



汉译世界学术名著丛书

康德著作集

套装10册



商务印书馆
The Commercial Press

总 目 录

[纯粹理性批判](#)

[实践理性批判](#)

[论优美感和崇高感](#)

[法的形而上学原理——权利科学](#)

[判断力批判（上）](#)

[判断力批判（下）](#)

[道德形上学探本](#)

[任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论](#)

[历史理性批判文集](#)

[逻辑学讲义](#)

汉译世界学术名著丛书



纯粹理性批判

〔德〕康德 著



商務印書館
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

纯粹理性批判/(德)康德著;蓝公武译. —北京:商务
印书馆,2011

“汉译世界学术名著丛书”(分科本)

ISBN 978-7-100-07836-8

I. ①纯… II. ①康…②蓝… III. ①认识论②先验
论 IV. ①B081.2②B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 041044 号



所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)

纯粹理性批判

〔德〕康德 著

蓝公武 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07836-8

2011年5月第1版

2011年5月北京第1次印刷

开本 880×1240 1/32

印张 20 1/4

目录

[汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明](#)

[梵罗拉美之倍科：大革新 序文](#)

[与国务大臣男爵瑞特立芝书](#)

[第一版序文](#)

[第二版序文](#)

[导言](#)

[一 纯粹知识与经验的知识之区别](#)

[二 吾人具有某种先天的知识，乃至常识亦绝未缺乏此类知识](#)

[三 哲学须有一种规定先天的知识之可能性、原理及其范围之学问](#)

[四 分析的判断与综合的判断之区别](#)

[五 理性之一切理论的学问皆包含有先天的综合判断而以之为原理](#)

[六 纯粹理性之概要问题](#)

[七 名为“纯粹理性批判”之一种特殊学问之理念及区分](#)

[一 先验原理论](#)

[第一部 先验感性论](#)

[导言](#)

[第一节 空间](#)

[第二节 时间](#)

[第二部 先验逻辑](#)

[导言 先验逻辑之理念](#)

[第一编 先验分析论](#)

[第二编 先验辩证论](#)

[二 先验方法论](#)

[导言](#)

[第一章 纯粹理性之训练](#)

[第一节 关于纯粹理性独断的使用之训练](#)

[第二节 关于纯粹理性争辩的使用之训练](#)

[第三节 纯粹理性关于假设之训练](#)

[第四节 纯粹理性关于其证明之训练](#)

[第二章 纯粹理性之法规](#)

[第一节 吾人所有理性纯粹使用之终极目的](#)

[第二节 视为纯粹理性终极目的之决定根据之最高善理想](#)

[第三节 意见、知识及信仰](#)

[第三章 纯粹理性之建筑术](#)

[第四章 纯粹理性之历史](#)

[译者后记](#)

[返回总目录](#)

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视译介世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。译介世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

梵罗拉美之倍科：大革新 序文

余对于余自身不欲有所言。唯关于今之所论究之事项，则余愿人人不以之为一私见而以之为一重要之事业，且对于余之所尝试者不以之为创设一宗派或一私见，而确信为创设人类之福利及威权。尤愿人人考虑自己之利益——且为普法之福利计——以参与此事业。人人宜各有所期望。且愿不以余之革新学问为渺茫无限超越人间之事。盖今之革新，实终结无限之谬妄而为学问之正当限界者也。⁽¹⁾

(1) 此为第二版所增加者。

与国务大臣男爵瑞特立芝书

勋爵钧鉴：

就吾人职分之所在，以促进学问之发展，实即尽力于明公所爱护之事业，此不仅因明公地位崇高，众望所归，乃因明公与学问关系密切，爱护如恋人、明察如贤明之法官耳。辱蒙奖饰，以仆为有助于学问之进展，特掬胸臆，以伸谢忱。

钧座前对于第一版关垂逾恒，今谨进呈此第二版以仰答厚意，并祈对于仆生平著作，大力维护，毋任感荷。谨肃。⁽¹⁾

康德再拜

(1) 在第一版此段文字如下：

凡排遣俗虑耽于思辨之生活者，其得明察老练之法官之鉴识，所以奖掖其前进者甚大，其利益至深且远，且非流俗之所能知者也。

仆今进呈本著，以仰答此类法官之关垂厚意，且乞其庇护仆之一切其他著作……

第一版序文

人类理性具有此种特殊运命，即在其所有知识之一门类中，为种种问题所困，此等问题以其为理性自身之本质所加之于其自身者，故不能置之不顾，但又因其超越理性所有之一切能力，故又不能解答之也。

理性如是所陷入之烦困，非由理性本身之过误。理性初以“唯能运用原理于经验过程，同时经验充分证明理性使用此等原理之为正当者”一类原理开始。以此等原理之助，理性穷溯（盖此亦由理性本质所规定者）事物更高更远之条件，唯立即自悟以此种方法进行则问题永无尽期，理性之事业，势必无完成之日；乃迫不得已求之于“超越一切可能之经验的使用且又似不能拒斥即常人亦易于接受”之原理。但由此种进程，则人类理性实陷入黑暗及矛盾之境；斯时理性固推测此等黑暗及矛盾，必起于某种隐藏之误谬，但不能发现之。盖因其所使用之原理，超越经验之限界，已不受经验之检讨。此等论争无已之战场即名为玄学。

玄学固曾有尊为一切学问之女王一时代；且若以所愿望者为即事功，则以玄学所负事业之特殊重要，固足当此荣称而无愧。但今则时代之好尚已变，以致贱视玄学；老妇被弃诚有如海枯拔（Hecuba）之所自悼者：昔我为人中之最有权力者，因有无数之子婿儿女而占支配者之地位，而今则为流离颠沛之身矣。

玄学之政权，初则在独断论者统治之下而为专制的。但因其立法仍留有古代蛮野之痕迹，故其帝国渐由内乱而陷入完全无政府之状态；而游牧种族之怀疑派，则厌弃一切安定生活，时时破坏一切社会之组织。所幸此类人数不多，不能阻抑玄学之时时重建——虽无齐一及一贯之计划。在最近时期因有一种关于人类悟性之说明学问——声望卓著之洛克所著之悟性论——似将终结一切论争，且关于玄学自身所主张之地位，似亦受有最后之判决。

但其结果则适相反。盖虽推寻玄学之世系，谓其出自“通常经验”之卑贱门地，以图动摇其所谓女王之僭称，但以事实言，此种世系表实为妄造，故玄学仍继续固执其自身所主张之地位。因而玄学后退至古朽之独断论，复复忍受其所已振拔之鄙视地位。今则信为一切方法俱已用尽无效，对于玄学之态度，皆成为倦怠而冷淡——在一切学问中，玄学力混乱及黑暗之母，所幸在此种事例中，实为一切学问未来革新及更生之源泉，至少亦为其序幕。盖玄学至少已终结其所妄用之勤劳，此种妄用之勤劳，乃使玄学陷于黑暗、混乱及无效用者也。

但对于此种研究，貌为冷淡之人，实无聊之极，盖此等研究之对象，在人类本性，绝不能等闲视之者也。此等貌为冷淡者，不问其如何以日常用语代学术语，期掩饰其自身，但在彼等有所思维之限度内，则势必复归其向所宣称为极度鄙视之玄学主张。顾此种冷淡，显现于种种学问发达之时，且实影响于此等学问——此等学问之知识，如能得之，吾人至少应爱护之——实为务须注意及熟虑之一现象。此非由轻率所致，乃由时代之成熟的判断力^[1]所致，彰彰明甚，盖时代之判断力，已不再为虚妄之知识所欺矣。且此为对

于理性之一种要求，令其重行从事于理性所有之一切事业中最艰巨之事业（即理性自知之明），及组织法庭不以独断的命令，而依据理性自身所有之永恒不变法则，以保证理性之合法主张而消除一切无根据之僭妄主张。此种法庭实唯纯粹理性之批判足当之。

我之所谓批判非指批判书籍及体系而言，乃指就理性离一切经验所努力寻求之一切知识，以批判普泛所谓理性之能力而言。故此种批判乃决定普泛所谓玄学之可能与否、乃规定其源流、范围及限界者——凡此种种皆使之与原理相合。

我已进入此种途径——此为今所留存尚未开辟之唯一途径——且自以为遵从此种途径，我已发现一“防免一切误谬”之方法，此等误谬在理性离经验使用时，使理性自相矛盾者。我并不借口人类理性能力之不足而避免理性所有之问题。反之，我依据原理，将此等问题，一一列举详尽；且在发现理性自相矛盾所在之点（由于误解而起）以后，我已圆满解决此等问题。所解答者固不能如独断的幻想的主张在知识上之使吾人所期待者——此种期待仅能由魔术的计谋以迎合之，而我则非熟习魔术者也。盖以此种方法解答问题，实不在吾人理性本质所有之意向以内，且因此等方法，乃由误解而来，故哲学之任务，唯在消除其惑人之影响，固不顾及“足值欣赏之幻梦”将因而消失也。在此种研究中，我以“周密”为主要目的，我敢断言玄学之问题，已无一不解决、或至少已提供解决此问题之关键。纯粹理性实为一完成之统一体，故若其原理不足以解决其自身所发生之问题之一时，吾人应即弃置此原理不用，盖因斯时吾人已不信赖此原理足以处理其他任何之问题矣。

当我言此时，我能想象读者对此令人感及其骄傲浮夸之自负，现有不悦而杂以轻侮之面容。但此等自负，较之所有在其通常之纲领上宣称证明心灵之单纯性及世界起源之必然性者等等著作者之夸张温和多矣。盖此等著作者承当能扩大人类知识于可能经验之限界以外，顾我则谦卑自承此实为我之能力所不及者。我之所论究者，唯在理性本身及其纯粹思维；欲得其完备知识，固无须远求于外，盖理性及其纯粹思维实在我自身中见及之也。至理性之一切单纯活动，如何能详备举示，且列为系统，普通逻辑已提示其例证。今所论究之主题，则为除去经验所有之一切质料及助力时，吾人由理性所能希冀成就者究达何种程度之问题。

吾人规定所论究之每一问题时，务极注意其周密，而于规定所须论究之一切问题时，则务极注意其详备。盖此等问题并非任意采择者，乃知识自身之本质所加之吾人为批判研究之主要论题者。

至关于吾人研究之方式，则正确及明晰二点，为二大基本要求，凡企图尝试此种精微事业者，自当令其充备此等条件。

关于正确，我对自身所制定之格率则为：在此类研究中，绝不容许臆断。故一切事物凡有类“假设”者，皆在禁止之列，一经发现，立即没收，固不容其廉价贩售也。任何知识，凡称为先天的所有者，皆要求被视为绝对必然者。此更适用于“一切纯粹先天的知识之任何规定”，盖因此种规定，实用为一切必然的（哲学的）正确性之尺度，因而用为其最高之例证。在我所从事之事业中，是否有成，自当一任读者之判断；著者之任务唯在举示其根据而不陈述判断者对此等根据所当有之结果。但著者以不欲自身减弱其论据，自当注意足以引人疑虑（虽仅偶然的）之处。其所以有时参以己见者，实欲用以消除“所有对于不甚重要之点所生无谓疑惑，以致影响读者对于主要论点之态度”之一类影响耳。

我知“关于探讨吾人所名为悟性之能力，及规定其使用之规律、限界”之论究，实无逾

于我在先验分析论之第二章名为纯粹概念之演绎中所论述者。此等论述亦实为尽我最大之劳力者——如我所望，非无报偿之劳力。此种颇有甚深根据之论究有两方面。一方面与纯粹悟性之对象有关，意在说明其先天的概念之客观的效力，而使吾人能理解之。故此为我之目的根本所在。至其他一方面则为研讨纯粹悟性之本身，即其可能性及其所依据之认知能力，因而在主观方面论究之。此后者之说明，就我之主要目的言，虽极重要，但并不成为其基本部分。盖主要问题常为：悟性及理性离一切经验所能知者为何，及所知之程度如何？而非：思维自身能力之如何可能？后者乃追寻所得结果之原因，性质颇近似假设（我虽在他处将另有所说明，实际本不如是）；故在此种事例中我似只任意陈述意见，读者当亦可自由发表其不同之意见。以此之故，我自必在读者批判之前，预有一言奉告，即我之主观的演绎，就令不能产生如我所希望之充分确信，而我主要所从事之客观的演绎，则仍保有其完全力量。关于此一点，在九十二页至九十三页（第一版）中所论究者，足以尽之矣。

至关于明晰，读者首先有权要求由概念而来之论证的（逻辑的）明晰，其次则要求由直观而来之直观的（感性的）明晰，即由于例证及其他具体之释明。关于第一点我已充分具备。盖此为我之目的根本所在；但亦为不能满足第二要求（此虽非十分重要但亦为合理的）之旁因。在我著作之进展中，关于此一点，我每彷徨不知应如何进行。例证及释明固常视为所必需者，在我初稿中，凡需及时，常采入之。但我立即悟及我事业之宏大及所论究事项之繁复；且又见及我即纯然以学究的干枯论法论究之，而其结果在量上亦已充分过大，故再以例证及释明增大其数量，我殊觉其不宜。且此等例证及释明，仅为通俗起见所必需；而本书则绝不适于常人之理解。凡真纯研究学问之人无须乎此种例证释明之助，况例证释明虽常令人快适，实足以自弱其所论之效果。僧院长德勒森（Terrasson）曾有言，书籍之分量，如不以页数为衡，而以通晓此书所需之时间为衡，则有许多书籍可谓为若不如是简短即应较此更大为简短。在另一方面，吾人如就“思辨的知识之全体（此虽广泛多歧，但具有自原理之统一而来之有条不紊始终一贯）能使人理解”而论，亦正可谓许多书籍若未曾如是努力使之明晰，则当较此更为明晰也。盖凡有助于明晰者，在其细密部分，虽有所补益，但常足妨吾人体会其全体。读者因而不容急速到达概观其全体之点；盖释明所用材料之鲜明色彩，每掩蔽体系之脉络及组织，顾此种体系吾人如能就其统一及巩固判断之，则为吾人所首应注意之主要事项也。

我敢断言，当著者按今所立之计划，努力以成就一伟大而重要之事业至极完备之程度，而期垂之久远，读者自必大为感奋，悠然生愿随协作之感。玄学就吾人所采纳之见解而言，实为一切学问中之唯一学问，敢期许以微小而集中之努力，且在短时期中到达极完备之程度，其所遗留于后人之事业仅为各就其所择之教学方法采用之，不能有所增益其内容。盖玄学不过吾人由纯粹理性所有一切财产系统的排列之且录耳。在此领域中无一能自吾人遗漏。凡纯由理性本身所产生者，绝不能掩藏，在共通原理已发现以后，立即由理性本身呈显于吾人之前。此种知识之完全统一及其完全来自于纯粹概念而绝不为任何经验或特殊直观（此种直观可引达其能扩大及增进知识者之确定经验）所影响之事实，乃使此种绝对完备不仅能实行，且亦成为必然的。汝其详审汝家，则知汝之财产之如何简单矣。——普西乌斯（Persius）。

此种纯粹（思辨的）理性之体系，我期望在我自然之玄学一书中成就之。此书较今所著批判一书，页数不及其半，但其内容之丰富，则远过于批判一书，盖批判一书以发现“批判所以可能之源流及条件”为首先要务，殆所以清除平整迄今尚在荒芜之土地者也。在本著中我乞求读者以法官之忍耐公正临之，在其他一著作（自然之玄学），则乞求以协

作者之仁爱援助临之。盖在批判一书中所呈现之体系，其所有之一切原理即极完备，但体系本身之完备，则尚须引申而来之概念无一欠缺。顾此等引申而来之概念，绝不能由先天的计算列举之，而必须逐渐发现之者。唯在此批判一书中，概念之全部综合已申说详尽，所留存之工作唯在分析概念至同一程度之完备而已，此一种事业与其谓之劳役，毋宁谓之娱乐。

关于印刷事项我尚有数言附述。因印刷开始已愆期，故我所校刊者不及半数，我今见有若干误排之处，所误排者除三百七十九页自下上数四行，“特殊的”（Specifisch）误为“怀疑的”（Skeptisch）以外，尚不致令读者误解其意义。纯粹理性之二律背驰，自四百二十五页至四百六十一页，排列成一表式，凡属于正面主张者列左，属于反面主张者列右。我之所以如是排列者，盖欲命题与相反之命题易于互相比较耳。

[1] 吾人尝闻有慨叹现代思想浅薄及实学衰微者。但我实未见建立于坚实基础之学问，如数学、物理学等丝毫有如其所责难者。此等学问之成绩足以维护其旧日之声望不坠，且如物理学则实超绝既往者也。在其他种类之学问中，如首唯注意于其原理之确定，则数学等所具之同一精神亦自能显现。在原理未确定以前，则冷淡、怀疑及苛刻之批判（最后之结果），实为思维深密之证。现代尤为批判之时代，一切事物皆须受批判。宗教由于其神圣，法律由于其尊严，似能避免批判。但宗教法律亦正以此引致疑难而不能得诚实之尊敬，盖理性唯对于能经受自由及公开之检讨者，始能与以诚实之尊敬。

第二版序文

论究属于理性领域内知识之方法，是否由学问之安固途径进行，此由其结果而极易断定之者也。盖若在艰苦准备以后时行更易，此乃在将达目的之时突行中止；或时时迫不得已却步旋踵，别择新途；又或各个参与此同一事业之人，于进行程序之共通计划未能一致，吾人于此可断言其离进入学问之安固途径尚远，实仅冥行盲索而已。在此等情状中，吾人如能发现所能安全进行之途径，则吾人对于理性实已有所贡献——虽以此故，而令包含在原有之目的中者无数事项（此类目的乃未经详审即行采纳之者）皆应视为无益而废弃之。

逻辑自古代以来即已在安固之途径中进行，此由以下之事实即可证明之者，盖自亚里士多德以来，逻辑从未须后退一步，且吾人之所视为改进者，亦仅删除若干无聊之烦琐技巧，或对于所已承认之教诲，更明晰阐明之而已，此等事项与其谓之有关学问之正确性，毋宁谓之有关学问之美观耳。其亦可令人注意者，则降至今日逻辑已不能再前进一步，在一切外表上，已成为完善之学问。近代如或有人思欲加入关于种种知识能力（想象力、理智等等）之心理学数章以及关于知识起源，或关于由不同种类之对象而有不同种类之正确性（观念论、怀疑论等等）之玄学数章，或关于偏见（其原因及救济方策）之人类学数章，以图扩大逻辑之范围，此仅由于其不知逻辑学问之特有性质故耳。吾人若容许各种学问之疆域可互相混淆，此非扩大学问，实为摧毁学问。逻辑之范围久已严密规定；其唯一之职分，在对于一切思维——不问其为先天的或经验的，其起源如何，其对象为何，以及在吾人心中所可遇及之阻碍（不问其为偶然的或自然的）——之方式的规律，详密说明之及严格证明之而已。

逻辑之所以有如是成就者，其便益全在其制限，逻辑因此能有正当理由抽去——实亦其职务使然——知识之一切对象及对象所有之差别，所留存于悟性者，仅为论究其自身及其方式。但在理性，其进入学问之安全途径，自当艰难异常，盖因理性之所论究者，不仅其自身，且又及于其对象。故逻辑为一准备之学问，殆仅构成各种学问之门径；当吾人论究特殊知识时，在批判的评衡此种知识之际，虽必以逻辑为前提，但为欲实际获得此种知识，则吾人应求之于各种专门学问、即种种客观的学问是也。

今若理性为此等学问中之一因子，则此等学问中之某某部分必为先天的所知者，且此种知识能以两种方法中之一与对象相关，即或纯为规定此对象及其概念（此种对象及概念必为他处所提供者）或又使之成为现实者。前者为理性之理论知识，后者则为其实践知识。在二者中凡理性所完全先天的规定其对象之部分，即纯粹部分（不问包含此部分多寡），在与由他种源流而来之知识相混时，必须首先分别论究之。盖若吾人浪费其所收入，而不能在收支不相应时，辨别其收入之某部分确能正当支出，某部分必须节减，则为不善经营生计者也。

数学及物理学（此为理性在其中产生理论的知识之两种学问）皆先天的规定其对象者，前者之规定其对象完全纯粹的，后者则至少其中有一部分应视为由理性以外之其他知识源流而来者也。

数学在人类理性史所及范围之极早时代，已在希腊之伟大民族中进入学问之坚实途径。但不可因此而即推断数学之能发现——或宁谓之构筑——荡荡大道，一如逻辑（在逻辑中理性仅论究其自身）之易。就我所信，数学曾长期停留于盲索之阶段中（在埃及人中尤为显著），其转变实由于其中一人之幸运创见所成就之革命，彼所设计之实验，标示此学所必须进入之一种途径，遵由此种途径始得其所有一切时代及其无限扩张之确实进步。此种智力革命（其重要远过于发现回航好望角之通道）及其幸运创造者之历史，并未留传于世。但第喔干尼斯·拉尔的乌斯（Diogenes Laertius）所留传关于此类事项之记述，曾举一发现几何学论证中不甚重要事项（由常人判断实为无须此种证明者）之人名，至少足以指示此种新途径第一瞬间所成就之革命记忆，由数学家观之，实异常重要，以其足以使湮没之事复彰也。新光明实在论证二等边三角形性质之第一人（不问其人为泰莱斯

（Thales）或其他某人）心中显露。彼所创建之真实方法，并不在检验彼在图形中或在图形之概念中所见及之事物，以及由此以理解图形之性质；而在发现所必然包含于“彼自身先天的所构成之概念”中之事物，由彼所呈现此先天的事物于彼自身之构成方法，以表现之于图形。彼若以先天的正确性知任何事物，则除必然由彼自身依据彼之概念所加入于图形者之外，绝不附加任何事物。

自然科学进入学问之大道，为时甚晚。自培根（Bacon）之天才建议以来——一方面创始此种发现，一方面则鼓励已在研究途中之人——实仅一世纪有半耳。在此种自然科学之事例中所有发现，亦可谓为智力革命之突变结果。唯我今所指之自然科学，仅限于建立于经验的原理者而言。

当伽利略（Galileo）使具有预先由彼规定一定重量之球在斜面下转时；当笃立散利（Torricelli）使空气载有预先由彼计算“与水之一定容量之重量”相等之重量时；或在更近时期，当斯他尔（Stahl）以撤去金属中之某某成分及再加入之方法，使金属变为氧化物，氧化物再变金属时；^[1]一线光明突在一切研究自然者之心中显露。彼等乃知理性之所能洞察者，仅限于理性按其自身之计划所产生之事物，又知理性不容其自身机械的为自然所支配，必以依据固定法则之判断原理指示其进行途径，而强抑自然以答复理性自身所规定之问题。凡偶然之观察不遵从所预行设定之计划者，绝不能产生必然的法则，而理性则唯以发现此必然的法则为任务者也。理性左执原理（唯依据原理相和谐之现象始能容许为等于法则）、右执实验（依据此等原理所设计者），为欲受教于自然，故必接近自然。但理性之受教于自然，非如学生之受教于教师，一切唯垂听教师之所欲言者，乃如受任之法官，强迫证人答复彼自身所构成之问题。即如物理学，其泽被久远之思想革命，完全由于以下之幸运见解，即当理性必须在自然中探求而非虚构事实时，凡由理性自身之源流所不能知而应仅自自然学习之者，则在其探求中，理性必须以其自身所置之于自然者为其指导。如是，自然研究在数世纪之冥行盲索以后，始进入学问之坚实途径。

玄学为完全孤立之思辨的理性学问，高翔于经验教导之外，且在玄学中，理性实为其自身之学徒。玄学唯依据概念——非如数学依据概念之适用于直观者。顾玄学虽较一切学问为古，且即一切学问为破坏一切之野蛮主义所摧毁而玄学依然能存留，但玄学固尚无幸运以进入学问之安固途径者也。盖在玄学中，即令理性所寻求之法则，一如其所宣称为具有先天的所洞察者，为吾人最通常之经验所证实之法则，理性亦常遇绝境。以不能引吾人趋向所欲往之途程，在玄学中吾人屡屡却步旋踵。又以玄学之学徒在彼等之论辩中远不能展示有一致之点，故玄学宁视为特适于欲练习武术者之战场，在此战场中无一参与者曾能获得盈寸之地，且绝无术以确保其永久之所有。由此观之，以往玄学之进程，仅在盲索之中，绝不容疑，其尤为恶劣者，则仅在概念中盲索耳。

在此方面，到达学问之正确途径，至今尚未发现，其理由果安在？其发现殆为不可能乎？如为不可能，则何以自然又以探求此种途径毫无已时之努力赋与吾人之理性，一若此为理性最关重要事项之一者。且若在吾人所深愿对之得有知识之最重要领域之一中，理性不仅使吾人一无成就，且以欺人之期许引诱吾人进行，及至终途，乃大反吾人之所期，则吾人尚有理由信赖吾人之理性耶！又或仅为过去择术未精，致未能发现真实之途径，则以更新之努力，吾人或较前人幸运，但有否任何征候以证实此期望之正当？

数学及自然科学由一突发革命以成今日繁荣之例证，由我观之，实足指示吾人应考求在其改变之观点中，此等学问受益如是之大者，其主要方面为何。此等学问之成功，自必使吾人倾向于（至少以实验之方法）模拟其进行程序——以其同为理性知识，就此等学问能类推及于玄学之限度内。吾人之一切知识必须与对象一致，此为以往之所假定者。但借概念，先天的关于对象有所建立以图扩大吾人关于对象之知识之一切企图，在此种假定上，终于颠覆。故吾人必须尝试，假定为对象必须与吾人之知识一致，是否在玄学上较有所成就。此种假定实与所愿欲者充分相合，即先天的具有关于对象之知识（在对象未授与吾人以前，关于对象有所规定）应属可能之事是也。于是吾人之进行正与哥白尼

（Copernicus）之按其基本假设而进行相同。以“一切天体围绕观察者旋转”之假定，不能说明天体之运动，哥白尼乃更假定观察者旋转，星球静止不动，以试验其是否较易成功。关于对象之直观，此同一之试验，固亦能在玄学中行之。盖若直观必须与对象之性质相合，则我实不解吾人关于对象何以能先天的有所知；但若对象（所视为感官之对象者）必须与吾人直观能力之性质相合，则我自易思及此种可能性。诚以直观成为所知，我即不能止于此等直观，而必须使成为表象之直观与为其对象之某某事物相关，且由直观以规定此对象，故或我必须假定为我借以得此规定之概念与对象相合，或假定为对象或经验（此为同一之事物盖对象唯在经验中始为所与之对象而能为吾人所知）与概念相合。在前一假定，我仍陷于“关于对象我如何能先天的有所知”之烦困中。在后一假定，其观点较有期望。盖经验自身即为包括悟性之一类知识；而悟性则具有此种规律，即我必须预行假定，在对象授与我之前，此种规律即存在我之内部，盖即先天的存在者。此等规律在先天的概念中表现经验之一切对象，必然与此等先天的概念相合，且必须与之一致。至关于“仅由理性所思维，且实为必然的，但绝不能在经验中授与”（至少在经验中非理性所思维此等对象之形相）之对象，则在思维此等对象之企图中（盖此等对象必须承认为所思维者），关于吾人所采用之新思维方法（即吾人关于事物所能先天的知之者，仅限于吾人自身之所置之事物者）实提供有一卓越之检验标准。^[2]

此种实验有所成就亦即吾人之所能愿欲者，且对于玄学期许其在第一部分中——此为论究其相应之对象（与之适相符合）能在经验中授与之先天的概念之部分——有进入学问之安固途径之望。盖新观点足使吾人说明何以能有先天的知识；且关于“成为自然（所视为经验之对象之总和者）之先天的基础”之法，复与之以满足之证明——此二者遵由以往之方法，皆不能有所成就者也。但关于吾人所有先天的认知能力之此种演绎，在玄学之第一部分中，实具有惊人之效果，但似与第二部分中所论究玄学之全部目的，大为背驰。盖超越一切经验限界，虽正为玄学所唯一企求之事，但吾人之所断言者，则为吾人绝不能超越可能的经验之限界。但此种情状适足以产生此种实验，即吾人间接能证明第一部分中所评判吾人所有先天的理性知识之真实，盖即此种先天的知识仅与现象相关，至事物自身则一任其自身为实在之物，但视为吾人所不能认知者耳。诚以势必迫使吾人超越经验及一切现象之限界者，乃此不受条件制限者，此为理性以必然性及正当权利对于物自身所要求者，盖欲以之完成条件之系列者也。故若假定为吾人之经验的知识与所视为物自身之对象相合，则思维此不受条件制限者自不能无矛盾，但若假定为“吾人所有事物之表象”（如事

物之所授与吾人者）并不与“所视为物自身之事物”相合，乃“所视为现象之对象”与吾人之表象形相相合，则此种矛盾即消失矣；故若吾人发现此不受条件制限者，在吾人认知事物之限度内，即在事物授与吾人之限度内，不能在事物中见及之，而仅在吾人所不知之一类事物限度内，即在此等事物为物自身之限度内寻求之，吾人始能正当断言吾人最初以实验之目的所假定者，今则确已证实之矣。^[3]但在超感官之领域中，一切进行皆不容思辨的理性有之之时，亦尚有吾人所能论究之问题，即在理性之实践知识中，是否能发现资料足以规定理性所有“不受条件制限者之超验的概念”，因而能使吾人依据玄学之愿望，借先天所可能之知识，以超越一切可能的经验之限界（虽仅自实践的观点而言）。思辨的理性至少留有此类扩大之余地；同时思辨的理性若不能实行扩大，必须任此种余地空闲，但吾人固有自由借理性之实践的资料以占领此余地（设属可能），且实为吾人使命之所在也。

[4]

依据几何学者物理学者所立之例证，使玄学完全革命化，以改变玄学中以往所通行之进行程序，此种企图实为此批判纯粹思辨的理性之主要目的。本批判乃一方法论，非即学问自身之体系。但在同时亦已规划学问之全部计划（关于其限界及其全部之内部构造）。盖吾人之思辨理性具有此种特质，即按理性所由以选择其思维对象之种种不同方法，以衡量其能力，又能一一列举理性所由以提出其问题之种种方法，因而能（或势所必然）推寻一玄学体系之完备纲要。关于第一点，除思维的主观由其自身而来者以外，先天的知识中绝无能归之对象者；至关于第二点，纯粹理性在其知识之原理有关之限度内，为一完全独立自存之统一体，其中与有机体相同，一切部分皆为一切其他部分而存在，全体为各部分而存在，故除在其与纯粹理性之全体运用相关之全部关系中，详密审察之以外，无一原理能就任何一种关系安全采用之者也。因之玄学又具有论究对象之其他学问所无之独特优点（逻辑仅论究普泛所谓思维之方式），即若玄学由此批判以进入学问之安固途径，则自能网罗此全部领域之详尽知识是也。玄学应仅论究原理及此等原理自身所规定之使用限界，故能完成其事业，且以之为完全无缺不能有所增益之资产而传之后世。盖玄学乃根本之学，自负有臻此完全境域之义务。吾人对于玄学自必能作是言：尚有应为之事留存时，不能以之为有所成就者也。

但将有人问，吾人所欲留传于后人者果为何种宝藏？其称为批判所纯化，及最后告成所建立之玄学，其价值如何？凡粗知本著之大略者，自将见其效果仅为消极的，唯在警戒吾人绝不可以思辨理性越出经验之限界耳。此实为批判之主要效用。但当吾人承认思辨理性所以之越出其固有限界之原理，其结果并不扩大理性之运用而适足缩小其运用时（如吾人在严密审察之下所见及者），则此种教导立得其积极的价值。盖此等原理，本不属理性而属于感性，在其用之于超越经验时，势必迫使感性之范围与实在者等量齐观，于是在理性之纯粹（实践的）运用中，乃取理性而代之矣。故在吾人之批判制限思辨理性之限度内，固为消极的；但因其由此除去实践理性运用之障碍，乃至其势欲毁灭实践理性之运用者，则实具有积极的及极重要之效用。至少其结果如是，吾人因而立即确信有纯粹理性之绝对的必然的实践运用（道德的），理性在此运用中，自必超越感性之限界。实践理性，在如是进展中，虽无须思辨理性之助力，但亦必严防其有相反之处，使理性不致陷于自相矛盾。凡不以批判为有积极之贡献者，实等于谓警察无积极之益处，以其主要职务仅在防范足使公民互相恐惧之暴乱，而使各人得安居乐业耳。空间时间仅为感性直观之方式，故为“所视为现象一类事物”之唯一存在条件；且除有直观能授与吾人，以与悟性概念相应以外，吾人并无任何悟性概念，因而亦无事物知识之要素；故吾人不能有关于“视为物自身之任何对象”之知识，所有知识仅限于其为感性直观之对象即现象是也——凡此种种皆在批判之分析部分中证明之。故其结论，自当为“理性之一切可能的思辨知识，唯限于经验

之对象”。但吾人进一步之论议，自亦当切记在心，即吾人虽不能认知“所视为物自身之对象”，但吾人自必亦能思维此等“视为物自身之对象”^[5]，否则吾人将陷于背理之论断，谓无显现之者而可有现象矣。今任吾人假定并不设立“所视为经验对象之事物”与“视为物自身之事物”间之区别（吾人之批判已说明此区别为必然的）。则在此种情形中，一切普泛所谓事物，在其成为“因果相乘之原因”之限度内，皆将为因果原理所规定，因而为自然之机械性所规定矣。故我对于同一事物，例如人之心灵，谓其意志固自由，但又服属自然之必然性，即不自由云云，则不能无明显之矛盾。此盖我以同一意义——即视为普泛所谓事物，易言之视为物自身——解说两命题中之心灵；故除先经批判以外，实不能有所说明者也。但若吾人之批判所教导者为不谬，即对象应以“视为现象及视为物自身”之二重意义解释之；又若悟性概念之演绎有效，因而因果原理仅适用于前一意义之事物，即限于其为经验之对象（此等同一之对象，如以另一意义解释之，则不从属因果之原理）则假定为同一之意志，在现象中（即在可见之行为中），必然服属自然之法则，因而极不自由，但同时又以其属于物自身，此为不服属自然法则者，故又自由云云，实无矛盾。自后一观点所言之我之心灵，实不能由思辨理性知之（更不能由经验的观察知之），故所视为此一种存在所有性质之自由（我以感性界中种种结果为由彼所发生者），亦不能以任何此种方法知之。盖我若能以此种方法知之，则我应知此种存在一若其存在已受规定而又不在于时间中规定矣。顾此为不可能者，盖因我不能由任何直观以支持我之概念。但我虽不能认知自由，尚能思维自由；易言之，若顾及两种表象形相——感性及智性——间吾人之批判的区别，及纯粹悟性概念与由此等概念引申而来之原理等所有之制限，则自由之表象至少非自相矛盾者也。

吾人若承认道德必然以“所视为吾人意志所有性质”之自由（最严格之意义）为前提；盖即谓吾人如承认道德产生“所视为理性之先天的所与”之实践原理（此为吾人理性所固有之根本原理），且除假定有自由以外，此事将成为绝对不可能；又若同时吾人承认思辨理性已证明此种自由不容人思维之者，则前一假定（此为道德而假定之者）将退让别一主张（译者按：即自然之机械性），与此主张相反者含有明显之矛盾。盖因仅在假定有自由之前提下，否定道德始含有矛盾，今若以自由为不能思维之事，则自由及道德皆将退让自然之机械性矣。

道德并不要求必须以容认自由为前提，仅须吾人具有自由云云不致自相矛盾，及至少须容人思维之，且因自由为吾人所思维者，自不妨阻其为自由行动（此自别一关系言之则为自由行动）而又与自然之机械性相合。于是道德学说及自然学说各能改进其位置矣。但此仅限于批判已先行证明吾人对于物自身绝不能知，且一切能为吾人理论上所知者又仅限于现象而始可能者也。

此种对于纯粹理性之批判的原理所生积极利益之论究，自亦能在神及“吾人心灵之单纯性”之概念中发展之；但为简便计，一切皆从略。但就吾人之所已言者证之，神、自由及灵魂不灭之假定（此为我之理性所有必然的实践运用而假定者）若不同时剥夺“思辨理性自以为能到达超经验的洞察”之僭妄主张，则此种假定亦属不可能者。盖理性为欲到达此超经验的洞察，则必须使用实际仅能推用于经验对象之原理，若复应用之于所不能成为经验之对象时，则此等原理实际又常转变此等对象为现象，于是使纯粹理性之一切实践的开展成为不可能。故我发现其为信仰留余地，则必须否定知识。玄学之独断论（即不经先行批判纯粹理性，在玄学中即能坦然进行之成见）乃一切无信仰（此常为异常独断的而与道德相背反者）之根源。

以依据纯粹理性批判所构成之系统的玄学，传之后世，虽非难事，但不可轻视此种遗产之价值。盖不仅理性将因而能遵由学问之安固途径，不似以往无审察、批判之冥行盲索；且性耽研究之青年，亦将因而费其时间于较之独断论更有实益之处，彼等受独断论之影响，往往及早时期即大为其所鼓动，沉溺于轻率思辨彼等所绝不能理解且亦无一人能洞知之事物——此乃鼓励彼等创制新观念新意见而置实学之研究于不顾者也。且其中尚有一不可衡量之利益，即今后一切对于道德及宗教之反对论，将永远沉寂，此盖以苏格拉底之方法使之然者，即以最明晰之证据，证明反对者亦无所知耳。是以在世界中常存有某种玄学，今后亦常能继续存在，玄学存在，则纯粹理性之辩证性质自亦同在，盖此为纯粹理性所自然发生者也。故杜绝玄学所有误谬之源流以期一举铲除玄学中之有害影响，实为哲学之第一及最重要之任务。

在学问之领域中，虽有此重大较变，思辨理性虽必忍受其幻想的所有之损失，但人类之普泛关心事项，则一如以往永处人所尊重之特有地位，世界在以往自纯粹理性之教导所得之利益，亦绝不消失。其受损失者仅为学派之独占权，与人类之关心事项无关。我今将质之最冥顽之独断论者，自实体之单纯性所推得吾人死后继续存在之证明，又如由主观的实践必然性与客观的实践必然性之间所有烦琐而无效用之区别所到达其与普遍的机械性相对立之意志自由之证明，又如由实在的存在体之概念（变化体之偶然性及第一主动者之必然性之概念）所演绎之神之存在之证明等等，是否能离学派而教导公众之心或稍能影响于公众之信仰？此皆绝不能有之者，且以通常人类理解力不适于此种烦琐之思辨，故绝不应如是期待之。此种流布广泛之信仰，在其依据合理的根据之限度内，实全由他种考虑而起者。来生之期望，起于吾人所有绝不能为现世所满足（以现世不足尽人类完成其全使命之智能）之特性；自由之意识，则完全根据于“义务明显展示于吾人之前，与一切由利害好恶所生之要求相对立”而起，聪明伟大之创世主之信仰，则纯由自然中随处展示之光荣秩序、美及神意所产生者也。当其已使学派承认彼等在普遍的人类有关之事项中，不能自以较大多数人所到达者（此为吾人所极度重视者）有更高更圆满之洞察，以及彼等（作为哲学之学派）应限于研究此种普遍所能理解之事，且在道德的见地上阐发其证明之充分根据时，则不仅以上之所有（译者按：即灵魂不灭、意志自由、神之存在等）不因思想革命而有所动摇，且因改革而更获得较大之权威者也。其受转变之影响者，仅学派之僭妄要求，盖学派皆切望被视为此种真理之唯一创作者及所有者（一如彼等在许多其他知识之部门中所能要求者），由彼等自身掌握此种真理之关键，而仅传布真理之用途于公众——其不知与我等耳，乃切望被视为唯彼一人知之者。顾同时对于思辨的哲学家之较平妥要求，亦承认其要求切当。即思辨的哲学家关于有益于公众而非公众所知之学问，即理性之批判，依然具有唯一之权威。盖批判绝不能使之通俗化，且亦无使其通俗化之必要。诚以拥护有益真理所精炼之论据，既非诉之于常人，故在公众一方亦无精妙之驳难能反对之也。然在到达思辨高度之人，则主张与反驳二者皆为绝不能免者；且由彻底研究思辨理性之权利所在，以期永能防免为人所轻侮，实为学派之义务，盖此种轻侮，由于玄学者因其教说趋入歧途所必须陷入之论战（后则僧侣亦陷入此论战中）迟早必在公众间发生者也。唯有批判能铲除唯物论、定命论、无神论、无信仰、狂信、迷信（此皆能普遍有害于公众者）及观念论、怀疑论（此则主要有害于学派而尚难传达于公众者）等等。政府如以干学者之事业为适当，则鼓励批判自由（盖唯由批判，理性之劳作，始能建立于坚实基础之上）实较之维护学派之可鄙专横，更合于对学问对人类之贤明爱护，盖此等学派对于公众所绝不关心，且其损失亦绝非公众所能感知之蛛网（体系）毁灭，大声疾呼谓为公众之危害者也。

此批判并不反对理性在其所视为学问之纯粹知识中之独断的进程，盖因此种进程必须

常为独断的，即自正确之先天的原理以产生严格之证明是也。其所反对者，仅为独断论，即反对其自以为依据原理纯自（哲学的）概念即能促进纯粹知识，一如理性所久已习行之者；且以为最初无须研讨理性究以何种方法，由何种权利而获有此等概念，即能从事于此等等之专横独断。故独断论乃未经预行批判其自身所有能力之纯粹理性之独断的进程。但在反对独断论时，吾人绝不因而宽纵假借通俗名义之浅薄浮辞，及颠覆一切玄学之怀疑论。反之，此种批判实为一根据完密之玄学所必须之准备，此种玄学，以其为学问，故必须依据体系之严格要求，独断的发展，不以满足平凡的公众之方法行之，唯在满足学派之要求。盖此为玄学所务须遵行之要求而不可忽视者，即玄学应完全先天的成就其事业，而使思辨理性完全满足是也。故在实行批判所制订之计划中，即在未来之玄学体系中，吾人应遵由一切独断的哲学家中之最伟大者完尔夫（Wolff）之严密方法。彼为首先以例证

（由彼之例证警觉在德国至今尚在之彻底精神）指示：学问之坚实进展，如何仅由原理之秩然建立，概念之明晰规定，以及依据严密之证明而主张，且避免推理中有轻率突飞之步骤等等而到达之者也。彼如曾思及预行批判“机官”即批判纯粹理性自身以准备其基础，则彼实为最适于使玄学进达学问之尊严地位之人。彼之不能为此，其咎并不多在彼自身，而在当日所通行之独断的思维方法，关于此一点，完尔夫当时及其以前时代之哲学家皆无相互责难之权利。至反对完尔夫之治学方法而又反对纯粹理性之批判者，其目的所在，仅欲脱离一切学问之束缚而变业务为游戏，正确性为意见，哲学为偏护私见耳。

至关于此第二版，我曾利用机缘，尽力之所能，以除去足以引人误解书中所有费解及晦昧之处（此或为我之过误），盖即思想敏锐者，当其批判吾书时，亦尝陷入此种误解也。顾命题自身及命题之证明，乃至结构计划之方式及其详密之点，我皆未见其中有应改变之处。此乃一方由于我在公之于公众以前，已经长期审察，一方则由于吾人所论究之主题之性质。盖纯粹思辨理性具有“一切事物在其中成为一官品之一种结构”，全体为一切部分而存在，一切部分为一切其他部分而存在，故即至微小之缺点，不问其为过误（误谬）或缺陷，亦必在行使之际显露也。我所期望者，此体系将通彻未来保持此亘久不变之点。盖使我具此确信者实非自欺，乃经验所得之证明，即或自最小之要素以进达纯粹理性之全体，或自全体（盖此亦由实践领域中之终极目的所呈现于理性者）以达各部分，其结果皆相等是也。故凡企图变更之者，即令变更其最小之部分，亦立即发生矛盾，其矛盾不仅在体系中，且在普泛所谓人类理性中发生。至关于阐释方法，则未尽之处尚多；在本版中我所修正者意在除去（一）关于感性论，尤其关于时间概念之误解；（二）关于悟性概念演绎所有晦昧之处；（三）在纯粹悟性原理之证明中，外观上缺乏充分证据；最后驳难合理的心理学之推理错误一章内所有之错误说明。自此点以外，即自先验辩证论第一章以下，我皆未有所变更。^[6]盖时间过促，不容再有所更改；且关于其余各部分，我皆未见精辟公平之批判有任何误解之处也。我虽未便列举此等批判者之名，奉之以其所应得之赞辞，而我之注意彼等之评论则在以上所举之新修正之各部分中，自易见及之。此等修正虽含有小损失，但除使卷页繁重以外，实为不可避免者，盖我曾删节若干部分，此于全体之完善固不关重要，但在许多读者或以其别有所裨益而深惜其失去也。然唯删节我始能如我所期望留有修正为更易理解之释明之余地，此等新修正者对于命题之基本事项或命题之证明，虽绝对无所变更，但与以前之论究方法则随处有十分相异之点，盖此等处非仅以新者杂入旧者中所能了事者也。此种损失（损失微小且参考第一版即能补救之者）我期望将以新版之大为明晰补偿之。在种种刊物中——评论及论文——我见及彻底精神在德国并未消灭，仅为一时流行之虚伪自由思想所掩蔽；以及批判途径之艰难曾不沮丧笃学明智之士之通读我书，不胜欣慰之至——此一种著作乃引达学术的（且唯其为学术的始能持久存在，故为最需要者）纯粹理性之学问。在释明中，随处缺陷之处颇多，完成之业，我将期之富有洞察力而又具有说明畅达之天才之人士（我实自觉未具有此种天才）；盖关于此一点，其危

险不在为人所论驳而在不能为人理解。自今以往，我虽不能容许自身加入论战，但我将严密注意一切提示，不问其来自论友或论敌，以为将来依据此准备的学问以缔造其体系之用。在此等等劳作之进展中，我年事已甚高（本月已达六十四岁），故我若欲成就“我所提议提供一自然玄学及道德玄学之计划”（此种自然玄学及道德玄学足以证实我在思辨理性及实践理性两领域中所批判之真理者），则我必节省我之时间。故清除本著中晦昧之处（此为新事业之所不可避免者）及为本著全体辩护，我必期之以我之教说为彼自身所有之人士。哲学著作不能如数学论文防卫谨严，故触处可受人驳击，但其体系之结构，自统一之全体观之，则固无丝毫危及之虞也。具有通达无碍之精神通晓新体系者甚鲜；且因一切革新，通常不感兴趣，故抱从事于此新体系之志趣者更鲜。吾人如随处择片段文字，截去其前后联络，比较考订，则外观上之矛盾自必不少，尤其在以自由表达方法所著作之书籍。在以耳为目之人士观之，此种矛盾有损著作之价值；但在通晓全体理念之人士观之，则此种矛盾极易解决者也。故如学说之本身坚强，则凡其初似足以伤及此学说之偏重过度之处，经历时日，适足以使学说中向之精粗轻重不平衡者因而平衡；且若有公正、明察、性易通欲之人士，殚其心力为之阐释，则短期间内，此学说之叙述文辞，亦必斐然可观者也。

一七八七年四月堪尼希堡

[1] 在我所选择之例证中，我并非推溯其实验方法史之正确径路，盖关于实验方法之起始，吾人实无精确之知识。

[2] 此种方法乃模拟自然研究者之方法，即在为实验所肯定或否定者之中探求纯粹理性之要素。顾纯粹理性之命题，尤其在越出可能的经验之一切限界时，不能与在自然科学中者相同，以关于其对象之任何实验检验之也。论究吾人先天所采用之概念及原理，吾人之所能为者，唯自二种不同观点用此等概念及原理以观察对象耳——即一方面与经验相联结，视为感官及悟性之对象，另一方面则视为努力欲超越一切经验限界之孤立的理性之对象，即纯为所思维之对象。如以此二重观点以观察事物，吾人自见与纯粹理性之原理相一致，但若以单一之观点观察事物，则理性实陷于不可避免之自相矛盾，实验即所以决定此种区别之为正当者也。

[3] 纯粹理性之此种实验，极似化学中之实验所名为还原法，即通常之所名为综合法是也。玄学之分析乃分纯粹先无的知识为二种极不相同之要素，即视为现象一类事物之知识及物自身之知识被复以辩证的方法联结二者以与理性所要求之“不受条件制限者之必然的理念”相调和，且见及除由以上之区别以外，绝不能得此种调和，故此种区别乃必须承受者也。

[4] 与此相同，天体运动之根本法则，对于哥白尼最初仅假定作为一种假设者，与以已证实之正确性，且在同时又产生不可见的宇宙联结力（牛顿之引力）之证明。但若哥白尼不敢以“与感官相反但亦真实”之方法，即不在天体内探求而在观察者中探求所观察之运动，则不可见的宇宙联结力将永为不能发现之事物。与哥白尼之假设相类似，在批判一书中所说明之转变观点，我在序文中仅视为一种假设提出之而已，盖欲使人注意在此种转变中（此常为假设的）最初所尝试之性质耳。但在批判本文中，则将自吾人所有空间时间之表象之性质及悟性之基本的概念，以证明其为必然的而非假设的。

[5] 认知一对象必须我能证明其可能性，或自其为经验所证实之现实性，或先天的由

理性证明之。但仅须我不自相矛盾，即我之概念若为一可能的思想，我即能思维我之所欲思者。即令我不能在一切可能性之总和中保证是否有一对象与此概念相应，但此（译者按：即不自相矛盾及为一可能的思想）自足为此概念之可能性。顾在我能赋与此种概念以客观的效力，即实在的可能性以前，尚须有其以上之事物，盖前一可能性纯为逻辑的。此以上之事物无须在知识之理论的源流中求之；此盖能存在实践的源流中者也。

[6] 严格言之，所增加者（虽仅改变其证明方法）仅为心理学的观念论之新驳论（197页以下）及外的直观之客观的实在性之严格的（亦为我所信为唯一可能者）证明。观念论就玄学之主要目的言之，固可以为无害（实际虽并非无害），但其以外物之存在（吾人所有知识之全部质料及至内感之质料皆自此而来）必须纯视为信仰上之所假设者，且以为若有人怀疑外物之存在，吾人绝不能以满足之证明解其疑云云，故观念论仍为哲学上及人类理性上之污点。自第三行至第六行在证明中所用之表现文字，间有晦昧之处，我已改易之如下：但此持久者不能为我内部中之直观。盖在我内部中所见其规定我之存在之一切根据，皆为表象，若以表象言，则其自身自必要求一与表象有别之持久者，表象之变易及我在时间中（表象皆在此时间中变易）之存在，皆与此持久者相关而被规定者也。对于此证明或尚有反对之音，以为我仅直接意识在我内部中之事物，即仅意识“我之关于外物之表象”，因而在我以外是否有与表象相应之任何事物，仍为不能决定之事。但由内的经验，我意识我在时间中之存在（因而亦意识及我之存在能在时间中受规定），此点即为“仅意识我之表象”以上之事实。此与关于我之存在之经验意识符合此经验意识，仅由其与在我以外而与我之存在相联结之某某事物相关而被规定者。我在时间中存在之意识与“其与在我以外某某事物有关之意识”相联结（合二者为一），故使外物与吾人之内感联结而不可分者，乃经验而非空想，乃感官而非想象力。盖外感在其自身中已为直观与实际在我以外之某某事物之关系，而外感之实在性，就其与想象有别之点而言，纯依据目前之所发现者，即依据“与内的经验联结不可分离而为内的经验所以可能之条件之事物”。故若在“我在”之表象中（此为伴随一切我之判断及悟性活动者）我之存在之智性的意识我同时能使之与“由智性的直观所得我之存在之规定”相联结，自无须与在我以外某某事物相关之意识。但即智性的意识先在心中发现（按即“我在”之意识），而我之存在所唯一能由以决定之内的直观则为感性的，且与时间之条件相联结者。故此种规定及内的经验自身，依据“不在我内部中之持久的某某事物”，因而仅能依据在我以外之某某事物，对于此某某事物我必以我自身为与之有关者。故若普泛所谓经验而成为可能，则外感之实在性必与内感相联结，易言之，我意识“在我以外与我感官相关之事物”，其确实正与我意识我自身之存在一如在时间中所规定者相同。欲决定所与直观中孰为“在我以外之对象”实际相应者，即孰为属于外感者（此等直观应归于外感不应归之于想象力），吾人必须在每一个别事例中诉之于“普泛所谓经验乃至内的经验所由以与想象相区别”之规律而决定之——此际乃以实有所谓外的经验之一类事物之命题为其前提者也。此外尚须附加一言，存在中所有持久的某某事物之表象与持久的表象非同一之物。盖持久的某某事物之表象虽与吾人所有之一切表象相同，常为变易的交代的（物质之表象亦复如是），但仍与持久的某某事物相关。故此持久的某某事物必为外的事物，与吾人之一切表象不同，且其存在亦必包括在我自身存在之规定中，二者合成一单一之经验，此种经验若不同时为外的（部分的）则亦不能在内部发生者也。至此事如何可能，吾人之不能更有所说明，正与吾人不能说明吾人何以能思维时间中之常住者相同，常住者与变易者之同时存在，即产生变化之概念。

导言

一 纯粹知识与经验的知识之区别

吾人所有一切知识始于经验，此不容疑者也。盖若无对象激动吾人之感官，一方由感官自身产生表象，一方则促使吾人悟性之活动，以比较此类表象，联结之或离析之，使感性印象之质料成为“关于对象之知识”，即名为经验者，则吾人之知识能力，何能觉醒而活动？是以在时间次序中，吾人并无先于经验之知识，凡吾人之一切知识，皆以经验始。

吾人之一切知识虽以经验始，但并不因之即以为一切知识皆自经验发生。盖即吾人之经验的知识，亦殆由吾人所受之于印象者及吾人之知识能力（感性印象仅为其机缘）自身所赋与者二者所成。设吾人之知识能力对于经验的知识有所增益，则非勤加注意，使吾人善于离析此所增益者以后，吾人殆不能辨别知识之质料与知识能力之所增益者。

是否有离经验乃至离一切感官印象而独立自存之知识，则为一至少须严密审察之问题，而不容轻率答复者。此类知识名为先天的，以与来自后天的即来自经验之经验的知识有别。

但此“先天的”名词并未精确指示吾人所有问题之全部意义。盖通常有许多自经验所得之知识，亦常谓为吾人先天的具有之，或谓为先天的能具有之者，其意义所在乃指吾人并不直接自经验得之而自普遍的规律得之耳——但此类规律乃吾人自经验所假借者。故吾人对于一掘其居室屋基之人，谓能先天的知此屋之将倾覆，即彼无须俟此屋之实际倾覆即知之。顾彼仍未能完全先天的知此。盖彼由经验始习知物体之有重量，及当其支持者撤除以后，即将倾覆耳。

是以在本书以下所述所谓先天的知识非指离某某个别经验而独立自存之知识，乃指绝对离开一切经验而独立自存之知识。与此相反者为经验的知识，此仅后天的可能，即仅由经验而可能之知识。当先天的知识未杂有经验的事物在内，则名为纯粹的。例如“一切变化皆有其原因”之命题，虽为先天的但非纯粹的，盖因变化乃仅能得自经验之概念。

二 吾人具有某种先天的知识，乃至常识亦绝未缺乏此类知识

吾人此处所需乃一能用以正确辨别纯粹知识与经验的知识之标准。经验教示吾人某某事物之情状如是如是，而非某某事物必须如是不能别有其他情状之谓。于是第一，设吾人有一命题，在思维时，被思维为必然者，则此命题为先天的判断；此命题设更非由任何命题引申而来（除亦具有必然的判断之效力者），则此命题为绝对的先天的判断。第二，经验从未以真实严格之普遍性赋与其判断，而仅由归纳与之以假定的、比较的普遍性。是以

吾人仅能谓在吾人迄今所观察之限度中，某某规律未见有例外耳。今如有一判断以严格的普遍性思维之，即不容其有例外之事可能者，则此一判断非来自经验而为绝对先天的有效。经验的普遍性，仅以在大多数事例中所视为有效力者任意扩而充之，以之为对于一切事例皆有效力，例如“一切物体皆有重量”之命题。反之，当严格的普遍性为一判断之本质者时，则此一判断乃指示知识之一种特殊源流即指示一种先天的知识能力。因之，必然性与严格的普遍性，为先天的知识之正确标准，且二者有不可分离之关系。唯因行使此等标准时，判断之偶然性有时较判断之经验制限更易于显示，或因判断之无限制的普遍性，有时较判断之必然性更易明显证明，故分别行使此二种标准较为合宜，盖每一标准就其自身言，皆确实无误者。

在人类知识中有必然而又普遍（自最严格之意义言之）之判断，即纯粹的先天的判断，此固极易显示者也。如欲从学问中求一实例，则吾人仅须取数学之任何命题即见之；如须从常识中求一实例，则“一切变化必有一原因”之命题，即足以尽之矣。在后一例中，此原因概念显然含有与结果相连之必然性及规律所有之严格的普遍性等之概念，所以吾人若如休谟（Hume）所为，欲从“所发生事象与前一事象之重复联想”，及“连结表象之习惯”（此习惯由重复联想所发生，而仅成为主观的必然性者）以引申此原因概念，则原因概念将因而丧失无余矣。今即不征之此种实例，亦能展示纯粹的先天的原理为使经验可能所不可缺者，因而证明此类原理乃先天的存在者。盖若经验所依以进行之一切规律，其自身常为经验的，因而为偶然的，则经验又何从得其正确性？盖此等规律固不能视为第一原理者也。唯吾人今则以证实吾人之知识能力有一种纯粹运用及提示此类运用之标准为何，即已满足矣。

此种先天的起源，不仅判断中有之，即概念中亦有之。盖若吾人从一物体之经验的概念中，将其中所有一切经验的形象，如色、刚、柔、重乃至不可入性等等，一一除去，但仍留有一物体（此物体今已消灭无余）所占之空间，此空间固不能除去者也。又若吾人从任何对象（物质的或非物质的）之经验的概念中，将经验所教示吾人之一切性质除去，但仍不能将“对象所由以被思为实体或被思为属于实体者”之性质除去（此实体之概念，虽较之普泛所谓对象之概念更为确定）。故由于实体概念所迫使吾人承服其为实体之必然性，吾人唯有承认此必然性之基础在吾人所有先天的知识之能力中耳。^{〔1〕}

〔1〕在第二版中，导言共分五节，而第一版则为两节。第二版中之第一第二两节，在第一版中则为首二段，其文如下：

先验哲学之理念

经验为吾人悟性在改造感性印象之质料时所首先产生之产物，此无可疑者也。因之，经验为最初所授与吾人之知识，且在经验之进展中新知无穷，所以在一切未来时代之连续生活中所能采集之新知识，绝无缺乏之虞。但经验绝非限定吾人悟性之唯一领域。经验教示吾人以事物之所有情状，而非事物之必然如是不容别有其他情状者。是以经验不与吾人以真实之普遍性；而理性则因其坚执此类普遍性之知识，故为经验所刺激而非经验所能满足。此类普遍的知识（同时具有内的必然性之性质），因其自身离去一切经验，必应明晰而正确。因之，此类知识名为先天的知识；反之，仅自经验假借来者，则通常名之为后天的或经验的所知。

其尤为显著者，即在经验中，吾人亦见含有“其作用唯在连结种种感官表象”起自先天之一类知识。盖即吾人自经验中除去属于感官之一切事物，仍见其留有若干本源的概念及自此类概念引申而来之判断，此类概念与经验无关，必纯由先天的发生，盖以其能使吾人对于所显现于感官之对象，更能有（或至少使吾人信以为能有）较经验所能教示者以上之主张耳——此类概念对于吾人之主张与以真实之普遍性及严格之必然性，此皆非经验的知识所能提供者。

三 哲学须有一种规定先天的知识之可能性、原理及其范围之学问

较之以上所述更为逾越常度者，乃有某类知识离去一切可能的经验之领域，貌似扩大吾人之判断范围于一切经验限界以外，至其所以实行之者，则唯赖“经验中不能有其相应对象”之概念。

正赖此类知识，吾人之理性乃得在感官世界以外经验所不能导引不能较正之领域中，从事于“吾人所视为较之悟性在现象领域中所习知者更为重要其目的更为高贵”之研究。对于此类切要研究，吾人因其性质可疑，则宁愿冒误谬之危险以尝试之，而不愿就此作罢或轻视淡漠此种为纯粹理性自身所设定绝不能回避之问题，为神、自由、灵魂不灭三者。其最后目的唯在解决此类问题之学问（以及其所有一切准备）为玄学；玄学之方法，最初为独断的，此乃并未先行审察理性之能力是否适于如是伟大之事业即贸然从事者。

当吾人离去经验根据以后，对于吾人所设计建造之建筑物基础，应由绵密之研究，自行保证，凡吾人所有之知识，非先确定其由来，绝不使用，所有之原理，非先知其起源，绝不信赖，此固极自然者也。质言之，应先考虑悟性因何而能到达此先天的知识，及此先天知识所能有之范围、效力、价值如何等等问题，实极自然。唯此“自然”一词，吾人若指正当合理所应有者而言，则自然诚莫过于此。若吾人以“自然”一词指习见者而言，则适得其反，此类研究之所以久被忽视，乃成为最自然而最易明之事矣。盖因属于此类知识之一部分即数学久已证实其可信赖，因而对性质上与之不同之其他部分，亦有乐观之期望。况吾人一旦出乎经验范围之外，即无为经验所否定之虑。而引使吾人扩大知识之诱惑，又如是之强烈，非遭遇直接矛盾，绝不能阻止吾人之进行；且此类矛盾，吾人若在所有之空想构造中加以审慎，即能避免——唯矛盾虽能避免而其为空想之构造则如故。数学关于吾人离去经验在先天的知识中所能进展之程度，实与吾人以光辉之例证。顾数学所研究之对象及知识，唯限于其能表现于直观中者。但此种情形易被忽视，盖因在思维中直观自身即能先天的授与吾人，因而难与纯然概念相区别。为此种所已证明之理性能力所误，渴望知识扩大之心遂不知有所制限。轻捷之鸽翱翔空中，感遇空气之抗阻，遂悬想在真空中飞行，当更畅适。柏拉图（Platon）以感官世界制限悟性过甚，遂鼓观念之翼，轻率离感官世界以入纯粹悟性之真空界中，其情正同。顾彼未见及竭其所有之力，实未尝有所寸进——良以未遇“彼所可据为支点能应用其能力而使悟性活动”之抗阻耳。竭其力之所能，急遽完成其思辨的结构，唯在完成后始研讨其基础之是否可恃者，比比皆是，此诚人类理性共通之运命。当其欲使吾人确信其基础之巩固，或意在使吾人废弃能危及其基础之最新研讨，乃借种种文饰之辞自解。但当实际经营此思辨的结构时，吾人何以能无所疑惧而傲然自以为贯通一切者，盖由于此种情形，即理性之大任务（或许最大任务）在分析吾人关于对象所已有之概念。此种分析，予吾人以相当数量之知识，此类知识虽仅在阐明吾人概念中之所含有者（虽在混淆状态中），但至少就其方式而言，尚足视为创见。然若就其质料或内容而言，则并未扩大吾人所已有之概念，仅分析之而已。唯因此种程序产生真实之先天的知识，理性遂深为所惑，于不自觉中，潜引入性质完全不同之主张于其内——即以完全相异之其他概念加于所与概念，且先天的加于其上。至理性何以能如是，则尚未为人所知。且此一问题亦从未为人所思及。故我即将进论此两种知识间之异点。

四 分析的判断与综合的判断之区别

在含有主宾关系之一切判断中（今仅考虑肯定的判断，至以后适用于否定的判断，则极易为之）此种关系之所以可能共有二种方法。或乙宾词属于甲主词而为包含于甲概念中之某某事物，或乙与甲虽相联结而乙则在甲概念之外。前一类我名之为分析判断后一类则名之为综合判断。分析判断（肯定的）其中宾主连结，视为相同之事物；凡其连结，不以宾主二者为相同之事物者，则应名为综合判断。前一类，因宾词对于主词之概念一无所增益，唯将主词之概念分割成“所含有其中构成此一概念之若干概念”（虽属混淆），故亦可名之为说明的判断（*Erläuterungsurtheil*）。后一类则对于主词之概念加以一“其所绝未含有，且即分析亦不能自其中抽绎”之宾词；故又名之为扩大的判断

（*Erweiterungsurtheil*）。例如“一切物体皆为延扩的”，此即一分析的判断。盖若求“与物体相联结之延扩”，则固无须逾越物体概念以外。诚以欲觅此宾词，仅须分析此物体概念即得，即我自身能意识我常在此物体概念中所思维之杂多足矣。故此判断为分析的。但若云“一切物体皆有重量”，则此宾词与我在普泛所谓物体概念中所思维者有极不同之点；故加有此类宾词，即产生综合的判断。

经验判断⁽¹⁾就其自身而论，皆为综合的。欲在经验上建立一分析的判断，则为背理。盖当构成此分析的判断，我不必越出我之概念以外，即无须经验之证明以维持之者。因之，“物体为延扩的”之命题，乃先天的有之而非经验的。诚以在诉之经验以前，此物体概念中已具有我之判断所需之一切条件。我仅依据矛盾律，自此概念中抽绎此所需之宾词，同时且能意识此判断之必然性——此为经验所绝不能教示吾人者。反之，在普泛所谓物体之概念中，虽不能包含“重量”一宾词，但此物体概念乃由经验所有部分之一部分以指示经验之对象者，故我能将此同一经验之其他部分加于此一部分，而使之同属于此概念。其初我能由延扩、不可入性、形体等等之属性，自分析方面以了解此物体概念（所有此种属性已包含在物体概念中）。但当还顾我所由以得此物体概念之经验，而见及“重量”常与上述云云之属性相联结，于是我将此“重量”作为一宾词而系附于此概念；唯我之系附此宾词，乃综合的，因而扩大我之知识。故“重量”宾词之所以能与物体概念综合，乃依据经验。盖一概念虽不包含在其他之概念中，但仍互相联属（虽为偶然的），成为一经验全体所有之部分，此经验自身即为直观之综合的连结。

但在先天的综合判断中，则绝无此类经验之后援（在此种判断中，并无在经验领域中探求之便益）。当我欲出甲概念之外以知乙概念与甲概念相联结，则我所依据者为何？综合之由以可能者，又为何？今以“一切发生之事物皆有其原因”一命题而言。在“发生之事物”之概念中，我实思维“有一时间在其前之一种存在”，以及等等，因而从此概念能得一分析的判断。但原因概念乃在此概念之外而指与此“所发生者”不同之某某事物而言，故绝不能包含于“所发生事物”之表象中。然我何以能以“与之完全不同者”为此“所发生事物”之宾词，且何以又知原因概念虽不包含其中而又隶属于此概念，且为必然隶属之者？当悟性信其能在甲概念以外，发现与此概念性质绝异而同时又视为与之相联结之乙宾词时，悟性所依恃之“不可知等于X者”果为何？此X绝非经验，盖因使第二表象与第一表象相联结，所提示之原理不仅具有经验以上之普遍性，且又具有必然性之性质，故完全为先天的，且以纯然概念为其基础者。所有一切吾人之先天的思辨知识最后之所依据，必为此综合的即扩大的原理；分析的判断固极重要而又必须，但仅在使此种确实而广大之综合（即对于固有之知识能增加真实之新知识者）所必须之概念明晰时，始重要而必须耳。⁽²⁾

(1) 自经验判断至此段之末，皆为第二版所改易者，至第一版之原文则如下：

由以上所述显然如下：（一）吾人之知识由分析的判断绝不能扩大，仅我所已有之概念提示于前，而使我易于理解耳；（二）在综合的判断中，如欲知一实词不包含于此概念中而又隶属之者，则必须于主词概念之外，别有为悟性所依据之某某事物（X）。

在经验的判断即关于经验之判断之事例中，欲适合此种要求，绝无所谓困难。此X即我由甲概念所思维之“对象之完全经验”——甲概念乃构成此经验之一部分者。盖因我在普泛所谓物体之概念中虽不能包括“重量”一宾词，但此物体概念，乃由经验之一部分以指示此完全经验；所以我能将同一经验之其他部分加于此一部分作为隶属之者。先由分析，我能由延扩、不可入性、形体等等以理解此物体概念（所有此种属性已包含在物体概念中）。欲扩大我之知识，我还顾我所由以得此物体概念之经验，而见及“重量”常与以上云云之属性相连结。经验即甲概念以外之X，而为乙“重量”宾词与甲概念间之综合所以可能之所依据者。

(2) 第一版此下尚有一段：

此处尚伏有一种神秘^[1]，纯粹悟性所生知识之能进入于无限制之领域，端赖此神秘之解决，始能确实可恃。吾人今所必须从事者，乃在就先天的综合判断所固有之普遍性，以发现此种判断所以可能之根据，而得洞察所以使此类判断可能之条件，以及将此种自成一类之知识，按其来源、部类、范围、限界，组成一完备而足供一切使用之体系。关于综合判断之特点，今姑以此为限。

五 理性之一切理论的学问皆包含有先天的综合判断而以之为原理

（一）一切数学的判断绝无例外皆为综合的。此事实虽确实不可动，其结果虽极重要，但向为从事分析人类理性之人所忽视，且彼等所有一切推断，亦正与此事实相反。彼等见及一切数学推理依据矛盾律进行（此为一切必然的正确性之性质所要求者），遂以为数学之基本命题，亦能由矛盾律知其真确。此实一谬见。盖综合的命题虽能依矛盾律认知之，然须在“别有一综合的命题为其前提，而视为自此别一命题所推论来者”之时始然耳，至综合的命题自身则绝不能由矛盾律认知之也。

首宜注意者，所严格称为数学的命题，常为先天的判断而非经验的；盖因其具有不能自经验得来之必然性。设此点为人所否认，则我之论述愿限于纯粹数学，盖即此纯粹数学之概念，已含有不包含经验的知识而纯为纯粹先天的知识之意义。

吾人最初能以 $7+5=12$ 之命题视为纯然分析的命题，以为由矛盾律自“七与五之和”一概念中推演而来。但吾人若更详加审察，则将见及此“七与五之和”一概念中，只含有二数连结为一之一事实，其中并未思及连结此二数之单一数为何数。仅思七与五之连结，绝不能谓为已思及十二之概念；且即尽我之能以分析我所有此可能的和数之概念，亦绝不能在其中得十二之数。吾人须出此等概念之外而求助于“与二数中之一相应之直观”，例如吾人之五指，或（如昔格内尔之算术中所为）五点，即以此直观中所与之五单位，逐一加于七之概念上。盖吾人先取七数，又以“成为直观之五指”代五之概念，于是将我先所聚为五数之各单位，逐一加于七数上，借此手指形象之助，而后能成十二之数。至五之必须加于七上，我已在和数等于七加五之概念中思及之，但其中并不含有和数等于十二之意义。故算术的命题常为综合的。

吾人如采用较大数目，则此事当更明显。盖在较大数目时，愈见吾人任令如何穷究概

念，若仅分析而不借助于直观，则绝不能发现和数之为何数。

纯粹几何学之基本命题，同一非分析的。“两点间之直线为最短线”一命题，乃综合的命题。盖因“直”之概念并不包含“量”，而只表示其“质”。此最短之概念，纯为所加增者，任令如何分析，亦不能自直线之概念中得之。故必须求之直观；唯由直观之助，综合始可能。使吾人通常信为“此种必然的判断之宾词已包含在概念中，因而此判断为分析的”云云者，其原由全在所用名词之意义含混。在思维中，吾人必须加某一宾词于所与概念，此种必然性乃概念自身所固有者。但问题则不在吾人在思维中应以何者加之于所与概念，而在吾人实际在概念中所思维者为何（即令其意义不甚显著）；是以宾词虽必须系附于此概念，但系附之者，乃由于所必须附加于此概念之直观，而非在概念自身中思维而得，此固彰彰明甚者也。

几何学家之所以为前提者若干基本命题，实际固为分析的而依据矛盾律者。然此类命题有类同一律命题，仅用为方法上连锁之环节，而非作为原理；例如 $甲 = 甲$ ，即全体等于其自身；又如 $(甲 + 乙) > 甲$ ，即全体大于其部分，等等。即使此类命题，其有效乃本之纯粹概念，但其所以能在数学中容受者，则仅因其能在直观中表现之耳。

（二）自然科学（Physics）包含有作为其原理之先天的综合判断。我仅须引两种判断即“在物质界之一切变化中，物质之量仍留存不变”及“在运动之一切传达中，动与反动必常相等”。此两种命题显然不仅为必然的，因而其起源为先天的，且亦综合的。盖在物质概念中，我并不思及其永存性，而仅思维其在所占空间中之存在。我越出此物质概念以外在思维中，先天的加入所不包含在物质概念中之某某事物于物质概念。故此命题非分析的而为综合的，且为先天的所思维者；凡属于自然科学纯粹部分之其他命题，亦皆如是。

（三）玄学即令吾人视之为尚无所成就，但由于人类理性之本质，仍为必不可无之学，而应包含有先天的综合知识。盖玄学之任务，不仅在分析吾人关于事物先天的所自行构成之概念，以之分析的究明此类概念，而在扩大吾人之先天的知识。职是之故，吾人须用“以不包含在概念中之某某事物加于所与概念”之原理，且由先天的综合判断，越出所与概念，直至经验所不能追随之程度，例如在“世界必须有一最初之起始”等类命题中。故玄学，——至少就其目的而言，——纯由先天的综合命题而成者也。

六 纯粹理性之概要问题

吾人如能将许多研究，归纳在一单一问题之方式下，则所得已多。盖精密规定吾人之事业，不仅轻减吾人自身之工作，且使审察吾人事业之结果者，亦易于判断吾人之所从事者是否有成。今以纯粹理性之固有问题归摄于下一问题中：即先天的综合判断何以可能？

玄学之所以尚留存于虚浮及矛盾之动摇状态中者，全由于从未先行考虑此一问题，甚或分析的判断与综合的判断间之区别，亦从未考虑及之。故玄学之成败，实系于此一问题之解决，或充分证明实际上绝无此问题所欲说明之可能性。在哲学家中，休谟最为近接此问题，但远未以充分精确及普遍性考虑此问题。彼专致力于因果关联（*principium causalitatis*）之综合命题，自信已揭示此类先天的命题之完全不可能者。吾人今如容认其结论，则一切吾人所名为玄学者，纯为幻想，而吾人所自以为理性之所洞察者，实际仅得

之经验，且在习惯力之下始有此貌似必然性之幻想。休谟如曾就问题所有普遍性以观察吾人之问题，则彼绝不致有此种毁灭一切纯粹哲学之言论。盖彼将见及以彼之所论证，则所视为确实包有先天的综合命题之纯粹数学亦将成为不可能；以休谟生平之卓识，自当无此种主张矣。

解决以上问题，同时吾人亦决定在建立及发展含有“对象之先天的理论知识”之一切学问中纯粹理性运用之可能性，因而须解答以下之问题：即

纯粹数学何以可能？

纯粹自然科学何以可能？

此类学问本实际存在，今究问其因何可能，实极適切；盖此类学问之必然可能，已由其存在事实而证明之矣^[2]。但在玄学，则因其自来无所进步，且其所有体系，就玄学固有之目的而观，无一可以称为实际存在者，所以使人有充分根据怀疑玄学之可能性。

顾在某种意义中，此类知识可以视为已有；盖即谓玄学已实际存在，即不视为学问，亦当视为自然倾向（*metaphysica naturalis*）。盖人类理性不仅为博学多识之虚荣所促动，且实为自身内部之要求所鞭策，热烈趋向“理性之经验的运用或由引申而来之原理所不能解答之问题”。是以无论何人当其理性成熟至可以思辨之时，即常有某种玄学存在，且常继续存在。

于是吾人即有以下一问题：

视为自然倾向之玄学何以可能？

盖即纯粹理性对于其自身所提呈，及为其自身之要求所驱迫，而欲尽其所能以解答之问题，因何从普遍的人类理性之本质发生？

但因迄今所以解答此等自然的问题——例如世界是否有一起始，或无始以来永恒存在——之一切尝试，常遇不可避免之矛盾，故吾人不能以玄学之自然倾向为已足，即不能以纯粹理性自身之能力为已足，此一种能力乃某种玄学（不问其为何种）常由以发生者。理性必须能确定吾人能否知玄学之对象，即吾人能否决定所研究之对象，以及有无能力判断此等对象，因而吾人或一任纯粹理性之发展，或加以确定之制限。由以上概要问题所发生之最后一问题，应采以下方式：即

视为学问之玄学何以可能？

是以理性之批判，终极必引入于学问的知识；反之，理性之独断的运用，则使吾人陷入于独断的主张——常能有同一貌似真实之他种主张与之相反对立——因而陷入怀疑论。

此种学问绝不能繁复至令人却步，盖因其所论究者，非繁复无尽之理性对象，而只理性自身及纯由理性自身中所发生之问题，且此类问题乃由理性本性所加于理性，而非与理性相异之事物性质所加于理性者。理性一旦如已完全了解其关于对象（在经验中所能呈显于理性者）之自身能力，则对于理性超越一切经验限界之尝试行动，自易决定其范围及限界至完备正确之程度。

于是吾人能（且必须）以历来独断的建立玄学之一切尝试，为无益之举。盖在此种所尝试之任何体系中，分析的部分，——即仅分析吾人理性先天的所固有之概念，——绝非玄学之目的所在，而仅为扩大其先天的综合知识之真实玄学之一种准备。对于此扩大先天的综合知识之目的，分析概念毫无用处，盖分析仅能示吾人以此等概念中所包含者为何，而不能示吾人如何先天的到达此等概念。故必须解决此如何先天的到达此类概念之问题，吾人始能决定此类概念对于“一切普泛所谓知识之对象”之有效应用。苟一见及此不可否定之理性自相矛盾（即在理性之独断过程中，亦不可避免者），久已将现今所有一切玄学体系之权威颠覆无余，则废弃此类玄学上之主张，正无须过自抑制而后能者。吾人如不为内部困难及外部反对所沮丧，则其努力须有坚韧不拔之心，运用与历来所用者全然不同之方法，使此人类理性所不可欠缺之学问，最后达到繁荣丰盛之发展——盖此一种学问，其支系即能割裂以尽，而其本干则绝不能消灭者也。^{〔1〕}

〔1〕五、六两段乃第二版所增加者。

七 名为“纯粹理性批判”之一种特殊学问之理念及区分

由上所述，吾人到达可名为纯粹理性批判之一种特殊学问之理念。^{〔1〕}盖理性乃提供“先天的知识之原理”之能力。故纯粹理性含有吾人由以绝对先天的能知任何事物之原理。一种纯粹理性之机官（Organon），殆为一切纯粹先天的知识所依据之始能获得始能实际存在之一类原理之总汇。尽此种机官之用，殆能产生一种纯粹理性之体系。但因成立此种体系，所应研究者颇多，且在此处能否扩大吾人之知识，即能扩大，又在何种事例中，尚多可疑，故吾人能以纯为审察纯粹理性之源流及限界之学问，视为纯粹理性体系之预备学问。是以此类学问应名之为纯粹理性批判，不应名之为纯粹理性学说。至其在思辨中之功用，应仅为消极的，盖非扩大吾人之理性，而仅在究明吾人之理性，使之得免于谬误——即此一端，所获已极大。凡一切知识不与对象相关，而唯与吾人认知对象之方法相关，且此种认知方法又限于其先天的可能者，我名此种知识为先验的。此一类概念之体系，可以名为先验哲学。但即此类体系，在现今阶段，仍为过大之事业而力有所不足者。盖此种学问，必须完全包有分析的与综合的两种先天的知识，但就现今吾人所有之目的而言，则此实过于庞大。吾人所应分析之程度，仅以在其全范围中，因欲了解吾人所唯一须要论究之先天的综合原理所必须者为限。此种不应名为学说，而只能名为先验的批判之研究，正吾人现今所从事者。其目的不在扩大知识而在校正知识，以及对于一切先天的知识提供一检验其有无价值之标准。故此种批判，如机官可能，乃机官之准备；如或不可能，则至少乃纯粹理性之法规之准备，此种法规或机官乃纯粹理性哲学之完善体系在适当途程中（不问此体系在扩大理性知识中成立或在制限理性知识中成立）所由之而能实现者（分析的与综合的）。至此种体系之可能，以及其范围不能过大至使吾人有不能全部完成之感，则就以下之事实，已能推而知之，盖此处所成为吾人研究之主题者，非无尽之事物性质，而为判断事物性质之悟性；且此悟性又仅关于其先天的知识之部分。此类悟性之先天的所有，因其无须求之于外，故对于吾人终不能有所隐蔽，且其范围殆亦小至足容吾人详知悟性之先天的所有，从而判断其有无价值，因即加以正当之评衡者。唯读者于此不能期待有批判书籍及纯粹理性体系等事；吾人所批判者仅为纯粹理性自身之能力。盖吾人唯有建立于此种批判基础之上，始有一可恃之标准以评衡此一领域中古今著作之哲学价值。否则将如浅陋之史家、评论家，以其自身同一无根据之主张而评判他人之无根据主张矣。

先验哲学、仅为纯粹理性批判对之设立其全部建筑计划之一种学问之理念。盖即谓纯粹理性批判应本之原理，保障此种建筑物所有一切部分，皆完密而精确。此乃纯粹理性全部原理之体系。至此批判之所以不自名为先验哲学者，仅因欲成一完善体系，则自须亦包含全部先天的人类知识之详密分析。吾人之批判当然须详举一切所由以构成此类纯粹知识之基本概念。但固无须详密分析此等概念，且亦无须一一评衡由此等概念引申而来之概念。盖此类要求殆无理由，半因此种分析不合吾人之主要目的，盖在分析中，并无吾人在综合（吾人之全部批判唯为此综合而从事者）中所遇之不确定性，半因使吾人负分析、引申、务须完善之责，则将与吾人之一贯计划相背悖（此种责任，苟一念及吾人之目的，即有辞可以谢绝者）。至分析此等先天的概念（吾人以后所欲列举者），及由此等先天的概念以引申其他概念，则在一旦证实此等先天的概念实包括一切综合原理，且在其主要方面又无缺陷时，固易使之完善者也。

故纯粹理性批判，包含有先验哲学中所有之一切主要部分。唯纯粹理性批判虽为先验哲学之完善理念，但非即等于先验哲学；盖其所行分析，仅以详密审察先天的及综合的知识时所必须者为限。

在区分此种学问时，所首须深切注意者，即不容其自身含有任何经验的要素之概念杂入其中，易言之，此种学问纯由先天的知识所成者也。因之，道德之最高原理及其基本概念，虽为先天的知识，但不属于先验哲学，盖因此类原理及概念，虽不以苦乐、愿欲、性向，等等起自经验之概念为其教条之基础，但在构成一纯粹道德之体系时，则此等等经验的概念必然引入义务概念中，或以之为吾人所欲克制之障碍，或视为绝不容加入动机中之诱惑。

是以先验哲学乃纯粹的及全然思辨的理性之哲学。所有一切实践方面，在其包有动机之限度内与感情相关，而此等感情则属于知识之经验的起源者也。

吾人如对于现所从事之学问，欲成一体系的分类，则必须第一，为纯粹理性之原理论；第二，为纯粹理性之方法论。此主要之二大分类，又各有其细目，唯其分类之理由，今尚不能申说。姑置一言以为先导，则吾人仅须举此一点，即人类知识之两大分干为感性与悟性（此二者殆由共通而不能为吾人所知之根干所生）。由于前者（感性），有对象授与吾人；由于后者对象为吾人所思维。顾在感性能含有——构成对象所由以授与吾人之条件之——先天的表象之限度内，感性始属于先验哲学。且因“人类知识之对象”所由以授与之条件，必须先于对象所由以思维之条件，故先验感性论成为原理论之第一部分。

（1）在第一版中尚有以下两句：

知识如不杂有外来的任何事物，则名为纯粹的。知识若无任何经验或感觉杂入其中，且又为完全先天的可能者，则名之为绝对纯粹的。

[1] 古人中设已提及此问题，则此问题本身即有充分力量以反对古来所有一切纯粹理性体系而使吾人得免种种无益之尝试，盖皆知其所必须从事者为何而贸然尝试者也。

[2] 关于纯粹自然科学怀疑者仍多。但吾人只须考虑（经验的）物理学发端所有之种种命题，例如物质量之不灭、惰力性及动与反动平衡等等，立即确信此等命题足以构成一纯粹（或合理的）自然科学（*Physica pura*），不问其范围广狭何如，总之就此等命题全

部，足以单独论究而成为一种独立学问。

一 先验原理论

第一部 先验感性论

导言

一

知识不问其以何种式样何种方法与对象相关，其所由以直接与对象相关，及一切思维所由以得其质料者，为直观（*Anschau-ung*）。但直观仅限在对象授与吾人之限度内发生。对象授与吾人，又仅在心有所激动之限度内始可能，此点至少就人而言（译者按：意盖谓人之直观而外，尚有其他思维的存在者之直观，此点康德既不肯定亦不否定，以为吾人对之毫无概念所不能判断者）。“由吾人为对象所激动之形相以接受表象”之能力（感受性），名为感性。对象由感性授与吾人，仅有此感性使吾人产生直观；直观由悟性而被思维，且自悟性发生概念。但一切思维，不问其直接间接，由其性格最后必与直观相关，故在吾人人类，最后必与感性相关，盖因舍此以外别无其他方法能使对象授与吾人也。在吾人被对象激动之限度内，对象所及于“表象能力”之结果，为感觉（*Empfindung*）。由感觉与对象相关之直观，名为经验的直观。经验的直观之对象（未规定其内容者）泛称为现象。

在现象中与感觉相应者，我名之为现象之质料（*Materie*）；其所以规定现象中之杂多使之能在某种关系中整理者，我名之为现象之方式（*Form*）。感觉所唯一能由以设定，唯一能由以在某种关系中整理者，其自身绝不能亦为感觉；故一切现象之质料仅后天的授与吾人，而现象之方式则必先天的存于心中以备整理感觉，故必容许离一切感觉而考虑之也。

凡一切表象其中绝无属于感觉之成分者，我名之为纯粹的（此就先验的意义而言）。普泛所谓感性直观之纯粹方式（直观中之一切杂多皆以某种关系在此方式中被直观者）必须先天的存于心中。此种感性直观之纯粹方式，亦可名之为纯粹直观。今如在物体表象中，取去悟性关于物体所思维者，如实体、力、可分性，等等，又取去其属于感觉者，如不可入性、坚、色，等等，顾自此经验的直观尚有留存之事物，即延扩与形体。此延扩与形体二者属于纯粹直观，纯粹直观者即无感官或感觉之现实对象而先天的存于心中为感性之纯然方式者也。

一切先天的感性原理之学，我名之为先验感性论（*transcendental aesthetic*）。^[1] 必须有此种学问成为先验原理论之第一部分，以与论究纯粹思维之原理名为先验逻辑者相对待。

是以在先验感性论中，吾人第一，须从感性中取去悟性由其概念所思维之一切事物，使感性单独孤立，于是除经验直观以外无一物留存。第二，吾人又须从经验直观中取去属于感觉之一切事物，于是除感性所能先天的唯一提供之纯粹直观及现象之纯然方式以外，

无一物存留。在此种研究途程中，将发现有两种感性直观之纯粹方式，用为先天的知识原理，即空间与时间。吾人今将进而考虑空间与时间。

第一节 空间

二 空间概念之玄学的阐明

吾人由外感（心之一种性质），表现对象为在吾人以外之事物，且一切对象绝无例外，皆在空间中表现。对象之形状、大小及其相互关系皆在空间中规定，或能在空间中规定者。至“心所由以直观其自身或其内部状态”之内感，则不能产生“所视为对象之心自身”之直观；但内感中尚有一种一定的方式（即时间），而心之内部状态之直观，则唯在此方式中始可能，故凡属于心之内部规定之一切事物，皆在时间关系中表现。时间之不能直观为外部的，亦犹空间之不能直观为在吾人内部中之事物。

于是空间与时间果为何物？此二者是否真实存在？或仅事物之规定或关系，且即不为吾人所直观，但仍属于事物者欤？抑或空间与时间仅属直观之方式，因而属于心之主观性质，离此主观性质则将无所归宿者欤？欲究明此等问题，首宜阐明空间概念。至所谓阐明（*expositio*），乃指“使属于概念者，有一明显清晰之表象”（虽无须周密详尽）；其含有“展示概念为先天的所与者”，则为玄学的阐明。

（一）空间非由外的经验引来之经验的概念。盖某种感觉之与“在我以外之某某事物”（即占有“我自身所在之空间”中别一部分之某某事物）相关，及我之能表现某某事物之在外而又相互并存（即不仅相异而又在不同之位置），皆必须以空间表象为其前提。故空间表象非自外的现象关系由经验得来者。反之，此一外的经验自身，乃仅由空间表象而始可能者也。

（二）空间乃存于一切外的直观根底中之必然的先天表象。吾人固能思维空间为空无对象，然绝不能想象空间之不存在。故必须视空间为“所以使现象可能”之条件，而不视之为“依存于现象”之规定。空间乃必然的存于外的现象根底中之先天的表象。^{〔1〕}

（三）空间非普泛所谓事物关系之论证的或吾人所谓普泛的概念，乃一种纯粹直观。盖因第一，吾人之所能表现于吾人自身者，仅有一空间；至若吾人所言及之种种空间，意盖指“同一之单一空间”之各部分。第二，部分空间绝不能先于包括一切之唯一空间而有类乎能构成此唯一空间之成分；反之，此等部分空间仅能在唯一之空间中思维之。空间本只有一；至空间中之杂多，以及种种空间之普泛概念，则唯依据其所加入之制限耳。由是言之，在一切空间概念之根底中，乃一种先天的而非经验的之直观。准此以推，例如“三角形中两边之和大于其第三边”之几何命题，绝不能从线及三角之普泛概念引来，乃仅自直观得来，至此种直观实为先天的，且具有必然的正确性者。

（四）^{〔2〕}空间被表现为一种无限的所与量。今因一切概念必须思维为包含于“无数不同之可能的表象中”之一种表象（为此种种不同的表象之共同性质），故能将此种不同表象包摄在此概念自身之下；但无一概念（就其自身而论）能思维为包有无限表象在其自身中者。唯空间表象则能思维为包含有无限表象在其自身中，盖空间之一切部分固能同时无限存在者也。故空间之本原的表象，乃先天的直观，而非概念。

(1) 在第一版中此段下为：

(三) 一切几何命题之必然的正确性，及此等命题所有先天的构成之可能性，皆根据此种空间之先天的必然性。故若空间表象为后天所得之概念，及由普泛所谓外的经验得来者，则数学的规定之第一原理，殆仅为知觉矣。于是此类第一原理将同具知觉所有之偶然性；“两点之间仅能有一直线”之命题，殆非必然的而仅为经验所常教示吾人者矣。凡自经验引来者，仅有比较的普遍性，即由归纳得来者。于是吾人仅能谓限于迄今观察所得，尚未见有具有三向量以上之空间耳。

(2) 在第一版中(四)下为以下一段：

(五) 空间被表现为一种无限的所与量。在一尺及一埃耳中所共有之普泛空间概念，不能对量有任何规定。故在直观之进展中，若非有无限性存在，则空间关系之概念，无一能产生空间无限性之原理者也。

三 空间概念之先验的阐明

我之所谓先验的阐明，乃说明一概念为“其他先天的综合知识之可能性由此始能理解”之原理。为达此目的计，须(一)此类先天的综合知识，实由此所与概念来者，(二)此种知识仅在假定有一说明此概念之方法而后可能者。

几何学乃综合的且又先天的规定“空间性质”之学。于是为使此类空间知识可能，吾人所有之空间表象，应为何种表象？此种空间表象，其起源必为直观；盖由纯然概念绝不能得“超越概念以外之命题”——如在几何学中所见者(导言五)。且此直观必须为先天的，即必须在知觉任何对象以前预行存在吾人心中，故必须为纯粹的而非经验的之直观。盖因几何命题皆为必然的，即必联结有“关于此等命题之必然性之意识”；例如空间仅有三向量之命题。故此类命题绝不能为经验的，换言之，即不能为经验判断，且不能由任何经验判断引来者(导言二)。

顾先于对象自身且对象之概念又能先天的在其中规定之外的直观，何以能存在心中？显见，此直观仅在主观中而为主观之方式的性质，即以此故为对象所激动，始得对象之直接表象(即对象之直观)；故其存在，仅限于其为普泛所谓外感之方式。

是以吾人之说明，乃使人理解“纯为先天的综合知识之几何学”所以可能之唯一说明。任何说明方法，凡不能说明此点者，虽在其他方面与此说明方法相类似，但以此标准即能与之严为区别者也。

自以上概念所得之结论

(甲) 空间并不表现物自身之性质，且不表现物自身之相互关系。盖即谓空间并不表现“属于对象自身，且即令抽去直观所有之主观的条件，依然留存”之规定。盖事物所有规定不问其为绝对的或相对的，绝不能先于其所属事物之存在而直观之，故不能先天的直观之者也。

(乙) 空间实仅外感所有一切现象之方式。故空间乃感性之主观的条件，唯在此条件下，吾人始能有外的直观。盖主观感受性，即为对象所激动之主观能力，必须先于对此等对象之一切直观，故极易了解一切现象方式如何能先于现实知觉而先天的存于心中，以及一切对象所必须在其中规定之纯粹直观如何能先于一切经验而包含有规定对象关系之原理。

是以唯从人类立场，吾人始能言及空间，言及延扩的事物，等等。设吾人离外的直观之主观条件（唯在此条件下吾人始能有外的直观），即离此易为对象所激动之倾向，则所谓空间表象绝无表现之意义可言。盖此宾词之所以能归之事物者，仅在事物之能表现于吾人之限度内，即仅归之于感性之对象。此种感受性（吾人名为感性）之永恒方式，乃对象在其中始能被直观为在吾人以外之一切关系之必然条件；吾人设抽去此等对象，则此方式为纯粹直观而负有空间之名。唯以吾人不能将感性之特殊条件视为事物所以可能之条件，而仅能视为事物现象所以可能之条件，故吾人诚能谓空间包括一切对吾人表现为外物之事物，但非一切物自身——不问此等事物为何种主观所直观，或此等事物是否为其所直观。盖吾人关于其他思维的存在者之直观，其是否同一受“所以制限吾人直观及对吾人普遍有效”之条件之束缚，吾人固不能有所判断者也。吾人如以判断所受之制限加于判断中主词之概念，则此判断即为无条件的适用有效。例如“一切事物并存空间”之命题，乃限于将此等事物视为感性直观之对象，始能有效。故若以此制限条件加于概念而谓“所视为外的现象之一切事物并存空间中”，则此规律乃普遍的适用有效，且无制限矣。是以吾人之阐明，关于所能表现于吾人外部为对象者，在证明空间之实在性（即空间之客观的适用效力），同时关于事物，在理性就物自身考虑，即不顾及吾人之感性性质时，则证明空间之观念性。于是吾人关于一切可能之外的经验，则主张空间之经验的实在性；但同时又主张空间之先验的观念性——易言之吾人如撤去以上之条件，即撤去受制于可能的经验之制限，而视空间为存于物自身根底中之事物，则绝无所谓空间。

除空间而外，实无与外物相关之主观的表象能名之为客观的及先天的者。盖⁽¹⁾其他之主观的表象，无一能由之引申先天的综合命题，一如吾人能从空间中直观之所为者（导言三）。故严密言之，其他之主观的表象，并无观念性，就其仅属于感性之主观的性质而言，例如在色、声、热感觉中之视、听、触等，虽与空间表象相符合，但因其仅为感觉而非直观，故其自身不能产生任何对象知识，至于先天的知识，则尤非其所能矣。

以上所言，意仅在防免有人臆断此处所主张之空间观念性，能以绝不充分之例证如色、味等说明之。盖此色、味等等不能正当视之为事物之性质，而仅为主观中之变化，且此变化实因人而异者。在此类色、味等例证中，例如蔷薇，其自身本仅现象，乃为经验的悟性视为物自身，但关于其色，则固以视者之异而所见不同。反之，空间中现象之先验的概念，乃批判的使人警觉凡空间中所直观者绝非物自身，空间非属于物自身为其内部的性质之一类方式，对象自身纯非吾人所能知，凡吾人所称为外的对象，只为吾人之感性表象，而空间即此感性表象之方式。至于感性相应之真实事物，即物自身，则不能由此种表象知之，且亦不能知之者；况在经验中从未有关于物自身之问题发生也。

（1）自此以至本段末，第一版之原文如下：

故此种一切外的表象之主观的条件，绝不能与其他任何事物相比较。盖酒味并不属于酒之客观的规定（即令吾人不以酒为对象而以之为现象），而属于饮者感官之特殊性质。色非物体直观中所属物体之性质，而仅为光在某种状态中所激动之视觉变状。反之，“为外的对象之条件”之空间，则必属于对象之现象，或对象之直观。味与色，非对象所唯一由之而能成为吾人感官对象之必然的条件。其与现象相联结者，仅为感官之特殊性质所偶然附加于其上之结果。因之，味、色等非先天的表象，乃根据于感觉者，且在味，乃根据于感觉结果之感情（苦乐）。且亦并无一人能具有色、味等之先天的表象；而空间则因其仅与直观之纯粹方式相关，故不包含有丝毫感觉，且绝无经验的成分，故若形象及空间关系之概念发生，则空间之一切种类及规定，皆能先天的表现，且必须先天的表现之者。事物对于吾人之为外的对象者，唯由空间而后可能者也。

第二节 时间

四 时间概念之玄学的阐明

（一）时间非自任何经验引来之经验的概念。盖若非先假定时间表象先天的存于知觉根底中，则同时或继起之事即永不能进入吾人之知觉中。唯在时间之前提下，吾人始能对于自身表现有一群事物在同一时间中（同时的）或在不同时间中（继起的）存在。

（二）时间乃存于一切直观根底中之必然的表象。吾人能思维时间为空无现象，但关于普泛所谓现象，则不能除去此时间本身。故时间乃先天的所授与者。现象之现实性唯在时间中始可能。现象虽可一切消灭；唯时间（为使现象可能之普遍的条件）本身则不能除去者也。

（三）关于时间关系或“普泛所谓时间公理”所有必然的原理之所以可能，亦唯根据于此先天的必然性。时间仅有一向量；种种时间非同时的乃继续的（正如种种空间非继续的而为同时的）。此等时间原理，绝不能自经验引来，盖因经验不能与以严密之普遍性及必然之正确性者。盖吾人仅能谓通常经验之所教示吾人者乃“如是”而非“必须如是”。至此等时间原理乃适用为经验所唯一由以可能之规律；此等规律非由经验而来，乃关于经验训示吾人者。

（四）时间非论证的概念即所谓普泛的概念，乃感性直观之纯粹方式。种种时间乃同一时间之部分；仅能由单一之对象所授与之表象，为直观。且“种种时间不能同时存在”之命题，非由普泛的概念引来。此命题乃综合的，其源流不能仅起于概念。故直接包含于时间直观及时间表象中者。

（五）时间之无限性，意义所在，仅指一切规定的时间量，唯由于其根底中所具之唯一时间有所制限而后可能者耳。故时间之本源的表象，必为无制限者。唯当对象授与时，其各部分及其一切量，仅能由“制限”确定表现之者，则其全体表象绝不能由此等概念授与，盖因此等概念仅包含部分的表象；反之，此等概念之自身，则必须依据直接的直观。

五 时间概念之先验的阐明

此处我参照以上一节之第三项，盖本有属之先验的阐明者已列入玄学的阐明中，为简便计，此处则从略。我今所增益者，乃变化概念及与之相联之运动概念（即位置变化）仅由时间表象及在时间表象中始能成立；且此时间表象若非先天的（内的）直观，则无一概念（不问其为何种概念），能使人理解变化之所以可能，即不能使人理解矛盾对立之宾词何以能在同一对象中联结，例如同一事物在同一处所之存在与不存在。唯在时间中，矛盾对立之宾词始能在同一对象中见及，即彼此继起。故说明运动通论中所提示之先天的综合知识之所以可能（此等知识绝非无用之物）者，即吾人之时间概念。

六 自此等概念所得之结论

（甲）时间非自身存在之事物，亦非属于事物为一客观的规定，故当抽去其直观之一切主观条件，则并无时间留存。设时间为独立自存者，则殆成为现实的事物而又非现实的

对象矣。设时间为属于物自身之规定或顺序，则不能先于对象而为对象之条件，且不能由综合命题先天的知之而直观之矣。但若时间仅为直观所唯一由以能在吾人内部中发生之主观的条件，则即能先天的知之而直观之。盖唯如是，此种内的直观之方式，庶能表现在对象之先因而先天的表现之。

（乙）时间仅为内感之方式，即直观吾人自身及内的状态之方式。时间不能为外的现象之规定；盖与形体、位置等无关，而唯与吾人内的状态中所有“表象间之关系”相关。今因此种内的直观不产生形体，吾人今以类推弥此缺憾。试以一进展无限之线表现时间连续，在此线中，时间之杂多，构成“仅为一向量”之系列；吾人即从此线之性质，以推论时间之一切性质，但有一例外，即线之各部分乃同时存在者，而时间之各部分则常为连续的，此则不能比拟推论者。从一切时间关系亦容在外的直观中表现之事实观之，则此时间表象自身之为直观，益为明显矣。

（丙）时间乃一切现象之先天的方式条件。空间限于其为一切外的现象之纯粹方式，仅用为外的现象之先天的条件。但因一切表象，不问有无外的事物为其对象，其自身实为心之规定而属于吾人之内的状态；又因此内的状态从属内的直观之方式条件，因而属于时间，故时间为一切现象之先天的条件。盖时间为（吾人心之）内的现象之直接条件，因而为外的现象之间接条件。正如吾人先天的能谓一切外的现象皆在空间中，且先天的依据空间关系所规定者，吾人自内感之原理亦能谓一切现象，即感官之一切对象，皆在时间中，且必须在时间关系中。

吾人如抽去吾人所有“内部直观吾人自身之形相”（以直观形相之名称意义而言，吾人自亦能将一切外的直观列入吾人之表象能力中）而将对象视为其自身所应有之形相考虑之，则无时间矣。时间仅关于现象始有客观的效力，而现象则为吾人所视为“感官对象”之事物。吾人如抽去吾人直观之感性，即抽去吾人所特有之表象形相而言及普泛所谓事物，则时间已非客观的。故时间纯为吾人（人类）直观之主观的条件（吾人之直观常为感性的，即限于其为对象所激动），一离主观则时间自身即无矣。但关于一切现象，以及关于能入吾人经验中之一切事物，则时间必然为客观的。吾人不能谓一切事物皆在时间中，盖因在普泛所谓事物之概念中，吾人抽去事物之一切直观形相以及对象所唯一由之而能表现其在时间中之条件。但若以此条件加之于其概念，而谓所视为现象之一切事物，即为感性直观之对象者，皆在时间中，则此命题具有正当之客观的效力及先天的普遍性。

是以吾人所主张者，为时间之经验的实在性，即关于常容授之于吾人感官之一切对象，时间所有之客观的效力。且因吾人之直观常为感性的，凡不与时间条件相合之对象，绝不能在经验中授与吾人。在另一方面，吾人否定时间有绝对的实在性之一切主张；易言之，吾人否定“以时间为绝对的属于事物，为事物之条件或性质，而与吾人感性直观之方式毫不相关”之说；诚以此属于物自身之性质，绝不能由感官授与吾人者也。此即所以构成时间之先验的观念性者。吾人之所谓先验的观念性，意盖指吾人如抽去感性直观之主观的条件，则时间即无，不能以之为实质或属性而归之对象自身（离去对象与吾人直观之关系）。但此种时间之观念性与空间之观念性相同，绝不容以感觉之误谬类比说明之者^[2]，盖斯时常假定感性的宾词（译者按：如色、味等等）所属之现象，其自身有客观的实在性者。在时间之事例中则除其仅为经验的以外，即除吾人将对象自身仅视为现象以外，绝无此种客观的实在性。关于此一点，读者可参考前一节终结时之所论及者。

七 辩释

我尝闻明达之士尝同声反对此“容认时间之经验的实在性而否定其绝对的及先验的实在性”之说，因之我乃推想及凡不熟知此种思维方法之读者自亦反对此说。至其反对之理由则如下。“变化乃实在的，此盖以吾人自身所有表象之变化证明之者——就令一切外的现象以及现象之变化皆被否定。顾变化仅在时间中可能，故时间为实在的事物”。答复此种反对，并非难事。盖吾人固承认其全部论证。时间确为实在的事物，即内的直观之实在的方式。即时间关于内的经验具有主观的实在性；易言之我实有时间表象及“在时间中我所有规定”之表象。故时间之被视为实在的，实非视为对象，而只视为我自身（所视为对象之我自身）之表现形相。设无须此种感性条件，我即能直观我自身，或我自身为别一存在者所直观，则吾人今在自身中所表现为变化之一类规定，将产生一种不容时间表象因而不容变化表象加入之知识矣。故对于“为吾人所有一切经验之条件”之时间，应容许其有经验的实在性；在吾人理论中所拒斥者，仅为其绝对的实在性。盖时间仅为吾人内的直观之方式^[3]。吾人如从内的直观中取去吾人所有感性之特殊条件，则时间概念即消灭；诚以时间并不属于对象而仅在直观此等对象之主观中。

至此种反对之所以如是同声一致，且亦出于并不十分反对空间观念性学说之人者，其理由如是。彼等并不期望能绝无疑义证明空间之绝对的实在性；盖彼等已为观念论所困，以观念论之所教示者，谓外的对象之实在性，不容有严密的证明。顾在另一方面，吾人所有内感对象之实在性（我自身及我所有状态之实在性），则由意识所直接证明者（据彼等之所论证）。故外的对象或许仅为幻相，而内感之对象，则以彼等之见解，实为不能否定之实在的事物。唯彼等之所未见及者，则此内外二者地位实相等；盖二者就其为表象而言之实在性，固皆不容有所疑者，且二者皆仅属于现象，而现象则常有两方面，一则视对象为自身（不顾及直观此对象之形相——故此对象之性质，常为疑问的），一则考虑此对象之直观方式者。此种方式不能求之于对象自身，唯求之于显现此对象之主观中，但此方式仍真实的必然的属于此对象之现象。

是以时间空间为种种先天的综合知识所能自其中引来之二大知识源流（纯粹数学乃此类知识之光辉的例证，其中尤以关于空间及空间关系者为著）。时间与空间，合而言之，为一切感性直观之纯粹方式，而使先天的综合命题所以可能者。但此二类先天的知识源流，仅为吾人所有感性之条件，亦即以此点规定其自身所有之限界，即此二者之应用于对象，仅限于对象被视为现象而非表现事物为物自身。此一点乃时空二者适用效力之唯一领域；吾人如超越此点，则时空二者即不能有客观的效用。顾空间时间之观念性，则并不影响及于经验的知识之确实性，盖不问此二种方式必然的属于物自身，抑仅属于吾人所有“事物之直观”，吾人固同一保证此经验的知识之确实。反之，在主张空间时间之绝对的实在性者，则不问其以时空为实质或仅以之为属性，必然与经验本身所有之原理相抵触。盖若彼等采取以时空为实质之说（此为数学的研究自然者通常所采取之观点），则是彼等容认有（自身非实在的）包有一切实在的事物之永久、无限、独立自存之二种虚构物（空间与时间）矣。又若采取以时空为属性之说（此为某某玄学的研究自然者之所信奉），而视空间时间为互相并存或互相继续之现象关系——自经验抽象而来之关系，且在此种孤立状态中混杂表现者——则彼等不得不否定先天的数学理论关于实在的事物（例如在空间中）有任何适用效力，至少亦须否定其必然的正确性。盖因此类正确性非能求之于后天者。且由此种观点而言，空间与时间之先天的概念，仅为想象力之产物，其来源必须求之经验中，盖想象力以自经验抽象而来之关系，构成“包有此等关系中所有普泛性质”之事物，但离去自然所加于此等关系之制限，则此等事物即不能存在。凡主张前一说者，至少有使现象领域公开于数学命题之利益。顾当彼等欲以悟性超越现象领域时，则彼等即为此等等条件（空间与时间、永久、无限及独立自存等）所困矣。而主张后一说者，当其判断

对象，不以之为现象，而欲就“对象与悟性之关系”判断之之时，空间与时间之表象，能不为之妨，此则为其所有之利益。但因彼等不能陈诉于真实的及客观的有效之先天的直观，故既不能说明先天的数学知识之可能，亦不能使经验命题必然与先天的数学知识相合。唯在吾人所有关于“感性之两种本源方式之真实性质”之理论中，此二种难点全免矣。

最后，先验的感性论，除空间时间二要素以外，不能再包有其他要素。此就“属于感性之一切其他概念”，甚至如联结空间时间二要素之运动概念，皆以经验的事物为前提者一事观之即明矣。盖运动以“关于某某运动事物之知觉”为前提。第就空间本身而言，则在空间中并无运动者其物；因之，此运动之事物必为仅由经验始在空间中发现之事物，故必为经验的质料。据此同一理由，先验感性论，不能将变化概念列入其先天的质料中。盖时间本身并不变化，所变化者仅为时间中之事物。故变化概念乃以某某事物之存在及其规定之继起等知觉为前提者；盖即谓变化概念以经验为前提者也。

八 先验感性论之全部要点

（一）欲避免一切误解，则必须说明（务极明晰）吾人关于“普泛所谓感性知识之根本性质”所有之见解。

吾人所欲主张者乃为：吾人之一切直观，仅为现象之表象；凡吾人所直观之事物，其自身绝非如吾人之所直观者，而物自身所有之关系亦与其所显现于吾人者不同，且若除去主观，或仅除去普泛所谓感官之主观的性质，则空间与时间中所有对象之全部性质及一切关系，乃至空间与时间本身，皆将因而消灭。盖为现象，则不能自身独立存在，唯存在吾人心中。至对象之自身为何，及离去吾人所有感性之一切感受性，则完全非吾人之所能知者。吾人所知，仅为吾人所有“知觉此等对象之形相”——吾人所特有之一种形相，一切人类虽确具有，但非一切存在者皆必然具有者也。吾人所与之有关者，唯此吾人所特有之形相。

空间与时间为此形相之纯粹方式，感觉则为其质料。仅此纯粹方式为吾人所能先天的知之者，即先于一切现实的知觉知之；故此类知识名为纯粹直观。至于质料则在吾人知识中，乃引达其名为后天的知识，即经验的直观者。纯粹方式，不问吾人感觉之为何种性质，其属于吾人之感性，乃具有绝对的必然性者，至质料则可在种种状态中存在。即令吾人能使吾人之直观极度明晰，吾人亦不能因而接近对象自身所有之性质。吾人因此所知者，仍仅吾人之直观形相，即仍仅吾人之感性。吾人自能详知此直观形相，但常须在空间与时间之条件下知之——此种条件乃根本属于主观者。故对象自身为何，即令于对象所唯一授与吾人者即现象有极其阐发详明之知识，亦绝不能使吾人知之者也。

吾人如以以下之见解为善，即以为吾人之全部感性，仅事物之杂驳表象，只包含属于物自身之事物，唯在“吾人意识上尚未区分之种种性质及部分的表象”之集合状态下所成之表象，则感性及现象之概念，将因之而成虚妄，且吾人关于此类概念之全部教说，亦将成为空虚而无意义矣。盖杂驳表象与明晰表象间之区别，仅为逻辑的，而非关于内容者。正义概念（就常识所习用之意义而言）确包含精密思辨能自此发展之一切事物，顾在通常实践的使用时，则吾人实未意识及此种思想中所含有之杂多表象。但吾人不能因而谓通常概念乃感性的，仅包含纯然现象。盖“正义”绝不能成为现象；此乃悟性中之概念，而表现属于行为自身之一种“行为性质”（道德的性质）。反之，直观中所有物体之表象，则绝不包含能属于对象自身之事物，而仅包含某某事物之现象，及吾人为此事物所激动之形相，吾人之知识能力所有此种感受性，名为感性。故即令此现象能完全为吾人知悉其底蕴，而此

类知识与对象自身之知识，固依然有天渊之别者也。

莱布尼兹及完尔夫（Leibnitz-Wolfian）之哲学，以感性事物与悟性事物间之差别，仅为逻辑的差别，故对于一切研究知识之本质及起源者，与以极误谬之指导。盖感性事物与悟性事物间之差别，固极明显为先验的。此非只关于二者之逻辑的方式，明晰或杂驳。乃关于二者之起源及内容。故非吾人由感性所能知之物自身性质，仅有杂驳状态；乃吾人以任何方法绝不能知物自身。今如吾人之主观的性质被除去，则所表现之对象，及感性的直观所赋与此对象之性质，将无处存在，且亦不能存在矣。盖规定对象形式之为现象者，即此主观的性质。

吾人通常在现象中，区分为本质的属于其直观，且一切人类之感官，皆感其为如是者，及仅偶然属于其直观且其能表现不在其与普泛所谓感性相关，而仅在其与某一感官之特殊位置或其构造之物质相关。于是前一种类之知识，被称为表现对象自身，而后一种类，则称为仅表现其现象。但此种区别仅为经验的。吾人如即此而止（此为通常所习见者），不再前进（再进一步乃吾人所应为者），而将此经验的直观之本身视为现象（在现象中绝不能发现属于物自身者），则吾人之先验的区别因而丧失。故虽在感官世界中，吾人即深究感官之对象，仍仅与现象相涉，而斯时吾人则自信为知物自身。如乍雨乍晴时之虹可称为现象，而雨则称为物自身。此雨为物自身之概念，若仅在物理的意义言之则正当。盖斯时雨仅被视为在一切经验中，及一切与感官相关之位置中，皆规定其在吾人之直观中常如是而非别一形相者。但若吾人对于此经验的对象，第就其普泛的性质，不考虑一切人类之感官对此经验的事物，所感是否相同，而研讨此经验的事物是否表现对象自身（所谓对象自身不能指雨点而言，盖雨点已为经验的对象，乃现象），则此表象与对象相关之问题，立成为先验的。于是吾人知不仅雨点纯为现象，即雨点之圆形，乃至其所降落之空间，皆非物自身而仅为吾人感性直观之变状或其基本的方式，至先验的对象，则永为吾人所不能知者。

吾人之先验感性论之第二要点，则为此理论不应成一博人赞美貌似真实之臆说，乃应具有“凡用为机官之任何理论”所必须之正确性，且不容有怀疑之者。欲完全证明此种正确性，吾人当择一能使其所占地位之确实效力因而明显，及使第一节第三段中所言者，愈益彰明之事例。

今姑假定空间时间其本身为客观的，且为物自身所以可能之条件。第一，关于空时二者，有无数先天必然的综合命题，乃事之显然者。此关于空间尤为真确，故吾人在此研讨中首宜注意空间。今因几何学之命题为先天综合的，且以必然的正确性知之者，我特举一问题相质，——公等自何处能得此类命题，且悟性在其努力以达此种绝对的必然及普遍的有效之真理时，其所依据者又为何？除由概念或直观以外，当无其他方法；而此概念及直观之授与吾人，则或为先天的，或为后天的。在后天的授与吾人时，则为经验的概念，及为此种概念所根据之经验的直观，而此类概念与此类直观之所产生者，除其自身亦为经验的以外（即经验命题），绝不能产生任何综合的命题，即以此故，此类命题绝不能具有必然性及绝对的普遍性，故此二者乃一切几何命题之特征。至关于到达此类知识之唯一方法，即由概念或直观先天的以达此类知识，则仅由纯然概念之所得者，仅为分析的知识，而非综合的知识，此又事之显然者也。今举“两直线不能包围一空间且无一图形能成”之命题，公等试就直线及两数之概念以抽绎此命题。今又举“有三直线能成一图形”之命题，公等试以同一态度就此命题所包含之概念以引申此命题。公等之一切努力，皆为虚掷；乃见及不得不依恃直观，一如几何学中之所习为者矣。于是公等唯在直观中，授自身以对象。

但此种直观，果为何种直观？其为纯粹先天的直观，抑为经验的直观？如为经验的直观，则普遍的有效之命题绝不能由之而生——更无必然的命题——盖经验绝不能产生此种命题者也。于是公等必须在直观中，先天的授自身以对象，而公等之综合命题亦即根据于此。故若无先天的直观能力存于公等内部；又若主观的条件就其方式言，同时非即外的直观之对象所唯一由以可能之先天的普遍的条件；又若对象（三角形）为某某物自身而与公等之主观无关，则公等如何能以必然的存于公等内部构成三角形之主观的条件，谓亦必然属于三角形自身？盖此对象（就此种见解言）乃先于公等之知识授与公等，非因公等之知识而得，故公等不能以任何新事物（图形）加于公等所有之概念（三直线）而以之为在对象中所必然见及者。是以空间（关于时间亦同一真实）若非纯为公等直观之方式而包含先天的条件——事物唯在此先天的条件下，始能成为公等之外的对象，若无此主观的条件，则外的对象之自身亦无——则公等关于外的对象，不能有任何先天的综合的规定。因之“为一切外的内的经验之必然条件”之空间时间，纯为吾人所有一切直观之主观的条件，一切对象皆与此种条件相关，故为纯然现象，而非其现存形相之物自身云云，不仅可能或大致如是，实为真确而不容疑者。职是之故，关于现象之方式，自能先天的多所陈述，至对于现象根底中之物自身，则绝不能有所主张者也。

（二）欲确证外感内感及感官所有一切对象（仅视为现象者）之观念性之理论，则尤宜详察以下之点，即在知识中属于直观之一切事物（若乐之感情及意志，非知识，故剔除）仅包含关系；即直观中之位置（延扩）、位置之变化（运动）、及此变化所由以规定之法则（动力）等等之关系。凡存在各特殊位置中之事物为何、即与位置变化无关之“物自身”中之活动，非直观所能授与。盖“物自身”不能仅由关系知之；故吾人所可断言者，“以外感所能授与吾人者，仅有关系，是以外感之表象中，仅包含对象与主观之关系，而非对象自身之内部性质”。此在内感，亦同一真实，盖不仅因外感之表象，构成吾人所以之占有我心之本有质料，乃因吾人设置此等表象于其中之时间——时间在经验中，先于“表象之意识”，且在表象之根底中，为吾人所由以设定表象在心中之一类形相之方式的条件——其自身仅包含继起、同在及与继起并存之延续等等之关系。为表象而能先于“思维任何事物之一切活动”者，乃直观，直观而仅包含关系者，乃直观之方式。今因此种方式除有某某事物被设定于心以外，绝不表现任何事物，故仅能为“心由以经其自身所有活动所激动”（即由此种设定其表象之活动）之一类形相，亦即“心由以为其自身所激动”之一类形相，易言之，此不过就内感方式而言之内感耳。由感官所表现之一切事物，即以此故常为现象，因之吾人只有二途，或否认内感，或容认所视为感官对象之主观，其由内感所表现者，仅为现象而非判断其自身之主观（设其直观纯为自我活动即智性的直观，则当判断其自身）。此全部困难，实系于主观如何能内面直观其自身之一点；顾此种困难实为一切学说所同具。自我意识（统觉）乃“我”之单纯表象，凡主观中所有一切杂多，如由自我活动所授与，则此内的直观当为智性的。在人类则此种自我意识需要关于杂多（此为以先在主观中所授与者）之内部知觉，至此种杂多所由以在心中授与之形相，以其非自发的，则必须名之为感性的。意识一人自身之能力，如探求（认知）其所存在于心中者，则必激动此心，且亦唯由此途径始能发生心自身之直观。但先行存在心中所有此种直观方式，在时间表象中，规定杂多所由以集合心中之形相，盖彼时所直观之自身，非自我活动直接所表现之自身，而为由其自身所激动之状，即为其所显现之状，而非其如实之状。

（三）当我谓外的对象之直观及心之自身直观，在空间时间中同为表现“对象及心”如其所激动吾人感官之状，即如其所显现之状时，其意并非以此等对象为纯然幻相。盖在一现象中，对象乃至吾人所归之于对象之性质，常被视为现实所授与之事物。但因在所与对

象与主观之关系中，此类性质有赖主观之直观形相，故视为现象之对象，与“所视为对象自身”之自身有区别。是以在我主张空间与时间之性质（我之设定物体及我心，皆依据空间时间，盖空时为物心存在之条件）存在吾人之直观形相中，而非存在对象自身中时，我非谓物体仅似所见在我以外，我心仅似所见在我所有自我意识中所授与。如以我所应视为现象者，而使之成为幻相，则诚我之过误。^[4]但此绝非由感性直观之观念性原理而来之结果——事正相反。仅在吾人以客观的实在性归于此二种表象方式（即空间时间），吾人始无术制止一切事物因而转为幻相。盖若吾人以空间时间为必在物自身中所有之性质，又若吾人反省吾人所陷入之妄诞悖理，——即此二无限的事物，既非实体，又非实际属于实体之事物，而乃必须存在，且必须为一切事物存在之必然的条件，甚至一切存在事物虽皆除去，而比则必须连续存在者——则吾人当不能责巴克莱（Berkeley）之斥物体为幻相矣。不仅如是，甚至吾人自身之存在，在依据时间一类虚构物之独立自存之实在性时，则亦必随之化为纯然幻相——顾此种妄诞谬论尚未闻有人犯及。

（四）在自然神学中，思维一对象〔神〕，彼不仅绝不能对于吾人为直观之对象，即在彼自身亦不能成为感性直观之对象，吾人乃绵密从事，从彼〔神〕之直观中除去时间空间之条件——盖因彼（神）所有知识必为直观，而非常常含有制限之思维。但若吾人已先将时间空间为物自身之方式，且以此种方式为事物存在之先天的条件，即令物自身除去，而此方式尚须留存，则吾人果有何权利以除去彼（神）直观中之时间空间？时间空间若普泛为一切存在之条件，则自必亦为神之存在条件。又若吾人不以时间空间为一切事物之客观的方式，则自必以之为吾人内外直观之主观的方式，此种直观，名为感性的，亦即为此故，此直观非本源的，即非由其自身能与吾人以对象存在之直观——此一种能与吾人以对象存在之直观，就吾人之所能判断者，仅属于第一存在者所有。而吾人之直观形相则依赖对象之存在，故仅在主观之表象能力为对象所激动时，始可能。

此种在空间时间中之直观形相固无须仅限于人类感性。一切有限之具有思维存在者，关于此点，自必与人类相一致，（吾人虽不能判断其实际是否如是。）但此种感性形相任令其如何普遍，亦不能因而终止其为感性。故此种直观形相为由来的（*intuitus derivativus*）而非本源的（*intuitus originarius*）即非智性的直观。

据以上所述之理由，此种智性直观似仅属第一存在者，绝不能归之依存的存在者——在其存在中及在其直观中皆为依存者，且仅在与所与对象之关系中，始由此种直观规定其存在者也。唯此点必须仅视为感性论之注释而不可视为感性论之论证。

先验感性论之结论

关于解决——先天的综合判断何以可能？——之先验哲学问题所必须之关键，吾人今已有其一，即先天的纯粹直观（时间与空间）是。在先天的判断中，吾人欲超越所与概念以外时，唯有在先天的直观中，吾人始能到达——概念中所不能发现而确能在“与概念相应之直观”中先天的发现之，且又能综合的与概念相联结——之事物。但此类基于直观之判断，绝不能推广至感官对象以外；仅对于可能的经验之对象，始适用有效耳。

[1] 仅有德人习用（*Aesthetik*）一字以名他国人之所称为趣味批判者。此种用法起于彭茄顿（Baumgarten）之无谓尝试，彼为一卓越之分析思想家，欲以美之批判的论究归摄于理性原理之下，因而使美之规律进而成为一种学问。唯此种努力毫无成效。盖此类规律

及标准，就其主要之源流而言，仅为经验的，因之不能用为吾人趣味判断所必须从属之确定的先天法则。反之，吾人之判断正为审察此等规律正确与否之固有标准。职是之故，或不以此名词用于趣味批判之意义，而保留为真实学问之感性论之用——此种用法庶近乎古人分知识为所感者与所思者（αἰσθητά καὶ νοητά）二类之语意——又或用此名词与思辨哲学中所用之意义相同，半为先验的而半为心理学的。

[2] 时间与空间之观念性，绝不容与“感觉之观念性”相混。

[3] 我固能谓我之表象互相继起；但此仅谓吾人意识此等表象在时间继续中，即依据内感之方式耳。故时间非某某事物自身，亦非属于事物之客观的规定。

[4] 现象之宾词，在与吾人感官之关系中，能归之对象自身例如红色或香之归之蔷薇。[但属幻相则绝不能以之为宾词而归之对象（盖因吾人乃以仅在与感官关系或普泛与主观关系中所属于对象之事物，归之对象自身），例如往日归之土星之二柄]凡与对象之表象不可分离者，非对象自身所有，而常存于对象与主观之关系中，此即现象。空间时间之宾词，即属此类性质，故正应归之感官之对象，且其间并无幻相。反之，我若以红归之蔷薇自身〔以柄归之土星〕，或以延扩归之外的对象自身，而不顾及对象与主观之一定关系，且不限定吾人之判断在此关系中，于是幻相始生。（译者按：两〔 〕中之句原英译者史密斯以为与其主要谕旨不合，疑后来重版时误列入者，〔 〕即为彼所加。）

第二部 先验逻辑

导言 先验逻辑之理念

一 泛论逻辑

吾人之知识，发自心之二种根本源流：第一，为容受表象之能力（对于印象之感受性）；第二，为由此等表象以知对象之能力（产生概念之自发生）。由于前者，有对象授与吾人，由于后者，对象与所与表象（此为心之纯然规定）相关，而为吾人所思维。故直观及概念，乃构成吾人一切知识之要素，无直观与之相应之概念，或无概念之直观，皆不能产生知识。此直观与概念二者，又皆有纯粹的与经验的之分。当其包含感觉（感觉以对象之现实存在为前提）时，为经验的。当其无感觉杂入表象时，则为纯粹的。感觉可名为感性知识之质料。故纯粹直观仅包含“事物由之而被直观”之方式；纯粹概念仅包含普泛所谓对象之思维方式。唯纯粹直观与纯粹概念，乃先天的可能者，至经验的直观及经验的概念，则仅后天的可能者。

心之感受性，即心在被激动时容受表象之能力，如名之为感性，则心由自身产生表象之能力（即知识之自发性），当名之为悟性。吾人之直观，绝不能为感性以外之物，此乃吾人之本性使然；即吾人之直观仅包含“吾人由之为对象所激动”之形相。在另一方面，使吾人能思维“感性直观之对象”之能力，为悟性。此二种能力实无优劣。无感性则无对象能授与吾人，无悟性则无对象能为吾人所思维。无内容之思维成为空虚，无概念之直观，则成为盲目。故使吾人之概念感性化，即在直观中以对象加于概念，及使吾人之直观智性化即以直观归摄于概念之下，皆为切要之事。此二种能力或性能，实不能互易其机能。悟性不能直观，感官不能思维。唯由二者联合，始能发生知识。但亦无理由使此二者混淆；实须慎为划分，互相区别。此吾人之所以区分为论感性规律之学（即感性论）与论悟性规律之学（即逻辑）二者也。

逻辑又可分为悟性普泛运用之逻辑，与悟性特殊运用之逻辑二种。前者包含思维之绝对的必然规律，无此种规律则不能有任何悟性活动。故此种逻辑之论究悟性，绝不顾及悟性所指向之对象中所有之差别。而悟性特殊运用之逻辑，则包含“关于某种对象之正确思维”之规律。前者可名之为原理之逻辑，后者可名之为某某学问之机官。后者在学校中通常作为学问之准备课程讲授，但按人类理性之实际历程，则此实为最后之所得者，以其成为机官时，所研究之特殊学问，必已到达仅须略为修正即可完成之完备程度矣。盖在能制定“关于某种对象之学问”所由以成立之规律以前，必须已周密详知所论究之对象也。

普泛逻辑又分为纯粹与应用二种。在纯粹逻辑中，吾人抽去一切吾人悟性所由以行使之经验的条件，即将感官影响、想象作用、记忆法则、习惯力、倾向等等以及一切偏见之来源，乃至特种知识所能从而发生（或视为由之发生）之一切原因，尽行除去。盖此种种之与悟性相关，仅限于悟性在某种情形下活动，而欲熟知此种情形，则须经验。故普泛的

纯粹逻辑，仅论究先天的原理，且为悟性与理性之法规（Kanon），但仅就使用悟性与理性时所有方式的事物论究之，固不问其内容之为经验的或先验的也。当普泛逻辑论及在心理学所论究之主观经验条件下所“使用悟性之规律”时，则名为应用逻辑。故应用逻辑具有经验的原理，但此应用逻辑在其论究使用悟性不顾及对象中所有差别之限度内，仍不失其为普泛的。因之应用逻辑既非普泛所谓悟性之法规，亦非特殊学问之机官，仅为清滤常识之药剂。

故在普泛逻辑中，构成“理性之纯粹理论”之部分，必须与构成应用逻辑（虽仍为普泛的）之部分，完全分离。质言之，唯前者始成为学问，虽简约干枯，但此实为学术的阐明悟性原理之所不得不如是者。故逻辑学者在其论究纯粹的普泛逻辑时，常须注意两种规律。

（一）以此为普泛的逻辑，故抽去一切悟性知识之内容及一切对象中所有之差别，而只论究思维之纯然方式。

（二）以此为纯粹的逻辑，故与经验的原理无关，而不借助于心理学（往往有人以为须借心理学之助者），因之心理学对于悟性之法规，绝无丝毫影响可言。盖纯粹逻辑乃论证之学，其中所有之一切事物，皆必须全然先天的确实者也。

至我之所谓应用逻辑（此与习用之意义相反，按习用之意义则应用逻辑应包含纯粹逻辑所与规律之某某实用命题）乃悟性及“具体的必然如是使用悟性”——即在能妨阻或促进其应用之偶然的主观条件下（此等主观的条件皆纯为经验的所授与者）必然如是使用悟性——之规律等之表现。此种逻辑论究注意、注意之障碍及其结果、误谬之由来以及怀疑、迟疑、确信等等之情状。纯粹的普泛逻辑与此种逻辑之关系，正犹仅包含“普泛所谓自由意志之必然的道德律”之纯粹道德学与德行论之关系——此种德行论乃在感情、倾向、及人所难免之情欲等之制限下考虑此等道德律者。此种德行论绝不能成为真实论证之学，盖其与应用逻辑相同，依据经验的及心理学的原理者也。

二 先验逻辑

如吾人所述，普泛逻辑抽去一切知识内容，即抽去一切知识与对象间之关系，而仅考虑知识间相互关系之逻辑方式；即普泛逻辑乃论究“普泛所谓思维之方式”。但如先验感性论所述，直观有纯粹的与经验的之分，关于对象之思维亦当同一有纯粹的与经验的之别。由是而言，吾人当有一并不抽去全部知识内容之逻辑。唯此另一种仅包含“关于对象之纯粹思维”一类规律之逻辑，则当唯一摈斥一切具有经验的内容之知识。且此种逻辑又当论究吾人所由以认知对象之方法之源流，诚以此种源流不能归之于对象者。顾普泛逻辑则不问知识之源流，唯依据悟性在思维中所用以使表象相互关联之法则，以考虑表象——此等表象不问其先天的起源于吾人自身，抑仅经验的所与。故普泛逻辑之所论究，仅为“悟性所能赋与表象之方式”，至表象之从何种源流发生，则固非其所问也。

我今有一言，读者务须深为注意，盖以其影响远及于后之一切所论也。即非一切种类先天的知识皆能称为先验的，仅有吾人以之知某某表象（直观或概念）之能纯粹先天的使用或先天的可能，及其所以然之故者，始能称为先验的。盖此先验的名词，乃指与知识之先天的所以可能及其先天的使用有关之一类知识而言。故空间或“空间之先天的几何学上规定”，皆非先验的表象；所能唯一称为先验的，乃“此等表象非自经验起源”云云之知识及此等表象能先天的与“经验对象”相关云云之可能性。空间之应用于普泛所谓对象者，亦

为先验的，但若仅限于感官之对象，则为经验的。故先验的与经验的之区别，仅属于知识之批判范围内；与“知识与其对象之关系”，固无关也。

在期望有先天的与对象相关之概念，且此先天的与对象相关非由于纯粹的或感性的直观，而仅为纯粹思维之活动（即既非经验的又非感性的起源之概念），吾人乃预行构成“属于纯粹悟性及纯粹理性，吾人由之纯然先天的以思维对象之一类知识”之一种学问之理念。规定此类知识之起源、范围及客观的效力之学问，当名之为先验的逻辑，盖因其与论究理性之经验的及纯粹的二种知识之普泛逻辑不同，仅在悟性及理性之法则先天的与对象相关之限度内，论究悟性及理性之法则。

三 普泛逻辑区分为分析论与辩证论

古来宣传之问题所视为迫逻辑学者于穷地，使之或依恃可怜之伪辩，或自承其无知，因而自承其全部逻辑之为空虚者，即真理为何之问题。真理之名词上的定义，即真理乃知识与其对象一致，已假定为人所公认者，今所研讨之问题，乃一切知识之真理，其普泛及确实之标准为何耳。

凡知其应提何种问题为合理者，已足证其聪慧而具特见。盖若问题之自身悖理而要求无谓之解答者，此不仅设问者之耻，且可诱致盲从者之悖理解答，殆如古谚所云，一人取牡羊之乳，而别有一人以筛承其下之笑谈矣。

真理设成立在知识与对象之一致中，则此对象必因而与其他对象有别；盖若知识不与其相关之对象相一致，即令其包含有对于其他对象适用有效之点，此知识亦为虚伪。顾真理之普泛标准，则必须为对于知识之一切事例皆能适用有效者，固不问其对象之差别何如。而此种标准（为普泛的）之不能顾及知识之个别内容（知识与其特殊对象之关系），则又彰彰明甚。然因真理正唯与此种内容有关，今乃欲求此类内容之普泛的真理标准，则自不可能而为悖理矣。充实而又普泛二者兼全之真理标准，实为不能求得之事。盖吾人既名知识之内容为其质料，则吾人必预行承认关于知识之真理，在其与质料有关之限度内，实无普泛之标准可求。盖此种标准就其性质言殆属自相矛盾者也。

但在另一方面，就知识之纯然方式（除去一切内容）以论知识，则在逻辑参明悟性之普遍的及必然的规律之限度内，必须在此等规律中提供真理之标准，又事之极明显者也。凡与此等规律相背者皆为虚伪。盖悟性将因而与其本身所有之普泛的思维规律相悖，即与其自身相矛盾。但此类标准仅与真理之方式相关，即仅与普泛所谓思维之方式相关；在此限度内，此类标准，固极正确，但其自身则不充实。诚以吾人之知识，虽能与逻辑要求完全相合，即不致有自相矛盾之事，但此知识固仍能与其对象相矛盾者也。故真理之纯然逻辑的标准，即知识与悟性理性之普泛的方式的法则相一致，乃一不可欠缺之条件

（*conditio sine qua non*），因而为一切真理之消极的条件。越此限度，则非逻辑之所能矣。盖逻辑并无发现“不关方式而仅关其内容之误谬”之检验标准。

普泛逻辑将悟性及理性之全部方式的历程分解为悟性及理性之种种要素，而以之为吾人所有知识之一切逻辑的检讨之原理。故此一部分逻辑可名之为分析论，产生真理之消极的标准。在吾人进而决定知识内容是否包含有关于对象之积极真理以前，必须以此种逻辑之规律审察评衡一切知识之方式。但因知识之纯然方式，无论其与逻辑法则如何完全相合，亦远不足以决定知识之实质的（客观的）真理，故绝无一人敢于仅借逻辑之助，就对对象加以判断或有所主张。吾人首须在逻辑之外得有可恃之报告，然后始能依据逻辑法则研

讨此种报告之用法，及其在一贯之总体中之联结，盖即以此等逻辑法则审察之耳。顾以具有“使吾人所有一切知识具有悟性方式”（关于其内容任令吾人一无所教导）一类如是名贵之技术，实有令人别有所企图之处，即仅为“判断之法规”之普泛逻辑，被用为一若至少实际产生外表之客观的主张之机官，于是此种逻辑遂被误用。在以普泛逻辑如是用为机官时，此种逻辑名辩证法（Dialektik）。

古人以辩证法为学问技术名称之用者，其意义虽种种不一，吾人就彼等于此名词之实际用法所能断言者，则在古人，此名词绝不出乎“幻相逻辑”（Logik des Scheins）之外。此乃由于模拟逻辑所规定之严密方法，及以逻辑的论题掩藏其主张之空疏，而使其无知及伪辩具有真理外形之伪辩技术。今当注意下述一点引为安全而有益之警惕，即普泛逻辑若被视为机官则常为幻相逻辑，即辩证的。盖逻辑之所教示吾人者，绝不涉及知识内容，唯在设置与悟性相合之方式的条件；而此类条件之所教示吾人者，又绝与有关之对象无涉，故欲用此种逻辑为推广、扩大吾人知识之工具（机官），则结果终成为空谈而已——在此种空谈中吾人以某种貌似真实之辞旨，可坚持亦可攻击（倘愿如此为之）一切可能之主张。

此种教导实有损哲学之尊严。故辩证法之名词，当别有一用法，已列在逻辑中为批判“辩证的幻相”之一种逻辑。本书中所用之辩证论，即属此种意义。

四 先验逻辑区分为先验分析论及先验辩证论

在先验逻辑中，吾人使悟性孤立——此犹以上先验感性论之对于感性——将纯然起源于悟性之思维部分从吾人知识中析出。此种纯粹知识之使用，依赖一种条件，即此种知识所能应用之对象，乃在直观中授与吾人者。在无直观时则吾人之一切知识即无对象，因而完全空虚。论究悟性所产生之“纯粹知识之要素”及“吾人无之则不能思维对象”之原理者，此一部分之先验逻辑，名为先验分析论。此乃真理之逻辑。盖凡与此种逻辑相背之知识，无不立失其一切内容，即失其与任何对象之一切关系，因而丧失一切真理。但因独立使用此等纯粹悟性知识及此等原理之诱惑甚强，甚至欲超越经验限界以外（仅有经验始能产生纯粹悟性概念所能应用之质料（对象）），故悟性遂致敢于冒险，仅借合理性之幻影，以悟性之纯粹的方式的原理为实质使用，且对于对象不加辨别而加以判断——对于并未授与吾人实亦绝不能授与吾人之对象，亦加判断。盖此先验的分析论，固当仅用作判断“悟性之经验的使用”之法规，今若赖之为悟性之普泛的无限制的应用之机官，又若吾人因而敢于仅借纯粹悟性，对于普泛所谓对象，综合的判断之、肯定之、决定之者，则误用此逻辑矣。于是纯粹悟性之使用，乃成为辩证的。故先验逻辑之第二部分，必须为批判此种辩证的幻相，名为先验辩证论，顾此非独断的产生此种幻相之术（此种技术不幸为玄学术士所通行）乃就悟性及理性之超经验使用以批判悟性及理性者。

先验辩证论乃暴露无根据主张之虚伪妄诞，唯以纯粹悟性之批判的论究，易其仅借先验的原理以发现或扩大知识之夸大要求，而使悟性得免于伪辩的幻相者也。

第一编 先验分析论

先验分析论乃将吾人所有之一切先天的知识分解为纯粹悟性自身所产生之种种要素。在分析时首应注意以下主要四点：（一）此类概念须纯粹的而非经验的；（二）此类概念须不属直观及感性而属于思维及悟性；（三）此类概念须基本的又须严密与引申的或复合的概念有别；（四）吾人之概念表须极完备，包括纯粹悟性之全部领域。当一种学问仅在尝试状态中由概念集合而存立者，则由任何种类之评价亦绝不能保障其有如是之完备程度。此种完备程度仅由悟性所产生之“先天知识之总体理念”而始可能者；盖此种理念能使组成此总体之各概念有一严密分类，以表现此类概念之为组织成一体者。纯粹悟性不仅须与一切经验的有别，且亦须与一切感性截然不同。诚以纯粹悟性乃自存自足之统一体，非自外部有所增益者。故悟性知识之总和，组织成一体，由一理念包括之而规定之。此种体系之完备及调整，同时即能产生“其所有一切分子之正确及真纯”之标准。此一部分之先验逻辑，为求完备计，须分二卷，一为包含纯粹悟性之概念，一为包含纯粹悟性之原理。

第一卷 概念分析论

我之所谓概念分析论，非分析概念，即非如哲学的研究中之通常程序，分析“研究中当呈显之概念”之内容而使此等概念更有区别之谓；乃在分析悟性自身之能力（此事及今罕有为之者），盖欲仅在产生先天的概念之悟性中探求此等概念，及分析悟性能力之纯粹使用，以研讨先天的概念之所以可能耳。此为先天哲学之本有任务；余皆属普泛哲学中概念之逻辑的论究。故吾人将在人类悟性中溯求纯粹概念之原始种子及其最初倾向，此等纯粹概念本在悟性中备有，其后遇有经验机缘始行发展，且由此同一悟性将以后所附加其上之经验的条件解除，而显示其纯粹性者。

第一章 发现一切纯粹悟性概念之途径

当吾人促动一知识能力，视其所缘境遇之异，乃有种种概念之显现，且使其能力显示于吾人之前，此等概念又容许按观察时期之久暂及注意之敏捷，以较大或较小之完备程度集合之。但若在此种机械方法中进行其研究，则吾人绝不能确定其是否完成。且吾人仅随机遇所发现之概念，绝不呈显有秩序及体系的统一，终极仅就其类似之点，排列成偶，或就其内容之量，由简单以至复杂，列成系列——此一种排列在某限度中虽亦可视为以学术方法所创设者，但绝非有体系者。

先验哲学在探求其概念时，具有“依据一单一原理以进行之利便及义务”。盖此类概念，乃纯粹不杂，自绝对之统一体之悟性发生；故必依据一原理或一理念而互相联结。此一种联结，实提供吾人以一种规律，由此种规律，吾人始能使每一纯粹悟性概念各有其适当之位置，且亦以此规律，吾人乃得先天的决定其体系上之完备。否则，此类事情，将依据吾人之任意判断，或仅依据偶然之机缘矣。

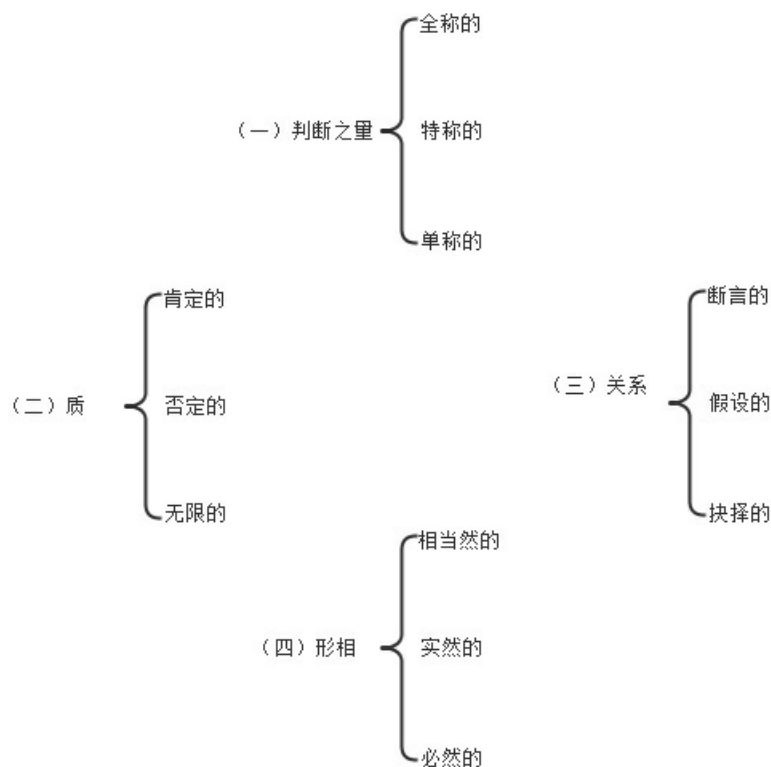
第一节 悟性之逻辑的运用

以上仅消极的说明悟性为非感性的知识能力。今因无感性则吾人不能有直观，故悟性非直观能力。但除直观以外，仅有由概念而生之知识形相。故由悟性所产生之知识（至少由人类之悟性），必为由概念而生之知识，因而非直观的而为论证的。但一切直观，以其为感性，故依赖激动，而概念则依赖机能。至我之所谓“机能”，乃指归摄种种表象于一共通表象下之统一作用而言。概念本于思维之自发性，而感性的直观则本于印象之感受性。至悟性所能使用此类概念之唯一用途，则为由此类概念而行其判断。唯因表象除其为直观时以外，无一表象直接与对象相关，故无一概念曾直接与对象相关，仅与对象之其他某某表象相关，——不问此其他表象为直观，抑其自身亦一概念。故判断乃对象之间接的知识，即“对象之表象”之表现。在一切判断中，皆有一适用于甚多表象之概念，在此等表象中，则有一所与表象乃直接与对象相关者。例如在“一切物体皆为可分的”之判断中，“可分的”之概念本适用于其他种种概念，唯在此处则特用之于物体概念，而此物体概念则又适用于所呈现于吾人之某种现象。故此类对象乃由“可分性”之概念间接表现者。因之一切判断乃吾人所有表象间之统一机能；不用直接表象而用“包含有直接表象及其他种种表象”之更高位置之表象以认知对象，由是甚多可能之知识集合于一知识中。今以吾人能将悟性之一切作用归之判断，故悟性可视为判断能力。盖如以上所述，悟性为思维能力。而思维则为由概念而生之知识。但为“可能的判断之宾词”之概念则与“尚未规定之对象”之某种表象相关。物体概念即指由此概念所能知之某事事物，例如金属。而概念之所以为概念，实因其包含有“由之能与对象相关之其他表象”。故概念为可能的判断之宾词，例如“一切金属皆为物体”。是以吾人若能将判断中之统一机能叙述详尽，自能发现悟性所有之全部机能。顾此极易为者，将于下节述之。

第二节 悟性在判断中之逻辑机能

九 ⁽¹⁾

吾人如抽去判断之一切内容，而仅考虑悟性之纯然方式，则将见判断中之思维机能可归摄为四项，每一项又各包含三子目。今列表如下：



因此种分类，与逻辑学者通常所公认之分类方法，显有不同之点（虽非其主要方面），今特为申说如下，以免有所误解。

（一）在三段推理中，判断之使用，逻辑学者以为单称判断能与全称判断同一处理，其说甚当。盖因单称判断绝无外延，其宾词不能仅与包含在主词概念中一部分之事物相关，而与其余部分不相涉。此宾词乃适用于主词概念全体，绝无除外，一若此主词概念为一普泛概念而具有宾词所适用于其全部之外延者。但若吾人纯然视之为知识，而就量之方面以单称判断与全称判断相比较，则单称与全称之关系，正如单一与无限之关系，本质上固自有异者也。故吾人评衡一单称判断（*judicium singulare*）若不仅就其本身所有之内部适用效力评衡之，而视为普泛所谓知识，就其量以与其他知识相比较，则单称判断固与全称判断（*judicium commune*）不同，在思维之完善子目表中，自应有一独立之位置——在限于判断作用相互间关系之逻辑，固无须乎此也。

（二）在通常逻辑中无限判断与肯定判断同归一类而不各占一独立地位，固属正当，但在先验逻辑中，则二者亦必须严为区别。盖通常逻辑抽去宾词（即令其为否定的）之一切内容；仅研讨此宾词之是否属于主词，抑或与之相反。但先验逻辑则对于仅由否定的宾词所成之逻辑肯定，尚须考求此肯定之价值即内容为何，及由之所增益于吾人之全体知识者为何。盖我对于灵魂谓“灵魂不灭”，则由此否定的判断，至少我应无误谬。顾由“灵魂乃不灭事物”之命题，则我实构成一肯定（在就逻辑之方式而言之限度内）。在此命题中我乃以灵魂列之不灭事物之无限领域中。盖可毁灭之事物，占可能的事物全部范围之一部，不灭事物则占其他部分，故“灵魂乃不灭事物”之命题，无异于以灵魂为除去一切可毁灭者以外所留存之无限事物中之一。由此，一切可能的事物之无限领域，仅限于自其中剔

除可毁灭者，及以灵魂列入其留存部分中之领域。但就令有此种剔除，其范围仍为无限，且即尚有种种部分可以删除，亦不使灵魂概念因之稍有增益，或因而以肯定的态度规定之。此类判断，就其逻辑范围而言，虽为无限，但就其知识内容而言，则仍为有限，故在判断中思维所有一切子目之先验表中，此实为不能忽略者，盖其所表显之悟性机能，在其先天的纯粹知识之领域内，或亦视为重要者也。

（三）判断中之一切思维关系为（甲）宾词与主词，（乙）根据与结论，（丙）分列的知识及分列的知识中所有各分支（就其全部言）间之相互关系。在第一类判断中所考虑者为两概念间之关系，在第二类中则为两判断间之关系，在第三类中则为种种判断间相互之关系。例如“如有一完善之正义，则冥顽之恶事受罚矣”之假设命题，其中实包含两种命题之关系，即“如有一完善之正义”与“冥顽之恶事受罚矣”之两命题。至此两命题之自身，是否真实，则此处仍属未定之事。由此判断所思维者，仅为逻辑的结论而已。最后，抉择的判断包含两种或两种以上命题间相互之关系，顾此关系非逻辑的根据与结论之关系，而有二重关系，在一命题之范围排除其他命题之范围之限度内，为逻辑的相反对立关系，但同时会合各命题以成全部知识之限度内，则为交互关系。故抉择判断乃展示此类知识范围所有各部分间之关系，盖每一部发之领域，对于其他部分皆为补充之者，总括之则产生此分列的知识之总体。例如“世界之存在，或由盲目的偶然性或由内部的必然性或由外部的原因”之判断。其中每一命题各占关于“普泛所谓世界存在”之可能的知识范围之一部；会合一切此类命题，始成此一知识之全部范围。将其一部分摒除于此知识之外，即等于将此知识置于其他部分中之一，将此知识置于其一部分，即等于将其余部分摒除于此知识之外。故在抉择的判断中，所知之各成分间，有某种之交互关系，即各部分固互相排挤，唯又由此以其全体规定真实之知识。盖会合为一，则此种种部分，即构成一所与知识之全部内容。在与以后所论有关之限度内，此处所必须考虑者在此。

（四）判断之形相全然为一特殊机能。其特质在一无贡献于判断之内容（盖除量、质、关系三者以外，别无构成判断内容之事物），而仅在与“普泛所谓思维有关之系辞”相关。想当然的判断乃以肯定或否定仅视为可能的（任意的）之判断。在实然的判断中，以肯定或否定视为实在的（真实的），在必然的判断中，则视为必然的^[5]。两判断间之关系，构成假设的判断之两判断（*antecedens et consequens* 前项与后项），种种判断间之交互关系，构成抉择的判断之各判断（各分支），皆仅想当然的。在以上所举之例中，“有一完善的正义”之命题，非实然的陈述，乃仅视为可以假定之任意的判断；唯其逻辑的结论，则为实然的。故此类判断或竟显然误谬，但若视为想当然，则仍可为真实知识之条件。例如“世界之存在由于盲目的偶然性”之判断，在抉择的判断中，仅有想当然之意义，即此为暂可假定之命题。同时颇似指示在一切可以遵由之路径中所有一虚伪路径，以为发现真实命题之助。故想当然的命题仅展示逻辑的（非客观的）可能性——容认此一种命题与否，一任自由抉择，容纳之于悟性与否，亦唯任意为之。实然的命题则展示逻辑的实在性，即真理。例如在假设的三段推理中，前项在大前提中为想当然的，而在小前提中则为实然的，此三段推理之所展示者，即在其结论乃依据悟性法则所得者耳。至必然的命题，则思维实然的命题为由悟性法则所规定，因而为先天的所主张者；即以此展示其逻辑的必然性。盖一切事物乃逐渐与悟性忻合者，——初则想当然的以判断某某事物，继则实然的主张其真实，终则主张其与悟性联结不可分离，即必然的及直证的——故吾人以形相之三机能为思维之三子目，实属正当。

（1）由九至十二皆第二版中所加，九上接先验感性论中之八。

第三节 纯粹悟性概念即范畴

一〇

以上曾时时述及，普泛逻辑抽去知识之一切内容，其由分析过程所转形为概念之表象，则求之于其他来源（不问其为何种来源）。顾先验逻辑则不然，有先验感性论所提呈于其前之先天的感性杂多，为纯粹悟性概念之质料。如无此种质料，则此类概念即无内容，因而全然空虚。空间与时间包含纯粹先天的直观之杂多，但同时又为吾人心中所有感受性之条件——唯在此条件下心始能接受对象之表象，故此条件亦必常影响于此等对象之概念。但若此种杂多为吾人所知，则吾人思维之自发性，须以某种方法审察此杂多，容受之而联结之。此种作用我名之为综合。

我之所谓综合，就其最普泛之意义而言，即联结种种不同表象而将其中所有杂多包括于一知识活动中之作用。其杂多如非经验的所与而为先天的所与（如时间空间中之杂多），则此综合为纯粹的。在吾人能分析吾人之表象以前，必先有表象授与吾人，故就内容而言，无一概念能首由分析产生。杂多（不问其为经验的所与或先天的所与）之综合，乃首所以产生知识者。此种知识，在其初，当然粗朴驳杂，故须分析。顾集合知识之要素，联结之而使成为某种内容者，仍此综合。故若吾人欲决定知识之最初起源者，首必注意综合。

概言之，综合纯为想象力之结果（以后将论之），此想象力乃心之盲目的而又不可缺之机能，无想象力吾人即不能有知识，但吾人鲜能意识之。至以此种综合加之于概念者，则属于悟性之机能，由此种悟性机能，吾人始能得真之所谓知识也。

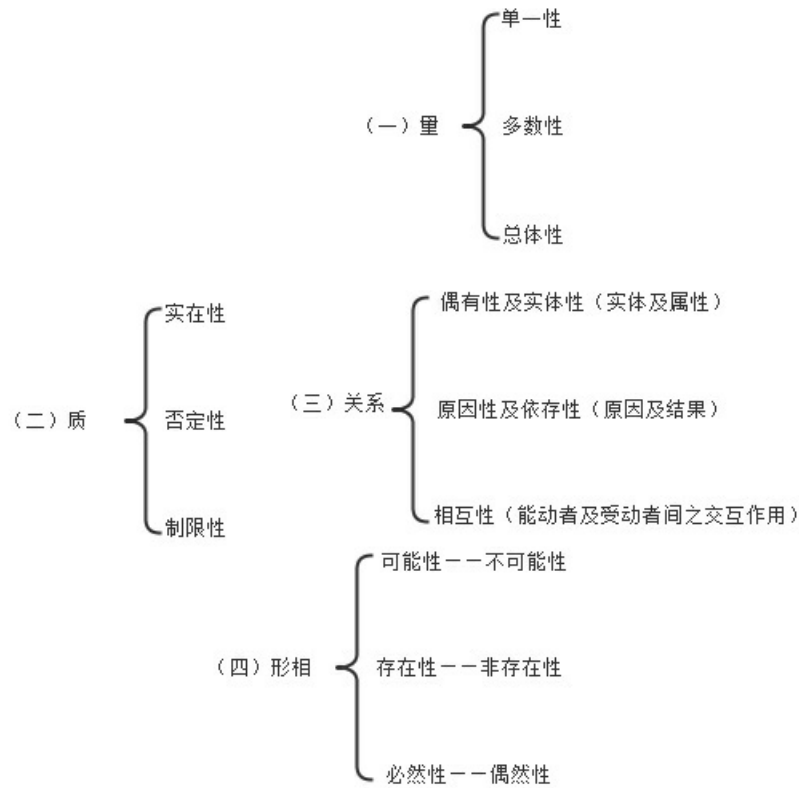
在其最普泛方面中所表现之纯粹综合，实与吾人以纯粹悟性概念。至我之所谓纯粹综合，乃指依据先天的综合统一之基础者而言。如计数（在大数目中，尤为易见）乃依据概念之综合，盖因其依据共同之统一根据如十进法等而行之者。由此种概念，杂多之综合统一乃成为必然的。

种种不同表象，由分析而摄置于一概念之下——此为普泛逻辑中所处理之程序。反之，先验逻辑之所教示者，非如何以表象加之于概念，乃如何以表象之纯粹综合加之于概念。以一切对象之先天的知识而言，其所必须首先授与者，第一为纯粹直观之杂多；第二为此种杂多由于想象力之综合。但即如是，尚不能产生知识。“与此种纯粹综合以统一，且唯由此必然的综合统一之表象所成”之概念，乃提供一对象知识所须之第三要项；此类概念乃本于悟性者。

“与判断中所有种种表象以统一”之机能，亦即为“与直观中所有种种表象之综合以统一”之机能；此种统一，就最普泛之意义表述之，吾人名之为纯粹悟性概念。在概念中经其作用由分析的统一而产生“判断之逻辑方式”之悟性，亦由普泛所谓直观中杂多之综合统一，而输入先验的内容于其表象。以此吾人乃得名此类表象为纯粹悟性概念，且视之为先天的适用于对象者——此为普泛逻辑所不能建立之结论。

因此先天的适用于普泛所谓直观对象之纯粹悟性概念，其数正与前表中所有一切可能的判断之逻辑的机能之数相同。盖此类机能已将悟性列举详尽，且为悟性能力之详备目录。吾人今仿亚里士多德（Aristotle）名此类概念为范畴（Kategorie），盖实施之方法，吾人虽与亚氏相去甚远，至其根本目的则固相同者也。

范畴表



此为悟性先天的包含于其自身中，所有综合之一切基本的纯粹概念表。悟性正以其包含此类概念故名为纯粹悟性；盖唯由此类概念，悟性始能理解直观之杂多中所有之任何事物，即以此思维直观之对象。此种分类，乃自一共通原理，即判断能力，（此与思维能力相同）体系的发展而来。实非冥搜盲索纯粹概念之结果，支离减裂所成，盖若如是，则此类概念之数目，仅得之归纳，绝不能保证其完备矣。且若如是，则吾人亦不能发现适为此等概念在纯粹悟性中而其他概念则否之所以然矣。收集此类基本概念，实为一足值锐敏思想家亚氏为之之事业。顾亚氏并未贯之以原理，触处检集，最初得其十，名之为范畴（宾位词）。其后彼自信又发现其五，追加其上而名之为后宾位词。但亚氏之表，仍留有缺陷。且其中有若干纯粹感性形相（时间、处所、状态及前时、同时）及一经验的概念（运动），皆不能悟性概念表中有任何地位者。此外亚氏又以若干引申的概念（能动受动）列入基本概念中；而若干基本概念则反完全遗漏。

此处所应注意者，“所视为纯粹悟性之真实基本概念”之范畴，亦具有其纯粹引申的概念。此在先验哲学之完善体系中，固不可忽略之，然在纯为批判之论文中，则一言及之即足矣。

我今姑名此纯粹的但为引申的之悟性概念，为悟性概念之副宾位词（predicables）——以与宾位词（即范畴）相区别。我若有基本的第一次概念，则附加引申的第二次概念而列成一纯粹悟性概念之详备系谱，固极易易。唯吾人今所欲从事者，非体系之完备，乃在构成体系时所遵循之原理，故此种补充事业留待其他机缘。盖此类事业，借本体论教本

之助，即易成就者——例如置力、运动、受动之副宾位词于因果范畴下；存在、抵抗之副宾位词于相互性范畴下；生、灭、变化之副宾位词于形相范畴下，等等。当范畴与纯粹感性之形相联结，或范畴间之相互联结时，即可产生甚多之先天的引申概念。注意之，且就力之所能以列成此类概念之完备目录，固极有益而颇饶兴趣，唯吾人今则可省略之也。

范畴之定义，我固可有之，唯在此论文中，则从略。俟后述及方法论时，就其所须之程度，我再分析此类概念。在一纯粹理性之体系中，自当有范畴之定义，但在此论文中，定义足以紊乱研究之主要目的，而引致疑虑及驳击，此类疑虑及驳击虽无伤于吾人之主要目的，然固可留待其他机缘者。且就我简略所论及之点，亦可见一完备辞典而附有一切必须之说明者，不仅可能，且亦极易之事。盖分类已备；所须者仅充实其内容而已；而此处所列之体系的位置论（Topik）即足以为各概念得其固有位置之充分导引，同时又复指示此分类尚空虚而无内容也。

一一

此范畴表提示若干精美之点，对于由理性所得一切知识之学术方式，或有极重要之效果。盖此表在哲学之理论部分，为用极大，且在“本于先天的概念而又依据一定原理体系的分门别类之学问”，此表提供一全部学问之完备计划，实为不可缺少者，此就以下之点即知之，盖范畴表不特包含一切悟性之基本概念至极完备之程度，且复包有人类悟性中所有概念之“体系之方式”，因而提示所拟议中之思辨学问之一切节目以及此类节目之顺序，一如我在他处之所叙述者 [6]。

由此表所提示之要点：第一，此表虽包含四类悟性概念，但可先分为两组；第一组与直观（纯粹的及经验的）之对象相关，第二组则与此等对象之存在（在对象间之相互关系中，或在对象与悟性之关系中）相关。

在第一组中之范畴，我名之为数学的，在第二组中之范畴，则名之为力学的。前一组之范畴，并无与之相应之事物；唯在后一组中有之。此种区别须在悟性之本质中有其根据。

第二，就概念之一切先天的分类必为两分法而观，则此每一类中所有范畴之数常同为三数之一事，实堪注意。其尤宜注意者，则每一类中之第三范畴，常由第二范畴与第一范畴联结而生。

故一切性即总体性实即视为单一性之多数性；制限性仅为与否定性联结之实在性；相互性为交互规定实体之因果性；最后必然性乃由可能性自身所授与之存在性。但不可因此即以第三范畴为仅引申的而非基本的悟性概念。盖联结第一概念与第二概念以产生第三概念，实须悟性之特殊活动，此与悟性在第一概念及第二概念中之活动不同。故（属于总体范畴之）数之概念，并非常仅依据多数性及单一性之概念而可能者（例如在无限之表象中）；又若仅由原因概念与实体概念相联结，则我不能立即理解“其影响作用”，即不能理解一实体如何能为别一实体中某某事象之原因。在此类事例中，显见须有悟性之个别活动；在其他事例中，事正相同。

第三，范畴中属于第三组相互性之范畴，其与抉择的判断之方式（在逻辑机能表中与相互性范畴相应之方式）一致，不若其他范畴与其相应之判断机能一致之显著。

欲保证相互性范畴实际与抉择的判断相合，则吾人必须注意，在一切抉择的判断中，其范围（即包含在任何一判断中之全量）表现为“分成各部分（从属的概念）之一全体”，且因其中并无一概念能包摄于其他概念之下，故此等概念皆视为相互同等对立，而非相互从属，因而彼此非在一方向中规定，如在一系列中者然，乃交互规定，如在一集体中者然——如抉择中之一分支设定为知识，则其余分支尽皆摈除，其他分支被设定，亦如是。

在由种种事物所组成之一全体中，亦见其有与此类似之联结；盖一事物不从属于其他事物，如一为结果而一为其存在之原因者然，乃同时的交互的彼此同等对立，各为其他事物所有规定之原因（例如在一物体中，其各部分互相吸引、反拨）。此与因果关系（根据与归结）中所见之联结，全然不同，盖在因果关系中，归结并不交互的又复规定其根据，故不能与之共组成一全体——例如世界不与创造世界者共组成一全体。悟性在表现一分列的概念之范围于其自身时所遵循之程序，与其思维一事物为可分的之程序相同；正如在前一事例中，各分支互相排除，而又联结于一范围中，悟性表现可分的事物之各部分，各为独立存在（视为实体）而又联结在一全体中也。

一二

在古人之先验哲学中，尚有列——不列入范畴中，而以彼等之见解，则又必须列为对象之先天的概念之——纯粹悟性概念之一章者。但此殆等于增加范畴之数，故为不能实行之事。此类概念见之于僧院派哲学中有名之*quodlibet ens est unum, verum, bonum*（凡实在之事物为一、为真、为善）之命题中。此种原理之应用，虽已证明其毫无成绩而仅产生循环命题，且近时在玄学中所占之位置，亦不过依例叙述而已，但在另一方面，此原理尚表现一种见解，此见解虽极空虚，顾亦保持有悠久之历史者。故关于其起源，颇值吾人之研究，且吾人亦正有理由推断此种命题乃以某种悟性规律为其根据者，唯此种悟性规律为其所曲解耳（此为习见之事）。此类所假定为事物之先验的属性，实际不过一切事物知识之逻辑的必须条件与标准，及对于此类知识所规定之量之范畴，即单一性、多数性、总体性而已。但此类属于“物本身（经验的对象）所有可能性”之范畴（此种范畴本应视为质料的），在此更进一步之应用中，本仅以其方式的意义使用之，为一切知识之逻辑的必须条件之性质，乃同时一不经意，又由其为思维之标准者窃转变为物自身之性质。盖在一对象所有之一切知识中，第一，具有概念之统一，在吾人唯由之以思维“吾人所有知识杂多之联结”中之统一限度内，此可名为质的统一，例如戏剧、讲演、故事中主题之统一。第二，具有关于其结论之真实。自一所与概念所得之真实结论愈多，则其所有客观的实在性之标准亦愈多。此可名为性格之质的多数，此等性格乃属于一所视为共同根据之概念（但在此概念中，不能视之为量）。第三，具有完全性，此完全性成立在多数皆还至概念之统一，且完全与此概念一致，而不与其他概念相合。此可名为质的完全性（总体性）。由此可见普泛所谓知识所以可能之逻辑的标准，乃量之三种范畴，在此类范畴中，全然以“量之产生时所有之统一”为同质的；后由于“所视为联结原理”之知识性质，此类范畴乃转而亦能在一意识中产生异质的知识之联结。故一概念（非对象之概念）所以可能之标准，在其定义，盖在定义中概念之统一、一切能直接从定义演绎而来之事物之真实、及从定义演绎而来之事物之完全性等三者产生“凡欲构成一全体概念所须之一切”。与此相同，一假设之标准成立在其所假定之说明根据之明晰，即一、假设之统一（无须任何补助的假设）；二、能从假设所演绎之结论之真实（结论与其自身及与经验之一致）；三、此类结论之说明根据之完全；至所谓完全，乃结论使吾人还至与假设中所假定者不增不减正相符合之谓，所以后天的分析还至以前先天的综合中所思维者，且与之一致。故统一性、真实性、完全性之概念，对于范畴之先验表，并未有所增益一若弥补其缺陷者然。吾人之所能

为者，为使知识与其自身一致，唯在使此类概念在普泛的逻辑规律下使用耳——至此类概念与对象关系之问题，则绝不论究之也。

第二章 纯粹悟性概念之演绎

第一节 先验的演绎之原理

一三

法律学者论及权利与要求时，在法律行为中，分别权利问题（*quid juris*）与事实问题（*quid facti*）；且对于二者皆求证明。应陈述“权利或合法要求”之权利问题之证明，法律学者名为演绎（*Deduction*）。有甚多经验的概念，绝无有人疑问行使之。盖因经验常可用为此类经验的概念所有客观的实在性之证明，故即无演绎，吾人亦自信能有正当理由以一种意义（即所归属之意义）专用之于此类概念。但尚有如幸福、运命等之僭窃概念，此类概念，虽由近乎普遍的宽容，许其通用，然时时为“有何权利”之问题相逼迫。此种要求演绎，实陷吾人于困难之境，诚以从经验或从理性皆不能得明显之合法根据足以证明行使此类概念之为正当也。

在构成人类知识之极复杂组织之杂多概念中，有若干概念，全然离经验而独立，识别为纯粹先天的行使者；至此类概念所以能如是行使之权利，则常须演绎。盖因经验的证明，不足证明此种先天的行使为正当，故吾人须解答“此类概念如何能与其不自任何经验得来之对象相关”之问题。说明“概念所由以能先天的与对象相关之方法”，我名之为概念之先天的演绎；以之与经验的演绎相区别，此经验的演绎乃展示“由经验及由经验上之反省以取得概念之方法”，故与概念之合法性无关，而仅与概念事实上之发生形相相关。

吾人已有两种“不同种类，但在全然先天的与对象相关之一点，则相一致”之概念，此即“为感性方式”之空间与时间概念，及“为悟性概念”之范畴。就此等类型之概念，而求其经验的演绎，皆属劳而无益。盖此类概念之特点，即在其与对象相关，无须自经验中假借“任何能用以表现此等对象之事物”。故若此类概念之演绎必不可缺，则必为先验的。

但吾人对于此类概念，与对于一切知识相同，虽不能在经验中发现其可能性之原理，但至少亦能在经验中发现其产生之缘起原因。感官印象提供最先之刺激，全部知识能力向之活动，于是经验成立。故经验包含有两种不同之要素，即自感官所得之知识质料，及自纯粹直观纯粹思维（此二者遇有感官印象之机缘始活动而产生概念）之内的源流所得以整理此质料之方式。研求吾人所有知识能力自特殊的知觉进展至普遍的概念之最初活动，当然获益甚大。开始此新研究者，实为名望卓著之洛克（*Locke*）。但纯粹先天的概念之演绎，则绝不能以此种方法得之；诚以演绎不应在任何此种方向中求之也。盖就此类概念以后全然离经验而独立之运用言之，则自必能出示其与自经验来者完全不同之出生证。且因此种所尝试之生理学的由来论，乃关于事实问题，不能严格称之为演绎；故我将名之为“获有纯粹知识”之说明。关于此种知识所能有之唯一演绎，明为先验的而非经验的。盖关于先天的纯粹知识，经验的演绎实为劳而无益之事，仅为不能理解此类知识之特质之人所从事耳。

但即容认纯粹先天的知识所可能之唯一演绎为先天的演绎，亦不能立即明了此种演绎为绝对的必须。吾人前已由先验的演绎，追溯空间与时间之根源，而说明其先天的客观效力，且规定之矣。顾几何学安然在纯然先天的知识中进行，关于其所有之基本空间概念之

纯粹的合法的由来，固无须乎乞求哲学之保证。但几何学中所用之概念，仅在其与外的感性世界相关（以空间为其纯粹方式之“直观之感性世界”），而在此感性世界中，一切几何学的知识，以其根据于先天的直观，故具有直接的证明。其对象（在与其方式相关之限度内）即由对象之知识先天的在直观中授与吾人。顾在纯粹悟性概念则大不然；盖在此种纯粹悟性概念，始发生无可趋避之先验的演绎之要求，此不仅关于此等概念之自身如是，即关于空间概念亦有此演绎之要求。盖纯粹悟性概念，并不以直观及感性之宾词叙述对象，乃以先天的思维之宾词叙述对象，故其与对象之关系，乃普遍的，即离一切感性之条件者。且纯粹悟性概念既不基于经验，又不能先于一切经验，在先天的直观中展示“可为其综合根据之任何对象”。以此等理由，纯粹悟性概念不仅关于其自身使用之客观效力及限界有以启人之疑，且因其行使空间概念超越感性的直观条件以上，以致使空间概念亦复晦昧难明；此吾人前之所以以空间之先验的演绎为必须者也。故读者在进入纯粹理性领域之前，必须坚信此类先验的演绎之绝对必须。否则盲目进行，经种种歧途以后，仍必还至前所出发之无知地点。但同时读者若不悲叹事物性质之隐晦难明，且对障碍之难移除，亦不易于失望，则吾人对于此种事业中所有不可避免之困难必须预有透辟之先见。盖吾人只有二途，或全然放弃“在超越一切经验限界，人所尊为最高领域中构成纯粹理性判断之一切主张”，或完成此种批判的研究。

吾人固已无甚困难，能说明“空间与时间之概念，虽为先天的知识，而必须与对象相关，以及此等概念离一切经验，使对象之综合的知识可能”之所以然之故矣。盖对象仅由此种感性之纯粹方式始能显现于吾人，而为经验的直观之对象，故空间时间乃——先天的包含“所视为现象之对象”所以可能之条件及在“所视为现象之对象”中发生具有客观的效力之综合——之纯粹直观。

顾悟性之范畴则不然，并不表现对象所由以在直观中授与之条件。故对象无须在其必与悟性机能相关之必然性下，即能显现于吾人；因而悟性无须包含对象之先天的条件。于是此处乃有感性领域中所不遇及之困难，即“思维之主观的条件如何能具有客观的效力”，易言之，如何能提供“使一切对象知识所以可能”之条件。

盖现象确能无须悟性机能在直观中授与吾人。今姑以原因概念为例，此乃指示一种特殊综合，由此种综合，依据规律，在甲事物上设定与之全然不同之乙事物。至现象何以应包含此种事物（经验不能引为其论证，盖所欲证明者乃先天的概念之客观的效力），则非先天的所能显示，故此一种概念是否纯然空虚，以及现象中在任何处所并无其对象，乃先天的可疑之事。感性直观之对象必与先天的存在心中之“感性方式条件”相合，事极明显，盖不如是，则此类对象将不能成为吾人之对象。但谓此类对象亦必须与“为使思维之综合的统一悟性所须之条件”相合，则为理由不明之结论矣。现象固可如是组成，即悟性不能发现其与其悟性所有统一之条件相合。现象中之一切事物固可如是混杂，即在现象之系列中，无一事物呈现其能产生综合规律而合于因果概念。于是此因果概念将全然空虚而无意义矣。但因直观无须任何思维机能，故现象仍呈现对象于吾人之直观。

吾人若思避免此等烦困之研究，而谓经验不断呈显现象间所有此类规律性之例证，因而提供“抽出原因概念及确证此种概念所有客观的效力”之无数机缘，则吾人殆未见及原因概念绝不能如是发生者也。原因概念只有二途，或全然先天的根据于悟性，或仅视为幻想摈除不用。盖原因概念严格要求甲事物必为“有其他某某乙事物必然的及依据绝对的普遍规律继之而起者”。现象固亦呈显种种事例，自此等事例能得“某某事物通常依以发生之一规律”，但现象绝不证明其继起为必然的。而因与果之综合，实有一种尊严，非经验的

所能表现之者，即结果非仅继原因以起而已，乃由原因所设定而自原因发生者也。此种规律之严格的普遍性，绝非经验的规律所有；经验的规律仅能由归纳获得比较的普遍性，即应用极广耳。故吾人若处理纯粹悟性概念一若纯为经验的所产，则吾人将全然变更其使用之途矣。

一四 转移至“范畴之先验的演绎”之途程

综合的表象与其对象之能联结，相互间获有必然的关系及所谓相互适合，仅有二途可能。或唯对象使表象可能，或唯表象使对象可能。在前一事例，此种关系仅为经验的，其表象绝非先天的可能。就现象中所有属于感觉之要素而言，现象正属此类。在后一事例，就对象之存在而言，则表象自身并不产生其所有之对象，盖吾人今非论及“表象由意志而有之原因性”也。但若在“仅由表象，始能知某某事物为一对象”之事例时，则表象仍为对象之先天的规定。顾对象之知识所唯一由以可能之条件共有两种，第一为直观，对象由直观授与吾人（此对象虽仅为现象）；第二为概念，与此直观相应之对象，由概念始为吾人所思维。由以上所述可见第一条件（即对象由此条件始能为吾人所直观）实际先天的存在心中，为对象之方式的根据。一切现象必须与此种感性之方式的条件相合，盖因现象仅由此条件始能显现，即经验的为吾人所直观而授与吾人。于是有问题发生，即：先天的概念是否亦用作先在条件，任何事物唯在此条件下，即不为吾人所直观，亦仍能思维为普泛所谓对象。设令如是，则对象之一切经验的知识必须与此类概念一致，盖因仅以此类概念为前提，任何事物始能成为经验之对象。盖一切经验在事物所由以授与之感官直观以外，确曾包含“所视为由直观所授与即视为所显现之对象”之概念。因而普泛所谓对象之概念，实存在一切经验的知识之根底中，而为其先天的条件。故“视为先天的概念之范畴”之客观的效力就思维之方式而言，乃依据“经验由范畴而始可能”之事实。范畴由其必然性及先天的与经验之对象相关，盖因经验之任何对象，仅由范畴始能为吾人所思维也。

于是一切先天的概念之先验的演绎，今乃具有全部研究所必须依据之原理，即先天的概念必须认为使经验所以可能之先天的条件（不问其为经验中所有直观之先天的条件，抑思维之先天的条件）。产生“使经验可能之客观的根据”之概念，亦即以此理由而为必然的。但说明“此类概念在其中见及”之经验，则非此类概念之演绎而仅为其例证。盖在此种说明中，此类概念纯为偶然的。除由先天的概念与可能的经验（知识之一切对象皆在此经验中发现）之本源的关系以外，则凡先天的概念与任何对象之关系，皆为吾人所全然不能理解者也。

名⁽¹⁾ 望素著之洛克未见及此，彼在经验中觅取纯粹悟性概念乃亦自经验演绎之，但其见解又不一贯，又欲借纯粹悟性概念之助，以得超越一切经验限界之知识。休谟则知欲得此超越经验之知识，此类概念之起源，必须为先天的。但因彼不能说明悟性何以能以“其自身既不在悟性中联结”之概念，思维为必然在对象中联结，且因彼未见及悟性自身殆由此类概念即成为——悟性之对象在其中发现之——经验之创造者，故彼不得不从经验——即从经验中重复联想所发生之而厥后误视为客观之主观的必然性（即从习惯）——推求悟性概念。但休谟由此等前提所论证者极为一贯。彼谓借此类概念及其所发生之原理以超越经验限界，实为不可能之事。顾此二大哲学家所一致主张之经验的由来论，绝不能与吾人实际所有学问上先天的知识（即纯粹数学及普泛的自然科学）相容；故此一事实即足以推翻此种由来论也。

其中洛克广开狂热之门，盖若理性一度许其有此种权利，即不复为节制箴规所抑留于

其境域内，休谟则全然陷入怀疑论，盖彼信为已发现昔之所视为理性者不过浸染吾人知识能力之一种最有势力之幻想耳。吾人今欲审察人类理性是否能安然度过此二重障壁，与以一定之限界，而又使理性能在其所特有活动之全部领域内活动。

但我对于范畴首先欲简略说明其意义。范畴乃普泛所谓对象之概念，由此类概念，对象之直观乃视为“就判断之逻辑机能之一所规定者”。盖断言的判断之机能，为主词与宾词关系之机能；例如“一切物体皆为可分的”。顾若以悟性之纯然逻辑的使用而言，则两概念之中，孰以主词机能归之，孰以宾词机能归之，仍为未定之事。盖吾人亦可云某某可分的事物为物体。但当以物体概念置于实体范畴之下，立即决定经验中所有物体之经验的直观必须常视为主词而绝不能视为纯然宾词。一切其他范畴，亦与此相同。

（1）以下三段为第二版之所修正者，其第一版之原文如下：

有三种基本的源流（心之性能或能力）包含“一切经验所以可能”之条件，且其自身亦不能从其他心之能力，即感官、想象力及统觉三者引来。根据此三者乃有（一）由于感官之“先天的概观（Synopsis）杂多”；（二）由于想象力之“综合（Synthesis）此杂多”；（三）由于本源的统觉之“统一（Einheit）此综合”。所有此类能力皆具有仅关于方式之先验的（亦复经验的）使用，且为先天的可能者。关于感官，吾人已在第一部中论之矣；今将致力以理解其他二者之性质。

第二节 纯粹悟性概念之先验的演绎（此为第二版之修正文）

一五 普泛所谓联结之所以可能

表象之杂多能在纯为感性（即仅为感受性）之直观中授与；而此种直观之方式，则能先天的存在吾人之表象能力中，只为主观在其中被激动之形相。但“普泛所谓杂多”之联结，则绝不能由感官而来，故不能已包含在感性直观之纯粹方式中。盖联结乃表象能力所有自发性之活动；且因此种能力与感生相区别，必须名为悟性，故一切联结——不问吾人意识之与否，或为直观（经验的，或非经验的）杂多之联结，抑为种种概念之联结，——皆为悟性之活动。对于此种活动，可以名为“综合”之普泛的名称归之，以指示吾人自身若不预行联结，则不能表现事物为在对象中联结，且在一切表象中，联结乃唯一不能由对象授与者。因其为主观自身活动之一种活动，故除主观自身以外，不能有此种活动。此种活动本只为一，而同一适用于一切联结，即与联结相反之分解，——即分析——亦常预以联结为其前提，凡悟性所未预行联结者，即不能有分解，盖唯已为悟性所联结，始能有容许分析之某某事物授之于“表象能力”也。

但“联结之概念”所包括者，除杂多及其综合之概念以外，尚有“统一杂多”之概念。联结乃“杂多之综合的统一”之表象^[7]。故此种统一之表象，不能自联结发生。反之，统一乃加其自身于“杂多之表象”，始使联结之概念可能者。先天的先于一切“联结之概念”之“统一”，非即统一之范畴（参观十）；盖一切范畴皆根据于判断之逻辑的机能，在此类机能中固已预思有联结及所与概念之统一者也。盖范畴预以联结为其前提者。故吾人必须在更高处探求此种统一（为质的，参观十二），即在其自身中包含“判断中各种概念之统一及悟性所以可能——乃至关于悟性之逻辑的使用——之根据”者求之。

一六 统觉之本源的综合统一

“我思”之伴随于我所有之一切表象，必为可能之事，盖不如是，则表现于我心中者乃

绝不能思维之某某事物，此殆等于谓表象不可能，或至少表象在我等于无。凡能先于一切思维授与吾人之表象，名为直观。故一切直观之杂多，与此杂多所在之同一主观中之“我思”，有必然的关系。但此种“我思”表象乃自发性之活动，即不能视为属于感性者。我名此表象为纯粹统觉，以与经验的统觉相区别，或又名之为本源的统觉，盖因此为产生“我思”表象（此表象必须能伴随一切其他表象，且在一切意识中，常为同一不变者）之自我意识，其自身不再能伴有更高之表象。此种统觉之统一，我又名之为自觉意识之先验的统一，盖欲指示自此统一发生先天的知识之可能性故耳。盖在一直观中所授与之杂多表象，若不属于一自觉意识，则此一切表象即不能皆为我之表象。如为我之表象（就令我未意识其如是），则此种表象必须与“其所唯一由以在一普遍的自觉意识中联结”之条件相合，盖不如是则此种表象殆不能绝无例外皆属于我矣。自此种本源的联结，有种种结果发生。

“杂多（在直观中所授与者）之统觉”之一贯的同一，包含表象之综合，且此同一亦仅由此种综合之意识而可能者。盖伴随种种不同表象之经验的意识，其自身乃分歧的且与主观之同一并无关系。此种与主观同一之关系，非仅由我所伴随各种表象之意识所成，乃纯由我使一表象与其他表象联结而意识此等表象之综合所成者。故唯在我能联结所与表象之杂多在一意识中之限度内，我始能表现此等表象中所有意识之同一于我自身。易言之，统觉之分析的统一，仅在综合的统一之前提下，始可能者 [8]。

故“直观中所授与之表象一切皆属于我”云云之思维，正与“我联结表象在一自觉意识中”（或至少能如是联结之）云云之思维为同一之思维；此种思维其自身虽非综合表象之意识，但以此种综合之可能性为其前提者。易言之，仅在我能总括表象之杂多在一意识中，我始名此等表象一切皆为我之表象。否则我将有形形色色之自我，一如我所意识之种种表象之数。故视为先天的所产生之“直观杂多之综合的统一”，乃“统觉自身之同一”之根据，此统觉乃先天的先于我所有一切确定之思维者。但联结非存于对象中，且不能得之对象，由知觉取入悟性中。反之，联结实为悟性独有之任务，盖悟性自身亦只“先天的联结所与表象之杂多而置之于统觉之统一下”之能力而已。故统觉之原理，乃人类知识全范围中最高之原理。

此种“统觉之必然的统一”之原理，其自身实为同一律的命题，因而为分析的命题；但此原理启示“在直观中所授与杂多”之综合之必然性，无此种综合，则自觉意识之一贯的同一，绝不能为吾人所思维。盖由单纯表象之“我”，绝无杂多授与吾人；仅在与此“我”不同之直观中，始能有杂多授与；且仅由于联结在一意识中，此杂多始能为吾人所思维。至于由于自觉意识，一切杂多即能在其自身中授与之一悟性，殆为直观的；顾吾人所有之悟性则仅能思维，若求直观必须在感官中求之。我就直观中所授与我之杂多表象，意识此自我为同一的，盖因我称此等表象一切皆为我之表象，因而以此等表象为构成一直观。此等于谓我先天的意识此“表象之必然的综合”，此即名为统觉之本源的综合统一，凡所有授与我之一切表象，必须包摄在此本源的综合统一之下，但亦由一种综合，此等表象始能包括在此本源的综合统一之下也。

一七 综合的统一之原理为一切悟性运用之最高原理

一切直观所以可能之最高原理，在其与感性相关者，依据先验感性论，为“一切直观之杂多，应从属空间与时间之方式的条件”。此直观所以可能之最高原理，在其与悟性相关者，则为“一切直观之杂多，应从属统觉之本源的综合统一之条件” [9]。在直观之杂多

表象授与吾人之限度内，从属前一原理；在其必须联结在一意识中之限度内，则从属后一原理。盖无此种联结，则无一事物能为吾人所思维，所认知，即因所与表象将不能共同具有“我思”统觉之活动，因而不能包括在一自觉意识中认知之。

泛言之，悟性为知识之能力。知识由“所与表象与对象之一定关系所成”；对象则为“所与直观之杂多在对象之概念中所联结之事物”。顾表象之一切统一，皆需表象综合中之意识统一。因之，构成表象与对象之关系因而构成其客观的效力，及使表象成为知识者，即唯此意识之统一；乃至悟性之所以可能，亦依据于此。

为其余一切悟性运用所根据，同时又全然脱离感性直观之一切条件之“原始的纯粹悟性知识”，乃统觉之本源的综合统一之原理。故外的感性直观之纯然方式之空间，其自身尚非知识；仅为提供先天的直观之杂多于“所可能之知识”者。欲知空间中之任何事物（例如线），我必须引长之于是综合的以成所与杂多之一定的联结，故此种活动之统一，同时即为意识之统一（如在线之概念中）；由于此种意识之统一，对象（一限定的空间）始为吾人所知。故意识之综合的统一，为一切知识之客观的条件。此不仅为认知对象时我所必须之条件，乃一切直观在其成为我之对象时所必须从属之条件。否则，缺乏此种综合，杂多将不能联结在一意识中矣。

此种命题虽以综合的统一为一切思维之条件，但此命题自身则为分析的（如上所述）。盖此命题仅谓在任何直观中所授与我之一切表象，必须从属此种条件，即唯在此条件下我始能将此等表象归之同一的自我而以之为我之表象，因而能由“我思”之普泛名词包括此等表象综合的联结在一统觉中而了解之。

但此种原理不能视为可应用于一切可能的悟性，唯用之于此种悟性而已，即由其纯粹的统觉，即在“我在”之表象中毫无杂多授与者。由其自觉意识，能提供直观杂多于其自身之一种悟性——盖即谓此种悟性，由于其所有表象而表象之种种对象，应即同时存在者——关于意识之统一，自无须综合杂多之特殊活动。但人类之悟性，则仅思维而不直观，此所以必须此种活动也。此实为人类悟性之第一原理，且为不可缺者，故吾人对于其他可能的悟性，——或其自身为直观的，或则具有与空间时间种类不同之感性直观之基本方式者，——皆不能形成丝毫概念者也。

一八 自觉意识之客观的统一

统觉之先验的统一，乃直观中所授与之一切杂多由之而联结在一“对象之概念”中之统一。故名之为客观的，且必须以之与意识之主观的统一相区别，此主观的统一乃内感之一种规定——由此主观的统一，客观的联结所须之直观杂多始经验的授与吾人。我是否能经验的意识此杂多为同时的或继续的，则一依情状或经验的条件。故由于表象联想之“意识之经验的统一”，其自身乃关于一现象者，且全然为偶然的。但时间中直观之纯粹方式，即纯为包含一所与杂多之普泛所谓直观，乃纯由直观之杂多与唯一之“我思”之必然的关系，即由——为经验的综合之先天的基本根据之——纯粹悟性综合，而从属意识之本源的统一。仅此本源的统一有客观的效力；至统觉之经验的统一（吾人今不欲详论之，且此乃在所与之具体的条件下纯由本源的统一得来者），则仅具有主观的效力。例如某语在某一暗指某一事物，在别一人又暗指别一事物；在此种经验的事物中意识之统一，对于所与事物并非必然的及普遍的有效。

一九 一切判断之逻辑方式由其所包含之概念所有“统觉之客观的统一”所成

我绝不能承受逻辑学者对于普泛所谓判断所与之说明。据彼等所言，判断乃两概念间之关系之表现。我今关于此种说明之缺点，并不欲与彼等有所争辩——盖此种说明在任何事例中亦仅能适用于断言的判断，而不能适用于假设的及抉择的判断（此后二者包含判断间之关系，非概念间之关系），见不及此，始有种种烦困之结果发生^[10]。我仅须指示此种定义并不能说明其所主张之关系，究因何而成者。

但我若更精密审察判断中所授与知识之关系，以之为属于悟性，以与依据再生的想象之法则而仅有主观的效力之关系相区别，则我发现判断不过所授与知识由之到达“统觉之客观的统一”之方法。此即系词“为”意向之所在。系词“为”乃用以使所授与表象之客观的统一与主观的统一相区别者。盖系词“为”指示表象与本源的统觉之关系，及表象之必然的统一。就令判断自身为经验的，因而为偶然的，例如“物体为有重量者”之判断，亦复如是。在此处我非主张此等表象在经验的直观中有必然的相互关系，所主张者乃表象之相互关系，实由于直观综合中统觉之必然的统一，盖即依据一切表象所有客观的规定之原理（在知识能由此等表象获得之限度中）——此类原理皆由统觉之先验的统一之基本原理引申来者。仅有如是，始能由此种关系发生判断，盖此为客观的有效之关系，且因而能充分与仅有主观的效力之表象关系（当其依据联想律而联结时）相区别者。在后之事例中，我所能言者仅为“我若支承此物体，我感有重量之压迫”而不能谓“物体为有重量者”。盖所谓“物体有重量者”不仅陈述两表象常在我之知觉中联结而已（不问此知觉之重复程度如何）；乃在主张此等表象在对象中所联结者（不问其主观状态如何）。

二〇 一切感性直观皆从属范畴，范畴乃感性直观之杂多所唯一由之而能统摄在一意识中之条件

在一感性直观中所授与之杂多，必然的从属统觉之本源的综合统一，盖舍此以外，别无其他“直观统一”之方法可能（参观一七）。但所授与表象（不问其为直观或概念）之杂多由之而统摄在一统觉下之悟性活动，乃判断之逻辑机能（参观一九）。故一切杂多，在其在“单一之经验的直观中”授与之限度内，乃就判断之逻辑机能之一而规定之者，即由此机能而被统摄在一意识中。范畴则在其用以规定所与直观之杂多限度内（参观一三）正为此类判断机能。故所与直观中之杂多，必然的从属范畴。

二一 注释

包含在“我名为我所有之直观”中之杂多，由悟性综合，表现为属于“自觉意识之必然的统一”；此事即由范畴而成者^[11]。故此须有范畴之一点，实显示在一单一直观中所与杂多之经验的意识，乃从属纯粹先天的自觉意识，正与经验的直观从属先天的发生之纯粹感性直观相同。在以上之命题中，即开始纯粹悟性概念演绎；顾在此演绎中，以范畴唯源自悟性，而与感性无关，故必须抽去经验的直观之杂多所由以授与之形相，而专注意于以范畴之名由悟性所加入直观中之统一。以后（参观二六）将自“经验的直观在感性中授与之形相”以说明直观之统一，只为范畴（依据二〇）对于所与直观之杂多所规定之统一而已。唯在证明范畴关于吾人所有感官之一切对象，具有先天的效力，则演绎之目的全达矣。

但在以上之证明中，尚有一端不能略去者，即所直观之杂多，其授与必须先于悟性综合，且与悟性无关。至此事原由如何，今尚留待未决。盖吾人若思维一“其自身为直观的”之悟性（例如神之悟性绝不表现所与对象于其自身，乃由其表象对象应即授与即产

生），则关于其所有知识，范畴绝无意义可言。范畴仅为“其全部能力由思维所成即由——使由直观所授与悟性之杂多所有综合由之统摄于统觉之统一之——活动所成之悟性”之规律，此种悟性乃如是一种能力，即“由其自身，绝不能认知事物，而仅联结、整理知识之质料”（即直观，此直观必须由对象授之悟性者）。至吾人悟性所有此种特质，即唯由范畴始能产生统觉之先天的统一，且仅限于如此种类及数目之范畴，其不能更有所说明，正与吾人何以乃有此类判断机能而不能别有其他判断机能，以及空间时间何以为吾人所有可能的直观之唯一方式，同为不能更有所说明者也。

二二 范畴除对经验之对象以外，在知识中别无其他应用之途

思维一对象与认知一对象乃截然不同之事。知识包含有两种因素：第一为概念，普泛所谓对象概由概念始为吾人所思维（范畴）；第二，直观，对象由直观始授与吾人。盖若不能有与概念相应之直观授与吾人，则此概念就其方式而言，虽仍为一思维，但绝无对象，且无任何事物之知识能由此概念成立。以我所知，斯时殆无“我之思维”所能应用之事物，且亦不能有者。如先验感性论所述，吾人所可能之唯一直观乃感性的；因之，由于纯粹悟性概念所有“关于普泛所谓对象之思维”，仅在其概念与感官对象相关之限度内，始能成为吾人之知识。感性的直观，或为纯粹直观（空间与时间），或为由感觉在空间时间中直接表现为现实的事物之经验的直观。由纯粹直观之规定，吾人能得对象之先天的知识，如在数学中者，但此仅关于对象（所视为现象者）之方式；至能否有必须在此方式中所直观之事物，则尚留待未决。故除假定容有唯依据纯粹感性直观之方式以表现于吾人之事物以外，即数学的概念，其自身亦非知识。空间与时间中之事物，仅在其成为知觉之限度内，始授与吾人（即有感觉附随之表象）——故仅由经验的表象授与吾人。因之，纯粹悟性概念，即在其应用于先天的直观时，如在数学中者，亦仅限于此类直观能应用于经验的直观（纯粹概念由此类先天的直观间接应用于经验的直观），始产生知识。故即以纯粹直观之助，范畴亦并不与吾人以事物之知识；至范畴之能与吾人以事物之知识，仅在其能应用于经验的直观耳。易言之，范畴仅用以使经验的知识可能者；此类经验的知识即吾人所名为经验者也。

吾人之结论如是：范畴，就产生“事物之知识”而言，除仅对于能为经验之对象者之事物以外，并无其应用之途。

二三

以上之命题极关重要；盖其规定纯粹悟性概念关于对象之使用限界，正与先验感性论规定感性直观之纯粹方式之使用限界相同。空间与时间，作为对象所唯一能由以授与吾人之条件，仅适用于感官之对象，因而仅适用于经验。在此等限界以外，空间时间绝不表现任何事物；盖空间时间仅在感官中，在感官以外，即无真实性。至纯粹悟性概念则无此种制限，且可推及于普泛所谓直观之对象，仅须此直观为感性的而非智性的，固不问此直观与吾人所有者相似与否也。但扩大概念之用途至吾人之感性直观以外，实于吾人无益。盖作为对象之概念，则此等概念空无内容，且不能使吾人判断其对象究否可能也。诚以斯时吾人并无统觉之综合统一（此为构成思维方式之全部内容者）所能应用之直观，并在其应用于直观时规定一对象，故此等概念仅为思维之方式而无客观的实在性。

故仅有吾人之感性的及经验的直观能与概念以实质及意义。

吾人如假定有一非感性的直观之对象授与吾人，自能由“所包含在此预有前提——即

无感性直观所固有之特质——中之一切宾词”以表现此对象；盖即此对象非延扩的即非在空间中者，其延续非时间，以及其中无变化（变化为时间中所有规定之继续）等等。但我若仅就“对象之直观”之所非者言之，而不能就其所包含在此直观中者言之，则实不能成为真之知识。盖斯时我并未明示我由纯粹概念所思维之对象之可能，即不能授与吾人与此概念相应之直观，所仅能言者则吾人所有之直观不能适用于此对象而已。但所应唯一注意者，即无一范畴能适用于此类普泛所谓之某某事物。例如吾人不能以实体概念适用于此种对象，而以之为“仅能作为主词存在而绝不作为宾词存在”之某某事物。盖除经验的直观能提供此概念所适用之事例以外，我实不知是否能有与此种思维方式相应之事物。但关于此点以后尚须论之。

二四 范畴适用于普泛所谓之感官对象

纯粹悟性概念由悟性与普泛所谓直观之对象相关，仅须此直观为感性的，固不问其为吾人之所有抑为任何其他直观。但即以此故，此等概念纯为思维之方式，仅由此思维方式，则无确定之对象能为吾人所知。此类概念中所有杂多之综合或联结，仅与统觉之统一相关，因而为“使先天的知识所以可能”之根据（在此类先天的知识依据悟性之限度内）。故此种综合，立即为先验的，且又纯为智性的。但因在吾人心中存有先天的感性直观之某种方式，此为依存于表象能力之感受性者（感性），故自发性之悟性，能依据统觉之综合统一，由所与表象之杂多以规定内感，因而思维先天的感性直观之杂多所有“统觉之综合统一”——此为吾人人类直观之一切对象所必须从属之条件。范畴（其自身纯为思维方式）以此种途径得其客观的实在性，即应用于能在直观中授与吾人之对象。但此等对象仅为现象，盖吾人仅能关于现象具有先天的直观也。

此种感性直观所有杂多之综合（乃先天的可能而必然者），可名之为形象的综合（*synthesis speciosa*），以与关于普泛所谓直观之杂多在范畴中所思维之综合相区别，此种综合名为由于悟性之联结（*synthesis intellectus*）。二者皆先验的，此非仅以其先天的发生而云然，且以其为其他先天的知识可能性之条件故耳。

但此形象的综合，若仅就其与统觉之本源的综合统一之关系观之，即仅就其与在范畴中所思维之先验的统一之关系观之，则因与纯然智性的联结区别之故，应名之为想象力之先验的综合。想象力乃表现“当时并未存在之对象”于直观之能力。唯以吾人之一切直观皆为感性的，想象力由于“唯在其下想象力始能与悟性概念以相应的直观”之主观的条件，故亦属于感性。但因想象力之综合乃自发性之表现，为规定者，而非如感官之仅为被规定者，因而能依据统觉之统一，就感官之方式先天的规定感官，故在此范围内想象力乃先天的规定感性之能力；其所有“综合直观”之综合一若与范畴相符合，自必为想象力之先验的综合。此种综合乃悟性对于感性之一种活动；且为悟性对于吾人所有“可能的直观之对象”之最初应用，因而为其他一切悟性应用之根据。以其为形象的综合，须与“仅由悟性所行使而无须想象力之助”之智性的综合相区别。在想象力为自发性之限度内，我又名之为产生的想象力，以与再生的想象力有别，此再生的想象力之综合乃全然从属经验的法则即所谓联想律者，故于说明先天的知识之所以可能，毫无所贡献。再生的综合属于心理学领域，实不属于先验哲学也。

* * *

今为说明在吾人说明内感方式时（参观六）令人感为怪诞者最适当之处：即内感表现吾人自身于“我之意识”，亦仅如吾人所显现于吾人自身之相，而非吾人自体之说是也。盖

吾人直观自身仅如吾人内部之所被激动者，此说颇觉矛盾，以斯时吾人对于自身应在被动之关系中矣。在心理学之体系中，欲避免此矛盾，通常乃视内感与统觉能力为同一之事物（吾人曾严密区别内感与统觉能力之不同）。

其规定内感者为悟性及悟性联结直观杂多之本源的能力，即使直观杂多统摄于统觉（悟性自身所以可能之所依据者）下之本源能力。在吾人人类中之悟性，其自身非直观能力，即令有直观授与感性，亦不能联结此等直观以之为悟性自身所有直观之杂多而收入于其自身中。故若仅就综合之自身而观，悟性之综合，不过活动之统一而已，所谓活动，乃即令无感性之助，悟性自身亦能意识及之者之一种活动，但悟性由此种活动则又能规定感性。盖即谓悟性关于“依据感性直观方式所能授之悟性之杂多”能内部规定感性。此盖悟性在想象力之先验的综合之名称下，施行此种活动于受动的主观（此种活动即此主观之能力）之上，因而吾人乃得谓为内感由之而被激动也。统觉及其综合的统一实与内感绝不相同。前者为一切联结之根源，应用于普泛所谓直观之杂多，且在改形为范畴时，先于一切感性直观应用于普泛所谓对象。反之，内感仅包含直观之纯然方式，其中之杂多并无联结，故不包含确定的直观，此确定的直观仅由我所名为形象的综合者想象力之先验的作用（悟性对于内感之综合作用）而生“杂多之规定”之意识而可能者也。

此点我常能在我自身中知觉之。盖若不在思维中引一直线，则我不能思维此直线，不作一圆，即不能思维此圆。吾人除自同一之点，设定三线，相互成为直角，即不能表现空间之三向量。乃至时间，吾人除在引一直线时（直线用为时间之外部的形象表象），唯注意吾人所由以连续的规定内感之“综合杂多之活动”，以及因而注意内感中此种规定之连续以外，绝不能表现时间。视为主观活动，因而视为综合空间中杂多之综合（吾人如抽去此种杂多而唯注意于吾人所由以依据内感方式以规定内感之活动者）之运动（运动非视为对象之规定）^[12]乃最初发生连续之概念者。故“悟性非在内感中发现此种杂多之联结”，乃激动内感以产生此种联结也。

何以思维之我能与直观自身之我相区别（盖我尚能表现至少视为可能之他种直观形相），且因其为同一主观，二者又能为同一之我；因而我何以能谓所视为智性及思维之主观认知所思维为对象之我自身，但在我亦在直观中授与我自身之限度内，我仅认知我自身与其他现象相同，唯为所显现于我自身之我，而非对于悟性存在之我——此等问题与“我如何能为我自身之对象”，尤其与“我如何能为直观及内的知觉之对象”等问题，其难易正自相等。至其何以必属如是，则吾人如容认空间纯为外感现象之纯粹方式，由以下之事实极易说明之，盖吾人除在吾人所引之直线心象下，不能获得非外的直观对象之“时间表象”，且仅由此种引一直线之表现方法，吾人始能知时间向量之单一性；且对于一切内的知觉，吾人必从外的事物中所展示于吾人之变化中，推得其时间长度或时间点之规定，因而内感之规定，应整理为时间中之现象，正与外感之规定吾人在空间中整理之者相同。故若关于外感，吾人容认仅在吾人外部被激动之限度内，始认知对象，则吾人亦必须容认关于内感，亦仅在吾人内部被吾人自身激动之限度内，始能由内感直观我自身；易言之，就内的直观而言，吾人仅认知吾人之主观为现象，而非其自身。^[13]

二五

反之在“普泛所谓表象之杂多”之先验的综合中，以及在统觉之本源的综合统一中，我意识我自身既非所显现于我自身之相，亦非我自体，而仅为“我在”之一事。此种“我在”之表象，乃思维而非直观。欲知我之自身，则在“使一切可能的直观之杂多，统摄于统觉统

一下”之思维活动以外，尚须杂多所由以授与吾人之一定直观形相；是以我之存在虽确非现象（更非幻相），而我之存在^[14]之规定，则须与内感之方式一致，即依据我所联结之杂多由以在内的直观中授与我之特殊形相，始能发生。因之我关于我自体一无所知，所知者仅为所显现于自身之相。虽由联结杂多在一统觉中，一切范畴皆用为构成“关于普泛所谓对象之思维”顾此种自我之意识（统觉）尚远不能成为自我之知识。欲得“与我相异之对象”之知识，除关于普泛所谓对象之思维（在范畴中）以外，尚须我由以规定此普泛的概念之直观，故欲得关于我自身之知识，除意识（即关于我自身之思维）以外，尚须我由以规定此思维之直观（我内部中所有杂多之直观）。我为智性之存在，仅意识其联结之能力；但关于其所应联结之杂多，则我从属一制限之条件（名为内感），即此种联结仅有依据时间关系（严格言之此全然在悟性概念以外者）始能成为可直观者。故此类智性所能认知之自我，仅为与直观（非智性的且不能由悟性自身授与者）相关所显现之相，非在“其直观为智性时”所能认知之自体。（译者按：智性的直观上文已屡见之，殆为设想之一种直观例如神之直观一类是也。）

二六 纯粹悟性概念在经验中普遍的可能运用之先验的演绎

在玄学的演绎中，由范畴与思维之普泛的逻辑机能完全一致，已证明范畴之起源为先天的；在先验的演绎中，吾人亦已展示范畴为“关于普泛所谓直观对象”之先天的知识之所以可能（参观二〇、二一）。吾人今须说明“先天的由范畴以知凡所表现于吾人感官之对象”之所以可能，此实非就其直观之方式而言，乃就其联结之法则而言，因而可谓就其对于自然规定法则，甚而使自然成为可能而言。盖除范畴负此机能以外，绝不能说明所能表现于吾人感官之一切事物，何以必须从属“先天的仅起自悟性”之法则。

首先我应注意我之所谓感知之综合（Synthesis der Apprehension），乃指一经验的直观中杂多之联结而言，知觉即直观之经验的意识（此即所视为现象者），乃由之而始可能者。

在空间与时间之表象中，吾人具有外的及内的感性直观之先天的方式；现象所有杂多之感知综合，则必须常与此种方式相合，盖因舍此以外，别无综合可以发生之途也。但空间与时间所先天的表现者，不仅为感性直观之方式，且表现其自身为包有杂多（空间时间自身所有之杂多）之直观，因而以“此种杂多之统一之规定”表现之（参观先验感性论）^[15]。是以在吾人以外或以内之杂多之综合统一，以及“所表现为在空间或时间中规定之事物必须与之相合”之联结，皆先天的授与吾人，为一切感知综合之条件——非在此等直观中授与，乃与此等直观同时授与者。此种综合的统一，在其“联结”应用于吾人感性直观之限度内，实不过依据范畴，在一本源的意识中普泛所谓所与直观之杂多所有联结之统一而已。故一切综合乃至使知觉可能之综合，皆从属范畴；且因经验为由联结知觉所成之知识，故范畴为使经验可能之条件，因而范畴先天的适用于经验之一切对象。

* * *

例如由于感知一居室之杂多，我使居室之经验的直观成为知觉时，空间及普泛所谓外的感性直观之必然的统一，实存在我之感知之根底中，即我依据空间中杂多之综合统一，以描写此居室之轮廓。但我若抽去空间之方式，则此同一之综合统一，实在悟性中，而为综合普泛所谓直观中同质的事物之范畴，即量的范畴。故感知之综合——即所谓知觉——必须完全与此种范畴相合^[16]也。

今再举一例言之，当我知觉水之冰冻时，我感知液体与固体之两种状态，此两种状态乃彼此相互在时间关系中者。但在——我所置于现象（在此现象为内的直观之限度内）根底中之——时间内，我必然表现杂多之综合的统一，无此种综合的统一，则此时间关系不能成为就时间继续所规定在一直观中授与。顾此种综合的统一，乃吾人所由以联结“普泛所谓直观之杂多”之先天的条件者，我如抽去我之内的直观之常恒方式（即时间），则为原因之范畴，当我应用此原因范畴于我之感性时，则我由此范畴以规定一切所发生之事物与此范畴所规定之关系相合，即我在普泛所谓时间中规定之，于是我关于此一类事件之感知，以及所视为可能的知觉之事件自身，乃从属因果关系之概念，关于其他事例，亦复如是。

范畴乃“对于现象以及对于一切现象总和之自然（*natura materialiter spectata* 自内容所观之自然）规定先天的法则”之概念。于是有问题发生，盖自然必须依据“非从自然引来且非以自然为范型而模仿之者之范畴”而进行，如何能为吾人所理解；即范畴既非从自然引来，如何能先天的规定自然所有杂多之联结。以下所论即为解决此谜者。

自然中所有现象之法则，必须与悟性及其先天的方式相合，即必须与“悟性联结普泛所谓杂多之能力”相合，实与现象自身必须与先天的感性直观之方式相合，其事相类，并不足令人更为惊异。盖法则不存在现象中，而仅与现象所属之主观相关而存在（在主观具有悟性之限度内），正与现象不存在其自身中而仅与其所属之主观相关而存在（在其具有感性之限度内）其事固相同也。物自身自必离认知事物之悟性而与其自身本有之法则相合。但现象仅为事物之表象，至此等事物关于其自身为何，则为不可知者。以现象仅为表象，其所从属之联结法则，除联结能力所规定者以外，自无其他法则。联结感性直观之杂多者为想象力；想象力关于其智性的综合之统一，则依据悟性，关于其感知之杂多，则依据感性。于是一切可能的知觉，皆依据感知之综合，而此种经验的综合又复依据先验的综合，因而依据范畴。故一切可能的知觉，以及所能达于经验的意识之一切事物，——即自然之一切现象——就其联结而言，皆必须从属范畴。自然（仅以之为普泛所谓自然）依据“所视为其所有必然与法则相合之本源的根据”之范畴（*Natura formaliter spectata* 自方式所观之自然）。但纯粹悟性除包含于普泛所谓自然中（即包含在空间时间中所有一切现象与法则相合之合法性中）之先天的法则以外，不能由范畴对于现象规定任何先天的法则。特殊的法则乃与经验的所规定之现象有关，虽皆从属范畴，但就其特殊性质而言，不能自范畴引来。欲得关于特殊法则之任何知识，必求之经验，但关于普泛所谓经验及“所能认知为经验之对象者之为何”，则仅有先天的法则能垂教吾人。

二七 此种悟性概念演绎之结果

吾人除由范畴以外不能思维对象；除由与此类概念相应之直观以外，不能认知所思维之对象。顾一切吾人之直观皆为感性的；在有知识之对象授与之限度内，此种知识皆为经验的。但经验的知识乃经验。故除关于可能的经验之对象以外，不能有先天的知识^[17]。

此种知识虽限于经验之对象，然不能因而谓为一切知识皆来自经验。纯粹直观及纯粹悟性概念为知识中之要素，二者皆先天的在吾人内部中。吾人所能由以说明经验与其对象之概念必然一致者，仅有二途：或经验使此类概念可能，或此类概念使经验可能。前一假定不适用于范畴（亦不适用于纯粹感性直观）；盖范畴乃先天的概念，因而独立于经验之外，其以范畴为经验的起源者，殆一种自然发生说（*generatio aequivoca*）。于是所留存者仅有第二假定——此殆纯粹理性之新生论（*epigenesis*）一种体系——即在悟性一方，范

畴包有“使一切普泛所谓经验所以可能”之根据。至范畴如何使经验可能，及在范畴应用于现象时所提供“使经验所以可能”之原理为何，则将于下章论判断机能之先验的运用时详论之。

在上述二途之间尚可提议一中道，即范畴既非吾人知识之“思维自动所得之先天的第一原理”，亦非来自经验，乃由造物主在吾人存在之最初刹那间所移植于吾人内部之“思维之主观的倾向”，且为造物主所安置就绪使其运用完全与“经验所依据以进行之自然法则”和谐——此乃一种纯粹理性之预定和谐说（Präformations system）。但根据此假设，则吾人对于此种“属于未来判断之预定倾向”之假定漫无制限不能设定限界，今姑舍此难点不言，对于此提示之中道说，尚有一决定的难点，即属于范畴本质之必然性，将由此而牺牲是也。例如原因概念，乃表现一事件在前提的条件下之必然性者，此原因概念如仅依赖所移植于吾人之——按因果关系之规律以联结某某经验的表象力——任意的主观必然性，则此原因概念殆为虚伪。盖我因此不能谓结果与原因在对象中结合，即不能谓其为必然的结合，而仅能谓我之性质不能在如是联结以外以思维表象耳。此正怀疑论者之所大欲也。盖若如是，则一切吾人之知识，依存于所假定为吾人判断之各观的效力者，至此乃全成幻影；且否认此种主观的必然性者亦实不乏其人，盖此为仅能感及之必然性耳。关于仅依据个人自身性质之事物，诚无人能与之争辩者也。

此演绎之要点

演绎乃说明纯粹悟性概念以及一切先天的理论知识为使经验所以可能之原理——此处乃以此类原理为规定普泛所谓空间时间中现象之规定，此种规定因其终极自统觉之本源的综合统一而来，又复为悟性在与空间时间（即感性之本源方式）相关时之悟性方式。

* * *

我因论究基本的概念，故必须分清段落（自一以至二七）。今将进论此类基本概念之运用，故不再分段落而连续论述之。

第二节 经验所以可能之先天的根据（此为第一版之原文）

一概念，其自身既不包含于可能的经验之概念中，又非由可能的经验之要素所成，而应完全先天的产生，且必须与对象相关云云，此实极为矛盾而不可能者。盖因无“与此概念相应之直观”，则无内容；而对象所能由以授与吾人之普泛所谓直观，则为构成可能的经验之领域——即可能的经验之全部对象。并不直接与经验相关之先天的概念，仅为概念之逻辑方式，并非由之以思维某某事物之概念自身。纯粹先天的概念如存在，自必不能包含经验的事物；但此类概念唯能用为可能的经验之先天的条件。其客观的实在性，亦唯根据此点。

故吾人如欲知纯粹悟性概念因何可能，则必须研究经验所以可能之所依据，及自现象抽去一切经验的事物后尚留存现象之根底中为其根据之先天的条件为何。普遍的充分的“表现此种经验之方式的客观的条件”之概念，当名之为纯粹悟性概念。我一度具有纯粹悟性概念，确能思维所视为不可能或“其自身虽或可能顾不能在任何经验中授与吾人”之对象。盖在联结此类概念时，可以除去其所必然属于“可能的经验条件”之某某事物（如在精神概念中）。又或能推展纯粹概念至经验所不能追随之地（如神之概念）。但一切先天的知识（即令其属于任意想象及不自一致之空想者）之要素，虽皆非自经验引来（因若自经

验引来，则不成其为先天的知识），但必须常包有“可能的经验及经验的对象之纯粹先天的条件”。否则，将无“由此等概念所思维之事物”，且此等概念以其缺乏“资料”，其自身亦绝不能在思维中发生。

“先天的包含一切经验中所含有之纯粹思维”之概念，吾人在范畴中见之。吾人如能证明对象之能为吾人所思维，仅由于范畴，即此已足为范畴之演绎，且足证其客观的效力之为正当。但因在此种思维中，所被促使活动者不仅思维之能力（即悟性），又因此种能力之自身，若以之为“与对象相关之知识能力”，则关于此种关系之所以可能，尚须为之说明，故吾人首须考虑“构成经验所以可能之先天的根据”之主观的源流，此非在其经验的性质中考虑之，乃在其先验的性质中考虑之。

每一表象若与一切其他表象渺不相关，各自孤立，则当无“所谓知识之事”发生。盖知识本为一全体，表象在其中互相比较而互相联结。以感官在其直观中包有杂多，我即以感官为具有概观（Synopsis）。但对于此种概观，必须有常与之相应之综合；感受性之能使知识可能，仅在其与自发性相联结。此种自发性乃一切经验中所必然见及之三重综合之根据，即直观中“所视为心之变状之表象”之感知，想象力中之表象再生，及概念中之认知表象。此盖指知识之三种主观的源流，此三种主观的源流亦即使悟性自身可能者——因之使一切经验（所视为悟性之经验的所产者）可能。

论究前之预有注意

范畴之演绎，乃一异常困难之事，迫使吾人深入普泛所谓知识所以可能之最初根据，因之可避免一完备学说之经营烦劳，同时在此种研究中又一无所欠缺，故我以以下四项所论，宜为读者准备，非即训教读者。至以下之第三节，始系统的说明此类悟性之要素。读者务必不为此前数节中之晦昧难明所沮丧。在一从未尝试之事业中晦昧难明之点，实所难免。我信在以下一节，晦昧之点终将消失而完全洞彻矣。

一 直观中感知之综合

不问吾人所有表象之起源何如，是否由于外物之影响，或由内的原因所产生，是否自先天的发生，抑为“自经验发生之现象”，总之，一切表象皆为心之变状而属于内感。故吾人之一切知识终必从属时间（即内感之方式的条件）。一切表象必须在时间中整理、联结及使之相互成立关系。此为贯彻以后所论之共通要点，故必须切记在心，视为基础事项。

一切直观皆在其自身中包有杂多，至此杂多之能表现为杂多，仅在心于印象之相互继起中区别时间；盖每一表象，在其包含在单一刹那时，必为绝对的统一。欲自此种杂多发生直观之统一（如空间表象中所需要之统一），最初必须概观此杂多而联结之。此种活动我名之为感知之综合，盖因其向直观活动者，在直观固自提供杂多，但若无此种综合，则此杂多绝不能表现为杂多，更不能表现为包含在单一之表象中者。

此种感知之综合又必能先天的行之，即就非经验的一类表象行之。盖若无此种先天的感知综合，则吾人绝不能先天的具有空间或时间之表象。此种空间时间之先天的表象之所以能产生，仅由于感性在其本源的感受性中所呈现之“杂多之综合”。于是吾人乃有纯粹之感知综合。

二 想象力中再生之综合

常时互相追随或伴随之表象，终则成为联合，设立一种关系，由此即无对象时，此等表象之一，亦能依据一定规律使心转移至其他表象，唯此纯为经验的法则。但此种再生法则乃以二事为其前提者，即现象自身实际从属此种规律，以及在此等表象之杂多中，有依据某种规律之“共在或继起”发生。否则吾人之经验的想象力将永无机缘就其固有能力行使而永藏心中，等于已死且非吾人所知之能力。盖若朱砂时红时黑，时轻时重，人时成此状时成彼状，国土在一永日中有时满复果实，有时满蔽冰雪，则我之经验的想象力，永无机缘见红色而思及有重量之朱砂矣。又如一名，时以之称此物，时以之称彼物，或同一之物，时以此名称之，时以彼名称之，而绝无现象自身所从属之法则，则不能有再生之经验的综合。

故必有某某事物为现象之必然的综合统一之先天的根据者，使现象之再生可能。至此某某事物为何，则吾人苟一思及现象非物自身而为吾人所有表象之活动，终极则归之“内感之规定”，吾人即易发现此某某事物。盖吾人若能展示除直观包有“所以使再生之一贯的综合可能”之杂多联结以外，即吾人最纯粹之先天的直观，亦不产生知识，则此想象力之综合，自亦先于一切经验，根据于先天的原理；于是吾人必须假定一种想象力之纯粹先验的综合为“使一切经验所以可能”之条件。盖经验本身乃必然以现象之再现性为前提者。当我欲在思维中引一线或思维一画时之时间，又或表现某某特殊的数目，显然其中所包含之种种杂多表象，必由我在思维中逐一感知之。但若我在思维中常消失先在之表象（线之首段，时间之先在部分，或在所表现之数目顺序中之种种单位），当转移至以后之表象时，先有表象并不再现，则绝不能得一完全之表象；凡以上所举示之种种思维，乃至空间时间之最纯粹的最基本的表象，皆无一能发生矣。

故感知之综合与再生之综合实为固结而不可分者。又以感知之综合乃构成“使一切知识所以可能”之先验的根据——此不独关于经验的知识，关于先天的知识亦如是——故想象力之再生的综合，应列入心之先验的活动中。吾人因而名此种能力为想象力之先验的能力。

三 概念中认知之综合

吾人若非意识及吾人今之所思维者正与一刹那前所思维者相同，则在表象系列中之一切再生，殆为无益之事。盖若如是，则吾人今所思维者，在其现在状态中将为一新表象，而不属于此表象所由以逐渐产生之活动矣。于是表象之杂多，将永不能成为一全体，盖以其缺乏“唯有意识所能赋与此表象杂多之统一”。在计算中，我若忘所浮于心目之许多单位乃彼此继续逐一所增加者，则我绝不能知总数乃由单位逐一继续增加所产生，因而永为不知数之人。盖数之概念，实不过此种综合所有统一之意识而已。

此“概念”一名词，其自身即提示此种意义。盖此种统一的意识乃所以联结——继续的所直观所再生之——杂多在一表象中。此种意识往往极为微弱，故吾人并不与活动自身联结，即并不直接与产生表象之事相联结，而仅与由此所表现之结果相联结。其程度虽有此种区别，但此种意识（虽不显著）则必须常在；如无此种意识，则概念以及对象之知识，皆不可能矣。

于此吾人必须说明吾人所谓“表象之对象”为何矣。以上吾人已论及现象自身实不过感性的表象，此感性的表象就其自身言绝不可以之为所能存在于吾人表象能力以外之对象。于是在吾人言及“与吾人知识相应而又与之有别”之对象时，究指何而言？此极显而易见，此对象必为“仅思维为等于x之普泛的某某事物”，盖在吾人知识以外，吾人实无能以之与

此知识相应而与之对立之事物。

吾人今发现吾人所有“一切知识与其对象相关”之思维，实附有一种必然性之要素；对象乃视为所以防免吾人知识之妄诞无稽，而先天的以某种确定格式规定知识者。盖在知识与对象相关之限度内，知识自必彼此必然的互相一致，即必须具有构成“对象之概念”者之统一。

但因吾人所处理者仅有表象之杂多，又因与表象相应之 x （对象）在吾人实等于无（此为应与吾人一切表象相异之某某事物），故“对象所使之成为必然的”之统一，实不过在表象之杂多综合中“意识之方式的统一”而已。仅当吾人在直观之杂多中产生综合的统一时，吾人始能谓吾人认知对象。但若直观不能由——所以使杂多之再生成为先天的必然，以及“使杂多在其中联结”之概念可能之——综合机能依据规律而产生，则此种统一实不可能。例如吾人思维一三角形为对象，实由于吾人意识三直线之联结乃依据——三角形之直观所常能由以表现之——规律。此种规律之统一实规定一切杂多，且制限杂多使从属“使统觉之统一可能”之条件。此种统一之概念乃“等于 x 之对象”之表象，此等于 x 之对象，我由以上所举示三角形之宾词而思维之。

一切知识皆须概念（此概念即极不完备或极晦昧）。但就概念之方式而言，概念常为用作规律之普遍的某某事物。例如物体概念乃由此概念所思维之杂多之统一，用为在吾人所有外的现象之知识中之规律。但概念之能成为直观之规律，仅限于其在任何所与现象中表现其所有杂多之必然的再生，因而表现在吾人所有“现象之意识”中之综合的统一。在“吾人以外之某某事物”之知觉中，物体概念，即所以使延扩表象及附随之不可入性、形状等等表象成为必然者。

一切必然性，绝无例外，皆根据于先验的条件。故吾人所有一切直观之杂多以及普泛所谓对象之概念乃至一切经验之对象等等综合中，皆必有一意识统一之先验的根据，无此种先验的根据，则欲思维吾人所有直观之任何对象，殆不可能；盖此种对象实不过“由其概念表现此种综合之必然性”之某某事物而已。

此种本源的及先验的条件，实仅先验的统觉。“依据内的知觉中吾人所有状态之种种规定”之自我意识，仅为经验的，且常变易不定的。在内的现象之流转中，实不能有常住不变之自我。此种意识通常名为内感，或经验的统觉。所必然表现为数的同一者（按即种种变易之我即同一之我）不能由经验的资料而思维其为如是。欲使此种先验的前提（按即常住不变之同一我）有效，则必须有一先于一切经验而使经验可能之条件。

如无——先于一切直观之资料及“与之相关，对象之表象始为可能”之——意识统一，则不能有知识，及知识互相间之联结或统一。此种纯粹本源的不变意识，我将名之为先验的统觉。至其所以堪称此名，则由以下一事即知之，盖最纯粹之客观的统一，即先天的概念（空间与时间）之客观的统一，亦仅由直观与此种意识统一相关而始可能者。故此种统觉之数的统一，为一切概念之先天的根据，正与空间时间之杂多性为感性直观之先天的根据相同。

此种统觉之先验的统一，自——所能共在一经验中之——一切可能的现象中，依据规律，构成一切此等表象之联结。盖若心在杂多之知识中，不能意识及——所由以综合的联结杂多在一知识中之——机能之同一，则此种意识统一，殆不可能。自我同一之本源的必然的意识，同时亦即一切现象依据概念——即依据不仅使现象必然的再生且亦因而规

定“其直观之对象”（此对象，即现象必然在其中联结之“某某事物之概念”）之规律——之综合所有必然的统一之意识。盖心若不见及——所由以使一切感知（此为经验的）综合从属先验的统一，使其依据先天的规律互相联结因而可能之——心之活动之同一，则绝不能在其表象之杂多中思维心之同一，且先天的思维之。

吾人今又能更适切规定吾人所有普泛所谓对象之概念。一切表象，以其为表象而言，皆有其对象，且其自身又能成为其他表象之对象。所能直接授与吾人之唯一对象为现象，其中直接与对象相关者，名直观。但此等现象并非物自身；彼等仅为表象，故又复具有对象——此为非吾人所能直观之对象，故当名之为非经验的即等于 x 之先验的对象。

此先验的对象（此对象实际在吾人所有之一切知识中常为同一不变者）之纯粹概念，乃唯一能以“与对象相关”即客观的实在性授与吾人所有之一切普泛所谓经验的概念者。此种概念不能具有任何规定的直观，故仅与知识（与对象相关之知识）之杂多中所必须见及之统一相关。此种与对象之关系实不过意识之必然的统一，故亦为——由于联结杂多在一表象中之心之共通机能——杂多之必然的综合统一。以此种统一必须视为必然先天的（否则知识殆无对象），其与先验的对象之关系——即吾人经验的知识之客观的实在性——实依据先验的法则，故在对象由现象授与吾人之限度内，一切现象必须从属——在经验的直观中，现象间之关系，所唯一由以可能之——综合的统一之先天的规律。易言之，经验中之现象，必须从属统觉之必然的统一之条件，正与在纯然直观中，现象必须从属空间与时间之方式的条件相同。任何知识之能成为可能，唯系于是。

四 先简略说明“所视为先无的知识之范畴”之所以可能

只有一单一之经验，一切知觉皆在其中表现为一贯的规律的联结，正与仅有一空间一时间，现象之一切形相及存在或非存在之一切关系皆在其中显现相同。当吾人言及种种不同经验时仅能指种种知觉而言，盖一切知觉皆属于一“同一之普泛的经验”。此种知觉之一贯的综合统一，实即经验之方式；经验实不过现象依据概念之综合的统一。

依据经验的概念之“综合之统一”，此等概念若不依据统一之先验的根据，则此种综合之统一殆为偶然的。盖若无统一之先验的根据，则将有“现象纷集心中而又绝不容其成为经验”之事矣。盖以其缺乏依据普遍的必然的法则之联结，故知识与对象之一切关系，亦皆消失无余。现象诚能构成无思维之直观，但非知识，因之其在吾人实等于无。

普泛所谓可能的经验之先天的条件，同时即为“使经验之对象所以可能”之条件。我今主张以上所引之范畴，实不过可能的经验中之思维条件，正与空间时间为此同一经验之直观条件相同。范畴乃吾人“由之对于现象思维其普泛所谓对象”之根本概念，故具有先天的客观效力。此正吾人之所欲证明者。

但此等范畴之所以可能乃至其必然性，依存于“吾人全部感性及随感性而来之一切可能的现象与本源统觉之关系中”。在本源的统觉中，一切事物必与自我意识之一贯的统一之条件必然相合，即与综合——即依据“唯在其中统觉始能先天的证明此事物所有完全的必然的同一性之概念”之综合——之普遍的机能相一致。故原因概念，实不过依据概念之综合（在时间系列中，所随之而起者与其他现象之综合）；如无此种“具有先天的规律而使现象从属其自身”一类之统一，则绝不能有知觉之杂多中所见及“意识之一贯的普遍的必然的统一”。于是此等知觉将不属于任何经验，因而无其对象，仅为表象之盲目活动，甚至与梦无异。

欲自经验引申此等纯粹悟性概念，即以悟性概念归之纯然经验的起源之一切尝试，皆属徒劳无益之举。例如原因概念实包含非经验所能产生之必然性特质，此一事实固无须我特为之主张者。盖经验所示，乃一现象通常继别一现象而起，并不展示此种继起为必然的，更不示知吾人能先天的完全普遍的自所视为条件之前件以推论其后件。但就经验的联想律而言——此联想律在吾人主张“事件系列中之一切事物皆从属规律”时（即除其普遍的所必须继之而起之某某事物先在，绝无事物发生），所必须一贯假定之为基本者——我将问此种规律为一自然法则，所依据者为何？此种联想自身因何可能？杂多之联想所以可能之根据，在其存于对象之限度内，被称为杂多之亲和性（Affinität）。于是我又将问，现象所由以从属及必然的从属不变法则之“现象之一贯的亲和性”吾人如何能使吾人自身理解？

根据我之原理，此实易解。一切可能的现象，以其为表象，皆属于一可能的自觉意识之全体。但以自觉意识乃先验的表象，故数的同一性（即同一不变性）与之不可分离，且为先天的确实者。盖除由此本源的统觉以外，无一事物能进入吾人之知识。今以此同一性实为必然的进入于现象所有一切杂多之综合中，故在此综合产生经验的知识之限度中，现象从属——现象之感知所有综合必须完全与之一致之——先天的条件。一普遍的条件之表象，某种杂多依据之始能以齐一形相设定者，称为规律，在此杂多必须如是设定时，则称法则。故一切现象乃依据必然的法则以成一贯的联结，即在先验的亲和性中（经验的亲和性仅为其结果）。

自然应依据吾人所有统觉之主观的根据以指导其自身，且就自然所有与法则相合之合法性言，亦唯依据此主观的根据，令人闻之不胜奇异妄诞之感。但当吾人思及此自然非物自身而仅为现象之集合，即心之种种表象，则吾人仅能在吾人所有一切知识之根本能力中发现之，即在先验的统觉中发现之，（自然即因在此种统一中始能被称为一切可能的经验之对象，即自然）云云，自不致惊以为异。正以此故，此种统一始能为吾人先天的所知而以之为必然的云云，自亦不足为异。设统一在吾人所有思维之第一源流以外，而在自然之自身中授与，则此种先天的必然的统一乃绝不可能矣。于是吾人乃不知吾人所能得此“主张自然之普遍的统一”之综合命题之源流何在。盖斯时唯有从自然自身之对象引申此等综合命题；但因此事仅能经验的为之，则所能获得者仅为偶然的统一，此种偶然的统一实远不足当吾人言及自然时所指之必然的联结也。

第三节 悟性与普泛所谓对象之关系，及先天的认知此等对象之所以可能（此为第一版原文）

前一节中吾人所个别说明者，今将在系统的联结中论述之。普泛所谓经验及“其对象之知识”之所以可能，依据于三种主观的知识源流——感官、想象力及统觉。此三者每一项皆可视为经验的，即就其应用于所与现象时言之。但三者又皆为“使经验的使用一事可能”之先天的要素，即先天的基础。感官在知觉中，想象力在联想（及再生）中，统觉在再生表象与现象（再生表象所由以授与吾人者）二者同一之经验的意识中，即认知中，经验的表现现象。

但一切知觉皆先天的根据于纯粹直观（时间，即“视为表象之知觉所有内的直观”之方式），联想则先天的根据于想象力之纯粹综合，经验的意识则先天的根据于纯粹统觉（此即在一切可能的表象中自我之一贯的同一不变性）。

吾人若欲推求此种表象联结之内的根据至表象所集注之点，——盖表象于此始能获得可能的经验所必须之知识统一，——则吾人必自纯粹统觉始。盖若直观不能收入于意识中——不问其为直接或间接——则直观之于吾人，实等于无，且绝与吾人无关。故任何知识之可能，一系于此。吾人关于“所能属于吾人所有知识”之一切表象，先天的意识“自我之完全同一不变”，乃一切表象所以可能之必然的条件。盖表象之能在我内部中表现某某事物者，仅在此等表象与其他一切表象同属一意识，且至少必须能在一意识中联结故耳。此一原理乃先天的确立者，可名之为吾人表象中（因而在直观中）所有一切杂多之统一之先验的原理。今因一主观中所有此种杂多之统一乃综合的，故纯粹统觉提供“一切可能的直观中所有杂多之综合统一之原理”^[18]。

此种综合的统一乃以综合为前提，或包括综合，故若综合的统一为先天的必然，则综合自必亦为先天的。于是统觉之先验的统一乃与想象力之纯粹综合相关，此为一切杂多联结在一知识中所以可能之先天的条件。但仅想象力之产生的综合，始能先天的发生；其再生的综合则唯经验的条件是赖。故想象力之纯粹（产生的）综合（先于统觉者）之必然的统一原理，为一切知识所以可能之根据，尤为经验所以可能之根据。

想象力中之杂多之综合，若不问直观种类之区别专向杂多之先天的联结者，吾人名之为先验的，又若此综合之统一在其与统觉之本源的统一相关中表现为先天的必然者，吾人名此种统一为先验的。盖统觉之统一，为一切知识所以可能之基础，故想象力所有综合之先验的统一，乃一切可能的知识之纯粹方式；由此种先验的统一，可能的经验之一切对象，自必先天的表现之。

与想象力之综合相关之统觉统一，乃悟性；与想象力之先验的综合相关之统觉统一，则为纯粹悟性。是以在悟性中有纯粹先天的知识，此种先天的知识，包有关于一切可能的现象，想象力之纯粹综合之必然的统一。此等知识乃范畴，即纯粹悟性概念。故人类之经验的知识能力，必包有与感官对象相关之悟性——此种悟性与感官对象之关系，虽仅由直观及由于想象力之“直观之综合”间接所成。“所视为可能的经验之资料”之一切现象，皆从属悟性。此种现象与可能的经验之关系，实为必然的，盖不如是，则现象将不能产生知识，且绝不与吾人相关矣。故吾人应承认纯粹悟性由范畴而为一切经验之方式的及综合的原理以及现象具有与悟性之必然的关系。

吾人今将自经验的事象上溯，以图使悟性由范畴与现象之必然的联结明晰。最先授与吾人者为现象。当现象与意识相联结时，称为知觉。（现象除与意识——最少为可能的——相关以外，绝不能为吾人之知识对象，因而在吾人殆等于无；且因现象自身中并不具有客观的实在性，而仅存在于吾人之所知中，故殆等于无。）今因一切现象具有杂多，又因种种知觉因而个别与单一的发现于心中，故须要“感官自身中所不能具有”之知觉之联结。因之，在吾人内部中，必须存有综合此杂多之活动能力。我名此种能力为想象力。当想象力之活动直接及于知觉时，我名之为感知^[19]。盖因想象力应使直观之杂多成为一心象，故必须预行收入印象于其活动中，即必须感知印象。

但即此杂多之感知，若不存有一主观的根据，俾心能使先行之知觉再生，与其所转移之“后继知觉”同时并在，而构成知觉之全部系列，则不能由此感知自身产生心象及联结印象，其事甚明。此主观的根据，即想象力之再生能力，纯为经验的。

但若表象在任何顺序中，皆可逐一再生，有类偶然的集合，则不能使之成为任何确定

的联结，而仅为偶然的积聚；因而不能发生任何知识。故再生必须与一规律相合，依据规律，在想象力中，一表象与某某表象联结，而不与其他表象联结。依据规律而再生之主观的经验的根据，即吾人所名为表象之联想是也。

今若联想之统一，并不亦具有客观的根据——此客观的根据即所以使想象力在“感知之可能的综合统一之条件”以外，不能感知现象者——则现象之能契合于人类知识之联结的全体者，将完全为偶然之事矣。盖吾人即令具有联合知觉之能力，而知觉自身之是否可以联合，则仍至不确定而为偶然之事；设知觉而为不可联合之事物，则当有一群知觉乃至一感性全体存在，由之有无数经验的意识在我心中发生，但在个别状态中发生，而不属于一自我意识。顾此为不可能者。盖吾人对于一切知觉，能谓为意识之者，仅因我以一切知觉归之于一意识（本源的统觉）耳。故必须有一客观的根据（即先于“想象力之一切经验的法则”，能先天的包括之者），为“推及于一切现象之一类法则”之可能性乃至必然性之所依据者——即使吾人不得不视一切现象为其自身必可联合之感官资料且从属现象再生中所有一贯的联结之“普遍的规律者”之根据。一切“现象联想”所有此种客观的根据，我名之为现象之亲和性。但此客观的根据，就其属于我之一切知识而言，则除统觉之统一原理以外，实无处能发现之。依据此原理，一切现象，绝无例外，必须与统觉之统一相合以入我心中，或为我所感知。但若无现象联结中之综合的统一，则与统觉之统一相合殆为不可能之事；故此种综合的统一，其自身即为客观的必然者。

一切经验的意识在一意识（即本源的统觉之意识）中之客观的统一，乃一切可能的知觉之必然的条件；因之吾人能证明一切现象之亲和性（近或远）为——先天的根据于规律之——“想象力之综合”之必然的结果。

今因想象力自身为先天的综合之能力，故吾人与之以产生的想象力之名。在其目的唯在“现象所有杂多之综合中”之必然的统一限度内，可名之为想象力之先验的机能。谓现象之亲和性、与其所随伴之联想及由联想所成“依据法则之再生”、乃至包含种种因子之经验自身，皆仅由想象力之先验的机能而可能云云，骤闻之似觉奇异，但实以前所论之明显结论。盖若无此种先验的机能，则对象之概念殆不能集合而成一统一之经验也。

常住不变之“我”（纯粹统觉），在吾人能意识表象之限度中，为吾人所有一切表象之相依者。一切意识之属于一“包括一切之纯粹统觉”，正与一切感性直观（所视为表象者）之属于纯粹内的直观（即时间），同一真实。欲使想象力之机能成为智性的，其所必须加之于纯粹想象力者，即此统觉。盖因“想象力之综合”联结杂多仅如杂多之所显现于直观中者，例如三角形，虽为先天的所综合，但其自身则常为感性的。属于悟性之概念，虽由杂多与统觉之统一相关而发生作用，但其与感性直观相关，则仅由想象力。

故“为一切先天的知识之条件”之纯粹想象力，为人类心灵之根本能力之一。吾人由想象力始使一方直观之杂多与他方“纯粹统觉之必然的统一条件”相联结。感性与悟性之两极必须由想象力之先验的机能为媒介，互相必然的联结，盖不如是，则感性虽产生现象，但不能提供经验的知识之对象，因而不能提供经验。由感知、联想（再生）及现象之认知等所成之现实的经验，在认知中（即经验之经验的要素最后最高之综合）包含“使经验之方式的统一及经验的知识之一切客观的效力（真理）可能”之某种概念。此等认知杂多之根据，在其仅与普泛所谓经验之方式相关时，即范畴是也。此不仅想象力之先验的综合中所有一切方式的统一基于范畴，即在其由于此种综合与现象联结时所有想象力之经验的使用（在认知、再生、联想、感知中）亦皆基于范畴。盖仅由此类基本概念，现象始能属于知

识，乃至属于吾人之意识，因而属于吾人自身。

“吾人所名为自然之现象”中所有之顺序及规律，乃吾人自身所输入者。若非吾人自身（即吾人心之本性）创始在自然中设立顺序及规律，则吾人绝不能在现象中见及之。盖此种自然之统一，应为必然的统一，即应为现象联结之先天的统一；但若无此种统一之主观的根据先天的包含于吾人心之本源的认知能力中，又若此等主观的条件——因其为认知经验中任何对象之所以可能之根据——非同时客观的有效，则此种综合的统一绝不能先天的建立。

吾人已对悟性加以种种定义：如知识之自发性（此为与感性之感受性相区别者）、思维之力、概念之能力、又或判断之能力等等。凡此等定义，若真切理解之，意义实皆相同。吾人今可标识为规律之能力。此种识别特征，更有效用，且更近于悟性之本质。盖感性与吾人以方式（直观之方式）而悟性则与吾人以规律。悟性为欲在现象中发现某某规律，故常从事于研究现象。规律在其为客观的限度内即必然的依存于对象之知识之限度内，则名为法则。吾人虽由经验习知甚多法则，但此等法则仅为更高法则之特殊规定，至统摄其他一切法则之最高法则，则先天的自悟性自身发生。此等法则并不假借经验；反之，乃赋与现象以适合法则之性质，因而使经验可能者。故悟性乃仅由比较现象以构成规律之能力以上之事物；其自身实为自然之立法者。除由悟性以外，自然（即依据规律之“现象杂多之综合统一”）绝不能存在（盖现象本身不能在吾人以外存在，仅存在吾人之感性中）；此种自然（为经验中知识之对象者）及其所包含之一切，仅在统觉之统一中可能。故统觉之统一，乃一切现象在唯一经验中必然适合法则之先验的根据。统觉之此种统一，关于表象之杂多（在统一以外规定之），即为其规律，此等规律之能力，即悟性。是以视为可能的经验之一切现象，先天的存在悟性中，自悟性接受其方式的可能性，正与此等现象仅为在直观之限度内存在感性中，且仅为由感性而可能者（就其方式而言）相同。

谓悟性自身乃自然法则及自然之方式的统一之源流，骤闻之似觉过甚而不合理，但此说实极正确，且与其所相关之对象——即经验——亦极一致者也。经验的法则确不能自纯粹悟性发生。此与现象之无限丰富，仅以感性直观之纯粹方式不能完全理解之者，正自相同。但一切经验的法则，仅为悟性之纯粹法则之特殊规定，经验的法则唯从属此类纯粹法则及依据其规范，始成为可能。现象由此等纯粹法则，引受规律的性质，此正与现象之经验的方式虽各殊异，而现象必须常与感性之纯粹方式一致，固极相同者也。

故纯粹悟性，在范畴中，乃一切现象之综合的统一之法则，首唯由此始使经验（就其方式而言）可能者。吾人在范畴之先验的演绎中所必须证明者尽在于此，盖即使人能理解悟性与感性，及悟性由感性而与经验之一切对象之关系。先天的纯粹概念之客观的效力由是始能了然，其起源及真理亦因而决定之矣。

总述纯粹悟性概念所有此种演绎之正确，及其所以为唯一可能之演绎

吾人知识所应处理之对象，若为物自身，则吾人关于对象绝不能有先天的概念。盖吾人果从何种源流以得此等概念？吾人若自对象以得此等概念（对象如何能为吾人所知之问题，姑置不论），则吾人之概念将纯为经验的，而非先天的。又若吾人自自我以得此等概念，则此等概念仅在吾人内部中不能规定“与吾人表象相异之对象”之性质，盖即不能力“说明何以具有吾人在思维中所有性质之一类事物必须存在，及此种表象何以不完全空虚”之根据。但若吾人仅与现象相涉，则此必须先于“对象之经验的知识”之某种先天的概念，不特可能，且为必然者矣。盖因仅为吾人所有感性之变状，绝不能在吾人以外见之，

故视为现象之对象，实构成“纯在吾人内部中之对象”。今即以此主张一切此等现象以及吾人所能处理之一切对象，皆在我之内部中，盖皆我之同一的自我所有之种种规定，此等于谓现象之完全统一必须在同一之统觉中。但此可能的意识之统一，亦即构成“一切对象之知识”之方式；由此方式，杂多始被思维为属于一单一之对象。故感性的表象（直观）之杂多所由以属于一意识之“形相”，先于对象之一切知识而为此种知识之智性的方式，此智性的方式自身在对象被思维之限度内，即构成一切对象之方式的先天知识（范畴）。由于纯粹想象力之杂多之综合，即与本源的统觉相关之“一切表象之统一”，实先于一切经验的知识。因之纯粹悟性概念乃先天的可能者，在其与经验相关时，实为必然的；此盖以吾人所有知识仅与现象相涉，而现象之可能性则存在吾人内部中，其联结及统一（在一对象之表象中）亦仅在吾人自身中见之耳。故此种联结及统一必须先于一切经验，即为此经验所以可能（就其方式的方面而言）之所必须者。吾人之范畴演绎，实自此观点（此为唯一可能之观点）而进展者也。

第二卷 原理分析论

普泛逻辑乃根据一“完全与高等知识能力分类相合”之基本计划而构成者。此等知识能力即：悟性、判断力及理性。逻辑依据此等心力之机能及顺序（此等心力通常包括于悟性之广泛名称中），在其分析的部分中论究概念、判断及推理。

因此种形式逻辑乃抽去知识之一切内容（不问其为纯粹的或经验的），而仅论究普泛所谓思维之方式（即论证的知识之方式），故在其分析的部分中能包含理性之法规。盖理性之方式，具有其所设立之规律，此种规律纯由分析理性活动至其构成分子，即能先天的发现之，无须考虑其所包含之知识之特殊性质者也。

先验逻辑限于特定之内容，即限于纯粹的先天的知识之内容，自不能在此分析部分中追随普泛逻辑。盖理性之先验的使用，殆非客观的有效，因而不属于真理之逻辑，即不属于分析论。以其为幻相之逻辑，故须在学术的结构中占有特殊地位，而名之以先验的辩证论。

悟性及判断力则在先验逻辑中发现其客观的有效及正确运用之法规；故此二者属于先验逻辑之分析部分。理性则反是，努力以求关于对象先天的有所规定，因而扩大知识于可能的经验之限界以外，故全为辩证的。其幻相的主张，绝不能在分析论所欲包含之法规中，占有地位。

故原理分析论纯为判断力之法规，乃教导判断力如何应用——包有先天的规律之条件之——悟性概念于现象者。职是之故，在以悟性原理为我之论题时，我将用判断力学说之名，以此较适于指示吾人所有事业之性质也。

导言 泛论先验的判断力

如以普泛所谓悟性为规律之能力，则判断力乃归摄事例于规律下之能力，即辨别某某事物是否从属于一所与规律（*casus datae legis* 所与规律之事例）之能力。普泛逻辑并不（且不能）包含判断之规律。盖以普泛逻辑抽去知识之一切内容，其所留存之唯一事业，乃在分析的说明概念中、判断中及推理中所表现之知识方式，因而能得一切悟性使用之方式的规律。普泛逻辑若意在与吾人以普泛的教导，使吾人知如何归摄事例于此等规律之

下，即如何辨别某某事物是否从属此等规律，则有待于其他的规律而始能者。但此其他的规律，正以其为一规律之故，在适用时又须判断力之指导。于此可见悟性虽为能以规律教导之充足之者，而判断力则为一特殊才能，仅能练习之而不能教导之者。判断力乃吾人所称为天禀之特殊性质；缺此能力，则非学校教育所能补救之者。盖虽有无数规律可假自有特识之人以授之低劣悟性（即所谓注入），但正当使用此等规律之能力，则仍必属之学习者其人；缺此天赋，则凡“对于彼”所已规定正当用途之规律，无一能防免其误用^[20]。医师、法官、政治家或能洞晓病理学、法律学、政治学之优越规律无算，以至足为此类学问之优秀教师，但在规律之应用上，则每易失挫。盖其悟性虽堪赞称，唯彼缺乏天赋之判断能力。彼能理解抽象之普遍规律，但不能辨别具体的一事例是否属此规律。此种过误或由于彼未经由例证及实务以训练其判断力之特殊活动。实例实为增强判断力具有极大之效用者。反之，在智性洞察之正确及精密上，实例殆常为之妨。盖实例罕有严密一如规律之所要求者（as casus in terminis 术语之事例）。且实例又常减弱悟性“离经验之特殊状况按规律之普遍性正当理解规律”之努力，因而使吾人习于以规律为公式而罕以之为原理用之。实例乃训练判断之工具；为缺乏此天赋才能之人所万不可欠缺者也。

但普泛逻辑，虽不能以规律授之判断力，而先验逻辑则大异于是。先验逻辑殆以“其在使用纯粹悟性时，对于判断力，以一定之规律辅导之巩固之等事”，为其特有之事业。盖若以之为学说，即企图扩大悟性在纯粹先天的知识之范围，则哲学绝非所必须，且实不适于此种目的，盖及今所有一切尝试，实一无所获。然若志在批判，以防免使用吾人所有甚少之纯粹悟性概念时判断力之误谬（lapsus iudicii 判断之误谬），则此事业（其利益虽仅消极的）正须哲学尽其锐利洞彻之全力以从事者也。

先验哲学具有一种特质，即在纯粹悟性概念中所授与之规律（或宁谓之为规律之普遍的条件）以外，尚能先天的举示规律所应用之事例。先验哲学在此一点所以具有优越其他学问（除数学外）之便益，由于其所论究之概念，乃先天的与对象相关者，故其客观的效力不能后天的论证之，盖若如是则属蔑视其特殊之尊严矣。故先验哲学必须以普遍的而充足的特征，构成“对象能由以与概念相合而授与”之条件。否则，概念将空无内容，因而仅为逻辑的方式而非纯粹悟性概念矣。

此种先验判断论分为两章。第一，论究“纯粹悟性概念唯在其下始能使用”之感性条件即论究纯粹悟性图型说。第二，论究“在此等感性条件下，先天的自纯粹悟性概念所生，及先天的存在其他一切知识之基础中”之综合的判断——即论究纯粹悟性之原理。

第一章 纯粹悟性概念之图型说

在对象包摄于概念之下时，对象之表象必须与概念为同质；易言之，概念必包有对象（包摄于此概念下者）中所表现之某某事物。此即所谓“对象包摄于概念下”之实际意义所在。故“盘”之经验的概念与“圆”之纯粹几何学的概念为同质之事物。盖后者中所思维之圆形，能在前者中直观之也。

但纯粹悟性概念与经验的直观（实与一切感性直观），全然异质，绝不能在任何直观中见及之。盖无一人谓范畴（例如因果范畴）可由感官直观之，且其自身乃包含在现象中者。然则直观如何能包摄于纯粹概念下，即范畴如何能应用于现象？其所以必须有此先验判断论者，正因此极自然而又极重大之问题。诚以吾人必须能说明纯粹概念如何能应用于现象。至其他学问则实无一有须此种说明者。盖在其他学问中，所由以就对象之普泛方面

以思维对象之概念，与具体表现此对象一如所与之状者，并不如是十分悬殊，品类亦不如是相异，故前者之所以能应用于后者，实无须特殊之论究也。

此必有第三者，一方与范畴同质，一方又与现象无殊，使前者能应用于后者明矣。此中间媒介之表象，必须为纯粹的，即无一切经验的内容，同时又必须在一方为智性的，在他方为感性的。此一种表象即先验的图型。

悟性概念包含“普泛所谓杂多之纯粹综合的统一”。时间为内感所有杂多之方式的条件，因而为一切表象联结之方式的条件，包有纯粹直观中所有之先天的杂多。至时间之先验的规定，以其为普遍的而依据于先天的规律，故与构成时间统一之范畴同质。但在另一方面，因时间乃包含于“杂多之一切经验的表象”中，故又与现象无殊。是以范畴之应用于现象，乃由时间之先验的规定而成为可能者，此种时间之先验的规定乃悟性概念之图型为现象包摄于范畴下之媒介。

在范畴之演绎中所有证明之后，关于纯粹悟性概念是否仅有经验的使用抑亦有先验的使用之问题；即此等概念是否为可能的经验之条件先天的仅与现象相关，或为使普泛事物所以可能之条件能推及于对象自身，不受感性之制限，我信当无一人再踌躇不决者矣。盖吾人已见及，若无对象授之概念（或至少授之构成概念之要素），则此等概念全然不可能且不能具有任何意义。故概念不能视为应用于物自身者（不问此等事物是否或如何授与吾人）。且吾人亦已证明对象所由以授与吾人之唯一方法，乃由于感性之变状；最后吾人又证明纯粹先天的概念在其所表现于范畴中之悟性机能以外，尚必须包含某种先天的方式的感性条件（即内感之条件）。此等感性条件，构成范畴唯在其下始能应用于任何对象之普遍的条件。制限“悟性概念使用”之方式的纯粹的条件，吾人将名之为概念之图型

（Schema）。在此类图型中悟性之进程，吾人将名之为纯粹悟性之图型说

（Schematismus）。

图型自身常为想象力之所产。但因想象力之综合，其目的不在特殊之直观，而仅在感性规定中之统一，故图型应与心象有别。今如逐一设立五点，如.....形，则我得有五数之心象。但我若仅思维普泛所谓数目，不问其为五为百，则此种思维，实乃“一数量（例如千）依据某一概念在心象中表现”之方法之表象，非即心象自身。盖如此种千数之心象殆不能检验而与概念相比较。在以心象提供于概念之“想象力之普遍进程之表象”，我名之为此概念之图型。

为吾人纯粹感性概念之基础者，实图型而非对象之心象。盖无一心象曾能适合于普泛所谓三角形之概念。心象绝不能到达对于一切三角——不问其为直角、钝角或锐角——皆能有效之“概念之普遍性”；而常限于为此种种三角形中之一形。三角之图型，仅能存在思维中。此乃关于空间中之纯粹图形，想象力之一种综合规律。经验之对象，或对象之心象，从不与经验的概念相适合；盖经验的概念常依据某某特定之普遍概念，与想象力之图型（此为直观所有规定之规律）有直接之关系。犬之概念，即指示一种规律，我之想象力依据之即能普泛描画一四足兽之形态，而限于经验实际所呈现或“我所能具体的表现之任何可能的心象”实际所呈现之任何个别特定形态。此种悟性之图型说，在其应用于现象及现象所有之纯然方式时，乃潜藏于人心深处之一种技术，自然似难容吾人发现之窥测之者。吾人至多所能言者仅为：心象乃再生的想象力之经验的能力之所产；而感性概念之图型（如空间中之图形）则为先天的纯粹想象力之所产，有若一种略图，心象自身则由此图型且依据之始成为可能者也。此等心象仅由于其所隶属之图型，始能与概念相联结。至心

象自身，绝不能与概念完全相合。而纯粹悟性概念之图型，则亦绝不能还原至任何心象。盖纯粹悟性概念之图型纯为依据“由范畴所表现之概念”之一类统一规律所规定之纯粹综合。此为想象力之先验的所产，盖就一切表象而言——在此等表象应依据统觉之统一先天的联结在一概念中之限度内——此乃依据内感方式（时间）之条件综合“普泛所谓内感之规定”之一种产物。

吾人不必要对于纯粹悟性概念之先验的图型所须要之条件，再作沉闷之分析，今将依范畴之顺序且与范畴联结以说明此等图型。

外感所有一切量（quantorum）之纯粹心象为空间；普泛所谓感官之一切对象之纯粹心象为时间。但“量（quantitatis）之纯粹图型”视为悟性概念者则为数，数乃包含“同质单位继续增加”之表象。故数纯为“普泛所谓同质直观所有杂多之综合”之统一，此一种统一乃由感知直观时，我所产生之时间自身而成者也。

纯粹悟性概念中之实在，乃与普泛所谓感觉相应之事物；故所谓实在其概念自身乃指示“存在”（在时间中）。否定，其概念乃表现非存在（在时间中）者。此二者之相反，乃依据同一时间或充实或空虚之不同。唯以时间仅为直观之方式，亦即“视为现象之一切对象”之方式，故在“与感觉相应之对象”中之事物非“视为物自身（事物、实在）之一切对象”之先验的质料。顾一切感觉皆有其度或量，因之就一对象之感觉的表象而言（除感觉的一点以外余仍相同）感觉能由种种不同之度或量充实同一之时间，即以种种不同之程度充实内感递减以至于无（零或否定）。故实在与否定之间，存有一种关系及联结，或宁谓之自在移至否定之一种阶梯，此种阶梯所以使一切实在皆能表现为一量者。实在之图型（在其充实时间之限度内，所视为某某事物之量者），实即时间中之实在——如吾人自具有某度之感觉递降以至于消灭点，又或自感觉之否定点上升以至其某量——之连续的齐一的产生行动。

实体之图型，乃时间中实在者之持久性，即——视为普泛所谓时间之经验的规定之基体，亦即在一一切其他事象变易时为其常住不变者之——实在者之表象。（所有转变无常者之存在在时间中消灭，非时间自身消灭。在时间，其自身非转变无常，且为常住者，故与现象领域中非转变无常之事物即实体相应。唯与实体相关，现象之继起及共存，始能在时间中规定。）

原因及普泛所谓事物之因果作用之图型乃实在者，当其设定时，常有某某事物随之而起。故此图型由杂多之继起所成——在此继起从属规律之限度内。

相互关系或交互作用，即在实体所有属性方面，实体间互为因果之图型，乃一实体之种种规定与他一实体之种种规定，依据普遍的规律共在。

可能性之图型，乃种种不同表象之综合与普泛所谓时间条件一致。例如相反对立者不能在同一时间存在同一事物中，而仅能相互继起。故此图型乃一事物不论在任何时间所有之表象之规定。

现实性之图型，乃在某一定时间中之存在。

必然性之图型，乃一对象在一切时间中之存在。

由是吾人乃知各范畴之图型，仅包含一时间规定及仅能表现此时间规定。量之图型，乃在一对象之继续的感知中时间本身之产生（综合）。质之图型，乃感觉或知觉与时间表象之综合；即时间之充实者。关系之图型，乃知觉依据时间规定之规律，在一切时间之相互联结。最后形相及其范畴之图型，乃“视为规定对象是否及如何属于时间之所依者”之时间自身。故图型不过依据规律之“时间之先天的规定”而已。此等规律，就一切可能的对象，按范畴之顺序，与时间系列、时间内容、时间顺序及时间范围相关。

故显然，由想象力之先验的综合，悟性图型说所产生之结果，只为直观之一切杂多在內感中之统一，间接亦即为——视为与內感感受性相应之一种机能之——统觉之统一。于是纯粹悟性概念之图型，乃此等概念“在其下始得与对象相关及具有意义”之真实而唯一的条件。总之，范畴除经验的使用以外，并无其他可能的使用。盖因范畴为先天的必然统一之根据（此种先天的必然统一自“一切意识必然联结在一本源的统觉中”之源流而来），故仅用为使现象从属“综合之普遍的规律”，因之使现象适于一贯的联结在一经验中。

吾人所有之一切知识，皆在可能的经验之范围内，故“先于一切经验的真理而使之可能”之先验的真理，即由此种“与可能的经验之普遍的关系”所成。

感性之图型，最初虽为使范畴成为现实者，但同时又制限范畴，即以“在悟性以外而由于感性”之条件限制范畴，此又极为明显者也。图型，即在其与范畴一致，实亦仅属现象，即对象之感性概念。（*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon ——aeternitas necessitas phaenomenon, etc.*数为现象之量，感觉为现象之实在性，物之常住及连续乃现象之实体性，永恒性乃现象之必然性等等。）吾人如除去制限条件，则似能扩大以前所限制之概念之范围。就此假定之事实而论，吾人结论可谓为范畴在其纯粹之意义中，乃离去一切感性条件，应用于普泛所谓事物，一如此等事物实有之相应用之，非如图型仅表现其所现之相者。因而吾人推断范畴应在一切图型以外具有一种意义，且更有广大之应用。顾在除去一切感性条件以后，纯粹悟性概念中，固留存一种意义，但此意义纯为逻辑的，仅表示表象之单纯统一而已。纯粹概念不能发现对象，因而不能获得“可以产生某某对象之概念”之意义。例如实体，当除去持久性之感性条件时，则其意义仅指“仅能思维为主词而绝不能以之为其他事物之宾词”之某某事物而已。此一种表象，于我绝无所用，盖其关于此所视为基本的主词之性质，对我一无所示知。故范畴而无图型，仅为悟性对于概念之机能；并不表现对象。此种客观的意义，范畴自感性得之，感性在制限悟性之过程中，乃使悟性成为现实者。

第二章 纯粹悟性之原理体系

在前章中，吾人仅就“先验判断力在其下始能正当使用纯粹悟性概念于综合判断”之普遍的条件，以论究先验的判断力。今将在体系的联结中，展示悟性（在此批判的准备下）实际先天的所成就之判断。在此种论究中，吾人之范畴表，足为其自然而又安全之指导，固不容有所疑者也。盖因一切纯粹先天的悟性知识，应由范畴与可能的经验之关系所构成，故范畴与普泛所谓感性之关系，自当完备的体系的展示悟性所以使用之一切先验的原理。

原理之所以称为先天者，不仅因其包有其他判断之根据，且亦因其不再根据于更高更普遍之知识。但此特征并不足使先天的原理置身于论证之外。唯以此类原理，非依据客观

的考虑，乃“一切对象之知识”之基础，故其证明实不能以客观的方法行之。顾此不足以阻吾人自“普泛所谓对象之知识”所以可能之主观的源流中求取证明。故若命题不欲为人疑为论证不足之僭窃主张，则此种证明实不可欠缺者也。

其次吾人所论究，将限于与范畴相关之原理。先验感性论之原理（据此原理，空间时间为一切事物（所视为现象者）所以可能之条件）及此类原理之制限（即此类原理不能适用于物自身）皆不在吾人今所论究之范围中。以此同一理由，数学原理亦不属此体系。盖数学原理，唯得之直观，而非得之纯粹悟性概念者。但因数学原理，亦为先天的综合判断，故其可能性应在本章论证之。诚以数学原理之正确及其必然的确实性，固无须为之证明，但其可能性则以其为明显之先天的知识之事例，故必须说明之而论证之也。

吾人在分析判断与吾人所专行论究之综合判断对比之限度中，亦将论究分析判断之原理。盖由于二者之对比，吾人始能使综合判断之理论得免除一切误解，且使其特有之性质呈显于吾人之前也。

第一节 一切分析判断之最高原理

一切普泛所谓判断之普遍的（虽仅消极的）条件，（不问吾人所有知识之内容如何，及与对象之关系如何）为不自相矛盾；盖若自相矛盾，则此等判断之自身，即不就其与对象之关系而言，亦为空虚不实者。但即令吾人之判断不包含矛盾，而其联结概念之方法不与对象相合，或无“先天的或后天的根据”足证此判断之正当，则即无一切内部之矛盾，此判断仍为虚伪或无根据者。

“凡与事物矛盾之宾词，绝不能属于此事物”之命题，名为矛盾律，乃一切真理之普遍的（虽仅消极的）标准。以此之故，此原理仅属于逻辑。其所适用之知识，仅普泛所谓之知识，与其内容无关，其所主张即：矛盾乃完全取消知识及使之无效者。

但矛盾律亦容有积极的使用，即不仅排除虚伪及误谬（此等虚伪及误谬，限于由矛盾而来者），且亦以之认知真理。盖若此判断为分析的，则不问其为否定或肯定，其真理固常能依据矛盾律真切认知之。凡与“包含在对象之知识中及在其中所思维”之概念相反者，当然常为吾人所摒除。但因与此概念相反者，当与对象矛盾，故此概念自身自当必然为对象所肯定。

故矛盾律必须认为一切分析的知识之“普遍的而又完全充足的原理”；但在分析的知识之范围以外，此矛盾律就其为真理之充足标准而言，实无其使用之权威及领域。凡与矛盾律相背之知识，绝不能免于自己否定之事实，乃使矛盾律成为不可欠缺之条件（*conditio sine qua non*），但非吾人所有“非分析的知识之真理”之决定根据。顾在吾人之批判的研究中，所论究者仅为吾人所有知识之综合部分；关于此种知识之真理，吾人固须时常注意不与矛盾律相背（因矛盾律为不可背者），但绝不能自矛盾律求取任何积极之指导。

此著名之原理，虽无内容而仅为方式的，但有时由于疏忽，以含有极不需要之综合要素之糅杂成分之方法形成公式。其公式为：某某事物同时属有属无乃不可能者。此公式，姑不论以“不可能”一词所表现之必然的确实性为辞费，——因命题之性质已足明其为必然的确实者——且此命题乃受时间条件之影响者。故可改为：甲等于乙，同时即不能为非乙，但在时间继续中固能兼为乙与非乙二者。例如某人为青年，同时不能又为老人，但在某一时期中为青年，在别一时期中为非青年（老人）固自可能也。但矛盾律纯为逻辑的原

理，其主张不容受时间关系之制限。故以上公式，完全与矛盾律之原意相背。其误解乃起于吾人先将事物之一宾词与此事物之概念脱离，以后又以此宾词与其相反之宾词联结故耳——此一进程，绝不发生与主词之矛盾，仅与“已与主词综合的联结之宾词”相矛盾，即令如是亦仅在两宾词同时肯定时始发生矛盾。今如谓不学之某人为无学问者，则必须加以“同时”之条件；盖此人一时虽为不学之人，而在其他时期则固可成为有学问之人。但若谓凡不学之人皆非有学问者，则此命题为分析的，盖不学之属性今已成为主词之概念，而此消极的判断之真理，亦已明显其为矛盾律之直接的结论，无须“同时”云云之补充条件。此即我以上改变其公式之理由，盖可使分析的命题之性质由之显然呈露也。

第二节 一切综合判断之最高原理

说明综合判断之所以可能，非普泛逻辑所论究之问题。甚或并此问题之名，亦无须知之。但在先验逻辑中，此为一切问题中之最重要者；且在其论究先天的综合判断之所以可能时，吾人又须顾及其效力之条件及范围，故此实为先验逻辑所论究之唯一问题。盖唯完成此种研究，先验逻辑始能完全达其决定纯粹悟性之范围、限界之最后目的。

在分析判断中吾人唯限于所与概念，求自其中抽绎某某事物而已。设此分析判断为肯定的，则我仅以其中所已含有者归属之。又若其为否定的，则我仅排除其所相反者。但在综合判断中，则我必须超越所与概念以外，以完全与其中所含有者相异之某某事物视为与此概念具有关系。因之，此种关系绝非同一或矛盾之关系；且其关系之真伪，亦绝不能就判断自身发现之也。

今姑假定为欲以所与概念与其他概念综合的比较，吾人必须超越所与概念以外，须有一第三者，以唯在此第三者中，两概念之综合，始能成就。然则为一一切综合判断媒介之第三者，又为何物？仅有一唯一之全体，吾人之一切表象皆包含其中，此即内感及其先天的方式、时间。表象之综合依据想象力；其为判断所必须之“表象之综合的统一”，则依据统觉之统一。故综合判断之所以可能，吾人必须在内感、想象力及统觉中求之；且因此三者包有先天的表象之源泉，故纯粹之综合判断之所以可能，亦必以此三者说明之。以此之故，此三者实为完全依据表象综合而成之任何对象知识所绝对必须者也。

知识如具有客观的实在性，即与对象相关而获有关于对象之意义及价值，则其对象必能以某种方法授与吾人。否则此等概念空无内容；吾人虽由之有所思维，但在此思维中实际一无所知；仅以表象为游戏而已。所谓授与一对象云云（此语若非指某某间接的纯然进程，而指直观中之直接表象而言），意义所在，纯指“所由以思维对象者”之表象，与现实的或可能的经验之相关而言。即如空间时间，其概念绝不含有任何经验的事物，其完全先天的表现于心中亦极确实，但若不证明其必然应用于经验之对象，则空间时间亦不能有客观的效力，而无意义价值之可言。空间时间之表象，乃常与“引起——及集合——经验对象”之再生想象力相关之纯然图型。一离经验之对象，空间时间即失其意义。至关于其他一切种类之概念，亦复如是。

是以经验之可能性乃对于吾人所有一切先天的知识授以客观的实在性者。但经验凭借现象之综合的统一，即凭借“依据普泛所谓现象之对象概念以综合杂多之一种综合”。一离此种综合，经验即不能成为知识而仅为知觉断片，不适于依据“完全互相联结的（可能的）意识”之规律之任何联结，故亦不合于统觉之先验的必然的统一。故经验依存于经验的方式所有之先天的原理，即依存于现象综合中所有统一之普遍的规律。至此类规律之客

观的实在性，为经验及经验所以可能之必然的条件者，则常能在经验中举示。一离此种关系，则先天的综合原理绝不可能。盖斯时先天的综合原理，并无某某第三者事物即并无综合的统一所能由以表现其概念之客观的实在性之对象。

吾人在综合判断中，关于普泛所谓空间及产生的想象力在空间中所描画之图形，虽能先天的知之甚多，且实际无须任何经验即能获得此类判断，但若不以空间为——构成外的经验质料之——现象之条件，则此种知识亦仅以幻想为戏而已。故此等纯粹综合判断与可能的经验或宁谓与经验之可能性相关（虽仅间接的），且此等判断之综合之客观的效力，亦唯建立于此。

盖因所视为经验的综合之经验，在此种经验可能之限度内，乃其能以实在性赋与任何非经验的综合之唯一种类之知识，故视为先天的知识之非经验的综合，在其仅包含“普泛所谓经验之综合统一所必须者”之限度内，始能具有真理，即与对象相合。

故一切综合判断之最高原理为：一切对象从属“可能的经验中所有直观杂多之综合统一之必然的条件”。

是以在吾人使先天的直观之方式条件、想象力之综合、及“此种综合在先验的统觉中之必然的统一”，与普泛所谓可能的经验知识相关时，先天的综合判断始成为可能。于是吾人主张一切普泛所谓经验所以可能之条件亦即经验之对象所以可能之条件，且此等条件，亦即以此故，在先天的综合判断中具有客观的效力。

第三节 纯粹悟性所有一切综合原理之体系的叙述

凡成为原理者，皆由于纯粹悟性。纯粹悟性不仅为“关于所发生事象之规律能力”，且其自身为原理之源泉，依据此等原理凡一切事物对于吾人呈现为对象者必须与规律相合。盖若无此类规律，则现象绝不能产生“与之相应之对象”之知识。即如自然法则，所视为悟性之经验的使用之原理者，负有必然性之名，故至少包含预示有自其先天的有效而先于一切经验之根据而来之一种规定。自然法则绝无例外，一切皆从属悟性之更高原理。盖自然法则不过应用悟性之更高原理于现象领域中之特殊事例而已。唯有此类更高原理能提供其包含普泛所谓规律之条件者（即其解释）之一类概念。经验所授与吾人者，仅为从属规律之事例耳。

其误以纯粹悟性原理为经验的原理，或误以经验的原理为纯粹悟性原理之危险，则固不能有者。盖依据概念而来之必然性，乃纯粹悟性原理所特有，在一切经验的命题中，则不问其应用如何广泛，显见其无此种必然性，此足以防二者之混淆也。但尚有先天的纯粹原理为吾人所不能適切归之于其为概念能力之纯粹悟性者。盖此类纯粹原理虽由悟性所媒介，但非来自纯粹概念，乃来自纯粹直观。此类原理，吾人在数学中见及之。但关于此类原理应用于经验——即其客观的效力——之问题，乃至此等先天的综合知识所以可能之演绎，则必须使吾人常还溯之于纯粹悟性。

故我虽不以数学原理列入我之体系中，但数学之先天的客观效力及其可能性所根据之更为根本的原理，则仍归入我之体系中。此更为根本的原理，必须视为一切数学原理之基础。此类原理乃自概念以达直观，非自直观以达概念者也。

在纯粹悟性概念应用于可能的经验时，其使用悟性之综合或为数学的或为力学的；盖

综合，一部分与普泛所谓现象之直观相关，一部分则与现象之存在相关。直观之先天的条件，乃任何可能的经验之绝对必然的条件；而“可能的经验直观之对象”之存在条件，则其自身仅为偶然的。故数学的使用之原理，乃无条件的必然者，即自明的。至力学的使用之原理，固亦具有先天的必然性之性格，但仅在某某经验中所有“经验的思维之条件”下而成为必然者，故仅为间接的。故后者虽具有遍一切经验毫无疑义之正确性，但无前者所特有之直接自明性。但关于此点，在原理体系之结论中当更能批判之。

在构造原理表时，范畴表天然适合为吾人之指导。盖原理纯为范畴之客观的应用之规

（一）直观之公理文本

（二）知觉之预测

（三）经验之类推

（四）普泛所谓经验的思维之公准

律。故一切纯粹悟性原理为：

我之所以选用此等等名称者，盖欲使人特注意于原理之证明及应用之有所不同耳。在依据量与质之范畴（仅就量与质之方式方面言之）所有现象之先天的规定中所包含之原理，就其证明能力及先天的应用于现象二者而言，皆容有直观的确实性。因之此类原理与其他二组之原理有别，盖其他二组之原理仅能有论证的确实性。即令吾人承认两方之确实性皆极完备，亦能适用此种区别。故吾人名前一类原理为数学的，后一类为力学的^[21]。但所应注意者，在一方既与数学之原理无关，在他方亦与普通物理学的力学之原理无涉。吾人所论究者仅为与内感（所与表象中之一切差异皆置之不问）相关之纯粹悟性原理。盖数学及力学之特殊原理，乃由此等纯粹悟性原理而始成为可能者。故我之以数学的力学的名之者，非就其内容而言，乃就其应用而言耳。今将就上列表中之顺序进论此类原理。

一 直观之公理⁽¹⁾ (Axiome der Anschauung)

其原理为：一切直观皆为延扩的量。

证明

现象在其方式方面，包含先天的为一切现象之条件之“空间时间中之直观”。除由“一定的空间时间表象所由以产生”之杂多综合以外，——即由同质的杂多之联结及其综合的统一之意识以外——现象绝不能为吾人所感知，即不能收入经验的意识中。普泛所谓直观中所有杂多及同质的事物之综合统一之意识，在对象之表象由此意识始成为可能之限度中，即量（quantum）之概念。乃至对象（所视为现象者）之知觉，亦仅由“所与感性直观之杂多”之综合的统一而可能，此种综合的统一，即“杂多及同质的事物之联结之统一由之始能在量之概念中思维之综合的统一”。易言之，现象绝无例外，一切皆量，且实为延扩的量。又以其为空间时间中之直观，故现象必须由“普泛所谓空间时间所由以规定”之同一综合而表现之也⁽²⁾。

在其部分之表象使其全体表象可能因而部分之表象必然先于全体之时，我名量为延扩的。盖我欲表现一直线，若不在思维中引长之，即由一点逐次产生其一切部分，则无论其如何短小，我亦不能表现之。仅有此种方法，始能得此直观。关于一切时间，不问其如何微小，其事亦正相同。盖在此等时间中，我仅思维自一刹那至别一刹那之继续的进展，由之经由其一切之时间部分及其所增加者，始产生一定之时间量。以一切现象中所有纯粹直观之要素为空间时间二者，故一切现象（视为直观者）皆为延扩的量；仅由直观之感知进程中，部分至部分之继续的综合，此现象始能为吾人所知。因而一切现象皆被直观为集合体，即被直观为以前所与部分之复合体。但并非一切量皆属如是仅吾人在延扩的方法中所表现所感知之量，乃如是耳。

空间之数学（几何学）乃根据于产生的想象力在产生形象中所有此种继续的综合。此为形成先天的感性直观条件（外的现象之纯粹概念之图型，仅在此条件下始能发生）之公理之基础——例如“两点之间仅能作一直线”，“两直线不能包围一空间”等等。凡此两点之间云云，严格言之，皆仅与量（quanta）本身相关之公理。

至关于量（quantitas）即关于答复“某物之量若干”之问题者，则虽有许多命题乃综合的且为直接的确实者（indemonstrabilia 不可证者），但并无严格意义所谓之公理。如以等数加于等数，其和数亦皆相等，又如以等数减等数，则其余数亦皆相等一类之命题，皆分析的命题；盖我直接意识一方之数量与他方之数量正相同也。故此等命题非公理，盖公理应为先天的综合命题。在另一方面，数的关系之自明的命题，则实为综合的，但不若几何命题之普泛，故不能称之为公理，而仅能名之为算式。如七加五等于十二之命题，非分析的命题。盖在七之表象中，或五之表象中，以及两数联结之表象中，我皆未思及十二之数（至二数之和中我必思及十二之一事，则非论点所在，盖在分析命题中，问题所在，仅为是否我在主词表象中实际思及宾词耳）。但此命题虽为综合的，亦仅单独的。盖以吾人今所注意者，仅为同质单位之综合，故此等数目虽能普泛的使用，但其综合，则仅能有一种方法行之。如我谓“由二者相加大于第三者之三直线，能成一三角形”，则我所言者，仅为产生的想象力之机能，由此机能，能将直线引之较大或较小，而使之适于任何可能的角形。反之七数仅能在一种方法中成立。由七与五综合而生之十二数目，亦复如是。故此等命题不可称之为公理（否则将有无量数之公理矣），而仅能称之为算式。

现象所有此种数学之先验的原理，扩大吾人之先天的知识甚广。盖唯有此种原理，始能使纯粹数学以其极精确之度，应用于经验之对象。如无此种原理，则其应用必不能如是之自明；且关于其应用思维当极混乱。盖现象非即物自身。经验的直观则仅由空间时间之纯粹直观而可能者。故几何学对于纯粹直观所主张者，对于经验的直观，能绝对的有效。谓感官之对象不适于空间中形象构成之规律（如线或角之无限可分性之规律等）之无聊反对论，应即摈除。盖若此种反对论有效，则吾人否认空间及一切数学之客观的效力，而将不明数学何以能应用于现象及其应用之程度矣。空间时间之综合，以其为一切直观之本质的方式之综合，乃所以使现象之感知可能，因而使一切外部的经验，及此种经验对象之一切知识可能者。凡纯粹数学关于“感知方式之综合”所证明者，亦必对于所感知之对象有效。一切反对论仅为陷于虚伪之理性之伪辩，此种伪辩妄称使感官之对象自吾人感性之方式条件脱离，在其本纯为现象者，乃以之为授与悟性之对象自身。在此种假定上，关于对象自无任何种类之综合知识能先天的得之；因而即由空间之纯粹概念，关于对象亦不能综合的有所知也。于是规定此等概念之几何学，其自身亦将不可能矣。

（1）在第一版之原文如下：

直观之公理

纯粹悟性之原理：一切现象，在其直观中，皆为延扩的量。

（2）此第一段乃第二版所增加者。

二 知觉之预测（Anticipationen der Wahrnehmung）

其原理为：在一切现象中，其为感觉对象之实在者，皆具有强弱的量，即具有强弱之度。^{（1）}

证明

知觉乃经验的意识，即感觉所在之意识。为知觉对象之现象，与空间时间不同，非纯粹的，（纯为方式的）直观。盖空间时间之自身，乃不能为吾人所知觉者。现象在包含直观以外，尚包含普泛所谓某某对象之质料（空间时间中存在之某某事物，由此质料而表现）；盖即谓现象包含仅为主观的表象感觉之实在者，此实在者仅与吾人以主观被激动之意识，及使吾人与普泛所谓某某对象相关者。顾自经验的意识至纯粹意识，其间能逐渐转移，以至经验的意识中之实在者完全消失，仅留存“空间时间中所有杂多之纯然方式的先天意识”。故产生感觉量，“自其初等于零之纯粹直观，上达至任何所需要之量”之进程中所有之综合，亦属可能之事。但因感觉自身非客观的表象，且空间或时间之直观不应在其中见及之，故其量非延扩的，而为强弱的。此种量乃在感知之活动中所产生者，因之此种量之经验的意识，由感知活动能在某一时间中自等于零之无，增进至所与之尺度。故与感觉所有此种强弱性相应，必须有一强弱之量——即影响于感官之程度（即其所含之特殊感官）——归之于知觉之一切对象（在知觉包含感觉之限度中）^{（2）}。

一切知识凭借之我能先天的认知及先天的规定属于经验的知识之事物者，可名之为预测，此为伊壁鸠鲁斯（Epicurus）所用πρόληψις名词之意义，固无疑也。但以现象中有一要素（即感觉亦即知觉之质料）纯不能为吾人先天的知之，且为构成经验的知识与先天的知识间之截然区别者，故可谓感觉乃此种不能预测之要素。顾在另一方面吾人固能名“空间时间中之纯粹规定”（就其形乃至量而言）为现象之“所预知者”，盖因此等纯粹规定先

天的表现常能在经验中后天的授与之事物。但若在普泛所谓感觉之一切感觉中（即离特殊之感觉而言），有某某事物能为吾人先天的知之者，则此某某事物在特殊意义中，自足当预测之名。吾人适在此关于仅由经验所得之事物（即经验之质料），乃能先于经验预测之，骤闻之似足惊人。但实际则如是。

纯借感觉之感知，仅占一刹那（盖若我不计及种种感觉之继续）。以感觉在现象领域中，其感知非含有自部分以达表象全体之继续的综合之一类要素，故感觉并无延扩量。一刹那缺乏感觉，则此刹那之表象，即表现为空虚，因而表现为等于零。故在经验的直观中，与感觉相应者，为实在（*Realitas phaenomenon*），与缺乏感觉相应者，为等于零之否定。但一切感觉皆能消减，故感觉能递减逐渐消失。在现象领域中实在与否定之间，有种种可能的中间感觉之一种连续，中间感觉中所有二者间之差异，较小于所与感觉与零（即完全否定）之间之差异。易言之，现象领域中之实在者常有一量。但因纯借感觉之“量之感知”，在刹那中行之，而非经由种种感觉之继续的综合，即非自部分以进至全体者，因而其量仅在感知中见及之。故实在者皆有量，但非延扩量。

一种量吾人感知其仅为单一性者，在此量中仅由所与量渐近等于零之否定而始能表现其量之增多者，我名之为强弱量。故现象领域中之一切实在皆有强弱量，即度。如以此实在视为感觉或现象领域中某某其他实在之原因，例如变化，则所视为原因之实在者之度，当名之为力率（*Moment*），即如重力之力率。其所以如是名之者，盖因“度”仅指示此一种量，即其感知非继续的而为刹那的。但关于此点，我仅一言及之而已，盖以此处尚非论究因果作用之时也。

故一切感觉以及现象领域中之一切实在，不问其如何微小皆有其度，即皆有一常能消减之强弱量。在实在与否定之间，有可能的种种实在及可能的种种更小知觉之一种连续。一切色（例如红）皆有其度，不问其度之如何微小亦绝非最小者；此外关于热、“重力之力率”等等，亦皆如是。

其中无一部分能为最小者，即无一部分为单纯者，此一种之量之性质，名为量之连续性。空间时间皆为连续的量（*Quanta continua*），盖因空间时间除其视为包围于限界（点或刹那）内者以外，不能得其部分，因而仅以此种情形得之即所得之部分，其自身仍为一空间一时间。故空间唯由无数空间所成，时间由无数时间所成。点与刹那，仅为限界，即纯为限制空间与时间者之位置而已。但位置常预想有所限制或其所欲限制之直观；纯由位置视之，为能先于空间时间授与吾人之成分，则绝无空间时间能构成者也。此种量亦可名之为流转的（*Fliessend*），盖在量之产生中所包含之“产生的想象力之综合”，乃时间中之一种进展，而时间之连续性，通常皆以流转（*Fliessen*）或流逝（*Verfliessen*）名之也。

故一切现象在其直观中为延扩的，在其单纯知觉中（感觉及其随伴之实在性）为强弱的，要皆为连续的量。若现象杂多之综合中断，则吾人所得者乃为种种不同现象之集合体，而非“所视为一真纯量”之现象。此一种集合体，非由连续不断某种产生的综合所产生，乃由中断的综合重复行之所发生。我如称十三“塔拉”为金钱之量，我意苟指纯银一马克容量之价值而言，则其义甚当。盖此为一连续量，其中无一部分可视为最小者，且其中一切部分皆可成为货币之一片，此一片常含有分为种种更小片之材料。但若我以此十三塔拉之名，称十三枚货币，不问银量如何，则所用“塔拉量”之名，实不适当。此应名之为集合体，即金钱枚数之数目。但以一切数目中皆须预想有其统一，故“视为统一之现象”为一量，为量者则常为连续体。

因一切现象不问在其延扩方面及强弱方面，皆为连续量，故以数学的确定，证明一切变化（一事物自一状态转移至别一状态）之为连续的云云之命题似极易事。但普泛所谓变化之因果作用，实皆以经验的原理为前提，此完全在先验哲学之范围以外者。盖在“一原因是否能变更一事物之状态，即是否能规定此事物成为某某所与状态之相反状态”云云问题，先天的悟性实未尝有所启示；此不仅因先天的悟性不能洞察事物变化之所以可能，

（在先天的知识所有其他种种事例中，吾人实缺乏此种洞察），实因变化仅在现象之某某规定状态中见及之，且因此等规定状态之原因，虽存在“不变者”中，但唯经验始能教示此等规定状态为何。在吾人现今之研究中，以吾人除一切可能的经验之纯粹基本的概念（其中绝无经验的要素）以外，别无可以使用之资料，故非破坏吾人体系之统一，即不能预测根据于某某基本的经验之泛论的自然科学。

顾同时吾人所有原理——在其使吾人能预测种种知觉，且在某种程度内阻止自离绝知觉以推论之虚伪推理以修正离知觉而有实在之说——并未缺乏伟大价值之证明。

如知觉中之一切实在皆有其度，在其度与否定之间，存有度量常递减为更小度量之无限阶段，又若一切感官亦必具有感觉所有感受性之特殊度量，则无一知觉因而无一经验能直接或间接证明（不问其推理之如何纤远）现象领域中之一切实在完全消失。易言之，一虚空空间或一虚空时间之证明，绝不能自经验得之也。盖第一，一完全缺乏实在，其缺乏云云之自身绝不能为自感性直观知觉之；第二，绝无任何现象，及任何现象所有实在之度量差异，能借以推论实在之完全缺乏。且即为说明任何差别，亦不容假设此完全缺乏实在之一点。盖即某某一限定空间或一限定时间之全部直观，为彻底实在者（即无一部分为虚空者），但以一切实在皆有其度，度则能经由无限阶段递减至无（空隙），而绝不变更现象之延扩量，故必有无限相异之度量以充实空间时间。故直观之延扩量虽同一不变，而其强弱量则固能在种种现象中或大或小也。

吾人今举一例言之。一切自然哲学者类皆见及——半由重力之力率或重量，半由对于其他“运动之物质”抵抗之力率——具有同一容积之物体，以其种类之殊而量乃大异，故一致断言此种构成现象延扩量之容积，其在一切物体内部必有种种程度相异之虚空。此等自然研究者（其大部分乃专心研究数学及力学之问题者），完全以其推理根据玄学的预想之上（此为彼等竭力申言所欲避免者），孰能梦想及之乎？彼等假定空间中之实在者（此处我之不以不可入性或重量名之者，以此等等皆为经验的概念故耳），触处相同，其相异者仅其延扩量，即仅数量不同耳。此种预想，以其不能为经验所支持，故为纯粹玄学的，我今以先验的证明反对之，此种先验的证明并不在说明充实空间之种种差异，唯在完全破坏以上预想——此种预想即以为此种差异应在虚空的空间之假定下始能说明之者——所设想之必然性。我之证明，至少有使悟性自由之效果，盖若发现有须要其他假设以说明自然现象之时，悟性自能自由以其他方法思维此种差异之理由。盖吾人因此乃能知相等之二空间，虽完全能以不同种类之物质充实之，因而两方皆无一点无物质存在，但一切实在，就其性质言，皆有其特殊度量（抵抗或重量之度），此种度量并不减弱其延扩量即数量，而能在其转入空隙及消灭以前，无限成为更小更小之度。故充实一空间之膨胀物（例如热及现象领域中之一切其他实在），能无限递减其度量，而不使此空间之最小一部分丝毫有成为虚空之处。其充实空间，完全以此等更小度量充实之者，正与其他现象以较大之度量充实之者相等。我绝无意主张此即物体所有特殊重量相异之实际情形，所欲主张者仅为自纯粹悟性原理证明，吾人知觉之性质容许如是说明，以及吾人不能假定“现象之一切实在者度量同一，所异者仅为其集合及延扩量”，以及吾人如以此种度量同延扩量相异之说明为能根据于悟性之先天的知识，则尤为误谬等等耳。

但知觉之预测，在习于先验的思索之人及由此种教示而习于慎重周密之自然研究者闻之，必常觉其奇异。主张悟性预知此种综合的原理，对于现象中之一切实在者，皆归之于度，即主张感觉自身中有内的区别之可能性者（抽去感觉之经验的性质），将引致疑虑及难点。故悟性如何能先天的对于现象综合的有所主张，以及悟性如何能预测其自身纯为经验的而仅与感觉相关之事物，此诚足值吾人解决之一问题也。

感觉之性质，例如色、味等等，常为经验的不能先天的表现之。但与普泛所谓感觉相应之实在者（所视为与“等于零之否定”相反对立者），仅表现为“其概念包括存在”之某某事物，且仅指普泛所谓经验的意识中之综合而已。经验的意识在内感中能自零升至任何更高之度，故直观之某一延扩量，例如发光之表面，其所引起感觉量之大小，正与同一大小许多不甚发光者所引起之感觉集合量相等（今以现象之延扩量大小相异与强弱量无关）。故吾人完全抽去延扩量，仍能在任何一刹那之纯然感觉中表现一种综合，此种综合乃自“零”齐一的进展至所与之经验的意识。故一切感觉本身虽仅后天的授与吾人，而其具有度量之性质，则能先天的知之。今应注意之点，普泛就量而言，吾人所能先天的知之者，仅为一单一性质，即连续性；在一切性质中（现象中之实在者），吾人所能先天的知之者，仅为其强弱量，即彼等皆有度量。至此外一切事物则皆委之经验矣。

（1）第一版之原文如下：

知觉之预测

预测一切知觉本身之原理如下：在一切现象中，感觉及“在对象中与感觉相应之实在者”（*Realitas phaenomenon*）皆有一强弱量，即度量。

（2）此为第二版所增加者。

三 经验之类推（*Analogie der Erfahrung*）

类推之原理为：经验仅由“知觉之必然的联结之表象”而可能者。^{（1）}

证明

经验为经验的知识，即由知觉规定一对象之知识。故经验乃知觉之综合，并不包含在知觉中，其自身在一意识中包含知觉所有杂多之综合的统一。此种综合的统一，构成感官对象之任何知识之本质事物，即在经验中与纯然直观或感官之感觉有区别者。顾在经验中，知觉仅在偶然之顺序中集合，故在知觉自身中，并不——且不能——启示其有规定知觉联结之必然性。盖感知，仅集合经验的直观之杂多而已；吾人在其中不能发现“规定所联结之现象应具有在空间时间中联结的存在”之任何必然性表象。但因经验乃经由知觉之对象知识，故“杂多之存在”中所包含之关系，应在经验中表现为非适在时间中所构成之关系，乃客观的存在时间中之关系。然因时间自身不能为吾人所知觉，故对象在时间中存在之规定，仅能由对象在普泛所谓时间中所有之关系而成，因而仅由“先天的联结对象”之概念而成。因此等概念常带有必然性，故经验仅由知觉之必然的联结之表象而可能者也。

^{（2）}

时间之三种形相为延续、继续及同时存在。故时间中所有现象之一切关系，亦当有三种规律，且此等规律自应先于一切经验而使经验可能者。一切现象之存在，由此等规律始能就一切时间之统一形相规定之。

三种类推之普泛的原理，依据——就一切经验的意识，即就一切知觉在时间之一切刹那——统觉之必然的统一。以此种统一先天的为经验的意识之基础，故以上之原理依据一切现象——就其时间中之关系而言——之综合的统一。盖本源的统觉与内感（一切表象之总和）相关，且先天的与内感之方式相关，即与“杂多之经验的意识之时间顺序”相关。一切此种杂多，就其时间关系而言，必须联结在本源的统觉中。此为统觉之先天的先验统一所要求者，凡属于我之知识（即属于我之统一的知识者）之一切事物即能为我之对象者，皆须与此要求相合。一切知觉在时间关系中所有此种综合统一（以其为先天的所规定者），乃一种法则，即“一切经验的时间规定，必须从属普遍的时间规定”。故吾人今所论究之经验之类推，必须为如是叙述之规律。

此类原理具有此种特质，即并不关涉现象及其经验的直观之综合，乃仅与现象之存在及其存在相关“现象相互间之关系”有涉。顾某某事物在现象中所由以被吾人感知之方法，固能先天的规定之，即其综合之规律能立时授与吾人，盖即谓能在一切呈显吾人目前之经验的事例中，展示此种先天的直观之要素。但现象之存在，则不能先天的知之；且即容吾人以任何此种方法设法推断某某事物存在，吾人亦不能确定的知之，盖即不能预测“其经验直观与其他直观所由以区别之形状”。

以前二种原理乃所以使数学能应用于现象者，我名之为数学的原理，此等原理与现象之所以可能有关，且教示吾人现象（就现象之直观及其知觉中之实在者二者而言）如何能依据数学的综合之规律产生。此二种原理皆所以使吾人使用数量，以及能规定“现象为量”。例如我能先天的规定（即能构成）太阳光之感觉度量，由二十万倍月光之发光度量结合而成。故此类第一原理可名之为构成的原理（Konstitutiv）。

但在欲使现象之存在，从属先天的规律之原理，则大异于是。盖因存在不能为吾人所构成，故此类原理仅能应用于存在之关系，且仅能产生规整的原理（Regulativ）。是以吾人不能期望其有公理或预测。但若一知觉在“与其他知觉相关之时间关系”中授与吾人时，则即此其他知觉并不确定，因而吾人不能断定此其他知觉为何及其量如何，但吾人仍能主张在此其他知觉之存在中，必然与此一知觉在此种时间形相中联结。在哲学中之类推，与在数学中所表现之类推，异常不同。在数学中类推乃表显两种量的关系相等之公式，而常为构成的；故在比例式中，若已得其三项，则第四项即可由之而得，盖即能构成之者也。但在哲学中，其类推非两种量的关系之相等，乃两种质的关系之相等；故自己知之三项，吾人所能先天的获得之知识，仅为其与第四项之关系，而非第四项自身。但此关系能产生“使吾人在经验中寻求第四项”之规律，及“由之而能探索第四项”之标识。故经验之类推，仅为依据之则经验统一能自知觉发生之一类规律。并不教示吾人纯然知觉或普泛所谓经验的直观之自身如何发生。故此经验之类推，非对象（即现象）之构成的原理，而仅为规整的原理。关涉纯然直观之综合（即现象之方式之综合），知觉之综合（即知觉之质料之综合）及经验之综合（即此类知觉之关系之综合）等等之“普泛所谓经验的思维之公准”，亦能适用此同一之主张。盖此类公准纯为规整的原理，至其与数学的（构成的）原理区别之点，则不在确实性——盖两方皆具有先天的确实性者——而在其证明之性质，即因直观的性质（以及直观的证明之性质），乃后者所特有者也。

就今所论之点，凡关于综合的原理所言者，尤宜特别注重之，即此等类推之有意义及效力，仅以其为悟性之经验的使用之原理，而非以其为先验的使用之原理；而此等原理之能被证明者亦仅在其经验的使用；故现象非只应包摄在范畴下，乃应包摄在范畴之图型下。盖若此等原理所应与之相关之对象而为物自身，则对于对象欲先天的综合的有所知，

殆完全不可能。但此等对象仅为现象；且关于对象之完全知识——先天的原理之唯一机能，最后必须在促进此类知识——纯为吾人关于对象之可能的经验。故此等原理除为现象综合中经验的知识之统一条件以外，不能有其他目的。但此种统一，仅能在纯粹悟性概念之图型中思维之。至范畴则表现其不为感性条件所限制之一种机能，且包含此种图型之统一（在此种图型仅为普泛所谓综合之图型之限度内）。由此等原理吾人始有正当理由仅依据——不过与概念之逻辑的普遍的统一相比附之——一种类推以联结表象。在原理自身中，吾人固使用范畴，但在应用范畴于现象时，吾人则以范畴之图型代范畴，以之为范畴运用之关键，或宁使图型与范畴并立，为范畴之制限条件，一若成为可称之为范畴之公式者。

（1）第一版

经验之类推

类推之普泛的原理为：一切现象，就其存在而言，皆先天的从属“规定现象在一时间中彼此间相互关系”之规律。

（2）第二版所增加者。

甲、第一类推 实体永恒性之原理

在现象之一切变易中，实体乃永恒者；其在自然中之量，绝无增减。^{（1）}

证明^{（2）}

一切现象皆在时间中；唯在视为基体（Substrate）之时间中（为内的直观之永恒方式），始能表现同时存在或继续。故“现象之一切变化皆应在其中思维”之时间，留存不变。盖时间乃“继续或同时存在”唯在其中或以之为其规定始能表现于吾人。顾时间自身为吾人所不能知觉者。因之，在知觉之对象中，即在现象中，必须有表现普泛所谓时间之基体；一切变易或同时存在，在其被感知时，必须在此种基体中，及由现象与此基体之关系而知觉之。但一切实在者之基体，即“一切属于事物存在者”之基体，为实体；而一切属于存在之事物，仅能思维为实体之一种规定。故永恒者——现象之一切时间关系唯与此永恒者相关始能规定之——乃现象领域中之实体，即现象中之实在者，且为一切变易之基体，永为同一而不变者。以实体在其存在中为不变者，故其在自然中之量，绝不能有所增减。

吾人对于现象所有杂多之感知常为继续的，故常为变易的。故若仅由感知，则吾人绝不能规定此种杂多（视为经验之对象者）是否同时存在，抑或继续的。盖欲规定同时或继续，吾人须有存在一切时间之基本的根据，即须有常住而永恒者之某某事物，一切变易及同时存在，则仅为此永恒者存在之种种方法（时间之形相）而已。同时及继续，乃时间中之唯一关系，故时间关系仅在此永恒者中始成为可能。易言之，永恒者乃“时间自身之经验的表象”之基体；时间之任何规定，唯在此基体中始成为可能。永恒性为现象之一切存在、一切变易、及一切并存之“常住不变之所依者”，表现普泛所谓之时间。盖变易并不影响时间自身，仅影响时间中之现象。（同时存在并非时间自身之形相；盖时间无一部分为同时存在者；一切时间皆互相继起者。）吾人若以继续归之于时间自身，则吾人必须思维尚有使继起在其中成为可能之别一时间。在时间系列种种不同部分中之存在，仅由永恒者始获得，可名为延续之一种量。盖在仅仅继续中，存在常生灭无已，绝不具有丝毫之量。故无此永恒者则无时间关系。顾时间为不能知觉其自身者；故现象中之永恒者乃时间所有

一切规定之基体，因而又为“使知觉即经验之一切综合的统一所以可能”之条件。于是时间中之一切存在及一切变易，应纯然视为持久永存事物之存在形相。在一切现象中，永恒者乃对象自身，即视为现象之实体；反之，变易或能变易之一切事物，则仅属于实体或种种实体之存在途径，即属于此等实体之规定。

以我所见，一切时代中，不仅哲学家即常识亦皆承认此永恒性为现象所有一切变易之基体，且常以此为不容疑者。关于此点，哲学家与常识间之不同，仅在哲学家申说更为明确，谓通贯世界之一切变易中，实体永存，所变者仅其属性耳。但我实未见有企图证明此明显之综合命题者。且实罕有以此命题列在此等纯粹的完全先天的自然法则之首列者（此为此命题所应属之位置）。实体乃永恒者之命题，诚为意义重复之命题。盖此永恒性为吾人应用实体范畴于现象之唯一根据；吾人首应证明现象中有某某永恒者之事物，以及转变仅为此永恒者存在之规定。但此种证明因其与先天的综合命题有关，故不能独断的发展，即不能自概念发展。然以绝未有人见及“此类命题唯与可能的经验相关，始有效力，因而仅由经验所以可能之演绎始能证明之者”，故以上之原理虽常假设为经验之基础（盖在经验的知识中始感有此基础之必要），而其自身乃绝未证明，诚不足以为怪矣。

一哲学家在人询以烟重若干时，答以：“自所焚材木之重量中减去所留存残灰之重量，即得烟之重量。”如是彼实以“物质（实体）在火中亦不灭，仅其形式受有变化”为不可否定之前提。至不能自无生有之命题，亦仅永恒性原理之别一结论，或宁谓为现象中“固有主体”之持久存在之原理之别一结论。盖若现象领域中吾人之所名为实体者，应为一切时间规定所固有之基体，则一切存在不问其在过去或未来，自必唯由实体及在实体中始能规定之。故吾人之能以实体名词名一现象者，正因吾人以其存在通贯一切时间为前提故耳，且因永恒性之名，尚不能適切显示其义，盖此名词乃专用之未来时间者。但因永久之内的必然性与常存在之必然性，乃固结而不可分者，故用永恒性原理之名，亦自无妨。*Gigni denihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*（无绝不能生有，有绝不能成无）之二命题，在古人常联结不分，顾今日则有误为分离之者矣，盖由于其误信此二命题为应用于物自身者，且以第一命题为有背于世界——即令就其实体而言——依存于最高原因之说。但此种疑惧，实为无须有者。盖吾人今所论究者，仅为经验领域中之现象；且若吾人容认新事物——即新实体——可以发生，则经验之统一，将绝不可能矣。此盖因吾人将失去唯一能表现时间统一之事物，即将失去基体之同一性耳，一切变易唯在此基体之同一性中始具有一贯之统一。但此永恒性纯为吾人由之表现现象领域中事物存在之形相。

一实体所有之种种规定——此不过实体存在之种种特殊形相——名为属性。属性常为实在的，盖因其与实体之存在有关（否定仅为断言实体中某某事物不存在之规定）。吾人若以特殊种类之存在，归之于此实体中之实者在（例如为物体属性之运动）则此存在名为偶有性，以与名为实体性之实体存在相区别。但此足引起种种误解；不如以属性纯视为实体存在在其中积极被规定之形相较为精密而正确。但由于吾人悟性之逻辑的使用之条件，自将“实体存在中之能变易者”分离，同时实体仍常住不变，以及自变易者与“真实永恒及为根本者”之关系，以观察此可变之分子，实为不可避免之事，故此实体范畴应列入于关系之范畴中，但与其视为实体自身中包含关系，则毋宁视实体为关系之条件。

正确理解变化之概念，亦唯根据于此永恒性。生灭并非生灭者之变化。变化乃继同一对象之某种存在形相而起之存在形相。一切变化者皆常住，仅其状态变易而已。唯以此变易仅与能生灭之种种规定相关，故吾人亦可谓（用此有类反说之语）仅永恒者（实体）受有变化、转变者（*das Wandelbare*）不受变化（*Veränderung*）而仅有变易（*Wechsel*），

盖因某某规定灭而有其他规定生耳。

故变化仅能在实体中知觉之。“非纯为永恒者之规定而为绝对的”之生灭，绝不能成为可能的知觉。盖此永恒者乃唯一所以使“自一状态转移至别一状态及自无转移至有之表象”可能者。至此等转移，经验上仅能知其为永恒者所有种种变易的规定耳。吾人今如假定某某事物绝对的开始存在，则吾人必须有一此事物尚未在其中发生之时间点。但此时间点若非与先已存在之事物连属，则将与何物连属？盖在先之虚空时间乃不能成为知觉之对象者。然若吾人以此新发生之事物与“先已存在而存留至新发生一刹那”之事物相联结，则此新发生之事物必纯为先于此者之事物中所有永恒者之规定。关于消灭亦复如是；盖消灭以“某一现象已不存在之时间”之经验的表象为前提者。

实体在现象领域中，乃时间所有一切规定之基体。盖在此等实体中，有某某实体能生，某某实体能灭，则时间之经验的统一之唯一条件消失矣。于是现象将与二种不同之时间相关，存在将在二种平行流中流转——此乃极误谬者。盖仅有一时间，一切不同之时间皆必须位置在其中，其位置情形则非同时存在，乃互相继续者。

是以永恒性乃现象唯在其下始能在可能的经验中能被规定为事物或对象之必然的条件。至关于此必然的永恒性之经验的标准——即现象之实体性之标准——则俟以后遇有机缘再加以所视为必须论及之种种注释。

（1）第一版

一切现象包有视为对象自身之永恒者（实体），及视为对象之纯然规定——即视为对象在其中存在之形相——之转变者。

（2）第一版

第一类推之证明

一切现象皆在时间中。时间能规定现象存在两种方法中，或为互相继续或为同时存在。就前者而言，时间被视为时间系列；就后者而言，时间被视为时间容量。

乙、第二类推 依据因果律，时间中继续之原理

一切变化皆依据因果联结之法则发生。（1）

证明

（前一原理已证明时间中继续之一切现象，皆仅变化，即常住之实体所有种种规定之继续的存在及不存在；故实体继其不存在而起之存在，或继其存在而起之不存在，皆为不能容许者——易言之，实体自身并无生灭。顾尚别有表现此原理之方法，即现象之一切变易（继续）皆仅变化。而实体之生灭，则非实体之变化，盖因变化之概念，以具有两种相反规定而存在——因而视为常住的——之同一主体为前提者。吾人即预行提示此点，即以此种见解进入于此第二类推之证明。）

我知觉现象相互继起，易言之，知觉某一时间之事物状态，其相反状态在前一时间中。如是我实联结二种知觉在时间中。顾联结非纯然感官及直观之功用，乃想象力之综合能力之所产，此想象力乃就时间关系以规定内感者。但想象力能以二种方法联结此二种状

态，即在时间中或甲在乙先，或乙在甲先。盖时间自身乃不能知觉之者，故孰在先孰在后，不能由其与时间相关经验的规定之于对象中。我仅意识我之想象力设置一状态在先，别一状态在后，并非对象中一状态先于别一状态也。易言之，互相继起之“现象之客观的关系”，不能由纯然知觉决定之。欲使此种关系使人知为确定不易，则两状态间之关系，何者必在先，何者必在后，不能置之于相反关系中云云，必须思维为由此必然确定其如是者。但伴随有“综合的统一之必然性”之概念，仅能为存于悟性中之纯粹概念，而非在知觉中者；在此事例中，此概念乃因果关系之概念，前者决定后者在时间中为其结果——非仅在想象力中所能见及（或绝不能知觉之者）之继续。是以经验自身——易言之现象之经验的知识——仅在吾人使现象之继续以及一切变化从属因果律之限度内而可能者；因而视为经验对象之现象，其自身亦仅依据法则而可能者。⁽²⁾

“现象杂多”之感知，常为继续的。部分之表象，相互继起。在对象中其部分是否亦相互继起，此须更为深思之点，非以上所述能决定之者也。一切事物，乃至一切表象，凡吾人意识及之者，皆可名为对象。但当此等现象不在其为（所视为表象者）对象之限度内视之，而仅在其表现对象之限度内视之，则此对象之名词，就现象而论，应指何而言，此为更须深究之问题。现象在纯以其为表象之故而成为意识对象之限度内，则绝不与其感知——即在想象力之综合中所受容者——有所区别；故吾人必须承认现象之杂多，乃常继续在心中所产生者。顾若现象为物自身，则因吾人所处理者仅为吾人所有之表象，故吾人绝不能自表象之继续，以决定现象之杂多如何能在对象中联结。至物之自身为何——与“事物由以激动吾人”之表象无关——完全在吾人之知识范围以外。然现象虽非物自身，但为唯一能授与吾人使知之者，感知中所有现象之表象，虽常为继续的，但我应说明现象自身中之杂多，属于时间中之何种联结。例如在我目前之房屋现象，其中所有杂多之感知，乃继续的。于是即有疑问，此房屋之杂多，其自身是否亦继续的。顾此则无人能容认之者也。在我阐明我之对象概念之先验的意义时，我立即认知房屋并非物自身而仅为一现象，即仅为一表象，至其先验的对象，则为不可知者。然则“杂多如何能在现象自身（顾此又非物自身）中联结”之问题，其意义果安在？存在继续的感知中之事物，在此处被视为表象，同时所授与我之现象虽不过此等表象之总和，则视为此等表象所有之对象，而我自感知之表象中所得之概念，则与此对象相一致。因真理存在“知识与对象之一致”中，故立即见及吾人今所能研究者，仅关于经验的真理之方式的条件，而现象在其与感知之表象相对立能表现为“与表象不同之对象”者，则仅在现象从属——所以使现象与一切其他感知不同，且使杂多之某种特殊联结形相成为必然的之——一种规律耳。故对象，乃现象中包含“此种感知之必然的规律之条件”者。

今请进论吾人之问题。某某事物发生——即以前并未存在之某某事物或某某状态之发生——除有一其自身中并未包含此种状态之现象在其前，不能知觉之。盖继一虚空时间而起之“事件”——即“并无事物之状态在其前”之发生——其不能为吾人所感知，与虚空时间自身之不能为吾人所感知正相同。故一“事件”之一切感知，乃继别一知觉而起之一种知觉。但因此种继续亦在感知之一切综合中发生，一如我上举房屋现象所说明者，故一“事件”之感知，并不能因此而与其他之感知相区别。顾在一包含“发生”之现象中（知觉之前一状态吾人可名之为甲，后一状态名之为乙），乙仅能感知为继甲而起者；而甲知觉则不能继乙而起，仅能在其前，此亦我所注意及之者。例如我见一下驶之舟。我关于舟在下流位置之知觉，乃继其上流位置之知觉而起，在此种现象之感知中，先知觉舟在下流位置而后及其在上流位置，实事之不可能者。感知中所有知觉在其中互相继起之顺序，在此种事例中乃确定者，感知即为此种顺序所束缚。顾在以上房屋之事例中，则我之知觉既能自屋顶之感知始，而终于地基，亦能自下部始而终于上部；且我感知“经验的直观之杂多”，自

右而左，或自左而右，皆无不可。盖在此等知觉之系列中，为欲经验的联结杂多，并无一定顺序指示我所必须开始之点。但在一“事件”之知觉中，则常有“使知觉（在此种现象之感知中）在其中互相继起之顺序成为必然的顺序”之规律。

故在此种事例中，感知之主观的继续，必自现象之客观的继续而来。否则感知之顺序，全不确定，一现象不能与其他现象相区别矣。盖因主观的继续，全然任意向为之，故由其自身对于杂多在对象中所由以联结之方法，绝无所证明。因之客观的继续，由现象杂多之此种顺序所成，即依此顺序所发生事物之感知，乃依据规律继先一事物之感知而起者。唯有如是，我始有正当理由不仅对于我之感知，乃对于现象自身主张其中应见有继续之事。此仅等于谓除在此种继续中以外，我不能排列我之感知耳。

依据此种规律，在事件前之先一事物中，必存有“此事件必然继之而起所依据之规律”之条件。我不能反此顺序，自“事件”后退，由感知以规定在其先之事物。盖现象虽确与以前之某某时间点相关，但绝不能自后继之时间点，退行至以前之时间点。反之，自所与之时间点前进至继起之一定时间点，乃必然的进之道。故因确有继起之某某事物（即所感知为继起者），我必以此继起事物必然与在其前之其他某某相关且为“依据规律继之而起”即有必然性者。是以为条件所规制之“事件”对于某某条件与以可信赖之证明，此种条件即所以规定此事件者。

吾人今姑假定一“事件”之前，并无此“事件”所必须依据规律继之而起之先在事物。是则知觉之一切继续，将仅在感知中，即仅为主观的，绝不能使吾人客观的决定某某知觉实在先，某某知觉为继起矣。于是吾人仅有与对象无关之表象游戏；易言之，即不能由吾人之知觉就时间关系使一现象与其他现象相区别。盖吾人感知中之继续，常为同一的，因而在现象中殆无规定现象使其后继之事成为客观的必然之事矣。于是我不能谓现象领域中有二种状态相互继起，仅能谓一种感知继其他感知而起耳。此则纯为主观的事物，并不规定任何对象；故不能视为任何对象之知识，甚至不能视为现象领域中之对象之知识。

是以吾人若经验某某事物发生在如是经验时，常以在其先之某某事为前提，发生之事物，乃依据规律继以先之事物而起者。否则我将不能对于对象，谓其为继起矣。盖纯然在吾感知中之继续，如无规律以规定此继续与“在其先之某某事物”相关，则我实无正当理由主张对象中有任何继续。我使感知中所有我之主观的综合成为客观的，仅由其与规律相关耳，依据此规律，则现象在其继起中——即视为此等现象发生——乃为前一状态所规定者。一“事件”之经验（即所视为发生之任何事物之经验），其自身仅在此假定上始成为可能。

此似与迄今关于悟性进程所教示者相反。迄今所共同接受之见解乃仅由屡以齐一方法继先一现象而起之“事件”之知觉及比较，吾人始能发现一种某某事件常继某某现象而起所依据之规律，以及此为吾人由之最初引达构成原因概念之途径。顾此概念若如是构成则纯为经验的，其所提供之规律“凡发生之事物皆有一原因”云云，将一如其所依据之经验，同为偶然者矣。盖因此规律之普遍性及必然性，非根据于先天的而仅根据于归纳，故纯为空想的而非有真实之普遍的效力。此种情形与其他纯粹先天的表象之情形相同——例如空间时间。盖吾人能自经验中抽引此等表象之明晰概念，仅因吾人将此等表象置之经验中，又因经验其自身乃仅由此等表象而成者。规定“事件系列”之规律，其表象之逻辑的明晰，固唯在吾人使用之于经验中以后而始可能。但此种规律（为时间中所有现象之综合的统一之条件者）之认知，实为经验自身之根据，故先天的先于经验。

吾人在所考虑之事例中，应指示除其时有一基本的规律迫使吾人在一切知觉顺序中务遵从知觉之此种顺序而不遵从其他顺序以外，即令在经验中，吾人亦绝不能以继续（即以前并未存在之某某事件之发生）归之于对象，而使此种继续与在吾人感知中之主观的继起相区别；且不仅如是，此种强迫实为最初使对象中继续之表象可能者。

吾人具有在吾人内部中之表象，且能意识之。但不论此意识所及范围如何之广，且不问其如何精密及敏锐，其为纯然之表象则如故，盖此为在某一时间关系中，吾人“心”之种种内的规定耳。顾吾人何以能对于此等表象设定一对象，即在其所视为“心之状态”之主观的实在性以外，何以能以某某神秘一类之客观的实在性归之。客观的意义，不能由其与（吾人所欲名之为对象者事物之）别一表象之关系而成，盖在此种事例中仍有问题发生，即此别一表象如何能超越自身，于其主观的意义——此乃视为心的状态之规定属于此表象之意义——以外，获得客观的意义。吾人如研讨“与对象相关所赋与吾人表象之新性质为何，表象由此所获得之尊严为何”，则吾人发现其结果仅在使表象从属规律以及使吾人必然以某一种特殊方法联结此等表象；反言之，仅在吾人所有表象必然在此等表象所有时间关系之某种顺序中之限度内，此等表象始获得客观的意义。

在现象之综合中，表象之杂多常为继续的。顾并无对象能由此表现，盖此种继续为一切感知所通有，由此种继续，任何事象不能与其他事象有所区别。但我知觉（或假定）在此种继续中尚有“对于以前状态之一种关系”，此表象乃依据规律继前状态而起者，则我立即表现某某事物为一“事件”，即表现之为发生之事物；盖即谓我感知一“我必以时间中某一确定位置归之”之对象——此一种位置，自先在之状态言之，乃固定而不可移者。故当我知觉某某事物发生时，此种表象首应包含有某某事物在其先之意识，盖仅由与“在其先者”相关，现象始能获得其时间关系，即获得存在于“其自身并未在其中的前一时间”后之时间关系。但现象之能在时间关系中获得此种确定的位置，仅在其预行假定有某某事在在先状态中为此现象所必然继之而起即依据规律继之而起之限度内始然。由此得两种结果。第一，我不能反乎系列，将所发生者列于其所继起之者之前。第二，先在之状态如一旦设定，则此确定之事件必然继之而起。于是其情形如是：在吾人之表象中有一种顺序，在此顺序中现在之状态（在其为所发生者之限度内）使吾人与某某先在之状态相关，一若此所与事件之相依者；此相依者固未确定为何，但与“视为其结果之事件”则有确定之关系，使此事件以必然的关系在时间系列中与其自身相联结。

故若“先在时间必然的规定后继时间”（盖因我不能不由先在时间进入后继时间）为吾人感性之必然的法则，因而为一切知觉之方式条件，则“过去时间之现象规定后继时间中之一切存在”以及此等后继时间中之存在，所视为事件者，仅在过去时间之现象规定其在时间中之存在，即依据规律规定之限度内始能发生云云，自亦为时间系列之经验的表象所不可欠缺之法则。盖仅在现象中吾人始能经验的感知“时间联结中所有此种连续性”。

一切经验及其所以可能，皆须有悟性。悟性之主要贡献，并不在使对象之表象明晰，而在使对象之表象可能。悟性之使对象可能，则由于其输入时间顺序于现象及其存在中。盖悟性对于所视为结果之每一现象，由其与先在现象之关系，各与以先天的在时间中所规定之位置。否则，现象将不能与时间自身一致，盖时间乃先天的规定其所有一切部分之位置者。今因绝对的时间不能为知觉之对象，故此种位置之规定，不能由现象与时间之关系而来。反之，现象必须互相规定彼等在时间中之位置，而使彼等之时间顺序成为必然的顺序。易言之，所继起者——即发生之事物——必须依据普遍的规律继所包含在前一状态中者之事物而起。于是有现象之系列发生，此种系列以悟性之助，在可能的知觉之系列中，

产生与先天的在时间中所见及者同一之顺序及连续的联结，且使之成为必然的——时间为一切知觉必然在其中占有位置之内的直观之方式。

故所谓某某事物发生，乃属于一可能的经验之一知觉。当吾人视现象为已规定其在时间中之位置，因而视为一对象常能依据规律，在知觉之联结中发现之时，则此经验即成为现实的。此种规律吾人由之依据时间继续以规定某某事物者，乃“一事件在其下绝对必然继起者之条件，应在先在状态中发现之”云云。故充足理由之原理，乃可能的经验之根据，即就现象在时间继续中所有之关系而言，乃现象之客观的知识之根据。

此种原理之证明，依据以下之点。一切经验的知识，皆包含由于想象力之“杂多之综合”。此种综合，常为继续的，即其中之表象常互相继起。在想象力中，此种继起关于孰必须在先，孰必须在后，其顺序绝不肯定，且继起的表象之系列，或前进或后溯，皆能行之无别者。但若此综合而为“所与现象之杂多”之感知之综合，则其顺序乃在对象中规定者，或更确切言之，此顺序乃“规定一对象者所有继续的综合之顺序”。依据此种顺序，则某某事物自必在先，且当先在事物设定时，别一某某事物自必继之而起。我之知觉，如包含一事件之知识，即包含所视为实际发生之某某事物之知识，则此知觉必为经验的判断，在此判断中吾人思维其继起为已确定者；即以时间中别一现象为前提，此知觉乃依据规律必然继之而起。设不如是，设我设定先在事物，而事件并非必然继之而起，则我应视此继续纯为幻想之主观的游戏，设我对于我自身仍表现之为客观的事物，则我应名之为梦。故现象（所视为可能的知觉者）之关系——依据之后继事件，即所发生之事物，就其存在而言，乃必然为先在事物依据规律规定其在时间中之存在者——易言之，即因与果之关系，就知觉之系列而言，乃吾人所有经验的判断之客观的效力之条件，亦即此等知觉所有经验的真理之条件，盖即谓此乃经验之条件耳。故在现象继起中所有因果关系之原理，对于经验之一切对象（在此等对象在继续之条件下之限度内）亦适用有效，盖因此原理自身，即为此种经验所以可能之根据耳。

在此点，有一吾人必须立即处理之困难发生。盖现象中因果联结之原理，在吾人之公式中，本限于现象之系列的继续，但当因与果同时存在时，则亦应用之于同时存在。例如室内甚暖，同时户外则甚寒。我寻究其原因，乃见一暖炉。顾此为其原因之暖炉与其结果之室内温暖，同时存在。此处因与果之间，实无时间上之系列的继续。因果同时，但其法则仍能适用有效。有效果之自然原因，其大部分与其结果同时并在，至结果之所以在时间中继起者，仅由于其原因不能在刹那间完成其全部结果耳。但在结果最初发生之一刹那间，常与其原因之原因作用同时并在。设原因在一刹那前终止，则其结果绝不能发生。吾人今所必不可忽视者，吾人应顾及之点乃时间之顺序，非时间之经过；盖即无时间经过，其因果关系依然存在。原因之原因作用与其直接结果间之时间，殆间不容发，为一消灭量，且因果可如是同时并在；但一方与他方之关系，则依然常在时间中规定者。我若以压迫垫褥成为凹形之铅球为原因，则原因与结果同时并在。但我仍能由因果之力学的联结之时间关系，以区别此因果二者。盖我若置球于垫褥上，凹形自能继以前之平坦形状而起，但若（以任何理由）垫褥上先有凹形，则铅球固不能继之而起者也。

故时间中之继起，乃结果在其与先在原因所有原因作用之关系中之唯一经验的标准。盛水之杯乃使水上升至水平线以上之原因，此二种现象固同时并在者。盖我自较大器皿注水杯中，立见有继起之某某事象，即水自以前所有之水平位置，变形而成杯中所占之凹形。

因果作用引达运动之概念，运动概念又复引达力之概念，力之概念又复引达实体之概念。顾以我之批判的计划，唯在论究先天的综合知识之源流，务不掺入——目的仅在概念之明晰而不在扩大之——分析以紊乱此计划，故我将概念之细密说明留于将来之纯粹理性体系。且此种分析，在现存之教本中，固已发展极为详密。概念之说明固可期之将来，但我必不将实体之经验的标准亦置之不问——在实体似不由现象之永恒性表现其自身，唯由运动乃更较为适切较易表现之限度内。

凡有运动之处——因而有活动及力——即亦有实体，而现象之富有效果的源流之所在，则唯在实体中求之。此固持之有故，言之成理；但若吾人寻究实体应作何解，且在说明时务须避免循环论之误谬，则发现其答案诚非易事。吾人如何直接自运动以推断运动作者之永恒性？盖永恒性乃实体（所视为现象者）之本质的完全特有的特征。在依据“其以纯粹分析的方法论究概念”之通常进程，此问题固为完全不能解决者，但自吾人所形成之立足点而言，则未见其有如是之困难。运动即指示“原因作用之主体”与其结果之关系。今因一切结果皆由所发生之事物所成，因而在转变中（转变乃指示其有继续性质之时间）其所有终极的主体所视为一切变易之基体者，乃永恒者即实体。盖依据因果作用之原理，运动常为“现象所有一切变易”之第一根据，故不能在其自身有变易之主体中见之，盖在此种事例中欲规定此变易，则又须另一运动及别一主体。以此理由，证明主体之实体性运动乃充分之经验的标准，毋须吾人首先由比较知觉以探求主体之永恒性。况以此种比较方法，吾人不能到达对于量所需要之完全性及概念之严格普遍性。故“一切生灭原因之第一主体，在现象领域中其自身不能有生灭”云云，乃引达经验的必然性及存在中永恒性之概念，因而引达实体（视为现象者）之概念等等之一保障的论断。

当某某事物发生时，姑不问关于此所发生者为何之一切问题，即此发生一事，其自身已成为一研究问题。自一状态之未存在转移至此状态，即令假定此状态当其在现象领域中显现并不展示任何性质，其自身亦实须研究。如以上第一类推中所已说明者，此发生并不关于实体（盖实体并不发生），唯关于其状态耳。故发生仅为变化，而非自无生有。盖若自无生有视为一异类原因之结果，则当名为创造，而不能容认为现象中之一事件，盖即此自无生有之可能性，已足破坏经验之统一。顾当我视一切事物非现象而为物自身，且为纯然悟性之对象时，则此等事物虽为实体，但就其存在而言，固能视为依存于一异类原因者。但吾人所用之名词，斯时则将因之而附有完全相异之意义，不能应用于“视为经验之可能的对象”之现象矣。

任何事物何以能变化，一所与时点中之一状态，其相反状态能在次一时点中继之而起云云，如何必属可能之事——关于此点，吾人先天的并无丝毫概念。对于此点吾人需要现实的力之知识，此仅能经验的授与吾人，例如动力之知识，或与此相等者某某继续的现象（即视为指示此等力之存在之运动）之知识。但置变化之内容为何——即所变之状态为何——之一切问题不问，一切变化之方式，即变化——视为别一状态之发生——唯在其下始能发生之条件，以及此等状态自身之继续（发生），固仍能依据因果律及时间条件先天的考虑之也 ^[22]。

一实体如自一甲状态转移至一乙状态，则第二状态之时点与第一状态之时点有别，且继之而起。是以所视为现象领域中之实在者之第二状态与“此实在并未存在其中之第一状态”之相异，殆如乙与零之相异。盖即谓乙状态与甲状态之相异，即令仅在其量，其变化当为乙—甲之发生，此为并未存在以前状态中者，就此新发生者而言，则前状态等于零。

于是一事物如何能自等于甲之一状态转移至等于乙之一状态之问题发生。在两刹那间常有一时间，在两刹那中之任何两状态间，常有具有量之差异。盖现象之一切部分，其自身常为量。故一切自一状态转移至别一状态之转变皆在“包含于两刹那间之时间中”显现其中第一刹那规定事物自此而生之状态，第二刹那则规定事物所转变之状态。于是此两刹那乃一变易所有之时间限界，亦即两状态间之中间状态之限界，故此两刹那之本身各形成全体变化之一部分。顾一切变化皆有一原因，此原因乃在变化所发生之全部时间中展示其因果作用。故此原因并非突然（立即或在一刹那间）产生变化，乃在一时间中产生者；因之实在（乙—甲）之量，与时间自发端之刹那甲增进至其完成之刹那乙相同，经由“包含于最初及最后者之间一切更小度量”而产生者。是以一切变化仅由因果作用之连续的运动而可能者，此种运动在其齐一速度之限度内名为力率。但变化非由力率所成，乃力率所产生而为其结果者也。

此为一切变化之连续性法则。此法则之根据为：时间或时间中之现象，皆非由其所谓最小可能者之部分所成，但一事物之状态，在其变化中，则经由“为其要素之一切此等部分”而达其第二状态者。在现象领域中，并无其为最小者之实在者之差别，此正与在时间量中并无其为最小者之时间相同；因之实在之新状态，自此种实在并未在其中的第一状态进展经由所有一切无限度量，至此等中间度量相互间之差异常较零与甲间之差异为小。

此种原理在研究自然上有何效用，非吾人所欲研讨之问题，所迫使吾人必须研讨者乃此种颇似扩大吾人所有自然知识之原理如何能完全先天的可能耳。虽由直接检点即能明示此原理之真实以及在经验上之实际有效，因而此原理如何可能之问题，将见其为多余之事，但此种研讨，仍绝不可废。盖因有许多主张由纯粹理性以扩大吾人知识之无根据主张，故吾人必须以以下之点为一普遍的原则，即此种主张其自身即常为不可信赖之理由，且在无严密的演绎提供证据时，则不问其独断的证明外观如何明晰，吾人固不能信任及假定其主张之正当。

经验的知识之一切增进，知觉之一切进展——不问其对象为何或现象或纯粹直观——皆不过内感规定之扩大，即时间中之进展。此时间中之进展，规定一切事物，其自身不再为任何事物所规定。盖即谓此进展之各部分，仅在时间中，且仅由时间之综合而授与吾人者；非在综合之前授与者也。以此理由，知觉中转移至在时间中继起事物之一切转变，乃经由产生此知觉所有之时间规定，又因时间及其所有各部分常为量，此种转变亦即产生所视为量之知觉，经由其中无一最小者之一切度量自零以上达其所有一定度量。此乃启示先天的认知变化法则（就其方式而言）之所以可能者。吾人仅预测吾人自身所有之感知，其方式的条件，因其先于一切所与之现象在吾人内部中，故必能先天的知之。

故正与时间包含“自存在者进展至继起者连续的进展所以可能之先天的感性条件情形相同，悟性由于统觉之统一，乃经由因果系列规定现象在此时间中之一切位置”之连续的规定所以可能之先天的条件，此因果系列中之因，必然的引达果之存在，因而使时间关系之经验的知识，普遍的对于一切时间适用有效，因而客观的有效。

〔1〕第一版

产生之原理

所发生之一切事物——即开始存在之一切事物——皆以其所依据规律继之而起之（先在的）某某事物为前提。

(2) 第二版所增加者。

丙、第三类推 依据交相作用或共同相处之法则之共在原理

一切实体，在其能被知觉为在空间中共在者，皆在一贯的交相作用中。(1)

证明

在经验的直观中，当事物之知觉能彼此交相继起时——按第二原理之证明中所说明者，此为现象之继续中所不能见及者——此等事物乃同时共在者。例如我之知觉，固能首向月，次及于地，亦能反之，首向地，次及于月；因此等对象之知觉能彼此交相继起，故我谓彼等乃同时共在者。顾同时共在，乃杂多在同一时间中之存在。但时间自身不能为吾人所知觉，故吾人不能纯由设定在同一时间中之事物以推断此等事物之知觉能彼此交相继起。感知中想象力之综合，仅启示一知觉在主观时，其他知觉即不在其中（反之亦然），而非启示对象之同时共在，即非启示在同一时间中如一方存在他方亦存在以及仅因对象之如是共在，知觉乃能彼此交相继起云云。故在事物彼此外部共在之事例中，吾人如欲断言知觉之交相继起乃根据于对象，因而表现其共在为客观的，则必须有一关于事物规定之交相继起之纯粹概念。但“一方所有种种规定，其根据乃在他方中者”之实体关系，乃势力影响之关系；各实体交相包含他方实体中所有种种规定之根据者，此种关系方为共同相处或交相作用之关系。故空间中实体之同时共在，除根据此等实体交相作用之假定以外，不能在经验中认知之。此即“所视为经验对象之事物自身”所以可能之条件(2)。

事物在其存在同一时间中之限度内为同时共在。但吾人何以知其在同一时间中？在感知杂多之综合中所有顺序，不关重要时，即自甲经乙、丙、丁以达戊固可，而自戊以达甲亦可之时，吾人即知其在同一时间中。盖事物若在时间中互相继续时即在始于甲而终于戊之顺序中之时，则吾人欲知觉中之感知，始自戊而还溯于甲，实为不可能者，盖甲属于过去之时间已不能为感知之对象矣。

今姑假定杂多之实体（所视为现象者）中各实体皆完全孤立，即无一实体能在任何其他实体上活动亦不返受其交相作用之影响，则彼等之同时共在，殆不能成为可能的知觉之一对象，而一实体之存在，亦不能由经验的综合之任何步骤，引达其他实体之存在。盖若吾人以为此等实体为一完全虚空的空间所隔离，则在时间中自一实体进向别一实体之知觉，由于继续的知觉，固能规定后一实体之存在，但不能辨别其是否客观的继前一实体而起，抑或此乃与前一实体同时共在者。

故除甲与乙纯然之存在以外，必须有甲对于乙及乙又对于甲所由以规定其在时间中位置之某某事物，盖唯在此种条件下，此等实体始能经验的表现同时共在。顾此唯一能规定任何其他事物在时间中之位置者，即为此事物——或其所有种种规定——之原因。故各实体（盖因实体仅就其所有规定而言，始能成为结果）必须在其自身中包含其他实体中所有规定之原因作用，同时又须包含其他实体所有原因作用之结果；即实体之同时共在，若在任何可能的经验中为吾人所知时，则此等实体直接或间接必在力学的共同相处之关系中。顾在与经验之对象有关时，则凡此等对象之经验无之而其自身即不可能之事物，实为所必须者。故现象领域中之一切实体，在其同时共在之限度中，应在彼此交相作用之彻底的共同相处之关系中云云，实为所必须者。

共同相处之一字，在德语中意义颇晦昧。解之为相互关系（Communio）固可，解之

为交相作用（*Commercium*）亦可。吾人今则以后一意义用之，指力学的共同相处而言，盖无此力学的共同相处，则即位置的共同相处（*Communio spatii*），亦绝不能经验的为吾人所知。吾人可自吾人之经验容易认知：仅有在空间一切部分中之连续的影响，始能引吾人之感官自一对象以达其他对象。在吾人之目与天体间照耀之光，产生吾人与天体间之间接的共同相处，因之使吾人知此等天体同时共在。除在空间一切部分中之物质使“吾人所有位置之知觉”可能以外，吾人绝不能经验的变更吾人之位置，及知觉此变更。盖仅由此等物质之交相影响，物质之各部分始能证明其为同时存在，因之即最远之对象亦能证明（虽仅间接的）其为同时共在。无此共同相处之关系，则空间中一现象之每一知觉，将与一切其他知觉隔断，而经验的表象之连锁——即经验——每逢新对象，即将完全重行开始，与先前之表象无丝毫联结，且无任何之时间关系矣。但我并不以此论据否定虚空空间，盖虚空空间当能存在于知觉所不能到达因而无“同时共在之经验的知识”之处。但此种空间，在吾人实不能成为任何可能的经验之对象者也。

关于我之论据，以下之点颇有补于更进一步之说明。在吾人心中，一切现象因其包含在一可能的经验中，故必须在统觉所有之共同相处关系中（*Communio*），且在对象表现为共同存在互相联结中之限度内，对象必须交相规定其在“一时间”中所有之位置，因而构成一全体。此主观的共同相处关系如为依据一客观的根据，即适用之于所视为实体之现象，则一实体之知觉必为使其他实体之知觉可能之根据，反之亦然——盖因常在知觉（所视为感知者）中所见之继续，不能归之于对象，又因此等对象与知觉相反，固可表现为同时共在者。但此乃交相影响，即实体之实际共同相处关系（*Commercium* 交相作用），若无此种交相作用，则同时共在之经验的关系即不能在经验中见及矣。由此种交相作用，种种现象在其各在其他现象之外而又互相联结之限度内，构成一复合体（*Compositum reale*），此种复合体可以种种不同方法构成之。故有三种之力学的关系——一切其他关系皆由此发生——即属性、结果、合成是也。

* * *

此三种关系即经验之三种类推。此三种类推为依据时间所有三种形相，规定现象在时间中存在之单纯原理，此三种形相即与时间自身之关系所视为量（存在之量，即延续）者、在时间中之关系所视为继续的系列者、及最后在时间中之关系所视为一切同时共在之总和者。此种时间规定之统一，全为力学的。盖时间不能视为经验在其中直接规定“一切存在之位置”者。此种规定，实不可能，诚以绝对时间不能成为知觉（现象能与之对立）之对象。对于每一现象规定其在时间中之位置者，乃悟性之规律，唯由此种规律，现象之存在始能获得关于时间关系之综合的统一；因之此种规律，实以一种先天的方法规定位置，且对于一切时间皆有效者也。

所谓“自然”，就其经验的意义言，吾人指为依据必然的规律，即依据法则之现象联结（就现象之存在而言）。故有最初使自然可能之某种法则，且此等法则皆为先天的。经验的法则仅由经验始能存在，亦唯由经验始能发现之，此实“经验自身由之始成为可能之基本的法则”之结果。故吾人之各种类推实为——在仅表示时间（在时间包括一切存在之限度内）与统觉统一（此种统一仅在依据规律之综合中可能者）之关系之某种典型下——描写在一切现象联结中所有之自然之统一。要而言之，类推之所宣示者乃一切现象皆在——且必须在——一自然中，盖若无此种先天的统一，则经验之统一，以及经验中对象之规定，皆将不可能矣。

至吾人在此等先验的自然法则中所用之证明方法，以及此类法则所有之特殊性质，应有一注释，此注释以其提供欲先天的证明智性的同时又为综合的命题之一切企图所应遵从之规律，自必亦极为重要。吾人如企图独断的证明此等类推；盖即谓吾人如企图自概念以说明以下之点——即一切存在之事物仅在永恒之事物中见之，一切“事件”皆以其依据规律继之而起之前一状态中之某某事物为前提，以及在同时共在之杂多中所有种种状态皆依据规律，同时存在“相互之关系”中，因而在共同相处关系中，——则吾人之一切劳力殆为虚掷。诚以纯由此等事物之概念，则吾人即竭其全力以分析之，亦绝不能自一对象及其存在以进展至别一对象之存在或其存在之形相。但此外有一所可采择之方法，即研讨——所视为“一切对象（此等对象之表象，对于吾人如有客观的实在性）最后必能在其中授与吾人”之知识，即——经验之所以可能。在此第三者之媒介物中（按即经验）——其本质方式由“一切现象之统觉之综合的统合”所成——吾人先天的发现现象领域中一切存在之“完全的必然的时间规定”之先天的条件，无此先天的条件，则即时间之经验的规定，亦不可能。吾人又在其中发现先天的综合统一之规律，由此等规律吾人始能预测经验。盖因缺乏此种方法，且由妄信“悟性之经验的使用所推为其原理之综合命题”，可以独断的证明之，故时时企图（虽常无效）欲得一“充足理由之原理”之证明。又因范畴之指导线索——此为唯一能启示悟性中所有之一切间隙（就概念及原理二者而言）且使人能注意及之——迄今犹付阙如，故无一人亦曾思及其他之二种类推（此二种类推虽常习用之而不自觉）^[23]。

（1）第一版

共同相处关系之原理

一切实体，在其同时共在之限度中，皆在彻底的共同相处之关系中，即在彼此交相作用中。

（2）此为第二版所增加者。

四 普泛所谓经验的思维之公准

（一）在直观中及在概念中，凡与经验之方式的条件相合者，为可能的。

（二）凡与经验之质料的条件——即与感觉——相结合者，为现实的。

（三）在其与现实的事物联结中，凡依据经验之普遍的条件规定之者，为必然的（即其存在为必然的）。

证明

形相之范畴具有此种特质，即规定一对象时，并不丝毫扩大——此等范畴作为宾词与之系属之——概念。此等范畴仅表现概念与知识能力之关系。乃至当一事物之概念已极完备时，我仍能研问此对象仅为可能的，抑或又为现实的，如为现实的，是否又为必然的。由此在对象自身中，并无新增之规定为吾人所思及；其问题所在，仅为对象及其所有一切规定如何与悟性及悟性之经验的使用、经验的判断力以及在应用于经验时之理性等等相关系耳。

正以此故，形相之原理，亦不过可能性、现实性、必然性等等概念在其经验的使用中之说明耳；同时此等原理，又限制一切范畴于其纯然经验的使用，而不容许其先验的使用。盖此等范畴若非具有纯粹逻辑的意义，分析的以表现“思维之方式”，而与事物之可能

性、现实性、必然性等相关联，则必与——知识之对象唯在其中始能授与吾人之——可能的经验及其综合的统一有关。

事物之可能性之公准要求事物之概念应与普泛所谓经验之方式的条件相一致。但此公准——即普泛所谓经验之客观的方式——包含对象之知识所必须之一切综合。包含综合之一概念，其综合如不属于经验，即或为来自经验者（在此种事例中为经验的概念）或为普泛所谓经验在其方式方面所依据之先天的条件（在此种事例中则为纯粹概念），则此概念应视为空洞而与任何对象无关者。在后一事例中（即为经验所依据之先天的条件者），其概念仍属于经验，以其对象仅能在经验中见之。

盖由先天的综合概念所思维之对象，其可能性之性格，如不在其构成“对象之经验的知识之方式”之综合中求之，试问吾人将从何处求得之？可能的事物之概念，须不包有任何矛盾，固为一必需之逻辑条件；但此绝不足以规定概念之客观的实在性，即绝不足以规定“由概念所思维此一对象”之可能性。例如二直线包围一图形之概念，其中并无矛盾，盖因二直线之概念及此二线连接之概念，皆不包含否定图形之意义。故二直线包围一图形之不可能性，并不起于概念自身，而与空间中图形之构成有关，即其不可能乃起于空间及其规定所有之条件耳。但此等条件，具有其自身所有之客观的实在性，即应用于可能的事物者，盖因此等条件，其自身中先天的包含普泛所谓经验之方式。

吾人今将进而说明此“可能性之公准”之广大效用及影响。我若表现一为永恒之事物，因而其中一切变易之事物皆属于其状态，顾我绝不能自此种概念以知此一种类之事物为可能的。我又或表现某某事物之性质如是，即此事物设定，则常有其他之某某事物必然继之而起，此确思维之而无矛盾者；但此种思维，并无方法使吾人能判断此种性质（因果作用）是否应在任何可能的事物中见之。最后我能表现如是性质之繁异事物（实体），即一事物之状态常负有其他事物状态中之某某结果，且此种情形交相如是；但我绝不能自此等概念（仅含有任意的综合者）以规定此一种类之关系是否能属于任何可能的事物。仅由此种事实即此等概念先天的表现一切经验中所有之知觉关系，吾人始知此等概念所有之客观的实在性，即其先验的真理，此真理虽不能脱离“普泛所谓经验之方式，及——对象唯在其中始能经验的为吾人所知之——综合的统一”之一切关系，但实离经验而独立者也。

但吾人若欲自所呈显于吾人之知觉质料，以构成实体、力、交互作用等之全然新概念，而无经验自身所产生之联结范例，则吾人殆陷于空想，绝不见其有丝毫可能性之征候，盖吾人既非直接自经验获得此等概念，在构成此等概念时，又不以经验为吾人之训导。此等空想的概念与范畴不同，其能获得可能性之性格并不视为一切经验所依据之条件，以先天的方法得之，乃仅后天的得之，即视为由经验自身所授与之概念。故其可能性或为后天的经验的所知者，或绝不能知之者。一实体当永恒在空间中而不占有空间（如某某等所欲倡议之物质与思维体间之中间物），直观的预知未来（非仅推论）之特殊最高心力，及与他人交换思想（不问其隔离如何之远）之心力云云，皆为“其可能性全无根据”之概念，盖此等概念不能依据经验及经验中所已知之法则；无此种经验的证实，此等概念乃思维之任意联结，虽无矛盾，实不能主张其有客观的实在性之权利，即对于吾人宣称所思维之一类对象并无主张其可能性之权利。至关于实在，吾人不借经验之助，显然不能具体的思维之。盖实在与感觉即经验之质料相结合，而非与吾人对之能一如所欲诉之任意空想之一类关系方式相结合。

但我此处姑置其可能性仅能自经验中之现实性而来，一切事物不问唯就由先天的概念

而来之事物可能性言之；我仍主张此等事物之可能性，绝不能自此种概念之自身证明之，而仅在此等概念被视为普泛所谓经验之方式的客观的条件时证明之。

一三角形之可能性似能自其概念自身（其概念确为独立于经验之外者）知之，盖实际吾人固能完全先天的与此概念以对象，即能构成此三角形。但以此仅对象之方式，故仍为纯然想象力之所产，其对象之可能性，仍属可疑。欲规定其可能性，须有较此以上之某某事物，即此种图形除经验之一切对象所依据之条件以外，绝不能在任何条件下思维之。空间乃外的经验之先天的方式条件，以及吾人由之在想象力中构成三角形之方式的综合，正与吾人自现象在一现象感知中在构成其经验的概念中所行使之综合相同云云，此等意见乃唯一使吾人能以事物可能性之表象与事物之概念相联结者。事与此相同以连续量之概念乃至普泛所谓量之概念皆为综合的，故此种量之可能性绝不能自概念自身明之，而仅在此等概念被视为普泛所谓经验中对象所有规定之方式的条件的条件时始能明之。诚以吾人如欲求与此等概念相应之对象，不在——对象所唯一由之授与吾人之——经验中求之，则将在何处求之？吾人固能先于经验自身，纯由参照经验中任何事物由之始被规定为对象之方式的条件，认知事物之可能性而识别之，故能完全先天的知之。但即如是，亦仅与经验相关及在经验之限界中而可能者也。

与视为现实的事物之知识有关之公准，并不要求——其存在应属已知之——对象之直接的知觉（因而并不要求吾人所意识之感觉）。唯吾人所必需者，乃依据经验之类推（此为设定普泛所谓经验中所有一切实在的联结之范围者）“对象与某某现实的知觉之联结”之感知耳。

在事物之纯然概念中，并无其应发现之存在标识。盖概念虽完备至“以之思维事物在其所有一切内的规定，并无一欠缺不再别有”所需，但存在则与此一切无关，与存在有关者仅在此种事物是否如是授与吾人，即其知觉能先于概念（如须如是时）之问题耳。盖概念先于知觉，指示概念之纯然可能性；“其提供内容于概念”之知觉，实为现实性之唯一标识。但若概念依据其经验的联结（类推）之原理，与某某知觉相结合，则吾人亦能先于此事物之知觉，即在比较的所谓先天的方法，认知事物之存在。诚以事物之存在与一可能的经验中吾人所有知觉相结合，吾人自能在可能的知觉之系列中及在类推之指导下，使自吾人现实之知觉转移至所探究之事物。是以自被吸铁粉之知觉，吾人知贯彻一切物体之磁质之存在，此虽吾人所有有机官之组织阻止吾人对于此种磁质媒介体之一切直接知识。吾人之感官如更精美，则依据感性之原理及吾人所有知觉之联结，自亦能在经验中到达关于此物质之直接经验的直观。今以吾人所有感官之粗杂，绝无术决定普泛所谓可能的经验之方式。是以吾人关于事物存在之知识所及者，仅在知觉及其依据经验的法则进展所能及之范围。吾人如不自经验出发，或不依据“现象之经验的联结之法则”进行，则吾人所推度所探究任何事物之存在，仅为浮夸不实之事而已。但观念论则竭力反对此等间接证明存在之规律；故此为驳斥观念论最适当之处。

* * *

驳斥观念论

观念论——此处指实质的观念论而言——乃宣称在吾人以外空间中所有对象之存在，或为可疑及不能证明者，或为虚伪及不可能者云云之理论是也。前者为笛卡尔

（Descartes）之疑问的观念论，以为仅有“我在”之唯一经验的主张，为确实不可疑者。后者为白克莱（Berkeley）之独断的观念论。白克莱以为空间及“以空间为其不可分离之条

件”之一切事物，乃其自身即为不可能之事物；故视空间中之事物，纯为空想之物。如以空间解释为必须属于物自身之一种属性，则独断的观念论，自为不可避者。盖若如是，则空间及以空间为其条件之一切事物，乃成虚构之物。顾此种观念论所依据之根据，在先验感性论中，已为吾人所倾覆矣。至疑问的观念论则并无如是主张，仅力谓除吾人自身之存在以外，无能力由直接的经验证明任何存在，此种观念论在其未发现充分证据以前，不容有决定的判断之限度内，固极为合理而合于“思维之一贯的哲学的方法”。故所须之证明，必须明示吾人对于外的事物，不仅想象，实具有经验；但除由证明“笛卡尔以为不可疑之内的经验，亦仅在假定有外的经验而可能者”以外，则此种证明殆不能成就者也。

定理

我自身存在之单纯意识（但经验的所规定者），证明在我以外空间中对象之存在。

证明

我意识我自身之存在，为在时间中所规定者。顾时间之一切规定，皆以知觉中某某永恒事物为前提。但此永恒者不能为在我内部之某某事物，盖我在时间中存在，此事自身之能被规定，仅由此永恒者 [24]。故此永恒者之知觉，仅由在我以外之事物而可能，非由在我以外事物之表象而可能者；因之我在时间中存在之规定，仅由我知觉其在我以外现实的事物之存在而可能者。今以我在时间中存在之意识，必然与“此时间规定所以可能之条件”之意识相结合；故此意识必然与其为时间规定之条件者在我以外事物之存在相联结。易言之，我之存在之意识同时即为在我以外其他事物存在之直接的意识。

注一，在以上之证明中，可见观念论之所戏弄者，返报之于其自身，且其食报亦极为公平。盖观念论主张唯一之直接的经验为内的经验，吾人仅能由此内的经验以推论外的事物——且此种推论与吾人自所与结果以推论其确定之原因之事例相同，仅在不确实之方法中推论而已。在此特殊之事例中，吾人所误归之外的事物之“表象之原因”，或存在吾人自身之内部中。但在以上之证明中，已说明外的经验实为直接的 [25]，以及内的经验——此非吾人自身存在之意识而为吾人在时间中存在之规定——仅由此外的经验而可能者，“我在”之表象——此为表现能伴随一切思维之意识——确在其自身中直接包括一主观之存在，但此表象并不包括关于此主观之任何知识，故亦不包括任何经验的知识，即不包括此主观之经验。盖在经验，则除某某事物存在之思维以外，吾人尚须有直观，在此“我在”之事例中，则尚须有内的直观，此主观必须就内的直观——即时间——规定之也。唯其如是，故欲规定此主观，则外的对象绝不可缺；因而谓内的经验自身之可能，仅为间接的，即仅由外的经验而可能者。

注二，吾人认知能力在经验中即在时间规定中之一切使用，完全与此定理相合。不仅吾人除由其与空间中之永恒者相关之“外的关系中之变易”（运动，例如与地球上之对象相关之太阳运动）以外，不能知觉时间中之任何规定，且吾人所能以实体概念根据其上之永恒者（所视为直观者）亦除物质以外，别无所谓永恒者；且此永恒性，亦非由外的经验得来，乃先天的预行设定之为时间规定之必然的条件，亦即先天的预行设定之为——就其由外的事物之存在以规定吾人自身之存在——内感之规定。在“我”之表象中，关于我自身之意识并非直观，纯为一思维的主观自发性之智性的表象。故此“我”并不具有丝毫直观之宾词，此种宾词所视为永恒者，能用之为内感中时间规定之所依者。正与不可入性用为物质之经验的直观之所依者之方法相类。

注三，关于自我具有一定内容之意识其所以可能，须有外的事物之存在一事，并不自此事实即能推断外的事物之一切直观的表象，即包含此等事物之存在，盖外物之表象，颇能纯为想象力之所产（如在梦中及幻想中）。此种表象纯为以前所有外的知觉之再生，至此外的知觉，则如以上所说明，仅由外的对象之实在而可能者。吾人此处所欲证明者，乃普泛所谓内的经验仅由普泛所谓外的经验而可能之一点耳。至某一经验是否纯为想象的，则必自其特殊之规定及由其与一切实在的经验之标准相合而辨知之者也。⁽¹⁾

（1）此一段结论乃第二版所增加者。

* * *

最后关于第三公准，其所关涉者乃存在中之实质的必然性，而非概念联结中之纯然方式的逻辑的必然性。盖因感官之任何对象之存在，不能完全先天的知之，而仅比较为先天的，与其他先已授与之存在相关而认知之；且即如是，又因吾人仅能到达所视为“必须包含在经验之前后联结中某一部分内”（此所与知觉即经验之一部分）之一类存在，故存在之必然性，绝不能自概念知之，而仅由依据经验之普遍的法则与已知觉者相联结而认知之。顾除依据因果律自所与原因而有结果之存在以外，无一存在能知其为必然在其他所与现象之条件下而存在。故吾人所能知其必然存在者，非事物（实体）之存在，仅此等事物所有状态之存在；而事物状态之存在所有此种必然性，吾人仅能自知觉中所与之其他状态，依据因果之经验的法则认知之。因之可谓为必然性之标准，唯存在可能的经验之法则中，此即“一切发生之事物，由其在现象领域中所有之原因，先天的规定之”云云之法则。于是吾人所知之必然性，仅为自然中其原因已授与吾人所有此等结果之必然性，而“存在”中所有之必然性性质，不能推广至可能的经验领域以外，且即在此领域中，亦不能适用于“所视为实体之事物”之存在，盖实体绝不能视之为经验的结果——即不能视之为出现及发生者也。故必然性仅与合于“因果之力学的法则”之现象关系，及根据此法则能先天的自一所与存在（因）推论至其他存在（果）之可能性等相关。“一切发生之事物，假设为必然的”云云，乃使世界一切变化从属一法则——即从属必然的存在之规律——之原理，无此法则，则世界将不能有名为自然者矣。故“无一事物由盲目的偶然性发生”（*in mundo non datur casus*）云云之命题，乃自然之先天的法则。“自然中之必然性，无一为盲目的，常为条件所规制，故为可以理解之必然性”（*non datur fatum*）云云之命题，亦同一为自然之先天的法则。二者皆为由之使变化之进行、从属于“事物之本质”（即视为现象之事物之本质），盖即从属于悟性之统一之法则，盖唯在悟性之统一中，事物始能属于一经验，即属于现象之综合的统一。二者又皆属于力学的原理。前者实为因果性原理之归结，即属于经验之类推者。后者乃形相之原理；但此形相当其增加必然性之概念于因果规定之上时，其自身从属悟性之规律。连续性之原理，禁止在现象系列中有任何突飞，即禁止有突变（*in mundo non datur saltus*）；且就空间中一切经验的直观之总和，又禁止在雨现象之间有任何间隙或裂痕（*non datur hiatus*）；因而吾人可表现此命题为：凡证明空隙，乃至容认空隙为经验的综合之一部等事，皆不能入经验中。盖就空隙而言，可视为存在于可能的经验范围以外，即存在世界以外者，故此种问题不属纯然悟性之裁决范围以内——悟性仅裁决使用所与现象以得经验的知识之问题。此为对于——出可能的经验之范围以外以求判决围绕经验及限制经验之事物之——“理想的理性”之问题；故应在先验的辩证论中考虑之。至以上四命题（*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*）与具有先验的起源之一切原理相同，吾人极易按其顺序展示之，即依据范畴之顺序，各与以适当之位置。但今读者已充分熟练，当能自为之，即当能极易发现如是处理之指导原理。此四命题在以下一点，则完全一致，即在经验的综合中，凡能破坏或阻碍

悟性及“一切现象之连续的联结者”——即破坏阻碍悟性概念之统一者——皆在所不容。盖一切知觉必须在其中占有位置之经验之统一，唯在悟性中始可能者也。

研讨可能性之范围是否大于包含一切现实性之范围，包含一切现实性之范围，是否大于其为必然的事物之总数，实引起需要综合的解决颇为微妙之问题，但此等问题，唯属于理性之裁决范围内。盖此等问题实等于探究“视为现象之事物”，是否一切皆属于一“唯一的经验”之总和及其衔接联结，一切所与的知觉皆为其一部分，此一部分，不能与任何其他现象系列相联结，抑或我之知觉在其普泛的联结中能属于“一以上之可能的经验”。悟性依据感性及统觉之主观的方式的条件，对于普泛所谓经验先天的制定“唯一使经验可能”之规律。空间时间以外之其他直观方式，思维（即经由概念而来之知识）之论证的方式以外之其他悟性方式，即令可能，吾人亦绝不能使其能为吾人自身所考虑所理解；且即假定吾人能考虑之而理解之，此等方式仍不能属于经验——经验为对象所由以授与吾人之唯一种类之知识。至属于吾人全部可能的经验之知觉以外之其他知觉，以及全然相异之物质界能否存在，则非悟性所能决断之者。悟性仅能处理所授与吾人之事物之综合。加之，通常所由以开辟可能性之极大疆域——一切现实的事物（经验之对象）仅为其一小部分——之推论，其枯窘无力，彰彰明甚。“一切现实的事物为可能的”；自此命题依据逻辑之换位法，当然随之而有“某某可能的事物为现实的”之特殊命题；顾此命题颇似含有“更有许多非现实之可能的事物”之意义。此根据于“欲构成现实的事物必须增加某某事物于可能的事物之上”，其外观颇似吾人有正当理由扩大可能的事物之数目在现实的事物以外。但此种增加于可能的事物上之进程，我绝不容许。盖所应增加于可能的事物者，即超越可能的事物，殆属不可能。其所能增加者，仅为与“我所有悟性”之关系，即在与经验之方式的条件一致之上，应增加与某某知觉之联结。但依据经验的法则与知觉相联结者（即令非直接的知觉之者），皆为现实的。尚有其他现象系列彻底与知觉中所与者相联结，因而有一以上之“包括一切”之经验可能云云，绝不能自所与者推论而来；更不能离一切所与者而有此种推论——盖无一切所与者之质料则无所能思维之事物。凡在“某自身亦不过一可能的”之条件下可能者，则此事物非在一切方面皆为可能者也。当研讨事物之可能性是否超越经验所能及之范围时，此种绝对的可能性即成为问题矣。

我举此等问题仅在不欲省略通常所列于悟性概念中之事物耳。但绝对的可能性——即在一一切方面皆有可能效力者——实际并非纯然之悟性概念，且绝不能经验的使用之。此专属于——超越悟性之一切可能的经验使用之——理性。故吾人自应以此等等批判为即已满足，非至其更进一步论究之适当机缘，应暂为搁置。

在终结此第四项以及纯粹悟性之一切原理体系以前，我必须说明所以名形相原理为公准之故。我解说此名词与近时某某哲学著作者所用之意义不同，彼等曲解其固有之数学的意义，即以为设准，其意义乃指以一命题为直接正确，而无需以理由使之成为正当或证明。盖处理综合的命题，吾人若应承认其为具有无条件之效力，仅以“其自身所有主张”之明显自明为证明，而无须演绎，则不问此等命题如何明显自明，而悟性之一切批判则已放弃矣。且因不乏狂妄之主张，而此等主张又为共信所支持（虽无保障其为真理者），故悟性易为一切妄想所侵入，对于“虽不正当但以同一确信之口调迫令吾人承认其为现实的公理”之主张，每无术拒绝赞同。是以凡在“先天的规定”综合的加于事物之概念时，即不提供证明，至少亦应提供此种主张所以合法之演绎，此实为绝不可欠缺者。

但形相之原理，并非具有客观性之综合的原理。盖可能性、现实性、必然性之宾词，并不丝毫扩大其所肯定之概念，即对于对象之表象，并不丝毫有所增益。但因此等宾词仍

为综合的，唯仅为主观的综合而已，即此等宾词以——概念所自来及其所在处之——认知能力加于（某某实在的）事物之概念，否则此等宾词对于事物概念不能有所陈述。故若一事物概念仅与经验之方式的条件相联结，即纯在悟性中者，其对象名为可能的。事物概念若与知觉相联结——即与感官所提供为质料之感觉相联结——经由知觉而为悟性所规定者，则其对象为现实的。又若事物概念由依据概念之知觉联结所规定者，则其对象名为必然的。是以形相之原理对于一概念绝无所陈述，唯以——概念所由以生之——知识能力之活动系属于概念。顾在数学中之公准，其意义实为只包含“吾人由之始能授与吾人对象及产生其概念”之综合一类实践的命题，例如以一所与线自所与点在平面上作一圆形等是也。此种命题实不能证明者，盖因其所需之程序正为吾人由之始能产生此一圆形概念之程序。以此同一权利，吾人以形相之原理为公准，盖以形相原理对于吾人事物之概念^[26]并不有所增益，而仅在展示概念与知识能力相联结之方法而已。

* * *

原理体系之全部要点^[1]

一事物之可能性，不能仅自范畴规定之，以及欲展示纯粹悟性概念之客观的实在性，吾人必须常具有直观云云，此为最值注意之事实。今以关系之范畴为例。（一）某某事物如何能只为主体存在，而不为其他事物之纯然规定，即一事物如何能为实体；（二）如何因有某一事物存在，别一事物必须存在，即一事物如何能为原因；（三）当种种事物存在时，如何因有其中之一存在，某某事物乃与其他事物有关，继之而起，反之亦然，即彼此交相继起，且如何以此种方法能有实体之共同相处关系，此皆不能仅自概念规定之者也。此亦同一适用于其他范畴；例如一事物如何能等于事物集合之数，即如何能成为量。在缺乏直观时，吾人并不知是否吾人由范畴思维对象，是否在任何处所实有对象适合此等范畴。由此等等观之，吾人所能确定者，范畴自身并非知识，而纯为自所与直观以构成知识之“思维方式”。

据此同一理由可推断，自纯然范畴不能构成任何综合的命题。例如吾人不能谓在一切存在中有实体（即其仅能为主体存在而不能为宾词之某某事物）；或一切事物为量等等。盖若缺乏直观，则无“能使吾人出所与概念以外，而使此概念与其他概念相联结”之事物。故纯自纯粹概念以证明综合的命题——例如一切偶然存在之事物皆有一原因云云——曾无一人能有所成者也。盖吾人仅能证明无此种关系（按即因果关系），吾人即不能理解偶然性之存在，即不能先天的由悟性以知此种事物之存在，舍此不能更进一步——但由此证明，并不能推断此种关系亦即物自身所以可能之条件。读者如返思吾人关于因果原理之证明——凡发生之一切事物，即“事件”皆预想有一原因云云——彼即见及吾人仅能就可能的经验之对象，证明此原理；且即如是，亦非自纯粹概念证明之，仅以之为经验所以可能之原理，因而以之为在经验的直观中所与对象之知识之原理。吾人当然不能否认“一切偶然之事物必有原因”之命题，一切人许其纯自概念证明之。但斯时，偶然事物之概念已被解作非包含形相之范畴（即能思维其不存在之某某事物），而为包含关系之范畴（即“其能存在仅为其他某某事物之结果”之某某事物）；此命题斯时当然为——“其仅能为结果存在之事物皆有一原因”——之自同命题矣^[27]。就实际言，当吾人须举引偶然的的存在之例证时，必常求之于变化，非纯然求之于“能思维其相反方面”之可能性。顾变化乃一种“事件”，就其本身言，仅由原因而可能者；故其不存在，在其自身乃可能之事。易言之，吾人由“某某事物其能存在仅为原因之结果”云云之事实，以认知偶然性；故若一事物已假定为偶然的，则谓其有原因，实为一分析命题。

为欲理解事物之可能性与范畴相一致，因而证明范畴之客观的实在性，则吾人不仅需要直观，且常需外的直观，此为更堪注意之事。例如吾人就关系之纯粹概念言，吾人发现（一）为欲得与实体概念相应之直观中所有永恒的某某事物，因而证明此实体概念之客观的实在性，吾人需要空间中（物质之）直观。盖唯空间被规定为永恒的，而时间以及在内在感中之一切事物，则在永久流转中。（二）为欲展示变化为“与因果概念相应”之直观，吾人必须以运动——即在空间中之变化——为吾人之例证。仅以此种方法，吾人始能得变化之直观，盖变化之可能性，绝不能由任何纯粹悟性领悟之者也。盖变化乃矛盾对立之规定，联结在同一事物之存在中。顾自事物之一所与状态有其相反状态应随之而起云云，此不仅无例证不能为理性所考虑，且若无直观，实为理性所不能理解者。其所需要之直观，则为空间中点之运动之直观。点在种种不同位置中之存在（视为相反规定之继起），乃唯此始对于吾人产生一变化之直观者。盖吾人为欲以后使内的变化同一可以思维，则吾人必须譬喻的表现时间为一直线，及经由引长此直线（运动）之内的变化，于是以此种方法，由外的直观，使吾人自身在种种状态中之继续的存在，可以理解。至其理由，则为一切变化如应知觉其为变化，皆以直观中永恒的某某事物为前提，以及在内在感中则并无永恒的直观可以见及。最后，共同相处关系之范畴之可能性，唯由理性不能理解之；因而其客观的实在性，仅应由直观——实仅由空间中之外的直观——规定之。当种种实体存在时，自一实体之存在，某某事物（所视为结果者），乃能与其他实体之存在有关随之而起，且各实体皆交相如是；易言之，因在一实体中有某某事物，在其他实体中亦必须有——纯由此等其他实体之存在所不能理解之——某某事物，凡此吾人果如何思维其为可能？盖此即共同相处关系之所必需者；共同相处关系不能考虑为保有在其每一事物由其实体性各完全孤立之事物间。莱布尼兹在其以共同相处关系归之视为唯由悟性所思维之“世界之实体”，故不得不乞求神在其间媒介调处。盖正如莱氏之所见及者，实体之共同相处关系完全不能考虑为纯自实体之存在发生。但若吾人在空间中——即在外直观中——表现此等实体，则吾人即使——视为现象之实体之——共同相处关系之可能性，完全可以理解。盖表现之空间则在其自身中已先天的包含——为“活动及反动之实在的关系所以可能”之条件，因而为“共同相处关系所以可能”之条件——之方式的外部关系。

所视为量之事物之可能性，及量之客观的实在性，仅能在外直观中展示，以及仅由外的直观之媒介，始能亦应用之于内在感云云，此亦同一易于说明者也。但为避免烦冗计，我不得不任读者自觅其例证耳。

凡此等等所述极关重要，不仅证实吾人以前驳斥观念论之说，且当吾人由纯然内的意识，即由“吾人所有本性之规定”而不借外部经验的直观之助以论自我知识时，尤关重要，——盖以此等等所述乃指示吾人以此种知识可能性之限界者也。

于是本节全部之最后结论如是：纯粹悟性之一切原理，仅为经验所以可能之先天的原理，而一切先天的综合命题，亦唯与经验相关——此等命题之可能性，其自身实完全依据于此种关系（按即与经验之关系）。

（1）此一节乃第二版之所增加者。

第三章 一切普泛所谓对象区分为现象与本体之根据

吾人今不仅探检纯粹悟性之疆土，审慎检查其一切部分，且亦测量其广狭大小，而与其中之一切事物以正当之位置。此领土实为一岛，为自然自身所包围，在其不可变动之界限中。此为真理之乡——惑人之名词！——为广阔险恶之海洋所围绕，此海洋实为幻相之

出处，其中海市蜃楼幻为远岸惑人，使冒险航海者永抱空愿，从事于其既不能罢，而又不能达之创业。在吾人冒险航海以探检海洋之一切方向及获得此种期望是否有任何根据之保证以前，应先一览所欲离去之乡土之地图，以研讨第一，吾人是否在任何事例，皆不能满足于此土之所有者——是否因无吾所能住居其他地域而不得不满足于此土；第二，乃至此种领土吾人以何种资格保有之且能安全抵拒一切相反之权利要求。对于此等问题，吾人在分析论之论究途中虽已充分解答，但集注关于目前所有此等问题之种种意见，总合其答案而概论之，颇有助于增强吾人之信念。

吾人已见及悟性自其自身得来之一切事物，虽不假之经验，而在悟性之处理下亦仅用之于经验。纯粹悟性之原理，不问其为先天的构成的，如数学的原理，或纯为规整的，如力学的原理，仅包含所可名为可能的经验之纯粹图型。盖经验仅自——悟性在想象力之综合与统觉之关系中创始的自发的授之“想象力之综合”之——综合统一而得其统一；现象（视为可能的知识之资料），必须先天的与此种综合统一相关而与之一致。但此等悟性规律不仅先天的真实，且实为一切真理之源泉（即吾人知识与对象一致之源泉），盖因此等规律在其自身中包含——所视为一切知识之总和，唯在其中对象始能授与吾人之——经验所以可能之根据，故吾人不以仅说明真实之事理为满足，且亦要求说明吾人之所欲知者。是以自此种批判的研究，吾人若仅习知不过在悟性之纯然经验的使用中所有之事物，吾人固无须此种精密研究，在任何事例中即能实行之，则自批判的研究所得之利益，颇似不足偿其劳。其能确实答复此点者则为：在努力扩大吾人之知识中，好事之好奇心，实较之在研究以前常预求其效用之事前证明一类习惯为害小多矣——此为一种误谬要求，盖在研究未完成以前，效用即在目前，吾人对于此种效用亦不能有丝毫概念。顾此种研究具有一种利益，即最钝感之习学者亦能理解而感其兴趣，其利益即在悟性专注于经验的使用而不反省其所有知识之源泉时，其所从事者，虽即圆满成就，但尚有一极重大之事业为其所不能成就，即规定悟性使用之限界，及认知何者属于其所固有之范围内，何者属于其范围外是也。此正需要吾人所创立之深邃研究。悟性在其经验的使用中，如不能辨别某某问题是否在其水平线以内，则悟性绝不能保障其所有权利主张，即保障其所有，且必须在其超越固有之领域而汨没其自身于无根据及误谬之意见中时（此为必不可免而常发生者），准备时有消沉之幻灭感想。

“悟性仅能以经验的方法使用其种种原理及种种概念，而不能先验的使用之”云云之主张，如为所能确知之命题，则将产生重大之效果。在任何原理中，概念之先验的使用，乃概念应用于普泛所谓事物及物自身；经验的使用，则为概念仅应用于现象，即应用于可能的经验之对象。故概念之后一使用为唯一能实行之事云云，自以下之论究明显证明之。盖吾人在一切概念中所要求者，第一，普泛所谓（思维之）概念之逻辑的方式；第二，“与概念以其所能应用之对象”之可能性。在缺乏对象时，则概念虽仍包含——“自呈现之资料以构成概念”所需要之——逻辑机能，但并无意义而完全缺乏内容。顾除直观以外，不能以对象授与概念；盖虽纯粹直观能先天的先于对象，但此种直观之能得其对象以及其客观的效力，亦仅由“纯粹直观为其方式之经验的直观”。故一切概念及一切原理，即令其为先天的可能者，亦与经验的直观——即为可能的经验之资料者——相关。概念一离此种关系，即无客观的效力，就其表象而言，则纯为想象力或悟性之游戏而已。例如数学之概念，首应在其纯粹直观中考虑之。如空间有三向量；两点之间仅能有一直线，等等。一切此类原理及数学所论究之一类对象之表象，虽皆完全先天的心中所产生，但吾人若不能常在现象中——即在经验的对象中——呈现其意义，则此等原理及表象即毫无意义。故吾人要求仅仅的概念成为可感知者，即在直观中呈现有一对象与之相应。否则概念将如吾人所谓之无意思，即毫无意义矣。数学家以构成图形适合此种要求，此种图形虽先天的产生，

实为呈现于感官之现象。数学中所有量之概念，在数目中求其支持及其感性的意义，而数目又在所能呈显于目前之手指、算珠、条及点中，求其支持及感性的意义。概念自身，其起源常为先天的，故自概念引来之综合的原理及方式，亦皆为先天的；但其使用及其与“所称为其对象”之关系，终极仅能在经验中求之——至经验之所以可能，则概念实包含其方式的条件。

一切范畴及自范畴而来之原理，其情形亦复如是，此自以下之论究见之。吾人如不立即推求之于感性之条件及现象之方式——现象为范畴之唯一对象，因而必须受其限制者——则绝不能以实在形相规定任何范畴，即不能使其对象之可能性为吾人所理解。盖若除去此条件，则一切意义——即与对象之关系——皆消失；吾人由任何例证亦不能理解此概念究指何种事物而言也。^[1]

普泛所谓量之概念，除谓之为吾人由之能思维其中所设定者为若干倍单位之“事物之规定”以外，绝不能说明之。但此若干倍乃基于继续的重复，因而基于时间及“时间中之同质者之综合”。与否定相反之实在，仅在吾人思维时间（视为包含一切存在）或为存在所充实或视为空虚时，始能说明之者也。我若除去永恒性（此为在一切时间中之存在），则所存留于实体之概念中者，仅有一主体之逻辑的表象——此一种表象，由于吾人表现某某事物仅能为主体存在，绝不能为宾词，而努力使之现实化者。但不仅我不知此种逻辑上优越一切之事物（按即实体）由之能归属任何事物之“任何条件”；且我亦不能以此概念有任何用处，更不能自此概念有丝毫推论。盖在此等情形下，实无对于此概念之使用所规定之对象，因而吾人不知此概念是否指示任何事物。又若我在原因概念中除去——某某事物在其中依据规律继其他某某事物而起之——时间，则我在纯粹范畴中所见及者，仅有此乃“吾人由之能推断其他某某事物之存在”之某某事物而已。在此种事例中，不仅吾人不能辨别因果，且因作此推论之能力其所需要之条件为吾人所不知，故此概念关于如何应用于对象一点，实不能有所指示者也。所谓“一切偶然的事物皆有一原因”云云之原理，貌似尊大，一若自有其至高之尊严者。但若我叩其所谓偶然者意义究何所指，公等必以“其不存在乃属可能之事”云云相答，我极愿知公等如不表现现象系列中之继续及其中继不存在而起之存在（或继存在而起之不存在），即变易，则公等何以能规定其不存在之可能性。盖若谓事物之不存在，并不自相矛盾，实乃妄引——虽为概念所必需而远不足用之于实在的可能性之——逻辑的条件。我能在思维中除去一切存在之实体而不自相矛盾，但我不能自此点以推实体在存在中所有之客观的偶然性，即不能推论实体之不存在乃属可能之事。至关于共同相处关系之概念，则极易见及因实体及因果之纯粹范畴不容有“规定对象”之说明，故关于实体相互之关系中（*Commercium*）所有互为因果之事，亦不容有任何此种说明之可能。在可能性、存在性及必然性之定义仅在纯粹悟性中寻求时，则除同义异语重复说明以外，绝不能说明之者也。盖以概念之逻辑的可能性（即概念不自相矛盾）代事物之先验的可能性（即有对象与概念相应），仅能欺思想简单之人而使之满足耳。^{[28] [2]}

自以上所论之一切，必然有以下之结论，即纯粹悟性概念绝不容许有先验的使用，而常限于经验的使用，以及纯粹悟性之原理，仅能在可能的经验之普遍的条件下适用于感官之对象，绝不能适用于——与吾人所能由之直观彼等之形相无关之——普泛所谓事物。

因之，先验的分析论引达以下之重要结论，即悟性之所能先天的成就者，至多亦仅预知普泛所谓可能的经验之方式。且因非现象之事物不能成为经验之对象，故悟性绝不能超越此等“对象唯在其中始能授与吾人”之感性限界。悟性之原理，纯为说明现象之规律；其妄以为以系统的学说之形式提供普泛所谓事物之先天的综合知识（例如因果律）之本体论

夸耀名称，必须代以纯粹悟性分析论之谦抑名称。

思维为使所与直观与一对象相关之活动。此种直观形相如绝不能授与吾人时，则其对象纯为先验的，而悟性概念亦仅有先验的使用，即仅为“关于普泛所谓杂多之思维之统一”。故由“其中抽去感性直观一切条件——此为吾人所可能之唯一种类之直观——之纯粹范畴”，绝无对象为其所规定。斯时仅按种种形相，表现“关于普泛所谓对象”之思维而已。顾概念之使用包括——对象由之包摄于概念下之——判断作用，因而至少包括——某某事物在其下始能在直观中授与之——方式的条件。如缺乏此种判断条件（图型），则一切包摄之事皆成为不可能矣。盖若如是，则绝无能包摄于此概念下之事物授与吾人。故范畴之纯然先验的使用，实际绝无使用，且亦无确定的对象，乃至在其纯然方式中所能规定之对象亦无之。是以有以下之结论，即纯粹范畴不足为先天的综合原理，以及纯粹悟性之原理仅有经验的使用，绝不能有先验的使用，以及在可能的经验范围以外，不能有先天的综合原理等等是也。

故如以下所言，实最适切。纯粹范畴一离感性之方式的条件，则仅有先验的意义；但又不能先验的使用，以此种使用，其自身即为不可能者，盖在判断中所使用之一切条件，皆为此等范畴所无，即绝无包摄“任何所可称为对象者”在此等概念下之方式的条件。盖因斯时以其纯为纯粹范畴，不应经验的使用，且又不能先验的使用，故当离去一切感性时，此等范畴即绝无使用之处，即不能应用之于任何所可称为对象者。此等范畴乃关于普泛所谓对象之“悟性使用——即思维——之纯粹方式”；但因范畴仅为悟性之方式，故仅由范畴绝无对象能为所思维或为所规定也⁽³⁾。

但吾人在此处将陷于所难避免之幻想中矣。盖就范畴之起源而言，范畴与直观之方式空间时间不同，并不根据于感性；故范畴似容许有推及感官所有一切对象以外之应用。但就实际言，则范畴仅为思维之方式，包含“先天的联结直观中所与杂多在一意识中”之纯然逻辑的能力；故一离吾人所可能之唯一直观，则范畴之意义尚不如纯粹感性的方式所有之意义。盖由此等感性的方式，至少有一对象授与吾人，而联结杂多之形相（此为吾人悟性所特有之形相）则在缺乏——杂多在其中始能授与吾人之——直观时，竟绝无意义可言者也。同时，吾人如名所视为现象之某某对象为感性存在体（现象），则因斯时吾人辨别“吾人由之直观对象之形相”与属于物自身之性质不同，在此区别中含有吾人将后者——就其自身所有之性质考虑吾人虽并不如是直观之——与前者（感性体）对立，即吾人以“非吾人感官之对象，仅由悟性思维其为对象者之其他可能的事物与前者（感性体）相对立，吾人因名后者为悟性存在体（本体）”。于是问题起矣，吾人之纯粹悟性概念是否关于后者具有意义，因而能成为认知后者之途径。

但在此问题开始之时，即到达足以引起异常误解之晦昧之点。悟性在某关系中名对象为现象，同时离去此种关系，又形成一对象自身之表象，因而表现其自身亦能构成“此种对象之概念”。且因悟性在范畴以外不再有本源的概念，故复假定对象自身至少必须由此等纯粹概念思维之，因而误以悟性存在体之完全不确定概念（即在吾人之感性以外普泛所谓某某事物之不确定概念）为由悟性以某种纯粹直悟的方法可以认知之一类存在体之确定概念。

吾人如指一事物在其非吾人感性的直观对象，因而抽去吾人直观此事物之形相之限度内，名为本体，则此为消极的意义之本体。但若吾人以本体为非感性直观之对象，因而预想一特种之直观形相，即智性的直观，此非吾人所具有，且即其可能性吾人亦不能理解之

者，则此殆为积极的意义之本体。

感性论，亦即为消极的意义之本体论，即“悟性必须不与吾人之直观形相相关而思维之，因而以之为物自身而不以之为现象之一类事物”之学说。同时悟性亦深知以此种方法，即离去吾人所有直观形相以观察事物，则悟性绝不能使范畴有任何用处。盖范畴之具有意义仅在与空间时间中直观之统一相关；乃至范围能由先天的普泛的联结之概念以规定此种统一，亦仅因空间时间之纯然观念性。在时间统一所不能见及之处，即在本体之事例中，范畴之一切使用——即范畴之全部意义——皆完全消失；盖斯时吾人无术规定“与范畴一致之事物”是否可能。关于此一点，我仅须读者参考前章所附录之全部要点之开始部分我所论述者。一事物之可能性，绝不能纯由其概念不自相矛盾云云证明之，唯由其为某某相应之直观所支持，始得证明之。故吾人若企图适用范畴于“所不视为现象之对象”，则吾人须假设一种感性以外之其他直观，于是其对象将为积极的意义之本体。但因此种形态之直观——即智性的直观——不属于吾人之知识能力，故范畴之使用，绝不能推及经验之对象以外。有与感性体相应之悟性体自无疑义，且亦能有与吾人所有感性之直观能力毫无关系之悟性体，但吾人所有之悟性概念，纯为吾人所有感性的直观之思维方式，故绝不能适用于此种悟性体。是以吾人之所名为本体者，必须以之为此种仅属消极意义之事物。

我若从经验的知识中除去（由范畴之）一切思维，则无任何对象之知识存留。盖仅由直观，则绝无为吾人所思维之事物，且此感性之激动在我内部中一事，并不就此即等于此等表象与对象之关系。反之，我若除去一切直观，则尚留存思维之方式，——即对于可能的直观之杂多，规定其对象者之形相尚留存。因之范畴能扩大及于感性的直观以外，盖范畴乃思维普泛所谓之对象而不顾及“对象所由以授与之特殊形相（感性）”。但范畴并不因之规定更大之对象范围。盖吾人若不先假定感性以外其他种类之直观之可能性，则吾人绝不能主张此种对象能授与吾人；顾吾人又绝无资格以假定此种直观。

一概念之客观的实在性，如绝不能为吾人所知，但此概念并不包含矛盾，且同时又与——包含此概念所限制之所与概念之——其他知识相联结，则我名此概念为“想当然”者。本体之概念——即由纯粹悟性所不应思维为感官之对象而思维为物自身之概念——绝不矛盾。盖吾人不能主张感性为唯一种类可能之直观。加之，欲防阻感性的直观扩大及于物自身，即制限感性的知识之客观的效力，本体概念实所必需。此留存之事物为感性的知识所不能适用者，即名为本体，盖在展示此种感性的知识不能扩大其领域及于悟性所思维之一切事物耳。但吾人仍不能因之理解本体之何以能成为可能，且现象范围以外之领域，在吾人实等于空虚。盖即谓吾人虽具有或能推展及于感性领域外之悟性，但并无——对象由之能在感性领域外授与吾人及悟性由之能在此领域外现实的运用——之直观，且此概念亦无之。是以本体概念纯为一限界概念（Grenzbegriff），其作用在抑止感性之僭妄；故仅有消极的使用。同时，此本体概念并非任意空想之所产；虽在感性领域以外不能积极的有所肯定，但与感性之限界，实固结而不可分离者也。

故以概念别为感性的与悟性的，虽极确当，但若以对象区分为现象与本体，世界区分为感官世界与悟性世界，就其积极的意义言，则全然不能容认者也。盖对于本体及悟性世界之概念，并无对象能为所规定，因而不能主张其成为客观的有效。吾人若离去感官，则如何能使吾人理解吾人所有之范畴——此为对于本体所唯一留存之概念——仍复指示某某事物，盖因范畴与任何对象之关系，在纯然思维之统一以外，尚须有其他之某某事物授与吾人，即尚须有范畴所能适用之可能的直观。但若本体之概念仅用之于想当然之意义，则不仅可以容许，且为限制感性计，亦为万不可缺者。顾在此种事例中，本体实非吾人所有

悟性之特种对象——即一直悟的对象；且此种对象所应属之悟性种类，其自身即为问题。盖吾人丝毫不能想象“能知其对象——非由范畴论证的知之，乃以非感性的直观，直观的知之——之一种悟性”之可能性。吾人所有悟性由此种本体概念之所得者，乃消极的扩大；盖即谓悟性不为感性所制限；且适得其反，由其应用本体之名称于物自身（所不视为现象之事物），悟性反制限感性。但在悟性制限感性时，同时亦制限其自身，认为悟性由任何范畴亦不能认知此等本体，故必须仅在“不可知者”之名称下思维之也。

在近代哲学家之著作中，我发现感性世界（*mundi sensibilis*）与悟性世界（*mundi intelligibilis*）之名词，其所用之意完全与古人不同——其意义固极易理解，但其结果纯为空费辞说，无当于事者也。据其用法，有若干哲学家以为宜以现象之总和，在其为吾人直观之限度内，名之为感官世界，在其为吾人依据悟性法则以思维之之限度内，名之为悟性世界。教授观察星空之观察的天文学，当说明前者（感性世界）；其依据哥白尼学说体系或牛顿之重力法则所教授之理论天文学，当说明后者（悟性世界）。^[29]但此种曲解之辞，纯为伪辩的遁词；盖此乃由变更其意义适合吾人之方便、以期避免烦困之问题耳。悟性与理性二者固用之于处理现象；但所应解答之问题，则在对象不为现象（即为本体）时，悟性与理性二者是否尚有其他使用；而当对象被思维为直悟的，盖即谓思维为仅授与悟性而不授与感官之时，则对象实作本体解。故问题乃在悟性之经验的使用以外——乃至在牛顿之世界构成说中之悟性使用以外——是否尚有先验的使用之可能，此种先验使用乃用之于“视为对象之本体”者。吾人对于此一问题，则以否定答复之。

故当吾人谓感官表现对象如其所现之相，悟性则表现对象如其所有之相，后者所有之相云云，不应以此名词之先验的意义解之，仅应以其经验的意义解之，盖指对象必须被表现为经验之对象而言，即对象应表现为在彼此互相彻底联结中之现象，而不应表现为此等对象能离其与可能的经验（及与任何感官）之关系而为纯粹悟性之对象。此种纯粹悟性之对象，永为吾人所不能知者；乃至此种先验的或异常的知识，是否在任何条件下可能，亦绝不能为吾人所知——至少此种知识与属于吾人所有通常范畴之知识，是否同为一类，非吾人所能知。悟性与感性之在吾人，仅在此二者联合行使时，始能规定对象。吾人如分离此二者，则有直观而无概念，或有概念而无直观——在此二种情形中，所有表象，吾人皆不能以之应用于任何确定的对象者也。

在所有一切此种说明以后，如尚有人不愿废弃范畴之先验的使用者，则一任彼尝试自范畴以得综合命题。盖分析命题不能使悟性有所前进；诚以分析命题仅与“已包含在概念中者”相关，至此概念自身是否与任何对象有关，或仅指示普泛所谓思维之统一（完全抽去对象所由以授与吾人之形相），皆留待未决。悟性在其分析的使用中，仅在欲知所已存在概念中者；对于概念所能应用之对象，则非其所问。故其尝试必须以综合的及宣明的先验的原理行之，例如“凡一切存在之事物，或为实体而存在，或为属于实体之一规定而存在”，又如“一切偶然的存在之事物，皆为其他某某事物——即为其原因——之结果而存在”云云。顾此等概念不在其与可能的经验之关系中应用而应用之于物自身（本体）时，试问悟性能从何处获得此等综合命题？综合命题，常须第三者之某某事物为媒介，借以使彼此无逻辑的（分析的）类似之概念能互相联结，今试问在此处所有事例中，此第三者之某某事物果在何处？若不诉之于悟性之经验的使用，借此与纯粹的及非感性的之判断完全脱离，则此命题绝不能建立，且即此种纯粹主张之可能性，亦不能说明之。故“纯粹的及纯然悟性的对象”之概念，完全缺乏所以使其应用可能之一切原理。盖吾人不能思维此种直悟的对象所能由以授与吾人之任何方法。对于此等对象留有余地之想当然之思维，与虚空的空间相同，仅用为经验的原理之限界，其自身并不含有——或启示——经验的原理范

围以外之任何其他知识对象。

(1) 在第一版此段及下段间尚有一段：

在以上论述范畴表时，吾人曾省免对于各范畴定义之责务，盖因吾人之目的仅在范畴之综合的使用，故无需此种定义；且吾人无须对于所能省免者负不必负之责任。在吾人以概念之若干属性，即能达其目的而无须详密列举所以构成完全概念之全部属性时，不从事定义，努力（或宣称）以求规定概念之完备精审，此非有所规避，实为一重要之智巧原则。但吾人今又感知此种审慎态度尚有其更为深远之根据。诚以吾人见及即欲为范畴定义，亦非吾人之所能。^[30]盖若吾人除去——所以标识范畴为可能经验的使用之概念者——感性之一切条件，而视范畴为普泛所谓事物之概念，即先验的使用之概念，则吾人之所能为者，仅有将判断中之逻辑机能视为物自身所以可能之条件，丝毫不能说明范畴如何能应用于对象，即范畴离去感性，在纯粹悟性中，如何能具有意义及客观的效力。

(2) 在第一版以下尚有一段：

谓应有一种概念具有意义而又不能说明之者，其说颇奇，且不合理。但范畴则具有此种特殊情状，即仅借感性之普泛条件，范畴始能具有一定意义而与任何对象相关。顾在此种条件自纯粹范畴中除去时，则范畴所能包有者，仅为使杂多归摄于概念下之逻辑机能而已。仅由此种机能即概念之方式，吾人绝不能知及辨别何种对象属此概念方式，盖因吾人已抽去“对象由之始能归属此概念方式”之感性条件矣。因之，范畴在纯粹悟性概念以外，尚须有应用于普泛所谓感性之种种规定（图型）。一离此种应用，则范畴即非“对象由之而为吾人所知及与其他概念相区别之概念”，而仅为——思维“可能的直观所有之对象”，及依据悟性之某种机能（在所要求之更进一步之条件下），与对象以意义，即加对象以定义之——如是多形相。但范畴自身乃吾人所不能加以定义者。普泛所谓判断之逻辑机能——单一及多数、肯定及否定、主词及宾词——除陷于循环定义以外，皆不能加以定义者，盖因定义自身必为一判断，故必先已包含此等机能。是以纯粹范畴，在直观所有之杂多必须由此等逻辑机能之一思维之之限度中，不过普泛所谓事物之表象而已。量为仅能由“具有量之判断”（*judiciu commune*）思维之之规定；实在为仅能由肯定的判断思维之之规定；实体在其与直观相关中，必为一切其他规定之“终极主体”之事物。但“须此等机能之一而不须其他机能”之事物，果为何种事物，则完全悬而未决。故范畴一离感性直观之条件——范畴关于此等条件具有综合力——则与任何确定之对象无关系，因而不能加任何对象以定义，其身亦并不具有客观的概念之效力。

(3) 以下四段自“吾人在此处将陷于难避之幻想”至“必须以之为此种仅属消极意义之事物”为止，在第一版中则为以下数段：

事象在依据范畴之统一思维其为对象之限度内，名为现象。但若我假设“其纯为悟性之对象，且能授之于‘非感性的一种直观’（即作为智性的直观之对象（*coram intuitu intellectuali*）而授与者）之事物”，则此等事物当名之为本体。

顾吾人必须切记以下之点，现象之概念为先验的感性论所制限，已由其自身证明本体之客观的实在性，而证实分对象为现象与本体，分世界为感性世界与悟性世界（*mundus sensibilis et intelligibilis*）之为正当，且其相异之处不仅在“关于同一事物吾人所有知识明晰不明晰之逻辑的方式”，乃在“两种世界由之始能在吾人知识中授与吾人”之方法不同，由于此种不同，二者自身乃有彼此种类之不同。盖若感官所表现于吾人之某某事物，纯为其所显现者，则此某某事物之自身亦必为一事物，且为非感性的直观——即悟性——之对象。易言之，其中并无感性，且唯一具有绝对客观的实在性之一种知识，必为可能之事。而对象则由此种知识表现为其所有之相，反之，吾人所有悟性之经验的使用中，事物之为吾人所知者，仅为其显现之相。设果如是，则吾人颇似不能保持吾人以前所有之主张，即不能谓由吾人悟性所生之纯粹知识，除为说明现象之原理以外，绝无他用，亦不能谓其即在先天的使用中，亦仅与经验之方式的可能性相关。反之，吾人应承认在范畴之经验的使用——此为感性的条件所制限者——以外，尚有纯粹的而又客观的有效之使用。盖有一完全与感官世界不同之世界展示于吾人之前，此乃“思维其为在精神中者（甚或直观之），因而为悟性所默想之最高贵对象之世界”。

吾人所有之一切表象确由悟性使之与某某对象相关；且因现象不过表象，故悟性使此等表象与“所视为感性直观所

有对象之某某事物”相关。但此某某事物（如是所思维者）仅为先验的对象；所谓先验的对象乃指等于X之某某事物而言，关于此等于X之某某事物吾人绝无所知，且以吾人现今所有悟性之性质而言，亦绝不能有所知者，但以其为统觉统一之所依者，仅能为感性直观中杂多统一之用。由于此种统一，悟性联结杂多在一对象之概念中。唯此种先验的对象，不能与感官之资料分离，盖若分离，则无“由以思维此种对象”之事物矣。因之先验的对象其自身并非知识之对象，仅为在普泛所谓对象之概念下现象之表象而已——此一种概念能由此等现象之杂多规定之者。

正以此故，范畴并不表现“唯能授与悟性之特殊对象”，而仅——由感性中所授与之事物——用以规定先验的对象，此先验的对象乃普泛所谓某某事物之概念，盖欲因而在对象之概念下，经验的认知现象也。

吾人不满足感性基体，因而欲以“唯纯粹悟性能思维”之本体加之现象之上之原因，只如以下所述。感性（及其领域即现象界）自身为悟性所限制有一定限界，即并不与物自身相涉，而仅与——由于吾人之主观的性质——事物所显现之形相相关。此为先天感性的论全部所引达之结论；由普泛所谓现象之概念当然亦能到达此同一结论，即“其自身非现象之某某事物”必须与现象相应。盖现象一离吾人之表象，就其自身言，绝不能成为何物。故除吾人永久陷于循环论以外，现象一语必须认为已指示与某某事物有关，此某某事物之直接表象，自为感性的，但此某某事物即令离去吾人所有感性之性质（吾人直观之方式即依据于此者），亦必为某某事物自身，即独立于感性以外之对象。

于是产生本体之概念。但此本体概念绝非积极的，且亦非任何事物之确定的知识，而仅指关于普泛所谓某某事物之思维，在此思维中我抽去属于“感性直观方式”之一切事物。但欲本体能与一切现象区别，指示一真实之对象，则仅使我的思维解脱感性直观之一切条件，尚嫌不足；必须具有主张——与感性直观不同，此一种对象能在其中授与吾人之——别一种类直观之根据。否则我之思维固无矛盾，但仍属空虚。且吾人从未能证明感性直感为唯一可能之直观，所证明者，仅感性直观之在吾人，则为唯一可能者耳。但吾人亦从未能证明别一种类直观之可能。因之，吾人之思维，虽能抽去一切感性，至本体之概念，是否纯为一概念之方式，抑或在脱离感性以后，尚有任何对象留存，此尚成为一公开之问题。

我所使普泛所谓现象与之相关之对象，乃先验的对象，即关于普泛所谓某某事物完全未规定其内容之思维。但此不能名为本体；盖我关于此事物之自身为何，绝无所知，且除视为普泛所谓感性直观之对象——即对于一切现象其自身常为同一之事物——以外，绝无关于此普泛所谓事物之概念。我不能由任何范畴思维之；盖范畴仅对于经验的直观有效，以范畴使经验的直观归属于普泛所谓对象之概念下故耳。范畴之纯粹的使用，在逻辑上当然可能，即无矛盾，但此并无客观的效力，因范畴在斯时已非应用于任何直观，即非以对象之统一与之直观。盖范畴纯为思维之机能，由此实无对象授与我者，我仅借之以思维“在直观中可授与吾人”之事物耳。

（4）第二版之所增加者。

附录 反省概念之歧义

自悟性之经验的使用与先验的使用混淆而起者

反省（*reflexio*）并非为欲直接自对象引取概念而与对象自身相涉者，乃吾人在其中开始发现“吾人由之始能到达概念之主观的条件”之心理状态。此为所与表象与吾人所有种种不同知识源流间所有关系之意识；且仅由此种意识始能正当规定种种知识源流之相互关系。在一切进论吾人所有之表象以前，首应质询之问题为：吾人所有之表象，究在何种认知能力中联结？表象所由以联结而比较者，为悟性抑为感官？有无数判断或由习惯而承受之者，或根据于个人倾向而发生者；但因无反省在其前，或至少无批判的反省在其后，乃以此种判断为起自悟性。一切判断固非皆需检验者（即注意于此一判断成为真理之根据），盖若判断为直接正确（例如两点之间仅能作一直线之判断），则证明此判断之具有真理者，殆莫过于判断自身矣。但一切判断，乃至一切比较，皆须反省，即皆须辨别所与概念所属之认知能力。我由以“使表象比较与表象所属之认知能力对立以及我由以辨别所

互相比较之表象属于纯粹悟性抑或属于感性直观”之活动，我名之为先验的反省。概念在内心状态中所能发生之相互关系，为同一与差别、一致与相反、内部与外部以及被规定者与规定者（质料与方式）等等之关系。欲规定此种关系适当无误，全依于此一问题之解答，即此等概念主观的完全属于何种知识能力——属于感性抑属于悟性。盖知识能力之彼此相异，实使吾人由以思维此等关系之形相有大不同者也。

在构成任何客观的判断以前，吾人先行比较概念，欲求全称判断者，在其中寻觅（在一概念下数多表象之）同一点；欲求特称判断者，则寻觅差别点；欲求肯定判断者，则寻觅一致点；欲求否定判断者则寻觅相反点等等。以此之故，吾人似应名以上所举之概念为比较之概念（*conceptus comparationis*）。但若问题不在逻辑的方式而在概念之内容——即事物本身是否同一或差别、一致或相反等等——则因事物与知识能力能有二重关系，即与感性及悟性皆可有关系，故事物所属之位置（即属悟性抑属感性）实决定“事物由之彼此相属”之形相。因之，所与表象相互间之关系，仅由先验的反省——即由表象与两种知识能力（感性及悟性）之何种能力相关之意识——始能决定之。事物是否同一或差别、一致或相反等等，不能纯由比较（*comparatio*）立即自概念自身决定之，唯借先验的反省（*reflexio*），由辨别事物所属之认知能力始能决定之。吾人今可谓逻辑的反省纯为比较作用；盖因吾人绝不顾及所与表象所属之知识能力，故其种种表象限于其在心中占有位置，皆应以之为同一等级之事物。先验的反省则异是，盖因其与对象本身有关，包含“表象互相客观的比较”所以可能之根据，故与前一类型之反省完全不同。乃至此二种反省不属于同一之知识能力。此种先验的考虑实为凡对于事物欲构成先天的判断者所绝不能规避之义务。吾人今将从事于此，其关于规定悟性之实际任务，所得实非浅显也。

（一）同一与差别。一对象如常以同一之内的规定（质及量 *qualitas et quantitas*）在种种机缘表现于吾人，斯时如以之为纯粹悟性之对象，则此对象常为同一之事物，即仅为一物（*numerica identitas*），而非多数之事物。但若此为现象，则吾人无须比较概念；盖即关于概念，绝无差异，而在同一时间中所有空间位置之差异，即足为对象——即感官之对象——之数的差别之根据。例如雨滴水，吾人能抽去其一切（质及量之）内的差异，仅由此雨滴水同时在不同之空间位置中为吾人所直观之事实，即有充分理由以之为两点而非一点之数的差异。莱布尼兹以现象为物自身，因而视为直悟体，即纯粹悟性之对象（虽因吾人关于此等事物所有之表象、性质混杂、莱氏仍名之为现象），在此种假定上，彼之无差别之同一律（*principium identitatis indiscernibilium*）确不能反对。但因现象为感性之对象，与之相关之悟性使用，非纯粹的而仅为经验的，故多数及数的差别由空间自身即外的现象之条件已授与吾人矣。盖空间之一部分，虽完全与其他部分相似相等，但仍在其他部分以外，即以此在外之故，为相异之部分，当此相异之部分与其他部分相加时，即构成一较大之空间。此关于同一时间在种种不同空间位置中之一切事物——虽其他之点皆相似相等——皆能以以上所述适用之。

（二）一致与相反。实在如仅由纯粹悟性所表现（*realitas noumenon*），则实在之间绝不能思及其有相反之事，即绝无“实在联结”在同一主体时彼此相消其结果，而采取如 $3-3=0$ 之形式。反之，现象中之实在者（*realitas phaenomenon*），则确能容许相反。当此种实在者联结在同一主体时，一方即可全体或部分消灭他方之结果，例如在同一直线上之两种动力，在各自相反方向之一点或引或拒，又如快乐与苦痛之对消平衡。

（三）内部与外部。在纯粹悟性之对象中，凡与其自身相异之事物绝无关系者（限于就此对象之存在而言），纯为内的。但空间中之现象的实体（*substantia phaenomenon*）则

大异于是；其内的规定只有关系，且其自身完全由关系所成。空间中实体之所以为吾人所知者，仅由于其在空间中某部分活动之力，或使其他对象接近之（引力），或制止其他对象透入之（拒力及不可入性）。除此以外，吾人实不知构成实体（显现在空间吾人所名为物质者）概念之任何其他性质。反之，若为纯粹悟性之对象，则一切实体必须具有内的规定及“属于其内的实在性”之能力。但除我之内感所能呈现于我者之外，尚有何种内的属性能为吾人在思维中容纳之？此等内的属性，必其自身为思维或类似思维之事物。以此之故，莱布尼兹以实体为本体，按彼所思维实体之方法，在实体中将凡可指示外的关系因而亦包括合成之一类事物，一律除去，因而使实体乃至物质之成分，皆成为具有表象能力之单纯主体——一言以蔽之，为单子（Monads）。

（四）质料与方式。此二种概念为一切其他反省之基础，与一切悟性之使用密结而不可分离者。其一（质料）指普泛所谓能被规定者，其他（方式）则指其规定者——二者皆为先验的意义，抽去所与事物中所有一切差别及其所由以被规定之形相。逻辑学者以前曾名普遍者为质料，特殊的差别为方式。在任何判断中，吾人皆可名所与概念为逻辑的质料（即判断之质料），概念间所有之关系（由于系辞）为判断之方式。在一切存在中，其构成的要素（*essentialia*）为质料，构成的要素所由以联结在一事物中之形相为基本方式。就普泛所谓之事物而言，亦复如是，未被制限之实在，被视为一切可能性之质料，其制限（否定）则被视为——一事物依据先验的概念所由以与其他事物相区别之——方式。悟性为使其能以一定形相规定任何事物，要求首先应有某某事物授与（至少在概念中）。因之在纯粹悟性之概念中，质料先于方式；以此之故，莱布尼兹首先假定事物（Monads）及事物中具有表象能力，使以后事物之外的关系及事物状态（即表象）之共同相处关系皆根据于此。在此种观点上，空间时间——前者由实体间之关系，后者由实体自身中所有规定之联结——有类因与果之关系而可能者。纯粹悟性若能直接与对象相关，空间时间若为物自身所有之规定，则实际必如以上所云云。但空间时间若仅为感性直观，吾人在其中规定一切对象纯为现象，则直观之方式（为感性之主观的性质）先于质料（感觉）；空间时间先于一切现象，先于经验所有之一切资料，且实为所以使现象（经验）可能者。以方式为先于事物本身，且为规定事物之可能性者，实为主智派哲学家所不能容受——在其以吾人直观事物（虽在混杂之表象中）如其实在之相之假定上，主智派之反对此说，自极正当。但因感性直观全然为一特殊之主观的条件，先天的存在一切知觉之根底中，为其本源的方式，故方式乃由其自身所授与，质料（即所显现之事物本身）远不能为方式之基础（吾人如仅从概念推论，则必判断质料为基础），反之，质料自身之可能性，乃以“视为先已授与之方式的直观（时间空间）”为前提者也。

关于反省概念之歧义附注

我今姑名吾人所赋与概念之位置——或在感性中或在纯粹悟性中——为先验的位置。按概念用法之不同，判定一切概念所属之位置，及依据规律指导所以规定一切概念所处之特定位置者，则名为先验的位置论（*die transscendentale Topik*）。此种理论，在其就每一事例辨别概念正当应属之认知能力，实足提供一“制止纯粹悟性之僭窃使用及由之而起之幻想”之安全保障。吾人可名一切概念，一切论题（许多知识项目包括于其下者），为逻辑的位置。亚里士多德之逻辑的位置论，即根据于此，教师及讲演者皆能利用此逻辑的位置论，为使在所与之思维论题下，以求目前所有材料中之最适合者，于是貌似一贯，论述之雄辩之。

反之，先验的位置论，仅包含以上所举一切比较及区别所有之四项目。此等项目之所

以异于范畴者，乃由于其并不依据所以构成对象之概念者（量、实在性）以呈现对象，乃仅用以在对象所有之一切杂多中，叙述表象（此为先于事物概念者）之比较耳。但此种比较，首先需要反省，易言之，需要规定“所比较之事物表象”所属之位置，即此等表象是否为纯粹悟性所思维者，抑为感性在现象中所授与者。

吾人能在逻辑上比较概念，无须顾虑其对象所属之能力，即无须顾虑其对象为属于悟性之本体，抑或为属于感性之现象。但若吾人欲以此等概念进达其对象，则吾人首必求助于先验的反省，以决定此等对象为何种能力之对象，为悟性之对象，抑为感性之对象。缺乏此种反省，则此等概念之用法，极不安全，发生所设想之综合原理，此等原理为批判的理性所不能承认，且纯为根据于先验的意义含混而来者，即以纯粹悟性之对象与现象相混是也。

以无此种先验的位置论，因而为反省概念之歧义所欺，莱布尼兹乃建立一世界之智性的体系，即彼信为纯由悟性及其思维之特殊的方式概念，以比较一切对象，即能获得事物内部性质之知识。吾人之反省概念表（按即同一与差别等等）实与吾人以所未期待之利益，即使莱氏体系所有一切部分中之特征，同时使其特有之思维方法之主要根据（此实根据于误解而来者）皆显现于吾人之目前。莱氏仅由概念以比较一切事物，所见及者当然除由悟性所由以区别其纯粹概念彼此间所有之差别以外，别无差别。感性直观之条件负有其自身所有之差别者，莱氏并不视之为本源的差别，盖在莱氏，感性仅为表象之混杂状态，而非表象之特殊源流。故就彼之见解而言，现象为物自身之表象。此种表象在逻辑的方式中实与悟性之知识大异，此为彼所承认者，盖由此等表象通常缺乏分析，以致混杂所附随之表象在事物之概念中，此种混杂，悟性知如何自概念中清除之者也。一言以蔽之，莱布尼兹使现象智性化，正与洛克按其悟性论（*noogony*）（如容我用此名称）之体系，使一切悟性之概念感性化——即将一切悟性概念说明为仅属经验的概念或反省所得之抽象的概念——相类。此两大哲学家并不以悟性及感性为两种不同之表象源流，唯二者联合始能提供事物之客观的有效判断，乃各执其一，视为与物自身直接相关者。至其他一能力则视为仅混乱此种特选能力所产生之表象，或则视之为整理此等表象者。

故莱布尼兹纯就悟性以比较感官对象而以之为普泛所谓之事物。第一莱氏仅在对象应由悟性判断为同一或差别之限度内比较之。且因彼所见及者，仅为对象之概念，而非对象在直观中（对象仅在其中始能授与吾人）之位置，乃完全置此等概念之先验的位置于不顾（对象是否应列在现象中或为物自身），故彼自必以其无差别之同一律（此仅对于普泛所谓事物之概念有效者）推及于感官之对象（*mundus phaenomenon*），且彼信为由此大为增进吾人所有之自然知识。我如知一滴之水——在其所有一切内的规定中——为物自身，又如任何一滴水之全部概念与一切其他一滴水之概念同一，则我自不能容许任何一滴水与任何其他一滴水有所差别。但若此滴水为空间中之现象，则此滴水不仅在悟性中有其位置（在概念下），且在感性之外的直观中（在空间中）亦有其位置，而物理的位置则与事物之内的规定，固绝不相关者也。乙之一位置能包有“与甲位置中之某事物完全相类相等”之事物，此事之易于令人承受，正与事物内部一若彼此间永久如是相异之易于令人承受相同。位置之相异——无须更有条件——不仅使对象（视为现象者一）之多数及差别可能，且又使之成为必然者。故以上所称之法（按即无差别之同一律）并非自然之法。仅为“纯由概念以比较事物”之分析的规律耳。

第二，实在（视为纯粹的肯定）在逻辑上彼此绝无抵触之原理，若就概念之关系而言，固全然为一真实命题，但就自然或任何物自身而言，则绝无意义者也。盖其间实际的

抵触，确曾发生；例如甲-乙=0之事例，即二实在联结在同一之主体中互相消除其效果。此由自然中所有一切障碍及反动之进程不绝呈显于吾人之目前者，因其依据于力，故必名之为实在的现象（*real tatis phaenomena*）。力学通论实能以先天的规律指示此种抵触之经验的条件，盖力学通论乃就力之方向之相反以说明之，而此种条件全然为“实在之先验的概念”所忽略者也。莱布尼兹虽未曾以以上之命题（按：即实在在逻辑上彼此绝无抵触）为新法则，但实用之为新主张，而其后继者则明显采入其莱布尼兹、完尔夫学说之体系中矣。依据此种原理，一切害恶纯为“造物”所有制限之结果，即不过否定性而已，盖因与实在抵触者，仅有否定。（此就普泛所谓事物之纯然概念而言，固极真确，但就所视为现象之事物而言，则不然）。莱氏学徒又以联结一切实在在一存在体中而不惧其有任何抵触，不仅视为可能，且视为极自然者。盖彼等所唯一承认之抵触，仅为矛盾之抵触，诚以一事物之概念其自身将因此而消灭者也。彼等并不容认有交相侵害之抵触，在此种抵触中，两实在的根据各破坏其他实在的根据所有之效果——此一种抵触，仅在感性中所呈现于吾人之条件范围内，始能表现于吾人者也。

第三，莱布尼兹之单子论（*die Monadologie*）除其纯在与悟性之关系中表现“内部及外部之区别”所有彼之表现形相以外，绝无任何根据。普泛所谓实体必有其某种内部性质，故此内部性质解脱一切外部关系，因而亦非他物所合成者。故单纯性为物自身中内部所有事物之基础。但实体之状态中内部所有事物，绝不能由位置、形状、接触或运动所成（以此等规定，一切皆为外部关系），故吾人所能赋与实体之内的状态，除吾人所由以内向规定吾人之感官者——即表象之状态——以外，绝无任何内部状态。故此乃完成单子之概念者，盖单子虽用为构成全宇宙之基本原质，但除仅由表象所成之活动能力以外，并无其他活动动力，严格言之，此等活动力之效能，仅限于其自身中。

以此之故，莱氏之可能的交相作用之实体间共同相处关系之原理，自当为预定调和，而不能为物理的影响作用矣。盖因一切事物纯为局限于内部之事物，即其活动仅限于其自身所有之表象，故一实体之表象状态不能与其他实体之表象状态有任何有效之联结。故必须有第三者原因规定一切实体，因而使其状态彼此相应，且此非在各特殊事例中由偶然之特殊干与为之（*systema assistentiae*），乃由于——对于一切实体皆有效力——一原因理念之统一，此等实体自必同一在此原因理念之统一中，获得其存在及永恒性，因而亦必依据普遍的法则在此理念中获得其交相作用之相应性。

第四，莱布尼兹之空间时间说，使此等感性方式智性化，此全由于此先验的反省之同一谬见而来也。盖我若纯由悟性表现事物之外部关系，则此仅能由事物交相作用之概念表现之；又若我欲联结同一事物之两种状态，则此仅能在因果之秩序中为之。因之，莱布尼兹以空间为实体共同相处关系中之某种秩序，以时间为实体所有状态之力学的继起。空间时间之所视为具有其自身固有之性质而与事物无关者，莱氏则归之于其概念之混淆，因其混淆，使吾人以纯为力学的关系之方式，视为特殊的直观，独立自存而先于物自身者。故在莱氏，空间时间乃“物（实体及其状态）自身之联结”所有之直悟的方式；事物则为直悟的实体（*substantiae noumena*）。且因莱氏不容感性有其特有之直观形相，而将对象之一切表象——甚至并经验的表象——皆求之于悟性中，所留存于感官者，仅为紊乱“悟性之表象”而使之畸形等等可鄙之事业而已，故除以智性化之概念对于现象亦有效力以外，莱氏并无其他可遵由之途径。

但即吾人由纯粹悟性对于物自身能综合的有所言说（但此为不可能者），亦仍不能适用于现象，盖现象非表现物自身者。在论究现象时——根据先验的反省——我常不得不在

感性之条件下比较我之概念；因之空间时间非物自身所有之规定，乃现象所有之规定。至物自身为何，非我所知，且我亦无须知之者，盖因事物除现象以外，绝不能呈显吾人之目前者也。

至其他之反省概念，亦应以同一之方法论究之。物质为现象的实体（*substantia phaenomenon*）。其内属物质之事物，我在物质所占据空间之所有一切部分中及物质所发挥之一切效果中求之，至此等事物之为外感现象，固无论也。故我绝不能有绝对的内部性质，而仅有相对的内部性质，且其自身亦为外部关系所构成者。至物质之绝对的内部性质，视为应由纯粹悟性所思维者，实不过幻影而已；盖物质非纯粹悟性之对象，至其能为吾人所名为物质现象之根据之先验的对象，则纯为吾人所不能理解（即令有人能教示吾人）之某某事物。盖吾人之所能理解者，仅为在直观中附随有与吾人言语相应之某种情状之事物。以吾人绝不能洞知事物内的性质为憾者，其意义如为吾人由纯粹悟性不能理解所表现于吾人之事物其自身为何，则此等抱憾极不合理。盖其所要求者，乃在吾人无须感官即能认知事物，直观事物，因而吾人须有与人类所有全然不同之知识能力，且其相异并非程度之差，就直观而言，实为种类之异——易言之，吾人应非人间而为“吾人并其是否可能亦不能言，至关于其性质尤非所知”之存在物。由现象之观察及分析，吾人深入自然之内部隐秘，绝无一人能言此种知识在时间中能推展至何种程度为止。但即以所有一切此种知识，且即令自然全部皆为吾人所知，吾人仍绝不能解答此等越出自然以外之先验问题。其理由则以并未授与吾人内感以外之直观，以观察吾人自身之心，而感性来源之秘密，则正在此心中也。感性与对象之关系，及此客观的统一之先验的根据为何，其为甚深隐秘之事绝不容疑，故吾人（关于吾人自身亦仅由内感知之，因而视为现象）绝不能以感性为发现现象以外某某事物之最适合之探讨工具——但吾人固渴望探讨此非感性之原因者也。

纯基于反省活动对于种种论断之批判，其所以有极大效用者，实在显露凡对于“仅在悟性中互相比对之对象”所有论断之绝无意义，同时又证实吾人之主要论点——即现象虽不视为物自身而包括在悟性之对象中，但现象为吾人所有知识对之能具有客观的实在性之唯一对象，易言之，关于现象实具有与其概念相应之直观者也。

吾人如在纯然逻辑形态中反省时，则吾人仅在悟性中比较概念，以观二者是否具有同一内容，二者是否矛盾，某某事物是否包含在概念中者抑或自外部所附加者，二者之中孰为“所与者”，孰仅用为思维“所与者”之形相。但我若应用此等概念于普泛所谓对象（先验的意义）而不规定此对象是否为感性的直观之对象，抑为智性的直观之对象，则在此——禁止其概念之有任何非经验的使用——所谓对象之观念中，立即启示其所有制限，且即由此事实证明“所视为普泛所谓事物之一种对象”之表象，不仅不充分，且当其无感性的规定而脱离任何经验的条件时，实为自相矛盾者。故结论只有二途，或必须抽去一切对象（如在逻辑中）；若容有对象，则必须在感性直观之条件下思维之。盖直悟的对象需要“吾人并未具有之全然特殊直观”，在缺乏此种直观时，则此种对象之在吾人实等于无，且现象之不能为对象自身，则又极为明显者也。顾我若仅思维普泛所谓之事物，则此等事物所有外部关系中之差别，自不能构成物自身之差别；反之，事物所有外部关系之差别，实以物自身之差别为前提者。又若一方之概念与他方之概念间并无内的差别，则我仅在不同之关系中，设定同一之事物。更进一步言之，增加一纯然肯定（实在性）于其他肯定上，实积极的增加肯定；绝不因此而有所消除或妨碍；故事物中之实在者，绝不能自相矛盾——以及等等。

* * *

就以上吾人之所说明者言之，反省概念由于某种误解，在悟性之使用上实有极大影响，甚至使一切哲学家中最优越者之一人陷入于虚妄之智性的知识体系，此种体系乃无须感官之助即欲规定其对象者。正唯此故，说明此等概念之歧义中所以感人——引起此等误谬的原理——之原因，实有极大效用，可以之为规定悟性限界而使之安固之最可依恃之方法。

凡与一概念普遍的一致或相矛盾者，则亦必与包含于此概念下之一切特别事物一致或相矛盾（*dictum de omni et nullo*），此命题固极真实；但若变更此逻辑的原理而为：凡不包含在普遍的概念中者，亦不包含于在此概念下之特殊的概念中，则悖谬矣。盖此等概念之所以为特殊概念者，正因其自身中包有“普遍的概念中所含有者”以上之事物。但莱布尼兹之全部智性体系皆根据于此一原理；故其体系实与此原理及由此原理所发生之一切歧义（在悟性之使用中）同时倾覆。

无差别之同一律实根据于此种假定前提，即凡某种差别在普泛所谓事物之概念中所未见及者，在物自身中亦不见及之，故一切事物在其概念中彼此无分别者（质或量），全然为同一之事物（*numero eadem*）。盖因在普泛所谓事物之纯然概念中，吾人抽去其直观之种种必需条件，今乃以吾人所抽去之条件——以奇异的假定——视为绝不存在之事物，除在其概念中所含有者以外，绝不承认为事物之所有。

空间一立方尺之概念，不问在任何处所及任何度数思维之，其自身始终同一。但两立方尺则纯由其位置不同（*num ro diversa*）在空间中有所区别；此等位置为——此概念之对象在其中授与之——直观之条件；但并不属于概念而全然属于感性。故在事物之概念中除否定的陈述与肯定的陈述相联结以外，绝无矛盾；纯然肯定的概念在其联结时，绝不能产生任何彼此相消之事。但在——实在（例如运动）在其中授与之——感性的直观中，则尚有在普泛所谓运动之概念中所已除去之条件（相反之方向），此等条件乃使抵触可能者（虽非逻辑的抵触），即如自完全积极的事物产生一零（=0）之抵触。故吾人不能因实在之概念中不见有抵触，即谓一切实在皆自相一致者也 [31]。

依据纯然概念而言，内部的事物乃一切关系——即外部规定——之基体。故我若抽去直观之一切条件，而仅限于普泛所谓事物之概念，则我自能抽去一切外部关系，而尚存留有“其绝不指示关系而仅指示内部规定”之某某事物之概念。自此点而言，则似可谓不问事物（实体）在任何状态中皆有绝对内的而先于一切外的规定之某某事物，盖因此乃最初“所以使外的规定可能”者；因之，此种基体以其自身中已不包有任何外的关系，而为单纯的。（物体除关系以外，绝不含有任何其他事物，至少亦为其并存之各部分间之关系。）又因除由吾人之内感所授与之内部分规定以外，吾人绝不知其为绝对内部的之规定，故此种基体不仅单纯的，且亦为（以吾人之内感类推之）由表象所规定者；易言之，一切事物实为单子，即为具有表象之单纯的存在物。如在普泛所谓事物之概念以外，别无“外的直观之对象唯在其下始能授与吾人”之其他条件——纯粹概念事实上为已抽去此等条件者——则此种论辩，或全然正当。盖在此等条件下，以吾人所见空间中之常住的现象（不可入的延扩），仅能包含关系，绝无其为绝对内的之事物，但此仍为一切外的知觉之基本基体。纯由概念，若不思维其为内部的之某某事物，我实不能思维其为外部的之事物；此即关系之概念以绝对的（即独立的）所授与之事物为前提，无绝对所授与之事物，关系即不可能云云之充分理由。但在直观中，则包有为事物之纯然概念中所不能见及之某某事物；此某某事物产生“由纯然概念所绝不能知之基体”，即空间、空间及其所包含之一切，皆纯由——方式的或亦实在的——关系所成。因其无绝对内部的要素，事物绝不能由纯然

概念表现之，故我不能主张“其包摄在此等概念下之物自身”中及其直观中，亦无“绝不根据于全然内部的事物”之某某外部的事物。吾人一度抽去直观之一切条件，所留存于纯然之概念中者，我承认仅有——外部的事物所唯一由以可能之——普泛所谓内部的事物及其相互间之关系。但此种仅建立于抽象上之必然性，在直观中所授与——具有仅表现关系之规定而无任何内部的事物为其基础——之事物之事例中，绝不发生；盖此种事物非物自身而纯为现象也。举凡吾人就物质所知者，纯为关系（吾人之所名为“物质之内部规定”者，仅为比较的意义之内的），但在此等关系中，有若干为独立自存而永恒者，由此等独立自存而永恒者始能与吾人以确定之对象。我若抽去此等关系，则绝无事物留存为我所思维云云，并不排除所视为现象之事物之概念，亦不排除抽象的对象之概念。所除去者乃“由纯然概念所能规定之对象”之一切可能性，即本体之可能性。以事物为应全由关系所成，闻之固令人惊奇。但此种事物纯为现象，不能由纯粹范畴思维之；其自身即纯为“普泛所谓某某事物与感官间之关系”所成。故若吾人以纯然概念开始，则除视一事物为别一事物中所有规定之原因以外，绝不能以任何其他方法思维抽象的事物之关系，盖此即为吾人悟性所以思维关系之方法。但因吾人在此种事例中忽视一切直观，故吾人将“杂多之相异分子所由以决定其相互位置”之特殊形相——即在一一切经验的因果作用中以为前提之感性（空间）方式——排除不顾。

纯然直悟的对象，吾人如指此等无须感性图型由纯粹范畴所思维之事物而言，则此种对象乃不可能者。盖吾人所有一切悟性概念之客观的使用之条件，纯为吾人所有感性的直观之形相，对象即由之授与吾人者；吾人如抽去此等对象，则概念与任何对象皆无关系矣。即令吾人欲假定一种感性的直观以外之直观，而吾人所有思维之机能，关于此种直观，固依然毫无意义也。但若吾人仅以直悟的对象为“非感性的直观”之对象，为吾人所有范畴所不能适用，因而吾人绝不能有关于此种对象之任何知识（不问直观或概念），则此种纯粹消极的意义之本体，自当容许。盖此不过谓吾人所有之直观并不推及于一切事物，而仅限于吾人所有感官之对象，故其客观的效力有所限制，而留有其他种类直观之余地，即留有“为此种直观之对象之事物”之余地。但在此种事例中，本体之概念乃想当然者，即本体乃吾人既不能谓其可能又不能谓其不可能之事物之表象；盖吾人所知者，除吾人所有之感性的直观以外，不知有其他种类之直观；范畴以外，不知有其他种类之概念，而此二者皆不能适合于非感性的表象者也。故吾人不能积极的推广吾人思维所有对象之范畴在感性条件以外，而主张于现象之外别有纯粹思维之对象（即本体），盖因此种对象实无“其可指示之积极的意义”。诚以就范畴而言，吾人必须承认其不适于物自身之知识，且若无感性之资料，则范畴仅为悟性统一之主观的方式，并不具有对象。至思维自身，固非感官之所产，就此点而言，自亦不为感官所制限；但并不因而即谓思维具有其自身所有之纯粹使用而无须感性之助，盖若如是则思维即无对象矣。吾人不能以本体为此种对象，盖因本体乃指“其与吾人所有之直观悟性完全不同之直观悟性”所有想当然之对象概念，其自身实一问题。故本体之概念，非对象之概念，而为与吾人感性之限界所不可避免必然联结之问题——此即能否有完全在吾人直观以外之对象之问题。此为仅能以不定态度答复之问题，即谓因感性直观不能无差别推及于一切事物，故留有其他不同种类之对象之余地；因之此种对象自不能绝对的否定，但因吾人并无关于此等对象之确定的概念（盖因无范畴能作此种目的之用），亦不能主张其为吾人所有悟性之对象。

故悟性由此限制感性，但并不因而推广其自身所有之范围。在警告感性不可僭妄主张其能适用于物自身而仅限于现象之过程中，悟性固思维及“为其自身所有之对象自身”，但仅视之为先验的对象，此种对象乃现象之原因，因而其自身非现象，且不能思维之为量、为实在、为实体等等者（盖因此等概念常需“其所由以规定一对象”之感性的方式）。至此

种对象是否在吾人内部中见之，抑在吾人以外见之，是否在无感性时，亦立即消灭，抑或在无感性时，尚能留存：凡此种种，皆完全非吾人所知者也。吾人如以其表象为非感性之理由，而欲名此种对象为本体，吾人固可任意为之。但因吾人绝不能应用吾人所有之悟性概念于此种对象，此种表象之在吾人，仍属空虚，除以之标识吾人感性知识之限界而留有吾人所不能以可能的经验或纯粹悟性填充之之余地以外，实无任何其他用处。

故此种纯粹悟性之批判，并不容许吾人在能呈现为现象之对象以外，创造对象之新领域，而趋入直悟的世界之迷途；不仅如是，且即此等对象之概念，亦不容吾人有之者也。其误谬——其明显为此种错误的尝试之原因，以及虽不能证明其尝试为是，但实辩解此等尝试者——实在背反悟性之职分，先验的使用悟性，以及使对象即可能的直观合于概念，而不使概念合于可能的直观，顾对象之客观的效力，实唯依据概念合于可能的直观之一点。至此种误谬，则由统觉及思维先于“表象之一切可能的确定顺序”之事实而来。故吾人之所应为者，在思维普泛所谓之某某事物；同时一方以感性的形态规定之，他方则使直观此事物之形相与抽象所表现之普遍的对象相区别。吾人所应留置不可为者，乃“仅由思维以规定对象”之一类形相——此纯为无内容之逻辑的方式，但在吾人视之，亦可为“与感官所限制之直观无关之对象自身存在（本体）之形相”。

* * *

在终结先验分析论以前，吾人尚须附加数语，虽未见特殊重要，但为体系完备计，实可视为所必需者也。先验哲学所通常以之开始之最高概念，乃可能与不可能之区分。但因一切区分皆以一被区分之概念为前提，故尚须一更高之概念，此即普泛所谓对象之概念，但此乃以相当然之意义用之，并未决定其为有或无者。以范畴为与普泛所谓对象相关之唯一概念，故辨别对象之为有或无，将依据范畴之顺序及在其指导下而进行。

（一）与总、多、一之概念相反，为抹杀一切事物之概念，即绝无之概念。故无任何可指之直观与之相应之概念，其对象为等于无。此如本体为“无对象之概念”（*ens rationis* 推论的实在）不能列入可能性中，但亦不能即以此故而断言其为不可能；又如某种新基本力，在思维中容受之虽不自相矛盾，但在吾人之思维亦不为自经验而来之任何例证支持之，故不能以之为可能者。

（二）实在为有；否定为无，即“缺乏对象之概念”，如影、寒等（*nihil privativum* 缺乏的无）。

（三）“直观之纯然方式”并无实体，其自身非对象而纯为对象（所视为现象者）之方式的条件，如纯粹空间与纯粹时间（*ens imaginarium* 想象的实在）。此二者乃直观之方式，固为某某事物，但其自身非所直观之对象。

（四）“自相矛盾而不能成立之概念”之对象，因其概念不能成立，故其对象乃不可能者，例如两直线所作之图形（*nihil negativum* 否定的无）。

故此种“无之概念”之区分表，应如下所列。（与之相应之有之区分，因此自明，毋待多述。）

无，为：

(一) 无对象之空虚概念
(ens rationis)

(二) 概念之空虚对象
(nihil privativum)

(三) 无对象之空虚直观
(ens imaginarium)

(四) 无概念之空虚对象
(nihil negativum)

吾人观(一)推论的实在与(四)否定的无之区别，盖因前者不列入可能性中，以其纯为空想故(虽不自相矛盾)，而后者之与可能性相反，则以其概念即取消其自身故。但二者皆为空虚概念。反之，(二)缺乏的无及(三)想象的实在，则为概念之空虚资料。设无光线授与感官，则吾人不能表现黑暗，又若无延扩体为吾人所知觉，则吾人不能表现空间。故否定及直观之纯然方式，在其缺乏实在的某某事物时，皆非对象。

第二编 先验辩证论

导言

一 先验的幻相

吾人曾泛称辩证法为幻想之逻辑。此非指概括性理论而言；盖概括性乃真理，但以不充分之根据知之耳，且其知识虽不完备，亦不以此而谓为虚伪；故此种理论不能与逻辑之分析部分相分离。吾人更不能有正当理由视现象与幻相为同一之事物。盖真理或幻相不在对象中（在此对象为吾人所直观之限度内），而在吾人关于对象之判断中（在此对象为吾人所思维之限度内）。故谓感官无误谬实极正当——此非因感官常能判断正确，实因感官绝无判断故耳。是以真理与误谬以及引入误谬之幻相，唯在判断中发现之，即唯在对象与悟性之关系中发现之。在完全与悟性法则相合之知识中，并无误谬。在感官之对象中——以其绝不含有判断——亦无误谬。无一自然力由其自身能背反其自身所有之法则。故悟性（不受其他原因之影响），感官皆不能由其自身陷入误谬。悟性之不陷入误谬，盖因悟性若仅依据其自身所有之法则活动，则其结果（判断）自必与此等法则相合；与悟性之法则相合，乃一切真理中之方式的要素。至若感官则其中绝无判断，既无真实之判断，亦无虚伪之判断。今因吾人在悟性、感官二者以外，并无知识源流，故误谬纯由感性于不识不知中影响及于悟性而起，由此种影响乃致判断之主观的根据与其客观的根据混合，而使悟性违反其真实之机能^[32]，——适如运动中之物体其自身常继续就同一方向之直线进行，但若受别一方向中活动之其他力量之影响，则顿成曲线运动矣。欲使悟性之特殊活动与杂入悟性活动中之力量相分别，则必须视误谬判断为二力间之对角线——二力在两种不同方向规定判断，一若各包有一角——而分解此种复合活动为悟性及感性两种单纯活动。在纯粹先天的判断之事例中，此为先验的反省所应尽之职务，由此种反省，一如吾人以上所述，对于各表象皆使之归属其在各自相应之知识能力中所有之位置，因之一方及于他方之影响，亦从而辨别之矣。

吾人今非论究经验的（例如视觉的）幻相，此种幻相在“本为极正确之悟性规律”之经验的使用时所发生，由此种幻相，判断能力遂为想象力之影响所误；吾人所欲论究者仅在先验的幻相，此乃影响于“绝无在经验中行使意向之原理”，故在此种事例中吾人至少应有一种“原理所以正确”之标准。以其缺乏一切批判之警戒，此种先验的幻相遂引吾人完全超出范畴之经验的使用以外，而以纯粹悟性之纯然虚伪扩大，蒙蔽吾人。吾人今名“其应用全然限于可能的经验界限内”之原理为内在的，而名宣称超越此等限界者为超验的。所谓超验的，我并非指范畴之先验的使用或误用而言，盖此种先验的使用或误用，乃判断能力未受批判之正当制抑因而未充分注意纯粹悟性所能唯一容许其自由活动之境遇限界所生之误谬。我所指者乃鼓励吾人破弃一切境界范篱，夺获——不承认有所谓划境界之——全然新领域之现实原理。故先验的与超验的非可通用之名词。吾人以上所述纯粹悟性之原理，仅容有经验的使用，而不容有先验的使用，即不容有推及经验限界以外之使用。反之，一原理撤废此等限界甚或实际指挥吾人超越此等限界者，则名之为超验的。吾人之批判如能显露以上所指一类原理中之幻相，则仅限于经验的使用之原理，与此等超验的相对立，可名之为纯粹悟性之内在的原理。

由纯然模拟推理方式所成之逻辑的幻相（方式的误谬推理之幻相）。全由不注意于逻辑的规律而起。苟一旦注意吾人目前之事例，则此幻相立即完全消失。反之，先验的幻相则即在已发现其为幻相及由先验的批判明知其无实效以后，亦不终止（例如“世界必须有一时间上之起始”云云命题中之幻相），其原因则在吾人所有理性（主观的所视为人类知识之能力）之使用，本有基本的规律及格率，以及此等规律及格率皆具有客观的原理之外形。于是吾人乃以吾人所有概念互相联结之主观的必然性（此乃胜于悟性者），视为物自身之规定中所有客观的必然性。此为不能避免之幻相，亦犹吾人观海终不免视天际水平高于海岸（此因由较高光线视天际水平耳）；更引一较适之例，则天文学家亦不能免视月初升时较大于常时，彼固不为此幻相所欺者。

故先验辩证论以能显露超验的判断之幻相即已足，而同时又注意不为其所欺。至此幻相应如逻辑的幻相，实际消失而终止其为幻相云云，则绝非先验辩证论之所能成就者也。盖今所论究者乃自然的而不可避免之幻相，此种幻相本依据主观的原理，而欺蔽吾人貌似客观的；至逻辑的辩证论，则在其摘发虚妄推理时，仅论究其应用原理时之误谬，或论究其模拟此种推理时所有人造之幻相。故实有一种纯粹理性之自然的不可避免的辩证法——此非愚者因缺乏知识而惑乱其自身之辩证法，亦非伪辩之士欲惑乱有思虑之民众特意发明之辩证法，乃与人类理性不可分离之辩证法，且即显露其为欺妄，亦不能终止其惑乱理性而仍继续陷理性于一时迷妄，时时须更正之者也。

二 纯粹理性为先验的幻相之所在处

甲、论理性

吾人一切知识始自感官进达悟性而终于理性，理性以外则无“整理直观之质料而使之隶属于思维之最高统一”之更高能力矣。顾我欲说明此种知识之最高能力，颇感困难。盖理性与悟性相同，能用之于纯然方式的方面（即逻辑的形态），理性在其中抽去知识之一切内容。但理性又能有实际的使用，盖因理性在其自身中具有某种概念及某种原理之源泉，而此种概念及原理，理性皆非自感官或悟性假借来者。前一能力（按即方式的使用）久为逻辑学者所规定为间接推理之能力（以与直接推理 *consequentis immediatis* 相区别）；但后一能力（即其自身产生概念之能力）之性质，则就此定义不能理解之。今因吾人分理性为逻辑的能力与先验的能力，故吾人不得不推求关于此“包含此两种概念若隶属于其下者之知识源流”之一种更高概念。由悟性之概念类推，吾人固可期待逻辑的概念能为先验的概念之关键，而逻辑概念之机能表，能立即与吾人以理性概念之系谱者也。

在先验逻辑之第一卷中，吾人以悟性为规律之能力；今名理性为原理之能力以之与悟性相区别。

“原理”一名词，意义甚含混，通常指凡能用为原理之任何知识而言（即令此种知识就其自身及就其本来之起源言，本非原理）。一切普遍命题，乃至由归纳自经验得来之普遍命题，皆能在三段推理中用为大前提；但其自身并不因此而为原理。数学公理（例如两点之间仅能作一直线）乃先天的普遍知识之例证，故对于所能包摄于其下之事例，自当名为原理。但我不能因此谓我自原理以知普泛所谓直线之性质及此直线之自身，盖此直线我仅能在直观中感知之也。

故由原理所得之知识，仅为我由概念以知“普遍中之特殊”之一类知识。因之，一切三段推理皆为“由原理演绎知识”之形相。盖大前提常授与一概念，凡包摄于此概念下——一

若包摄于一条件下——之一切事物，皆依据原理而自此概念知之。今因任何普遍的知识皆能用为三段推理中之大前提，且因悟性以此种普遍的先天命题提示吾人，故此等命题就其可能之使用而言，亦能名之为原理。

但若吾人就此等命题之由来以考虑命题之自身，则纯粹悟性所有之基本命题，殆非根据概念而来之知识。盖若吾人不为纯粹直观（在数学中）或“普泛所谓可能的经验之条件”所支持，则此等命题即非先天的所可能。“一切发生之事物皆有一原因”云云之命题，不能仅自“普泛所谓发生之概念”推论而得；事正与之相反，此种命题乃指示——关于所发生之事物，吾人如何能在经验中获得任何实际确定之概念——之基本命题。

是以悟性绝不能提供“自概念而来之任何综合知识”；此种自概念而来之综合知识应毫无制限，当然名之为原理者。但一切普遍的命题亦能以比较的意义称之为原理。

此为久所期望之事——在某时期（谁知其为何时！）或能实现——即吾人应能返溯之民法所有之普泛原理以免民法之无限增加。盖唯在此等原理中，吾人始能期望发现吾人所欲称为立法简易化之秘密。在此领域中，法律仅为“欲使自由能完全与其自身调和”（按即不自相抵触）所加于吾人所有自由之制限；盖因法律之目的在——完全吾人自身所建立，且由此等概念吾人自身即能为其源因之——某某事物（按即完全自津之道德）。但对象自身即事物之本性应从属原理，且应依据纯然概念规定之云云，此一种要求即非不可能，至少亦与常识大相违反。顾不问其如何（此为吾人仍应研讨之问题）自原理引来之知识，与仅由悟性所得之知识，其绝不相同，至少今已明证之矣。悟性知识自亦能采取原理之形式而先于其他某某知识，但就其自身言，在其为综合的知识之限度内，悟性知识并不仅依据思维，且在自身中亦不包有自概念所得之普遍事物。

悟性可视为由规律以保持现象统一之能力，理性可视为在原理下保持悟性规律之统一之能力。故理性绝不直接应用于经验或任何对象，而仅应用于悟性，盖欲借概念与“悟性之杂多知识”以先天的统一，此种统一可名之为理性之统一，与悟性所能成就之统一，种类绝不相同也。

此为完全不用例证即能使人明晓关于理性能力之普遍概念。至此等例证，则待论究进展时提示之。

乙、理性之逻辑的使用

通常在直接所知与间接推论所得之二者间，设有区别。三直线所包围之图形，其中有三角，此为直接所知者；但此等三角之和等于二直角，则纯自推论得之者。唯因吾人常用推论，积久成习，不再注意此种区别，此如在所谓感官之错觉中，履行实际仅自推论所得者视为直接所知觉之事物。在一切推理之进程中，皆先有一基本命题，其次有一其他命题，即自基本命题引得之结论，以及最后复有“结论之真理所由以与基本命题之真理不可分离的”联结之推理法（逻辑的归结）。推论所得之判断如已如是包含于先在之判断中，即此判断可无需第三表象之媒介而自“先在判断”中引得之，此种推理法名为直接的推理（*consequentia immediata*）——我则宁名之为悟性推理。但若除基本命题中所包有之知识以外，尚需其他判断以产生其结论者，此种推理法应名为理性推理（*Vernunftschluss*）。在“人皆有死”之命题中，已包含“若干人必有死”“若干必有死者为人”“绝无不死之道者为人”等等之命题；故此等命题乃自“人皆有死”命题之直接结论。反之，“一切有学问者必有死”之命题，并不包含在基本命题中（盖有学问者之概念绝不在此基本命题中

发现），仅能由一间接判断自基本命题推论得之也。

在一切三段推理中，我最初由悟性思维一规律（大前提）。其次我由判断力包摄所知之某某事物于规律之条件下（小前提）。最后，由规律之宾词，即先天的由理性以断定由此所知者（结论）。故视为规律之大前提，在所知者与其条件之间所表现之关系，乃各种不同三段推理之根据。因之，三段推理与判断相同，依据判断在悟性中所由以表现“所知者之关系”之不同方法共有三种：即断言的、假设的、抉择的三者是也。

一如通常所习见，构成结论之判断如成为问题——审察其是否由已授与之判断推论而来，以及是否由之思维一绝不相同之对象——则我在悟性中探求此结论之所主张，以发现其是否依据普遍规律从属某某条件。我若发现此一种条件，又若结论之对象能包摄在所与之条件下，则其结论乃自对于知识之其他对象亦能有效之规律演绎而来者。由此观之，理性在推理中努力使由悟性所得之种种杂多知识，规约至最小数目之原理（普遍的条件），由是以达其中之最高可能的统一。

丙、理性之纯粹使用

吾人能否使理性孤立，如视之为孤立则理性是否为“纯自理性发生且理性由之与对象相关之概念及判断”之独特源流；抑或理性仅为以“所谓逻辑的之某种方式”加于所与知识之一种附属的能力——此一种能力乃由以规定“由悟性所知者之相互关系”，在其能由比较以完成此事之限度中，使低级规律包摄于高级之规律下者（即此等规律其条件乃包括低级之条件在其所有之范围内者）？此为吾人今所准备论究之问题。就事实言，规律之增多及原理之统一，乃理性之要求，其目的在使悟性彻底自相一致，正与悟性使直观之杂多从属概念，由是而联结杂多相同。但此一种原理对于对象并不规定任何法则，且不包含认知或规定对象本身所以可能之任何普泛的根据；仅为有条理的整理吾人悟性所有之主观的法则，即由悟性概念之比较，此种原理能规约此等概念至最少可能的数目；且此种原理并不能使吾人有正当理由要求对象具有适于悟性之方便及开展悟性等类之齐一性；故吾人不能以任何客观的效力归之于其格率。一言以蔽之，其问题为：理性自身——即纯粹理性——是否先天的包有综合的原理及规律，且此等原理以何而成？

关于“纯粹理性在其综合知识中所有之先验原理”所依据之根据，理性在三段推理中之方式的逻辑的进程，实与吾人以充分之指导。

第一，理性在三段推理中并不“为欲使直观从属规律”而与直观相关，唯与概念及判断相关。因之，即令纯粹理性与对象有关，亦非与对象及对象之直观有直接关系，仅与悟性及悟性之判断有关耳——悟性及悟性之判断最初直接处理感官及其所有直观，目的在规约其对象。故理性之统一非可能的经验之统一，根本与此种统一不同，盖此种统一乃悟性之统一。“凡一切发生之事物皆有一原因”之命题，非由理性所知亦非由理性所规定之原理。此种原理乃使经验统一可能者，绝不借助于理性，理性则以其脱离此种与可能的经验之关系，纯自概念绝不能设置任何此种综合的统一者也。

第二，理性在其逻辑的使用中，唯在发现其判断（结论）之普遍的条件，而三段推理之自身亦不过由“包摄其条件于普遍的规律（大前提）下”所成之判断而已。今因此种规律之自身亦复从属理性之同一要求，故凡在实行可能时必须推求条件之条件（由上溯推理（*Prosylogismus*）推求之），因此普泛所谓理性所特有之原理在其逻辑的使用中明为：——对于“由悟性所得受条件制限之一类知识”推求其不受条件之制限者，由此使受条件制

限者之统一完成。

但此种逻辑的格率仅能由吾人假定以下之点而成为纯粹理性之原理，即若有受条件制限之事物授与时，则其互相从属所有条件之全部系列——此一种系列因其为互相从属之全部系列，故其自身为不受条件之制限者——亦同一授与，即此等条件系列包含在对象及其联结中。

此一种纯粹理性之原理明为综合的；盖受条件制限之事物分析的仅与某种条件相关而不与“不受条件制限者”相关。由此种原理自必亦随而发生种种综合命题，关于此等命题，纯粹悟性——盖因悟性仅与可能的经验之对象相关，此种对象之知识及综合则常为受条件制限者——绝无所知。此不受条件制限者如容认其现实性，则应就其与一切受条件制限者相区别之一切规定中特别考虑之，由此自必产生许多先天的综合命题之质料。

但自此种纯粹理性之最高原理所发生之原理，其与一切现象相关，殆为超验的；即此种原理绝不能有任何適切之经验的使用。故此种原理与一切悟性原理全然不同，悟性原理之使用纯为内在的，盖因悟性原理所有之主题，仅为经验之所以可能。今试就“条件系列（不问其在现象之综合中或在普泛所谓事物之思维中）推及于不受条件制限者”之原理而言。此种原理是否具有客观的应用性？关于悟性之经验的使用，此种原理所包含之意义如何？抑或并无此种客观的有效之理性原理，而仅为一逻辑的教条，由其上溯层层更高条件以趋向完成，因而与吾人知识以最大可能之理性统一？其殆误以理性此种必然要求视为纯粹理性之先验原理，以及吾人过于草率从事，在对象本身中设定完成无止境之条件系列欤？在此种情形中，是否有其他误解及幻想潜入三段推理中，盖其大前提（与其谓之假设，毋宁视为主张）自纯粹理性而来，顾乃自经验以上溯其条件？解答此种问题实为吾人在先验辩证论中之事业，此种辩证性质，吾人今将努力自其在人类理性中所深密隐藏之源流以阐明之。今分辩证论为两章，首章论究纯粹理性之超验的概念，次章论究其超验的及辩证的三段推理。

第一卷 纯粹理性之概念

不问吾人对于自纯粹理性而来之概念其所以可能应如何决定，至少此种概念之非由反省得来而仅由推理得来则甚确。悟性概念亦为吾人在经验之先，“且为经验故”而先天的思维之者，但悟性概念仅包含“对于现象所有反省之统一”而已（在此等现象必然属于可能之经验的意识之限度内）。对象之知识及规定，唯由悟性概念而可能者。悟性概念乃最初提供推理所必需之质料者，且无对象之任何先天的概念——悟性概念能自其推得——在其前。在另一方面，则悟性概念之客观的实在性，唯建立在以下之事实上，即因悟性概念构成一切经验之智性的方式，自必常能展示其在经验中之应用。

“理性概念”之名称已预行指示吾人之所论究者，不容局限于经验之某某事物，盖因理性概念所与之有关之知识，乃任何经验的知识（乃至“可能的经验或知识之经验的综合”之全体）仅为其一部分之一类知识。无一现实经验曾完全与之适合，但一切现实经验皆隶属之。理性概念能使吾人思考（*Begreifen*），悟性概念则使吾人领悟（*Verstehen*）（用以与知觉相关时）。理性概念如包有不受条件制限者，则与一切经验所隶属但其自身绝不经验对象之某某事物相关——此某某事物乃理性在其推理中自经验以引达之者，且依据之以评量衡度其经验的使用之程度，但其自身则绝不成为经验的综合之一连锁。顾若此等概念具有客观的效力，可名之为推理所得之概念（*conceptus ratiocinati* 正当推理所得之概

念)；设无此种效力，以其貌似推理所得而窃得承认者，则可名之为推论之概念（*conceptus ratiocinantes* 伪辩的概念）。但因此事仅能在纯粹理性之辩证的推理一章中证明之，故吾人今尚不能论究之。同时，正与吾人名纯粹悟性概念为范畴相同，吾人对于纯粹理性概念应与以一新名称，而名之为先验的理念。吾人今将说明此名称而申述其所以正当之理由。

第一节 泛论理念

吾人之言语虽极丰富，但思索者常觉其自身缺乏严格适合其概念之名词而致惶惑，且因缺乏名词故，彼不能实际使他人——甚或其自身——理解其概念。制造新名词乃在言语中立法，其事鲜能有成；且在吾人求助于此最后方策以前，不如在古语陈言中检讨，审察其中是否已备有此概念及其適切之名词。即令一名词之旧日用法，由引用此名词者之疏忽以致意义晦昧，但固执此名词之特有意义（是否与本来所用之意义相同，虽仍可疑）较之因不能使他人理解吾人之概念而致摧毁吾人之目的者，固远胜多矣。

以此之故，如仅有一名词，其设定之意义完全与某一概念相合，则因使此概念与其类似之概念相区别，乃极重要之事，故应善用此名词，不可仅为辞藻富赡计，用为其他名词之类同语，而应严密保持其自身固有之意义。否则此名词极易令人不注意其唯一特有之意义，而湮没于意义相远之其他一群名词中，且唯此一名词所能保持之思想亦因而丧失矣。

柏拉图所用理念（*Idee*）一名词，其意义所在，异常明显，不仅绝不能自感官得之，且远超（亚里士多德所论究之）悟性概念，诚以在经验中从未见及与此理念相应之事物。盖在柏拉图，理念乃事物本身之原型，非以范畴之型态仅为可能的经验之枢纽者。以柏拉图之见解言之，理念乃自最高理性发生，自此最高源流成为人类理性所分有，人类理性今虽已非其本有之状态，但由还忆之进程（此即名为哲学）刻苦努力以还忆今已晦昧之旧日理念。我今不欲在文字上论究柏拉图所系属于此名词之意义。我仅须提示以下一点，即比较一著作者在日常谈话中或在著作中，关于其论题所表现之思想而发现吾人理解其思想实远过于彼自身，此为屡所见及之事。如柏拉图因并未充分确定其概念，故有时彼之言说甚或思维，与其自身之志向相反。

柏拉图极知吾人之知识能力，在“仅依据综合的统一以缀合现象，俾吾人能领悟此等现象为经验”以外，尚感有遥为深远之需要。彼知吾人之理性自然崇高其自身以形成远超经验领域，即并无一所与之经验对象能与之相应，但仍须认为具有其自身之实在性，而绝非空想之知识。

柏拉图在实践的 [33] 领域，即在依据于自由——自由又复依据于理性所特产之知识——之领域中，发现其理念之主要例证。凡欲自经验引申德行之概念，而使（如多数人实际之所为者）至多仅能用为极不完全一类说明之例证者，成为由此以引申知识之范型，则将使德行成为依时代环境而变迁之事物，此乃一种不容构成任何规律意义晦昧之怪物。反之，吾人皆知如以某人为德行之范型，则“吾人所以之与所指为范型者相比较而唯一由之以判断其价值之真实原型”，仅在吾人心中发现之。此真实原型乃德行之理念，至经验之可能的对象对于此理念则仅用为例证（证明理性概念之所命令者，在某程度内能实行之）而非视作原型。谓世无一人其行动曾切合于所包含在德行之纯粹理念中者云云，亦绝不足以证明此种思想之为空想。盖对于“道德价值或违反道德”之任何判断，其所以可能，亦仅由此理念；故理念实用为一切行为趋向道德完成所不可欠缺之基础——人类性质中所不可

测知之障碍，虽使吾人离道德之完成甚远。

柏拉图之共和国已成为谚语，视为仅能存于无聊思想家脑中之幻想的完成之显著例证，白罗克（Brucker）曾以此哲学家所云“君主唯在参与此等理念始能统治完善”为笑谈。但吾人则与其借词于不能实行（此为最无聊而最有害之借口）视为无益而置之不顾，不如追求此种思想，至此大哲学家所不能领导吾人之处，则当更益努力阐发其原有意义。容许——依据“使各人之自由与一切他人之自由相调和之法则”——最大可能的人类自由之宪法（我之所以不言最大幸福者因幸福自必追随自由而来耳）实为一必须有之理念，不仅在初次制定宪法时且在一切法律中皆必奉为根本原理者也。盖在制定宪法及法律之始，吾人务须将现实存在之一切障碍置之不顾，盖此等障碍并非不可避免自人类之本性发生，乃起于一种极可矫正之原因，即在制定法律时忽视此等纯粹理念故耳。世实无较之庸俗陈诉于所谓与理想相反之经验云云，在哲学家更为有害更为无价值者。盖若此等制度在适当时期已依据理念建立，且若此等理念不由消除一切善意之粗朴概念（正因其自经验引来）所更替，则此种与理想相反之经验绝不存在。立法行政愈与以上所举之理念相调和，则刑罚愈希，故主张（如柏拉图所主张者）在一完善之国家绝不需要刑罚，实为至理名言。此种完善国家固绝不能实现；但无碍于此理念之为正当，理念欲使人类之法律制度日近于最大可能的完成，乃提此极限为其范型耳。盖人类所能到达之最高境域为何，理念与实现之间所有间隙之程度若何，乃无人能答——或应答——之问题。盖其结果一以自由为断；且超越一切特殊之制限者，即在此自由之权能中。

但此不仅在人类理性展示真实因果作用之处，在理念成为（行为及其对象之）主动的原因之处，即在道德领域中，即就自然自身而言，柏拉图亦正确见有“自理念起源”之明显证据。一植物、一动物以及宇宙之整然有序——乃至全自然界——皆明显展示彼等唯依据理念而可能者，且虽无一生物在其个体存在之情形中与此一种类中之最完全之理念相合，正如任何人不能与其心中所有视为其行动模范之“人性理念”相合，但此等理念仍完全在最高悟性中规定每一理念为一个体、为一不变之事物以及为种种事物之根本原因。仅有事物之总体——在其构成宇宙之交相联结中——完全适合于理念。吾人若就柏拉图之表现方法，去其已甚，则此哲学家之精神自反省“物质的世界秩序”之模写方法飞至依据目的——即依据理念——之世界秩序之有计划有体系的布置，实为足值尊敬及师法之一种创业。但唯关于道德、立法、宗教等之原理，——此处经验自身（在关于善之事例中）乃由理念而可能者，（至理念之经验的表现，自必常为不完全者）——柏拉图之教导始展示其异常特殊之功绩。此功绩之所以不得人之承认者，正由依据经验的规律以判断之耳，顾所视为原理之经验的规律，其无效力已由其自身证明之矣。盖在与自然有关之范围内，经验固提供规律而为真理之源泉，但关于道德法则，则经验不幸为幻相之母矣！世无较之自“所已为者”引申规定“所应为者”之法，或以局限“所已为者”之制限加于“所应为者”之上，更为可责难者也。

但追求此种意见，虽所以与哲学以特殊尊严，但吾人同时必须从事于平淡无奇而有实绩之事业，即平整地基使其足以支持此等宏壮无比之道德殿宇是也。盖此地基已为理性——在其自信而无效果之搜寻秘藏中——在各方实施之地下工作所腐蚀，而危及上层建筑之安固矣。故吾人现今之任务，在得洞察纯粹理性（其原理及理念）之先验的使用，俾吾人能规定——及评衡——纯粹理性之势力所及，及其真实的价值。但在此等导言终结以前，我恳求有哲学兴趣者（此较通常多数人所谓有哲学兴趣者意义更为深远）如信任我所论述，则当严密保持“意典”（Idee 理念）一名词之本有意义，庶不致成为通常杂乱无章用以指示各种表象之名词之一，而使学问有所损失。至关于各种表象，并不缺乏其可适合之

名词，吾人固无须侵犯其中任何名词之领域。今举示其“系列的排列”如下。纲乃普泛所谓之表象（*repraesentatio*）。隶属于纲者为具有意识之表象（知觉*perceptio*）。仅与主观相关视为“主观状态之变状”之知觉为感觉（*sensatio*），客观的知觉为知识（*cognitio*）。知识则或为直观，或为概念（*intuitus vel conceptus*）。前者直接与对象相关乃单一的，后者以种种事物所共有之形态间接与对象相关。概念或为经验的概念，或为纯粹的概念。纯粹概念在其纯然原始于悟性之限度内（并非感性之纯粹心象），名为悟性概念。“自悟性概念所成而超越经验可能性”之概念，为理念（*Idee*），即理性概念。凡熟知此等区别者，如闻将赤色之表象称为“意典”（*Idee*），必不能忍受。盖此赤色表象即名之为悟性概念，亦所不许者也。

第二节 先验的理念

先验分析论已明示吾人，知识之纯然逻辑的方式，其自身中如何能包有本源的纯粹的先天概念，此种概念能先于一切经验表现对象，更切实言之，即指示“唯此能使对象之经验的知识可能”之综合的统一。判断之方式（转变为“综合直观”之概念）产生“指导悟性在经验中一切使用”之范畴。吾人自亦能假定：三段推理之方式，当其应用于在范畴指导下直观之综合统一时，自含有产生特殊的先天概念之根源，此特殊的先天概念吾人可名之为纯粹理性概念，或先验的理念，此等理念依据原理以规定“悟性在处理经验全体时应如何使用之道”。

理性在其推理中之机能，乃理性依据概念所产生之“知识之普遍性”所成，三段推理之自身即为一种判断，此种判断乃在其所有条件之全部范围内先天的所规定者。“卡乌斯必有死”之命题，我固能仅由悟性自经验得之。但我则推求包含“判断之宾词（普泛立言）所由以授与之条件”之一类概念（在以上之例中则为人之概念）；且在我归摄宾词于此条件下（此条件乃就其全部范围言之，例如人皆有死）以后，我依据之，进而规定我所有对象之知识（卡乌斯必有死）。

因之，先在一所与条件之下，就大前提之全部范围思维其宾词以后，在三段推理之结论中，即限制此宾词属于某一对象。与此一类条件之关系，其完全外延量，名为普遍性（*universalitas*）。在直观之综合中，吾人具有与此相应之总体性（*universitas*）即条件全体。故理性之先验的概念实不过——对于任何所与之受条件制限者之——条件全体之概念。今因唯不受条件制限者始能使条件全体可能，反言之，条件全体其自身常为不受条件制限者，故纯粹理性概念吾人能普泛以不受条件制限者之概念说明之，而视为包有综合受条件制限者之根据。

纯粹理性概念之数，殆等于悟性由范畴所表现之“关系种类”之数。故吾人第一应推求一主词中所有断言的综合之不受条件制限者；第二，应推求一系列中所有各项之假设的综合之不受条件制限者；第三，应推求一体系中所有各部分之抉择的综合之不受条件制限者。

于是适有同一数目之三段推理种类，每一种类之三段推理由上溯推理以推演至不受条件制限者：第一，推演至其自身绝不能作为宾词之主词；第二，推演至其自身不再有任何前提之前提；第三，推演至完成其分类不再需要任何事物之“分类所有项目之集团”。纯粹理性概念（条件综合中所有全体性之概念）至少在其以“扩大悟性之统一（苟为可能者）至不受条件制限者”之任务加之吾人时，乃必须有之概念，且为根据于人类理性之本质

者。但此等先验的概念并无与之适合之具体的使用，故除以“虽推穷至极限，同时亦完全自相一致”云云指导悟性以外，实无其他效用。

但当吾人言及条件全体及“不受条件制限者”视为一切理性概念之通用名称时，吾人又遇及一不能废去之名词，且此名词亦由于长期误用，以致意义晦昧，而不能安全使用之者。绝对的（Absolut）之名词即为此种——就其本有之意义言乃适用于一概念，此一概念在同一国语中绝无其他名词能正确适合之者——少数名词之一。故若丧失此名词，或随意使用此名词（此等于丧失），则必随而丧失此概念自身。且因在此种事例中其概念为理性所最注意之概念，丧失此概念自必大有害于一切先验哲学。绝对的之名词今屡用以指示“某某事物之为真实乃就其自身即就其内部的性质考虑之者”。以此种意义言之，则绝对的可能乃指其自身（Interne）可能而言——实际，自身可能乃对于一对象所能言及之最小限度。在另一方面，此一名词有时又用以指示“某某事物在一切方面皆有效，毫无制限”，例如绝对的独裁政治，以此种意义言之，则绝对的可能乃指在一切关系中（一切方面）可能而言——此为关于事物可能性所能言及之最大限度。吾人常见此两种意义联合为一。例如凡内部不可能者乃在任何关系中之不可能者，即绝对不可能者。但在大多数之事例中，此两种意义相去甚远，我绝不能断言因某某事物自身可能，故在一切关系中亦可能，即绝对可能者。如我以后所欲说明者，绝对的必然性绝不能常依据内的必然性，故不能以此二者为同义异名之事。设某某事物之相反方面，就其内部之性质言，为不可能者，则此相反之事物自亦在一切方面中不可能，因而此事物自身为绝对的必然。但我不能反用此推理，而断为某某事物如绝对的必然，则其相反方面为内部的不可能，即以事物之绝对的必然性为内部的必然性。盖此内部的必然性在某某事例中乃一异常空虚之名词，吾人绝不能以任何概念系属之者，而一事物在一切关系中（对于一切可能的事物）之必然性概念，则包有某种十分特殊之规定。今因丧失在思辨学问为最重要之概念，绝非哲学家所漠不关心之事，故我信确定概念所依存之名词而谨密保存之，当亦哲学家所不能等闲视之者也。

我就广义用此“绝对的”之名词，以与仅比较的——即在某种关系内——适用有效者相对立。盖后者为条件所制限而前者则无制限适用有效者也。

顾理性之先验的概念，唯在指向条件综合中之绝对的全体，除到达绝对的——即在一切关系中——不受条件制限者以外，绝不中止。盖纯粹理性以一切事委之悟性——仅有悟性直接应用于直观之对象，或宁谓为应用于想象力所综合之对象。理性自身则专与悟性概念使用中之绝对的全体相关，而努力使在范畴中所思维之综合统一到达完全不受条件制限者。吾人可名此种“现象之统一”为理性之统一；由范畴所表现之统一，则名之为悟性之统一。因而理性仅与“悟性之使用”相关，但此并非在悟性包有可能的经验根据之限度内（盖条件之绝对的全体之概念，不能应用于任何经验，诚以无一经验为不受条件制限者），乃仅欲规定悟性趋向——悟性自身关于此种统一并无概念之——某种统一之方向，以及联结“悟性关于一切对象之种种活动”成为一绝对的全体耳。故纯粹理性概念之客观的使用，常为超验的，而纯粹悟性概念之使用，则依据其性质且因其仅应用于可能的经验，自必常为内在的。

我所谓理念乃指理性之必然的概念，对于此概念，无相应之对象能在感官之经验中授与者。故今所研讨之纯粹理性概念，乃先验的理念。此等理念乃纯粹理性之概念，盖因其视经验中所得之一切知识为由条件之绝对的全体所规定者。但此等理念非任意所制造者，乃由理性自身之本质所设置，故与悟性之全体使用有必然的关系。最后，理念乃超验的且超越一切经验之限界；无一适合于先验的理念之对象，能在经验中见及。我若言及理念，

顾就其对象而言，则又视为纯粹悟性之对象，则我言之过大，即超越对象之范围，但就其与主观之关系而言，即就其在经验的条件下之现实性而言，则以同一理由我又言之过狭，即其实现性甚小，盖因理念乃一“最大限度之概念”，绝不能具体的与之符合以授与吾人者也。今因在理性之纯然思辨的使用中，后者（即在经验的条件下规定理念之现实性者），方为吾人之全部目的，且因接近于绝不能实际到达之概念，即令接近亦使吾人所处之地位无异于此种概念之全然无效，故吾人谈及此种概念，谓——此仅一理念耳。一切现象之绝对的全体——吾人亦可谓为——仅为一理念，盖因吾人绝不能表现之于心象，故此永为一不能解决之问题。但因另一方面，在悟性之实践的使用中，吾人之唯一任务在实行规律，故实践理性之理念常能具体的实际授与吾人（虽仅部分的）；此实一切理性之实践的使用所不可欠缺之条件。理念之实现，固常有制限及缺陷，但并无一定范围以限制理念，即常在“绝对的完成之概念”之影响下实现之。故实践的理念常有绝大的效果，且因其与吾人现实行为相关，实为绝对所必需者。理性在此处确行使“其为事物原因”之力，以实现其概念中之所包含者；故对于此种智慧，吾人不能轻视之而谓此仅一理念而已。反之，正因其为“必然统一一切可能的目的”之理念，故必视为根本的——最少为制限一切事物之——条件，而用作一切实践行为之标准。

吾人对于先验的理性概念，虽谓此等概念仅为理念，但此绝不能视为其意义乃指此等概念为多余而空虚。盖即此等概念不能规定任何对象，但在一根本的及不为人所觉察之形相中，仍能对于悟性尽其职务而为悟性之扩大使用及一贯使用之法规。悟性并不因此较之由其自身之概念所当有之对象知识，获得更多任何对象之知识，但为获得此种知识计，悟性实因此而得更良好更广大之指导耳。加之——吾人在此处仅须提及而已——理性概念或能使自然概念转移至实践概念，且在此种途径中能维护道德理念而使道德理念与理性之思辨的知识相联结。凡此种种，吾人必俟之以后之说明。

依据吾人之计划，姑置实践的理念不问，而仅在其思辨的方面考虑理性，或更限制吾人自身，仅在先验的使用方面考虑之。就此点而言，吾人必须遵由吾人在范畴演绎中所采取之步骤；必须由考虑“自理性而来之知识”之逻辑的方式，以审察理性是否因此或亦能为——使吾人能视对象自身为“与理性机能之一相关”而先天的综合的所规定者之——概念之源泉。

若以理性为知识之某种逻辑的方式之能力，则理性实为推理之能力，即间接判断（由于包摄可能的判断之条件于所与判断之条件下）之能力。所与判断乃普遍的规律（大前提）。包摄其他可能的判断之条件于规律之条件下者为小前提。“应用规律之主张于所包摄之事例”之实际判断为结论。规律从属某种条件，普遍的有所立言。规律之条件乃见其在实际的事例中实现之。凡在此条件下所主张为普遍的有效者，在包含此条件之实际的事例中应亦视为有效。故理性由“构成一条件系列之悟性活动”以到达知识，极为明显。如是我到达“一切物体皆为可变者”之命题，仅由较远之知识（其中未见有物体之概念，但固包含此概念之条件者），即由“凡复合之一切事物皆为可变者”开始；我由此进达较近而包摄在第一命题之条件下之命题，即“物体为复合者”之命题；最后我由此命题转移至联结较远知识（可变者）与实际在吾人目前之知识之第三命题，因而结论为“物体乃可变者”——以此种进程，我由一条件系列（前提）到达知识（结论）。凡其例证已授与吾人（在断言的或假设的判断中）之一切系列，皆能连续进行；因之此种理性之同一活动成为复合推理（*ratiocinatio polysyllogistica*），此为在条件方面（*per prosyllogismos* 上溯推理）或在受条件制限者方面（*per episyllogismos* 前进推理）能延长至不知所止之推理系列。

但吾人立即觉知上溯推理（即在所与知识之根据或条件方面所推得之知识，易言之，三段推理之上升系列）之连锁或系列，其与理性能力之关系，与下降系列（即理性由前进推理在受条件制限者之方向中进展）之连锁或系列与理性能力之关系，大有不同者也。盖因在前一事例中，其所与之知识（结论）仅为受条件制限者，故吾人除假定其在条件方面所有系列中之一切项目（前提系列中之全体）皆授与吾人以外，不能由理性到达此种知识（结论）；仅在此种假定上吾人目前所有之判断乃先天的可能者；反之，在受条件制限者一方面，吾人关于其结果，仅能思维其在转化进程中之一系列，无一结果为吾人所曾预想者或已完全授与者，故纯为具有潜在力量之进展。是以若以知识为受条件制限者，则理性不得不视上升方向中之条件系列为已完成，为已全体授与者。但若同一知识以之为其他知识之条件，而此知识又为构成下降方向之结果系列者，则理性对于此种进展在下降方面（*a parte posteriori*）应进至何种程度，以及其系列全体是否可能，皆可完全置之不问者也。盖此种知识为推得结论计，实为需此种系列，由其上升方面之根据已充分决定其结论而确保之矣。至条件方面之前提系列，则或能有第一项目为其最高之条件，或者无此种项目（在此种事例中，其条件系列在上升方面乃无制限者）。但不问如何，乃至即承认吾人绝不能总揽条件之总体，顾系列则仍必包有此种总体，且若以“所视为自条件系列所得结果”之受条件制限者为真实，则全部系列亦必无条件真实。此实为理性之必然要求，理性宣告其知识为先天的所规定且为必然的，或以知识自身为先天的必然的，在此种事例中，知识无需根据，又若此知识为引申而来之知识，则以之为根据系列之一项目，至此种根据系列之自身，就其为系列而言，乃无条件真实者也。

第三节 先验的理念之体系

吾人现今并不论究逻辑的辩证（此乃抽去一切知识内容，限于显露在三段推理之方式中所隐藏之误谬者），唯论究先验的辩证，此应完全先天的包含“自纯粹理性而来之某种知识以及推理所得之某种概念”之起源所在者，此种知识及概念之对象绝不能经验的授与吾人，因而完全在纯粹悟性能力之范围以外。自吾人所有知识之先验的使用在推理中及在判断中必与其逻辑的使用有关之自然关系观之，吾人推定仅能有三种辩证的推理，与理性所能由之以原理到达知识之三种推理相应，且在一切辩证的推理中，理性之任务，乃自“悟性永为所局限”之受条件制限者之综合，上达悟性所绝不能到达之不受条件制限者。

在一切吾人所有之表象中，普遍所见及之关系为：（一）与主观之关系；（二）与对象之关系，对象则或为现象，或为普泛所谓思维之对象。吾人如总合主要分类与细目二者而言，则表象之一切关系（吾人对之能构成一概念或一理念者）共有三种：（一）与主观之关系；（二）与现象领域中“对象之杂多”之关系；（三）与一切普泛所谓事物之关系。

一切普泛所谓纯粹概念与表象之综合的统一有关，但其中纯粹理性概念（先验的理念），则与一切普泛所谓条件之不受条件制限之综合统一有关。故一切先验的理念可列为三类，第一类包含思维的主观之绝对的（不受条件制限之）统一；第二类包含“现象之条件系列”之绝对的统一；第三类则包含“普泛所谓思维之一切对象所有条件”之绝对的统一。

思维的主观为心理学之对象，一切现象之总和（世界）为宇宙论之对象，而包含“一切吾人所能思维者所以可能之最高条件”之事物（一切存在之本源存在）则为神学之对象。是以纯粹理性对于先验心灵论（*psychologia rationalis*）、先验宇宙论（*cosmologia rationalis*）、最后对于先验神学（*theologia transzendentalis*）提供理念。悟性对于此三类

学问任何一类计划亦不能有，且即有理性之最高逻辑的使用为之后援，即由“吾人所由以自其对象（现象）之一，推进至其他一切，以达经验的综合之最远项目”所能思及之一切推理支持之，对于此三种学问亦不能有所计议；盖此三种学问纯为纯粹理性之纯粹本有产物或问题。

纯粹理性概念果以何种精密形相包括在此一切先验的理念之三种项目下，则将在下章详述之。此等纯粹理性概念遵从范畴之指导途径。盖纯粹理性概念绝不直接与对象相关，唯与悟性关于对象所构成之概念相关。因之，仅由完成吾人论证之进程，始能说明：理性如何纯由断言的三段推理中所用机能之综合的使用，必然的到达“思维的主观之绝对的统一”之概念，如何由假设的三段推理中所用之逻辑进程引达“所与条件之一系列中之完全不受条件制限者”之理念，最后如何由抉择的三段推理之纯然方式，必然包含理性之最高概念，即“一切存在之本源存在”之概念——此一种思想骤视之颇似异常背理者也。

吾人对于范畴所能举行之客观的演绎，严格言之，关于先验的理念则绝不能举示。正因其仅为理念，故实际与——所能授与吾人，视为与理念相合之——任何对象并无关系。吾人实能自理性之本质，主观的抽绎此等理念；此为本章中所已说明者。

此为极易见及者，纯粹理性之意向，唯在条件方面（不问其为属性、依属、或协同之条件）之综合之绝对的全体；而与受条件制限方面之绝对的完成无关。盖欲预想条件之全体系列而先天的呈现之于悟性，则唯需前者。一度授与吾人以完全（及不受条件制限）之条件，则对于系列之连续，即无需理性概念；盖自条件至受条件制限者前进方向中之一切步骤，皆由悟性自身进行。故先验的理念仅为在条件系列中上溯至不受条件制限者——即上溯至原理——之用。至关于前进至受条件制限者，则理性固使悟性之法则有广大之逻辑的使用，但并无先验的一类之使用；且若吾人构成此一种综合（前进之综合）之绝对的全体，例如世界中一切未来变化之全体系列，则此实想象之事（*ens rationis*）乃任意所思，而非理性所有之必然的预想。盖受条件制限者之所以可能，实以其条件之全体为前提而非以其结果之全体为前提者。故此一种概念并非先验的理念之一；而吾人今之所论究者，则仅为此等先验的理念也。

最后吾人亦见及先验的理念自身之间显然有联结及统一，纯粹理性则由此种联结及统一始能联结其一切知识成为一体。自一人自身（心灵）之知识进至世界之知识，更由世界之知识进至存在本源，实极自然，有类理性自前提至结论之逻辑的进展^[34]。至此事是否由于逻辑的进程与先验的进程间所有关系相同之隐秘关系，则为留待论究进展时所解答之问题。但吾人对于此问题，实已获得初步的解答，盖因在论究先验的理性概念中——此种理性概念在哲学学说中，通常每与其他概念相混，甚至与悟性概念亦无适当之区别——吾人已能自其晦昧状态，振拔此等理念，决定其起源，同时复确定其精确之数目（吾人对之绝不能有所增加之数目），呈现之于系统的联结中，因而划定纯粹理性之特殊领域。

第二卷 纯粹理性之辩证的推理

纯粹先验的理念虽为——依据理性之本源法则——理性之必然的产物，但其对象则可谓为吾人对之并无其概念之某某事物。盖关于适合理性要求之对象，谓吾人常能构成一悟性概念，即构成一容许在可能的经验中展示及直观之者之概念，则实为不可能之事。但吾人若谓关于其与理念相应之对象，吾人虽不能有任何知识，顾尚有关于此对象之想当然之概念，则较为适宜，似不致令人有所误解。

纯粹理性概念之先验的（主观的）实在性，依属吾人由必然的三段推理曾到达此种理念之一点。故自有不包含经验的前提之三段推理，吾人由此种三段推理，自所知之某某事物以推断——吾人对之并无其概念且由于不可避免之幻相吾人与以客观的实在性之——其他某某事物。顾此种结论与其名之为合理的，实应名之为伪辩的，——就其起源而论，固亦可名之为合理的，盖因此等结论并非空想且非偶然发生，乃自理性之本质所发生者。此种结论实非某某人等之伪辩，乃纯粹理性自身之伪辩。盖即人中之最聪慧者亦不能自免于此等伪辩。彼在长期努力以后，或能防免实际的误谬；但绝不能解脱时时烦扰彼之幻相。

于是共有三种辩证的推论——其数正与其结论所由以产生之理念之数相等。在第一种类之推理中，我自“绝不包有杂多之主观”之先验的概念，以推断此主观自身之绝对之统一——我虽如是推断，但关于此主观则绝无其概念。此种辩证的推理，我将名之为先验的误谬推理（Paralogismus）。第二种类之伪辩的推理，目的在指向“关于任何所与现象之条件系列之绝对全体”之先验的概念。由于我在某种方法中所思维之“系列所有不受条件制限之综合统一”之概念，常自相矛盾，我乃推断实有与此种统一相反种类之一统一——关于此一种类之统一，我对之虽亦并无其概念。理性在此种辩证的推理中之位置，我将名之为纯粹理性之二律背驰（Antinomie）。最后，在第三种类之伪辩的推理中，自“普泛所谓对象应在其下思维”之条件全体（在其能授与我之限度中），我乃推断普泛所谓事物所以可能之一切条件之绝对的综合统一，即自我所不知之事物，仅由其先验的概念，以推论——由任何先验的概念亦绝不能知，且关于其不受条件制限之必然性我绝不能构成任何概念之——“一切存在者之本源存在”（ens entium）。此种辩证的推理，我将名之为纯粹理性之理想（Ideal）。

第一章 纯粹理性之误谬推理

逻辑的误谬推理不问其内容为何，乃方式误谬之一种三段推理。至先验的误谬推理，则为其中具有先验的根据迫使吾人形式的推断无效结论之一类误谬推理。故此一类误谬推理乃根据于人类理性之本质而发生，虽无所害，但实为不能避免之幻相。

吾人今到达一并不包含在“先验的概念之总括表”中，但必视为属于此表（但丝毫无须变更此表或宣称其有缺陷）之一概念。此即“我思”之概念，或宁名之为判断。此为吾人所极易见及者，此种“我思”之概念，乃一切概念——亦即先验的概念——之转轮，因而在思维先验的概念时，常含有此种概念，且其自身亦为先验的。但此“我思”概念绝不能特有所指，盖因仅用以为引导吾人一切思维之属于意识耳。同时“我思”概念即令其不杂经验成分（感官之印象），但由吾人所有表现能力之性质，仍能使吾人区别之为两种对象。思维之我，为内感之对象，名之为“心”。其为外感之对象者，则名之为“肉体”。因之，“我”之一名词，所视为思维的存在者，乃指其可名为合理心灵论者一种心理学之对象，盖因关于“心”，我今所欲知者，仅为离一切经验（经验更特殊的具体的规定我之内容），自此“我”之概念（在其存在一切思维之限度内）推理所能及者耳。

合理心灵论实从事此种论究；盖在此种学问中，若有丝毫关于我之思维之经验的要素，或我内部状态之特殊知觉与其“知识之根据”交杂，则即非合理的而为经验的心灵论矣。于是吾人在此处乃见有宣称建立于“我思”之单纯命题上之学问。不问此种主张是否有正当根据，吾人固可依据先验哲学之性质进而论究之。读者不必以表现“关于自我之知觉”之此种命题实包有内的经验，以及建立于此命题上之合理心灵论，绝非纯粹的（即在此种程度内以经验的原理为其基础者）而反对之。盖此内的知觉不过纯然统觉之“我思”而

已，乃至先验的概念，即由此统觉而使之可能者；诚以吾人在先验的概念中所主张者，乃“我思实体、原因”等等。盖普泛所谓内的经验及其可能性，或普泛所谓知觉及其与其他知觉之关系（其中并无特殊识别，或经验的规定授与吾人），并不视为经验的知识，而唯视为普泛所谓经验之知识，且应以之为研讨一切经验之所以可能者，此确为一种先验的探讨。如有丝毫知觉之对象（乃至如快或不快等）加入“自觉意识之普遍的表象”内，则立即使合理心理学转为经验的心理学。

故“我思”为合理心理学之唯一主题，其教说全部即由此主题而发展者。此种思维如与对象（我自身）相关，则仅能包含此对象之先验的宾词，盖因杂有丝毫经验的宾词，则将破坏此种学问之合理的纯洁及其离一切经验之独立性也。

此处所要求者仅为吾人唯以此种相异之点遵从范畴之指导，即因吾人之出发点为一所与事物，即所视为思维的存在之“我”，故吾人自实体范畴开始（物自身所由以表现者），经由范畴之系列退溯，但无须另行变更范畴表中所采用之顺序。因而合理心理学之主要论题（其所包含之其他一切事物，皆必由此等论题引申而来者）如下：

(一) 心为实体。	
(二) 就其性质言，心为单纯的。	(三) 就心在种种时间存在中言，心为数的同一，即单一（非多数）。
(四) 心与空间中可能的对象相关 ^[35] 。	

纯粹心理学之一切概念皆纯由联结方法自此等要素发生，绝不容认任何其他原理。此种纯为内感对象之实体，与吾人以非物质（Immaterialität）之概念；视为单纯的实体，则与吾人以不朽（Incorruptibilität）之概念；实体之同一，所视为智性的实体者，则与吾人以人格（Personalität）之概念；此三者联结为一，则有精神（Spiritualität）之概念；当其与空间中之对象相关时，则与吾人以“与物体有交相关系”之概念，因而使吾人表现思维的实体为物质生活之原理，即表现为心灵（Anima）及表现为动物性（Animalität）之根据。动物性为精神性所制限又复发生灵魂不灭（Immortalität）之概念。

与此等概念相关联，吾人乃得先验的心理学（有人误以此为纯粹理性之学问）关于“吾人所有思维的存在之本质”之四种误谬推理。吾人对于此种教说，仅能以“单纯的且其自身完全空虚”之“我”之表象为其基础，不能别有所根据；此种表象吾人且不能谓之为一概念，仅能谓之为伴随一切概念之单纯意识而已。由此能思之我、或彼、或其物所表现者，除等于X之“思维之先验的主体”以外，不能再有所表现。此种主体仅由为其宾词之思维知之，一离此等宾词，则吾人关于此主体绝不能有任何概念，仍能永在循环中徘徊，盖因关于此种主体之任何判断，无论何时，皆先已用此主体之表象而下判断者。至主体之所以有此固结不解之不便，实因意识自身非标识一特殊对象之表象，乃普泛所谓表象之方式，即在其称为知识之限度内所有表象之方式；盖仅关于知识，吾人始能谓为我由此思维某某事物。

我所唯一由以思维之条件，即纯为我主观之性质者对于一切能思之事物应同一有效，

且吾人敢于以必然的普遍的判断建立于此种貌似经验的命题上，即凡能思者，在一切事例中，其性质必与自觉意识所宣告在我自身中所有之性质相同，此点骤一思之未有不自觉其可惊奇者也。至其理由则如下：吾人必须必然的先天的以“构成我所唯一由以思维事物之条件之一切性质”附与种种事物。顾关于“思维的存在”，我由任何外的经验，亦绝不能有丝毫表象，仅由自我意识始能表现之。故此类对象不过以我所有之此种意识转移至其他事物，此等其他事物仅能由此种方法始表现为“思维的存在”。但“我思”之命题，今仅想当然用之，并不在其能包含“存在之知觉”（如笛卡尔之我思故我在）之限度内言之，唯就其纯然可能性言之而已，盖欲审察自如是单纯一命题推理而来所能应用于此命题主体之性质（不问此主体实际是否存在）究为何种性质耳。

设吾人由纯粹理性所得关于“普泛所谓思维存在”之知识，根据于“我思”以上之事物，又若吾人亦采用“关于吾人之思维作用及自此等思维而来所有思维的自我之自然法则”等等观察，则将成立一种经验的心理学，此种经验的心理学殆一种内感之生理学，或能说明内感之现象，但绝不能启示“绝不属于可能的经验之性质（例如‘单纯’之性质）”，亦不能产生“关于普泛所谓思维存在之性质”之任何必然的知识。故此种心理学并非合理心理学。

今因“我思”（想当然用之）之命题，包含悟性之一切判断方式，且伴随一切范畴而为其转轮，故自此命题之推理，仅容许悟性之先验的使用，实显然易见者也。且因先验的使用不容有任何经验之参杂，故吾人关于其论究进程之方法，除以上所述者以外，不能更容任何颇有便益之预想。故吾人拟以批判之目光就纯粹心理学所有之一切宾词论究此命题。但⁽¹⁾为简洁计，宜不分段落检讨之。

(1) 自此“但为简洁计……”以下至第313页第16行皆第二版之所修正者，至第一版之原文将附录于其后，见313页。

以下之通论，在论究之始，颇足辅助吾人检讨此种论据。我并不纯以我所思维者认知对象，仅在我——与一切思维由以成立之意识之统一相关——规定所与直观之限度内认知之。因之，我并不由于意识我自己正在思维而认知我自己，仅在我意识——所视为与思维之机能相关所规定——“关于我自身之直观”时认知之。思维中所有自觉意识之形相其自身并非对象之概念（范畴），纯为——并不以应知之对象授与思维，因而亦不以我自己为对象而授与思维——之一种机能。对象非“规定者之自我”之意识，仅为“被规定者之自我”之意识，即我所有内的直观之意识（在其杂多能依据思维中统觉统一之普遍的条件而联结之限度内）。

（一）在一切判断中，“我”为规定“构成判断者之一类关系”之“规定者主体”。故必须承认常能以“我”——即思维之我——为主体及视为非“属于思维之纯然宾词”之某某事物。此乃一自明的且实为自同的命题；但此命题之意义，并非谓所视为对象之“我”对于我自己乃独立自存之存在者，即实体。后一见解（按即实体之见解）过于前一见解（按即常视为主体不属于任何宾词之见解）远甚，须有“非思维中所应见及之证明事实”或（在我以思维之自我仅视为其在思维之限度内）须有我在思维中所见及者以上之证明事物。

（二）统觉之“我”以及在一切思维活动中之“我”乃一我不能分解为多数之主体，因而指逻辑上单纯之主体而言云云，乃已包含在“思维本身之概念”中者，故为分析命题。但此命题之意义并不指思维之“我”乃一单纯的实体。盖此种关于实体之命题，当为综合的。实体概念常与直观相关，直观之在我内部中者，除感性的以外，不能别有其他，故完全在悟

性及悟性所有思维之范围以外。但当吾人谓“我”在思维中乃单纯的之时，则吾人之所云云者乃就此思维之范围而言者也。在其他事例中须以多大劳力决定之者——即关于一切所表现于直观中者，何为实体，此种实体能否为单纯的（例如在物质之各部分中）——而在一切表象中之最空虚表象内，一若由于天启即能直接授与我，自当令人惊奇。

（三）“在我所意识之一切杂多中我常同一不变”之命题，亦已包含在此等概念之自身中，故亦为分析命题。但此种主体之同一（关于此种同一，我能在我所有之一切表象中意识之者），并不与主体之任何直观相关（由主体之直观即能以主体为对象而授与吾人），故若人格之同一指在主观所有状态之一切变化中“一人自身所有实体（所视为思维的存在者）之同一”之意识而言，则此种主体之同一不能即指为人格之同一。仅分析“我思”之命题，不足以证明此种命题；故证明此种命题，吾人尚须有“根据于所与直观之种种综合判断”。

（四）我以我自身之存在为思维的存在者之存在，以与“在我以外之其他事物”（肉体亦在其中）相区别，亦为分析命题；盖其他事物即我所思维为与我自身相异者。但我由此并不能知离去——表象所由以授与我者之——在我以外之事物，此种“关于我自身之意识”是否可能，即我是否能仅为一思维的存在者而存在（即非以人间形体而存在）。

是以分析普泛所谓思维中关于我自身之意识，绝不产生“所视为对象之我自身”之知识。此盖误以关于普泛所谓思维之逻辑的说明为对象之玄学的规定也。

如有先天的证明“一切思维的存在其自身为单纯的实体，因而（自同一之证明方法推论所得者）人格与思维的存在不可分离，以及思维的存在者意识其存在与一切物质相分离而有区别”等等之可能性，则对于吾人之全部批判诚为一极大之障碍，殆为吾人所不能答复之一种反对论。盖由此种进程吾人应超越感官世界而进入本体领域；无人能反对吾人有权在此种领域中更进一步乃至居住其中，且如幸运相临当有权永久占有之。“一切思维的存在就本身言，为一单纯的实体”云云之命题，乃一先天的综合命题；此命题之为综合的，盖以越出其所由以出发之概念，而以其存在之形相加之于普泛所谓思维之上（即加之于思维的存在之概念之上）；此命题之为先天的，盖以所不能在任何经验中授与之宾词（单纯性之宾词）加之于其概念耳。于是由此所得之结论当为：先天的综合命题，不仅如吾人以前所主张，乃与可能经验之对象相关及以之为此种经验所以可能之原理，而后可能而后可以容许；今乃以之为能应用于普泛所谓事物及物自身者——此一种结论将断送吾人之全部批判而使吾人不得不默认旧日之推理进程矣。但在严格考虑之下，吾人固未见其如是之严重危险。

合理心理学之全部进程为一误谬推理所支配，此种误谬推理在以下之三段推理中展示之：

凡除以之为主体以外所不能思维之者，亦即除为主体以外不能存在之事物，因而此为实体。

一思维的存在——纯就其为思维的存在考虑之——除以之为主体以外不能思维之。

故思维的存在亦仅为主体存在，即为实体存在。

在大前提中吾人所言者，乃在一切关系中所能普泛思维之者之存在，因而亦能以之为

可在直观中授与者。但在小前提中吾人所言及者，仅在思维的存在之以其自身为主体，纯就其与思维及意识之统一之关系言之，并不亦就其与——思维的存在所由以成为思维对象之——直观之关系言之之限度内。故其结论及由谬误推理——中间概念意义含混之谬误推理（*per sophisma figurae dictionis*）——所到达者 [36]。

吾人如忆及在原理之系统叙述一章所有之概括注解中及本体一节中之所论述者，则将此有名之论证归之于一种谬误推理，自见吾人之充分正当。盖在以上两处中所证明者，其自身能为主词存在而绝不能为宾词之一类事物之概念，并不具有客观的实在性；易言之，吾人不能知是否有此概念所能应用之任何对象——关于此种存在形相之可能性，吾人并无方法决定之——故此概念绝不产生知识。“实体”之名词如指“所能授与之对象”言，又若实体为产生知识之事物，则必依据一永恒的直观成为吾人所有概念之对象，唯由此实体始能授与，即为概念之客观的实在性之不可欠缺条件。顾在内的直观中并无永恒者其物，盖“我”仅为“我所思维之意识”。故吾人若不越出纯然思维以外，吾人即无应用实体概念（即独立自存的主体之概念）于“所视为思维的存在之自我”之必然的条件。与实体概念联结之单纯性概念，因实体概念之客观的实在性丧失亦随而消灭；转变为普泛所谓思维中所有自觉意识之逻辑上之质的单一性，此种单一性不问主词是否为复合，皆应呈现。

驳斥孟但森（Mendelssohn）心灵永存之证明

此锐敏之哲学家立即见及通常所以之证明心灵——如容认其为单纯的实体——由分解不能终止其存在之论据，不足以达证明心灵之必然的连续存在之目的，盖因心灵固可假定其由消灭以失其存在者也。在其 *Phaedo* 一书中，彼由说明单纯的实体不能终止其存在，以图证明心灵不能陷于此种“消灭进程（殆为真实之绝灭者）”。彼之论据如下：因心灵不能减弱，即不能渐失其存在所有之某某部分，逐渐转变至无（盖因心灵无部分心灵自身中无多数），故无“心灵在其中的刹那”及“不在其中的刹那”之间之中间时间——盖此为不可能者。但彼未见及即令吾人承认心灵之单纯性质，即承认心灵不包有杂多彼此并立之组成分子，因而无延扩量，顾吾人仍不能否定心灵（为任何其他存在以上之事物）有强弱量，即具有“关于心灵所有一切能力”之实在性度量，亦即关于构成其存在之一切事物之实在性度量，以及此种实在性度量，经由一切无数更小之度量而可减弱者。所假定之实体——其永恒性尚未证明之事物——能以此种情状转变至无，此固非由分解，乃由逐渐丧失（衰退 *nemissio*）其能力，即由衰弱（如容我用此名词）以至于无。盖意识自身常有一度量，而度量则常容减弱者 [37]，此同一之事例自必亦适用于其意识自我之能力及一切其他能力。故仅视为内感对象之“心灵永存”仍未证明，且实为不可证明者。心灵在生存中之永恒性，诚为自明之事，盖因思维的存在（如人）其自身亦为外感之对象也。但此远不能满足合理心理学者，彼纯自概念以从事于证明心灵在此生以外之绝对永存 [38]。

吾人如以以上各命题综合的联结之，一如合理心理学之体系中所必须采用者，视为对于一切思维的存在皆有效力，且以“一切思维的存在，就其自身言，皆为实体”之命题，自关系之范畴出发，由命题之系列退溯，直至周行已毕，最后到达此等思维的存在者之存在。顾在此种合理心理学之体系中，此等存在者不仅视为意识彼等之存在独立于外物之外，且亦能由其自身就永恒性（此为实体之必然的特征）规定此种存在。故此种唯理论者之体系，必然为观念论，至少亦为怀疑的观念论。盖若规定一人自身在时间中之存在，绝不需要外物之存在，则假定外物之存在，实一无益之假定，且不能证明之矣。

在另一方面，吾人若分析的进行，自——所视为已包含一“所与存在”在其其身中之

——“我思”命题出发，进达形相，分析之以辨知其内容，因而发现此“我”是否及如何仅由此种内容以规定其在空间或时间中之存在，于是合理心灵论之命题，将不以普泛所谓思维的存在之概念开始，而以实在性开始，吾人将自此实在性所由以思维之方法，以推论在除去一切经验的事物以后，所属于普泛所谓思维的存在果为何种事物。此如下表所列：

（一）我思。

（二）为主体。

（三）为单纯的主体。

（四）为我所有思维之一切状态中之同一的主体。

在第二命题中是否我能存在并未规定，唯仅思维为主体而不亦视为其他存在者之宾词，因而此处所用之主体概念，仅为逻辑的意义，至其是否作为实体解，则仍未规定者也。至第三命题亦然，关于主体之性质或其实体性绝无所证明；但在此命题中，统觉之绝对之统一，即“所以构成思维之一类联结或分离”与之有关之“表象中之单纯的‘我’”具有其自身所有之重要意义。盖统觉乃实在的某某事物，其单纯性已包含在其可能性之事实中。顾在空间中并无能成为单纯的之实在的事物；点（此为空间中唯一之单纯的事物）仅为限界而已，其自身并非能视为“用以构成空间”之部分。由此言之以唯物论者之见解说明——纯为思维的主体之——自我之性质，实为不可能者。但因在第一命题中我之存在视为已定者——盖第一命题非谓一切思维的存在者存在（此则将主张其绝对的必然性，故言之过度），而仅谓“我在思维”——此命题乃经验的，其能规定我之存在者，仅与我在时间中所有之表象相关。但为规定我之存在计，又复须永恒的某某事物，而此永恒者在我思维我自身之限度内，绝不能在内的直观中授与我者，故由此单纯的自我意识以规定我所由以存在之状态（不问其为实体或为属性），实为不可能者。故若唯物论无资格说明我之存在，精神论亦同一不能说明之；其结论则为在心灵独立存在之可能性所关之范围内，吾人绝不能知心灵之任何性质者也。

由意识之统一——此仅因吾人不得不用之为经验所以可能之所不可缺者而知之——以越出经验（吾人在此生中之存在）甚至由——经验的但全未为各种直观所规定其内容之——“我思”命题，以吾人所有之知识，推及于一切普泛所谓思维的存在之性质，此岂可能者耶？

合理心理学之存在，不可以之为有所增益于吾人所有关于自我之知识之学说，仅以之为一种训练耳。合理心理学在此领域中对于思辨的理性，设立一不可超越的限界，一方阻抑吾人投身于无心灵之唯物论，他方则禁阻吾人没身于吾人在现世生活中所必须视为毫无根据之精神论。合理心理学虽未提供积极的理论，但实警觉吾人使吾人应以“理性对于吾人探讨现世生活限界以外之问题拒绝满足返答”，视为理性之默示，使吾人所有之自我知识自无益及浮夸之思辨转移于有益之实践的使用耳。在此种实践的使用中，固常指向经验之对象，但其原理则自更高之源流而来，规定吾人应规整吾人之行为，一若吾人之运命到达经验以外无限遥远，因而远超现世生活以外者也。

由此观之，合理心理学之起源纯由于误解明矣。为范畴基础之意识统一，今误为主体

（所视为对象者）之直观，于是乃以实体范畴应用其上。但此统一仅为思维中之统一，仅由此统一则无对象授与，故“常以所与直观为前提”之实体范畴不能适用于其上。因之，此种主体乃不能知者。范畴之主体不能由思维范畴而得“其自身为范畴对象”之概念。盖欲思维范畴，则主体之纯粹自我意识（此为应说明者）必须预想其自身之存在。时间表象所（本源的）根据之主体，不能即由时间表象以规定其自身在时间中之存在，其理亦正相同。且若此后者（按即由时间表象以规定主体）不可能，则前者即由范畴以规定自我（所视为普泛所谓思维的存在）自亦不可能。 [39]

是以获得“推广至可能的经验限界以外，同时又促进人类所有最高利益”之知识之期望，在思辨哲学自以为能满足此期望之限度内，诚见其根据于欺妄，且在努力实现时即丧失其自身者也。但吾人批判之严格，在证明关于经验之对象独断的规定有某某事物在经验限界以外云云之为不可能，所贡献于理性者至大。盖若如是，则能保障理性防免一切相反之可能主张。顾除以下二途以外，不能保障理性。即吾人应绝无疑义必然证明吾人之命题；如不能证明之，则探究此种无力之原由，此种原由如属吾人理性之必然的限界，则必迫使一切反对者皆服属此种“拒斥——就一切主张权能而言——独断的主张之同一法则”。

但关于依据理性之实践的使用原理（此与理性之思辨的使用密切联结）以假设来生之权力乃至必然性，并不因此而有所损失。盖纯然思辨的证明，绝不能有所影响于通常之人间理性。诚以此种证明实建立于毛发尖端其危孰甚，乃至种种学派所以维持其不坠，亦仅在使之旋转不已有类一独乐；且即在彼等之目中亦未见其有能建立任何事物于其上之持久基础。凡有益于人世之证明，皆能保持其全部价值，不使失坠，且在消除独断的矫妄主张，实获得使之明晰及自然的势力。盖斯时理性安居其自身所有之特殊领域即同时亦为自然秩序之目的秩序中；且因其自身不仅为理论的能力，且亦为实践的能力，而不为自然的条件所束缚，故有正当理由扩大“目的秩序以及吾人存在”在经验及现世之限界以外。吾人如依据世界中生物性质之类推以判断之，则在论究生物性质时，理性必须承认此一种原理，即任何官能、能力、冲动、乃至一切事物，无一为多余或与其使用不相称者，故无一事物为无目的者，正与其生存中之运命相一致——吾人如就此种类推以判断之，则吾人应以“唯一能在其自身中包有一切此种秩序之终极目的”之人，为唯一能超越此种生物性质之造物。人之天赋——不仅其才能及享受此等才能之冲动，且在彼内部中所有超越其他一切事物之道德法则——远超越彼在现世中能自天赋所得之效用及利益，由是彼乃习知离一切功利效果，乃至身后名誉虚酬，以评衡“正值意志之纯然意识”为高出其他一切价值之上者；因而感有内部之要求，由彼在现世之行为及牺牲许多现世之利益，使彼自身适合于“彼在理念中所保有之善良世界”之一员。此种有力而不可争之证明，由吾人在周围一切事物中所见日益增加之关于目的性之知识而益增强，并由关于创造无限量吾人所有之默思，且亦由在吾人所有知识之可能推广中有其不受限制之处之意识及与之等量之努力之意识而益增强。凡此种种仍留存于吾人，但我必须摈弃“纯自关于吾人自身之理论的知识以理解吾人存在之必然的连续”之希望。

关于解决心理学的误谬推理之结论

合理心理学中之辩证的幻相，起自以理性之理念——纯粹智力之理念——与普泛所谓思维的存在之完全未规其内容之概念相混淆。我思维我自己，由于一可能的经验，同时又抽去一切现实的经验；乃就而推断谓即离经验及其经验的条件，我亦能意识“我”之存在。其结果我以“抽去我所有经验所规定之存在”之可能的抽象与“我之思维的自我之可能的单独存在”之假定的意识相混淆，以致信为我能知在我内部中为实体者，即为此先验的主

体。但实际我在思维中所有者，仅为——一切规定所以之为基础之“纯然知识方式”之——意识之统一而已。

说明心灵与肉体交相关系之任务，本不属于吾人今所论究之心理学。盖此种心理学目的在证明“心灵之人格虽离此种交相关系（即在死后）亦尚存在”，故就此名词之本有意义言之，乃超验的。此种心理学固亦论及经验之对象，但其所论者仅为终止其为经验对象之方面。顾在另一方面，吾人之教示对于此种心灵与肉体交相关系之问题，曾有充分之解答。此问题所特有之困难（为普泛所承认者），在假定内感对象（心）与外感对象之为异质一点，此等直观之方式的条件，在前一事例中，仅有时间，而在后一事例中，则又有空间。但吾人苟思及此二种对象之相异，不在其内的本质，仅在一方在他方之外显现之限度内，且在物质现象之根底中所视为物自身者，其性质上或未必如是之异质，则此困难立即消失，所留存之唯一问题，仅为泛论实体之交相作用如何可能之问题耳。顾此为心理学领域以外之问题，读者在分析论中关于基本的力量及能力所有种种述说以后，自不迟疑以此问题为在一切人类知识之领域外也。

关于自合理心理学转移至宇宙论概言

“我思”或“我在思维”之命题乃一经验的命题。但此类命题乃以经验的直观为条件，故亦以对象——即在其视为现象方面所思维为自我——为其条件。其结果则在吾人之理论中，心灵——即在思维中——完全转变为现象，因而吾人所有意识之自身在此种情形中因其纯为幻相，实际上必毫无所联属。

思维，就其自身而言，仅为逻辑的机能，因而纯为联结一“可能的直观所有杂多”之纯粹的自发力，并不展示意识之主体如现象所有；此即思维绝不顾及直观形相（不问其为感性的或智性的）之充分理由。我由思维所表现之我自身，既非我本有之相，亦非我所现之相。我思维我自身，一若我思维“我抽去其直观形相之任何普泛所谓对象”相同。此处我若呈现我自身为思维之主体或思维之根据，则此等表象形态并无实体或原因等范畴之意义。盖范畴乃已应用于吾人感性直观一类之思维（判断）机能，——我若欲认知我自身，则须此种直观。但在另一面我若意识我自身纯为思维，则因我并不考虑我自身所有之“自我”如何能在直观中授与，故“我自身”，在思维之我视之，固纯为现象，但在我思之限度中，则绝非纯然现象；盖在纯然思维中所有关于我自身之意识内，“我”即存在自身——在我自身中，虽并不因之对于思维与以任何内容。

“我思”之命题，在其等于“我在思维”云云之限度内，非纯然逻辑的机能，乃就其存在规定主体（斯时主体同时又为对象）者，故若无内感（其直观非表现对象为物自身，仅表现之为现象）则不能发生。于是此处不仅有思维之自发性，且亦有直观之感受性，即关于我自身之思维应用于关于我自身之经验的直观。如思维之自我不仅由“我”以识别其自身为对象自身，且又规定其存在之形态，即认知其自身为本体，则此思维之自我应在关于我自身之经验的直观中，探求其视为实体原因等范畴之逻辑的机能之使用条件。顾此为不可能者，盖因内部的经验直观乃感性的，仅产生现象之资料，此种资料对于认知“纯粹意识所有对象”之独自存在，绝无所裨益，仅能用以获得经验耳。

如容认吾人能由适当途径，非在经验中，而在理性纯粹使用之某种法则中——此非纯然逻辑的规律，乃同时亦先天的适用于吾人存在之法则——发现“以吾人自身为对于吾人自身存在之完全先天的立法者，且为规定此存在者等等”之根据，则将因此而启示一种自

发力，吾人之实在将由此自发力——离一切经验的直观之条件——成为可规定者。吾人又应知在“吾人之存在之意识”中包含一先天的某某事物，此先天的某某事物能用以规定吾人之存在（其完全的规定仅在感性范围中可能者）——就某种内部能力而言——为与非感性的直悟世界有关。

但此丝毫不足以促进合理心理学之企图。在此可惊之能力中——此种能力乃道德法则最先所启示于我者——我实应有规定我之存在之纯粹智性的原理。但此种规定应以何种宾词成之？此等宾词仅能为必须在感性的直观中授与我者之宾词而已；于是我发现我自身正与以前（就合理心理学而言）之地位相同，即仍须感性的直观赋与——我由之始能认知我自身之——悟性概念（实体原因等等）以意义；而此等直观则绝不能助我超越经验之领域以外者也。顾就实践的使用（常指向经验之对象）而言，我自有正当理由依据其在理论的使用时所有类推之意义，应用此等概念（按即实体原因等概念）于自由及自由之主体。但若如是，则我将以此等概念（按即实体原因等概念）仅作为主词与宾词、理由与结论之纯然逻辑的机能解，依据此等逻辑的机能，行为或结果乃被规定与道德法则相合，而容许其与自然法则相同，皆能依据实体原因等范畴说明之者——道德法则与自然法则虽各根据完全不同之原理。凡此种种见解，意在防阻吾人所有视为现象之自我直观说最易陷入之误解。吾人以后更有机缘应用此种见解。

* * *

第〔1〕一误谬推理：关于实体性者

其表象为吾人判断之绝对的主体因而不能用为其他事物之宾词者，为实体。

所视为思维的存在之“我”，乃我所有一切可能的判断之绝对的主体，此种关于我自己之表象不能用为任何其他事物之宾词。

故所视为思维的存在（心）之我为实体。

纯粹心理学之第一误谬推理之批判

在先验的逻辑之分析部分中，吾人曾说明纯粹范畴以及其中实体范畴除依据直观以外，其自身并无客观的意义，乃应用于“直观杂多”之综合统一机能。在缺乏此种杂多时，范畴仅为判断机能，并无内容。我能对于一切事物皆谓其为实体，其意义所在，仅为我以之与“事物之纯然宾词及规定”相区别耳。今在吾人所有之一切思维中，我为主体，思维仅为规定而从属此“我”；此“我”不能用为其他事物之规定。故一切人皆必以彼自身为实体而仅以思维为彼之存在之属性，即彼所有状态之规定。

但我以此种实体概念将作何用？所视为思维的存在之“我”，就我自身言，永恒存在，并无任何生灭之自然状态云云，绝不能自实体概念演绎之。顾除此以外，并无我能适用“我之思维的主体之实体性概念”之其他用法，故若失其用途，则我实无须此种概念。

因远不能纯自纯粹之实体范畴以演绎此等性质，故吾人必须自——经验中所授与所视为永恒者之——“对象之永恒性”出发。盖实体概念仅对于此种对象，始能以经验的有效用之方法应用之。但在以上之命题中，吾人并未以任何经验为吾人之基础；其推论仅自“一切思维与——所视为思维所属之共同主体之——‘我’之关系”之概念而来。即依据经验，

吾人亦不能以任何确实之观察，证明此种永恒性。此“我”固在一切思维中，但在此种表象中，并无丝毫使此“我”与“直观之其他对象”相区别之直观痕迹。是以吾人固能见及此种表象必然存在一切思维中，但不能见其为常住的连续的直观，而有思维（此为转变无己者）在其中互相起伏。

故其结论为：先验的心理学之第一推理，在其以“思维之常恒不变之逻辑的主体”为思维所属之实在的主体时，乃以貌似创见之说欺妄吾人者也。吾人并未有——且不能有——关于任何此种主体之任何知识。意识实为唯一使一切表象成为思维者，故吾人之一切知觉必须在“所视为先验的主体”（我）之意识中；但在此“我”之逻辑的意义以外，吾人对于在此“我”根柢中为其基体（如“我”在一切思维之根柢中为其基体）之主体自身，并无任何知识。顾若承认“心为实体之概念”，不能使吾人前进一步，因而不能产生伪辩的心灵论通常演绎所得之任何结论，“例如人之心灵在一切变化中乃至死后永恒存在云云等”——盖即谓吾人如承认此种概念所指之实体仅在理念中非在实在中——则“心为实体”之命题固可容许其成立者也。

（1）以下至第348页“即推广……之外”为第一版原文接第299页“故吾人……论究此命题”下。

第二误谬推理：关于单纯性者

其活动绝不能视为种种事物所有活动协同而成者，为单纯的。

今心（即思维的我）乃此种存在体。故等等。（按即心为单纯的云云。）

先验心理学之第二误谬推理之批判

此为纯粹心理学中一切辩证的推论之最有力者。此非独断论者欲使其主张博得表面赞同所设之伪辩的欺人作用，乃似足以经历严厉检讨深密论究之一推论。如下所述。

一切复合的实体乃种种实体之集合体，复合体之活动或属于复合体之任何复合事物之活动，乃分配于多数实体中之种种活动，或种种属性之集合体。自种种活动的实体协同所发生之结果，在此结果仅为外部的时（例如一物体之运动乃其所有一切部分之联合运动）实为可能者。但在思维，则以其为属于思维的存在之内部属性，乃大不同。盖若假定思维者为复合体：则复合体之一切部分皆为思维之一部分，仅有联结所有一切此等部分，始能包含全体思维。但此为不能一贯主张之者。盖分配于种种存在者之种种表象（例如一诗句之各单字）绝不能构成一全体思维（一诗句），故谓一思维应属于本质上所谓复合体者，实为不可能之事。是以思维仅在单一的实体中可能，此种实体非种种实体之集合体，乃绝对的单纯者 [40]。

此种论证之所谓主要论据（*nervus probandi*）实在以下之命题中，即欲构成一思维，则种种表象必须包含在思维的主体之绝对的统一中。但无人能自概念以证明此命题。盖彼将如何从事证明此命题？“一思维仅能为思维的存在绝对的统一之结果”云云之命题，不能以之为分析的命题。盖由种种表象所成之“思维之统一”，乃集合的，在其为纯然概念所能说明之限度内，其能与种种实体之联合活动之集合的统一相关，（如一物体之运动为其所有一切部分之复合运动）正与其能与主体之绝对的统一有关相同。因之，在复合的思维之事例中，必须以单纯的实体为前提之必然性，实不能依据同一律证明之。且亦无人敢于主张能纯自概念，容许综合的且完全先天的知此命题——至少彼若了解前所说明先天的综

合命题所以可能之根据，自不致有此主张。

自经验以引申——其为一切实思维所以可能之条件——此种主体之必然的统一亦为不可能者。盖绝对之统一之概念，姑不问其完全在经验领域以外，而经验则并不使吾人产生必然性之知识。然则吾人将自何处以得此种全部心理学的推论所依据之命题？

我如欲表现一思维的存在，则我必设身处地以我自身之主观为我所欲考虑之对象（此为任何其他种类之研究所无者），以及吾人之所以要求思维主体之绝对之统一者，则仅因不如是，则不能谓之“我思”（杂多在一表象中），此皆显而易见者也。盖思维之全部虽能分割以及分配于种种主体，但主观的“我”则绝不能如是分割分配，而吾人在一切思维中所以之为前提者，即为此“我”。

此处与前一误谬推理相同，当合理心理学敢于扩大其知识时，所留为其能依恃之唯一根据，仍为此统觉之方式的命题“我思”。但此命题其自身并非经验，乃属于——及先于——一切经验之统觉方式；故就其本身言，仅在其与某种可能的知识相关时，必常以之为此种知识之纯然主观的条件。吾人并无权利使此主观条件转形为对象之知识所以可能之条件，即转形为普泛所谓思维的存在之概念。盖除以吾人所有之意识公式设身自处于“一切其他智性存在”之地位，吾人绝不能表现此种存在者也。

且我自己（所视为心者）之单纯性，实际亦非自“我思”之命题推论而得；盖我之单纯性已包含在一切思维中。“我为单纯的”之命题必须视为统觉之直接表现，正与所引用笛卡尔推论之“我思故我在”（*cogito ergo sum*）相同，实为一重复语，盖我思（*cogito*）——我在思维（*sum cogitans*），即直接主张我之存在。“我为单纯的”之意义，仅等于谓此“我”之表象其自身并不包含丝毫杂多，以及其为绝对的（虽仅逻辑的）统一耳。

故著名之心理学的证明，仅建立于一表象之不可分割的统一上，此种表象仅在其与一人有关时，为管理其动词者（按如“我思”，我即管理思之动词者）。在以“我”与吾人之思维相联属时，吾人仅先验的指示属性之主体，并不注意其中之任何性质——实际关于此种主体之性质不问直接间接吾人皆绝无所知者也。此主体乃指普泛所谓某某事物（先验的主体）而言，如仅就其中并无规定之理由而言，则其表象之必为单纯的，自无疑义。实无事物较之由纯然某某事物之概念所表现者更为单纯。但主体表象之单纯性，并非即为主体自身单纯性之知识，盖当吾人仅以“我”之完全空虚名词（此一名词我能应用于一切思维的主体者）指示此主体时，已完全抽去其一切性质矣。

我常由“我”而抱有“主体之绝对的（但仅逻辑的）统一”之思想（单纯性），此则极为确实者。但并不因之即谓由此我知“我之主体”之现实的单纯性。“我为实体”之命题，如吾人以上所见及，所指仅为纯粹范畴而已，此种纯粹范畴我实不能有具体（经验的）使用；故我自能正当谓“我为单纯的实体”，即“其表象绝不含有杂多之综合”之实体。但此概念及此命题，关于“为经验对象之我自己”，对于吾人丝毫无所告知，盖因实体之概念，其自身仅用为综合之机能，并无为其基础之任何直观，故亦无对象。此仅与吾人所有知识之条件相关，并不应用于任何所能指示之对象。吾人今将以实验方法检讨此命题所假设之效用。

无论何人必须承认心之单纯性质之主张，其所有价值，仅在我能由此以此主体与一切物质相区别，因而使主体能免于物质所常归宿之分解作用。严格言之，此实以上命题意向所在之唯一用途，故通常以“心非物质”云云表现之。我若能说明：“吾人对于合理心理学之基本命题（即一切思维之事物为单纯的实体），虽容许其有完全客观的效力——此效力

为唯自纯粹范畴而来之纯粹理性判断所特有——而吾人关于心与物质相异及与物质关系之问题，仍不能丝毫使用此命题”，此则与我前此将此假定之心理学的创见放逐于理念之领域而无任何实际之客观的效用相同。

在先验感性论中，吾人已毫无疑义证明物体仅为吾人外感之现象，而非物自身。吾人因而有正当理由谓吾人之思维的主体非物质的；易言之，以思维的主体由吾人表现为内感之对象，故在其思维之限度内，不能为外感之对象，即不能为空间中之现象。此等于谓思维的存在就其本身言，绝不能在外的现象中见及之，以及其思维、意识、欲望等等皆不能外部直观之。凡此种种皆属于内感。此种论证实际如是自然，如是通俗，即庸众之常识亦常依持之，故自远古以来常以心与肉体为完全不同者也。

但延扩、不可入性、凝结及运动——总之凡外感所能授与吾人之一切事物——虽非思维、情感、欲望或决心，且亦不包含此等等，顾“在外的现象之根底中，激动吾人感官，使之获有空间、物质、形象等等表象”之某某事物，当其被视为本体时（视为先验的对象更佳），同时亦能为吾人所有思维之主体。至吾人外感所由以被激动之形相，并不授与吾人以表象、意志等等之直观，而仅授与空间及空间规定之直观云云，并非证明与以上云云相反。盖此某某事物非延扩的，亦非不可入的，或复合的，诚以此等宾词在吾人为某某（除此以外非吾人之所能知）对象所激动之限度内，仅与感性及感性之直观相关。据此种种而论，吾人固不能知此某某事物之为何种对象，仅认为如就其自身考虑之，即脱离外感之任何关系，则此等外部的现象之宾词皆不能加于其上者也。反之，内感之宾词，如表象及思维等皆与此某某事物之性质不相矛盾。因之，即令容认人之心灵其本质为单纯的，而此种单纯性，就物质之基体而言（按即为先验的对象之某某事物）亦绝不足使心与物质相区别——盖即谓吾人若以物质为纯然现象（吾人应作如是观）。

设物质为物自身，则以其为复合体自与为单纯体之心灵完全不同。但物质仅为外部的现象，其基体不能由“吾人所能归属物体之任何宾词”知之。故我自能容认“物自身为单纯的”之可能性——虽由于其所以之激动吾人感官之形态在吾人内部中产生延扩的即复合的之直观。我固可进而主张其与吾人外感相关具有延扩之实体，其自身为具有思维者，且此等思维能由其自身所有之内感，意识的表现之也。由此观之，凡在一种关系中所名为物的存在者，同时在其他关系中则为思维的存在，其所有之思维，吾人不能直观之，然吾人固能直观其在现象领域中之符号。因之“仅有心灵（为特殊种类之实体）思维”之主张，应即废弃；吾人应复归于“人思维”之习用言词，即延扩的所视为外部的现象之同一事物，在内部（在其自身中）则为主体，非复合的而为单纯的且思维。

但吾人固无须此种假设，能概言之如下。盖若我以“心灵”为思维的存在自身，则其是否与物质为同一种类之问题——物质非物自身，仅为吾人内部中所有表象之一种——就其名词而言已不合理。盖物自身之与“仅构成其状态之规定”性质不同，本极明显者也。

在另一方面吾人如不以思维之“我”与物质比较，而以之与“在吾人所名为物质之外的现象根底中”之直悟体相比较，则吾人对于此直悟体绝无所知，即不能谓“心灵”在其任何内部方面与此直悟体有所不同也。

故单纯的意识，非即关于“所视为主体之自我”之单纯性（此即使吾人能以之与物质区别，一如以之与复合体区别）之知识。

是以此种概念能有效用之唯一事例中，即在以我自己与“外的经验之对象”相比较

时，此种单纯性之概念，若不足规定自我性质中之特征，则吾人虽仍自以为知“思维之我，即心灵（此为内感之先验的对象之名称）为单纯的”，但其所言绝不能应用于实在的对象，即丝毫不能扩大吾人之知识者也。

于是全部合理心理学以丧失其主要基础，尽行倾覆。此处与任何处所相同，在缺乏与可能的经验之任何关系时，吾人不能期望纯由概念以扩大吾人之知识，更不能期望仅由吾人所有一切概念之主观的方式即意识，以扩大吾人之知识。诚以单纯性之根本概念，以吾人所知即为在任何经验中所绝不能见及者，故无法以之为客观有效之概念而到达之也。

第三误谬推理：关于人格性者

凡意识其自身在不同时间中为数的同一者，在此限度内为人格。（译者按：数的同一即历无穷次数其自身仍为同一之事物）

今心意识其自身等等。

故心为人格。

先验心理学之第三误谬推理之批判

我如欲由经验以知外部的对象数的同一，则应该注意现象中之永恒的要素（此为现象之主体，一切其他事物皆与之相关而为其规定），且注意其在一切时间中（即“所有规定”在其中变易之时间）之同一。今“我”为内感之对象而一切时间则仅为内感之方式。因之，我指一切“我之继续的规定”皆与“数的同一之自我”相关，且在一切时间内（即在“关于我自己之内的直观”之方式中）皆如是。以此之故，心灵之人格性不应视为推论所得，应视为与“时间中之自觉意识”完全同一之同一命题；此即其所以先天的有效者也。盖此命题实等于谓在“我意识我自己”之全部时间内，我意识此时间属于我自己之统一；故我或谓此全部时间在我（所视为个别之统一体者）之内部中，或谓我在此一切时间中为数的同一，其事则相同也。

故在我自身所有之意识内，必见及人格之同一。但若自他人之立场以观察我自身（视为他人之外的直观之对象），则此外部观察者首先在时间中表现“我”，盖在统觉中（严格言之）时间仅在我内部中表现。故彼虽承认在我之意识中，此“我”完全同一在一切时间中伴随一切表象，但彼并不由此以推论“我自己之客观的永恒性”。盖正类观察者设定“我”在其中的时间，非我自身所有之时间，乃彼之感性之时间，故必然与我之意识固结之同一性，并不因之而与观察者之意识固结，即不与“包有关于我主观之外的直观”之意识固结。

是以我在不同时间中所有意识，我自己同一之意识同一，仅为“我之思维及其一贯联结”之方式的条件，绝非证明我之主观之数的同一者。即令有“我”之逻辑的同一，其中自能发生此种“不容保留我之同一”之变化，但仍能以“同一音调之我”称之，此“我”在一切不同之状态中，乃至在包含思维的主体变化之状态中，仍能保留前一主体之思维而传之于后继之主体^[41]。

“世界中之一切事物皆在流转中绝无永恒及常住者”云云某某古代学派之命题，虽不能与容认实体之说调和，但由自我意识之统一而言，则并不否定此命题。盖吾人不能自吾人自身所有之意识以断定吾人——就心灵而论——是否永存。盖因吾人所视为属于吾人之同

一自我者，仅为吾人所意识之自我，故吾人自必判断为在吾人所意识之全部时间内，吾人为同一之自我。但吾人不能谓以外部观察者之立场而言，此判断亦当有效。诚以吾人在心中所见及之唯一永恒的现象，乃伴随一切表象及联结此等表象之“我”之表象，故吾人不能证明此我（即纯然一思维）能不与——由我使之互相联结之——其他思维相同，而不在同一之流转状态中也。

心灵之人格性及为其前提之永恒性，乃至实体性，应在此处证明而不早为证明，事诚奇异。盖若吾人能以永恒性及实体性为前提，则其推论所得者，固非意识之连续性，但至少亦为在常住之主体中有一连续的意识之可能性，即此已足证明人格性矣。以人格性非因其活动有时被阻而立即终止者。但此种永恒性绝不能在——吾人自同一的统觉所推论之——吾人自身之数的同一以前，授与吾人，反之永恒性乃自数的同一推论而得者（此种论证如以正当顺序进行，则在数的同一证明以后，首应推及仅能经验的应用之实体概念）。唯因以数的同一为前提之人格同一，绝不能自“我在一切时间（我在其中认知我自己）所有之意识中之我之同一”推论而来，故吾人不能在论证之初，即将心之实体性建立于人格同一性之上也。

同时吾人仍能保持人格性之概念——正与吾人保持实体及单纯之概念相同——唯在其仅为先验的之限度内，即与主体之统一有关之限度内，否则非吾人所能知，盖在主体所有之规定中自有“其由统觉而来之一贯的联结”。由此而言之“人格性”，其概念乃实践的使用所必需，且充分足供此种用途之用；但吾人绝不能因之自命为由纯粹理性以扩大吾人之自我知识，及误以为能自“同一的自我之纯然概念”以主体继续不断之相展示吾人。盖此种概念永在循环中徘徊，关于志在综合的知识之任何问题，对于吾人并无裨益。物质究为何物，就物自身（先验的对象）而言，完全非吾人之所能知，但由于其表现为外部之某某事物，其所视为现象之永恒性，吾人固能观察及之也。但我若欲观察在一切表象之变化中所有之单纯“我”，则我所与之与我所有意识之普遍的条件相比较者，除仍为我自身以外，实无其他相应之事物可用。故对于一切问题，我仅能与以义同语异之重复答复而已，盖即我以“我之概念及其统一”以代属于我自身（所视为对象者）之性质，因问者所欲询知者乃以之为己容认者也。

第四误谬推理：关于观念性者（就外部的关系而言）

凡其存在，仅能推论为“所与知觉”之原因者，仅有可疑的存在。

今一切外的现象，即具有此种性质，其存在非直接为吾人所知觉，吾人仅能推论其为“所与知觉”之原因耳。

故一切外感对象之存在，乃可疑者。此种不确实性，我名之为外部的现象之观念性，此种观念性之学说名为观念论，以与“以外感对象为具有可能的确实性”之相反主张所名为二元论者相区别。

先验心理学之第四误谬推理之批判

吾人今当首先审察其前提。论证所及，吾人自有正当理由主张“仅有在吾人内部中者，始能直接的知觉之，以及吾人自身之存在，为纯然知觉之唯一对象”。故在我以外现实对象之存在（此“我”之一字以智性的意义用之，非以经验的意义用之），绝不能直接在知觉中授与吾人。知觉乃内感之变状，外部的对象之存在，仅在思维中始能加之于知觉，

视为其外部的原因，即视为推论所得者。以此同一理由，笛卡尔限制一切知觉（就此名词之最狭意义而言）在“我（所视为思维的存在者）在”之命题中，固极有正当理由者也。盖因所谓在外者乃不在我之内部中，我即不能在我之统觉中遇及之，故亦不能在任何知觉中遇及之，质言之，知觉仅为统觉之规定耳。

故我不能知觉外物，仅能自我之内部的知觉以推论外物之存在，盖以内部的知觉为结果，某某外物乃此知觉之近因耳。顾自所与结果以推论一决定的原因之推论常不确实，诚以结果可由一以上之原因发生。故就知觉与其原因之关系而言，其原因因为内部的抑或外部的，即所名为外部的知觉者，是否仅为吾人内感之作用，抑或与“——为其原因之——现实的外的对象”有关系，仍为可疑之事。总之外部的对象之存在，仅为推论所得者，具有一切推论所具不可恃之点，而内感之对象（具有我之一切表象我自身）则为吾人直接所知觉者，其存在实不容疑。

故观念论者之名词，并不适用于否定感官所有外部的对象存在之人，仅适用于“不承认外部的对象之存在由直接知觉知之，因而断言吾人对于外部的对象之实在性绝不能由任何可能的经验完全确定之”云云之人。

在展示误谬推理之一切欺人的虚幻以前，我首先注意及吾人必须辨别观念论之两种形态，即先验观念论与经验观念论。所谓先验观念论，我指“以现象皆仅为表象，非物自身，以及以空间时间仅为吾人直观之感性的方式，而非视为自身独立存在之所与规定，亦非所视为物自身者一类对象之条件”等等之学说而言。与此种观念论相对立者，为先验实在论，先验实在论以空间时间为离吾人感性而自身独立存在之某某事物。是以先验实在论者解释外部的现象（其实在性乃先验实在论者所以为前提者）为物自身，此物自身离吾人及吾人之感性而存在，故在吾人之外——“吾人之外”一名词乃依据纯粹悟性概念（按即实体原因等之概念）解释之者。以后成为经验观念论者，实即此先验实在论者，在误行假定“感官对象如为外部的必须离感官而自身存在”以后，彼复发现自此种观点判断之，则一切吾人之感性表象皆不适于证明外的对象之实在性。

反之，先验观念论者亦为经验实在论者，即被称为二元论者，盖彼能不出彼之自觉意识以外，承认物质之存在，即假定在“彼之表象”之确实性——即我思故我在——以外，尚有某某事物。盖彼以物质乃至物质之内部的可能性，仅视为现象；现象如与吾人之感性分离，则无。故物质之在彼，仅为表象（直观）之一种，其所以称为外部的，并非以其与外部的对象自身相关，乃因此等表象使知觉与——一切事物在其中相互外在之——空间相关耳，顾空间自身则仍在吾人之内部中者。

在论究之始，吾人已公言赞同此种先验观念论：吾人之理论由是除去“以吾人所有自觉意识之单独证据承认物质之存在，即由是其证明物质存在之方法与证明我自己（所视为思维的存在者）存在之方法相同”之途径中所有一切难点。我意识我之表象固绝无问题；故此等表象及具有此等表象之我自己皆存在。但外部的对象（物体）仅为现象，即仅为我之表象之一种，故其对象为仅由此等表象所表现之某某事物。一离此等表象，对象即无。故外物之存在与我自己之存在相同，二者皆依据“我之自觉意识”之直接证明。其唯一不同之点，则为“表现我自己（所视为思维的存在者）之表象”仅属于内感，而“标识延扩体之表象”则又属于外感耳。欲到达外部的对象之实在性，正与关于我之内感对象之实在性——即关于我所有思维之实在性——相同，无须求之推论。盖在两方，其对象皆不过现象而已，其直接的知觉（意识）同时足为二者所有实在性之充分证明者也。

故先验观念论者乃经验实在论者，容许物质（所视为现象者）具有“不容推论唯直接知觉之”一类之实在性。反之，先验实在论，则必然陷于困难，而发现其自身不得不遁入经验观念论，盖先验实在论视外感对象为与感官自身相异之某某事物，而以现象为存在吾人以外之独立自存物。依据此种观点，则不问“吾人意识吾人所有关于事物之表象”，如何明晰，仍远不能确定表象如存在则亦有与之相应之对象存在云云。反之，在吾人之体系中，此等所名为物质之外物（在其所有一切形态及变化中），皆不过现象而已，即不过吾人内部中之表象而已，其实在性吾人直接意识之。

就我所知，一切采用经验观念论之心理学者皆为先验实在论者，故彼等一致趋重经验观念论而视为人间思想所无可如何之问题之一，实势所必然者也。盖若吾人以外部的现象为由其对象在吾人内部中所产生之表象，又若此等对象，为其自身存在吾人以外之事物，则除自果推因以外，吾人实无能知对象存在之道；且即自果推因，所成为问题之因，在吾人以内，抑在吾人以外，必仍成为疑问。吾人固能承认其能在吾人以外（先验的意义）之某某事物，为吾人所有外部的直观之原因，但此非吾人在物质及物体之事物之表象中所思维之对象；盖此等对象皆仅现象，即仅为除在吾人内部以外绝不能见及之表象一类，其实在性正与“关于我自身所有种种思维之意识”相同，皆依据直接意识。至先验的对象，则就内部的及外部的直观而言，皆为不可知者。但吾人此处所欲论述者，非此先验的对象，乃经验的对象，其在空间中表现者则名为外部的对象，若在其时间关系中表现者，则名为内部的对象。但空间时间则除吾人之内部以外，固无从见及之也。

“吾人以外”之名词，其意义自必含混，有时指离吾人而存在所视为物自身者而言，有时则指仅属于外部的现象者而言。故欲使此概念以后一意义之用法——“关于外部的直观所有实在性”之心理学问题所应采用之意义——而绝不含混，吾人应使经验的外部对象与先验的意义所谓之外部对象相区别，明显的名前者为“应在空间中所见及之事物”。

空间时间实为先天的表象，在任何实在的对象（由感觉以规定吾人之感官者）能使吾人在此等感性的关系之下表现此对象以前，空间时间即在吾人之内部中，为吾人感性直观之方式。但质料的要素，即实在的要素——即应在空间中直观之某某事物——必以知觉为前提。知觉展示空间中某某事物之实在性；在缺乏知觉时，则绝无想象力能杜撰或产生此某某事物。故就其与“感性直观之一”相关而指示空间或时间中之实在性者，为感觉。（感觉若一度授与吾人——如与普泛所谓对象相关而非规定此对象者，则名为知觉——赖有感觉所有之杂多，吾人能在想象中描写种种对象，此等对象在想象以外，并无其在空间或时间中之经验的位置）。此固不容疑者；吾人或就苦乐而论，或就外感之感觉色、热等等而言，知觉乃由之以得使吾人思维感性的直观对象之知觉所必需之质料，故必须首先授与吾人。故此知觉（今仅就外部的直观而言）乃表现空间中之实在的某某事物。盖第一，空间乃共在之纯然可能性之表象，而知觉则为实在性之表象。第二，此种实在性在外感中即在空间中表现。第三，空间自身不过纯然表象，即除其中所表现者以外并无能视为实在之事物^[42]，反言之，则凡在其中所授与者（即由知觉所表现者）亦即其中之实在者。盖若知觉非实在者，即非由经验的直观直接授与吾人者，则知觉绝不能在想象中描写，诚以直观中之实在者，固不能先天的杜撰之也。

故一切外部的知觉，乃空间中实在的某某事物之直接证明，或毋宁谓为即此实在者自身。在此种意义中，经验实在论固不容有疑者，盖有空间中实在的某某事物与吾人之外部的直观相应。空间自身以及其所有之一切现象（所视为表象者）固仅在我内部中，但实在者——即外部的直观所有一切对象之质料——则与一切空想无涉，实际在此空间中授与吾

人。谓在此空间中应有吾人以外之某种事物（就先验的意义言之）授与吾人，此又不可能者，盖空间自身非在吾人感性之外。故即极端之观念论者对于“其在吾人以外（“以外”二字乃就严格之先验的意义言之）与吾人知觉相应之对象”云云亦不能要求证明。即令有何此种对象，亦不能表现为——及直观为——在吾人以外，盖因此种表象及直观，乃以空间为其前提者，而空间中之实在者以其纯为表象之实在者，故不外知觉自身。故外部的表象之实在者，仅为知觉中之实在者，绝不能以其他途径成为实在者。

对象之知识能自知觉产生，或纯由想象力之作用，或由经验之途径；在其进程中能发生不与对象相应之虚伪的表象，自无疑义，此种惑人之事，有时可归之于想象力之幻想（如在梦中）有时则起于判断力之错误（如在错觉中）。欲避免此种惑人的幻想，吾人应依据规律进行，即凡依据经验的法则与知觉相联结者为现实的。但此种幻觉错觉及所以防免此幻觉错觉者，于二元论、于观念论实有同一之影响，盖吾人所与之有关者，仅在经验之方式。经验观念论及其对于吾人之外部的知觉所有客观的实在性之错误的疑问，当说明“（一）外部的知觉乃空间中实在的某某事物之直接证明，以及此空间——其自身虽仅为表象之纯然方式——在其与一切外部的现象（此亦不过纯然表象而已）相关时，具有客观的实在性；（二）在缺乏知觉时，幻想梦想皆不可能，以及吾人之外感——就经验所能自之发生之资料而言——自有其在空间中现实相应之对象”等等时，即已充分驳斥之矣。

独断的观念论者殆为否定物质存在之人，而怀疑的观念论者，则为怀疑物质存在之人，盖以物质之不能证明故耳。前者之见解自必根据于彼在物质一类事物之可能性中所假定之种种矛盾——吾人今尚无须论究此种见解。在以下一节论及辩证的推理时，关于“属于经验联结之一类事物之可能性”理性所自行构造之概念，展示理性之自相矛盾，即足除去此种困难矣。但怀疑的观念论者，则仅驳击吾人主张之根据，以为吾人所思维为根据于直接知觉之物质存在，殊不足为确信物质存在之正当理由，在此种观念论者迫使吾人在日常经验之微细进展中，亦须注意周密（否则吾人将以不合理所得之知识视为应有之知识矣）之限度内，诚为有益于人类之理性者。吾人今则能评衡此等观念论者所反对吾人之价值。盖除吾人指为使吾人在最通常主张中自相矛盾以外，观念论者实以全力迫使吾人以吾人所有一切之知觉（不问其为内部的或外部的）视为仅依属吾人感性之一类事物之意识。此等观念论者又迫使吾人不以此等知觉之外部的对象视为物自身，而仅视为表象，关于此等表象则与一切其他表象相同，吾人能直接意识之，至其所以名为外部的，则因其依属吾人所称为外感其直观为空间之故。但空间自身不过——某某知觉在其中互相联结——表象之内部的形相而已。

吾人若以外部的对象为物自身，则完全不能理解吾人如何能到达“在吾人以外之外部的对象所有实在性”之知识，盖吾人之所依恃者仅为在吾人内部中之表象，诚以吾人不能感及在吾人自身以外者，仅能感及在吾人之内部分者，故吾人之全部自觉意识除纯为吾人自身所有之规定以外，绝不产生任何事物。于是怀疑的观念论迫使吾人不得不趋赴今尚留存之唯一趋避所，即一切现象之观念性学说是也，此一种学说在先验感性论中已不问其结果而建立之矣，盖此等结果在先验感性论中实不能预见之者。斯时若有人询以其结果是否在心灵论中仅有二元论可以保持，则吾人必答之曰“然”；但此二元论仅为经验的意义。盖即谓在经验之联结中，物质——所视为现象领域中之实体者——实授与外感，正与思维的“我”——此亦视为现象领域中之实体者——授与内感相同。更进一步言之，内外两方领域中之现象，必须依据规律——此种规律乃实体范畴所引入于吾人所有外的及内的知觉之联结中，使此知觉由之构成一全体之经验者——互相联结。但若（如通常所见及者）吾人欲扩大二元论之概念，用之于先验的意义，则二元论及两种互相更迭之相反主张——一方

为精神论（Pneumatismus）一方为唯物论——皆无任何根据，盖因斯时吾人已误用吾人之概念，以表现对象（关于对象之自身固仍非吾人之所能知者）之形相中所有之差别视为物自身中之差别。由内感在时间中所表现之“我”，虽与在我以外空间中之对象，完全力有区别之现象，但并不以此理由而视为不同之事物。在外部的现象之根底中或在内部的直观之根底中之先验的对象，其自身既非物质亦非思维的存在，乃——其以“关于物质及思维的存在之存在形相之经验的概念”提供吾人——现象所有之根据（此根据乃吾人所不能知者）。

是以（乃此种批判的论证明显迫使吾人为之者）吾人若固执以上所建立之规律，而不推及吾人之问题于“可能的经验能在其中以其对象呈现于吾人之前”之限界以外，则吾人绝不梦想探知吾人之感官对象之自身，即离其与感官之一切关系所本有之相。但若心理学者以现象为物自身，视为其自身独立存在者，则彼若为唯物论者，在其体系中，自仅承认物质；若为精神论者，则在其体系中又仅承认思维的存在（即具有吾人内感方式之存在）；若为二元论者，则承认物质与思维的存在两方，顾彼由于此种误解，对于非物自身仅为普泛所谓事物之现象，如何能自身独立存在之点，常陷入伪辨的思辨中。

就此等谬误推理以论纯粹心理学之全体

吾人如以——为内感之自然科学之——心理学与——为外感对象之自然科学之——物体论相比较，吾人见及二者之能由经验的知之者甚众，但其间尚有其显著之异点。在物体论中能先天的自“延扩的不可入性之存在物”之概念综合的知之者甚众，但在心理学中则绝无事物能先天的自思维的存在之概念，综合的知之。其原因如下。盖二者虽皆为现象，顾外感之现象，有其固定（即常住）之某某事物，此固定的某某事物提供一基体为其转移无常之种种规定之基础，因而提供一综合的概念，即空间及空间中现象之概念；反之时间——此为吾人内部的直观之唯一方式——则并无常住之事物，因而仅产生“种种规定之变化”之知识，而不产生“能由此种种规定所规定之任何对象”之知识。盖在吾人所名为“心”者之内，一切事物皆在连续流转之中，除“我”（吾人如必须如是表现吾人自身）以外，并无常住之事物，至“我”之所以为单纯者，仅因其表象并无内容，因而无杂多故耳，即以此理由，乃若表现——（以更正确之名词言之）或指示——一单纯的对象。为欲使其由纯粹理性以得普泛所谓思维的存在之本质之知识，此“我”应为一直观，此直观——以其在一切思维中所以之为前提者（先于一切经验）——又应为先天的能产生综合命题之直观。但此“我”之不能为直观，正与其不能为任何对象之概念相同；盖此“我”乃意识之纯然方式，此种意识方式能伴随此内外两类表象，仅在有其他某某事物在——对于“对象之表象”提供质料之——直观中授与之限度内，始能使此等表象侔于知识之列。于是全部合理心理学，以其为超越人类理性所有一切能力之学问，证明其绝无所成就，其所遗留于吾人者，仅有在经验指导之下以研究吾人之心，及限定吾人之问题不能超出“由可能之内部的经验所能提供其内容”之限界而已。

但合理心理学虽不能用以扩大知识，且在其用以扩大知识时乃完全由谬误推理所成者，但若仅以之为对于吾人辩证的推理（此等辩证的推理起于人类所有共同的及自然的理性）之批判的论究，则吾人仍不能否走其相当之消极的价值也。

吾人何以须仰赖完全建立于纯粹理性原理之心理学？毫无疑义，其主要目的在维护吾人之思维的自我，以防免唯物论之危险耳。此则由——吾人适所授与之——思维的自我之纯粹概念成就之。盖由此种教义，吾人能脱然无虑，不再有“物质消失，一切思维乃至思

维的存在者之存在，皆将因而毁灭”之恐惧，且适与之相反，其所明显说明者，则为我若除去思维的主体，则全体物质界将因而消灭耳，盖物质不过吾人主观所有感性中之现象及主观所有表象之形相而已。

我承认此说并未与吾人以“思维的自我性质”之较进一步之知识，且亦不能使吾人规定此思维的自我之永存性，乃至离吾人所推测为外部的现象之先验的基体之独立存在；盖此先验的基体正与思维的自我相同，皆为吾人所不能知者。但我仍能发现“思辨的根据以外”之原因，以期望我之思维的本质——通彻我所有状态之一切可能的变化——之独立的连续的存在。在此种事例中，当坦白自承关于此点我之无知时，设尚能驳斥思辨的反对者之独断的攻击，而示之以在彼否定我所期望之可能性中，对于“自我之本质”其所能知者绝不能较之我固执此种期望之所能知者为多，即此所得已甚多矣。

其他三种辩证的问题——构成合理心理学之实际目标者——皆根据于吾人心理学的概念中所有此种先验的幻相，除由以上之论究以外，绝不能解决之者：即（一）心与肉体交通团结之可能性，即关于在生存中动物性及心灵状态之问题；（二）此种交通团结之开始，即关于心在生前及临生时之问题；（三）此种交通团结之终止，即关于心在死后及临死时之问题（灵魂不灭之问题）。

我今所主张者则为：在此等问题中所共有之种种难点以及有人欲由此等难点（以之为独断的反驳）能得“对于事物本质较之常识更得深密洞察之信证”等等，皆仅依据幻想而然耳，彼等依据幻想，使仅在思维中所存在者实体化，而以之为存在（以真实性质）于思维的主体以外之真实的对象。易言之，彼等以“延扩”（此不过现象而已）为即令离吾人感性而亦独立自存之外物之性质，且以运动为起于此等事物，且离吾人之感官，实际由其自身所发生者。盖物质（其与心之交相作用引起以上之种种问题）不过一方式而已，即由吾人所名为外感之直观，以表现不可知之对象之特殊方法而已。在吾人以外，自能有此现象（吾人所名之为物质者）所相应之某某事物；但在其为现象之性格中，自不在吾人以外而仅为吾人内部中之一思维——此种思维，虽由于以上所言之外感，表现之为存在吾人之外者。故物质并非指与内感之对象（心）完全不同而异质之一类实体而言，乃仅指“此等对象——其自身为吾人所不能知者——之现象”所有之不同性质而言，吾人之称此等表象为“外部的”，则以与吾人所列为属于内感之表象相比较故耳，此等表象固亦与其他一切思维相同，仅属于思维的主观者也。此等表象固有此种感人的性质，即表现空间中之对象，一若与心相离而浮动于心之外。但此等表象在其中被直观之空间（即不过一表象而已），在心以外实未见有与此表象同一性质之对应部分。因之，此问题已非心与“在吾人以外其他不同种类之所知实体”之交相关系，而仅为内感之表象与吾人所有“外部的感性之变状”联结之问题——即此等表象如何能依据一定法则，相互如是联结，以展示一贯联结的经验之统一。

在吾人以内部的外部的现象皆视为经验中之纯然表象时，则两种感觉之联合，吾人并未见其中有何背理及奇异之点。但当“吾人以外部的现象实体化，不视之为表象而视之为其自身存在于吾人以外之事物，具有此等事物在吾人内部中所有之同一性质，且视为此等事物以其——展示为现象在彼此交相关系中之——活动加于吾人之思维的主体之上”云云之时，则存在吾人以外之有效原因，立即具有“与吾人内部中所有此等原因之结果不能调和”之性质。盖原因仅与吾人之外感相关，其结果则与内感相关——此两种感觉虽在一主体中联结，彼此乃极不相同者也。在外感中除位置之变易以外，吾人未见有其他之外部的结果，除在——为其结果之——空间的关系中所发生之动向以外，吾人未见有任何动力。

反之，在吾人内部中，其结果为思维，在思维中并不见有位置之关系、运动、形象以及其他空间的规定等等，吾人在结果中完全失去其与原因之联系（此等结果乃假定为由此等原因在内感中所发生者）。但吾人应思及物体非呈现于吾人之对象自身，乃吾人“所不知为何之不可知的对象”之现象；以及运动非此不可知的原因之结果，而仅为影响于吾人感官之现象。物体、运动皆非吾人以外之事物；二者同为吾人内部中之纯然表象；故产生吾人内部中之表象者非物质之运动；运动自身仅为表象，如其以运动而使其自身为吾人所知之物质，亦仅为表象相同。于是，吾人所自造之全部难点，终极归摄在以下之点，即吾人感性之表象如何——及何以——能如是互相联结，即吾人之所名为外部的直观者，能依据经验的法则表现为在吾人以外之对象——此一问题绝不与“自吾人以外完全异质之有效原因以说明吾人表象起源”所假定之难点相联属。此种难点乃起于吾人以“不可知的原因之现象”为在吾人以外之原因自身，此一种见解仅能惑乱吾人而已，绝无其他结果可言。在由长期习惯误解已深之判断事例中，自不能立即以“在其他事例中因无可避免的幻相以惑乱概念所能到达之清理明晰程度”更正之。故吾人自伪辨的理论中解脱理性，固不能在此阶段中具有理性完全脱离伪辨的理论自由运用时所必须之清理明晰程度。

以下所评论之点，我以为大有助于趋向此终极之清理明晰。

一切反驳可分为独断的、批判的及怀疑的。独断的反驳直向命题反驳，而批判的反驳，则反驳命题之证明。前者要求洞察对象之本质，因而使吾人能主张“此一命题关于此对象所云云”之相反方面。在彼自以为较之相反主张更为深知对象之性质，此其所以为独断的也。批判的反驳则因其不问命题之有效力与否，仅攻击其证明，故并不预想较之对方更深知对象或迫使吾人自命为关于对象更具有优越之知识，盖此反驳仅在指示此主张之无根据，而非指示此主张之为谬妄。至怀疑的反驳，则以主张与相反主张彼此对立，视为各有同等之重量，依次交替，以其一为立论，而以其他为反驳。且以二者之矛盾不相容（因对立之两方、外观皆为独断的）视为所以指示“一切关于对象之判断”皆为空虚无意义者。故独断的及怀疑的反驳，皆以为关于对象有所主张或否定时，必须洞知对象之性质。唯批判的反驳则不然，仅在指示其所反驳者唯在其构成主张时所以为前提之某某事物之空虚无意义及纯为空想而已；故铲除其所谓根据者，以倾覆其学说，并不主张建立直接与对象之性质有关之任何事物。

在吾人执持——关于思维的主体与外物之交相作用——吾人所有理性之通常概念时，吾人为独断的，盖其视外物为独立存在于吾人以外之实在对象，与某种先验的二元论相合，此种先验的二元论并不以此等外的现象为属于主观之表象，而以之为——正如其在感性直观中所授与吾人者——在吾人以外之对象，完全与思维的主体相分离者也。此种虚伪陈述为一切关于心物交相作用之理论之基础。其所归属于现象之客观的实在性，彼等从未以之为问题。且反以之为已承认之前提；其所思辨研讨者，仅在应如何说明之及理解之等等之形相而已。就以上之见解关于心物关系所规划之说明理解之体系，通常共有三种，实为关于此问题所有可能之体系：即物理的影响说，预定调和说，及超自然的干预说是也。

说明心物交相作用之后二种方法，乃根据于反驳第一种常识之见解者。其所以为论据者，即以为凡显现为物质者，不能由其直接的影响成为表象之原因，盖此等表象乃与物质完全种类不同之结果。顾凡持有此种见解者即不能以“仅为现象之物质”之概念——即其自身仅为某种外部的对象所产生之表象——加之于彼等之所谓“外感对象”者之上。盖在此种事例中，彼等将谓外部的对象（现象）之表象不能为吾人心中所有表象之外部的原因；顾此实为毫无意义之驳论，盖因无人能梦想有人以彼一度曾承认为表象者为其外部的原因

也。依据吾人之原理，彼等仅能由指示外感之真实（先验）对象不能为“吾人包括在所名为物质之下一类表象”（现象）之原因，以建立其理论。但无人能有权利自称为彼关于吾人外感表象之先验的原因有所知；故彼等云云实毫无根据。在另一方面，凡自以为改良物理影响说者，其说如与先验的二元论之通常见解相同，以物质（就其本身言）为物自身（非不可知的对象之现象），则彼等之论驳，殆在指示此种外部的对象（其自身除运动之因果作用以外，绝不显示任何之因果作用）绝不能为表象之有效原因，而须有一第三者干与其间以建立——即非两者之交相作用，至少亦为——心物二者间之对应及协和。但以此种方法论证时，彼等实在其二元论中容有物理影响说之根本谬妄（*πρῶτον ψεῦδος*）以开始其驳难者，故彼等之驳论，与其谓为驳斥物理影响说，毋宁谓为适所以颠覆其自身所有之二元论的前提耳。盖关于吾人之思维的本质与物质联结之难点皆起于谬妄之二元论的见解，以物质本身为非现象——即非不可知的对象与之相应之心之表象——而为离一切感性存在于吾人以外之对象自身耳。

故关于反驳通常所容受之物理影响说，不能以独断之形态出之。盖凡反对此说者，容受以下之见解，以物质及其运动仅为现象，即其自身仅为表象，则彼之难点仅在“吾人感性之不可知的对象，不能为吾人内部中表象之原因”一点。但彼绝无丝毫正当理由能主张此点，盖因无人能决定不可知的对象之所能为或其所不能为者也。故此种先验的观念论（如吾人以上之所证明），为彼所不能不同意者。于是彼之唯一趋避方法殆在公然使表象实体化，而以之为在彼自身以外之实在的事物。

顾物理影响说（在其通常之形态中）为极有根据之批判驳论所克服。所谓两种实体——思维体与延扩体——间之交相作用乃依据粗朴之二元论，而以延扩的实体——此实思维的主体之表象而已——为自身独立存在者。物理影响说所有此种误谬的解释，能如是有效处置之，即吾人已说明其证明之空虚而背理矣。

关于思维体与延扩体间交相作用所讨论不已之问题，吾人若去其空想，则仅为：外部的直观——即空间以及充实空间中之形象及运动等之直观——如何在思维的主体中可能之问题。此为无人能解答者。吾人知识中所有此种缺陷，绝不能弥补；所能为者仅在以外的现象归之——为此种表象之原因，但吾人绝不能有所知且绝不能得其任何概念之——先验的对象，以指示有此种缺陷耳。在能自经验领域内发生之一切问题中，吾人以现象为对象自身，固无须劳吾人心力以研讨其可能性（所视为现象者）之第一根据。但若一越此等界限，则先验的对象之概念自成为所必需者矣。

解决“关于在心物交相作用以前（生前）或在其终止以后（死后）思维的本质之状态”所有之一切争辩及驳击，实依据“关于思维体及延扩体间交相作用所有之种种意见”。“以思维体在与物体交相作用以前即能思维”之意见，今殆成为此种主张，即以为在——某某事物所由以在空间中显现于吾人之前之——感性发生以前，能以完全不同之方法直观此等先验的对象（在吾人之现状态中所表现为物体者）。“心在与物体界一切交相作用终止以后仍能继续思维”之主张，今殆成为此种见解，即以——现今吾人绝不能知之先验的对象所由以显现为物质界之——感性，即一旦终止，而关于先验的对象之一切直观，亦不因此而即被消灭，此等同一之不可知的对象仍能继续为思维的主体所知（固已非就其物体之性质知之）云云。

顾在思辨的原理上，无人对于此种主张能与以丝毫之根据。乃至其所主张之可能性，亦不能证明之；仅能假定之而已。但欲以有效之独断的驳论驳斥之，亦为任何人之所不可

能者。盖不问其人为何，彼之不能知外部的物质现象所有之绝对的、内部的原因，正与我及其他任何人相同。以彼不能呈示任何正当理由，主张其能知“在吾人现今状态中（生存之状态中）外部的现象所真实依据者为何”，故彼亦不能知一切外部的直观之条件——即思维的主体自身——将与此种状态同时终止（死时）。

故关于“思维的存在之本质及其与物质界联结”之一切争辩，仅由“以理性之误谬推理充实吾人知识所不能到达之间隙，而以吾人之思维为事物，且以之实体论”而起。于是发生一种空想之学问，在彼所肯定之事例或彼所否定之事例，二者皆属空想，盖因争辩各派或以为“关于无人能具有概念之对象”颇有所知，或则以其自身所有之表象视为对象，因而永在晦昧及矛盾之循环中徘徊无已。唯有冷静之批判（立即严肃公正）能自——以想象之福祉诱使多人困于学说及体系中之——此种独断的幻想中解脱吾人。此种批判，严格限定吾人一切之思辨的主张在可能的经验范围以内；且其限定吾人之思辨的主张，并非由于讥刺既往之失败，或慨叹理性之限界，乃依据确定之原理欲以有效的方法规定此等限界耳，至此种确定之原理乃自然欲使理性之航海不可远及经验自身所到达之连续的海岸以外，在其自身所设立之海古莱斯（Hercules）柱上，揭示“不可越此”（Nihil ulterius）之禁条——此种海岸吾人若一旦离之远去，则必漂流于茫无涯际之海洋，此种海洋在屡以幻影诱惑吾人以后，终则迫使吾人视为绝望而放弃其烦因厌倦之努力者也。

* * *

吾人关于纯粹理性之误谬推理中所有先验的而又自然的幻相，对于读者应有明晰之总括的说明，以及关于依据范畴表之顺序，系统的排列此等误谬推理，亦应有所辩释。在本节之初，吾人之所以不作此等说明及辩释者，惧其因而使吾人论证晦昧，或使人预有粗朴之成见耳。吾人今将践此责务。

一切幻相可谓为皆由于“以思维之主观的条件为对象之知识”而起。且在先验辩证论之导言中，吾人已说明纯粹理性之自身，唯与“所与受条件制限者之条件”所有综合之全体有关。今因纯粹理性之辩证的幻相不能成为经验的幻相（如经验的知识之特殊事例中所见及者），故与思维条件中之普遍者相关，于是纯粹理性之辩证的使用，仅有三种事例。

一、普泛所谓思维所有条件之综合。

二、经验的思维所有条件之综合。

三、纯粹思维所有条件之综合。

在此三种事例中纯粹理性之自身唯从事此种综合之绝对的全体即其自身为不受条件制限者一类之条件。三种先验的幻相实建立在此种分类上，此种先验的幻相，即所以发生辩证论之重要三书及纯粹理性之似是而非之三种学问——先验的心理学，先验的宇宙论，先验的神学。吾人今所论者，仅在第一种。

就普泛所谓之思维而言，因吾人抽去思维与任何对象（不问其为感官之对象或纯粹悟性之对象）之一切关系，故普泛所谓思维所有条件之综合（第一），绝非客观的，而纯为思维与主观之综合，此种综合被人误为对象之综合的表象。

由此观之，对于“一切普泛所谓思维之条件”——其自身为不受条件制限者——之辩证

的推理并不犯有实质上之误谬（盖因其已抽去一切内容或对象），而纯为方式中之缺陷，故必称之为误谬推理。

更进一步言之，以伴随一切思维之唯一条件，为“我思”之普遍的命题中之“我”，故理性应论究此种条件——在此种条件自身为不受条件制限之限度内。此仅为方式的条件，即一切思维之逻辑的统一（我抽去其中之一切对象）；但此仍表现为我所思维之对象，即“我自己”及“我之不受条件制限之统一”。

设有人以“其在思维之事物之性质为何？”之问题相质询，则我实无“以之答复其人”之先天的知识。盖此答复应为综合的——盖分析的答复虽或能说明思维之意义为何，但除此点以外，不能产生关于此思维由以可能之所依据者之任何知识。诚以综合的解决，常需直观；而此问题则由于其高度之普泛性质，已完全置直观于不顾矣。“成为可移动者其物必为何种事物？”之问题，同一无人能就其普泛性质答复之。盖此问题并未含有可以答复之痕迹，即其中并未含有不可入性的延扩（物质）。但我对于前一问题虽不能有概括的答复，颇似我仍能就表现自觉意识之“我思”一类命题之特殊事例答复之。诚以此“我”为基本的主体，即实体；故我为单纯的云云。顾若如是，则此等命题应由经验引来之命题，且在缺乏表现“普泛的先天的思维所以可能之条件”之普遍的规律时，此等命题即不能包有任何非经验的宾词。于是对于最初颇为我所赞同之意见——即吾人对于思维的存在之本质能构成判断且能纯由概念构成之等之意见——有所怀疑矣。但此种思维方法中所有之误谬，尚不能发现之也。

更进而研讨我所以之归属于我身（视为普泛所谓思维的存在）之属性（按即单纯性等等）之起源，则能说明其误谬之所在。此等属性不过纯粹范畴而已，我并不能以之思维一确定的对象，仅能以之思维“表象之统一”——为欲规定表象之对象。在缺乏为其基础之直观时，范畴不能由其自身产生对象之概念；盖对象仅由直观授与，在直观授与对象以后，始依据范畴思维之。我如宣称一事物为现象领域中之实体，则首必有其直观之宾词授我，且我必能在此等宾词中分别永恒者之与转变无常者基体（事物本身）之与附属于其中者。我若称现象领域中之一事物为单纯的，乃指其直观虽为现象之一部，唯其自身则不能分割为各部分等等而言耳。但我若仅在概念中而非在现象领域中知某某事物之为单纯的，则我关于对象实一无所知，仅对于我所自行构成“不容直观之普泛所谓某某事物之概念”有所知耳。故我谓“我思维某某事物完全为单纯的”，实际仅因除谓为某某事物以外，不能再有所言耳。

顾纯然统觉之“我”，为概念中之实体，概念中之单纯的以及等等；凡在此种意义中所有此等心理学的学说，自属正确。但此并不以吾人所欲探知之“心之知识”授与吾人。盖因此等宾词绝无用之于直观之效力，故不能具有适用于经验对象之效果，因而全然空虚无意义。实体概念并不示我以心由其自身延续，亦不示我以心为外部的直观之一部分其自身不能分割因而不能由任何自然的变化而有所生灭等等。凡此其自身延续不能分割等等，乃“所以使心在经验联结中为我所知”之性质，且对于心之起源及未来状态能有所启示。但若我谓——就纯然范畴言——“心为单纯的实体”，则显然因实体之纯然概念（为悟性所提供者）所包含者，不出一事物应表现为主体自身而不更为其他任何事物之宾词之逻辑的规定以外，故由此命题，并不能得关于“我”之永恒性之任何事物，且此“单纯的”属性，即增加于永恒性之上，实亦无所裨益。故关于“心在自然界之变化中遭遇如何”之点，吾人由此种源泉绝无所获。吾人若能假定“心为物质之单纯的部分”，则吾人能使用此种知识，更以经验关于此一部分所告知者之助，以演绎心之永恒性及——在其“单纯的性质”中所包含之

——不可灭性。但关于此种种，在“我思”之心理学的原理中所有“我”之概念实一无所告知吾人。

其所以以吾人内部中所有思维之存在者为能由此等——在各类范畴中表现绝对的统一之——纯粹范畴，知其自身，则由于以下之理由。统觉自身为范畴所以可能之根据，在范畴一方则仅表现“直观所有杂多”——在杂多在统觉中具有统一之限度内——之综合而已。故普泛所谓自觉意识乃“为一切统一之条件者”之表象，其自身则为不受条件制限者。于是吾人对于思维的“我”（心）——其视自身为实体，为单纯的，为一切时间中数的同一者，及为一切其他存在必须由之推论而来之一切存在相依者——能谓为非由范畴知其自身，乃在统觉之绝对统一中，即由其自身以知范畴，且由范畴以知一切对象。我之不能以我欲知任何对象时所必须以为前提者，认为对象，以及规定者之自我（思维）与被规定者之自我（思维的主体）有别，正与知识与对象有别相同，此皆极为显然者也。但世无较之“使吾人以思维综合中之统一视为思维主体中所知觉之统一”之幻相，更为自然，更为感人者。吾人应称之为实体化的意识之欺妄（*apperceptionis substantiatae* 实体的统觉）。

吾人对于合理心灵论之辩证的推理中所包含之误谬推理，如欲与以逻辑的名称，则以彼等之前提皆正确，吾人应名之为中间概念意义含混之误谬（*sophisma figurae dictionis*）宾词形态之误谬。盖其大前提在论究条件时所用范畴，纯为先验的用法，而小前提及结论，在其论究包摄于此条件下之“心”时，则又经验的使用此同一的范畴。例如在实体性之误谬推理中，实体概念为纯粹智性的概念，此在缺乏感性直观之条件时仅容先验的用法，即不容有丝毫用处者也。但在小前提中，则此同一概念乃应用于一切内部的经验之对象，且并不预先确知及建立此种具体的用法之条件，即并未确知此种对象之永恒性。如是吾人乃以范畴经验的用之，但在此种事例中实为不能容许者。

最后欲展示伪辨的心灵论之一切辩证的主张，系统的在纯粹理性所规定之顺序中互相联结，即展示吾人对于此等主张网罗详尽，吾人应注意统觉通彻各类范畴仅与“每类范畴中在可能的知觉中形成其他范畴之基础者即实体性，实在性，单一性（非多数性）存在等等之悟性概念”相关。此处理性表现所有此等范畴为思维的存在所以可能之条件，至此等条件之自身，则为不受条件制限者。于是心知其自身为——

- （一）关系之不受条件制限之统一，即其自身非附属于其他事物乃独立自存者。
- （二）性质之不受条件制限之统一，即心非一实在的全体，而为单纯的^[43]。
- （三）时间中多数个别时间不受条件制限之统一，即心非种种不同时间中之无数不同者，而乃同一之主体。
- （四）空间中存在之不受条件制限之统一，即心非“心以外种种事物”之意识，乃仅其自身存在之意识，及其他种种事物仅为其表象之意识。

理性为原理之能力。纯粹心理学之主张并不包含心之经验的宾词，仅包含“其意义在于经验之外，即纯由理性规定对象自身”之一类宾词（没有任何此等宾词）。故此等主张应建立于“与普泛所谓思维的存在之本质有关”之原理及普遍的概念之上。但实际并不如是，吾人之所发现者，则为“我在”之单一表象，支配其全部主张。此一表象正因其表现“我所有的一切普泛所谓经验之纯粹公式”，故即宣称其自身为对于一切思维的存在皆有效之普遍命题；且因其在一切方面为单一的，故又附随有普泛所谓思维所有条件之绝对的统一之幻相，即推广其自身于可能的经验所能到达范围之外。

第二章 纯粹理性之二律背驰

吾人在先验辩证论之导言中已说明纯粹理性之先验的幻相起于辩证的推理，此种推理之图型乃由逻辑在其三种形式的推理中所提示者——正与范畴在一切判断之四种机能中发现其逻辑的图型相同。此等伪辨的推理之第一类型，乃论究（主体或心之）“一切普泛所谓表象所有主观的条件之不受条件制限之统一”，与断言的三段推理相符合，其大前提为主张“宾词与主词关系”之原理。辩证的论证之第二类型，则为比拟假设的三段推理而来。以现象领域中所有客观的条件之不受条件制限之统一为其内容。第三类型（此将在以下一章论究之）其方法相同，以“普泛所谓对象所以可能之有客观的条件之不受条件制限之统一”为其主题。

但有须特殊注意之一点。先验的误谬推理产生——关于吾人所有思维主体之理念——纯然片面的幻相。凡稍能支持相反主张之幻相，皆非理性概念所引起之幻相。因之，先验的误谬推理（虽有所适合之幻相）虽不能否认——在批判的研究之严厉审讯中，先验的误谬推理，由之消灭其效力至化为纯然外观形式——之根本的缺陷，但此种先验的误谬推理所能提供之利益，则全然偏于精神论一面。

当理性应用于现象之客观的综合时，则情形大异。盖在此领域中，不问其如何努力建立其不受条件制限之统一原理，且即有伟大（虽属幻相）成就之表面现象，亦立即陷入其所不得不陷入之矛盾中（在此宇宙论之领域中），以终止其任何此种僭妄主张。

吾人今以人类理性之新现象呈现于吾人之前——此为一全然自然的矛盾，无须故为设问或乘隙陷之，理性由其自身不得避免所必然陷入者也。此确为防护理性为纯粹片面的幻相所产生之空幻信念所麻醉，但同时又陷理性于此种诱惑，即或倾于怀疑的绝望，或以顽固态度固执某种主张，而不愿虚心倾听相反主张之理由。有一于此，皆足致健全哲学于死亡，而前者（按即怀疑的绝望）固可名之为纯粹理性之无疾而终（*euthanasia*）。

在考虑由纯粹理性法则之矛盾（即二律背驰）所发生之“种种相反背驰之方式”以前，吾人应提示若干注意点，以说明辩释“吾人所欲用为论究此主题之方法”。在一切先验的理念与“现象综合中之绝对的总体”相关之限度内，我名之为宇宙概念，一则因此绝对的总体亦为“世界全体”概念（其自身仅为一理念）之基础；一则因此等概念唯与“现象之综合”（即仅与经验的综合）相关。反之，当绝对的总体为“综合一切普泛所谓可能的事物所有条件之绝对的总体”时，则将发生一种纯粹理性之理想，虽与宇宙概念有关，但实与之完全不同者也。因之，纯粹理性之二律背驰将以虚伪的纯粹合理的宇宙论之先验的原理展示吾人，正与纯粹理性之误谬推理为辩证的心理学之基础相同。但合理宇宙论之展示其先验的原理，并不在示证此种学问之有效力及欲采用之。顾名思义，理性之矛盾，其名称已足证此种虚伪的学问仅能在眩惑而又虚伪之幻相中，展示其为一绝不能与现象调和之理念耳。

第一节 宇宙论所有理念之体系

在进而以“依据原理之体系的精密”，列举此等理念时，吾人必须注意两点。第一，吾人必须承认纯粹的及先验的概念仅能自悟性发生。理性实际并不产生任何概念。理性之所能为者，充其量唯在使悟性概念超脱可能经验之不可避免之制限耳，即努力推广此概念于经验的事物之限界以外（虽仍与经验的事物相关）。此以以下之方法成就之。理性对于所

与之受条件制限者要求在其条件方面——此为悟性以一切现象归摄于其下所视为综合统一之条件者——之绝对的总体，在此要求中，即以范畴转变为先验的理念。盖仅由使经验的综合远及于不受条件制限者，始能使经验的综合绝对的完成；顾此不受条件制限者绝不能在经验中见及之，而仅在理念中见之。理性之为此要求，实依据以下之原理，即——若受条件制限者授与时，则其条件总和及其不受条件制限者（受条件制限者，唯由此不受条件制限者而后可能）亦授与。此等先验的理念第一、纯为推及不受条件制限者之范畴，且能归约之于“依据范畴四类项目所排列之表中”。第二，非一切范畴皆适于此种用法，仅为综合由之构成“互相从属（非同等并列）之条件系列及所与受条件制限者之发生的系列”之范畴。绝对的总体仅在其与所与受条件制限者相关之条件上升系列之范围内，始为理性所要求。关于条件所有结果之下降系列或与“此等结果所有同等并列条件之集合体”相关者，皆不要求此绝对的总体。盖在所与受条件制限者之事例中，实以其条件为前提，且视为与受条件制限者连带授与者。反之，因结果并非使其条件可能，乃以条件为前提者，故当吾人进展至结果，即自条件下达所与受条件制限者之时，实无须考虑此系列是否终止；盖关于此种系列总体之问题，绝不能为理性所预想者也。

故吾人必须思维时间为到达此“所与刹那”中，“过去时间”已完全经过，且视为时间自身以此完全方式所授与者（按即过去全部时间）。此种完全经过之时间，即非吾人所能规定，但此说则甚真确。但因未来并非吾人到达现在之条件，故在吾人理解现在时，不问吾人如何思维未来时间，或以之为有尽，或以之为无穷，皆为绝不相关之事。今设吾人有 m, n, o ，之系列，其中 n 乃受 m 条件之制限所授与者，同时又为 o 之条件。此系列自受条件制限者 n 上升至 m （ l, k, i ，等等），又自条件 n 下降至受条件制限者 o （ p, q, r ，等等）。为使能以 n 视为所与者，则我必以第一系列为前提。依据理性及理性对于条件总体之要求， n 仅由此种系列而可能者。其可能性并不依据其后继之系列 o, p, q, r ，等等。故此后者系列不能视为所与者，而仅能视为所可授与者（*dabilis*）。

我议以“在条件方面，自切近所与现象之条件开始，还溯更远条件之系列综合”名为追溯的（*regressiv*）综合；以“在受条件制限者一方自第一结果进展至更远结果之系列综合”，名为前进的（*progressiv*）综合。前者在前提（*antecedentia*）中进行，后者在结果（*consequentia*）中进行。故宇宙论的理念乃论究“追溯的综合”之总体，在前提中进行，非在结果中进行。总体之前进的方式所提示之纯粹理性问题，乃无益之事，且为无须有者，诚以设立此种问题非为完全理解“现象中所授与之事物”所必需者。盖吾人所须考虑者仅为其根据，而非其结果。

在排列“依据范畴表之理念表”时，吾人首先列入吾人所有一切直观之二种本源的量，即时间与空间。时间自身即为一系列，且实为一切系列之方式的条件。在时间中，就一所与的现在而言，所视为其条件之前项（过去），自能先天的与其后项（未来）相区别。故“任何所与受条件制限者所有条件系列之绝对的总体”之先验的理念，仅与一切过去时间相关；且依据理性之理念，过去时间乃“所与刹那”之条件，必须思维为在此刹那中已全部授与者也。顾在空间中，就空间之自身而言，前进与后退之间，并无区别。盖以空间之各部分乃同时共在者，为一集合体而非系列。“现在一刹那”仅能视为受过去时间条件之制限者，绝不能视为过去时间之条件，盖因此一刹那仅由过去时间始能存在，或宁谓为经由其先在之时间而存在者也。至若空间则各部分同等并列，并非互相从属，一部分非其他部分所以可能之条件；且与时间不同，空间自身并不构成一系列。但吾人所由以感知空间之“空间杂多部分之综合”，乃继续的，在时间中进行的，且含有一系列。且因在所与空间之此种“集合的种种空间之系列”中（例如丈中之尺），所有在所与空间之延扩中所思维之

种种空间，常为“所与空间”之限界条件，故空间之测定，亦应视为一所与受条件制限者之条件系列之综合，其所不同者，仅为其条件方面本身并不与受条件制限者相异耳，故在空间中前进与后退，吾人见其实相同也。然因空间之一部分并非由其他部分授与，仅由其他部分限制之，故吾人必须视各空间——在其被限制之限度内——亦皆为受条件制限者，以各空间乃预想其他空间为其限界之条件，而其他空间亦复如是。是以关于设定限界，空间中之前进，亦为追溯的，因而“条件系列中所有综合之绝对的总体”之先验的理念，亦复适用于空间。我之能有正当理由探讨关于空间中现象之绝对的总体，正与我之能探讨过去时空中现象之绝对的总体相同。对于此种问题，是否有解答可能，将在以后解决之。

第二，空间中之实在（即物质）乃受条件制限者。其所有内部的条件乃其所有之各部分，此等部分之部分则为其更远之条件。于是此处发现有一追溯的综合，其绝对的总体乃为理性所要求。此种绝对的总体仅由完全分割而得之，由此完全分割，物质之实在或消灭至无，或成为已非物质之事物——即单纯的事物。是以此处吾人亦有一条件系列及进展至其不受条件制限者。

第三，关于现象间实在的关系之范畴，即实体与其所有属性之范畴并不适于为先验的理念。盖即谓理性在其中并不发现追溯的进向条件之根据。属性在其内属于同一之实体时，彼此同等同列，并不构成一系列。即在其与实体之关系中，此等属性实际亦非从属实体，乃实体自身存在之形相。所有在此种范畴中其仍可视为成为先验的理性之理念者，厥为实体的事物之概念。但因此种概念仅指普泛所谓对象之概念而言，此种普泛所谓对象在吾人在其中离一切宾词，唯思维先验的主体之限度内始作为实体存在，顾吾人此处所论究之不受条件制限者，仅视为其能在现象系列中存在者，故实体的事物之不能为此种系列之一员，极为明显者也。此点对于交相关系中之种种实体，亦极真确。此等实体纯为集合的，并不包含一系列所依据之事物。吾人对于此等实体，不能如对于空间之所云云，盖空间之限界，绝不由其自身规定，而仅由其他空间为之规定，故空间彼此从属，为彼此所以可能之条件。于是所留存者，仅为因果之范畴。此范畴呈现“所与结果”之原因系列，因而吾人能自“视为受条件制限者之结果”进而上升为其条件之原因，以解答理性之问题。

第四，可能的、现实的及必然的之概念，除在以下之限度内并不引达任何系列，即偶有的事物在其存在中必须常视为受条件制限者，且须视为依据悟性规律指向其所由以成为必然者之条件，而此条件又复指向其更高之条件，直至理性最后到达系列总体中之不受条件制限之必然性。

当吾人选择此等在杂多综合中必然引达系列之一类范畴时，吾人发现仅有四种宇宙论的理念，与四类范畴相应：

一、“一切现象合成一所与全体”

其合成之绝对的完成

二、分割现象领域中一所与全体

其分割之绝对的完成

三、推溯一现象之起源

其推溯之绝对的完成

四、现象领域中变化事物之存在皆有其由来依属，

推源其由来依属之绝对的完成。

此处有种种务须注意之点。第一，绝对的总体理念仅在说明现象，因而与“悟性关于

普泛所谓事物之总体所能形成之纯粹概念”无关。现象在此处乃视为所与者；而理性之所要求者则为此等现象所以可能之条件——在此等条件构成一系列之限度内——之绝对的完成。故理性之所命令者，为绝对的（盖即谓在一切方面）完全之综合，由此种综合现象始能依据悟性法则展示之。

第二，理性在此系列的，继续追溯的，条件之综合中实际所寻求者，唯此不受条件制限者。其目的所在，殆为前提系列之完成，即到达无须再预想其他之前提者。此不受条件制限者常包含于想象中所表现“系列之绝对的总体中”。但此绝对的完全之综合，又仅为一理念；盖吾人不能知（至少在此论究开始之际）此种综合在现象之事例中是否可能也。吾人如专由纯粹悟性概念表现一切事物而与感性的直观之条件无关，则吾人自能对于一所与受条件制限者，立即谓其互相从属之全部条件系列亦已授与之矣。盖前者仅由后者而授与吾人者。但在其就吾人所论究之现象而言时，则吾人发现有一种特殊制限，此种制限起于“条件所由以授与”之方法，即经由“直观所有杂多”之继续的综合——此种综合由追溯而完成者。至此种完成在感性是否可能，乃更进一步之问题；唯其理念则存在理性中，与吾人能否以此种理念与任何适当之经验概念相联结之事，固不相关者也。今因不受条件制限者必然包含于“现象领域内所有杂多之追溯的综合之绝对的总体”中——此种综合乃依据“表现现象为所与受条件制限者之条件系列”之范畴而行之者——故此处理性采用自“总体理念”开始之方法，其实际目的所在，则为不受条件制限者，固不问其全部系列之为不受条件制限者或其一部分之为不受条件制限者也。同时此总体是否——及如何——能到达，则又任其悬而未决。

此不受条件制限者可在两种途径中择其一考虑之。其一，可视为由全部系列所成，其中一切项目毫无例外皆为受条件制限者，仅其总体为绝对的不受条件制限者。此种追溯应名为无限的。至另一可选择之途径，则绝对的不受条件制限者仅为系列之一部分——其他项目皆从属此一部分，其自身不再从属任何其他条件^[44]。自第一种观点言之，上升方向（*A parte priori*）之系列，毫无制限且无起始，即为无限的，同时又为以其全部授与者。但其中之追溯，绝不能完成，仅能名之为潜在之无限的。自第二观点言之，则有“系列之最初一项目”，其就过去时间而言，名为世界之起始，就空间而言名为世界之限界，就一所与有限全体之部分而言，名为单纯的，就原因而言名为绝对的自己活动（自由），就生灭事物之存在而言，名为绝对的自然必然性。

吾人有两种名词，世界及自然，二者有时意义相同。前者指一切现象之数学的总和及其综合——在大数中及小数中，即由合成进展及由分割进展——之总体而言。但当视世界为力学的全体时，则此同一之世界即名为自然^[45]。斯时吾人不与空间时间中之集合体（所欲规定之为量者）相关，而与现象之存在中所有之统一相关矣。在此种事例中，所发生事物之条件，名为原因。现象领域中之不受条件制限之原因作用，名为自由，其受条件制限之原因作用，则名为自然的原因（就其狭义而言）。普泛所谓存在，其受条件制限者名为偶然的，其不受条件制限者则为必然的。现象所有不受条件制限之必然性，可名之为自然的必然性。

吾人今所论究之理念，我前已名之为宇宙论的理念，一则因世界一名词，吾人指一切现象之总和而言，专用于吾人理念所向之“现象中之不受条件制限者”；一则又因世界一名词在其先验的意义中，乃指一切存在的事物之绝对的总体而言，吾人注意所在，唯在其综合之完成（此种完成虽仅能在追溯其条件中到达之）。故虽有人反对谓此等理念皆超验的，且谓此等理念就种类言之，即非超越对象（即现象），而专与感官世界相关与本体无

涉，但其综合仍到达超越一切可能经验之程度，顾我则仍以名之为宇宙概念为最适当。但关于“追溯目的所在”之数学的及力学的不受条件制限者间之区别，我可称前二种概念为狭义之宇宙概念（因其与大小两种世界相关），至其他两种概念则名为超验的自然概念。此种区别并无特殊之直接价值；其意义则将在以后知之。

第二节 纯粹理性之背驰论

如以正面主张为一切独断论之名，则反面主张并非指相反之独断的主张而言，乃指两种外观上独断的知识（*Thesis cum antithesis* 正面主张与反面主张）之理论冲突，其中并无一种主张能证明其胜于另一主张者。故背驰论并非论究片面之主张。其所论究者仅为理性所有学说彼此相互间之冲突及此冲突之原因耳。先验背驰论乃探讨纯粹理性之二律背驰及其原因与结果之一种研究。在使用悟性原理时，设吾人不仅应用吾人之理性于经验对象，且推及此等原理于经验限界之外，即发生辩证的学说，此种学说既不能希望其为经验所证实，亦不惧为经验所否定。其中每一学说不仅其自身能免于矛盾，且在理性之本质中发现其必然性之条件——所不幸者，则其相反主张，在彼一方面所有之根据，亦正与之同一有效而必然耳。

与此种纯粹理性之辩证性质相关联自然发生之问题如下：（一）纯粹理性在何种命题中不可避免必然陷于二律背驰？（二）此种二律背驰所由以发生之原因为何？（三）虽有此种矛盾，理性是否尚留有到达确实性之途径，且其方法如何？

故纯粹理性之辩证论必须与两端可通之一切伪辩的命题相区别。其有关之问题，非因特殊目的所任意设立之问题，乃人类理性在其进展中所必然遇及之问题。其次，正面主张与其反面主张二者之所包含者，非发现以后立即消失之人为的幻相，乃自然而不可避免之幻相，此种幻相即令已无人为其所欺，亦仍能继续的感人（虽不致再欺吾人），且即能无害于人，但绝不能消灭者也。

此种辩证的学说非与经验的概念中所有之悟性统一相关，乃与纯然理念中所有之理性统一相关。盖因此种理性统一包括依据规律之综合，自须与悟性相合；但以其尚要求综合之绝对的统一，故同时又须与理性融洽。但此种统一之条件则如是：在其与理性相适合时，对于悟性似嫌过大，在其与悟性适合时，对于理性又嫌过小。于是乃发生吾人无论如何所不能避免之冲突。

于是此种辩证的主张，展示一辩证的战场，其中凡容许其取攻势之方面，必为胜者，限于守势之方面，常为败者。因之，勇敢的斗士，不问彼等所拥护之事项为善为恶，彼等如仅设计保有最后攻击之权利而无须抵御敌方之新攻击，则常能获得胜利之荣誉。吾人自易了解此种争斗场必时时争斗不已，两方必已获得无数次胜利，最后一决之胜负，常使拥护战胜理由之斗士支配战场，此仅因其敌人已被禁止再参与战役耳。吾人欲为一公平之审判者，必须不问争斗者所各为其争斗之事项为善为恶。此等争执必须任彼等自决之。在彼等力尽而并不能互相伤害以后，彼等或能自悟其争执之无益成为良友而散。

此种旁观——或宁激励——彼此主张冲突之方法，其意并不在偏袒一方，唯在研讨所争论之对象是否为一欺人的现象，两方争欲把持而卒归无效者，且关于此种欺人的现象，即令并无反对论与之相抗，亦不能到达任何结果者——此种方法我谓可名之为怀疑的方法。此与怀疑论——此为否定“技术的学问的知识”之原理，此种原理破坏一切知识之基础，努力以一切可能的方法毁弃知识之信用及其坚实性者——全然不同。盖怀疑的方法目

的在确实性。欲在两方忠实奋勉所奉行之争论事例中发现其误解之点，正类贤明之立法者就法官在诉讼事件中所感之惶惑，努力获得关于法律上所有缺陷及晦昧之处之教训。在应用法律中所显现之二律背驰，对于吾人有限之智慧实为产生法律之立法事业之最良标准。理性——在抽象的思辨中不易觉悟其误谬——由此二律背驰，乃注意及在规定其原理时所有应考虑之因子。

但此种怀疑的方法仅对于先验哲学始为主要之方法。在其他一切之研究范围中，怀疑的方法虽或能废而不用，唯在先验哲学中则不然。在数学中而用怀疑方法则谬矣；盖在数学中绝无虚伪主张能隐藏而不为人所发现，诚以其证明必常在纯粹直观指导之下，且由常为自明的综合方法进行。在实验哲学中由怀疑所引起之迟延，自极有益；但其中不能有不除去之误解；且其决定争论之最后方法（不问发现之迟早）终必由经验提供之也。道德哲学至少亦能在可能的经验中具体的呈现其一切原理与其实践的结果；因而亦能避免由抽象所发生之误解。但在先验的主张，则大不然，其所称有权主张者，为洞察“超越一切可能的经验领域之事物”。此等主张之抽象的综合，绝不能在任何先天的直观中授与，故就其性质言，则凡此等主张中之误谬，绝不能由任何经验方法发现之。故先验的理性，除努力使其种种主张调和以外，不容有其他检讨之标准。但欲此种检讨标准（按即观察其种种主张是否能调和）行之有效，首先必使此等主张交相陷入之矛盾，自由发展而不为之妨。吾人今试罗列此种矛盾 [46]。

先验理念之第一种矛盾

正面主张

世界有时间上之起始，就空间而言，亦有限界。

证明

吾人如假定为世界并无时间上之起始，则达到一切所与时间点，必已经历一永恒无始之时间，因而在世界中已经过事物继续状态之无限系列。顾系列之无限，由此种事实所成，即系列由继续的综合绝不能完成之者。故谓已经过一无限的世界系列，实为不可能者，因而世界之起始，乃世界存在之必然的条件。此为所需证明之第一点。

至关于第二点，则任吾人又复自其相反方面言之，即假定为世界乃一共在事物之“无限的所与全体”。顾“不在直观 [47] 中（即在某种限界内）所授与之量”，其量之大小，仅能由其部分之综合思维之，至此种量之总体，则仅能由“以单位逐一重复增加而使之完成之综合”思维之 [48]。故欲以充满一切空间之世界思维为一全体，必须以“一无限的世界所有各部分之继续的综合”为已完成者，即在列举一切共在事物时，必须视为已经历一无限时间者。但此为不可能者。故现实事物之无限的集合体不能视为一所与全体，故亦不能视为同时授与者。是以就空间中之延扩而言，世界非无限的，乃包围在限界中者。此为争论中之第二点。

反面主张

世界并无起始，亦无空间中之限界，就时空二者而言，世界乃无限的。

证明

盖若吾人假定为世界有起始。则因起始乃以“其中事物尚未存在之时间”在其前之一种存在，故必有其中世界尚未存在之先在时间，即虚空时间。顾在虚空时间中并无事物发生之可能，盖因此种时间除“非存在”云云外，无一部分较之其他任何时间具有特异之存在条件（不问事物假定为由其自身发生或由某种其他原因发生，此点皆适用之）。在世界中固能开始种种事物系列；但世界自身则不能有起始，故就过去时间而言，乃无限的。

至关于第二点，任吾人自其相反方面出发，假定为空间中之世界为有限的且有限界者，因而世界存在“毫无限界之虚空空间”中。于是事物不仅在空间中交相关系，且亦与空间有关系矣。顾因世界为一绝对的全体，世界之外并无直观之对象，即无“世界与之具有关系”之相应者，故世界与虚空空间之关系，殆为世界与空无对象之关系。但此种关系以及由虚空空间所包围之世界限界，实等于无。故世界不能在空间中有限界，即就延扩而言，世界乃无限的^[49]。

第一种二律背驰注释

一、注释正面主张

在陈述此等矛盾的论证时，我并非意在畅肆伪辩。盖即谓，我并不依赖特殊辩护人乘隙攻人之方法——此种辩护人先姑承认诉之于所误解之法律，盖便于其能否定此种法律以成立其自身之不法要求耳。以上所列正反两种证明皆由所争论之事实自然发生，并无可以利用任何一方独断论者到达之误谬结论所授与对方之间隙。

我自能外表虚饰自“所与量之无限性”之错误概念出发，以独断论者之通常方法证明正面主张。我能论证如较大于其自身之量——为此量所包含之“所与单位之数量”所限定者——不可能时，则此量为无限的。顾无一数量能为最大者，以一或以上之单位常能加之于其上。因之无限的所与量以及无限的世界（就经过的系列而言或就延扩而言之无限）乃不可能者；在时空两方皆必须有所限界。此即为我之证明所可遵循之途径。但以上之概念并不适合于吾人之所谓无限的全体。盖此无限的全体并不表现其如何之大，因而非极量之概念。吾人仅由之以思维其与任何所有单位之关系，就单位而言，则无限的全体自必大于一切之数。按所择单位之大小，此无限者当随之而大小。但以无限性仅以“其与所与单位之关系”而成，自常为同一。故全体之绝对量不能以此种方法知之；以上之概念实并未涉及此绝对量也。

无限性之真实的先验概念，如是即“在计算一量所需要此种单位之继续的综合，绝不能完成”是也^[50]。由此而得以下之结论自完全正确，即引达一所与（现在）刹那所有（过去之）现实的继续状态之永恒无限性，不能尽行经过，故世界必须有一起始点。

在正面主张之第二部分中，并不发生所包含在“无限而又已经过之系列”中之困难，盖因无限世界之杂多，就延扩而言，乃视为同时存在而授与吾人者。但若吾人欲思维此种数量之总体而又不能诉之于“由其自身在直观中构成一总体”之限界，则吾人必须说明此一种概念即在此事例中乃“不能自全体进达部分之规定的数量，而必须由部分之继续的综合以证明全体之可能性”。顾因此种综合构成一绝不能完成之系列，故我不能先于此综合或由此综合以思维一总体。盖总体概念在此事例中，其自身乃所有部分之综合已全部完成之表象。唯因此种完成乃不可能者，因而“完成”之概念亦不可能。

二、注释反面主张

“所与世界系列及世界全体”之无限性之证明，乃依据此种事实，即就其反面而论（按即以世界为有限的），即必须有一虚空时间及虚空空间以构成世界之限界。我知主张有限说者亦已努力避免此种结论，谓吾人无须设立此种——先于世界起始之绝对时间，或在世界以外之绝对空间——不可能之假定，世界在时间空间中之限界，自极可能。对于莱布尼兹学派所主张此种学说之后一部分，我自十分满意。盖空间仅为外部的直观之方式；非能为吾人外部所直观之实在的对象；非现象之相应者乃现象自身之方式耳。且因空间非对象而仅为可能的对象之方式，故不能视空间为规定事物存在——其自身为绝对的——之某某事物。所视为现象之事物规定空间，即就空间所有“量及关系”之一切可能的宾词，此等事物特规定其中特殊之一宾词，属于实在者耳。反之，若以空间为独立自存之某某事物，则空间自身并非实在的事物；故不能规定现实的事物之量或形象。更进言之，空间不问其为充实或虚空与否，能由现象制限之，但现象则不能由“现象以外之虚空的空间”制限之。此点对于时间，亦复正确。但即令承认此种种之说，亦不能否定“吾人如欲假定空间时间中之世界具有有限界，则不能不假定世界以外之虚空空间及世界以前之虚空时间之两种虚构物”^[51]。

所自以为能使吾人避免以上所言之结果（即应假定如以世界为有时间空间中之限界，则必须有无限的虚空规定“现实的事物存在其中之量”）之论证方法，乃窃以吾人绝无所知之直悟世界替代感性世界而成立者；即以不再预想任何其他条件之“普泛所谓存在”代最初之起始（有一“非存在”之时间在其前之存在）；以世界全体之范围代延扩之限界——于是可置时间空间于不问矣。但吾人今所欲论究者仅为现象界及其量，故若抽去以上所言之感性条件，则不能不破坏世界之存在本质。感性世界如有限界，则必存在无限之虚空中。如除去虚空以及“所视为现象所以可能之先天的条件”之普泛所谓空间，则全部感性世界立即消灭。顾在吾人之问题中所授与吾人之世界，则仅有此感性世界。直悟的世界不过普泛所谓世界之普泛概念而已，其中已抽去其直观之一切条件，故关于此直悟世界并无综合的命题——或肯定的或否定的——能有所主张者也。

先验理念之第二种矛盾

正面主张

世界中一切复合的实体乃由单纯的部分所构成者，故除单纯的事物或由单纯的事物所构成者以外，任何处所并无事物之存在。

证明

姑任吾人假定为复合的实体非由单纯的部分所构成。于是如在思维中除去一切复合，则无复合的部分，且亦无单纯的部分（因吾人不容有单纯的部分）留存，盖即谓绝无留存之事物，因而将无实体授与矣。故或在思维中除去一切复合之事为不可能，或在其除去以后必须留存并不复合而存在之某某事物，即单纯的事物，在前一事例中则复合事物非由种种实体所成；盖复合以之应用于实体则仅为偶然的的关系，实体则离去此种偶然的的关系，仍必保持其为独立自存者而永存。今因此点与吾人之假定矛盾，故仅存留本来之假定，即世界中实体之复合者乃由单纯的部分所构成者也。

由此所得直接的结论，即世界中之事物绝无例外皆为单纯的存在物；复合仅为对此等存在物之外部状态；吾人虽绝不能自此种复合状态中析出此等基本的实体，而使之孤立存在但理性必须思维此等实体为一切复合之基本的主体，故以之为先于一切复合之单纯的存在

物也。

反面主张

世界中复合的事物并非由单纯的部分构成，故在世界中并无处所有任何单纯的事物之存在。

证明

假定为复合的事物（所视为实体者）由单纯的部分所成。则因一切外部的关系，以及实体之一切复合仅在空间中可能，一空间必为占据此空间之实体中所包含之同一数目之许多部分所成。顾空间非由单纯的部分所成，乃由种种空间所成。故复合的事物之一切部分皆必须占据一空间。但一切复合的事物之绝对的原始部分皆为单纯的。故单纯的事物占据一空间。今因占据空间之一切实在的事物，其自身中包有“并列之构成分子所成之一杂多”，故为复合的；且因实在的复合体非由种种属性所构成（盖属性在无实体时，不能并列存在），乃由种种实体所构成，故单纯的事物殆为种种实体之复合体——此实自相矛盾。

相反主张之第二命题，谓世界无处存有任何单纯的事物云云，其意所在，仅属如是，即绝对单纯的事物之存在，不能由任何经验或知觉（或内部的或外部的）证明之；因而绝对的单纯事物仅为理念，其客观的实在性绝不能在可能的经验中展示，且以理念并无对象，不能应用于说明现象。盖若吾人假定为对于此种先验的理念能在经验中发现一对象，则此种对象之经验的直观，应被人认知为并不包有“并列之杂多因子”而联结为一统一体者。但因吾人不能由于未意识此种杂多，即推断此种杂多在一切种类之“对象之直观”中皆不可能；且因无此种证明，则绝不能建立绝对的单纯性，故此种单纯性不能由任何知觉推论而得之。一绝对单纯的对象绝不能在可能的经验中授与吾人。且所谓感官世界吾人必须指为一切可能的经验之总和，故在感官世界中任何处所皆不能见及有任何单纯的事物。

此种相反主张之第二命题较之第一命题，应用范围广大多矣。盖以第一命题仅在复合体之直观中排除单纯的事物，而第二命题则在自然之全体中排斥单纯的事物。因之不能由引用（复合体之）“外部的直观之所与对象”之概念，证明此第二命题，仅能由引用此种概念与普泛所谓可能的经验之关系而证明之也。

第二种二律背驰注释

一、注释正面主张

当我言及所视为必然由单纯的部分所构成之全体时，我仅指复合之（就“复合的”名词之严格意义言之）实体全体而言，即指杂多之偶然的统一而言，此为使各自单独授与之杂多（至少在思维中如是）互相联结，因而构成一统一体者。空间本不应名之为复合体，而应名之为总体，盖因空间之各部分仅在全体中可能，非全体由各部分而可能者也。此固可名之为观念的复合体，但非实在的复合体。顾此仅为一种巧辨而已。盖因空间非由实体（更非由实在的属性）所构成之复合体，故我若自空间除去复合，则将无一物——乃至无一点——存留。盖一点仅以其为空间限界而可能，即以其为复合体之限界而可能者。故空间与时间并不由单纯的部分所成。凡仅属于实体之状态者——即令其具有量，即具有变化

——皆非由单纯的事物所构成；盖即谓变化之某种程度并非由多量单纯的变化累积而成。吾人自复合体以推论单纯体，仅能用之于独立自存之事物。顾事物状态之属性，并非独立自存之事物。故单纯的事物（所视为实体的复合体之构成部分者）之必然性之证明，如推及过远，无制限应用之于一切复合体——此所常见之事——则此证明自必易为人所倾覆，因而正面主张之全部理论，亦同时倾覆。

加之，我今所言之单纯的事物，仅限于其必然在复合体中所授与者——复合体能分解为所视为其构成部分之单纯的事物。单子之一字在莱布尼兹所用之严格意义中，应仅指直接授与吾人，所视为单纯的实体（例如在自觉意识中）一类之单纯的事物而言，并非指复合体之要素而言。此复合体之要素宁名之元子较佳。今以我所欲证明单纯的实体之存在仅为复合体中之要素，故我可名第二种二律背驰之正面主张为先验的元子论。但以此字久已专指说明物体现象（分子）之特殊形相而言，因而以经验的概念为前提者，故名正面主张为单子论之辩证的原理，较为适当也。

二、注释反面主张

物质之无限分割说，其证明纯为数学的，单子论者反对之。但此等反对论，立即使单子论者为人所疑。盖不问数学的证明如何自明，单子论者殊不欲承认此等证明——在空间实际为一切物质所以可能之方式的条件之限度内——乃根据于洞察空间之性质者。单子论者视此等证明纯为自“抽象而又任意的概念”而来之推论，因而不能应用之于实在的事物。顾如何能发明一“与空间之本源的直观中所授与者”不同种类之直观，及空间之先天的规定如何不能直接应用于“仅由其充实此空间而成为可能之事物”！吾人如注意此等反对论，则在数学点（虽为单纯的，但非空间之部分，仅为空间之限界）以外，吾人应以物理点为同一单纯的而又具有能（视为空间之部分）由其纯然集合以充实空间之特殊性质。对于此种谬论，固无须重述许多熟知之决定的驳论——盖欲借纯然论证的概念之肆行伪辩以论破数学之自明的证明真理实为无益之举——我仅举一点已足，即当哲学在此处以诈术掩蔽数学时，其所以如是者，实因其已忘在此论证中吾人仅与现象及其条件相关耳。此处对于“由悟性所成复合体之纯粹概念”发现单纯体之概念，实嫌不足；所应发现者乃对于复合体（物质）直观之单纯体直观。但就感性法则而言，以及在感官之对象中，此事乃绝不可能者。当实体所构成之全体，唯由纯粹悟性以思维之之时，则吾人在其所有一切复合之前，必先有其单纯体，此固极为真确者，但此点并不适用于现象之实体的全体，盖此种全体以其为空间中之经验的直观，具有“并无一部分为单纯的事物”之必然的特性，盖因空间并无一部分为单纯者也。顾单子论者实极灵敏，求避免此种困难，乃不以空间为外部的直观之对象（物体）所以可能之条件，而以此等对象及“实体间之力的关系”为空间所以可能之条件。但吾人仅有“所视为现象之物体概念”，而此等物体就其本身言，则必然以“空间为一切外部的现象所以可能之条件”为其前提者。此种遁词实无所益，在先验感性论中已详辨之矣。故唯以物体为物自身，单子论者之论证始能有效。

第二之辩证的主张则具有此种特点，即与之相对立者乃一切辩证的主张中仅有之独断的主张，即此种主张乃欲在经验的对象中，明显证明“吾人仅以之归之于先验的理念即实体之绝对的单纯”之实在性——我所指者乃内感之对象，即思维之我，为绝对的单纯实体之主张。今毋须深论此问题（此为以上已充分考虑之者），我仅须申述如有（例如在全然单纯无内容之我之表象中所发现者）任何事物仅思维之为对象而绝无其直观之任何综合的规定加之其上，则在此种表象中自无任何杂多及任何复合能为吾人所见及。此外则因我所由以思维此对象之宾词，纯为内感之直观，故在此对象中并无“要素并列之杂多”以及实在

的复合能为吾人所发现。自觉意识即属此种性质，以思维之主体同时即为其自身所有之对象，故此主体虽能将其中所属之规定分割，而其自身则为不能分割者；盖就其自身而言，一切对象皆为绝对的统一者。顾在此主体外部的被视为直观之对象时，则必须在其现象中展示某种复合情形；故若吾人欲知其中是否具有“要素并列之杂多”，必须常以此种方法观察之也。

先验理念之第三种矛盾

正面主张

依据自然法则之因果作用并非一切世界现象皆自之而来之唯一因果作用。欲说明此等现象，必须假定尚有他种因果作用，即由于自由之因果作用。

证明

吾人今姑假定除依据自然法则以外并无其他之因果作用。设果如是，则一切发生之事物，自必预想有“此事物所依据规律必然随之而起之先在状态”。但此先在状态其自身亦必为发生之某某事物（在“其中尚未有此事物之时间中”发生）；盖若此先在状态为常在者，则其结果自亦常在，而非仅为适所发生之事物矣。于是某某事物由以发生之原因之因果作用，其自身即为所发生之某某事物，此某某事物又复依据自然法则预想有一先在状态及其因果作用，以此类推则更有一较先之状态，于是追溯无已。故若一切事物仅依据自然法则发生，则常为相对的起始，绝无最初的起始，因而在原因方面依次相生之系列，亦绝无完成之事。但自然法则适又如是，“若无一先天的充分决定之原因，则无一事物能发生”。于是除依据自然法则以外并无因果作用可能云云之问题，就其绝对的普遍性而言，则自相矛盾矣；故此种因果作用不能视为唯一种类之因果作用。

于是吾人必须假定某某事物由以发生之一种因果作用，此种因果作用之原因，其自身非依据必然的法则而为在其先之其他原因所规定者，盖即谓原因之绝对的自发性，由此种自发性依据自然法则进行之现象系列，即能由其自身开始。此为先验的自由，若无此种自由，则即在自然之通常过程中，其原因方面之现象系列亦绝不能完成也。

反面主张

并无自由；世界中之一切事物仅依据自然法则发生。

证明

假定有先验的意义之自由为一种特殊之因果作用，世界中之事件乃依据此种因果作用而发生者，即此为绝对的开始一状态之力量，因而亦为绝对的开始“此状态之结果系列”之力量；于是所得结论不仅一切系列之绝对的起始在此种自发性中，且即此种创始系列之自发性规定，易言之，此种因果作用自身亦将有一绝对的起始；于是在发生时，将无依据一定法则以规定此种活动之先在状态矣。但一切活动之开始，皆预想有一尚未活动之原因所有状态；活动之力学的开始，如以为最初的起始，则必预想有与先在之原因状态毫无因果关联之一种状态，盖即谓绝不先在状态发生者。于是先验的自由与因果法则相反；先验的自由所假定为适用于种种活动的原因之继续的状态间之一种联结，使经验之一切统一成为不可能。此种先验的自由在任何经验中皆不能见及之，故为思维上之虚构物。

故宇宙所有事件之联结及秩序必须仅在自然中寻求（非在自由中寻求）。离自然法则之自由无疑自强迫中解放，但并一切规律之指导亦放弃之矣。盖不容谓自由法则进入“自然过程中所展示之因果作用”内，因而以之代自然法则。诚以自由如依据法则所规定，则不成其为自由，仅为另一名目之自然而已。自然与先验的自由之所以异，在合法则与无法则之别耳。自然固以此种规定之事业加之悟性之上，即令悟性常在原因系列中寻求事件之更高起源，故此等原因之因果作用常为受条件制限者。但其报偿，则为自然预许有“经验依据法则之一贯的统一”。反之自由之幻相，则对于在原因连锁中寻求不已之悟性，提供一休止点而引之到达“自其自身开始活动”之不受条件制限之因果作用。但此种因果作用乃盲目的，且撤废“完全联结之经验”所唯一由以可能之种种规律。

第三种二律背驰注释

一、注释正面主张

自由之先验的理念，无论如何不能构成此名词之心理学的概念之全部内容，盖此等内容大部分为经验的。先验的理念仅表显行动之绝对的自发性而已（此为行动应自负其责之固有根据）。顾在哲学上此实为真实之难点；盖在容认任何此种类型之不受条件制限之因果作用时，其中实有不可逾越之困难。在论究意志自由之问题时所常烦扰思辨理性者，即在其严格之先验方面。质言之，此问题仅为如是：吾人是否必须容认有一种自发的创始“继续的事物（或状态）系列”之力量。至此种力量如何可能，在此事例中，其为无须解答之问题，正与依据自然法则之原因性如何可能之无须解答相同。盖就吾人所见，吾人应永以“必须以自然法则之因果作用为前提”云云之先天的知识为满足，不再深求；诚以吾人丝毫不能理解“由一事物之存在而其他事物之存在即为其所规定”云云之如何可能，以此之故，此必仅由经验所指导。现象系列中由自由而来之最初的创始之必然性，吾人仅在使世界起源能为人所考虑所必需之限度内证明之；至一切后继状态，则皆能视为依据纯粹之自然法则而产生者。但因自发的创始“时间中一系列”之力量由此被证明（虽不能理解之），自亦能容许吾人容认在世界过程内种种不同系列，就其因果作用而言，可视为能自其自身开始者，即以一种自自由而来之活动力量归之于此等系列所有之实体。且吾人必不容吾人为“由误解所得之结论”所阻，即其结论谓世界中所发生之系列仅能有相对的最初起始，盖因在世界中常有其他某种事物状态在其前，故在世界之过程中实无系列之绝对的最初状态可能。盖吾人此处所言之绝对的最初起始，非时间中之起始，乃因果作用中之起始。例如我若在此刹那时自椅起立，完全自由，并无自然的原因之影响必然规定其为如是，故一新系列以及其所有无限之自然结果，在此事件中自有其绝对的起始，至就时间而言，此一事件固为一先在系列之继续者也。

盖我所有此种决意及行动，并不构成“纯粹自然的结果之继续系列”之部分，且非此等结果之纯然继续事象。关于此一事件之发生，自然的原因并无任何“决定影响”作用于其上。此一事件在时间上固继此等自然结果而起，但非由此等自然结果所发生，因之，就因果作用而言（虽非就时间而言），应名之为一现象系列之绝对的最初起始。

理性所有此种要求，即在自然的原因之系列中，吾人诉之于其由自由而来之最初起始，就以下之事观之，固能充分证实之者，即一切古代哲学家除伊壁鸠鲁派以外，在说明世界之运动时，皆觉彼等不得不假定一“原始运动者”，即最初由其自身创始此种状态系列之自由活动的原因是也。彼等并不企图由自然自身所有之资源以说明最初起始也。

二、注释反面主张

“自然万能”之拥护者（先验的自然主义）在其反对自由说之辩证的论证时，其所论证者如下。就时间而言，公等如不容认有世界中所视为数学的最初之任何事物，则就因果作用而言，固无寻求“所视为力学的最初之某某事物”之必要。公等果有何种权威制造世界之绝对最初的状态，以及“流转无已之现象系列”之绝对的起始，因而对于“无限之自然”设定一限界为公等想象之止境？盖因世界中之实体永久存在——至少经验之统一使此种假设成为必然者——故假定实体状态之变化即实体变化之系列亦常存在，并无困难，因而不应寻求一最初的起始（不问其为数学的或力学的）。此种无限引申之可能性并无一切其余事物仅为其后继者之最初项目云云，就其可能性而言，固为不能令人理解者。但公等即以此故否认此种自然中之继，则将见公等自身不得不否定许多不容理解之综合的基本性质及势力。甚至并变化自身之可能性亦将否定之。盖公等若不由经验确证“实际有变化发生”，则绝不能先天的构思思及“存在及不存在”之不绝继起也。

即令容许有“自由之先验的力量”以提供“世界中所有发生事项之起始”，但此种力量无论如何应在世界之外（虽有某种主张谓在一切可能的直观总和之上，存在“任何可能的知觉中所不能授与”之一对象，但此仍为一僭妄之主张）。但以此种力量归之于世界中之实体自身，则为绝不能容许者；盖若如是，则“依据普遍法则以必然性互相规定”之现象联结，即吾人之所名为自然者，以及“经验所由以与梦幻相区别”之经验的真理之标准，皆将全然消失矣。与此种毫无法则之自由能力并存，其有秩序的体系之自然，殆不能为吾人所思维；盖以前者之影响将不绝变化后者之法则，因而在其自然过程中常为整齐一致之现象，将成为支离灭裂者矣。

先验理念之第四种矛盾

正面主张

有一绝对必然的存在属于世界，或为其部分或为其原因。

证明

视为一切现象总和之感性世界，包含一变化系列。盖若无此种系列，则即“视为感性世界所以可能之条件之时间系列之表象”亦不能授与吾人^[52]。但一切变化皆从属其条件，此种条件在时间中乃先于变化而使之成为必然者。一切所授与之受条件制限者，就其存在而言，皆预想有“种种条件以至不受条件制限者之完全系列”，唯此不受条件制限者始为绝对必然者。变化之存在乃此绝对必然者之结果，故必容认有绝对必然的某某事物之存在。但此必然的存在之自身，乃属于感性世界者。盖若存在世界以外，则世界中之变化系列将自“其自身并不属于感性世界之必然的原因”起始。顾此为不可能者。盖因时间中系列之起始，仅能由时间中在其先者规定之，变化系列起始之最高条件必须在“此系列尚未发生”之时间中（盖以起始乃有一“此起始之事物尚未存在其中之时间”在其前之一种存在）。因之，变化之必然的原因之因果作用以及原因自身必须属于时间，因而属于现象——时间仅以其为现象方式而可能者。此种因果作用实不能离构成感官世界之现象总和思维之。是以绝对必然的某某事物包含在世界自身中，不问此某某事物为世界变化之全部系列或变化之一部分也。

反面主张

世界中绝不存有绝对必然的存在，世界之外亦无视为其原因之绝对必然的存在。

证明

吾人如假定为：或世界自身乃必然的，或有一必然的存在在世界之中，则仅有两种可择之途径。或在变化系列中有一起始乃绝对必然者，因而并无原因，或此系列自身并无任何起始，且此系列之所有一切部分虽为偶然的及受条件制限者，但就其全体而言，乃绝对必然的及不受条件制限者。但前一途径与在时间中规定一切现象之力学的法则相背反；后一途径则与此命题自身相矛盾，盖若非系列中有单一项目为必然的，则系列之存在绝不能为必然的。

在另一方面，吾人若假定世界之绝对必然的原因在世界之外，则此种原因以其为世界变化之原因系列之最高项目，必须创始使“变化及变化系列”等之存在^[53]。顾此原因必须自身开始活动，则其因果作用当在时间中因而属于现象之总和，即属于世界。于是所得结论，则为原因自身不应在世界以外——此点与吾人之假设相矛盾。故世界中及世界外（虽与世界有因果的联结）皆不存有任何绝对必然的存在。

第四种二律背驰注释

一、注释正面主张

在证明一必然的存在者之存在时，我应（在此关联中）专用宇宙论的论证，此种论证即自现象领域中之受条件制限者上升至概念中之不受条件制限者，此种不受条件制限者乃吾人所视为系列之绝对的总体之必然的条件。欲自一最高存在之纯然理念以求证明此不受条件制限者，乃属于另一理性原理，应在以后别论之。

纯粹宇宙论的证明，在证明必然的存在者之存在时，对于此种存在者是否世界自身或与世界有别之事物，则应置之不为决定。欲证明其为与世界有别之事物，则吾人应需“已非宇宙论的且并不在现象系列中继续进行”之种种原理。盖吾人应使用普泛所谓偶然的存在者之概念（唯视为悟性对象）及能使吾人由纯然概念联结此等偶然的存在者与一必然的存在者之原理。但此种种属于超验的哲学；吾人今尚不能论究之。

吾人若自宇宙论上开始吾人之证明，以“现象系列及依据经验的因果律在其中追溯”为根据，则吾人以后必不可突然脱离此种论证形相，飞越至不属系列中所有项目之某某事物。凡以之为条件之任何事物，必须严密以“吾人所由以观

察系列中（此系列乃假定为由继续的前进使吾人达最高之条件者）受条件制限者与其条件之关系”之同一方法观察之。此种关系如为感性的及在“悟性之可能经验的使用之领域”中者，则最高条件或原因仅能依据感性法则而使追溯达一终点，即仅限其自身乃属于时间系列者。故必然的存在者必须视为宇宙系列之最高项目。

但某某思想家容许其自身有此种突飞（μετάβασις εἰς ἄλλο γένος 转变至其他种类）之自由。彼等自世界中种种变化推论变化之经验的偶然性，即变化依存于经验的规定变化者之原因，因而获得经验的条件之上升系列。在此范围内彼等固完全正当。但因彼等在此种系列中不能发现最初的起始或任何最高项目，故彼等突自偶然性之经验的概念飞越，执持纯粹范畴，于是发生严格所谓之直悟的系列，此系列之完成乃依据一绝对必然的原因之

存在。以此种原因不为感性条件所束缚，故超脱“其所有因果作用自身应有一起始”之时间条件之要求。但此种推论进程极不合理，可自以下所论推知之。

在范畴之严格意义中，其所以名为偶然者，因其有矛盾对立者之可能耳。顾吾人不能自经验的偶然性以论证直悟的偶然性。当任何事物变化时，此事物状态之相反者，乃别一时间中之现实者，因而为可能的。但此现在状态并非先一状态之矛盾对立者。欲得此种矛盾对立者，吾人须设想在先一状态所在之同一时间内，其相反者即能存在其位置中，故此点绝不能自变化之事实推论之者。在运动中之物体（等于甲）进而静止（等于非甲）。今自“与甲状态相反之一状态，继甲状态而起”之事实，吾人不能即此推论谓甲之矛盾对立者可能，因而甲为偶然的。欲证明此种结论，应说明在运动之位置中及在运动发生之时间中，已能有静止之事。就吾人之所知者而言，静止在继运动而起之时间中实现，故亦为可能的。运动在某一时间中，静止又在别一时间中，其关系并非矛盾对立。因之“相反的规定”之继起（即变化），绝不能证明在纯粹悟性概念中所表现之一类偶然性；故不能使吾人到达——同一在纯粹直悟的意义中所思维者之——一必然的存在者之存在。变化仅证明经验的偶然性；即在缺乏“属于先一时间之原因”时，新状态绝不能由其自身发生者也。此乃因果律所制定之条件。此种原因即令视为绝对必然的，亦必为能在时间中见及之原因，因而必须属于现象系列。

二、注释反面主张

在主张绝对必然之最高原因（此乃吾人所假定为在现象系列中上升时所遇及者）存在之途径中所有之困难，绝非与“普泛所谓事物之必然的存在”之纯然概念相联结时所发生之一类困难。故此等困难非本体论的，而必为与现象系列之因果联结有关者，盖对于现象系列应假定一“其自身为不受条件制限者”之条件，因之必为宇宙论的而与经验的法则相关。此必须说明：原因系列中（在感性世界中者）之追溯绝不能经验上不受条件制限之条件中终止，以及自世界状态之偶然性（为变化所证明者）而来之宇宙论的论证，并不足以维持其系列之最初的绝对的本源原因之主张。

在此种二律背驰中实呈示一奇异景象。自同一根据在正面主张中由之以推论一本源的存在者之存在，而在反面主张中则由之以推论其不存在，且以同一之严密性推论之。吾人首先则主张一必然的存在者之存在，盖因全部过去时间包有一切条件之系列，因而亦包括不受条件制限者（即必然的）；今则吾人主张并无必然的存在者，其理由正因全部过去时间包有一切条件之系列，盖此一切条件其自身皆为受条件制限者。自同一理由何以所得之结论不同，今说明之如下。前一论证仅注意时间中相互规定之条件系列之绝对的总体，因而到达其不受条件制限者及必然者。反之，后一论证则考虑时间系列中所规定之一切事物之偶然性（以一切事物皆有一“条件自身在其中必须仍被规定为受条件制限者”之时间在其先），自此种观点而言，则一切不受条件制限者及绝对的必然性皆完全消失矣。但在两方之论证方法皆完全与通常之人间理性相合，盖通常之人间理性因屡以两种不同观点考虑其对象，致陷于自相矛盾者也。梅伦（M. de Mairan）以二著名天文学家间所有之争论（亦由选择立场之困难而起者）为足成一特别论文之极可注意之现象。其一谓月球自转，因月球常向地球之同一方面旋转。其另一人则就此同一理由得反对之结论谓，月球非自转，因月球常向地球之同一方面旋转。就各人观察月球运动时所择之观点而言，则两方之推论皆极正确者也。

第三节 理性在此等矛盾中之实际利害关系

吾人今已将宇宙论的理念之辩证的播弄全部呈显于吾人之前矣。此等理念在任何可能的经验中绝不能有与之相合之对象授与吾人，且即在思维中理性亦不能使此等理念与普遍的自然法则相调和。但此等理念并非任意所制造者。盖在经验的综合之继续进展中，理性苟欲超脱一切条件期在其不受条件制限之总体中认知——依据经验之规律仅能规定为受条件规约者之——事物之真相时，则理性必然到达此等理念。此等辩证的主张乃期欲解决理性之必然而不可避之四种问题之种种尝试努力耳。问题之数其所以仅止于四者，实因先天的加制限于经验的综合之上者，正为此综合的所以之为前提之四种系列。

当理性努力扩大其领域于一切经验之限界以外时，吾人仅在——只包含彼等合法主张之根据之——干枯方式中表现理性之越权主张。以适合于先验哲学之故，此等主张尽失其经验的形态，——此等主张之美满光辉，固仅在与经验的事物联结，始能显示之者。但在此经验的使用中，及理性使用之进展的扩大中，哲学——始于经验领域，逐渐飞越至此等高贵理念——，实显示一种尊严及价值，如哲学能改善其越权主张，则此种尊严价值固能俯视其他一切之学问者也。盖哲学对于——一切理性之努力，终极所必须集中之终极目的之——吾人之最高期待，预许以巩固之基础。世界是否有时间上之起始，其空间中之延扩是否有任何限界；在任何处所，或在我所有之思维的自我中，是否有不可分割不可毁灭之统一，抑或仅有可分割者及转变无己者；我在我之行动中是否自由，抑或与其他存在者相同，为自然及运命所支配；最后是否有一世界之最高原因，抑或自然之事物及其秩序为吾人思维所终止之终极对象（此种对象即在吾人之思辨中亦绝不能超越之者）。凡此种种皆为问题，数学家极愿以其全部学问交换以解决此等问题者也。盖数学关于“与人类关系最密之最高目的”，不能使之有所满足。但数学之尊严（人类理性之所以自夸者）乃依据以下之点，即数学引导理性“在自然之秩序与规律性中（不问在自然中之大者及其小者同一如是）及在自然动力之极度统一中”，到达自然知识，是以其洞察程度升高至远超任何“以日常经验为基础之哲学”所能使吾人期待者；因而鼓励理性推广其使用于一切经验以外且与以机缘，同时又由适当的直观对理性提供最优越质料（在其研究之性质所许之限度内）以支持其研究。

理性在其最高期待之中，发现其自身为相反论证之矛盾所困，则为其荣誉计，为其安全计，皆不容退缩而以此等争论为儿戏，冷淡视之；且以其自身直接与所争之事实有利害关系，更不能沉默了事，此为人类之实践利益计或属幸事，但为思辨计则极不幸者也。因之，除“研究此种矛盾（由之而使其自身分裂者）之起源是否纯然起于误解”以外，理性已无事可为。在此种研究中，两方或能牺牲其自以为是之主张；但理性永久而平和支配悟性及感性之事，则由之而开始矣。

顾在目前吾人姑置此彻底研究不问，首宜考虑吾人如不得不在相反两派中有所选择，则究应偏袒何方。设立此种问题——即吾人若仅顾虑吾人之利害关系，而不顾及逻辑之真理标准，则吾人应如何进行之问题——关于两方所争执之权利，自绝无所决定，但具有此种利益，即此问题能使吾人了解何以参与此种争论者，虽并未因所争论之事实有任何透辟之见解受其感动而仍愿偏袒一方之故。关于许多偶然情形，此问题亦有所启发，例如一方之激越的热情，他方之冷静的坚持；且能以之说明世人何以热烈赞同一方而故挟偏见以反对他方之故。

比较其构成正反两方出发点者之原理，即所以使吾人能（如吾人以后所见及者）决定

——此种初步的研究唯自此立场能以“所须之一贯论点”成就之者之——立场。在反面主张所有之种种主张中，吾人观察思维方法之完全一致及定理之彻底统一，即一种纯粹经验论之原理，不仅应用之于说明世界内之现象，且亦应用之于解决“关于世界自身（在其总体中）之先验的理论”。反之，正面主张所有之种种主张，在现象系列内所用之经验的说明方法以外，尚预想有直悟的起始；在此范围内，其定理乃复杂的。但以其主要及显著之特质乃以“直悟的起始”为前提，我将名之为纯粹理性之独断论。

在宇宙论的理念之规定中，吾人在其独断论方面即正面主张之方面所发现者如下：

第一，有某种实践的利益，凡一切正常思维之人，若深知彼所有之真实利益者皆热烈参与之。即世界有其起始，我之思维的自我为单纯的因而不灭的本质，自我之有意行动实为自由而超出于自然强迫拘束之上者，以及构成世界之种种事物中所有之一切秩序皆起于一“原始存在者”，一切事物皆自此原始存在者而得统一及合乎目的之联结，等等，——凡此种皆为道德宗教之柱石。顾反面主张则尽夺吾人所有此种柱石，至少亦似欲夺去之者。

第二，在正面主张方面，理性有一思辨的利益。当先验的理念以正面主张所规定之方法设定及使用时，条件之全部连锁，及受条件制限者之由来皆完全能先天的总揽之。盖斯时吾人自不受条件制限者出发。此非反面主张之所能为，因而反面主张实处不利之地。对于其综合条件之问题，反面主张之所能解答者，无一非使同一论究重复无已。依据反面主张，一切所有起始，皆迫使吾人更进至更高之起始；一切部分更剖分至更小之部分；一切事件皆有一为其原因之其他事件在其前；且普泛所谓存在之条件又常依据其他条件，永不能得不受条件制限者之止境，及以所视为原始存在者之独立自存之事物为其最后支持点也。

第三，正面主张又有通俗之便益；此点确为其主张受人欢迎最得力之处。盖常识在“一切综合所有不受条件制限之起始”之理念中，并不见有任何困难。且以常识下推结果较之上溯理由尤为熟习，故对于绝对的第一者之可能性，并无所疑虑；且以此种概念为得安身立足之所，同时又为常识由以引导其行动之导线所能系属之固定点。在由“受条件制限者至条件”之上溯无已中，一足常悬空中，故不能与人以满足者也。

在宇宙论的理念之规定中，吾人在经验论方面即反面主张之方面所见者如下：第一，并无此种（由于理性之纯粹原理而来之）实践的利益，如道德宗教对于正面主张之所提供者。反之，纯粹经验论似欲剥夺道德宗教所有之一切权能及势力。盖若无“与世界有别”之原始存在者，世界若无起始因而无创世主，吾人之意志若不自由，又若心灵如与物质相同为可分割而能消灭者，则道德理念及其原理将尽失其效力，而与“为其理论的基础之先验的理念”同其命运矣。

但第二，足为此种损失之报偿者，经验论对于理性之思辨的利益确大有所贡献，此种贡献实极动人，远过于独断论在理念方面之所能提供者。依据经验论之原理，悟性常在其自身固有之根据上，即常在真纯可能的经验之领域内研讨其经验之法则，且由此种法则对于悟性所提供之“确定及易能理解之知识”，使之无穷扩张。在此处，一切对象（其自身及其所有关系二者）皆能——且应——在直观中表现，或至少在——与之相应之心象能在所与之类似直观中明显清晰提供之者之——概念中表现。并无离自然秩序之连锁而求之于理念之必要，盖理念之对象乃不可知者，以其仅为思维上之存在物绝不能授与吾人。悟性实不容离其本有之职务或借口于使职务完成而突入观念化的理性及超验的概念之领域——此

一领域悟性在其中已无依据自然法则以观察及研究之必要，而仅在不能为自然事实所否定之保障下思维及空想而已，盖以其不为自然事实所产生之证据所束缚，唯以为应超越之，甚或使此等事实从属一更高之权威，即从属纯粹理性之权威。

故经验论者绝不容许以自然之任何时期为绝对的最初之时期，或以其所洞察自然范围之任何限界为最广大之可能极度。且经验论者又不容许自“自然之对象”——此为彼由观察及数学所能分析且能在直观中综合的规定之者（延扩的）——转移至“非感官或想象所能具体的表现”之事物（单纯的）。亦不承认此种假定为正当，即假定自然自身中有任何力量能离自然法则独立作为（自由），因而侵入悟性之职务，盖悟性之职务乃依据必然的规律以研讨现象之起源者。最后经验论者并不容认“应在自然以外原始存在者中探求”之一种原因。吾人所知者仅有自然，盖唯有自然能使对象呈现于吾人，且以其法则教示吾人也。

经验哲学家提呈其反面主张时，如无其他目的，仅在克服——曲解理性之真实任务，在真实之洞察及知识所终止之处，乃自夸其有洞察及知识，在仅与实践的利益相关始能有效之事物，乃以为在促进思辨的利益（为彼等之便益计，切断物理的研究之线索，借口扩张知识而以之与先验的理念相联结，由此等理念吾人实际之所知者仅为吾人一无所知耳）云云人士之——粗率及僭妄；又若经验论者以此为满足，则我敢断言经验论者之原理殆为抑制吾人僭越及中和吾人主张之一种格率，但同时又为由教师（即由经验）适切所付与吾人扩大悟性之最大可能范围。吾人之进行程序如为以上云云，则吾人自不应割弃为吾人实践利益计所用之种种智性的预有假定及信仰；唯不容此等假定及信仰袭用学问及合理的洞察等之名称及尊严耳。知识（其自身本属思辨的）除经验所提供之对象以外，并无其他对象；吾人如超越此种所设置之限界，则脱离经验以求新型知识之一类综合，实缺乏“其所唯一能由以行使其综合”之直观基体。

但当经验论自身（此为所屡见及者）对于理念之态度成为独断的，坚决否定“在其直观的知识范围以外之一切事物”时，则亦显示其同一缺乏中庸之道；且此点因理性之实践的利害受有莫大之损害，故更宜责难之者也。

以上之正反两种主张实构成伊壁鸠鲁^[54]派与柏拉图派之对峙。

此两种类型之哲学所言者皆过于其所知者。伊壁鸠鲁在实践方面固挟持偏见，然其奖进知识之功甚巨；柏拉图提供优越之实践原理，但容许理性对于自然现象肆行观念的说明（关于此种说明实仅有思辨知识为吾人所唯一可能者），而忽视物理的研究。

最后关于吾人在此相反两派间预行抉择时所应考虑之第三因素，则经验论之普遍不为人所欢迎，实足令人大为惊异者也。吾人应以为通常悟性自当热烈采用“期许专由经验的知识及其所启示之合理联结以满足彼之悟性”之纲领，而不愿采用“迫彼飞越至远超越大多数实际思想家所有洞见及其推理能力之概念”之先验的独断论。但此点正所以使独断论为通常悟性所欢迎之处。盖通常悟性自觉其所处之地位，虽最有学问之人亦不能高过于彼。通常悟性对于此等独断论所主张之事项若所知甚少或绝无所知，自无一人能夸示其博学多识；顾通常悟性关于此等事项虽不能如专门人士以学术的正确形态表示其自身，但彼所能提呈之似是而非之论证则实滔滔无已，以其仅在理念中徘徊，而理念则无一人对之能有所知者，故就理念而言，一任其所欲言者畅言之；然当论究含有研究自然之事项时，则彼寂然无语而自承其无知矣。故怠惰与虚荣二者相联结，实所以使通常悟性顽强拥护此等独断论所有之原理。除此以外尚有一点，亦为拥护此等原理之理由，盖哲学家欲容受一“彼所

不能以正当理由确证之原理”固极困难，欲使用一“彼所不能证明其客观的实在性之概念”自更困难，顾在通常悟性则为屡见不鲜之事。通常悟性坚持有“为彼所确信之出发点”之某某事物。乃至即欲思索此“以为前提之出发点”亦感有困难之一事曾不能使之有所不安。此因通常悟性并不知思索实际为何事，绝无有反省其所假定者；凡由彼时时使用习以为常者，遂视为已知之事而容受之。盖在通常悟性，一切思辨的利害，在实践的利害之前，实卑不足述；凡“彼之恐惧或希望所驱之假定或信仰之事物”在彼则自以为知之理解之。经验论则完全无此等“先验的观念化之理性”能受人欢迎之点；故不问经验论对于最高之实践原理挟有如何偏见，若谓其能超越学术社会而在通常生活上有相当势力，或为群众所欢迎，则实杞忧，可无须置虑者也。

人类理性，就其本质而言，本类于建筑。盖即谓理性以吾人之一切知识为属于一可能的体系，故仅容认此等原理，即其绝不使吾人所能到达之任何知识不能在一体系中与其他知识相联结者。但反面主张所有之种种命题则为“使知识之建筑物绝不能完成”之一类命题。此等命题所主张者为：在世界一切状态以外常发现有更古之状态，一切部分中仍含有同一可分割之其他部分，一切事件以前更有其他之事件，而此事件自身复为另一事件所产生者，以及普泛所谓存在中之一切事物，皆为受条件制限者，不受条件制限及最初之存在，实无处可以见及之云云。因反面主张否认能用为建筑基础之第一或起始之任何事物，故在此种经验论之假定下“知识之建筑物”之完成，实完全不可能者。是以理性之建筑的实际利益——非要求经验的统一，乃要求理性之纯粹先天的统一者——自足为正面主张所有种种主张之推荐书也。

人若能超脱所有一切此种实际利害关系，不问其结果如何，唯就其根据之真实力量以考虑理性所有之种种主张，又若就相反派别择一而从，为避免彼等烦困之唯一方法，则彼等将常在动摇不定之状态中矣。在今日，人类之意志自由为彼等所确信；迨至明日，则又思及自然之不断连系而以自由仅为自欺之谈，谓一切事物纯为自然而已。但若彼等一旦趋赴行动，则此纯为思辨理性之播弄，殆如一梦，立即消失，彼等将专就实践的利害关系以选择其原理矣。然因思索及研究之人应费其相当时间以检讨彼自身所有之理性，完全脱离一切偏见，公表其所观察，一任他人之判断，为最适当之事，故无一人因其出席于审判相反两派之法庭而可受责，更不能禁止其出席，一任彼等在与彼等立场相同之法官前（即易陷错误微弱人间之立场）不为任何威迫所劫持，尽彼等之所能，以辩护其自身也。

第四节 纯粹理性所有之先验问题、其解决之绝对必然性

自称能解决一切问题及解答一切疑问，实为不知愧怍之自夸，及立即丧失其一切自信之极度自欺。顾有若干种学问，就其本质而言，实要求在其领域内所发生之一切问题，应在所知范围内完全为能解答之问题，盖因解答必自问题所由以发生之同一源泉出发。在此等学问中，不容借口于势所难免之不可知；皆能要求其解决。吾人必须在一切可能之事例中，能依据一种规律以知何者为正，何者为谬，盖因此事有关于吾人之责任，凡吾人之所不能知者，吾人即无责任可言。反之，在说明自然现象时，必有许多说明为不确实者，许多问题为不能解决者，盖因吾人关于自然之所知者，绝不能在一切事例中足以充分说明所应说明之事。于是问题为：在先验哲学中是否有与“呈显于纯粹理性之对象”相关之任何问题为此理性所不能解决者，以及是否吾人能振振有词以辩解吾人自身不与以决定之解答。在如是辩解吾人自身时，吾人应说明吾人所能获得之任何知识，关于所应归之于对象者吾人仍完全无确实之见解，又应说明吾人固具有充分足以设定问题之概念，但吾人又完全缺乏质料或能力以解答之。

顾我则主张先验哲学在思辨知识之全体范围内乃一独特无比之学问，盖因并无关于“所授之于纯粹理性之对象”之问题，不能为此同一之人类理性所解决，且不能借口于势所难免之不可知或问题之艰深难测，以解除完全彻底解决此问题之责任。使吾人能提呈此问题之概念，亦必使吾人有资格能解答此问题，盖因其对象不应在此概念以外见及之（如在正、谬之事例中）。

但在先验哲学中，关于对象之性质，吾人有权要求充分解答且不容哲学家借口艰深难测以避免解答之问题，仅为宇宙论的问题。此种关于对象性质之问题，必须专与宇宙论的理念相关。盖对象必为经验上所授与，其问题仅在其与理念之相合耳。反之，对象若为先验的，因而其自身为不可知者；例如问题若为“其现象（在吾人自身中）为思维（心）”之某某事物，其自身是否为单纯体，以及一切事物是否有一绝对必然之原因，等等，斯时吾人之所为者乃在每一事例中为吾人之理念探求对象；且吾人亦极可自承此种对象为吾人之所不可知者，虽非因而谓其不可能^[55]。唯有宇宙论的理念乃有以下之特质，即此等理念能先行假定其对象及其概念所需要之经验的综合，乃已行授与吾人者。自此等理念所发生之问题仅与此种综合中之进展相关，即是否进展至包含绝对的总体之程度——此种总体，因其不能在任何经验中授与，故已非经验的矣。今因吾人在此处仅论究“视为可能的经验之对象”之事物，而非物自身，故对于超验之宇宙论的问题之解答，除理念以外，实无处可以求之。吾人并非质询对象自身之性质为何，亦非关于可能的经验，研究“在任何经验中所能具体的授与者为何”。吾人之唯一问题乃在其存在理念中者为何之一点（经验的综合对于此种理念竭其所能亦仅接近之而已）；故此问题必完全能自理念解决之者。盖因理念纯为理性之产物，故理性不能谢绝其责任而委之于不可知之对象也。

谓一种学问应能要求——及期待——其领域中一切问题（*quaestiones domesticae*）之确实解答云云（其解答或至今尚未能发现），其意义实不如吾人初闻时之极端。先验哲学以外，尚有二种纯粹理性之学问，其一为纯粹思辨的，其一则具有实践的内容者，即纯粹数学及纯粹道德学是也。曾闻有人提及，因必然不知其条件，故直径之于圆周在有理数中或无理数中所有之正确关系，必永为不定者乎？盖因在有理数之款项内无适当之解决，本为可能，而在无理数之款项中之不能解决，亦已发现，故其结论至少谓此种解决之不可能性，吾人能正确知之，且此种不可能性，郎巴脱（Lambert）已与以所需之证明矣。至在道德之普遍原理中，则无一能以之为不确定者，盖因此种原理非全然空虚无意义，即必自吾人理性概念而来者。反之，在自然科学中，则有无穷之臆测，不能以之为有正确性者。盖自然现象乃与吾人之概念无关所授与之对象，解决此等现象之关键，不在吾人内部及吾人之纯粹思维中，乃在吾人之外者；故在许多事例中，以不能发现其关键，因而不能期待其有确实之解答。此处我当然非指先验分析论所有之种种问题（先验分析论乃从事于吾人纯粹知识之演绎者）；今所论者仅为关于对象之判断所有之确实性，非就吾人所有概念之自身论其根源也。

理性对于自身所提呈之问题，至少应有一批判的解决之责任，故吾人不能由悲叹理性之狭隘限界，及依据自知之明，谦卑自承非吾人理性能力所能解决云云，以规避此种责任，至所谓理性对于自身提呈之问题，即世界是否自无始存在，抑有一一起始；宇宙的空间是否以无限之存在事物充实之，抑包围于一定之限界中；世界中是否有任何事物为单纯的，抑一切事物皆为无限可分割者；是否有自由所产生及创造之事物，抑一切事物皆依存于“自然秩序中所有之事件连锁”；最后是否有完全不受条件制限及其自身为必然者之任何存在者，抑或一切事物在其存在中皆为受条件制限者，因而依存于外部的事物而其自身为偶然的。凡此等等问题皆与“除吾人之思维以外无处能见及之对象”相关，即与现象综合之

绝对不受条件制限之总体相关。设自吾人自身所有之概念不能确实有所主张及决定，则吾人必不能转责对象谓其隐蔽自身不令吾人有所知。诚以此种对象除吾人理念以外，无处能遇及之，故此非能授与吾人者。其不能主张及决定之原因，吾人当求之于吾人之理念自身。盖在吾人固执以为有一“与理念相应之现实对象”时，此问题因其见解如是，固不容有解决者也。明晰阐明吾人概念自身中所有之辩证性质，立即使吾人对于此种问题应如何判断，有十分确定之态度。

吾人关于此等问题不能获得确实知识云云之借口，立即遇及确须明晰答复之以下问题，即：使吾人陷于难解决之理念，果自何而来？所要求说明者是否为现象，吾人是否依据此等理念仅须探求说明此等现象之原理或规律？即令吾人假定自然全体展开于吾人之前，以及凡呈显于吾人之直观者皆为吾人之感官及意识所及，无隐遁遗漏，但仍无任何经验能使吾人理念之对象，具体为吾人所知。为达此目的计，在此尽量竭知之直观以外，吾人尚须有“由任何经验的知识所不能获得”之事物，即一种完全之综合及其绝对的总体之意识是也。因之，吾人之问题，并非在说明任何所与现象时所须有者，故不能视为由对象自身所加于吾人之问题。此种对象绝不能呈显于吾人之前，盖因其由任何可能的经验亦不能授与吾人。在一切可能的知觉中，吾人永为条件所围绕（不问其在空间或时间），绝不能到达不受条件者，故无须吾人决定此不受条件者是否位置在综合之绝对的起始中，抑在无始系列之绝对的总体中。“全体”之名词在其经验的意义中，常为比较的。量之绝对的全体（宇宙），分割、由来、及普泛所谓存在条件等之全体，以及关于其是否由有限的综合所成，抑由“需要无限扩大”之综合所成等等问题，皆与任何可能的经验绝无关系。例如吾人即假定物体由单纯的部分或由无尽之复合的部分所成，其所说明物体之现象，亦绝不能较善于未假定之时，乃至别有不同之说明；盖既无单纯之现象亦无无限复合之现象曾能呈显于吾人之前者。现象之要求说明者，仅限于其说明之条件在知觉中授与吾人者；但一切此等条件，即能由此种方法授与吾人，顾在其集合成为一绝对的全体时，则此绝对的全体之自身，即非一知觉。然此“全体”正理性之先验的问题所要求说明者也。

是以此等问题之解决，绝不能在经验中求之，此点正为吾人对于“所应归之于吾人理念之对象者”不应谓其不确实之理由所在也。盖以吾人之对象仅在吾人脑中，不能在脑以外授与吾人，故吾人仅须注意“与吾人自身一致”而避免其意义含混，此种意义含混，乃使吾人之理念转形为一种“经验的授与吾人因而能按经验法则以知之者之对象”之推想的表象。故独断的解决，不仅不确实，实为不可能者。批判的解决（此种解决容许有完全确实性者）并不客观的考虑问题，唯就其与“问题所依据之知识根据”之关系而考虑之耳。

第五节 四种先验的理念中所有宇宙论的问题之怀疑的论究

吾人如开始即了解凡所有独断的解答之结果，仅增加吾人之无知，而使吾人自一不可理解者投入于别一不可理解者，自一晦昧者投入于晦昧更甚者，甚或陷身于矛盾之中，则吾人自当自身摈斥独断的解答此等问题之要求。又或吾人所有问题之目的所在，仅为肯定或否定，则吾人宜置所假定之解答理由于不顾，首先考虑吾人依据肯定的或否定的解答所获得者为何，实为最善之方法。吾人如在肯定否定两种情形中发现其结果皆纯为无意义者，则有极强理由对于吾人之问题创始批判的检讨，以决定此问题自身是否依据一毫无根据之前提，盖因其以理念为戏，故其虚妄，由研究其应用及其结果，较之就其所有个别之表象，更易于发现之也。此乃论究“纯粹理性所提呈于纯粹理性”之问题，所有怀疑方法之极大效用。由此种方法吾人始能以最小牺牲自无数无益之独断论中振拔，而以清醒之批判代之，批判乃一种真实泻剂，极能使吾人防免此种无根据之信仰及其所引入陷入之杂驳知

识也。

故在论究宇宙论的理念时，我若能预行评衡所有“关于现象之继续综合中之不受条件制限者，不问所持见解为何，其必对于任何悟性概念非过大即过小”，则我自能了解以下之点，即因宇宙论的理念唯与经验之对象相关，而经验之对象则必与悟性之可能的概念相一致，故宇宙论的理念必完全空虚无意义；盖其对象无论吾人如何观察之，皆不能与理念相合者。此为一切宇宙概念之实际情形；亦即理性在其执持宇宙概念时所以陷于必不可免之二律背驰之故也。盖因：

第一，若假定世界并无起始，则此世界对于吾人之概念实过大，以吾人之概念乃由继续之追溯所成，绝不能到达“所已经过之无始全体”。又若假定世界有一起始，则在必然之经验的追溯中，对于悟性概念又嫌过小。盖因起始仍以“在其前之一时间”为前提，仍非不受条件制限者；故悟性之经验的使用之法则，迫使吾人探求更高之时间条件；于是时间中所制限之世界，其对于此种法则之为过小，彰彰明甚。

此点对于“空间中所有世界量之问题”之二重答复，亦复同一真确。世界如为无限而无限界，则对于任何可能之经验的概念实为过大。世界如为有限而有限界，则吾人有权质询所以决定此种限界者为何。虚空空间非“事物之独立自存之相应者”，不能为吾人所能终止停留之条件；更不能为经验的条件，以构成可能的经验之部分。（盖如何能有此种绝对的虚空之经验？）但欲得经验的综合中之绝对总体，此不受条件制限者必须常为经验的概念。因之，有限的世界对于吾人之概念又嫌过小。

第二，空间中之一切现象（物质）如由无限多之部分所成，则分割中之追溯，对于吾人之概念常为过大；又若空间之分割，停留在分割之任何一项目（单纯者）时，则其追溯，对于不受条件制限者之理念，又嫌过小。盖此一项目仍容许追溯“包含其中之更可分割之部分”也。

第三，吾人如假定世界中除依据自然法则以外，绝无事物发生，则原因所有之因果作用其自身亦常为“所发生之事物”，自须追溯更高之原因，于是上升方面条件系列之连续，将永无止境。以自然常由有效之原因工作，故对于吾人在宇宙事件之综合中所能运用之任何概念，实为过大。

在某种事例中，吾人如承认有自发事件之发生，即由自由所产生者，则由不可避免之自然法则，仍有“何以故”之问题追寻吾人，迫使吾人依据“统制经验之因果律”越出此种事件追寻因果；故吾人发现此种联结之总体（按即由自由概念所联结之总体）对于吾人所有必然的经验概念，又嫌过小也。

第四，吾人如容认一绝对必然的存在者（不问其为世界自身，或世界中之某某事物或为世界之原因），吾人自必在“与任何所与时间点无限相远之时间”内设定此存在者，盖不如是，则此存在者将依存于其他先在之存在者矣。但此种存在，对于吾人之经验的概念，实为过大，且由任何追溯，不问其所及如何之远，终不能到达之也。

吾人又若以属于世界之一切事物（不问其为受条件制限者，抑为条件）皆为偶然的，则一切所与之存在，对于吾人之概念，又嫌过小。盖吾人常不得不探求“此种存在所依存之其他某种存在”。

吾人已言及在一切此等事例中，宇宙理念对于经验的追溯，以及悟性之任何可能的概念，非过大即过小。于是吾人主张理念对于其所指向之事物，即可能的经验过大或过小，其咎实在理念。顾吾人何以不以相反态度言之，谓在前一事例中经验的概念常对于理念过小，在后一事例中则过大，故其责任应归之经验的追溯？其理由实如是。可能的经验为唯一能授与吾人概念以实在性者；在缺乏经验时，则概念仅为理念，并无真实性，即与任何对象无关。故可能之经验的概念，实为吾人所必须由以判断“此理念是否仅为理念及思维上之事物，抑能在世界中发现其对象”之标准。盖吾人之所以对于某某事物谓其较之其他某某事物过大或过小者，仅在前者特为后者设立而必须适应于后者耳。古代辩证学派所设之感人难题中，有一问题，谓若一球不能通过一穴，吾人应否谓球过大，抑谓穴过小。在此一事例中，吾人任择何说，皆不关重要，盖吾人并不知二者之中，何者为其他一事物而存在也。但在人与其衣服之事例中，则吾人不能谓人对于衣服过长，只能谓衣服对于人过短耳。

于是吾人引达一“至少极有根据之疑点”，即此种宇宙论的理念以及其所有一切互相矛盾之辩证的主张，其或依据——关于此等理念之对象所由以授与吾人之方法之——一空虚而纯然空想的概念欤，此种疑点实使吾人趋赴正道者，盖以其显露“使吾人久在迷途之幻相”也。

第六节 先验的观念论为解决宇宙论的辩证论之关键

在先验感性论中吾人已充分证明空间或时间中所直观之一切事物，以及吾人所可能之“任何经验之一切对象”，皆仅现象，即仅为表象而已，在此等事物所由以表现之形态中，或为延扩的事物，或为变化之系列，此等表象非在吾人之思维以外，有独立之存在者也。此种学说我名之为先验的观念论^[56]。实在论者（就此名词之先验的意义而言）则以吾人所有此等感性之变状为独立自存之事物，即以纯然表象为物自身。

若以久为人所责难之经验的观念论加之吾人，则实厚诬吾人矣，盖经验的观念论虽承认空间之真纯实在性，但否定空间中之延扩的事物之存在，或至少以此等事物之存在为可疑，因而在此方面，于真实与梦幻之间乃不容有任何适切可以证明之区别。至对于时间中内感之现象，则经验的观念论以之为实在的事物并无困难；甚至主张此种内部的经验为“其对象（对象自身及所有一切此种时间规定）之现实存在”之充分的且又唯一的证明。

反之，吾人之先验的观念论，则承认空间中所直观之“外的直观之对象”，及由内感所表现之时间中一切变易之对象同一实在。盖因空间为吾人所名为外部的直观之方式，又因无空间中之对象，则将无任何经验的表象，故吾人能——且必须——以其中之延扩的事物为实在；此点对于时间亦同一真确。但此空间此时间以及时空中之一切现象，其自身皆非事物，彼等仅为表象，不能在吾人之心以外存在。乃至吾人之心所有之内部的感性的直观（为意识之对象者）——表现为由时间中种种不同状态之继续所规定者——亦非自身独立存在之自我本身（即非先验的主体），而仅为对于此种存在者（非吾人所能知者）之感性所授与之现象而已。此种内部的现象不能承认其以任何此种独立自存之形态存在；盖因其以时间为条件，而时间则不能为物自身之规定。但空间时间中所有现象之经验的真实性，固充分足以保全之者；盖若梦幻与真纯之现象，二者确实完全在一经验中联结，则依据经验的法则，现象自能确切不移与梦幻相区别也。

是以经验之对象绝不以其自身授与，而仅在吾人之经验中授与，故在经验以外绝不存

在。月中能有居民，虽无一人曾见及之，顾必须确承其为有者。但其意义，仅谓在经验进展中吾人或能遇及之耳。盖一切事物之为实在者，皆依据经验进展之法则而与吾人之知觉相联结。故若此等事物与吾人之现实意识，有经验的联结，则彼等为实在者——彼等固不能以此理由谓其本身为实在者，即不能在经验之进展以外，为独立自存之实在者。

除知觉及自此知觉至其他可能的知觉之经验的进展以外绝无实际授与吾人之事物。盖现象纯为表象，其自身仅在知觉中为实在者，此种知觉只为经验的表象（即现象）之实在性而已。在吾人知觉现象之前，名此现象为实在的事物，其意义或为在经验之进展中吾人必遇及此种知觉，或则绝无意义可言。盖若吾人言及物自身，则吾人实能谓为离吾人感官及一切可能的经验之一切关系而自身独立存在者。但吾人此处所言者，仅为空间时间中之现象，此种现象非物自身所有之规定，仅吾人所有感性之规定耳。因之，在空间时间中之事物乃现象；非任何物自身，纯由表象所构成，此等表象若非在吾人内部中——盖即谓在知觉中——授与，则实无处可以遇及之。

感性的直观之能力，严格言之，仅为感受性，即在某种形态中被激动而伴随有表象之一种能力，至表象之相互关系，则为空间时间之纯粹直观（吾人感性之纯然方式），此等表象在其以空间时间中所有此种形态联结之，及依据经验之统一法则能规定之限度内，即名为对象。此等表象之“非感性的原因”，完全非吾人之所能知，故不能为吾人所直观之对象。盖此种对象不能在空间或时间中表现之（空间时间纯为感性的表象之条件），顾一离此种条件，则吾人不能思维有任何直观。吾人可名“普泛所谓现象之纯粹直悟的原因”为先验的对象，但纯为因此能有与“视为感受性之感性相对应”之某某事物故耳。吾人能以吾人可能的知觉之全部范围及联结，归之于此先验的对象，且能谓此先验的对象先于一切经验而以自身授与者。但现象虽与先验的对象相应，并非以其自身授与，乃仅在此经验中授与吾人者，以其纯为表象故耳，此等表象乃知觉——仅在知觉依据经验统一之规律与其他知觉相联结之限度内——能标识其为一实在的对象者。故吾人能谓为过去时间之实在的事物，乃在经验之先验的对象中授与；但此等事物之为“我之对象及过去时间中之实在者”，则仅限于我依据经验的法则，对于我自身表现之为（或由历史之指导或由因果之迹象）“可能的知觉之追溯的系列”，（一言以蔽之，世界之进行过程）引导吾人到达“为现在时间条件之过去时间系列”——但此种系列之能被表现为现实者，非在其自身，仅在联结于一可能的经验中耳。因之，在吾人自身存在以前无量时期中之一切事件，实际仅指“自现在之知觉还至规定此知觉之种种条件（就时间而言）”所有推展经验连锁之可能性而言耳。

故若我对于自身表现一切时间中一切空间中所有感官之“一切现实存在之对象”，我并不将此等对象设立在空间时间中一若先于经验而存在者。此种表象仅为吾人就其绝对完全所思维之可能的经验而已。盖以此等对象只不过表象而已，仅在此种可能的经验中始能授与吾人。谓此等对象之存在先于我之一切经验者，其意仅谓若自知觉出发，进展至此等对象所属之经验部分，则必当遇及之耳。至此种进展之经验的条件之原因（即决定吾人所将遇及之项目为何及我追溯至何种程度始能遇及之者）乃先验的，自必为我之所不能知者。但我并非论究此种先验的原因，所论究者仅为对象（盖即谓现象）所由以授与我之“经验中之进展规律”耳。且我或谓“在空间中之经验的进展中，我能见及较现今我所见最远距离之星尚有百倍之远之星”，抑或谓“此等星座以前虽无人见及之，以后或永无人见及之，但或能在宇宙中遇及之”云云，其结果乃无关重要之事。盖即假定此等星座所授与者为物自身与可能的经验无关，但此等事物之在于我，实等于无，即非对象（除包含于经验的追溯之系列中以外，不能成为我之对象）云云，仍为极真实者也。仅在另一种类之关系中——

当“此等现象将用之于绝对的全体之宇宙论”的理念时，即在吾人论究超越可能的经验限界之问题时，——辨别“吾人所由以视此等感官对象为实在”之形相，始成为重要，盖用以防免吾人误解经验的概念时所必然发生之欺妄的误谬也。

第七节 批判的解决理性之宇宙论的自相矛盾

纯粹理性之二律背驰，全部依据以下之辩证的论证，即：若受条件制限者授与，则其所有一切条件之全部系列自亦授与，而感官对象之授与吾人则为受条件制限者；故等等（按即其所有一切条件之全部系列自亦授与）。由此种三段推理，其大前提在吾人所见如是自然的自明的，则以构成系列之条件之不同（在现象之综合中），即有如是多之宇宙论的理念。此等理念基本设定此等系列之绝对的总体；因之此等理念乃使理性陷于不可避免之自相矛盾。吾人如首先校正其中所用之若干概念及加以定义，则吾人自较能显露此种辩证的论证中所有欺妄之点。

第一，以下之点十分明确，绝无疑义，即若受条件制限者授与，则追溯其所有一切之条件系列乃吾人应负之任务。盖某某事物与条件有关云云，即包含在此受条件制限者之概念中，此一条件其自身如仍为受条件制限者，则自必与更远之条件有关，如是经由系列之一切项目。故以上之命题为分析的，绝不畏惧先验的批判。吾人由悟性尽其所能以推寻——及扩大——一概念与其种种条件（直接由此概念自身所产生者）之联结，实为理性之逻辑的基本假设。其次，若受条件制限者与其条件皆为物自身，则在受条件制限者授与时，追溯条件不仅为应负之任务，且实际亦随之已授与吾人矣。且因此点适用于系列之一切项目，故条件之完全系列以及不受条件制限者随此受条件制限者之授与而授与，若自受条件制限者之授与仅由完全系列而可能之事实而言，则毋宁谓为以条件之完全系列及不受条件制限者为前提者也。受条件制限者与其条件之综合，在此处则纯为悟性之综合，悟性表现事物如其所有之相，并未顾虑吾人是否能——及如何能——获得此等事物之知识。但若吾人所论究者为现象——以其纯为表象，故除吾人到达此等现象之知识（或宁谓之到达现象之自身）以外，（按即知觉之）现象不能授与吾人，盖现象仅为知识之经验的形相而已——则我不能以同一意义谓若受条件制限者授与，其所有一切之条件（为现象者）亦同一授与，因而不能以任何方法推论其条件之绝对的总体。现象在其感知中，其自身仅为空间时间中之经验的综合，且仅在此种综合中，授与吾人。故不能因而谓“在现象领域中若受条件制限者授与，则构成其经验的条件之综合亦随而授与，及以之为前提”。此种综合在追溯中始发生，在追溯以外绝不存在。吾人之所能言者则为：追溯条件（即在条件方面继续之经验的综合）乃强使必行之事或应负之任务，且在此种追溯中不容遗漏任何所与之条件耳。

就以上所述，显见宇宙论的推论之大前提，以“纯粹范畴之先验的意义”视此受条件制限者，而小前提则以“仅适用于现象之悟性概念之经验的意义”视之。故此论证犯“名为 *sophisma figurae dictionis*（立言方式之误谬）”之辩证的误谬（按即中间概念意义含混之误谬）。但此种误谬非人为故意之误谬；乃吾人所有共通理性之十分自然之幻相所引使吾人陷入之误谬，即当任何事物为受条件制限者授与吾人时，并不思索或疑问即在其大前提中假定其条件及此等条件之系列。此仅“吾人对于任何结论，应有适切前提”之逻辑的要求而已。且在受条件制限者与其条件之联结中，亦并无时间顺序可言；盖此二者已先行假定其为同时授与者。加之，在小前提中，既视现象为物自身，又视为“对于纯粹悟性所授与之对象”，非如吾人在大前提中之所为者——即吾人在大前提中抽去“对象所唯一由之始能授与吾人”之一切直观条件——实未见其有所不自然。顾若如是，吾人实忽视概念间所有之

一种重要区别。受条件制限者与其条件（及条件之全部系列）之综合，在大前提中并不附随有——经由时间或任何继起概念之——任何制限。反之，经验的综合，即包摄于小前提内之“现象中之条件系列”，则必为继起的系列中之种种项目，其授与吾人，仅为在时间中相互继起；故在此种事例中，我实无权假定“综合及由综合所表现之系列”之绝对的总体。在大前提中，系列之一切项目，皆以其自身授与，并无任何时间条件，但在此小前提中，则此等项目，仅由继续的追溯始能成立，而此种追溯则仅在其现实的实行之进程中授与吾人者。

当已明示正反两派所同一以为“其宇宙论的主张之基础”之论证中皆含有此种误谬时，则正反两方皆应排斥，以其不能提呈任何充分之正当理由以维护其主张也。但此种争论并不因此终结——即不能视为“正反两方或其一”在彼等所主张之实际的学说中（即彼等论证之结论中）已被证明为错误者。盖彼等固不能以有效之证明根据维护其主张，但因二者之中，一为主张世界有起始，一为主张“世界无起始乃自无始以来存在者”，则二者之中必有一是，其事甚明。顾二者之中虽必有一是，唯因两方论证同等明晰，故不能决定孰是孰非。正反两派在理性法庭之前，固可使之息争言和；但此种相反之争论，则仍继续存留。故除使两方皆确信彼等之能如是有力互相排斥，即足证明“彼等所争，实际乃子虚乌有之事”，以及使之确信有先验的幻相以“虚无缥缈之实在”愚弄彼等以外，实无一劳永逸解决其争端，而使两方满足之方法。此为吾人在解决至难解决之争执时所欲遵由之途径。

* * *

芝诺（Zeno）为一精密之辩证论者，大为柏拉图所责难，视为一恶劣之伪辩家，彼欲显示其技能，初由使人可信之论证以证明一命题，继则以其同一有力之论证立即颠覆之。例如芝诺主张神（以芝诺之见解言，神殆即世界）既非有限亦非无限，既不在动亦不在静，既不与任何其他存在者相类似，亦非不相类似。在批判彼之论证程序者观之，彼殆有否定“互相矛盾的命题之两方”之误谬的意向。但此种责难，在我视之，实不正当。彼所有命题之第一部分，我将更详细论究之。至关于其他部分，若彼之所谓“神”即指宇宙而言，则彼确应谓宇宙既非永久存在于其场处（即静止），亦非变更其场处（即运动）；盖一切场处皆在宇宙中，而宇宙自身则不能在任何场处中者。又若宇宙包括一切所存在之事物在其自身中，则自不能与任何其他存在者类似或不类似，盖因并无其他事物——即在宇宙以外并无任何事物——能与宇宙相比较者。故若两种相反之判断，皆以不可容认之条件为其前提，则即二者相反（此种相反并不等于严格所谓之矛盾），若其条件（两方主张皆由此种条件始能维持者）之自身倾覆，则两方自亦同时倾覆矣。

若谓“一切物体或有香味或有恶臭”，则以能有第三者之情形，即无味之一种物体，故相互矛盾之两命题，皆可为伪。但若我谓：“一切物体或有香味或无香味”（*Vel suaveolens vel non suaveolens*），此二种判断乃直接互相矛盾者，仅前者为伪，其矛盾之对立，即某某物体并无香味之命题，实亦包含此等无味之物体。盖因在以前之对立中（*per disparata*）“为物体概念之偶然条件之味”并未由其相反之判断除去，而仍留存其上，故此两种判断并非矛盾对立之关系。

故若吾人谓世界就延扩而言，或无限或非无限（*non est infinitus*），且若前一命题为伪，其矛盾之对立即“世界并非无限”必为真实。于是吾人唯否定无限世界之存在，而并不肯定一有限世界以代之。但若吾人谓世界或无限或有限（*non infinite*），则二说可皆为伪。盖在此种事例中，吾人乃视世界自身为已限定其量者，且在其相反之判断中，吾人不

仅除去其无限性（及除去无限性以后，世界之完全单独存在性殆亦同时除去），实乃以一种规定加之世界而视之为其自身实际存在之事物（按即有限世界）。但此种主张同一为伪；盖所授与吾人之世界并非物自身，亦不以其量或无限或有限示吾人。今乞容我名此种对立为辩证的，名此种矛盾为分析的。故两种辩证的、对立之判断，二者皆可为伪；盖其中之一并非另一判断之纯然矛盾者，乃在单纯矛盾所需以外，尚有所陈述者也。

吾人若以“世界之量无限”及“世界之量有限”两种命题视为矛盾的对立，则吾人乃假定世界（即现象之完全系列）为物自身，即令我终止其现象系列中无限或有限之追溯，亦仍能留存者。但我若摈斥此种假定（或宁谓之摈斥此种所伴随之先验的幻相），而否定世界为物自身，则此二种主张之矛盾对立，乃转变为纯然辩证的、对立矣。盖因世界非离我所有表象之追溯系列，自身独立存在，故世界自身之存在既非无限的全体，亦非有限的全体。世界仅存在“现象系列之经验的追溯中”，并不见及其为某某物自身者也。故若此种系列常为受条件制限者，因而绝不能以其完成系列授与吾人，则世界并非一不受条件制限全体，且并不如此种无限量或有限量之一种全体而存在者也。

吾人在此处对于第一种宇宙论的理念（即对于现象领域中量之绝对的总体）所言者，亦适用于其他之宇宙论的理念。条件系列仅在追溯的综合自身中遇及之，并非在现象领域中所视为在一切追溯以前，以其自身授与吾人之一事物。故吾人必须谓一所与现象中所有部分之数量，其自身既非有限，亦非无限。盖现象并非自身独立存在之某某事物，其所有部分，乃由分解的综合之追溯，及在此追溯中始授与吾人者，至追溯则绝不以有限或无限之绝对的完成授与吾人者也。此点亦适用于“原因互相隶属（向上追溯）之系列”，及自受条件制限者进至“不受条件制限之必然的存在”之系列。此等系列皆不能视为以有限或无限之总体自身独立存在之事物。以其为“表象互相隶属之系列”，故此等系列仅存在力学的追溯中，在此种追溯之前，吾人绝不能有“所视为独立存在之事物系列”自身独立存在者也。

当说明“宇宙论的理念中所有纯粹理性之二律背驰，仅为辩证的，且为由于幻相而起之矛盾，此等幻相乃因吾人以仅能用为物自身之条件之绝对的总体之理念，适用于——仅存在吾人表象中因而在其成为系列之限度内，只存在继续的追溯中之——现象而起”之时，此种二律背驰，立即消灭。但吾人由此种二律背驰，能得实非独断的而为批判的学理的利益。盖此种二律背驰提供“关于现象之先验的观念性”之间接的证明——此种证明应使任何不满于先验感性论中所有之直接证明之人信服。此种证明乃由以下彼此相消之二重论证（Dilemma）所成立者。世界如为自身独立存在之全体，则世界或有限或无限。顾有限或无限之二者皆伪（如反面主张及正面主张之证明中各自所说明者）。故世界（一切现象之总和）为自身独立存在之全体亦伪。由此可谓为普泛所谓现象皆不外吾人之表象——此正为彼等所有先验的观念性意义之所在也。

此点颇为重要。能使吾人见及四种二律背驰中所有之证明，非纯为无根据之欺妄。在假定以“现象及包括一切现象之感性世界”为物自身时，此等证明固极有根据者。但由此等命题（由此等证明所得者）所发生之矛盾，乃显示此种假定中实有虚妄背理之点，因而使吾人进而发现“其为感官对象之事物”之真实性质。先验的辩证论虽绝不容受怀疑论，但实容受怀疑的方法，此种怀疑的方法实能指此种辩证论为其有极大效用之一例证。盖当理性之论证，容许其以无制限之自由互相对立，则虽不能成为吾人之所欲寻求者，亦常能产生某种有益之点，且为更正吾人判断之助者也。

第八节 适用于宇宙论的理念之“纯粹理性之统制的原理”

因感性世界中之条件系列并无最高项目（所视为物自身者）能由宇宙论的总体原理授与吾人，而仅能以之为“吾人在条件系列中务须追溯”之应负职务而已，故纯粹理性之原理，应就此种意义范围内修正之；夫然后此种原理始保存其原理之效力，不视为“吾人思维其总体为实际在对象中”之公理，而视为悟性之问题，因而为主观之问题，使悟性依据理念所制定之完全程度，进行“任何所与受条件制限者之条件系列”之追溯。盖在吾人感性中（即在空间时间中），吾人在阐明所与现象时所能到达之一切条件，仍为受条件制限者。诚以此等现象，非对象自身——如为对象自身则绝对不受条件制限者自能在其中发现——而仅为经验的表象，此等经验的表象则必常在直观中寻求在空间时间中规定彼等之条件。故理性之原理，质言之，仅为一种规律而已，命定“所与现象之条件系列”之追溯，以及禁阻其以所能到达之任何事物为绝对不受条件制限者而使追溯终结。此非“经验及感官对象之经验的知识所以可能”之原理；盖一切经验与其“所与直观之方式”相合，皆包围于限界之内者。且亦非理性之构成的原理，能使吾人扩大吾人“感性世界之概念”越出一切可能的经验以外者。此宁谓为“经验最大可能之继续及扩大”之原理，不容以任何经验的限界为绝对的限界者也。故此乃用为规律之理性原理，设定吾人在追溯中之所应为者，而非在追溯以前预知其所视为自身之对象中之所有者。因之吾人名之为理性之统制的原理，以与“所视为实际存于对象中（即在现象中）条件系列之绝对的总体”之原理相区别，此种原理殆为构成的宇宙论的原理。我已试就此种区别指示实无此种构成的原理，因而以之防阻“由先验的窃自转变其意义”所必然发生之事，（苟不指出其无构成的原理，则情形必至如是），即以客观的实在性归之于“仅用为规律之理念”是也。

欲适当规定此种“纯粹理性规律”之意义，吾人必须首先观察此种规律不能告知吾人对象为何，而仅能告知欲到达对象之完全概念，经验的追溯应如何进行。设此种规律企图前一任务，则此规律殆为构成的原理，顾此为纯粹理性所绝不能提供者。故不能以此种规律为主张“受条件制限者之条件系列，其自身或有限或无限”。盖若此，则是以仅在理念中产生之绝对的总体理念，为等于思维一——在任何经验中所不能授与之——对象矣。诚以在此意义之范围内，吾人应以“离经验的综合而独立之客观的实在性”归之于现象系列。故此种理性之理念之所能为者，不过对于条件系中之追溯的综合，规定一种规律而已；依据此种规律，则综合必须自受条件制限者，经由一切互相隶属之条件，进行至不受条件制限者，但此种综合绝不能到达此种标的，盖以绝对不受条件制限者，绝不能在经验中遇及之也。

故吾人必须首先在其中综合绝不能完成之事例中，规定吾人所谓系列综合之意义为何。在此方面，通常有两种表达之法，其意在标识一区别，——虽未正确的予以其区别之根据。数学家仅言无限前进。哲学家则以任务在检讨概念，不以此种表达法为合理，而以不定前进之名词代之。吾人无须停留此点，以检讨此种区别之理由，或详述其用法之当否。吾人仅须以吾人特殊目的所需之精确程度规定此等概念。

关于直线，吾人固能正当谓为能无限延长之者。在此事例中，无限前进与不定前进之区别，殆过于苛细。但当吾人谓“引一直线”，则冠以不定二字，实较之冠以无限二字，更为正确。盖后者之意，乃指公等务须延长此直线不已（此非意向之所在），而前者之意，则仅在延长此直线一唯公等之所欲；且若吾人仅指吾人力之所能为者而言，则此不定前进之名词实极正确，盖吾人固常能使此线更长而无止境者也。在吾人仅就前进而言，即仅就自条件以至受条件制限者之进展而言之一切事例，皆如是：即此可能的进展，在现象系列

中进行，实无止境。自一对父母所生之子孙，其世系之下降线，进行实无止境，吾人自能以此线为在世界中实际继续之情形。盖在此种事例中，理性绝不要求系列之绝对的总体，盖因其并未预行假定以此总体为一条件及为所授与者（datum），而仅以之为可以授与（dabile），且递行增加无止境之受条件制限之某某事物耳。

当系列中自视为受条件制限者所授与之某某事物上溯时，其应进展至何种程度之问题，则情形大异于是。吾人能谓此种追溯为无限上溯乎；或仅能谓为推广至不定之程度乎？例如吾人能自现今生存之人经由其祖先系列无限上溯乎，抑或仅谓为在吾人还溯之限度内绝未遇及“以此系列为限于某点终止”之经验的根据，故吾人应——同时又不得不——就每一祖先更推寻其更远之祖先（此等祖先虽非预以为前提者）乎？

吾人之答复如是：当其全部在经验的直观中授与时，其内部的条件系列中之追溯乃无限进行者；但当仅有此系列中之一项目授与时，自此项目出发，其追溯应进至绝对的总体，则此追溯仅有不定的性质。因之，一物体之分割，即在一定限界内所与物质之部分之分割，必谓为无限进行。盖此物质乃以视为一全体，因而以其所有一切可能的部分在经验的直观中授与者。今因此种全体所有之条件乃其部分，此种部分所有之条件乃部分之部分，准此以至无穷，又因在此种分解之追溯中，此种条件系列之“不受条件制限之（不可分割的）项目”绝未遇及，故不仅在分割中，绝无使其中止之任何经验的根据，且任何继续的分割之更远项目，其自身乃在分割继续之前，经验的已授与吾人者也。盖即谓分割乃无限进行者。反之，因任何人之祖先系列，并未以其绝对的总体在任何可能的经验内授与，故其追溯乃自血统相承之世系系列中之每一项目进行至更高项目，绝不遇有“展示一项目为绝对的不受条件制限者之经验的限界”。且因提供为其条件之种种项目，并非在追溯之前已包含在“全体之经验的直观”中，故此种追溯实非由“所授与者之分割”无限进行者，乃仅以不定的程度探求更远之项目以加增于所与项目之上，而此种更远项目之授与，其自身仍常为受条件制限者。

在此二种事例中，不问其为无限的追溯或不定的追溯，其条件系列皆不能视为其授与吾人在对象中为无限者。此种系列，非物自身，仅为现象，以现象乃相互为条件者，仅在追溯之本身中授与吾人。故此问题已非此种条件系列之自身如何大小、有限或无限之问题，盖此种系列绝无所谓自身；所成为问题者乃吾人如何进行此种经验的追溯，以及吾人继续此种追溯应至如何程度耳。此处吾人发现关于统制此种进行程序之规律，有一重要的区别。当其“全体”经验的授与吾人时，则其内部的条件系列之无限追溯，自属可能。顾非全部授与，仅由经验的追溯，始能授与吾人之时，则吾人仅能谓为“探求系列之更高条件乃无限可能者”。在前一事例中，吾人之所能言者为：较之我由分解的追溯所能到达者，常有更多之项目，经验的已授与吾人；但在后一事例中，吾人之所能言者则为：吾人常能进行至追溯中之更远者，盖以无一项目可视为绝对不受条件制限者经验的授与吾人；且因更高项目常属可能，故探讨此种更高项目乃视为必然之事。在前一事例中，吾人必然发现系列之更远项目；在后一事例中，则因无一经验为有绝对的限界，故吾人探讨此等项目乃成为必然之事。盖或吾人并无“对于经验的追溯设定一绝对的限界”之知觉，在此种事例中，吾人必不以追溯为已完成者，又或吾人有限止吾人系列之知觉，则在此种事例中，知觉不能为所经过系列之一部分（盖制限者当与受制限者有别），故吾人对于此条件亦必继续追溯其条件，于是追溯又复继续进行。此等见解，在以下一节论述其应用时，自当适切阐明之也。

第九节 就一切宇宙论的理念而言，理性之统制的原理之经验的使用

在种种机缘中，吾人已说明：悟性或理性之纯粹概念皆不能有先验的使用；而感性世界中条件系列之绝对的总体之主张，则为依据理性之先验的使用者，在此种先验的使用中，理性自其所假定为物自身者以要求此种不受条件制限之完成，又因感性世界并不包含此种完成，故吾人关于感性世界中系列之绝对量，绝无正当理由论究其为有限的或其自身为无制限的，所能探讨者仅在“吾人就经验追溯其条件，遵从理性之规律，因而除与其对象一致者以外，所有解答皆不能使吾人满足”之时，吾人应在经验的追溯中进行至何种程度一事耳。

故所留存于吾人者仅有——视为统制“可能的经验之继续及量”之规律之——理性原理之效力之问题，至不能以理性原理为现象（视为物自身者）之构成的原理，则已充分证明之矣。吾人如能严格注意此等结论，则理性之自相冲突自当全部终止。盖此种批判的解绝不仅铲除“使理性自相冲突”之幻相，且在更正其为矛盾唯一源泉之误解时，以“其使理性自相一致之教义”代幻相。于是在其他情形下殆为辩证的之原理，今则转变为学理的原理矣。实际，此种原理如能确立为“依据其主观的意义，且又与经验之对象相合，以规定悟性所有最大可能之经验的使用”，则其结果殆与“其为——纯粹理性之所不可能者——先天的规定对象自身之公理”相等。盖仅与“此种原理能有力指导悟性之最大可能之经验的使用”相比比例，此种原理始能“关于经验之对象”有任何影响以扩大及更正吾人之知识。

一 解决关于“宇宙全体现象所组成之总体”之宇宙论的理念

在此处与其他之宇宙论问题相同，理性之统制的原理所根据者为：在经验的追溯中，吾人不能有任何绝对的限界之经验，即不能有所视为经验上绝对不受条件制限者之任何条件之经验。其理由如是：此种经验当包含以无或虚空围绕之现象限界，且在继续追溯中，吾人应能在知觉中遇及此种限界——顾此为不可能者。

此种命题实质所言者，乃吾人在经验的追溯中所能到达之唯一条件，必其自身仍须视为经验上受条件制限者，此命题实含有以下之制限的规律，即不问吾人在上升系列中进展如何之远，吾人常须探讨系列之更高项目，此种项目或能由经验为吾人所知或不能为吾人所知者也。

故对于第一类宇宙论的问题之解决，吾人仅须规定“在追溯宇宙（空间或时间中）之不受条件制限之量时，所绝不能制限其上升者”是否能名之为无限的追溯，抑或名之为不定的继续追溯。

“世界一切过去状态之系列，以及在宇宙的空间中同时存在之一切事物”之完全普泛的表象，其自身仅为我所思维之“可能之经验的追溯”（此虽以不定态度思维之者）。仅以此种方法始能对于一所与知觉发生“此种条件系列之概念”^[57]。顾吾人仅在概念中始能以宇宙为一全体，此全体绝不能在直观中有之。故吾人不能自宇宙全体之量以论证追溯之量，依据前者以决定后者；反之，仅就经验上所追溯之量，我始能对于我自身构成关于世界量之概念。但关于此种经验的追溯，吾人之所能知者，至多仅为自条件系列之一切所与项目，吾人常在经验上更进展至其更高及更远项目耳。现象全体之量，并不由此以绝对的态度决定之；故吾人不能谓此追溯乃无限前进者。盖若谓其为无限前进，则吾人应预知追溯所尚未到达之项目，表现此等项目之数为任何经验的追溯所不能到达之大数，因而应在追溯之前决定世界之量（虽仅消极的），——顾此为不可能者。盖世界非由任何直观以其总体授与我者，亦非先于追溯以其量授与我者。是以关于世界之量绝不能有所言论，即谓其

中能有无限追溯，亦所不可。吾人之所能为者，仅依据“规定世界中所有经验的追溯”之规律，以探求“世界所有量”之概念耳。此种规律之所规定者不过谓：不问吾人在经验的条件之系列中能到达如何之远，吾人绝不能假定一绝对的限界，应以所视为受条件制限之一切现象从属于视为其条件之其他现象，且吾人必须更向此条件进展。此为不定的追溯，以其并未决定对象中之量，故此种追溯显足与无限的追溯相区别者也。

故我不能谓世界在空间中或关于过去时间为无限的。任何此种量之概念，以其为“一所与之无限量”，在经验上乃不可能者，因而关于视为感官对象之世界，无限云云之量之概念，亦为绝对不可能者。且我亦不能谓自一所与之知觉向“系列中（不问其为空间或过去时间）一切制限此知觉之条件”之追溯，为无限进行；盖若如是则是以世界具有无限量为前提矣。我又不能谓追溯乃有限的，盖此种绝对的限界同一在经验上为不可能者。故我关于经验之全体对象（即感官世界），不能有所言说；我必须以“规定如何获得与对象相合之经验及推展此经验”之规律，制限我之主张。

于是关于世界量之宇宙论问题，其为最初而消极之解答为：世界并无时间上之最初的起始，空间上之极限的限界。

盖若吾人假定其相反方面，则是时间上为虚空的时间所限制，空间上为虚空的空间所限制矣。但因世界为现象，其自身不能以此两种方法限制之（以现象非物自身），故此等世界之限界应在可能的经验中授与，盖即谓吾人应要求能得“为绝对的虚空时间或虚空空间所限制”之限界知觉。但此种经验以其完全空无内容，乃不可能者。因之，世界之绝对的限界，乃经验上不可能者，故亦为绝对不可能者 [58]。

至其肯定的解答亦直接由之而来即：现象系列中之追溯，以其为世界量之一种规定，故为不定的进行。此等于谓感性世界虽无绝对的量，而经验的追溯（仅由此追溯，感性世界始能在其条件方面授与吾人）则自有自身之法则，即必须常自所视为受条件制限者之一切项目进展至更远之项目，其所以行之者，则或由吾人自身之经验，或由历史之线索，或由因果之连锁。且以规律常有进一步之要求，故吾人唯一及恒常之目的，必为“悟性之可能的经验使用之扩大”，此即理性在应用其原理时所有唯一之固有任务。

此种规律并不命定——必须在某一种现象中进行无止境之——确定之经验的追溯，例如自一现时生存之人物向其祖先系列追溯，吾人绝不能期望遇及最初一对之配偶，又如在天体系列中，吾人绝不容许有一极限之太阳系等等。所有此规律所要求者，仅为自现象进展至现象而已；即令此等进展所向之现象，不产生任何现实知觉（例如因其度量过微对于吾人意识不能成为经验时）然以其为现象，故仍属于可能的经验也。

一切起始皆在时间中，延扩体之一切限界皆在空间中。但空间时间仅属感官世界。因之，世界中之现象固受条件之制限，而世界自身则既非有条件为其制限，亦非以不受条件制限云云为其限界者也。

理与此同，因世界绝不能以其视为已完成者授与吾人，又因“所与受条件制限者之条件系列”以其为宇宙系列，亦不能以其所视以为已完成者授与吾人，故“世界量之概念”，仅由追溯授与吾人，非先于追溯在一集合的直观中授与者也。但追溯仅以进行规定世界之量而成，并不以任何一定的概念授与吾人。故追溯并不产生任何其与某种单位量相关时所能称为“无限”之量之概念。易言之，追溯并非无限进行，（一若“此无限”能授与吾人者）乃仅进行至不定之远度耳，盖欲由追溯以得——在此追溯中且即由此追溯而始成为现实之

——经验的量，则其进行自属不定者也。

二 解决关于“直观中所与一全体所有分割之总体”之宇宙论的理念

吾人如分割直观中所与一全体，则吾人自受条件制限之某某事物进至其所以可能之条件。部分之分割（细分或分解）乃此等条件系列中之追溯。此种系列之绝对的总体，仅在追溯设能到达其单纯的部分时，始能授与吾人。但在继续前进的分解时，所有其一切部分若其自身仍为可分割者，则分割——即自受条件制限者至其条件之追溯——乃无限进行者。盖种种条件（种种部分）其自身本包含于受条件制限者之中，且因此受条件规约者在一包围于限界内之直观中以全体授与吾人，故其一切部分皆与受条件制限者一同授与。是以，追溯不能仅名之不定之追溯。此种不定的追溯唯关于第一种宇宙论的理念，始可容许之，盖因第一种宇宙论的理念之所要求者，乃自受条件制限者进展至其条件，而此等条件以其在受条件制限者之外，故非由受条件制限者授与，且亦随同授与，乃在经验的追溯中始增加其上者。但吾人不能对于一“能无限分割之全体”谓为由无限多部分所构成者。盖一切部分虽包含于一全体之直观中，但其全部分割则并不包含其中，而仅由继续的分解所构成，即仅在追溯本身所构成，由此追溯，此种系列始成为现实者也。今因此种追溯乃无限者，故其所到达之一切项目（即一切部分）皆包含于“所视为一集合体之所与全体中”。但其全部之分割系列并不包含其中，盖分割系列乃无限的继续，绝不成为全体，故不能展示一“无限的多量”或展示全体中所有“无限多量之任何总括”。

此种泛论显能应用于空间。所直观为“在限界内之一切空间”，皆为此种全体，凡由分解所得此种全体之各部分，其自身仍为空间。故一切有限界之空间，乃无限可分割者。

自此发生此说之第二种应用，即应用之于包围于限界内之外部的现象即物体，自极自然。物体之可分性，乃根据于空间之可分性，此种空间之可分性构成“所视为一延扩的全体之物体”之可能性。故物体乃无限的可分，但非由无限多部分所构成者也。

诚以物体在空间中应表现为实体，故就空间可分性之法则而言，物体自与空间有别。吾人确能容认分解绝不能自空间除去其一切复合性；盖若如是，则是谓空间（空间中并无独立自存之事物）已终止其为空间，顾此乃不可能者。反之，若谓排遣物质之复合性将绝无一物留存，则显见其与实体之概念不合，所谓实体即指一切复合之主体而言，即令除去其在空间中之联结（物体之要素由此空间中之联结始构成一物体），实体亦必永存于复合事物所有之要素中。但此说对于由纯粹悟性概念所思维之物自身则然，但不能适用于吾人所名为“现象领域中之实体”。盖此种实体，非绝对的主体，仅为感性之常住心象；除视之为一直观（其中绝不见有不受条件之性质）以外，绝无所有。

此种无限前进之规律，其能应用于“所视为纯然充实空间之现象”之再分，固无疑义，但不能应用于——其中所有部分在授与时即已如是确定的截然有别，以构成相互有别之区别量之——一全体。吾人不能谓一有机的全体之一切部分，其自身仍如是组织，即在分解其部分至无限时，仍能常见有其他之有机的部分，一言以蔽之，全体为无限之有机组织者。盖此非吾人所能思维之假设。在物质之无限分解中所发现之部分，能成为组织，自极真实。“空间中所与现象”之分割无限性，仅根据于此种事实，即由此无限性所与者，仅有可分性（至可分性之自身，即关于其部分之数目，则为绝对的不定者）——至部分之本身，则仅由再分所授与所规定者也。一言以蔽之，全体自身非为已分割者。故部分之数目（分割能在一全体中规定此种部分数目）将依据吾人在分割之追溯中所注意之进展程度何

如。反之，在所思维为组织无限之有机体事例中，其全体表现为已分割成种种部分，且在一切追溯之前，以确定的而又无限的部分数目授与吾人。但此乃自相矛盾。盖此种无限之内部错综，乃吾人所视为一种无限的（即绝不完成者）系列，同时又视为在与他有别之一复合体中之已完成者。无限可分性之属于现象，仅限于现象为继续的量；此与占有空间不可分离者，盖占有空间实为无限可分性根据之所在耳。其视任何事物为与他有别之区别量者，乃以其中所有单位之数目视为已确定者，因而以之为在一切事例中常等于某某数目。一有机体中所有之有机组织究能到达何种程度，此仅经验能示知；就吾人经验之所及者，虽不能正确到达任何无机的部分，但至少必须容认经验此种无机的部分之可能性。顾当吾人在普泛所谓现象之先验的分割时，则其分割究推展至如何程度之问题，并不待经验之解答；此乃由理性之原理所决定者，此种理性原理命定“在分解延扩体时，其经验的追溯，依据此种现象之性质，绝不能视为绝对完成者”。

解决数学的先验理念之结论点，与解决力学的先验原理之出发点

“经由一切先验的理念，在图表形式中，表现纯粹理性之二律背驰，以及展示此种矛盾之根据所在，及其铲除之唯一方法，在宣布正反二者皆属虚伪”之时，吾人曾以条件与受条件制限者之关系为皆在空间时间中者。此乃通常悟性平常所有之假定，顾所有矛盾则皆由此而起者也。就此种见解言之，则“受条件制限者之条件系列”中所有总体之一切辩证的表象，彻底皆为同一性格。条件随同受条件制限者常为系列中之一项目，因而与受条件制限者同质。在此种系列中，其追溯绝不能思维为完成者，盖若思维其为完成，则必谬以“其自身本为受条件制限者之一项目”为最初的项目，因而以之为不受条件制限者；故对于对象（即受条件制限者）不应常仅就其量考虑之，但至少对于其条件之系列，乃就其量考虑之者。于是发生以下之困难——此一种困难由任何调和方法皆不能处理之，唯有直截了当解决之耳——即理性使系列对于悟性过长或过短，因而悟性绝不能与理性所制定之理念相等而适合之也。

但在此所有种种中，吾人曾忽视在对象间所得之本质的区别，即在“理性努力使之跻于理念之悟性概念”间所得之本质的区别。据吾人以前所举之范畴表，其中二组概念包含现象之数学的综合，其他二组则包含现象之力学的综合。迄今为止，固无须顾及此种区别；盖正类在一切先验的理念之普泛表象中，吾人已与现象领域中之条件相合，在此二种数学的先验理念中，吾人心中所有之唯一对象，乃所视为现象之对象耳。但吾人今进而考虑力学的悟性概念适于理性之理念究至何种程度，则此种区别即成重要，关于理性所陷入之争讼，以一完全新观点展示吾人。此种争讼在吾人已往之裁决中，曾以两方主张皆依据误谬之前提而排弃之者。但因在力学的二律背驰中，或能发现与理性要求相合之前提，且因法官或能修正其诉状中之缺点（盖两方之诉状皆犯有陈述不当之过），故或能解决此争端使两方满足，此种情形在数学的二律背驰之事实中，实为不可能者也。

吾人如仅考虑条件系列之推展，以及考虑此系列是否适于理念抑或理念对于系列过大或过小，则所有系列在此等方面实皆为同质。但为此等理念基础之悟性概念，则能包含或仅同质（一切量之复合及分割皆以同质为前提者）之综合，或为异质之综合。盖至少在力学的综合之事例中（在因果之连结中及在必然者与偶然者之连结中事皆相同），能容许有异质者也。

故在现象系列之数学的连结中，所能容许者仅有感性的条件，盖即谓条件自身无一非系列之一部分。反之，在感性的条件之力学的系列中，能容许有其自身非系列之一部分而

在系列以外，纯为直悟的之异质条件。理性以此种方法获得满足，在现象之先设立不受条件制限者，但同时现象之永为受条件制限者之性质，并不因之而有所妨，且在破坏悟性所制定之原理时，现象之系列亦不因而中断。

因力学的理念容许有“在现象系列以外现象所有之条件”，即容许有“其自身非现象”之条件，故吾人到达一与“数学的二律背驰中所可能之任何结论”完全不同之结论。在数学的二律背驰中，吾人不得不摈斥对立之辩证的主张二者皆为误谬。反之，在力学的系列中，完全受条件制限者（此与所视为现象之系列不可分离）与“虽为经验上不受条件制限者但又非感性的”之条件相连系。于是吾人乃能一方使悟性满足，他方使理性满足^[59]。凡以某种方法在纯然现象中寻求“不受条件制限之总体”所有之辩证的论证，皆扫地无余，而理性之命题在其与以如是更正确之说明时，正反两方皆能同为真实。顾此在仅与“数学上不受条件制限之统一”有关之宇宙论的理念之事例中，则绝不能如是；盖在此等宇宙论的理念中，无一现象系列之条件能发现其自身非现象，顾既视为现象，则自为系列中所有项目之一也。

三 解决关于“宇宙事象皆自其原因而来其所有总体”之宇宙论的理念

当吾人论究所发生之事象时，吾人所可考虑者，仅有两种因果作用；或为依据自然之因果作用，或自自由所发生之因果作用。前者为感性世界中一种状态与“其所依据规律继之而起之前一状态”之连结。因现象之因果作用依据时间条件，且若先在状态常存在，则先在状态绝不能产生“时间中为最初成立”之结果，故所发生或成立之事象，其原因之因果作用自身，亦必为有所自来而成立者，且依据悟性之原理，此原因之自身亦复须有一原因。

反之，所谓自由就其宇宙论的意义而言，我指为“自发的创始一种状态”之力量而言。故此种因果作用其自身非如自然法则所要求，在时间中有其他原因规定之者。就此种意义言之，自由乃纯然先验的理念，第一，此等理念绝不含有假自经验之任何事物；第二，与“任何经验中所不能规定或授与”之对象相关。凡发生之一切事物皆有一原因云云，乃一普遍的法则，实为一切经验所以可能之条件。故凡原因之因果作用，其自身为所发生所成立者，则其自身亦必复有一原因；于是经验之全部领域，不问其推展如何之远，皆转变为一“纯然自然的事物之总和”。但因在此种情形中，绝不能得——规定因果关系之——条件之绝对的总体，故理性自行创造一自发性之理念，此种自发性之理念能由其自身创始行动，而无须依据因果律，由先在原因以规定其行动者也。

所尤须注意者，自由之实践的概念乃以此先验的理念为基础，且“自由所以可能之问题常为其所包围烦困之种种难点”之真实原由实在此种先验的理念中。自由就其实践的意义而言，乃脱离任何感性的冲动所加压迫之意志独立。盖意志在其受动的被激动时，即为感性的动机所激动时，为感性的；若受动的使意志成为机械的必然时，则为动物的（*arbitrium brutum*）。人类意志确为感性的（*arbitrium sensitivum*），但非动物的，而为自由的。盖感性并未使其行动成为机械的必然。故在人中实有一种脱离感性的冲动所加任何压迫之自决力量。

感性世界之一切因果作用若仅为自然，则一切事件自当依据必然的法则在时间中为其他事件所规定。现象在规定意志时，自当在意志之行动中发生现象所有之自然的结果，且使此等行动成为机械的必然。故否定先验的自由，必因而消减一切实践的自由。盖实践的

自由预行假定某某事象虽未发生，但应发生，以及在现象领域中所发现此种事象之原因并非决定的，即非排斥“吾人所有意志”之因果作用——此一种因果作用超然于自然的原因之外，甚至与自然的原因之势力及影响相反抗，能产生“依据经验的法则在时间顺序中所规定之某某事象”，故能创始“完全自其自身所发生之事件系列”。

于是此处之问题，一如理性在超越可能的经验限界自相矛盾时所常见者，其问题实非生理学的，而为先验的。至关于自由所以可能之问题，实与心理学有关；唯因其依据纯粹理性之辩证的论证，故其论究及解决，完全属于先验哲学。在企图此种解决之前（此种解决之任务，乃先验哲学所不能辞谢者），我必须对于论究此问题时先验哲学所有之进行程序更精密的规定其范围及界线。

现象如为物自身，空间时间如为物自身存在之方式，则条件自常为与受条件制限者属于同一系列之项目；故在现今之事例中与其他之先验的理念相同，自当发生二律背驰，即系列对于悟性必过大或过小。但理性之力学的概念（吾人在此节及以下一节所论究者）则具有此种特质，即此等概念并不与“所视为量者之对象”相关，而仅与其存在相关。因之，吾人能抽去条件系列之量，仅考虑条件与受条件制限者之力学的关系。在论究关于自然与自由之问题时，吾人所遇之困难乃自由究否可能，设属可能，则自由能否与因果关系之自然法则所有普遍性并存。谓世界中一切结果，非由自然发生即由自由发生云云，果为一真实之抉择命题乎；抑或吾人必须如是言之方可，即谓在同一事件中，以不同之关系，二者皆能在其中发现乎？感性世界中之一切事件依据自然之不变法则，彻底互相联结，云云，乃先验分析论之确定原理，而绝不容有例外者。故问题仅在自由是否完全为此种不可犯的规律所排斥，抑或一种结果虽依据自然而如是规定之，同时又能根据于自由。以现象为有绝对的实在性之通行而又误谬之前提，在此处实显示其有混乱理性之有害影响。盖若现象为物自身，自由即不能维持。斯时自然将为一切事件之完全而又充分之决定的原因矣。“事件之条件”将为仅在现象系列中所见及之一类条件；现象及其结果二者，皆将依据自然法则而成为机械的必然者。反之，若不以现象为具有其实际所有以上之意义，即若不以现象为物自身而仅视为依据经验的法则所联结之表象，则现象自身必具有“其非现象一类之根据”。此种直悟的原因（按即非现象一类者）之结果显现于吾人，因而能由其他现象规定之，但其因果作用则不能如是规定之者。其结果虽应在“经验的条件之系列中”发现之，顾其直悟的原因以及其因果作用，则在系列以外。故就其直悟的原因而言，则此结果可视为自由者，同时就现象之方面而言，则又可视为依据自然之必然性自现象所产生者。此种区别在以极普泛的及抽象的方法言之，自不得不见其造作晦昧，但在其应用之过程中，立即明显而使人能理解者也。我之目的，仅在指出因在自然之关联衔接中，所有一切现象之一贯的联结乃一不易的法则，故固执现象之实在性，其结果必毁弃一切自由。是以凡随从流俗之见者，绝不能调和自然与自由者也。

其与自然的必然性之普遍法则相调和“由于自由之因果作用”之可能性

凡在感官对象中“其自身非现象”之事物，我名之为直悟的事物。故若在感性世界中所必须视为现象之事物，其自身具有“不为感性直观之对象”之能力，且由此种能力又能为现象之原因，则此种存在体之因果作用能自两种观点视之。视为物自身之因果作用，此乃就其行动而言为直悟的；视为感官世界中现象之因果作用，此乃就其结果而言为感性的。故吾人关于此种主体之能力，应构成经验的及智性的两种因果作用之概念，而视二者为指同一之结果而言。此种考虑“感官对象所有能力”之二重方法，并不与吾人应自现象及可能的经验所构成之任何概念相矛盾。盖因现象非物自身，故必须依据一先验的对象，此先验的

对象乃规定现象为纯然表象者；因而并无事物足以妨阻吾人在先验对象所由以表现之性质以外，以一种非现象之因果作用（其所有结果虽应在现象中见之）归之于此种先验的对象。一切有效力的原因必有一种性格（即其所有因果作用之法则），无此种性格，则不能成为原因。故按以上之假定，吾人在属于感性世界之主体中，第一应有一经验的性格，由此种性格，“所视为现象之主体”之行动，依据不变之自然法则与其他现象彻底联结。且因此等行动能自其他现象而来，故此等行动与此等现象相联结，构成自然秩序中之单一系列。第二，吾人亦应容许主体有一种直悟的性格，由此种性格，主体实为“此等（就其性质而言）所视为现象之同一行动”之原因，但此种性格，其自身并不从属任何感性之条件，且其自身亦非现象。吾人名前者为“现象领域中之事物”之性格，后者为“所视为物自身之事物”之性格。

顾此种行动的主体在其直悟的性格中，殆不从属任何时间条件；盖时间仅为现象之条件，而非物自身之条件。在此种主体中无一行动有所谓始终者，故此种主体不从属“规定时间中所有一切可变的事物之法则”，即“凡发生之一切事物，必在发生以前之现象中有其原因”之法则是也。一言以蔽之，在此主体为直悟之之限度内，则其因果作用并不在此等经验的条件之系列内占有位置，盖由此等经验的条件，乃使事件成为感官世界中之机械的必然者也。此种直悟的性格，绝不能直接知之，诚以事物除其所显现者以外，绝无能为吾人所知觉者。此应依据经验的性格思维之——正与吾人关于先验的对象之自身，虽绝无所知，而不得不以先验的对象为现象之基础相同。

故在其经验的性格中，此种所视为现象之主体应从属一切因果规定之法则。在此范围内，主体不过感官世界之一部分，其所有结果与一切其他现象相同，必为自然之必然的产物。就“所见外的现象之影响于主体及其经验的性格（即其因果作用之法则）由经验始为吾人所知”之比例范围内，一切主体之行动必须容许有依据自然法则之说明。易言之，关于完全及必然的规定其行动所需之一切事物，必须在可能的经验内求之。

在其直悟的性格中（吾人关于此种性格仅有一普泛的概念），此同一之主体必须视为解脱一切感性之影响及“一切由于现象之规定”。以其为本体，其中绝无所谓发生之事象；故不能有“需要时间中力学的规定”之变化，因而亦非依存现象有任何之因果隶属关系。其结果，因自然的必然性仅在感性世界中见之，故此种行动的存在体，在其行动中必独立于一切此种必然性之外而解脱之也。无一种行动乃在此种行动的存在体自身中开始者；但吾人谓行动的存在体自其自身创始“其在感性世界中之结果”，亦极正确。但即如是，吾人不应谓感性世界中之结果，能自其自身开始；盖此等结果常为先在之经验的条件所预行规定者，——此固仅由其经验的性格（此不过直悟的性格之现象而已）使然——因而仅为自然的原因系列之继续而始可能者。故自然与自由，就此二名词之充分意义而言，能在同一之活动中并存，而不相矛盾，盖或为自然，或为自由，就此等活动之就其直悟的原因而言，抑或就其感性的原因而言耳。

在自由与普遍的自然必然性相联结中所有关于自由之宇宙论的理念之说明

我曾以概论吾人所有先验的问题之解决为宜，盖如是则吾人自较能概观理性到达解决时所采取之途径。我今将进而陈述此种解决中所含有之种种因子，逐一详细考虑之。

一切发生之事象皆有一原因，乃自然之法则。今因此种原因之因果作用（即此原因之活动）在时间中先于所随之而起之结果，故此种原因其自身不能永存，而必为所发生者，

且在现象中必有此种原因之活动又复被其规定之原因。因之，一切事件皆为在自然秩序中经验的所规定者。仅由此种法则，现象始能构成一自然而成为经验之对象。此种法则乃悟性之法则，绝不容许有背反此种法则者，且无一现象能脱离此种法则。设容许有脱离此种法则者，则将使一现象立于一切可能的经验之外，而与一切可能的经验之对象有别，因而使此一现象成为纯然思维上之事物，即纯为脑中之幻影矣。

此殆指有原因连锁之存在，此种连锁，在追溯其条件时，不容有绝对的总体者也。但此不足以烦扰吾人。盖此点在泛论“理性在现象系列中向不受条件制限者进行时所陷入之二律背驰”，已论及之矣。设吾人为先验实在论之幻想所惑，则自然与自由将无一留存。此处所有唯一之问题为：若容许事件之全系列中仅有自然的必然性，则是否尚能对于同一之事件一方仅视为自然之结果，他方又视为由自由而来之结果；抑或在此两种因果作用之间，有直接的矛盾？

在现象领域中之所有原因中，确不能有绝对的及自其自身能创始一系列之任何事物。所视为现象之一切活动，在其发生一事件之限度内，其自身即为一事件（即所发生者），而以“能在其中发现其原因之其他状态”为前提者也。于是凡发生之一切事象纯为系列之继续，而此种系列之可能项目，则绝无自其自身创始者。故在时间继续中，自然的原因所有之活动，其自身即为结果；此等结果皆以时间系列中先于彼等之原因为前提。至本源的活动即能自其自身发生“以前所未存在者”，则不应在因果的联结之现象中求之。

今容认结果皆为现象，其所有原因亦为现象，则是否其原因之因果作用，必须全为经验的？抑或宁可谓为现象领域中之一切结果，虽必须依据经验的因果法则与其原因相联结，但此经验的因果作用（丝毫不破坏其与自然的原因相联结）之自身，则为“非经验的而为直悟的”因果作用之结果？此种直悟的因果作用殆为一种本源的（对于现象而言）原因之活动，故就此种能力之归属而言，则非现象而为直悟的；但就其为自然连锁中之一节结而言，则自必视为完全属于感官世界者也。

在欲使吾人能探求及规定“自然的事件之自然的条件”（盖即现象领域中自然的事件之原因），自须有现象之因果联结之原理。设承认此种原理且无任何例外以减弱其效力，则悟性所有之一切要求——即在悟性之经验的使用中，在一切发生事象中所见者，只有自然，且当如是为之者——完全满足；而物理的说明，自能直前进行，一无所阻。今吾人如假定（即令其假定为一纯然空想）自然原因中，有某种原因具有纯为直悟的一种能力，此等悟性之要求，亦绝不因之有所障碍，盖此种能力之规定活动，绝非依据经验的条件，而仅依据“悟性之根据”者也。吾人自必同时能假定此等原因在现象领域中之活动乃与一切经验的因果法则相合者。于是行动的主体（所视为现象之原因者），由其一切活动之不可分解的依存性，自必与自然相系属，仅在吾人自经验的对象上溯先验的对象时，吾人乃发现“此种主体以及其在现象领域中所有一切因果作用，在其本体中，具有必须视为纯然直悟的一类条件”。盖若在规定现象以何种方法能成为原因时，吾人从属自然之规律，自无须顾虑此等现象之根据为何，以及必须以此等现象之连结为存于先验的主体（此为吾人经验上所不可知者）中与否也。此种直悟的根据不应在经验的论究中考虑之；此仅与“纯粹悟性中所思维者”相关；且此种思维之结果及纯粹悟性之活动，虽应在现象中见之，但此等现象必仍能依据自然法则以其他现象为其原因，完全因果的说明之。吾人以此等结果之经验的性格为说明之最高根据，完全置其直悟的性格（即其经验的性格之先验的原因）于不顾，而视之为完全所不可知者，唯在以经验的性格为此种直悟的性格之感性的记号之限度内始一顾虑之。

吾人今试应用之于经验。人为感性世界中现象之一，在此限度内，即为自然的原因之一，其因果作用必须遵从经验的法则。与自然中其他一切事物相同，彼必须有一经验的性格。此种性格吾人由彼在其活动中所启示之力量及能力而知之。在无生命或纯然动物之自然中，吾人绝不见有任何根据以思维其在纯然受感性状态之条件所制限者以外，尚有其他任何能力。但人则由感官以知自然之其余一切事物，又由纯粹统觉以知其自身；此实在“彼所不能视为感官影像之活动及内的规定”中认知之。故彼对于自身，一方视为现象，他方就其不能以其活动归之“感性之感受性”之某种能力言，则视为纯粹直悟的对象。吾人名此等能力为悟性及理性。尤其在理性，吾人以十分特殊而特有的方法以之与一切经验的受条件制限之能力相区别。盖理性专就理念以观察其对象，且依据理念以规定悟性，悟性则进而以其自身所有与理念类似之纯粹概念用之于经验。

吾人之理性具有因果作用云云，或吾人至少表现理性于吾人自身为具有因果作用云云，乃自“吾人在一切实践的行为事项中所以之为规律而加于吾人之行动力量之命令”而证明之者。“应当”表显一种必然性及与——在自然全体中任何处所不能见及之——某种根据之一种联结。悟性在自然中所能知者仅为：此为何、此曾为何、此将为何而已。吾人不能谓自然中之任何事物，在其一切时间关系中实际为何之外，“当为某某”。当吾人仅就自然过程而言时，“应当”绝无意义。问自然中当发生者为何，正与问圆周所当有之性质为何，同一背理。吾人所能有正当理由询问者仅为：自然中发生者为何，圆周之性质为何而已。

此种“应当”表现一种可能的活动，其根据除纯然概念以外，不能别有其他；反之，在纯然自然的的活动之事例中，则其根据必常为现象。“应当”所适用之活动，自必在自然的条件下可能者。但此等条件就规定意志自身而言，并无任何作用，仅规定意志之效果及其在现象领域中之结果耳。不问自然根据或感性冲动迫使我意欲者如何众多，此等自然根据及感性冲动绝不能发生“应当”，仅发生一种意欲，此种意欲虽远非必然的，顾常为受条件制限者；由理性所宣布之“应当”，则以“制限及目的”加之此种意欲——且更禁阻之，或委任之也。不问所意欲者为纯然感性之对象（快乐）或理性之对象（善），理性对于经验上所与之任何根据，绝不退让。理性在此处并不遵从“事物在现象中所呈现之事物秩序”，而以完全自发性自行构成一种其与理念相合之理性自身所有之秩序，使经验的条件适应于此种秩序，且依据此种秩序宣告行动为必然的——即令此等行动从未发生，且或将来亦绝不发生。同时理性又预行假定对于此等行动能具有因果作用，盖不如是则不能自其理念期待有经验的结果矣。

今任吾人就此等见解采取吾人之立场，且至少亦以理性具有“关于现象之因果作用”为可能者。理性虽自有其理性之本质，但仍必展示一种经验的性格。盖一切原因皆以——为其结果之某种现象依据之继之而起之——规律为前提；而一切规律皆要求“结果之整齐划一”。此种整齐划一实为原因概念（所视为一种能力者）之所以为基础者，在此必须由纯然现象所展示之限度内，可名之为原因之经验的性格。此种性格乃持久不变者，但其结果则按其“所伴随及部分的制限之者之条件”之变化不居，在种种可变之形式中显现。

故一切人之意志皆有一种经验的性格，此种性格不过彼之理性之某种因果作用而已，在此种因果作用在现象领域内所有之结果中展示一种规律之限度内，吾人可自此种规律就其所有种类及程度推断理性之行动及此等行动之根据为何，因而关于彼之意志之主观的原理能形成一种评判。今因此种经验的性格之自身，必须自为其结果之现象中发现之，又必须自经验所显示现象与之相合之规律中发现之，故现象领域中，人之行动由其经验的性格及与此种性格合作之其他原因，被规定为与自然秩序相合者；且若吾人能就人之意志所有

之一切现象研究详尽，则无一人之行动，吾人不能正确预言之，而认为自其先在条件所必然的进行而来者也。是以在就此种经验的性格而言之限度内，并无自由；且亦仅在此种性格之范围内，“人”始能为吾人所研究——盖即谓吾人若只观察之，及按人类学之方法以求创立一种研讨“人之行动之发动的原因”之自然科学的研究。

但当吾人就其与理性之关系考虑此等行动时——我非指吾人由之以说明此等行动由来之思辨的理性，乃指限于其自身为“产生此等行动之原因”之理性——盖即谓吾人如就其实践的关系，以此等行动与理性之标准相比较，吾人即发现完全与自然秩序相异之规律及秩序。盖可成为如是，即凡在自然过程中所发生者，及依据经验的根据所不得不发生者，皆为不当发生者。但有时吾人发现（或至少信以为如是）理性之理念，在实际事实中，证明其有“关于人之行动（所视为现象者）之因果作用”，且此等行动之发生并非因其为经验的原因所规定，乃因其为理性之理由所规定者也。

于是容认对于理性可主张其具有关于现象之因果作用，则即其经验的性格（为感官之形相）完全一一详细规定且规定其为必然者，但其行动仍能谓为自由者也。盖此经验的性格之自身，又完全在直悟的性格（为思维之形相）中所规定者。顾此直悟的性格非吾人之所能知；吾人仅能由现象以指示其性质；而此等现象实际仅产生关于感官形相（即经验的性格）之直接知识^[60]。行动在能以思维形相（直悟的性格）为其原因之限度内，并不依据经验的法则随此原因发生；盖即谓此种行动并非有纯粹理性之条件在其先，乃仅有此等条件在内感之现象领域内所有之结果在其先耳。纯粹理性以其为纯粹直悟的能力，不从属时间方式，因而亦不从属时间中继起之条件。理性之因果作用在其直悟的性格中，并不以产生结果而在某某时间上发生或起始。盖若在时间上发生或起始，则理性自身乃从属——因果系列在时间内被规定时所依据之——“现象之自然法则”；且其因果作用将为自然而非自由矣。故吾人所能有正当理由言之者仅为：理性关于现象如能有因果作用，则此因果作用乃一种能力，“凡结果之经验的系列所有之感性条件”，由此种能力而开始者也。盖存于理性中之条件并非感性的，因而非其自身开始。于是吾人所不能在任何经验的系列中发现者，至此乃见其可能，即继续的事件系列之条件，其自身能为经验上不受条件制限者。盖此处之条件乃在现象系列之外（在直悟的事物中），故不从属任何感性条件以及从属“经由先在的原因之时间规定”。

此同一原因在其他关系中则属于现象系列。人之自身即为一现象。彼之意志具有一种经验的性格，此种经验的性格乃彼之一切行动之经验的原因。并无依据此种——不包含在自然结果之系列内，或不遵从此等系列所有法则（依据此种法则，则不能有时间中所发生事物之经验上不受条件制限之因果作用）之——性格以规定“人”之条件。故无一所与行动（盖此种行动仅能知觉其为现象）能绝对自其自身开始。但就纯粹理性而言，吾人不能谓为决定意志之状态，有某某其他状态在其先，其自身为此其他状态所规定者也。盖以理性自身非现象，不从属任何感性条件，故即关于其因果作用，其中亦无时间上继起之事，且依据规律规定时间中继起之力学的自然法则，亦不能适用于理性。

理性为“人所由以显现之一切意志行动”之长住条件。此等行动在其发生之前，皆在经验的性格中所预定者。至关于直悟的性格（关于此种性格、经验的性格乃其感性的图型），则不能有时间先后；一切行动，凡与“其在时间中与其他现象之关系”无关者，乃纯粹理性之直悟的性格之直接结果。故理性自由活动；非由时间中先在之外的或内的根据，力学的在自然的原因之连锁中规定之者也。因之，此种自由不应仅消极的视为超脱经验的条件而已。盖若仅消极的视为如是，则理性之能力将终止其为现象之原因矣。必须又以积

极之意义归之于创始事件系列之力量。在理性自身中绝无起始之事；盖以其为一切有意行动所有不受条件制限之条件，不容有时间中先于其自身之条件。至理性之结果，则实有“在现象系列中之起始”，但在此种系列中绝无绝对最初之起始。

欲以理性经验的使用之例证，说明此种理性之统制的原理——但非确证此原理，盖以例证证明先验的命题，乃无益之举——吾人姑举一有意之行动，例如能使社会发生混乱之恶意虚言。第一，吾人宜尽力发现此种虚言所由来之动机；第二，既明此等动机之后，吾人进而决定此种行动及其结果所能归罪于犯者，究为如何程度。关于第一问题，吾人就行动之经验的性格追溯其根源，发现其根源在受不良教育及多损友，其一部分又在其不识羞耻之气质恶劣及轻率浮躁等等，乃至其间所能参入之一时的原因，亦不能置之不顾。吾人进行此种研讨，正与吾人对于所与之自然的结果探求其决定的原因之系列相同。唯吾人虽信此种行动乃如是被决定者，顾并不以彼之不幸气质之故，亦不以影响于彼之环境之故，乃至以彼已往之生活方法之故，吾人能宽免此行为者而不责罚之也；盖吾人预行假定，吾人能不问其生活之方法如何，且能以过去之条件系列视为并未发生，而以行动为完全不受任何以前状态之条件制限，一若行为者在此行动中由其自身开始一完全新有之结果系列者然。吾人之责罚，乃根据于理性之法则，斯时吾人视理性为一原因，此种原因与以上所举之一切经验的条件（按即不良教育等等）无关，能规定——且应规定——行为者不如是行动而另行行动。此种理性之因果作用，吾人并不仅视为协助之动力，而完全视为动力之自身，乃至当感性冲动与之直接相反时，此种因果作用亦仍为行动之主动动力；此种行动乃归之直悟的性格者；当彼捏造虚言之刹那间，其罪即完全在彼。理性与一切行动之经验的条件无关，完全自由，虚言完全由于理性之玩忽义务。

此种督责，显见吾人以理性为不为感性的势力所动摇，且不易受变化。至理性之现象——理性由以在其结果中表显其自身之形相——自有变化；但在吾人所视为理性之自身中，则并无先在状态决定其后继状态之事。盖即谓理性并不属于感性的条件系列，此种系列乃依据自然法则使现象成为机械的必然者。理性在一切时间中，一切环境下，呈现于人之一切行动中，常为同一不变者；但其自身非在时间中，因而并不陷入以前理性并未在其中之任何新状态中。关于此等新状态理性乃规定之者，非为其所规定者也。故吾人不能问“理性何以不另行规定其自身与此相异”，仅能问“理性何以不由其因果作用另行规定现象与此相异”耳。但对此问题，并无解答可能。盖不同之直悟的性格将有不同之经验的性格。当吾人谓不问彼过去之全部生活过程如何，行为者固能自制其虚言，其意乃指“在理性直接支配下之行动，及理性在其因果作用中不从属现象或时间之任何条件”而言。时间相异，虽使现象在其相互关系中有根本之不同——盖现象非物自身，因而非原因自身——但不能使行动与理性之关系因而有何相异之处。

是以在吾人关于“自由行动之因果作用”之判断中，吾人能推溯至直悟的原因，但不能超越此原因之外。吾人之所能知者，直悟的原因乃自由的，即在感性之外所规定者，且以此种情形，直悟的原因能为现象之感性的不受条件制限之条件。但欲说明何以在所与环境中，直悟的性格所应授与者，适为此等现象，及此种经验的性格，何以超越吾人所有理性之一切能力，且实超越理性所有一切之推究权利，此正与吾人研讨何以吾人外部的感性直观之先验的对象，仅授与空间中之直观，而非其他形态之直观相同，皆不能解答者也。但吾人所应解决之问题，则无须设置任何此种论题。吾人之问题仅为：自由与自然的必然性是否能存于同一之行动中而不相冲突，此则吾人已充分解答之矣。吾人已说明因自由能与“与自然的必然性之条件完全不同种类之条件”相关，故后者之法则并不影响于前者，且二者能各自独立存在而不相互有所妨碍者也。

* * *

读者应十分注意观察在以上所述之种种中，吾人之意旨并不在建立自由之实在性为含有“吾人感性世界所有现象之原因”之能力之一。盖此种研讨以其非仅论究概念，故非先验的。加之，此种论究不能有所成就，盖吾人绝不能自经验以推论“不依据经验法则所思维之任何事物”。甚至吾人之意旨亦不在证明自由之可能性。盖此种证明，吾人亦不能有所成就，诚以吾人不能自纯然概念先天的以知任何实在根据及其因果作用之所以可能也。自由在此处仅视为一种先验的理念，由此种理念乃导理性思维能由感性之不受条件制限者开始现象领域中之条件系列云云，因而理性乃陷入与其自身对于悟性之经验的运用所制定之此类法则相背反之二律背驰中。吾人之所唯一能说明，且为吾人唯一之所欲说明者乃：“此种二律背驰实根据于纯然幻相”，以及“由于自由之因果作用，至少不与自然不相容”之二点耳。

四 解决“普泛就现象之存在而言所有现象依存性之总体”之宇宙论的理念

在上一小节中，吾人曾就其构成力学的系列，以考虑感性世界之变化，每一项目皆隶属其他项目，一若果之于因。吾人今将以此种状态系列仅用为吾人探求“可以之为一切可变的事物之最高条件”之一种存在之导引，即以之为吾人探求必然的存在者之导引。吾人此处所论究者，非不受条件制限之因果作用，乃实体自身所有不受条件制限之存在。于是吾人意向所在之系列，实为概念之系列，而非“一直观为其他直观条件”之直观系列。

但因现象总和中之一切事物，皆为可变之事物，因而在其存在中，皆为受条件制限者，故在“依存的存在之全体系列”中，不能有以其存在视为绝对的必然者之任何不受条件制限之项目。故若现象为物自身，又若（由上一假定之所推得者）条件与受条件制限者皆属同一之直观系列，则绝无其所视为感官世界中现象存在条件之必然的存在者存在之可能性。

力学的追溯，在一重要方面与数学的追溯有别。盖因数学的追溯仅限于联结部分形成一全体，或分割一全体为部分，故此种系列之条件，必常视为系列之部分，因而必视为同质的且必视为现象。反之，力学的追溯，吾人并不与“所与部分之不受条件制限之全体”之可能性，或与“所与全体之不受条件制限之部分”相关，而仅与“一状态来自其原因”，或“实体自身之偶然的存在来自必然的存在”之由来相关。故在此后一种追溯中，条件应与受条件制限者同构成经验的系列之部分云云，实非所必需者也。

于是吾人有避免此种表面的二律背驰之方法。盖若各就不同之方面言之，则此等矛盾之命题两方皆可谓为真实。感官世界中之一切事物皆可谓为偶然的，因而仅有经验上受条件制限之存在，但同时亦能有全体系列之非经验的条件；即能有不受条件制限之必然存在者。此种必然的存在者，以其为系列之直悟的条件，故非系列之一项目，不属于系列，乃至亦非系列之最高项目，且亦不能使系列之任何项目成为经验上之不受条件制限者。全部感性世界在其所有一切项目经验上受条件制限而存在之限度内，殆不受此必然的存在者之影响，一仍其原有情状。此种考虑“不受条件制限之存在者如何能用为现象根据”之方法，与吾人在前一小节中论究“自由所有经验上不受条件制限之因果作用”时所遵循之方法不同。盖在论究自由之因果作用时，以事物本身为其原因（*substantia phaenomenon* 现象的实体），且以之为属于条件系列，仅其因果作用被思维为直悟的耳。反之，在此处论究以不受条件制限之存在者为现象之根据，则必以必然的存在者为完全在感性世界之系列以外（*ens extramundum* 视为超世界的实在者），且以为纯然直悟的。除此以外，必然的存在者实无其他方法能免于从属“使一切现象成为偶然的及依存的之法则”。

故理性之统制的原理在其与吾人现有问题有关之范围内，则如下：感性世界中之一切事物，皆具有一种经验上受条件制限之存在，且其所有之性质，无一能为不受条件制限之必然者；以及对于条件系列中之一切项目，吾人必须期待有——且须尽力探求——某种可能的经验中之经验的条件；以及吾人绝无正当理由自经验的系列以外之条件引申一种存在，或视“此种存在”在系列范围内为绝对的独立自存者。顾同时此种原理绝不妨阻吾人承认全体系列能依据——脱离一切经验的条件，其自身包有一切现象所以可能之根据之——某某直悟的存在者。

在以上所述之种种中，吾人并无证明“此种存在者之不受条件制限之必然存在”之意向，且亦无建立“感性世界中现象存在之纯粹直悟的条件”可能性之意向。正如吾人在一方

面限制理性不使其脱离经验的条件之线索以免误入超经验的之歧途，而采用不能有任何具体的表现之说明根据，故吾人在另一方面亦必限制悟性之纯然经验的使用之法，使其对于普泛所谓事物之可能性，不致贸然有所决定，且使其不致仅以“在说明现象时毫无用处”之理由，而以直悟的事物为不可能。故吾人之所说明者仅为：一切自然的事物及其所有经验的条件之彻底的偶然性与吾人任意所假定之必然的（但纯然直悟的）条件，乃并行不悖者；且其间并无真实之矛盾，二者皆可谓为真实者也。此种由悟性所思之绝对的必然存在者，其本身或为不可能，但此种不可能绝不能自“属于感性世界一切事物之普遍的偶然性及依存性”推论而得，亦不能自“禁阻吾人停留在其所有偶然的项目任何之一，以及禁阻乞助于世界以外之原因”之原理推论而来。盖理性之进行，一方之途径在其经验的使用，而另一方之途径则在其先验的使用也。

感性世界所包含者只有现象，此等现象纯为表象，表象则常为感性的受条件制限者；在此领域中物自身绝不能为吾人之对象。故在论究经验的系列之项目时，不问此项目为何，吾人绝无权能突飞于感性之关联衔接以外，实不足惊异。盖若突飞于感性之关联衔接以外，则是以现象为——离其先验的根据而存在，且当吾人在现象以外探求现象之存在原因时，仍能保持其地位之——物自身矣。此点确为偶然的事物最后所归宿之点，但非所以论于事物之纯然表象者，盖纯然事物表象所有之偶然性，其自身仅为现象体，除能引达“规定现象体”之追溯（即仅引达经验的追溯）以外，并无其他追溯可言。反之，思维有一现象（即感性世界）之直悟的根据，且以之为超脱现象之偶然性者，则既不与现象系列中无限之经验的追溯相矛盾，亦不与现象之彻底偶然性相抵触。此实吾人欲除去表面的二律背驰所应为之一切；且亦仅能以此种方法为之。盖若一切事物在其存在中受条件之制限，其条件又常为感性的，因而属于系列，则此条件自身必仍为受条件制限者，如吾人在第四种二律背驰之反面主张中之所说明者。故或“理性由于其要求不受条件制限者之故，仍必自相矛盾”，或“必须以此不受条件制限者置之系列以外之直悟的事物中”。直悟的事物之必然性，斯时并不需要——或容许——任何经验的条件；故在与现象有关之限度内，此直悟的事物乃不受条件制限之必然者也。

理性之经验的使用在与感性世界中存在之条件相关涉时，并不因容认一纯粹直悟的存在者而有所影响；依据彻底的偶然性之原理，自经验的条件进至“仍常为经验的之更高条件”。但当吾人所注意者为与目的有关涉“理性之纯粹使用”时，则此种统制的原理并不拒绝假定一种不在系列中之直悟的原因，此亦极为真实者也。盖斯时直悟的原因仅指“纯粹先验的，而非吾人所知”之普泛所谓感性系列所以可能之根据而言耳。直悟的原因之存在于一切感性条件之外，且就此等条件而言乃不受条件制限之必然者云云，并不与现象之无限制的偶然性不相容，盖即谓并不与经验的条件中绝无止境之追溯不相容也。

关于纯粹理性所有全部二律背驰之结论要点

当理性在其概念中专注意于感性世界中之条件总体及考虑理性在此方面对于条件能获得如何满足时，吾人之理念立为先验的及宇宙论的。但以不受条件制限者（吾人实际所论究者即为此不受条件制限者）置之“完全在感性世界以外之事物”中，因而在一切可能的经验以外之时，则此等理念又立为超验的。斯时此等理念已非仅用以完成“理性之经验的使用”——此一种“完全理念”虽绝不能完全到达，但必须永远追求之者。反之，此等理念完全脱离经验而自行构成绝非经验所能提供其质料之对象，此种对象之客观的实在性并不根据于经验的系列之完成，乃根据于纯粹先天的概念者。此种超验的理念有其一种纯粹直悟的对象；此种对象自可容认之为先验的对象，但在吾人容认以下之两点方可，即第一，吾

人对于此种对象绝无所知；其次，此种对象不能思维为“以辨别内心之宾词所规定之事物”。以此种对象在一切经验的概念之外，故吾人断绝一切所能建立此种对象所以可能之理由，丝毫无主张此种对象之正当理由。此种对象纯为思维上之存在物。但发生第四种二律背驰之宇宙论的理念，则迫使吾人采此步骤。盖现象之存在，绝不能根据其自身而常为受条件制限者，故要求吾人探求与一切现象完全不同之某某事物，即探求偶然性在其中终止之直悟的对象。但吾人一度容许吾人自身假定独立自存之实在完全在感性领域以外，则仅能以现象为——其自身为智性一类之存在事物所由以表现直悟的对象之——偶然的形相。因之，关于直悟的对象所留存于吾人之唯一推求资源，仅在使用类推方法，吾人由类推方法以经验概念构成某种直悟的事物之概念——所视为物自身一类之事物，吾人固绝无所知者也。今因偶然的事物除由经验以外，不为吾人所知，而吾人此处所论究者又绝不成为经验之对象，故吾人必须自“其自身乃必然之事物”即自“普泛所谓事物之纯粹概念”以引申关于此等事物之知识。是以吾人所用以超越感官世界所采取之第一步，乃迫使吾人在探求此种新知识时，即以研究绝对必然的存在者为起始，自“此绝对必然的事物之概念”以引申一切事物之概念（限于此等事物为纯粹直悟的）。此点吾人欲在次章论述之。

第三章 纯粹理性之理想

第一节 泛论理想

吾人在以上论述中已见及离感性条件则无对象能由纯粹悟性概念所表现。盖斯时缺乏概念之“客观的实在之条件”，其中除思维之纯然方式以外，绝不见有任何事物。顾若以纯粹悟性概念应用于现象，则能具体的展示此等纯粹悟性概念，盖因在现象中，纯粹悟性概念获得经验概念所专有之质料——经验概念不过具体之悟性概念而已。但理念之离客观的实在则较之范畴更远，盖以不能见有“理念在其中能具体的表现”之现象。理念含有一种完全性，无一可能之经验的知识曾到达之者。在理念中，理性之目的仅在系统的统一，而欲使经验的可能之统一接近此种统一，顾从未能完全到达之也。

但我所名为理想者则似较之理念去客观的实在更远。我之所谓理想，非仅指具体的理念而言，乃指个体的理念而言，即视为仅由理念所能规定或已为其所规定之个体的事物。

人性（以之为理念）在其完全完成之程度内，不仅包有属于人之天性及构成吾人所有“人性概念”之一切基本性质——此等基本性质推展至完全与其所有之目的相合，此等目的乃吾人关于“完人”之理念——且在此种概念之外，尚包有其理念之完全规定“所必需之一切事物”。盖一切矛盾的宾词，每组之中仅有其一能适用于“完人”之理念。在吾人所谓理想，以柏拉图之见解言之，则为神性之理念，为“神性所有纯粹直观之个体的对象”，为“一切可能的存在中之最完善者”，为“现象领域中一切模本之原型”。

吾人即不冥想如是高远，亦必自承人类理性不仅包有理念，且亦包有理想，此等理想虽非如柏拉图之理念具有创造力，但亦具有实践力量（以之为统制的原理）而构成“某种行动之可能的完善”之基础。道德概念以其依据经验的某某事物（快或不快），非完全之纯粹理性概念。但就理性所由以制限自由（自由自身并无法则）之原理而言，则此等道德概念（当吾人仅注意其方式时）极可用为纯粹理性概念之例证者也。德及其所伴随之人类智慧（此就其十分纯洁者言之）皆为理念。顾（斯多噶派之所谓）哲人则为理想，盖仅思想中所有，完全与“智慧之理念”相一致之人物。此犹理念授与吾人以规律，理想在此种事例中，则用为模拟人物之完善规定之原型；吾人之行动，除吾人心中所有此种“神人”之行谊以外，并无其他标准可言，吾人唯与此种“神人”之行谊相比较，以之判断吾人自身，因

而改进吾人自身，——吾人虽绝不能到达其所命定之完全程度。吾人虽不能容认此等理想具有客观的实在（存在），但并不因而视为脑中之空想；此等理想实以理性所不可或缺之标准授之理性，以“在某种类中乃十分完全事物”之概念提供于理性，因而使理性能评衡其不完全事物之程度及其所有之缺陷。但欲在一实例中（即在现象领域中）实现其理想，例如欲在一故事中描述哲人之性格，乃事之所不能行者。此种尝试实有背理之点，且远不足以增进德性，盖以自然的制限（此常破坏理念之完善），使目的所在之幻相完全不可能，且使由理念而来之“善行”类似空想，以致善行自身蒙有疑点。

此乃理性所有理想之性质，此等理想必常依据一定概念而用为吾人在行为中在批判的判断中之规律及原型。至想象之所产，则性质完全不同；无一人对于想象之所产能说明之或与以可理解之概念；每一想象产物为一种草图（Monogram），即纯然一列之特殊性质，并非由“可以指示之规律”所规定者，与其谓为构成一定的心象，毋宁谓为成一“由杂驳经验而来之暗昧速写图形”——此一种表象殆如画家、相士自承其脑中所载之事物以之为彼等所有想象事物或批判的判断等所不能传达之影像。此种表象可名之为感性之理想（虽不确当），盖因此等表象乃被视为“可能的经验直观之模型”（不能实现者），但又绝不提供可以说明及检讨此等表象之规律。

反之，理性在其理想中，目的在依据先天的规律之完全规定。因之，理性自行思维一种对象，且以此种对象为能完全依据原理规定之者。但此种规定所需之条件，不能在经验中求之，故此概念之自身乃超经验的。

第二节 先验的理想（先验的原型Prototypon Transcendentale）

一切概念就其所不包含其内者而言，则为未被规定者，而从属“能受规定之原理”。依据此种原理，则凡二矛盾对立之宾词，仅有其中之一能属于一概念。此种原理乃根据矛盾律，故为纯粹逻辑的原理。以其为纯粹逻辑的原理，故抽去知识之一切内容，而仅与知识之逻辑的方式相关。

但一切事物就其可能性而言，则又从属“完全规定之原理”，依据此种原理，凡事物所有之一切可能的宾词若与其矛盾对立者集合，则每组矛盾对立者之中必有其一属于此事物。此种原理非仅依据矛盾律；盖除“就各事物与二矛盾的宾词之关系以考虑之”以外，此原理尚就各事物与“一切可能性之总和”（即事物之一切宾词之总和）之关系以考虑之。此原理预行假定此种总和为一先天的条件，故进而表现各事物，一若自其在一切可能性之总和中“所有之分”而来引申其自身所有之可能性^[61]。故“完全规定之原理”与内容有关，不仅与逻辑的方式相关者也。此为意在构成一事物之完全概念所有一切宾词之综合之原理，非“仅与二矛盾的宾词之一相关”之分析的表现之原理。此种原理含有一先验的前提，即预行假定含有“一切可能性之质料”，此种可能性又复被视为包有“各事物之特殊的可能性之先天的资料”。

“凡存在之一切事物为受完全规定者”之命题，其意义并不仅指每组所与矛盾的宾词之一，必常属于事物而言，乃指一切可能的宾词每组之一必常属于事物而言耳。在此命题之意义范围内，不仅宾词以逻辑的方法相互比较，乃事物本身以先验的方法与一切可能的宾词之总和相比较。故此命题所主张者如是：凡欲完全知一事物，吾人必须知一切可能的宾词，且必须由之肯定的或否定的规定此事物。是以完全规定，乃一概念就此概念之全体而言，则绝不能具体展示之者。此概念乃根据一理念，而此理念则仅存在理性能力中——此

种能力乃对于悟性制定其完全使用之规律者也。

所谓“一切可能性之总和”之理念，在其用为“一切事物之完全规定之条件”之限度内，其自身虽为未被规定者（就其能构成此理念之宾词而言），吾人仅视为一切可能的宾词之总和，但若严密审察之，则吾人将发现此种理念乃一根本概念，摈除一切由其他宾词所已授与之引申的宾词或与其他宾词不相容之宾词；且实明确以其自身为一完全先天的所规定之概念。于是，此种理念成为一“个体的对象”之概念，此种个体对象乃完全由纯然理念所规定，故必须名之为纯粹理性之理想。

当吾人不仅逻辑的且实先验的——即与其能先天的所思维为属于此等宾词之内容相关——考虑一切可能的宾词时，发现吾人由某某宾词以表现存在，由其他宾词以表现纯然“不存在”。逻辑的否定（此纯由“不”字所指示者）本不与概念相关，乃仅与“概念在判断中与其他概念之关系”相关，因而远不足以规定一概念（就其内容而言）。“不死”之名词并不能使吾人宣称由之表现对象中之纯然不存在；盖此名词使一切内容悉仍其旧，毫无所影响。反之，先验的否定，所指乃“不存在”自身，与先验的肯定相对立，此先验的肯定乃“其概念自身即表现一种存在”之某某事物。故先验的肯定名为实在，盖因唯由此种肯定，且仅在此种肯定所到达之范围内，对象始为某某事物（物），反之，其相反之否定所指则为“纯然缺乏”，且在仅思维此种否定之限度内，始表现一切物性之被撤废。

顾除根据相反之肯定以外，实无一人能确定的思维一否定。凡生而盲者不能有丝毫黑暗观念，以彼等并无光明之观念故。野蛮人绝不知贫穷，以彼不知有财富故。无知者并无“彼等无知”之概念，以彼等绝无知识故，以及等等^[62]。是以一切否定之概念，皆为引申的；其包有“一切事物之完全规定及可能性所有之资料以及所谓质料或先验的内容”者乃实在。

故若理性在事物之完全规定中用一先验的基体，此种基体一若包有——事物之一切可能的宾词必须自其中探取之——全部质料，则此种基体不外一“实在总体（*Omnitudo realitatis*）之理念”。一切真实之否定，不过制限而已——此一名称若不以无制限者即“所有一切”为基础，则不能应用之也。

但“具有一切实在性者”之概念，正为“所完全规定之物自身”之概念；且因在矛盾的宾词之一切可能的各组中，其中之一即绝对属于存在之宾词应在“存在之规定”中发现之，故“一实在的存在体”（*Ens realissimum*）之概念，为一“个体的存在者”之概念。是以此存在者乃——用为必然属于一切存在事物之“完全规定”之基础——之一种先验的理想。此种理想乃一切存在事物所以可能之最高而完全之实质的条件——此种条件乃关于对象之一切思维（在与其内容相关之限度内）所应推根寻源之所在。且亦为人类理想所能之唯一真实之理想。盖一事物之概念——此一概念其自身乃普遍的——仅在此唯一之事例中，始完全由其自身及在自身中所规定，而被认知为“一个体之表象”。

由理性所成“概念之逻辑的规定”，根据抉择的三段推理，其中大前提包含一逻辑的分列（一普遍的概念所有范围之分列），小前提限制此范围于某一部分中，结论则以此一部分规定此概念。普泛所谓实在之普遍概念，不能先天的分割之，盖若无经验，则吾人实不知“所包摄在此总纲（*Genus*）下之任何一定种类之实在”。故在一切事物之完全规定中所预想之先验的大前提，不过“一切实在性之总和”之表象而已；此不仅力一“包摄一切宾词在其自身下之概念”（此就其先验的内容而言）；且亦包含此等宾词在其自身中；而一切

事物之完全规定则以制限此“总体实在性”为其基础，盖以此总体实在性之一部分归之此事物，而摈除其他部分故耳——此一种程序与“抉择的大前提中之二者择一，及小前提中以分列部分之一分支规定对象”极相合。因之，理性在使用先验的理想为其规定一切可能的事物之基础（即理性规定一切可能的事物皆与此理想有关）时，乃以比拟理性在抉择的三段推理中之进行程序之方法而进行者——此实我所依据为“一切先验的理念之系统的分类之原理”，视为与三种三段推理平行及相应者。

理性在进达其目的之际（即表现事物之必然的完全规定之际）并不以“与此理想相应之存在者”存在为前提，而仅以此种存在者之理念为前提，其事甚明，此种理念则仅欲自完全规定所有不受条件制限之总体引申其受条件制限之总体（即有限者之总体）而设定之耳。故理想乃一切事物之原型（*Prototypon*），一切事物皆为不完全之模造品

（*Ectypa*），其所有可能性之质料皆自此原型而来，且虽以种种不同之程度接近此原型，但常离现实到达此原型甚远。

故事物所有之一切可能性（即就事物之内容而言，为综合杂多之可能性）必须视为引申的，唯有一例外，即其自身包有一切实在性者之可能性。此后一种类之可能性，必须视为本原的。盖一切否定（此为任何事物所能与“实在的存在体”（*Ens realissimum*）相区别之唯一宾词）乃一较大实在性之纯然制限，终极则为最高实在性之纯然制限；故此等否定皆以此实在性为其前提，且就其内容而言，皆自此实在性而来者也。事物所有之一切杂多仅为制限——构成事物之共通基体之——“最高实在性之概念”之相应的种种不同形相，正与一切图形仅能为“制限无限的空间”所有如是多种种之不同形相相同。理性之理想所有之对象，乃仅由理性及仅在理性中呈现于吾人之对象，故名为原始的存在者（*Ens originarium*）。以此原始的存在者绝无事物能在其上，故又名为最高存在者（*ens summum*）；又以一切受条件制限之事物皆从属此最高存在者，故又名为一切存在者之存在者（*ens entium*）。

但此等名词并不用以指示一现实的对象与其他事物之客观的关系，乃指示一理念与种种概念之客观的关系。至对于此种“卓越无匹之存在者”之存在，则吾人绝无所知。

吾人不能谓原始的存在者乃由一群支生的存在者所成，盖因支生者必以原始者为前提，彼等自身不能构成此原始者。故原始的存在者之理念必视为单纯的。

因之一切其他可能性自此原始的存在者而来，严格言之，不能视为对于原始者之最高实在性之一种制限，即不能视为原始者之分割。盖若如是，则是以原始的存在者仅为支生的存在者之集合体矣；如吾人适所说明，此为不可能者——在吾人最初之粗略陈述中，虽曾使用此制限之名词。反之，最高实在必为一切事物所以可能之条件，为事物之根据，非事物之总和；故事物杂多性之所依据者，实非原始的存在者自身之制限，乃自原始者而来之一切事物，其中包括吾人之一切感性及现象领域中之一切实在——此类存在不能视为成分属于最高存在者之理念。

在追求吾人所有此种理念之际，吾人如进而以此理念实体化，则吾人应能由“最高实在之纯然概念”以规定原始的存在者为“唯一、单纯、一切充足、永存等等之存在者”。要之，吾人应能由一切宾词就其不受条件制限之完全性规定此原始的存在者。此种存在者之概念，就其先验的意义而言，乃神之概念；故如以上之所定义，纯粹理性之理想，为先验的神学之对象。

但在先验的理念此种用法中，吾人应越出先验的理念之“目的及效力”所有之种种限界。盖理性在其以理念为事物之完全规定之基础时，仅以理念为“所有一切实在之概念”，并非要求“所有一切此种实在必须客观的授与，其自身必须为一事物”。盖此种事物乃纯然一种想象，吾人由以联结及实现“吾人所有理念之杂多”在一“所视为个体的存在者之理想”中者。但吾人并无权利以行此事，即假定此种设想之可能性，亦有所不能。且自此种理想而来之任何结果，皆与事物之完全规定无关，亦不能对之有丝毫影响；至以上所述，理念乃事物规定之所必需者云云，在事物之规定中亦仅有辅助作用耳。

但仅叙述吾人理性之进行程序及其辩证性质实有所不足；吾人又必须努力发现此种辩证性质之来源，吾人始能以之为一悟性之现象，而说明其所发生之幻相。盖吾人今所言及之理想，其所根据之理念乃自然的而非任意设置者。故所应有之问题为：理性何以能以事物所有之一切可能性为自一唯一之根本的可能性（即最高实在之可能性）而来，因而预行假定此种根本的可能性包含于一“个体的原始存在者”之中？

对于此问题之答复，显然出于先验的分析论中之论究。感官所有对象之可能性，乃此等对象与吾人所有思维之关系，在此关系中能先天的思维某某事物（即经验的方式），但构成质料之事物，即现象领域中之实在（与感觉相应之事物），则必须授与吾人，盖以不如是则不能思维此实在，且即其可能性亦不能表现之也。顾感官之对象，仅在其与“现象领域中所可能之一切宾词”相比较，始能完全规定之，且由此等宾词始肯定的或否定的表现之。但因构成事物本身之事物（即现象领域中之实在者）必须授与吾人——否则绝不能思及此事物——且因“一切现象之实在者”在其中授与吾人者，乃所视为单一而拥抱一切之“经验”，故感官所有一切对象所以可能之质料，必预行假定为在一全体中授与者；经验的对象之一切可能性及其彼此相互之区别完全之规定，仅能根据于此全体所有之制限。就事实言，除此等感官所有之对象以外，实无其他对象能授与吾人，除在一可能的经验之关联衔接中以外，绝无其他处所能授与吾人对象；因之除预行假定一切经验的实在之总和为其可能性之条件以外，绝无事物能为吾人之对象。今由于一自然的幻相，吾人乃以此种仅适用于“为吾人感官对象之事物”之原理，为必对于普泛所谓事物有效力之原理。因而，除去此种制限，吾人乃以“关于所视为现象之事物之可能性吾人所有概念”之经验的原理，视为普泛所谓事物之可能性之先验的原理矣。

吾人若因此而以此种“一切实在之总和”之理念实体化，则因吾人辩证的以“视为一全体之经验”之集合的统一，代悟性之经验的使用之分配的统一；于是以此种现象之全部领域思维为一“包含一切经验的实在在其自身中”之个体事物；又复由以上所言之先验的易置以——为一切事物所以可能之本源及对于一切事物之完全规定提供其实实在的条件者——一类事物之概念代之^[63]。

第三节 思辨的理性证明最高存在者存在之论据

为悟性所有概念之完全规定计，理性须预行假定有能与悟性以充足基础之某某事物，固极迫切需要，但理性极易意识及此种预想之为观念的及纯然空想的性质，仅在此种根据上，则不易使理性以其自身所有思维之纯然产物信为真实之存在者——设理性不为其他方向所迫，在“自所与之受条件制限者进至不受条件制限者”之追溯中寻求一止境。此种不受条件制限者实非以其自身为实在者而授与吾人，且亦不以其为具有“纯自概念而来之实在性”而授与吾人；唯在吾人推寻此等条件进至其根据时，则此不受条件制限者即为唯一能完成条件系列之事物。此为人类理性由其本质引导吾人全体（即极无反省之人亦然）所采

用之途径，——虽非人人能在此途径中继续追寻。此种途径不以概念开始，乃以通常之经验开始，故其自身乃以实际存在之某某事物为根据。但若此种根据不建立于绝对的必然者之不可动的磐石上，则必有倾覆之惧。顾若在绝对的必然者以外及其下，而有任何虚空的空间，又若其自身非具备一切事物使无复有疑问之余地，——盖即谓除其实在性为无限的以外——则此种不可动的柱石之自身，又将以无所支持而倾覆矣。

吾人如容认某某事物现实存在，则不问此某某事物为何，吾人又必容认有必然的存在之某某事物。盖偶然的事物仅在“为其原因之其他偶然的存在”之条件下存在，且吾人又必须自此原因以推求其他原因，直至到达“非偶然的且为不受条件制限之必然者”之原因为止。此即理性“推本穷源进展至原始的存在者”所依据之论据。

理性今寻求其与“存在所有此种最高形相即不受条件制限之必然性之形相”相合之概念——其意非欲先天的自概念以推求“此概念所表现之事物”之存在（盖若此点为理性之所要求，则理性之探讨应仅限于概念，殆不要求一所与存在为其基础矣），仅欲在理性所有之种种概念中寻求“绝无任何方面与绝对的必然性相矛盾”之概念耳。盖必须有“以绝对的必然性而存在”之某某事物云云，乃视为由论据中之初步过程已建立之矣。故若除去一切与此必然性不相容之事物，所留存者仅有一种存在，则此种存在必为绝对必然的存在者，不问其必然性是否能为吾人所了解，盖即谓不问是否能纯自其概念演绎之也。

凡其概念中包含对于一切何以故质询（*allem Warum*）之解答（*Das Darum*），在各方面无丝毫缺陷，在一切事例中皆足为其条件者，此即最适于以绝对的必然性归之之存在者。盖此存在者虽包含一切可能的事物之条件，顾其自身则并不需要任何条件，且亦不容其有任何条件，故能满足（至少在此一方面）“不受条件制限之必然性”之概念。在此方面，一切其他概念自必不足与言此；盖因此等概念皆有缺陷而需其他条件以完成之，故此等概念不能有超脱一切更进一步之条件之特征。吾人固不当论证凡不包有最高及一切方面完备之条件者，其自身在其存在中即为受条件制限者。但吾人能谓此种存在者并不具有——理性所唯一由之能由先天的概念关于任何存在者以知其为不受条件制限者之——一种特征。

故“一实在的存在体”之概念，在可能的事物之一切概念中，乃最与“不受条件制限之必然存在者之概念”相适合；此虽不能完全与之适合，但以在此事中吾人无选择余地，故不得不固执此概念。盖吾人不能无必然的存在者之存在；一度既容认其存在，则在可能性之全部范围内，吾人不能发现有任何事物能较之“一实在的存在体”对于“存在形相中此种卓越无匹之形相”具有更有根据之要求也。

此为人类理性之自然进程。此种进程由其使理性自身确信有某某必然的存在者之存在开始。理性对于此种存在者，认为具有不受条件制限之一种存在。于是理性探求超脱任何条件者之概念，而在“其自身为一切其他事物之充足条件者”之中即在包含所有一切实在性者之中发现之。但包含一切而无制限者，乃绝对的统一体，且包括“唯一的存在者又为最高存在者”之概念。因之，吾人结论谓其为一切事物本源根据之最高存在者，必以绝对的必然性而存在。

若吾人之目的在到达一种决定——盖即谓某种必然的存在者之存在若以之为已容认者，又若更进一步人皆赞同吾人必须对于此存在者为何到达一种决定——则必容许以上之思维方法具有一种力量。盖在此种情形中，不能善为选择，或宁谓为绝无选择之余地，唯觉吾人不得不决定以“完全实在之绝对的统一”，为可能性之最后源泉耳。但若并无事物要

求吾人有所决定，且直至其证据之重量足以迫使吾人同意为止，对此论点宁可置之不顾时；易言之，吾人之所为者，若仅在评衡吾人实际之所知者究有几许，自以为有所知者又究有几许，则以上之论据，实见其极为薄弱，须有特殊之深厚同情为之后援，以弥补其主张之缺陷。

盖若吾人以其论点为如此处所论述者，即第一，吾人能正确自“任何所与存在”（此或为我自身之存在）推断一“不受条件制限之必然存在者”之存在；第二，吾人必须以包涵一切实在性因而包涵一切条件之存在者，视为绝对不受条件制限者，以及吾人在关于实在的存在体之此种概念中因而发现“吾人又能以绝对的必然性加于其上之存在者”之概念——顾即容认此种种，亦绝不因之而即推断“并不具有最高实在性之有限的存在者”之概念，即以此故，与绝对的实在不相容。盖吾人在有限的存在者之概念中，虽未发现不受条件制限者（此不受条件制限者乃包含于条件总体之概念中者），但吾人并不因之即可推断有限存在者之存在，即以此故，必为受条件限制者；正与吾人在假设的三段推理中，不能谓“凡无某种条件（在所论究之事例中乃依据纯粹概念之“完全性条件”）之处，受条件制限者亦不存在”相同。反之，吾人能完全自由主张任何有限的存在者，（不以其为有限之故）亦能为不受条件制限之必然者——吾人虽不能自吾人关于此等存在者所有之普遍概念推论其必然性。故以上之论据，丝毫不能与吾人关于必然的存在者性质之概念，实为一无所成就者也。

但此种论据仍继续具有其重要性，且赋有一种权威，吾人不能仅以其客观上不充足之故，立即进而剥夺之。盖若容认在理性之理念中，有完全有效之人类责任，但除假定有最高存在者对于实践的法则与以效力及确证以外（在此种情形中，吾人应有遵从此等概念之责任，盖此等概念自客观言之，虽不充足，但依据吾人理性所有之标准，则仍为优越之法则，且吾人绝不知有更善及更可信奉者能与之比较），则其应用于吾人自身，殆缺乏一切实在性，即为并不具有动机之责任。故吾人所有决定此事之义务，将借实践的增加之力，使思辨之悬而未断所微妙保持之平衡偏重一方。盖为此种实践的切迫动机所迫促时，理性若不能（不问其理论上之洞察如何不完备）使其判断与此等——至少较之吾人所知之其他任何事物更为重要之——要求相合，则理性将受其自身所有判断谴责（再无较之此等判断更为审慎周密者）。

此种依据“偶然性事物内部不完备”之论据，实际虽为先验的，但以其如是单纯而自然，故在其提出以后，立为常人所容受。吾人见事物之变化生灭；故此等事物（或至少此等事物之状态）必须具有原因。但关于所能在经验中授与之一切原因，亦能以此同一之问题加之，更探讨其原因所在。故除最高因果作用所在之处，——即在“本源的其自身中包含一切可能的结果之充足根据，且其概念由包括一切之圆满充足一属性，吾人极易容纳之者”之存在者中——实无吾人更能适当安置其终极的因果作用之地。于是吾人进而以此最高原因视为绝对必然者，盖因吾人发现吾人追溯之必达此点，实为绝对必然之事，且发现更无可以超越此点之根据。故一切民族在其最愚昧之多神教中亦见有一神教之微光，彼等之到达此点，非由反省及深远之思辨所致，乃纯由通常悟性之自然倾向所致，盖以其逐渐进展至认知其自身所有之要求也。

由思辨的理性证明神之存在仅有三种可能的方法

引达此种目标（按即神之存在）之一切途径，〔第一〕或由一定的经验及由经验所知之感性世界之特殊性质开始，依据因果律，自此上推至世界以外之最高原因；〔第二〕或

自纯然不定的经验即自普泛所谓存在之经验开始；（第三）最后或抽去一切经验，完全先天的自纯然概念，论证一最高原因之存在。第一证明为自然神学的，第二证明为宇宙论的，第三为本体论的。此外并无——且不能有——其他之证明矣。

我意在说明理性之不能在经验一途径有所进展，亦犹其在先验的一途径之不能进展，以及理性纯由思辨能力欲展其双翼翱翔于感性世界之上，实为无益之举。至关于吾人所必须由以论究此等论据之顺序，则与理性在其自身发展之前进中所采取之途径（即吾人在以上之叙述中所采取之途径）正相反。盖在此种探讨中，经验虽为最初所授与之机缘，但在其所有一切此种努力中，揭示理性欲使自身到达之目标，及在其努力进达此目标时为其唯一之领导者，实为先验的概念。故我将先自检讨先验的证明开始，然后再论究“增加经验的因子，在增进论据之力量上果有何种效果”。

第四节 关于神之存在本体论的证明之不可能

由以上所述观之，显见绝对必然的存在者之概念，乃一纯粹理性之概念，即纯然一理念，其客观的实在性，远不能自“为理性所要求”一事证明之。盖理念之所训导吾人者，仅关于某种不能到达之完全性，故其效用与其谓为用以推展悟性至新对象，毋宁谓为用以限制悟性之为愈也，但吾人在此处遇及奇异而又烦困之事，即在“自所与之普泛所谓存在推论至某某绝对必然的存在者”时，虽见其为势所必至，且正当合理，但悟性所能唯一由以构成此种必然性概念之一切条件，则多为吾人推论此绝对必然的存在者之障碍。

在一切时代中，人皆谈及绝对必然的存在者，顾谈及此事时之所努力者，多不在理解此种事物是否及如何容许为吾人所思维，而唯在证明其存在。对于此种概念与以文字上之定义，即谓“此为不能不存在之某某事物”云云，自无困难。但此种定义，在使“以其不存在为绝对不可思维”云云，成为必然的之种种条件，则绝不使人有所洞见。顾吾人欲决定“依恃此种概念吾人是否确思维任何事物”，则此等条件正为吾人所欲知之条件。仅由引入不受条件制限一语，而除去“悟性欲以某某事物为必然的时所不可欠缺之一切条件”之策略，实远不足以显示在此不受条件制限之必然者之概念中，是否我仍思维任何事物，抑或全然空虚无物。

不特此也，此种概念初则盲目尝试，久则完全习熟，假定有无数例证展示其意义；以此之故乃以为无须更进而探讨此概念之能否为人理解矣。于是一切几何学上之命题，例如“一三角形具有三种角乃绝对必然的”云云之事实，以为足以使吾人陈说“完全在吾人之悟性范围以外之对象”一事之为正当，一若吾人已完全了解吾人由此对象之概念意向所指之事物为何也。

至其所谓例证，绝无例外，皆自判断得来，非自事物及其存在得之者。但判断之不受条件制限之必然性。非即事物之绝对的必然性。判断之绝对的必然性，仅为事物所有受条件制限之必然性。即判断中宾词所有受条件制限之必然性。以上命题并非声言三角乃绝对的必然者，仅谓在“有一三角形”之条件下（即授与一三角形），其中必然发现三角。此种逻辑的必然性所有之感人影响，实如是之大，故由包括“存在”于其意义范围内之一方法，以构成事物之先天的概念一类之单纯计划，吾人即自以为已能使以下之推断为正当，即因“存在”必然属于此种概念之对象——常在吾人设定此事物为授与者（视为现实存在）之条件下——吾人依据同一律亦必然需要设定其对象之存在，因而此种存在者之自身乃绝对必然的——重言以声明之，此种存在者之为绝对必然的，乃因此种存在者之存在，已包

含于所任意假定之概念中，且在“吾人设定此概念之对象”之条件下包含之也。

在同一律之命题中，我若摒除其宾词而保留其主词，则有矛盾发生；故谓宾词必然属于主词。但吾人若将主词宾词一并除去，则无矛盾；盖斯时并无能矛盾之事物留存。若设定一三角形而又除去其三角，则为自相矛盾；但将一三角形与其所有之三角一并除去，则无矛盾。此点同一适用于绝对必然的存在者之概念。如除去此种存在者之存在，吾人乃除去此物本身与其所有之一切宾词；则斯时并无矛盾之问题可以发生。斯时在此存在者之外，绝无能矛盾之事物，盖以事物之必然性并非以之为自“外部的任何事物”而来者；且亦无能与之矛盾之内部的任何事物，盖在除去事物本身时，吾人同时除去其所有之一切内部的性质也。“神为全能”乃一必然的判断。吾人若设定一神性（即一无限的存在者），即不能摒除全能性；盖此二概念乃同一者。但吾人若谓“无神”，则既无全能性，亦无神之其他任何宾词授与；此等宾词皆与其主词一并除去，故在此种判断中并无丝毫矛盾。

于是吾人见及一判断之宾词，如与其主词一并除去，则无内部的矛盾能发生，此点不问其宾词为何，皆能适用之也。欲避免此种结论之唯一方法，则在论证有“不能除去且必须永久存留”之主词。顾此不过谓有绝对必然的主词之另一说法而已；且我所质疑者即此假定，而以上之命题则自以为证明其可能性者也。盖我对于除去此事物与其所有这一切宾词而尚能留有矛盾之事物，实不能构成丝毫概念；在并无矛盾时，仅由纯粹先天的概念，我实无“以其不存在为不可能”之标准。

所有此等人人所必须同意之普泛见解，吾人尚能以一种事例指摘之，此种事例乃以之为实际与以上之意见相反之证明，即有一概念，且实仅此一概念，以其对象为不存在或摒除其对象，则为自相矛盾，此即实在的存在体（按ens realissimum乃指为一切事物之本体之存在体）之概念。盖已声言此实在的存在体具有所有一切实在性，以及吾人有正当理由假定“此种存在者乃可能者”（概念并不自相矛盾之一事，绝不能证明其对象之可能性，但我一时姑容认此相反之主张）^[64]。顾此论据进而以“所有一切实在性”包括存在；故存在包含于一可能的事物之概念中。于是若除去此事物，则此事物之内的可能性自亦被除去——此则自相矛盾者也。

我之答复如下。在吾人所自承仅就其可能性所思维之事物之概念中，引入存在之概念时——不问假借何种名称——已有一矛盾在其中矣。如容认其为正当，一时固获得表面之胜利；但实际则绝无所主张：仅同义异语之辞费而已。吾人必须诘问：甲或乙事物（不问此种事物为何，姑容认其为可能者）存在云云之命题，为一分析的命题，抑为一综合的命题？如为分析的，则事物存在之主张，对于事物之思维，绝无所增益；但若如是，则或“吾人内部中之思维即事物本身”，或吾预行假定有一种属于可能的领域之存在，然后据此理由自其内部的可能性以推断其存在——凡此不过一可怜之同义异语之辞费而已。事物概念中之实在一语，较之宾词概念中之存在一语别有意义云云，实不足应付此种反驳。盖若所有一切设定（不问其所设定者为何）名为实在，则事物与其所有之宾词，已设定在主词之概念中，而假定其为现实的矣；宾词中存在云云仅为重复之辞。反之，吾人若容认（一切有理性之人所必须容认者）一切存在的命题皆为综合的，则吾人何以能公然主张“除去存在之宾词不能不有矛盾”云云。此乃仅在分析命题中所有之情形，亦正所以构成其分析的性格者也。

我若不见及由逻辑的宾词与实在的宾词相混（即与规定事物之宾词相混）所发生之幻相殆在较正范围以外，则我将期望由精确规定存在之概念，以直接方法终止此种无聊之争

辩矣。任何事物苟为吾人所欲，皆能用为逻辑的宾词；乃至主词亦能为其自身之宾词；盖逻辑乃抽去一切内容者也。但规定之者之宾词，乃自外加于主词概念且扩大之者之宾词。故此种宾词非已包含于其概念中者。

“存在”（Sein）显然非一实在的宾词；即此非能加于事物概念上之某某事物之概念。此仅设定一事物或某种规定，一若其自身存在者。在逻辑上，此仅一判断之系辞而已。“神为全能”之命题包有二种概念，每一概念皆有其对象——神及全能。“为”之一字并未增加新宾词，仅用以设定宾词与其主词之关系而已。吾人今若就主词（神）与其所有之一切宾词（全能宾词在其中）总括言之，谓“神在”或“有神”（按以上“为”“在”“有”三字德文为Sein 英文为Being），吾人并未以新宾词加于神之概念，仅设定此主词自身与其所有之一切宾词，且实设定为“与我之概念有关之一种对象”。对象与概念二者之内容必皆同一；由我思维其对象（由于“此为”二字）为“绝对所授与者”云云，对于仅表现其为可能者之概念，绝不能有所增益。易言之，实在者之所包含者，不过纯然可能者而已。一百实在的“泰拉”（译者按货币名）之所包含者，较之一百可能的“泰拉”并未稍增一毫。盖以可能的泰拉所指为概念，而实在的泰拉则所指为对象及设定此对象，故若实在者之所包含者较之可能者为多，则在此种情形下，我之概念将不能表现其对象之全部，殆非此对象之适合概念矣。顾一百实在泰拉影响于我之财产状况，较之一百泰拉之概念（即一百泰拉之可能性之概念），全然不同。盖以对象现实存在，非分析的包含于我之概念中，乃综合的增加于我之概念（此为我之状态之规定）之上者；但所述之一百泰拉则并不因存在我之概念之外，其自身有丝毫增加。

不问吾人以何种宾词及几多宾词思维一事物——即令吾人完全规定此事物——在吾人宣称有此一事物时，对于此事物并未丝毫有所增加。否则此存在之事物殆非吾人在概念中所思维之同一事物，而为较之所思维者以上之事物；因而吾人不能谓我之概念之确实对象，实际存在。吾人如就一事物思维其实在之一切形态而遗其一，此所失之实在性，非因我言“此缺陷之事物实际存在”，而即增加于其上也。反之，此事物即以我所思维之同一缺陷而存在，盖以不如是，则实际所存在者与我所思维者，殆为不同之事物矣。故即我思维一存在者为最高实在而毫无缺陷时，此存在者是否实际存在，仍为一问题。盖在我之概念中，关于一普泛所谓事物之可能的实在内容，虽一无缺憾，但在其与我之全部思维状态之关系中，则仍有所欠缺，即我不能谓此种对象之知识在后天（按即在现实经验中）亦属可能是也。吾人在此处乃发现吾人现今所有困难之原由。吾人之所论究者，若为感官之对象，则吾人自不能以事物之存在与事物之纯然概念相混。盖由对象之概念所思维者，仅思维为合于“普泛所谓可能的经验知识之普遍条件”，反之，由事物之存在所思维者，乃思维为属于“所视为一全体之经验之关联衔接”中者。是以在其与“所视为一全体之经验”之内容相联结时，对象之概念固并未丝毫扩大，但其所有结果，则为吾人之思维由之获得一增加之可能的知觉。故若吾企图唯由纯粹范畴以思维存在，则吾人不能举一标识使存在与纯然可能性相区别，此实不足惊异者也。

不问吾人关于一对象之概念所包含之内容为何及如何之多，吾人如欲以存在归之此对象，则必须越出概念以外。在感官对象之事例中，此种越出概念以外之事，由此等对象依据经验的法则与吾人所有知觉之某一知觉相联结而发生。但在论究纯粹思维之对象时，吾人绝无知此等对象存在之何种方法，盖此种对象应以完全先天的方法知之也。吾人所有关于一切存在之意识（不问其直接由于知觉，或间接由于使某某事物与知觉相联结之推论），皆专属于经验之统一；任何在此领域外之所谓存在，虽非吾人所能宣称为绝对不可能之一类，但亦为吾人所绝不能证实其正当之一种假定性质。

最高存在者之概念在许多方面诚为一极有实益之理念；但正以其为一纯然理念，故仅由其自身绝不能扩大吾人关于实际所存在者之知识。乃至关于“由经验所知者及在经验中所知者以外任何存在之可能性”，此种理念亦不能有所启示吾人。可能性之分析的标准，以其由“仅仅肯定（实在性）绝不发生矛盾”云云之原理所成，故不能否定此最高存在者。但因此等实在性非在其特殊性格中授与吾人；又因即令其在特殊性格中授与吾人，吾人仍不能加以判断；且因综合的知识所以可能之标准，除在经验中以外绝不能在他处求之——而理念之对象则为不能属于经验者，——故在一事物中所有一切实在的性质之联结，皆为综合的，其可能性则为吾人所不能先天的决定之者也。是以莱布尼兹远不能成就彼所自负之事业——即先天的理解“此种至高无上之理想的存在者”之可能性。

故企图欲以笛卡尔之本体论的论据证明最高存在者之存在，仅丧失如是多之劳苦及努力耳；吾人之不能由纯然理念以增进吾人关于神学的识见之积聚，亦由商贾之不能在其资产簿上加上若干单位以增进其财富也。

第五节 关于神之存在宇宙论的证明之不可能

企图自纯为任意设定之理念抽绎“与此理念相应之对象之存在”，乃极不自然之过程，且纯为复兴昔日僧院派所有之技巧。在吾人之理性一方，若非先有“以某种必然的事物（吾人之追溯以此为终点者）为普泛所谓存在之基础”之需要；又若理性非迫而探求“能满足（如可能时）此种要求且使吾人能以完全先天的方法认知一种存在”之概念时（因此种必然性必须为不受条件制限且为先天的确实者），则此种企图绝不能发生。此种概念被假定为应在实在的存在体（*ens realissimum*）之理念中发现之；故此理念仅用为此必然的存在者之更为确定之知识，至其必然的存在，则吾人已在其他根据上确信之，或为人所说服者。顾此种理性之自然的进程，隐蔽不为人所见，于是以此种概念为止境者乃反企图以之为发端，因而乃自仅适于补充“存在之必然性”者演绎“存在之必然性”矣。于是乃有失败之本体论的证明，此种证明既不能满足自然而健全之悟性，亦不能满足需要严格证明之学术的要求。

吾人今所欲从事检讨之宇宙论的证明，保有使绝对必然性与最高实在性之连结，但非如前一证明自最高实在性推论存在之必然性，乃自“先已授与某某存在者之不受条件制限之必然性”推论此存在者之无制限的实在性。于是此种证明进入一种——不问其为合理的或仅伪辩的，总之乃自然的，且不仅使常识深信即思辨的悟性亦极信奉之——推理途径。且此种证明又草就自然神学中所有一切证明之初步纲要，此种纲要常为人所追从，且此后亦将常为人所追从者，固不问其以无数多余之饰品粉饰之而掩蔽之也。此种证明莱布尼兹名之为自世界之偶然性（*A contingentia mundi*）推论之证明，吾人今将进而说明之并检讨之。

此种证明之推论如下：如有任何事物存在，则亦必有一绝对必然的存在者存在。至少我存在。故一绝对必然的存在者存在。小前提包含一种经验，大前提则包含“自其有任何经验以推论必然者之存在”之推论^[65]。故此证明实际乃以经验开始，非完全先天的或本体论的。以此之故，且因一切可能的经验之对象称为世界，故名之为宇宙论的证明。因在论究经验之对象时，此种证明抽去“此世界所由以能与任何其他可能的世界相异”之一切特质，故此名称又可用以使之与自然神学的证明相区别，此种自然神学的证明，乃以“吾人感官所展示于吾人之世界”之特殊性质之观察为基础者也。

于是此种证明进行推论如下：必然的存在者仅能以一种方法规定之，即以每组可能的相反宾词之一规定之。故此必然的存在者完全由其自身所有之概念规定之。顾仅有一可能的概念完全先天的规定事物，即实在的存在体（*ens realissimum*）之概念。故实在的存在体（*ens realissimum*）之概念乃所能由之以思维必然的存在者之唯一概念。易言之，最高存在者必然存在。

在此种宇宙论的论据中联结有如是多之伪辩的原理，以致思辨的理性似在此种事例中竭其所有辩证的技巧之力以产生最大之可能的先验幻想。今姑暂缓检讨此种论据，吾人第欲详述“所由以粉饰旧论据为新论据，且由之以陈诉于两种证人——一则具有纯粹理性之信任状，一则具有经验之信任状者——之一致同意”之种种策略。实际唯一之证人，乃以纯粹理性之名所发言者，仅改易其形貌及音调，努力使之转变为第二种证人耳。此种证明欲为其自身设置一坚强基础乃立足于经验之上，因而表示其与——完全置其全部信用于先天的概念之上之——本体论的证明有别。但宇宙论的证明仅以此种经验为论据中简单一步骤之用，即以之推断必然的存在者之存在耳。至此种存在者具有何种性质，则其经验的前提不能告知吾人。于是理性乃完全摈弃经验，努力自纯然概念以求发现绝对必然的存在者所必须有之性质为何，即自概念探求“在一切可能的事物中其自身包含绝对的必然性所必须之条件者”。顾又假定此等条件，除实在的存在体（*ens realissimum*）之概念以外，无处可以发现之；于是结论为：实在的存在体（*ens realissimum*）乃绝对必然的存在者。但吾人在此处预行假定最高实在之概念，完全适合于存在之绝对的必然性之概念，即预行假定存在之绝对的必然性能自最高实在推得之，此则极为明显者也。顾此为本体论的证明所主张之命题；今在宇宙论的证明中复假定之，且以之为其证明之基础；但此种假定乃宇宙论的证明表示所欲摈弃之假定。盖绝对的必然性乃纯自概念所规定之一种存在。如我谓最高实在之概念乃专用于——且适合于——必然的存在者之概念，且实为其唯一之概念，则我自必亦容认必然的存在者能自此种概念推得之。于是所谓宇宙论的证明所能有之任何证明力，实际皆由“纯自概念所推论之本体论的证明”而来。则是陈诉于经验云云，完全为一多余之事矣；盖经验或能引吾人到达绝对的必然性之概念，但不能证明此种必然性之属于任何一定事物。诚以在吾人努力证明此种必然性之属于某一定事物时，吾人必须立即放弃一切经验而在纯粹概念中探求，以发现此等概念中是否有一包含绝对必然的存在者所以可能之条件者。如吾人以此种方法能决定必然的存在者之可能性，则自亦能以之证明其存在。盖吾人斯时所言者乃：在一切可能的存在者之中，有一存在者负荷有绝对的必然性，即此种存在者以绝对的必然性而存在者也。

谬妄之论据，揭之于正确之三段推理之方式中，最易发现之。此为吾人今欲在所论究之事例中行之者。

设“一切绝对必然的存在者亦即一切存在者中之最实在者”云云之命题果属正确（此为宇宙论的证明精髓 *nervus probandi* 之所在），则必与一切肯定的判断相同，至少能由减量法（*per accidens*）换位。于是乃推论为若干实在的存在体（*entia realissima*）亦即绝对必然的存在者。但一实在的存在体并无与其他实在的存在体相异之点，凡适用于“统摄于此概念下之若干实在的存在体”，自亦适用于一切实在的存在体。故在此种事例中，我不仅由减量法，即由单纯之换位法，亦能使此命题换位，而谓一切实在的存在体（*ens realissimum*）乃必然的存在者。但因此种命题唯自其先天的概念规定之，故实在的存在体之纯然概念，必须负荷有此种存在者之绝对的必然性；此则正为本体论的证明所主张而宇宙论的证明之所否认者——宇宙论的证明之结论虽实潜以此种主张为基础。

于是思辨的理性在其企图证明最高存在者之存在时所进入之第二种途径，不仅与第一种途径相同，纯属欺人，且尚具有附加的缺点，即犯有论点不中肯（*ignoratio elenchi*）之缺点。此种方法本表示以新途径引导吾人者，乃在略一迂回以后，复引吾人还至吾人遵其命令所已放弃之途径。

我曾谓在此宇宙论的论据中，藏有全部辩证的假定之巢穴，此种辩证的假定，先验的批判极易发现之而毁灭之。此处我仅列举此等欺人的原理，至进一步之检讨及拒斥等事，则一任今已充分熟习此类事业之读者自为之。

宇宙论的证明中所包含者，例如（一）吾人由以自偶然的事物推论一原因之先验的原理。此种原理仅能适用于感官世界；出此世界之外，则绝无意义。盖偶然的事物之纯然智性的概念，不能发生任何此种因果作用一类之综合的命题。而因果律则仅适用于感官世界，此外并无意义，且亦无其所以适用之标准。但在宇宙论的证明中，则此因果律正欲用之使吾人能越出感官世界以外者也。（二）自感官世界中所次第发生之无限的原因系列之不可能以推断第一原因之推论。理性所有使用之原理，即在经验世界中亦不能容吾人作此种推断，至出此世界以外在因果系列所绝不能到达之领域中，则更有所不能矣。（三）理性关于完成此种系列之无正当根据之自满。除去——必然性之概念无之则不可能——之一切条件，在理性斯时根据吾人不能更进有所思，遂以为已完成“系列之概念”。（四）“联结一切实在于一实在中”（并无内的矛盾）之概念之逻辑的可能性与此种实在（按即包括一切实在者）之先验的可能性，二者间之相混。在此种实在之先验的所以可能之事例中，须有一原理以证明此种综合之实际能行，顾此种原理其自身仅能适用于可能的经验之领域——等等。

宇宙论的证明之进行程序乃故意如是规划，使吾人能避免“应先天的由纯然概念以证明必然的存在者之存在”耳。此种证明乃要求以本体论的方法成就之者，此则吾人所感为完全无力承受之事业。因之，吾人以一现实的存在（一种普泛所谓经验）为吾人推论之出发点，就吾人以此种方法推论之所能及，进展至“此种存在”之某种绝对必然的条件。斯时吾人已无需说明此种条件之所以可能。盖已证明此种条件存在，则关于其可能性之问题，实完全为多余之事矣。今若吾人欲更圆满规定此种必然的存在者之性质，则吾人并不努力以其实际所适合之方法为之，即自其概念以发现其存在之必然性之方法为之。盖若吾人能以此种方法为之，则应无需经验上之出发点。不特此也，所有吾人之所探求者为其消极的条件（*conditio sine qua non*），无此种条件则一存在者即非绝对必然的。此在“自一所与结果以推论其根据”之一切其他种类之推理中，固极正当；但在现今之事例中，则不幸有以下之情形，即绝对的必然性所需之条件，仅在一唯一之存在者中发现之。故此存在者必须在其概念中包含绝对的必然性所需之一切事物，因而能使我先天的推论此种绝对的必然性。于是我必须亦能相反的推论而谓：凡应用此种（最高实在之）概念之任何事物，乃绝对必然的。我若不能作此种推论（我若避免本体论的证明则我必赞同此种推论），则我在所遵由之新途径中已受顿挫而仍返至我之出发点矣。最高存在者之概念，满足“一切就事物之内的规定先天的所能设立之问题”，故为一种独一无二之理想，盖其概念虽为普遍的，同时亦指示一“列在一切可能的事物中之个体”。但此概念关于其自身存在之问题——此虽为吾人探讨之真实目的——并未与以满足，且若任何人承认一必然的存在者之存在，但欲知在一切实际存在之事物中，何者即此存在者，则吾人不能以“此即必然的存在者”之确定语答之。

欲减轻理性探求其“说明根据之统一”之事业，固可容许吾人设想一“一切充足之存在

者”之存在，为一切可能的结果之原因。但在僭妄断言“此种存在者必然的存在”时，则吾人对于此可容许之假设，已非以温和之言辞出之，乃以确信的态度主张其必然的正确矣。盖关于吾人所自称知其为绝对必然之知识，其自身亦必须负荷有绝对的必然性者也。

先验的理想之全部问题归结如下：或授与绝对的必然性而探求具有此必然性之概念，或授与某某事物之概念，而发现此某某事物之为绝对必然者。二者之中如有一可能，则其他一点亦必可能；盖理性仅以自概念而来之必然性认为绝对的必然者也。但此二者皆完全出乎“吾人关于此事所以满足吾人悟性”之最大努力以外，且欲使悟性承服其无力之一切企图亦皆无效。

吾人所必不可缺之“一切事物之最后承托者”之不受条件制限之必然性，在人类理性实为一不可逾越之真实深渊。即如哈拉尔（Haller）就其所有一切森严可畏之崇高性所描述之“永恒”本身，其在精神上之印象，亦远不及此不受条件制限之必然性之烈；盖永恒仅量度事物之延续而非支持之也。吾人所表现为在一切可能的存在者中最高之存在者，一若其一人独语谓：我自永恒至永恒，在我之外，除由于我之意志使之存在者以外，绝无事物存在，顾我自何而来？此种思维，吾人虽不能摈绝，然亦不能耐受。此处吾人所有一切之支持点，皆丧失无余；最大完成与最小完成相同，在纯然思辨的理性之前亦空虚无实，此思辨的理性绝不以丝毫努力保留此二者之一，即容许此二者完全消失，亦不觉有所损失者也。

由某种结果以显示其存在之种种自然力，永为吾人所难以探究之事；盖吾人推溯此等自然力之原由，不能过于远离观察。在现象根底中之先验的对象（以及吾人之感性何以从属某某最高条件而不从属其他条件之故），亦永为吾人难以探究之事。实有“物自身”授与吾人，但吾人不能洞察其本质。顾纯粹理性之理想则大异于是；此则绝不能谓其难以探究者。盖因关于其实在，除仅在理性一方由之以完成一切综合的统一之需要以外，并不要求与以任何之信任确证；又因其绝非以之为可思维之对象而授与者，故不能以对象所由以存在之方法探究之而致难以探究。事适与此相反，以其纯为理念，故必须在理性之本质中探求其所在及其解决，故必容许研讨。盖吾人应能以客观的根据或主观的根据（在纯然幻相之事例）说明吾人所有一切之概念、意见及主张，此即理性之所以为理性者也。

关于一必然的存在者之存在在一切先验的证明中所有辩证的幻相之发现及说明

以上二种证明皆为先验的，即皆在经验的原理之外所尝试者。盖宇宙论的证明虽以一种普泛所谓经验为前提，但在其应用于——由普泛所谓经验的意识所授与之——一种存在时，非根据于此种经验之任何特殊性质，乃根据于理性之纯粹原理。更进一步则立即放弃此种经验之导引，而以唯纯粹概念是赖矣。于是在此等先验的证明中——联结必然性之概念与最高实在之概念，而使仅能成为理念者实在化实体化之——辩证的而又自然的幻相之原因究何在？吾人何以不得不假定存在之事物间有某一事物其自身乃必然的，同时又对此种存在者之存在退避不前，如临深渊？吾人如何能使理性关于此事保持其自身一致，且使理性自“勉为赞同以后又复撤回之举棋不定之状态”中自拔，而到达确定的洞见？

事实上颇有令人奇异之处，即吾人一度假定某某事物之存在，即不能避免推论此存在之某某事物为必然的。宇宙论的论据即依据此种极自然之（虽非因而即谓为正确）推论。顾在另一方面，我任举任何事物之概念（不问此事物为何），即见此事物之存在绝不能由我表现之为绝对的必然，且又见此存在之事物，不问其为何，皆不能阻我思维其非存在。是以我虽不得不假定某某必然的事物为普泛所谓存在之条件，但我不能以任何特殊的事物

视为其自身乃必然的。易言之，除假定一必然的存在者以外，我绝不能完成关于存在条件之追溯，顾我又绝不能以此种存在者为起始者也。

我若不得不思维某某必然的事物为现存事物之条件，而又不能以任何特殊的事物视为其自身乃必然的，则其结果必为“必然性与偶然性并非与物自身有关”；否则将有矛盾发生矣。因之，此二种原理无一能为客观的。但可视之为理性之主观的原理。其一原理令吾人探求某某必然的事物为一切所与存在者之条件，即探求至到达完全先天的说明为止；其又一原理则永禁阻吾人有此种完成之期望，即禁阻吾人以任何经验的事物为不受条件制限由之以解除吾人更进而求其由来之劳苦。由此观之，此二种原理纯为辅导的及统制的，且为仅与理性之方式的利益有关，故能并行不悖。其一命令吾人使自然哲学化，一若有一“一切存在事物之必然的第一根据”——虽其目的仅在常追求“所视为想象的最后根据之理念”，以使吾人之知识有系统的统一。其另一原理则警戒吾人不可以现存事物之任何规定视为此种最后的根据，即不可以之为绝对的必然者，而常须留有更进一步推求其由来之余地，即以任意规定皆视为“被其他事物所限制之受条件制限者”。但若在事物中所知觉之一切事物，吾人皆必须以之为受条件制限者，则在经验上所容许授与之事物，无一能被视为绝对的必然者矣。

故因绝对的必然者仅意在用为获得现象间最大可能的统一（此为现象之最后根据）之原理，又因——盖以第二种规律，命令吾人常须以统一之一切经验的原因视为有所由来者——吾人在世界内绝不能到达此种统一，故吾人必须以绝对的必然者视为在世界以外之存在者。

古代哲学家以自然中之一切方式皆视为偶然的；其视质料，则步武常人之判断，视为本源的及必然的。但若不相对的以质料为现象之基体，而就质料之自身及其存在考虑之，则绝对的必然性之理念立即消失。盖并无绝对强使理性接受“此种存在”之事物；反之，理性常能在思维中视之为无，而并无矛盾；诚以绝对的必然性，唯在思维中所见之必然性而已。故此种信念必由某种统制的原理而来。实际上延扩及不可入性（二者在古代哲学家间构成物质之概念）构成统一现象之最高经验的原理，此种原理在其为经验上不受条件制限之限度内，具有统制的原理之性格。但因构成“现象中所有实在者”之质料，其一切规定（包含不可入性在内）乃一种结果（活动），结果则必有其原因，因而其性质常为有所由来者，故质料不合于——所视为一切有所由来者之统一原理之——必然的存在者理念。（盖其所有实在的属性乃有所由来者，皆不过受条件制限之必然而已，因而能除去之者——于是质料之全部存在，皆能除去矣。）设不如是，则吾人应由经验的方法到达统一之最后根据——此则为第二种统制的原理所不许者。故其结果，质料及凡属于世界之任何事物，皆不合于“必然的本源存在者之理念”，即在以此必然的本原存在者仅视为最大经验的统一之原理时，亦复如是。此种存在者或原理，必须置之世界以外，一任吾人以坚强之信念自由从其他现象推求世界之现象及此等现象存在之由来，一若世界中并无必然的存在者，同时吾人又复自由以不断努力趋向此种追溯由来之完成，一若预想有此必然的存在者为一最后根据。

由此言之，最高存在者之理想，不过理性之统制的原理而已，此种原理寻使吾人视世界中之一切联结，一若皆自一“一切充足之必然的原因”所产生者。吾人能以在说明世界联结时所有之系统的及——依据普遍的法则——必然的统一规律根据于此理想；但此理想并非即主张其自身必然的存在之一种主张。同时吾人不能避免先验的潜行更替，由于先验的更替，此种方式的原理乃表现为构成的原理，此种统一成为实体化。吾人在此处之进行，

正类吾人在空间事例中之所为。空间仅为感性之原理，但因其为一切形体之基本源流及条件（一切形体仅为空间自身之种种限制而已），故遂以空间为独立自存之绝对必然的某某事物，及先天的以其自身授与之对象。与此情形相同，因自然之系统的统一，除吾人预想有一所视为最高原因之实在的存在体之理念以外，不能制定其为“吾人理性之经验的使用”之原理，故此实在的存在体之理念应表现为现实的对象，实极自然，此种对象就其为最高条件之性格而言，又为必然的——于是统制的原理一变而为构成的原理矣。在吾人以此最高存在者（其与世界相关为绝对不受条件制限之必然者）为由自身存在之物自身时，此种更替实极显然。盖斯时吾人不能考虑其必然性意义之所在。至必然性之概念，仅存于吾人之理性中，而为思维之方式的条件；并不容许其实体化而为存在之实质的条件者也。

第六节 自然神学的证明之不可能

如普泛所谓事物之概念及任何普泛所谓存在之经验，皆不足以应论证之所要求，则所留存之事，唯有尝试探讨一定的经验，即现存世界所有事物之经验，及此等事物之秩序与性质，是否能提供一种证明之基础，此种证明乃能助吾人到达最高存在者之确定信念者。吾人拟名此种证明为自然神学的。设此种企图亦复失败，则其结果自必为与吾人先验的理念相应之存在者，关于其存在绝不能由纯然思辨的理性与以满足之证明者也。

就以上所言观之，吾人能以极简易直截之词答复此问题，固极显然。盖任何经验如何能与理念适合？理念之特殊性质，正在无一经验曾能与之适合之一点。“必然的及一切充足之本源存在者”之先验的理念，如是过大，如是超绝一切经验的事物之上，而经验的事物则常为受条件制限者，故吾人每彷徨不知所措，一则因吾人绝不能在经验中发现有充分满足此种概念之质料，一则因吾人常在受条件制限者之范围内探求，无术以得不受条件制限者——无一经验的综合法则，曾与吾人以此种不受条件制限者之例证，或至少对于其追寻有所指示也。

最高存在者之自身，若亦在条件连锁之中，则亦为系列之一项目而与在其下之低级项目相同，自当要求更探求其所自来之更高根据。反之，吾人若欲使此最高存在者与连锁分离，而以之为不在自然原因系列中之纯粹直悟的存在者，则吾人理性将以何种桥梁，渡此深渊，以达此最高存在者？盖统制“自结果到达原因”之一切法则，即吾人所有知识之一切综合及扩大唯与可能的经验相关，因而仅与感性世界之对象相关，一离此等对象则绝不能有任何意义者也。

此一世界以——在其无限广大及其部分之无限分割中之所展示者——如是繁复、秩序、目的及美之无量数阶段呈显于吾人之前，故即以吾人之微弱悟性所能获得之知识而言，吾人已遇及如是多无量伟大之奇迹，非言语所能形容，数字所能衡度，使吾人之思维自身失其一切常度，吾人之全部判断陷于无言惊愕之中，此无言惊愕正为其广大之雄辩。触处吾人见有果与因、目的与方法之连锁，及生灭之有规律。无一事物自其自身到达“吾人所由以发现其存在”之情状而常指向“为其原因之其他事物”，同时此一原因又复指向其他原因，使吾人重复同一之探讨。故若非在此种偶然的事物所有无限的连锁之上，吾人假定有某某事物以支持之——此某某事物乃本源的独立自存的为宇宙起源之原因，同时又保持其连续者——则全宇宙必沉入虚无之深渊中。吾人视此最高的原因，应如何重大——就世界中之一切事物而言，承认其为最高者？吾人并不知世界之全部内容，至如何与一切可能的事物比较以衡度其广大，则更非吾人之所知矣。但因就原果作用而言，吾人不能无一最后及最高之存在者，则有何物能阻抑吾人不以完全程度归之于此存在者，而以之为在其

他一切可能的事物之上者？此则吾人由表现此存在者为唯一之实体，集合一切可能的完全性在其自身中——虽仅由一抽象的概念之微弱纲要——而极易为之者也。此种概念极合于理性所有简省原理之要求；并无自相矛盾之处，亦绝不与任何经验相背驰；且又具有此种性格，即使理性由此种概念在探求秩序及目的时所有之指导而得在经验内扩大其使用。

此种证明常足令人以敬意提及之者。此为最陈旧、最明晰、最合常人理性之证明。且极鼓励研究自然，一若其证明自身即由研究自然而来，且由研究自然而常获得更新之活力者。在吾人观察所不及之处，此种证明提示目的及意向，且由一特殊统一之指导概念，即自然以外之原理，以扩大吾人关于自然之知识。此种知识又复反响于其原因，即反响于其所以使其达此知识之理念，因而增强对于“自然之最高创造者”之信仰，使此信仰具有坚强不挠之确信力。

故欲以任何方法消灭此种论据之权威，不仅拂逆人情，且亦完全无效。理性常为此种不绝增进之论证（虽为经验的但极有力）所维持，不易为技巧艰深之思辨所提示之疑点折服，故并非由于一睹自然之伟大及宇宙之庄严，立时自一切忧郁的反省之迟疑不决中自拔，一若自梦幻中觉醒者然——自高处上溯高处直至最高之处，自受条件制限者上溯条件直至最高及不受条件制限之一切有限存在创造者。

吾人固不反对此种进行程序之合理及效用，且宁愿推荐于世人而鼓励之，但有人以为此种论证方法自能进展至必然的正确，且并不基于特殊爱好或为其他方面所支持，即能得人同意云云，吾人仍不能赞同之也。过自尊大之善辩者所有独断的言辞，如以较为温和谦卑之语气出之，以要求一种信仰，（此种信仰虽非令人无条件服从，而实适于祛除吾人之疑点），则殊不见其有损于此经世良谟。故我谓自然神学的证明，绝不能由其自身证明一最高存在者之存在，而必须返至本体论的论证以弥补其缺陷。此种证明不过用为本体论的论证之一种导引而已；故本体论的论证实包含（在思辨的证明能成立之限度内）人类理性所绝不能废止之唯一可能之证明根据。

自然神学的证明之主要点如下：（一）吾人在世界中触处见及“依据一定的意向以最大智慧所成就之秩序”之明显符号；此种秩序乃在“其内容之繁复不可名状，其范围之广大不可限量之宇宙”中。（二）此种有目的之秩序，与世界之事物迥不相同，不过偶然属于此世界之事物而已；盖即谓若非由“一与根本的理念相合之有秩序的合理的原理”，按其终极的意向，加以选择、计划，则繁复纷歧之种种事物不能由其自身借繁复纷歧之种种联结方法，共同合作，以实现一定之终极的意向也。（三）故有一崇高聪睿之原因（其数或不止一）存在，此种原因必为此种世界——即不仅由繁殖而视为盲目工作之无限势力之自然，乃由自由而视为智性之世界——之原因。（四）此种原因之统一，可自世界各部分间（一若技术所布置之建筑物之各部分）所有交相关系之统一推论而得——在吾人之观察足以证实之限度内，以正确性推得之，至在此限界之外，则依据类推原理以概括性推得之。

此处吾人就其“自某种自然的产物及人类技术所产生者——斯时吾人毁损自然强迫自然不依其自身之目的进行而依据吾人所有之目的进行者——之间之类推”所得之结论（此种类推诉之于特殊自然的产物与房屋、舟船、时表等之类似性），吾人无须严格批判此自然的理性。对于“以自然之根底中有一原因之因果作用与人造的产物所有原因之因果作用相似，即此原因乃悟性及意志；以及一种‘自己活动之自然’（此为使一切技术乃至理性自身可能者）所有内的可能性，乃自其他技术即自超人的技术而来者”云云所有类推之结论（此种推理方法或不能敌锐利之先验的批判），吾人在此处无须疑及之。总之，吾人必须

承认吾人如必须举一原因，则吾人在此处除就有目的之产物（仅有此类产物其原因及其活动形相完全为吾人所知）类推以外，实无更能安全进行之方法。理性绝不能不以所知之因果作用为说明所不知者及不可证明者之根据。

就此种论证方法而言，在自然中所有如是多合乎目的及和谐适应之事，仅足以证明方式之偶然性，实不足以证明质料之偶然性，即不足以证明世界中实体之偶然性。欲证明世界中实体之偶然性，吾人应证明世界中之事物，若非其实体为最高智慧之所产，则其自身即不能依据普遍的法则，如是有秩序而和谐。但欲证明此点，吾人应在“与人类技术类比所得之证明”以外，尚须有完全不同之其他证明根据。故此论据所能证明者，至多乃一常局限于其工作所用质料之“世界建筑工程师”，而非使一切事物皆从属其理念之世界创造者。顾此点极不合于“展示于吾人目前之崇高意向”，即不合于证明一“一切充足之原始存在者”。欲证明质料自身之偶然性，吾人应求之先验的论据，但此正为吾人在此处所决欲避免者。

故其推论如是，即遍彻世界触处所可观察之秩序及合乎目的，可视为完全偶然的设置，吾人可由之论证“与此相应之原因”之存在。但此种原因之概念，必须能使吾人对于此种原因确有所知，故此种原因概念只能为具有全能全智等等——一言以蔽之，即具有适合于“成为一切充足之存在者”之一切完成——之存在者之概念。盖非常伟大、令人惊叹、权能不可限量及卓越无匹等等宾词，绝不与吾人以任何确定的概念，实际上并未告知吾人此物之自身究为何也。此等宾词仅为观察者在其默思世界时，与彼自身及彼之理解能力相比较，关于对象之量所有之相对的表象而已，不问吾人使此对象伟大化，抑在观察的主观与此对象之关系中使主观自顾渺小，要之此等宾词皆赞美之辞耳。凡吾人论及事物之（完成之）量之处，除包括一切可能的完成之概念以外，绝无确定的概念；在此概念中所完全规定者，仅为实在性之全量（Omnitudo）。

我信并无一人敢于自承彼了解所观察之世界之量（关于范围及内容二者）与全能之关系，世界秩序与最高智慧之关系，世界统一与其创造者之绝对的统一之关系等等。故自然神学关于世界之最高原因，不能与吾人以任何确定的概念，因而不能用为神学（此神学自身又复为宗教之基础）之基础。

欲由经验的途径进展至绝对的总体，乃完全不可能者。顾此点正自然神学的证明之所企图者。然则所用以渡此广阔之深渊者，其术如何？

自然神学的证明，固能引吾人至赞美世界创造者之伟大、智慧、权能等等之点，但不能使吾人更进一步。因之，吾人放弃自经验的证明根据所得之论据，而返至“吾人在论证之最初步骤中自世界之秩序及合乎目的推论所得之偶然性”一点。以此种偶然性为吾人唯一之前提，吾人唯由先验的概念进达一绝对必然的存在者之存在，及所视为最后一步，即自第一原因之绝对的必然性概念，进至此必然的存在者之确定的——或可以确定的——概念，即进至一“抱拥一切之实在”之概念。是则自然神学的证明（在其失败时）一遇此种困难，立即近至宇宙论的证明；又因宇宙论的证明，仅为粉饰之本体论的证明，故自然神学的证明实际仅由纯粹理性以达其目的者也——自然神学的证明在出发时，虽否认与纯粹理性有任何因缘，而自以为在“由经验得来之确信的证据”上建立其结论者。

故凡提议自然神学的论证之人，实无根据可以轻侮先验的证明方法，自以为洞察自然而鄙视先验的证明为“晦昧的思辨所修饰之人为产物”。盖若彼等愿检讨其自身所有之论证进程，则将发现彼等在自然及经验之坚固根据上进展至相当程度以后，见其自身依然离彼

等理性所渴望之对象甚远，彼等乃突离此种经验根据而转入纯然可能性之领域内，在此领域内彼等期望鼓其观念之翼以接近此对象——此对象乃不能为彼等一切经验的探讨到达者。在彼等可惊之突飞以后，自以为发现一坚强之根基，乃推展其概念（确定的概念，彼等今始具有之，唯不知如何具有之耳）于创造之全部领域。于是彼等乃引证经验以说明“此种推理所含有完全由纯粹理性所产之理想”（此种说明方法虽极不适当，且远出于其对象所有尊严之下）；彼等始终否认由于“与经验完全相异之途径”以到达此种知识或假设。

故关于本源的或最高的存在者之存在，自然神学的证明实依据宇宙论的证明，而宇宙论的证明则依据本体论的证明。且因在此三者以外，思辨的理性实无其他之途径可觅，故关于超绝“悟性之一切经验的使用”之命题，若果有任何证明可能，则自纯粹理性概念而来之本体论的证明，实为其唯一可能之证明。

第七节 根据理性之思辨的原理之一切神学之批判

我若名“关于本源的存在者之知识”为神学，则神学或唯根据理性（*theologia rationalis* 合理神学）或根据天启（*theologia revelata* 天启神学）。合理神学其由纯粹理性唯以先验的概念（*ens originarium, realissimum, ens entium* 本源的存在者、实在的存在者、一切存在者之存在者）思维其对象者，名为先验神学，其由借自然（自吾人心之本质）所得之概念——以本源的存在者为最高智力之概念——以思维其对象者，则应名为自然神学。凡仅容认先验神学之人，名为有神论者（*Deist*）；其兼容自然神学之人，则名为信神论者（*Theist*）。有神论者承认吾人唯由理性能知一本源的存在者之存在，但以吾人所有关于此种存在者之概念，则仅先验的、即“具有一切实在性但吾人不能以任何较此更为特殊形相规定之”之存在者之概念。信神论者则主张由于与自然类比，理性能更精密规定其对象，即视为“由于其悟性及自由，其自身中包含其他一切事物之最后根据”之存在者。是以有神论者仅表现此种存在者为世界之原因（其为世界之原因是否由于此种存在者本质之必然性，抑由于自由，则仍为未决定者），而信神论者则表现之为世界之创造者。

复次，先验神学其欲自一普泛所谓经验（并未以任何更为特殊之形相规定“经验所属世界”之性质）推演本源的存在者之存在，名为宇宙论的神学；其信为由纯然概念，无须任何经验之助，即能知此种存在者之存在，名为本体论的神学。

自然神学则自世界中所展示之组织、秩序、统一以推论世界创造者之性质及存在——在此世界中，吾人应认知有二种因果作用与其所有之规律，即自然及自由。自然神学自此世界上推至一最高之智力或以之为一切自然的秩序及其完成之原理，或以之为一切道德的秩序及其完成之原理。前者名为物理的神学，后者则名为道德的神学。^[66]

今因吾人不欲以神之概念仅指一切事物根源所在之“盲目工作之永恒自然”，而以之为“由于其悟性及自由，为一切事物之创造者之最高存在者”；且因神之概念仅在此种意义中始能使吾人关心注意，故严格言之，吾人自能否定有神论者有任何神之信仰，而仅许其有关于本源的存在者或最高原因之主张耳。顾因无一人应于拒斥其所不敢主张者受责，故不如谓为有神论者信神，而信神论者则信有生命之神（*summa intelligentia* 最高悟性），较为温和而公正也。吾人今将进而研讨理性所有此等一切努力之可能的根源为何。

为此种研讨计，理论的知识可释为认知所存在者为何之知识，实践的知识则释为表现应存在者为何之知识。根据此种定义，理性之理论的使用，乃我由之先天的（必然的）知

有某某事物；而实践的使用，则我由之先天的以知“所应发生者”。今有某某事物或应发生某某事物，若正确无疑，唯此正确性同时又仅为受条件制限者，则此正确性之某一定条件、或能绝对必然的预行假定之，或任意的偶然的预行假定之。在前一事例中，其条件乃设定为基本要项者（*per thesin* 由于主张）；在后一事例中，则其条件乃假定之者（*per hypothesin* 由于假设）。今因有绝对必然之实践的法则即道德律，故其结论自必为：此等法则如必须预行假定任何存在者之存在为其拘束力所以可能之条件，则此种存在必为设定为基本要项者；此足为——由之以推论此种一定条件——之受条件制限者，其自身吾人先天的知其为绝对必然之充足理由。异时，吾人将说明道德律不仅以一最高存在者之存在为前提，且以道德律之自身在其他方面乃绝对的必然者，故又使吾人有正当理由设定其为基本要项——此固仅由实践的观点设定之者也。今则吾人对此论证方法姑置之不问。

凡吾人仅论究“所存在者为何”（非论究应存在者）之处于经验中所授与吾人之受条件制限者，常被视为偶然的。故其条件不认为绝对必然的，而仅用为相对必然的，或宁用为所需之某某事物；就其自身及先天的而言，则为吾人“企图由理性以知受条件制限者”所假定之任意的前提。故若事物之绝对必然性，在理论的知识之领域内，应为吾人所知，则此必然性仅能自先天的概念得之，而绝不由于设定此必然性为与“经验中所授与之存在”有关之一种原因而得之者。

理论的知识若与任何经验中所不能到达之对象或对象之概念相涉，则为思辨的。其所以如是名之者，欲以之与“自然知识”相区别耳，自然知识乃仅与可能的经验中所授与之对象或对象之宾词相关者也。

吾人所由以自“视为结果之发生事物”（经验的偶然事物）以推论一原因之原理，乃自然知识之原理，非思辨知识之原理。盖若吾人抽去其所以成为“包含一切可能的经验之条件”之原理者，且除去一切的经验的事物而企图欲就普泛所谓偶然的事物以主张有一原因存在，则此种主张对于其能指示吾人“如何自吾人目前之事物转入完全不同之事物”（名为其原因者）之任何综合的命题，仍无丝毫可以辩释其能正当成立之处。盖在此种纯然思辨的使用中，“凡其客观的实在性容许吾人具体的理解之任何意义”，不仅自偶然性之概念中除去，且在原因之概念中亦无之也。

吾人若自世界中所有事物之存在以推论其原因之存在，则吾人非就自然之知识使用理性，而就思辨运用理性耳。盖前一类型之知识，其以之为经验上之偶然的事物而指其与一原因相关者，非物自身（实体），仅为所发生之事物，即事物之状态耳。至“实体（质料）自身在其存在中乃偶然的”云云，则应以纯粹思辨的方法知之。复次，即令吾人仅言及世界之方式，即事物在其中联结及变化之途径，及欲自此方式以推论一“完全与世界不同”之原因，则因吾人所推论之对象非可能的经验之对象，故此仍为纯粹思辨的理性之判断。苟如是使用，则“仅在经验领域中有效，在经验以外绝不能应用，且实毫无意义”之因果原理，将完全失其固有之效用矣。

我今主张“凡欲以任何纯然思辨的方法在神学中使用理性”之一切企图，皆完全无效，就其性质而言，亦实空无实际，且理性在自然研究中使用之原理，绝不引达任何神学。因之，所可能之唯一之理性神学，乃以道德律为基础，或求道德律之指导者。理性之一切综合原理，仅容许内在的使用；欲得关于最高存在者之知识，则吾人应以此等原理超验的用之，顾悟性绝不适于此种超验的使用。如经验上有效之因果律能引达本源的存在者，则此本源的存在者必属于经验对象之连锁，在此情形中，此本源的存在者将与一切现象相同，

其自身仍为受条件制限者矣。但即由因果关系之力学的法则，超越经验限界以外之突飞视为可以容许之事，顾吾人由此种进程所能获得之概念，果为何种概念？此远不足提供一最高存在者之概念，盖因经验绝不授与吾人——关于提供此种原因之证据所必需之——一切可能的结果中之最大者。吾人如欲以“具有最高完成及本源的心然性之存在者”之理念，弥补吾人概念中所有此种规定之缺陷，此固可以好意容受之者；但不能视为其具有不可争辩之证明力，吾人有正当权利以要求之者。自然神学的证明，以其联结思辨及直观，故或能增加其他证明（如有此种证明）之重量：但就其自身单独言之，则仅为悟性对于神学的知识准备之用，在此方向与悟性以一种自然倾向，其自身则不能完成此工作者也。

凡此种种，实明显指向所得之结论，即先验的问题仅容先验的解答，即仅容“完全根据先天的概念、绝不掺杂丝毫经验的要素”之解答。但今所考虑之问题，明为综合的，要求推展吾人之知识于一切经验限界以外，即推展至一“与吾人所有纯然理念相应（此种理念在任何经验中不能有与之相应者）之存在者”之存在。顾就吾人所已证明者言之，则先天的综合知识，仅在其表现“可能的经验之方式的条件”之限度内可能；故一切原理仅有内在的效力，即此等原理仅能应用于经验的知识之对象（即现象）。是以欲以先验的进程由纯然思辨的理性构造一“神学”之一切企图，皆毫无效果者也。

但即有任何人自择与其丧失彼长期所依恃之“论据坚决之确信”，毋宁怀疑分析论中所授与之种种证明，但彼仍不能拒绝答复吾人所提之要求，即彼自信能借理念之力超越一切可能的经验之上，果如何且以何种内部灵感而可能，至少彼应有一满足之说明。新证明或企图改良旧证明等等，我一律乞免。在此领域中选择之余地实少，盖因一切纯然思辨的证明，终极常使吾人返至同一证明，即返至本体论；故我并无实在理由恐惧“拥护超感性的理性之独断的斗士”之丰富创见。且我不避论战，摘发任何此种企图中之谬见，以挫折其主张；此实我即不以自身为一特殊战士，亦优为之也。但即以此种方法，我亦绝不能消除“习于独断的信仰形相之人士”所有之幸运期望；故我仅限于温和的要求，以为彼等应以普遍的及根据“人类悟性之本质及吾人所有其他知识源泉之本质”等言辞，对于此一问题与以满足之答复，即：吾人如何能如是开始所提议之“完全先天的扩大吾人知识”之事业，又如何能使之进入“吾人经验所不及其中无术证明吾人自身所创设之任何概念之客观的实在性”之领域。不同悟性以何种方法能到达一概念，但其对象之存在，则由任何分析过程亦绝不能在概念中发现之；盖关于对象存在之知识，正以在“关于对象之纯然思维”以外，设定对象自身之事实而成者也。唯由概念以进达“新对象及超自然的存在者之发现”，乃完全不可能者；且此事即诉之于经验，亦属无益，盖经验在一切事例中仅与吾人以现象耳。

但理性在其纯然思辨的使用中，虽远不足以成此伟大事业，即不足以证明一最高存在者之存在，但在其改正“自其他源泉所得关于此存在者之知识”一点，则有极大效用，即使此种知识不自相矛盾而与“所以观察直悟的对象之一切观点”相调和，且使其得免有“与本源的存在者之概念不相容”之一切事物及无一切经验的制限之糅杂其中。

故先验的神学虽十分无力，但就其消极的使用而言，则仍极重要，且在吾人理性仅论究纯粹理念（此理念乃不容有先验的标准以外之标准者）之限度内，先验的神学实用为吾人理性之永久监察者。盖若在其他关系中，或依据实践的理由，所预行假定“视为最高智力之最高的及一切充足的存在者”之前提，已证明其效力确实无疑，则在先验的方面，明确规定此概念为一“必然的及最高实在的存在者”之概念，以免有“属于纯然现象（如广义之拟人论）与最高实在不相容”之一切事物，同时又适当处置一切相反之主张（不问其为无神的、有神的或拟人的），自极为重要者也。此种批判的措置并无任何困难，盖因其能

使吾人证明人类理性无力主张此种存在者存在之同一根据，亦必足以证明一切相反主张之无效力。盖吾人果自何种源泉能由理性之纯然思辨的运用获得此种知识，谓并无“为一切事物最后根据之最高存在者”，以及谓此最高存在者并无吾人就一思维的存在者所有力学的实在性自其结果类推所谓论之种种属性，或谓（如拟人论之所论辩者）此最高存在者必须从属感性所势必加于“吾人由经验所知之智力”上之一切制限云云。

由此观之，最高存在者就理性之纯然思辨的使用而言，虽永为一纯然理想，但为一毫无瑕疵之理想，即为完成“人类全部知识”之概念。此种概念之客观的实在性，固不能由纯然思辨的理性证明之，但亦不能由思辨的理性否定之。是以若有一能补救此种缺陷之道德的神学，则以前仅为“想当然者之先验的神学”，将证明其自身在规定此种最高存在者之概念及不绝检验“其常为感性所欺而屡与其所有理念不能调和之理性”，实为不可或缺者也。必然、无限、统一、世界以外之存在（非以之为世界之心灵）、超脱一切时间条件之永恒、超脱一切空间条件之遍在、全能等等，皆为纯粹先验的宾词，且即以此故，此等宾词之纯化概念（此为一切神学之所不可缺者），皆仅自先验的神学得之。

先验辩证论附录

纯粹理性所有理念之统制的使用

纯粹理性所有一切辩证的尝试之结果，不仅证实吾人在先验的分析论中所已证明者，即吾人所有自以为能引吾人越出可能的经验限界之一切结论，皆欺人而无根据；且亦更进一步教示吾人，人类理性具有逾越此等限界之自然倾向，以及先验的理念之于理性，正与范畴之于悟性相同，皆极自然者——其所异者，则范畴乃引达真理，即使吾人之概念与其对象相合，而理念则产生“虽纯然幻相而又不能拒斥”之事物，且其有害之影响，即由最深刻之批判，亦仅能中和之而已。

一切事物凡在吾人所有力量之性质中有其基础者，自必适于此等力量之正当使用，且与之一致——吾人如能防范某种误解因而发现此等力量之正当趋向。故吾人自能假定先验的理念自有其善美、正当、及内在的用途，顾在其意义为人所误解而以之为实在的事物之概念时，此等理念的应用之际，即成为超验的，且即以此故而能成为欺人者矣。盖理念之所以能或为超验的，或为内在的（即或列之于一切可能的经验以外，或在经验之限界内发现其使用之道）不在理念自身，而仅有其用处，就其应用于“所假定为与之相应之对象”而言，则为超验的，就其关于悟性所处理之对象仅指导普泛所谓悟性之使用而言，则为内在的。至一切先验的潜行易替之误谬，则应归之判断之失错，绝不能归之于悟性，或理性者也。

理性与对象绝无直接的关系，仅与悟性相关；理性仅由悟性始有其自身所特有之经验的使用。故理性非创造（对象之）概念，仅整理概念而与之以统一，此等概念之所以能有此种统一，仅在此等概念用之于“最广大可能之应用”之际，即其意向欲在种种系列中获得其总体之际。悟性自身并不与此种总体有关，仅与“此种条件系列依据概念所由以成立之联结”相关。是以理性以“悟性及其有效之应用”为其所有之唯一对象。此正与悟性以概念统一对象中之杂多者相同，理性以理念统一杂多之概念，设定一集合的统一，作为悟性活动之目标，否则悟性仅与部分之分配的统一有关耳。

因之，我主张先验的理念绝不容许有任何构成的使用。当其以此种误谬方法视理念，因而以先验的理念为提供“某种对象之概念”时，则此等理念乃伪辩的，即纯然辩证的概

念。顾在另一方面，则此等理念有其优越的且实不可欠缺之必然的一种统制的作用，即指导悟性趋向某种目标之使用，凡由悟性所有一切规律所揭示之途径，皆集注此一目标，一若集注于此等途径所有之交切点者然。此交切点实为一纯然理念，即一想象的焦点

（*focus imaginarius*），唯以其在可能的经验疆域以外，悟性概念实际并非自此点而进行者；但此点用以与悟性概念以此种与其最大可能的扩大相联结之最大可能的统一。由此乃发生“此等路线起自经验的可能知识领域以外之实在的对象”之幻相——正与镜中所见反射之对象若在镜后者情形相同。顾若吾人欲导悟性越出一切所与经验（为可能的经验总和之部分），因而获得其最大可能的扩大，则此种幻相乃势所必需者，此正与镜中错觉相同，若在横陈于吾人目前之对象以外，复欲觅远在吾人背后之对象，则所陷入之幻相，乃成势所必需者矣。

吾人若就其全部范围考虑由悟性所得之知识，即见及理性对于此类知识所有态度之特征，乃在制定及求成就此等知识之系统化，即展示“此等知识所有各部分依据一单一原理所成之联结”。此种理性之统一，常预行假定一理念，即常预行假定一“知识全体所有方式”之理念——此一全体乃先于各部分之限定的知识，且包含先天的规定“一切部分之位置及其与其他部分所有关系”之条件。因此，此种理念在由悟性所得之知识中，设定一种完全的统一为其基本要项，由于此种统一，此种知识乃非偶然的集合而为依据必然的法则联结所成之体系。吾人不能谓此种理念乃一对象之概念，实仅“此等概念所有彻底的统一”之概念耳（在此等统一用为悟性规律之限度内）。此等理性概念非自自然得来；反之，吾人乃依据此等理念以探讨自然者，在自然不能与此等理念适合时，吾人常以吾人之知识为有缺陷。纯土、纯水、纯气等等之不能有，乃普泛所承认者。顾欲适当规定此等自然原因在其所产生之现象中各自所有之分际，则吾人自须要求此等纯土云云之概念（就其完全之纯粹性而言，此等纯土云云其起源固仅在理性中者）。故欲依据一机械性之理念以说明物体间之化学作用，则一切种类之物质皆归原为土（纯就其重量而言），盐、燃烧体（就其力言）以及为媒介体之水、空气等（盖即最初二类即土与盐、燃烧体等所由以产生其结果之机构）。通常所用之表现方法自与此有所不同；但理性之影响于自然科学者之分类，则仍易于发现也。

理性如为由普遍以演绎特殊之能力，又若普遍之自身已正确而为所与者，则实行归摄进程，所须者仅为判断力，由此归摄进程乃以必然的形相规定特殊的事物。我将名此为理性之必然的使用。顾若普遍仅能容许为想当然者，且为一纯然理念，则特殊即正确，但推得“此特殊为正确”之规律其所有普遍性，仍属疑问。种种特殊事例（尽皆正确者）以规律检讨之，观其是否由规律而来。设所能引用之一切特殊的事例皆自规律而来，则吾人以此论证规律之普遍性，由此普遍性复论证一切特殊的事例乃至及于尚未见及之事例。我将名此为理性之假设的使用。

根据所视为想当然的要念之理念所有理性之假设的使用，质言之，并非构成的，即严格判断之，并非吾人能视为证明“吾人所用于假设之普遍的规律”之真实之一类性格。盖吾人何以知实际自所采用之原理得来之一切可能的结果，能证明此原理之普遍性？理性之假设的使用，仅为统制的；其唯一目的在尽其力之所能以“统一”加入吾人所有之细分之知识体中，因而使其规律接近于普遍性。

故理性之假设的使用，其目的在悟性知识之系统的统一，此种统一乃悟性规律之真理所有标准。顾系统的统一（以其为一纯然理念）仅为所计议之统一，不应视为此统一自身已授与者，仅应视为一所欲解决之问题。此种统一辅助吾人在悟性所有之杂多及特殊之使

用形相中，发现悟性所有之原理，以指导悟性注意于尚未发生之事例，因而使之更为条理井然。

但吾人自以上见解所能得之唯一结论，仅为悟性所有杂多知识之系统的统一（其由理性所制定者），及一逻辑的原理。此种原理之机能，乃借理念在“悟性不能由其自身建立规律之事例中”辅助悟性，同时对于悟性之纷繁规律与以“在单一原理下之统一或体系”，因而能以一切可能的方法保持其前后一贯。但谓对象之构成性质和认知“对象之为对象”之悟性本质，其自身被规定为具有系统的统一，以及谓吾人能在某种程度内先天的设定此种统一为一基本要项，与理性之任何特殊利益无关，乃至谓吾人因而能主张悟性所有之一切可能的知识（包括经验的知识）皆具有理性所要求之统一而从属一共同原理，悟性所有之种种知识固极纷歧，皆能自此共同原理演绎之——凡此云云殆主张理性之先验的原理，并使系统的统一不仅视为方法，成为主观的逻辑的必然，且亦成为客观的必然者矣。

吾人可以理性使用之一事例说明此点。在与悟性概念相合之种种统一中，实体之因果作用（所名为力者）之统一亦属其内。同一实体所有之种种现象，骤一视之，异常纷歧，以致吾人在最初应假定为有种种不同之结果，即有此种不同之力。例如人类心中有感觉、意识、想象、记忆、顿智、辨别力、快乐、欲望等等。顾有一逻辑的格率，要求吾人应尽其所能以此等现象互相比较，且发现其所隐藏之同一性，以减除此种外观上之纷歧。吾人应探讨想象与意识相联结是否即与记忆、顿智、辨别力为同一之事物，乃至或即与悟性及理性同一。逻辑虽不能决定根本力是否实际存在，但此种根本力之理念，则为包含于“种种纷歧繁杂之力之系统的表现”中之问题。理性之逻辑的原理，要求吾人尽其所能使此种统一完备；此力与彼力各自所有之现象，愈见其彼此相同，则此等现象之为“同一力之不同表现”亦愈见其然，此同一力在其与“较为特殊之种种力”有关，应名之为根本力。至关于其他种类之力，亦复如是。

此等相对的根本力又必互相比较，意在探求其一致点，因而使其更近于一唯一的本源力，即绝对的根本力。但此种理性之统一，乃纯然假设的。吾人并非主张必须遇及此一种力，所主张者乃吾人为理性之实际利益计，即对于经验所能提供吾人之杂多规律，为建立某种原理计，必须探求之力耳。凡在可能之范围内，吾人必须努力以此种方法使“系统的统一”输入吾人之知识中。

但在转移至悟性之先验的运用时，吾人发现此种根本力之理念不仅以之为理性假设的使用之问题，且以设定一实体所有种种力之系统的统一为基本要项，及表现理性之必然的原理而要求其具有客观的实在性。盖即无任何企图以展示此种种力之和谐一致，甚或在一切此种企图失败以后，吾人亦尚预行假定此种统一实际存在，此不仅以上所援引事例为实体之统一计如是，即在与普泛所谓物质相关之事例中——其中吾人所遇及之种种力，虽在某种程度视为同质，但实亦异常纷歧繁杂者——亦复如是。在一切此种事例中，理性预行假定种种力之系统的统一，其所根据者为特殊之自然法则应归摄于更为普遍之法则下，且“节约原理”不仅为理性之经济的要求，且亦自然自身所有法则之一。

除吾人亦预行假定一先验的原理——此种系统的统一即由此种原理先天的假定为必然的属于对象——以外，欲了解如何能有一“理性由之制定规律统一”之逻辑的原理，诚属难事。盖理性果以何种权利在其逻辑的使用中要求吾人以“自然中所显示之种种力”为纯然一种变相的统一，以及尽其所能自一根本的力引申此种统一——如任意认为“一切力之为异质，及所引申之系统的统一，能与自然不相一致”等事亦属可能，则理性如何能要求以上

云云之事？斯时理性将与其自身所有之职能相背，乃欲以“与自然性质完全不相容”之理念为其目的矣。吾人亦不能谓理性在其依据自身所有之原理进行时，由于观察自然之偶有性质即到达此种统一之知识。盖要求吾人探求此种统一之理性法则，乃一必然的法则，诚以无此种统一，则吾人即无理性，无理性则无悟性之一贯运用，缺乏一贯运用则无经验的真理之充足标准。故欲保持一经验的标准，则吾人不得不预行假定自然之系统的统一，乃客观的有效且为必然的。

哲学家即其自身虽不常承认此种先验的原理或曾意识及用此原理，但吾人固发现此种原理以极可注意之形相暗默包含于彼等所由于进行之原理中。各个别事物在种种方面之歧异，并不拒绝“种之同一”，种种不同之种必须视为“少数之类所有之不同规定”，此少数之类又必须视为更高类之不同规定，一切循此推进；总之，吾人必须在“可能之经验的概念能自更高更普泛的概念演绎”之限度内，探求一切可能之经验的概念之某种系统的统一——此乃一逻辑的原理（僧院派所建立之规律），无之则不能有理性之任何使用者也。盖吾人仅在以普遍的性质归之于事物，视为其特殊的性质所根据之基础之限度内，始能由普遍以推断特殊。

此种统一之应在自然中见之云云，乃哲学家在“基本事项（即原理）不应无故增多”（*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*）之著名僧院派格率中所以为前提者。此种格率宣称：“事物就其本性而言，即为提供理性统一之质料者，且其表面上之无限歧异，实不足以妨阻吾人假定在此纷歧繁复之后有根本性质之统一”——此等性质由于其重复之规定，纷歧繁复之状态能由之而来。此种统一虽纯然一理念，乃一切时代所热烈探求之者，故应节制“对于此种统一之愿欲”，实无须鼓励之。化学家能将一切盐类归纳于酸及盐基二大要类，实为极大之进步；彼等复努力说明即令有此二者之区别，亦仅同一之根本物质之变异或不同之显现。化学家逐渐将不同种类之土（石及金属之质料）归纳为三类，最后则归纳为二类；但尚不满意，彼等不能捐弃“在此等歧异状态之后仅有一类”，且在土及盐类之间应有共同原理等等之思想。此自可假定为纯然一种经济的规划，理性由之使其自身免于一切可能的劳苦者，即一假设的企图如能成功，则由于其所到达之统一，对于所设想之说明原理自与以概括性之真理。但此种自私的目的，极易与理念相区别。盖依据理念则一切人皆预行假定理性之统一与自然自身一致，且理性——虽不能规定此种统一之限界——在此处则对于自然非乞求而为命令。

在所呈显于吾人之现象间，若果有如是极大之歧异——我非指其方式，盖在方式中现象自能互相类似；乃指其内容，即就现存事物之纷歧繁复而言——以致最锐敏之人类悟性亦绝不能比较此等现象以发现其极微之类似性（此为极能思及之可能性），则“类”之逻辑原理将完全不能成立；乃至吾人并“类”之概念或任何其他普遍的概念亦不能有之；而此唯一从事此种概念之悟性自身，亦将不复存在矣。故若“类”之逻辑的原理应用于自然（此处所谓自然仅指所授与吾人之对象而言），自当预行假定一先验的原理。依据此种先验的原理，在可能的经验之纷歧繁复中，必须预行假定有同质之性质（吾人虽不能以先天的形相决定其程度）；盖无此同质之性质，则无经验的概念可能，因而将无经验可能矣。

设定同一性为基本要项之“类之逻辑的原理”，由另一相反之原理使其归于平衡，即“种”之原理，此“种”之原理以事物在同一类之下虽互相一致，但在各事物中则要求其繁复纷歧，且命令悟性对于同一性与差别性应以同等程度注意之。此种（辨别的观察即辨别差异之能力之）原理，对于前一（理智能力 *Ingenium* 之）原理（按史密斯英译小注谓：康德在其人类学中以理智与判断力对立，理智乃吾人由以决定普遍适于特殊之能力，而判

断力则为吾人由以决定特殊合于普遍者）所有可能的轻率，加以制限；于是理性展示有自相矛盾之二重实际利益，在一方面为关于“类”之外延的范围之实际利益（普遍性），在另一方面则为关于“种”之繁复之内包的内容之实际利益（规定性）。在外延的事例中，悟性在其概念之下思维更多之事物，在内包之事例中，则在概念之中思维更多之事物。自然研究者在彼等思维方法之分歧中，亦显现有此种二重之实际利益。吾人大概可以断言，凡偏重思辨的研究之人，皆厌恶异质性质，而常注视“类”之统一；在另一方面，则凡偏重经验的研究之人，常努力分化自然直至其繁复程度一若将消灭“其能依据普遍的原理以规定自然现象”之期望。

此种经验的思维形相，实根据“目的在一切知识之系统的完成”之逻辑的原理——制定以“类”开始，吾人以所保持体系之扩大之形相下推所能包含于“类”下之杂多，正与在其他一可择之进程即思辨的进程中上溯其“类”，吾人努力以保持体系之统一者相同。盖若吾人专注意于标示“类”之概念范围，则吾人即不能规定其逻辑的区分究能进行至何种程度，亦犹吾人纯自物体所占之空间不能判断空间所有部分之物理的分割究能进展至何种程度也。因之，一切“类”须有种之纷歧，此等“种”又须有“族”之纷歧；且以无一“族”其自身无一范围（其外延一如普遍的概念），故理性——以其欲进至完成——要求不能以任何“种”为最下级之种。盖因“种”常为一概念，仅包有差别事物所共同之点，非已完全规定之者。故“种”不能直接与个体相关，必常有其他概念（即“族”）包摄于“种”之下。此种特殊化法则可成为以下之原理：繁复不能无故减削（*Entium varietates non temere esse minuendas*）。

此种逻辑的法则若非根据一先验的特殊化法则，则将毫无意义而不能应用，此种先验的特殊化法则，实非要求在“所能为吾人对象之事物”中实际有无限之歧异——此种逻辑的原理，仅关于可能的分类之逻辑的范围，主张其不定而已，并未与“主张其无限者”以任何机缘——不过以此种任务加之悟性，即使其在一切所可发现之“种”下，探求其“族”，在一切差别之下，探求更小之差别耳。盖若无更下之概念，即不能有更高之概念。今悟性仅能由概念获有知识，故不问分类进程进展至如何程度，绝非由于纯然直观，而常由于更下之概念。现象知识在其完全规定中（此仅由悟性而可能者），则要求吾人所有概念之分化前进不已，常须更进展至所留存之其他差别点，此等差别点在“种”之概念中则为吾人所已抽去者，在“类”之概念中更无论矣。

此种分类法则不能自经验得来，盖经验绝不能以此种广大的远景展示吾人。经验的特殊化若非由先在之先验的特殊化法则为之导引，则在辨别杂多时，不久即到达停止点，此种先验的特殊化法则，以其为一理性原理，常引吾人探求更进一步之差别，乃至在感官不能以此等差别展示吾人之时，亦常疑其实际存在。吸收性土类之分为种种种类（石灰土类及盐酸土类），乃仅在先在的理性规律之指导下所可能之发现——理性在以下之假定下进行，即自然如是纷歧繁复，故吾人能预想有此种差别点存在，因而以探求此种差别点之任务加之悟性。吾人之所以能有任何悟性能力者，实仅在“自然中有差别”之假定下，其事正与仅在“自然之对象显示有同质性质”之条件下，吾人始有悟性能力相同。盖包括于一概念下之纷歧繁复，正所以对于概念使用及悟性发挥与以机缘者也。

是以理性为悟性准备其活动之领域：（一）由于在更高之“类”下所有杂多之同质之原理；（二）由于在更下之“种”下所有同质的事物之歧异之原理；及（三）为欲完成系统的统一，更须有一法则，即一切概念有亲和性之法则——此一法则制定吾人由于繁复纷歧之逐渐增进，自各“种”进展至一切其他之“种”。此等法则吾人可名之为方式之同质性、特殊

性、连续性等等之原理。所谓连续性之原理，乃联结其他二者而成，盖因仅由上溯更高之“类”及下推更下之“种”二种进程，吾人乃能获得“完全之系统的联结”之理念。盖斯时一切杂多的差别皆互相有关，以彼等皆自一最高之“类”发生，经由“益复扩大的规定之一切阶段”。

三种逻辑的原理所制定之系统的统一，能以以下之方法说明之。一切概念皆可视为一点，此点作为观察者之停留场，有其自身所有之视阈，即繁复之事物皆能自此立场表现之，自此立场以校阅之耳。此种视阈必能包有无量数之点，每点皆有其自身所有之更狭隘之视阈；易言之，一切“种”依据特殊化之原理皆包有“族”，而逻辑的视阈则专由更小之视阈（族）所成，绝非由“不具有外延（个体）之点”所成者也。但对于种种之视阈，即“类”（每类皆由其自身所有之概念规定之者），能有一共同之视阈，其与此共同之视阈相关一若自一共同之中心，检阅种种之“类”；自此种更高之“类”，吾人更能前进，直至到达一切“类”中之最高者为止，因而到达普遍的真实的视阈，此种视阈乃自最高概念之立场规定之者，且包括一切杂多——类、种、族——在其自身之下。

由同质性之法则引吾人到达此最高之立场，由特殊化之法则引吾人到达一切更下之立场及其最大可能之歧异。且因在一切可能的概念之全部范围内并无空隙，又因出此范围以外并无事物可遇及，故自普遍的视阈及完全的区分之二种前提，发生以下之原理：方式之间并无空隙（*non datur vacuum formarum*），即种种本源的最初的“类”并非由空隙使之互相孤立分离；一切杂多的“类”纯为一唯一之最高的及普遍的“类”之分化。自此种原理乃得其直接的结论：方式之间有连续性（*datur continuum formarum*），即“种”之一切歧异皆互相为缘，自一“种”转移至其他之“种”，不容有突飞之事，仅经由介在各种间之更小程度之歧异而成。总之，（自理性而言）“种”或“族”彼此间皆不能为最近之事物：常能有其他中间之“种”，中间“种”之与各种间之差异，常较各种彼此间之差异为小。

第一法则乃使吾人对于无数种类不同之本源的“类”不即以此为止境而满足，令吾人注意其同质性；第二法则则又阻抑此种趋向统一之倾向，而主张在吾人进而应用普遍的概念于个体之前，应先在概念中区分为各族。第三法则制定“即在最繁复之杂多中，吾人亦见及自一‘种’逐渐转移至他‘种’之间所有同质性，因而认知种种分枝间之关系，一若皆自同一之根干发生者”云云，以联结以上二种法则。

但此种“种之连续性”（就逻辑的方式而言）之逻辑的原理，乃以一种先验的法则（自然中连续性之法则）为前提者，无此种先验的法则，则前一法则仅能引悟性陷入歧途，使其遵循一“殆完全与自然自身所制定者相反”之途径。故此种法则必须以纯粹先验的根据为基础，而非依据经验的根据。盖若依据经验的根据，则法则之成立将后于体系，顾实际则吾人所有自然知识中之一切体系，皆自法则所发生者也。此等法则之形成，并非由于——提出此等法则为一纯然实验的提案所作之——实验之任何秘密计划。此等预见（按即以上所云之法则）当其证实时，即产生强有力之证据，以维持“假设的所思及之统一乃极有根据者”之见解；因而此种证据在此一方面具有确实之效用。但此则极显明者，此等法则乃以“根本的原因之节约、结果之纷繁、及由此二者而来之自然各部分之互相接近”等等，就其自身言，为与理性及自然二者皆相合者。故此等原理，其自身直接具有令人深信采用之根据，非仅以之为方法上之方便也。

但极易见及此种方式之连续性纯为一理念，在经验中实不能发现有与此理念相合之对象。盖第一，自然中之“种”实际分为种种，因而必须构成一不连续之区别量（*quantum*

discretum)。追溯此等“种”之亲和性，若继续进展不已，则在所与二种间之中间分子，自必确为无限，顾此乃不可能者。且第二，吾人对于此种法则不能有任何确定之经验的使用，盖因其所训令吾人者，仅为“吾人应探求亲和性之阶段”云云，极为宽泛之指示而已，至吾人应探求此等亲和性阶段究至何种程度，及以何种方法探求之，则此种法则绝未与吾人以任何标准。

吾人如以此等系统的统一之原理，置之“适于其经验的使用之顺序”中，则此等原理所占之顺序如下：杂多、亲和、统一，每一项皆视为其完全程度已达最高之理念。理性以由悟性所得及直接与经验相关之知识为前提，依据远越出一切可能的经验以外之理念，以探求此种知识之统一。杂多之亲和性（不问杂多之如何纷歧，乃视为包摄于一统一原理之下者）固与事物相关，但更与事物之性质及其力量有关。例如吾人所有不完全之经验，最初如使吾人以行星轨道为圆形，其后吾人若发现其中与圆形说有所歧异，吾人追溯此等歧异，直至依据一定的法则，经由无限之中间阶段，能改变圆形为所推想之种种歧异轨道中之一。盖即谓吾人假定行星之运行非圆形乃多少近于圆形之性质；于是吾人到达一椭圆形之理念。又因彗星在观察所及之范围内，并非以任何此种轨道回至其先有之位置，故彗星之途径展示有更大之歧异。于是吾人推想彗星乃遵抛物线之轨道进行者，此种轨道近似椭圆，就吾人所有之观察而言，实难与“具有异常延扩之长轴”之椭圆相区别。故在此等原理指导之下，吾人在轨道之“类”的方式中发现有统一点，因而发现行星运动（即引力）所有一切法则之原因中之统一。于是吾人乃以所得之效果推而广之，努力以同一原理说明一切变异及与此等法则表面上相违反之情形；最后甚至吾人进而增加“绝非经验所能证实”之事物，即依据亲和性之规律，推想彗星之双曲线轨道，在此种轨道中，彗星完全脱离吾人所有之太阳系，自一太阳向一太阳转移，联结宇宙之最远部分——此一宇宙在吾人虽为无限，但由同一之动力一贯联结之。

此等原理之显著形相及其中唯一与吾人有关者，乃在其颇似先验的，以及此等原理虽包含“用为理性之经验的使用之指导”之纯然理念——理性之追从此等理念殆有类于渐近线的，即永益接近而永不能到达之——但此等理念以其为先天的综合命题，亦具有“客观的而又不定的效力”，用为可能的经验之规律。此等理念又能在努力构成经验时，用为辅助的原理而得极大之效用。但此等理念不能有先验的演绎；盖如吾人以上之所说明，关于理念，此种演绎乃绝不可能者。

在先验分析论中吾人已以悟性之力学的原理与数学的原理相区别，以力学的原理为直观之纯然统制的原理，而数学的原理就其与直观之关系而言则为构成的原理。但此等力学的原理关于经验固亦为构成的，盖以此等原理乃使“无之则不能有经验”之一类概念，先天的可能者。顾纯粹理性之原理，关于经验的概念，则绝不能为构成的；盖因不能有“与此等原理相应之感性图型”授与吾人，故此等原理绝不能有具体的对象。然若吾人不容理性原理有此种所视为构成的原理之经验的使用，则吾人如何能保障此等原理有统制的使用，以及使其因而有客观的效力，且此种统制的使用，吾人果指何而言？

悟性乃理性之对象，正与感性为悟性之对象相同。使“悟性所有一切可能之经验的活动之统一”系统化，乃理性之职务；正与“以概念联结现象之杂多及使其归摄于经验的法则之下”之为悟性职务相同。但悟性活动而无感性图型，则为不确定者；正与理性统一就悟性在其下应系统的联结其概念之条件及其所到达之“范围”而言，其自身为不确定者相同。顾吾人虽不能在直观中发现“一切悟性概念所有完全系统的统一”之图型，但必须有类似此种图型者授与。此种类似者乃“悟性在一原理下所有知识之分化及统一”中之最大理念。盖

除去其发生不定量之杂多之一切制限条件，则最大及绝对的完全，自能确定的思维之矣。故理性之理念乃感性图型之类似者；其所不同之点，即在应用悟性概念于理性图型并不产生关于对象本身之知识（如应用范畴于其感性图型中之事例），而仅产生一切悟性运用所有系统的统一之规律或原理。今因“先天的命令悟性所有运用之彻底的统一”之一切原理，亦适用于经验之对象（虽仅间接的），故纯粹理性原理，关于此种对象，亦必有客观的实在性，但此非为其欲在对象中有所规定，仅为其欲指示“悟性之经验的确定的使用所由以能完全与其自身一致”之进程耳。此则由于“使悟性运用尽其所能与彻底的统一之原理相联结及在此原理之指导下以规定其进程”而成就之者。

自“理性关于对象知识之某种可能的完成之所有实际利益”而来非自“对象之性质”而来之一切主观的原理，我名为理性之格率。于是有思辨的理性之格率，此种格率虽颇似客观的原理，但完全根据其思辨的利益者也。

在以纯然统制的原理为构成的原理，因而用为客观的原理时，此等原理自陷于互相抵触。但若仅以之为格率，则无实在的抵触，盖仅理性所有之实际利益不同乃发生种种不同之思维形相耳。就实际言，理性亦仅有唯一之一种实际利益，其格率之互相抵触，仅此种实际利益所欲由以努力获到满足之方法有所不同，及此等方法之互相钳制耳。

故一思想家或偏重于杂多（依据特殊化之原理），而另一思想家则或偏重于统一（依据集合之原理）。各信其判断乃由洞察对象而到达者，实则完全依据其或多或少偏执于二种原理之一而然耳。且因此等原理皆非以客观的根据为基础，而仅以理性之实际利益为基础，故原理之名实不能严格适用之；名之为“格率”，殆较为切当。当吾人见及“有识之士关于人、动物、植物乃至矿物之特性，争执不已，有谓各民族有其特殊之遗传特性，各家族各种族等等亦各有其确定之遗传的特异，与之相反者则又谓在此一切事例中，自然对于一切事物本精确构成其同一之素质，其所有差别实起于外部之偶然的情形云云”之际，吾人仅须考虑彼等之作此等主张，其所指之对象果为何种对象，即可知彼等之于对象障蔽甚深，不容彼等谓由于洞察对象之性质而有所云云也。此种争论纯起于理性之有二重实际利益，一方醉心（或至少采用）于一种利益，他方则倾心于其他一种之利益。故自然中“纷繁”之格率与“统一”之格率间之歧异，本极易调和之。但在以格率为产生客观的洞察之期间，则直至发现有一种方法以调整彼等相反之主张及在此一方面有以满足理性为止，彼等不仅发生争执，且将成为积极的障碍，使真理之发现长期为之停滞不进也。

关于莱布尼兹所提出，巴奈（Bonnet）所维护，世人所广为论究之“造物之连续的阶段之法则”，其主张或否定，即可以以上所论述适用之。此纯由“根据理性之实际利益之亲和性原理”而来。盖观察及洞察自然之构成性质，绝不能使吾人对于此一法则有客观的主张。经验中所呈显于吾人之此种阶梯，彼此相去甚远；在吾人所见似为微细之差别，在自然本身则常为广大大之间隙，故自任何此种观察，吾人对于自然之终极意向皆不能有所决定——吾人如思及在如是多量之事物中发现类似性及接近性，绝非难事，则更见其然。在另一方面，则“依据此种原理以探求自然中秩序”之方法，及命令吾人应以此种秩序为根据于自然本身（至在何处及达何种程度，可置之不问）之格率，确为理性之正当的优越的统制原理。在此种统制的能力中，此种原理远超出经验或观察之所能证实者；且其自身虽无所规定，但实用以揭示“趋向系统的统一”之途径者也。

人类理性所有自然的辩证性质之终极意向

纯粹理性之理念，其自身绝不能成为辩证的，此等理念所引起之感人的幻相，自必仅由于误用理念所致。盖理念乃自理性之本质发生；此种对于思辨所有一切“权利及主张”之最高法庭，其自身乃为感人及幻相之根源，实为不可能者。故自当以理念为有“其自身所有之功用及吾人所有理性之自然性质所规定之适切职务”。顾伪辩者流，常大声疾呼，攻讦理性之背理及矛盾，彼等虽不能深入理性所有最深秘之意向，但仍极口非难理性之种种命令。然彼等之所以有自己独立主张之可能性，及使彼等能谴责“理性之所要求彼等者”之教化，实皆理性之所赐也。

吾人非首先与以先验的演绎，则不能正确使用一先天的概念。顾纯粹理性之理念，实不容有如范畴事例中所可能之此种演绎。但若此等理念有丝毫客观的效力（不问此种适用效力如何不确定），而非纯然思想上之虚构物，则其演绎自必可能，固不问其与“吾人所能授与范畴之演绎”相异如何之大（此为吾人所承认者）也。此点将以之完成吾人理性之批判工作而为吾人令所欲从事者。

所授之于我之理性之某某事物，绝对视为对象或仅视为理念中之对象，其间实大有区别。在前一事例中，吾人之概念乃用以规定对象者；在后一事例中，则实际仅有一图型，对此图型并无对象直接授与，甚至并假设的对象亦无之，且此种图型仅能使吾人以间接方法表现其他对象，即由此等对象与此理念之关系，在其系统的统一中表现之。故我谓最高智力之概念为纯然一理念，盖即谓此种概念之客观的实在性，不应视为由其直接与对象相关而成（盖在此种意义中，则吾人应不能以其客观的效力为正当矣）。此仅一图型，依据最大可能之理性统一条件而构成者——此为普泛所谓事物概念之图型，仅用以保持吾人理性之经验的使用中所有最大可能之系统的统一者。是以吾人殆自——“所视为经验对象之根据或原因”之——此种理念之假定的对象，引申经验对象之由来。例如吾人宣称“世界之事物必须视为一若自一最高智力接受其存在”云云。此种理念，实仅为辅导的概念，而非明示的概念。盖此种理念，并未示吾人以对象如何构成，而仅指示吾人在此理念之指导下吾人应如何求以规定经验对象之构成性质及联结耳。是以若能说明三种先验的理念（心理学的、宇宙论的、神学的），虽不能直接与其所相应之对象相关，或规定之，但仍以之为理性之经验的使用之规律，在此种“理念中之对象”之前提下，引导吾人至系统的统一，又若能说明此等理念以此乃有所贡献于经验知识之扩大，绝不能与经验的知识相背反，则吾人自能推断“常依据此种理念以进行云云，乃理性之必然的格率”。此实思辨的理性所有一切理念之先验的演绎，此等理念不以之为扩大吾人知识至“较之经验所能授与为数更多之对象”之构成的原理，乃以之为“普泛所谓经验的知识所有杂多之系统的统一”之统制的原理，此种经验的知识，由此统制的原理，更能在其自身所有之范围内适当保持其安全，且较之缺乏此种理念，仅由悟性原理之运用所可能者，更能有效的改进之。

我将努力使之更为明晰。依据此等所视为原理之理念，第一，在心理学中，吾人在内的经验指导下，联结吾人所有心之一切现象，一切活动及感受性，一若心乃“以人格的同一持久存在（至少在此生中）之一单纯实体”，同时此实体所有之状态（肉体之状态仅为外的条件而属于此等状态），又在连续的变化之中。第二，在宇宙论中，吾人在一所视为绝不容许完成之研讨中，必须推求“内的外的自然现象”两方所有之条件，一若现象系列之自身无穷无尽，并无任何最初的或最高的项目。顾在如是推求时，吾人无须否定“在一切现象以外，尚有现象之纯粹直悟的根据”；但以吾人对于此等根据绝无所知，故在吾人说明自然时，绝不可企图引用之。最后第三，在神学领域中，吾人必须视“能属于可能的经验之联结衔接”之一切事物，一若构成一绝对的——但同时乃完全依存的及感性的受条件制限者之——统一，但同时又视一切现象之总和（即感性世界自身），一若在其自身之外

有一“唯一、最高、及一切充足之根据”，即一独立自存的、本源的、创造的理性。盖唯以此种创造的理性之理念为鉴，吾人始能指导吾人理性之经验的使用，以保持其最大可能之扩大——即由于“视一切现象一若皆自此种原型所发生者”。易言之，吾人不当以心之一切内的现象为来自一单纯之思维的实体，应以心之内的现象为依据一单纯的存在者之理念彼此互相因缘引申而成者；吾人不当以世界之秩序及系统的统一为来自一最高之智力，应视为自最高聪睿之原因之理念获得规律，依据此种规律，理性在联结世界中之经验的因果时，能使之用于最有效用之处，及满足其自身所有之要求。

顾并无任何事物足以妨碍吾人假定此等理念亦为客观的，即使之实体化——唯宇宙论的理念则在例外，以理性在此处若亦以理念为客观的实在，则陷于二律背驰矣。至心理学的及神学的理念，则并不含有二律背驰，且亦无矛盾。于是如何能有任何人争论其可能之客观的实在性？盖凡否定其可能性者，正与吾人欲肯定之者相同，关于此种可能性皆绝无所知。但无积极的障碍以阻吾人如是假定之一事，实不足为假定任何事物之充分根据；吾人不当仅依恃“倾于完成其自身所设立之事业”之思辨的理性权威，即可引入“超越吾人所有一切概念（虽不与此等概念相矛盾），而视为实在的确定的对象”之思想上之存在物。不应以此等理念为自身独立存在，仅能视为具有“图型之实在性”而已——一切自然知识所有系统的统一之规整的原理之图型。仅应以此等理念视为实在的事物之类似者，不应以其自身为实在的事物。吾人自理念之对象除去其条件，此等条件乃制限吾人悟性所提供之概念，但亦唯此等条件，吾人始能对于任何事物具有确定的概念。于是吾人之所思维者，乃——吾人对之绝无概念（就其自身而言），但仍表现其与现象之总体相关，有类现象间之相互关系之——某某事物。

吾人如以此种方法假定此类理想的存在者，则吾人实际并未推展吾人知识于可能的经验对象以外；仅由“其图型由理念所提供”之系统的统一，推展此种经验之经验的统一而已——故此种理念并无权利要求为构成的原理，仅能为统制的原理。盖容许吾人设定与此理念相应之事物，即某某事物乃至一实在的存在者，并非即谓吾人宣称由先验的概念以扩大吾人关于事物之知识。诚以此种存在者仅在理念中设定，而非设定其自身，故仅以之表现系统的统一，此种系统的统一乃用为理性之经验的使用之规律者。至关于此种统一之根据，即关于“统一所依据为原因”之存在者之内的性格为何，则绝无所决定者也。

故纯粹思辨的理性所授与吾人关于“神”之先验的唯一确定的概念，就其最严格之意义言之，乃有神的；即理性并未确定此一概念之客观的效力，仅产生“其为一切经验的实在之最高的必然的统一之根据”之某某事物之理念而已。此某某事物，除依据理性之法则类推其为“一切事物之原因”之实在的实体以外，吾人不能思维之。在吾人敢于以此事物为一特殊的对象，而不永以“理性之统制的原理之纯然理念”为满足之限度内，乃以完成一切思维条件为远过于人类悟性力之所及而置之，此即吾人必须思维此某某事物之所以然。顾此种思维进程与追求吾人知识中之完全系统的统一之进程（对于此种进程理性至少不加以限制）乃不相容者。

以下之点，即此种假定之理由所在：盖若吾人假定一“神”，对于其最高完成之内的可能性或其存在之必然性，吾人固不能有丝毫概念，但在另一方面，则吾人对于“与偶然的事物有关之一切问题”，皆能与以满意之解答，且关于理性在其经验的使用中所追求之最高统一，亦能与理性以最圆满之满足。至吾人关于此假定自身不能使理性满足之一事，乃显示其为理性之思辨的实际利益，并非——能以其自远超于理性范围以上之点出发为正当之——任何洞见；且即由此实际利益，努力总括理性所有之对象，视为构成一完全的全体

者也。

吾人今到达“论究此同一假定之思维进程”上所有之一种区别，此种区别颇似琐碎，但在先验的哲学，则极为重要。即我在相对的意义中固可有充分根据假定某某事物

（*suppositio relativa*），但无绝对的假定此某某事物（*supposito absoluta*）之权利。此种区别在纯然之统制的原理之事例中应考虑之。吾人认知此原理之必然性，但对于其必然性之由来，则绝无所知；且吾人之所以假定其有最高的根据者，仅以欲更能确定以思维此原理之普遍性耳。例如当我思维一“与纯然理念乃至与先验的理念相应”之存在者为存在之时，我并无权利假定此种存在者自身之存在，盖因并无概念使我由之能思维足以适合此种目的所视为确定之任何对象——凡关于我之概念之客观的效力所需要之条件，皆为此理念自身所摈除矣。实在性、实体、因果作用等之概念，乃至“存在之必然性”之概念，除其“使关于对象之经验的知识可能”之用途以外，绝无可用以规定任何对象之任何意义。故此等概念能用以说明感官世界中所有事物之可能性，但不能以之说明宇宙自身之可能性。此等说明之根据，应在世界以外，因而不能为可能的经验之对象。但我虽不能假定此种不可思议之对象自身存在，顾仍能假定其为与感官世界有关之“纯然理念之对象”。盖若我之理性之“最大可能之经验的使用”，依据一理念（系统的完全统一之理念，此理念我今将更精密规定之），则此理念自身虽绝不能在经验中适当展示之，但欲接近经验的统一之最高可能的程度，则仍为势所必需者，故我不仅有资格且亦不得不实现此理念，即“对于此理念设定一实在的对象”。但我之设定此种对象，仅以之为我所绝不知其自身之某某事物，且以其为此种系统的统一之根据，在与此种统一有关之范围内，我乃以“与悟性在经验的范围内所用之概念相类似之性质”，归之于此种对象。因之，就世界中之实在性，即就实体、因果作用、必然性等类推，我思维一“具有此种种之最高完全程度”之存在者；且因此种理念仅依存我之理性，故我能思维此种存在者为独立自存之理性，此种独立自存之理性——由最大调和及最大统一之理念——视为宇宙之原因。我之除去“能制限理念之一切条件”者，仅以欲在此种本源的根据支持之下，使宇宙中所有杂多之系统的统一，及由此统一而来之“理性之最大经验的使用”可能耳。我之为此，由于表现一切联结一若及一最高理性之命令（吾人之理性，仅此最高理性之微弱的模拟而已）。于是我进而专由“本仅能适用于感官世界之概念”以思维此最高存在者。但因我不过相对的用此先验的假定，即仅以此假定为授与经验之最大可能的统一之基体，故我全然由“仅属于感官世界之性质”，以思维此与感官世界相异之存在者。盖我不希求——且亦无正当理由以希求——能知此种“我之理念所有之对象”之自身为何。良以并无适用于此种目的之概念；即彼实在性、实体、因果作用等等之概念，乃至“存在之必然性”之概念，当吾人敢于以此等概念越出感官领域以外时，则一切失其意义，而成为一种可能的概念之空虚名称，其自身全无内容矣。我仅思维一存在者（其自身完全非我所知）与宇宙之最大可能系统的统一之关系，其目的唯在用之为“我之理性之最大可能经验的使用”之统制的原理之图型耳。

设吾人目的所在为“吾人所有理念之先验的对象”，则吾人不能以实在性、实体、因果作用等等概念之名词，预行假定其自身之实在，盖因此等概念丝毫不能适用于“与感官世界完全相异之任何事物”。故理性关于所以为最高原因之最高存在者所设立之假定，仅为相对的；此仅为感官世界中之系统的统一而规划者，纯为一理念中之某某事物，至关于其自身，则吾人绝无概念。此即说明关于“授与感官所视为现实存在之事物”何以吾人需要一其自身为必然的之原始存在者之理念，且关于此存在者或其绝对的必然性又绝不能构成丝毫概念之所以然也。

吾人今关于全部先验的辩证论之结果，能有一明晰的见解，且能精确规定纯粹理性所

有理念之终极意向，至其所以成为辩证的者，则仅由疏忽及误解耳。纯粹理性，实际除其自身以外，并不涉及任何事物。且不能有其他职务。盖所授与理性者，非——应归摄于“经验的概念之统一”之——对象，乃由悟性所提供——须归摄于理性概念之统一（即须归摄于依据原理之联结之统一）——之知识。理性之统一，乃体系之统一；此种系统的统一，并非客观的用于推广理性之应用于“对象”之原理，乃主观的用于推广理性之应用于“对象之一切可能的经验知识”之格率。顾因理性对于“悟性之经验的使用”所能授与之系统的联结，不仅促进其扩大，且亦保障其正确，故此种系统的统一之原理，在此范围内亦为客观的，但以一种空漠不定之形相（*principium vagum*）耳。此非能使吾人关于其直接的对象有所规定之构成的原理，乃仅为无限的（不定的）促进、增强、“理性之经验的使用”之统制的原理及格率——绝不与其经验的使用之法则相背而进行，同时又开展“不在悟性认知范围内”之新途径。

但理性除与此种统一之理念以一对象以外，不能思维此种系统的统一；且因经验绝不能以一完全系统的统一之例证授与吾人，故吾人所应赋与理念之对象，非经验之所能提供者。此种对象以其为理性所怀抱（*ens rationis ratiocinatae*），纯为一理念；非假定其为“绝对实在的及此即对象自身”之某某事物，乃仅设定其想当然如是者（盖因吾人由任何悟性概念皆不能到达之者），盖欲因此吾人能视感官世界中所有事物之一切联结一若根据于此一存在者耳。在此种进程中，吾人唯一之目的，在保持——理性所必不可缺且虽以一切途径促进“由悟性所得之一切经验的知识”而绝不能障碍其统一之——系统的统一。

吾人如以此种理念为“主张或假定一实在的事物”（吾人能以系统的世界秩序之根据归之者），则吾人误解此理念之意义矣。反之，“非吾人概念所及”之此种根据，其本有之性质为何，乃完全未定之事；至设定此理念，则仅以之为观点，唯由此种观点，始能更进而扩大“在理性如是切要，在悟性如是有益”之统一。总之，此种先验的事物，仅为统制的原理之图型，理性由此种图型，在其能力所及之限度内，推广系统的统一于全部经验领域之上。

此种理念所有之第一对象，乃所视为“思维的自然物”或视为“心”之“我”自身。我若欲研求思维的存在者自身所赋有之性质，则我必质之经验。盖除范畴之图型在感性直观中授与吾人以外，我即不能以任何范畴适用于此种对象。但我绝不因适用范畴而到达一切内感现象之系统的统一。于是理性采用“一切思维之经验的统一之概念”以代不能使吾人前进之（心之现实性质之）经验的概念；且由于以此种统一为不受条件制限，及本源的理性乃自此种统一构成一理性概念，即一单纯的实体之概念，此种实体其自身永无变化（人格的同一），而与此实体以外之其他实在的事物相联结；一言以蔽之，乃单纯的独立自存的智性之理念。但即如是，理性之意向所在，除在说明心之现象时所有系统的统一之原理以外，余皆置之不顾者也。理性努力欲表现一切规定存在于单一之主体中，一切能力（在可能之限度内）自单一之根本能力而来，一切变化属于同一之永久的存在者之状态，一切空间中现象完全与思维活动相异。实体之单纯性及其他种种性质，殆仅为此种统制的原理之图型，而非预行假定其为心所有性质之现实根据。盖此等性质或依据完全不同之根据，此等根据，吾人绝不能知之。心自身不能由此等所设想之宾词知之，即令吾人以此等宾词为绝对适用于心，亦不能由之以知心之自身。盖此等宾词仅构成一“不能具体表现之纯然理念”。吾人如仅注意以下之点，即“不以之为纯然理念以上之事物，而以之为在规定吾人所有心之现象时，仅与理性之体系化的使用有关，始能有效”，则自此种心理学的理念所能产生者，自仅属有益之事矣。盖因在说明“专属于内感事物”之际，自无物体的现象之经验的法则（此为完全不同之法则）杂入其中。关于心之生灭及再生等之虚妄假设，无一可以

容许。故关于此种内感对象之考虑，应完全保持其纯洁，不容有异类的性质混入。且理性探讨之趋向，亦在使此一方面之说明根据，尽其所能归纳于单一之原理。凡此等等，由于“所视为宛若一实在的存在者”之图形而圆满到达之，且除此图型以外，实亦无他途可以到达之。心理学的理念之意义所能指示者，亦不过统制的原理之图形而已。盖若我问及心自身是否为精神的性质，则此问题殆无意义。盖用此种概念（按即心灵）不仅抽去物质的自然，且抽去普泛所谓之自然，易言之，抽去任何可能经验所有之一切宾词，因而抽去思维“此种概念之对象”所必需之一切条件；顾概念仅以其与一对象相关始能谓其具有意义者也。

纯然思辨的理性之第二种统制的理念，则为普泛所谓世界之概念。盖自然本为理性需要统制的原理之唯一所与对象。此自然为二重，或为思维的，或为物质的。思维此物质的自然，则在关于其内的可能性之限度内，即在限定范畴之适用于物质的自然之限度内，吾人实无须理念，即无须超越经验之表象。且在此一方面亦实无任何理念可能，盖因处理物质的自然，吾人仅受感性直观之指导。物质的自然之事例，与心理学的根本概念“我”之事例完全不同，此种“我”之概念，先天的包含思维之某种方式，即思维之统一。故所留存于纯粹理性者，仅有普泛所谓之自然、及依据某种原理“自然中所有种种条件之完全”而已。此等条件系列之绝对总体，在引申此等条件之各项目时，乃一理念，此种理念，在理性之经验的使用中，绝不能完全实现，但仍用为一种规律，以命令吾人在处理此种系列时应如何进行者，即在说明现象时，不问其在追溯的顺序中或在上升的顺序中，吾人当视此种系列一若其自身乃无限的，即一若其进行乃不定的。在另一方面，当以理性自身视为决定的原因，如在自由之领域内时，盖即谓在实践的原理之事例中时，则吾人应若有一“非感性所有而为纯粹悟性所有”之对象在吾人之前而进行者也。在此种实践的领域内，其条件已不在现象系列中；此等条件能设定在系列以外，因而能以状态之系列视为宛若由于一直悟的原因而具有绝对的起始者。凡此种种，所以说明宇宙论的理念纯为统制的原理，远不能以构成的原理之形相设定此种系列之现实的总体。至关于此种论题之详细论究，可参观纯粹理性之二律背驰一章。

纯粹理性之第三种理念，包含“其为一切宇宙论的系列之唯一的充足的原因之存在者”之纯然相对的假定者，乃神之理念。吾人并无丝毫根据以绝对的形相假定此种理念之对象（假定其自身）；盖能使吾人仅依据其概念而信仰（或主张）最高完成及由其本质为唯一绝对必然之存在者，究为何物，且即吾人能信仰之或主张之，吾人又如何能说明此种进程之为正当？此仅由于其与世界相关，吾人始能企图证明此种假定之必然性，于是事极明显，此种存在者之理念与一切思辨的理念相同，仅欲构成一种理性之命令，即世界中之一切联结皆当依据系统的统一之原理观察之——一若一切此种联结皆自——所视为最高的一切充足的原因之——“包括一切之唯一存在者”而来。是以事极明显，理性在此处除对于其经验的使用之扩大，制定其自身所有之方式的规律以外，并无其他目的，绝无任何越出一切经验的使用限界以外之扩大。因之，此种理念在其应用于可能的经验时，并非以任何隐蔽方法含有“要求其性格上成为构成的”之任何原理，此则极为明显者也。

此种唯依据理性概念之最高方式的统一，乃事物之有目的的统一。理性之思辨的实际利益，使其必然以世界中之一切秩序视为一若以最高理性之目的所创设。此种原理在其应用于经验领域时，完全以新观点开展于吾人理性之前，即世界事物可以依据目的论之法而联结之，因而使其能到达其最大系统的统一。故关于所视为宇宙唯一原因（虽仅在理念中）之最高智力之假定，常能有益于理性而绝不能伤害之。故在研究地球（此为圆形但略带扁平形）^[67]、山、海等等之形状时，吾人若假定其为世界创造者之贤明目的之结果，

则吾人实能以此种方法获得无数发现。又若吾人以此种原理仅限于统制的用法，则即有谬误，亦不致与吾人以任何大害。盖其所能发生最恶劣之事，殆在吾人所期待有目的论的联结（*nexus finalis*）之处，仅发现一机械的或物理的联结（*nexus effectivus*）耳。在此种事例中，吾人仅不能发现其所增加的统一；并未毁损理性在其经验的使用中所主张之统一。但即有此种失望，亦不能影响及于目的论的法则自身（就其普泛的意义而言）。盖当一解剖学者以一种目的归之于某种动物之肢体，而此种目的则显然能证明其为不合者，斯时固能证明此解剖学者之误，但在任何事例中，欲证明自然之组织（不问其为何）绝不适合于任何目的，此则全然不可能者。因之，医学的生理学关于有机体关节所尽其效用之目的，所有极有限之经验的知识，借纯粹理性所唯一负责之原理而扩大之；且由此原理竭其所能扩大至确信的与人人赞同的假定，即动物所有之一切事物，皆有其效用，且合于某种良善之目的。如以此种假定为构成的，则远超过于观察在此程度内所能证明其正当之范围外矣；故吾人必须断言，此种假定仅为理性之统制的原理，以“世界最高原因之有目的的因果作用”之理念，辅助吾人保持最高可能之系统的统一——一若此种依据最高之贤明目的而活动“所视为最高智力之存在者”乃一切事物之原因。

但吾人如忽视“理念仅限于统制的用法”之限制，则将引理性入于歧途。盖斯时理性离经验根据（仅经验能包含“揭示理性正当途径”之目标），冒险越出其外，以趋向不可思议不可究极之事物，及飞越至令人眩晕之高度，乃发现其自身完全与一切依据经验之可能的行动相断绝矣。

自“吾人以有背理念本质之方法（即构成的而非仅为统制的）使用最高存在者之理念”所发生之第一种谬误，乃理性玩忽怠惰（*ignava ratio*）之谬误^[68]。“凡使吾人以研讨自然（不问任何主题）为已绝对完成，致理性以为其自身所设立之事业一若业已完全成就，而终止更进行研讨”之一切原理，吾人皆可以此名称名之。故心理学的理念，当其用为构成的原理以说明心之现象，因而扩大吾人关于自我所有之知识于经验限界以外（推及其死后之状态）时，确曾使理性之事业简易易为；但实障碍乃至完全毁灭“吾人理性在经验指导下论究自然之用途”。独断的精神论者以彼所信为在“我”中直接知觉之“思维的实体之统一”，说明“在状态之一切变化中”人格之常住不变之统一；或以吾人关于思维的主体非物质性之意识，说明“吾人关于死后始能发生者之所有之利害关系”；以及等等。于是彼对于此等内部的现象之原因，废止一切经验的研讨，（在此种经验原因应在物理的说明根据中探求之限度内）；彼依恃超经验的理性之假定的权威，自以为有权忽视“在经验中为内在的”一类之知识源流，此虽牺牲一切实在的洞察，在彼则固有极大之便利者也。此种有害的结果，在独断的处理吾人所有最高智力之理念中，及误以此理念为基础之神学的自然体系（自然神学）中，尤为显著。盖在此种研讨领域中，吾人若不在物质的机械性之普遍法则中探求其原因，而直接诉之于最高智慧之不可究极的命令，则在自然中所展示之一切目的以及吾人所仅能归之于自然之种种目的，将使吾人探讨原因成为一极易之事，因而使吾人以理性劳作为已完成，实则斯时吾人仅废止理性之使用耳——此种使用乃完全依据自然秩序及其变化系列所展示之普遍法则，以自然秩序及其变化系列为其指导者也。吾人如自目的论的观点，不仅考虑自然之某某部分，如陆地之分布及其构造，山岭之构成性质及其位置，或仅动植物之有机组织等等，而使此种自然之系统的统一与最高智力之理念相关，完全成为普遍的，则自能避免此种谬误。盖斯时吾人以自然为依据普遍法则，以目的性为其基础者，依据此普遍法则欲在任何事例中证明此种目的性固极困难，但无一特殊的布置能在此目的性之外者也。于是吾人有一“目的论的联结之系统的统一”之统制的原理——但此种联结，吾人并不预定其如是。吾人之所能断然行之者，乃在发现“目的论的联结实际为何”之期望下，依据普遍的法则，以探求物理机械的联结耳。仅有此种方法，有

目的的统一之原理，始能常有助于扩大与经验相关之理性使用，而无任何事例与之相仿。

由误解以上系统的统一之原理所发生之第二种误谬，乃理性颠倒之误谬（*perversa ratio*, ὕστερον πρότερον）。系统的统一之理念，应仅用为统制的原理，以指导吾人依据普遍的自然法则，在事物之联结中探求此种统一；故吾人当信为在使用此种原理时，吾人愈能以经验的形相证实此种统一，则愈能近于完全——此种完全自属绝不能到达者。不用此种方法，则自必采用相反之进程而颠倒矣。有目的的统一原理之实在性，不仅以之为前提且又使之实体化；又因最高智力之概念，其自身完全在吾人理解能力以外，吾人乃以拟人论的方法规定之，因而强迫的专断的以种种目的加之自然之上，而不由物理的探讨途径，以推寻所以探求此类目的之更合理的进程。于是意仅在辅助吾人完成“依据普遍的法则之自然统一”之目的论，不仅趋向于撤废此种统一，且又妨碍理性成就其固有之目的，即依据此等法则，由自然以证明最高智力的原因之存在之理性目的。盖若最完全之目的性，不能先天的在自然中预行假定之，即以之为属于自然之本质，则如何能要求吾人探求此种目的性，及经由目的性之一切阶段，以接近一切事物之创造者之最高完成（此为绝对必然的而必须先天的认知之完成）？统制的原理制定系统的统一，乃——不仅经验的知之且先天的预行假定之者（虽以不确定之态度假定之）之——自然中之统一，应绝对的以为前提，而视为自“事物之本质”而来者也。但若我开始即以“最高有目的的存在者”为一切事物之根据，则实际上自然之统一性必被委弃，将以之为偶然之事，而与事物之性质完全无关，且视为不能自其固有之普遍的法则知之者。于是发生一最恶之循环论；即吾人正在假定之主要争论之点是也。

以关于自然之系统的统一之统制的原理为一构成的原理，且以仅在理念中用为理性自相一致使用之根据者，使之实体化而预定之为一原因，此仅使理性昏乱而已。探讨自然自有其固有之独立的进程，即依据自然原因所有之普遍的法则，保持自然原因之连锁。即以此种进程进行，实亦依据宇宙创造者之理念而进行者，但非欲由此演绎“所永在探求之目的性”，不过欲自此种目的性以知此种创造者之存在耳。由于在自然所有事物之本质中，及在可能限度内在普泛所谓事物之本质中，探求此种目的性，以求知此种所视为绝对必然的最高存在者之存在。不问此事是否有成，若以纯然统制的原理之条件制限理念，则理念自身固常真实，且能保证其使用之正当者也。

完全之有目的的统一，构成绝对的意义之完成。吾人若不在“构成经验所有全部对象（即构成吾人所有一切客观的有效知识之全部对象）之事物”之本质中，发现此种统一，以及不在自然之普遍的必然的法则中发现此种统一，则吾人如何能宣称自此种统一，直接推论——所视为一切因果作用之根源所在之——本源的存在者之最高及绝对必然的“完成”之理念？最大可能之系统的统一以及其结果之有目的的统一，乃使用理性之训练学校，且实为理性最大可能之使用所以可能之基础。故此种统一之理念与吾人理性之本性，乃固结而不可分者。此种理念，即以此故，在吾人为立法的；故吾人应假定一“与此相应之立法的理性”（*intellectus archetypus*），实极自然，所视为吾人理性对象之“自然之一切系统的统一”皆自此立法的理性而来也。

在论述纯粹理性之二律背驰时，吾人已言及纯粹理性所提出之问题，应在一切事例中，皆容许答复，且就此等问题而言，不容以吾人知识有限为遁词（此种遁词在关于自然之种种问题，乃不可避者，且为适切之辞）。盖吾人此处所质询者，非关于事物性质之问题，乃仅自理性之本性发生，且仅与其自身所有内部性质相关之问题。吾人今能就纯粹理性最关心之两问题限度内证实此种主张（骤见之，颇似轻率之主张）；因而最后完成吾人

关于纯粹理性辩证性质之论究。

在与先验的神学有关之范围内^[69]，吾人第一，如问及是否有与世界不同之任何事物，包含“世界秩序及依据普遍法则之世界联结”之根据，其答复则为无疑有之。盖世界乃现象之总和，故必须有现象之某某先验的根据，即仅能由纯粹悟性所思维之根据。第二，如问及是否此种存在者乃最大实在的、必然的等等之实体，则吾人答以此种问题乃完全无意义者。盖吾人所能由以企图构成“此种对象之概念”之一切范畴，仅容经验的使用，当其不用之于可能的经验之对象（即感官世界）时，则绝无意义。出此领域之外，此等范畴仅为概念之空名，吾人固可容许有此等空名概念，但由此等空名概念之自身，则吾人绝不能有所领悟者也。第三，如问及吾人是否至少能以经验对象之类推，思维此种与世界不同之存在者，则其答复为确能思维之，但仅为理念中之对象，而非实在之对象，即仅为世界组织之系统的统一、秩序、目的性等等之“吾人所不可知之基体”——理性不得不构成此种理念以为其研讨自然之统制的原理。不仅如是，吾人更能自由容许“于其统制的职能有益”之拟人论（Anthropomorphismus）加入此种理念中，而不为人所谴责。盖此永为一理念而已，并非直接与世界不同之存在者相关，乃与世界之系统的统一之统制的原理相关，且仅由此种统一之图型，即由最高智力（此种智力在其创造世界时，乃依据贤明之目的而行动者）之图型，而与之相关者也。至此种世界统一之本源的根据之自身为何，吾人不能自以为是由此已有所决定，仅在与“关于世界事物所有理性之系统的使用”相关之范围内，吾人应如何运用此种根据，或宁谓为如何运用其理念耳。

但尚有人以此种问题相逼问者，即：吾人能否依据此种根据假定一世界之聪慧之全能创造者？吾人无疑能之，不仅能之，且必须如是假定之。但斯时吾人是否推展吾人之知识于可能的经验领域以外？则绝不如是。竭吾人之所为者，仅预行假定一某某事物，即预行假定一先验的对象而已，至此先验的对象之自身为何，则吾人绝无概念。吾人若研究自然，则不得不以世界之系统的有目的的排列为前提，而吾人之所以能由一种智力（一种经验的概念）类推，以思维此种不可知之存在者，亦仅在与世界之系统的有目的的排列相关耳；即就根据于此种存在者之目的及完成而言，以“依据吾人所有理性之条件所能视为包含此种统一之根据”之一类性质，赋之于此种存在者。故此种理念，仅在吾人之理性与世界相关之使用范围内，始能有效。吾人如以绝对的客观的一种效力归之于此种理念，则是吾人忘却吾人之所思维者仅为理念中之存在者；且吾人若如是自“非由观察世界所能规定”之根据出发，则吾人已不能以适合于理性之经验的使用一种方法，应用此原理矣。

但尚有人问我能否以最高存在者之概念及前提，用之于“唯理的考虑世界”能，此正理性依恃此种理念之目的所在。但我能否因此进而以外表上有目的布置视为其目的所在，因而以此等目的为自神意（此固间接由于“推广神意所建立之某种自然方策”）而来？

吾人实能如是为之，但有一条件，即不问其主张神之智慧依据其最高目的处理一切事物，或主张“最高智慧之理念”乃依据普遍法则探讨自然之统制的原理，及自然之系统的有目的的统一之原理（乃至在不能发现此种统一之事例中亦然）吾人均视为无足轻重之事。易言之，当吾人知觉此种统一时，不问吾人谓为神以其智慧，愿望其如是，或谓为“自然”贤明的排列之如是，此在吾人乃一极不相干之事。盖吾人之所以能采用最高智力之理念为统制的原理之图型，正由于此最大可能之系统的有目的的统一耳——此种统一乃吾人理性所要求为一切自然探讨所必须以之为基础之统制的原理。故吾人愈能发现世界中之有目的，则愈能证实吾人理念之正当。但因此种原理之唯一目的，在指导吾人探求最大可能程度之“自然之必然的统一”，故吾人之探求自然统一，在能到达此种统一之限度内，虽有

赖于最高存在者之理念，但若吾人忽视自然之普遍的法則（盖欲发现理念所唯一适用之自然），而以此种自然之目的性视为起于偶然的超自然的，则不能不陷于自相矛盾。盖吾人实无正当理由假定一“在自然以上具有此种性质之存在者”，其所以采用此种存在者之理念者，盖欲以现象为依据因果规定之原理，而互相系统的联结故耳。

职是之故，在思维世界之原因时，吾人不仅能就某种微妙之拟人论（无此种拟人论，则吾人对于世界原因绝不能有所思维），在吾人之理念中表现此种世界原因，即以之为具有“悟性、快与不快之感情、及与此等悟性感情相应之欲望决意”之存在者，且亦能以超越“吾人关于世界秩序所有之经验的知识所能归之于此原因之任何完成”，即无限之完成，归之于此世界原因。盖系统的统一之统制的法则，制定吾人研究自然应以“与最大可能之杂多相联结”之系统的有目的的统一，一若触处可无限见及之者。诚以吾人所能发现此种世界之完成，虽极微渺，但吾人所有理性之立法，仍要求吾人必须常探求推度此种完成，且依据此种原理以指导吾人之探究自然，实为有百利而无一害者。但在此种表现原理为包括“最高创造者之理念”之方法中，我并非以此原理根据于此种存在者之现实存在及吾人确知此存在者之知识，但仅根据于其理念，且我实际并非自此种存在者引申任何事物，仅自其理念引申之耳——即依据此种理念自世界事物之本性引申之耳——此则极为明显者也。关于此种理性概念真实用途之不定形式之意识，实促使一切时代之哲学家使用中庸及合理之言辞，盖因彼等语及自然之智慧与用意及神之智慧时，一若自然与神之智慧，乃同义之名词——在彼等专论究思辨的理性之范围内，固愿择用自然之名词，其理由则在能使吾人避免轶出所能正当主张者以外，且又能导使理性专向其固有之领域（即自然）进行也。

是以纯粹理性在最初，其所期许者，似不外扩大知识于一切经验限界以外，若正当理解之，则仅包含统制的原理而已，此种统制的原理固制定较之悟性之经验的使用所能到达之更大统一，但就其努力目标置之非常辽远之一事言之，则仍能由系统的统一，在最大可能之程度以与其自身一致而不相矛盾。但在另一方面，此等原理若被误解，而以之为超经验的知识之构成的原理，则将由令人迷惑及欺人之幻相而发生偏见及纯然空想的知识，因而发生矛盾及永久之争论也。

* * *

故一切人类知识以直观始，由直观进至概念，而终于理念。吾人之知识，就此三种要素而言，虽具有先天的知识源流（此种先天的知识源流，最初视之，虽似蔑视一切经验之限界者），但彻底的批判，则使吾人确信理性在其思辨的使用时，绝不能以此等要素超越可能的经验领域，且此种最高知识能力之本有职务，目的在依据一切可能的统一原理——目的之原理乃其最重要者——使用一切方法及此等方法之原理，以探求透入自然之甚深秘密，但绝不超越自然之外，盖在自然以外，对于吾人仅有虚空的空间而已。“一切似能扩大吾人知识于现实经验以外之命题”之批判的检讨，如在先验分析论中之所为者，无疑足以使吾人确信此等命题绝不能引至可能的经验以外之任何事物。吾人若不怀疑明晰之抽象的普泛的学说，以及感人的外观的展望，若不引诱吾人趋避此等学说所加之束缚，则吾人自能省略质询“超经验的理性为维护其越权行为所提出之辩证论的证人”之烦劳。盖吾人自始已完全确知此等越权行为，其意虽或诚实，但必为绝对对于根据者，诚以其与“人所绝不能到达之一知识”有关故耳。但除吾人能透彻“即明哲之士亦为其所欺之幻相”之真实原因以外，不能终止此种论辩。加之，分解吾人所有一切超经验的知识至其要素（视为关于吾人内部性质之一研究）一事，其自身极有价值，实为一切哲学家应尽之义务。因之，思辨的理性所有一切此等努力，虽无效果可言，吾人仍以穷流溯源至其最初源流，为一至

要之事。且因辩证的幻相，不仅在吾人之判断中欺吾人，且因吾人在此等判断中具有利害关系，此等幻相又具有自然的吸引之力，且将永远继续有之，故为防阻此种未来之误谬起见，吾人详述所能叙述者，以之为此种公案之纪录而藏之于人类理性之纪录保存所，实极为适宜者也。

[1] 一若思维在想当然的判断中为悟性机能，在实然的判断中为判断机能，在必然的判断中为理性机能。此一点以后将申论之。

[2] “自然科学之玄学的第一原理”一书中。

[3] 表象自身是否同一，即一表象是否能由其他表象分析的思维之，非今所问之问题。当杂多被考虑时，一表象之意识，常与其他表象之意识有别，此（可能的）意识之综合，乃吾人现时所唯一欲论究者也。

[4] 意识之分析的统一，属于一切普泛的概念。例如我思普泛所谓红色，由之我表现能在某某事物中见及或能与其他表象相联结之性质（视为一特征）于我自身，即仅由“以为前提之可能的综合”，始能表现此分析的统一于我自身。被思维为“种种不同表象中之共同表象”，乃视为属于“于共同之外尚具有异点”之表象。因之在我能在意识之分析的统一（此即使其成为共同概念者）中思维此共同表象以前，必须先在此表象与其他（虽此等表象仅为可能的）表象综合的统一中思维之。故统觉之综合的统一乃最高点，吾人必须将悟性之一切运用，乃至逻辑全部以及先验哲学皆须归属此点。此种统觉能力实即悟性自身。

[5] 空间时间及其各部分，皆为直观，故与其所包含之杂多同为单一的表象（参观先验感性论）。因之，空间时间并非由之发现“同一之意识包含在多数表象中”之纯然概念。反之，由空间时间乃发现多数表象包含在一表象及此表象之意识中；于是此等表象乃成为复合的。故此意识之统一为综合的而又本源的。此种直观之单一性实发现其具有重要之结果者（参观一五）。

[6] 关于三段推理所有四格之烦冗理论，实则仅关于断言的三段推理而已；此仅为由于窃置直接的结论（*consequentiae immediae*）在纯粹三段推理之前提中，而得于第一格以外尚貌似有多种推理之诈术，但若其创作者不能以断言的判断置之绝对的权威之地，视为一切其他判断皆由此而生（此在九中已明示其误矣），则此种理论尚难得人之赞同也。

[7] 此一点之证明，乃依据所表现之“直观之统一”（对象即由此直观之统一而授与吾人者）。此种直观之统觉，在其自身中，常包含一直观中所与杂多之综合，因而其中已包有此杂多与统觉统一之关系。

[8] 空间中对象之运动，不属于纯粹之学问，故不属几何学。盖某某事物能移动，不能先天的知之，仅由经验知之。但视为记述空间之运动，乃由于产生的想象力，在普泛所谓外的直观中继续综合杂多之纯粹活动，此不仅属于几何学且属于先验哲学。

[9] 我实下解容认吾人之内感为吾人自身所激动，何以有如许困难。此种激动在一切注意活动中，皆可得其例证。盖在一切注意活动中，悟性依据其所思维之联结，规定内感使成为“与悟性综合中之杂多相应”之内的直观。至心通常由此所被激动之程度如何，则各人当能自觉之也。

[10] “我思”表现“规定我之存在”之活动。由“我思”我之存在固已授与矣，但我由以规定此存在之形相（即属于存在之杂多），则未由“我想”而授与也。欲得规定此存在之形相，则须自我直观；而此种直观乃以所与先天的方式即——感性的而属于“我中所有被规定者之感受性”之——时间为条件者。今因我并无其他自我直观，即并无在规定的活动之前先以我内部所有规定一切者之主体（我仅意识其自发性）授与吾人之一类自我直观，与时间在规定的活动之事例中相类，故我不能规定我之存在为自我活动之存在，我之所能为者，唯在表现我之思维——即规定活动——之自发性于我自身而已；而我之存在仍仅为感性的被规定者，即为现象之存在。至我之所以名我自身为智性者，则以此自发性故耳。

[11] 表现为对象之空间（如吾人在几何学中之所必须为之者）实包含直观方式以上之事物；其中又包有依据感性方式在直观的表象中所授与之杂多之联结，故直观之方式仅授与杂多，而方式的直观则授与表象之统一。在感性论中，我以此种统一为仅属于感性者，纯由注重其先于任何概念而言，但就事实言之，则此种统一实以——不属于感性而空间时间之一切概念由之而始成为可能者之——综合为其前提者也。唯因空间时间由此种统一（由于悟性规定感性）始成为直观授与吾人，故此种先天的直观之统一，属于空间时间，而不属于悟性概念（参观二四）。

[12] 如是已证明经验的之感知综合必然与“智性的且完全先天的包含在范畴中”之统觉之综合相一致。在彼以想象力之名，在此以悟性之名，与直观之杂多以联结者，乃此同一之自发性耳。

[13] 读者欲避免由此说仓促推论所生之恶果，则宜注意范畴对于思维实不为感性直观之条件所限制，而有其无限之领域。仅在吾人所思维者之知识，即对象之规定，始需要直观。在无直观时，对象之思维，就主观之珥性运用而言，仍有其真实有用之效果。盖理性之使用，并非常向对象之规定，即常对知识进行，亦使用于主观及其“意欲”之规定——此一种运用非今所能论究者。

[14] 此一命题极为重要，须绵密考虑。一切表象对于可能之经验的意识，具有必然的关系。盖若此等表象不具有此种关系，又若吾人不能意识此等表象，则实际等于承认此等表象之不存在。但一切经验的意识，对于先于一切特殊经验之先验的意识（即视为本源的统觉之自然意识），具有必然的关系。故在吾人之知识中，一切意识必须属于一单一意识（即自觉意识），乃绝对的必然者。于是“意识之杂多”之综合的统一，为吾人所先天的所知，因而，为“关于纯粹思维之先天的综合命题”之根据，正与空间时间为“关于纯粹直观方式之命题”之根据相同。经验的意识所有一切繁杂内容必须联结在一单一之自觉意识中之综合命题，乃吾人所有普泛所谓思维之“绝对第一且为综合的原理”。但不可忽视者，此名为“我”之单纯表象，在其与一切其他表象相关时（此“我”之表象乃使其他表象之集合的统一可能者）即为先验的意识。至此一表象是否明晰（经验的意识）或晦昧，甚至是否实际存在，皆非吾人今所欲论究者也。唯一切知识之逻辑方式之所以可能，则必然以其与“视为能力之统觉”相关为条件。

[15] 及今心理学者尚不知想象力为知觉本身之必然的成分。此盖半由于人以此种能力限于再生，半由于信为感官不仅提供印象且亦联结之而产生对象之心象。以此之故，自当须要印象之感受性以上之某某事物，即综合印象之机能。

[16] 缺乏判断力乃通常所称之愚昧，实无术补救此缺陷。至天资迟钝之人，若其所缺乏者，仅为适当程度之悟性及悟性特有之概念，则勤勉好学自能助长之，且有成为博学多

识之士者。但此类人士通常所缺乏者仍为判断力（*secunda Petri*），故常遇有博学之士在应用其科学知识时，显露其原有之缺点。此实绝不能补救之者也。

[17] 一切结合（*Conjunctio*）或为合成（*Compositio*）或为联结（*Nexus*）。第一之结合方法为其构成分子并无相互之必然的关系之一类杂多之综合。例如正方形由对角线分为两三角形，此两三角形并无相互之必然的关系。凡能数学的处理之一切事物中之同质的综合，亦即此种综合。此种综合，其自身又能分为集合（*Aggregation*）及凝合（*Coalition*）二者，前者用之于延扩的（*Extensive*）量，后者用之于增强的（*Intensiv*）量。至第二之结合方法（*Nexus*）乃在其构成分子互相有必然的关系之限度内杂多之综合，如属性之于实体，结果之于原因等等。故此种事物之综合虽为异质的，但亦表现为先天的结合。此种结合以其非任意的，且为关于杂多存在之联结，故我名之为力学的。此种联结其自身又能分为现象相互之物理的联结，及其在“知识之先天的能力”中之玄学的联结。（此注乃第二版所增加者）

[18] 此应严密注意，即我非就普泛所谓关系之变化而言，乃就状态之变化而言。故当一物体以齐一速度运动时，绝不变更其（运动之）状态；仅在运动有增减时其状态始有变化。

[19] 一切现象应在其中联结之“世界全体”之统一，其为所默认之“同时共在之一切实体所有共同相处关系之原理”之结果明甚。盖若实体皆成孤立，则此等实体殆不能成为构成全体之各部分。且实体之联结（杂多之交互作用）若非因其同时并在而已成为所必需者，则吾人绝不能自同时共在（此仅为理论的关系）以推论实体之联结（此为实在的关系）。但吾人已在本文说明共同相处关系实为使同时存在之经验的知识所以可能之根据，且纯由此经验的知识以推论“为其条件之共同相处之关系”。

[20] 按康德在第二版序文中所述，此句应改易如下：但此永恒者不能为我内部中之直观。盖应在我内部中见及我之存在规定之一切根据，皆为表象；表象自身则须有一与其有区别之永恒者，表象所有变易以及我在——表象在其变易之——时间中之存在，皆与此永恒者相关而始可规定者也，此为史密斯英译本所附注。

[21] 外的事物存在之直接的意识，在以上之定理中，非以之为假定之前提，乃视为已证明者，固不同此意识之可能性为吾人所理解与否也。至关于此意识之可能性之问题则如是：吾人是否仅具有一内感，无外感，而只为外的想象。但即欲想象某某事物为外的——即呈显之于直观中之感官——吾人必须先已有一外感，且必须由之直接的使外的直观之感受性与“为想象力所有特质”之自发性相区别，其事甚明。盖若吾人仅应想象一外感，则应为想象能力所规定之直观能力，其自身将被否定矣。

[22] 由事物之现实性，我确设定其在可能性以上者，但不在事物中耳。盖包含在事物之现实性中者，绝不能较之包含在其完全之可能性者以上。但在可能性，纯为设定事物与悟性相关（在其经验的使用中），而在现实性，则事物同时又与知觉相联结。

[23] 吾人能极易思维物质之不存在。但古人并不自此而推论其偶然性。且即自一事物所与状态之存在转移至不存在之变易——此为一切变化所由之而成者——亦并不根据其相反者之实在性而证明此一状态之为偶然性。例如一物体在运动以后之必为静止，并不因与静止状态相反而证明运动之为偶然性。盖此种相反，仅逻辑的与其他事物相反，而非实在的相反。欲证明其运动之为偶然性，吾人应证明在前-运动时点中物体在其时即已有不运

动而静止之可能，并非运动后之静止；盖在运动后之静止之事例中，二相反者彼此间固绝无矛盾也。

[24] 一言以蔽之，如除去一切感性的直观——此为吾人所有唯一种类之直观——则此等概念以任何方法亦无一能证实其自身，即不能证明其实在的可能性。斯时所留存者，仅有逻辑的可能性，即仅此概念，或思维可能耳。但吾人之所论究者并不在此，而在概念是否与对象相关，因而指示某某事物与否也。

[25] 吾人绝不可用德国著作沿用之“智的世界”以代悟性世界（*Mundus intelligibilis*）之名词。盖唯知识始有智的或感觉的。所能成为某一种直观之对象者，则必须名之（虽不顺耳）悟性的或感性的。^{〔4〕}

[26] 此处乃指实在的定义而言，实在的定义并非仅用其他较易理解之语以代一事物之名称，乃包含——所定义之对象常能由之为吾人正确认知及使所说明之概念能实际应用——之明晰性质。故实在的说明，不仅使概念明晰，且亦使其客观的实在性明晰者也。如依据概念在直观中呈现其对象之数学的说明，即属此一种类之说明。

[27] 吾人此处关于实在的实体，如欲借口通常之遁词，主张此等实体至少彼此间无相反活动，则须举示此种纯粹而非感性的实在之例证，俾可察知此种概念是否表现某某事物。但除引自经验以外，绝无例证可得，而此种自经验所得者，则除现象以外绝不提供其他事物。故此种命题其意义所在，不过凡仅包有肯定之事物，即不包有否定而已——此一种命题吾人固从不怀疑之者也。

[28] 感性当其从属悟性而为悟性行使其机能之对象时，实为真实知识之源泉。但此同一感性在其影响于悟性之作用而规定悟性构成判断之限度内，则为误谬之根据。

[29] 柏拉图实亦扩大其概念以包括思辨的知识——仅规定此种思辨的知识为纯粹的及完全先天的所与者。甚至推及于数学——虽数学之对象除可能的经验以外无处可见及之者。在此点我实不能追随彼矣，盖除此等理念之神秘的演绎及彼由之使理念实体化之夸大以外，别无他事可言——但吾人所必须承认者，彼在此领域中所使用之崇高名词，实能加以中庸之解释而与事物之本质相合者也。

[30] 玄学所视为其研究之固有对象者仅有三种理念：神、自由、灵魂不灭——三者互相联结，盖第二概念与第一概念相联结则必达到为其必然的结论之第三概念。至玄学所能论究之任何其他质料，仅用为到达此等理念及证明其实在之用。玄学并非为适合自然科学而需要此等理念，乃欲以之超越自然耳。洞察此等理念，将使神学、道德及由二者联合所成之宗教，乃至吾人存在之最高目的，完全依恃思辨的理性之能力。在理念之系统的表象中，以上所举之顺序（按即神、自由、灵魂不灭之顺序）为综合的顺序，殆为最适合者；但在研究中则分析的顺序必然先于综合的顺序，即相反的顺序，乃较合于完成吾人大计划之目的，盖以其能使吾人自经验中直接所授与吾人者出发也——自心灵论进至宇宙论，复由宇宙论进至神之知识。（此为第二版所增加之小注）

[31] 读者凡不易推测此等名词（在其用于先验的抽象性者）之心理学的意义，及难发现心之最后一项属性（即第四项）何以属于存在之范畴者，以后自能见及此等名词充分说明之而辩释之者也。此外，我将辩白在本章及本书全体中我之以拉丁名词，代德文名词，致损文辞美观之故。我之辩解则为与其以名词增加读者之困难，毋宁稍损文辞美观之为得

也。

[32] 在两前提中所用“思维”一字之意义全然不同：在大前提中以其为与普泛所谓对象相关，即与视为能在直观中授与之对象相关，而在小前提中则仅以之为与自觉意识之关系所成者。在此后一意义中绝无对象为其所思及，其所表现者仅为与“视为主体之自我”（所视为思维之方式者）之关系耳。在前一前提中吾人所言者，为除以其为主体以外所不能思维之事物；但在后一前提中，则吾人所言者非事物而为思维（抽去一切对象），其中之“我”常用为意识之主体。故其结论不能为“我除为主体以外不能存在”，仅能为“在我思维我之存在时，除以之为（其中所包有之）判断之主体以外，我不能使用我自己”。此为一自同命题，对我之存在形相绝无丝毫阐发也。

[33] 明晰并非如逻辑学者所言，为关于表象之意识。即令在许多不明晰之表象中，亦必见有某种程度之意识（此种意识虽微弱不足令人回忆及之），盖若全无意识，则吾人将不能辨别不明晰表象之各种联结，但吾人关于许多概念之性格如正当、公正之性格，仍能辨别之，或如音乐家在立时演奏种种音调时，能辨别此等不明晰之表象。但一表象之明晰，乃在其意识足以意识及此一表象与其他表象之有区别之时。如意识仅足辨别其区别，而不能意识其区别，则此表象必仍名为不明晰者。故有无限之意识阶段，直至于其完全消灭。

[34] 若干哲学家在构成一“新有可能性”之事例时，以为彼等若能拒斥他人提示与彼等之假定相反者，即为已足。此乃一切自以为了解死后思维之可能性者——关于此种思维之可能性彼等仅有人间生活之经验的直观中之例证——之推论进程。但依恃此种论证方法之人，能由引证一并不较之过甚之其他可能性，即足以使之困惑无已。此即单纯的实体分割为种种实体之可能性，及融合（凝结）种种实体为一单纯的实体之可能性。盖分割性虽以复合体为前提但并非必须实体之复合，而仅须同一实体所有（杂多能力之）度量之复合。正如吾人能思维心灵之一切能力乃力量及至意识之一切能力及力量减弱为半，但实体仍能以此种状态留存，吾人自亦能以此消失之一半为保留于心灵以外而不在心灵以内，亦不见其有所矛盾；且吾人又能如是主张，谓因其中所有之实在者，即具有度量者——易言之，其全部存在毫无欠缺——已分割为二，此分割之其他部分斯时当在心灵以外存在。盖以前存在之多数（已分割者）非实体之多数，乃实体所固有一切实在性之多数，即实体中所有存在量之多数，故实体之单一性仅为存在之形态，由分割之故，已转变为实体性之多数。理与此同，种种单纯的实体能融合为一，除多数实体性为一以外，绝无所损失，盖因一实体中总包括有一切以前种种实体之实在性度量。吾人或亦能表现单纯的实体（此为对于吾人产生名为特质之现象者）为产生——实非由彼此之机械的化学的影响，乃由于吾人所不知之一影响，机械的化学的影响，对于此种影响，仅为其现象——儿女之心灵，即以为由双亲之心灵（所视为强弱量者）之力学的分割以产生儿女之心灵，而此等双亲之心灵则由于与同一种类之新的质料相融合，以补偿其所损失。我实不能容认此种妄想有任何用处及效力，且如分析论之原理所证明者，范畴（包括实体之范畴）除经验的使用以外，无使用之可能。但若唯理论者敢于纯自思维之能力并无“对象所能由以授与之永恒的直观”，以构成一自存的存在，且不承认（此为彼所应为者）其不能说明思维的性质之可能性而仅根据于“思维中统觉之统一不容以复合体说明之”云云，则唯物论者——彼虽不能诉之经验以维持彼所推测之可能性——何以不能有同一权利，大胆以其原理建立相反之结论，同时仍保留其反对派（唯理论者）所依恃之方式的统一。

[35] “我思”如前所述乃一经验的命题，其自身中包有“我在”之命题。但我不能谓“一

切思维之事物皆存在”。盖在此种事例中，思维之性质将使一切具有思维之存在为必然的存在。故我之存在不能如笛卡尔之所论究，视为自“我思”之命题推论而来者——盖若此，则将有“一切思维之事物皆存在”之大前提列于其前——此乃与此我思之命题为同一之命题。“我思”表现一未定其内容之经验的直观，即未定之知觉（即提示其自身属于感性而存于此存在命题之根底中之此种感觉）。但“我思”先于“由其与时间有关之范畴以规定知觉对象”所必须之经验，而此处所论及之存在则非范畴。范畴本身并不应用于未定其内容之所与对象，而仅用于——吾人对之具有概念且欲知其是否存在于概念以外之——对象。此处所指之未定的知觉仅为所与之实在的某某事物，乃授之于普泛所谓思维者，因而不视为现象，亦不以之为物自身（本体），乃以之为现实的存在之某某事物，在“我思”之命题中即指此“我思”而言也。盖必须注意当我称“我思”命题为经验的命题时，我并不因之而谓在此命题中之我为经验的表象。反之，此乃纯粹智性的表象，盖因属于普泛所谓思维耳。无某种经验的表象以提供思维之质料时，则现实的“我思”实不能发生；但此经验的表象仅为纯粹智性的能力之应用或使用之条件。

[36] 此种证明极易使之成为通常习用之正确推论方式。但就我之目的而言，使其证明之根据明晰（虽以通俗方法），即已足矣。

[37] 一弹性之球体在一直线上与别一类似之球体相冲击，则以其全部运动即其全部状态（盖若吾人仅注意其空间中之位置）传之后一球体。如以此种物体类比，吾人假设“实体之情形如是，即一实体传达其表象及此等表象之意识于其他实体，故吾人能思维第一实体传达其状态及状态之意识于第二实体，第二实体则以其自身所有状态并前一实体之状态传达第三实体，第三实体则又以一切以前实体之状态与其自身所有状态以及此等状态之意识传达于其他实体”云云之全部实体系列。是以最后之实体自能意识以前种种转变之实体之一切状态为其自身所有之状态，盖因此等状态已与其意识，转移于此最后之实体矣。但此最后实体并非在一切此等状态中曾为其同一之人格。

[38] 吾人必须深信此“悖理而又正确”之命题，即除空间中所表现者以外，其中并无任何事物是也。盖空间自身不过表象，故凡在其中的任何事物必包含在表象中。是以除空间中现实的所表现者之外，其中实无任何事物。谓事物仅能存在其表象中，此命题固足令人奇异，但以吾人此处所论究之事物非物自身，而仅为现象，即仅为表象，则反对者自息矣。

[39] 此处单纯的如何与实在性之范畴相应，我尚不能说明之。此将在以下一章论及此同一概念为理性用之于其他用途时说明之。

[40] 所与受条件制限者之“条件系列之总体”常为不受条件制限者，盖因在此绝对的总体以外更无能为此绝对的总体之条件者。但此种系列之绝对的总体仅为理念，或宁为一想当然之概念，其可能性，尤其关于“不受条件制限者（实际所论辩之先验的理念）所由以包含其中”之形态吾人必须研讨之也。

[41] 自然作为形容词而言（方式的）乃指依据因果作用之内部的原理，一事物中所有种种规定之联结而言。反之，以自然作为实体解（质料的），则指——在现象由因果作用之内部的原理互相彻底联结之限度内——现象之总和而言。吾人所谓流质之自然、火之自然（按即本性）等等，即自第一种意义言之。斯时此语乃用之于形容词者。反之，当吾人言及自然之事物时，吾人心中以其为一独立自存之全体。

[42] 此种二律背驰按以上所列举之先验的理念之顺序，逐一排列之。

[43] 一不定量当其成为如是，即虽包围在限界中，吾人亦无须测定，即无须由其部分之综合以构成其总体时，即能直观之为一全体。盖限界在其切断一切其余事物时，其自身已决定其完全性矣。

[44] 总体之概念，在此事例中，纯为其所有部分之完成的综合之表象；盖因吾人不能自“全体之直观”以得此概念——此种直观在此事例中乃不可能者——故吾人仅能由所视为使无限事物进达完成（至少在理念中）之“部分之综合”而感知之。

[45] 空间纯为外部的直观之方式（方式的直观）。并能为吾人外部所直观之实在的对象。空间——以其为先于“规定空间（占据之或限制之）或宁谓为依据其方式授与吾人一经验的直观”者——在绝对的空间之名称下，不过外部的现象所以可能之可能性而已（在外部的现象或自身独立存在或能加之于所与现象之限度内）。故经验的直观并非（知觉及虚空的直观之）空间与现象所合成者。在综合中空间与现象彼此并非对立相应之事物，此二者为直观之质料与方式，在同一之经验的直观中联结者。吾人如使此二者之一在其他之外，例如使空间在一切现象之外，即发生外部的直观之种种虚空规定（但此种规定并非可能的知觉）。例如世界之运动或静止与无限的虚空空间之关系之规定，乃绝不能知觉之规定，故仅为空想事物之宾词。

[46] 故此种量包含一大于任何数目之（所与一切单位之）量，此乃数学上无限之概念。

[47] 此极显然，吾人此处所欲言者，乃虚空的空间在其为现象所限制之限度内（即世界以内之虚空空间）至少不与先验的原理相矛盾，因而能在与先验的原理相关之限度内承认之者也。但此并非即谓主张虚空空间之可能性者。

[48] 时间为变化所以可能之方式的条件，客观的实先于变化；但就主观的而言，在现实意识中，时间表象与其他一切表象相同，仅在与知觉联结中授与吾人者。

[49] “起始”一词有二种意义：一为能动的，指开始——为其结果之——状态系列之原因而言；二为受动的，指在原因自身中开始作用之因果作用而言。此处我乃自第一种意义以推论第二种之意义。

[50] 伊壁鸠鲁（Epicurus）曾否提呈此等原理为客观的主张，实一问题。抑或此等原理之在伊壁鸠鲁仅为理性所有思辨的使用之格率，则彼在此方面实显示较之古代之任何哲学家更具有纯正之哲学的精神。伊壁鸠鲁所倡导之原理为以下数点，即说明现象时吾人必须一贯进行，一若吾人之研究领域并无世界之任何限界或起始局限之；吾人必须假定组成世界之质料必为吾人自经验所知之质料；吾人必须仅设定一种“事件之产生形相”，此种形相乃能使事件成为吾人所视为“由自然之不变法则所规定”之事物者；最后必须不用任何与世界不同之原因——凡此种原理今尚保持其所有价值。此等原理在其扩大思辨的哲学之范围言之，极为坚实之原理（虽少为人所见及），同时又能使吾人发现道德原理无须依据相异（即非道德的而为理论的）之资源，且丝毫并不因此即断定“要求吾人在纯然从事思辨时应忽视此等独断的主张”（即世界有限界及起始，神的原因等等）之人，其意实在否定此等主张也。

[51] 对于“先验对象之性质为何”之问题，虽不能有一答案谓其为何，但吾人固能答以此问题自身为无意义者，盖因并无“与之相应之对象”能授与者也。因之在先验心灵论中所论究之一切问题，皆能以此种态度解答之，且实以此解决之者；盖其问题皆与一切内的现象之先验的主体相关，而此先验的主体自身则并非现象，因而不能以之为一对象授与吾人，且无一范畴（此问题实际即专向此等范畴者）能适合其应用所必需之条件者。吾人在此处乃见及俗语所谓“不答之答”之事例矣。关于“不能由任何确定宾词所思及”之某某事物之性质之问题——盖因其完全在“所能授与吾人之对象”之范围以外者——实完全空虚无意义者也。

[52] 我在他处有时又名之为形式的观念论，以与实质的观念论相区别，即与怀疑或否定外物自身存在之通常类型之观念论相区别（第二版中所增加之小注）。

[53] 故此种宇宙的系列，既不能大于其概念所唯一依据之可能经验的追溯，亦不能较之为小。且因此种追溯既不能得一决定的无限，亦不能得一决定的有限（即绝对有限界之任何事物），故世界之量显为不能以之为有限或无限。盖追溯（世界量由之而表现者）不容有所谓有限或无限也。

[54] 应须注意此种证明与第一种二律背驰相反方面之独断的证明，极不相同。在第一种二律背驰相反方面之论证中，依据通常及独断的见解，乃以感性世界为先于追溯其自身，以其总体授与吾人之事物；故主张除感性世界占有一切时间及一切空间以外，感性世界不能在时间空间上有任何限定的位置云云。故其结论亦与以上所云不同；盖在独断的证明中，吾人乃推论世界之现实的无限性者也。

[55] 悟性并不容许在现象间有任何“其自身能为经验上不受条件制限者”之条件。但若对于现象领域中之某某受条件制限者，吾人能设想一“不属于现象系列而为其项目之一”之直悟的条件，且能丝毫不中断经验的条件之系列而为之，则此种条件可容受为经验上不受条件制限者，且不障碍经验的追溯之继续者也。

[56] 行动之真实道德性质（其功罪），乃至吾人自身所有行为之真实道德性质，永为完全非吾人之所能知者。吾人之所督责功罪者，仅在经验的性格。此种性格所可归之“自由之纯然结果”者究有几何，所可归之“自然”者又有几何，即归之不负责任之气质上之过失或气质上之幸运性质（*Merito fortunale* 幸运之功绩）乃绝不能决定之者也；故对于此点不能加以完全正当之判断。

[57] 依据此种原理，一切事物皆与一共同之相依者（即一切可能性之总和）相关。设此相依者（即一切可能的宾词之质料）应在某一事物之理念中觅之，则由各事物之“完全规定之根据”同一，证明一切可能的事物之彼此亲和性。反之，一切概念之能受规定性隶属排中律之普遍性，而一事物之规定，则隶属全体（*universitas*），即一切宾词之总和。

[58] 天文学家之观察及计算，教示吾人可惊奇之事甚多；但所教示吾人最重要之教训，则在启示吾人无知之广大无边，此若非天文学家之教示，则吾人绝不能思及吾人无知如是之广大也。反省如是所启示之无知，则在评衡吾人理性使用所应趋向之目的时，必发生极大变化。

[59] 此种“实在的存在体”之理想虽纯为一表象，顾最初使之实现，即使之成为一对象，然后使之实体化，终极则由“理性趋向完成统一”之自然的进展（如吾人今所欲述者）

而使之入格化。盖经验之统制的统一并不根据于现象自身（此仅根据于感性），乃根据“杂多经由悟性之联结”（在统觉中），因之，最高实在之统一及一切事物之完全的能受规定性（可能性），乃见为存于一最高之悟性中，因而存于一智力中。

[60] 若一概念非自相矛盾者，则此概念常为可能的。此乃可能性之逻辑的标准，由此标准，概念之对象能与否定的无（*nihil negativum*即无概念之虚空的对象）相区别。但除“此概念所由以产生之综合”之客观的实在性，已被特别证明以外，则此概念仍为一虚空的概念；而此种证明，据吾人以上所述，乃依据可能的经验之原理，非依据分析之原理（矛盾律）者也。此乃警告吾人勿直接自概念之逻辑的可能性以论证事物之实在的可能性。

[61] 此种推论人所习知，无须详为叙述。此乃根据所假定之“自然的因果关系”之先验的法则：即一切偶在的事物皆有一原因，此原因之自身如亦为偶然的，则必又有一原因，直至所有隶属的原因之系列终止于一绝对必然的原因为止，无此绝对必然的原因，则此系列即非具有完全性者也。

[62] 此非神学的道德论，盖神学的道德论包含以世界最高统治者之存在为前提之道德律。反之，道德的神学则为“关于一最高存在者之存在”之一确信——此一种确信乃以道德律为其基础者。

[63] 自地球之圆形所生之益处，为尽人所知者。但唯地球为扁圆形始能阻止陆地乃至小山（此或为地震所震起）之不断上升，及阻止在较易觉察之较短时期内变更地轴位置，此则知者甚少。地球在赤道下之膨胀，形成如是广大之山，使其他一切山岭之振动，绝不能产生任何可见之结果，以变更地轴之位置。此种构造虽如是贤明，但吾人仍不踌躇以地球过去之液体状态所有之平衡性说明之也。

[64] 此为古代辩证论者对于一种伪辩的论据所加之名称，其辞如下：病愈若为汝之运命，则不问汝就医与否，病自能愈。西采洛（*Cicero*）谓此种论证方法之所以如是名之者，以吾人若遵从此种论据，则理性在人生中，将一无所用矣。我据此同一理由，即以此名加之于纯粹理性之伪辩的论据。

[65] 在吾人已言及关于心理学的理念及其本有之职务，乃视为理性之纯然统制的使用之原理以后，我对于——一切内感杂多由以实体化之——先验的幻想，无须更有所言矣。此种进程，与吾人批判神学的理想时所论究之进程，极相类似。

二 先验方法论

导言

吾人如以一切纯粹思辨的理性所有知识之总和视为——吾人至少在吾人自身内部具有其理念之——一种建筑物，则能调为在先验原理论中，吾人已评衡其材料而决定其足以建筑何种建筑物及其高度与强度矣。吾人实见及吾人虽曾默思建筑一高矗云霄之塔，而所供之材料，则仅足以建立一居宅，其广适足以合于吾人在经验水平上之业务，其高仅足容俯视此经验之平野而已。故吾人所计划之勇敢事业，乃由材料缺乏而不得不失败——更不必提及巴别城及其通天高塔矣，此城此塔，因语言混乱，使工匠间关于应依照施工之设计发生争论，终以散遗此等工师于全世界，使各按其自身之计划各自建筑自用之建筑物而无成者也。顾吾人今之所论究者，乃在计划而非在材料；盖以吾人已受警告，不可任意以完全超越吾人能力之盲目计划冒险为之，但尚不能抑遏为吾人自身建筑一安全居宅之心愿，故吾人必须就吾人所有，及适于吾人需要之材料，以设计吾人之建筑物。

故我之所谓先验方法论，乃指规定“纯粹理性所有完全体系之方式的条件”而言。在此方面，吾人应论究理性之训练、法规、建筑术及历史，以提供（在其先验的方面）“僧院派以实践的逻辑之名在其与普泛所谓悟性之使用相关者所曾尝试而未能满意”之事项。盖因普泛逻辑不限于“悟性所使之可能之任何特殊知识”（例如不限于其纯粹知识），且亦不限于某种对象，故除由其他学问假借其所有知识以外，不能在“可能的方法之名称及在一切学问中用以体系化之学术名词”之外，更有所论述；且此种逻辑，仅用以使新学者预先认知名词而已，至此等名词之意义及用法，则非至以后不能学习之也。

第一章 纯粹理性之训练

由于普遍之知识欲，消极的判断（即不仅关于其方式，且亦关于其内容之消极的判断），不为人所重视。且实以此种消极的判断为吾人所有不断努力欲扩大知识之敌，即欲得人宽容，亦须善为辩解，至欢迎及尊敬，则更无论矣。

在与逻辑的方式有关之范围内，吾人固能一如吾人所欲，使任何命题成为何消极的；但关于或为判断所扩大、或为判断所制限，吾人所有普泛所谓知识之内容，则消极的判断之特有任务，唯在摈除误谬。因之，意在摈除虚伪知识之消极的命题，若用之于并无误谬可能之处，即属真实，亦极空虚无意义，盖此种用法，不合于其目的，且正以此故，往往发生不合理之命题，如僧院派所提出“亚历山大若无军队，则不能征服任何国土”之一类命题是也。

但在吾人可能的知识限界极狭之处，亟欲判断之心极强之处，围绕吾人之幻相诱惑力极强而由误谬所发生之害处极大之处，则仅用以防免误谬之消极的教训，较之由以增进吾人知识之无数积极的示知，更为重要。所由以拘束及消灭“违背某种规律之常有倾向”之强制，吾人名之为训练。此与教化有别，教化之目的，仅在授与某种技巧，并不铲除任何已有之习惯的行动方法。就才能之发展而言，则以才能自身本有表现其自身之冲动，故训练之所贡献者乃消极^[1]的，而启发及学说之所贡献者则为积极的。

天禀及吾人所有之种种天赋才能（如想象力及巧智等），皆倾于容许其自身自由放纵之活动者，自种种方面言之，其须训练，任何人皆以为然。但在理性以对于其他一切努力加以训练为其本有任务者，今谓其自身亦须受此种训练，则人当以为异矣；实则理性迄今之所以免于训练者，仅因自其表面之庄严及既有之地位观之，故无人能疑其窃以空想代概念，以言辞代事物之无聊举动也。

关于理性之在经验上使用，实无须批判，盖以在此方面，理性之原理，常受经验之检讨。在数学中，亦无须批判，以此处理性概念必须进而具体的在纯粹直观中展示，因而其中无根据及任意空想之一切事物，皆立即显露。但在既无经验的直观又无纯粹直观保持理性在明显可见之轨道内时，盖即谓就理性依据纯然概念在其先验的使用中考虑之之时，则须训练以制限其越出“可能的经验之狭小限界”以外之倾向，及防免其放纵、误谬，自极重要，故纯粹理性之全部哲学，亦仅此种严格之消极的效用而已。特殊的误谬，固能由检举而获免，其原因则由批判而更正。但如在纯粹理性之事例中，吾人乃到达“种种幻相与误谬推理密切联结，在共同原理下组织所成”之全部体系，故须有一特殊之消极的立法，根据理性本质及其纯粹使用之对象，在训练之名称下建立一种警戒及自己检讨之体系——在此种体系之前，无一伪辩的幻相能成立，且不问其因要求例外之特殊待遇所提呈之理由为何，立即显露其身身之虚伪者也。

但极须注意者，在此先验的批判之第二主要部分，纯粹理性之训练，并非指向由于纯粹理性所得知识之内容，乃在其方法耳。盖前者已在先验原理论中论究之矣。顾“使用理性”之形相不问其所应用者为哪种对象，实极相似，唯同时其先验的使用，与一切其他用

法，则又如是根本不同，故若无特别为此种目的所筹划之意在训诫之消极的训练教示，则吾人不能期望避免由所用方法（此种方法在其他领域中实合于理性之用，唯在此先验的领域中则不然）不当，而必然发生之误谬。

第一节 关于纯粹理性独断的使用之训练

数学呈显“纯粹理性无经验之助独自扩大成功”之最光荣例证。例证乃有传染性者，尤其一种能力在一领域中已有成功，自必以为能在其他领域中，期望亦获同一之幸运。是以纯粹理性期望在先验的使用中扩大其领域，亦如在其数学的使用时，能同一成功，尤在其择用“在数学中显有功效之同一方法”时为然。故认知“到达必然的正确性所名为数学的之方法”，与“吾人由以努力欲在哲学中获得同一正确性及在哲学中应名为独断的之方法”是否同一，在吾人实极为重要者也。

哲学的知识乃由理性自概念所得之知识；数学的知识乃由理性自构成概念所得之知识。所谓构成概念，乃指先天的展示“与概念相应之直观”而言。故构成一概念，吾人需要“非经验的直观”。此种直观以其为一直观故，必须为一“个别的对象”，但以其乃构成一概念（一普遍的表象），故在其表象中又必须表显适于“属此同一概念之一切可能的直观”之普遍的效力。例如我之构成一三角形，或唯由想象在纯粹直观中表现“与此种概念相应之对象”，或依据纯粹直观以经验的直观又表现之于纸上——在两种事例中，皆完全为先天的，未尝在任何经验中求取范例。吾人所描画之个别图形乃经验的，但亦用以表现概念而不损及概念之普遍性。盖在此种经验的直观中，吾人仅考虑“吾人所由以构成概念之活动”，而抽去许多规定（如边及角之大小等），此类规定，以其不能改变三角之概念，故极不相干者也。

是以哲学的知识，唯在普遍中考虑特殊，而数学的知识则在特殊中甚或在个别事例中——虽常先天的及由于理性——考虑普遍。因之，正如此种个别的对象为“用以构成此对象之某种普遍的条件”所规定，其概念（与此概念相应之个别对象，仅为此概念之图型）之对象，亦必思维为普遍的所规定者。

故两种“理性知识”间之本质的相异，实在此方式上之不同，而不在其质料或对象之不同。凡谓哲学仅以质为对象，数学仅以量为对象，以区别哲学与数学者，实误以结果为原因耳。数学知识之方式，乃其“专限于量”之原因。盖仅有量之概念容许构成，即容许先天的在直观中展示之；至“质”则不能在任何“非经验的直观”中表现之。因之，理性仅能由概念获得“质”之知识。除由经验以外，无一人能获得与实在之概念相应之直观；吾人绝不能先天的自吾人自身所有之源泉，及在“实在之经验的意识”之先，具有此种直观。圆锥物之形状，吾人固能无须任何经验之助、仅依据其概念自行在直观中构成之，但此圆锥物之色彩，则必先在某经验中授与吾人。我除经验所提供之例证以外，不能在直观中表现普泛所谓原因之概念；关于其他概念，亦复如是。哲学与数学相同，实曾论究量之问题，如总体、无限等等。数学亦论究质之问题，如以线、面之不同视为不同性质之空间，及以延扩之连续性视为空间性质之一等等。但即哲学与数学，在此等事例中，有一共同对象，而理性所由以处理此种对象之形相，则在哲学中者与在数学中者全然相异。哲学限于普遍的概念；数学仅由概念则一无所成，故立即趋赴直观，数学在直观中具体的考虑其概念（虽非在经验的直观中而仅在先天的所呈现之直观中，即在其所构成之直观中考虑之），在此种

直观中，凡自“用以构成此对象之普遍的条件”而来者，对于其所构成之“概念之对象”必普遍的有效。

设令以一三角形概念授与哲学家，而任彼以其自身之方法寻究三角形所有各角之和与直角之关系。则彼所得者，仅有“为三直线所包围而具有三种角之图形”之概念而已。不问彼默思此概念如何之久，绝不能产生任何新事物。彼能分析直线、角及三之数字等等之概念，而使之明晰，但绝不能到达“不包含于此等概念中之任何性质”。今试令几何学家处理此等问题。彼立即开始构成一三角形。因彼知两直角之和正等于自直线上之一点所能构成之一切邻角之和，故彼延长三角形之一边而得两邻角，此等邻角之和等于两直角。于是彼引一对边平行线以分割外角，而见彼已得与内角相等之外邻角——以及等等。以此种方法，经由直观所导引之推理连锁，彼乃到达关于此问题之圆满证明及普遍有效之解决。

但数学不仅构成几何学中所有之量（*quanta*）；且亦构成代数学中所有之量（*quantitas*）。在代数中，数学完全抽去“以此种量之概念所思维之对象性质”。斯时数学采用某种符号以代一切此种量（数）如加、减、开方等等之构成。数学一度在量之普遍的概念中区别量所有之种种不同关系以后，即依据某种普遍的规律，在直观中展示量所由以产生及变化之一切演算方法。例如一数量为其他数量所除时，两种数量之符号，依除法之记号而联结之，在其他之数学进程中，亦复如是；故在代数中由符号的构成，正如在几何中由直证的构成（对象自身之几何的构成），吾人乃能到达“论证的知识由纯然概念所绝不能到达”之结果。

哲学家与数学家二者皆实行理性之技术，其一由概念以行之：其一则由彼依据概念先天的所展示之直观行之，顾二者所有之成功乃有如是之根本的差异，其理由何在？就吾人以上阐明先验原理论时之所述各点观之，即能了然其原因所在。吾人在此处并不论究仅由分析概念所能产生之分析命题（论究此种命题，哲学家优于数学家），唯论究综合命题，且实论究所能先天认知之综合命题。盖我绝不可专注意于“我在所有之三角形概念中实际所思维之事物”（此仅纯然定义而已）；必须越出概念之外而到达“不包含于此概念中但又属于此概念”之性质。顾此事除我依据经验的直观或纯粹的直观之条件以规定我之对象以外，实不可能。依据经验的直观之条件以规定我之对象之方法，仅与吾人以经验的命题（依据各角之测量），此种经验的命题并无普遍性，更无必然性；因而绝不合于吾人之目的。其第二种方法，乃数学之方法，且在此种事例中则为几何学的构成之方法，我由此种方法联结——属于普泛所谓三角形之图型因而属于其概念之——杂多在一纯粹直观中（正如我在经验的直观中之所为者）。普遍的综合命题，必须由此种方法构成之。

故欲使三角形哲学化，即论证的思维此三角形，在我殆为极无益之事。除“以之开始之纯然定义”以外，我不能更前进一步。世自有仅由概念所构成之先验的综合，此种综合唯哲学家始能处理之；但此种综合仅与普泛所谓之事物相关，乃规定“事物之知觉所以能属于可能的经验”之条件者。但在数学的问题中，并无此种问题，亦绝无关于“存在”之问题，仅有关于对象自身所有性质之问题，盖即谓仅在此等性质与对象之概念相联结之范围内成为问题耳。

在以上之例证中，吾人之所努力者，仅在使“理性依据概念之论证的使用”与“理性由于构成概念之直观的使用”之间所存之极大差异，辨别明晰。顾此点自必引达以下之问题，即使理性之二重使用成为必然者，其原因为何，且吾人如何认知其所用者为第一种方法，抑第二种方法。

吾人所有之一切知识最后皆与可能的直观有关，盖知识唯由直观始有对象授与。顾先天的概念（即非经验的概念）或其自身中已包括一纯粹直观（设为如是，则其概念能为吾人所构成）、或仅包括“非先天的所授与之可能的直观”之综合。在此后一事例中，吾人固能用此种概念以构成先天的综合判断，但仅依据概念之论证的，绝非由于构成概念之直观的也。

先天的所授与之唯一直观，乃纯然现象方式之直观，即空间时间。所视为量之空间时间概念，能先天的在直观中展示之，即或自量之性质（形）方面构成之，或仅就其量中所有“数”构成之（同质的杂多之纯然综合）。但事物所由以在时间空间中授与吾人之“现象质料”，则仅能在知觉中表现，因而为后天的。先天的表现“此种现象之经验的内容”之唯一概念，乃普泛所谓事物之概念，此种普泛所谓事物之先天的综合知识，仅能以——知觉所能后天的授与吾人之事物之——综合之规律授与吾人而已。绝不能产生关于实在的对象之先天的直观，盖以此种直观必须为经验的也。

关于普泛所谓事物（其直观不容先天的授与者）之综合命题，乃先验的。先验的命题，绝不能由构成概念以授与吾人，仅依据先天的概念以授与吾人。此等命题所包含者，仅为吾人依据之在经验上探求“所不能先天的以直观表现之事物（即知觉）所有某种综合的统一”之规律。但此等综合的原理，不能在一特殊事例中，先天的展示其所有概念任何之一；仅借经验（此经验自身仅依据此等综合的原理而始可能者）后天的展示之。

吾人若就一概念，综合的判断之，则吾人必须越出此概念以外，而诉之于此概念所由以授与之直观。盖若吾人限于所包含于此概念中者而判断之，则此判断纯为分析的，就实际所包含于此概念中者，仅用为说明思维而已。但我能自概念转至与其相应之纯粹的或经验的直观，以便具体的在此种直观中考虑概念，因而先天的或后天的认知“此概念之对象”之性质为何。先天的方法由构成概念以合理的数学的知识授与吾人，后天的方法则仅以经验的（机械的）知识授与吾人，此种知识乃不能产生必然的自明的命题者。是以我能分析我所有关于黄金之经验的概念，而所得者仅为列举我实际以此名词所思维之一切事物而已，此虽改进我之知识所有之逻辑的性格，但绝无所增益于其上者也。但我若探取“世所熟知以黄金所名之物体”，则由此物体获得种种知觉；此等知觉产生综合的、但属于经验的之种种命题。当其概念为数学的，例如在三角形之概念中之时，则我能构成此概念，即先天的在直观中以此概念授与吾人，且以此种方法而得综合的而又合理的之知识。但若所授与我者为实在性、实体、力等等之先验的概念，则其所指示者既非经验的直观，又非纯粹直观，仅为经验的直观之综合，此等直观以其为经验的之故，不能先天的授与吾人。又因此种综合不能越出概念先天的进至其所相应之直观，故其概念不能产生任何有所规定的综合命题，仅产生“可能之经验的直观之综合”^[2]所有之原理。故先验的命题，乃由理性依据纯然概念所得之综合的知识；且为论证的知识，盖此种知识虽为唯一所以使经验的知识之综合的统一可能者，但又不能先天的授与吾人直观者也。

于是有理性之二重使用；此二种使用形相在其知识之有普遍性及先天的起源之点，彼此固相类似，但其结果则大异。其相异之理由，则以在现象领域中（在此范围内一切对象皆为授与吾人者）有二种要素，即直观之方式（空间时间），此为完全能先天的认知之规定之者，及质料（物质的要素）或内容，此指在空间时间中所见及之某某事物，因而含有与感觉相应之一种现实存在。关于此种“除经验的形相以外，绝不能以任何确定的形相授与”之质料的要素，吾人所能先天的具有之者，除“可能的感觉之综合”云云之一类不确定概念（就其在可能的经验中属于统觉之统一限度内而言）以外，实无其他任何事物。至关

于方式的要素，则吾人能先天的在直观中规定吾人所有之概念，盖因吾人在空间时间中由同质之综合自行创造对象自身——此等对象乃仅被视为量者。前一方法名为依据概念之理性使用；用此方法时，吾人之所能为者不过按现象之现实内容归摄之于概念之下耳。至其概念，则除经验的即后天的（虽常依据此等概念，以之为经验的综合之规律）规定之以外，不能以此种方法使其内容确定之。另一方法，名为“由于构成概念之理性使用”；且因概念在此处与一先天的直观相关，故此等概念即以此故为先天的、而能无须经验的资料之助，以十分确定之形相在纯粹直观中授与吾人。关于存在空间或时间中之一切事物，凡就以下之问题所考虑者：（一）此种事物是否为量且其程度如何；（二）是否吾人以之为积极的存在者，抑以之为缺乏此种积极的存在；（三）在何种程度内，此种占有空间或时间之某某事物，为原始的基体，或仅实体所有之规定；（四）是否此种存在与其他存在有因或为果之关系；（五）最后关于其存在是否孤立，抑或其他存在有相互关系而彼此依存——此等问题亦以其为此种存在之可能性、现实性、必然性，或与此等等相反者之问题，一切皆属于理性自概念所得之知识，此种知识名为哲学的。但（一）空间中之先天的直观所有之规定（形状），（二）时间之区分（延续），（三）乃至“空间时间内同一事物之综合”中所有普遍的要素之知识，及由此所产生之一直观量（数）——凡此种种皆由于构成概念之理性工作名为数学的。

理性在数学的使用中所到达之极大成效，自必发生此种期望，以为理性或至少理性之方法，在其他领域中，亦将与在量之领域中相同，有同一之成效。盖此种方法具有能使其一切概念在先天的所能提供之直观中实现之便益，由此即成为所谓“控制自然”矣；反之，纯粹哲学当其由先天的论证概念，以求洞察自然世界时，实陷于渺茫之中，盖以不能先天的直观此等概念之实在，因而证实之也。且在精通数学之士，一旦从事彼等之计划，对于此种进程，从未缺乏自信，即在庸众，对于数学家之熟练，亦抱有极大期望。盖因数学家关于其数学，从未企图使之哲学化（此诚一难事！），故理性之二种使用间所有之特殊异点，彼等绝不思及之。自常识假借而来之“通行之经验的规律”，数学家以之为公理。数学家之所从事者，虽正为空间时间之概念（以之为唯一之本源的量），但关于空间时间概念由来之问题，则绝不关心。复次，数学家以研究纯粹悟性概念之起源以及规定其效力所及范围之事，为多余之举；盖彼等仅留意于使用此等概念而已。凡此种种，数学家若不逾越其固有之限界（即自然世界之限界），则彼等完全正当。但若彼等于不知不识间越出感性领域而进入纯粹的乃至先验的概念之不安定根据，则此一地域（*instabilis tellus, innabilis unda* 不安定地域，浊流）既不容其立足，亦不容其游泳，彼等仓促就道，所经之路程、痕迹，至此立即消失。反之，在数学中，凡彼等所经之路程，皆成为荡荡大道，即后世子孙依然能以确信，高视阔步于其间也。

吾人以精密正确规定纯粹理性在先验的使用中之限界，为吾人之义务。但探求此种先验的知识，实有此一种特点，即虽有极明显极迫切之警戒，吾人仍容其自身为虚妄之期望所惑，因而不能立即全部放弃“越出经验疆域以达智性世界之惑入领域”之一切企图。故必须切断此等迷妄的期望之最后一线，即指示在此类知识中以数学的方法探求，绝不能有丝毫益处（除更明显展示此种方法之限界而外）；以及指示数学与哲学，在自然科学中虽实携手共进，但仍为完全不同之学问，一方所有之进行程序，他方绝不能模拟之也。

数学之精密性基于定义、公理及证明。顾此等定义、公理、证明，就数学家所解说之意义，无一能为哲学家所成就或模拟之者，我今说明此一事即已满足。几何家在哲学中以其方法仅能制造无数空中楼阁，正与哲学的方法在数学中使用，仅能产生空谈相同。哲学之所由以成，正在认知其限界；即如数学家，其才能本为一特殊性格，专限于其固有领

域，出此以外，则不能轻视哲学之警告，或旁若无人，一若彼优胜于哲学家者然。

一、定义。下一定义，就此一语本身所指而言，其实际意义，仅在事物概念之限界内，呈现事物之完全的本源的概念而已^[3]。如以此为吾人之标准，则经验的概念绝不能加以定义，仅能使之明晓。盖因吾人在其中所发现者，仅为某种感性对象之微少特征，故吾人绝不能保证不以其语在指示同一对象时有时表现较多特征，有时较少特征。是以在黄金之概念中，一人之所思维者，或在其重量、颜色、坚韧性之外，加以不朽之性质，但其他之人则或不知有此种性质。吾人之用某种特征，仅限其能适合于辨别之目的；新有观察，则除去某种性质及增加其他性质；故概念之限界，绝不能确定。且对于经验的概念，例如“水”一类之概念，加以定义，果有何种效用？当吾人言及水与其性质时，并不就其语所思维者，即已终止，且进而实验之。名词其具有吾人所加于其上之若干特征者，与其视为事物之概念，毋宁仅视为一种记号，较为适当；其所谓定义，仅规定字义而已。第二，先天的授与之概念，如实体、原因、权利、平等，等等，严格言之，无一能加以定义者。盖凡所与概念之明晰表象（就其授与而言，或仍混杂），除我知其与对象适合以外，我绝不能保证其已完全成就。顾对象之概念，则因其为所授与者，可包括无数晦昧之表象（此等表象在吾人应用其概念时，虽常使用之，但在分析时，吾人多忽略之），故关于我之概念之分析，其完全程度，常在可疑中，适切例证之多，亦仅足以使其完全程度成为大概正确，绝不能使之成为必然正确。我宁择用阐释之名以代定义之名，盖以阐释之名较为妥善，批判者关于其分析之完备与否，虽尚有所疑，但以此名至某种有效程度而接受之。无论经验的概念或先天的所授与之概念，既皆不容有定义，则所能加以定义之唯一种类之概念，仅有任意制造之概念。我所制造之概念，我常能加以定义；盖因此种概念非由悟性性质或经验所授与，乃我有意自行制造之者，故我必知我用此概念时所欲思维之事物。但我不能谓由此我已对于一真实对象，加以定义。盖若此概念依存经验的条件，例如舟中时钟之概念等类，则此种我所任意制造之概念，关于其对象之存在及可能性，并未有所保证。甚至我自此种概念并不知有否对象，至我之说明与其谓为对象之定义，毋宁谓为表明我之计划。故除包含“容许先天的构成之任意的综合”之一类概念以外，并无任何容许定义之概念留存。因之，数学乃唯一具有定义之学问。盖数学所思维之对象，先天的在直观中展示之，且此种对象所包含者确不能较之概念或多或少，盖因其对象之概念乃由定义而授与者——此乃本源的授与吾人，即无须自任何其他源流引申其定义。对于阐释（exposition）、说明（explication）、表明（declaration）、定义（definition）等等之原拉丁名词，德语仅有（Erklärung）一语，故在吾人要求完全摈除以定义之尊称加之哲学的说明时，实无须过于谨严。吾人之所注意者，仅限于以下一点，即哲学的定义绝不能过于所与概念之阐释，而数学的定义则为构成“本源的由心自身所形成”之概念，前者虽仅能由分析得之（其完全程度绝不能必然的确实），而后者则综合的所产生者也。故数学的定义，乃构成概念，而哲学的定义，则仅说明其概念而已。由此所得之结论如下：

（甲）在哲学中除纯为试验以外，吾人绝不可模仿数学以定义开始。盖因定义乃所与概念之分析，以概念之先行存在为前提（此等概念虽在混杂之状态中），而不完全之说明，必先于完全之说明。因之，吾人在到达完全的说明即定义之前，能由不完全的分析所得之少数特征，以推论无数事象。总之，在哲学中精密及明晰之定义，应在吾人研讨之终结时到达之，非以之开始者也^[4]。反之，在数学中，吾人并无先于定义之任何概念，概念自身由定义始授与吾人。职是之故，数学必常以（且常能）定义开始。

（乙）数学的定义绝不能有误谬。盖因其概念由定义始授与吾人，其所包含者，除定义所欲由概念以指示之者以外，绝不含有其他任何事物。关于数学之内容，虽绝无不正确

之事物能输入其中，但其所衣被之方式（即关于其精密），有时亦有缺陷（此种事例虽极少见）。例如圆之通常说明，“圆为曲线上所有之点与同一点（中心）等距离之曲线”，即具有缺点，盖“曲”之规定，实无须加入者也。盖若如是，则必须有自定义所演绎且易于证明之特殊定理，即“线中所有一切点如与同一点等距离，则其线为曲线”（无一部分为直者）云云之特殊定理。反之，分析的定义则陷于误谬之道甚多，或由于“以实际不属于其概念之特征加入之”，或由于缺乏“成为定义主要特征之周密”。后一缺点，由于吾人关于分析之完全程度绝不能十分保证所致。因此种种，定义之数学的方法，不容在哲学中模拟之也。

二、公理。此等公理，在其直接正确之限度内，皆为先天的综合原理。顾一概念不能综合的而又直接的与其他概念相联结，盖因需要越出此二概念之外之第三者，作为吾人知识之媒介。是以哲学因其仅为理性由概念所知者，故其中所有之原理，无一足当公理之名。反之，数学能有公理，盖因其以构成概念之方法，能在对象之直观中先天的直接的联结对象之宾词，例如“三点常在一平面中”之命题是。但仅自概念而来之综合原理，则绝不能直接的正确，例如“凡发生之事象皆有一原因”之命题是。在此处我必须寻求一第三者，即经验中所有时间规定之条件；我不能直接仅自概念获得此种原理之知识。故论证的原理与直观的原理（即公理）全然不同；常须演绎。反之，公理则无须此种演绎，即以此故为自明的——哲学的原理不问其正确性如何之大，绝不能提出此种要求。因之，纯粹的先验的理性之综合命题，皆绝不能如“二二得四”命题之为自明的（但往往有人傲然主张此等命题有如是性质）。在分析论中，我曾以某种直观之公理加入纯粹悟性之原理表中；但其中所用之原理，其自身并非公理，仅用以标示“普泛所谓公理所以可能”之原理，至其自身则不过自概念而来之原理耳。盖数学之可能性，其自身必在先验的哲学中证明之。故哲学并无公理，且绝不能以任何此种绝对的态度制定其先天的原理，而必须甘愿承受由彻底的演绎以证明其关于先天的原理之权威。

三、明示的证明。一必然的证明，在其为直观的之限度内，能名之为明示的证明。经验教吾人以事物之所有相，并不教吾人以“事物除此所有相以外不能别有其他”。因之证明之经验的根据，无一能成为必然的证明。乃至自论证的知识中所用之先天的概念，亦绝不能发生直观的正确，即直证的自明证据，固不问其判断在其他关系中如何必然的正确也。故仅数学具有“明示的证明”，盖因数学之知识，非自概念得来，乃自构成概念得来，即自“能依据概念先天的授与之直观”得来。乃至具有方程式之代数方式（正确之答案以及其证明，乃自此等方程式由归约所演绎之者），其性质固非几何学的，但仍为构成的（以此种学问特有方法之符号构成其概念）。系属此等符号之概念，尤其关于量之关系者，由符号在直观中呈现之；此种方法在其具有辅导的利益以外，由于使其符号一一呈现于吾人目前而得防免推论之误。顾哲学的知识必不能有此种利益，盖以其常抽象的（由概念）考虑普遍的事物，而数学则能具体的（在个别之直观中）同时又由纯粹先天的表象考虑普遍的事物，因此一切误谬立能自明。故我与其称哲学的知识为明示的证明（此种证明顾名思义乃由对象之直观以进行且在其中进行者），毋宁谓为论述的（论证的）证明，盖因此等证明乃仅借语言文字之力（思维中之对象）以行之者也。

由以上所述之种种，所得结论则为：傲然采取独断的步骤，以数学之名称标识自饰者，实不适于哲学之本质，尤其在纯粹理性之领域内，更不适当，盖哲学虽有种种根据，期望与数学有姊妹的联结，但实不属数学一类之等级。此种矫妄之主张，实为绝不能成就之无聊主张，且实使哲学违反其真实之目的，所谓哲学之真实目的者，即在暴露“忘却限界之理性幻想”，及充分使吾人之概念明晰，以使理性之矫妄的思辨探求，复归于谦恭而

彻底之自知之明耳。故理性在其先验的努力中，不可以热烈期望急速前进，一若所经历之途径，乃直接趋向目标者，所承受之前提，一若能安然依赖，无须时常还顾，无须考虑吾人是否能在推论进程中发现缺点，此等缺点乃在原理中所忽略，且使此等原理必须更为圆满规定或全然变更之者。

我以必然的命题不问其为可明示证明的或直接的正确，分为定说（Dogmata）及定理（Mathemata）两种。直接自概念而来之综合命题为定说；直接由构成概念所得之综合命题为定理。分析的判断，其关于对象，实际所教示吾人者，仅为吾人所有概念之已包含者；此等判断，并不推广吾人知识于对象概念以外，仅在使概念明晰而已。故此等判断不能名之为定说（此一名词或应译为学说Lehrsprüche）。关于此二种先天的综合命题，就通常之用语惯习而言，仅有属于哲学的知识之命题，可名为定说；算术或几何之命题，难以此名名之。故言语之习惯用法，证实吾人关于此名词之解释，即仅有自概念而来之判断，始能名之为定说，而基于构成概念之命题，则不能以此名名之也。

顾在纯粹理性之全部领域中，即在其纯然思辨的使用中，并不见有一直接自概念而来之综合判断。盖就吾人之所论述者言之，理念不能构成“任何客观的有效之综合判断”之基础。纯粹理性固曾由悟性概念建立巩固原理，但非直接唯由概念建立之，常间接由此等概念与全然偶然的某某事物，即可能的经验之关系而建立之。当以此种经验（即为可能的经验对象之某某事物）为前提时，此等原理实为必然的正确；但直接就此等原理之自身而言，则绝不能先天的知之。例如“凡发生之一切事象皆有其原因”之命题，无一人能仅自其所包含之概念洞察此命题。故此一命题，虽自其他观点，即自其可能的使用之唯一领域（即经验），能以完全必然的正确证明之，但此命题非定说。顾此种命题虽须证明，但应名之为原理，不应名之为定理，盖因其具有此种特殊性格，即此种命题，乃使——为其自身所有证明之根据之——经验可能，且在经验中必常以之为前提者。

今若在纯粹理性之思辨使用中，并无定说用为其特殊主题，则一切独断的方法，不问其假自数学或特行自创，皆为不适当者。盖此等独断的方法，仅用以掩藏缺点、误谬、及陷哲学于歧途而已，盖哲学之真实目的，在使理性之一切步骤极明显呈显于吾人之前。顾其方法则常能成为体系的。此乃因吾人之理性自身主观的即为一体系，即在其“由于纯然概念之纯粹使用”中，亦不过“吾人之研讨所能依据统一原理由以进行”之一种体系而已，至其材料则仅由经验提供之。吾人在此处不能论究先验的哲学所特有之方法；今之所论究者，仅在批判的评衡“自吾人能力所能期待之事物”而已——吾人是否能建筑；如能建筑，则以吾人所能支配之材料（先天的纯粹概念），可期望此建筑物达如何高度。

第二节 关于纯粹理性争辩的使用之训练

理性在其一切事业中，必须从属批判；理性如以任何禁令限制批判之自由，则必害及其身，而以一有害之疑虑加之其自身。实无较之“能自此种检讨幸免”，更为重要（由于其效用）、更为神圣之事，盖以此种检讨，铁面无私，并不知有个人之地位荣誉令其尊敬。理性之存在即依赖此种自由。盖理性并无专断的威权；其裁决，无论何时纯为自由公民之同意所成，至此等公民，则每人必容许其（毫无障碍或喉使）自由发表其反对意见乃至其否决权。

顾理性虽绝不能拒绝从属批判，但并不常有畏惧批判之理由。理性在其独断的（非数学的）使用中，并不彻底自觉应严格遵守其自身所有之最高法则，即以谦抑态度，乃至完全放弃其一切僭窃之独断的威权，以立于高级裁判的理性之批判的检讨之前而不觉其强迫难堪是也。

但在理性非处理法官之判决事件，而为处理同等公民之要求事件，其反对此等要求，又仅在防卫自身时，则其情形完全不同。盖以此等要求在其自身所有之肯定中，意在成为独断的，正与在否定之者成为独断的相同，故自人的标准言（κατ' ἄνθρωπον），理性能以一种防免一切侵犯之形态及以一种确保所有不惧外来要求之资格赋与之，以保障其自身，唯就真理标准言（κατ' ἀλήθειαν），此种资格，固不能决定的证明之也。

我之所谓纯粹理性之争辩的使用，乃指辩护其命题以反抗“否定此等命题之独断的反命题”而言。此处之争论，并不在其自身所有主张能不虚伪，而仅在无一人能以必然的正确乃至以较大程度之近似主张其相反方面一点。吾人在此处并不依据宽容保持吾人之所有；盖吾人对于所有之资格，虽不十分具备，但无一人能证明此种资格之不合法，则固十分确实者也。

纯粹理性之必有矛盾等类事，且以一“为一切争执之最高法庭”之理性，而必与自身争执，此诚可悲之事。在前章吾人已论究此种矛盾；但已知其仅为依据误解之表面冲突。盖理性依据通常偏见，以现象为物自身，乃以两种方法之一，要求其综合之绝对完全（此事在两种方法之任何一方，同一为不可能者）——此一种要求，在现象方面乃绝不能容许者。故所提出之“以自身授与之现象系列有一绝对最初起源”及“此种系列乃绝对的，及就其自身而言，并无任何起源”两命题，其中并无真实之理性自相矛盾。盖此两命题互相一致，可以并存，诚以其为现象之故，就其存在而言（视为现象），则绝非其自身即绝非所视为自相矛盾之某某事物；至以此等现象为自身独立存在之一种假定，则自必引至自相矛盾之推论矣。

但尚有其他事例，吾人不能指摘任何此种误解之，故不能以以上之方法处理其中之理性矛盾——例如一方以有神论的态度主张有一最高存在者，一方则以无神论的态度主张并无最高存在者；又如在心理学中，一方以能思维之事物赋有绝对的常住的统一，因而与转变无常之物质的统一有别，而其反对方面则以心非“非物质的统一”，不能免于转变无常。盖因在此等事例中，悟性仅处理物自身而非现象，故此等问题之对象，不杂有任何与其性质相矛盾之异质的要素。故若纯粹理性在否定方面有所主张，其主张乃等于拥护其所否定的争辩之积极理由，则有真实之矛盾矣。诚以在批判“独断的肯定方面所提呈之证明根据”之限度内，固自由容许批判，但并不即以此故而放弃此等肯定主张，此等肯定主张至少理性之实际利益偏护之——此种利益在反对方面实不能陈诉之者也。

关于“有神”及“有来生”理性所有之两种基本命题，某某思虑深远之士（如苏遂Sulzer等）见及过去所用论据之薄弱，以为他日吾人或能期望发现其坚强之佐证，在我则绝不抱有此种意见。反之，我实确信此事绝不能有。盖对于此种“与经验之对象及其内的可能性无关”之综合的主张，果从何处获得其根据。唯绝无一人能独断的以丝毫（极少程度）证明，主张其相反方面，则亦十分确实者也。此因彼仅能由纯粹理性以证明此点，故彼必须从事于证明“所视为纯粹智性之最高存在者及在吾人内部之思维的主体之不可能”。但从何处获得此类知识，使彼有权能就存在于一切可能的经验以外之事物，综合的判断之。故吾人能完全保证永无一人能证明其相反方面，吾人亦无须论究其形式的论据。吾人当能容受

此等命题——在理性之经验的使用中，密切与吾人所有理性之思辨的利益相固结不解，且为调和思辨的利益与实践的利益之唯一方策之一类命题。就反驳吾人之反对者（此处之所谓反对者不可仅视为批判者），吾人实准备告以“事在疑似尚不能裁决”（Nonliquet），此不能不使彼感受烦困者。同时吾人实不惧彼以此种论调反加之吾人自身，盖因吾人常保有理性之主观的格率，此为反对者之所必无者，在此种格率掩护之下，故吾人对于彼之无效攻讦，能冷静视之也。

由此观之，并无纯粹理性之真实矛盾。盖此种矛盾冲突之战场，应在纯粹神学及心理学之领域中；在此等领域中断无一战士能准备充足，其所持武器，实不足惧。讥笑与大言，为彼之全部武器，此等武器固能视为儿戏，一笑置之者也。此为慰藉理性及鼓励理性之一种见解，盖理性职在扫除一切误谬，若亦必与其自身相矛盾而无平和及静保所有之期望，则理性将何所依恃。

凡自然自身所组成之一切事物，皆适于某种目的之用。乃至毒物亦有其用途。盖此等毒物乃用以对消吾人体液内所产生之其他毒物，在一切完备之药局中，为一不可缺少之物。对于“纯粹思辨的理性之偏信及自负”所有之反对意见，乃自理性自身之本质所生，故必有其效用及目的，不当蔑视之。何以神意设置“与吾人最高利益有密切关联之许多事物”而远非吾人所能到达，仅容吾人以隐约及疑似之态度理会之——在此种情形下吾人之探索目光与其谓为满足，毋宁更受其激刺？关于此种不确定之事欲贸然有大胆辞说，吾人自当疑此种辞说是否有益，甚至疑其是否有害矣。但关于探讨及批判容许理性完全自由，因而不致妨碍理性注意其固有之利益，则常为最善之事，此固不容疑者。此等利益由制限理性之思辨以促进之，实不亚于由扩大思辨以促进之，但当外来影响掺杂其间，使理性逸出其本有之途径，以及由“其与理性本有目的不相容之事物”拘束理性时，则常受损害矣。

故当容许汝之反对者以理性之名发言，且应仅以理性之武器反驳之。此外，对于其结果与吾人实践的的利益有关者，实毋庸过虑，盖在纯然思辨的论争中，此等利益绝不受其影响。凡仅用以展示理性某种二律背驰之矛盾者，以其由理性之本质而来，吾人必须倾听之而审察之。就对象之两面考虑，理性自受其益，有此制限，理性之判断，自能更正。故此处之所论争者，实非理性之实践的的利益，乃其表现之形相耳。盖吾人在此处虽不当用知识二字，但在最严正的理性之前，吾人仍有充分根据使用十分正当之坚强信仰一语也。

吾人如询问天性特适于公正判断之冷静的休谟，所以使彼以惨淡苦思之巧辩，颠覆“慰藉人类而于人类有益”之信念——即人之理性具有充分洞察力以到达“关于最高存在者之主张及确定的概念”之信念——者为何，则彼将答以：仅欲增进理性自知之明，且因愤慨有人加理性以危害之故，盖此等人虽夸大理性之力量，但实妨碍理性坦白自承其弱点，此等弱点由理性自行检讨，即行了然者也。在另一方面，吾人若询问专信奉理性之经验的使用对于一切超验的思辨毫无同情之披立斯脱莱（Priestley），所以使彼（彼自身乃一宗教之虔诚教师）推翻宗教二大柱石——自由及灵魂不灭（来生之期望在彼仅视为期待复活之奇迹耳）之动机何在，则彼之所能答者，仅有关于理性之利益一点，盖若吾人欲使某对象逸出物质的自然法则（此为吾人所能知及能精密规定之唯一法则）之外，则理性之利益必大受损害。对于“能知如何使其背理教说与宗教利益联结”而怀有善良意向之披立斯脱莱，加以苛责而与以苦痛，实属不当，盖彼实不能知其行为固已越出自然科学之领域以外者也。对于性情善良、道德品格毫无缺陷之休谟，当其在此领域内主张其巧为辞说之思辨为正当时，亦当予以同一之谅解。盖世人所有信念上之对象，正如休谟之所主张，完全在自然科学之限界以外，而在纯粹理念之领域中也。

然则应何以处之，尤其在吾人见及似将危害人类之最善利益时？当无较之吾人由此所不得不有之决断，更为自然更为合理矣。一任此等思想家自由采择其自身所有之路线。彼等如施展其才能，如发动更新而深奥之论究，一言以蔽之，彼等如显示其理性，则理性必常有所获。吾人如在不受羁勒之理性所有方策以外，依赖其他方策，吾人如对于反对者高呼叛逆，一若欲召集凡庸，共同赴救火灾（此等凡庸之人并不能理解此种精辟之议论）者然，则吾人将成为笑谈矣。盖在此等议论中所争之问题，并不与人类最善利害有益或有害之事相关，仅在理性以“抽去一切利益之思辨”究能进至何种程度，以及此种思辨是否能说明任何事物，或“必须放弃之，以与实践的利益相交换”等等耳。故吾人且不必执剑赴战，宁愿在批判之安全地位，为一平和之旁观者。此种争斗，在战士方面固极艰辛，但在吾人固能欢迎之者，且其结果（确为完全不流血者）对于吾人理论上之识见，亦必有有益之贡献。盖欲求理性有所启发，而又先行命令理性必须偏袒何方，此实背理之至。且就理性之自身而言，已为理性所抑止而置之于限界之内，故吾人无须召集警卫，意在以市民权力加之于“吾人以其优胜为危险之一方”。在此种辩证的论战中，实无足以引起吾人忧虑之胜利可得。

理性实亟须此种辩证的论战；且极愿此种论战早日开始而在无拘束之公众赞同下行者也。盖在此种情形下，批判即能早日成熟，一切争论自必立即终止，论战两方乃能认知所以使彼等争执之幻相及偏见。

在人类性质中实有不诚实之点，此与由自然而来之一切事物相同，最后必有所贡献于良善目的，所谓不诚实之点即“掩藏真实情绪而表示所视为善良及可信之假饰情绪”之一类倾向是也。此种掩藏吾人自身而表面粉饰为有所贡献于吾人利益之一类倾向，不仅使吾人开化，且在某种程度内，渐使吾人道德化，固毫无疑问者也。盖在吾人不能由礼让、诚实、谦抑之外表以透视其内部之时期内，吾人乃在围绕吾人之外表善良之真实例证中，发现一改进自身之学校。但此种“表现吾人自身优于吾人所有实际情形及表示吾人并未参有之情绪”之倾向，仅用为临时处置，引导吾人脱离野蛮粗鲁之状态，而容吾人采取至少知其为善良之外表的行动。但当真实之原理已行发展，且成为吾人所有思维方法之一部分时，则此种伪饰必日益为人所猛烈攻击；否则此种伪饰将腐蚀人心，且以虚饰外表之杂草妨阻盖良情绪之成长矣。

乃至在思辨的思想之表现中（此处公正坦白以主张吾人之思想本极少障碍，且以虚伪行之，亦未见有益），不幸乃亦见有不诚实及虚饰伪善等事。世无较之“以虚伪方式传达思想以掩藏吾人对于自身主张所感觉之疑点，或对于吾人自身所认为不充足之证明根据与以决定之外表形相”，对于知识，更为有害，在纯然个人的虚荣孕育此等秘密计划之时期内（此为与特殊利益无关，且为“不易容许其必然正确”之一类思辨的判断之普通情形），此等个人的虚荣乃为其他之个人虚荣在其求取公众接受之进程中所对抗；于是终局所得之结果，乃亦与完全由正直诚实之进程所得之结果无异（此则得之更速）。常人之见解，以为“醉心微妙论辩之人，其目的唯在动摇公众福利之基础时，与其静默退让至仅成为一实践的信念，而迫使吾人自承缺乏思辨的必然正确性，使假定之敌得占优胜，毋宁进而以伪辩的论据促进善良主张”，不仅贤明可许，且实堪嘉尚。顾我则不能不以为世无较之奸诈、虚伪、欺骗、与维护善良主张之目的，更为根本不相容者。在纯粹思辨之事项中，吾人评衡理性所引之意见时，吾人应以完全真诚的态度出之，此乃所能要求之最小限度。吾人对于此一小事果能确实如所期望，则关于神、灵魂不灭、自由等之重要问题，早已解决，或立即到达一结论矣。故目的纯洁与主张善良之为反比例，乃常有之事，且正直诚实之人，在攻击一方，较之拥护一方，或更易于得之也。

故我假定为我之读者不愿见以不正之方法辩护正当之主张；且又假定读者因而一致同意以下之点，即依据吾人之批判方法，不顾通常所有之事，而唯注意于所应有之事，其实则不会有纯粹理性之论争也。盖关于一事物，两方皆不能在现实的经验乃至可能的经验中表出其实在性，则两人如何能进行其论争（此一种论争，两方唯熟思事物之纯然理念，欲自此纯然理念以抽绎理念以上之事物，即对象自身之实在性）？彼等既皆不能使其正面主张为人所真实理解及使之正确，唯攻击驳斥其反对者之主张而已，双方究有何种方策以终止其论争？以下之点，乃纯粹理性所有一切主张之运命：即因此等主张超越一切可能的经验之条件（出此条件以外真理之确证绝不可能），同时又须使用悟性法则（此等法则仅适于经验的使用，但无此等法则，则在综合的思维中不能前进一步），故两方皆不能避免各自暴露其弱点，因而各能利用他方之弱点。

纯粹理性之批判，可视为纯粹理性所有一切论争之真实法庭；盖此批判不卷入此等论争（即直接对于对象之论争）之中，而旨在依据其最初所制定之原理，规定及评衡普泛所谓理性之权利而已。

在缺乏此种批判时，理性殆在自然状态中，唯由战争始能建立及维护其主张及要求。反之，批判则按其自身所设定之根本原理，到达其所有之一切断定，无一人能疑及其权威，使吾人保有法律的秩序之平和，在此种秩序中，吾人之争执，唯由所认为法律的行动之方法以行之。在前一状态中，争执以互称胜利而终结，其后仅有调停者所安排之一时休战；在后一状态中，则争执乃以司法的判决而终结，此种判决以适中冲突之根本所在，故能保持永久之和平。独断的理性所有终止无期之争执，最后迫使吾人求助于批判理性自身及基于此种批判之立法以消灭争端。一如霍布斯（Hobbes）所言，自然状态乃一不正及暴乱之状态，吾人除中止此种状态，服从法律之制裁以外，实无他途可择，至法律之限制吾人之自由，仅欲使其与他人之自由及全体之公益相一致耳。

此种自由，自有权将吾人自觉所不能处理之思想及疑点公开请求评论，而不因之被人斥为危险可厌之市民。此乃人类理性所有基本权利之一，人类理性除认“每人于其中皆有其发言权之普遍的人类理性”以外，不认有其他任何法官。且因所能改善吾人状态之一切改进，必自此种普遍的人类理性之源流得之，故此种权利乃神圣而不可侵犯者。吾人声斥反对或攻击“已为社会大部分及最良部分所赞同之观点”之大胆主张为危险，实不智之甚；盖若如是，则是以此等反对主张所不应具有之重要性归之矣。无论何时，我闻及才智之士有否定人类意志自由、来生期望、及神之存在之证明时，我必热望读其书，盖我期由彼之才能以增进我关于此等事项之识见。顾在我未展读其书之前，已完全确定彼所有之特殊主张无一有正当理由；此非因我自信关于此等重要命题具有决定的证明，实因“以纯粹理性之一切源流展示于我”之先验的批判，已完全使我确信理性在此领域中，固不能到达肯定的主张，且亦不能建立（甚或更有所不能）任何否定的断论。盖自由思想家果从何处获得其所自诩之知识，例如“并无最高存在者”云云之知识？此种命题在可能的经验之外，因而在一切人类之洞察限界以外。至独断的拥护善良主张者之辩解，则我绝不欲读之。盖我已预知彼之攻击其敌人之伪辩的论据，仅欲使其自身之伪辩的论据得人承认耳；且我又知人所熟知之虚伪的论据，实不及新奇及钩心斗角所创建之虚伪的论据，能以如是多材料提供新观察。反对宗教者，就彼自身所有之方法而言，实亦独断的，但彼实与我以应用及改善（在某一方面）我之批判原理之最适机缘，同时我又无须顾虑此等原理有丝毫为其所危及也。

然则青年（至少在其受大学教育时）是否对于此种论著，不可接近，非至其判断能力

成熟以后，或宁在吾人所欲灌输彼等之学说在彼等心中已根深蒂固足以抵抗“令其趋向相反见解”之引诱（不问此种引诱来自何方）以前，不可不极力戒勉其不可早知此种危险之命题乎？

吾人如在纯粹理性之事项中固执独断的进程，而以严格抗争的形态处置吾人之论敌，即由吾人自身加入论战，因而自行准备所以维护相反主张之证明，则此程进程在当时确最适切，但就久远而言，则世无较之“在一时置青年理性于保护之下”之愚拙而无效果者也。此固一时能卫护青年抵抗诱惑。但当青年以好奇心或爱时尚而注意及此等著作时，则青年之信念是否能经历试验而不为动摇？无论何人在抵御论敌之攻击时，仅有独断的武器可用，而不能发展所隐藏于彼自身胸中与论敌胸中所有者相同之辩证性质，则彼实处于危险之地位。彼见新奇引人之伪辩的论据与“久已不能动人且反足令人疑其利用青年轻信之伪辩的论据”对抗。以致彼信为欲表示其已脱离幼稚训练而趋于长成，除排弃此等怀有善意之警劝以外，实无较善之方法；且以彼习于独断论之故，乃一口饮尽“以相反之独断论毁灭彼所有一切原理”之毒药。

在大学教法中，吾人应遵循“与现今为人所欢迎者正相反”之途径——常准备以纯粹理性批判中所有之彻底教训为依据之教法。盖欲使此种批判原理务能极早发生作用，且欲表示此种批判原理，即在辩证的幻相发展至最高度之际，亦有其充分力量，则在独断论者所视为可惧之攻击，应使其对于学生之理性发挥充分之力量（学生之理性虽仍微弱，然已由批判启发之）及容许学生获有由自身检讨之机缘，引用批判原理，逐一检讨攻击者所有主张之如何毫无根据，此实为绝对所必需者也。以解决此等论据，使之烟消云灭，在彼实毫无困难，故彼极早即自觉其所有防卫自身抵御此种有害的欺诈之能力，此等欺诈之于彼，最后必完全失其所有之诱惑力。毁灭论敌所有结构之一种痛击，自必同一毁灭彼自身亦或欲建立之任何思辨的结构。顾此点并不丝毫使彼有所不宁，盖因彼已无须此种托庇之所，且在实践方面仍保有极大期望，彼在实践方面，确能期望发现“所能建立彼之合理的有益的体系”之坚强根据。

故切实言之，在纯粹理之领域中，实无争执可言。两方皆凿空蹈虚，皆与自身所有之阴影斗，盖因彼等所争者已出自自然界之外，彼处则绝无事物能为彼等以独断的体会所争夺所把持者也。一任彼等争斗，顾彼等所击破之阴影又复立即团聚为一，恢复常态，此正如天堂之勇士，时以不流血之争斗为消遣娱乐之具。

但吾人亦不能承认有纯粹理性之怀疑的使用，类如所可名为理性一切争论中之中立原理。使理性自相冲突，与正反两方以武器，然后以冷静讥讽之态度旁观其猛烈之斗争，此自独断论之观点言之，实非佳事，而显见其为幸灾乐祸之恶质。但吾人苟思及独断论者之顽固不化、大言不惭以及其坚拒以任何批判裁抑其主张，则除使另一方与之有同等资格之大言与此一方之大言相冲突以外，实无其他可采之途径，在此冲突中，所期望者，在由论敌之抵抗，至少能使理性爽然自失，对于自身之矫妄主张有所怀疑，而愿倾听批判也。但一任吾人只安于此等疑点，因怀疑理论而推崇信仰及自承无知二者，为不仅对于独断论者之自满对症下药，且又为终结理性自相矛盾之正当方法云云，则实为一无益之举，绝不足以克服理性之不安者也，就怀疑方法而言，最善亦不过为“觉醒理性之美满的独断迷梦，而引之进入更精密的检讨其自身地位”之方策而已。顾因规避令人烦困之理性纷争事务之怀疑方法，其外表颇似吾人到达哲学中永久和平之捷径，即不如是，至少在以“蔑视一切此种研究佯为表示其具有哲学的资望”之人视之，为其所欢迎之途径，故我以阐明此种思维方法之真相为一至要之事。

纯粹理性在其内部冲突时怀疑的满足之不可能

自觉无知之意识（除此种无知同时认为必然的以外），并不以此终止我之探究，宁以其无知正应成为探究之理由。一切无知或为关于事物之无知，或为关于知识之机能、限界之无知。无知若仅为偶然的，则在前一类无知中，必激动我关于事物（对象）之独断的探究，在后一类之无知中，则必激动我关于可能的知识限界之批判的探究。但“我之无知而为绝对的必然，因而放弃一切探究”之一事，不能自观察方面经验的证明之，仅由关于吾人知识之根本源流，批判的行其检讨以证明之。故除先天的根据以外，不能决定吾人理性之限界；顾在另一方面，以吾人之知识范围不能确定不能不有所不知者之理性界限，则由参照吾人虽尽知一切亦尚有应知者留存其后之事可后天的认知之。关于吾人所无知之前一种类之知识（按此指依据先天的根据以决定理性之限界），仅由批判理性自身而可能知之者，故为学问；后一种类（按此指后天的不能尽知）则仅为知觉，吾人不能谓自知觉可推论其所及之程度如何远也。我若就地球所显现于感官者，表现其为具有圆形地平线之平面，则我不能知其延展至如何程度。但经验所教我者，凡我所往之处，常见有围绕我之空间，我能在此空间中更向前进行；于是，我知在任何所与时间中我所关于地球之实际知识之限界，但不知一切可能的地理学之限界。顾我若进至如是程度，知地球之为球形，其表面之为球面，则我即自其一小部分，例如自其一经纬度之量，亦能依据先天的原理，确定的知其直径，由直径以知地球之总体面积；故我对于此地球，表面所包括之种种对象，虽属无知，但关于其圆周、大小及限界，则固有所知也。

吾人知识所有一切可能的对象之总和在吾人视之似为一具有明显地平线之平面——即在其周围一望之范围内，包括此平面之所有一切吾人所名为“不受条件限制之总体”之理念。欲经验的到达此种概念，实不可能，且依据一确信之原理欲先天的规定其概念之一切企图，亦已证明其无效。顾由纯粹理性所提出之一切问题，则仍为关于地平线以外、或在其境界线上果有何物之一类问题。

休谟乃关于人类理性之地理学者之一，此等地理学者以为将此等问题置之于人类理性之地平线以外，即已处理之矣——唯此一种地平线，彼尚不能规定之者。休谟尤特详论因果律，所见甚是，以为因果律之真理，乃至普泛所谓有效原因之概念所有之客观的效力，非根据洞察，即非根据先天的知识，故因果律所有之权威，不能归之于必然性，仅能归之于其在经验过程中所有之普遍效用，及自此种效用所得彼所名为习惯者之主观的必然性。由吾人理性无力以超经验之形相使用此种原理之故，休谟乃推断理性所有超越经验的事物之一切越权主张为空虚无效。

此一类进行程序——检讨理性所有之事实，若必须责难，则责难之——可名之为理性之检举。此种检举，自必致疑及“原理之一切超验的使用”。但此仅为第二步，绝不能以此完成研讨工作。在纯粹理性事项中之第一步，标识其在幼稚时期者，乃独断的。第二步则为怀疑的，及指示经验使吾人之判断力较为贤明，较为周密。但尚须有第三步，此为完全成熟之判断力所能采取之步骤，根据“已证明为普遍性之确信原理”，即非检讨理性所有之事实，乃就理性所有能力之全部范围及理性对于纯粹先天的知识之适合倾向，以检讨理性之自身。此非理性之检举，乃理性之批判，由此所证明者，非理性现有之疆界，乃其确定的必然的限界，非关于此或彼某部分之无知，乃关于其某一种类一切可能的问题之不可知，凡此等等，皆自原理证明之，非纯然推测所能到达者也。故怀疑论乃人类理性之休憩所，在此处，理性能反省其独断的漫游旅程，检查理性所在之地域，俾在将来能更正确选择其途径。但此非能永久安居之处。此种永久安居之处，仅能由完全正确之知识得之，所

谓完全正确之知识，乃对于对象自身及“吾人关于对象之一切知识所有之限界”二者之正确知识。

吾人之理性，非如一延展至不知所届，其限界仅能约略认知之平面；此实须以之与一球面相比较，其半径能自其表面上弧形之曲线规定之——盖即谓能自先天的综合命题之性质规定之——由此吾人又能举示其容积及限界。出此球面（经验之领域）之外，绝无能为理性对象之事物；不仅如是，即关于此种设想的对象之问题，亦仅与理性以之图满规定“归摄于悟性概念下及能在经验的范围内见及之关系”者之主观的原理有关。

吾人实际具有先天的综合知识，此由在经验之先预测经验之悟性原理所证明者。任何人若不能完全理解此等原理之可能性，其初彼自倾向于怀疑此等原理是否实际先天的存于吾人内部中；但彼不能即以此故，宣告此等原理在悟性力量以外，因而以理性在此等原理指导下所采取之一切步骤为空虚无效。彼之所能言者仅如是，即：吾人如能洞察此等知识之起源及其真实性质，自能确定吾人所有理性之范围及限界，但在未能有此种洞察以前，则任何关于理性限界之主张，皆任意言之者耳。以此之故，对于一切独断的哲学之彻底的怀疑（此种哲学乃未经批判理性自身而进行者），完全正当；但吾人不能因而完全否定理性有采取向前进展步骤之权利——吾人一度已为理性准备及由更彻底准备之根据使之确保其向前进展之途径。盖纯粹理性所呈显于吾人之一切概念乃至一切问题，其来源不在经验中而完全在理性自身中，故必容许解决，且关于其有效力或无效力亦必容许决定之者也。吾人并无权利忽视此等问题，一若其解决实以事物之性质为断者然，因而吾人不能借口于无能力，拒绝进一步之研讨；盖因此等理念皆理性自身所产生，自有对其效力或其感人的辩证的性质说明之责任。

一切怀疑的争辩，应专向独断论者，盖独断论者对于彼所以为基础之客观的原理，不挟任何疑虑（即毫无批判），沾沾自得向其所采之途径进行；怀疑的争辩，应计划唯使此种独断论者失其面目，因而使彼有自知之明。顾就此种争辩之自身而言，关于决定何者能为吾人所知，何者吾人所不能知，实不能使吾人有丝毫用处者也。理性所有一切独断的企图之失败，皆属事实一类，使此等理性事实受怀疑论之检举，常为有益之事。但此种怀疑论之检举关于使理性期望在未来之企图中较有所成就及在此基础上建立其主张之理性期待，绝不能有所决定；因之纯然检举，不能终结关于人类理性所有权利之争执。

休谟殆为一切怀疑论者中最优秀之士，关于“觉醒理性使之自行检讨之怀疑方法”所能及之影响，实无人能与之匹敌。故吾人在合于吾人目的之范围内，究明如是聪明可敬之人所用之推理过程及其错误，自必有以酬吾人之劳——此一种推理过程，在其出发时，确在真理之轨道上者。

休谟殆知在某种判断中，吾人越出吾人关于对象所有之概念（彼虽从未推阐此事）。我名此种判断为综合的。至说明我如何能由经验越出我所已有之概念，则绝非难事。经验自身乃知觉之综合，因此我由知觉所得之概念，因增加其他知觉而亦增加。但吾人假定吾人自身能先天的越出吾人之概念以扩大吾人之知识。此则吾人或由纯粹悟性企图为之，此乃关于至少能为经验之对象者，或由纯粹理性企图为之，此乃关于绝不能在经验中见及之事物，性质乃至此种事物之存在。顾吾人之怀疑的哲学家，则对于此应有区别之两种判断，并不区别，直前径行以概念之此种自行增殖，及所可谓为不由经验受胎，悟性及理性方面之自行生殖为不可能。故彼以此等能力所有一切假定的先天原理为空想，断言此等原理不过由经验及其法则所发生之“习俗所养成之一种习惯”，因而纯然经验的，即其自身乃

偶然的一类规律，吾人乃以所假定之必然性及普遍性归之。为欲维护此种惊人的主张，彼乃引用普遍所承认之因果律。盖因无一悟性能力能使吾人自一事物之概念到达“普遍的必然的由此所授与之其他某某事物之存在”，故彼信为彼能断言在缺乏经验时，吾人绝无任何事物能增殖吾人之概念，及使吾人能有正当理由提出先天的如是扩大其自身之一种判断。日光融化白蜡，而又使土块坚硬，彼指出无一悟性能自吾人关于此等事物所已有之概念，以发现此等事实，更不能依据法则以推断此等事实。仅有经验能教吾人以此种法则。顾就吾人在先验逻辑中之所发现者，吾人虽不能直接越出所与概念之内容，但在与第三者事物，即与可能的经验相关时，吾人仍能知其与其他事物联结之法则，且以先天的形相知之。我固不能离去经验先天的以任何特殊的方法自结果以决定其原因，或自原因以决定其结果，但若以前坚硬之蜡今乃融化，则我能先天的知必有某某事物在其前（例如太阳之热）、融化之事乃依据固定法则继此某某事物而来者也。故休谟之误，乃在以吾人依据法则所决定者之偶然性，推论法则自身之偶然性。彼以“越出事物之概念，到达可能的经验”（此为先天的发生，乃构成概念之客观的实在性者）与“现实的经验对象之综合”（此则常为经验的）相混。故彼以亲和性之原理（此根据于悟性而肯定必然的联结者）与联想之规律（此仅存于模拟的想象力中，且仅能展示偶然的联结而非客观的联结）相混。

就其他之点而言，休谟乃一世罕与匹之锐利思想家，至其所有怀疑论之误谬，主要由于彼与一切独断论者所共有之缺点而来，即彼对于所能归之于悟性之一切种类之先天的综合，并未有一系统的评衡。盖彼若有一系统的评衡，则彼将见及（仅指种种可能的例证之一而言）永久性之原理实即此种性格之原理，且与因果律相同，乃在经验以前“预测经验”之原理。于是彼对于悟性及纯粹理性所由以先天的扩大其自身之种种活动，自能制定其确定之限界矣。顾不如是，彼仅限制悟性而下明定其限界，且虽普遍不信任，而对于吾人所不可避免之无知，则又不能提供任何确定的知识。盖彼虽检举某种悟性原理，彼实未尝企图以批判之评量权衡，就悟性所有之一切力量检定悟性之自身；彼之否定“实际非悟性所能提供者”，固属正当，但彼又进而否定悟性所有先天的扩大其自身之一切力量，且即如是，彼又绝未就悟性之全体而检验之。故一切怀疑论所应有之运命，亦复降于休谟，即彼自身所有之怀疑的教说亦成为可疑之事，以其仅依据偶然之事实，而非根据于“能迫使独断论的主张必然放弃其一切权利”之原理。

加之，彼之攻击，主要虽在理性之辩证的越权主张，但彼在悟性之极有根据之主张与理性之辩证的越权主张之间，并未设有区别。因之，理性要求“放任其自身”之特有热诚，并未稍受影响，仅一时有所妨碍耳。理性并未觉其所欲放纵其自身之场处为人所封锁；因之即在某某特殊方向感受阻塞，理性亦不能完全停止此等冒险事业。反之，此种攻击仅引起敌对准备，而使人更益冥顽固执己见。但对于理性之一切力量有一周密完全之评量——以及“对于理性在最适当之狭小疆域内之所有权所由以获得确实性，且因而又知过大要求之为无益”之信念——即足终结一切争执，而使理性安于“有限的而无争执”之世业矣。

无批判之独断论者，以彼并未测定其悟性之范围，因而并未依据原理规定其可能的知识之限界，故此等怀疑论的攻击，在无批判的独断论者，不仅感有危险，且将毁灭之也。盖独断论者并未预知彼之能力能扩大至如何程度，且信为此等限界仅能由“尝试与失败”之单纯方法决定之。其结果，则当攻击来时，彼所不能辩正之主张，即令仅有其一，或此种主张含有彼所不能以任何原理说明之幻相，其疑点即遍及于彼所有之一切辩论，不问此等辩论表面如何动听也。

故怀疑论乃一严格教师，督使独断论的推理者发展“悟性及理性之坚实批判”。当吾人

已进步至如是程度，则毋庸更惧攻击，盖吾人已知以吾人实际所有与完全在吾人所有以外者，严为区别；且因吾人对于在吾人所有以外之领域，并无任何要求，故吾人不能陷入关于此一领域之争执。是以怀疑的程序就其自身而言，对于理性之种种问题，虽不能有满意之解答，但此种方法由于引起理性趋于思虑周密，及指示适于确保理性之“合法的所有”之根本方策，实为解答之准备途径。

第三节 纯粹理性关于假设之训练

以吾人之理性批判最后所教吾人者，为吾人不能以“理性之纯粹的思辨的使用”到达任何知识，顾是否对于假设有较大之领域？盖在吾人不能有主张之处，是否并最少限度创造理论、表示意见之自由亦无之？

想象力若非纯然幻想的，而为在理性严密监视下之创造的；则必常预有“十分确实而非想象的或仅意见”之某某事物，即对象自身之可能性。此种可能性一度建立以后，关于其现实性，自能容其以意见立论；但此种意见，如非无根据者，则必与现实所授与者相联结，在此种联结内，此意见即为正确，盖因其用为说明现实所授与者也。所以，假定唯在斯时，始能名为假设。

以吾人关于力学的联结之可能性，不能先天的构成丝毫概念，又因纯粹悟性之范畴，不足规划任何此种概念，仅在经验中遇及此种概念时，用以理会之而已，故吾人不能依据此等范畴，以经验中所不容有之任何新性质，创造的形象任何对象；因而吾人不能在任何正当的假设中使用此种对象；否则吾人乃以理性根据于空想，而非根据于事物之概念矣。故发明任何新本源的力量，例如无须感官之助，即能直观其对象之悟性；又如无须任何接触即能吸引之力；又如存在空间中而又非不可入者之新种类实体，皆为不可许者。又如设想“与经验中所见完全相异”之实体间交通方式，以及非空间的之占居、非时间的之延续，亦皆为不应有者。总之，吾人之理性仅能以可能的经验之条件用为事物可能性之条件；绝不能进而构成完全脱离此等条件之事物概念。盖此种概念虽非自相矛盾，但无对象。

就以前所述，理性概念乃纯然理念，并无“在任何经验中所能见及”之对象。但此种概念并不即以此故而能指其所设想之对象为可能的。此种概念，吾人仅以之为想当然者，盖欲因此吾人能以“经验领域中悟性之系统的使用之规整的原理”建立于其上耳（作为辅导的拟议）。除此种关系而外，此种概念纯为思维上之空想存在物，其可能性不可证明，因而不容以假设之性格用之于说明现实的现象。思维“心”为单纯的，自极可容许，盖欲依据此种理念，以心所有能力之完全的必然的统一，用为吾人说明“心之内部现象”之原理；固不问此种统一绝不能具体的认知之者也。但假定“心”为单纯的实体（一超验的概念），则是提出一种不仅不可证明（如在许多物理的假设之事例中者然），且为十分盲目武断、姑妄言之之命题矣。盖单纯的事物绝不能在经验中见及之；且所谓实体，此处若指感性的直观之永久对象而言，则单纯的现象之可能性，乃完全不可理解者。理性并未提供任何充分根据以假定（即作为一种意见亦有所不可）纯然直悟的存在事物，或属于感性世界所有事物之纯然直悟的性质——吾人虽亦不能自称有任何洞察能使吾人有正当理由独断的否定之（以吾人并无关于此种事物可能或不可能之概念）。

在说明所与现象时，除此等已发现其依据现象之已知法则与“所与现象”联结者以外，

并无其他之事物或说明根据，可以引证。“以理性之纯然理念用为说明自然的存在事实”之先验的假设，实际并非说明；若由此进行，则是以吾人绝不理解之某某事物说明“吾人就已知之经验的原理所未充分理解之某某事物”矣。且此种“假设”之原理，至多亦不过用以满足理性，而非用以促进悟性关于对象之使用。自然中之秩序及目的性，必须以自然根据及依据自然法则说明之；即最妄诞之假设，如仅为物理的，则较之“仅欲有一说明而假定”之超自然的假设（如诉之于神的创造者一类之假设），可容受多矣。此种超自然的假设，殆为理性怠惰之原理（ignavaratio），盖欲以一纯然理念为休止点（与理性十分适合之理念），吾人势必略去一切原因，而此等原因之客观的实在性，至少关于其可能性，则固能在经验过程中认知之者。至此等原因系列所有说明根据之绝对的总体，关于自然的存在事事自须提示，并未有任何困难；盖因此等存在事实仅为现象，吾人对之，绝无须要求综合条件系列中所有任何种类之完全性。

在理性之思辨的使用中，求之于先验的假设，及以为“吾人诉之于超自然的，即能补正物理的说明根据所有之缺陷”云云，乃绝不能容许者。对于此种进行程序之反对理由有二：一则以理性由此绝不能丝毫有所进展，且断绝其自身所有使用中之一切进路；一则以此种放纵理想之法，终局将夺去理性在其固有领域中（即在经验之领域中）耕耘所得之一切成果。盖凡在说明自然的存在事实发现有困难时，随处常有一“先验的说明根据”，以免除吾人前进探求之困难，于是吾人之研究，非由洞察而终结，乃由——最初即构成为必然包含“绝对原始者之概念”之——一种完全不可理解之原理之助而终结之也。

容许假设之第二要求，乃在其充分先天的说明实际所与之结果。顾吾人若因此种目的须求助于补充的假设，则将令人疑及此等假设纯为空想；盖每一假说需要解释辩正，明其不妄，正与基本的假设之所需者相同，故此等假设不能信任为可恃之证据。吾人若假定一绝对完全之原因，则在说明世界中所展示之目的性、秩序、广大等等，自不致张皇失措；但就明显之变异及害恶而言（至少就吾人概念之所判断者），则欲维护原有之假设，以应付此等变异及害恶所提示之相反事实，自须有其他新假设。若以“人类心灵之单纯的圆满自足”，用为说明心之现象，则为“与物质中所生变化相类之现象”而来之某种困难（成长及衰灭）所反驳，故吾人须求助于新假设，顾此种新假设诚或不无可信，但除求其维持者之一类意见（即基本的假设）与以证明以外，尚不能有可靠之证据。

此处所引“为理性所有主张之例证”——心之非物质的统一及最高存在者之存在等——如非提出之为假设而以之为先天的所证明之教义定说，则我除告以须注意其证明应有明示证明之必然的确实性以外，我今不欲论究之。盖所从事于说明者不过此等理念之实在性为大概如是，其谬正与欲证明一几何命题之纯为大概如是者相同。理性在其离一切经验而使用时，或能完全先天的知其命题以及知其为必然的，或则绝不能有所知。故理性之判断，绝非意见；理性或必须放弃一切判断，或必须以必然的正确性肯定之。至对于“属于事物者等类事项”所有意见及大概如是之判断，仅能在说明现实所授与之事物时提出之，或为“依据经验的法则，由实际所与事物之根底中所有事实而来”之结果。故意见及大概如是之判断，仅与经验之对象系列相关。在此领域以外形成意见，则纯以思想为游戏耳。盖斯时吾人尚须以其他意见为前提——即由不确实之途径或亦能到达真理之意见是也。

但在论究纯粹理性之纯然思辨的问题时，假设虽不能为建立命题于其上之用，但为拥护命题起见，此等假设固仍完全可容许者；盖即谓假设不可以任何独断的形态用之，仅能以争辩的形态用之。所谓拥护命题，我非指对于其主张增加新根据而言，仅指论破“敌方用以摧毁此种主张之伪辩的论据”而言耳。顾纯粹理性所有一切综合命题，皆有此种特

点，即在主张某某理念之实在性时，吾人固绝不能有“足以使吾人命题正确”之知识，但吾人之论敌亦不能主张其相反方面。此种人类理性所有冒险尝试之运命相等，在思辨的知识中并不偏袒一方，此理性之所以常为争斗无己之战场也。但理性关于其实践的使用，则有权设定“在纯然思辨领域中无充分证明绝不容假定”之基本的某某事物。盖所有此种假定，虽破坏“思辨完善无缺”之原理，顾实践的利益，则与此种原理绝不相关。在实践的范围内，理性有种种所有权，关于此等所有权无须提呈证明，且理性亦不能提供之者。因之，证明之责任，厥在论敌一方。但因后者关于所争论之对象在其所欲证明其不存在者，其一无所知，与前者欲主张其实在者相同，故“以某某事物为实践上必然的假定”之人，显然居有利之地位（*melior est conditio possidentis* 所有者居有利之地位）。盖以彼自卫其所有善良主张，能自由运用敌方所用以攻击此种主张之同一武器，即假设是也。此等假设，意不在增强关于此方主张之证明，仅在显示敌方关于所争论之事实，在彼所自以为关于思辨的洞察优胜于人者，实则更一无所知耳。

故在纯粹理性之领域中，仅容以假设为战争之武器，仅为防卫权利而用之，而非用以建立权利也。但吾人必须常在吾人自身中，探求敌方。盖思辨的理性，在其先验的使用中，其自身即为辩证的；吾人所恐惧之驳论，实在吾人自身中。吾人欲消灭此等反对论，俾能建立永久和平，吾人必须搜寻此等反对论一如吾人在权利诉讼事件中之所为者然，盖此等权利主张虽已陈旧，但绝不成为丧失时效者也。外表之平静，纯为虚有其表之平静。深藏人类理性本质中之扰乱根苗必须铲除之。顾除“吾人与之以自由，乃至与之以滋养，使其滋生长养，以显现于吾人之前，从而完全摧毁之”以外，尚有何术足以铲除之？顾吾人必须自身设想任何论敌所未思及之反对论，且与论敌以吾人所有之武器而容其处于彼所能渴望之有利地位。在此种种中，吾人绝无所惧，且有大望，即吾人因之能获得以后不再受人攻讦之一种所有是也。

故为准备完全起见，在其他种种准备事项中，吾人更需纯粹理性之假设。盖此等假设虽以未受任何经验法则之锻炼而为不良之武器，但其尚有效力，正与敌人之所用以攻击吾人之武器相等。故若假定（在某种非思辨的关系中）“心之本质非物质的，不受物质的变化之影响”，而遇及此种困难，即经验似证明“吾人心力之发扬及错乱，同为吾人所有肉体的器官之种种变状”，则吾人能以下之基本假定减弱此种证明之力，即假定肉体仅为“在吾人现有状态中（在此生中）用为吾人所有全部感性能力以及一切思维之条件”之基本现象，以及假定其自肉体分离，可视为吾人知识能力之感性的使用终结，智性的使用开始。如是见解，肉体始不为思维之原因，而仅视为思维之制限的条件，因而肉体虽实促进感性的动物的生活，但即据此事实，应以肉体为“纯粹的精神的生活”之障。动物的感性的生活之依存肉体的组织，当不能因之证明吾人全部生活依存“吾人所有肉体的器官状态”之上。吾人应更进一步，探求所未提及或从未充分发展之新反对论。

生育一事，在人与在非理性之生物相同，唯机缘是赖，且常视资生之道，统治者之气质心境，乃至罪恶等等情形而定。此种情形乃使假定人有永久生命十分困难，即假定“其生命在其出生之初，情形即如是无聊，如是完全依属吾人自身选择”之生物，乃能有延展至永久未来之生存之云，自必十分困难。至关于全体种族（在此地上者）之延续，则此种困难可以忽视，盖各个事例中所有之偶然情形，仍从属一普遍法则，唯就各个体而言，则由如是微细之原因以期待如是效力重大之结果，确见其极为可疑耳。顾吾人能提出一种先验的假设以答复此种驳论，即谓一切生命（按即普泛所谓生命），严格言之，仅为直悟的，不受时间变化之影响，既不以生而始，亦不以死而终；且此生仅为现象，即纯粹精神的生活之感性的表象，而全部感性世界，则纯为在吾人现有知识状态中所飘浮于吾人目前

之图画，其自身殆如梦幻，并无客观的实在性；又若吾人能直观吾人自身及事物，一如其实有之相，则吾人即能在一精神世界中观察吾人自身，吾人与此种世界之唯一真实之交通，非由出生而始，自亦不由肉体死亡而终——生与死二者纯为现象。

顾关于此种种，吾人实一无知识。吾人仅以假设的形相，借此以抵御反驳；并非实际主张之。盖此尚不能列为理性之理念，仅为自卫起见所规划之概念耳。唯吾人在此处进行，完全与理性相合。吾人之论敌妄以缺乏经验的条件即等于证明吾人所有信念之全部不可能，因而假定彼已竭尽所有之可能性以推论者。今吾人之所能为者，唯在对于此种论敌，指示彼之不能为纯然经验之法包括可能的事物之全部，正犹吾人之不能在经验以外到达任何足证吾人理性有正当理由所到达之结论。任何人以防卫之假设的方策，抵御其论敌所有粗率矫妄之否定，切勿以其意在采取此等意见为彼自身所有之意见；当彼已能处置其论敌之断独的矫妄主张以后，即置此等意见于不顾。盖对于“他人主张”所采之纯然否定的态度自可视为极中正和平，但若进而以“对于一种主张之驳论”，为其相反主张之证明，则其所云云矫妄幻诞，实不亚于其在积极的肯定的立场之所有者也。

故在理性之思辨的使用中所视为意见之假设，其自身并无效力，仅为敌方之超验的矫妄主张相关时，始有效用可言耳。盖以可能的经验之原理为普泛所谓事物所以可能之条件，其进行过程之为超验的，正与主张超验的概念（其对象除在一切可能经验限界以外，任何处所皆不能见及之）之客观的实在相同。凡纯粹理性之所断言的判断之者（与理性所知之一切事物相同），皆为必然的；不如是则为绝无所主张。因之，纯粹理性实际并不包含任何意见。以上所引之假设，则纯为想当然之判断，此等想当然之判断，虽不容有任何证明，但至少不能拒斥之。故此等假设仅为个人意见。唯吾人不能不以之为抵御“所可发生之疑虑”之武器；乃至欲保全吾人内部之安宁，亦必须有此等假设。吾人必须使此等假设保持此种性格谨慎，避免以其为有独立权威或绝对效力之假定，盖不如是，则此等假设将陷理性于空想及幻想中也。

第四节 纯粹理性关于其证明之训练

先验的综合命题之证明，与“产生先天的综合知识之其他一切证明”所有之区别，唯在以下之点，即在前一事例中，理性不能直接应用其概念于对象，必须首先证明此等概念之客观的效力及其所有先天的综合之可能性。此种规律不仅为审慎严密起见所必需，且实为“此等证明”自身所以可能之根本所在。我若先天的越出一对象之概念，其所以能如是者，仅由此概念以外所提供之某某特殊引导为之助耳。在数学中引导我之综合者为先天的直观；因而一切吾人所有之结论，能直接自纯粹直观引来。在先验的知识中，就吾人仅与悟性概念相关而言，吾人之引导实为经验之可能性。此种证明，并不显示所与概念（例如所发生之事象之概念）直接引达其他概念（原因概念）；盖此种转移将为一不能辩释其为正当之突飞。证明由于指示“经验自身以至经验之对象无此种联结，则不可能”而进行者。因之，证明在同时又必须指示“综合的先天的到达所不包含于事物概念中之事物知识”之可能性。除适合此种要求以外，证明将如溃决两岸之河流，漫溢四野，随联想潜流之偶然所及，无所不往。此种“依据联想之主观的原因，及所视为洞察自然的亲和性”之信念外表，实不能抵消此种冒险之推论过程必然发生之疑虑。以此之故，凡欲证明充足理由之原理所有一切企图，皆无效果可言，此为识者之所公认；顾以不能放弃此种原理，故在到达吾人所有先验的批判以前，以为更尝试新的独断证明，毋宁大胆诉之人类常识之为愈——求之

常识，实为证明理性根据已在绝望状态中之一征候。

但若所应证明之命题为纯粹理性之一种主张，又若我因而欲以纯然理念越出我之经验的概念，则证明综合中所有此一步骤（假定其为可能的）之为正当，实一切中最要之事，而为“凡欲证明命题自身”所有任何企图之先在条件。故关于吾人所有思维的实体之单纯性质，自统觉统一引申而来之所谓证明，不问表面如何言之成理，实遇及不可避免之困难，盖因绝对的单纯性非能直接与知觉相关之概念，乃为一理念，应推论得之者，故不能了解仅仅意识（此为包含于一切思维中者或至能包含之）——此虽为一单纯表象——如何能引导吾人到达“仅能包有思维在其中之一事物”之知识及意识。我如表现一“在运动中之物体”之力之表象，此在我自为绝对之统一，我所有此力之表象，自亦单纯；因而我能以“点”之运动表现此种表象——盖物体容积在此处并非有关联应考虑之事，故能毫不损及其运动之力，任意视为极小之物，甚而视为存在一点中。但我不能因此即断言“若除物体之运动力以外，更无其他事物授与我，则能以此物体为一单纯的实体”——仅因其表象抽去容积大小因而成为单纯者。由抽象所到达之单纯者，与视为一对象之单纯者完全不同；抽象所得之“我”在其自身中固能不包有任何杂多，但就其他意义而言，如指心自身而言，则能成为一极度复杂之概念，以在其自身之中包有异常复杂之事物，且心云者，即指此等复杂事物而言也。于是我在此等论据中，发现有一种谬误推理。但欲防御此种谬误推理（盖若无某种预警，则吾人关于证明不怀抱任何疑念），则常须手际备有“关于意在证明经验以上之事物之综合的命题”之所以可能之标准，实为至要之事。此种标准，由以下之要求条件所成，即“证明”不应直接进达所愿望之断言，而仅由——能论证以先天的形相扩展所与概念直至理念及实现此种理念等等之可能性之——原理到达之。如常遵守此种审慎态度，以及在企图任何证明以前，吾人如熟虑如何及以何种可期待之根据，吾人能期望此种由于纯粹理性之扩展，及在此种事例中“其非自概念发展而来且在其任何可能的经验相关时皆不能预测之者”之洞察，果从何处得来，果如是，则吾人自能省免无数“困难而又无效果”之勤劳，对于理性不再期待其有明显超越其能力之事矣——或宁谓为理性在其被“极欲思辨的扩大其领域之热烈欲望”所袭时，不易使之服从自制纪律，以制止之也。

故第一规律为：吾人为此等证明获得正当之保证起见，非直至考虑“此等证明所根据之原理，果自何种源流得来，及有何种权利能期待吾人之推论成功”等等以后，不企图任何先验的证明。此等原理如为悟性原理（例如因果律），则以此等原理企图到达纯粹理性之理念，实为无益之举；盖此等原理仅适用于可能的经验之对象。此等原理如为纯粹理性之原理，则亦为劳而无益之事。理性诚有其自身之原理；但若以此等原理为客观的原理，则皆为辩证的，除欲使经验系统的一贯联结起见，以之为理性在经验中使用之统制的原理以外，绝不能有何效力。但若提出此种所宣称之证明，则吾人必须以成熟判断力所有“事在疑似尚不能裁决”（*non liquet*）之词应付其惑人之劝诱力；且吾人虽不能发现其所含之幻相，但吾人固有十分权利要求其中所用原理之演绎；此等原理如仅来自理性，则绝不能应付此种要求。故吾人无须论究一切无根据幻相之特殊性质而一一驳斥之；在固执法律之批判理性法庭之前，此种策略层出不穷之全部辩证性质，固能总括处理之也。

先验的证明之第二特性为：每一先验的命题仅能有一种证明。我若不自概念推论而自“与概念相应之直观”推论，则不问其为数学中之纯粹直观，或自然科学中之经验的直观，所用为推论基础之直观，以综合命题所有之种种材料提供于我，此种材料我能以种种方法联结之，因其能容我自种种之点出发，故我能由种种途径到达同一命题。

顾在先验的证明之事例中，吾人常自一概念出发，依据此种概念以主张对象所以可能

之综合的条件。盖因在此概念以外，更无能由以规定对象之事物，故仅能有一种证明根据。此种证明之所能包含者，仅为与此唯一概念相合之“普泛所谓对象之规定”而已。例如在先验的分析论中，吾人自“唯一由以使普泛所谓发生之概念客观的可能”之条件——即由于指示“时间中一事件之规定以及所视为属于经验之事件，除从属力学的规律以外，则不可能”——引申而得“凡发生之一切事物皆有一原因”之原理。此为唯一可能的证明根据；盖事件（在其被表现时）之具有客观的效力（即真理），仅限于由因果律规定一对象合于概念耳。此种原理之其他证明，固亦曾有人尝试及之，例如自所发生者之偶然性证明之。但检讨此种论据，除发生一事以外，即除“先未存在之对象今存在”以外，吾人不能发现有任何偶然性征候，故又还至以前所有之同一证明根据。事与此相同，如应证明“能思之一切事物皆为单纯的”之命题，则吾人置思维之杂多于不顾，唯执持“单纯之、一切思维皆与其相关”之“我”一概念。此点同一适用于“神存在”之先验的证明；盖此种证明，仅根据最实在的存在者与必然的存在者二种概念之一致，而不在其他任何处所求之也。

如是注意绵密，使关于理性主张之批判归约至极小范围。当理性仅由概念行其职务时，设果有任何可能的证明，则仅有一种可能的证明。故若吾人见及独断论者提出十种证明，吾人即能十分确定彼实一无所有。盖若彼有一必然的证明（此常为纯粹理性事项之所必需者），则何以尚须其他证明？彼之目的，仅能与议会中辩士之目的相同，此种辩士意在利用听众之弱点，对于不同之团体陈说其不同之论据——此等听众并不深求事实之真相，极愿从速了事，故获得最初所能吸引彼等之注意者，即决定之矣。

纯粹理性所特有之第三规律，在其服从关于先验的证明之训练之限度内，为：其证明绝不可迂回的（*Apagogisch*），常须明示的（*Ostensiv*）。在一切种类之知识中，直接的即明示的证明，乃以“真理之信念”与“洞察真理之来源”相联结之证明；反之，迂回的证明，虽能产生正确性，但不能使吾人就其与“所以可能之根据”相联结，以了解真理。故后者与其视为满足一切理性要求之证明程序，毋宁视为最后所依恃之一种方法。但关于使人信服之能力，则迂回的证明较优于直接的证明，盖矛盾常较最善之联结，更伴有明晰之表象，而接近论证之直观的正确性也。

迂回的证明之用于种种学问之真实理由，殆即以此。当某种知识所由之而来之根据或过多或过于隐秘之时，吾人乃尝试是否由其结果能到达所欲探索之知识。顾此种肯定式

（*modus ponens* 主张的形相）推理即自其结果之真理推论一主张之真理，仅在其所有一切可能的结果皆已知其为真实时，方可用之；盖在此种事例中，对于其所以如是，仅有一种可能的根据，故此种根据亦必真实。但此种过程为不能实行者；诚以欲探求任何所与命题所有之一切可能的结果，实非吾人能力所及。顾在吾人仅努力欲证明某某事物仅为一假设时，则此种推理方法仍可依恃，其须特别加以改变，自不待言。至所加之改变，则为吾人依据类推以主张其结论，其所根据之理由为：吾人所检讨之许多结果，若皆与所假定之根据相合，则其他一切可能的结果自亦与之相合。唯就论据之性质而言，则一假设绝不能以此证据即能转变为已证明之真理，此则极明显者也。至自结果进达理由之否定式（*modus tollens* 废弃的形相）推理，则不仅十分严格，且亦为极易之证明方法。盖若有一虚伪结果能自一命题引出，则命题之自身即伪。故非如直接的证明所用之方法，须完全洞察命题之可能性，以检点所能引导吾人到达命题真理之全部根据系列，吾人欲证明其相反方面之自身为伪，仅须指示自其相反方面所产生之结果中之一为伪即足，于是吾人所应证明之命题亦因而真实矣。

但迂回的证明方法，仅在不能误以吾人表象中所有主观的事物更替客观的事物（即对

象中所有事物之知识）之学问中，方可行之。在能发生此种更替之学问中，则必常有以下之事，即所与命题之相反方面，仅与思维之主观的条件相矛盾，并非与对象相矛盾，或两命题仅在所误为客观的条件之主观的条件下互相矛盾；此条件若伪，则两方皆能为伪，固不能自一方之伪以推论他方之真也。

在数学中此种更替实不可能；因而迂回的证明在数学中自有其真实地位。在自然科学中，吾人所有之一切知识，皆根据经验的直观，此种更替，大抵能由观察之重复校订防免之；但在此领域中，此种证明方法，大都并不置重。但纯粹理性之先验的规划，皆在辩证的幻相所特适之领域内行之，即在主观的事物之领域内行之，此种主观的事物，在其前提中，对于理性表现为客观的，甚或强理性以其自身为客观的。故在此领域中，就综合命题有关之范围而言，绝不容“以否定其相反方面为证实其自身主张为正当”之事。盖此种驳斥或仅为相反方面之意见与“任何事物唯在其下始能力吾人理性所考虑之主观的条件”相冲突之表现，此种驳斥，固丝毫不足以否定事物自身者——例如一存在者存在之不受条件制限之必然性，完全非吾人所能思议，因而必然的最高存在者之思辨的证明，在主观的理由上自当反对之，但吾人尚无权利否定此种原始的存在者自身之可能性——或肯定方面与否定方面两方同为先验的幻相所欺，而以彼等之主张，根据于一不可能之对象概念。在此种事例中吾人能以“不存在之事物并不具有何种性质”（*non entis nulla sunt predicata*）之规律适用之，即关于对象所有之一切主张，不问其为肯定的或否定的，皆属误谬，因而吾人不能由驳斥相反方面迂回到达真理之知识。例如今假定感性世界以其自身之总体授与吾人，则谓其非在空间中为无限的，即属有限的制限的，实误矣。此二者皆伪。盖现象（以其为纯然表象）而又以自身（以之为对象）授与，实为不可能之事；且此种想象的总体之无限性，固为不受条件制限者，但此则与概念中所以为前提之“量之不受条件制限之规定”（即总体之规定）相矛盾（因现象中之一切事物皆为受条件制限者）。

迂回的证明方法，具有真实之诱惑势力，独断的推理者常以之博得其赞美之人。此有类一斗士对于怀疑彼党之名誉及权利者，必申请与之决斗，以此扶植彼党之名誉及其不可争之权利。但此种傲慢夸大，于所争事项之是非，实无所证明，仅表示斗士间各自之强力而已，且此仅表示采取攻势者之强力耳。旁观者见及各派送为胜败，致常疑及其所争之对象。唯斗争者则无采取此种怀疑的态度之资格，当告以“时间本身不需代辩者”（*non defensoribus istis tempus eget*）已足。各人必须以合法之证明（此种证明伴有所依据根据之先验的演绎）直接防护其所主张。仅在此点实行以后，吾人始能决断其主张所可认为合理者究至何种程度。若其论敌根据主观的根据，则极易驳斥之。唯独断论者则不能沾有此利益。盖彼自身所有之判断，通常亦皆根据主观的势力；彼同一能为其论敌所窘迫。但若两方皆由直接的方法进行，则或彼等立即发现对于其主张提示根据之困难，乃至不可能，以致除乞求于“有时效的权威”之某种方式以外，一无所依恃；或吾人之批判极易发现彼等独断的进程所由以发生之幻相，迫使纯粹理性放弃其在思辨领域中之夸大的僭越，而退至其所固有领域（实践原理之领域）之限界中。

[1] 我深知僧院派所有之名词学中训练（*Disciplin*）常与教训（*Unterweisung*）同义。顾有种种其他事例，其中强迫教练意义之训练与教导意义之教训，实严为区别，且就此等事項之性质而言，亦极须吾人保存适于此种区别之仅有名词，故训练一名词，除消极的意义以外，亦以不用之于其他任何意义为当。

[2] 我由原因概念，实际固越出一事件（所发生之某某事象）之概念以外，但我并非

转移至“具体的展示原因概念之直观”，乃转移至普泛所谓之时间条件，此种时间条件在经验中能发现其与此原因概念相一致者。故我纯然依据概念而进行；不能以构成概念之方法进行，盖因其概念乃“综合知觉”之一种规律，而知觉则非纯粹直观，因而不容先天的授与者也。

[3] 所谓完全，指特征之明晰及充分而言；所谓限界，乃指除属于完全概念之种种特征以外，不更有其他特征之严密精确而言；所谓本源的，则指此等限界之规定，非由其他任何事物而来，因而无须证明；盖若须证明，则将使其所假定之说明，不宜居于“一切关于对象之判断”之首矣。

[4] 哲学充满误谬的定义，尤其充满此种定义，即虽含有所需要之若干要素，但仍不完全者。吾人如必在定义以后，始能使用概念，则一切哲学皆陷于艰窘之地矣。但因分析所得之要素，在其所及之范围内，仍能安然用之，故有缺陷之定义，即“本非定义，但亦真实，因而近于定义”之命题，仍能用之而有极大之实益。在数学中定义属于本质事项（*ad esse*），在哲学中则定义属于更优之本质事项（*ad melius esse*），到达一適切之定义，固属可喜，但此事往往极为困难。法学家至今关于其权利概念，尚不能有定义。

第二章 纯粹理性之法规

理性在其纯粹使用中一无所成就，且须训练以抑制其放纵而防免其由放纵所生之欺诈，此实使人类理性感受屈辱者也。顾在另一方面，若见及理性自身能够且必须实行训练，以及非强使其服属任何外来的检察，又若见及所强加于其思辨的使用上之限界，亦复制限其所有一切论敌之伪辩的僭妄主张，以及使彼能抵御一切攻击，保持“以前过分要求中之所可留存者”，则自必能使理性意气复振而获得自信。一切纯粹理性之哲学，其所有最大（或为唯一的）之效用，仅为消极的；盖哲学非用为扩大理性之工具，而仅为制限纯粹理性之训练，且其功效不在发现真理，仅有防免误谬之寻常劳绩耳。

但必须有——属于纯粹理性领域其所以发生误谬仅在误解，但实际上仍为理性努力所欲趋向之目标之——积极的知识之某种源泉。否则如何能说明吾人终难抑止务欲在经验限界以外寻求坚固立场之愿望？理性预感有对于彼具有极大价值之对象。但在遵循纯粹思辨之途径欲以接近此等对象时，此等对象即隐匿无踪。大抵理性可在仍留存于彼仅有之其他途径中，即实践的使用中，期望有较大之成功。

我之所谓法规，乃指“某种知识能力正确使用所有先天的原理之总和”而言。故普泛的逻辑，在其分析的部分中，乃普泛对于悟性及理性之法规，唯仅关于其形式，而抽去一切内容。先验的分析论，亦同一显示其为纯粹悟性之法规；盖唯悟性能有真实之先天的综合知识。但在无知识能力之正确使用可能时，则无法规。顾如以前所有之证明所说明者，由纯粹理性在其思辨的使用中而来之综合知识，乃完全不可能者。故关于理性之思辨的使用，并无法规；盖此种使用完全为辩证的。一切先验的逻辑，在此一方面，纯为训练。是以若有纯粹理性之任何正确运用，则在此种事例中必有其使用之法规，故此种法规非处理理性之思辨的使用，乃处理理性之实践的使用者。吾人今将进而研讨此种理性之实践的使用。

第一节 吾人所有理性纯粹使用之终极目的

理性为其本性之倾向所驱，欲越出其经验的使用之领域以外，突入纯粹使用中，仅借理念到达一切知识之最后限界，除完成其在体会一“独立自存之系统的全体”中所有之途径以外，绝不满足。此种努力，是否纯为理性所有思辨的利益之结果？抑或必须以之为其原由专在理性之实践的利益？

我关于纯粹理性在其思辨的发挥中之成就所有一切问题，姑置之不问，仅研讨唯以其解决为理性之终极目的（不问到达与否）及以其他一切目的仅视为其方策之一类问题。此等最高目的必须自理性之本性有某种统一，盖若如是统一，则此等目的能促进人类至高（不附属于其他更高利益之下者）之利益。

理性之思辨在其先验的使用中所指向之终极目的，与三种对象相关：即意志自由、灵

魂不灭及神之存在是也。此三者与理性之纯然思辨的利益，关系甚浅；若仅为理性之思辨的利益计，吾人殆不欲从事于先验的研讨之劳——与重重障碍争斗无已令人疲困之一种事业——盖凡关于此等事項所能有之发现，吾人皆不能以任何具体的有益形相用之，即不能用之于研究自然中。设令意志而为自由，此仅在吾人决意之直悟的原因上能有意义而已。盖关于意志外部所表现之现象，即吾人行为之现象，吾人必须依据“吾人无之则不能以任何经验的形相使用理性”之根本的及不可破弃之一种格率以说明其他一切自然现象之同一方法，即依据一不变的法则说明之。第二，吾人即能洞察心之精神的性质，因而洞察其不灭之精神的性质，吾人亦不能以此种洞察用为说明“此生”之现象或“来生”之特殊性质。盖吾人所有非物质的性质之概念，纯为消极的，丝毫未扩大吾人之知识，除纯为空想不为哲学所容许者以外，对于此等推论，并未与以充分材料。第三，一最高智力之存在如被证明，吾人固能借此使“世界之构造及排列中所有之目的”大概可以理解，但绝不能保证能以任何特殊组织及布置为自此最高智力而来或在知觉所不及之处贸然推论有任何如是等事。盖自“完全超越吾人所有一切可能的知识之某某事物”以演绎吾人所知之某某事物，不可超越自然的原因，及废弃能由经验训示吾人之事項，实为理性所有思辨的使用之必然的规律。总之，此三命题在思辨的理性，则常为超验的，不容有内在的使用（即与经验之对象相关。因而在某种形相中实际为有益于吾人之一种使有），且就命题之自身而言，第加重负于吾人之理性而已，实为完全无益之事。

故此三基本命题，如绝非知识所必需，而吾人之理性仍坚强推崇于吾人之前，则其重要所在，适切言之，自必仅在实践的方面。

我之所谓“实践的”乃指由自由所可能之一切事物。顾在“行使吾人自由意志之条件而为经验的”之时，则理性对之只能有一统制的使用，且仅能用以产生“其在经验的法则中之统一”。例如在处世条规中，理性之全部任务，唯在联结“吾人之欲望所加于吾人之一切目的”在幸福之唯一目的中，及调整“所有到达此唯一目的之种种方策”与此目的相合而已。故在此领域内，为欲到达感性所提呈于吾人之种种目的起见，理性只能提供自由行动之实用的法则；不能与吾人以纯粹的而完全先天所规定之法则也。此后一类型之法则，即纯粹的实践法则，其目的完全由理性先天所授与，且非以“经验的条件所限制之形相”加于吾人，乃以绝对的形相命令吾人者，当为纯粹理性之产物。此种法则，即道德律；故唯道德律属于理性之实践的运用，而容许有一种法规。

在“可名为纯粹哲学之训练”中，理性之全部准备，其实际目的皆在以上所举之三问题。顾此等问题之自身，又复使吾人关涉更远与以下之问题相关，即若意志而自由，有神有未来世界，则吾人之所应为者为何之问题是也。以此点与吾人对于最高目的之态度有关，故自然在其“为吾人所备之贤明准备中”，即在吾人所有理性之本性中，其最后意向，唯在道德的利益，此则极为明显者也。

但在吾人之注意转向“先验的哲学以外之对象”^[5]时，吾人务须审慎，不可过为辞费，损及体系之统一，又不可过于简略，以致欠缺明晰而使人不生信念。我竭其所能与先验的因素密接，而完全除去“所能偶然随伴之心理学的即经验的因素”，以期避免此两种危险。

我首先所必须言及者，我今仅以此种实践的意义用此自由概念，“其不能经验的用以说明现象，且其自身对于理性成为一问题”（如前已论及者）之其他先验的意义，则皆置之不顾。除感性的冲动（病理的）以外不能决定之意志，乃纯粹动物的（*arbitrium*

brutum)。能离感性的冲动而唯由理性所表现之动机决定者，名为自由意志（arbitrium liberum），凡与此种意志相联结者，不问为其原因或结果，皆名为实践的。实践的意志自由之事实，能由经验证明之。盖人类意志非仅由刺激（即直接影响于感官者）决定；吾人具有“以更间接的形相引起其有益或有害等之表象，以克服在吾人之感性的欲求能力上所有印象”之力量。但就吾人全体状态以考虑可欲求者为何（即关于考虑何者为善为有益）之等等考虑，则根据理性。故理性提供成为无上命令之法则，即意志之客观的法则，此种法则告知吾人应发生者为何——虽或绝不发生——因而与“仅与所发生者相关之自然法则”不同。是以此等法则应名为实践的法则。

理性在其由以制定种种法则之行动中，是否其自身复为其他势力所决定，以及在其与感性的冲动相关时，所名为自由者，是否在其与更高更远行动的原因相关时，仍属于自然，此在实践的领域中实为与吾人无关之问题，盖此处吾人之所要求于理性者，仅行为之规律而已；以上所言乃纯然思辨的问题，在吾人考虑何者应为、何者不应为之范围内，固能置之不顾者也。吾人虽由经验知实践的自由为自然中原因之一，即为决定意志之理性所有之因果作用，但先验的自由则要求此种理性——就其开始一现象系列之因果作用而言——离感性世界所有一切决定事物之原因而独立。故先验的自由颇似与“自然法则以及一切可能的经验”相反；因而留存为一问题。但此种问题不进入“理性在实践的运用中之领域”；故在纯粹理性之法规中，吾人之所论究者，仅有两问题，皆与纯粹理性之实践的利益相关，且关于此两问题，必有一理性使用之法规可能——即是否有神、是否有来生之两问题。先验的自由之问题，则仅属思辨的知识之事，当吾人论究实践的事项之时，自能以之为与吾人无关之争论而置之不顾。且关于此一问题，殆已在纯粹理性之二律背驰一章内充分论究之矣。

第二节 视为纯粹理性终极目的之决定根据之最高善理想

理性在其思辨的使用中引导吾人经由经验领域，因经验中不能发现完全满足，乃自经验趋达思辨的理念，顾此等思辨的理念终极又引吾人复归经验。在此种进行中，理念固已实现其目的，但其达此目的之情形（固极有益），则不足以副吾人之期待。顾尚有一其他之研究方向留待吾人：即在实践的范围中是否能见及纯粹理性，在此范围中纯粹理性是否能引导吾人到达——吾人适所陈述之纯粹理性所有最高目的之——理念，以及理性是否能自其实践的立场以其“就思辨的利益而言所完全绝拒斥之事物”提供吾人。

我之理性所有之一切关心事项（思辨的及实践的），皆总括在以下之三问题中：

（一）我所能知者为何？

（二）我所应为者为何？

（三）我所可期望者为何？

第一问题纯为思辨的。对于此一问题，一如我所自负，已竭尽一切可能之解答，最后且已发现理性所不得不满足之解答，且此种解答在理性不涉及实践的事项之范围内，固有充分理由使理性满足。但就纯粹理性“全部努力”实际所指向之其他二大目的而言，则吾人仍离之甚远，一若自始即耽于安逸，规避此种研讨之劳者。是以在与知识有关之范围内，

吾人之不能到达其他二大问题之知识，至少极为确实，且已确定的证明之矣。

第二问题纯为实践的。此一问题固能进入纯粹理性之范围，但即令如是，亦非先验的而为道德的，故就此问题自身而言，不能成为本批判中所论究之固有主题。

第三问题——我如为我所应为者，则所可期望者为何？——乃实践的同时又为理论的其情形如是，即实践的事项仅用为引导吾人到达解决理论问题之线索，当此种线索觅得以后，则以之解决思辨的问题。盖一切期望皆在幸福，其与实践的事项及道德律之关系，正与认知及自然法则与事物之理论的知识之关系相同。前者最后到达“某某事物（规定“可能之终极目的”者）之存在乃因某某事物应当发生”之结论；后者则到达“某某事物（其作用如最高原因）之存在乃因某某事物发生”之结论。

幸福乃满足吾人所有一切愿望之谓，就愿望之杂多而言，扩大的满足之，就愿望之程度而言，则增强的满足之，就愿望之延续而言，则历久的满足之。自幸福动机而来之实践的法则，我名之为实用的（处世规律），其除“以其行为足值幸福之动机”以外别无其他动机之法则——设有此一种法则——我则名之为道德的（道德律）。前者以“吾人如欲到达幸福则应为何事”劝告吾人；后者则以“吾人为具有享此幸福之价值起见，必须如何行动”命令吾人。前者根据经验的原理；盖仅借经验，我始能知有何种渴求满足之愿望，以及所能满足此等愿望之自然原因为何。后者则置愿望及满足愿望之自然方策等等不顾，仅考虑普泛所谓理性的存在者之自由，及此种自由所唯一由以能与幸福分配（此乃依据原理而分配者）相和谐之必然的条件。故此后一法则，能根据纯粹理性之纯然理念而先天的知之。

我以为实际确有“完全先天规定（与经验的动机即幸福无关）何者应为何者不应为（即规定普泛所谓理性的存在者之自由之使用）之纯粹的道德律”；此等道德律以绝对的态度命令吾人（非以其他经验的目的为前提而纯为假设的），故在一切方面为必然的。我之作此假定，实极正当，盖我不仅能诉之于最博学多闻之道德研究家所用之证明，且能诉之于一切人之道德判断（在其努力欲明晰思维此种法则之限度内）。

是以纯粹理性实非在其思辨的使用中，而在其实践的使用中（此又为道德的使用），包含经验所以可能之原理，即包含“据在人类历史中所可见及与道德的训示符合之行为”之原理。盖因理性命令应有此种行为，故此种行为之发生，必须可能。因之，特殊种类之系统的统一即道德的统一，自亦必须可能。吾人已发现自然之系统的统一，不能依据理性之思辨的原理证明之。盖理性关于普泛所谓自由，虽有因果作用，但关于所视为一全体之自然，则并无因果作用；以及理性之道理的原理，虽能引起自由行动，但不能引起自然法则。因之，纯粹理性之原理，在其实践的使用中（意即指其道德的作用），始具有客观的实在性。

在世界能与一切道德律相合之限度内，我名此世界为一道德世界；此种世界乃由理性的存在者之自由所能成立，且依据必然的道德律所应成立者。此处由于吾人除去一切条件（种种目的）乃至道德所遭遇之一切特殊困难（人类本性之弱点或缺陷），此种世界乃被思维为一直悟的（可想的）世界。故在此程度内，此种世界乃一纯然理念（同时虽为一实践的理念），顾此理念实能具有（且以其亦应有）影响感性世界之势力，就其力之所能，使感性世界与此理念相一致。是以道德世界之理念具有客观的实在性，但非以其与直悟的直观之对象（吾人绝不能思维任何此种对象）相关，乃以其与感性世界有关耳，但此感性世界乃视为纯粹理性在其实践的使用中之对象，即在“每一理性的存在者之自由意志，在

道德律之下，与其自身及一切人之自由，完全系统的统一”之限度内，视为理性的存在者在感性世界中之神秘团体（corpus mysticum）。

此为解答纯粹理性关于其实践之关心事项所有两大问题之第一问题：——汝应为“由之汝成为足值幸福者”之事。其第二问题为：——我若如是行动，即非不足值幸福者，则我能否期望由之获得幸福？答复此一问题，吾人应考虑先天的制定法则之纯粹理性原理，是否必然的亦以此期望与法则相联结。

我以为就理性之观点而言，即在理性之理论的使用范围内而言，假定一切人皆有理由期望能得由彼之足值幸福之行为所致力程度之幸福，以及假定道德体系与幸福体系密结不可分离（虽仅在纯粹理性之理念中），正与“就理性在其实实践的使用中而言道德律乃必然的”云云相同，实亦为必然的。

顾在直悟的世界中即在道德世界中（在此世界之概念中吾人抽去道德所有之一切障碍“欲望”），则能以“幸福与道德联结而成为比例之一种体系”视为必然的，盖以一方为道德律所鼓励，一方又为道德律所限制之自由，其自身乃普泛的幸福之原因，此因理性的存在者在此种原理指导之下，其自身乃成为“其自身所有以及他人所有之持久的福祉”之创造者。但此种自食其报之道德体系，仅为一理念，实现此种理念，须根据“一切人为其所当为”之条件，即理性的存在者之一切行动，一若自“包括一切私人意志在其自身内或在其自身下”之最高意志而来。但因道德律在一切人行使其自由时，即令他人之行为不合道德律，亦仍拘束之而务使遵守，故非世界事物之性质，亦非行为自身之因果关系及其与道德之关系，能决定此等行为之结果如何与幸福相关者也。故以上所谓“幸福之期望”与“锐意致力自身足值幸福”二者间之必然的联结，不能由理性知之。此仅赖“依据道德律以统制一切之最高理性”亦在自然根底中设定为其原因而后能者也。

最完善之道德意志与最高福祉在其中联结之一种智力之理念，乃世界中一切幸福之原因，在幸福与道德（即足值幸福）有精密关系之限度内，我名之为最高善之理想。故理性仅在本源的最高善之理想中，能发现引申的最高善之二要素（按即道德与幸福）间之联结根据（此种联结自实践的观点言之，乃必然的）——此种根据乃直悟的即道德的世界之根据。今因理性必然的迫使吾人表现为属于此种道德世界，而感官所呈现于吾人者只为一现象世界，故吾人必须假定道德世界乃吾人在感官世界（其中并未展示价值与幸福间之联结）中行为之结果，因而道德世界之在吾人，成为一未来世界。由此观之，“神”及“来生”乃两种基本设想，依据纯粹理性之原理，此两种基本设想与此同一理性所加于吾人之责任，实不可分离。

道德由其自身构成一体系。顾幸福则不如是，除其与道德有精密比例以分配以外，别无体系可言。但此精密比例分配，仅在贤明之创造者及统治者支配下之直悟的世界中可能。理性不得不假定此种“统治者”及吾人所视为“未来世界中之生活”；不如是则将以道德律为空想，盖因无此种基本设想，则理性所以之与道德律联结之必然的结果（按即幸福）将不能推得之矣。故一切人又视道德律为命令；但若道德律非先天的以适合之结果与其规律相联结，因而伴随有期许与逼迫，则道德律不能成为命令。但若道德律不存于“唯一能使目的的统一可能，所视为最高善之必然的存在者”之中，则道德律亦不能具有“期许”及“逼迫”之力。

在吾人仅就理性存在者在其中及彼等在最高善之统治下，依据道德律相互联结而言之范围内，莱布尼兹名此世界为恩宠之国（Das Reich der Gnaden）以与自然之国相区别，

此等理性的存在者在自然之国固亦在道德律统治之下，但就其行为所可期待之结果而言，则除依据自然过程在吾人之感官世界中所可得之结果以外，别无其他结果可言。故视吾人自身为在恩宠国中之事——此处除吾人由不值幸福之行为自行限制其所应得之分以外，一切幸福皆等待吾人之来临——自实践的观点而言，乃理性之一种必然的理念。

实践的法则在其力行为之主观的根据（即主观的原理）之限度内，名为格率。关于道德之“纯洁程度及其结果”之评判，依据理念行之，至关于道德律之遵守，则依据格率行之。

吾人生活之全部途径应从属道德的格率，实为必然之事；但除“理性以纯为理念之道德律与——对于依据道德律之行为，规定其有精密与吾人最高目的适合之一种结果（不问其在今生或来生）者——发动的原因相联结”以外，此事殆不可能。故若无“神”及无“吾人今虽不可见而实期望之一种世界”，则光荣之道德理念，乃成为赞美叹赏之对象，而非目的及行为之发动所在矣。盖因此等道德律，不能完全实现——在一切理性的存在者实为自然之事，且为此同一纯粹理性先天所决定而使之成为必然的之——目的。

幸福就其自身而言，在吾人之理性视之远非完全之善。理性除幸福与足值幸福（即道德的行为）联结以外，并不称许幸福（不问个人倾向，如何愿望幸福）。道德就其自身及所伴随之足享幸福之价值而言，亦远非完全之善。欲使“善”完全，则行为足值“幸福”之人，必须能期望参与幸福。乃至毫无一切私人目的之理性，苟处于应分配一切幸福于他人之地位，则除福德一致以外，亦不能有其他之判断；盖在实践的理念中，道德与幸福两种要素本质上联结一致，至其联结之形相，则为道德性情乃参与幸福之条件及使之可能者，而非相反的，幸福之展望使道德性情可能者。盖在后一情形中，此种性情殆非道德的，因而不值完全之幸福——幸福自理性之观点而言，除由吾人之不道德行为所发生之制限以外，不容有任何制限。

故幸福仅在与理性的存在者之道德有精密之比例中（理性的存在者由此精密的比例致力于足值幸福之行为），构成——吾人依据纯粹的而又实践的理性之命令所不得不处身其中——此种世界之最高善。此种世界实仅为一种直悟的世界，盖感性世界并不期许吾人能自事物本质有任何此种“目的之系统的统一”。且此种统一之实在性，除根据于本源的最高善之基本设想以外，亦无其他任何根据。在如是思维之最高善中，备有“最高原因之一切充足性”之自性具足之理性，依据最完备之计划，以建设事物之普遍的秩序，且维持之而完成之——此一种秩序在感官世界中，大部分隐匿而不为吾人所见。

此种道德的神学，具有优于思辨的神学之特点，即道德的神学势必引达“唯一的一切具足的理性的原始存在者”之概念，而思辨的神学则在客观根据上甚至指示其途径之程度亦无之，至关于其存在，则更不能与人以确信矣。盖在先验神学及自然神学中不问理性能引吾人到达如何之远，吾人皆不能发现有任何相当根据以假定只有一唯一的存在者，此唯一的存在者，吾人极有理由应置之于一切自然的原因之先，且能在一切方面以此等自然的原因依存其下。顾在另一方面，吾人若自所视为世界之必然的法则之“道德的统一”之观点以考虑“所唯一能以其适切的结果授之于此种必然的法则，使此种法则因而对于吾人具有强迫力”之原因，必须为何种原因，则吾人自必断言必须有一唯一的最高意志，此种最高意志乃包括一切此等法则在其自身中者。盖若在种种不同意志之下，吾人如何能发现目的之完全统一。以自然全体及其与世界中道德之关系，从属彼之意志，故此“神”必为全能；以彼可知吾人内部最深远之情绪及其道德的价值，故必为全知；以彼可立即满足最高善所

要求之一切要求，故必遍在；以此种自然与自由之和谐，永不失错，故必永恒，以及等等。

但此种智性世界中所有此种目的之系统的统一——此一种世界实仅所视为自然之感性世界，但以之为一自由之体系，则能名之为直悟的即道德的世界（*regnum gratiae* 恩宠国）——势必引达“依据自然之普遍法则构成此种大全体之一切事物”之有目的的统一（正与前一种统一依据道德之普遍的必然的法则相同），于是实践的理性与思辨的理性相联结。若此世界应与理性此种使用，即无此种使用，则吾人自身将不值其为具有理性者，盖即道德的使用一致——此种使用乃完全根据最高善之理念——则此世界必须表现为起于理念。如是一切自然之探讨，皆倾向采取目的体系之方式，扩而充之，即成为一种自然神学。但此种自然神学，以其渊源于道德秩序，乃根据于自由本质之一种统一，而非由外部命令偶然所组成，故以自然之有目的性与“先天的必与事物内部可能性联结而不可分离之根据”相联结，因而引达先验神学——此一种神学以“最高本体论的圆满具足之理想”为系统的统一之原理。且因一切事物皆起源于唯一的原始存在者之绝对的必然性。故此种原理依据自然之普遍的必然的法则以联结此等事物。

吾人若非自身抱有目的，则即关于经验，其能以吾人之悟性有何用处？但最高目的乃道德目的，吾人仅能知其为纯粹理性所授于吾人者。顾即具备此等道德目的，且用之为一直导线，但若非自然自身显示其计划之统一，则吾人不能用自然知识以任何有益于吾人之形相建立知识。盖无此种统一，则吾人即不能自身具有理性，诚以无此种统一则将无训练理性之学校，且亦无“由其对于必然的概念能提供质料之对象”而来之培植。但前一种目的的统一，乃必然的，并根据于意志之本质，后一种自然中计划之统一，则以其包含具体的应用之条件，故亦必为必然的。由此观之，吾人知识之先验的扩大（如由理性所保有者），不应视为原因，应仅视为“纯粹理性所加于吾人之实践的目的”之结果。

因之，吾人在人类理性之历史中，发现此种情形即在道德概念未充分纯化及规定以前，以及依据此等道德概念及自必然的原理以了解其目的之系统的统一以前，自然知识乃至在许多其他科学中理性极显著之发展，对于神性亦仅能发生浅薄不一贯之概念，或如某时代所见及关于一切此等事项致有令人惊异之异常冷淡。深入道德的理念（此为吾人宗教所有极端之纯粹道德律，使之成为必然的），使理性由于其所不得不参与之关心事项更锐敏感及其对象（按即神）。此则与一切由更为广博之自然观点或由正确可恃之先验洞察（此种洞察实从未见有）而来之任何影响无关而到达之者。产生吾人今所以为正确之“神之概念”者，乃道德理念——吾人之所以以此种概念为正确者，非因思辨的理性能使吾人确信其正确所在，乃因此种概念完全与理性之道德的原理一致耳。故吾人最后必须以吾人之最高利益与——理性仅能思维而不能证明，因而显示其非已证明的定说，而为就“理性所有最基本的目的”而言，所绝对必需之基本设想之——一种知识相联结之功绩，常归之于纯粹理性（虽仅在其实践的使用一方）。

但当实践的理性到达此种目标，即到达所视为最高善之唯一的原始存在者之概念时，则断不可以为理性自身已超脱其所适用之一切经验的条件而到达新对象之直接知识，因而能自此种概念出发，以及能由此种概念以推演道德律本身。盖引吾人到达“自性具足的原因”或“贤明的世界统治者”之基本设想即此等道德律，此由于此等道德律内部之实践的必然性所致，盖以经由此种主动者（按即神），则能与道德律以结果也。故吾人不可颠倒此种程序，以道德律为偶然的而纯自统治者之意志而来，尤其除依据道德律以构成此一种意志以外，吾人关于此一种意志实无任何概念。因而吾人在实践的理性具有权利指导吾人之

限度内，吾人之视某种行为为义务所在，不可不行，非以其为“神之命令”之故，乃因吾人对此等行为，内感其为义务，始以之为神之命令耳。吾人应依据“规定其与理性原理相一致之目的统一”以研究自由，且仅在吾人以理性自“行为本身”之性质所教吾人之道德律为神圣之限度内，始信吾人之行为与神之意志相合；且仅由促进“世界中所有在吾人自身以及在他人皆为最善之事项”，吾人始信能为此意志服役。故道德的神学，仅有内在的使用。此种神学由其指示吾人如何适应于“目的之全部体系”，及规诫吾人力避“因欲直接自最高存在者之理念觅取指导，而废弃吾人一生在正当行为中所有道德上立法的理性之指导”等等之狂热（且实非虔诚事神之道），使吾人能在现世中尽其责分。盖直接欲自最高存在者之理念觅取指导，乃以道德的神学为“超经验的使用”；此与纯粹思辨之超经验的使用相同，必使理念之终极目的颠倒错乱而挫折之也。

第三节 意见、知识及信仰

以一事物为真实及吾人悟性中所有之事，此虽可依据客观的根据，但亦需作此判断者个人心中之主观的原因。其判断如对于一切具有理性之人有效，则其判断之根据，自属客观的充分，其以此判断为真实云云名为确信。若其所有根据，仅属主观之特殊性格，则名为“私见”。

“私见”乃纯然幻相，盖以“仅存于主观中之判断根据”，乃视为客观的。此种判断，仅有个人私的效力，其以此为真实云云者不容传达他人。但真理唯赖“与对象一致”，就此点而论，每一悟性之判断因而亦必须互相一致（*Consentientia uni tertio, consentiunt inter se* 凡与第三者一致者亦互相一致）。吾人所由以决定吾人之以一事物为真实云云，其为确信抑为私见之标准，乃外部的，即传达他人及发现其对于一切人类理性有效之可能性是也。盖斯时至少先有一种假定，即一切判断互相一致之根据（不问个人之性格各个不同），在依据一共同根据，即在对象以此之故，所有一切此等判断皆与对象一致——判断之真实，乃以此而证明者。

故在主观视判断纯为彼心之现象时，“私见”在主观上不能与“确信”相区别。但吾人所由以检验他人悟性之实验，即“对于吾人有效之判断，其所有之根据，是否对于他人之理性亦如对于吾人之理性，有同一之结果”，乃一种方策，此虽仅属主观的并非产生确信之一种方策，但实为探索判断中所有任何纯然个人私的效力（即其中所有纯然私见之任何事物）之方策。

此外吾人若能列举判断中吾人所以为其客观的根据之主观的原因，因而能说明欺人的判断乃吾人心中所有之一种事象，且无须顾及对象之性格，即能如是说明为之者，于是吾人显露其幻相而不再为其所欺，此虽就幻相之主观的原因本在吾人之本性内而言，固时时仍须多少受其影响者也。

我除其产生确信者以外，不能有所主张，即不能宣称其为必然对于一切人有效之判断。“私见”在我以为然时，自能随我之便而保持之，但不能（且不应）公然以之为足以拘束我自身以外任何人之判断。

以一事物为真实云云，即判断之主观的效力，在其与确信（此乃同时为客观的有效

者）有关系时，有以下之三种等级：即意见、信仰及知识。意见乃其主持一判断在意识上不仅客观的感其不充足即主观的亦感其不充足。若吾人所主持之判断，仅主观的充足，同时以为客观的不充足，此即吾人之所名为信仰者。最后，以一事物为真实云云，在主观客观两方皆充足时，则为知识。其主观的充足性，名为确信（对于我自身），其客观的充足性，名为正确（对于一切人）。此种极易了解之名词，固无须我多费时间以解说之也。

若非至少就判断（其自身纯为想当然者）借之与真理相联结（此种联结虽不完备，但非任意空想）之某某事物有所知，则绝不冒昧树立意见。且此种联结之法则，又必须正确。盖若关于此种法则，我亦仅有意见，则一切纯为想象之游戏，丝毫与真理无关矣。复次，在以纯粹理性行其判断时，绝不容有意见。盖因此种判断，非根据经验理由，乃在一切事例中所有一切皆必然先天的到达之者，故其联结之原理，须有普遍性必然性以及完全之正确性；否则吾人将无到达真理之导引矣。故在纯粹数学中欲有意见，实为悖谬；盖非吾人必知之，即终止一切判断耳。此在道德原理之事例中亦然，盖因吾人不可仅以“容许此行为之意见”为根据而贸然行动，必须知其可以容许而后行之。

反之，在理性之先验的使用中，用意见之名词，自属过弱，但用知识之名词，则又过强。故在纯然思辨的范围内，吾人不能有所判断。盖吾人以某某事物为真实云云之主观的根据（如能产生信仰一类之主观的根据），在思辨的问题中，实不能容许，诚以此等根据一离经验之支持，即不能主持，且不容以同等程度传达于他人者也。

以事物为真实云云在理论上并不充足而能名之为信仰者，仅自实践的观点言之耳。此种实践的观点，或与技能有关，或与道德有关，前者与任意的偶然的目有关，后者则与绝对的必然之目的相关。

凡一种目的，在一度接受以后，则到达此目的之条件，皆假设为必然的。我若不知能自以到达此目的之其他条件，则此必然性乃主观的充足，但亦仅比较的充足而已。反之，我若正确知无一人能知有到达所提示目的之任何其他条件，则此必然性乃绝对的充足而适用于一切人。在前一事例中，我之假定及以某种条件为真实云云，纯为一偶然的信仰；在后一事例中，则为必然的信仰。医生对病势危殆之病人，必有所处置，但不知其病之性质。彼观察种种症候，若不能更发现属于他种病症之症候，则彼断为肺病。顾即以彼自身之评判而言，彼之信仰，亦仅为偶然的；其他诊断者或许能有较为健全之断案。此种偶然的信仰，构成某种行动之实际的行使方策之根据者，我名之为实用的信仰。

检验某人之所主张是否纯为彼一人之私见，抑至少为彼之主观的确信（即彼之坚固的信仰），其通常方法，则为赌赛。常见有某种人以绝无错误之积极的不可妥协的自信态度，提出其主张。与之赌赛，即足以窘迫之。有时显露彼所有之信仰，仅值一“窦开脱”而非十“窦开脱”。盖彼极顾赌一“窦开脱”，当赌十“窦开脱”时，则彼已非先前情形，自觉彼之有误，亦极可能。在某一事例中，吾人若以一生之幸福相赌，则吾人所有意气飞扬之判断，必大为减色；成为极端自馁，始发现召人之信仰，并未到如是程度。故实用的信仰程度不一，常按所赌之利害不同，可大可小者也。

但在许多事例中，当吾人处理一吾人对之不能有所作为之对象，因而关于此对象之判断纯为理论的之时，吾人能想象一种态度，对于此种态度，吾人自以为具有充分根据，但事实上并无到达其正确性之现存方策。故即在纯然理论的判断中，亦有实践的判断之类似者，就其心理的情形而言，极合于信仰之名词，吾人可名之为学说的信仰。如借任何经验能决定此问题，我愿以一切所有赌此一事，即吾人所见之行星，至少其中之一，有人居

住。故我谓其他世界有人居住之一事，非纯然意见，乃一极强之信仰，盖我愿冒大险以赌其正确者也。

吾人今必须承认“神”存在之说，属于学说的信仰。盖因关于世界之理论的知识，我不能引证任何事物必然以此种思想（按即神之存在说）为我说明世界所展示之现象之条件，毋宁谓为我不得不视一切事物一若纯为自然，以使用我之理性。顾有目的的统一，乃应用我之理性于自然之一重要条件，我不能忽视之，尤其在经验以如是丰富之目的统一例证提供于我，更不能忽视之。但除“最高智力按其最贤明之目的以安排一切事物”之基本设想以外，我不知更有“此种统一能由之在我研究自然时供我以指导”之其他条件。因之，我必须设想一贤明之世界统治者以为“偶然的但非不重要的目的”即指导自然研究之条件。且我在说明自然时所有企图之结果，屡屡证实此种设想之效用，故我谓“我若进而声言仅以此种设想为一意见不足以尽其意”云云，实无任何可引以决定的反对此言之事。即在此种理论的关系中，亦能谓为我坚信神。故此种信仰，严格言之，非实践的；必须名之为学说的信仰，自然之神学（自然神学）必常发生此种学说的信仰。见及人类本性天赋之优越，而生命之短，实不适于发挥吾人之能力，故吾人能在此同一之神的智慧中，发现“人类心灵之有来生”一种学说的信仰之，亦颇有充分根据。

在此种事例中，信仰之名词，自客观的观点言之，乃谦抑之名词，自主观的观点言之，则为吾人自信坚强之表白。我若进而以理论上所有信仰为我有正当理由所假定之假设，则我须因此保证我对于世界原因及另一世界等之性质，较之在我实际所能提供者以上，更有适切之概念。盖我若有所假定，即令纯为一种假设，我至少亦必须知“我所需假定者之性质”，此种性质非其概念，实其现实存在。故信仰之名词，仅与“理念所授与我之指导”及“促进我之理性活动中——此使我坚信理念，且毋须我能与以思辨的说明，即能坚信——理念的主观影响”相关。

但纯然学说的信仰则颇缺坚定性；吾人由于遭逢思辨的困难屡失去此种信仰——吾人终极虽必回复此种信仰。

至道德的信仰则全然不同。盖在此处某某事象之必须发生，即我在一切方面必须与道德律相合之一事，乃绝对必然者。此处目的坚强确立，就我所能有之洞察，“此种目的能由以与其他一切目的联结，因而具有实践的效力之条件”，仅有一种可能的条件，即有“神”及有“未来世界”是也。我又确知无人能知引达“此种在道德律下之目的统一”之任何其他条件。以道德的训条同时即我之格率（理性命令其应如是者）故我心信有神及来生之存在，且确信绝无动摇此种信仰之事物，盖以我之道德律将由动摇信念而颠覆，我若不成为自身所深恶痛疾之人，则不能废弃此等道德律。

故即在理性所有越出经验限界之一切抱有大望之企图失败以后，在与吾人实践的立场有关之限度内，仍留有足以满足吾人者也。世固无一人能自诩彼知神及来生之存在；设彼果知此事，则彼即为我所历久寻觅未得之人。凡一切知识如与纯然理性之对象相关，则能传达；因而我自能期望在彼教导之下，我自身所有之知识，能以此种惊奇形态开展。否，我之确信，非逻辑的确实，乃道德的确实；且因此种确信依据（道德情绪之）主观的根据，甚至我不可谓“神之存在等等，在道德上确实”，仅能谓我在道德上确信有“神之存在等等”耳。易言之，有神及另一世界之信仰，与我之道德情绪，参伍交织，故绝无能自我夺去信仰之恐惧，正与我无丝毫理由惧有失去道德情绪相同。

其间唯一可疑之点，似为理性的信仰依据“道德情绪之假定”之一事。设吾人置此等道

德情绪于不顾，而就一完全漠视道德律之人言之，则斯时理性所提供之问题，纯成为一思辨之问题，且能由类推之坚强根据支持之，而非由此种必须强迫极端怀疑派屈服之根据支持之 [6]。但在此等问题中，无一人能超脱一切利害关系。盖由缺乏善良情绪，彼虽可断绝道德上之利害关心，但即在此种事例中，仍留有足以使彼恐有神之存在及有来生。关于此点，仅须彼至少不能自以为有任何确实性断言无神及无来生，即足证明之矣。盖若以无神及无来生为确实，则应纯由理性证明之，因而彼应必然的证明神及来生之不可能，此则确无一人能合理的从事之者也。故此点可用为消极的信仰，固不能发生道德及善良情绪，但仍发生与此二者相类似之事，即一种强有力之抑止，使恶劣情绪不致突发也。

但或有人谓纯粹理性在经验限界以外所有之展望中，所成就者仅有此乎？果不出此二信条（神及来生）以外乎？设果如是则无须商之哲学家，通常悟性即优为之矣。

我在此处不再欲多论哲学由其批判之惨淡努力所尽力于人类理性之劳绩，乃至最后承认此种劳绩乃纯然消极的；关于此点，在以下一节，当更详言之。我所欲即时答复者，即：公等实际所要求者，是否与一切人有关之知识，应超越通常悟性，而常由哲学家启示公等？是则公等之所以为误者，正为证实以上所有主张之正确无误耳。盖吾人因而发现最初所不能预见之事，即在平等无别与一切人有关之事项中，自然并无使天赋有偏颇之过误，且关于人类本性所有之主要目的，最高哲学之所能到达者，亦不能逾越“在自然所赋与极平庸悟性之指导下所可能之事”。

[1] 一切实践的概念，皆与满足或不满足之对象（即快苦之对象）相关，因而（至少间接的）与吾人感情之对象相关。但以感情非吾人由以表现事实之能力，而在吾人所有全部知识能力以外，故吾人判断之要素在其与快苦相关之限度内（即实践的判断之要素），不属于先验哲学，盖先验哲学专与纯粹先天的知识相关者也。

[2] 人心（以我所信，一切理性的存在者必然如是）对于道德，具有自然的利害关心——此种利害关心，虽非不可分割，在实践上虽非占极优越之地位。吾人若确保证此种利害关心而增殖之，则将见理性极易教化，且关于思辨的利益与实践的利益之联结，理性自身更益开展。但若吾人不注意最初使人为善（至少某种程度之善），则吾人永不能使彼等成为信有神及来生之诚实信徒也。

第三章 纯粹理性之建筑术

我之所谓建筑术，乃指构成体系之技术而言。以系统的统一乃最初使通常知识跻于学问等级之事，即自知识之纯然集合构成一体系，故建筑术乃吾人知识中关于构成学问之学说，因而必然成为方法论之一部分。

依据理性之立法的命令，吾人所有之分歧知识不容纯为断片的，必须构成一体系。仅有如是，始能促进理性之主要目的。我之所谓体系，乃指杂多之知识在一理念下之统一而言。此种理念乃理性所提供之概念，即“一全体之方式”之概念——在“此种概念不仅先天的规定其所有杂多内容之范围，且亦决定其所有部分间相互应占位置”之限度内。故理性之学问的概念，包含与此种要求适合之“全体之目的及方式”。目的之统一（所有一切部分皆与此统一相关，且一切部分皆在此统一之理念中相互关联），能使吾人自“吾人所有知识之其他部分”决定是否有任何部分遗漏，以及阻止任何任意增加，或关于其全体之完成，阻止有“与先天的所决定之限界不相合”之任何不确定性。故全体乃一有机组织的统一体（*articulatio*）非一集合体（*coacervatio*）。此种统一体自内成长（*per intussusceptionem* 由内摄取），非由外部的增加（*per appositionem* 由于附加）所致。故有类动物肉体，其成长非由新肢体之增加，乃由各肢体不变本有之比例日益增强，对于其所有之种种目的，更有效用耳。

理念为使其实现，需要一图型，即需要其各部分所有构成分子之繁复，及一种秩序，此二者必须自其目的所阐明之原理先天的规定之。非依据理念即非就理性之终极目的所规划，乃经验的依据其偶有之目的（其数不能预知）所规划之图型，产生技术的统一；反之，自理念所创设之图型（其中之目的乃理性先天的所提出，非俟经验的授与之者）则用为建筑术的统一之基础。至吾人之所称为学问者——其图型必须与理念相合，包含纲领（*Monogramma*）及全体分为部分之区分，即先天的包含之，及包含此纲领及区分时，则必须以正确性及依据原理以与一切其他全体相区别——非就其繁复的构成分子之类似性，或为一切任意的外部目的起见偶然使用吾人之具体知识，以技术的形态构成之者，乃就其各部分之亲和性及此等部分之自“其由之始能构成一全体之唯一最高的内部的目的”而来，以建筑术的形态构成之也。

无论何人，除彼具有以为基础之理念以外，绝不企图建立学问。但在缔造学问时，图型乃至彼最初所与此学问之定义，罕能与彼之理念相合。盖此种理念深藏理性中，有一类胚种，其中各部分尚未发达，即在显微镜之观察下，亦仅约略认知之。是以因学问乃自某种普遍的利益之观点所规划者，故吾人不可依据其创立者对于此等学问之叙述以说明之而规定之，其说明规定应与理念相合，此种理念乃根据于理性自身，自吾人所已集合部分之自然的统一。而来者也。盖吾人斯时将发现其创立者及其最近之后继者，皆在探索彼等永不能使其自身明晰之一理念，因而彼等无力规定此学问之固有内容，以及其结构（系统的统一）限界等等。

仅在吾人按“潜藏吾人心中之理念之暗示”，浪费无数时间，以杂乱情形收集材料以后，且实在吾人以技术的形态长期间集合材料以后，始使吾人能更明晰认知其理念，以建

筑术的形态与理念相合规划一全体，此诚不幸之至。体系之构成，其情形颇似下等有机体，由于融合所集合之概念而偶然发生（*generatio aequivoca*），其初极不完全，渐次达于完成，但此等逐渐发达之体系皆具有其图型，在理性之纯然自行发展中，宛如一本源的胚种。故不仅每一体系结构与理念相合，且此等体系又皆有机的联结在一“人类知识之体系”中，有类全体之一部分，而容许有一种“人类总知识之建筑”，建筑此种人类总知识，就现时所集得材料之多，且能自古代体系之废墟中获得材料之点言之，不仅可能，且实非难事。在此处，吾人以完成吾人现有之业务为已足，即仅概述自纯粹理性所发生一切知识之建筑术之纲要；欲概述此等建筑术，则吾人将自吾人知识能力之共同根干分为二大支之点开始，此二大支之一即为理性。此处我之所谓理性，乃指高等知识能力之全部而言，因而以“理性的”与“经验的”相对立。

我若抽去一切客观的所视为知识内容等物，则一切知识自主观的视之，或为历史的、或为理性的。历史的知识，乃授受所得之知识（*cognitio ex datis*）；理性的知识，则由原理所得之知识（*cognitio ex principiis*）。授与吾人之知识即令为独创的，但具有此知识之人，所知者若权为自外所授与彼者（此即授彼知识之方式），则不问其由直接经验或听闻而来，或由（如在通常知识之事例中）教导而来，在具有此种知识之个人而言，仍仅为历史的知识。故在习得（就此名词之严格意义而言）一种哲学体系（例如完尔夫哲学体系）之人，虽能以此种体系所有之原理、说明、证明及其全部学说之形式的区分，——深印在心，如示诸掌，实亦仅有完尔夫哲学之完全历史的知识耳。彼所知及所判断者，仅为所授之彼者。吾人若驳斥其一定义，则彼殆不知自何处更得其他定义。彼以他人之心意构成彼所有之心意，模仿能力之本身，实非生产的。易言之，彼之知识在彼非自理性发生，就客观言之，此虽亦由理性而来之知识，但就其主观的性格而言，则纯为历史的知识。彼充分体会此种知识而保有之；即彼已完全习得之，而纯为一生人之石膏模型。客观的合理之理性的知识（即最初唯在人类理性中发生之知识），其所以亦能主观的名之为理性的知识者，仅在此等知识自理性之普遍的源泉（即自原理）而来耳——此等源泉亦能自之发生批判，乃至自此源泉驳斥所习得者。

自理性发生之一切知识，或自概念而来，或自构成概念而来。前者名为哲学的，后者名为数学的。我在先验方法论之第一章中，已论究此两种知识间之根本区别。如吾人适所言及知识能客观为哲学的而主观则为历史的，此在大多数之学徒及永不在出其学派以外终身甘为学徒之人皆如是。但数学的知识，则就其主观的性格及适如其所学习者之点而言，亦能视为自理性所发生之知识，因而关于数学，并无吾人在哲学知识中所设立之区别，此则大可注意者也。此由于教师所唯一能引取其知识之源泉，不在他处，唯在理性之基本的本有的原理中，因而学徒不能自任何其他源泉以得知识，且亦不能争论其是非，且此又由于理性在此处之使用，虽亦先天的，但仅具体的，即在“纯粹的因而无误”之直观中使用，排除一切幻相及误谬。故一切自理性发生之（先天的）学问中，唯有数学可以学习；哲学则除历史的以外，绝不能学习；至关于与理性有关之事项，则吾人至多学习哲学化而已。

哲学乃一切哲学的知识之体系。吾人若以哲学指评衡“一切哲学化企图”之原型而言，又若此种原型为评衡各种主观的哲学（此种哲学之结构，往往分歧繁复而易于改变）之用，则此种哲学必须视为客观的哲学。所视为客观的之哲学，乃一可能的学问（非具体的存在）之纯然理念，但吾人由种种不同途径努力接近此种理念，直至最后发现为感性产物所掩蔽之唯一真实途径，以及迄今无成之心象能与此原型相类（在人力所能及之限度内）为止。非至此种时期，吾人不能学习哲学；盖哲学在何处，何人有哲学，吾人如何认知哲学？吾人仅能学习哲学化，即依据理性之普遍原理在“某种实际存在之哲学上企图”发挥理

性之才能，但常保有“理性就此等原理所由来之源泉中，探讨、证实或驳斥此等原理之权利”。

自来哲学之概念，纯为一种学问的形式概念，即专就其所视为学问之性格探索，因而其所见者仅在学问所专有之系统的统一，其结果不过知识之逻辑的完成一种“知识体系之概念”。但尚有哲学之另一概念，即世界概念（*Conceptus cosmicus*），此种概念常构成哲学名称之真实基础，尤其在此种概念之宛然人格化，及其原型在理想的哲学家中表现时为然。就此种观点而言，哲学乃一切知识与人类理性之基本目的（*Teleologia rationis humanae*）相关之学问，哲学家非理性领域之技术家，其自身乃人类理性之立法者。在此种意义中，凡有人自称哲学家而自以为与“唯存于理念中之模型”相等者，实僭妄之至。

数学家、自然哲学家、逻辑家等，不问前二者在理性的知识领域中，后二者尤其在哲学的知识领域中如何成功，实仅理性领域中之技术家而已。有一理想中所拟议之教师，以数学家等等应有之业务加之彼等，用彼等为工具，以促进人类理性之基本目的。吾人所必须称之为哲学家者唯此人，唯以天壤间实际并无斯人，顾彼之立法之理念，则在一切人类所天赋之理性中皆可见及之，故吾人应完全与此种立法的理念相合，依据此种世界概念^[7]，自其基本的目的之立场更精密规定哲学关于系统的统一之所训示者。

基本目的并非即最高目的；就理性对于完全系统的统一之要求而言，仅能以其中之一为最高目的。故基本目的或为终极目的，或为必然与前者联结而为前者方策之附属目的。前者实不外人之全部职分，论究此种目的之哲学，名为道德哲学。以道德哲学高出于理性所有一切其他职务，故古人之所谓哲学家，常特指道德家而言；即在今日，吾人由某种比拟，称“以理性自制之人”为哲学家，固不问其知识之如何浅狭也。

人类理性之立法（哲学），有二大目标，即自然与自由，因而不仅包含自然法则，且亦包含道德法则，最初在两种不同之体系中表现此二者，终极则在唯一之哲学的体系中表现之。自然之哲学，论究一切所有之事物，道德之哲学则论究应有之事物。一切哲学或为纯粹理性所发生之知识，或由理性自经验的原理所获得之知识。前者名为纯粹哲学，后者名为经验哲学。

纯粹理性之哲学，或为预备的，此乃就理性所有一切纯粹先天的知识，研讨理性之能力，名为批判，或为纯粹理性之体系，即“在系统的联结中，展示自纯粹理性所发生之哲学的知识之全体”（不问真与伪）之学问，此则名为玄学。顾玄学之名称，亦可加于纯粹哲学之全体（即批判亦包括在内），因而包括“一切能先天认知之事物”之检讨，以及“构成此种纯粹哲学知识体系之事物”之阐释——因之与理性之一切经验的数学的使用相区别。

玄学分为纯粹理性思辨的使用之玄学，及实践的使用之玄学，因而或为自然玄学或为道德玄学。前者包含“纯自概念（因而数学除外）而来用于一切事物之理论知识中”之一切纯粹理性原理；后者包含先天的规定吾人一切行动及使之成为必然者之原理。顾道德乃应用于吾人所有“能完全先天的自原理而来之行动”之唯一法典。因之，道德玄学实际乃纯粹的道德哲学，并不以人类学或其他经验的条件为其基础。“玄学”之名称，就其严格意义言之，通常保留为“思辨的理性之玄学”之用。但以纯粹的道德哲学实际构成“自纯粹理性而来之人类知识及哲学的知识特殊部门”之部分，故吾人应为道德哲学保留玄学之名称。顾吾人今则非论究此点，姑置之。

按知识所有种类及其起源之不同，离析种种不同知识而使之得保持其不相混淆（此种混淆由于吾人使用此等知识时通常联结为一而起），实为至要之事。化学家在分析物体时，数学家在其特殊训练中之所为者，在哲学家应以更高之程度为之，于是彼始能在悟性之繁复使用中，正确规定属于各特殊种类知识之部分，及其特殊价值与影响。人类理性自其最初开始思维（毋宁谓之反省）以来，从不能废弃玄学；但又从未能以充分免除一切外来要素之方式获得玄学。此一种学问之理念，其渊源之古，实与思辨的人类理性同时；果有理性的存在者而不以学术方法或通俗方法思辨者乎？顾吾人所有知识之两种要素——在吾人所有力量中完全先天的得来之要素，及仅能自经验后天的得来之要素——从未能充分明晰区别，乃至并职业的思想家亦不能辨别明晰，是以彼等不能决定特种知识之分界，以致盘踞人类理性中如是之久如是之深之“学问之真实理念”，不能成立。当宣称玄学为“人类知识所有第一原理之学问”时，其意向所在，并非标识玄学为特殊种类之知识，仅以之为“就普遍性而言占某种优越地位之知识”，顾此点尚不足使此种知识与经验的知识相区别。盖在经验的原理中，吾人固能区别某种原理较其他原理更为普遍，因而其等级较高；但在各部分互相隶属之系列中（在此一系列中，吾人并不辨别何者完全先天的、何者仅为后天的所知），吾人应在何处划一界线，使最高或第一部分与较下之隶属部分相区别？如在计算年代时，吾人之能区别世界时期，仅在分之为第一世纪及以后等等之世纪，则吾人对之意将谓何？吾人应问：第五世纪、第十世纪等等，是否与第一世纪同属于世纪？于是我以同一之态度问：延扩之概念是否属于玄学？公等答以是。然则物体之概念是否亦如是？又答以是。然则液体之概念何如？则公等不胜其烦；盖若如是推进，则一切事物皆将属于玄学矣。故（在普遍下所有特殊之）纯然隶属阶段，不能决定学问之限界，极为明显；在今所考虑之事例中，唯规定种类及起源之完全不同始足决定其限界。但玄学之基本理念，尚在其他方面有所晦昧，此由于其显示与数学有某种类似性（以其为先天的知识故）而起。在二者皆属先天的起源之限度内，二者确有关系；但当忆及哲学知识与数学知识间之差异时（即一自概念而来，一则仅由构成概念以到达其先天的判断），吾人应认知其有种类上之决定的差异，此种差异固常感觉之，但从未能以明晰之标准阐明之耳。于是乃有此种情形，因哲学家并彼等所有学问之理念亦不能发展，致彼等在缔造其学问时，不能有确定之目的及安全之指导，因之，在此种任意所思之创业中，以彼不知应择之途径，致关于各人所自以为由其特殊途径所得之发现，常互相争执，其结果，彼等所有之学问，最初为局外人所轻视，终则即彼等自身亦轻视之矣。

一切纯粹的先天知识，由于“此种知识所唯一能由以发生之特别知识能力，其自身具有一种特殊的统一；玄学乃以叙述此种系统的统一中之纯粹先天的知识为其事业”之哲学。“特别占有玄学名称即吾人所名为自然玄学及以先天的概念在每一所有事物（非应有之事物）之范围内，考虑每一事物”之思辨的部分，今分类如下。

玄学就其狭义而言，由先验哲学及纯粹理性之自然学而成。前者在“其与普泛所谓对象有关而不顾及其能授与之对象之原理及概念”之体系中，仅论究悟性及理性（*Ontologia* 本体论）；后者论究自然即论究所与对象之总和（不问授与感官或授与其他种类之直观——吾人如愿用此名词），因而为自然学——虽仅为合理的。在此种合理的自然研究中之理性使用，或为物理的，或为超物理的，更以适当之名词言之，即或为内在的或为超经验的。前者论究所能在经验（具体的）中应用之自然知识，后者则论究超越一切经验之“经验对象之联结”。此种超经验的自然学、或以内的联结或以外的联结为其对象，但二者皆超越可能的经验。其论究内的联结者，乃自然全体之自然学，即先验的世界知识；其论究外的联结者，则为自然全体与“在自然之上之存在者”有关之自然学，盖即谓关于“神”之先验的知识。

反之，内在的自然学，视自然为一切感官对象之总和，因而适如自然之所授与吾人者，唯与“自然所唯一能由以授与吾人”之先天的条件相合耳。故此等对象仅有两种。一、外感之对象及其总和，即物的自然。二、内感之对象即心，及与“吾人所有关于心之基本概念”相合之对象，即思维的自然。物的自然之玄学，名为物理学；以其必须仅包含关于物的自然之先天的知识之原理，故为合理的物理学。思维的自然之玄学，名为心理学，以同一理由应仅指心理学之合理的知识而言。

于是玄学之全部体系由四种主要部分所成：（一）本体论；（二）合理的自然学；（三）合理的宇宙论；（四）合理的神学。其第二部分，即由纯粹理性所发展之自然学说，包含二分科，即合理的物理学（*Physica rationalis*）^[8]及合理的心理学（*Psychologia rationalis*）。

纯粹理性自身之哲学所本有之理念，制定此种区分，故此种区分与理性之基本目的相合而为建筑术的，非仅与偶然所观察之类似性相合而为技术的，即非漫无方针所创设者。因之，此种区分亦为不变的，而有立法的权威。但尚有某某数点，颇似可疑，且足以减弱吾人关于其主张正当之信念。

第一，在此等对象授与吾人感官（即后天的授与吾人）之限度内，吾人如何能期待具有关于对象之先天的知识（以及玄学）？且如何能知事物之本性及先天的依据原理到达合理的自然学？其答复如是：吾人所取之经验者，除授与吾人以外感或内感之对象以外，不再需要其他任何事物。吾人由物质之纯然概念（不可入性无生命的延扩）以得外感对象，由思维的存在者之概念（在所谓“我思”之经验的内部表象中）以得内感对象。至其余等等，则在全部玄学的论究此等对象时，吾人必须废弃一切“意在为使吾人对于对象能有更进一步之判断、以任何其他更为特殊的经验加于此等概念上”之经验的原理。

第二，吾人对于经验的心理学应以何种态度视之，此种心理学常要求在玄学中占有位置，且当吾人之时代，在以先天的方法期在玄学有所成就之事失望以后，关于玄学之进步，所期望于经验的心理学者甚大。我答以经验的心理学属于适切所谓（经验的）自然学说所属之范围，即属于应用哲学一方面，至此应用哲学之先天的原理则包含在纯粹哲学中；故纯粹哲学虽不可与应用哲学相混淆，但就此点而言，实互相密切联结。是以经验的心理学完全摈弃于玄学领域以外；此实在玄学之理念中已完全排除之矣。但按僧院派之旧习，吾人必须容许经验的心理学在玄学中占有某种位置（虽仅属枝叶地位），且自经济的动机而言，亦当如是，盖因经验的心理学尚未发达至能以其自身成为研究主题，但若完全摈弃之，或强以之安置于较其与玄学为邻，更不适宜之处，则以其尚属重要，又似不宜。经验的心理学特如一容许其久居家内之异乡人，直至其能在完全之人类学中设置其自身所有之居住区域（即属于经验的自然学说之附属品）为止，吾人当许其一时寄居也。

概言之，以上种种即玄学之理念。最初所期待于玄学者较之所能合理要求者为大，玄学一时颇以种种愉快的预期自娱。但在证明此等期望为欺人以后，玄学遂为世人所蔑视。吾人所有批判之论证，就其全体而言，必已充分使读者确信，玄学虽不能为宗教之基础，但必能常继续为宗教之堡垒，且人类理性就其本质之为辩证的而言，绝不能废弃此种学问，盖玄学抑止理性，且以学问的完全确信的自知之明，以防阻“纵横无法之思辨的理性失其制裁，必然在道德以及宗教之领域内所犯之残毁荒芜之事”。故吾人确信玄学虽为“不就其性质判断学问，而仅就其偶有之效果判断之人”所淡漠轻蔑，但吾人必常复归玄学一若复归曾与仳离之爱人者然。盖在玄学中吾人论究基本目的——玄学必须不断从事此种目

的，或努力如实洞察此等目的，或驳斥自以为已到达此等目的之人。

仅有玄学（自然玄学及道德玄学二者，尤以“用为玄学之导论及准备”之尝试的自恃的理性批判）能適切构成所可称为哲学者（就哲学一名词之严格意义言之）。哲学所唯一首先从事者为智慧，哲学由学问之途径探索之，至学问之途径一旦跋涉以后，即绝不能荒芜而为荆棘所蔽，且不容有迷离彷徨者也。数学，自然科学，乃至吾人所有之经验的知识，其大部分虽为偶然的目的之工具，但其最后结果又为人类之必然的基本的目的之工具而有高尚价值。顾此等学问之能尽此后一种任务，仅借助于“由理性自纯然概念所得之知识”，此种知识吾人虽可任意名之，但其实则不过玄学耳。

以此同一理由，玄学亦即人类理性圆满充足之发展。今姑置其与特殊目的联结视为学问所有之影响不论，玄学亦为一种不可或缺之训练。盖玄学在论究理性时，乃就其成为“某某学问所以可能及运用一切学问”之基础者等等要素及最高格率论究之。故就玄学为纯然思辨而言，谓其用以防止误谬，非用以扩大知识云云，并不伤及玄学之价值。反之，此实予玄学以尊严及权威，盖经玄学之检查，得以保持学术界之共同秩序、和谐以及福祉，而防阻多所尽力于学术界之人有忽视“最高目的，即一切人类之幸福者也”。

[1] 此处所谓世界概念（Weltbegriff），乃指与“任何人必有利害关心在其中的事物”相关之概念，因之一种学问若仅被视为“就某种任意选择之目的所规划之训练”之一，则我必依据学究的形式概念规定之。

[2] 我之所谓合理的物理学，不可即以之为指通常所谓物理学通论（Physica generalis）而言；后者与其谓之自然哲学，毋宁谓之数学。自然之玄学与数学极不相同。此种玄学其离“以数学之有效形相扩大吾人之知识”尚远，但在其应用于自然时，则产生关于纯粹悟性知识之批判，此仍极为重要者也。盖若缺乏此种批判，则即数学家亦将固执某种共通概念，（此虽共通，实际仍为玄学的）于不识不知之间，以假设妨阻其自然学说，此种假设在批判其所含有之原理时，立即消灭，且丝毫不损及数学之使用——此种使用乃此领域内所不可或缺者。

第四章 纯粹理性之历史

在此处揭示此一标题，仅为指示今后之从事哲学者在此体系内尚留有彼等必须完成之一部分耳。我自先验的观点，即自纯粹理性之本质，对于在此领域中曾努力从事之人士所有著作予以概括一览，即为已足——此一览中发现无数庄严之结构，顾仅在废墟中耳。

人在哲学之幼稚时代所以之开始者，实为吾人所欲以之为终点者，即以关于神之知识开始，专心从事于另一世界之期望，或宁谓为从事研讨另一世界之特殊性质，不能别有其他途径，此实为极可注意之点。自各民族野蛮时代遗留至今之古代宗教仪式所产生之宗教概念，虽极粗鄙，但此并不妨阻较为开化之人士致力于此等事项之自由研讨；彼等极易认知除度其纯洁善良之生活以外，并无较善根据或较可依恃之方法，以取悦于统治世界之莫测威力，因而使彼等至少能在另一世界中获得幸福。因之，神学及道德，及以后人所致力之一切抽象的理性研究之二种动机，或宁谓为二种关联之点。其逐渐以此等以后以玄学著名之劳作委之纯粹思辨的理性者，主要实为神学。

我在此处并不企图区分玄学中所发生种种变迁之历史时期，仅略述在玄学理论中发生主要革命之各种理念。此处我发现在所有种种对立争论之过程中，发生最显著之变迁者，共有三种争点。

（一）关于吾人由理性所得之一切知识之对象，有纯为感觉论者，有纯为智性论者。伊壁鸠鲁可视为感觉论者中之特出哲学家，柏拉图则为智性论者中之巨擘。二派间之区别（虽似不自然），自古已然；至此两派之观点则不断继续保持，直至今日。感觉派主张实在性唯在感官对象中见之，其他一切事物皆为空想；反之，智性派则谓感官中所有不过幻相而已，仅有悟性知真实之事物。感觉派固不否认悟性概念之实在性；但此种实在性之在彼等，纯为逻辑的，反之，在智性派则此种实在性为神秘的。感觉派容认智性的概念，但仅承认感性的对象。智性派要求真实对象应为纯粹直悟的，且主张吾人由纯粹悟性具有一种不伴随感官之直观——就彼等之意见而言，感官仅使悟性昏乱而已。

（二）关于由纯粹理性所得知识之起源，即此等知识是否自经验而来，抑或与经验无关而起于理性之问题。亚里士多德可视为经验论者之重镇，柏拉图则为理性论者之领袖。在近代，洛克追随亚里士多德之后，莱布尼兹则追随柏拉图之后（莱布尼兹之说，虽多与柏拉图之神秘体系不合），并不能使此种争论到达任何确定的结论。不问吾人对于伊壁鸠鲁之见解如何，至少彼在感觉论之体系中，其彻底一致，远过于亚里士多德及洛克，盖彼从未以推论越出经验限界以外。此点就洛克而言，尤为确实，盖彼在以一切概念及原理自经验引来以后，乃在用此等概念原理时，突越出经验如是之远，乃至主张吾人之能证明神之存在及灵魂不灭，一如任何数学的命题同一坚决确实，——此二者虽完全在可能的经验限界以外。

（三）关于方法。如有任何事物可当方法之名，则必为一种与原理相合之进行程序。吾人可将在此研究领域今所通行之方法，分为自然论的及学术的。纯粹理性之自然论者所奉以为原理者，乃“彼由通常理性无须学问”，即由彼所名为“坚实之理性”关于成为玄学

问题之最崇高问题，能较“由思辨之所可能者”更有所成就。如是彼在实质上乃主张吾人由肉眼决定月之大小及距离，其确实性能远过于用数学的规划所决定者。此纯为蔑视理论，并据以为原理；其中尤为悖谬者，则以“蔑视一切人为的技术”誉为扩大吾人知识之方法。以自然论派之人，缺乏较深洞见，故不应深责彼等。彼等追随通常理性，并未自诩其无知为含有“吾人如何自德谟克利特（democritus）深井汲取真理”之一类神秘。quod sapio, satis est mihi; non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones（我以我所知者为已足，既不欲为亚尔采西拉斯，亦不欲为忧患孔多之索伦）云云，乃其标语，彼等以此标语可渡其安舒及足值赞美之生涯，既不劳瘁于学问，亦不因彼等之参与而使学问混乱。

至关于采用学术的方法之人，则彼等所择之方法，或为独断的或为怀疑的；但不问其用何种方法，彼等皆须系统的进行。我可以完尔夫为前一种方法之代表，休谟为后一种方法之代表，今为简略计，不再另举他人。此外唯有批判的途径，尚公开于人。读者若有坚忍之心，惠然肯与我携手偕行此径，则彼可自行判断，设若彼小心翼翼竭其助力，使此小径成为大道，则是否若干世纪以来所未能成就之事业，立能于本世纪终结以前成就；即关于“人类理性始终以其全力热烈从事迄今尚无所获之事”，使之能完全满足是也。

译者后记

本书系据史密斯Norman Kemp Smith 英译本译出，唯其中先验分析论部分第一卷第二章第二节的版次顺序，史氏列第一版的原文在先，第二版的修正文在后，我则列第二版在先，以期与全书体例相符。书中句法有过于繁复难解处，我多加圆括号（ ）、引号“ ”及破折号—— ——，愿能有助于读者了解。

还要说明的是，我开始翻译这部书是在1933年，于1935年秋始全部译完。之后，译稿就搁置一边，迄今二十一年，一直没有再去摸它。这次付印，虽自知其中错误与欠妥处难免，奈近年来为病魔所缠，无法用脑，只好照旧未动，请读者指正。

蓝公武

1957年元旦于北京

汉译世界学术名著丛书

实践理性批判

〔德〕康德 著



所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书
实践理性批判
(德) 康德 著
韩水法 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京中科印刷有限公司印刷
ISBN 978-7-100-02699-4

1999年5月第1版 开本850×1168 1/32
2010年12月北京第9次印刷 印张 6 1/2

目 录

[出版说明](#)

[序言](#)

[导言 实践理性批判的理念](#)

[第一部 纯粹实践理性要素论](#)

[第一卷 纯粹实践理性分析论](#)

[第一章 纯粹实践理性原理](#)

[第一节 定义](#)

[注释](#)

[第二节 定理一](#)

[第三节 定理二](#)

[系定理](#)

[注释一](#)

[注释二](#)

[第四节 定理三](#)

[注释](#)

[第五节 任务一](#)

[第六节 任务二](#)

[注释](#)

[第七节 纯粹实践理性基本法则](#)

[注释](#)

[系定理](#)

[注释](#)

[第八节 定理四](#)

[注释一](#)

[注释二](#)

[一 纯粹实践理性原理演绎](#)

[二 纯粹理性在实践应用中的一种拓展权利，这种拓展对于思辨应用中的理性本身乃是不可能的](#)

[第二章 纯粹实践理性对象概念](#)

[有关善恶概念的自由范畴表](#)

[纯粹实践判断力范型](#)

[第三章 纯粹实践理性的动力](#)

[纯粹实践理性分析论的批判性阐释](#)

[第二卷 纯粹实践理性辩证论](#)

[第一章 纯粹实践理性辩证论概论](#)

[第二章 纯粹理性在决定至善概念时的辩证论](#)

[一 实践理性二律背反](#)

[二 实践理性二律背反的批判扬弃](#)

[三 纯粹实践理性在与思辨理性联结中的优先地位](#)

[四 纯粹实践理性公设之一：灵魂不朽](#)

[五 纯粹实践理性公设之二：上帝存在](#)

[六 概论纯粹实践理性公设](#)

[七 如何能够思想：在实践意图下拓展纯粹理性而不因此同时拓展理性的思辨认识](#)

[八 出于纯粹理性需求的认可](#)

[九 人类认识能力与人类实践决定的明慧比配](#)

[第二部 纯粹实践理性方法论](#)

[结论](#)

[索引](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)

Immanuel Kant

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1997年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到1998年底出版至340种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1998年3月

序 言

这个批判为什么不题名为纯粹实践理性批判，而是简单地题名为一般实践理性批判，虽然它与思辨理性批判的对应关系看起来需要前一个名称，对此这部著作做出了充分的说明。这个批判应当单单阐明纯粹实践理性是存在的，并且出于这个意图批判理性的全部实践能力。如果它在这一方面成功了，它就无需批判纯粹能力本身，以发现理性是否以这样一个过分僭越的要求，超越了自己（一如发生在思辨理性那里的情况）。因为如果它作为纯粹理性是现实地实践的，那么它就通过事实证明了它的实在性和它的概念的实在性，而反驳它有可能具有实在性的一切诡辩便是徒然的了。

凭借这种能力，先验自由从现在起也就确立了起来，而且这里所谓自由是取其绝对意义而言的，思辨理性在应用因果性概念时需要这种意义上的自由，为着当它要在因果联结的系列中思维无条件者时，将它自己从它不可避免地陷于其中的二律背反中挽救出来；但是思辨理性只能将自由概念以或然的，即并非不可思维的方式树立起来，而不能确保它的客观实在性，而且思辨理性如此办理，只是以免将那些它至少必须承认可以思维的东西，假定为不可能，从而危及了理性的存在，使它陷入怀疑主义的深渊之中。

自由概念的实在性既然已由实践理性的一条无可争辩的法则证明，它就构成了纯粹的、甚至思辨的理性体系的整个建筑的拱顶石，而所有其他概念（上帝的概念和不朽的概念）作为单纯的理念原来在思辨理性里面是没有居停的，现在依附于自由概念，与它一起并通过它得到安定和客观实在性，这就是说，这些概念的可能性已由自由是现实的这个事实得到了证明，因为这个理念通过道德法则展现了自己。

但是，在思辨理性的所有理念里面，自由是我们先天地知道其可能性却仍然不理解的唯一理念，因为它是我们所知道的道德法则的条件。^[1]不过，上帝和不朽的理念不是道德法则的条件，而只是被这条法则所决定的意志的必然客体的条件，这就是说，是我们纯粹理性的单纯实践应用的条件。于是，对于这些理念，不仅我不想说及现实性，而且甚至我们也不能断言认识和理解它们的可能性。然而，它们却是道德上受决定的意志运用于其先天所与的客体（至善）时的条件。因此，在这种实践的关联里，它们的可能性是能够而且必须被认定的，虽然并未从理论上认识它们，理解它们。因为就实践的意图而言，这些理念不包含任何内在的不可能性（矛盾），对于后一个要求就足够了。这里与思辨理性相比较，现在有一个信念的单纯主观的根据，不过这个根据对于一个同样纯粹却又实践的理性来说则是客观有效的，而且这个根据凭借自由概念还使上帝和不朽两个理念获得了客观实在性和权限，甚至还带来非认定这些理念不可的主观必然性（纯粹理性的一种需要）。但是，理性并不因此在理论知识方面有所拓展，只是被给予了一种可能性，后者先前只是一个问题，而现在成了一个断言，这样，理性的实践应用就和理论理性的原理结合起来了。这个需要并不是思辨的一个任意意图的假设性的需要：如果人们想把思辨中的理性应用推

进至圆满地步，就必须认定某种东西；这种需要乃是一种法则的需要：认定某种东西，而假若没有它，那么人们应当谨严地树立为自己所作所为的意图的那种东西就不会发生。

如果不用如此迂回寻绎就可以解决那些课题，而把它们保存为供实践应用的洞见，这当然会令我们的思辨理性更为满意；然而我们的思辨能力却没有这么良好的禀赋。自诩有这种高妙认识的人，不应该藏而不露，而应该将它公开呈现出来，以便检验，让人赞叹。他们想来证明；那好！就让他们来证明罢，而且批判将全副武装放在作为胜利者的他们的脚下。为什么还站着？他们不肯。他们原是可以幸福的（*Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis*）⁽²⁾。——由于事实上他们也不肯，所以估计因为他们不能，那么，我们只得将那些武器重新拾起，为着在理性的道德应用中寻找并在其上建立上帝、自由和不朽这些概念，而思辨无法为这些概念的可能性觅得充分的保障。

在这里，批判之谜的确也就首次解开了：为什么我们能够在思辨里面否定各种范畴超感性应用时的客观实在性，而鉴于纯粹实践理性的客体却又承认这种实在性；设若我们只依名称来认识这样一种实践的应用，那么这一点初看起来必定是前后不一贯的。但是，现在通过详细分析理性的实践应用我们就会明白：这里所想到的实在性并不涉及范畴的理论规定和知识向超感性界的拓展，而只是因此指出，这些概念在这种关联中毕竟有一个客体，因为这些概念或者包含在先天必然的意志决定之中，或者与意志的对象不可分割地联结在一起；这样，那个前后不一贯就便消失了，因为我们是异于思辨理性所要求的方式应用那些概念的。相反，现在关于思辨批判的前后一贯的思想方式，出现了一个出乎意料而令人十分满意的证明：这种思辨原来谆谆告诫说，经验对象本身，包括我们的主体在内，只可承认是现象，但同时将物自身置为它们的基础，这样，一切超感性的东西才不至于被看作是虚构，它们的概念也才不至于被看作是空无内容的：现在实践理性自身并未与思辨理性约定，就独自给因果性范畴的超感性对象，也就是自由提供了实在性（虽然作为一个实践概念还只供实践的应用），而且实践理性通过一个事实也证实了在思辨理性那里只能够思维的东西。于是，思辨批判里面那个虽然令人惊奇却无可争辩的主张，即连思维的主体在内直观里面对于它自身也只是一个现象，在实践理性批判之中也得到其完全的证实，这个证实如此有说服力，以至于我们必须接受它，尽管第一批判根本没有证明这个命题。⁽³⁾

由此我也就理解了，为什么我迄今所遇到的针对批判的驳难恰好都围绕着如下两点：一方面，在理论知识中被否定，而在实践知识中却又受肯定的那些用于本体的范畴的客观实在性；另一方面，那个自相矛盾的要求，即既把自己看作自由的主体，使自己成为本体，又同时因自然的意图使自己成为自己经验意识中的一个现象。因为只要他们对于德性和自由还没有构成任何明确的概念，那么他们就不能猜测，一方面人们会取什么作为本体构成所谓现象的基础，而在另一方面也不能猜测，究竟是否有可能形成有关它的任何概念，因为我们先前已经把理论应用方面的纯粹知性的一切概念都归于现象了。只有对实践理性的详尽批判，才能消除所有这些误解，并使构成它最大优点的那种前后一贯的思维方式明白地显示出来。

到此为止，我所要辩护的就是：那些业已经过特别批判的纯粹思辨理性的各个概念和原理，在这里又经一番考察，而这种做法原本不符合建立一种科学时所应采取的系统程序（因为业经判定的事情只须加以引证便可以了，不必再予以讨论）。不过在这里，这种做法不但允许，甚至是必要的：因为我们在这里看到理性及其概念已经转移到另外一种应用，而与理性在那里应用这些概念的方式完全不同了。但是，这样一种转移就使得比较新旧两种应用成为必要，以便区分新旧两条路径，同时观察出它们之间的联系。于是，人们就不会将这类考察，其中包括再度针对自由但在纯粹理性的实践应用之中的考察，视为只应当用于补苴思辨理性批判体系罅漏的补衬（因为这个体系就其意图而言是完整无缺的），也不会视为通常是给匆忙建筑起来的屋宇后加的支撑和扶垛，而是视为使体系的连结明显起来的真实环节，以使我们洞察到，在前面只能够被表象为成问题的那些概念是实在的。这个提醒尤其适合自由概念，关于这个概念我们惊奇地注意到，居然那么多的人只是从与心理学的关联之中来看待自由概念，而自诩完全领会了它，并且能够解释它的可能性；然而如果他们先在先验的关联之中准确地思考自由概念，那么他们就会认识到，它作为一个成问题的概念在思辨理性的完整应用中是不可或缺的，而且也是完全不可理解的，并且如果他们后来进入这个概念的实践应用，那么他们必定达到他们现在如此不情愿同意的、就其原理决定其实践应用的地步。自由概念对于一切经验主义者都是一块绊脚石，但对于批判的道德学家却是打开最崇高的实践原理的钥匙，后者通过这个概念领会到：他们不得不以理性的方式行事。出于这个缘故，我请求读者不要忽略我在分析论结尾关于这个概念所做的论述。

这样一个体系，一如它在这里从经过批判之后的纯粹实践理性之中所发挥出来的那样，尤其为着不致错失这个体系的整体所由以勾勒出来的正确观点，是否花费了或大或小的工夫，我必须听由了解这样一种工作的人来判断。这个体系虽然以《道德形而上学基础》为前提条件，不过这仅限于那部著作使人暂先认识职责原则，诠释一个确定的职责公式并证明其正当的理由⁽⁴⁾；至于其他方面，这个体系是独立自足的。这里附加的所有实践科学的分类没有像思辨理性批判所做的那样完整，这一点可以在这个实践理性能力的性质之中找到有效的根据。因为决定作为人类职责的职责，以便将它们分类，只有在作为这个决定的主体（人）依照其性质的实际面目，哪怕只是在一般职责所必需的范围以内，首先被认识之后，才是可能的。但是这个任务不属于一般实践理性批判，后者只应该详尽阐明它的可能性、范围和界限，而与人性没有特别的关系。因此，职责分类在这里只属于科学的体系，而不属于批判的体系。

某位爱好真理、头脑敏锐、因此也就永远值得尊重的评论家驳难《道德形而上学基础》说，善的概念在那里没有先于道德法则确立起来（按照他的意见这是必需的）⁽⁵⁾；对此我在分析论的第二章，如我所希望的那样，做了充分的答辩。我也同样重视来自那些真心要查明真理的人的驳难（因为那些眼里只有自己的陈旧体系，并且已经预先决定赞许什么，不赞许什么的人，对于任何可能会妨碍他们的个人见解的探讨，都会掩耳却步的）；并且我还要继续这样做。

当事关决定人类心灵一个特殊能力的源泉、内容和界限时，依照人类认识的本性，人们唯有从心灵的各个部分开始，从对这些部分的精确而（就我们已经获知的要素的现状而言）详尽的描述开始。但是还有第二个更具哲学意味和建筑学意味的应行注意之点：这就是说，要正确地把握整体的理念，并且从这个理念出发，在所有那些部分的彼此交互关联里面，借助于从那个整体的概念将它们推导出来的方式，在同一个纯粹理性的能力之中考虑这些部分。这种检视和保障只有在具有对于那个体系的真知灼见之后才有可能；那些对第一步的探索已经厌烦的人，那些以为无需劳精敝神去获得那种真知灼见的人，达不到第二阶段，即综览的阶段；这个阶段就是以综合的方式返回到先前以分析的方式被给予的那些原理。于是难怪他们处处都发现不一致，虽然这种漏洞他们可以推测出来，但他们不是在体系本身，而是在他们自己不一贯的思路中找到的。

我并不担心人们责难这部论著说，这种知识既然近于通俗，又何必引进一套新的语言来呢？即便就第一部批判而言，这种责难也不会有人赞同，如果他们不是浏览了一下，而是业经彻底思考的话。在语言足以表达所与的概念时造作新词语，就是不用新颖真实的思想而以新补丁缝在旧衣裳上的方式来显示自己与众不同的幼稚努力。因此，如果那部著作的读者知道有比在我看来更通俗的措辞同样切合书中的思想，或者他们甚至敢于证明那些思想的空洞无物，从而同时证明每一个说明这种思想的措辞的空洞无物，那么，在第一种情形下，我就非常感激他们，因为我只求为人理解，但在第二种情形下，他们就有功于哲学了。但是，只要那些思想还站得住脚，我就很怀疑能够给它们找到既更切合又更通用的措辞。⁽⁶⁾

于是在这种方式之下，心灵两个能力，即认识能力和欲求能力的先天原则从现在起就被查明了，它们应用的条件、范围和界限也就得到了规定，不过，稳固的基础也因此为作为科学的、成体系的理论哲学和实践哲学奠立起来了。

但是，如果有人竟然出乎意料地发现，根本就不存在先天知识，而且也不可能存在先天知识，那么这番辛苦所能遭受的噩运就莫甚于此了。但是这种危险并不存在。这就犹如有人想通过理性证明理性不存在。因为当我们意识到某种东西即使不像在经验里面那样呈现出来我们也能够知道它时，我们才说，我们通过理性认识了它；因此，理性的知识和先天的知识是一样的。要从经验之中榨取必然性（ex pumice aquam〈石中取水〉），并想借此给一个判断谋得真正的普遍性（没有普遍性，就没有理性的推理，因而也就没有类比推理，后者至少具有一种推测的普遍性和客观必然性，并且因而始终以此为先决条件），是一个不折不扣的矛盾。用主观必然性，即习惯，来代替只发生于先天判断之中的客观必然性，就是否认理性有判断对象的能力，亦即否认理性有认识对象以及属于对象的东西的能力；这就是不能说，譬如对于某种常常或者始终随着某种在先的状态而来的东西，人们能够从前者推论后者（因为这就意指客观必然性和先天联结的概念），而只能说，人们可以期待（就像动物一样）相似的情形，这也就是说，人们把原因概念看作是完全虚假的并且只是一种幻觉而抛弃了。有人为了补救客观的和由之而来的普遍的有效性的这种缺乏，就说：人们并没有看到给另外一种理性存在者赋予另外一种表象方式的根据；如果这个推

论是有效的话，那么我们的无知就会比所有的沉思更有助于拓展我们的知识了。正是因为我们除了人类以外不再认识其他种类的理性存在者，所以我们有权利假定他们具有我们在自己身上认识到的那种性质，这就是说，我们会现实地认识他们。我在这里并未说及：普遍同意并不证明一个判断的客观有效性（即这个判断作为认识的有效性），而是提到：如果这种普遍同意偶尔切合实际，这仍然不能证明它与客体符合一致；相反，只有客观有效性才构成必然的普遍一致的基础。

休谟会相当满意在原理方面的这种普遍的经验主义体系；因为众所周知，他所要求的无非是，在原因概念方面认定一个单纯主观意义的必然性即习惯来替代客观意义的必然性，以剥夺理性对于上帝、自由和不朽的所有判断；并且他非常清楚，一旦人们只承认他的这些原理，如何以全部的逻辑准确性从中推出种种结论来。但是甚至休谟也没有使经验主义包罗一切，以致将数学也纳入其中。他认为数学的命题是分析的，而如果这种主张有其正确性的话，它们在事实上就是必然的；但同时人们并不能由此推论说，理性也有在哲学里面作出必然判断的能力，因为这样一种判断是综合的（犹如因果性命题）。但是，假使人们认定经验主义的原则是普遍的，那么数学也会被纳入其中。

现在倘若数学陷入与单单承认经验原理的理性的冲突，比如，这一点在二律背反里面就是不可避免的，在那里数学无可争辩地证明空间的无穷可分性，而经验主义却不能允许这一点，那么数学证明的最大可能的明证性与来自经验原则的所谓结论就是明显矛盾的；于是现在人们就和切斯尔登的盲人一样不得不问：什么在欺骗我，视觉还是触觉？（因为经验主义建立在一种感觉到的必然性上面，而理性主义建立在一种领会到的必然性上面。）这样，普遍的经验主义就表现为地地道道的怀疑主义了；人们曾在这样一种毫无限制的意义上把怀疑主义诿于休谟，这是错误的⁽²⁾，因为他至少在数学上留下了一块有关经验的可靠试金石，而彻底的怀疑主义根本不承认任何有关经验的试金石（它始终只是在先天的原则里面才能被发现的），虽然经验不单是由情感，而且也是由判断组成的。

因为在这样一个哲学和批判的时代，很难说有人能够认真地对待这种经验主义，而且它们之所以被提出来，或许只是为了练习判断力，并且通过对比使先天理性原则的必然性更加清楚地显示出来，所以我们对于那些甘愿劳心费神于这种原本并无教益的工作的人们，只能感激而已。

⁽¹⁾ 当我现在把自由称为道德法则的条件，而在随后的著作里面又声称道德法则是我们能够最初意识到自由所凭借的条件时，为了使人们不误以为在这里遇到了前后不一贯，我只想提醒一点：自由诚然是道德法则的存在理由（ratio essendi），道德法则却是自由的认识理由（ratio cognoscendi）。因为如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到，那么我们就决不会认为我们有正当理由去认定某种像自由一样的东西（尽管这并不矛盾）。但是，假使没有自由，那么道德法则就不会在我们内心找到。

⁽²⁾ 贺拉斯：《讽刺诗集》（Horaz: Satir），第一卷，第一节，十九行。

⁽³⁾ 通过道德法则确立的作为自由的因果性和通过自然法则确立的作为自然机械作用的因果性，除非将与前者相关的人表象为纯粹意识中存在者本身，而将后者表象为经验意识中的现象，就不可能统一于同一个主体，即人之内。否则，理性的自我矛盾是不可避免的。

(4) 一个想对本书有所非难的评论家说道，在这本书里所制定出的不是一种新的道德原则，而只是一个公式，他这句话比他原本想要表达的意思中肯一些。但是，谁想介绍一种所有德性的新原理，并且仿佛他首次发明了这些德性？似乎世界在他之前不知道什么是职责，或者完全弄错了。但是，谁要是知道一个十分准确地规定了该如何解题而不容出错的公式，对数学家意味着什么，他就不会认为一个就所有一般职责起同样作用的公式是毫无意义的，可有可无的。

(5) 人们还可以驳难我说：为什么我也不先解释欲求能力的概念或快乐情感的概念；虽然这个非难是不公平的，因为人们应该能够合理地假定这个解释，就如心理学里面所做的那样。不过心理学中的定义自然是这样建立的：快乐情感构成欲求能力决定的基础（就如实际上人们一般习惯于做的那样），但是通过这个方式实践哲学的最高原则必定会降为经验的了；这一点是首先要予以证明的，并且在这部批判里面被完全驳倒了。因而，我在这里将如其必定所是的样子给出这个解释，以便在一开始公平地将这个聚讼之点搁置起来。——生命是存在者依照欲求能力的法则去行动的能力。欲求能力是这个存在者通过他的表象而成为这些表象的对象现实性的原因的能力。快乐是对象或行为与生命的主观条件相互契合的表象，也即与一个表象就其客体的现实性而言的因果性（或者决定主体的各种力量行动起来，以产生这个对象的）能力相互契合的表象。为了批判从心理学借来的种种概念，我不再需要别的；其余的这个批判自身会提供。人们很容易看到，快乐是否必须始终构成欲求能力的基础，或者它是否在某些条件下只是随欲求能力的决定而出现，这个问题并未通过这个解释得到确定；因为它只是由纯粹知性的一些标志，即不含任何经验成分的范畴组成的。这种谨慎在全部哲学中都是非常可取的，然而却常常被忽略了，这就是说，在概念未经详细解析（这常常只是在很晚才达到的）之前，就不应该用一个草率的定义提出对它的判断来。人们在（理论理性和实践理性）批判的整个进程将注意到：在这个进程中存在着许多机缘，去弥补哲学的陈旧独断方式的一些缺陷并且改正错误，这些错误在人们从理性上应用这些概念之前是未被注意到的，而理性的应用关涉这些概念的整体。

(6) 这里，（比起那种不理解来）我更为担心的是对于若干措辞没完没了的误解，这些措辞我曾极其小心地加以选择，以免人们错过它们所指的概念。于是，在实践理性范畴表中，模态标题之下的可允许的和不允许的（实践-客观地可能的东西和不可能东西）两个范畴与紧随其后的职责和违反职责两个范畴，在日常的语言惯用法里面几乎具有同样的意义；但是在这里，第一对范畴意指与单纯可能的实践规矩符合或不符合（有如几何学和力学的一切问题的解决）的事情，第二对范畴意指与现实地存在于一般理性中的法则有这样一种关联的事情；意义的这种差别与日常的语言惯用法也并不是格格不入的，虽然有些不同寻常。譬如，一个身为演说家的人去造作新词或新的语词搭配，这是不允许的，而对于一个诗人，这则在一定程度上是可允许的；在这两种情况下人们都没有想到职责。因为谁要想抛弃演说家的名望，是没有人能够阻拦他这样做的。这里的问题是将命令区分为或然的、实然的和必然的三种决定根据。我在比较不同哲学流派的实践完满性的道德理念的那个注解中，也同样把智慧理念与神圣性理念区分开来，虽然我立刻把它们解释成甚至在根据方面和客观上是同一的。不过在那里，我所谓的智慧就是指人们（斯多亚派）自命的那种智慧，所以它被主观地错归于人的品性。（或许德行一词能够更好地标示斯多亚派的特点，而这个学派也可以借德行炫耀于世。）但是纯粹实践理性公设一词仍然最可能引起误解，倘使人们把它与带有必然可靠性的纯粹数学公设所具有的意义相混淆的话。但是数学公设设定一个行为的可能性，人们能够预先从理论上以完全的可靠性先天地认识到这个行为的对象是可能的。但是纯粹实践理性的公设根据必然的实践法则设定了一个对象（上帝和灵魂不朽）自身的可能性，所以只是为了实践理性而已；因为这种设定的可能性完全不具有理论的可靠性，从而也不具有必然的可靠性，这就是说，不是就客体而言已认识到的必然性，而只是就主体遵守它客观的然而实践的法则而言乃必然的认定，因此，它只是一个必然的假设。我不知道如何为这种虽然主观的然而却真正的和无条件的理性必然性找到更好的措辞。

(7) 标志学派信徒的名称总是自身带有许多曲解；当有人说，某某是一个唯心主义者，或许就是如此。因为虽然他不仅承认，而且强调，我们关于外在事物的表象符合于外在事物的现实对象，他仍然要承认，这种对象表象的形式不依赖于它们，而只是依赖于人类的心灵。

导言 实践理性批判的理念

理性的理论应用处理单纯认识能力的对象，并且着眼于这种应用的理性批判根本上只涉及纯粹的认识能力，因为这个能力激起疑虑，这个疑虑后来也得到证实：这个能力容易逾越它的界限而迷失于不可达到的对象或者甚至相互冲突的概念之中。至于理性的实践应用，情形就完全不一样了。在这种情形下，理性处理意志的决定根据，而意志或者是产生与表象相符合的对象的一种能力，或者竟然就是决定自身而导致这些对象（不论自然的能力是否足以胜任）的能力，亦即决定其自身的因果性的能力。因为在这里理性至少足以决定意志，并且如果只是事关愿欲的话，那么理性总是具有客观实在性的。于是，这里第一个问题就是：纯粹理性是否自身就足以决定意志，抑或它只有作为以经验为条件的理性才能成为意志的决定根据呢？现在这里出现了一个已由纯粹理性批判证明其有正当理由然而无法经验地描述的因果性概念，这就是自由概念；现在倘使我们能够找到根据证明，这个特性事实上属于人类意志（并且因而也属于一切理性存在者的意志），那么这就不但表明纯粹理性能够是实践的，而且还表明，唯有它，而不是以经验为条件的理性才是无条件地实践的。因此，我们无需从事纯粹实践理性批判，而只需从事一般实践理性批判。因为纯粹理性一经证明存在，就无需任何批判了。正是纯粹理性自身包含着批判其全部应用的准绳。因此，一般实践理性批判就有责任去防范以经验为条件的理性想要单独给出意志决定根据的狂妄要求。只有纯粹理性的应用，倘若这种理性的存在得到证明的话，才是内在的；相反，自封为王的以经验为条件的理性应用则是超验的，并且表现在完全逾越自己领域以外的种种无理要求和号令之中。这与能够就思辨应用中的纯粹理性所说的，刚好是相反的情形。

不过，因为正是纯粹理性的认识在这里构成了实践应用的基础，所以实践理性批判的布局在大体上仍然必须按照思辨理性的布局来安排。于是，我们必须有实践理性批判的要素论和方法论，而作为第一部分的要素论必须有作为真理规则的分析论，以及描述和解决实践理性判断中的假象的辩证论。不过，分析论之下的布局次序将与纯粹思辨理性批判中的次序相反。因为在当下的批判中，我们将从原理出发而至于概念，随后才从这里，如果可能的话，进到感觉；与此相反，在思辨理性那里我们必须从感觉出发而在原理处结束。其所以如此的根据又在于：我们现在必须处理意志，并且必须不是从与对象的关系中，而是从与这个意志及其因果性的关系中来考理性，因为不以经验为条件的因果性原理必须先行，然后我们才能设法确定我们关于这样一种意志的决定根据的概念，确定这些概念在对象上、最后在主体和主体的感性上的运用。源于自由的因果性法则，亦即任何一个纯粹实践原理，在这里不可避免地形成开端，并且决定惟有它才能与之相关联的那些对象。

第一部
纯粹实践理性要素论

第一卷 纯粹实践理性分析论

第一章 纯粹实践理性原理

第一节 定义

实践原理是包含意志一般决定的一些命题，这种决定在自身之下有更多的实践规则。如果主体以为这种条件只对他的意志有效，那么这些原理就是主观的，或者是准则；但是，如果主体认识到这种条件是客观的，亦即对每一个理性存在者的意志都有效，那么这些原理就是客观的，或者就是实践法则。

注 释

我们如果认定，纯粹理性能够在自身就包含一个实践的，即足以决定意志的根据，那么实践法则就是存在的；否则，那么一切实践原理都将是单纯的准则。在理性存在者受本能刺激的意志之中，人们便能够见及准则与他认识到的实践法则的冲突。譬如，一个人能够把受辱必报作为准则，并且同时也能够明白：这不是实践法则，而只是他的准则，倘使相反被当作每一个理性存在者的意志的规则，那么它在同一个准则中就不能自相一致了。在自然知识里面，所发生的事件的原则（譬如，在传递运动时作用力与反作用力相等的原则），同时就是自然法则；因为理性的应用在那里是理论的，是由客体的性质决定的。在实践知识里面，即在单纯处理意志的决定根据的知识里面，人为自己所立的原理并不因此就是他势必服从的法则，因为理性在实践层面只处理主体，亦即欲求能力，而规则会以各种形式取决于欲求能力的特殊性质。实践的规则始终是理性的产物，因为它指定作为手段的行为，以达到作为目标的结果。但是，对于不以理性为意志的唯一决定根据的存在者，这个规则是一个命令，亦即是以表达了行为的客观强制性的应当为其特征的一条规则；它意指：如果理性完全决定意志，那么行为就会不可避免地依照这个规则发生。命令因而是客观有效的，与作为主观原理的准则完全不同。但是命令或者单单就一个结果和足以达到结果的充分性而言，决定作为现实化原因的理性存在者的因果性条件，或者它只是决定意志，而不论它是否足以达到这个结果。前者是假言命令，单单包含技巧规矩；与之相反，第二种是定言命令和唯一的实践法则。由此可见，准则虽然是原理，但不是命令。但是命令自身如果是有条件的，也就是说，如果它们不是决定作为意志的意志本身，而只是着眼于欲求的结果决定意志，即它们是假言命令，那么它们虽然是实践规矩，但决非法则。法则必须充分决定作为意志的意志，而不待我问：我是否有为达到所欲求的结果而必需的能力，或者为了产生这个结果，我应该做什么。法则因而是定言的，否则它们便不是法则；因为它们缺乏必然性，而如果它们想要是实践的话，这种必然性必须独立于本能的、从而

偶然地粘在意志上的条件。譬如对某个人说，他在年青时必须勤劳节俭，以免老来贫困，那么，这是正确而同时又重要的意志的实践规矩。但是我们同时看到：意志在这里被引向人们预先假定它所欲求的别种东西上去了；而这种欲求人们必须托付给他，即行为者本人：或者他除了自己所获财富之外尚可指望其他财源，或者他根本不希望活到老，或者自忖有朝一日身处穷困亦可勉强应付。唯一能够产生一切包含必然性的规则的理性，虽然也赋予这条规矩以必然性（因为没有必然性，它就不是命令），但这种必然性是以主观为条件的，并且我们也不能假设这种必然性以同样程度存在于一切主体之中。但是，至于理性的立法，所要求的就是：理性需要只以它自身为先决条件，因为规则只有在没有那些使理性存在者彼此相异的主观偶然条件而可行时，才是客观地和普遍地有效的。现在告诉一个人说，他决不当许人虚诺，那么这是一个只涉及他意志的规则；不论这个人可能怀抱的意图是否能够通过这个规则达到；唯有这个愿欲是应当由那个规则完全先天地决定的。倘使现在人们发现，这个规则是实践地正确的，那么它就是一条法则，因为它是一个定言命令。于是，实践法则单单关涉意志，而并不顾及通过意志的因果性成就了什么，并且人们可以不顾后者（因为属于感性世界）而保持法则的纯粹。

第二节 定理一

凡是把欲求能力的客体（质料）作为意志决定根据的先决条件的原则，一概都是经验的，并且不能给出任何实践法则。

所谓欲求能力的质料，我是指其现实性为人所欲求的对象。如果对于这个对象的欲望先行于实践规则，并且是后者成为原则的条件，那么我就说（第一）：这条原则就始终是经验的。因为意愿的决定根据就是客体的表象以及客体与主体的关系，而欲求能力是通过这种关系而被决定去实现那个客体的。但是与主体的这种关系就是对于对象现实性的快乐。这样，我们必须设定这种快乐乃意愿之决定的可能性条件。但是，我们对于任何一种对象的表象，不论它是什么，都不能够先天地知道：它是与快乐或不快联结在一起的还是了无相干的。那么，在这种情形下，意愿的决定根据就必定时时都是经验的，从而那以此为先决条件的实践的质料原则也必定时时都是经验的。

现在（第二）一个以对快乐与不快（这时只能以经验的方式被认识，并且对一切理性存在者是不能同样有效的）的接受性这种主观条件为基础的原则，虽然成为具有这种接受性的主体的准则，但是甚至也不能用作这个主体自身的法则（因为它缺乏那必须被先天地认识的客观必然性），由此可见，这样一个原则决不能给出实践法则。

第三节 定理二

一切质料的实践原则本身皆为同一种类，并且从属于自爱或个人幸福的普遍原则。

出自一个事物实存的表象的快乐，在它应当是对这个事物的欲求的决定根据范围内，是以主体的接受性为基础的，因为它依赖于一个对象的此在；从而它属于感觉（情感），

而不属于知性，后者依照概念表达表象与一个客体的关系，而不依照情感表达表象与主体的关系。于是，只有在主体期待于对象现实性的那种愉悦感受决定欲求能力的范围之内，这种快乐才是实践的。但是，现在一个理性存在者有关贯穿他整个此在的人生愉悦的意识就是幸福，而使幸福成为意愿的最高决定根据的那个原则，正是自爱原则。于是，一切质料的原则，既然将意愿的决定根据置于从任何一个对象的现实性那里感受到的快乐与不快之中，便在它们一并属于自爱原则或个人幸福的范围以内，皆为同一种类。

系 定 理

一切质料的实践规则都把意志的决定根据置于低级的欲求能力之中，倘使没有足以决定意志的单纯形式的意志法则，那么任何高级的欲求能力都可能会得不到承认了。

注 释 一

人们不免奇怪，有些原本敏锐的人竟然能够相信：只要分清那与快乐联结的表象是发源于感觉，抑或发源于知性，便可以找到低级欲求能力和高级欲求能力之间的区别。因为当我们追问欲求的决定根据，而把它置于对任何一种事物所期待的愉悦里面时，那么问题就非关令人愉快的对象的表象源自何处，而只是它使人如何愉快了。一个表象纵然居于并且发源于知性，但是它只有通过设定主体中的快乐情感才能决定意愿，那么这个表象之所以是意愿的决定根据，就完全取决于内感觉的性质，也就是取决于后者能被它刺激起愉快来这一点。各种对象的表象无论如何不同，无论是知性表象，甚至是与感觉表象相对立的理性表象，它们所借以从根本上成为意志的决定根据（正是人们期望于对象的那种愉悦、那种愉快，促发了产生出这个对象的活动）的那种快乐情感皆为同一种类，这不仅在于它时时只能在经验中被认识，而且也在于它所刺激的是在欲求能力中表现出来的同一个生命力，并且在这样一种关系中，它与其他决定根据无非只能有程度上的差异而已。否则，我们如何能够比较两个依其表象方式完全不同的决定根据的大小，以便优先选择那最能刺激欲求能力的决定根据呢？同一个人能够将一部不可再得的富有教益的书，不经阅读而还给别人，以免耽误打猎；能够中途离开一场绝妙讲演，以免迟赴饭局；能够从自己平时相当赞赏的话语澄明的谈局中抽身出来，去参加牌局；甚至能够因为他当时手头的钱仅够用来买一张喜剧门票，而斥退自己原本乐意周济的穷人。如果意志的决定依赖于他出于随便什么原因而期待的愉悦或不愉悦，那么他是通过何种表象方式受到刺激的，对他来说都完全是一样的。他在作出选择时所要考虑的就是，这种愉悦有多强烈，有多久长，是否容易得到，是否经常复现。与此相同，需金钱开销的人，只要金钱处处原值通用，那么金钱的质料，即金子是从山里挖出，还是从沙里淘出，则都是无所谓的；所以，如果一个人只求人生愉悦，那么他就不问那些表象是知性表象还是感性表象，而只问在最长的时间内它能够为他带来多少和多大的愉快。唯有那些乐意否认纯粹理性具有不以某种情感为先决条件就决定意志的能力的人，才能远离他们自己的观点而误入迷途，以致把他们自己先归在同一

个原则之下的某种东西，随后却解释为是完全不同的。譬如，我们发现，人们能够仅仅因施展力量而愉快，能够因意识到在排除妨害下决心的障碍时心灵刚毅而愉快，能够因修养心智而愉快；我们有理由称它们为雅兴高致，因为它们比别种欢愉更受我们支配，也不劳精敝神，反而涵养更多享受这类乐趣的情感，而且既可令人其乐融融，又可修身养性。但是，因此就把它们冒充为不同于仅仅通过感觉来决定意志的另一种方式，同时为了那种愉快的可能性，它们却还要假设我们心中有一种着意于此的情感，作为这种惬意的首要条件，这就有如一些乐意在形而上学里面滥竽充数的不学无术者，他们想象物质是那样的精微，乃至过分精微，以至自己就为此神思恍惚，因而相信他们已经照这种方式捏造出一种精神的但仍然有广延的存在来。如果在德行方面，我们也与伊壁鸠鲁一样听凭德行所允诺的愉快来决定意志，那么我们就不能随后又指责他说，他把这种愉快与最粗俗的感觉愉快完全混同为一了；因为人们绝无理由诿过于他说，他把刺激起我们心中情感的那些表象仅仅归于肉体感觉。他一如人所猜测的那样，也在高级认识能力的应用之中找到许多表象的源泉；但是，这并没有妨碍他，也不能妨碍他依照上述原则认为，那些充其量系理智的表象给予我们的、并且这些表象只有借之才能够成为意志的决定根据的愉快本身，也完全是一样的。前后一贯是哲学家的最大责任，却极少见及。古希腊各个学派给我们提供的有关榜样，多于我们在我们这个折衷主义的时代所见及的；在我们这个时代，某种相互矛盾的原理的结盟体系极尽虚伪和浅薄之能事，因为它更迎合那些满足于样样都懂而一知半解，因而万事通式的读者。个人幸福原则，不论其中运用了多少知性和理性，对于意志而言除了那些适合于低级欲求能力的决定根据之外，仍然不包含其他的决定根据；于是，或者根本没有高级欲求能力，或者纯粹理性必定是独立而自为地实践的，这就是说，通过实践规则的单纯形式决定意志，而毋需设定任何情感、从而毋需愉悦与不愉悦的表象作为欲求能力的质料，后者时时是原则的经验条件。只有当理性能够自为地决定意志（而不服用于稟好）时，它才是那可以受本能决定的欲求能力委质其下的一个真正高级的欲求能力，并且确实与受本能决定的欲求能力不同，甚至有种类上的不同，这样，它与后者的些许混合就会摧毁它的力量和优越性；这犹如在数学证明中用作条件的些许经验就会降低和取消了数学的尊严和确定性。理性在实践法则中直接决定意志，而不必借助于偶然生发的快乐与不快的情感，甚至不必借助于对这个法则的快乐与不快的情感，这只是因为，如果使理性能够立法，那么它作为纯粹理性是能够实践的。

注 释 二

求得幸福，必然是每一个理性的然而却有限的存在者的热望，因而也是他欲求能力的一个不可避免的决定根据。因为对他自己整个此在的满足不是某种天然的稟赋和洪福，后者当以他自己的独立自足的意识为先决条件，而是一个由他自己的有限本性强加在他头上的问题，因为人们有所需求；而这种需求涉及人们欲求能力的质料，也就是说，它涉及某种与构成主观基础的快乐或不快的情感相关联的东西，而这种情感决定了人们为满足于他

们的状态所必需的东西。但是，因为这个质料的决定根据只能在经验中被主体认识到，所以我们就不能把这样一个任务看作一个法则，因为法则客观地在一切场合和对于一切理性存在者包含着意志的同一个决定根据。因为虽然幸福概念处处构成了客体与欲求能力的实践关系的基础，它仍然只是种种主观决定根据的一个通名，并不专门决定某种东西，因此后者仍然是要在这个实践任务中单独处理的，并且若无那个决定，这个任务便完全不能够得到解决。因为每个人应该将他的幸福置于何处，取决于每个人自己独特的快乐与不快的情感，而且甚至在同一主体之中，也取决于随他的情感而变化的不同需求；因而一个主观的必然法则（作为自然法则）在客观上也就是一个完全偶然的实践原则，而且能够并也必然随着主体的不同而大相径庭，因而决不能充任一个法则；因为在追求幸福的欲望方面，关键之点不在于合乎法则性的形式，而只在于质料，也就是说，取决于我是否可以因遵循法则而期待愉快，以及可以期待多少愉快。自爱原则诚然能够包含一般的技巧规则（就是寻求达到目标的手段）；不过它因而就是单纯理论的原则^[1]，譬如，一个人喜欢吃面包，他就必须设计一盘磨子。但是建立在这些原则上面的实践规矩始终不能是普遍的，因为欲求能力的这个决定根据是立足于快乐与不快的情感的，而后者决不能被看作是普遍地指向同样的对象的。

但是，即便假定一切有限的理性存在者，对于什么是他们不得不认定为他们愉快与痛苦的情感的客体，甚至对于他们必须用以达到愉快与防止痛苦的手段，都有彻底一致的想法：他们的自爱原则仍然完全不能冒充为实践法则；因为这种异口同声本身无非偶然而已。这种决定根据始终只是主观有效的，是单纯经验的，并且也不具有在每条法则中为人所想到的那种必然性，即没有来自先天根据的那种客观必然性；我们完全不能把这种必然性冒充为实践的，而是把它当作仅仅是自然的，也就是说，行为是通过我们的禀好无可规避地强加给我们的，就如我们看到他人打呵欠时也不由自主地打呵欠一样。但是，与其把单纯的主观原则提升至实践法则之列，还不如我们就主张根本没有实践法则，而只有旨在于欲望的劝告，因为实践法则具有完全客观的而非单纯主观的必然性，并且必定是由理性先天地认识到，而非通过经验认识到的（不论这种经验在经验中是如何的普遍）。甚至相互一致的现象的规则之所以被称为自然法则（例如力学法则），也是因为我们或者实际上先天地认识到它们，或者认定（就如在化学法则那里）：倘若我们的洞见更深入一层，它们也会从客观根据上先天地被认识到。唯有在单纯主观的实践原则那里，明明白白地产生了如下一个条件：必定不是客观的而是主观的意愿条件构成了它们的基础；从而，它们始终只许被表象为单纯的准则，但决不允许被表象为实践的法则。最后这个阐释初看起来似乎只是咬文嚼字；然而它却定义了一个只有在实践研究中才会被考虑的极其重要的区别。

第四节 定理三

如果一个理性存在者应当将他的准则思想为普遍的实践法则，那么，他只能把这些准则思想为这样一种原则，它们不是依照质料而是依照形式包含着意志的决定根据。

实践原则的质料是意志的对象。这个对象或者是意志的决定根据，或者不是。如果它是意志的决定根据，那么意志的规则就会委质于经验的条件（起决定作用的表象与快乐和不快情感的关系），从而就不是一条实践法则。但是倘若我们抽去法则的全部质料，即意志的每一个对象（作为决定根据），那么其中就剩下普遍立法的单纯形式了。于是，一个理性存在者或者完全不能把他主观的-实践的原则，亦即准则同时思想为普遍法则，或者他就必须认定，它们据以使自己适应普遍立法的那个单纯形式，就可以使它们自为地成为实践法则。

注 释

准则之中的哪些形式适合于普遍立法，哪些不适合，这一点极其庸常的知性不经指教也能区别。譬如，我已经把采用一切可靠的手段来增加我的财富树立为准则。现在我手头有一笔存款，其所有者已经过世，没有留下有关此事的片言只语。这自然是我的准则之下的一个例子。现在我只想知道，那个准则是否也能够作为普遍实践法则而有效。因此，我把那个准则运用到当下的例子上，并且问道，它是否能够采取一个法则的形式，从而我是否能够用我的准则同时给出这样一条法则：每个人都可以否认一笔存款，只要无人能够证明他有此存款。我立刻发觉，这样一条原则作为法则将会自行消灭，因为它使得不再有人存款了。我为此而承认的实践法则必须具有普遍立法的资格；这是一个同一性命题，因而是自明的。倘使我现在说：我的意志从属于一条实践法则，那么我就不能引用我的禀好（譬如，在当下的例子中，我的贪婪）作为适合于普遍实践法则的意志的决定根据；因为这种禀好不但远远不足以用作普遍法则，它在普遍法则的形式下反而必定会自行瓦解。

于是，因为追求幸福的欲望，以及每个人借以将此欲望作为自己意志的决定根据的那个准则，是普遍的，所以聪明人居然想起将它们据此冒充为普遍的实践法则，便是令人奇怪的了。因为本来一条普遍的自然法则使一切都谐和一致，那么在这里当人们要把法则的普遍性给予这个准则时，结果恰恰是与一致性正好相反，恰恰是最严重的冲突，恰恰是准则自身及其意图的彻底瓦解。因为所有人的意志并不就有同一个对象，而是每个人都有他自己的对象（他个人的福利），后者与其他人同样追求的个人的目标虽然也能够偶尔符合，但是远不足以成为法则，因为人们有权时而做出的例外是无穷无尽的，并且是不能够确定地纳入一个普遍规则之中的。以这种方式达成的和谐，就有如一首讽刺诗中描述的那对决意自尽的夫妇的心心相印：哦！绝妙的和谐，男之所欲，亦女之所愿等等，或者仿佛人们所说的国王弗朗西斯一世对皇帝查理五世的发誓：我兄弟查理之所欲（米兰），亦我之所欲。经验的决定根据不适用于外在的普遍立法，但同样也不适用于内在的普遍立法；因为每个人都以自己的主体作为禀好的根据，但另外的人以另外的主体作为禀好的根据，而且即便在每一个主体自身，禀好的影响也是随时而异，互有消长的。要想发现一条将这些禀好一概统制在使它们普遍一致这种条件下的法则，是绝对不可能的。

第五节 任务一

设定惟有准则的单纯立法形式是意志充足的决定根据：试发现那只有通过它才能被决定的意志的性质。

因为法则的单纯形式只能由理性来表象，从而不是感性对象，因而也不从属于现象：那么，作为意志决定根据的这种形式的表象，就区别于在自然中依照因果性法则的事件的所有决定根据，因为在这些事件方面，这些起决定作用的根据自身就必定是现象。但是如果除了那个普遍的立法形式之外，并没有其他的意志决定根据能够用作这个意志的法则，那么这样一个意志必须被思想为在相互关系上完全独立于现象的自然法则，亦即因果性法则。但是这样一种独立性在最严格的意义上，亦即在先验的意义上称为自由。因此，一个只有准则的单纯立法形式能够用作其法则的意志，是自由意志。

第六节 任务二

设定一个意志是自由的：试发现唯一适宜于必然地决定它的那个法则。

因为实践法则的内容，亦即准则的客体，是决不能以经验之外的方式被给予的，但是自由意志必须既独立于经验的（即属于感性世界的）条件，又是可以决定的：因此，一个自由意志必须既独立于法则的质料，又在法则之中觅得其决定根据。但是在一条法则里面，除了法则的质料而外，无非就只包含着立法的形式。因此，这个立法形式，就其包含在准则之中而言，是唯一能够构成意志的决定根据的东西。

注 释

由此可见，自由和无条件的实践法则乃是互相呼应的。现在我在这里并不问，它们在事实上是否也各不相同，更确切地说，也不问，一条无条件的法则是否只是纯粹实践理性的自我意识，而无条件的法则与肯定的自由概念是完全一样的；我只问，我们关于无条件的一实践的事情的认识从何开始，是从自由开始，抑或从实践法则开始？它不能从自由开始；因为我们既不能直接意识到自由，盖缘自由的最初概念是消极的，也不能从经验中推论出自由概念，因为经验只让我们认识到现象的法则，从而认识到自然的机械作用，自由的直接对立面。因此，正是我们（一旦我们为自己拟定了意志的准则，立刻就）直接意识到的道德法则首先展现在我们面前，而且由于理性把它呈现为不让任何感性条件占上风的、确实完全独立于它们的决定根据，所以道德法则就径直导致自由概念。但是那个道德法则的意识又是如何可能的呢？我们之所以能够意识到纯粹实践法则，犹如我们能够意识到纯粹理论原理，乃是因为我们注意到理性借以给我们颁行纯粹实践法则的必然性，注意到如理性所指示我们的那样将所有经验条件都排除了出去。纯粹意志的概念从前者产生出来，就如纯粹知性的意识从后者产生出来一样。这就是我们概念的真正的从属关系，并且德性首先给我们揭示了自由概念，而实践理性以这个概念首次向思辨理性提出了最难解决的问题，因此使它陷入最大的困境：由此可见，因为在现象里面，任何东西都不能由自由概念来解释，而在这里自然的机械作用必须始终构成向导；此外，当纯粹理性想在原因的

系列中上升到无条件东西时，纯粹理性的二律背反在两方面都陷入无可理喻的地步；与此同时，后者（机械作用）至少在解释现象时有其适用性，所以倘使没有道德法则和与之偕行的实践理性出来，把这个自由概念强加给我们，就没有人敢于冒险将自由引入科学之中。但是，经验也证实了我们心中各种概念的秩序。假定有一个人，他伪称自己有淫欲的禀好，如果有可爱的对象和行淫的机会出现在他面前，这种淫欲就是他完全不能克制的：如果在他遇到这种机会的那所房屋的门前树起一座绞架，以作在他宣泄了淫欲之后将他吊在上面之用，这样他是否还不能抑制他的禀好？人们毋需费时猜测他将如何作答。但是，倘若问他说，如果他的君主以立刻将他处死相威胁，要他提出伪证以控告一位这个君主想以堂皇的口实处死的正人君子，那么在这种情形下他是否认为有可能克服他的贪生之念，而不论这个念头是多么强烈呢？或许他不敢肯定，他会这样做还是不会这样做；但是他必定毫不犹豫地承认，这对于他原是可能的。因此他就判定，他之所以能够做某事，乃是由于他意识到他应当做这事，并且在自身之中认识到自由，而如无道德法则自由原本是不会被他认识到的。

第七节 纯粹实践理性基本法则

这样行动：你意志的准则始终能够同时用作普遍立法的原则。

注 释

纯粹几何学有其作为实践命题的公设，但是这些公设所包含的无非是如下设定：人们能够做某事，如果某事已经被要求，人们应当做此事；这些就是仅有的关涉一个此在的命题。因此，它们也是在意志的或然条件下的实践规则。但是在这里这条规则说：人们应当绝对地以某种方式行事。因此这条实践规则是无条件的，从而是作为实践的定言命题被先天地表象出来的，借此意志绝对地和直接地（通过在这里也是法则的实践规则自身）、并且客观地被决定。因为纯粹而自在地实践的理性在这里是直接地立法的。意志被思想为独立于经验条件，从而作为纯粹意志，由单纯的法则形式决定的，这个决定根据也被看作是一切准则的最高条件。这件事情是足够令人诧异的，并且在全部其余实践知识之中都没有与它相似的东西。因为关于可能的、却也单纯或然的普遍立法的先天思想，是作为法则无条件地颁布出来的，而不必从经验或任何外在的意志借来什么东西。但是这个法则不是这样一条规矩：行为应当依此发生，某种所欲求的结果因此成为可能（因为要是这样，这个规则就始终是以自然为条件的），而是就意志准则的形式先天地决定意志的一个规则，因此把一条只服务于原理的主观形式的法则通过一般法则的客观形式设想为一个决定根据，就至少不是不可能的了。我们可以把有关这种原理的意识称作理性的一个事实，因为我们并不能从理性先行的材料中，譬如从自由意识（因为这种意识不是预先被给予我们的）中，把它勾稽出来，而且还因为它作为一个先天综合命题把自己自为地强加给我们，而这个命题是既非建立在纯粹直观上面，亦非建立在经验直观上面的；是否如果我们设定意志

自由，这个命题就同时是分析的？但是对此，自由作为一个肯定的概念，就需要一种理智的直观，而在这里我们完全不可以认定这种直观。然而，为避免将这个法则误解为被给予的起见，我们还必须注意：它不是任何经验的事实，而是纯粹理性的唯一事实；纯粹理性凭借这个事实宣布自己是源始地立法的（*sic volo, sic iubeo*[这是我的意志和命令，让我的意志为行为作保]）。

系 定 理

纯粹理性只是自为地实践的，并且给予（人）一条我们称为道德法则的普遍法则。

注 释

前面所述的事实是无法否认的。我们只需解析一下人类对自己行为的合乎法则性所下的判断，便会发现，不论稟好在这其间说了些什么，而他们廉洁自守的理性，因为把自己看作是先天实践的，便始终把某一行为方面的意志准则置于纯粹意志，即它自己之前。现在，由于为了立法的普遍性，而后者不顾意志的各种主观差异而使这个德性原则成为意志最高的形式的决定根据，理性就宣称这个德性原则对于一切理性存在者乃是一个法则，只要理性存在者一般具有意志，亦即具有通过规则的表象来决定其因果性的能力，因而只要理性存在者有能力依照原理行动，从而也就是有能力依照先天的实践原则（因为只有它才具有理性所要求于原理的那种必然性）行动。因此，它并非仅限于人类，而且也扩展到一切具有理性和意志的有限存在者，它甚至将作为最高理智的无限存在者也包括进来了。但是在人类这里，这个法则具有一个命令的形式，因为我们虽然设定作为理性存在者的人类具有纯粹意志，但是我们无法设定作为受需要和感性动机刺激的存在者的人类具有神圣意志，亦即不可能有任何与道德法则相抵触的准则这样一种意志。因此，道德法则在人类这里就是一个命令，这个命令是用定言方式提出来，因为这条法则是无条件的；这样一个意志与这个法则的关系就是在义务名下的依赖性，这种依赖性就意味着对行为的一种强制性，尽管是凭借单纯理性和其客观法则的一种强制性，这种行为因此就称为职责，因为受本能刺激的（虽然它并不是受此决定的，因而还是自由的）意愿，就身怀一个由主观原因发生并因而能够常常与纯粹客观的决定根据相抵触的愿望，这样就需要作为道德强制性的实践理性加以抵抗，而这种抵抗能够称为内在的却是理智的约束。在全足的理智存在者那里，意愿被正确地表象为不可能是一条同时并非客观法则的准则；出于这个缘故而赋予意愿的神圣性概念，纵然不使这种意愿超越一切实践法则，却也使它超越了一切起限制作用的实践法则，因而超越了义务和职责。意志的这种神圣性同时就是一个必定充任榜样的实践理念，无止境地趋近这个理念是一切有限的理性存在者唯一有权做的事情，并且这种神圣性也就把因此而称为神圣的纯粹道德法则持续而正确地置于他们眼前；有限的实践理性能够成就的极限，就是确信他们的准则朝着这个法则的无穷前进，以及他们向着持续不断的进步的坚定不移：这就是德行；而德行自身，至少作为自然地获得的能力，是绝不能完

成的，因为在这种情形下确信决不会成为必然的确实性，而它作为一种劝说则是十分危险的。

第八节 定理四

意志自律是一切道德法则以及合乎这些法则的职责的独一无二的原则；与此相反，意愿的一切他律非但没有建立任何职责，反而与职责的原则，与意志的德性，正相反对。德性的唯一原则就在于它对于法则的一切质料（亦即欲求的客体）的独立性，同时还在于通过一个准则必定具有的单纯的普遍立法形式来决定意愿。但是，前一种独立性是消极意义上的自由，而纯粹的并且本身实践的理性的自己立法，则是积极意义上的自由。道德法则无非表达了纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律，而这种自律本身就是一切准则的形式条件，唯有在这个条件下，一切准则才能与最高实践法则符合一致。因此，愿望的质料只能是与法则联结在一起的欲求的客体，它如果进入实践法则，作为实践法则的可能性条件，那么从中就产生出依从某种冲动或禀好的意愿的他律，亦即对自然法则的依赖，意志给予自己的就不是法则，而只是合理地依从种种本能法则的规矩；但是，准则在这种方式之下决不能在自身之中包含普遍的-立法的形式，它非但不能以这种方式引起义务，而且甚至与纯粹实践理性的原则，因而也与德性意向正相反对，即便发源于它的行为是合乎法则的。

注 释 一

因此，自身携有质料（因而经验的）条件的实践规矩就不得算在实践法则之列。因为确系自由的纯粹意志的法则将意志置于一个与经验畛域完全不同的畛域里面，并且它所表达的必然性因为不应当是自然的必然性，所以只能存在于一般法则可能性的形式条件之中。实践规则的一切质料始终依赖于主观条件，这些条件使理性存在者获得的不是普遍性，而仅仅是有条件的普遍性（就如在我欲求此事或彼事的情况下，为了实现它们，我必须随即做某种事情），并且它们一概都以个人的幸福原则为转移。现在人们自然无法否认，一切愿望必定有其对象，从而必定有其质料；但是这种质料并不因此就是准则的决定根据和条件；因为如果它说的话，那么这个准则就不是让自己表现在普遍立法的形式之中，因为关于对象现实存在的期望随即就会成为意愿的决定原因，因而欲求能力对于任何一种事物的现实存在的依赖性必定构成愿望的基础；而这种依赖性始终只能在经验条件中找到，因而决不可能充任一条必然和普遍的规则的基础。于是，外在存在者的幸福就可以是一个理性存在者的意志的客体。但是，倘若这种幸福是准则的决定根据，那么人们就必须设定：我们在他人的康宁之中不仅发现一种自然的愉快，而且还发现犹如同情心在人类那里所引起的那种需要。但是，我不能在每一个理性存在者那里都设定这种需要（在上帝那里是完全没有的）。于是，准则的质料虽然能够留存；但它必定不是准则的条件，因为否则这个准则就不可以用作法则。这样，对质料加以限制的法则的单纯形式，同时就是将

质料补充给意志但并不以其为先决条件的根据。譬如，这个质料或许是我个人的幸福。如果我把它授予每个人（就如事实上我可以把它授予有限存在者一样），那么只有在我把别人的幸福也包括在它里面的时候，它才能成为客观的实践法则。于是，旨在促进他人幸福的法则并不是来自于它是每个人意愿的客体这个先决条件，而只是来自于如下事实：理性为了给予自爱的准则以法则的客观有效性所需要用作条件的普遍性形式，是意志的决定根据；于是，客体（他人的幸福）不是纯粹意志的决定根据，唯有单纯的法则形式才是纯粹意志的决定根据，通过这种法则形式我限制我建立在禀好之上的准则，以为它裁成法则的普遍性，并且使它因此适合于纯粹实践理性；正是出于这种限制，而不是出于附加一个外在的动力，将我的自爱的准则也扩展到他人的幸福上这个义务概念才能够产生出来。

注 释 二

如果使个人的幸福原则成为意志的决定根据，那么这正是德性原则的对立面；就如我们前面已经指明的那样，凡将应当充任法则的决定根据不是置于准则的立法形式里面，而是置于任何其他地方的做法，都必须归入其中。但是，这种矛盾不仅是逻辑的矛盾，就如那种以经验为条件的、人们却仍然想将其提升至必然的认识原则的种种规则之间的矛盾，而且也是实践的矛盾，并且倘使理性对于意志的呼声不是那么明白，那么激切，甚至最平庸的人都可以清楚听见，这种矛盾就会将德性完全毁灭了；但是一些学派胆敢对于这种上天呼声充耳不闻以维护其不费脑筋的理论，因此唯有在这些学派令人糊涂的思辨之中，这种矛盾才能维持下去。

如果一位你原本喜爱的熟友试图在你面前为自己所做的伪证辩护，他首先借口说，他认为个人幸福是个神圣的职责，随后历数他因此而获得的所有利益，数说他如何机智，以确保不让他人看破，甚至也不让你看破，他现在之所以向你透露秘密，只是为了他能够随时推翻这个伪证；但尔后他以十分的诚意饰言，他已经履行了一个真正的人类职责：那么，你若不是当面嘲笑他，就是心怀厌恶颤抖而去，纵使同时如果某个人把他的原理仅仅对准自己的利益，你没有丝毫的理由反对这种行事规则。或者假定某个人向你们推荐一个人做管家说，你们可以把你们的所有事务一概托付给他；为了引起你们的信任，他夸他为人聪明，善于牟取他自己的个人利益，且也勤勉不息而从不放过于此有利的任何机会；最后，又为了免除你们对这个人鄙俗自私的顾虑，他夸他如何通晓风雅生活，不以聚敛金钱或粗俗享受为乐，而以增广知识，与甄选过的士大夫交往为乐，甚至于以行善济贫为乐；但是此外，他于手段（手段的有价值或无价值当然只取决于目的）是没有顾忌的，别人的金钱和财物对于他来说犹如他自己的一样，只要他知道，他能够隐秘而顺利地做到这一点。这位推荐人不是在戏弄你们，就是已经神志不清了。——德性与自爱的界限划分得如此清楚，如此分明，以致最平庸的眼光都完全不会分辨不清某种东西是属于这边还是属于那边的。对于这样一个昭然的真理，下面的一些评注可能显得是多余的，然而它们至少有助于为庸常的人类理性的判断求得某种更大的清晰性。

幸福的原则虽然能够提供准则，但是决不能提供可以用作意志的法则的那种准则，即使人们将普遍的幸福当作客体也罢。因为这种客体的知识单单依赖于经验的材料，盖缘关于这种客体的判断全然倚仗其本身因之而变化不定的各人意见，所以这种原则很可以给出一般的规则，但决不能给出普遍的规则，这就是说，它可以给出通常切合平均数的规则，但不能给出这样一种规则：它必须时时是必然有效的；因此凡是实践法则都不能建立在它上面。正是出于同样的理由，因为在这里意愿的客体必定构成意愿的规则的基础，意愿的客体必定先行于这个规则，这个规则所关联的无非就是人们所感觉的东西，因而也就只关联经验，并且建立在它们之上，于是，判断的歧异必定是无穷无尽的了。所以，这个原则并不给一切理性存在者颁行同样的实践规则，即使这些规则都归聚在一个共同的名称，即幸福的名称之下。但是，道德法则之所以被思想为客观必然的，乃是因为它对每一个具有理性和意志的人应当都有效。

自爱的准则（明智）只行劝告；德性法则颁布命令。但是，在我们受劝告而行之事与我们有义务去行之事之间，确实有着很大的差别。

依照意志自律的原则该做什么事，这对于极其庸常的知性也是毋庸置疑就一望而知的；在以意愿的他律为先决条件的情形下该做什么事，这是难以把握的，就需要万事通晓；这就是说：什么是职责，每个人都不言而喻；但什么东西会带来真正经久的利益，并且尤其是它应该使人一生受用不尽，人们在此时就如堕五里雾中莫明其妙了，他们需要相当的精明，把与此相配合的规则适度损益，以适应人生目的。道德法则却要求每个人一丝不苟地遵守。因此，根据道德法则来判定什么是该行之事，必定没有多大困难，以致十分庸常未经练历的知性，甚至不必通达世故，也会胸有成竹。

德性的定言命令，每个人的能力在任何时候都足以承受，至于以经验为条件的幸福规矩，则绝少如此，而如果仅就一个单一的意图而言，更远非是每个人力所能及的。原因在于，在前一种情形下，它只取决于必定是真正而纯粹的准则，但在后一种情形下，它还取决于实现一个欲求对象的力量和自然能力。每个人应当自求幸福这样一个命令是愚蠢的；因为人们从不命令每个人去做他已经不可避免地自动要做的事情。人们只须给他规定手段甚或提供手段，因为他并不是愿望什么就能做什么的。但在职责的名义下以德性命令人，则是完全合理的；因为首先道德规矩如果与禀好相冲突，则并非每个人都乐意服从它，其次，关于他如何能够遵守这条法则的手段，在这里是用不着教授的；因为在这样一种关系里面，他愿望什么，他也就能做什么。

赌输了的人很可以对自己及其大意感到恼怒；但是他如果意识到曾在赌博中做了手脚（虽然因此赢了），那么一旦他用道德法则来衡量自己，他必定会鄙视自己。因此，这必定是某种不同于个人幸福原则的东西。因为他不得不对自己说：我是个毫无配当的人，尽管钱包累累；所以他现在所用的标准，必定就与他自诩我是精明之人，因为我已经发财致富时所用的标准，完全不同了。

最后，在我们实践理性的理念之中，尚有某种随同违反道德法则而来的东西，亦即违反法则的配当惩罚。享受幸福与惩罚概念本身实在是毫无干系的。因为施行惩罚的人虽然

很可以同时心怀善良意图，而使惩罚指向这个目标，然而惩罚作为惩罚，亦即作为自己的单纯祸害，仍然首先必须是有根据的，这样，倘若事情到此为止，而受罚者也觉察不到隐藏在严厉之后的善意，他自己必须承认：他是罪有应得，他的遭受与他的行为恰好相符。在每一种惩罚里面，首先必须有正义，这种正义构成了惩罚概念的本质的东西。善意虽然也能够与惩罚结合在一起，但是受罚者因其行为绝无理由将它筹算在内。于是，惩罚是一种自然的祸害，它虽然不是作为自然后果而与道德上的恶结合在一起，却必定是作为依照道德立法原则的后果而与道德上的恶结合在一起。现在如果一切罪行，即便不计及对于犯罪人的自然后果，是单独地可以惩罚的，亦即损害了（至少部分）幸福，那么如果说罪行之所以成其为罪行，恰恰在于他给自己招致惩罚，因为他妨害了他个人的幸福（依照自爱的原则，一切罪行的根本概念必定如此），就显然是荒唐的了。按照这种方式，惩罚就会成为称某事为罪行的根据，而正义之所以成其为正义相反倒在于废除一切处罚，甚至于阻止自然的处罚；因为随后在行为之中不再有罪恶，盖缘于原本从中而来的祸害以及行为因之而被单单称为恶的祸害，从现在起就会受到遏制。但是此外，把一切惩罚和奖赏都仅仅看作一种无可抗拒的力量手中的机械作用，而这种机械作用应该借此而只用于促使理性存在者趋向他们的终极意图（幸福），就是把理性存在者的意志看作一种取消一切自由的机械作用，这一点是如此明显，我们无需在此赘言。

更加精致然而却同样虚妄的是那样一些人的托辞，他们假定某种特殊的道德感觉，这种道德感觉而非理性决定了道德法则，依照这种道德感觉，德行意识是直接满足和愉快联接在一起的，罪恶意识是直接心灵不安和痛苦联接在一起的，这样他们就把一切都置于追求个人幸福的欲望之上。在这里我不再申说上面已述之言，而只评论在这种情况下出现的一种假象。为了表象一个败德之人因意识到罪过而受心灵不安的折磨，他们就必须首先将此人品格的核心表象为是有几分道德上的善良的，正如他们必须预先将那些因意识到合乎职责的行为而觉得欢乐的人表象为已有德行一样。因此，道德性和职责的概念必须先于有关这种满足的筹算，而决不能从这种满足中引申出来。人们必须事先估量我们所谓职责的重要性，道德法则的尊严，以及个人遵守道德法则时在他们自己眼里得出的直接的价值，以便在意识到他们与道德法则相契合时感到满足，并且在他们能够自责违反道德法则时感到痛苦的切责。因此，人们在认识这种义务之前不能感到满足或心灵不安，也不能使后者成为前者的基础。人们必须至少已经大体正直，才能够形成这些感受的表象。此外，一旦人类的意志因自由之故能够直接由道德法则决定时，我根本不否定，比照这个决定根据的经常练习最终可以在主观上造成一种对自己满足的情感；相反，建立和培养这个从根本上唯一名实相符的道德情感，甚至属于职责；但是，职责概念不能从这种情感推导出来，否则我们必须思想一种法则情感本身，并且使只能由理性来思想的东西成为感觉对象；这倘若还不成其为一个十足的矛盾，它也会完全取消了职责概念，而较为精致的、时而与粗俗的禀好相冲突的禀好的单纯机械作用就会取而代之。

如果我们现在比较纯粹实践理性（作为意志自律）的无上形式原理与迄今为止的一切质料的德性原则，那么我们就能够将所有其他的质料原则陈列在一个表中，这样，除了唯

一的形式原理之外，其他所有可能的情形实际上就能同时展示无遗，我们因此能够一望而知地证明，在现在所提供的原则之外去寻找其他的原则，是徒劳无功的。——意志的一切可能的决定根据或者单纯是主观的，因而是经验的，或者是客观的和理性的；但两者既有内在的又有外在的。

德性原则中实践的、质料的决定根据

如下

主观的

外在的：

教育（按照蒙田）

公民宪法（按照曼德维尔）

内在的：

自然情感（按照伊壁鸠鲁）

道德情感（按照哈奇逊）

客观的

内在的：

完满性（按照沃尔夫和斯多亚派）

外在的：

上帝的意志（按照克鲁修斯和其他的神学道德家）

上边所列各种原则一概是经验的，显然不足以成为普遍的德性原则。但是下边的各种原则建立在理性的基础之上（因为作为事物性质的完满性，以及被表象为实体之中的至上完满性，即上帝，这两者都只有通过理性概念才能思想）。然而，第一个概念，亦即完满性，既可以从理论意义上来领会，而这时它所指的无非是每一种事物在其样式方面的完整性（先验的），或者一种事物单纯作为一般事物的完整性（形而上学的）；这里不能谈论这个问题。但是实践意义上的完满性概念，乃是一种事物趋于形形色色的目的的适宜性或充分性。这种完满性，作为人类的性质，从而作为内在的性质，无非就是天赋，而增强或补充这种天赋的东西就是技巧。实体之中的至上完满性，即上帝，从而作为外在的完满性（从实践意图来观察），乃是这个存在者达到所有一般目的的充分性。这样，如果现在目的必须预先被给予我们，那么完满性（我们自身方面的内在完满性或上帝那里的外在完满性）概念唯有在与这些目的的相关联时才能够成为意志的决定根据，但是是一个目的，作为一个在实践规则决定意志之前出现并且包含这种决定的可能性根据的客体，从而作为被当作意志决定根据的意志质料，始终是经验的，因而能够用于伊壁鸠鲁派的幸福学说原则，但是决不能用于道德学说和职责的理性原则（就如天赋和对于天赋的培养之所以能够成为意志的动机，只是因为它们有助于生活的利益，或者就如上帝的意志，如果人们把与它契合一致，而不是把先行的、独立于上帝理念的实践原则当作意志的客体，只有通过我们期望于它的幸福才能成为意志的动机）。于是这就得出如下结论：第一，这里列举的一切原则都是质料的；第二，它们囊括了一切可能的质料原则，最后，由此得出一个结论：因为质料原则完全不能用作最高的道德法则（就如已经证明的那样），所以纯粹理性的形式的、实践的原则是适宜用作定言命令，亦即实践法则（它使行为成为职责）的唯一可能的原

则，并且一般而言，是无论在从事判断时，还是在运用于人类意志以便决定它时，适宜用作德性原则的唯一可能的原则；依照这个纯粹理性的形式、实践的原则，那通过我们的准则而可能的普遍立法的单纯形式必定构成意志无上的和直接的决定根据。

一 纯粹实践理性原理演绎

这部分的分析论阐明：纯粹理性是实践的，也就是说，它能够不依赖于任何经验的东西自为地决定意志，——而且它通过一个事实做到这一点，在这个事实之中我们的纯粹理性证明自己实际上是实践的；这个事实就是理性借以决定意志去践行的德性原理之中的自律。——它同时指明：这个事实与意志自由的意识不可分割地联系在一起，甚至与它是二而一的；由此之故，理性存在者的意志，由于属于感觉世界，认识到自己如同其他起作用的原因一样必然从属于因果性的法则，然而同时在自己的另一方面，在实践事务之中，也就是作为存在者本身，它意识到它是一个能够在事物的理智秩序中被决定的此在，虽然这不是缘于有关他自己的一种特殊的直观，而是缘于某种能够决定它在感觉世界中的因果性的动力学法则；因为在别处已经充分证明：自由，倘若它被授予我们的话，就使我们厕身于事物的一种理智秩序之列。

如果我们现在将这部分的分析论与纯粹思辨理性批判的分析论部分比较一下，那么两者之间一个引人注目的对比就会显示出来。在后者那里，最初的材料不是原理，而是纯粹的感性直观（空间与时间），后者使知识先天地可能，虽然这种知识只限于感觉对象。出于单纯概念而无直观的综合原理是不可能的，相反，综合原理只有在与乃系感性的直观相关联时，从而只有在与可能经验的对象相关联时才能发生，因为唯有与这种直观相联结的知性概念才使我们称之为经验的那种知识成为可能。——逾越经验对象，因而就作为本体的事物而言，思辨理性就完全正当地被剥夺了知识的一切肯定的因素。——然而，理性也做出了如下成就：它稳固地建立了本体概念，亦即稳固地建立了思维本体概念的可能性，乃至必然性，譬如，它不顾一切非难，使从消极方面来观察的自由之认定保存下来，而与纯粹理论理性的那些原理和限制完全相容；不过，关于这些对象它并不给出任何规定的东西或拓展了的东西以供认识，因为它反而完全断绝了往那里去的展望。

在另一方面，道德法则虽然不提供任何展望，却提供了一个绝对无法从感觉世界的任何材料和我们理论理性应用的整个范围来解释的事实，这个事实指示了纯粹知性的世界，乃至肯定地决定了这个世界，并且让我们认识它的某种东西，亦即法则。

这个法则应当给作为感性自然（关涉理性存在者的东西）的感觉世界谋得知性世界的形式，即超感性自然的形式，而并不中断前者的机械作用。自然从最一般意义上来理解就是事物在法则之下的实存。一般理性存在者的感性自然就是在以经验为条件的法则之下的实存，因而这种感性自然对于理性而言便是他律。在另一方面，同一存在者的超感性自然是指他们依照独立于一切经验条件因而属于纯粹理性的自律的法则的实存。因为一种法则，若事物的此在依赖于以它为根据的认识，就是实践的，所以超感性的自然，在我们能

够给自己造成这个概念的范围内，无非就是受纯粹实践理性的自律所支配的一种自然。但是这个自律法则就是道德法则，因而也就是一个超感性自然和一个纯粹知性世界的基本法则，这个世界的复本应当存在于感觉世界之中，但同时并不中断这个世界的法则。我们可以称前者为原型世界（*natura archetypa*），这个世界我们只能在理性之中加以认识，但是，后者因为包含作为意志决定根据的第一个世界的理念的可能结果，我们称之为摹本世界（*natura ectypa*）。因为实际上道德法则依照理念把我们移置在这样一个自然之中，在那里，纯粹理性如果具备与它相切合的自然能力，就会造就至善；这个道德法则并且决定我们的意志去授予感觉世界以作为理性存在者的整体的形式。

人对自己稍加注意，就会证实这个理念犹如范本现实地树立了意志决定的一个模范。

当实践理性检验我打算据以作见证的那个准则时，我总要审视，如果它被算作一条普遍的自然法则，它会怎么样。显然，在这样一种方式之下，它会强使每个人说真话。因为既承认证词有证明力量，又听任故意作伪，自然法则的普遍性就无法自持了。同样，至于我在自由处理我的生命时所采取的准则，只要我自问：这个准则必须如何，一个自然才能依照这样一条法则维持下去，它也就立刻被决定了。显然，在那样一个自然里面，没有人会任意结束自己的生命，因为这样一种体制决不会是经久的自然秩序；至于其他一切，情形也是如此。但是，在实在的自然之中，在它是一个经验对象的范围内，自由意志并不出于自身被决定去遵循这样一些准则：后者能够自为地建立一个依照普遍法则的自然，或者自动地适合于依照这些法则安排成的那样一个自然；相反，它是私人的禀好，这些禀好虽然构成一个依照本能的（自然的）法则的自然整体，但是并不构成一个单单通过我们依照纯粹实践法则的意志而可能的自然。尽管如此，我们却通过理性意识到我们的一切准则都服从的一条法则，仿佛通过我们的意志一个自然秩序必定同时产生出来一样。于是，这条法则必定是一个非由经验给予而因自由可能的、因而乃超感性的自然的理念，我们至少在实践的范围内给予这个自然以客观实在性，因为我们把它看成作为纯粹的理性存在者的我们意志的客体。

因此，意志所委质的那个自然的法则与委质于意志（就意志对其自由行为所具有的关联而言）的那个自然的法则之间的区别依赖如下一点：在前一种情形下，客体必定是决定意志的那些表象的原因，但在后一种情形下，意志应当是客体的原因：这样，客体的因果性将其决定根据单单放置在纯粹的理性能力之中，这种能力因而也就能够叫做纯粹实践理性。

于是，有两个极为不同的任务：一方面，纯粹理性如何能够先天地认识客体，另一方面，它如何能够直接（单纯通过思想他们自己的作为法则的准则的普遍有效性）就是意志的决定根据，亦即理性存在者在实现客体方面的那种因果性的决定根据。

第一个任务属于纯粹思辨理性批判，它首先要求解释：直观是如何先天地可能的？因为没有直观客体根本就无法被给予，因而也就没有什么东西能够以综合的方式被认识到；这个任务的解决就在于：直观一概都是感性的，因而逾越可能经验之外的任何思辨知识都是不可能的，并且那个纯粹思辨理性的一切原理所能成就的因而无非就是使经验成为可

能，而不论它是被给予的对象的经验，还是那些无止境地被给予但决不完整地给予的对象的经验。

第二个任务属于实践理性批判，它不要求解释欲求能力的客体是如何可能的，因为这作为理论自然知识的任务留给了思辨的理性批判，它只是要求解释理性如何能够决定意志的准则：无论这是借助作为决定根据的经验表象发生的，还是纯粹理性就是实践的，是一个决不能以经验的方式认识的、可能的自然秩序的法则。这样一个超感性的自然概念同时就可能是这个自然通过人类自由意志而实现的根据，它的可能性并不需要任何（对于一个理智世界的）先天直观，而这种直观作为超感性的东西，即使在这种情形下对于我们来说也必定是不可能的。因为这里只涉及到愿望准则之中愿望的决定根据：这个根据是经验的，还是一个纯粹理性的概念（即一般准则的合法则性的概念）；并且它是如何能够成为理性概念的。意志的因果性是否足以实现客体，这作为有关愿望客体的可能性的研究，就留待理性的理论原则来判断了，而这些客体的直观在实践的任务中也完全不构成其契机。这里的关键只在于意志的决定和作为自由意志之意志的准则的决定根据，而不在于后果。因为意志只要对于纯粹理性而言是合乎法则的，那么意志践行的能力究竟如何，就一任其便宜行事；也不论这样一个现实的自然是否依照一个可能的自然的这些立法准则从中产生出来：对于这些，这部批判全不关心，因为它只研究纯粹理性是否以及如何能够是实践的，也就是说，它是如何能够直接决定意志的。

因此，在这个事务里，这部批判能够不受责难地从纯粹实践法则及其现实性开始，并且必须从此开始。但是，这个批判不是以直观，而是以这些法则在理智世界之中的此在概念，亦即自由概念，构成这些法则的基础。因为这个概念并没有别的意指，并且这些法则唯有在与意志自由的关联之中才是可能的，但在设定自由之后就是必然的，或者反过来说：自由之所以是必然的，乃是因为这些法则作为实践的公设是必然的。至于道德法则的这个意识，或者与之二而一的自由意识，是如何可能的，无法有其进一步的解释，然而，它们的可容许性在理论批判里面已经得到了相当充分的辩护。

实践理性的无上原理现在已经得到阐明，也就是说，这里已经指明，第一，它包含什么东西，以及它完全先天地和独立于经验原则而自为存在；其次，它在哪一点上与其他一切实践原理区别开来。至于这个原理客观的和普遍的有效性的演绎或正当性证明，以及洞察这样一个先天综合命题的可能性，人们不可以希望像处理纯粹理论知性原理那样进展顺利。因为纯粹知性原理与可能的经验对象相关联，即与现象相关联；而且我们能够证明，这些现象是依照那些法则而被置于范畴之下的，只有这样，它们才能作为经验的对象被认识，因而一切可能的经验必须符合这些法则。但是事关道德法则演绎，我便不能采取这样一个进程。因为这种演绎并不关涉那些可能从别处给予理性的那些对象的性质的知识，而是关涉这样一种认识，这种认识能够自己成为对象实存的根据，通过这种认识理性在理性存在者之中具有因果性；也就是说，它关涉纯粹理性，这个理性能够被看作一个可以直接决定意志的能力。

但是，一旦我们达到基本的力量或者基本的能力，人类的一切洞见就到了尽头；因为

它们的可能性是无法把握的，但也同样是不能随意捏造或认定的。因此，在理性的理论运用之中，唯有经验能够向我们证明：认定它们是正确的。但是，就纯粹实践理性的能力而言，用经验的证明来代替出自于先天知识源泉的演绎，是不许可的。因为凡需要从经验那里取得其现实性的证明根据的东西，必须依赖于经验原则以作为其可能性的根据，但是，纯粹的也是实践的理性因其概念不能被认为是这样的。再者，道德法则仿佛是作为一个我们先天地意识到而又必定确实的纯粹理性的事实被给予的，即便我们承认，人们不能够在经验中找到任何完全遵守道德法则的实例。于是，道德法则的客观实在性就不能通过任何演绎，任何理论的、思辨的或以经验为支撑的理性努力得到证明，而且即使有人想根除它的必然的确实性，也不能通过经验加以证实，因而不能后天地加以证明，而且它自身仍然是自为地确定不移的。

道德原则的演绎虽然求之不得，代之而起的却是另外一种反常情形：它反而充任了演绎一个莫测究竟的能力的原则，没有什么经验可以证明这个能力，但是思辨理性必须设定它至少是可能的（为了在它各种宇宙论的理念里面为它的因果性找到一个无条件者，它因此不至于自相矛盾）：这个能力就是自由能力；本身无需任何正当性证明根据的道德法则不但证明了自由的可能性，而且证明了它在那些承认这条法则对自己有强制作用的存在者身上具有现实性。道德法则事实上就是出于自由的因果性法则，因而也就是一个超感性自然的可能性的法则，一如感觉世界之中种种事件的形而上学法则就是感性自然的因果性法则；于是，道德法则就决定了思辨哲学必须留而不决的东西，也就是说，决定了用于某种在思辨哲学那里只有其否定性概念的因果性的法则，并因而也第一次给这个概念谋得了客观实在性。

道德法则既然被树立为自由演绎的原则，亦即演绎纯粹理性的因果性的原则，那么道德法则的这种信任状就可以充分代替一切先天的正当性证明，以补充理论理性的一种需求，因为理论理性原来不得不至少认定自由的可能性。因为通过如下一个事实，道德法则甚至相对于思辨理性批判也充分证明了自身的实在性：它给原先仅仅被否定地思维的、思辨理性批判无法把握其可能性然而却不得不认定它的那个因果性增加了肯定的规定，亦即能够（通过意志准则的普遍立法形式这个条件）直接决定意志的一个理性概念；这样，在其从事思辨时始终与其理念一起成为逾界的理性，能够首次领受了客观的、虽然仅仅实践的实在性，并且理性的超验的应用就能够转变为一种内在的应用（即理性通过理念自身成为在经验领域中起作用的原因）。

在感觉世界本身之中，存在者的因果性的决定决不是无条件的，然而对于一切条件的系列必然都有一个无条件者，因而必然也有一个完全自己决定自己的因果性。因此，自由的理念作为绝对的自发性，不是一个需要，而就其可能性所关涉的东西来说，原是纯粹思辨理性的一个分析原理。然而，在任何经验里面都绝对不可能给出一个合乎这个理念的例子，因为在作为现象的事物的各种原因里面，并不能见及任何绝对无条件的因果性决定，既然如此，当我们把关于自由行为的原因的这个思想运用于感性世界的存在者，而后者另一方面又被看作本体时，我们就能够对这个思想加以辩护，因为我们已经阐明：在存在者

的行为乃是现象的范围内，将他的一切行为看作以自然为条件的，同时在行为的存在者乃是知性存在者的范围内，将行为的因果性看作是不以自然为条件的，从而使自由概念成为理性的规范原则，这并不自相矛盾；虽然由此我确实不认识被赋予这种因果性的对象是一个什么东西，但是却排除了一个障碍，因为一方面在解释世界事件时，从而也在解释理性存在者的行为时，我让自然必然性的机械作用具有无止境地从有条件者回溯到条件的权利，另一方面，我让思辨理性敞开一个对它而言乃空虚的位置，即理智世界，以便把无条件者移置在其中。但是，我不能令这种思想实在化，也就是说，不能把这种思想转变为对于如此行事的存在者的认识，即便仅仅认识其可能性。现在纯粹实践理性用理智世界中一个确定的因果性法则（通过自由），即道德法则，填满了这个虚位。思辨理性在洞察力上面虽然并不因此而有所增长，但是在它那个有疑问的自由概念的确实性上面确有增长，这个概念在这里获得了客观的并且虽然仅仅实践的、然而却无可怀疑的实在性。这种客观实在性甚至也没有拓展因果性概念，以致把它的应用扩张到所想到的那些界限之外，而因果性概念的运用，从而因果性概念的意义原来只在与现象的关联之中发生，以把现象连接为经验（就如《纯粹理性批判》所证明的那样）。因为思辨理性如果这样逾越经验，它就应该指明，根据和后果的逻辑关系如何能够以综合的方式应用到与感性直观不同的另外一种直观上去，亦即本体的原因（*causa noumenon*）是如何可能的。理性根本不能成就此事，但它作为实践理性也根本不顾及此事，因为它只把作为感觉存在者的人类的因果性的决定根据（这是被给予的）放置在纯粹理性之中（它因此才称作是实践的）；于是，它运用原因概念本身，不是为了认识对象，而是着眼于一般对象而决定因果性；它在这里能够完全撇开这个概念为了理论认识的意图而在客体上的运用（因为这个概念始终是先天地在知性里面、也独立于直观被发现的）；这样，理性不是为了别的意图，只是为了实践的意图应用这个概念，并且因而能够把意志的决定根据安置在事物的理智秩序里面，因为它同时乐意承认，它根本不理解，原因概念对于认识这种事物有什么样的决定作用。但是，它当然必须以某种方式认识就感觉世界中的意志行为而言的因果性，因为否则实践理性就不能现实地产生任何行为。但是，它无需以理论的方式去决定那个它用它自己的作为本体的因果性制造的概念，以达到认识它的超感性的实存的意图，从而能够在这个范围内给予它某种意义。因为这个概念不以这种方式，而是通过道德法则获得了意义，虽然只是为了实践的应用。不过，从理论上来考察，它始终是一个纯粹的、先天地被给予的知性概念，它能够运用于对象之上，而不论这些对象是以感性的方式或不是以感性的方式被给予的；虽然在后一种情形下，它没有任何确定的理论意义和运用，而只是知性有关某种一般客体的一种形式的、却仍然本质的思想。理性通过道德法则为这个概念谋得的意义仅仅是实践的，因为（意志的）因果性法则的理念本身就有因果性，或者是这种因果性的决定根据。

二 纯粹理性在实践应用中的一种拓展权利，这种拓展对于思辨应用中的理性本身乃是不可能的

我们已经在道德原则上树立起一条因果性的法则，这条法则又把这个因果性的决定根据放置在超出感觉世界的一切条件以外的地方；我们也已经思考了，意志就其属于理智世界而言是如何可以被决定的，从而我们不仅把意志的主体（人类）推想为属于纯粹知性世界的，虽然在这样一种关联中它是不为我们所认识的（一如依照纯粹思辨理性批判所能发生的那样），而且还在因果性方面凭借一条完全不能算在感觉世界的自然法则之列的法则决定了它，于是就把我们的认识拓展到感觉世界的界限之外，尽管纯粹理性批判宣布这种非分要求在一切实辨之中都是毫无意义的。现在在这里，纯粹理性能力的界限是如何确定而使纯粹理性的实践应用与其理论应用相符合的呢？

我们可以说，大卫·休谟才真正肇始了对纯粹理性权限的全面驳斥，这些驳斥使得彻底研究纯粹理性成为必然。休谟得出如下结论：原因概念乃是这样一个概念，它包含着不同的实存之间连接的必然性，并且只要事物是不同的，那么如果设定了A，我就认识到，某种与它完全不同的东西B也必定存在。但是，一种连接只有在被先天地认识到的范围内，才能被赋予必然性；因为关于联结的经验只能使人认识到，有一种联结存在，但不能使人认识到，这种联结以必然如此的方式存在。现在他说，一个事物与另一个事物（或者一种属性与另一种与它完全不同的属性）之间的联结如果没有在知觉中被给予，要将它先天地并且作为必然的加以认识，是不可能的。因此，原因概念本身是虚构的和欺人的，即便最温和地说，也只是一个可以宽宥的幻觉，因为依照某种事物或者其属性常常同时或者先后的实存就将它们知觉为伴随关联的这种习惯（一种主观必然性），被不知不觉地当作一种将这样的连接置于对象本身之中的客观必然性；并且原因的概念是偷取的，而不是合法地获得的，其实它也是决不可能获得或得到认证的，因为它要求一种本身毫无意义的、空想的、在理性面前站不住脚的连接，任何时候都没有客体能够符合这种连接。——这样，现在首先就一切关涉事物实存的知识（所以数学除外）而言，经验主义作为种种原则的唯一源泉被引了进来，与之偕来的是针对整个自然科学（作为哲学）的最为严峻的怀疑主义。因为我们决不可能依照这种原理从实存的事物所与的属性推论出一个结论来（盖缘为此就需要一个包含这样一种连接的必然性的原因概念），而是只能够依照想象力的规则期待与往常相似的情形；但是，这种期待不论是如何经常地应验，决不是确实无疑的。诚然，对于任何事件人们都不能够说，某种东西必定先行于它，它必然随这种东西而来，亦即它必定有一个原因，并且即使人们还认识到有某种东西先行的事例是相当常见的事例，以致能够从中抽出一个规则来，人们也并不能因此认定：它永远和必然以这种方式发生；这样，人们就必须给盲目的机会保留权利，而一切理性的应用就此中止了；于是，这种权利就使怀疑主义相对于由结果上升至原因的推论牢固地建立起来，使之颠扑不破。

到此为止，数学未受波及，因为休谟认为，数学命题都是分析的，也就是说，它依照同一性，从而依照矛盾律从一个规定进展到另一个规定（但这是错误的，因为数学命题反而全是综合的，而且譬如说，几何学虽然无关乎事物的实存，而关涉可能直观之中的事物的先天规定，却仍然犹如通过因果概念那样从规定A进到另一个完全不同然而依旧与之必然连接的规定，B）。但是，这门因其确然的可靠性而大受称道的科学，最终在原理方面

也必定败于经验主义手下，其缘由在于休谟用习惯代替原因概念的客观必然性，并且即使它自命不凡，也得降格以求，抑制它那勇敢的、要求先天规定的冀图，并且期待观察者出于好意而同意其命题普遍性，这些观察者作为证人确实不会不承认，几何学作为原理提出来的东西，任何时候都是他们所知觉到的东西，因而虽然它们并不同时就是必然的，他们却仍然相信可以期待它们将来会是必然的。休谟以这种方式，甚至相对于数学而言，从而在理性的所有理论科学的应用方面（因为这种应用或者属于数学，或者属于哲学），必不可免地将原理方面的经验主义导至怀疑主义。（在人们经历认识的主要部分这样可怕的覆灭之时）普通的理性应用是否能够较好地渡过此关，是否相反必定更其无可避免地陷入一切认识的同样毁灭之中，从而普遍的怀疑主义是否必定随着同样的原理而来（但是，这种怀疑主义当然仅仅与学者有关），这一点我将留待各人自行判断了。

至于我在《纯粹理性批判》之中所做的工作，虽然是由休谟的怀疑学说所引起的，却远远超出了这一点，而研究纯粹理论理性的综合应用的整个领域，从而也研究人们一般称作形而上学的东西：对于这位苏格兰哲学家有关因果性概念的怀疑，我以如下的方式予以措置。如果休谟（就如几乎随处可见的那样）把经验的对象当作物自身，宣布原因概念是迷惑人的，是错误的幻相，那么于此他完全做对了；因为人们从物自身及其规定本身并不能洞察到，为什么某物A一被假定，另一物B必然也被假定了，所以他也就完全不能承认关于物自身的这样一种先天的认识。这位头脑敏锐的人物更不能允许这个概念有一种经验的源泉，因为这种源泉恰恰与连接的必然性相矛盾，而必然性构成了因果性概念的本质的东西；于是，这个概念受到了提防，取而代之的是观察知觉过程中的习惯。

但是，我研究的结果表明：我们必须在经验中处理的对象绝非物自身，而仅仅是现象；并且虽然对于物自身，人们完全不了解，确实也无法明白，为什么当A被假定之后，不假定与A完全不同的B（作为原因的A与作为结果的B之间连接的必然性），就会产生矛盾。然而人们很可以思想：它们作为经验之中的现象必然以某种方式（譬如在时间关系中）连接起来，不能够分离，否则就会与这个经验所借以可能的那种联结相矛盾，而它们在这种经验里才是对象，才能被认识。这是一个事实，所以我不仅能够着眼于经验对象证明原因概念的客观实在性，而且还因它自身所具备的连接的必然性将它演绎为一个先天的概念，亦即毋需经验的根源而从纯粹知性阐明其可能性；这样，在排除了这个概念的经验主义根源之后，我便能够首先在自然科学方面，随后因为由同样的根据所产生的完全同样的后果，因而也在数学方面，连根铲除经验主义不可避免的后果，即怀疑主义，而这两种科学都与可能经验的对象相关联；由此之故，我能够连根铲除对于理论理性声明要洞察的一切事情的彻底怀疑。

但是，倘若因果性范畴（并且因此还有所有其他范畴，因为没有这些范畴，关于实存的东西的任何认识都不能实现）运用到并非可能经验的对象、而且在经验界限以外托身的事物之上，情况会怎么样呢？因为我能够仅仅相对于可能经验的对象演绎了这些范畴的客观实在性。但是，我也唯有在这种情况下才挽救了它们，并且我已经表明，人们借此确实可以思想客体，虽然不能先天地决定这些客体：这是一个事实，正是这个事实才在纯粹知

性之中给予它们一个位置，从这个位置上它们与一般客体（感性的或非感性的）发生关联。如果尚缺乏某种东西的话，那就是这些范畴，尤其是因果性范畴运用于对象之上的条件，亦即直观；在直观没有被给予的情形下，这个条件就使以从理论上认识作为本体的对象为宗旨的这种运用，没有可能，而即便某个人如果敢于尝试，这种认识也是完全受到禁止的（犹如纯粹理性批判里面所发生的那样）；与此同时，这个概念的客观实在性始终保持不变，甚至能够应用于本体，但丝毫不能以理论的方式决定这个概念，并借此产生认识。因为这个概念即使在与一个客体的关联之中，也并不包含任何不可能的东西，这已通过如下一点得到阐明：尽管在运用于感觉对象的所有情形中，它在纯粹知性中的位置是确实无疑的，并且如果当它随后与物自身（它们不能是经验的对象）相关联时，它无法得到任何规定而可以为了理论认识的目的去表象一个已规定的对象，那么为了任何一种其他的（或许实践的）目的它始终还是能够得到这样一种运用的规定的；如果依照休谟的观点，因果性概念包含着某种根本不可能予以思想的东西，情况就不会是这样的了。

现在为了找到前述概念运用于本体的条件，我们只需回想一下，为何我们不满足于这个概念在经验对象上的运用，而也很想把它应用于物自身。于是，这立刻就表明，不是一个理论的目的，而是一个实践的目的，必然使我们感到不满足。在思辨方面，我们即使取得这种应用的成功，在自然知识方面，以及一般地就能够被给予我们的任何对象而言，我们仍然都不会有任何真正的收获，而是在万不得已时会从以感性为条件的东西（留守在这里并且勤勉地寻绎原因系列，我们已有足够的事情要做）向超感性的东西迈出悠远的一步，以完成我们对于根据层面的认识，并且圈定其界限；然而在那些界限和我们所认识的东西之间，始终有一条填不满的无底鸿沟，并且我们原来与其说听从了有根据的求知欲，还不如说听从了虚荣的好奇心。

但是，知性除了与（理论认识中的）种种对象的关系之外，它还有一种与欲求能力的关系，欲求能力因此称作意志，并且在纯粹知性（它在这种情形下称作理性）通过一条法则的单纯表象是实践的范围内，这个能力称作纯粹意志。纯粹意志或者与之二而一的纯粹实践理性的客观实在性，仿佛是通过一个事实在一条先天的道德法则之中被给予的；因为我们能够把后者命名为一个不可避免的意志决定，即使它不依赖经验原则。但是，在意志的概念之中已经包含了因果性概念，从而在纯粹意志的概念中就包含了具备自由的因果性概念，也就是说，这种因果性不能是为自然法则所决定的，从而任何经验直观都是不能够作为其实在性的证明的，但是在纯粹理性的先天法则之中，它的客观实在性的正当性仍然得到了完满的证明，然而（很容易明白）这不是为了理性的理论应用，而是为理性的实践应用。现在具有自由意志的存在者的概念是个本体原因（*causa noumenon*）的概念；并且这个概念并不自相矛盾，对此人们已经通过如下一点获得确信：原因概念由于整个地发源于纯粹知性，同时它相对于一般对象的客观实在性已经由演绎加以保证，此外究其根源它也独立于一切感性条件，于是原本并不局囿于现象（除非它将被施于确定的理论应用），当然就能够运用于作为纯粹知性存在者的事物。但是因为没有任何直观能够构成这种运用的基础，盖缘直观始终只能是感性的，所以本体原因（*causa noumenon*）相对于理性的理

论应用虽然是一个可能的和可以思想的概念，却仍然是一个空虚的概念。但是现在，在存在者具有纯粹意志的范围内，我并不要求借此从理论上认识存在者的性质；对我来说，借此表明它是这样一种存在者，从而仅仅将因果性概念与自由概念（并且与那个同自由须臾不可分离的东西，即与作为其决定根据的道德法则）联结起来，那就足够了；盖缘原因概念的纯粹而非经验的根源，我当然就拥有这种权利，因为除了在与决定这个概念的实在性的道德法则的关联之中，我无权以此做别的应用，那就是说，我只有权做一种实践的应用。

倘若我与休谟一样不仅相对于事情自身（超感性的东西）而言，而且也相对于感觉对象而言，剥夺因果性概念在理论应用中的客观实在性，那么这个概念就会失去所有意义，并且作为一个理论上不可能的概念被宣布为完全没有用处的；并且既然从无之中不能造出任何应用来，那么一个理论上无效的概念的实践应用便是完全荒谬的。但是现在一个不以经验为条件的因果性概念虽然在理论上是空洞的（没有与自身相适应的直观），但永远是可能的，并且与一个不确定的客体相关联，但它并非在这个客体上面，而是在道德法则上面，从而在实践的关联中被赋予了一种意义；于是，我虽然没有决定其理论的客观实在性的直观，但是尽管如此它仍然具有现实的运用，这种运用具体地表现在种种意向和准则之中，也就是说，它具有能够指明的实践的实在性；上述种种，即便相对于本体而言，都是足以为它辩护的。

但是，这个超感性领域之上的知性概念的客观实在性，一经引进，从此就给予其他一切范畴，虽然始终仅仅在它们与纯粹意志的决定根据（道德法则）处于必然联结的范围之内，以一种客观的，却无非用于实践的实在性，不过，它丝毫不影响有关这种对象的理论认识，亦即通过纯粹理性洞见到对象的本性，以便拓展这些知识。于是，一如我们随后就要见到的那样，这些范畴永远只与作为理智存在者的存在者相关联，而在这些存在者那里也只与理性对于意志的关系相关联，并且永远只与实践的东西相关联，而且逾越这个范围就不再非分要求关于这些理智存在者的任何认识了。但是，至于那些被牵扯进与这些范畴的联结之中的东西，而其原本属于这些超感性的东西的理论表象方式的特性，一概不算在知识之列，而只算作认定并设定这些超感性的东西的权利（但就实践的目的而言完全算作必然性）；甚至在我们依照类比推理，亦即依照我们相对于感性的东西而加以实践应用的纯粹理性的关系，认定有超感性存在者（作为上帝）的情况下，也是如此；这样，我们丝毫不鼓励纯粹理论理性经由这种在超感性事物之上但仅仅出于实践意图的运用，沉溺于逾界的東西。

第二章 纯粹实践理性对象概念

所谓实践理性的对象概念，我理解为一种作为通过自由而可能的结果的客体之表象。于是成为实践认识的这样一种对象，也只意指意志对于行为的关联，通过这个关联对象或其对立面得以现实地造成，并且判断某种东西是否纯粹实践理性的对象，也仅仅是区分我们愿望如下一种行为的可能性或不可能性：倘若我们具备相关的能力（这必须由经验来判断），通过这种行为一个客体就会成为现实。如果客体被取作我们欲求能力的决定根据，那么在判断这个客体是否实践理性的一个对象之前，这个客体通过我们自由应用我们的力量而具有的自然的可能性，必须先行具备。反之，如果先天的法则能够被看作行为的决定根据，从而这个行为也被看作是由纯粹实践理性决定的，那么判断某种东西是否纯粹实践理性的对象，就完全不必比较我们的自然能力，而问题也就是：在我们力所能及的范围内，我们是否可以愿望一种指向某个客体的实存的行为；因而，行为的道德可能性必须先行；因为在这种情况下，不是对象，而是意志的法则才是行为的决定根据。

于是，实践理性唯一的客体就是善和恶的客体。人们把前者理解为欲求能力的必然对象，把后者理解为憎恶能力的必然对象，但两种能力都是依照理性原则的。

如果善的概念不是从一个先行的实践法则推论出来的，而相反应该充任这个法则的基础：那么这个概念只是某种东西的概念，这种东西的实存预示快乐，并因此决定了主体造成这种东西的因果性，亦即欲求能力。因为既然我们无法先天地洞见到，什么表象伴随着快乐，什么表象相反伴随着不快，那么要辨别什么是直接地善的，什么是直接地恶的，就唯有取决于经验了。在这一方面，经验唯一能够与之连通的主体性质，就是快乐与不快的情感，亦即属于内感觉的一种接受性，因而有关直接是善的东西的概念，只涉及那与愉快感受直接联结的东西，而根本的恶这个概念也必定只与直接刺激起痛苦的东西相关。但是，因为这甚至与语言惯用法相抵牾，语言惯用法把愉悦与善，不愉悦与恶区别开来，它并且要求善和恶任何时候都由理性来判断，从而始终通过可以普遍传达的概念，而不是通过那拘囿于个别主体及其感受性的单纯感受来判断；但是快乐与不快甚至仍然不能自为地与先天的客体的任何表象直接地联接起来：所以相信自己不得不用快乐的情感构成其实践判断基础的哲学家，就很可以把引起愉悦的手段称作善，把不愉悦和痛苦的原因称作恶；因为关于手段与目的的关系的判断，确实属于理性。但是，虽然唯有理性能够洞悉手段与其意图的连接，（于是人们也能够将意志定义为目的的能力，因为目的始终是依照原则决定欲求能力的根据），那些从上述善的概念之中仅仅作为手段产生出来的实践准则，并不包含某种自为地对于意志对象乃善的东西，而总是只包含某种由于任何别的原因而对于意志对象乃善的东西；善就会在任何时候只是有用的东西，而它对之有用的东西，必定总是居于意志之外的感受之中。如果这种感受，作为愉悦的感受，必须与善的概念区别开来，那么根本就不会有直接善的东西，而善必定也只有在用于某种其他东西，亦即某种愉快的手段之中才找得到。

经院的老公式说：任何事物我们若不是认其为善，我们就不贪求它，任何事物我们若不是认其为恶，我们就不憎恶它（*nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamus nisi sub ratione mali*）；这个公式常常有一种正确却也常常大有害于哲学的用法，因为善（*boni*）恶（*mali*）两词包含歧义，而这要归咎于语言的局限，因此之故，它们又涉双关；因此，实践法则不可避免地依违不定，而哲学在应用这些语词时已经清楚地觉察到同一语词有不同的概念，但是仍然不能为这些概念找到特别的措辞，于是被迫造作精细的标识；不过人们对于此等标识又不能意见一致，因为这种区别无法用合适的措辞直接地表示出来。⁽²⁾

德语有幸，具备一些不让这些区别忽略过去的词语。对于拉丁文用善（*bonum*）一个词所指称的东西，德语却有两个颇有差异的概念以及同样颇有差异的词语：相应于善（*bonum*），德语有善（*das Gute*）和福（*das Wohl*），相应于恶（*malum*），德语有恶（*das Böse*）和祸害（*das übel*或*das Weh[灾难]*）。这样，如果我们对于一件行为考虑其善恶，或者考虑其灾难（祸害），就有两种极为不同的判断。由此可以推论说，如果我们把上述那个[拉丁文]心理学命题移译为：若非考虑我们的福或灾难，我们就不欲求任何东西，那么这个命题就是非常不清楚的；相反，如果我们把它移译为：若非在我们依据理性的指导而把某种东西认作善的或恶的范围之内，我们就不愿欲这种东西，那么这个命题就是表达得确定无疑和十分清楚的了。

福或祸害永远只意指与我们愉悦或不愉悦、愉快或痛苦状况的一种关联，并且如果我们因此欲求或憎恶一个客体，那么这仅仅发生于这个客体与我们的感性以及与它所造成的快乐与不快的情感相关联的范围之内。但是，善或恶任何时候都意指对于意志的一种关联，只要这个意志受理性法则的决定而使某种东西成为它的客体；因为意志决不受任何客体或客体表象的直接决定，相反它是使自己成为充任行为动机的理性规则（一个客体因此而成为现实的）的能力。于是，善或恶在根本上与行为，而不与个人的感受状况相关联；倘若某种东西应该是，或者应该被认为是绝对地（在所有方面无条件地）善的或绝对地恶的，那么它只是行为的方式，意志的准则，因而是作为善人或恶人的行为者本人，而不是任何一种可以称为善的或恶的事情。

一个斯多亚派分子在痛风剧烈发作时呼喊道：疼痛，你尽可以如此厉害地折磨我，我仍然将永不承认：你是一种恶的东西（*kakón, malum*）；人们可以笑话他，但他的确是对的。他感觉到这是一种祸害，而他的叫喊就吐露了这一点；但是，他没有理由承认，恶因此就附着于他了；因为疼痛丝毫不降低他人格的价值，而只是降低了他的境况的价值。他当时若意识到曾撒过一次谎，此谎必定会打击他的勇气；但是如果他当时意识到，他不是因不义的行为招致这种疼痛并且因此使自己配当惩罚，那么这种疼痛只是充任使他升华的肇端。

我们称之为善的东西，在每一个理性存在者的判断之中必定是欲求能力的对象，而我们称之为恶的东西，在每一个人的眼中必定是憎恶的对象；因而对于这样一个判断，除了感觉之外，尚需理性。诚实和与之相反的谎言，正义和与之相反的暴力等等，情形皆是如

此。但是有些事情，我们能够称之为祸害，而大家却仍然时而间接、时而甚至直接地承认它是善的。一个要接受外科手术的人，毫无疑问觉得这个手术是一个祸害；但是，凭借理性，他以及每个人都承认它是善的。但是，如果某个人爱嘲弄和骚扰喜爱和平的人们，最终有一次他运气不佳，饱受一顿痛打，那么这诚然是一个祸害，但是，每个人都赞同此事，并且即使没有其他东西从中产生出来，每个人也认为它本身就是善的；甚至遭打的人，凭其理性也必定承认，他是罪有应得，因为他看到，理性势不可免地向他呈现的善行善报之理，已经在此恰如其分地实行了。

在我们实践理性的判断之中，我们的福祸诚然关系极其重大，并且就我们作为感性存在者的本性而言，一切都取决于我们的幸福，如果这种幸福，一如理性所特别要求的，不是依照瞬息即逝的感受，而是依照这种偶然性对于我们全部的实存以及我们对于这种实存的满足所施加的影响，被判断的；但是，一般而言，仍然并非一切都取决于这一点。人属于感觉世界；人的理性当然有一个无可否定的感性层面的使命，即照顾感性的关切，并且为今生的幸福起见，以及可能的话为来生的幸福起见，制定实践的准则，在这两点而言，他乃是一个有需求的存在者。但是，人毕竟不是那种彻头彻尾的动物，以致对于理性向自身所说的一切也都漠不关心，而把理性只是用为满足他作为感觉存在者的需要的工具。因为，人虽然具备理性，然而倘若理性仅仅有利于人达到本能在动物那里所达到的目的，那么在价值方面这就完全没有使人升华到纯粹的动物性之上；这样，理性仅仅是自然用来装备人以便其达到它规定动物所要达到的那个目标的特殊方式，而不给他规定更高的目标。当然，人在一度赋有这种自然禀具之后，就需要理性，以便随时考虑他的福和灾难，但是除此之外，他还将理性用于一个更高的目的，也就是不仅用于思考系自在善或自在恶的东西，而对此唯有纯粹的、绝无感性关切的理性才能判断，而且把这种判断与前一种判断完全区别开来，使它成为前一种判断的无上条件。

在这样判断自在善和自在恶，而将它们与只因同福祸相关才能被称为善和恶的东西区别开来时，下面几点是至关重要的。或者理性的原则已经自在地被思想为意志的决定根据，而不顾及欲求能力的可能客体（因而仅仅通过准则的法则形式）；于是，实践法则的那个原则是先天的，纯粹理性被认定是自为地实践的。法则于是直接决定意志，符合法则的行为是自在地善的，一个其准则始终符合这个法则的意志，是绝对地善的，在一切方面善的，并且是一切善的无上条件。或者欲求能力的决定根据先行于意志的准则，这种根据以快乐或不快的客体为先决条件，从而以某种使人愉快或痛苦的东西为先决条件，而趋乐避苦的理性准则决定那些与我们的禀好相关因而仅仅间接地（着眼于另外一个目的而为其手段）善的行为；于是，这种准则决不能够叫做法则，但仍然能够叫做理性的实践规矩。在后一种情形下，目的本身，即我们寻求的愉悦，不是善，而是福，不是一个理性的概念，而是感受对象的一个经验概念。不过，旨在于此的手段的应用，亦即行为（因为这是需要理性的思考的），仍然可以称作善，但不是根本的善，而只是在与我们感性的关系之中，就其快乐和不快的情感而言，才是善的；但是，倘使一个意志的准则是因此而受刺激的，那么这个意志就不是一个纯粹意志，而纯粹意志所关怀的，只是在其上纯粹理性能够

是自为地实践的东西。

现在到了阐释实践理性批判的方法悖论的地方：这就是说，善和恶的概念必定不是先于道德法则（从表面上看来，前者甚至似乎必定构成后者的基础）被决定的，而只是（一如这里所发生的那样）后于道德法则并且通过道德法则被决定的。即使我们尚不知道，德性原则是不是一条先天地决定意志的纯粹法则，然而为了避免徒劳无功地（*gratis*）认定一些原理，我们仍然必须至少先不断定：意志是有单纯经验的决定根据，还是也有纯粹先天的决定根据；因为把人们应该首先予以决定的东西预先认定为已经决定了的，这是违反哲学运思的一切基本规则的。假定我们现在要从善的概念出发，从中推论出意志法则来，那么这个关于某一（作为善的）对象的概念同时就会把这个对象呈现为意志唯一的决定根据。因为现在这个概念没有先天的实践法则以为其标准，所以，检验善或恶的试金石不能置于别处，只能置于对象与我们的快乐与不快情感的契合一致，并且理性的应用只能有如下两方面的内容，即一方面决定与我的此在的全部感受整个相联的这种快乐与不快，另一方面决定为我谋得这种快乐或不快的对象的手段。现在，因为唯有通过经验才能辨认什么是与快乐情感相符合的东西，但是依照前面所述，实践法则应当建立在作为条件的这个情感之上，这样，先天的实践法则的可能性恰好就被排除了；因为人们以为有必要预先为意志找到一个对象，而这个作为善的对象的概念必定会构成了意志的一个普遍然而却经验的决定根据。不过，原来必须首先探讨的是，是否也存在着先天的意志决定根据（这个决定根据不是在任何别的地方，而只是在纯粹实践理性之中，更确切地说，在这个法则无视对象而给准则颁行单纯的法则形式的范围之内，才会被觅得）。但是，因为人们已经依照善恶概念用一个对象构成一切实践法则的基础，但是那个对象因无先行的法则只能依照经验的概念被思维，所以人们已经预先剥夺了仅仅思维一条纯粹实践法则的这种可能性；因为相反，如果人们先已经分析地研究过实践法则，那么人们就会发现，不是作为对象的善的概念决定道德法则并使之可能，而相反是道德法则在其绝对地配享善的名称的范围之内，首先决定善的概念并使其可能。

这个单纯关涉最高道德研究之方法的注释，是相当重要的。它一下子就说明了哲学家们在有关最高道德原则方面误入歧途的起因。因为他们寻找意志的对象，为了使其成为法则的质料和根据（这个法则因而就不会直接地，而是借助于滋生快乐与不快情感的对象，成为意志的决定根据），而不是首先探求这样一条法则；它先天地和直接地决定意志并且首先按照这个意志决定对象。现在，他们可以将这个据说给出善的无上概念的快乐对象置于幸福之中，置于完满性之中，置于道德情感之中或者置于上帝的意志之中，他们的原理因而总是他律，他们必不可免地遭遇道德法则的经验条件：因为他们只能够依照他们的对象与情感的直接关系，把作为直接的意志决定根据的这个对象称为善的或恶的，而这种关系始终是经验的。唯有形式的法则，亦即唯有那条规定理性只让其普遍立法的形式成为准则的无上条件的法则，能够先天地是实践理性的决定根据。古人由于如下一点公开地透露了这个错误：他们把他们的研究整个地置于对至善的概念的规定之上，因而置于一个他们想随后使之成为道德法则里面意志的决定根据的对象上；这个客体，只有在很久以后，当

道德法则首先自为地得到证明，并且被证明有正当的理由作为直接的意志决定根据时，才能作为对象向此时从其形式上得到先天决定的意志表象出来；这件事我们将在纯粹实践理性的辩证论里试做一下。在近代人那里，有关至善的问题已经过时了，或者至少看起来已经成为第二位的事情了，他们把上述的错误隐藏（就如在其他许多情形下一样）在不确定的词语之后，不过人们依然看见这个错误从他们体系的背后闪现出来，因为它总是透露实践理性的他律，而从后者那里永远不再能够产生一条先天而普遍地发号施令的道德法则。

现在，因为作为先天意志决定的结果的善恶概念确实以一条纯粹实践原则为先决条件，从而以纯粹理性的因果性为先决条件，所以，这些概念并不像纯粹知性概念或者理性在理论应用中的范畴那样，源始地与（就如将所与直观的杂多的综合统一性规定在一个意识之中）客体相关联，它们相反设定这些客体是所与的；而且它们一概都是一个唯一的范畴，即因果性范畴的种种方式，只要这个因果性的决定根据存在于理性的因果性法则的表象之中，而这个法则，作为自由法则，是理性给予自己的，理性借此先天地证明自己是实践的。但是，行为一方面虽然从属于一条法则之下，这条法则不是自然法则，而是自由法则，因而从属于理智存在者的行为，但是另一方面它们作为感觉世界中的事件也从属于现象，于是，唯有在与后者的关联之中，因而虽然按照知性的范畴，但不是着眼于范畴的理论应用，以把（感性）直观的杂多归在一个先天的意识之下，而只是为了把欲求的杂多纳入一个在道德法则中发号施令的实践理性的意识统一性，或者纳入一个先天的纯粹意志的统一性，实践理性的决定才会发生。

这些自由范畴，我们这样称呼它们以别于那些作为自然范畴的理论概念，比起自然范畴有一种显著的优点：后者只是一些思想形式，它只是通过普遍概念以不确定的方式给每一个对我们可能的直观指明一般客体；与之相反，前者因为涉及一个自由意愿的决定（对于这种意愿，诚然不能给予任何与之完全符合的直观，但是这种意愿却先天就有一条纯粹实践法则构成其基础，而我们认识能力的理论应用的概念便不是这种情形），作为实践的基本概念，就不以并不存在于理性自身中，而必须从别处即感性那里取来的直观形式（空间和时间）为基础，而是以理性之中、因而在思维能力自身之中被给予的一个纯粹意志的形式为基础。由此就出现了如下的情形：因为在纯粹实践理性的全部规矩之中，关键只在于意志决定，而不在于（实践能力）实现其意图的自然条件，所以，与自由的无上原则相关联的先天实践概念立即成了认识，而毋需期待直观以获得意义，更确切地说，这是出于下面这个明显的理由：它们自己造就它们与之关联的东西（意志意向）的实在性，而理论概念的情形就完全不是这样的。人们必须全神注意，这些范畴仅仅涉及一般实践理性，因而依其秩序从在道德上尚未决定的和以感性为条件的东西，向不以感性为条件而单单受道德法则决定的东西进展。

有关善恶概念的自由范畴表

1. 量

主观的、依照准则的（个体的意向）
客观的、依照原则的（规矩）
既先天客观的又主观的自由原则（法则）

2. 质

举止的实践规则（[praeceptivae]）
不为的实践规则（[prohibitivae]）
破格的实践规则（[exceptivae]）

3. 关系

与人格的关系
与个人的状况的关系
个人与其他个人状况的交互关系

4. 模态

许可的与不许可的事情
职责和违反职责的事情
完满的和不完满的职责

人们在这里立刻就会发觉，在这个表里面，自由，就通过它而可能的、作为感觉世界中的现象的那些行为而言，被认为是一种因果性，但它并不委质于经验的决定根据，因而它关涉到这些行为在自然之中的可能性的范畴；与此同时，每个范畴又都有那样一种普遍的解释：那种因果性的决定根据也能够在感觉世界之外自由之中被认定是理智存在者的一个性质；直至模态范畴肇始从一般实践原则到德性原则的过渡，不过仅仅以一种或然的方式，在此以后德性原则才能够通过道德法则以教条的方式表述出来。

这里我不再对本表做补充阐释，因为它本身是足够明白的了。这种依照原则拟定的分类对于一切科学都是十分有益的，有助于其彻底性和以及可理解性。譬如，从上表第一组人们立刻知道，人们在从事实考虑时必须从何处着手：从各人建立在其禀好上的准则开始，从对某一类在某种禀好上相互一致的理性存在者都有效的规矩开始，最后从对一切理性存在者都有效的法则开始，而不计及其禀好，如此等等。以这样的方式，我们综观了我们务须完成的整个计划，乃至综观了实践哲学务须回答的每个问题，同时综观了理当遵循的秩序。

纯粹实践判断力范型

善恶概念首先给意志决定了一个客体。但是，善恶概念本身委制于理性实践规则，而这个理性如果是纯粹理性，它就相对于意志的对象先天地决定意志。然而，一件在感性之中对于我们来说可能的行为是不是一个从属于这个规则的例子，由实践判断力决定，通过这个判断力，在规则中被普遍地（in abstracto）断言的东西可以具体地（in concreto）运用到行为上去。但是，因为纯粹理性的一个实践规则，第一，作为实践的规则，关涉一个客体的实存，第二，作为纯粹理性的实践规则，自身具备相对于行为的此在而言的必然性，从而是实践法则，虽然不是凭借经验的决定根据的自然法则，而是一条自由法则，依

照这个法则，意志应当是能够独立于一切经验的东西（单单通过一般法则的表象及其形式）被决定的，但一切发生的可能行为的事例，都只能是经验的，也就是说，只能从属于经验和自然。因此，要在感觉世界发现一个事例，而这个事例当始终只从属于自然法则之时，又允许一条自由法则应用于其上，并且一个超感性的德性善的理念也能够运用于其上，而这种善可以具体地（*in concreto*）呈现在这个事例之中，这就显得荒谬了。于是，纯粹实践理性的判断力就陷入了与纯粹理论理性判断力同样的困难，后者却有走出这种困难的手段：这是因为在理论应用方面问题取决于纯粹知性概念能够运用于其上的直观，而这种（虽然仅仅是感觉对象的）直观的确能够先天地被给予，因而事关直观之中的杂多的连接的东西，乃是能够依据纯粹先天的知性概念（作为图型）被给予的。与此相反，德性善依其客体而言是某种超感性的东西，因此在感性直观之中无法找到某种与之相符合的东西，于是纯粹实践理性法则之下的判断力似乎就陷入一种特别的困难，这些困难来源于如下事实：自由法则应当运用于这样一种行为之上，这种行为是那些发生在感觉世界并因而在此范围内属于自然的事件。

然而这里一个有利的前景却为纯粹实践判断力展现出来。把一件在感觉世界之中对我可能的行为纳于纯粹实践法则之下，这无关乎这件行为作为感觉世界之中的一件事情的可能性；因为它应该由理性的理论应用依照因果性的法则来判断，而因果性乃是纯粹知性概念，理性对于这个概念有一个感性直观中的图型。自然的因果性，或者这种因果性借以发生的条件，从属于自然概念之下，而自然概念的图型是由先验想象力勾勒出来的。但是，这里所涉及的不是依照法则的某个事例的图型，而是法则本身的图型（如果这个词用在此处合适的话）；因为单凭法则而毋需其他决定根据的意志决定（而非与其后果相关联的行为）把因果性概念跟一些与造成自然连接的那些条件完全不同的条件联接了起来。

自然法则，作为感性直观的对象本身所委质的法则，必定有一个图型，亦即想象力的普遍方式（将法则所决定的纯粹知性概念先天地呈现给感觉）与之相符合。但是，自由法则（作为完全不以感性为条件的因果性），从而还有无条件善的概念，并无一个直观，从而并无一个图型，为了它们的具体的（*in concreto*）运用而成为它们的基础。因此，道德法则除了知性（不是想象力）以外，就没有其他居间促成其运用于自然对象上的认识能力；而知性为理性理念所构成的基础不是感性的图型，而是法则，但却是能够具体地（*in concreto*）在感觉对象上呈现出来的法则，因而是一条自然法则，但是这仅仅据其形式而言，而作为法则其鹄的在于判断力，于是，我们能够名之为道德法则的范型。

纯粹实践理性法则之下的判断力规则是这样的：扪心自问，如果你打算做的那件行为会通过自然法则而发生，而你自己本身是这个自然的一部分，那么你是否能够把它看作乃是通过你的意志而可能的？事实上，每个人都依照这个规则判断行为：它在道德上是善的抑或恶的。于是，人们就说：譬如，如果人人认为能为自己谋得好处时就允许自己说谎；或者人人一当感到人生厌烦无极，就认为有权了结生命；或者人人对他人的疾苦熟视无睹；并且倘若你厕身于事情的这样一种秩序，你会同意你的意志安居其中吗？既然人人都很清楚，即使他暗中说谎，并非因此人人也都说谎，或者即使他恬无怜悯之心，并非人

人也会立刻同样待他；因而他自己的行为准则与一个普遍的自然法则的这种比较还不是他意志的决定根据。但是，自然法则仍然是依照道德原则评价行为准则的一个范型。如果行为的准则被构造得经不起一般自然法则的形式的检验，那么它在道德上是不可能的。甚至最为庸常的知性也如此判断；因为自然法则永远构成了他们所有最为习惯的、乃至经验的判断的基础。于是，他任何时候都据有自然法则，只是在出于自由的因果性应当受评价的情形下，他才把那条自然法则单纯用作自由法则的范型，因为如果没有某种他能够使之在经验的场合成为实例的东西，那么在运用时，他就无法求得纯粹实践理性法则的应用。

因此，把感觉世界的自然作为理智自然的范型予以应用，也就是允许的，只要我不将直观和依赖于直观的东西转移到理智自然，而是只把一般合乎法则性的形式（这个概念也出现在最为庸常的理性应用之中，但它并非为了其他的意图，而单单为了理性纯粹实践的应用才能被先天确定地认识到）与后者关联起来。因为，这样的法则，不论它们要从何处取得它们的决定根据，都是二而一的。

此外，因为所有理智的东西，除了（借助道德法则的）自由之外，对我们都根本没有实在性，而且即使自由也只有当它是一个与那条法则不可分的先决条件的范围之内，才有实在性；再者，理性在那条法则的指导之下，或许还会引导我们而至的所有那些理智对象，除了为这个法则和纯粹实践理性应用的目的之外，对我们也不再具有实在性；但是这个理性有权利，甚至被迫将自然（依照其纯粹知性的形式）应用为判断力的范型：于是，当下的这个注释就可以用以防止把单纯属于概念范型的東西算在概念本身之列。这样，这个范型，作为判断力的范型，防范了实践理性的经验主义，后者将善恶的实践概念单单置于经验的后果（即所谓的幸福）之中，虽然幸福和为自助所决定的意志的无限有用的结果，在这个意志同时使自身成为普遍的自然法则的情况下，确乎能够充任道德善的完全合适的范型，但与它还是不一样的。这同一个范型还防范了实践理性的神秘主义，后者使仅仅充任象征的东西成为一个图型，也就是说，以（对于某种不可见的上帝王国的）现实的然而非感性的直观构成道德概念运用的基础，因而就漫游到情胜于实的境域里面。判断力的理性主义单单切合道德概念的应用，理性主义从感性自然所取的东西无非就是纯粹理性也能够自为地思想的东西，亦即合法则性，并且它转移到超感性世界之中的东西，也无非相反是可以依照一般自然法则的形式规则通过感性世界中的行为让自身现实地呈现出来的东西。与此同时，防范实践理性的经验主义是更其重要、更要规诫的，因为神秘主义还与道德法则的纯粹性和崇高性相互一致，此外，如果竭尽想象力以至超感性的直观，也是不自然的，且合乎一般思维方式的习惯；因此，在这一方面，危险并不是那么普遍。与此相反，经验主义却把意向（正是这里，而不是行为，才是人道能够并且应当通过行为给自己求得的那种崇高价值的立身之所）的德性连根拔掉，并且把一种完全不同的东西，亦即与一般稟好私相交往的经验之关切，代替职责而强加给德性；此外，经验主义也因此就与一切稟好结盟，而后者（不论采取什么样式）如果被提升到无上实践原则的尊位，就会贬损人道，并且在这种情况下它们对于每个人的性情仍然是如此的怂恿；出于如上原因，经验主义比一切狂热更加危险，因为后者决不能成为多数人的持久心态。

第三章 纯粹实践理性的动力

行为全部道德价值的本质性东西取决于如下一点：道德法则直接地决定意志。倘若意志决定虽然也合乎道德法则而发生，但仅仅借助于必须被设定的某种情感，而不论其为何种类型，因此这种情感成了意志充分的决定根据，从而意志决定不是为了法则发生的，于是行为虽然包含合法性，但不包含道德性。如果动力（*elater animi*[灵魂的驱动者]）被理解为存在者意志的主观决定根据，而这个存在者的理性凭其天性并不必然合乎客观法则，那么由此得到如下结论：第一，人们决不能赋予神的意志以动力，[其次]但是人类意志的（以及每一个被创造的理性存在者的意志的）动力决不能是某种与道德法则不同的东西，因而[第三]，如果行为不仅应当实现法则的条文，而且还应当实现法则的精神⁽³⁾，那么行为的客观决定根据必须始终同时是行为唯一主观充分的决定根据。

于是，为了道德法则的缘故，以及为了求得道德法则对于意志的影响，人们不得寻求其他任何会抛却道德法则的动力，因为这会产生种种无法持久的伪善；甚至仅仅让其他一些动力（作为利益动力）与道德法则共同起作用，也是有危险的；所以唯一的途径就是谨慎地决定，在什么方式之下，道德法则成为动力，以及因为动力是法则，那么什么东西将作为那种决定根据对人类欲求能力的作用发生于这种能力之前。因为一条法则如何能够自为地和直接地成为意志的决定根据（这也正是全部道德性的本质所在），这是一个人类理性无法解决的问题，而与自由意志如何可能这个问题乃是同出一辙的。于是，我们必须先天地指明的，不是道德法则何以在自身给出了一个动力，而是它作为一个动力，在心灵上产生了（更恰当地说，必须产生）什么作用。

一切通过德性法则的意志决定的本质性东西就是：它作为自由意志，因而不但无需感觉冲动的协作，甚至拒绝所有这种冲动，并且瓦解那能够与上述法则相抵触的一切稟好。因此，在这样一个范围之内，作为动力的道德法则的作用仅仅是否定的，并且这个动力本身是能够被先天地认识的。因为一切稟好和每一种感觉冲动都是建立在情感之上的，所以（通过稟好所遭遇的瓦解）施于情感的否定作用本身是情感。从而我们能够先天地洞见到：作为意志决定根据的道德法则，由于抑制了我们的一切稟好，必定导致一种情感，这种情感可以名之为痛苦，并且在这里我们有了第一个，也许唯一的情形，在这种情形下，我们能够从概念出发先天地规定认识（这里便是纯粹实践理性的认识）与快乐或不快的关系。一切稟好共同（它们也能够归入尚可容忍的体系，而它们的满足便称作幸福）构成利己主义（*solipsismus*）。这种利己主义或者是自爱的利己主义，这是一种对自己的过度的钟爱（*philautia*），或者是对自己惬意（*arrogantia*）的利己主义。前者特别称为自私，后者特别地称为自负。纯粹实践理性只是瓦解自私而已，因为它把这个自然地 and 先于道德法则活动于我们之中的自爱仅仅拘囿于与这个法则符合一致的条件之内；这时，自私也因而被叫做合理的自爱。但是，纯粹实践理性完全平伏了自负，因为在与道德法则符合一致之前先行出现的自大的主张，都是微不足道和毫无根据的，因为唯有对与这个法则符合一致

的意向的确信，才是一切人格价值的首要条件（就如我们立刻就要阐明的那样），一切先于这种确信的过分要求都是错误的和违背法则的。就这种自大单单依据感性而言，自大的偏向属于道德法则所瓦解的禀好之列。道德法则于是瓦解自负。但是，因为这种法则仍然是某种自在地肯定的东西，也就是说，是理智的因果性的形式，亦即自由的形式，所以它同时就是敬重的对象，因为它针对主观的对抗，亦即我们之中的禀好削弱自负，并且因为它甚至平伏自负，亦即贬损自负，它就是最大敬重的对象，从而也就是一种并无经验渊源而被先天地认识的肯定的情感的根据。于是，对于道德法则的敬重是一种情感，它产生于理智的根据，并且这种情感是我们完全先天地认识的唯一情感，而其必然性我们也能够洞见到。

我们在上一章已经看到，一切在道德法则之先呈现出来作为意志客体的东西，都将由作为实践理性无上条件的这个法则排除于意志的决定根据之外，而后者名为无条件-善。我们也看到，单纯的实践形式就在于准则充任普遍立法的适用性，这种形式首次决定了自在和绝对善的东西，并且建立了唯一在所有方面皆善的纯粹意志的准则。不过，现在我们发现，作为感性存在者的我们的本性具有这样的性质：欲求能力的质料（禀好的对象，无论希望还是恐惧）抢入我们面前，并且我们受本能决定的自我，虽然通过其准则完全不适用于普遍的立法，却仍然仿佛造就了我们整个的自我，而试图首先提出它的要求并且使它们成为首要的和源始的要求。人们可以将这样一种偏向，即使依照其意愿的主观决定根据的自我成为一般意志的客观决定根据的偏向，称作自爱，这种自爱如果使自身成为立法的和无条件的实践原则，便叫作自负。现在，唯一真正（亦即在一切方面）客观的道德法则完全排除自爱对于无上实践原则的影响，并且彻底瓦解将自爱的主观条件颁布为法则的自负。现在凡在我们自己的判断之中瓦解我们的自负的东西，都贬损自负。所以，只要哪一个人比较自己本性的感性偏向与道德法则，道德法则就不可避免地贬损他。某种东西的表象，作为我们意志的决定根据，在我们的自我意识中贬损我们，那么这种东西在其是肯定的和决定根据的范围之内，自为地唤起对它的敬重。于是，道德法则也在主观上是敬重的根据。因为既然在自爱中所见及的一切都属于禀好，但一切禀好都依赖情感，因而一并瓦解自爱之中的所有禀好的东西，出于同样的缘故必然影响到情感；这样我们就领会了，如下一点为什么是能够先天地洞见到的：道德法则因为排除禀好以及使禀好成为无上实践条件的偏向，亦即自爱，而不使其参与最高立法，就能够对情感产生作用；这种作用一方面仅仅是否定的，另一方面，更确切地说相对于纯粹实践理性的受限制的根据，是肯定的；对于后者，就无需以实践情感或道德情感的名义设定任何一种先行于道德法则并构成其基础的特殊情感。

这种对于情感的否定作用（不悦），犹如对于情感的所有影响以及每一种情感本身，乃是本能的。但是，作为道德法则意识的作用，从而在与一个理智原因，亦即作为无上立法者的纯粹实践理性主体的关联之中，这个受禀好刺激的理性主体的情感虽然称为贬损（理智的蔑视），但是在与贬损的肯定根据即法则的关联之中，这种情感同时就是对法则的敬重。对于这条法则而言，并无情感发生，但是因为这条法则排除了抵抗，所以依据理

性的判断，清除障碍也就等同于对因果性的一种肯定的促进。因此，这种情感现在也可能称为对道德法则的敬重情感；而出于这两个理由，它也可以称为道德情感。

这样，道德法则，一如它通过纯粹实践理性乃是行为的形式决定根据，一如它乃是善恶名义之下行为对象的虽系质料却纯客观的决定根据，因而也就是这种行为的主观决定根据，即动力；因为它对主体的感性施加了影响，产生了一种促进法则去影响意志的情感。这里在主体之中并非先行就有或与道德性相称的情感。这是不可能的，因为一切情感都是感性的。但是德性意向的动力必须是超脱一切感性条件的。相反，那构成我们一切禀好基础的感性情感虽然是我们称为敬重的这种感受的条件，但这种情感的决定原因在于纯粹实践理性之中，并且就其源泉而论这种感受不是本能的，而必定意味着是出于实践的作用的。这是因为道德法则的表象褫夺了自爱的影响，褫夺了自负的幻想，减少了纯粹实践理性的障碍，而其客观法则优先于感性冲动的表象就产生了出来，从而依据理性的判断通过摒弃配重，客观法则的重要性相对地（就受到感性刺激的意志而言）实现了。这样，对于法则的敬重不是趋于德性的动力，而是在主观上被视作动力的德性本身，因为纯粹实践理性通过排除与其相对的自爱的一切要求，使现在唯一具有影响的法则获得了威望。于此应当注意，就如敬重是施于理性存在者的情感之上的作用，从而是施于理性存在者的感性之上的作用，它以道德法则让其承担敬重的这种存在者的感性，从而以这种存在者的有限性为前提；于是，对于道德法则的敬重不能赋予一个至上的或超脱一切感性的存在者，感性对于它不可能成为实践理性的障碍。

因此，这种（道德名义之下的）情感仅仅是由理性导致的。它并不用来判断行为，更不充任客观德性法则本身的基础，而只是充任使这个法则本身成为准则的动力。但是，人们能够以什么名称比较恰当地授予这个特殊的情感，而它是不能够与任何本能情感相比较的？它是这样一种独特的情感，它看来只听命于理性，并且只听命于纯粹实践理性。

敬重始终仅施于人，决不施于事物。事物能够在我们心中唤起禀好，或者倘若它们是动物（譬如马，犬等等）的话，甚至可以唤起爱，或者也可以唤起畏惧，如海洋，一座火山，一匹猛兽，但决不能唤起敬重。某种近似这种情感的东西，是景仰，而这种景仰作为情绪，即惊异，也能够施于事物之上，譬如高耸云霄的大山，天体的宏伟、繁伙和辽阔，以及某些动物的强壮和敏捷等等。但是所有这些都不是敬重。一个人能够是我喜爱、畏惧或景仰的对象，甚至惊异的对象，却仍然并不因此就是我敬重的对象。他的性情诙谐，他的勇敢和强壮，他的位高权重，都能引起我这同样的感觉，但我内心始终缺乏对他的敬重。丰特奈尔曾说，我对贵人鞠躬，但我心灵并不鞠躬。我可以补充说，对于一个我亲见其品节端正而使我自觉不如的素微平民，我的心灵鞠躬，不论我愿意与否，也不论我如何眼高于顶，使他不忽视我的优越性地位。为什么如此？他的榜样将一条法则立在我的面前，当我用它与我的举止相比较时，它平伏了我的自负，并且通过这个在我面前证实了的事实，我看到这个法则是能够遵循和实行的。纵然我可能同时意识到甚至我自己同样程度的品节端正，而这敬重依然不变。因为在人类这里一切善都有欠缺，所以由某个例子呈现出来的法则总是平伏我的傲慢，为此我眼前所见的这个人指示了一个标准，虽然这个人一

直有其过行，却不像我自己的过行那样让我体会到，所以他在我眼里就显得较为清白一些。敬重是我们对于功业不得不表示的礼赞，无论我们愿意与否；我们至多可以在外表上抑制它，但却不能提防在内心感受到它。

敬重远非一种快乐的情感，因而相对于某一个人时我们仅仅不情愿地让位给它。我们试图找出某种能够减轻敬重的负担的东西，找出某种责难以补偿由这个实例给我们带来的贬损。甚至死者，尤其当他们的实例显得无法仿效时，也并不总是避免了这种批评的。即使庄严崇高的道德法则本身也落入了对它拒不敬重的企图之中。我们可以想一想，人们情愿将道德法则贬低成亲昵的稟好，可以归咎于其他原因吗？我们不愿费力，使道德法则成为有助于我们已了然于胸的利益的箴言，不是为了摆脱那严厉责备我们微不足道的令人战栗的敬重，还会出于别的什么原因吗？同时，敬重之中的不快又是如此之微小，以致一俟我们捐弃自负而允许那敬重产生实践的影响，我们又会对这条法则的壮丽百看不厌，而且当灵魂看见神圣的法则超越自己及其有缺陷的本性之上时，就相信自己亦同样程度地升华。诚然，伟大的天才及与其匹配的事业也能唤起敬重或与之相似的情感，而将这种情感献给他们也完全是合适的，从而在人看来景仰与敬重仿佛是一样的。不过，当我们仔细一看，就会注意到，因为才具有多少归功于天生的能力，有多少归功于来自勤奋的修养，向来是不确定的，所以理性就向我们提出一个设想说，才具乃是培养的结果，因而是功业，后者明显地抑制了我的自负，并就此切责我们或强使我们以适合我们的方式仿效这样一个实例。这个敬重，这个我们向这样一个人（其实向由他的实例呈现给我们的法则）表示的敬重，并非单纯的景仰；这一点又得到如下的证明：当许多一般的仰慕者相信已经从随便什么地方得知这样一个人（如伏尔泰）的品格的污点时，所有对他的敬重随之消散，但是真正的学者至少鉴于他的天才仍然一如既往对他怀有敬重，因为他自己所从事的事业和职责在一定程度上使仿效此人成为他的法则。

于是，对于道德法则的敬重是唯一而同时无可置疑的道德动力，并且这种情感除了仅仅出于这个根据的客体之外就不指向任何客体。在理性的判断之中，道德法则首先客观地和直接地决定意志；而自由，其因果性只能是由法则决定的，恰恰就在于如下一点：它将一切稟好，从而将对人本身的尊重限制在遵守其纯粹法则的条件之上。现在这种限制在情感上发生了一种作用，产生了不快的感受，这是能够依据道德法则先天地认识到的。但是，因为这种限制到此为止单单是否定的作用，由于发源于纯粹实践理性的影响，它首先在稟好乃是主体的决定根据的范围内抑制了主体的活动，从而抑制了有关主体个人价值的意见（这种价值若与道德法则不相契合就变得一无足取），于是，这个法则对于情感的作用就单单是贬损，后者我们虽然能够先天地洞察，但是于此我们不能认识纯粹实践法则作为动力的力量，而只能认识对于感性动力的抗拒。不过，因为这同一个法则客观上，亦即在纯粹理性的表象里，确是意志的一个直接的决定根据，因而这种贬损仅仅相对于法则的纯洁性才发生，于是，在感性方面道德自尊的降低即贬损，就是在理智方面对法则的道德尊重即对法则的实践尊重的提升；一言以蔽之，依据法则的理智原因，对于法则的敬重就是一种可以先天地认识的肯定情感。因为每一次减少某个活动的障碍就是促进这个活动本

身。但是，承认道德法则便是意识到出于客观根据的实践理性的活动，实践理性之所以不能将其作用表达在行为之中，只是因为主观的（本能的）原因妨碍了它。因此，对于道德法则的敬重，在这个法则通过贬损自负而弱化稟好障碍性的影响的范围内，必须被看作是法则对于情感的肯定然而却间接的作用；从而它也必须被看作是活动的主观根据，亦即被看作遵守法则的动力以及一种适合法则的生活的准则的根据。从动力概念生发出了一个关切概念，关切决不被授予具备理性的存在者之外的存在者，并且在动力是由理性表象出来的范围之内，关切意味着意志的一个动力。因为法则本身在一个善良意志里面必定是动力，所以道德的关切是单纯实践理性的一个纯粹非感觉的关切。在关切的观念之上还建立有准则的概念。因此只有当这个准则依赖于人们对于遵守法则的单纯关切时，它才在道德上是真的。但是，所有这三个概念，动力概念，关切概念和准则概念，只能运用于有限的存在者。因为它们一概以存在者本性的局限性为先决条件，盖缘存在者意愿的主观性质并非自发地符合实践理性的客观法则；它们设定存在者有一种以任何方式被推动而至活动的需要，因为一种内在的障碍遏止这个活动。这些概念因此不能运用于上帝的意志。

实践理性呈现给我们一条纯粹的、脱尽一切利益的道德法则，以供我们遵守，而实践理性的声音甚至使胆大绝伦的罪人战栗恐惧，不得不闻而逃匿；在对于这条法则的无限宝重之中，存在着一种如此独特的东西，以致我们不必对如下的发现感到奇怪：一种单纯理智的理念对于情感的这种影响是无法为思辨理性所解释的，并且我们也不必感到奇怪我们必须满足于如下一点，即我们所能先天地洞察到的确只限于：在每一个有限的理性存在者那里，这样一种情感是与道德法则的表象不可分割地联结在一起的。倘若这种敬重情感是本能的，从而是一种以内感觉为基础的快乐情感，那么想要发现它与任何先天理念的联结，就会是徒劳无功的。但现在它是这样一个情感，单纯关涉实践的东西，并且仅仅依照法则的形式而非由于法则的客体才与法则的表象相联系，从而既不能够算作愉快也不能够算作痛苦，然而产生了对于遵守法则的一种关切，这种关切我们称为道德的关切。于是，对法则采取这样一种关切（或者对于道德法则本身的敬重）的能力其实就是道德情感。

对于意志自由地屈服于法则的意识，并且还以一种不可避免的、虽然只是由自己的理性加于一切稟好之上的约束联结在一起，乃是对法则的敬重。这条要求并且也激起这个敬重的法则，如我们所见，无非是道德的法则（因为没有别的法则排除一切稟好对意志的直接影响）。依据这条法则而排除了一切出于稟好的决定根据的行为是客观地实践的，这种行为称作职责，后者由于这种排除而在其概念里面包含了实践的强制性，亦即包含了对于行为的决定，无论这些行为是如何不情愿地发生的。这个自这种强制性的意识发源的情感并不像由感觉对象所产生的情感那样是本能的，而仅仅是实践的，亦即是通过一个先行的（客观的）意志决定和理性的因果性而可能的。于是，作为对于法则的屈服，亦即作为命令（这个命令宣告了对于感性方面受刺激的主体的约束），这个情感不包含任何快乐，反而在这个范围内包含了附着于行为的不快。但是另一方面，因为这种约束只是由自己理性的立法施加的，所以它也包含着升华，并且这种对情感的主观作用，就纯粹实践理性是其唯一的原因而论，也能够就纯粹实践理性而言单单称作自赞，因为我们认识到自己只是受

法则而非任何其他关切的决定，并且从现在起意识到一个完全不同的、由法则在主观上产生的关切，后者是纯粹实践的和自由的；对合乎职责的行为采取这样一种关切不是禀好所劝告的，而是理性通过实践法则所绝对地命令的和实际地产生的，由此之故，它就拥有了一个完全特殊的名称，即敬重。

于是，职责概念对于行为要求它与法则的客观一致，对于行为的准则却要求对法则的主观敬重，作为由法则决定意志的唯一方式。关于合乎职责而发生的行为的意识，与出于职责，亦即出于对法则的敬重而发生的行为的意识之间的区别，就依赖于此；即使单单禀好才是意志的决定根据，前者（合法性）也是可能，但后者（道德性），即道德价值却必须仅仅安置在如下情形里面：行为出于职责，亦即单纯为了法则的缘故才发生⁽⁴⁾。

一切道德判断中最为重要的就是，格外准确地注意一切准则的主观原则，这样，行为的一切道德性才被安置在行为出于职责和出于对法则的敬重必然性之中，而不是安置在行为出于对行为可能产生的东西的热爱和倾心的必然性之中。对于人和一切被造的理性存在者来说，道德的必然性就是强制性，亦即义务，每一个以此为基础的行为都被表象为职责，而不是表象为自己所中意的或可能会中意的行事方式。这仿佛我们某一天能够做到这一点：我们无需对法则的敬重，因为后者是与畏惧或至少与犯规的担心联结在一起的，而犹如完全独立不依的崇高神性，仿佛通过意志与纯粹德性法则的一种变成我们本性的、永不更移的契合一致，某一天终于能够拥有意志的神圣性（而德性法则，也由于那时我们决不可能再受诱惑去背弃它，便可能最终对我们完全不复是一道命令）。

这就是说，道德法则对于绝对完满的存在者的意志是一条神圣性的法则，但对于每一个有限的理性存在者的意志则是一条职责法则，一条道德强制性的法则，一条通过对法则的敬重以及出于对其职责的敬畏而决定有限的理性存在者的行为的法则。其他的主观原则不应当被看作是动力；因为否则行为虽然能够一如法则所规定它的那样发生，但是，因为它尽管是合乎职责的，却不是出于职责的，所以趋于行为的意向就是不道德的，而这种意向正是这个立法中的关键所在。

出于对人的爱和同情的关怀而向他们行善，或出于对秩序的热爱而主持正义，是非常之好的，但这还不是我们举止的真正的道德准则，即与我们侧身于作为人的理性存在者的立场相切合的道德准则，如果我们像志愿兵一样，自以为是，假自负傲慢而抛开职责的思想，不受命令，只是想随一己快意去做那些或许任何命令对于我们都是不必要的事情。我们身受理性的节制，并且在我们的一切准则之中我们都必须记住屈从这种节制，不要从中掏掉什么，不要以私心妄想减损法则（尽管它是我们自己的理性所给予的）的威望，以至于把我们意志的决定根据，虽然合乎法则，仍然置于别处，而不是置于法则本身和对这个法则的敬重之中。唯有职责和本分是我们必须赋予我们与道德法则的关系的名称。我们虽然是那个因自由而可能、因实践理性而向我们呈现为敬重的德性王国的立法成员，但同时也是其臣民，而非其统治者；并且误解我们作为创造物的低下等级，由自负而否认神圣法则的威望，已经是从精神上背叛了那个法则，即使这个法则的条文得到了实现。

但是诸如爱上帝甚于一切和爱汝邻人如爱己⁽⁵⁾这样一类命令的可能性与法则是完全符

合一致的。因为它正是作为命令，要求敬重那条以爱命令人的法则，而非听任随意的选择使爱成为原则。但是，对上帝的爱，作为禀好（本能的爱）是不可能的；因为上帝不是感觉的对象。这同一种爱对于人诚然是可能的，但不能被命令；因为没有一个人能够仅仅因命令而去爱某人。因此正是实践的爱在一切法则的那个核心之中才被理解。爱上帝在这个意义上意味着乐意执行它的命令；爱邻人意味着乐意对他履行所有职责。但是，那个使这件事情成为规则的命令也不能命令人们具有这种合乎职责的行为中的意向，而只能命令人们努力追求它。因为一个关于人们应当乐意做某事的命令，是自相矛盾的，盖缘如果我们自己已经知道我们有责任去做什么事了，如果我们此外还意识到乐意去做此事，那么这样的命令就是毫无必要的；假如虽然我们做了此事，但并非乐意，而只是出于对法则的敬重，那么使这个敬重成为准则的动力的命令，就会恰恰与那个被命令的意向相抵触。所以一切法则之中的那条法则，就像《福音书》中的所有道德规矩一样，描述了最为完满的德性意向，然而它作为没有一个造物能够达到神圣性的理想，仍然是我们应当接近并且在一个不断却无限的进程中为之努力的榜样。如果一个理性的造物某一天达到了能够完全乐意去执行一切道德法则的层次，这无非就意指：在他心中，甚至连存在着引诱他去偏离这些道德法则的欲望的可能性都没有。因为克服这种欲望，就总是要主体舍己为人，还要求自我约束，亦即要求从内心强制去做他并不完全乐意做的事情。但是，任何一个造物决不可能达到道德意向的这个层次。因为它是一个造物，因而就他为完全满足自己的状况所需要的东西而言，一向不是独立自足的，所以他就决不可能完全祛除欲望和禀好；因为后者依赖于身体的原因，所以不会自动地符合源泉与其迥然有别的道德法则；因此，鉴于这些欲望和禀好，造物始终就有必要将其准则的意向建立在道德的强制性之上，而不是建立在甘愿的服从之上，建立在要求遵守法则的敬重之上，即便这种遵守不是出于乐意，而不是建立在那种并不担忧意志对于法则的内在拒绝的爱之上；但仍然使后者，亦即单纯对法则（它在此时也就不再会是命令，而同时在主观上渐入神圣性的道德性，不再会是德行）的爱成为他努力的恒常的、虽然达不到的目标。因为对于我们所尊重的、却又（由于意识到我们的软弱）畏惧的东西，由于更加容易适应它，敬畏就变成偏好，敬重就变成爱；至少这会是献身于法则的意向的完善境界，倘使一个造物某个时候能够达到这一点的话。

这个考察在这里并不注重于达到对于前引《福音书》的命令的明白领会，以遏制对上帝之爱方面的宗教热狂，而是注重于直接就人的职责来确切地决定德性的意向，并且控制或可能的话预防那种传染了许多个人的单纯的道德狂热。人类（按照我们全部的洞见，每一个理性的造物）所立足的德性层次，乃是对于道德法则的敬重。那个致力于使造物遵守道德法则的意向就是：应当出于职责，而不是出于自愿的爱慕，以及万不得已时出于无需命令的、自己乐意采取的努力来遵守道德法则；他能够时时居于其中的道德状态，乃是德行，亦即处于斗争之中的道德意向，而不是在臆想拥有的意志意向的完全纯粹性之中的神圣性。人们通过鼓励行为来使心灵具有高尚、崇高、慷慨之感，他们因此而使心灵置于这样一种幻想之中：似乎构成他们行为的决定根据的东西不是职责，即对法则的敬重，

而法则的束轭（因为这束轭是理性本身给我们套上的，所以依然是柔软的）不论乐意与否是他们必须戴上的，并且这个法则始终因为他们遵守它（服从它）而贬损他们；而且仿佛心灵不是期待那些行为出于职责，而是将它们作为单纯的功业来期待——这就是真正的道德热狂和过度自负。因为不仅通过以这样的原则仿效这样的业绩，他们丝毫没有满足法则的精神，而后者居于委质于法则的意向之中，而不居于行为的合法则性（无论其原则会是什么）之中，他们不仅把动力置于本能层面（同情或自爱里面），而不是置于道德层面（法则里面），而且他们以这样的方式制造了一种依违不定的、过分的和幻想的思维方式，以一种既无需鞭策亦无需控御的心灵志愿的良好来自许，而任何命令对这种心灵也是绝无必要的，于是忘却了他们的本分，正是这种本分而非功业原本是他们应当思考的。其他那些具有极大的牺牲精神并仅仅出于法则的缘故而做出的行为，也很可以在高尚和崇高的业绩的名义之下受到称赞，不过只有在存在着某些迹象可让人推测这种行为完全出于对职责的敬重，而不是出于心血来潮的情况下，这才是可以的。但是如果有人把这些行为当作仿效的实例介绍给别人，那么对职责的敬重（作为唯一真正的道德情感）就必须被用作动力：这个严肃神圣的规矩，它不允许我们虚荣的自爱以本能的冲动（在它类似于道德性的范围内）来耍弄它，也不允许以功业的价值而自豪。只要我们搜寻一下，对于一切值得宣扬的行为，我们就会发现一个发布命令的职责法则，它不允许听任于那种可能满足我们偏好的东西。这是从道德上塑造心灵的唯一的表述方式，因为只有它才能营造坚固并精确规定的原理。

如果最一般意义上的热狂是指根据某些原理着意逾越人类理性的界限，那么道德热狂就是指逾越人类纯粹实践理性所确立的界限，而纯粹实践理性借此界限禁止将合乎职责的行为的主观决定根据，亦即这种行为的道德动力置于别处，而不是置于法则本身之中，禁止将因此而被携入准则的意向置于别处，而不是置于对法则的敬重之中，它因而命令将那摧毁一切傲慢一切虚荣自爱的职责思想设立为人类一切道德性的无上生活原则。

倘若情况就是如此，那么不仅小说家或多愁善感的教育家（即使他们仍然那么竭力地反对多愁善感），而且有时连哲学家，甚至他们之中最严肃的哲学家，斯多亚派，都倡导道德热狂以替代清醒而明智的德性纪律，尽管后者的热狂较具英雄特色，前者较为平淡伤感；并且对于《福音书》中的道德学说，我们可以毫不虚伪、实事求是地照样说，它首先凭借道德原则的纯粹性，但同时凭借道德原则与有限存在者的局限相切合的性质，让人类的一切善行都委制于那放在他们眼前的职责的管教，这种职责不允许人们热中于虚幻的道德完满性；它同时为喜欢无视自己界限的自负和自爱设立了谦卑的限制（亦即自知之明）。

职责呵！好一个崇高伟大的名称。你丝毫不取悦于人，丝毫不奉承人，而要求人们服从，但也决不以任何令人自然生厌生畏的东西来行威胁，以促动人的意志，而只是树立起一条法则，这条法则自动进入心灵，甚至还赢得不情愿的尊重（无论人们如何并不经常遵守它），在这条法则面前，一切稟好尽管暗事抵制，却也无话可说：你尊贵的渊源是什么呢？人们又在何处找到你那与稟好傲然断绝一切亲缘关系的高贵谱系的根源呢？而人类唯

一能够自己给予自身的那个价值的不可或缺的条件，就是出身于这个根源的。

这正好就是使人超越自己（作为感觉世界的一部分）的东西，就是将他与只有知性才能思想的事物秩序联结起来的東西，而这种秩序同时凌驾于整个感觉世界之上，凌驾于那与感觉世界一起可以在时间里被经验地决定的人的此在以及所有目的的整体（只有它才切合于作为道德法则的无条件的实践法则）之上。它不是任何别的东西，只是人格而已，亦即超脱了整个自然的机械作用的自由和独立性，而这种自由与独立性同时还被看作是存在者委身于特殊的、即由他自己的理性所给予的纯粹实践法则的能力，于是，属于感觉世界的个人在同时属于理智世界的情况下，委质于他自己的人格。这样，人，由于属于两重世界，在与他自己第二重的和至上的天职相关联时，必定只以尊敬来注视自己的存在，必定以至上的敬重来注视这种天职的法则。

许多依照道德理念来标明各种对象价值的表述都依赖于这个渊源。道德法则是神圣的（不可侵犯的）。人的确是足够罪恶的，但在其个人里面的人道对于他必定是神圣的。在全部被造物之中，人所愿欲的和他能够支配的一切东西都只能被用作手段；唯有人，以及与他一起，每一个理性的造物，才是且的本身。所以，凭借其自由的自律，他就是道德法则的主体。正是出于这个缘故，每一个意志，每一位个人都将他个人的、指向他自己的意志限制于这样一个条件：与理性存在者的自律符合一致，即不该使他委质于任何意图，假使这个意图不是依据由承受的主体本身的意志所产生的法则而可能的；这就是说，决不把这个主体单纯用作手段，若非同时把它用作目的。鉴于这个世界里的理性存在者无非都是上帝的造物，这个条件我们甚至有权授予上帝的意志，因为这个条件依赖于理性存在者的人格，而唯有凭借这个人格他们才是目的本身。

这个唤起敬重的人格理念，将我们本性的崇高性（依照它的天职）陈于我们的眼前，同时让我们注意到我们的行动与它有欠切合，并且借此平伏自负，因此它甚至对于最为庸常的人类理性也是自然而然的和容易注意到的。难道不是每一个大致诚实的人都有时会发觉，他原本可以撒一个无关紧要的谎，以便使自己从某种恼人的争执中脱身出来，或者只是为了某个可爱和可敬的朋友从中得益，却为了不致在他自己的眼中暗受鄙视而放弃了吗？一个身陷生活中极大不幸的正直人，只要他能够不顾职责，原本可以避免这个不幸，他之所以昂立不移，不就是意识到，他维护和尊重了他个人的以及他的尊严之中的人道，这样他就没有理由内疚和害怕内省了？这种慰藉不是幸福，丝毫不是幸福。因为没有人希望有如此遭遇，甚至也许不希望在那样的环境中生活一下。但是他活着，并且无法忍受自己在自己的眼里不配生活下去。这种内心的宁静因而对于一切造成生命快乐的东西而言只是消极的。所以在个人状况的价值都已经完全离他而去了之后，它是对于失去个人价值的这种危险的防范。它是对某种全然有别于生命的東西的敬重的结果，经与后一种東西的比较和对照，生命及其一切愉快反而是全无价值的。他依然活着仅仅出于职责，而非因为他发现生命有一丝一毫的味道。

纯粹实践理性的真正动力就具有这样的性质；它无非就是纯粹道德法则自身，只要后者让我们觉察到我们自己的超感性存在的崇高性，并且从主观方面在人之中产生了对于人

自己高级天职的敬重，而这些人同时意识到他们感性的此在，意识到与之连结在一起的对于他们那易受本能刺激的本性的依赖性。因为生活中有如此之多的刺激和惬意让自己与这个动力连结在一起，以致于甚至单是出于这个缘故，一个明智的、对于生活的极大福利反复斟酌的伊壁鸠鲁派也会做出聪明的选择，赞成德性的善行；并且将这种欢乐地享受生活的前景与那种无上的而自身充分的决定性的动机联结起来，也是可取的；但是，如果说到职责的话，那么这只是为了平衡恶习在另一方面所层见叠出的诱惑，而不是为了将真正的促动力量，那怕其中的一丝一毫置于这种前景里面。因为情况倘使如此，它就会在源头上污染了道德的意向。职责的尊严与生活的享受毫无干系；它有它特殊的法则，也有它特殊的法庭；无论人们仍然多么想把它们搅拌一番，从而将它们的混和物当作药剂递给有疾的心灵，它们却随即彼此分离，并且如果它们不分离，前者就毫无作用；而如果物质的生活因此就强劲起来，那么道德的生活就会无可挽救地萎靡下去。

纯粹实践理性分析论的批判性阐释

所谓对一门科学或其自成体系的一部分的批判性阐释，我是指研究如下一点并证明其正当性：当人们把这门科学与其他以类似的认识能力为基础的体系作比较时，它为什么必定有这样的而非其他的体系形式。现在实践理性与思辨理性，就两者都是纯粹理性而言，是以同样的认识能力为基础的。因此，两个体系形式之间的区别必须经由两者的比较来决定，而这种区别的根据也必须予以指明。

纯粹理论理性的分析论处理那些可以给予知性的对象的知识，所以必须从直观，因而（因为直观在任何时候都是感性的）从感性开始，不过从这里首先进到（这种直观的对象）概念，并且只有在先行处理这两者之后才可以诸种原理结篇。与此相反，因为实践理性并不处理对象以求认识它们，而是处理它自己（根据关于这些对象的认识）现实地实现这些对象的能力，亦即处理乃系一种因果性的意志，只要理性包含了这种因果性的决定根据；因为实践理性无需指定任何直观的客体，而是（因为因果性的概念任何时候都包含着与法则的关联，而法则决定了杂多在相互关系之中的实存）作为实践理性只需指定这些对象的一条法则：于是，实践理性分析论的批判，在它应当是实践理性（这是根本的任务）的范围内，就必须从各种先天的实践原理的可能性开始。唯有从这里出发，它才能继进到实践理性的对象概念，也就是绝对的善和恶的概念，以求依照那些原理初次把它们给出来（因为先于那些原则，它们不可能通过任何认识能力而作为善和恶被给予），并且只有在这时候，最后一章，也就是关于纯粹实践理性与感性的关系，以及它对感性的必然而可先天地认识的影响那一章，亦即关于道德情感的那一章才结束了这一卷。这样，纯粹实践理性的分析论就以与纯粹理论理性完全类似的方式划分了其运用的所有条件的整个畛域，不过是以相反的秩序。纯粹理论理性的分析论划分为先验感性论和先验逻辑，相反，实践理性的分析论划分为纯粹实践理性的逻辑和感性论（如果允许我仅仅为了类比而在此处使用这个原本完全不适当的名称的话），逻辑在理论理性那里又划分为概念分析论和原理分析

论，而在此处则划分为原理分析论和概念分析论。在理论理性那里，由于感性直观的双重性质，感性论又有两个部分；而在此处感性完全不是被看作直观能力，而被单纯看作情感（它能够是欲求的主观根据），而有鉴于此纯粹实践理性不许可进一层的划分。

这种析为两部分的划分以及次一层的划分没有在这里现实地（即使起初人们很可能为前一批判的例子引诱去做这样的尝试）实行，其理由是很容易明白的。因为这是纯粹理性，它是就其实践的运用，因而是从先天的原理而非经验的决定根据出发而被考察的：这样，纯粹实践理性分析论的这种划分结果必定就类似于三段论，也就是说，从大前提（道德原则）中的一般性的东西出发，经过包含在小前提里面的、把（作为善或恶的）可能的行为归属于那一般的東西之下的活动，继而进到结论，也就是主观的意志决定（对于实践上可能的善以及以此为基础的准则的关切）。这样一些比较会使某个也许已经能够确信在分析论中所出现的各种命题的人，感到惬意；因为它们有理由引起如下的期望：有朝一日使人能够洞见到整个纯粹（理论的和实践的）理性能力的统一性，并且能够从一条原则推论出所有一切来；这是人类理性无法避免的要求，因为理性只有在其各种认识彻底系统的统一性里才会得到完全的满足。

但是，如果我们现在也考察一下我们关于并且通过纯粹实践理性所能已经具有的认识的内容，一如纯粹实践理性的分析论所阐明的那样，那么在实践理性与理论理性之间引人注目的类似之外，我们还会发现同样引人注目的差别。就理论理性而言，先天的纯粹理性的认识能力可以凭借来自科学（在科学里面，人们不必担忧经验的认识根据像在一般的认识那里如此轻易地悄悄混杂进来，因为科学通过方法论的运用以如此之多的方式检验其原则）的实例相当轻易地和不言而喻地得到证明。但是，纯粹理性当是不掺杂任何经验的决定根据而单纯自为地实践的：这一点人们必须能够从最普通的实践理性的运用来予以阐明，因为这样一条人类的每一个自然理性都认识到其乃完全先天的、不依赖于任何感性材料的无上实践原理，被人们确认为他们意志的无上法则。人们必须首先依照这个原理渊源的纯粹性，即使以这种普通理性的判断，确立这个原理并且证明其正当性，然后科学才能掌握它以供应用，仿佛把它当作先行于所有关于其可能性和种种结论的争论的一个事实，而这些结论是可以从这个原理之中推断出来的。但是，这种情形可以由刚才的所述来很好地解释；因为纯粹实践理性必须从原理开始，而这些原理作为最初的材料必定被做成为一切科学的基础，而不能首先从这些科学之中发生出来。但是，关于道德原则就是纯粹理性原理的正当性证明，也能够通过单纯诉诸于普通人类知性而妥当又充分可靠地完成，因为一切可能潜入我们准则之中而作为意志决定根据的经验的东西，通过愉快或痛苦的情感让人辨认出来，盖缘这种情感就经验的东西刺激起欲望而言必然附丽于经验的东西，不过，纯粹实践理性断然拒绝将这种情感作为条件采纳进自己的原则。（经验的与理性的）决定根据的异质性就通过在实践中立法的理性对一切彼此干涉的稟好的抵抗让人辨认出来，而这种抵抗依凭一种特殊的感受，但后者并不先行于实践理性的立法，而相反只有通过这种立法，确切地说作为一种约束才产生的，也就是说，通过对法则的敬重才产生的，没有人对无论何种稟好有这种敬重的情感，人们只对法则才有这种情感；这种异质性是如

此突出昭著，以致任何一个人，乃至最为庸常的知性在某个陈于面前的例子里都会立即明了：虽然他可能会受愿欲的经验根据的怂恿去依从它们的诱惑，但决不能指望他去服从纯粹实践理性法则之外的任何其他法则。

区别由经验原则构成整个根基的幸福论与毫无经验成份的道德论，是赋予纯粹实践理性分析论的第一的和最重要的任务；这种区分必须像几何学家从事其工作那样精确，如果还可以说什么的话，也必须那样挑剔地进行。但是，哲学家在这里（就如在理性认识里面那样，总是通过单纯的概念，而非概念的构造）却有更大的困难需要克服，因为他不能将直观设置为（一个纯粹本体的）基础；他却也有一种方便之处，他几乎可以像化学家一样，任何时候对每个人的实践理性做一个实验，以将道德的（纯粹的）决定根据与经验的决定根据区别开来；当他把道德法则（作为决定根据）添加到受到经验刺激的意志（比如，那种因为撒谎能够有所获而乐意撒谎的意志）上去时，他就这样做了。这就像化学分析家把碱加入盐酸石灰溶液里面，盐酸立即脱离石灰，而与碱中和，石灰则沉淀到底部。同样，如果把道德法则持于一个原本诚实的人（或者他这一次仅仅想以诚实人自居）面前，凭这个法则他认识到撒谎者的卑鄙无耻，——他的实践理性（通过判断什么是他应当做的事情）立即就抛弃那种好处，使自己与那种保持他对他自己个人敬重的东西（诚实）符合一致，而那种好处在被从理性（它现在是完全位于职责一边的）的所有附属物那里分离和清洗出来之后，人人都会加以衡量，以让它在别的情形里依然与理性联结起来，只是在它可能不利于道德法则的地方除外，因为理性决不离弃道德法则，而相反使自身与道德法则最为紧密地符合一致。

但是，幸福原则与德性原则的这种区别并不因此立即就成了两者的对立，而且纯粹实践理性并不希望人们应当放弃对于幸福的要求，而只是希望一旦谈到职责，人们应当完全不瞻顾幸福。从某些方面来考虑，关怀人们的幸福甚至可以是一种职责；这部分是因为幸福（敏捷、健康、财富均在其中）包含着实现人们职责的手段，部分是因为幸福的匮乏（比如，贫穷）包含着使人触犯职责的诱惑。单单对幸福的促进决不能够直接就是职责，更不是全部职责的原则。因为既然除了唯一的纯粹实践理性法则（道德法则）之外，意志的一切决定根据统统都是经验的，并且因此而属于幸福原则，所以它们必须统统从无上的德性原理那里分离出来，决不能作为条件而并入无上德性原理，因为这会取消一切德性的价值，恰如几何学的原理与经验的混和会取消一切数学的明证性一样，而后者乃是（依照柏拉图的判断）数学本身所具有的最为卓越的因素，它甚至优先于数学的所有功用。

若无纯粹实践理性的演绎，亦即若无对这样一种先天知识可能性的诠释，所能予以论证的不外就是：如果人们洞见到一个有效原因的自由的的可能性，那么人们肯定不仅仅洞见到作为理性存在者的无上实践法则的道德法则的可能性，而且完全洞见到其必然性，而对于这些理性存在者人们赋予以其意志的因果性的自由。因为这两个概念是如此须臾不可分地联结在一起的，所以人们也能够通过意志对于除道德法则以外的任何东西的独立性来定义实践自由。不过，有效原因的自由就其可能性说是根本无法洞见的，在感觉世界里尤其如此。如果我们只是能够得到充分的保证，这种自由的不可能性无法证明，并且现在又由

设定这种自由的道德法则强制去认定这种自由，也同样通过这个法则而得到证明有理由来认定这种自由，那就是万幸了！然而依然还有许多人始终相信他们能够依照经验的原则诠释这种自由，就如诠释任何其他自然能力一样，并且将自由看作心理学的特性，对它的诠释仅仅取决于关于心灵性质和意志动力的精确研究，而不是将它看作关于位居感觉世界

（事实上这就是唯一的关键）的存在者的因果性的先验断定；这样，他们就取消了纯粹实践理性借助道德法则让我们遭逢的一次壮丽的启示，这就是通过自由这一原本系先验概念的实在化而对一个理智世界的启示；他们因此取消了完全不采纳任何经验的决定根据的道德法则本身：于是，这就有必要再加阐述以防范这个幻象，并把经验主义的浅薄赤裸裸地揭示出来。

与作为自由的因果性概念不同，作为自然必然性的因果性概念仅仅涉及物的实存，只要这个实存是可以在时间中规定的，从而作为现象与它的作为物自身的因果性相对照。如果人们把时间之中物的实存的规定认作物自身的规定（这是人最为习惯的表象方式），那么因果关系之中的必然性根本就无法与自由结合起来；而且它们是彼此矛盾地对立的。因为从第一种因果性得出的结论是，在某一特定时间发生的每一个事件，从而每一个行为，都必然是以在前一时间之中发生的事件为条件的。既然过去的时间不再受我的支配，每一个我所实施的行为由于那些不受我支配的起决定作用的根据就是必然的，亦即我在我发生行为的那一个时间点上决不是自由的。的确，即使我同时假定我的整个实存是不依赖于任何外在原因（比如上帝）的，以致于我的因果性的决定根据，甚至我的整个实存都完全不是在我之外的，这仍然丝毫不会将那种自然必然性变成自由。因为在每一个时间点上，我仍然始终居于那种必然性之下，即由不受我支配的东西决定去发生行为，并且部分在前的（a parte priori）事件的无穷系列是一条持续不断的自然锁链，我始终只有依照一种已经先行决定的秩序继续这个系列，而从不由自己肇始这个系列；这样，我的因果性也决不会是自由。

因此，如果人们赋予一个其此在乃在时间中被决定的存在者以自由，那么他们至少就其实存里面的所有事件而言，从而也就其行为而言，不能将这个存在者排除在自然必然性的法则之外；因为这样做无异于把这个存在者交付给盲目的机运。但是，因为事物的此在是在时间里被决定的，在这个范围内，这个法则不可避免地关涉事物的一切因果性，所以如果这是人们不得不据以来表象这些事物本身的此在的方式的话，那么自由就必定会作为一个虚无和不可能的概念被屏弃。因而，倘若人们还想拯救自由的话，那么只余下一种方法：将只有在时间中才能决定的事物，从而也把依照自然必然性法则的因果性单单赋予现象，却把自由赋予作为物自身的同一个存在者。如果人们希望同时保存这两个互不相容的概念，那么这样做便是绝对不可避免的。不过在运用时，如果人们把它们诠释为结合在同一个行为里面，并这样来诠释这个结合本身，巨大的困难就会冒出来，这个困难看起来使得这种结合不可行。

倘若我就一个行过一次窃的人说：这件事依照因果性的自然法则是前一时间中的决定根据的必然后果，所以它不发生是不可能的。那么，依照道德法则的判断在这里如何能够

做出改变并且设定：这件事原本是能够放弃不做的，因为法则说，它原本应当放弃不做的，亦即这个人这个时间点上并且在这件行为上，他的确居于无可避免的自然必然性之下，他在这个时间点就同一行为而言，如何能够被说成是完全自由的？一种可怜的权宜之计是从如下的说法中寻找托辞的：人们只是使他那依照自然法则因果性的这类决定根据适合于一种比较的自由概念（按照这种说法，某种东西，如果其起决定作用的自然根据位于发生效力的存在者之内，有时就叫做自由的结果；比如，当一个抛掷物在自由运动时所完成的动作，在这里人们之所以用自由一词，乃是因为在这个抛掷物飞行期间，它未受到外在东西的推动；又譬如我们把一座钟的走动也称为自由运动，因为它自己推动它的指针，这个指针也无需外力的推动；一个人的行为，不论它是否当下就因在时间中先行于它的决定根据而是必然的，人们仍然称其为自由的，因为这些决定根据是内在的、由我们自己的力量产生的表象，是通过这种表象而在因缘时生的环境中引起的欲望，从而是由我们的喜好引起的行为），总是有一些人借此来敷衍塞责，以为用一种小小的文字游戏就已经解决了这个困难问题，而为求其解决人们已经徒劳无功地工作了数千年，因而这种解决几乎不可能这样整个地从表面得到。事实上，在追问一切道德法则和与之相关的责任必定以之为基础的自由时，问题完全不在于：那个由自然法则决定的因果性，是否因位于主体之内或主体之外的决定根据而成为必然的，并且在前一种情形下，它是否因天性或因理性思考过的决定根据而成为必然的；如果照这些人所承认的，这些起决定作用的表象自身在时间中，确切地说在前一个状态中有其实存的根据，但这一个状态又在一个先行的状态里有其实存的根据，如此等等，那么这些决定根据可以始终是内在的，它们可以有心理学的而非机械的因果性，亦即它们可以通过表象而非身体的运动产生行为：这样，它们始终是某个存在者的因果性的决定根据，只要这个存在者的此在是可以在时间中决定的，因而是从属于过去时间里必然形成的条件的，而这些条件在主体要行动时也不再受他的支配；于是，这些决定根据虽然具有心理学的自由（如果人们的确想应用这个关于心灵种种表象的单纯内在连接的字眼的话），但仍然具有自然必然性，从而并未留下任何先验自由，后者必须被思想为对于一切经验的东西因而对于一般自然的独立性，而不论它们被看作是单单在时间中的内感官的对象，还是被看作是既在时间中又在空间中的外感官的对象；没有这种乃至唯一先天实践的先验自由（在后一种真正的意义上），任何道德法则，任何依照道德法则的责任都是不可能的。正是出于这个缘故，我们确实能够把时间中依照因果性的自然法则的各种事件的所有必然性称作自然的机械作用，尽管我们这里的意思并不是说，委制于这种机械作用的种种事物实际上必定是物质的机器。我们这里所检视的是种种事件在依照自然法则发展时，它们在时间系列中连接的必然性，我们可以把这种过程在其中出现的主体称为物质的自动机（Automaton materiale），因为在这里机器是由物质推动的，或者与莱布尼茨一样，把这种主体称为精神的自动机（Automaton spirituale），因为在这里机器是由表象推动的；倘若我们意志的自由无非就是后一种（比方说，心理学的和比较的，而非同时先验的，亦即绝对的）自由，那么这在根本上就会无异于旋转式烤肉叉的自由，它一旦让人上紧了发条，也会自动完成它的运动。

现在为了扬弃前面例子所述的同一个行为里面自然机械作用与自由之间的表面矛盾，我们必须回想一下《纯粹理性批判》里面所说的话或从中推出的结论：这种无法与主体的自由并存的自然必然性，单单附着于对那居于时间条件之下的事物的决定，从而仅仅附着于对作为现象的行动着的主体的决定，这就是说，这个主体的每一个行为的决定根据都位于属于过去的时间并且不再受他支配的东西里面（他已经干下的事情，和在他看来因这些事情而可由他决定的品格，作为现象也都必须算在这种过去的时间和不再受他支配的东西之列）。但是，这在另一方面也意识到自己乃是物自身的同一个主体，也在他的此在不居于时间条件之下的范围内考察这个此在，但把自身仅仅看作可以由法则决定的，而这些法则是他自己通过理性给予自己的；在他的这个此在之中，没有什么东西对他来说是先行于他的意志的决定的，而他的此在的每一个行为，以及一般而言，这个此在的每一个依照他的内感官变化的决定，甚至作为感觉存在者的他的实存的整个历史，在他理智实存的意识里面都无非被视为后果，而决不被视为他那作为本体的因果性的决定根据。从这一点来考虑，理性存在者现在能够有权利就他干下的每一个违反法则的行为说：这个行为他原本能够放弃不做，尽管它同时作为现象是在过去的事情里被充分地决定了的，并且在这个范围之内是无可逃避地必然的；因为这个行为以及决定这个行为的所有过去的事情，都属于他自己所造成的他品格的唯一现象，并且依照这个品格，他把那些现象本身的因果性归入作为一个独立于所有感性的原因的他自身。

我们心中那个我们称为良心的奇妙能力的判决与这一点完全符合一致。一个人可以尽力矫揉以把他耿耿于怀的一件违反法则的事情粉饰为无意之举，粉饰为人们决不可能完全避免的过失，从而粉饰为某种他为自然必然性的洪流裹入其中的事件，因此把自己解释为清白无辜的：不过，如果他意识到他在犯下那过错的当下他原是清醒的，亦即原是正在使用他的自由的，那么他就会发现，为他辩护的律师根本不可能箝制他心中的原告之口；他虽然解释他的违法行为出于某种不良习惯，后者由于日积月累的疏忽放任竟养成到了这个地步：他能够把这个违法行为看作这个不良习惯的自然后果，但这并不能使他免于他施于自己的责备和警告。人们在每一次回想许久以前所行之事时而起的悔恨之情也是以此为基础的；这是一种由道德意向引起的痛苦感受，由于它无法有助于挽回已经形成的事件，所以在实践上是空洞的，甚至会荒谬的（就如普里斯特利，一个真正的、始终不渝的宿命论者，也把这个说成是荒谬的一样，并且有鉴于他的坦诚，他比那些在事实上主张机械作用而在口头上主张自由的人更其值得赞许，因为这类人虽然没能让人理解这样一种责任的可能性，却总是希望让人认为他们已经把自由包括在他们折衷主义的体系里面了），但是这种悔恨之情作为痛苦仍然是完全合法的，因为当事关我们理智的实存的法则（道德法则）时，理性并不承认任何时间差别，而只是追问：这个事件是否作为行动而属于我，然后总是从道德上把它与这种感受结合起来，不管这个事件是刚才发生的，或是早已发生的。因为有鉴于对于感官生命的此在的理智意识（自由意识），感官生命具有绝对的法象统一性，而法象在它包含关涉道德法则的意向的种种单纯现象（品格的现象）时，是不应当依照那属于作为现象的它的自然必然性来判断的，而是应当依照自由的绝对自发性来判

断的。因此人们可以承认：倘若我们能够对于一个人通过其内在以及外在行为显露出来的思想方式有那样深刻的洞察，以致其行为的每一个动力，即使最细微的动力，以及一切作用于这种动力的外在诱因都会为我们所认识到，从而人们能够像计算月蚀和日蚀那样确定地计算出未来的举止，我们在这种情况下依然主张：人是自由的。如果我们对于同一个主体还能够有另外一种鉴识（但这当然是完全没有授予我们的，而代替它的，我们只有理性概念），也就是对这个主体的一种理智直观。那么我们会明了：就那能够始终仅仅关涉道德法则的东西而言，现象的整个锁链依赖于作为物自身的主体的自发性，关于这种自发性的决定并不能够给出任何自然的解释。在缺乏这种直观的情况下，道德法则使我们确信：我们的行为，作为现象，和我们主体的感觉存在的关联，与这个感觉存在自身借此和我们心中的理智基质相连的关联之间是有区别的。——从这个对于我们的理性自然而然却无法解释的考虑来看，那些极其认真地做出然而在乍看之下仿佛完全悖理的判断也就证明自己是正当的了。在某些情况下，有人纵然曾从亦施于他人的同样教育中受惠，却从儿童起就早露恶毒，并且变本加厉，直至成年，以致人们把他们看作天生的恶棍，并认为他们就事关思想方式而言乃是完全无可救药的；人们却仍然按照他们的所作所为来评判他们，依然斥责他们对他们的恶行负有责任，甚至他们（儿童）自己也觉得这种斥责完全有根据，似乎他们与其他人一样依旧是负责任的，而不论他们那被断言为毫无希望的心灵的自然本性如何。这种情形之所以可能发生，乃是因为我们假定，一切由他们的意愿产生的东西（每一个有意实施的行为毫无疑问皆是如此）都有一个自由的因果性作为根据，这种因果性从少年时起就把他们的品格表现在他们的种种现象（行为）里面，而这种行为由于举止的类似性揭示了一种自然联系，但是这种联系没有使意志的邪恶性质成为必然，而相反是自愿服膺的恶的和不可改变的原理的后果，这些原理只是使这个意志更加卑鄙下流和更其应受惩罚。

但是，只要自由应当在一个属于感觉世界的存在者身上与自然的机械作用结合在一起，它就仍然面临一种困难：这种困难，纵使到此为止所述的一切都已为人认可，它仍然使自由处于彻底毁灭的威胁之下。不过，伴随着这种危险，有一种情况依旧给予了通向断定自由之幸运出路的希望，这就是说，这同一个困难更强制有力地压迫（事实上如我们立刻就看到的，仅仅）如下这个体系：在这里，可以在时间和空间中得到决定的实存被看作是物自身的实存；因此，这个困难并不强制我们放弃我们最紧要的先决条件，即作为感性直观的单纯形式，从而作为那属于感觉世界的主体所特有的单纯表象方式的时间的观念性，也就是只要求把这个先决条件与自由这个理念结合起来。

如果人们向我们承认，理智主体就一个被给予的行为而言仍然能够是自由的，尽管相对于同一个行为而言，它作为也属于感觉世界的主体，又是以机械作用为条件的，然而只要人们认定，上帝作为普遍的原初存在者也是实体实存的原因（这个命题是决不容许放弃的，否则作为一切存在者之存在者的上帝概念，以及神学中为一切所依赖的上帝的全足，亦需一起放弃），那么看来人们的确必须承认：人的行为在那种完全不受他支配的东西里，也就是在一个与他全然有别的、他的此在和他的因果性的整个决定完完全全以之为依

靠的至上存在者那里，有其决定根据。事实上，人的行为，在它属于时间之中的人的规定的时候，不但是作为现象的人的规定，而且是作为物自身的人的规定，那么自由便会是无法拯救的了。人就会是由至上匠师（dem obersten Meister aller Kunstwerke）制做和上紧发条的一个木偶或一架沃康松式的自动机，并且自我意识虽然使他成为一架思想着的自动机，但如果自发性被认为是自由的话，那么在这里，关于自动机自发性的意识就会是一个幻觉；盖缘它只是就比较而言配称自由，因为它运动的最近的决定原因以及逐次决定它们的一长系列原因虽然是内在的，但最终和最高的原因仍旧完全在一只外来的手中。因此，我无法明了，那些仍然始终坚持要把时间和空间视作属于物自身的此在的规定的人，将如何在这里避免行为的宿命；或者，当他们如此直截了当地（如原本敏锐的门德尔松所做的那样）承认两者是必然属于有限的和派生的存在者实存的条件，而不是必然属于无限的原初存在者实存的条件，我就无法明了，他们将如何为自己辩护，他们从何处获得做出这种区别的权利；甚至我也不明了，当他们把时间之中的此在视作必然依赖于有限的物自身的规定时，他们将如何规避他们造成的矛盾，因为上帝是这种此在的原因，但它仍然不可能是时间（或空间）本身的原因（因为时间和空间必须被设定为物之此在的先天必然的条件），从而上帝的因果性有鉴于这种物的实存甚至必须是以时间为条件的，这样一来，与上帝的无限性和独立性概念的一切矛盾必定都不可避免地登场了。与之相反，将独立于一切时间条件的上帝实存的规定与一个感觉世界的存在者的规定，也就是把一个存在者自身的实存与一个在现象之中的物的实存区别开来，对我们来说是轻而易举的。因此，如果人们不承认时间和空间的那种观念性，那么所余下的就只有斯宾诺莎主义了，在后者那里，空间和时间乃是原始存在者本身的本质规定，但依赖于它的物（我们本身也）不是实体，而仅仅是寓于实体之内的偶性；因为如果这种物仅仅作为实体在时间之中的结果而实存，而时间是这些物的实存本身的条件，那么这种存在者的行为也必定是这个实体在某个地方某个时间内实施的行为了。因此，斯宾诺莎主义的基本观念虽然荒谬，它的推论却远比创造论所能做的推论简明，因为在后者，这个被当作实体的和自在地实存于时间之中的存在者被视为一个无上原因的结果，却未同时被看作属于它和它的行为，而只是被看作自为的实体。

下述方式简单明了地解决了上面所思考的困难。如果时间之中的实存是世界之中思维着的存在者单纯的感性表象方式，从而并不关涉作为物自身的这类存在者：那么创造这类存在者就是创造物自身，因为创造的概念不属于实存的感性表象方式和因果性，而只能与本体相关。因此，当我就感觉世界的存在者说，它们是被创造的时，那么我只是把它们看作本体而已。就如说上帝乃是现象的创造者是一个矛盾一样，说上帝作为创造者乃是感觉世界的行为因而作为现象的行为的原因，而它同时也是行动着的存在者的此在（本体）的原因，也同样是一个矛盾。倘使现在有可能（如果我们仅仅承认时间之中的此在是某种单单作为现象，而不作为物自身的東西）断定自由而无损于作为现象的行为的机械作用，那么行动着的存在者是创造物这个情况，在这里能够丝毫不更动这个断定，因为创造涉及创造物的思维实存，但不涉及它们的感性实存，并且因而也不能够被视为现象的决定根据；

但是，如果世界的存在者作为物自身实存于时间之中，事情的结果便会完全不一样，因为实体的创造者就会同时是这些实体的全部机械作用的推动者。

纯粹思辨理性批判所完成的时间（以及空间）与物自身的实存的分离，就具有这样巨大的重要性。

但是，人们会说，这里所阐述的解决这个困难的方法本身仍旧具有许多繁难，难以有其清晰的表述。然而难道人们曾经尝试过的或可能会尝试的其他解决方法有更容易和更易领会的吗？我宁愿说，形而上学独断的教师们挪移这个难点使之尽可能远离人们的视线，希望他们倘使根本不谈及这个难点，大概也就无人会轻易想到它，他们在这里所表现的与其说是坦诚，毋宁说是滑头。如果科学应当得到促进，那么一切困难就必须揭示出来，甚至那些尚隐藏在科学道路之中的困难也必须搜索出来；因为每一种困难都唤起一种辅助手段，而这种手段不可能被发现而不造成科学无论在规模方面还是在精确性方面的增长，这样一来，甚至连各种障碍都成了科学彻底性的促进手段。相反，如果困难被着意地掩盖起来，或者只是用止痛剂消去，那么它们或迟或早要爆发为无可救药的祸害，后者使科学毁灭于彻底的怀疑主义。

* * *

因为在纯粹思辨理性的所有理念之中，从根本上来说，正是自由概念独独在超感性领域造成了这样广大的拓展，尽管仅仅是实践认识的扩展，所以我反躬自问：为什么独独给予自由概念以如此巨大的丰衍性，而其余的概念虽然能够标明纯粹可能的知性存在者的空位，但却不能通过任何东西决定那些存在者的概念。我立刻就明白：因为没有范畴我不能思维任何东西，所以我必须首先在我现在所研究的理性的自由理念里找出这个范畴，它在这里就是因果性范畴；我还明白，尽管对于作为逾界概念的自由这个理性概念没有什么相应的直观能够置为它的基础，理性概念对于（因果性的）知性概念的综合要求无条件者，但感性直观仍然必须首先被给予这个知性概念，通过感性直观知性概念才确保有客观实在性。现在，一切范畴都分成了两类，即单单从事于客体表象中的综合统一性的数学范畴，和从事于客体实存表象中的综合统一性的动力学范畴。第一类范畴（量和质的范畴）任何时候都包含齐一的东西的综合，在这类综合里，对于在感性直观里被给予的空间和时间之中的有条件者，决不可能找出一个无条件者来，因为无条件者必须又再从属于空间和时间，并因而又必须始终是有条件的；因此在纯粹理论理性的辩证论里，为它们寻求无条件者和条件总体的两种相互对立的方式都是错误的。第二类范畴（事物的因果性和必然性范畴）完全不要求（有条件者和条件在综合中的）齐一性，因为这里所应当表象的不是直观如何由其中的杂多构成，而仅仅是与直观相应而有条件的对象的实存如何（在知性里面而与知性相连接）增加到条件的实存上去；这样，我们就可以为感觉世界里面彻底的有条件者（既就因果性而言，又就事物本身的偶然的此在而言）设置一个思维世界之中的、尽管未经规定的无条件者，并且使综合成为超验的。于是，因为人们在纯粹思辨理性辩证论里面也发现，为有条件者寻找无条件者的两个表面上相互对立的方式，比如，在因果性的综合中，为感觉世界里面原因和结果系列中的有条件者设想一种不再以感性为条件的因果

性，事实上并不相互矛盾；人们还发现，一个行为在属于感觉世界时始终是以感性为条件的，亦即是机械地必然的，同时，在那行动着的存在者属于理智世界的情形下，而这同一个行为属于这个存在者的因果性时，仍旧能够有一种不以感性为条件的因果性作为其基础，从而能够被思想为自由的。现在重要的事情单单在于，这个能够会转化成存在，亦即在一个现实的事例里，人们仿佛能够通过事实证明，某种行为是以这样一种因果性（理智的、不以感性为条件的）为先决条件的，无论它现在是现实的，还是仅仅是受命的，亦即在实践中是客观必然的。在作为感觉世界的事件而在经验中被给予的现实的行爲上面，我们不能期望遇见这种联结，因为源于自由的因果性必定总是在感觉世界之外的理智世界里面找到的。但是，感觉存在者以外的其他事物并未为我们所知觉和观察到。这样，所余留下来的无非就是：一条无可辩驳而且客观的因果性原理被发现了；这条原理从它的决定那里排除一切感性条件，亦即它是这样一条原理，在其中理性就因果性而言不再引证其他东西以为决定根据，而是理性通过这条原理本身就包含着决定根据，并且在这里理性作为纯粹理性本身就是实践的。但是，这个原理无需求索无需发明；它长久以来就在所有人的理性之中，与人的存在融为一体，是德性的原理。于是，那种无条件的因果性和这种因果性的能力，自由，连同既属于感觉世界同时又属于理智世界的存在者（我自己），就不仅以无决定的和成问题的方式被思想（思辨理性查明这个说法是适宜的），而且甚至就自由的因果性法则而言以有规定的和确实的方式被认识到，这样理智世界的现实性就以决定的方式被给予了我们，更确切地说是就实践的瞻顾而言被给予我们的，这种决定从理论的目的来看会是超验的（逾界的），而从实践的目的来看则是内在的。但是就第二个动力学的理念而论，也就是就一个必然的存在者的理念而论，我们就不可能迈出这一步。若无第一个动力学理念居间，我们便不能从感性世界来到这个必然存在者上面。因为我们若曾想一试，那么我们必然就已经敢于一跃，舍去那给予我们的一切，荡入一个任何东西都未给予我们的境地，而借这些东西我们才能够从中促成这样一个理智存在者与感觉世界的联结（因为必然的存在者当被认识到是在我们之外被给予的）；与之相反，就如当下所阐明的那样，这一点就我们自己的主体而言是完完全全可能的，只要这个主体一方面通过道德法则将自己规定（借助自由）为理智的存在者，另一方面，它认识到自己是依照感觉世界里面的决定而活动的。唯有自由概念允许我们无需逾出我们之外而为有条件者和感性的东西寻得无条件者和理智的东西。因为正是我们的理性本身通过至上的和无条件的实践法则认识到自身，和那意识到这个法则的存在者（我们自己的人格），属于纯粹的知性世界，更确切地说，甚至连带认识到它作为这样的存在者如何能够活动的决定方式。这样，我们就自会领悟，为什么在整个理性能力里面唯独实践能力才是这样一种能力：它帮助我们超越感觉世界，为我们谋得关于超感性的秩序和联结的认识，但也正出于同样的原因，这种认识所能扩展的程度自然止限于为纯粹实践的意图所必需的范围。

若蒙允许，我还要借此机会提醒一事，这就是我们在处理纯粹理性时所走的每一步，甚至在我们全不瞻顾精微思辨的实践领域之中，仍旧那么精确并且自发地与理论理性批判丝丝入扣，仿佛每一步都是经过审慎仔细的考虑而单单为理论理性批判求得证明的。实践

理性最重要的命题与常常显得太过精微和不必要的思辨理性批判的评论之间这样一种无法寻求、而是（就如只要人们想把道德探索追溯到道德的原则上面，人们自己就能够相信）自发地产生的严密切合，出人意料而使人诧异不已，并且强化了已为别人认识到和称赞过的准则：在每一项科学研究里面，我们当以尽可能的精确和坦诚推进我们的事业，不费神于它在自己领域之外可能遭遇的障碍，而只是尽我们的所能真正和彻底地完成这个研究本身。经常的观察已经使我们相信，当人们完成这样的劳作时，那在中途在我以外的其他学说看来有时显得相当可疑的东西，在我把这种可疑性置之脑后，单单注意我的事业直至这个事业的完成之时，最终出乎人意料地与毫不顾及那些学说、毫无对于这些学说的偏袒和成见而独自地发现的东西完全符合一致。著作家们如果能够决心以更多的坦诚来从事工作，他们就会免除许多错误，省却许多徒劳的辛苦（因为这些辛苦付之幻觉了）。

(1) 数学或自然科学中所谓的实践命题本来应该称作技术命题。因为这些学科完全无关乎意志决定；它们仅仅指示足以产生某种结果的可能行为的多样性，因而与表示因果联接的所有命题一样是理论的。谁既然喜欢结果，那么他也就必须容忍原因。

(2) 此外，认其为善（sub ratione boni）这个语词也是义涉双关的。因为它可能是说：我们之所以把某种东西表象为善的，乃是因为我们欲求（愿望）它；但也可能是说：我们之所以欲求某种东西，乃是因为我们把它表象为善的；这样，或者欲望是作为善之客体的概念的决定根据，或者善的概念是欲求（意志）的决定根据；因为在前一种情形下，认其为善（sub ratione boni）这个词就会意指：我们愿望某种在善的理念之下的东西，而在第二种情形下，则会意指：我们根据这个理念愿望某种东西，而这个理念是必须先于这个愿望而为其决定根据的。

(3) 对于每一种不是为了法则发生却合乎法则的行为，人们能够说：它只依照条文，而非依照精神（意向）在道德上是善的。

(4) 如果我们准确地思考前面陈述过的对人敬重这个概念，那么就会发觉，这种敬重始终依赖于某个实例持于我们之前的那种职责意识，而且敬重也决不会有异于道德根据的其他根据；无论我们在何处用这个辞语去注意人们在判断道德法则时所取的秘密的而奇妙的、同时却常常出现的瞻顾，总是有益的，从心理学的观点来看，甚至对于知人论事也是非常有用的。

(5) 某些人想定为德性最高原理的自我幸福原则与这个法则形成奇特的对比。这个自我幸福原则的内容是：爱你自己甚于一切，但爱神及汝邻人乃为汝自己缘故。

第二卷 纯粹实践理性辩证论

第一章 纯粹实践理性辩证论概论

无论我们从其思辨的应用或从其实践的应用来考察纯粹理性，纯粹理性任何时候都有其辩证论；因为它对所与的有条件者要求绝对的条件总体，而后者从根本上说只能在物自身那里找到。但是，因为一切物的概念必须与直观相关联，而直观在我们人类身上永远只能是感性的，从而令对象不是作为物自身，而是单单作为现象被认识；在有条件者和条件的现象系列之中，无条件者是决不可能为人见及的，于是，条件总体（从而无条件者）这个理性理念运用于现象时，一个无可避免的假象产生了：仿佛现象是事物本身（因为若无警戒性的批判，它们总是被这样看待）；但是，由于理性在将其为一切有条件者设定无条件者的原理运用于现象时的自相冲突，这个假象自行暴露，倘非如此，它原本是决不会被人看出它的虚假的。不过理性被迫去追究这个假象的根源：它从什么地方产生，它如何能够被消除；这只有通过彻底批判整个纯粹理性能力才能达到，别无他途，所以在理性的辩证论里面彰显出来的纯粹理性的二律背反，事实上乃是人类理性向来所能陷入的最富裨益的困境；因为它最终驱使我们去寻求走出这个迷宫的线索，而这个线索一经发现，还会揭示出我们并不寻求却仍然需要的东西，也就是对于事物的一种更高而不变化的秩序的展望；我们现在已经处于这个秩序之中，而且我们从现在起能够受确定的规矩之命依照至上的理性决定在这个秩序之中继续我们的此在。

在纯粹理性的思辨应用中，那种自然的辩证法如何得到解决，那个出于原系自然假象的错误又如何加以预防，人们能够在那个能力的批判里面实见其详。但是理性在其实践应用时的情况并不稍稍好些。作为纯粹实践理性，它同样为实践上有条件者（那些依赖于禀好和自然需求的东西）寻求无条件者，虽然不是以其为意志的决定根据，而是在它业经（在道德法则之中）给予之后，以其为纯粹实践理性客体的无条件的总体，而名称是至善。

从实践上，亦即为了我们的理性举止的准则，充分地规定这个理念的，是智慧学说，而作为一门科学，这种学说在古人所理解的这个词的意义上便是哲学，后者在古人那里原是对至善借以措身的概念以及对至善借以获致的行为的论。倘使我们让这个词维持其古代意义，作为一门至善的学说，这当是不错的，只要理性致力于使其成为一门科学。因为一方面，这个附加的限制条件会切合于希腊文的措辞（它意谓爱智慧），同时也会足以在哲学的名义下包含对科学之爱，从而包含对理性一切思辨认识之爱，只要它有助于理性既达到那个概念又达到实践的决定根据，而且又不让忘却它之所以独独能够被称为智慧学说的主要目的。另一方面，如果我们通过定义向那种胆敢以哲学家自居的人提出将大大挫折他的要求的自尊标准，那么吓阻他的自负也无不利之处。因为做一位智慧教师的含义远胜

于做一名学生，后者毕竟尚不足以以达到这么高的目标的确切期待来指导自己，更未遑指导他人；它应当意指智慧知识的大师，这句话所要说的意思，比一个谦虚的人以为自己所具有的东西要多；哲学以及智慧本身还会保持为一个理想，在客观上这个理想只有在理性之中得到完全的表现，但在主观上对于个人来说，仅仅是他无可逃避的奋斗鹄的；而且惟有这样一个人才有正当的权利在自居的哲学家称号之下宣称拥有这个鹄的：他能够表明智慧不容置疑地作用于（在控制他自己方面，以及他对于普遍的善优先怀有的无可怀疑的关切方面）他的作为榜样的人格，而这也是古人为了能够获得那个尊称所要求的东西。

就纯粹实践理性的辩证论在规定至善概念（这个规定，一俟实践理性辩证论的解决成功，就恰如理论理性辩证论的解决一样，让人期待最为宜人的结果，其条件是，径直托出而不加掩饰的纯粹实践理性的自身矛盾，迫使人们对其自身的能力予以彻底的批判）这一问题方面而论，我们只有一点尚须预先提醒。

道德法则是纯粹意志的唯一决定根据。但是，因为这个法则是单纯形式的（这就是说，它单单要求准则的形式是普遍立法的），所以它作为决定根据抽掉了一切质料，从而抽掉了愿欲的一切客体。因而，虽然至善始终可以是纯粹实践理性的整个对象，亦即纯粹意志的整个对象，它却仍然不能因此被当作纯粹意志的决定根据；惟有道德法则必须被看作是使至善及其实现或促进成为客体的根据。这个提醒在决定德性原则这样微妙的场合下事关重大，在这里甚至最细微的误解就败坏意向。因为我们从分析论已经看到，倘若我们先于道德法则就在善的名称之下认定随便一个客体作为意志的决定根据，然后从其中推出无上的实践原则，那么这个实践原则随后总是会带来他律，排挤道德原则。

但是，不言而喻的是，倘若道德法则作为无上的条件已经包含在至善的概念里面，那么不单至善是一个客体，而且它的概念和它通过我们实践理性而可能的实存的表象同时就是纯粹意志的决定根据；因为，事实上正是已经包含在这个概念里面并且被一同思想的道德法则，而不是别的对象依照自律的原则决定意志。关于意志决定的概念的这种秩序不应忽视；因为否则我们会误解自己，并且在一切都处于彼此极其和谐的地方，以为陷入了自相矛盾。

第二章 纯粹理性在决定至善概念时的辩证论

至上这个概念已经包含歧义，如果人们对此不加注意，这种歧义就能够引起无谓的不休争论。至上既能够意指无上的东西（supremum），也能够意指完整的东西

（consummatum）。前者是这样一种条件，它自身是无条件的，亦即不委质于任何其他条件（originarium）；后者是这样一种整体，它不是某个更大的同类整体的一个部分

（perfectissimum）。在分析论中已经证明：德行（作为得到幸福的配当）是所有向我们显现为值得想望的东西的无上条件，从而也是我们对于幸福的全部追求的无上条件，因而也就是无上的善。但是它并不因此就是整个的和完满的善，而作为有限的理性存在者的欲求能力的对象；盖缘为了成就至善，还需要加上幸福，这不仅在将自己当作目的的人那有偏私的眼里是需要的，而且在将世界上一般之人视作目的本身那无偏私的理性判断之中也是需要的。因为需要幸福，也配当幸福，却仍然享受不到幸福，这可能与一个理性而同时全能的存在者的完满愿欲是完全不相符的，即使我们仅仅为了试验而设想这样一个存在者。既然德行和幸福一起构成了一个人对至善的拥有，但与此同时，与德性（作为个人的价值和得到幸福的配当）极其精确地相比配的幸福也构成了一个可能世界的至善：所以至善意指整体，意指完整的善，在这里德行作为条件始终是无上的善，因为后者在自身之上不再有条件。幸福总是这样一种东西，虽然对于拥有它的人是愉悦的，但就它自身而言并不是绝对地和在所有方面善的，而是在任何时候都以道德上合乎法则的举止为先决条件。

两种必然地联结在一个概念里的规定必定是作为根据和结果连接在一起的，尽管这种统一性或者依照同一性法则而被看作分析的（逻辑的连接），或者依照因果性法则而被看作综合的（实在的联结）。因此，德行与幸福的这种连接就可以作两种理解：或者成就德行的努力和对幸福的合理谋求原非两种各别的行为，而是完全同一的行为，因为在这里前者无需用与后者所需的准则不同的准则设为根据；或者那种连接被放置在如下一点上：德行将幸福作为某种与德行意识不同的东西产生出来，犹如原因产生结果。

在古希腊各学派中，从根本上说，唯有两派在规定至善概念时遵循同样的方法，但这只限于他们不让德行和幸福被当作至善的两种不同元素，从而依照同一性规则寻求原则的统一性；但是在这里他们却又分道扬镳了：他们在两者之中分别选择了不同的根据概念。伊壁鸠鲁派说：意识到自己的导致幸福的准则，这就是德行；斯多亚派说，意识到自己的德行，就是幸福；对于前者来说明智就等于德性，后者给德行选择了一个尊称，对于他们来说，唯有德性才是真正的智慧。

我们不得不惋惜，这些人（我们同时也赞叹，他们在那么早的时代就已想尽种种办法以求哲学的扩张征服）的敏锐机智被用来在两种截然各类的概念，即幸福概念和德行概念之间思索同一性。然而，这原是契合他们那个时代的辩证精神的，即着力把原则之本质的和不可调和的差别化为措辞之争，从而从表面上捏造出单单在不同命名之下的概念的统一性，借此扬弃这种差别，这种精神时至今日还在诱惑那些精细的头脑。它通常发生在下列

场合：互不相同的根据之间的结合过于深奥或高妙，或者原本为哲学体系采纳的学说需要彻底改造，以致人们不敢深入检视实在的差别，而宁愿把它作为单纯表述方面的分歧来对待。

因为这两个学派都着力思索德行与幸福的各种实践原则之间的同样性，所以他们在如何强致这种同一性上面也不并因此是彼此一致的，相反倒是有霄壤之别的；因为一派把它的原则置于感性的层面，另一派则置于逻辑的层面，前者把原则置于感性需求的意识之中，后者把原则置于实践理性对于一切感性决定根据的独立性里面。依照伊壁鸠鲁派，德行概念已经居于促进他自己的幸福的准则里面；相反，依照斯多亚派，幸福的情感已经包含在关于他的德行的意识之中。但是，凡包含在另一个概念之中的东西，虽然与能包者的部分相同，但并非与其整体合而为一；再者，两个整体即使由同一种材料组成，倘若两者之中的部分以全然各异的方式联结成一个整体，它们彼此仍然是有特殊的区别的。斯多亚派主张，德行是整个至善，幸福仅仅是意识到拥有德行属于主体的状态。伊壁鸠鲁派主张，幸福是整个至善，德行仅仅是谋求幸福的准则形式，亦即合理地应用谋求幸福的手段的准则形式。

但是，分析论表明，德行的准则与个人的幸福准则就它们的无上实践原则而论是完全各类，远非一致的；它们虽然同属一个至善而使之成为可能，却在同一个主体之中竭力相互限制，相互妨碍。于是，无论迄今为止一切结盟的努力如何，至善在实践上是如何可能的？这个追问始终还是一个未解决的任务。但是，使它成为一个难以解决的任务的东西是什么，已在分析论里面被给予了，这就是，幸福和德性是至善的两种在种类上完全相异的元素，从而它们的联结是不可能以分析的方式被认识到的（犹如一个寻求幸福的人通过单解析其概念就会在其举止里面发现自己是有德行的，或者一个依循德行的人就会在关于这样一种举止的意识中发现自己鉴于这个事实[ipso facto]已经是幸福的了），而是两个概念的综合。但是因为这种联结为人认识到是先天的，从而是实践上必然的，而不是从经验里面推论出来的，并且至善的可能性因此也不依赖于任何经验的原则，所以这个概念的演绎必须是先验的。通过意志自由产生至善，这是先天地（在道德上）必然的；因此至善可能性的条件也必定单单依赖于先天的认识根据。

一 实践理性二律背反

在对于我们系实践的，亦即通过我们的意志而实现出来的至善里面，德行和幸福被思想为必然地联结在一起的，因此，实践理性若不能够认定其中一项，另一项也就不属于至善。现在这种联结（与每一个一般的联结一样）或者是分析的，或者是综合的。但是，因为这个被给予的联结不能够是分析的，就如前面刚刚指明的那样，所以它们就必须被思想为综合的，甚至思想为原因与结果的连接；因为它关涉实践的善，亦即通过行为而可能的东西。于是，或者追求幸福的欲望必须是德行准则的动机，或者德行的准则必须是幸福的有效原因。第一种情形是绝对不可能的：因为（就如在分析论里面已经证明的）把意志的

决定根据置于对幸福的渴求之中的准则，是完全非道德的，不能够为任何德行建立基础。但是，第二种情形也是不可能的，因为世界上一切原因和结果的实践连接，作为意志决定的后果，并不取决于意志的道德意向，而取决于自然法则的知识以及把它们用于这个意志的目标的自然能力，从而通过一丝不苟遵循道德法则[而成就的]幸福与德行之间必然的和足以达到至善的连接，在这个世界上是无法指望的。现在，因为至善在其概念里面包含着这种联接，而促进至善是我们意志的一个先天必然的客体，并与道德法则不可分割地联系在一起，所以前者的不可能性也就证明了后者的虚妄。于是，倘若至善依照实践规则是不可能的，那么命令去促进这种至善的道德法则也必定流于幻想，指向空洞想象的目的，从而本身就是虚妄的。

二 实践理性二律背反的批判扬弃

在纯粹思辨理性的二律背反里面，在世界上事件的因果性的自然必然性与自由之间存在着类似的冲突。这个冲突已由如下的证明消除了：如果人们把种种事件乃至事件在其中发生的世界（一如人们所应当的那样）仅仅视作现象，那么就没有真正的冲突；因为这同一个发生行为的存在者作为现象（甚至在其自己的内感官之前）具有感觉世界之中的因果性，后者在任何时候都是符合自然机械作用的，但是就同一个事件而论，只要发生行为的个人同时视自己为本体（作为在他那不受时间决定的此在之中的纯粹理智存在者），他就能包含那种依照自然法则的因果性的决定根据，而后者本身是不受任何自然法则支配的。

当下的纯粹实践理性二律背反的情形也是一样。两个命题中的第一个：追求幸福产生了有德行的意向的根据，是绝对虚妄的；但是，第二个命题：德行意向必然产生幸福，不是绝对虚妄的，而只是在这种意向被视作感觉世界中的因果性形式的范围内，从而在我认定这个世界的此在为理性存在者实存的唯一方式的范围内，才是虚妄的，因而它仅仅是有条件地虚妄的。但是因为我不仅有权把我的此在思想为一个知性世界中的本体，而且甚至在道德法则上面具有（感觉世界里）我的因果性的纯粹理智的决定根据，所以，意向的德性作为原因与作为结果的幸福有一种若非直接也系间接（借助于一个理智的自然创作者）而必然的联系，这并非是不可能的；这种联结在系单纯感觉客体的自然里面无非是偶然地发生的，而不能够达到至善。

这样，尽管实践理性这种表面上的自相冲突，至善，这个在道德上受决定的意志的必然而至上的目的，是实践理性的真正客体；因为它在实践上是可能的，并且在质料方面与至善相关的这种意志的准则具有客观实在性，而那在德性与幸福依照一条普遍法则联结时的二律背反，使这种客观实在性起初就受到一击，不过这出于一种单纯的误解，因为人们把现象之间的关系当作物自身与这些现象之间的关系。

如果我们发见自己被迫这样遥远地，也就是在与理智世界的连接中寻求至善的可能性，而至善乃是理性为一切理性存在者标定的他们所有道德愿望的目标，那么，古代和现代的哲学家居然能够在今生（在感觉世界里）已经找到了与德行完全比配的幸福，或已经

能够让自己相信意识到了这种幸福，这就必定令人诧异了。因为伊壁鸠鲁以及斯多亚派都把自德行生活意识里产生的幸福高扬于一切东西之上，而且前者在其实践规矩方面并没有那样卑鄙，即使人们可以从他那些用于解释而非用于行为的理论原则里面，或者从那些受他以快感一词代替满足一词误导的许多人所解释的理论原则里面，做出如此推论；相反，他把毫不自私的行善算作享受赏心乐事的方式，并且恰如最严格的道德哲学家始终所要求的那样，禀好的知足和节制同属他的愉快（他借此所理解的是经常欢乐的心情）的纲领。他与斯多亚派分道扬镳的主要之点仅仅在于：他在这种愉快里面安置了动机，而斯多亚派正确地拒绝这一点。因为一方面，有德行的伊壁鸠鲁也像目下许多爱好道德却对他们的原则并无足够深入反思的人一样，陷于如下的错误：他设定，他原想要为之指定趋于德行的动力的人具有德行的意向（事实上，品行端正的人如非首先意识到自己的品行端正，他就不可能发觉自己是幸福的；因为由于具有那种意向，他在犯规时他自己的思想方式会迫使他做的自责，以及道德上的自谴，就会剥夺他对愉悦的所有享受，而他的境况原本是可以包括这种愉悦的）。不过，问题是：这样一种意向，这样一种评价他此在的价值的思想方式是如何可能的？因为先于这种意向和思想方式，在主体之中完全不会有任何对于一般道德价值的情感。一个人如果是有德行的，而在每一件行为里面都未意识到自己的品行端正，当然不会感受到生活的乐趣，而无论在生活的物质境况方面他是如何的走运。但是，难道为了首先使他成为有德行的人，便在他尚未如此之高地估价他实存的道德价值之前，人们就能够恰当地向他推荐那从品行端正的意识中产生出来而他对之尚无感觉的宁静心境？

但是，另一方面，这里始终存在着虚报事实的错误（*vitium subreptionis*）的根据，存在着仿佛这样一种视觉幻象的根据：人们自己意识到他们的所行有别于他们的所感，这是连最富经验的人都无法避免的。道德意向直接通过法则与意志决定的意识必然地联结在一起。现在，关于欲求能力决定的意识始终是对于由这种决定所产生的行为觉得惬意的根据；但是，这种快乐，这种自得的惬意，不是行为的决定根据，而单单直接通过理性的意志决定才是快乐情感的根据，并且这一向是欲求能力的一种纯粹实践的决定，不是感性的决定。因为现在这种决定在内心造成的推进活动的结果，恰与所期待于被欲求的行为的愉悦情感会造成的结果一样，所以我们容易把我们自己的所行之事看作我们单纯被动的所感之情，并且将道德的动力当作感性的冲动，就如它每次在所谓（在这里，内）感官的幻觉中发生的那样。直接受纯粹理性法则的决定去行动，乃是人的本性里面非常崇高的东西，甚至把理智对于意志的可决定性的主观因素视作某种感性的东西，视作某种特定的感性的情感（因为理智的情感会是一种矛盾）的结果这样一种幻觉，也是人的本性里面非常崇高的东西。关注我们人格的这种品性，尽可能最好地培植理性对于这种情感的作用，也是相当重要的。但是，我们也必须提防人们将特定的欢乐情感置为这种作为动力的道德决定根据的基础（它们其实只是后果），从而以对这种决定根据妄加过誉，一如借助虚幻的泡沫，来贬低和丑化真实纯正的动力，即法则自身。于是，敬重，而非愉悦或享受幸福才是这样一种东西，对于它不可能存在一种构成理性的基础并且先于理性的情感（因为这总是

感性的和本能的)；敬重作为法则对意志的直接强制性的意识与快乐情感几无类似之处，虽然在与欲求能力的关系之中它造成了同样的情感，却出于不同的源泉；但是通过这种表象方式我们才能达到我们所寻求的东西，也就是说，行为之发生不仅合乎职责（按照适意的情感），而且出于职责，这必须是一切道德教育的真正目的。

但是，人们是否就没有这样一个辞语，它不像幸福这个辞语那样标志一种享受，却仍然指示必然伴随德行意识的一种对其实存的惬意，一种与幸福类似的东西？有！这个辞语就是自足，它就其本义说总是仅仅指示对其实存的一种消极的惬意，在其中人们意识到自己无所需求。自由与自由意识，作为以压倒一切的意向遵循道德法则的能力，乃是对于禀好的独立性，而这个禀好至少是决定（虽然不是刺激）我们欲求的动机；只要我在遵循我的道德准则时意识到它们，它们就是必然与之联结的、不依赖于任何特殊情感的和不可更动的满足的唯一来源，并且这种满足能够称作理智的满足。感性的满足（这样说法是不合原义的）依赖于禀好的满意，而无论这些禀好被挖空心思地想得多么的精细，它决不能适合于人们关于满足的所思所想。因为禀好随着人们对它们的怂恿变化增长，并且始终留下一个愈填愈大的空洞。因而，它们总是令理性存在者厌烦，并且纵使不能摆脱它们，它们也逼得他愿意从中脱身出来。甚至某种合乎职责（譬如慈善之举）的禀好，虽然能够便利道德准则的效用，但不产生这种效用。因为如果行为不仅仅应当包含合法性，而且也应当包含道德性，那么在准则中的所有一切都必须指向作为决定根据的法则表象。禀好是盲目而奴颜婢膝的，无论它良好与否；而如果事情取决于德性，那么理性必须不仅仅担任禀好的监护者的角色，而作为纯粹实践理性必须不顾禀好，完全只照顾它自己的关切。即使同情和柔肠怜悯的情感，倘若在关于什么是职责的深思熟虑之前发生而成为决定根据，甚至也令思维健全的人烦难，使他们深思熟虑过的准则陷于一团糊涂，并促使他们愿意从中解脱出来，单单委质于立法的理性。

由此我们便可以理解：关于纯粹实践理性这个能力的意识如何能够通过业绩（德行）产生一种克服自己禀好的意识，因此也产生独立于这些禀好、从而独立于始终伴随它们的不满足的意识，于是产生对自己状况的否定的惬意，亦即满足，而它在源头上就是对自己人格的满足。自由本身因这样一种方式（也就是间接地）就能成为一种享受，这种享受不能够称作幸福，因为它并不依靠情感的积极参与，确切地说它也不能够称作洪福，因为它并未包含对于禀好和需求的完全独立性；不过，至少在其意志决定能够认为自己不受它们的影响的范围内，于是在至少就其起源而论它与人们仅能归于至上存在者的自满自足相类似的范围内，它仍然是与洪福有相似之处的。

这样解决纯粹实践理性的二律背反带来如下结果：在实践原理里面，德性意识和对作为其后果而与之比配的幸福期望之间一种自然的和必然的联结，至少可以思想为可能的（但当然并不因此就是可以认识和洞见到的）；另一方面，谋求幸福的种种原理不能够产生德性：于是，无上的善（作为至善的第一条件）是德性，反之，幸福虽然构成了至善的第二元素，却仍然是如此：它是前者仅以道德为条件的、却依旧必然的后果。只有在这样一种隶属次序之下，至善才是纯粹实践理性的整个客体，纯粹实践理性必须把这个至善表

象为可能的，因为竭尽可能促进至善的实现，是纯粹实践理性的一个命令。但是，因为有条件者与条件的这样一种联结的可能性完全属于事物超感性的关系，并且决不可能依照感觉世界的法则被给予，纵使这个理念的实践后果，也就是以实现至善为目标的行为，属于感觉世界，所以我们将首先就我们直接力所能及的东西，其次就理性为弥补我们无力达到至善（依照实践原则是必然的）的可能性提供给我们而且为我们力所不能及的东西，努力去阐明那种联结的可能性的根据。

三 纯粹实践理性在与思辨理性联结中的优先地位

所谓两件或两件以上经由理性联结起来的事物之中的优先地位，我理解的是其中一件事物成为与所有其他事物联结的首要决定根据的优先权。在较窄的实践意义下面，它意指其中一种关切的优先权，亦即其他的关切隶属于它（它不能居于任何其他关切之后）。人们能够赋予心灵的每一项能力以一种关切，亦即一条原则，它包含着唯在其下心灵能力的施行才得到促进的条件。理性，作为种种原则的能力，决定了一切心灵力量的关切，但它自己的关切自己决定。理性思辨应用的关切在于认识客体，直至最高的先天原则，理性实践应用的关切在于相对于最终的和完整的目的决定意志。为一般理性应用的可能性所需要的东西，也就是理性的原则和主张必须彼此不相矛盾，不构成它的关切的一部分，而是毕竟具备理性的条件；只有理性的拓展，而非其单纯与自己的一致，才算在理性的关切之列。

倘若除了思辨理性出于其洞见独自呈献给实践理性的东西之外，实践理性不再可以认定别的什么和将其思想为被给予的，那么思辨理性就占据了优先地位。但是，假定实践理性独自就有源始的先天原则，它们与某些理论的断言不可分割地联结在一起，却仍然落在思辨理性的一切可能的洞见之外（尽管它们与后者必定也不矛盾），那么问题便是，哪一种关切是无上的关切（而非，哪一种必然让步，因为其中一种并不必然与另一种相冲突）：思辨理性不认识所有实践理性提交它认定的东西，它是否必须采纳这些命题并且试图把它们，作为外在的、移交给它的财物，与它自己的概念结合起来，即使它们对它来说是逾界的；或者它是否有正当的理由，顽固地遵循它自己与众不同的关切，并且依照伊壁鸠鲁的逻辑学，将所有不能通过亲历的、在经验里面建立起来的实例认证其客观实在性的东西都当作空虚的巧思予以拒绝，尽管后者同时与理性的（纯粹）实践应用的关切盘根错节，其自身也不与理性的理论应用相矛盾，而单纯因为它由于取消了思辨理性自己设立的界限，使之听任想象力的胡闹和荒唐，因而现实地损害了思辨理性的关切。

事实上，只要以本能为条件的实践理性，亦即单单受幸福的感性原则管束的意向的关切，被安置为基础，那么这个过分要求就决不可以向思辨理性提出来。穆罕默德的天国，神智学者和神秘主义者与神性的融合，都会尽随每人的兴趣所好，以其怪异纠缠理性，因而与其以这种方式将理性交付给各种梦幻，还不如根本没有理性要来得好些。然而，如果纯粹理性能够是自为地实践的，并且它事实上就是实践的，一如道德法则的意识所表明的

那样，那么确实始终正是同一个理性在依照先天原则进行判断，无论它是为着理论的意图还是为着实践的意图；于是，这里很清楚：如果为着第一个意图的理性能力不足以肯定地确立某些命题，后者同时也并不与它矛盾，只要这些命题不可分割地属于纯粹理性的实践关切，尽管作为一个不是在它自己园地里生长的、却仍然得到了充分论证的外来贡献，它就必须认定它们，必须尝试把它们与它作为思辨理性有权把握的东西相比较并且联结起来；但是它必须明白，这些不是它的洞见，而是它的应用为着某个别的意图，也就是实践的意图的拓展，这与它限制思辨过失的关切是毫无抵触的。

于是，在纯粹思辨理性与纯粹实践理性联结成一个认识时，假定这种联结不是偶然的和任意的，而是先天地以理性自身为基础的，从而是必然的，实践理性就占据了优先地位。因为若无这种隶属次序，理性就会发生自相冲突；盖缘如果它们是并列（协调）的，那么前者就会自为地关紧它的疆界，不让后者的任何东西进入它的领域，但是尽管如此，后者依然会将它的疆界扩展到一切东西之上，并且只要自己有所需要，就会试图将前者纳入自己的领域。但是，我们根本不能向纯粹实践理性提出这样的过分要求：隶属于思辨理性，因而颠倒次序，因为一切关切归根结底都是实践的，甚至思辨理性的关切也仅仅是有条件的，只有在实践的应用中才是完整的。

四 纯粹实践理性公设之一：灵魂不朽

至善在世界之中的实现是一个可由道德法则决定的意志的必然客体。但是，在这个意志里面，意向完全切合于道德法则是至善的无上条件。因此，这种切合必须像其客体一样是可能的，因为它是包含在促进这个客体的命令里面的。但是，意志与道德法则的完全切合是神圣性，是一种没有哪一个感觉世界的理性存在者在其此在的某一个时刻能够达到的完满性。因为与此同时它仍然作为实践上必然的而被要求，所以它只有在一个向着那个完全的切合性而趋于无穷的前进中才能见及；并且依照纯粹实践理性的原则，认定这样一种实践的进步作为我们意志的实在客体，乃是必然的。

但是，这个无穷的前进只有以进入无限延续的实存和同一个理性存在者的人格（人们称之为灵魂不朽）为先决条件，才是可能的。这样，至善只有以灵魂不朽为先决条件才在实践上是可能的；从而，与道德法则不可分离地联结在一起的这种不朽，是纯粹实践理性的一个公设（所谓公设，我理解的是一种理论的、但在其本身不可证明的命题，它不可分离地附属于无条件有效的先天实践法则）。

这条关于我们本性的道德规定的命题，即唯有在一个趋于无穷的进步中才能够达到与德性法则的完全切合，不仅就目下弥补思辨理性的无能起见，而且就宗教而言，都具有极大的用处。若无这个命题，或者道德法则将被完全褫夺去它的神圣性，盖缘人们过分夸饰道德法则为宽大无拘（宽容的），从而迎合了我们的方便适意，或者它的任务和对它的期待被张大到了一个无法达到的终点，即所冀求的对于意志神圣性的完全获致，并陷入了狂热的、与自知之明相违背的神智学的梦幻之中；这两者都无非妨碍了趋于准确而全面地遵

循理性严格而非宽大的、然而却仍非理想而是真正的命令的不懈奋斗。对于一个理性的却有限的存在者来说，惟有趋于无穷的、从低级的道德完善性向高级的道德完善性的前进才是可能的。视时间条件为无的无限存在者，在这个对于我们乃无穷的系列里面看到了与道德法则切合的整体，而神圣性乃是它的命令一丝不苟地要求的，以合乎它派给人手一份应得的至善方面的公正性，这种神圣性在唯一一个对理性存在者之此在的理智直观里一览无余。至于就分享这份至善的希望而言，唯一能够归于创造物的是对于他那经过考验的意向的意识，旨在于根据他迄今为止从恶劣到道德良好的进步，以及根据因此而为他认识到的始终不渝的决心，希望这个进步益发不间断地持续下去，而不论他的实存可以达到多么长久，甚至超出此生^[4]；这样，虽然决不会在其此在的这里或任一可预见的将来时刻，而只是在（唯上帝能够综观的）他延续的无限性中，达到与上帝的意志（并不宽大或赦免，它们与公正不相称）的完全适合。

五 纯粹实践理性公设之二：上帝存在

在前述的申解里面，道德法则导至无需任何感性动力参与而单纯由纯粹理性指定的实践任务，也就是至善的第一和主要的部分，即德性的必然完整性的任务，并且因为这个任务仅仅在一个永恒里才能够充分解决，所以又导至不朽的公设。这同一个法则必定也一如先前那样无私地经由并无偏爱的理性导至至善的第二个元素的可能性，也就是与那德性切合的幸福的可能性，它这样做必须以与这种结果相适合的原因的此在为先决条件，这就是说，它必须设定上帝的实存，作为必然属于至善（它是与纯粹理性的立法必然联结在一起的我们意志的客体）的可能性。我们将以令人信服的方式来阐述这种联系。

幸福是世界上理性存在者在其整个实存期间凡事皆照愿望和意志而行的状态，因而依赖于自然与他的整个目的、并与他意志的本质的决定根据的契合一致。现在，作为自由法则的道德法则通过一种决定根据颁行命令，这种决定根据应当完全独立于自然以及自然与我们欲求能力（作为动力）的契合一致；但是，与此同时在世界之中发生行为的理性存在者仍然不是世界和自然本身的原因。于是，在道德法则里面没有丝毫的根据说，德性和那个作为部分属于世界并因而依赖于世界的存在者与德性相称的幸福之间有必然联系，而且正是出于这个缘故他不能够通过他的意志成为这个自然的原因，并且他也不能够凭自己的力量使自然，就其涉及他的幸福而论，与他的实践原理彻底协调。然而，在纯粹理性的实践任务里面，亦即在对于至善的必然追求之中，这样一种联系是被设定为必然的：我们应当设法促进至善（它因此也必定是可能的）。这样，全部自然的而又与自然有别的一个原因的此在，也就被设定了，而这个原因包含着上述联系的根据，也就是幸福与德性精确地契合一致的根据。但是，这个无上的原因不仅应当包含自然与理性存在者意志的法则契合一致的根据，而且也应当包含自然与这个法则的表象契合一致的根据，只要他们将这个法则置为意志的无上决定根据，从而不仅包含自然与道德形式上的契合一致，而且也与作为他们动机的他们德性契合一致的根据，也就是包含着与他们的意向契合一致的根据。于

是，只有在一个无上的自然原因被认定，并且这个原因具备合乎道德意向的因果性的范围内，这个至善在世界上才是可能的。一个能够依照法则的表象发生行为的存在者正是一个理智存在者（理性存在者），并且依照这样一种法则表象的这样一个存在者的因果性正是这个存在者的意志。这样，自然的无上原因，只要它必须为了至善而被设定，就是这样一个存在者，它通过知性和意志成为自然的原因（从而是自然的创作者），亦即上帝。因此，派生的至善（极善世界）可能性的公设同时就是一个源始的至善的现实性的公设，也就是上帝实存的公设。既然促进至善原本是我们的职责，那么设定这种至善的可能性就不仅是我们的权限，而且也是与作为需求的职责联结在一起的必然性；因为至善只有在上帝的此在的条件下才发生，所以这就将上帝的此在这个先决条件与职责不可分割地联结在一起，亦即认定上帝的此在，在道德上是必然的。

这里或应注意：这种道德必然性是主观的，亦即是需求，而不是客观的，亦即它本身不是职责；因为并不存在任何认定某种事物的实存（盖缘这单纯事关理性的理论应用）的职责。这也不可以做如下理解：认定上帝的此在作为一个所有一般义务的根据是必然的（因为一如已经充分证明的，这个根据仅仅依赖于理性本身的自律）。在这里，只有努力产生和促进世界上的至善才属于职责，这种至善的可能性因而也能够被设定，但是，我们的理性发现，若非以至上的理智存在者为先决条件，这种可能性是无法思想的；于是，认定至上的理智存在者的此在与我们的职责意识是联结在一起的，虽然这个认定本身属于理论理性；然而，就理论理性而言，我们的理性将这种作为解释根据的认定视作假设，但是，在事关一个确实由道德法则给予我们的客体（至善）的可理解性时，从而在事关具有实践意图的需求时，这个认定能够称作信仰，更确切地说，纯粹理性的信仰，因为惟有纯粹理性（既依照其理论的应用亦依照其实践的应用）才是这种信仰所从出的源泉。

经过这样一番演绎之后现在就可以理解，为什么希腊各学派从来没有能够成功解决他们那个至善的实践可能性的问题：因为他们总是使人的意志应用自己自由的规则成为这种可能性的唯一的和独自充足的根据，据他们看来为此无需上帝的此在。他们独立于这个公设而单单从理性与意志的关系来确定道德原则，并且从而使这个原则成为至善的无上实践条件，这一点他们的确做对了；但是，这个原则因此不是至善可能性的全部条件。伊壁鸠鲁派确实把一个完全错误的道德原则，也就是幸福原则，认定为无上原则，并且将依照每人自己禀好任意选择的准则矫拂为法则；但是，他们这样做法倒是足够前后一贯的：他们比照他们原理的卑下贬低他们的至善，并且除了通过人们的明智（节制和禀好的克制也在其列）所获致的幸福外，他们不期望更大的幸福，而这种明智一如人所知，是足够贫乏的，并且必定依不同的环境得出不同的结果；他们的准则不断承认的种种例外，而后者使得这种准则缺乏法则的用处，则更不必提起。与之相反，斯多亚派相当正确地选择了他们的无上实践原则，也就是选择德行作为至善的条件，但是他们以为德行的纯粹法则所需要的德行的等级，是可以在今生完全达到的，所以他们不仅把冠有智慧之名的人的道德能力张大至超越其本性的一切限制的高度，认定它是某种与一切人类知识相矛盾的东西，而且主要的是因为他们完全不愿意让属于至善的第二种因素，也就是幸福，作为人类欲求

能力的特殊对象，而是使他们的智者有如意识到他自己人格的卓越的上帝，完全独立于本性（就其满足而论），因为他们虽然使智者遭受生活的磨难，但不使他屈服于它们（同时也把他描述为摆脱了恶）；这样，他们事实上忽然不顾至善的第二元素即个人的幸福，因为他们把它仅仅置于行为和对他们人格的价值的满足之中，并因而把它包纳在关于德性的精神境界的意识之内；但是在这里，他们自己本性的声音就当已经能够充分地驳倒了他们。

基督教的学说⁽²⁾，即使人们还不把它视为宗教学说，在这一点上给予一个至善（上帝之国的）的概念，惟有这个概念才能满足实践理性最为严格的要求。道德法则是神圣的（不宽容的），并且要求道德的神圣性，虽然人能够达到的一切道德完满性始终只是德行，亦即出于敬重法则的合乎法则的意向，从而是关于犯规的持续倾向的意识，至少是关于遵循法则的不纯性，亦即混杂许多虚伪的（不道德的）动机的持续倾向的意识，从而也就是一种与自重联结在一起的谦卑；于是，就基督教法则所要求的神圣性而论，剩给创造物的无非就是趋于无穷的进步，但是正因为这样，造物有理由希望他无穷地永存下去。完全切合道德法则的意向的价值是无穷的：因为依据睿智和全能的幸福分配者的判断，一切可能的幸福除了理性存在者缺乏与其职责的切合之外并无任何其他限制。但是，道德法则并不独自预告任何幸福；因为依照一般自然秩序概念，幸福并不与遵循道德法则必然地联结在一起。基督教的道德学说把理性存在者在其中全心全意献身于德性法则的世界描写为上帝之国，在这个国度里通过使派生的至善成为可能的神圣创造者，本性和道德达成和谐，而后者原是外在于两者之中的任何一个的本身的，这种学说凭借这个方式弥补了这种（至善第二种不可或缺的因素的）缺乏。道德的神圣性被指定为他们甚至今生的准绳，但是与道德相称的福利，即洪福仅仅被表象为在永恒中可以达到的；因为道德的神圣性必定始终是理性存在者在其每一种状况中的举止的原型，并且趋于这种神圣性的进步就是在今生也是可能的和必然的，但是洪福在这个世界上，在幸福的名称之下，是完全不能够达到的（在其取决于我们能力的范围之内），并且因此仅仅被做成了希望的对象。尽管如此，基督教的道德原则本身并不是神学的（从而不是他律），而是纯粹实践理性自身的自律，因为这种道德学说不是以神的知识及其意志为这种法则的基础，而是以它们为在遵循这个法则的条件下达到至善的基础，它甚至把遵循这个法则的根本动力不是置于所愿望的遵循法则的后果之中，而只是置于职责的表象之中，盖缘获得这种后果的配当就在于忠实地遵守职责。

在这种方式之下，通过作为纯粹实践理性客体的最终目的的至善概念，道德法则导至宗教，亦即导至一切职责乃上帝的命令而非上帝的制裁的认识，亦即它们不是外在意志任意的、自身偶然的训示，而是每一个自由意志自身的本质的法则；但是这种法则仍然必须被看作最高存在者的命令，因为我们只有从一个道德上完满的（神圣的和仁慈的）、同时也全能的意志那里，从而通过与这个意志的契合一致才能希望达到至善，而把后者立为我们努力的对象，乃是道德法则为我们造就的职责。此外，在这里一切因此都是无私的，仅仅以职责为基础；畏惧或希望作为动力不容许被立为基础，它们如果成为原则，就会摧毁

行为的整个道德价值。道德法则命令道，使这个世界上可能的至善对我来说成为一切举止的最终对象。但是，若非仅仅通过我的意志与一个神圣的和仁慈的世界创造者的意志的契合一致，我就不能希望去造成这个至善；最大的幸福被表象为与最大程度的德性（在造物那里可能的）完满性以最精确的比例联结在作为整体概念的至善概念里，虽然我个人的幸福也一并包含在这个概念里，那被指定去促进至善的意志决定根据却仍旧不是幸福，而是道德法则（它其实以某些条件严格地限制我对幸福的无度需求）。

因此，道德学根本就不是关于我们如何谋得幸福的学说，而是关于我们应当如何配当幸福的学说。只有在宗教参与之后，我们确实才有希望有一天以我们为配当幸福所做努力的程度分享幸福。

倘若某个人拥有某物或某种境况的情形与至善符合一致，他就配当拥有这种事物或状态。人们现在容易明白，一切配当皆取决于德性的举止，因为这种举止在至善的概念里构成了其余东西（属于境况的东西）的条件，也就是分享幸福的条件。现在由此得出如下结论：人们决不应该把道德学本身当作幸福学说对待，亦即当作如何享有幸福的指导对待；因为道德学仅仅处理幸福的理性条件（*conditio sine qua non*[必要条件]），而不处理获得幸福的手段。但是如果道德学（它单单托付职责，而不提供自私愿望的规则）得到完整的阐述，那么只有促进至善（将上帝之国带至我们中间）这个以法则为基础的道德愿望，这个不能事先从自私的心灵里升腾而起的道德愿望已经被唤醒，并且为此缘故趋向宗教的步子已经迈出之后，这个德性学说才能命名为幸福学说，因为对幸福的希望首先只是与宗教一起发轫的。

人们从这里也能够明了：如果人们追问上帝创世的终极目的，那么他们不应该举出世界上理性存在者的幸福，而必须举出至善；至善为这个存在者的那个愿望添加了一个条件，也就是配当幸福，亦即这些理性存在者的德性，因为只有它包含着他们据以能够希望凭借一个智慧的创造者之手享有幸福的标准，盖缘从理论上来考察，智慧意指对至善的认识，而从实践上来考察，它意指意志与至善的切合，所以人们不能够将一个单单以仁慈为基础的的目的赋予至上独立的智慧。因为只有在切合与作为源始至善的上帝意志的神圣性⁽³⁾符合一致这个限制条件时，人们才能思想这种仁慈（相对于理性存在者的幸福而言）的结果。因而，那些把创世的目的归于上帝的荣誉（假定人们不是以拟人的方式把这个荣誉想成应予称颂的禀好）的人，或许碰上了绝妙的辞语。因为最使上帝荣耀的莫过于世界上最受重视的东西：敬重上帝的命令，遵守上帝的法则托付给我们的神圣职责，如果它的庄严设计还得给如此华丽的秩序冠以合适的幸福的话。倘若后者（以人的口吻来说）使上帝配当爱，那么它就由于前者成为礼拜（崇拜）的对象。甚至人类虽然也能够因善行获致爱，但是决不能够单单因善行获致敬重，因此最大的善行之所以成就人类的荣誉，只是在于它得以依照配当施行。

现在自然就得出如下结论：在目的的秩序里，人（以及每一个理性存在者）就是目的本身，亦即他决不能为任何人（甚至上帝）单单用作手段，若非在这种情形下他自身同时就是目的；于是，我们人格之中的人道对于我们自身必定是神圣的，因为它是道德法则的

主体，从而是那些本身乃神圣的东西的主体，一般来说，正是出于这个缘故并且与此契合，某些东西才能够被称为神圣的。因为这种道德法则是以他的作为自由意志之意志的自律为基础的，这个意志依照它的普遍法则必然能够同时与它应当委质于其下的东西相契合。

六 概论纯粹实践理性公设

这些公设全部肇始于道德性的原理，后者不是公设，而是理性借以直接决定意志的法则，而这个意志，正是由于它作为纯粹意志是如此被决定的，需要遵循它的规矩这个必然的条件。这些公设不是理论的教条，而是必然的实践关怀的先决条件，因而虽然并不拓展思辨认识，却赋予一般思辨理性的理念（凭借它们与实践领域的关联）以客观实在性，并且证明思辨理性有正当理由持有这些概念，而思辨理性原本连主张它们的可能性也是不敢做的。

这些公设是不朽的公设，从积极层面来检视的（作为存在者在属于理智世界范围时因果性的）自由的公设，和上帝的此在。第一个公设滥觞于与道德法则的完整实现相切合的持续性这个实践的必然条件；第二个公设滥觞于对于感性世界的独立性、以及依照理智世界的法则决定存在者意志的能力，即自由这个必然的先决条件；第三个公设滥觞于如下条件的必然性：这样一个理智世界通过设定独立不依的至善，亦即上帝的此在而成为至善。

于是，那个必然因敬重道德法则而趋于至善的意图，以及由此滥觞的至善客观实在性的先决条件，通过实践理性的公设导至思辨理性虽然能够作为任务提出却无法解决的概念。这样，它导至1）这样一个问题，思辨理性在解决它时不能不犯谬误推理（也就是不朽的概念），因为这里缺乏有关永久性的标志，以给在自我意识里面必然授予心灵的终极主体这个心理学概念，补充实体的实在表象；而持存乃是在作为实践理性的整个目的的至善中与道德法则切合所需要的，实践理性通过这种持存的公设树立了那个终极主体。它导至2）思辨理性无非作为二律背反包含的概念，思辨理性只能将这个二律背反的解决建立在一个成问题的、虽然可以设想的概念之上，但这个概念的客观实在性是思辨理性无法证明或规定的；这就是理智世界的宇宙论理念和关于我们在这个世界中的此在的意识。它之所以导至这个概念，乃是借助于自由的公设（实践理性通过道德法则论证了自由的实在性，并且与之一起同时论证了理智世界的法则，而思辨理性只能指点这个世界，却不能决定其概念）。它3）为思辨理性虽然必须思想、却又必须任其作为先验理想而无规定的东西，即源始存在者的神学概念提供了意义（为了实践的意图，即作为由那个法则决定的意志之对象的可能性条件），即理智世界里至善的无上原则，后者是凭借在同一世界秉政的道德立法的。

但是，现在我们的认识实际上是否以这种方式通过纯粹实践理性得到了拓展？对于思辨理性系超验的东西，在实践理性里是否成了内在的东西？的确如此，但是仅仅在实践的意图方面。因为就其自身所是而论，我们借此既不认识我们心灵的本性，也不认识理智世

界，也不认识至上存在者，我们只是把它们的概念统一在至善的实践概念里，后者乃是我们意志的客体；并且我们完全先天地通过理性，但就道德法则所命令的客体而言，却仅仅借助于道德的法则，也单单在与这个法则的关联里，统一了这些概念。但是，自由是如何可能的，以及人们应该如何理论上和肯定地表象这类因果性，并不因此被洞见了，而所洞见的无非是，这样一种因果性是通过道德法则和为了道德法则设定的。其他理念的情形亦复如此，人类知性永远无法探究到它们的可能性，但是，它们不是真正的概念，这一点是任何诡辩永远也无法从甚至最为庸常之人的信念里夺取去的。

七 如何能够思想：在实践意图下拓展纯粹理性而不因此同时拓展理性的思辨认识

我们要立刻将问题运用于当下情况而予以回答，以免过于抽象。——为了在实践方面拓展纯粹认识，一个意图，亦即作为（意志）客体的目的，必须先天地被给予，这个客体在独立于一切理论原理的情况下，通过一个能够直接决定意志的（定言）命令被表象为实践上必然的；在这里，这个客体就是至善。但是，若非设定三个理论概念（因为它们是单纯的纯粹理性概念，无法为自身觅得相应的直观，从而无法以理论的方式为自身觅得客观实在性），即自由，不朽和上帝，这个至善就是不可能的。然而，实践法则要求至善能够在世界上实存，通过这个实践法则纯粹思辨理性那些对象的可能性，思辨理性不可能保证的它们的客观实在性，就被设定了；纯粹理性的理论认识借此确实获得增长，但是这种增长仅仅在于：那些对它原本成问题（只可思想的）概念现在被肯定地解释为拥有现实客体的概念，因为实践理性为了它确实在实践上绝对必然的至善的客体的可能性，不可避免地要求这些客体的实存，而理论理性因此被证明有正当理由去设定它们。但是，理论理性的这种拓展不是思辨的拓展，亦即从现在起为了理论的意图肯定地应用这些对象。因为在这种情形下由实践理性所成就的无非就是，那些概念是实在的，事实上有其（可能的）客体，但是，我们由此并没有得到这些对象的任何直观（这类直观也是不能要求的），所以并没有任何综合命题因这些对象的实在性得到承认而成为可能。因而，这种开放在思辨的意图方面丝毫没有帮助我们，但是就纯粹理性的实践应用而言，却很有助于拓展我们的这类认识。上述三个思辨理性的理念在其本身尚非认识；不过它们仍然是（超验的）思想，在其中没有什么东西是不可能的。现在，通过确凿无疑的实践法则，即作为实践法则命令其成为客体的东西之所以可能的必然条件，它们得到了客观实在性，亦即我们得到指示：它们有客体，不过我们仍然不能指明，它们的概念如何与一个客体相关联，并且这也仍然不是关于这个客体的认识；因为人们完全不能借此对它们做出任何综合判断，也不能规定它们的理论运用，从而完全不能够对它们施以任何理性的理论应用，而理性的一切思辨认识从根本上说正是在于这种应用。但是，虽然关于这些客体的理论认识没有因此得到拓展，而一般理性的理论认识却因此得到如下程度的拓展：通过实践的公设，客体确实被给予了那些理念，一个单纯或然的思想因此首次得到了客观实在性。于是，它不是关于所与

的超感性对象的认识的拓展，但是，它仍然是对于一般超感性的东西而言的理论理性及其认识的拓展，只要理性被迫承认：存在这样一类对象，却不能更切近地规定它们，从而甚至也不能拓展关于这些客体（它们现在出于实践的根据并且也仅仅为了实践的应用被给予理性）的认识；于是，纯粹理论理性把上述的增长仅仅归功于理性的纯粹实践能力，对它来说，所有那些理念都是超验的和没有对象的。在这里，它们成为内在的和构成的，因为它们是实现纯粹实践理性的必然客体（至善）的可能性根据；因为否则它们便是超验的和思辨理性单纯的规范原则，后者没有责成思辨理性去认定一个逾越经验的新客体，而仅仅责成它在经验之中的应用趋近完整。但是如果理性一旦拥有这种增长，那么它作为思辨理性（从根本上说，仅仅为了确保其实践应用）就将从否定的方面从事工作，亦即并非拓展那些理念，而是阐释那些理念，以求一方面阻遏作为迷信之源的拟人论或那些概念通过臆想的经验而得到的表面拓展，另一方面又阻遏那通过超感性的直观或类似的情感允许这种拓展的狂热；两者都是纯粹理性实践应用的障碍，因而提防它们的确就属于我们的认识在实践意图上的拓展，而同时承认理性在思辨意图上并不因此有丝毫的所得，与这种拓展也不矛盾。

对于每一项相对于对象而言的理性应用，纯粹知性概念（范畴）不可或缺，倘若没有概念，便没有对象能够为人思想。这些概念只能用于理性的理论应用，亦即只能用于同时以直观（它始终是感性的）为其基础的同类认识，并因而单纯为了通过它们表象可能经验的客体。但是，现在那在任何经验里都不能被给予的理性理念在这里是我必须通过范畴思想而以求认识的东西。然而，这里所关涉的不是对这些理念客体的理论认识，而仅仅是它们究竟有无客体。纯粹实践理性成就了这种实在性，在这种情况下理论理性所能做的无过于通过范畴单纯地思想那些客体；一如我们在别处已经清楚地指明的那样，这种思想无需直观（无论感性的抑或超感性的）就顺利进行，因为范畴，单单作为思想的能力，独立于并且先于一切直观而在纯粹知性之中有其位置和源泉，并且它们始终仅仅意指一般的客体，而无论它会以何种方式被给予我们。现在，在范畴应当被运用于那些理念的范围内，诚然直观中没有任何对象能够被给予范畴；但是，通过实践理性在至善概念里毫无疑问地呈献的客体，即通过旨在至善可能性的那些概念的实在性，这些范畴的确得到了如下的充分保证：这样一个对象是现实地存在的，从而作为单纯思维形式的范畴在这里不是空洞的，而是有意义的，尽管这种增长没有造成依照理论原理的认识的一丝一毫拓展。

* * *

此外，倘若我们要以从我们自己本性中取来的属性规定上帝，理智世界（上帝之国）和不朽的理念，那么我们既不应该把这种规定视为那些纯粹理性理念的感性化（拟人化），也不应该把它视为对超感性对象的过度认识；因为这些属性无非就是知性和意志，确切地说是在它们的相互关系中受到如此看待的，一如它们在道德法则里面必定被思想的那样，于是这也仅限于它们被施以纯粹实践的应用的范围。所有其余那些在心理学上依附于这些概念的东西，亦即在我们从经验中观察我们这些施行中的能力范围内依附于这些概念的东西（譬如，人的知性是推论的，他们的表象是思维，不是直观，又如，这种表象在

时间中是彼此相随的，再如，人的意志始终依赖于对其对象之实存的满足，以及等等，在最高存在者那里情况不可能是如此的），都因此被抽象掉了；于是，在我们用以思想一个纯粹知性对象的概念里面，所余的无非就是恰恰为思想一条道德法则的可能性所必需的东西，从而虽然是一种关于上帝的认识，但只是在实践关系中的认识；如果我们试图把它拓展成一个理论认识，我们由此便得到一种不思想而直观的上帝的知性，得到一个指向对象而其满足丝毫不依赖于对象之实存的意志（我不必提及那些先验的属性，譬如，实存的大小，亦即持存，但是它不在时间之中发生，尽管后者是我们表象此在大小的唯一可能的手段）：纯净的性质，我们从这些性质那里不能形成任何可用于认识对象的概念，而且我们由此也得到了一个教导：它们决不能应用于关于超感性存在者的理论，因而它们也不能够在这方面成为思辨认识的基础，而仅仅将它们的应用限制在道德法则的施行上面。

最后一点是如此的显而易见，并且能够通过下面的事实得到如此清楚的证明：人们能够放心大胆地敦促一切自以为是的自然神学家（一个奇怪的名称）⁽⁴⁾，只是举出一个规定他们对象（超出单纯的本体论属性之外）的性质，无论知性的性质还是意志的性质来，而对于这个性质人们可以并非不容反驳地阐明：如果人们从中排除一切拟人论的因素，剩下给我们的就只是一个辞语而已，而不能将些微的概念联结到它上面，以借此期待理论认识的拓展。但是，就实践的东西而言，在知性性质和意志性质里面依然剩下给我们的尚有关系概念，而实践法则（它恰好先天地规定了知性对于意志的关系）成就了这种关系的客观实在性。倘若这一旦实现，那么，道德上得到决定的意志之客体的概念（至善的概念）也将被赋予实在性，并且与这个客体一起，它的可能性条件，上帝、自由和不朽的理念也将被赋予实在性，但这种实在性始终只是在与道德法则的施行相关联时（而不为思辨的鹄的）被赋予的。

在这些提醒之后，现在就容易为下面这个重要问题找到答案：上帝的概念是一个属于物理学（从而也属于形而上学，因为后者仅仅包含一般意义上的物理学的纯粹先天原则）的概念呢，还是一个属于道德学的概念？为了解释自然的安排或其变化，如果人们最后求助于作为万物创造者的上帝，那么这至少不是自然的解释，而是彻底承认，他们已经走到了他们的哲学的尽头：因为人们被迫认定某种他们原本并无其单独概念的东西，以能够为自己亲眼目睹的东西的可能性构成一个概念。但是，通过形而上学以可靠推论的方式从这个世界的认识达到上帝的概念及其实存的证明之所以是不可能的，乃是因为我们必须把这个世界作为可能最完满的整体来认识，从而为此目的必须认识一切可能的世界（以便能够把它们与这个世界相比较），从而必须是全知的，以便说，这个世界只有通过一个上帝

（我们必须如此设想这个概念）才是可能的。但是，完全从单纯概念来认识这个存在者的实存，是绝对不可能的，因为每一个实存命题是这样一种命题：它就我形成其概念的存在者说，这个存在者实在存在；这种实存命题是综合命题，而综合命题就是这样一类命题，借此我超出那个概念之外，说到某种有关这个概念而又未在概念里被想到的东西，相应于知性里面的这个概念还有一个外在于知性的对象被设置了；这显然是不可能由任何一种推论裁成的。于是，对于理性来说就只剩下唯一的途径以达到这种认识，那就是，作为纯粹

理性，它从其纯粹实践应用的无上原则出发（因为这种应用原本单单指向作为理性后果的某物的实存的）决定其客体。这里，在理性的无可回避的任务里面，也就是在意志必然指向至善的任务里面，不仅这样一种必然性，即认定与这个至善在这个世界上的可能性相关联的这样一种源始存在者的必然性，展现出来了，而且最可注意的是，理性在沿自然途径前进时完全缺乏的某种东西，也就是一个得到精确规定的这种源始存在者的概念，也展现出来了。因为我们只是知道这个世界的一小部分，更少有可能把它与一切可能的世界比较，所以我们能够从世界的秩序、合目的性和大小顺利地推论出一位智慧、仁慈、强力等等的世界创造者，但是不能够推论出它的全知，全善，全能等等。人们很可以承认，他们确实有权以一个既蒙允许又完全合理的假设补充这个无可避免的欠缺，这个假设便是：既然智慧、仁慈等等闪耀在如此众多为我们所切近认识的部分里面，在所有其余的部分里情形也当如此，并且赋予世界创造者以一切可能的完满性，也因而是合理的；但这些不是我们借以自诩我们的洞见的推论，而仅仅是人们能够放任自己的权限，为了应用它们仍然还需要他方的推荐。于是，在经验的（物理学）途径上，上帝的概念始终只是一个关于第一存在者完满性的未曾精确规定的概念，以致无法认为它切合于神性的概念（但是，形而上学在其先验部分也没有取得任何成就）。

现在我拿实践理性的客体来试验这个概念，我发现，只有在以具有至上完满性的世界创造者为先决条件时，道德的原理才允许它有可能性。它必须是全知的，以在一切可能的情况下和在全部未来中认识我的举止，直至我最内在的意向；它必须是全能的，以判断这种举止的恰当后果；它同样必须是全在的、永恒的等等。这样，道德法则通过作为纯粹实践理性对象的至善概念规定了作为至上存在者的源始存在者概念，这是理性的自然的（以及到了较高的阶段，形而上学的），从而整个思辨的过程所不能做到的。于是，上帝的概念是一个在本源上不属于物理学，亦即不属于思辨理性的、而属于道德学的概念，并且人们也能够对其余的理性概念作如是说，而这些理性概念我们在前面已经将其措置为理性在其实践应用中的公设。

如果人们在阿那克萨戈拉之前的希腊哲学史中未曾遇见纯粹理性神学任何明显的痕迹，那么其缘由不是在于古代哲学家欠缺知性和洞见，以致无法通过思辨之路，至少借一个完全合理的假设，使自己上升到这个层次；认定一个唯一合理而具备一切完满性的世界原因，以替代具有不同程度完满性的种种不同的世界原因，还有什么能够比这个人人都会自动浮现的思想更其容易，更其自然而然的呢？但是，世界上太多的祸害在他们看来是如此严重的异议，以致使他们无法认为这样一个假设是有正当理由的。这样，他们将他们的知性和洞见恰恰展现在如下一点：他们不容许那个假设，反而在种种自然原因里探索他们是否可以在这些原因之中觅得为源始存在者所必需的品格和能力。但是，当这族敏锐的人民深入探索达到如此幽远的地步，甚至从哲学上来措置别族人民至多不过闲谈过而已的种种德性的对象的时候，他们首次发现了一个新需求，也就是一个必定会给他们提供确定的源始存在者的概念的实践需求；在这里，思辨理性位居旁观，其功绩顶多是修饰并非在其自己园地生长起来的概念，并且不是以来自自然观察的、现在才首次出现的一系列证明，

助长这个概念的声威（这已经建立起来了），反而只是凭臆想的理论理性的洞见光大其奢华。

* * *

根据这些提醒，纯粹思辨理性批判的读者就会充分相信，那个艰难的范畴演绎，对于神学和道德学是如何极端的必要，如何的有益。因为只有通过这个演绎，当我们把范畴放置在纯粹知性之中时，我们才可避免与柏拉图一样认为它们是天赋的，避免在它们之上建立对超感性事物理论的种种过分要求，这种要求的尽头人们是看不到的，却由此使神学成为充满种种幻觉的魔灯；但是当我们认为它们是后天获得的时，只有通过这个演绎才可避免与伊壁鸠鲁一样，把它们的全部应用，甚至旨在实践的应用，单单限制在感官的对象和决定根据上。但是，批判已经在那个演绎中证明，第一，它们不是来源于经验的，而是先天地在知性中有其位置和源泉；第二，因为它们独立于它们的直观而与一般对象相关联，所以虽然它们只有运用于经验的对象才能成就理论认识，却在运用于通过纯粹实践理性被给予的对象时，仍然还充任关于超感性东西的有规定的思想，然而这也仅限于这种东西是通过这样一些属性得到规定的：它们必然属于纯粹的、先天被给予的实践意图及其可能性。纯粹理性的思辨限制和它的实践拓展第一次将纯粹理性带入这种均衡关系里面，在这里，一般理性能够以合目的性的方式得到应用；并且这个实例比其他的实例更好地证明了：通往智慧之途，如果应当是得到保障的而非死路一条或引向歧途的，那么在我们人类这里就无可避免地必须经过科学才直通无碍；但是，人们只有在那门科学完成之后才得以确信：它引向那个目标。

八 出于纯粹理性需求的认可

纯粹理性在其思辨应用中的需求仅仅导至假设，但是纯粹实践理性的需求则导至公设；因为在第一种情形下，我在根据的系列里从派生的东西随我所愿上升，并且需要一个源始根据，不是为了赋予派生的东西（比如，世界上事物和变化的因果联结）以客观实在性，而仅仅是为了相对于这种派生的东西完全地满足探求的理性。这样，我看见自然之中的秩序和合目的性在我面前，我并不需要为了使自己确信它们的现实性，就着手从事思辨，而仅仅为了解释它们，就设定一种作为它们原因的神性，那么在此时，因为从结果推论出一个规定了的原因，尤其是我们不得不推想像上帝那样精确和那样完整地规定了的原因，始终是不确定的和棘手的，所以这样一个设定只能提升到这样一个程度：它是对我们人类而言最为合理的意见^[5]。相反，纯粹实践理性的需求建立在如下职责的基础上：使某种东西（至善）成为我意志的对象并竭尽全力促进它；但是，在这件事上我必须设定对象的可能性，从而也必须设定这种可能性的条件，也就是上帝，自由和不朽，因为我不能凭借思辨理性证明这些条件，虽然我也不能否认它们。这个职责建立在一种的确完全独立于这些设定的、自身就必然真实的基础之上，也就是建立在道德法则之上，在这个范围内它就无需另外关于事物的内在品格、关于世界秩序的隐秘目的或关于一个主宰世界的统治者

的理论意见以为奥援，而最为完满地把我们联结到无条件合乎法则的行为上去。但是，这个法则的主观效果，也就是那个与它切合并且通过它而必然促进实践上可能的至善的意向，至少仍然设定：至善是可能的；否则，努力追求一个概念的客体，而这个概念在根本上是空虚而无客体的，这在实践上是不可能的。现在，前述的公设仅仅关涉至善可能性的自然的或形而上学的条件，一言以蔽之，居于事物本性之中的至善可能性的条件，但是并非旨在于任意的思辨意图，而是旨在纯粹理性意志的必然的实践目的；这个意志在这里不是选择，而是服从毫不宽容的理性命令；后者的根据客观地存在于事物的品格之中，只要这些事物普遍地必须由纯粹理性来判断，而不是以稟好为根据，而这种稟好决不由于那些我们仅仅出于主观根据所希望的东西的缘故，就有正当理由立即认定其手段是可能的或认定其对象是完全现实的。于是，这是一个有其绝对必然的意图的需求，它证明它的设定不仅作为被允许的假设，而且作为具有实践意图的公设是有正当理由的；既然已经承认，纯粹道德法则作为命令（不是作为明智的规则）毫不宽容地与每个人联结在一起，那么品行端正的人就很可以说，我愿欲：有一位上帝，我在这个世界的此在，在自然连接之外仍然是一个纯粹知性世界里的此在，最后，我的持存是无穷的，我坚信这些并且决不放弃这个信仰；因为这是我的关切不可避免地决定我的判断而无需在意诡辩的唯一情形，盖缘我不应该让我的关切有一丝一毫的减弱，尽管我也许难以答复那些诡辩，或难以用更其表面的诡辩来反对它们。⁽⁶⁾

* * *

为在应用纯粹实践理性信仰这样一个不同寻常的概念时防范误解，尚请允许我再添一解释。——看起来情形几乎是这样：仿佛这个理性信仰在这里甚至作为一道命令被颁布出来，这就是认定至善是可能的。但是，一种颁行的信仰乃是无稽之谈。但是，人们如果记得前面关于在至善概念里所要求认定的东西所做的申解，那么他们就会明白，认定这种可能性完全无需命令，承认这种可能性也不需要实践的意向，而且思辨理性必定无需请求就许可它；因为确实没有人想能够断定，世界上理性存在者与道德法则切合而得到幸福的配当，和所拥有的与这种配当相称的幸福，是不可能自在地处于联结之中的。现在，就至善的第一种因素，即关涉德性的因素而论，道德法则向我们颁布了一个命令，而怀疑那个因素的可能性也就等于使道德法则本身成为疑问。但是，就关涉那个客体的第二种因素，也就是与那个配当彻底切合的幸福的东西而言，虽然承认一般幸福的可能性完全无需命令，因为理论理性对此毫无异议；惟有我们应当如何设想自然法则与自由法则和谐一致的方式，就法则而论却具有某种我们可以选择的東西，因为理论理性对此不做任何具有确凿无疑的确定性的决定，并且就后者而言，一个起决定作用的道德关切是能够存在的。

上面我已经说过，依照世界中单纯的自然进程，与德性价值精确切合的幸福是无法期待的，是被看作不可能的，于是这一方面的至善可能性只有在设定一个道德的世界创造者时才能够得到承认。我原先经过慎重考虑暂时不把这个判断限制于我们理性的主观条件，为在许可它的方式得到切近的规定之后才应用这个限制。事实上，所谓的不可能性是单纯主观的，亦即我们的理性发现，它不可能在一个单纯的自然进程里面，领会在两种依照迴

然有别的法则发生的世界事件之间一种如此精确切合和彻底合目的性的联系；虽然就如其他自然中合目的性的东西一样，理性仍然不能证明这种依照普遍自然法则的联系的不可可能性，亦即不能从客观根据来充分说明这种不可可能性。

然而现在另外一种决定性根据参与进来，为在思辨理性的依违不定之中下出决定性的一着。促进至善的命令是（在实践理性里面）有客观根据的，至善的可能性一般地说同样是（在对此毫无异议的理论理性里面）有客观根据的。不过，我们应当如何表象这种可能性的方式，无论依照普遍的自然法则而无需主宰自然的智慧创造者的方式，还是仅仅以设定这个创造者的方式，乃是理性不能客观地决定的。现在理性的一种主观条件在这里露面了：对于理性而言，这是将自然王国与道德王国之间精确的协调一致设想为至善的可能性条件，唯一在理论上可能而又同时有益于道德性（它居于理性的客观法则之下）的方式。因为促进至善并从而设定它的可能性是客观（但只是按照实践理性）必然的，但同时我们要以何种方式设想它是可能的，则要由我们选择，不过在这种选择中，纯粹实践理性的自由关切决定认定一个智慧的世界创造者：这样，在这里决定我们判断的原则，虽然主观上作为需求，但同时也作为促进客观上（实践上）必然的东西的手段，是具有道德意图的认可之准则的根据，亦即纯粹实践的理性信仰。但是，这种信仰不是颁行的，而是既有益于道德的（颁行的）意图而又与理性的理论需求一致的我们判断的自愿决定：认定创造者的实存并使其成为理性进一步应用的基础；这种信仰自发地起源于道德意向；于是它甚至在善良人身上也可能常常动摇不定，但决不可能流于无信仰。

九 人类认识能力与人类实践决定的明慧配比

如果人类本性是注定要追求至善的，那么他们各种认识能力的程度，尤其这些能力彼此之间的关系，必定也被认定是适合于这个目的的。但是，纯粹思辨理性批判现在证明，思辨理性无力以切合这个目的的方式解决交付给它的这个极端重要的任务，尽管它并不低估这同一个理性的自然的和不应忽视的暗示，同样也不低估它能够迈出的巨大步伐，以接近这个已经为它标志出来的伟大目标，但它即使借最博大的自然知识之助，也决不能达到这个目标。于是，这里自然在我们看来像继母一样，仅仅供给我们为达到我们的目的所必需的能力。

现在假定，自然在这里对我们的愿望百依百顺，授予我们以我们倾心以求的或一些人误以为自己已经现实地具备的洞见力或觉悟，那么由此而来的结果皆从其外表来看会是什么呢？倘若我们全部的本性没有同时改变，那么总是第一个开口的禀好就会首先追求它们的满足，而一经与合理的思考结合之后，就会在幸福的名义之下追求它们最大可能的和经久的满足；道德法则随后才发言，以将那些禀好纳入与它们相当的范围之内，甚至将它们一概置于一个较高的、不顾及任何禀好的目的之下。但是，道德意向现在不得不与禀好斗争，在这场斗争中几经失败之后，心灵的道德力量就会逐渐养成，上帝和永恒就会以它们令人生畏的威严取代这种斗争而持续不断地立在我们眼前（因为我们能够完满地证明的东

西对我们来说，是与我们因亲眼目睹而确信的东西一样可靠的）。犯规之事当然应予以避免，受命之事要予以施行；但是，因为行为应当所由从出的意向是不能由命令灌注进去的，否则这里对活动的鞭策当下就是在手头的和外在的，这样，理性首先就无需自行努力，以通过法则尊严的生动表象积蓄力量来抵抗稟好，在这种情况下，大多数合乎法则的行为就会因畏惧而发生，仅有少数合乎法则的行为会因希望而发生，而根本没有合乎法则的行为会因职责而发生；可是，在至上智慧眼中唯一维系个人价值乃至世界价值的行为的道德价值，就根本不会实存了。只要人类的本性维持它现在的所是，那么人类的举止就会变成单纯的机械作用，在那里就如在傀儡戏里一样，一切表演得惟妙惟肖，但是在人物形象里面不会遇见任何生命。然而在我们这里完全是另一种状态，在这里，我们竭尽我们理性的全力也只有一个晦暗和无绪的未来前景，世界统治者只让我们猜测，不让我们瞥见，更不让我们清楚地证明它的此在和它的庄严；在另一方面，我们心中的道德法则确实没有预许我们某种东西或以之威胁我们，而要求我们无私的敬重，但是在这之外，只有在这种敬重活跃起来并居于主导地位之后，并且仅仅通过这一点道德法则才允许我们，而且也仅仅以微弱的视线，对超感性的东西的王国有一个展望：于是真正德性的、直接奉献于法则的意向就能够发生了，理性的创造物能够配当分享至善，后者是与他个人的道德价值而不单单与他的行为相切合的。这样，自然研究和人的研究在别处谆谆教导我们的东西，在这里也是相当正确的：我们借以实存的那个玄妙莫测的智慧应得的尊敬，在它拒绝给予我们的东西方面并不比在它允许我们得到的东西方面小。

(1) 确信他的意向在向善的进步中始终不渝，对于创造物本身似乎还是不可能的。由于这个缘故，基督教的教义让这种确信源自于圣灵，圣灵使人超凡入圣，亦即使人坚定决心，并且使人在怀抱这种决心的同时意识到道德进步中的不屈不挠。但是，一个人意识到，在越来越善的进步之中，他确实本于真纯的道德动机已经坚持了长长的一生直至此生的尽头，他自然很可以为自己造就一个慰藉的希望，尽管仍非坚信：他会在一个超出此生而持续的实存中坚执这些原理，并且即使在他自己的眼里在此地，或随着他所希望的他的自然完满性的未来增长，而且也随着与之相偕的他的职责的未来增长，他决没有充分的理由可以在任何时候希望，拥有一个洪福的未来前景，却在虽然指向无穷遥远的目标然而对于上帝来说已属拥有的进步里，仍然能够拥有这样一个前景。因为洪福一词理性用来指示一种独立于世界上一切偶然原因的完整福利，它与神圣性一样是一个理念，后者只能够包含在无穷的前进和这样前进的总体之中，因而是决不会为创造物所充分达到的。

(2) 人们通常认为，基督教的道德规矩就其纯粹性而论，并不在斯多亚派的道德概念之上；然而两者的区别的确是十分显著的。斯多亚派的体系使关于心灵刚毅的意识成为一切德性意向绕以转动的枢轴，虽然这个体系的信徒谈到了职责，也相当出色地规定了职责，他们仍然将动力和意志根本的决定根据置于精神境界的升华之中，后者超越卑下的并且只是通过心灵软弱而当道的感性动力之上。于是，德行在他们那里就是某种超越人的动物式本性的智者的英雄气概，后者在智者那里是自足的；智者虽然给别人提出职责，自己却是超越于职责之上并且不委质于任何逾越德性法则的诱惑。但是如果他们曾经像《福音书》的规矩表象这个法则那样，把它表象得纯粹和严格，那么这一切他们便不能够做了。倘若我把理念理解为不能够从经验之中相应地得到任何东西的完满性，那么道德理念也不因此是逾界的东西，亦即不是这样一种东西，我们连一次也不能够充分地规定其概念，或者就如思辨理性的理念一样，究竟是否有与其相应的对象，乃是不确定的；相反，它作为实践完满性的原型，充任德性举止的不可或缺的准绳，同时充任比较的尺度。现在如果我从其哲学方面来检视基督教的道德学，那么比之于希腊诸学派的理念，它就呈现如下形势：犬儒学派、伊壁鸠鲁派、斯多亚派和基督教派的理念就是：素朴，明智，智慧和神圣性。至于达到它们的方式，希腊哲学家们彼此各不相同，犬儒学派发现一般的人类知性已足够，其余的学派则发现科学的途径，于是两方都发现单纯应用自然力量就足以达到这些理

念。基督教的道德学因为将它的规矩制定得如此纯粹和不宽容（它也必须是如此），它就剥夺了人们至少在这里在此生完全适合这些规矩的信念，但又通过以下一点重新安慰他们：倘若我们尽我们所能行为善良，那么我们就能希望，凡我们所力不能及的东西，从别处得到补偿，而不论我们现在是否知道其途径如何。亚里士多德和柏拉图只是在我们德性概念的源泉方面相互区别。

(3) 在这种情形下，并且为了澄清这个概念的特征，我只做如下注释：人们赋予上帝以各种特性，而这些特性的性质人们发现也切合于其创造物，只是这些特性在上帝那里被提升到了极限程度，比如力量，知识，在场，善等等被命名为全能，全知，全在，全善等等；与此同时，还有三种特性专门被赋予上帝，而无大小的修饰，它们一并是道德方面的：它是唯一神圣的，唯一洪福的，唯一智慧的；因为这些概念已经具备无限制性。按照这些概念的秩序，它因而又是神圣的立法者（和创造者），是仁慈的统治者（和维持者）和公正的审判者：这三种特性包含了上帝借以成为宗教对象的一切，而与这些特性相切合，形而上学的完满性自动地将自己添入理性。

(4) 博学原本只是历史学科的极致。因此只有启示神学的教师才能够叫做神学家[Gottesgelehrter：其词面意义乃“对上帝的事情博学的人”——译注]。但是，如果人们连具备理性科学（数学和哲学）的人也称之为博学的人，尽管这可能已经与词义（它总是把那些完完全全必须学而后知的东西，和那些人们于是不能通过理性自行发明的东西，归在博学之列）相冲突，那么具有关于上帝的认识而以之为积极科学的哲学家，树立了一个如此恶劣的形象，以致无法让自己称得上博学的人。

(5) 但是，甚至在这里我们也不能以理性的需要为托辞，即使我们眼前没有一个成问题的却不可避免的理性概念，也就是一个绝对必然的存在者的概念。这个概念需要加以规定，并且如果拓展的冲动加入其中，它是思辨理性需求的客观根据，这个需求就是切近地规定一个充任其他存在者源始根据的必然存在者的概念，并且也因此标明这个必然存在者。若无这样一些先行的必然的问题，就没有任何需求，至少没有纯粹理性的需求；其余的则是禀好的需求。

(6) 1787年2月号的《德国博物馆》刊登了相当敏锐和有鉴识却不幸早逝的威岑曼的一篇论文，在这篇文章里，他主张人们无权从一种需求推论出这种需求对象的客观实在性，他用热恋者的例子来阐释他的论题：这个人因为痴迷于无非其幻觉的美女观念，便要推断，这样一个客体是现实地在什么地方实存的。凡在需求是以禀好为根据的情况下，我都承认威岑曼的观点是完全正确的；禀好甚至对为它所纠缠的人也不能必然设定它的客体的实存，更不用说包含对于每个人都有效的要求了，因而它是愿望的一个单纯主观的根据。但是，这里是一个滥觞于意志的客观决定根据的理性需求，也就是滥觞于道德法则的理性需求，它必然地与每一个理性存在者联结在一起，先天地有正当理由去设定自然之中与它切合的条件，并使得后者与理性完整的实践应用须臾不可分。职责就是竭尽全力去实现至善；因而，至善也必定是可能的：这样，世界上每一个理性存在者也都无可避免地要设定为至善的客观可能性所必需的东西。这个设定一如道德法则那样必然，它也只有在与它的关联之中才是有效的。

第二部

纯粹实践理性方法论

所谓纯粹实践理性的方法论，我指的不是为了纯粹实践原理的科学认识而（不仅在思考时而且也在陈述时）措置这种原理的方式，只有这种措置原本在理论理性里面称为方法（因为通俗的认识需要一种手法，但科学需要一种方法，亦即依照理性原则的措置，认识的杂多只有借此才能成为一个体系）。相反，在这里方法论是指：我们如何能够裁成纯粹实践理性的法则进入人类的心灵，以及裁成它们对于这种心灵的准则的影响，亦即如何能够使客观的实践理性在主观上也成为实践的。

现在非常清楚，唯一使准则成为真正道德的并且赋予它们以德性价值的意志的决定根据，即法则的直接表象和作为职责而对法则的客观必然的遵守，必须被表象为行为的根本动力；因为否则行为的合法性虽然可以产生，而意向的道德性却不会产生。然而，尚不清楚的是，更确切地说，乍见之下必定使每个人都觉得完全难以相信的是，甚至在主观方面关于纯粹德行那种描述，就能够比一切由愉快的托辞或一切由人们一般算作幸福的东西所产生的诱惑，甚或一切痛苦和祸害的威胁，对于人的心灵具有更大的力量，提供一个更强的动力，以造就行为的那种合法性，以产生更有力的决定，从对法则的纯粹敬重出发选择法则而非任何其他瞻顾。然而事实上情况就是如此，并且如果人的本性不是这样生成的，那么没有哪一种法则的表象方式会在什么时候通过转弯抹角和劝告的手段产生出意向的道德性来。一切就会是纯粹的伪善，法则就会受到厌恶或者甚至受到蔑视，即使同时人们出于个人利益仍然遵守它。法则（合法性）的条文可以在我们的行为中见及，但法则的精神却全然不会在我们的意向（道德性）中见及；因为我们竭尽全力也不能够在我们的判断中完全摆脱理性，所以我们就必定会不可避免地在我们自己的眼中显得是毫无配当、堕落邪恶之人，即使我们曾同时试图借助如下之举来弥补在内心法官之前所受的这番侮辱：我们让自己沉醉于这样一类愉快，它们被认为已经由一个我们假定的自然的和上帝的法则依照我们的幻想联结到了一架警察机器上面，后者的运行单单针对人们的所行之事，而不关心人们为什么如此行事的动机。

我们确实不能否认，为了把一个未受过教育的或粗野的心灵带到道德-善的轨道上来，需要一些预备性的指导，或以他个人的利益诱导他，或以损失来威吓他；一当这些机械工作，这种襟带产生了某种效果之后，纯粹道德的动机就必须完全导入心灵；这不仅因为唯有这种动机建立了品格（实践中依照不变的准则前后一贯的思想方式）的基础，而且还因为当它教导人们感受自己的尊严时赋予心灵一种甚至出其望外的力量，以挣脱一切正想占据统治地位的感性依赖性，并且在他理智本性的独立性和心灵的伟大里面，为他所做出的牺牲寻得充分的补偿，而他看到自己是注定具有这种独立性和伟大的。于是，我们将通过每个人都能够进行的观察来证明，我们心灵的这种性质，对于纯粹道德关切的这种接受性，从而德行的纯粹表象的这种推动力量，当被恰如其分置入心灵时，乃是行善的最强大的动力，而当事关遵守道德准则的持久和严格时，乃是行善的唯一动力；与此同时，我们仍然必须记住，倘若这个观察只是证明这样一种情感的现实性，但不证明由此而实现的德性的改善，那么这就无损于单纯通过职责的纯粹表象使纯粹理性客观实践的法则成为主观实践的唯一方法，同样也不证明这个方法乃是一个空洞的幻想。因为既然这种方法尚未

行之于世，那么经验也就不能指出它的任何后果来；我们只能要求接受这种动力的证明，我现在将概要地举示这种证明，然后简洁地勾勒出建立和教化真正道德意向的方法。

如果人们留心不仅有学者和辩士，还有商人和妇女等各色人等参加的社交聚会中的交谈，那么就会注意到，除了讲故事和戏谑之外，还有一种消遣，也就是辩难；因为故事如果应当新颖有趣，不久就会讲完，而戏谑却容易乏味。但是，在一切辩难之中，最能引起那些原本对一切论辩很快感到无聊的人来参与，并且使这个聚会活泼起来的，莫过于关于这个或那个行为的德性价值的辩难，某个人的品格也就会由此澄淘出来。当事关澄清一个所说及的善良的或恶劣的行为的道德含义时，原本对理论问题中一切微妙和冥思苦索觉得枯燥和伤神的人，立刻就参与进来，并且以远过于人们在任何其他思辨客体上面所期待于他们的程度，如此精确，如此冥思苦索，如此精细地考虑一切可能减低这个行为意图纯粹性从而减低德行程度的东西，或者甚至只是可能使它们令人生疑的东西。人们常常能够看到对他人做判断的人本身的品格在这类判断中闪现出来。他们中的一些人，尤其当他们在对已故者行使他们的法官职务时，特别倾向于为传说中的这种或那种行动的善辩护，以反驳行为不端的伤人异议，终而为这个人的全部德性价值辩护，以反驳虚伪和阴险恶毒的指责，与此相反，另外一些人更倾向于寻思指控和非难，以攻击这种价值。然而人们不能总是以为后者有要论证一切人类榜样那里完全没有德行的意图，从而使德行成为一个空名，其实这常常只是在依照不容情的法则规定真正德性含义时的善意的严格；在与这个法则而不是与榜样比较时，道德事务中的自负大为降低，谦卑不但得以教授，而且也为每个人在其深刻的自我反省中感受到。尽管如此，我们经常在那些为所与榜样的意图纯粹性辩护的人那里看到，凡在他们推测有端正品行的地方，他们就颇想拭去那怕最微小的污点，他们的动机在于，以此避免在一切的榜样真实性都受到怀疑，一切人类德性的纯粹性都为人否定之后，德行最终被人完全当作一个单纯的幻想，于是一切向着德行的努力都被鄙视为矫揉造作和虚假自负。

理性这种乐意对所提出的实践问题进行极其精细考察的倾向，我不知道为什么教育青年的导师长久以来未曾予以应用；为什么他们给单纯的道德问答手册建立了基础之后，不搜索古今的人物传记，以便现成地证明他们所宣明的那些职责；他们原可以借此首先通过比较不同环境中的类似行为，促使他们的学生启用他们的判断，以注意这些行为或小或大的道德含义；在这里他们会发现，甚至那些原本尚不足以胜任所有思辨的青少年立即变得非常敏锐起来，并且就此发生了不小的兴趣，因为他们感觉到了自己判断力的进步；但是，最为重要的是，他们确实能够希望，经常练习认识和赞扬有其完全纯粹性的良好举止，又同样练习怀着遗憾或蔑视之情注意甚至对这种纯粹性极其些微的偏离，就会对高度尊重某一方面而厌恶另一方面留下持久的印象，即使在那时这个练习只是一个孩子们可以借以相互竞赛的判断力游戏；这些判断力通过把这些行为看作值得赞扬的或值得谴责的单纯习惯，会为将来生活作风中的端正品行构成一个良好的基础。我只是希望，不用充斥我们那多愁善感的书籍的所谓高贵（超级功业的）行为的例子来扰乱他们，而把一切都单单放置在职责上，放置在一个人能够和必须在他自己眼里通过未违背职责的意识给予自己的

价值上，因为凡事一流于空洞的愿望和对于无法攀及的完满性的向往，就只产生那类小说主角，他们由于为自己过度的伟大而自豪，就让遵守普通和平凡的本分给自己蠲免了，因为这在他们看来乃是渺小而无意义的。⁽¹⁾

但是倘若有人问，究竟什么是人们必须以之为试金石来检验每一种行为的纯粹德性，那么我必须承认，惟有哲学才能够使这个问题的决定发生疑问；因为在普通的人类理性那里，它早已经有如左右手的分别一样被决定了，虽然不是通过抽象的一般公式，而是通过习惯的应用决定的。我因而将首先在一个例子上指出纯粹德行的检验标志，并且同时设想这个例子放到了某个十几岁的男孩面前让他来判断，看看他是否不经老师指点自己也必然这样判断。人们讲述了一个正直人的历史，有人想劝这个正直人参与诬告一个无辜又无权势的人（比如，英国亨利八世所控告的安妮·博林）。这些人许以好处，亦即许以重贿和高位，他谢绝了。这只会在那个听者心中引起赞扬和嘉许，因为它是好处。现在这些人开始以损失相要挟。在这些诬告者中间，有他的密友，他们现在宣称要断绝与他的友谊，有他的近亲，他们威胁要剥夺他的继承权（他没有财产），有权贵，他们能够在任何地点任何情况下迫害和刁难他，有君主，他威胁要剥夺他的自由，乃至他的生命。但是为了使他的苦难达到顶点，也为了让他感受只有德性善良的心灵才能真切感受到的那种痛苦，人们可以设想，他那受到极度困苦贫穷威胁的家庭恳求他顺从，而他本身虽然品行端正，但在这一时刻对于同情和自己的困苦却非情感僵硬和无动于衷，因为此时他正希望不再过那种使他遭受无法言表的痛苦的日子，然而他仍旧维持他正直的决心，并无动摇和怀疑：这样我这位年青的听者就会逐步从单纯的嘉许上升到景仰，从景仰上升到惊异，最终上升到极大的崇敬，上升到一种甚至能够成为这样一个人（尽管当然不是在他的那种情况下）的强烈愿望；在这里德行仍然仅仅因为它付出多大而有多大的价值，而不是因为它带来某种东西而有价值。整个景仰，乃至仿效这种品格的努力在这里完全取决于德性原理的纯粹性，而我们只有从行为的动力之中排除人们只可以算入幸福的东西，这种纯粹性才能真正地呈现出来。于是，德性表现得愈纯粹，它必定对人心愈有力量。由此得出如下结论：倘若道德的法则、神圣性和德行的形象要对我们的心灵处处施行某种影响的话，那么它们只有在作为纯粹而不混杂任何福乐意图的动力被安置在心灵上时，才能够施行这种影响，因为正是在苦难之中它们才显出自身的庄严崇高来。但是，某种东西之清除加强了推动力量的作用，这种东西就必定是一个障碍。因而任何掺杂了取自于自己幸福的动机的混合物，都妨碍道德法则对人类心灵产生影响。——我进而断定，甚至在那种受到景仰的行为之中，如果行为所由从出的动机是对他职责的高度尊重，那么正是对法则的这种敬重，而非自命的内在的慷慨和高贵的功业思想，恰好对旁观者的心灵具有最大的力量，从而职责，而非功业，不仅必定对于心灵具有最为决定性的影响，而且如果它在自己不可侵犯性的澄明中呈现出来，还必定具有最为透辟的影响。

在我们这个时代，人们更希望以顺从柔软的情感，或以轻飏嚣张的并且令人心萎缩而非强健的狂妄要求来调校心灵，而不是通过枯燥而严肃的职责表象来调校心灵，而这种表象切合人类的不完满性及其向善的进步，所以现在提示一下这个方法就比任何时候更为急

迫。把所谓高贵的、慷慨的和求功业的行为树立为孩子们的范本，而其意旨在于通过灌输对于这类行为的热情来收服他们，这全然是南其辕而北其辙。因为他们在遵守最普通的职责上面，甚至在正确地判断这种职责上面，还那样远远地落在后面，所以这就恰好等于及时地把他们造就成幻想家。但是，甚至连在有教养有阅历的人那里，这种臆想的动力对于人心，如果不是有害的作用，至少也没有真正的道德作用，而后者正是人们想要借此实现的。

一切情感，尤其是要产生非同寻常的努力的情感，必须在它激烈的时刻，并且在它耗尽之前发生作用，否则它就不发生任何作用：在这个时候人心自然而然地回复到其自然温和的生命活动，由此衰落到它先前所处的精疲力竭的状态；因为某种刺激它的东西，而非加强它的东西被给与了它。原理必须树立在概念之上，在一切其他基础上面只有心血来潮，后者不能为个人裁成道德价值，甚至还不能裁成对自己的信任，而若无这种信任，他的道德意向和这样一种品格的意识，人类之中的至善，就完全不能够发生。这些概念如果要成为在主观上实践的，它们就不应当保持为德性的客观法则，以便在与一般人类的关联中让人景仰，让人高度尊重，相反必须在与入及其个体的联系中观察它们的表象；因为在这里那条法则虽然出现在配当无上敬重的形式中，却并非出现在那么令人喜欢的形式里：仿佛它属于他已经自然而然地习惯了的因素，相反，它迫使他抛弃这些因素，自我克制，献身于更高的因素，在这种情况下他只有以勤勉、以对退步的不断忧虑才能维持自己。一言以蔽之，道德法则要求对它的遵守出于职责而非出于偏爱，后者是人们完全不能够不当预先设定的。

让我们在一个例子里面看看，是否在把一个行为表象为高贵的和慷慨的行为的观念里，比当这个行为被单纯地表象为与严肃的道德法则相联系的职责时，动机有更大的主观推动力量。某个人冒着巨大的生命危险奋力从船难事故中救助他人，最后因此献出生命；这个行为虽然一方面算作职责，但是另一方面并且大半也算作功业的行为，不过我们对于这个行为的高度尊重，或许由于对自己的职责这个概念而大为减弱，在后一种情况下职责看来罹受了侵犯。为保卫祖国慷慨捐躯是更为重要的，然而它是不是如此完满的职责，以至于无需命令就自动地献身于这个目标，仍然是尚存一些疑虑的；并且这个行为没有模范和促使起而效仿的充分力量。但是，倘若它是无可避免的职责，违反它本身就损害了道德法则而无需瞻顾人类福利，并且似乎践踏了它的神圣性（人们习惯于称这种职责为对于上帝的职责，因为我们把上帝思想为具有实体形式的神圣性理想），那么我们向以牺牲一切对于我们全部禀好最内在的部分始终有价值的东西而遵守职责的做法，奉上最完满的高度敬重；并且当我们就这个例子能够使自己确信，人类的本性能够达到如此高度的升华：超越一切自然可以征募来作为反对它的动力的东西时，我们发现我们的心灵由于这样一个例子而刚健起来，得到了升华。尤维纳利斯曾经把这样的例子表现到了极致，使读者生动地感受到居于作为职责之职责的纯粹法则之中的动力的力量：

战士当勇，监护应善，法官须廉，

悬案原为疑情，一旦召为见证，

任凭法拉里斯⁽²⁾亲布铜牛，令尔屈陈伪言，
仍然坚信舍荣誉而求生存
罪恶莫大，勿为苟全性命抛弃
一切使此生变得有价值的本真。

(Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem Integer; ambiguae si quando citabere testis Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis Falsus, et admoto dictet periuria tauro: Summum crede nefas animam praeferre pudori, Et propter vitam Vivendi perdere causas.)

无论任何时候我们把夸耀功业的念头带入我们的行为，动力随后就已经混杂进某种自爱的东西，于是得到了来自感性层面的一些襄助。但是，将所有一切置于职责的神圣性的后面，并且意识到我们之所以能够这样做，乃是因为我们自己的理性承认这是它的号令，并且说，我们应当这样做，这就仿佛把自己整个地提高到感性世界之上，并且是在关于这样一种法则意识，即作为支配感性的一种能力的动力的法则意识之中，不可分割地即使并非始终与效果联结在一起；但是通过常常琢磨那个动力和起初些小的应用尝试，这种效果给出了实现自身的希望，以便在我们心中渐渐对它产生最大的，但纯粹道德的关切。

于是这个方法采取了下列的进程。第一步所要做的是，使依照道德的法则进行判断成为自然的、与我们自己的自由行为以及对别人自由行为的观察相伴随的研习，使之仿佛成为习惯，并且我们通过首先质问：这个行为是否客观地合乎道德的法则，并且合乎哪一种道德法则，而使这个判断敏锐起来；在这里我们注意把单单为义务提供根据的法则与那事实上就是义务的法则（*leges obligandi a legibus obligantibus*）区别开来（譬如，人类的需求所要求于我的东西的法则，与之相对的，人类的权利所要求于我的东西的法则，后者指定本质性的职责，但前者仅仅指定非本质的职责），从而教授如何区别汇聚在一个行为里的如此不同的职责。另一个必须予以注意之点是如下的质问：这个行为是否（在主观上）为了道德法则的缘故发生的，因而是否它不仅具有作为行为的正确性，而且还具有作为依照准则的意向的德性价值？现在毫无疑问的是，这个练习和关于由此生发的教化的意识，即关于教化我们单单对实践的东西进行判断的理性的意识，必定会渐渐地甚至对这个理性的法则，从而对德性上善良的行为产生一种关切。因为观察某种东西让我们感受到我们的认识能力得到了拓展的应用，我们最终就喜欢上这种东西，而我们在其中遇见道德正确性的东西就首先促进这种应用；理性与其先天地依照原则规定所应当发生的东西的能力，在事物的这样一种秩序里感到满意。甚至一个自然观察者得到一个对象，它起初让他感觉到是猥琐的，最后当他发现这个对象的组织极其合乎目的性，因而他的理性以观察这个对象为乐事时，他就喜欢上了它；莱布尼茨在用显微镜仔细观察一个昆虫后，将它怜惜地放回树叶上去，因为他觉得自己由于这一回亲眼目睹得到了教益，从它那里仿佛享受到了一种快事。

判断力的这种研习让我们感受到我们自己的认识能力，但它还不是对行为及其道德性本身的关切。它所成就的无非是，人们乐意以这样一种判断为消遣，给予德行或依照道德

法则的思想方式以美的形式，后者受到景仰，但因此还不为人追求（*laudatur et alget* [它受到赞扬并饥寒而死]），犹如所有那样一类事物，对它们的观察在主观上产生了我们想象力和谐的意识，并且在这里我们感受到我们整个的认识能力（知性和想象力）加强了，带来了一种惬意，后者也可以传达给别人，在这里客体的实存对于我们来说仍然是无足轻重的，因为它仅仅被看作领会我们心中高于动物性的那些才具的起因。但是，现在第二种练习开始它的劳作，也就是在就某些实例生动地描述道德意向时关注意志的纯粹性，后者起初只是作为意志的否定的完满性，只要在一件作为职责的行为里面，完全没有任何稟好的动力作为决定根据影响意志；这样一来，学生的注意就将保持在对他的自由意识上面，并且虽然这种放弃引起了开始时的痛苦感觉，然而由于它从那个学生那里抽取了甚至真实的需求，就同时宣告它从所有这些需求将他纠缠在里面的五花八门的不满足中解放了出来，而心灵也被造就得易于接受来自其他源泉的满足的感受。内心确实摆脱了始终秘密地压迫它的重负；并且当在已有实例呈现于前的那些道德决定上面，一个内在的、甚至人们原本从未正确认识的能力，内在自由，向他们揭示了出来的时候，内心得以轻松起来，使自己解除了稟好的剧烈逼迫，以致没有任何稟好乃至最令人喜爱的稟好影响一个决定，这种决定现在我们应当利用我们的理性来做出。有这样一种情形，在那里只有我一人晓得，错误在我这一边，虽然坦白承认和提出赔偿与虚荣、自私、甚至对其权利因我而减损的那个人的原本就不正当的厌恶，大相抵触，我仍旧能够抛开所有这些顾虑，那么一种对于种种稟好和机遇的独立性意识和自足的可能性意识就蕴涵在其中了，这一点即使在各种其他意图方面对我也是有益的。现在凭借因遵守法则让我们感受到的肯定的价值，职责的法则找到了通过对于我们自己的敬重进入我们自由意识的方便之门。一旦自由确实奠立之后，当人们深感畏惧的莫过于在内心的自我反省中发现自己在自己的眼中是可鄙而无耻的时候，那么此时每一种德性善良的意向都能够嫁接到这种自由上去；因为我们自由意识是提防心灵受低级的和使人败坏的冲动侵蚀的最佳的、确实唯一的守望者。

我原先想借上述文字仅仅指明道德教育和练习的方法论的最为一般的准则。因为职责的多样性要求对于每一种职责有特别的规定，而这样一来就会是一件汗漫的事务，所以当我在这样一部仅为引论的著作里只限于论证这样一些纲要，人们也就会原谅我了。

(1) 赞美那些突现出伟大、无私和富于同情的意向和人性，是完全恰当的。但人们在这里不应该过多关心太短暂易逝的灵魂升华，而必须多留意能够期以长久印象的委心职责，因为后者具有原理（但前者只具有冲动）。人们只要稍一反省，他们就总是会发现，他们由于某种原因对于人类负有一种责任（即使这种责任仅仅在于，自己由于公民宪法下人类的不平等享受了一种优越地位，由于这个缘故他人必定更其匮乏），从而不使职责的思想受到自以为是的功业想象的压制。

(2) 法里拉斯（Phalaris，？-约公元前554年）：西西里的阿克拉加斯的僭主，以凶狠毒辣而臭名昭著。据说他曾经把活人放在铜牛里烧死，把人们的惨叫声当作牛的吼声来听。——译注

结 论

有两样东西，我们愈经常愈持久地加以思索，它们就愈使心灵充满日新又新、有加无己的景仰和敬畏：在我之上的星空和居我心中的道德法则。我无需寻求它们或仅仅推测它们，仿佛它们隐藏在黑暗之中或在视野之外逾界的领域；我看见它们在我面前，把它们直接与我实存的意识连接起来。前者从我在外在的感觉世界所占的位置开始，把我居于其中的联系拓展到世界之外的世界、星系组成的星系以至一望无垠的规模，此外还拓展到它们的周期性运动，这个运动的起始和持续的无尽时间。后者肇始于我的不可见的自我，我的人格，将我呈现在一个具有真正无穷性但仅能为知性所觉察的世界里，并且我认识到我与这个世界（但通过它也同时与所有那些可见世界）的连接不似与前面那个世界的连接一样，仅仅是一种偶然的连接，而是一种普遍的和必然的连接。前面那个无数世界的景象似乎取消了我作为一个动物性创造物的重要性，这种创造物在一段短促的时间内（我不知道如何）被赋予了生命力之后，必定把它所由以生成的物质再还回行星（宇宙中的一颗微粒而已）。与此相反，后者通过我的人格无限地提升我作为理智存在者的价值，在这个人格里面道德法则向我展现了一种独立于动物性，甚至独立于整个感性世界的生命；它至少可以从由这个法则赋予我的此在的合目的性的决定里面推得，这个决定不受此生的条件和界限的限制，而趋于无限。

然而，景仰和敬重虽然能够刺激起探索，但不能代替探索。现在为了以有用的和与题目的崇高性相切合的方式从事这个探索，应该做什么呢？实例在这里可以充任警戒，但也可以用于模仿。对世界的观察发轫于这样一种壮丽景象，这种景象人类感官总是能够将它呈现在面前，我们知性总是能够克己追寻其广大，而终结于——占星学。道德学发轫于道德本性的高贵性质，这种性质的发展和教化指向一种无穷的益处，终结于——热狂或迷信。所有尚属粗粝的尝试都流于此；在这些尝试里，绝大部分事务都取决于理性的应用，而这种应用不像脚的应用那样，凭借经常练习就自动发生，当它关涉不会在通常经验里直接呈现出来的性质时，尤其如此。但是，在如下这个准则开始流行之后，即预先仔细地考虑理性准备采取的每一步骤，并且只许它们在预先反复思考过的方法轨道上前行，不论多么迟晏，对世界大厦的判断就进入了完全另外一个方向，并且连它一起得到了一个无可比拟的幸福出路。石头的降落，投掷器的运动，它们之被解析为它们的元素和由此表现出来的力量，以及从数学方面所做的研究，最终产生了对世界结构的那个清楚的、世代代永无改变的洞见，这个洞见能够随着继续进行的观察有望一直拓展自身，但永远不必害怕倒退回去。

这个例子可以推荐我们在处理我们本性的道德才具时走上同样的道路，并且能够给予我们类似好结果的希望。我们手头毕竟有若干从事道德判断的理性实例。把这些实例解析成它们的元素概念，不过在缺乏数学的情况下，采用类似于化学的过程，把存在于其中的

经验的东西与理性的东西加以区别，在普通的人类知性上面反复试验：这就使我们能够确切地辨别两者的纯粹状态以及每一种独自能够成就什么；于是，我们将一方面避免尚在粗粝而不熟练的判断误入歧途，一方面（这是更其急迫的）避免才华横溢，通过后者，就如在聪明的点金术士那里常常发生的那样，尚无方法论的探索和关于自然的真正认识，梦想的珍宝就先行许出，而真正的珍宝却被挥霍掉了。一言以蔽之，（以批判的方式觅得的和从方法上导入的）科学是导向智慧学的狭窄之阍，倘若所谓智慧学不仅是指人们应当做的事，而且还指应当充任教师们的准绳的东西，为着他们既顺利又明显地开辟每个人应当行走的通向智慧之路，并确保他人不入歧路：这是一门哲学必须时时保持为它的监护者的科学，公众对于它的精微研究没有兴趣，但对于在这样一个论证之后才首先使他们豁然开朗的学说却大有兴趣。

索引

（本索引按汉语拼音字母顺序排列）

A

阿那克萨克拉（Anaxagoras）。

爱（Liebe）稟好的本能的爱和敬重的实践的爱。

爱邻人（Naechstenliebe）。

傲慢（Arroganz）。

B

柏拉图（Plato）。

榜样（Urbild）。

被造物/创造（Schoepfung）被造物/创造的概念。

本能（Instinkt）与理性相对。

本能的（pathologische[与实践的相对]）；本能的情感；本能的法则；本能的爱；本能的自我；本能的动力；本能的原因；本能的意愿。

本体（Noumena[与法象相对]）；参见物自身。

必然性（Notwendigkeit）主观的和客观的必然性；感受到的和洞察到的必然性；自然的和实践的必然性；道德必然性。

辩难（Räsonieren）。

辩证论（Dialektik）纯粹实践理性的辩证论；在规定至善时的辩证论，纯粹思辨理性的自然的辩证论。

表（Tafel）自由范畴表，见范畴；德性的质料原则表。

稟好（Neigungen）稟好以情感为基础；与理性相对；与职责相对；与实践法则相对；与敬重的情感相对；=本能的爱；稟好的总体；稟好的剧烈逼迫；稟好总是第一个开口；精致的和粗糙的稟好；稟好是盲目而奴颜婢膝的。

博学/学者（Gelehrsamkeit/Gelehrter）（与理性科学，哲学相对）。

不平等（Ungleichheit）人的不平等。

不朽（Unsterblichkeit）定义不朽；不朽作为理念；不朽作为公设。

C

才华横溢（Genieschwünge）（与方法论的探索相对）。

阐明（Exposition）（与演绎相对）的道德法则的阐明。

超凡入圣（Heiligung）。

超感性的东西（Übersinnliche）超感性的东西；参见理智的，自然，本体。

超验的（transzendent）超验的和内在的；理性的超验应用。

惩罚（**Strafe**）惩罚的概念和目的；惩罚和奖赏。

冲突（**Widerstreit**）见二律背反。

崇高性（**Erhabenheit**）我们的天职崇高性；神性的崇高性；行为的崇高性；职责的崇高性；道德法则的崇高性；我们本性的崇高性。

创造物（**Geschöpf**）。

纯粹理性批判（**Kritik der reinen Vernunft**）。

纯粹实践理性基本法则（**Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft**）（=道德法则[Sittengesetz]）。

存在/存在者（**Wesen**）与人相区别的一般的理性存在者。

D

道德法则/道德的法则（**Sittengesetz/moralisches Gesetz**），道德法则全文；道德法则是神圣的；纯粹的道德法则；道德法则是定言命令；道德法则指示一个理智世界；道德法则是纯粹理性的一个事实；道德法则证明自由概念的正当性；道德法则自身无需正当性证明；道德法则是自由的决定根据；纯粹意志的道德法则；善的概念的道德法则，见善；作为动力的道德法则；法则既贬损；道德法则的轭是柔软的；道德法则自动进入心灵；=自律；在道德法则面前，一切稟好无话可说；遵守道德法则出于职责而非出于偏爱；道德法则要求道德的神圣性；道德法则的庄严崇高；道德法则的客观实在性；道德法则不承认任何时间差别；道德法则不以畏惧或希望为基础；道德法则导至宗教；道德法则要求至善的实存；道德法则的作用趋于无限；参见（实践的）法则。

《道德形而上学基础》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）。

道德性（**Moralität**）；道德性和合法性，参见合法性。

道德学（**Moral**）道德学定义；基督教的道德学。

道德学家（**Moralisten**）批判的道德学家；神学的道德学家。

道德学说（**Sittenlehre**[与幸福学说相对]）；基督教的道德学说。

道德原则（**Moralprinzip**）没有新的道德原则；基督教的道德原则；形式的和质料的道德原则，参见形式的和质料的。

德行（**Tugend**）=处于斗争之中的道德意向；德行作为斯多亚派的道德原则，见斯多亚派；作为幸福条件的德行；与愉快相对；与神圣性相对；德行是力量；德行不是幻觉；纯粹的德行；德行和美。

德性（**Sittlichkeit**[参见道德性]）德性的无上原则；至善的第一因素；纯粹德性；德性和幸福。

定义（**Definition**）草率的定义。

动力（**Triebfeder**）纯粹实践理性的动力=意志的主观决定根据；最强大的动力。

动力学法则（**dynamische Gesetze**）。

动物性（**Tierheit**）人性中的动物性。

对象（**Gegenstand**），纯粹实践理性的对象；参见（至）善。

多愁善感的教育家或小说家（*empfindelnde Erzieher und Romanschreiber*）。

E

恶（*Böse*）与祸害相对的恶；与不愉悦相对的恶。

恶棍（*Bösewichter*），天生的恶棍。

二律背反（*Antinomie*）纯粹思辨理性的二律背反；实践理性的二律背反；二律背反的扬弃。

F

法则（*Gesetz*）与原理和准则相对的（实践）法则；与规矩相对的法则；或规则；无条件的法则；先天的法则；一切法则的法则；道德的法则（*moralisches Gesetz*），参见道德法则（*Sittengesetz*）；动力学法则；自然的法则（*physisches Gesetz*），参见自然法则（*Naturgesetz*）。

范畴（*Kategorien*）1. 自然的范畴或知性的范畴，不能运用于本体的范畴；范畴的演绎；范畴区分为数学的和动力学的；纯粹知性的标志；范畴使经验成为可能；2. 自由的范畴；自由范畴表。

范型（*Typik*）纯粹实践判断力范型。

方法（*Methode*，=依照原则的过程）；应用伦理学的方法；分析和综合的方法；反复思考过的方法，参见化学的方法（过程）。

方法学说（*Methodenlehre*）纯粹实践理性的方法学说定义。

分析的（*analytische*）和综合的方法；分析判断；分析的统一性（连接）；分析的认识。

分析论（*Analytik*）1. 纯粹实践理性的分析论；关于纯粹实践理性分析论的批判性阐释；纯粹实践理性的分析论。

丰特奈尔（*Fontenelle*）。

伏尔泰（*Voltaire*）。

福利/祸害（*Wohl/übel*）见善（和恶）。

《福音书》（*Evangelium*）《福音书》的学说（规矩），参见基督教。

G

感觉/感官（*Sinn*）内感觉；感觉的欺骗；内感觉和外感觉；与知性相对；道德感觉。

感觉世界（*Sinnenwelt*）见知性世界。

感受（*Empfindung*）理性相对的感受；瞬息即逝的感受；感受的对象，又见情感。

感性（*Sinnlichkeit*）1. =感觉表象（与知性相对），参见感觉/感官；2. 感性作为道德动力，参见稟好。

感性化（*Versinnlichung*）。

感性论（*Asthetik*）纯粹理论理性和实践理性的感性论。

高贵行为（*edle Handlungen*）。

个人/人格（*Person/Personlichkeit*）定义个人/人格。

公设（*Postulate*）与纯粹数学公设相区别的纯粹实践理性的公设；定义公设；三个公设，

不朽的公设，上帝存在的公设，自由的公设，参见自由；一般纯粹实践理性的公设。
公式（Formel）道德性的新公式。

功业（Verdienstliche）。

古代人，古人（Alten）。

关切（Interesse）关切定义；出于动力的关切；稟好的关切；自由的关切；实践的关切；
纯粹的关切；或道德的关切；一切关切最终都是实践的；采取一种关切；思辨理性和实
践理性的关切。

关系（Relation）关系的实践范畴。

观念性（Idealität）时间与空间的观念性。

规矩（Vorschrift）实践的规矩（与法则相对）；参见规则。

规则（Regel）实践的规则，规则与法则的区别；规则的分类；技巧规则；想象力的规
则；一般的和普遍的规则。

H

哈奇逊（Hutcheson）。

合法性（Legalität）与道德性相对。

合乎法则性（Gesetzmäßigkeit）一般理性的普遍合乎法则性；行为的合乎法则性。

合乎目的性（Zweckmäßigkeit）自然的合乎目的性。

贺拉斯（Horaz）。

亨利八世（Heinrich VIII）。

洪福（Seligkeit）。

化学的（chemische）运用于伦理学的化学的过程。

怀疑主义（Skeptizismus）。

悔恨（Reue）。

J

机械作用（Mechanismus）。

基本力量（Grundkräfte）基本能力（Grundvermoegen）。

基督教（Christentum）基督教的宗教学说；基督教的道德原则，参见福音
（Evangelium）。

几何学（Geometrie），纯粹几何学；参见数学。

技术的（technische）数学或自然科学的技术命题。

价值（Wert）个人的道德（内在）价值；直接的价值；道德意向的无限价值；行为的价
值；准则的价值；生命的价值，参见生命。

假设（Hypothese）=必然的认定（公设）；与公设相区别的假设。

假象（Schein）辩证假象。

教育（Bildung/Erziehung），道德教育；教育原则。

教育学（Padagogik），参见教育。

接受性（Empfänglichkeit）对快乐与不快接受性；对德行的接受性。

节制（Enthaltsamkeit）。

结盟体系（Koalitionssystem）；结盟的努力（Koalitionsversuche）。

进步/前进（Fortschritt/Progressus）趋于无穷改善的进步/前进。

经验（Erfahrung）定义经验；与理性相对的经验；与必然性相对的经验；可能的经验；普通的经验；经验的试金石。

经验的（empirische）=属于感觉世界的。

经验主义（Empirismus）一般经验主义的体系；经验主义据以建立的基础；实践理性的经验主义；经验主义的浅薄。

经验主义者（Empiristen）。

精神（Geist）法则的精神（与条文相对）。

景仰（Bewunderung）。

敬重（Achtung）敬重的情感定义敬重；是唯一的先天情感；是真正的道德情感；是既包含快乐又包含不快的情感；否定的与肯定的敬重；与爱相对立。

K

科学（Wissenschaft）科学与哲学；科学与智慧；科学与理性；以批判的方式觅得的和从方法上导入的科学。

科学研究无先决条件（Voraussetzungslosigkeit wissenschaftlicher Untersuchung）。

可分性（Teilbarkeit）空间的可分性。

可能性（Möglichkeit）行为的自然的与道德的可能性；自由的可能性；对象的可能性。

克鲁修斯（Crusius）。

空间（Raum）参见时间。

快乐（Lust）定义快乐；快乐与欲求（愿欲）的关系；参见（快乐与不快的）情感。

狂热（Schwärmerei）；道德狂热；具有英雄特色的狂热和平淡伤感的狂热。

狂热（Fanatizismus）。

L

莱布尼茨（Leibniz）。

类比推理（Analogie）。

理念（Idee）自由的理念，神圣性的理念，人格的理念，参见自由、神圣性和人格；善的理念；上帝和不朽的理念，参见公设；智慧的理念，宇宙论的理念；理智的理念，实践的（道德的）和理论的理念；内在的（构成的）和超验的（规范的）理念；与经验相对；=理性概念。

理想（Ideal）神圣性的理想；源始存在者的先验理想。

理性（Vernunft）=原则的能力；有限的理性；纯粹理性；思辨的（理论的）理性和实践的理性；思辨理性和实践理性是同一个理性；实践理性和纯粹实践理性；客观—实践的与主观—实践的理性；纯粹实践理性；纯粹实践理性的任务；理性的需求；理性的节

制，理性的对象；理性批判；理性的自我意识；理性的目的；理性与快乐和不快的情感的关系；理性与感性的关系；理性与意志的关系，理性与科学的关系；理性的整体。

理性必然性（**Vernunftnotwendigkeit**）。

理性存在者/理性的存在者（**Vernunftwesen/vernünftiges Wesen**）见存在/存在者

理性的应用（**Vernunftverbrauch**）理性的一般应用；理性的普通应用；理性的纯粹应用；

理论理性的应用；实践理性的应用；理论（思辨）的和实践的理性的应用；理性的超验应用；理性的超验应用和内在应用；理性的科学应用。

理性认识（**Vernunftkenntnis**）=先天的认识。

理性条件（**Vernunftbedingungen**）客观的和主观的理性条件。

理性信仰（**Vernunftglaube**）纯粹实践的理性信仰。

理性主义（**Rationalismus**），判断力的理性主义。

理智存在者（**Intelligenz**）定义理智存在者；全足的理智存在者；至上的理智存在者；纯粹的理智存在者。

理智的（**intelligibele**）理智的存在者；事物的理智秩序；理智主体；理智的基质；理智的创作者；理智的世界；理智的存在者；参见自由，知性世界，知性存在者。

立法（**Gesetzgebung**）普遍的立法；作为成问题思想的立法的可能性。

立法的普遍性（**Allgemeinheit der Gesetzgebung**），参见立法（**Gesetzgebung**）；判断的立法的普遍性。

良心（**Gewissen**）控告的和判决的良心。

量（**Quantität**）量的实践范畴。

灵魂升华（**Seelenerhebung**）。

M

满足（**Zufriedenheit**）感性的满足和理智的（或自我）满足。

曼德维尔（**Mandeville**）。

门德尔松（**Mendelssohn**）。

蒙田（**Montaigne**）。

迷信（**Superstition**）。

迷信（**Aberglaube**）。

明智（**Klugheit**）。

命令（**Imperative**）命令定义；在客观上与准则相对，然而不是法则；命令区分为假言的，定言的；命令区分为或然的、实然的和必然的；定言命令；=实践法则（先天命题）。

谬误推理（**Paralogismen**）纯粹理性的谬误推理。

模态（**Modalität**）（实践的）模态范畴。

目的与手段（**Zweck und Mittel**）见手段；目的秩序；目的本身；一切目的的整体。

穆罕默德（**Mahomet**）。

N

内在的（immanent）参见超验的（transzendent）。

拟人论（Anthroporphismus）。

P

判断力（Urteilkraft）实践判断力；判断力的规则；判断力的范型。

配当（Würdigkeit）。

配当幸福（Glückwürdigkeit）。

批判（Kritik）与体系相区别的批判；科学批判；纯粹实践理性批判；纯粹实践理性批判的任务；纯粹实践理性批判的理念；纯粹实践理性批判的区分。

品格（Charakter）定义品格；德性的品格；通过品格产生的；对品格的判断。

普里斯特利（Priestley）。

Q

启示（Offenbarung）。

谦卑（Demut）。

前后一贯的思想方式（konsequente Denkungsart）；前后一贯是哲学家的最大责任；伊壁鸠鲁派的前后一贯。

强制性（Nötigung）道德法则对意志的强制性。

切斯尔登（Cheselden）。

惬意（Wohlgefallen）感性的惬意；对自己的惬意，与钟爱（Wohlwollen）的区别；否定的惬意。

情感（Gefühl）任何时候都是感性的；或是本能的；始终是经验的；理智的情感是一个矛盾；与理智相对；快乐与不快的情感；道德情感；参见（道德的）感觉，敬重的情感。

R

热情（Enthusiasmus）。

人/人类（Mensch）作为道德法则主体的人；人的实践规定/性质和人的认识，人与理性存在者的区别；参见存在者

人道（Menschheit）人道的理念。

人的理性/人的知性（Menschenvernunft/Menschenverstand）普通人的理性/人的知性。

认识（Erkenntnis）理论的认识；实践的认识；先天的认识；脱离经验的认识的不可能性；为了实践意图的认识拓展。

认识能力（Erkenntnisvermögen）；纯粹的认识能力。

荣誉（Ehre）上帝的荣誉。

S

善（gut, das Gute）是实践理性的对象；与愉悦/舒适/适意相对，与有用相对，与福利（Wohl）相对；间接的和直接的善；直接的善涉及人，而不涉及物；善的概念只有通

过道德法则来决定。

上帝（Gott）上帝不是道德法则的条件，而仅仅是至善的条件；亦即作为德性与幸福契合一致的根据；上帝只是理念，或公设；认定上帝不是职责，而仅仅是必然的需求；上帝的概念属于道德学，而不属于物理学；不能从概念上认识上帝，而只能从道德必然性上认识上帝；上帝的性质；上帝作为普遍的源始存在者；世界的创作者；道德世界的创作者；实体的神圣性理想；上帝是全足的，自足的，无穷的；上帝是幸福分配者；上帝不是我们道德义务的根据；上帝令人生畏的威严；对上帝的爱和礼拜；上帝成为宗教对象的缘由。

上帝的本体论属性（ontologische Prädikate Gottes）。

神秘主义（Mystizismus）实践理性的神秘主义。

神秘主义者（Mystiker）。

神圣性（Heiligkeit）上帝的神圣性，参见上帝；道德法则的神圣性；我们个人之中的人道的神圣性，职责的神圣性；道德的神圣性；意志的神圣性；上帝的意志的神圣性；神圣性作为理念，或榜样。

神学（Theologie）神学作为幻觉的魔灯。

神学家（Gottesgelehrte）。

神学家（Theologe）。

神智学者（Theosophen）。

生活/生命/一生（Leben）定义，自然的和道德的生命；单纯的生命和它的价值；欢乐地享受生活，来生。

时间（Zeit）时间（和空间），事物在时间中的规定；在时间条件下。

实存命题（Existentialsatz）。

实践的（praktisch）=足以决定意志的；=通过我们的意志（经由行为）而可能的。

《实践理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft）。

实例/例子（Beispiele）实例/例子对德性的作用；警戒性的例子。

实体和属性（Substanzen und Akzidenzen）。

实在性（Realität）客观的实在性参见有效性。

世界（Welt）我们的世界和一切可能的世界；无数的世界；理智的世界，参见理智的，参见知性世界。

事实（Faktum）纯粹实践理性的事实；仿佛一个事实。

手段（Mittel）手段与目的。

手法（Manier）通俗的认识的手法。

属性（Akzidenzen），参见实体（Substanzen）。

数学（Mathematik）；数学的命题是综合的，不是分析的；数学的明证性。

斯宾诺莎（Spinoza）。

斯多亚派（Stoiker）。

宿命（Fatalitat）行为的宿命。

宿命论者（Fatalist）。

T

他律（Heteronomie[与自律相对]）意愿的他律；他律需要万事通晓。

体系（System）批判的体系和科学的体系；批判的体系；陈旧的体系。

天空（Himmel）在我之上的星空。

条件（Bedingung）实践法则的形式条件。

通俗性（Popularität）哲学的通俗性。

同情（Mitleid）。

统一性（Einheit）分析和综合的统一性；直观杂多的综合统一性；欲求的统一性；认识的系统的统一性。

图型（Schema）定义图型；与法则相对；法则本身的图型。

W

完满性（Vollkommenheit）理论意义上和实践意义上的完满性；实践的完满性；内在的（我们的）和外在的（上帝的）完满性；形而上学的和先验的完满性；实体中至上的完满性=上帝；作为德性的质料原则的完满性。

王国/国（Reich）1. 上帝之国；2. 道德王国；道德王国与自然王国之间精确的协调一致。

威岑曼（Wizenmann）。

唯我论（Solipsismus）。

唯心主义者（Idealist）。

问答手册（Katechismus），道德问答手册。

我（Ich）参见（思维的）主体

沃尔夫（Wolff）。

沃康松（Vaucanson）。

无穷性（Unendlichkeit）世界和我的人格无穷性。

无条件者（Unbedingte）无条件者作为成问题的概念；无条件者—善（无条件—实践的）。

物理学（Physik）物理学和神学。

物自身（Ding an sich），参见现象（Erscheinung）。

X

习惯（Gewohnheit）=主观的必然性。

先天的（a priori）。

先验的（transzendental）先验感性论和先验逻辑；先验想象力；先验自由，参见自由；先验理想；上帝的先验属性；形而上学的先验部分。

现象（Erscheinung）（与物自身相对）；现象是可以在时间中规定的；参见本体。

宪法（Verfassung）公民宪法。

想象力（Einbildungskraft）先验想象力；想象力的过程。

象征（Symbol）。

小说主角（Romanhelden）。

心理学（Psychologie）。

心理学的概念（psychologische Begriffe）。

心灵/灵魂（Seele）作为终极主体的心灵。

心灵不安（Seelenunruhe）。

心灵力量/心灵刚毅（Seelenstärke）。

信仰（Glaube）理性的信仰（vernünftiger Glaube），参见理性信仰（Vernunftglaube）。

形而上学（Metaphysik）一般形而上学；形而上学包含物理学的纯粹先天原则，形而上学在其先验部分也没有取得任何成就，形而上学的独断学说。

形式（Form，与质料相对）直观的形式；普遍性的形式；合乎法则性的形式；法则的形式；自由的形式；知性世界的形式；意志的形式；纯粹意志的形式；单纯的或普遍立法形式；单纯的实践形式；原理的主观形式和法则的客观形式。

形式的（formal）意志的形式法则；德性的形式原则。

幸福（Glückseligkeit）定义幸福；所有人的渴求，幸福以经验为条件；普遍的幸福；个人的幸福；外在的幸福；一般而言并非一切都取决于幸福；与对邻人的爱相对的幸福；幸福与德性（德行）的关系；作为至善的第二种因素。

幸福学说（Glückseligkeitslehre）（与道德学说相对）。

休谟（Hume）。

需求（Bedürfnis）纯粹理性的需求（=主观的必然性）；与权利相对立的需求；与理性相对立的（感性）需求。

许可的与不许可的事情（Erlaubtes und Unerlaubtes）。

学派（Schulen）哲学学派。

Y

亚里士多德（Aristoteles）。

演说家（Redner）。

演绎（Deduktion），定义演绎；1. 纯粹实践理性原理的演绎；2. 至善的先验演绎；3. 范畴的演绎；自由的演绎。

要素论（Elementarlehre）（与方法论相对）纯粹实践理性要素论；要素论的导论。

伊壁鸠鲁（Epikur）。

伊壁鸠鲁派（Epikureer）。

义务（Verbindlichkeit）道德义务；=强制性。

意识（Bewußtsein）纯粹的和经验的意识；意识的统一性；我的实存的意识。

意向（Gesinnung）真正的道德意向。

意志（Wille）定义意志；=实践理性；纯粹意志及其源泉；与受本能刺激的意志相对的意志；自由意志；纯粹自由意志，参见自由；自由意志的可能性；绝对善的意志；（上帝的）神圣的意志；意志与我们的意志的关系；意志作为德性的质料的（非真正的）原则；意志的因果性，参见因果性；意志和自然的能力；=目的的能力。

因果性（Kausalität）自然的因果性（=自然机械作用[Naturmechanismus]）；心理学的和机械的因果性；休谟对因果性的怀疑，不以经验为条件的意志的因果性或自由（以及作为自由，出于自由，通过自由）的因果性；理智的因果性；自由的因果性；（纯粹）理性的因果性。

应当（Sollen）应当（das Sollen）；应当和能够。

永恒（Ewigkeit）永恒的威严。

优先地位（Primat）定义优先地位；纯粹实践理性的优先地位。

尤维纳利斯（Juvenal）。

有效性（Gültigkeit[实在性{Realität}]）判断的客观有效性；法则的有效性；理念的有效性；范畴的有效性；实践的有效性。

愉快/消遣（Vergnügen）；愉快的时间与程度；精致的和粗糙的愉快，参见愉悦，快乐。

愉悦/舒适（Annehmlichkeit），（适意[Das Angenehme]）与善相对立。

语言（Sprache）新的哲学语言。

欲求能力（Begehrungsvermögen）定义欲求能力；低级的和高级的欲求能力；欲求能力的形式和质料；欲求能力与快乐。

原理（Grundsätze）从实践上先天地定义原理；原理的演绎；原理的可能性来自实践理性；原理依赖于概念，而非情感；德性的原理；理论的原理。

原因和结果（Ursache und Wirkung）见因果性。

原则（Prinzipien）实践原则；无上原则；规范的原则；理论的原则；先天的原则；形式的原则和质料的原则，参见形式的和质料的；道德的原则，参见道德原则（Moralprinzip）。

源始存在者（Urwesen）见上帝。

源始根据（Urgrund）。

愿欲和能够（Wollen and Können）。

Z

责任（Zurechung）。

折衷主义的（synkretistisches）折衷主义的时代；折衷主义的体系。

哲学（Philosophie）哲学的名称；=作为科学的智慧学；=至善的学说（在古代人那里）；作为科学的系统哲学；实践哲学；独断哲学；哲学和数学；哲学和博学；哲学作为科学的监护者。

哲学的独断方法（dogmatischer Gang der Philosophie）。

哲学家（Philosoph）。

正义/公正性（**Gerechtigkeit**）惩罚的正义，上帝的公正性。

知性（**Verstand**）=思想的能力；推论的知性；知性与直观的关系；知性与想象力的关系；知性与理性的关系；知性与意志的关系；纯粹知性；=理性；普通知性，见人的知性。

知性存在者（**Verstandeswesen**）纯粹知性存在者；=本体。

知性世界（**Verstandeswelt**）纯粹知性世界；知性世界作为感觉世界的根据和榜样，参见及理智的（世界）。

直观（**Anschauung**）感性的直观；经验的直观；纯粹的直观；内在的直观；理智的（超感性的）直观。

职责（**Pflicht**）定义职责；职责原则的公式；职责分类；职责与唯一的道德情感，与需求相对；与心血来潮相对；职责与高贵的和功业的行为；职责与禀好，参见禀好；违反职责的；本于职责与合乎职责相对；完满的和非完满的职责，职责的尊严；职责的神圣性，参见神圣性；职责与本分；职责与上帝的命令；康德对职责的顿呼。

至善（**das höchste Gut**）至善是道德上受决定的意志的先天客体；古代人和近代人的至善；纯粹实践理性在决定至善时的辩证论，至善是对象，而不是纯粹实践理性的决定根据；至善的必然对象；至善和整个目的；至善对我们意志必然对象的促进；至善凭借意志自由的实践可能性；至善的先验演绎，无上的和完整的至善；源始的和派生的至善；至善整体；又见上帝之国（**Reich Gottes**）。

质（**Qualität**）质的实践范畴。

质料（**Materie**[与形式相对]）欲求能力的质料；实践法则的质料；愿欲的质料；准则的质料；动物性的质料。

质料的（**materiale**）德性的质料原则；德性的质料原则表。

秩序（**Ordnung**）事物的理智秩序，参见目的秩序。

智慧（**Weisheit**）智慧的理念；经由科学通向智慧之途；理论的和实践的智慧；至上智慧。

智者（**Weise**）斯多亚派的智者。

主体（**Subjekt**）思维的主体。

准则（**Maximen**）意志的准则定义；准则依赖关切；禀好的准则。

自爱（**Eigenliebe/Selbstliebe**）（与德性相对）自爱的原则；理性的自爱。

自爱（**Selbstliebe/Eigenliebe**[与德性相对]）自爱的原则；合理的自爱。

自动机（**Automaton**），精神和自动机和物质的自动机（**materiale und spirituale**）。

自发性（**Spontaneität**）自由的绝对的自发性。

自负（**Eigendünkel**）（德性的）自负。

自律（**Autonomie**）意志的自律或作为德性的无上原则的纯粹实践理性的自律；自由的自律；这个原则的简单性。

自然/本性（**Natur**）=事物在法则之下的实存；自然区分为感性的和超感性的；超感性自

然的概念和可能性；原型的自然和摹本的自然；自然和自由意志；本性和德性。

自然法则（*Naturgesetze*，与道德法则相对）；普遍的自然法则；自然法则作为自由法则的范型。

自然机械作用（*Naturmechanismus*[自然必然性]）；自然机械作用和自由，参见因果性，必然性。

自然进程（*Naturlauf/Naturgang*）。

自杀（*Selbstmord*）。

自私（*Selbstsucht*）。

自我（*Selbst*）人的不可见的自我。

自我敬重（*Selbstachtung*）。

自我立法（*Selbstgesetzgebung*）见自律。

自由（*Freiheit*）1. 与心理学关联的自由；通过内表象产生的自由；=旋转式烤肉叉的自由；2. 根本的、最严格的或先验的意义的自由。a) 否定意义上的自由；或成问题的自由，=对客体的独立性，本性的自由；意向的自由。b) 肯定意义上的自由=意志自律；自由与绝对自发性；自由作为理智存在者的因果性；自由与理智世界的法则；自由授予其他理念以客观实在性。自由本身是道德法则的条件；导至自由的东西，自由构成纯粹理性体系的拱顶石。自由的范畴，参见范畴；自由的丰衍性；自由的困难；自由概念的不可或缺和不可理解性；自由概念的可能性是不能够予以解释的；自由作为规范的原则；自由作为事实；自由和自然必然性；实践的自由=意志对于道德法则以外的任何东西的独立性，自由意识；如何拯救自由，参见（自由的）意志。

自足（*Selbstzufriedenheit*）。

宗教（*Religion*）宗教定义；从道德迈向宗教。

宗教狂热（*Religionsschwaermerei*）。

宗教学说（*Religionslehre*）。

综合（*Synthesis*）齐一的东西的综合；有条件者的综合；综合的概念。

综合的（*synthetisch*）先天综合的实践命题；理论的综合。

祖国（*Vaterland*）为国捐躯。

罪行/罪犯（*Verbrechen/Verbrecher*）。

尊严（*Würde*）人的尊严；人道的尊严；道德法则的尊严。

译 后 记

康德著作的汉译，无论于译者还是于读者，都是一桩难以轻言撂开手的事情。译者之所以放心不下，乃是因为迄今为止，尚无一部堪称经典的译本出世，其中原因多多，不一而足。但康德研究至今仍是哲学领域的显学；即使在中国，至少康德的三大批判不知为人们逐字逐句地爬梳了多少遍，批评者是一字一句来挑剔译文的遣词造句的，而不必替译者费心全书的照应，更遑论康德整个体系的照应。这可以算作一个主要原因。但是另一方面，康德研究在中国虽然历史不短，然而无论在深入和全面两方面却依旧是大有欠缺的，而此种不足无疑制约了译本水平的提高。读者之所以放心不下，乃是因为中国绝大多数读者是借助汉译来阅读和研究康德的，即使专家中间，单凭原文无需汉译之助研究康德的也在少数。这样，汉译对于多数研究和喜爱康德的读者，便是进入康德哲学堂奥的唯一门径。

鉴于这样的一个事实，人们对于康德著作汉译的不满和期望，不仅其出有自，而且理由也是十分充足的，但是，这同时也使我们明白，今日中国的康德研究，无论它的研究水平如何，大大得益于先前的译本和先驱译者。而新出的译本，无论有多大的改进，总会或在积极意义上或在消极意义上，以直接的方式或间接的方式，受惠于既有译本。

《实践理性批判》是康德三大批判的第二部，1788年初次出版。此著在康德实践哲学中的意义、重要性以及它在整个批判哲学体系中的位置，是一个颇大而且奥衍的题目，笔者已经另有专论^[1]，这里只拟撮要介绍与移译此书有关的版本、术语和缘起。

在笔者的新译之前，《实践理性批判》有两个中文译本，其一出自关文运先生之笔，这是多少年来大陆的唯一译本，但因为受到许多批评，已经绝版多时；但大陆研究康德实践哲学的很少有人能够离得开这个本子。另一个汉译是由牟宗三先生完成，在台湾出版的。由于众所周知的原因，大陆上能够读到这个本子的人很少，笔者以前看过这个本子。由于牟宗三先生翻译康德的宗旨，并且由于他的行文在风格上与现代汉语相去较远，而且所用术语与我们现在通行的也有很大的不同，是故实有其不足之处。这样，重新移译《实践理性批判》便有十分的必要。

笔者所据《实践理性批判》德文原本是普鲁士科学院的《康德全集》第5卷，即 *Kants gesammelte Schriften*. V, heraus. Von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1922。为了便于对照，汉译在页边注明上述版本的页码。同时，笔者参考了德国 Felix Meiner 出版社“哲学丛书”中1993年版的《实践理性批判》。此本原是由著名新康德主义者和康德研究专家卡尔·福兰德（Karl Vorländer）校订的。笔者还参照了贝克（Lewis White Beck）英译本的第三版，以及艾博特（Thomas Kingsmill Abbott）英译本第六版。贝克译文比较注重英文的流畅和可读性，因而对于德文原文的句式结构有较大的改动，而艾博特的译文相对而言较为注意保持康德原文的风格。不过，笔者注意到，贝克的译文实际上受

艾博特的影响颇大，在一些较为艰涩的段落，贝克的行文往往与艾博特的几乎一致。牟宗三的汉译主要依据艾博特的英译，同时参考贝克译本。关文运译本从版权页上看是依据卡西尔主编的康德文集本第五卷译出的，但从其译文来分析，其实在相当大的程度上参照了艾博特的英译本。

术语一向是翻译哲学著作的难点。笔者措置术语时遵循如下原则：第一，基本术语的翻译力求一以贯之，而不随意变换；第二，术语尽可能采用哲学界公认或普遍采用的成译，只要所用术语基本切合所译德文原辞的本义及其在具体语境中的语义功能；第三，几乎不生造新词，而采用汉语既有的词汇，尤其是古汉语里面既有词汇。后者本是一个巨大的宝库，可惜由于文化断代，现代汉语使用者竟大多无力很好地运用其中的资源。

笔者参照Felix Meiner本编制了一个索引，基本术语的汉德对照都可以在其中查到，因而就无需在这里赘言。只有一个概念例外，需要予以专门的解释。这就是“禀好”，此词的德文原文是Neigung，意指一种与生俱来的自然倾向，而非人后天的选择。人的自由体现在抗拒这种禀好，而听从道德法则的决定。在康德实践著作的汉译诸本里面，此词的译法各不相同。牟宗三译为“性好”，这是一个自造的词。如果“性”按其本义，乃指人之本性，那么将Neigung理解为本性之好是不符合康德原意的，因为Neigung至多只是人的禀性的一个方面，即相对于道德来说，是消极的方面。人的本性还包括积极的方面，这就是自由意志及道德法则。苗力田先生译作“爱好”，其缺点一如苗先生自己所说，“减弱了倾向的客观性”^[2]。关文运则没有通译，由好恶，爱好，喜好，而至情欲等等，从而使康德实践哲学中的一个非常重要的概念消失在毫无定见的随意之中。基本概念译法的不统一，这是关译的最大缺陷之一，而对于像《实践理性批判》这样的著作来说，这往往会产生致命的误解。原因当然在于译者根本缺乏研究。笔者“禀好”之译，也出于自造。“禀”一辞用其本义，表示所受于天或自然，而非人自己的选择，“好”则表示倾向，“禀好”则意指一种自然的、客观的倾向。

康德句式的繁复与诘屈聱牙是读过康德著作的人都深有体会的，有时长长一个段落只有一个句号，其中包括着许多分句和插入语，所谓十个手指不够用的笑话就是指此而言。艾博特的英译较为尊重原文的语势，而贝克译本对康德原文的语势和句子结构作了较大的改动，有流畅简练之美，然而尽管这种更动大多有充分的根据，却也有不少出于主观的推测。笔者的译文以尊重原著句式，语势和风格为准则，而不做过分的改写，同时也力图避免笨拙的欧式句子，遣词造句以符合汉语的规范为准；如果规范尚付阙如的话，就采取汉语的习惯用法。这自然是一个很高的要求，笔者是否做到了这一点，尚需读者评判。

翻译本书的缘起是笔者在1995-1996年第二学期为北京大学哲学系高年级本科生和研究生开设的“康德实践哲学”讨论班。笔者为讨论班布置了许多阅读材料，接近于欧美大学讨论班的阅读量。虽然参加者都是出于爱好来研读康德实践哲学的，但要求他们完全阅读英译或德文原著，毕竟是不现实的，而学生们也希望有一本方便阅读的汉译本。于是，建议出版社重新刊印关译《实践理性批判》，以解读者之渴。商务印书馆的武维琴和陈小文先生于是希望笔者能够校对一遍。然而历时数月，从头至尾校过之后，改动的文字已经超

过原译的四成以上，而且为了照顾原译的风格，许多不尽切合原文意思的美文也未尽数改正过来。这样一个状况自然令大家都不满意，重译就是势所必然的了。笔者从1996年11月动手，至1997年1月底赴加拿大从事政治哲学研究之前，已经译毕全书三分之一强。是年9月回国后，笔者一边同时开设了《纯粹理性批判》和罗尔斯《政治自由主义》两门研究生讨论课，一边开始续译《实践理性批判》。《纯粹理性批判》与康德实践哲学的关系及其重要性自不待言，而罗尔斯受康德实践哲学影响之深，尤其《政治自由主义》所体现的康德实践哲学的精神，是尚少为国人所知的。罗尔斯的《正义论》和《政治自由主义》都是从康德实践哲学出发的，前者采纳的是康德的道德原则，而后者在理性信念，在理论基础和方法方面以现代视野更加深刻地体现了康德实践哲学的精髓。这样一种研究境域，精神气氛和思想维度为翻译《实践理性批判》创造了一个绝好的状态。全书于1998年2月2日译毕；接着又费时几近一月，至1998年2月26日又校毕一通；然后再行修改润色，至3月26日最后合成定稿。

孙永平先生帮助笔者解决了翻译中的拉丁文疑难问题，杜丽燕先生细心地通读了全部译稿，指出行文中的一些疏漏并提出修改意见，同时核对了所有索引页码，笔者对于两位表示特别的谢意。武维琴和陈小文两位先生的信任和关心，使此译能够顺利完成和出版，笔者谨表谢忱。北京大学哲学系研究生刘凤罡和厉才茂帮助核对了索引页码，于此致谢。

翻译《实践理性批判》这样一部著作，即使在研究康德十余年之后，对于笔者来说，依旧是一个艰难的任务，而使笔者怀有诚惶诚恐之心。因为我们的职业固然有谋生的重负，但学术却忽然置之而颁行自身的法则，它并不承认这个外在的理由可以为一切投机取巧滥竽充数的东西辩护。在《实践理性批判》最后一节，康德写道：“一方面（这是更其急迫的）避免才华横溢，通过后者，就如在聪明的点金术士那里常常发生的那样，尚无方法论的探索和关于自然的真正认识，梦想的珍宝就先行许出，而真正的珍宝却被挥霍掉了”。当笔者读到这一段文字时，愈觉康德所引的那句拉丁语，即“它受到赞扬并饥寒而死（*laudatur et alget*：其意思是，某种东西受到普遍的景仰，却没有真正地去身体力行）”含义的沉痛。少年时代读到“黄钟毁弃，瓦釜雷鸣”时，大生爱上层楼的情绪；而在今天便能够体会到，它们之所以负载着这样沉重的心境，原来里面蕴涵着遵守职责的决心，更包含着千古的不忍之心。人文学科因其思想和视野的独特性，原本是极其个人性的精神活动，独持己见当是题中应有之义。如果你还要坚持学术本身的原则，那么在我们这个喧哗翻腾的时代里，就有其极大的风险和巨大的压力了。黍离之怀，知我者谓我心忧，不知我者谓我何求，于是，笔者要感谢给我以理解和鼓励的朋友。

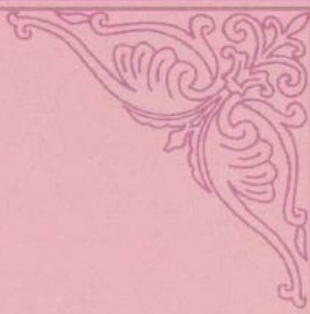
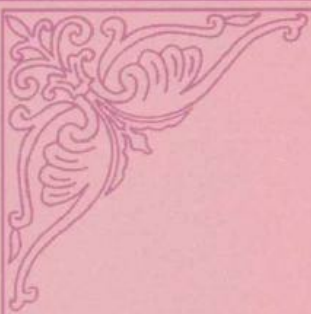
译文容有疏漏和错误之处，敬请海内外方家不吝赐教，以便日后改正。

译者

一九九八年三月廿六日
识于北京大学燕北园听风阁

[\(1\)](#) 参见拙著《康德传》（河北人民出版社，1997）《意志自由》一章。

[\(2\)](#) 参见康德《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，1986，169页。



论优美感和崇高感

〔德〕康德 著

商 务 印 书 馆



图书在版编目（CIP）数据

论优美感和崇高感/〔德〕康德著；何兆武译.—北京：商务印书馆，2001

ISBN 7-100-03319-5

I.论... II.①康...②何... III.美感—研究 IV.B83-0

中国版本图书馆CIP数据核字（2001）第030742号

所有权利保留。

未经许可，不得以任何方式使用。

LÙN YŌUMĒIGǎN HÉ ChÓNGGĀOGǎN

论优美感和崇高感

〔德〕康德 著

何兆武 译

商务印书馆出版

（北京王府井大街36号 邮政编码100710）

商务印书馆发行

河北三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-03319-0

2001年11月第1版 开本850×1168 1/32

2011年4月第7次印刷 印张3 1/8

I . Kant

BEOBACHTUNGEN ÜBER DAS GEFÜHL

DES SCHÖNEN UND ERHABENEN

Kants Gesammelte Schriften, hrsg.von der Preußischen

Akademie der Wissenschaften, Bd. II , S.205—256

Berlin, G. Reimer, 1905—1936

据德国柏林普鲁士科学院版《康德全集》卷2第205—256页译出

译 序

(一)

《论优美感和崇高感》是康德于1763年撰写的一篇长文，次年在哥尼斯堡作为单行本出版，题名为《对优美感与崇高感的考察》。

通常在人们的心目中，康德是以这样一种形象呈现的：他是一位鼎鼎大名的哲学家，但同时也是一位枯涩的、刻板的纯哲学家。他一生足迹从未出过他的故乡哥尼斯堡⁽¹⁾，生活有点古怪，没有任何嗜好，终生未婚，甚至也从没有恋爱过。每天、每月、每年都过着一成不变的刻板生活，以至于邻居们都以他每天固定的散步时间来校对自己的钟表。他的哲学也是枯燥无味的，文风沉闷而冗长，《纯粹理性批判》一书大概除了少数专业者以外，一般读者很少有人通读完了的。阿·赫胥黎（Aldous Huxley）曾有一篇谈旅行的散文，说到出门旅行的人的行囊里，每每总要带上两本书以供旅途消遣，有人就选有这部《纯粹理性批判》，但是直到旅行归来，实际上连第一页也没有看完⁽²⁾，似乎颇有点讥讽意味。这部书中文有两种译本，即胡仁源译本和蓝公武译本。这两部译本中国读者读起来简直有如天书，比康德的原文还难懂⁽³⁾。而恰好这本书是大学里读康德哲学的第一本必读书。30年代初，何其芳在北大哲学系做学生时，就曾有过“康德是个没趣的人”之叹，这其实也是大多数中国读者所一直因袭的看法。不但一般读者，就连哲学专业者大抵也只读他的第一“批判”（《纯粹理性批判》）或者也还有第二“批判”（《实践理性批判》），所以得出以上的印象也就不足为奇。

我时常想，假如我们能从另一条途径去读康德，先读（或者哪怕是后读）他的第三批判，即代表他晚年力图打通天人之际的《判断力批判》以及所谓的第四批判即《历史理性批判》，再加上某些前批判时期的作品——当然，首先是这部《论优美感和崇高感》，也许还有《自然通史和天体理论》以及《一个通灵者的梦》，那么我们大概就会看到另一个较有趣味的康德，而且也会更近于康德这个人和这位哲学家的真实面貌。批判哲学就像是一部哲学的《神曲》，它要带着你遍游天、地、人三界，第一批判带你游现象世界；第二批判带你游本体世界；最后第三批判则是由哲学的碧德丽采（Beatrice）——美——把你带上了九重天。哲学虽然囊括三界，但是只有“无上天”（Empyrean paradise）才是统合三界的最后归宿。

赫尔德（Herder）是康德的学生，两人后来虽然在历史哲学问题上意见相左，并有齟齬，但赫尔德对《论优美感和崇高感》一书却给予了高度的评价。他写道：

“康德整个是一个社会观察家，整个是一个完美的哲学家。……人和人性之中的伟大和美丽、两性的气质和动机、德行，以及还有民族性，——这些就是他的世界，他非常之精密地注意到了细微的阴影，非常之精密地分析了最为隐蔽的动机，并且非常之精密地勾画出了许多细微的遐想，——他整个就是人道之优美而崇高的哲学家。在这种人性哲学上，他是一位德国的沙夫斯柏里”。⁽⁴⁾

这是赫尔德对此书的总结和评价，但同时也反映了他那个时代人们的普遍看法。书中所展现的这位哲人，并不是一个枯涩无味的逻辑学家，单纯在进行概念的推导，而是对人性的丰富多彩（及其不足）充满着敏锐的感觉，而又是那么地细腻入微。这一点对于了解康德的全部思想理论，是至关重要的。此书虽不是一部哲学著作，但其中并不乏深刻的哲

学思想。康德的哲学，——和那些仅只根据《纯粹理性批判》来构想康德的人们的印象相反，——乃是从大量的科学知识和对人生的灵心善感之中所概括、所总结和提炼出来的一个理论体系。这位宣扬“最高指令”（Kategorische Imperative）的人，并不是一个对生命的情操和感受茫然无知或无动于衷的人。把这些和他的三大批判联系起来看，我们庶几可以接触到他思想中一脉相承的线索，否则我们对他批判哲学的理解就难免是片面的。本书中所已经流露端倪的一些提法，如天人之际、道德的至高无上且又日新又新、事物的流变不居但其中又有其普遍有效的成分等等，可供我们和后来的批判体系相参照；这样，我们对他的全部思想发展的历程就可以有一个更好的理解。

（二）

1790年的第三批判，即《判断力批判》，是奠定近代美学理论体系的基石。当代研究中国哲学的学者们，有些人每好谈天人合一乃是中国思想的特征。其实这是一种无征不信、似是而非之说。因为古今中外一切哲学讲到最后，没有一家不是指向天人合一的，宇宙和人生最后终究是要打成一片的，天道、人道终究不可能不是一以贯之的。也可以说，凡不如此的，就不是哲学。问题只在于每个人各有其不同的讲法，这就成为了不同的哲学。康德毕生只写过两部美学著作，一部是他这部晚年集其理论之大成、力图打通天人之际（也就是天人合一）的大著；另一部则是在此前二十七年所写的这篇《论优美感和崇高感》。从这部前批判时期的《论优美感和崇高感》中，我们可以看到他是怎样考察和解释“人性”的，以及他是怎样考察和理解“美”的。并且，我们还可以由两书的比较看到他的思想的发展和演化的轨迹。

《论优美感和崇高感》全书共四节，但第一节正面论述优美与崇高的性质的那部分仅有如蜻蜓点水，只不过浅尝辄止，并没有着意进行深入的分析 and 发挥，也没有多少哲学的推理可言。它只是一个楔子，重点则在后面的三节，但大抵都是作为经验的描述和归纳；第二节是谈这两种美感在人性中的一般表现及其特征的；第三节是论两性之美的不同；第四节是论不同的民族性。越是到后面的部分，越是没有谈什么纯哲学的地方，他倒反而好像是越发兴致勃勃地乐此不疲，各种事例随手拈来都妙趣横生，例如他谈到女性之美，谈到西班牙人那种唐·吉珂德式的斗牛精神，等等。本来，一个哲学家并不必一定要站在学院的讲坛之上，道貌岸然地宣读自己的高头讲章。道是无所不在的，所以讲道的方式也应该是无所不可的；正所谓“天道恢恢，岂不大哉！言谈微中，亦可以解纷”。^⑤古希腊哲学的画廊学派或逍遥学派，大都是在漫步谈笑中间自然而然地、毫无修饰地去表达和交流思想的。这使人能够更亲切地流露出自己的思想和风格。很多人之受到师友的思想启发，大多并非是通过听他们讲什么大课，而更多地是从他们漫不经心海阔天空的闲谈之中得来的，而且所谈的甚至大多是与其专业仿佛无关却又有关的问题。

美之所以成其为美，关键就在于它是“无所为而为”（“disinterestedness”，这是朱光潜先生的译语，亦即与利害无关，或不考虑其实际的价值）。朱先生在他许多美学著作中曾大力介绍过的这一论点，早在30年代即已为中国的读者所熟知，无须赘述。美之所以和人们的愿望、利害和知识无关，是由于它有其自己独立的立足点，或者说它是理性的一个独立王国。是故，《判断力批判》开宗明义就有理性三分的提法（从此，美学也就在哲学中占有了合法的独立地位）。但是理性自身终究不能总是天下三分而仍是要复归一统的；天人是不能永隔而终究是要合一的。康德美学理论的重要性，不仅在于它是一种美学理论，而尤其在于它是打通天人之际的关键。由此，理性的三个方面就得到了最后的综合和统一。也可以说，宇宙的理性使人类的理性崇高，而人类理性的崇高则是宇宙理性（他使用

的术语是“大自然”或“天意”）的鹄的。

本文的主要内容有以下两点：一是优美与崇高的对立与统一；一是强调美的主观性。优美的观念是早在古希腊就已经受到人们重视的，他们的造型艺术等总是讲求和谐匀称（如所谓“黄金分割”），讲求明媚窈窕（如各种女神的造像）。但是要到晚期罗马的朗杰努斯（Longinus，？—273年）始特标“崇高”这一概念，尔后遂成为美学上的一个重要范畴或标准。近代以来，经过法国文艺批评权威布瓦罗（Boileau，1636—1711年）的提倡，自17世纪起即蔚然成风。然而17—18世纪所谓的崇高，大都指的是外在事物，如宇宙的无限等等。而康德则在此之上加入了人的自身。人性自身的美丽和尊严，就在引导着自己的道德生活，这本身就是崇高的体现，它就是崇高（在本文中康德也常使用“高贵”或“高尚”一词来代替“崇高”）。由于这一点，康德早在他的《纯粹理性批判》之前就在美学上进行了一场哥白尼式的革命，亦即把美的基础从客观方面转移到主观方面来。在他以前，无论是理性派还是经验派都一致认同于美的客观属性，即认为所谓美乃是客观事物的属性使我们产生了美感；而那特别指的是，多样性的统一（多中有一，一中有多）所形成的和谐就成其为美。但是康德在本文中却提出：多样性本身就是美，而不涉及多样性的统一与否。与此相关的另一个论点则是：美是个人情趣和美妙感受的表现。换句话说，它是某种主观的表现，而不是某种客观的反映。这就和当时流行的（尤其是和古典主义所强调的）美的客观规律的论点完全背道而驰。

优美与崇高，这是当时流行的论题，很多人都用这个题目做过文章，最有名的是英国理论家柏克（Edmund Burke，1729—1797年）的《崇高的与优美的观念之起源的哲学研究》一书，其中论述了崇高的产生乃是由于我们对某种强大有力的对象感到惊愕，继而我们意识到它对我们并没有危险，于是这种惊愕之感就转化为一种愉悦之情。柏克认为优美的特性在于使人轻松愉快，而崇高的特性则在于它那巨大无匹的力度。康德是熟悉18世纪的美学的，也承袭了当时的术语：优美和崇高，但却赋之以新的意义而形成自己的体系。他的体系是批判的，他曾说过我们是生活在一个批判的时代里，一切都需要经过批判；就是理性自身，也应该受到批判^⑥。在本文中他虽则没有采取《纯粹理性批判》的形式而提出“优美感和崇高感是如何成为可能的”这一问题，但全文都在酝酿着对于这个问题的答案。

关于优美和崇高分野的界定，他只有简单的寥寥数语：

“美有两种，即崇高感和优美感。每一种刺激都是令人愉悦的，但却是以不同的方式。”

“崇高感感动人，而优美感则迷醉人。”

“崇高必定总是伟大的，而优美却也可以是渺小的。崇高必定是纯朴的，而优美则可以是经过装扮和修饰的”。^⑦

换句话说，优美可以是具有多样性的，而崇高则始终是单一的，这似乎是对传统美学观念——美是多样性之寓于单一性之中——的一种否定。美并不是一定非“多寓于一”不可。至于传统美学中“多寓于一”的观念，则大致上相当于康德在本文中所铸造的另一个术语，叫做“壮丽”（Prächtig）。

关于优美与崇高的分别，中国学人最早介绍并运用这一观念的，就我所知应是王国维。王国维在他的早年著作中对此曾有要言不繁的论述：

“优美与壮美之别：今有一物，令人忘利害之关系而玩之不厌者，谓之优美之感情；若其物直接不利于吾人之意志而意志为之破裂，唯由知识冥想其理念者，谓之壮美之感情。”^⑧

“美之为物有两种：一曰优美，一曰壮美。苟一物焉，与吾人无利害之关系，而吾人之观之也，不观其关

系而但观其物，或吾人之心无丝毫生活之欲存，而其观物也，不视为与我有关系之物而但视为外物，则今之所观者非昔之所观者也。此时吾心宁静之状态，名之曰优美之情，而谓此物曰优美。若此物大不利于吾人，而吾人生活之意志为之破裂，因之意志遁去，而知力得为独立之作用以深观其物。吾人谓此物曰壮美，而谓其感情曰壮美之情。”⁽⁹⁾

这里，王国维的“壮美”一词即是“崇高”。王国维早年治哲学，中年治文学，晚岁才转入史学。青年时期曾受过康德、叔本华和尼采的巨大影响，中年的文学研究和创作成绩斐然，而且深深带有早年哲学思想的烙印。《人间词话》一书思想之深邃、境界之高远、识见之精辟与夫文词之晶莹，足以无愧于字字珠玑；但是多年以来，他似乎仅仅是以古史学家而为人所称道。这对王国维本人是不公正的，对近代思想文化的历史面貌也是不公平的。

优美和崇高两者是不同的，其区别就在于优美使人欢愉，崇高使人敬畏。但是两者的关系却不是互相排斥的，而是互为补充、相反相成的。崇高如果没有优美来补充，就不可能持久；它会使人感到可敬而不可亲，会使人敬而远之而不是亲而近之。另一方面，优美如果不能升华为崇高则无由提高，因而就有陷入低级趣味的危险，虽则可爱但又不可敬了。一切真正的美，必须是既崇高而又优美，二者兼而有之，二者相颉颃而光辉。世界上是不会有独美的，它必须是“兼美”。（不知《红楼梦》的作者是不是也持此看法？）友情与爱情、悲剧与喜剧、感官之乐与思想之乐，总之一切优美的和一切崇高的，莫不皆然。在这一论点上，康德透露出了一种重要的倾向，即这两者的结合不但有其审美的、而且尤其是有其道德的涵义。

由此，我们便涉及到本书内容的另外几个重要的论点。第一，美感不是快感（或官能的享受），但也不是思辨原则所推导出来的结论。它虽不是这两者，然而它却是可以培养的，并且是和德行相联系的。美感可以培养，也就意味着人性是可以改善的，可以提高的。这种人性论就和已往大多数的人性论有着根本的不同了。已往的人性论大多是把人性看成某种给定的、一成不变的东西。到了康德这里，本性难移就被转换成了本性可移。本性不但可移，而且应移。我们应该不断地培养并追求更高的美。这些见解鲜明地表现出作为启蒙运动最卓越的代表之一的康德本人的精神面貌。庸俗的享乐（快感）并不需要培养或修养，只有更高级的美（那是一种精神活动或精神状态）才需要。例如，开普勒发现了行星运动的规律，从而感受到宇宙之神秘的和谐那种欣喜，那是没有高度的科学修养和精神境界所永远不可能期望达到的。第二，人性之中也不尽都是美，这一点是康德所深刻了解的。这篇论文既然是对生活中的种种人性事实在进行一番考察，当然就不能闭起眼睛而无视人性中的丑恶面。他承认真正能做到高度德行和美的统一的，毕竟只是极少数人。但是这无伤大局。尽管大多数人都是从自利出发，然而冥冥之中却仿佛是有一只看不见的手在推动着这一切趋向于一个目的，康德在本文中称为“无目的的合目的性”（Zweckmässigkeit ohne Zweck）。二十年后，他在他的《历史理性批判》中进一步地发挥这一论点，遂提出了“非社会的社会性”（ungesellige Geselligkeit），也就是说，人们虽然被自利所驱使，但是从总体上看却适足以成就大自然或天意的目的而成其为天下之大公。⁽¹⁰⁾大自然或天意有其自身的目的，它是通过每个人不同的自利的目的而达到它自己的目的的。这一思想和王船山的“天假其私以行其大公，存于神者之不测”⁽¹¹⁾以及黑格尔的“理性的狡猾”（Die List der Vernunft）⁽¹²⁾是非常相似的。“大自然”亦即“天意”这一观念，在本文中已有萌芽。第三，本文中的一些提法，有些是当时流行的见解，是作者受时代所制约的。如，他把崇高分为三种，优美分为两种，人的气质分为四种。又如，他认为女性更多地是属于优美，所以就不适宜于作一个学者。凡此种种大概已经不能为今天的读者所同意了。但是今天的读者却不宜在这些细节上去和古人斤斤计较，或者是脱离现实条

件而苛责于他的时代。重要的是，他承认女性也是人，所以就应该享有人性的一切的美好，包括崇高在内。故此他谈到恋爱时就总结说：美丽迷人只不过是一阵过眼烟云，只有真正的敬意才能维持爱情的持久，所以培养情操和提高品德才是爱情与婚姻的最好的保障。美与德的统一是他毕生的祈向，这种祈向在这篇批判前期的论文中时有流露。进一步说，全人类都需要不断培养和提高对优美和崇高的情操。本文的全篇大旨，不外如是。全文最后便从这个观点对西方精神文明的发展历程作了一番简短的历史回顾而告结束。

（三）

人性的美丽（优美）激发了感情，人性的尊严（崇高）则激发了敬仰。下面便是本文中为人们所经常引用的那段名言：

真正的德行只能是植根于原则之上。这些原则不是思辨的规律而是一种感觉的意识，它就活在每个人的心中。它就是对人性之美和价值的感觉，这样说就概括了它的全部。惟有当一个人使自己的品性服从于如此之博大的品性的时候，我们善良的动机才能成比例地加以运用，并且会完成成其为德行美的那种高贵的形态。⁽¹³⁾

最高的美乃是与善相结合、相统一的美，而最高的善亦然。道德高尚必须伴有美好的感情，美好的感情也不能缺少道德的高尚。美，说到最后，更其是一种道德美而不是什么别的。美的地位，就这样极大地被提高到一个人类思想史上所空前未有的高度。中国思想史历来是把伦理道德崇之于至高无上的地位的。但是似乎还不曾有过哪一个思想家是把道德认同于美或把美认同于道德，或曾明确地论证过美就是打通天人之际的枢纽的。这或许是比较哲学中一个值得瞩目的问题。正有如西方哲人每每喜欢把知识认同于善，自从苏格拉底的名言“知识就是德行”以来，历代都有人强调知识本身的价值。浮士德博士为了想要知道宇宙的奥秘不惜把灵魂卖给魔鬼。中国哲人是决不会去做这种事情的，因为中国哲人从不把知识本身看作有什么独立的价值，值得人去献身；知识本身并不是目的，而只是服务于伦理目的（即所谓“上明王道，下拯人伦”或“王道之正，人伦之纪”⁽¹⁴⁾）的一种手段或工具。知识的价值只在于其为德行服务；知识（和美）本身都不是德行，而是从属于德行、为德行服务并且统一于德行之下的。但在康德这里，智性、德行和审美三者各自既是独立的，但最后又复统一于更高级的理性。

优美表现为可爱迷人，崇高则表现为伟大的气概。而最能使我们产生崇高感的，还是我们对于内心道德力量的感受。崇高和优美又是不分开的，于是美和德行就这样终于合为一体。不仅如此，大自然或天意还设计了种种巧妙的补助方法，使得每个人按照自己的愿望去行事时，都在不自觉地完成大自然或天意的目的：

“因为每一个人在大舞台上都按自己占统治地位的品性而行动时，他同时也就被一种秘密的冲动所驱使，要在思想上采取一种自身以外的立场，以便判断自己的行为所具有的形象在旁观者的眼中看来显得如何。这样，各个不同的群体就结合成一幅表现得华彩夺目的画面，其中统一性就在更大的多样性之中展示出它的光辉，而道德性的整体也就显示出其自身的美和价值。”⁽¹⁵⁾

尽管美和德行各有其自身的价值，但是美却因道德而可以成为更高的道德美，正如德行由于美而可以成为更高的美的德行；而这也就“必定会对全体人类造成一种简直是奇迹般的销魂之美”。⁽¹⁶⁾

本文何以没有采取《纯粹理性批判》的论证方式，先来探讨美感是如何得以成为可能的这一问题，就径直把美感当作是某种现成给定、理所当然而无需追问的经验事实去加以评论？对此，我们或许可以设想有如下一种答案：对于我们的认识对象来说，外物和内心是不同的。外物对我们呈现为形形色色的现象，它们必须通过我们的感性加以一番整理才能为我们所认识，然后就成为我们的感性认识。这一大堆感性认识又必须再经过我们智性

能力加以一番整理才能为我们所理解，于是就成为我们的智性（或悟性）认识。但是我们对人心的认识则不然，它是我们不假感性知觉，不假智性思索，当下就可以直接认识或领会的。正是这一点，就为后来的新康德学派的发展提供了一个重要的契机。即对外物的认识，我们需要对感性知识进行一番智性的加工，才有可能使之成为智性知识。但是对于内心的认识，我们凭的是心灵的体验，我们不必凭对感性、智性的加工，就可以直指本心，从而明心见性（人性）。这也就是知识和体验的不同，也是人文学科与自然科学分野的所在。^[17]现象和我们对现象的经验是不断变化的，但理性能力则是先验的，是不变的。哲学要研究的对象正是这个万古常青的理性能力，所以它在本质上就和一切的经验科学不同。康德的理性是比智性更高一级的、并把智性也统摄在内的理性。人类知识之分为感性认识、智性认识和理性认识三个层次，蔚为康德在人类思想认识史上最具特色的理论。所以他在谈了知识问题（第一批判）道德问题（第二批判）之后，还必须继之以畅论天人之际的审美与目的论的第三批判，从而成就一套完整的哲学体系的三部曲。他所完成的“哥白尼式的革命”——不过所谓“哥白尼式的革命”也有人别有义解，这里暂不置论——不仅是在知识理论上，而且是在全部的理性能力上。他是一个彻头彻尾的理性哲学家，哲学就是研究理性或人的“心灵能力”（Gemüths-fähigkeit）的，尤其是，理性不但为世界立法，同时也应该为理性自身立法；所谓批判云云，实际上也就是理性的自我批判，是理性在为自己确定一个有效性的范围。而且真假、善恶、美丑，归根到底并不是互不相干的，它们在更高一级的理性层次上是一致的、统一的。如果我们达到的是这样一个结论，那就会和仅仅读《纯粹理性批判》所呈现的康德面貌大异其趣了。

（四）

任何一种思想理论都不会是凭空产生的，而必定是渊源有自。自从中世纪经院神学的统治式微和近代的人文主义登场以来，近代思潮大体上就沿着两条路线在开展，一条是由笛卡尔所开创的以脑思维的路线（所谓理性派、经验派其实都是在以脑思维）；另一条是由帕斯卡尔所开创的以心思维的路线。两条路线每一条都代有才人；前一条路线的发展下迄当代的分析哲学，后一条路线的发展下迄当代的生命哲学。前一条路线认为不从分析入手就会不得其门而入，有似囫圇吞枣。后一条路线则认为不从本体加以把握，就会破碎支离，有如盲人摸象。这种情形有点类似中国道学中的理学与心学的对立，或者是类似历史学中的考据派与义理派的对立。考据派认为不从文字训诂的考订入手，你就永远也不会懂得史料，不懂史料，还谈得到什么理解历史；义理派则认为，你就是把古书中的每一个字都考订出来，皓首穷经，最多也不过是“死在句下”，仍然没有能触及到理解历史的本质；分析派认为不从语言概念的明确分析入手，则一切玄谈无非都是毫无意义的形而上学的废话，无异于痴人说梦；而生命派则认为一味分析语言概念而不触及根本要害，完全是言不及义。至于传统的说法，即所谓西方文化的内在矛盾即是希腊主义与希伯来主义的冲突，则在双方许多人的身上都同时有所表现，例如帕斯卡尔就是一个明显的例子。

以心思维的这条路线，在我国思想界似乎不如以脑思维的那条路线那么受到研究者的重视。但是一种思想之是否为研究者所重视，并不就是反映它本身重要性的一个尺度。一方面人是一种以脑思维的动物，是一种智能的动物（homo sapiens）或一种智能的机器；但是另一方面他又不仅仅是在以脑思维的动物，他还在以心思维。智性（工具理性）和非智性（非工具理性）两种成分就合成为人，人性就包括两种成分在内。如果人就是纯智性，那么一切问题倒都简单了，例如，人类也许根本就不会有战争，也不会有一切感情、热望或理想之类的东西，一切都严格按照机械的规律运转，人生也会无趣得就像是一台计

算机。于是，在17世纪就开始走出来一大批人性学家或人性论者（moraliste），他们大都要写上一部或几部题名为《幸福论》或《爱情论》或其他类似名目的著作。（帕斯卡尔就写过一部《爱情论》，或者至少有人认为那部书就是他写的。）当然，像幸福或爱情之类人生中最关重要的东西，都不是纯智性或工具理性所能为力的。从蒙田（Montaigne）、拉·罗煦福高（La Rouchefoucauld）、帕斯卡尔开始的人性论传统，到了18世纪又呈现为一种新的时尚，就是往往都要谈美或者美是什么，从而就出现了近代美学。1747年贝利（John Baillie）出版了《论崇高》一书，但此书康德并未读到；继而1757年柏克出版了他的那部论崇高与优美的名著，一扫前人的成说。前人多以为优美和崇高都是使人欢愉的，柏克则认为两者是对立的、互相排斥的，并把崇高置于优美之上。康德读了他的书并受到他的影响（例如，康德倾向于认为优美终究是要以崇高为依归的），柏克的理论也通过康德而为欧洲大陆的读者所知。但是康德的思想还另有一个渊源，即他所受到的卢梭的影响。

康德思想所受到的巨大影响，在科学上是牛顿，在人文上则是卢梭。这一点是他自己曾经明确提到过的。一个有名的故事是：有一天，他读卢梭入了迷，竟致于忘记了每天定时的散步，使得邻居们大为诧异。本文是在他阅读了卢梭的《爱弥儿》之后所写成的，故而文章结尾谆谆寄希望于培养青年一代的世界公民的教育。然而康德并非只是承袭了前人的成说而已，他永远都是在博采众家之长而又出之以自己的创造性的批判。当时的美学家大都是从客观立论，把美认作是事物的客观属性，而康德则反其道而行，把美认为是主观的感情。这种主观论在本文中还只流露出某些萌芽，有时候他仍然徘徊在主观论与客观论之间，直到二十七年以后的第三批判才完成了这场美学上（而且更其是哲学上）的哥白尼式的革命。这是康德理论的创造性的贡献。而本文则是上承人性学家的传统，可以说是康德的一篇人性论的著作。另外，他的崇高观是强调人自身的内在价值的，——正因为有其内在价值，所以人本身就是目的，而决不是其他别的什么东西的工具，——这一点或许有一部分可以溯源于他的家庭的虔诚教派（Pietismus）的信仰⁽¹⁸⁾，这个教派略近于清教派（puritanism），可以说是对宗教改革（Reformation）的深化，他们鄙弃一切的教条和说教，而专重内心的严肃与虔敬。

本文是从美感着手而探讨人性的，到了批判哲学的成熟期，则转而从对先天能力的分析着手（第一批判），然后继之以探讨纯粹的实践理性（第二批判），终于由审美判断的目的论打通了天人之际，使理性的三方面复归于统一。看来他好像是绕了一个圆环，又回到了原来的人性起点。但这已非简单是原来的原点，而是在更高一个层次上的复归。理性非经过这样一场自我批判的历程，就不是真正意义上的理性。因此，仅只停留在《纯粹理性批判》的字面上或概念上理解康德思想的人，或许始终是未达一间。

归根到底，人不是一架计算机。人总是要有计算的，是要计较得失的，完全非功利的人是没有的。但是人生又绝不仅仅是运用工具理性在计算、在计较功利与得失而已。哲学是研究人的学问，仅凭工具理性推导出来的哲学，当然也是人的一部分，所以也是必要的而且是有价值的。但是如果哲学仅只限于工具理性的推导，那就未免有如荷拉修

（Horatio）所说哈姆雷特的话：“天地间的事物要比你那哲学所能梦想的更多得多”。⁽¹⁹⁾千变万化而又丰富多彩的思想和人生，不是任何一种概念体系或架构所能限定或规范得了的。哲学如其只是工具理性的一个逻辑框架或结构，那就必须还得有血有肉来充实它，赋予它以活泼泼的生命。这一点正是17、18世纪人性学家伟大传统的所在。我们理解康德，不能只从纯粹理性这一方面来考察他，他同时也还是人性学家的传统的继承者和发扬者。

尤其是，过去双方似乎是互不相干、各行其是的，到康德的手里才得到了一种崭新的综合，从而达到了一个远远突破前人的新高度。前人把理性简单地理解为就是智性或悟性，康德则赋之以更高的新的意义，把一切智性的以及非智性的（道德的和审美的、意志的和感情的）都综合在内，于是理性便突破了智性的狭隘范围，理性哲学才成为名符其实的理性哲学，才上升到全盘探讨人的心灵能力的高度。近代自从文艺复兴以来的主潮，乃是人自身的尊严与价值的觉醒，它可以说是到了康德的手里才达到了最高的程度。不从纯粹理性进行分析，固然谈不到对于人有任何正确的理解，但是仅凭纯粹理性的分析，却是不够的。要理解人生的精义或真谛，就必须靠目的论来达到一种天人合一的、真正意义上的理性哲学。目的论的高扬，见之于第三批判，而其中的某些雏形观念则在《论优美感和崇高感》一文中已经透露出了某些端倪，⁽²⁰⁾而在晚年的第四批判，即《历史理性批判》之中大畅玄风。

（五）

最后，顺便谈论一下一种颇为流行的观念，即人们每每以1781年《纯粹理性批判》一书的问世为一条界线，把康德的一生划分为前批判时期和批判哲学时期两个阶段，以为只有批判哲学才是康德成熟的定论，至于所谓批判前期则照例是不予重视的。其实，康德的思想（乃至任何人的思想）前后并不存在一条截然不可逾越的鸿沟。一切成熟的东西，都是从不成熟之中成长起来的。一个人的思想总是有变化的，但又总是有其连贯性的；历史是在不断变化的，但又是不能割断的。全盘维护旧传统是不可能的，彻底砸烂旧传统也是不可能的。何况所谓前批判时期长达30年之久。岂有一个思想家，在漫长的30年的岁月里竟然会完全乏善可陈之理？

属于这一漫长的前批判期的思想的，共有哲学著作12篇，自然科学著作10篇，人类学著作2篇，教育学著作1篇。所有这些著作几乎都多少闪烁有某些哲学思想，是与后来的批判哲学的论点相照应的。例如，我们上面所提到的本文中的“无目的的合目的性”，可以和他第四批判的“非社会的社会性”相照应，而尤其是大自然即是天意的这一理念——

（Idea，理念是不能证实的，但又是非有此假设不可的，）——是它假手人间的万事万物使之不自觉地地完成它自身的目的。本文无论对于理解他批判前期的思想，还是对于理解他的批判哲学体系，都是一份不可或缺的重要文献。又如，批判前期的另一部代表作，1753年的《自然通史与天体理论》所提出的宇宙演化论，后经拉普拉斯（Laplace）于1796年发展成为一个较完整的宇宙演化的理论，对后世有着深远的影响。恩格斯在《自然辩证法》中对其所饱含着的辩证思想曾经给予极高的评价。近代的辩证法是由康德奠基的，批判哲学体系中有对辩证法的明确的表述（如《纯粹理性批判》中有名的四对二律背反）。而康德思想的来源之一是莱布尼兹，莱布尼兹在巴黎时曾精研过帕斯卡尔，而帕斯卡尔——据布仑士维格（Leon Brunschvicg）说——也曾提出另一种四对二律背反。⁽²¹⁾这似可从另一角度表明我们前面所说的，康德的思想来源之一是近代早期的人性学家。

康德批判哲学的代表作，一般认为是他的三大批判，它们构成一套完整的理性哲学的理论体系。但此外，他还有一系列其他的哲学著作与之有关，它们也都是阐释这个理性哲学的问题的。其中，通常人们认为《未来形而上学导言》可以看作是第一批判的一个提要或导言或缩写本、改写本，《道德形而上学探本》可以看作是第二批判的一个提要或导言、缩写本或改写本。那么《论优美感和崇高感》可不可以认为是第三批判的一幕前奏或提要呢？从技术角度上，或许不能这样说，因为本书中并没有明确地论证目的论。但是从人性学的角度而言，——因为哲学就是研究人的理性能力或心灵能力之学，所以也就是人

学或人性学，——则本文和27年之后的第三批判，二者的基本思想是相同的；作者的思路是由这一人性学的出发点而逐步酝酿成晚年的压卷之作的。本文中自然不免有许多早年不成熟的痕迹，是他晚年放弃了的。如道德行为的基础，本文仍可以大抵认为带有经验的成分，而后来的第二批判则完全置之于先验的理性之上。本书中若干羌无故实的分类（如对崇高的分类），后来也被作者放弃了。我们最好是把本书和第三批判看作是两篇独立的作品，本书并不是第三批判的前言，但它确实又是第三批判的一阕变奏曲。这样就便于我们追溯作者思想演变的历程。另一方面，不承认美感是功利的，不承认美感是快感，认为美感不是官能的享受而是发自内心的情操，优美和崇高两者虽然不同却又是交织在一起的，而尤其是德行和美感的结合与统一以及他对主观论的发扬，——对这些基本观点的阐发，批判期的和前批判期的既有所不同，而同时又确是它的继承与发展。并不像有些人想像的，前后两个时期截然不同，竟至于批判哲学乃是对前批判期的全盘扬弃与否定，并且完全是另起炉灶。第三批判的精义全在于对目的论的发挥，而它显然是早在本文中“没有目的的合目的性”就已蕴涵了的。

当然，我们也不可要求得那么多，以至于这本小书就足以囊括或阐述他那全部体大思精的批判哲学体系。但是应该承认，本文确实最早提出了一些观念是成为尔后第三批判的重大契机的。作为康德在第三批判之外唯一的一篇美学著作，本书要比其他任何一篇前批判期的著作都更能显示出作者的风格、人格与若干重要的思路。当世学人（我首先想到的是友人李泽厚兄）倘能以本书和他晚年定论的第三批判进行一番比较研究，那将是一项极有意义的工作。如果再能探索一下近代辩证法由帕斯卡尔到莱布尼兹到康德的发展历程，那更将是功德无量的事了。可惜的是，这部小书迄今始终未能引起我国研究者的重视，爱不揣浅陋，拉杂写来草成兹篇，以期抛砖引玉。世之读康德者，倘亦有感于本书也欤？

（六）

最初有意译这部小书还是远在50年代中期的事了，其后人事倥偬，遂久经搁置。80年代初友人王浩兄曾建议我译出，当时也颇为动念，不意一拖竟又是十年。去岁乘访问曾经是康德主义重镇的德国马堡大学之便，终于抽暇、但又确实是备尝艰苦地把它译完了。

就我所知，本书的英译本有两种，早一种的为1799年伦敦出版的《康德的逻辑、政治及其他哲学论文集》所收入之英译，译者不详，迄今众说纷纭，莫衷一是，但今天看来，文字显然已经过时，不甚合用；晚一种的则是1965年J.T.Goldthwait的译本（伯克利，加州大学版）。此外，收入在各种康德英译选本中的尚有几种不同的节译本，包括德·昆西

（De Quincy）的在内，德·昆西以文学名家，并曾大力介绍康德给英国，但是他的译文却最不忠实，最不可靠。其他文字的译本，以法文的最多，仅现代的就四种。遗憾的是，第三批判的两种英译本都很糟糕，其中Meredith的译本较晚出，似稍胜；而唯一的中译本则错误百出，尤其是韦卓民所译的后半部，把英译本的错误还都弄错了，使人无法卒读。这对中国读者是桩不幸的事，希望将来会有可读的译本问世。

译这样一部书的困难，不仅在于其思想理论的内涵和专门的名词术语，就连作者使用的一些常见的名词和形容词，如“Empfindung”、“Gefühl”以及“annehmlich”、“gefällig”之类，也都很难酌定。为了顾及前后行文的一致，当然对同一个字以只用同一个相应的中文译名为宜。但事实上，在不同的场合又无法都只用同一个相应的中文词语来表达（如果是那样的话，翻译就真可以成为一架机器的工作了）。这诚然是无可如何的事。因而只好在译文之后附上一份简略的译名对照表，以供读者们参照。其他错误和不妥之处，倘蒙读者

赐教，拜嘉无极。

现乘本书译竣之际，我要向友人王玖兴、李秋零、肖咏梅几位的多方热情协助，并向马堡大学汉学系M.Übelhör教授和哲学系R.Brandt教授为我提供使用他们的办公室和图书馆的便利，深致感谢之忱。

译者

1994年春 北京 清华园

【注释】

(1)哥尼斯堡原为东普鲁士首府，意为“王城”，二次大战后划归苏联领土，更名为加里宁格勒，即加里宁城。既然该城属苏联领土，似乎康德也理应归到苏联哲学家的范围之内，而对他的评价也应随之有所不同。但苏联学术界并没有这样做。

(2)见A.Huxley, Along the Road, Leipzig, The Albatross, 1939年版第66页。

(3)就我所知，齐良骥先生晚年曾重译此书，但前年良骥先生遽归道山，不知这项工作已完成否，下落如何。

(4)Herder, Kritische Wälder, 载《全集》（柏林，1878年）卷四，第175页。[按，沙夫斯柏里（Shaftesbury, 1671—1713年）侯爵，即阿什莱（Ashley）勋爵，英国人性论者，以调和美感和道德而著称。——译者]

(5)《史记·滑稽列传》。

(6)参看《纯粹理性批判》第二版序言。

(7)《论优美感和崇高感》，《康德全集》卷二，第208—210页，柏林，科学院版。

(8)《静庵文集》，第29页，《王国维遗书》第五册，古籍书店影印。

(9)同上，第43—44页。按，王国维与这些有关的知识可能间接由叔本华得来，在他的《遗书》中找不到他曾读过康德本文或第三批判的记载。不过，这个观念脱胎于康德是毫无疑问的。

(10)《论优美感和崇高感》，《康德全集》卷二，第220页。

(11)王夫之：《论通鉴论》卷一。

(12)黑格尔：《小逻辑》第209节。可参见《历史哲学》及《精神现象学》有关部分。

(13)《论优美感和崇高感》，《康德全集》卷二，第217页。

(14)杜预《左传·序》。

(15)《论优美感和崇高感》，《康德全集》卷二，第227页。

(16) 《论优美感和崇高感》，《康德全集》卷二，第227页。

(17) 新康德学派有其绵密而合理的部分，是不应一笔抹杀的。但是自从第二国际社会民主党受其影响而打出“返于康德”的旗号之后，自然不免要殃及池鱼。这或许是新康德学派在我国很少有人研究的原因之一。

(18) 参见A.C.M'Giffert, *Protestant Thought before Kant*, New York, C.Scribners, 1912, 第9章。

(19) 莎士比亚《哈姆雷特》第一幕，第五场，第166行。

(20) 参见E.Cassirer, *Kant's Life and Thought*, New Haven, Yale Univ.pr., 1981, 第327页及以下。

(21) Pascal, *Pensées et Opuscules*, L.Brunschvicg ed.Paris, Hachette, 1912, 第178页。

目 录

[译 序](#)

[第一节 论崇高感与优美感的不同对象](#)

[第二节 论人类的崇高与优美的一般性质](#)

[第三节 论崇高和优美在两性相对关系上的区别](#)

[第四节 论民族性——就其有赖于对崇高与优美的不同感受立论](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)

第一节 论崇高感与优美感的不同对象

人们各种悦意的和烦恼的不同感受之有赖于引起这些感受的外界事物的性质，远不如其有赖于人们自身的感情如何。愉快和不愉快就是由它所促动的。于是便会有：某些人的快乐对于别人却是痛苦，爱情的烦恼对人人都是一个谜，以及一个人所感到的激烈矛盾而另一个人却可以完全无动于衷。对于人性的这种特点的考察的视野，可以伸展得非常遥远，并且还隐蔽着一片既引人入胜而又富于教益的宝藏有待发掘。目前，我只把自己的目光投在这个领域中看来是特别例外的一些地方，——而且即使在这方面，也更其是以一个观察者的、而不是以一个哲学家的眼光。

因为一个人只有满足了一种愿望时，才会发见自己是幸福的。所以使他能够享受巨大的满意（而又并不需要有突出才能）的那种感觉，就肯定非同小可的了。那些大腹便便的人们，他们精神上最丰富的作家就是自己的厨师，而其所嗜好的作品则只见之于自己的窖藏；他们将会在庸俗的玩笑和下流的开心之中享受到同样活泼泼的欢乐，正有如感情高尚的人们如此之自豪地所做到的那些一样。一个懒惰的人喜欢听别人朗诵一本书，因为那很容易使他昏昏入睡；一个对一切欢乐都显得乏味的商人，——除非是一个精明的人算计到可以获利时所享受到的那种欢乐而外，——一个喜欢异性但只不过是盘算着那种令人满足的事情而已的人，一个爱好打猎的人可能是像多米提安那样在捕捉苍蝇⁽¹⁾或是像A.....那样在追捕野兽；——所有这些人都有一种感觉，使他们能以各自的方式去享受满意，而无需羡慕别人或者甚至于无需对别人的满意形成一个概念。但对于这些，我目前并不加以任何评论。然而却还有另一种美好的感情；之所以这样称它，或则是因为人们可以长久地享受它而不会餍足和疲倦，或则是因为，可以说，它预先假定灵魂有一种敏感性，那同时就把它驱向了道德的冲动，或则是因为它表现了才智与理解力的优异，而与那种全然没有思想的才智与理解力是截然相反的。这种感情就是我所要考察的其中的一个方面。我还要把附着在高度悟性洞见之上的那种倾向以及一位开普勒⁽²⁾——据贝尔说，他是不会以他的发现去换取一个王国的⁽³⁾——所可能有的那种魅力，都排除在外。这种感受是太精致了，而不能列入目前的规划之中，因为我们目前的规则将只涉及普通人的灵魂所可能有的那种心灵感受。

我们目前所要考虑的那种较精致的感情，主要地是如下两种：崇高的感情和优美的感情。这两种情操都是令人愉悦的，但却是以非常之不同的方式。一座顶峰积雪、高耸入云的崇山景象，对于一场狂风暴雨的描写或者是弥尔敦⁽⁴⁾对地狱国土的叙述，都激发人们的欢愉，但又充满着畏惧；相反地，一片鲜花怒放的原野景色，一座溪水蜿蜒、布满着牧群的山谷，对伊里修姆⁽⁵⁾的描写或者是荷马对维纳斯的腰束的描绘⁽⁶⁾，也给人一种愉悦的感受，但那却是欢乐的和微笑的。为了使前者对我们能产生一种应有的强烈力量，我们就必须有一种崇高的感情；而为了正确地享受后者，我们就必须有一种优美的感情。高大的橡树、神圣丛林中孤独的阴影是崇高的，花坛、低矮的篱笆和修剪得很整齐的树木则是优美的；黑夜是崇高的，白昼则是优美的。对崇高的事物具有感情的那种心灵方式，在夏日夜晚的寂静之中，当闪烁的星光划破了夜色昏暗的阴影而孤独的皓月注入眼帘时，便会慢慢被引到对友谊、对鄙夷世俗、对永恒性的种种高级的感受之中。光辉夺目的白昼促进了我们孜孜不息的渴望和欢乐的感情。崇高使人感动，优美则使人迷恋。一个经受了充分崇高

感的人，他那神态是诚恳的，有时候还是刚强可怕的。反之，对于优美之活泼泼的感受，则通过眼中光辉的快乐，通过笑靥的神情并且往往是通过高声欢乐而表现出来。崇高也有各种不同的方式。这种感情本身有时候带有某种恐惧，或者也还有忧郁，在某些情况仅只伴有宁静的惊奇，而在另一些情况则伴有一种弥漫着崇高计划的优美性。第一种我就称之为令人畏惧的崇高，第二种我就称之为高贵的崇高，第三种我就称之为华丽的崇高。深沉的孤独是崇高的，但却是出之以一种令人畏惧的方式。⁽⁷⁾因此广阔无垠的荒原，像是鞑靼地区的荒芜可怕的“沙漠”（Schamo），就总会让我们要把可怕的鬼怪、精灵和妖魔都放到那里边去。

崇高必定总是伟大的，而优美却也可以是渺小的。崇高必定是纯朴的，而优美则可以是有着意打扮和装饰的。伟大的高度和伟大的深度是同样地崇高，只不过后者伴有一种战栗的感受，而前者则伴有一种惊愕的感受。因此后一种感受可以是令人畏惧的崇高，而前一种则是高贵的崇高。埃及金字塔的景象，正像哈赛尔奎斯特⁽⁸⁾所报导的那样，要远比人们根据一切描写所能形成的东西都更加感动人，然而它那建筑却是纯朴的和高贵的。罗马的圣彼得教堂则是华丽的。因为在它那伟大而单纯的规划上，优美（例如金工和镶嵌等等，等等）是这样地展开的，从而使崇高感因之最能起作用，于是这种对象就叫做华丽。一座武器库必定是高贵的和纯朴的，一座行宫必定是华丽的，而一座游乐宫则必定是美丽的和精心装饰的。

悠久的年代是崇高的。假如它是属于过去的时代的，那么它就是高贵的；如果它是展望着无法窥见的未来的，那么它就具有某些令人畏惧的东西。一座最远古的建筑是可敬慕的，哈勒对未来永恒性的描写⁽⁹⁾激起人们一种温和的恐惧，而对过去的描写则激起人们目瞪口呆的惊讶。

【注释】

(1)多米提安（Domitian，罗马皇帝，公元81—96年在位），传说他在继位之初每天只是关起门来捕捉苍蝇。——译注

(2)开普勒（Johann Kepler，1571—1630年），德国天文学家，行星运动定律的发现者。——译注

(3)贝尔（Pierre Bayle，1647—1706年），法国哲学家和批评家。按，贝尔在《历史与批评辞典》（伦敦，1736年卷3，第659—660页）中说：“我们可以把他[开普勒]置于那些作家中间，他们把一件精神的作品评价得高出于一个王国之上”。——译注

(4)弥尔顿（John Milton，1608—1674年），英国诗人，他的史诗《失乐园》（卷一）描述了人类的堕落史。——译注

(5)关于伊里修姆（Elysium，古代神话中的极乐世界）的描写，见罗马诗人魏吉尔（Virgil，公元前70—公元前19年）的史诗《伊奈德》第6卷，第637行及以下。——译注

(6)见《伊里亚特》卷14，第416行及以下。——译注

(7)关于描写完全的孤独所能激发的那种高贵的惊怖，我将只举一个例子，并为此而引证

《不来梅杂志》（Brem.Magazin）第四卷，第539页上刊载的《卡拉赞（Carazan）的梦》之中的一段话。随着他的财富增多，这个吝啬的财主就与之成比例地把自己的心对每一个别人的同情和爱都封闭了起来。同时，随着人间的爱在他身上冷却下来，他对祈祷的勤勉和宗教活动却增多了。在这种忏悔之后，他又接着说道：有一个晚上，我在灯下结我的账，算我的利润，这时睡意压倒了我。在这种状态中，我看到死亡天使像一阵旋风席卷了我，在我得以向那种可怕的打击求饶以前，它就袭击了我。我惊呆了，这时我察觉到我那永恒的命运是注定了，对我所做的一切好事再也不能增添什么，对我所干下的一切坏事再也不能取消什么了。我被带到了住在第三重天的那个人的宝座之前。照耀着在我面前的光辉就向我说道：“卡拉赞，你对上帝的服侍已经被拒绝了。你已经封锁了你对人类的爱心，你以贪得无厌的手紧紧把握着你的财富。你只是为你自己而活着，因此你将来就在永恒之中也会是孤独的，并且会断绝与整个被创造的世界的共同生活而活下去。”在这一瞬间，我就被一种看不见的力量所冲击，被驱逐出了被创造的世界那座辉煌夺目的建筑物。我很快就把数不清的世界都留在了我的背后。当我临近了自然界最边缘的尽头时，我就注视到茫无边际的虚空的阴影沉入到我面前的深渊。那是一个永恒的沉寂、孤独和黑暗的可怕的国土！这个景象使我充满了不可言喻的恐惧。最后的星光在我的视线里慢慢消逝了，最后闪耀着的光亮终于消逝在最遥远的黑暗之中。绝望的死亡焦虑每时每刻都在增长着，正如每时每刻我和最后还有人居住的那个世界的距离都在加大。我怀着无法忍受的内心焦灼在想着，哪怕是一千年里有一万次把我远远地带到了一切被创造的世界的界限之外的彼岸，我也仍然要无援无助地而且毫无返回希望地永远在仰望着前面无从窥测的黑暗深渊了。——我就在这种迷乱之中朝着现实的对象那么热烈地伸出去我的手，以至于我因此醒了过来。于是我就学到了要尊重人；因为即使是我在自己幸运的虚骄时刻拒之于门外的那些最微不足道的人，我在那种可怕的荒凉中也要把他们置于远远超出哥尔康达[哥尔康达（Golconda）为印度南部海德拉巴德附近的古城，以产金刚石著称，苏丹王曾在此积聚了大量财富，1687年被印度蒙兀儿皇帝（Aurangzeb）所毁。——译注]的全部财富之上的。

(8)哈赛尔奎斯特（Frederik Hasselquist, 1722—1752年），瑞典博物学家，曾在近东做过自然史的考察，此处所引，见他的《巴勒斯坦游记》（罗斯托克，1762年）第82—94页。——译注

(9)指哈勒（Albrecht von Haller, 1708—1777年，瑞士生理学家、诗人）1736年的《论永恒性》一书。——译注

第二节 论人类的崇高与优美的一般性质

悟性是崇高的，机智是优美的。勇敢是崇高而伟大的，巧妙是渺小的但却是优美的。克伦威尔⁽¹⁾说过，审慎乃是市长的一种德行。真诚和正直是纯朴的和贵族的，玩笑和开心的恭维是精妙的和优美的。彬彬有礼是道德的优美。无私的奉献是贵族的，风度

（Politesse）⁽²⁾和谦恭是优美的。崇高的性质激发人们的尊敬，而优美的性质则激发人们的爱慕。其感情主要地是来自优美的东西的人们，唯有在需要的时候才去寻找他们正直、可靠而热心的朋友；但他们却挑选与欢乐的、有风趣的和礼貌周全的伙伴们相交往。有很多人被人评价得太高了，而无法让人亲爱。他激起我们的敬仰，但他是太高出于我们之上了，使得我们不敢以亲切的爱去接近他。

这两种感觉都结合在自己身上的那些人将会发现：崇高的情操要比优美的情操更为强而有力，只不过没有优美情操来替换和伴随，崇高的情操就会使人厌倦而不能长久地感到满足。⁽³⁾在人选良好的一场社交谈话有时会引起的高级感受中，必定要穿插地融合着欢乐的笑话，而笑逐颜开的欢愉会与严肃动人的形态形成优美的对照，它使这两种感受可以无拘无束地相互交换。友谊主要地是崇高感的宣泄，而性爱则是优美感的宣泄。然而柔情与深沉的敬意却赋予后者以一种确凿的价值和崇高性。反之，诡谲的玩笑和信任则提高了这种感受的优美情调。按我的见解，悲剧不同于喜剧，主要地就在于前者触动了崇高感，后者则触动了优美感。前者表现的是为了别人的幸福而慷慨献身、处在危险之中而勇敢坚定和经得住考验的忠诚。这里的爱是沉痛的、深情的和充满了尊敬的；旁人的不幸在观者的心胸里激起了一种同情的感受，并使得他的慷慨的胸襟为着别人的忧伤而动荡。他是深情地受着感动，并且感到了自己天性中的价值。相反地，喜剧则表现了美妙的诡谲、令人惊奇的错乱和机巧（那是它自身会解开的）、愚弄了自己的蠢人、小丑和可笑的角色。这里的爱并不那么忧伤，它是欢快而亲切的。然而也像在其他的情况下一样，在这里高贵在一定程度上也能够与优美结合在一起。

哪怕是罪恶和道德的缺陷，也往往会同样地自行导致崇高和优美的宣泄，——至少就其表现于我们未经理性检验的感官感觉而言是如此。令人恐惧的愤怒是崇高的，例如像

《依里亚特》中阿且里斯⁽⁴⁾的愤怒。一般地说，荷马的英雄是可怖的崇高，而魏吉尔⁽⁵⁾的优雅的英雄则反之是贵族的。受了重大的侮辱之后公开进行毫无顾忌的复仇，这本身就有某种伟大。而且尽管它也可能是无法容许的，然而讲述起来它仍然会以惊恐和满意而扣人心弦。据韩威⁽⁶⁾的叙述，当那狄尔王深夜时分在他的帐中遭到几个叛逆者的袭击时，他已经受了伤，全然绝望地在防卫自己，他在喊“怜悯吧！我将宽恕你们全体。”其中一个人高举起佩刀答道：你没有证明有过任何怜悯，你也不配任何怜悯。一个恶汉决心不顾一切，是极其危险的事，可是在叙述之中它却是动人的，而且即便是他被带入了可耻的死亡下场，他在一定程度上也由于他奋不顾身并满怀鄙夷地面对着死亡而使得自己高贵化了。另一方面，一个构想得很狡黠的计划，即使它是意图恶作剧，其本身也总有某些东西是精巧而令人好笑的。在一种微妙的意义上，娇媚的作风（Coquetterie）⁽⁷⁾——也就是说，一种媚人和迷人的努力——在另一个彬彬有礼的人的身上或许是该受谴责的，但却仍不失其为美，并且通常还被人崇之于可敬而严肃的举止之上。

以其外表的容貌而讨人喜欢的那些人的形象，时而是以这一种、时而又以另一种方式

在打动人。一个雄伟的身材博得人们的瞩目和重视，一个短小的身材则博得更多的亲切感。甚至于棕肤色和黑眼睛也会更近于崇高，而蓝眼睛和白肤色则更近于优美。年纪大的人更多地是与崇高的品质相联系着，而年轻的人则更多地是与优美的品质相联系着。有关地位上的区别，情况也同样是如此。并且在所提到的这一切关系之中，甚至于服饰也必定会涉及到感觉上的差异。伟大而显赫的人物，在衣着上必须看来是简单的，最多只是华丽的，而小人物则可以着意装饰打扮。老年人适合于深色泽和简单一致的服饰，青年人则以鲜艳活泼形成对比的服装而光彩照人。在具有同样的权威和品级的那些阶层中，牧师们必须表现得最简朴，而政治家则是最华丽的。Cicisbeo（情夫情妇）⁽⁸⁾则可以随心所欲地装扮自己。

在外表的细节中还有些东西，至少就人们的错觉来说，也涉及到这些感受。门第和头衔，一般地都会令人俯首致敬。有财富但并无成绩可言，甚至于也会受到毫无利害关系的人们的尊敬，或许是因为富人这一观念符合于可以由之而得以实现的那些伟大行动的规划的缘故。这种尊敬也时或出现在许多富有的坏蛋的身上，他们从来也没有做出过这类伟大的行动，而且对这种高贵的感情——唯有它才能使财主们可贵——也没有任何概念。加剧了贫穷的罪恶的，乃是鄙视，而那纵然有成绩也是无法完全克服的，至少在普通人的眼里是不能的，——假如不是因为门第和头衔蒙蔽了这种庸俗的感情，并在一定程度上把这种优越性强加于人的话。

在人性中，从来就不会发现有任何一种值得称道的品质，是同时并不具有其本身的变种的，它们将会通过无穷无尽的翳影直到最极端的不美满的状态。可怖的崇高这种品质，即使是完全不自然的，却是充满了冒险性的。⁽⁹⁾不自然的事物，只要是其中被认为有崇高的成分，哪怕是很少或者全然不曾被人发见，都是怪诞的。凡是喜欢并相信冒险的事情的人，就是幻想者，而倾向于怪诞的人便成为一个古怪的人。另一方面，优美感当其中完全缺乏高贵的成分时，就会蜕化变质，于是人们就称之为愚昧可笑。一个具有这种品质的男性，如果年轻的话，就叫做纨绔；如果是中年的话，那就是一个花花公子了。因为崇高对于年纪大的人是最为需要的，因此一个年老的花花公子就是自然界中最可鄙的造物了，正如有一个年轻的怪人是最令人反感的和最不能忍受的一样。轻快与活泼则属于优美感。然而大部分的理智却可以很适当地显示出来，于是在这种程度上它们就可以或多或少联系到崇高。一个在其兴高采烈之中察觉不到有这种混合成分的人，只是在胡扯罢了。一个总是在胡扯的人，乃是蠢人。我们很容易观察到，即使是聪明的人有时候也胡扯，其中需要用不少精神暂时把智力从它的岗位上召开，而又不致把任何事情弄错。一个人，他的言谈和行动既不使人高兴也不使人感动，就是无聊的。一个无聊的人，就其同时努力在进行这两者而言，则是无趣的。一个无趣的人当其自吹自擂的时候，就是一个笨伯了。⁽¹⁰⁾

我将举例来使这份对人类弱点的可怪的提纲更易于理解一些，因为一支荷伽士⁽¹¹⁾的画笔对自己尚嫌不足的人，就必须用描写来补充画像的表现所缺乏的东西了。为了自己的、祖国的或我们朋友的权利而勇敢地承担起困难，这是崇高的。十字军、古代的骑士团乃是冒险性的；而决斗——那是由于骑士对荣誉的召唤具有一种颠倒了观念而产生的可悲的残余——则是怪诞的；由于一种正当的厌倦而满怀忧郁地离开了纷纷攘攘的世界，乃是高贵的，古代隐士孤独的冥想，则是冒险性的。修道院和类似的坟墓用来禁闭活生生的圣徒们，乃是怪诞的。用原则来约束自己的激情，乃是崇高的。苦行、发誓和其他许多修士的道德，乃是怪诞的。圣骨、圣木和所有这类的废物（连西藏大喇嘛的圣屎也不例外），都是怪诞的。在机智和感情美妙的著作中，魏吉尔和克罗卜史托克⁽¹²⁾的抒情诗是

应该列为高贵的，而荷马和弥尔敦的则应该列入冒险性的。奥维德的《变形记》⁽¹³⁾是怪诞的，而法国荒唐的神话故事则是从所未有过的最可悲的怪诞。安那克里昂⁽¹⁴⁾的诗歌，一般地说是非常之接近于愚昧的。

理解性的与灵心善感的作品，就其对象也包含有某些感觉的东西在内而言，同样也具有上述区别的某些部分。对于宇宙之无穷大的数学概念、对永恒性的形而上学的考察、天意，我们的灵魂不朽，都包含着有某种崇高性和价值。反之，有关世界的智慧却也被许多钻牛角尖的空谈给歪曲了，而且貌似深奥却也并未能防止人们把四种三段论式说成是经院哲学的怪诞。⁽¹⁵⁾

在道德品质上，唯有真正的德行才是崇高的。然而也有某些善良的内心品质是可爱的和美好的，并且就它们与德行是和谐一致的而论，也应该看作是高贵的，尽管它们确切说来并不能够说就是属于道德性的心性的。有关这一点的判断，是微妙而复杂的。确实，我们不能称那种心情就是有德的，它只是那些行为的一个来源，——那些行为的确也出自德行，但其基础却只是以偶然的方式而与德行相一致，而就其本性来说却往往是与德行的普遍规律相抵触的。某些温情好意——那是很容易形成一种强烈的同情感的——乃是美好可爱的；因为它表明了对别人命运的善意的同情，而德行的原则也同样地会引导到那里。不过这种善良的情感同时却是软弱的，而且总是盲目的。因为假设这种感情在推动着你，要你花钱去帮助一个困苦的人，而你又欠了另一个人的债，这样就把你置于一种无法严格履行正义的义务的地位了。所以，这种行为就显然不可能是出自任何德行方面的意图，因为这样一种情况不可能诱导你为了这一盲目的幻念而去牺牲一种更高的责任。反之，当对全人类的普遍的友善成为了你的原则，而你又总是以自己的行为遵从着它的话，那时候，对困苦者的爱始终都存在着，可是它却是被置于对自己的全盘义务的真正关系这一更高的立场之上的。普遍的友善乃是同情别人不幸的基础，但同时也是正义的基础。正是根据它的教诫，你就必须放弃现在的这一行为。一旦这种感觉上升到它所应有的普遍性，那么它就是崇高的，但也是更冷酷的。因为要我们的胸中对每一个人的遭遇都充满着温情，对别人的每一桩困苦都激荡着沉痛，这是不可能的事；否则的话，一个有德的人就会像赫拉克利特⁽¹⁶⁾那样不断地沉浸在伤感的眼泪之中了，尽管他有着这一切好心肠，却无非是成了一个感伤的、无所作为的人而已。⁽¹⁷⁾

第二种善良的感情——它确实也是美好的而又可爱的，但仍然不是一种真正的德行基础，——就是殷勤；这种愿望是要以友好、以同意别人的要求并以我们的行为与别人的意愿相一致去使得别人高兴。这种迷人的社会性的基础是美好的，这样一种心肠的温柔性也是好意的。然而它却根本就不是德行。凡是在更高的原则并没有为它设定界限并削弱它的地方，一切罪恶就都可能从其中产生。因为且不提对于与我们有关的那些人的殷勤，对于在这个小圈子以外的其他的人往往就是一种不正之风。假如一个人只采用这种推动力的话，那么这样一个人就可能会有一切的罪恶，——并非是由于直接的品性，而是由于他太喜欢讨好别人了。他会由于热心社交而成为一个撒谎者、一个帮闲者、一个酒鬼，如此等等。因为他没有按照普遍的良好行为的准则在行事，而是按照这样的一种品性在行事，——这种品性其本身是美好的，但是当它不受控制而又没有原则的时候，就会是愚蠢的了。

因而真正的德行只能是植根于原则之上，这些原则越是普遍，则它们也就越崇高和越高贵。这些原则不是思辨的规律而是一种感觉的意识，它就活在每个人的胸中而且它扩张到远远超出了同情和殷勤的特殊基础之外。我相信，如果我说它就是对人性之美和价值的

感觉，那么我就概括了它的全部。前者乃是普遍友好的基础；后者则是普遍敬意的基础。而当这种感觉在一个人的心中达到了最大的完满性的时候，那么这个人就确实该爱他自己和尊重他自己，——但这是仅就他乃是他那博大而高贵的感觉所扩及于一切人之中的一个入而言。唯有当一个人使他自己的品性服从于如此之广博的品性的时候，我们善良的动机才能成比例地加以运用，并且会完成成其为德行美的那种高贵的形态。

有鉴于人性的弱点以及普遍的道德感对于绝大多数人心所能施加的力量之薄弱，天意便在我们身上安置了这类辅助性的冲动作为对德行的补充；它们在推动某些人并无原则地去做美好的行为的同时，也给另外那些受着原则所支配的人们以一种更大的驱策和一种更强的冲动去趋向于美好的行为。同情和殷勤乃是美好行为的基础，但它们或许会被一种庸俗的自私自利之压倒的重量所窒息；正如我们已经看到的，它们根本就不是德行的直接基础，尽管它们既然因为与之相关而受到尊敬，于是也就博得了它们的那种名声。因此，我可以称它们是被采用的德行，而把那些有赖于原则的称之为真实的德行。前者是美妙动人的，而后者却是崇高而可敬的。受前一种感情所支配的心灵，人们就称之为一颗善良的心，而这样的一种人便是善心的；反之，人们却有权说一个依据原则而有德行的人的心是一颗高贵的心，而称他本人是一个正直的人。这种被采用的德行和真实的德行有着很大的相似之处，它们对好心好意的行为都带来一种直接的欣慰。好心的人依据直接的殷切感，没有其他的想法而自由自在恬然自得地活下去，并对任何别人的困苦都感到由衷的同情。

可是，既然这种道德的同情还不足以把怠惰的人性驱向对公共有利的行为，于是天意就在我们身上安置了另一种感情；它是美妙的，能使我们行动起来，并且还能导致庸俗的自私与共同的享乐这两者之间的平衡。这就是荣誉感，而继之而来的便是羞耻心。别人对我们的优点都可能具有什么意见以及他们对我们的行为如何判断，乃是一种威力巨大的动机，它诱导我们做出许多牺牲。一大部分人由于好心肠所直接产生的激动或者是从原则出发所不会做出来的事情，却往往是单纯由于表面上的缘故、由于一种非常有用的但其本身却又是非常之浅薄的幻想而竟然发生了，就仿佛是别人的判断就决定了我们的价值和我们的行动似的。由于这种动力而发生的事，一点也不道德性的，因而每一个想被别人认为是如此的人，都小心翼翼地掩饰着自己的荣誉欲的动机。这种品性甚至于也不如好心肠那么紧密地与可敬的德行相关联，因为它不是直接由于行为的美好而只是由于它在别人眼中看起来是否合宜而被引发的。既然荣誉感也很美妙，所以我就可以把由此而形成的与德行相类似的东西称之为德行的闪光。

如果我们比较一下人们的心灵方式，——就这三种感情之中的某一种在驾驭着它们并决定了其道德性格而言，——我们便发现它们每一种都与通常所划分的气质中的某一种有着密切的联系，而且此外，对道德感的巨大缺乏还成为这些谨小慎微的人们的一个组成部分。那并非好像是各种不同的心灵方式的特性的主要标志符合于我们所考察的思路，——因为我们在本书中根本不考虑庸俗的感情，例如自私、共同的欢娱等等，但习惯上的分类所首先着眼的正是这类品质；——而是因为上述美好的道德感情很容易与这类气质中的这一种或另一种相结合，并且实际上大部分也是与之结合在一起的。

对于人性之美和价值有着一种内心的感情，以及心灵有一种决心与力强要把自己的全部行动都归结于此作为其普遍的基础，——这便是真诚，它和轻薄的寻欢作乐、和心性轻佻的反复无常是无缘的。它甚至于很接近于沉痛；就其是建立在那种畏惧感之上而言，那是一种甜美而高尚的感情。那种畏惧感是一个受束缚的灵魂，当其怀着一种伟大的意图但又看到他所必须要加以克服的种种危险以及自己眼前的艰辛而又巨大的自我克服的胜利

时，所会感受到的。这样，由原则而产生的真正的德行其本身就有着某些东西，看来是与温和意义上的忧郁的心灵状态相一致的。

好心肠、一种依所遇到的情境而在每种个别情况中都被同情或善意所感动的内心之美及其敏感性，是非常之依附于情况的变化；而且灵魂的运动既然并不有赖于一种普遍的原则，所以它就轻易地会随着对象所呈现的这一方面或另一方面而采取变化不同的形态。而且既然这种品性是趋向于优美的，所以看来它就是与我们所称之为活泼的那种心灵方式最为自然地相结合在一起的，那种心灵方式是变化多端的而且是屈服于享乐的。我们所称之为被采用的德行的那种可爱的品质，就必须是向这种气质里面去寻求。

荣誉感往往都被当作是激动型的情绪的一个标志，而我们就可以由此采取一种描述那样一种性格的立场来探索那种美妙感觉——它们大部分只不过是以炫耀为目的——的道德后果。

从来都不会有人是没有任何美妙感受的痕迹的，然而在谨小慎微的性格之中却呈现出严重地缺乏这种东西，那也可以称之为是比较地麻木不仁吧；这样的人我们甚至于可以剥掉他的庸俗的动机，例如贪财等等，可是我们却仍然可以把它和其他密切相关的品性都留下给他，因为它们根本就不属于本书的计划之内。

现在让我们就对气质所采用的分类来进一步考察崇高感和优美感，主要地是就它们都是道德的而言。

一个在感情上是属于忧郁型的人之所以被如此称呼，并非因为他被剥夺了生活的欢乐而忧虑着自己会陷入阴郁的沉痛，而是因为当他的感情被扩大到超出一定程度时，或者是由于某种原因而走上了错误的方向时，他的感情就更容易趋向于这一种状态而不是另一种状态。于是首先他就有了一种崇高感。即使是优美——他也同样对它是感受的，——必定也不仅是使他迷恋，而且同时还引起他的惊奇，从而使他感动。享乐在他也是真诚的，而并不因此就来得更少一些。一切崇高的情操都要比优美那种令人眼花缭乱的媚力更加令人沉醉。他的幸福首先是满意而不是欢乐。他是坚定的。因此之故，他就使自己的感情听命于原则。他们所服从的这种原则越是具有普遍性，而且把低级的感情也包括在内的那种高级感情越是广阔，他们也就越是因此而不屈从于种种无常的变化。品性的一切特殊的基础都是要服从各种例外和变化的，只要它们不是从这样一个更高级的基础之上推导出来的。那位快活而友好的阿尔赛斯特说：我热爱并且珍惜我的妻子，因为她美丽动人而又聪明。但是当她的疾病而形象改变、由于年老而粗鲁并且在最初的陶醉消失之后对于你也并不再显得比任何别人更为聪明时，那时候情形又会怎么样呢？如果是基础已经不再存在了，那时候人的品性又会变成什么样子呢？相反地，让我们举出那位善良而坚定的阿德拉斯特⁽¹⁸⁾为例，他自思自想道：我要满怀爱情和敬意来对待这个人，因为她是我的妻子。这种心情是高贵的和慷慨的。此后，偶然的魅力可能发生变化，然而她却永远都是他的妻子。高贵的基础是始终如一的，并不是那么屈服于外界事物的变化无常。与冲动相形之下，原则就具有这样的特性，而冲动则只不过是由个别的机缘所激发的而已；因此，一个有原则的人就与一个偶然被好心或怜爱的动力所控制的人，是处在相对立的地位的。但是假如他内心深处的秘密的话是在这样地向他说：“我必须帮助那个人，因为他在受苦难，而并非因为他是我的什么朋友或伙伴，或者是我以为他能有一天怀着感激之情来报答我。现在没有时间来推理、拿问题来拖延时间了；他是一个人；凡是人所遭遇的，我也都会碰到。”⁽¹⁹⁾那么又将如何呢？这时候他就把自己的作为——以其不变性，同时也由于它那普遍的适用性——维持在人性中的善意的最高基础之上，并且那是极为崇高的。

我将继续我的论述。一个属于忧郁型心灵结构的人，不大关心别人是怎样判断的，别人认为什么是善或真，他在这方面依靠的仅仅是他自己的看法。因为他的动机出自于原则的本性，所以他不轻易同意别人的想法，他那坚定性却也有时候退化成为自以为是。他以漠然的态度看待风尚的变化，他以鄙视的态度看待风尚的炫耀。友谊是崇高的，因此他是有感情的。他或许会丧失一个善变的朋友，可是后者却不会那么快就忘记他。即使是对于已经消失了的友谊的回忆，对他也是可贵的。娴于辞令是优美的，而深思的缄默则是崇高的。他对自己的和别人的秘密，是一个良好的保卫者。真实性是崇高的，而且他痛恨谎言和虚伪。他对于人性的尊严，有着一种高度的感情。他重视他自己，并且把一个人看作是一种值得尊重的造化产物。他不能忍受恶意的侮辱，他在自己高贵的胸中呼吸着自由。一切枷锁，从人们在宫廷里所佩戴的金饰直到船奴们身上沉重的铁链，对于他都是可憎的。他对自己和对别人都是一个严厉的审判官，而且也常常不免对自己以及对世界都会厌倦。

在这一品格的退化过程中，诚挚就会倾向于沉郁，忠诚就会倾向于狂热，而热爱自由则倾向于激情。侮辱和不公正在他身上点燃了复仇的欲望。这时候，他就很可怕了。他不顾危险并且蔑视死亡。由于他感情的颠倒错乱和缺少一种清明的理性，他就沦于铤而走险；——激情、幻想、进攻。如果他的理智更脆弱一点的话，他就会成为一个怪人：——成为梦兆、预感和奇迹的征象，他就有成为一个幻想家或一个妄人的危险。

具有活泼的心灵结构的人，具有一种占有主导地位的优美感。因此，他的欢乐是开心的和生气勃勃的。如果他不高兴的话，他就会不满意，而且也不会懂得什么心平气和。多样性是优美的，而且他喜欢变化。他在自己身上和他的周围寻找欢乐，他使别人高兴，他是一个很好的伙伴。他有着大量道德上的同情心。别人的快乐使他惬意，而别人的烦恼则使他内心不安。他的道德感是优美的，只不过并没有原则而总是取决于某种对象所给他形成的当下印象如何。他是所有人的朋友，或者——那说起来是一样的，——他确切地说来，从来就不是一个朋友，尽管他的确是好心的、善意的。他不伪装自己。他今天会以他的友善和良好的方式款待你；明天当你生病或是有了不幸的时候，他会感到真正的、毫不虚假的忧伤，但是他会悄悄地溜开，直到情况有了改变为止。他永远都不能是一个审判官。法律一般说来，对于他是太严厉了，他让自己被眼泪给败坏了。他是一个糟糕的牧师，从来都不是正正经经地好，也从来不是正正经经地坏。他常常是过分的而且是恶劣的，更多的是出于殷勤而不是出于品性。他是慷慨大方的和行善的，但对他自己应负的责任却是一个很坏的表达者，因为他对于善良有着很多的感情，但对于正义却很少。没有人像他那样，对于自己的内心有着那么好的一种见解。即使你不是同样地高度尊重他，你也必定还是会喜爱他。他的性格在巨大的堕落之中就沦为愚蠢，但他却是在嬉笑着而且是幼稚的。假如年龄并不曾怎么减少他的活跃，或者带给他更多的理智的话，那么他就有成为一个年老的花花公子的危险了。

一个被人认为是属于激动型的心灵结构的人，对于那种人们可以称之为华丽的崇高有着一种占主导地位的感情。它实质上只不过是崇高性的闪烁，是一种强烈夺目的色彩，它掩盖了或许只是很恶劣的和很平庸的事情或人物的内在涵义，却靠外表来迷惑人或感动人。正有如一座建筑要靠粉饰来给人造成石雕所表现出来的那种高贵的印象一样，要用粘在墙上的横线脚和半露柱来给人以一种坚固性的观念一样，——尽管它们很少有什么根基而且什么也支撑不起来：掺了假的德行、智慧的闪烁耀眼的金光和着意渲染的功绩，却也是在这样闪闪发光的。

激动型的人认为他自己的价值和他所有的事物和行为的价值，都是由于他能触动别人

眼光的那些姿态和外表的缘故。至于对象本身所包含的内在本性和运动的根据，他却是冷漠的，既没有受到真正善意的炙暖，也不是由敬意所推动的。⁽²⁰⁾他的行为是造作的。他必须懂得掌握各式各样的立场，以便从旁观者们各种不同的地位来判断他自己的外表。因为他很少问一问他自己是什么，而只是问他表现出来的是什么。为了这个缘故，他就必须很好地知道他的举止对于他身旁的一般人的趣味和各式各样的印象所产生的作用。既然他在这种诡谲的警觉之中需要有彻底的冷血，并且决不能让自己被自己心里的爱、同情和怜悯弄得茫然无措，所以他也会避免一个天真活泼的人所陷入的许多蠢事和烦恼，而一个天真活泼的人却是受到自己当前感受所迷惑的。因为这个缘故，他一般地总是显得要比他实际上更加理智得多。他的善意乃是礼貌，他的敬意乃是仪式，他的爱则是在向别人讨好的奉承。当他采取一个情人或一个朋友的姿态时，他总是全心都是他自己，从来都既不是一个情人，也不是一个朋友。他力求以时髦来炫耀自己；可是因为他的一切都是矫揉和造作，因此他是僵硬的而又笨拙的。他要远比一个单纯被偶然的印象所驱遣的天真活泼的人，更加按照原则而行事，然而这种原则并不是德行的原则而是荣耀的原则，而且他也没有美感或行为的价值感，他的感情只是世人可能对它们怎样加以评价而已。因为他的作为——就人们看不见它所由以产生的来源而言，——在其他各个方面都几乎和德行本身一样是普遍有用的，所以在一般人的眼中他也就博得了和有德的人一样的高度评价。但是在精明的眼睛面前，他就小心翼翼地掩饰自己，因为他很明白发见了他那追求荣誉欲的秘密动机给对他的尊敬带来什么。因此他就要格外投身于弄虚作假，在宗教上是虚伪的，在社交上是一个谄媚者，在政治党派上是随着形势而翻云覆雨的。他很愿意做一个伟大人物的奴隶，以便使自己能成为一个君临于小人物之上的暴君。天真性这种高贵而优美的纯朴无邪，带着自然的而不是人工造作的标记，对于他是全然陌生的。因此，当他的趣味堕落时，他的光彩就会闪烁不定，也就是说，以一种逆反的方式在发光。由于他在空话连篇的人们（装腔作势的人们）中间的作风以及他的装模作样，他正好成了一个怪人，那对于华丽就正有如冒险或怪异之于真正的崇高。他受到侮辱时，就诉之于决斗或者法院审判；而在民事关系方面，则是诉之于出身、先例和头衔。只要他还仅仅不过是虚荣，也就是说仅仅是在追求荣誉和关心着别人眼中的观感，那么他还是很可原谅的；惟有当他全然缺乏真实的优点和才能，又还要吹嘘的时候，那时他就是一个人们至少会看作是的那种东西，亦即一个蠢才了。

既然在谨小慎微的合成成品之中，并没有在特别突出的程度上着意掺入有任何崇高的或优美的成分，所以这种心灵品质就不属于我们的考察范围之内了。

无论我们到现在为止所已经讨论过的这些精微的感情可能是属于哪一种，无论那可能是崇高的还是优美的，它们都有着共同的命运，亦即它们在一个对此没有任何确切感觉的人的判断里，永远都会显得是颠倒错乱的和荒谬的。一个平静而自利的、勤勉不息的人，可以说是根本就没有一种官能可以感受到一首诗歌或一曲英勇德行的高贵宣泄；他宁愿读一部鲁宾逊而不是一部格兰狄逊⁽²¹⁾，并且把卡图⁽²²⁾当作是一个顽固不化的蠢才。同样地，在别人是引人入胜的东西，对于一个具有某种真诚的心灵方式的人来说，就显得是愚蠢可笑的；而一篇牧歌式的故事里面那种花样翻新的天真，则对他来说就成为乏味和幼稚的了。还有，哪怕人们的心灵并非是完全没有一致的美妙感情，然而它们对此的敏感性程度还是大有不同的；而且我们还看到，一个人认为是一桩高贵而正当的事，在另一个人看来却是桩巨大而冒险的事。能有机会在不道德的事情上窥测到别人感情中的某些东西，也可以使我们有机会以相当大的或然性来推论他那有关高度心灵品质的、以及甚至于有关内心深处的情感。凡是对美好的音乐觉得冗长的人，就要使人强烈地猜测到，美好的作品和

美妙动人的爱情对于他也都不会有什么力量。

有一种精密入微的精神或精妙的精神（*esprit des bagatelles*）⁽²³⁾，它表示出一种细腻的感情，但它却是与崇高背道而驰的。那是对某些事物的情趣，因为它们是非常之精工细作而又煞费苦心的，诸如一首可以回环诵读的回文诗、谜语、藏在一枚戒指里的钟、跳蚤环，等等。那是对一切安置得巧妙并且精心排列得整齐有序的东西的一种情趣，尽管它们是没有用处的，例如在一长串书橱上摆得很考究的书籍和一个望着它们感到高兴但却空虚的头脑，又如擦得像是发光的盒子一样的一所房子，里里外外洗刷得干干净净，却有着一个不受欢迎和闷闷不乐的主人住在里面。那是对一切稀罕的东西的一种情趣，尽管它很少有什么别的内在价值。如艾比克泰德⁽²⁴⁾的灯、国王查理第十二⁽²⁵⁾的手套；在某种方式上，收集钱币也属于这一类。这种人很值得怀疑在知识上是不是钻牛角尖的怪人；但是在道德上，他们对于一切自由自在的优美或高贵的东西，都是没有感觉的。

如果对于一个看不出使我们感动或销魂的那种东西的价值或美的人，我们就说成是他不理解它，那么我们就对他不公正了。这里所关系到的，倒并不在于智性看到了什么，而在于感觉感到了什么。然而灵魂的能量却有着如此之巨大的凝聚力，以至于我们大抵是从感受的表象就可以推论出来一个人洞见的才能如何。因为假如一个人具有大量理智的优异性而同时却并不具备对真正的高贵与优美的强大感受力，——那终究是能很好地而又合规律地运用这种心灵秉赋的动机，——那么这种才能就是枉然赋给他了。⁽²⁶⁾

现在，习惯上总是只把能向我们更粗鄙的感受提供满足的东西称之为有用的，亦即那些能使我们饮食丰盛、衣着和居室器用奢侈以及宴客浪费的东西；虽则我看不出为什么我们最活跃的感情所经常愿望着的那一切东西，就不应该同样被算作是有用的东西。然而一切若是都采取这种尺度的话，那么一个被自利所左右的人，就必定是一个在有关美妙的情趣方面我们所绝对无法与之理论的人了。这样来考虑的话，一只母鸡就确实要比一支鹦鹉好，一口锅就比一件瓷器更有用，全世界上的聪明才智都抵不上一个农民的价值，而要发见恒星的距离的努力就可以搁置下来，直到人们对于怎样才能最有效地驾犁达成了一致的意见为止。可是让自己陷入这样的一场争论之中又是何等地愚蠢，——人们在其中是不可能彼此达到一致的感受的，因为那感情根本就是不一致的！然而即使是一个有着最粗鄙和最平庸的感受的人也能够觉察到：生命之中看起来似乎是最多余的那些魅力和安逸，却在吸引着我们最大的关怀，而且假如我们要排除它们的话，我们就不会剩下来有什么动力再去从事那么冗繁的操劳了。同时也没有一个人会是如此之粗鲁，以至于竟没有感到一桩道德行为——至少是对于别人——脱离自利越远，并且那种高尚的推动力在其中越是高扬，它也就越发因此而感动人。

如果我交替地考察人的高尚和软弱这两个方面的话，我就会使自己注意到我不能够采取这样的一种立场，即这条分水岭就可以表现出整个人性之巨大画面的一幅动人形象。因为我很高兴满足于：这些怪诞的形态就其也属于大自然的规划而言，也并不是什么别的而只能是一种高尚的表现，虽说人们是太短视了而未能就这方面加以观察。为了对它投上微弱的一瞥，我相信我可以作出如下的评论。在人类中间根据原则而行事的人，只有极少数；这却也是极好的事，因为人在这种原则上犯错误乃是非常容易发生的事，而这时候，原则越是具有普遍性，并且为自己确立了那种原则的人越是坚定不移，则由此而产生的损害也就蔓延得越远。那些出于好心肠的驱使而行事的人，为数要更多得多；这又是最好不过的，尽管仅只它本身并不能算是一个人的特殊的优点。因为这些有德的本能有时候是很缺乏的，然而平均看来，它们却同样地是在导向大自然的伟大目标，正有如其他的本能也

是如此之合规律地在推动着动物世界是一样地好。把自己最可爱的自我定位在眼前，作为是自己努力的唯一参照点，并且力图使一切都以自利为轴心而转动的人，这种人乃是最大多数。在这一点上是不可能有任何不利的，因为这种人乃是最勤奋的、最守秩序的和最谨慎的，他们给予了全体以支撑和稳固，从而他们就无意之中成为对公众有利的，这就创造了必要的所需并提供了基础，使得一些更美好的灵魂得以发扬美与和谐。最后，存在于一切人心中的荣誉感——尽管在不同的程度上——也会得到发扬，那必定会对全体造成一种简直是奇迹般的迷人之美。因为尽管荣誉欲就其成为一个规律而使得人以其其他的品性都听命于它而言，乃是一种愚蠢的幻念；但是作为一种辅助性的冲动，它却是极其出色的。因为每一个人在大舞台上都按自己占统治地位的品性而行动时，他同时也就被一种秘密的冲动所驱使，要在思想上采取一种自身之外的立场，以便判断他的行为所具有的形象在旁观者的眼中看来显得如何。这样，各个不同的群体就结合成一幅表现得华彩夺目的画面，其中统一性就在更大的多样性之中展现出它的光辉，而道德性的整体也就显示出其自身的美和价值。

【注释】

(1) 克伦威尔（Cromwell，1599—1658年），英国护国公。——译注

(2) 原文为法文。——译注

(3) 对崇高事物的感受，在更强劲地绷紧着灵魂的力量，因此会更快地使人疲倦。人们一口气读一首田园诗要比读弥尔敦的《失乐园》、读拉·布鲁意叶[拉·布鲁意叶（La Bruyère，1645—1696年），法国作家。——译注]的诗要比读杨[杨（Edward Young，1683—1765年），英国诗人。——译注]的诗，能够读得时间更久些。在我看来，杨作为一个道德诗人的缺点之一就在于，他过分一贯地要保持崇高的格调。因为印象的强烈，只有通过穿插着柔美的段落才能够不断更新。在优美的作品中，最使人厌倦的莫过于故意造作了；这一点在这里就透露了出来。故意要引人入胜，会让人感到艰涩和吃力。

(4) 阿且里斯（Achilles）为荷马史诗《依里亚特》中的英雄。——译注

(5) 魏吉尔，见第一节译注。

(6) 韩威（Jonas Hanway，1721—1786年）为英国商人，曾旅行俄罗斯，越里海到达波斯那狄尔王（Shah Nadir）的领地。国王款待了他，并归还他被劫掠的财物。韩威于1753年出版了他的游记，次年即有德译本出版。——译注

(7) 此处原文为法文。——译注

(8) 按，此处原文为意大利文。——译注

(9) 就崇高性和优美性超逾了已知的正常尺度而言，人们就习惯于称之为传奇的 [此处“传奇的”原文为romanisch，1771年版作romanhalt。——译注]。

(10) 人们马上就会指出，这种可敬的社会是分为两类的，即怪人的那一类和花花公子的那一类。一个有学问的怪人应当恰当地被称作是一个迂夫子，如果他采取了一种顽固的有智

慧的姿态，就像古代和近代的邓思[按，邓思原文为Dunse（亦作Duns或Dunsman），此字原为反对苏格兰哲学家邓思（John Duns Scotus，约1265—1308年）的人为该学派所取的名字，指责他们专门研究诡辩和玄理。16世纪以后，由于该派反对各种新学，故此词被当时的人文主义者与改革派用以指不学无术的顽固分子。——译注]那样，那么这顶带有铃铛的帽子看样子就对他很合适了。花花公子的这个阶级在广大的世界里是更容易见到的。或许他们比前者还好一些。人们从他们身上可以收获到很多东西和嘲笑很多东西。在这幅漫画里，每一方都同样地在朝着另一方撇嘴，而且是用自己空虚的头在撞他兄弟的头。

(11) 荷伽士（William Hogarth，1697—1764年），英国画家。——译注

(12) 克罗卜史托克（Klopstock，1724—1803年），德国作家。——译注

(13) 奥维德（Ovid即Ovidius，公元前43—公元18年），古罗马诗人，《变形记》是他现存的主要著作。——译注

(14) 安那克里昂（Anacreon，约公元前6世纪下半叶），古希腊抒情诗人，以歌颂醇酒享乐著称。——译注

(15) 按，作者于1762年曾写有《四种三段论式之谬误的钻牛角尖》一文。——译注

(16) 赫拉克利特（Heraklit即Heralitus，约公元前540—480年），古希腊哲学家。——译注

(17) 仔细地考虑一下，我们就会发见，尽管同情心的品质也是可爱的，但它本身并不具有德行的价值。一个受苦的孩子、一个不幸的而驯良的女性，可以使我们的心里充满了这种沉痛，而在同时我们却以冷漠的心情听说着有关一场大战争的消息，在那里面（正如很容易想象得到的）必定要有数量可观的一部分人类无辜地遭受残酷的灾难。有许多君王见到了一个不幸的人，就要在悲痛的面前转过脸去，却在同时又出于往往是虚荣的动机而下令进行战争。这里的效果是不成比例的，因此人们怎么能够说，普遍的人类之爱就是它的原因呢？

(18) 按，阿尔赛斯特（Alcest）和阿德拉斯特（Adrast）原均为希腊文学中的人物。作者此处所引则为法国喜剧家莫里哀（Moliere，1622—1673年）《悭吝人》中的阿尔赛斯特（Alceste）及其《西西里人，一名画家的爱情》中的阿德拉斯特（Adraste）。阿尔赛斯特曾热恋一个青年寡妇，后来寡妇色衰，阿尔赛斯特遂百般挑剔。阿德拉斯特则热情而冷静，不畏艰苦，他帮助妻子化装逃出了奴役。——译注

(19) 按，语出罗马喜剧作家戴伦斯（Terence，即Terentius，公元前185？—前159年）《自苦者》一剧第一幕，第一场。——译注

(20) 他甚至于只有当他被别人认为是幸福的时候，他才自以为是幸福的。

(21) 鲁宾逊为英国小说家狄福（Defoe，1660—1731年）《鲁宾逊漂流记》中的主角，在大海上船破之后独自一人在荒岛上生活，作者认为这种勇敢的生活是必要的，但仅仅是自利的。格兰狄逊是英国小说家理查逊（Richardson，1684—1761年）《格兰狄逊爵士史》书中的一个正直高尚、风姿俊逸的绅士，曾为Porrettas家族作出过重大贡献。——译注

(22)老卡图（M.P.Cato，公元前234—149年）为罗马政治家，曾任监察官，以道德严肃著称。其曾孙小卡图（Cato von Utica，公元前95—46年）为恺撒的政敌，因失败而自杀，亦以道德严肃闻名。此处所指系小卡图。——译注

(23)原文为法文。——译注

(24)艾比克泰德（Epiktet，即Epictetus，公元一世纪）罗马斯多噶派哲学家。——译注

(25)查理第十二（Karl XII，1697—1717年）瑞典国王。——译注

(26)我们也看到，某些感觉上的精美性也被算作是一个人的优点。有的人能够大吃上一顿肉食和甜食，然后又能无比舒畅地大睡一场，我们很应该把他说成是胃口好的一个标志，但不能说是一种优点。反之，谁能用一部分吃饭的时间来聆听一曲音乐或者能够在一种舒适的消遣之中沉湎于一幅绘画，或者高兴念一些有趣的东西，也许只不过是一首小诗；那么他在别人的眼中就占有一席趣味更高级的人的地位了，我们对他就会有一种更加垂青和更值得称道的看法。

第三节 论崇高和优美在两性相对关系上的区别

第一个把女性构想为美丽的性别⁽⁴⁾这个名称的人，可能或许是想说点什么奉承的话，但是他却比他自己所可能相信的更为中肯。因为就是不去考虑比起男性来，她那形象一般是更为美丽的，她那神情是更为温柔而甜蜜的，她那表现在友谊、欢愉和亲善之中的风度也是更加意味深长和更加动人的。因为即使没有忘记那种我们必须认作是一种秘密的魅力的东西，亦即她以之而使得我们[男性]的情绪偏向于形成对她有利的判断的那种东西，——即使是如此，主要地是存在于这种女性的心灵特征之中的某些特殊风格，仍然与我们男性的有着显著的不同，而且主要地就由此而得出了她们是以美这一标志而为人所知。另一方面，我们[男性]也可以提出要求高贵的性别这个名称，假如说并不也需要有一种高贵的心灵方式来拒绝荣誉的名称——倒不如说是授予而并不是接受这个名称——的话。但这一点却不可以理解为：女性就缺乏高贵的品质，或者男性就必定全然不要优美。我们更加期待的倒是，每种性别的人都结合有这两者，从而一个女性的全部其他优点都将由此而联合起来，为的是要高扬优美的特性，而优美乃是一个理所当然的参照点；反之，在男性的品质中，则崇高就突出显著地成为了他那个类别的标志。对于这种两性类别的一切判断，无论是称赞的还是谴责的，都必须联系到这一点；一切教育和教导在眼睛前面都必须有这一点，此外一切要促进这一种或那一种性别的道德完美性的努力也是如此，——在这里，人们是无法使大自然要在人类两性之间所做出这种富有魅力的区别不为人所知的。因为在这里，仅只提出来，我们的面前是人，这一点还不够；我们同时不能不注意到，这些人并不是属于同一个类别的。

女性对于一切美丽的、明媚的和装饰性的东西，都具有一种天生的强烈感情。早在孩童时期，她们就喜欢打扮，而且一装束起来就会高兴。对于一切引起人厌恶的东西，她们是纯洁的而且是非常柔情的。她们喜欢玩笑而且能够因为小事而开心，只要那是欢乐可笑的小事。她们很早就对自己有着一一种端庄得体的作风，懂得赋予自己以一种美好的风度并且自矜；而这些对于我们这些有教养的男孩子们而言，都仍然是在不受管束、举止笨拙和不懂规矩的年纪。她们有许多同情的感受、好心肠和怜悯心，她们把美置于实用之前，并且很愿意把维持生活的节余储蓄起来，以便支付在争奇竞艳方面的消费。对于最轻微的冒犯，她们也有着非常之亲切的感受，而且还会注意到对自己最细微的缺乏重视和尊敬。总之，她们赋有人性中优美的品质与高贵的品质这两者对比的主要根源，并且甚至于还使得男性精致化。

我希望人们原谅我在这里列举了男人们的品质（就其与女性相平行的而论），我希望人们只是在考察两者的相互对比之中才会感到满意。美丽的性别也有着和男性一样的理智，只不过那是一种优美的理智，而我们男人的则是一种深沉的理智，这后一个用语意味着它和崇高乃是一回事。

属于一切行为之优美的，首先就在于它们表现得很轻松，看来不需艰苦努力就可以完成；相反地，奋斗和克服困难则激起惊叹，因而就属于崇高。深刻的沉思和长期不懈的思考是高贵的、但却是艰苦的，不大适合于一个其无拘无束的魅力就仅只表现为一种优美性

的人。辛苦的学习或艰难的思索，哪怕一个女性在这方面有高度的成就，也会消灭她那女性本身所固有的优点，而且这一点还可能由于其罕见的缘故而成为一种受到冷漠的惊叹的对象；而与此同时它却削弱了女性能用来对于男性施加巨大威力的那种魅力。一个女性像是达西埃夫人⁽²⁾那样地满脑子都是希腊文，或者像是夏德莱伯爵夫人⁽³⁾那样，对力学上的基本对抗性进行研究，简直就可以因此而长出胡须来了；因为这样或许更可以明显地表现出她们自己所追求的那种深奥性的风格。优美的理智选择一切与美好的感觉密切相关的东西作为自己的对象，而把抽象的思辨或是虽则有用但却枯燥无味的各种知识都留给辛勤的、彻底的和深沉的理智。因此，女性就不要去学习几何学；关于充足理由律或单子论，女性也只需要懂得那么多，只要足以尝尝我们冥思苦想的、没有趣味的男性所要钻透的那些闹剧之中的一点点咸味也就够了。美丽的性别可以把笛卡尔的旋涡论永远都留给笛卡尔本人去运转，⁽⁴⁾自己不必去操心，甚至于也包括那位彬彬有礼的丰大奈⁽⁵⁾在内，他曾想要把行星引进她们的社交；而且她们那种迷人的吸引力一点也没有丧失其威力，哪怕是她们根本一点都不懂得阿尔迦罗蒂⁽⁶⁾为了她们的好处曾经煞费苦心根据牛顿所叙述的纯物质的吸引力。她们在历史学方面将不必把自己的头脑装满了各场战役，在地理学上将不必装满了各个要塞，因为她们能否嗅到火药味和男人们能否嗅到麝香味是同样地无关紧要。

看来男人们要把美丽的性别错误地导向这种颠倒黑白的趣味，乃是男人们的一种卑劣的诡计。因为他们很意识到在女性天然的魅力面前自己的软弱性，而且只要她那狡黠的一瞥就比最繁难的学术问题更会使得他们不知所措，所以女性一旦堕入了这种情趣，她们就看到自己处于一种决定性的优势，并且处于那种她们不然的话就会很难具有的有利地位，可以用一种慷慨大度的宽宏来援救她们的荣誉心的软弱性。女性的伟大的学问，其内容更多地是人，而且是人类之中的男人。她那世界智慧⁽⁷⁾并不在于推理能力，而在于感受能力。在我们给她们以机会来培育她们的优美的天性时，我们必须时刻把这种关系放在眼前。我们必须力求扩大她们整个的道德感情而非她们的记忆，而且还确实并不是通过普遍的规律而是通过她们对自己身旁所见到的行为的个别判断。我们要从其他时代引用种种事例，借以考察美丽的性别在世界事业上所曾有过的影响，她们在其他的时代和在别的国家与男性所处的各式各样不同的关系，由此而阐明两性双方的特性以及享乐情趣的变化；——这些就构成成为她们全部的历史学和地理学了。让一个女性观看一下画有整个地球或者是世界上主要部分的一幅地图，这是最美好不过的事情。这样做的目的在于，仅只是借此来描述它们那些地方所居住的各种民族的不同性格、他们的趣味和道德感的不同，而尤其是这一点对于两性关系所产生的作用，以及一些根据天气和他们的自由或奴役状态的差异的简要说明。究竟她们懂不懂得这些大陆的具体划分、它们的产业、实力和统治权，这是无关紧要的事。同样地，她们关于宇宙的结构，除了必要的而外，也不需要知道得更多，——只要是在一个美丽的夜晚能使天空的景象触动她们，这时候她们在一定程度上就能够设想到还有更多的世界，而且那上面还可以发见有更美好的被造物⁽⁸⁾。至于对绘画表现的和音乐的感受，——不是就其表现了艺术而是就其表现了感受而言，——它们都精炼了或提高了女性的情趣，并且总是和道德的激情有着一定的联系。这些从来都不是冷静的和思辨的教导，而永远都是感受，并且还始终是尽可能地接近于她那女性的地位的。然而这类有关的教导却是很罕见的，因为它需要有才能、经验和一颗善感的心灵，而一个女性却不需要任何别人就可以做得到，正如女性通常不要靠别人仅凭自己就可以塑造得很好那样。

女性的德行乃是一种优美的德行⁽⁹⁾。男性的德行则应该是高贵的德行。女性避免做坏事，并非因为那是不对的，而是因为那是丑恶的；而有德的行为在她们就意味着在良心上

乃是美好的那些行为。这里面并没有什么“应该”，没有什么“必须”，没有什么“义务”。女性受不了一切命令和一切不愉快的强制。她们做某些事，只是因为那些事是她们如此之喜爱的，所以那种艺术也就在于使唯有她们所喜爱的东西才能成其为善。我很难相信，美丽的性别是能够有原则的；并且我希望这并不会有什么冒犯，因为那在男性也是极为罕见的。但是天意就代之而赋予她们的胸中以良好的和善意的感受、一种美妙的风范感和一个可爱的灵魂。人们并不要求什么牺牲和慷慨的自我强制。一个男人如果为了朋友而使自己的部分财产冒有风险，他绝不可以把这事告诉自己的妻子。他为什么要给她的心灵负担上一个（完全应该是由他来保守的）沉重的秘密，从而妨碍了她的谈笑风生呢？甚至她的许多弱点，也都可以说是美丽的缺点。冒犯或是不幸，感动得使她的柔弱的灵魂悲伤。男人除了慷慨流涕而外，决不轻弹眼泪。他在痛苦之中或者是对幸运的情况所流下的眼泪，使得他可鄙。虚荣是人们所如此之频繁地加在美丽的性别的身上的，但那就其成为她们的一个缺点而言，也还是一个美丽的缺点。因为她们确实是由因此而给她们的魅力注入了生气；且不提一个那么喜欢向女性献殷勤的男人，如果她并不很愿意接受的话，还会由此而遭殃。这种品性乃是要表现欢乐和风度良好的一种动力，使她那欢愉的机智得以发挥，同时还通过不断在变换着的新颖装束而光彩照人，并且提高了她美丽的程度。在这里面，根本没有任何东西会冒犯别人，倒不如说是有着太多的礼貌（假如是出之以良好的趣味的话），所以对它肆意诋毁就是非常之没有教养的了。一个女性过分地反复无常就叫作丑女人；这种叫法其意义还不像是变了一个音尾而去称呼男人那么厉害⁽¹⁰⁾；所以如果我们能够彼此了解的话，它或许就很可以由此而表示一种亲切的奉承。假如说虚荣是一种缺点，那么它对一个女性却是很可以原谅的；所以虚骄的品质在她就不仅不像在一般人身上那么地应予谴责，而且那也全然歪曲了她那女性的特征。因为这种性格彻头彻尾是愚蠢而可憎的，并且完全是与她那楚楚动人的魅力背道而驰的。这样的一个人，这时候就处于一种下流的地步了。她会使自己沦于受到尖刻的评判而得不到任何宽恕，因为有谁要敢于表示敬意，就会招致周围所有的人的非议。每一次，哪怕是发见了最小的缺点，也会使人人都感到一种真正的乐趣；于是丑女人这个字样在这里就丧失了它那种较轻的意义。我们必须经常不断地区分虚荣和虚夸。前者追求的是称赞，并且在一定程度上尊重某些称赞，而正是由于这个缘故，它就给自己带来了麻烦；后者则相信自己完全具有别人所称赞的东西，而正是由于它不努力去博得别人的称赞，它也就得不到任何称赞。

如果说虚荣有某些成分在男性的眼中并没有完全败坏女性的形象，那么它们越是明显可见，也就从而越发造成了美丽的性别彼此之间的分裂。这时候她们就尖锐地互相指责，因为这个人看起来好像是盖过了另一个人的魅力的样子。而且也确实，凡是强烈地自诩要征服别人的那些女性们，很少是会在真正的意义上彼此成为朋友的。

与优美最处于对立地位的，莫过于无聊了；正有如降低到崇高之下的最深处的，莫过于笑柄一样。因此对于一个男人，没有什么别的辱骂能比他被人称为笨伯更加触及痛处，而对于一个女性则莫过于被人称为无聊透顶了。英国的《旁观者》杂志对这一点坚持说：对一个男人所能做出的最伤人的谴责，莫过于被人认作是个撒谎者；而对一个女性最为刺痛的，便莫过于被人认为不贞洁了⁽¹¹⁾。我将把这一点——就其依据道德的严格性来加以判断而言——留下给它自身的价值。然而这里的问题并不是它本身应该得到什么最大的谴责，而是实际上所感受到的最严酷的东西是什么。而在这里我要问每一个读者，当他对这一情况加以思考的时候，他是否必定不同意我的见解。尼依·伦克罗斯这位女青年⁽¹²⁾从不曾对贞洁这一荣誉有过最低限度的要求，然而假如她有一位情人在他的评判中竟然走到了这么远的地步，那么她就要受到无情的侮辱了。并且我们也都知道蒙那德齐⁽¹³⁾的残

酷命运，她就是由于说了这样一句侮辱人的话而死于一位不想被人看成是一个鲁克莱西娅⁽¹⁴⁾的公主之手。一个人虽然想要做坏事，但从来都未能做一次，——这是不可忍受的，因为那时候，就连不去做坏事也永远只不过成为一桩非常之暧昧可疑的德行罢了。

为了使自己尽可能地远远脱离这类令人厌恶的事，纯洁无瑕——它当然对于每一个人都是相宜的——在美丽的性别的身上就属于头等的德行，而且很难在她们的身上被提升得更高了；可是在一个男性的身上它有时候升高得过度，于是便成了愚昧可笑。

羞耻心是大自然的一个秘密，它为一种非常难于约束的品性设下了一道界限，而同时它自己身上又有着大自然的呼声，所以看来就总是和善良的、道德的品质相协调一致的，哪怕是在它过分的时候。因此，它作为对于原则的一种补充就是极为必要的；因为没有任何情况，品性是像在这里那样轻而易举地便会变成为诡辩，并费尽心机地编造出来种种快乐的原则。但是同时，它也被用来在大自然的最恰当的和最必要的目的的面前扯起了一道充满了神秘的帷幕，从而对它过分的熟稔在其动力的终极目标方面——人性之中最美好的和最富生气的品性都是植根在那上面的——就不会促使人反感，或者至少是不会促使人漠不关心。这种品质是尤其为美丽的性别所固有的，并且对于她们也是非常之相宜的。也有一种下流可鄙的不礼貌的行为，是以一种庸俗的趣味——即人们称之为脏话的——而把美妙的娴雅风度本身推向了困境或惶惑。因为不管人们环绕着这种秘密可以随心所欲地走到多么远，然而性别的品质终究是其他一切魅力的基础；而女性作为女性，永远都是在格调高尚的谈话中令人愉悦的对象。由此或许可以解释，何以有些本来是彬彬有礼的男士却有时候竟然会放肆得使某些微妙的影射通过他们玩笑中的一点小小的恶意而表现出来，使得我们要把他们称之为轻佻或流气。而且因为在这里他们既没有遭受别人的白眼，也不想伤害别人的尊严；所以他们就相信有理由把那些怀着不情愿的或脆弱的神情而接受它的人，称之为迂腐的正人君子。我引述这一点，只是因为它通常在优美的交际中被看作多少是带有一点勇气的一种发泄，也因为事实上大量的聪明机智都被浪费在这上面的缘故。然而这里并不涉及按照道德的严格性所达到的判断究竟是什么；因为在对美的感受中，我只是要考察并阐明现象而已。

女性的这种高贵的品质——它正如我们已经指出过的，是必定不会使优美感不为人所知道的，——之宣告它自己存在的最有意义而又最确凿无疑的东西，就莫过于谦逊得体了，那是具有极大优越性的一种高贵的纯朴性和天真性。由此焕发出对别人的一种安详的友好和尊重，同时还结合着对自己的某种高贵的信心和一种合理的自尊，那在一个崇高的心灵状态中总是可以被人发见的。既然这种美妙的混合物，同时既以魅力吸引人而又以敬重感动人；所以它就使得所有其余的光辉品质都能有把握地抵御各种责难和讥讽的恶意攻击。有着这种心灵状态的人，也会有着一颗友好的心，那对于一个女性是永远都不可能被估计得足够地高（因为它是太罕见了），同时也不能不是极其有魅力的。

既然我们的目标是要评判感情，所以把美丽的性别的形象和姿容对男性所造成的各种不同印象也尽可能地纳入我们的观念之中，就不会是一桩不愉快的事了。整个这种销魂，确实是在性的本能的基础之上展开的。大自然在追寻着它那伟大的目标，而一切的美好都合在一起，——尽管它们看来好像是距离得有如它们所愿望的那么遥远，——也只不过是伪装的点缀罢了，它们的魅力归根到底还是出自这一根源的。一种健康而茁壮的情趣，总是非常之接近于这种本能的，而很少是为了一个女性的神态或容貌或眼波等等的魅力而神魂颠倒；而且正由于它确实是仅仅关系到性别，所以它往往就把别人的娇气看作是虚假的装腔作态。

假如说这种趣味并不美好，它却也不应该因此就受到鄙视。因为绝大多数的人类，就是靠着它而以一种非常之简单和确切的方式在遵循着大自然的伟大的秩序的⁽¹⁵⁾。绝大多数的婚姻都是由它促成的，而且还确实都是人类物种中最勤勉的那部分人；并且男人的头脑里既然没有充满着令人销魂的姿容、含情脉脉的双眸、高贵的仪态等等，而且也一点都不懂得这一切，所以他更为注重的就是料理家务的德行、节俭等等，还有嫁奁。至于涉及到某些更美好的情趣，——我们必须是靠着这些才能够区分女性外在的魅力，——那么这就要看她们容貌的形象及其表现都有些什么是道德的或是不道德的了。一个女性就这后一种的可爱而言，就叫作漂亮。那是一种比例匀称的体态、身裁合度、眼睛和面孔的颜色娴雅地相配合，是在花丛之中也会让人喜爱并会博得人们冷静的称赞的那种真纯的美。面孔本身并不说任何话，尽管它很漂亮，但它并不向人心讲述些什么。在姿态、眼神和仪容的表现中成其为道德的东西，或则是属于崇高感的，或则是属于优美感的。凡是一个女性的身上适合于她那女性的种种可爱性之特别体现为崇高性的道德表现的，在确切的意义上就叫作美；而在仪态和姿容中使人能认识到的道德标志、从而宣示了优美的品质的那些东西，则是可爱的，而且如果她在这方面程度很高的话，则是有魅力的。前者在一种落落大方的风度和一种高贵的仪态之下，就使得优美的理智闪烁出谦逊的光芒，而且在她的容颜上就流露出她具有一种温柔的感情和一颗善良的心，于是她便掌握了一个男人心中的品性和高度的敬意。后者则在笑靥相迎之中表现出欢愉和机智、某种美妙的捉弄、开心的玩笑和狡黠的矜持。后者是迷人的，而前者则是感人的，后者所能拥有的爱情和她所引起的别人的爱情都是变化无常的但却是美丽的；反之，前者的感情则是甜美的并结合着敬意，而且是永远不变的。我不愿意使自己陷于对这种方式的过分详尽的分析之中，因为在这种情况下作者就总会显得是要描写他本人的品性。然而我却仍然要提到何以许多女士们都喜欢一种健康而苍白的肤色，这一点在这里是可以做出解释的。因为这一点通常都伴随有一种更具有内心的感情和温柔的感受的心灵状态，而那是属于崇高的品质的；相反地，鲜红而光彩的色泽却很少表示前者，而更多地是表示快乐和欢愉的心灵状态。但是更适合于虚荣的，却是动人和引人而不是迷人和媚人。反之，也可能有人缺乏一切的道德情操，也没有显示情绪的任何表现，她们虽说也很漂亮，但既不动人也不迷人；那便是我们所已经提到过的那种庸俗的情趣了。它有时候可以精致化一些，然后再以它自己的方式做出选择。可惜的是，正是这种美丽的被造物⁽¹⁶⁾，由于意识到了镜子里向她们所显示出来的美丽的形象，又由于缺少更美好的感情，便轻易地陷入了故作骄傲的这一缺点；这时候除了对谄媚者而外，她们自己对一切都是冷漠的，而谄媚者却是别有用心地在策划着阴谋诡计。

我们按照这种观念，或许多少能理解同一位女性的形象对男人的情趣所造成的不同的效果。在这种印象中，过于有关性的本能的东西以及与肉欲的想象——每个人的感情都是被它所装扮出来的——可能相一致的东西，我都不想涉及，因为那是属于美好的情趣范围之外的。也许布丰⁽¹⁷⁾先生所设想的可能是对的，即当这种本能还是新生的并且开始发展的那时候所给人造成了最初印象的那种形象，始终都是未来的时候能够激起人们幻觉中所渴望着的一切女性形象中必然或多或少所要选定的原型，因此之故，一种相当粗糙的品性才不得不在不同的异性对象之间做出选择⁽¹⁸⁾。关于某些较为精致的情趣，我以为我们所称之为形象漂亮的那种美，则所有男人的判断都是相当一致的，而且人们对于它，也并不像是通常所认为的那么意见分歧。凡是旅行过高加索和格鲁吉亚⁽¹⁹⁾的欧洲人，都认为这些地方的姑娘们是极其漂亮的。土耳其人、阿拉伯人、波斯人在这一点上，其趣味也是非常之一致的，因为他们都十分渴望能通过如此之美好的血统来美化他们的种族，而且我们也看到波斯人种确实是做到了这一点。印度斯坦同样地也不乏商人们从罪恶地买卖如此之

美丽的女性当中获得巨大的利润，他们把这些女性送给当地骄奢淫逸的富人们。于是我们便看到在这些世界里各个不同的地点，不管情趣的偏好可以是多么地变化不同，然而凡是其中的一个一旦被认作是格外漂亮的，在所有其他的地方也都会被认作是如此。但是只要在美好的形象里面渗进了在风格上是属于道德的东西，那么不同的男人们的情趣便总是十分之不同的，——既由于他们的道德感本身就是不同的，也由于姿容的表现在每个人的幻念里面可能具有不同的意义。我们发见最初一眼看上去并没有什么特别效果的那种形象，——因为她们在任何确切的方式上都并不漂亮，——一旦当她们开始博得了较亲密的相知的爱宠时，通常却显得更加令人喜爱而且她们自身也就不断地显得越发美丽。反之，漂亮的容貌一旦显露出了自己，随后却会受到更大的冷遇；这想来是由于道德的魅力成为明显可见的时候，就更加吸引人，也因为它们只有在道德感情的场合才会发挥作用并仿佛是才会为人所发见，而每一次发见了新的魅力总是令人设想还会有更大的魅力。与此相反，一切毫不加隐蔽的可爱之点，从一开始就发挥了它们的全部效应，随后便不能再有所作为而只好是冷却下来的那种热烈的好奇心，便会逐渐地归于漠然无动于衷。

根据这种考察，十分自然地就出现了如下的说法。性倾向之中完全简单的和粗鄙的感觉，确实是十分直截地在引向大自然的伟大的目的的，而且当它完成了其要求的时候，它所给予人本身的就应该是直截了当地使得他欢悦；然而，由于它那巨大的普遍性的缘故，它却很轻易地蜕化为放荡和轻佻。而另一方面，一种非常之精致化的情趣确乎是有助于消除人们狂热品性中的野性。同时，尽管它把这些只限定在极少数对象的身上，使之庄重得体，然而它却通常总是错过了大自然的伟大的终极目标；而且既然它所需要的或期待的要比大自然通常所提供的更多，所以它就很少去关心要使得感情十分纤细的人幸福。前一种心灵状态将是粗野的，因为它是朝向所有的异性的；而第二种则将是冥想的，因为它实际上并不朝向任何人，而只是关怀着恋爱的品性在思想中所创造出来的一个对象，并且用所有的高贵的和优美的品质把它装扮起来，而这些品质却是大自然很少能在一个人的身上结合起来的，并且尤其罕见的是竟能把它们带给那个懂得珍惜它们的人、或许还是最配得上享有这些东西的那个人。由此便造成了婚姻结合的延迟以及终于完全被放弃了，或者是——也许更糟糕的是——在选定了婚姻之后，人们为自己所炮制的那种伟大的期待并未实现时的那种忧伤与悔恨之情。因为《伊索寓言》中的公鸡虽然有不少次都发见了珍珠，但一颗平凡的大麦粒倒是对它会更合适一些。

一般说来，我们就可以由此指出，尽管对甜美的感觉的印象可能是那么迷人，人们却仍然有理由要警惕对它加以什么装饰，以免我们由于巨大的魅力而枉费苦心地只给自己设计出许多的不满和一种邪恶之源。我很可以向高贵的灵魂建议，感情就其与他们自身相宜的品质而论、或是就他们自己所做出的行为而论，应该是尽他们的可能加以完美化；反之，就他们所享受的而论，或是就他们所期待于别人的而论，则应该是保持这种情趣的单纯性，只要是能看出它都可能怎样地加以引导。而在它进行得顺利的情况之下，他们就会使别人幸福，并且自己也会幸福。决不能不看到，不管是处于哪种方式，人们决不可以对生活的幸福和人类的美满有任何过高的要求；因为一个永远只不过期待着一些平凡的事物的人所具有的优点乃是，事情的结果很少会违反他的希望，反之有时候意想不到的美满倒还可以使他喜出望外。

最后，年龄——美的这位大毁灭者——在威胁着所有的这些魅力，而且当它按照自然的秩序前进时，它就必定要逐渐地以崇高和高贵的品性来取代优美的地位，从而使得一个人——当她的可爱减少的时候——永远都值得更大的尊敬。按我的意见，美丽的性别在年华正茂时所赋有的全部完美性，都应该通过对一切有魅力的和高尚的东西的一种精美化了

的感情而被提升为一种美的单纯性。逐步地随着对魅力的要求的消逝，读书和开拓视野就可以不知不觉地通过缪斯女神⁽²⁰⁾而取代神的恩宠所准备好了的位置，这时丈夫则将是她的最初的老师。而且即使是当对所有的女性都是如此之可怕的那个衰老时辰到来的时候，就在那时候她也仍然是属于美丽的性别的。而且如果她要以一种绝望的方式把这种特性保持得更长久而使自己陷于一种抑郁不乐的心境之中的话，那就丑化她自己了。

一个上了年纪的女性以一种谦逊而友好的气质去参加社交，谈起话来态度是愉快而有道理的，她就这样地以其风度而有助于慰抚她本人已经不再参与其中的那些青年们了；并且就在她关怀着一切并对她身旁所洋溢着欢乐流露出满意和快慰时，她就总要比同样年纪的一个男人更加美好，或许还比一个少女更加可爱，虽则是在另一种意义上。的确，柏拉图式的爱⁽²¹⁾很可能是有点太神秘了，有一位古代的哲学家在谈到他的意中人时就曾经这样说过：神恩依旧停留在她那皱纹上，当我吻她那凋谢了的嘴唇时，我的灵魂仿佛是在我的嘴唇上颤抖。然而这种提法却是必须要抛弃的。一个年老的男人还闹恋爱，就不免是一个花花公子了；而另一种性别身上的类似做法也是令人厌恶的。当我们表现得没有良好的风度时，那决不是什么自然的事，倒不如说那是人们把自然给颠倒了。

为了使我的眼光不致于脱离我的行文，我还要对一种性别对于另一种性别或是在优美化或是在高尚化对方的感情方面所能起的影响，再做一些考察。女性对于优美具有一种优异的感情，这是就其属于她本身而言；但是对于高贵，那却仅是以其在男性身上所发见的为限了。反之，男人对于高贵具有一种确切的感情，那是属于他的本性的；但是对于优美，则只是以其在女性身上所发见的为限。由此必定可以推论，大自然的目的就是要趋向于通过不同性别的品质而使得男人更加高贵化，并通过同样的办法而使得女性更加优美化。一个女性不必由于她没有能把握到一种高瞻远瞩、或者是她很怯弱而没有能从事繁巨的工作等等感到有什么惶惑不安；她是美丽的，并且她接受这一点，这就够了。反之，她却要求男人要具有所有的这些品质，而且她的灵魂的崇高性就仅仅表现在她懂得珍视她在男人身上所发见的这些高贵的品质。否则的话，那么多男性的丑陋的面孔——且不管他们可能具有什么优点——又怎么有可能都获得那么娴淑美好的妻子呢？反之，男人对于女性的美丽的魅力，则是非常之敏感的。由于女性有着美好的形象、欢乐的纯真和迷人的友善，他对于她之缺少书本知识以及其他必须由他本身的才干来加以补足的种种缺欠，就完全可以毫无遗憾了。虚荣和风尚很可能赋予这些自然的冲动以一种错误的方向，使得许多男人们成了奶油小生⁽²²⁾，使女性们成了女书呆子或是女武士⁽²³⁾，然而大自然却总是力图把他们引回到它自身的秩序上面来。我们由此就可以判断，性别的品质对于男性主要地都可能有哪些强而有力的影响，使他们得以高贵化，——假如女性的道德感能及时地发挥出来，取而代替大量枯燥无味的说教，从而使人能感受到什么是属于另一种性别价值及其崇高的品质，由此而准备好要鄙视愚蠢的矫揉造作，并且除了成就而外就决不把自己奉献给任何其他品质。还可以肯定的是，她那强大的魅力一般地也会因此而有收获；因为不言而喻的是，女性的引诱力大部分只是对更高贵的灵魂才起作用，而其余的人则还不够美好，还不足以感受到它。正如诗人西蒙尼狄斯⁽²⁴⁾所说过话，当有人劝他让德萨里人⁽²⁵⁾去聆听他那美丽动人的歌唱时，他就说：这些家伙是太冥顽不灵了，是无法被引到我这样一个人的面前的。人们还把男人的品德变得更温和、举止更有礼貌和文质彬彬以及他们风度更为优雅，都看作是美丽的性别相交往的结果；不过这些都还是次要的好处⁽²⁶⁾。最为重要的则在于，男人作为男人应该成为一个更完美的丈夫，而妇女则应该成为一个更完美的妻子；也就是说，性的秉赋的冲动要符合自然的启示在起作用，使得男性更加高尚化并使得女性的品质更加优美化。当一切都达到极致时，男人对自己的优异性就可以大胆

地说：即使是你不爱我，我也要迫使你不能不尊重我；而女性对自己魅力的权威也非常之有把握，就会回答说：即使是你们内心里并不高度评价我们，我们也要迫使你们不得不爱我们。没有这样的原则，我们就会看到男人模仿女性，为的是讨人喜欢，而女人有时候（尽管是罕见得多）则装出一副男人的神态，为的是引人尊敬；但是人们所做的一切违反大自然意图的事，总是会做得非常之糟糕的。

在婚姻生活中，配偶相结合就好像是形成了一个单一的道德人，那是被男人的理智和妻子的情趣所鼓舞和指导的。因为不仅是我们可以信赖男人根据经验会有着更多的洞见，而且女性在其感受中也会有着更大的自由和正确性，因而便产生了一种心灵状态，它越是崇高，也就越发要把最大的努力目标置于所爱的对象的称心满意之中；而在另一方面，则它越是优美，也就越发力图以盛情来报答这种努力。因此，要在这样一种关系之中争论某一方的优先性，便是愚蠢的事了；而且凡是发生了这种事的地方，那就会是一种庸俗的或不相称的情趣之最为确凿无疑的标志。如果它在这上面竟致于成为了发号施令的权利归属于谁的问题，那么事情就已经是彻底败坏了；因为凡是在整个的结合都是当然地建立在品性之上的地方，一旦开始听到“应该如何”的时候，那么它就已经有一半是毁掉了。女性以这种粗暴的调子妄自尊大，乃是极其可憎的；而男人的则是极其下流而可鄙的。同时，事物的这一明智的秩序，其本身的历程乃是这样的：所有由这些感受而得到的美好和甜蜜，都只是在一开始才具有其全部的强烈力量，但是随后就由于共同生活和家务操劳而逐渐变得日益迟钝，这时它就退化成为互相信赖的爱情；而这里面的伟大艺术就在于仍然能保持这些东西的充分的残余，从而无所谓的态度和厌倦都不会勾销欢愉的全部价值，从而正是由于这个缘故，才唯有它是值得人们去做出这样的一种结合的。

【注释】

(1)按，此处“美丽的性别”原文为“schöne Geschlecht”，指女性，即英文所称为的“fair sex”。——译注

(2)达西埃夫人（Anne Dacier，1654—1720年），法国女学者，曾翻译《依里亚特》、《奥德赛》和多种希腊文和拉丁文的古典著作作为法文。——译注

(3)夏德莱伯爵夫人（Marquisin von Chastelet，即Marquise de Châtelet，1706—1749年），为伏尔泰的情人，曾与伏尔泰一起把牛顿的力学理论介绍给法国，她有关火的论文曾获1738年法国科学院奖。——译注

(4)按，“旋涡论”为笛卡尔（原文为拉丁文Cartesius，即Descartes，1596—1650年）所提出的宇宙生成论，认为宇宙处于不断的旋转之中。——译注

(5)丰大奈（Fontenelle，1657—1757年），法国作家，他的《论世界多元性的谈话录》是专门为女性所写的一部天文学书籍，供她们作为谈资。——译注

(6)阿尔迦罗蒂（Francesco Algarotti，1712—1764年），意大利人，为伏尔泰的弟子，曾模仿丰大奈为女性而写作的方式写过《为女性而写的牛顿体系》一书，风行一时，被译为欧洲各国文字。——译注

(7)世界智慧，原文为“Weltweisheit”，此字J.Goldthwait英译本作“哲学”。——译注

(8)康德在《自然通史与天体理论》（1755年）一书中曾猜想其他的星球上也有人居住，而且离太阳越远，物质就越轻，生物体的构造也就越完美。——译注

(9)这一点见上[见《康德全集》卷2，第217页。——译注]，它在一种严格的判断上被称为被采用的德行；此处由于性别特点的关系，它值得有一种更佳的评价，所以一般就叫它优美的德行。

(10)按，称呼女人的字原文是“Närrin”[英译本作coquette（轻佻，风骚）]，称呼男人的字是“Narr”，其间少了一个尾音。——译注

(11)按，《旁观者》（“Zuschauer”即“The Spectator”）系当时英国阿逖生（Joseph Addison, 1672—1719年）和斯蒂尔（Richard Steele, 1672—1729年）所编的杂志，流传甚广。在该刊第6期中，斯蒂尔曾写道：“当风度不再是一个性别的主要装饰品，而正直也不再是另一个性别的主要装饰品的时候，社会就被置于一个谬误的基础之上，我们就将永远再也没有可用来指导我们什么是真正合宜的和装饰性的规矩可循了。”（见阿逖生·斯蒂尔《旁观者》，伦敦，Duttons, 1907年，卷一，第26页）——译注

(12)按，“女青年”一词原文为“Jungfer”，此词原指处女，18世纪的上层社会也用以作为一般的称呼，即“小姐”。尼侬·伦克罗斯（Ninon Lenclos, 即Ninon de Lenclos, 1616—1705年），为17世纪法国妇女时尚的领袖人物之一，与当时许多名人和作家相交往，并曾先后有过许多情人。——译注

(13)蒙那德齐（Giovanni Monaldeschi, 死于1657年）公爵夫人为意大利人，随侍退位的瑞典女王克里斯提娜（Christina, 1626—1689年）侨居于巴黎，后被处死，死因不详。作者此处的说法只是传闻。——译注

(14)鲁克莱西娅（Lucretia）是罗马传说以及许多西方中世纪文学中的女主角，她是古罗马一个美丽有德的妇女，遭受高傲者塔尔干（Tarquinius superbus）的奸污后，告诉了自己的丈夫和父亲，并取得了他们复仇的誓言，然后自杀。据李维（Livius）《罗马史》（卷I，第57—60节）记载，公元前509年塔尔干王朝随即被推翻并建立了罗马共和国。——译注

(15)正如世界上的一切事物都有其坏的一面一样，关于这种情趣我们只能是遗憾于它要比别的任何东西都更容易腐化堕落而已。因为一个人所纵的火，任何另外一个人都可以扑灭；但是在这方面却没有足够的艰辛困苦足以限制这种放肆不羁的品性。

(16)指女性。——译注

(17)布丰（Buffon, 1707—1788年），法国博物学家。——译注

(18)“每个民族都有其自己特殊的审美观念；每个个人都有他自己有关那种品质的概念和情趣。这些特点或许是源出于我们对某些对象最初所接受的令人愉快的印象；所以它们就更加是取决于机缘和习惯，而不是取决于体质上的不同”（布丰《博物史》英译本，伦敦，1812年。卷3，第203页）。——译注

(19)按，“高加索的”此处原文为circassisch，系指高加索西北部靠近黑海的山区居民；“格鲁吉亚的”原文为georgisch，即乔治亚。——译注

(20)缪斯女神（Muse），希腊神话中司文艺的女神，共9个。——译注

(21)“柏拉图式的爱”指纯精神的愛。——译注

(22)“奶油小生”原文为“süssen Herren”（甜蜜蜜的先生）。——译注

(23)“女武士”原文为“Amazone”（即Amazon），系古希腊神话中一族尚武好战的妇女部落。——译注

(24)西蒙尼狄斯（Simondes，公元前556—前470年），古希腊抒情诗人。——译注

(25)德萨里（Thesalie，即Thesally）为古希腊的一个城邦。——译注

(26)这种好处本身，的确是被人们所做的这一考察而大大地减低了，那就是一个男人过早地和过多地被带进由女性们定下了调子的那些群体里面来，一般地就会变得有点琐碎；而在男性的圈子里就会使人厌烦或者是被人鄙夷，因为他们已经丧失了谈话的情趣，而那必须确实是欢愉的、但又是真实内容的，确实是轻快的、但通过真诚的对话又是有用的。

第四节 论民族性——就其有赖于对崇高与优美的不同感受立论⁽¹⁾

在我们这部分世界⁽²⁾的各个民族里，我的意见是：在优美感方面最使自己有别于其他各个民族的，乃是意大利人和法兰西人；而在崇高感方面则是德意志人、英格兰人和西班牙人。荷兰则可以看作是这样一个国家，在那里，这类更美妙的情趣相当地不为人所注意。优美本身或则是令人销魂的和感人肺腑的，或则是开心的而又迷人的。前者之中有着某种崇高的成分，处于这种感情之中的心灵是深沉的和热烈的；而处于第二种感情之中的心灵，则是开心的和欢乐的。第一种优美感似乎特别适合于意大利人，第二种则似乎特别适合于法兰西人。在有着崇高的表现的民族性中，它或则是属于惊恐型的（那有点近似于冒险），或则是一种高贵感或壮丽感。我相信，有理由可以把第一种加之于西班牙人，把第二种加之于英格兰人，把第三种加之于德意志人。壮丽感就其本性而言，并不像其他各种情趣那么地原始，而且尽管它有一种模仿精神可以和任何其他的感觉结合在一起，然而它却更其适宜于辉煌的崇高；因为它确切说来乃是由优美和高贵相混合的一种感情，其中每一方就其本身来考察，都是很冷淡的，从而心灵就有充分的自由可以利用它们的这一结合来观察事例，并且还需要有它们的那种动力。因此，德意志人就比法兰西人更少具有优美的感情，就比英格兰人更少具有涉及到崇高的感情；然而在出现两者相结合的情况下，那就更符合德意志人的感情了，这时候他就可以有幸避免这两种感情中的某一种过分强烈所可能形成的错误。

我提到艺术和科学，只是一笔带过，然而对它们的选择也可以证实我们所论述的它们那种民族的情趣。意大利的天才，在音乐、绘画、雕塑和建筑方面，显得特别突出。所有这些优美的艺术，在法国也可以发见有着同样美好的情趣，尽管它们的优美程度在那里比较不太动人。有关诗歌的与讲演的完美性的情趣，在法国更多是属于优美的范围，而在英国则更多是属于崇高。美好的开心、喜剧、可笑的讽刺、爱情的调笑和轻快而自然流畅的写作方式，是法国那里所固有的。反之，在英格兰则是内容深刻的思想、悲剧、史诗以及一般说来是由机智所铸成的沉甸甸的黄金，而它们在法国的锤炼之下是本可以被打成大片薄薄的金箔的。在德国，机智仍然以其金箔在闪闪发光。以前，它原是光耀照人的，但是由于范例和这个民族的理智，它确实是变得更加迷人和更加高贵了。然而，比起上述那些民族来，前者却更缺乏纯真，而后者则更缺少一种勇往直前的冲刺力。荷兰民族对于一种艰辛的秩序和一种令人烦忧与困恼的明媚风格感到兴趣，这就令人设想他们对于天才之毫无矫揉造作的自由活动是很少会有什么感受的，那种美只会是由于焦虑地防范着错误而被弄成了畸形。而最足以抗衡一切艺术和科学的，就莫过于冒险的乐趣了，因为它歪曲了成其为一切优美和高贵的原型的大自然。因此，西班牙民族也就很少表现出自己对于优美的艺术和科学有什么感情。

各个民族的心灵特征，从一切对他们已成为了道德性的那些事物之中是最能够识别出来的；因此之故，我们也要从这个观点就他们对崇高和优美的各种不同感情来进行考察⁽³⁾。

西班牙人是恳挚的、沉默的和真诚的。世界上很少有比西班牙更正直的商人了⁽⁴⁾。西

西班牙人有一个骄傲的灵魂，对于伟大的行为要比对于美丽的行为更有感情。既然在他那些成分中很少能发见有什么慈爱温柔的善意，所以他就往往是粗暴的而且还很残酷。“信仰行为”⁽⁵⁾之所以得以维持，与其说是由于迷信，倒不如说是由于这个民族的冒险品性所使然，那被一种荣誉而恐怖的场面所激发，于是我们就可以看到圣·贝尼托⁽⁶⁾的装束被涂成魔鬼的形象并被投入由狂热的虔诚所点燃的火焰里去。我们不能说，西班牙人要比任何别的一个民族都更傲慢或者更狂热，只不过他在这两方面都属于一种既罕见而又非凡的冒险方式而已。把耕犁插在田地里，自己则佩着长剑、披上斗篷在田野上漫步徘徊，直到过路的陌生旅客已走过去了为止；或则是在一场斗牛中，这一刻间全国的美人都揭开了面纱受到人们仰视，于是他便以一种特殊的敬礼通报他的女主人公，然后便以一场与野兽进行危险的搏斗来向她致敬，——这些都是非凡的而又罕见的行为，它们是大大违背了自然的。

意大利人似乎有着西班牙人的某些东西和法兰西人的某些东西的一种混合的感情，他们要比西班牙人有着更多的优美感，又比法兰西人有着更多的崇高感。我以为，他们道德性格的其他特征都可以用这种方式加以解释。

法兰西人对于道德美怀有一种压倒一切的感情。他是彬彬有礼的、殷勤的和愉快的。他很快就会成为知心，他在社交方面是开心的和自由的；“一位格调很高的先生或女士”这种说法，只有对于一个曾经接受过法兰西人那种彬彬有礼的感情的人，才具有一种可理解的意义。即使是他那并不少见的崇高的感情，也是服从于优美感的，并且只是通过与后者的一致才获得了它那强烈的力量。他非常之喜欢机智，并且会毫不犹豫地为了一个念头而牺牲真理的某些东西。反之，当一个人无法可以机智的时候⁽⁷⁾，他也会表现出与其他任何一个民族的每个人的同样深沉的眼光，例如在数学上和其他枯燥的或深奥的艺术与科学上。一个Bon Mot[好字眼]⁽⁸⁾在他并不像在别的地方那样只有一种过眼烟云的价值，它在如饥似渴地被人传播着并在书籍中被人保存着，就像是最重大的事件一样。他是一个安分守己的公民，并且是以讽刺去报复总承包人的压迫的，不然的话就是通过议会的抗议，而这些在它们赋予了人民的父母官以一种与其形象相称的美好的爱国面貌之后，也只不外是为他们举行一次光荣责难的加冕礼罢了，而且还会受到衷心的赞歌的颂扬。最能表现出这种人民的优异性和民族才干的对象，便是女性了⁽⁹⁾。并非是女性在这里好像比在别的地方更受人爱宠和重视，而是因为女性给予了机智、礼貌和良好的风度等等最可爱的才华以最良好的场合来焕发出它们的光辉。此外，一个虚荣的人，无论是哪个性别，都永远只是爱自己，而异性则单纯是自己的玩物。法兰西人一点也不缺乏高贵的品质，只不过那唯有通过优美感才能活跃起来；所以在那里，美丽的性别就比世界上任何其他地方都更能有一种强而有力的影响，使得男性的最高贵的行为受到触动而发挥出来，——假如我们想要促进一下这种民族精神的取向的话。可惜的是，这些百合花并不吐丝。

与这种民族性最接近的缺点就是愚蠢，或者换一种更有礼貌的说法，就是轻佻。重大的事情被当作是玩笑，而琐屑的事情却成了认真的大事。古时候，法兰西人唱着欢乐的歌曲，而且尽可能地要对女性表现得殷勤备至。在这些评论上，我有着正是这个民族自己的伟大权威人士站在我这一边。我有着孟德斯鸠和达兰贝尔⁽¹⁰⁾站在我的背后，因而我可以安心地面对着人们满腔关注的愤懑之情。

英格兰人对一切的交往起初都是冷淡的，对一个陌生人是漠不关心的。他对于小恩小惠并没有兴致；相反地，他一旦成为了朋友之后，就会尽其巨大的效力。他很少关心自己在社交中要机智，或者是要表现出一种彬彬有礼的风度；反之，他乃是理智的和坚定的。他不是一个好的模仿者，他不大过问别人的判断如何，而是一味追随着自己个人的情趣。

在对女性的关系上，他没有法兰西人的彬彬有礼，但却表现出对女性更大得多的尊敬；而且也许在这一点上走得太远了，乃至在婚姻中，他对他的妻子通常会允诺一种无限的敬重。他是坚定的，有时候到了顽固的地步；他是勇敢的和坚决的，往往到了放肆的地步；并且他一般地都按照原则行事到了固执己见的地步。他很容易成为一个乖僻的人，并不是由于虚荣，而是因为他很少关心自己对于别人如何，而且他也不轻易出于高兴或者模仿而约束自己的情趣；因此之故，他就很少像是法兰西人那么地被人喜爱，但是当他被人认识时，他通常就会受到更高的尊敬。

德意志人具有一种英格兰人和法兰西人的混合感情，但是显得更接近于前者，而与后者的相似则更多地只是出于造作和模仿。他有着崇高感和优美感的一种幸运的混合；而且假如说他就前者而言比不上一个英格兰人，而就后者而言又比不上一个法兰西人的话；那么就其结合这两者而言，他却超过了他们双方。他在社交中比英格兰人表现出更多的愉快；而且假如说他没有给社群带来像法兰西人那么多欢欣的生气和机智的话，那么他在这里却表现出更多的谦逊和理智。就像在一切的情趣方面一样，他在爱情上也是很规矩的；而且由于他结合了优美和高贵，所以他在这两方面的感情都很冷静，足以使自己的头脑对于风度、对于华美、对于仪表要用心去思考。因此，家庭、头衔和地位，在民事关系上以及在恋爱大事上，对于他都有着巨大的意义。他比起上述的各个民族都更会去追问，人们会怎样地判断他，而且如果说他的性格中有着某种东西能够激发出一种要求重大改革的愿望的话，那么就正是这种弱点使得他不敢有创造性，尽管他在这方面具有一切的才能。他太想使自己接纳别人的意见了，这就勾销了对于道德品质的全部支撑，因为这使得他随风转舵和矫揉造作。

荷兰人属于一种井井有条而又勤奋的心灵状态，而且由于他单纯着眼于有用的东西，所以他对于在美好的理智中都有些什么是优美的或崇高的东西，就很少有什么感受了。对于他来说，一个伟大的人和一个人富有的人所意味的乃是同一个样；他理解的所谓朋友就是和他通信的人，而且一次访问若是没有能给他带来任何东西，他就会觉得非常之乏味。他与法兰西人和与英格兰人同等地形成对照，并且在一定程度上，他也是一个很迟钝的德意志人。

假如我们把对这种思想的探讨应用到某种事例上来，例如应用于考虑一下荣誉感，那么如下的民族差异就会显现出来。在法兰西人，荣誉感就是虚荣心，在西班牙人那就是高傲，在英格兰人那就是骄傲，在德意志人那就是傲慢，而在荷兰人那就是自高自大⁽¹¹⁾。这些提法乍看起来似乎意思都是一样的，然而就我们德国语言的丰富性而言，它们却指明了非常之显然可见的区别：虚荣心是追求别人的称赞，它是翻云覆雨的，而其外表的举止却是礼貌周全的。高傲的人充满了那种虚假造作的伟大的优点而不大谋求别人的称赞，他的表现是僵硬的和浮夸的。骄傲本来仅只是对于自我价值的一种伟大的意识，它往往可以是非常正确的（因此之故，它有时候也被称之为高贵的骄傲；但是我决不能把高贵的骄傲加在任何人的身上，因为那永远是指一种不正确的和夸大的自我评价）；高傲者的举止对于别人是漠然的和冷淡的。一个傲慢的人是一个骄傲的人，但他同时又是虚荣的⁽¹²⁾。而他之寻求别人的称赞，只在于那是荣誉的见证。因此，他喜欢炫耀头衔、家世和排场。德意志人尤其染上了这种弱点。这类的字样：尊敬的、最可敬的、高贵的和尊荣的，以及其他许多这类的夸大其辞，使得他的语言僵化而又拙劣，并且极大地妨碍了其他民族能够赋予他们自己的写作方式的那种优美的纯朴性。一个傲慢的人在社交中的举止，都是讲排场。自高自大的人是一个高傲的人，他在他的举止中表现出显著地蔑视别人的标志。他

的行为表现是粗俗的。这种可悲的品质极其遥远地背离了美好的情趣，因为它显然是愚蠢的；因为一个人以公开的鄙夷而促成他周围所有的人的愤恨和尖刻的嘲笑，这肯定不是通向满足荣誉感的一种办法。

在爱情上，德意志人和英格兰人都有一种很好的嗜好，都有某种美好的感情，但那却属于一种更健康的和更茁壮的情趣。意大利人在这一点上乃是冥思苦索的，西班牙人是幻想的，法兰西人则是讲究口味的。

我们这部分世界上的宗教，并不是一桩随心所欲的情趣的产物，而是有其更为可敬的起源的。因此，就唯有过度沉溺于宗教以及其中确切地是属于人的那部分东西，才能够表明各种不同民族性的标志。我把这些过度的沉溺纳入如下几种主要的概念：轻信（盲信）、迷信（妄信）、狂信（狂热）和漠不关心（无动于衷）⁽¹³⁾。轻信者大部分都是每个民族中无知无识的那部分人，可是他们又没有显著的美妙的感情。他们说服别人全凭道听途说和貌似权威的样子，但并没有任何一种美好的感情是包含在它那动机之内的。整个民族的这种例子，我们必须要到北方去寻找。轻信的人如果具有冒险的兴趣，就成为迷信者。这种兴趣本身就是轻易会相信某种事物的一个根源⁽¹⁴⁾。有两个人，其中一个迷上了这种感情，而另一个则有着冷静而有节制的心灵状态，那么前一个人（哪怕他确实有着更多的理智），由于他那占统治地位的品性，就会比另一个人更快地被引向相信某些超自然的东西；而在另一个人，却并不是他的洞见而是他那平凡而迟钝的感情，便在这种夸大其词的面前保卫了他自己。在宗教上，迷信的人喜欢在自己和至高无上的崇敬对象之间安插上某些强而有力的惊人人物，——可以说是神圣性的巨人，——全自然界都要听命于这些人物，他们发誓的声音就可以打开或者关闭达塔鲁斯⁽¹⁵⁾的铁门，他们的头顶着天，他们的脚却仍站在大地上。因而在西班牙，健全的理性教导就必须克服巨大的阻力，这并非它必须要扫除愚昧无知，而是因为有一种奇特罕见的情趣在和它作对。对于这种情趣来说，自然的东西乃是平凡的，而假如它那对象不带冒险性的话，他就决不相信自己有一种崇高感。狂信可以说是虔诚的一种胆大妄为，它是被某种骄傲和对自身过分巨大的信赖所促成的，为的是更能够趋近于上天的本性，并通过一次惊人的飞跃而能使自己超出通常的既定秩序。狂热者一味在谈直接的灵感和沉思的生活，而同时迷信者则在创造了奇迹的伟大圣者们的画像面前发誓，并把自己的信仰寄托在别的那些具有和他自己本性一样的人那种虚构的而又无法模拟的优越性之上。即使是过度放纵，正如我们上面所指出的，也带有民族感情的痕迹；因此狂信⁽¹⁶⁾至少是在过去的时代，就极其大量地在德国和英国被我们发见，而且还仿佛是属于这两个民族的特性的那种高贵感情之一不自然的产物。一般说来，它远不如迷信的品性那么有害，虽则它一开始时也是激烈的。因为一种狂热精神的热烈是要逐步冷却的，而且由于它那本性还必定终于要达到一种有秩序的节制状态的；反之，迷信却不知不觉地、更深一层地植根于一种平静的和忍辱负重的心灵品质之中，并且在任何时候都彻底消灭了这个被囚禁的人从一种有害的幻觉之中可以把自己解放出来的信心。最后，一个虚荣而轻浮的人永远也不会有强烈的崇高感，而且他的宗教也是毫不动情的，绝大部分都只不过是一种时尚而已。他虽然也礼貌周全地参与其中，但始终都是冷淡的。这便是那种实践上的漠不关心了，法兰西的民族精神看来是最倾向于它的，从这里到亵渎神明的嘲弄就只有一步之差了；而且当人们看到它的内在价值时，它在根本上一点也不会比全盘否定更高明多少。

我们再匆匆看一眼世界上的其余部分，那么我们会发见阿拉伯人是东方最高尚的人，但他们却具有一种非常之退化并成为了冒险性的感情。他是好客的、慷慨的和真诚

的；然而他的言谈和历史以及一般说来他的感受，却总是交织着一些奇特的东西。他那炽烈的想象力所呈现给他的事物，都是些不自然的和歪曲了的形象，而且甚至于他那宗教的传布，也是一场巨大的冒险。如果说阿拉伯人就好像是东方的西班牙人，那么波斯人就是亚洲的法兰西人了。他们是优秀的诗人，彬彬有礼而又有良好的情趣。他们不是那种过分严厉的伊斯兰教徒，而且他们容许他们这种倾向于欢乐的心灵状态对于古兰经做出一种很温和的解释。日本人大概可以看作是这一部分世界上的英格兰人，但是除了他们的坚决性（那已经退化成为极端的顽固性）、他们的勇悍和不怕死而外，很难说还有任何其他方面的品质。在其他方面，他们很少表现出自己有什么美好感情的标志。印度人对于可以归之为冒险的那类怪诞，有着一一种压倒一切的兴趣。他们的宗教就是由各式各样的怪诞构成的。硕大无匹的神像、本领高强的猴子哈努曼⁽¹⁷⁾的无价之宝的牙齿、法克尔⁽¹⁸⁾（异教的托钵僧）们的违反自然的忏悔方式等等，全都是这种趣味。在焚化他们丈夫遗体的同一座柴火堆上，强迫妻子们殉身，——这是一种骇人听闻的冒险行为。中国人的繁文缛礼和过分讲究的问候之中包含有多少愚昧的怪诞！甚至于他们的绘画也是怪诞不经的，所表现的都是些奇怪的和不自然的形象，类似那样的东西是全世界都找不到的。他们也有值得尊重的怪诞，那是因为他们有着异常之古老的习俗⁽¹⁹⁾，世界上没有一个民族在这方面能比这个国家更多。

非洲的黑人⁽²⁰⁾在天性上并没有什么超出于愚昧之上的感情。休谟⁽²¹⁾先生曾质问过，有没有一个人能举出哪怕是一个例子来证明黑人有才干，并且论断说：在成百万从他们的本土运到别的地方的黑人之中，尽管其中也有许多人被释放而得到了自由，然而却从来未曾发见过有哪一个是在艺术上，或者在科学上，或者在任何其他负有盛誉的品质上是有过任何伟大的表现的；虽说在白人中间经常有人是从下层群众之中脱颖而出，并且由于优异的秉赋而博得了世人的尊敬的。⁽²²⁾这两个人种之间的区别是太带有根本性了，而且看起来在心灵能力上似乎也和肤色上是同等地巨大。在他们中间所广泛流行的拜物教，或许是敬神的方式之堕落到人性可能的愚昧深渊所绝无仅有的。飞鸟的一片羽毛、一支牛角、一个贝壳或其他任何常见的东西，一旦用几句话神化了之后，就成了一种崇拜的对象并且激起人们发誓。黑人是很虚荣的，但却是以一种黑人的方式，并且说起话来喋喋不休，以至于必须用棍棒把他们互相赶开。

在所有的野蛮人中间，没有一个民族表现出像北美洲的民族那么崇高的一种心灵品格的了。他们有一种强烈的荣誉感，同时他们为了猎取这种荣誉感，还得去追求好几百里路的荒野冒险；他们还得极其留心防范哪怕是最微小的伤害，假如他们那些同样之凶狠的敌人捕获了他们之后，就要严刑拷打，力图从他们口中逼出怯懦的呻吟来。此外，加拿大的野人是真诚的和正直的。他们建立起来的友谊，和从最远古的传统时代以来所曾报导过的那些，是同样之冒险的而又热情的。他是极其骄傲的，他感受到了自由的全部价值，而且即使是在受教育之中，也决不容忍有任何遭遇会使他感到一种卑贱的屈辱。莱格古士⁽²³⁾看来或许就恰好可以为这类野蛮人立法；而假如在这六个民族中间出现了一位立法者的话，那么我们会看到在新世界⁽²⁴⁾上会出现一个斯巴达式的共和国了，正有如阿格号航海者们⁽²⁵⁾的功绩和这些印第安人的征战并没有什么不同之处，而詹森之超过了阿塔卡库拉库拉⁽²⁶⁾，也无非就只是有着一个希腊的名字这一荣誉而已。所有这些野蛮人都对于道德意义上的优美没有什么感情。受到了损害而慷慨地加以宽恕，这本来是既高尚而又优美的；但在野蛮人中间却完全不懂得这是美德，而是把受到鄙视当成是一种可悲的怯懦。勇敢乃是野蛮人的最大的优越性，而复仇则是他最甜美的欢乐。这部分世界上的其余土著，很少表现出有什么心灵特性是被置之于更美好的感觉基础之上的痕迹；而一种极不平常的

缺乏感情，则成为这些种族的标志。

如果我们考察一下这部分世界中的两性关系，那么我们会发现唯有欧洲人才独一无二地发现了何以要用那么多的鲜花来点缀这种强有力的品质的感官魅力并且还交织有那么多的道德的秘密之所在，以致于他不仅是彻底提高了它那欢愉，而且还使得它非常之正当而得体。东方的居民在这一点上，有着非常之虚假的趣味。因为他对于可以与这种本能相结合的道德美没有任何概念，所以他甚至于丧失了感官享受的价值，而他的后宫也就成为了使得他经常烦恼不安的一个根源。他豢养着各式各样怪诞的爱宠，而想象中的珍宝则是其中唯一最可宝贵的，他竭力要超乎一切地把它保存好，但它那全部的价值却只在于人们要毁掉它；而我们这部分世界里的人们对此却一般地抱有很多恶意的怀疑。他要保护它所使用的那些非常之不适当的、而且往往还是令人反感的办法。因此，女人在那里总是被囚禁的，不管她是个婢女，还是她有一个野蛮的、无能的而又总是多疑的丈夫。在黑人的国度里，除了发现这类毫无例外的事情——亦即女性处于奴隶状态的最深渊——而外，人们还可能期待有什么更好的东西呢？一个绝望了的人对于比他更软弱的人，永远都是一个严厉的主人；正犹如在我们这里，那种在厨房里永远是个暴君的人，一走出了自己的家门，简直就不敢正眼去看一下任何人。拉巴特神甫⁽²⁷⁾确实报导过，他曾责备一个黑人木匠专横跋扈地对待自己的妻子，这个黑人就回答说：你们白人真是傻子，因为首先你们是那样地容忍你们的妻子，随后在她们让你们头痛得发疯的时候，你们却又抱怨她们。哪怕这里面也许有些东西是值得人们思考的，不过总之这个家伙从头到脚全都是黑的，这就最明确不过地证明了他所说的全都是蠢话。在所有的野蛮人中间没有哪一种人，其女性比在加拿大的女性实际上是处于更受重视的地位了。在这方面或许他们甚至于超过了我们这部分的文明世界。并非仿佛是那里的人们对妇女做到了卑躬屈节的侍奉，那种做法只不过是献殷勤而已。不，她们实际上是在发号施令。她们开会商讨国家大计，商讨战争与和平。为此，她们派出了她们的代表去参加男人的会议，而且通常做出决定的乃是她们的声音。但是她们之购得这种优越权却是十分昂贵的。她们以人口的半数而担负了全部的家务操劳，而且还要分担男人全部的艰难困苦。

最后，如果我们再看一眼历史的话，那么我们会看到人类的情趣就像是一个普罗提乌斯⁽²⁸⁾采取的经常变化着的形态。古代的希腊人和罗马人在诗歌、雕刻、建筑、立法以及甚至于在道德上，都表现出一种可敬的优美感和崇高感的鲜明标记。罗马皇帝的统治，把高贵的以及优美的单纯性都变成了华丽，然后又变成了虚饰的炫耀，——关于这些，他们演说的、诗歌的以及甚至于他们道德的历史遗篇都能教给我们。慢慢地，这些美好情趣的残余也随着整个国家的衰亡而消灭了。蛮族⁽²⁹⁾在轮到他们巩固了自己的权力之后，就引进了某种颠倒混乱的情趣，——即人们所称之为歌德式的，——那是由怪诞之中产生的。人们不仅在建筑艺术中而且也在科学和其他的实践上，都看到了种种怪诞。这种粗鄙不堪的感情，一旦通过虚伪的艺术被引进来之后，就比古老的自然单纯性更要采取各式各样其他不自然的⁽³⁰⁾形态，并且不是怪诞就是愚蠢。人类的天才为了要超越于崇高之上所作的最大的飞跃，便走上了冒险。人们就看到了精神的和世俗的冒险，而且往往还是这两者之一种可憎的而又可怕的杂交方式。僧侣们一只手拿着弥撒书，另一只手擎着战旗，后面跟随着整整一支受蒙蔽的战场牺牲者的大军，为的是要把自己的骨灰埋葬在另一个天象分野之处和另一片更神圣的土地上，献身的战士们便通过庄严的宣誓要使用暴力和胡作非为而得以神圣化⁽³¹⁾。随后，又有了一种奇特的英雄幻想者，他们自称为骑士，并且去追求冒险、比武、决斗和种种浪漫的行为。在这个时代，宗教和科学与道德一起都由于可悲的怪诞而被歪曲了，于是我们就看到，情趣是不大容易在一个方面退化而又不在所有属于

美好的感情方面也都显示出它那腐化的鲜明标志的。修道院里的宣誓，把很大一部分有用的人造就成一大批勤勤恳恳的游手好闲者的团体⁽³²⁾，他们那种冥思苦想的生活方式使得他们适合于孵育出成千上万的学术怪人，他们就从这里散布到更广大的世界里去，并且扩大了他们的同类。终于，人类的天才又通过了一次再生⁽³³⁾，从几乎是一场全盘的毁灭之中仿佛是有幸重新站立了起来之后，我们在今天就看到了正确的优美与高尚的情趣在艺术和科学上以及在道德方面的繁花怒放。而最应该希望的就莫过于，我们不可不注意那么容易骗人的那类假光辉会使得我们脱离高贵的单纯性，而尤其是我们要使尚未被人发见的教育这种秘密脱离古老的幻念，以便尽早把每一个年轻的世界公民⁽³⁴⁾胸中的道德感提升为一种自强不息的感情，从而使一切的美好不致于都化作一阵过眼烟云和无所用心的自满，化作仅只是多少带有一点情趣来评判我们自己身外所发生的事物而已。

【注释】

(1)我的目的完全不是要详尽地描述各个民族的特性，我仅只是要勾画出崇高感和优美感在他们身上所表现出的某些特征。人们可以很容易想到，对这类的记述只能是要求有一种还过得去的正确性，而它那原型则只能是呈现在那些要求着美好的感情的大多数人的身上，而且也没有哪个民族是缺少能符合这种最优秀的品质的的心灵状态的。由于这个缘故，偶尔可能加之于某个民族身上的责难就不会冒犯任何人了，就好像是它有着这样一种性质，即每个人都可以把它像一个球一样地再抛给他的邻人。这种民族的差异究竟是偶然的，还是要以时代和统治方式为转移，或者是与气候的某种必然性相联系着；这一点我不加以讨论。

(2)“我们这部分世界”指西欧。——译注

(3)这里几乎没有必要重复我前面的辩解。在每个民族最美好的那部分里，都包含有各种各样值得称道的性格；而凡是受到这样或那样谴责的人，只要他是足够美好，都会理解他自己由于这一点——即，把其他的每一个人都委之于命运，而唯有把他本人作为例外——而得到的好处。

(4)按，康德本人显然有机会直接观察到他此处所概括的各种现象。据Stuckenberg《康德传》（伦敦，1882年，第2—4页）的记载，18世纪康德的故乡哥尼斯堡曾是各国商人和学者云集的地方。——译注

(5)“信仰行为”（Auto da Fe）为中世纪至近代初期西班牙异端裁判所对于所谓异端所施行的惩罚，通常是把异端在大庭广众用火烧死。——译注

(6)圣·贝尼托（San Benito）原为本笃教派创始人圣本笃（St.Benedict，480—547年）所创制的一种僧侣服装。异端在被审判并悔罪后，就穿上这种黄色的圣·贝尼托服装，被涂成火焰和魔鬼的形象。——译注

(7)在形而上学、道德学和宗教学上，人们对这个国家的著作可能是不够警觉的。通常那里是被许多美丽的错觉所盘踞着，它们都是禁不起冷静的研究的检验的。法兰西人喜欢勇敢者的宣言；不过为了要达到真理，人们却不能凭勇敢，而是必须警觉。在历史学中，他喜欢轶闻逸事，而这些里面所最不缺乏的就是他希望它们都能是真的。

(8)此处作者所用的原文为法文。——译注

(9)在法国，是女性定下了一切社团和一切交际的调子。当然不可否认，聚会中没有美丽的性别将会是很无趣的和很无聊的；不过，如果女士在这里发出了优美的声调，那么男人在他那方面也应该发出高贵的声调。否则的话，社交就会是同样地无聊了，但是这却是出于相反的理由：因为没有什么东西是像纯属一派甜言蜜语那么样地令人反感了。按照法国的情调，就不能说：“先生在家吗？”而是要说：“夫人在家吗？”“夫人在盥洗。”“夫人心情欠佳。”（这是一种美妙的抑郁情绪。）总之，一切谈话和一切乐趣都专心致意于夫人并且联系到夫人。然而，女性却决不因此就更受到尊敬。一个调笑别人的男人，总是没有感情的，无论是在真正的敬意方面，还是在温存的爱情方面。不管别人是怎样理解，我总不会说卢梭所曾那么勇敢地论断过的：女性永远只不过是一个大孩子而已〔按，语出卢梭《爱弥儿》（巴黎，E.Flammarion，第272页）。作者引用这句话时，稍有改动。——译注〕。然而这位眼光犀利的瑞士人〔指卢梭（Rousseau，1712—1776年）。卢梭出生于瑞士，是“日内瓦公民”，但生平活动在法国。——译注〕，是在法国写下了这些话的，并且作为美丽的性别的一位如此之伟大的捍卫者，想来他对于人们没有能更真正地对女性给予敬意而感到气愤。

(10)孟德斯鸠（Montesquieu，1689—1755年），法国理论家。达兰贝尔（D’Alembert，1717—1783年），法国启蒙运动的作家、学者。——译注

(11)按，以上“虚荣心”、“高傲”、“骄傲”、“傲慢”、“自高自大”各词的原文分别为：“Eitelkeit”，“Hochmuth”，“Stolz”，“Hoffart”，“Aufgeblasenheit”。——译注

(12)一个傲慢的人并不必然同时也是高傲的，也就是说，并不必然给自己的优点造成一副夸大的、虚假的形象；但是他或许可能并没有把自己估计得高于自己所具有的价值，而只不过是有一种虚假的情趣，要使自己的价值对外界也有效而已。

(13)按，此处“轻信（盲信）、迷信（妄信）、狂信（狂热）和漠不关心（无动于衷）”的原文分别为：“Leichtgläubigkeit”（“Credulität”），“Aberglaube”（“Superstition”），“Schwarmerei”（和“Gleichgültigkeit”（“Indifferentism”）），括号中的字为拉丁体。——译注

(14)我们已经谈到，英格兰人是一个如此之聪明的民族，却由于贸然宣布了一项惊人的无稽之谈，便可以轻易地使得他们从一开始就相信得入了迷；这一点是有很多的例子的。然而一种勇敢的心灵状态，具备各种不同的经验，——其中有许多罕见的事物确曾被人发见是真的，——却可以通过一些细微可疑的事很快地就从那里面突破出来（而一个上了当的脆弱头脑是会马上就被它俘虏的），从而有时候摈弃它那好处便可以防止它那错误。

(15)达塔鲁斯（Tartarus）为希腊神话中的地狱。——译注

(16)狂热必须永远都要和热情区别开来。前者相信自己感到了与一种更高级的自然界有一种直接的和超凡的天人合一；后者则意味着一种心灵状态，它被某种原则加热到了超出正当的程度，无论是被一种爱国美德的、还是被友谊的或是宗教的准则，但却并没有由此而创造出任何一种超自然的天人合一的幻念。

(17)哈努曼（Hanuman）为印度古代史诗中的神猴。——译注

(18)法克尔（Fakir）为印度的托钵僧。——译注

(19)在北京，人们仍然举行这种仪式，在日蚀或月蚀的时刻用巨大的声响来驱逐想要吞噬这些天体的那条龙，于是他们就从最古老的愚昧无知的时代保存下来了一种可悲的做法，虽说他们现在是已经知道得更多了。

(20)黑人，此处原文“Negers”（尼格罗人）。——译注

(21)休谟（David Hume，1711—1776年），英国哲学家、历史学家。——译注

(22)按，此处所称引休谟的这段话，出自休谟1748年《论民族性》一文（见《休谟文集》，爱丁堡，1825年卷1，第521—522页）。——译注

(23)莱格古士（Lykurgus，即Lycurgus）为传说中古代斯巴达的立法者。——译注

(24)“新世界”指新大陆，即美洲。——译注

(25)指传说中乘阿格（Argo）号船去征服金羊毛的英雄们，该船詹森（Jason）指由挥。——译注

(26)按，阿塔卡库拉库拉（Attakullakulla）原文有误，应作阿塔库拉库拉（Attakullakulla），系印第安人切诺基（Cherokee）部落酋长，于1730年由英国卡明爵士（Sir Alexander Cuming）带到英国，被宣传为野蛮人访问文明国度的一件大事。——译注

(27)拉巴特（Jean Baptiste Labat，1663—1738年），法国多明我教派神甫，曾在西印度群岛传教多年，著有《拉巴特神甫美洲群岛游记》。本文此处的称引，见该书（海牙，1724年）卷2，第54页。——译注

(28)普罗提乌斯（Proteus）为希腊神话中的海神，传说她不断变化成为各种形象。——译注

(29)“蛮族”指日耳曼各蛮族。——译注

(30)按，此处“不自然的”（“unnatürliche”）一词，科学院《康德全集》本（卷2，第225页）作“自然的”（“natürliche”），系沿袭了1766年本书第二版的误植；此处译文据卡西勒（E.Cassire）《康德全集》本（柏林，1922年卷2，第299页）改正。——译注

(31)按，以上的话系指中世纪的十字军东征。——译注

(32)此处系指中世纪的教士团体。——译注

(33)“再生”指文艺复兴。——译注

(34)按，“世界公民”（“Weltbürger”）一词是康德所喜欢使用的一个18世纪流行的术语。
——译注

译名对照表

A

Achilles 阿且里斯
Adrest 阿德拉斯特
Alcest 阿尔赛斯特
D'Alembert 达兰贝尔
Algarotti 阿尔迦罗蒂
Allgemeinheit 普遍性
Anacreon 安那克里昂
Argonauts 阿格航海者
Artigkeit 彬彬有礼
Attakakullakulla 阿塔卡库拉库拉
Auto da Fe 信仰行为

B

Bayle 贝尔
Behutsamkeit 审慎
Bescheidenheit 谦逊
Bewegungsgrund 动机
Brem.Magazine 《不来梅杂志》
Benedikt, St. 圣本笃
Bewusstsein 意识
Buffon 布丰

C

Carazan 卡拉赞
Chastelet 夏德莱夫人
Cartesius 笛卡尔
Cato 卡图（老）
Cromwell 克伦威尔

D

Dacier 达西埃夫人
Domitian 多米提安

E

edel 高贵、高尚
Ehr 荣誉
Ehrbegierde 荣誉欲
Ehrliebe 爱荣誉

Einheit 统一性
Eitelkeit 虚荣
Elysium 伊里修姆
Einfindung 感受、感情
Endabsicht 终极目标
Enthusiasmus 热情
Epiktet 艾比克泰德
erhaben 崇高

F

Fahigkeit 能量、能力
Fontenelle 丰大奈
Fratze 怪人、怪诞

G

Gefälligkeit 殷勤
Gefühl 感情、感觉
Geist 精神
Gemeinschaft 天人合一
Gemüth 心灵
Gemüthsart 心灵状态、心灵方式
Gemüths-fahigkeit 心灵能力
Gerechtigkeit 正义
Geschmack 兴趣、情趣
Gesinnung 心情
Golconda 哥尔康达
Grandison 格兰狄逊

H

Haller, Albrecht von 哈勒
Hanuman
哈努曼
Hanway 韩威
Hasselquist 哈赛尔奎斯特
Heraklit 赫拉克里特
Hogarth 荷伽士
Hume 休漠

J

Jason 詹逊

K

Karl XII 查理十二
Kepler 开普勒
Klopstock 克罗卜史托克

L

La Bruyère 拉·布鲁意叶
Labat 拉巴特
lappisch 愚蠢、愚昧
Lenclos, Ninon 伦克罗斯
Lucretia 鲁克莱西娅
Lykurgus 莱格古士

M

Mannigfaltigkeit 多样性
Milton 弥尔敦
Molière 莫里哀
Monaldeschi 蒙那德齐
Montesquieu 孟德斯鸠

N

Naivetät 天真性
Narr 笨伯、蠢才
Neigung 愿望、品性
Newton 牛顿

O

Ovid 奥维德

P

pflegmatisch 谨小慎微
politesse 风度
prachtige 壮丽、华丽
Proteus 普罗提乌斯

R

Regung 冲动
Reiz 魅力
Reizbarkeit 敏感性
Robinson 鲁宾逊
Rousseau 卢梭
Ruhrung 情操

S

Schamhaftigkeit 羞耻心
schön 优美
Schuldigkeit 义务
Seele 灵魂
Simonides 西蒙尼狄斯
Sitten 道德

T

Tartarus 达塔鲁斯
Temperament 气质
Thessalie 德撒里
Triebfeder 动机、冲动
Tugend 德行、美德

V

Verbindlichkeit 责任
Vernunft 理性
Verstand 理智、悟性
Virgil 魏吉尔
Vorsehung 天意

W

Weisheit 智慧
Werthe 价值
Wohlgewogenheit 友好、友善
Wohlwollen 善意、好意
Wurde 尊严、价值

Y

Young, Edward 杨

Z

Zug 宣泄、特征
Zuschauer 《旁观者》

汉译世界学术名著丛书

法的形而上学原理

——权利的科學

〔德〕康德著



出版说明

Kant

THE SCIENCE OF RIGHT

From Great Books of the Western World

Encyclopaedia Britannica, Inc.

根据《西方名著大全》第42卷1980年第23版译出

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

法的形而上学原理

——权利科学

〔德〕康德 著

沈叔平 译

林荣远 校

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号 邮政编码 100710）

商 务 印 书 馆 发 行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-00938-6

1991年9月第1版 开本850×1168 1/32

2012年5月北京第7次印刷 印张7

出版说明

汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1989年先后分五辑印行了名著二百三十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1991年6月

译者的话

康德法学理论的主要著作是1797年出版的《道德形而上学》上册《法的形而上学原理》。康德在此书中阐述了他的法学思想。他的法学思想的渊源，主要来自罗马法和法国启蒙思想家，特别是卢梭和孟德斯鸠。康德的法学理论有鲜明的代表性，代表了传统的西方法学中的一些重要观点。

西方的法学，自柏拉图起到康德乃至今天，若用粗线条来描述其主流的话，可以说就是从人出发，从人性出发，探讨公民的自由和权利，从而论述法律的实质、作用以及其他属性。康德也是沿着这根轴线来展开他的法学思想的。

康德一生的研究活动，经历了几个阶段。在晚年，尤其是在法国大革命之后，对伦理、美学、社会、法律、政治及和平等问题倾注了极大的注意力。他以其天才的哲学思辨力论述了这一系列的问题。他的法学理论的最重要之点，是为自由主义法学思想提出一套哲学的论证。

康德的法学理论，概括起来就是尊重人。因为只有人才有自由意志，才有与生俱来的天赋权利：自由。由于人是理性的动物，又有选择自己行为准则的能力，所以，人必须对自己所选择的行为负责。人，为了自己的自由，必须尊重他人的自由，务必使得自己的自由与他人的自由能并行不悖。孟德斯鸠对此观点早就有论述，但是，康德由此出发，提出法律就是依照这一最高原则，由立法机关制定一整套明文法规，法律的最终目的是维护公民，也可以说是维护人的自由以及由此而派生的其他一切权利。康德旗帜鲜明地提出，文明社会就是由法律来规范人们外在行为的社会，文明社会是有公民宪法、有法治的共和政体。所以，他反对教权，反对封建贵族特权。

他不但论证一个民族必须建立法治的社会来保证个人的权利，而且从全世界范围来说，各民族也要建立一种法律秩序（他称之为国际法和世界法）来保证各民族的权利，并向人类的永久和平接近。

当然，康德的法学理论也必然有其时代的烙印，有其局限性，比如，他坚决反对公开处死查理一世和路易十六；不许人民怀疑现存最高统治权力从何而来；不许人民武装反抗违背人民利益的现政权等等。

在我国，对康德的法学思想尚缺深入、系统的研究。我们要逐步健全社会主义的法制，也有必要了解西方的文明并吸取他们的长处。所以翻译出版这本书，可以给我国的法学界提供一份具有一定参考价值的资料。

《法的形而上学原理》一书包含着大量的康德的先验哲学思想，各国译者根据自己对此书的领会而译，自然不免有大同小异之处。再者，德语的“Recht”一词有法、权利、正义等含义，所以，一百多年来，就英译本而言，他的《法的形而上学原理》便有几种不同的译法。

1887年，黑斯蒂把此书译为《权利科学》；1965年，拉迪译为《正义的形而上学原理》，还有人译为《法律哲学》等等。

英译本中，以黑斯蒂的译本最受重视。例如，由芝加哥大学最初编纂出版的《西方名著大全》（1980年已出到第23版）其第42册内收集的就是黑斯蒂的译本。1971年，莫里斯编的《伟大的法哲学家》所摘录的也是他的译本。

此中译本，译者曾在1982年按莫里斯的摘录本译出，并已收入《西方法律思想史资料选编》中（北京大学出版社1983年版）。为了对康德的法学原理有较完整的认识，译者在《西方名著大全》中找到此书，又全文译出，并对已收入上述《选编》的译文作了修正。

为了尽可能不失康德原意，译者请国际关系学院德语教师，从联邦德国取得哲学博士学位回国的林荣远先生按德文原著对本译文做了仔细校订。他所用的德文本为 Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1798年版，他还把康德为此书写的附录译出。从根据德文原著校订的情况看，黑斯蒂的英译文很准确地表达了原著的内容，此外，黑斯蒂添加了一些小标题，并按内容的连贯性把一些分段的地方连接起来。英译本用斜体字印刷以示重要的地方也少于德文本。

康德的哲学思想比较深奥，加之德语与英语之间有一定差异，有些重要的范畴术语又是多义的，这些都增加了中译本工作的难度。所以，不当之处在所难免，衷心企待读者赐教。

沈 叔 平

1988年8月8日

目 录

[汉译世界学术名著丛书出版说明](#)

[译者的话](#)

[序 言](#)

[道德形而上学总导言](#)

[权利科学](#)

[权利科学导言](#)

[一般的定义与分类](#)

[一、什么是权利科学？](#)

[二、什么是权利？](#)

[三、权利的普遍原则](#)

[四、权利是与资格相结合的或者与强制的权威相结合的](#)

[五、严格的权利也可以表示为这样一种可能性：根据普遍法则，普遍的相互的强制，能够与所有人的自由相协调](#)

[六、对那不确定的权利的补充说明](#)

[权利科学的分类](#)

[一、权利的义务（法律的义务）的一般划分](#)

[二、权利的一般划分](#)

[三、划分权利科学的顺序](#)

[第一部分 私人权利（私法）](#)

[那些不需要向外公布的法律的体系 论一般外在的“我的和你的”的原则](#)

[第一章 论任何外在物作为自己所有物的方式](#)

[1.从权利上看“我的”的涵义](#)

2.实践理性的法律公设

3.占有和所有权

4.外在的“我的和你的”的概念的说明

5.外在的“我的和你的”的概念的定义

6.纯粹地在法律上占有一个外在对象的概念的演绎（占有的本质）

7.外在的“我的和你的”可能性原则在经验对象中的运用

8.要使外在物成为自己的，只有在法律的状态中或文明的社会中，有了公共立法机关制定的法规才可能

9.在自然状态中也可能有外在的“我的和你的”的事实，但只是暂时的

第二章 获得外在物的方式

10.外在获得的一般原则

外在的“我的和你的”获得的主体分类

第一节 物权的原则

11.什么是物权？

12.第一种获得物只能是土地

13.每一部分土地可以原始地被获得，这种获得的可能性的依据，就是全部土地的原始共有性

14.这种原始获得的法律行为是占据

15.只有在一个文明的社会组织中，一物才能够被绝对地获得，而在自然状态中，获得只是暂时的

16.最初获得土地的概念的说明

17.原始的最初获得概念的推论

财产

第二节 对人权的原则

18.对人权（或人身权）的性质与获得

19.通过契约的获得

20.通过契约获得的是什么

21.接受和交付

第三节 “有物权性质的对人权”的原则

22.“有物权性质的对人权”的性质

23.在家庭中所获得的是什么

作为一个家庭社会的同一户人的权利

第一标题 婚姻的权利（夫与妻）

24.婚姻的自然基础

25.婚姻的理性权利

26.一夫一妻制与婚姻的平等

27.婚姻契约的完成

第二标题 父母的权利（父母与子女）

28.父母与子女的关系

29.父母的权利

第三标题 家庭成员的权利（主人与仆人）

30.一家之主的关系与权利

一切可以由契约获得的权利在体系上的划分

31.契约的分类。货币和书籍的法律概念

用货币和书籍的概念来说明契约的关系

未经授权而出版书籍是违背权利原则的，应该依法禁止

对人权和物权的混淆

插入的一节 意志的外在对象的理想获得

32.理想获得的性质与模式

33. (1) 凭时效的获得

34. (2) 凭继承的获得

35. (3) 一位好名声的人死后继续存在的权利

第三章 由一个公共审判机关判决书中所规定的获得

36. 依照公共法庭的原则，什么是主观规定的获得？如何规定？

37. (1) 捐赠契约

38. (2) 借贷契约

39. (3) 再取得失物的权利

40. (4) 来自誓言保证的获得

从自然状态的“我的和你的”过渡到一般法律状态的“我的和你的”

41. 公共正义（公正）与自然状态及文明状态的关系

42. 公共权利的公设

第二部分 公共权利（公法）

那些需要公布的法律的体系 在文明社会中权利的原则

43. 公共权利的定义与分类

一、国家的权利和宪法

44. 文明联合体和公共权利的起源

45. 国家的形式和它的三种权力

46. 立法权 and 国家的成员

47. 国家的首脑人物和原始契约

48. 三种权力的相互关系和特性

49. 三种权力的不同职能。国家的自主权

由文明联合体的性质所产生的宪法和法律的后果

50. 公民和他的祖国及和其他国家的法律关系：移居（他国）；侨居；流放；放

[逐](#)

[51.国家的三种形式。一人主政政体；贵族政体；民主政体](#)

[52.历史的渊源和变迁。纯粹的共和国。代议制政府](#)

[二、民族权利和国际法](#)

[53.民族权利的性质和分类](#)

[54.民族权利的原理](#)

[55.要求本国臣民去进行战争的权利](#)

[56.向敌对国家宣战的权利](#)

[57.战争期间的权利](#)

[58.战后的权利](#)

[59.和平的权利](#)

[60.反对一个不公正的敌人的权利](#)

[61.永久和平与一个永久性的民族联合大会](#)

[三、人类的普遍权利（世界法）](#)

[62.世界公民权利的性质和条件](#)

[结 论](#)

[附 录](#)

[返回总目录](#)

序 言⁽¹⁾

为《道德形而上学》上卷“正义的形而上学原理”而写⁽²⁾

根据计划，写完《实践理性批判》之后，另写一体系：《道德形而上学》。《道德形而上学》分为两部分：“正义的形而上学原理”和“善德的形而上学原理”。〔也可以把它们看作是已出版的《自然科学的形而上学原理》（1786年）的姐妹篇〕，下面的序言计划叙述并阐明道德形而上学这个体系的形式。⁽³⁾

作为道德理论第一部分的“正义的理论”，是我们从理性引申出来的一个体系。这个体系也可以称之为“正义的形而上学”。因为，正义的概念既是一个纯粹的概念，同时又是考虑到实践（就是把这种概念运用到在经验里所遇到的具体事例）而提出的概念，结果是，当把这个词的诸多概念再分成细目时，正义的哲学体系就必然会考虑到经验中事物的多样性和差异性，以便使这些细目达到完整（要求细目划分完整是建立一个理性体系必不可少的条件）。但是，在划分经验（指经验的诸概念）的细目时，完整性却是不可能做到的，每当企图这样做时（或者，哪怕企图去接近这个完整），由于这些概念并不是构成此体系必不可少的组成部分，其结果便变成只是用举例的方式起到注释的作用而已。因此，道德理论第一部分的唯一恰当的名称是“正义的形而上学原理”。⁽⁴⁾如果我们考虑到引用经验的事例，我们能够盼望获得的仅仅是一种近乎体系的东西而不是体系本身。因此，在《自然科学的形而上学原理》中使用过的说明式的论述方法，也将在这里使用。本书的正文将讨论正义（公正）⁽⁵⁾并把它作为这个先验体系的大纲，本书的解释部分将讨论那些来源于经验的、涉及具体事例的权利⁽⁶⁾问题，有时候篇幅很长，如果不采取这种办法，那么，关于哲学原理部分和那些关于法律的经验实践部分，就难以区分清楚。

我们经常受到责备，说我的文章尽是晦涩难懂的道理，我也确实被指责有意故弄玄虚，把文章写得含糊难懂，为的是使别人觉得文章的内容十分深奥。要想预防排除这种指责，没有比接受一位真正的哲学家哈利·卡夫⁽⁷⁾给所有的哲学作者所规定的、义不容辞的义务有更好的办法了，可是，在接受这种义务时，我把它限定在一定的范围内，即必须根据这门学科的性质来写，并且要使得这门学科能够获得改进和扩展。

上面提到的那位明智的人物，在他的《杂文集》中（第352页等）很正确地要求，任何哲学理论都要写得大众化（即把文章写得能为一般公众所领会），如果一位理论家希望不被指责说他的文章写得晦涩难懂。我很赞同这个要求，但有一个例外，那就是不包括对理性本身能力的批判的体系，以及依据这个体系来决定的一切问题。我的理由是，在我们的认识中，可感觉的和超感觉的知识的区别，仍然受到理性能力影响。这一体系永远不可能被人人所理解。正如形式的形而上学⁽⁸⁾也无法做到大众化一样，虽然可以把它写得比较简明些。可是，想把主题写得大众化（使用大众的语言）是不可想象的；相反，我们却要坚持使用学术性的精确语言（因为这是在学校里使用的语言），尽管这种语言被认为过分烦琐。但是，只有使用这种语言才能把过于草率的道理表达出来，让人能够明白其原意而不至于被认为是一些教条式的专断意见。

可是，当学究们敢于对一般公众（在讲台上或在通俗读物中）使用那些仅仅是在学校

里才适用的专门词汇时，一位主张批判性的哲学家所受到的指责，不应该多于一位被一些愚蠢的人指责为是在文字上吹毛求疵的语言学家。应该受讥笑的是他这个人而不是这门学科。

此外，那些尚未放弃古老体系的人，一听到别人用贬低的口吻说“在出现批判哲学之前就不存在哲学”，他们就觉得说这些话的人很傲慢和主观。我们在判断这种显而易见是狂妄专横的推断之前，首先要问：真的有可能存在多种哲学而不只是单一种哲学吗？⁽⁹⁾当然，事实上存在多种的哲学论述方式，以及通过多种方式去追溯最早的理性原则，随之或多或少成功地去建立一个体系的基础。这不仅仅存在过，而且必定有过许多这样的尝试，而每一种尝试都对当代哲学作出过有益的贡献。不过，从客观的角度看，既然只有一种人类的理性，就不会有多种的哲学，这就是说，不论看来如何多种多样，甚至自相矛盾，人们可以各自对同一个命题作哲学的阐述，但是，按照原则建立的哲学体系却只能有一种。所以道德家说得很正确，只有一种善德以及只有一种善德的理论，那就是只有一个体系，它通过一条原则把所有善德义务都概括起来了。化学家安东伦·罗伦托·劳沃斯尔（1743—1794）说：化学只有一个体系。同样，病理学家勃朗（1735—1788）说：疾病分类的体系只有一个原则。虽然事实上新的体系取代所有其他的体系，但是这并不减损前人（道德家、化学家和病理学家）的功绩，因为，如果没有他们的发现，甚至是他们失败的尝试，我们就无法在一个体系里取得整个哲学的真正原理的统一。

所以，每当某人宣称某个哲学体系是他自己创造的时候，实际上他是说，在他之前不存在任何其他的哲学。因为，如果他承认另有一种而且是真正的哲学，那他必须承认对同样事物存在两种不同的哲学，这就自相矛盾了。因此，当批判的哲学声言：这是一种哲学，在它之前绝对没有什么哲学。这位批判的哲学家所做的事情，与任何一个根据自己的计划去建立一种哲学的人所做的或将要做的，或必须要做的事情没有什么不同。

有人责备这种哲学的主要的和与众不同的部分，并非来自它自身内在的发展，而是从别的哲学（或数学）取得的。这虽然没有多大意思，但也并非毫不重要。例子之一是，我看到“蒂宾根”杂志一位评论员宣称，《纯粹理性批判》的作者把关于哲学的定义作为他本人的、并非无足轻重的贡献，而下这个定义时所用的词语，和许多年以前的豪森⁽¹⁰⁾所说的话，实际上是一样的。⁽¹¹⁾我让读者自己去判断，“知识界对某一问题的解释”这句话是否表示：“在一个先验的直觉中，一个特定概念的表述”的意思，虽然这种哲学与数学有明显的根本区别。我深信豪森本人会拒绝接受别人对他的话所作的这种解释。的确，一个先验的直觉（空间就是这样一种直觉）的可能性（如沃尔夫⁽¹²⁾所说），不能和那些在经验直观中，由于对象外表彼此不同而产生的多样性相提并论。所有这一切，将会使他感到震惊，当他一想到去思考这样的问题时，他就会陷入一个非常广泛的哲学探究之中。所谓“表述，（可以这样说）就是由理解来完成的”。这位聪明的数学家说的这句话，其简单意思就是：（在经验中），按照某一概念划一条线时，我们要注意的仅仅是划线的规则（线条是通过这种规则分析出来的），而不去考虑和撇开那些在划一条完整无缺的线条时不可避免会出现的偏差。他的意思很容易被理解，如果我们联想到在几何学中，按同样规则划出来的形体的结构，它们便会被认为彼此都是相同的。

从批判的哲学观点看，最没有意义的是这种哲学的仿效者所制造的灾难，他们不恰当地使用《纯粹理性批判》中的专门词句。这本书使用的词句是极不容易用其他通行的词句代替的，可是，不应该在这种哲学内容之外，在公众场合中使用这些词句来交流意见。这种灾难确实应该得到纠正。如同尼古拉先生⁽¹³⁾所做的那样，虽然他避免声明：“这些词句

的含义，甚至在它们合适的领域内也可以完全不用”，好像到处使用这些词句，就可以以此来掩盖思想上的贫乏。当然，一个不知名的学究比一个没有批判能力、知识不多的人更加令人觉得可笑。（事实上，一个数学家，如果坚持他自己的体系而不转向批判的体系，就会成为后一种人，虽然他有意不去注意那些他不能容忍的理由，因为它们不是他的旧学说的一部分。）但是，像沙夫茨伯里（Shaftesbury, 1671—1713）所说，假如一块专门用来检验一种理论（特别是一种首先涉及到实践的理论）真假的试金石（它是不应被忽视的），它之所以被保存下来是为了让人嘲笑，那么，批判哲学家也会轮到有这么一天，但他将是最后笑的人，而且笑得最好。到那时，他将看见人们长期加以夸大的那些体系，像纸牌搭的房子样，一个接一个倒塌了——这些体系的信徒们将会发现他们误入歧途，这是等待着它们的不可避免的命运。

在这本书的最后部分，我已经写的几节，与前面的比较起来，可能不像人们希望的那么详细。这样写的原因，一部分是由于我认为它们似乎是比较易于从前面的论述中推断出来的问题，另外，后面这部分的主题（涉及到公法）现在正为人们热烈讨论，它又那么重要，所以有充分的理由推迟对它们作任何带结论性的表态。

我希望《善德的形而上学原理》将能很快地写出来。⁽¹⁴⁾

【注释】

(1)这篇“序言”没有收入《西方名著大全》。现在根据拉迪的译本译出。“The Metaphysical Elements of Justice”，1965年New York, Bobbs-Merill Co.Inc.版，J.拉迪译，有的地方和黑斯蒂的译法有些出入。另外，正义（justice）一词，一般说来，译作公正比较妥当。在这里，按照通常习惯，仍译为正义。——译者

(2)德文版无此副标题。——译者

(3)按德文版，后三本书的译名应为：《法的形而上学原理》、《道德的形而上学原理》和《自然科学的形而上学原理》。——译者

(4)由于德文“Recht（法）”一词有权利和公正的含义，所以，“公正的形而上学原理”也可以译成“法的形而上学”或“法哲学”。——译者

(5)这就是康德所说的“法”，不过，J.拉迪把它译为“正义”，而康德本人也认为译为“法哲学”最合适。——译者

(6)也就是康德所谈的“法”。——译者

(7)哈利·卡夫是德国莱比锡大学的哲学教授（1742—1798）。——英译者J.拉迪注

(8)自从亚里士多德提出形式和质料两个概念（或范畴）以来，“形式”往往指原则或原理的意思。康德在这里说的“形式的形而上学”，可以理解为纯粹讲哲学原理的哲学。——译者

(9)在德文版此处有重点符号。——译者

(10)豪森（C.A.Hausen，1693—1745），莱比锡大学数学教授。在其《数学原理》（1743）的第一部分第86页中写道：“此外，在这里要注意的不是真实的结构，因为可以感觉的形体不可能因为有了一条定义就会精确；再说，那种寻求是什么东西产生这个形体形式的知识，可以说是一种智力的表现”。——J.拉迪注

(11)德文版有一段拉丁文注释和德文译文如下：“此外，这里并不追求真实的表达，因为感觉的形象不能按照严格的定义构成，而是在探索一种认识，借以产生那种等于用理智表述的形象。”（C.A.豪森：《数学原理》1743年版第一部分第86页。）——译者

(12)见沃尔夫（Christian Wolff，1674—1754）著：《本体论》第588节。——J.拉迪注

(13)C.F.尼古拉（Nicolai，1733—1811），是德国的一位作家和书商，属于自称“大众哲学家”那伙的成员。他疯狂地反对康德、歌德等人的观点。他故意引用康德词句来挖苦康德。——J.拉迪注

(14)1797年第二版中删去了这一句。《道德形而上学》下卷也在1797年出版。——J.拉迪注

道德形而上学总导言⁽¹⁾

道德形而上学总分类

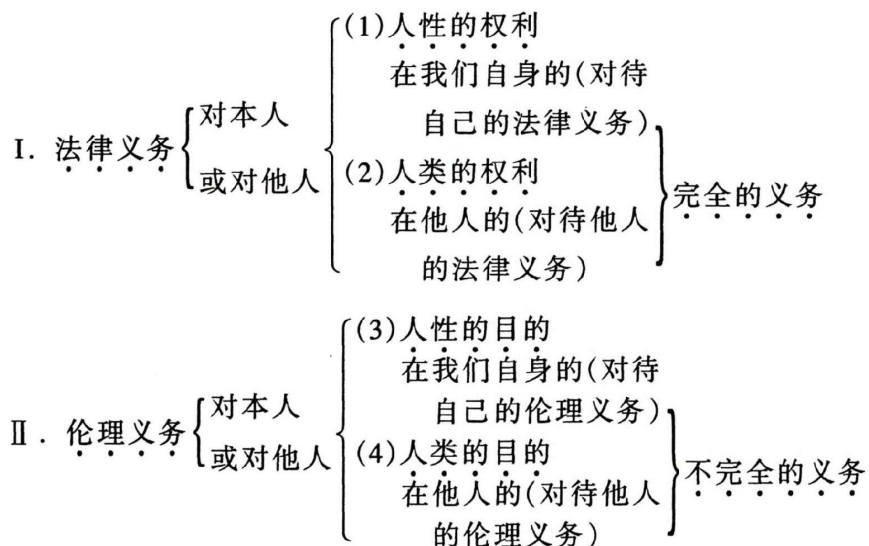
一、一般地作为义务体系的⁽²⁾道德形而上学分类

(一) 一切义务，或者是权利的义务，即法律上的义务；或者是善德的义务，即伦理上的义务。法律义务是指那些由外在立法机关可能规定的义务；伦理义务是上述立法机关所不可能规定的义务。后者为什么不能作为外部立法机关的对象，那是因为它们牵联到一个目的或者最后的目标，这个目的本身同时包含在这些义务之中，于是，对每个人来说，对此目的负有义务。但是，任何外部立法，无法使得任何人去接受一种特定的意图，或者，能够决定他去追求某种宗旨，因为这种决定或追求取决于一种内在的条件或者他心灵自身的活动。可是，那些导致这种内心条件的外部行为是可以被控制的，但这并不意味着个人必须把这些外部行为作为自己的一个目的。

人们会问，既然义务和权利是彼此对应而存在的，为什么道德的科学，或道德哲学，通常被称为——特别是西塞罗——义务的科学而不称之为权利的科学？其理由是：我们唯有通过道德命令（它是义务的直接指令）才认识我们自己的自由——由于我们是自由的，才产生一切道德法则和因此而来的一切权利和义务；而权利的概念，作为把责任加于其他人的一种根据，则是后来从这种命令发展而来的。

(二) 在义务的学说中，一个人可以并应该根据他的自由能力的性质来表述，而这种性质完全是超感觉的。因此，他将要纯粹根据他作为一种人格的人性（人的本质）来表述；这样表述的人，独立于受身体条件限制的人，有别于同一个、然而受那些身体条件限制的那个人（人的现象）。因此，权利和目的的概念，当涉及义务时，根据这种双重性质，可以提出下面的分类：

道德形而上学的分类（根据义务法则的客观关系）⁽³⁾



二、道德形而上学分类（根据责任诸关系）^④

由于主体（他们之间的关系被理解为权利与义务的关系——不论这种关系是否真的存在）容许用彼此间各种法律关系来加以表述，根据这个观点，可以提出另一种分类法：

根据谁提出这个责任，以及谁受此责任约束的主观关系可能作的分类。

（一）对那些既无权利，又无义务的人的法律关系：空缺。

没有这种关系，因为这些人是没有理性的，他们既不能加责任于我们，我们也不受他们提出的责任所约束。

（二）对那些既有权利，又有义务的人的法律关系：有效。有这样一种关系，因为这是人对人的关系。

（三）对那些只有义务而无权利的人的法律关系：空缺。

没有这种关系，若有这种人必然是没有法律人格的人，如同带上镣铐的奴隶。

（四）对一个只有权利而无义务的人的法律关系（上帝）：空缺。

这种关系仅存于哲学中，因为这样一种存在（上帝）是不能由经验认识的对象。

在上述诸例中只有第二类是一种真正的权利和义务的关系。为什么在第四类找不到这种关系，因为它会构成一种超越经验的义务，也就是，找不到一个相应的能够承担并提出责任的客观存在的、有能力的主体。所以，根据理论的观点来看，这种关系，在这里仅仅是理想的关系。也就是我们为我们自己设想的、一种思想上的对象。但是，这个对象的概念并不是完全没有内容的。相反，它对我们以及对我们内心的道德准则是一种很有作用的概念，因此，一般说来，它是与实践有关的概念。正是在这种纯属理想的关系中，一切复杂的义务以及对我们说来是行得通的义务才能够成立。

三、道德形而上学分类（一般地作为义务的体系）

根据这个体系组成的原则和方法

（一）原则	{	(1) <u>权利的·义务</u> { ^① <u>私人权利</u> ^② <u>公共权利</u> ^①
		(2) <u>善德的·义务</u> ，等等。还有其他，还包括一切，如果形而上学基本原理的研究，已经彻底地探索出构成那整体的诸普遍原则，这一切不但包括质料，还包括一种科学的道德系统的构建形式。
（二）方法	{	(1) <u>教诲式的</u>
		(2) <u>苦行节欲式的</u>

① 康德深受罗马法影响，他所说的私人权利和公共权利又可译为私法和公法。——译者

道德形而上学总导言

一、人类心灵能力与道德法则的关系

人类心灵中活跃的能力（作为愿望的最广义的能力）是一个人具有的，通过他的心理

表述出来的能够把外界对象的根据⁽⁵⁾和这些表述取得一致的能力。一个人能够按照自己的表述去行动的能力，就构成这个人的生命。

首先，我们观察到，渴望或厌恶通常都与快乐或痛苦相联系，对快乐或痛苦的感受称为感触。可是，反过来却并不总是如此，因为可能有一种快乐和一个渴望的对象并无关系，而仅仅与一种心理的表述有关，不管是否存在和这种表述相应的对象。其次，与渴望对象有联系的快乐或痛苦，并不都是发生在愿望的活动之前；也不能在任何情况下都把它看成根据，它也许不过是这种渴望活动的结果。那种对一种心理表述感受到快乐或痛苦的能力，叫做“感触”，因为快乐或痛苦仅仅包括在我们心理活动的诸关系中主观的东西。这些关系不包括任何对一个可能提供知识对象本身的关系，它们甚至不能对我们自己的心理状态给以任何知识。因为，甚至诸感觉⁽⁶⁾，且不考虑感知者赋予它们的种种修改过的性质（例如，对红和宛这一类性质等等），都是指构成有关对象的认识的因素，尽管快乐或痛苦的感觉与甜或红有关，但与该客观对象本身所表达的内容根本无关，而仅仅与感知者有关而已。根据上述道理，从快乐和感觉本身来考虑，不能获得更为准确的解释。对快乐与痛苦进一步所能做的所有的事情，仅仅是指出在某些关系中，它们可能具有的结果，以便在实践中可以获得对它们的认识。

当那种被渴望的对象的表述影响到感触能力时，那种必须与渴望活动发生联系的快乐，可以称为实践的快乐，无论这种快乐是此渴望的原因还是结果，对这个名称都适用。另一方面，如果某种快乐并不是必然地与渴望的一个对象相联系，那么，这就不是一种由于该对象的存在而产生的快乐，而仅仅是附加在心理表述中的一个单独的东西。这种快乐可称为“不活跃的满足”或仅仅是冥想的快乐。后一类快乐和感触就称为情趣。因此，在实践哲学体系中，冥想情趣的快乐，不作为一个基本的构成概念加以讨论，而只是偶然地或附带地提到它。至于实践的快乐，则是另一种情况。因为由渴望的或本能欲望的能力活动，其所作出的决定，必须先有此快乐作为它的根据，正是这种决定恰当地构成严格意义上的渴望一词。此外，习以为常的渴望，构成爱好；当根据理解来判断，即依照普通规则来判断快乐与渴望活动的联系至少对个人是有效时，那么，这种联系就称为兴趣。因此，在这种情况下，实践的快乐就是个人爱好的一种兴趣。反之，如果这种快乐只能产生于渴望能力的决定之后，它就是一种精神的快乐，而对这个对象的兴趣，必须称之为理性的兴趣。假如兴趣是感官方面的，并不仅仅建立在纯粹理性原则的基础之上，那么，感觉就必然与快乐相结合，从而可能决定渴望的活动。在必然假定有一种完全属于纯粹理性的兴趣的地方，偷偷摸摸地引进一种爱好方面的兴趣，这是不正常的。但是，为了维持术语的普遍性，我们可以允许使用“爱好”一词来表达那个即使仅仅属于“精神”上的快乐的对象之爱好，这指的是产生于纯粹理性兴趣的一种习以为常的渴望。然而，这样的爱好不应该被看作是理性兴趣的根据，而应把它看作是理性兴趣的结果，我们可以称它为非感性的或理性的爱好。此外，要把欲念和渴望自身的活动区分开，要把欲念作为决定渴望和活动的一种刺激或激励。欲念经常处于一种敏感的心理状态，这种状态本身还没有明确到使愿望的力量变成行动。

渴望能力的活动，可以从概念开始。由于那种决定渴望去行动的原则，是基于人的内心，而不是基于那渴望的对象，根据喜爱，渴望能力的活动便构成行动或不行动的力量。如果这种活动兼有追求那渴望对象的行动力量的意识，它便构成一种选择的行动；如果这种意识不与选择行动发生联系，那么，这种意识活动就称为愿望。由于渴望作出决定（作为渴望的喜爱或偏爱的依据）的内在原则存在于主体的理性中，这种渴望的能力便构成意

志。因此，这种意志就是活跃的渴望或欲望的能力，因为，这种意志，与其说它和选择行动有关，倒不如说它和那决定选择行动力量的原则有关。这种意志自身，当然没有什么特殊的作决定的原则，但是，就它可以决定自愿选择的行动而言，它就是实践理性自身。

一般说来，在这种意志下，可包括有意的选择行为，也可包括单纯愿望的行动，这是就理性在它的活动中可以决定渴望的能力而言。那种可以由纯粹理性决定的选择行为，构成了自由意志的行为。那种仅仅由感官冲动或刺激之类的爱好所决定的行为，可以说是非理性的兽性的选择。可是，人类的选择行为，作为人类，事实上是受这些冲动或刺激的影响，但不是由它们来决定的。因此，如果这种选择行为与理性决定的既成习惯无关，那么，它本身便不是纯粹理性决定的，但是，它可以因纯粹意志的决定而采取行动。有意选择行为的自由，在于它不受感官冲动或刺激的决定。这就形成自由意志的消极方面的概念。自由的积极方面的概念，则来自这样的事实：这种意志是纯粹理性实现自己的能力。但是，这只有当各种行为的准则服从一个能够付诸实现的普遍法则的条件下才有可能，如果把纯粹理性运用到选择行为，而又撇开其选择对象来加以考虑的话，纯粹理性可以视为原则的能力⁽⁷⁾，就此而论，它是实践原则的渊源。因此，可以把纯粹理性看成是一种制定法规的能力。但是，由于它缺乏构成法规的质料，所以它只能成为意志行为准则的形式；如果就它作为一个普遍法则来说，它又是最高法则和意志去作决定的原则⁽⁸⁾。由于这些人类行为的准则或规则来源于主观诸原因，它们自身并非必然地与客观和普遍的原因相一致，因而理性只能规定出这种最高法则，作为禁止做的或必须做的绝对命令。

有别于自然法则的自由法则，是道德的法则。就这些自由法则仅仅涉及外在的行为和这些行为的合法性而论，它们被称为法律的法则。可是，如果它们作为法则，还要求它们本身成为决定我们行为的原则，那么，它们又称为伦理的法则。如果一种行为与法律的法则一致就是它的合法性；如果一种行为与伦理的法则一致就是它的道德性。前一种法则所说的自由，仅仅是外在实践的自由；后一种法则所说的自由，指的却是内在的自由，它和意志活动的外部运用一样，都是为理性的法则所决定的。因此，在理论性的哲学中，据说只有外在感官的对象存在于空间之中，可是，一切内在的和外在的两种感觉的对象，均存在于时间之中；因为两者的表述，都作为表述，在这一点上便同属于内在的感觉。同样地，不论是从外在的或内在的意志行为来观察自由，它的诸法则（一般说来，它们作为纯粹实践的理性法则，用以决定意志的自由活动），必须同时是意志作出决定的内在的原则，虽然这些法则可能不会总是按照这种关系来考虑的。

二、一种道德形而上学的理论⁽⁹⁾和必然性

在《自然科学的形而上学原理》（1716）一书中，我已经说明，必须探究外在可感觉对象的自然科学，一定有一些先验的原则，该书还说，有可能并有必要把这些原则整理成一个体系，称之为“形而上学的自然科学”，并作为自然科学的经验，叫作物理学的一个开端；这种物理学被应用到经验里的具体对象中。可是，后一种科学，如果它小心地做到它的概括不出现谬误的话，便可以接受许多命题作为经验中已得到证明的普遍命题，虽然“普遍”一词如按其狭义去理解，这些命题必须由形而上学的科学从先验原则中引申出来。所以，牛顿接受了为经验所证实的作用与反作用的平衡原理，而且把这个原理推演成一条关于整个物质世界的普遍法则。化学家走得更远，他们把他们关于物质分子的化合和分解的最普遍的法则，完全建立在实验上。可是，他们深信那些法则的普遍性和必然性，以至他们不去担心建立在实验上的这些命题会被发现有任何谬误，而这些实验又受这些命题所引导。

可是，道德法则却与自然法则不同。道德法则作为有效的法则，仅仅在于它们能够合乎理性地建立在先验的原则之上并被理解为必然的。事实上，对于我们自己和我们行动的概念和判断，如果它们的内容仅仅是那些我们可以从经验中学得到的东西，那就没有道德的含义了；如果说，有人错误地想通过经验所得出的任何东西来制定道德原则的话，他就已经陷入最糟糕、最致命的错误的危险之中了。

如果道德哲学仅仅是一种有关快乐的理论，那么，要为其寻求先验原则的基础就纯属荒谬了。因为，无论用什么花言巧语都可以有理地宣称，理性（甚至说它优先于经验）能够通过使我们可以延长生活中真实快乐的享乐手段去理解它，那么，这个先验的学科的一切教导，如果不是同义词的反复，就是毫无根据的假定。因为只有经验才能告诉我们，什么东西会给我们带来快乐。由于自然冲动导向食物、性本能、休息或活动的意念，以及一些较高的愿望，如荣誉、知识的获得等等（它们都是随着我们的自然能力的发展而发展的），所以，这些自然冲动仅是一种能力，表明在什么地方可以找到那些快乐的能力。此外，获得的知识，对每一个人来说仅能通过他自己的办法去获得，这就是说，他能够学到一些手段，并且他一定要通过这种手段去寻求那些快乐。就此而论，一切似是而非的先验的合理化，归根到底无非是通过归纳法，把经验中的事实加以概括而已。由此而得到的一般性仍然是非常有限的，以至对每个人必须允许有数不清的例外，为的是，他可以按照他特殊的爱好和获得快乐的能力，去选择他的生活方式。最后，个人确实必须变得精明伶俐，而以他本人或邻居的遭难为代价。

道德原则却完全不是这么一回事：它们给每个人颁下命令，而不考虑他特殊的爱好，仅仅因为他是自由的并且有实践的理性。道德法则的训令，并不是以某人自身的观察中或从我们动物本性的观察中得来，也不是来自这个世界什么事情会发生或者人们如何行动这类经历的概念。⁽¹⁰⁾但是，理性命令我们应当如何行动，尽管找不到这类行动的榜样，而且，理性也绝不考虑这样行动可能给我们得到什么好处，这种好处事实上只有经验才能真正告诉我们。因为，虽然理性允许我们可以用任何可能的办法，去追求对我们有利的东西，而且，根据经验证明，理性一般说来，甚至可以允许服从它的命令的人比违反它的命令的人得到较大的好处，特别是那些经过深思熟虑的行为更是如此。可是尽管这样，作为命令的理性戒律，其权威并不依赖于这样的考虑。当理性在实践判断上，事先要调整某种不公平的对比使之均衡时，便根据纯粹实践理性的先验原则的正当力量，为了保证这种判断的决定，理性只是把这些考虑作为劝戒来使用，并作为一种抵抗力去防止相反因素的诱惑。

形而上学论证，任何先验的知识体系都包含着一些纯粹的概念。因此，实践哲学——不是把性格，而是把具有意志的自由作为它的对象——必须事先假定并需要道德形而上学。它甚至要求具有这样的形而上学作为一种义务，确实，每一个人在他的心中都具有这种形而上学，只是一般说来，他对此是模糊不自觉的。因为如果没有先验的原则，一个人怎么能够相信在他自身中有一种普遍法则的源泉？正如在自然科学的形而上学中必须有一些原则，规定如何把自然的普遍的最高原则运用到经验中的对象上，所以，在道德形而上学中亦必定有这类原则。我们将不得不经常客观地去讨论，某人的只有从经验中才能认识的特殊性格，为的是表明在这个性格中，那些东西是普遍道德原则影响的结果。可是，在具体运用这些原则的过程中，采取这种对待这些原则的方式，决不至于损害它们合理的纯洁性，或者对它们先验的根源产生怀疑。这等于说，道德形而上学不能像关于人的经验科学那样，建立在人类学之上，但却可以应用到人类学中去。

与道德形而上学对立的部分，又属实践哲学的另一个分支，应该是道德人类学，作为研究人类道德性质的经验科学。这门科学只应该包括主观的条件。这些主观条件在实践中，加上运用宣传、扩大影响以及加强道德原则（例如通过对青年的教育以及对人民的教导）的手段和利用所有其他建立在经验之上的并与主观条件不可分离的学说与戒律，对那些存在于人性中的普遍道德法则的实现，起到阻碍或促进的作用。然而这些主观条件既不能摆在理性原则的形而上学研究之前，也不要和这种研究相混淆。因为这样做十分危险，可能得出虚假的法则，至少也是一些有很大伸缩性的道德法则；而这样做还将会提出一个不可能达到的、不为人所喜爱的法则，那是由于这个法则尚未为人所理解，尚未表现出它的纯洁性（这个法则的力量正包含在它的纯洁性中）。或者相反，伪造的和混合的动机也许会被用来替代那种本身合乎义务和良好的东西。上述动机，无论对判断的指导，或者在义务的实践中，对心灵的约束都不能提供可靠的道德原则。所以只有通过纯粹理性，义务才能够得到必要的规定。

高一级的哲学上的划分（其划分的根据就如上面所述）是理论哲学和实践哲学。实践哲学正是广义的道德哲学（对此，我已在别的地方加以说明了）。⁽¹¹⁾根据自然法则，一切可以实践的并且有可能做到的都是技艺活动的专门学科，它的戒律和规则完全依赖自然的理论。只有那些依据自由法则可以实现的行为，才能具有独立于理论之外的原则，因为任何超越自然所决定的东西，都不存在理论。因此，哲学不能在实践的这一分支中，包含一种技艺性的理论，而只能有一种道德实践的学说。但是，如果与自由法则一致行动却与自然相反的意志的机敏，也可以称之为是一种技艺，那就必定表明有一种技艺，可以使一个自由的体系像自然的体系一样成为可以实现的体系。如果我们能够利用这种技艺完整地认识理性对我们规定的是什麼，并把这个意念加以实践，那么，这种技艺将会事实上成为神的技艺。

三、道德形而上学的分类⁽¹²⁾

一切立法，不论是涉及内在的或外在的行为，也不论它来自纯粹理性的先验的命令，或者是由于别人意志的规定，都涉及两个因素：第一是法则，它表示该行为出于客观上的必然性，是应该发生的，因而把这种行为变成义务；第二是动机，它把意志对上述行为作出决定的原则，以及内心对上述法则的表述，主观地联系起来，因此，这个法则使得义务成为该行为的动机。通过第一个因素，该行为依照实践法则，与决定意志活动的可能性的单纯理论认识相一致，该行为便体现为一种义务。通过第二个因素，要按此行动的责任，便与意志本身作出决定的原则在主体中联系起来了。因此，一切立法都可以根据它的“动机原则”⁽¹³⁾加以区分。那种使得一种行为成为义务，而这种义务同时又是动机的立法便是伦理的立法；如果这种立法在其法规中没有包括动机的原则，因而容许另一种动机，但不是义务自身的观念，这种立法便是法律的立法。至于后一种立法（很明显，动机与义务的观念有区别），在作出有意识的活动的决定时，它们必定受到爱好或厌恶的主观方面（病理学）的影响，特别是对来自厌恶的影响，因此这一种立法必须是强制性的，也就是不单纯地是诱导的或劝导的模式。一种行为与法律一致或不一致而不考虑它的动机，就是该行为的合法性；如果一种行为的义务观念产生于法规，而同时又构成该行为的动机，这种行为的特性就是该行为的道德性。

义务，特别是根据法律立法确定的义务，只能是外在的义务。因为这类立法的方式，不要求义务（它是内在的）的观念，就是那决定意志行动的原则自身，如果这种立法的要求有一种动机符合于它的法律性质的动机，那末这种动机只能与此法则的外在的东西

发生关系。伦理的立法则相反，它使得内在的行为也成为义务，但是它并不排除外在的东西，因为它拥有一切属于义务性质的东西。正是由于伦理立法在它的法则中包含行为的内在动机，犹如该行为的内在动机被包含在义务的观念之中，这样，伦理的立法含有一种根本无法归入外在立法的特性。因此，伦理立法自身不可能是上述外在的立法，它甚至也不是从神的意志中产生，虽然它可以容纳那些依靠外在立法而存在的义务作为它的义务，并在它自己的立法中把这些义务放在动机的位置上。

根据以上所述，显然，所有义务仅仅因为它们都是义务，都属于伦理的范围；可是，基于义务所产生的立法，却不能根据这种解释，认为在一切情况下，它都包括在伦理之中，相反，有许多这样的法规存在于伦理之外。因此，伦理命令我必须履行由契约规定的诺言，虽然缔约的另一方不见得能够强迫我这样做。伦理学从法理学或权利的科学中，采纳那些适合于它的法则和义务，伦理的许多命令正是通过这种方法建立起来的。因此，守约的原则，不是存在于伦理之中，而是存在于法理学中，即“被制定和被接受的诺言必须遵守。”据此，伦理特别教导我们，即使不理睬外在强制的动机原则（这种强制体现了法律立法与义务的联系），那么，单是义务的观念自身就足够作为动机了。因为，假如不是这样，假如立法本身不是法律，那么，由此而产生的义务就不会专门地是一种权利的义务（有别于道德的义务），而人们在履行义务中所表现出来的忠诚（这些行为可能是人们受到契约条款的约束才这样做的），便会把行为分成慈善的行为和加于他们的责任的行为，这类分类不可能是正确的。遵守诺言，并不必然地是一种道德的义务，而是一种权利的义务，履行这种义务可能是出于外在的强制力。但是，遵守诺言，即使不使用任何强制力来强迫遵守它，它同时是一种合乎道德的行为，并且是道德的证明。因而，法理学，作为权利的科学，以及伦理学，作为道德的科学，其间的区别并不太着重于它们的不同义务，而更多的是它们的立法不同。不同的立法所产生的不同的法规便与这一类或那一类的动机发生联系。

伦理的立法就是那些不可能是外在的立法，虽然它所规定的义务可以是外在的和内在的。法律的立法也可能是外在的立法。因此，遵守契约规定的诺言是一种外在的义务。但是，那种指令人们按它去做的原因，仅仅因为这是一项义务，并不考虑任何其他动机，这种指令便完全属于内在的立法。为此，一种责任，如果它是一类特殊义务，或者一类对我们行为方式的特殊的约束（它在伦理上和法理学中，都是一种外在的义务），这种责任便不属于伦理的范围。但是，如果遇到这种情况，即一种内在的立法不能有一位外在的立法者，那么这样的责任便称作属于伦理的；出于同样的理由，慈善性的义务，虽然它们（作为外在行为的责任）都是外在的义务，都算作属于伦理性质的，因为它们只能通过内在的立法责成于人。伦理有它自身的不容置疑的特殊义务——例如怎样对待自己——但是，伦理仍然有一些与法理学共同具有的义务，只是不采纳共同负责的方式而已。简言之，伦理立法的特殊性，就是它责成人们去履行此行为时，仅仅因为它们都是义务，并且把义务自身的原则——不管它的原因或理由是什么——作为意志活动的唯一充分的动机。可见，有许多伦理义务，它们直接地就是动机；内在立法也使得其余的义务全部间接地成为伦理的义务。⁽¹⁴⁾

一个体系的各个分支的演绎，正是对此体系的完整性和连续性的保证。因此，可能存在一种逻辑的过渡，即从一般的划分概念到各个分支的组成部分，并在整个体系和层次中，从头到尾都没有任何安排上的中断或不连贯性。这样一种划分工作是建立一个体系最困难的条件之一。至于什么是最高的概念，即首先划分正确与错误，甚至还存在一定的疑

问。但是，绝不怀疑一般地存在自由意志活动的概念。同样，本体论的解释者是从某物和无物开始的。它们没有考虑到“某物”和“无物”是已经存在的划分好了的各部分，而要做到这一步之前，尚缺乏一个最高的划分事物的概念，最高的划分概念只能是对物的一般的划分。

四、一般基本概念的定义和解释

自由的概念是一个纯粹理性的概念。因此，对于理论哲学来说自由是超验的。因为这一概念在任何可能存在的经验中，都无法找到或不能提供相应的事例，结果，自由不能被描述成为（对我们是可能存在的）任何理论认识的一个对象。它在任何方面都不是构成性的概念，而仅仅是一种调节性的概念，它可以被思辨的理性所接受。但是，最多只能作为是一种纯消极的原则。可是，在理性的实践方面，自由的现实性也许可以被某些实践原则所证明。这些实践诸原则，作为法则，在决定意志——独立于一切经验的和可感知的条件——活动的过程中，证明都是纯粹理性的一种诱因。这样一来，在我们自身中有一种纯粹意志（作为一切道德概念和法律渊源）的事实就被证实了。

在实践的关系中，建立了基于自由的积极概念上的无条件的实践法则，它们专门构成道德法则。由于我们是人类，具有一种受到感觉官能影响的意志活动，结果，这种意志的活动可能与纯粹意志不一致，甚至经常与它冲突，这些法则表现为强制的命令或禁止我们做某些行为，因此，这类法则是绝对的或无条件的命令。这种绝对的或无条件的特性使它们有别于技术性的命令——它们表达技艺性的规定，而且始终是有条件地下达命令。根据这些绝对命令，一些行为允许做的或不允许做的，都是决定于它在道德上是可以做的或不可以做的。这些行为中有的行为，或者与它们对立的那些行为，都是道德上必需的或强制性的。因此，关于这样的行为就出现了义务的概念，谁遵守或违反了义务，就会随之带来特殊的、被称为道德感情上的快乐或痛苦。可是，当我们考理想性的实践法则时，却不把道德感觉或感情计算在内，因为它们并不是构成理性的实践法则的基础或原则，它们仅仅是一种主观的反应，那是当我们有意识的活动决定于这些法则的时候，产生于心灵中的反应。如果从理性去判断，虽然，这些道德感情既不能增加，也不能减少道德法则的客观效力和影响，但是，这样的感觉可能根据不同的人的体会而有所不同。

下面一些概念对于道德形而上学的两大分支（法理学和伦理学）都是共同的。

责任是自由行为的必要性，这是从自由行为与理性的绝对命令有联系的角度来看的。一项绝对命令就是一项实践规则。根据这个规则，一种行为便成为必要的，否则，这种行为为自身只是偶然的。绝对命令不同于实践法则（虽然实践法则同样表示该行为是必要的），当绝对命令涉及行为者的品质时（例如一个圣洁的人），却不考虑这种行为对他说来是不是内在地必要的，还是出于偶然的（例如我们所见到的一个普通的人），因为，凡是坚持有利是首要条件的地方，事实上不存在绝对命令。因此，一项绝对命令就是一项规则，它不仅指出而且使得主观上认为是偶然性的行为成为必须做的。还有，绝对命令因此还表示了主体，作为有道德感的人，必须根据这种规则去行动。绝对的或无条件的命令是这样的一种命令：它要求做的行为用不着间接地通过一种目的的概念，要通过这种行为才能达到这个目的；但是，它用它的绝对命令的形式对心灵表示，这种行为在客观上是必要的，便使该行为成为必要的。这样的命令不能通过任何其它实践学科提出来，只是那种说明责任的学科，即只有道德的学科才能做得到。所有其它的命令，都是技术性的，它们全都是有条件的。绝对命令之所以有可能性，是基于这样的事实：它们不是那种可能附带有某种意图的意志的决定，它们仅仅基于意志是自由的。

任何与责任不相矛盾的行为都被允许去做，这种自由，由于不被相反的绝对命令所制约，便构成道德的权利，作为该行为的保证或资格。从这点便可以立刻明白，什么行为是不允许的或不正当的。

义务是对任何这样一点行为的称呼：这类行为能够使任何人都受到一种责任的约束。因此，义务是一切责任的主要内容。义务，从与某一行为有关的角度看来，可能是一回事，但是，我们却可以根据不同的原因受这种义务所约束。

由于绝对命令表明去做某些行为是一种责任，绝对命令便是道德上的实践法则。但是，由于责任在这样一种法则中所表明的，不仅仅包含实践上的必要性，而且还表明确实的强迫性，所以，绝对命令就是法则，或者是命令，或者是禁止；根据要做或不要做一种行为，绝对命令表现为一种义务。如果一种行为既不是命令规定去做的也不是禁止去做的，它便仅仅是允许去做，因为，没有限制自由的法规，对此行为也没有规定任何义务，这样的行为就可以说与道德无关。人们可以问哪儿有这样与道德无关的行为？如果有，是否在戒律性和约束性的法规之外，还需要一种允许性的法规，以便让人们依照自己的意愿，可以在这种情况下自由行动，或者克制自己不去行动。如果事情确是如此，那么，我们所谈论的道德权利，在任何情况下，都不是指那些本身并不重要的行为；因为根据道德法则来考虑那些行为，不需要任何特殊法则来建立这样的权利。

一种行动之被称为一种行为⁽¹⁵⁾（或道德行为），那是由于这种行为服从责任的法则，而且，这行为的主体也被看作当他在行使他的意志时，他有选择的自由。那个当事人（作为行为者或道德行为的行动者）通过这种行为，被看作是该行为效果的制造者。这种效果以及这种行为本身，也许是外加于他的，如果他事前知道该道德法则要他承担一种责任的话。

人，是主体，他有能力承担加于他的行为。因此，道德的人格不是别的，它是受道德法则约束的一个有理性的人的自由。道德的人格不同于作为心理上的自由，因为心理上的自由仅是一种能力，通过这种能力，我们可以在不同的情况下，意识到我们自己与我们的存在是一致的。因此，结论是，人最适合于服从他给自己规定的法律——或者是给他单独规定的，或者是给他与别人共同规定的法律。

物，是指那些不可能承担责任主体的东西。它是意志自由活动的对象，它本身没有自由，因而被称之为物。

是或非⁽¹⁶⁾，一般的含义是指一个行为是否符合于义务或违背义务，不论这个义务的内容或其来源是什么。凡是与义务相违背的行为叫做违犯。

对义务的一种无意违犯，如果要追责他本人，仅能称为过失。一种故意的违犯——指行为者意识到这是一种违犯的行为——则构成犯罪。凡是在法律的含义上与外在法律相符合的事情，称为合乎正义（或公正），凡是在法律的含义上与外在法律不相符合的事情，称为非正义（不公正）。

义务或责任如果彼此冲突，结果便会在它们之间发生这样一种关系：一方完全地或部分地废除另一方。义务和责任都是一些概念，它们表明某些行为在客观实践上的必要性，两种相反的规则不可能在客观上同时是必要的，因为，如果根据一方的规则去行动是一种义务，那么，不但没有义务按照相反的一方的规则去行动，而且，这样去做甚至可能违反了义务，因此，义务和责任的冲突完全是不可思议的。不过，对某一个人来说，加给他的

责任，根据他自己所了解的一条规则，可能有两个理由，可是，没有任何一个理由可以充分地构成真正的责任；在此情况下，其中之一就不是义务。如果构成责任的两个理由确实是彼此冲突的，那么，实践哲学不认为较强的责任便必然要占上风，而认为那个较强的责任的理由应当保持它的地位。

那些使外在立法成为可能的强制性法律，通常称为外在的法律。那些外在的法律即使没有外在立法，其强制性可以为先验理性所认识的话，都称之为自然法。此外，那些法律，若无真正的外在立法则无强制性时，就叫做实在法。因此，一种包括纯粹自然法⁽¹⁷⁾的外在立法是可以理解的。可是，在这种情况下，就必须假定先有一条自然法来树立立法者的权威，表明通过他本人的意志行为，他有权（利）使他人服从责任。

使得某种行为成为一种义务的原则，就是实践法则。一行动者依主观的理由，把一规则作为他自己的行动原则，这条规则，就叫做他的（行为）准则。可见，即使实践法则只有一条并保持不变，行动者的诸准则却可以大不相同。

绝对命令，一般仅仅表明什么构成责任。它可以概括为如下公式：“依照一个可以同时被承认为普遍法则的准则行事”。因此，行为，必须首先按照它们的主观原则来考虑。但是，这个主观原则是否在客观上也有效，只能通过绝对命令的尺度才能为人们所知道。理性把任何行为的原则或准则加以检验，它要求行为者联系这个原则或准则来想想他自己。理性还同时提出一项普遍法则，并且考虑他的行为是否有足够的资格适合于纳入这样的一项普遍立法之中。

上述普遍法则的单纯性，和那些可以从这条法则引导出来的大量的和多样的后果相比较，再看它的命令所具有的权威和尊严（用不着附加任何明显的动机或约束力），这种单纯性最初出现时肯定要引起人们极大的惊异。我们可能十分奇怪我们的理性力量，它通过一个单纯的意念（使一项准则有资格符合实践法则的普遍性）便能决定意志的活动，特别是当我们被教导：这种实践的道德法则，最初表现为意志的一种特征，即思辨理性，它绝不可能来自先验的原则，或者来自任何经验的东西；即使实践法则已经确定有关事实，但它也绝不能在理论上证明这种事实的可能性。这种实践法则，无论如何，不但发现了意志的特征就是自由这一事实，而且无可辩驳地确立了这一特征。因此，你无需惊异地看到道德法则是不可能示范的，但却是明白无疑的，如同数学的公设那样。与此同时，在我们面前展示了实践知识的全部领域，从这里，理性，在它的理论方面，必然发现它自身以及它的思辨的自由观念，连同所有那些超感觉的观念，一般地都被排除在实践知识之外。

一种行为与义务法则相一致构成此行为的合法性；这种行为的准则与义务法则相一致构成此行为的道德性。因此，准则就是行为的主观原则，个人把它定为自己的一项规划，作为他实际上决意怎样去行动。

另一方面，义务的原则，就是理性绝对地、客观地和普遍地以命令的形式，向个人提出，他应该如何行动。

因此，道德学科的最高原则是：“依照一个能够像一项普遍法则那样有效的法则去行动。”凡是不符合这个条件的准则，就是违背道德。

法则一般地被看作是实践理性产生于意志，准则出现于意志在作出选择过程的活动之中。后者对人来说就构成自由意志。如果意志仅仅指一种单纯的法则，那么，这种意志既不能说是自由的，也不能说是不自由的，因为它与行为没有直接的关系，但它为行为的准

则提供一种法则，因此，它就是实践理性自身。所以，这种意志作为一种能力，它本身绝对是必然的，它不服从于任何外在的强制。因此，只有在自己有意识的活动过程中，那种选择行为才能被称为自由。

意志行动的自由却不能界说为一种不重要的个人任性的自由，⁽¹⁸⁾后者是作为一种能作出是否遵循或反对上述法则选择的能力。在那种有意识的活动过程中，如果作为一种现象来看，的确在经验中存在许多选择的事例，于是有一些例子便被界说为自由意志。因为自由第一次通过道德法则而可以被认识的时候，仅仅被认为是在我们自身中一种否定的特性，因为自由并非通过可感知的作出决定的原则，强迫我们去行动这一事实构成的。如果把意志的行动看作一种本体的真实，并把人看作有一种纯粹理性的智慧，那么，意志的行动根本就不能从理论上加以说明，也不能说它的力量在选择的过程中，如何必定能够按那种可感知的活动去行动，因而也不能说明自由的肯定特性存在于什么地方之内。我们所能看到和理解的，只有下面一些：人，作为属于有感觉生物的一种，却显示出——如同在经验中所表明的——有选择的能力，不但可以作出合乎上述法则的选择，也可以作出违背此法则的选择；人，作为属于智能世界中理性的一生物，他的自由不能由仅仅可以被感知的诸表象加以解释。因为可被感知的现象，不能使一个超感知的对象——如自由意志——成为可以理解的，自由也不能依据下面单纯的事实而被认识：人，作为有理性的主体能够作出与他自己立法理性相违背的选择，虽然经验可以证明这种情况经常发生，尽管我们无法知道这样的事情为何可能如此，因为，承认一项基于经验的命题是一回事，而把这个命题作为理解的原则，并把它作为普遍识别自由意志（有别于任意专断的行动）的标志，则又是一回事。因为，经验的命题并不认为任何个别的特性必然地属于某种概念，但是，在解释的过程中却是这样要求的。自由，就它与内在的理性立法的关系而言，只可以恰当地称之为一种力量而已。上面提到的那种产生背离法则的可能性，正是一种没有能力或者缺乏这种力量的表示。那么，怎么可以用后者（没有能力）来说明前者（有能力）呢？要做到这一点，只有通过一个定义，它可以把自由意志加进实践的概念之中，这种情况存在于经验中，但是，这个定义将是一种混合的定义，并可能在一种错误的思路下去说明这个概念。

一项道德的实践法则是一个命题，它包含着绝对命令（戒律）。那位通过法令来下命令的人是制法者或立法者。他是那种责任——伴随着法令而来的责任的作者，但是，他并不始终是这种法令本身的作者。在后一种情况下，这种法令可能是实在性的、偶然性的、任意的。那种由我们自己的理性先验地、无条件地加于我们的法则，也可以表现为出自最高立法者的意志，结果成为只具有权利而没有义务的意志，它仅仅表示一个法人的意念，他的意志对所有的人来说就是命令，用不着理会他是否是这个意志的作者。

从道德含义上看，责难是一种判断，任何人通过这个判断就宣布他是一种行为的作者，或者是一种行为的自由动机的承担者，这个行为于是被认为是他的道德表现或德行，并且受到法则的约束⁽¹⁹⁾。如果这个判断又规定了关于这种道德行为的法律后果，那么，这个判断就是合法的或有效的；否则它便仅仅是一种裁定或宣告而已。一个享有法权的人——单个人或集体——被授权去判定行为是否合法，他就是法官或法庭。

当任何人的行为符合于义务而不是仅仅迫于此法则才去行动时，这种行为就是值得称赞的。那种仅仅严格依据此法则去做的行为，便是守本分。如果完成一种行为比此法则所要求的做得少，其结果就是道德上的缺点或者过错。

对一种应该受谴责的有缺点的行动所承受的法律效果或后果便是惩罚；一项值得称赞

的行为的后果就是给予奖赏，前提是被此法则所承诺并构成该行为的动机。一种行为如果符合于“守本分”或严格地与“守本分”相一致，那就没有法律上的后果。慈善行为受到的赞扬与法律无关。

履行一项有责任去做的行为，因而产生好的或坏的后果，这不能归咎于行为者；同样，履行一项值得称赞的行为，如果失败了，亦不能归咎于行为者。一件值得称赞的行为的良好后果，以及一件错误行为的不良后果，倒可以追究于行为者。

对行为者归咎的程度，取决于行为者必须克服的障碍（或困难）的大小。如果在感知方面的自然障碍较大，而涉及义务的道德障碍较小，这个善良的行为，就越应该受到称赞。这个道理从下面的例子里可以看得很分明：例如某人去拯救一个毫不相识的人于巨大灾难之中，并且要求他作出相当大的牺牲；反之也相同，如果感知上的自然障碍小，而基于义务原因的障碍大，这种不良行为就更加应该受到谴责。可见，当事人或行为者的心理状态不同，根据他是怀着强烈的热情去做或者是冷静地、审慎地去做，对该行为的评价便有所不同。

【注释】

(1)从这里开始，都是按照W.黑斯蒂的英译文（The Science of Right）译的。——译者

(2)德文版无“作为义务体系的”这几个字。——译者

(3)在德文版，此标题为：根据法则与义务的客观关系发展。——译者

(4)德文版无此标题，仅有序数词“二”。——译者

(5)“根据”，指哲学意义上的，就是一事物存在的根据或原因。——译者

(6)感觉力，作为感觉的能力，可以根据我们表述的主观性质，一般地给它下个定义。它是一种理解力，首先，它指的是对一个对象的主观表述的能力。只有这种能力，可以运用这些表述手段去思考任何对象。那么，我们表述的主观性质，可能是这样一个内容，即这些表述能够和客观对象发生联系，从而提供有关对象的知识；或者是有关它们形式的知识；或者有关它们内容（质料）的知识。通过纯粹理解力（或直觉）获得前者的知识；通过恰当的感觉获得后者的知识，在此情况下，“感觉能力”（作为有接受客观表述的能力）可以恰当地称之为“感觉的理解力”。但是，仅仅从心理表述的主观性质看，事实上不能变成客观的知识，因为它仅包括思维的主体与这些表述的关系，而不包括任何可以用来获得一个对象知识的东西。在此情况下，心灵对这种主观表述的接受能力，叫做感触。这种接受能力，包括这种表述对主体所产生的后果，不论对此主体是感觉方面的或者是心智上的，它属于感觉力，虽然表述本身可以属于理解的或理性的。——康德原注

(7)指发现与坚持原则的才能。——译者

(8)这两句中的“法规”、“法则”，在英译本中均为“law”，似无分别但又不得不加分别。——译者

(9)原文为“Idea”，可以译为“思想”，但就这一节的内容来看，所讲的都是理论问题，比思

想更深一层，所以译为“理论”。——译者

(10) 德文中的“道德，Sitten”，与拉丁语中“Mores”的意思是一样的，仅指生活态度和生活方式。——康德原注

(11) 指《判断力的批判》（1790）。——译者

(12) 一个体系分类（划分）的演绎，即既证明分类的完整性，又证明持续稳定性，也就是说，在一系列小的分类中，要不经飞跃，从被分出来的概念过渡到成为分类的一个环节（一项），这种过渡对于一个体系的建筑师来说是最难完成的条件之一，什么是划分权利（公正）或非权利（不公正）的最高的被分出的概念，也有令人疑虑之处。这是自由的意志选择的行动。正如本体论的教师们从“一些”和“无”开始，直至最高，却没有认识到，这已经就是一种分类的若干环节（项），不过对此仍缺乏被分出来的概念，被分出来的概念无非是一个一般对象的概念。——康德原注

(13) 这种分类的理由是适用的，尽管那种成为义务的行为，可能与另一种行为（从另一个角度看来，这种行为可能是另一种样子）恰好一致。例如，行为在任何情况下，都可以按照它们外在的条件加以分类。——康德原注

(14) 德文版第三节到此为止，缺以下的一大段。——译者

(15) 康德在此所说的“行为”是指一种“完整的行为”，即他所解释的道德行为。——译者

(16) 或译“正确与错误”、“公正与不公正”。——译者

(17) 德文出版者注，此“纯粹自然法”应为“实在法”。这个注颇重要，否则很难理解这里说的自然法是什么。——译者

(18) freedom与liberty，在康德和黑格尔二人的术语中都有一定的区分的，他们想的是把前者指依理性而作出正确选择的“自由”，而后者则指任性的“自由”，褒前者，贬后者。——译者

(19) 这里所说的法则，应该是道德法则。——译者

权利科学

权利科学导言

一般的定义与分类⁽¹⁾

一、什么是权利科学？

权利科学所研究的对象是：一切可以由外在立法机关公布的法律的原则。如果有一个这样的立法机关，在实际工作中运用这门科学时，立法就成为一个实在权利和实在法律的体系。精通这个体系知识的人称为法学家或法学顾问。从事实际工作的法学顾问或职业律师就是精通和熟悉实在的外在法律知识的人，他们能够运用这些法律处理生活中可能发生的案件。这种实在权利和实在法律的实际知识，可以看作属于法理学（按这个词的原来含义）的范围。可是，关于权利和法律原则的理论知识，不同于实在法和经验的案件，则属于纯粹的权利科学。⁽²⁾所以权利科学研究的是有关自然权利原则的哲学上的并且是有系统的知识。从事实际工作的法学家或立法者必须从这门科学中推演出全部实在立法的不可改变的原则。

二、什么是权利？⁽³⁾

问一位法学家“什么是权利？”就像问一位逻辑学家一个众所周知的问题“什么是真理？”同样使他感到为难。他的回答很可能是这样，且在回答中极力避免同义语的反复，而仅仅承认这样的事实，即指出某个国家在某个时期的法律认为唯一正确的东西是什么，而不正面解答问者提出来的那个普遍性的问题。对具体的实例指出什么是正确的，这是很容易的，例如指出在一定地方、一定时间的法律是怎样说的⁽⁴⁾或者可能是怎样说的。但是，要决定那些已经制定出来的法律本身是否正确，并规定出可以被接受的普遍标准以判断是非，弄清什么是公正或不公正的，这就非常困难了。所有这些，对一个做实际工作的法学家来说，可能还完全不清楚，直到他暂时摈弃他那来自经验的原则，而在纯粹理性中探索上述判断的根源，以便为实际的实在立法奠定真正的基础。在这种探索中，他的经验性的法律，确实可以给他提供十分有用的指导；但是，纯粹经验性的体系⁽⁵⁾（对理性的原则是无效的）就像费德拉斯童话中那个木头的脑袋那样，尽管外形很像头，但不幸的是缺少脑子。

权利的概念——就权利所涉及的那相应的责任（它是权利的道德概念）来看——

（1）首先，它只涉及一个人对另一个人的外在的和实践的关系，因为通过他们的行为这件事实，他们可能间接地或直接地彼此影响。

（2）其次，权利的概念，并不表示一个人的行为⁽⁶⁾对另一个人的愿望或纯粹要求的关系，不问它是仁慈的行为或者不友好的行为，它只表示他的自由行为与别人行为的自由的关系。

(3) 最后，在这些有意识行为⁽⁷⁾的相互关系中，权利的概念并不考虑意志行动的内容，不考虑任何人可能决定把此内容作为他的目的。换言之，在一个权利问题中不需问人。他为了自己的事情去购买货物时并不去问任何人，是否在这一笔买卖中获得好处的权利，而仅仅考虑这笔交易的形式，考虑彼此意志行为的关系⁽⁸⁾。意志行为或者有意识的选择，它们之所以被考虑，只是在于它们是自由的，并考虑二人中一个人的行为，按一条普遍法则，能否与另一人的自由相协调的问题。

因此，可以理解权利为全部条件，根据这些条件，任何人的有意识的行为，按照一条普遍的自由法则，确实能够和其他人的有意识的行为相协调。⁽⁹⁾

三、权利的普遍原则

“任何一个行为，如果它本身是正确的，或者它依据的准则是正确的，那么，这个行为根据一条普遍法则，能够在行为上和每一个人的意志自由同时并存。”⁽¹⁰⁾

因此，如果我的行为或者我的状况，根据一条普遍法则，能够和其他任何一个人的自由并存，那么，任何人妨碍我完成这个行为，或者妨碍我保持这种状况，他就是侵犯了我⁽¹¹⁾，因为根据普遍法则，这种妨碍或阻力不能和自由并存。

由此可以推论出：不能要求，这条概括一切准则的原则本身就是我的准则，也就是说，我把它作为我的行为准则。因为每个人都可以是自由的，尽管他的自由对我的自由完全无关紧要，甚至尽管我心中还想去侵犯他的自由，但我并没有以我的外在行为真去违犯他的自由。然而伦理学（它和法理学不同）加给我的一种责任，是要把权利的实现成为我的行动准则。⁽¹²⁾

因此，权利的普遍法则可以表达为：“外在地要这样去行动：你的意志的自由行使，根据一条普遍法则，能够和其他所有人的自由并存。”这无疑是把责任加于我的一条法则；但仅就这个责任而言，它根本不能期待我，更不是命令我应该用这些条件来限制我的自由。理性只是说，它在这个方面深受它自己的意见所限制，并很可能实际上也受到别的条件所限制；理性把此普遍法则作为一个不能进一步证明的公设而规定下来。由于此公设的用意不是教人以善德，而是去说明权利是什么，那么，权利的法则，正如上面所说的，不可以也不应该被解释为行为的动机原则。

四、权利是与资格相结合的或者与强制的权威相结合的

反对任何一种效果的障碍，事实上就是扩大这种效果，而且和这种效果的完成相一致。现在根据普遍法则，凡是妨碍自由的事情都是错误的，任何方式的强制或强迫都是对自由的妨碍或抗拒。因此，如果在某种程度上，行使自由的本身就是自由的妨碍，那么，根据普遍法则，这是错误的；反对这种做法的强迫或强制，则是正确的，因为这是对自由的妨碍的制止，并且与那种根据普遍法则而存在的自由相一致。于是，根据矛盾的逻辑原则，所有的权利都伴随着一种不言而喻的资格或权限，对实际上可能侵犯权利的任何人施加强制。

五、严格的权利也可以表示为这样一种可能性：根据普遍法则，普遍的相互的强制，能够与所有人的自由相协调

这个命题的涵义是，权利不能看作是由两个不同的要素组成根据那条普遍法则而来的责任，以及一种权利，即有一方可以通过他自己的自由选择，可以约束并迫使别人去履行某种行为。可是这个命题意味着权利的概念，可以看作直接含有普遍的相互强制的可能性，并与所有人的自由相协调。由于一般的权利所涉及的对象仅仅是外在的行为，因此，严格的权利与伦理没有任何牵连，它只考虑行为外在的方面，而不考虑行为的其他动机，因为它是纯粹的权利，不掺杂任何道德的律令。所以，严格的权利（按照这个词的狭义含义）就是那种仅仅可以被称为完全外在的权利。毫无疑问这样的权利是建筑在每个人根据这条普遍法则而来的责任的意识上。但是，如果它确是这样的纯粹，它便既不可能也不应该把这种意识作为动机，并通过这个动机去决定意志的自由行动。为此目标，这个命题便建立在一种外在强制的可能性原则之上，这种强制，根据普遍诸法则⁽¹³⁾，可以和每一个人的自由并存。因此，当人们说债权人有权要求债务人偿还他的债务时，这丝毫不是说债权人可以让债务人的心里感觉到那是理性责成他这样做，而是说，债权人能够凭借某种外在强制力迫使任何一个债务人还债。而这种强制，根据一条普遍法则，与所有的人（包括与此债务有关的各方面的人在内）的自由相符合。可见，权利和强制的权限是一回事。

权利的法则，如前面所阐明的那样，是在普遍自由的原则支配下，根据每一个人的自由，必然表示为一种相互的强制。于是，权利的法则，可以说是权力概念的典型结构，也就是根据作用与反作用的平衡的物理法则，对物体自由活动的可能性进行了类比的研究，然后用一种纯粹先验的直觉来说明它。既然在纯粹数学中，我们无法直接从一个单纯的抽象概念推演出这个学科研究对象的种种属性，我们只能通过有形结构，或者通过此学科概念的描述去发现这些属性，对权利的原则也适用这种办法。这种办法对纯粹形式上的权利概念来说，还不算十分重要，可是，对普遍与平等的相互强制的关系，则更为重要，因为相互强制与权利的法则相协调，并且按一般法则加以归纳，这样一来，便使得对权利法则概念的描述成为可能。正如那些在力学中被提出来的概念，都是建立在纯粹数学的形式上的描述（如同在几何学中所提出的那些概念），所以，理性已经同样注意到用先验的直觉描述，并尽量设法令人能够理解权利概念的结构。在几何学的线条中，正确是相对而言的，例如直线，它是相对曲线和对斜线而言的。⁽¹⁴⁾在第一种对立中，这里涉及线条的一种内在的特性，即在已知两点间作线，只可能有一条直线或者一条正确的线段。在第二种情况中，如果两条交叉的或相遇的线，它们的位置同样是这样的性质，即只有一条线可以被称为垂直线，此线不能偏向于这一边或那一边，并把空间分割成相等的两部分。经过这样的类比，权利科学的目的在于决定每一个人，取得像数学那样准确的他自己的一份；然而，在善德的伦理学中，却不能企望做到这样，因为它不能不允许一定范围作为例外。但是，不用进入伦理的领域，就存在两种情况，即人所共知的不明确的权利“衡平法”和“紧急避难”⁽¹⁵⁾，它们要求做出法律的决定，可是，找不到什么人能够对它们作出决定。按它们与权利的关系看，可以说是属于伊壁鸠鲁所指的“天体之间”的问题。我们必须一开始就把它从权利科学的⁽¹⁶⁾（这是我们即将讨论的）具体阐述中除去。现在，我们可以考虑采用补充说明的办法附在这个导言中，这样，它们的那些不确定的条件，就不至于对权利的正确学说的确定原则带来混乱的影响。

六、对那不确定的权利的补充说明⁽¹⁷⁾

从严格的意义来看，每一项权利都和一种强制的权限相结合。但是，还可以设想其他更广义的权利，它们所具有的强制的权限不能由任何法律来决定。这类真实的或假定的权利有两种：衡平法和紧急避难权。第一种指的是没有强制的权利；第二种则是没有权利的强制。对这种不确定性，没有一个法官能够被派来对它作出判决，可是，它却可以很容易地通过特定的事实：那些令人怀疑的权利案例，为人所知。

（一）衡平法

衡平法，从客观上看来，并不严格地构成一方对另一方提出仁慈的或慈善的道德义务要求的一项理由。但是，谁根据公平的理由坚持要获得任何东西，就等于根据他的权利提出来的要求。在这种情况下，无论如何，尚缺少法官行使职责的必须具备的条件，使他可以决定用什么，或者以什么方式去满足这种要求。例如一个商业公司，它是按相等的利润条件组织起来的，但是有一位合伙人却比其他成员干得多，结果他的损失也多，按照公平原则，他应该向公司要求得到比其他人员获得的相等的利益额要多一点。可是，根据狭义的权利（法律）——假如我们设想法官如何考虑他的案件——法官提不出任何确实的材料能确定，根据合同他应该多得多少，作为一宗法律诉讼案来看，这种要求会被驳回。又如一个家仆，说好在干活一年之后可以拿到工资，但是，由于这段时期货币贬值，于是，他所得到的工资不可能和他当初订立合约时的价值相等了，如果他拿到的钱数与契约规定的相同，他不能根据法律来要求补偿由于货币贬值所造成的损失。他只能根据公平的——一位哑女神，她不要求听得到权利——理由提出要求，因为在服务契约上对此没有任何规定，一位法官不能按照含糊不清的或不能确定的条件作出判决。

由此而见，一个公平法庭为了去判决这项有争议的权利，会陷入矛盾。只有在关系到一个法官自己的正当权利的地方，以及在他能够作决定的那些事件中，他才可以或应该听取公平的声音。那么，如果国王的法庭接受恳求，对某人的损失，或者在服务中所受的损害给予补偿，国王的法庭便可以负责这样做，虽然根据严格的狭义的权利（或法理）来看，这种要求将会被拒绝，其托辞是缔约双方（或各方）在履行契约过程中，对偶然发生的损失要承担他们各自的风险。

公平的格言可能是这样：“最严格的权利（法律）是最大的错误或不公正”。但是，这种祸害是无法用权利（法律）的形式去消除的虽然这涉及到权利的问题；因为由此产生的不幸，只能提交“良心的法庭”，⁽¹⁸⁾而任何权利的问题必须向民事法庭提出。⁽¹⁹⁾

（二）紧急避难权

所谓紧急避难权是一种假定的权利或权限，就是当我遇到可能丧失自己生命的危险情况时，去剥夺事实上并未伤害我的另一个人的生命的权利。很明显，从权利学说的观点看，这就必定陷入矛盾。因为，现在的情况并不是有一个不法的侵犯者对我的生命进行不公的袭击，于是我便先下手剥夺他的生命。因此，这不是一个纯属温和劝告的问题，即既不属于作为善德学说的伦理学的问题，也不属于作为权利学说的法理学的问题，这是允许使用暴力去对付一个没有对我使用任何暴力的人的问题。

显然，不能客观地了解这种权利的推断，即不能根据法律是怎样规定的，而只能根据主观的了解，也就是根据法庭对这个案件在这种情况下会怎样判决。事实上没有任何刑法

会对下述的这样一个人处以死刑：当一条船沉没了，他正在为了他的生命而推倒另一个人，使后者从木板上掉入水中，而他自己在木板上免于死亡。因为法律惩罚的威吓不可能比此时此刻害怕丧失生命的危险具有更大的力量。这样一条刑法⁽²⁰⁾，在此时完全失去了它所意图达到的效力。因为一个尚未确定的威胁——例如法庭判决死刑——不能超过对那种灾祸的恐惧（例如在上述情况下，肯定会淹死）。但是，这样一种为了自我保存而发生的暴力侵犯行为，不能视为完全不该受到谴责，它只是免于惩罚而已。可是，这种豁免的主观条件，由于奇怪的概念上的混乱，一直被法学家们视为在客观上也是合法的同义词。

紧急避难权的格言可以用这样一句话表达：“在紧急状态下没有法律”。但是，不能由于紧急避难而把错误的事情变为合法。

很明显，在审断有关“公平”和“紧急避难权”时，牵涉到的不确定是产生于客观条件和主观条件的混淆，当人们从理性或从法律条文这两个不同方面去考虑，在引用权利的原则时，肯定所持的理由就不相同。每一方自以为有充分的理由可以去承认这是对的行爲，在（正义的）法庭看来，却可能找不到相同的观点；相反，他认为某种行为本身必定是错误的，却可能得到衡平法庭的承认。产生这种情况的原因是，在这两种情况中，人们所持的权利概念不是一个而且也不具有同样的涵义。

权利科学的分类

一、权利的义务（法律的义务）的一般划分

我们要是以一般意义来理解乌尔比安的三个公式的话，那末就可以大概地按他的样子来作划分，只是他自己也没明确地考虑过这种分法，但允许加以发展。下面便是那三个公式：

1.“正直地生活！”法律上的严正或荣誉，在于与别人的关系中维护自己作为一个人的价值。这项义务可以用下面的命题来表示，“不能把你自已仅仅成为供别人使用的手段，对他们说来，你自己同样是一个目的。”这项义务在第二个公式中将被解释为一种责任，它产生于我们自身的人性的权利。

2.“不侵犯任何人”这个公式可以转换成这样的含义，“不侵犯任何人，为了遵守这项义务，必要时停止与别人的一切联系和避免一切社交。”

3.“把各人自己的东西归给他自己”这句话也可以改成另一种说法：“如果侵犯是不可避免的，就和别人一同加入一个社会，在那儿，每个人对他自己所有的东西可以得到保障”——如果把这个公式简化为“对每个人给以他自己的东西，”那么，这种表达可能是荒唐的，因为我们不能把任何人已经有的东西再“给”他。如果这句话要有什么明确的含义，它只能是这样，“进入这样一个状态吧，在那儿，每人对他的东西能够得到保证不受他人行为的侵犯”。

上述三个古典公式，同样是法律的义务体系分类的原则，把义务分成：内在的义务；外在的义务；以及那些联合的义务。第三种义务包含第二种义务，而这又是把第一种义务的原则作为小前提推演出来的。

二、权利的一般划分

（一）自然的权利和实在法规定的权利

从科学的理论体系来看，权利的体系分成自然的权利和实在的权利。自然的权利以先验的纯粹理性的原则为根据；实在的或法律的权利是由立法者的意志规定的。

（二）天赋的权利和获得的权利⁽²¹⁾

权利的体系又可以被看作是那种不言而喻的力量，即在道德上与他人交往时，可以作为责任去约束他人的一种力量。这就是，在与他人的关系中，提供一种法律上的行动权限。从这个角度看，这个体系可以分为天赋的权利和获得的权利。天赋的权利是每个人根据自然而享有的权利，它不依赖于经验中的一切法律条例。获得的权利是以上述法律条例为根据的权利。

天赋的权利又可称为“内在的我的和你的”；因为外在的权利必然总是后得的。

只有一种天赋的权利，即与生俱来的自由⁽²²⁾

自由是独立于别人的强制意志，而且根据普遍的法则，它能够和所有人的自由并存，它是每个人由于他的人性而具有的独一无二的、原生的、与生俱来的权利。当然，每个人都享有天赋的平等，这是他不受别人约束的权利，但同时，这种权利并大于人们可以彼此约束的权利。可见，这是每个人生来就有的品质，根据这种品质，通过权利的概念，他应该是他自己的主人。人，有一种公正的品性，自然地作为无可怀疑的权利，因为在他自己依法行事之前，他未曾对任何人作过不公正的事情。此外，每一个人对别人还具有一种天赋的一般行为的权利，所以，他可以对其他他人做出那些不侵犯他们权利的事情，或者，不拿走他人的任何东西，除非他们愿意他拿走。例如单纯的思想交流，去叙述任何一件事情或者允许某件事情，不论他是否出于真诚或者毫无诚意，因为这完全看其他他人是否会相信或信赖他的话，⁽²³⁾但是，所有这些权利或权限，已经全部包括在天赋自由的原则之内，而并没有真的和此自由原则有所不同，即使按照较高的权利类型，把这些权利作为划分的几部分。

把这样的一种权利划分法引用到自然权利的体系（所有这些权利都看成是天赋权利）之中的理由，不是没有意图的。它的目标是，一旦对后天获得的一种权利发生争辩时，以及出现下列两种情况的问题时，或者对有关事实尚有怀疑，或者事实已经确实，但对有关的权利还有争议时，就能够更加有准备地提出论证。因为，提出否认一项责任的一方（他可能负有责任而提出论据来），能够有条不紊地提出他的天赋自由权利，作为在各种关系中详细的专门化的权利，并能公平地在这些关系之上建立各种不同权利的权限。

在天赋权利的关系中，因而在内在的“我的和你的”的关系中，不存在许多权利，仅仅只有一种权利。因此，权利的最高一级划分，即天赋的权利和获得的权利（显然，这是两个内容极不相等的部分），恰当地被放在了本书的序言之中。至于权利科学的次一级的分类，可以详细地参阅外在的“我的和你的”之部分。

三、划分权利科学的顺序

自然权利体系最高一级的分类，不应该（但经常如此）划分为“自然的权利”和“社会的权利”，而应该划分为自然的权利和文明的权利。第一种权利构成私人的权利；第二种为公共权利⁽²⁴⁾。因为与“自然状态”相对的是“文明状态”而不是“社会状态”。在自然状态中，很可能有某种社会状态，但是，在那里没有一个用公共法律来维护“我的和你的”“文明”的社会结构。正是这种自然权利，从自然状态的情况看来，特别称之为私人的权利。全部的权利原则，将在私人权利和公共权利这两个次一级的分类中加以说明⁽²⁵⁾。

【注释】

(1)德文本无此标题。——译者

(2)康德把“法理学”和“法哲学”看成是不同层次的法学研究学科，他在这里说的“纯粹的权利科学”，可以理解为“法哲学”或“法的形而上学”。——译者

(3)这一节也可以理解为“什么是法律？”。——译者

(4)德文版为“是曾经怎样说的”。——译者

(5)据德文本，不是“体系”而是“法学理论”——即权利。——译者

(6)这一段中的“行为”，在德文本均为“自由意志”。——译者

(7)这一段的“有意识行为”，在德文版均为“自由意志”。——译者

(8)在德文本，其文为“……而是在彼此自由意志的关系中，仅仅考虑形式”。——译者

(9)这里所说的权利的定义，也可以理解为康德关于法律的定义之一。——译者

(10)德文本为：“能够使一个人的意志选择的自由与任何人的自由同时并存，等等。”——译者

(11)也可译为“他对我是不公正的”。——译者

(12)德文本为“依法行事成为我们的准则，这是伦理对我提出的一项要求。”——译者

(13)康德在前面都说“一条普遍法则”，这里却使用“诸法则”，很可能是笔误。——译者

(14)在德文本中直线、曲线和斜线三词有加重符号。——译者

(15)从我们所用的德文本看没有这段话：“即人所共知的……紧急避难”。——译者

(16)德文本中，在权利科学之前尚有“原本意义上的”形容词。——译者

(17)德文本无此数词“六”，标题也不同，德文本是“权利科学序言附录：论不确定的权利”。——译者

(18)德文本在“良心的法庭”下有加重符号，英文本则无。——译者

(19) 衡平法的原意为公平，所以，在这一节中不能只译为“平衡法”，最后一段中的“权利”，如理解为“法律”则更合逻辑。——译者

(20) 指侵犯他人致死，则要被处死的刑法。——译者

(21) 获得的权利指后天获得的权利。另外，德文本没有（一）（二）这两个小标题。——译者

(22) 德文本无“即与生俱来的自由”这半句话。——译者

(23) 按习惯，所谓一件不真实的事，就是指讲话的人有意地说谎或去欺骗别人（虽然这可能是出于他的态度轻率），因为这样做会对他人不利，至少，如果有人信以为真地重复这些假说，也会成为他人的笑柄，认为他过于轻信。但是，从法律的角度看，所谓不真实，仅仅指那些直接侵犯他人权利的谎言，例如为一项已经履行过了的契约作虚假的辩解，这样做，为的是剥夺他人的东西。这些概念的特征，如此接近和类似不是没有根据的，例如某人思想的一次简单表达，它总是可以被别人拿来随心所欲地去摆弄，结果是，他的声望受到影响，会被人看成是一个说话不可信赖的人，差一点要当面羞辱他，称他为说谎者。在此情况下，什么是属于法理学，什么是专门属于伦理学，它们的分界线是不容易被划错的。——康德原注

(24) 康德所说的“私人权利”和“公共权利”也相当于“私法”和“公法”。同一英译者在康德的《永久和平》论文集中，就改译为“私法”和“公法”两词。——译者

(25) 德文本无此部分。——译者

第一部分 私人权利（私法）⁽¹⁾

【注释】

⁽¹⁾一般应译为“私法”。——译者

那些不需要向外公布的法律的体系

论一般外在的“我的和你的”的原则

第一章 论任何外在物作为自己所有物的方式

1.从权利上看“我的”的涵义⁽¹⁾

任何东西根据权利是“我的”，或者公正地是我的，由于它和我的关系如此密切，如果任何他人未曾得到我的同意而使用它，他就是对我的损害或侵犯。使用任何东西的主要条件就是对它的占有。

可是，一个外在物是我的，只有当这个外在物事实上不是在我的占有中，如果别人动用它时，我可以认为这是对我的侵害，至此，这个外在物才是我的。因此，自己占有任何外在物是会自相矛盾的，如果“占有”这个概念不是有两种不同意义的话，即作为感性的占有（可以由感官领悟的占有）和理性的占有（可以由理智来领悟的占有）。同一个事物，对于前者，可以理解为实物的占有；对于后者，则可以理解为对同一对象的纯粹法律的占有。

描述一个作为“外在于我”的对象，可以简单地说它仅仅是“与作为一个主体的我是不同的，并且是有区别的”，或者说，它是“一个在我之外的物，并可以在别的空间或时间中找到它”。以第一种意义而言，占有一词表示理性的占有；以第二种意义来说⁽²⁾，它必然指经验中的占有。理性的或者只能用智力理解的占有，如果这种占有是可能的话，那么，这种占有要看作不同于物质上持有或扣押。

2.实践理性的法律公设

把任何一个属于我的意志选择的外在对象⁽³⁾作为我的（财产）是可能的。换言之，这个准则，如果要变成一项法则，便要达到下面的效果，即意志所能选择的对象，其本身在客观上必须是没有一位主人的（作为无主物），那么，这个准则和权利是矛盾的。

我的意志选择的一个对象，是我的力量范围内我体力上能够使用之物。现在，有些物，假定根据权利是我的，它们便应绝对不在我们的力量之内，或者换一种说法，依照普遍法则，去动用这些物便会是错误的，或者与所有人的自由不一致。按照这个命题，自由本身就会剥夺了意志选择的作用，因为它把可以使用的对象变成完全不可能使用的了。在实际关系中，就是由于把这些对象变成“无主物”而化为乌有，尽管实际使用这些物时，意志的选择，按普通法则和大家的外在自由，在形式上是协调的。现在，纯粹实践理性仅仅

规定形式上的法律，作为调整行使自由意志的原则。而且，这是纯粹实践理性撇开该对象的其他特性，只从意志活动的角度来看它的，即仅仅把此物看作是意志活动的一个对象。因此，对于这样的一个对象，实践理性不能绝对禁止使用它，因为这种禁止会导致外在自由与它自身的矛盾。可是，我的自由意志的一个对象，既然它的用途处于我的力量之内，我便在体力上能使它按照我的意志成为对我有某种用途的东西。这种情况有别于把此对象任由我随意支配，这不仅意味着一种能力，而且也是自由意志的特殊活动。但是，如果仅仅要设想某种物作为我意志的一个对象，只要充分意识到我已把它置于我的力量之内就足够了。因此，把在我意志的自由行使范围内的一切对象，看作客观上可能是“我的或你的”，乃是实践理性的一个先验假设。

这个公设可以称为实践理性的一条“允许法则”，而给了我们一种特殊的权限，一种我们不能一般地从纯粹的权利概念推演出来的权限。这种权限构成对所有其他人强加一项责任的权力，给他们的不是别的规定，而是规定他们不得使用我们自由选择的某些对象，因为我们早已把它们置于我们的占有之内。理性决意使这个允许法则成为有效的原则，而且此法则作为实践理性而确实生效，这条法则通过这个先验的公设，在实践中便扩大了它的运用范围。

3.占有和所有权⁽⁴⁾

任何人，如果他想坚持有权利把一个物作为他的（财产），他必须把该物作为一个对象占有它。假如它不是该对象真正的占有者或所有者，那么，当别人未得到他的同意而动用该物时，不算构成对他的侵犯或损害。因为，如果一物对他说来是一件外在物，而且他与该物没有任何权利的关系，那么，如果对该物有什么影响，也不能把他作为主体而影响到他，也不会给他造成任何不公正，除非他与该物有所有权的关系。

4.外在的“我的和你的”的概念的说明

可以作为我的意志选择的外在的对象只有三种：

- （1）一种具有形体的外在于我的物；
- （2）别人去履行一种特殊行为的自由意志；
- （3）别人与我的关系中，他所处的状态。

它们相当于下列范畴：本体、因果、相互关系。它们根据自由的法则，构成我和外在对象之间的实践上的关系。

A.我不能把一个有形体的物或一个在空间的对象称为是“我的”，除非我能够断言，我在另一种含义上真正的（非物质的）占有它，虽然我并没有在物质上占有它。因此，我没有权利把一个苹果称为“我的”，如果我仅仅用手拿住它，或者在物质上占有它，除非我有资格说：“我占有它，虽然我已经把它从我手中放开，不管把它放在什么地方。”根据同样的理由，不能由于我躺在一块土地上，便有资格说，这是“我的”。只有当我可以离开那儿，并能够正当地坚持说那块土地仍为我所占有时，它才是我的。因为任何人，在前一种经验占有的情况下，都可能突然地从我手中夺走那个苹果，或者把我从我躺着的地方拖

走，当然，这样的行为，便在自由的内在的“我的”方面侵犯了我，但并不在外在的“我的”方面侵犯了我，除非我能够坚持说我是占有此对象的，纵然在物质上我并没有握住它。假如我不能做到这一点，那么我既不能把那个苹果，也不能把那块土地称为是我的。

B.我不能把另一人的意志行为所做的工作称为“我的”，假如我只能说：“这种工作在某人作出许诺的同时已经为我占有”，除非我能够坚持说：“我占有了别人的意志，以便决定他去做某种特殊行动，虽然做这个行动的时间尚未到来。”在后一种情况下，这个许诺属于那些确实被占有的物的性质，这样的许诺（作为一种积极的责任），我可以把它看作是我的。这种情况的好处在于，我不仅仅已经占有了那个许诺的物（如同前一种的情况），而且，即使在事实上我尚未占有它，它也是我的。因此，我们必须能够在思想上认为自己不依赖于那种经验的（即受到时间条件限制的）占有形式，而仍然能够认为占有此对象。

C.我不能把妻子、孩子、家仆或其他什么人一般地称为“我的”，仅仅因为他们是我的家庭成员，当前我可以命令他们，或者因为他们受我的管束，并且在我的强力和占有的范围之内。但是我可以称他们为我的，虽然他们可能已经离开了我的管束，因而在经验上我已经并不占有他们，如果我们仍然能够说：“我以我纯粹的意志占有他们，不论他们在什么时间和空间之中，因为，我对他们的占有是纯粹法律的占有。”只有当我能够断定这是一个权利的问题时，他们在事实上才属于我所有的。

5.外在的“我的和你的”的概念的定义

定义有词语的或真实的。⁽⁵⁾一个词语定义，就能够充分地把定义的对象和其他对象区别开，并对该物的概念提出一种完整和明确的说明。一个真实的定义要求能够进一步对该定义的概念作出演绎，从而提供关于该对象实在的知识。⁽⁶⁾外在的“我的”一词的词语定义可以这样表达：“外在的‘我的’（财产）是指在我自身之外的东西，凡是对我随意使用它的任何妨碍，就是伤害我或对我不公平，就像侵犯我的（按普通法则能与他人自由并存的）自由一样。”这个概念的真实的定义，则可以这样表达：“外在的‘我的’（财产）是在我自己之外的东西，因此，谁阻止我去使用它就是一种不公平，我确实把它作为一个对象拥有它，虽然我可能没有占有它。”如果一个对象被认为是我的，我就必须对该外在物具有某种方式的占有；否则，任何人干预这个对象时，不会因此影响我，因而，他不会对我有什么不公平。

这样根据第四节，如果认为公正地存在着一种外在的“我的和你的”，那么，理性的占有必须假定是可能的。经验中的占有仅仅对该对象在可以感觉到的外表方面的现象的占有或持有而已，虽然我占有的那个对象，在这种实际的关系中，并不被看作是现象自身——根据在《纯粹理性批判中》关于“先验的分析”的说明——而把它看作是一自在之物（或物自体）。在《纯粹理性批判》中，理性所关心的是事物性质的理论知识以及理性在这样的知识中能够深入到什么程度。可是在这里，理性必须根据自由法则去处理意志活动的实践方面的决定，不论这个对象是可以通过感官去认识的，或者只能通过纯粹理解力才能成为可以想像的。我们所考虑的权利，如果从理性和意志（根据自由法则而活动）的关系而言，权利是理性的纯粹实践概念。

因此，人们说对这个或那个对象“占有着”权利，这种说法是不大正确的，因为权利本

身就是对一个对象的理性的占有，所以，去“占有有一种占有”是一句没有意义的话，应该这样说：这个对象，为一种纯粹的法律方式占有了。

6. 纯粹地在法律上占有有一个外在对象的概念的演绎（占有的本质）

“一个外在的‘我的和你的’如何成为可能呢？”这个问题可以解释为另一个问题：“一个仅仅是法律的或理性的占有如何成为可能的？”第二个问题又可解释为第三个问题：“一个关于权利的综合的命题^[7]如何先验地成为可能的？”

权利的一切命题——作为法律上的命题——都是先验的命题，因为它们都是理性的实践法则。但是，在先验的法律命题中，关于经验的占有则是分析的命题，因为它不外乎是说，根据这样的占有概念，通过矛盾的原则会产生什么结果，这就是说，假如我是一物的持有者，以一种物理方式和它联系，若有人未得我同意而干扰它——例如从我手中夺取一个苹果——就影响了和损害了我固有的自由，因此，他的行为的准则是直接和权利的公理矛盾的。因而这个命题表明一种经验中公正地占有的原则，不能超出一个人自身的权利。

另一方面，这个表明占有有一个外在于我的物的可能性的命题，经过抽象，即撇开所有经验占有中的时间和空间的条件，因而这个命题越过了这些限制的条件就可以得出“占有的本质”的可能性的假设。另外，这个命题坚持一种哪怕是没有实物上持有的（作为外在的“我的和你的”的概念必不可少的）条件，所以，这个命题便是一种综合的命题。于是，问题变成，理性如何说明这样的命题，当它的范围超出经验的占有的概念时，如何先验地是可能的。

依据这样的理由，以占有有一定份额的土地为例，这就是行使私人自由意志的方式，而并非一种横行霸道的行为。这位占有者是根据共同占有地球表面的天赋权利的，并建立在先验地符合允许私人占有土地的普遍意志之上的，否则那些闲置的自在之物，将会变成与原来不同的东西，并且通过一种法则，成为不能占用的对象。于是，第一个占有者通过最先的占有而最早获得这个大地上的某一部分土地。根据权利，他反对任何他人来妨碍他私人使用这块土地，虽然当时仍处于“自然状态”，不能运用法律手段来做到这一点，因为在此状态中尚未存在公共的法律。

虽然一小块土地应该被看成是自由的，或者被宣称如此，于是便被所有的人不分彼此公共使用它，但这不能说在没有任何法律行为之前，这块土地在性质上本来就是自由的。因为如果是这样，那么，在这么一块土地上已经可能存在一种物权的关系，其理由是：事实上，任何个别的个人都不得占有它。由于这块土地的公共自由的属性，就可以禁止每一个个别的人去占有它，这种认为土地是共同占有的假定，如果没有契约就不能生效。一块只能通过契约来使它成为公共自由使用的土地，它必须事实上为联合起来的所有的人共同占有，他们彼此禁止或中止任何别人使用它。

这种共同占有土地和土地上所有物的原始社会是一种设想，它具有客观的和实践的、法律的现实性。它和那种虚构的最早的财物共同体社会的设想完全不同，那是一种因为后者必须是以一种社会的形式建立起来的，而且必须产生于一个契约，根据契约，所有的人都放弃私人占有的权利，以致把每个人所占有的财产合而为一，这就转变成为一种共同占有。如果曾发生过这样的事，那么，历史必然会留下某些证据。把这种过程看作占有的原

始方式，并且认为每个个人的特殊占有可以而且应该由此而来，这显然是矛盾的。

占有一块土地，不同于仅仅把它作为居留地，那种出于有意地一劳永逸地占有一块土地的行为，也不同于作为开拓新居或作长期居住的土地，这两种情况都属于一种连续的私人占有一块土地，条件是本人在此土地之上。在这里我们不考虑这种户籍的居住权问题，因为这是第二步的法律行为，它可能是随着占有而来的，也许根本不会发生这样的事情。所以，这样的行为与原始的占有无关，它仅仅是第二次的占有，来自他人同意的占有。

简单的物质上的占有或占据土地，已经牵涉到对该物的权利的某种关系，虽然这明显地，还不足使我能把它看作是我的。对别人来说，他们明白，这种简单的物质上的占有，从外表上看是一种先占的占有，和外任自由的法则是协调的；同时，这种占有包含在普遍的原始占有之中，而原始占有先验地包含着私人占有可能性的基本原则。因此，干扰土地的最先占有者或持有者去使用那块土地，是对他的损害或不公正。最先取得占有的人，就因此取得一种权利的资格，这正是原始共同占有的原则。俗话说：“谁占有就归谁所有”，因为谁也没有责任对他的占有作出判决。这句俗语就是自然权利的原则，而此原则确定取得占有的法律行为，也作为每个首先占有者可以依赖的获得的根据。

在《纯粹理性批判》中，我已经说明在先验的理论原则中，必须补充一种先验的直观观念，使它与任何已知的概念相联系。因此，如果这是一个纯粹的理论原则问题，就可能不得不对占有的概念添加一个（占有）对象，去使这个原则变成真实的。不过，若分析实践原则，其程序恰好与理论的过程相反，所以，必须抽掉或撇开构成经验占有基础的一切感性条件，为的是把法律占有的概念范围扩大到超出经验领域之外，这也是为了可以运用这个公设，即每一个我意志的自由活动的外在对象（我已经把它置于我的强力之内，虽然我没有实际占有它），可以在法律上被认为是属于我的。

这样的一种占有的可能性，即一种非经验性占有概念的自然推论，是建立在实践理性的法律公设之上的。这个公设是：“承认一个外在的和有用的东西可能为某人所占有，或者变成他的财产，在行动上按此原则对待他人是一项法律的义务。”这个公设与下面一个概念的说明有联系，该概念是：那个外在地是某人的东西，不是建立在物质的占有之上。这样一种占有的可能性纵然能被设想，但却不能被证明，或者，凭此概念自身便可以被理解，因为可能性是一种理性的概念，对它不能提供任何经验的感性认识，可是，当这个公设一旦被阐明，它的可能性就会作为一个直接的推论。因为按照这个法律原则行动是必要的，那么，纯粹法律上占有的理性状态或者智力状态，必须同样是可能的。所以，人们用不着惊讶，那些有关外在的“我的和你的”原则的理论，在纯粹智力理解中看不到，而且这种理论也不能扩大认识，因为这些原则所依赖的自由概念，并不承认对纯粹法律上占有的可能性的任何理论推演，自由概念只能从理性的实践法则来推断，作为事实来看，理性的实践法则被称为绝对命令。

7.外在的“我的和你的”可能性原则在经验对象中的运用

纯粹法律占有的概念不是经验的概念，不依赖空间和时间的条件，它却具有实践的实在性。由于这种概念必须能够被运用到经验的对象中，有关这些概念的认识是独立于空间和时间之外的。通过理性的程序，权利的概念被引进到与这类对象的关系之中，以便构成外在的“我的和你的”的可能性。理性的程序如下：权利的概念，由于它仅仅包含在理性之中，不能直接地应用到经验的对象之中，故无法因此得出一个经验占有的概念，但是，它

必须直接被应用到一个可以理解为中间性的，一般的占有概念里。因此，要用另一种概念去取代物质上的持有（作为经验占有的表述），那就是通过心灵可以想像的、撇开一切空间和时间条件的抽象的概念或拥有（having）的思想，只有具备了这样的理解，一个对象才能在我的权力之中并任由我处置。在这种关系中，“外在”一词并不表示它是存在于我所在的地方之外的另外一个地方，不是表示我的决定和接受是在我得到一提供物的那一瞬间之外的另一个时间，它只是表明一个对象不同于我自己，或者是在我之外的事物。现在，实践理性通过它的权利原则，决意这样：我将认识到“我的和你的”被应用到诸对象时，不是根据那些感官的条件，而是撇开这些条件以及由这些条件所表示的占有，因为这些条件令人想到意志活动的一些决定，这些决定都是符合自由法则的。因为，只有一种理智上的概念，才能概括在理性的权利概念之下。所以，我可以说我占有一块土地，虽然我并不是确实站在它上面，而是站在另一块土地上。现在的问题并不考虑对该对象的一种智力上的关系，而是我在实践上把该物置于我的力量之中并任由我处置，这是一种通过上述认识而实现了的并与空间无关的占有概念。它之所以是我的，因为我的意志在决定对它作任何特殊利用的时候，不与外在自由法则相抵触。现在，正是由于撇开了实物上的占有（即我自由意志在感性方面的占有），于是，实践理性决定：根据智力上的概念（它们不是经验的，却先验地包含理性占有的诸条件），理性的占有将被人理解。于是，正是在这种事实中，我们发现了这种理性占有概念有效性的根据，并以此作为普遍有效的立法原则。这种立法被包含和保留在“这个外在的对象是我的”的表述中，因为这样一来，就把一种与此对象有关的责任加给其他所有的人，否则，他们不会受到约束而去使用这个对象。

于是，我享有某种外在于我的东西作为我的（财产），这种模式包含着主体的意志与该对象之间的特殊的法律联系；此模式与该对象在时间上和空间上的经验状态无关，却与理性占有的概念一致。地球上某一块土地并不因为我用身体占据它便外在地是我的，因为这件事仅仅涉及我的外在的自由，因此，这种自由只影响到我自身的占有，这并不是外在于我的物，所以，这只是一种内在的权利。可是，如果我有资格继续占有这一小块土地，那么，即使我离开它到了别的地方去，它仍然是我的，只有在这种情况下，我的外在权利才与这块土地发生联系。如果继续占有那一小块土地的条件是我人身对它的占有，那么就必定得出这样的结论：要么声明把任何外在的东西据为己有是根本不可能的，这与第二节中所说的公设相矛盾；要么为了使这种外在占有成为可能，就要求我必须同时身在两个地方。可是，这等于说，我必须在一个地方而同时又不在那里，这是矛盾的和荒谬的。

这种见解也许可以适用于我已经接受了一项许诺的例子。由于我已经拥有和占有那个已经许诺给我的东西，这种拥有和占有变成建立于外在权利的基础之上⁽⁸⁾。这种权利并不能由于许诺者曾经说过：“此物将是你的”，后来他又说：“我现在的意思是，此物将不是你的”而被取消。因为在这种理性的权利关系中，诸条件依然一样，只是许诺者好像作了两次（它们之间没有任何时间上的间断）意志的表白：“这个将是你的，”以及“它将不是你的”，很明显，这是自相矛盾的。

同样，理性的占有还支持对人的法律占有的概念，即把人列入“拥有”的对象，不论他是妻子、孩子或者是仆人。那些涉及一个家庭的权利关系，以及所有家庭成员互相占有的权利关系，都不能由于他们彼此可能在空间上分离而被取消，因为这是通过法律的关系，他们彼此联系着。而外在的“我的和你的”，像前面的例子中那样，完全依赖于纯粹理性占有可能性的假设，而不用附加实体上扣押或持有这个现象。

由于用来阐明这种占有形式的那些命题自相矛盾，理性被迫批判它在法律实践上的作

用，特别是关于外在的“我的和你的”概念。因为这些命题引起了一个不可避免的辩证关系，在其中，正命题和反命题都提出同样的要求，要求两个相反的条件都有效。理性因此被迫在它的实践作用与权利的关系中（正如在它的理论作用中）去区别：呈现于感官的可感知的现象的占有，以及理性的并只有通过智力才能设想的占有。

正命题——在这种情况下，正（命题）是：“有可能使某个外在物成为我所有，虽然我并没有占有它。”

反命题——反（命题）是：“不可能使任何外在物成为我的，如果我没有占有它。”

解决命题——解决（命题）是：“两个命题都是真的”。前一个命题，我指的是经验中的占有；后一个命题，通过同样的条件，我理解是一个纯粹理性的占有⁽⁹⁾。

但是，一种理性占有的可能性，以及由此而来的一种外在的“我的和你的”的可能性，不能从直接的观察中去认识，它必须从实践理性中推演出来。在这样的关系中，特别值得注意的是，实践理性在没有直觉的感性知识，甚至在没有要求具有诸如一种先验的要素的情况下，能够通过仅仅排除经验的条件，而扩大它的范围，并为自由法律所证明是有理的，从而能够建立起先验的综合命题。这种理解，在实践方面的证明（在后面将会论及），可以在一种分析的方法中推断出来。

8.要使外在物成为自己的，只有在法律的状态中或文明的社会中，有了公共立法机关制定的法规才可能

如果我在言或行中声明我的意志是：某种外在的东西是我的，这等于我宣布，任何他人有责任不得动用我对它行使了意志的那个对象。如果我这一方没有这种法律行为，那么，这种强加于人的责任是不会为他人所接受的。可是，还要假定我做出这样行为的同时，还包含着我必须承诺也不侵犯任何别人占有的、外在地属于他人的东西。因为这里所说的责任，产生于规定外在法律关系的普遍法则，因此，我对他人宣布，那外在地是他人的东西，我没有责任不去动用它，除非其他的人都同样地，根据同样的原则，保证不去动用属于我的东西。这种互不侵犯属于别人的东西的保证，并不需要特别的法律条文来使其生效，而是已经包含在一种权利的外在责任的概念之中，因为这种普遍性以及由此而来的相互间的责任，是从普遍法则产生出来的。一个单方面的意志对一个外在的因而是偶然的占有，不能对所有的人起到强制性法则的作用，因为这可能侵犯了与普遍法则相符合的自由。所以，只有那种公共的、集体的和权威的意志才能约束每一个人，因为它能够为所有人提供安全的保证。当人们生活在一种普遍的、外在的以及公共立法状态之下，而且还存在权威和武力，这样的状态便称为文明状态。可见，只有在文明的社会才可能有一种外在的“我的和你的”。

推论结果——作为必然的结果，就是：如果法律上让人有可能去拥有一个外在物作为自己的东西，那么，必须允许这个占有的主体（个人）去强迫或强使每一个有可能和他在“我的和你的”占有问题上发生争论的人，共同进入文明社会组织的关系之中。

9.在自然状态中也可能有外在的“我的和你的”的事实，但只是暂时的

在文明社会组织中⁽¹⁰⁾的自然权利，是指这样一些权利的形式：它们可以从一些先验的原则推演出来，作为这种（文明）社会组织的诸条件。因此，自然权利不会被这样一个社会组织制定的法规所侵犯，同时，下面的法律原则仍然有效，这个原则是：“不管谁依照哪一种准则去行动，如果此准则使我不能把那个我对一个行使了我的意志的对象作为己有，那么，他就是对我的损害或侵犯。”只有文明的社会组织才是这种法律状态，在此状态下，每个人对属于他的东西才有保证，这不同于把一件东西特别分配给他和决定分给他的情况。因此，所有的保证，就是假定对每一个人来说，他已经占有的东西（作为他的所有）得到了保证。因此，在文明社会组织之前——或把它排除在外——一个外在的“我的和你的”必须被认为是可能的，并且还假设有一种权利去强迫所有可能与我们发生任何来往的人，一起进入一个社会组织，在其中“我的和你的”能够得到保证。这也许正是一种人们盼望的占有，或者为这样一种安全状态作准备，这种占有只能建立在公共意志的法律之上。因此，在文明社会之前的占有，要和这种状态的可能性相一致，它构成一种暂时的或临时的法律占有；而这种占有在文明社会状态中将成为实际存在的、绝对的或有保证的占有。一个人在进入文明状态之前（他是自然地不自觉地为此种状态作好准备），每个人可以公正地反对那些不愿改变自己来适应文明社会组织的人，并且反对那些干扰他取得暂时占有的人。因为，如果除他外，所有人的意志都强加给他一种责任，禁止他去侵犯某种占有，这仍然是单方的或片面的意志，结果是，这种意志没有什么法律的资格——这种资格只能正确地建立在普遍意志之上——去争夺一种权利，作为他必须去维护的权利。不过，他仍然可以在他这一方获得好处，只要他依照要求的条件去传播和创立一个文明社会。总之，那种在自然状态中可以把任何外在物看作某人自己占有的方式，恰恰是带有权利设想的、有形的占有。这种占有方式，通过把所有人的意志联合起来，在公共立法中被规定为法律的占有；在这样的盼望中，那种在自然状态中的占有比较地说来，是作为一种潜在的法律占有。

这种权利的特权，由于来自经验占有的事实，则与下述公式相符：“现在的占有者好处多。”（或谁占有归谁所有。）上述特权并不和下面的事实相一致：由于事先假定占有者是一位合法的人，他就没有必要提出证据，证明他是合法地占有某物的，因为，只有对有争议的权利才提出这种要求。但是，由于这种特权符合于实践理性的公设，每一个人都被授予一种可以把外在物（他已经对此物施加了他的意志）作为他自己所有的能力。其结果是，一切实际的占有是这样的一种状态：他的占有的合法性，是通过一个在此之前的意志行为而建立在此公设之上的。这种行为（如果同一对象不存在更早的占有者，没有人反对这种行为），就可以暂时地证明我有理，而且我有资格按照外在自由的法则，去约束任何拒绝和我共同进入一种存在公共法律的自由状态的人，不让他们用一切借口来使用这样一个对象。这样的程序之所以需要，因为它与理性的公设相符，于是，我便能正当地使用一外在物，否则，将会实际上被取消此物的一切正当使用。

第二章 获得外在物的方式

10.外在获得的一般原则

当我行动起来获得一物，于是它变成我的。当一外在物最初变成是我的的时候，甚至用不着附加法律的行动。一个最初的和原始的获得，是指这种获得不是取得别人已占为己

有的东西。

不存在什么原来就属于我的外在物。可是，当一外在物尚未为他人所有时却可以为我原始地获得。“我的和你的”的共有状态，不可能设想是原来就有的状态。如果外在物成为这样状态，必定是由于一种外在的法律行为，尽管可能存在着一种对外在物原始的和共同的占有⁽¹¹⁾。哪怕我们假定有一种状态，在这状态中“我的和你的”原来就是共有的（就像一种原始共享财产的状态）但它还是必定有别于设想为财物公有的远古的公社。有时候人们假定这种财物公有是在人们之间初期建立的权利关系，但这种情况不能看作像前一种状态那样是建立在原则之上的，它只是建立在历史之上的。即使在此条件下，历史上的共享，一种假设的远古社会的共享，它也始终要被看作是被取得的和派生的。

外在获得的原则，可以这样表达：“无论是什么东西，只要我根据外在自由法则把该物置于我的强力之下，并把它作为我自由意志活动的对象，我有能力依照实践理性的公设去使用它，而且，我依照可能联合起来的共同意志的观念，决意把一物变成我的，那么，此物就是我的。”

构成原始获得程序的实践因素是：

（1）掌握住或抓住一个不属于任何人的对象。因为，如果它已经属于某人，那么，根据普遍法则，这种行动可能就与他人的自由冲突。这是我的意志在空间与时间之中自由活动去实现占有一个对象，由于我自己参加这种占有活动，从而这种占有便变成可以感觉到的或有形的占有；

（2）我通过正式表示，宣布我占有某个对象，并用我自由意志的行动，去阻止任何人把它当作他自己的东西来使用；

（3）占为己用，在观念上，作为一种外在立法共同意志的行为，根据这种行为，所有的人都有责任尊重我的意志并在行动上和我意志的行动相协调。

在获得的过程中，最后一个因素的有效性（例如：“这个外在对象是我的”的结论就依据这种有效性），就会使得这种占有（作为纯粹理性的和法律的占有）生效。它是建立在这样的事实上，由于所有的行动都是法律的行为，因而它们是从实践理性中产生的，所以，在什么是权利的问题中，占有的经验诸条件可以撇开不管，结论是：“这个外在对象是我的”之所以是正确的，那是因为由占有，从可以感觉到的外在事实的占有，变成根据内在权利的理性占有。

原始的最先获得一个外在的对象（一个意志行为的对象），称之为占领，这只能对实物或有形物发生。如今，有个外在对象确实按这种方式被占领了（作为经验占有的条件），那么，这个占领行动就事先假定，它在时间上发生于其他任何人也想去占领它之前。由此产生一条法律的格言：“谁在时间上占先，在法律上也占先。”这种作为原始的或最先的占有，仍然是单方面的意志的作用，万一有两个人或两方的意志要求获得它，在这种情况下，占领的问题就要通过双方或更多的人，从彼此订立的契约中推定。这样一来，就要根据他人或其他的人们，把那些已经为他或他们使其成为自己所有的东西作决定。可是，不易弄清楚，这样一种自由意志的行为，在此情况下，如何能够真的形成一个基本原则，可以让每一个人拥有他自己的东西。第一次获得一物，从这种观点看，无论如何，这和对该物的原始获得并不完全是一回事。因为，在公共法律状态下（所有人的意志通过普遍的立法而联合为一）的获得，可能是这样的一种原始获得，因为看不出有其他占有方式

能够发生在此方式之前，虽然这种获得可以从所有个人的个别意志引申出来，并后来却成为一切方面的或者全方位的意志，因为正确的最初获得，只能从某一个人的或单方面的意志开始。

【注释】

(1)德文本无此小标题。——译者

(2)康德所说的第一种、第二种意义似乎说颠倒了，它们应该指上一段所说的感情的占有和理性的占有。——译者

(3)康德在此所指的是，根据人的意志可以把任何一个物变成自己的财产。——译者

(4)德文本仅有“3.”的号码而无文字小标题。——译者

(5)德文本无此句。——译者

(6)德文本无此句。——译者

(7)这里的“综合命题”，应该理解为先天（先验）综合判断的命题，这是康德的哲学用语，表达只有这种命题才能扩充我们的知识，并且有普遍性和必然性。——译者

(8)德文本无后一句。——译者

(9)这里所说的“前”“后”，好像颠倒了。——译者

(10)“constitution”一词未译为“宪法”，因为在康德的时代，尚未流行现代宪法的概念，它更多地指社会组织。——译者

(11)德文本附了一条注（出版人注）：尽管可能存在着一一种对外在物原来只能是共同的占有。——译者

外在的“我的和你的”获得的主体⁽¹⁾分类

（一）关于获得的客体⁽²⁾的问题，我获得的或者是一个具体的东西（实体）；或者是另一个人的劳务（因果）；或者是对另一个人（就他所处的状态而论），我有权（在我和此人的相互关系中）去指挥他。

（二）关于获得的方式或形式，它或者是物权；或者是对人权；或者是物权性的对人权，即占有一个人，好像他是一个物，虽然不是把他作为物来使用⁽³⁾。

（三）关于获得的权利的根据或者获得的资格（说得准确些，这种权利并非权利分类中的特殊一项，毋宁说它是行使各种权利的方式的组成要素），任何外在物可以通过某种意志的自由行使而被获得，共有三种情况：单方面的，作为单独意志的行为（事实）；或者双方面的，作为两个意志的行为（契约）；或者全方位的，作为整个社会的全体意志的行为（法律）。

第一节 物权的原则

11.什么是物权？

物权的通常定义，或“在一物中的权利”的定义是：“这是一种反对所有占有者占有它的权利⁽⁴⁾。”这是一个正确的词语的定义。但是，对任何一个外在的对象，当任何人可能作为它的占有者出现时，什么东西使我有资格要求占有此对象，并且经过辩护强迫别人让我替代他的地位重新占有它？我的意志所表现的这种外在的法律关系，是不是一种对一个外在物的直接关系？如果是这样，那么，不论是谁，如果他想像他的权利不是直接对人的而是对物的，他就会这样描述，虽然只能用一种相当模糊的方式作近乎如下的描述：一方有权利，另一方就总是会有相应的义务，于是一个外在物，虽然它不在第一个占有者手中，但通过一种连续性的责任，仍然与他连结起来；因此，它拒绝任何其他的人再成为它的占有者，因为它已经为另一人所约束。这样一来，我的权利，如果把它看作一种附着于一物的良好特性，并保护它不受任何外来的袭击，那么，它（我的权利）就会把一个外来的占有者给我指出来。设想有一种人对物的责任，或者物对人的责任，这是荒唐的，虽然在任何特殊情况下，可以允许通过这样一类可以感觉到的形象，提出这种法律关系，并用这种方式去说明这种法律关系。

可见，物权的真正的定义应该是这样：“在一物中的权利就是私人使用一物的权利，该物为我和所有其他的人共同占有——原始的或派生的。”因为只有依照这唯一的条件，我才可能排除其他占有者私人使用该物。因为，除非先假定这样一种共同集体占有，就不可能设想出当我并不真正占有一物时，又如何能够在他人占有并使用它时，便构成对我的损害或侵犯。通过我自己意志的个人行为，我不能迫使其他任何人承担责任不去使用一物，相反，他对此物毫无责任，因此，这样的一种责任，只能产生于大家联合成集体意志的共同占有关系中。否则，我便必然会设想一种在一物之中的权利，好像该物对我有一种

责任，而且这个权利，作为反对任何人占有它的权利，还必须从此物中的责任派生出来，这是一种荒唐的用来说明此问题的方式。

此外，物权一词的意义，不仅指“在一物中的权利”，它还是所有与真正“我的和你的”有关的法律的基本原则。很明显，如果在这个地球上仅仅只有一个人，那么，正确地说，既不可能有，也不可能获得任何外在物作为他自己所有。因为在他（作为一个人）和外物（作为物质对象）之间，不可能有责任的关系。因此，严格地说，在一物内没有什么直接的权利，而只有这样一种可以正确地称为“真正”的权利，它作为反对人的权利，属于每一个人，他和所有其他的人一样，在文明的社会状态中，共同占有诸物^[5]。

12.第一种获得物只能是土地

这里所说的土地要理解为所有可以居住的土地。对于土地上一切能够移动的每一件物来说，土地被看作是本体；那些可以移动的物的存在模式被看作是土地的一种固有属性。从理论所承认的见解看来，这些偶然存在物不能离开它们的本体而存在，所以，在实际关系中，在土地上能够移动的物不能认为属于任何人，除非假定他以前已经在法律上占有那块土地，如果这样，就可以考虑那些东西是属于他的。

先假定土地不属于任何人。那么，我便会有资格从土地上搬走所有可以移动的东西，哪怕土地上所有的东西都消失，为的是占领这块土地，而不至于侵犯任何人的自由，但是必须有个前提，即这块土地根本不存在所有者。每一种可以被毁掉的东西，如树木、房子等等——从它的质料看至少如此——都是可以移动的，如果一物除非毁坏它的形状，否则不能移动，我们称之为不动产，在此物中的“我的和你的”不能理解为可以适用于此物的本体，只适用于附属于本体的东西，以及那些主要地不是构成此物自身的东西。

13.每一部分土地可以原始地被获得，这种获得的可能性的依据，就是全部土地的原始共有性

这个命题第一条条款是建筑在实践理性的公设之上（见第二节）；其第二条条款是由下面的论证构成。

所有的人都原始地，在出现自由意志的法律行动之前，都正当地占有了土地。这就是说，不管大自然或偶然机会，不顾人们的意志，把他们置于何处，他们都有权在那里生活。这种占有（它与作为一种有意识的、获得的、永久占有居留地是有区别的），由于地球上所有地方的人彼此都有接触而变成共同的占有。如果大地是辽阔无边的大平原，人们就可以分散开，用不着建立必要的彼此交往，社会性的团体也不会必然地在地球上存在。既然这种占有对所有地球上的人都是合适的，并且是在特定的法律行为之前发生的，这种占有便构成一种原始的共同占有。这种原始的共同占有诸物的概念并非来自经验，亦不受时间条件约束，因为这是在真实历史中远古社会的一种想像的、无法证明的设想的占有。因此，它是一种理性实践概念，它自身包含唯一的依据就是：人们可以根据权利的法则，使用他们偶然占据的地球表面的那块地方。

14.这种原始获得的法律行为是占据

采取占有的行动，开始于对一个在空间的有形物在物质上的据为己用，并能够 and 所有人的外在自由的法则一致，唯一的条件是，这个行动在时间上是最早的。在这种关系中，此行动（作为意志的自由行使）在取得占有的方式中，务必具有第一次行动的特性。这种意志的活动，由于它决定着一物——这里是指在地球的表面上特定的分割出来的地方——应该是我的，又由于它是一种据为己用的行为，在此种情况下，原始获得只能是个人的或单方面的意志活动。现在，占据是通过个人的意志行为对一外在对象的获得。因此，对这样一个对象（作为有限的一块土地）的原始获得，只能通过一种占据行为来完成。

按照这种方式去获得的可能性，绝不可能直觉地为纯粹理性所领会，也不能由它的原则来建立，它只是从实践理性的公设中推论出的一个直接结果。作为实践理性的意志，无论如何，它无法证明外在的获得是正当的，除非这种意志自身被包含在一种绝对权威的意志之中，并且是有意结合起来的。或者，换句话说，除非它有被包含在所有人的（他们彼此在实践中发生了关系的）意志的联合体中。因为个人的单方面意志——这同样适用于两方面的或其他个别的意志——不可能把一种责任（它自身是偶然的）强加给大家。要做到这一点，就需要一种全体的或普遍的意志，它不是偶然的而是先验的，因而，它必须是联合起来的和立法的意志。只有根据这样的原则，每个人积极的自由意志才能够和所有人的自由协调一致，这样才能够存在一般的权利，或者，甚至一个外在的“我的和你的”的权利也可能存在。

15. 只有在一个文明的社会组织中，一物才能够被绝对地获得，而在自然状态中，获得只是暂时的

建立一个文明的社会组织，作为一种义务，在客观上是必要的，虽然在主观上，它的实现是偶然的。因此，它与真正自然的权利法则相联系，一切外在的获得都受这种法则所制约。

我们已经说明经验获得的资格，⁽⁶⁾是通过采取实物上的占有而构成的，并且是建立在一个人人对土地都有权利的原始公社之上的。由于可感觉的有形占有必须与权利的理性占有的概念相一致，所以，必须有符合于实物占有行为的、理性占有的模式，这种模式排除了空间上和时间上一切经验性的条件。这种理性的占有形式提出了这样的命题：“不论什么东西，当我依照外在自由和意志的法则，我决意把它置于我的强力之下，使它将属于我的，便成为我的。”

因此，理性获得的资格，从根本上说只能存在于所有人的意志不明显地联合起来的观念之中，或者是必须联合起来的，在这里联合是心照不宣的假定，并作为一种必不可少的条件。因为，单方面的意志不能给他人强加一种责任，他们也不会受此责任的约束。但是，如果众人的意志确实地并普遍地联合在一个立法中，那么，这个事实就构成文明的社会状态。因此，只有和文明的社会状态的观念相符合，或者是根据这种观念和这种观念的实现，外在物才有可能被获得。在这种状态实现之前，如果可以从别的地方推演出一种获得，那只能必然地是暂时的。绝对的获得，只能在文明状态中才可以找到。

可是，这样的暂时的获得是真正的获得。因为根据法律上实践理性的公设，不论在什么状态下，人们可能偶然地彼此相邻而居，即使在自然状态中也会如此，获得的可能性就是私人权利（或私法）的一个原则。根据这个原则，任何人可以有理地或有资格去行使一

种强制措施。仅仅根据这种强制措施，人们就有可能脱离自然状态而进入一个文明的社会状态，只有在这种状态中，才能把所有的获得物成为绝对的占有。

有一个问题，占有土地的权利可以延伸多远呢？回答：就是他的力量所及的范围，即在他所能保护的范围之内，他愿意占用多少都可以。好像土地在说：“如果你不能保卫我，你就不能指挥我。”这样一来，必须解决关于什么是自由海域与封闭海域的争论。那么，在大炮射程内，不允许任何人有权闯入已经属于某一国家的海岸去捕鱼或搜集琥珀或其他类似的东西。进一步还要问，“要获得土地，是否一定需要通过建筑、耕种、排灌等等来经营这块土地？”不需要，因为这些特殊措施的形式，都是偶然的，它们不构成直接占有的对象。这些措施，只能是属于主体（土地）的，因为这些措施的实体（土地）早已被承认是属于他的。当第一次占有一物尚成为问题的时候，通过劳动去排灌或改变土地原状的措施，除了表示这块土地已经被占有这一事实的外在标志而外，并没有更多的含义，而这种表示可以用很多其他省事的办法去表达。另一个问题：“任何人在取得占有的行为中，如果有两个竞争者，其中每一个人都不能得到优先的权利，因而占有行为中止，那末，这块土地是否可以永远是自由的而不属于任何人呢？”绝对不能如此。不允许这样的制止行为发生，因为上述二人中的第二个人，如果他能够这样做，他自己也必然是站在邻近的另一块土地上，在那块土地上，别人也可以按同样的理由制止他去占有，这种无限制的制止行为，会陷入自相矛盾。可是，有一种情况却与占领的权利很一致的，例如，有一块中间地带，让它闲置不用作为中立地带，把相邻的两个国家分隔开；可是，即使在这样的条件下，这块土地实际上属于两国共同所有，并非没有一个所有者，正是由于它可以为双方所使用，而把两国分开。再一个问题：“在一块尚未有人占据它作为已有的土地上，是否有人可以把此土地上的某种物品作为他自己的东西？”可以。例如在蒙古，任何人都可以在土地上存放他的各种各样行李，或者把他跑散的马拉回来，因为整块土地，一般说来，属于人民（共同所有），因此，土地的使用权属于每个人。可是，任何人想把在另外一个人土地上的可以移动的东西成为他自己所有，只有通过契约才有可能。最后一个问题：“两个相邻的民族或部落，当一个民族或部落打算强迫另一个民族或部落按某种模式去使用一块特定的土地时，后者是否可以反抗，例如一个狩猎的部落打算让一个放牧的部落也去狩猎，或者一个放牧的部落强迫一个务农的部落去放牧等等？”当然可以反抗。因为各民族或部落在地球上如何安排他们自己的生活方式，只要是在他们自己的边界内进行，便仅仅是一个他们自己一方是否乐意和选择的问题。

人们还可以进一步提问：当既非自然的，亦非偶然的，只是由于我们自己的意志而把我们带进与另一个民族为邻的关系中，如果这个民族不答应和我们共同进入一个文明的联合体，那么，我们是否便自认为有资格，在任何情况下可以使用武力去建立这样一个联合体，把这些人，例如野蛮的美国印第安人，西南非洲的霍屯督族人，新荷兰特族人等带进法律的状态中？或者——如果情况不很好——我们是否可以通过骗人的交易等办法去建立殖民地，于是变成他们的土地的所有者，而且一般说来，不考虑他们第一次占有，只是任意利用我们对他们的优势去达到这个目的？还有，是否可以坚持：自然界自身，由于厌恶空虚，好像要求这样一个进程，否则，在另外一些大陆上的大部分地方（现在都壮观地住满了人），会是另一个样子，到现在还没有为文明的居民所占有，而且说不定会一直维持那种原来状态，是否这样一来，（上帝）创造（世界）的目的就会遭到挫败？对这些问题，几乎没有回答的必要。因为，所有这些站不住脚的不公正的谎言，都是容易被看清楚的，正如阴险的耶稣会教义所说的，一个善的目的可以把任何手段都变成有理的。因此，这种占有土地的方式应该受到谴责。

外在的可以被获得的那些对象，在量的方面的不确定性，犹如在质的方面一样，使得决定哪一次获得是唯一原始占有外在对象成为非常难于解决的问题。无论如何，必须存在某人首先获得一个外在对象，因为，并非一切获得都是派生的。所以，这个问题不能由于无法解决，或者由于这个问题本身不能存在而不加以考虑。如果这个问题通过原始契约而得到解决，那么，除非这个契约可以扩大到包括整个人类，否则，即使根据原始契约，其获得仍然只是暂时性的。

16.最初获得土地的概念的说明

所有的人原来都是共同集体地占有整个地球上的土地，他们按自然赋予个人自己的意志去使用它。但是，考虑到一个人的自由意志，和另一人的自由意志在行动上的对立，根据自由意志的本性，这是不可避免的。假如每一个人的意志不同时承认一条法则，一条可以调整所有人的意志在行动上的关系的法则（根据这条法则，可以规定每一个人在公共土地上的特殊占有），那么，对土地的一切使用，就会受到妨碍。这条法则是法律的法规。但是，“我的和你的”的分配法规（可以适用于在这块土地上的每一个人），根据外在自由的公理，只能开始于一种最初联合起来的先验的意志（不用事先假定任何法律行为作为这个联合的条件）。这个分配法规，只能在文明的状态中形成，因为只有在这种状态中，联合起来的公共意志才可以决定什么是公正的，什么是法律上的，什么是权利的宪法。根据文明状态来看，建立和打算建立文明状态之前，对每个人来说，只有一种暂时的义务去依照那外在获得的法则办事。因此，这是行使意志一方的法律程序，他给每个人规定了责任去承认他占有的和占用的行为，虽然这仅仅是单方面的意志。所以，暂时获得土地，以及这种获得的一切法律后果，在自然状态中也是可能的。

但是，这样的一种获得，在决定法律上可能占有的界限方面，需要并且也得到许诺法则的赞同。这种获得开始了法律状态，但这仅仅是这种状态的先导，尚未成为绝对的，另外，这种赞同的时间，也不能早于其他参加者表示同意建立文明状态的日子。万一有人反对他们进入这个文明状态，只要这种反对继续存在，这种赞同便支持一切有保证的法律获得的效果，因为从自然状态发展到文明状态是建立在一项义务之上的。

17.原始的最初获得概念的推论

我们已经在有一个有普遍性的原始土地共同体中，根据在空间中一次外在获得的诸条件下，发现了获得的资格（或权利），并发现获得的模式包含在经验的取得占有的事实中，并与把一个外在对象作为已有的意志相结合。我们还需要进一步去阐明，从与此（获得）概念有关的纯粹法律上的实践理性的原则去阐明，法律上正当占有一个对象（这就是外在的“我的和你的”）是随着作为理性占有的两个先决条件而产生的。

外在的“我的和你的”的法律概念，由于它涉及实体，不能把“那个对我是外在的东西”仅仅解释为，这个东西是“在一个我不在其中的地方”，因为这是理性的概念。只是智力思辨^[7]的概念才能够被包括在理性概念之中，根据非经验性占有的意思（也可以说，通过取得占有一个外在物的不断活动），这里所说的外在的“我的和你的”的法律概念只能表示为：“某种与我不同和有别于我的物，”它只涉及把某些东西置身于我的强力或权力之下的含义，它说明一个对象和我自己的联系，作为我利用此对象的可能性的主观条件，这就

构成一个属于理解上的纯粹智力思辨性的概念。现在，我们可以抛开，或者可以不管占有的感觉诸条件，因为人与对象没有责任的关系。这种排除感性因素的做法，正好体现一个对众人的理性关系；正是根据这样的关系，他通过他的意志行为能够用一种责任去约束⁽¹⁾所有其他的人不能动用那些对象，因为这种做法与自由的公理、权利的公设以及公共意志（它被设想为先验地联合起来的意志）的普遍立法相一致。因此，这就是作为通过纯粹权利，对诸物理性的智力思辨的占有，虽然诸物是感官的对象。

很明显，对一定份额土地的第一次耕作、划界或转让，一般地说来，这种活动自身并不能提供一种资格去获得这块土地，因为一次偶然的占有，并不能构成对该实体的法律占有的依据。相反，关于“我的和你的”的推论，必须依据“由承诺而来的财产原则”，从该实体的所有权中概括出来。因此，如果某人在一块尚不属于他的土地上劳动，他会失去他的劳动成果，而为前一位土地所有者所有。这种情况本身是如此明显，以致对持相反的古老见解（虽然它仍流传得很广）亦很难不被看成是一种流行的幻想，它不自觉地导致物体的人格化，好像这些物件，通过花费在它们身上的劳动，便会受到一种责任的约束，似乎它们应该只对花费了劳动的人服务，依据直接的权利，认为这些物为他所有。否则，很可能那个已经讨论过那个自然如此的问题，“在一物之中的权利，怎样才是可能的？”就不会轻轻地被放过不问了。因为，物权，作为反对每一个可能成为一物的占有者的权利，仅仅指一个殊特意志提出使用一个对象的应得权利，只要这个意志可以包括在人人都理解的普遍意志之中，而且还可以被认为和普遍意志的法则相协调。

至于那些被放在已经是我的土地上面的物体，如果它们不属于其他任何人的，那么，它们就属于我，我用不着为了这种占有目的去履行任何特定的法律手续。它们之所以属于我，不是根据事实，而是根据法律。因为可以把它看作是附属于土地这个实体的偶然的東西，这样一来，它们便属于我的。任何一类物，只要它与我所有的其他任何东西有密切到不可分割的联系，如果要想把它和我的东西分开，除非在实体上改变那事物，那么，它们都是属于我的。例如，在我的某一对象上的那些装饰品，那些与我的其他财物混合在一起的混合物、沉积物、矿床、甚至一条小溪或河流的河床改道了，变成对我有利，结果增加了我的土地，等等。根据同样的原则，还必须规定这种可以获得的土地是否可以扩展到超出现存的土地面积，甚至包括一部分海滩，以及有无权利在我所有的岸边打鱼，采集琥珀等等。就我拥有的机械能力来说，为了保护我的土地不受他们攻击，从我占领的地点起，一直到大炮打得到的地方，所有这些领域都归入我的占有，那里的海面也成为封锁的海面。但是，在大海中没有可以占领的基地，所以，可能占有的海面不能伸展得太远，于是，辽阔的海洋是自由的。可是，万一有些人或者属于他们的东西，搁浅在海岸上，由于这种情况并非出于有意，所以，此海岸的所有者不能因此有权去获得这些东西。因为船坏了并不是一种意志的行为，而且也不应该给某人带来损害，那些可能搁浅在他的土地上的东西，仍然是属于某人的。不能把它们当作没有主人的东西或无主物。另一方面，一条河，就以河岸延伸出来的土地的占有来说，像任何其他土地那样，在上述的限制条件下，可以由占有河岸两边的人原始地获得它。

【注释】

⁽¹⁾原英译文在此分别为Subject和object，但实际上仅指客体。另外，德文本中，此小标题无“主体”一字。——译者

⁽²⁾原英译文在此分别为Subject和object，但实际上仅指客体。另外，德文本中，此小标题

无“主体”一字。——译者

(3)物权和对人权都是康德从罗马法中接受来的概念。他认为还有一种“物权性的对人性”，并自以为这是他个人在法学上的一大发现。——译者

(4)康德指的是：反对所有其他的人占有该物的权利，此原则来自罗马法“物权”的含义。——译者

(5)康德所说的物权，与罗马法所说的内容相同，即物主反对任何他人对此物的占有权。——译者

(6)也可译为“权限”、“权利”。现在译为“资格”，含义的伸缩性大些。——译者

(7)这是与“经验的”相对的，非经验的，属理智上的获得或占有概念。——译者

(8)德文本在“责任去约束”下有重点符号。——译者

财产⁽¹⁾

一个外在的对象，如果它的本体能够为某人要求是他的，该对象便是他的财产。凡是在此对象之中的一切权利，都附属于此对象，犹如一个整体——如同那些偶然附属的东西，生来就属于一个实体——因此，他作为所有者，便可以任意处理它。不过，据此可以立即推论出，这样的对象，只能是一个有形物，人们对它不负什么直接的个人责任。所以，一个人可以是他自己的主人，但并不是他自己的所有者，他不能任意处理他自己，更不用说对他人有这种关系的可能了，因为他要对在他自身中的人性负责。这一点，由于它是属于人性本身的权利，而不是属于他个人的权利，所以，不准备在这里多加讨论，在这里只是提一下，以便更好地理解刚才说过的问题。人们可以作进一步的观察，对同一物可能存在两个有充分资格的所有者，这并非存在共同的“我的和你的”，而仅仅是共同占有一个只能属于他们中一个人作为此人自己的东西。在此情况下，两个所有者之中，一人得到此物的完整所有而不得使用；另一人则得到对该物的充分使用以及对它的占有。前者（作为直接所有者）只能在一个条件上限制后者（作为使用的所有者），即：要求他对该物本身作出某种连续性的成绩，而不限限制他对它的使用。

第二节 对人权的原则

18.对人权（或人身权）的性质与获得⁽²⁾

占有另一人积极的自由意志，即通过我的意志，去规定另一个人自由意志去作出某种行为的力量。这种占有根据自由法则，是涉及外在的“我的和你的”的权利的一种形式，并受到另一种因果关系的影响。对同一个人或对不同的人，可能取得几种这样的权利。这种法律体系的原则（根据它，我可以取得这样的占有），这是对人权的原则，并只有一条这样的原则。

对人权的获得，绝对不能是原始的或专断的。因为这样的获得模式不符合我的意志的自由与其他每一个人的自由之间要取得和谐的原则，所以，这样的模式是错误的。他人不能以任何不公正的行为的手段去获得这种权利，因为这样做本身与权利的原则冲突。如果把这样一种错误的事强加在我身上，而我又可以根据权利的法则向他要求补偿的话，那么这样一来，我除了有资格保持我原有的东西而不至于减少以外，别无它获。

通过他人行为的手段而取得的占有（由于这种占有，根据权利的法则我来决定他的意志）始终是从他人自己有什么东西这一情况推论出来的。这种推论，作为法律行为，不能通过单纯消极的让出或抛弃他所有的东西而实现，因为这样一种消极行为只能表示他的权利的终止，并不表示另一方取得一种权利。这仅能通过积极的转让或让予，才获得一种对人权，这只有通过公共意志的办法才能做到；用这种办法，种种对象便进入一人或他人的权力之内。因此，当某人放弃一个按公共权利拥有的个别物件时，此同一个对象如果由于他人的一次主动的意志行动而被接受，那么，此物便成为他的财产。由一个人到另一个人

的这种财产的过渡，称之为转让。通过两个人联合意志的行为，把属于一个人的东西转移给另一个人，这就构成契约（合同）。

19.通过契约的获得

每一项契约都包含意志的四个法律行为：其中两个是准备的行为，两个是构成的行为。两个准备的行为是提供和同意，作为商议这项事务的形式；两个构成的行为是允诺和接受，作为结束该事务的形式。在提供物尚未为被提供人判定此物的是他这一方想要的东西之前，这个提供不能构成允诺；允诺必须经过前面两个（提供和同意）声明才能出现。但是，仅有这两个声明，到现在尚不能获得什么东西。

进一步说，既不是由于允诺人的个别意志，也不是接受人的个别意志，前者的财产便转到后者手中，这只能是双方结合的或联合的意志来实现，并要求双方意志同时或相继作出声明。可是，这种同时声明的行为，在经验中是不可能做到的，这两个声明只能在时间上一个跟着一个，而绝对不能真的同时发生。因为我虽然已经允诺了，但另一方现在仅仅是愿意接受，在真正接受之前的那段时间内，无论它是如何短暂，我都可以撤回我的提供，因为此时我仍然是自由的；同样，在另一方，接受人出于同样理由，也可以在接受行为发生之前，紧接着允诺行为之后，作出相反的声明，同样使自己不受约束。约束一项契约的外在手续形式或庄严仪式——例如握手。折断一根麦秆，双方各持一半——以及各种各样表示肯定双方声明的模式，都是用事实来表明，订约双方以什么方式可以表示他们发表声明时的窘状。这些仪式，作为表示允诺与接受在同一时间一齐发生，一直是成功的，而订约的四个形式却做不到。这四个行为，根据它们的性质，在时间上必须一个跟着另一个，可是，一个行为发生了，另一个行为尚未发生，或者再也不会发生。

只有哲学上先验的推论，通过契约而获得的概念，才能消除所有上述困难。在法律的外在关系中，我取得占有他人的自由意志作为决定他去做某一行动的原因。首先，在经验上，通过我们每个人自由意志及时的声明和相应的声明，作为取得占有的可感知的条件表达出来了，而这两种法律行为在时间上必须必然地被认为是一个跟着另一个发生的。但是由于这种被看作是法律的关系，其自身纯粹是理性的，这种作为制定法律的理性能力的意志（根据自由的概念和撇开种种经验条件），表明这种占有是理智的或理性的占有。既然允诺和接受的两种行为，不能认为在时间上是一个接着一个发生的，但是，把“契约的开始”看作是产生于一个公共意志（它可以用“与此同时”或“一齐发生”等词语来表达），被允诺的对象（在排除了经验的各种条件的情况下），根据纯粹实践理性法则，就表示为已经被获得。

这就是对通过契约获得的观念进行真正的和唯一可能的推论，只要花点力气，这个推论是完全可以证明的，可是，一些法理学的作家——例如摩西·门德尔松写的《耶路撒冷》一书——却白费了很多精力来论证这种获得的理性的可能性。这个问题是这样提出的：“我为什么应该遵守我的诺言？”这种问法就是假定大家都明白：我应该这样做。但无论如何，绝对不可能对所说的绝对命令提出进一步的论据，正如一位几何学家不可能用理性的三段论法去证明：为了画一个三角形，我们必须用三条线（此为一个分析命题），其中两条线之和必须长于第三条线（一个综合命题），这种证明和上面的问题一样，是属于先验的。这是一个纯粹理性的公设，这是我们应该撇开时间和空间的所有可以感觉的条件，关于权力概念的纯粹理性的公设；这种摆脱上述条件而又不失去占有真实性的可能性

理论，正是构成通过契约而获得的概念的先验推论。这里说的和上面一节所说的，作为通过占据外在对象而获得理论极为相似。

20.通过契约获得的是什么

我通过契约获得的那个被称为外在物是什么？由于它仅仅是他人积极意志的因果关系，要把一些已经允诺的东西给我，可是，我并没有因此马上获得一件外在物，而仅仅获得一个达到这样目的的意志的行动，根据它，一个外在物便置于我的权力之下，于是我可以把它变成我的东西。所以，通过契约，我获得了另一人的允诺，它不同于被允诺的对象；但我却因此而在我拥有和占有的东西之外又加上一点东西。通过取得一种主动的责任，我能够对另一人的自由和能力施加压力，于是，我的占有就变得多了一些。我的这种权利只不过是一种对人权，它的效力只能影响到某个特定的具体的个人，特别是影响到他意志的因果关系，于是，他必须为我做一些事情，这不是加于此法人的物权。物权被认为和所有人的联合意志的观念（被看作是先验的）是一致的，仅仅通过它，我能够取得一种有效的权利来反对每一个占有该物的人。因为，正是在这个物权中包含了在一物中的一切权利。

通过契约把我的东西转让或让与另一个人，这是根据连续性的法则进行的。这就是说，对一物的占有，在转让行动的进行过程中不能中断，因为，如果中断，该物便处于无主物的状态，我就可以在这种状态中获得一个对象，而且这会成为原始的获得，这是和契约的观念相矛盾的。但是，这种连续性所指的不是允诺一方或接受一方的特殊意志，而是他们共同联合的意志，就是这种联合意志把我的东西转让给他人。可见转让的完成并不要求允诺人为了另一方的利益而首先转让他的占有，或者放弃他的权利，而另一方立即占有或立即取得权利或者相反。因为转让是一种行为，该对象在转让行为中暂时同时属于双方所有，正如一个抛物体的运动轨迹，当该物体达到它的最高点那一瞬间，可以看作同时既是升高又是降落，把这概念引用到转让行为上，就是从升高到降落的一瞬间。

21.接受和交付

在一项契约中获得一物，不是通过对允诺的接受而是通过被允诺对象的交付。因为一切允诺都与履行有关。如果被允诺的是一个物，那么，要履行允诺只有通过一种行动，允诺人让接受人取得对该物的占有，这就是交付。在交付一物和接受一物之前，需要履行的行动尚未发生，该物尚未从一人转到另一人手中，因此，该物尚未为另一人获得。所以，来自契约的权利，仅仅是一种对人权，它只有经过交付才变成物权。

一项规定立刻交付的契约，排除在契约的缔结和它的执行中间有任何时间上的中断，因而，它不要求在未来再有什么特殊行动，通过这种行动，一个人可以把他所有的东西转让给另一人。但是，如果他们之间同意在一段时间之后——有限的或无限的——才履行交付，那么就发生一个问题，在交付时间之前，该物是否由于订立了契约而已经变为接受人的东西，于是接受人的权利就是对此物的物权；或者需要另订一项特别契约，单独对交付作出必要的规定？可见，单纯由于接受而获得的权利只是一种对人权，它在交付之前不会变成对此物的物权。既然这种关系必须根据后者（接受人）的抉择来决定，那末这种关系得要按下一步将会发生的事情如何才能看清楚。

假如我缔结一项契约，要获得一个我所盼望获得的东西——比如是一匹马——而且我立刻把马拉过来放在我的马厩里，或者采用其他办法使它为我所占有，那么，这匹马便是我的，我的权利就是物权。但是，假如我把马仍然留在卖主的手中，和他又无特殊安排，规定在我取得占有此马之前谁在实际上占有或持有此马，这样一来，在真正改变占有之前，此马尚不是我的。我所获得的权利仅仅是针对某一特殊个人（即卖马人）的权利，即向他提出占有此对象的权利，并以此作为我可以按照我的意志随意使用此马的主观条件。因此，我的权力仅仅是对人权，即要求卖主履行他的承诺，让我占有此物。如今，如果该契约没有规定即时交待的条件，因而，在缔造契约和取得占有获得物之间，有一间断的时间，在这段时间中我不能取得占有，除非通过行使特殊的被称为“占有行为”的法律行为，这种行为又构成一项特殊契约。这种行为包括我的声明中称：“我将派人去拉那匹马”，卖主一方必须对此表示同意。如果任何人将取得一物，而此物却被指定归另一人使用，但得由他付钱，由他去承担风险，这并非不证自明的或普遍有理的事情。相反，需要有一个特别契约去安排，根据这个特殊契约，转让该物的人在一段有限的时间内，继续是它的所有者，并必须对该物可能发生的任何风险负责。即使获得者（接受人）已经推迟他开始占有的日期，即超出他原来同意去接受交付的日期，卖主仍要认为获得的一方是该物的所有者。因此，在占有行为发生之前，通过契约所获得的仅仅是对人权，接受者只有通过交付才能取得一个外在物。

第三节 “有物权性质的对人权”的原则

22.“有物权性质的对人权”的性质

“有物权性质的对人权”是把一外在对象作为一物去占有，而这个对象是一个人。这种“我的和你的”的权利，专门指涉及家属和家庭的权利。这里所涉及的关系是一些自由人彼此间真实存在的关系。通过这些关系和影响，彼此都作为人相待，根据外在自由（作为这种关系影响的原因）的原则，他们组合成一个社会，它的全部成员在此社会组织中彼此作为人相互对待，这样便组成一个家庭。这种模式（个人在其中获得了这种社会地位）及其作用（那些在此模式中被公认的作用），既不是产生于专横的个人的行为（事实），也不是来自单纯的契约，而是来自法律。这种法律（它不仅仅是权利，而且也构成对人的占有），是一种高于一切单纯的物权和对人权的权利。这种权利必须实际上构成我们自身中人性的权利。此外，就这一点而论，这种权利以一种自然的允许的法则作为它的推论，依靠这个法则的力量，这样的获得对我们才成为可能。

23.在家庭中所获得的是什么

建立在这个法则之上的获得（作为此获得的对象）有三种。男人得到妻子，丈夫和妻子得到孩子，这构成一个家庭。另外，家庭获得仆人。所有这些对象，既是可以获得的，又都是不能被剥夺的。在这些对象中，占有的权利是一切权利中最严格的私人的权利。

【注释】

(1) 德文版无此标题，仅有三个“*”与上文隔开。——译者

(2) 德文版从“18”至“62”均无这些小标题。——译者

作为一个家庭社会的同一户人的权利

第一标题 婚姻的权利（夫与妻）⁽¹⁾

24.婚姻的自然基础

家庭关系由婚姻产生，婚姻由两性间自然交往或自然的联系而产生⁽²⁾。两性间的自然结合体的产生，或者仅仅依据动物的本性，或者依据法律。后一种就是婚姻，婚姻就是两个不同性别的人，为了终身互相占有对方的性官能而产生的结合体。他们生养和教育孩子的目的可以永久被认为是培植彼此欲望和性爱的自然结果，但是，并不一定要按此来规定婚姻的合理性，即在婚前不能规定务必生养孩子是他们成为结合体的目的，否则，万一不能生养孩子时，该婚姻便会自动瓦解。

尽管可以认为互相利用性官能的欢乐是婚姻的目的，但是，婚约并不能据此而成为一种专横意志的契约，它是依据人性法则产生其必要性的一种契约。换言之，如果一男一女愿意按照他们的性别特点相互地去享受欢乐，他们必须结婚，这种必须是依据纯粹理性的法律而规定的。⁽³⁾

25.婚姻的理性权利

这种自然的性关系——作为两性间互相利用对方的性官能——是一种享受。为此，他们每一方都要委身于对方。在这种关系中，单个的人把自己成为一种“物”，这与他本人的人性权利相矛盾。可是，这种情况只有在一种条件下可以存在，即一个人被另一个人作为“物”来获得，而后一个人也同样对等地获得前一个人。这就恢复并重新建立了理性的人格。由于这种结合，获得人身的一部分器官，同时就是获得整个人。因为人是一个整体，这种获得发生在彼此性官能的交出和接受后；或者，一个性器官与另一性器官发生关系，在结婚的条件下，不仅仅是可以允许的，而且在此条件下，进而是唯一真正可能的。可是，这样获得的对人权，同时又是“物权性质”的。这种权利的特殊性，可以由下述事例来确定：例如：已结婚的双方，如有一方逃跑或为他人所占有，另一方有资格在任何时候，无须争辩地把此人带回到原来的关系中⁽⁴⁾，好像这个人是一件物。

26.一夫一妻制与婚姻的平等

根据同样理由，婚姻双方彼此的关系是平等的占有关系，无论在互相占有他们的人身以及他们的财物方面都如此。因此，只有一夫一妻制的婚姻才真正实现这种平等关系，因为在一夫多妻或一妻多夫制中，一夫或一妻委身于对方，而他或她只能获得对方中的一人，即获得当时委身于他（她）的那一个人而已，因此也就变成一种纯粹的物了。至于他们的财物，他们各人都有放弃使用这些财物的任何一部分的权利，虽然这仅仅需要通过一

项特殊的契约。

接着是纳妾的问题⁽⁵⁾，根据上述原则，纳妾很难被纳入权利的契约之中，因为纳妾是私通契约方式，如同偶然地雇佣了一个人那样，一个女人才成为妾。由于考虑到雇佣关系也可能包括上述关系的契约，所以，人人必须承认，任何一个可能订立了这种契约的人，如果她们盼望脱离这种关系回复原来的身份，就不能合法地要求她们去实现她们的承诺。关于纳妾的契约也可以堕落成为一项肮脏的契约。因为作为雇佣的契约规定身体的一部分为别人所使用，而这一部分又是和整个人不可分割的一部分，谁加入了这样的契约，谁就实际上要像一件物那样屈服于别人的专横意志。因此，任何人如果和别人订了这种契约，订约的任何一方可以废除这样的契约，只要此人愿意，在任何时间都可以这样做；而另一方在此情况下，没有任何理由埋怨别人损害了他的权利。这个原则同样适用于一个身份高的男子想和一个身份低的女子结婚的不相配的婚姻（或者“不自然”的婚姻）。他们的婚姻都是为了通过这种契约，利用双方不平等的社会身份，成为一方对另一方处于优越的社会地位而去控制对方，因而，事实上这样的关系和纳妾没有实质的区别。根据自然权利的原则，这种结合不能构成真正的婚姻。人们会质问，当法律以任何方式对待丈夫与妻子的关系时，总是说：“他将是你的主人”，于是他便代表命令的一方，而她就成为服从的一方，在此情况下，是否违背了婚姻当事人平等的原则？如果这种法律上的优越地位仅仅是基于考虑到丈夫与妻子的能力相比，在有效地完成家业的共同利益方面具有自然优势；此外，如果丈夫的命令权仅仅是根据这种事实来作出的，那么，不能认为这违背了人类结合成双的自然平等的原则。因为这种权利可以从二人结合与平等的义务以及有关的且的之间的关系推断出来。

27. 婚姻契约的完成

婚姻的契约只有夫妻同居才算完成。两个不同性别的人的契约，如果附有秘密谅解，彼此避免同居，或者知道一方或双方没有性功能，这项婚姻契约就是冒充的契约，它不能构成婚姻，可以由任何一方决定解除。但是，如果在结婚之后才发生一方缺乏性功能，那么，这项契约的权利不能由于一件在法律上不能加以指摘的偶然事故而被宣告无效或认为没有约束力。

获得一个配偶（或者作为丈夫，或者作为妻子），不能根据二人同居的事实而不事前缔结婚约，便可以构成；也不能仅仅有了婚姻的契约而没有随后的同居，便可以构成。只有通过法律才能获得配偶：即作为一项法律上责任的后果。它是由两个人，仅仅根据彼此占有而结成一个性关系的联合体。这种相互占有，同时又仅仅是通过相互使用性器官，才能成为现实。

第二标题⁽⁶⁾ 父母的权利（父母与子女）

28. 父母与子女的关系

从一个人对他自己的义务——就是对待他自身中的人性——于是产生一种对人权，加

之于婚姻的一方，即不同性别的一方，作为人通过婚姻，真正地互相地彼此获得对方。同样，根据这样建立起来的联合体中繁殖的事实，随着就产生保护和抚养子女（这个联合体的产物）的义务。因此，儿童作为人，就同时具有原生的天赋权利——有别于单纯的继承权利——而获得父母的细心抚养，直到他们有能力照顾自己为止。这种抚养责任，直接由法律⁽⁷⁾规定他们的义务，不需要任何专门法案对此作出决定。

由于父母生育出的是一个人，不能把一个享有天赋自由的人设想成为仅仅是经过一种物质程序产生出来的一个生命⁽⁸⁾。因此，在实际关系中，把传宗接代的行为看成是未经他本人同意，而把一个人带进了这个人间世界的过程，而且通过别人负有责任的自由意志把他安排在人间，这是很正确的，甚至是一种十分必要的观念。因此，这种行为加给父母一项责任——尽他们力所能及——要满足他们的子女应有的需要。父母不能把他们的子女看成是他们自己的造物，因为不能这样看待一个享有自由权利的生命。同样，他们也无权像对待自己的财产那样可以毁掉孩子，甚至也不能让孩子听天由命，因为他们把一个生命带到了人间，而他事实上将成为此世界的一个公民，即使根据权利固有的概念，他们已经不能对这个生命置之不理，漠不关心。

我们甚至无法理解上帝如何能够创造自由的生命：如果人们未来的一切行为都为已经为那第一次的行动事先所决定，于是，未来的行为便都包括在合乎自然规律的必然的链条之中，那末，他们不可能是自由的。可是，作为人，我们事实上是自由的，因为，通过道德和实践关系中的绝对命令，这种自由被证明是理性的一种权威的决定。可是，从理论的角度看来，理性当然不能把这种因果关系的可能性变成可以理解的，因为它们两者（自由和绝对命令）都是超感觉的。在这些情况下，理性所能提出的一切要求，将仅仅是去证明，在涉及创造自由生命的概念时，不存在矛盾。而这种证明也可以通过下述说明达到：当矛盾仅仅产生于时间的条件加上了因果关系范畴时，就会转化为超感觉的诸事物的关系。时间条件（如果指的是：一种结果的原因必须先于结果以作为它的前提），在考虑到可感觉对象的彼此关系时是不可避免的；还有，如果这种因果关系的概念，假如在理论方面具有客观的现实性，那么，此因果关系的概念不得不被认为是超感觉方面的。可是，当这个纯粹范畴撇开任何感知条件时，就是从道德和实践的观点来运用时，这个矛盾便逐渐消失！因而，在一种涉及创造概念的非感知关系时，也不存在矛盾。

哲学的法学家不会认为这种研究（当这种研究要追溯到先验哲学终极原则时）在道德形而上学中是一种不必要的微妙问题；或者当他在探索权利原则的最终关系中，考虑到维持公正的困难时，这种研究自身会消失在无目的的黑暗之中。

29. 父母的权利

由上面所指出的责任，便必然地进一步得出，父母必须有权去管教与训练他们的子女，因为子女本人尚无恰当地运用他的肌体（作为一个有机体）和心智（作为一种理解力）的能力。这就涉及对子女的抚养和关心子女的教育。一般说来，它包括在实际生活中所形成的和发展的功能，它可以使子女在未来生活中有能力维持自己并成长起来；此外，还有道德修养与发展，凡是忽略了这方面的父母都是有罪的。所有这些训练一直要进行到子女独立成人的时期，即子女自己能够谋生的年龄。到了这个时期，父母才可以实际上放弃他们发布命令的权利，同时也放弃了补偿他们以往的操心 and 麻烦的一切要求，因为这些操心和麻烦在教养工作结束之后就没有了。父母只能依据感恩的责任，可以向子女提出任

何作为（对父母的）道德义务的要求。

从孩子们具有人格这一事实，便可提出：无论如何不能把子女看作是父母的财产，他们仅仅在下述意义上可以看作属于父母的，如同别的东西一样为父母所占有：如果当孩子被他人占有时，父母可以把他们的子女从任何占有者手中要回来，哪怕违反子女本人的意志。可见，父母的权利并非纯粹是物权，它是不能转让的。但是，这也不仅仅是一种对人权，它是一种有物权性质的对人权，这就是一种按物权方式构成的并被执行的对人权。

很明显，在权利的科学中，除物权和对人权两种权利而外，还必须添加上这一项“有物权性质的对人权”，否则，把权利仅仅分为前面两种是不完整的。因为父母对子女的权利，如果仅仅看作是一种物权，如同属于他们家里的一部分东西，那么，当子女逃跑时，父母不但能仅仅根据子女有返回父母身边的义务，把子女要回来，他们还有资格像对物件或者对逃走的畜牲那样，把子女抓回关起来。

第三标题 家庭成员的权利（主人与仆人）⁽⁹⁾

30.一家之主的关系与权利⁽¹⁰⁾

一个家庭里的孩子们，他们和他们的父母构成一个家庭。当他们达到成年确实具备了自主的能力时，就成为自己的主人，即使没有一项契约把他们从原先的不独立的状态中解放出来。这种成年状态的到来，一方面是随着年龄的自然增长达到自然成年状态；另一方面是形体上的成熟，达到与他们的自然素质相符的状态。这样一来，他们仅仅依据法的观念便取得成为自己主人的权利，不用采取任何特殊的法律行为。他们对于父母为他们所进行的教育，不欠任何法律上的债务，正如在父母一方，现在也同样解除了对子女的责任，父母和子女双方于是获得或重新获得他们自然的自由。那个必须依据权利法则而组成的家庭社会也就因此而自然地解体。

可是，双方也可以决定维持这个家庭，但是要在另一种责任形式之下维持。可以假定是这样的一种关系形式：即一家之长的主人与其他成员作为家庭仆人（男的或女的）之间关系的形式；他们之间新的受制约的家庭经济关系可以由契约规定。家主（真正的或实际的）和子女们（他们已成为自己的主人）订立契约，如果这个家庭没有孩子，就和其他一些自由的、构成这个家庭的成员订立契约，这样，便建立了一种家庭关系，它不是建立在社会平等之上的，而是一个人作为主人发号施令，其他人作为仆人服从命令。

这样，从一家之主看来，家仆或仆人就是属于他的。至于他占有他们的形式或模式，他们好似根据物权属于他的，因为当任何人逃跑时，他有资格根据单方面的意志，把他们带回来重新置于他的权力之下。但是，就他的权利内容或者使用来看，他虽然有资格把这些人作为他的家仆，却没有资格把自己当作他们的所有者或者物主去对待他们，因为他们仅仅根据契约才服从他的权力，而凡是契约，总是有明确的约束条件的。一个契约，如果一方为了另一方的好处，放弃了他的全部自由，因而他不再成为一个人，也就不再有义务去遵守契约，这种契约便是自相矛盾的，所以它本身是无效的，作废的。至于有人因犯法而失去他的法律人格，因此而对他产生了所有权的关系，在此不作考虑。

这种一家之主和他的家人之间的契约不能是下面这种性质，即不能把合法地照契约使

用他们变成对他们滥用权力。在这种情况下，什么是正当使用权力和滥用权力的判断，不能仅仅听家主一方的话，同样也应该听家仆一方的话，绝对不能把家仆拴起来工作，或者对他们进行人身奴役，像对待奴隶或农奴那样。因此，这样的契约不能以终身作为规定的期限，在任何情况下，只能是在一段时期中有效。在这段时期中，一方可以通知另一方有关他们关系的终结期限。孩子们，甚至包括由于犯法已经变成奴隶的人的子女，始终是自由的。因为每个人生来是自由的，一个人生下来时并没有犯过法，甚至到他成年时期的教育费，也不能算作他必须偿还的债务。因为，即使一个奴隶，如果他有能力，一定会教育他的子女，但并没有资格和子女计算教育费用，由于考虑到他没有能力负担这项职责，那么，该奴隶的占有人就要负起此责任，因为他已经使该奴隶本人处于无法去实现这种职责的境地。(11)

在这里，如同在前两个“权利”所说的那样，再一次明确地说明，在家主和家仆之间存在一种“有物权性质的对人权”。因为在法律上规定，当任何人占有他的仆人时，他有资格把他们要回来，好像他们是他的外在物。哪怕在可以让他们逃跑的理由面前；哪怕他们的特殊权力在此情况下，已经从法律的角度上加以研究过，主人仍有资格把他们带回家中。

【注释】

(1) 德文版无此“夫与妻”。——译者

(2) “两性关系”或者是自然的，通过这种关系，人类可以产生自己的种类；或者是不自然的，它又可以分为两种，或者是指和对方属于同一性别的，或者是非人的其他种类。不自然的两性关系是违背一切法则的，对这种违反天性的罪犯，真是“无以名之”。他们违犯了作为人的一切人性，不可能通过任何界线与任何例外，把他们从彻底的堕落中挽救出来。——康德原注

(3) 德文版中第一段在英文版中变为注①，文字上也略有出入，意思一样。如，德文版中说：“性的结合是相互利用，一个人利用另一个人的性器官和能力，或者是自然的利用，或者是非自然的利用……”。还有，德文版中无此节的第一句。——译者

(4) 德文版为“带回到自己的权力之内”。——译者

(5) 纳妾，也可译为“非法同居”。——译者

(6) 德文版在“第二标题”前有一小标题：“家庭社会的权利”。——译者

(7) 这里所说的法律，应理解为道德法则或自然法。——译者

(8) 康德在此加了一个长注，英译本把此注改为正文，即下一段的：“我们甚至无法理解上帝……”。——译者

(9) 德文版无“主人与仆人”，这是英译者附加的。——译者

(10) 德文版把此小标题列在“第三标题家庭成员的权利”之下，“30”之后无小标题。——译者

(11) 德文版无“因为他已经使……”这半句。——译者

一切可以由契约获得的权利在体系上的划分

31. 契约的分类。货币和书籍的法律概念

有理由要求权利的形而上学科学，应该完整地 and 明确地决定这门科学的先验概念的合乎逻辑分类的各个分支，以便把它们组成一个真正的体系。另一方面，一切来自经验的分类仅仅是些片断的部分，它让我们处于不肯定之中，不知道还存在哪些部分内容需要寻找出来，使全部被划分概念的所有各方面达到完善。另有一种分类，它与只凭经验的划分方法相反，是依照先验的原则来分类，可以称之为教理的分类。

每一项契约，从客观上来看，包括两个法律行为：允诺与对它的接受。经由后者而来的获得（除了这是一种“承担的契约”需要交付而外）不是契约的一部分；它是此契约法律上的必然结果。请再从主观上考虑，或者考虑这种获得（依据理性作为一个必然的结果，它应该发生），在事实上，作为一种物质上的结果，是否会必然随着发生。显然，我毫无把握或保证：仅仅根据接受一项允诺，这个获得将会必然发生。因此，需要有某些外在的东西和这种契约的模式联系起来，以便使此契约所规定的获得变得肯定。这只能通过某种因素去完成和决定这个必须的手段来达到获得，并以此来实现此契约的目的。为了和接受人联系以及为了他的利益，需要有三个人参与：允诺人、接受人和警告人或保证人。保证人的重要性是很明显的，但是，通过他的参与以及他和允诺人的特殊契约，接受人并不能得到什么实物，只是一种强制的手段，让他能得到那些属于他所有的东西。

根据理性的逻辑分类原则，只应该有三种纯粹而简单的契约模式。当然存在无数的混合模式和经验中的模式，再加上法定的和习惯的涉及“我的和你的”原则的形式，这些形式都与理性的法则一致。但是，它们都被划在形而上学的权利科学范畴之外，只有理性的契约模式，才在这里加以说明。

一切契约都是建立在获得的目的之上，它们是：

- 1) 无偿的（单方面受益的）契约，单方面获得；或者
- 2) 负有法律义务的契约，彼此相互获得；或者
- 3) 告诫的契约，没有任何获得，仅仅保证已经获得了的东西。这种契约对某一方来说可能是无偿契约，但同时对方来说是负有法律义务的契约。
 - 1) 无偿的契约有：
 - (1) 保管，包括受托保管某种有价值的存放物；
 - (2) 借用，借一物给他人使用；
 - (3) 捐赠，一种无偿礼物。
 - 2) 负有法律义务的契约，或者是交换的，或者是租雇的契约：
 - (1) 交换的或彼此交换的契约：

- ① 物物交易或者严格的真正的交换。以货易货；
- ② 买卖，为了钱而出卖货物；
- ③ 借钱或借物，指可以用同类物偿还为条件的借用，例如借谷还谷，借钱还钱。

(2) 出租或雇用的契约⁽¹⁾：

- ① 出租一物给他人去使用。如果这个物只能以同类物偿还，此物可能就是一项负有法律责任契约的对象，并考虑到此物的收益；
- ② 受雇去劳动。让他人按一定价钱使用我的劳力的契约，订此契约的工人是受雇的仆人；
- ③ 委托。委托契约是代替另一人并以另一人的名义，去执行某件事情的契约。如果这个行为仅仅是代替另一个人去做的，并不同时以另一人的名义，那么，这是用不着委任的行为；但是，如果一个行为要用他人的名义去做，这就构成委托，它作为代理的契约是一项负有法律义务的契约。

(3) 告诫的契约是：

- ① 抵押品。以一项动产作抵押品，它被存放起来作为保证；
- ② 保证人的责任。为了完成另一人的承诺而作出的保证；
- ③ 人身安全。在履行契约时，对人身安全的保证。

通过上面列出的各种模式，一个人的财产可以转让或过渡给另一个人，包括为了这种转让需要的某些对象或者工具的概念。看起来，这些对象或工具完全是经验的，因此，它们是否可以有资格列入形而上学的权利科学好像还有疑问。由于在这样的科学中，它的分类必须依照先验的原则，而关于法律关系的内容（它可能是暂时的）应该撇开不去考虑，我们只应该去考虑法律关系的形式。

这样的一些概念可以用货币与所有其他作为商品和货物的可交换物之不同来说明；或者可以用书籍来说明。如果把货币和书籍作为说明的例子来考虑，那么，我们可以看出，货币的概念在商业交易中是所有人类通过物来交往的中介手段中，数量最大和最有用的手段，和书籍在交换思想中作为最巨大的手段一样，这些概念会自己溶化在一些纯粹智力和理性的关系中。很明显，这样的一些概念并不因为和经验的東西混合，而真的减弱了纯粹理性契约的既定体制的纯洁性。

用货币和书籍的概念来说明契约的关系⁽²⁾

(1) 什么是货币？

货币是一种物，只能在转让或交换中才能利用它。亚亨瓦尔给货币下了一个很好的词语上的定义，他的定义能充分地把含有这一类意志的对象和其他的对象区别开。但是，这个定义并没有给我们什么知识，能说明这样的一种物可以作为货币的合理的可能性。可

是，我们从这个定义中仍然可以了解不少内容：1）这种转让在人类相互交往中和交换的模式中不是看作赠送礼物，而是意在通过负有法律责任的契约去达到互相获得的一种模式；2）把它看作是进行商业活动的单纯手段（或媒介物），普遍地为人们接受的东西，但是它自身却没有什么价值，它和作为商品的东西或者货物相反，这些货物具有一种特殊的价值，能在人们中间满足特别的需要⁽³⁾。所以，货币代表所有可以交换的物品。

一蒲式耳谷物，作为满足人类的需要，具有最大的直接价值。可以用它来饲养牲畜，牲畜又会有助于我们的营养和交通，甚至还会替我们干活。因此，通过谷物这个手段，人们得到繁殖和维持生命，人们不但能够再生产这种自然物，他们还会通过其他人造物来解决我们一切正当的生活需要。于是人们能够盖房、做衣服，并提供种种巧妙的供人欢乐和享受的东西，这些东西又构成勤劳的产品。相反，货币的价值仅仅是间接的，它本身不能被享用，也不能起到直接被享用的作用。可是，货币是达到这些目的的手段，在所有的外在物中，它具有最高的用途。

根据上述的认识，我们可以暂时找到货币的真正的定义。它的定义可以是：货币是人们在彼此交换“互换物”中，继续维持人们勤劳的普遍手段。因此，自然界的财富（就它通过货币的手段去获得而言），恰当地说，仅仅是勤劳的总和或者是人们用来彼此补偿的实用劳动，它在人们中间流通时，用货币作为代表。

那个被称为货币的物品，必须花费很大的勤劳才能产生出来，或者甚至把它放在别人的手里，它可以相等于那些用来交换的财物或商品或货物（包括天然的和人造的产品）所需要的勤劳或劳动。如果生产这种称为货币的物质比生产其他为人们需要的货物更容易，那么，在市场上，货币就会比准备出售的货物多。这样一来，卖方在他的货物上化费的劳动就必须比买者所花费的要多，卖者得到货币的速度加快，于是，一般地用在制造货物的劳动和勤劳，以及劳动的生产率（它是公共财富的来源），都会同时缩小或降低。因此，银行的钞票和票据并不能看作是货币，虽然它们在一段时间内可以取代货币地位，因为人们差不多用不着花费多大努力便可以把钞票和票据生产出来。它们的价值仅仅建立在流行的舆论上：它们在未来仍如既往可以和现款⁽⁴⁾交换。如果一旦发现，无论如何，没有足够的现款可以保证这些钞票或票据方便地兑换，那么，舆论便不再支持它们，贬值就成为不可避免。于是，在秘鲁和墨西哥经营金矿和银矿的人——特别是他们考虑到，去寻找这些贵金属新矿脉可能是没有结果的努力——很可能比欧洲生产货物的人要付出更大的勤劳。开矿的劳动在这种情况下就会被放弃，上面谈及的国家就会很快陷于贫困，除非是欧洲的勤劳，受到这些金属的刺激，同时均衡地扩大，向矿工提供奢侈的用品，以便经常维持矿工的工作热情。这样做了，勤劳与勤劳之间，产业与产业之间的平衡便始终可以得到维持。

为什么那些最初仅仅是商品或货物的东西，最后有可能变成货币呢？这件事情的发生可能是这样：某个地方的君王是某一特殊物品大量而又有权势的消费者，最初，他为了把这种物品当作装饰品用来装饰他的仆人和宫廷，他便强令他的臣民进贡这一种金属。这类东西可能是金子或银子、铜或者一只美丽的称作“海汎”一类的贝壳；或者，在刚果，却是一种叫作“马库特斯”的席子；或者，在塞内加尔，是一些铁块；或者是黑奴，像在几内亚海岸。当一国的统治者命令进口这些东西时，就不得不动调一些劳力去生产这些东西，并根据当时在市场上或在交换中所形成的某些商品规则，把这些劳动生产品作为支付给这些人的报酬手段。在我看来，仅仅是这样一类特殊的货物，才能被作为法定的手段，在该国臣民彼此交换中维持他们的勤劳的劳动；于是这种特殊的货物便构成这个国家财富的代表

物。这种特殊的货物便因此在实际上变成了货币。

货币的理性概念（它也包含了经验的货币概念），就是这样的一种物的概念，它在公共交易的过程中，或者在占有物的交换中，规定一切其他构成产品或物品的价格，在其中甚至还包括科学在内，只要科学不是无偿地教授给别人的。货币的数量在一个民族中构成他们的财富。因为价格就是一件东西的价值的公共判断，在复杂的比例关系中，它成为公共的有代表性的媒介物，并在流通中完成勤劳或劳动生产品的互相交换⁽⁵⁾。这些贵重金属，当它们不是仅仅根据重量，同时也刻上或加上标志表明它们值多少钱，这种金属块便成为法定的货币，并称之为铸币。

亚当·斯密说：“在所有的民族中，货币已经变成商业的普遍使用的手段，通过它的介入，所有各种货物都被带进市场销售或者彼此交换。”这个定义仅仅考虑在负有法律责任的契约中，彼此履行的必须具备的形式，并且撇开交换的具体内容，便把货币经验的概念扩大到它的理性观念上。因而，这个定义和权利的概念在“我的和你的”的交换和交易中，普遍地是一致的。因此，这个定义，和前面所说的先验契约的教义性划分提纲的说明是一致的，因而，一般说来，也和形而上学的权利原则是一致的。

（2）什么是书籍？

书是人们写出来的，它包含某人向公众所作的，通过可以看得见的语言符号来表达的讲话，这和书籍的实际外形无关，不论它是用笔写的或用活字版印刷的，也不论它是写成的或印成几页或许多页的。那个以他自己的名义通过书向公众说话的人是作者；那个把这部写作以作者的名义向公众介绍的人是出版人。当一位出版人得到作者允许或得到该作者的授权去这样做的时候（这种行为是与权利有关的），他是该书的合法出版人；如果他没有得到允许和授权而去这样做（他的行为是违反权利的），该出版人便是一个假冒出版者或非法出版人。一部原始文稿的全部印本或抄本的总数，称为一个出版发行量。

未经授权而出版书籍是违背权利原则的，应该依法禁止

一篇文章不是一种概念的直截了当的表达。例如，不像一位雕刻家所雕刻的一个人像，或者一个胸像，或者一个模型。书是用一种特殊的形式向公众讲的话；也可以说是作者通过他的出版人公开地作演说。同样，出版人通过印刷工人（作为他的工人）的帮助来说话，但不是以他自己的名义，否则他将变成该书的作者，他只是用作者的名义来出版；他是唯一有资格去这样做的人，因为他借助该书作者对他的委托取得这种权利。因此，未经授权的印刷人和出版人，乃是一个假拟的授权用其出版物来说话的，他也确实用了作者的名义，但他这样做却并没有得到作者的委托。因此，这种未经授权的出版物是错误的，是对被授权的和唯一合法的出版者的侵犯，因为，这等于盗窃了后者有资格和有能力去行使他正当权利的权利，并因此而获得了利益。那些未经授权而印刷和出版书籍的行为，应根据权利的理由加以禁止，因为这是一种冒充的和侵犯版权的行为。

看来，有这样一种印象，存在一种印刷和出版书籍的共同的权利。但是，只要稍微考虑一下，任何人必定认识到这种观点是极大的不公正。其理由可以直接从这个事实来说明：一本书，从一个角度看，是一种外在（或有形）的工艺产品，它能够为任何一个可以

合理地占有有一册此书的人所仿制，于是，根据物权他有仿制此书之权利⁽⁶⁾。

但是，从另一个角度来看，一本书并不仅仅是外在物，而且是出版人对公众的讲话，他受该书作者的委托，是唯一有资格公开这样做的人，这就构成一种对人权。认为存在上述共同权利的看法的错误，产生于颠倒了和混淆了这两类权利和书的关系。

对人权和物权的混淆⁽⁷⁾

混淆对人权和物权的情况，也可以同样出现在对另一种租赁契约（见31节（2）之①），也就是对出租契约的不同看法中。问题产生于：如果物主（所有者）已经出售了他尚在出租的一间屋子或一块地，那么，该物主是否要在租借期满之前，必须在出售契约上添加继续租借的条件；或者应该认为“交易中断了租约”？当然要保留一段准备预先通知的时间，这是根据为人使用的那个东西的性质而决定的。按照第一种观点，房子或田地会被看作是负有责任的，并构成承租人对此物（房子）的物权；只要在出租契约上写上一条：万一需要出售出租物时，此租约继续有效或被认可，这个物权问题便可以完满实现。但是，由于这不是一个单纯的租借契约，应该严格地要求和另一契约结合起来，对这种事情，出租人都不大愿意这样做。于是“交易中断了租借”的命题便被认为是一条原则，因为对于作为财产的一个物件的全部权利超过所有的对人权，两种权利是不一致的。但是，承租人依然存在一种行为的权利，根据对人权，他有权要求赔偿由于中断出租契约而产生的任何损失。

插入的一节 意志的外在对象的理想获得

32.理想获得的性质与模式

我之称为理想的获得的模式，因为它没有时间上的因果关系，它仅仅建立在纯粹理性的观念之上。然而它是实在的，并不是一种单纯想象的获得；不称它为真实的，是仅仅由于这种获得的行动不是经验上的。这种行动的特点来自这样的特殊性：某人从另外一个人那里要取得获得物，但这另外一个人，或者是尚未存在，或者他只能被认为是可能有的人，或者他刚刚停止作为这样的人，或者他再也不是这样的人。因此，这样取得占有的模式只能看作是一种理性的单纯实践观念。

理想的获得有三种模式：

- （1）凭时效取得财产权的获得；
- （2）凭继承或接替他人的获得；
- （3）凭不朽的功绩，或者因为死于好名声而要求的权利⁽⁸⁾。

所有这三种获得的模式，事实上只能在有公共法律状态的社会中才能有效。但是，它们并不是仅仅建立在国家的宪法之上，或者建立在人为的法令之上的。它们早已先验地包括在自然状态这个概念之内，因而在它们的经验现象未存在之前必然是可以想象的。在国

家的宪法中，关于它们的法律，应该依照理性概念的指示。

33. (1) 凭时效的获得

我可以从别人那里取得的财产，仅仅是由于我长期占有它并使用它。这样的财产不是被取得的，因为我可以合理地假定，他的同意使得这种获得有效；也不是因为我可以假定：由于他没有反对我对此物的获得，就表明他已经停止或放弃把它作为他的东西。我之所以得到它，是由于：即使可能有任何人确实对此财产提出要求，说他是它的真正所有者，我可以根据我长期对该物的占有而拒绝他的要求，不考虑他过去的情况，并继续占有它，好像在我占有的这段时间中，他的存在仅仅是一种抽象的东西，尽管我可能后来已被告知有关他的存在和要求。这种获得的模式，如果称之为由于长期使用而来的获得是不大正确的，因为拒绝所有他人的要求会被看作仅仅出于时效的结果，而且，获得的过程必须在行使这种拒绝的权利之前完成。这样一种获得模式的理性的可能性，现在已经被证实了。

任何人，如果他对一物不做出持续占有活动，去表明他有充分权利被认为该物是他的，那么，他根本就没有作为该物的占有者存在过。只要他没有为自己取得该物占有者的资格，他就无权控诉受到侵害。当另一个人已经占有了该物，即使他后来提出对该物的要求，他只不过说他曾经一度占有过它，而并不是现在仍然占有它；或者他的占有，作为一件法律事实，也并非一直继续从未中断过。因此，只有一种占有的法律过程，此过程一直被保持着未曾中断过，并且通过文件记载的事实可以证明，这样的人在长期停止使用一物之后，仍能够为他自己保证该物为他所有。

因为这里假定，他忽略了去做这种占有活动而又不影响到别人承认他的占有到现在为止是合法的、无可争辩的、善意的，他有无可否认的权利继续占有该物，于是，他可以把该物看作是在他的占有之中，如同被他获得的那样，这样一来，没有什么获得能够变成最后决定的和有保证的了，一切获得将仅仅成为临时的和暂时的。很明显，在人间找不到任何历史记载，证明对一种（占有）资格的探究，必须要追溯到最先的占有者和他的获得行动。那个凭时效而获得赖以建立的假设，不仅仅与作为被允许的和公正的权利相一致，而且这种获得成为权利的假设，以及这种获得是想象的假设也和强制的法律相一致。任何人，有一段时期，如果他忽略了把他的占有行动在文书中加以注明，那么，他就已经失去要求继续是占有者的权利；至于他忽略了去这样做的时间有多长（对此不必要作特殊的限制），只要能肯定这种忽略便够了。如果要维持一个到现在尚不为人们所知的人作为所有者，而且他的占有行为至少已经被中断了（不论这是否出于他自己的过错），他仍然能够在任何时间重新获得该物，这便与法律上的实践理性的公设相矛盾，因为，这样一来，就使得一切所有权都成为不肯定的了。

但是，如果他是一个政治共同体的成员或公民联合体的成员的话，这个国家可以代替他保留他的占有权，虽然这种作为私人的占有可能受到中断。在这种情况下，实际的占有者将无法去证明他获得的资格，哪怕是来自最初的占领，或者是根据时效而取得的资格。可是，在自然状态下，时效却普遍地是一种公正持有的根据，虽然作为获得一物的法律模式却是不合适的，但是可以作为一种根据去保持持有者的占有，因为在自然状态下不存在法律的行为，对法律要求的一项解除，通常也称之为获得。占用时间较长久的占有者，由于长期使用而来的获得的资格，则属于自然权利的领域。

34. (2) 凭继承的获得

继承的构成，是由某一个将要去世的人，把他的财产或货物转交给一个生存者，并经过双方意志的同意。继承人的获得（他取得遗产）和财产人的放弃（他让出财产），这两项行为便构成“我的和你的”的交换，它们同时发生——立遗嘱人生命停止的时刻。因此，从经验的角度看，不存在什么转让的特定行为。因为经验的转让包括两个相继发生的行为，一个人首先放弃他自己的占有，而另一个人则随之相应地取得这个占有。由两个同时发生的行为构成的继承，是一种获得的理想模式。在自然状态中，如果继承没有遗嘱是不可想象的。但是有个问题，这种获得的模式，是否被认为是一种继承契约，或者是通过遗嘱，构成一个继承人的单方面的行为。这个问题的解决取决于下一个问题，是否和如何在同一时期内，一个临死的人能够把他的财产转移给另一个人。因此，由继承而获得的一种模式如何成为可能的问题，必须独立地考察各种可能的形式，找出一种在实际生活中被采用的，并且是一种只能在共同体中存在的形式。

“通过一项遗嘱规定的转让，被规定或被指定的继承人的获得是可能的。”如果立遗嘱人凯厄斯允诺在他最后的遗嘱中宣布，他死后把他的财产转让给蒂希厄斯（后者对此允诺毫无所知），那末在凯厄斯有生一日，他仍然是该财产的唯一的所有者。可见，仅仅是单方面的意志行动，事实上什么东西也没有转让给他人，因为在允诺一方之外要求再加上接受的一方，此外，在这里尚缺乏两方面同时发生的意志行动。因此，只要凯厄斯活着，蒂希厄斯就不能为了去获得遗产而特意表示接受，因为凯厄斯只承诺在他死后，财产才能转移，否则，该财产在一段时间内至少是共同占有的，而这并非是立遗嘱人的意志。无论如何，蒂希厄斯心照不宣地获得一项特殊的、对继承物（作为物权）的权利。这种特殊权利是由有资格去接受该遗产的单独的和排他性的权利所构成，因此，这笔遗产在这个时间被称为“无继承人的遗产”。现在，每一个被指定的继承人，通过遗嘱必定总是有所得而绝不会有所失，他必定会，虽然是心照不宣地接受这样的一种权利，正如蒂希厄斯在凯厄斯死后通过接受那个允诺而成为继承人，于是他便可以获得这笔遗产一样。与此同时，该遗产并不是完全没有所有者，不过，这个所有者仅仅是未定的或空缺而已，因为他完全有选择的权利去决定是否真的把遗赠的财产变成他的所有，或者不去接受这笔遗产。

因此，根据单纯的自然权利，遗嘱是有效的。这种主张无论如何可以被理解为，当一旦建立了文明状态的时候，立遗嘱可以并值得在文明状态之中加以推行并订为法律。因为，在文明状态中，只有公共意志才能够维持继承的或后裔的占有，尽管这种占有尚有接受和拒绝这种悬而未决的问题，特别是它属于谁亦无固定。

35. (3) 一位好名声的人死后继续存在的权利

一个人死了，在法律的角度看，他不再存在的时候，认为他还能够占有任何东西是荒谬的，如果这里所讲的东西是指有形物的话。但是，好名声却是天生的和外在的占有（虽然这仅仅是精神方面的占有），它不可分离地依附在这个人身上。现在，我们可以而且必须撇开一切自然属性，不问这些人是否死后就停止存在或继续存在，因为从他们和其他人的法律关系来考虑，我们看待人仅仅是根据他们的人性以及把他们看作是有理性的生命。因此，任何企图把一个人的声誉或好名声在他死后加以诽谤或诬蔑，始终是可以追究的，纵然一种有充分理由的责备也许可以允许提出来——因为，“不要再说死者的坏话，只说

死者的好事，”这句格言，只有在这种情况下是不适用的。因为对一个不在场的人和不能为自己辩护的人散布许多责备，令人看来至少是缺乏宽宏大量的。

可是，由于一个一生无可指责的人，死后也应该受到尊重，那就要承认，这样的一个人可以（消极地）获得一个好名声，并构成某种属于他自己所有的东西，纵然他在人间已不能再作为一个有形的人存在了。还可以进一步认为，他的后代和后继者——不管是他的亲属或不相识的人——都有资格去维护他的好名声，好像维护他自己的权利一样。理由是，这些没有证实的谴责威胁到所有的人，他们死后也会遭到同样对待的危险。既然一个人死了仍然能够获得这样一种权利，即使这是个别事例，但总是一件无法否认的事实，这个事实说明先验的制定法律的理性，把它的命令或禁令扩大到超出现实生命的界限。如果有人对一个死者散布指责，使死者像活着的时候那样遭到不名誉的损失，或者甚至把他说是卑鄙的人，那么，任何人，如果他能够证明这种谴责是有意诬蔑和伪造的，他就可以公开宣布此人是对死者造成不名誉的中伤者，并转而责备此人为不公正的人。这种观点会不为人们所接受，除非在法律上假定死者虽然已死，却可以由于这种谴责而受到损害；并且还假定，向死者道歉是对死者一种公正的补偿，虽然他早已不在人间。为死者作辩护的人，用不着要求授予这种行为的资格，因为每个人必然地也为他自己提出这样的抗议，这不仅从伦理上看是一种道德义务，而且还是属于他的人性方面的权利。这个辩护人也用不着陈述因为向死者添加污点而对他个人产生的损害，而且这种损害由于他是死者的亲朋还会自然增加，他并非出于上面的理由才有理去指责那些对死者的非难。这样的一种理想的获得模式，甚至当一个人死后也有反对活着的人的权利，确实是有理由的，因此是不容争辩的，虽然这种权利的可能性不能用逻辑推论出来。

有什么根据可以从上述的情况中引导出一些不切实际的推论，用以预测未来的生活，以及对已离开躯体的灵魂作无法为人察觉的联系。由于对这项权利的考虑结果，人们所发现的不是别的，仅仅是纯粹道德的和法律的关系，这种关系存在于人们中间，以至存在于现实生活中有理性的人们中间。抽象就是撇开一切存在于空间和时间的有形的具体条件，于是，考虑人时，就逻辑地把他和附属于人体的那些物质因素分开，这并非指他的确实有被解除这些特性时的状态，而仅仅指作为灵魂来看，在这种情况下，他们有可能确实受到中伤者对他们的伤害。正如一百年以后，任何人都可以编造一些假话来污蔑我，像现在中伤我一样。由于在纯粹法律的关系中，我所说的权利完全是理性的和超感觉的，是撇开时间的物质条件的，所以诽谤者应受惩罚，正如他在我还活着的时候对我侵犯一样，只是这并不按刑事程序来惩罚，而仅仅是由于他失去廉耻而可能引起别人的损失，并且这是通过公共舆论，根据“报复法则”给他的惩罚。甚至对一个已故作家的剽窃，虽然没有玷污死者的名誉，仅仅是盗用了他一部分财富，那也应正确地被认为损害了该作家的人权⁽⁹⁾。

第三章 由一个公共审判机关判决书中所规定的获得

36.依照公共法庭的原则，什么是主观规定的获得？如何规定？

自然权利，它被简单地理解为不是法令所规定的，是纯粹先验地被每一个人的理性可以认识的权利，包括分配正义和交换正义。很显然，后一种正义，由于它所构成的正义其有效性是在二人之间，彼此发生往来的相互关系中，必须属于自然权利。分配正义也是根

据同样的理由来论证，由于分配正义能为人的先验所认识，所以也是一种自然权利。有关这方面的决定和判决必须由自然权利的法则来调整。

一个法人，如果他主持有关正义的事宜并加以执行，他就被称为正义的法庭，他从事的公务程序就叫做审判制度，对某一案件所作的判决叫做判词。在这里，根据权利的理性条件，这一切都被看作是先验的，不考虑像这样的一个社会是如何具体地建立和组织起来的。在这方面，还需要有专门的法令以及相应的经验的原则。

因此，从每个人必须通过理性的判断去加以决定的这个意义来看，这个问题不仅仅是“权利自身是什么？”它还是：“在这个案件中引用的是哪种法律？”也就是，“在一个法庭看来，什么是正确的和公正的？”理性的观点和法律的观点由此而区分开。这里有四种情况，在其中，有两种判断形式的观点不一致并且彼此冲突。但是，这两种判断也可以彼此并存，因为它们是从两种不同的观点中（然而各自又都是真实的）推断出来的：一个是从私法的角度；另一个是从公法观念的角度。四种情况是：（1）捐赠契约；（2）借贷契约；（3）真正重新获得的行为；（4）誓言的保证。

法学家在这里有一个通病，就是陷入一种谬误，用一种默认的假设来处理这个问题。他的做法是，假定法律原则是客观的和绝对的，公共的正义法庭有资格，甚至为了它自己的好处，会必然采纳这种法律原则，并且仅仅从这种主观的意图出发，法庭认为它有资格去决定和判决所有属于个人的权利⁽¹⁰⁾。因此，设法使这种区别为人所理解，并引起人们对它的注意并非小事。

37，（1）捐赠契约

捐赠契约，表示把属于我的一物或权利无偿地转让。它包括以我作为捐赠人的一方，另一人作为受赠人一方，按照私法原则发生关系。通过这个契约，我的东西便转移到后者之手，他把它作为一种礼物来接受。可是，这不能因此假定我有意约束自己强迫自己去遵守我的诺言；也不能假定我就此无偿地放弃我的自由，也可以说，竟然达到不顾自己的程度。“没有人会对自己置之不顾。”根据权利的原则，这种情况倒是可能在文明状态中发生，因为在某种情况下，捐赠这件事中的受赠者能够强迫我去履行我的允诺。如果这件事出现在法庭上，根据公共权利的条件，就必然会有两种设想的结果，要么捐赠人已经同意这种强制⁽¹¹⁾；要么法庭在判决书中不去考虑他是否有意保留原来的权利而撤销他的允诺，只是仅仅提到已经肯定的事情，即捐赠一方的允诺条件和接受一方的条件。虽然允诺人一方因此认为——这是易于被假定的——他并不必然地在任何情况下都受他自己允诺的约束，如果他在没有实际履行允诺之前“后悔”了，而法庭又假定如果他心中有此想法，他应该明确地表示他保留了自己的权利。如果他没有作出这种保留的表示，那就被认为他可以被强迫去履行他的允诺。这是法庭所假定的原则，否则，正义的执行职能将受到无穷的阻碍，甚至成为完全不可能。

38.（2）借贷契约

在善意借贷契约中，我让某人无偿地使用我的东西。如果借用的是一件东西，缔约各方同意，借方将要把原物归还到借出人权力之下。但是，接受这个借贷的一方，不能同时

假定借出该物的物主会自主承担该物的任何损失，或者让它丧失其用途，而且，这些情况可能都是该物已经交给接受人之后发生的。因为这种契约不能自然地被认为该物的物主，除了该物的用途（他已把此物的用途让与接受人）以及与这种用途有不可分的损耗都不计较而外，他还保证和担保制止在使用该物的过程中可能发生的一切损害。相反，为了这个目标不得不订立一项特别的附属契约。可见，唯一可能发生的问题是：“借出人或借用人，是不是有责任附带说明承担该物可能发生的风险的条件；或者，如果双方都没有这样做，那么，双方中的一方被假定同意或认可，要担保借出的东西最后要归还原物或它的等价物呢？”当然要，但不是借出人一方，因为不能假定他“无偿地同意”的意思会超过使用该物的范围。因此，不能假定他必须承担他的财物的损失。相反，我们可以假定应该由借用人承担此风险，因为他由此所承担和要做的事并没有超出契约所包含的范围。

例如，遇到大雨，我走进一个人家借用一件雨披。可是由于不慎，使它和一些颜料接触，⁽¹²⁾结果这件雨披在我手中这段时间内被弄脏了；或者，当我走进另一个人家时把它放在一边，被人偷了，在此情况下，如果我坚持我对此雨披并无更多责任，只要把弄脏了的雨披归还它的主人便算了事；或者在后一种情况下，我只要说明它被偷了就算了事，那么，谁都会认为这个说法是非常荒谬的。因为这样一来，物主所能得到的，只不过是对他的损失表示几句有礼貌的同情话而已，他不能根据权利和理由提出任何补偿的要求。事实刚好相反，除非是当我借用一物时，由于我很穷，万一此物在我手中遭到什么损坏无力赔偿偶然的损失，我便事先说明要解除自己应承担的一切责任。没有人会认为这种声明是多余的或是荒谬可笑的，除非借方被认为确实是个富有且乐于助人的人，否则，在这种情况下，如果借用一方不能按照万一借用物遭到任何损坏时，便应该爽快地赔偿的这一假定办事，那么，这差不多是一件耻辱。

根据这种契约的性质，对借出物可能遭到的损坏，不能在这种协议中明确地规定。善意契约就是一种不确定的契约，因为对“同意”只能作上面那样的假定。在任何情况下，判断任何偶然的损失必须由谁来承担的问题，不能从契约自身中的条件来决定，它只能由审判此事的法庭所采用的原则来判断。法庭也只能考虑在契约中哪些是确定的规定，而唯一能确定的始终是把该物作为财富来占有的事实。那么，在自然状态下所能通过的判断，和在文明状态中由公正法庭所作的判断会有所不同。从自然权利的角度来判断，将取决于该物内在自然的性质，它会这样来规定：“如果损坏来自借出物自身自然增加的原因，则由借用人承担”；而在文明状态的法庭的判决书中会这样规定：“损坏由借出人承担。”后一个判断不同于前一个作为单纯合理的理性判决，因为公共判断不能建立在双方可能怎么想的假定上。因此，哪一方，如果他未曾通过特别附属的契约免除承担该物的一切损失时，必须承担这种损失。所以，下列两方面的差异是一个重大的问题：一方面是，法庭必须作出的判断；另一方面是，各人通过他个人的理性，都有资格把该物占为己有的形式。在考虑法律判决时不应忽视这种差异。

39. (3) 再取得失物的权利

从上面已经说过的就可以清楚地看出，我的一件东西可以继续为我所有，虽然我可能并不持续地占有它。如果我没有放弃或转让行为，该物仍归我所有。此外，很明显此物的权利（物权）最终是属于我的，它反对任何人占有它，并不仅仅反对某一特定的人占有它。现在的问题是，如果我没有采取任何方式表示放弃它，虽然该物现在仍为他人所占

有，那么，我的所有权是否必须为其他的每一个人承认这是财富本身的连续性的权利。

一件东西可能丢失，于是在一种正直的、作为假定的“发现”方式中落在另一人手里，或者它可以经由当时此物的占有者，通过正式的转让而回到我的手中，此占有人同时还宣称他是此物的所有者，虽然实际上并非如此。以后一种情况为例，问题在于，既然我不能从一位非该物所有人的手中获得此物，是否我就事实上被取消了对此物的一切物权，而只有对人权，反对不正当的占有人？显然是如此，如果对这种获得仅仅从该物的内在的合理根据来判断，并且从自然状态的角度去考虑，而不是根据一个公共法庭的方便去考虑。

任何可以转让的东西必须是能够为任何人所获得的。可是，获得的合法性却完全决定于获得的形式，其过程是，把别人所占有的东西转让给我，并为我所接受。换言之，公正的获得取决于该物的占有者和获得者之间的交往，或者相互交换的法律行为的仪式，用不着去追问占有者为什么要转让。因为这样做的本身就会成为一种侮辱，其理由是：任何质问都要得当。例如，我买得一物，现在假定发现，这个占有者并非是该物的真正的所有者，我不能认为真正的所有者有资格要求我负直接责任，或者真有资格追究任何可能持有此物的人，因为我本人并没有从他那里取走任何东西。例如，当他的白马在公共市场被标价出售时，我按法律所规定的手续买了它，获得的资格便无可指摘地是属于我的；我作为买者，并没有被规定甚至也没有权利去追究售货人的资格问题。因为这种追究的过程会成为一系列的无穷尽的追究过程。由于这些理由，在这种正常和正式的买卖中，我不应该仅仅被认为是假定的，而是这匹马的真正的所有者。

可是，立刻出现下面的法律原则反对这种主张。任何一个来自非该物物主的获得，都是无效的和作废的。我不能从任何另一人手中得到任何多于他自己正当拥有的东西；虽然从获得的形式看，例如当我在市场上买了一匹被偷来的马时，我是依照一切有关法律的条件办事的，可是，还缺少一个真正的资格来保证这个获得，因为这匹马并非真是卖者的财产。结果，在此情况下，我可能是一物的真诚的占有者，在事实上，我仍然只是一个假定的所有者，因为真正的物主尚有再取得失物的权利来反对我的获得。

如今，还可以问，从人们彼此交换中——从自然状态的角度看来——根据交换的公正原则，一个外在物的获得，这事本身有什么权利和公正之处？在这种情况下，人们一定会承认，谁打算要获得一物，就绝对有必要去探究他所想取得的这个物是否并非已经属于他人。即使他认真地遵守要求做的正式手续办事，他可能占有一件可能属于他人的财物，例如在市场上按照通常规定买了一匹马，于是，他至多只能获得对此物的对人权关系，因为到此为止，他尚不知道卖者是真正的物主或者有可能不是真正的物主。因此，如果一旦有人出来，并有文件证明对该物有优先的财产权，那么，对这位新的所有者来说，现在他就一无所剩了，到那时，他只能得到作为一位真诚的所有者应得的好处。现在通常不可能在一系列假定的所有者中，发现谁是该物的第一个绝对的原始所有者，他们是一个传一个地占有该物。所以，仅仅是外在物的交换，哪怕是非常出色地按公正的正式交换条件办事，也不一定能保证绝对可靠的获得。

在这里，制定法律的理性，带着分配公正的原则再次出现了。这个原则被采纳为占有的公正的标准，它不是指在自然状态下每个个人的私人意志本身，它仅仅是在文明状态中公平法庭是如何考虑作判决的，此判断是由所有人的联合意志构成的。由于这种关系，完成了获得的正式条件（这只能算确定了对人权）就被假定为满足了必要的要求。这些条件起到了作为物质条件的作用，于是买方从前一个假定的所有者那里恰当地确立了财产的派生物，一直到取得那个仅仅构成对人权的自身的东西，并在法庭上取得物权的效果。这

样，当我买的那匹马在公开的市场上出售时，根据市民法规定的条件买的，如果在转让中，我依照买卖的一切条件，已经确定地办齐了，那么该马便成为我的财产。但是，始终存在一种保留情况，即真正的物主依然有提出反对那个卖者的权利。理由是，他有优先的未转让的占有权，否则，我的对人权便会因此而转变为物权。根据物权，无论我在什么地方发现这匹马，我可以拉住它并证明它是我的，用不着对卖者曾经如何占有此马的方式负责。

因此，在法庭中，根据作出法律决定所需要的方便，有关此物的权利就不被看作是对人权，而被看作在此物自身中的物权，因为这个物权是最容易地并明确地被判断的。这种判断就是根据接受和运用的纯粹先验的原则。根据这个原则，便可以制定各种法令。这些法令专门规定一些条件，只要依照这些条件去做，这个获得的模式便是唯一合法的。这样，法官便可以尽可能容易地和确定地判定每一个人应有的东西是些什么。因此，俗话说“购买中断了租借”，意味着根据事情的性质，所谓物权——即那个租借——仅仅被当作对人权来使用。而在上面所举的例子中，情况恰恰相反，原来本身只是对人权却取得了物权的效果。之所以会这样，只是因为当事情发生在文明状态之下时，公正的法庭所遵循的指导原则要求在对个人的权利进行判断时，尽一切可能做到谨慎稳妥。

40. (4) 来自誓言保证的获得

只有一种理由，而根据这种理由人们可以主张：人们所受到的约束，在法律的关系方面与信仰和承认存在许多神或者一个上帝有关，这就是他们可能发誓的原因。他们出于害怕那洞察一切的上帝（最高权力）的报复，所以，为了他们自己必须庄严地祈祷，如果他们的供词有假，他们便强迫自己忠于说过的话，并实现自己的诺言。如果仔细观察这种做法的过程，便可以发现人们发誓并不是出于道德的原因，而仅仅出于盲目的迷信。很明显，这意味着在法庭面前，一种单纯庄严的有关权利的声明，不能企望在这种声明中取得任何确实性。虽然诚实的义务当涉及人们中间最神圣的事情（即人的权利）的时候，必须始终表现为不用证明（自我证明）的义务。于是请求偿还的权利不得不建立在神话或偶然的动机上，以作为想像的保证。所以，在雷简人中间（他们是苏门答腊岛上一个不信伊斯兰教的异教民族），根据马斯顿圣书，他们习惯于对着死去的亲属的骨头发誓，虽然他们并不相信死去的人还活在另一个世界里。例如几内亚的黑人对着他们的偶像（用鸟的羽毛造成的）来起誓，他们向偶像祈祷，因为相信它会扭断他们的脖子。还有其他的例子。上述这些例子，出于一种看不见的力量——不管它是否有理解能力——通过那些天然具有神奇的力量，誓言就能够实现。这样的信仰——一般称之为宗教，但应该叫它是迷信——却是和公正的执行不可分割的。因为，不加上这些做法，人们就不会说真话，公正的法庭就没有适当的手段去查明真相，并去决定权利的问题。所以，规定一项有发誓责任的法令仅仅是出于法律权威的方便。

但是，问题发生在什么样的责任能够建立在这样的基础之上，它能够约束每一个人在公正的法庭面前，都接受他人的誓言作为一种权利，以及相信他说的话是真的，有效的，因而一切争端都告结束。换言之，什么东西能在法律上迫使我相信，另一个人所发的誓言具有任何宗教成分，于是我应该信服他的誓言，或者把我的权利取决于他的誓言？根据同样理由，倒过来，我自己真的能够被约束去发誓吗？很明显，这两个问题都说明它的本身在道德上是错误的。

可是，在与公正法庭的关系上——一般地说，在文明状态中——如果假定在某些情况下，没有比宣誓更好的办法去获得真情，那就必须采用这种办法。至于宗教，假定人人都信仰，它可以作为必需的手段被利用，以便有利于公正法庭的合法程序。法庭利用这种精神强制形式作为一种手段，那是因为它符合人类迷信的倾向，为的是弄清楚被隐藏的东西，因此，法庭认为它这样做是正当的。可是，立法权力把这种迷信的威力引进司法的权力之中，是一种带根本性的错误，因为，即使在文明状态下，任何强制人们去发誓的做法都是和人类不可剥夺的自由相冲突的。

官吏的誓言（它一般是诺言）是当他开始进入一个政府机关时所作的，目的是促使他真诚用心地去执行职务。这种誓言可以改成宣言式的誓言，在真正任职之后一年或者更长的时间后举行，让官吏发誓要在任职期间忠于职守。这样的做法，也许会比那种允诺性的誓言在行动上更有诚意，因为那种允诺性的誓言常常为内在的借口留有余地，使发誓人可以用最诚意的姿态表明，那些在执行公务中出现的困难是无法预料的。此外，失职行为，有被未来的监督官去搜集的可能，那时候受到的指责给他带来的不安，将要比把那些失职的事情仅仅一件跟一件地被指出来又被忘掉所带来的不安更多。

由于发誓是涉及信仰的事情，很明显，这样的誓言不能由法庭提出要求来。（1）首先，因为它自身包含着矛盾。这样的信仰，作为意见与知识之间的中间物，人们可以对它打赌而不能发誓；（2）其次，一位法官，为了弄清楚与他自己意图有关的任何事情，或者甚至是与公共福利有关的事情，而强制别人作出一项迷信的誓言，他就犯了大错，因为这是要求发誓人违背了本人的良心去发誓。这样做就涉及两方面：一方面，它助长了人心的轻率^[13]；另一方面是良心的刺激，这使得一个人必定会感觉到，一个人，今天根据某种观点很重视某件事情，明天又根据另一种观点，很可能发现此事情是很不确实的。所以，任何人，他被迫去作一次这样的发誓，就要准备承受一次损害。

从自然状态的“我的和你的”过渡到一般法律状态的“我的和你的”

41.公共正义（公正）与自然状态及文明状态的关系

法律状态是指人们彼此的关系具有这样的条件：每个人只有在这种状态下方能获及他所应有的权利。按照普遍立法意志的观念来看，能够让人真正分享到这种权利的可能性的有效原则，就是公共正义。公共正义可以对各种对象（把它们看作是意志活动的对象），依据法律被占有的可能性或真实性，或必要性等等关系来考虑。这样可以把公共正义分类为保护的正义、交换的正义和分配的正义。在第一种正义的模式中，法律仅仅说明什么样的关系，在形式方面内在地是正确的；在第二种正义的模式中，法律说明什么东西在涉及该对象时，同样是外在地符合法律的，以及什么样的占有是合法的；在第三种正义的模式中，法律通过法庭，根据现行法律，对任何一个具体案件所作的判决，说明什么是正确的，什么是公正的以及在什么程度上如此。在后一种关系中，公共法庭被称为该国家的正义。至于实际上这种公共正义的执行是否真的公正，可以看作是所有法律效益中最重要的问题。

无法律状态是指一种没有分配正义的社会状态，通常称之为自然状态，这不是如亚亨瓦尔所说的社会状态。因为，这种社会状态可能是一种人为的状态，不同于“自然的”状态。与自然状态相对立的是文明状态，因为这种社会是建立在分配正义之上的。在自然状态中，也许甚至还存在法律意义上的社会形式——例如婚姻、父母的权威、家庭等等。可是，这些社会形式，无论如何都还没有任何先验的法则作为一种必须遵守的责任，规定“你必须进入这种状态”；但是，对于法律的状态，则可以这样说：“所有的人，如果他们可能甚至自愿地和他人彼此处于权利的关系之中，就应该进入这种状态。”

自然的或无法律的社会状态，可以看作是个人权利（私法）的状态，而文明的社会状态可以特别地看作是公共权利（公法）的状态。在第二种状态中，人们彼此相互间的义务，并不多于和异于前一种状态下可能设想到的同样性质的义务，个人权利的内容在这两种状态中其实是相同的。因此，文明状态的法律，仅仅取决于依据公共宪法所规定的人们共存的法律形式。在这方面，这些法律必须被看成和被理解为公法。

严格地说，这个文明的联合体不宜称之为社会。因为在文明的社会组织中，统治者和臣民之间通常是没有社交来往的，他们并不是联合伙伴，在一个社会中彼此平等地联合起来，而是一方听命于另一方。⁽¹⁴⁾那些可以彼此平等共处的人，必须认为彼此是平等的，因此他们遵守共同的法律。这个文明联合体与其被看作是一个社会，毋宁把它看作是正在形成一个社会。

42. 公共权利的公设⁽¹⁵⁾

根据自然状态中个人权利（私法）的诸条件，就可以得出公共权利（公法）的公设。它可以这样表达：“在不可避免的要和他人共处的关系中，你将从自然状态进入一个法律的联合体，这种联合体是按照分配正义的条件组成的。”这个公设的原则，可以从分析外在关系中权利的概念而加以阐明，它和单纯作为暴力的力量是截然相反的。

一个人没有责任去避免干涉别人的占有，除非别人给他一种互惠的保证，保证同样避免干涉他的占有。鉴于别人的敌对意图，他无需等待生活经验为他证实这种保证的必要性。因此，他没有责任去等到自己付出代价来获得这种实际的精明知识。 he 可以从自己身上认识到，他也具有那种要当别人的主人的自然倾向，当他们觉得在使用强力或欺诈方面比别人高一等时，就想去指挥别人，从而忽略了别人的权利要求。所以，一个人用不着亲自领略那种真正敌视的令人难受的经验。每个人，从他第一次有资格对那些出于他们的本能已经在威胁他的人，行使合法的强制权时开始，就会得到这样的知识。

只要人们有意继续生活在没有外部法律的、任意自由行动的状态中，就可以说根本没有什么对别人做错了或不公正的事情，即使他们彼此进行格斗。因为那些对某人合适而应该做的事情，对另一人也会同样有效，好像是经过彼此商定了似的。可是，一般说来，他们如果尚处于并有意地处于没有法律的状态，他们被认为是处于最严重的错误状态之中。⁽¹⁶⁾因为，在这种状态下，没有人能够安全地占有他自己的财产，能够抗拒暴力的侵犯。

要区分什么是形式上的错误以及什么是内容上的错误和不公正，就常常会发现要运用权利的科学。一个敌人，当他占领一个被围困的要塞，不执行投降条件，虐待从要塞开拔走的士兵或者违反共同协议，如果在另一种场合下，他们也受到同样的对待，那么，他们

就不能埋怨受到同样的伤害或不公正。事实上，所有这样的行为，从根本上说都深深地陷入到最大的错误和最不公正的犯罪之中，因为他们使权利概念的有效性丧失殆尽，放弃了一切，使用野蛮的暴力，如同行使法律自身一样，其结果是普遍地推翻了人的种种权利。

【注释】

(1)德文版有一注，说这是“应该负有责任的契约”。——译者

(2)德文版无此标题。——译者

(3)康德在这里已经意识到货币仅代表交换价值，而其他商品各具有其特殊的使用价值。——译者

(4)应指金银等或铸币。——译者

(5)商业繁荣的地方，既不用金子，也不用铜作为货币，它们不过是构成货物的东西，因为金子太少，而铜又太多，太容易被带进流通领域，于是有一度把前者分为很小的金块，用来支付特定的货物，而不是用大量的铜去换取很小的商品。所以，银子（多少掺入一些铜）在世界大量贸易中被用来作为货币的真正材料，并用以计算所有价格的尺码；其他金属（还有更多的非金属物质）只有在一种贸易有限的民族中取代银子的地位。——康德原注（而这段注在德文版中是正文。——译者）

(6)在德文版中，下一段与此相连，并不分为两段。——译者

(7)德文版无此小标题。——译者

(8)据德文出版者注，后半句在第二版中是没有的。——译者

(9)这一段在德文版中是一个长注。——译者

(10)德文版在这里还指出“法律原则与个人权利有很大的区别”。——译者

(11)德文版在这里还有“这是荒唐的”一句评语。——译者

(12)德文版中还指明是“从窗户洒下来的颜料”。——译者

(13)在这里还有一句话：“这样一来，法官就破坏了自己的意图。”但只在德文第一版中有，而第二版中没有，所以英译本中也没有这句话。——译者

(14)德文版尚有“并非平起平坐的”一句。——译者

(15)本书英译者黑斯蒂在1887年的译文中用的是“个人权利”和“公共权利”。1911年美国波士顿出版的康德的《永久和平》中，改为“私法”和“公法”，在许多情况下，后一种译法更为确切些。——译者

(16)在德文版中，康德这里有一个长注，英译者移作正文，即为下一段。——译者

第二部分 公共权利（公法）

在文明社会中权利的原则

那些需要公布的法律的体系 在文明社会中权利的原则⁽¹⁾

43.公共权利的定义与分类

公共权利包括全部需要普遍公布的、为了形成一个法律的社会状态的全部法律。因此，公共权利是这些法律的体系，公共权利对于人民（作为组成一个民族的一批人）或者对于许多民族，在它们的相互关系中都是必须的。人民和各民族，由于他们彼此间的相互影响，需要有一个法律的社会组织，把他们联合起来服从一个意志，他们可以分享什么是权利。就一个民族中每个人的彼此关系而言，在这个社会状态中构成公民的联合体，就此联合体的组织成员作为一个整体关系而言，便组成一个国家。

（1）国家，从它是由所有生活在一个法律联合体中的具有公共利益的人们所组成的，并从它的形式来看，叫做共同体或称之为共和国（指这个词的广义的含义而言）。有关这方面的权利原则构成公共权利的第一部分：国家权利或者民族权利⁽²⁾。（2）其次，国家，如果从它和其他人民的关系看，叫做权力，由此产生主权者的概念。从另一方面来看，如果组成国家的人民的统一体假定是一代一代传下来的，那末，这个国家便构成一个民族。在那公法的普遍概念下，除了个人状态的权利外，又产生另一部分权利（法律），它构成了“万国权利”（法律或万国公法）或称国际权利。（3）再其次，地球的表面不是无止境的，它被限制为一个整体，民族的权利（法律）和国际的权利必然最终地发展到人类普遍的法律观念之中，这种法律可以称之为世界的权利（法）。民族的、国际的和世界的权利，彼此关系如此密切，以至在这三种可能的法律关系形式中，如果其中任何一种不能通过法律体现那些应该用来调整外在自由的基本原则，那末，由其他两种公共权利来建立的立法结构也将同样被破坏，整个体系最终便将瓦解。

一、国家的权利和宪法⁽³⁾

44.文明联合体和公共权利的起源

我们并非从一个外在的权威的立法出现之前的任何经验中，就认识到人们之间的自然侵犯的规律，以及使他们彼此发生争斗的罪恶倾向。在这里也用不着假定，仅仅是由于偶然的历史条件或事实，才造成必须有公共的立法的强制措施。因为权利问题，无论安排得如何得当，或者如何值得称赞，人类可以被认为只考虑他们自己，这个尚未用法律加以调节的社会状态的理性观念，必须作为我们讨论的出发点。这个观念指出，在一个法律的社

会状态能够公开建立之前，单独的个人、民族和国家绝不可能是安全的、不受他人暴力侵犯的。这种情况从人们的思路中便可以看得很清楚，每个人根据他自己的意志都自然地按着在他看来好像是好的和正确的事情去做，完全不考虑别人的意见。因此，除非决心放弃这个法律的社会组织，否则，人们首先不得不做的事，就是接受一条原则：必须离开自然状态（在这种状态中，每一个人根据他自己的爱好生活），并和所有那些不可避免要互相来往的人组成一个政治共同体，大家共同服从由公共强制性法律所规定的外部限制。人们就这样进入了一个文明的联合体，在这其中，每人根据法律规定，拥有那些被承认为他自己的东西。对他的占有物的保证是通过一个强大的外部力量而不是他个人的力量。对所有的人来说，首要的责任就是进入文明社会状态的关系。

根据这样的理由，人类的自然状态不一定要描述成是绝对不公正的状态，好像最初人们相互间的关系不可能是别的，而只能是一切决定于武力。如果自然状态曾经存在过，那么，这种状态必定会被认为不是通过法律来调整的社会状态，一旦发生权利问题的争执，便找不到一个有强制性的法官对该争执作出有权威性的法律裁判。如果任何人必须用武力来抑制别人，那么，从这种没有法律的生活状态进入有法律的文明社会状态就是合情合理的。虽然个人根据这样的权利的观念可以由于占领或契约而获得外在物，但是，在自然状态中，这样的获得只是暂时的，只要这种获得尚未经公共法律的认可。因为在没有得到这种认可之前，占有的条件不决定于公共分配的公正，也没有为任何执行公共权利的权力所保证。

如果人们在进入文明状态之前，并没有意思去承认任何公正的获得，哪怕是暂时的，那么，这种社会状态本身就不可能产生。因为，仅仅根据理性的概念，去观察在自然状态中那些关于“我的和你的”的法律⁽⁴⁾，它们在形式上所包含的东西，正是人们在文明状态中所制定的那些东西。只不过，在文明状态的种种（获得的）形式中，各种（获得）条件才被制定。根据这些条件，那些在自然状态中正式的由于长期使用而获得的权利，符合分配的公正才成为现实。可见，如果在自然状态中甚至连暂时的的外在的“我的和你的”都没有，那么，对人们来说，也不存在任何法律的义务，其结果就不存在任何要从自然状态过渡到进入其他状态的责任。

45. 国家的形式和它的三种权力

国家是许多人依据法律组织起来的联合体。这些法律必须要被看成是先验的必然，也就是，它们一般地来自外在权利的概念，并不是单纯地由法令建立的。国家的形式包含在国家的理念之中，应该从纯粹的权利原则来考虑它。这个理想的形式为每一个真正的联合体提供了规范性的标准，以便把联合体组织成一个共和国。

每个国家包含三种权力，人民的普遍联合意志，在一种政治的“三合体”中人格化。它们就是立法权、执行权和司法权。（1）立法权力在一个国家中具体化为立法者这个人；

（2）执行权力具体化为执行法律的统治者这个人；（3）司法权力具体化为法官这个人，他的职务是根据法律为每个人裁决，哪些东西归他所有。这三种权力可以和实践的三段论中的三个命题作对比：那主要的作为大前题，规定意志的普遍法则；那次要的根据作为小前题原则的法则，提出可以应用到一次行为的命令；而结论包括判决书，或者，在具体案例中正在考虑的权利的判决。

46.立法权和国家的成员

立法权，从它的理性原则来看，只能属于人民的联合意志。因为一切权利都应该从这个权力中产生，它的法律必须对任何人不能有不公正的做法。如果任何一个个人按照他与别人相反的观点去决定一切事情，那么，他就可能经常对别人作出不公正的事情。但是，如果由大家决定，并颁布作为他们自己的法律，就绝不会发生这种事情。俗话说：“自己不会伤害自己。”可见，只有全体人民联合并集中起来的意志（这就是每一个人为全体决定同一件事，以及全体为每一个人决定同一件事），应该在国家中拥有制定法律的权力。

文明社会的成员，如果为了制定法律的目的而联合起来，并且因此构成一个国家，就称为这个国家的公民。根据权利，公民有三种不可分离的法律的属性，它们是：（1）宪法规定的自由，这是指每一个公民，除了必须服从他表示同意或认可的法律外，不服从任何其他法律；（2）公民的平等，这是指一个公民有权不承认在人民当中还有在他之上的人，除非是这样一个人，出于服从他自己的道德权力所加于他的义务，好像别人有权力把义务加于他；（3）政治上的独立（自主）⁽⁵⁾，这个权利使一个公民生活在社会中并继续生活下去，并不是由于别人的专横意志，而是由于他本人的权利以及作为这个共同体成员的权利。因此，一个公民的人格的所有权，除他自己而外，别人是不能代表的。

具有选举权的投票能力，构成一个国家成员的公民政治资格。但是，这种投票能力，却又是先假定这个单独公民在该国人民中，具有自给自足的独立性，也就是说，他不能仅仅是这个共和国的偶然附属部分，而是此共和国的一个成员，和其他的人一起在此社会中行使他自己的意志。这三种性质中的最后一种性质，必然涉及到构成积极公民身份和消极公民身份的区别，虽然消极公民身份的概念看来与公民的定义有矛盾，下面的例子也许可以解决这个矛盾。例如，一个商人（或做买卖）的学徒，一个不是国家雇佣的仆人，一个未成年的人，所有妇女以及一般说来任何一个不是凭自己的产业来维持自己生活而由他人（除了国家）安排的人，都没有公民的人格，他们的存在，也可以说，仅仅是附带地包括在该国家之中。如同我在庄园里雇用的伐木人；如同印度的铁匠：带着他的锤子、铁砧、风箱到那些雇用他的人家中干活。他们不同于欧洲的木工或是铁匠，后者能够拿出属于自己的劳动产品作为商品公开出售。还有，驻校助教与校长有区别；在田里干活的人与农场主有区别等等，这些都是说明两种不同身份的公民有区别的例子。在上述例子中，前一种人和后一种人的区别在于，前者在共和国中的地位只是次要的，不是它的积极的独立成员，因为他们需要别人的指挥和保护，因而他们本人不具有政治上的独立自主。⁽⁶⁾像这样意志上依赖别人以及由之而来的不平等，无论如何，并非和那些构成人民的个人（作为人）的自由和平等对立的。甚至可以这样说，正是由于这些情况，人民才能变成国家，并且进入一个文明的社会组织。但是，并非所有的人，根据该国宪法都具有平等资格去行使选举权，并成为这个国家完全的公民，也不是所有的人都只是受它保护的消极的臣民。尽管消极的公民有资格要求其他所有公民，根据本质是自由与平等的法律去对待他们，可是，作为这个国家的消极组成部分，他们没有权利像共和国的积极成员那样去参预国家事务，他们无权重新组织国家，或者通过提出某些法律的办法而取得这种权利。在这种情况下，他们所能提出的最大的权利就是：不论制订实在法的方式如何，可以要求这些法律必须不违反自然法（它要求所有人民都取得自由以及取得与此相符的平等），因此，必须让他们有可能在他们的国家内提高自己，从消极公民到达积极公民的条件。

47.国家的首脑人物和原始契约

在一个国家中的三种权力，都是高职位的。此外，由于它们的产生必须来自国家的理念，并一般地构成这个国家的政体（或宪法）^⑦基础的主要部分，它们便被看作是政治上的高职位。它们包含这样的关系：一方是一个普遍的统治者，作为国家（根据自由的法则，国家只能是联合成一个民族的人民自身）的首脑；另一方是组成这个民族的个人，作为臣民的群众。在这种关系中，前一种人员是统治的权力，他的职务是治理；后一种成员构成该国的被统治者，他们的任务是服从。

人民根据一项法规，把自己组成一个国家，这项法规叫做原始契约。这么称呼它之所以合适，仅仅是因为它能提出一种观念，通过此观念可以使组织这个国家的程序合法化，可以易为人们所理解。根据这种解释，人民中所有人和每个人都放弃他们的外在自由，为的是立刻又获得作为一个共和国成员的自由。从人民联合成为一个国家的角度看，这个共和国就是人民，但不能说在这个国家中的个人为了一个特殊的目标，已经牺牲了他与生俱来的一部分——外在的自由。他只是完全抛弃了那种粗野的无法律状态的自由，以此来再次获得他并未减少的全部正当的自由；只是在形式上是一种彼此相依的、受控制的社会秩序，也就是由权利的法律所调整的一种文明状态。这种彼此相依的关系，产生于他自己的那种有调整作用的立法意志。

48.三种权力的相互关系和特性

国家的三种权力，按它们的彼此关系看，就是：（1）彼此协作，如同许多法人那样，一种权力成为另一种权力的补充，并以这样的办法来使得国家的政体趋于完善；

（2）它们彼此又是从属关系，这样，其中一种权力不能超越自己的活动范围去篡夺另一方的职能，每一种权力有它自己的原则，并在一个特定的人的手中保持它的权威，但是，要在一位上级长官意志的指导之下；（3）经过上述两种关系的联合，它们分配给国内每个臣民种种他自己的权利。

考虑到三种权力各自的尊严，也可作这样的解释：最高立法者的意志，就它有权决定什么是构成外在的“我的和你的”而论，它要被认为是不能代表的；最高统治者的执行职能要被认为是不能违抗的；最高法官的判决要被认为是不能撤消的，不能上诉的。

49.三种权力的不同职能。国家的自主权

（1）执行权属于国家的统治者或摄政者，不管他是以一个法人或一个个人（像国王或君主）的形式出现。这个执行权力，作为国家最高代表，任命官吏并对人民解释规章制度。根据这种解释，各个人可获得任何东西，或者依据法律保持属于他自己的东西；根据执行权力的申请，每个诉讼案件便告成立。这个执行权力，如果作为一个法人来看，便构成政府。政府向人民、官吏以及国家的高级行政长官制定和颁布的命令是布告或法令，而不是法律。因为他们是针对特定事件的决定，而且作为不可改动的决定来发表的。一个政府，作为一个执行机关去行动，同时又像立法权那样制定和颁布法规，它会成为一个专制政府，而且必然和爱国政府截然相反。一个爱国政府又与父权政府不同，后者是所有政府

中最专制的，它对待公民仅仅就像对待孩子那样。一个爱国政府却是这样的一个政府，它一方面把臣民当作大家庭中的成员，但同时又把他們作为公民来对待，并且依据法律，承认他們的独立性，每个人占有他自己，不依附于在他之外的或他之上的他人的绝对意志。

(2) 立法权力不应该同时又是执行权力或管理者。因为管理者作为一个行政官员，应该处于法律的权威之下，必须受立法者最高的控制。立法权力可以剥夺管理者的权力，罢免他或者改组他的行政机关，但是，不能惩罚他。这就是英国人通常说的“英王，作为最高执行权力，不可能做错事”这句话恰当的和唯一的意义。因为任何惩罚的运用将必然成为这样一种行动：执行权——这个根据法律而产生的最高强制权力，它自身却要从属于强制，这是自相矛盾的。

(3) 不论是立法权或是执行权都不应该行使司法职务，只有任命法官作为行使此职务的官员。只有人民才可以审判他们自己，即通过那些由人民在自由选择下选举出来的公民，代表他去审判，甚至专门任命他们去处理每一个司法程序或案件。法庭的判决是一种公共分配正义的特殊法令，这种正义是由一个法官或法庭，作为一个符合宪法规定的执行法律的人员，对于作为人民中之—的臣民所作出的判决。这样的一项法令，并不当然就有权力决定并分配给任何人那些是他所有的东西。在人民中间，每一个人由于他和最高权力的关系中只能属于被动—方，执行机关或立法机关在处理有关个人财产的争执时，都可能对他作出不当的决定。这并不是由人民自己作出的决定，或者由某些人对他們的公民伙伴们宣布“罪名”或“无罪”的判决。因为对于一个诉讼案件的争论要作结论，法庭必须引用法律，法官通过执行机关才有权对每一个人分配给他应得的东西。因此，只有人民才能恰当地对一个案件作出判决——虽然是间接的，即通过他们选举的和授权的代表在陪审法庭上作出判决。宁可由低于国家首脑的人来当法官，因为在审判工作中，他说不定会掺杂自己的得失而作出不当的事情，这样，他就应该接受当事人向上一级申诉的要求。

正是由于三种权力——立法、执行、司法——的合作，这个国家才能实现自己的自主权。这个自主权包括：依照自由的法则，组织、建立和维持这个国家自身。在三种权力的联合中，国家的福祉得到实现。古话说，“国家的福利高于法律”。可是，这种福利不能仅仅理解为个人的富裕和这个国家公民的幸福，正如卢梭所断言，也许在自然状态甚至在一个专横的政府统治下，会更愉快地、更称心地达到这个目标。但是，国家的福祉，作为国家最高的善业，它标志着这样一种状态：该国的宪法和权利的原则这两者之间获得最高的和谐。这种状态也就是理性通过绝对命令向我们提出的一项责任，要我们为此而奋斗。

由文明联合体的性质所产生的宪法和法律的后果

(1) 最高权力的权利；叛国；废黜；革命；改革⁽⁸⁾

最高权力的来源，对于受它的权力支配的人民说来，实际上是不可思议的。换言之，臣民在实际关系中无须对最高权力的来源加以深究，好像国家最高权力要人民服从它的权利尚有疑问似的。因为，为了取得判断国家最高权力的资格，这时候的人民必须假定他们已经在—个共同的立法意志之下联合起来了，如果要判断的话，只能判断当前的国家最高首脑的意志。问题发生在这里，—次规定服从的真实契约，原来就订立在公民政府成立之前，此事是否属实；或者，是否这个权力产生在先，而法律只是以后才有的，或者可能是这样的顺序。由于人民事实上已经生活在公民的法律之中⁽⁹⁾，这类问题或许完全是无目的

的，或者是对国家充满微妙危险的。因为，如果臣民在探究国家的起源后，起来反对当前进行统治的最高权力，他就会提出：他是一个公民，要根据法律和完整的权力才能对他加以惩罚、毁灭或剥夺公民权。法律是如此神圣和不可违反，它自身就表明必须来自最高的、无可非议的立法者，以致哪怕对它只有一丝怀疑，或对它的执行停止片刻，那实际上是犯罪。这就是下面一条格言的含义：“一切权力来自上帝”。这个命题并不是说明公民宪法的历史根据，只是作为实践理性的一种理想原则。这也可以改为另一种说法：“服从当前立法权力所制定的法律是一种义务，不论它的来源是什么。”结果是，一个国家中的最高权力，对臣民只有权利并无义务。此外，如果作为最高权力机关的统治者或摄政者有违法措施，例如征税、征兵等等，如果违背了平等法则去分配政治负担，臣民对这种不公正的做法可以提出申诉和反对意见，但不能积极反抗。

在政治性的宪法中，甚至没有一条条文会规定，当万一发生最高权力侵犯了依照宪法制定的法律时，在该国之内有一个权力可以反抗，或者，甚至限制它。因为那个可以限制国家最高权力的人，必须具有更大的权力，至少也要与它要去限制的权力一样大。如果谁有合法权力命令臣民去抵抗，此人也应该有能力去保护他们，如果他被认为有能力判断每一案件的审判是否正确，那末，他也可以公开命令进行抵抗。但是，这样一个人本来并不是真正的权威，却会因此而成为最高权力者，这是自相矛盾的。这个最高统治的权力，如果由一位长官行使，他同时又是该国的统治者，结果便成为专制者。那种引起人民（他们只能正当地享有立法的影响）去想像的紧急手段，即通过他们的代表去限制统治权的方法，并不能因此就可以掩盖和隐瞒这样一个政府的真正专制主义，即不暴露其行政长官在执行他的职务时所用的办法和手段。当人民在他们的国会中有他们的代表时，人民在此情况下，可能在保证他们的自由和权利的人们当中有这样的一些人：他们对自己的和家庭的利益特别关心，他们期待的是在陆军、海军和公共机关中能给他带来好处的长官。人民与其提出抗拒政府的不恰当的要求（政府的公开声明应该事先取得人民一方的同意，但是，无论如何，抗拒是不可能和平地得到允许的），他们宁愿始终准备去做对政府有利的事情。所谓有限制的政治性宪法，作为该国国内权利的一部宪法，是一种虚构，与其说它符合权利原则，勿宁说它只是一种权宜的原则。上述宪法的目的，并不是为了在路上设置尽可能多的障碍物，来防止一个强有力的侵犯者通过政府有意的影响，去侵犯人们广泛的权利。这类宪法的目的，更多地是给他自己造成一种幻觉，认为人民享有反对权。

在任何情况下，人民如果抗拒国家最高立法权力，都不是合法的。因为唯有服从普遍的立法意志，才能有一个法律的和有秩序的状态。因此，对人民说来，不存在暴动的权利，更无叛乱权。最不该的是，当最高权力具体化为一个君主时，借口他滥用权力，把他本人抓起来或夺去他的生命，这还有什么合法性可言呢？哪怕是最轻微地尝试这样做，也是重大的叛逆罪。这样一个有意推翻他的国家的叛徒应该受到惩罚，作为政治上的叛国罪，甚至可以处以死刑。人民有义务去忍受最高权力的任意滥用，即使觉得这种滥用是不能忍受的。理由是，对最高立法权的任何反抗，只能说明这与法理相悖，甚至必须把它看作是企图毁灭整个法治的社会组织。为了给这种反抗予以合法的资格，那就需要规定一项公法去允许它。然而这样一来，最高立法就由于这一项法律而不再是最高的，但作为臣民的人民，将会成为统治者去统治他们本来要服从的那个人（机构），这是自相矛盾的。如果问：“在人民和统治者为双方的这个争辩中，谁该去当法官？”这个矛盾会变得更为明显。因为人民和最高统治者在宪法上或法律上被认为是两个不同的法人；如果允许人民反抗，对此问题的答复等于是：人民必须成为在他们自己的案件中的法官。⁽¹⁰⁾

废黜一个国王，也可以被认为是一个王朝自愿地退位，并放弃他的权力，把权力交还到人民的手中；或者可能是有意的投降，条件是：对国王本人不予任何侵犯，目的在于让这个国王可以离位去过平民的生活。但是，无论如何不能借口紧急避难权便可以认为，人民这一方使用武力的强迫手段是公正的，更没有丝毫权利以君主过去的劣政为理由去惩罚他。要考虑到以统治者的名义所作的一切必须被认为都是根据必需的权利去做的；还要考虑到作为法律源泉的统治者，他自身是不能做错事的。在一切令人憎恶的事情中，用革命去推翻一个国家，甚至谋杀或暗杀君主还不是最坏的事情。因为这种事情之所以可能发生，那是因为人民出于害怕，唯恐万一让那君主活着，他还可能夺取政权并惩罚人民。另外，这种事情也可能发生，但它并不是一种惩罚性的正义行为，而仅仅是出于自我保存。公开地正式处死一个君主，使那些心中充满人权理想的人感到震惊，每当想起查理一世和路易十六结束他们生命的情景时，这种感觉就一次又一次地出现在人们心中。对这种感觉应作如何解释呢？这不是一种单纯审美的感觉，来向想像力的作用；这也不是同情，把我们自己想象为那个受害者。相反，这是一种道德感情，产生于我们关于权利的一切理解全部被否定了。简言之，弑君被认为是一种不容易改变的，并且是永远不能赎罪的罪行，它犹如神学家宣称的那种既不能在人间，也不能在另一个世界得到宽恕的罪恶。对这种现象的解释，在人们心中有来，好像提供了下面的一些见解，这些解释甚至对政治权利的原则提出了一些令人深思的启发。

对法律的每一次违犯，只能并且必须解释为这是产生于犯法者的行为准则，即他把这种错误的做法作为他自己行为的规则。因为，如果不是把他看作是一个自由的生灵的话，就不能把违法行为加在他身上。可是，人们绝对无法说明，为什么任何有理性的个人，会制定这样的准则去反对那些由立法的理性所发出的那种明显的禁令。因为，只有那些仅仅根据自然的机械法则而发生的事件，人们才能够对它们作出解释。现在，一个违法者或一个罪犯，可能违犯了假定是客观地或普遍有效的，对他自己说来也是规定什么是错误的行为规则或准则；或者，他的违法行为仅仅是对这种规则的一次例外，偶然忘记了自己的责任所致。在后一种情况下，他只是离开了法律，虽然他是有意这样做的。他可以同时既厌恶他自己的违法行为，又没有正式拒绝服从法律，而仅仅是想回避法律。在前一种情况下，他抵制了法律的权威，他无论如何都无法在他自己的理性面前否认法律的有效性，即使他把这种反对法律的做法作为他自己的行动准则，所以，他的这种准则不仅是有缺陷的，消极地与法律相抵触的，甚至还是有意违法的，直接与法律抵触，与法律是处于敌对地位的。我们对这种违法行为的认识与理解，从表面上看来，似乎人们不可能干出那些完全邪恶无用的错误和罪行的，可是，在一个道德哲学体系中，对这种极端邪恶的想法是不能忽视的。

这就是每当想到一个国王被他的人民正式处死时所感到的恐怖。其理由是，任何一种谋杀行为必须被认为是构成一种行为准则规律的例外。这样的一种处死事件，必须被认为是对那些应该用来调整统治者和他人民之间关系原则的一次彻底的堕落。本来，人们得以合乎宪法规定的存在，应归功于颁布法律的统治者，现在，由于这种原则的堕落，使得人民成为统治者并去统治原来的统治者。因此，单纯的暴力就这样带着无耻的标志被提高了身价，也可以说，它在原则上高于最神圣的权利。这种堕落，犹如深不可测的深渊吞没了一切而不留下半点痕迹；又好像一个国家对自己进行了一场自杀，进行了一场无法赎罪的恶行。因此，理性假定同意这些处死的决定，并不是真正地建立在假定的权利原则上，它仅仅是出于对报复的恐怖：如果那个被处死的权力一旦在国内复活，就会迫害人民。因此，可以这样认为，提出处死和随之出现的仪式或场面，其目的只能使这些做法看起来好

像是一种惩罚，犹如一种法律程序的伴随物。这种仪式和场面，不能与单纯的谋杀或暗杀同时发生。可是，这种掩盖罪行的做法完全没有达到它的目标，因为这种托词如果来自人民一方，甚至比谋杀本身更为恶劣，它包含着一条原则：一个国家一旦被推翻，就必定使它不可能再恢复。

有时候，更改有缺陷的国家宪法是很有必要的。但是，一切这样的变更只应该由统治权力以改良的方式进行，而不能由人民用革命的方式去完成。如果进行更改时，它们只影响于执行权力，而不是立法权力。有一种政治宪法是这样宣称的，人民通过他们在国会的代表，可以合法地抗拒执行权力和代表它的部长。这种宪法被称为有限制性的宪法。可是，即使在这种宪法之下，也不存在积极的抗拒权，例如通过一种随意的人民组合体去迫使政府采取某种积极的程序，因为这种做法就可以假定为：人民自己行使执行权。一切公正地许可做的事，只能是消极的抗拒，也就是人民的一方采取拒绝的行动，对执行权力的——可能是出于行政机关的利益而认为必要的——一切措施不予认可。如果这种权力从来就没有行使过，毫无疑问，这是一个明显的标志，说明：那里的人民已被腐蚀，他们的代表接受了贿赂，政府最高首脑变得专横，他们的部长实际上背叛了人民。

再者，当革命成功并在此基础上制定了一部新宪法，只是这部宪法开始时的非法性以及制定它的非法性，并不能免除臣民设法使自己（作为良好的公民）去适应事物的新程序的责任；他们也没有资格拒绝忠诚地服从在此国家中已经取得权力的新统治者。如果一个被废黜的君主在这场革命中活下来了，就不能由于他是前任行政首脑而召他来进行查询，如果他隐退下去过着一种平民的生活，更不能因此而惩罚他，因为他宁愿过安静与和平的生活，而不愿去过被放逐的不安定生活，哪怕他确有冒一切危险妄想恢复他的权力的意图。为此打算，他也可能采用发动秘密的反对革命的办法，或者通过其他国家帮助的办法。如果他倾向于采用后一种办法，他仍然有此权利，因为把他从他的位置上赶走的叛乱本来就是不合法的。可是，问题在于其他国家是否有权，以这样一个被废黜的君主的名义结成同盟，其目的仅仅是使人民所犯的罪行不至于不受报复，或者消灭该国人民，把该国人民作为所有国家的耻辱。此外，他们是否可以因此合法地被请来，用武力恢复该国以前曾经存在过但已经被一场革命抛弃了的宪法。关于这个问题的讨论，不属于公法这一节的内容，而是属于下一节关于民族权利⁽¹¹⁾的内容。

（2）土地权。世俗的和教会的土地。征税权；财政；警察；检查⁽¹²⁾

统治者，从他作为具体化的立法权力来看，他是否应该被认为是土地的最高所有者，或者仅仅作为通过法律去统治人民的最高统治者？由于土地是最高的条件，只有根据这个条件，才能把外在物变为个人所有，对土地可能的占有和使用，构成最初可能获得外在权利的基础。因此，一切外在权利必须来自作为土地的主人，和土地的至高无上者的统治者；或者，也许可以更恰当地比作土地的最高所有者。构成臣民大众的人民，（作为人民）属于该国的统治者，这不是以物权的意义上说他是人民的所有者，而是从对人权来说，他们是他们的最高指挥官或头目。这种最高所有者的身份，只不过是公民宪法的一种观念，根据法律上的概念，被具体化并可以表达为：该国人民所有的私人财产有必要联合起来置于一个公共的普遍的占有者之下。这样来表达这种关系是为了使得它可以成为一种基础，于是其他特殊的有关财产的权利都可以由此决定。它不是开始于单纯是聚集物的原则，即那种经验地从部分到整体的发展，而是根据权利概念去划分土地的必然形式的原则。根据这个原则，最高的普遍所有者，不可能把任何一部分土地作为他自己的私人所有，因为这样一来，他就把自己变成一个私人了。只有人民才能私有土地并且是按分配方

式取得而不是按集体方式取得。在此条件下，无论如何，一个游牧民族必须被看作是例外，因为他们在土地方面根本不存在私人财产。因此，最高所有者不应该拥有任何私人产业，无论是为他私人使用或是供应他的朝廷使用。因为，如果他有私人产业的话，他占有多少就全凭他的高兴了，这么一来，该国就会出现危险，因为所有的土地都被拿到政府的手中，所有臣民都将被当作土地的奴隶来对待。这是由于这些所有者所占有的东西，完全是别人的私有财产，那些失去财产的人便可能因此被剥夺一切自由，并被看成是农奴或奴隶。对于土地的最高所有者，可以这样说，他不占有任何东西作为他自己的，除了他自身而外。如果他和其他人一样在国家中也占有资料，就有可能因为那些资财而与他人发生争执或诉讼，但却不会有独立的法官去审判这种案件。然而，也可以这样说，他占有一切，因为他对全体人民拥有最高的统治权利，他把全部外在资财各别地分给人民，这样，由他决定如何分配给每个人，哪些东西应归哪一个所有。

于是，这个国家中不可能有任何社团，也没有任何阶级和等级。因为根据某项确定的法令，土地所有者可以把土地遗留给后代，他永远可以自己独家使用。国家可以随时以补偿幸存者的利益为理由，取消和废除所有这样的法令。构成贵族的骑士阶层，被看作是唯一的阶层或阶级，他们是有特殊权利的人；还有教士阶层，称为教会，这两种人都要服从上述措施。他们绝不能根据任何世袭特权，可以取得某种资格去享有什么利益，他们不能取得绝对的土地财产权，可以把土地遗传给他们的后代，他们只能取得这种财产的暂时使用权。如果公共舆论根据其他安排，已经停止迫使国家在保卫土地期间向骑士阶层呼吁他们的军人的忠诚，那么，根据这种条件赐给他们的产业便可以收回。同样，教会的土地收入，国家可以毫无顾虑地要求收回，如果公共舆论停止迫使该国成员为了死后的灵魂而保留一大批人：例如为了生者而保留一批作为祈祷的人，并保留了众多的牧师，作为保护他们不受永恒的烈火烧身之苦的手段。可是，在上述两种情况之下，补偿现存者的利益这个条件必须遵守。谁在这个过程中跟不上改革的运动，就没有资格埋怨他们的财产被拿走。因为他们原先占有的根据，仅仅决定于人民的舆论，这种占有的有效性，仅仅看支持这种占有的人民舆论延长到什么时候而定。一旦赞成这种制度的公共舆论逐步消失，或者甚至在下面这样的人的判断中已经废除了上述的两种所有权，他们是通过人所共知的功绩去领导和提出废除它们而拥有最高发言权的人。于是，我们所说的那种假定存在的占有资格就必须停止，好像有人为此向国家提出公诉似的。

最先取得土地的最高所有者的资格，是依靠统治者的权利而来的，他作为该国的普遍的所有者，有权确定土地的私人所有者，有权征收种种赋税和决定该国人民应得的东西，或者为国家应尽的义务，诸如在战争期间可能需要做的事情。但是，应该这样做的理由，确实是人民向他们自己征收赋税，这是根据权利的法律去行动的唯一模式。这种做法可以通过代表人民的代表机构这样的中间组织来完成。当国家遇到紧急危机时，允许强制性借款作为授予统治者的一种权利，虽然这种做法可能是对现存法律的一种背离。

根据这个原则而建立起管理国家经济的权利，包括财政和警察的权利。警察要特别关心公共安全、公共方便和正派。关于最后一项（为了公共礼节而需要的感情或消极的感受），最重要的是，不要因为受了下面一些情况的影响而不注意礼节：乞丐、无秩序的吵闹声、难闻的气味、公开的卖淫或者其他有碍道德感情的东西，因为对人有礼貌非常有利于国家通过法律去管理人民的的生活和工作。

为了保卫国家还要有检查权。这个权利授予公共的统治者去侦查有无秘密社会组织（政治的或宗教的）存在于人民中间，它们能够对公共福利施加不利的影响。因此，一旦

警方提出要求，这样的秘密社会绝不能拒绝公开它的章程。但是，警察查询和搜查私人住宅，只有在必要的情况下才是合法的。在任何特殊情况下，必须由高一级统治机关的授权才能行动。

（3）对穷人的救济。建立慈善收容院。教堂⁽¹³⁾

统治者，作为人民义务的承担者，主要是为了人民自己生存有关的目的而有权向人民征收赋税。特别要指出的是对穷人的救济，建立收容院以及建筑教堂（基督教），否则就要组织慈善基金会或者善意性的基金会。

第一，人民已经事实上通过他们的共同意志联合起来成为一个社会，这个社会必须永远保持下去。为此目的，他们就要服从国家对内的权力，以便保存这个社会的成员，甚至当他们无力维持他们生活的时候。根据国家的基本原则，政府有理由并有资格强迫那些富裕的人提供必要的物资，用以维持那些无力获得生活最必须的资料的人的生活。为了这个国家的有资产者的生存，就需要他们服从国家并取得保护，以及由国家向他们提供生存所必须的条件。因此，国家有权对他们加以一种责任，让他们献出财物来维持他们公民伙伴的生存。这件事可以通过向公民的财产或商业资财征收赋税，或者建立基金会从中收取利润来达到。这样做不是为了国家的需要，国家是富足的，这是为了人民的需要。要完成这项任务，还不能仅仅靠志愿捐助，必须作为对国家的负担去强迫征收，因为，在这里我们所考虑的仅仅是国家对人民的权利。在搜集这种捐助的志愿捐款模式中，抽彩给奖的方法是不允许的，因为这种办法会增加穷人的数目，并且会危及公共财政。人们可以问，是否应该用当前的捐献来救济穷人，这样，每一代人都应该支援同时期的穷人；或者是否可以用更好的办法，通过永久性的基金会和慈善机构来处理，例如建立鳏寡院、慈善收养院等等？如果前一种办法比较好，还可以考虑，必须的生活资料的搜集是否可以按法定的估计数字去征收，这样比用乞求的方式实质是近乎掠夺的办法较好些。前一种办法实际上必须被认为是唯一符合国家权利的方式，这表明国家不能不关心必须生活下去的每一个人。但是，用法律规定的当前提供供应品的办法，不能成为穷人谋生的职业，不能成为懒汉谋生的手段。因为这样一来，穷人的数目会增加，慈善基金会组织对此不免害怕；采取捐献的办法也不能造成是政府强加于人民的一项不公正或不正当的负担。

第二，国家还有权加给它的人民一种义务去保护儿童，使他们免于困乏和不知廉耻，否则他们会惨遭杀害。因为国家不允许眼看着它的力量被消灭的危险性有所增加，不管这种措施在某些方面可能不受欢迎。但是，人们会考虑，如果为了保护儿童的目的，向未婚的有资财的两性双方强行征收款项可能是不公正的，好像要他们为了不幸的事情分担责任似的。此外，人们还会考虑，为了上述目标而建立慈善收养院，或者执行其他符合权利的办法是否更好一些。问题是，凡是已经提出的对此难题的解决办法，总不免在某种程度上要触犯权利或道德，因而，此问题迄今尚未能解决。

第三，这里所说的教堂，仅仅指基督教建立的机构，因而必须谨慎地把它和宗教分开。宗教，作为表达人们内心感觉的一种方式，它与国家权力的行为完全无关。教堂是人民公开做礼拜的地方，它来自人民的主张或者信仰。教堂的建立，是符合国家的真正需要的。由于人民认为他们还是一个看不见的最高权力的臣民，他们对此权力表示崇敬，所以他们感到需要教堂。这样做可能经常带来与国家权力的不愉快的冲突。所以，国家对这种关系具有权利。但是，不能认为这是对教堂有什么依据宪法而来的立法权，以致认为国家可以按照对教堂最有利的办法去组织教堂，或者指定和用命令给人民规定信仰和宗教仪式，所有这些都必须全部留给教堂自己选择的教师⁽¹⁴⁾和管理人员去决定。国家在这方面

的作用，仅仅有消极的权利，用以调整这些公众教师⁽¹⁵⁾对于世俗的政治共同体的影响，使这种影响不至于对公共和平及安宁抱有成见。因此，国家必须采取措施，每当教堂内部发生争执时，或者几个教堂之间彼此发生冲突时，使之不至于危及国内的安定团结，这项权力属于省级的警察机关。如果国家最高权力进行干预，并去决定一个教堂信奉的特殊教义是什么，或者用法令规定要永远遵守某种教义不能变更，教会不能自己进行改革，这都会有损于国家最高权力的尊严。因为这种做法，会使这个最高权力卷入一场学究式的争论，并和臣民站在平等的立足点上。这样一来，这个君主便把自己变成一个教士，而教会人士则甚至会埋怨最高权力丝毫不懂得教义。这种做法最突出的结果是等于禁止教会从内部作任何改革。凡是作为整体的人民，不能为他们自己作出决定的事情，也不能由立法者代替人民来作出决定。可是，没有任何一个国家的人民能够理智地对他们内心的信仰问题作出较为进步的决定，因而决定绝对不许他们对教会组织进行改革。因为，这将会和人们自身的人性相违背，也和他们的最高权利相违背。所以，最高统治者不要为人民决定和判决这些事情。根据同样理由，关于维持宗教事业的费用问题，决不能从国家的公共财政中开支，而只能由人民中对该教会有特殊信仰的那些人来负担，也就是说，这笔费用只应作为一项负担落在有关教区之上。

（4）在国内委派官吏权和授予荣誉的权利⁽¹⁶⁾

国家最高统治者的权利还包括：

- ① 委派官吏，对公共的有薪金的公职人员的任命；
- ② 授与荣誉称号，给无薪金的公职人员以各种等级的荣誉称号。这些称号仅仅基于荣誉，但是在政治地位上却定出了高低不同的等级。低等级的人，虽然他们自身是自由的，可是根据公法规定的责任，要服从高等级的人，因为后者还有发布命令的资格；
- ③ 除了上述相对来说是慈善性的权利之外，国家最高统治者还被授予执行惩罚的权利。

关于国家官吏，就有这样一个问题：统治者任命某人一官职之后，他是否有权仅仅出于他的高兴便可以免去此人的官职，而任此职位的人并没有犯过任何失职行为。我说：“不能。”因为，凡是人民的联合意志对他们的国家官吏绝对不会作出决定的事情，统治者也不能对他们作出决定。人民既然必须担负由于任命一个官吏而需要的费用，毫无疑问，只有人民才希望任何在职的官吏，完全有胜任该职务的能力。可是，这种能力只能经过长期的准备和训练才能获得，而这个过程必然需要时间，时间的长短由不同的职务所要求的才能来决定。随意决定和频繁调动当然会影响（这是一条规律）那些安排到各种职位去工作的人员，没有获得该职务所要求的技能，因为他们的判断能力未能在实践中锻炼成熟。这一切都和国家的目的相抵触。除此而外，为了人民的利益，要让每个人有可能从较低的职位升到较高的职位，否则后者便会落入能力不大的人手中。对于有充分能力的官吏，一般地应该给予某种终身待遇的保证。

国家荣誉称号，不但包括那些与一个公共机关有关的官员，而且包括那些获得这些荣誉称号而对国家并不负担什么工作的人们，即较高阶级或阶层的成员。这部分人物构成贵族，他们的成员有别于构成人民中大多数的普通公民。贵族阶层由他们的男性后代来继承，这些贵族身份也给予他们的非贵族出身的夫人们。贵族家庭的女性后代却不能把她们的贵族身份传给她们的非贵族出身的丈夫，相反，她们只能把自己降到普通市民的地位。在这样情况下的问题是，统治者是否有权建立一种世袭的贵族阶层和阶级，使他们处于统

治者和人民之间？这个问题的重要性不在于建立这样一种组织，从统治者自己和人民的利益来看，是否与统治者的深谋远虑相一致，而在于这样是否与人民的权利相一致，如果竟然有一个阶级在他们之上，该阶级的人和他们一样都是臣民，然而却生来成为向他们发号施令的人，或者至少是有特权的优等人？对此问题的回答，如前面所说，可以从下面的原则推论出来：“构成全体臣民大多数的人民，对那些涉及他们自己以及与他们联合的公民也不能作出决定的事情，在宪法上也不能规定由统治者代替人民来决定。”现在，世袭贵族是这样的阶层，他们享受先辈的功德，但没有任何充分的理由，所以这种阶层只是一种想像的没有现实根据的存在物。人们对他们不抱有希望。因为，如果有一位祖先确有功绩，他也无法把它传给他的后代。所以，他的后代必须要为他们自己取得这种功绩。事实上自然界没有这种安排，即那些对国家有功绩的天才和意志都具有遗传性。同时，也不能假定任何个人会放弃他的自由，所以全体人民的公共意志不会同意这种毫无根据的特权，因此，统治者不能使得这种特权生效。但是，也会发生一种异常的情况：有些臣民会比普通公民优越些，因为这些人生活在官宦家庭，我是世袭的教授⁽¹⁷⁾，他们的先辈在古老的年代就已经滑进了政府这个大机器中。在封建体系中，这种机器差不多总是因战争而被设立起来的。在这种情况下，国家对这种谬误（错误地造成的阶层）的处理，不能采取突然中断的办法，只好采用逐步废除的补救手段，即对这种世袭的职位不予填补，让它们只成为空位。这样，国家可以暂时有权让这些荣誉称号继续存在，一直到公共舆论对此问题有成熟的认识为止。到那时，便可以把人分为统治者、贵族、人民三类的情况变成两种等级，而且是唯一自然的分类，即统治者和人民两种等级。

实际上，在一个国家中，每个个人不会完全没有荣誉的称号，至少他有一个公民称号，除非由于犯罪而被剥夺了公民身份。作为一个犯人，他仍然继续活着，但他已成为别人意志的单纯的工具，不论是国家的或者是某一特定公民的工具。如属后一种，只能通过法律的裁判才能把他置于这种地位。事实上，他已变成了一个奴隶，并且像财产那样属于别人，此人不仅仅是他的主人，而且还是他的所有者。这样的所有者，有资格把他作为物去交换或是出让，这位所有者可以按照自己的意志来使用他，但不能出于侮辱的意图；主人可以任意使用这种人的劳力，但不能处置他的生命和他的家属。任何人不会让自己和这样一个不独立的人发生法律关系，因为后者已经停止作为法律上的人（主体），而只有作为法律上的人才能够和他人订立契约。可是，一个人可以把自己和别人用一项雇佣契约联结起来，依此而履行某种服务。订立这类契约是允许的，但是，关于服务的标准和数量以及他是否接受工资或膳宿或保护作为报酬等等，都全部留下另作决定。那么，他只不过成为一个仆人并服从主人的意志，而不是奴隶。但是，这只是一种幻想，因为主人既然有资格随意使用这些臣民的气力，主人便可以用尽仆人的气力——如同黑人在甘蔗岛上已经发生过的情况一样——主人可以折磨他们的仆人直到绝望和死亡。不过，这仅仅适用于那些仆人们实际上已经把自己作为财产交给了他们的主人的情况，如果他们是享有法律权利的人，就不可能发生这样的事情。一个享有法律权利的人，订立契约后只是去做在质和量两方面都有界限的工作；或者作为日工；或者作为供给住宿的下属。在后一种情况中，他参加一项契约，可以租借他主人的田地来使用，规定付给一定的租金，或者交上一部分地里的收成，或者可以订立契约，把他自己作为劳力，到他人的田地上去干活。但是，他并不因此把自己变成奴隶或附属于土地的农奴，因为那样一来，他便放弃了自己的人格。他只能订立暂时性的，顶多是一项可以继承的租约。即使他犯了罪，仅仅是他一个人变成服从于他人的人，而这种服从条件并不能变为继承性的，因为，这只是由于他自己的错误才对自己造成的后果负责。任何人不能因为某人是奴隶所生，便说由于供应费的理

由也把这些变成奴隶，因为这种教养是一项绝对的义务，天然地加上父母身上的义不容辞的义务。一旦父母成为奴隶，这种责任就转移给他们的主人或所有者，由于他们占有了这样的下属，他们自己便有责任去履行这种义务。

（5）惩罚和赦免的权利

① 惩罚的权利⁽¹⁸⁾

执行惩罚是统治者的权利。他作为最高权力，对一个臣民，由于他犯了罪而加痛苦于他。但是，国家首脑却不能因此而受到惩罚，只是可以免除他的最高地位。任何人违犯公共法律，做了一个公民不该做的事情，就构成犯罪：或者是简单地犯了私法的罪，或者是犯了公法的罪。私法罪行由民事法庭审理；公法罪行由刑事法庭审理。接受委托做买卖而在金钱或货物上贪污、投机、在贸易或出售货物中弄虚作假，如果这些是当着受害人的面做的话，属于犯了私法罪。另一种情况是，铸造伪币或者伪造交换证券、盗窃、抢劫等等属于犯了公法罪，因为受到危害的不仅仅是一些个别的人，还有共同体。人类罪行分为两种，一是卑鄙性质的，一是暴力性质的。

司法的或法院的惩罚不同于自然的惩罚。在后者，罪即是恶，将受到自身的惩罚，这不在立法者考虑的范围。法院的惩罚绝对不能仅仅作为促进另一种善的手段，不论是对犯罪者本人或者对公民社会。惩罚在任何情况下，必须只是由于一个人已经犯了一种罪行才加刑于他。因为一个人绝对不应该仅仅作为一种手段去达到他人的目的，也不能与物权的对象混淆。⁽¹⁹⁾一个人生来就有人格权，它保护自己反对这种对待，哪怕他可能被判决失去他的公民的人格。他们必须首先被发现是有罪的和可能受到惩罚的，然后才能考虑为他本人或者为他的公民伙伴们，从他的惩罚中取得什么教训。刑法是一种绝对命令。不能根据法利赛人的格言：“一个人的死总比整个民族被毁灭来得好。”于是要求犯罪者爬过功利主义的毒蛇般弯弯曲曲的道路，去发现有什么有利于他的事，可以使他免受公正的惩罚，甚至免受应得的处分。如果公正和正义沉沦，那么人类就再也不值得在这个世界上生活了。按法利赛人的观点，如何能够让一个已经判处死刑的犯人活下去呢？那就是：事前告诉他，如果他同意在他身上进行某些危险的实验并幸运地通过这些尝试而未死的话，他便可以被允许活下去。有人宣称，医生可以用这种办法去获得新的资料，而这种资料对公共福利是有价值的。对这一类由任何医疗机构提出的建议，正义的法庭会蔑视地加以拒绝。因为，如果正义竟然可以和某种代价交换，那么正义就不成为正义了。

但是，公共的正义可以作为它的原则和标准的惩罚方式与尺度是什么？这只能是平等的原则。根据这个原则，在公正的天平上，指针就不会偏向一边的，换句话说，任何一个人对人民当中的某个个别人所作的恶行，可以看作是他对自己作恶。因此，也可以这样说：“如果你诽谤别人，你就是诽谤了自己；如果你偷了别人的东西，你就是偷了你自己的东西；如果你打了别人，你就是打了你自己；如果你杀了别人，你就杀了你自己。”这就是报复的权利。不过，还要清楚地了解，这有别于单纯个人的判断，它是支配公共法庭的唯一原则。根据此原则可以明确地决定在质和量两方面都公正的刑罚。所有其他的标准都是摇摆不定的，出于其他方面考虑的标准，都不包含任何与“纯粹而又严格的公正判决”一致的原则。也可能有这种情况，社会地位不同的人会不同意采用报复的原则，即“以牙还牙”。虽然不能在所有的情况下都严格采用这个原则，但是，作为效果来说，可以在实践中始终是有效的，例如对较高的社会阶层在处理上和情绪方面给以适当的尊敬表示。可是，以言语上的损害来说，可能找不出金钱上的罚款与诽谤的不公正之间有什么直接的比例关系，因为富有者有能力凭着他经济上的优越而放纵自己。荣誉遭到攻击而受害的一

方，可以使损害他的人的傲慢受到同等的痛苦，特别是后者，如果法庭判决他不但要当众撤回诽谤和向受害人道歉，而且还要受到某种很不舒服的折磨，例如，要他亲吻受害人的手等等。根据同样理由，如果一个社会地位较高的人粗暴地侮辱了一个社会地位较低的无辜公民，他不但要被判向受害人道歉，而且还会因此受到单独的和痛苦的禁闭，以加重他的难受。这样，冒犯者的虚荣心将会受到沉重的打击，按照他的身份，他所受的这种羞辱便是根据“以牙还牙”的原则构成一种充分的报复。可是，我们如何理解“如果你偷了别人的，你就偷了你自己”这种说法呢？这种说法表明了，无论谁偷了什么东西，便使得所有人的财产都变得不安全，这样，根据报复的权利，他也就剥夺了自己财产的安全。这样的一个人是一无所有的，也不能获得什么东西，但是，他还想生活下去，这只能由别人来养活他。可是，国家却不能无缘无故地这样做，为了生活下去的目的，他必须放弃他的权力而把它交给国家，由国家处以刑罚性的劳役。于是，他要暂时地或者也可能是一辈子降落到奴隶的境地。但是，谋杀者必须处死，在这种情况下，没有什么法律的替代品或代替物能够用它们的增或减来满足正义的原则。没有类似生命的东西，也不能在生命之间进行比较，不管如何痛苦，只有死。因此，在谋杀罪与谋杀的报复之间没有平等问题，只有依法对犯人执行死刑。处死他，但绝对不能对他有任何虐待，使得别人看了恶心和可厌，有损于人性。甚至假定有一个公民社会，经过它所有成员的同意，决定解散这个社会，并假定这些人是住在一个海岛上，决定彼此分开散居到世界各地，可是，如果监狱里还有最后一个谋杀犯，也应该处死他以后，才执行他们解散的决定。应该这样做的原因是让每一个人都可以认识到自己言行有应得的报应，也认识到不应该把有血债的人留给人民。如果不这样做，他们将被认为是参予了这次谋杀，是对正义的公开违犯。

因此，对罪犯与惩罚之间的平等，只能由法官的认识来决定，根据报复的权利，甚至直到处以死刑。很明显，从事实上看，只有法院的判决才能作为对一切犯人在内邪恶轻重的宣判。人们从下面一个事例中便可看到，不但因为是谋杀犯必须处死，就是由于政治上的罪行也是足够处以极刑的。根据历史，有一个假设的案例可以说明这个道理。在苏格兰人最后一次叛变中，有各种人参加了（诸如巴尔默里诺和其他人等），他们认为，参加叛乱仅仅是为了撤消他们对斯图亚特王朝的义务。但是，也有一些人出于私人动机和利害的原因。现在，假定最高法院考虑他们的情况后作出这样的判决：每个人有自由选择下面两者之一的惩罚，死刑或终身劳役。从这两种选择中，我认为一个有荣誉感的人会选择死刑，而一个恶棍就会选择劳役。这是他们人性本质所作出的决定。因为，有荣誉感的人认为，他的荣誉价值高于他的生命本身；而一个恶棍所考虑的只是活下去，虽然是羞辱地活着，但是在他心目中觉得，活着总比死去好⁽²⁰⁾。无可置疑，前一种人比其他人的罪小，可是，如果对这两种人同样都判决死刑，他们只能相同地都被处死。对前一种人来说，如果从他的高贵的品质来考虑，处死是一种较轻的刑罚；然而对后一种人来说，从他恶劣的品质考虑，这却是一种较重的刑罚。但是，从另一方面来看，如果对这两种人同样都判终身劳役的话，那末，对那些有荣誉感的人来说，这将是过于严厉的惩罚了，而对另一些人来说，根据他们恶劣的本性看，却是过轻的刑罚。遇到要判处一大帮人纠合在一起的阴谋集团，根据公共正义的形式，惩罚和罪行两者最好的平衡点是：都判处死刑。除了上面所说的之外，从未听说过一个因谋杀而被处死刑的犯人竟会报怨对他的判决超过了权利和公正的原则。如果他说这样判决违反了权利和公正的原则，那末，谁也会用轻蔑的眼光看他的，否则，就必然要承认，虽然根据报复的原则，在法律上并没有对该犯人有什么不公正和错误。但是，立法权却没有资格采用这种惩罚的方式，如果立法权力采取这种决定，那就会自相矛盾了。

可是，可能有许多人曾在—件谋杀案中谋杀过人，或者曾经下令这样干的，或者在行动上促成并参予了谋杀，这些人都应该处死。这是根据建立在理性的普遍法律之上的司法权力的观念，公正决意如此处理。但是，参予—件谋杀案的谋杀犯其数目可能甚多，以至国家考虑处死这些犯人时，感到丧失这么多的臣民会使国家很快处于危险之中。但是，国家不愿意因此而解体，更不愿意回到情况坏得多的自然状态下，在那里连外在的正义也没有。最重要的是，通过刑场上一大堆尸体来展示正义，并不能平息人民的情绪。在这种情况下，往往必须允许统治者运用他的权力，在必要时参予他有责任过问的审判，并作出决定：对那些罪犯不判处死刑而判处其他刑法，从而保存人民中一大批人的生命。放逐的刑罚就与这种处理有关。这样的判决方式，不能依据—项公法来办理，而只能通过—种最高权力的尊严的、带有特权性的权威行动来处理，作为在个别案件中运用赦免权的—次行动。

贝加利亚侯爵反对这些理论，他提出了不同的观点。他出于人类感情的同情心，坚持所有的极刑本身都是不对的和不公平的。他提出了自己的看法：死刑不可能包括在最早的公民契约中，如果有此规定，人民中每一个人就必须同意，当他谋杀任何一个他的公民伙伴时，他就得偿命。可是，贝加利亚认为这种同意是不可能的，因为没有人会这样来处理自己的生命。他的说法完全是诡辩的和对权利的颠倒。没有人忍受刑罚是由于他愿意受刑罚，而是由于他曾经决心肯定—种应受刑罚的行为，因为事实上，任何人愿意去体验的东西绝对不是刑罚，也不可能有什么人愿意去受刑。“如果我谋杀任何人，我将受刑”这句话没有别的含义，它只是说：“我自己和所有其他公民同样遵守法律。”如果在人中间有什么罪犯，他所违反的法律当然也包括刑法。—个人，作为共同立法者之—，制定了刑法，他—定就是根据这项法律而受到惩罚的—同—个人（作为臣民）。因为作为犯人，他不可能被认为在立法机关中有他的一票，立法者在理性上被看作是公正的和高尚的。如果有人制定—项刑法，把他自己作为罪犯来制裁，必然是那纯粹司法性的立法的理性所决定的，这种理性使他自己把自己也作为—个可能犯罪的人，所以他把自己作为另—个人来看待，他和这个公民联合体的其他人都要遵守这项刑法。换言之，这并不是由于人民单个个别地去判决的，而是由公共的正义法庭（犯人除外）来判处极刑。这不能认为，社会契约包含了每一个人的同意：允许他们自己将要受到惩罚，同意这样处理他们自己和他们的生命。如果惩罚的权利必须基于犯错误的人的允诺，那么，他就要被认为是愿意受到惩罚，而且还有必要让他们认识到他自己应该受到惩罚。这样，这个犯人便成为他自己的法官。这种诡辩的最大谬误在于，认为对犯人的判决必须由他自己的理性去决定，即他有责任去忍受失去自己生命的痛苦，作为—项判决，它必须建立在他决心结束自己生命的决定上。这样—来，我们所说的权利的执行者，同时也是这个权利的审判者，即这两种人结合成为—个人了。

无论如何，有两个都该处死的犯人，可是人们仍然怀疑，立法是否有权对他们处以极刑。人类的荣誉感导致他们的人格长在。有—种起源于尊重妇女的荣誉感，另—种是尊重军人的荣誉感。这两种荣誉感都会对某个人产生—种（作为义务的）真诚、义不容辞的荣誉感。前—个人犯了母亲杀害婴儿罪；后—个人犯了在决斗中杀死战友罪。立法者不能去掉私生子罪的羞耻，也不能洗净附着在怯懦嫌疑上的污点，如果—个军官不用他自己不怕死的努力去抗议—种带给他令人轻视的举动。因此，在上述情况下，这些个别的人，如果在自然状态下都会被宽恕。在上述两种情况中，他们的行为都必须被称为杀人而不是谋杀，因为后者有邪恶的意图。对这样的行为，毫无疑问都应该给予惩罚，但是不能由最高权力处以死刑。—个不合婚姻法而生出的私生子来到人间，他就不受法律的保护。这样—

个婴儿，也可以说，就像一些违禁的货物被带进了国家，由于在这种方式下，他没有法律上存在的权利，因而毁灭它也同样可以被看作无罪。当这个母亲未婚分娩的事情为人所知时，任何法律条文也不能清除她的羞耻。同样，一个下级军官，如果受到一种侮辱，为同伴的舆论所迫，他就非去决斗不可，像在自然状态那样，对侮辱者的惩罚，只能以决斗的结果来论断。在决斗中，他自己的生命也处于危险之中，并不能得到公正法庭法律手段的保护。采用决斗的手段是显示他的勇敢，而勇敢这种品质又是维护他的军人荣誉的最重要的基础，哪怕这样的结果会杀死他的对手。如果这种情况是公开发生的，并且双方都同意，虽然这样做可能出于无奈，但不应称为谋杀。那末，上述两种情况涉及到罪犯有什么样的公正权利呢？在这里，刑法的公正，事实上常被带进巨大的窘境之中，很明显，要么宣布荣誉的意义，在这里，荣誉肯定并非仅仅是一种幻想，法律对它不能置之不顾；要么从应受的惩罚去衡量这个罪行，而这样做就会变成过于宽容或者残酷。要想解开这个疙瘩就要用下面的办法，依照刑法的绝对命令，凡违犯法律而杀人者必须处死，这个命令依然有效。但是，当立法本身和公民的宪法一般地仍处于野蛮和不完善的情况下，它们是有缺陷的。这就是为什么在人民中间，荣誉的主观动机的原则与一些客观上符合另一种意图的标准不一致的理由。于是，国家颁布的公共公正，相对地说来就变成不公正了，而人民却拥护这种不公正。

② 赦免的权利⁽²¹⁾

赦免的权利，从它对犯人的关系来看，是一种减刑或完全免除对他的惩罚的权利。从统治者一方来看，它是所有权利中最微妙的权利。因为，由于行使这种权利，可以为他的尊严添加光彩，但也会因为这样做了而犯大错。这种权利的行使，不能用在臣民彼此间侵犯的罪行上，因为这样一来，被免除惩罚的罪行，可能是对臣民做了一件非常不公正的事情。只有对偶然发生的某种有损于统治者本人的叛逆罪，他才应该行使这种权利。如果免除一种惩罚，人民的安全将会受到危害，那么，在这样的情况下，就不应该行使赦免权。这种权利是唯一值得称之为“君主的权利”的。

50. 公民和他的祖国及和其他国家的法律关系；移居（他国）；侨居；流放；放逐⁽²²⁾

根据政治的宪法，人们不必要依据什么特殊的法律条文，而只要他出生在该国，便是该共和国的公民，他们居住的地方或领土就称为他们的国家或祖国。外国是指这样的地方，在那里没有上述条件，但他们可以作为国外来居住。如果一个国外的国家在本国政府的管辖之下，并构成本国领土的一部分，那么根据罗马人习惯使用的名称，便构成一个省。⁽²³⁾它并不构成帝国的一个组成部分，从而成为平等的公民伙伴的住地，它仅仅是帝国的占有物，好像一个较低的家族，它必须尊敬对它享有管辖权的作为“母国”的国家。⁽²⁴⁾

（1）一个臣民（也就是把它看作是公民）有移居出境的权利。因为他所在的国家不能把他看成似乎是它的财产而留住他。但是，他只能带走他的动产，而不能把不动产带走。不过，他有资格出售他的不动产而把售得的金钱带走。

（2）最高权力，作为一国之主，有权批准外国人移居入境，并对外来人和拓殖者给以居留的地方。即使该国的本地居民为此感到不痛快，但是，如果在那居留地内他们的私

人财产没有受到妨碍或缩减，统治者的意志便维持不变。

(3) 如果有一个臣民犯了罪，影响到他的公民同胞的整个社会组织而对国家不利时，最高权力有权决定把他流放到国外的一个国家去。由于这种驱逐措施，他不享有他被流放到的那个国土上的公民所享有的任何权利。⁽²⁵⁾

(4) 最高权力，一般地还拥有放逐的权利。根据这种措施，一个公民便被送到荒远的“国土之外”的地方。由于最高权威者对这个公民已撤回一切法律的保护，这就等于把他变成一个在他自己国家领土上的“法外人”。

51.国家的三种形式。一人主政政体；贵族政体；民主政体

一个国家的三种权力（一般地包括在公共政府的概念之内），仅仅是人民的联合意志的许多关系，这种意志来源于先验的理性，它还被看作是国家最高首脑的纯粹观念的客观实践的体现。这个最高首脑就是统治者。但他只能被理解为全体人民的代表，这个观念还需要在某个人身上具体化。此人可以表现为该国的最高权力，并积极地使这个观念符合大众的意志。最高权力与人民的关系可以设想有三种不同的形式：或者是一个人在一国中统治全体；或者是一些人，他们按照彼此平等的关系联合起来统治其他所有的人；或者是所有的人共同对每一个人（包括他们自己在内）个别地进行统治。因此，国家的形式或者是一人主政；或者是贵族政体；或者是民主政体。君主制一词和这里所说的一人主政的概念不大相同，因为君主是拥有最高权力的人，而一人主政者，他是拥有一切权力的人。所以，后者是统治者，而前者则代表统治权（主权）而已。

很明显，一人主政政体是一个国家最简单的政府形式，只有一种关系，即国王一人和人民的关系。因此，只有一个人是立法者。贵族政体，作为一种政府形式却是由两种关系结合起来的关系：一种是贵族们作为立法者彼此发生关系并因此构成了主权；另一种是统治权力对人民的关系。民主政体是所有国家形式中最复杂的，因为它首先要把所有人的意志联合起来组成一国的人民，然后必须委任一个统治者来统治这个共同联合体，而此统治者只能是这个共同体的联合意志本身。至于那些由于暴力的干扰和非法篡夺权力，因而把上述三种政体混杂起来的种种政体形式，例如寡头政体和暴民政体以及所谓混合政治组织的讨论，这些都是非常重要的问题，在此均不详细论述，以免把问题弄得过于复杂。

至于一个国家中权利的行使（或执行）机构，可以说最简单的模式是最好的。可是，从它对权利本身的影响来看，这种模式对人民来说却又是最危险的，因为考虑到专制主义是很容易产生于行政权力的简单化。毫无疑问，理性有一条准则，那就是在国家这个机器中，追求一种简单化，即把人民在强制性的法律之下联合起来，如果人民全都是听话的，并且只服从统治他们的那一个人，这种情况将是安全可靠的。但是，这种方式却不能使臣民同时又是该国的公民。人们有的时候说，他们应该满意地认为君主政体（把它看作是一人主政的政体）是最优良的政治社会组织，如果君主是个好人，这就是说，如果这个君主的判断是正确的并决意按此去执行，可是，这仅仅是一种遁词，属于聪明动听的同义词的重复。这只是等于说：“最好的政体就是由最好的统治者来担任国家的最高行政首脑。”这还等于说，最好的政体就是最好的。

52.历史的渊源和变迁。纯粹的共和国。代议制政府

对政治机构历史渊源的探究是徒劳的，因为要找到文明社会开始出现的时间是不可能的。野蛮人不可能写下一份文件，记录下他们自己如何遵守法律的。考虑到野蛮人的天性，人们倒可以猜想，他们是从一种暴力状态中开始的。如果抱着寻找一种借口的意图去探究这个问题，即想用暴力去改变现存的政体，这样的一种探索不亚于犯刑事罪。因为这样一种改变方式，等于是一次革命，这只能由一场人民的造反来达到，而通过合乎宪法的立法方式是达不到的。但是，对一个已经存在的宪法（政体）造反，就是推翻所有文明的和法律的关系，并且一般地是推翻一切权利（法律）。因此，这不仅仅是对公民宪法的更改，而且还要废除它。这就是说，要通过重建的（或再生的）办法过渡到一种较好的政体，而不是仅仅通过逐步改变性质的办法。这就需要一个新的社会契约，原先已被废除的契约对这个新契约不具影响。

可是，统治者必须有改革现存宪法的可能，如果它确实与原始契约的思想不一致。这样做，主要是为了使现存的这个可以恰当地把人民组织在一个国家的政府形式存在下去。这种变化不能由这个国家任意地更改它的政体，把三种政府形式之一改变成其它两种之一。举例来说，政治上的改变，不能由主政的贵族们联合起来顺从于一个一人治国的统治者，或者贵族都融化到民主政体之中，或者是采取相反的做法。好像这种改变决定于统治者随意的选择以及喜爱什么样的政体，他便可以把无论什么样的宪法加诸于人民。即便统治者决心把现存的政体换成民主政体，他也可能为人民做了件错事，因为，人们也许会认为这种政体是可憎的制度，而觉得其他两种制度之一在当时的情况下对他们更为合适些。

国家的种种形式仅仅是在公民联合体中，由原始宪法的文字表达，这些形式可以一直保持下去，只要这些形式根据老的和悠久的习惯（这只是主观的）被认为对政治宪法的结构有必要。但是，这个原始契约的精神包含了一种责任，并把这种责任强加于那个建立机构的权力，要它使得政府的形式能够和它的精神相符合。如果不能立刻做到的话，那么就逐步地、不断地改变它，直到这个政府在其的工作中与唯一正确的政体和谐一致，这个政体就是纯粹的共和国。于是，那些古老经验的和法律规定的形式（它们只对人民的政治服从产生影响），也将被吸收进原始的和理性的形式之中，只有这些形式才把自由作为它们的原则，甚至把自由作为一切强制和强迫的条件。强制，根据国家的正确概念，事实上对实现一个有法治的政体是必须的，即使根据宪法的文字规定，强制最终将导致这种观念的现实，这就是永恒的政治政体，因为在此政体中法律本身就是统治者，统治权再也用不着依附于某个特殊的人。这就是一切公共权利的最后目标，在此国家中，每个公民能够绝对地拥有分配给他的东西。可是，只要国家的形式根据宪法的文字规定，必须由授予最高权力的法人来体现，那末，人民只能享有附带条件的固有权利，而不是一个绝对的文明社会的法治国家。

每一个真正的共和国是，并只能由人民代表的系统构成。这种代表系统是以人民的名义建立起来的，并由已经联合起来的所有的公民组成，为的是通过他们的代理人去维护他们的种种权利。但是，一旦国家首脑——可能是一个国王，或者是一些贵族，或者是在一个民主联合体中人民的整体——也变成了可以代表的，那么，联合起来的人民就不仅仅代表主权，而且他们本身就是统治者。最高权力本来就存在于人民之中，因此，每个公民（仅仅作为臣民）的一切权利，特别是作为国家官吏的一切权利，都必须从这个最高权力中派生出来。当人民的主权得以实现之时，也就是共和国成立之日。到那时，就再无必要把对政府的控制权交给那些至今还掌握它的人们，特别考虑到他们也许会再通过他们的专横和绝对意志去破坏一切新的制度。

因此，联想到我们这个时代中，有一种强有力的统治者犯了一个很大的错误，他试图把自己从庞大的公共债务的困境中摆脱出来，便把这个沉重的负担转嫁给人民，由人民去承担，并按他们认为最合适的方法在人民中间分担这个负担。这样一来，很自然地，这不仅涉及向臣民征税的立法权力，就连政府都会掌握在人民的手中。这时，对人民有一个要求，他们务必有能力防止由于铺张浪费或因战争增借新的债务。于是，君主的最高权力便完全消失，这个最高权力不是单纯被中止了，事实上，它已转移到人民的手中，这样，每一个臣民的财产都变成要服从人民的立法意志。这不能说，在此情况下，必须假定国家议会作出了一项默许的，甚至带有强制性的许诺：议会不能把自己变成一个主权者，只是在一段时间内执行统治者的事务，当这项工作完成之后，便再把政府的管理权交回到君主的手中。这样一种假设的契约是不存在的和无效的。在这个共同体中的最高立法权并非是一种可以转让的权利，而是所有权利中最带有对人因素的权利，不管谁掌握它，只能通过人民的联合起来的意志去处理关于人民的事情。因为，联合意志是一切公共契约的最后基础。如果一项契约规定人民要再次交还他们的权力，那么，人民的地位就不是立法者，甚至可以说，这是约束人民的契约。这项契约，根据“没有一个人能侍候两个主人”的原则来衡量，它是自相矛盾的。

二、民族权利和国际法

53.民族权利的性质和分类

组成一国人民的许多个人，可以被看作是从一个共同祖先那儿自然地流传并发展起来的该国的本土居民，虽然这种看法不见得在细节上都完全真实。此外，也可以从心理状态和法律的关系上去考虑，他们好像都是由一位共同的政治母亲，共和国，所生。因此，他们所组成的国家也可以说是一个公共的大家庭或者民族，它的全部成员，作为该国的公民，彼此发生关系。作为一个国家的成员们，不能把他们自己和那些生活在他们邻近的处于自然状态的人们混合在一起，要认为这样做是可耻的。虽然这些野蛮人由于选择了无法律的自由生活，他们便自以为比文明化的人民优越；他们虽然组成部落，甚至组成种族，但决不是国家。各个国家在彼此关系中的权利⁽²⁶⁾，就是在“民族权利”的标题下，我们必须加以考虑的内容，不论是什么地方的国家，如果看作是一个法人，他对于其他国家的关系，如果按照自然的自由条件来行动，那末结果就是一种持续的战争状态，因为这种自然的自由权利会导致战争。

民族的权利与战争状态的关系可以分成：（1）开始作战的权利；（2）在战争期间的权利；（3）战争之后的权利。这个权利的目标是彼此强迫各民族从战争状态过渡到去制定一部公共的宪法，以便建立永久和平。在自然状态中，个人的或家庭的彼此关系的权利，以及各民族彼此间的权利，其区别在于：对于民族权利，我们必须考虑的，不仅仅是一个国家对另一个国家（作为一个整体）的关系，而且还要考虑一个国家中的个人与另一个国家中的个人之间的关系，以及此个人与另一个国家（作为一个整体）的关系。可是，在单纯的自然状态中，民族权利与个人权利的区别，需要一些可以很容易从个人权利的概念中推演出来的原理作为依据。

54.民族权利的原理

民族权利诸原理如下：

（1）国家，作为民族来看，它们彼此间的外部关系——同没有法律的野蛮人一样——很自然地处于一种无法律状态。

（2）这种自然状态是一种战争状态，强者的权利占优势。虽然事实上不会老是发生真正的战争和持续不断的敌对行动，虽然也不会对任何人做出真正的不当的事，可是这种状态本身就是极端不当，如果构成国家的民族彼此相邻，就必然会相互摆脱这种战争状态。

（3）民族的联盟⁽²⁷⁾，依照一项原始社会契约的观念，它是为了保护每个民族免受外力侵犯和进攻所必须的结合，但这并不干涉它们内部的一些困难和争论。

（4）在这个联盟中的彼此关系，必须废除一个有形的统治权力，而在文明的宪法中，必须规定这种权力。这种联盟只能采取联邦的形式，它随时可以解散，因而又必须时时更新。

因此，它有一个权利，是作为另一种原始权利的附加权利而出现的，为的是防止各民族失掉权利，并彼此间陷入真正的战争状态中。这就导致一种“近邻同盟协定”的观念。

55.要求本国臣民去进行战争的权利

我们必须首先考虑，自由国家，好像仍然处于自然状态中，各拥有彼此进行战争的原始权利。但是，行使这种权利是为了创造某种社会的条件，以便走向那种有法律的社会状态。最重要的问题是：国家根据什么权利，在涉及其臣民关系上可以让他们去作战来反对别的国家。国家为此目的动用他们的财产，甚至他们的生命，或者起码把他们置于有害和危险的境地。所有这些措施，都不是取决于他们自己个人的判断，不决定于他们是否愿意走向战场，而是因统治者的最高命令才把他们送上战场的。

这种权利看来很容易就可以确定。它可以建立在这样一种权利上：每个人有权依照他的意志去处理他自己的东西。不论是谁对那些确实是为他自己而制造的东西，他都有权坚持它们是他的无可争辩的财产。那么，下面的推论仅仅是法学家所能提出的。

在一个国家中有多种自然的产品，从它们存在的数量和质量来看均如此。这些产品必须被认为是通过国家的工作特别地生产的。因为，如果不是在该国宪法的保护下，并且经常受行使管理职能的政府的安排，这个国家就不可能生产出这样多的产品来。如果那些居民仍然生活在自然状态中，也不可能生产出这么多的东西来。如果政府对居民的收入和财产不可能保护的话，那末羊群，其他牲口和鸡——最有用的家禽——猪，等等，要么被我们作为必须的食物吃光；要么被我们居住区域的猛兽抓走，结果它们就会全部消失，或者只剩下可怜的一点点。这种观点也可以用在人口数目上。如果我们有机会看到美国的荒漠，即使在那些地方投下最大的辛劳（但尚未这样做），现在那里也只有稀少的人口。任何国家的居民，如果没有政府的保护，只能稀稀疏疏地分散在这儿和那儿耕种。因为没有政府的保护，他们不可能带着他们的家人居住在一块土地上而不受敌人蹂躏和野兽糟蹋的威胁；还有，现在那么多的人住在一个国家里，如果没有国家保护就无法获得充分的生活

资料。我们以种菜为例，例如种土豆，就和饲养家畜一样，丰收的土豆都是人类劳动的产物，它们可以被人使用、销毁或为人所吃，那么，似乎也可以这样说，作为国家最高权力的统治者，他有权带领他的臣民——因为他们多半是他自己的培育物——去作战，好像是去打猎；他甚至可以率领他们在战场上进军，犹如参加一次愉快的旅游。

可以想像得到，这种权利的原则，在那个君主的心中是朦胧不清的。但这项原则对那些可以变成人类财产的低级动物说来，至少可以肯定是真实的。可是，上述原则根本不能引用到人的身上，尤其不能用在作为公民的人的身上，必须把公民看作是该国的成员，有参予立法的权利，不能仅仅作为是别人的工具，他们自身的存在就是目的，要他们去作战就必须通过他们的代表，得到他们自愿的同意，不但在继续进行战争时一般地要这样做，而且每次单独的宣战也要这样办。只有按照这种有限制的条件，国家才有权命令他们承担一项如此充满危险的任务。

因此，我们宁愿从统治者对人民的义务中引申出这项权利，而不是相反。在这种关系中，必须认为人民已经作出了他们的认可。另外，人民有投票权，虽然从单独的个人的角度来看，他们是被动的，可是，只要他们代表主权本身的时候，他们却是主动的。

56.向敌对国家宣战的权利

从自然状态来看，各民族进行战争以及采用敌对行动的权利是合法的方式，通过这种办法，他们用自己的力量去行使他们自己的权利，当他们认为自己受到损害时。所以需要这样做，是因为在自然状态中，尚不可能采用法律程序的方式，虽然这是解决争端的唯一妥当的方式。

战争的威胁不同于首次侵犯行为的重大伤害，而且也不同于敌对行动的一般爆发。战争威胁或恐吓，可以出于积极的军事准备，另一方的防卫行动就是建立在这种情况下之上了。这种威胁也可以来自另一个国家，即仅仅由于它通过获得领土而可怕地增加了它的力量。力量较小的国家所受的损害，可能仅仅是由于出现一个强大的邻国，而不是该大国事先有任何行动。在自然状态中出现了这种情况下的发动进攻会被说是合理的。这样的国际关系就是均衡权利的基础，或者是在那些彼此积极接触的所有国家之间，提出“力量均等”的基础。

开始战争的权利是由于任何明显的损害行为而构成。它包括任何随意的反击或报复行为，当一个民族冒犯了另一个民族，后者不打算通过和平的途径去获得赔偿而采取的报复行为。这样一种反击行动，可以看成是不经事先宣战而爆发的敌对行动。如果在战争状态的时期存在什么权利的话，那必须假定有某种类似契约的东西，它包含宣战的一方和另一方都承认的内容，这也等于事实上敌对双方都愿意用这种办法去寻求他们的权利。

57.战争期间的权利

要决定什么是构成战争期间的权利，是民族权利和国际法中最困难的问题。即使想去描绘这种权利的概念，或者在没有法律的状态中去设想出一项法律而又不至于自相矛盾，这都是非常困难的。西塞罗说过：“在武器之中，法律是沉默的。”根据某些原则去进行战争的权利必定是合理的，只要这些原则始终能够使得各个国家在它们彼此的外部关系中，

摆脱自然状态进入一个权利的社会。

独立国家之间彼此攻打的战争，不可能公正地是惩罚的战争。因为惩罚仅仅是指一个职位高的人对一个臣民才能发生的关系，这不是国家之间的相互关系。一切国际战争，既不可能是“摧毁性的战争”，甚至也不可能是“征服的战争”。因为这会导致一个国家精神上的灭亡，它的人民或者完全被那征服的国家所融化而成为一个大群体，或者沦为奴隶。这种做法并非获得和平状态的必须手段，它本身和国家的权利相冲突。因为民族权利的观念，仅仅包括一种对抗性的概念，也就是根据外在自由的原则，为了使一个国家可以保持应该属于它的东西，但是，这不是为了获得一种条件，从扩张它的力量中可能变成对其他国家的威胁。

各种抵抗方式和防卫手段，对于一个被迫作战的国家来说都是允许的，除非他们使用的那些手段，会使得执行这些任务的臣民变得不配成为公民。因为这样一来，这个国家便不配被承认为国际社会的一员，即不可能根据民族权利在国际关系中，按照平等权利去参加活动。在那些被禁止使用的手段中，包括指派臣民去当间谍，或者雇用臣民甚至外邦人去当暗杀或放毒者（这类人中可以包括所有所谓狙击手，潜伏在埋伏点去枪杀单身人），或者收买特工去散布伪造的新闻，等等。一句话，禁止使用这些邪恶的和不讲信义的手段，因为这些手段会摧毁那种用来建立今后持久和平的信念。

在战争中，可以允许向被征服的敌人强行征税和纳贡。但是，用强行剥夺个人财产的办法去掠夺人民是不合法的，因为这等于抢劫，不把他们当作被征服的人民，而把他们看作是交战的国家，好像他们在政府的统治下，都变成了进行战争的手段。一切强行征税应该通过固定的征税文告来进行，并且要给他们收据，以便恢复和平之后，加给这个国家或省的负担可以按比例来承担。

58.战后的权利

战争之后的权利开始于和平条约生效之时，并且涉及到战争的后果。这种权利包括：战胜者提出条件并同意根据这些条件和战败当局达成和平的结局。条约要写出来，但的确不是根据任何需要他去保护的、据说是被他的对手侵犯了的权利。这个条约是战胜者自己提出来的，他把决定和约的权利建立在自己的权力之上。因此，战胜者可能不要求赔偿战争费用，因为这样一来，他在这个时候会不得不宣布，他的对手所进行的战争是非正义的。他虽然应该采纳这种论据，但他没有资格去引用它，因为这样一来，他就不得不宣布这次战争是惩罚性的，于是，他回过头来给对方一种损害。战后权利还包括交换俘虏，在交换时不能索取赎金，也不必在人数上要求平等。

被征服的国家和其臣民，都不因国家被征服而丧失他们政治的自由。这样，被征服的国家不会降为殖民地，被征服国的臣民不至于成为奴隶。否则，这场战争便成为执行惩罚性的战争，这是自相矛盾的。一个殖民地或（海外）省是由当地人民构成，他们有自己的宪法、立法机关和领土。在该地的属于其他国家的人仅仅是外邦人。殖民地和（海外）省却要服从另一个国家的最高执行权力。这另一个国家叫做“母国”。殖民地就像儿女一样接受统治，但同时有自己的政府机构，还有单独的国会，而以母国派来的总督为主席。这就是古雅典和许多岛屿的关系，也是当前（1796年）大不列颠和爱尔兰的关系。

更不能因为一个国家的人民在战争中被征服，便可以推断奴隶制度是合理的，因为这

样一来，便假定这次战争是惩罚性的。在战争中绝对不能找到世袭奴隶制度的根据，这种制度本来就是荒谬的，因为犯罪不能从他人的罪行中遗传下来。

此外，一次大赦要包括在和平条约之内，因为这件事已经包含在和平观念之中。

59.和平的权利

和平的权利是：

(1) 当邻国发生战争时，有保持和平或保持中立的权利：

(2) 有设法使和平可靠的权利，这样，当缔结和平条约后，和平能维持下去，这就是保证（和平）的权利；

几个国家有结成联盟的权利，这是为了共同保卫他们自己来反对一切外来的甚至内部的袭击。这种结盟的权利，无论如何，不能扩大到组成任何集团来进行对外侵略或内部扩张。

60.反对一个不公正的敌人的权利

一个国家反对一个不公正的敌人的权利是没有限制的，至少在质的方面是如此，不是从量和程度上而论。换言之，受害的国家可以使用（当然不是可以使用任何手段，但是实际上并非如此）一切被允许的和有理由的手段，只要这个国家力所能及，都会用这些手段来坚持那些属于它的权利。

人们一般认为，在自然状态下，每个国家根据自己的理由，都认为是公正的，那么，根据民族的权利，怎样才是一个不公正的敌人呢？不公正的敌人是这样的一个国家：它公开表示自己的意志，不论它是用语言或行动，但它违背行为准则，如果把这个国家的做法变成一条普遍的法则，那么各民族之间便不可能维持和平状态，并使自然状态必然永远继续下去。这是对公共条约的侵犯，可以把这样的任何侵犯看作是对所有民族自由的威胁，这样一来，各民族就可以联合起来反对这种侵犯，清除可以导致这种侵犯的力量。但是，这不包括瓜分和占据这个国家的权利，以至把这个国家从地球上消灭掉。因为这是对该国人民的不公正的做法，他们不能失去缔结成一个共同体的原始权利，并据此而采用一部新宪法，从性质上看不会是倾向于战争的宪法。

此外，人们会说，“在自然状态中，一个不公正的敌人”的提法是重复的，因为自然状态本身就是不公正的状态。一个公正的敌人可能是这样的一个人，如果我们反对他，就是对他不公正，可是，这样的一个人却不会真是我们的敌人。

61.永久和平与一个永久性的民族联合大会

各民族间的自然状态，正如各个人之间的自然状态一样，是一种人们有义务去摆脱的状态，以便进入法律的状态。⁽²⁸⁾因此，在没有发生这种转变之前，各民族的一切权利以及各国通过战争获得与保持的一切物质财产都仅仅是暂时的；这些权利和财产也能够变成

永久的，但只有当这些国家联合成一个普遍的联合体的时候，这种联合与一个民族变成一个国家相似。只有在这种情况下，才可以建立一种真正的和平状态。可是，这样的国家联合体是如此的庞大，包括辽阔地域内所有的政府，国家联合体对它的每一个成员的保护，最后必然变成是不可能的。于是这个庞大的合作关系就会再次导致战争状态。这样，永久和平，这个各民族全部权利的最终目的便成为一个不可能实现的理想。无论如何，为了追求这个目的以及促进各国组成这样的联合体（作为可以促进一个不断接近永久和平的联合体）的那些政治原则，就不是不实际可行的了。这些原则正如这个不断接近的进程本身一样，是实际可行的。这是涉及义务的一个实践问题，并且是建立在个人和国家的权利之上的。

这样一个为了维护和平的若干国家的联合体，可以称之为各民族的永久性联合大会；每一个邻近的民族都可以自由参加。从各民族要求维护和平的民族权利来看，这样的联合体的组织形式，至少在本世纪前半叶已经出现了，它就是海牙的国际大会。在这个大会上，绝大多数的欧洲王朝，甚至连最小的共和国，都提出了他们关于这个国家对另一个国家进行敌对行动的埋怨。于是，整个欧洲好像成为一个单独的联邦式的国家，并为一些民族接受为仲裁人去处理他们之间的分歧。但是，后来代替这个协议的只是书本中保存的民族权利，这个协议便从各国的内阁中消失了，或者说，当武力已经被使用以后，它便被当作理论文献锁在了阴暗的档案柜里。

我们在这里说的联合大会，仅仅指各种不同国家的一种自愿结合，它可以随时解散，它不像建立在一项政治宪法之上的美利坚合众国，因而是不能解散的。只有通过这样一类大会，各民族公共权利的观念才能实现，它们之间的分歧才能通过文明程序的方式，而不是通过战争这个野蛮手段得到真正的解决。

三、人类的普遍权利（世界法）

62.世界公民权利的性质和条件

一个普遍的、和平的联合体（如果还不是友好的，它也是地球上可以彼此发生积极关系的一切民族的联合体）的理性观念，是一种法律的原则，它不同于博爱的或伦理的原则。自然（凭借各民族居住的地方是个球体）已经把所有各民族都包围在一个固定的范围之内，即由水面和陆地组成的地球。在地球陆地上的一个居民只要占有土地便可以生活，这种占有只能被看作占有整体的有限部分，因此，作为地球的一部分，每人对它都拥有原始的权利。所以，一切民族最初都处于一种“土地的共同体”之中，但不是一种法律的占有共同体，因而也不是使用土地的或土地所有权的共同体，它仅仅是通过这个共同体使人们的彼此有形的交往成为可能。换言之，每一个人对其它所有的人都处于一种最广泛的关系，他们可以要求和别人交往，并且有权提出要在这方面作一次尝试，而一个国外的民族无权因此而把他们当作敌人来看待。这种权利可以称作“世界公民的权利”，这是就这种权利和所有民族有可能组成一个联合体有关，并涉及到某些普遍地调整他们彼此交往的法律而言。

从表面上看，各个海洋把各民族隔离开，根本不能彼此交往。但是，事实并非如此，因为通过贸易，海洋为他们的交往造成最有利的条件。愈是靠近海洋的地方，以地中海为

例，这种交往变得更为密切。于是，和这些沿海地方的来往（特别在那些和母国有联系的居留地，为这些交往提供了机会），让地球上某个地方发生的邪恶和暴力全世界都能听到。这种可能的滥用弊端，无论如何，不能废除一个人作为一个世界公民的权利，他有权要求和所有其他人的交往，并为此目的去访问地球上的一切地区，但是，访问并不构成在其他人民的领土上可以定居的权利，因为去定居需要特殊的契约。

可问题是，如果遇到新发现的土地，一个民族是否可以在另一个民族已经定居的地区附近要求定居，并占有一部分土地的权利，而且不用取得另一个民族的同意。

如果这个新居留地的位置是在远离那个先已在那儿定居的民族，并且既没限制也不损害另一个民族使用他们的领地，那末，这样的一种权利是不容置疑的。可是，如果遇到游牧民族，或饲养牲畜和狩猎的部落（例如西南非洲的霍屯督人、通古斯人以及大部分美洲印第安人），他们的生活来源来自广阔的荒漠地带，对这种地区绝不应该使用武力，只能通过契约去占领。而且，任何这样的契约绝不应该利用当地土著居民的未开化而掠夺他们的土地。可是，有一种流行的议论，认为用武力去占领可能是公正的，因为这会促进整个世界的普遍的好处。看来，他们好像找到了充分的证明，说他们的暴力行动是合理的，他们的一部分理由，是指那些野蛮民族因此开化了（由于这类借口，连毕声⁽²⁹⁾也试图谅解基督教对德意志的血腥入侵）；另一部分理由，是基于把罪犯从本国清除出去的必要性，希望罪犯们或他们的后代在另一个大陆（例如在新西兰）得到改造。可是，所有这些坚称是出于良好动机的言论，也洗不干净那些使用不公正手段去获得殖民地的污点。下面的说法也会遭到反对：如果这种关于用武力来建立一种法律状态的周密论调始终被认可，那么，整个世界就仍然处于一种没有法律的状态。然而，这种反对的论调，取消不了我们所讲的权利的那种条件，正如那种政治革命者的借口也同样办不到一样。这种借口是：当一部宪法已经变质退化的时候，人民就有权用武力去改变它。这种理论，通常是认为一次不合正义的行动，可以一劳永逸地使得正义建立在更加牢固的基础之上，并且让它兴盛起来。

结 论

如果一个人不能证明一事物是什么，他可以试着去证明它不是什么。如果这两方面都不成功（常有的事），他还可以问他自己是否有兴趣从理论的或实践的观点假定接受这个或那个可以取代的看法。换言之，一种假设之可以被接受，要么是为了说明某种现象（例如天文学家解释星体的衰变和“留点”（或静止）现象）；要么是为了达到某个目的，这又可以分为：要么是实用性的，例如那些仅仅属于工艺方面的东西；要么是道德的，例如那些涉及一种意图，人们有义务把它当作行动准则去采用的意图。现在很清楚，这样一个有目的的可行的假定，虽然仅仅是作为一种理论的和带着探究性的判断提出来，仍然可以为他构成一种义务。我们在这里就是这样看待的。因为，虽然可能不存在去相信这样一个目的的积极的责任，甚至按照这种假定去行动，也不存在任何理论上的可能性，但是，只要这种假设尚未被范例证明其不可能之前，它就依然是一种义务，义不容辞地加在我们身上。

如今，事实上，道德上的实践性从我们内心发出它不可改变的禁令：不能再有战争。所以，不但你我之间在自然状态下不应该再有战争，而且，我们作为不同国家的成员之

间，也不应该再有战争（虽然一国之内存在法律的状态。可是各国在对外关系上，在它们的彼此关系中，仍是处于一种无法律的状态），因为，任何人都不应该采用战争的办法谋求他的权利。因此，问题不再是：永远和平是真实的东西或者不是真实的东西；也不是当我们采纳前一种看法时，我们会不会欺骗自己的问题。问题是，我们必须根据它是真实的这样一种假定来行动。我们必须为那个可能实现不了的目的而工作，并建立这种看来是最适宜于实现永久和平的宪法（也许是所有国家共同地并且分别地实行共和主义）。这样，我们也许可以彻底消除战争的罪恶，这是一切国家毫无例外地在内部事务的安排中，具有头等重要利益的事情。虽然这个目标的实现可能始终是一种虔诚的意愿，但是，我们确实没有欺骗我们自己，我们采取这种行动的准则，将会引导我们在工作中不断地接近永久和平。因为按这样去做是一种义务。那种把存在于我们内心的道德法则当作一种欺人之谈的猜想，就足够激起可怕的念头：宁愿被剥夺一切理性，不愿生活在欺人之谈中。根据那样的原则，甚至宁愿看到自己降低到像低等动物那样，按本能去机械行动的水平。

也可以这样说，从理性范围之内来看，建立普遍的和持久的和平，是构成权利科学的整个的（不仅仅是一部分）最终的意图和目的。因为和平状态是唯一的具有下面条件的状态：在许多人彼此相邻地住在一起时，在人们之间的关系中，“我的和你的”均依据法律得到维持和保证。此外，他们结合成一个文明的社会组织，这个社会的规则不是来自单纯的经验，即某些人发现他们的经验对其他人是最好的一种标准的生活指南，可是，一般地说，这个社会的治理规则必然是通过先验的理性，从人们要依据公法去组成法律联合体的理念中获得的。一切特殊事例只能提供说明的例子而非证明，都不可靠；此外，所有的客观事件，都要求有一种形而上学，用它必然的原则去加以论证。这种看法甚至会被那些嘲笑形而上学的人间接地承认，他们常说：“最好的政体，就是在这个政体内，不是人而是法律去行使权力。”有什么东西能比他们这种观念具有更多的形而上学的崇高性呢？这种观念即使按照他们的说法，也具有高度的客观现实性。这种现实性可以容易地通过真实的例子来说明。还有，事实上只有这个观念，才能够得到贯彻，这个观念不是在一次革命中和通过暴力用突然的方式，去推翻现存的有缺陷的政体而被强化的，因为这样一来，整个社会的法律状态便会在一段时间内暂时消失。但是，如果这个观念通过逐步改革，并根据确定的原则加以贯彻，那么，通过一个不断接近的进程，可以引向最高的政治上的善境，并通向永久和平。

【注释】

(1) 德文版中，此标题为：第一章国家的权利（国家法）。——译者

(2) 这里说的“权利”，如理解为“法律”更为恰当。——译者

(3) 德文版无此标题。——译者

(4) 康德在这里说的有矛盾，他既然认为在自然状态中没有法律，而在这里却又说有法律。德文原文为“Gesetze”，除有“法律”的含义外，又可译为“法则”或“规律”等。所以英译本的“Laws”也应理解为“法则”。——译者

(5) 在德文版中和英译本中，应在哪些词下加重点符号是完全不一致的。德文版内加重点符号的词较多。这里的“自由”、“平等”和“独立”之词均有，而在英文译本中则无。——译者

(6)德文版中，将以后的部分另排为一段。——译者

(7)原文为“Konstitution”，通常应指宪法。不过，康德在本书中用此词时，多数是指此词的“政体”方面的含义。另外，他不像当时及后来的思想家那样重视对宪法的研究。此书中就没有对宪法的专门论述。——译者

(8)德文版无此标题。——译者

(9)原文为“civil law”，也可译为“民法”，但不大合康德的原意。德文为“bürgerliche Gesetzze”。含义为“公民的法律”，无“民法”之意。——译者

(10)康德在此有一个长注，英文版则将此改为下面三段正文。——译者

(11)按德文版，此处是“国际法”的含义。——译者

(12)德文版无此标题。——译者

(13)德文无此标题。——译者

(14)指神甫、主教等神职人员。——译者

(15)指神甫、主教等神职人员。——译者

(16)德文版无此标题。——译者

(17)在当时，德国的教授也是公职人员，属文官范围，有世袭的。——译者

(18)德文版无此标题。——译者

(19)指把人当作法律客体或物权的本体。有一英译本把这一词译为“物权的对象”，这更恰当些。——译者

(20)朱维纳尔在《生物看重荣誉》一书中说过：“宁要生命不要名誉”。——德文版原注

(21)德文版无此标题。——译者

(22)德文无后边“移居...；放逐”的标题。——译者

(23)指古罗马的海外省，其实是藩属国或被征服国。——译者

(24)德文出版者注“较低的家族”指“一个臣仆的占有物”。“母国”一词即现在说的宗主国。——译者

(25)德文版在此之后尚有“这就叫做驱逐出境”这句话。——译者

(26)在德文版中，这里还有一句话：“用德语中各民族的权利或国际法来称呼它，并不完全正确，应该用国家权利或国家法才正确”。——译者

(27) 德文版中特别注明，这不是联盟而是结合。——译者

(28) 康德所说的法律状态，当然是指法治社会。——译者

(29) 毕声：全名为安东·弗里德利希·毕声（1724—1793），德国地理学家。——译者

附录

关于法（学）⁽¹⁾的形而上学原理的若干说明⁽²⁾

我所以要作些补充说明，最主要的原因是由于1797年2月18日《哥廷根杂志》第28卷对拙作进行了评论。评论广见卓识、审鉴严厉，同时也关怀并希冀《法的形而上学原理》能对科学有深远的裨益。我想以此评论作为评论拙作的入门，此外，也想把此说明作为这个体系的若干补充。

在本书序论的一开始，我的非常敏锐的评论家就遇到了一个定义——什么是渴望的能力？文章说，它是一种能力，通过它的想象构成这些想象对象的依据——这种解释可以用如下的理由来反驳：“一旦人们把渴望结果的外在条件抽象化，它将成为子虚乌有——但是，对唯心主义者来说，渴望的能力确实是某种实在的东西，虽然对唯心主义者来说，外部世界纯系子虚乌有。”回答是：难道有一种热烈的、然而同时又有意识使之成为徒然的渴望吗？（比如说：上帝啊，让那个人还活着吧！）这种渴望虽然在行动上空洞无物的，然而在后果上并非空洞无物，虽然不能对外在物，但却能对主体（人）的内在本身产生强烈的效果（如使之生病）。一种渴望作为一种追求，通过想象构成依据，尽管主体看到，后者不足以达到预期的效果，但是这种渴望总是因果关系，至少在这个主体的内在方面是如此。——这里产生的误解是：（在上述情况下）由于意识到他的一般的能力，同时也是意识到他对外界的无能为力，因此这个定义不能运用在唯心主义者身上。因此，面对着对象物，在渴望能力的概念中，必然要想到想象的因果关系，因为这里谈的仅仅是（想象的）依据对一般效果（感觉）的关系（依据可能是外在的，也可能是内在的）。

1.对再次大胆提出权利概念的逻辑准备

如果熟谙权利科学的哲学家把自己上升到法的形而上学原理的高度，或者他们竟敢于这样坚持（没有这些原理，他们的整个法理学都将仅仅是一堆法律条文而已），那么，他们不能对保证权利概念分类的完整性漠然置之，否则，这个科学将不是理性的体系，而仅仅是拾捡而来的材料的堆砌。——就体系的形式而言，原理的细目必须完整，也就是说，必须指出一个概念所占的位置，按照分类的综合形式，这个位置对于这个概念来说应该是开放性的。人们以后也可以这样表述，即把这样或那样的概念放在这个位置上，本身是矛盾的，是站不住脚的。

迄今为止，法学家占了两个共同的位置：物权的位置和对人权的位置。人们当然会问：既然还有两个作为先验分类的环节的位置是开放性的，单纯在形式上把两者结合成为一个概念，即建立在人的方式上的物权，正如建立在物的方式上的对人权一样，那么是否允许增加一个新概念？这样做虽然有问题，但是，是否必然会在一个完整的分类图表中碰到这样的概念，后一点是无庸置疑的。因为逻辑的分类（它从认识的内容——客体——抽象出来）总是二分法，例如，每一种权利，或者是一种物权，或者是一种非物权。然而，这里谈的分类是形而上学的分类，也可能是四分法，因为除了分类的两个简单的环节（项目）外，还有两种关系，即限制着权利的条件关系，在这种条件下，一种权利结合着另一种权利出现，而出现这种关系的可能性特别需要加以研究。一种建立在人的方式上的物权概念是无论如何要排除的，因为不能设想有一种物会有对人的权利。现在的问题是：这种

关系是否反过来也同样是不可想象的，或者这个概念，即一种建立在物的方式上的对人权概念，不仅没有内在矛盾，而且本身也是一个必然的概念，（由理性中的先验得出来的）属于“我的和你的”概念中的概念，把人按照类似于物的方式加以对待，虽然不是指全身的各个部分，但是却占有他，而且在很多情况下把他当作物来处置。

2.建立在物的方式上的对人权概念的理由

建立在物的方式上的对人权的定义可以简要地概括为：“这是一种人的权利，即把一个人除了人身之外作为物⁽³⁾来占有。”我特意说“一个人”（die Person）；因为另一种意义上的人（der Mensch）⁽⁴⁾，如果他犯罪丧失了人格（成为农奴、卖身奴），是可以把他作为物来占有的，但是这里谈的并不是这种物权。

那么，前一个概念“作为法律天穹上的一种新现象”是一颗奇异的星星（一颗长到最大的星星，一种前所未见的，而后又逐渐消失的，也许会再次反复的现象），或者仅仅是一颗流星？这个问题现在应该研究。⁽⁵⁾

3.例证

拥有外在物作为自己的东西就是法律上的占有，然而占有是可能使用的条件。倘若这一条件仅仅是作为物质的条件而设想的，那么占有就是持有。——仅仅是权利上的持有，虽然不足以把持有对象说成是“我的”，或者使它成为“我的”。不过，不管出自何种原因，如果我有资格，迫切希望持有一个摆脱或挣脱了我的强力的对象，那么，这个权利概念不外是一种迹象而已（如果由原因产生的效果），表明我自认为有资格把它当作“我的”，我对它的关系也是理性的占有，而且也从这样的角度来使用这个对象物。

“他的”（东西）在这里虽然意味着对另一个人人格的所有权（因为所有者不可能是一个人（der Mensch）对自己的占有，更不可能对另一种意义上的人（die Person）的占有），这仅仅指有享用权益是“他的”，即直接使用这个人，把他当作物一样来使用，使他作为手段为我的目的所用，然而不能损害他的人格。

但是，作为使用的合法性的条件，这个目的必须在道义上是必要的。丈夫（男人）既不能把妻子（女人）作为物那样享用而去追求妻子，不能在动物共同属性方面直接感受与妻子寻欢的乐趣，也不能仅让妻子献身于他而没有双方都献出他们自身的人格（即肉欲的或兽性的交媾），也就是说，不能在没有结婚的条件下发生关系。婚姻作为相互献出他个人又占有对方，必须在此之前缔结：通过利用对方的身体使自己不丧失人格。

没有这个条件，肉欲的享受对于原则来说（纵然不总是依据效果来看）是野蛮的。粗俗地说，或者女方是否由于怀孕和由此而来的，对她来说是致命的分娩而被搞得疲惫不堪，或者男方则是否由于女方经常要求使用男方的性功能而被弄得精疲力竭，这只是享受方式上的区别。一方对另一方来说，在这种相互使用性器官方面，确实是一件能够消耗殆尽的东西。因此，通过一项契约取得这种能够消耗殆尽的东西，可能是一项违反法则的契约。

同样地，丈夫和妻子可能没有生育孩子——双方粗制滥造的作品，双方都没有对孩子以及相互间承担责任要抚育孩子：这样一种情况就等于把获得的一个人当作一件物，仅仅在形式上看是如此（即按照纯粹建立在物的方式上的对人权来衡量）。如果孩子脱离父母的强力，父母⁽⁶⁾有权反对任何占有孩子的人，同时有权强迫孩子去做一切事情和听从他们的命令。当然，所要做的事情和命令与可能的法律自由不能相悖，因此，这也是一种用来

约束孩子的对人权。

最后，当孩子成年、父母抚育孩子的义务终止时，父母还有权利把孩子当作服从他们命令的家庭成员加以利用，以维持其家庭，直至孩子离开父母而独立生活。父母对孩子的义务是从父母权利的天然限制而产生的。直到此时，孩子们虽然是家庭成员，属于这个家庭，但是从现在起，他们就属于家庭里的仆役。因此，他们无非是通过契约，作为训养物增加到家主的财富中去。——同样地，也可以根据一项建立在物的方式上的对人权，把这个家庭之外的仆役变为这个家主的财富，通过契约把他弄来作为帮工。这样一种契约不是一种纯粹雇佣的契约，而是献身给家主占有的契约，租赁的契约。租赁和雇佣的区别在于，租赁时，帮工受托做了规定的和专门确定的工作，凡是有关家主福利（不是帮工本人的福利）的事，都允许叫帮工去做；相反，受雇做一定工作的雇工（手工工人或短工），并不委身为他人的财富，也不是雇主的家庭成员。——雇工有义务完成一定的劳务，但是在法律上不为他人占有，即使他居住在雇主家中，主人不能把他当作物来控制他，而是必须根据对人权，催促他完成通过法律手段命令他去做应做的、许诺过的劳务。——关于在自然法则学说中，一项陌生的、新增加的权利，就作这么多的解释和辨析，不过，这项权利以前已经一直在悄悄地应用了。

4.关于物权和对人权的混淆

此外，“出售废除租赁”（见31节）这个命题，也被指责为我在自然的私人权利（私法）中提出的异端邪说。

有人出租房子，在房客居住租期届满之前，就向房客宣布解除租约；如果他在不该搬出的时间内这样做，看起来像是对房客食言，初看起来似乎是违背契约所规定的一切权利的。——但是如果能证明：房客在签订租约时就知道或必然会知道：作为财产所有者的出租人对他所作的许诺，自然地（不允许在租约中着重说明），也就是说，默默地与下述条件联系起来：只有在出租人这个时间内不出售他的房子时才出租（或者在破产时不得不把房子交给他的债权人），这样，出租人并未违背他那根据理性的、本身也受制约的诺言，而承租人并不会由于在租期届满之前宣布废约而减少其权利。

因此，租约中所规定的房客的权利是一种对人权，某个人依据这项权利必须对另一个人尽些责任，它不是一种针对这个物的任何占有者的物权。

承租人本来能够保障自己在租约中规定的权利，可以获得一种对房子的物权：他只能把租约刻写在出租人的房子上——作为固定在房子上的东西。这样做了，他就不会在协定届满之前因为财产所有人废约，甚至出租人亡故（自然的破产或者文明的（法律宣告的）破产）而被剥夺租权。如果他事先没有这样做，因为他想保持自己的自由的话，可以同别处订立条件更好的租约，或者因为财产所有者不让他房子上刻写这样的义务，那就可以得出结论：双方中的任何一方在废约问题上（明文规定的期限除外）都意识到，他们达成一项默认的有条件的契约，也可以根据习惯，重新解除契约。通过出售废除租赁来证明这种资格，表现在由这样一种光秃秃的⁽²⁾租约所引起的某些权利（法律）的结论：因为承租人的继承者在承租人死后，并没有义务继续租赁，因为租赁只对某个人有约束，这个人一死，约束也就告终（但是，宣告废约的法定时间总得张榜告示）。同样，没有签订特别的契约时，承租人的权利也不能转移给他的继承人，只要他在双方都在世时没有专门达成协议，赋予他有资格确定一个后承租人，他就不能把这种权利转让给继承人。

5.关于刑法概念讨论的补充

人在国家宪法的纯粹观念中，已经涉及到惩罚公正性的概念，惩罚公正性隶属于国家的最高权力。现在的问题仅仅在于，惩罚方式对于立法者来说是否无所谓，如果这些方式作为手段是用以消除罪恶（如把占有他人财产视为危害国家安全），或者在作案人的人格方面（即对于同类人来说），必须注意尊重人类，而且，惩罚仅仅是出于权利的原因。因为我认为法律上的反坐法（以牙还牙的惩罚）从形式上作为刑法原则还一直是唯一的、由先验决定的观念⁽⁸⁾（不是出自经验，认为无论用何种灵丹妙药，为了这个意图都是最强有力的手段）——然而要坚持对犯罪的惩罚，而惩罚又不许反驳，因为犯罪或者本身就不可能，或者本身就一般地对人类犯有该惩罚的罪，例如，强奸罪，鸡奸罪或者兽奸罪。前两种罪用阉割惩罚（用“白阉”，或者用土耳其宫廷的“黑阉”⁽⁹⁾的刑罚，后一种罪犯则通过永远驱逐出文明社会来惩罚，因为罪犯自己不配呆在人性的社会里——犯什么样的罪，受到什么样的惩罚——上面设想的罪行因此是不合乎自然的，因为它们是对人类本身犯下的罪行。——任意对它们进行惩罚是完完全全违背惩罚的正义性的概念的。只有这样，如果罪犯因自己的罪行自食其恶果，如果以其人之道还治其人之身，把他对别人犯的罪过也在他的身上施行，尽管不是按字义上，而是按照刑法精神这样做的，他才不会控告对他的不公正。

6.论凭时效而获得的权利

“凭时效而获得的权利应该用自然法来说明。因为，如果不是假设通过诚实的占有来阐述这里所说的理性的获得，那就根本无法保障任何获得是绝对的。（但是康德先生本人设想在自然状态中只有暂时的获得，并且因此迫切要求建立文明状态的法律的必要性。——然而我作为诚实的占有者，只能保护自己不受那个不能证明他比我更早成为同一物品的诚实的占有者，而且还无意停止作为占有者对我的侵犯。）”——这里谈的不是这个问题，而是我作为财产所有者是否能保住自己的地位，倘若同时有一个人提出，他是那个东西的从前的真正所有者，而这个人作为占有者的存在和他的占有情况绝对无法查考。如果后者根本未曾发出对公众来说是有效的、他连续不断占有的信号（不管是否他自己的过错），例如登记注册，或者作为财产所有人在公民大会上表示自己占有该物，又未遭他人反对，就证明是无法调查了。

因为这里的问题是：谁应该证明他的合法获得？不能把这个责任加诸于现在的占有人，因为他占有着那个东西，只要已查明有足够的历史证明材料就可以了。那位据说是从前的物主，由于在一段时间内没有发出对公民来说是有效的、他的所有权的信号，根据权利的原则，他已经完全同随后的占有者分割开来。由于他没有采取为公众所接受的占有行动，他就成为一个无权提出要求的人。（相反，正如在神学方面，这就叫做：保存自身就是不断的创造。）即使有一个人迄今未提出过要求而后又带着找到的文件来提出要求，那么在这个人的身上仍然会引起人们的怀疑：是否还会出现一个年纪更大的人提出同样的要求，而且他的要求是建立在更早的占有之上的。——想最终达到因时效而占有一物，重要的关键不是占有时间之长短。因为，假定由于不义（无权利）的持续很长，不义（无权利）就会变成公正（权利），那是荒唐的，使用（还要长期使用）是以对一物的权利为前提的；相反，认为权利应该建立在使用之上就大错特错了。因此，通过长期使用一物作为获得的凭时效的占有是一个自相矛盾的概念。权利失效作为保持的方式也同样是一个自相矛盾的概念，但它是一个与前一个概念不同的概念，它指的是攫为己有的论据，也就是一个消极的理由，即完全没有使用他的权利，甚至连表示一下他是占有人这样必要的手续也没有，这就被认为是放弃该物。权利失效是一种法律行动，也就是对另一个人使用自己的

权利，以排除这个人的权益去获得这个东西，这本身包含着矛盾。

这也就是说，我在没有证明，没有采取任何法律行动的情况下获得某物，我无需证明，而是通过法律，那该怎么办呢？我不能提出证明，我的权利是建立在不间断的占有之上的，这样，在公众前面就解除了别人的权益要求，即法律上保障我的占有。然而在自然状态中，一切获得都只是暂时的，这对占有已经获得物的安全问题并无影响，这个问题必然发生在获得之前。

7.论继承

关于继承权利，这回评论员先生的敏锐目光并没有击中我的论断的论证神经。——我说的不是：“任何人都必然会接受提供给他的东西，如果他接受那个东西只会有所得，不会有所失。”（因为这样的东西根本不存在）而是说，任何人确实总会在这样一个时刻不可避免地和默默地、然而也是有效地接受提供的权利：即在事物的本质决定绝对无法撤销立约的时刻——在他死亡的一刻。因为这时候立约人不能撤销他所立的约，而受约人不得采取任何法律行动，在同一时刻成为接受者，他不是允诺的遗物的接受者，而是权利的接受者，即可以接受遗物或拒绝接受遗物的权利的接受者。在这个时刻，当遗嘱启封之时，他发现自己在接受遗产之前就变得比以前富有了，因为他只获得了接受的资格，而这种资格就已经是一种财富的状态了——在这里，如果要把一些东西，在自己不在世时变为另一个人的东西，其前提条件是文明状态。这种财产的过渡——由死者手中——丝毫没有改变根据自然法的普遍原则去获得（财富）的各种可能性，即使应用这些原则到前面那个案例中，也必须以一部公民的宪法（文明状态）为基础——我可以自由选择，无条件地接受或拒绝一件东西，这件东西就叫做：许诺之物。如果物主要无偿给我一些东西（答应它应该是我的），比如，我正在搬出的房子里的一件家具，只要他没有撤销承诺（倘若他在这期间亡故就不可能撤回诺言），那么只有我有权利去接受所答应东西。也就是说，只有我可以接受它或拒绝它，而且随我的便：我获得这种独一无二的选择权利，并不是通过特别的法律行动来声明我应有这个权利，而是没有采取法律行动。——因此，虽然我可以声明，依我意，这个东西不应该属于我的（因为这种接受会给我带来与他人交恶的不快），但是我不能不要这种独一无二的选择——是否应属于我或不应该属于我。因为这个权利（接受或拒绝的权利）不是通过我声明才享有的，而是直接由他人提供而得到的，因为如果我甚至能拒绝享有选择权，那么我会选择：不去进行选择，这是矛盾的。遗赠者死亡的那一刻，这个选择的权利就转让给我了。通过他的遗嘱我虽然还没有获得遗赠者的任何财产，然而却获得对这些财产或部分财产的纯法律的（理性的）占有。此时我可以接受财产再转赠他人，这样，这种占有就没有中断的时刻，而是这种合法继承作为持续不断的延续，通过继承人的接受，由死者过渡到被确定的继承者，因此，这个命题是无庸置疑的：遗嘱属于自然法。

8.论国家为臣民设立永久性基金会的权利

捐助基金会是一种自愿设立的慈善机构，它经国家批准，连续不断地对国家的某些成员进行资助，直至他们死亡。——如果它的规章制度与国家的宪法能保持一致，它就是永久性的（因为国家永远需要有威望）；然而，它的慈善活动的目的或者是为了整个人民，或者是为了按照某些特别的原则达成一致的人民的一部分，一个阶层，一个家庭，为了他们的子孙后代以至无穷。第一种类型，比如说慈善收养院；第二种类型，如教会；第三种类型是勋章（宗教的和世俗的）；第四种类型是长子继承权。

关于这些社团及其权利的继承，人们现在说，它们是不能取消的，因为那是通过遗嘱变成被确立的继承人财产的，而取消这种状态就等于剥夺了某人的财产。

一

为穷人、残疾人和病人而设立的慈善机构是建立在国家财富基础之上的（如捐助基金会和收容院），当然不会被取消。但是，倘若不是按字义，而是捐赠人意志的意义占有优先地位的话，那么也可能出现某些时候，（至少在形式上）取消这种捐助基金会是可取的。——因此，人们发现过，如果给穷人和病人（疯人院除外）以一定数量的钱（依时间的需要按比例分配），把他安排到他乐意去的地方，例如他的亲戚和其他熟人那儿，他可能会受到比在收容院更好、更舒适的照料——例如，比在格列因维希收容院好一些。此类收容院陈设豪华，然而人们的自由却极受限制，又配备有薪资高昂的人员。——这样做了，人们不会说，国家夺走了那些享受捐助救济的人的东西，而是国家采取更聪明的手段来保护这些人，更加关心他们。

二

僧侣（天主教僧侣）在肉体上不能传宗接代，他们依仗国家的支持，占有一些土地和这些土地上的臣民。他们属于一个精神国家（称为教会），世俗为了医治他们的灵魂，通过馈赠，把他们自己作为财产献给了这个国家，因此，教士作为一个特别的等级，拥有一份财产，这些财产可以一个时代一个时代地继承下去，并通过教皇训谕充分记录在案。——人们可以设想，由于世俗国家的充分权力（这也是一种教士同俗人的关系），恰恰可以夺取教士的利益，这就等于用暴力夺走某人的遗产，犹如法兰西共和国的无信仰者企图做的那样。

这里的问题是：教会是否可以作为财产属于国家，或者国家作为财产属于教会，因为两个最高权力不可能不无齟齬地互相隶属。——只有前一种宪法本身能长久存在，这本身是清楚的：因为整个文明宪法是产生于这个世俗世界的，它是地上的（人的）权力，而这种权力连同它的后果都可以在经验中加以记载。信教人的王国在天上，在来世，只要人们把他们置于世俗的宪法之下，他们就不得不在世人的最高权力下，屈从于这个时代的苦难。——因此，只存在着前一种宪法。

在现象中，宗教作为信仰教会的章程和牧师的权力，作为这样一种宪法治理下的贵族，哪怕这种宪法是君主制的（教皇制的），它既不能强加给人民以任何国家公民的权力，也不能剥夺他们的公民权力，更不能由于宫廷里信仰不同的宗教，而把公民排除在国家的公务之外，不让他们享有能使自己壮大的益处（如同在大不列颠的爱尔兰民族的情况一样）。

有些正直而虔诚的人，他们为了分享教会许诺给它的信徒们在他们死后的恩惠，设立一个永久性的捐赠基金，在他们身后捐赠的某些土地成为教会的财产，而国家将这一部分或那一部分，或者甚至全部，授予教会对采地者的保护义务，让教会专司此职的仆役（神职人员），通过祈祷、赦罪、忏悔，许愿他们在来世能交好运。如果这样⁽¹⁰⁾，那么这样一种据说是永久性捐赠基金会就根本不可能解释为永久性的，而是国家可以甩掉这种教会强加给它的负担，如果它想这样干的话。——因为教会本身是一个仅仅建立在信仰基础上的机构，而如果由于人民得到启蒙，这种见解所产生的欺骗性消失，那么建立在此基础之上的教士的可怖的权力也将完蛋，而国家完全有权控制教会的非份财产：即通过馈赠捐献给它的土地；迄今生存在这个机构采地上的主人有权要求在他们有生之年不受损失。

即使为穷人设立的慈善基金会或者学校，一旦它们具有由捐赠人按照自己的观念所草拟的安排，也不可能建立在永久的基础上，土地也会因此引起一些麻烦，而国家必须享有自由，可按时代的要求建立它们。——这种观念的全面实现难以持久（例如，赤贫的穷汉不得不通过讨乞卖唱，来补充已经建立的慈善学校基金的不足），这一点谁也不用惊讶。——因为那个助人为乐又令人敬畏地建立一个基金会的人，并不想让另一个人按照自己的概念去改变基金会，而是想让他自己在基金会里永垂不朽。但是这改变不了事情的本来面目和国家的权利，甚至可以说改变不了国家可以改变一切基金会的义务，如果基金会与国家的维持和进步相悖的话。因此这样一种捐赠基金会永远不能被看作是建立在永久的基础之上的。

三

一个国家的贵族，即使不是处在贵族的制度下，而是处在君主的宪法下，可能总还是一个在某一时代是允许的、依情况看是必要的法理概念；但是根本不能认为这个阶层是可以建立在永久的基础之上的，根本不能认为一个国家元首不应有资格彻底废除这个阶层的特权，或者，如果他这样做了，就可以说，他剥夺了他的（贵族）臣民因继承而得到的财产。贵族是一个有时间性的、国家授权的行帮性组织，它必须适应时代的情况，不许侵害人权——这种人权已被中止很长时间了。——因为国家里的贵族等级不仅依赖宪法本身，而且仅仅是宪法的附属物，只有通过国家的固有本质才能赖以生存（一个贵族只能存在于国家里，不能设想在自然状态中有贵族）。如果国家改变其宪法，那么谁要因此而丧失头衔和特权，不能说他的财产被剥夺，因为他只能在这个国体持续存在的条件下才能把头衔和特权称作“他的”：国家有权改良国体（例如变为共和制度）。——因此，勋章和可以佩带某些徽号的特权，并没有给持有者以永恒的权利。

四

最后，关于长子继承权，由于土地所有者通过确认的继承规定，在一系列继承者中总是由家庭里最亲近的一人成为（以后的）土地的主人（与一个国家的君主世袭制一样，那里继承的是一国之主），因此，不仅在所有父系男性亲属同意下随时可以取消这种权利。这种权利不许建立在永久之上——好像继承权黏附在土地上一样——永世长存，也不能说，这是违反祖先的，即违反设立这种权利的人的权利，和违反他要求履行这种权利的意志，而是在这里，国家也有权利，甚至有义务——尽管它有逐步提出的要改革的种种原因——不让在他的臣民——像总督似的（类似于君主与总督）——中再次出现这样一种邦联式的制度，如果这种制度已经灭亡了。

结 论

最后，评论员先生在《公共权利》（公法）的栏目里提到一些想法，“如他所说，篇幅所限，不容许他对此多发表意见。”他就这些想法作了如下的注释。“就我们所知，还没有任何一位哲学家承认在所有的荒谬命题中这个最荒谬的命题：难道最高统治的纯粹观念，应该迫使我对任何站出来作为我的主人的人，都作为我的主人来听从他，而不问是谁给他这种向我发号施令的权利？人们应该承认最高统治和首脑，人们应该把这个和那个人——其存在甚至不曾先验地存在过——先验地当作他的主人，难道这是一回事？”——那好吧，就算谬论，我希望，进一步观察，至少不能证明是异端邪说；勿宁说，这位有远见卓识的、责人惟宽的和穷根究底的评论家（他不顾重重障碍，基本上认为《法的形而上学原理》是科学的收获），并不后悔，他曾至少作了一次不配进行第二次鉴定的尝试，力排

众议，置那些胆大妄为和浅薄无聊的议论而不顾，挺身保护这个作品。

必须服从那个对人民拥有至高无上的有立法权力的人，而且在法律上是无条件的，哪怕只是对按照他所获得的这种权力进行公开的研究，也就是说，要是对他有所怀疑，在他背后反对他，都该受到惩罚，并认为这是一条绝对的命令：服从当权者（首先是在所有那些不违背内心道义的事情上），他握有统治你们的权力，这是一个令人厌恶的命题，应受到否定。——然而不仅仅是这条把事实（强占）作为权利基础的原则，而且那个统治人民的纯粹的观念，就迫使我这个属于人民的人，在还没有进行研究之前，就得服从这个非份的权利（见《权利科学》第49节），这似乎激怒了这位评论家的理智。

任何事实都是在现象中（感觉）的对象，相反，凡是只能通过纯粹理性才能表述的东西，凡是必然属于观念的东西，都不可能相应地在经验中存在着这类对象。同样，一种完善的权利的宪法（法律状态）只能存在于人当中，这是自在之物。

如果说，有一国通过法律，在当权者统治下有联合起来的人民，那么他们根据整个人民的统一观念，在当权者的最高意志下是作为经验的对象而存在的，诚然，只能在现象之中，这就意味着存在着一个普遍意义上的权利的宪法，虽然它有很大的缺点和严重的错误，还需要一步一步地作重要的改进，但是绝对不容许违反它，一旦违反就受到惩罚。因为如果人民自认为有权可以用暴力反对这个虽然尚有缺点的宪法和最高权威，那么人民就会想入非非，认为有权用暴力来取代那个规定包括最高权利的一切权利的立法，这将表示出一种自我破坏的最高意志。

一般地说，一部国家宪法的观念是神圣的和不可违抗的，它同时对于每一个国家的人民来说，是依据权利（法律）概念所判断的理性的绝对命令。即使国家机构本身犯了错误，国家的下级权力不得以行动反抗具有立法权力的国家元首，他所犯的罪过必须通过国家自身的改革逐步加以消除，不然的话，如果臣民有与之对立的（可以固执地擅自行事）标准，那么一部好宪法只有由于盲目的偶然性才能产生。——“听从拥有统治你们权力的当权者”，这个要求并没有探究当权者是如何获得这种权力的（而后在必要时又把它葬送掉）。因为你们生活在这种权力之下，现存的权力已经占有立法权，关于立法，你们虽然公开表示是明智的，可是你们不会屈从于一个与自己相违抗的立法者。

在一种主权的（通过一项法律把大家联合起来的）意志下，人民的意志（它自身不联合，也就没有法律）的无条件的屈从，是一种只有通过掌握最高权力才能开始的行动，而且首先要阐明一个公共的权利（公法），——如果还可以反抗这种权力的完整性（反抗限制着最高权力），这就叫做自我矛盾；如果那样，那个最高权力（允许反抗的最高权力）就不是立法的最高权力，立法的最高权力是首先确定的，不管它对公众是否正确——这一原则已经先验地存在于一部国家宪法的观念中，即在实践理性的一个概念里；虽然在经验中没有什么例子可以相应地从属于这个概念，然而作为准则却没有任何经验会与它相违背。

【注释】

(1)正文里也译为“权利科学”。——译者

(2)这篇说明附录系乙版本的补充，放在法学的第二部分之前。——康德原注

(3)我在这里说的占有一个人（Person）不是作为我的（用形容词die meinige）家庭成员，

而是作为我的东西（用名词das Meine）。因为我可以这样说：这位是我的父亲。这只是一般地表示我同他的关系（连带关系）。比如，“我有一个父亲。”但我不能说：“我把他作为物占有。”然后我可以这样说：“我的妻子”。这意味着占有者与一个对象（哪怕是一个人）作为物权关系。但占有（物的占有）是可以控制一个作为物的东西的条件，哪怕这个东西作为物是同等对待的。另一方面，作为人却不是平等对待的。——康德原注

(4)die Person和der Mensch，均可译为“人”。不过前者较强调社会属性方面的人，法律和伦理上的人，后者较多地指自然属性方面的人。——译者

(5)在此，可以看到康德对他所提出的“有物权性质的对人权”是何等自豪。他自以为这是对罗马法的一大发展。事实上，他的“新发现”既非“一颗奇异的星星”，当然也不是“一颗流星”。——译者

(6)德语中把年长者（Ältern）一词理解为前辈（Seniores），但是把父母（die Eltern）理解为双亲（Parentes）；这在语言上不能区分，但在意义上却差别很大。——译者

(7)即没有附款说明或其他可资证明的东西。——译者

(8)任何惩罚都会（公正地）伤害被告的荣誉感，因为惩罚包含着纯粹单方面的强制，因而在他身上，在特别的情况下，至少停止了他作为一个公民的尊严：因为他要屈服于一种外在的义务，从他这方面却不许抗拒这种义务。达官贵人和富有者被罚款与其说会感到钱财的损失，不如说会感到他不得不屈服于比他低贱的人的意志的屈辱。因为应受惩罚的论据是道义性的。在这里，惩罚的公正性必须与惩罚的精明区别开来，因为后者仅仅是实用性的，是建立在什么能最有效防止犯罪的经验之上的，惩罚的公正性在权利的细目表上具有完全不同的位置，不是有利或是不可忍受的位置，在某种意义上，纯粹正义的位置，必须在伦理学中寻找。——康德原注

(9)此处“白阉”与“黑阉”（宫刑）系直译，区别何在，如何进行，均未查出。——译者

(10)这段话应为：“如果有些正直的和虔信的人，通过祈祷、赦罪和忏悔——专司此职的教会的仆役（神职人员）通过这些仪式，许愿他们在来世能交好运——分享教会许诺给信徒们在他们死后的恩惠，设立一个永久性的捐赠基金会，在他们身后把捐赠的某些土地变为教会的财产，而国家对这一部分，或那一部分，或者甚至是全部，授予教会对采地者的保护义务，那么……”——译者

汉译世界学术名著丛书



判断力批判

上卷

〔德〕康德 著



商務印書館
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

判断力批判, 上卷/(德)康德著;宗白华译. —北京:
商务印书馆, 2011

“汉译世界学术名著丛书”(分科本)

ISBN 978-7-100-07934-1

I. ①判… II. ①康…②宗… III. ①德国古典
哲学 IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 043783 号



所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)

判断力批判

上卷

审美判断力的批判

〔德〕康德 著

宗白华 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07934-1

2011年6月第1版

2011年6月北京第1次印刷

开本 880×1240 1/32

印张 7¼



目录

[汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明](#)

[序](#)

[导论](#)

[一 哲学的分类](#)

[二 哲学一般的领域](#)

[三 判断力批判作为使哲学的两部分成为整体的结合手段](#)

[四 判断力作为一个先验地立法着的机能](#)

[五 自然的形式的目的性原理是判断力的一个超验原理](#)

[六 愉快的情绪和自然的目的性的概念的联结](#)

[七 自然的目的性的美学表象](#)

[八 自然的目的性的逻辑表象](#)

[九 悟性的诸立法和理性通过判断力的结合](#)

[上卷 审美判断力的批判 第一部分 审美判断力的分析](#)

[第一章 美的分析](#)

[第1节 鉴赏判断是审美的](#)

[第2节 那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的](#)

[第3节 对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的](#)

[第4节 对于善的愉快是和利益兴趣结合着的](#)

[第5节 三种不同特性的愉快之比较](#)

[第6节 美是不依赖概念而作为一个普遍愉快的对象被表现出来的](#)

[第7节 依上述的特征比较美和快适及善](#)

[第8节 在一鉴赏判断里愉快的普遍性只作为主观的被表象出来的](#)

[第9节 研究这问题：在鉴赏判断里是否快乐的情感先于对对象的判定还是判定先于前者](#)

[第10节 论合目的性一般](#)

[第11节 鉴赏判断除掉以一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的](#)

[第12节 鉴赏判断基于先验的根据](#)

[第13节 纯粹鉴赏判断是不依存于刺激和感动](#)

[第14节 通过引例来说明](#)

[第15节 鉴赏判断完全不系于完满性的概念](#)

[第16节 若果在一定的概念的制约下一对象被认为美，这个鉴赏判断是不纯粹的](#)

[第17节 论美的理想](#)

[第18节 一个鉴赏判断的情状是什么？](#)

[第19节 我们所赋予鉴赏判断的主观的必然性是受制约的](#)

[第20节 一个鉴赏判断所要求的必然性的条件是共通感的观念](#)

[第21节 人们能不能有根据假定共通感？](#)

[第22节 在鉴赏判断里假设的普遍赞同的必然性是一种主观的必然性，它在共通感的前提下作为客观的东西被表象着](#)

[对于分析论第一章的总注](#)

[第二章 崇高的分析](#)

[第23节 从“美”的判定能力向“崇高”的判定能力的迁移](#)

[第24节 关于崇高感研究的区分](#)

[第25节 崇高的语义](#)

[第26节 达到崇高观念所必要的对自然事物的大的评量](#)
[第27节 评赏崇高中愉快的性质](#)
[关于自然界的力学的崇高](#)
[第28节 作为势力的自然](#)
[第29节 就情状来看对自然界的崇高的判断](#)
[关于审美反省判断力的解说的总注](#)
[纯粹审美判断的演绎](#)
[第30节 对于自然界里诸对象的审美判断的演绎不应指向着我们在它里面所称为崇高的东西，而应该只是指向着那美的](#)
[第31节 关于鉴赏判断的演绎的方法](#)
[第32节 鉴赏判断的第一特性](#)
[第33节 鉴赏判断的第二个特性](#)
[第34节 鉴赏的一个客观原理是不可能的](#)
[第35节 鉴赏原理是判断力一般的主观的原理](#)
[第36节 关于鉴赏诸判断的一个演绎的任务](#)
[第37节 在一个对于一对象的鉴赏判断里究竟是主张了什么？](#)
[第38节 鉴赏诸判断的演绎](#)
[第39节 关于感觉的可传达性](#)
[第40节 论鉴赏作为一种共通感](#)
[第41节 对于美的经验性的兴趣](#)
[第42节 关于对美的智性的兴趣](#)
[第43节 关于艺术一般](#)
[第44节 关于美的艺术](#)
[第45节 美的艺术，在她同时好像是自然时，它是一种艺术](#)
[第46节 美的艺术是天才的艺术](#)
[第47节 对上面关于天才的说明解释和论证](#)
[第48节 天才对于鉴赏的关系](#)
[第49节 关于构成天才的心意诸能力](#)
[第50节 在美术作品里鉴赏力和天才的结合](#)
[第51节 关于美术的分类](#)
[第52节 在一个和同一个作品里美的诸艺术的结合](#)
[第53节 美的诸艺术相互间审美价值的比较](#)
[第54节 注解](#)
[第二部分 审美判断力的辩证论](#)
[第55节](#)
[第56节 鉴赏的二律背反的提示](#)
[第57节 鉴赏判断的二律背反之解决](#)
[注释一](#)
[第58节 关于自然的和艺术的合目的性的唯心主义，作为审美判断力的普遍原理](#)
[第59节 论美作为道德性的象征](#)
[第60节 附录 关于鉴赏的方法论](#)
[译后记](#)
[附录：康德美学原理评述](#)

四
五
[返回总目录](#)

上卷

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视译介世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。译介世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

序

第一版——1790年

人们可以把基于先验原理的认识能力唤作纯粹理性，而对于它的可能性及界限的研究，一般称作纯粹理性批判：尽管人们对于这项能力只理解为理性在它的理论的运用里，像在第一部批判著作里在这个名义下所做的那样。而这理性的机能作为实践理性，按照它的特殊诸原理来研究，还不是我们现在所要做的事。因此前者仅是从事于研究我们的先验的认识能力，排除掉它和愉快及不快情绪以及欲求机能的混和；并且在认识能力里面只研究悟性，探究这悟性的先验原理，排除判断力和理性（它们作为属于理论认识的诸能力），因为在这项进行里，除掉悟性外，没有别的认识能力给予我们构成性的先验认识原理。因此这个批判全面地清理出各个部分在认识总体里所占有的，自认为源出于自身根底里的一份，剩下来的没有别的了，只是先验的悟性对于自然（作为现象界的全体）所定下的规律。（它的形式也是先验地被给予着）。一切别的纯粹的概念都被编进观念界里去。这些观念对于我们的理论认识能力是超验的。却又不是无用的或可以缺少的，而是作为调节原理被运用着：作为调节原理，一部分是控制着悟性的非正式的权利，自以为它——当它能够指出一切它所认识的物界的可能性的先验诸条件时——也能把一切物的可能性包括在这范围之内。调节原理却又领导着悟性自己在观察大自然时按照着完整性原则，尽管这个永不能达到的，却推动一切知识向往着最后的目标。

所以真正的说来，是悟性，它在认识诸能力里具有它自己的领域，那就是在它含有构成性的先验的认识诸原理的限度内。通过一般所称为“纯粹理性批判”，它稳固地保障了它独有的财产。

同样，那个只在欲求能力的领域内具有着构成性先验原理的理性，就是实践理性。

那么，在我们的认识能力的总体的秩序里，介于悟性与理性之间的中间体，判断力，是否也为它自己的领域具有着先验原理呢？■

这项先验原理是构成性的呢？还是调节性的——这就是不证明它有自己的领域——呢？它们是否对于愉快或不快情绪（作为介乎认识能力与欲求能力之间的中介体）提供先验的法规呢？（正像悟性对于前者，理性对于后者，先验地定下法规那样）。■

我们现在的“判断力批判”正是从事于这些问题的探究。■

纯粹理性，这就是我们按照着先验原理来评判的能力，一个对于它的批判分析将会是不完备的，假使判断力的批判不作为它的一部分来处理的话。判断力作为认识能力也自身要求着这个，虽然它的诸原理在一个纯粹哲学的体系内将不构成一个特殊部门介于理论的与实践的部分之间，而是在必要的场合能够临时靠拢两方的任何一方。■

因为，如果一个这样的体系在形而上学的一般名义下要想成立的话（全部完整地实现这个目的是可能的，而且对于理性的运用在各方的关系中是极其重要的）：那么，批判就

必须对于这个建筑物的基地预先做好那样深的钻探，以便这个建筑不在任何部分沉陷下去，因而使全体不可避免地倒塌下来。这基地就是那不系属于经验的诸原理的第一层的根基。 ■

人们却能够从判断力的本性里——它的正确的运用是这样必然地和普遍地需要着，因而在健全理智的名义下正意味着这个能力——容易知道，寻找出一个这样的原理是伴着许多巨大困难的。（因为它必须含有任何一个先验的东西在自身内，否则它作为一特殊认识能力将甚至于受到最普通意味的批判）这就是说它必须不是从先验诸概念里导引出来的。这些先验诸概念是隶属于悟性，而判断力却只从事于运用它们。所以判断力应自己提供一个概念，通过这概念却绝不是某一物被认识，而只是服务于它自己作为一法规，但又不是成为一个客观的法规，以便它的判断能适应这个法规，因为这样又将需要另一个判断力，来判别这场合是不是这法规能应用的场合了。 ■

这种由于一个原理所感到的困惑（不管它是主观的还是客观的），主要是存在人们所称为审美的，涉及自然界或艺术里的优美与崇高的审美诸判断里面。因而在它里面批判地研究判断力的原理是这对于该种能力的批判中最关重要的部分。 ■

因为尽管它们自身单独不能对于认识有所贡献，它们仍然只是隶属于认识能力而证明着这个能力对于愉快及不快情绪的直接关系，按照着任何一个先验原理，而不和那能成为欲求机能的规定基础相混合，因为后者的先验原理是存在诸概念里面的。

至于涉及对于自然的逻辑的判断，却因经验在事物中提示一种规律性，理解或说明这种规律性是感性里的一般悟性概念所不能达到的，而判断力能够从自己自身获致一个原理，即自然事物和那不可认识的超感性界的关系的原理。但这原理它也必须只为自己的企图在对自然的认识里使用着。这样一个先验原理固然能够和必须运用于对世界本体的认识，并且同时开示着对于实践理性有利的展望：但是它不具有对愉快及不快情绪的直接关系，而这却正是判断力原理中的谜样的东西。这东西必然构成了对于这项判断力的批判里一个特殊的部分，因为按照着诸概念（从这些概念永不能引申出一个对于愉快及不快情绪的直接结论来）的逻辑评判固然能够系属于哲学的理论的部门，带着对于它的批判性的限制。

对于鉴赏能力作为审美判断力，在这里不是以培养和精炼审美趣味为目的，——因为它没有这些探究工作也能照样进行，像迄今所做的——而我只是在先验哲学的企图里。所以我希望，我的研究纵然缺乏该项目的标，应仍可获得人们宽容的评判。

在先验哲学的意图里，它必须准备受到极严格的检验。但是就在那里，由于自然界问题异常复杂，解决它时不可避免地将遇到一些暧昧之处。这种巨大的艰难可以使人原谅我仅仅正确地指出了原理，而未能明确地把它表述出来。固然，把判断力的现象从那里面导引出来，人们不能要求全面的明确像人们要求于概念认识那样，关于这一点，我相信，在本书的第二部分里我已经做到了。 ■

我以此结束我的全部的批判工作。我将不耽搁地走向理论的阐述以便我能在渐入衰年的时候尽可能地尚能获得有利的时间。 ■

自然，在理论的阐述里，对于判断力是没留有特殊的部门的。因为它（判断力）是服务于批判的工作代替着理论的建立。而按照着哲学分别为理论的和实践的，纯粹哲学分别

为自然的和道德的形而上学，它们将是构成理论建设的全部工作的。

导论

一 哲学的分类

如果人们把哲学，就其在通过概念包含着事物的理性认识的诸原理的限度内（不仅仅像逻辑那样包含着思想一般的形式诸原理而没有对象的区别），像通常那样，区分为理论的和实践的：那么人们是做得完全正确的。但是，这样一来，对于理性认识诸原理指定的属于它们的对象的诸概念就必须是显然互异的，否则，它们将没有资格来从事分类。这分类经常是以理性认识中属于一门科学不同部分的诸原理的相互对立为前提的。

但是这里只有两种概念容许有一批关于对象可能性的各异的原理，这就是：自然概念和自由概念。但前者是使理论认识按照先验原理成为可能，后者与此相反，已经在它的概念里自身带着消极的原理（只是反命题的），而在另一方面，对于意志的规定性，它建立着扩大意志活动的基本法则，这法则正是因为这个原故才唤作实践的。哲学于是有理由分别为原理完全不同的两个部分，即理论的，叫作自然哲学，和实践的，叫作道德哲学（因为理性按照自由概念对实践的立法是这样命名的）。但是迄今为止，应用这些术语来对待不同原理的分类并和它们一起来对待哲学的分类时，盛行着一种大大的误用，即人们把按照着自然概念的实践和按照着道德概念的实践混淆不分，并且就在同一理论哲学和实践哲学的名称之下作了一种分类，通过这种分类，事实上并没有作出什么分类（因为彼此之间有相同的原理）。

意志，作为欲求的机能，正是世界上许多自然动因之一，它是按照概念而作用着的。一切被认为通过意志才可能的（或必然的）事物叫作实践地可能的（或必然的）以便和物理学的可能性或必然性区别开来，在后者中，原因不是通过概念（而是像在无生命的物质那里通过机械和在动物那里通过本能）的规定来完成因果作用的。——现在，在实践关系上未加确定的问题是很清楚的：那给予意志的因果作用以规则的概念究竟是一个自然的概念还是一个自由的概念呢？

后一种区分是主要的。因为如果规定因果关系的概念是一个自然的概念，那么这些原理就是技术地实践的；如果它是一个自由的概念，那么这些原理就是道德地实践的。又因为理性科学的分类完全是基于对象之间的歧异性，对于这种歧异性的认识是需要不同的原理的，所以前者属于理论哲学（作为自然的理论），后者就完全单独成为第二部分，即（作为道德理论的）实践哲学。

一切技术地实践的规则（就是那些艺术的和一般技巧的规则，甚至是作深谋远虑的思考的规则，例如，作为一种对于人及其意志发生影响的技巧等），在它们的原理是基于概念的范围内，必须只算作理论哲学的引申。因为它们只涉及按照自然概念的事物的可能性，不仅包括自然界里为此目的所能得到的一切手段，就是意志本身（作为欲求，因而作为自然的机能）在它通过自然的动机遵守那些规则而被规定的范围也包括在内。但这类实

实践的规则不唤作规律（像物理学的规律那样），而只是诸指示：因为意志不单是立于自然概念之下，也立于自由概念之下，在对后者的关系里，它的原理唤作规律，并且和它们的推论单独地构成哲学的第二部分，即实践的部分。

就像纯粹几何学的问题解答不能算是隶属于它的特殊部分，或者测量技术没有资格获得实践几何学的称号以别于纯粹几何学并作为一般几何学的第二部分一样：实验里或观察里的机械的或化学的技术也不能算是自然理论的实践部分，最后，家庭的、地方的和国家的经济，社交艺术、饮食规范，或是一般的幸福学，甚至那对癖好的克服和对嗜欲的控制等等都不能算到实践哲学里去或把它们构成哲学一般的第二部分；因为在上述的它们全体之中，只包含着技能的法则（因而它们只是技术地实践的），因为技能是按照因果的自然概念产生出可能的效果的。由于这些自然概念隶属于理论哲学，它们仅作为理论哲学（即自然科学）的引申而服从于那些指示的，因此不能要求在任何特殊的、唤作实践的哲学里得到任一位置。与此相反，道德地实践的诸指示完全建立在自由概念上面，完全让意志不受自然动因的规定，从而是一类完全不同的指示：它们也像自然所遵守的诸规则一样，可以径直地叫作法则，但不是像后者那样基于感性条件，而是基于超感性的原理，在哲学的理论部分之旁，在实践哲学名号之下，为自己单独要求着另一部分。

人们从这里可以看出，哲学所给的实践指示的总和，不是因为它们是实践的，就可以在哲学的理论部分之旁构成一个特殊部分——因为它们可以是实践的，即使它们的诸原理完全是从自然的理论认识中取来的（作为技术地实践的法则）；而是因为它们的原理绝不是从自然概念——这是经常感性地制约着的——借取来的，因而是基于超感性的，它只是自由概念借助形式规律使人得到认识。所以它们是道德地实践的，这就是说，它们不仅仅是这个或那个企图中的指示和规则，而是不以目的和企图为前件的规律。

二 哲学一般的领域

先验概念的运用范围，也就是我们的认识能力按照诸原理和哲学的使用范围。

但那些概念所联系到的并尽可能地成立对之认识的一切对象的总和，是能够按照我们的能力对此企图的能否完成而区分着。

一些概念，当它们联系到对象上时，不管对于这些对象的认识是否可能，这些概念具有它们的领域，这领域完全是按照着它们的对象对我们的全部认识能力所具有的关系而规定着的。这领域中的对我们而言认识是可能的那个部分，就是这些概念和为此所必需的认识能力的地盘（*territorium*）。这个地盘的一个部分，即这些概念立法于其上的部分，就是这些概念和隶属于它们的诸认识能力的领域（*ditio*）。经验的诸概念固然在自然界里——作为感官对象的总和——有它们的地盘，但没有领域（只有它们的居住地，*domicilium*）：因为它们虽是依照规律构成的，但自身不是立法的，在它们上面所建立的诸法则只是经验的，因而是偶然的。

我们全部的认识能力有两个领域，即自然概念的和自由概念的两个领域，因为它通过这两者提供先验法则的。哲学现在也顺应着这个分类而区分为理论的和实践的两个部分。但是它的领域所依以树立的和它的立法权力所执行的基地却永远限于一切可能经验的

对象的总和，即不超过现象的范围，因为若不是这样，悟性在这方面的立法就是不能思维的。

凭借自然的概念来立法的是由悟性来做并且它是理论的。凭借自由的概念来立法的是由理性执行着并且它只能是实践的。理性只能在实践范围内立法；对于（自然的）理论认识，它只能（作为由悟性的媒介而知晓规律）从给定的规律里引申出逻辑结论来，而这仍然永远只是停留在自然界里。但与此相反，在法则是属于实践性质的地方，理性并不因此就立刻是立法的，因为这些法则也可以是技术地实践的。

所以悟性和理性在一个而且是同一个的经验基地之上具有两种不同的立法，而不会相互侵犯。因为自然概念不影响通过自由概念的立法正如后者不干扰自然界的立法一样。——两种立法及其专用的诸能力在同一个主体内并存着，被认为没有矛盾，这种可能性至少在《纯粹理性批判》中已经作了证明，因为它通过揭示矛盾的辩证的假象而摧毁了反对面的意见。

然而，这两个不同的领域，固然不在它们的立法中，但却在它们关于感觉界的诸效用中不断地相互掣肘，不构成一个领域，原因是：自然概念固然在直观里表述它的对象，但不是作为物自体，而是作为单纯的现象；与此相反，自由概念固然在它的对象里表述一个物自体，却不能使它在直观里表现出来，所以两者中任何一个都不能从它的客体里（甚至于从思维着的主体里）获得一个作为物自身的理论认识，或者，如物自身那样，成为超感性的理论认识，人们固然必须安置这观念作为一切经验对象的可能性的基础，却不能把这观念自身提高和扩大成为知识。

因此对于我们全部认识能力而言，存在着一个没有界限的但也无法接近的地区，即超感觉的地区，我们在那里找不到一块地盘，即既不能为悟性诸概念也不能为理性诸概念在它上面据有理论认识的领域。这一个地区，我们固然必须为了理性的理论运用一如为了理性的实践运用拿诸观念来占领它，但是，对于这些观念在联系到自由概念诸规律时，我们除了实践的实在性以外不能提供别的。因此，我们的理论认识绝不能通过这个扩张到超感觉界去。

现在，在自然概念的领域，作为感觉界，和自由概念的领域，作为超感觉界之间虽然固定存在着一个不可逾越的鸿沟，以致从前者到后者（即以理性的理论运用为媒介）不可能有过渡，好像是那样分开的两个世界，前者对后者绝不能施加影响；但后者却应该对前者具有影响，这就是说，自由概念应该把它的规律所赋予的目的在感性世界里实现出来；因此，自然界必须能够这样地被思考着：它的形式的合规律性至少对于那些按照自由规律在自然中实现目的的可能性是互相协应的。——因此，我们就必须有一个作为自然界基础的超感觉界和在实践方面包含于自由概念中的那些东西的统一体的根基。虽然我们对于根基的概念既非理论地、也非实践地得到认识的，它自己没有独特的领域，但它仍使按照这一方面原理的思想形式和按照那一方面原理的思想形式的过渡成为可能。

三 判断力批判作为使哲学的两部分成为整体的结合手段

就诸认识能力能够先验地工作着这一方面而言，它们的批判在客体方面实际上没有领

域；因为它自己不是一个教理，而只是具有从事检查我们诸能力的性质，看它是否以及如何使一个教理通过它而后可能。它的地区延伸到一切它们要求达到的地方，以便把这些要求安置在它的正当的权能范围以内。但是，凡是不能进入哲学分类中的，仍可以作为一个主要部分进入纯粹认识能力的一般批判中，如果它包含着自身既不能用于理论，也不能用于实践的诸原理的话。

自然诸概念包含着一切先验的理论认识的根基，同时建基于悟性的立法。——自由概念包含着一切感性地无制约的先验的实践的诸准则的根基，同时建基于理性的立法。因此，两种能力除按照逻辑形式应用于不管来源为何的诸原理外，还按照内容而应用到它自身的每一立法上，而且在这些立法之上不再有其他（先验的）立法，因此，这就证明了把哲学分为理论和实践两部分的分类法是正当的。

但是，在高级认识诸能力的家庭内，在悟性和理性之间，仍有一个中间分子，这就是判断力。人们有理由按照类比来猜测它，纵然它不具有自己的立法，仍然具有一个自己独特的原理，据此可以找到诸规律，虽然它只是主观的，先验的原理。这原理，即便在对象方面没有一个地区作为它的领域，仍然能有着具有某种特性的某一地盘，而对于这个地盘，恰巧只是那个原则有效。

对于上述的考察，还有进一步的（按照类比来判断的）根据，把判断力和我们的表象诸能力的另一种秩序联结起来，这似乎比它和认识诸能力这个家庭所具有的亲属关系更为重要。因为心灵的一切机能或能力可以归结为下列三种，它们不能从一个共同的基础再作进一步的引申了，这三种就是：认识机能，愉快及不愉快的情感和欲求的机能^[1]。对于认识机能，只是悟性立法着，如果它（像应该做的那样，不和欲求机能混杂着，只从它自己角度来观察）作为一个理论认识的机能联系到自然界，对于自然界（作为现象）我们只能通过先验的自然概念，实际上即是纯粹的悟性概念而赋予诸规律。——对于欲求机能，作为一个按照自由概念而活动的高级机能，仅仅是理性在先验地立法着（只在理性里面这概念存在着）。——愉快的情绪介于认识和欲求机能之间，像判断力介于悟性和理性之间一样。所以目前至少可以推测：判断力同样地在自身包含着一个先验的原理，并且又因愉快和不快的感情必然地和欲求机能结合着（它或是和低级欲求一起先行于上述的原理，或是和高级欲求一起只是从道德规律引申出它的规定），它将做成一个从纯粹认识机能的过渡，这就是说，从自然诸概念的领域达到自由概念的领域的过渡，正如在它的逻辑运用中它使从悟性到理性的过渡成为可能。

所以尽管哲学只能分别为两个主要部分，即理论的和实践的两个主要部分；尽管我们对判断力自身的一切原理所能谈论的，在哲学里都必须算作理论部分，这就是说，对于按照自然诸概念的理性认识，纯粹理性批判——它是我们在从事上述体系之前为了提供它的可能性而必须解决一切问题的批判——却是从三部分构成的，即：纯粹悟性的批判、纯粹判断力的批判和纯粹理性的批判，这些机能之所以被称为纯粹，因为它们是先验地立法着的。

四 判断力作为一个先验地立法着的机能

判断力一般是把特殊包含在普遍之下来思维的机能。如果那普遍的（法则、原理、规

律)给定了,那么把特殊的归纳在它的下面的判断力就是规定着的(即使它作为超验的判断力而规定着那些先验条件使得只有一致于这些条件时才能归纳到普遍下面)。但是,假使给定的只是特殊的并要为了它而去寻找那普遍的,那么这判断力就是反省着的了。

规定着的判断力在悟性所提供的普遍的超验的规律之下只是归纳着;那规律对于它已经先验地预示了,它无需为自己去思维一个规律从而把自然界的特殊归纳到普遍之下。——但是自然界有那么多形式,亦即有那么多关于普遍的超验的自然概念的变形,它们是不被上述的纯粹先验悟性给定的规律所规定的,因为这些规律只涉及一个自然物(作为感官的一个对象)的一般可能性,因此,对于前者也必须有规律。这些规律,作为经验的规律,按照我们悟性的见地是偶然性的,但是它们既然应该称作规律(如同自然概念所要求的一样)那就仍然必须把它看作一个多样统一的必然的原理,尽管它是我们所不知道的。——反省着的判断力的任务是从自然中的特殊上升到普遍,所以需要一个原理,这原理不能从经验中借来,因为它正应当建立一个一切经验原理在高一级的虽然它是经验的诸原理之下的统一,并且由此建立系统中上下级之间的隶属关系的可能性。所以,这样一个超验原理,只能是反省着的判断力自己给自己作为规律的东西,它不能从别处取来(因为否则它将是规定着的判断力了)。它也不能对自然提供规律:因为对于自然规律的反省是以自然为依归的,而自然不是以那些我们据之以求自然概念——一个从自然角度来看完全是偶然性的概念——的条件为依归的。

现在,这个原理只能是:因为普遍的诸自然规律在我们悟性中有它们的基础,悟性把这些规律提供给自然(虽然只是按照它的作为自然的普遍概念),而那些特殊的经验规律就其未被那些普遍规律所规定的部分看来,必须看作是这样一个统一体,好似有一个悟性(纵然不是我们的这个悟性),为了使我们的认识机能构成一个——按照特殊的自然规律——可能的经验体系而把这统一体赋予了我们。这并不意味着必须真正假定有这样一个悟性(因为这只是反省着的判断力,它使观念作为原理是为了从事反省而不是为了从事规定);但是,这个机能通过这一举动只是给自己而不是给自然一个规律。

一个关于对象的概念在它同时包含着这个对象的现实性的基础时唤作目的,而一个物体和诸物的只是按照目的而可能的品质相一致时,唤作该物的形式的合目的性:所以判断力的原理,在涉及一般经验规律下的自然界诸物的形式时,唤作在自然界的多样性中的自然界的合目的性。这就是说,自然通过这个概念如此这般地表述出来,好像悟性包含着自然诸经验规律的多样统一的基础。

所以,自然的合目的性是一个特殊的先验概念,它只在反省着的判断力里有它的根源。因为人们不能把任何东西附加在自然的成品上当作自然在它们中的目的,人们只能运用这个概念在涉及自然诸现象的联系时按照经验诸规律来对它反省。进一步说,这个概念和实践的合目的性(在人类的艺术甚至道德中)完全不同,虽然它无疑地是依据类比被思维着的。

五 自然的形式的合目的性原理是判断力的一个超验原理

超验原理就是通过普遍条件而先验地表述出来的原理,只在这样条件下,事物才能一般地成为我们的认识对象。与此相反,一个原理唤作形而上学的原理,如果它先验地表述

条件，只在这样条件之下，经验地被给定其概念的对象可以进一步成为先验地规定的。所以，诸物体作为诸实体和作为可变的诸实体时，其认识原理是超验的，如果这个论断是说，它们的变易必须有一个原因；但它是形而上学的，如果它断言它们的变易必须有一个外在的原因：因为在第一个场合里，这物体只需要通过本体论的宾词（纯悟性概念），例如，作为实体被思维着，从而先验地认识这个命题；在第二个场合里，一个物体（作为空间的一个能动的物体）的经验概念必须用作命题的基础，但是，一旦这样做了之后，物体获得了宾词（只是由于外在原因而运动的），那么，命题完全可以先验地被认识了。——所以，像我立刻要指出的，自然的合目的性的原理（在它的经验诸规律的多样性中）是一个超验的原理。因为这些对象的概念，处在这个原理之下，只是可能的一般经验认识的对象纯粹概念，不含任何经验的东西在内。与此相反，那包含在自由意志的规定性的观念中的实践的合目的性原理却是形而上学的原理：因为一个欲求机能的概念，作为意志的概念，仍然必须经验地给定的（不隶属于超验的诸宾词之内）。但是这两个原理仍然不是经验的，而是先验的原理；因为把宾词和判断主体的经验概念综合时，不再需更多的经验，这综合是完全先验地取得的。

隶属于超验原理的自然的合目的性概念可以从人们在自然的研究中先验地信赖的判断力的诸原则里充分地看出来，这些原则只涉及经验的可能性，因而只涉及对自然认识的可能性，但不仅是一般而言的对自然的认识，而是通过诸特殊规律的多样性所规定的认识。——它们是形而上学智慧的箴言，是在某些其必然性不能用概念来证明的法则中出现的，这些原则常常在这科学的历程中充分地出现，但却是散在的。“自然采取最短的路程（*lex parsimoniae*），它既不在它的变易的序列里，也不在显然不同的形式的结合里飞跃（*lex continui in natura*，自然中的连续性）；总之，在诸经验规律里，它的在少数原理下的多样变化有其统一性（*principia praeter necessitatem non multiplicanda*）”等等。

假使人们想指出这些基本原则的根源并试图从心理学途径进行研究，那就同它们的意义完全相反了。因为它们没有说出什么事情发生了，也就是说，没有说出我们的认识诸力实际上按照什么规律活动和怎样作出判断，而是告诉我们应该怎样判断。在这里，逻辑的客观必然性是找不到的，如果诸原理仅是经验的话。所以自然的合目的性对于我们的认识诸机能及其运用是诸判断的一个超验原理，而自然的合目的性从诸机能的运用中得以明了地显现出来；因而还需要一个超验的演绎，通过演绎，判断的依据必须从先验的诸认识源泉里寻找出来。

我们在经验可能性的根据里首先看见到的当然是某些必然性的东西，这就是普遍的规律，没有它们，自然一般（作为感官的对象）是不能被思维的；而这些规律是以诸范畴为基础，并作用于对我们可能的一切直观的诸形式条件中，因而它们也是先验地被给予的。判断力在这些规律下规定着；因为它能做的就是归属到这些规律下面，例如，悟性说：一切变动有它的原因（普遍的自然律）；所以超验的判断力能做的就是指出那包括在当前所提供的在悟性概念下面的先验条件：这就是同一物诸规定的前后相继。对于自然一般（作为可能经验的对象），那个规律是被理解为绝对必然的。——但是，除了形式的时间条件外，经验认识的对象还在一些样式里被规定着，或者，可以像人们所能先验地判断的那样多地被规定着，所以，特殊地区别开来的诸自然物，除去它们共同具有的属于自然一般的东西以外，还能够在无限多的样式里成为原因；并且，每一种这类样式必须（按照一个一般原因的概念）具有它的规则，这规则是规律，因此，它自身带着必然性；尽管按照我们认识机能的性质和局限性，我们完全不能洞察这个必然性。所以，我们必须在自然界里从它的单纯经验规律方面考虑到一个无限多样的经验规律的可能性，而这些规律对于我们的

洞察却是偶然的（即不能先验地认识）；而在这些观点中，我们按照诸经验规律和经验统一性的可能性（作为按照诸经验规律的一个体系）而判定这个自然统一性是偶然的。但是，因为这样一个统一性必然地要作为前提肯定着和假定着，否则就不能在经验全体中出现一个诸经验认识的彻底的结合，自然的诸普遍规律固然在诸物里按照它们的种类赋予我们一个这样的结合，作为诸自然物一般，却不是各别地作为这样特殊的自然物：所以判断力必须为了它自身的用途接受它作为先验的原理，从而在自然诸特殊的（经验的）规律中，对于人的洞察力是偶然的的东西仍然在它的多样性综合为一个自身可能的经验中包含着一个对于我们固然不能根究但却可思维的规律的统一性，结果，在我们按照一个必然的目的（悟性的一个需要）但同时其自身仍作为偶然的而被认识的一个综合里的规律的统一性是被表述为诸对象（此处是自然的诸对象）的合目的性：于是，着眼在可能的（尚待去发现的）诸经验规律之下的诸物时，这判断力仅是反省着的，从这个角度来考察时，对于我们的认识机能而言，自然必须被看作是按照一个目的性的原理的，这个原理就在上述的判断力的诸原则里被表达出来。这个自然的合目的性的超验概念既不是一个自然的观念，也不是一个自由的观念，因为它没有赋予对象（自然）以任何东西，而仅是以唯一的样式来表述我们在关于自然对象的反省里取得一个相互联系的经验整体时必须怎样地进行，结果是判断力的一个主观的原理（原则），所以我们也就会高兴（实际只是摆脱了一个需要），好像那是一个有助于我们企图的好机会，我们在那些单是经验的规律里碰到这样一个系统化的统一性：纵然我们一定必然地承认在这样一个统一性面前我们是无力把握和证明它的存在的。

为了便于我们领悟当前这个概念的演绎的正确性和假定它作为超验认识原理的必要性，人们只要考虑这个任务的重大就行了：把一个包含着诸经验规律的无限多样性的自然所给定的诸知觉构成一个联系着的经验，这个任务是先验地存在于我们的悟性里的。悟性固然先验地据有自然的诸普遍规律，没有它，自然就不能成为经验的对象：除此以外，它需要自然在其诸特殊法则里的某一秩序，这些特殊法则只能经验地认知，并且从它的角度来看它们是偶然的。没有这些法则，则从一个可能的经验一般的普遍类比达到一个特殊类比的进展是不能实现的，悟性必须把它们作为规律，即作为必然的来思维：因为否则它们将不构成一个自然秩序，虽然它不能认识或洞察它们的必然性。虽然它对这些（诸对象）不能先验地规定什么，它却必须为了探究这些经验的所谓的规律而安放一个先验原理作为对它们的一切反思的基础，从而按照着它们，一个可认识的自然秩序才是可能的。这一个原理表示为下面的诸命题：即在它（自然）里面，有一个我们能把握的类和种的层次，诸类又按照一个共同的原理相互接近，于是从一类到另一类的过渡和由此达到上一级的类成为可能；对于自然诸行动的种类不一，假定有同样数目的各异的因果律，对于我们的悟性似乎从开始就是不可避免的事，但它们仍可归属于我们所要寻找的少数的原理之下，等等。判断力为了按照诸经验规律对自然界反思而先验地假定自然界适合于我们的认识机能，悟性同时客观地承认它是偶然的而仅仅是判断力把它作为先验的合目的性（对于主体的认识机能）附加于自然：因为如果我们不以此为前提，就不能有按照着诸经验规律的自然秩序，因而，就不能有一个指导线索使一个经验在一切多样性中和诸经验规律联系起来或对它们进行考查。

因为我们可以设想：完全撇开按照普遍规律的自然诸物的一律性——没有这个，一般的经验知识的形式将是完全不能实现的——自然的诸经验规律和它们的结果之间的种别差异仍会那样大，以致我们的悟性不可能在自然里面发见一个可把握的秩序，把它的诸成品区分为类和种，以便运用对于一方的说明和理解的诸原理来对另一方作说明和理解，并从一个对于我们那样混乱（其实只是无穷的多样形式不适合于我们的把握能力）的材料里构

成一个相互联系着的经验。

因此，为了自然的可能性，判断力也有一个先验原理，但仅在主观方面，借助它提供规律以指导对自然的反思，这规律不是给予自然的（作为自律的als Autonomie），而是给予它自己的（作为再归自律的als Heautonomie），人们可以相对于自然的诸经验规律而称这个规律为自然的特殊化规律，这规律不能在自然中先验地识知，而是为了我们悟性能认识的自然秩序，在判断力构成自然诸普遍规律的分类中，当它要把特殊规律的多样性归属于诸普遍规律时，而采用了它。所以，如果人们说：自然为了我们的认识机能、亦即为了人类的悟性和它的必然的作用——为知觉所提供的特殊而寻找普遍的，又对各异的（当然对于各个种又是普遍的）寻找在原理的统一中的联系——相适应，把它的普遍规律按照着合目的性的原理来特殊化，这样，人们既不由此给自然提供一个规律，也不是通过观察从自然学习到一个规律（虽然那原则能通过它得到证实）。因为这不是规定着的而仅是反省着的判断力的一个原理；人们想望的只是：不管自然是怎样按照着它的诸普遍规律来组成的，人必须按照那原理来全面研究诸经验规律和建筑在它之上的诸原则，因为我们只在那原理所达到的范围内使用我们的悟性才能在经验里前进和获得知识。

六 愉快的情绪和自然的合目的性的概念的联结

我们所思维的自然在其诸特殊规律的多样性中和我们按照自己洞察力所及为它寻找诸原理的普遍性的要求相和谐必须判定为偶然性的，但它更为悟性的需要所不可缺少的，因而也为自然是按照我们目的这一合目的性所不可缺少的，虽然这仅是指着认识而言的。——悟性的诸普遍规律同时是自然的诸规律，虽然源出于自发性，它们对于自然是那么必要就像诸运动规律应用于物质那样；并且它们产生不以任何关于我们认识机能为前提，因为我们只是借助它们才获得关于诸物的（自然的）知识的任何概念，并且它们必然地应用于作为我们认识一般的对象——自然。但是，在自然的诸特殊规律连同超越我们一切把握能力的，至少是它们的可能的多样性和不同性中，自然的秩序，如我们所看到的，事实上和这些把握能力相称，这却是偶然的；寻找出这个秩序是悟性的工作，这工作的进行带着一个它自己必然的目的，即是把原理的统一性移入自然里去：因此，判断力必须把这目的安置于自然里，因为悟性在这里不能对自然提供规律。

一切意图的达成都和快乐的情绪结合着；这意图的达成有一先验表象为其条件，像在这里对于所有反思着的判断力有一个原理一样，快乐的情绪也是被一个先验的和对每个人都有效的根据所规定：并且也仅仅是由客体联系到认识机能，合目的性的概念在这里丝毫没有涉及欲求的机能，它和自然界的一切实践的合目的性完全区别开来。

事实上，一方面，诸知觉和按照自然的诸普遍概念（诸范畴）的规律相合时，我们在我们内心没有也不能找到对愉快情绪的些微影响，因为悟性在此情形中必然顺着本性的方向进行而无隐蔽的目的；另一方面，当发见两个或数个不同的自然的经验规律结合在一个包括着它们两方的原理之下时是一个很大快感的基础，常常甚至是一个惊叹的基础，而这惊叹在人们和这对象充分熟识时也常不停息。诚然，在自然的可把握性中和它的区分为类及种的统一性中——没有这，按照自然的特殊规律给我们以知识的诸经验概念便不可能，所以，我们不再觉察任何确定的快感：但这快感在相应过程中出现过，这也是真实的，并且只是因为没有它，最普通的经验也是不可能的，所以它逐渐地和单纯经验混合在一起，

而不再特别引起注意了。——所以，我们的悟性在判定自然时，使人注意到它的合目的性，有些东西是需要的，这就是尽可能地把自然的不同等的规律纳进较高级的尽管永远仍是经验的规律中，以便当成功时，我们对于它们和我们的认识机能相一致感到愉快，这种相一致我们看作纯粹偶然的。与此相反，自然的一个表象使我们极不满意时，人们将通过这表象预先指出，在我们的研究稍稍超过最普通的经验后，我们将碰到自然诸规律的一种异质性（Heterogereitët），而这异质性使自然诸特殊规律统一在普遍的诸经验规律之下对于我们的悟性成为不可能：因为这是违反自然在它的诸类里的主观合目的性的特殊化原理和我们在这个企图里的反省着的判断力的。

但是，对我们的认识机能而言，自然的那种理想的合目的性应该扩张到怎样范围呢？判断力在这上面的预想是这样的不确定，以致如果人们对我们这样说：一个由观察得来的更深入或更广泛的自然的认识必定最后要碰到规律的多样性，这种多样性人类的悟性不能够把它还原为一个原理。我对此也能感到满足，虽然我们也乐于听到别人对我们提供这种希望：我们对自然的秘密认识得愈多，或者我们能够把它和外在的、我们目前尚未认识的诸部分比较得愈好，我们的经验愈加丰富，我们将会发现它在它的诸原理里愈显得单纯，并且在它的诸经验规律的显明的差异性里愈加协调。因为那是我们的判断力命令我们按照着自然对我们认识机能相适应的原理来进行的，不管它有没有界限或何处是它的限度（因为这里不是规定着的判断力给我们提供法则的）：因为当涉及我们认识机能的合理使用时，界限是能够明确地规定的，而在经验领域中，这种界限的规定是不可能的。

七 自然的合目的性的美学表象

一个客体的表象的美学性质是纯粹主观方面的东西，这就是说，构成这种性质的是和主体而不是客体有关；另一方面，在它身上能够供作或用于对象的规定的（为了认识）则是它的逻辑的有效性。在一个感官对象的认识里，这双层关系同时出现。在外物的感性表象里，我们在其中直观着事物的空间的性质只是我们的关于事物表象的主观方面的东西（通过这个，作为客体自身的究竟是什么，仍然是没有决定的），由于这种关系，对象被直观于空间中也只是作为现象被思维着的。但尽管空间是主观性质的，它仍是作为现象的事物的知识的一个组成部分。感觉（这里是指外在的）也一样只表示了我们关于外物表象的主观方面，但实际上是表象的素材（实在）（通过它，才给出某一存在），就像空间仅仅是直观外物的可能性的先验形式一样，感觉也是被用在对外物的认识上。

但是一个表象的主观方面完全不能成为认识要素的就是和它结合在一起的愉快或不快，因为通过它，我在表象的对象上完全不能有所认识，虽然它很可以是这个或那个认识的作用的结果。一物的合目的性，乃至它在我们知觉里被表象着，也不是客体自身的性质（因为这样一种性质不能被知觉），虽然它可以从物的认识里推断出来。所以，合目的性是先行于对客体的认识的，甚至于为了认识的目的而不用它的表象时，它仍然直接和它结合着，它是表象的主观方面的东西，完全不能成为知识的组成部分。所以对象之被称为合目的性，只是由于它的表象直接和愉快及不快结合着：而这个表象自身是一个合目的性的美学表象。——问题只是：是否有这样一个合目的性的表象呢？

如果愉快和直观对象的纯粹形式的把握（*apprehensio*）结合着，而不联系到一个为了认识的目的的概念：那么，表象就不联系到客体，而只联系到主体。在这种情况下，

愉快就只是客体对于诸认识机能的一致。这些认识机能就在反省着的判断力中产生活动乃至在这里面继续活动着，所以它们只是客体的主观形式的合目的性。因为在想象力中诸形式的把握若没有反省着的判断力，将永远不能实现，即便它无意这样做，它至少也把诸形式和它的联结直观和概念的机能作了比较。如果现在在这比较里，想象力（作为先验诸直观的机能）通过一个给定的表象，无意识地和悟性（作为概念机能）协合一致，并且由此唤醒愉快的情绪，那么，这对象就将被视为对于反省着的判断力是合乎目的的。一个这样的判断是一个关于客体的合目的性的审美判断，这判断不基于对象的现存的任何概念，并且它也不供应任何一个概念。当对象的形式（不是作为它的表象的素材，而是作为感觉），在单纯对它反省的行为里，被判定作为在这个客体的表象中一个愉快的根据（不企图从这对象获致概念）时：这愉快也将被判定为和它的表象必然地结合在一起，不单是对于把握这形式的主体有效，也对于各个评判者一般有效。这对象因而唤作美；而那通过这样一个愉快来进行判断的机能（从而也是普通有效的）唤作鉴赏。因为既然愉快的根据仅仅被安置在一般反省中的对象的形式里面，从而不在对象的任何感觉里面，并且也不对任何有意图的概念有任何联系：那么在主体的判断力一般（即想象力和悟性的统一）的经验运用中的规律就只跟在诸先验条件普遍有效的反省中的客体的表象相合致。既然对象和主体诸机能的相合致是偶然的，那么，它就生起了主体诸认识机能的关于对象的合目的性一种表象。

这里是一种愉快，像一切的愉快和不快一样，不是经由自由概念的作用而引起的（这就是说经由高级欲求机能借助于纯粹理性而先行规定的）永不能把概念看作和对象的表象必然地联系着，而是必须只通过反省的知觉经常被认识到是和这个表象相联结着，从而像一切经验判断一样，它不能宣示客观的必然性或要求先验的有效性。但是鉴赏判断只是像每个其他经验判断那样，提出对于各个人有效的要求而不顾它的可能的内在偶然性。令人惊异的和产生分歧的地方就在于它不是一个经验概念，而是一个愉快的情感（因而完全不是概念），但它却通过鉴赏判断使每个人都承认它，好像它是一个和客体的认识相结合的宾词，并且它应该和它的表象联结着。

单个的经验判断，例如某人一水晶里见到一滴流动的水珠，他有权利要求每个人必须同样见到，因为他是按照规定着的判断力的诸普遍条件，在可能经验的诸规律之下来形成这个判断的。同样，人在对象的形式单纯反思中，心中不也有任何概念而感觉到愉快时，尽管这判断是经验性的并且是单一的判断，也有权利要求每个人的同意：因为这个愉快的根基是存在于普遍的、固然是主观的、反省的判断的条件里面，亦即是存在于一个对象（不管是自然的或艺术的产物）和每一经验里所必需的诸认识机能（想象力和悟性）相互关系的合目的性的谐和里。所以，这愉快在鉴赏判断里固然依赖于一个经验表象并且不能先验地和任何概念结合（人们不能先验地规定某一对象符合或不符合鉴赏趣味，人们必须去试验）；但这愉快只是这判断的规定着的根基，于是我们意识这愉快只是基于反思及其与客体认识一般相合致的普遍的、固然只是主观的条件，客体的形式对于这个是合目的的。

这正是为什么那些鉴赏判断按照它们的可能性服从于一个批判的原因，因这可能性是以一个先验原理为前提的，尽管这个原理既不是对悟性的认识原理，也不是对意志的实践原理，因而完全不能先验地从事于规定的。

从事物的（自然的及艺术的）诸形式的反味里出现的关于愉快的感受性不仅表示着客体方面联系到主体中按照自然概念而反味着的判断力时的合目的性，而且，反过来，表示

着主体方面按照自由概念联系到对象的形式乃至无形式的对象时的合目的性；结果是：审美的判断，作为鉴赏的判断，不仅联系到优美，而且作为从高级精神的情感里发生的，也联系到壮美，所以审美判断力的批判必须与此相应地区分为两个主要部分。

八 自然的合目的性的逻辑表象

合目的性能在一个经验给予的对象中以两种方法表述出来：或是出于纯粹主观方面的，在此情况下，对象的形式是被作为存在于一切概念之前的把握（*apprehensio*）里的，它和认识诸机能协合一致，从而把直观和诸概念结合起来提升为知识一般并被表述为对象形式的合目的性；或是出于客观方面的，在此情况下，它的形式，按照一个先行于它的并包含着这形式的根据的概念而和物自身的可能性协合一致。我们已经见到：第一种合目的性的表象是建基于单纯对对象形式的反省中而直接感到的愉快上面。而第二种的合目的性的表象却和对于物的愉快情绪毫无关系，因为物体的形式不是和主体在对物的把握中的认识机能相联系，而是在给定概念下和对象的特定认识相联系，和对物判定的悟性相联系。如果物的概念已经给定，那么，判断力的机能，在它运用那概念以从事认识中，就建立在表述（*exhibitio*）里，这就是说，在概念之旁放置一个与之相符的直观：或是通过我们自己的想象力来进行，像在艺术里那样，我们把一个从对象预想到的概念作为我们的目的来实现；或是通过自然在它自身的技术里（像在有机体里）来进行，如果我们在评判它的成果时把我们的目的概念作为根据。在这一场合，不仅是自然在物的形式里的合目的性，而且它的作为自然目的的成果都被表述出来。——固然我们的关于自然在它的形式里按照经验规律的主观合目的的概念绝不是从客体获致的概念，而仅是判断力的一个原理以便自己在自然的大规模的多样性里获得概念（以便能在这里面不迷失方向）；那么，我们通过这个就好像在自然里面对于我们认识的机能安置下一个类似目的的东西。并且这样一来，我们就能把自然的美作为形式（仅是主观的）的合目的性的概念来表述，而自然的目的则作为概念的一个实在的（客观的）合目的性来表述。前一种我们通过鉴赏来判定（审美地借助于愉快情绪）后一种通过悟性和理性（逻辑地按照诸概念）来判定。

判断力批判区分为审美的和目的论的判断是建基在这上面的：前者我们了解为通过愉快或不快的情感来判定形式的合目的性（也被称为主观的合目的性）的机能，后者是通过悟性和理性来判定自然的实在的（客观的）合目的性的机能。

在一个判断力的批判里，包含审美判断的部分是本质地隶属于它的，因为只有它包含着判断力完全先验地作为它对自然反省的基础的一个原理，这就是自然按照它的特殊的（经验的）诸规律对于我们认识机能的形式合目的性的原理。没有这个形式的合目的性，悟性在自然里面里不能安顿自己。至于那必须有自然的客观目的的，亦即只作为自然的目的才有可能的事物，是完全不能提供先验根据的，甚至于不能从自然的概念，不论是作为在一般里或作为在特殊里的经验对象，来阐明它的可能性。而只是那自身不包含先验原理的判断力在（某些成果）出现的场合里包含着法则，以便帮助理性来运用目的的概念，当上述的超验原理已经替悟性把目的的概念（至少是关于它的形式）运用到自然上去作了准备以后。

但是由于超验原理，自然的合目的性在它的主观方面联系到我们的认识机能时，是在物的形式上被表述作评定这形式的原理的，而超验原理完全不规定我们在何处和在什么场

合，按照一个合目的性的原理而不仅是按照普遍的自然诸规律，来从事关于对象的作为一个成果的评定。它让审美的判断力在鉴赏里决定这成果（在它的形式中）对我的认识诸机能的一致性（这些机能不是通过和概念的一致，而是通过情感，来决定的）。与此相反，那使用于目的论的判断力明确地指出那些条件，在这些条件下对某物（例如，一个有机的躯体）依照自然的一个目的的观念来评定；但它却不能从自然作为经验对象的概念里对下面的权能获致原则：即先验地把目的赋予自然甚至仅仅从实际经验中在这类成果上不确定地假定有这些目的，因此许多特殊的经验必须搜集起来并在它们的原理的统一性里被考察着，以便在某一对象上仅能经验地认识到客观的合目的性。——所以审美判断力是一特殊的把诸事物按照一个规则而不是按照概念来判定的机能。目的论的判断力不是特殊的机能，而仅是一般反省着的判断力，如它常常按照着概念在理论认识中所做的那样，面对着自然的某些特定的对象，按照着诸特殊原理，即仅仅是反省着的而不是规定对象的判断力的诸特殊原理而进行的时候。所以，就它的运用来说，它是属于哲学的理论部分，并且由于那些不是对客体从事规定的如同属于一个教理中那样的特殊原理，它也必须同样地构成批判的一个特殊部分。另一方面，审美判断力对于它的对象的认识既然无所贡献，因此，必须把它隶属于判断主体和它的认识机能的批判里去，以便这机能可以具有先验原理，不管它们除此以外还有什么用处（理论的或实践的）——这批判是一切哲学入门。

九 悟性的诸立法和理性通过判断力的结合

悟性对于作为诸感官的客体的自然是先验地立法着的，于是我们可以在可能的经验里有理论的认识。理性对于自由和它自身的作为主体里的超感性的因果性是先验地立法着的，于是我们可以有一个无制约的实践的认识。自然概念的领域在前一种立法之下，自由概念的领域在后一种立法之下的一切相互影响，即它们可以各个地（各个按照自己的规律）施加于对方的影响，由于有巨大的鸿沟分开那超感性的东西和诸现象而完全割断了。自由概念对于自然的理论认识不规定任何物；同样自然概念对于自由的实践规律丝毫无所规定：在这范围内，不可能从一个领域到另一领域搭起一座桥梁。——但是，尽管那按照着自由概念（和它所含的实践规则）的因果性的根据不能在自然里指证出来，感性的东西不能规定主体里的超感性的东西：但反过来却是可能的（固然不是对于自然的知识，却是对于由超感性产生的并带有感性的后果），并且已经包含在通过自由的因果性这一个概念里了。因果性的作用可以通过自由并一致于自由的诸形式规律而在世界中产生结果。固然因这个词运用到超感性的方面时，只能意味着下面这根据：即规定自然诸物的因果性一致于它们自身的自然规律的一个结果，但同时也和理性诸规律的形式原理吻合。这根据的可能性固然不能洞察，它仍然可以完全清除提出的有关的矛盾^[2]。——按照自由的概念，结果就是最后的目的，这最后目的（或它在感性世界里的表现）是存在的，而它的可能性的诸条件是在自然里（即作为感性世界中一个存在物亦即作为人的主体的自然里）预先肯定它。判断力先验地和不顾实践地预先肯定它。判断力以其自然的合目的性的概念在自然诸概念和自由概念之间提供媒介的概念，它使纯粹理论的过渡到纯粹实践的，从按照前者的规律性过渡到按照最后目的成为可能。因为通过这个，最后目的的可能性才被认识，只有这个最后目的才能在自然里以及在它和自然诸规律的谐合里成为现实。

悟性，通过它对自然供应先验诸规律的可能性，提供了一个证明：自然只是被我们作为现象来认识的，因此，它同时指出自然有一个超感性的基体，但这个基体却是完全非规定的。判断力，按照自然的可能的诸特殊规律，通过它的判定自然的先验原理，提供了对

于超感性的基体（在我们之内一如在我们之外）通过知性能力来规定的可能性。但理性通过它的实践规律同样先验地给它以规定。这样一来，判断力就使从自然概念的领域到自由概念的领域的过渡成为可能。就一般的精神机能说来，在它们作为高级的即包含自律的机能来考察时，悟性对于认识机能（自然的理论知识）含有先验构成的原理。愉快和不快的情绪是判断力在独立于那些和欲求机能的规定性有联系的概念和感觉时所提供的，并且因而能够成为直接地实践的。欲求机能的先验构成的原理是理性，不需要来自任何地方的快乐为媒介，理性是实践的，并且作为最高的机能，它对欲求机能规定着最后目的，而这最后目的同时带着对于客体的纯粹知性的喜悦。除此以外，判断力的关于自然的合目的性的概念仍是隶属于自然诸概念，但只是作为认识诸机能的一个调节原理，尽管审美判断对于某些产生其概念的对象（自然的或艺术的）在涉及愉快或不快的情感时是一个构成原理。认识诸机能的协合一致包含着愉快的根据，在这些机能的活动中，它们的自发性构成在考虑中的概念，其结果是构成一个联系自然概念领域和自由概念领域的适当的媒介，而这又同时促进了心意对于道德情绪的感受性。下面的表可以便于通览一切上述的在它们系统的统一性中的诸机能 [3]。

心意机能表：—— 先验诸原理：——

认识的机能 规律性

愉快或不快的情感机能 合目的性

欲求的机能 最后目的

认识的机能：—— 应用：——

悟性 自然

判断力 艺术

理性 自由

[1] 对于人们作为诸经验原理来运用的概念，我们有理由猜想它们和先验的纯粹认识的机能极为密切的关系，试图考察这个关系时，值得我们给出一个超验的定义，就是说，一个通过诸纯粹范畴乃至范畴自身而适当地指出当前概念和其他概念的区别的定义。在这里，我们以数学家为典范，他让所考虑的问题中的经验数据暂时处于未决状态，只把它们的关系按照纯粹算学的概念进行纯粹的综合，由是推广了他的答案。我曾经努力采取一个类似的手续（实践理性批判。V.序言第十六页〔第五册第一一一页〕）而人们曾经指摘我关于欲求机能的定义，即作为一个机能，它是借助它的诸表象而成为这些表象的对象的原因，因为单纯的愿望也是欲求，而每个人对此却克制着自己，知道单单由于愿望不能产生出他的对象来。但是这却不外乎证明着：在人的内部有欲求，由于这个，他自己和自己矛盾，当他想单独通过表象产生出他的对象时，他不可能希望有结果的，因为他自己知道，他的机械的力量（如果我能这样称呼这非心理的力量）必须受表象的规定，这或者不等于由它直接产生出对象（因而是间接地），或者简直是不可能产生的，就如把已做了的事使它没有做过（O mili praeteritos, etc）一样。或者在不耐烦的心情中希望能够取消达到目的所必须等待的时间。——对于在幻想式的欲求里，这类不能达到或根本不能实现的表象或者甚至是这些表象的琐碎部分，不管我们是否那样地意识到它们是它们对象的原因，仍然在每个欲望里面联系着作为原因的同样的关系，因而就是它的因果性的表象，并且是完全可以识别的，如果这欲望是热情，例如渴望。因为由于下列情况可以得到证明，即这种热情使心脏膨胀及萎颓从而使它的各种力量衰竭下来，心脏的各种力量由

于诸表象的存在而一再保持紧张状态，但当心灵回想到不可能性时又不断地恢复原状并衰颓下去。甚至于希望避免巨大的、眼见不可避免的灾祸的祈祷以及用一些迷信的方法企图达到实际上不可能达到的目的等，也证明了诸表象和它们对象的因果关联。这种因果关联甚至在意识到它们的企图的不可能性时也制止不住它的倾向。——为什么在我们的天性里安置着这种自知为空洞欲望的倾向呢？这是人类学的一个目的论的问题。这好像是：在我们确知我们具有实现一个目的的能力以前，如果我们不去使用这些力量，它们将大部分变成无用的。因为一般地讲来，只在我们试用我们的力量时，才认识到我们的力量。所以这类空洞欲望的幻觉只是我们天赋里一种有利倾向的后果。（按：这段注释是康德在第二版里才加入的）

[2] 在自然因果性和自由因果性的全部区别里，人们设定的许多不同矛盾中的一个矛盾就表现在人们对它的提出的责难中：如果我们说自然对于按照自由诸规律（道德规律）的因果性安置下阻碍，或使它们得到促进，那我们就承认了前者对后者一个影响了。但是，只要人们愿意理解这句话，误解就很容易防止。这阻碍或促进不是介于自然与自由之间，而是介于前者作为现象和后者的诸作用作为在感性世界里的诸现象之间，甚至于（纯粹理性和实践性的）自由的因果性是自然原因附属于自由的（即主体作为人，因此也即是作为现象的）因果性并且它的规定性的根据是可理解的。这种可理解性是在自由之下以不能进一步或作其他说明的态度来思考的（正如那可理解性构成自然的超感性基体的情况一样）。

[3] 人们曾经认为我在纯粹哲学里的分类常常使用三分法，是可以怀疑的。但这事的根据是存在于事实之中。如果一种分类要先验地进行，那么，或者它是按照矛盾律来分析的，这样，这分类就常常是二分法的（*quodlibet ens est aut A aut non A*）或者它是综合的。假使它在这场合的分类应是从诸先验概念（不是像在教学里那样从对应于概念的先验直观）导出的话，那么就on应该按照一般的综合统一的需要，即：（1）条件，（2）被制约的，（3）从被制约的和它的条件的结合里产生的概念。这分类必然是三分法的。

上卷 审美判断力的批判 第一部分 审美判断
力的分析

第一章 美的分析

鉴赏判断^[1]的第一个契机^[2]，即按照质上来看的

第1节 鉴赏判断是审美的

为了判别某一对象是美或不美，我们不是把〔它的〕表象凭借悟性连系于客体以求得知识，而是凭借想象力（或者想象力和悟性相结合）连系于主体和它的快感和不快感。鉴赏判断因此不是知识判断，从而不是逻辑的，而是审美的。至于审美的规定根据，我们认为它只能是主观的，不可能是别的。但是一切表象间的关系，甚至于感觉间的关系，却能够是客观的（在这场合，这种关系就意味着一个经验表象的实在体）；但快感与不快感就不能是这样了，在这里完全没有表示着客体方面的东西，而只是这主体因表象的刺激而引起自觉罢了。

用自己的认识能力去了解一座合乎法则和合乎目的的建筑物（不管它是在清晰的或模糊的表象形态里），和对这个表象用愉快的感觉去意识它，这两者是完全不同的。在这里，这表象是完全连系于主体，并且是在快感或不快感的名义下连系于主体的生活情绪，这就建立了一种十分特殊的判别力和判断力，但并无助于认识，而只是在主体里使得一定的表象和那全部表象能力彼此对立着，使得心灵在情感里意识到它的状态。在一个判断里面一定的诸表象可能是从经验得来的（因此也是审美的），但是因此而下的那个判断若在判断时只是连系于客体，那么这个判断就是逻辑方面的了。与此相反，如果这些一定的表象尽管是属于纯理性的，而在一个判断里却只是连系于主体（它的情感），那么它们就因此在任何时候都是审美的了。

第2节 那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的

凡是我們把它和一个对象的存在之表象（译者按：即意识到该对象是实际存在着的事物）结合起来的快感，谓之利害关系。因此，这种利害感是常常同时和欲望能力有关的，或是作为它的规定根据，或是作为和它的规定根据必然地连结着的因素。现在，如果问题是某一对象是否美，我们就不欲知道这对象的存在与否对于我们或任何别人是否重要，或仅仅可能是重要，而是只要知道我们在纯粹的观照（直观或反省）里面怎样地去判断它。如果有人来问我，对于在眼前看到的宫殿我是否发现它美，我固然可以说：我不爱这一类徒然为着人们瞠目惊奇的事物，或是，像那位易洛魁人的沙赫姆^[3]那样来答复，他在巴黎就没有感到比小食店使他更满意的东西；此外我还可以照卢梭的样子骂大人物们的虚荣浮华，不惜把人民的血汗浪费在这些无用的东西上面；最后我还可以很容易地理解，假使我在一个无人住的岛上没有重新回到人类社会里的希望，即使只要我一想念就会幻出一座美丽的宫殿，我也不愿为它耗费这种气力，假使我已经有了一个住得很舒适的茅屋。人们

能够对我承认和赞许这一切，但现在不是谈这问题。人只想知道：是否单纯事物的表象在我心里就夹杂着快感，尽管我对于这里所表象的事物的存在绝不感兴趣。人们容易看出：若果说一个对象是美的，以此来证明我有鉴赏力，关键是系于我自己心里从这个表象看出什么来，而不是系于这事物的存在。每个人必须承认，一个关于美的判断，只要夹杂着极少的利害感在里面，就会有偏爱而不是纯粹的欣赏判断了。人必须完全不对这事物的存在存有偏爱，而是在这方面纯然淡漠，以便在欣赏中，能够做个评判者。

我们对这个很重要的命题不能有更好的说明，除非我们把那和利害感联结着的快感来和这鉴赏判断中纯粹的、无利害^[4]关系的快感相对立：首先如果我们同时能够确定，除掉现在所应指出的那种利害关系的以外，就没有别种关系了。

第3节 对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的

在感觉里面使诸官能满意，这就是快适。关于通常对感觉这一词可能发生的双重意义的混淆，这里就有着一个机会来加以指摘和唤起对它的注意了。一切的愉快（人们说的或想的）本身就是一个（快乐的）感觉。于是凡是令人满意的东西，正是因为令人满意，就是快适的（并且依照着各种程度或和其他快适感觉的关系如：优美、可爱、有趣、愉快，等等），承认了这一点，那么，规定着倾向性的诸感官的印象，规定着意志的理性诸原则，或规定着判断力的单纯的反省的直观诸形式，有关情感上的快乐的效果，——这一切便是全然同一的了。因为这是它的状况的感觉里面的快适，又因为最后我们的一切能力的使用毕竟是为着实践的，而且必须在这里面结合为它们的目的，所以人们就不能期待他们对事物及其价值的品评，除了依凭它们所许的愉快以外还有别的什么。至于以怎样的方式来达到这一点，到底是完全无关重要的。再则，只有方法的选择在这里能有所区分，所以人们能够相互指摘愚蠢和无知而不能指斥卑鄙和凶恶：因为究竟个人照着自己的方式观看事物，都是奔赴一个目的，这对于每人是一种快乐。

如果快乐及不快的情绪的一个规定被称为感觉，那么这个称号是和我把一件事物的表象（经由感官，作为隶属于认识的感受性）命名为感觉是完全两回事。因为在后一个场合表象是连系于客体，而在第一个场合只是连系于主体，而且完全不是服务于认识，也不是服务于使主体所赖以自觉的这种认识。

但是我们在上面的解说里把感觉这名词了解为感官的客观表象；并且，为了避免陷于常误解的危险，我们愿意把那时必须只是纯粹主观的而且根本不能成为一件事物的表象的感觉，用通常惯用的情感一词来称呼它。草地的绿色是属于客观的感觉，作为对于感官对象的觉知；而这绿色的快适却是属于主观的感觉，它并不表示什么事物，这就是说它是隶属于情感，借赖它，事物被看作愉快的对象（而不是对于它的认识）。

当我对一对象的判断表白了我把它认为快适时，这里也就表现了我对于它感到有兴趣。这从下面事实可以看出来，那就是经由感觉激起一种趋向这个对象的欲求，说明这种愉快不仅仅是对这对象的判断而且是假定着当我受着这样一个对象的刺激时它的存在对我的状况的关系，因此对于快适，人们不仅是说它使我满意，而是说它使我快乐。我献给它的不仅仅是一个赞许，而是对于它发生了爱好；至于极其泼辣的快适，就不再容有何等批判它的客体性质的余地，专一从事寻找享受的人们（享受这一词指说快乐的内心化），是

乐于放弃一切批判的。

第4节 对于善的愉快是和利益兴趣结合着的

善是依着理性通过单纯的概念使人满意的。我们称呼某一些东西对于什么好（那有用的），它只是作为工具（媒介）而给人满意；另一些东西却是本身好，它自身令人满意。在两种里面都含有一个目的的概念，这就是理性对于意欲（至少是可能的）的关系，因此是对于一个客体或一个行为的存在的一种愉快，这也就是一种利害关系。去发现某一对象的善，我必须时时知道，这个对象是怎样一个东西，这就是说，从它获得一个概念。去发现它的美，我就不需要这样做。花，自由的素描，无任何意图地相互缠绕着的、被人称作簇叶饰的纹线，它们并不意味着什么，并不依据任何一定的概念，但却令人愉快满意。对于善的愉快必须依据着关于一个事物的反省，这反省导致任何一个（不确定那一个）概念，并且由此把它自身和那建立于感觉上面的快适区别开来。

固然那快适好像和善在许多场合是一致的。人们通常说着：一切（主要是那经久性的）快乐本身就是善的；这就仿佛是说，作为经久性的快乐或作为善，这是一样的东西。但人们不久便觉察到，这只是一种错误的字义的换置，而隶属于这字上面的概念是不能相互交换的。那快适，本身就表示事物对官能的关系，固然必须通过一个目的的概念而放在理性的原则之下，以致把它作为意欲的对象而称作善。但这对于愉快却完全是另一种关系，如果我把使我快适的东西同时唤作善，从这里可以看出，在善那里永远有这问题，即是否仅是间接的善还是直接的善（是有益还是本身好）；而在快适这里就根本不能有这问题，因为这个字时时意味着那直接使人满意的东西（正因这样它是和我所称为美的相接近）。就在最通常的言谈里人们也把快适同善区分开来。对于一种由于香料和其他作料而提高了口味的菜肴，人们毫不踌躇地说，它是令人快适的，并且同时也承认，它并不是善：因为它直接地能使官能享受，但间接地通过理性而考虑它的后果，它就不使人满意了。甚至于在判断健康时，人们也觉察到这种区别。每个健康的人，他是直接感到快适的（至少是消极地远离了一切身体的痛苦）。但是要说出健康是善，人们必须通过理性而注意到目的，那就是说，健康是一种状态，它能叫我们对于一切事物兴致勃勃。关于幸福，那就人人相信，生活里的最大总数的（就量和持久来说）快适，可以称唤为真实的、甚至最高的善。但是对于这一层，理性还是抗议的。快适是享受。如果仅只是为了享受，那么对于达到目的的手段而有所踌躇，就是愚蠢的了，不论这手段是被动地接受大自然的恩赐，或是经由自动的和我们自己的作用而获得它。至于一个人，只是为了享受而生活着（在这目的之下他那么忙碌着），甚至于他对一切只以享受为生活目的的别人，也作为手段来竭力帮助的，因为他在同情中也同他们享得一切快乐，这种人的生存自身也可能有一种价值。然而理性对这个也是不让自己被说服的。只有人不顾到享受而行动着，在完全的自由里不管大自然会消极地给予他什么，这才赋予他作为一个人格的生存的存在以一绝对的价值；而幸福和着它的快适的全部丰富性还远不是绝对的善。^[5]

但不管快适和善中间这一切的区别，双方在一点上却是相一致的：那就是它们时时总是和一个对于它们的对象的利害结合着，不仅是那快适（第3节），和那间接的善（有益的），它是作为达到任何一个快适的手段而令人满意的，并且还有那根本的在任何目标里的善，这就是那道德的善，它在自身里面带着最高的利害关系。因为善是意欲的对象（这就是一个通过理性规定着的欲求能力的对象）。欲求一个事物和对于它的存在怀着愉快之

情，就是说，对它感着利害兴趣，这两者是一回事。

第5节 三种不同特性的愉快之比较

快适和善二者对于欲求能力都有关系，并且前者本身就带着一种受感性制约的（因刺激而生的）愉快，后者带着一种纯粹的实践的愉快，而这不单是受事物的表象，而同时是受主体和对象存在的表象关系所决定。不单是这对象而也是它的存在能令人满意。与此相反，鉴赏判断仅仅是静观的，这就是这样的一种判断：它对一对象的存在是淡漠的，只把它的性质和快感及不快感结合起来。然而，静观本身不是对着概念的；因为鉴赏判断并不是知识判断（既不是理论的，也不是实践的），因此既不是以概念为其基础也不是以概念为其目的。

快适、美、善，这三者表示表象对于快感及不快感的三种不同的关系，在这些关系里我们可以看到其对象或表现都彼此不同。而且表示这三种愉快的各个适当名词也是各不相同的，快适，是使人快乐的；美，不过是使他满意；善，就是被他珍贵的、赞许的，这就是说，他在它里面肯定一种客观价值。快适也适用于无理性的动物。美只适用于人类，换句话说，适用于动物性的又具有理性的生灵——因为人不仅是有理性（就是说，有灵魂）的，但同时也是一种动物。善却是一般地适用于一切有理性的动物，这个命题要留待下文才能予以充分地证实和说明。人可以说：在这三种愉快里只有对于美的欣赏的愉快是唯一无利害关系的和自由的愉快；因为既没有官能方面的利害感，也没理性方面的利害感来强迫我们去赞许。因此人们关于这三种愉快可以说：在上述三种场合里，愉快是与偏爱，或与惠爱，或与尊重有关系。而惠爱是唯一的自由的愉快。一个偏爱的对象或一个受理性规律驱使我们去欲求的对象，是不给我们以自由的，不让我们自己从任何方面造出一件快乐的对象来的。一切利害关系是以需要为前提，或带给我们一种需要；而它作为赞许的规定根据是不让我们对于一个对象的判断有自由的。

关于快适方面的偏爱心，每个人会说：饥饿是最好的美食，对具有健康食欲的人们一切都有味，只要是能吃的东西；因此一个这样的愉快是不能证明它的选择是照着鉴赏力的。只有在需要满足后，人才能在许多人里面分辨出谁有鉴赏力，谁没有鉴赏力来^[6]。同样也有无道德的风俗行为，无善意的礼貌，无真诚的绅士风度等等。因为在照风俗的规则而行的场合，客观上对于举止就不让人有自由选择的余地；而在满足时（或在评判别人的满足时）表示你的鉴赏力（口味），和表示你的道德的思想态度，这两者是完全不同的：因为表示后者是包含着一个命令和产生一个需要，而与此相反，道德的鉴赏却仅仅是玩弄着愉快的对象而已，而并不粘着于任何一个对象。

从第一个契机总结出来的对美的说明

鉴赏是凭借完全无利害观念的快感和不快感对某一对象或其表现方法的一种判断力。

鉴赏判断的第二个契机，即按照量上来看的

第6节 美是不依赖概念而作为一个普遍愉快的对象被表现出来的

这个关于美的说明是能从前面的说明引申出来：即美是无一切利害关系的愉快的对象。因为人自觉到对那愉快的对象在他是无任何利害关系时，他就不能不判定这对象必具有使每个人愉快的根据。因为它既然不是植根于主体的任何偏爱（也不是基于任何其他一种经过考虑的利害感），而是判断者在他对于这对象愉快时，感到自己是完全自由的：于是他就不能找到私人的只和他的主体有关的条件作为这愉快的根据，因此必须认为这种愉快是根据他所设想人人共有的东西。结果他必须相信他有理由设想每个人都同感到此愉快。他将会这样谈到美，好像美是对象的一种性质而他的判断是逻辑的（凭借概念以构成的对于对象的知识）；虽然这判断只是审美的，并且仅仅包含着对象对于主体的一种关系：然而因为它究竟和逻辑的判断相似，人们能够设定它适用于每个人。但是从概念也不能产生这普遍性来。因为从概念是不能过渡到快感及不快感的（除非在纯粹的实践诸规律里面，而这却自身伴着一种利害关系，这又是和纯粹的鉴赏判断无关）。所以鉴赏的判断，既然意识到在它内部并没有任何的利害关系，它就必然只要求对于每个人都能适用，而并不要求客体具有普遍性，这就是说，它只是和主观普遍性的要求连结着的。

第7节 依上述的特征比较美和快适及善

关于快适，每个人只须知道他的判断只是依据着他个人感觉，并且当他说某一对象令他满意时，也只是局限于他个人范围内，那就够了。所以当他说：加那利香槟是快适的，这时若有别人改正他的说法，说他应该说：这酒对于我是快适的，他一定是会满意的；这不仅是对于舌、颚、咽喉是这样，对于眼和耳等所感的快适也是这样。对于一种人紫色是温和可爱，对另一种人是无光彩和无生气的。有人爱管乐，有人爱弦乐。在这方面争辩，把别人和我不同的判断认为是不正确，说它是背反逻辑而加以斥责，这真是蠢事。关于快适，下面这一原则是妥当的，即：每一个人有他独自の（感官的）鉴赏。

在美这方面，那是完全两回事了。如果某人，自满于他自己的鉴赏力，他以下面的话想来替自己辩解：这个对象（我们看着的这建筑，那个人穿的衣裳，我们倾听着的乐奏，正在提供评赏的诗）对于我是美的。这是可笑的。如果那些对象单使他满意，他就不能称呼它为美。许多事物可能使他觉得可爱和快适，这是没有别人管的事；但是如果他把某一事物称作美，这时他就假定别人也同样感到这种愉快：他不仅仅是为自己这样判断着，他也是为每个人这样判断着，并且他谈及美时，好像它（这美）是事物的一个属性。他因此说：这事物是美，并且不是因为他见到别人多次和他的意见相同，而把别人的同意也计算进他的关于愉快的判断之内，反过来他是要求着别人与他同意。如果他们的判断不相同，他会斥责他们而认为他们没有鉴赏力，而他是要求着他们应该具有鉴赏力的；因此人们不能说：各个人具有他的特殊的鉴赏力，这就等于说：完全没有所谓鉴赏力，那就是说，审美判断是没有权利要求人人都同意的。

但是就在关于快适方面的判断也能在人们里面见到意见的一致，在这意义下人们否认某些人有鉴赏力，肯定另一些人具有鉴赏力，并且不是就官能感觉来说，是就关于一般快适的评定能力来说。所以人可以称说某人有鉴赏力，知道怎样拿许多快适的事（各种官能的享受）来款待他的客人们，而使他们全都满意。但是在这里这普遍性也只是从比较里得来的；并且只有一般普通的（像一切经验性的）而不是普遍性的规律，而关于美的鉴赏判断却是从事于和要求着这种普遍性规律的。就善的方面而言，判断固然也有理由要求着对于每个人的有效性；但善只是经由概念作为一普遍的愉快的对象被表示出来的，在快适和美

的场合却都不是这样。

第8节 在一鉴赏判断里愉快的普遍性只作为主观的被表象出来的

在鉴赏判断里所能见到的直感判断之普遍性的特殊规定，是一件难解之事，这固然不是对于逻辑家而是对于先验哲学家而言，它要求着他付出不少辛劳去发现它的源泉，但是也因此说明了我们认识能力里的一个特性，这种特性若果不经过细密的分析恐怕是终于难以觉察的。

首先我们必须完全相信：人们通过（对美的）的鉴赏判断来断定每个人对于这一对象都感到愉快时，却不是依据着一个概念（要这样那就是善了）。一个宣称某一事物为美的判断，本质地包含着这种普遍性的要求。没有人运用这一名词时不想到这一点的，一切不依赖概念而使人愉快的东西便算作快适，而关于快适，每人头脑里可以有他自己的一套看法，不须期待别人同意他的鉴赏判断，在对于美的鉴赏判断里却时时必须这样做。我把第一种称作感官的鉴赏，第二种称作反省的鉴赏：第一种仅是个人的判断，第二种却主张普遍的有效性，而两者都是直观的（不是实践的）判断，是对一个对象仅仅就其表象对于快感及不快感的关系所下的判断。现在却使人诧异的是，关于感官鉴赏，不但是经验表示着它的判断（对于某一事物的快感及不快感）不是普遍有效，而是每个人自己那样谦虚，不期待别人和他取得一致（尽管事实上在这些判断里常常会有很广泛的一致性）。在反省的鉴赏里，如经验所示，其（审美）判断对每个人的普遍性的要求仍往往会被拒绝，尽管它觉得自己能够提出（事实他也是这样做）要求别人与之一致的判断，并且事实上也期待它的每一个鉴赏判断都博得别人的同意，而那些评判的人们不因这种要求的可能性而争吵，只是在特殊场合对于这判断能力的正确运用可能是不一致的。

在这里首先要指出：凡是不基于对事物的概念（哪怕仅是经验概念）的普遍性，绝不是逻辑的，而是审美的，那就是说，它不含有判断的客观的量，而只是含着主观的量，对于这种量我用共同有效性（*Gemeingültigkeit*）这一词来称它，这名词不是指表象对认识能力的关系，而是指表象对每个主体的快感及不快感的关系。（人们也可以运用这一个词来指判断的逻辑性的量，只要人们加以说明这是“客观的”普遍有效性，以别于仅仅是主观的普遍有效性，而后者总只是审美的。）

但一个具有客观的普遍有效性的判断也往往是在主观上有效而已，那就是说，假使这判断对于包含在某一概念里的一切是有效的，那么它对于每个用这概念来表示一个对象的人也是有效的。然而，从一个主观的普遍有效性，那就是说，审美的、不基于任何概念的普遍有效性，是不能引申出逻辑的普遍有效性的：因为那种判断完全不涉及客体。正因为这样，这赋予一判断的审美的普遍性，必须是特殊样式的普遍性，因为它^[7]不是把美的宾词同客体的概念（就这概念的全部逻辑范围来观察）连结起来，但是它仍然涉及评判的人们的全部范围。

就逻辑的量的范畴方面来看，一切鉴赏判断都是单个的判断。因为由于我必须把对象直接保持在我的快感或不快感上，而且不是通过概念，于是那些判断就不能有像客观普遍有效性的判断的那样的量；尽管，如果这鉴赏判断的对象的单个表象依据规定着这鉴赏判断的条件，通过比较，这单个表象转换为一个概念，也会从这里成功一个逻辑的普遍判

断：譬如，我眼前看着这玫瑰，我通过鉴赏判断称它为美。与此相反，那通过比较许多单个判断产生出来的判断：玫瑰花一般地是美的，这就不仅是作为审美的，而且是作为一个基础于审美判断之上的逻辑判断而说出来的了。现在那判断：玫瑰（在香味上）是快适的，固然也是审美的和单个的判断，但不是鉴赏判断，而是官能的判断。它在这点上和第一种判断有区别：鉴赏判断本身就带有审美的量的普遍性，那就是说，它对每个人都是有效的，而关于快适的判断却不能这样说。只是关于善的判断，它虽然也规定着对一个对象的快感，却具有逻辑的、不仅是审美的普遍性；因为它是涉及客体的，作为对它的知识的，而因此对每个人都有效。

如果人只依概念来判断对象，那么美的一切表象都消失了。那么也不会有法则可依据来强迫别人承认某一事物为美。至于一件衣服，一座房屋，一朵花是不是美，就不能用理由或原则来说服别人改变他的评判了。人要用自己眼睛来看那对象，好像他的愉快只系于感觉；但是，当人称这对象为美时，他又相信他自己会获得普遍赞同并且对每个人提出同意的要求；与此相反，每一个人的感觉却只靠这位欣赏者和他的快感来决定了。

从这里可以看出，在鉴赏判断里除掉这不经概念媒介的愉快方面的这种普遍赞同以外，就不设定着什么；这就是一个审美判断的可能性，能视为同时对于每个人都有效。鉴赏判断本身并不假定每个人的同意（只有逻辑的普遍判断才能这样做，因它能举出理由来）；鉴赏判断只设想每个人的同意，照它所期望的常例来说，这不是以概念来确定，而是期待别人赞同。这普遍的赞同所以只是一个观念（它基于什么，这里还不加研究）^[8]。至于那个自以为下了鉴赏判断的人，事实上是否符合这个观念而下判断那是不能断定的。但是他仍然把它联系到这观念上面来，认他的判断应该是一个鉴赏判断，他以美这词语来表示着。对于他自己，他只须意识到他已经把属于快适和善的东西从剩下的愉快分离开来，那他就会确知的^[9]。使他自信能获得每个人的赞同的就是这一切：在这些条件下他有权利提出这个要求，只要他不常常违反了这些条件以致下了一个错误的鉴赏判断。

第9节 研究这问题：在鉴赏判断里是否快乐的情感先于对对象的判定还是判定先于前者

这个问题的解决是鉴赏判断的关键，因此值得十分注意。如果对于某一物象的快感业先出现了，但是当对此物象下鉴赏判断时却仅仅承认它的普遍传达性，这样的说法就自相矛盾了。因为这样的快感除掉单是官能感觉里的快适而外不是别的，并且因此依照它的本质来说只能具有个人有效性，因为它直接系于对象所由呈现的表象。

所以某一表象里面的心意状态的普遍传达能力，作为鉴赏判断的主观条件来说，必然是最基本的，并且其结果就必然对这对象发生快感。但是除知识及属于知识的表象而外，是没有东西能够被普遍传达的。因为只有知识才是客观的，并且以此具有着普遍的对证点，由这对证点一切人的表象能力不得不彼此一致。如果现在我们断定这种表象的普遍传达性的规定根据，仅仅是主观的，即不依存于对象的任何概念的，那么这种规定根据除心意状态外不能是别的了。这心意状态是在各表象能力的相互关系间见到的，在这诸表象能力把一个一定的表象连系到一般认识的限度内。

这表象所牵涉的各种认识能力，便取得了自由活动之余地，因为没有任何确定的概念

把它局限在一个特殊的认识规律里。在这个表象里的心意状态所以必须是诸表象能力在一定的表象上向着一般认识的自由活动的情绪。但是一个表象，如果某对象是赖它而被认识的，那就是说，赖它而达到一般认识——这个表象就必须具有想象力，以便把多样的直观集合起来，也必须具有悟性，以便由概念的统一性把诸表象统一起来。这个认识能力的自由活动的状态，在一个对象所赖以被认识的表象里，必须使自己能普遍传达，因为认识作为客体的规定，那些一定的表象（不论在哪个主体里面）必须与之协调，这才是唯一一种的对于每个人都有效的表象。

在一个鉴赏判断里，表象样式的主观的普遍传达性，因为它是没有一定的概念为前提也可能成立，所以它，除掉作为在想象能力的自由活动里和悟性里（在它们相互协调、以达到一般认识的需要范围内）的心意状态外，不能有别的，而我们知道：这种对于一般认识适当的主观关系，必须是对于每个人都有效的，并且因此必须能够普遍传达，就像一切一定的知识，究系常常依据着那项作为主观条件的关系。

这种对于对象或它所凭借的表象只是主观的（直观的）判断，是先于快感而生的，并且它是对诸认识能力之谐和性的快乐的根源，但是，和我们称之为美的对象的表象相结合的愉快底普遍主观有效性，只是建筑在判定对象时的主观条件的普遍性上面。

至于人们能够把心意状态传达出来，纵然只是关于诸认识能力的这一点上，这种能力本身就带有快乐，这一层可以从人类爱交际的天然倾向（经验的和心理学的）来说明。但是这对于我们的企图是不够的。我们所感到的快乐，我们就推断它在每个别人的鉴赏判断里必然具有，好像当我们称为美时，就把它看作是对象的一种属性，这属性是依照诸概念来决定它具有的。因为美若没有着对于主体的情感的关系，它本身就一无所有。但是这问题的说明，我们要留待下列问题解答以后，即：先验的审美判断是否以及怎样可能。

我们现在还是从事于较次的问题，即：我们在鉴赏判断中是怎样觉察诸认识能力彼此之间的主观的协和，是否直感地通过内在感官和感觉，或是知性地通过我们的有计划的活动的意识，依靠这活动把那些诸认识能力推动起来呢？

假使那引起鉴赏判断的一定表象是这样一个概念：它在判断对象时把悟性和想象力结合起来使之成为关于对象的一个认识，那么这种关系的意识将是知性的（像在纯粹理性批判里判断力的客观图式论中所述）。但是这样所下的判断将不是在和快感及不快感的关系中的判断了，因此不是鉴赏判断。然而鉴赏判断在愉快及美的称谓的关系里规定客体时是与概念无涉的。因此那关系的主观统一性只能经由感觉表示出来。两种能力（想象力和悟性）之所以成为不确定的，但经由一定表象的机缘的媒介成为调协的活动，而这活动隶属于认识一般，其推动力是感觉，这感觉的普遍传达性要求着鉴赏判断。一个客观的关系固然只可以被设想，但是，在按照它的条件是主观的这范围内，它^[10]仍将在对于心意的影响中被知觉察到；并且在一种不以概念作基础的关系（像表象诸力对一般认识力的关系）里也是除掉因感到下述影响：即在通过相互调协推动着的心意诸力（想象力和知性）的活泼的活动中的影响以外，是没有别项的对于它的意识的。一个表象，它作为单个的及没有和别的比较仍然有着对构成悟性一般的事业的诸条件的一种协合，它把认识诸能力带进比例适合的调协，这种调协是我们要求于一切认识，并且因此对于每个人有效，而每个人是必须结合悟性和感官去判断的。

从第二个契机总结出来的对美的说明

美是那不凭借概念而普遍令人愉快的。

鉴赏判断的第三个契机，按照在它们里面观察到的目的的关系看的

第10节 论合目的性一般

如果人们按照目的的先验的诸规定来解说一个目的是什么（而不以经验的或快乐的情感等为前提）：那么在概念被视为目的的原因（它的可能性的现实根据）的范围内，目的就是一个概念的对象；一个概念的因果性就它的对象来看就是合目的性（*Forma finalis*）。所以当不单是一个对象的认识，而是这对象本身（它的形式或存在）只有作为效果，即通过对它的概念才有可能想象时，这时人们自己便在思维着一个目的。效果的表象在这里是效果的原因的规定根据，并且是先于原因的。意识到一个表象对于主体的状态的因果性，企图把它保留在后者里面，于此就可以一般地指出人们所称为快乐这东西；与此相反，不快感是那种表象：它的根据在于把诸表象的状态规定到它们的自己的反对面去（阻止它们或除去它们）。

欲求能力，在它只通过概念来决定，即符合一个目的的表象而发生作用时，它就是意志。可是，一个对象，或心意状态甚或一个行为，尽管它们的可能性不是必要地以一个目的的表象为前提，也唤作合目的，仅仅因为它们的可能性能够被我们说明和理解，当我们假定着它的根据是依照目的的因果性，这就是说，一个意志，按照着某一定规则的表象来安排它。

要是我们不把这种形式的原因放在一个意志里面，合目的性因此可能没有目的，但是关于它的可能性的解释，又只在我们把它说明是出自一个意志的时候，才能使我们理解。再则，我们对于我们所观察的东西不是常常必要通过理性（依照它的可能性）来领悟的。所以我们对于一个形式上的合目的性，尽管我们对它不设想一个目的（作为目的关系的素质）作为它的根柢，仍至少能够观察到并在一些对象上见到，虽然这只是通过反省。

第11节 鉴赏判断除掉以一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的

一切被视作愉快的根据的目的，总是在本身带着一种利害感，作为判定快乐对象的规定根据。所以对于鉴赏判断不能有主观的目的作为根据。但也没有一个客观的目的表象，这就是说，对象本身依照其目的之联系原则的可能性，能够规定鉴赏判断，从而善的概念也不能来规定它，因为它是一审美的而不是认识的判断。所以，这判断不涉及对象的关于性质的概念和内在的或外在的可能性，无论是经由此或彼原因，而仅是涉及表象诸力当其被一个表象规定时的相互关系。

规定一个对象为美时的这种关系，现在是和快感结合着的；而鉴赏判断却声明这种快乐是对于每个人都有效；所以绝不是一个伴着表象的快适，也不是对于这对象的完美的表象，也不是善的概念所含有的那种规定根据。所以除掉在一个对象的表象里的主观的合且

的性而无任何目的（既无客观的也无主观的目的）以外，没有别的了。因此当我们觉知一定对象的表象时，这表象中合目的性的单纯形式，那个我们判定为不依赖概念而具有普遍传达性的愉快，就构成鉴赏判断的规定根据。

第12节 鉴赏判断基于先验的根据

把快感或不快感当作是和任何一个作为它的先验原因的表象（感觉或概念）相结合的结果，是绝不可能的；因为这样就会是一种因果关系，而这因果关系（在经验的事物内）只能时时是后天的和凭借经验才能被认识的。固然我们在实践理性批判里实际上曾把敬的感情从先验的普遍道德概念导引出来（这敬的感情作为情感的一个特殊的和独特的情感样式，既不和我们从经验对象得来的快感也不和不快感真正彼此一致）。但是甚至在这里我们也能够超越经验的界限并且把一个筑基在主体的超感性的性质上面的因果性，即自由的性质，导引出来。但是就在这里我们实际上不是把这种感情而只是把意志的规定从道德的观念导引出来作为它的原因的。一个从任何方面规定着的意志的心意状态，本身却已经是快乐情感并且和它同一，所以不是作为结果从它导引出来：后者只能被假定着，假使道德的概念作为一个善的概念通过规律先于意志而被规定；那么，和这概念联结着的快乐就不可能从它仅只作为一个认识而导引出来。

在审美判断里对于快乐也在类似情况中：只是它在这里仅只是静观的，并且不是对于对象发生一种利害感，而在道德判断里却是实践的。

对于主体里诸认识能力的活动中仅是形式的合目的性的意识，在一定的对象的表象上，就是快乐本身；因为在一个审美判断里，它具有一个有关于主体诸认识能力之激动的主体活动的规定根据，从而是具有那有关于一般认识而不是局限于某一种认识的内在因果性（即合目的的因果性），而因此仅具有表象的主观目的性的形式。这种快乐也绝非在任何样式里是实践的，既不像是由于快适的、感官的理由，也不像是由于所代表的善的理智的理由。但这快乐本身仍含有因果性，即维持着表象本身的状态及诸认识能力的活动而无其他意图。在观察美之时我们依依不舍留恋着，因为这种观察不断地自行加强并且反复再现，就类似当对象的表象中的一种〔物质的〕魅力的刺激反复地唤醒着注意时使你留恋那样，这时你的心情却是被动的。

第13节 纯粹鉴赏判断是不依存于刺激和感动

一切的利害感都败坏着鉴赏判断并且剥夺了它的无偏颇性，尤其是当它不是像理性的利害观念把合目的性安放在快乐的情感之前，而是把它筑基于后者之上；这种情况常常在审美判断涉及一事物给予我们以快感或痛苦的场合时出现。因此这样被刺激起来的判断完全不能要求或仅能要求那么多的普遍有效性；这要看有若干此类感情混在鉴赏的规定根据之内。当鉴赏为了愉快、仍需要刺激与感动的混合时，甚至于以此作为赞美的尺度时，这种鉴赏仍然是很粗俗的。

魅力的刺激往往不仅作为协助审美时的普遍的愉快而计算在美之内（美却实际上只应

涉及形式），它本身还会被认作美，即愉快的素材被认作形式；这是一种误解，像许多其他的误解一样，常常具有一些真理作根据，而经过细致地分析了这些概念才可以把它们消除。

当刺激和感动没有影响着一个鉴赏判断（尽管它们仍然和这对于美的愉快结合着），后者仅以形式的合目的性作为规定根据时，这才是一个纯粹的鉴赏判断。

第14节 通过引例来说明

审美判断恰好像论理的（逻辑的）判断那样，可以分为经验的和纯粹的两类。第一类说明什么是快适及不快适，第二类说明一个对象或它的表象是怎样的美。前者是感官的判断（质料的审美的〔或译直感的〕判断），唯独后者（形式的判断）是在固有意义里的鉴赏判断。

一个鉴赏判断所以仅在下述限度里是纯粹的，即当没有单纯经验的愉快混合在它的规定根据里面的时候。如果在一个声明某事物为美的判断里有着魅力的刺激或情感参加其间，这时候混合的情况就发生了。

此处有种种反对意见提了出来，它们表示魅力的刺激毕竟不仅是作为美的必然的成分，而且本身已足够称为美。

一种单纯的颜色，譬如一块草地的绿色，一个单纯的音调（别于音响及噪音），譬如一种提琴的音，被大多数人认为它们本身就是美的；尽管二者仅仅是以表现的资料，即只是以感觉为其基础，并且因此只合称为快适。但是人们仍将同时注意到，颜色和音调的感觉只在下述限度内才能够正当地称为美，即二者是纯粹的。这已经是一个涉及形式的规定，并且也是从这些表象里唯一能够确定地普遍传达的。因为不能设想：感觉本身的性质能够对于一切主体里是彼此一致的，或者说，一种颜色的快适超过别一种，或一种乐器的声音的快适超过另一种乐器，凡此判断都能够同样适合于每个人。

如果人们同意欧拉^[11]所说（我对此仍很怀疑着），颜色是以太的等时相续的振动（脉搏），音响里的声音是波动着的空气，并且，主要地是，心意不仅是由于通过感觉使器官昂进，而且是由于通过反省而达到印象的有规律的活动（因此在不同的诸表象的结合形式）：所以颜色及声音不单是感觉而已，而且，是感觉的多样统一在形式上的规定，并因此本身也能算入美之内。

但是单纯的感觉样式的纯粹性，意味着这感觉样式的同形性不被别样的感觉扰乱和中断，并且仅是属于形式方面：因为人们在此只能够从那感觉样式的性质概括出来（不论那感觉样式是否能表象和表象着何种颜色及音调）。因此一切单纯的颜色，在它们的纯粹的范围内，被视为美。混合的颜色就没有这优点；正因它们不是单纯的，人们没有评定它们应否称为纯粹或不纯粹的标准。

至于一个对象由于它的形式而具有的那种美，当人们以为凭借魅力的刺激能够提高它，这种想法是一个庸俗的错误，是对于真正的、纯洁的、有根据的鉴赏力很有害的谬误；固然除了美外仍可以加上魅力的刺激，使心意通过对象的表象除了空洞的愉快以外还

感兴趣，鼓励着鉴赏和培养趣味，尤其是当鉴赏还是粗俗和未精炼之时。可是，它们实际上破坏了鉴赏，假使它们吸引了注意而以之作为美的判定根据。因它们远不能对此有所贡献，除非在它们不骚扰那美的形式而且当趣味还微弱和未精炼时——它们是被当作异分子而宽大地被容纳而已。

在绘画、雕刻艺术，以至一切造型艺术中，在建筑、庭园艺术，在它们作为美术这范围内，素描是十分重要的，在素描里，对于鉴赏重要的不是感觉的快感，而是单纯经由它的形式给人的愉快。渲染着轮廓的色彩是属于刺激的；它们固然能使对象本身给感觉以活泼印象；却不能使它值得观照和美。它们往往受美的形式的要求所限制，就是在刺激被容纳的地方，也仅是由于形式而提高着它的品格。（译者按：康德深受十八世纪古典主义美术观的影响。）

一切感官对象的形式（外在的感官的及间接的内在感官的）不是形象便是表演，在后一场合是形象的表演（在空间里的模拟及舞蹈），或单纯是感觉（在时间里）的表演。色彩的魅力或乐器的使人快适的音响能参加进来，但在前一场合的素描和在后者的构图形式是构成纯粹鉴赏判断的本然的对象。若果说颜色和音响的纯粹性，或者它们的多样性及其彼此对照，似乎对于美有所增添，那并不意味着：因为它们本身是快适的，所以就仿佛在形式方面同样也增添了愉快，反之，之所以如此，却是因为它们使得形式更精细些、更精确些、明确些、完整些。并且此外由刺激而使表象生动，唤起和保持着对于对象本身的注意。

就是人们所称作装饰的东西，那就是说，它非内在地属于对象的全体表象作为其组成要素，而只是外在地作为增添物以增加欣赏的快感，它之增加快感仍只是凭借其形式：像画幅的框子，或雕像上的衣饰，或华屋的柱廊。假使装饰本身不是建立在美的形式中，而是像金边框子，拿它的刺激来把画幅推荐给人们去赞赏：这时它就叫作“虚饰”而破坏了真正的美。

感动，这是一种感觉，当快适只由于瞬间的阻碍和接着来的生活力更蓬勃的迸发所引出的，它完全不属于美。

崇高（感动的情绪和它结合着），却要求着另一种和鉴赏所引以为依据的不同的判定标准；所以一个纯粹的鉴赏判断是既不以魅力的刺激，也不以感动，一句话说来，不以作为审美判断的质料的感觉，为规定根据。

第15节 鉴赏判断完全不系于完满性的概念

客观的合目的性只能经由多样性对于一定目的的关系，所以只能经由概念，而被认识，单从这点就可以明了：美，它的判定只以一单纯形式的合目的性，即一无目的的合目的性为根据的；那就是说，是完全不系于善的概念，因为后者是以一客观的合目的性，即一对象对于一目的的关系为前提。

客观的合目的性是或为外在的，即有用性，或为内在的，即对象的完满性。我们从上面两章（美的第一及第二契机）可以看到：我们对于一对象所感到的愉快，我们因之称为美的，不能基于它的有用性的表象：因为那样就会不是一直接对于这对象的愉快，而这却

是关于美的判断的主要条件。但一客观的内在的合目的性，即完满性，却已接近着美的称谓，因此也被有名的哲学家^[12]视为就是美，却附带声明着：在这完满性不是清楚地被思维着的场合。在一个鉴赏批判里确定美是否真正能归入完满性这概念里，这是极端重要的事。

评定客观的合目的性总是需要一目的的概念和一内在目的的概念（如果那合目的性不是外在的〔有用性〕，而是内在的话），这内在目的包含着对象的内在的可能性的根据。目的一般就是：它的概念能被视作对象的可能性的根据：所以若果我们想在一事物上表出客观的合目的性，那就必须先有一个指明这事物应成为什么的概念。而在这事物里其多样性与概念的协调（这概念赋予它结合的规则）正是一事物的质的完满性。至于量的完满性，它乃是一事物在它的种类里的完整，所以和它完全不同，这是单纯量的概念（全量性）。在这里，事物应该成为什么是已经是作为预先规定了的，问题只在什么是达到目的所需要的东西。一个事物的表象里的形式方面，即它（不定它是什么）的多样性与一物的协调，它本身完全不给我们看出它的客观的合目的性：因为，若把这一事物作为目的抽象掉了，那么，留在观照者心意中除掉表象的主观合目的性以外，便没有剩下别的。这种诸表象的主观的合目的性固然指示出在主体内一定的表象状态的合目的性，并且在这主体里把它的一种快适性赖想象力把握到这一定的形式，但是没有指出任何一对象的完满性，这对象在这里不是经由一目的的概念被思维着的。

譬如，我在森林里遇到一块草场，周围树木环立着，而我在此并不想着一个目的，以为这草场可以用作郊外舞蹈场，这就绝少会由于单纯形式而获得完满性的概念。去设想一个形式的客观的合目的性而没有目的，即一个完满性的单纯形式（没有一切质料及使之协调的概念，哪怕仅仅是一个合一般规律的观念），这是一个真正的矛盾。

但是鉴赏判断是审美判断，这就是说，它基于主观的根据，它的规定根据不可能是概念，因此也不能是一定目的的概念。因此若果把美作为一个形式的主观的合目的性，就绝不能设想一对象的完满性作为假定形式的但仍然是客观的合目的性。美与善的概念中间的区别，若以为只是按逻辑的形式区分着，前者只是一个混乱的而后者却是一个清晰的关于完满的概念，此外按内容和起源来说却是同一的，这话是全无意义的：因为这样它们之间就没有特殊的区别了，而鉴赏判断就会是认识判断，也是用它来指出某事物为善的判断了。就像一个普通人，如果他说道：欺骗是不对的，他的判断的根据是模糊的，而哲学家的根据却是清晰的，但是两者都是基于同一的理性原则之上。可是，我已经讲过，一个审美判断是判断中独特的一种，并且绝不提供我们对于一对象的认识（哪怕是一模糊的认识），只有逻辑的判断才能提供认识。与此相反，审美的判断只把一个对象的表象连系于主体，并且不让我们注意到对象的性质，而只让我们注意到那决定与对象有关的表象诸能力的合目的的形式。这种判断正因为这原故被叫作审美的判断，因为它的规定根据不是一个概念，而是那在心意诸能力的活动中的协调一致的情感（内在感官的），在它们能被感觉着的限度内。与此相反，假使人们愿意把模糊的概念及以这些概念作为根据的客观判断唤作审美判断，那么，人们必须有凭感性来判断的悟性，或凭概念来表象其对象的感觉，而这两者是相互矛盾的。概念的一种功能是悟性，不管它是模糊的或清晰的。并且纵使审美判断（像一切判断那样）也含有悟性，可是悟性参与在这里面究竟不是作为对于一个对象的认识的功能，而是作为这判断和它的表象（不依赖概念）的规定的功能，依照着这表象对主体的关系和主体的内在情绪，并且在这个判断按照普遍法则而有可能的限度内。

第16节 如果在一定的概念的制约下一对象被认为美，这个鉴赏判断是不纯粹的

有两种美，即：自由美（*Pulchritudo vaga*）和附庸美（*Pulchritudo adhaerens*）。第一种不以对象的概念为前提，说该对象应该是什么。第二种却以这样的概念并以按照这概念的对象底完满性为前提。第一种唤作此物或彼物的（为自身而存的）美；第二种是作为附属于一个概念的（有条件的美），而归于那些隶属一个特殊目的的概念之下的对象。

花是自由的自然美。一朵花究竟是什么，除掉植物学家很难有人知道。就是这位知道花是植物的生殖器的人当他对之作鉴赏判断时，他也不顾到这种自然的目的。这个判断的根据就不是任何一个种的完满性，不是内在的多样之总和的合目的性，许多鸟类（鹦鹉、蜂鸟、极乐鸟），许多海产贝类本身是美的，这美绝不属于依照着概念按它的目的而规定的对象，而是自由地自身给人以愉快的。所以希腊风格的描绘，框缘或壁纸上的簇叶饰等等本身并无意义：它们并不表示什么，不是在一定的概念下的客体——而是自由的美。人们也可以把音乐里的无标题的幻想曲，以至缺歌词的一切音乐都算到这一类里。

在判断自由美（单纯依形式而判断）时，那鉴赏判断是纯粹的。这里没有假定任何一目的的概念作为前提，使多样的服务于这一定的客体并且表明这客体是什么，以静观一个形象而自娱的想象力之自由因此受到限制。

一个人的美（即男子或女子或孩儿的美），一匹马或一建筑物（教堂、宫殿、兵器厂、园亭）的美，是以一个目的的概念为前提的，这概念规定这物应该是什么，即它的完满性的概念，因此仅是附庸的美。就像快适（感觉的）和美的结合（美本来只涉及形式）妨碍鉴赏判断的纯粹性那样：善（即多样性，它对于物本身按照它的目的是好的）和美的结合破坏着它的纯粹性。

人们会把在观照里直接悦目的东西装置到一个建筑上去，假使那不是一所教堂。人们会把一些螺旋线和轻快而合规则的线状将一个形体美化起来，像新西兰岛人的文身，假使那不是一个人。而这个人可能具有优美得多些和悦人的温柔的面容轮廓，假使这不是表着一个男子，更不是一个战士。

对于一物的多样性所感到的愉快，和规定它的可能性的内在目的，这两者之间的关系，是筑基于一个概念上的愉快。然而对于美的愉快却是不以概念为前提的，而是和对象所赖以表示的表象直接地（不是通过思想）相结合着的。假使关于后者的审美判断却被做成系于前者的目的而作为理性判断从而被约制着，那么，这一鉴赏判断便不再是一自由的和纯粹的判断了。

固然鉴赏因审美的愉快和理智的愉快相结合而有所增益，因为它变成固定的了；固然它不是普遍的，可是对于一定有目的地规定的客体来说，就能给它指示出法则。但这些法则也不是鉴赏的法则，而仅仅是鉴赏和理性的统一而已，即美和善的统一，通过这统一就能够被运用为后者的企图的工具，使这自己持续着和具有主观普遍有效性的心意情调从属于下述的思想方式，这种思想方式只能经由努力的决心被持续着，但却是普遍有效的。本来完满性并不由于美而有所增益，美也不由于完满性而有所增益。但是如果我把一对象所

赖以表示的表象和这客体通过一概念来比较（说它应成为什么），我们就不免要把它们同时跟主体的感觉一起予以考虑，那么，如果两方心意状态协调的话，想象力的全部能力就有所获益。

一个关于具有一定内在目的的对象之鉴赏判断，只有在下列情况才是纯粹的，即判定者或是对于这目的毫无概念，或是在他的判断里把它抽象掉。但是这个人，虽然当他把这对象判定为自由美时是下了一个正确的鉴赏判断，他却会被别人谴责，指摘他的鉴赏力是谬误，因为后者把那对象的美作为附庸的属性来看待（从对象的目的来看）虽然这两个人在他们的判断里都是正确的：一个人是依照着他眼前的东西，另一个人是依照着在他思想里面的东西。经过这种区分人们可以消除鉴赏评判者们中间关于美的争吵，人可以指出：这个人是抓住了自由美，那个人抓住了附庸美，前者下了一个纯粹的，后者下了一个应用的鉴赏判断。

第17节 论美的理想

凭借概念来判定什么是美的客观的鉴赏法则是不能有的。因为一切从下面这个源泉来的判断才是审美的，那就是说，是主体的情感而不是客体的概念成为它的规定根据。寻找一个能以一定概念提出美的普遍标准的鉴赏原则，是毫无结果的辛劳，因为所寻找的东西是不可能的，而且自相矛盾的。感觉（愉快或不快的）的普遍传达性，不依赖概念的帮助，亦即不顾一切时代及一切民族关于一定对象的表象这种感觉的尽可能的一致性：这是经验的，虽然微弱地仅能达到盖然程度的评判标准，即从诸事例中证实了的鉴赏之评判标准，这鉴赏是来源于深藏着的、在判定诸对象所赖以表现的形式时，一切人们都取得一致的共同基础。

所以人们把鉴赏的某一些产物看作范例：但并不是人们模仿着别人就似乎可能获得鉴赏力。因为鉴赏必须是自己固有的能力。一个人摹仿了一个范本而成功，这表示了他的技巧，但是只有在他能够评判这范本的限度内他才表示了他的鉴赏力^[13]。

从这里得出结论：最高的范本，鉴赏的原型，只是一个观念，这必须每人在自己的内心产生出来，而一切鉴赏的对象、一切鉴赏判断范例，以及每个人的鉴赏，都是必须依照着它来评定的。观念本来意味着一个理性概念，而理想本来意味着一个符合观念的个体的表象。因此那鉴赏的原型（它自然是筑基于理性能在最大限度所具有的不确定的观念，但不能经由概念，只能在个别的表现里被表象着）更适宜于被称为美的理想。类乎此，我们纵然没有占有了它，仍能努力在我们心内把它产生出来。但这仅能是想象力的一个理想，正因为它不是基于概念，而是基于表现，而表现的能力是想象力。现在我们是怎样达到一个这样的美的理想的？先验地还是经验地？同样：哪一种的美能成为一个理想呢？

首先应注意的是，美，若果要给它找得一个理想，就必须不是空洞的，而是被一个具有客观合目的性的概念固定下来的美，因此不隶属于一个完全纯粹的，而是属于部分地理智方面的鉴赏判断的客体。这就是说，不论一个理想是在何种评判的根据里，必须有一个理性的观念依照着一定的概念作根据。这观念先验地规定着目的，而对象的内在的可能性就奠基在它上面。

美的花朵，美的家具，美的风景等的理想（典范）是不可想象的。但是一个附庸于一定目的的美，譬如一座美的住宅，一棵美的树，美丽的花园等等也无理想可以表象；大概是因为其目的没有充分经由它们的概念规定着和固定着，因此那合目的性几乎是那么松散自由地像在空洞的美那里一样。

只有人，他本身就具有他的生存目的，他凭借理性规定着自己的目的，或，在他必须从外界知觉里取得目的的场合，他仍然能比较一下本质的和普遍的目的，并且直感地（审美地）判定这两者的符合：所以只有“人”才独能具有美的理想，像人类尽在他的人格里面那样；他作为睿智，能在世界一切事物中独具完满性的理想。

这里有两点：第一，是审美的规范观念，这是一个个别的直观（想象力的）代表着我们〔对人〕的判定标准，像判定一个特殊种类的动物那样；第二，理性观念，它把人类的不能感性地被表象出来的诸目的作为判定人类的形象的原则，诸目的通过这形象作为它们的现象而被启示出来。一个特殊种类的动物的形象的规范观念必须从经验中吸取其成分，但是这形象结构的最大的合目的性，能够成为这个种类的每个个体的审美判定的普遍标准，它是大自然这巨匠的意图的图像，只有种类在全体中而不是任何个体能符合它——这图像只存在于评定者的观念里，但是它能和它的诸比例作为审美的观念在一个模范图像里具体地表现出来。

为了能多少理解这个过程（谁能从自然完全诱出它的秘密来呢？），我们试作一心理学的说明。

应该注意的是：想象力在一种我们完全不了解的方式内不仅是能够把许久以前的概念的符号偶然地召唤回来，而且从各种的或同一种的难以计数的对象中把对象的形象和形态再生产出来。甚至于，如果心意着重在比较，很有可能是实际地纵使还未达到自觉地把一形象合到另一形象上去，因此从同一种类的多数形象的契合获得一平均率标准，这平均率就成为对一切的共同尺度。人都曾经见到过成千的成人男子。如果他要判定用比较的方法以测算的规范的尺寸，那么（照我的意见）想象力让一个大数目的（大概每一千人）形象相互消长，如果允许我在此地运用视觉的表现来类推，在那大多数形象集合的空间里和在那最强色彩涂抹的轮廓线之内，这里就会显示出平均的大小，它在高和阔的方面是和最大的及最小的形体的两极端具有同样的距离，这是对于一个美男子的形体。〔人们因此能机械地把它计算出，如果人们测量每一千人，把他们的高和阔（和厚）各自加起来，各把总数用千来除。但是想象力做这事却是凭借一种力学效果，这效果是由这诸形态的复合的印象对于内在感觉器官生出来的〕如果我们现在以同样的方法对于这个平均的人寻找平均的头，对于那个平均的人寻找平均的鼻，那么这样的形体，就可以作为我们进行比较的这个国度的美男子的这个规范观念之基础。一个黑人在这些经验的条件下较之白人必然具有另一种的规范观念。一个中国人比欧洲人也具有另一种。关于一匹美马或狗（一定的种类的）的模范也是这样。这规范观念不是从那自经验取得的诸比例作为规定的规律导引出来的；而是依照它（按指规范观念）评定的规律才属可能。它是从人人不同的直观体会中浮沉出来的整个种族的形象，大自然把这形象作为原始形象在这种族中作生产的根据，但没有任何个体似乎完全达到它。它绝不是这种族里美的全部原始形象，而只是构成一切美所不可忽略的条件形式；所以只是表现这种族时的正确性。它是规则准绳，像人们称呼波里克勒的持戈者那样（米龙的牝牛在他的种类里也可作例子）。正因为这样它也不能含着何等种别的特性的东西；否则它就不是对于这种类的规范观念了。它的表现也不是由于美令人愉快，只是因它不和那条件相矛盾，这种类中的一物只在这条件之下才能是美。

的。这表现只是合规格而已 [14] 。

必须把美的规范观念和美的理想加以区别。美的理想，由于上述的理由，我们只能期待于人的形体。在人的形体上理想是在于表现道德，没有这个这对象将不普遍地且又积极地（不单是消极地在一个合规格的表现里）令人愉快。内在地支配着人的道德观念的可看见的表现固然只能从经验获得；但是它和一切我们的理性与道德的善在最高合目的性的联系中相结合着，即那心灵的温良，或纯洁或坚强或静穆等等在身体的表现（作为内部的影响）中使它表现出来：谁想判定这，甚至于谁想表现它，在他身上必须结合着理性的纯粹观念及想象力的巨大力量。一个这样的美的理想的正确性是这样得到证实的，那就是：自己不允许任何官能刺激混合到他对于对象所感到的愉快里去，但却仍然对它（按：指对象——译者）有巨大的兴趣，这却证明着，按照这样的标准的评判绝不能是纯粹审美的，按照一个美的理想的评判不单单是鉴赏的判断了。

从第三个契机总结出的对美的说明

美是一对象的合目的性的形式，在它不具有一个目的的表象而在对象身上被知觉时 [15] 。

鉴赏判断的第四个契机，即按照对于对象所感到的愉快的情状上来看的

第18节 一个鉴赏判断的情状是什么？

从每一个表象我可以说：它（作为认识）是和快乐结合着，这至少是可能的。关于我所称之为快适的表象，我说，它在我内心里产生着真实的快乐。至于美，我们却认为，它是对于愉快具有着必然的关系。这种必然性是属于特殊的种类：不是一个理论性的客观的必然性，在那里能够先验地认为每个人将感到对于这个被我称为美的对象的这种愉快；也不是一个实践的，在这里，经由一个纯粹的理性意志的诸概念，这理性意志对于自由行为的存在者是作为规则的——这愉快是客观规律的必然结果，并且除掉意味着人们应该（没有其他意图）在一定的方式内行动外没有别的。审美判断里所指的必然性却只能被称为范式，这就是说，它是一切人对于一个判断的赞同的必然性，这个判断便被视为我们所不能指明的一普遍规则的适用例证，因为审美判断不是客观的和知识的判断，所以这必然性不是从一定的概念引申出来的，从而也不是定言的判断。它更不能从经验的普遍性（对某一对象的美的诸判断的彻底一致）推论出来。因为不仅是经验很难提供足够的多量的证据，在经验诸判断的基础上不容建立这些判断的必然性的概念。

第19节 我们所赋予鉴赏判断的主观的必然性是受制约的

鉴赏判断期望着每个人的赞同；谁说某一物为美时，他是要求每个人赞美这当前的对象并且应该说该物为美。所以，在审美判断里的应该是依照一切为了评判所必需的资料论据而说的，可是仍然仅能是有条件的。人们争取着每个人的同意，因为人们要为它找出人人所共同的根据；人们也能够期待这种同意，只要人们常常确知当前的场合是正确地包含

在那个作为赞同的规则根据之下。

第20节 一个鉴赏判断所要求的必然性的条件是共通感的观念

假使鉴赏判断（像知识判断那样）具有一个一定的客观原理，那么谁要是依据这原理下了判断，他将会宣称他的判断具有无条件的必然性。假使鉴赏判断没有任何原理，像单纯感官的趣味的判断，那么人们就完全不会想到它们的必然性。所以鉴赏判断必需具有一个主观性的原理，这原理只通过情感而不是通过概念，但仍然普遍有效地规定着何物令人愉快，何物令人不愉快。一个这样的原理却只能被视为一共通感，这共通感是和人们至今也称作共通感（*Sensus Communis*）的一般理解本质上有区别：后者（一般理解）是不按照情感，而是时时按照概念，固然通常只按照不明了地表示的原理判断着。

所以只在这个前提下，即有一个共通感（不是理解为外在的感觉，而是从我们的认识诸能力的自由活动来的结果），只在一个这样的共通感的前提下，我说，才能下鉴赏判断。

第21节 人们能不能有根据假定共通感？

知识与判断，连同那伴着它们的确信一起，必须能够普遍传达，否则它们与客体之间便不能一致：它们结合起来将仅仅是表象诸能力的主观的活动，正像怀疑论所要求的。但如果知识能够传达，那么那心意状态必须能够普遍传达，那就是说，认识能力与一般认识之间的一致，以及为了可以从其中获得认识而适合于（对象所赖以表现的）表象的这两者之比例，是必须能够普遍传达的。因为没有这个作为认识的主观条件便不能产生作为结果的知识。这种情形实际上随时实现着，如果一定的对象凭借感官把想象力推动去集合多样的东西，而想象力又把理智推动去统一这多样的东西使之成为概念。但是这认识诸能力的调协依照已知的客体的各异性而具有不同的比例。

但仍然必须有一个比例，以便两种心意力量所赖以彼此推动的这种内在关系，就（一定对象的）认识来说，对于这两种心意力量总是最有利的；而这调协只能经由情感（而不是依照概念）被规定着。

然而现在这调协本身必须能够普遍传达，从而我们对它的情感（在一定的表象里）也必须能够普遍传达；一种情感的普遍传达性却以一种共通感为前提：所以这共通感是有理由被假定的，而且不是根据心理的观察，而仅仅是作为我们知识的普遍传达性的必要条件，这是在每一种逻辑和每一非怀疑论的知识原则里必须作为前提被肯定着的。

第22节 在鉴赏判断里假设的普遍赞同的必然性是一种主观的必然性，它在共通感的前提下作为客观的东西被表象着

在一切我们称某一事物为美的判断里，我们不容许任何人有异议，而我们并非把我们的判断放在概念之上，而只是根据情感：我们根据这种情感不是作为私人的情感，而是作为一种共同的情感。因此而假设的共通感，就不能建立在经验的基础上；因为它将赋予此类判断以权利，即其内部含有一个应该：它不是说，每个人都将要同意我们的判断，而是应该对它同意。所以共通感，根据它的判断而提出我的鉴赏判断作为一个例子，并且因此我赋予它范例的有效性，它是一理想的规范，在它的前提下人们就能够把一个与它协合的判断和在这判断里表示出对一对象的愉快颇有理由地对每个人构成法则：因为那原理固然是主观的，却仍然被设想为主观而普遍的（对每个人必然的观念），它涉及不同的诸判断者的一致性，就像对于一客观的判断一样，能够要求普遍的赞同；只要人确信它是正确地包含在那原理之下。

我们确实是设想一个共通感，这种不确定的规范为前提的：我们之敢于下鉴赏判断就证明了这一点。至于实际上是否有一个这样的共通感作为经验的可能性的构成原理，或是有更高級的理性的原理把它对我们仅仅作成节制的原理，以便在我们内部产生一个为了更高目的的共通感；鉴赏力是否原始的和自然的，抑或单是一种获得的和人为的能力的观念，以致鉴赏判断，连同它的普遍赞同的要求，事实上仅是一种理性要求，是一种要求产生感性形式的一致性，而那“应该”，就是说，每个人的情感和每个别人的个别的情感彼此符合的客观必然性只意味着彼此一致的可能性，而鉴赏判断只是这个原理的应用之一个实例：关于这些我们在此尚不愿也不能加以研究，而我们现在只从事于分解鉴赏能力直到它的成分和最后把诸成分统一于一个共通感的观念中。

从第四个契机总结出来的对美的说明

美是不依赖概念而被当作一种必然的愉快的对象。

对于分析论第一章的总注

从以上的分析引申出来的总结，可以见到一切都归宿于鉴赏的概念：鉴赏是关联着想象力的自由的合规律性的对于对象的判定能力。如果现在在鉴赏判断里想象力必须在它的自由性里被考察着的话，那么它将首先不被视为再现，像它服从着联想律时那样，而是被视为创造性的和自发的（作为可能的直观的任意的诸形式的创造者）。固然它在把握眼前某一对象时是被束缚于这客体的一定的形式，而且在这限度内没有自由活动之余地（像在做诗里），而我们仍然可理解：对象正是能给予它这样一个形式，这形式含有多样的统一，正像想象力在自由活动时，在和悟性的合规律性一般协调中可能设想出来的一样。但是说想象力是自由的却又是本身具有规律的，这就是说，它是自主的，这是一个矛盾。唯独悟性能够提供规律。如果想象力却被迫按照一定的规律去进行，那么它的成果将在形式方面被概念规定着，照它所应该的那样。但是这样一来我们上面所述的那种愉快却不是对于美，而是对于善（对于完满性，自然只是形式方面的）的愉快，而这判断不是通过鉴赏的判断了。这将成为一个没有规律的合规律性和想象力对悟性的主观性的协调一致而并非有客观性的（协调一致），因表象是对于一对象的一定的概念联结着，将能和悟性的自由的合规律性（这也被称为没有目的的合目的性）及和一个鉴赏判断的特异性单独地共同存在着。

几何学合规则的形象，一个圆形，正方形，正六面体等，被鉴赏评判家们通常引来作为美的最单纯的和毫无疑问的例证；但是它们之所以被称为合规则，正因为它们除了这样不能用别的方法表象出来，亦即它们被视为是一个概念的单纯表现，这概念给那形象指定了规律（唯有依这规律它才有可能）。所以在这里必有一方面是错误的：或是那些鉴赏评判家的判断，赋予所设想的形象以美，或是我们的判断，认为美必须要不依赖概念的合目的性。

没有人能够轻易地下一个判断，说一个具有鉴赏力的人在一个正圆形上较之在一个歪曲的轮廓上，在一个等边等角正方形上较之在一倾斜的，不等边的，即歪曲的四方形上获得更多的愉快；因为对于这只要常识而不需要任何鉴赏力。在企图判定例如一个场所的广大，或明白各部分相互间及对整体的关系时，那就只需要合规律的形象并且要其中最简单的种类；而愉快不是直接基于形象的观照上，而是基于形象对于各项目的有用性之上。一个房间，它的墙壁构成斜角，一个同样的庭园场子，以至一切破坏了形象对称的如在动物（譬如独眼）中，在建筑或花床，是令人不愉快的，因为它违反目的，不仅是实践地在这些动物的一定的应用里，而且也对于在一切可能意图中的评判里；在鉴赏判断的场合就不是这样了，当鉴赏判断是纯粹的时，愉快或不愉快是不顾及用途或目的的，而是直接地和对象的单纯观照接合着。

导向一个对象的概念的合规则性，是不可缺少的条件，来把这对象掌握在一个单一的表象里并将多样性在这表象的形式里来规定。这个规定就认识来说是个目的。在这个关系里它也时时和愉快结合着（这愉快伴随着每一纵然只是可疑的意图的实现）。这却单是对于满足了一个课题的解决的赞许，而不是心意诸力和我们称之为美的东西的一个自由的无规定而合目的性的娱乐，在这里悟性对想象力而不是想象力对悟性服务。

在一个只通过意图才有可能的物件，在一个建筑，甚至于在一个动物，那建立于对称里的合法则性必须表现出观照的统一性来。这观照的统一性伴着目的的概念而同样隶属于认识。但是在一个仅是表象诸能力的自由活动（却在这样的条件下，即悟性在此不受到打击）被持续着的场合，在娱乐园里、室内装饰里、一些有趣味的家具里等，强制的合规则性便尽可能地避免掉；关于庭园的英国趣味，对于家具的巴洛克趣味竟驱使想象力的自由达到光怪陆离的程度，而在这摆脱一切规则的强制中恰好肯定着这场合，在这场合里鉴赏力在想象力的诸设计中能够表示它的最大的完满性。

一切僵硬的合规则性（接近数学的合规则性）本身就含有那违反趣味的成分：它不能给予观照它时持久的乐趣；而是当它若不是显著的以认识或一个一定的实践目的为意图时令人厌倦。与此相反的是，那能使想象力自在地和有目的地活动的东西，它对我们是时时新颖的，人们不会疲于欣赏它。马尔斯顿在他关于苏门答腊的描绘曾指出，在那里大自然的自由的美处处包围了观者，而因此对他不再具有多少吸引力；与此相反，一个胡椒园，藤萝蔓绕的枝干在其中构成两条平行的林荫路，当他在森林中忽然碰见这胡椒园时，这对于他便具有很多的魅力。他由此得出结论：野生的、在现象上看是不规则的美，只对于看饱了合规则性的美的人以其变化而引起愉快感。但是只要他做一个试验，一整天停留在他的胡椒园里，使他内心感到，如果悟性经由合规则性把自己置于他处处所需要的秩序井然的情调里，那对象将不会长久地令他感到有趣，甚至于对他的想象力加上了可厌的强制；与此相反，那富于多样性到了豪奢程度的大自然，它不服从于任何人为的规则，却能对他的鉴赏不断地提供粮食。——甚至于我们不能纳进任何音乐规则的鸟鸣，好像含有更多的自由，并因此比起人类的歌声来是更加有趣，而歌声是按照音乐艺术的一切规则来演唱

的。因为这后者，如果多次并长时间重复着，早就会令人深深厌倦。但是此地我们恐怕是把对于一个可爱的小动物的欢乐的同情和它的歌的美互易了。它的歌，如果被人们完全准确地模仿出来（像今日对于夜莺的鸣声所做的那样），这对于我们的耳朵将是十分没趣的。

还要区别美的对象和对于对象的美的眺望（这对象常常因遥远的距离不再能认识得清晰）。在后者里面似乎鉴赏力不单是抓住想象力在这视野里所把握到的；而更多地是在于想象力有机会去做诗，那就是说它把握着真正的幻想；心意保持着这些幻想，当它经由冲击着眼帘的多样性连续地唤起来的时候；就像看见一个壁炉火焰的流动不停的或一小溪潺潺流动的形象，二者并不是美，但对于想象力却带来了一种魅力，因为它们保持着它们的自由的活动。

[1] 这里作为根据的关于鉴赏的定义是：鉴赏乃是判断美的一种能力。判定一对象为美时所要求的是些什么呢，这必须从分析鉴赏判断才能发现。至于这种判断力在反省时所要注意的诸契机，我是遵从判断的逻辑功能的指导去寻求的（因为在鉴赏判断里永远含有它对于悟性的关系）。我首先探讨关于质的契机，因为对于美的审美判断，首先应该顾到质这方面。——原注

[2] Moment字义是指关键性的，决定性的东西，推动的主体，亦即要点，现依旧译为契机。又Kritik现一般译作“批判”，但康德用此字义着重在“考察，分析，清理”。——译注

[3] 美洲土人酋长。——译注

[4] 一个对于愉快的对象所下的判断，可能是完全无利害感，但却可以很有兴趣，那就是说，它不建立于任何利害感之上而却产生出一个兴趣。一切纯粹的道德判断就是这一类。但鉴赏判断本身也并不建立任何利害兴趣，只是在社会里具有鉴赏力是有趣的事，这理由将在后面指出。——原注

[5] 一个对于享乐的义务是显然地不合理。同样一个对一切以享受为目的诸行为的所谓义务也必是不合理的：尽管人们如何愿意把它设想或粉饰为什么精神性的东西，以及设想它也是一种神秘的、所谓天上的享乐。——原注

[6] 鉴赏力或可译口味。——译注

[7] 指普遍性。——译注

[8] 观念Idee，亦可译理念或理想目标。——译注

[9] 确定他的判断是鉴赏判断。——译注

[10] 指客观关系。——译注

[11] Euler, 1707—1783, 德国天才的数学家。——译注

[12] 指鲍谟伽敦。——译注

[13] 关于语言艺术的鉴赏的范本，必须在一种已不通用的和艰深的语言里去寻找：第一，可以不须遭受变化，这是活的语言不可避免要碰到的，高尚的成了平凡，通常的陈旧了，新造的只通行一短时期；第二，它具有一定的语法，这种语法不因流行风尚而任意转变，但具有它的不变的法则。——原注

[14] 人们将见到，一个完全合规则的脸，画家请他坐着做模特的，通常是无所表现的：因为这脸不具有特性，亦即较之个性的特殊点更多地表达着种的观念。这种的特性夸张过分，便破坏了标准观念（种的合目的性），这就唤作漫画。经验也指出，那完全合规则的脸在内心里也通常暴露着一个平庸的人，我猜想（如果假定自然界是在外表表现着内在的诸比例）是由于这原因：因为，假使从心意诸禀赋里没有一种突出所必需的比例，这只能构成一个没有毛病的人，而不能从他期待人所唤作天才的那东西，在天才里自然界好像从心意诸能力的通常的关系中趋向唯一一种能力的优势。——原注

[15] 人们可以反对这个说明而引来作根据说：在那里是有诸物，人在它们身上见到一个合目的性的形式而不能在它们身上见到一个目的，例如常常从古老坟地里掘出来的石器，上面具有一个为了扎捆用的洞，这些石器固然在其形状里明显地暴露出一种合目的性，而人们不知道这目的，因此而不被认为美。但是，人把它们看作一件艺术品，这就已经足够使人必须承认它们的形状是与一些企图和一定的目的有关。因此在对它们直观之时也完全没有直接的欣赏。与此相反，一朵花，例如一朵郁金香，将被视为美，因为觉察它具有一定的合目的性，而当我们判定这合目的性时，却不能联系到任何目的。——原注

第二章 崇高的分析

第23节 从“美”的判定能力向“崇高”的判定能力的迁移

美和崇高在下列一点上是一致的，就是二者都是自身令人愉快的。再则两者的判断都不是感官的，也不是论理地规定着，而是以合乎反省判断为前提：因此那愉快既不系于一种感觉，像快适那样，也不系于一个规定的概念，像对善的愉快那样，但是仍然关联到概念，尽管是不确定的任何概念。因此这愉快是连系在单纯的表现上或表现的能力上，而在一定直观中的表现能力或想象力所作的表现是以悟性的或是理性的概念能力作为它的促进者，处于协合一致中。因此，两种判断（按：指美的判断和崇高的判断）都是单个的判断，但却自身对于每个主体具有普遍有效性，尽管它们仅能对快乐的情绪而不能对于对象的知识提出要求。

但是两种判断中间的差异也是显然的。自然界的美是建立于对象的形式，而这形式是成立于限制中。与此相反，崇高却是也能在对象的无形式中发见，当它身上无限或由于它（无形式的对象）的机缘无限被表象出来，而同时却又设想它是一个完整体：因此美好像被认为是一个不确定的悟性概念的，崇高却是一个理性概念的表现。于是在前者愉快是和质结合着，在后者却是和量结合着。并且后者的愉快就它的样式说也是和前者不同的：前者（美）直接在自身携带着一种促进生命的感觉，并且因此能够结合着一种活跃的游戏的想象力的魅力刺激；而后者（崇高的情绪）是一种仅能间接产生的愉快；那就是这样的，它经历着一个瞬间的生命力的阻滞，而立刻继之以生命力的因而更加强烈的喷射，崇高的感觉产生了。它的感动不是游戏，而好像是想象力活动中的严肃。所以崇高同媚人的魅力不能和合，而且心情不只是被吸引着，同时又不断地反复地被拒绝着。对于崇高的愉快不只是含着积极的快乐，更多地是惊叹或崇敬，这就可称作消极的快乐。

崇高和美的最重要的和内在的差异是这样的：如果我们在这里正当地把崇高就它在自然对象上来观察（艺术里的崇高常常是局限于和自然协合的条件之下），自然美（那独立性的）自身在它的形式里带着一种合目的性，对象由于这个对于我们的判断力好像预先被规定着了，而这样就自身构成一个愉快的对象；与此相反，在我们内心，不经过思维，只在观赏中激起崇高情绪的，就形式说来它固然和我们的判断力相抵触，不适合我们的表达机能，而因此好像对于想象力是强暴的，但却正因此可能更评赞为崇高。

人们立刻可以看出，如果我们称任何自然的对象为崇高，这一般是不正确的表达，尽管我们能够完全正确地把许多自然界对象称作美。因为一个本身被认做不符合目的的对象怎能用一个赞扬的名词来称谓它。我们只能这样说，这对象是适合于表达一个在我们心意里能够具有的崇高性；因为真正的崇高不能含在任何感性的形式里，而只涉及理性的观念：这些观念，虽然不可能有和它们恰正适合的表现形式，而正由于这种能被感性表出的不适合性，那些理性里的观念能被引动起来而召唤到情感的面前。所以广阔的，被风暴激怒的海洋不能称作崇高。它的景象只是可怕的。如果人们的心意要想通过这个景象达到一

种崇高感，他们必须把心意预先装满着一些观念，心意离开了感性，让自己被鼓动着和那含有更高合目的性的观念相交涉着。

这独立的自然美使我们发现自然的一种技术，这技术把自然对我们表象为一个按照规律的体系，而这些规律的原则是在我们的整个悟性能力里不能见到的；这就是当我们运用判断力于诸现象时涉及一种合目的性，由于这个合目的性诸现象不仅仅隶属那在它的无目的的性的机械主义中的自然，而是同时必须判定为隶属于类似艺术的东西。这自然美固然不曾真正地扩大我们对于自然对象的知识，但是仍然扩大了对自然的观念，这就是从自然作为单纯的机械性扩大到自然作为艺术的概念。而这就导引我们深入地研究这样一种形式的可能性。但是我们在自然中所通常称为崇高的现象里，却不具有任何东西导引我们到任何种特殊的客观原理和符合这原理的自然界的形式。它们（按指自然里的崇高现象）却更多地是在它们的大混乱或极狂野、极不规则的无秩序和荒芜里激引起崇高的观念，只要它们同时让我们见到伟大和力量。从这里可以看出，自然界的崇高概念比起它里面的美的概念远远不那么重要和有丰富的引申；而它根本不指示出自然本身里的任何合目的性，而只是在自然直观的可能运用中在我们内心里激起完全不系属于自然界的合目的性的感觉。关于自然界的美我们必须在我们以外去寻找一个根据，关于崇高只须在我们内部和思想的样式里，这种思想样式把崇高性带进自然的表象里去。这是必须预先加以注意的一点。崇高的观念要和自然界的合目的性完全分开。关于崇高的理论只应成为对自然界的合目的性的审美评判的一个附录。因为通过它不曾表象出自然里任何特殊的形式，而只从自然的表象发展着想象力的一个合目的性的运用而已。

第24节 关于崇高感研究的区分

在区分崇高感的对象之审美评判的诸契机的场合，分析工作能按照那同样的原则进行，像在分解鉴赏判断那里所已进行的一样。因为，对于崇高和对于美的愉快都必须就量来说是普遍有效的，就质来说是无利害感的，就关系来说是主观合目的性的，就情况来说须表象为必然的。在这一点上方法是和前一章的很少差别。人们只计算到下列一层，那就是：在前章，审美判断是涉及对象的形式，所以从研究“质”开始，在这里，我们所谓崇高的，却能够是无形式的，所以将从“量”开始，作为对于崇高之审美判断的第一个契机：理由可以从前节看出来。

但是对崇高的分析需要一种在美的分析那里可无须作的区分，即区分为数学的和力学的崇高。因为对美的鉴赏以心意的静观为前提，并须维持着它。

而崇高感觉评判对象时却在它自身结合着心意的运动，而这种运动应判定作为主观合目的性的（因崇高使人愉快）：这运动将经由想象力或是连系于认识能力，或是连系于意欲能力，在两种关系里那当前表象的合目的性却仅就这种能力的关系而加以判断（没有目的或利害感）：因依着第一种将把数学的情调，依第二种时将把力学的情调赋予对象，于是这对象将在所述的两种样式中作为崇高被表象着。

A 论数学的崇高

第25节 崇高的语义

我们所称呼为崇高的，就是全然伟大的东西。大和一个伟大的东西是完全两个不同的概念。与此相等，我们单纯地说：某物是大的，和我们说：它是全然（绝对地）伟大的，这是完全两回事。后者是说：它是无法较量的伟大的东西。而那个表白某物是大，或小，或平常，是意味着什么呢？它所指出的不是一个纯粹的悟性的概念；它更不是一个感官的直观；并且也不是一个理性概念，因它在自身完全不带有任何一认识的原理。所以它必须是判断力的一个概念，或是来源于这个而以——连系到判断力的——一个表象的主观合目的性为基础。某物是一个大小（量），这是可以从这物自身不经过和别物的比较而察看出来，假使它是多数同类的结合而构成一体。至于它多么大，就时时需要别一个具有大小（量）的东西作为衡量的尺度。但因为量的判定中不仅仅系于多量（数），而且也系于（尺度）单位的大小，而后者的大小又需要某一别的作为衡量的尺度：我们于是见到，诸现象的量的规定根本不能从一个量提供一绝对的概念，而在一切时候只是一个比较概念。

假使我只是说，某物大，这就好似我心中完全没有比较的意思，至少没有用客观尺度，因为这话完全没有规定这物是多大。但这衡量的尺度尽管只是主观的，而这个判断并不减少它对于普遍同意的要求。判断：这个人美，和判断：他是大，这些判断并不限制自己于下判断的主体之内，而是像理论判断那样要求着每个人的同意。

因为在一个把某物一般地称为人的判断里，不单是要说这物具有一个量，而且将这大赋予它，超于一切其他同类之物，却又不确定地指出这个优越点：这样对于它固然是拿了一个尺度做基础，这个尺度是推断每个人能够接受的，但这个尺度只能运用在量的审美判断上，不能用在逻辑（数学规定）上面，因为它仅是一主观地在对于量的反省判断中作为基础的尺度。此外，它（这尺度）可能是经验中来的，例如我们熟识的人，某一种动物、树木、房屋、山等，或是先验赋予的尺度，由于判断主体的缺陷而被局限于在具体中表现时的主观条件：例如作为实践里某一品德的大小，或在一国土里公共自由及正义的量，或在理论中正确性的大小，或在一个观察或测量中不准确性的多寡等等。

现在这里可注意的是：尽管我们对于对象没有利害感，这就是说对象的存在我们是不关心的，但单是这对象的大，纵然它被视作无形，能够引起愉快，而这个又是能普遍传达的，这就是包含着在我们认识能力的运用中主观合目的性的意识；但这愉快不是在对象那里（因它可以是无形式的）的一种愉快，而是在于想象力自身的扩大。在美那里，反省的判断力见到自己对于认识一般是合目的地协调着的。

如果我们（在上面的限制下）简单地说某物是大，这就不是一个数学规定着的，而仅是对于这物的表象的一个反省判断，这表象是主观地适合着我们认识能力在对于大的估量中一定的运用。并且结合这种表象时有一种崇敬，而对于我们简单称呼为渺小的东西却是一种轻蔑。此外对于事物作大或小的评判是广泛地应用于一切事物的，连它们的一切性质都在内。因此连美都有大小，理由是：凡是依照判断力的指示在直观里所能表现的，（亦即审美地表象着的）都是现象，因而都也是量。

但是假使我们对某物不仅称为大，而全部地，绝对地，在任何角度（超越一切比较）称为大，这就是崇高。那么人们就可以看到：我们对于它是只允许在它内部，不得在它以

外寻找适合的尺度。它是一种只能自身相等的大。由此得出结论：崇高不存在于自然的事物里，而只能在我们的观念里寻找。至于是在哪些观念里，就须保留到演绎部分了。

上面的说明也可以这样表达：崇高是一切和它较量的东西都是比它小的东西。人们在这里容易看到：在自然里不能有任何物，不管我们评它是多么大，在另一关系中观察它，不会降低到无穷小；而反过来，也不能有任何物那么小，在用更小的尺度比较时，对我们的想象力来说不扩大成为一个世界伟物。望远镜对于前者，显微镜对于后者给我们丰富的资料。所以，凡能成为感官对象的，在这个观点上，没有能够称作崇高的。但是正是因为：在我们的想象力里具有一个进展到无限的企图，而我们的理性里却要求着绝对的整体作为一个现实的观念，于是我们对感官世界诸物的量的估计能力的不适合性恰正在我们内部唤醒一个超感性能力的感觉。

判断力在自然的方式里运用某些事物使成为超感性能力的（感觉），这正是绝对的大，并不是那感官的对象，和它相比，每种别的运用是小。所以应该称作崇高的不是那个对象，而是那精神情调，通过某一个的使“反省判断力”活动起来的表象。

于是我们可以在上述崇高的诸解说公式以外增加下列的公式：崇高是：仅仅由于能够思维它，证实了一个超越任何感官尺度的心意能力。

第26节 达到崇高观念所必要的对自然事物的大的评量

通过数概念的评量（或是它的代数符号的）是数学的，而在单纯直观里（依据眼睛的估量）的却是审美的。我们固然能够通过数字（通过进向无限的诸数系列以接近着）对于多么宏大获得确定的概念，在这里数的单位即是尺度。在这范围内一切逻辑的对大的评量是数学的。但是因为在这里尺度的大小必须认为已经是共晓的。那么，如果这尺度的单位又只能通过数字来作数学的估量，而这数量的单位必须又是另一个尺度，我们永远不能具有一个最初的或基本的尺度，因而也不能从一个给予了的大具有确定的概念。所以对于基本尺度的大的估量只能建立于人们在直观里把它直接把握住并且能够经由想象力运用它来表现数概念！这就是：自然界事物的一切大小的估量最后是审美的（这就是说主观地，而不是客观地被规定着的）。

对于数学的估量固然是没有所谓最大的量，但对于审美的却有一个最大（限度）的量。对于这个量，我说，如果它已被判定为绝对的尺度，越过了它在主观上（即对于主体）不可能更大，那么它就在自身带有崇高的观念而引起那种感动，这感动是那通过数字的数学的估量所不能引起的，（除非那个审美的基本尺度同时也在构象力里生动地存留着）因为后者须永远是表现着那在和别的同类的比较中的相对的大，又在心情能在一个直观里所把握到的范围内。而前者却是表示着绝对的数量。

直观地把一个量吸收到构象力里来，使它能够用作尺度或用数来估量的单位，必须具有这个机能的两个行动，即把握（*Opprehensio*）和总括（*Comprehensio aesthetica*）。把握是没有困难的：因为它能无止境地进行着，但把握愈向前进时，综括却愈过愈困难，而不久就将达到它的最高点，即是审美地估量大的最饱和的尺度。因为如果把握过程已经走到那么远，即那构象力里起初在感觉直观里所把握的诸部分表象已经开始熄灭，由于这

构象力向前把握着多量的表象：它在这一方面获得多少，就将在那一方面损失多少，在总括里将达到一个不能再逾越的量。

从这里我们可以解释沙法理（Savary）在他的埃及报告里所指出的：人们要想从金字塔的全面的大受到感动，不可走得太近，也不要离得太远。在后面这场合里被把握的各部分（相互积累的石块）只是模糊地被表象着，它们的表象对于主体的审美判断不产生影响了。但是在前面那场合里眼睛需要一些时间才能完成从基础到顶尖的把握，而当构象力尚未把握上面顶尖时，下层却又部分地消失掉了，全面的把握永远不能完成。但是这也足够解释人们第一步踏进圣彼得大教堂时所受到的震惊和一种惶惑，如人们所常述的。这里是一种感觉，感到自己的构象力不再能适合这大全体的观念，来把它表达出，构象力在这观念里达到它的顶点了，而在努力再把它扩张时就会回头沉落到自己里面，却因此陷进一种动人的愉快里。

现在我还不愿触到这种愉快的根源，这根源是连结着一个人们最不曾预期到的表象，它使我们觉察到这表象对于我们的判断力在估计量的大小中的不适应，因此也就是在主观方面不符合目的。我现在只是指出，如果审美判断是纯粹的（不和任何作为理性判断的且的性的判断混合着）并且在它上面给予我以一个完全符合审美判断力批判的模范，人们就应该把崇高（壮美）不是在艺术成品（如建筑，柱子等）里指出，在那里人类的目的规定着形式和大小，也不是在某某自然物，在这些自然物的概念里已经在自身带有一个规定的且的（如具有已被知悉的自然任务的动物等）而只是在粗糙的自然（并且在这里也只是当它自身没有魅力或由于实际危险的动人性）而仅仅是由于它具有着大。因为在这一类的表象里自然不含有所谓怪异（也不内含所谓华美或丑陋），这个被把握的大，无论它扩张到人们所愿意的多么远，只要它能够经由想象力概括成为一个整体。一个对象可称为过大（ungeheuer），如果由于它的大，已消灭了它自身的目的，而这目的是构成这对象的概念的。但是奇大（Kolossalich）却可称呼一个概念的表达，这概念几乎对于一切的表达都仍感太大，（邻近到那相对的过大）：因为由于这对象的直观对于我们的把握能力几乎太大了，这个概念表达的目的遇到困难。一个纯粹的对于崇高的判断都必须完全没有对象的目的作为规定的根基，假使这判断应成为审美的而不与任何一个悟性或理性判断相混合。

因为一切对于单纯反省判断力产生愉快而无利害感的对象，必须在它的表象里是主观性的，并且作为这个，它在自身带有普遍有效的合目的性，尽管在这里并没有这个对象的形式的合目的性来提供批判的根据，那么，我们要问：什么是这个主观的合目的性？并且由于什么它（指主观合目的性）被立为标准，以便在大的估计里把一个根基给予普遍有效的愉快。而且这大的估计会被推高到我们的想象能力在表达一个大的概念中不能再相应的程度。

想象力在表象大所需要的综合里没有任何阻碍时向前进展，自然趋向无限，但是悟性却用数的概念引导着它，那想象力必须对此提供图式：并且在这个属于逻辑性的对大的估计量的手续里固然有某些按照一个目的的概念客观的合目的性存在着（如每一测量就是），但并没有某些对于审美判断力愉快的和合目的性的东西。就是在这个有意图的合目的性里也没有任何物逼迫着推动那尺度的量，即总括许多东西于一个直观里达到想象力机能的边界，并且推到那样远，如它在表达里仅能企及的场合。因为在那对于数学的大的悟性的估计中人们只能走那么远，如人们在单位的总括推到数字10（在十进法里），或推到数字4（在四进法里）。这以后的量（大小）的创构却是在集合里，或假使量在直观里被给予着，在把握时只是级进地进行着。无论你是选择着下面这方法：想象力总括着一个量成为

单位，使它能在一眼就被把握到，例如一尺或一竿，或那一方法：想象力对一德国里，以至一地球直径，固然能把握着，却不能总合在想象力的直观里，悟性在这种量的估计里正是同样得到满足。在两个场合里逻辑的量的估计无阻碍地进向无限。

但是现在心情向自己内里听受理性的声音，理性对于一切的被给予的大甚至于就是那些永远不能要求着全整体地被把握，却（在感性的表象里）作为全体被判定着的，也要总括在一个直观里，并且要求对于一个进展着生长着的数的系列能有表达，无限（空间和流逝的时间）也不在例外，甚至于不可避免把这个（在普通的理性的判断里）认为是全整地（按照着它的全体）被给予着。

无限却根本上是（不仅在比较上）大的。和它相比，一切别的和它同类中的量都小了。但是，最主要的是，能够把它作为一个整体来思想，这就已表示着心意的一种机能，这机能超越了感官的一切尺度。因为这需要一种总括，这总括提供一个尺度作为单位，这尺度须对于无限具有一个规定的，在数字中表示的关系：而这却是不可能的。为了能够思想那给予的无限而不至有矛盾，在人的心情里需要有一种机能，这机能是超越着感性的。因为只有通过这个机能和它的一个物的真体（*noumenon*）的观念，感性世界里的无限才能在纯粹理智的大的估计中在一个概念之下总合起来，尽管在数学的估计中通过数的概念是永不能被思维的。那物的真体的观念自身不能被直观，但仍是替世界观作为单纯现象，赋予着基础的。自身是一种机能，它能够思维那超感性的（在它的理性的根底里）直观的无限性，作为被给予了的。它超越了一切感性的尺度并且是大到超过一切数学估量的机能。固然不是在理论的目的里便于认识机能，但仍然是作为心情的扩张。这心情感觉着自己能够在另一目的（实践的目的）里超越过感性的局限。

所以自然界是崇高的，在那些观象里，这些现象的直观在自身带着它们的无限性的观念。后者只能在下列情况下实现，这就是经过我们的想象力，在对于一个对象的大的估量中，极尽最大努力仍不能和它相应。但是在数学的对大的估计里，想象力是能适应每一对象的，以便为这估计赋予一个足够应用的尺度，因为悟性里的数的概念能够通过累进创造适应每一个被给予的大的尺度。所以在对于大的审美的估量里，——它从事综括的努力超越着想象力的功能来把累进着的把握过程升入一个直观的总体，这必须在审美的估量里被感觉到，并且同时觉察到这种无限的累进的能力对于对象不能相应，把握住一个悟性费最少的努力适应于大的估计的基本尺度，而用来从事于大的估计。但自然界的实际不变动的基本尺度就是它的绝对的全体，这就是它作为现象总括起来的无限。这个基本尺度却是在自身是一矛盾的概念（因为一个级进的绝对全体而没有终点是不可能的）：于是那自然对象的“大”——想象力在把它全部总括机能尽用在它上面而无结果——必然把自然概念引导到一个超感性的根基（作为自然和我们思维机能的基础）。这根基是超越一切感性尺度的大，因此它不仅使我们把这个对象，更多地是把那估计它时候的内心的情调评判为崇高。

所以，就像那审美的判断力在评定“美”时把想象力在它自由的活动中联系着悟性，以便和它（悟性）的一般概念（不规定着这些概念）相合致，它（审美的判断力）使这同一机能在评定一对象作为崇高时联系着理性，以便主观地和它（理性）的观念（不规定着何观念）相合致，这就是说产生出一种内心的情调，这情调符合着那一种情调并和它协调着，这就是一定的观念（实践的观念）对情绪发生影响时所产生出来的情调。

从这里人们也可以看出，真正的崇高只能在评判者的心情里寻找，不是在自然对象里。对于自然对象的评判引起了对于它的情调。谁会把杂乱无章的山岳群，它们的冰峰相

互乱叠着，或阴惨的狂野的海洋唤作崇高呢？但是心情感到在它的欣赏里自己被提高了，当他在观照这些对象时不顾及它们的形式，而让自己放任着想象力和一种——虽然没有连结着一个固定目的——单是扩张着它们的理性，然而同时却又发见想象力的全部势力仍然不能应合它的诸观念。

自然界的数学的崇高的诸例子在单纯的观赏中，对我们提供了一切这些场合，在这场合里不是一个较大的数的概念而宁是一个大的单位作为尺度（为了缩短数的系列）赋予了想象力。我们按照人的高度估量的一棵树，固然可以对一个山提供估量的尺度，假使这个山有一公里高，它就能够用来做一个单位以表达地球直径的数字，使地球直径具体化。地球直径又可以用于我们知悉的行星体系，后者又可以用来估量星河体系。至于那类不可计量的星河体系，被称为星云群的，这星云群可能自身又构成一个这类的体系，使我们在此不能期望有止境。在审美地评赏这样一个不能测量的全体时这“崇高”不再是存于数量的大，而是存于我们愈向前进时就永远愈益碰到更大的单位。宇宙构造的系统区分提供了这一点，这使自然界的一切大物永远又显得渺小，实际上是表象我们的想象力在它的全部的无止境中，并且和它一起这大自然面对着理性的观念群时显得消失于无形，当它要想创造一个配得上这观念群的表达的时候。

第27节 评赏崇高中愉快的性质

我们感觉着我们的能力不能达到一个观念——这观念对于我们是规律——这个感觉就是崇敬。但是那观念，它总括每一个对我们可能给予的现象进入一全体的直观，这个观念就是这样一个观念，它是通过一理性的规律附加于我们的，这理性是除掉那绝对的全体外不承认任何别的规定着的，对任何人有效和不变的尺度的。但是我们的想象力却证明：即使用最大的努力，在它所企求的总括一个给予了的对象进入一直观的全体（亦即表达理性观念的，对于观念作为一规律的时），也表现出它（想象力）的界限和不合致性，但是同时又见到实现这合致性是它的使命。所以那对于自然界里的崇高的感觉就是对于自己本身的使命的崇敬，而经由某一种暗换赋予了一自然界的对象（把这对于主体里的人类观念的崇敬变换为对于客体），这样就像似把我们的认识机能里的理性使命对于感性里最大机能的优越性形象化地表达出来了。

所以崇高感是一种不愉快的感觉，由于想象力在对大的审美的估量中和那通过理性的估量不合致，然而在这里同时引起一种愉快感，正是由于下列评判：即最大的感性机能的不合致性正是和理性观念相应合。而这对于理性观念的企望和努力，对我们正是规律。这对我们就是（理性的）规律，并且属于我们的使命，一切在自然界里对我们作为大的对象，在和那理性的观念相比较时，将被估量为小。而这在我们心里所激起的超感性的使命的感觉，和那规律恰相应合着。但想象力在表达那估量大的单位时它的最大的企图是联系到某一绝对的大东西，因此也就是对于理性的规律的一种关联；而单把这个承认作“大”的最高尺度。当我们的内心感觉着一切感性的尺度对于理性中的大的估量不合致时，这个内心里的（不合致的）感觉却正和理性的规律相应合，并且是一种不愉快，这不愉快是我们的超感性的使命的情感在我们内里激引起的。但按照着这超感性的使命发现感性界的每个尺度不适合理性里的观念，这却正是合目的，因此也就是愉快的。

心情在自然界的崇高的表象中感到自己受到激动；而在同样场合里对于“美”的审美判

断中却是处于静观状态。这个激动（尤以在它开始时），能够和一种震撼相比拟；这就是这一对象对我们同时快速地交换着拒绝和吸引。那个对于想象力超绝的东西（想象力在把握直观时被驱至此）就好像是一深渊，想象力害怕自己迷失在它里面，但是它对于理性里关于超绝东西的观念却并不是超绝的，它导致想象力一种这样的企图是合规律的；因此它对单纯的感性在同等的分量里抗拒着又重新吸引着。那判断自身在这里却仍然是审美的，因为它仅是心情诸能力（想象力和理性）的主观活动通过它们的对立表象着和谐，而并无一个对于客体规定着的概念作为根基。因为像想象力和悟性在判定美里通过它们的一致性，想象力和理性却在此通过它们的对立性把心情诸能力的主观的合目的性引导出来。这就是一种下列情绪：感到我们有纯粹的，独立的理性，或具有一估量大的机能，这机能的优越性除掉通过下列的情况是不能使它明朗的：这就是通过那个机能的不足够性，这同一机能在（感性对象的）大的表达里，自身是没有限制的。

对一空间的测量（作为把握它）同时就是描述它，所以即是在想象里的客观运动和一个进展，但总括多样性以入于统一性——不是思想里的而是直观里的——即是把连续地被把握的纳入一个瞬间，这却是一个退回，这一个退回把想象力里的进展的时间条件重复扬弃而使那同时存在形象化。所以测量是想象力的一个主观的活动，由于这活动它对内心意识施行强制。那想象力所纳入一个直观里的“量”愈大，这测量施行的强制必然愈使人感觉到。所以那企图，将一个对于大量的尺度吸收进一个单一的直观里来——把握它是要求着可觉察的时间的——这是一种表象形式。它从主观方面来看，是不合目的的，客观方面对于大的估量却是需求的，因此也是合目的的；但在这场合，这同一的强制势力，这个对于主体通过想象力施行着的，对于心灵的整个的规定却将被判定为合目的性的。

崇高情绪的质是：一种不愉快感，基于对一对象的审美评定机能，这不愉快感在这里面却同时是作为合目的的被表象着：这是因此而可能的，即那自己的“无能”发现着这同一主体意识到它自身的无限制的机能，而我们心情只能通过前者来审美地评判后者（译者按：即通过无能之感发现着自身的无限能力）。

在逻辑的对大的估量中我们认识到，那种不可能性是客观的，即通过空间时间中感性世界诸物测量的进展以达到绝对的全体。这就是一种不可能性，把无限作为给予了的东西来思维，而不仅仅是作为主观的，这就是作为无能力去把握：因为这里全然不是涉及把总括于一个直观里的程度作为尺度，而是一切归结于一个数概念。但是在一个审美的对大的估量中数概念必须去掉或变掉，而只有想象力达到把握一个尺度单位对于它是合目的性的（因此避免那关于相继地产生量概念的一个规律的概念）。假使一个量（一个大）已经几乎达到我们的总括于一直观能力的最高点，而想象力仍被要求通过数字的大小（我们自己知觉我们对此的能力是无止境的），以达到审美地总括于较大的单位，这样我们在心情中就感到我们审美地是包围在局限之内了。但是这个不愉快感究竟将作为合目的性而被表象着，这就是基于想象力必须扩张以企适应我们理性机能里的无限，亦即绝对适应那绝对全体的概念，也就是想象力机能的不合目的性对于理性诸观念和它们的呼唤终于仍表象为合目的性的。正由于这样，审美判断自身对于理性作为诸观念的源泉——这就是说，一个这样的知性的总括，对于它一切审美的事物是渺小的了——将成为主观地合目的性的。于是对象将作为崇高而用愉快来欣赏着，这愉快却是由不愉快的媒介才可能的。

关于自然界的力学的崇高

第28节 作为势力的自然

关于自然作为一种势力，乃是一种对于诸种大的障碍优越的机能。它叫作一种威力，假使它对于那自身具有力量的抵抗也是优越的。自然，在审美的评赏里看作力，而对我们不具有威力，这就是力学的崇高。

假使自然应该被我们评判为崇高，那么，它就必须作为激起恐惧的对象被表象着。（虽然不是反过来每个激起恐惧的对象在我们审美的判断里被看作崇高）因为在没有概念的审美的判定里，这对于诸障碍的优越性只能按抵抗的大小来判定。但现在我们所努力抵抗的对象是一灾祸。如果我们见到我们的力量对它不相应，它就是一个恐惧的对象了。所以，当它被看作为恐惧的对象的时候，对于审美的判断力自然只能在这范围内作为力量，亦即值得称作力学的崇高。

但是人们能够把一对象看作可怕的，却不对它怕——这就是假使我们对它这样地判断着：我们仅是对自己设思这场合：我们愿意对它实行抵抗，而一切的抵抗都将是无效的。道德君子敬畏着上帝，而不对它害怕，因为反抗上帝和他的训条的想法这是他不必忧虑会有的事情。但是每个这样的场合他却承认是可怕的，这就是他设想这场合在自身并不是不可能有的。

谁害怕着，他就不能对自然的崇高下评判，就像谁被偏爱和食欲支配时，就同样不能对美下评判。前者避开向一个使他恐惧的对象眺望。对于一个叫人认真感到恐怖的东西，是不可能发生快感的。所以从一个重压里解放出来的轻松会是一种愉快。而这愉快，因为它是一个从危险的解脱，就会同时抱定主意，不再去冒那个险了啊，甚至于不顾再回想到它，更不必说再度去寻找机会了。

高耸而下垂威胁着人的断岩，天边层层堆叠的乌云里面挟着闪电与雷鸣，火山在狂暴肆虐之中，飓风带着它摧毁了的荒墟，无边无界的海洋，怒涛狂啸着，一个洪流的高瀑，诸如此类的景象，在和它们相较量时，我们对它们抵拒的能力显得太渺小了。但是假使发现我们自己却是在安全地带，那么，这景象越可怕，就越对我们有吸引力。我们称呼这些对象为崇高，因它们提高了我们的精神力量越过平常的尺度，而让我们在内心发现另一种类的抵抗的能力，这赋予我们勇气来和自然界的全能威力的假象较量一下。

因为固然我们在自然界的不可度量性里，和在我们的能力不足以获得一个对它的领域作审美性的“大的”估量相适应的尺度中，发现我们的局限性、但是仍然在我们的理性能力里同时见到另一种非感性的尺度，这尺度把那无限自身作为单位来包括在它的下面，对于它，自然界中的一切是渺小的，因此在我们的心内发现一优越性超越那自身在不可度量中的自然界：所以它（自然在不可度量中）的威力之不可抵拒性虽然使我们作为自然物来

看，认识到我们物理上的无力，但却同时发现一种能力，判定我们不屈属于它，并且有一种对自然的优越性，在这种优越性上面建立着另一种类的自我维护，这种自我维护是和那受着外面的自然界侵袭因而能陷入危险的自我维护是不同的。在这里人类在我们的人格里面不被降低，纵使人将失败在那强力之下。照这样，自然界在我们的审美判断里，不是在它引起我们恐怖的范围内被评为崇高，而是因为它在我们内心里唤起我们的力量（就这些角度来看我们固然是屈服在它们的下面的），对于我们和我们的人格仍然并不看作是下述这样的势力，即：当它牵涉到我们的最高原则，对这些最高原则维护或放弃的时候，我们将要屈服在它的下面。所以，自然界在这里称作崇高，只是因为它提升想象力达到表述那些场合，在那场合里心情能够使自己感觉到它的使命的自身的崇高性超越了自然。

这种自我推重并不因下列原因而有所损失，即我们必须看到我们是安全的，以便能感觉到这使人兴奋鼓舞的愉快，这就是不要因为危险不是认真的，我们精神机能的崇高性也同样好像不是认真的了。因为这个愉快在这里只是涉及在这个场合里所发现的我们和机能的使命在我们本质里具有着对此的禀赋，对于它的发挥和训练却是我们自己的事和任务。尽管人们，当他的反思达到此点的时候，意识着他当前的其实的无能，在这里面却是真理。

固然这个原理好像是拉得太远并牵强附会，故而对一审美的判断显得太过：但对于人的观察却证明它的反面，并能成为最通常的判断的根据，虽然人对于它不常常自觉到。因为什么才是甚至对于野蛮人成为一最大叹赏的对象呢？这就是一个人，他不震惊，不畏惧，不躲避危险，而同时带着充分的思考来有力地从事它的工作。就是在最文明、最进步的社会里仍然存在着这种对战士的崇敬，不过人们还要求他们同时表示具有和平时期的德行，即温和、同情心，以及相当照顾到他自己人格风貌，正因为在这上面见到它的心情在危险中的不屈不挠性。所以人们尽管对于政治家和将军相比较谁更值得尊敬这一点上争论很多，审美的判断却肯定后者。甚至于战争，假使它用秩序和尊敬公民权利的神圣性进行着，它在自身也就具有崇高性，而同时使那用这方式进行战争的人民的的思想风度愈益崇高，当它冒的危险愈多而在这里面愈益勇敢地维护着自己时。因为与此相反，一个长时期的和平会使单纯的商务精神低级的自利主义，胆怯和软弱占上风，使人民的的思想风度趋于卑下。

反对我这种对崇高概念的解释——在把它隶属于力的范围内——人们会争论道：我们能够设想上帝在狂风暴雨里、在地震里，是他在震怒发威，而这时候我们若设想我们的精神对于这些影响是超越的，甚至于超过这威力的意图，这才是狂妄，同时是冒犯。在这里似乎没有对我们自己本性的崇高感，而基本情调更多的是拜倒，是颓丧和完全无能的感受，这个基本情调才配合这一对象的表现，并且通常在这些自然现象前是结合着对这对象的观念的。在宗教里面，一般地似乎拜倒，垂头祈祷，带着悔恨和恐怖的面貌表情是在上帝面前唯一合式的姿态，因此大多数的民族采取了它并且至今保持着它。但是这种心意情调却远远不曾和一个宗教的崇高的观念和它的对象自身必然地结合着。一个人，当他真实地畏惧着，因他在自身里见到畏惧的原因，他自知拿他的可耻的意图来抗拒一种力量，而这力量的意志是不可抵抗又同时将是公正的，这时他是不能处在一种情调状态里去惊叹上帝的壮伟，这需要一个能够静观的情致和完全自由的批评力。只有在那场合，他自觉到他的真诚的意图是合乎上帝的意思的，这时那自然威力的作用才在他内心唤醒对于那对方的本质的崇高性的观念，他认识到一种与这对方的意志相配合的意图的崇高性在他自己身内，由于这个他克服了对自然界威力的畏惧，而把这些威力不看作上帝发怒的表现。甚至于恭谦作为他的缺点的不留情的自我批判，这类缺点是很能在自觉良善意图中容易拿人的

本性里的脆弱性来掩饰的，这恭谦是一崇高的情调，是自己有意地屈服于自我责备的痛苦之下，以便逐步逐步地消灭那原因。只在这个样式里宗教内在地区别自己于迷信，迷信不是对于崇高的敬畏，而是对于威力超越的对象的惧怕与恐怖，骇倒的人基于内心情调看到自己屈服于对方的意志之下，却不是对它作高尚的估价：由于这，自然只会产生谄媚求恩以代替一个善行生活的宗教。

所以崇高不存于自然界的任何物内，而是内在于我们的心里，当我们能够自觉到我们超越着心内的自然和外面的自然——当它影响着我们时。一切在我们内心引起这类情感的（激动起我们的自然力量的威力属于这一类），因此唤作崇高（尽管不是在原本的意义里）。并且只是在那前提下，即那观念在我们内心和在对这观念的关联中，我们能够达到那对象的崇高性的观念，这就是：那对象不单是由于它在自然所表示的威力激动我们深心的崇敬，而且更多地是由于我们内部具有机能，无畏惧地去评判它，把我们的规定使命作为对它超越着来思维。

第29节 就情状来看对自然界的崇高的判断

美丽的自然有无数的事物，我们要求每个人同意我们对于它们的判断，并且我们期待着这种一致性而不常致于失错。但是关于自然里崇高的判断我们却不能期望那样容易获得一致。因为在这里，好像要求着的不仅是审美判断力，并且也是认识能力的大大的修养，这是基础，以便人们能够对于自然对象的这项优越性下一个判断。

心意对于崇高的情调要求着心意有一对于诸观念的感受性。因为在自然对于观念的不相应性里正是建立着那对于感性可怕的对象——自然对于观念的不相应性是以观念为前提以及想象力的紧张努力，想把自然作为一个图式来容纳观念。——这对象却同时又吸引着人：因为那是一种强力，理性把它施于感性，以便感性适应着它（理性）的本身的领域（即实践的领域）来扩大，并且让它眺望到那无限，这无限对于那感性是一无底深渊。事实上，若是没有道德诸观念的演进发展，那么，我们受过文化陶冶的人所称为崇高的对象，对于粗陋的人只显得可怖。他将在大自然在破坏中显示暴力的地方，在它的巨大规模的威力面前，他自己的力量消失于虚无时，他看到的将只是艰难、危险、困乏，包围着深陷在里面的人们。所以那好心肠的，此外却很懂事的沙福伊的农夫（如索热尔先生所记述的）毫不思虑地唤雪山的爱好者做傻子。谁能说他是完全没理的，假使那位观察者在这里冒危险，像大多数的旅行家常做的那样，只是由于爱好，或是为了将来能写一篇动人的描述。这一来他的目的，却是给予人们以教导，这教导里具有提高心灵的感觉，这正是这位好人在他的旅行里附带着给予他的读者们的。

但是对于大自然的崇高性的判断，虽然需要文化修养，（且超过对美的判断），却并不因此首先是由文化产生出来的和习俗性地导进社会的，而是它在人类的天性里有它的基础的。那就是对于（实践的）诸观念（即道德的诸观念）的情感是存在天赋里的。具有健康理性的人同时推断每人都禀具着，并且能对他要求着。

在这上面建立着赞同我们对崇高的审美判断的必然性，这种必然性是我们同时包含在这判断之内的。一个人对于我们认为美的自然事物淡漠，我们就怪他没有鉴赏力，这个人对于我所判为崇高的无动于衷，我们就说他没有情感。但这二者我们要求于每个人，并

且，假使他有一些文化的话，我们就设定他是具有着这些的；只是有这么一个差别，即：因为在前者里面（译者按：即对美的判断）判断力把想象力只是联系到作为概念的机能的悟性上面的，于是向每个人都要求着（赞同），在后者的场合（译者按：即对崇高的判断）却因为在里面想象力是联系到作为观念的机能的理性上面的，只在下面一个主观性的前提之下要求着（赞同），这就是人类内里的道德情绪，但是这个我们相信有权设定于每个人。

由于这样，我们对于这项审美的判断（译者按：即崇高判断）也赋予必然性。在审美判断的这个“情状”里，——即在它要求着必然性的情状里，——对于判断力的批判存在着一个主要的契机。因为它正在这些审美判断上使一个先验原理显示出来，而把它们从经验心理学里提升起来，——在经验心理原是它们将埋葬于愉快与痛苦的诸情绪的下面，（只是带着一个无所说明的形容词：精微的情感而已）——以便由于它们的媒介把判断力放置进以先验原理为基础的一类里去，而作为这一类又把它拖进先验哲学里去。

关于审美反省判断力的解说的总注

在和愉快感情的关系中，一个对象或是属于快适，或是属于美，或崇高，或善（绝对的）（*jucundum, pulchrum, sublime, honestum*）。

快适作为欲求的动机一般是属于同一种类的，不管它是从哪里来的和这个表象（客观地看来，是感官的或感觉的表象）是怎样相异的种别。因此在评判它对于心情的影响时只顾到那些刺激的量（同时的和相继的）并且有几分只顾到快适感觉的大小：而这个却只能让自己作为量来了解。它也没有教养作用，只是属于单纯的享乐而已。

美却与此相反，它要求着对象的某种一定质的表象，这质是能够被了解的和能被还原于概念的（即使在审美判断里并不引导到这上面去），并且由于它同时教人注意愉快情绪里的合目的性，因而也教养着人。

崇高只存在那个关系中，在那关系里感性的东西在自然的表象里被判定能够从事于可能的超感性的用途。

那绝对的善，主观方面，就它对情感发生的影响来评判（道德情感的对象）作为主体的诸能力的规定可能性通过一个绝对强制的规律的表象——它首先是通过一个基于先验的概念的必然性的情状来区别自己的，这必然性不但包含着要求每个人同意并且是命令，而它本身不是隶属于那对于审美的，而是对于纯粹智性的判断力。并且在一个不是单纯反省的，而是规定着的判断里它不是赋予自然，而宁是赋予自由。主体通过这个观念的规定可能性，并且这个主体也在感性上面遇到阻碍，同时却通过克服超越了他，能把这作为他的状况的变相来感觉，这就是道德的情绪，而这竟同审美的判断力和它的形式的诸条件在这范围内相近似，以至于它能够把那根据义务的行为之规律同时作为审美的，即作为崇高的或也作为美的来表象，而不损及它的纯洁性；但，假使人们要把它和快适的情感安放在自然的联系里去，那么，这就不会实现了。如果人们从以上对两种审美判断的解释引出结果，就会从那里得到以下的简短的说明：

美是那在单纯的（即不是依照悟性的一个概念以官能的感觉为媒介的）判定里令人愉快的。由此自身得出结论，即必须是没有一切的利害兴趣而令人愉快的。

壮美是那个通过它的对于官能的利益兴趣的反抗而令人愉快的。

这二者作为对审美的普遍有效性的判断的解释是归结于主观的根据，即：一方面是感性的根据，当它便利于悟性的静观时，另一方面与此相反，当这主观根据逆着这感性而协助实践理性的诸目的，但二者仍是结合于一个主体之内，在对道德情绪的关系中是合目的性的。美替我们准备着，对某一物，甚至于是自然界，爱好；壮美，（崇高）使我们在它反抗着我们的（感性的利害感时），崇敬它。

人们可以这样来描写崇高：它是（自然界的）一对象，它的表象规定着心意，认为自然是不能达到诸观念之表现的。

严格地讲，和逻辑地来考察，诸观念是不能表现出来的。但是如果我们为着直观自然界而扩张我们的经验性的表象能力（数学的或力学的），那么，理性就会不可避免地参加进来，它作为思维绝对总体的不受限制性的机能，而引起那心意的企图，（尽管是无效的）：使感官的表象去适合这个。（译者按：即适合这无限制的大全体）这个企图和那感觉——即感觉到通过想象力不能达到观念——自身是我们的心意里的主观地合目的性的表达，当我们为着心意的超感性的使运用想象力并且迫使我们，主观地把自然自身在它的整体性里，作为某些“超越性的东西”的表现来思维，而不能做到使这个表现是客观性的。

因为我们不久就会觉到，在空间和时间里的自然界是全然没有那个“绝对无待的”，因而也就没有绝对的大，而这却是被最普通的理性所要求着的。正由此，我们被提醒，我们只是和一个作为现象的自然界有交涉，而这个自然界本身却只被视为一个自然自体（这是理性在观念里所具有着的）的单纯表现。但这个“超感性的东西”的观念，我们固然不能进一步去规定它，因此对自然界作为这观念的表达不能来识知，而只能去思维，它（这观念）将通过一个事物对象在我们内心里唤醒，对于这对象的审美的评价迫着想象力达到它的极限，或是通过扩张（数学的），或是通过对心意的威力，这想象力基于情绪的一个使命的感觉（道德情绪），完全超越过自然的领域。根据这观点，对象的表象被评价为主观地合目的性的。

事实上对一个对大自然崇高的感觉是不能令人思维的，假使不是把它和心情的一种类似道德的情调相结合着。虽然对于自然的美的直接快感也是以某一种思想样式的自由性为前提和培育着的，这就是说这快感对官能享乐的是有独立性的，但通过这个更多地是自由在活动多过于在一合规律性的事务之下所表象着的：这却是人类道德的真正的特质，在这里理性必须对感性施加威力，只是在对崇高的审美判断中这个威力是表象为通过想象力自身，作为理性的一个工具，来发挥着的。

因此对于自然的崇高的愉快只是消极性的，（与此相反，对美的愉快却是积极性的）即一种通过想象力自身，夺去了想象力的自由的感觉，由于不是按照经验的使用法则，而是按照另一规律规定着的。通过这个，它（想象力）获得一种扩张和势力，这势力是大于它所牺牲掉的，这势力的根据是它自己所不识知的，代替着这个，它感觉着这牺牲或这剥夺，并且同时它自己所屈服着的原因。在观看高耸入云的山岳，无底的深渊，里面咆哮着激流，阴影深蔽着的，诱人忧郁冥思的荒原时，观看者被擒入一种状态，接近到受吓的惊呼，恐怖和神圣的战栗，却又知他自身是处在安全之中，不是真实的恐惧，只是一种企图，让我们用想象力达到那境界，以使感觉这同一个的机能的力量把那由此激起的心情的活动和心情的悠静结合在一起，以至于我们自己能对内在的和外在于我们的自然界超越，在它（自然）能影响我们的自觉幸福的范围以内因为依照着联想法则的想象力，那使我们的满意的状态是受着物理法则的支配；但正是它依照判断力的图式主义的诸原理（从而当它属于自由的支配的限度内）是理性和它的诸观念的工具。但是作为这个，它是一种势力，维持着我们对于自然诸影响的独立：把那按照前者是大的东西，作为小的来蔑视，并且这样把那绝对大的东西只在他自己本身的（主观的）使命里来安置。审美判断力的这种反省，升高自己达到对于理性的适合性，（却没有一个关于理性的规定的概念），表象着那对象自身由于想象力在它的对于理性（作为诸观念的机能）的最大限度的扩张中的客观的不适合性——却作为了主观的——合目的性。

人们在这里一般地应该注意，如上面所已提醒的，即是在判断力的先验的美学中必须只谈到纯粹的审美诸判断，因此不应从那些自然界的优美及崇高的诸对象里吸取例证，而

这些都是以一旦目的的概念为前提的。因为这样它将或是目的论的，或是自身只是根基于对一对象的感觉（愉快和痛苦）的，因而在第一场合里不是审美的，在第二场合里不单单是形式的合目的性的。如果人们称呼繁星满天的景象为崇高，那么，人们必须在评定它时，不是以诸世界的概念——这些世界被具有理性的东西居住着，我们眼睛所看见的在我们头上布满着空间的点点光亮的是作为那些世界的诸太阳在很合目的性地为它们安置的圈圈里运动着——作根据，而单是，如人所见，作为一广阔的包罗一切的穹窿；而且我们必须只在这个表象之下安放崇高，这是一个纯粹审美判断赋予这对象的。正是如此，我们观看海洋时，不是在用一些（非直接观照里所具有的）知识来丰富它的场合里去思维它，例如作为一个水族群居的广大的领域，作为大的水库以备蒸发，这些蒸发用云雾充塞空气以便丰饶陆地，或作为一种要素，它虽然使诸大陆隔离，却又使相互间的交通在它们里面成为可能：因为这只是一些目的论的判断。但人们必须把这海洋像诗人所做的那样，当他在静中观看时按照着眼前所显现的，看作一个清朗的水镜，仅只是被青天所界着；但是，如果它动荡了，就会像一吞噬一切的深渊，这就能够发见它的崇高雄伟。同样，我们也能谈人的形体里的崇高和优美，只是我们的判断不是依据目的性的概念，寻问他的肢体各部是为了什么目的，（这就不是纯粹的审美判断了）在我们的审美判断里不包括他们是否符合目的的问题，虽然它们也要不违反那些目的，这也是审美愉快的一个必要的条件。审美的合目的性是判断力在它的自由中的合规律性。对于对象的愉快是系属于那个关系，在这关系里是我们活跃着想象力的：只是它在自由的活动里自己为自身维持着这心意。设若与此相反，另一某事物，例如官能的感觉或悟性的概念规定着判断，那么，在这场合它固然是合规律性的，但却不是自由的判断力的判断了。

如果我们谈到知性的美或壮美，那么，第一点，这些术语是不完全正确的，因为它们都是审美的表象样式。假使我们仅仅是纯粹的知性者（或我们只是在思想里把我们看作是这种性质），就会在我们的内心里根本碰不到它们。第二点，尽管两者（知性的美与壮美）作为一个知性的（道德性的）愉快的对象固然在以下范围内可以和审美的愉快结合着，即当它不是基于任何利害关系时，但它们在那里面究竟仍然很难同后者结合为一，因为它们应该激动起一种兴趣，这兴趣，如果那表达要和审美评赏里的愉快相适应，这兴趣在这里面除掉作为通过一感性的兴趣外是不能实现的。这感性的兴趣是人们把它结合在那表达里面的。但因此又损伤了知性的合目的性，使它混浊不纯了。

一个纯粹和无条件的知性愉快的对象是那“道德律在它的威势中”，这威势是它在我们的内部对于心意的一切和每个在它前面先行的动机所施加的；并且因为这个威势在本质上只能通过牺牲使自己显示为审美的，（这就是一种掠夺，虽然是为了内在的自由，却又与此相反，在我们内心揭出这超感性的机能的不可窥探的深度和它的伸延到无限制的后果）：所以从审美方面来说，那愉快（在对感性的关系中）是消极性的，这就是说反抗着这利害感，但从知性方面来看，却是积极性的，并且和一种兴趣相结合着。由此得出结论：那知性的，在自身合目的性的（道德的）善，从审美角度来评判，必须表象为并不只是美，而更多的是崇高。因此它唤醒的是尊敬的情绪（这是轻视魅惑力的），更多过于爱与亲切的倾向。因为人的天性不是出乎自身，而是由于理性对感性所施的强迫来协应着“善”的。与此相反，我们在我们的外面或是也在我们内里（例如某些情操）所称呼为崇高的，只是表象为一种心意的力量，通过道德的原则克制了感性界的某些一定的阻碍，并且由此成为有趣味的。

对于后者我要再多谈一下。善的观念和情操结在一起唤作兴奋（Enthusiasm），这个心意状态似乎崇高到这样的情况，以致人们认为：没有它，伟大的事业不能完成。但是每

一情操在它的选择目的里是盲昧的^[16]或是它虽是通过理性获得的，而在执行中是盲昧的；因为它是心意的那一运动，它使对原则的自由思考不可能，以便按照这些原则来规定。因此它不能在任何一种形式里值得理性的愉快。就审美观点上来说“兴奋”是崇高的，因它是通过观念来奋发力量的。这给予心意以一种高扬，这种高扬是比较那个经由感性表象的推动是大大地增强了和更加持久。但是（这好像很奇怪）一个心意强调坚持它的原则时所表现的“漠然无情”也是崇高的，并且是在更加很优越的形式里。因为它同时具有纯粹理性的愉快。只有这样一种心意状态叫作高贵：（这个名词以后也应用到别的事物上去，例如屋宇、衣服、书法、身体态度等等）。如果这些事物不但引起惊异（超过了预期的新奇事物表象所引起的情操）并且引起惊赞（这是一种惊异，在新奇感消失后仍然存在）。这一现象的出现，是当观念在它们的表达里无意地和无技巧地和审美的愉快相协应着。

每一属于敢作敢为性质的情操（即是激起我们的力量的意识，克服着每一障碍）是审美上的崇高，例如愤怒，甚至于如绝望（例如愤懑的，而不是失去信心的绝望）。但属于软弱的，溶解的那一类的情操（这情操使反抗的努力自身成为不快的对象，）本身是没有任何的高贵，却能够算进心情态式的美里面去。因此那些能够强烈到成为情操的诸种感动也是很不相同的。人们有勇敢的，也有温柔的感动。后者，当他高升到情操时，是完全无用的；这一类的倾向唤作伤感的态度。一种对人同情的痛苦，它不愿意自己让人安慰，或者这痛苦是系于架空想象的不幸，以至于由空想达成错觉，仿佛成了真实的，如果我们让这样架空的痛苦来在我们心里，这就证明了和造成了一个温柔的，但同时是软弱的灵魂，这灵魂揭示着一个美的灵魂，这固然能称作空想的，却甚至于不能一次称作热情的。某些小说，哭哭啼啼的戏曲，肤浅的道德教条，它们玩弄着（但似是而非的）所谓高贵的意念，实际上使人心萎靡不振，对于严格的义务教条又失去感觉，使人对我们人格里人类庄严的一切尊敬，和人类的权利（这是和他们的幸福完全不同的东西），根本上一切坚固的诸原则，失去能力。又如一个宗教的说教，它宣传匍匐在地，卑鄙地求恩宠和胁肩谄媚，放弃一切对自己能力的信心，以对抗我们内部的罪恶；代替雄壮的决心，来动员我们内部在一切的脆弱中仍然残留的诸力量，以期克服各倾向。假的谦虚，它在自我蔑视里伪善的啜泣的后悔里和一个只是忍苦的心情悲态里，安置那一样式，即人们怎样才能使那最高存在满意！种种这些，是很难和属于美的事物相共处的，更谈不上和那能够列入心意状态的崇高性了。

但即使是那些强烈的诸心情感动，它们或是在教化的名义下和宗教的诸观念，或是作为只是属于文化而和包含一个社会利益的诸观念相结合着，即使它们扩张着想象力，也绝对不能够要求那个荣誉，说它是崇高性的表达，如果它们不留下一心意的情调，这心意的情调，虽然是间接地，却具有着对于那意识的影响，这意识就是那自觉到纯粹知性的合目的性在其自身所带有的——超感性的——东西的强度和决心的意识。因为一般地讲来，一切这类诸感动只是属于人们由于健康的原因而喜爱的运动。随着情绪活动的震荡后而来的舒适的疲倦，即是从我们内部一切生活精力重新恢复了平衡所产生的健康感的享受。归根结底，这种享乐是和那东方诸国的享乐家通过按摩他的身体，温和地压迫和屈折他的肌肉和关节所得的享受一样。只是在前者那动的原理大部分在我自身之内，而后者却与此相反，完全是从外面来的。所以有一些人自以为通过听一次布道就树立了自己，其实这里面却丝毫没有什么东西（没有任何善的格律的体系）建立起来，或者以为通过看一个悲剧改善了，其实他只是对于幸运地驱散了寂寞无聊而高兴。所以崇高必须和思想的样式关联着，这就是和诸格律关联着，以便赋予知性和理性诸观念以对于感性优胜的势力。

人们不必忧虑，对崇高的情绪会由于这一类的对感性完全消极性抽剥的表现方式会遭到减损；因为想象，尽管它在超越了感性的境地上见不到什么它能安顿自己的东西，却正是通过这些局限的祛除感到自己的无限制：并且那一游离孤独正是表现无限，这无限的表现固然因此除作为单纯消极的表现以外，不能有别的，它却仍然扩张了心灵。在犹太人的法典（出埃及记）里恐怕没有别处比下面的命令更为崇高的：“不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象来比拟上天，下地和地底下，水中的百物！”只有这个命令可以理解犹太民族在他的文明旺盛时期，当它把自己和别的民族相比较时，对它的宗教所感的热情，或穆罕默德教里注入自心内的那自尊心。同样，这情况也见于道德法则的表象和我们内心对于道德性的禀赋。那是一完全迷妄的忧虑，假使人们以为把道德性里的一切能赋予感性的东西全部消除掉，这道德性就会只是冷酷的，无生气的赞许，并且在自身不能伴有鼓动力或感动。恰正与此相反，因为，在那里，当诸感官在自己面前不再见到任何物时，而那不可错认的和不可磨灭的道德的观念却仍然留剩下来，这时却更加需要把那无限制的想象力的高扬加以抑制，不让它昂进到激情，这种需要更胜过由于害怕这些诸观念的无力便替它们在形象和幼稚的道具里找帮助。所以许多政府也乐于允许宗教尽量备这一类附属品，用此试图夺去下属把他的精神力扩张到超出界限的努力和能力。这些界限是人任意地设定的，并且通过这个，人们能够对于他，作为被动的，容易对付了。

道德性的纯洁的、高扬心灵的，单纯消极的表现与此相反，不带来何等狂谵幻想的危险，这狂谵幻想是一种迷妄，想超越感性的一切界限去看，这就是，依照诸原则去做梦（用理性来妄诞放肆）；正是因为在那里那个表现仅是消极的；因自由观念的不可究性割断了一切积极表现的道路：但在我们内心里的道德律是在它自身充足的，并且自本源地规定着，以至于绝不允许我们向它以外去找一个规定原理。如果热情能和迷妄，那么妄诞幻想就能和痴呆相比拟，后者（痴呆）是在一切东西里最不能和崇高相容的，为什么？因为它是穿凿可笑的。在作为情操的热情里想象力是无控制的。在作为妄诞的幻想里根深蒂固的偏执的癖性是无规则的。前者是一时的偶然，最健康的知性也会遇到。后者却是一个毁灭他的疾病。

朴素单纯，（无艺术的合目的性）就是自然界在崇高中的，也就是道德性在崇高中的样式，这道德性正是第二个（超感性的）自然，从它我们只知道那些诸规律，而不能通过直观来达到那在我们自己内心里的超感性的机能，这机能是含蕴着这立法的根据的。

还要指出的是，对美的和对崇高的愉快不仅是由于普遍的可传达性从其他的审美性的诸判断中辨别出来，而且由于这社会性的本质（在社会里它能被传达）获得一兴趣，尽管从一切社会脱离能被视作某种崇高，如果这脱离是基于超越一切感官利益以上的诸观念的，自己满足，即不需求社会，而非不喜社交，逃避社会，这是接近于崇高的，就像那对一切欲求的超脱。与此相反，由于厌世，仇恨人类而逃避人类，或是因为他把人类当作他的仇敌来畏惧，而对人羞怯胆小，一部分是丑恶，一部分是可鄙。尽管这样，仍有一样（所谓非本质地的）厌世，在许多好心肠的人的禀赋里具有这倾向，和年龄俱深，他对人类的善意仍然是充分仁慈的，但由于长期的痛苦经验已经使他对人类的喜悦心大大丧失了。因此倾向于孤独避世，空想的愿望寄托于一个冷静的乡居，或者（在年青的人们）梦想的幸福寄托于一个世人不知的孤岛，想在那里和他的小家庭共度一生。鲁滨逊式小说的作家和诗人正是那样善于利用这种人们心理的，这给我们提供了证据。在我们自己认为重要和伟大的目标的进行中间，人们相互给予一切能够想到的苦恼，是和那个观念：即他们能够是，假使他们意愿的话，正相矛盾，并且对那热烈的愿望，希望见到他们改善，那样地相反，因而，为了不恨他们——人是不能爱他们的——放弃一切社交的快乐，好像还是

自己的一个小小的牺牲呢。这种不是对于命运所加于别人的不幸的悲哀（在这场合同情是原因），而是对于人们相互制造不幸（在这场合悲哀是根基于在原则意义里的反感），这悲哀是崇高的，因为它是根基于诸观念的，而前者（译者按：即基于同情对于别人不幸而悲哀）却只能看作是差的。上面所说的既有才气又富于学识的索热尔（Saussure）在他的阿尔卑斯山旅行记里谈到沙福伊的山峰，“好人峰”，他说道：“在那里统治着某种无趣味的悲哀。”那么，他竟是认识到一种有趣味的悲哀了。荒寒寂寥的境界给予人们这种悲哀，人们能够设想自己身入此境，以便从此对世界不闻不问，这境界必须不是那样不可居，对人们只供应一个非常艰辛的活动场所。——我指出这一点，用意在于提醒：悲痛之情（不是气力沮丧的悲哀）也能列入勇敢的情绪，如果它是在道德观念里具有它的根据，如果它是植基于同情心，并且在这场合也表现可爱，那它就是单隶属于融解着的情绪，指出这一点为了使人注意：只有在前一场合的情调才是崇高的。

用现在已经阐述了的，关于审美判断的先验的解释，也可以和柏克（Burke）和我们中间许多思想敏锐的人士所作的生理学的解释作一比较了，看看对崇高和美的单纯的经验的解释将导向何处。^[17] 柏克，^[18] 在这一类的处理方法里也值得被看作最优越的作者，他在这方向里作出如下的论断：“崇高的情绪植根于自我保存的冲动和基于恐怖，这就是一种痛苦，这痛苦，因为它不致达到肉体部分的摧毁，就产生出一些活动，能够激起舒适的感觉，因它们从较细致的或较粗糙的脉络里净除了危险的和阻塞的涩滞物，固然不是产生了快乐，而是一种舒适的战栗，一种和恐惧混合着的安心”。（原著第223页）美，他认为它是基于爱，（他要把爱和嗜欲分别开来）他把它归结到“身体诸纤维的软弱，弛缓和萎缩，也就是在快乐面前的一种柔化、融解、疲惫、一种消沉、衰减、虚脱。”（原著第251—252页）他继而证实这种解释方式不仅是通过那些场合，在这里面想象力在和知性，并且甚至于和官能感觉的结合中能够在我们心里激起对美和对崇高的情绪。这种对心意诸现象的分析作为心理学的记述是非常美好的，并且对于经验的人类学的人们最喜爱的探究提供丰富的资料。不可否认，我们内心里的一切表象，不论它们是否客观上只是感性的，或完全理性的，在主观上是能够和快乐或痛苦结合在一起的，无论这二者将是怎样地不能觉察。（因为它们刺激着生活的情绪，并且它们中间任何一个，当它作为主体内的变态时，不能是漠然无感的）；甚至于像伊壁鸠鲁派所主张的，快乐和痛苦最后总归是身体的，尽管它们可能是从想象，或竟然是从悟性的表象开始的：因为生活而不具有身体器官的感觉，那只是他自己的存在的意识，而不是舒适或不快的感觉，这就是促进或阻滞生活力的。因为心意单纯在它自身仅只是生活（生活原理自己）。而阻滞或促进必须在它自身以外又仍在人以内，这就是在和它身体的结合里去寻找。

如果人们把那对于对象的愉快完全只安放在以下这场合，即对象只是通过刺激或通过感动使我们快乐，那么，人们就不能期待别人对我们作下的审美判断同意。因为关于这点，每个人有理由只问问他私人的感觉。但在这场合一切关于鉴赏的检察都停止了。除非把别人由于他们的判断的偶然的吻合的范例，对我们作成赞许的规范。我们都很可能反对这原则而依靠着自然的权利，把那基于直接感情的判断服从着自身的而不是别人的感觉。

所以，如果那鉴赏判断不能被看作是个人私人的，而必然看作是多数人的，按照着它的内在性质，这就是由于自身，不是为了给予别人的鉴赏做标本，如果人们这样地评定它，它可以要求每个人必须对他同意：那么，对这鉴赏判断必须有任何一（无论是客观性的或主观性的）先验原理作根基，人们通过探索心意变化的经验的规律是达不到这先验原理的：因为这些经验规律，只使人们认识如何判断，而不下命令，“应该怎样判断”，而且这命令是绝对的，同样，这命令并且以那种鉴赏判断为前提，即那愉快须直接地和一个表

象相结合着。所以审美判断之经验的解释常常可以作为开始，把材料收集起来供给一个较高极的考察。这能力的先验的探讨仍然是可能的，并且是本质地属于鉴赏的批判。因为鉴赏若没有先验的原理，它就不可能评判别人的诸批判，并且对它们也只能是好像具有某些的权利来下赞否的判决。剩下的属于审美判断力方面的分析首先包含着以下的部分：

[1] 情操（Affect）是和癖性（Leidennschaften）在种别上相异。前者只关系到情感，后者是属于意欲能力，并是一切这样的倾向，它们使一切想通过诸原则来规定放肆的欲望发生困难或是不可能。前者是爆发的和无思虑的，后者是持续的和考虑过的：所以不快意作为愤怒是一情操，但是作为恨（仇恨）是一癖性了。后者永不能够以及在任何关系中被称作崇高。因为在情操里任何的自由固然被阻滞了，而在癖性里却是被取消掉了。——原注

[2] 依照他的著作：《关于我们的美和崇高的概念之起源的研究》德译本。里加·哈蒂罗黑出版，1773年。——原注

[3] Edmund Burke（1729—1797）英国政治家及经济学者，他的美学著作对康德、莱兴、赫尔德都发生过影响，得到他们的注意和谈论。——译注

纯粹审美判断的演绎

第30节 对于自然界里诸对象的审美判断的演绎不应指向着我们在它里面所称为崇高的东西，而应该只是指向着那美的

一个审美判断对于每个主体关于普遍有效性的要求作为一个基于任何一先验原理的上面的判断，需要一个演绎（这就是审定它的要求的权利），这个演绎必须加入对于它的解说里面去，如果这是涉及对于一个客体的形式方面的愉快或不快。对于自然界的美的鉴赏判断也是这样。因为那合目的性究竟是在客体和它的形体里面有它的根据的，虽然这合目的性不标示这客体按照着概念（成为认识判断）对于别的对象的关系，而仅是涉及对它的形式的把握，当这形式在我们心意里表示着既适合着概念机能，也适合着对于它的表现（这就是和对它的把握是一事）的机能的时候。所以人们对于自然界里的美也可以提出一些问题，问问它的诸形式的合目的性的根源是什么？例如，人们怎样解释大自然为什么这样豪奢地处处散布着美，甚至于在大海洋的底层，人眼很少达到的地方等等。（美只是对于人的眼睛才是合目的性呀！）

就是那自然界里的崇高美——当我们对他下一个审美判断时，这判断不和作为客观合目的性的完美性的概念相混合——在这场合里它将会成为一个目的论的判断了——这自然界里崇高美可能看作没有形式，不成形体，却仍然被看作一个纯洁的愉快的对象，而且表示着那对我们给予的表象具主观合目的性。现在的问题是，对于这一类的审美判断，除掉解脱了我们在它里面所思想的东西以外，能不能再对于它的普遍有效性的权利要求一个基于一（主观的）先验原理之上的演绎。

对于这一层我们的回答是：自然界里的崇高美只是非本质地的这样被称呼着，实际上只能把它归属于思想样式，或更妥当些，把它归于人类天性里的思想样式的根基里去。自觉到这一点，那么，对于一个无形式的和不符合目的性的对象的把握仅仅是提供了动机，使这对象只是在这个方式里用作主观合目的性的，不是作为一在自身如此的对象，而只是依照它的形式来评定的。（gleichsam species finalis accepta, non data这就是只当作合目的性来受用，而不是事实）因此我们对自然界崇高美的解说同时也就是对它的演绎了。因为，如果我们分解它们（指解说）里面的判断力里的反省，那么，我就见到在它们里面一个认识诸机能的合目的性的关系。这关系必须作为（意志的）目的诸能力先验的基础，并且因此自身是先验的：这样它就立刻包含着这演绎，这就是解明了一个这一类的判断对于普遍必然有效性的要求是合法的。

我们现在来寻找鉴赏判断的演绎，这就是对于自然界事物的美的判断的演绎，我们这样就对全部审美判断力的全面任务给予一个满足。

第31节 关于鉴赏判断的演绎的方法

一种判断，当它提出了必然性的要求时，这时演绎的任务就出现了，这就是要证明它这要求的合法性来。如果它要求的是主观普遍性，这就是说要求每个人的同意，那么，同样这场合也出现：但后者却不是认识判断，而只是对于一个被给予的对象的愉快或不快感，也即是要求着一种一般地对于每个人有效的主观的合目的性。而这个主观合目的性不应是基于对这事物的概念，因为这里是一鉴赏判断呀！

在这一场合我们需要不是有一个认识的判断，既不是理论的判断，这是以通过悟性被赋予的自然一般的概念的基础的——也不是一（纯粹的）实践的判断——这是以通过理性作为先验地被赋予了的自由的观念作基础的——所以既不是表象一个事物的判断，也不是为了把这事物产生出来，我要去做一些工作，按照它的先验的有效性去辨明的：于是，一个单个的判断的普遍有效性，它只是表达出一个对象的形式经验的表象之主观合目的性。把它对判断力一般来证明，解说这是如何可能的，即某一事物它单在评判里（没有感官感觉或概念）即能够令人愉快，并且，就好像一般认识判定一个对象时具有普遍的法则一样，个人的愉快对于其他各个人也能够宣称作为法则。这是如何可能的？

现在如果这个普遍有效性不是根据投票表决和向别人周遍询问他们是怎样感觉的，而是好像基于一个对于愉快感觉评判着的主体的自主权，这就是，基于他的自己的鉴赏力，但是又不应当是从概念中引申出来的；那么，一个这样的判断，——像鉴赏判断确是这样的判断——是具有双重的，并且是逻辑的特性：即是这先验的普遍有效性，却不是按照着第二，诸概念的逻辑的普遍性，而是一个单个判断的普遍性；第二，这里是一个必然性（这是任何时必须基于先验的理由的），但它却不是系于任何一先验论证的根据通过这些根据的表象来逼迫出这鉴赏判断所推断于每个人的赞同。

解释这鉴赏判断把它自己和一切认识判断区分出来的诸逻辑特异性就将能够达到这奇特机能的演绎，如果我们在此地开始时从它的一切内容，即愉快的感觉消除掉，而只是把那审美上的形式和逻辑所规定的客观诸判断的形式相比较。所以我们要把鉴赏的这些特异的诸性质通过一些例证来说明它们。

第32节 鉴赏判断的第一特性

鉴赏判断规定的对象，在关涉到（作为美的）愉快中要求着每一个人的同意，好像那是客观地一样。

说：这花是美的，就等于说这么多，把她自身对每个人提出愉快的要求重复说一遍。对于她的香味的舒适，她却完全不提出这类要求。对这个人适意的香味，另一人会感到头晕。从这里人们只能推想，美应该看作花自身的一个特性，不是依照着不同的头脑和那么多的感官，而是后者必须向着她看，如果他们要想评定她的话。但事实仍不是这样的。因为鉴赏判断正是建立在那里，即它只是按照那一性质称呼一事物是美的，在这性质里这事物依照着我们吸取它的方式来呈现自己的。

此外我们要求于每个要证明主体的鉴赏力的判断的，就是主体在自己的判断里不需要到别人的判断里去摸索经验，去求教于他们的对于那同一对象的愉快或不快感，所以他的判断不应该作为模仿，依据着一个物件实际上普遍地令人满意的而是先验地说出来的。但

是人们应当想，一个先验的判断必须包含一个来自对象的概念，这概念包含着关于对它认识的原理。而鉴赏判断却绝不基础于概念，并且处处不是认识工作而仅是一个审美的判断。

所以一个年青的诗人不肯让公众的，也不让他的朋友们的判断，说他的诗美，来动摇他。假使他听从他们，那就不是因他现在另行评判了，而原因是在于他，纵使全部公众是拥有着错误的鉴赏（至少在他的意见里），自己仍然愿去适应庸俗的妄见（甚至于违反着他的评判），以追求人们的赞赏。只有到后来，如果他的判断力由于训练更加锐敏了，他就自愿地放弃他以前的判断，像他完全根据于理性来掌握他的诸判断一样。鉴赏只对于自主性提出要求。把别人的判断来作自己判断的规定根据，这将是自主性了。

至于人们有理由赞美古代的作品推为模范，称呼它们的诸作家为典范，好像是作家里面某一种贵族，这个贵族通过他的行动给予人民以规律：好像指示出鉴赏的源泉是出自经验的，而驳斥着它在每个主体里的自主权的说法。若果这样，人们也将同样可以说：古代的数学家，——他们是直到现在我们被视为综合方法具最高严密性和优美的不可缺的模范——也是证明了我们方面一种模仿的理性和这理性没有能力从自己内部用极大的直觉力通过概念的构成产生出严格的证明来。假使每个主体完全从他那自然素质的粗糙的根底开始，那么，就会完全没有对他的力量的运用，无论这是怎样地自由，甚至于对我们的理性（这理性，它的一切判断是从先验的共同源泉汲取来的），不陷入错误的诸试验里去，假使没有别人用他的试验走在他的前面，这并不是使后来继承者只成为他的模仿者，而是通过他自己的行动历程把别人带上路，以便他们能在自己内部找寻原理，并且这样找着他们自己的，常常是更好的道路。就是在宗教里面，在那里每个人确是必须把他的行动的法则从他自己内部来获取，因为他对于这层将由自己负责，不能把他的过错的责任推诿到别人作为他的老师或先验者的身上去，他却又是永远不能够通过一般的训示格言——这些训示格言或是从教士们，或哲学家们，或者也是从自己内部汲取来的——这样多地装备起来，像通过历史里树立起来的一个道德的或圣行的模范那样，而这模范并不使那从自己的和原始的先验的道德的观念置于无用，或把这些变成一种模仿的机械主义。一个示范者对于别人能够具有的一切影响，它的成就的最确当的称呼应是“继承Nachfolgen”，即对于一个行动的继承，而不是模仿。这称呼的意义就等于说：从那同一的源泉里来汲取，像那先进者自己所以汲取的，并且只学习先进者在汲取时是怎样做的。但是在一切机能和才能之中正是鉴赏最需要范例，即那些在文化的进展中获得赞扬最久的，免得不久又成为粗糙的，落回到那些初试验时的粗野状态。因为鉴赏的能力是不能由概念和训示来规定的。

第33节 鉴赏判断的第二个特性

鉴赏判断是完全不能通过论证根据来规定的，好像它只是主观的东西那样。

如果某人见不到一个建筑的、一个眺望的、一首诗的美，他内心里就不让千百口对它们的赞赏来勉强地应承。他固然可以假装满意，免得被人看作没有鉴赏力。他甚至于开始怀疑，他对他的鉴赏力是否已由于足够多的某一类对象的认识充分培养好了。（就像一个人在远距离中自以为认出了远处某些东西是一片森林，而别人却都说是一个城市，他就对自己的眼力怀疑了）。但这个他究竟看得很清楚：别人的赞赏对于美的评定绝不就提供了有效的证明。固然别人能够替他看和观察，如果许多人同样地看到，仍然是可以对他作为

足够的证明来服务于理论的，即逻辑的根据，假使他以为他自己看到的是两样的话。但是使别人愉快的，却永不能就拿来作为一个审美判断的论据。对我们不利的别人的判断，固然有理由使我们对我们的引起考虑，却永不能就说出我们的不正确来。所以并不存在一个经验性的论证根据，能强制着别人的鉴赏判断。

第二点，更不能有一个依据着规定的法则的先验的证明来规定关于美的判断。如果某人对我宣读他的诗，或把我引进一个终于不符合我的趣味的戏剧。那么，尽管他引证巴托（Batteux）或莱辛，或更早些，更有名些的鉴赏的批评家和从他们设立的一切规律，来证明他的诗的美，或证明某些令我不愉快之点是和美的法则（像在那里所给予的并且普遍被肯定的）很协合着；我会把我们的耳朵闭塞起，不听取任何理由和说教，并宁愿假定那些批评家的规律是错误的，或至少这里不是运用它们的场合。我宁不让我的判断由先验的论证根据来规定，因为这里应是鉴赏判断而不是悟性的或理性的判断。

这似乎正是人们为什么把这审美评判的能力恰恰命名为鉴赏的主要原因之一吧。因为人们可以在我面前把一盘菜的成分一一数说给我听，并且指出每一成分对我是适口的，而且又有理由称赞这食品的卫生，我将不听信这一些理由，却用舌和上颚去亲自尝尝，然后依据这个来下我的评判（不是依据一切的原理），事实上鉴赏判断永远总是作为一个对于对象的单独判断来下的。

悟性可以由于把这对象在它的赏心悦目这一点上和别人的判断相比较而下一普遍的判断，例如：一切郁金香是美的，但这样一来，却不是鉴赏判断，而是一逻辑判断了。这逻辑判断把一个对象对于鉴赏的关系作成了某一类事物的宾词了。

而那个判断，我由于它见到一个单个的郁金香是美的，也就是说，我见到我对于它的欣赏是普遍有效的，这里才是鉴赏判断。这鉴赏判断的诸特征建立在下面，即：虽然它仅仅是具有主观有效性的，却仍然对一切的主体有权提出那样的要求，这项要求的提出，是只能在下列情况常常实现的，即设定那是一个客观的判断，它基础于认识的根据而且能够通过证明来迫使人承认的。

第34节 鉴赏的一个客观原理是不可能的

人们所了解鉴赏的原理是这样一个原理，在它的条件下人们能够把一对象的理念包摄进去，然后导出一个推论，说它是美的。但这却是不可能的。因为我必须直接地在对象的表象上感觉到愉快，这是没有任何的论证能够对我游说的。像休谟所说的，纵使批评家好像比厨师们更能推理，却和他们具有同样的遭遇。他们的判断的规定根据不能期待于论证的力量，而仅能期待于主体对于他自己的状态（快适或不快适）的反思，排斥一切规定和规则。

至于批评家为了达到修正和扩大我们的诸鉴赏判断仍然能够和应该做的推理工作，这就不是在一普遍可用的公式里陈述出这类审美判断的规定根据，这是不可能的。而是要对于认识能力和它在这种判断里的任务作出探讨和把相互的主观合目的性，如前面所指出的，即它的形式在一给予的表象里，即是这表象的对象的美，在一些举例中来加以分解。所以鉴赏的批判（分析）自身只是主观地涉及那表象，由于这个表象，一个对象给予了我

们，即：它是这艺术或科学，在一给予了的表象里把悟性和想象力的相互的关系（无有对先行的感觉或概念的关系），这就是把它们合致或不合致纳入诸法则，并且就它们的诸条件来加以规定。它是艺术，如果它把这个只在例证里指出来；它是科学，如果它把一个这样的评定从这作为一般认识机能的天性里引申出来。我们在这里处处所从事的只是这后者，作为先验的批判。这先验的批判应当把鉴赏的原理，作为判断力的一个先验原理来展开和证实。批判作为技术仅是寻找生理学的（此地心理学的）亦即经验的法则，鉴赏实际上按照这些法则来进行（而不去思考它们的可能性），运用到对于它的对象的评判上去而评定着美术的诸产品；而前者（按指先验的批判）却是从事于评判它们的机能自身。

第35节 鉴赏原理是判断力一般的主观的原理

鉴赏判断在下列一点上和逻辑区分着：逻辑判断把一个表象包摄到对象的概念之下，鉴赏判断却绝不这样，因为，若是这样，那个必然性的普遍的赞同将能由于论证来强迫执行了。但是它（指鉴赏判断）只在一点上和逻辑判断相似，即它也表示着普遍性和必然性，却不是依照着对象的诸概念，因此仅是一种主观的普遍性和必然性。但构成一个判断里的内容是诸概念（即隶属于认识对象的），而鉴赏判断是不能由诸概念来规定的，所以它只是筑基于一个判断一般的主观的形式的条件。一切判断的主观的条件是从事判断的机能本身，或判断力。这判断力在运用一个对象所由给予我们的表象里，要求着两种表象力的协洽。即想象力的（为了直观和直观里多样性的组合）和悟性的（为了作为这个组合的统一性的表象）。现在因为这里没有对象的概念作为这判断依据，那么，它只能建立于想象力自身在一个表象那里，通过它，一对象被给予着，包摄到那悟性一般从直观达到概念的条件之下。由于想象在这里没有概念而型式化着，因而在这里建立着它的自由；于是鉴赏判断必须基础于一个感觉，在这感觉里想象力在它的自由里和悟性在它的规律性里相互激荡着。这就是基于一种情绪，这情绪使那对象按照着表象的合目的性——由于这表象，一个对象被给予着——对于诸认识机能在它们的自由活动里所给予的鼓动来评定。鉴赏判断作为主观的判断力具含一种包摄原则，但却不是诸直观摄于概念之下，而是诸直观的机能或（想象力的）表述摄在概念的机能（即悟性）之下，并且是在前者（按即直观的机能）在它的自由里对于后者（按即概念的机能）在它的规律性里相协调的范围内。

现在为了通过一个鉴赏判断的演绎来找出这合法根据，只有把这类判断的形式的诸特征——即只在它们身上考察其逻辑形式用来作我们的导引线索。

第36节 关于鉴赏诸判断的一个演绎的任务

和对于一对象的觉知一起，对于一个客体一般的概念——从这概念那个觉知具含着诸经验的宾词——能够直接结合成为一认识判断，并且经由这个产生出一经验判断。但直观里的多样性的综合统一的诸先验概念，以便把它（按即经验判断）作为一客体的规定来思索的，却是那经验判断的基础。而这些概念、范畴，要求着一个演绎，这演绎工作曾在纯粹理性批判里做过了，通过它，下列任务的解决也能完成了，这就是：先验的综合的认识判断是如何可能的？这个任务是关涉着纯粹悟性和它的理论判断的先验诸原理的。

但是和一个觉知直接在一起也可以是一快乐（或不快）的情绪及满意结合着，这满意是伴随着客体的表象而对它当作宾词来服务的，这里就跳出一个审美判断而不是认识判断了。对于这样一个判断，如果它不仅是感觉的而且是一形式的反省的判断，它推断每个人必然地应有这愉快，必须在根基上具有某物作为先验的原理，这原理固然仅可能是一主观性的，（如果对这类判断一个客观性的原理是不可能的话），但是尽管作为这个，仍然也需要一个演绎（按即论证），以便人们理解一个审美判断怎样能够提出必然性的要求来的。我们现在所从事的任务就植基在这里面；鉴赏（口味）判断是怎样可能的？这个任务就是关涉纯粹的判断力在这样的诸判断里，它（判断力）不是仅仅把它们归纳到客观的悟性的诸概念并且站立在一个规律之下（像在理论判断里那样），而且在那里，它自己对自身是主观性的对象，同时也是规律。这个任务所以可以这样来表象：

一个这样的判断是如何可能的呢？这判断仅仅是出于自身的对于对象的快乐的感觉，不受这对象的概念的羁绊，来对这快乐下评判，作为系属在每一个别主体里的这同一客体的表象，先验地，就是不需等待这个别主体的同意。

至于诸鉴赏判断是综合的，这是容易看出来的，因为它们走出了这客体的概念，甚至于它的直观的范围了，并且某一绝不再是知识，即快乐（或不快）的情绪对它作为宾词加了进来。但是至于它们，虽然宾词（那和表象结合着的情绪）是经验的，它们仍然是先验的判断，（在涉及对每个人要求着同意这方面）或须被这样来看待着，这已经包含在它们要求的词语里了。因此这判断力批判的任务是属于先验哲学的普遍问题之内，即：先验综合判断是怎样可能的？

第37节 在一个对于一对象的鉴赏判断里究竟是主张了什么？

至于来自一对象的表象是直接地和一种愉悦结合着，这只能内心里被觉知，并且，如果人们除此以外不再欲指示出什么来的话，那么这就只是一经验判断。因为我不能先验地把一规定的情绪（愉快或不快感）和任何一表象接合着，除非在那一场合，即一个规定着意志的原则先验地在理性里作为基础存在着。又因这里的愉快（在道德的情绪里）是从这场合引申出的结果，它就绝不能和那鉴赏里愉快相比较，因这种愉快（道德的愉快）要求着一个来自一规律的规定的概念。与此相反，前者（按：指出审美的愉快）却应该是和那先于一切概念的评判相结合着的。因此一切鉴赏判断也是单个的判断，因为它们把它们的愉快的宾词不和一概念而是和一给予了的单个的经验的表象结合着。

所以在一个鉴赏判断里所表象的不是愉快，而是这愉快的普遍有效性，这愉快的普遍有效性是被觉知为和那心意里一个对象的单纯评判相结合着，它先验地作为对于判断力的普遍例则，对每个人有效。我用愉快来觉知和评判一个对象，这是一经验的判断。但是，我若发见它美，这却是一先验的判断，我可以推想那个愉快是对每个人必然的。

第38节 鉴赏诸判断的演绎

如果我们承认，在一纯粹的鉴赏判断里对于对象的愉快是和单纯地对于它的形式的评

判结合着；那么，这就不是别的，这就只是它（按：指那形式）对于判断力的主观合目的性。我在心情里感觉它（这主观合目的性）和对象的表象结合着。但是判断力在评判中的形式的诸例则，没有任何质料（既无官能的感觉，也无概念），仅是能指向着判断力一般（这判断力一般既不局限于特殊的感官种类，也不局限于一个特殊的悟性概念）的运用中的主观的诸条件，因此指向着那主观性的东西，这个主观性的东西人们能在一切人里面设定着，（作为对于可能的认识一般所需要的），因此一个表象和这种判断力的诸条件的协合一致必须能够假定作为对每个人先验地有效。这就是我们应能有理由推断每个人会具有着那在评判一感性对象时，表象对于认识诸机能关系的主观合目的性或愉快 [19]。

注解

这个演绎之所以这样容易，是因为它无须论证一个概念的客观的实在性；因美不是客体的一个概念，而鉴赏判断不是知识判断。它只主张着：我们在任何人的场合里面普遍地肯定那判断力的主观诸条件为前提是正当的，这些主观诸条件是在我们自己内里见到的。关键只在于我们是把那给予了的客体正确地包摄到这些条件之下了。虽然后面这一层具有着不可避免的，不系属于逻辑的判断力的诸困难。（因人们在逻辑判断力这场合是包摄在概念之下，在审美里面是纳在一单纯可感觉的关系——即是在客体的被表象的形式上面想象力和悟性相互协调的关系——之下，在这里那包摄是容易做的）但是由于这个，那判断力提出普遍同意的要求的合法性却不被剥夺，这个要求所指的即是那基于主观的原理的正确性判定为对于每个人有效。

因为关于包摄到那原理之下的正确性所涉及的困难和疑惑，却不使人对那审美判断的有效性的要求的合法，即原理自身，发生疑惑。正像逻辑判断力错误地把后者（这里是客观的）包摄到原理之下时（虽然不常有，也不容易有）不使人对这原理自身疑惑一样。假使这问题是：把自然界作为鉴赏的诸对象的总括概念，先验地来假定，这是怎样可能的？这个课题就涉及目的论，因这就必须把它看作自然的目的，这目的本质地属于自然的观念，自然的目的就是对我们的判断力展开合目的性的诸形式。

但是这个假定的正确性还是很可疑的，虽然自然众美的现实性正公开在我们的经验的面前。

第39节 关于感觉的可传达性

如果感觉作为知觉里的实在的东西联系到认识，那么它就唤作官能的感觉；它的质性里特殊的東西只让我们表象为一般地在同一样式里有传达可能性，如果我假定每个人具有和我们同样的官能的话；但是我们对一官能的感觉却绝不能假定这个作为前提。对于一个缺少嗅觉的人这类感觉就无法传达。即使他不缺乏嗅觉，我也不能断定他从一朵花获得的感觉正是和我一样的。在对同一物件的感到的舒适或不舒适更须设想是有差异的。绝不能要求每个人对于同一对象承认有同一的快乐。人们可以称唤这种快乐为享受性的快乐，因这种快乐是通过感官的道路走进心里来的，我们在这里是被动的。

与此相反，对于行为的道德性质方面的满意却不是享受性的愉快，而是基于自我的活动和这活动对于它的任务的理念的符合。这种唤作道德的情绪却是要求着概念并且不表现

为自由的，而是合于规律的合目的性。所以也只能通过理性和通过颇为规定的实践性的理性概念来传达，假使那愉快满意是同样的话。

对于大自然的壮美的愉快，作为理性化的静观的愉快，固然也提出普遍同意的要求，却已经拿另一种情感，即它的超感性的使命的情感为前提；这情感虽然可能是那样地不分明，却是具有着道德的基础的。至于别的人是否顾虑到这一层并且在观照粗野的大自然时获得愉快（这种愉快实在是不能归功于这粗野大自然的观照，它实是可怕地威胁着人们的），这是我没有权能来肯定作为前提的。不管这些，我仍然能够根据下列的观点推想每个人也会有那种愉快，这观点就是：我们应当在每个适当的因机里回顾到人们道德的禀赋，而人们只是由于这道德规律的媒介才可以有那种愉快，而这道德规律自身又是植基于理性的概念的。

与此相反，对于美的愉快既不是一种享受的快乐，也不是一种合道德规律性的行为，也不是按照着诸理念的理性化的静观，而是单纯的反射的。没有任何目的或行动准绳的原则，这种愉快伴着对一个对象通过想象力——作为直观的机能——的一般的把握，联系到悟性作为概念机能，由于判断力的一种处置手段。这种处置手段是判断力在最通常的经验里也必须执行的；只是它在这场合之所以被迫要进行的，是为了一个经验的概念，而在前面（即在审美的评判里）单是为了觉知那个表象对于双方认识机能在它们的自由中谐和的（主观的——合目的性的）工作里的相应性，这就是用快乐去感受那表象的状态。这种愉快须在每个人那里必然地筑基于同样的诸条件，因为它们是一个认识可能性的主观诸条件，而这种认识诸机能在鉴赏里所要求的比例，对于普遍的和健康的悟性也是需要的。这悟性也是人们应该在每个人那里作为前提来假定的。正因为这样，具着鉴赏力的评判者（只要他在这意识里不迷误，不把质料当作形式，刺激当作美）可以假定那主观合目的性，这就是说，把他对客体的愉快，推断于每个别人，把他的情感作为可以普遍传达，并且无须概念的媒介。

第40节 论鉴赏作为一种共通感

人们常常对于判断力，当人们不但是注意到它的反思，毋宁注意到它的结果时赋予它一个感觉的称号，人们会说到对真理的感觉，对礼貌的、正义的感觉等等，尽管人们知道，至少应该知道，这里并不是一种感觉——在这感觉里诸概念能够有着它们的席位——更不是它有微末的能力达到说出普遍法则的程度；而是，假使我们永远不能超越这些感觉而达到高级认识机能，就永远不有关于真理、礼貌，美或正义这一类的表象走进我们的思想里来。人间的常识，这个人们把它作为单纯的健全常识（未受文化修养）看作极为微末的东西，看作是人既唤作人就必须具备的东西，因此也就获得一个侮辱性荣誉，它被称作普通感觉（*sensus Communis*）普通（*gemein*）这一词（不仅在我们的文字里真正含有双重意义，就在别国也是这样）占有着它的含义常常被了解为平凡、庸俗。占有着它绝不是功劳或优点。

但是在共通感觉这一名词之下人们必须理解为一个共同的感觉的理念，这就是一种评判机能的理念，这评判机能在它的反思里顾到每个别人在思想里先验地的表象样式，以便把他的判断似乎紧密地靠拢着全人类理性，并且由此逃避那个幻觉，这幻觉从主观的和人的诸条件——这些诸条件能够方便地被认为是客观的——对判断产生有害的影响。这一切

由于下面的原因现行出来：人们把他的判断紧密地靠拢着别人的不一定是真实的，毋宁只是可能的判断，把自己置身于别人的地位，当人们只是从那些偶然系在我们自己的评定上面的诸局限性抽象出来。而这些之所以成为这样，又是由于人们把表象状态里的质，即感觉，尽可能多地排去，因而只注意它的表象或它的表象状态里的形式的诸特异性。把这种反思的工作赋予我们所称呼为普通感觉那东西，大概显得太过技巧了，但这种反思工作只是看出来好像这样，如果人们把它在抽象的公式里表达出来。但是，如果人们是寻找一个能够达成普遍法则的判断的话，那么从魅力（刺激）和感动里抽象出来，却是在本身极其自然的事。

普遍人类悟性下面的格律固然不是隶属这里作为鉴赏批判的部分，但仍然能够用来说明它的诸原则。这就是：（一）自己思想；（二）站到每个别人的地位上思想；（三）时时和自己协合一致。第一个格律即是无有成见，第二是见地扩大，第三个是首尾一贯的思考样式。第一个是一永不消极的理性的格律的倾向，即对于他律的倾向，是唤作成见；一切成见中最大的成见就是：自己认为自然不受诸法则的制约，——这些诸法则是悟性通过它自身本质的规律安放在自然的根基里去的——这就是迷信。从迷信解放出来唤作启蒙^[20]；因为，这个称呼虽然也应用于从一般成见的解放，然而迷信仍是优先地（*in sensu eminenti*）值得称为一种成见，迷信陷入盲目性，啊，甚至于要求着这种盲目性作为义务，即认为必须被别人领导着，因而显著地标示一种消极性的理性的状态。涉及思考样式的第二格律时，我们通常习惯于把那种才能不堪大用（尤其是在强度方面）的人唤作浅陋（即窄狭，和博大相反）但此处却不是谈认识的能力，而是指的那思想样式，如何合目的地来运用它。这思想样式，尽管人的天分的范围和程度如何的小，仍能标示出一个思想样式博大的人来，如果他超脱了判断的主观的和人的诸制约——有那么多的人拘束这在诸制约里面呀！——并且从一个普遍的立场（他设身处地站到别人的立场时，才能规定这个立场）来反思他自己的判断。第三个格律，即首尾一贯的思考样式，是最难以到达的，并且也只能通过前两种的结合和由于时常遵守，熟练成巧以后才能达到。人们可以说：第一格律是悟性的格律，第二个是判断力的，第三个是理性的。

我现在再新拾起由于这段插论中断了的线索，并且说道：鉴赏能够以多种的权利在常识的场合上称唤为健康的悟性；而审美的判断力宁可优先于知的判断力获得共通的感觉这个名称，假使人们把感觉（*Sinn*）^[21] 这个字从单纯反思的效果这一意义运用到情感的场合上去；那么，在这里感觉就被理解为快乐的情绪。人们甚至于可以把鉴赏界说为那个评判的机能，它使我们的在一个给予了的表象上的情感没有概念的媒介而能普遍传达。

人们传达他的思想的技能也要求着一种想象力和悟性的关联，以便把直观伴合于概念，又把概念伴合于直观，把它们共流入一知识；但此后这两种心力的协合一致是合规律地强制在特定的诸概念之下。只是在这场合：即想象力在它自由中唤醒着悟性，而悟性没有概念地把想象力置于一合规则的游动之中，这时表象传达着自己，不作为思想，而作为心意的一个合目的状态的内里的情感。

所以鉴赏就是那机能，对于那和一个给予了的表象（没有概念的媒介）相结合着的情感的可传达性，从事先验地的评判。

如果人们假定，他的情感自身的单纯的普遍传达性必须已经在它自身对于我们携带着一种兴趣（但人们没有权利从一个单纯的反思着的判断力的性质里引申出这个结论来）；那么，人们须能对自己说明：把那鉴赏判断里的情感期待于每个人恰恰像是作为义务，这

是从何处来的呢？

第41节 对于美的经验性的兴趣

把某物评为美的鉴赏判断必须不以（利益）兴趣为规定根据，这是在前面充分地说明过了。但从这里不得出结论说，既然它是作为纯粹的鉴赏判断而给予的了，就不能有兴趣和它结合在一起。但这种结合却永远只能是间接的，这就是说，鉴赏必须最先把对象和某一些别的结合在一起被表象着以便那单纯对于对象的反射的愉快又能够和一个对于它的存在感到的愉快连接起来（在这愉快里，建立着一切的兴趣）因为在这审美判断里，就像在认识判断（对事物一般）里所说的那样：（*a posse ad esse non valet consequentia*）。这某一别的东西可能是某些经验的东西，即如人性里本具的某一倾向；或某些智性的东西作为意志的特性，它能够先验地经由理性来规定着的：这两者内含着对于一对象的存在愉快，因此能为着对于下列事物的兴趣安置下基础：这就是某物自身，不顾及任何一个利益兴趣，它已经使人愉快。

在经验里，美只在社会里产生着兴趣；并且假使人们承认人们的社会倾向是天然的，而对此的适应能力和执著，这就是社交性，是人作为社会的生物规定为必需的，也就是说这是属于人性里的特性的话，那么，就要容许人们把鉴赏力也看作是一种评定机能，通过它，人们甚至于能够把它的情感传达给别人，因而对每个人的天然倾向性里所要求的成为促进手段。

一个孤独的人在一荒岛上将不修饰他的茅舍，也不修饰他自己，或寻找花卉，更不会寻找植物来装点自己。只在社会里他才想到，不仅做一个人，而且按照他的样式做一个文雅的人（文明的开始）；因为作为一个文雅的人，就是人们评赞一个这样的人，这人倾向于并且善于把他的情感传达于别人，他不满足于独自的欣赏而未能在社会里和别人共同感受。并且每个人也期待着和要求着照顾那从每个人来的普遍的传达，恰似出自一个人类自己所指定的原本的契约那样；所以开始时只是一些刺激性的东西，例如色彩用来文身，（加勒比人用橙黄色染料，易洛魁人用朱红色染料）或花卉，贝壳，美色的羽毛。在时间进展里也有美的形式（在独木舟上，衣服上及其他物上面）这些东西并不在自身携带着快乐，即享受的快乐，却在社会里重要并和大的利益兴趣结合着：直到最后达到最高点的文明，从这里几乎制造出文雅倾向性的主要的作品来，而诸感觉也只在它们能被普遍传达的范围内被认为有价值。就在那场合，如果每个人对于某件东西的愉快尽管只是微末不足道，又在自身没有可注意的利益兴趣，而关于这愉快的普遍传达性的观念却会把它的价值几乎无限地扩大着。

这种由于对社会的倾向，间接地系于“美”上去的兴趣，因而是经验性的对于美的兴趣，在此地对我们却没有任何重要性。我们的任务只是去考察，什么是和先验的鉴赏判断关系着的，哪怕是间接的关系着。

因为假使在这个形式里一个和它结合着的兴趣发现出来，鉴赏将发见我们的评判机能的一个从官能享受到道德情绪的过渡。并且不仅是人们通过这个将被更好地导致对于鉴赏力的合目的使用，人类的先验机能的连锁中一个中间环节——一切的立法必须系于这些先验机能——将作为这中间环节而表达出来。关于对诸鉴赏对象的经验性的兴趣和对于鉴赏

自身，人们可以这样说：因为鉴赏，尽管它怎样地优雅化了，它仍服从于倾向性，它爱使自己和一切倾向性及癖好融合在一起，而这些倾向性及癖性在社会里达到它们的最大的多样性和最高度的等级。如果对美的兴趣是筑基在这上面的话，那么，它就仅能提供一个从舒适性到善的很可疑的过渡了。但这个过渡是否会通过鉴赏——在这鉴赏是纯洁的场合——推进着，关于这一点我们有理由去探究它。

第42节 关于对美的智性的兴趣

那一些人，他们欢喜把人们由内在的自然禀赋所推动的一切的事业都指向人类最后的目的，即道德的善，而把那对于美一般具有兴趣，也看作是一个好的道德的性情的标志，这真是在好心肠的意图里表现出来的见解。但他们都被别人有根据地反驳掉了。这些别人依据经验，指出鉴赏的练达家们不但是往往，而且经常是虚饰的，固执的，并且委身于一些有害的癖性，大概比别的人更少有资格说他们具有忠于道德诸原则的优点。所以好像是，对于美的情感不仅是和道德的情绪有种别的差异（实际上也是如此），而且这和美能结合的兴趣是和道德的兴趣很难，绝不能通过内部的亲和性结合起来。

我现在固然愿意承认，对艺术的美的兴趣（在这里，我把人工的使用自然的美以从事装点，即是为了浮夸虚饰，也算在内）完全不提供一个忠于道德的善的，或仅仅是有此倾向的思想形式的证据。但与此相反，我却主张：对于自然的美具有一个直接的兴趣（不单具有评定它的鉴赏力）时时是一个良善灵魂的标志，并且，假使这兴趣是习惯性的，它至少表示一种有利于道德情绪的心意情调，如果这兴趣乐于和自然的静观相结合着。但人们须记着，我在这里实际上是意指着自然的美的形式，而那些能与自然结合在一起的丰富的刺激（魅力）我暂且放置一旁，因对于那些东西的兴趣固然也是直接的，却仍是经验性质的。

谁人孤独地（并且无意于把他所注意的一切说给别人听）观察着一朵野花、一只鸟、一个草虫等等的美丽的形体，以便去惊赞它，不愿意在大自然里缺少了它，纵使由此就会对于他有所损害，更少显示对于他有什么利益，这时他就是对于自然的美具有了一种直接的，并且是智性的兴趣了。这就是不但自然成品的形式方面，而且它的存在方面也使他愉快，并不需一个感性的刺激参加在这里面，也不用结合着任何一个目的。

在这里值得注意的是，假使人们欺骗了他而是把假花（人能做得和真的一样）插进地里，或把雕刻的鸟雀放在树枝上，后来他发见了这欺骗，他先前对于这些东西的兴趣就消失掉了；但可能另一种兴趣来替代了这个，这就是虚荣的兴趣，他把他的房间用这些假花装饰起来以炫别人的眼睛。自然是产生出那美的；这个思想必须陪伴着直观与反省；人们对于他的直接的兴趣只建立在这上面。

否则只剩下一一种单纯的鉴赏判断而绝无一切的兴趣或只是和间接的，即关系着社会的兴趣相结合着：但后者对于道德上善的思想并不提供确实可靠的指征。

这种自然美对艺术美的优越性，尽管自然美就形式方面来说甚至于还被艺术美超越着，仍然单独唤起一种直接的兴趣，和一切人的醇化了的和深入根底的思想形式相协合，这些人是曾把他们的道德情操陶冶过的。

如果一个曾经充分具备着鉴赏力，能够以极大的正确性和精致来评定美术作品的人，他愿意离开那间布满虚浮的，为了社交消遣安排的美丽事物房屋而转向大自然的美，以便在这里，在永远发展不尽的思想的络绎中，见到精神的极大的欢快，我们会以高度的尊敬来看待他的这一选择，并且肯定他的内心具有一美丽的灵魂，这种美丽的灵魂不是艺术通和爱好者根据他们对艺术的兴趣就能有资格主张他们也具有着。什么是这两种客体不同的评价的相异之点？在单纯鉴赏判断里这两种客体是很难互争优劣的呀！

我们有一单纯的审美判断力的机能，无概念地对诸形式来下评判，并且在这种单纯评判上发见一种愉快，我们同时使它成为每个人的例则，这种判断并且不是建基于一个利益兴趣，也不导致这样一利益兴趣。

另一方面我们也有一种知性判断力的机能，对于实践格律的单纯诸形式（在它们由自身成为普遍立法的范围内）规定一种先验的愉快，我们使它对每个人成为规律，我们的判断也不是建基于一个利益兴趣，却仍然导引出一利益兴趣。在前一判断里的愉快或不快叫作鉴赏的，后一种是道德情感的。

但是理性对于诸观念——理性在道德情感里对于这些观念具有直接的兴趣——它们（译者按：指诸观念）也具有客观的现实性，是有兴趣的（译者按：即对于观念具有现实性不是不关心的），这就是自然界至少要标示或给予一暗示，它内在自身里含有着任何一个理由，承认它的诸成品对于我们的摆脱了一切利益感的愉快有着一种合规律的协合一致（这种愉快我们先验地认识为对于每个人是规律，却不能把它建基于论证之上）；这样，理性就必须对于大自然的每一个具有着类似这样的协调的表示感兴趣：因此人的心意思索自然的美时，就不能不发见自己在这里同时对于自然是感兴趣的。

这种兴趣按照它的亲属关系来说是道德的。而谁人在自然身上持有这种兴趣的，他只在这一种范围内对自然持有这种兴趣，即当他的兴趣在这以前已经稳固地筑基于道德的善上面了。所以谁对自然的美直接地感兴趣，我们有理由能够猜测他至少具有着良善的道德意念的禀赋。

人们或将对对我们说：这个从它和道德情感的亲属关系来解说审美判断，以便把它看作是大自然在它的美的形式里形象地对我们诉说的语言的正确说明，似乎太过牵强了。但，第一点这个对自然美的直接兴趣实际上不普遍，而只是那些人才具有，他们的思想意识或已对于善发展了，或对此种发展特别容易接受。这样一来，纯粹的审美判断，不依于任何利益兴趣而使人感到一种愉快，并且同时先验地推想及于全人类。道德判断，它基于概念也做同样的事，它对于前一对象也具有一直接的同等的兴趣，而没有清晰的、细致的和预先的思索，在这两种判断之间存在着类比关系。只是审美判断是一自由的兴趣，而道德判断是一止基于客观规律的兴趣。再者，还有那对自然的惊赞，这自然在它的美丽的产品里表示为艺术品，不单是由于偶然，而好像是有意的，按照合规律的布置，并且作为合目的性而无目的；这目的，我们在外界是永不能碰到的，我们自自然然地在我自己内里寻找，并是在那里，即在那构成我们生存的终极目的，道德的使命。（至于问到这样一种自然合目的性可能的基础却须在目的论里即判断力批判第二部分谈论到它。）

至于对美术的愉快在纯粹的鉴赏的判断里并不这样和一直接的兴趣结合着，像对于美丽的自然那样，这也是很容易解释的。因为它或是一自然的摹本，达到错觉的程度；那么它的作用就像一误认为真的自然美那样，或者它是一个有意的为引动我们的愉快而造作的技术：这时我们对于这一成品的愉快固然直接由鉴赏而生起，但除掉唤醒一个对那植于根

基里原因的间接兴趣而外没有别的，这就是对于这一种艺术，它只是通过它的目的，永远不是由于自身使我感兴趣。人们或者说：下面这场合也是和此同样的，这就是，如果一自然对象只是在那限度内使人感兴趣，当它和一道德观念伴合着。但，不是这个，而是这对象能够参加这一伴合的性质自身，即它内在地禀有此一特性，才会直接引起人们的兴趣。

美丽自然的诸魅力，常常和美的形式融合在一起被我们接触到，它们或是属于光（在赋色里面），或是属于声（在音调里面）的诸变相。因为这些是唯一的诸感觉，它们不仅仅是具含着感性的情感，而且也允许我们对于感官的这些变相的形式进行反思，因而它们好像是一种把大自然引向我们的语言，使大自然好像含有一较高的意义。所以百合花的白色导引我们的心意达到纯洁的观念，并且按照着从红到紫的七色秩序，达到：（1）崇高；（2）勇敢；（3）公明正直；（4）友爱；（5）谦逊；（6）不屈；（7）柔和等观念。鸟的歌声宣诉他的快乐和对生活的满足。至少我们这样解释着自然，不管这是不是它的真实的意图。但我们在此处对于自然的美的兴趣，却必须它确实是自然的美。假使我发见这里只是艺术，我发见我是被欺骗了，那时这自然的美就立刻全部消逝了，甚至于鉴赏就不能在那上面发见到任何美，视觉也不能在那上面见到任何魅力了。诗人所赞赏的莫过于夜莺在静悄悄的夏夜，藏在孤寂的丛林里，发出它的动人的美丽的歌唱。但人们虽有这样的例子，即在这场合并不是夜莺的歌唱，而是某一客店主人为了使那些在他客店里歇夏的旅客们高兴，暗中叫一个顽皮的孩子藏在丛林里（用芦管或竹管）模仿着自然的歌唱。当人们一旦发觉这是欺骗时，人们就不再能长久忍耐下去听这先前那样认为多么美的歌声了。这就是每一歌手的场合。所以那必须是自然或被我们认为是真的自然，这才使我们能够对于美作为一种美感到一直接的兴趣，更进一层说，我们将可以推断别人也应在那上面感兴趣；实际上正是这样，我们会把那些人的思想形式看作粗俗或不高尚，假使他们对于大自然没有感觉（我们这样称呼那对于观照兴趣的容受性），而只在膳食杯盘之间紧抓住官能的享乐。

第43节 关于艺术一般

（1）艺术被区别于自然，像动作（*facere*）被区别于行为或作用一般（*agere*）一样，而成品，或前者（艺术）所产生的结果，作为作品被区别于后者的结果，即效果（*effectus*）。

正当地说来，人们只能把通过自由而产生的成品，这就是通过一意图，把他的诸行为筑基于理性之上，唤作艺术。因为，虽然人们爱把蜜蜂的成品（合规则地造成的蜂窝）称作一艺术作品，这只是由于后者对前者的类似；只要人一思考，蜜蜂的劳动不是筑基于真正的理性的思虑，人们就会说，那是她的（本能的）天性的成品，作为艺术只能意味着是一创造者的作品。

当人们探查一沼泽时见到一块被削正的木头，像通常会有的情形，这时人们不会说它是自然的成品，而是一艺术的。产生这一物的原因是自己设想过一个目的，这物的形式当归原于这一目的。固然人们也在一切事物上见到艺术，只要这事物的构造是这样的：即在它的实现之前必须先要在它的因里面先行着一个对于它的表象（甚至于在蜜蜂那里），而正无须真正预想过它的结果；但人们根本上所称为艺术作品的，总是理解为人的一创造

物，以便把它和自然作用的结果区别开来。

(2) 艺术作为人们的技巧也和科学区分着(技能区别于知识)，作为实践和理论的机能，作为技术和理论(像几何学中的测量术一样)区别开来。因此在下列的场合不叫作艺术，即：人能够做，只要人知晓什么是应该做的，因此只充分地知晓这欲求的结果。只是那人们尽管是已经全部地知晓了，却还未具备技巧立刻来从事，在这范围内才隶属于艺术。坎伯尔(Camper)曾描写得很仔细，最好的鞋子应该是怎样做的，但他却肯定地做不出一只来 [22]。

(3) 艺术也和手工艺区别着。前者唤作自由的，后者也能唤作雇佣的艺术。前者人看作好像只是游戏，这就是一种工作，它是对自身愉快的，能够合目的地成功。后者作为劳动，即作为对于自己是困苦而不愉快的，只是由于它的结果(例如工资)吸引着，因而能够是被逼迫负担的。至于在行会的级表上是否钟表匠被认为是艺术家，而与此相反，铁匠作为手工艺匠工，这需要和我们现在所采取的观点不同的另一评判观点，即是作为这一事业或那一事业基础的才能的比例。在所谓七种自由艺术里是否有几种可以列入学术，有几种可以和手工艺相比拟，关于这一点我现在不愿谈论。至于在一切自由艺术里仍然需要着某些强制性的东西，如人们所说的机械性东西，若没有这个那在艺术里必须自由的，唯一使作品有生气的精神就会完全没躯体而全部化为虚空，这是应该提醒人们的(例如在诗艺里语法的正确和词汇的丰富，以及诗学的形式韵律)，现在有一些教育家认为促进自由艺术最好的途径就是把它从一切的强制解放出来，并且把它从劳动转化为单纯的游戏。

第44节 关于美的艺术

没有关于美的科学，只有关于美的评判；也没有美的科学，只有美的艺术。因为关于美的科学，在它里面就须科学地，这就是通过证明来指出，某一物是否可以被认为美。那么，对于美的判断将不是鉴赏判断，如果它隶属于科学的话。至于一个科学，若作为科学而被认为是美的话，它将是一怪物。因为，如果人们在它里面把它作为科学来询及理由和证据，人们会拿美丽的词句来打发我们。至于什么根由产生了通常所谓的美的科学，无疑不是别的，正是人们完全正确地指示出来的：美的艺术在它的全部的完满性里包含着不少科学，例如对古代文字的知识、熟读古典作家、历史学、古代遗产的熟悉等等，因这些学识构成了美的艺术的必要的准备和根基。另一部分根由也因为对美术的作品的知识(演说学与诗艺)也包含在这里面，由于名词的误用，自己也就称作美的科学了。

假使艺术，适合着一可能对象的认识，单纯为了把它来实现，进行着为这目的所必要的动作，那它就是机械的艺术。假使它拿快感作它的直接的企图，它就唤作审美的艺术。这审美的艺术又可以是快适的艺术，或是美的艺术。它是前者，假使它的目的是快乐，伴随着诸表象作为单纯的感觉，它是后者，假使这快乐伴随着诸表象作为认识的样式。

快适的诸艺术是单纯以享乐为它的目的。例如人们在筵席间享受到的一切刺激，有趣地说着故事，诱使坐客们活泼自由地高谈阔论，用谐谑和欢笑造成快乐气氛。在这场合，正如人们所说的，随便说些醉话，不负任何责任，不停留在一固定题目的思考和倡和里，只为了当前的欢娱消遣。(隶属于这场合的也有筵席的美味陈设或在大宴会里甚至于还有着音乐的演奏：这是一奇怪的东西，它只是作为一种舒适的声响支持着大众愉快的情调，

协助他们和邻坐自由地交谈，没有人会丝毫注意到这音乐曲调的结构）。此外属于这场合的还有一切游戏，这些游戏没有别的企图，只是叫人忘怀于时间的流逝。

与此相反，美的艺术是一种意境，它只对自身具有合目的性，并且，虽然没有目的，仍然促进着心灵诸力的陶冶，以达到社会性的传达作用。

一般愉快的普遍传达性是在它的概念里已经包含着这事实：即它不是单纯的官能感觉的快乐，而必须是反省里的；所以审美的艺术是这样一种艺术，它是拿反思着的判断力而不是拿官能感觉作为准则的。

第45节 美的艺术，在她同时好像是自然时，它是一种艺术

在一个美的艺术的成品上，人们必须意识到它是艺术而不是自然。但它在形式上的合目的性，仍然必须显得它是不受一切人为造作的强制所束缚，因而它好像只是一自然的产物。艺术鉴赏里这个可以普遍传达的快感，就是建基于我们认识诸机能的自由活动中的自由的情绪，而不是建基于概念。自然显得美，如果它同时像似艺术；而艺术只能被称为美的，如果我们意识到它是艺术而它又对我们表现为自然。

于是我们能够一般地说：不管是自然美或艺术美，美的事物就是那在单纯的评判中（不是在官能感觉里，也未曾通过概念）而令人愉快满意的。但艺术却是时时有一确定的企图来创造出某物。假使这单是感觉（某些只是主观的东西），企图和快乐相偕着，那么这一成品在评定里只是通过官能的感觉而令人愉快。如果这企图是在于产生出某一确定的客体，那么，假使它也是经由艺术达到的话，那么，这一客体只能通过诸概念来令人愉快满意。在以上这两个场合，艺术将不是在单纯的评判里，即不是作为美的艺术，而是作为机械的艺术令人愉快满意的。

所以美的艺术作品里的合目的性，尽管它也是有意图的，却须像似无意图的，这就是说，美的艺术须被看作是自然，尽管人们知道它是艺术。但艺术的作品像是自然是由于下列情况：固然这一作品能够成功的条件，使我们在它身上可以见到它完全符合着一切规则，却不见有一切死板固执的地方，这就是说，不露出一一点人工的痕迹来，使人看到这些规则曾经悬在作者的眼前，束缚了他的心灵活力。

第46节 美的艺术是天才的艺术

天才就是那天赋的才能，它给艺术制定法规。既然天赋的才能作为艺术家天生的创造机能，它本身是属于自然的，那么，人们就可以这样说：天才是天生的心灵禀赋，通过它自然给艺术制定法规。

不管这个定义是怎样一回事，它或许只是肆意而谈的，或许符合着人们在天才这名词下所把握的概念，或许不是，（这将在次节里说明），人们仍然能够预先证明，按照着这里所假定的字义，美的艺术必然地要作为天才的艺术来考察。

每一艺术是以诸法规为前提，即在它们的基础上一个能被称为艺术的作品才能设想为可能的。但美的艺术这一概念却又不允许对于它的作品所下的美的判断是从任何一个法规引申出来的。法规是以一概念作它的规定基础的。因此，对于作品下美的判断，是不以一概念作基础的，这概念是说出：它是怎样可能的。所以美的艺术不能为自己想出法规来，他却只能按照着这法规来完成制作。但是没有先行的法规，一个作品是永不能唤作艺术的，因此必须是大自然在创作者的主体里面（并且通过它的诸机能的协调）给予艺术以法规，这就是说，美的艺术只有作为天才的作品才有可能。

人们从这里看出来，天才（一）是一种天赋的才能，对于它产生出的东西不提供任何特定的法规，它不是一种能够按照任何法规来学习的才能；因而独创性必须是它的第一特性；（二）也可能有独创性的，但却无意义的东西，所以天才的诸作品必须同时是典范，这就是说必须是能成为范例的。它自身不是由摹仿产生，而它对于别人却须能成为评判或法则的准绳。（三）它是怎样创造出它的作品来的，它自身却不能描述出来或科学地加以说明，而是它（天才）作为自然赋予它以法规，因此，它是一个作品的创作者，这作品有赖于作者的天才，作者自己并不知晓诸观念是怎样在他内心里成立的，也不受他自己的控制，以便可以由他随意或按照规划想出来，并且在规范形式里传达给别人，使他们能够创造出同样的作品来。（因此“天才genie”这字可以推测是从genius（拉丁文）引申而来的，这就是一特异的，在一个人的诞生时赋予他的守护和指导的神灵，他的那些独创性的观念是从这里来的）；（四）大自然通过天才替艺术而不替科学定立法规，并且只是在艺术应成为美的艺术的范围内。

第47节 对上面关于天才的说明解释和论证

人们在这一点上是一致的，即天才是和摹仿的精神完全对立着的。学习既然不外乎是摹仿，那么，最大的才能，学问，作为学问，仍究竟不能算作天才。假使人们自己也思考或做诗，并且不仅是把握别人所已经思考过的东西，甚至对于技术和科学有所发明；这一切仍然未是正确的根据，来把这样一个（常常是伟大的）头脑（与此相反，那些除掉单纯的学习与摹仿外不再能有别的东西，将被人唤作笨伯）称作一天才。因为这一切科技仍是人们能学会的，仍是在研究与思索的天然的道路按照着法规可以达到的，而且是和人们通过勤恳的学习可以获致的东西没有种别的区分。所以牛顿在他不朽的自然哲学原理那一著作里所写的一切，人们全可以学习；虽然论述出这一切来，需要一个伟大的头脑。但人不能巧妙地学会做好诗，尽管对于诗艺有许多详尽的诗法著作和优秀的典范。原因在于：牛顿把他的一切步骤，从几何学的最初原理达到他的伟大的深刻的发明，不单是能对自己，也能对于每个别人完全直观地演出来并规定下追随的道路。既不是荷马，也不是魏兰能够指示出他们的想象力强而同时思想丰富的观念是怎样从他们的头脑里生出来并且集合到一起的，因为他们自己也不知道，因而也不能教给别人。所以在科学里面最伟大的发明家和最辛勤的追随者和学徒也只是程度上的差别；与此相反，对美术获得天赋的人是和他们却有种类上的区别，但这些伟大人物（译者按：指科技发明家），人类感荷于他们的是那样多，我们在这里绝没有把他们和那些自然的宠儿——就他们的美术天才而言——相对比而加以轻视。正由于他们把他们的才能用于知识的永恒向前的更大的完满性和一切系于这上面的效用利益，以及把这些知识传递给别人，在这些上面正是他们对于那些获得天才荣誉的人所占有的伟大优越性：因为对于这些天才们艺术或已停止进步，艺术达到一个界限不再能前进，这界限或早已达到而不能再突破；并且这样一种技巧也不能传达，而是

每个人直接受之于天，因而人之技绝，等待大自然再度赋予另一个人同样的才能。他（这天才）仅需要一个范本的启发，以便同样地发挥他自己已意识到的才能。

既然天赋的才能必须给予艺术（作为美的艺术）以法规，那么，什么是这法规呢？它不能要约在任何一个公式里，以便成立为规范。因为那样一来，对于美的判断就可以按照概念来规定了。而这法规必须是从实践，即从成果，抽象出来的，在这成果（作品）上别人可以考验他自己的才能，以便使那个范本不是服务于照样重做而是令人观摩摹仿，至于这是怎样可能的，那是不容易解释的。一个艺术家的诸观念激动了他的学徒的类似的观念，假使大自然给他的心灵能力装备了一个类似的比例。所以美术的诸范本是唯一的导引工具，来把美术传递给予后继的人；而这不是单纯通过描述所能做到的（尤其是不能在言语的艺术里），而且在这些里面也只能是那古代的、死的，现在只作为学者的言语保存下来的，得成为典范。

尽管机械的，作为单纯勤勉的和学习的艺术，和美的，作为天才的艺术，相互区别着，但究竟没有一美的艺术里面没有一些机械的东西，可以按照规则来要约和遵守，这也就是说有某些教学规则构成艺术的本质的条件。因为在艺术里面必须有某物被思考为目的，否则人们不能把它的成品归隶艺术，那将单是一偶然性的产物了。但是要把一个目的放进艺术，就需要确定的法规，人不能从这些法规超脱出来。但天赋才能的独创性是构成天才品质的本质的部分，所以一些浅薄的头脑相信，只要他们从一切规律的束缚中解放了，他们就是开花结果的天才了，并且相信，他们骑在一匹狂暴的悍马上会比跨在一匹训练过的马要威风些。天才仅能为美术的成品提供丰富的素质，这些素质的加工和它的形式要求着一位经过学校陶冶过的才能，以便使用这素质，能够在批判力面前获得通过。但是假使有人在细致精密的理性探讨的事物中也像一个天才那样来谈论和判决，那就完全可笑了，人们将摸不清，是应该笑这骗子吗？他散布这许多模糊的烟雾，使人们无从获致明白的判断，而因此更好胡思乱想；或是人们应笑那忠厚老实的公众，他们相信，他们不能认识和把握这一具洞见的杰作，他们的无能是由于整个大块的新的真理抛在他们的面前，而细节（通过诸原则的精确说明的和正规的考验）好像只是残缺不全。

第48节 天才对于鉴赏的关系

评定美的对象作为美的对象要求着鉴赏力，对于美的艺术自身，产生美的艺术却要求着天才。

如果人们把天才看作对于美术的才能（含着这名词的特有的意义），并且在这目的之下分析诸机能——这些机能必须集合起来才能构成这才能的——，那么，必须准确地规定出自然美和艺术美的区别。自然美的评定只需要鉴赏力，而艺术美的可能性是要求着天才的（在评判这一类的物品时必须照顾到这一点）。

一自然美是一美的物品；艺术美是物品的一个美的表象。

评定一个自然美作为自然美，不需预先从这对象获得一概念，知道它是什么物品，这就是说：我不需知道那物质的合目的性（这目的），而是那单纯形式——不必知晓它的目的——在评判里自身令人愉快满意。但是如果那物品作为艺术的作品而呈现给我们，并且

要作为这个来说明为美，那么，就必须首先有一概念，知道那物品应该是什么。因艺术永远先有一目的作为它的起因（和它的因果性），一物品的完满性是以多样性在一物品内的协调合致成为一内在的规定性作为它的目标。所以评判艺术美必须同时把物品的完满性包括在内，而在自然美作为自然美的评判里根本没有这问题。固然在评判里主要地是考虑到自然界里有生命的诸对象，例如人或马，一般地也涉及客观的合目的性，以便对它们的美来评定；但因此那判断也不再是纯审美的，即单纯的鉴赏判断了。自然不再是按照它显现为艺术来评判，而是在于它确是作为真实的（固然超人类的）艺术。这种目的论的判断构成审美判断的基础和条件，我们必须顾念到这点。在这样一个场合假使人说道：这里是一美女，人们事实上所思想的也不外乎：大自然在她的形体里表象着妇女躯体构造的诸目的；因人须超出那单纯形式眺见一个概念，以便那对象在这方式里通过一逻辑制约了的审美判断而被思考着。

美的艺术正在那里面标示它的优越性，即它美丽地描写着自然的事物，不论它们是美还是丑。狂暴、疾病、战祸等等作为灾害都能很美地被描写出来，甚至于在绘画里被表现出来。只有一种丑不能照实在的那样表现出来，而不毁灭一切审美的愉快，毁灭艺术的美，这就是那令人作呕的现象。因为在这一奇异的、纯粹基于想象作用的感觉里，那对象好像是逼迫着我们来容受，而我们却强力地抗拒着，因而对象的艺术的表象和这一对象自身的性质在我们的意识里不能区别开来，从而前者不可能作为美来看待。所以雕塑艺术，因在它的作品上艺术和自然几乎不能区别，它们必须把丑恶的对象从它们的表现范围内屏除出去，因而把死亡（用一美的神灵），战争（用马尔斯战神）通过一个寓意或属性来表达，以便使人乐于接受。这就是说间接地通过理性解释的媒介而不是由于单纯审美的判断力。

关于一个对象的美的表象我们只说到这里，它在本质上只是一个概念的表述的形式，通过它那概念被普遍传达着。把这形式给予美的艺术却需要鉴赏力。这种鉴赏力是艺术家由于许多艺术作品及大自然范本的观摩练习出来和改正过，而运用在他自己的创作里，并且经历一些常常辛勤的试验发见了那个形式使他的鉴赏力感到满足。所以这形式不是一种灵感的事或心意诸能力自由飞腾的结果，而是一缓慢的，甚至苦心推敲，不断改正的结果，以便把它（形式）适合着思想而同时仍不使心意诸力活动的自由受到损害。

鉴赏却只是一评判的而不是一创造的机能；所以适合着它的并不因此就是一个美术的作品；那也可能是隶属于有益的和机械的产物，这产物的形成是按照规定法则，而这些法则人们能够学会并准确地遵守。但那令人愉快的形式——人们所加赋予它的——却只是一传达的工具和演述的手法，在这里面人们尚能在某种程度上保持自由，虽然他是束缚在一规定的目的上面的。所以人们要求那桌上用具或一道德论文，甚至一个说教必须在自身具备着美术的形式，而又不显得是故意造作的。但人们并不因此就称它们为美术创作。隶属于后者将是一首诗、一出乐奏、一个画廊等类。这里人们会在一个应该成为美术的作品上面有时见到有天才而无鉴赏，在另一作品上见到有鉴赏而缺天才。

第49节 关于构成天才的心意诸能力

有某些艺术产品，人们期待它们表示自己为美的艺术，至少有部分如此，而它们没有精神，尽管人们就鉴赏来说，在它们上面指不出毛病来。一首诗可以很可喜和优雅，但它

没有精神。一个故事很精确和整齐，但没有精神。一个庄严的演说是深刻又修饰，但没有精神。有一些谈笑并不缺乏趣味，但没有精神。甚至于我们可以说某一女人是俊俏、健谈、规矩的，但没有精神。这是为什么？人们在这精神里了解的是什么呢？

精神（灵魂）在审美的意义里就是那心意赋予对象以生命的原理。而这原理所凭借来使心灵生动的，即它为此目的所运用的素材，把心意诸力合目的地推入跃动之中，这就是推入那样一种自由活动，这活动由自身持续着，并加强着心意诸力。

现在我主张，这个原理正是使审美诸观念（译者按：亦可译审美诸理想）表现出来的机能。我所了解的审美观念就是想象力里的那一表象，它生起许多思想而没有任何一特定的思想，即一个概念能和它相切合，因此没有言语能够完全企及它，把它表达出来。人们容易看到，它是理性的观念的一个对立物（pendan），理性的观念是与它相反，是一概念，没有任何一个直观（即想象力的表象）能和它相切合。

想象力（作为生产的认识机能）是强有力地、从真的自然所提供给它素材里创造一个像似另一自然来。当经验对我呈现得太陈腐的时候，我们同自然界相交谈。我们固然也把它来改造，但仍是按照着高高存在理性里的诸原理，（这些原理也是自然的，像悟性把握经验的自然时所按照的诸原理那样）；在这里我们感觉到从联想规律解放出来的自由（这联想规律是一系于那机能在经验里的使用的）。在这场合里固然是大自然对我提供素材，但这素材却被我们改造成为完全不同的东西，即优越于自然的东西。

人们能够称呼想象力的这一类表象作观念；这一部分因为它们对于某些超越于经验界限之上的东西至少向往着，并且这样企图接近到理性诸概念（即理智的诸观念）的表述，这会给予这些观念一客观现实性的外观；另一方面，并且主要的是因为对于它们作为内在的诸直观没有概念能完全切合着它们。诗人敢于把不可见的东西的观念，例如极乐世界、地狱世界、永恒界、创世等等来具体化；或把那些在经验界内固然有着事例的东西，如死、忌嫉及一切恶德，又如爱、荣誉等等，由一种想象力的媒介超过了经验的界限——这种想象力在努力达到最伟大东西里追迹着理性的前奏——在完全性里来具体化，这些东西在自然里是找不到范例的。本质上只是诗的艺术，在它里面审美诸观念的机能才可以全量地表示出来。但这一机能，单就它自身来看，本质上仅是（想象力的）一个才能。

如果把想象力的一个表象安放在一个概念底里，从属于这概念的表述，但它单独自身就生起来了那样的思想，这些思想是永不能被全面地把握在一个特定的概念里的——因而把这个概念自身审美地扩张到无限的境地；在这场合，想象力是创造性的，并且把知性诸观念（理性）的机能带进了运动，以至于在一个表象里的思想（这本是属于一个对象的概念里的），大大地多过于在这表象里所能把握和明白理解的。

有某些形式不是构成一个被给予的概念自然的表述，而只是作为想象力的附带的诸表象，来表现与此联结着的后果，和这概念与别的诸概念的亲属关系，人们称唤这类形式作一个对象的（审美的）状形词（Attribute）这个对象的概念作为理性的观念是不能切合地表述出来的。朱庇特的鹭鸟和他爪里的闪电是这威严赫赫的天帝的形状标志，而孔雀是天后的。它们不表象着我们对天地创造的崇高和威严在概念里面的逻辑的状形词，而是某些别的东西，这些东西给予想象力机椽，扩张自己于一群类似的表象之上，使人思想富裕，超过文字对于一个概念所能表出的，并且给予了一个审美的观念，代替那逻辑的表述。它服务于理性的观念，本质上为了使心意生气勃勃，替它展开诸类似的表象的无穷领域的眺望。美的艺术做此事不仅是在绘画或雕刻里（在这里状形词常被运用着），而且诗艺和口

才把那使他们作品生动活泼的精神也完全从对象的美的状形标志里取过来，这些状形词和逻辑的属性并行着，给予想象力以腾跃，它们在这里面——固然是在未发展的样式里——；让人更富裕地思想着，超过一个概念在一特定的文字表达里所能包括的。我为了简短起见只限于少数的举例里。如果大王（译者按：指普鲁士的腓特烈大王）在他的一首诗这样表现着：“让我们没有怨声退出此生，并无所惋惜，此外我们还用善举堆满了这世界留给后人。像太阳那样，当它完成了每天的周转以后，还散布了一层柔光在天上。它穿过云层送来的最后光线，是它对这世界最后的祝福。”他这样地在他生涯终结时仍对他的世界主义的理性观念用一状形词来赋予生命，这个状形词是想象力（在回忆着曾经度过的一个美丽的夏日黄昏在他心情里唤起的一切快感）附加到那表象上的，而这又生起一群感觉和附带的表象，这些自身未寻到表现的。另一方面，与此相反，甚至于一个知性的概念能够用来做感性的一表象的状形词，而把后者通过超感性的观念来生动化。但只是当那主观地附丽于那超感性的意识上的美被用在这里的场合。所以某一诗人在描绘一美丽早晨时说：“太阳涌出来，像静穆从德行里涌出来那样。”当人们在思想里设身到一个有德行的人地位去，道德的意识就会在人的心情里散播着一群高尚的镇静的情绪和对于愉快的未来一种无限的展望，对于这一切，是没有任何一个言词的表现——它只切合着一特定的概念呀——能够完全到达的 [23]。

一言以蔽之，美的观念是想象力附加于一个给予的概念上的表象，它和诸部分表象的那样丰富的多样性在对它们的自由运用里相结合着，以至于对于这一多样性没有一名词能表达出来（这名词只标指着一特定的概念），因而使我们要对这概念附加上思想许多不可名言的东西，联系于它（这不可名言的）的感情，使认识机能活跃生动起来，并且使言语，作为文学，和精神结合着。

所以在它们的结合里构成天才的心意能力，就是想象力和悟性。只从事于认识的想象力是在悟性的约束之下受到限制，以便切合于悟性的概念。但在审美的企图里想象力的活动是自由的，以便在它概念协合一致以外对悟性供给未被搜寻的，内容丰富的，未曾展开过的，悟性在它的概念里未曾顾到的资料，在这场合里悟性运用这资料不仅为着客观地达到认识，而是主观地生动着认识诸力，因而间接地也用于认识；所以天才本质地建立于那幸运的关系里，这关系是没有科学能讲授也没有勤劳能学习的，以便对于一给予的概念寻找得诸观念，另一方面对这些观念找到准确的表达。通过这表达，那由于它所用的主观的情调，作为一个概念的伴奏，能够传达给别人。后面这才能本质上即是人们唤作精神的。如果要把那心意里不可名言的东西在某一表象里表现出来和普遍地传达着，这个表现方式可以建立于语言文字，或绘画，或雕塑，这都要求着一种机能来把握想象力很快流逝的活动并且结合在一个概念里，这概念可以让人们不受诸规律的约束而传达着。（这概念正因此是独创性的，并且同时展开了一新的规律，这新的规律是不能从任何一个过去的原理或范本里引申出来的。）

如果在这些分析以后回转到我们前面对人所名为天才所给予的解说，我们就见到：第一点，天才是一种对于艺术的才能，而不是对于科学的，在科学里必须是已被清楚认识的法则先行着，并规定着它科学里面的手续；第二点，天才作为艺术才能是以一个关于作品作为目的的概念为前提的，因而它是一个悟性，但也是一（尽管是未被规定着的）关于材料，即直观的表象，以便表达出一概念，这也就是一种想象力对于悟性的关系。第三点，不仅是在表现出一规定的概念里实现着那预定的目的，更多地是在表达或表现审美的观念里显示出来——这些审美观念含着对此目的的丰富的素材——因而使想象力在它的

不受规则束缚的自由活动里仍能对我们显示出它对于表现那给予的概念是合目的的。最后

第四点，在想象力对于悟性规律性的自由协和里这没意图的、非做作的主观合目的性是以这些机能的一种这样的比例和情调为前提。而这些却不是遵守科学的或机械模仿的规则所能做到，而只有主体的天才禀赋才能产生出来。

按照着这些前提，天才就是：一个主体在他的认识诸机能的自由运用里表现着他的天赋才能的典范式的独创性。

照这个样式，天才的产品（即归属于这产品里的天才而不是由于可能的学习或学校的）是后继者的范例而不是模仿对象，（因为这样那作品上的天才和作品里的精神就消失了）它是对于另一天才唤醒他对于自己独创性的感觉，在艺术里从规则的束缚解放出来，以致艺术自身由此获得一新的规则，通过这个，那才能表现出自己是可以成为典范的。因天才是自然的宠儿，人们把它作为稀有的现象来看待；于是它的型范就对于别的优秀头脑带来学派，这就是说人们从他精神创作里和它们的特性里所能引申出来的法则就构成教学的方法；那美的艺术成了模仿的对象，大自然通过天才给予了法则。

但这种模仿成了抄袭，如果学徒把一切照样仿制，以至于那畸形的东西也仿制下来，这些畸形的东西是天才在创造过程里由于避免削弱他所要表达的观念而不便去掉的。只有在天才那里这种勇气是功绩，而在表现里某些大胆和一些违反常规对他是适宜的，但却不能被照样仿制，并且在自身它永远仍是一个缺点，人们必须设法把它去掉，只有天才好像才有此特权，因他的精神飞腾的不可模仿性将由于这些小心翼翼受到损害。矫揉造作是抄袭的另一形式，即单抄袭那些怪癖特点（独特性），以便使自己尽可能地远远离开那些抄袭家，却又没禀有那才能，能够同时成为典范。固然一般有两种方式来组织所陈述的思想，一种方式唤作样式（审美的方式），另一种唤作方法（逻辑的方式），它们中间相互的区别是在于：第一种除了注重表现里统一的情感外没有别的准则。第二种却在这里面遵循着特定的诸原则。对于美的艺术只有第一种妥当。一个艺术作品只在下列情况里唤作矫揉造作的，如果在它里面它的思想的陈述只着重特异的的东西，而不是按照切合于观念来处理的。炫耀的（矫饰的）、弯曲的和不自然的，只为了想把自己和平凡的区别开来，（但没有灵魂）这恰似那一类的行动，如人们所说：他说着、走着、站着、指手画脚，好像在戏台上，准备让人们瞧看。他时时暴露出一个小丑来。

第50节 在美术作品里鉴赏力和天才的结合

如果人们提出的问题是：在美术里是显示天才要紧，还是表示鉴赏（趣味）重要，这就等于是问：在美术里面是不是想象力比判断力更重要。但一个艺术就第一点来看宁可以说那只是才气焕发，而就第二点来看，它有资格被称为是一美术品；那么，后者至少作为不可缺的条件在人们评定一个艺术作为美的艺术时首先要被重视的。对于审美观念的丰富和独创性不是那样必要的，而想象力在它的自由活动里适合着悟性的规律性却是必要的。因前者的一切富饶在它的无规律的自由中只能产生无意义的东西，而判断力与此相反，它是那机能，把它们适应于悟性。

鉴赏（口味）和判断力一般是天才的训育（或管束），剪掉天才的飞翼，使它受教养和受磨练。但同时也指导它在那些方面和多么广阔的领域内它能够扩张自己而同时仍在合目的的范围内。又由于它（指鉴赏）把清晰和秩序带进它的思想富饶之内，就会把诸观念

结实起来，能够获得持久，同时获得普遍的赞许、后人的继承和永远前进的改善。所以如果在一作品上两种性质的斗争中要牺牲掉一种的话，那就宁可牺牲天才；而这判断力，它在美术事务中从自己的原则有所主张，宁可损及自由和想象力的富饶，而不损及悟性。

所以美的艺术需要想象力、悟性、精神和鉴赏力 [24]。

第51节 关于美术的分类

人们能够一般地把美（不论它是自然美还是艺术美）称作审美诸观念的表现：只是在美的艺术里这观念必须通过客体的一概念所引起，而在美的自然里只需单纯地对于一给予的直观的反省——没有关于这对象应该是什么的概念——就是能够唤醒和传达那观念，那个客体将被看作是这观念的表现。

所以我们如果要把美的艺术来分类，我们所能为此选择的最便利的原理，至少就试验来说，莫过于把艺术类比人类在语言里所使用的那种表现方式，以便人们自己尽可能圆满地相互传达它们的诸感觉，不仅是传达他们的概念而已 [25]。这种表现建立于文字、表情和音调（发音、姿态、抑扬）。这三种表现形式的联合构成表白者的完满的传达。因思想、直观和感觉将由此结合着，并同时传达给别人。

因此只有三种美术：语言的艺术、造型的艺术和艺术作为诸感觉（作为外界感官印象）的自由游戏。人们也可把这个分类二歧法地立出来，即美术分为表现思想的艺术及表现直观的艺术，而后者又按照它们的单纯形式或它们的内容（感觉）来分类。但这样一来，这分类将显得太抽象而不那样切合一般的诸概念。

（一）语言的诸艺术是雄辩术和诗的艺术，雄辩术是悟性的事作为想象力的自由活动来进行；诗的艺术是想象力的自由活动作为悟性的事来执行。

所以演说家揭示的是一事务，而施行出来却好像只是观念的游戏，使听者乐而不倦。诗人说他只是用观念的游戏来使人消遣时光，而结局却于人们的悟性提供了那么多的东西，好像他的目的就是为了这悟性的事。感性与悟性虽然相互不能缺少，它们的结合却不能没有相互间的强制和损害，两种认识机能的结合与谐和必须好像是无意地，自由自在相会合着的，否则那就不是美的艺术。所以在它里面必须避免一切矫揉造作和令人不快的东西；因美术必须在双重意义里是自由的艺术：它既不是一种雇佣的劳动，这劳动的量是让人按照一规定的标准来评定、强迫或付酬的，也不是在这场合里情感固然也参加了活动，但没有见到一别一目标而感到满足和鼓舞的（不顾酬金）。

演说家固然给予了某些预诺范围以外的东西，即令人乐听不倦的观念的游戏，但他也损害了一点他所预诺的东西和他所预告的事务，这就是：那合目的地鼓动悟性的工作。与此相反，诗人许诺的少，且预告他那里是只单纯的观念的自由活动，但贡献出来的却配得上称为那样一种工作，即游戏似的对悟性提供了营养并且通过想象力给予悟性的诸概念以生命；所以基本上给予前者少过于他所许诺的，而给后者是多过了他所许诺的。

（二）造型的诸艺术或诸观念在感性直观里的表现（不是通过文字所引起的单纯想象力的表象）是或为感性的真实或为感性的假象的艺术。第一种唤作形体的艺术（雕塑），

第二种是绘画。两者在空间里创造了表现观念的形象。前者为了两个感官，视觉与触觉，创造形象（虽对于触觉的企图不是在美），后者只为了视觉。在想象力里面两者都植基于美的理念（美的原型），但构成它的表达的形象（模型）是或在形体的扩张里（像对象自身存在的那样子），或像它反映在眼帘里那样（按照它在平面的显示）给予我们，而在前面的场合，或关联到一实在的目的，或仅是这目的的假象构成反思的条件。

隶属于形体艺术作为美的造型艺术的第一类，是雕刻艺术与建筑艺术。雕刻艺术立体地表现着诸物的概念，像它们在自然里存在的那样。（作为美术照顾到审美的合目的性）第二类艺术表现着诸物的概念，这诸物只通过艺术才可能的，而它们的形式不是以自然，而是以一有意的目的为规定基础的，为了这个企图同时也要审美地合目的性地来表现它们。在后者的场合人工的对象之使用是主要事务，审美的诸观念因靠此为条件而受到局限。在前者的场合里主要事务是审美诸观念的单纯表现。所以人神、动物的雕像等等是属于第一类，而寺院，或宅邸，为了公开的集会，或住宅、凯旋门、圆柱、纪念碑和其他等，为了尊崇纪念，是隶属于建筑。甚至于一切家具（木匠的工作等为了使用的），也能归于这一类；因构成一建筑的本质的是一作物切合着某一用途。与此相反，一单纯地为了观赏而造成的雕刻应自身令人愉快，作为形体的表现只是一自然的模仿，但照顾到审美的观念；所以在这里感性的真实不应走过了头以致不再是艺术而显示为矫揉造作的成品。

绘画艺术，作为造型艺术的第二类，把感性的假象技巧地和诸观念结合着来表现，我欲分为自然的美的描绘和自然产物的美的集合。第一种将是真正的绘画艺术，第二种是造园术。因第一种只表现形体的扩张的假象，第二种固然按照着真实来表现形体的扩张，但也只给予了利用的和用于其他目的假象，作为在单纯观照它们的诸形式时想象力的游戏[26]。后者不是别的，只是用同样的多样性，像大自然在我们的直观里所呈现的，来装点园地（草、花、丛林、树木、以至水池、山坡、幽谷），只是另一样地，适合着某一定的观念布置起来的。但这些立体物的集合布置也只是为眼睛看的，像绘画那样；感觉的意识不能获致这类形式的一个真观的表象。我要把人们用壁挂，饰物和一切美丽家具来装点房间也列入绘画，服务于观赏；同样，例如切合趣味的服装（指环、小盒等）。满植花卉的坛，粉饰多彩的厅室（包含妇女的盛装在内）在一个节日里像一幅画，这幅画像真正所谓的画（它们不是以教授历史和自然知识为目的），只是为了观赏而存在的，以便想象力在自由活动中拿诸观念来消遣，并且没有任何特定的目的使审美判断力活动着。一切这些装饰品在机械方面可能很不相同并且需要不同的艺术家；但在这些艺术里什么是美的，鉴赏力的判断对于它的规定却是在一种的方式里，这就是对于诸形式（不顾虑到一个目的），在它们呈现于眼的范围内，单个的或在它们的组合里，按照它们对于想象力所产生的作用来评判。至于造型艺术怎样才能算作一种表情的言语，这就有待下列情况来保证：即艺术家的精神通过形象把他所想的和怎样想的给予了表达，而使事实自己来说话和表情；这是我们的幻想的一种通常的活动，即对无生命的什物按照着它们的形式赋予一个精神，而这精神又从它们诉说出来。

（三）感觉的美的自由活动的艺术（这些感觉从外界产生却必须仍能普遍传达）只能是对于感觉所隶属的感官的不同程度的情调（紧张）间的比例，这就是说那调子的准确把握。在这名词的广义里这种艺术可以分类为听觉的和视觉的诸感觉的自由活动（游戏），从而分类为音乐与色彩艺术。可注意的是：这两种感官除掉对于诸印象的感受性而外——它需要那样多的感觉性，以便由于它们的概念的媒介，获得这些外界的诸对象——还要能够有能力感到与此相结合着的一种感觉，对于这种感觉人们不能确定它是以感官还是以反省为根柢。再者这种感受性有时还能缺去，尽管感官在用于认识客体方面完整无缺而且非

常精致。这就是人不能确定地说：一个颜色或一声音（音调）单是快适的感觉，或者自身已经是诸感觉的一个美的游戏。并且作为这个，在审美评判里它在自身带着对于形式的愉快。如果人们考虑到光的振动的速度，或，在第二种里，空气振动的速度，它们大概远远超过了我们下面的这机能，即对那通过它们的时间区分的比例在直接知觉它们时来评定。那么，人们就应相信，只有这些颤动对于我们身体弹性部分的影响才被我们感觉到，那通过它们的时间区分不被注意和加以评定，因此和彩色及音调结合着只有快适而不是它们的结构的美。与此相反，人们首先考虑那数学的关系，即那说明音乐里这些振动的比例和对于它的评定，并且按照着同样的状况评定色彩的对照，其次，人们咨询那些人，——这些人的例子虽少——他们具有最好的视觉却不能区别色彩，具有最锐利的听觉却不能分辨音调。同样，对于能够这样做的人，在对色阶或音阶不同的紧张注意的场合去觉知一个变化的性质（不仅是感觉程度的变化），同样，对于可把握的差等，它们的数字关系是规定了的，在这场合，人们将被迫见到，这两类的感觉不应看作单纯的感官的印象，而应当看作多数感觉自由活动（游戏）里的形式和对于这形式的评赏所产生的作用。在评定音乐的根基时这一或那一不同的意见，将这样改变着它的定义：即人们或是如我们所已做的，把音乐说明为诸感觉的美的游戏（通过听觉），或说明为快适的诸感觉的自由活动。只有按照第一种说明，音乐才完全作为美的，按照第二种说明，作为快适的艺术（至少一部分）被表象着。

第52节 在一个和同一个作品里美的诸艺术的结合

雄辩术能用绘画的表现方式和他的主题和对象在一演剧里，诗和音乐在歌唱里，这歌唱又同时能和一画意的（演剧的）表现在一歌剧里，诸感觉的游戏在一音乐里和形象的游戏在舞蹈里等等结合着。崇高的表现，在它属于美术的范围内时，能在一韵文的悲剧、一教训诗、一圣乐里把自己和美结合起来；并且在这些结合里的美术更是技巧些；至于是否更美些，在某一些场合里是可能的（因有那样多种的愉快相交错着）。但在一切的美术里，本质的东西是成立于形式，这形式是对于观看和评判是合目的地，在这场合快乐同时是修养并调整着精神达到理念，因而使它能容受许多这类的快感与慰乐。不是在感觉（刺激或感动）的质料里单纯地放在享乐上面，在理念里不留下任何东西，使人们精神麻木迟钝，使对象愈过愈令人嫌厌，使人的心意由于意识到对他的理性判断反目的性的情调而使自己不满和生气。

如果美术不是直接或间接结合着道德诸观念，而单独在自身带着一种独立愉快，那么，后者就成为命运的结局了。它们就只供消遣，人们越利用它们来消遣，就越会需要它们，以便驱散心意对于自己的不满，因而人们愈加对自己无益和对自己的不满。一般讲来，大自然对前一企图最适合，如果人们很早就习惯于观察它，评定它和赞美它。

第53节 美的诸艺术相互间审美价值的比较

在一切艺术里诗的艺术占着最高的等级（它的根原几乎完全有赖于天才而是极少通过规范的指导，或受范例的指引），它扩张人的心情，通过它使想象力自由活动，并在一个给予了的概念的界限内，在可能的与此相协和的诸形式的无限多样性之下，提供那一形式，

这形式把表现这概念和一种思想丰富性结合着，对于这思想的丰富性是没有语言的表达能够全部切合的因而提升自己达到诸理念。它加强着人的心情，通过它使这心情感觉着它的自由的、自动的，并于自然规定之外的机能，使它把大自然作为现象按照观察角度来观看和评定，这些观察角度不是大自然从自身提供与感官或在经验中的悟性的，因而把这些观察角度用来作为超感性的东西的图式。诗的艺术随意地用假相游戏着，而不是用这个来欺骗人，因它自己声明它的事是单纯的游戏，虽然这游戏也能被悟性在它的工作里合目的地运用着。雄辩术，在我们了解它是说服人的艺术范围内，这就是运用美的假相来欺骗人的技术，并不单纯是辩才（达辩和文词美妙），它是一种辩论术，它从文学只借用那么多，以便能够笼络人心，使人们在评判之前就对辩者有好感而剥夺了他的评判自由。这是既不能夸荐于法庭，也不能夸荐于说教坛的。因为，如果这里是为了市民的法律，为了每个人的权利或是为了经常的教训，或导引人们正确地认识和严格遵守他们的责任的话，这种辩术就会不符合这些重要任务的庄严性，如果它透露一点点过多的风趣和想象力，令人看出他的游说意图和为了某人的利益来争取人们的话。因为尽管这种辩术自身迄今也常被应用到正当和可赞赏的目的上，仍将由于下列原因它是应被放弃的，即在这样情况里道德原则和人的心术受了损害，虽行为自身客观上是合目的的。做出正当的事，还是不够的，必须从正当的理由来做事。这类人间事务的明晰的概念，和一种在活泼的，举例范例的叙述相结合着，并且不违反语言优美的规则，或理性的观念表达的适当（这些东西合起来构成了辩才），本身已经对人产生足够的影响，不需再加游说的机器了。但是这一切，由于它们也能被使用于丑恶的美化和谬误的隐蔽，不能完全消除人们暗中怀疑它的巧妙安排策略。在诗的艺术里一切进行得诚实和正直。它自己承认是一运用想象力提供慰乐的游戏，并想在形式方面和悟性的规律协和一致，并不想通过感性的描写来欺骗和包围悟性。 [27]

在诗的艺术之后我要安放音的艺术，如果我们从事心情的魅力与活动，这种艺术是在语言的艺术里最接近于诗的，因此也很自然地和他相互结合着。因为它固然没有语言而是通过感觉来诉说，从而不像诗留给我们某些从事思想的东西，但它却更丰富多样地激动我们的心情，虽只是一过即逝的，却更深入内心，它固然是享受超过修养（在这里附带引起的思想活动只是机械地联想的作用），根据理性来评定，音乐比其他的诸艺术有较少的价值。所以它像一切享受那样要求着常常变换，不能多次重演而不引起厌倦。它们的可以普遍传达的魅力（刺激），好像就建基在下面：语言的每一个表现关联里面有一种适合着它的意义的调子，这调子或多或少地表示着说话人的一种情感并且相互地也在听的人里引动起来，它（这调子）也在听者里面激引起那观念，这观念在语言里是用这调子表现出来的。并且，像音调的变化对每个人好像是诸感觉的一普遍懂得的语言那样，音乐艺术为自己掌握着这些音调的变化在它们的全面的强调中，作为情感的语言而施行着。并且由此按照着联想的诸规律把那和它们在自然形式里结合着的诸审美的观念传达出来。但，由于那些审美诸观念不是概念和一定的思想，仅是运用这些感觉的组合的形式，（和谐与旋律）来替代一个语言的形式，由它们的比例化的情调的媒介。（这种情调，因它在单调里建基于一定时间里空气振动数的关系，在诸音调同时或相续地联结着，也能数学地归引到一定的法则下面来。）表达出一个不可名言的思想丰富，联系着全体里的审美诸观念，切合着某一定的主题，这主题是在这乐曲里构成统治着的情感的。审美的愉快单单就系于这数学的形式，虽然它不是通过一定的诸概念来表象的，这愉快把那对于这一群相偕或相续的诸感觉的反思和这种（形式的）游戏相结合着作为它的对每个人有效的美的条件。鉴赏仅是按照着它这形式敢于认为有权对每个人预先说出那一（审美）判断。

但是对于音乐所产生的魅力和情感活动，这数学确实是没有丝毫的参与。它仅是那诸印象在它们的结合和变化中的比例，通过这个才能综合地把握它们并且阻止它们相互破

坏，而协调成为一相连不断的运动，通过和这些相偕合的情感激动着人们的心意，从而成为一舒畅的自己的享受。

与此相反，如果人们把诸艺术的价值按照着它们对人们的心情所提供的修养来评量，并且把人们认识过程里必须集合起来的诸机能的扩张作为评量标准，那么，音乐就将在诸美术中居最低的位置，因它只是用诸感觉游戏着。（但在那些美术里，这些美术是同时按照它们的舒适性来评价的，音乐大概会占居最高位。）在上面这个观点里，造型诸艺术将远列前茅。因它们把想象力安置在一自由的，却同时适合着悟性的活动里。于是它同时从事一种事业，它完成了一个成品，这成品服务于使悟性的诸概念成为一持久性的和自己自荐的媒介，把它们和感性相结合，从而推动诸高级认识能力的优雅性。两类艺术走着不同的道路：第一种从诸感觉达到不规定的诸观念；第二种却从规定的诸观念达到诸感觉。后者给予持久性的，前者只是流转着的印象。想象力能唤回那些持久性的而和它们舒适地会谈；那些流转着的却会是完全消失掉，或假使它无意地被想象力重复着，它们会使我厌烦多过于舒服。此外，在音乐上系着有某一定的谦让性的缺乏，因它常常按照它们的乐器的性质扩大着它们的影响，超过人们所需求的（例如对于邻人的干扰），因而像是强迫人接受，损害着音乐会以外的人的自由。那些只对人眼睛说话的诸艺术不干这些事。如果人们不愿接受它们的印象，只要把眼睛转开就行了。这里几乎像人们由于一种散播着的香味所感触到的那样。谁把洒了香水的手帕从口袋里取了出来向四周邻人挥动，当他们呼吸空气时，不得不同时被迫享受这个香味。这个作风现在不时髦了。 [28]

在造型艺术里我将给绘画以优先位置：一部分因它作为线描艺术构成一切其他造型艺术的基础；一部分因它能深深钻进诸观念的领域，并能把直观的分野适应着这些观念更加扩大，超过其他艺术所能达到的。

第54节 注解

我们已经屡次指出，在单纯的评判里令我愉快满足的，和使我快乐的（只在感觉里给予满足的）之间，是存在着一本质的差异。后者是不能像前者那样，可以推断别人的同意的。快乐（它的原因可能也存在于诸观念里面）好像时时建立于促进人类整个生活的，因而也是身体的适意，即健康的一种情感里。所以伊壁鸠鲁认为一切的快乐基本上是由于肉体的感觉，在这范围内大概可能不为无理，只是他自己误解了，当他把智性的，甚至实践的愉快也算进快乐之内。如果人们把后面的差异放在眼前，人们就可对自己解说，怎么一个快乐对于感受它的也会令人不愉快（像一个贫乏的，但思想正直的人对于爱他而又吝啬的父亲留给他的遗产）或像一个深沉的苦痛对于感受它的人仍能给予满意（一寡妇对于她的功绩很多的丈夫死亡的悲哀），或一快乐在快乐外仍能令人满意（像我们对于我们所搞的科学），或一痛苦（例如憎恶、嫉妒及复仇欲等）在痛苦之外又令人对此不满。愉快及不快在此是建基于理性而是和认可与否认同义。快乐及痛苦都只能建基于情感，或一对于可能的健康或不健康的眺望（不管那是根据什么理由）。

一切感觉的变化的自由的游戏（它们没有任何目的作根柢）使人快乐，因它促进着健康的感觉；不管我们对于它的对象以及这快乐自身在理性的评判里是满意还是不满。而且这快乐可以上升到激情，尽管我们对于这对象自身没有任何兴趣，至少没有和后者的程度比例相称的兴趣。我们可以把它们分类为赌博的游戏，音乐及思想的游戏。第一种要求着

一种兴趣，它是虚荣心的或利己心的，这些兴趣根本不那么大，像我们对于怎样获致它们的方式的兴趣那样大。第二种只要求着诸感觉的变化，这些感觉里的每一感觉具有它对激情的关系而又没有一激情的强度和刺激诸审美的兴趣观念。第三种单纯起源于判断力里诸表象变化，通过这个固然没产生任何一自身带来利益感的思想，但心意却仍被兴奋着。

我们一切的晚会指示出：诸游戏节目必须怎样地娱乐我们，而人们在此不需有任何实际利益的意图安置于根柢之上。因没有游戏节目的晚会几乎令人不能消遣。但希望、恐怖、喜悦、愤怒、轻蔑等感情在这里活动着，每一瞬间交换着他们的角色，是那样地活泼，好像通过它们作为内面的运动促进了身体内全部的生活机能。一种由此产生的心情的舒畅证明了这一点，尽管在这些游戏里无所获也没学习到什么。但赌博不是美的游戏，我们在此不去谈它。与此相反，音乐和引起欢笑的资料是两种具有审美诸观念的游戏，或者那些结果没有什么思想收获的悟性诸表象，只是由于它们的变化仍能活跃地娱乐我们。我们可以清楚地看出，在两种场合里的生气刺激仅是肉体上的，虽然它们是由心意里的诸观念引动来的。那通过一种照应着那游戏的内脏活动的健康感构成了这兴奋的晚会所赞赏为那么高尚机智的娱乐。并不是音乐里和谐或机智风趣的评判——这是和着它们的美共同服务于必要的媒介——而是那肉体内被促进的机能，推动内脏及横隔膜的感觉，一句话来说，就是康健的感觉（这感觉在没有这种机缘时是不能察觉的）构成了娱乐。在这里人们也见到精神协助了肉体，能够成为肉体的医疗者。

在音乐里这种活动从肉体的感觉走向审美诸观念（作为情感的诸对象），又从这里走回头，但用集合了的力量对于肉体。在谐谑里（它像音乐一样比起舒适的艺术来宁可算进美的艺术里）从思想的游戏开始，这些思想全部在它们要感性地表现出来的限度内，也关系着肉体。当悟性在这个表现历程里没有见到它所期待的东西，突然停歇了活动，于是他就在肉体内通过诸脏器的振动感觉到这停歇的效果，从而促进了它们的平衡的恢复而对健康具有一种良好影响。

在一切引起活泼的撼动人的大笑里必须有某种荒谬背理的东西存在着。（对于这些东西自身，悟性是不会有何种愉快的）。笑是一种从紧张的期待突然转化为虚无的感情。正是这一对于悟性绝不愉快的转化却间接地在一瞬间极活跃地引起欢快之感。所以这原因必须是成立于表象对于身体和它们的相互作用对于心意的影响。并且不是在表象客观地是一享乐对象的范围内（因为一个被欺骗的期待怎能享乐？），而只是由于它作为诸表象的单纯游戏在身体内产生着生活诸力的一种平衡。

如果某人述着：一个印第安人在苏拉泰（印度地名）一英国人的筵席上看见一个坛子打开时，啤酒化为泡沫喷出，大声惊呼不已，待英人问他有何可惊之事时，他指着酒坛说：我并不是惊讶那些泡沫怎样出来的，而是它们怎样搞进去的。我们听了就会大笑，而且使我们真正开心。并不是认为我们自己比这个无知的人更聪明些，也不是因为在这里面悟性让我们觉察着令人满意的东西，而是由于我们的紧张的期待突然消失于虚无。或是一位接受了富亲戚遗产的人想替他的出丧大大地庄严一下，而抱怨他未能做到，他说：我给送丧的人夫钱要他们哭丧着脸，不料给钱越多，他们表现得越高兴。我们听了大笑，原因也是，一种期待突然转化为虚无。人们都必须注意，这里不会是期待的东西转化为积极性的对立面——因那总是某物并常常会使人不快——而是必须转化到虚无的。因为如果谁人用他的讲故事引起我们大的期待，而我们在结局里立刻见到它的虚伪性，那就会使我们不满，例如他讲人在一夜之中因忧愁白了头发。与此相反，假使有一位恶作剧者对付这类故事而细致地叙述一个商人从印度携带他的全部商品返回欧洲，海洋里遇到大风暴，眼看他

的全部商品不能不一一投到海里去，他这样气愤忧急，以致在当天晚上他的假发变成灰色：我们会哄堂大笑而且高兴，因为我们把我们自己的对于一个原来与我们并不相干的事件的错误的把握，或甚至于把我们追踪的观念，像皮球那样暂时间打来打去，在这场合里我们单纯地以为抓住了它和紧紧地握住了它。在这里不是对付一个说谎者或一愚人，揭穿了他们的真面目而使我们愉快：因这后面这个装着严肃面孔讲述的故事就会引动一群人的哄笑。而前面那故事通常也不值得人们的注意。

可注意的是：在一切这些场合里那谐谑常须内里含有某些东西能够在一刹那那里眩惑着人；因此，如果那假相化为虚无，心意再度回顾，以便再一次把它试一试，并且这样的通过急速继起的紧张和弛缓置于来回动荡的状态：这动荡，好像弦的引张，反跳急剧地实现着，必然产生一种心意的振动，并且惹起一与它谐和着的内在的肉体的运动，这运动不受意志控制地向前继续着，并产生疲乏，同时却也有一种精神的兴奋（适于健康运动的效果）。

因为如果人们认为，和我们的一切的思想在一起同时有任何一在身体诸器官里的运动和谐地结合着，那么，人们将大致这样理解：像那种把心意突然地放置在那一个或这一个立场上来观察它的对象，我们五脏里弹性各部分一种相互间的紧张和放松，传达给横膈膜，能和它照应着。（像怕痒的人们所感到的那样）：在这里肺部把空气用急速的相续的呼吸吐出去，从而生起对健康有益的运动。单独这运动，而不是那在心意所现行的，是对于一思想的愉悦的真正的原因，这思想在根本上不表象什么。伏尔泰说，天曾赋予我们两件东西来抵抗生活里许多的苦难，即：希望和睡眠。他应能把笑也列进去；假使在有理智的人那里激引起它（笑）的手段只要那样容易在手边，假使所需的机智或独创气氛不那么缺少，像常常才能那样，伤脑筋像神秘的冥想家，伤生命像天才，或伤心脏像感伤的小说家（乃至如此这般的道德主义者）那样来做诗。

所以人们可以，我想，承认伊壁鸠鲁的说法：一切的愉快，即使是通过那些唤醒审美诸观念的概念所催起来的，仍是动物性的，即肉体的感觉。然而并不由此损及那对于道德诸观念尊敬的精神感情，这感情不是愉快，而是一种自我尊敬（是在我内里的人类性的），它提高我们超出愉快需求之上去，啊！甚至于对较不高尚的鉴赏趣味也绝无所损。

从二者组合起来的某一物表现在素朴性里面，这是人类本源的天真的正直感抗拒那成了第二天性的伪装术。人们讥笑那不懂伪装自己的单纯性；却仍然喜爱自然界的纯朴性，这纯朴性在这里抹去了那技巧。人们期待着日常的伪装的风习和小翼翼地为了美的外观而作出的表示；但看呀！那里是无垢的天真的自然，人们猝然无意地遇见它，当人们看到它时，本无意于显露它。而那美丽的，伪装的假相，它通常在我们的判断中颇具意义的，突然化为虚无，好像是我们内心里的骗子被揭发了，遂引起心情的波动相继地趋向两个相反的方向，而同时有益地震撼着我们的躯体。又由于某些无限优越于一切人为的风习的东西，思想心术的纯真性（至少它的因素）在人类的本性里仍未曾完全绝灭，遂在这一判断力的活动中糅合着严肃性和尊敬。因那只在短时间内突现出现象，而伪装术很快就被揭穿，所以同时就有一种惋惜混和在里面；那是一种温柔的感动，它作为游戏很能和一种这样好心肠的笑结合起来并且事实上通常也和它结合着，同时也对那位提供了素材而又由于未能按照人的样式来诙谐因而自己感到狼狈不安的人赋予了补偿。所以一技术而表示天真纯朴，这本是一个矛盾。但在一虚构的人物里表现纯朴性，是很可能的，并且是美的，虽然是稀少的艺术。率直的坦诚不可与素朴性混为一谈。他所以未把他的天性伪装，因他尚未懂得社会技术。

使人活泼的，类似笑的愉悦并且属于精神的独创性，——正因此不隶属于美的艺术的才能的——还有洒落的态度可以列入这一类。在好的意义里的洒落就指的那种才能，它能够有意识地设身处地到某一定的心的倾向里，在此一种心意的情调里一切事物完全异于通常地（甚至于相反地）被评判着，却仍是按照着某一定的理性原理。谁人无意识地服从了这种变化，他就是洒落的。但谁故意并且合目的地（为了一种活泼的叙述运用一种引起哄笑的对照）采取了这个，他和他的表演就是风趣的。这种态度因此宁是隶属于舒适的艺术较多于美的艺术。美的艺术的对象总须在自身显示某种庄严性因而在叙述里有一定的严肃，正如鉴赏趣味在评判里所要求着的那样。

[1] 为了有理由能对于一个单纯基于主观根据的审美判断力的诸判断提出普遍赞同的要求，下面的“容许”就足够了：（1）在一切人们那里这个机能的主观诸条件是一样的。这机能就是关于在这个活动里对于一个认识所设定的诸认识能力的关系，而这关系必须是真实的，因为否则人们不能传达出他们的表象以至于他们的认识。（2）那判断只须顾虑到这个关系（亦即判断力的形式的条件），并且要纯净，这就是既不和客体的概念也不和诸感觉作为规定根据来混合。如果在后一点上失错了，那么这只是涉及权能——这权能是一规律赋予我们的——的不正确的运用到一个特殊的场合上，而这权能是不会由于这个而被弃扬的。——原注

[2] 人们将看到，启蒙在理论上容易，在实际应用上是一艰难而缓慢的事件；因为用他的理性不被动地而是时时自己立法着，这固然对这类人是一完全容易的事，这人只想适合着它的主要的目的，而不企求知道超出他的悟性的东西。但是因为对后者的企求是极难防止的，在别的人那里，他们以很多的确信，预期能够满足这种知识欲。在他们那里这种企求是永不会缺乏的：所以在思考样式内（首先是在公众的思考样式内）要保持或成长那消极的东西（而这正是构成那在本来意义的启蒙）是很困难的事。——原注

[3] 人们可以把鉴赏用美的公通感，把人们的常识用理论的公通感来标出。——原注

[4] 在我住的地方普遍人说道，如果人给予他一个这样的任务，像哥伦布和他的蛋那样，这就不是艺术，这仅是一科学；这就是说，人如果知晓了，他就能做。对于变戏法的人的一切所谓艺术，他认为也是这样。但走绳索的艺术他却不能否认是一种艺术。——原注

[5] 大概从来没有人说出过某一更加崇高的东西，或一个思想曾被更崇高地被表达出来过，像在那伊惜斯（Isis自然母亲）庙上所写的话：“我，一切存在的，曾经存在的，将存在的总体，没一个有死的人曾揭开过我的面幕。”赛格耐尔（Segner）曾在他的意义丰富的著作《自然论》书面图版上利用了这观念，以便他准备引入这庙宇的学生先期被这神圣的战栗所充塞，这个战栗调整他的心情进入庄严的注意。——原注

[6] 前三种机能通过第四种才获致它们的结合。休谟在他的历史著作里使英国人理解，他们在他们的作品里涉及前三种特性的证据分开求看时，不逊于任何民族。但涉及那使三种结合的鉴赏力却不及他的邻邦法国人。——原注

[7] 读者不应批评美术的这个可能的分类的设计作为是勉强的理论。它只是人们所能和所应设立的许多试验之一。——原注

[8] 园林艺术能作为一种绘画艺术来看待，好像是令人诧异的，虽然它是立体地来表现它的诸形式的。但它的诸形式既是真实地从自然界里取来的（树木、草、花，从山林及田野取来，至少最初是这样的），因此不像形体艺术只是艺术，也没有关于对象的概念和它的目的（像建筑）作为它们的集合的条件，只是想象力在观照中的自由游戏；因此它就和那单纯审美的绘画——它没有何等特定的主题（空气、土地、水，由光和影有趣地集合着）——在这限度内相一致。读者根本上将把这评定为一种结合各美术于一原理之下的试验，这原理在这时应是审美诸观念的表现的原理（类似一种语言）——而不看作已经作为决定了的它（园艺术）的演绎。——原注

[9] 我必须承认：一首美丽的诗都会给予我纯粹的愉快，而在阅读罗马的人民或现在议院或教堂里雄辩家最好的演词时，总是时时夹杂着不满的情绪对于他们的欺骗人的技巧。他们把人当作机器，懂得在重大事件里鼓动他们达到一种判断，这种判断经过冷静的思考后将对他们失去一切分量。雄辩术和辩才（合起来演说术）是隶属于美的艺术的。但巧辩的演说家，把他的技巧利用人类的弱点来服务于他的目的（不管这些目的是善意的，或实在是好的，如他们所愿望的那样）是不值得尊重的。并且它们在雅典也在罗马会提升自己达到最高峰，在那一时期，国家已奔向它的没落，真正的爱国思想已经消失。谁在对事务的清楚认识中有力地掌握着语言的丰富和纯洁，在表现他的有能力的想象力里诸观念时，对真正的善用热情关心着，这是无艺术的演说家，但充满着力量，像西塞罗所愿望的那样，但他自己并没有时时忠于这个理想。——原注

[10] 有人对于家庭的信仰演习也推荐人们唱宗教歌，他没想到他对于公众通过这样一种喧闹的（正由此一般是伪信的）敬仰加上了一种沉重的负担，他强使邻人参加唱歌或放下他们的事务。——原注

第二部分 审美判断力的辩证论

第55节

一个判断力，如果它应是辩证的话，就须先是论议的；这就是说它的诸判断必须提出对于普遍性^[1]，并且是先验地的权利的要求：因为在这类判断的对立中存立着辩证法。所以审美的感性的诸判断（关于舒适的及不舒适的）之间的不协合一致是非辩证的。就是每个人基于他自己趣味所下的诸鉴赏判断之间的对立也不构成鉴赏的辩证法，因没有人想使他的判断成为普遍的法则。所以不余下任何涉及鉴赏的辩证的概念，除非是鉴赏批判的（不是鉴赏自身的）关涉着它的诸原理的辩证法：因在这场合对于鉴赏诸判断的一般的可能性的根据有相互对立的诸概念在自然的及不可避免的样式里出现。所以鉴赏的先验的批判只有在下列范围内包含着领有审美判断力辩证论名称的一部分：如果存在着这个机能的诸原理的一个“二律背反”，这二律背反使这机能的规律性，也就是它的内在的可能性成为可疑的。

第56节 鉴赏的二律背反的提示

鉴赏的第一种的常套语就是下面的一句话：每个人有他自己的鉴赏（趣味），每个没有鉴赏的人常拿这句话来抵抗别人谴责。这就是等于说：这个判断的规定的根据只是主观的（愉快或苦痛）；因而没有权利要求别人的必然的赞同。

第二种常套语是：关于鉴赏，是不能让人辩论的。这就等于说：一个鉴赏判断的规定根据固然可能也是客观的，但它不能纳入一定的概念里面来：从而关于这判断自身不能通过验证来决定，尽管对于它很可以，并且有理由来争吵一下。因争吵和辩论固然在这一点里是一致的，这就是它们想通过相互间的判断的对立来找到一致的意见，但又在下面这点上不同，即后者（辩论）希望按照一定的概念作为论证根据来达成意见的一致，从而假定客观的概念作为判断的根据。在此事被认为不可能的场合，辩论也就不可能了。

人们容易看出，在这两种常套语之间缺少一个命题，这命题固然不是像谚语流行着，但仍是存在每个人的意念中，这就是：关于鉴赏可以容人争吵。（虽然不能辩论）。这个命题却含着第一前提的反对面。因关于争吵的对象，必须希望先能达到一致；从而人们必须能够依凭判断的根据，而这根据不仅仅具有私人的有效性，即不仅仅是主观的；对于这一层另外那个命题和它正相对立，这就是：每个人有他自己的鉴赏。

所以关涉到鉴赏的原理显示下面的二律背反：

（一）正命题 鉴赏不植基于诸概念，因否则即可容人对它辩论（通过论证来决定）。

（二）反命题 鉴赏判断植基于诸概念；因否则，尽管它们中间有相违异点，也就不能有争吵（即要求别人对此判断必然同意）。

第57节 鉴赏判断的二律背反之解决

放置在每个鉴赏判断的根柢上的诸原理的冲突（它们不是别的，只是在前面的分析里所表象的鉴赏判断的两种特性）没有可能来解决，除非人们指出：人们在这类判断里把对象所联系到的概念，在审美判断的两种原则里不是采取同一的意义；这种双重意义或评判的角度对我们的先验的判断力是必然的；但是那个假相，即：这一种和那一种混和着，作为天然的幻觉，也是不可避免的。

鉴赏判断是必然联系到任何一概念上去的；因否则它就绝不能提出对每个人必然有效的要求。但它又不应从一个概念来证出，因一个概念或是能规定的，或是在自身无规定的，也同时是不能规定的。前一种是悟性概念，它是能通过那感性直观的宾词——这直观能和它相应着——来规定的。第二种却是那超感性界的先验的理性概念——它构成一切那种直观的根柢——所以它是不能再能理论地的来规定的。

但鉴赏判断是面向感官的对象，而不是为悟性来规定这感官对象的一个概念；因它不是认识判断。因此它只是一私人的判断，作为联系到愉快的情感的直观的单人的表象。并且在这限度内按照着它的有效性来说将只能局限于下判断的主体之内：对象对于我是一愉快的对象，对于别人可能是另样的，——每个人有他的鉴赏。

尽管这样，在鉴赏判断里却无疑包蕴着一种客体的（同时也是主体的）表象的扩大了的关系，根据这种关系我们把这类判断放宽到作为对每个人是必然的：所以必须有任何一个概念必然地作它的根基；但这是一概念，它完全不得让人通过直观来规定，不能让人认识，因而也不能用来论证那鉴赏判断。这样一种概念却是那单纯的纯粹的关于超感性界的理性概念，它对于那作为感性客体的对象（并且也对于下判断的主体），因而作为现象，它是根基。因为人们若不回顾到这一点，那么，鉴赏判断对于普通有效性的要求就无法挽救了。假使所根基的概念只是一混乱不清的悟性概念，例如完满性，人们可能赋予一美的感性的直观以与之相照应，那么，至少在本身有可能，把那鉴赏判断筑基于论证，而与正命题相对抗着。

但是一切的矛盾将会消失掉，如果我说：鉴赏判断建基于一个概念（即那对于判断力来说，它是自然界的主观的合目性的一般根据的概念），但从这里面不能有关于客体的认识和证明，因这概念在自身是不能规定的，不能服务于认识；但正是通过它同时获得对每个人的有效性，（在每个人那里固然是作为单个的，直接陪伴着直观的判断）：因它的规定根据大概存立于关于它的概念里，而这个能被看待作人类的超感性的基体。

二律背反可能解开的关键是基于两个就假相来看是相互对立的命题，在事实上却并不相矛盾，而是能够相并存立，虽然要说明它的概念的可能性是超越了我们认识能力的。至于这个假相也是自然而然地，它对人类理性是不可避免的，以及何以有这假相，并且停留

为这假相——即使在这假相的矛盾解开以后它不再蒙蔽人的时候——是从这里也能被理解的了。

因我们在两个相对立的判断里把这个概念——一个判断的普遍有效性必须建基于这概念上——理解在一个同一的意义里，而从它却说出两个相对立的宾词来。在正命题里因此应该说：鉴赏判断不建基于规定的概念上；而在反命题里却说：鉴赏判断仍旧是建基于一个——尽管是未规定的——概念上（即诸现象的超感性的基体的概念），这样一来，在这两相对立的判断之间就没有矛盾了。

我们对鉴赏里这种要求权和反要求权相对立的弃扬，超过这限度就非我们所能为力的了。鉴赏的一个一定的客观的原理，按照着这原理那些判断能够被领导，被检查和被证明，这是绝对不可能有的。因为在这场合那就不是鉴赏判断了。只有这主观原理，即在我们内心里那超感性的不规定的观念，能够作为解释这对我们隐藏着它的源泉的机能的谜的钥匙。而我们无从再进一步去理解它了。

这里提出来的和解决了的“二律背反”，是以那正确的鉴赏的概念——即作为一个单纯的反省着的审美判断力的概念——为基础。在这里两个似乎相对立的原理相互协合起来，两者都能是真实的，这也足够了。与此相反，假使人们认为鉴赏的规定根据（由于作为鉴赏根基的表象的单个性质）是快适性，像有些人这样做、或像别的人（由于这鉴赏判断的普遍有效性）认为是完满性原理，而按照这个来下鉴赏的定义；于是从这里产生一种绝不能调和的二律背反，以至于人们指出双方相互对抗的命题（而不仅是矛盾的）都是假的，然后证明，每一个命题所根基的概念是自相矛盾的。所以人们看出，审美判断力里二律背反解决的道路是和那纯粹理论理性里的二律背反解决的道路是相似的。并且同样像在这里，在实践理性批判里的诸二律背反违反着意愿迫使人眺望到感性界以上去，在超感性界里寻找我们一切先验机能的结合归一之点：因没有别的出路可以使理性和它自己协合一致。

注释一

在先验哲学里我们既已常有机会区别观念与悟性诸概念，那么，按照着它们的区别引进相适合的技巧的表达，这也将是有益的事。我相信，人们将不会反对我提出几个来。在最广泛的意义里，诸观念是按照某一定的（主观的或客观的）原理联系到一个对象上的诸表象，却在它们永不能成为它（指对象）的一种认识的限度内。它们或是按照着认识诸机能（想象力与悟性）相互间协合一致联系到直观上的单纯主观原理：这就会唤作审美的（诸观念），或是按照着一客观原理联系到一概念，但仍永不能提供对象的认识，并且唤作诸观念。在这场合概念是一先验的概念，它区别于悟性概念。对于悟性概念时时有一切合地相照应的经验作它的根柢，因此它唤作内在的。

一个审美的观念不能成为认识，因它是一（想象力的）直观，永不能找到一个和它切合的概念。一个理性观念永不能成为认识，因为它包含着一个概念（关于超感性界的），却永不能赋予一个直观能和它相适合。

现在我相信，人们能称呼审美观念为一个不能解说的想象力的表象，理性观念却为一

不能证明的理性的概念。两者的前提是，它们绝不是无根柢的，而是（按照前面所已说明的观念一般）适合着它们所隶属的认识诸机能的某些一定的原理而产生出来的。

悟性的概念作为悟性概念应随时能予以证明（如果我们理解“证明”像在解剖学里那样只是那表明）；这就是和它们（悟性诸概念）相照应着的对象必须随时能在直观里（纯粹的或经验的直观）被给予着：因为只有通过这个它们才能成为知识。大的概念能在先验的空间直观，例如一条直线等等里被赋予。原因的概念在“不可侵入性”，物体的冲击等等里面被赋予。因此两者能够通过一经验的直观来证实，这就是关于它的那思想将在一范例中得到指证（证明、指出）。而这一层必须做到：否则人们不能确定那思想是否空洞无物，这就是说没有一切的客体。

人们在逻辑里面运用可证的及不可证的这些名词一般只在涉及命题的范围内：因前者更好是通过那些只是间接的，后者是直接确定的命题来称呼它们。纯粹哲学也具有这两类的命题，如果我们在它们里面理解为可论证的和不可论证的真实的诸命题。但由于先验的根据它作为哲学固然能论证，但不能证明；如果人们不顾完全离开名词的意义的话，按照字义证明就是等于说，把他的概念同时在直观里表达出来（不论在论证里或仅是在界说里）。如果那是先验的直观，就唤作它的构成，但是它如果也是经验的，这就是提示客体，使概念通过这个保证了客观的现实性。所以人们说到一个解剖家：他证明了人的眼睛，如果他把他先前讲述的概念，通过这器官的解剖直观地表示出来。

据此，一切现象里超感性基体的理性概念，或，作为我们的意志联系到道德诸规律的基础的理性概念，即关于先验的自由的，按照它的种类是一不可证明的概念，而理性观念，道德却只是在程度上如此；因对于前者自身完全没有按照性质上在经验界里相照应的东西能够被给予，而在后者里面没有那因果性里的经验产物达到那个程度，这程度是理性观念制定为法则的。

就像在一个理性观念上这想象力和它的诸直观不达到那被赋予的概念一样：在一个审美观念上悟性通过它的诸概念永不能企及想象力的全部的内在的直观，这想象力把这直观和一被赋予的表象结合着。但把想象力的一个表象归引到概念就等于是说把它曝示出来：那么，审美观念就可称呼为想象力（在自由活动里）一个不可表明出来的表象。关于这一类诸观念我在以后还要有机会发挥一下。现在我只提示一下：两种概念，理性观念及审美的观念，都必须有它们的原理，而且两者都在理性里面有它们的运用，前者在客观的，后者在主观的理性里。

据此，人们也可以用审美观念的机能来解释天才：同时由此指出根由，何以在天才的产品里是（主体的）自然（天赋），不是一熟虑的目的给予艺术（产生出美来的艺术）以法则。因美必须不按照概念来评定，而是按照想象力和概念机能一般相一致时的合目的性的情调来评定的。因此，不是法规和训示，而只是那在主体里的自然（本性），不能被把握在法规或概念之下。这就是一切它的诸机能的超感性的基体，（这是没有悟性概念能达到的）从而是那一某物，即我们把一切的认识诸机能在对向它的联系中协调起来，是最后的通过我们的本性里的智性所赋予的目的。它（这某一物）构成那美术里美学的，但绝对合目的性的主观性准则，因而这美术应使人有权利提出每个人都能欣赏的要求。只是这样才有可能，对于美术人们不能制定任何一客观原则，却有一主观性的，而仍是普通有效的先验原理作它的基础。

注释二

在这里自己引起下列的重要的注意点：即纯粹理性有三类的二律背反，而这三类在下面这一点上是共同一致的，这就是它们强制理性从那极自然的前提——把感官的对象认为是诸物自身——脱开，而且进一步把它们只作为现象来看待，并且在它们的根基上安置下一个智性的基体（某种超感性的东西，对于它的概念只是观念，不提供真正的认识）。没有一个这样的二律背反，理性是不肯下决心承认一个那样限制着它的幻想活动领域的原理并牺牲它的许多灿烂动人的希望。因为甚至在目前这情况里，当它的损失因在实践方面获得更广泛的利用以为赔偿的场合，它（理性）似乎仍未免含痛地放弃它的那些希望和摆脱那古旧的系念。

至于有三类的二律背反，理由是有三种认识机能：悟性、判断力和理性，每一种（作为高级的认识机能）必须有它的先验原理；因理性，当它评判这些原理和它们的运用时，对赋予了的被制约的对象不断地要求着那无制约的（绝对的）东西，而这个却是永不能找到的，如果人们把感性的东西看作是属于物自身，而不是把它看作单纯的现象，把某种超感性的东西（在我们之外和在我们之内的自然界的智性的基体）作为物自体安置在它的根基上。这样一来，就有：（一）对于认识机能一种理性的二律背反在悟性的理论运用中一直高升到无制约的东西。（二）对于愉快及不快的情绪一种二律背反在判断力的审美运用里。（三）对于欲求机能的一种二律背反在自己给自己规律的理性的实践运用里。在限度内一切这些机能有它们的先验的高级原理，并适应着理性的一个不可回避的要求，也必须能够按照着这些原理无条件地来下评判和规定它们的对象。

就理论的和实践的运用中的高级认识机能里两种二律背反来看，它们的不可避免性我们在别处已经指出过了，假使这类判断不回顾到那些所给予的作为现象的客体中一个超感性的基体的话。与此相反，假使回顾到这个基体，也就能解决这二律背反。至于关涉到判断力的运用中适应着理性要求的二律背反和它的解决，就没有别的办法来躲避它，除非是：或者否认审美的鉴赏判断有任何一先验原理作它的基础，所提出的一切关于普遍同意的必然性的要求是空洞的妄想，一个鉴赏判断只在这下面限度内能够认为是正确的，即（一）因为有许多人对于它一致，而这个一致实际上并不是推测在这一致同意的背后有一先验原理，而是（像味觉那样）由于各主体偶然地在生理上有同样的组织；（二）或是人们必须假设，鉴赏判断实际上是一隐蔽的理性判断对于一事物上的和在它里面的多样性的关系里发见的符合目的的完满性，因而只是为了由于我们这种反思里的混乱性而称它作审美的，尽管它在根基上是合目的性的：在这场合人们就能够认为通过先验的诸观念来解决那二律背反是不需要或空虚的，并且这样就能把感性的诸客体不作为单纯的现象，而也作为物的自体来和那些鉴赏诸规律相结合。这一个和那一个解释是多么地不中用，我们在别处解说鉴赏判断的时候已指出过了。

如果人们对于我们的演绎承认我们至少是走在正确的路上，尽管还没有在一切部分足够明朗的话，那么，就展现了三个观念：第一个是超感性一般的观念，而没有对它作为自然界的基体来进一步作下规定。第二个是仍是这超感性界的观念，它作为对于我们的认识能力的自然界的主观合目的性原理。第三个仍是这一观念，却作为自由的诸目的的原理和它们和道德里诸自由的目的协合一致的原理。

第58节 关于自然的和艺术的合目的性的唯心主义，作为审美判断力的普遍原理

人们能够首先把鉴赏的原理安放在这里面，即：鉴赏时时是按照着经验的规定根据，也就只是后天的通过感官所赋予的。或者人们可以承认：鉴赏是由于先验的根基来下判断的。前者将是鉴赏批判里的经验主义，后者是唯理主义。按照前者我们的愉快的对象将不能从舒适，按照后者——假使那判断是建基于规定的概念上的话——将不能和善区别开来。这样一来，一切的美将从世界里否定掉，而只剩下特殊的名词来代替它，指谓着前面所称的两种愉快的某一种混合物。但是我们已经指出过，愉快的先验的根基也是有的，这些根基能和唯理主义的原理并存着，尽管它们不能被把握在一定的概念里面。

鉴赏原理里的唯理主义却是与此相反，它或是合目的性底现实主义或是合目的性底唯心主义。现在因一鉴赏判断不是认识判断，美就自身来看不是物的属性，所以鉴赏原理里的唯理主义永远不能建立于：把这判断里的合目的性思考为客观的，这就是说这判断是理论的，因而也是逻辑性的（尽管只是在一混乱的评定里），关涉到对象的完满性。因而它只能是审美性质的，即是关涉到它的表象在主体的想象力里和那判断力的一般主要原理相一致的场合。因此即使按照唯理主义的原理鉴赏判断与它的现实主义和唯心主义的区别只能安置在下述里面：或是在第一种场合里的那个主观合目的性作为实在的（有意的），自然或艺术的目的和我们的想象力协合一致，或是在第二种场合里只是作为一种没有目的而从自身和在偶然的方式里表现出来的对于判断力的需要所假定的一致，就自然和它的按照特殊的诸规律产生出的诸形式的场合。

关于自然界的美的合目的性的现实，那有机性的大自然里的诸美的造型已予表明。人们假定美的产生是有一个美的观念存于产生出它的原因里，即有一个目的作基础，这是适合着我们的想象力的。花、卉，全部草木的形象，那些对于他们的自身的利用上并不需要，而对于我们的鉴赏却好像是挑选出来的各种动物形体构造的优美，尤其是对我们的眼睛那么舒适和有魅力的多样性和颜色的和谐的组合（在雉、壳类，昆虫以至于普通的花草上面）。这些东西，它们只是涉及表皮的，并且就在这上面也还不涉及生物的形体自身——这形体对于内部的诸目的是必要的——它们好像是完全以外面形象的观照作它们的目的——这却给予我们的理解方式，即对于我们的审美判断力，假定着自然界有真实目的这事，增加了大的重量。

与此相反，反抗着这种假定的不仅是理性通过它的原则：在各种场合尽可能地防止诸原理的不需要的复杂化；而是大自然在它的自由的构造里处处表示出那么多的生产诸形式的机械的倾向，这些形式好像是为了我们的判断力的审美的使用而制造的，却不提供最少的根据来使我们推测：在单纯的自然外，还需要某些比它的机械关系更多的东西，按照着这个它也能够没有一切存于它的基础里的观念对于我们的评判仍是合目的性的。我们理解的大自然的一个自由的构造就是这个：通过它从一在静止状态中的液体由于它的一部分的发散或解离时（这部分往往单是热质）剩下的东西在凝结之际采取一个一定的形体或组成（形象或组织），这形体是按照物质的种别而相异，在同一物质里却正准确地是一形体。但在此场合先要假定的前提是：人们所理解的真正的液体，即物质在它里面完全溶解掉的，这就是说不看作是一单纯的固体和在那里一些仅是飘浮着的部分的混合物。

这形成的过程是通过急剧的凝固，不是经过一种从液体到固体的逐渐的转移而宁是通过飞跃，这个转移也能唤作结晶化。这类形成过程的通常的例子就是水的冻结，在这里面先产生笔直的冰线，它们在六十度角度里结集起来，每一根这样的冰线结合到另一根的每一点上，达到一切都成了冰，以至于在这时间内介于诸冰线中间的水不是逐渐地变硬，而是那样完全是液体，好像它在更大些的温度的场合里将成为的那样，却仍是具着完全的冰的冷度。那在变硬的瞬间突然散走的解离的物质，是热质的一可观的量，它的散失，——因为只需要它成为液状的——使现在的这冰绝不比以前在它里面的水更寒冷些。

许多盐类，同样有许多矿石类，具有结晶形，也正是由一种在水里溶解的矿质产生的，不知是通过何种的媒介。同样地，许多矿坑里的结晶的形成，如硫化铅矿，硫砷银矿等等，据推测也是在水里通过各部分的集合：它们由于某一种原因被迫离开这溶剂而相互结合到一定的外形里。

但一切物质，当它们单纯通过热度成为液状又通过冷却取得固体的时候，也在破裂地方内部表现着一定的组织。并且由此可以断定，假使不是它自己的重量或空气的接触阻止着，它在外表也会表出它的种别的特异的形态：同样，人们在某一些金属上观察到：它们在溶解后外表凝固了，内里却仍是液状。通过流出了内部的液状部分，剩下的内部残存部分徐徐地晶化。很多那种矿物结晶体，如坭石、血石、霰石等常常表现出非常美的形象，像艺术所梦想追索的；而安提巴洛斯岛上钟乳洞里的光彩只是透过石膏岩壁滴水所成就的呀！

液状的东西看起来一般是古老于固形的东西，植物的和动物的躯体是从液状的营养物质形成的，当这流动物质在静止状态时，固然在后者形态里首先是按照着某种一定的本原上归向目的的因素（这因素，像在本书第二部里所指出的，它不是审美的，而是必须目的论地按照现实主义的原理来制定的）；但此外仍是大概也依着物质间亲属关系的一般规律结晶着，并且在自由里构成自己。就像在一大气里——这是各异的空气种类的混合物——溶解了的诸水分，如果它们由于热的散放而和大气分离，就产生雪的结晶形，依照着当时空气混和的各异而现出常常是很技巧的并且非常美的形状来：所以不违反着对有机体判定中的目的论原理，我们完全可以设想：关于花卉的、羽毛的、贝壳的美，按照着它们的色彩和形状，这一切我们可以认为是大自然和它的机能，在它的自由中没有特别为此的目的，按照着化学的规律，通过沉淀。即对有机体的构成所必须的物质，也审美地——合目的性地来造型。

关于大自然中的美里面的合目的性的观念性的原理，作为那我们在审美判断自身中，时时设定为基础的原理，不容许我们把它作为目的的现实性来对我们的表象力当作理解的根据来运用，来证明：它是我们在对美一般的评定中在我们自身里寻找它的先验的准则，而审美判断力在涉及判断里指出是美还是不美时自己立法着，而这是在假定自然的合目的性的现实论的场合所不能有的。因在这场合我们必须从自然学习什么是我们应认为美的，那么鉴赏判断就服从着经验的诸原理。在这样一种评定中要点不是：什么是自然，或什么对我们是目的，而是我们怎样地来受容它。那将永远是大自然的一个客观的合目的性，如果它为了我们的愉快构成它的诸形式，并且不是一个主观的合目的性，这主观合目的性是建基于想象力在自由中的活动。这就不是自然对我们表示的恩宠，而是我们容受自然所表示的恩宠。自然的那种性质，它给予我们机会，在评定某一些成品时知觉到我们的心意诸力的关系里内在的合目的性，并且作为这样一种从内在合目的性，超感性的根原来说明为必然的和普遍有效的，它不能是自然的目的，或宁可说是被我们作为一个这样自然目的来

判定着：因为否则那由此规定的判断将是以他律性，而不是自由的和以自律性为基础，像适合于鉴赏判断那样。

在美的艺术里合目的性的观念论的原理能够更清楚地被认出。因为在这里不能设定它（合目的性）是通过诸感觉的审美的现实主义（在这场合它只成为应用艺术，代替着美的艺术）：这点它是和美的自然共同的。但是至于那通过审美性诸观念的愉快不系于某一定目的的达成（作为机械性的有意图的艺术）从而就在“原理的唯物主义里”是目的的观念性，而不是现实性构成它的基础：这一层也已经通过下列原因极为明朗，即美的艺术作为美的艺术必须看作不是悟性和科学的制成品，而是天才的创作，并且因此是通过审美性观念获得它的法则，而和那些从理性的诸观念所规定诸目的在本质上区别着。

就像感官的诸对象作为现象的观念性，是唯一的方式，来解释它的诸形式能先验地被规定的可能性：这样那在制定自然和艺术的美里的合目的性的观念论是唯一的前提，只在这前提下批判（审美判断力批判）才能够解释一鉴赏判断的可能性，这鉴赏判断要求着对于每个人具有先验的有效性（却没有把那在客体上被表象的合目的性建基于概念之上）。

第59节 论美作为道德性的象征

表示我们的概念的实在性，永远要求着直观。如果是经验的诸概念，那些直观就叫作事例。如果是纯粹的悟性诸概念，这些直观就被命名为图式。如果人们更要求着理性诸概念，即诸观念的客观的实在性，并且是为了表示出它们的理论的认识，那么人们就是要求着不可能的东西，因没有任何直观能适合这些观念。

一切的表现（Hypotypose, Subjectio sub adspectum）作为感性化是在两种场合：或是图式的，悟性所把握的概念有着和它相照应的先验的直观。或是象征的，那是一个概念，只是理性能思索它而无任何感性的直观和它相应，而理性把一个这样的直观放在它的根基上，用这个直观，判断力的手续只类似它在图式化的场合所观察到的，这就是说，用这手续它（判断力）只和这手续的规则，不是和直观，亦只是和反省上的形式而不是和内容相一致。

近代的逻辑家所采用的关于“象征”这个字的运用是意义倒置着的，是不正当的，如果人们把它和直觉的表象对立着；因象征的只是直觉的一种。后者（直觉的）能够分类为图式的和为象征的表象样式。两者都是Hypotyposen，这就是表现（exhibitiones）：不单是表征（Characterismen）这表征是通过偕伴着的感性的符号对概念的标示，这是完全不含有着属于客体的直观的东西，而只是按照想象力联想规律，即在主观的意图里对于再现的手段服务着；这类的东西或是言语或是可见的符号（代数的以至于是表情的）作为概念的单纯表现 [2]。

人安放在先验概念的基础上的一切的直观，所以或是图式，或是象征，前者直接地，后者间接地包含着概念的诸表现。前者用证明的，后者用类比的方式（对此人们也运用经验里的直观），在这里面判断力做着双层的工作，第一把概念运用到一个感性直观的对象，然后第二，把反省的单纯的法则运用到那对于完全另一对象的直观，第一种关于这对象的概念是象征。所以一个君主制国家是通过一有灵魂的躯体来统治的，假使它是按照

着内在的人民的法律；它是通过一单纯的机器（像一个手挽的磨），假使只由于一绝对的意志统治着。在两个场合都只是象征地被表象着。因在一个专制的国家和一个手挽磨之间固然没有什么类似性，但在那对于二者和它们的因果性的反省的法则之间却存在着这类似性。这个过程至今还很少被人解明，虽然它是值得作深入的研究的。但我们在这里不能停滞在这问题上。我们的语言是充满着这一类按照着一个类比的间接的表现，通过这个，那表现不是对于概念的本来的图式，而仅包含着为了反省的一个象征。所以名词像根据（支柱，基础）依系（从上面被保持着的），从这里像流出（代替着引申）实体（像洛克所表达的：偶属性的保持者）和无数其他的非图式性的，而是象征性的对概念的表现和表出，不凭借一直接的直观的媒介，而仅是按照一种和下列的事的类比，即是将对于一对象的直观的反省翻译成完全另一种概念，对于这概念大概永不能有一个直观直接地和它相应。如果人们把一个单纯的表象形式已经可以称作知识，（假使它不是一个原理，从事于对对象自身是什么作理论的规定，而是在实践里规定着：对于我们对象的观念和它合目的的运用将成为什么，这却是被允许的）。那么一切我们关于上帝的知识就只是象征的；而谁把那些属性、悟性、意志等——这些东西只在世界中存在者身上证实着它的客观现实性——认为是图式的，就陷进拟人主义，并且，如果他把一切直觉的排去，就陷入合理主义的有神论，在这个立场上任何方面不能有所认识，也不能在实践的意味里。

现在我说：美是道德的象征；并且也只有回顾这一层（这对每个人是自然的，也要求着每个人作为义务），美使人愉快并提出人人同意的要求，在这场合人的心情同时自觉到一定程度的醇化和昂扬，超越着单纯对于感官印象的愉快感受，别的价值也按照着它的判断力的一类似的规准被评价着。这就是前节所揭示的指向超感性的鉴赏趣味，我们的高级认识诸机能为此目的协合着，并且没有这一点，在它的性质和鉴赏所提出的要求之间就生长出纯然的矛盾了。在这个机能里判断力看不到，怎样在经验的判定的场合服从着一种经验诸规律的他律性：它在一个这样纯粹的愉快的诸对象的关系里赋予自己以规律，类似理性在欲求机能的关系里那样做的。并且见到自己由于这种主体内的内在可能性，也由于一个以此和它相协合一致的大自然的外在可能性，和那在主体内部以及外面的某物相关涉——这某物不是自然，也不是自由，却仍是和自由的根柢，即那超感性的相结合着。在这里面，理论的机能和实践的在共同的和不可识知的方式里结合成为统一体。我们愿意举出这种类比里的几点来，我们同时并不忽略它们的相异之点。

（1）美直接使人愉快（但只是在反味着的直观里，不像道德在概念里）。

（2）它使人愉快而没有任何利益兴趣（道德的善固然必然和一兴趣相联结着，但不是这样一个先行于对愉快的判断的，而是通过这个才生起的）。

（3）想象力（即我们的机能的感性）的自由将在美的评定中被表象为和悟性的规律性相一致（在道德判断里，意志的自由被思考为意志和自身的协调，按照着普遍的理性诸规律）。

（4）美的评定的主观的原理被表象为普遍的，这就是对每个人有效，但不能通过任何概念来认识。（道德的客观原理也被说明为普遍的，这就是对于一切主体，同时也对于这同一主体的一切行动，在这场合通过一普遍的概念。）因此道德判断不但是能有规定的构成性的诸原理，而且只有通过把规准建基于这些原理和它们的普遍性上面才有可能。

在普通悟性的场合，对于这个类比的回顾，也是通常的事。我们称呼自然的或艺术的美的事物常常用些名称，这些名称好像是把道德的评判放在根基上的。我们称建筑物或树

木为壮大豪华，或田野为欢笑愉快，甚至色彩为清洁、谦逊、温柔，因它们所引起的感觉和道德判断所引起的心情状况有类似之处。鉴赏使感性刺激渡转到习惯性的道德兴趣成为可能而不需要一过分强大的跳跃，设想着想象力在它的自由活动里对于悟性是作为合目的性地具有规定的可能性，并且甚至于教导人在感性的对象上没有任何感性的刺激也能获得自由的愉快满足。

第60节 附录 关于鉴赏的方法论

先行于科学的把批判区分为要素论和方法论，是不能运用在鉴赏判断上的：因为没有美的科学，也不能有。而鉴赏的判断是不能通过诸原理来规定的。涉及每种艺术里的科学性的东西，即是在客体的表现里以真理为目的，这个固然是美的艺术的不可避免的条件，却不是美的艺术的自身。所以对于美的艺术只有手法（modus），没有方法

（methodus）。学生应该做到的东西，须老师先做给他看。他的手续最后概括出的那些一般性的法则，关键是帮助学生们记忆，并不是定下规范来。但在这里仍须顾虑到艺术必须放置在眼前的某一规定的理想，虽然这是在他们的实践里永远不能达到的。只有唤起学生的想象力来适合一被给予的概念，注意表现对于观念的不可企及性，这观念是概念自身不能达到的，因此观念是审美性质的。通过尖锐的批评可以防止他把那些摆在他面前的范例立刻就当作原型，而不再有更高的标准和他根据自己的批判所愿摹写的范型，并且不使天才以及想象力的自由在它的合规律性里被窒息；没有这自由就没有美的艺术，甚至于不可能有对于它正确评判的鉴赏。

一切美的艺术的入门，在它意图达成完满性的最高程度的范围内，似乎不在设立范例，而是在于心的诸力的陶冶通过人们所称的古典学科的预备知识：大概因为人文主义一方面意味着共同感，另一方面意味着能够自己最内心地和普通地传达。这些特质集合起来构成了适合于人类的社交性，以便人类和兽类的局限性区别开来。时代和诸民族，在这些民族里面趋向合法的社交性的冲动——通过这社交性一个民族成为一个持久的共同体——和那些巨大的困难斗争着，这困难是包围着那艰难的任务：把自由（并且也就是平等）和强制（这强制是由于责任感的尊敬和服从，超过了由于畏惧）结合起来。这样一个时代和这样一个民族必须首先发明这艺术，使受教育的部分和较粗野的部分相互传达他们的诸观念，把前部分人的博大和精炼与后部分人的自然纯朴与独创性相协调，并且在这方式里找到那较高级文化与谦逊的自然（天性）的中间点，这中间点对于鉴赏作为普遍的人性意识，构成了正确的，不是按照着任何普遍法则所举示的规准。

一个后继的时代很难使那些范型成为不需要的东西：因它对自然的距离愈来愈远，最后，没有了它的永久的范例，不再能具有一个概念关于：最高级文化的合法则的强制与那感觉着自己价值的自由的天然的力量和正确性，俾它们能在这一个同一的民族里幸运地结合着。

鉴赏基本上既是一个对于道德性诸观念的感性化——通过对于两方的反思中某一定的类比的媒介——的评定能力，从这能力和建基在它上面的对于情感的较大的感受性（这情感是出自上面的反思）引申出那种愉快，鉴赏宣布这种愉快是对于一般人类，不单是对于个人的私自情感普遍有效的。这就是使人明了：建立鉴赏的真正的入门是道义的诸观念的演进和道德情感的培养；只有在感性和道德情感达到一致的场合，真正的鉴赏才能采取一

个确定的不变的形式。

[1] 每一表示自己为普遍性的判断能唤作议论性的判断。因在这限度内它能在一个理性的推理里面用作第一前提。与此相反，一理性判断（*indicium raxiocinans*）能唤作议论性判断，只当它作为理性推理里一个结论，从而作为具有先验的根据而被思考着的。——原注

[2] 认识里的直觉的东西必须和推理的对立着。前者要么通过演证而是图式的；要么作为按照一种纯然类比的表象而是象征的。——原注

译后记

1781年康德写出了他的名著《纯粹理性批判》，1788年写成了他的《实践理性批判》，接着，他就着手于他的“批判哲学”的第三部主著：《判断力的批判》（1790年出版），完成他的哲学体系。这个哲学体系，在近代欧洲资产阶级哲学里的巨大的影响，是尽人皆知的。

批判地对待这一哲学体系，是我们的一项任务。《纯粹理性批判》和《实践理性批判》在我国已经有了译本。这部《判断力批判》分上下两卷，上卷即“审美判断力的批判”，是欧洲近代美学界一部极为重要的著作，它一直刺激了欧洲近代资产阶级美学界的思考，研究美学的人不能不对这个美学体系作出深入地彻底地批判，来建立唯物主义的美学。我不揣自己的浅陋，翻译了这部素称难译的康德著作，期望不久有更准确，更流畅的译本问世。

康德这部《判断力批判》的下卷是“目的论的判断力批判”，内容是考察目的论的自然观及道德问题，这一部分现由韦卓民同志译出。

本书的“导论”，内容较为深曲难解，也最难用中文译得明白。但是在这篇“导论”里，康德对他的全部的哲学努力，对他的“批判哲学”，作了一次总结性的阐述，要对康德哲学的全部问题有了初步掌握，才能完全理解它和批判它。对于美学感兴趣的同志不妨先翻阅上卷“审美判断力的批判”及下卷“目的论判断力的批判”，然后再来咀嚼这一不太好懂的“导论”。译者在1960年曾草了一篇《康德美学原理评述》，（《新建设》1960年5月）现作为本书“附录”，发表于此，供读者参考。

宗白华

1963年9月

附录：康德美学原理评述

康德（1724—1804），德国资产阶级的学者，德国古典唯心主义哲学中影响最大的哲学家。当时的德国和西欧其他国家比起来是一个落后的国家，德国资产阶级是一个眼光短浅、怯懦怕事的阶级，它的革命虽然是不彻底的，但毕竟在观念上进行了反封建的斗争，马克思曾说康德哲学是“法国革命的德国理论”。康德承认客观存在着“自在之物”，但又说这“自在之物”是我们的认识能力所不能把握到的。康德哲学中有着明显的两重性，他在一定程度上表明他企图调和唯物主义和唯心主义。但是这种调和归根到底是想在唯心主义、即他所称的先验的唯心主义的基础上来进行的。在美学里表现得尤其显著。康德是18世纪末19世纪初的德国唯心主义哲学的奠基人，也是德国唯心主义美学体系的奠基人。

康德的美学又是他在和以前的唯理主义美学（继承着莱布尼兹、沃尔夫哲学系统的鲍谟伽敦）和英国经验主义的美学（以柏克为代表）的争论中发展和建立起来的，所以是一个极其复杂矛盾的体系。

我们先要简略地叙述一下康德和这两方面的关系，才能理解这个复杂的美学体系。

一

康德在他的美学著述里，对于他以前的美学家只提到过德国的鲍谟伽敦（Baumgarten）和英国的柏克（E.Burke），一个是德国唯理主义的继承者，一个是英国经验主义的心理分析的思想家。我们先谈谈德国唯理主义的美学从莱布尼兹到鲍谟伽敦的发展。鲍氏是沃尔夫（Wolff）的弟子，但沃尔夫对美学未有发挥，而他所继承的莱布尼兹却颇有些重要的美学上的见解，构成德国唯理主义美学的根基。

莱布尼兹继承着和发展着17世纪笛卡尔、斯宾诺莎等人唯理主义的世界观，企图用严整的数学体系来统一关于世界的认识，达到对于物理世界清楚明朗的完满的理解，但是感官直接所面对的感性的形象世界是我们一切认识活动的出发点。这形象世界和清楚明朗、论证严明的数理世界比较起来似乎是朦胧、暧昧、不够清晰的，莱布尼兹把它列入模糊的表象世界，这是“低级的”感性认识。但是这直观的暧昧的感性认识里仍然反映着世界的和谐与秩序，这种认识达到完满的境界时，即完满地映射出世界的和谐、秩序时，这就不但是一种真，也是一种美了。于是关于“感性认识”的科学同时就成了美学。Aesthetica一字，现在所谓美学，原来就是关于感性认识的科学。莱氏的继承者鲍谟伽敦不但是把当时一切关于这方面的探究聚拢起来，第一次系统化成为一门新科学，并且给它命名为Aesthetica，后来人们就沿用这个名字发展了这门新科学——美学。这是鲍谟伽敦在美学史上的重要贡献。虽然他自己的美学著作还是很粗浅的，规模初具，内容贫乏，他自己对于造型艺术及音乐艺术并无所知，只根据演说学和诗学来谈美。他在这里是从唯理主义的哲学走到美学，因而建立了美学的科学。美即是真，尽管只是一种模糊的真，因而美学被收入科学系统的大门，并且填补了唯理主义哲学体系的一个漏洞、一个缺陷，那就是感性世界里的逻辑。

同时也配合了当时文艺界古典主义重视各门文艺里的法则、规律的方向，也反映了当时上升的资产阶级反封建、反传统、重视理性、重视自然法则（即理性法则）的新兴阶级的意识。而在各门文学艺术里找规律，这至今也正是我们美学的主要任务。

现在略略介绍一下鲍谟伽敦（1714—1762）美学的大意，因它直接影响着康德。

鲍氏在莱氏哲学原理的基础上，结合着当时英国经验主义美学“情感论”的影响，制造了一个美学体系，带着折中主义的印痕。鲍氏认为感性认识的完满，感性圆满地把握了的对象就是美。他认为：

(1) 感觉里本是暧昧、朦胧的观念，所以感觉是低级的认识形式。

(2) 完满（或圆满）不外乎多样性中的统一，部分与整体的调和完善。单个感觉不能构成和谐，所以美的本质是在它的形式里，即多样性中的统一里，但它有客观基础，即它反映着客观宇宙的完满性。

(3) 美既是仅恃感觉上不明了的观念成立的，那么，明了的理论的认识产生时，就可取美而消灭之。

(4) 美是和欲求相伴着的，美的本身既是完满，它也就是善，善是人们欲求的对象。

单纯的印象，如颜色，不是美，美成立于一个多样统一的协调里。多样性才能刺激心灵，产生愉快。多样性与统一性（统一性令人易于把握）是感性的直观认识所必需的，而这里面存在着美的因素。美就是这个形式上的完满，多样中的统一。

再者，这个中心概念“完满”（Vollkommenheit）可以从另一个角度来看。这就是低级的、感性的、直观的认识和高级的、概念的知识之间的关系和分歧点。在感性的、直观的认识里，我们直接面对事物的形象，而在清晰的概念的思维中，亦即象征性质（通过文字）的思维中，我们直接的对象是字，概念，更多过于具体的事物形象。审美的直观的思想是直接面对事物而少和符号交涉的，因此，它就和情绪较为接近。因人的情绪是直接系着于具体事物的，较少系着于抽象的东西。另一方面，概念的认识渗透进事物的内容，而直接观照的、和情绪相接的对象则更多在物的形式方面，即外表的形象。鉴赏判断不像理性判断以真和善为对象，而是以美、亦即形式。艺术家创造这种形式，把多样性整理、统一起来，使人一目了然，容易把握，引起人的情绪上的愉快，这就是审美的愉快。艺术作品的直观性和易把握性或“思想的活泼性”，照鲍谟伽敦的后继者G.E.Meyer所说：是“审美的光亮”。假使感性的清晰达到最高峰时，就诞生“审美的灿烂”。

鲍氏美学总结地说来，就是：（1）因一切美是感性里表现的完满，而这完满即是多样中的统一，所以美存在于形式。（2）一切的美作为多样的东西是组成的东西（交错为文）。（3）在组成物之中间是统制着规定的关系，即多样的协调而为一一致性的。（4）一切的美仅是对感觉而存在，而一个清晰的逻辑的分析会取消了（扬弃了）它。（5）没有美不同时和我对它的占有欲结合着，因完满是一好事，不满足是坏事。（6）美的真正目的在于刺激起要求，或者因我所要求的只是快适，故美产生着快乐。

鲍氏是沃尔夫的最著名的弟子，康德在他的前批判哲学的时期受沃尔夫影响甚大。他把鲍氏看作当时最重要的形而上学者，而且把鲍氏的教课书（逻辑）作为他的课堂讲演的底本，就在他的批判哲学时期也曾如此，虽然他在讲课里已批判了鲍氏，反对着鲍氏。

鲍氏区分着美学Aesthetica作为感性认识的理论，逻辑作为理性认识的理论。这名词也为康德在他的《纯粹理性批判》里所运用，康德区分“先验的逻辑”和“先验的美学”即“先验的感性理论”。在这章里康德说明着感觉直观里的空间时间的先验本质。我们可以说，康德哲学以为整个世界是现象，本体不可知。这直观的现象世界也正是审美的境界，我们可以说，康德是完全拿审美的观点，即现象地来把握世界的。他是第一个建立了一个完备的资产阶级的美学体系的，而他却把他的美学著作不命名为美学。他把美学这一名词用在他的认识论的著作里，即关于感性认识的阐述的部分，这是很有趣的，也可以见到鲍谟伽敦的影响。康德也继承了鲍氏把美基于情感的说法，而反对他的完满的感性认识即是美的理论。康德把认识活动和审美活动划分为意识的两个不同的领域，因而阉割了艺术的认识功用和艺术的思想性，而替现代反动美学奠定了基础。他继承了鲍氏的形式主义和情感论扩张而为他的美学体系。

二

美学思想从意大利文艺复兴传播到法国，在那里建立了唯理主义的美学体系，然后在德国得到了完成。在18世纪的上半期，艺术创造和审美思想的条件有了变动，于是英国首先领导了新的美学的方向。这里也是首先有了社会秩序的变

革为前提的，1688年英国资产阶级革命的成功改变了人们的生活情调，也就影响到艺术和美学的思想。在这个工业、商业兴盛和资产阶级在政治上获得自由的英国，独立的受教育的资产阶级开始自觉它的地位，封建的王侯不再具有绝对的支配人们精神思想的势力。文学里开始表现资产阶级的理想人物和贵族并驾齐驱。在欧洲资产阶级的自由发源地荷兰的17世纪的绘画里，尤其在大画家伦勃朗的油画里直率地表现着现实界的、生活力旺盛的各色人物，不再顾到贵族的仪表风度。荷兰的风俗画描绘着单纯的素朴的社会生活情状。在英国的文学里，这种新的精神倾向也占了上风，和当时的美学观念、文艺批评联系着。英国的新上升的资产阶级需要一种文学艺术，帮助它培养和教育资产阶级新式的人物、新思想和新道德。美学家阿狄生有一次在伦敦街头看着熙熙攘攘、匆匆忙忙的人们感动地说道：“这些人大半是过着一种虚假的生活。”他要使他们成为真正的人，这就是不再是通过宗教，而是通过审美和文化教养出来的人。这时在文艺复兴以来壮丽的气派、华贵的建筑和绘画以外，也为新兴的中产阶级产生了合乎幽静家庭生活的、对人们亲切的风景和人物的油画。对于自然的爱好成为普遍的风气。就像在哲学家斯宾诺莎、莱布尼兹、歇夫斯伯尼的哲学里，自然界从宗教思想的束缚里解放出来，成为独立研究的对象一样，绘画里也使大自然成为独立表现的主题，不再是人物的陪衬。在克劳德·洛伦（法）、鲁夷斯代尔、荷伯玛（荷兰）等人的风景画里，人对自然的感受愈益亲切，注意到细节，和当时的大科学家毕封、林耐等人一致。18世纪这种趣味的转变是和许多热烈的美学辩论相伴着。英国流行着报刊里的讨论，法国狄德罗写文章报道着绘画展览。德国莱辛和席勒的戏剧是和无数的争辩讨论的文章交织着，歌德和席勒的通信多半讨论着文艺创作问题。这时一些学院哲学以外的思想家注重各种艺术的感性材料和表现特点的研究，如莱辛的拉奥孔区别文学与绘画的界限，想从这里获得各种艺术的发展规律。所以从心理分析来把握审美现象在此时是一条比较踏实的科学地研究美学问题的道路，而这一方面主要是先由英国的哲学家发展着的。

荷姆（Home），生于1696年，苏格兰思想界最兴盛时代的学者。1762年开始发表他的《批评的原则》（*Elements of criticism*）是心理学的美学奠基的著作。一百年后，1876年德国的费希勒尔搜集他自己的论文发表，名为《美学初阶》。在这两本书里见到一百年间心理分析的美学的发展。荷姆的主要美学著作即是《批评的原则》（1763年译成德文，1864年德里士堡《学术与政治报》上刊出一书评，可能出自康德之手。见Schlapp：《康德鉴赏力批判的开始》），是分析美与艺术的著作。由于他在分析里和美学概念的规定里的完备，此书在当时极被人重视。这是18世纪里最成熟和完备的一部对于美的分析的研究。莱辛、赫尔德、康德、席勒都曾利用过它。他对席勒启发了审美教育的问题。

荷姆的分析是以美的事物给予我们的深刻的丰富印象为对象。他首先见到美的印象所引起的心灵活动是单纯依据自然界审美对象或过程的某一规定的性质。审美地把握对象的中心是情感，于是分析情感是首要的任务。当时一般思想趋势是注意区分人的情绪与意志，审美的愉快和道德的批判。柏克已经强调出审美的静观态度和意志动作的区别。荷姆从心理学的理解来把审美的愉快归引到最单纯的因素即无利益感的情绪，亦即从这里不产生出欲求来的情绪。他因此逐渐发展出关于情绪作为心灵生活的一个独立区域的学说，后来康德继承了他而把这个学说系统化。康德严格地把情绪作为与认识和意志欲望区分开来的领域，这在荷姆还并没有陷入这种错误观点。不过他也以为一个美丽的建筑或风景唤起我们心中一种无欲求心的静观的欣赏，但他认为我们若想完全理解审美印象的性质，就须把一个实际存在的事物所激起的情绪和一个对象仅在“意境”里所激起的情绪（如在绘画或音乐里）区别开来。意境对于现实的关系就像回忆对于所回忆的东西的关系。它（这意境）在绘画里较在文学里强烈些，在舞台的演出里又较绘画里强烈些。荷姆所发现的这“意境”概念是后来一切关于“美学的假相”学说的根源。不过在荷姆这“意境”概念的意义是较为积极的，不像后来的是较为消极性的（即过于重视艺术境界和现实的不同点）。

但这种对美感的心理分析或心理描述引起了一个问题，即审美印象的普遍有效性问题，审美的判断是在怎样的范围内能获得普遍的同意？休谟曾在他的论文里发挥了鉴赏（趣味）标准的概念。这个重要的概念，荷姆在他的著作里继续发展了。康德更是从这里建立他的先验的唯心主义的美学，而完全转到主观主义方面来。荷姆还有一些重要的分析都影响着后来康德美学及其他人的美学研究，我们不多谈了。

现在谈谈柏克。康德在他的《判断力批判》里直接提到他的前辈美学家们的地方极少，但却提到了英国的思想家柏克（1729—1797）。柏克著有《关于我们壮美及优美观念来源的哲学研究》（1756年，在他以前1725年已有赫切森（Hutcheson）的《关于我们的美的及品德的观念来源的研究》）。

英国的美学家和法国不同，他们对于美，不爱固定的规则而爱令人惊奇的东西，在新奇的刺激以外又注意“伟大”的力量，认为“伟大”的力量是不能用理智来把握的。因此艺术的创造和欣赏没有整体的心灵活动和想象力的活动是不行的。

康德在《判断力批判》里简单地叙述了柏克的见解，并且赞许着就：“作为心理学的注释，这些对于我们心意现象的分析极其优美，并且是对于经验的人类学的最可爱的研究提供了丰富的资料。”

康德从他以前的德国唯理主义美学和英国心理分析的美学吸取了他的美学理论的源泉。他的美学像他的批判哲学一样，是一个极复杂的难懂的结构，再加上文字句法的冗长晦涩，令人望而生畏。读他的书并不是美的享受，翻译它更是麻烦。

三

1790年康德在完成了他的《纯粹理性批判》（对知识的分析）和《实践理性批判》（对道德，即善的意志的研究）以后，为了补足他的哲学体系的空隙，发表了他的《判断力批判》（包含着对审美判断的分析）。

但早在1764年他已写了《关于优美感与壮美感的考察》，内容是一系列的在美学、道德学、心理学区域内的极细微的考察，用了通俗易懂的、吸引人的、有时具有风趣的文字泛论到民族性、人的性格、倾向、两性等等方面。

康德尚无意在这篇文章里提供一个关于优美及壮美的科学的理论，只是把优美感和壮美感在心理学上区分开来。“壮美感动着人，优美吸引着人”。他从壮美里又分别了不同的种类，如恐怖性的壮美、高贵、灿烂等。可注意的特点是他对道德的美学论证建立在“对人性的美和尊严的感觉上”。这里又见到英国思想家歌夫斯伯尼的影响。

《判断力批判》（1790年第1版，1793年第2版），这书是把两系列各别的独立的思考，由于一个共同观点（即“合目的性”的看法）结合任一起来研究的。即一方面是有机体生命界的问题，另一方面是美和艺术的问题。但是在《纯粹理性批判》里，康德尚认为“把对美的批判提升到理性原理之下和把美的法则提升到科学是一个不可能实现的愿望”。但是他在他所作的哲学的系统的研究进展中，使他在1787年认为在“趣味（鉴赏）”领域里也可以发现先验的原理，这是他在先认为是不可能的事。

这种把“鉴赏的批判”和“目的论的自然观的批判”结合在一起的企图到1789年才完全实现。工作加快地进行，1790年就出版了《判断力批判》，完成康德的批判哲学的体系（康德所谓批判（Kritik），就是分析、检查、考察。批判的对象在康德首先就是人对于对象所下的判断。分析、检查、考察这些判断的意义、内容、效力范围，就是康德批判哲学的任务）。康德的《判断力批判》第一部分是“审美判断力批判”。此中第一章第一书：美的分析，第二书：壮美（或崇高）的分析，第二章：审美判断力的辩证法。现在我主要地是介绍一下“美的分析”里的大意，然后也略介绍一下他的论壮美（崇高）。

我们先在总的方面略为概括地谈一谈康德论审美的原理，这是相当抽象，不太好懂的。

康德的先验哲学方法从事于阐发先验地可能性的知识（即具有普遍性和必然性的知识）。美学问题是他的批判哲学里普遍原理的特殊地运用于艺术领域。和科学的理论里的先验原理（即认识的诸条件）及道德实践里的先验原理相并，产生着第三种先验方法在艺术领域里。艺术和道德一样古老，比科学更早。康德美学的基本问题不是美学的个别的问题，而是审美的态度。照他的说法，即那“鉴赏（或译趣味）判断”是怎样构成的，它和知识判断及道德的判断的区分在哪里？它在我们的意识界里哪一方向和哪一方面中获得它的根基和支持？

康德美学的突出处和颖点即是他第一次在哲学历史里严格地系统地为“审美”划出一独自的领域，即人类心意里的一个特殊的状态，即情绪。这情绪表现为认识与意志之间的中介体，就像判断力在悟性和理性之间。他在审美领域里强

调了“主观能动性”。康德一般地在情绪后附加上“快乐及不快的”词语，亦即愉快及不愉快的情绪，但这个附加词并不能算作真正的特征。特征是在于这情绪的纯主观性质，它和那作为客观知觉的感觉区别着。在这意义里，康德说：“鉴赏没有一客观的原则。”此外这个情绪是和对于快适的单纯享受的感觉以及另一方对于善的道德的情绪有根本的差别。

美学是研究“鉴赏里的愉快”，是研究一种无利益兴趣和无概念（思考）却仍然具有普遍性和直接性的愉快。审美的情绪须放弃那通过悟性的概念的固定化，因它产生于自由的活动，不是诸单个的表象的，而是“心意诸能力”全体的活动。在“美”里是想象力和悟性，在“壮美”里是想象力和理性。审美的真正的辨别不是愉快，愉快是随着审美评判之后来的，而是那适才所描述的心意状态的“普遍传达性”。这是它和快适感区别的地方。

因这个心意状态绝不应听从纯粹个人趣味的爱好，那样，美学不能成为科学。鉴赏判断也要纳入法则里，因它要求着“普遍有效性”，尽管只是主观的普遍有效性。它要求着别人的同意，认为别人也会有同样的愉快（美的领略）。如果他（指别人）目前尚不能，在美学教育之后会启发了他的审美的共通感，而承认他以前是审美修养不够，并不是像“快适”那样各人有私自的感觉，不强人同，不与人争辩。所以人类是具有审美的“共通感”（*Gemeinsein*）的。这共通感表示：每个人应该对我的审美判断同意，假使它正确的话（尽管事实上并不一定如此）。因而我的审美判断具有“代表性”（样本性）的有效性。当然按照它的有效价值也只具有一个调节性的，而非构造性的“理想的”准则。一言以蔽之，是一理念（*Idee*）。对康德，理念（或译观念）是总括性的理性概念，最高级的统一的思想，对行为和思想的指导观念，在经验世界里没有一对象能完全符合它。审美的诸理念是有别于科学理论上的诸理念的，它们不像这些理念那样是表明（立证）的“理性理念”，而是不能曝示的，即不能归纳进概念里去的想象力的直观，没有语言文字能说出，能达到。它是“无限”的表现，它内里包含着“不能指名的思想富饶”。它是建基于超感性界的地盘上的那个仅能被思索的实体，我们的一切精神机能把它作为它们的最后根源而汇流其中，以便实现我们的精神界的本性所赋予我们最后的目的，这就是理性“使自己 and 自身协合”。超过了这一点，审美原理就不能再使人理解的了（康德再三这样说着）。

创造这些审美理念的机能，康德称之为天才，我们内部的超感性的天性通过天才赋予艺术以规律，这是康德对审美原理的唯心主义的论证。

四

一个判断的宾词若是“美”，这就是表示我们在一个表象上感到某一种愉快，因而称该物是美。所以每一个把对象判定为美的判断，即是基于我们的某一种愉快感。这愉快作为愉快来说，不是表象的一个属性，而只是存在于它对我们的关系中，因此不能从这一表象的内容里分析出来，而是由主体加到客体上面的，必须把这主观的东西和那客观的表象相结合。因此这判断在康德的术语里，即是所谓综合判断，而不是分析判断。

但不是每一令人愉快的表象都是美。因此审美判断所表达的愉快必须具有特性。

问题是：什么是美？即审美判断的基础在哪里？这一宾词所加于那表象的是什么？这些归结于下列问题：审美的愉快和一切其他种类的愉快的区分在哪里？对这一问题的回答就说出了“美或鉴赏判断的性质”，这是“美的分析”的第一个主题。

美以外如快适，如善，如有益，都是令人愉快的表象。康德进一步把它们分辨开来，说它们对于我们的关系是和美对于我们的关系不同的。康德哲学注重“批评”（*Kritik*）亦即分析，他偏重分别的工作，结果把原来联系着的对象割裂开来，而又不能辩证地把握到矛盾的统一。这造成他的哲学里和美学里的许多矛盾和混乱，这造成他的思想的形而上学性。

快适表现于多种的丰富的感受，如可爱的、柔美曼妙的、令人开心的、快乐的等等，是一种感性的愉快的表现，而善和有益是实践生活里的表现。快适的感觉不是系于被感觉的对象，而是系于我自己的感觉状况，它们仅是主观的。如

果我们下一判断说：“这园地是绿色的”，这宾词“绿”是隶属于那被我们觉知的客体“园地”的。如果我们判断：“这园地是舒适的”，这就是说出我看见这园地时我的感觉被激动的样式和状态。“快适是给诸感官在感觉里愉快的”，它给予愉快而不通过概念（思维）。对于善和有益的愉快是另一种类的。有益即是某物对某一事一物好。善却与此相反，它是在本身上好，这就是只是为了自身的原因、自身的目的而实现，进行的。有益的是工具，善是目的，并且是最后目的。二者都是我们感到愉快的对象，却是在实践里的满足，它们联系着我们的意志、欲望，通过目的的概念，它们服务于这个目的。有益的作为手段、工具，善作为终极目的，前者是间接的，后者是直接的。康德说：“善是那由于理性的媒介通过单纯的概念令人满意的。我们称呼某一些东西为了什么事好（有益的），它只是作为手段令人愉快的，另一种是在自身好，这是自身令人愉快满意的。”善不仅是实践方面的，且进一步是道德的愉快。

但二者的令人愉快是以客体的实际存在为前提，人当饥渴时，绘画上的糕饼、鱼肉、水果是不能令人愉快的，它们徒然是一种刺激。除非吃饱了，不渴了，画上的食品是令人愉快的，像17世纪荷兰画家常爱画的一些佳作。一个人的善行如果是伪装的，不但不引起道德上的满意，反而令人厌恶。除非我们被欺骗，信以为真（即认为是客观存在着）的时候。这就是说我们对于它们的客观存在是感兴趣的，有着利害关系的。

但在对于美的现象的关系中却不关注那实物的存在，对画上的果品并不要求它的实际存在，而只是玩味它的形象，它的色彩的调和，线条的优美，就是说，它的形式方面，它的形象。康德说：“人须丝毫不要坚持事物的存在，而是要在这方面淡漠，以便在鉴赏的事物里表现为裁判者。”总结起来，康德认为美是具有一种纯粹直观的性质，首先要和生活的实践分开来。他说：“一个关于美的判断，即使渗入极微小的利害关系，都具有强烈的党派性，它就绝不是纯鉴赏判断。因此，要在鉴赏中做个评判者，就不应从利害的角度关心事物的存在，在这方面应抱淡漠的态度。”

照康德的意见，在纯粹美感里，不应渗进任何愿望、任何需要、任何意志活动。审美感是无私心的、纯是静观的，他静观的对象不是那对象里的会引起人们的欲求心或意志活动的内容，而只是它的形象，它的纯粹的形式。所以图案、花边、阿拉伯花纹正是纯粹美的代表物。康德美学把审美和实践生活完全割裂开来，必然从审美对象抽掉一切内容，陷入纯形式主义，把艺术和政治割离开来，反对艺术活动中的党派性。它成为现代最反动的形式主义艺术思想的理论源泉了。

康德认为人在纯粹的审美里绝不是求知，求发见普遍的规律，客观的真理，而是在静观地赏玩形象，物的形式方面的表现。审美的判断不是认识的判断，所以美不但和快适、善、有益区分开来，也和真区分开来。他反对在他以前的英国美学里（如柏克）的感觉主义，只在人们的心理中的快感里面寻找美的原因，把美和心理的快适（快活舒适）等同起来。他也反对唯理主义思想家（如鲍谟伽敦）把美等同于真，即感性里的完满认识，或善，即完满。他要把一切杂质全洗刷掉，求出纯洁的美感。他用“批判”即“分割”的方法来研究人类的认识作用，称作“纯粹理性批判”，研究纯洁的直观，纯洁的悟性，在道德哲学里探讨纯洁的意志等等。他的这种洗刷干净的方法，追求真理的纯洁性，像17世纪里的物理学家、数学家的分析学（数学是他们的，也是康德的科学理想），但却把有血有肉的，生在社会关系里的人的丰富多彩的意识抽空了（抽象化了）；更是把思想丰富、意趣多方的艺术创作、文学结构抽空了。损之又损，纯洁又纯洁，结果只剩下花边图案，阿拉伯花纹是最纯粹的，最自由的，独立无靠的美了。剩下的只是抽空了一切内容和意义的纯形式。他说：“花，自由的素描，无任何意图地相互缠绕着的，被人称作簇叶饰的纹线，它们并不意味着什么，并不依据任何一定的概念，但却令人愉快满意。”

康德喜欢追求纯粹、纯洁，结果陷入形式主义主观主义的泥坑，远离了丰富多彩的现实生活和现实生活里的斗争，梦想着“永久的和平”。美学到了这里，空虚到了极点，贫乏到了极点，恐怕不是他始料所及的吧！而客观事实反击了过来，康德不能不看到这一点，但是他的主观唯心主义和他不能用唯物辩证法来走出这个死胡同，于是不顾自相矛盾地又反过来说：“美是道德的善的象征”。想把道德的内容拉进纯形式来，忘了当初气势汹汹的分疆划界的工作了。

我们以上已经叙述过康德就“性质”这一契机来考察美的判断。他总结着说：

“鉴赏（趣味，即审美的判断）是凭借完全无利害观念的快感和不快感，对某一对象或它的表现方式的一种判断力。”

鉴赏判断的第二契机就是按照量上来看的。这就是问一个真正的审美判断，譬如说这风景是美的，这首诗是美的，说出这判断的人是不是想，这个判断只表达我个人的感觉，像我吃菜时的口味那样。如果别人说：我觉得这菜不好吃，我并不同他争辩，争辩也无益，我承认各人有各人的口味，不必强同。康德认为根据个人的私人的趣味的判断，是夹杂着个人的利害兴趣的，不是像那无利害关系，超出了个人欲求范围的审美判断。因此对于审美判断，我们会认为它不仅仅代表着个人的兴趣、嗜好，而是反映着人类的一种普遍的共同的对于客体的形象的情绪的反应。因此会认为这个判断应该获得人人公共的首肯（假使我这判断是正确的话），这就是提出了普遍同意的要求，认为真正的（正确的）审美判断应是普遍有效的，而不局限于个人。如果别人不承认，那就要么是我这判断并不正确，应当重新考虑修改。如果审查了仍自以为是完全正确的，那就会是别人的审美修养、鉴赏力不够，将来他的鉴赏力提高了，一定会承认我这个判断的。许多大艺术家发现了新的美，把它表现出来，当时可能得不到人们的承认，他却仍然相信将来定有知音，因而坚持下去，不怕贫困和屈辱，像伦勃朗那样。这是康德所主张的审美判断在“量”的方面是具有普通性的，可以提出普遍同意的要求，不像在饮食里各人具有他自己个别的口味，是不能坚持这个普遍性的要求的（虽然孟子曾说过：“口之于味也，有同嗜焉。”）。

康德认为审美判断具有普遍性，因为美感是不带有利益兴趣因而是自由的、无私的。它不像快适那样基于私人条件，因而审美的判断者以为每个人都会作出同样的判断的。但是在审美判断里对于每个人的有效性不是像伦理判断那样根据概念，因此它不能具有客观的普遍有效性，而仅能具有主观的普遍有效性。而这个之所以可能，是因为审美情绪不是先行于对于对象的判断，而是产生于全部心意能力总的活动，内心自觉到理智活动与想象力的和谐，感觉它作为“静观的愉悦”。

在这里见到康德的所谓美感完全是基于主体内部的活动，即理智活动与想象力的和谐、协调，不是走出主观以外来把握客观世界里的^①美。这和康德的物自体不可知论、和他的主观唯心论是一致的。

就审美判断中的第三个契机，即所看到的“目的的关系”这一范畴来考察审美判断。康德认为美是一对象的形式方面所表现的合目的性而不去问他的实际目的，即他所说的“合目的性而无目的”（无所为而为），也就是我们在对象上观照它在形式上所表现的各部分间有机的合目的性的和谐，我们要停留在这完美的多样中统一的表象的鉴赏里，不去问这对象自身的存在和它的实际目的。如果我们从表面的合目的性的形式进而探究或注意它的存在和它的目的，那么，它就会引起我们实际的利益感而使我们离开了静观欣赏的状态了。所以最纯粹的审美对象是一朵花，是阿拉伯花纹等等。这里充分说明了康德美学中的形式主义。但是，康德也不能无视一切伟大文艺作品里所包含着的^②内容价值，它们里面所表现的对人们生活的影响，它们的教育意义。所以康德又自相矛盾地大谈“美是‘道德的善’的象征”。并且说：“只有在这个意义里（这是一种对于每个人是自然的关系，这并且是每个人要求别人作为义务的），美给人愉快时要求着另一种赞许，即人要同时自己意识到某一种高贵化和提升到单纯官能印象的享受之上去，并且别种价值也依照他的判断力的一个类似的原则来评价。”后来诗人席勒的美学继承康德发展了审美教育问题的研究（德国18世纪大音乐家乔·弗·亨德尔说得好：“如果我的音乐只能使人愉快，那我感到很遗憾，我的目的是使人高尚起来。”）。于是康德又自相矛盾地提出了自由（自在）的美和挂上的（系属着的）美的区分。自由的美不先行肯定那概念，说对象应该是什么；那挂上的美（系属着的美）却先行肯定这概念和对对象依照那概念的完满性（例如画上的一个人物就要圆满地表现出关于那个人的概念内容，即典型化）。一个对象里的丰富多样集合于使它可能的内在目的之下，我们对于它的审美快感是基于一个概念的，也就是依照这个概念要求这概念的丰富内容能在形象上充分表达出来。

对于“自由”的美，如一花纹图案、一朵花的快感是直接和那对象的形象联系着，而不是先经过思想，先确定那对象的概念，问它“是什么”，而是纯粹欣赏和玩味它的形式里的表现。

如果对象是在一个确定的概念的条件下被判断为美的，那么，这个鉴赏判断里就基于这概念包含着对于那个“对象”的完满性或内在的合目的性的要求，这个审美判断就不再是自由的和纯粹的鉴赏判断了。康德哲学的批判工作是要区别出纯粹的审美判断来，那只剩有对“自由美”的判断，也即是对于纯粹形式美的判断，如花纹等。而一切伟大的文学艺术作品都是他所说的“系属着的美”或“挂上的美”，即在形式的美上挂上了许多别的价值，如真和善等。在这里又见到康德美学里的矛盾和复杂，和它的形式主义倾向。最后，依照判断中第四个契机“情状”的范畴来考察，即按照对于对象

所感到愉快的情状来看。美对于快感具有必然性的关系，但这种必然性不是理论性和客观性的，也不是实践性的（如道德）。这种必然性在一个审美判断里被思考着时只能作为例证式的，这就是说作为一个普遍规律的一个例证，而这个普遍规律却是人们不能指说明白的（不像科学的理论的规律，也不像道德规律）。审美的共通感作为我们的认识诸力（理智和想象力）的自由游戏是一个理想的标准，在它的前提下，一个和它符合着的判断表白出对一对象的快感能够有理由构成对每个人的规律，因为这原理虽然只是主观性的，却是主观的普遍性，是对于每个人具含着必然性的观念。康德这一段思想难懂，但却极重要。

如果把上面康德美学里所说的一切对于美的规定总结起来就可以说：“美是……无利益兴趣的，对于一切人，单经由它的形式，必然地产生快感的对象。”这是康德美感分析的结果。康德把审美的人从他的整个人的活动，他的斗争的生活里，他的经济的、社会的、政治的生活里抽象出来，成为一个纯粹静观着的人。康德把艺术作品从它的丰富内容，它的深刻动人的政治价值，社会价值，教育价值，经济价值，战斗中抽象出来，成为单纯形式。这时康德以为他执行了和完成了他的“审美批判力批判的工作”。

所以康德的美学不是从艺术实践和艺术理论中来，而是从他的批判哲学的体系中来，作为他的批判哲学体系中的一个组成部分。

康德美学的主要目标是想勾出美的特殊的领域来，以便把它和真和善区别开来，所以他分析的结果是：纯粹的美只存在“单纯形式”里即在纯粹的无杂质、无内容的形式的结构里，而花纹图案就成了纯美的典范。但康德在美感的实践里却不能不知道这种抽空了内容的美在现实中几乎是不存在的，就是极简单的纯形式也会在我们心意里引起一种不能指名的“意义感”，引起一种情调，假使它能被认为是美的话。如果它只是几何学里的形，如三角形、正方形等，不引起任何情调时，也就不能算做美学范围内的“纯形式”了。

而且不止此，人类在生活里常常会遭遇到惊心动魄、震撼胸怀的对象，或在大自然里，或在人生形象、社会现象里，它们所引起的美感是和“纯粹的美感”有共同之处——因同是在审美态度里所接受的对象——却更有大大不同之处。这就是它们往往突破了形式的美的结构，甚至于恢恹慵怪。自然界里的狂风暴雨，飞沙走石，文学艺术里面如莎士比亚伟大悲剧里的场面，人物和剧情（麦克白，里查三世，李尔王等剧），是不能纳入纯美范畴的。这种我们大致可列入壮美（或崇高）的现象，事实上这类现象在人生和文艺里比纯美的境界更多得多，对人生也更有意义。康德自己便深深地体验到这个，他常说：世界上有两个最崇高的东西，这就是夜间的星空和人心里的道德律。所以康德不能不在纯粹美的分析以后提出壮美（崇高）来做美学研究的对象。何况他的先辈柏克、荷姆在审美学的研究里已经提出了这纯美和壮美的区别而加以探讨了。

“会当凌绝顶，一览众山小”（杜甫《望岳诗》），美学研究到壮美（崇高），境界乃大，眼界始宽。研究到悲剧美，思路始广，体验乃深。

康德认为：许多自然物可以被称为是优美的，但它们不是真正的壮美（崇高）的，一个自然物仅能作为崇高的表象（表现），因真正的壮美是不存在感性的形式里的。对自然物的优美感是基于物的形式，而形式是成立在界限里的（有轮廓范围）。壮美却能在一个无边无垠的对象里找到。这种“无限”可能在一个物象身上见到，也可能由这物象引起我们这种想象。优美的快感联系着“质”，壮美的快感联系着“量”。自然物的优美是它的形式的合目的性，这就是说这对象的形式对于我的判断力的活动是合适的，符合着的，好像是预先约定着的。在我的观照中引动我的壮美（崇高）感的对象，光就它的形式来看，也有些可能是符合着我的判断力的形式的，例如希腊的庙宇，罗马城的彼得大教堂，米开朗基罗的摩西石像等古典艺术。但壮美的现象对于我们的想象力显示来得强暴，使我们震惊、失措、徬徨。然而，越是这样，越使我们感到壮伟、崇高。崇高不只是存在于被狂飙激动的怒海狂涛里，而更是进一步通过这现象在我们心中所激起的情感里。这时我们情感摆脱了感性而和“观念”连结活动着。这些观念含着更高一极的“合目的性”。对于自然界的“优美”，我们须在外界寻找一个基础，而对“崇高”只能在内心和思想形式里寻找根源，正是这思想形式把崇高输送到大自然里去的。

康德区分两类壮美，数学的和力学的壮美。当人们对一对象发生壮美感时，是伴着心情的激动的，而在纯美感里心

情是平静的愉悦。那心情的激动，当它被认为是“主观合目的”时，它是经由想象力联系到认识机能，或是联系到欲求机能。在第一种场合里想象力伴着的情调是数学的，即联系于量的评价。在第二种场合里，想象力伴着的情调是力学的，即是产生于力的较量。在两种场合里都赋予对象以壮美的性质。

当我们在数量的比较中向前进展，从男子的高度到一个山的高，从那里到地球的直径，到天河及星云系统，越来越广大的单位，于是自然界里一切伟大东西相形之下都成了渺小，实际上只是在我们的无止境的想象力面前显得渺小，整个自然界对于无限的理性来说成了消逝的东西。歌德诗云：“一切消逝者，只是一象征。”它即是“无限”的一个象征，一个符号而已。因此，量的无限，数学上的大，人类想象力全部使用也不能完全把握它，而在它面前消失了自己，它是超出我们感性里的一切尺度了。

壮美的情绪是包含着想象力不能配合数量的无止境时所产生的不快感，同时却又产生一种快感，即是我们理性里的“观念”是感性界里的尺度所万万不能企及的，配合不上的。在壮美感里我们是前恭而后倨。

力学上的壮美是自然在审美判断中作为“力量”来感触的。但这力量在审美状态中对我们却没有实际的势力，它对于我们作为感性的人固然能引起恐怖，但又激发起我们的力量，这力量并不是自然界的而是精神界的，这力量使我们把那恐怖焦虑之感看作渺小。因此，当关涉到我们的（道德的）最高原则的坚持或放弃时，那势力不再显示为要我们屈服的强大压力，我们在心里感觉到这些原则的任务的壮伟是超越了自然之上。达壮伟作为全面的真正的伟大，只存在我们自己的情调中。

在这里我们见到壮美（崇高）和道德的密切关系。

康德本想把“美”从生活的实践中孤立起来研究，这是形而上学的方法。但现实生活的体验提出了辩证思考的要求。只有唯物辩证法才能全面地、科学地解决美的与艺术的问题。

五

康德生活着的时代在德国是多么富有文学艺术的活跃，在他以前有艺术理论家温克尔曼，对我们启发了希腊的高尚的美的境界，有理论家及作家莱辛，他是捍卫着现实主义的文艺战士。在康德同时更有伟大的现实主义诗人歌德，现实主义的文艺理论家赫尔德尔。（在他以后有发展和改进了他的美学思想的大诗人席勒和哲学家黑格尔。）这些人的美学思想都是从文学艺术的理论探究中来的，而康德却对他们似乎熟视无睹，从来不提到他们。他对当时轰轰烈烈的文艺界的创造，歌德等人的诗、戏曲、小说，贝多芬、莫扎特等人的音乐，都似乎不感兴趣，从来不提到他们。而他自己却又是第一个替近代资产阶级的哲学建立了一个美学体系的，而这个美学体系却又发生了极大的影响，一直影响到今天的资产阶级的反动美学。这真是值得我们注意和探究的问题。深入地考察和批判康德美学是一个复杂的而又重要的工作，尚待我们的努力。

汉译世界学术名著丛书



判断力批判

下卷

〔德〕康德 著



商務印書館
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

判断力批判. 下卷/(德)康德著;韦卓民译. —北京:
商务印书馆, 2011

“汉译世界学术名著丛书”(分科本)

ISBN 978-7-100-07933-4

I. ①判… II. ①康…②韦… III. ①德国古典
哲学 IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 043784 号



所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)

判断力批判

下 卷

目的论判断力的批判

〔德〕康德 著

韦卓民 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07933-4

2011年6月第1版

开本 880×1240 1/32

2011年6月北京第1次印刷

印张 5½

目录

[汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明](#)

[下卷 目的论判断力的批判](#)

[导言](#)

[第一部分 目的论判断力的分析论](#)

[第1（62）节 纯粹形式的客观目的性不同于质料上的客观目的性](#)

[第2（63）节 自然的相对目的性不同于自然的内在目的性](#)

[第3（64）节 事物作为自然目的的特殊性格](#)

[第4（65）节 认为是自然目的的东西就是有机体](#)

[第5（66）节 按照着来鉴定有机体中固有的目的性的原理](#)

[第6（67）节 一般自然据以目的论地鉴定为目的的系统的原理](#)

[第7（68）节 目的论原理作为自然科学的一条固有原理来考虑](#)

[第二部分 目的论判断力的辩证论](#)

[第8（69）节 判断力的二律背反是什么](#)

[第9（70）节 关于这种二律背反的阐述](#)

[第10（71）节 上述二律背反解决的前言](#)

[第11（72）节 对待自然目的性的各种思想体系](#)

[第12（73）节 上述各体系没有是做到它声言要做的](#)

[第13（74）节 不能独断地来处理自然的技巧这个概念，原是由于不能说明自然的目的](#)

[第14（75）节 自然的一种客观目的性乃是为反思判断力所使用的一条理性的批判原理](#)

[第15（76）节 注解](#)

[第16（77）节 使自然目的性这个概念对我们成为可能的人类知性的特性](#)

[第17（78）节 关于物质的普遍机械作用原理与自然技巧中的目的论原理的结合](#)

[附录：目的论判断力的方法的理论](#)

[第18（79）节 是否必须把目的论作为自然科学的一部分来处理](#)

[第19（80）节 机械作用原理在关于一个作为是自然目的的事物之解释中对于目的论原理必须处在比较低级的地位](#)

[第20（81）节 我们应用于解释作为自然产物的自然目的的机械作用与目的论原理的联合](#)

[第21（82）节 目的论的体系在有机物的外在关系中](#)

[第22（83）节 自然最终目的作为一个目的论的体系](#)

[第23（84）节 一个世界存在的最后目的，那就是创造本身](#)

[第24（85）节 自然神学](#)

[第25（86）节 伦理学神学](#)

[第26（87）节 上帝存在的道德证明](#)

[第27（88）节 道德证明的有效性的限制](#)

[第28（89）节 道德论证的用途](#)

[第29（90）节 在上帝存在的目的论证中的保证类型](#)

[第30（91）节 实践信念所产生的保证的类型](#)

[关于目的论的一般解说](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)

下卷

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

下卷 目的论判断力的批判

导言 [1]

认为自然在其种种特殊规律上有主观目的性这个假定的充分理由固无须在知识可能性的批判解释以外来寻找。这种目的性是有关于可理解性的——有关于人的判断力的作为判断力——而且是有关于把特殊的种种经验结合为自然的一种联系的系统这种可能性的。那么在这个系统中，我们就可进一步来在自然的许多产物中预测可能有某些产物，其形式是特别适合于人的判断力，好像是完全要照顾到我们的判断力才安放在那里似的。这一类的形式乃是那些形式，通过它们把统一性和异质性结合起来就适合于好像是加强那参加进去判断力的运用而起其作用的种种心理力量而且支持着它们的，于是美的形式这个名称就以之称谓这一类的形式。

但是自然这个概括性的观念，作为感官对象的集合体意思的，并不给我们什么理由来假定自然的事物是互为手段与目的的，或者说它们的可能性是只由这一种的因果性才成为完全可理解的。因为既然谈到上述的美的形式时，事物的表象是在我们里面的某东西，那么就很容易甚至在验前想到这个表象是很适合而且便于使我们的种种识知能力倾向于一种内部的有目的的调和的。但是在目的不是我们自己的目的，乃至不属于自然的这种地方（我们本不把自然作为是有理性的），那就绝无理由去在验前假定这些目的可以，或者还是应该构成一特种的因果关系，或者至少构成自然的一种完全特别的秩序。而且这些目的的实在存在是不能由经验证明的——除非假定先就有了一种心理欺骗的过程，把目的的概念曲解为事物所原有的，而且不是从这些事物和经验对它们所知道的东西得出这种概念来而利用这种概念，其意图是要与我们的种种表象借以得到内部联系的主观根据作类比而使自然成为我们可以理解的，而不是要从客观的根据来认识自然的。

而且客观目的性作为自然事物所据以成为可能的原理，远远不是把必然性隶属于自然这个概念的，而正是为此，人们才引用这点来说明自然与其形式的不必然性。所以在谈到鸟的构造时，例如举出鸟骨的形成中空，鸟翼的位置的利于飞翔，鸟尾的便于转向，是要告诉我们，如果我们单单看自然中的有效关系（*nexus effectivus*）而不求助于一特种的因果关系，即目的关系（*nexus finalis*），上述的一切都是高度不必然的。意思就是，自然作为单纯的机械作用来看，是能在千百种其他不同的方式上出现而不会恰恰碰见基于像这种原理的统一，而且因之我们是要只在自然的概念以外而不在它的里面，才可以指望在验前发现那种统一的小小一点根据的影子。

可是我们把目的性的估计，至少是不断然地，应用于自然的探讨，是正确的；但是只是为着要把这种探讨从服于观察与研究的原理，其方法是和以目的为归依的因果作用作比拟而并不妄想用这种方法来说明它，所以这是一种反思判断力的估计而不是确定判断力的估计。然而在自然的纯粹机械的因果作用不能使我们足够前进到远处这种情况下，为目的所确定的自然中的结合与形式这个概念，至少是又一条原理把自然的现象归结为规则的。因为我们的这样做是提出一个目的性的根据，我们从而赋予对象的概念——好像那个概念是在自然里面而不是在我们自己里面发现似的——以关于这个对象的因果作用，或者说，我们从而和这种的因果作用作类比——就是和像我们在我们自己里面所经验的因果作用作类比——来描写这个对象的可能性，而这样就把自然看为是具有它自己在技巧上活动

的一种能力；反过来，如果我们不把这样的一种活动的方式归于自然的话，就得要把它的因果作用看为是盲目的机械作用了。但是这不就等于相信自然是具有有目的地来活动的原因，而且是可以看为在遵照其特殊规律上服从这些原因的。如果是像后一种说法那样，那么目的论所依据的就不只是一条以现象的判定为方向的制约性原理，而竟以一条足以从其原因而得出自然产物的组织性原理为依据了：其结果便是，自然目的这个概念，就不再为反思的判断力而存在，而是为确定的判断力而存在了。但是这样一来，这个目的的概念就不真正地特别和判断力联系着，像美这个概念作为一种形式上主观的目的性那样。恰恰相反，这个目的的概念就会是理性的概念而把一种新的因果作用引入科学中去——而关于这个因果作用，我们一直是只从我们自己假借过来而以之归于其他的存在者，虽然我们的意思并非认为这些存在者和我们是在素质上相类似的。

[1] 这里原文的标题不是“导言”而是“第六十一节，关于自然的客观目的性”。但是，自然的目的性不过是《判断力批判》第二部分的总题，因而这个标题是等于“导言”这个标题的。——英译者注

第一部分 目的论判断力的分析论

第1（62）节 ^[2] 纯粹形式的客观目的性不同于质料上的客观目的性

一切几何形都是按照一条原理作出而显出许多方面的客观目的性，每每为人所赞赏的。这个目的性也就是几何形的便于按照一单条原理而解决许多问题，而且还能够在无限的各种方式上解决这些每一个问题。这里的目的性显然是客观的，而且是智性的、不单纯是主观的、审美的。因为它表明这种几何形是适合于许多所要产生的图形，而这又是通过理性而认识到的。然而这种目的性并不是使关于对象的想法本身成为可能的，那就是说，我们的看这个对象为可能的，不单纯因为它是可以这样使用的。

在一个像圆这样的简单几何形里面就有了解决一大堆问题的线索，而这些问题的每一个都是分别需要许多种材料，而这种解决，我们可以说，却直接地推断出来作为那几何形无限多的极好属性之一。例如，设有三角形的底边与顶角，而要作出这个三角形来。这个问题是不确定的，就是说：它是可能在无限多的方式上得到解答的。但是圆是把它们都包括在一个方式里作为一切满足这个条件的三角形的几何轨迹。又如两线要相交使得一条线的两段所成的正方形等于其他一线两段所成的正方形。这个问题的解答看来是充满着困难的。但是一个圆的周线通过其两端的而在圆内相交的一切直线都是直接按这个比例划分的。其他的曲线同样地提示给我们其他有用的解答，绝非在它们按照着来构成的规则里面所想到的。所有锥线，分别来看或者相互比较，不管它们的定义是怎样简单，都充满着解决许许多多可能问题的原理。——看到过去的几何学家，热诚地研究这样的线的这些属性，而不为浅见的人所提出关于这种知识是否有用这个问题所困惑，是实在的快乐。例如他们研究抛物线的种种属性而毫不知道地球引力的定律，这条规律是会替他们说明它对于重抛射体所划的轨道的应用的（因为这些重物在运动中引力的方向是可以看作和抛物线的曲线平行的）。还有他们研究椭圆形的属性，也是这样。他们丝毫没有想到在天体中也能发现一种引力，并且不知道在从引力点距离有所改变时，还有支配着引力的定律的，而且不知道那是使天体在自由运动中作出这种曲线来的。在一切这些努力中，虽然他们并不知道是为着后人而工作，但是他们是为一目的性而喜乐的。虽然这个目的性是属于事物的本性的，而他们却能够把它完全在验前提出来作为是必然的。柏拉图自己就是这门科学的大师。他因为想到各物的原始性质，不必有任何经验就能发现的，想到心的一种能力使之从各物的超感性原理而得出实在在各物的谐调（而他是把心灵在音乐中自由运用的数的属性列为实在的东西的），他就觉到激动起来。他有着这种灵感，就超出经验的一切想法而上升到理念上去，这些理念，只有在假定智力和一切实在东西的原始来源有其共通时，才对他是可理解的。难怪他把不懂几何学的人从他的学校驱逐出去，由于他认为从处在人类灵魂深处的纯粹直观，他就能取得阿那克萨哥拉（Anaxagoras）从经验的对象与其有意图的结合所推论出来的一切。因为那看起来像是属于事物本质而对于我们的利益毫无关系的原始属性，还是有目的的，而且好像有意为我们的用处计划而形成似的，这才是我们对于自然的很大赞赏的来源——这个来源与其说是外在于我们的，毋宁说是处在我们的理性里面的。如果这种赞赏由于误解而使之倾向于逐渐上升到高度的狂热，我们当然是可以原

谅它的。

这种智性的目的性不过是形式的，而不是实在的。换句话说，这是一种目的性，它并不包含有一种在其基础上的目的这个意思的，因之它并不需要目的论。作为这样看，而且虽然它是客观的，而不像审美的目的性那样是主观的，它的可能性是容易理解的，虽然只在抽象上是可理解的。圆的形是一个直观，知性按照原理所确定的。这种原理，为我们任意地假定而作为一个基本的概念，就用于空间，而空间是直观的形式，也同样只是作为一个表象发现我们里面，而且是在验前发现的。说明许多从那个概念的构成而产生的规则的统一性的，乃是这个原理的统一性。这些规则从许多可能的观点表现出目的来，但是我们必不可以一个且的为这种目的性的根据，或者在这以外另求解释。这是不同于在外部包围在一定的界限的东西的集合体发现其秩序与规则性的，例如发现树的、花坛的、花园中花径的秩序与规则性，这种秩序与规则性是我不能指望按照我们自己随意选定的规则把空间加以限定而在验前从而推论出来的。因为这种东西都是有其实在存在的东西——要识知它们，就必须在经验上有它们被给予出来的——而不是在验前按照一条原理加以定义在我自己里面的一个单纯的表象。所以一种（经验的）目的性是实在的，而既然是实在的，它就是依靠一个目的这个想法的。

但是我们也很容易能看到这个赞赏的理由，而且事实上认为它是有正当理由的，即令所赞赏的目的性是在事物的本质里看出来的，因为这些事物，其想法都是我们能够构成的。其统一性是从原理得出而激起这种赞赏的各种规则全都是综合性的，并不从对象的任何概念推论出来，例如从圆这个概念推论出来，而是需要有这个对象在直观中被给予出来的。这就给这个统一性以这个假相，好似它的规则的来源是外在的，不同于我们的表象能力的，正像它是经验性似的。因此，对象满足知性对规则的特别需要，其方式像在本质上是不一定的，因而只是由于一个特别针对它的产生这种目的才是成为可能的。可是既然这种协调，虽然是有了那提及过的目的性，还不是在经验上而是在验前识知到的，这正是使我们确实相信这个事实的东西，就是由于它的限定（即通过想象力按照一个概念的活动而限定）对象才成为可能的那个空间，并不是我以外事物的性质而只是存在于我自己里面的表象方式。所以在我按照一个概念作出一个圆形时，或者换句话说，当我形成在外边给予我的东西的我自己的表象时，不管这个东西自己原来的性质是什么，其实在发生的事情就是我把目的性引入那图形或表象中去。关于这个目的性，我从外面给予我的东西并不得出什么经验性的指示，所以这个图形不是我因着它就需要有任何在我的外边而处于对象里面的特别目的的，但是这种反思是预先假定有理性的批判使用的，因而它就不能是当时就已经包含在对象与其种种属性的估计里面的。因此，这种估计直接对我提示的无非是一些不同质的规则在一条原理里面的合一（乃至在其原本的分歧上统一起来），而这个原理的真谛是我能在验前识知到。无待于某种处在我的概念以外的特别解释，或者用更一般的话语来说，无需在我自己验前表象以外的特别解释。然而惊奇（*Verwunderung*）乃是人心从一个表象得到的一种震扰而通过它所给予的规则是和心里面原有的基本原理不相容的，而因之那就使人怀疑自己是否看得清楚，判断是否正确；但是赞赏（*Bewunderung*）乃是一种纵然没有了这种怀疑而仍然不断翻来覆去的惊奇。因之赞赏乃是在事物（作为现象）的本质里观察到上述的目的性所产生的十分自然的后果，而照这样说，实在没有什么是对它有所非议的。因为感性直观的上述形式，即称为空间的和概念的能力，即知性的一致，不只是并没有说明何以是这特种的一致形式而不是另外一种，而且并产生心的一种扩张，在其里面，可以说感觉到像是有某东西存在于这种感性表象的范围以外，其中可能有，虽然我们不知道的，那种一致的最后来源能被发现的。诚然，在我们只关心于我们验前表象的形式目的性的地方，我们也是不必要知道这种来源的；但是我们不得不在那个方向进行

展望这个单纯事实，就激起我们对于使我们不得不这样做的对象有着一种随伴而来的赞赏。

美这个名称在习惯上是给予上面所提到的一些属性的——几何形的属性和数的属性——这是由于它们所具有的某一定的目的性，能在种种方式上用于知识的领域以内的，而这些东西构造的简单性是不会叫我们指望有这种目的性的。例如人们谈到圆的这种或那种美的属性，在这种或那种方式上呈现出来。但是我们认为这样的属性是有目的的，并不是通过任何审美的鉴别。没有一个使我们注意到在我们的各种识知能力里自由活动的纯然主观的目的性，就无鉴定之可言。可是清楚地认识到一种客观目的性的，那就是说清楚认识到对于种种目的的适合性的，也就是对于无限多的目的的，乃是一种按照概念所作出的智性鉴定。这种属性与其称为数学图形的美，毋宁称为相对的完善（relative Vollkommenheit）。我们甚至不能正当地容许用智性的美这种说法：因为如果我们这样说，美这个词就必然丧失它的一切明确意义，而智力的愉快也就失去它对于感官愉快的优越性了。美的这个名词更好是用于所说的属性的证明；因为在这里知性作为概念的能力和想象力作为在验前把种种概念呈现出来的能力得到一种加强的感觉（加上理性所引入的精确，就为证明的优美）：因为在这种情况下，其愉快虽然是以概念为基础，但是至少也是主观的，而完善是含有客观的愉快的。

第2（63）节 自然的相对目的性不同于自然的内在目的性

只有一种情况是经验引导我们的判断力达到一种客观而又是质料的目的性的，那就是说，达到自然的一个目的这种概念的。这就是在鉴定某原因对于其结果的关系的时候^[3]，而在这种时候，只有在结果这个观念引入因果的原理里面去而使之成为因果作用的来源和结果有其可能的基本条件这种情况下，我们才能够看出在这种关系里面的一律性。然而这是能在两种方式上发生的，我们可以简直把结果看为一种艺术作品，又可把它看为其他可能的自然对象用来作它们的艺术材料的。换句话说，我们可以把结果作为目的看，或者作为其他原因达到其目的的手段看。后一种目的性，如果是有关人类的，就称为有用性，如果是有关任何其他其他的被造物的，就称为适应性。这都是纯然相对的目的性。前一种目的性则与之相反，它是一种内在的目的性，属于作为自然对象的事物本身的。

例如河流在其进程中带有各种有益于植物生长的土，而有时把这土淤积在内地，有时淤积在河口。在有些海岸旁，涨潮就把这种冲积泥带到内地，或者把它淤积在海边。这样就增加了肥沃的土壤，特别是在有人工防止退潮再把碎层涌去的地方，而植物界就在从前鱼虾滋生的处所取得其繁殖之地。这样，自然本身就实现了地面的多半增大，而这种过程还在继续着、虽然是渐渐地，其结果是对人极其有利的。问题就于是产生：是否要把这看为是在自然方面的一种目的呢？我说“对人”，因为不能考虑到对于植物界的利益。由于对于陆地的收获，还有对于海洋的同样多的损失，须予以抵消的。

或者我们可以举一个例子是自然事物适应作为其他生命形式的手段——一开始就假定这些生命形式是目的。例如没有比沙土更为对松树是有滋养的土壤。在原始的海洋从陆地退缩以前，它在我们北部各地区留下来许多大片的沙地，其结果就是，在这种一般说来不利于任何耕耘的土壤上面，就能生长出广辽的松林——而这些松林就是我们常常怪我们的祖宗任意毁坏了的。现在我们可以问，这种原始的沙的淤积成为许多大片沙地，是否

就是自然的目的、计划到可能在这些沙土上生长的松林的利益的。至少这点是清楚的：如果假定松林是一种自然的目的，那么也得要承认沙是一个目的——虽然只是一个相对的目的——而对这个目的来说，原始海洋的沙滩与其退缩也就是手段了；因为在一个有目的的联系的一系列的相互从属的各项中，必须把每一个中间项作为目的看，虽然不是作为最后的目的看，而对于它来说，其最近的原因就是手段。如此类推，如果世上是要有牲口，有羊，有马等等，那么地上就得要有草，如果骆驼要繁殖，沙漠上就得要长有含碱的植物。再则，如果狼、虎与狮是要生存，上述的动物以及其他吃草动物也得要有很多。所以，以适应性为基础的客观目的性不是事物的内在客观目的性；恰像沙，作为单纯沙来说，不能看为是它的原因，即海的结果，除非我们使这个原因展望到一个目的，而把其结果，即沙，作为一种艺术产品来看待。它乃是纯然相对的目的性，而对于它以之归之于物本身来说，它只是不必然的；而且虽然在所举的各例子之中，各种的草木，在其原来的状态上来考虑，是要鉴定为自然的有机产物，因而就鉴定为艺术的东西，然而在其对于以它们为饲料的动物的关系来说，是要把它们作为单纯的原料看的。

而且人的因果作用的自由是能使他把物理的东西适应于他心目中的意图的。往往这些意图是无聊的——例如当他用鸟类的华美颜色羽毛来装饰他的衣服，用有色土或植物的有色汁液来涂在自己的身上的时候。有时这些意图是合理的，例如当他用马来骑、用牛或者甚至像在米诺卡（Minorca）^[4]那样用驴或猪来耕田的时候。但是我们在这里不能假定有甚至自然的一种相对的目的——就是对于这种用途说是相对的。因为人的理性告诉他怎样使事物适应于他自己一时任意的兴致——自然并没有预先注定他要有这种一时的兴致的。我们所能说的只是，如果我们假定人是原要生活在地球上，那么至少他作为动物，而且乃至作为有理性的动物，不管是在怎么低的理性水平上，其生存所不可缺少的那些资料也是必不可没有的。但是在这种情况下，那些对于这种存在不可缺少的自然东西也同样要看为是自然的目的。

从上面所说的，我们就能容易地看到，外在的目的性，那就是一事物对其他事物的适应性，所能因之而被看作外在的物理目的的唯一条件，就是这事物或远或近以其自身来与之适应的另一事物，其存在本身，在其原来的状态来说，乃是自然的一个目的。但是，这是一种事情，绝不能靠任何单纯的自然研究来决定的。因此就可推断出，相对的目的性，虽然在某种假定上是指向着自然的目的性。然而它并不保证能有任何绝对的目的论的判断。

在寒冷的地方，雪保护种子不受冻害。有雪车的使用，雪还促进人与人的往来。拉普兰德（Lapland）^[5]的人在那里发现有动物，即驯鹿，来做这种交通工作。驯鹿只要从雪的底下为自己挖出干苔来，就有足够的饲料靠以为生，可是它们仍然甘于为人所驯服而并不惜于丧失其很可以自食其力的自由。对于这些极冰封冻着的地区的居民来说，海洋有丰富的动物供应，使他们有烧暖其小屋的燃料；此外，还有这些动物所供给的衣食以及海洋像是为他们冲进来的木料作为他们住处的原料。那么在这里，我们就有了真正叫人难于相信的自然对于目的的许多关系的汇集——这里的目的就是格陵兰岛的人，芬兰北部地区的人，撒摩耶人，摘阔滴人等。但是我们不明白何以要在这些地方生活。所以如果说水汽从大气降下来形成雪，海洋有其潮流把生长在较暖地区的木料冲到这些地带来，以及含有大量脂油的银鲨鱼是在那里的，这些事实是由于有对于某些可怜的被造物的某种利益这个观念构成这个原因的基础，使一切这些自然产物聚集在一起，那就会是一种很冒险而任意的说法。因为如果在自然方面是没有这一切的功用，那么我们也不会因为自然的原因不能适合于这种生存的秩序而感到不便。反之，如果在我们方面要求自然有这种能力或者有这种

目的，那就像是过于大胆而轻率的，因为只有人类极端缺乏社会的团结才能使一些人分散到这种荒凉的地区去的。

第3（64）节 事物作为自然目的的特殊性格

必须是一个事物所由之而起源的因果作用不能在自然的机械作用中来寻找，而是要在这种原因来寻找，而这种原因的活动能力是概念所确定的，然后这个事物才可能是一个目的。为要我们可以看出一个事物只有在这种方式上才有其可能，我们所需要的东西就是这个事物的形式按纯然自然的规律是不可能的——那就是说，通过没有其他帮助的知性应用于感官对象，我们所能认识到的自然规律——恰恰相反，甚至要关于它的原因与结果来在经验上知道它，都得要预先假定有理性的概念。在这里，就自然的任何经验性的规律来说，我们就有了这事物的形式对于理性的关系的一种不必然性（Zufälligkeit）。然而理性在任何情况下都坚持要认识到一个自然产物形式的必然性，乃至在它只想要看出包含在这个自然产物的产生的一些条件的地方。因此，上述的不必然性本身就是一种理由使我们把这个事物的起源看作好像正是由于那个不必然性，它只能通过理性才成为可能的。但是这样解释的因果作用就变为按照目的而活动的的能力——那就是说，变为一个意志了；而描述为只从这样一个意志而取得它的可能性的对象，就要表述为只是一个目的才是可能的了。

假如一个人是在一个照他看来是毫无人烟的地方里，而看见一个几何形，譬如说，一个六角形，划在沙土上。在他进行反思想要得到这个几何形的概念时，他的理性就会使他意识到，虽然大概是模糊地意识到，在这种概念的产生过程中是有原理的统一性的。在那时他的理性就不容许他把这沙，这邻近的海，把风，或者乃至把动物的足迹，这些他所熟悉的原因，或者任何其他不合理的原因，作为这样一个几何形可能性的根据。因为这个不必然性和像这样的一个概念的暗合，而这个概念只是在理性里面才是可能的，而且依他看来这个不必然性又是这么无限地大，那么在这个情况下，就很可以说完全没有自然的规律了。因此就好像是这样一个结果的产生，其原因不可能是包含在自然的单纯机械作用里面的，而与此相反，这样一个对象的概念，作为只有理性才能作出而和这对象相比较的一个概念，也必须是唯一含有那个因果作用的东西，根据这些理由就这个人看来，尽可无条件地看这种结果为一个目的，虽然不是作为一个自然的目的。换句话说，他会看它为艺术的产品——如拉丁语所说 *Vestigium hominis video*（我看见人的痕迹）。

但是，在我们认为一个事物是一个自然的产物的地方，如果虽然它是这样的一个产物，而我们还要鉴定它为一个目的，因而鉴定它为一个自然的目的，那么我们还需要有更多的东西，除非我们的鉴定或者确是包含有矛盾的。作为一种假定的说法，我就说，如果一个事物同时是原因而又是它自己的结果（即令是在双重的意义上），它就是作为一种自然目的的。因为这是包含着一种因果作用的，而这种因果作用是我们不能和一种单纯自然的概念结合在一起的，除非我们使这个自然依据一种在其基础上的目的，然后它虽然是不可思议，但还能够被思维到而没有矛盾的。在分析这种自然目的这个观念的组成因素之先，让我们首先用一个例子来说明它的意义。

首先，一棵树是按照人所熟知的自然规律产生另一棵树的。但是这树所产生的树是属于同一个类的。所以在其类说来，树是产生树的。就类来说，时而树是结果，时而又是原因，不断地从自己生出来，而又不断地生出自己，于是树以类来说就保持着自己。

其次，甚至作为一个个体来说，一棵树也是产生自己的。诚然我们只称这种结果为成长；但是在这里，得要在一种意义上来理解成长，使之完全不同于任何按照机械的规律的增大而叫它虽然在另一名称下等于生殖。植物首先备办它所消化的质料而给它以一种特别不同的性质，是自然的机械作用在植物以外不能供给的，而植物的发展是利用一种质料，这种质料在其合成的性格上说来乃是这植物自己的产物。因为，虽然以它从外面自然所取得的组成部分来说，这种质料必须看为只是提出物，然而在这种原料的分开与再结合的过程中，我们在这种自然物方面发现一种选择和构成的原始能力是无限远远超过艺术的一切努力的，所说的努力是当艺术试图用它通过分析而获得的种种要素来重新构成植物界的那些产物的时候，或者是用自然所提供出来为着自然的那些产物的营养的质料来重新构成植物界的那些产物的时候。

再次，树的一部分也是这样来生出其自己，使得一部分的保持是交互依赖着其他各部分的保持的。从一棵树小枝的嫩芽插在另一棵树的枝上，就在异干上长出它本种的东西来，而一个嫩枝接在不同的一棵树的树身上，也是一样的。因此，乃至在同一棵树的情况下，每一个枝或每一片叶，都可以看为是移植或接枝在它里面去的，因而是可以看作有它自己的分开的存在的一棵树的，而只是贴在另一棵树上作为寄生在这树上生活而已。与此同时，叶无疑是树的产物，但是反过来，叶也维持树；因为反复落叶是会使树枯死，而且树的成长是依靠叶对于树干的作用的。在生命的这些形式上，自然在受到损害的情况下，像一部分缺乏其邻近各部分所需要的东西时，是能由其余部分来弥补以帮助自己的；畸形或歪形的生长是由于某种偶然的缺点或障碍，某些部分就采取一种完全新的形成方式以保持其原有的成长，因而也就产出一种不规则的形态：这些只是我顺便想要提到的事情，虽然它们是在有机生命种种形式最令人惊奇的属性之列的。

第4（65）节 认为是自然目的的东西就是有机体

在一个东西是自然的产物，然而作为这样看时又只作为一个自然目的才被认为是可能的这种地方，从它像在上节所陈述的性格来看，它对于自己一定是处在交相为因果的关系上的。可是这是有些不准确、不确定的一种说法，将要从一个明确的概念推究其起源的。

就因果的联系只通过知性来想这点说来，它乃是构成一个系列，即一个总是前进的原因结果的系列的联系。作为结果而预先假定有其他东西作为其原因的东西，其本身不能反过来又是这些东西的原因。这种因果联系称为有效因的因果联系（*nexus effectivus*）。然而在另一方面，我们也能够想到一种按照一个理性的概念的因果联系，即目的的因果联系，这种联系，如果作为一个系列来看，除包含有一个前进的从属之外，还包含有一个后溯的从属的。这就会是一个联系，在其里面，现在称为结果的东西，还是配称为在上面说成为结果的东西的原因的，如果我们是把系列在后溯上来看的话。在实践的事情的领域内，即在艺术的领域内，我们很容易找到这类联系的例子，例如房屋的确是作为房租而收入的银钱的原因，但是反过来说，这种可能收入的表象又是房屋建造的原因。这种的因果性联系就称为有目的的联系（*nexus finalis*），或者前者可以更适当地称为实在原因的联系，而后者则称为理想原因的联系，因为有了名词的这种用法，就会马上理解到不能有多于这两种的因果作用。

然而作为一个自然目的来考虑的一个事物，其首先需要的乃是它的各部分，关于它们

的存在与形式，都只能由于它们对于其全体的关系才成为可能的。因为这个事物本身乃是一个目的，因而就是包含在一个概念或观念之下的，而这个概念或观念必然是在验前就确定一切要包含在这个事物里面的东西的。但是就一个事物只是这样被思维到的可能性来说，它只是艺术的作品。换句话说，它是一个有理智的原因的产物，不同于这事物的质料，或者说它的各部分的，而且是一个原因的产物，而这个原因在其把各部分弄在一起而结合起来的过程中，是为其全体的观念所确定，而这个全体又是那个观念所使之成为可能的，所以就不是外部的自然所确定的。

但是，如果一个事物是自然的目的而在这种性格上依然是在其本身而且在其内部的可能性里含有对于目的的关系，也就是说，其成为可能的只是作为自然的目的而并不依靠外部有理性的动因的，那么就包含有这个第二种需要的条件，就是，这个事物的各部分相互为其形式的因果而自行结合成为一个全体的统一。因为只有在这种方式上，全体的观念才可能反过来，或者说交互地，又是一切各部分的形式与结合，可是不作为一个原因而这样做——因为那就会使它成为一种艺术的作品了——而是作为认识的基础，而包含在所与的质料的一切杂多的形式与结合的系统统一性，其为鉴定者所能认识到的基础就是在于此的。

所以，如果一个物体，在其自身以及在其内部的可能性上，是要被鉴定为一个自然的目的，我们所需要的就是：其各部分一起交互着彼此产生，不只在于形式上来说而且还在于结合上来说，这样也就由于它们自己的因果作用而产生一个全体出来，并且反过来，这个全体的概念，在一个具有按照概念而且适合于这样一个产物的因果作用的存在者里面，又能按照一个原理成为这个全体的原因，其结果就是，有效原因的联系也同样可以鉴定为目的的原因所发生的作用了。

在像这种的一个自然产物里，我们是把每一部分都认为是由于一切其余的部分的作用而有其存在的，而且又是为了其他各部分以及为了其全部而存在的，也就是作为一个工具，或者说作为一种机件而存在的。但是这还是不够的——因为它可能是一个艺术的工具，而这样它的可能性不过是一般地与一个目的有关而已，与此相反，这个部分必须是产生其他部分的一个机官——所以每一部分都是交互产生其他部分的。没有艺术的工具是符合于这种说明的，而只有那个自然的工具是符合的，从这自然的资力我们能得到每一个工具的质料——乃至得到艺术工具的质料。只有在这些条件下而且按照这些规定，一个产物才能是一个有组织的并且是自组织的物，而作为这样的物，才称为一个自然且的。

在一个表里面，一个部分是其他部分的运动因而发生的工具，但是一个轮并不是产生其他机件的有效因。一部分诚然是为了另一部分而存在，但是它并不由于那其他部分的作用而有其存在。也是为着这种理由，表和它的形式的产生因不是包含在这种质料的本性里的，而是处在这表以外而在一个能按照全体的观念而行动的存在者里面的，并且这个全体乃是这个存在者的因果作用使之有其可能的。因之这表里的一个轮并不利用或组织别的材料来产生其他一个轮，一个表更不这样来产生其他的表；所以一个表并不自行弥补它所损失的部分，如果有些部分是原来构造所没有的，它也不由其他部分的补助来补足这个缺欠；而且可以说它并不修理它自己偶然碰见的失调。但是这些都是我们有正当理由期待于有机自然的东西。所以一个有机体不是一个单纯的机器。因为一个机器只是有动力，而一个有机体是具有其本来的形成力量的，而且是能以之给予没有这种力的质料的——以之给予它所组织的质料。所以这是一种自传播的形成力量，不能只以运动的能力来说明，就是说不能以机械作用来说明的。

当我们把这种能力说成是艺术的类似物时，我们关于自然与其在有机产物中的能力所应说的还没说到一半，因为这里在我们心的面前的乃是一个艺术家——一个有理性的存在者——从外面来进行工作的。但是和这完全相反的是自然，它组织自己、而且是在它的每一种类的有机产物里这样做——虽然一般地说，它诚然是照着一单个模型的，但是在特殊形况下，还是有适当的偏倚，计划着来保证自卫的。如果我们称这种不可思议的性质为生命的类似物，可能是更接近于正确的描述。但是这样一来，我们要就是以和物质的本质相矛盾的性质给予物质作为单纯的物质（那就是物活论——Hylozoismus）；要就是把物质和一种异类的原理联合起来而与之有共通的关系的（那就是一个灵魂了）。但是，如果这样一个产物要作为一个自然的产物，那么我们就必须采取两种办法之一而把灵魂带进来。要就是我们必须预先假定有机物质是这样的一个灵魂的工具，而这并不使有机物质丝毫更易理解；要就是我们使灵魂成为这种结构的设计者，而这样一来，我们就必须使这种产物退出有形自然的范围，所以严格说来，自然的有机体和我们所知道的任何因果作用是毫无类似之处的。^[6]自然的美可以正当地称为艺术的类似物，因为以它归之于对象，乃是关于对这些对象的外部直观之反思的，因而只是由于它们的表面形式的，但是只能是自然且的事物才具有的固有自然完善，因而就称为有机体的，无论和任何我们所知的物理的或者说自然的能力相类比而仍然是不可想象、不可理解的，乃至任何和人类艺术的完全适合的类比这种提议也不是例外，因为在最广泛的意义上，我们自己也是自然的一部分。

所以作为原来就是一个自然目的的事物这个概念不是知性的一个组织性概念，也不是理性的一个组织性概念，但是它仍然是可以为反思的判断力所使用，作为一个制约性概念来指导我们拿我们自己按照一般的目的这种因果作用作一种很间接的类比，来进行这一类对象的研究，而且作为对它们最高来源的反思根据，但是关于这后一点，我们不能用它来增进我们关于自然或者关于那些对象的这种原始来源的知识，而与此相反，必须只限于恰合理性的同样实践能力，是我们在它的类比上考虑所说的目的性的原因的。

所以有机体乃是自然中唯一的東西，在其各自的存在上，和其他东西的任何关系分开时，除非作为自然的目的，是不能想象为可能的。那么就是这些有机体首先替那是自然的目的，而不是一个实践的目的的这个目的的概念提供客观的实在性，像这样，有机体就替自然科学提供一种目的论的基础，换句话说，提供按照着来鉴定自然科学的种种对象的方式之一特别原理，而这种原理在其他方面是绝对没有正当理由以之导入自然科学中去的，因为我们是完全不能够在验前看出这样一种因果作用的可能性的。

第5（66）节 按照着来鉴定有机体中固有的目的性的原理

一说出来就可以用来明确所谓有机体是什么意思的这种原理是这样的：一个有机的自然产物乃是一个产物，其中所有一切部分都是交互为目的与手段的。在这样一个产物里面，没有东西是无用的，是没有目的的，或者说是要归之于自然的盲目机械作用的。

诚然采取这种原理的根据必须是从经验得来的——就是从按照方法安排好而称为观察的这种经验得出来。但是由于那原理以之陈述这种目的性的普遍性和必然性，那原理就不能只是依靠经验的根据，而必须有其验前就在其基础上的某原理，可是，这种原理可能只是制约性的原理，而且可能其所说的目的只是处在作出鉴定的人的观念里，而不是处在任何有效因的里面的。因此，上面所说的原理可以称为对于有机体固有目的性鉴定的准则

（Maxime）。

大家都知道，科学家解剖动植物，想要研究它们的构造并且要明白其理由，何以它们身体上有如此这般的部分，何以各部分有如此这般的位置以及彼此的联系，何以其内部形式恰恰就是这个样子，于是他们就采用上述的准则作为绝对必然的。于是他们就说，在生命这种形式里面，没有什么东西是无用的，而且他们把这条准则与一切自然科学的基本原理在有效性上并列起来。自然科学的基本原理是说，没有什么东西是偶然发生的。事实上，他们不能摆脱这种目的论的原理，正如他们不能摆脱一般自然科学的原理一样。因为正如放弃了一般自然科学的原理就会使他们不能有任何经验那样，放弃了这种目的论的原理，也是会使他们毫无线索来帮助他们观察一种类型的自然事物，只要这种事物是在自然目的的概念之下被思维到的。

这个概念实在是把理性导致事物的一个体系，完全不同于自然的单纯机械作用这个体系的，而这种单纯的机械作用在这个领域里表示为不再是不够用的了。在自然产物的可能性的基础上需要有一个观念，但是这种观念乃是表象的绝对统一性，而物质的东西是事物的多数性，这个多数性靠它自己是不能提供组成的一定的统一性的。因之，如果观念的统一性实在是要用作这种形式的组合物因果作用的自然规律的验前确定性根据，就必须使自然的目的扩充到包含在其产物里面的一切东西。因为，如果我们一经把这样的结果从自然的盲目机械作用的范畴提出来，而又把它作为一个全体和确定之超感性根据发生关系，那么我们就必须彻底地按照这种原理来鉴定它，我们毫无理由来假定这样一个东西的形式依然是部分依靠着盲目的机械作用，因为有了这样的不同性质的原理混淆在一起，所有鉴定事物的可靠规则就都会变为没有了。

事情无疑是例如在一个动物的身体中，许多部分是可以解释为按简单的机械规律的自然增大（如皮、骨、毛那样）。然而积累适合的材料，变化它和形成它，而又把它安排在其适当的位置，必须是要以目的论来鉴定的。因之身体上的任何东西都必须看为是有机的，而任何东西在其对于这整个东西的关系上本身又是一个工具。

第6（67）节 一般自然据以目的论地鉴定为目的的系统的原理

我们在上面曾说过，自然事物的外部目的性并不提供什么充分的正当理由，使我们把它们作为自然的目的来说明它们存在的理由，或者把它们不必然的目的性结果，认为是它们存在，按最后原因的原理，在观念上是其所根据的。例如我们不能因为河流促进离海较远的各国的国际交通，就即时有权来认为它们是自然的目的，或者因为高山包含有河流的水源而且保有积雪为着维持旱季河流的流畅，也就认为它们是自然的目的。同样地，对于引水下流而使陆地干燥的斜坡，也是这样的，因为，虽然地面的这种形状对于动植物界的起源与维持来说是必要的，然而在本质上，它并不含有什么东西，其可能性是应该使我们感觉到不得不假定有按照目的的因果作用的。对于人所利用的植物，或者对于像骆驼、牛、马、狗等动物来说，也是如此；这些动物的使用是有各种不同的方式的，有时是作为人的仆役，有时是人所赖以生的食物，而多半是觉得完全不可缺少的。我们没有理由来在其原来应该那样看作目的的那种事物外部关系，只能作为假设而鉴定为有目的的。

因为一个事物的固有形式而鉴定它为一个自然目的，和认为这个事物的实在存在是自

然的目的，这两者之间是有一个本质上的区别的。为要维持后一种见解，我们所需要的不只是一种可能目的这个概念，而且还需要关于自然的最后目的（scopus）的知识。这就需要自然和某种超感性的东西有关，而这个关系是远远超出我们关于自然所有的任何目的论的知识的，因为要发现自然本身实在存在的目的，我们就必须求诸自然以外。简单一根草的本源，对我们人的评定能力说来，只按目的的规则才成为可能的这一点，由它的内部形式就足以证明的。但是让我们把这种考虑放在一边不去管它，而只看其他自然的東西是如何利用这个东西的，这也就等于说，我们放弃其内部组织的研究而只看其对于目的的外部适应。那么，我们所看到的就是草乃是牲畜所需要赖以生存的手段，而牲畜同样是人需要赖以生存的手段，但是我们并不明白人在事实上要生存，究竟何以是必需的（如果我们心目中的人类实例比方是新荷兰人或者是拉丁美洲岛上的土人〔Feuerländer〕，这个问题就不大容易答复的了），在那时，我们这样就得不到任何绝对的目的。恰恰相反，这一切的适应都是要依据一种条件，而这条件离我们越来越远而一直到可望而不及的天边。这种条件乃是无条件的条件——作为一个最后目的的这个东西的存在——作为这样的一个条件来说，它完全是处在物理目的论世界研究范围以外的。但是，既然是这样，那么这样的一个东西也就不是一个自然目的，因为它（或者说它的整个类）是不得作为自然的产物看的。

所以只就物质是有机的来说，它才必然导致它作为自然目的这个概念的，因为这样它才具有同时是特别的而又是自然产物这种形式的。但是，到了这里，这个概念也就把我们导致整个自然作为按照目的的规则的一个系统这个观念，而按照理性的原理，自然的整个机械作用又得要从属于这个观念——至少是为着以这个观念来考查自然的现象这个缘故。理性的原理乃是理性能够只作为主观的原理来使用的，也就是作为准则来使用的：作为准则的就是，世界上任何东西都是对某东西有用的；世界没有什么东西是无用的；当我们把事物作为整体来看时，自然在其有机的产物中所对我们提供的例子，使我们有权利，其实并鼓动我们，从自然和它的规律只是指望看见有目的的东西。

显然这是一条原理，不是为确定性的判断力所应用，而是为反思的判断力所应用的。它是制约性的而不是组织性的。我们从它所得到的乃是一条线索，在自然事物的研究中来指导我们的。这条原理引导我们考虑事物是在其对于已经给予出来的确定之根据的关系上，而且是在一种新的一律性的光亮下的，并且它帮助我们按照另外一条原理，即最后原因的原理，来推进自然科学，然而并不妨碍物理的因果作用的机械作用原理，而且这条原理对于任何按照着它而被鉴定的东西是否自然故意的一种目的这一点，是毫无表示的：那就是说，草是否为着牛，为着羊而存在，这些以及其他的自然东西是否为着人而存在，这条原理是毫无表示的。乃至对我们是讨厌的东西，而且在特殊的关系上是反乎目的的东西，我们最好也是从这个观点来考虑。例如我们可以说，在人们的衣服头发和床铺里折磨人的害虫也可能是自然的一种聪明办法，对于清洁的激励，这本身也就是保持健康的一种重要手段。又如使美洲未开化的地方对于那些野蛮人成为这么不可忍受的那些蚊和其他刺人的昆虫，可能是一些刺激物驱使这些不发达的人来把湿地的水排去，使阳光进入塞住空气的密林里，而使他们这样做并使他们耕地，就叫他们的住处变为更合卫生。乃至人看来在他的内部机构里面反乎自然的東西，在这些路线上来对待，也提供对于事物目的性的安排一种饶有兴趣的、并且有时是乃至有益的展望，这是从一种物理的观点而离开这种原理的单纯硬干的研究所不会叫我们得到的，有些人说，有绦虫的人或兽，得着绦虫是作为一种弥补来补偿他们生命器官的某种缺欠的，现在我就同样要问，人孰无梦，虽然我们很少是记得我们所梦的是什么，那么，梦是否也是自然适应目的的一种部署呢？因为在身体的一切膂力都是松弛的时候，就可利用梦来通过想象力和它所发挥的巨大活动，作为在内部刺激生命器官——想象力所发挥的活动在这种状态中一般是上升到心理的激动的，看来这

就是何以在那些晚上吃饱一肚子的东西才去就寝的人，入寐以后，当刺激是最需要时，通常想象力是比较更活跃。所以我认为，如果没有这种内部的刺激力和使我们埋怨做梦的那种令人疲倦的不安，而事实上梦却是大概有医疗力的，那么甚至在健康的一种良好的状态里，梦就会等于生命的完全熄灭的。

一经为有机体里面实际上对我们呈现出来的自然目的所支持的对自然的目的论鉴定，使我们能够形成关于自然目的的一个巨大的系统这个观念，那时我们就可以从这种观点来甚至看自然的美了，这种美乃是自然和我们从事于抓住并且鉴定自然所出现的东西的认识能力的自由活跃的一致。因为那时，我们就可以把自然的美看为自然在其整体作为一个系统（人也就是这个系统的一部分）的一种客观目的性了。我们可以把它看为自然给予我们的一种好意^[7]，因为除了给予我们以有用的东西之外，它还这样大量地分送美和魅人的力量，而为着这，我们就可以热爱自然，正如我们由于它的广大无边而以尊重的态度来看它那样，而且我们在这样的静观中不禁觉得自己也崇高起来——正如自然恰恰心中有这种意思才建成它的华丽舞台并加以装饰的。

我们在本节里所要说的不过是这样：一经我们发现在自然里面有一种产生这样产物的能力而这些产物是我们只能按照最后的原因这个概念才能思维的，那时我们就前进一步。甚至（或者关于它们自己，或者关于它们所处的关系，无论是怎样有目的的），但不一定要我们超出盲目有效原因的机械作用而寻求它们靠以成为可能的某其他原理的产物还是可以合理地鉴定为形成目的系统的一部分的。因为我们从而出发的观念，在我们考虑它的基础时，已经就导致感官世界以外的，而在那时，这个超感性原理的统一性，就必须作为不只对于自然物的某些品种是有效，而是同样对于整个自然作为一个系统有效的。

第7（68）节 目的论原理作为自然科学的一条固有原理来考虑

一门科学的原理可以是这门科学所固有的，那么就称为内属的原理（*principia domestica*），它们又可依据只能在那门科学以外有其保证的概念的，而就是外来的原理（*peregrina*），含有后一种原理的科学是以补助的命题（*lemmata*补题）为其学说的依据的，那就是说，它们从另一门科学借来某概念而和这个概念一起就有了一种部署的根据。

每门科学都有其自己应有的系统；我们在这门科学里面按照原理来构造，因而按照技术来进行，这还是不够的，我们还须按照建筑术把它作为一座单独独立的大厦来进行工作。我们必须把它作为一个独自存在的整体来对待，而不是作为另一座大厦的一个边房或一部分——虽然我们后来是可以筑一条走廊从一部分到另一部分互通往来的。

所以，如果我们把上帝这个概念引入自然科学的范围里去，为着使自然的目的性可以理解而补充自然科学，而这样作了以后，如果我们又转过来用这种目的性来证明有一个上帝，那么自然科学与神学都同时丧失一切原有的实质了。这种骗人的从一方到另一方的穿来穿去，就使两方都陷入于不明不白，因为这样一来，它们的界线就是重叠的了。

自然的目的这个说法，本身是足以避免这种混乱而防止我们把自然科学或者它所提供为它的对象，有一种目的论的鉴定的机会，来与上帝这种冥想混为一谈的，因而也防止和从神学得出的东西混为一谈。切不可认为这样做是无关大体的，就是把上述的说法和自然

的部署中的神的目的混为一谈，或者轻轻混过自然中神的目的这种说法，作为对于一个虔诚的人是更适当、更合宜的，因为以为不管我们是怎样说，归根结蒂我们总得要从一位聪明的宇宙创造者得出自然中这些有目的的形式。与此相反，我们必须小心谨慎地只限于正正表明我们所知而并不加多不减少的那个名词，就是自然目的这个名词，因为在我们达到自然本身的原因这个问题以前，我们在自然里和在它的种种产生过程的进行里，发现自然中按照已知的经验规律所产生的这些有目的的产物的实例。自然科学必须按照这些规律来鉴定它的对象，因而它必须在它自己里面寻找按照目的的规则的这种因果作用。所以自然科学必不得越过它的范围以外，以致把一条其概念是没有经验能与之相称而在自然科学还没有尽其所能之先我们没有权来冒险地提出来的原理，作为一条内属的原理引为己用。

验前可以证明，因而无需任何经验的加入而按照普遍的原理就显示其可能性的自然原有的性质可能含有技术上的目的性的。可是由于它们是绝对必然的，就不能以之归于自然的目的论。自然的目的论构成物理学的一部分，而是一种可以用来解决物理学问题的方法。算术的类比和几何的类比，这些也是普遍的机械规律，不管它们把看来是好像完全不相连属的各种规则在一单条原理上统一起来这点是如何不可思议而值得我们赞美的，但是不能因之就算作物理学中解释的目的论根据。在一般自然事物的目的性这种普遍理论中，它们是值得加以检查的，但是，如果是这样的话，这就是一种要归于另一门科学，即形而上学的理论。它不会构成自然科学的一条固有的原理；然而谈到有机体所呈现出来的自然目的的经验规律的时候，使用目的论的判定作为一条关于特别一类的对象的自然科学的原理，就不只是可容许的而且甚至是不可避免的了。

为了严格保持在它自己的范围内，物理学对于自然目的是有意的或无意的目的这个问题，完全置之不理，因为谈到那个问题就是干涉到与己无关的事情，也就是干涉到形而上学的事情。〔事实上确〕有一些对象，其唯一的说明是按照自然规律的，而这些自然规律是我们除了采取目的的观念作为原则外，是无法想象的，有一些对象，就其本来具有的形式来说，而且所看到的只是它们的内部关系，只有这样才是可识知的，那就够了。诚然在目的论中，我们谈到自然，好像它的目的性是有意的东西。但是为要避免丝毫想把什么在物理学里面没有地位的东西即超自然的原因和我们的知识来源混同起来这种嫌疑，凡是在我们谈到计划时，我们都同时把这计划归之于自然，也就是说归之于物质。在这里是没有误解的余地的，因为很明显，没有人会把计划在这词的应有意义上归之于无生命的质料的。所以我们实在的意思乃是要指出在这里所用的计划这个词，只是表示反思的判断力的原理，而不是表示确定的判断力的原理，因而它并不是想要引入因果作用的任何特别的根据，而只是要在按照机械规律进行探讨这种方法之上，加上另一种探讨的方法，使得可以弥补那以自然一切特殊规律为其对象的经验研究的前一种方法所不足之处，这样来帮助理性的使用。所以在我们把目的论应用于物理学时，我们完全正当地谈到自然的智慧，节约，远虑与慈善，但是在这样做时，我们并不把自然变为一种有理智的东西，因为那是悖理的；我们也不敢把另一存在者，即有理智的存在者，放在自然之上作为它的建筑师，因为那是过分的（Vermessen太过大胆的）^[8]。与此相反，我们的唯一意图乃是用这种方法，由我们自己在理性的技术使用上的因果作用作类推而指出一种自然的因果作用，为要不致忘记按照着来探讨某一些自然产物的那条规则。

那么，何以目的论通常又不形成理论的自然科学之一特别部分而归于神学作为一种前序或过渡呢？其所以这样做，是为了使自然机械方面的研究，紧密依附着我们所能使之受到我们的观察或实验的东西，以致我们自己能够像自然那样把它产生出来，或者至少按照与自然相似的规律把它产生出来。因为只对于我们能按照我们的想法作出而完成的東西，

我们才是完全看透的。但是作为自然内部目的的有机体，是无限地超出我们通过艺术而作出与有机体相类似的表现之一切能力的，至于被认为是**有目的的**这种自然的外部调节如风雨等，固然是物理学所研究其机械作用的，但是这些东西对于目的的关系，就这关系是意味着必然附属于一个原因的条件来说，是物理学所完全不能显示出来的。因为连结中的这种必然性，完全和事物的原来所有的性质无关而是关于我们概念的联系的。

[1] 括弧内的数字是原文所用的数字。——译注

[2] 纯粹数学绝不能处理事物的存在而只能处理事物的可能性，那就是说符合于事物的概念的直观的可能性。因此，纯粹数学不能触到因果这个问题，其结果就是，所观察到的目的性都得要总是看为只是形式的目的，而绝不能看为自然的目的。——原注

[3] 米诺卡是地中海的一个岛名。——译注

[4] 拉普兰德位在芬兰北部地区。——译注

[5] 另一方面，我们可以利用上述的直接自然目的的一种类比来使人更明白某一种结合，可是这种结合往往是在观念上而不是在事实上碰见的。例如近来曾企图作出一个伟大民族的改变为一个国家。在这种情况下，有机体这词是常常而且很适当地用来指其法定权力，乃至指其整个国家的。因为在这种的全体里面，当然没有一个成员应该是一种单纯的手段，而应该同时又是一个目的的，而既然他对于那整体有其贡献，所以他的地位和职务都又应该为那全体的观念予以确定的。——原注

[6] 在审美这部分里曾有过这个说法：我们是以好意来看自然的，因为我们对于它完全是自由的（没有考虑利害关系的）形式是感觉愉快的。因为在这种单纯鉴赏的判断里，并没有考虑到任何目的是这些自然美所为了它而存在的：它们的存在是为着在我们里面引起快感，抑或是不管我们作为目的的。但是在目的论的判断里，我们是注意到这种关系的；因而我们就能看它为自然的好意，它才倾向于显示出这么多的美好形式来促进我们的文化。——原注

[7] 德语Vermessen这词是一个很好的词，意思极为丰富的。我们作出一个判断时，可能忘记了去清查我们知性能力的限度、结果，这个判断可能有时候听起来是很谦虚的，然而它是十分冒昧的，而且实在是很不客气的。大都我们以计划放在创造和保持的工作底下，从而企图抬高神的智慧的这种判断，其实是为着使我们个人的巧妙智力的聪明得到名誉的，是属于这类型的。——原注

第二部分 目的论判断力的辩证论

第8（69）节 判断力的二律背反是什么

确定性的判断力并不以之作为它自己的独立属性而具有任何原理是对象的概念所以为根据的。它并不是一种自律（Autonomie）；因为它只在所与的规律或概念之下作为它的原理而进行包摄。正是为着这个缘故，它并不遭受任何从它固有的二律背反或它的原理的冲突而来的危险。所以包含着在范畴之下进行包摄的条件先验判断力不是独立有制定规律能力的（nomothetisch），它只详细说明感性直观的条件，而这些条件就是要按照着来给一个作为知性规律的所与概念提供其实在性，也就是使它有其用途的。在履行这种职务时，它绝不至于陷入一种内部不统一的状态，至少是在原理上不致这样。

但是反思的判断力是要包摄在一条还没给予出来的规律之下的。所以事实上它只有一条对于对象反思的原理，而关于这些对象，我们客观上完全没有什么规律，或者说完全没有对象的概念，足以用为一条原理适合于在我们面前的一切特殊事例的。可是由于没有原理就不容许有认识能力的使用，所以反思的判断力就必须在这样的情况之下作为它自己的原理。然而由于这种原理不是客观的而又不能提出任何对于对象认识的根据，为着包摄而是足够的，所以它就必须在我们认识能力的有目的的使用上，也就是在对于特种对象的反思上，用作一条单纯主观的原理，所以反思的判断力就有它适用于这样一些情况的准则——事实上这些准则是需要来得着关于在经验中发现的自然规律的知识的，而且是意在帮助我们来达到这些概念，即令是理性的概念，只要它们是为着在自然的规律中来得到认识自然单纯这个目的所绝对需要的。在反思判断力这些必需的准则之间可能发生冲突，而其结果就是二律背反。这也就提供了辩证的根据；如果这些互相冲突的准则之中，每一条都是在我们认识能力的本性里有其基础的，那么这种辩证便可称为一种自然的辩证，而就形成一种不可避免的幻相，揭露它，解决它，使它不致迷惑我们，就是批判哲学的责任。

第9（70）节 关于这种二律背反的阐述

在处理自然作为外感官对象的集合体时，理性所能依赖的规律、其中有些是知性在验前对自然规定的，而又有些是能通过发生于经验中的经验性确定，有其不定的扩充的。因为关于知性验前规定的那些规律的应用，也就是关于一般物质自然的普遍规律的应用，判断力是不需要反思的任何特别原理的；因为在那里，它是能确定的，其客观原理是知性所替它准备好的。但是关于我们只能通过经验而变为熟悉的特殊规律，其多种多样性有这么大的幅度，以致判断力单纯为了追求一条规律或者为了在自然的现象中找出一条规律来这个缘故，就必须成为自己的原理。因为，如果它甚至希望能得到根据于自然的彻底一律性的前后一致的经验知识，也就是希望有自然在其经验规律中的统一性，它就需要这样一条规律作为指导线。然而从特殊规律的这种不必然而然的统一性看来，事情可能是这样发生

的，就是判断力在其反思中是按照两条准则而活动的，其一条是它在验前从单纯的知性得来的，而其他一条是为那些按照一条特殊原理而作出对于有形体的自然与其规律的鉴定，因而是引起理性的活动的经验所激起的。那么结果就是，这两条不同的准则显然是完全不能协调的，而辩证就发生了，使得判断力关于它的反思的原理陷入于混乱之中。

这样的反思的第一条准则就是这个正题：物质东西与其形式的所有产生都是必须按单纯的机械规律鉴定才有其可能的。

其第二条准则就是这个反题：有些物质自然的产物是不能按单纯的机械规律鉴定为可能的（那就是为了作出它们的鉴定，需要有完全不同的因果律，也就是需要有最后原因的规律）。

如果这两条研究的制约性原理，变为对象本身可能性的组织性原理的话，它们就会读为：

正题：物质东西的所有产生都是按单纯的机械规律有其可能的。

反题：这样的东西的有些产生按单纯的机械规律是不可能的。

在这种后面的形式上，作为确定性的判断力的客观原理，它们是相互矛盾的，因而两者之一必然会假的。但是那就会一定是二律背反，虽然不是判断力的二律背反，而反为是理性的立法中的一种冲突。但是理性是不能证明这两条原理的这一条或那一条的：理由就是我们不能按照自然的单纯经验规律而有什么验前能确定的原理。

另一方面，就反思判断力的那些准则开始摆出来那样来看，我们看到它们事实上并不含有什么矛盾的。因为如果我说：我必须按照单纯的机械规律来鉴定一切在物质自然里面的事件的可能性，因而也这样来鉴定一切作为它的产物看的形式，我并不是肯定它们只在这种方式上才是有其可能，就是说，排斥任何其他种的因果作用的。与此相反，这种说法只是要求指出，我在任何时候都应该按照自然的简单机械作用这条原理来反思这些东西，因而就应该本着这种原理来尽力推进我的研究，因为除非我把这条原理作为钻研的根据，就完全没有在其真正意义上的所谓关于自然的知识。可是这并不在应该要使用第二条准则的时候而妨碍其使用——那就是说，在有些自然的形式的情况下（而且有了这些实例，也在整个自然的情况下），我们在反思到它们时，是可以跟着一条原理的线索来进行，而这条原理是根本不同于用自然的机械作用来说明事情的，那就是跟着最后原因的原理的线索来进行。因为在这样做时，并没有废除了按照第一条准则的反思。相反，我们是要尽其可能来紧紧地跟着它的。而且也并没有说，所说的那些形式，按照自然的机械作用，是不可能的。它只是主张，人类理性固执着这条准则而在这些路线上进行，不管它对于自然规律的知识能够增加多少，可是永远不能替构成一个自然目的的特别性格的东西，发现丝毫的基础。这就使得在自然自身的未知的内部基础里，同时存在于同一东西里面的物理机械的联系和有目的的联系，能否在一单条原理里面结合起来这个问题，仍然没有得到解决的；只是我们的理性不能够把这两种联系统一在这样的一条原理里面，以致其结果就是我们的判断力依然是反思的，而不是决定性的，那就是说，它是在一种主观的根据上活动，而不是按照一条在事物的固有性质里的事物可能性的客观原理来活动的，因而它就不得不想到另外一条原理，不同于自然的机械作用作为自然中某些形式的可能性的根据的。

第10（71）节 上述二律背反解决的前言

我们是完全不能证明按照自然的简单机械作用是不可能有机体的自然产物的产生的。因为我们关于自然的特殊规律的无限多种多样性，是不能看得到其最初的内部根据的。由于这些规律只是由经验而知道的，所以对于我们来说，它们是可以不必像这样的，因而我们就绝对不能达到一种自然的可能性的内部的彻底充分的原理——这是处在超感性的东西里的原理。但是自然的生产能力对于我们鉴定为按照目的的观念而形成或联系起来的東西，是否也能胜任，正如它对于我们认为在自然方面只需要有机体的作用的东西能胜任一样呢？或者可能是这样的，就是事物在事实上乃是真正的自然目的（像我们必须是这样鉴定它们那样），而就它们是这样的说来，是以完全不同的一种原始的因果作用为其基础的，这种因果作用不能是在物质自然里或者是在它的智性基质里包含着的东西，而是一个知识体系的知性的因果作用？〔上面所说的就证明〕关于这些问题我们的理性是绝对不能提供任何消息的，因为谈到因果作用的概念，如果这种概念是要在验前详细说明的话，我们的理性是有很大的限制的。但是，同样是确实而不可置疑的是，对于我们的认识能力来说，自然的单纯机械作用，也不能对于有机体的产生提供任何说明。所以，就反思判断力说来，这条是完全正确的原理：就事物按照最后原因的明白显出的联系来说，我们必须想到一种和机械作用不同的因果作用，那就是按照目的而发生作用的一个世界原因，也就是一个有理智的原因——不管就决定性的判断力来说，这条原理是多么轻率而且不能证实的。第一，这条原理乃是判断力的简单准则。它所含有的因果作用概念乃是一个单纯观念，我们对它是不能让步说它有实在性的，而只是利用它来指导反思，这种反思总是等待着有机体解释的可能而绝不迷失感官世界的道路的。其次，这条原理又是会成为理性所规定的，而判断力得要遵从而以之确定其自己的一条客观原理。但是这样一来，反思就离开感官世界而迷失在超感性的境界里，可能失去其方向的。

所以，严格的物理或机械说明方式的准则和目的论或技艺说明方式的准则，这两者之间的表面上的二律背反是根据这一点的，就是把反思判断力的原理和确定性的判断力原理混淆起来。我们把前一条原理的自律错作后一条原理的他律看，而前一条原理只是对我们的理性关于特殊经验规律的使用在主观上有效，其后一条原理是要符合于知性所给予的普遍或特殊的规律的。

第11（72）节 对待自然目的性的各种思想体系

从来没有人对于这条原理的正确性曾发生过疑问的，就是在判定自然中某些东西时，也就是在判定有机体与其可能性时，我们就必须按照最后原因这个概念来进行判定。甚至在我们所需要的不过是一条指导线，用来叫我们通过观察而变为更熟悉这些东西的性格，而并不深入到关于它们的最初来源的研究，〔上述的〕这样一条原理还是公认为必要的。所以问题只能是，这条原理只是主观上有效，就是说，是判断力的单纯准则，或者是自然的客观原理。依后一种说法，就会还有另一类型的因果作用属于自然而在其机械作用和简单的力学规律以外的，也就是最后原因的因果作用，是自然原因（力学的各种力）所要从属只作为中间的原因的。

我们对于这个思辨的问题或者说课题，尽可不必有什么答案或解决。因为如果我们满足于在自然的单纯知识的范围以内的思辨，就人类的力量所能达到的限度来说，为着自然的研究以及探查其最深邃的奥秘，上述的准则是足够用的。所以事情必须就是，理性叫我们有点觉得到，或者是可以这样说，自然给了我们一种暗示，因而就引起我们认为，借助于最后原因这个概念，我们可否前进一步而超出自然以外，把自然和原因系列的最高点联系起来？何以不放弃自然的研究（虽然我们所研究的还没有进行到那么很远的程度），或者至少暂时把它搁置在一边，而首先试试看、自然科学中这个外来者，即自然目的的概念，把我们引导往哪里去？

正在这一点上，上述的无可争辩的那条准则，就和敞开争论的广大场所的问题结合在一起了。因为有人就可以硬要说，自然目的性的联系证明了为自然有一特种因果作用的存在。也可能有人要激烈地争论说，就其真正的性质来说，而且按客观的原理来说，这种联系反为和自然的机械作用是同一的，或者是依靠同一个根据的，虽然在许多自然的产物的情况下，这个根据每每是埋藏得很深，使我们的研究不能发现的。因此，就像所争论的那样说，我们就求助于一种主观的原理，即艺术，或者说按照观念的因果作用，以便按照一种类比，把它引用为自然的根据——这是一种权宜的办法，在许多情况下是行之有效的，在有些情况下像是失败的，但是在任何情况下，都不能使我们有权来把一种不同于按照自然机械规律的因果作用的操作方式引入自然科学中去。现在，在我们由于在自然的产物中发现目的的这种暗示，就拿技术（Technik）这个称号给予这种程序，或者说自然的因果性操作这个时候，我们提议把这种技术分为是故意的（technica intentionalis）和不是故意的（technica naturalis即自然的）。其前者是要表达这种意思的，就是要认为自然用最后原因来产生的这个能力，是一特种的因果作用；其后者的意思就是，这种能力归根到底是和自然的机械作用同一的，而和我们人为的概念与其规则的凑巧一致，乃是我们鉴定这种能力的一种单纯主观的条件，而这样就误解为自然生产的特别方式。

现在谈到那些企图在最后原因这点上来说明自然的思想体系时，我们就不会不看到，它们全都是毫无例外地以独立的方式来相互辩驳的。换句话说，它们所争论的乃是关于事物可能性的客观原理，而不问这种可能性是由于故意地或只是无意地活动着的原因的，而且并不辩驳那只凭这所说的有目的性的产物的原因来进行判定的主观准则。在后一种情况下，不同种类的原理是还可以调和的，而在前一种情况下，矛盾对立的原理是互相取消而且是相互不一致的。

关于自然的技术，就是关于自然按照目的的规则而生产的力量，是属于两类的：自然目的的观念论（Idealismus）和自然目的的实在论（Realismus）。前者主张自然方面的一切目的性都是无意的；后者主张有些目的性，即有机体的目的性，是故意的。从后者可以推论出这个根据假设的后果，就是说，自然的技术，在其关于它一切其他产物对于整个自然说来这点上，也是故意的，也就是说是一个目的。

1.目的性的观念论（我在这里一直是指客观的目的性说的），要就是偶然性（Kasualität）的体系，要就是自然在其产物的最后形式的确定这种宿命论（Fatalität）。前一种原理是谈到物质对它的形式的物理基础的关系的，就是谈到力学规律的；后一种原理是谈到物质对于物质的超物理基础以及整个自然的关系的。以之归于伊壁鸠鲁和德谟克利特的偶然性体系，按其字义的解释，显然是这么悖理，我们就无须去讨论它了。宿命论的体系就不同。它的倡导人一般认为是斯宾诺莎。虽然表面上看来是时代更早的，而其所依据的超感性的某东西，因而我们是不能深入去认识它的。反驳它是不这

么容易的：其理由就是，它关于那原始存在者的概念是完全不可理解的。但是这么多是清楚的，就是依这个体系说来，世界中有目的的联系必须看为是无意的。因为，虽然它是从一个原始的存在者得出来，但是它不是从这个存在者的理智得出来的，因而就不是从它的方面的任何计划得出来的，而是从这个存在者的本质的必然性，而且是从那个本质流露出来的世界统一性，得出来的。因之也就很清楚，目的性的宿命论也就是目的性的观念论。

2.自然目的性的实在论也是：要就是物理的，要就是超物理的。前者把自然目的基于一种有意活动的能力之类似物上，就是基于物质的生命——这种生命或是物质所固有的，或是为一种内部有生气的原理，或者说世界灵魂，所赋予它的。这就称为物活论（Hylozoismus）。后者是从宇宙的原始来源取得其这样的目的的。这种来源是它看作一种有计划生产的有理智的存在者——或者说在本质上而且基本上是有生命的。这就是有神论（Theismus）^[9]。

第12（73）节 上述各体系没有是做到它声言要做的

上述一切体系的目的与对象是什么呢？就是要说明我们关于自然的目的论判断，而因之就采取两条路线之一。一方是否定这些判断的真实性，因而就评述它们为（作为艺术表现出来的）自然的观念论。其他一方则承认这些判断的真实性，而且说是要按照最后原因的观念来证明一种自然的可能性。

1.坚持自然中最后原因的观念论的一些体系可分为两类。其一类确是承认这些原因的原理是有其按照力学规律的因果作用的（自然的東西是因这种因果作用才有其目的性的存在的）。但是它否定这原理是有其有意性（Intentionalität）的——那就是说，它否定这种因果作用是有计划地决定为是为着它的这种有目的的生产的，换句话说，目的就是其原因。这就是伊壁鸠鲁所采用的解释。它完全否定而且废除了自然的技术与自然的单纯机械作用这两者之间的区别。它承认盲目的机会作为解释，不但是关于所产生的产物和我们的概念相一致，因而是关于自然的技术，乃至关于这种发展的种种原因按照力学规律的确定，因而也关于这种发展的机械作用。于是没有东西得到解释，乃至我们目的论的判断中的幻相也得不到解释，因之其中的所谓观念论也完全没有得到充分的证实。

斯宾诺莎作为其他一类的代表，企图用完全不容许这样的目的被看为是产物这种方法，来使我们免致追求自然目的的可能性的根据而剥夺了这种观念的一切实在性。毋宁说自然目的乃是一个原始存在者里面固有的偶性。斯氏说，这个原始存在者乃是自然东西的基质，而关于自然的東西，因之他就不以因果作用归之于它，而只以其潜在归之于它。由于有这个存在者和作为它的固有偶性的一切自然东西这两者的无条件必然性，斯氏才保证自然形式有其一切目的性所需要的根据的统一性，但是在他这样做时，他也就剥夺了那些形式的不必然性，而没有这种不必然性，到达目的的统一性是不可想象的。在取消了这种统一性时，他也就取消了计划的一切痕迹而使自然东西的原始根据失去一切的理智。

但是斯宾诺莎的学说并没有做到它所要做的。它原来是要提供自然东西有目的的联系以其解释（这种联系是它所不否认的）、而叫我们只去注意那些自然东西所属的主体的统一性。但是即令我们同意它的世界上诸事物都是具有存在的这种方式的，而这样的本体论的统一性也不就是目的的统一性，并且丝毫不使它成为可理解的。其实目的的统一性乃是

完全特别一种的统一性。它并不从事物在一个主体里面的联系，或者从世界诸事物在一个原始存在者里面的联系，而就能推论出来的。恰恰相反，它强调地意味着对于一个具有理智的原因的关系。即使一切事物都全在一个简单的主体里统一起来，然而这样的统一性永远不会显出一种有目的的关系，除非是把这些事物理解为，第一，是这个实体作为原因的结果，而，第二，是它由于它的理智而作为原因的结果。没有这些形式上的条件，那么一切统一性都是自然的单纯必然性，而且在它还被归之于我们表现为互相外在的事物的时候，一切统一性也都是盲目的必然性了。但是，如果经院哲学家所称为事物的先验完善性（这是对于事物原来应有的本质说的完善性，而按照这种完善性，一切事物都在其里面原来就有了成为它们应该是那样的，而不成为另外一种样子的东西所需要的一切条件）要称为自然目的性的话，那么我们只是拿名词作儿戏而不是用概念了。因为如果一切的一切都必须认为是目的，那么作为事物和作为目的，就是同一个事情，所以归根到底，就没有什么东西是特别值得表象为目的的了。

这就叫我们看得很清楚，斯宾诺莎把我们自然目的性这种概念，归结为我们自己依存于一个无所不包的，虽然同时也是简单的存在者里面这种意识，而在那个存在者的统一性里面来寻找目的性的形式，其意向所在，必然是要主张目的性的观念论，而不是主张目的性的实在论的。但是乃至这点也是他不能够成功的，因为这个基体的统一性的单纯表象，是绝不能产生这个观念的，纵然这种产生说是非故意的。

2.那些不但主张自然目的的实在论而且还想要甚至加以说明的人们，认为他们能够发现一种特别类型的因果作用，就是有意发生作用的原因的因果作用，至少是他们认为他们能够看见这种因果作用的可能性——因为除非是这样见到了，他们是不能着手来作出其说明的尝试的。因为甚至最大胆的假设，也必须依靠其所假定的基础的可能性，而这种基础的概念，又必须是为它的客观实在性所能够保证的。

但是一个有生命的物质这个可能性是完全不可想象的。它的概念本身就含有自相矛盾的，因为无生命和惯性是构成物质的本质特征的。那么，在支持大宇宙中自然的有目的性这个假设，如果是要求助于一种赋有生命的物质的可能性和作为一种动物来看的整个自然的可能性，这种可能性也只能在小宇宙的自然机构中经验所明白显示的限度内，极度谨慎地来使用。这种可能性是绝不能在验前看出的。所以，如果有机体的自然有目的性，得要从物质的生命得来，而这种生命又只能在有机体中被认识到，因而没有这种经验，也就不能形成其可能性的概念，那么在这种说明中必然是有一个恶性循环的了。因此，物活论是没有履行其诺言的。

有神论毕竟也同样不能独断地奠定自然目的的可能性的基础，作为目的论的解决方法。可是它解释自然目的的根据，却胜过其他的解释根据一筹，就是它以理智归之于原始的存在者，就采用了把自然的目的性从观念论拯救出来的最好方法，而且引用了一种有意的因果作用，来说明这种目的性的产生。

因为有神论首先得要好好地证明物质中目的的统一性是自然单纯机械作用不可能的结果，而使确定性的判断力得到满足。不然的话，它就没有权利断然地把它的根据放在自然之外而在自然之上。但是最多我们也不过达到这点而已，既然这种机械作用本身的最先的内部根据是我们所看不到的，而我们的认识能力又都是这样的有其原有的性质与限度的，我们就不能在任何方式上想在物质里面来发现确定的目的关系的原理。反之，我们没有其他方式来鉴定自然的产物作为自然目的，唯有这个方式，就是依靠一个最高的智慧作为

世界的原因。但是这却不是确定性的判断力的根据，而只是反思判断力的根据，而且它是绝对不能授权给我们来作出任何客观的断言的。

第13（74）节 不能独断地来处理自然的技巧这个概念，原是由于不能说明自然的目的

即令是把一个概念从属于一个经验的条件的，可是如果我们是把它看作包含在所说的对象的另一个概念之内的，我们仍然是独断地来处理它的，由于这个概念是构成理性的一个原理的，而且是按照着这个原理来确定它的。但是，如果我们只在于它对于我们的认识能力的关系上，因而也就是在它对于我们思维它的种种主观的条件上来看待它，而并不企图关于它的对象作出任何决定，那么我们就只是在批判上来处理这个概念。所以概念的独断处理就是对确定性判断力的有权威的处理，而批判的处理只是对于反思判断力才是有权威的一种处理。

那么，一个事物作为自然目的这个概念乃是一个概念，它把自然包摄在一种因果作用之下，而这只能借助于理性才能着想的，因而这种包摄是为着使我们按照这条原理来判定在经验中关于这个对象所给予出来的是什么。但是为了对于确定性的判断力独断地来使用这种概念，我们首先就得要能确信它的客观实在性，因为不然的话，我们就不能把任何自然的东​​西包摄于其下。可是，一个东西作为一个自然目的这个概念，一定是在经验上受着条件限制的一个概念，那就是说，只有在经验中给予出来的某些条件之下才成为可能的一种概念。然而它又不是从这些条件抽象出来的，而与此相反，乃是在估计这个对象之中只是按照理性的原理才有其可能的，既然是这样的一条原理，我们就不能洞悉它的客观实在性，那就是说，我们不能看到与之适应的对象是可能的。我们不能独断地奠定它；而且我们并不知道它是否一个纯然逻辑牵强附会的东​​西，一个客观上空洞的想法（conceptus ratiocinatus），或者是一个合理的概念，对知识提供其基础而为理性所证实的（conceptus ratiocinatus）。因此，不能为了确定性的判断力来独断地处理它。换句话说，不但是不可能来决定作为自然目的看的自然东​​西，为它们的产生，是否需要完全特别一种的因果作用，也就是一种有意的因果作用，而且这个问题本身也就是完全不应该提出来的。因为一个自然目的这个概念，以其客观实在性来说，是理性完全不能证明的，意思是说，它并不是确定性的判断力的组织性的东​​西，而只是对反思判断力的制约性的东​​西。

从下面的考虑就可以明白它确是不能证明的。它既然是一个自然产物的概念，它就是含有必然性的。可是它在作为一个目的看的同一个东​​西里面，又含有在这个对象的形式里面的关于自然的纯然规律的伴随着而来的一种不必然性。因此，它如果想要逃避自相矛盾，就要除了包含着这东​​西在自然中的可能性的基础之外，还包含着这个自然本身的可能性的基础，以及它涉及到的某一个不是在经验上能识知的自然的东​​西之可能性的基础，也就是要涉及到某超感性的东​​西，所以就涉及到我们完全不能识知的东​​西了。不然的话，在判定它的可能性时，我们就无须在一种不同于自然机械作用的因果作用的那种因果作用的亮光下来估计它了。因之一个作为自然目的的东西，其概念如果是从理性来看，对于确定性的判断力说来，是超经验的（原德文überschwenglich，一般作“过度”讲），虽然对于反思判断力来说，它关于经验的对象可能是内在的（immanent）。因此，不能为着确定性的判断力而替它取得客观实在性。所以我们就能理解，何以一向计划着来对自然目的或者对自然整体的概念进行独断处理的一切体系，其前后一贯性与统一性是通过最后目的而得到

的，都不能用它们的客观肯定或客观否定来决定什么。因为如果事物是包摄于一个只是还成问题的概念之下的，那么隶属于这种概念的综合述项——例如在所考虑的这个情况下，我们所认为是为着那个东西的产生的这个自然目的乃是有意的抑或是无意的——必然关于对象产生同样是成问题的判断，不管所产生的判断是肯定的或者是否定的，由于我们并不知道我们所判定的东西是有抑或是无。通过目的的因果作用的概念，也就是艺术的目的的概念确是有其客观实在性的，正如按照自然机械作用的因果作用的概念有其客观实在性一样。但是一种遵循目的的规则的自然因果作用这个概念，尤其是截然不能在经验中对我们给予出来的这样一个存在者的概念——即被看作自然的原始来源的这个存在者的概念——固然毫无疑问是可以为人所思想而没有自相矛盾的，可是用来作出独断的确定性的论断，是没有好处的。因为既然它是不能从经验抽取出来，而且又是对于经验的可能性不必要的，那么就无从给它的客观实在性以任何保证了。但是，即令能够保证这点，我又怎能把那确定为神的作为的产物，列入自然东西之数？因为使我们需要诉之于不同于自然的一种原因的，正是由于自然的不能按照其原有的规律产生这样的东西出来。

第14（75）节 自然的一种客观目的性乃是为反思判断力所使用的一条理性的批判原理

但是说自然某些东西，乃至整个自然的产生，只是通过某一种原因的作用才有其可能的，这种原因在确定其自身来动作时是有意的，这是一回事。如果说，由于我的认识诸能力的特殊性质，我的能够判定那些东西与其产生的可能性，只是用设想有一个有意动作的原因这个方法，因而所设想的存在者，其生产作用是类于一种知性的因果作用的，这就是完全另一回事了。在前一种情况下，我所要作的乃是关于对象确定某东西，而我就不得不证明我所假定的概念的客观实在性，在后一种情况下，理性按照我的认识诸能力的特别性格和它们的幅度与限度所加上的不可少的条件，确定我的这些能力的用途，如是而已，而无其他。所以其第一条原理乃是为确定性的判断力来使用的一条客观原理。其第二条原理乃是一条主观原理，只是为反思判断力使用的，因而是理性所规定的反思判断力的一条准则。

其实，如果我们想要用继续不断的观察进行对自然的研究，即令只是对自然的有机产物的研究，我们也无法摈弃一种意图作为其基础这个概念的必然采用。因之在这个概念里面，我们就有了一条准则，是我们理性在经验上的使用所绝对必需的。但是一经自然的研究的这样一个指导为我们所采取而其适用又已证实，那就很明显，我们至少也得要在自然作为整体看上试用判断力的这条准则，因为自然的许多规律可能在这条准则的亮光下被发现的、而不是这样的话，由于我们深入去了解自然的机械作用受着种种的限制，这些规律就会一直不为我们所发现的。但是，关于这后一种的使用，虽然判断力的这条准则是有用的，然而却不是不可少的。因为自然作为整体看，不是作为有机的给予我们的——所谓有机这词在这里是在其上面所指定的最严格意义上使用的。另一方面，关于那些照它们实在那样，只能鉴定为有意形成的自然产物，而不能用别的方法来鉴定的，上述的那条反思判断力的准则，是在本质上必需的，不说是为着其他的缘故，而只是为要得到关于它们原有性格的一种经验上的知识。因为除非我们把有意产生这个观念和它联系着，认为它们是有机东西这个观念本身就是不可能的。

可是，如果一个东西的实际存在或者其形式这种可能性，乃是作为受到目的这个条件

所制约的而表现出来，那么和这个东西的概念不可分解地联系在一起，就有它按照自然规律的不必然性这个概念。因为这个缘故，我们看为只有作为目的才成为可能的那些自然东西，就构成宇宙的不必然性最重要的证明了。对于一般人的理解和对于哲学家来说，这些自然东西同样也是唯一的有效论证，说明宇宙对于一位世界以外的存在者的依赖而且是从之而来的，而且说明宇宙所从出的存在者，依上述的有目的的形式所说明，是有理性的。这样一来，这些自然东西就指出目的论必须仰赖神学来得到它的探讨的圆满答案。

但是，假定目的论达到完善的最高限度，它到底会证明什么呢？譬如说，它是证明所说的那样的一个有理智的存在者在实际上存在着的吗？并不是；它所证明的不过是这样而无其他，就是由于我们的诸认识能力的性质，因而在把经验和理性的最高原理相接触时，我们绝对不能关于这样一个世界的可能性形成任何一个概念，除非我们是想象到一个有意操作的最高原因。所以我们不能在客观上证实这个命题，说一个有理智的原始存在者是有的。与此相反，我们只能在判断力反思到自然中的种种目的时，为着我们判断力的使用而主观上这样做，因为这些自然中的目的，除了按照一个最高原因的有意因果作用这条原理之外，是不能按照任何其他原理来思维的。

倘若我们想要从目的论的种种根据来独断地建立其大前提，我们就会变为纠缠在一些不能解决的困难中去了。因为那时，这些推论又得要用这个论题来予以支持：所说的有机存在物除了由于一个有意操作的原因以外，都是无法在世界中成为可能的。但是我们是否要说，因为我们只有遵循目的这个观念，才能把我们的研究推进到这些东西的因果联系而认识到它们的符合于这种因果联系所揭示的规律，因之我们也有权来假定对每一个思维的和知觉的存在者来说，上面所说的都是作为一种必需的条件而同样有效，因而这个必需的条件是作为附属于对象而不是只附属于主体，即附属于我们自己的呢？因为这就是我们得要准备来采取的不可避免的立场。但是我们是不能始终维持这样的一个论点的。因为，严格地说来，我们不能观察到自然中的目的是有意的。我们只是把这种概念来强解事实，作为判断力在它反思自然产物时的一个指导而已。可见这些目的并不是对象所对我们给予的。如果我们认为这种概念是具有客观实在性的，我们乃至不可能在验前保证它的适当性。所以，我们从上面的论题只能得出一个纯以主观条件为依据的一个命题，也就是使反思判断力适合于我们认识能力的条件，除此以外绝对不能得出什么。如果把这个命题用客观的名词而且作为独断上有效的来表达出来，它就会是这样的：有一个上帝，但是，在我们人说来，可容许有的只是这个受限制的公式：我们不能设想到，或者说使我们能够理解，我们必须引用乃至作为我们关于许多自然东西的内部可能性的知识的基础的那个目的性，除非是把它，而且一般说来，把世界作为一个有理智的原因的产物，简言之，作为一位上帝的产物。

这个命题是建立在我们判断力的不可缺少的、必需的准则之上的，那么，假定它从任何人类的观点来看，而且从我们不管怎样使用我们的思辨或实践的理性这点来看，都是完全令人满意的，我还要知道，就算是我们对更高级的存在者来说，也不能证明它的有效性，我们是受到什么损失——那就是说，我们按纯粹的客观根据也不能证实它（不幸的是，这样来证实它是我们完全做不到的），那么我们是受到什么损失呢？我的意思就是，十分确定，我们只靠自然的机械作用原理是永远不能关于有机物与其内部的可能性得到足够的知识的，更不必说得到它们的解释了。其实事情是这么确实的，因之我们可以大胆地断言，对人来说，乃至怀着这样做的思想或者这样作指望，都是荒谬的，就是以为有一天另一位牛顿出来能叫我们了解甚至一根草不是由于有意的安排而从自然规律的作用而发生长成的。我们必须绝对否认人类能有这样的洞见的。但是，我们是否因之就认为无须依

靠目的这个观念而完全足以说明有机体的起源的可能性之来源，在我们能够深入到其根据以详细规定人所熟悉的普遍规律的原理这种情况下，我们还永远不能把它隐藏在乃至自然的秘密中发现出来呢？如果这样着想，在我们方面，又会是一种冒昧的判断了。因为我们关于这点，我们是指望如何来得到任何的知识呢？在这样的一种情况下，问题是以纯粹理性的判断为转移的，可能的事情就完全没有了。所以在我们正当称为自然目的之背后，是否有任何有意行动的一个存在者作为世界的原因，因而也就作为世界的创造者，关于这个问题，我们就不能推出任何客观的判断来，不管判断是肯定的或者是否定的了。可是只有这点是确实的，就是，虽然如此，如果我们是应该根据我们自己固有的本性所容许的来形成我们的判断，也就是从属于我们理性的种种条件和限制来形成我们的判断，我们就完全不能够把这样的自然目的之可能性归之于任何其他来源，而只能以之归之于一位有理智的存在者。只有这才是和我们反思判断力的准则一致，因而是和一种主观的、可是根深蒂固地安置在人类里面的根据相一致的。

第15（76）节 注解

下面提供的通盘考虑，在先验哲学里是很值得来详细弄个清楚的，但是在这里，只能引入作为一种插入在正文中的解释，而不是作为主要论证中的一步。

理性乃是关于原理的能力，其最后目的所在，乃是不受条件限制的东西。从另一方面来讲，知性是由理性来指挥的，但是总得要在必须给予出来的某条件之下的。然而没有知性的概念（知性概念必须是有其客观实在性被给予出来的），理性就不能作出任何客观的（综合）判断。作为理论的理性来说，它是绝对没有它自己的组织性原理的。与此相反，它的原理都只是制约性的。我们容易看到，理性一经越出知性所能追得上的地方，它就变为超经验的（*überschwenglich*）了。它就以理念而出现（作为制约性的原理，理念固然是有其基础的），但是它是不以客观有效的概念而出现的。可是知性虽然不能和理性齐步前进，却是理性所必需才能关于对象得到其有效性的，因之就把理性的种种理念的有效性局限于判断的主体，纵然是局限于广义的主体，涵盖一切属于人类范围的主体，那就是说，它是在这个条件上限制着那些理念的有效性的：从我们人类的知识能力的性质来说，或者一般地说来，乃至按照我们能够为我们自己所能形成的关于一般有限的具有理智的存在者之能力的任何概念来说，必须是要这样来设想而不能有其他设想的方式的。这个条件并不含有这种肯定，说这种判断的基础是在于对象里面的。我们现在举出某些实例来。这些实例虽然确是具有很大的重要性而且也是有很大的困难的，所以不能立刻作为已经证明的命题强求读者接受的，但是也能提供读者以某些反思的资料，并且是能说明我们在这里所特别从事研讨的问题的。

人类的知性是不能避免必须在事物的可能性与其现实性之间区别开来的。其理由就是在于我们自由和我们认识能力的性质。因为如果为着这些认识能力的运用不是需要两种完全不同质的因素，即适用于概念的知性和适用于与对象适应的感性直观，那么就不会有可能的东西和现实的东西这两者之间的这种区别。意思是说，如果我们的知性是直观性的，它就除了现实的对象之外不会有其他的对象了。那么，只以对象的可能性为其方向的概念以及给我们以某东西然而并不由之而让我们把它作为一个对象来认识的感性直观都会不再存在了。要知我们在只是可能的东西和现实的东西这两者之间所作出的区别完全是依据这种事实的，那就是可能性所指的乃是事物的表象对于我们概念所处的地位，而一般说来，

是指事物的表象对于我们思维能力所处的地位，而现实性所指的乃是对事物的离开这种概念而在其直接的自在上的断定。所以可能的东西的不同于现实的东西这种分别只是对于人类的知性在主观上才有效的。它是从这个事实发生的，就是说，即令某东西并不存在，我们还总是在我们的思想中给它一种地位，或者说，如果有什么东西，我们对它是毫无概念的，然而我们仍旧可能想象到它是被给予出来的，所以说事物可能是可能的而不是现实的，因之就说，从单纯的可能性并不能得出关于现实性的任何结论，这就是说出一些对人类理性有效的命题，而这种有效性并不证明可能性与现实性的区别是在事物的本身里面的。从所说出的命题不能得出这种论断来，因而这些命题虽然乃至对于对象是一定有效的，但是就我们的诸认识能力在其受到感性条件的限制上也是从事于感官的对象的这点来说，这些命题对于一般的对象不是有效的。这一点，如果我们看看理性的种种要求，是很明显的。理性总是不断地要求我们采取某一种以无条件的必然性而存在的东西（一种原始的根据），在这东西里面再不有什么可能性与现实性的区别的，而我们的知性绝对没有什么概念来适合这种理念，那就是说，知性绝无方法来表现任何这样的东西或者形成关于它的存在方式的任何观念。因为如果知性去思想它——不管它是怎样去思想它——那么这个东西只是作为可能的而得到表现。如果知性是意识到这个东西作为在直观中被给予出来的，那么它就是现实的了，而在这种情况下，是不掺杂有任何可能性这种思想的。所以一个绝对必然存在者这个概念，虽然无疑是理性的不可少的一个理念，但是对于人类知性来说，乃是一个不能达到的成问题的概念。可是按照我们认识能力的特别构造来说，它对于这些能力的使用是有效的；因而对于对象，意思也就是说，对于认识的存在者普遍来说，不是有效的。因为我不能认为思维与直观当然是每一个存在者运用其认识能力时所必须服从的两种不同的条件，因而事物就当然都是有可能性和现实性的。如果这种区别不参加到其认识方式里面去的一种知性，那么这种知性就会这样来表达它自己的：凡我知道的对象都是有的，也就是说，存在的；而某些不存在的东西之可能性，也就是如果它们是存在的话，它们的不必然性，因而用来与这种不必然性相对比的必然性，都永远不会进入这样一个存在者的想象中去。可是，使我们带有种种概念的知性难以和理性并驾齐驱的不过是这点，就是理性看为是构成对象而采用为原理的东西正是对知性在其人类知性这种形式上是超经验的，就是说，在其知识的受到的主观条件下是不可能的。在事情的这种情况下，这条准则就总是有效的了，那就是，一经关于对象的知识超出知性的能力，我们就必须总是按照必然在其运用其种种能力时附属于我们人类本性的主观条件来设想那些对象。如果——谈到超经验的概念时不得不是这样的——这样作出的判断不能是确定对象的性格的组织性原理，那就只得是制约性的原理，其功用是内在的、可靠的，并且它也是适合于人类的观点的。

我们曾看到，在自然的理论研究中，理性必须假定自然原始根据的无条件必然性这个理念。同样地，在实践的范围中，它又必须预先假定它自己的因果作用作为关于自然是不受条件限制的，换句话说，它必须预先假定它的自由，由于它是意识到它自己的道德命令的。可是在这里，作为职责的行动，其客观必然性是被看为与它作为一个事件而会有的客观必然性相对立的，如果事件的根源是在自然里面而不是在自由或者说理性的因果作用里面的。这样一来，这种行动带有它的道德秩序的绝对必然性就被看为在物理上是完全不必然的，那就是说，我们认识到应该必然发生的事情每每是不发生的。因之道德规律的必须表现为命令，符合于这些规律的行动的必须表现为职责，而且理性把这种必然性不是以一个“是”或者“发生”（即存在或事实）来表达而是以“应该是的”（即义务）来表达，很明显都是出自我们实践能力的主观性格的。如果理性以及它的因果作用是被看作不依靠感性的，就是说，作为不受到其应用于自然对象时所从属的主观条件，因而又作为完全与道德律相和谐的有理智的世界之中一种原因看的，那么就会不是这样的了。因为在这样的一个

世界里，不会有义务与行为的分别，不会有关于通过我们的作用而是可能的东西的实践规律和关于我们使之成为现实的东西的理论规律这两种规律之间的分别的。可是，虽然在其里面任何东西只是由于这个事实，就是好的都是可能的这个事实，所以一切都是现实的。这种有理智的世界对于我们来说是一个超经验的概念，正像自由本身作为那世界的形式条件那样，然而这个世界还是有其应有的功用的。因为虽然作为超经验的东西，为要成为一条确定对象与其客观实在性的组织性原理，是无用的，但是它还可作为一条普遍的制约性原理。这就是由于我们部分是感性的性质和部分是感性的能力这种性质，就使这条原理对我们来说成为有效的，而且就我们所能从我们的理性的性质来想象，对于一切总得要和这种感官世界结合在一起的有理智的存在者都是有效的。但是这条原理并不在客观上决定自由作为因果作用的一种形式的性质：它把行动的规则按照那个理念改变为对每一个人的命令，而这样改变，其有效性并不减于它如果确定那自由的性质所会有 的有效性。

同样地，关于我们当前的问题，我们可以承认，如果不是由于我们知性的性质，我们就不应有自然的机械作用与自然的技巧，即自然的目的联系，两者之间的区别的。我们的知性必须是从普遍到特殊的。因之，除非判断力拥有一条可以以特殊包摄在其下面的普遍规律，它关于特殊的东西就不能认识到什么目的性，因而就不能作出任何确定性的判断来。但是特殊的东西按其本性来说，以普遍的东西而论，是含有不必然的某东西的。然而理性要求在自然特别规律的综合中还须有其统一性，因而有对于规律的符合——而验前从普遍的规律得出的特殊东西，在它们的不必然的内容上，用任何对对象的概念加以下定义的方法都是不可能的。上述的对于规律的符合，在不必然的东西来说，就称为目的性。因之，自然在其产物中的目的性这个概念，虽然它并不涉及对象的确定，然而关于自然，对人类的判断力来说，乃是一种必需的概念，所以它为着判断力的使用，乃是理性的一条主观原理，这条原理，如果当作是制约性的而不是当作组织性的，乃是对于我们人类的判断力必然有效的，正如它如果是一条客观原理那样地有效。

第16（77）节 使自然目的性这个概念对我们成为可能的人类知性的特性

在上面的注解中我们曾看到属于我们认识能力——乃至属于我们认识的高级能力——的种种特性，我们是容易误把这些特性当作客观的述项转移到事物本身去的。但是这些特性是和观念有关系，在经验中不能有与之相应的对象被给予出来的，因而这些特性只能在经验的进行中用为制约性的原理的。自然目的这个概念无疑是和这样一个述项的可能性的来源处在同样的地位的——这种来源只能是在观念中的。但是可以归之于这种来源的结果，也就是产物本身，却在自然中被给予出来的，而自然的因果作用这个概念，即被看为是按照目的而起作用的自然因果作用这个概念，似乎是把自然目的这个观念改变为一条组织性的目的论原理了。在这里就有着这个观念和一切其他观念的差别点。

但是这种差别是在于这个事实的，即所说的观念乃是理性的一条原理，不是为知性用的，而是为判断力用的，因而是一条原理单独是为抽象的知性对于经验的可能对象来应用的。而且这种应用所影响的范围只是在所作出的判断不能是确定性的而单纯是反思性的地方。结果就是，虽然有关的对象确是可以在经验中被给予出来的，但是不能乃至按照那个观念确定地被判定，更不必说完全适当地被判定，而只能成为反思的对象。

所以这种差别的关键是在于我们（人类的）知性在其反思自然的事物中对于我们判断

力的关系。但是，如果是这样，那么在这里我们就必须还有在其基础上的另一个不同于人类知性的可能的知性这个观念了，（而在《纯粹理性批判》一书中也有同样的含义，那就是，如果我们的直观是得要看作一种特别的直观，就是说，对它来说，对象只得列为出现的东西的，我们就不得不在思想中有直观的另一种可能的形式。）如果不是这样，那就不能说，若是我们得要设想到某些自然产物的产生的可能性，我们由于我们知性的特殊性质就不能不把它们认为是有意产生出来而且是作为目的产生出来的，然而这样地说，又并不含有任何要求说，事实上应该有一种特殊的原因，在其里面一个目的的表象是作为起决定作用的根据而起作用的，或者说，因而并不含有任何断定是关于一个不同于人类知性的知性之能力的。这就是说，上面关于自然产物所说的。并不否认一种超人类的知性能够在乃至自然的机械作用中，也就是在因果联系的机械作用中，并没有肯定地假定着一种知性作为原因的这种因果联系中，发现所说的，那样的自然产物可能性的来源。

因之我们这里所涉及的就是我们的知性对于判断力的关系这件事。事实上，我们必须检查这种关系，为的是要在我们知性的性质中去发现某一定的不必然性，以便把它作为我们自己知性的特性从其他各种可能的知性分别开来。

这种不必然性很自然是发现于判断力要以之从属于知性所提供的种种普遍之下的那种特殊的东西，因为特殊并不是为我们（人类）的知性的普遍所确定的。虽然不同的东西可能在一种共同的特质上是一致的，但是这些东西能出现于我们知觉中的各种各样的形式是不必一定是这样或那样的。我们的知性乃是关于概念的能力。这就意味着它是一种推论的知性，对于它来说，要在对它在自然中被给予出来而能从属于它的概念的特殊，其中能有的性格与多样性一定必然是不必然的。可是，直观也是在知识中的一种因素，而直观的完全自发能力就会是不同于感性而且完全是不依靠感性的一种认识能力。因此，它就应该是在其最广义上的一种知性。这样，我们也就能够想象到一种直观性的知性——所谓想象，是指消极的思维说的，或者是指单纯不是推理的思维说的——这种直观性的知性不像我们用某概念的知性，是不从普遍到特殊的，从特殊到个别的。这种知性就不会经验到在自然产物中自然与知性的按照特殊的规律相一致协调有什么不必然性。但是，使得我们的知性感到这么困难来把自然的杂多成为知识的统一的，也正是这种不必然性。我们的知性的能做到这个工作，只是通过自然的特征和我们的概念能力的协调——这是一种极其不必然的协调。可是一种直观性的知性就无须做这样的工作。

所以我们的知性对于判断力所处的情况是特别的。因为在通过知性的认识里，其特殊不是为普遍所确定的。因之特殊就不能光从普遍得出来。然而在自然的杂多中，并且通过概念和规律的中介，特殊不得不与普遍相符合以求其能被包摄在普遍之下。但是在所说的情况下，这种符合必然是很不必然的，而且必须是在没有任何确定的原理来指导我们的判断力这种情况下的。

然而我们能够至少设想到自然事物和判断力的协调之可能性——我们表象这种协调为不必然的，因而只是通过一种指向这种协调的生出的那种目的才是可能的。但是，要这样做，我们就必须同时想象到一种不同于我们的知性的知性，而关于这种知性——而且不但如此，我们还不把一种目的归之于它——我们可以把上述的自然律与我们判断力的协调表现为必然的，对于我们的知性来说，这种协调只是当目的被引入作为完成这个联系的中介时才是可以想象的。

其实这是我们知性的一种特性，那就是在它的认识中，例如一个产物的原因的认识

中，知性是从分析性的普遍（Analytisch-Allgemeinen），即从概念，到特殊的，换句话说，是从概念到所与的经验直观的。所以，在这个过程中，它关于那特殊的杂多是不确定什么的。与此相反，知性必须等待经验直观的包摄在概念之下（假定对象是一个自然产物）来提供判断力以这种确定。可是我们现在就能形成一种知性的想法，这种知性既然不是推论的，像我们的知性那样，而是直观的，那就是从综合性的普遍

（Synthetisch=Allgemeinen），或者说从整体作为整体的直观到特殊，那就是说，从整体到部分。为了使这个整体的明确形式成为可能的，并不在这样的一种知性里或者在其整体的表象里含蕴着各部分的综合之一种不必然性。但是那正是我们的知性所需要的。它必须从作为普遍想到的原理的各部分前进到要包摄在这些原理之下作为其后果的种种不同的可能形式。按我们知性的性质，我们只能把自然的实在整体看为是各部分的并流运动力的结果。那么我们如何可以避免把整体的可能性作为在符合于我们推论的知性之一种方式上依靠着其各部分来表现它呢？我们可否按照直观性的，即原型的（urbildlichen）知性的标准所规定的而把各部分在其形式上以及在其综合上表现为依靠其整体的呢？我们所说的知性的特性不能让我们这样做，叫整体包含着各部分的联系之可能性的根源。在推论类型的知识中这会是自相矛盾的。但是一个整体的表象可以包含着那整体的形式以及那个形式所包含的各部分的联系的形式之可能性的根源。这就是我们唯一的途径。但是，这样一来，整体便是一种结果（产物），其表象就被看为它的可能性的原因了。可是，其决定性的根据只是其结果的表象的这种原因的产物就称为一个目的。因之我们就得出结论说，只是从我们知性的特殊性格出来的结果，我们才想象到自然产物是按照一种不同于物质的自然规律的因果作用的因果作用才是可能的，那就是说，只按照目的以及最后的原因才是可能的。我们以同样的方法来解释这个事实，就是这条原理并不涉及这种东西本身，乃至作为现象（Phänomene）看，在其这样的产生方式上，是怎样成为可能的这个问题，而只涉及对我们知性来说，关于它们有其可能的那种评价。从而我们同时也看到何以在初级的自然科学中我们远远不以自然产物通过按照目的的因果作用这种解释为满足的。因为在这种的解释中我们所追求的只是适合于我们的判定能力，或者说我们的反思判断力的关于自然的生产，而不是为着确定性的判断力而适合于事物本身的。在这里也完全没有必要来证明像这样的一种原型的理智（intellectus archetypus）是有其可能的。只要说明以我们的推论知性（那是需要意象的，即需要模仿的理智（intellectus ectypus）的）和原型的理智相对比，而且注意到这种形式的能力之不必然性的性格，我们就被引到一个原型理智这个观念，而又注意到这个观念并不含有什么自相矛盾的东西，那就足够了。

可是，当我们考虑一种物质的整体而在其形式上看它为一种产物，由于其各部分以及这些部分的自行结合的力量与能力（包括着原有部分的配合作用所引入的任何外来物质作为其整体的部分的在内）而来的，我们这样想象到的就是那个整体的机械产生。但是这样看事物的整体产生，我们就不能从而得出一个整体作为目的的这个概念——不能得出一个整体，其原有的可能性是绝对要预先假定一个其部分的性质与作用是依靠整体的这种整体的观念的。然而这正是我们关于一个有机体所必须形成的表象。但是，如上面所说明，我们不能从这就断定一个有机体的机械产生是不可能的。因为那就会等于说：在杂多的连结中形成这样的统一的表象而不同时以这个统一的观念作为它的产生原因，那就是不以这个产生表象为有意的，对于任何知性来说都是不可能的，或者说，都是自相矛盾的。同时，如果我们有理由来把物质的存在者作为自在之物本身来看，我们事实上就应该得出这个结论来。因为这样一来，构成自然塑造可能性的基础的统一性就会只是空间的统一性。但是空间并不是事物产生的实在根据。它不过是事物的形式上的条件——虽然从空间中任何部分除非在其对于整体的关系上都不能确定的这个事实来说（因之整体的表象是在部分的可能性的基础上的），空间的统一性是有点和我们所追求的实在根据相似的。但是既然这

样，至少还有可能把物质世界看为是一种单纯的出现的東西，而把不是出現的某東西，即自在之物，思想為它的基质。而這可能是有與之相應的智性的直觀（雖然不是同於我們的直觀的）為其基礎的。像這樣，就能替自然而且替我們自己作為其一部分的自然，找到一種超感性的實在根據，雖然在我們來說，這個根據是不可知的。所以，凡是在這個自然里面是必然的東西作為感官的對象的，我們都應該按照機械的規律進行判定。可是種種特殊規律以及從而產生的附屬形式的相互一致與統一性（這些規律與形式對於機械的規律說來，我們必須認為是不必然的），都是在自然中作為理性的對象的，整體自然作為一個系統來看也是這樣的，這一切我們也應該按照目的論的規律來考慮。所以我們是應該根據兩種的原理來判定自然的。機械式的解釋並不為目的論的解釋所排斥，好像兩者互相矛盾的。

而且這又使我們洞見我們從其他方面無疑可以容易猜測得到的，但是我們會有困難來確實斷定或證明的東西。這說明縱然從機械地可以得出帶有目的性的自然產物來這條原理是和目的論的原理相並立的，但是它並不使我們能夠不需要這目的論的原理的。對於我們得要作為自然目的的東西，也就是作為有機的物的，我們可以應用已知的或尚待發現的一切機械產生的規律，我們甚至可以指望在這種研究上能有很好的進展，但是關於這一類的產物的可能性，即關於通過目的的因果作用的可能性，我們卻永遠不能擺脫對一種完全不同的產生根據的呼喚的。對於任何在性質上相類似於我們的理性的一種有限理性來說，不管它在程度上是怎樣高出于我們的，想要從單純機械的原因來了解乃至一根草的產生，都是就人的理性說來絕對不可能的。因為，如果就一個像這樣的對象的可能性來說，儘管只是為着在經驗指導下的對它進行研究起見，判斷力還是覺得不能完全缺少原因與結果的目的論的聯繫，並且如果一種含有對目的的關係而和作為出現東西的外界對象相稱的根據是我們簡直不能碰見的，因之我們就不得不在自然的超感性的基质里來找尋這種根據（雖然它是處在自然里面的），然而我們是和洞悉這種超感性的自然基質的可能性斷絕關係的：那麼，我們就絕對不可能從自然本身得到說明顯示目的性的綜合的任何解釋。所以按照我們人類知識能力的性質就必須在作為世界原因的一個原始知性里來找尋這種目的性的最高根源了。

第17（78）節 關於物質的普遍機械作用原理與自然技巧中的目的論原理的結合

對於理性來說，無限重要的就是不得忘記自然在其種種的產生中所用的機械作用，而且在理性說明這些產生時，適當地估計到這種機械作用，因為離開那條原理就不能獲得對自然事物的了解。即使姑且承認有一位最高的建築師直接創造出自然在其一向存在着的這樣的形形色色，或者說前定了演進過程中所遵照的模型，這也並不絲毫增進我們對於自然的認識。理由就是，〔即令是這樣，〕我們還是完全不知道這個最高存在者動作的方式以及我們認為包含着自然物可能性的原理的那位最高存在者的種種理念，因而我們就不能夠從這位最高存在者由上而下地，即驗前地來說明自然。另一方面，如果我們依靠着我們相信經驗對象的形式中所發現的目的性，就從這些形式開始，從下至上，那就是按驗后的方式，訴諸於按照目的而起其作用的一種原因，指望這樣來解釋所說的那種目的性，我們的解釋就會是同語反復而已。這樣一來，我們就是以言詞來欺騙理性，更不必說在我們利用這種的解釋時，我們勢必迷失在超經驗的東西的五里雲霧中，以致離開了自然科學的途徑，理性也就被引到於詩意的狂熱，而避免這種狂熱正是它的最重要的職責。

另一方面，理性的同样必要的准则就是在自然的产物中不得把目的这条原理视若无睹。因为虽然这条原理并不叫自然产物发生的方式令我们更易明白，然而对于自然特殊规律的探讨来说，它却是一条启发性的原理。即令大家同意，由于我们所谈的只严格地限于自然目的这一词，那么在自然的这种产物明白地显示出一种有意的目的统一性的地方，我们也不打算利用这条原理来说明自然本身——那就是说，我们在谈到自然目的时，并不超出自然的范围来追求那些产物可能性的根源。上面所说的那条原理作为一条启发性的原理，仍然是一样真的。可是，由于这种可能性的问题迟早是必须碰见的，正好就必须对它设想到一特种的因果作用——是在自然中发现的因果作用——作为自然原因的机械作用所有的特种因果作用。因为除了物质由于这种机械作用所能产生的那些形式之外，能接受其他更多而又不同的形式的力量，还得要以某种原因的自发性来予以补充，而这种原因不能就是物质，因为没有这种原因的自发性那种形式就不能有任何理性。当然，在理性采取这种步骤以先，它必须相当小心，不要去企图把自然的任何一种技巧都解释为是目的论的——所谓自然的技巧，意思是说，自然的形成能力，对我们单纯的理解来说，是像在有规则地构成物体的情况下那样，显出结构的有目的性的。与此相反，它必须继续把这样的技巧看作按纯然机械的原理便是可能的。但是，在这点上，竟然乃至排斥目的论的原理而想要总是墨守单纯的机械作用，甚至当理性在其探讨自然的形式为它们的原因使之成为可能时的方式，发现一种目的性，其性格无疑是和另外一种不同的因果作用有关系的，依然是想墨守着单纯的机械作用，那也就同样是不科学的。这就必然使理性流浪在自然的种种能力之中，而这些自然能力无非是一些幻想，完全不可思议的，正如完全不顾自然的机械作用而全凭目的论的解释方式使理性变为空想那样。

这两条原理不能结合在一起用于自然的同一个事物，来以一个事物说明另一事物，或者从一个事物得出另一个事物来。换句话说，这两条原理不能像独断的、组织性的原理那样联合起来而替确定性的判断力提供对自然的了解的。例如，如果我认为得要把蛆看作为物质单纯的机械作用的产物，那就是说，是由于一种实体不依靠外来的帮助而由它自己的力量当它的要素作为分解的结果而得到游离时所引起的一种新的形成过程而来的，那么我就不能反过来而把这同样的产物从同样的实体作为从目的而起作用的一种因果作用得出来。反之，如果我认为这种产物是一种自然目的，我就因之不能依靠它的机械的产生，或者采用这样的产生，作为判定这个产物关于它的可能性的一条组织性原理，而这样把这两条原理结合起来。因为每一种解释的方式是排斥其他一种的——即令我们认为在客观上这样的一种产物可能性的两种根据同是凭着一单个基础的，如果这个基础不是我们所想的。使上面所说的两条原理作为判定自然所遵照的原理有其可能成为相容的，这条原理必须是处在这两条原理之外（因而是处在可能的自然表象之外），然而是处在含有这自然表象的根据的东西之内，那就是说，必须是处在超感性的东西之内，而这两种解释的方式必须同是和这个超感性的东西有关系的。可是，我们能够对于这超感性的东西有其概念的，只得是一种根据的不确定的概念，那是使对于自然按照经验规律的判定成为可能的。过此我们就不能前进了：我们再不能用什么述项来确定这个概念了。因之结论就是，这两条原理的结合不能凭着解释（*Explikation*）的一单个基础，为着满足确定性的判断力明白地表示一种产物按所与的规律是怎样成为可能的，而只能凭着阐明（*Exposition*）的一单个基础，为了反思的判断力而说明这种可能性。因为所谓解释的意思，就是从一条原理引申出来，因而这原理必须是我们能够清楚地认识到详细陈述的。可是自然的机械作用原理和自然按照目的的因果作用原理，当其应用于同一个自然产物时，必须是在一条更高的原理之内联系着而从它作为它们的共同根源流露出来，因为不然的话，它们就不能并立地处在同一的自然考虑之中。但是，如果这条是那两条原理在客观上所共同的，因而是使它的自然研究附属诸准则有理由来联合在一起的原理是这样一种的，就是我们能够把它指出来，但绝

不能在特种情况发生时，确定把认识到它而为着使用它而详加说明的，那么从这样一条原理就不能引申出任何解释来，那就是说，明白地确定地引申出一种自然产物可能性作为是按那两条异质的原理有其可能的。这样一来，一方面是机械的引申而另一方面是目的论的引申，两者所共同的原理乃是超感性的，这是我们引用为处在作为现象的自然的基础上的。但是关于这超感性的原理，我们从理论的观点是不能形成丝毫积极的确定性概念的。所以，按照这个作为原理的超感性的东西，自然在其特殊的规律说来，如何给我们构成一个系统而按照从物理原因产生的原理和目的原因的原理同是能够认识到的，这是不容许有任何解释的事情。我们只能这样说，如果是有自然的对象呈现出来，其可能性按机械作用的原理是我们不能想象的（按机械作用的原理来想象自然对象是永远对一个自然存在者的要求的），除非我们依靠目的论的原理〔才能想象它们〕，那么我们就得要假定我们可以有信心地遵照两条原理的路线来研究自然的规律——只要看当前的自然产物是从这条或那条原理对于我们的知性是可认识到的——而不为我们对于这产物而形成的判定所依据的两条原理之间表面上所发生的冲突使之怏怏不安。因为我们至少是有把握，两者的可能性是能甚至在客观上在一单条原理里面得到协调的，由于它们同是处理出现的東西的，而这些东西是预先假定有一个超感性的根据的。

我们已经看到，自然的机械作用和自然的目的论的，或者说有意的技巧这两条原理，关于同一个产物与其可能性，同是可以按照特殊的规律从属于共同的自然更高的原理的。然而由于这条〔更高的〕原理是超经验的，按照我们知性的狭窄性，上述的那种从属关系不能使我们把这两条原理结合在同一的自然产生的解释里面，即令像在有机的种种实体的情况下，产物的内部可能性是只有通过按照目的的因果作用才是可以理解的。所以我们必须保持上述的目的论原理，因之我们就说，由于我们人类知性的性质，除了有意活动的那些原因以外，不能采取任何其他原因作为自然中有机物可能性的根据，而自然的单纯机械作用是完全不足以解释自然的这些产物的；而我们且补充地说，这并不意味着我们想要用那条原理来关于这样的东西本身的可能性作出任何决定。

我们的意思是要说，这条原理只是反思判断力的准则而不是确定性判断力的准则。因之它只是主观上对我们来说是有效的而不是客观上用来解释这类的事物的可能性的——在这类事物的本身里面，两种产生的方式尽可以从同一个根据一并发生的。不但如此，除非用目的论来设想的产生方式为与之同时提出的自然机械作用所补充，就绝不能判定这种产生为自然的产物。可见上述的准则是直接的事物作为自然目的的判定中包含有那两条原理的必然结合，但是不得以这种结合来完全或部分地用其中的一条原理来代替其他的一条原理。因为在至少为我们所看作只是由于有意才是可能的东西之地位上，不能又假定有机机械作用，而在我们认为按照机械作用必然有的东西之地位上，又不能假定有需要一个目的作为它的决定性根据的这种不必然性。与此相反，我们只能以其中之一放在其他一个的更低级的位置，就是以机械作用放在有意的技巧的更低级的位置。而按照自然有目的性这条先验原理，完全是需要这样做的。

因为在我们认为目的是某一定事物可能性的根源时，也必须假定有其方法。可是一种方法的有效因果作用的规律，在其自身来说，是不需要什么预先假定一个目的的东西的，因而就可以同时既是有意的结果的机械原因，然而又是其更低级的原因。因之在我们看到只是自然的有机产物时，并且如果我们为这种产物的无限杂多所激动而采取有意的这种原理（至少是按一种可容许的假设），在遵照着特殊规律的自然原因的联繫中作为反思判断力关于整个自然，（即关于世界）的一条普遍原理，我们在自然的生产过程中就可想象到机械规律和目的性的规律的一种庞大的，乃至普遍的相互联系。在这里，我们并不把判定

这种过程所依据的原理互相混淆，或者互相调换。因为在一种目的论的判定中，纵然其质料所采用的形式只能作为是有意来判定才是可能的，但是其质料本身，就其性质来考虑，也可以按照机械规律作为方法而隶属于所表象的目的的。而与此同时，由于这种相容性的基础既不在于这又不在于那（既非机械作用，又非目的性的联系），而是我们一无所知的自然超感性的基质，所以就我们人类的理性来说，表现这种对象的可能性的两种方式是不不得混合为一的。反之，我们判定这些对象的可能性，别无他法，只能把它作为按照目的性的原因的联系而莫基于一种最高的知性。像这样，就不致对目的论的解释方式存有偏见。

但是，自然的机械作用作为方法对自然的每一个目的意图有多少的贡献，这是一个未解决的问题，而在我们的理性说来必须永远是一个未解决的问题，并且，注意到上述关于一般自然可能性的可理解的原理，我们甚至可以假定自然在一切方面都是按两种的规律成为可能的，即按物理的规律以及按目的性原因的规律，作为普遍相互调和的规律，虽然我们是不可能明白这是怎样的。因之我们不知道那对于我们是可能的机械解释方式能进到什么程度。这么多是确实的，就是不管我们用它能够得到多少成绩，而对于我们已经认定是自然目的的事物来说，这种机械的解释方式永远必须还是不足够的。所以由于我们知性的性质我们必须把这种机械的根据全都放在一条目的论的原理的更低级的位置上去。

那么这就是一种权利的根源而由于按照机械作用原理的路线进行自然研究的重要性，这对于我们理性的理论使用来说，也是一种职责的根源。我们可以，而且应该，就我们力之所及，按照机械的路线来解释自然的一切产物和事件，乃至解释其最有目的性的——而对我们来说，在进行只是这种的探讨时，是不可能对我们的力量加以限制的。但是在这样做时，我们永远不能忽略这个事实，就是在这种产物之中有哪些是我们除了在理性的一个目的这个概念之下，是不能乃至以之作为研究的。如果我们顾到我们理性本质上的性质，纵然是有了那些机械的原因，我们也不得不最后以这些所说的产物隶属于按照目的的因果作用。

[1] 从而可见，像在纯粹理性的大半思辨的事情上，哲学的学派，在独断的主张上，通常对于摆在它们面前的问题是千方百计来得到解答的。例如在自然目的性这种情况下，时而是试图用一种无生的物质，时而是一个无生的神，时而是一种有生的物质，时而又是一个有生的神。我们唯有在必要时，放弃这一切客观的主张，而在其对于我们的认识能力的单纯关系上，推敲我们的判断。像这样做，我们就可替它们的原理得到一种有效性，即使不是独断的，还不失其为准则的有效性，而对于我们理性的可靠使用是足够的。——原注

附录：[1] 目的论判断力的方法的理论

第18（79）节 是否必须把目的论作为自然科学的一部分来处理

在科学的完整专科大全里，每门科学都必须有其明确的地位的。如果它是一种哲学的科学，就必须把它的地位归之于理论部门，或者归之于实践部门。其次，如果它的地位是在理论部门里，那么派定它的地位就必须是在自然科学里面——当它所考虑的是能作为经验的对象的那种东西时，这就是它应有的地位——因而就是在物理学里，或者在心理学里，或者在宇宙论里，不然的话，就在神学里——神学是关于世界作为经验的所有一切对象的集合体的原始根源的科学。

那么问题就发生了：目的论合理的地位是什么呢？它是严格说来的自然科学之一支，抑或是神学的一支呢？它必须是这门科学的一支或者是那门科学的一支；因为没有科学能属于从一门科学到另一门科学的过渡阶段的，因为过渡阶段所指的只是体系的关节或组织而不是在这个体系中的地位。

从事情的本身就看得很明显，目的论并不形成神学的一部分，虽然它们能有的用途是极其重要的。因为它的对象乃是自然的产生方式与其原因；而且虽然它是指向着这个处在自然以外而又在自然之上的根据，也就是指向着一位神圣的创造者，但是它这样做时，并不是为了确定性的判断力，而只是为了从事于考察自然的反思判断力作为一条制约性的而适合于我们人类知性的原理，以便通过这样一种根据这个理念来指导我们对于世界上种种事物的判定。

看来，目的论也同样地不会形成自然科学的一部分。因为自然科学关于自然结果所需要来指定其客观根据的乃是确定性的原理而不是单纯反思的原理。事实上，把现象来在各目的的相互关系中进行考虑，对于自然的理论，或者对于以有效的原因来机械地解释自然的现象，也是丝毫没有补助的，关于自然在其种种产物中所追求的目的来进行阐述，就这种目的按照目的论的概念形成一种体系来说，严格说来，只是属于按照某特殊导线关于自然的叙述。在这种叙述中，理性固然有其很好的作用，而且这种作用从多种观点看来，都是充满着实践上的目的意义的，但是谈到这些形式，理性就并不提供任何消息是关于这些形式的起源与其内在的可能性的，然而这正是与自然的理论科学特别有关的。

所以，目的论作为一种科学来说，并不属于什么学说，而只属于批判，而且是属于特殊一种认识能力，即判断力的批判。可是目的论确是包含有验前的原理，所以它就可以，而且事实上必须、详细陈述得要按照目的原因的原理来进行判定自然的这种方法。这样，它的方法论对于理论的自然科学的进程，至少是发生一种消极的影响，而同样地它也影响着理论的自然科学对于神学的形而上学关系，那就是在理论的自然科学对于神学的形而上学关系是作为神学的入门的时候。

第19（80）节 机械作用原理在关于一个作为是自然目的的事物之解释中对于目的论原理必须处在比较低级的地位

我们按着单纯机械的路线来解释一切自然产物这种权利，在其本身来说，是完全不受限制的。但是我们知性的性质既是这样的，在知性从事于作为自然目的的事物时，仅仅依靠机械的解释而无其他的外援，我们的力量不但是很受到限制，而且显然是有其拘束的。因为只按照一条采取上述的步骤的判断力原理来解释自然目的，是不能达到任何目标的。因此，我们对于这种产物的判定，任何时候都得要服从一条同时是目的论的原理。

因之我们是有理由，而且事实上是值得去追求自然的机械作用来解释自然产物，只要这是可以或者得到成功的，而且并不是因为在这个途径上本来就不能碰见自然的目的性，而只是因为对我们作为人来说这是不可能的，我们才放弃这个企图，其理由就是，为着在这种路线上要研究得到成功，我们就需要一种不同于我们感性直观的直观而且需要对于自然的智性基质有一种确定的知识，而这种基质是我们从而能够说明出现的东西，按其特殊的规律，是可以有它的机械作用的。

所以，遇有自然目的这个概念毫无疑问是证明适用于一些事物（例如有机体）时，如果自然的研究者不是要白费气力，他就必须总是在判定这些事物时，以某种原始的组织为基础，他必须认为这种组织是利用正是上述的机械作用来产生其他的有机形式，或者从那些原有的结构来演变出新的结构（然而这些新的结构总是从所说的目的出来而且是与之符合的）。

使用比较解剖学，把有机物的庞大世界研究到底，为了去看在它里面能否发现一个体系的某点痕迹，发现一种遵照生产原理的体系的某点痕迹，这是值得颂扬的。因为不然的话，我们就必须满足于单纯判定的原理（这原理不能提供我们任何东西是叫我们洞见这种有机物的产生），并必须沮丧地把在这个领域中洞见自然的一切要求完全放弃。当我们考虑到这么多的动物种类在某种共同的模型上是一致的时候，这个共同的模型显然不只是它们骨骼的、结构的基础，而且也是它们结构的其余部分的安排的基础，而且当我们发现这里的原始计划的令人惊奇不已的单简性，只由一个肢体的缩短和另一个肢体的加长，由这部分的减缩和那部分的发展，于是就能产生出这么多种多样的种，那就在心里面像有一线纵然是微弱的希望，那条离开它就完全不能有自然科学的自然机械作用原理，或者还可以使我们能够达到有机生命的某种解释，各形式的这种相类似，纵然是有其种种的不同，但是看起来像是按照一个共同的式样产生出来的，那就加强了这个猜测，认为它们是有一种由于从一个共同的祖宗而产生出来的实在亲属关系。我们可以在一个物种逐渐接近另一个物种这种现象找到上述的一点之踪迹，从这也就好像是最能证实其中目的的原理，即从人类追踪到水螅，从水螅追踪到乃至藓苔，到地衣，而最后就到自然最低级为我们可察觉得到的种类，在这里我们就达到了粗糙的物质；从这物质以及它按照机械的规律（有似它在晶体形成中所从而起其作用的规律）就像是发展了自然的整个技巧，这种技巧在有机体的情况下是我们这么不能理解的，于是我们就觉得不得不想象出一条不同的原理来解释它。

在这里，自然的考古学家就可自由追溯到自然最早变革所留下来的痕迹而根据一切他关于自然的机械作用所知道或所能猜测得到的来追踪生物的那个庞大系族的起源（因为如果上述的一致相互联系的亲属关系有任何的基础，那么它就必须描写为一个系族），自然的考古学家可以把大地的内部，在其刚发生时，看作一个巨大的动物，从它的混沌状态生

出种种的活物来，其形状并不显出那么多的类似性的，而这些活物又生出其他的活物来，是更适应于它们的生长环境与其相互的关系的，于是就把那生育母亲的生产局限于确定的、再不能更有变动种类，而形状的多样性就固定下来，由于那多产的形成力量已经停顿了，——可是，虽然如此，自然的考古学家毕竟不能不把一种适合于一切这些生命形状的组织，归之于这个普遍共同的母亲，因为，不然的话，动植物界种种产品的有目的的形式的可能性就成为完全不可想象的了。^[2]但是在他把这一切归之于自然的时候，他只是把解释的根据向后更推进一步，而离开目的原因这个条件，并不能硬说他就已经把那两界的产生弄清楚了。

乃至谈到有机类的某些个体所经过的不知其所以然的变化，我们发现这样变化的性格是遗传的，吸收进生产力量里面去的，在这些地方，我们不能对它形成其他适合的判定，而只能说它是原来存在于物种里面，为了种族的保存的、一种有目的的天禀的一凑巧性发展。因为在一个有机物的完全内部的目的性中，同类产生是和这个条件密切联系着的，那就是，凡在这样的一个目的的体系中不属于它的未发展的原始天禀之一的就不应该吸收进生产的力量中去。一经我们离开这条原理，我们就不能确实知道现在在一个物种中所发现的形式的许多成分是否同样属于不必然而没有目的的根源的了，而目的论这条原理，就是说，任何保存在物种的繁殖里的东西都不应该断定为毫无目的性的，就会变成不可靠的，而只对于原始的祖先才是有效的，然而对于这个原始的祖先，我们的知识是不能追溯得到的。

有人觉得不能不对于一切这种自然目的采取评定的原理就是一种知识体系论的知性。休谟的答复就是提出这种反驳的意见说，我们可以有同样的权利来问，这样的一种知性又怎样有其可能呢？他的意思就是说，我们同样可以问，在一种同时具有理智能力与执行能力的知性这个概念中所预先假定有各种各样的能力与属性的存在者里面这种目的论的巧合是怎样有其可能的。但是这种抗议只是空谈而已，因为包围着关于一个含有目的的而且唯有通过目的才可为人所了解的东西的产生这个问题的整个困难，乃是基于对于这种产物里面许许多多外在地存在着的要素的综合其根源的统一性。因为，如果是把这个根源放在作为一种单纯的实体看的产生原因的知性里面，那么上述的问题作为一个目的论的问题来看，就充分地得到解答了，可是，如果只是在作为许多外在地存在着的实体之集合体这个物质中来追求那个原因，那就完全没有它的复杂结构的内在有目的的形式所需要的统一性原理。我们的知性所只能想象为目的的种种产生中的物质的独裁权（Autokratie）就成为毫无意义的名词了。

这就说明何以有些人，一方面想要找到物质客观有目的的种种形式的可能性的最高根源，而另一方面又不承认这个根源有其知性，然而把世界整体或者是变为一个无所不包的实体（泛神论）或者变为不过只是上面的实体的一种较为明确的形式，即依存于一个单一的单纯实体的许许多多确定性的复杂体（斯宾诺莎主义）。这些人的目标就是要从这种实体得出一切有目的性所作为先决条件的东西，那就是根源的统一性。事实上，由于他们关于单纯实体的纯然本体论的概念，他们实在也做了某事情来满足问题的一种条件——那就是，谈到一个目的时所意味着的统一性，但是关于另一条件，他们就没有说到什么，那另一条件就是这个实体对于它的作为目的看的后果的关系，而这个关系也正是问题所要求的给他们的本体论的根源以其更确切的确定的东西。结果就是他们无法解答整个问题。至于谈到我们的知性，这个问题，除了按下列的条件外，是绝对不能解答的。首先事物的原始根源必须描写为一种单纯的实体。再则作为单纯的实体来说，它的属性，就其对于它就是它们的根源的自然形式的特定性格的关系说来——那就是有目的的统一性这个性格——必

须描写为一个有理性的实体的属性。最后，由于我们在我们只能作为目的看才能想象为有其可能的每一个东西里所发现的不必然性，就必须把这个有理性的实体对于自然形式的关系描写为因果作用的关系。

第20（81）节 我们应用于解释作为自然产物的自然目的机械作用与目的论原理的联合

从上一节我们曾看到，自然的机械作用不足以使我们能够设想一个有机物的可能性，而在其原始的起源说来，必须是从属于一个有意活动的原因的——也就是说，至少是我们的认识能力其性质是这样，使得我们把它设想为是这样从属的。可是存在物单纯目的论的根源也一样地不能叫我们能够把它同时设想为，而且判定为，一个目的而又为一种自然产物。我们必须再把自然的机械作用和那目的论的根源联合起来，作为一种有意活动的原因的一种工具，而且想到一个目的是自然乃至在其机械性的规律上所从属的。这两种完全不同的因果作用，即自然在其普遍符合于规律上的因果作用 and 把自然限定于自然作为自然来说绝不是它的根源的那一种特殊形式的观念的因果作用，这两种完全不同的因果作用这种结合的可能性，是我们的理性所不能理解的。因为它是处在自然的超感性基质里面，关于这基质，我们不能作出任何明确的断定来，而只能说它是一种自在的（an sich）物，而我们只知道其出现的东西而已。然而，虽然如此，这条原理仍然有其不致减少的力量，那就是，凡是我们认为形成现象界自然的一部分而且是自然产物的东西必须是按照机械性的规律和自然联系在一起的。因为离开这一种的因果作用，有机物纵然是自然目的，但不会也就是自然的产物的。

现在，假定我们采取了有机物产生的目的论原理（事实上我们是不能不这样做的），我们或者以那原因的时机论（Okkasionalismus）或者以那原因的先定论（Prästabilmus）为这些有机物的内部目的形式的基础。依时机论的说法，在每次两性交合的时机，世界的最高原因就会直接提供有机的组织，把他的观念的烙印盖在生产过程中结合的两种实体上面去。依先定的体系说法，那最高的原因只以那固有的天禀赋予他的智慧的原始产物，而借着这种天禀，一种有机物就按它自己原有的种类生出另一个有机物来，而这物种就保持它的继续存在，通过那同时致力于毁灭这种的个体的自然作用，也一直得到恢复其损失。如果是假定有机物产生的时机论，就完全失去在其过程中的自然一切合作，而在判定这种产物的可能性过程中，也没有为理性的运用留有任何余地了。所以我们可以认为当然没有爱好哲学的人是采用这种体系的。

先定论也可能有其两种形式之一。这就是说，先定论把每个从与之同类的有机物产生出来的有机物，看为是那先行有机物的析出物（Edukt）或生出物（Produkt），把产生作为析出物看的体系称为个体先成论（der individuellen Präformation）体系，有时也称为进化论；把产生作为生出物看的体系称为新生论（Epigenesis）。后一体系也可称为种属先成（der generischen Präformation）体系，由于它把那个关于其原始种族的一部分的内部有目的倾向看作双亲的生产能力，因而就把那特定的形态看作事实上已经完成了的。按这种说法，那与之对立的个体先成论也更适当地可以称为进化论，或者称为套入论（die Theorie der Einschachtelung）。

进化论的提倡者为要把一切个体都直接从创造主的手中得出来，就把它们都从自然的

形成力中排除出来。他们不敢照时机论这个假设的路线来描写事情的发生，把两性的交合变成一种无聊的形式，在这种形式上、一个最高有理智的世界原因决定了亲自形成一个胎儿而只把养育的工作交给母亲去做。他们宁可承认先成论，认为把这种形成的超自然的起源放在开始时，或者放在世界进程之中，是无关轻重的事情。他们没有能够看到，在事实上当时机发生时，创造的动作是会省免了一大堆的超自然的筹划的。如果一个在世界的起头时，就形成的胚胎，得要避免自然的各种破坏力而予以保存下来，一直在长久的年代中保持平安无恙到达它发育的时候，而且有不可以数计的许多这样先成的物得要创造出来、比将要长成的多得多，而这些多出来的物，都会这样成为多余的、白费工夫的了。他们想要在这里让自然有点工作可做，而不致使其过程陷入于简直是超自然的，成为按自然的解释，都是不必要的。当然，他们依然还是坚持他们的超自然的立场的；乃至在流产中还发现一种令人惊奇的有目的性（流产是不可能认为是自然的目的的），即令流产的用意所在，不过是一种无意义的目的性，为要使一个解剖学家偶然碰见时，不知所措，意志沮丧地觉到赞叹无已。可是他们绝对不能把混血儿适合于先成的体系，必不得不承认雄性物的种子，在其他情况下只能是养育胚胎的初期资料的功用这种机械性质的，还有一种具有目的的形成力量。但是在他们关于同一物类两个物所产生的产物时，又不承认那两物中任何一个是有力量量的。

反之，即令我们看不见在新生论的提倡者方面，在谈到支持他的理论的种种经验上的证明所有的巨大优点，但是理性是已经大大地左袒于新生论的解释的。因为谈到一些东西，其起源的可能性只能是按照一种目的的因果作用才能想象的，新生论至少是关于繁殖这点上，把自然看为本身有生产力的，而不但是只发展某东西的。这样，新生论用了最少的超自然的东西而就让自然去解释最初开始以后的一切步骤。但是它关于这最初的开始并不决定什么，而这最初的开始是使物理学无法解释的，不管它是采取什么一连串的原因。

谈到新生论，没有人比勃卢门伯先生（Herr Hofr. Blumenbach）的贡献更有价值的，他对于建立新生论的正确应用原理（部分是在于使它的大胆使用有其适当的限度）是这样，而对于新生论所提出的证明也是这样。他是以有机实体为那些形成形式的物理解释的出发点的。因为他正确地声明，认为粗糙的物质、遵照机械的规律、原来就是它自己的形成了自己，认为生命能够从绝无生命的自然发生出来，认为物质是自发地采取了自行维持的有目的性这种形式，都是违反理性的。但是与此同时，他又让自然的机械作用，在从属于一种原始的组织，这对我们说来是不可思议的原理之下，有其一种不可确定但是又不会弄错的功能。在一个有机体的情况下，在这里所需要的物质能力，他称为形成的冲动

（Bildungstrieb），以别于普遍处在物质里面的单纯形成力，这种形成的冲动，可以说是在上述原理的更高级的指导和指示之下的。

第21（82）节 目的论的体系在有机物的外在关系中

我的所谓外在的目的性是指这种的目的性说的，即在自然中一个东西帮助另一个东西作为达到一个目的的手段。那么，甚至并不具有任何内在目的性的东西，而且它们的可能性并不意味着任何内在目的性的，例如土，风，水等，还是可以外在地，也就是在其对于其他存在物的关系上，很适合于目的的。但是这样一来，那些其他存在物必须总是有机的，也就是必须总是自然的目的，因为除非它们是目的、前者就不能作为手段。所以水，空气，与土不能看为达到大山长成的手段。因就其内部来说，在大山里没有什么东西是需

要有山的可能性按照目的的根源的。因之谈到山的原因时，就不能有这种根源而以有助于这个根源的手段这种述项来表象那个原因。

外在的目的性是一个概念，完全不同于内在目的性的概念的。内在目的性是和对象的可能性联系在一起的，不管那对象的现实性本身是否一个目的。关于一个有机物，我们还可以这样问：它是为了什么目的而存在的？但是关于在其里面我们所认识的是自然机械作用的单纯结果的东西，我们就不好这样问了。原因就是，关于有机物，我们已经是想象到一个按照目的的因果作用——一种有创作性的知性——来说明其内在目的性，而且已经是使这种主动的能力和它的决定性根据，即意图，发生了关系的。只有一个外在的目的性是唯一的例外，而这是和组织的内在目的性紧密地结合在一起的。它并不对这个问题加以解决，就是这样组织着的自然物，其存在是必须为了什么目的的，然而它又是在于一种手段对于一种目的的外在关系的。这就是两性在其相互关系上为着它们种族繁殖的这个组织。因为在这里我们正像在一个个体的情况下那样，可以总是问到：何以这样的一对是必须存在呢？答复就是：在这一对里，我们有了最初形成组织整体的东西，虽然不是在一个物体里的组成整体。

当问到一东西的存在是为了什么目的时，其答复可以采取两种形式之一。可以说它的存在与产生对于一个有意活动的原因毫无关系的。那么就总是把它的起源理解为从自然的机械作用而得来的。或者又可以说，它的存在（作为一种不必然的自然物看）是有其含有计划的某种根源的，而这就是一种思想，是我们难得使之和有组织的这个概念分开的。因为由于我们不得不把有目的的原因这种因果作用以及在这种因果作用的基础上一个观念作为那东西的内在可能性的依据，于是我们只得认为这种产物的实在存在也是一个目的。因为凡是一个结果的表象同时也就是决定一个有理性的有效原因来生产的根据，在这种情况下所表象的结果就称为一个目的。所以在这里我们或者是说，这一类的自然物实在存在的目的乃是内在的，那就是说，它不但是一个目的，而且又是一个最后的目的（Endzweck）；或者我们是说，其最后的目的处在它的外边的，是在其他自然物里面的，那就是说，适合于目的的它的实在存在本身并不是一个最后的目的，而由于它同时也是一种手段所使然的。

但是如果彻底检查整个自然，我们在它作为自然来看，并不发现任何东西是能要求有作为创造的最后目的这种优越地位的。其实可以甚至在验前证明或者可以作为自然的最终目的（letzter zweck）的东西，尽管尽量赋之以任何可想象得到的性质或属性，毕竟就它作为一种自然的东西来说，它永远还不是一个最后的目的（Endzweck）。

在我们观察植物界时，我们开始可能由于它借以蔓延到几乎每一种土壤上的那种不可估计的丰产力而引起这个思想，认为应该把它看为自然在矿物界中它的各种形成所显出的那种机械作用的单纯产物，但是对于它的不可言喻的聪明组织有了更详细的认识，就使我们不能有这种的看法而引起这个问题：生命的这些形式的存在是为着什么缘故的？假如我们这样回答：是为了动物界的，使得它有其生存的资料，以致它能有多多种类的品类散布在地面上。那么问题又发生了：这些吃草的动物又是为着什么缘故而存在呢？其答复大概是像这样的：是为了食肉的动物，它们只能是靠本身是有动物生命的东西来生活的。最后就有了这个问题：这一切上面的自然界又是为了什么目的和什么缘故的呢？我们说，是为着人类的，而且是为着人类的理智告诉人如何在许多的用途上来利用这一切的种种生命的形式。人就是现世上创造的最终目的，因为人乃是世上唯一无二的存在者能够形成目的的概念，能够从一大堆有目的而形成的东西，借助于他的理性，而构成目的的一个体系。

的。

我们也可以赞成骑士林奈（Linné）而采取像是相反的道路说：吃草动物的存在是为着制止植物界的繁茂生长，这种繁茂生长会干死掉植物界的许多品种的；食肉兽是为着使吃草动物的贪食有其节制的；最后，人的存在是要使之追捕食肉兽而减少其数量，来成立自然的生产力与其破坏力之间的一定平衡的。所以，依这种看法，不管在一定的关系上是如何可以把人看为目的，而在不同的关系上，人又是只能列为一种手段。

如果我们采取客观目的性的原理，这客观目的性是在地上的生命特定的各种形式的多样性中而且又是在它们作为带有一种适合于目的的构造的物之相互外在关系中的，那么只有继续下去而设想在这种外在关系中还有某一定的组织以及整个自然界遵照最后原因的体系，那才是符合理性的。可是在这里，经验就像是和理性的准则相矛盾的，尤其是关于自然的最终目的这一点上——然而这种最后目的乃是这样的一个体系之可能性所必需，而我们只能把它放在人的里面的。因为自然远远不是把作为许多物种之一来看的人当作一个最终目的，而且并没有使他免于破坏性的力量更多于免受生产性的力量，也并没有在一切服从毫无目的的机械力量上有什么丝毫的例外。

就一个为着地上自然物之有目的的整体而布置的体系来说，其第一件得要故意安排好的东西就是这些自然物的栖息地——即它们要在那里繁茂的土地或活动范围。可是对于一切有机产物这种基本条件的性质之更深入的认识所指出的，并没有任何其他原因的痕迹，其所指出的那些原因都是毫无意图的，其实都是倾向于破坏而不是倾向于为了促进产生形态，秩序与目的的。陆地与海洋不但含有它们和在它们上面或在它们里面滋生的生物所遭遇的古代猛烈灾害的纪念物，而且它们整个结构——陆地的地层和海洋的海岸线——还带有自然在混乱状态中活动着的狂暴而压倒一切的那些威力的结果模样。陆地的地形，高处与斜坡，现在看来不管是怎样适合于接受从空气而来的水，适合于宜于各种产物的，在地的各层之间涌起的泉源的地下水道的，而又适合于江河的河床的，然而对它们仔细的研究就指出它们乃是这样而来的结果，部分是由于火山的爆发，部分是由于洪水的泛滥，而部分乃至由于海洋的侵入。不但关于这种地形的产生是如此，尤其关于以后的变化连同其原始有机的产生物的消灭也是如此^[3]。如果生命一切这些形式的住处——陆地的上面和海洋的深处——所指向的都不是别的东西，而完全是没有计划的机械产生，那么我们怎样能够，或者说我们有什么权利，来要求有这些后面所说的产物的一种不同的起源而且断言它们是有这种的起源呢？即令人类不是包括在这样的变革里面，像根据康帕（Camper）的判断那样，是自然的那些劫后余迹经过最详细的考查好像证明的，然而人是这样依赖着地上生命的其他形式的，那么如果我们承认了自然的机械作用，其力量是征服这些其他的東西的，我们也必须把人看为是包括在自然的机械作用的范围之内，虽然他的理智大部分是能从自然的摧毁工作中把他拯救出来的。

但是这种论证像是超出它原来所要证明的限度的。因为它像是要说明不但人不能是自然的最终目的，或者由于同样的缘故，地上自然有机东西的集合体不能是目的的一种体系，而且它还要证明从前认为是自然目的的那些自然产物，都是不能有其他的起源而只能有自然的机械作用为其起源的。

可是我们必须记得上面对于有机自然物机械产生的原理和目的论产生的原理之冲突所作出的解答的结果。像我们所看到那样，这些原理不过是关于形成的自然与其特殊的规律的反思判断力的原理，其系统的相互关系的锁匙并不是在我们的掌握中的。就其内在的性

质说来，关于起源的问题，这些原理并没有告诉我们什么明确的东西的。它们所断言的只是按我们的知性和理性的性质，我们不能对于这类的东西设想到其起源而只有按照最后的原因来设想它。在我们根据机械的路线来说明这些东西的努力中，我们是容许有其最大可能的坚毅性，乃至有其冒险性。不但是这样，我们乃至为理性号召去这样做，虽然我们知道这样来解释，我们是永远得不到成功的，不是因为机械产生和按照目的而有其起源这两者之间有着什么内在的矛盾，而是因为在我们的知性的特殊类型与种种限制之中含有的种种主观的缘故。最后，我们曾看到，描绘自然可能性两种方式的一致，可能很容易是在自然的超感性原理里面，这是在我们里面也是在我们的外面的。因为以最后原因为基础的表象方式只是我们的理性运用中的一种主观条件，那是当它不是想要知道对只作为出现的東西而得到安排的对象是应如何形成其判定时，而是当它企图把这些出现的東西，连同它们的原理，和它们的超感性基质发生关系，为的是要找到它们统一性某些规律的可能性，这些规律，除了通过目的以外，是不能想象的，而理性又是掌握有目的的超感性的例子的。

第22（83）节 自然最终目的作为一个目的论的体系

我们在上一节曾指出，按照理性的种种原理，有充分的根据——就反思判断力来说，而当然不是就确定性的判断力来说——使我们把人判定为不只是一种自然目的像一切有机物那样，而是把他判定为地面上的这种存在者，就是自然的最终目的，对于他的关系说来，一切其他的自然东西是构成一个目的论的体系的。那么这个在人里面的目的，这个作为目的来说终之是通过人和自然的结合而得到促进的目的，究竟是什么呢？如果这个目的是必须在人里面才能找到的东西，那么它就须或者是这样一种的目的，通过自然与其对人的慈善，人就可以得到满足的，或者是能力的倾向和熟练的技巧对一切目的均可适用，而这些目的都是人可以因而使用在他以内或他以外的自然的。前一种的自然目的就应该是人的幸福，而后一种就应该是人的文化。

幸福这个概念不是人或许从他的各种本能抽象出来的，因而是从他的兽性得出来的。恰恰和这相反，它是一种光景的理念，是人想要把他现实的光景在当下的纯然经验的条件下与之相称的——这是无法做到的工作。他自行想出这个理念，而由于他的知性与其和感性与想象力纠缠在一起，就把这理念在种种不同的形式想出来，而且甚至常常改变其概念，乃至自然竟是完全服从他自行抉择的意志的，自然也完全不能够采取什么明确的、普遍的，而又固定的规律来适应这种游移不定的概念而与每个个人任意设定的目的相一致。但是即令我们设法把这个概念降低到我们的种类完全而根本与之一致的真正自然需要的水平上，或者从另一方面来说，我们在完成这个想象的目的的努力中，设法提高人的熟练技巧到最高的水平，然而人的所谓幸福与其事实上构成他的特有的最终自然目的（而不是自由的目的）的东西，也是永远不会为他所达到的。因为他原来的本性乃是这样性质的，是能拥有什么或享受了什么时，就停止下来而觉得满足的。外界的自然远不是把人变为它的一种特殊的宠儿，或者是厚待他过于一切其他的动物的。因为我们眼见在自然的毁灭性的作用中——如瘟疫、饥荒、洪水、冷冻、大小动物的攻击，等等——自然却没有使人不遭受到、正如没有使任何其他动物不遭受一样。而且除这一切以外，内部自然倾向的不谐和还使人陷入他的自作之孽，而且使他自己的同类通过统治的压迫，战争的残酷，等等，受到这样的苦难，而人自己反尽其所能来对同类施行毁灭，结果就是，即令外界的自然有着最大的善意，而它的目的，就算它是以我们人的种类之幸福为其目标的，也永远不会在地上的一个系统中达到的，因为我们原来的本性是不能领受这种幸福的，所以人从来只就是

自然目的链条的一环。诚然，关于许多自然像是为他而先定了的目的，他是它们的基本原理，由于他是把自己成为这种原理的，可是对于其余的人类里的机械作用中那目的性的保持来说，他又是一种手段。作为世上唯一拥有知性因而具有把他自己有意抉择的目的摆在自己面前的能力的存在者，他确是有资格做自然的主人的，而假使我们把自然看为一个目的论所说的体系，他就生成是它的最终目的的了。但是这总得具备这种条件，就是他具有理智而且决意要使自然和他自己有这种目的的关系，即能不依赖自然而自足，因而能成为一个最后的目的，可是必不可在自然里面去追求这样的一个目的。

但是无论如何，我们是在人的哪里安置自然的这种最终的目的呢？想要找出这个地方，我们就必须找到自然所提供的是什么来准备他自己必须去做的东西使得他成为一个最后的目的，而且我们又必须把他从那一其可能性是依据人只能期待于自然的条件的目的分离开来，而世上的幸福就是属于后一种的目的的。所谓世上的幸福，就是一切通过在人之内或者在人之间的自然而达到的可能的〔人类的〕目的的集合体，换句话说，它就是它一切世上目的的质料，如果他把这变为他的整个目的，那就使他不能为他自己的存在设定一个最后的目的而与之完全一致。因之在他的自然中的一切目的之中，只剩下一个，那就是一种形式上的、主观的条件，也就是这种能力的倾向：一般说来能设定目的，而且在他确定目的上，不依靠自然，能一般按照他的自由目的的各准则使用自然作为一种手段。只有留下这个自然关于处在它以外的最后目的所能完成的，因而是可以看作它的最终目的的。在一个有理性的存在者里面，产生一种达到任何自行抉择的目的的能力，从而也就是产生一种使一个存在者自由地抉择其目的之能力的就是文化。因之我们关于人类有理由来以之归于自然的最终的目的只能是文化。人在世上的个人幸福，乃至人是在无理性的外界自然中建立秩序与和谐的主要工具这个单纯事实，都不能算是最终的目的。

但是不是每一种文化都是具有自然的这个最终目的的条件。熟练技巧是一种文化、确定促进各种目的所需的资格之最重要的主观条件，然而它是不足以帮助意志来确定和选择它的目的的。但是如果要达到目的应有的资格有其充分的意义的话，这就是一种必需的因素。这后一种可以称为经由锻炼而成的文化是资格的消极的条件。它只是在于使我们的意志从一些欲望的专制解放出来，因为由于种种欲望，我们就依恋于某一定的自然事物，而使我们不能进行自由选择。这种情况的发生是当我们为一些冲动所束缚，而自然为我们准备了这些冲动，无非使它们作为一些引线，使我们不致忽略了，乃至损害了在我们本性中的兽性，其实我们很是自由来按照我们理性的目的而给它们收敛或放松，延长或缩短的。

只有通过人们当中的不平均性才能在人类中发展熟练技巧的。大多数人用机械的方式并无需任何特种技术，就为别人供给日常舒适与便利的必需品，而后一种的人是致力于科学与艺术这些不急需的文化部门的。这些人就使广大的群众一直生活在被压迫的情况之下，终日劳碌，甚少享受，虽然上层社会的文化逐渐也有散布到群众中去的。随着文化的进展——其高峰是在于致力于多余的东西开始变为有害于致力于必需的东西时、那就称为奢侈——双方都同样地越来越多烦恼了。就下层阶级来说，烦恼是从外来的暴行而来的，而就上层阶级来说，烦恼是来自内部的贪求无厌的。然而这种有目共睹的烦恼是和人类中自然体质的发展相联系的，而自然所追求的目的，虽然不是我们的目的，也就从而达到了。自然因之而达到它这种真正目的的唯一的形式上的条件，就是人与人彼此之间有一种状态的存在，规定个人的互相反抗而滥用自由是为集中在称为**公民社会**（*bürgerliche gesellschaft*）的整体里的合法权力所反对的。因为只有在这种状态中，自然的体质才能有其最大的发展的。除此以外，我们还应该需要一个世界公民整体（*weltbürgerliches*

Ganze），如果人们只能有其天才来发明这样的一种组织而且有其智慧自愿地服从其约束的话。这就是一切有危险会互相侵害的国家的系统，没有这种系统，而又有野心，权力欲，贪婪，尤其是当权派，设法阻止乃至这种计划的成为可能，那么战争是不可避免的。有时其结果就是国家的分裂，变成更小的国家，而有时其结果就是一个国家并吞小的国家而企图建成一个较大的整体。但是在人的一方面，战争是无意识的举动，为放纵的激情所惹起的，可是在那最高的智慧方面，它是一种深深潜藏着的，可能也是深谋远虑的企图，即令不是想建立合法的体系来控制国家的自由，至少是为它准备道路的，而这样来在奠基于道德的系统上完成各个国家的统一。虽然战争使人类受到种种的极其可怕的艰难困苦，而且在平时时期中不断备战，而使人类或者受苦更甚，然而由于持久民族幸福曙光的景色越去越远，它就更成为一种动机，叫我们把举凡有利于文化的才能发展到最高的程度。

我们现在谈谈意向的锻炼。关于意向，我们人的自然性质是旨在适合于我们作为一个兽类的主要机能的，但是对于我们人性的发展来说，这些意向就是一种巨大的障碍。然而关于文化这个第二种的要求，我在这里又看到自然是在有目的的路线上努力于给我们教育，这种教育所提供的目的是高于自然本身所能提供的。欣赏精致化到了成为理想化这种极端和沉迷，在科学中作为虚荣心的粮食，在我们当中散布那些科学所产生的一大堆不可满足的嗜好为其结果，这种坏处的占着上风，是不可置辩的。但是，虽然如此，我们也不能不认识到自然的目的——这目的是越来越压倒那些更是属于我们里面的兽性部分的倾向而对于使我们适合于我们更高的使命的教育是极其有害的倾向（即对于享乐的那些倾向），而且是越来越让步于我们人性的发展的。如果美术和科学不是确能使人在道德上有进步，但是由于它们带来一种愉快是可以普遍传达的，又由于它们把文雅与教化输入社会中来，它们是能使人变为文明的。它们这样就对于克服情欲偏向的专横大有贡献而因之也就准备了人取得一种统一权，在其中唯有理性才是支配一切的。在这时候，时而自然带来一些灾害，时而灾害是来自人的无情的利己心的，而这些种种灾害就唤起灵魂的力量，使之奋发有为，坚忍不拔，不向灾害低头，而同时使我们感觉到隐藏在我们里面有一种向着更高目的的这种资格^[4]。

第23（84）节 一个世界存在的最后目的，那就是创造本身

一个最后的目的就是这样的一个目的，它的成为可能是不需要任何其他目的作为条件的。

如果承认了自然的单纯机械作用为自然的目的性的解释，我们就再不能问：世界上的事物是为了什么目的而存在的？就这样的一种理想主义的体系来说，我们只得要去考虑事物的物理可能性（而把这种事物想象为目的徒然是空洞的，牵强附会而已）。不管我们是以偶然或者以盲目的必然性来说明事物的这种形式，这种问题在两种情况下，同是没有意义的。但是，如果我们假定世界上的有目的的联系是实在的，而且又假定它是有一特种的因果作用的，也就是说有一种按目的而活动的这种原因的作用，那么我们就不能停顿在这个问题的上面了。世界上的东西，即有机物，具有这种或那种形式是为了什么目的的，这些东西是自然使之和其他东西发生这种或那种关系又是为了什么目的的？可是一经我们设想到一种知性必须是要看作实际上在事物中所发现的这种形式之成为可能的原因时，我们就必须再在这种知性中寻找一种客观的根据，是能决定这种能生产的知性去生出这种的结果来的。那么，那根据就是这种东西存在的最后目的了。

我在上面曾说过，这个最后目的不是自然所能够实现或者按照它的理念所能够产生的一种目的，因为这个最后目的是没有条件的。因为在作为感官的东西这个自然里面，没有什么东西其能在自然本身所发现的决定性根据不又总是受着条件所限制的。这不但只是对于外部的或者说物质的自然是如此，对于内部的或者说思维的自然，也是如此——当然要懂得，我所考虑的是在我们里面只是自然那个东西。但是一个东西由于它的客观性质是要必然作为一个有理性的原因的最后目的的，它就必须是这样的，就是在目的的秩序中，除单纯它的理念外，它是不依靠任何另外一个别的条件的。

我们现在在世界上只有一类的存在者，其因果作用是目的论的，那就是说向着目的的，而同时它们是这种性格的，就是它们按照着来为它们自己确定其目的的规律是它们想象为无条件的并且不依靠自然的任何东西的，而是在其本身就是必然的。这类的存在者就是人，可是是作为本体（*Noumenon*）看的人。人乃是唯一的自然物，其特别的客观性质可以是这样的，就是叫我们在里面认识到一种超感性的能力（即自由）而且在他里面又看到因果作用的规律和自由能够以之为其最高目的的东西，即世界的最高的善。

那么在人作为道德的即世上有理性的存在者的情况下，像是在任何世上的有理性的存在者的情况下那样，我们就不能再去提出这个问题：他是为着什么的目的（*quem in finem* 最终是什么）而存在的？他的存在，在其自身，就是含有最高目的的，而这个最高目的，在他能做到的范围内，是他把整个自然使之从属的，至少是在违反这个最高目的时，他是必不可认为他是从属于自然的任何势力的。那么，在我们假定世界的东西，在其真正的存在看来都是有所依靠的，而作为这样的东西，它们就需要一个按照目的而行动的最高目的，这个时候，人就是创造的最后目的。因为没有人，一连串的一个从属一个的目的就没有其完全的根据，而只有在人里面，只有在作为道德律所适用的个体存在者这个人里面，我们才碰见关于目的的无条件立法，所以唯有这种无条件的立法行为是使人有资格来做整个自然在目的论上所从属的最后目的 [5]。

第24（85）节 自然神学

自然神学乃是理性的一种尝试，企图从自然的目的推论出自然的最高原因与其种种的属性，而自然的目的只能是在经验上是可知的。一种道德神学（即伦理学神学），或者是这种尝试，想要从有理性存在者在自然中的道德目的（验前可知的目的）推论出那个原因与其种种的属性。

上面所说的前一种神学自然是先于后一种神学的。因为如果我们想要用目的论的论证从世上的事物推论出一个世界原因来，我们首先就得要有自然的目的被给予出来。在这以后，我们才替所与的这些目的寻找一个最后目的，而这个最后目的就使我们不得不去追求所说的最高原因的因果作用之原理。

可能是，而且事实上必须是按照目的论的原理进行了许多的自然研究，而我们还没有问到我们在各种的自然产物中所碰见的有目的的活动之可能性的根源的。但是如果我们还想对于这种根源有一种概念的话，那么我们就绝对不能得到深入过于我们反思判断力的单纯准则的这种洞见。设使只有自然的一个有机产物是给予出来的，那么，按照这条准则，而我们认识能力的性质又是这样的，我们所能设想到这个产物所有的唯一根源只能是

自然自身的一种原因（不管是整个自然或者甚至只是自然这一特殊部分），而且这个自然的原因是通过知性而得出这样一个产物所需要的因果作用的。这是一条批评所用的原理，我们通过它确乎是不能得到任何关于自然事物与其根源的解释的。然而这条原理给我们展示一个超出自然界限的远景，并且令我们能够关于一个原始的存在者或者有更细密的一个概念，这概念从别的方面说来是毫无结果的。

可是我说，不管是把自然目的论推进到多么远，它关于创造的最后目的是永远不能向我们显示什么的；因为它所达到的绝不会是这个问题。所以自然目的论就确乎能够以这样一种概念为正当的，那就是一个有理性的世界原因这个概念作为在主观上即只就我们认识能力的性质来说这点上，关于事物的可能性的解释是适合的而且能使我们按照目的来理解这些事物的可能性的。但是这个概念从理论的观点或从实践的观点，都不能给这个概念再有任何的确定，而它想要奠定一种神学这个企图是没有达到其目的的。对于神学来说，它一直只能是一个自然目的论而已，因为它在它里面的目的关系总是要，而且必须总是要，只看为受到自然条件所限制的，因之它就永远不能提出关于自然本身是为了什么目的而存在这个问题，由于这是一个目的，其根源必须求之于自然以外的。可是这样一个最高的有理性的世界原因的确定概念所以为之转移，结果也就是一种神学的可能性以之为转移的，正是这个目的确定观念。

世上的东西互相有什么用处？一个东西的杂多对于这个东西有什么用处？我们有什么根据来假定世界上没有任何东西是徒然的？只要我们承认某些东西作为目的看是应该存在的，那么任何东西都是为了自然中的某种意图的，这一些问题是意味着，对于我们的判断力来说，理性关于它必然要用目的论来判定的那个对象的可能性所能使用的原理，只有是把自然的机械作用从属于一个有理性的创世主的全部计划安排（Architektonik）这条原理，而以之来考虑这些一切问题的对于世界的观察，就显得极其宏大而使人无限赞叹了。但是由于用来确定一个看为是最高艺术家的这样一个有理性的世界原因的材料，因而以及那些原理只是属于经验的，所以它们让我们从而推论出属于这个世界原因的属性，只限于经验在其作用中所对我们显示出来的而无其他。可是因为经验不能把自然一起作为一个系统来把握住，它每每就必须替它的论证寻找支援，这些论证按其表面的样子是和那个概念相冲突而且自身又是相互冲突的。然而经验永远不能把我们提高到自然之上来看自然实在存在的目的，就是说，把我们提高到这样一个更高的理智这个明确的概念，即令我们在经验上是能够把这整个自然系统在其纯是自然方面加以检阅，也是不能这样的。

如果我们把自然神学所要解答的问题从小处着想，那么问题的解答好像就是容易的了，譬如我们可以想到一个有理性的存在者，具有一些很伟大的属性，可是没有那些需要来建立一个和那最大可能的目的相一致的自然的一切属性的这种存在者，而且对于一切符合这种说法的存在，这种存在者可能只是一个或不只一个，我们都尽可放肆地使用神这个概念。或者，我们认为是无关重要的事，对于其证明根据不充足的那种理论的证明武断地加上什么东西作为补充；因而如果在我们只有理由来假定许多完善的地方（试问对我们来说什么是许多呢？），我们就以为我们有权来认为一切可能的完善是当然的：这样一来，自然目的论就有了有力的要求，自许它有了奠定神学的基础这种荣誉的。但是有什么东西叫我们，还要使我们有权来这样把所说的事实加以补充呢？如果我们是要指出这是什么东西，我们在理性的理论使用的原理当中，是找不着任何辩护的根据的。因为这种使用彻底要求我们，为了说明经验的一个对象，我们以之归于它的属性是不能多于我们在经验的材料中对于这对象的可能性所发现的那些属性的。在审慎的检查中，我们将要看到，其实原来的最高存在者这个观念是依据理性的完全不同的一种使用，即理性的实践使用的，而使

我们不得不补充自然目的论所提供的在自然中种种目的的原始根据这个有缺点的表象，而把它补成为一个神的概念的，正是这个观念，而这个观念是验前就存在在我们里面的。在我们看到了这点时，我们不应错误地想象，认为我们，通过理性在对于世界的物理的认识中理性的理论使用，就引申出这个观念，更不必说证明其实在性了。

我们深责古代的人，因为他们认为所有的神，除了神们的元首以外，都是像人那样总是原来就受到限制的，由于古代的神当中是有种种大的不同的，部分是在于他们的能力方面的不同，而部分又在于他们的意义和意向之不同。因为古代的人，在他们观察自然中事物的秩序与其进行时，当然就觉得有充分的理由来假定某东西是超过单纯的机械作用而作为自然的原因的，而且并猜测到某一定的更高原因方面的某些意向的存在，是古代人只能想象为超人类的而且是在这个世界的机器背后的。但是由于他们在自然当中碰见好的东西而又碰见坏的东西，碰见有目的的东西而又碰见反乎目的的东西，散布在许多的地方，至少照我们俗眼所看见的是如此，而他们又不能为了一个尽善尽美的创世主这个武断的观念起见，擅自认为还是有一些隐藏在基础上的聪明慈善的目的，其证据是他们所看不见的，于是他们对于那最高的世界原因的判断很难是不同于当时那样的，那就是说，只要他们始终一贯地遵循理性的纯然理论的使用的准则，他们的判断总不出此途的。其他是物理学家而同时想要做神学家的人，认为为自然东西的原理得到绝对的统一性，那就是理性所要求的，而就会能使理性完全满意了，其方法就是借助于一个存在者的观念，在这个作为唯一的实体的存在者里面，那些自然东西是一起被包含着作为只是其联带附有的型式的。虽然这种实体不因它的理智而为世界的原因，然而它也是一个主体，在其里面是存有世界上一切存在物方面的所有理智的。结果就是，虽然这个实体不是一个按照目的而产生什么东西的存在者，然而是一个存在者，在其里面，所有一切东西，由于它们是其单纯的型式的那个主体的统一性，虽然它们本身是没有目的与意图的，可是必然按照目的而相互联系着的。这样一来，由于这些东西把许多按目的相联系着的实体十分困难得到的统一性，从一种因果性的依靠一个实体的关系变为依存于一个实体的关系，而就因之引入了有目的的原因这种观念主义。从依存的存在者方面看，这种体系就变为泛神论（Pantheismus），而从作为原始的存在者的这个唯一存续的主体方面看，这种体系后来就发展为斯宾诺莎主义（Spinozismus），这样一来，到了最后，并不是解决了自然目的性的最初根源这个问题，而是把整个问题作为无聊的来说明，因为这种有目的性这个概念被夺去了一切实在性之后，就变成一个一般的东西的普遍本体论的概念这种曲解了。

这样我们就看到，能够满足我们对于自然的判定所要求的这样的关于神的观念，是永远不能按理性使用所遵照的单纯理论原理来引申出来的，而这些原理乃是自然神学所依赖的唯一原理。因为，假使我们声明一切目的论都是判断力方面在其判定事物的因果联系之中的一种幻想，而逃避于自然单纯机械作用这条唯一的原理。那么，由于包含着自然不过作为它的型式的杂多这个实体的统一性，自然对我们来说，只是好像含有目的的普遍关系而已。或者我们假定不采取目的性原因这种观念主义而忠诚地依靠着这个特种的因果作用的实在主义的原理。那么，不管我们是以许多有理性的原始存在者，或者只以一单个有理性的原始存在者为自然目的的根据，一旦我们发觉没有什么别的东西来作为基础去建立实在主义这个概念，而只有从世界上目的的实在联系所得出的一些经验性原理，那么，一方面，我们就不得不承认和目的统一性不一致的这个事实，这是自然表现出了许多实例的，而另一方面，只要我们固守着单纯经验使我们有权来抽出的东西，我们关于一单个有理性的原因就永远不能得到一个足够明确的概念来满足任何一种在理论上或在实践上有好处的神学。

诚然自然目的论是催促我们去追求一种神学的。但是它不能产生出一种神学来，不管我们是把自然的研究进行到多么远，或者是用理性的种种观念来帮助在自然中所发现的种种目的的联系（理性的观念对于物理的问题来说，必须是理论的）。我们可以提出这个合理的问题：如果自然从来不，而且又不能，关于那意图中的目的，对我们说什么，那么我们以一个伟大的而对我们来说是不可测度的理智作为这些一切的安排的根据，而且认为它是按照一定的意图来安排这个世界的，这样做有什么好处呢？因为离开一个目的性的意图，我们就不能把一切这些自然目的联系到一个共同点，或者作出一条充分的目的论原理，无论是为把一个已知的系统中的一切目的联系起来，或者是为想出关于最高理智的这样一个概念作为像这样的自然的原因而且是能用作我们判断力在其对自然的目的论反思中的标准的。我固然在那种情况之下，对于多方面的种种目的有一种艺术式的理智而对于一个最后的目的就没有任何智慧，虽然严格说来，这种智慧是必须包含着这种理智所从而得到确定的根据的。我需要一个最后目的，而只有纯粹理性才能验前提出这种最后目的来，因为世界上一切目的都是在经验上受到条件限制的而不能包含有任何绝对是好的东西的，凡是它所包含的东西都是对于这种或那种作为不必然看的意图的。只有一个最后目的才会指示我如何去设想自然的最高原因，我要把什么属性归之于它，并且到什么程度，以及我要如何设想它对于自然的关系，如果我是要把自然判定为一个目的论的系统的话。那么，如果没有一个最后目的，我有什么权利或特权来随意把我根据我自己不足道的世界知识所形成的关于那原始理智的这种很有限的概念，或者我关于这种原始存在者实现它的思想的力量概念，或者关于它要这样做的意志的概念加以扩充而把它扩大成为一个全智而无限的存在者的观念呢？如果我是在理论上能够这样做的话，那就是预先假定在我里面有了全知来使我能够深入看到自然的种种目的在其整个联系在一起的上边，而且还要能够设想到一切其他可能的计划，比较起来，现在的计划，按合理的理由，得要判为是最好的。因为没有这种对于结果的圆满知识，我的论证是不能达到关于最高的原因的任何明确的概念的，而这种概念只有是在任何方面都是无限的这种理智的概念中，只有在神的概念中，才能找到的，也就是成立了神学的基础了。

因此，即令有自然目的论的一切可能的扩大，我们还是可以保持上面所陈述的原理而说我们认识能力的性质和原理既是这样的，我们关于我们熟悉的而显示目的性那些自然的调节方式，只能是把自然认为是自然所从属的一个理智的产物而已。但是这种理智可否也是在自然的产生中以及在自然的整个结构中有其有目的的意图，因而这种意图就不是在作为感官世界的那个自然里面的，这就是自然的理论研究所永远不能揭发的一个事情了。正与此相反，不管我们关于自然的知识是多么大，那个最高的原因是否自然的原始根源，一直就始终按着一个最后目的而起其作用，或者只是一种根源。由于它的本性的单纯必然性，是决定要产生出某一些型式来的（像我们称为下等动物的艺术本能那样的），那就总是一个未决的问题了。这种说法也并不意味着我们要把智慧归之于这样的一种理智，更不必说要把一种最高的、和保证其产物的完善性所需要的其他一切性质联系起来的那种智慧来归之于这样的一种理智了。

可见自然神学乃是为人曲解的自然目的论。除非是作为一种准备（作为一种序论），自然神学对于神学本身来说，是没有用处的，而且作为神学的准备阶段来说，只有当它有了它所能依靠的另一条原理给它补充时，它才是适用的。但是，乃至作为一种序论，顾名思义，在其本身来说，还是不足够的。

第25（86）节 伦理学神学

有一个判断，乃至最通常的理智在其反思到世界上事物的存在以及世界本身的实在存在时，也不能摆脱的。那就是这个判断：生命的形形色色，不管它们的安排是怎样巧妙，不管它们的联系在一起是怎样多种多样的、符合于目的的、甚至它们许多确称为各界的系统的整体，如果人类或者某种的有理性的存在者不存在于其中，就会没理由地存在着的。换句话说，如果没有人类，整个世界就会成为一个单纯的荒野，徒然的，没有最后目的的了。然而唯一的東西，要世界上其他的东西与之发生关系才能得到其存在的意义的，却不是人的认识能力，不是理论的理性，好像人在世上的意义，就是要有人在世界上来把世界作为他的沉思对象似的。因为如果人对于世界的沉思所发现的没有别的东西，而只是无最后目的的事物，那么世界的存在也不能从它被知道这个事实而获得其价值。必须预先假定有世界的最后目的，然后与之发生关系，对于世界的沉思才可以有其价值。与之发生关系，我们才认为世界有其最后目的的，也不是什么愉快感或者一切愉快感的总和，也就是说，不是安宁，不是享乐（不管是身体的享乐或者是精神上的享乐），总而言之，不是幸福，这一切都不是我们评价为绝对有价值的。当人是存在时，他把幸福作为他自己的最后目的这个事实并不给我们任何概念，叫我们知道何以他要存在，他自身具有什么价值是使他的实在存在对他来说是适意的。因之就必须预先假定了人就是世界的最后目的，然后我们才有一种合理的根据，来说明自然作为按照目的的原理的一个绝对整体看时，必须是和人的幸福之种种条件相一致的。据此，所需要与之有关系的东西只能是热望的能力，然而却不是那使人（通过感官的冲动）依靠自然的能力、也就是说，不是那种能力，就它说来，人的生存的价值是依靠着他的所得和他的所享受的，反之，所说的乃是唯有人自己才能给予其自身的价值，而这种价值是在乎他所做的事情，在乎他不是作为自然锁链的一环，而是在他的热望能力的自由上，怎样行动，所凭着来行动的是什么原理。换句话说，善的意志是人的生存所能唯一借以有其绝对的价值，而且与之有着关系，世界的存在才能有一个最后目的的。

甚至健康的人类理性的通常的判断，只要它反思到这种问题，因而考虑到它时，都总是和这断定相一致的，认为只有作为一个道德的存在者来说，人才能是世界的最后目的的。人们将要说，如果这个人有这么多的才能，乃至在使用他的才能时又是这么活跃，因而对社会与公共的生活发生一种有用的影响，所以，从他自己的幸福情况关系上来说，以及从他对他人的好处的关系上来说，他都是具有很大的价值，可是他没有一种善的意志，那有什么益处呢？从这个人的内心来看，他是一个可鄙的对象；如果世界不是完全没有最后目的的，那么这个人，作为人来说，是属于这个世界的，却必然是作为一个处在一个服从道德律的世界里的坏人，按照那些道德律丧失其主观的目的（即幸福），而幸福也就是他能有最后目的的生存所必具的唯一条件。

如果我们现在在世界上发现一些适合于目的的安排的实例，并且如果我们照着理性必然要求的那样，把那些只是受条件限制的目的从属于一个无条件的、最高的目的，也就是从属于一个最后目的，那么我们就容易看到，自此之后，我们所与之打交道的就不是自然的目的（包括着在作为存在着的自然里面的）而是包括着一切有秩序的安排的自然的存在的目的。因之我们就看到问题就是世界的最终的目的，而更确切地说来，就是唯有在它的底下才能有一个最后目的的那个最高的条件，也就是决定一个最高理智来产生出世界上的存在物的那个根据。

这样一来，只有作为道德的存在者的人才是我们承认为世界的目的的。因此，我们首先就有一个理由，至少也是最主要的条件，来把世界看为一个按照目的而相互联系着的整体，看为种种最后原因的体系。可是我们理性的性质原是这样，我们必然是把自然的目的归于一个有理性的世界原因的。那么，最重要的就是我们有了一条可用于这种关系的原理，使我们能够想到这个作为目的王国最高根据的第一原因的本性和它的种种属性，从而对它形成一个明确的概念。这是自然目的所不能做到的，自然目的论只能引起这样根据的一些不明确的概念，而这些概念是这种不明确性使之在实践的用途上，正如在理论的用途那样，成为无用的。

有了这样一条关于原始存在者的因果作用的明确原理，我们就无须把这原始存在者只看为是理智而且作为替自然立法的，并且是作为在一个目的王国里立法的元首了。关于至善（*summum bonum*），那只是在这个元首的统治权下才能有的善，也就是有理性的存在者在道德律下的存在，我们将要把这个原始存在者设想为无所不知的，因而乃至我们心术的最深处（这里就是世上有理性的存在者行为的特别道德价值之所在）都不能对他有所隐藏的。我们将要把他设想为无所不能的，这样他就能把整个自然适应于这个最高的目的；又把他设想为既是全善的而又公正的，因为结合而成智慧的这两种属性是构成那些条件，在其下面，世界的最高原因就能成为道德律之下的最大的善的根源。同样地，其他还剩下来的超越属性如无始无终性，无所不在性，等等（因为良善与公正是道德属性），一切关于这样一个最后目的所预先假定的属性，都得要看作属于这位原始存在者的。像这样，道德的目的论就补充了自然目的论的不足而第一次建立了一种神学，因为自然目的论，如果它不从道德的目的论偷偷地有所假借，而只前后一致地前进，由它自身只能建立一种鬼神学（*Dämonologie*），而鬼神学是不能奠定任何明确的概念的。

但是这条原理，由于世界上某些存在者的道德的目的意义，是把世界和作为神的一个最高原因发生关系的，却并不单纯由于完成自然目的论的论证而建立这种关系的，因而不是由于必然采取自然目的论的论证作为它的基础的。与此相反，它是能够依靠它自己的而叫人注意到自然的目的而且去追求隐藏在自然的种种型式后面的不可思议的伟大艺术，像这样来给纯粹实践理性所产生的理念以一种在自然目的中附带的证实。因为世界上从属于道德律的存在者这个概念，乃是一条验前的原理，是人必然要按照着来判定他自己的。不但是这样，并且如果真有一个世界原因，有计划地而朝向着一个目的活动着的，那么上述的道德关系就必然是像自然律所决定的关系一样为一个世界的可能性的条件（那就是说，当那个有理性的原因也是有一个最后目的的时候）。这是一条原理，理性乃至在验前就看为它对事物存在作出其目的论的判定时所必需的。那么，整个问题就成为这个样的了：我们有什么理由能满足（思辨的或实践的）理性而使我们有正当的理由来把一个最后目的归之于按照目的而活动的最高原因呢？因为是这样的，按照我们理性的主观性质，乃至按照我们所能想象到其他存在者的理性，这样的最后目的不能是别的，而只能是从属于道德律的人，这是可以验前认为一定有效的，而我们是完全不能在验前认识到在物理的秩序中什么是自然的目的，特别是不可能看到一种自然没有这样的目的时就不能存在的。

解说

设想一个人正值他对于道德感有着适合的心情的时候。如果在美丽的自然环境之中，他正在安闲地、欢畅地欣赏他的生存的时候，他内心感觉到一种需要，需要为着他的生存而感谢某人。或者在另一个时候，有着同样的心情，他觉得自己是在职责的紧张中，而只能通过自愿的牺牲才能完成而且去完成这些职责；那时，他心中就感觉到一种需要，需要

在完成其职责时是遵行了某种命令而且服从了一位上主。或者这个人轻率地逸出了职责的正轨，虽然是不至于要对人负责的；可是严厉自责的话语却要落到他的内部听官上来，而他就要好像听见他所对之辩解的一位审判者的声音。总而言之，他所需要的乃是一种道德的理智；因为他是为着一个目的而生存的，而这个目的是要求有一位存在者，是本着这个目的而形成了他这个人和这个世界的。在这些感觉的后边想要矫揉造作地探求动机出来，是徒劳无功的；因为这些动机都是直接和最纯净的道德感联系在一起的：感恩，服从和惭愧（那就是在应得的惩罚面前屈服）都是对职责的心情之特别的型式。这不过是心灵在这里趋向于让它的道德感得到扩大而自行想象到不在世上的一个对象，以便有可能时，也在这样的一个对象的面前证明他忠于职责的态度。所以这样做至少是可能的，而且这样做是在我们的思想的道德习惯中有其基础的，那就是形成一种表象，描写着对于一位存在者的存在的一种纯粹的道德需要，借以让我们的道德性得到加强，或者甚至（至少在我们的表象方面）得到范围的扩张，就是对它的行使得到一个新的对象，也就是说，承认世界以外有一个道德的立法者是可能的，而且这样做时是没有顾虑到理论的证明，更没有顾虑到私利，而只根据纯然道德的理由，这种理由当然只是主观的，可是不受外来的影响的，只是按照纯由自身立法的纯粹实践理性的单纯推荐的。这样的一种心情可能是少见的或者也不是持久的，而是昙花一现没有持续的效果的，或者它是可能消逝而心灵并没有加以反思到这样一种映现出来的对象上面去，而又没有费力去把它带到明了的概念底下去。可是这种心情的根源是明白的。那就是我们本性的原有道德性格，作为一条主观原理在我们观察世界当中，没有通过自然原因而得来的目的性，就不让我们得到满足的，而是引导我们把一个基础上的、按照道德律而管理自然的最高原因输入世界里面去的。除上述的之外，还有这个事实，就是我们觉得道德律促使我们为着一个一般性的最高目的而努力，然而我们觉得我们自己以及一切自然是不能达到它的。再则，只要我们是追求这个目的，我们才能判定我们是和一个有理性的世界原因的最后一目的相符合的（如果是有这样一个世界原因的话）。这样，如果没有更好的理由来承认这个原因（因为我们可以承认它而并不自相矛盾），我们还有从实践理性得来的一种纯粹道德的根据，使得我们不致认为把这种努力看作在它的效果上是十分无聊的因而让它松弛下去这种危险。

让我们重述这里说了这么多的所想要传达的意思。虽然惧怕无疑是可以能够产生许多神（即鬼神）出来的，但是能够产生真神（Gott）这个概念的，只有理性通过它的道德原理，（而虽然关于自然的目的论一般是很无知的，或者由于难以用充分证实的原理来调解自然所呈现的相互冲突的现象而引起的很大怀疑，理性还是能够这样产生出真神的概念来的。）还有这一点，人的生存所要达到的道德目的就弥补了自然知识的不足，由于它指示我们把那个具有种种属性，因而有能力，来把整个自然从属于那单一的目标而且把自然成为只是那个目标的工具的最高原因这个思想和一切事物的存在的最后一目的这个思想接合起来，而这个目的的原理就是唯一能使理性从一个伦理的观点得到满意的，换句话说，它是指示我们把这个最高原因作为神来想的。

第26（87）节 上帝存在的道德证明

我们有一种自然目的论，它所提供的证据是足够为我们的理论反思判断力来使我们能够承认一个有理性的世界原因的存在的。但是在我们自己里面，尤其是在一个具有其因果作用的自由的有理性的存在者里面，我们发现一种道德的目的论，但是，因为我们对于一个目的的关系，连同支配那关系的规律，是可以在验前确定下来的，因而就是为人认识到

是必然的，那么道德目的论就毋待于我们自身以外的任何有理智的原因来解释这种内在的与规律之符合，正如我们在几何形的几何属性（对于一切可能的艺术来说都有其适应性）之中，不必求之于外面的一个以这种适应性授予它们的最高理性一样。但是这种道德目的论在这点上和我们的关系，是就我们作为世界上的存在者来说的，因而是就我们在世界上和别的东西联系起来来说的；而同是这些道德律责令我们要顾虑到世界上一些别的东西或者作为目的或者就它们来说我们是最后的目的。那么，这种道德目的论是有关于我们自己的因果作用对于目的的关系，乃至对于我们必须在世界上意欲提出的最后目的的关系，同时也是有关于世界与那道德目的的相互关系以及和在外部条件下实现那道德目的的关系（关于这点，没有什么自然目的论是能给我们任何指导的）——这种道德目的论就提出一个必然的问题了。因为我们必然要问：这种道德目的论是否一定要我们的理性的批评判断越出世界的范围而追求一种有理智的最高原理，那原理是关于自然与我们里面的道德的东西的，像这样我们就可以形成自然的一种表象，显出自然也在其对于我们的内在道德立法权与其可能的行使上是合乎目的的呢？因此，道德目的论确实是有的。它一方面是必然与自由的法理（*Nomothetik*）相联系，而另一方面又必然与自然的法理相联系的，正如有了公民的立法权，就联系着在那里去找其行政权这个问题那样。其实这里的联系也正是这一种的联系，就是理性在任何东西里面发现有联系时，总是给它以只按照理念才有可能的事物某一定合乎规律的现实性这条原理的。——我们开始就将说明理性是怎样从上述的道德目的论与其对于自然目的论的关系而前进到神学去。然后我们就将要关于这种推断型式的可能性与有效性作一些观察。

如果我们假定某些事物的存在（甚至只是事物的某些形式）是不必然的，因而只是通过某另一东西作为它们的原因才成为可能的，那么我们就可以去追求这种因果作用的最高的根源，因而去追求受条件限制的东西的无条件的根据，或者是在物理的秩序里，或者是在目的论的秩序里，那就是按照有效的联系（*nexus effectivus*）或者是按照目的的联系（*nexus finalis*）。换句话说，我们可以问：哪个是最高有效原因，或者什么是这种原因的最高的（因而也就是无条件的）目的，就是说，一般说来，它产生出这些或它的一切产物是为了什么的最后目的的？在后一个问题里，显然是认为这种原因当然是能形成目的的一种表象的，因而也就是一个有理性的存在者，或者说，至少我们必须把它设想为是按照这样一个存在者的规律而活动的。

现在，设使我们跟着目的论的秩序去，那就是一条基本原理，乃是甚至最寻常的人类理智所不得不马上就同意的。这原理就是：如果理性必须在验前指定有一个最后目的，那么这个最后目的只能是服从道德律^[6]的人（或者任何一个世上有有理性的存在者）。因为（这是每一个人的判断）如果世界只是无生命的物所构成，或者甚至是部分有生之物然而是无理性的物所构成的，那么这种世界的存在就会毫无价值的了，因为它里面不会存在着任何的存在者对于价值是什么有丝毫的概念的。另一方面，如果甚至是有理性的存在者，然而如果他们的理性只能把事物存在的价值寄托于自然对他们的关系，就是寄托于他们的福祉，而不是从原始的根源来为自己得到这种价值，即在自由中得到这种价值，那么诚然在世上是有相对的目的，可是没有绝对的目的，因为这种有理性的存在者的存在仍然总是一直没有目的的。然而道德律的一种特色就是这些道德律替理性所规定的东西其目的的形式是没有任何条件的，因而正是一个最后目的的概念所需要的形式。所以只有像这样的理性的实在存在，也就是能在目的论的秩序中作为自己的最高目的的理性的实在存在，换句话说，服从道德律的有理性的存在者的实在存在，才能看为是世界存在的最后目的。但是，如果不是这样的话，那么要就是在处在世界的存在的基础上的原因中没有任何目的，要就是只有没有最后目的的一些目的。

道德律乃是我们使用自由的形式上的理性条件，而作为是这样的东西，单独由它自己就使我们负有责任，而不依靠任何目的作为它的物质上的条件。但是它又替我们决定了一个最后目的，而且是在验前这样做的，并且叫我们负责来努力于这个最后目的的达成。这个目的就是世上通过自由而成为可能的最高的善。

人而且，按照我们一切的概念来说，每一个有理性的有限的存在者，能够在上述的规律之下树立一个最后目的所必须具有的主观条件，就是幸福。结果就是，世上最高可能的物理的善，而又是就处在里面作为最后目的来推进物理的善，就是幸福——幸福也就是在个人和道德的规律相一致这种客观条件之下，作为配得幸福的性质。

可是，靠我们理性的任何能力，我们都不能把道德律对我们提出的最后目的所需要的这两种东西，在心里，想象为是通过单纯的自然原因而结合在一起而且又是符合于所想到的最后目的这个理念的。所以，如果我们不把自然以外的任何其他方法的因果作用和我们自由结合起来，这样一个目的通过我们各种力量的应用的实践必然性这个概念，和这目的的实现的物理可能性这个理论上的概念是不相一致的。

结果就是，如果我们是要树立一个与道德律的需要相符合的最后目的，我们就必须假定有一个道德的世界原因，那就是一位创世主。而就树立这样一个目的是必需的这点来说，那么，照样也必须，就是说，在同样的程度上以及根据同样的理由，必须假定有一位创世主，换句话说，假定有一位上帝^[7]。

* * *

这种证明是我们很容易给以逻辑精确性的形式的，但是它并不意味着必须要假定上帝的存在，如同必须承认道德律的有效性那样，因之一个不能以上帝的存在来说服自己的人，可以认为他自己无须担负道德律的有效性使之担负的责任。不，并不是这样！在那种情况下所必须要放弃的乃是世界上的最后目的是由遵守道德律而实现的这种预想，那就是有理性的存在者的幸福和谐地和道德的遵守相联系着作为世界上的至善这种预想。每一个有理性的存在者都得要继续承认他自己是为道德的教训所严格约束的，因为道德的规律都是以形式出现的而且是无条件地发出命令的，并不理会到目的的（作为志愿的内容的）。但是最后目的的唯一要求作为实践理性对世上的存在者所规定的，就是一种为他们作为有限的存在者的本性所栽在他们里面的难以抵抗的目的。理性绝不承认这种目的，除非是作为不可违犯的条件而从属于道德律，而且只按照这种条件才把它变为普遍的。这样，它就把幸福的促进之与道德的一致作为最后目的。关于幸福只按我们力之所逮来促进这个所说的目的，就是道德律所命令的，而并不管这种努力的后果是怎样。职责的完成是在于真实意志的形式，而不是在于有助于成功的中间发生的原因。

那么设使有一个人，部分为那些众人所称颂的一切思辨的论证所有的弱点所影响，而部分又为他在自然中以及在道德领域中所发现的许多不正常的现象所影响，而相信没有上帝这个命题；然而，如果他为着那个缘故，他决定把职责的种种规律看为是单纯空想的，无效的，而且是不必遵守的，于是就大胆决心去违反它们，但是在他自己的眼中，他却是一个不足道的东西。我们又设使这样一个人后来能确信他当初怀疑的真理；如果他依然坚持上述的想法，他就还是不足道的。如果他甚至在实际的行动上，如所要求的那样严格地尽责，但是他这样做，如果是由于惧怕或者希望得到报酬，而内心对于职责并没有尊敬的心情，那么情况还是那样的。反之，如果他作为一个信徒，诚意地、无私地按照他的良心

遵守责任，但是遇见他想要考验自己时，他把这种情况摆出来，他也许确信没有上帝，那你就立刻相信他毫无道德的责任了，那么他内心的道德心情只能是坏的。

那么我们可以拿一个诚实的人为例，比方是斯宾诺莎这样的一个人，认为自己是坚决相信没有上帝的（既然关于道德的对象有同样的后果），于是也没有来生。那么他是怎样判定他的从道德律而来的内在目的性而这道德律却是他在实践中所尊敬的呢？他是不需要道德律的遵守来给他任何个人在今生或来生的利益的。与此相反，他的意志是不求个人的利益，而只要建立那神圣的规律把他的一切力量指向到的那种善。但是他的努力是受到限制的。诚然，他在自然中可以指望有时候，却不是总是，有一种按着一定的规则，和他的准则那样而且主观上必须是那样的与那个是他觉得不得不去实现并且被催促着去实现的目的相一致的。欺骗，暴行，与妒忌总是流行在他的周围，虽然他自己是正直、和平和慈善的；而他在世上所遇见的其他虔敬的人，不管他们是怎样配得幸福，可是为那毫不顾及这种美德的自然，使之受到贫乏、疾病、夭折这一切的不幸，正如世上其他的动物一样。而这也长此以往，直至一个辽阔的坟墓把他们（正直的也好，不正直的也好，因为在坟墓中，是没有分别的）一起都吞噬掉，而那些能自信为世界最后目的的人们，也为自然掷归于他们所从自来的无目的的混沌物质的深渊。这样一来，这个虔敬人在遵行道德律的过程中所持有而又是应该持有的目的，就一定要被他看为不可能的而放弃掉了。但是他或者决意始终忠于他内心道德命令的号召而不愿让那是道德律直接感动他去服从所带来的尊敬心情，因着适合于道德律的高尚要求的唯一理想的最后目的空虚，而被削弱下去，这种事情是不能不损害及道德心情的。如果是这样的话，他就必须假定世界道德的创造主，即上帝的存在。既然这种假定至少是不含有在其自身中的自相矛盾的，那么他就尽可从实践的观点来作出这种假定，也就是说，至少是为了形成一个在道德上给他规定的最后目的的可能性的概念这种起见而作出这种假定。

第27（88）节 道德证明的有效性的限制

纯粹理性看作一种实践的能力，也就是看作一种通过理念（即纯粹理性概念）来确定我们因果作用的无束缚的使用的能力，不但是在其道德律里具有我们行动的一种限制性的原理，而且同时由于那条道德律并提供另一条从主观的观点看来是组织性的原理，这条原理乃是包含在只有理性才能想到的一个对象的概念之内的，而且是要在世界上通过我们按照那道德律的行动来实现的。所以在按照道德律来使用自由之中一个最后目的这个理念是有其主观实践的实在性的。我们是验前被理性确定了要尽力之所及来促进这个至善的。这种至善乃是在世界上有理性的存在者的最大福祉与他们的善良的最高条件的结合上，即在大众幸福与最严格的道德的结合上而形成的。可是这种最后目的的一个组成部分的可能性，即幸福的可能性，是经验所限制的。它是以自然的本性为转移的，是要看自然是否和这个目的相符合的。因之它从理论的观点来看是成问题的；而其另一组成部分，即道德，关于这部分我们是不为自然与我们合作与否所限制的，所以我们在验前就有了它的可能性的保证，而可武断其为一定的。因之，验前就有一个最后目的摆在我们面前这个事实，并不满足世界上有理性的存在者一个最后目的这个概念的客观的与理论的实在性之一切要求的。还得要创造，即世界本身，在其实在存在方面确有一个最后目的才行。如果我们能够在验前证明它确有这样一个目的的话，那就会有客观的实在性来补足这个最后目的的主观实在性了。因为如果创造是有一个最后目的，我们就只得想到它必然是和我们的道德能力相符合，而只有这种能力才能使目的这个概念成为可能的。但是现在我在世界上发现确

实是目的的东西。其实自然目的论展示出这么多的目的，如果我们让理性来指导我们的判断，我们是有根据来作为研究自然的原理假定在自然中简直没有什么东西是没有目的的。可是在自然自身里，我们寻找它的目的是徒劳无功的。因此，和这种最后目的的理念只处于理性里面那样，我们也只能，而且必须在有理性的存在者里面来寻找这样的目的作为一种客观可能的东西。但是这些存在者的实践理性不只是指出这个最后目的，而且还关于我们能想到创造的最后目的必须具备的一些条件，确定了这个概念。

现在就有这个问题：是否有可能为着满足纯粹理性的种种理论的要求而证实最后目的这个概念的客观实在性？为着确定性的判断力，这是诚然不能显然确实地做到的。然而为着理论上反思的判断力可否充分地做到？这是对于思辨哲学最低的要求，因为思辨哲学是负责来把道德的目的通过一单个目的这个理念和自然目的结合起来的。可是甚至这一点还是远远多过思辨哲学所能完成的。

我们从理论反思判断力原理的立场来谈谈罢。为了说明自然的有目的的产物，我们是否有理由来假定自然有一个最高的原因，其关于自然现实性的因果作用，或者说它的创造的活动，必须要看为是特别不同于自然的机械作用所需要的，就是说，看为是一种理性的因果作用的？如果是的话，那么，按上述的原理，我们就应该说，我们有充分的理由来以之归之于这个原始的存在者不只是在自然到处都有的目的，而且还有一个最后目的。这并不足以证明这样一个存在者的实在存在，可是，至少像在自然目的论的情况下那样，它能充分地说服我们，为了使这样一个世界的可能性成为我们所理解的，我们必须不只注意到目的，而且还必须把这种可能性的实在存在归之于一个在其基础上的最后目的。

但是一个最后目的单纯是我们实践理性的一个概念而不能从经验的任何材料推论出来去作出自然的理论上的判定的，也不能用来认识自然的。这个概念的唯一可能的用途乃是为着实践理性按着道德律的；而且创造的最后目的就是世界的这样一种性质，它是和我们只能按照规律所确定的东西相符合的，也就是和我们纯粹实践理性在其只在应该是实践的限度内的最后目的相符合的。——那么由于以这种最后目的强使我们接受的那道德律，我们就有理由从实践观点来假定，为着把我们的力量都用于那个目的的实现，它是有其可能的，即有实行的可能性的。因之，我们也就有理由来假定事物的性质是和这样的可能性相符合的——因为这种可能性所受的条件限制不是在于我们的权力的，所以除非自然是和我们协力，这个最后目的的实现是没有可能的。因此，我们就有道德上的理由来假定既有世界，我们也就有创造的最后目的。

然而这并不是从道德目的论到一种神学的推论，就是说，不是从道德目的论推论到世界的道德创造主的存在，而只是推论到在上面那样确定下来的创造的一个最后目的。然而为了说明这个创造，就是说明符合最后目的的事物的实在存在，我们是否就必须首先承认有一个有理智的存在者，而其次又必须承认有一个不单纯是有理智的存在者——像是为了说明自然中我们不得不判定为且的这样东西的可能性所得要承认的那样——而且必须承认有一个又是道德的，作为世界创造主的，因而是主帝的存在者呢？承认这点也就包含着另一个推断，其性质是这样的，因之我们看出它是单纯为着实践理性的概念性判断力的，而既然是这样，所以是适合于反思的判断力，而不适合于确定性的判断力的。诚然对我们来说，道德的实践理性在原理说来本质上是不同于技术的实践理性的。但是，虽然是这样，我们不能擅自认为谈到最高的世界原因时，同样必须有这种分别的，如果假定那个最高的世界原因是一种理智的话，而且认为这种理智方面对于最后目的来说，也需要一特殊的因果作用，不同于单纯自然目的所需要的因果作用的，或者认为我们因之在我们的最后

目的里不只是有一种道德的理由来承认创造的最后目的作为一种结果，而且又有一个道德的存在者作为创造的原始的根源。但是我们很可以说，按照我们的理性能力的性质，如果没有一个世界的创造主和管理者，同时又是一个道德的立法者，我们就完全不能把和道德律与其对象有关系的合目的性的可能性变为我们所能理解的了。

所以一个最高的道德上的立法创作者的真实性，其充分的证明只是为着我们理性的实践使用，而关于它的存在，在理论上是没有确定什么的。因为理性有一个目的，只是为它自己的特种立法权所规定的。为要使这个目的成为可能的，它需要一个理念足以把一些障碍，就反思的判断力来说是足够地清除掉，而这些障碍的产生是由于我们在单纯有一个关于世界的自然概念的时候不能把这种立法权见之于实行而来的。像这样，这个理念就获得实践的实在性，虽然就思辨的知识说来，它没有任何方法使它从理论的观点为它得到什么实在性来说明自然，或者确定其最高原因的。就理论的反思判断力来说，自然目的论从自然的目的就已经充分证明了一个有理智的世界原因。就实践的反思判断力来说，道德目的论通过一个最后目的这个概念也成就了这点，因为从实践的观点看来，道德目的论是不得不把一个最后目的归之于创造的。上帝作为一个道德的创造主来看，其概念的客观实在性诚然是不能只通过自然目的来予以证实的。可是，在关于那些目的的知识关于道德的知识联合起来的时候，那指示我们尽我们力之所逮来追求原理的统一的准则，就使那些目的得到相当大的重要性，为的是要用上面所说的已经从理论的观点具有的实在性的理念来为判断力加强那个理念的实践实在性。

为了防止一种很容易发生的误解起见，十分有必要来附带指出两点，第一，最高存在者的这一些属性是我们只能按类比来设想的。因为，既然经验不能指出任何与之相类似的东西，我们怎样去研究它的性质呢？第二，这样一些属性也只能使我们能够设想到一位最高存在者，不是去认识他或者可以去在理论上把这些属性来称谓他。因为这只是为了我们理性在其思辨方面的确定性判断力起见，才是必要的，而且也是为着要看出最高世界原因在其本身是怎样的。但是在这里与我们有关的唯一问题就是，按照我们认识能力的结构，我们关于这位存在者得要形成什么概念，而且我们是否得要因为一个目的而假定他的存在，而这个目的是纯粹实践理性，并不联系到任何这样的假定，强要我们尽我们力之所逮来予以实现，而为着这个目的，我们同样也得要设法使之获得单纯的实践实在性，那就是说，单纯要能够把所期待的结果看为是可能的。很有可能，上述的那个概念对思辨理性来说是超出经验的范围的。而且我们用这个概念来以这些属性归之于所说的存在者，在这些属性客观使用上，可能隐藏着有一种神人同形说的。然而我们在这些属性时，其目的之所在不是想要这样就确定我们所不能达到的那位存在者的性质，而是想要用它们来确定我们自己和我们的意志。我们可以按我们对于它的结果所有的概念来称一个原因，虽然只关于这原因对于这结果的关系的，而我们可以这样做，但不因之就想要靠我们对于那类的原因所只知道的性质来在内部说明那个原因的原有性格，因为那些性质必须是经验给予我们的。例如我们除其他的性质以外，还把运动力（vis locomotiva）归之于灵魂，因为实际上物体的一切运动都是有其源由的，其原因是处在运动的表象里面的。但是我们这样做时，并不因之就想要把我们所知道的唯一种动力，如吸力、压力、冲力所发生的力，因而通过连续推动的力，归之于灵魂，因为这些力总是预先假定有在空间有广袤的物的。然而我们正同样地得要假定某东西，是包含着一个必然的道德的最后目的的可能性和实践实在性，即可实施性的根据的。但是，按照从这根据期望所得的结果之性质，我们是可以把这个某东西设想为一位按照道德律来管理世界的存在者，而按照我们认识能力的性质，我们就不得不把它设想为不同于自然的东西之一种原因，为的只是要表达出来这位超出我们一切认识能力以上的存在者对于我们实践理性的对象的关系。可是在这样做时，我们并不

因之想要在理论上以这类为我们熟悉的唯一因果作用，即一种知性和一种意志，归之于这位存在者。不但如此，甚至谈到我们认为是存在于这位存在者里面的因果作用的关于就我们来说是最后目的的东西，我们在客观上也不是想要把它作为存在于这位存在者里面的，从关于自然与其一切有目的型式区分开来。与此相反，我们只是假定我们能够承认这种区别作为是我们认识能力的性质所主观上必需的，而且是对于反思的判断力有效，而不是对于客观确定性的判断力有效的。但是一涉及实践问题时，这种的限制性原理（明智或智慧所遵从的），原是要指导我们按照某东西作为一个目的来行动的，而这个目的的可能性，按照我们认识能力的性质，只能为我们在某一定的方式上设想得到的，也就变为组织性的了。换句话说，这个原理乃是在实践上能确定的，而同是这个原理，作为按照着来判定事物的客观可能性时，就并不是在理论上能确定的，或者换句话说，它并不是说，我们的思维能力所承认的唯一类型的可能性也可以是属于我们思维的对象。与此相反，这条原理是一条单纯限制性的原理，为反思判断力用的。

解说

这种道德的证明绝不是一种新发明的论证，而最多也不过是一种旧论证的新形式而已。因为在人的理性开始活动起来的时候，这种道德证明的萌芽就已是在人的心里面了，而只是随着人的理性不断的栽培，就越来越发展罢了。到了人类开始反思到是非的时候，在人们看自然的有目的性像是无关重要的时候，在人们利用这种有目的性而并不想到自然的惯常过程以外还有其他的时候，他们也就不得不发现这种不可避免的判断。不管一个人是行为诚实或行为虚伪，行为合理或行为残酷，然而到了他临终时，至少是人所能看到的，他的善行没有善报，而他的罪行却没受到惩罚，而结果总不能一直是有所分别的。好像人们内心听见一种声音说，必定是有所不同的。因之也必定有一种模糊的观念，有某东西是人们觉得不得不追求的，某东西是所说的结果完全不会与之一致的，如果他们把自然世界的进行看为是事物的唯一秩序的话，那么他们就不能满足他们心里的那种有目的的命运（Zweckbestimmung）的。不管人们现在对于矫正这种不合规则的东西所想出的方法所有的许许多多的观念是如何粗糙（而这种方法，和有些人想要使之成为他们对于判定自然的基本原理的那种盲目的命运，必然对于人的心灵要更大大地使之反抗），那么只有一条原理是人们能按照着它而甚至只想到自然有可能来与他们内心的道德律相一致的。那就是按道德律治理世界的一个最高原因这个原理。因为摆在人们面前作为职责的，处在人们里面的一种最后目的，和外面而没有任何最后目的的自然，而又是在它里面要实现那前面的目的的自然，这两者是处于矛盾的地位的。关于那个世界原因的内在性质，人们固然是能够想出许多无稽的东西来。但是对于世界治理中的道德关系，就那最未受到培植的理性来说，依然总是普遍可理解的，只就那理性把自己作为实践的来对待，虽然思辨理性是远远不能与之齐步前进的。而且首先引起对美和自然目的注意的，大概也就是这种对于道德的兴趣。这是卓越地能加强上面所讲的理念的，虽然它不能给它提供它的基础。它更不能没有这种对于道德的兴趣；因为只有在对于最后目的的关系上，关于自然目的的研究才获得那直接的兴趣，而这种兴趣是在对于自然的惊叹里大大的表示出来，而是没有考虑到从而得到的任何好处。

第28（89）节 道德论证的用途

谈到我们关于超感性的东西的一切理念，理性是局限于它的实践使用的种种条件，这

个事实，涉及到上帝这个理念时是有显然的用处的。它防止神学沉迷于见神论（Theosophie）的五里云雾中，就是说陷入于使理性模糊的超经验的概念中，而又防止神学降落到鬼神论（Dämonologie）底下去，那就是以神人同形论来表象最高存在者的方式。它又使宗教不致陷入于巫术（Theurgie），巫术就是一种狂热的幻想，认为一种情感能够从别的超感性的存在者传达到我们，而我们又能对它们发生影响，也就是陷入于偶像崇拜（Idololatrie），这是一种迷信的幻想，认为一个人能用别的方法来使最高的存在者喜悦他，而不是用通过道德律的方法 [8]。

因为如果我们让那些要论证到处在感官世界以外的东西的人的虚妄和傲慢去确定理论上乃至最小的一点，因而去扩大我们的知识；如果许可人来妄称对于神的本性的存在与性质，对于它的知性与意志，对于这两者的规律和从而出来的种种属性以及对于世界的影响，都有其洞见；那么我就要知道，在哪里并且正在什么地方来划定理性的僭妄的界线。因为不管这种洞见是从何而来，它还是指望要扩大的，因为如所想的那样，我们只需尽力去反思就行了。然而这种僭妄，其界限只能是按照某原理来予以设定的，只是根据这个事实，就是我们发现截至现在为止，所有这种企图都失败了，这是不够的；因为那并不反证没有更好结果的可能的。但是在这情况下，唯一可能的原理，或者是承认关于超感性的东西，绝对是不能在理论上确定什么的（除非只是消极地确定），或者是假定在我们的理性里面有一种谁也不知道多么广大而为我们和我们的后代保留着的还未开发的扩展知识的矿藏。但是结果就是，谈到宗教，也就是道德，在其对于上帝作为立法者的关系上，就是如果关于上帝的理论知识必须是在前的话，那就不得不符合于神学了。这样一来，就不但是要把一位最高存在者方面的一种外在的而任意的立法输入来代替了理性的一种内在的必然的立法，而且在这种立法之中，我们对于神性的洞见所有的种种缺点都必然是伸张到道德规范而这样宗教也就与道德脱节而变质了。

那么关于来生的期望又怎样呢？我们固然可以求教于那个最后目的，那是我们按照道德律的指示所必须要完成的，而采用它作为理性对我们的命运所作出的判断之一条引线，因之这种判断只是我们从实践的观点才看为是必须，或者说值得采纳的。可是，如果不是这样做，我们去求教于我们理论知识的能力，那么关于这点心理学的际遇也就和上述情况下神学的际遇一样了。关于我们的思维的存在者不过是一种消极的概念而已。内部感官的操作和出现的东西没有一样是能以物质来说明的；因之不管怎样运用我们理论知识的能力，也不可能在思辨的根据上，关于思维的东西的特殊性质和它死后的人格存续或中止，作出扩展的、确定性的判断。这样一来，刻下来的无非是从实践范围里所必需的观点看的关于我们存在的目的论判定和我们继续存在这种假定，作为由理性绝对交与我们的最后目的所需要的一种条件。所以在我们这种消极的结果里，也就显出一种收益，而这种收益初看起来无疑又像是一种损失似的。因为正如神学永远不能变为扩大我们知识的见神论这种所谓科学那样，理性的心理学也永远不能变为神灵学（Pneumatologie）这种扩大我们知识的所谓科学，然而在另一方面，心理学也没有危险会退化成为一种唯物论。与此相反，我们看到心理学始终毋宁是内部感官的一种单纯人类学，也就是在理论认识的形式上始终是单纯经验性的。但是谈到我们永远存在这个问题时，理性心理学就并不是什么理论的科学了。它必须是根据道德目的论的一个推理，正如它的整个使用是必然由道德目的论所引起作为我们的实践命运那样。

第29（90）节 在上帝存在的目的论证中的保证类型

无论一种证明是得自所要证明的东西的在经验上直接呈现出来，例如在通过观察对象或者通过实验所得到的证明那样，或者证明是验前通过理性从原理引申出来，所最需要的就是证明不是被动的说服而是主动的确信，或者至少是发生确信的作用。换句话说，论证，或者说推理不应该单纯是同意的主观或者说感性的根据（那是单纯的假相），而应该是客观有效的并且是知识的逻辑根源。不然的话，知性就是诱骗而不是确证了。这一类的假相证明是在自然神学里提出来的——可能用意是极其好的，但是有意掩盖着它的弱点的。关于自然事物的起源按照目的的原理的一大堆的证据都排列在我们面前，却纯然利用人类理性的主观根据，人类理性的偏向，凡是它能这样做而没有矛盾的地方，都是思量到一单条原理而不是思量到几条原理的，而且在这条原理只能对说明一个概念所需要的一个名词或者也许较多的名词的时候，理性就加上其他的名词来予以补充，这样来用一种任意的补足方法去使事物的概念成为完整。因为很自然地，在我们发现这许多自然的产物都是叫我们看到一个有理智的原因的时候，我们何以宁可想到许多这样的原因而不去只想到一个这样的原因呢？那么，又何以在这个原因中只想到一个大的理智、能力等，而不去想到它是全智全能的，总而言之，是拥有对一切可能的事物都是有其足够的属性的呢？何以又不继续下去，不只以自然的规律与产物所需要的理智归之于这个单个的全能的原始存在者，而且把属于一个有道德的世界原因的最高道德的和实践的理性归之于它呢？因为这样来完成了这个概念，我们就有了一条原理能同样满足对自然的洞见和道德的智慧所联合需要的条件——而且不能有稍微有根据的反对意见提出来反对这种理念的可能性，如果现在在这种论证的过程中，一触动那发动心灵的道德弹簧，而以雄辩的力量来补充它的活泼兴趣（这是它完全值得有的），那就从而发生出来这个证明的客观充足性的说服力，而且在使用这种证明的大半情况下，并引起一种健全的幻觉，完全不屑去看它的什么逻辑精确性。其实是反对逻辑的批评的，把它作为好像是出于亵渎神圣的忧虑似的东西而憎恶的。——可是，如果我们只是考虑到大众的便利，实在是没有什么东西可说来反对这一切的。但是这不能而且也不应该，妨碍我们去把这个证明分析为这种论证所包含着的两种不同质的要素，一种是属于自然目的论的，而另一种是属于道德目的论的。因为把这两种要素混为一谈就使我们不能认识到这个证明的特别关键之所在，认识到这个证明得要在哪一部分并且怎样加工，使得它的有效性可以在最尖锐的考验下能够稳立不动（虽然在部分上我们是不得不承认我们的理性所洞见的是稀薄的）。因此，哲学家觉得他的职责就是要揭露这种混淆所能产生的幻相，纵然这种幻相是健全的，那就是说，如果他乃至全不考虑到诚实对他的要求的话。他必须把单纯属于被动说服的东西从导致主动确信的东西分别开来（这两者不只在程度上而且在种别上是不同的），使得心灵在这种证明中所采取的态度能够在其最大的纯洁性上清楚地呈现出来而使之坦白地受到最严酷的考验。

可是，旨在引起确信的证明可能是属于两类之一的。它可能是为着决定对象在其自身来说是什么的，也可能是为着决定对我们来说，对象是什么的，那就是说，对一般人来说，按照对象根据着来为我们人所必然加以判定的理性原理、对象是什么。换句话说，它可以是按实在来说（*καὶ ἀλήθειαν*）的证明或者是就人来说（*καὶ ἄνθρωπον*）的证明，后的一词是在一般人这种广泛的意义上理解的。在前一种情况下，它是依据确定性的判断力的充足原理的，而在后一种情况下，它是依据单纯反思判断力的充足原理的，在后一种情况下，证明单纯依据理论的原理；其结果永远不能是确信。但是如果证明是依据理性的实践原理，因而是依据一条普遍而必然的原理的，它就尽可要求一种从实践观点看的充足确信；也就是要求一种道德上的确信。但是如果一种证明只叫我们踏上确信的道路上，它纵然没有产生确信，其结果是要导致确信的。这种情况就是当证明只含有确信的客观根据，这种根据虽然不足以产生确定性，然而它是属于这一类的，就是不是判断的单纯主观根据只能用来说服人的。

可见一切足以成立一种理论的证明的论证，要就是：（1）通过逻辑上严格的三段论式的推理而得到证明的；要就是：（2）如果不是这样，就是按类推的推理而得到结论的；如果类推的推理都没有，可是还有（3）盖然性的意见，或者最后就是那微不足道的（4）作为假设的单纯是解释的可能根据这种假定。——现在我断言，一切倾向于产生理论上的确信的论证，毫无例外都是无力来产生这一类从其最高程度到其最低程度的确信的，那就是在所要证明的命题是关于一个原始的存在者的存在的时候，就是在原始存在者作为上帝来看的时候，而上帝的意思是适合于这个概念的全部含义，也就是说作为世界有道德的创造主，因而意思就是，通过他就同时得到创造的最后目的了。

1.这部批判充分地说明了关于证明在其严格的逻辑形式上，即从普遍到特殊这种形式上，是怎样的。任何一个相应于必须要在自然以外去寻找的存在者的直观，对我们来说，都是不可能的。所以，只要那个概念是有待于用综合的述项来在理论上确定的，它对于我们来说，一直总是一个有问题的概念。因此，关于上面所说的一个存在者、绝对没有任何的认识是丝毫会扩大我们理论知识的范围的，一个超感性的存在者的特别概念没有可能在任何方式上统摄在事物的本性的普遍原理之下，而使它能够从那些原理的推论而得到被确定，因为那些原理仅只是对于自然作为感官的对象才有效的。

2.关于两个不一样的东西，我们固然可以按其一个和其他一个的类比^[9]而形成它的某种概念，而且甚至在它们不相同的这点上来这样做；但是从它们是不相同这一点，我们不能按类比来从一个推论到其他一个，就是说，不能把这种特别不同的标志转移到其他一个，例如按照物体相互吸引与排斥的作用与反作用相等这条规律的类比，我就能想象到一个按照法律规定的国家中公民的社会关系；但是我不能把前者的特殊样子，即物理上的吸引和排斥，转移到这些社会关系上来而以之归之于那些公民，这样来构成称为国家的体系。——同样地，原始存在者的因果作用，就是它对于世界事物的关系，即对于这些事物作为自然目的看的关系，尽可按类比被设想为一种理智，看作是我们称为技巧的作品的某一定产物的形式的来源。因为这样做只是为了我们认识能力，在处理世界上事物时，在理论上和实践上利用这个概念，谈到世界上的诸存在者，如果一种结果是认为人为的，就必须把理智归于它的原因。但是从这种事实，我们完全不能按类比来推论说，关于自然，我们在人看到的同样因果作用也属于那完全不同于自然的存在者。其理由就是，这正是一个就它的结果来说乃是受感性条件限制的原因和一个超感性的原始存在者这两者之间的不相同点。在这样一个超感性的存在者的概念里是含有这种不同之点的，因而其特别不同之点是不能转移到这超感性的存在者上来的。——我是必须只按知性的类比来设想神的因果作用的，而除人以外，我们不知道有任何其他存在者是有这种知性的能力的，但是人是受感官的种种条件限制的。这是事实，而由于这个事实，就禁止我们不得以应有意义上的知性来归之于上帝。^[10]

3.在验前的判断里，意见是没有地位的。可是这种验前的判断要就是使我们能够认识某东西作为完全确实的，就要是叫我们完全不知道什么。但是乃至当我们从而出发的所与的前提是经验的，像这里所谈的自然目的那样，它们还是不能帮助我们去形成超出感官世界范围以外的任何意见，而对于这种草率的判断，我们是不能给以丝毫要求有盖然性的权利的。因为盖然性乃是可能的确实性分配到一系列的根据的那一部分，而在这个系列里的可能性的根据和确实性的充足根据比较，就是像部分和整体比较一样。这里的不充足的根据必须是能够增进到充足的程度的。但是这些根据，既然是同一个判断的确实性的决定性根据，就必须是同属于一类的。因为不然的话，在它们一起的时候，就不会形成一个有轻重的量（Grösse），像确实性那样。所以不能有一个组成部分处在可能经验范围以内，而

另一部分却处在一切可能经验的范围以外，结果就是，既然纯然经验性的前提不能导致任何超感性的东西，那就没有任何东西能补足这样一个经验性的系列之不足的。所以，从这样的前提出发，企图要达到那超感性的东西，或者达到关于它的知识，是没有任何丝毫的接近的；因之在一个关于超感性的东西的判断里，如果它是依据从经验得来的一些论证的话，是没有盖然性的。

4.如果任何东西是用来作一种假设来说明某一所与的出现的東西之可能性，那么至少那東西的可能性必须是完全确实的。当我们在一个假设的情况下，放弃关于实在性的知识（这种知识在作为盖然的而提出的意见里是肯定的），那就让步够了，我所牺牲的是不能过于此的，我们作为一种说明的根据的东西，至少它的可能性必须是不能置疑的，否则种种空洞的幻想就无止境了。但是，如果我们是假定按照某一定的概念所决定的超感性的存在者之可能性，而没有任何东西作为根据，那就会是一种完全无根据的预先假定，因为按照依据直观的要素来说，认识所需要的条件，没有一种是被给予的。因此，剩下来作为这种可能性的标准的只有矛盾的原理，而这条原理只能证明思想的可能性而不能证明所想的对象本身。

从而得出的结果就是：关于看作一位神的这个原始存在者的存在，或者关于看作不死的精灵灵魂的存在，对于人类理性来说，是绝对不可能从理论的观点得到任何证明以产生最低限度的保证的。而这是有其完全可理解的理由的，由于我们为要确定超感性的东西这个观念，我们没有任何可利用的材料，因为我们得要从感官世界中的事物来取得这种材料，而这种材料的性质是使它绝对不适合于超感性的东西的。所以，既然完全没有任何确定的东西，我们就只有某包含着感官世界的最后根据的非感性的东西这个概念了，这并不构成关于它的内在性质的认识而能扩大这概念的。

第30（91）节 实践信念所产生的保证的类型

如果我们单纯看某东西能成为我们知识的对象（*res cognoscibilis*），就是说，只看到我们表象能力的主观性质，我们在那种情况下并不是拿我们的概念和对象来比较而单纯是拿我们的概念和我们的认识能力以及这些能力能够从理论或实践的观点来利用所与的表象的方法来比较。所以某东西是否一个可认识得到的物这个问题，不是涉及事物本身的可能性的，而是涉及我们对它们的知识的可能性的。

可认识得到的东西有三种：意见的事情（*opinabile*对之可有意见的），事实（*scibile*可觉知的），和信念的东西（*mere credible*值得相信的）。

1.单纯理性信念的对象，对理论的知识来说，是在任何可能的经验中完全不能被表现出来的，所以就这点来说，也就是完全不可知的东西，因而我们关于它们甚至不能有任何意见的；因为如何在验前有什么意见，在其事情的本身来说，就已经是不合理的；而简直就是到纯粹幻想的道路。所以，要就是我们验前的命题是确实的，要就是它并不含有保证的成分的。因之意见的事情总是一种至少在其自身有可能的经验知识的对象，即感官世界的对象，可是这种对象，按照单纯我们所具有的经验知识的程度来说，是我们不可能对之有什么经验的知识的。例如我们现代物理的以太（*Äther*），即一种渗透一切其他实体而和它们密切地混合起来的有弹性的液体，这单纯是意见的事情，但是它在一切方面是这样

一类的东西，就是如果我们外感官尖锐到最高的程度的话，它是能够被感觉得到的，然而它总是不能在观察或实验中被表现出来的。假定其他行星有有理性的居住者是一种意见的事情；因为如果我们能够接近这些行星的话（这种事情在其自身说来，是有可能的），经验就会决定是否真有这种居住者；但是，由于我们总不能接近这些行星，事情就一直属于意见的了。但是有着这种意见，认为在物质的宇宙中存在着纯粹的没有身体的能思维的精神，那就是讲虚无故事，（就是说，如果我们尽量把某些作为是实在的现象除开掉的话。）这种想法就不是什么意见的事情而单纯是一种观念而已。它就是在我们从一个思维的存在者把一切物质的东西都拿走了而只让它还保持着思维的时候，所剩下来的东西。但是，在我们把一切其他的東西都拿掉了的时候，那只在人里面，即和身体结合在一起，才为我们所知道的思维，是否还是可以剩下来，这是我们不能决定的事情，像这样的东西乃是一种牵强附会的物（ens rationis ratiocinantis ^[11]），而不是一种合理的物（ens rationis ratiocinatae ^[12]），关于后者，固然是有可能来证实它的概念的客观实在性的，至少是满足理性的实践使用的，因为这种使用有其特殊的而又在验前无疑是确实的种种原理的，因之事实上是要求有（即设定）那个概念的。

2.如果概念的客观实在性是能证明的，则和这种概念相应的对象就是事实 ^[13]（res facti 事实的东西），这样的证明可以由纯粹理性或由经验提供出来的，而在前一种情况下，可能是从理性的理论的或实践的材料而来的，但是在任何情况下，必须是借助于和所说的概念相应的直观的。事实的东西的实例就是几何学中大小量的数学属性，因为这些属性是能对于理性的理论使用有其验前的表象的，还有能够为经验所证实的事物或事物的性质，无论所说的经验是一个人自己的经验或者是别人的经验而有证据支持的，都同是事实的东西。可是值得注意的一点就是，说来是奇怪的，在事实的东西之中有理性的一个理念（这个理念在其自身说来是不能有任何在直观中的表象的，因而也就不能有其可能性的理论证明的）；这就是自由这个理念。自由的实在性乃是一特种的因果作用的实在性（这种因果作用的概念、在理论上来考虑会是超经验的），而作为那种的因果作用说来，它是能够通过纯粹理性的实践规律而且在按照这些规律而发生的实际行动中，因而也就是在经验中得到证实的。纯粹理性的一切理念当中，这是唯一一个，其对象是事实的东西而必须是要列入可觉知的东西（scibilia）之内的。

3.就纯粹实践理性的守本分的使用来说，不管是作为后果或者作为根据，必须在验前想到的对象，但是就理性的理论使用来说，却是起经验的对象，它们纯是信念的事情。通过自由在现世所实现的最高的善就是这样的；这个概念的客观实在性，对我们来说，是不能在任何可能的经验里证明的，因而是不能满足理性的理论使用的要求的，可是同时是责令我们在最可能的方法上，通过纯粹实践理性，为着实现那目的，而利用它的，因此，它的可能性是必须假定的。所责令要得到的这种结果连同我们可能想象得到的为它的可能性的唯一条件，即上帝的存在和灵魂的不死，都是信念的事情（res fidei），而且是一切对象之中唯一是能这样称谓的 ^[14]。因为，虽然我们得要相信我们只能从其他人的经验而来的证据所知道的东西，但是那并不使这样相信的东西本身就成为信念的事情，因为就提供那些证据的人来说，就是个人的经验而且是事实的事情，或者是要认为原本是这样的。除此以外，必定有可能通过这个途径（即历史信念的途径）来得到知识的；历史与地理的对象，像我们认识能力的性质所能使之成为至少是一切知识的一般可能题材的那样，都必须列入事实的事情之内，而不是列入信念的事情之内。只有纯粹理性的对象才能是信念的事情，而且乃至它们也不能看为是单纯纯粹思辨理性的对象；因为这并不使它们能够以任何可靠性列入对我们是可能的知识的事情或对象之内。它们原是理念，即概念，其客观实在性是人们不能在理论上予以保证的。另一方面，我们所要实现的最高的最后目的，那就是

所能使我们自己配作创造的最后目的的东西的，乃是一个理念，这个理念，对我们来说，在实践的关系上，是有其客观实在性的，而且又是一种事情。但是，既然我们不能为这个概念从理论的观念使之获得客观的实在性，所以它就是纯粹理性方面的单纯信念的事情，正像上帝和灵魂不死那样，这两者乃是唯一的条件，而由于我们人的理性的性质，我们是在这些条件之下才能设想到我们自由的按照规律的使用所能得到的结果的可能性的。但是在信念的事情中的保证乃是从单纯实践观点看的一种保证。它是一种道德上的信念，对纯粹理性知识作为理论的理性知识来说，是不证明什么的，而只是对它作为实践的理性知识而且是旨在它的责任的完成的，这种信念才有所证明。它并不扩大思辨或按自爱原理的明达规则。如果一切道德律的最高原理是一条设定，那么这设定是含有它的最高对象的可能性的，因而也就含有我们能够想到这种可能性所要履行的条件的，因为这也是设定的。这并不使那对于后者的认识成为什么知识或者成为对于这些条件的存在或性质的什么意见而作为理论知识的一种类型，而只是一种单纯的假定，限于实践事情的范围，而且这些实践的事情是为着我们理性的道德用途而责令我们为着实践打算去做的。

如果我们即令在表面上，把自然目的论这么丰富地摆在我们面前的自然目的变成一个有理智的世界原因的一种确定性的概念的基础的话，甚至在那时，这种存在者的实在存在也不会是一种信念的事情。因为由于它的假定不会是为着我们职责的履行，而只是为了说明自然起见的，所以它就单纯是最适合于我们理性的意见和假设而已。可是所说的目的论并不导致上帝的一种确定性的概念，与此相反，这种概念只能在世界的有道德的创造主的概念中才能碰见的，因为只有这个创造主才能指定那最后目的，是我们只有在我们按照道德律替我们所规定作为最后目的，因而作为一种天职加在我们头上的东西去生活时，才能把我们自己算为是与之连属的，因此，只有通过和我们的职责的对象的关系，作为使那职责的最后目的得到完成的可能性的条件，上帝这个概念才在我们的确信中获得作为信念的事情这种特别权利。另一方面，同样这个概念不能把它的对象变为作一种事实的东西而有效的，因为对于实践理性来说，虽然职责的必然性是很清楚的，可是它的最后目的之达到，就这并不是完全在我们的权力以内的来说，只是为了理性的实践使用起见而予以假定的，因而就不像职责本身那样是实践上所必需的 [15]。

信念作为一种习惯（habitus）而不是作为一种行为（actus）来看，乃是理性在其确信处在理论知识所能达到的范围以外的真理的那种道德思考方式。所以它是人心坚持不变的基本原理，而按照这条原理，那必然得要作为最高的最后目的之为有其可能的条件的东西的真实性，就要由于我们不得不去追求那个目的 [16] 这个事实而假定为真的了；虽然我们看不到它的可能性，但是同样又是看不到它的不可能性的。信念，在这词的简单明了的意义来说，就是相信能达到一种意图，其促进乃是一种职责，但是其成功却是我们还不能看到它的可能性的东西（因之也就不能看到我们设想为它的成功所必定需要的那些条件之可能性），这样一来，和特别的对象有关的信念完全就是道德的事情，只要这种对象，不是可能知识或意见的对象，因为在后一种的情况下，尤其是在历史的事情上，信念就得要称为轻信而不称为信念了。它乃是一种自由的确信，不是对于任何替理论的确定性的判断力能找得到独断的证明的事情说的，也不是对于我们认为是义务的事情说的，而是对于我们为了我们按照自由的规律摆在我们面前的意图说的。但是这并不等于说我们采取它是像我们在不充分的根据上形成一种意见那样的。与此相反，信念乃是在理性里有其基础的某东西（虽然是只在理性对于它的实践使用的关系上的），而且这个基础是满足理性的意图的。因为如果没有这个的话，当道德的思考方式和理论的理性冲突而不能满足理论的理性对于道德对象可能性的证明这种要求，它就失去它的一切稳定性而摇摆在实践的命令与理论的怀疑之间了。所谓不轻信就是固执一般不信任证据这条准则；但是一个人否认上述理

性的理念是有效的，因为它们的实在性没有理论的基础，这个人就是无信念的。因此，这种人是独断地进行判断的。但是一种独断的无信念是不能和控制思考方式的道德准则并列的，因为理性不能命令一个人去追求一个认为是不过一种幻想的目的。但是带有怀疑的信念（*zweifelglaube*）就不同。因为就这种的信念来说，缺乏说服力是由于思辨理性的理由，这只是一种阻碍，这种阻碍是批判地看到思辨理性的限度之后就能祛除其一切对行为的影响而且能以占优势的实践保证来补偿它的。

* * *

如果我们想要引入另一种原理来替代哲学中某些错误的尝试而且为它得到势力，那么看到这种尝试是如何并且何以注定要失败，是令人非常满意的。

上帝、自由，以及灵魂的不死乃是一些问题，是形而上学的一切辛苦的准备旨在解决它们作为这些准备的最后而独特的标的的。可是人们认为自由这个学说只作为实践哲学的一种消极条件才是需要的，而上帝以及灵魂的性质这种学说，因为是理论哲学的一部分，就得要单独地而且分开地来证明。然后那两个概念的每一个后来又和道德律所命令的东西结合起来（而道德律只是在自由的条件下才成为可能的），而这样就产生了宗教。但是我们立刻就看到这种尝试是注定要失败的。因为从一般事物或者一个必然存在者的存在的单纯本体论的概念，我们绝对不能形成关于一个原始存在者的任何概念，而确定那原始存在者的述项只能是在经验中才被给予出来，因而是供认识之用的。但是如果这个概念是奠基关于自然的物理合目的性的经验，那么它又不能提供任何证明，对于道德，因而对于认识一个上帝来说，是充分的。同样地，关于从经验得来的灵魂的知识（这种经验的知识只能是在今生取得的），它也不能提供一个关于灵魂的精神上与不死的性质的概念，因而是能满足道德的一个概念。神学与心灵学（*pneumatologie*），作为是思辨理性所研究的科学而形成的问题来看，其概念对于我们的知识能力来说，就是超经验的，因而是不能通过任何经验的材料与述项来得到成立的。——关于上帝和灵魂（就其不死性来说）这两种概念的确立只能是通过这种述项的，也就是这些述项，虽然它们本是完全从一种超感性的来源得到它们的可能性的，可是也必须在经验中证明它们的实在性，因为只有这个方法才能使关于完全超感性的存在者的认识成为可能的。——可是在人类理性中可以找到的唯一一个这种概念而这样也就确定我们外面的超感性东西的理念，使得能够构成知识，然而这知识只是从实践的观点才有其可能的。这是必然使单纯的思辨哲学感到灰心的，单纯的思辨哲学，乃至关于自由，也只能提供一个纯是消极的概念。因此，自由这个概念，作为一切无条件实践规律的根本概念，能把理性推广到自然这个（理论的）概念为其限制而无法超越的范围以外。

[1] 在第二版中是没有这大段“附录”这个标题的。

[2] 这种假设，在理性说来，可以称为一种大胆的冒险行为；可能乃至在最尖锐的科学家之中，很少人的心中未曾有时想到它的。不能说这是像异质产生（*generatio aequivoca*）那样是不合理的，所谓异质产生的意思，是说有机物乃是从粗糙的无机物质产生出来的。从名词的最广泛承认的意义上说来，上述的产生依然还是同质的产生（*generatio univoca*），因为它所指的意思还是某有机物从另一个有机物产生出来，虽然同是在有机物这一类之内，只是在细节上不同而已。正好像是说，我们认为某些水生动物逐渐变为沼泽动物，而经过某些世代之后，这些沼泽动物又变为陆地动物，这样说法，在

单纯的理性的判断中，并无验前自相矛盾之处，只是经验没有提供什么实例出来罢了。反之，就经验的范围来说，我们所知的一切产生都是同类的产生（*generatio homonyma*）。它不但是同质的（*univoca*），有别于从一种非有机的实体的产生，而且从它生出来的产物，在其结构上是和产生它的物品同一类型的，而在我们经验的范围内，并没有碰见过什么异类的产生（*generatio heteronyma*）。——原注

[3] 如果自然史这个名词，既然是已经采用，是要继续用来作为自然的描述，那么我们就可用自然的考古学这个名词以别于艺术的考古学，来称呼“自然考古”按其字面所表示的东西，即地球过去或古代情况的记载——这是一种事情，虽然我们不敢指望能得到确实的知识的，但是我们是有很好的根据来进行猜测的。化石的残余就是自然考古学的对象，正如粗糙雕刻的石头之类可以作为艺术考古学的对象一样。因为在这个部门里，实际上是做了一些工作，那是用地球学的名义的，正如我们所能期望的；不断地、渐渐地、这个名称就不会用来称呼一种纯是想象中的自然研究，而用来称呼一种研究是自然本身邀请我们去参加而且是号召我们去参加的。——原注

[4] 单纯以我们所享受的东西来衡量，我们生命的价值（那就是以我们的一切爱好的总和这个自然目的来衡量的，也就是以幸福来衡量的）是容易决定的，那是少于一无所有的。因为一切情况不改变，谁愿再次回到生命中来？谁愿再次回到生命中来，乃至按照一种新的，而且是自订的（可是还得要依照自然的过程的）计划的，如果生命还是旨在享受的呢？在上面已经说明，当生命是按照自然对我们抱有的目的的，生命是得到什么价值的，那个自然的目的是在乎我们做的是什么，不单纯是在于我们所享受的东西，然而在那种情况下，我们无非总是要作为达到尚没有确定的最后目的的一种手段的。那么剩下来的，只有我们自己分派到我们生命的价值，而这不是只是我们所做的，而是我们有目的去做的，这个目的是不依靠自然的，因之自然的存在只能是从属于所加在它上面的条件才成其为目的的。——原注

[5] 以有理性的存在者在世上的幸福作为自然的目的是没有可能的，如果是的话，它也就是自然的最终的目的了。至少是验前不明显，何以自然不是这样安排好的，因为就我们所理会到的来说，幸福乃是一种结果，是自然通过它的机械作用，就完全有其可能来产生出来的。但是道德，或从属于道德的按照目的因果作用，是绝对不是自然原因有可能产生的结果。因为决定这种因果作用去活动的原理，乃是超感性的。所以在目的的秩序中，这原理就是唯一可能的关于自然而是绝对无条件的原理，而且唯有这原理是使这样的因果作用的主体有资格成为创造的最后目的，而且成为整个自然所从属的。反之，幸福，正如在上节根据经验的见证所指出那样，远不是创造的最后目的，而且谈到自然把人作为优于其他创造物这点上，幸福乃至不成为一个自然的目的。可能个人总是要把幸福作为他们最终的主观目的的。但是如果我在追求创造的最后目的时，提出这个问题：人是为了什么而必须存在的呢？那时我的问题是谈到最高理性对于人的创造所要求得到的这种客观的最高目的。那么，如果我们的答复是：为了有物存在使得那最高原因可显其善意，这样一来，我们就和这种条件相矛盾，这种条件是人的理性要甚至他的内心深处对幸福的想望所服从的，那就是得要和他自己的道德立法相一致。这就证明幸福只能是一个有条件的目的，因而人只能作为一个道德的存在者才是创造的最后目的；而谈到他的情况，幸福只是这情况的一附带的后果，按照他和那个目的作为他的存在的目的的一致程度而定的。——原注

[6] 我故意说：服从道德律。世界的最后目的并不是按照道德律的人，就是说，并不是按照这种规律而生活的人。因为用后一种的说法就会是断言多于我们所知道的，就是断

言世界的创造主有权来保证人总是会遵照道德律的。但是这就预先假定了关于自由和关于自然的一个概念（而我们只能关于自然才想到一个外在的创造主的），这个概念是意味着洞见自然的超感性基质以及这基质和通过自由的因果作用所使之在世上有其可能的东西的同一性的。这种洞见是远远超过我们理性的识别力的，只有关于服从道德律的人，我们才能够肯定他的存在形成世界的最后目的，而不越出我们识别力的界限。这种说法也完全和人类理性在其从道德观点来反思到世界的进程中所判定的结果相一致的。我们相信，乃至在恶人的情况下，如果我们看到无法无天的匪徒，在死以前也受到其罪行的应得惩罚，我们也就看见事物中一种明智的目的关系的痕迹了。按照我们自由因果作用这个概念，善恶行为都是以我们自己为转移的。但是我们认为治理世界最高的智慧就是在于这个事实，即善行的机会以及从善恶行为而生的后果都是按照道德律注定的。正当地说，善恶行为的后果也就是上帝的荣耀，所以神学家很适当地称之为世界的最终目的。——我们还要补充一句，当我们使用造化（Schöpfung）这词时，我们的意思只是这里我谈到的，就是世界存在的原因，或世界上种种东西，即实体、存在的原因。这也就是这个词严格的意义——实体的现实性就是造化（*actuatō substantiae est creatio*）。可见这词并不意味着假定有一个自由活动的因而就是有理智的原因。这样一个有理智的原因的存在也就是我们首先要证明的。——原注

[7] 这种道德的验证不是旨在提供上帝存在的一种客观有效的证明。这个论证的意思不是要对怀疑者证明有一位上帝，而是要证明如果这种怀疑者想要在与道德相一致的方式进行思维，他就必须采取这个命题的假定作为他的实践理性的一条准则。——其次，这个论证也不是旨在肯定为了道德的缘故是必须假定世界上所有有理性的存在者的幸福是和他们的道德成比例的。与此相反，乃是因道德而需要有这个假定的。因此，它是一种主观上而且为着道德的存在者足够的论证。——原注

[8] 偶像崇拜（Abgötterei），在实践理性说来，总是这一种的宗教，它认为最高存在者具有一些属性，根据这些属性，人可以不用道德而用任何别的方法作为适宜的条件去符合最高存在者的意志。因为不管那种概念的形式从理论观点来看是如何纯净而不杂有感性的意象，然而从实践观点来看，有了这样的一些属性，它是被描写为一个偶像的——那就是说，最高存在者的意志的性质乃是按照神人同形论来描写的。——原注

[9] 类比，在其质的意义上，就是理由与后果，即原因与结果之间的关系的同一，只要这些东西，或者那些属性，就其自身来说，即离开这种关系来说，虽然是有特殊的不同，但是作为不同后果的根源的真关系的同一仍然存在的。例如在我们把下等动物的技巧动作和人的技巧动作来互相比较时，我们把下等动物技巧动作的未知根源和人的技巧动作的已知根源，即理性来比较，就认为这未知根源是理性的一种类似物。我们在这里的意思是说，虽然下等动物的技巧能力的根源，称为本能的，事实上是特别和理性不相同的，然而比方在拿海狸的建筑和人的建筑来互相比较时，其对于结果来说，是有相同的关系的。——但是这并不使我们有理由来推理说，因为人是运用理性来建筑的，因之海狸也必具有理性，而且称这为类比的推理。但是从下等动物方面的类似操作方式，其根源是我们不能直接看到的，和我们直接意识到人的操作方式的根源来比较，我们就可以完全正确地推论说，按照类比法，下等动物，和人一样，是按着表象而动作的，并不是机器，像笛卡尔所说那样，而且虽然下等动物和人是具有特殊不同之点，但是下等动物也是生物，而作为生物来说是同类的。使我们有权来得出这种结论的原理就是在于这个事实，我们把下等动物在这一方面和人放在同一个类里面，其理由正是像我们在谈到人时，只就人的动作来比较而从这外表上看，就把人都算在同一个类里面那样，这里是有着同样的理由的（par

ratio)。同样地，我们可以把最高的世界原因的因果作用按知性的类比来设想，如果我们是把它在世界中的有目的的产物和人的技巧动作来比较的话，但是我们不能按类比来在世界原因里面来推论出人的这种属性。因为在这里并没有使这种推理成为可能的那条原理；即把最高存在者与人，在其各自的因果作用的关系上，包括在同一个类里面的理由这一部分（paritas rationis）。世界上诸物的因果作用，像通过知性的因果作用一样，总是在感性上受到条件的限制的，是不能转移到一个与人除作为一般存在者外没有任何在种类的概念上相同的存在者的。——原注

[10] 这样说，我们在这位存在者对于世界的关系的观念上，就这个概念的理论或实践的后果来说，是没有丝毫的损失。想要研究这位存在者的在其自身是什么，乃是一种徒然无益的好奇心。——原注

[11] 即凭推理而得到的属于理论的东西。——译注

[12] 即合乎推理的属于理论的东西。——译注

[13] 我在这里把事实这个概念扩充到这个名词的通常意义以外，而我认为是正确的。把这个说法局限于实际上的经验是不必要的，其实也不可实行的，因为在实际上的经验里，我们所谈到的是事物对于我们认识能力的关系，而为了谈到单纯作为一种一定的知识的对象的事物，一种单纯可能的经验就已是足够了。——原注

[14] 信念的事情并不就是信仰的条款，如果所谓信仰的条款是指这样的信念的事情说的，即人们能被责令来在内心或在外行上予以承认的；因之是不包含在自然神学的里面的。因为作为信念的事情来说，它们就不能像事实的事情那样依靠理论的证明的，因之它的保证乃是一种自由的保证，而只有这样，它才和主体的道德是一致的。——原注

[15] 我们为道德责成去追求的最后目的不是职责的基础。因为职责是处在道德律里面的，而这个道德律既然是一条形式的实践原理，它的指示是无条件的，不管欲望能力的对象（意志的内容）是什么，因而是不管任何目的的。我们行动的形式性质（即我们行动的从属于普遍有效性的原理），而只有这种性质才构成我们行动的原有的道德价值的，那性质是完全为我们自己所掌握的；而且我们是能够很容易地把我们不得不按照那道德律去促进的种种目的的可能性或不可完成性都抽掉（因为这都是只构成我们行动的外在价值的）。我们这样就不去考虑它们，作为完全不是我们能掌握的东西，以便集中注意在我们能做得到的东西上面。但是我们心目中的对象，即促进一切有理性的存在者的最后目的，也就是只要和职责一致的幸福，却也是为职责的规律所加在我们身上的。可是思辨的理性并不看到那个对象的可完成性（不管我们是从我们自己的物理能力方面或从自然和我们合作方面来看它）。反之，就我们能够关于这点作出一种合乎理性的判断来说，思辨的理性不假定上帝的存在与灵魂的不死，就认为指望单纯的自然（我们里面或外面的自然）能从这种原因得到我们善行的这种结果，是一种无根据的、无聊的，纵然是善意的期望，而且若果它关于这种判断能有完全的确信的话，它就会把道德律本身看为我们理性关于实践事情的一种单纯的幻想了。但是思辨理性是完全确信这种幻想是绝不会有的，而其对象是属于自然范围以外的那些理念是可以为人所思想而没有矛盾的。因此，为着它自己的实践规律以及这规律所强使人接受的任务，因而为着道德的顾虑，它就必须承认那些理念是实在的，使得不致陷入于自相矛盾。——原注

[16] 这是对于道德律的应许的一种信任，但是这种应许不是看为道德律本身所包含着

的，而是我们放进道德律里面去的，而且是在道德上有充分的根据才这样放进去的。因为一个最后目的是不能为任何理性的规律所命令的，除非理性虽然不十分确定地也应许这最后目的是能达到的，而且与此同时又使我们有权来确信我们的理性能够想象得到这种可达到性的唯一的各种条件的可靠，信念（fides）这词就表明这点；而且这必须像是令人怀疑的，就是这种说法和这个特殊的观念是怎样输入道德哲学中来的，由于它是最初和基督教一起介绍进来的，而它的被接纳可能或许是不过摹仿基督教的言语来谄媚基督教。但是这不是独一的事例，是这个奇妙的宗教在它的陈述的极为平易性这点上用一些比道德本身所能在从前提提供出来的远为确切远为纯洁的道德概念来丰富化哲学。但是一经有了这些概念的时候，理念就自动地赞同它们而采用它们作为它自己本来就很能得到而且可以并应该输入的概念。——原注

关于目的论的一般解说

我们要问：道德的论证只证明上帝的存在作为实践的纯粹理性的一种信念的事情，但是何以把它列入哲学中的其他论证之内，使得哲学的其他论证一切都很容易地变为模糊，而其结果就别无其他办法，唯有在一个公平的评判者面前，哲学的理论能力自动地放弃它的一切要求了。

哲学必须把它所有认为确实的东西首先奠基在事实上，否则这样认为确实的东西就是完全没有根据的。因之在证明中只能有这个唯一的分别就是，从事实推论出来的结果，其认为确实的东西是作为理论认识的知识或者作为实践认识的信念而能奠基在那事实之上的，一切事实的事情或者是属于自然概念一类的，自然概念是在一切自然概念之先而在所与的感官对象里或者是在可能给予的感官对象里证明其实在性的；事实的事情或者是属于自由概念一类的，自由概念充分证实它的实在性是通过理性的因果作用的，而这个就是服从道德律而且同时又服从自由通过这些规律而规定的最后目的的人的自由这个概念。这些规律和这个最后目的就使我们能够把那些包含着两者的可能性的必需条件的属性归之于自然的创造者和人，而道德规律是归之于自然的创造者，最后目的是归之于人的。所以从这个理念就能推论到上帝和灵魂的实在存在与其性质——上帝和灵魂，从别方面来说，是我们全不知道的。

可见想要靠单纯理论的途径来得到上帝和灵魂不死的证明这种企图失败的根源是在于这个事实，就是如果循着自然概念的途径，关于超感性的东西的知识是没有可能的。另一方面，何以在循着道德的途径，也就是循着自由这个概念的途径的时候，证明就成功了，其理由就是：这里在道德的基础上的那超感性的东西（自由），通过从它出来的因果作用的确定性的规律，不只提供关于其他超感性的东西（即它的可完成性的道德最后目的与其各种条件）的知识所需要的材料，而且并证实它自己在行动中的实在性，作为事实的事情。然而也就是为着那个缘故，它只能从实践的观点提供任何有效的论证，而这也就是宗教所需要的唯一论证。

照目前的整个情况看来，很值得注意就是：纯粹理性的三个理念，上帝，自由和灵魂不死，其中自由是唯一的一个关于超感性的东西的概念，由于在它里面所想到的因果作用，是通过它在自然中的可能结果而证明它在自然中的客观实在性的，而且通过这一点，它乃至使其他两个理念和自然的联系以及三者一起联系着来形成宗教之成为可能。并且这样一来，我们也在我们自己里面有了一条原理，是能够确定我们里面的超感性东西的理念，因果作用是关于通过这因果作用而成为可能的某些在感官世界里的结果的，这个因果作用是理性确定无疑地在道德律里面予以设定的，可是只属于理论认识的自然概念要就是形而上的，完全验前的；要就是物理的，即验后的，只有通过确定的经验，其必然性才是可想象的。因之并不预先假定任何确定经验的自然形而上学概念是本体论的。

可是从一个原始存在者这个概念而得出的关于上帝存在的本体论证明，可以循着两种思想路线之一的。它可以从本体论的述项出发，而只有这种述项才能使那个存在者在思维中完全得到说明的，然后再进行推论出它的绝对必然的存在。或者它是从某一东西存在的

绝对必然性出发，不管这是什么东西，而从这就推论出原始存在者的述项。为要使原始存在者的概念不是派生的，所以属于这个概念就有这存在者的存在之无条件的必然性，而为要使这种必然性为人可表象的，所以它的确定性就始终是通过这个概念的，然而人们是认为这两种要求一个最高实在的存在者的本体论理念这个概念中所有的；所以就发生两种形而上学的论证。

以自然的纯然形而上学的概念为基础的证明（严格上称为本体论证明的）原是从最高实在的存在者这个概念出发，然后从而推论出它的绝对必然存在的，因为论证是说，除非这存在者是存在的，它就缺少一种实在性，即实在的存在。——其他一种证明，又称形而上学宇宙论证明，原是从某东西的实在存在的必然性出发的（我不得不承认那点的，因为在我自己的自我意识中是有一种存在对我给予出来的），然后从而推论出它的彻底确定性作为最高实在的存在者。因为，如所论证的那样，只要凡是有实在存在的东西都是在一切方面被确定的，那么绝对必然的东西（即我们得要作为这样而认识的东西，因而是在验前认识的东西）就必须完全为它的概念所确定；但是这样彻底的确定性只有一个最高实在的东西的概念里才碰见的。在这里无须去揭露这两种推论中的诡辩，由于在别处已经这样做过了。现在我得要说的只是，让他们用尽一切诡辩的巧妙来为这种证明辩护，可是它们永远不会从学派下来而进入到日常生活中去，或者对单纯健康的理智能够发生任何最微小的影响。

这个以一个自然概念为基础，而这概念只能是经验性的，可是要超出自然的范围以外作为包含着感官的一些对象的，所以这种证明只能是从自然的目的得来的。虽然这些目的的概念无疑是不能在验前被给予出来而只能通过经验的。但是这个证明叫我们期待的乃是这种关于自然的原始根据的概念，在我们能想到的一切概念当中，只有它才适合于超感性的东西的，那就是关于作为世界原因的最高理智的概念。事实上，按照反思判断力的原理，也就是按照我们人的认识能力的性质，它是完全能做得到的，——但是，现在来说，这个证明是否能够为我们提出来关于最高的，即独立而有理智的存在者的概念，而又理解为上帝的，即世界的服从道德律的创造者的概念，因而是足够说明世界存在的最后目的这个理念的呢？这就是一切都要达到的问题，无论我们是想为着我们关于整个自然的知识得到关于这位原始存在者在理论上的一个充分概念，或者是要得到为宗教着想的一个实践概念。

这个从自然目的论得来的论证是值得尊重的。它对于一般常识和对于最精细的思想家是有同样的说服力的；像来马尔斯（Reimarus）这样一个人，用他特有的彻底性和明确性，在他一直还没有为人超过的著作中，来详尽地缕述思想的这条路线，因而博得不朽的荣誉。——但是这种证明对于人心发生的有力影响，尤其是影响着从理性的冷静判断所引起的宁静而完全自愿的同意，其来源是什么，对于自然的奇异所产生的心中那种感触与提高，可以算是从说服力而来的又是什么呢？是否一切都暗示着世界原因里一个不可思议的理智的那些自然目的呢？不是的，因为这些目的是否足以成为一种根源的，由于它们不能满足理性在其探询中的需要，因为理性是问：表示种种技巧型式的自然事物，其存在是为着什么目的的？人自己又是为着什么目的而存在的呢？因为谈到人的时候，既然据我们所能设想得到的，人就是自然最终目的，那么我们就要停下来了。何以这整个自然要存在？它的一切伟大而多彩的技巧的最后目的又是什么？如果说，那是为着享受或者为着静观，为着观察和赞赏的，如果如是而已，那不过是特别一种的享受，像是享受就是世界和人的创造的终究最后目的似的，这是不能使理性得到满足的。因为理性是以只有人才能给予其自己的个人价值为其预先假定，作为人与其生存能成为一种最后目的的唯一条件的。如果

没有这种个人的价值（只有这才能是一个明确的概念），自然目的是不解决问题的。特别是这些自然目的不能提出任何明确的概念来说明最高的存在者作为一个满足一切的（因而是唯一的，而且实在可称为最高的）存在者，而且说明它的理智按照着成为世界的原因的那些规律。

所以自然目的论的证明，正如它又像是一个理论的证明一样，其所以能说服人，不是由于它利用自然的目的这个理念作为一个最高理智的这么多的经验上的证据。反之，它所依据的乃是道德的证据，这里处在每一个人的心中而大大地感动他，因而慢慢地就进入他的理性里面去的。人们并不能止于用这样不可思议的技巧在自然的目的中显现其自己的那个存在者，而且要把一个最后目的，因而又把智慧归之于它，虽然看见这样的自然目的是不能使人们有权利来这样做的，上述的论证是这样在它的原有缺点方面得到任意的补足的。所以唯一能发生说服力的实在是道德的证明，而且甚至这道德的证明也是从道德的考虑才能这样做的，而道德的考虑是每一个人内心感觉到与之同意的。自然目的论的唯一的功劳就是它引导人心在考虑世界时采取目的的途径，而这样指引它到世界的一个有理智的创造者。在这点上，对于目的关系以及世界的像这样的一个立法者和创造者这个理念，在神学的概念形式上，虽然事实上纯是一种额外附加的，就像是很自然从自然目的论的证据发展出来了。

在这里我们很可以让这个问题随着一般惯常的说法了。因为，如果大众健康的理解把两条不同的原理混同起来，而事实上只从其中之一条得出其正确的结论来，但是在这两条原理的分开需要深深反思的时候，那就很难把它们分别开来作为不同质的原理了。但是，不但是这样，上帝存在的道德论证，严格地说来，不但只是好像补充自然目的论的证明而使之成为一个完整的证明的。反之，它乃是一个不同的证明用来补偿自然目的论的论证的缺乏说服力的。因为事实上，自然目的论的论证所能做到的不过是在理性判定自然的根源以及自然的不必然的，可是值得令人惊奇的，而对我们来说，只有通过经验才能知道的那种秩序，这个时候，使理性变转其思想方向而注意到一种按照目的来发生作用的原因，而作为这种原因时也就是自然的根源（这种原因是我们按照我们认识能力的物质所必作为有理智来设想的），而且这样就使理性更易感受到道德的证明的影响。因为道德证明所需要的在本质上不同于在自然概念中所能发现的或为自然概念所能指示我们的，因之它是需要一特种的前提与证明，完全独立于上面所讲的东西的，如果原始存在者这个概念是要对神学充分地详细说明而推论出这个存在者的存在的话。——道德的证明（它当然在我们估计到理性的实践的方面，虽然也是不可少的方面，才证明上帝的存在的），所以就总是一直保持它的全部力量，如果我们为自然目的论在世界上碰不到任何材料，或者只碰见意义暧昧的材料，我们能想象得到有理性的存在者，是在这种的自然之中的。这种自然完全不显出任何组织的痕迹，而所显出的只是单纯粗糙物质的机械作用的结果，因之看到这些结果以及一些纯然不必然的合目的的形式与关系的变化性，那就像毫无理由来推论出一个有理智的创造者。那么，在这种的自然当中就会没有发生自然目的论的机会。可是虽然在这里，理性从自然概念得不到任何指导，但是在自由的概念和以这为基础的道德观念里，是会找到根据（就实践来说是充分的），来设定一个适合于那些观念的原始存在者作为神的这种概念，而且设定自然（乃至包括我们自己的生活在内）作为符合于自由与其规律的一个最后目的，并且是在考虑到实践理性的不可或缺的命令，才这样设定的。——可是在现实的世界中有自然目的论的丰富材料来使这个世界的有理性的存在者得到令人满意这个事实（虽然是事前不需要的事实）是可以为道德论证所期望的证实的，这是就自然的能提供什么类似理性的理念（即道德的理念）的范围来说的。因为具有理智的最高原因这个概念（这个概念对神学来说是远远不够的）通过这就获得了对反思判断力是充足的实在性，

但是这个概念却不是需要来作为道德证明的基础的；而道德证明也不能用来使前一证明成为完整的。前一证明，就其自身来说，并不指出任何道德性的，而继续按照一单条基本原理推论下去，就使之成为一个完整的证明的。两条这样不同性质的原理，如自然与自由，只能产生两种不同的证明型式，而想要从自然得出道德的证明来这种企图，是会被发现为不足以证明它所要证明的。

如果自然目的论的论证能达到所追求证明，其结果是对于思辨的理性非常满意，因为那就会使神学的产生有了希望——神学这个名称是我们要给予一种理论的知识关于神的性质与其存在的而且是足以说明世界的性质和道德律的特别范围的。同样地，如果心理学是足以使我们达到一种关于灵魂不死的知识，它就使心灵学有其可能，而那也同样是理性所欢迎的。但是，无论无聊的自负的好奇心如何觉得愉快，然而这两种所谓知识，在理论方面，都没有满足理性的愿望，因为那是要根据一种关于事物本性的知识的。但是自然目的论的作为神学，和心理学的作为人类学，当两者都以道德的原理为根据，即以自由为根据，因而是适合于理性的实践使用的这个时候，它们是否更好地满足它们最后的客观意图，这乃是另一问题，我们在这里是无须再行研讨的。

但是何以自然目的论的论证没有达到神学所要求的，其理由就是它关于原始的存在者没有，而且不能提出任何概念，对于那种意图来说是足够明确的。这种明确的概念必须完全从另一方面去求得，至少也得要从另一方面通过是任意加上的东西来弥补这个概念的缺欠。你从自然种种型式与其种种的关系的伟大合目的性，推论一个有理智的世界原因出来。但是这个理智是到了什么程度？无疑你不能认为它是最高可能的理智；因为要这样做时，你就得要看透了，比你在世界上看见有其证据的理智更为伟大的一种理智是不可思议的了；那就是等于把全知归之于你自己了，同样地，你从世界的伟大推论出创世主的伟大力量。但是你将要承认，这只是对于你的理解力才有其比较上的意义的，而既然你不知道一切可能的东西而把那一切可能的来按你所知的与世界的大小进行比较，那么你就不能从这么小的一个标准来推断世界的创造者的全能等等。可见这并不使你得到适合于神学的关于原始存在者的任何明确的概念。因为那种概念只能在与一个理智相协调的种种完全性之整体里才被发现的，而在这点上，单纯经验的材料对你不能有任何帮助的。但是没有这样的一个确定的概念，你就不能推论出来一个单一的有理智的原始存在者；无论你的意图是什么，你只能假定这样一个存在者。诚然，人们很愿意让你有自由来任意加上什么（既然理性不提出什么有效的反对意见）而且让你说，凡是遇有这么多完善的地方，也就很可以认为一切的完善都是在一个独特的世界原因里面结合起来；因为理性在理论上和在实践上都是能把这样一条明确的原理更好地利用的，但是那时，你不能张大其词，把原始存在者这个概念宣传为你曾加以证明的，由于你只是为着理性更好使用的打算，假定了这个概念的。所以为着以你的一连串论证的决定性为可疑的这种号称的大罪而发出悲叹或者表示毫无效果的震怒，都不过是无聊的夸张而已，这种夸张是愿意我们相信，对于你的论证有效性自由表示疑惑，就是怀疑神圣的真理，而这样在掩护之下，你的论证的弱点也就可以没有被人注意到便溜走了。

道德目的论就不同。道德目的论的基础是不弱于自然目的论的基础的，而且是在事实上应该看为更占优势的，因为它是在验前以不能和我们的理性分割的原理为依据的。所以道德目的论导致神学所需要的可能性，也就是导致一个作为世界按照道德律的原因的最高原因这个明确的概念，因而也就导致满足我们道德的最后目的的一个原因这个概念。可是那就是一个原因，其所需要的不少于全知，全能，遍在，等等，作为属于它自然属性。我们必须把这些属性想为是和那个无限的道德最后目的结合在一起的，因而对于那个

目的是相称的。所以单独道德目的论就能提供适合于神学的世界的一个唯一的创造主这个概念。

像这样，神学也就直接导致宗教，也就是认识到我们的职责是神的命令。因为只有认识到我们的职责与其内容，即理性所责成于我们的最后目的，才是能够产生上帝的一个明确概念的。所以这个概念从其根源来说就是和我们对于那个存在者的义务不可分割地联系在一起。另一方面。如果不是这样，而假定我们循着理论的途径，即令达到关于原始存在者，作为自然的单纯原因的一个明确的概念，我们后来还是有相当大的困难，或者完全不可能，找得有效的证明来把一种按照道德律的因果作用归之于这个存在者而不倚靠任意插入的东西。可是，如果没有这样的因果作用的概念，那个所谓神学的概念就不能形成宗教的根基。纵然能够在这些理论的途径上，建立起一种宗教来，然而关于心术上（这是宗教的最重要的要素），它实在是一种宗教，不同于其上帝的概念以及关于上帝存在的实践信念是从道德的根本观念起源的这种宗教的。因为如果全能、全知等这些创世主的属性是从别处给予我们的概念，而且，如果照这样来看，我们只是为了把我们职责的种种概念用于我们对于这样的创造者的关系而必须假定关于这创造者的属性的那些概念，那么那些概念就不免带有强迫与强令服从的很重色彩了。但是如果不是这样，又是怎么样的呢？如果我们命运的最后目的是很自由地，而且由于我们自己的理性的告诫是以对于道德律的尊重而对我们显示出来的，那又怎样呢？那么，我们只有在我们的道德远景中接纳一种和那个目的与其达成相一致的原因，而且是以最真诚的尊敬来接纳它的，而这种尊敬是完全不同于任何不健全的惧怕的，我们并且是自愿向它屈服的^[1]。

但是有一种神学，对我们来说，何以是有趣味的呢？很明显，我们是不需要它来扩大或更正我们关于自然的知识的，其实关于任何的理论的。我们只是为着宗教，也就是为着我们理性的实践的，即道德的使用，才需要神学的，而且是作为一种主观的需要才需要它的。那么，如果事情是这样，导致神学对象的一个明确概念的唯一论证本来也就是道德的论证，这并不是奇怪的，而且不但是这样，我们还不觉得从这种论证所产生的信念是有什么不足于它所要达到的目的的，只要我们承认这种论证只是在满足我们理性的道德方面，也就是从实践的观点来看才证明上帝的存在的。在这里，思辨并不显出它的力量，也不扩大其领域的范围。而且对于我们在这里肯定一种神学的为可能而觉得稀奇，认为那种肯定是和思辨理性批判关于范畴所说的相矛盾，一经仔细检查，都会消失的。那部批判所说的是，只用于感性的对象时，范畴才能产生知识，而用于超感性的东西的时候，范畴是无法产生知识的。但是，应该注意，虽然范畴在这里是为着关于上帝的知识而被运用的，但是它们只是为了实践的起见，而不是为了理论的起见被运用的，就是说，它们不是以上帝的原本性质，而是以上帝的对我们来说不可思议的性质为目的的。——让我利用这个机会来结束对于上述的批判中那种学说的误解，那种学说是很必需的，但是它把理性归回到它应有的范围，对于盲目的独断论者是困恼的。为了这个目的起见，我在这里附加下面的解释。

我以动力归之于一个物体，因而就通过因果作用这个范畴来想到它，然后我也就通过同样的范畴来认识它；那就是说，我是通过它作为一个感官对象，在它自己来说是应有的东西（作为所说的关系的可能性的条件），来确定这物体作为一般对象的概念。例如，设定我以之归于这物体的动力乃是抗力，那么即令我还没有把另一物体放在它的旁边是它对之发生这种力量的，然而我仍可把空间的一个地位来陈述它，而又以容积即这物体本身所占有的空间来陈述它，而且此外又以通过它的各部分的种种抗力来充满这个空间的这种性能来陈述它，最后还以规定充满空间的规律来陈述它。——我所说的规律是指这种规律说

的，即各部分中的抗力的减少是按着这物体的容积的增加的同一比例的，而且也按着这个物体以同样的部分，通过这种力量而加大的同一比例的。——反之，如果我对于一个超感性的存在者作为原始动力形成一个想法，而这样就使用关于世界上同样作用型式所用的因果作用这个范畴（即物质运动所用的因果作用范畴），这时我必不能设想着这个超感性的存在者是在空间的任何地位上的，或者是有广袤的，乃至不能设想它是存在于时间之内的，或者是和其他的存在者并存的。所以我没有任何思想的型式能使我了解从这个存在者作为其根源所得到的运动之可能性的条件的。结果就是，从作为原始动力的原因之述项，我是丝毫得不到关于这原因的具体知识的：我所有的表象只是关于包含有世界上的种种运动的根源的某东西而已；而这个某东西作为原因对于这些运动的关系既然并不进一步给我什么是属于作为原因的东西的性质的，所以这个原因的概念就一直是完全空洞的。其理由就是，有了只在感官世界里找到其对象的一些述项，我无疑是可以前进到必须包含着这些述项的根源的某东西之存在，但是我不能前进到关于这某东西作为一个超感性的存在者的概念的确立，这个概念是排除一切那些述项的。所以，如果我是通过一个原始动力这个概念而使因果作用这个范畴成为确定的，它并丝毫不帮助我来认识上帝是什么。但是如果我从世界的秩序开始而前进，不只把这个超感性的存在者的因果作用设想为一个最高理智的因果作用，而且又通过所说的概念的这种确定性来认识它，也许我将得到更大的成功；因为那时空间与广袤这些麻烦的名词就略去了。——毫无疑问，世界上那伟大的合目的性是迫使我们设想这个合目的性是有其最高的原因的，而且设想这原因的因果作用是通过理智的。但是这并不使我们有权来把这种理智归之于那个原因。（例如我们不得不把上帝的长存设想为永远在时间中存在的，因为我们关于单纯的存在，除了作为一个量，就是作为持续以外，不能有任何其他的概念的。同样地，我们必须把上帝的遍在设想为存在于一切地方，使得我们能了解互相外在的东西的直接出现。我们这样做时，并不敢擅自把这些确定性归之于上帝作为是在他里面所认识的东西。）如果我关于某些产品，是只能通过有意的合目的性，因而通过我把这合目的性设想为人的理智，才能了解的，那么我就确定了人的因果作用，但是我不必停止在这里，而是还能够把这个述项归之于人作为人的一种熟悉的属性，并且通过这种属性而认识一个人。因为我知道直观是给予人的感官的，而通过知性，直观是被带到概念之下，从而就被带到规则之下的；我又知道这种概念只包含着共同的标志，其特殊的東西是略去的，因而概念是推论的；我并知道把表象带到意识的一般形式之下的规则都是在直观之先为知性所给予的，等等。因此，我就把这种属性归之于人作为我用来识别人的一种属性，但是，假使我现在想要想到一个超感性的存在者（上帝）作为是理智，虽然如果我是运用我的理性的某些功能，这不但是许可的而且是不可避免的，但是我毫无权利自以为我能够把理智归之于那个存在者，从而就由它的属性之一来认识它。因为这样一来，我就必须略去一切上述我从而知道一个理智的种种条件。结果就是，只能用来确定人的述项，对于超感性的对象是完全不适用的。因此，我们完全不能通过任何这种确定的因果作用来认识上帝是什么。谈到一切范畴，亦复如是。除非范畴是用于可能经验的对象，它们对于知识，在理论上是毫无意义的。——但是我按照知性的类比，我是能够甚至关于一个超感性的存在者有一种想法的——其实在我考虑其他的事情的时候，我必须这样做的——然而不能从而就想在理论上认识它。我所说的就是这个超感性的存在者的因果作用这一种型式，它是和世界上的结果有关，而这种结果是包含着道德上必需的，而对于感官的物是不能达到的一种目的的。因为在这种情况下，关于上帝与其存在的知识，也就是神学，是通过按照类比而只设想是在他里面的这种因果作用的种种属性与确定性才成为可能的，而这种知识在一种实践的关系上是具有所需要的一切实在性的，可是也只是关于这种关系，即对于道德的关系。——所以一种道德的种学是完全有其可能的。因为虽然没有神学，道德有了它自己的规则诚然也可以维持下去，但是它不能有了这种规则所强使接受的最后意图而维持下去，除非是把关于这种意图的理性看为等闲。

但是一种神学的伦理学（即纯粹理性的神学的伦理学）是没有可能的，因为原来不是理性本身所作出的规律，以及遵守这些规律不是理性所作为一种实践的能力的，都不能是道德的。同样地，一种神学的物理会是一种不可能的东西，因为它所提出的不会是什么自然的规律而是一个最高意志的规定，然而一种物理的神学，应该说自然目的论的神学，至少能用为神学本身的一种预备知识，由于通过自然目的的研究，其材料是丰富的，它引起我们对于最后目的的观念，这种最后目的不是自然能显示的，因之它能使我们感觉到一种神学的需要，这种神学应该确定上帝这个概念，对于理性的最高实践使用是足够的，虽然它不能产生一种神学以及足以支持这种神学的证据。

[1] 对于美的赞叹和自然的各式各样的目的所激起的感触，这种赞叹与感触是反思的心在有理智的创世主的任何清楚的表象之先就能感觉得到的，这些感情在它们里面是有某东西和宗教的感觉相似的。因此，它们就像是首先通过类似道德的批评判断型式影响到感恩以及对于未知的原因的尊敬这种道德感，因而也通过激起道德观念而影响到心。在那时，它们就引起那种赞叹的心情，这种心情所产生的兴趣是远过于单纯理论的观察所能产生的。——原注

译后记

《判断力批判》是康德著名的三部批判的最后一部，人们在读这部批判时，需要和他的前两部批判，即《纯粹理性批判》和《实践理性批判》联系起来，才能看出康德哲学体系的全貌；人们在读本书下卷时，也需要参考本书上卷，尤其是导论，才能弄清康德的美学哲学思想。本书导论与第一部分由宗白华同志译出。第二部分由我译出。宗白华同志是根据Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, Druck von Breitkopf und Hartel in Leipzig版译出的。由于借书不易，我是根据Karl Vorländer 1922年Leipzig版译出的，该书两部分的中译所根据的德文版本既不相同，而在翻译的过程中，我又未能与宗白华同志好好地当面商榷以求得译文的前后一致，这是要请读者原谅的。

我翻译时，还参照James Creed Meredith 1952年Oxford版的英译本。译文不当之处，敬请读者指正！

韦卓民

1963.4.15.于武昌华中师范学院

汉译世界学术名著丛书

道德形上学探本

〔德〕康德 著



图书在版编目(CIP)数据

道德形上学探本/(德)康德(Kant, I.)著;唐钺译. —北京:
商务印书馆, 2012

(汉译世界学术名著丛书)

ISBN 978-7-100-09209-8

I. ①道… II. ①康… ②唐… III. ①伦理学—德国—
近代 IV. ①B82-095.16 ②B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 106194 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

道德形上学探本

〔德〕康德 著

唐 钺 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-09209-8

2012 年 11 月第 1 版

开本 850 × 1168 1/32

2012 年 11 月北京第 1 次印刷

印张 3 1/8

目录

[汉译世界学术名著丛书出版说明](#)

[小引](#)

[译者附言](#)

[绪论](#)

[第一章 由普通的对于道德之纯理的知识转到对于道德之哲学的知识](#)

[第二章 由通俗的道德哲学转到道德形而上学](#)

[意志的自律是道德的最高原则](#)

[意志的他律是一切假的道德原则的来源](#)

[一切以他律为其基本概念的道德原则的分类](#)

[第三章 由道德形而上学转到对于纯粹实践理性的批判](#)

[论自由这个概念是解释意志自律之关键](#)

[论我们必须先假定自由是一切有理性者的意志的特性](#)

[论附属于道德观念的兴趣](#)

[无待令式何以可能](#)

[论一切实践哲学的极限](#)

[结论](#)

[本书重要名词英德汉文对照表](#)

[返回总目录](#)

汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建设现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2012年年初已先后分十三辑印行名著550种。现继续编印第十四辑。到2012年年底出版至600种。今后在积累单行本著作的基础上仍将陆续以名著印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议、帮助我们在这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012年10月

小引

伊曼努尔·康德(1724—1804)是大家知道的德国古典哲学家。“道德形上学探本”是康德讲伦理学的一部书。在这本书里,他以为道德上的善恶,行为的是非的标准,是超乎经验的形式的原则。人作为有理性者,为自己定下道德规律(形式),这种规律,不管经验如何,是普遍适用的,换言之,道德规律是超乎经验的。他以为道德在于为义务而尽义务;道德只关行为的动机如何,与行为的效果如何无关。不特追求对私人一己有利的效果的行为不是道德的行为,就是出于对别人的自然同情的行为也不是道德的行为;只有出于纯粹义务心,撇开利己心、同情心等等的行为才可以算是道德的行为。

康德所谓道德形上学,就是要研究道德的超乎经验的纯粹形式。他自己以为他得到了这种纯粹形式。这就是他所谓“无待的令式”(必须无条件地遵行的训令);这个令式说:“你要这样行为,做到你的行为的规律可以作为一切有理性者的普遍规律”。他企图在这部书中说明通常所谓道德的标准都可以从这个公式引申出来。

康德在这部书中后来又说:一切有理性者自己都是目的,不只是工具;他们只能遵循自己所定的,合乎自己本性的规律,不受外来原因的决定。而道德规律正是这样性质的规律。所以对道德规律的认识使人相信自己是自由的。

西方资产阶级伦理学家中有两派,一派偏重行为的动机的纯洁,主张行为的是非无须等得到经验的效果就可以断定;另一派偏重行为的效果,主张行为的是非必须根据行为的效果好坏来判断。前一派可以用康德这部书为代表;后一派可以用约翰·穆勒的《功用主义》一书为代表。这两部书对西方伦理学界的影响都很大。译者新近已经将后一部书的译本修订印行;现在再把前一部书介绍给读者。这两部书正好做一个对比,可以作为研究和批判资产阶级唯心主义思想的资料。

这部书,我在二十年前曾译出印行。现在将原译文再参考下列两本修改一遍:

(一) 德文本

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Karl Vorländer, 6te Auflage, Leipzig, 1925.

(二) 英文译本

Paton, H. J. *The Moral Law, or Kant's Grundwork of the Metaphysic of Morals*, London, 1947.

但是译文可能还有不妥当的地方,希望读者指正。

译者

1957年6月

译者附言

(一) 本书原著者康德氏,名伊曼努尔,(Kant,Immanuel,1724—1804)。他是德意志境内哥尼斯堡(Königsburg)的人。他是近世第一流哲学家,以批判哲学著名,是用不着介绍的。这一本书是他在1785年写的,是伦理学上的名著。这本书原名*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*。阿博特氏(Abbott,T.K.)的英译本叫做*Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*。兹译作《道德形上学探本》。

(二) 这本译文主要是根据阿博特英译本,但同时参考德文原著和华逊氏的节译本(在他的《康德哲学》内)。兹将这三本书的原名列后:

Kant,Immanuel,*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*(Herausgegeben von Karl Vorländer.Leipzig,1917).

Kant,*Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*.Translated by T.K. Abbott.4th ed.London,1911.

Watson,John,*The Philosophy of Kant*.Glasgow,1908.(Metaphysic of Morality).

(三) 书中哲学名词,遇必要时附注西文;除一两个地方附载德文原字外,都附载阿博特氏的原文;另外在卷末附载重要名词英、德、汉文对照表,以供读者参考。

(四) 遇着原书各版本的文字有不同的地方,均以阿博特氏所校定的作根据。

(五) 阿博特氏的附注,有可以帮助国内读者对于原书的了解的,也酌量收入一些。

(六) 康德这本书的文章,不算十分简洁易读。这本译文初稿完毕以后,又修改两次。但也许还有不很准确不很明白之处。如果这样,希望识者指正。

译者识

绪论

古代希腊的哲学分做三科：自然学、伦理学和逻辑。这样分法与事理完全相合；只有一节是可以改进的，就是再加上这种分法所根据的原理，使得我们可以深信这种分法的完密，而且能够决定必需的子目，不致弄出错误。

一切纯理的知识，不是实质的，就是形式的；前者研讨某一种对象，后者只是关于智性的形式和理性的形式，以及一般思想的普遍定律、不涉及思想对象的分别。形式的哲学叫做逻辑。实质的哲学，关于某些一定的对象和这些对象所依从的定律的，又有两种；因为这些定律或是关于自然界的定律或是关于自由的定律。研讨自然律的科学叫做自然学，研讨自由律的科学叫做伦理学；自然学又叫做自然哲学，伦理学又叫做道德哲学。

逻辑不能够有什么经验的部分；这就是说，不能够有一部分，里头所有的普遍的必然的思想律是应依靠由经验而来的根据的；不然，它就不成其为逻辑，这就是说，它就不是可以适用于一切思想的并可以证明的关于智性或理性的法规。反之，自然哲学和道德哲学，无论哪一学，都可以有经验的部分，因为前者是要把自然界认为一种经验对象而确定它的规律，后者是要在人类意志受自然界势力左右这个范围之内确定人类意志的规律；可是，前一组规律是一切事物实际怎么出现的规律；后者是一切事物理应怎么出现的规律^[1]，并且后者一定要兼顾到理应发生的事情常常不发生的情形。

一切依乎经验的根据的哲学，我们可以把它叫做经验的哲学：在对待方面，那种只从超乎经验的原理弄到它的理论的哲学，我们可以叫做纯粹哲学。纯粹哲学，如其只是形式的，就是逻辑；如其是限于智性的某些一定对象，就是形而上学。

这样一来，人就以为形而上学有两方面——自然的形而上学和道德的形而上学。由是，自然学有一个经验的部分，另又有一个纯理的部分。伦理学也这样；伦理学的经验的部分也许可以起个专名，叫做实用人类学^[2]，纯理的部分叫做道德学很相宜。

一切工业、艺术、手工都由分工而有利，那就是说，不是要一个人做各种各样的事情，每人只做一种做法与别种工作显然不同的工作，因此可以把这种工作做得更烂熟，做得极美满。在有些场合，各种工作没有这样分别，没有这样分开，人人还都是万能；在这种情形之下，各种工艺总还在顶粗陋的地位。纯粹哲学，包括一切它所有的各部分的，难道不需要个专门研究的人吗？这是一个问题。有些人因为要迎合大众的好尚，惯于把纯理的和经验的成分混合在一起；两种成分，以种种不同的比例杂拢起来；到底什么比例，他们自己都弄不清。这些人自命为独立的思想家，把专用力于纯理的部分的人叫做琐屑的哲学家。纯理的和经验的研究，这两种所需要的方法大大不同，也许各自需要特殊的材力；把这两种工作并在一个人身上只有产生拙劣的工手——我说，假如对于这帮人，警告他们，叫他们不要同时干这两种的工作，难道整个学术事业不是更好些吗？这又是一个问题。这两个问题也许值得考虑。可是，我这里要发问的只是：学问的性质，难道不是要我们永远小心地把经验的部分从纯理的部分分开而在自然学本科（或称经验的自然学）之前加个自然的形而上学，在实用人类学之前加个道德的形而上学吗？这两种形而上学一定要小心地

把一切经验的东西弄开，这样，我们才可以知道在这两科中只用纯粹理性能得多少的成绩，知道理性由什么来源抓到它的这种超验的学理，知道到底是一切道德学家（他们的名字繁多）都从事于道德形而上学的研究，还是只有几个受它吸引的人做这种工作。

因为我这里只是讲道德哲学，我只提这一个问题，就是，建立个完全不带任何仅是经验的并属于人类学的事件的纯粹道德哲学，难道不是极端必要的吗？为的是：这么一个哲学一定是可能的，一看一般人对于义务并对于道德律的观念就明白了。人人一定会承认：假如一条规律要有道德的强制力量，那就是说，要作为一个义务(obligation)的根据，它一定挟有绝对必要的性质；例如“你不应该说谎”的训诫，并不是只适用于人类，而其他有理性者用不着遵守的；一切配称为道德律的也是这样。所以，人人得要承认义务的根据一定不要从人性，或是从人所处的世间环境去寻求，一定要超乎经验地单单求之于纯粹理性的概念。并且，虽则任何其他训诫，根据纯乎经验的原理的，也许在某些方面，是普遍的，可是，只要这个训诫有一点点靠着经验的根据，就是极少一点点，也许只是关于一个动机；那末，这么一个训诫，可以是个实用上的规则，但总不可以称为道德律。

所以，道德律和这些律的原理，不特在主要方面与其他种种含着任何经验的事物的实用知识有分别，并且整个道德哲学全是靠着它的纯粹的部分。道德哲学，应用于人类的时候，丝毫没有从对人类本身的知识（人类学）借来什么东西，它是把人看做一个有理性者而颁给他超乎经验的规律。无疑，必须有由经验磨炼的判断，才能够看清在什么事例可以适用这些规律，才能够使这些规律可以达到人类的意志而对于行为有效果。这是因为人受许多爱好的操纵——这些爱好那么多，所以人虽是可以构成对于实践的纯粹理性的观念，但是，他要使这种观念具体地在他生活内生效力，就不是那么容易的事情了。

道德形而上学所以绝对不可少，不特因为在理论方面要探讨超乎经验而存在于我们理性内的实践原理之来源，而且因为假如我们没有那种线索和最高原理，可以正确地作道德的判断，那末，道德自身就很容易腐化。为什么呢？为的是：要使一件行为在道德上是好的，只是它依从道德律还不够，它还要为着这个道德律而起，否则这一种依从只是偶然的，保不住的；因为一个非道德的原理，虽是不时会产生依从道德律的行为，也往往会产生反乎道德律的行为。我们只能在一个纯粹哲学内找到纯洁的真正的道德律（在实践上这是有绝大关系的），所以我们一定要从纯粹哲学（形而上学）起头；没有纯粹哲学，绝不能够有什么道德哲学的。那个把这些纯粹原理与经验的原理混合的，不配称为哲学（因为哲学所以异于一般纯理的知识就在于哲学把那后者只混杂含糊地见到的事理放在不同的学科内研究它）。那个混合的玩意儿更不配称为道德哲学，因为这样混合了之后，它把道德本身的纯洁性都毁掉了，这是打消它自己的目的了。

虽是这样，读者不要以为这里所要求的，那个著名的服尔夫(Wolff)^[3]在他的道德哲学（即他所谓普遍实践哲学）的前头引论中已经有了，因此以为我们用不着开辟完全新的领域。正是因为他的这个道德哲学要作为普遍实践哲学，所以它并没有研讨任何特类的意志（例如，那一个单由超验的原理决定而全无经验的动机的，因而可以称为纯粹意志的意志），只研讨一般的立志作用以及这种立志作用在它普通意义上所包括的一切行为和条件。就在这个地方，他这个道德哲学与道德形而上学有别，就像讨论一般思想的作用和规则之普通逻辑与讨论纯粹思想（即全是超乎经验而认识对象的思想）的各种作用和规则之超验哲学有别一样。因为道德形而上学应该研讨可能的纯粹意志的观念与原理，不是要普遍地研讨人类立志的作用和条件。——这些作用和条件大部分是由心理学取来的。固然，在普遍实践哲学内，也讲到道德律和义务（这实在是没有一点理由）。但是，这不是对于

我的话的反驳，因为在这一点，讨论普遍实践哲学的著作家还是没有违背他们对于这种哲学的观念；单由理性，完全不借经验而规定的，并且理应称为道德的那些动机和经验的，即是智性只由比较多种经验而进展为普通概念的那些动机——这两种动机，他们并不分别；他们不觉察到这两种动机来源不同，把它通通认为有一致的性质，只计较这些动机的多少。他们就用这种法式构成他们属于责任的观念——虽则这个责任概念，并不是道德性的，但在这一种对于一切可能的实践概念的（无论是超乎经验的或依乎经验的）来源完全不加判断的哲学内，人也只能求到这种概念。

我想要在将来发表一部道德形而上学；在这里，我先发表这些基本原理。实际上，除了对纯粹实践理性作批判的研究之外，道德形而上学，照理讲，没有任何别的基础；就像已经出版的对于纯粹理论的理性之批判的研究是（自然）形而上学的基础一样。但是，一来，前者的批判没有后者的批判那样绝对地必要，因为在道德的事件，就是在顶平常的人，理性也容易练到很正确很完密，反之，在理论的并纯粹的使用方面，人的理性只是辩证的；^[4]二来，要把对于纯粹实践理性之批判弄成完密，一定可以同时指明这种实践理性与理论的理性在某一个共有的原理上是一致的，因为毕竟只能够有一种的，并同一的理性，不过在应用上要分别罢了。可是，假如我要在这里讲得很完密，我一定要提到完全不同类的讨论——这些讨论一定会把读者弄得很乱。因此，我把这本书叫做道德形而上学的基本，不叫做纯粹实践理性之批判。

还有，三来，因为道德形而上学，虽是使人害怕的名目，但可以用通俗的方式，用顶平凡的智力都可以了解的方式讲；所以我见到把这个对道德形而上学的基本原理的入门与道德形而上学分开是有用的。这样，我此后就不用在一部比较简单的书里提到这些确然是很深远的讨论了。

可是，现在这本讨论正是要研讨并建立道德之最高原理；单单这种工作已经是一个自成整体的研究，并且应该把它从一切其他对于道德的研讨分开。这个重要的问题，前此的考究很是不满人意的。假如把这个原理应用于整个道德系统，我对于这个问题的结论，一定会得到不少光明；这些结论，因为这个原理在全部所表现的适当性，一定会大得证实：这是无疑的。这种好处，到底与其说是有用的，宁可说是快意的，因为一个原理的容易应用，并貌似适当，并不能确实证明它是健全的，其实反而引起人对它抱一种偏好——这种偏好使我们不能够不管效果如何，总把这个原理本身严格地考究，严格地评价。所以我不得不放弃这个好处。

在这本书里，我采取了我认为最合用的方法，就是用分析法，由通常知识进而决定它的最根本的原理；再用综合法，由对于这个原理和它的来源的研究降到应用它的通常知识。因此，这本书的分段如下：

- （1）第一章 由普通的对于道德之纯理的知识转到对于道德之哲学的知识。
- （2）第二章 由通俗的道德哲学转到道德形而上学。
- （3）第三章 最后一步，由道德形而上学转到对于纯粹实践理性的批判。

[1] 阿博特注：“规律”(Law)在这里作两种意义用。关于这一点，请看怀特黎(Whately)《逻辑》的附录中论“规律”那一篇文。

[2] 译者按：康德这里所谓人类学大体属于现在人所谓心理学。

[3] 阿博特注：服尔夫(Johann Christian von Wolff,1679—1728)著有关于哲学、数学等等的书——这些书被德国各大学用作标准教科书，经过了好久。他的哲学是依据莱勃尼兹(Leibnitz)的哲学的。

[4] 译者按：这里所谓辩证的，是说易生矛盾的。

第一章 由普通的对于道德之纯理的知识转到对于道德之哲学的知识

在这世界内，或是就是在这世界以外，除了好的意志之外，没有什么东西有可以无限制地被认为好的可能。智力、机警、判断力以及其他理智上的材力（无论它叫做什么），或是勇气、果断、坚忍，属于气质上的，无疑地从许多方面看是好的，是人喜欢有的；可是，假如运用这些优点的意志，就是所谓品格不是好的，那末，这些天赋材性也会变成极恶毒极害人的东西。命运的赐予也是这样：权势、财富、荣誉，就是健康，以及完全康宁和对自己境况的满意，即所谓幸福的，假如没有个好意志改正这些对于人心的影响，进而校正整个行为原理，使它适宜于达到它的目的，那末，这些幸运就会使人自负，并且往往使人骄横。一个没有一点纯洁并美好的意志的任何特色的人永远得法，总不会使有思想而无偏心的旁观者高兴看见他这种人。这样说，似乎就是要配得到幸福，好意志也是不可缺少的条件。

就是那些品性，有益于这个好意志，而可以利便它的动作的，也没有固有的无待于外的价值，总是要有一个好意志作为先决条件，这就把我们对这些品性应有的尊重加以限制，不容许我们认它是绝对好的。对激情与情欲有节制，能自克，并能平心静气地谋虑，不特从很多方面看是好的，并且似乎是一个人的固有价值的一部分；但是，虽则古人曾经无条件地赞美这些品性，其实这些并不配得人漫无限制地称它好。因为假如没有个好意志的准则，这些品性可以变成极坏；一个流氓的头脑冷静不特使他更加危险得那么多，并且在我们眼中，使他比不能冷静更加可恶。

好意志所以好，并不是因为它的工作或成就，不是因为它易于达到某个预期的目的，乃是只因为立志作用，那就是说，好意志本身就是好的，只讲它本身，就比一切它可以为任何爱好，其实，就是为尽所有的爱好而取得的东西，都要更应被看重得多。纵然因为命运特别不利，或是因为晚娘似的自然界的供给过于吝啬，这个好意志完全缺乏达到它愿望的能力，纵然本人虽则极端努力，还是毫无成就，还只有这个好意志（当然不单是一个发愿，而是尽心力而为之的企图），这个好意志也还是像宝珠似的，会自己放光，还是个自身具有全部价值的东西。它的有用或是无结果，对于这个价值既不能增加分毫，也不能减少分毫。好意志的有无结果，比方说，只是一种布景，使我们能够在通常与人交接的时期更方便地运用这个意志，或是能够引起那些还不能赏鉴它的人对它注意，但不是使我们能够把它献与真赏家鉴赏，或是能够估定它的价值。

然而，以为意志自身有绝对价值，完全不讲它的功用，这种观念好像有什么奇怪的地方——奇怪到虽然就是普通人也彻底赞成这个观念，但又一定会猜疑，以为这种观念也许实际只是恣意幻想的产物，并且也许我们这样看法对于大自然赋予人理性以统制意志的用意不免误会。因此，我们还要从这个观点考究这种观念。

在一个有组织的生类，那就是说一个与生活的目的恰相适应的生物，关于它的形体的结构，我们假定个基本原理，就是，除了最恰好最适应于特种目的之器官以外，不会有任何种目的而生之器官。说到具有理性和意志的生类，假如大自然的本来目的是要它保

在，要它安好，简言之，要它享幸福，那末，大自然竟然选择了它的理性担任这件事，那就是采取了一个很坏的办法了。因为这个生物为求幸福而必须做的一切动作以及它的行为的全部规划，假如由本能规定，一定会更加靠得住得多；由本能去求幸福，比由理性去求，成功也更加有望得多。如果这个特受宠眷的生物所禀得的理性额外之多，一定也不过要使它能够赏识它自己本性构成得恰好，能够赞美这个本性，庆贺自己有这样本性，为这件事而觉得感激恩赐的来源，并不是要这个生物把它的欲望听那个脆弱的执迷的向导作主，因而用笨拙的法子干涉大自然的用心。总而言之，大自然一定早已设法使理性不挺身而出实地作用，也不用它脆弱的激悟力擅自为自己定出求幸福的计划，以及取得求幸福的工具的方法。大自然一定不特要自己选定目的，一定也选定手段，并且因其有先见之明，一定要将这两重责任完全付托与本能去履行了。

其实，我们见到理性有教养的人越是存心地把理性用于追求生活的享乐和幸福，这个人也就越得不到真正的满意。因为这种情形，许多人（假如他们够坦白，肯供认）都感到某程度的对理性的厌恶，尤其是那些对于运用理性最谙练的人；因为计算了所有他们得到的好处（我不是说由于关乎一切对于日常奢侈品的发明这方面的好处，就是由于在他们看来只是人类智力的奢侈品的某些学问的好处）之后，他们就知道他们实在与其说是得到更多的幸福，宁可说是掙了更多的困难。结果，这一帮人对于那一帮比较庸俗的人，更顺从本能的指使而不让理性对他们行为有多大影响的人，实在是羡慕，而不是轻视。并且，那些人要把理性对于幸福和生活的满意上给予我们的利益打个大折扣，甚至要把它算做低于零的，他们的判断绝不是对于世界宰理的良好这一层不理睬或是不感激。这种判断的根源是在于他们以为人类的生存有个不同的更高尚的目的，理性应该是用于追求这个目的，不是为幸福起见，因此这个目的就一定要算做最高条件——比起它，人的私有目的大部分一定要算做次要的：这是我们必须承认的。

为什么呢？理性对于意志的对象以及对于我们一切需要的满足上并不能够把意志指导得正确；其实理性在某程度内反而增多我们的需要；在满足需要上，理性远不及天赋本能靠得住。同时，理性赋予我们，是作为实践的能力，就是要左右意志的能力。所以，假如承认大自然分配能力，大都使工具适应目的，那么，理性的真正目的的一定是要产生一种意志——不特因其为取得别的什么东西的工具而算做好的，而且它自身就是好的意志；要产生这种意志，理性是绝对必需的。这样说，这个意志，虽然不是惟一的完全的福利，一定是最高的福利，是一切其他好处（就是幸福的欲望也在内）的条件。理性的修养既然是这个第一并无条件的用途所需要的，它就不免在很多方面与追求那个第二并总是有条件的（即幸福）不相容，至少在人的这一生是这样：好意志既然是至高的福利，那末，这种不相容并不使我们怀疑以为大自然赋予人类能力有什么不得当。其实，理性尽可以把幸福弄得完全没有，而还不致使大自然的计划失败。因为理性承认建立个好意志是它的最高的实践上的目的；达到这个目的了，理性只得到特种满意，——就是，虽然爱好的目的多数落空，而单由理性决定的目的居然达到这件事所引起的满意。

所以，一种本身值得极端尊重，不用再讲到别的而自身是好的意志，这个概念，我们得要把它发挥；这一个概念，就是具有稳健的而未经训练的智力的人的心中早已有了，只须把它弄清楚，不须重新教诲。我们要估计我们行为的全部价值，这个概念是首要的，是一切其余的条件。要发挥这个概念，我们要先讨论义务(duty)这个观念——义务观念包含着好意志这个概念，不过还有某些主观的限制和障碍罢了。可是，这些限制与障碍不特不会遮蔽好意志，使它认不得，而且因为对衬，反而使它涌现出来，照耀得更加明亮。

有好些行为，虽是可以用来达到这个或那个目的，但已经公认为与义务不相容——这些行为，我这里完全不提，因为它会与义务冲突，当然不会发生它是否出于义务心这个问题。还有些行为，实际上合乎义务，但人对它没有直接爱好，只是为别个爱好所驱使而实行它——这些行为，我也撇开；因为在这些地方，我们很容易看出来合乎义务的行为是出于义务心，还是因为利己的目的而履行。但是，假如一件行为既然合乎义务，而行为者又有直接爱好要实现它，那末，这种分别就难得多了。例如，卖东西的人不应该对无经验的主顾抬高价钱，这永远是个义务；并且在生意很盛的地方，有远虑的商人是不会抬价的，他对人人总是卖一定价钱，使得小孩子也可以去买，和别人一样。这样，他的交易是诚实无欺的；但这还不够使我们相信这个商人这样做是因为义务心，并因为诚实起见：其实，他私人的利益就要他这样。在这个事例，我们绝不能设想他另外还有直接爱好要给买主便宜，显示他给一切买主平等的利益是出于诚心的爱好的样子。所以，商人这种行为不是出于义务心，也不是出于直接爱好，只是出于利己心。

再举另外一个例子，保存生命是一件义务；并且人人也都有直接爱好要这样做。但是，因为这样，大多数人的小心保养生命，这种行为，并没有根本的价值，他们的行为格准没有道德上的意义。固然；他们保全他们的生命是合乎义务的，但不是出于义务心。反之，假如灾祸和绝望弄得这个人全无生趣；假如这个不幸的人，意志坚强，并不丧气，对于他的运命十分愤激，想要自杀，但他虽是已经无心留恋生命而仍旧保存它——不是由于爱好或恐怕，而是出于义务心——那末，他的格准就有个道德价值了。

在我们能够仁慈的时候实行仁慈，这是一件义务；并且不少人那么富于同情，使得他们并不是因为要自夸或自利，而自然觉得使旁人快乐是种快意的事情——假如别人的满意是由于他们的力量，他们就觉得高兴。然而，我以为在这种事例，这样的行为，无论是多么正当，多么可爱，总没有真正的道德价值，只不过与其他爱好居于同等地位——这类爱好，例如好荣誉，假如恰巧目的在于有益公众并合乎义务因而是荣誉的事情，是值得赞美并鼓励，但不值得敬重。因为道德的意义就在于这种行为应该出于义务心，不是出于爱好，所以这样行为的人的格准没有道德价值。假如那个慈善家自己给他自己的忧患包围，弄到他对别人境况的同情心完全消灭，虽然还能够拯救别人出患难，但因为自顾不暇，别人的困苦并不动他的心；再假定他由这种麻木不仁的状态中自己摆脱出来，虽然没有施惠的爱好而单因为是义务就实行慈善的行为，这样，他的行为才有真正的道德价值。再进一步说，假如一个人本来很缺乏同情心，假如他在其他方面是个正直的人，但是性情冷淡，对于别人的困苦不关心，也许因为他对自己的困苦，生性能够忍耐并镇定，而且设想别人也能够这样，甚至要别人也能够这样（这种人当然不是顶卑鄙的人物）；这种人假如生来不适宜于做慈善家，难道不还可以使他本身具有比那生来慈善的人所能有的高得多的道德的人品吗？无疑，是可以的。正是在这种地方，才表现出高于一切的那种品格的道德价值，就是，他所以仁慈，不是由于爱好，而是由于义务心。

求得自己的幸福是一个义务，至少间接地是这样；因为一个人不满意于自己的环境，受多种忧虑的压迫，有许多不满足的需要，这样的心境容易变成很大的诱惑，使他背弃义务。在这种地方，又见到与上文说的一样的例：一切人，不必靠着义务，就已经对于幸福有极强烈极深切的爱好，因为幸福这个观念正是把一切爱好合成一个总体的观念。然而关于幸福的训诫的性质往往使这些训诫与有些爱好大大冲突；而且一个人对于一切爱好的满足的总量，（即所谓幸福的）也不能够得什么一定的确实的概念。因此，单单一个爱好，假如它所许给的东西和可以满足的期限都是确定的，往往能够战胜那种游移的对于幸福的观念；例如，一个患关节痛的人可以随他高兴享乐，不顾将来怎样受苦，因为据他的盘

算，至少这一次，他没有因为不可必的，说是将来健康可以赐予的幸福而牺牲目前的享乐——这种事情用不着奇怪。可是，就是在这个事例，纵使求幸福的一般欲望没有影响他的意志，并假定在他，健康并不一定要盘算到，但在这例同在一切别的例一样，“他应该不是为爱好而是为义务去增进他的幸福”这个规律还适用，并且由于这个，他的行为才有真正的道德价值。

基督教《圣经》中有些话，命令我们爱我们的邻人，甚至爱我们的仇人——这些话，无疑地也要同样解释。因为感情上的爱不能够由命令发生，但因为义务关系而施仁爱是可以命令的；就是我们并没有什么爱好要施仁爱，甚至有自然而然的不能自克的憎恶，不愿这样，义务上的爱总是可以命令的。这是实践上的爱，不是情感上的爱——是出于意志，而不出于感官的嗜欲的爱——是根于行为上的原则的爱，不是出于慈悲的同情的爱；只有这个爱，可以命令人实行。所以，第一个要义是：行为要有道德价值，一定要是为义务而实行的。^[1]

第二个要义是：出于义务心的行为所以有道德价值，不是因为它所求达的目的，而是因为决定这个行为的格准；所以这种价值不是靠着行为的目的之实现，只是在于行为由以发生的立志作用所依据的原则，与欲望的对象无关。由上文所说，可以明白见到我们行为的目的或是行为的结果（被行为者认为意志的归宿和根源的）不能使行为有任何绝对的或道德的价值。这样，我们行为的价值，假如不在于追求某种对象的意志，还能够在于什么呢？除了决定意志的原则以外，这个价值不能够在于别的地方。因为意志位于它的超验的原则（那是形式的）和它的依验的动机（那是实质的）的中间，好像在两条歧路中间一样。并且因为意志一定要有原则决定它，所以在人由于义务而行为，完全撇开一切实质的原则的时期，行为一定是由节制一切立志作用的形式的原则决定的。

行为必须出于尊重定律；义务就是这样行为之必要：这个就是第三要义，实在是上述两个要义的引申。一种对象，假如认为我要做的动作的结果，我也许爱好它；但正因为它是结果，不是意志的自发活动，我对它始终不会尊重。同理，无论是我自己的，或是别人的爱好，我不会尊重；假如是我的爱好，我至多只能容许它；假如是别人的，我至多会有时喜欢它，那就是认它有利于我。只有与我的意志牵连的原则，绝不是与它牵连的结果——那无补于我的爱好而反压服它，或是，至少在决定取舍的时候不顾虑它的原则——换言之，只有规律本身，可以做尊重的对象，因而可以做命令。这样，出于义务心的行为一定要完全排除爱好的势力以及意志的一切对象，做到在客观方面除了这个规律，在主观方面除了纯粹对这个行为上的规律的尊重，因而除了‘就是牺牲我的一切爱好，我也应该遵守这个规律’这个格准^[2]以外，没有什么能够决定我的意志。

这样说，行为的道德价值不在于所期望于这个行为的结果，也不在于要从这种结果得到原动力的任何种行为原则。因为一切这些结果——例如一己环境的舒服，乃至别人幸福的增进——都可以由别的原因产生，所以用不着有个有理性者的意志才可以得这个结果；而这种意志正是惟一的可从以求得至高的绝对的好处的所在。所以，第一等的好处，即我们所谓道德的至善，只是规律这个概念（当然只有有理性者才会有这个概念），假如是这个概念（不是所期望的结果）决定我们的意志的话。这种好处，依照这个概念行事的人早已具有，我们用不着等到结果才有它。^[3]

那种规律（只要概念，不要计较任何结果，就决定意志的规律）到底是什么样的规律，才可以使我们认这个意志是绝对地无条件地好的呢？我既然把意志的一切可以由服从

任何特项规律的冲动剥夺掉，剩下的只是行为与普遍规律的符合，只有这种符合应该作为决定意志的原则。这个原则就是：我一定要这样行为，使得我能够立定意志要我行为的格准成个普遍规律。这样不假定任何特项可以适用于某些行为的规律，只是与普遍规律符合这一件，正是意志应该依据为原则的；并且假如义务不至成为虚夸的妄想和空幻的概念，那末，意志一定要借重这种符合做原则。普通人的理性，在行为上的判断完全与这个相合，始终记住这里所提出的原则。

比方要解决的问题是：在危难时候，我可以不可以作个许诺，而同时存心不要实践它呢？这里，我很容易看出这个问题有两种不同的意义：第一是做个假许诺“值得不值得，”第二是这样做对不对。无疑，假许诺往往是不值得的。我明明见到用这种狡猾手段苟免于目前困难是不够的，还要细细考虑这样撒谎将来会不会引起比目前不方便更大的不方便；因为，无论我怎么样狡猾，总不容易预断信用一经丧失，将来的害处不会比任何此刻求避的祸害大得多，所以应该想想看，依照普遍格准做，养成除了存心践诺之外就不作什么许诺的习惯会不会更值得。可是，这么一个格准还只是由于怕将来的结果，这是我顷刻就看出来的。要晓得：由义务心而重然诺，和由恐怕坏结果而这样是完全不同的两件事。在第一件，只是这件行为的观念本身已经包含着我应该遵守的规律；在第二件，我一定要从别方面看看这件行为会不会引起什么影响我个人的结果。因为，违犯义务的原则固然断断是坏恶的；可是，虽然遵守我“值得才做”的格准当然更稳当，但不遵守这个格准往往也会于我很有利。要对“假许诺是否合乎义务”这问题求个答案，最敏捷最不会错的方法就是：自己问自己说，“我情愿不情愿我这个格准（用假许诺以避免困难）作为普遍规律，使别人同我共同遵守呢？”我能不能对自己说，“人人在无法避免目前困难的时候，都可以做个骗人的许诺呢？”这样我就立刻见到，虽是我能够立意撒谎我绝不能够立意要撒谎成个普遍规律。为什么呢？为的是：在这种规律之下，许诺是不可能的，因为人家不相信我的话，我许人将来我要怎样做，都是枉然的，假使他们仓猝地相信我，将来也一定要同样对付我。因此，我的格准，一作为普遍规律，就必定要自己打消自己了。

所以，我用不着什么了不得的精明，也能够看出要使我的意志在道德上好，我得要做什么事情。无论我对于世事怎么样无经验，对世界的一切变故怎么样不能够准备，我只要问我自己说：你能够立志要你的格准成为普遍规律吗？假如不能够，你这个格准一定得除掉；这并不是因为它对我或就是对别人会发生什么害处，乃是因为它不能够作为普遍规律，而同时理性却强迫我们无条件地尊重普遍律。固然，我还没有看出这种尊重是以什么为根据（这个可以由哲学家去研究），但至少我懂得这种尊重是对于一切我的爱好所要献给我的事物的价值都重要得很多的价值作评价，并且我懂得行为要出于纯然对行为规律的尊重，而这种必要就是义务——对于这种尊重，一切其他动机都得让步，因为有了它，意志才会本身就是好的，而这么个意志的价值才是高于一切的。

如上文所论，我们没有离开普通人的理性所有的道德知识，也终于得到这种知识的原理。虽则普通人无疑地不会把这个原理弄到这么抽象这么普遍的方式，但实际他们总是念着它，把它作为他们取舍的标准。有这个准绳在手，人不难在件件事例看出什么是好，什么是坏，什么是合乎义务，什么是不合，只要我们像苏格拉底(Socrates)一样请他们注意他们自己用的原则，丝毫用不着教他们什么新东西；所以我们用不着科学和哲学才知道我们要怎么做才会诚实才会好，或是会明哲并有操守——这都很容易指明的。其实，我们很可以预先猜到对于‘人人理应做什么，因而理应知道什么’这种知识是人人，就是顶平凡的人，也可以有的。在这种地方，我们不能不称赞在普通人，实践的判断力所给予的利益比理论的判断力大得多么多。在理论方面，假如普通人敢于离开经验的律例和感官的知觉，

他就不免弄到不可解和自相矛盾，至少要弄到乱七八糟的一堆的不确定、不明了、不稳当。但在实践方面，正是在普通人把一切出于肉欲的动机从实践规律内排除掉的时候，他的判断力才显出优胜之点。在那时候，还是他哄骗自己良心或哄骗其他关于所谓善行的要求呢，还是他要教自己怎么样能够诚实地决定行为的价值呢，他的理解都很深妙；假如是要替自己决定行为的价值，那末，他也同任何哲学家一样有希望作破的之判断。不止这样，通常人几乎可以说更靠得住能作正确的判断，因为哲学家不能够有什么别的原理：他很可以把许多与本题无关的思想扰乱他的判断，因而离开正路。因为这样，在道德的事件上，接受普通人的判断，或是至多只在要使道德学的系统更完密更易解，它的规则更好用（特别是用于辩论）的时候才请哲学帮忙，此外，不用哲学去害普通人的理智，弄到失掉它幸有的实践上的纯朴，或是去把它引到新的研究和教练的路径内：这难道不是更上算的吗？

纯朴固然是很光荣的，可是，从另一方面讲，纯朴假如不能好好自保，因而容易受外力破坏，那也是很不好的。因为这个原故，就是明哲（并且明哲所关，与其说是知识的，宁可说是行为和不为的）也得需要科学的研究，不是要从这种研究学到什么，乃是要替它的训诫得到承认并永久性。人觉得他自己有许多需要和爱好，这些完全满足就是所谓幸福；同时有许多义务的命令，人的理性指出这些命令是极值得尊重的：那些需要和爱好是一切这些命令的强有力的对头。而且，理性的命令是强硬不让步的，并不许给爱好什么满足，并且对于这些爱好不理睬，瞧不起；可是，这些爱好却是那么热烈，那么近情，不肯受任何命令的压服。因此，一种自然的辩证法就产生了；所谓自然辩证法，就是一种倾向，使人对这些严厉的义务律作诡辩，怀疑它的效力，或是至少怀疑它的纯洁和严厉性；并且，假如做得到，使它更合于我们的愿望和爱好，那就是要从它的源头那里就污秽它，完全毁掉它的尊严——这种行为，就是普通人的实践理性也不能够终认为好的。

于是人的平常理性不得不越出它的范围以外，踏进实践哲学的领域里头了；这并不是因为要满足理论的需要（假如平常理性只是要止于做稳健的理性，绝不会有这种需要），乃是为实践起见——那就是要明白地知道这种理性的原则的来源；并要把这原则规定得正确，以与根据需求和爱好的格准相抗，期于可以没有互相冲突的要求来纷扰，不至于因为这原则容易犯的模棱病而丧失掉一切真正的道德原则。这样，假如实践理性经过积渐培养，那末，它就会不知不觉地产生一种辩证法——这种辩证法迫它求助于哲学，也像在理论方面它这样求助一样；所以在实践方面同在理论方面一样，人不到对我们理性作过了彻底的批判之后不会停止的。

[1] 这一句是阿博特氏注文；兹移置本文中，使上下文较易明了。

[2] 格准(*maxim*)是意志的主观原则。客观原则就是行为上的定律；所谓客观原则就是假如理性能完全节制欲望，就可以在主观方面作为一切有理性者的行为上的原则的那个原理。

[3] 在这里也许人可以反驳我说，我用尊重这个字，只是躲在一种模糊的情感里面，并没有用理性的概念把这个问题清清楚楚地解决一下。可是，虽然尊重是情感，它不是受自外来影响的情感，乃是由个纯理的概念自己养成的，所以与前类可以归于爱好或恐怖的一切情感性质不同。我所直接认为节制我的规律，我怀着尊重而承认它。尊重只是指我觉得我的意志是从服规律，并不受其他影响我感官的势力的干涉。意志受规律直接决定，并

觉得这样决定，这就是尊重，所以尊重被认为是规律对于行为者的结果，不是规律的原因。尊重就是“牺牲我的自私心的一种价值”这个概念。因此，虽然尊重有些地方像爱好，有些地方像恐怖，这种价值既不是爱好的对象，也不是恐怖的对象。只有规律是尊重的对象；这个规律是我们把来自律而却认为它本身是必要的规律。惟其是规律，我们牺牲自私心去服从它；惟其是我们把来自律的，它是我们意志的成绩。从前一方面看，它有地方像恐怖，从后一方面看，有地方像爱好。尊重一个人应该只是尊重他以身作则的规律（例如诚实律等等）。因为我们也认增进我们的才能是个义务，所以我们把我们所见于有才能的人身上的当做一个规律（即磨练自己，使得在这方面像他）的示范；这种认为示范就是我们的尊重。一切所谓道德的兴趣不过就是对规律的尊重罢了。

第二章 由通俗的道德哲学转到道德形而上学

到此刻为止，我们是由实践理性的通常应用内求得我们对于义务的概念。但是，我们绝对不要因此以为我们把义务概念认为经验的概念。其实，关于人的行为的经验，我们常常听到人埋怨说要找到纯然发自义务的行为，就是只要找到一个例，也找不到——我们承认这个埋怨是有根据的。虽然好多行为是合乎义务所指定的而行，可是，这些行为是不是严格地出于义务心(因而有道德的价值)始终是说不定的。因此，在任何时代，都有些哲学家完全否认人类行为真会纯然发自义务，他们把一切行为认为都是出于精致(程度或高或低)的自私。这并不是他们因为这样就怀疑道德的概念不健全；其实他们说到人性的脆弱和卑污，都是诚心地惋惜——惋惜的是：虽则人性高尚到使它能够把这样可尊重的概念作为行为的规则，然而却没有遵守这个规则的力量，因而把应该替它规定行为律的理性只用来营求爱好的满足(无论是单个爱好的满足，或是顶好也不过各项爱好彼此间尽可能的最高度的调和)。

实际上，要想从经验内找出行为的格准(无论这件行为在别方面是多么对的)只以道德上理由和义务概念为依据的实例，就只要的确地找出一个实例，也是绝对不可能的。有时候，我们就是极深刻地内省，除了义务原则之外，也总找不到什么东西能够有力量使我们做这件或那件行为，使我们作这么大的牺牲；但是，我们不能因此断定事实上不是有个秘密的自私冲动冒充义务而决定了我们的意志。这样，我们把比较高尚的动机妄认为自己行动的理由，因而自己恭维自己。其实，就是经过极严密的省察，我们也不能完全看出行为的秘密动机。为的是：关于道德价值的问题，我们要考究的不是我们能看见的行为，乃是我们看不见的那些发生行为的内心原则。

不特这样，世界上有些人把一切道德认为都不过是人的想象力在那里作不自量的幻想；假如我们让步对他们说义务的概念必须只从经验求得(就像人因为懈怠，愿意以为一切其他概念也是这样求得)，那末，我们使他们如愿的方法比这个再好没有了——因为这就是让他们靠得住得到胜利。为爱惜人类，我甘愿承认我们的行为大多数是合乎义务的，可是，假如我们把这些行为察看得更深切些，我们就要处处见到这个亲爱的自我始终占着首要的地位，我们行为的目标是自我，并不是义务的严命——义务是往往需要自我牺牲。能冷静观察，因而不会把为善的愿望(无论怎么样热烈)误认为真的善行的人，虽是不反对道德，也可以有时疑心到世界上，无论在什么地方，到底实在有没有真道德；特别是年事增进，判断力因经验而更加精明，又更能够作深刻的观察的时候，他会这样疑心。所以，除了深信就是世上始终没有真是纯然发自义务的行为也没有关系，理性总是完全不借经验，由自力指定应有的行为，这个事实以外，没有什么法子可以保得住我们不至完全丢掉我们对于义务的观念，或是可以在我们心坎里维持深根固柢的对于义务律的尊重心。有些行为，世上至今还没见过一个例；从那以经验为万事的根据的人看来，也许连这些行为可否实现都很可疑；然而理性却发出不可违犯的命令，叫人实现这些行为。例如，虽则世上也许始终没有过一个完全诚实的朋友，但人人交朋友要完全诚实这个需要并不因此而减少分毫；因为我们以为理性用超乎经验的原理决定意志这个观念在一切经验之先已经包有对朋友诚实的纯粹义务。

而且，除非我们否认道德的概念有任何真实性，或是与任何可能的对象有关，我们一定要承认道德律必定是普遍适用，不特适用于人，也适用于一切真正有理性者，不特只适用于某些偶然的情形，或是有些例外情形不适用，乃是绝对必定适用的。这样一说，我们可以明白：就是这种必然律的可能，也是没有什么经验能够使我们推测到的。因为假如只根据经验，那末，那个也许只适用于人类的偶然情形的训诫，我们有什么权利能够那样极端推崇，认为普遍适用于一切有理性者的训诫呢？假如决定我们的意志的规律只是经验的，不是完全超乎经验，由纯粹实践理性出发的，那末，这些规律怎么样可以认为决定一切有理性者的意志(因而也决定人类的意志)的规律呢？

并且，假如我们想要由榜样求道德，那末，就没有什么别的方法比这个更是加于道德的致命伤了。因为我们所见到的榜样个个都得要先用道德的原则试验它配不配做原始的榜样，那就是说，配不配做模范。可是，模范也绝不是产生道德概念的源泉。就是新约四福音中的圣人(指耶稣)，也得要先将他与我们对于道德完满的理想比较以后，我们才能承认他是我们的理想；所以他讲到他自己说：“为什么你们说我(你们看见的)好；除了上帝(你们没看见的)，没有一个是好的(好之模范)。”这样说，我们到底从什么地方可以得到至善的上帝这个概念呢？这只是从理性超乎经验而设想并把来与意志自由这个概念连成一气的那个道德上完满的观念内得来。在道德内，模仿绝没有地位的，榜样不过只用于鼓励人罢了，那就是说，榜样确实证明道德律所命令的可以做到，它把行为规则所比较广泛地表现的弄成看得见的事实。但榜样总不能使我们有权力丢开出自理性的真正原样，单跟它的指引。

所以，没有什么真正的道德上最高原理，不是超乎一切经验的，不是单单依据理性的。假如我们所求的不是通俗的，而是哲学的知识，那末，我想我们绝用不着问：这些超乎经验而成立的道德上概念以及属于这些概念的原理，是不是应该从普遍方面(抽象地)说明它。在我们眼前这个时代，这样问问也许是必要的，因为假如用投票法公决还是道德形而上学(丢开一切经验的事物的纯粹理性的知识)还是通俗的实践哲学好些，那末，我们很容易猜到那边会得大多数的赞成。

这样降格去利用通俗的概念确然是可嘉的，假如我们预先攀到纯粹理性的原理而且得到满意的成绩的话。这是说：我们要先依据形而上学建立道德学，到了道德学巩固之后，再把它通俗化，以期得到人们的倾听。但是，原理所借以达到健全的第一步研究，就想要通俗，这是极荒谬的办法。不特这种做法永远不能够得到真正的哲学通俗化；(因为自己完全不求彻底了解，就没有什么可以得入了解的技术)而且这种做法的结果只是弄出杂凑的观察和半想不透的原理——一堆可厌的杂乱的东西。头脑浅陋的人喜欢这种东西，因为可以用它作日常的谈助，但明眼的人就见得这只是一团乱丝，他们觉得不满意，但也没有法子，只有不睬罢了。哲学家把这种谬误看得极清楚，他们叫人暂时不要这种虚伪的通俗化，到了得到确定的了解以后当然可以有合理的通俗化，然而他们的忠告有很少被人听从的机会。

我们只要回看道德家的那些迎合民众的企图，就见到有时候是人类的特性(但包括一个有理性者这个观念)，有时候是完满，有时候是幸福，有地方是道德感，有地方是畏上帝，一点这个，一点那个的，非常之混杂；他们偏不想问道德的原理是否应该从对于人性的知识(这只能由经验得来)寻求。假如不能从那里寻求，假如这些原理要完全超乎经验，只从纯粹的理性的概念得来，绝不能从任何其他地方得来，那末，我们就宁可把这些原理的研究作为另外一种研究，作为纯粹实践哲学，或是(假如可以用极受人讥评的名词)

道德的形而上学，^[1]宁可把这个研究先弄完，叫那要通俗讨论的大众静等这种研究的结局。

这么样的道德形而上学，完全独立，不与任何人类学、神学、自然学或自然而上学(hyperphysics)相杂，更不与诡秘的现象[这些可以叫做自然而下的(hypophysical)]相杂，不特是一切明确的对于义务的理论知识所不可少的基础，而且同时是要当真实行义务的训诫时候的极重要的必需工具。因为纯粹的义务概念，不与任何外来的依于经验的欲望相杂的，简言之，道德律的概念，单由人的理性(理性于此才觉得它独自也能够成为实践的)就能够对人心发生极强烈的影响——这种影响比一切其他可以从经验界得来的动机^[2]都强烈得那么多，所以它觉得自己的尊严，看不起那些动机，能够把那些动机逐一克服。混杂的伦理学，一部分是由情感和爱好得来的动机，一部分是由理性得来的概念混合而成的，一定要使行为者的心志游移于那些动机之间——在混杂伦理看来，那些动机是不能够归在任何一个原理之下的，是只有碰巧才达到善，常常是归于恶的。

由上文所说，我们可以明白：一切道德的概念所有的中心和起源都在于理性，完全无所待于经验，并且不特在于纯粹理论的理性，而且一样实实在在地在于人的极平常日用的理性。这些概念不能由任何经验的(即非必然的)知识抽象而得；就是因为它的起源这么纯洁，它才配做我们最高的实践原则。假如我们加上经验的东西，那末，我们加多少，就把这些道德概念的真实力量并我们行为的绝对价值减少多少。只由纯粹理性得到道德的概念和规律，把这些照纯粹不杂的方式表现给人，并且测定这个实践的或纯粹的理性的知识领域，这不特在建立道德理论上极端必要，并且在实践上也是这样。我们假如要这样测定纯粹的实践理性的全部，一定不要只从人类理性的特质引申出这种理性的原则，虽则在理论的哲学内，可以这样，有时甚至必须这样。因为道德律应该适用于一切有理性者，所以我们一定要由有理性者这个一般概念引申出道德律和全部道德。由是虽是道德应用于人类的时候需要有人类学，然而最初我们一定要把道德当做纯粹哲学，那就是当做自成整个体系的形而上学(这在这种抽象的学科内，是容易做到的)讨论。因为我们明白知道假如我们没有这种形而上学，不特要为理论的批判计而考究善良行为内的义务成分是枉然的，并且就是要为平常的实践计而想把道德根据于真正的原则也一定是不可能——尤其是假如我们要施道德的教练，期于养成纯然合乎道德的情性，使这种情性根深柢固，期于增进世界上的最大量的可能的福利，那就更是不可能的事情了。

在这个研究，我们不特要从平常的道德判断(这也是很值得尊重的)循序渐进，达到哲学的判断，如上文所说那样，而且要由只是凭借榜样，摸索而前的通俗哲学进到形而上学(这是不为经验所限，因其须考察理性知识的全部，就涉到超出榜样的概念)，因此，我们必须把实践的理性由规定它的行为的普通规则起，一直到它得到义务概念为止的步骤细细地推寻，清清楚楚地叙述。

自然界的品物，件件都是照着规律活动。只有有理性者能够照着他对规律的概念(即照着原则)行动，那就是说，有理性者有个意志。因为从规律引申出行为需要理性，意志只是实践理性。假如理性绝对地决定意志，屡试不爽，那末，这种有理性者的行为，如其在客观方面被认为必然的，在主观方面也是必然的，那就是说，意志的功用就在于单单采取理性不顾个人爱好而认为在行为上必然的(即好的)行动。但是，假如理性自身不能够把意志完全决定，假如意志受制于不能长远合乎客观条件的主观条件(即特殊冲动)；简言之，假如意志自身不完全合于理性(在人类，就是这样)，那末，在客观上认为必然的行动，在主观方面只是偶然的(contingent)。因此，这种意志受客观的规律决定，才叫做强

制(*obligation*)^[3]。那就是说,假如意志不是完全好的,那末,我们认为这个意志会受理性的原则的决定,但不是照它的本性就会必定遵从这些原则的。

一个意志必须遵从的客观原则的提出就是理性的命令;表现这个命令的公式叫做令式(*Imperative*)。

一切令式都是用“应该”这个话表示,这是要指明那应该遵从这些令式的意志不是照它的本性就必定会受理性的客观规律决定(强制)。令式说,做某事,或是不做某事是好的,可是它所命令的意志就不是单单因为做是好就做,或不做是好就不做的。要记得:凡是由理性的概念决定意志的行为,换言之,不由主观的作用,而由客观的即适用于一切真正有理性者的原则决定意志的行为,在实践方面就是好的。好与快乐是完全不同的。快乐是那些纯然主观的原因由感觉作用而影响当事人的意志的结果;这些原因随个人的感受作用而不同,而理性的原则乃是适用于一切人的。^[4]

完全好的意志也是要受客观规律(即关于善好的规律)的管辖;但我们不能说它是被强制而照这些规律行动,因为照它的本性,它只能受关于善好的概念的决定。因此,没有什么令式可以适用于上帝的意志,或是任何其他神圣的意志;因为神圣的意志必定自然而然地与规律相合,所以“应该”这个话完全不适用。令式只是那些用以表示一切意志的客观规律对于这个或那个有理性者的不完善的意志(例如人的意志)的关系的公式。

说到令式,它有两种,或是有待的(有条件的),或是无待的(无条件的)。一个有待令式说:假如要达到意志取为目的(或至少意志可以取为目的)的东西,那末,一定要做某一件事。无待令式说:这一件行为是客观地必须实行的,就是说,不用说到其他目的,它自身就是必须实行的。

一切实践规律都是表示一件可能的行动是好的,因而表示这件行动是个可以遵从理性行动的人必须实践的。所以,一切令式都是决定照那在某些方面是好的意志必须实现的行动的公式。假如行为所以好,只因为它是得到什么别的东西的工具,那末,这个令式就是有待的;假如这件行动是被认为本身是好的,那末,这个令式,因其是本就合乎理性的意志所必有的是这个意志的原则,就是无待的。

这样,令式就是说我的可能行动,什么是好的。有一种意志,并不因为一件行动是好的就立刻实行,这或是因为立志者不知道它好,或是因为他虽然知道是好,却被反乎实践理性的客观原则的行为格准所操纵而不能实行。令式对这种意志提出一个实践规则。

有待令式只说:一种行为对某一个可能的或真有的目的说是好的。假如目的只是可能的,这个令式就是疑问的实践原则;假如是真有的,它就是记实的实践原则。那个不用说到目的(那就是说,除了它自身是目的之外,不用说任何其他目的),就断定一件行为本身或客观地是必须做的无待令式,就是自明的实践原则。

凡是有理性者有力量能做到的事情,无论什么,可以认为某个有理性者的意志的一个可能的目的;因此,那些决定要达某些可能的目的必须有什么行为的原则是不可胜数的。一切科学都有个实用的部分,包括着表示我们可以有某个目的那些问题,以及指点这个目的怎样可以达到的令式。这些令式可以统统叫做技术的令式。在这些地方,目的是否合理并善好,是不成问题的,问题只在于要达到这个目的,一定要做什么。医生把病人弄得完全健康,和下毒的人把要毒的人弄得非死不可,他们俩的令式,从它宜于完全达到目的这

方面看，是具有同等价值的。因为在年小的时候，不知道将来会有什么目的，所以父母总想法使他们的儿女学许多事情，使儿女对于各种各样的凡是随意想得到的目的，都学得使用所需工具的技术。这些种种目的之中，没有一个，做父母的能断定将来不会成为儿女的目的；无论如何，儿女将来有这个或那个目的都是可能的。父母对于技术方面那么过虑，所以弄到对于儿女关于可以采取为目的的那些东西的价值的判断，常常不加以培养或改正。

但是，有一件，我们可以假定一切有理性者(只要他们不是绝对独立者，就是只要令式可以适用于他们)实际认为目的；所以，世上有一件，我们可以稳稳地说定他们不特可能把它做目的，并且由他们本性的必需，实在把它做目的。这一件就是幸福。断定要增进幸福必须作某一件行为的有待令式是记实的有待令式；因为我们不应该把幸福认为只是可能的不必然的目的，应该认为是我们不待经验就可以断定人人照本性必定会有的目的。说到得到个人自己的最大幸福，对于达到这个目的之方法上善于采择，可以叫做明哲——从最狭义的说。^[5]因此，只是关于用什么方法可以得到一己的幸福的令式(即明哲的格准)一定是有待的，因为它不是绝对地命令人行为，不过以这件行为求达其他目的罢了。

最后，还有一个令式，它并不预期一件行为应该达到什么目的，只是直接命令人要做这一件行为。这一个令式是无待的令式。它与行为的内容以及人预期行为得到的结果无关，它只注意行为自身所从出的形式和原则。假如行为者的动机是好的，无论结果怎么样，行为根本是好的。这个令式可以称为道德的令式。

依据上述三种实践原则的立志作用还有一个显著的分别，就是意志的强制力(使人不可不为的力量)有不同。要把这种不同标明得更明白些，我想顶好把这三种照它的顺序叫做(一)技巧的规则，(二)明哲的劝告，(三)道德的命令或规律。因为只有定律才包含着无条件的客观的必要(所以这个必要当然是普遍有效的)；命令就是必须遵守的规律，那就是说，纵使这命令反乎爱好也必须遵守。劝告固然也包含着必要，但这种必要只在偶然的主观的条件之下才适用；这个条件就是到底是否有人把这个或那个认为它的幸福的成分。反之，无待的令式不受任何条件的限制；它虽是只在实践上必要，却是绝对地必要，所以它可以十分正当地叫做命令。我们也可以把第一种令式叫做专门的(属于技术的)，第二种叫做实利的^[6](属于福利的)，第三种叫做道德的(属于一切自由的行为，即德行的)。

现在要发生一个问题了，就是，怎么样会有一切这些令式呢？这个问题并不是，一个令式听命令人实行的行为怎么样实现？乃是每个令式怎么样能对于意志有表为任务的强制力？怎么样会有技巧的令式，用不着特别解释；因为志于这个目的的人也志于他力量能得到的为达这个目的所不可少的工具(假如他的行为是由理性决定)。只就立志作用说，这个命题是分析的。假如我所志的是得到什么结果，那末，我一定以为我是发生这个结果的主动原因，或是以为我是运用求得这个结果的工具的主因。所以，这个令式不过说：设想人志于这个结果就直接包含着为要这结果所必须实现的行动，这个意思。无疑，要决定求得某个结果的特殊工具必须有某些综合的命题；可是这些命题与意志的原则或作用无关，不过表示怎么样可以实现这个目的罢了。例如，要依照一个不会错的原则把一条线平分成两半，我一定要从这条线的两端画两个相交的弧；无疑，数学只用综合的命题讲说这个法子；但是，假如只有这个法子才能实现我们要用的作法，那末，说假如我真立志要这个作法，我就也立志要这个作法所需要的动作，是个分析的命题；设想我用某种方法能得到的结果，和设想我为求这种结果照这种方法动作只是一件事。

假如对于幸福和对于特殊目的的一样容易有个确定的观念，那末，明哲的令式一定会同技巧的令式性质一样，因而前一类令式也是分析的。因为假如这样，我们就可以说，立志要这个目的的人（按理性，必然地）也立志要他力量能得到的求达这个目的所需的惟一工具。但是，不幸得很，幸福这个概念是那么模糊，弄到虽是人人要幸福，然而人人对于他自己实在要什么、志于什么不能说得确定，不能说得可以自圆其说。所以这样是因为：幸福概念所有的一切成分都是经验的，那就是说，这些成分是一定要由经验取得的；可是，同时幸福概念又包含一个绝对的总量，就是在我的现在和将来环境中的最大福利。就是顶有见识的并顶有力量的（只要他的见识力量不是无限的），要他对于他自己所要的幸福实在是什么有个确定的观念，也是不可能的。他要财富吗？那末，难道他不会因此弄到两肩膀上背着多少的忧虑、企羡和困惑吗？他要知识和明见吗？难道这类识见不会只是更锐利的眼光使他觉得现在看不见的无可奈何的祸害更可怕，或是使他已经对付不了的欲望上的需要更要加多吗？他要长寿吗？谁能够担保长寿不成为长苦呢？他至少要健康吗？可是，我们多常见身体不舒服的时候所避免的放纵，而因为完全健康反而明知故犯呢？此外还有许多，可以类推。简言之，无论依据什么原则，他都不能够确然断定什么东西会使他真快乐（有幸福）；因为要能够这样，他要无所不知才行。因此，我们求幸福的行动，并不能根据任何确定的原则，只能根据经验的忠告，例如，卫生、节俭、客气、慎言等等都是经验教我们，就平均说，是顶能增进幸福的。因此，严格说，明哲的令式并不是命令；这些令式并不能客观地说这件行为是必须实行的；所以我们必须认它为理性的劝告，不是理性的诫令。这样说，怎么样可以确定地普遍地决定什么行动会增进一个有理性者的幸福这个问题是完全不能解决的，所以不会有一个，严格地说，能够命令人实践求幸福的行为的令式。这是因为幸福不是出于理性的理想，是出于想象的理想，是单单根据经验的理由的；要期望这些理由能够规定人可以把来取得全串结果的行为是枉然的（因为组成幸福的那些结果是无穷尽的）。然而，只要那求幸福的工具可以确然知道，明哲的令式就是个分析的实践命题。因为明哲的令式与技巧的令式只有一件不同，就是，在后者，目的只是可能的，在前者，目的是实有的；并且，在两例内，所令的都不过是求达目的的工具，所以规定“志于这个目的的人也志于求它的工具”这个令式也都是分析的。因此，明哲的令式是可能的这件事情是不难见到的。

从别方面说，只有“怎么样会有道德的令式”这个问题是要解决的，因为这种令式绝不是有待的，它所含的客观的必要性不能够像有待令式那样根据于什么假设。在这儿，我们万不要忘记了：我们不能够引用榜样（换言之，从经验方面）证明有这么一个令式。我们一定要小心，恐怕一切似是无待的令式归根到底只是有待的令式，例如“你不应该假许诺人”这个诫律；假定这并不是说：“你不应该假许诺，因为怕万一给人知道，你的信用就要给你自己毁了，”换言之，这个诫律并不是仅仅劝人要避免另外什么害处；乃是说：这一种的行为本身就应该认为害处，所以这个禁止的令式是无待的——假定是这样，那末，在任何实例，虽是意志好像是只由道德律决定，我们还是不能够确然断定它实实在在是单单取决于这个定律，绝没有什么别的动机。因为意志也许暗中受怕丢脸，许还受对于其他危险的可怕的影响：这总是可能的。在经验所能告诉我们的只是我们见不到有个原因的时候，谁能够用经验证明那个原因实际上不存在呢？假如真有这么个原因，那末，所谓道德的令式，好像是直接的无条件的，其实只是个实利的告诫，叫我们留心我们自己的利益，并且只教我们照顾这些利益的告诫。

假如一个令式的实在，可以由经验知道，那末，我们就只要解释它的可能，无须证明它的可能。但无待的令式没有这种好处，所以我们必须不依傍经验而研究这种令式是否可能。同时，我们一开头就可以明白：只有无待令式有充作实践规律的资格；其余一切令式

只可以叫做意志的原则，不但能做规律。为的是：因求达某个任意选定的目的而有的行动可以认为只是偶然的；假如我们放弃这个目的，那末，我们就可以随便什么时候不受这个告诫的拘束。反之，无条件的命令绝不许意志采取相反的行径；因此只有这种命令挟着规律所必有的那种必然性。

然而，怎么会有无待的令式，换言之，何以有道德律，这是很难领悟的。这么一个定律是个超乎经验的综合的实践命题。^[7]在理论知识界内，怎么会有这种命题就是很难懂的；所以我们很容易猜到在道德界内怎么会有这种命题，也不会更容易了解。

要解决这个问题，我们开头就要研究无待令式这个概念自身会不会就可以给我们一个公式——包含惟一的可为无待令式的命题的公式。纵使我们知道这么一个绝对命令的旨趣，但是这种命令何以可能还要特别费力研究；这种研究要等到未了一章再进行。

假如我只有对于有待令式的概念，那末，在我不知道适用这个令式的条件之先，我不能说这个令式包含着什么内容。可是，假如我只有无待令式的概念，那末，我就立刻知道这个令式的内容。因为除了规律以外，这个令式所包含的只有格准^[8]要合乎这个规律这种必要。但是，规律并不包含着限制规律的条件，所以行为的格准只应该合乎规律自身的普遍性。只有这种合乎规律的性质，可以说是这个令式认为必要的。^[9]

因此，只有一个无待令式，就是：只照你能够立志要它成为普遍规律的那个格准去行为。

假如一切关乎义务的令式能够由单单这一个令式演绎出来，就像由这些令式的原理演绎出来一样，那末，就是我们不能断定义务这个概念绝不是空洞的，我们至少也能够指出所谓无待令式是指什么，并这个概念包含着什么事情。

支配万象的继续生起的规律是普遍有效的，就是我们从(在形式上)最广义说所谓自然；换言之，自然就是指其存在受普遍律支配的品物。因此，普遍的义务令式可以这样说：照以为你行为的格准由你的意志弄成了普遍的自然律那个样子去行为。

我们现在要列举一些义务，照通常样子把它分做对自己的与对别人的义务，又分做完全的与不完全的义务。^[10]

(一) 假如有个人接连地遇着不幸的事情，弄到万分绝望，不乐意再活下去，但他却保存着相当的理性，会自己问自己说“自尽果然不会与他对自己的义务冲突吗？”要解决这个问题，他要研究他行为的格准能不能成为普遍的自然律。他的格准是这样：为爱惜我自己计，我采取“遇到再活下去大概会苦多乐少的时候，我就折短我的生命”这个原则。随后只要问，这个根据自惜心的原则能不能成为普遍的自然律。这样一来，我们就立刻见到：假如在一个自然界内利用专司促进生活的感情去毁灭生活是个规律，那末，这个自然界一定会内部自相冲突；所以这种自然界是不会有。因此，上述的格准绝对不能够成为普遍的自然律；由是这个格准完全与一切义务的最高原理不相容。

(二) 又假如有个人因为穷窘必须借钱。他虽然明知将来不能清还，但知道假如他不满口答应在一定的的时候可以归还，他一定不会借到什么钱的。他想要这样答应，但他还有相当的良心，使他自己问自己：难道用这种法子解决困难不是不合法并与义务冲突吗？假定问了之后，他还是要这样做，那末，他行为的格准就是如下：遇着我要用钱的时候，虽然

我明知我将来总不能归还，我也要借钱，并且还要答应将来一定归还。这个自私的原则也许可以同我的整个的将来福利相合；但眼前的问题是：这个原则究竟对不对？所以，我就把这个自私的提议变做普遍律，把问题这样表示：假如我的格准是个普遍律，会怎么样？这样，我就立刻见到这个格准绝不能作为普遍的自然律，否则一定会自相矛盾。因为人人都在困难的时候都可以随便许诺，同时存心将来不实践，假如这种行为是普遍律，那末，许诺以及许诺所含的目的都是不可能。为的是：这样一来，没有人能相信会有人许诺他什么事情，人人都要嘲笑一切这种许诺，认为都是空话。

(三) 又假如有个人，知道自己有材力，倘若经过相当的培养，可以使他成为在很多方面都有用的人，他境况很舒服，宁愿纵情享乐，不愿意苦心努力去发展他的幸有的天赋能力。可是，他还知道问自己说：我这样暴弃自己天才的格准，除了合乎我任性作乐的性癖以外，是否也与所谓义务相合呢？他也见到：就是人(都像南洋群岛上的土人一样)让他的才力荒废不用，专门游手好闲，寻开心，生男育女——简言之，专门行乐，人也可以设想有一个自然界，流行这么一个普遍律的。但是他绝对不能够立志要这个真成为普遍的自然律，或是立下志愿要我们有个暴弃天才的本能。他既然是个有理性的人，他必定立志要他自己的材力发展，因为这些材力会帮他达到各种各样的可能目的，并且自然赋予他这些材力，也是要使他能做各种各样的事业。

(四) 又假如有个人，很得法，看见别人忍受穷苦，而他能够帮他们的忙，他就想：这干我什么事？让各人各自随他的天幸，或随他的本领尽量享福；我不抢他什么东西，也不羡慕他，我只是不愿意出什么力气去增进他的福利或是救助他脱离苦难！无疑，假如这种想法是个普遍律，人类也尽可以生存；并且，无疑，人类还可以比在这个世界(人人说同情，说善意，乃至想法子实行这些好意，一两回，可是同时能骗人就骗人，不忠于人权，或出别的花样侵犯人权的世界)过着更好的日子。但是，虽然可能有个合乎那个格准的普遍自然律存在，但要立志要这么一个原则像自然律那样普遍有效是不可能的。这样发愿的意志一定要自相矛盾，因为人会遇到很多事情，使他不得不需要别人的爱惜和同情；在这些时候，要是有这么一个出于他自己意志的自然律，他一点也不能希望得到他要得的什么帮助。

这些都是许多实在义务，至少是我们所认为实在义务的，其中的几件；这许多义务，由我们已经定下的那一个原则引申出来，这是极明显的。这个原则就是，我们一定要能够立志要我们行为的格准成为普遍律。这是对一般行为的道德评价的标准。有些行为因为它的特性，弄得人要设想它的格准是普遍的自然律而不陷于自相矛盾都不能够，不用说我们要立志要这个格准应该成普遍律离可能更远。在其他行为，并没有这个根于本性的不可能；但要立志要这些行为的格准升为普遍的自然律也还是不可能，因为这么一个意志一定会自相矛盾的。前一类行为是违反了严格的或不可稍变的义务；后一类不过违反了比较不严格的或是格外的(meritorious译者按：意指可以褒奖的)义务。这些示例完全指明一切义务，就它强制执行的债务的性质上论(不是就行为的对象上论)，所以都是根据那一原则的情由。

假如在一切违反义务的时期，我们内省心里的作用，那末，我们会见到实际上我们并不立志要我们的格准成为普遍律。要我们这样立志是不可能的；反之，我们实在立志要那与我们格准恰恰相反的应该仍旧做普遍律，不过我们妄自以为在我们自己身上可以自由地替我们的爱好开个例外，或是以为单单在眼前这个特别时期可以这样。所以，假如我们把一切事例从同一的观点看，就是从理性的观点看，那末，我们就见到我们意志内有个矛

盾。这个矛盾就是：我们承认有个原则，在客观方面说，是必要的，或是说，是个普遍律，然而我们又以为在主观方面说，不是普遍的而是有例外的。我们的办法是：在这个时期把我们行为从完全合乎理性的意志的眼光去看，在另一个时期又把它从受私人的自然爱好所操纵的意志的眼光去看。所以，这儿并没有真正的矛盾，只是我们的爱好与理性的命令对抗罢了。原则的“普遍如此”变成只是“大概如此”，使得理性的实践原则可以对那行为的格准让步一半。这种对普遍律加以限制，不特假如我们平心而论，是没有道理的；并且这种自欺的办法反而证明我们实实在在还是承认无待令式的效力，不过替我们自己开几个例外罢了——这些例外，我们想法子把它看做无关紧要，或是以为是事势所迫，不得不如此。

假如义务这个概念会有意义，会定下我们的行为律，那末，这个观念一定要由无待令式表示，不是由有待令式表示：至少这一点，我们已经看到了。假如必定包含一切义务的原则的无待令式是会有，这一个令式对一切实际应用的义蕴是什么，我们也已经得个明白清楚的概念了(这是一件很要紧的事情)。可是，我们还不能够不待经验直接证明实际上有这么一个令式，实际上有个绝不依赖任何一个动机，只凭自身的权威就可以发绝对的命令的实践规律，并且遵行这个规律就是义务。

要想得到这个论点，最关紧要的是：我们要知道我们绝不能够由人性的特点证明这个原则是实有的。因为义务是指行为在实践上无条件的必要性；我们只有证明义务是适用于一切有理性者（只有对于这一切有理性者，令式才可以适用），才能够证明义务是适用于一切人的意志的规律。反之，凡是由人类的特别天性，由某些情感和性癖，乃至由人的理性的任何特别倾向演绎出来而不必定适用于个个有理性者的原则，只能充做格准，不能做规律；只能给我们一个主观原则，我们也许有照它行为的倾向的原则，不能给我们一个客观原则，能够指令我们就是遇着一切我们的性癖、爱好和自然倾向都与这原则相反的时候也照样行为的原则。其实，越少的主观冲动遵从义务的命令，越多的反对它，却总不能够把这个规律的强制力或这个规律的效力削弱分毫，这样，义务的命令的宏伟和固有的尊严也就越看得明白。

所以，在这里，我们看到哲学确然到了紧急关头了，因为虽然上至天、下至地，都没有能够支持它的东西，然而它却非弄得巩固不可。在这个地方，哲学一定要证明它是纯粹的，是它自己的规律的裁定者，并不是只把一个天赋官能或任何其他监护人类的天性所嘱咐的原则布告给人。虽则有这些原则比完全没有总好些，可是一切这些绝不能够产生理性裁定的原则。出于理性的原则，一定要完全不由经验来的；所以它的无上权威完全在于规律的高于一切的性质，以及人对规律应有的尊重，一点不在乎个人的爱好；否则本人一定要自己菲薄自己，要自己痛恨自己了。

因此，无论什么经验的成分，不特不能够帮助道德的原则，而且反而极不利于道德的纯洁性，因为绝对好的意志的真正的无量的价值就在于行为的原则完全不受偶然理由(经验只能供给这种理由)的影响。这种松懈的，甚至于卑鄙的，要从经验的动机和律例找它的原则的思想习惯是应当严戒的。关于这个，我们的警告，绝不会太厉害，或太常说；因为人的理性，在困倦时期，很喜欢靠着这个软垫，在乐意的梦想之中(“它不抱天仙而抱幻象”)把道德变成个杂种的坏东西——这坏东西，人要想看见它什么样子，它就成什么样子，不过从瞻仰过美德的真相的人看来，它总不像美德。^[11]

这样，当前的问题就是：“有理性者要评定他们的行为，一定要问他们能不能立志要

他们行为的格准充做普遍律，”这个是不是适用于一切有理性者的必然律？假如有这么一个必然律，那末，就可以完全不待经验而证明这个定律与有理性者的意志这个概念连在一起。要证明有这一种连结，无论我们多么不情愿，我们一定要进一步到形而上学里头去；可是，不是到理论的哲学内去，乃是到道德的形而上学内去。实践的哲学不是要找出实际发生的事情的理由，乃是要找出理应发生的事情的规律（尽管这件事情始终没有发生），就是要找到客观的实践规律。在实践哲学里，我们不必考究：为什么有些东西会快意或逆意？仅仅感觉的快乐与鉴赏怎样不同？鉴赏与理性的整个满足是否又有分别？快乐或痛苦的感情由于什么？欲望和爱好怎样由苦乐之情登生？又怎样由欲望爱好与理性合作的结果得到行为的格准？因为这些问题通通属于经验的心理学；假如我们认自然学为根据经验的规律的自然哲学，那末，经验的心理学就是自然学的第二部分。但是，我们在这里是要讨论客观的实践规律，因此我们要讲的是那在意志全由理性决定这个范围内意志与它自身的关系。在这个范围内，任何涉及经验的事物当然要排除掉，因为假如纯由理性自身决定这个关系（这样决定的可能正是我们现在要考究的），那末，理性一定是不待经验而这样决定的。

意志是被认为决定自己依照某些规律的概念去行动的一种能力。这一种能力，只是有理性者才有的。充做意志自决所根据的客观理由的根据就是目的；假如这个目的是纯然出于理性，它一定是适用于一切有理性者的。反之，只是达到这个目的之行为所以可能的条件的事物，叫做工具。欲望的主观根据是冲动，意志的客观根据是动机；所以根于冲动的主观目的与根于一切有理性者所共遵的动机的客观目的有个分别。假如实践原则撇开一切主观目的，那末，它就是形式的；假如它依据于主观目的，即依据于冲动，那末，它就是实质的。凡是有理性者任意取为他行为要达到的结果(实质目的)完全只是相对的；因为只是由于这些目的与行为者的欲望的关系，这些目的才有价值。因此，这些目的不能够产生普遍的必然的原则，就是，不能够产生适用于一切有理性者并使一切意志不得不遵守的实践规律。所以，一切这些相对的目的只能产生有待令式。

但是，假定有个只是其存在就有绝对价值的东西，因为自己就是目的所以能够做正要规定的规律的根据的东西，那末，在这里，只在这里，才会有个无待令式或实践规律的根据。

那末，我说，人，实则一切有理性者，所以存在，是由于自身是个目的，并不是只供这个或那个意志任意利用的工具；因此，无论人的行为是对自己的或是对其他有理性者的，在他的一切行为上，总要把人认为目的。凡是爱好的对象都只有个相对的价值；因为假如没有这些爱好，没有它所引起的需要，那末，它所取为目标的对象就一点没有价值。爱好和需要绝没有绝对价值，值不得单为爱好需要而求爱好需要，所以凡是有理性者都一定会情愿完全不受它的操纵。因此，凡是须由人的行为求得的对象，没有一件的价值不始终是相对的。就是不靠着我们的意志而靠着自然力存在之物，假如是没有理性的，也只有工具所有的相对价值，因此，我们把它叫做‘东西’。反之，我们把有理性者称为人，因为他的本性就证明他就是目的，不能只当做工具。人既然是应受尊重的对象，所以一切对他的任意处理就受某种限制。个人并不是单单主观的目的，不是因为它是我们行为的结果，它的存在才对于我们有价值的目的；人乃是客观的目的，那就是说，他的存在即是目的，没有什么其他只用它做工具的目的可以代替它；否则宇宙间绝不会有具有绝对价值的事物了。假如一切价值都是有条件的，因而都是偶然的，那末，要有理性的任何种最高实践原则，一定都是不可能。

假如真有个最高的实践原则，或是支配人的意志的无待令式，那末，它一定是意志的客观原则，一定能够作为普遍的实践规律。为的是：这么个原则一定是由“那因其自身是目的就当然是人人的目的之对象”这个概念引申出来。这个原则的根基是在于：有理性之物是以自己为目的而存在。人当然认为他的存在是这样的；在这个限度内，这个根本原则是个支配人的行为的主观原则。可是，个个别的有理性者认为他自己的存在也是这样，并且因为对我也适用的同一理由。^[12]所以这个原则也是客观的，并且它是最高的实践根据，意志的一切规律一定是可以由它演绎出来的。因此，实践的令式是如下：你须要这样行为，做到无论是你自己或别的什么人，你始终把人当目的，总不把他只当做工具。我们现在要考究看实际上能不能做到这样。

让我仍旧用上文所举的例子。

第一，关于对自己的必要义务。想要自杀的人应该问他自己说，到底他的行为与‘人自身就是目的’这个概念能不能相容？假如他因为要避免苦况就自杀，那末，他就是把他这个人当做只是，维持个受得了的境况到死为止的工具。然而，人不是一个东西，那就是说，人不是只能做工具的，而且在人的一切行为上，一定要认人自身为目的。因此，我不能够对在我身上这个人作任何种处置，或是使他残缺，或是损害他，弄死他。(把这个原则厘定得更准确些，期于免掉一切误解，例如，为要保存性命而锯断四肢，或反先把生命冒险等类：这是伦理学本科的任务。所以我们这里不讨论这个问题。)

第二，关于对别人的必要义务，即不可不履行的义务。想要对别人作假许诺的人会立刻见到他这样是把那个别人只当做工具，以达到那个人自己没有的目的。为的是：我要用假许诺去利用的人绝不会赞同我对他的这种行为，所以他自己绝不会蓄有这个行为的目的。假如我提出侵犯别人的自由和财产做例子，那末，这种行为侵犯对别人的义务的原则就更明白了。因为在后一类的例，侵犯人权的人是立意只利用别人做工具，他并没有想到这些别人既然是有理性者，应该始终被尊为目的，就是只应该认为一定是自身能够蓄有这个行为的目的者。^[13]

第三，关于对自己的非必要的(格外的)义务。行为不侵犯在我们本人而自身就是目的之人性，还是不够，行为一定要与这人性相调和。人性中含有可以更进完美的能力，这些能力是自然赋予我们人性的目的。忽视这些能力也许可以保存自身即目的之人性，但不能够促进这个目的。

第四，关于对别人的格外义务。人人自然会有的目的是他自己的幸福。固然，假如人人都不会有意把别人的幸福剥削一点，那末，纵使没有一个人肯把别人的幸福增进一点，人类也许还可以存在；可是，假如人人都不想尽他的力量促进别人的目的，这种情形究竟只是消极地与自身即目的之人性不冲突，但并没有积极地与这个目的相调和。为的是：假如‘任何人自身就是目的’这个概念要对我完全发生效力，那末，这个人的目的应该尽量认为也是我的目的。

人以及一切有理性者自身是个目的(这是人人的行动自由的最重要的限制条件)，这个原则并不是由经验弄来。这，一来，因为这个原则是普遍的，适用于一切有理性者的；而没有什么经验能够这样普遍适用。二来，因为这个原则并不是表示人性在主观方面是人的目的(那就是说，人性是人自己实际认为目的之对象)，乃是认人性是个客观目的(这个目的的无论如何一定要认为构成一切我们的主观目的之最高限制条件之规律，因此，这个原则

一定是出于纯粹理性)。据第一个原则，一切实践规律制定的客观根据是规则以及使规则成为规律(也许是自然律)的普遍性；但是它的主观根据是在于它所祈向的目的。照第二个原则，一切有理性者自身既都是目的，所以每个有理性者都是一切目的之主体。因此，意志的第三个实践原则就是：‘个个有理性者的意志都是颁定普遍律的意志’这个观念——这个原则就是使意志与普遍的实践理性相调和的最高条件。

根据这个原则，一切与意志是颁定普遍律者这个观念不相容的行为格准都要排除掉。所以意志不特要服从规律，并且因为一定要认意志自己为颁定这个规律者而服从，意志也只为这个理由，才服从这个规律。

上述的令式，一种是根据于行动合乎普遍律这个观念的，例如在自然界，一种是根据于有理性者普有的自身就是目的之优越地位。这些令式，不过因为是认为无待的，所以它的权威才完全不根据于任何利益的动机。然而，我们前此只是假定这些令式是无待的，因为必须有这么一个假定才可以解释义务这个观念。我们前此不能够独立地证明实有发无待的命令的实践命题，并且在这一章内也不能够证明这个。但有一件事可做的，就是，知道在出于义务心的立志，任何利益都要舍弃——这是无待令式所以别于有待令式的特点而用无待令式内所含的规定来表示这个特点。现在表示这个原理的(第三)公式，就是，个个有理性者的意志都是颁定普遍律者这个观念，正是做这一件可做的事。

虽然服从规律的意志也许是为利益的关系而归服于这个规律，然而自身就是最高的颁定规律者的意志，因其是这样定律者，绝不能够依靠着任何利益；因为依靠利益的意志一定自己还要有别个规律，用这个利益应适用为普遍律这个条件去限制这个意志的自私的利益心。

人的意志个个都是它的一切格准就是普遍律的意志——这个原则，^[14]假如在别的方面有理，一定很宜于做无待令式：理由在于：正因为颁定普遍律这个观念，所以这个原则不是依靠着任何利益；因之在一切可能的令式之中，只有这个会是无条件的。或是，更好一点，我们把这个命题换位而说，假如有个无待令式(即适用于个个有理性者的意志的规律)，那末，它只能发这样的命令，就是：假如一个人的意志可以认为能够立志要它自己颁定普遍律的，那末，一切行为都要依照这个意志的格准进行。为的是：只有这样，这个意志所遵循的实践原则和令式才是无条件的；因为在这种情形之下，这个原则和令式才不会是依靠任何利益的。

到了这里，假如我们把前人对于寻求道德的原则的一切企图回看一遍，那末，一切这些企图完全失败似乎不足为奇。以前人看到人因为义务起见应该服从规律，但没有人悟到他所服从的规律，虽是普遍有效的，只是他自己颁定的，并且他不得不只照他自己意志行为，而这一个意志的自然目的是要它颁定普遍律的。假如，不管规律什么样子，人只是服从它，那末，我们一定要认为他是受什么利益刺激或拘束，使他遵循这个规律；因为规律既然不是出于他自己的意志，那末，一定有他意志以外什么东西强迫他遵循这个规律。因为这一个完全免不了的结论，所以一切想求得义务的最高原则的努力完全白费了。人始终没有找到义务，只找到一定要为某种私的或公的利益而行动这个必要。因此，这个令式当然始终只是有条件的，绝不会有道德命令的力量。所以，我把道德的最高原则叫做意志自律的原则，以与一切其他原则分别——这些别的原则，我叫做他律的原则。

个个有理性者在他意志的一切格准上一定要认他自己是在颁定普遍律，用以评判他自

己和他的一切行为的普遍律——这个概念引出另一个附属的很有结果的概念；这另一个概念就是目的国。

我所谓国，是说各个不同的有理性者由共同规律的关系合成一个系统。规律把某些目的定为普遍有效，所以，假如我们把有理性者彼此间的个人差异以及一切他们私人目的所特有的内容撇开，那末，我们就可以得到一切目的完全合成一个系统(包括自己就是目的之有理性者以及各个特有之目的)这个概念；换言之，我们就可以得到合乎上文所说的那些原则的一个目的国这个概念。

每个人应该将他自己和别人总不只当作工具，始终认为也是目的——这是一切有理性者都服从的规律。这样由共同的客观规律的关系就产生一个由一切有理性者组成的系统。这个系统可以叫做目的国，因为这些规律的用意就在于将一切有理性者彼此间连成目的与工具的关系。当然，这个目的国只是一个理想。

假如一个有理性者颁定普遍律于目的国，同时自己也顺从这些规律，那末，他就成了这个目的国中的一分子。假如他颁定规律而自己不受任何别的有理性者的意志的支配，那末，他就是这国中的元首。

目的国所以可能，是由于意志自由；在这个国内，有理性者总要认自己或是以一分子的资格或是以元首的资格颁定规律。元首的地位不能只用他意志的格准维持；只有他是完全独立者，毫无需要，并有满足他的意志的无限的力量，才能够维持这个地位。

这样说，道德就在于将一切行为参照惟一的会产生目的国的规律制定。这种定律作用一定是每个有理性者本性中所固有的，并且一定是发自他自己的意志。因此，这个意志的原则就是：永远不要依照任何不能作为普遍律的格准去行为。那就是说，你行为要做到意志可以认它自己就以它的格准颁作普遍律。假如格准不是自然会合乎以有理性者为普遍律制定者这个客观原则，那末，要遵照这个原则行动的必要就叫做实践上的强制，也就是义务。无疑，义务不适用于目的国的元首，但适用于这个国内的一切分子，并且适用于一切分子到一样的程度。

遵照这个原则去行为这个实践上必要，即义务，并不出于情感、冲动或爱好，只是由于有理性者彼此间的关系。在这种关系上头，总要认有理性者的意志是制定规律的，因为否则不能认这个意志自身就是目的。理性既是认意志是颁定普遍律者，它就把意志的一切格准参照一切其他意志，并参照一切对自己的行为。这样做并不是由于任何其他动机，或任何将来的利益，乃是由于这个观念，即只遵循他自己手定的规律的有理性者具有尊严这个观念。

在目的国内，个个不是有价值，就是有尊严。凡是有价值的，都可以用别的等值的东西代替；反之，任何高于一切价值，因而没有等值的东西的，就有尊严。

凡是应付人类的一般爱好和需要的东西都有个买卖的价值；凡是不预期有需要而与某一种好尚相应的，就是满足我们能力的无用的游戏的东西都有赏玩的价值。但是，那使任何事物能够自身成为目的之惟一条件不特有相对的贵重性，就是有价值，而且有根本的贵重性，就是有尊严。

只有在道德这个条件之下，有理性者才能够自己成个目的，因为只有这样，他才会在

目的国内做个制定规律的分子。因此，只有道德，和能具道德的人格是有尊严的。劳工方面的技巧和勤勉有买卖的价值；语妙、活泼的想象，和风趣有赏玩的价值。反之，信于践诺，为主义(不是为生性)而慈惠，有根本的贵重性。假如缺乏这些美德，无论是自然，是人为，都不能够弄出能够代替它的东西，因为这些所以贵重不在于它所产生的结果，也不在于它所取得的功用与利益，只在于内心的性格，就是在于随时可必发为信诺，慈惠的行为的那些出于意志的格准，纵使这些行为没有得到所求的结果也没有关系。这些行为也用不着任何主观的鉴赏或情感的推重，使得人立刻对它喜欢满意，它用不着人对它有什么直接的倾向或感情；它使履行它的意志成了直接可敬的对象。只需理性就可以把这些行为强加于意志，并不是恭维意志，哄它去做——用恭维哄人履行义务是自相矛盾。所以，这种评价指明这么一个性格的贵重性就是尊严，并且认为这种性格比一切价值都高得无数倍；人不能够片刻把它与这些价值互相估论比较而不至侵犯它的神圣性的。

那末，美德或在道德方面美好的性格有什么正当的理由，使它能够以这种高尚的地位自居呢？这个正当的理由就在于美德能替有理性者取得参与颁定普遍律的工作的权利。美德既然能使有理性者参与定律工作，也就使他取得做目的国的一分子的资格。有理性者自身本就是目的，因之他在目的国内是定律者，他不受任何自然律的支配，他只服从他自己定的，并使他格准能作普遍律的那些规律：他的这种本性已经预定他会有作目的国的一分子的权利。除了规律所赋予的以外，没有什么东西会贵重。决定一切贵重性的定律工作，就因为它决定一切贵重性，它自身就一定尊严，那就是说，它有绝对的无比的贵重性，只有‘尊重’，这个话才可以表示有理性者对它应有的崇奉。这样说，自律是人以及一切有理性者所以尊严的根据。

以上所说的表示道德原则的三种方式根本只是同一规律的几个不同的说法，并且其中任何一个说法都包含着其他两个。但是三者之中有个不同；这个不同与其说是在客观的实践的，宁可说是在主观的实践的——用意在于(以某种比拟法)使理性的观念更与直觉相近，因而更与感情相近。其实，一切格准都有——

(一) 一个形式，就是普遍性；照这个看法，道德的令式就是：一定要采取必然可以作为普遍的自然律的行为格准。

(二) 一个实质，^[15] 就是目的；它的公式是：有理性者，因为他照他的本性是个目的，所以自身就是目的，所以一定要在一切格准上作为限制一切相对的任意的目的之条件。

(三) 用一个公式把一切格准的性质完全限定；这个公式就是，一切格准应该由它自己的定律工作与可能的目的国相调和，像与自然国相调和一样。^[16] 这三个范畴——意志的形式的统一性(意志的普遍性)，意志的实质(对象，即目的)的多数性，这些目的所组成的系统的整个性——的次序内有一种渐进的步骤。要我们对于行为下道德的判断，最好是总照严密的方法进行，先以无待令式的普遍公式为根据；这个公式就是：照能够作为普遍律的格准去行为。可是，假如我们要使道德律‘通过’，那末，把同一个行为同时归到在上述这三个概念，因而尽量使它更接近直觉，这是个很有用的方法。

现在我们可以回到我们起初讨论的概念，就是绝对好的意志这个概念。不能坏的意志是绝对好的，换言之，这个意志的格准，假如作为普遍律，绝不会自相矛盾。因此，始终照你能够发志愿，要它成为普遍律的格准去行为——这个原则就是这种意志的最高律。只

有在这个条件之下，意志才会永远不自相矛盾；并且这么一个令式就是无待的。因为意志所以能作为行为的普遍律，与万物的存在由于普遍律的普遍维系(这就是自然界的形式方面)相似，所以无待令式可以说是：照能够同时把自身作为普遍的自然律的格准去行为。这就是表示绝对好的意志的公式。

有理性者与世界的其余物类的分别就在于有理性者能够替自己立个目的。这个目的就成为个个好意志的实质(内容)。可是，于绝对好的，绝不受任何(求达这个或那个目的的)条件所限制的意志这个观念上，我们一定要把一切有待于求达的目的撇开(因为这些目的使一切意志变成只是相对地好)。因此，在这种地方，目的一定不要认为有待于求达的目的，应该认为一个独立地存在的目的。在消极方面，我们认为绝对好的意志是我们永远不要反乎它去行动的意志，并且在我们立志的一切时期，一定要始终不把它只当做工具，而推尊它为目的。这个目的一定是具有一切可能的目的者，因为它也是具有可能的绝对好的意志者；因为使这种意志服从任何其他对象，一定要陷于矛盾的。所以，对一切有理性者(你自己和别人)要这样行为，使在你的格准内一切有理性者自身都就是目的；照同时可以普遍适用于一切有理性者的格准去行为：这两个原则根本是相同的。为什么呢？因为在用工具以求达任何目的之时，我应该把它要能作为一切行为者的行为律这个条件限制我的格准；一切行为格准的根本原则一定是：一切具有目的者(即有理性者自身)始终不应该只当做工具，应该作为限制一切工具的使用的最高条件(那就是说，永远同时认为目的)，这两句话归结是一样的。

因此，无疑地，不论有理性者服从什么样的规律，他自身既然是个目的，一定能够认他自己是把这些规律定为普遍律的；因为他所以自身就是目的，正因为他的格准配做普遍律。他格准宜为普遍律这件事，就使他有高于一切单纯自然物的尊严(特权)；他对他格准的看法，始终是要将他自己和一切别的有理性者认为颁定规律者(因为是定律者，所以他被称为人)，这样，有理性者的世界(即所谓智性世界)就会成为目的国；所以会成这样，是由于一切人以目的国的一分子的资格而定律。因此，一切有理性者行为的方式，一定要以为从他的格准上看，他永远是全目的国的定律分子。这些格准之形式的原则就是：你要这样行为，使你的格准也可以作为(一切有理性者的)普遍律。目的国所以可能，只由于与自然界的情形比拟，不过目的国只依照格准，即自己加于自己的规律：自然界只依照由外力强迫而作用的动因的规律。但是，自然系统虽是被认为机械，但是就它以有理性者为目的这一点说，并因为这一点，人称它为自然国。假如格准是普遍遵行(这是无待令式管理一切有理性者的法规)，这么一个目的国就会实现。一个有理性者，就是他自己谨遵这个格准，也保不住一切其余有理性者因此也谨遵它，也不能预期自然国与自然国的有目的之秩序会使他做个相宜的分子，期于自然界成个他自己使之可能的目的国，换言之，不能预期自然国有利于他求幸福的期望。但是，“照一个为只是可能的目的国内颁定普遍律的分子的格准去行为”这个规律还是完全有效的，因为这个规律是无待的命令。就在这个地方，有个诡怪的道理，就是：只是人因其为有理性者而具有的尊严，并不问因理性而求达的目的或利益，换言之，对于纯然观念的尊重，却能够作为意志万不可不遵从的训诫；并且这个格准的崇高伟大正因为它完全独立，不倚靠这种的行为动机；一切有理性的行为者配做目的国的定律分子，正是由于这种独立不倚；因为否则他一定要被认为只是受制于支配他的需要的自然律了。就是假定自然国与目的国有个共同的元首，因而目的国不只是观念而是事实，这样，这个观念固然可以得到一个强有力的动机，但也绝不能增加它根本的贵重。为的是：虽则如此，我们始终要认为这个惟一的绝对定律者要评定各个有理性者是多么贵重，也只能依据他们的由人的尊严这个观念所指定的超乎利己心的行为。事物的实质并不因为它对外的关系而变更；撇开对外关系，单独构成人的绝对贵重性的行为，人也一定要

就这种行为受评判，无论谁是评判者；就是上帝，也要这样。所以道德是行为对于意志的自律之关系，也就是行为对于可能的以意志的格准制定普遍律的关系。合乎意志的自律的行为是得许可的；不合乎这种自律的行为是被禁止的。格准必定与自律的规律吻合的意志是个圣洁的意志，绝对好的意志。不绝对好的意志依据自律的原则(道德的强制)就是债务作用。债务不适用于圣洁者。出于债务的行为所具有的客观的必要性就叫做义务。

由刚才所说的看来，我们很容易解释为什么虽然义务这个概念含着服从规律的意义，我们还是以为履行个人的一切义务的人具有一种尊严与伟大。固然，就他服从道德律这一点说，他并不伟大；但是，因为对于这个道德律，他就是定律者，并且他只为这个缘故，才服从它，所以他才算伟大。我们在上文已经指明：也不是恐惧，也不是爱好，只有尊重规律，才能够使行为在道德上可贵。假如我们认为我们意志只在它的格准会充作普遍律这个条件之下发生作用，那末，这个我们所可有的理想的意志就是应该受尊重的；人的尊严就在于这个能够作普遍律的制定者的资格，不过人自己也得要服从他所定的这种规律罢了。

意志的自律是道德的最高原则

意志的自律，就是指意志能够成为自己的规律这个特性(完全与意志的对象任何特性无关)。因此，自律原则就是：意志的取舍，必要使你取舍的格准可以作为普遍律。我们不能单单分析这个实践规则所有的概念，就证明这个规则是个令式，就是说，不能证明一切有理性者的意志必须受这个规则的拘束，因为这个规则是个综合的命题。我们一定要从对象的认识再进一步，把主体，即纯粹实践理性，作批判的研究，因为这个发出自明的命令的综合命题一定可以完全不待经验而直接认识的。这个题目不在这一章的范围之内。自律原则是道德之惟一原则：这只需把道德所含的概念分析，就可以明白。因为这样分析了之后，我们就知道道德的原则是个无待的令式，又知道这个令式所命令的正是这个自律。

意志的他律是一切假的道德原则的来源

假如意志从它的格准宜于作为它自定的普遍律这一点以外寻找决定它的规律，假如意志越出自身以外，从它的任何对象的特性寻找这个规律，那末，结果总是他律。如果这样，意志就不是自己给自己定律；这个规律乃是与意志有关系的对象给它的。这个关系，无论是依据爱好，或是依据理性的概念，都只能够产生有待令式；因为我要别一件事，所以我才做这一件事。反之，道德令式说，因而就是无待令式说：纵使我不需要什么别的东西，我也应该这样做。例如，有待令式说：假如我要保全我的名誉，我就不应该说谎；无待令式说：纵使说谎丝毫不会使我不名誉，我也不应该说谎。因此，无待令式一定要撇开一切对象，使它对意志一点没有影响，期于实践理性(意志)不至只是经营它自身以外的利益，期于它能够作为最高定律者来表现它的无上权威。例如，我应该努力促进别人的幸福，并不是因为实现别人的幸福与我有什么相干(无论是由于直接爱好，或是由于间接从理性得到的什么满意)，只因为我们不能一面不顾别人幸福而同时发愿要这种行为格准作为普遍律。

一切以他律为其基本概念的道德原则的分类

人的纯粹理性，假如不经过批判的研究，总是先把一切错的方法都试过，才找到惟一的不错的法子。在这里同在其他地方都是这样。

一切可以从这个观点(即出于他律的)采取的学说，不是经验的就是纯理的。经验的学说，由幸福学说来的，是根据关于身体的或精神的情感。纯理的学说，由完满学说来的，是根据我们理性以为可以得到的完满这个概念，或是根据于决定我们意志的独立的完满性(上帝的意志)这个概念。

经验的学说完全不能够作为道德律的基础，为的是：假如道德律以人的特性，或人所处的偶然环境为基础，那末，这些规律就失掉它适用于一切有理性者的普遍性，失掉它拘束一切有理性者的那种无条件的必须实践的性质。但是，私人幸福学说所以最可反对；不只因为它是错的，并且经验与“人的境遇越顺，他的品行就越好”这个假定相反；也不只因为这个学说对于建立道德律毫无贡献(毫无贡献的理由是：使人顺利和使人善良是完全两件事，使人对于他自己的利益会打算，很精明，和使他有美德也是两件事)。这个学说的坏处乃在于它所给予道德的来源是反而颠覆道德，反而毁灭道德的伟大性的；因为这些来源把为善和为恶的动机弄成同类，而且只教我们会打更好的算盘；这样一来，善与恶的分别完全弄到没有了。在另一方面，又有些人假定人有辨别道德的特别感官，^[17]即道德之感。假如不能思想的人相信在关乎普遍律的事情上，情感能够帮助他们，那末，这样求教于道德之感是很浅薄的：并且情感，因其有无数的程度上差别，不能够弄出一个一致的善恶标准；任何人也没有凭他自己情感替别人下判断的权利。然而，这个道德之感直接认定美德能使人满足，受人尊重，并不说破我们爱美德不是为它的美而是为利益，在这一点上，道德之感比较地与道德和道德的尊严更接近些。

说到关于道德的纯理的根据，那末，完满这个本体论的概念，虽然有缺乏，比那由上帝的绝对完满的意志引申出道德的神学的概念总好些。诚然，前一个概念是空虚的，不确定的，因此要想用它从无量数的可能的实在之中找到与我们相称的最大量的实在是做不到的；并且，要想把我们此刻所说的实在与每个其他实在分别，这个概念不免要犯循环论的毛病，暗暗先假定正要它解释的道德概念。然而，它还是比神学的概念好。不特因为我们对于上帝的完满不能够直觉，只能由我们自己的概念演绎出来，而这些概念中最重要恰恰就是道德，所以我们的解释只是循环论证，而是因为假如我们避免这个循环，所剩下的上帝意志的概念只是要光荣和要优势的欲望和可怕的强权与报复观念联合而成的概念；任何根据这个概念的伦理系统都是直接与道德相反的。

根据完满概念和道德感的这两个系统，虽然完全不能做道德的基础，但至少不至削弱道德。所以，假如我要在道德之感这个概念和完满概念之中选择一个，那末，我还是选后种概念。因为至少后种概念不让我们的感性(sensibility，译者按：意指感官的嗜欲)判决这个问题，而把它诉于纯粹理性。纵使它在理性之下也不能作何判决，那末，无论如何，它把(自身是好的意志)这个不确定的观念保全，免于堕落腐化，使将来人好加以比较精密的审定。

至于其余的学说，我可以不必在这本书内把它一起细细反驳。这样反驳只是多余的，

因为这是太容易了，并且大概就是必须决定要从这些学说之中采取那一种(因为听众一定受不了这个问题老悬而不决)的人也知道很清楚。但是，这里使我们更关切的事情是：一切这些学说所奠定的道德的第一基础只是意志的他律，因此这些学说一定要达不到它的目的。

假如一定要假定一个为意志所求的对象，才可以规定那决定意志的规则，那末，这个规则总不过是他律；所含的令式总是有条件的，就是，假如或因为一个人想要这个对象，他就应该如此如此。因此，这个令式始终不能够发道德的命令，换言之，不能够发无待令式。无论这个对象是凭借个人爱好支配意志，如私人幸福说所假定的，或是用那对付我们的可能志愿的对象之理性支配意志，如完满学说所假定的，意志总不是自己用对于行为自身的概念直接决定自己，只是用预期这个行为可以得到的结果对于意志的影响决定自己——因为我想要别一件事，所以我应该做这一件事。并且在这里我是行为者，我们一定要假定在我，还有别个规律；因为这个规律，我才必须立志要这个别的事物。而这一个规律又须有另一个令式限制它。为的是：对于行为者能力所及的对象的概念凭借他的本性而左右他的意志的这种冲动，是靠着行为者的性质，或是感性(爱好和赏识)，或是智性与理性(因为智性理性的特质，运用智性理性是会引起满意的)。所以，正当地说，这个规律是自然所赋予的。因为如此，它一定是由于经验才知道，一定要用经验证明；所以，它只是不必然的，不能充作自明的实践规律——而道德律却必须是自明的实践规律。不特如此，并且这个规律一定只是他律；它不是意志自己颁布的，它是一个外来冲动，利用行为者易于接受它的特性而颁布的。

绝对好的意志的原则一定是个无待令式；这种意志对一切对象都是不确定的，只是含着立志作用的形式。这个立志的形式就是根于自律；自律就是说每个好意志的格准都能够充作普遍律。只有这个自律是一切有理性者自束的规律，用不着借助于任何冲动或利益心。

这么个超乎经验的综合的实践的命题怎么可能，为什么必要——要把这些问题解决，并不是道德形而上学的事情。我们并没有在这里断定这个命题是真实的，更没有自命有把它证明的能力。我们只是把公认的对于道德概念的发展来指明意志的自律一定与这个概念相连，并且，就是这个概念的基础。凡是认道德是实在的，不是虚妄幻想的人，一定也要承认这里所举的道德原则。所以，这一章，同上一章一样，只是分析的。假如无待令式以及意志的自律是真的，而且因其是超验的原则，是绝对必要的，那末，道德一定不是我们脑里的虚构。要证明道德不是虚幻，一定要假定纯粹实践理性可供综合之用。但是，假如我们没有先把纯粹实践理性作个批判的研究，我们就不能够冒昧这样假定。在最后一章内，我们要把这种批判说个大纲，以够应付我们的讨论为度。

[1] 就像纯粹数学与应用数学有别，纯粹逻辑与应用逻辑有别一样，我们假如要这样做，也可以将道德的纯粹哲学(形而上学)与道德的应用哲学(应用于人性的哲学)分别起来。这种分别立刻可以提醒我们，使我们记得道德原理不是以人的各种特性为根据，乃是可以超乎经验而独立存在的；不过从这些原理可以演绎出适用于一切有理性者，因而适用于人类的实践规律罢了。

[2] 已故的苏尔瑟(Sulzer)有一封信给我，问我“为什么缘故，关于道德的训诲，虽然包有许多为人的理性所信服的道理，功效还是很少？”因为要想答复得更完备，我稽迟着

没有回信。可是答复不过如下：教师自己并没有把他们自己的概念弄纯粹，因为要弥补这种缺点，他们从处处搜集道德的动机，想把他们的“药弄得极猛烈，但反而把药弄坏了”。因为就是极平常的人也知道：假如在一面是出于坚强意志的诚实行为，丝毫不顾及这一世或死后的任何种利益，并且就是受需要或饵诱的极强烈的吸引也照样实行，在另一面是同一件诚实的行为，但是受外来动机的影响，无论这影响多么小，那末，前一种行为远胜后一种行为；前一种能使性灵高洁，能鼓舞人愿意自己照样实行。就是颇小的儿童也会受这种印象感动，所以人千万不可用任何其他见解对儿童讲说义务。

[3] 译者按：此字在英文有“被钳制而不得不为”之义。此处德文原字是Nötigung，英文译作Necessitation，更好。

[4] 欲望依附于感觉，就是所谓爱好，所以这种依附总是表示有个需要。可以由偶然条件决定的意志依附于理性的原则，就是所谓兴趣。因此，只是有所依附的意志，自身不是永远合乎理性的，才会有兴趣；我们不能设想上帝的意志会有兴趣。可是，人的意志能够对一件事有兴趣，而同时不由兴趣发为行动。有兴趣是对这件行动有实践上的兴趣；由兴趣行动是对这行动的对象有情感上的兴趣。前者只表示意志依附于理性的原则自身；后者指示意志因爱好起见而依附于这些原则，理性不过贡献怎样可以满足爱好的需要的实用规则罢了。在前者，行动自身使我发生兴趣；在后者，行动的对象使我生兴趣(因为这个对象可以使我愉快)。在第一章里，我们已经知道：在出于义务心的行动，我们一定不要注意到对于行动的对象有兴趣，只要注意到对行动自身以及行动所据的理性原则(即规律)的兴趣。

[5] 明哲(德文 klugheit)这个字有两个意思：第一是通达世故；第二是关于个人自身的明哲。前者指一个人利用别人以达到自己目的之能力；后者指能够综合一切这些目的以得到他一己的永久利益的智虑。前者的价值应该靠着它促进后者的功效；假如有个人从前义说是明哲的，从后义说是不明哲的，那末，我们不如说他是聪颖、狡猾，可是统算起来还是不明哲。

[6] 依我的意思，似乎“实利的”(指pragmatisch原字)这个话的真义，这样界定，是顶准确的。因为所谓实利的制裁(sanctions)并不是国法内认为必需的规定，乃是为公共福利起见而应有的预防。假如一部历史教人明哲，那就是说它教人类怎样可以将他们的福利弄得更好，至少同古人一样好，那末，这部历史就是为实利而编的。

[7] 我把行为与意志联起来，并不预想有任何出于爱好的条件，这种联结是超乎经验的，因而是必然的(不过只是客观的，即假定理性能完全控制一切主观的动机)，所以，这一个实用命题并不用分析法由已预想的行为引申出要实现一个行为的志愿(因为我们没有这么完全的意志)；这个命题把这一个志愿直接与特个概念联起来——这个概念就是让有理性者的意志不是这一个志愿所包含的东西。

[8] 格准(maxim)是主观的行为原则，一定要与客观的原则(即实践规律)分别起来。格准包着理性照当事者的条件(往往是他的无知或是他的爱好)而定的实践规则，所以格准就是当事者实际行为的原则。但规律是适用于一切有理性者的客观原则，是他应该怎样行为的原则，那就是说，是个令式。

[9] 译者按：这一句照原文应译为“可以说是认这个令式为必要的。”阿博特氏认为是原文排印错误。较新的版也与他同意。

[10] 这里要注意的是：我把义务的分类搁在将来要写的“道德形而上学”内再细说：所以在这儿我用这种分类法只算随意选定，不过好排列我的示例罢了。再要说的是：我所谓完全义务就是个不特地为爱好留例外的义务；我又把这类义务分为外部的与内部的完全义务。这种分法与这个名词在学院内的用法相反；可是我不想在这儿替这种分法辩护，因为无论承认不承认这种用法，就我现在的目的看，都是一样的。（（阿博特注）通常以为完全义务是可以用外界法律强制执行的义务；不完全的义务是不能用外界法律强迫执行的义务。前者也称为有定的或法律上义务(*of ficia juris*)，后者也叫做不定的或道德上义务(*of ficia virtutis*)）。

[11] 瞻仰美德的真相，就是将毫不掺杂感性事物，毫不附带福报或私利那些假装饰的道德加以观赏。无论什么人，假如他的理性没有完全坏，还能抽象，只要他理性一点点费力，就可以很容易看到这种真正道德比任何其他似乎怡情的事物都美好得多。

[12] 这个命题，在这里只是个公设(*postulate*)，这个公设的理由详最后一章。

[13] 不要以为那普通所谓“因为你不要遭受这件事云云”(*quod tibi non vis fieri, etc.*)在这种地方可以作为规律或原则。这个原则只是由前者演绎而出，再加几个限制罢了；这个原则不能够作为普遍规律，因为它没有包括对自己的义务的原则，也没有包括要慈惠别人的义务的原则(因为很多人只要不要他对别人施慈惠，他很愿意别人也不对他自己施慈惠)，最后也不包括人对彼此的不可不履行的义务，因为依照这个原则，罪犯可以反驳施刑属于他的法官。以及诸如此类的事情。

[14] 我可以不必再举例说明这个原则，因为那些已用以说明无待令式和它的公式的例也都可以用来说明这个原则。

[15] 译者按原文内与“实质”相当的字是‘*Maxime*’。阿博特氏等以为一定是‘*Materie*’的错误。照上下文看，阿氏之说是对的。因此我们照译“实质”。较新的版已校改作“实质”。

[16] 目的说(*Teleology*)把自然国认做目的国：伦理学把可能的目的国认做自然国。在前者，目的国是个理论的观念，用以解释实有的事物。在后者，目的国是个实践的观念，用以产生还未实现，但我们行为能够使它实现的对象，并且我们能使它实现得合乎这个观念。

[17] 我认为道德之感这个学说包括在幸福学说之内，因一切出于经验的兴趣都由于一件事物所能呈献的愉快，才会增进我们的福利，无论这愉快是直接满足，并不想到沾利，或是为沾利起见。我们一定也要同哈赤逊(*Hutcheson*)一样，把对他人幸福的同情归在他所假定的道德感之内。

第三章 由道德形而上学转到对于纯粹实践理性的批判

论自由这个概念是解释意志自律之关键

就生类是有理性的这一点说，意志是生类所有的一种起因作用(即发生结果的作用)。假如这个起因作用，不用任何外来的原因决定它，也生效力，那末，自由就是这种起因作用的特性，就像自然界的必然性是由外来原因决定的起因作用的特性一样（一切无理性者的起因作用都有后一种特性）。

上头说的，对于自由的定义是消极的，它不能够使我们发现自由的实质；但是它能引到一个更富意义更有结果的积极概念。起因这个概念隐含“由规律（德文Gesetz）规定”这个概念，由是因为有所谓原因，它的结果就必须规定（德文Gesetzt）出来。因此，自由必须不被认为无规律，自由不过是不服从自然界的定律罢了，自由的原因必须遵照不变的规律发生作用，但这些规律是自由原因所特有的；其实，离开规律，自由意志就毫无意义。自然界的必然性隐含着动因的他律；因为必须照有外物使这个原因发生作用，这个规律，才会有任何结果。所以，除了自律以外，即除了意志能作自己的规律之特性以外，意志自由还有什么意义呢？说“在一切行为上，意志是它自己的规律”只是说“意志的原则就是，只遵照可以使自身作为普遍律的格准去行为。”可是，这个正是无待令式的公式和道德的原则。所以，自由意志与合乎道德律的意志只是一件事。

假如我们由意志自由这个假定入手，那末，我们只需分析自由这个概念就可以见到道德和道德的原则。然而道德的原则——绝对好的意志就是它格准总可以认作普遍律的意志——还是一个综合命题。因为无论我们怎么样分析绝对好的意志这个概念，都得不到格准的这个特性。只是有个第三项，把自由与道德这两概念综合在一起，才可以从自由推演出道德。对于自由的积极概念会产生这个第三项；并且自然这个概念不能够产生第三项（因为在自然界，因果关系是一个东西与另一个东西的关系）。我们此刻不能够就指出这个由自由指引出来的并且我们有个超验的观念的第三项是什么，也不能够使怎样可以从纯粹实践理性引申出自由这个概念这个道理以及无待令式怎样可能弄得明白；我们得要先作一些初步的研究。

论我们必须先假定自由是一切有理性者的意志的特性

除非我们有充分理由说一切有理性者的意志都是自由的，我们据任何理由说人的意志是自由的，都是不充分的。只因为我们是理性者，道德才是适用于我们的规律。所以道德一定是适用于一切有理性者。但是只有自由者才会有道德；因此我们必须证明一切有理性者的意志都是自由的。要用某些所谓对于人性的经验证明这个自由是不够的（这样证明是完全不可能的，因为这个只能用超验的方式证明的）；我们一定要证明一切有理性者的意志都是自由的。

理性者的活动是自由的。我要说：个个除了在自由这个观念之下不能行动者，正因为这个缘故，就他的行动上说，是真正自由的。换言之，好像从理论方面^[1]能够证明他的意志是自由的，那样，他一定要认一切与自由有不可分解的关系的规律都对他有效。我再说：我们一定要认为一切具有意志的有理性者都有自由这个观念，因为有理性者个个始终是依这个观念行事。我们一定要承认有理性者有个实践的理性，就是能作它的对象的原因的理性。要设想有个理性，明知地让外来势力左右它的判断，这是不可能的事情；因为假如这样，行为者会以为不是理性决定他的判断，乃是自然的冲动决定它。因此，理性必须认它自己是建立它行为的原则者，并且以为它完全不受任何外力的操纵，所以，理性，无论是认为实践理性，或认为有理性者的意志，一定要以为它自己是自由的。换言之，只有在有理性者依自由这个观念行动之时，他的意志才是他自己的意志。因此，在实践方面，必须认为一切有理性者都有自由意志。

论附属于道德观念的兴趣

我们毕竟把对于道德的确定概念追溯到自由这个观念。可是，我们不能够证明我们或人性真是自由的；只是我们见到了：假如不先假定自由，我们就不能以为我们是有理性的，并且是觉得是我们行为的起因的，换言之，就是具有意志的。我们也见到了：正因为同一理由，一切具有理性和意志者一定是依他们自由这个观念决定他们的行动。

因为先假定自由，所以我们觉得有个行为律，就是我们行为的主观原则（即格准）必须始终具有做客观的或普遍的原则的效力；并且可以作为是我们自己制定的普遍律。但是，为什么只因我有理性就得要遵循这个原则，而且为什么这样一来就弄得一切有理性者也得要遵循这同一个原则呢？纵然承认我不是为兴趣所强迫而服从（因为假如是这样强迫，就绝不能有无待令式），我也必须对于这个原则发生兴趣，而穷究我何以服从它。为的是：这个“我应该如此”实在就是“我立意要如此”是对于一切有理性者都有效的，只要理性是不受障碍而完全决定他的行为的话。可是，在像我们这样的有理性者，除了理性之外，还受别的动机——感性——的影响，纯然由理性发动的事情不一定会实行：所以，在我们，那种必要性就不过只是一个“应该”，而且主观的必要性与客观的必要性也不相同。

似乎我们只是先在自由这个观念之中假定道德律，即假定意志自由原则，似乎我们不能够证明道德律自身是实在的并在客观方面是必要的。就是当真如此，我们也已经得了不少的利益，因为至少我们把真正原则勘定得比从前更精确些。可是，对于这个原则的效力和人在实行上须服从它的必要，我们一点没有进一步的了解。因为假如有人问我们，为什么我们的行为格准可以做普遍律这一层必须作为节制我们行为的条件，并我们所认为这样行为的贵重性（贵重到我们不能有什么比这个更高的兴趣）根据什么；假如又问我们，何以人相信他觉得他自己贵重只是由于这样行为，（比起这个，愉快或不快的境遇算来只等于零）：对于这些问题，我们不能够作满意的答复。

我们有时候见到：假如个人的品性，不牵连任何对于内外情况的兴趣的，使我们能够在理性万一分派给我们这个情况的时候参与这种情况，那末，我们对于这一个品性就能够发生兴趣。换言之，单是配有幸福这个品性自身就可以使我们发生兴趣，纵然没有分享这个幸福的动机也可以这样。但是，这个见解，其实只是我们前此所假定的道德律的重要性的结果（所谓重要就是指因为自由这个观念，我们撇开一切经验的兴趣）。可是，为什么

我们应该撇开这些兴趣，那就是，要以为我们自由行动而同时服从某些规律，从而只向我们自己身上寻求贵重性（这种贵重可以抵补那丢掉一切使我们情境有价值的事物的损失）。这个道理，我们还不能够这样看出来，而且我们也不了解我们何以会这样行这——换言之，不了解道德律何由得到它的使人不可不遵行的力量。

我们必须坦白地承认这里有种循环论——似乎逃不掉的循环。我们假定我们在做动因这方面是自由的，使得在目的国方面我们可以认为我们能够服从道德律；到后，我们却因为我们已经认我们有意志的自由，就以为我们须服从这些规律。自由以及意志的自己为自己定律都是自律，因此这两个概念是互相隐含的；正因为这个缘故，任何一个概念不能够用以解释别一个概念，或作为别一个概念的理由。至多这种办法也只是在逻辑上要把对于同一对象的显似不同的概念化为单个概念时候才可以使用（就像我们把同一数值的不同的分数约为最简式一样）。

我们还剩有一个办法，就是去研究看看：到底在我们由自由观念设想我们是超乎经验的动因的时候，和在我们由亲见的结果，即由我们的行为，得到对于我们自己的概念的时候——在这两种时候，我们会不会是取不同的观点呢。

一切不是由我们立意而发生的意念（例如起于感官的意念）只能够使我们知道外物的影响我们的那方面；这些对象自身是什么，我们仍然不知道，因此就是我们对这类的意念尽智力所及，用极深切的注意考究它，我们也只能够由它得到对于现象的知识，始终得不到对于物自身的知识：这些话用不着深思之后才能说，而且我们可以假定就是具极平常的智力的人也能说，不过在这种人，他用他的方法——用那个模糊的他所谓情感的察觉力罢了。这个分别一经成立（也许只是由于见到我们被动地感到的外来意念，与由于我们主动而产生的意念两者不相同，而悟到这种分别），我们就必须承认并假定在现象后面有个非现象的东西，就是物自身；不过我们一定要承认：因为除了在这些物自身影响我们这方面以外，我们永远不能知道它，所以我们不能够对它再接近一点，也始终不会知道它自身是什么。这个分别一定要引出感觉世界与智性世界的分别，无论这个分别是多么粗陋的。感觉世界也许随各观察者感官印象的不同而变异，但作感觉世界的基础的智性世界总是只有一个。就是对一个人自身，他也不能够自命可以由他用内省得到的知识而知道他自身究竟是什么。为的是：他并没有自己创造自己，不是超乎经验而是凭借经验得到对于他自身的概念；结果当然就是他对自己的知识，也只能得自内感，因而只能得自他本性的现象以及他意识被影响的方式。同时，在这些由现象构成的他自己的特性以外，他必须假定有个什么做这些特性的根基——即他的自我——无论这自我的特性是怎么样的。这样，人对于别知并接受感觉这方面，一定要算他自己是属于感觉世界的；但对于他所可有的纯粹主动这方面（直接到达意识而不经由感官的活动），一定要算他自己属于智性世界——不过对这个世界，他没有更进一步的知识罢了。

深思的人对于一切呈现于他的事物，一定会得到这种结论；就是具极平凡的智力的人大概也会有这种结论，因为大家很知道这种人很容易以为感官对象之后还有个不可见而自己主动的东西。可是，他们立刻又把这个看不见的具体化，作为感官对象，这就弄坏了；换言之，他们要把这个物自身弄成直觉的对象，所以他们在这上头并没有更澈悟一点点。

人自身实在有个使他与万物有别，并且与他受外物影响那方面的自我有别，的能力；这个能力就是理性。理性是纯粹自发，所以比智性都还高。为的是：智性虽然也是自发，不像感官那样只含着我们被动地受外物影响而后起的意念，但是智性只能够产生那些把感

宜意念规则化并把它联合在一个意识之内的概念，此外不能产生什么；并且倘若没有这样利用感官，智性就绝不能够有思想作用。反之，理性在所谓理念(Ideas)这方面那么纯乎自发，弄到它高于感官所能贡献的一切东西；并且理性的最重要的功能就在于把感觉世界与智性世界分别开，因而规定智性的限界。

因为这个缘故，有理性者，就他是智性这方面看(不是就他较低级的能力看)，一定要认他自己是属于智性世界，不属于感觉世界。因此，他要打量他自己，要认识那支配他那些能力的运用的，因而认识支配他的一切行为的那些规律，都有两个观点可以根据：第一，从他属于感觉世界这个观点看，他见到他自己是受制于自然律的(他律)；第二，从他属于智性世界这个观点看，他见到他自己是受制于超乎自然界，不根据经验而只根据理性的规律。

就他是有理性者，因而是智性世界的一分子这方面论，人除了依照自由这个观念之外不能够设想他自己意志起因的方式，因为不受感觉世界的原因的支配(理性始终必定认它自己具有这种独立性)就是自由。我们知道，自由这个观念与自律这个概念是分不开的，自律的概念又与道德的普遍原则是分不开的——这个普遍原则，从理想上论，是有理性者的一切行为的根据，就像自然律是一切现象的根据一样。

我们在上文说过：我们由自由转到自律，再由自律转到道德律，似乎隐隐含着一个循环论，换言之，因为道德律，我们成立了自由这个观念，这似乎不过要使后来我们可以由自由的观念推演出道德律来；因此，我们对道德律，绝不能说出什么理由，只能认为是个好意的人很情愿承认而我们始终不能作为可得证明的命题的巧问谬论(*petitio principii*)——可是，现在这个疑虑消除了。因为我们现在见到在我们自认为自由的当儿，我们把自己作为智性世界的分子而承认意志的自律以及自律的后果——道德；在我们自认为受制于道德义务的当儿，我们是以为我们同时属于感觉世界和智性世界这两方面。

无待令式何以可能

一个有理性者，因其是智性，将他自己认为智性世界的一分子，并且只因为他是属于这个世界的一个动因，他才把他自己的起因能力命为意志。从另一方面说，他又自觉得他是感觉世界的一部分——他的行为在这个世界内表现的方式，只是那个起因能力的现象。但是，他不能看出那个起因何以会表现为他的行为，因为他对于这个起因，没有什么知识；因此他不得不认这些属于感觉世界的行为只是受其他现象的决定，就是受欲望和爱好的支配。假如一个人只是智性世界的一分子，他的一切行为一定会完全合乎意志的自律；假如他只是感觉世界的一部分，他必定被认为完全受制于欲望与爱好的自然律，即完全服从自然界的他律。前一种行为一定是根据道德的最高原则；后一种行为一定是根据幸福原理。但是，我们要知道智性世界是感觉世界的根据因而是那个世界的规律的根据。并且，因为意志完全属于智性世界，直接规定意志遵行的规律的就是智性世界。因此，就我是智性这方面论，我服从智性世界的规律，就是服从理性，虽是就我本性的另一方面论，我又属于感觉世界(理性，在自由这个观念内，含着智性世界的规律；我因为服从理性就自觉得是服从意志的自律)。我一定要把智性世界的规律，认为对我的令式，把合乎这些令式的行为认为义务。

因此，无待令式何以可能，是由于自由这个观念使我成为智性世界的一分子。假如我只属于智性世界，那末，我的一切行为一定会永远合乎意志的自律。但是，因为我直觉我也是感觉世界的一分子，我只能说我的行为应该合乎意志的自律。所以无待的“应该”是个超验的综合命题。在我的被感性欲望左右的意志之上，又综合地加上我的属于智性世界的，因而纯粹并自决的意志这个观念。因此，依据理性，纯粹意志是感性的意志的最高条件。这里所用的解释法大略与推演范畴的方法相似。为的是：使一切对于自然界的知识成为可能的超验的综合命题，如我们已经见到的，是靠着在感觉世界的直觉之上加了智性的纯粹概念——这些概念自身只是规律的一般形式罢了。

一般人类理性的实际运用也证实上文的道理。没有一个人（就是顶十足的流氓也没有），只要他在别方面惯于运用理性，当人把纯洁的志向，遵行好格准的毅力，同情并慈惠（乃至表现为对自己利益与安佚的大牺牲）的模范指示他的时候，会不愿意他自己也具有这些品性。只因为他的爱好和冲动，他才不能够自己也做到这样；他同时愿望他能够摆脱这种压迫他的爱好。他由这种愿望，证明他以一个超乎感性冲动的意志，在思想上，把他自己升迁到完全与他感性方面的欲望的世界不同的世界之内，因为他不能期望用那个愿望得到他欲望的任何满足，也不能得到什么可以满足他的任何实际的或假定的爱好的地位（因为这样就要把引他发那个愿望的观念的优势毁灭了），所以他所能期待的只是他个人够到较高的人品。自由这个观念（即超乎感觉世界的决定因而独立的观念）强迫他采取智性世界的一分子的观点；当他移到这个观点的时候，他就想象他自己是上说的那个品格较高的人。由这个观点，他觉得有个好意志；据他自白，这个好意志就是他因属于感觉世界而具有的坏意志的规律——这个规律的权威，他虽在侵犯时候也承认。所以，他在道德上所“应该”做的，就是他因为是智性世界的一分子而必定“愿要”做的；只是因为他同时认他自己又是感觉世界的一分子，他才以为这个“愿要”就是“应该”。

论一切实践哲学的极限

人人都以为他自己有意志的自由。一切对于虽则没有做，然而应该做过的行为的判断都是由这个自由来的。这个自由不是依据经验的概念，也不会是这种概念，因为纵然经验所表示的正与由自由这个假设所推得的必然结果相反，自由还是存在。从另一方面论，一切事变都为自然律所断然支配，这也是一样必然的。这个自然界的必然性也不是经验的概念，就是因为这个概念含着必然这个概念，因而也是超乎经验的认识。可是，自然界这个概念，是得经验的证实的；并且假如要经验成为可能，就是，要我们会有对于依照普遍律的感官对象的连贯知识，那末，就一定免不了要预先假定经验。因此，自由只是理性的一个理念；自由的客观存在是有疑问的。而自然却是智性的概念，这个概念要，而且必定要，以经验的实例证明自然的实在。

由是就产生了一种理性的辩证法，因为人认定意志所具有的自由似乎与自然界的必然性冲突，并且从理论方面看，理性在这两条路的中间，看到自然界的必然性这条路比自由那条路比较常走，比较合用得。但是，在实践上，只有自由这条狭路是我们行为可以应用理性的路。所以，顶深微的哲学，也像顶平凡的人的理性一样，绝不能用辩论把自由打消。哲学一定要假定同一的行为，它的自由与它在自然界的必然性之间并没有真正的冲突，因为哲学不特不能放弃自由这个概念，也一样不能放弃自然这个概念。

然而，纵然我们总不能了解怎么会有自由，我们也必须以使人信服的方式把这个表面好像有的冲突排除掉。因为假如自由这个观念与它自身，或是与自然（自由与自然是同等必要的）互相冲突，那末，自由一与自然界的必然性比量起来，自由一定要被放弃了。

但是，假如自觉为自由的主体当自命自由的时候，同他对于同一行为认他自己受制于自然律的时候，是依同一意义并在同一关系上认定他自己的自由，那末，要避免这个冲突一定是绝对不可能。因此，理论的哲学一定要指出何以他有这个冲突的错觉，是因为当我们说人是自由的时候，与当我们以为人是自然界的一部分而受制于自然律的时候，我们是依不同的意义和不同的关系看他。理论的哲学一定要证明这两方面不特能够并存，而且一定要认为必定在同一个人身上联合起来；因为否则我们没有什么理由以解释为什么我们弄出这一个理念(指自由)给理性难题做——我们要知道这个理念，虽则也许可以与别一个充分成立的观念（指自然界的必然性）调和而不至发生矛盾，但不免陷我们于一种纠纷（这种纠纷使理性在理论上运用时候不免要深深受窘）。可是，理论的哲学，只是因为要替实践哲学开路，才有解决这个难题的义务。因此，哲学家对于或是排除这个貌似冲突，或是不理会它，他不能任意选定一件；因为假如他不理会，那末，关于这个问题的理论，要变成无主之地，这个地域，定命论者一定有权利进占，而且把道德无占用这地域的所有权为理由，将一切道德赶出所谓道德的领土之外。

然而，我们还不能说我们此刻正到了实践哲学的边境。因为解决那个争执并不是实践哲学的事情；实践哲学所要求于理论的理性的只是：这个理性要把它自己在理论的问题方面弄不清的矛盾消除，使得实践哲学可以安息，可以不受外来的攻击——这些攻击也许要使实践哲学要取作建设基础的地域弄成功了可以争论的问题。

纯乎主观地决定的原因，合成了纯乎感觉的世界，因而这些原因都包括在普通所谓感性之内。普通人觉得理性不受这种原因的支配；并且这个假定是经人承认的。就是普通人主张他有意志的自由也是根据这种自觉和这个假定。人既然这样以为 he 自己是智性，就把他自己搁在另一个世界之内，并且把他自己与完全另一种的决定的原因发生关系——一方面，他以为 he 自己是具有意志的智性，因而是具有起因能力的智性；一方面，他又觉得他是感觉世界的一个现象（其实他也是的），并且断定他的起因作用是依照自然律而受外力的决定。他很快觉到两方面都可以是对的，不实则这两方面非同时都对不可。为的是：说一个现象界的东西（属于感觉世界的）服从某些规律，而这同一个东西作为物自身论，却超乎这些规律；说他必须认自己有这两面的资格，在一方面，由于 he 觉得自己是个受感觉影响的物体，在另一方面，由于 he 觉得 he 自己是个智性，那就是说，在运用理性方面完全不受制于感觉印象（换言之，认自己是属于智性世界）——这里头并没有丝毫矛盾。

因此，人主张 he 具有特种意志——这种意志绝不关顾任何欲望与爱好。并且人以为 he 自己会实现那些只有不顾一切欲望爱好才能实践的行为，而且 he 必须实现。这种行为所以发生是由于 he 是智性，由于依智性世界的原则而起的结果和行为的规律。对于这个智性世界，他除了知道在这世界内只有超乎感觉的纯粹理性才能颁定规律这一件以外，绝不知道它此外的性质。并且，因为只是在这世界内，只是就 he 是智性的资格论，他才是他的“真吾”（he 的人只是他的“真吾”的现象），那些规律才能直接地无条件地适用于他，所以由爱好和情欲（即由感觉世界的全部）的煽动不能够损坏那些支配作为 he 的智性的意志作用的规律。其实，他并不以为要对这些爱好情欲负责，他也不以为这些是出于他的“真吾”——他的意志。只在他让这些爱好情欲左右他的行为格准，排挤那些支配意志的合理规律的时候，他才认为纵容这些爱欲是他意志的责任。

当实践理性设想自己属于智性世界的时候，它并不是越出它应有的界限——假如实践理性企图用直觉或感觉直接觉到它自己是属于智性世界，那末，它就算越界了。理性设想自己属于智性世界，它只是消极地认为它自己不属于感觉世界——不属于不能为自己定下支配意志的规律的世界。这样思想只有一点是积极的——这一点就是，自由虽是消极的规定，但是与积极的能力，与理性的起因能力，即所谓意志的，联结在一起。换言之，意志就是使行为做到行为的原则合乎理性动机的精义的能力——这个精义就是，行为格准要可以作为普遍律这个条件。可是，假如实践理性要从智性世界借到意志的对象（即动机），那末，理性就越出它的正当界限了，它就是强不知以为知了。所以，智性世界这个概念只是感觉世界以外的一个观点；理性见到它要设想它自己是实践的，就不得不站在这个现象界外的立场。假如感性的势力够决定人的行为，那末，这样设想就绝不可能。这个设想是必要的，因为否则人不会自认为智性，因而也不能自命为合理的并由理性发动的（或说自由发动的）起因能力。无疑，这种思想含着一个观念，就是，那只关感觉世界的自然机构以外有另一个秩序另一系定律工作。因此，这种思想使人不得不设想有个智性世界，一切具‘物自身’资格的有理性者的世界。但是，这种思想绝不能给我们理由可以将智性世界的形式的条件以外的方式设想这个世界——这个形式的条件，就是，意志的格准可以作为普遍律，也就是意志的自律。只有自律才不与意志的自由矛盾；反之，一切对于某个确定对象的规律只能有他律——他律只是自然律才具有，并且只能应用于感觉世界。

假如理性要去解释怎么样纯粹理性会成为实践理性，就是怎么样会有自由，那末，理性就完全越出它的正当界限了。

只有服从那些它的对象可以由经验呈献给我们的规律的事物，我们才能够解释它。但是，自由只是一个理念，它的客观的实在性绝不能依据自然律指明，因之，也不能由经验呈献给我们。因为这样，自由是始终不能够了解或觉察到的，因为我们不能用任何种比拟给它找到实例。其实，只是相信自己觉得有意志，就是，有与欲望不同的能力（这个能力就是以智性资格决定行为，即超乎本能而依照理性的规律决定行为的能力）者在理性方面必须有这么个假设罢了。要知道到了自然律的决定终止的地方，一切解释也要终止；我们所能做的只有辩护。有些人自命对事理具有比我们较深的澈悟，因而大胆武断绝不会有自由；把这些人的反对的理由驳掉就是辩护。我们只能指出给他们看：他们以为在自由观念中发现的矛盾只是由于他们的思想习惯，那就是说，因为要把自然律应用于人的行为，他们不得不认人是现象；到了我们要他们再把人认为具有‘物自身’资格的智性的时候，他们还是以为人在这方面也只是现象。照他们这种想法，那末，说同一人的起因能力，即他的意志，完全超出感觉世界的一切规律之外，当然是一个自相矛盾的论调。然而，假如他们承认（照理底该承认）现象后面还有物自身；物自身，虽是我们观察不到，却是现象发生的根据；物自身行动的规律当然不会与它在现象界的表现的规律相同，那末，这个矛盾就消灭了。

从主观方面绝不能够解释意志的自由，与我们绝不能够发现并解释人对道德律会发生兴趣^[2]是同一件事。但是实际上，人对道德律是感兴趣的。对道德律的兴趣在我们方面的根据，就是我们所谓道德情感。有些人误认道德情感为我们道德判断的标准；其实，道德情感只应该认为道德律影响意志所生的主观的结果。只有理性才能作为道德律的客观的根据。

固然，要使有理性而又受感觉左右的人会立志做那理性独自认为应该做的行为，那末，必须理性有个能力使义务的履行会蕴蓄着愉快或满意的感情，那就是说，理性须有按

照它自己的原则支配感觉性的欲望的起因能力。可是，要悟到何以仅仅一个思想，不含什么感觉的成分的，会自己产生愉快或痛苦的感觉，换言之，要不借经验说明这件事的所以然，是绝不可能。因为这不过是个特种因果作用，也像所有其他因果作用一样，我们不待经验是绝不能决定它的性质的；我们要知道它，一定要请教于经验。但是除了两个经验对象间的因果关系以外，经验不能够给我们什么因果关系。在当前的事例，虽然所生的结果显然是在经验之内，但是我们却以为原因是纯粹理性由绝非经验对象的纯粹理念发生作用。因此，在我们人看来，要解释怎么样并为什么行为格准作为普遍律这个观念会引起兴趣，即道德会引起兴趣，是绝不可能的事。只有一件事是确实的，那就是：并不是因为道德律引起我们的兴趣，它才对我们有效（因为如果这样，那就成了他律，成了实践理性反而借感觉性的欲望——情感——做它的原则了，那末，实践理性就始终不能立下道德律了），乃是因为道德律对我们人有效，它才引起我们的兴趣。它所以对我们人有效，是由于它的来源是在于我们以智性资格而具有的意志，换言之，在于我们的“真吾”；并且理性必定把只是现象的事物作为物自身的特性的附属件。

这样，我们能够指定使无待令式成为可能的惟一假设就是自由这个理念——在这个范围内，并且在我们能见到这个前提是必要的这个范围内，可以说怎么样会有无待令式这个问题得了答案了。为理性的实践上运用，就是为要对于这个令式的效力，因而对于道德律起深信，这样看到就够了。可是，这个假设自身何以可能，是任何人的理性始终不能看到的。然而，根据“一个智性的意志是自由的”这个假设，一件必然的结果就是意志的自律——只有这自律就是决定意志的形式条件。这个意志自由不特很可以作个假设（因为不与“感觉世界的现象关系表现自然界的必然性”这个原理冲突），如理论哲学证明的；而且，一个有理性者，觉到有个凭借理性的起因能力（即与欲望不同的意志）的，不得不在实践上（即在理念上）认这个假设是他的一切有意的行为的条件。但是，要解释何以纯粹理性没有来自任何其他渊源的动机的帮助就自己能够做到实践，就是何以‘理性的一切格准可以作普遍律’这个原则（这一定是纯粹实践理性的形式），无须有那项人能够预先发生兴趣的任何意志内容（对象），自身就能够产生动机；并要解释何以纯粹理性能产生纯粹道德的兴趣；换言之，要解释怎么样纯粹理性会成为实践理性，这是人类理性做不到的事情，一切想解释这个的劳苦都是白费了的。

假如我想知道意志的起因作用怎么样会自由，那末，情形也是相同（就是不能够解释）；因为假如要解释这个，我就离开了哲学的解释的领域，就没有别的地方可走了。我也许可以翱翔于还剩下的智性世界（含有诸多智性的），但是虽然我对于这个世界有根据很好的理念，然而我对于这个世界绝没有知识，并且无论我的自然的理性能力怎么尽力，我也不能得到这种知识。这个理念只是指在我从指挥我意志的原理之中把一切属于感觉世界的事物排除了之后所剩下的，这个剩下的只是把来将那些出于感性的动机所含的原理加以限制；就是勘定这种原理的界限，并指明它并不包罗一切，它以外还有物；然而对于此物，我不能再知道什么。关于建立这个理想的纯粹理性，把一切内容——关于对象的知识——抽开之后，剩下的只是一个形式。这个形式就是，行为格准应该普遍有效这个实践规律，并与这律相合的一个关于理性的概念。这个概念就是，理性在于纯粹智性世界是可能的有效的原因，就是决定意志的原因。这里一定完全没有感性动机；否则这个对于智性世界的理念自身就是动机，就是理性原先发生兴趣的东西；但是要说明这个正是我们不能解决的难题。

这就是一切道德研究的极限了。要使理性不至向感觉世界寻求最高动机和一个概念的而纯乎依据经验的兴趣，因而弄到大大妨害道德；要使理性不至在我们所谓智性世界的那

些超绝概念的空虚（在理性看是空虚）中枉费心机而毫无进步，因而迷失于幻想之内：就是因为要这个，规定这个极限也是很重要的。此外，一切有智性者构成的纯粹智性世界——虽然我们同时属于感觉世界，但是我以有理性者的资格也属于这个智性世界——对于这个世界的观念，为求合理的信仰计，永远是个有用的合法的观念（虽然一切知识都只到这个世界的边缘就停止了）。这个观念设想一个由一切目的自身（有理性者）组成的世界，只是我们小心地把自由的格准当做自然律而遵行，才能够作这个世界的分子——这个观念所以有用就在于它利用目的国这个高尚理想使我们对道德律发生活跃的兴趣。

[1] 我假定自由只是有理性者以为他们的行为所隐含的一个观念；我采用这个方法，因为要免得要从理论方面证明有这个自由。为我这里讨论起见，只这样假定就行了；因为纵然弄不出理论的证明，一个只能依自由这个观念而行动者，和一个实际自由者都是要服从相同的规律的。这样，我们在这里就能够避免掉那个理论方面的责任。

[2] 兴趣是理性所由成为实践理性（就是，决定意志的原因）的作用，所以，我们只对于有理性者说他对一件事感兴趣；无理性者只会觉到感觉性的冲动。只在理性的格准的普遍有效这一层就够决定意志的时候，理性才对行为发生直接的兴趣。只有这种兴趣是纯洁的。假如理性只是由另一个欲望对象或是由行为者的特项情感的依据才能决定意志，那末，理性对于行为只发生间接的兴趣。因为理性没有经验就不能发现意志的对象，不能发现那发动意志的特项情感，这种间接兴趣只是经验的，不是纯洁理性的兴趣。理性的逻辑兴趣（就是要把理性的洞悟扩大）始终不是直接的，总须预先假定那些使用理性去求达的目的。

结论

在理论上对于自然界应用理性，结果见到世界绝对必定有个最高原因。在实践上以自由为着眼点而应用理性，结果也见到一种绝对必然，但只是绝对必有支配有理性者自身的行为的规律罢了。要知道无论怎么应用理性，理性的主要精义就在于把它的知识推进，到了见到这种知识的必然性为止（假如没有这个必然性，就不成其为理性的知识）。可是，同一理性有个同等重要的限制，就是，除非假定某一事物存在或发生或应该发生的条件，理性是不能够见到这个存在的或发生的或应该发生的事物的必然性的。然而，由于这样不断追求条件，理性的满足只是一步一步地延搁下去。因此，理性不断寻求那绝对必然的，而且见到它不得不假定这个绝对必然的原理，不过理性没有能够使它自己了解这个必然原理的法子；假如它能找到一个合乎这个假定的概念，它就够心满意足了。所以，“人的理性不会使我们能够设想一个无条件的实践规律（无待令式一定是这种规律）的绝对必然性”这件事，并不是我们对于道德的最高原理的演绎上有什么错误，这乃是对于一切人类理性的应有的非议。我们不能因为理性不肯用一个条件（就是用一个假定为道德律的根据的兴趣）解释这个必然性而谴责理性，因为这样一来，就没有道德律了——没有自由的最高规律了。所以，虽然我们不了解道德令式在实践上的绝对必然性，但是我们却了解了它的不可了解的性质。平心而论，对于一个要想把它的原理推到人类理性的极限的哲学，我们所能要求的，也不过这样了。

本书重要名词英德汉文对照表

英文	德文	汉译
action	Handlung	行为，行动
analytic	analytisch	分析的
anthropology	Anthropologie	人类学
apodictic	apodiktisch	自明的
appearance	Erscheinung	现象
autonomy	Autonomie	自律
categorical	Kategorisch	无待
causality	Kausalität	起因作用
character	Oharakter	品格
critique	Kritik	批判
defense	Verteidigung	辩护
dialectical	dialektisch	辩证的
dignity	Würde	尊严
duty	Pflicht	义务
empirical	empirisch	经验的
end	Zweck	目的
example	Beispiele	榜样
Ethics	Ethik	伦理学
experience	Erfahrung	经验
explanation	Erklärung	解释
fancy value	Affektionspreis	赏玩价值
fatalist	Fatalist	定命论者
feeling	Gefühl	情感，感
form	Form	形式
formal	formal	形式的
freedom	Freiheit	自由
good	Gut	善好（道德的）
happiness	Glückseligkeit	幸福
heteronomy	Heteronomie	他律
hypothetical	hypothetisch	有待
idea	Idee	理念，观念
imperative	Imperativ	令式
inclination	Neigung	爱好
instinct	Instinkt	本能

intelligence	Intelligenz	智性	
interest	Interesse	兴趣	
intuition	Anschauung	直觉	
kingdom of ends	Reich der Zwecke	目的国	
law	Gesetz	规律	
logic	Logik	逻辑	
market value	Marktpreis	买卖价值	
material	material	实质的	
matter	Materie	实质	
maxim	Maxime	格准	
means	Mittel	工具	
member	Glied	分子	
metaphysic	Metaphysik	形而上学	
morality	Sittlichkeit, Moralität	道德	
“morality”	Moral	道德学	
moral philosophy	Sittenlehre	道德哲学	
moral sense	das moralische Gefühl	道德感	
Nature	Natur	自然，自然界	
natural philosophy	Naturlehre	自然哲学	
necessity	Notwendigkeit	必然性，必要	
necessitation(obligation)	Nötigung	强制	
objective	objektiv	客观的	
obligation	Verbindlichkeit	责务	
“ought”	Sollen	“应该”	
perfection	Vollkommenheit	完满	
person	Person	人	
philosophy	Philosophie, Weltweisheit	哲学	
Physics	Physik	自然学	
practical	praktisch	实践的	
pragmatic	pragmatisch	实利的	
principle	Prinzip	原理，原则	
problematic	problematisch	疑问的	
proposition	Satz	命题	
prudence	Klugheit	明哲	
psychology	Psychologie, Seelenlehre	心理学	
pure	rein	纯粹	
rational being	das vernünftige Wesen	有理性者	
reason	Vernunft	理性	
respect	Achtung	尊重	
sensation	Empfindung	感觉	
sensibility	Sinnlichkeit	感性	

sovereign	Oberhaupt	元首	
speculative	spekulativ	理论的	
subjective	subjektiv	主观的	
synthetic	synthetisch	综合的	
teleology	Teleologie	目的说	
thing	Sache	“东西”	
“things in themselves”	Ding an sich	“物自身”	
thought	Denken	思想	
transcendental philosophy	Transcendental-philosophie	超验哲学	
understanding	Verstand	智性	
universality	Allgemeinheit	普遍性	
value	Preis	价值	
virtue	Tugend	美德	
volition	Wollen	立志作用	
will	Wille	意志	
world of sense	Sinnenwelt	感觉世界	
world of understanding	Verstandswelt	智性世界	
world, intelligible	Welt, intelligibele	智性世界	
worth	Wert	贵重（性）	

附拉丁文名词

a posteriori	依乎经验，依验	
a priori	超乎经验，超验	
consilia	劝告	
mundus intelligibilis=Welt, intelligibele	智性世界	
petitio principii	丐问谬论	
proecepta	诫令★	

汉译世界学术名著丛书



任何一种能够作为科学出现的
未来形而上学

导论

〔德〕康德 著



商務印書館
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论/
(德)康德著;庞景仁译. —北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07862-7

I. ①任… II. ①康…②庞… III. ①认识论②
先验论 IV. ①B081.2②B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 041723 号



所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
任何一种能够作为科学出现的
未来形而上学导论
〔德〕康德 著
庞景仁 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07862-7

2011年7月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年7月北京第1次印刷 印张 8

目录

[汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明](#)

[导言](#)

[前言 论一切形而上学知识的特点](#)

[第一节 形而上学的源泉](#)

[第二节 唯一可以称之为形而上学的一种知识](#)

[第三节 附释——关于分析判断和综合判断的一般区分](#)

[《导论》的总问题](#)

[第四节 形而上学究竟是可能的吗？](#)

[《导论》的总问题 第五节 从纯粹理性得来的知识是怎样可能的？](#)

[先验的主要问题](#)

[第一编 纯粹数学是怎样可能的？](#)

[第二编 纯粹自然科学是怎样可能的？](#)

[第三编 一般形而上学是怎样可能的？](#)

[总问题的解决 作为科学的形而上学怎样才可能？](#)

[附录](#)

[关于使形而上学成为实在的科学，能够做些什么](#)

[在研究《批判》以前先对它下判断的例子](#)

[建议先研究《批判》，然后再对它下判断](#)

[译后记](#)

[术语对照](#)

[主题索引](#)

[返回总目录](#)

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视译介世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。译介世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

导言

本《导论》不是为学生用的，而是为未来的教师用的；即使未来的教师也不应该指望用它来系统地阐述一门现成的科学，而应该首先用来发掘这门科学。

对有些学者来说，哲学史（古代的和近代的）本身就是他们的哲学。这本《导论》不是为他们写的。他们应该等到那些致力于从理性本身的源泉进行探讨的人把工作完成之后，向世人宣告已经做出了什么事情。否则，在他们看来，没有什么可说的，什么东西都是以前早已说过了的；而且，实在说来，这种说法和一种万灵的预言一样，对于将来也永远有效，因为人类理智多少世纪以来已经用各种方式思考过了数不尽的东西，而任何一种新东西都几乎没有不和旧东西相似的。

我的目的是要说服所有那些认为形而上学有研究价值的人，让他们相信把他们的工作暂停下来非常必要，把至今所做的一切东西都看做是没曾做过，并且首先提出“象形而上学这种东西究竟是不是可能的”这一问题。

如果它是科学，为什么它不能像其他科学一样得到普遍、持久的承认？如果它不是科学，为什么它竟能继续不断地以科学自封，并且使人类理智寄以无限希望而始终没有能够得到满足？不管是证明我们自己的有知也罢，或者无知也罢，我们必须一劳永逸地弄清这一所谓科学的性质，因为我们再不能更久地停留在目前这种状况上了。其他一切科学都不停地在发展，而偏偏自命为智慧的化身、人人都来求教的这门学问却老是原地踏步不前，这似乎有些不近情理。同时，它的追随者们已经东零西散，自信有足够的能在其他科学上发挥才能的人们谁也不愿意拿自己名誉在这上面冒风险。而一些不学无术的人在这上面却大言不惭地做出一种决定性的评论，这是因为在这个领域里，实在说来，人们还不掌握确实可靠的衡量标准用以区别什么是真知灼见，什么是无稽之谈。

但是当人们看到一门科学经过长期努力之后得到长足发展而惊叹不已时，有人竟想到要提出像这样的一门科学究竟是不是可能的以及是怎样可能的这样的问题，这本来是不足为奇的，因为人类理性非常爱好建设，不只一次地把一座塔建成了以后又拆掉，以便察看一下地基情况如何。明智起来是不管什么时候都不算太晚的；不过，考察如果做得太晚，工作进行起来总会是更困难一些的。

一种科学是不是可能的这种问法，首先就意味着人们怀疑某种科学的实在性；然而这种怀疑会冒犯了一些人，他们的全部财富也许就建筑在这种假想的宝贝上，因此谁要对这门科学表示怀疑，谁就必定遭到各方面的反对。有些人为了他们的古老的财富而骄傲自满，认为他们的财富就是由于古老才是合法的，他们将会手捧他们的形而上学课本，对这种怀疑加之以白眼。另外一些人看到的是他们似乎在别的什么地方也看到过这东西，他们对这种怀疑将无从理解。于是一时无论什么都一如既往，好像任何足以令人对即将到来的变化感到惶惑或者寄以希望的事，都没有发生似的。

虽然如此，我敢预言，本《导论》的善于独立思考的读者们将不仅怀疑他们至今所拥有的这门科学，而且继而会完全相信除非具备了这里所提出的它的可能性所根据的条件，

否则它就不能存在；既然条件从来没有具备，因此像形而上学这种东西就还不曾有过。不过，由于它密切关系着普遍的人类理性的利益而被不断地要求着，^[1]他们将承认它必不可免地要按照一种前所未闻的方案做一次根本的改革，或者甚至另起炉灶，尽管人们一时反对这种做法。

自从洛克《人类理智论》和莱布尼茨《人类理智新论》出版以来，甚至尽可能追溯到自从有形而上学以来，对于这一科学的命运来说，它所遭受的没有什么能比休谟所给予的打击更为致命。休谟并没有给这一类知识带来什么光明，不过他却打出来一颗火星，如果这颗火星遇到一个易燃的火捻，而这个星星之火又得到小心翼翼的护养并且让它着起来的话，从这个火星是能得出光明来的。

休谟主要是从形而上学的一个单一的然而是很重要的概念，即因果连结概念（以及由之而来的力、作用等等派生概念）出发的。他向理性提出质问，因为理性自以为这个概念是从它内部产生的。他要理性地回答他：理性有什么权利把事物想成是如果一个什么事物定立了，另外一个什么事物也必然随之而定立；因为因果概念的意思就是指这个说的。休谟无可辩驳地论证说：理性绝不可能先天地并且假借概念来思维这样一种含有必然性的结合。不可理解的是：由于这一事物存在，怎么另一事物也必然存在；这种连结，它的概念怎么能是来自先天的。他因而断言：理性在这一概念上完全弄错了，错把这一概念看成是自己的孩子，而实际上这个孩子不过是想象力的私生子，想象力由经验而受孕之后，把某些表象放在联想律下边，并且把由之而产生的主观的必然性，即习惯性，算做是来自观察的一种客观的必然性。因而他又断言：理性并没有能力即使一般地去思维这样的连结，否则它的诸概念就会纯粹是一些虚构，而它的一切所谓先天知识就都不过是一些打上错误烙印的普通经验了，这就等于说没有，也不可能有形而上学这样的东西。^[2]

他的结论尽管下得仓促、不正确，但至少以观察为根据，而这种观察本来是值得当时一些有识之士一起动手把这问题按照他所提出来的想法有可能解决得比较顺利一些，使这门科学很快地得到根本改革。

然而形而上学一向遭遇到的厄运决定了休谟得不到任何人的理解。他的论敌里德、奥斯瓦尔德、毕提，以及后来普里斯特列等人^[3]完全弄错了问题之所在，偏偏把他所怀疑的东西认为是他所赞成的，而反过来，把他心里从来没有想到要怀疑的东西却大张旗鼓地、甚至时常是厚颜无耻地加以论证，他们对他的趋向于改革的表示非常漠视，以致一切仍保持旧观，好像什么都没有发生过似的，看到这一切，实在不能不令人感到痛心。问题不在于因果概念是否正确、有用，以及对整个自然知识说来是否必不可少（因为在这方面休谟从来没有怀疑过），而是在于这个概念是否能先天地被理性所思维，是否具有一种独立于一切经验的内在真理，从而是否具有一种更为广泛的、不为经验的对象所局限的使用价值：这才是休谟所期待要解决的问题。这仅仅是概念的根源问题，而不是它的必不可少的使用问题。根源问题一旦确定，概念的使用条件问题以及适用的范围问题就会迎刃而解。

然而，为了圆满地解决这个问题，这位杰出人物的论敌们本来应该深入到理性的性质里边去钻研，因为理性之所司就在于纯思维；然而这对他们说来是不相宜的。他们妄自尊大，不去做任何考察研究，竟发明了一个更为省事的办法，即向良知求教。不错，具有一种正直的（或者像近来人们所称的那样：平凡的）良知确是一个伟大的天赋。不过，这种良知是必须用事实，通过慎思熟虑、合乎理性的思想和言论去表现的，而不是在说不出什

么道理以自圆其说时用来像祈求神谕那样去求救的。等到考察研究和科学都无能为力时（而不是在这以前）去向良知求救，这是新时代的巧妙发明之一；用这种方法，最浅薄的大言不惭之徒保险能同最深刻的思想家进行挑战，并且还能招架一番。不过，人们只要稍微做一点考察研究，就不会去找这个窍门。而且，认真看起来，向良知求救就是请求群盲来判断，群盲的捧场是哲学家为之脸红，而走江湖的假药骗子却感到光荣而自以为了不起的事情。我想，休谟也完全可以和毕提一样要求良知的；但是除此而外他还要求一种批判的理性（毕提肯定没有这一点），这种批判的理性控制良知，使良知不去进行思辨，或者当问题只在于思辨时，限制它去做任何决定，因为它对它自己的论据是不能自圆其说的。只有在这个条件之下它才不失其为良知。凿子和槌子可以在木工中使用；对于铜刻，这就要用腐刻针。良知和思辨理智一样，二者都各有其用；前者用于在经验里边马上要使用的判断上，后者用于凡是要一般地、纯粹用概念来进行判断的地方，比如在形而上学里。在形而上学里，良知（常当做反义词使用）是绝不能去做判断的。

我坦率地承认，就是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义的迷梦，并且在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。我根本不赞成他的结论。他之所以达成那样的结论，纯粹由于他没有从问题的全面着眼，而仅仅采取了问题的一个片面，假如不看全面，这个片面是不能说明任何东西的。如果我们从别人传授给我们的一个基础稳固的而不是未经发挥的思想出发，那么我们由于坚持不懈的深思熟虑，就能够希望比那位见解高明的人更进一步，多亏他的第一颗火星，我们才有了这个光明。

因此我首先试一下，看看休谟的反驳意见能不能用于一般，接着我就看出：因果连结概念绝不是理智用以先天地思维事物连结的唯一概念；相反，形而上学完全是由像这样的一些概念做成的。我试求确定它们的数目，我如愿以偿地成功了，我把它们归结为是来自一个原理的；然后，我就对这些概念进行演绎；这些概念，我已确知它们不是像休谟所害怕的那样来自经验，而是来自纯粹理智。这个演绎，对我的这位见解高明的前辈来说，似乎是不可能的，在他以外也没有人曾经想到过，虽然人人都信心十足地使用这些概念，而不曾过问它们的客观有效性究竟根据什么。这个演绎，我说，是所从事过的形而上学事业中最难的；而最糟糕的是，现有的形而上学在这上面对我一点帮助都没有，因为形而上学首先必须根据这个演绎才有其可能性。但是，当我不仅在纯粹理性的个别方面，而且也在它的全部能力上成功地解决了休谟的问题之后，我就能稳步地、虽然一直非常缓慢地前进，以便最后全面地根据一般原理来规定纯粹理性的全部领域，包括它的界线和内容。对形而上学来说，为了根据一种可靠的方案来建立它的体系，这是非常需要的。

但是我怕休谟的问题用尽可能大的规模（比如用《纯粹理性批判》的规模）摆出来会和问题本身在它第一次被提出来时一样得不到解决。因为那样的解决将会受到不恰当的评断，因为大家不理解它；而大家之所以不理解它，是因为，大家尽管肯把书翻阅一遍，却不愿从头到尾对它反复加以思考；而大家之所以不愿费那么大气力，是因为这部著作干燥、晦涩、不合乎现有的一切概念，尤其是过于冗长。虽然如此，我承认我却没有想到会从一位哲学家的嘴里听到这样的一些抱怨，说它缺乏通俗性、乏味、不流畅，因为它关系到一种受到高度评价的、必不可少的知识的存在性问题，这种知识必须根据有严格准确性的一些最严谨的规律才能建立起来。时间长了是会通俗化起来的，但一开始还不行。然而，至于说到某种程度的晦涩（它部分的原因是方案太大，不容易使人一眼就看到主要论点，而这些论点在这一研究中又是很重要的），这个抱怨是正确的，我就是想通过现在这个《导论》来纠正这一点。

前一部著作^[4]是论述纯粹理性能力的全部领域和范围的，仍然是基础，而《导论》仅仅做为该著作的预备课；因为在能够设想使形而上学出现之前，或者甚至在抱有这样的一种渺茫的希望之前，该《批判》必须全面地建立成为系统的、最详尽的科学才行。

古老的、陈旧的知识，当人们从它们原来的联系中把它们提出来，给它们穿上一套式样新奇的服装并且冠上一个新的名称时，它们就转化成为新的知识。这是人们长久以来就司空见惯了的事。大部分读者所期待于上述《批判》的也不是别的。不过本《导论》将使他们看出它完全是一门新的科学，关于这门科学，以前任何人甚至连想都没有想过，就连它的概念都是前所未闻的，而至今除了休谟的怀疑所能给的启发以外，没有什么现成的东西能够对它有用；即使休谟也没有料到可能有这样的一种正规的科学，而为了安全起见，他是把他的船弄到岸上（弄到怀疑论上）来，让它躺在那里腐朽下去的。至于我，却不采取这样做法；我是给它一个驾驶员，这个驾驶员根据从地球的知识里得来的航海术的可靠原理，并且备有一张详细的航海图和一个罗盘针，就可以安全地驾驶这只船随心所欲地到什么地方去。

人们想象可以用自以为已经获得的、但其实在性又恰恰是首先必须绝对加以怀疑的知识，就能评断这样一门新科学。这门科学是完全孤立无援的，并且在它那门类里又是独一无二的。这样做只能使人们由于言辞相似而以为看到哪里都是早已知道了的东西，只不过一切都被表达得很不像样，不合情理，而且一塌糊涂罢了；这是因为人们所依据的不是著者的思想，而是他们自己的、由于长期的习惯而成了天性的思想方式。不过，著作的篇幅冗长（这决定于这门科学本身，而不决定于阐述）以及由之而来的无法避免的干燥无味和严格的准确性，这些特点无疑对于这个事业本身来说可以是非常有利的，而对于著作本身来说却肯定是不利的。

并不是一切人的文笔都能有休谟的那样漂亮同时又那样动人，或者有门德尔松^[5]的那样深刻同时又那样秀丽的。至于通俗性，我可以自夸，我的目的如仅是草拟一个纲要交给别人去完成，我不是一心为我从事了这么久的这门科学的利益着想，那么，我是能够使我的阐述具有这种优点的。再说，我并不巴望早受欢迎，而宁愿期待虽晚然而持久的称赞，那是要有很大毅力，要具备不小的忘我精神的。

制订纲要这往往是一种华而不实、虚张声势的精神工作，人们通过它来表现一种有创造性的天才的神气，所要求的是连自己也给不出的东西，所责备的是连自己也不能做得更好的事，所提出的是连自己也不知道在什么地方可以找到的东西。然而对于一般理性批判的一个完善的计划，假如不是像通常那样仅仅表白一些虔诚的愿望的话，那么所要求的就要比人们想象的更多些。而纯粹理性是如此孤立无援，本身又是如此浑然一体的一个领域，以致牵其一发就不能不动其全身，不把每一部分的位置和它对其余部分的影响首先确定下来，我们就一筹莫展；因为，任何外部的东西都不能订正我们内部的判断，每一部分的有效性和使用都取决于它在理性本身里边同其余各部分的关系，就如同在一个有机物体的结构里，每一个肢体的目的只能从整体的总概念中得出来一样。因此，关于这样的一种批判，可以说，假如不是把纯粹理性连它的最细小的各部分都全部完成了以后，它就永远不能是可靠的东西，并且在这个能力的领域里，必须是要么就全部规定，要么就什么也不规定。

然而，像这样的一种仅仅是纲要的东西，假如说它在《纯粹理性批判》之前是不可理解的、不可信赖的，并且是没有用处的话，那么在《纯粹理性批判》之后，它就只能是更

为有用的。因为，这样人们就能一眼窥其全貌，把这门科学中的主要重点一一加以检查，并且对于阐述上的许多方面处理得比原著最初编写时更好一些。

本书就是在原著完成之后编写的一个纲要，是按照分析法写的，而原著不得不用综合叙述法，以便使本门科学得以把它的全部环节，作为一种完全特殊的认识能力的结构，从它们的自然结合上介绍出来。如果有谁对于我作为导论而放在一切未来形而上学之前的这个纲要仍然觉得晦涩的话，那就请他考虑到并不是每个人都非研究形而上学不可；要考虑到许多人在一些可靠的甚至是深奥的、更能结合直观的科学里边能够成功地发挥他们的天才，而一到用纯粹抽象的概念来进行考察时就无能为力了，在这种情况下，他们就应该把他们的天才用到别的方面上去；但是谁要从事评论形而上学，或者尤其是从事编写一种形而上学，谁就必须满足这里所提出的要求：要么就采纳我的意见，要么就彻底反对它，用另外一种来代替它（因为要回避它是不可能的）。

最后要考虑到，受到如此责难的晦涩性（它时常被用做懒惰或无能的借口）也有它的用处。既然凡是在别的科学上不敢说话的人，在形而上学问题上却派头十足地夸夸其谈，大言不惭地妄加评论，这是因为在这里他们的无知应该说同其他人的有知没有显著的区别，然而同真正批判的原则却绝然有别，而关于这一点，我们可以借用维吉尔^[6]的诗句说：

Ignavum,fucos,pecus a praesepibus arcent.

Virg.

（工蜂从蜂巢里，把那些游手好闲的雄蜂赶出去。

维吉尔）

^[1] Rusticus exspectat,dum defluat amnis; at ille

Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Horat.

乡下佬等候在河边，

企望着河水流干；

而河水流啊、流啊，

永远流个不完。

——贺拉斯

^[2] 虽然如此，休谟也还是把这种有破坏性的哲学叫做形而上学，并且认为它有很大价值。他说：“形而上学和道德学是最重要的科学部门；数学和物理学的重要性还不及它们的一半。”（见休谟：《人性论》第四部分，〔德译本〕第214页。）不过这位见解高明

的人只注意了它的消极作用，即它可以节制思辨理性的过分要求，以便制止使人类陷于迷乱的许许多多无尽无休的讨厌的争论；但是这样一来，假如理性的最重要的一些前景被去掉了的话，他就忽视了由之而来的实际危害，因为只有这些前景才能使意志的一切努力有其最崇高的目的。

[3] 里德（Thomas Reid,1710—1796）、奥斯瓦尔德（James Oswald,?—1793）、毕提（James Beattie,1735—1803）都是英国苏格兰学派哲学家。这个学派的特点是推崇“良知”（即正常人的正确判断能力），反对休谟的观念说。普里斯特列（Joseph Priestley, 1733—1804）是英国哲学家兼科学家，氧的发现者，他和休谟实际上都是继承英国唯物主义者培根和霍布斯的经验论的路线；不过，休谟从经验论向主观唯心主义方向发展，而普里斯特列从经验论向唯物主义方向发展，这是他反对休谟的原因。——译者

[4] 指《纯粹理性批判》。——译者

[5] Moses Mendelssohn（1729—1786），德国哲学家。——译者

[6] Virgilius（公元前71—前19），古罗马诗人。——译者

前言 论一切形而上学知识的特点

第一节 形而上学的源泉

如果想要把一种知识建立成为科学，那就必须首先能够准确地规定出没有任何一种别的科学与之有共同之处的、它所特有的不同之点；否则各种科学之间的界线就分不清楚，各种科学的任何一种就不能彻底地按其性质来对待了。

这些特点可以是对象的不同，或者是知识源泉的不同，或者是知识种类的不同，或者是不止一种，甚至是全部的不同兼而有之。一种可能的科学和它的领域的概念，首先就根据这些特点。

先说形而上学知识的源泉。形而上学知识这一概念本身就说明它不能是经验的。形而上学知识的原理（不仅包括公理，也包括基本概念）因而一定不是来自经验的，因为它必须不是形而下的（物理学的）知识，而是形而上的知识，也就是经验以外的知识。这样一来，它就既不能根据作为真正物理学的源泉的外经验，也不能根据作为经验心理学的基础的内经验。所以它是先天的知识，或者说是出于纯粹理智和纯粹理性的知识。

不过，讲到这里，它同纯粹数学仍然区别不开，因此就必须把它叫做纯粹哲学知识。至于这一术语的意义，请参看《批判》第712页起^[1]，在那里，理性的这两种使用上的区别解释得很明白，很充分。关于形而上学的源泉，就讲到这里为止。

第二节 唯一可以称之为形而上学的一种知识

甲、综合判断和分析判断之间的一般区别

形而上学知识只应包含先天判断，这是它的源泉的特点所决定的。不过，各种判断，无论其来源以及其逻辑形式如何，都按其内容而有所不同。按其内容，它们或者仅仅是解释性的，对知识的内容毫无增加；或者是扩展性的，对已有的知识有所增加。前者可以称之为分析判断，后者可以称之为综合判断。

分析判断在谓项里面所说到的实际上没有不是在主项的概念里面想到过的，虽然不是那么清楚，也不是那么有意识。当我说：“一切物体都是有广延的”，我一点都没有把我关于物体的概念加以扩大，而只是对它加以分析，因为在做出判断之前，广延已经在这个概念里被实际想到了，虽然并没有明白说出来；所以这个判断是分析判断。相反，“某些物体是有重量的”这一命题却在它的谓项里面包含了物体的一般概念里所没有实际想到的东西；它给我的概念增加了一点东西，从而扩大了我的知识，所以这个判断就必须称之为综合判断。

乙、一切分析判断的共同原理是矛盾律

一切分析判断完全根据矛盾律，而且就其性质来说，都是先天知识，不论给它们作为材料用的概念是不是经验的。因为一个肯定的分析判断的谓项既然事先已经在主项的概念里被想到了，那么从主项里否定它就不能不陷于矛盾；同样道理，在一个否定的分析判断里，它的反面也必然要从主项而被否定，当然也是根据矛盾律。下面两个命题就是这样：一切物体都是有广延的；没有物体是没有广延的（单一的）。

就是由于这个道理，一切分析命题都是先天判断，即使它们的概念是经验的。比如，黄金是一种黄色金属；因为，为了知道这个，我在我的黄金的概念（这个概念是：这个物体是黄色的，是金属）以外，不需要更多的经验：因为我的概念恰好就是这个，我只要对它加以分析就够了，用不着在它以外再去找别的什么东西。

丙、综合判断除矛盾律外，还要求另外一种原理

有后天综合判断，这是来自经验的；但是也有确乎是先天的综合判断，是来自纯粹理智和纯粹理性的。二者有一点是一致的，即绝不能只根据分析原则，即矛盾律，还要求一种完全不同的原则，尽管永远必须符合矛盾律，不论从什么原则得出来的；因为无论什么都不能违背矛盾律，尽管并非任何东西都是能从它推出来的。我先把综合判断归类一下。

1 经验判断 [2] 永远是综合判断。让一个分析判断以经验为根据，那是不合情理的，因为我用不着超出我的概念去做这种判断，也用不着从经验去证明它。一个物体是有广延的，这是一个先天确立了的命题，并不是一个经验判断。因为在借助于经验以前，我在概念里早已具有我的判断的一切条件，我只要按照矛盾律从这个概念里抽出谓项来就够了，这样，判断的必然性也就同时被意识到了，这种必然性是经验无从教导我的。

2 数学判断全都是综合判断。这一事实尽管是千真万确的，并且在其后果上非常重要，却似乎一向为人类理性的分析家们所完全忽视，甚至同他们所料想的恰恰相反。由于看到数学家们的推论都是按照矛盾律进行的（这是任何一种无可置疑的可靠性的本性所要求的），人们就以为（数学的）基本原理也是通过矛盾律来认识的。这是非常错误的。因为一个综合命题固然要根据矛盾律才能被理解，但是必须有另外一个综合命题做为前提，由那个命题才能推出这个命题来，而永远不能只通过这个定律本身来理解。

首先必须注意的是：真正的数学命题永远不是经验的判断，而是先天的判断，因为带有必然性，这种必然性不是从经验中所能得到的。如果大家不同意我这种说法，那么好吧，我就把我的命题限制在纯粹数学上；纯粹数学这一概念本身就说明它包含的不是经验的知识，而是纯粹先天的知识。

大家可以把 $7+5=12$ 这个命题先想成是一个分析命题，是按照矛盾律从“7”与“5”之和这一概念得来的。然而经过进一步检查就可以看出，“7”与“5”之和这一概念所包含的只是两个数目之合而为一，绝对想不出把二者合起来的那个数目是什么。“12”这一概念是绝不能仅仅由于我想到“7”与“5”之和而能想出来的，不管我把我关于像这样的一个可能的和数的概念分析多久，我也找不出“12”来。我们必须超出这些概念，借助相当于这两个数目之一的直观，比如说，用5个指头，或者（像塞格纳在他的《算学》 [3] 里所用的那样）用五个点，把直观所给的“5”的各单位一个、一个地加到“7”的概念上去。这样我们就通过 $7+5=12$ 这个命题实际上扩大了我们的概念，并且在第一个概念上加上了一个新的概念，而这个新

的概念是在第一个概念里所没有想到过的。因此算学命题永远是综合的，而且随着我们所采取的数字越大就越明显，因为那样我们就看得清楚，无论我们把我们的概念翻转多少遍，如果不借助于直观而只是一个劲儿地把我们的概念分析来分析去，我们是一辈子也得不到和数的。

纯粹几何学的一切公理也同样不是分析的。“直线是两点之间最短的线”，这是一个综合命题；因为我关于“直”的概念决不包含量，只包含质。所以“最短”这一概念完全是加上去的，用任何分析都不能从直线的概念里得出来，在这上面必须借助于直观，只有直观能使综合成为可能。

几何学家们所订立的其他一些原理虽然实际上是分析的，并且是根据矛盾律的，不过，作为同一命题，它们只做为在方法上连接之用，而不做为原理之用，比如 $a=a$ ，全等于其自身，或者 $(a+b) > a$ ，全大于分。而即使是这些命题，尽管单从概念上来说它们被认为是有效的，但在数学上它们之所以被承认，也仅仅是因为它们能够在直观里被表象出来。

我们平常相信，这样无可置疑的判断，其谓项已经包含在我们的概念里了，因而这种判断是分析判断。实际上这不过是同语反复。我们是应该把某一个谓项用思想加到已有的概念上去的，并且这种必然性就结合在概念上。然而问题并不在于我应该把什么东西思想到已有的概念上去，而在于我们在这些概念里实际上（虽然是模糊地）思想到什么东西；而且这样就显出是谓项必然地结合到那些概念上去，不过不是直接地，而是借助于一种必须加进来的直观。^[4]

纯粹数学知识的实质和它同其他一切先天知识相区分的特点，在于绝不是通过概念得出来的，而永远只是通过构造概念得出来的（见《批判》，第713页^[5]）。数学在命题里必须超出概念达到与这个概念相对应的直观所包含的东西，因此，数学命题都是综合的，永远不能、也不应该通过概念的解析（也就是，通过分析）来得到。

我不能不指出：忽视了这种很自然的、看起来是微不足道的意见，这给哲学带来了什么样的危害。休谟感到，作为一个哲学家的本分，应该把目光放在全部纯粹的先天知识的领域上，人类理智就是在这个领域里要求这样巨大的产业的；这时，但恰恰这时他却毫不在意地从这块国土上割下全部而且是最重要的一个省份——纯粹数学，因为他想：数学的性质，姑且说数学的宪法，是以完全不同的原则为根据的，即单独根据矛盾律。并且，即使他没有像我现在这样把命题正式地、普遍地区分开来，或者使用同样的名称，但是他等于说：纯粹数学只包含分析命题，而形而上学则包含先天综合命题。在这上面他就大错而特错了，而且对他的整个观点来说，这个错误有着决定性的不良结果。假如不是犯了这个错误，他本来可以把他关于我们的综合判断的来源问题远远扩展到他的形而上学因果性概念以外去，甚至扩展到数学的先天可能性上，因为他一定会把数学也看做是综合判断。那样一来，他就绝不能把他的形而上学命题仅仅以经验为根据，免得把纯粹数学公理也归之于经验，而像他这样的高明的人是不会这样做的。同形而上学结伴，会使数学不致冒受虐待的风险，因为对形而上学的打击也一定会落到数学身上，而这并不是，也不可能是他的意图。这样一来，这位高明人就必然会考虑我们目前所考虑的，而他的不可模拟的漂亮文笔，会使这些考虑得到无穷收益。

3 ^[6] 真正的形而上学判断全都是综合判断。必须把属于形而上学的判断同真正的形而

上学判断区分开来。很多属于形而上学的判断是分析判断，这些判断对形而上学判断来说只是一些工具，而形而上学判断才是这门科学的唯一目的，它们永远是综合判断。因为，如果概念是属于形而上学的，比如“实体”这一概念，那么单单从分析这些概念而做出来的判断也必然是属于形而上学的，比如“实体仅仅是做为主体而存在的东西”，等等；我们通过几个这样的分析判断来探讨概念的定义。但是，分析形而上学所包含的纯粹理智概念，同分析任何别的、不属于形而上学的、甚至是经验的概念（比如：空气是一种有弹性的流体，其弹性不因任何已知的冷度而消失），在方法上是一样的。由此可见，是不是真正形而上学的东西，决定于概念，而不决定于分析判断；因为这门科学在产生先天知识上是有某种特殊的东西，这个特点使之能同其他理性知识区分开来。这样，“在事物中的一切实体都是常住不变的”这一命题就是一个综合的、真正的形而上学命题。

如果人们把构成形而上学的材料和工具的先天概念，事先按照既定的原则聚到一起，那么对这些概念的分析就有很大的价值；人们因此就可以把它当做一个特殊部分，当做一种philosophia definitiva〔解说哲学〕来讲解，它只包含属于形而上学的一些分析命题，应该同构成形而上学本身的一切综合命题分别对待。实际上，这些分析只有在形而上学上，也就是在有关综合命题时，才有很大用处。这些综合命题应该是由原先分析了的那些概念产生的。

总结本节：形而上学只管先天综合命题，而且只有先天综合命题才是形而上学的目的。为此，形而上学固然需要对它的概念，从而对分析判断，进行多次的分析，但是所用的方法和在其他任何一个知识种类里所用的方法没有什么不同，即只求通过分析来使概念明晰起来。不过，不单纯根据概念，同时也根据直观，来产生先天知识，以及最后，当然是在哲学知识上，产生先天综合命题，这才做成形而上学的基本内容。

第三节 附释——关于分析判断和综合判断的一般区分

对于批判人类理智来说，这一区分是必不可少的，因而在这方面值得被称做是典范的，虽然我不知道它会在别的方面有什么大用处。而且我就是在这里看出了为什么教条主义哲学家们（他们一向在形而上学本身里，而不是在它以外，一般是在纯粹理性的法则里，寻找形而上学判断的源泉）忽视了这一显而易见的区分，以及为什么杰出的伏尔夫和他的英明的追随者包姆葛尔顿^[7]能够在矛盾律里寻找充足理由律的证明，而充足理由律显然是综合的。相反，在洛克的《人类理解论》里我碰到了这种区分的迹象。因为在该书第四卷第三章第九节及其次各节，他谈到了表象在判断里各种连结与其源泉，他把其中一种放在同一或矛盾里（分析判断），把另外一种放在观念在一个主体中的并存里（综合判断），在这以后，他在第十节里承认我们对后者的（先天）知识是非常狭窄的，几乎没有什么。不过在他关于这一类知识所说的话里，准确的、可以做成规律的东西太少了，以致人们——连休谟也在内——对这一类命题不加考虑，那是毫不为奇的。因为这样一些一般的然而却是确定的原理，是不容易从别人那里学到的，那些人，他们对于这些原理连自己也还仅仅是模模糊糊地意识到一点。

人们必须首先用自己的思考来达到这些原理，然后在别处，在他们当初确实没有遇到的地方也就遇到了它们，因为当初连著者们自己都还不知道像这样的一种想法曾经是他的意见的根据。自己从来不做独立思考的人们，当别人在早已被说过的、虽然在一向没有

人看出过的地方把这一切事情给他们指出来以后，他们却具有足够的英明去发现这些事情！

[1] 《纯粹理性批判》德文第二版第740页起，二、先验方法论第一章，第一节。康德在那里讲哲学知识和数学知识二者之间的区别，其中主要的是：“哲学知识是从概念得来的理性知识，数学知识是从概念的构造得来的理性知识。”“哲学知识只是在一般中看个别，数学知识是在个别中看一般。”——译者

[2] “经验判断”和“经验的判断”在康德看来是有区别的。参看第十八节。——译者

[3] Segner: 《数学入门》，1773年（第二版）。——译者

[4] 德国哲学家法伊欣格尔（Vaihinger, 1852—1933）曾指出：“印刷者把‘纯粹数学知识的实质……’一直到‘这才做成形而上学的基本内容’为止的这几段错误地排在第四节里，而这几段是同第二节的结尾‘而是借助于一种必须加进来的直观’在逻辑上是紧密相接的。”这个意见是正确的。德文施密特版就是根据法伊欣格尔的意见把这五段提到这里。——译者

[5] 《纯粹理性批判》德文第二版，第741页，二、先验方法论，第一章，第一节。“数学知识是从概念的构造得出来的理性知识。构造一个概念，意即先天地提供出与概念相对应的直观来。”——译者

[6] 德文施密特版和卡勒斯（P. Carus）的英译本、巴克斯（E. B. Bax）的英译本里没有“3.”，但是德文舒尔茨（Schulz）版和吉布兰（Gibelin）的法文译本在这里却保留了“3.”。按照内容，这里应该有“3.”。——译者

[7] Christian Wolff（1679—1754），Alexander Baumgarten（1714—1762），德国莱布尼茨—伏尔夫学派的唯心主义哲学家。——译者

《导论》的总问题

第四节 形而上学究竟是可能的吗？

如果真有在科学上能站得住的形而上学^[1]，如果人们可以说：这就是形而上学，你只要拿去学就行了，它将以一种不可抗拒、确然无疑的方式使你相信它的真理。如果情形是这样，那么这个问题就提得多余了，因而也就只剩下面一个问题，这问题与其说是为了论证形而上学本身的存在性，还不如说是为了证验我们的目光是否敏锐。这问题就是：“形而上学是怎样可能的，以及理性怎样来着手达到它。”但是在这种情况下，人类理性的运气并不算好。没有一本书可以像介绍一本欧几里得几何学那样介绍说：这就是形而上学，你们可以在这里找到这门科学的最主要的目的，即用纯粹理性的一些原理来论证出关于至高无上的存在体和来世的知识。因为，我们固然能够指出很多确然无疑、从未被人反驳过的命题，不过这些命题都是分析命题，它们与其说是有关扩大知识的命题，还不如说是有关形而上学的材料和为建筑这门科学所用的工具的命题，而在形而上学上，扩大知识才是我们的真正目的（见第二节丙）。即使你们做出一些综合命题（比如充足理由律），然而你们从来也没有单用理性、从先天的角度上来证明这些命题，而你们本来是应该这样做的。不过人们可以容忍你们；然而尽管如此，当你们想把这些命题用在你们的主要目的上时，你们所主张的东西也总是不合适、不确定的，因为无论什么时候，这一种形而上学同那一种形而上学，不是在主张上，就是在主张的证明上，总是互相矛盾的；这样，形而上学本身就摧毁了它被持久承认的资格。不仅如此，为了实现这门科学而做的一切尝试，也无疑曾经是怀疑论这么早出现的首要原因。按照怀疑论的观点，理性对待它自身苛刻到如此程度，以致怀疑论不是从别处，而恰恰是从对理性的最重要的向往得不到满足而感到完全灰心失望这一点上产生的。因为人们早在系统地向自然界发问之前就向抽象理性发问，那时理性早已在某种程度上通过普遍经验被使用着；因为理性永远在我们眼前，而自然法则却一般是通过一种辛勤的探索才能得到的。形而上学就是如此，它像泡沫一样漂浮在表面上，一掬取出来就破灭了。但是在表面上立刻又出来一个新的泡沫。有些人一直热心掬取泡沫，而另一些人不去在深处寻找现象的原因，却自作聪明，嘲笑前一些人白费力气。

因此，由于对教条主义——它什么都没有告诉我们——感到了厌烦，同样由于对怀疑论——它什么都不向我们保证，甚至连自甘于无知这种坦率的态度都不敢承认——也感到了厌烦，由于受到我们需要的知识的重要性的促使，最后由于长时期的经验使我们对我们认为已经具有的、或在纯粹理性的标题下提供给我们的一切知识发生怀疑，于是我们只剩下一个批判的问题可问了，而根据这个问题的答案，我们就能规定我们未来的做法。这个问题就是：形而上学究竟是可能的吗？不过这个问题必须不是用对某种现有的形而上学的某些主张所持的怀疑意见来回答（因为我们还没有承认任何一种形而上学），而是从一种科学仅仅是尚在可能中的概念上来回答。

在《纯粹理性批判》里，我对这个问题是用综合的办法来处理的，也就是说，我在纯

粹理性本身里进行了研究，并且力求在这个源泉本身里，通过一些原理来确定它的成分和它的纯粹使用的法则。这个工作是艰巨的，它要求一个果敢的读者用思想逐步深入到这样一个体系中去，这个体系不根据任何材料，同时也不依靠任何事实，而只根据理性本身，力求从理性原始萌芽中开展出知识来。相反，《导论》应该是预备课，它应该与其说是阐述一门科学本身，不如说是指出人们需要做什么事情来尽可能地实现这门科学。因此它必须依靠人们已经知道的东西，人们可以有信心地从那里出发，追溯到人们还不知道的源泉，而这源泉的发现将不仅给我们解释我们已经知道的东西，同时也将使我们看到从那里发源的许许多多知识。因而《导论》的方法，特别是为一种未来的形而上学做准备的那些内容，将是分析的。

然而幸运的是：虽然我们不能承认作为科学的形而上学是实有的，但是我们有确实把握能说某些纯粹先天综合知识是实有的、既定的，例如纯粹数学和纯粹自然科学，因为这两种科学所包含的命题都是或者单独通过理性而带无可置疑的可靠性，或者一般公认是来自经验却又独立于经验的。这样我们就至少具有某种无可争辩的先天综合知识，并且不需要问它是不是可能的（因为它是实有的），而只需要问它是怎样可能的，以便从既定知识的可能性的原理中也能够得出其余一切知识的可能性来。

《导论》的总问题 第五节 从纯粹理性得来的知识是怎样可能的？

以上我们看到了分析判断和综合判断二者之间的重大区别。分析命题的可能性容易理解，因为它完全是根据矛盾律的。后天综合命题，也就是说，那些从经验得出来的命题，它们的可能性也不需要加以特别解释，因为经验不过是知觉的不断积累（综合）。因此就只剩下先天综合命题了，它们的可能性必须去寻找或检查，因为这种可能性不是根据矛盾律，而是必须根据别的原理的。

然而我们在这里首先不需要追求这样一些命题的可能性，也就是说，不需要问它们是不是可能的，因为像这样的命题有很多，它们具有实在既定的、无可争辩的可靠性。并且，既然我们现在所用的方法应该是分析方法，那么我们将从这种综合的、然而却是纯粹的理性知识是实有的这一点出发。不过，随后我们必须检查这种可能性的根据，问这种知识是怎样可能的，以便我们能够根据它的可能性的一些原理来确定它的使用条件，它的范围和界线。一切都拿它做为根据的这个真正的问题，如果严格准确地表示出来，就是：

先天综合命题是怎样可能的？

为了通俗起见，我在前面把这个问题表示得稍微不同一些，把它做为是对从纯粹理性得来的知识的一个提问。我很可以这样做一次，这对于我们所寻求的理解并没有害处；因为，既然在这里需要对待的只是形而上学和它的源泉问题，那么我希望人们要像前面所提起过的注意那样，千万记住：当我们在谈到这里谈到从纯粹理性得来的知识时，我们不是指分析的知识，而是指综合的知识说的。^[2]

形而上学站得住或站不住，从而它是否能够存在，就看这个问题怎么解决。尽管有人把他们的形而上学主张说得天花乱坠，尽管他们用一批批的结论压得我们喘不过气来，只要他们不能首先对这个问题给以满意的答复，我就有权说：这一切都是徒劳无益毫无根据

的哲学，都是虚假的智慧。你通过纯粹理性说话，并且以为似乎是创造了一些先天知识，你在那里边不仅是分解了已有的概念，同时也提出一些新的连结，这些连结既不根据矛盾律，而你认为又不根据任何经验，那么你是怎样达到这个结果的呢？你将怎样证实这样的一些主张呢？向良知求救，让它来支持你，那是不行的，因为良知这种见证人，它的权威不过是在于人云亦云而已。

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

Horat.

（凡是你这样指出给我看的我都信不过，而且讨厌。

贺拉斯）

然而，对这一问题的回答，尽管它是必不可少的，却很困难；而人们之所以经过这么长时间竟没有想办法去回答这个问题，其主要原因固然在于人们甚至没有想到会有这样一个问题能够提得出来，不过还有一个次要原因，那就是：令人满意地回答这一问题，比起一本篇幅最长、一出版就保证它的著者名垂不朽的形而上学著作来，需要付出更为坚毅、更为深刻、更为艰苦的思考。同时，任何一个用心的读者，当他反复思索了这个问题的各种要求时，他一定一开始就被困难所吓倒，认为这是解决不了的，而且，假如不是实际上存在这些先天纯粹综合知识的话，就会认为先天综合知识是完全不可能的。实际上休谟所遇到的情况就是这样，虽然他远远没有体会到问题在这里所提出的以及所必须提出的普遍性，假如说问题的回答必须是对全部形而上学有决定意义的话。因为，这位高明人说，在一个概念提供给我时，我怎么可能超出这个概念，并且在这个概念上面连结上它所不包含的另外一个概念，就好像那个概念必然地属于这个概念一样？只有经验才能供给我们这样的连结（这就是他从困难中得出来的结论，而他把困难认为是不可能解决的），凡是像这样假想出来的必然性，换言之，凡是被认为先天知识的，都不过是人们长时期的习惯使然，这种习惯把某种事情认为是真的，从而把主观的必然性当成了客观的必然性。

假如我的读者们对于我在这个问题的解决上将给他们带来的困难和麻烦有所抱怨的话，那么他们可以自己来用一种比较简易的办法解决它，到那时他们也许会对于为他们而进行一种如此深刻的研究工作的人表示感激，并且对于这个问题之很容易（就其性质而言）得到解决反而表示某种程度的惊讶。而为了全面地（用数学家们给这个词的意义来说，即在任何情况下都充分）解决这个问题，并且最后，像读者们将在这里看到的那样，用分析形式把这个问题阐述出来，我还是用了不少年的工夫的。

因此一切形而上学家都要庄严地、依法地把他们的工作搁下来，一直搁到他们把“先天综合知识是怎样可能的？”这一问题圆满地回答出来时为止。因为，如果他们在纯粹理性的名义下有什么东西要提供给我们的话，他们应该呈递的信任状就是对这个问题的回答；如果他们不具备这种信任状，他们就只好等一些受骗多次的明理人把他们赶出去，用不着另外检查他们所提供的是什么。

相反，如果他们还希望继续他们的职业，不是把它当做一种科学那样，而是把它当做一种健康的、适合于良知的演说艺术那样，按理说就不能阻止他们干这种营生。那时他们将用一种合理信念的谦虚言词说话，他们要承认他们不许超出可能的经验界线之外的任何东西，连做些猜测都不许，更不要说知道什么了。他们只有接受（不是为思辨之用，思辨

是他们所必须放弃的，而是为实践之用）在生活中指导理智和意志的什么事情，这种事情是可能的、甚至是必不可少的。只有这样他们才能被叫做有用的、明智的人；如果他们放弃了形而上学家这一头衔，那就更好了；因为形而上学家是一些愿意从事思辨哲学的人，而且，由于问题在于先天判断，那么淡而无味的似是而非之论就是不能信赖的（因为人们认为先天知道了的东西，它本身就宣告了它是必然的），因此不能容许这些人玩弄臆测；他们的主张必须是：要么是科学，要么就什么也不是。

可以说，必然先于一切形而上学而存在的全部先验哲学，它本身就是对于在这里提出的问题的全面解决，而这种解决是经过系统的安排和详尽的阐发的，因此至今我们还不具备先验哲学，因为挂着它的名字的东西真正说来只是形而上学的一部分，而这一科学是首先使形而上学成为可能的，因而就一定存在于形而上学之先。因此，当一种完整的、同时又得不到其他科学的任何帮助，因而本身是崭新的科学，有必要对一个唯一问题给予一种圆满的答复时，如果这种解决带来一些麻烦和困难，尤其是某种程度的晦涩不明，那是没有什么奇怪的。

我们现在按照分析方法来解决这一问题，把像这样一些来自纯粹理性的知识是实有的这件事做为前提。这样做时，我们只能借助于理论知识（在这里只涉及理论知识）中两种科学：纯粹数学和纯粹自然科学。因为只有这两种科学能在直观里给我们提供对象，从而当这两种科学里有某种先天知识时，能具体地给我们指出这种知识的真实性，或者这种知识同客体的具体符合性，也就是它的实在性，从那里我们就能用分析方法前进到它的可能性的根据上去。这就大大减轻了（我们的）工作，因为全面的考虑不仅结合事实，而且从事实出发；如果用综合方法，事实就必须完全抽象地从概念里得出来。

但是，为了从这些实有的同时也是很有根据的纯粹先天知识出发，上升到一种可能的、我们正在寻求的，即作为科学的形而上学的知识，我们的主要问题是，我们必须谈到使之发生的东西，也就是它所根据的纯粹是天然的（虽然它的真实性并不是无可置疑的）先天知识（这种知识编写出来，通常就称之为形而上学，虽然它的可能性还有待于去做批判的检查），简言之，我们必须谈到这种科学的自然条件。这样，先验的主要问题就将分为下列四个问题来逐步给以答复：

- 1 纯粹数学是怎样可能的？
- 2 纯粹自然科学是怎样可能的？
- 3 一般形而上学是怎样可能的？
- 4 作为科学的形而上学是怎样可能的？

从这里也可以看出，这些问题的解决虽然主要是为了阐述《批判》一书的基本内容，然而却也有它值得注意的特点。那就是从理性本身去寻找这些已有的科学的源泉，以便通过事实本身来考察和衡量理性先天认识事物的能力。这样做，对这些科学来说，如果不是在它们的内容上，至少是在它们的正当使用上是有好处的，并且在从它们的共同来源把光明投给一个更高一级的问题上的同时，它们也提供了机会使它们自己的性质也得到更好的阐明。

[1] 施密特版里把这一段也随其他五段一起放在第二节里；但是根据内容，这一段仍应留在这里。——译者

[2] 有些术语，科学初兴时就使用，随着知识不断进展，已经变成古典术语了，现在难免不够用、不恰当了；给予更合适的新意义又难免有同旧意义混淆起来的危险。分析法是跟综合法相反的。分析法和分析命题完全不同。分析法的意思仅仅是说：我们追求一个东西，把这个东西当成是既定的，由此上升到使这个东西得以成为可能的唯一条件。在这种方法里，我们经常只用综合命题。数学分析就是这样。不如把分析法叫做倒退法好些，这样它就同综合法或前进法有所区别。况且，“分析法”这一名称还指逻辑学上的一个主要部分，指同辩证法相反的真理的逻辑，而不考虑属于这种知识是分析的还是综合的。

先验的主要问题

第一编 纯粹数学是怎样可能的？

第六节

这是一个已经被肯定了的巨大知识部门，现在有一个惊人的广阔天地，而将来还会有一个不可限量的发展前途。它具有完全无可置疑的可靠性，也就是说，具有绝对的必然性；它不根据任何经验，因而它是理性的一种纯粹产物，此外它又完全是综合的。“那么人类理性怎么可能产生出像这样的一种完全先天的知识呢？”这种能力既然不根据，也不可能根据经验，那么难道不能假定它是根据先天的知识吗？难道不能假定这种先天的知识的根据是深深隐蔽着，然而通过其结果（如果人们努力从结果向其来源去追寻的话）就会暴露出来的吗？

第七节

但是我们看到一切数学知识都有这样的特点，即它必须首先在直观里提供它的概念。然而这种直观是先天的，也就是说，它不是经验的直观，而是纯粹的直观。不这样做，它就寸步难行。因此数学的判断永远是直观的判断；而哲学却要以仅仅是从概念中抽绎出来的论证性的判断为满足，因为哲学的无可置疑的学说虽然可以通过直观来说明，却永远不能从直观推论出来。观察一下数学的性质就会看出来，它的可能性的第一的、最高的条件是：数学必须根据纯粹直观，在纯直观里它才能够具体地，然而却是先天地把它的一切概念提供出来，或者像人们所说的那样，把这些概念构造出来^[1]。如果我们能够发现这种纯直观及其可能性，我们就会很容易解释先天综合命题在纯粹数学里是怎样可能的，从而也会很容易解释这种科学本身是怎样可能的。因为，经验的直观使我们得以毫无困难地扩大概念，我们用直观的一个对象所构造的上述这些概念，其新谓项是直观本身在经验里所综合展示的。既然经验的直观能扩大概念，那么纯直观也同样能做到这一点；不同的是：在后一种情况下，先天综合判断是可靠的，而且是毫无疑问的；而在前一种情况下，它只有后天的、经验的可靠性。因为，一个是只包含偶然经验的直观里所有的东西，而另一个却是包含纯直观里所必然有的东西；因为纯直观，作为先天直观，在一切经验或个别知觉之先就已经同概念不可分割地结合在一起了。

第八节

这一步走了以后，困难似乎是增加了，而不是减少了，因为问题现在是这样了：“怎样可能去先天直观什么东西？”直观这种表象是直接根据对象的出现而产生的，因此似乎不可能先天、原始地去直观，因为那样一来，直观的产生就既不会涉及以前的对象，也不会涉及当前的对象，因而也就不成其为直观。概念固然是这样的东西，即其中有些是我们完全能够先天做出来的，比如像这样的一些概念，它们仅仅一般地包含对一个对象的思维，

而不需要我们同对象发生直接关系，举例来说，就像大小、原因等等概念；不过即使这些概念，为了使它们具有意义起见，也需要有某种具体的使用，也就是说，需要结合到某种直观上去；通过直观，这些概念的一个对象才提供给我们。然而，对象的直观怎样能先于对象本身而存在？

第九节

如果我们的直观在表象物的时候是按照物本身那样来表象的话，那么就绝对没有先天的直观，直观就永远是经验的。因为我只有当对象本身是当前，并且提供给我的时候，我才能知道它里边包含什么。当然，即使是那样也还是不能理解一个当前的东西的直观怎么会使我按照那个东西本身那样来认识它，因为它的属性是不能挪到我的表象能力里边来的。不过，即使承认有这种可能性，像这样的一种直观也不能先天地，也就是说，在对象提供给我之前发生；因为，假如对象不提供给我，我的表象同对象之间的关系就没有任何根据，除非把它归之于灵感。

因此，我的直观只有按照一种方式能够先行于对象的实在并且成为先天知识，那就是它只包含感性的形式，这种感性的形式在我的主观里先行于我被对象所感染的一切实在印象。

由于感官对象只能按照这种感性的形式而被直观，所以我才能够先天地知道。由此可见，对于感官对象来说，仅仅涉及这种感性直观的形式的命题将是可能的、有效的；倒过来说，先天可能的直观永远只能涉及我们的感官对象。

第十节

这样一来，我们就只有通过感性直观的形式才能先天地直观物；不过，只能按照物所表现给我们（我们的感官）那样，而不按照物本身那样来认识它。如果说先天综合命题是可能的，或者，这种命题实际上是存在的，如果说它们的可能性一定要去理解并且事先给以规定的話，那么上面这个前提就是绝对必要的。

这样的直观就是空间和时间，它们是纯粹数学的一切知识和判断的基础，这些知识和判断都表现成为既是无可置疑的，同时又是必然的。因为数学必须首先在直观里，而纯粹数学必须首先在纯直观里建立，也就是构造自己的一切概念。不这样（因为它不能分析地进行，也就是用分析概念的办法进行，而只能综合地进行），因为它缺少纯直观，它就寸步难行。只有纯直观才提供先天综合判断的质料。几何学是根据空间的纯直观的；算学是在时间里把单位一个又一个地加起来，用这一办法做成数的概念；特别是纯粹力学，它只有用时间的表象这一办法才能做成运动的概念。然而这两种表象都纯粹是直观，因为如果从物体的经验的直观和物体的变化（运动）中去掉一切经验的东西，即去掉属于感觉的东西，剩下来的还有空间和时间，因此空间和时间是纯直观，它们是先天地给经验的东西做基础的，所以它们永远是去不掉的。不过，因为它们是先天的纯直观，这就证明了它们仅仅是我们的感性的形式，这些感性的形式必须是先行于一切经验的直观，也就是先行于实在对象的知觉，而对象要符合这些感性的形式才能被先天地认识，当然仅仅是按照它们向我们表现的那种样子。

第十一节

本编所提出的问题因此已经解决了。纯粹数学，作为先天综合知识来说，它之所以是可能的，就在于它只涉及感官对象，而感官对象的经验的直观，其基础是（空间的和时间的）纯直观，即先天的直观。这种纯直观之所以可能做为基础，就在于它只是感性的纯粹形式，这种感性形式先行于对象的实在现象，在现象中首先使对象在事实上成为可能。然而这种先天直观的能力不涉及现象的质料，也就是说，不涉及在现象里构成经验的感觉，它只涉及现象的形式——空间和时间。如果有谁万一对于空间和时间不是规定自在之物的，而仅仅是规定自在之物对感性的关系的这一点有所怀疑的话，那么我希望知道：他怎么能够认为有可能先天地，在还没有同物打交道之前，也就是在物呈现给我们之前，预先知道物？物的直观是怎样做成的？这里就正是空间和时间的问题。然而，如果一旦把二者仅仅当做我们的感性的形式条件，而把对象仅仅当做现象，那么问题就迎刃而解了；因为这样一来，现象的形式，即纯直观，就完全能够来自我们自己，也就是来自先天。

第十二节

为了补充一点东西说明和证实，我们只要看看几何学家们的很普通而且绝对必要的做法就够了。对于两个既定的图形之全等（这一个完全能够放在那一个的位置上）的一切证明，归根到底都是说这两个图形是符合一致的；这显然不是别的，而是一个建筑在直接的直观之上的综合命题，而这个直观必须是纯粹的、先天的，否则这个命题就不能认为是毫无疑问的可靠，而只能具有经验的可靠性。那样，就只能说是我们看到它总是那样，而且只有在我们的知觉所达到的范围以内才有效。整体的空间（它本身不再是另一个空间的界线）拥有三维，绝对不能多于三维，这是根据这样的命题得出来的，即不能有三条以上的直线成直角地相交于一点。不过这个命题绝不能从概念上来说明，而是直接根据直观的，当然是指纯粹的、先天的直观而言，因为它的可靠性是毫无疑问的。我们可以要求把一条直线延长到无限（in indefinitum），或者把一连串的变化（比如由于运动而通过的许许多多空间）延续到无限，这就要求以空间和时间的表象为前提，而这种表象，就其本身之不受任何限制而言，是只能属于直观的，因为从概念里是永远推论不出来的。因此，数学实际上是以先天的纯直观为基础的，这些先天的纯直观使综合的、毫无疑问是有效的数学命题成为可能。因此我们的空间概念和时间概念的先验演绎也同时说明纯粹数学的可能性。假如没有这样一种演绎，假如我们不认为“可以提供给我们感官（在空间里提供给外感官，在时间里提供给内感官）的一切东西都是按照那些东西向我们表现的那样，而不是按照它们本身那样被我们直观”，纯粹数学的可能性当然也还是可以承认的，不过这种可能性绝对不能被人们理解。

第十三节

有些人认为空间和时间是属于在自在之物的实在性质。一时还不能摆脱这种想法的人应当把他们的聪明才智用在下列的奇谈怪论上，并且，等到他们设法解决而解决不了这个问题而至少暂时舍弃了成见，到那时他们就会想到，把空间和时间归之于仅仅是我们的感性直观形式，未始没有它的道理。

如果两个东西在各方面，即使用尽一切可能的办法去察看（无论是从量的规定性上或是从质的规定性上）都完全相同，那么势必在任何情况下以及任何关系中这一个都可以代替那一个而不致引起丝毫看得出的差别来。不错，这在几何学里的平面形上是可以应用的；不过对于各种球面形来说，尽管它们具有一种完全的内在一致性，却在外在关系方面表示出这一个绝对不可能代替那一个，比如两个球面三角形分处于两个半球，以一条在大

圆上的弧线作为共同的底线，它们无论从边上或者从角上来看都完全相等，对两个三角形之中的任何一个的单独的和全面的描述都可以用在另一个三角形上，然而我们却不能拿这一个放在那一个（在相反的半球里）的位置上；因此在这里就有两个三角形之间的一种内在的差别，这种差别是任何理智所不能说成是内在的，它只有通过空间里的外关系才能表现出来。现在我再从日常生活中举出比较普通的例子。

还有比我的手或者我的耳朵同它们在镜子里的影像更相似，在各方面更相等的吗？然而我不能把镜子里所看到的这只手放在原来的手的位置上去；因为，如果这是一只右手，那么在镜子里的就是一只左手，而在镜子里的右耳就是一只左耳，它绝不可能放在右耳的位置上去。在这种情况下，仅凭我们的理智是想不出什么内在的差别来的，然而感官却告诉我们，差别是内在的，因为，不管它们彼此多么相等、相似，左手却不能为右手的界线所包含（它们是不能相合的），而这一只手的手套也不能戴在那一只手上。那么问题怎么解决呢？这些对象绝不是这些东西按照它们本身那样的以及像纯粹理智会认识的那样的一些表象，而是一些感性直观，也就是一些现象，这些现象的可能性是建筑在某些未知的自在之物对另一个东西，即我们的感性的关系之上的。而我们的感性的外直观的形式就是空间，而且任何空间的内部规定之所以是可能的，只因为它是整体空间的外部关系所规定的，而就整体空间来说，任何空间都是整体空间的一个部分（就它对于外感官的关系而言），也就是说，部分只能通过整体才是可能的；虽然在仅仅是理智的对象——自在之物上绝不是这样，但是在现象上是这样的。因此我们对于相似、相等、然而不能相合的一些东西（比如两个彼此相反的螺旋），它们之间的差别是不能通过任何概念，而只能通过直接见于直观的右手和左手的关系来理解。

附释一

纯粹数学，特别是纯粹几何学，只有在涉及感官对象的条件下才有其客观实在性。不过，关于感官对象，原则是这样：我们的感官表象绝不是自在之物的表象，而是物由之而向我们表现的样式的表象。因此几何学的命题不是纯粹由我们幻想出来的一种产物的什么规定，因而不能可靠地涉及实在的对象；而是对于空间必然有效，从而对于空间里所有的东西也都必然有效的命题。因为空间不是别的，它是一切外在现象的形式，只有在这种形式之下感官对象才能提供给我们。感性（几何学就是建筑在它的形式之上的）是外在现象的可能性所依据的东西；因此外在现象只能包含几何学为它们规定的东西。

假如感官必须按照客体本身那样来表象，那么事情就完全两样了。因为那样一来，从空间的表象（几何学家拿它以及它的一切性质当做一种先天的根据）就绝对不能看出所有这些以及由这些得出来的一切结果在自然界里必须如此。人们会把几何学家的空间视为纯粹虚构，不给它以任何客观有效性，因为人们绝不理解为什么事物会必然同我们自发地并且事先给它们做的影像相一致。然而如果这一影像，或者说这一形式直观，是我们感性的基本性质，对象就是由于感性才提供给我们，而感性并不表象自在之物本身，而只表象自在之物的现象，那么就十分容易理解，同时也不可驳辩地证明：我们的感性世界的一切外在对象必然要极其准确地同几何学的命题符合一致，因为是感性通过它的外直观的形式（空间）——几何学家所管的事就是这个——才使仅仅作为现象的这些对象本身首先成为可能的。

这在哲学史上将永远是一件值得注意的现象，有一个时代，有些同时也是哲学家的数学家居然开始怀疑起来，他们当然不是怀疑他们的几何学命题（就其仅仅涉及空间来说）

的正确性，而是怀疑这一概念本身和它的一切几何学规定是否对自然界客观有效，是否在自然界里能应用得上。他们担心：自然界里的一条线也许会是由一些物理学的点组成的，从而在客体里的真实的空间也许会是由单纯的部分所组成，虽然几何学家心里所想的空间绝不可能是这样组成的。他们没有看到心里想的这个空间竟使物理学的空间（即物质的广延），本身成为可能；没有看到空间绝不是自在之物本身的属性，而仅仅是我们的感官表象能力的形式；没有看到空间里的一切对象仅仅是现象，这些现象不是自在之物本身，而是我们的感性直观的表象。而且，既然像几何学家心里所想的那样的空间，恰好是先天存在于我们心里的感性直观的形式，同时又是一切外在现象（就其形式而言）的可能性的根据，那么这些外在现象就必然地而且极其准确地同几何学家的命题符合一致，这些命题不是从任何虚构的概念，而是从一切外在现象的主观基础，即感性本身得出来的。只有用这种办法，几何学家才能保证用他们的命题的毫无疑问的客观实在性顶得住浅薄的形而上学的各种无理取闹。因为那种形而上学是不追溯这些命题的概念的根源的，所以对它说来，这些命题是非常奇怪的。

附释二

一切作为对象而提供给我们东西，都一定在直观里提供给我们。不过，我们的任何直观都只能通过感官而发生；理智性并不去直观，而只是去思索。根据以前所论证过的，既然感官永远而且丝毫不能使我们认识自在之物而只能认识自在之物的现象，而这些现象又仅仅是感性的表象，“那么一切物体连同它们所处的空间都必然地被视为仅仅是我们之内的表象，它们仅仅存在于我们的思维之内，不存在于其他任何地方。”这难道不是明显的唯心主义吗？

唯心主义在于主张除了能思的存在体之外没有别的东西，我们以为是在直观里所感知的其他东西都不过是在能思的存在体之内的表象，实际上在外界没有任何对象同它相对应。而相反，我说：作为我们的感官对象而存在于我们之外的物是已有的，只是这些物本身可能是什么样子，我们一点也不知道，我们只知道它们的现象，也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。因此无论如何，我承认在我们之外有物体存在，也就是说，有这样的一些物存在，这些物本身可能是什么样子我们固然完全不知道，但是由于它们的影响作用于我们的感性而得到的表象使我们知道它们，我们把这些东西称之为“物体”，这个名称所指的虽然仅仅是我们所不知道的东西的现象，然而无论如何，它意味着实在的对象的存在。能够把这个叫做唯心主义吗？恰恰与此相反。

外物的很多属性并不属于自在之物本身，而仅仅属于自在之物的现象，这些属性在我们的表象之外没有单独的存在性；这样说并无损于外物的实际存在性：在洛克的时代很久以前，特别自洛克以来，一般来说，这已经是人们早已接受和同意的事了。在这些属性里边有热度、颜色、气味等等。那么，如果我除了这些东西以外，由于一些重要的原因，把物体的其他一些性质，也就是人们称之为第一性的质的东西，如广延、地位，以及总的来说，把空间和属于空间的一切东西（不可入性或物质性、形，等等）也放在现象之列，人们也找不出任何理由去加以否认的；而且，既然对于那些不愿意把颜色当做客体本身的属性而仅仅把它当做属于视觉作为它的变化的人，不能称之为唯心主义者，那么同样也不能仅仅由于我认为还要多的，甚至凡是做成一个物体的直观的属性都仅仅属于这个物体的现象，而把我的学说称之为唯心主义。

提供了现象的物，它的存在性并不因此就像在真正唯心主义里那样消灭了，而仅仅是

说，这个物是我们通过感官所绝不能按照它本身那样来认识的。

我很想知道我的这些主张应该算什么，才免得算为一种唯心主义。我不得不毫不犹豫地：说什么空间的表象不仅完全同我们的感性对客体的关系相一致（这是我已经说过的），而且甚至同客体完全相似：我认为这样的一种主张是没有任何意义的，正如同说红的感觉同在我之内引起这种感觉的银朱的特性相似一样。

附释三

因此，像下面那样的一个很容易预料到的不过是毫无价值的诘难，就不难予以驳斥了。这个诘难是：“空间和时间的唯心性（把空间和时间当成唯心的东西），这会使整个感性世界变成纯粹的假象。”他们把感性仅仅作为一种模糊的表象样式，按照这种样式，我们仍然可以认识物的本来面目，只是不能在我们的这个表象里把任何东西都做成一个清楚的意识罢了。这就首先把感性认识的性质上的全部哲学理解给破坏了。相反，我们已经证明了感性不是什么逻辑上区分为的清楚和模糊的问题，而是发生上的知识本身的来源问题，因为感性认识绝不是按照物本身那样表象物，而是仅仅按照物感染我们的感官的样子表象物，因此它提供给理智去思考的只是现象而不是物本身。在这一个必要的纠正以后，又出现这个诘难，它出自一种不可饶恕的、几乎是有意的曲解，就好像我的学说把感性世界的一切东西都变成了纯粹的假象似的。

当现象提供给我们时，我们仍然完全有自由去随便怎样判断。因为现象是根据感官的，而判断则是根据理智的。问题只在于在规定对象上是不是真实的。然而真实和梦幻之间的差别不在于对于对象的表象的性质如何，因为在两种情况下，这些表象都一样，而差别是在于表象如何连结，即如何按照在客体的概念里规定各表象的连贯性的规则来连结，并且看它们能不能在经验中并存。假如我们的认识把假象当成了真实，也就是说，假如直观（客体就是由直观提供给我们的）被当成了对象的概念，或者也当成了对象存在性的概念（这是只能由理智去思维的），那么这个责任也绝不应该由现象来负。感官把行星的运行给我们表象为有时前进，有时后退，在这上面并没有什么假和真的问题，因为只要把这仅仅看做是一个现象，那么对行星的运行的客观情况就还一点也没有加以判断。不过，假如理智不留心防止把主观的表象样式当做客观的表象样式，错误的判断就很容易产生，那么人们就说它们似乎是后退。然而假象不能算在感官的账上，而应该算在理智的账上，因为根据现象来下一个客观的判断的是理智。

这样一来，即使我们丝毫没有考虑到我们的表象的根源如何，当我们把我们的感性直观（不论它们包含什么）在空间和时间里按照一切知识在经验中的一些连贯规则连结起来时，假象或真象就能够随着我们的疏忽大意或小心谨慎而产生；这完全在于感官的表象在理智中的使用如何，而不在于感官的表象的根源如何。同样，如果我把感官的一切表象连同它们的形式，即空间和时间，都仅仅当做现象，把空间和时间仅仅当做感性的一种形式，这种形式是不存在于感性之外的客体里边的，如果我仅仅在有关可能的经验上使用这些表象，那么就一点也不会由于我把它们仅仅当做现象而引起错误或造成假象；因为它们无论如何可以在经验里按照真理的规则而正确地连贯起来。这样一来，几何学的一切命题对于空间以及对于一切感官对象都能有效，从而对于任何可能的经验都能有效，不论我把空间仅仅当做感性的形式也罢，或者当做附属于物本身上的什么东西也罢。不过，只有在第一种情况下我才能够理解怎么可能先天认识以上所说的涉及外直观的对象的那些命题；否则，在一切可能的经验上就会一切如旧，就如同我没有从事于脱离世俗之见一样。

但是，如果我用我的空间的概念和时间的概念来冒险超出一切可能的经验（这是不可避免的，假如我把空间和时间说成是属于自在之物本身的话，因为，尽管我的感官不是那样做成的，并且不管它们对自在之物是否合适，有什么能阻止我去使它们对自在之物有效呢？），那么就可能由于一种假象引起一个严重的错误，因为那样一来，我就是把物的直观条件这种仅仅属于我的主观的、当然是对一切感官的对象有效的、因而是对一切可能的经验有效的东西，当成了普遍有效，因为我把这个条件归到自在之物本身了，而不是把它限制到经验的诸条件之内。

因此，我的空间和时间的唯心性的学说，远远没有把整个感性世界弄成为仅仅是一个假象；反之，它是保证最重要的知识之一（即数学所先天阐述的知识）得以应用于实在的对象上去以及阻止人们去把它当做仅仅是假象的唯一办法。因为，不注意这一点，就绝不可能确定是否空间和时间的直观（它们不是我们从任何经验搬过来的，而是先天存在于我们的表象之中的）不是没有对象与之相对应或者至少相对应得不够妥当的凭空的幻想，从而也不能确定是否几何学本身不是纯粹假象。但是，相反，恰恰因为感性世界的一切对象仅仅是现象，所以我们才能够指出几何学对它们有不可驳辩的有效性。

其次，我的这些原理虽然使感官的表象成了现象，但是它远远没有把经验的真实性变成仅仅是假象；相反，它们是避免先验的假象的唯一办法。这种先验的假象一向欺骗形而上学并且引诱它做幼稚的努力去捕捉肥皂泡。因为现象无非是表象，而人们却把它当成了自在之物本身，这就是理性的互相冲突所提供的一切引人注意的事件的来源。理性的互相冲突（关于它，我以后将谈到）就是在这一见解上被消除了，即现象什么时候用在经验里，什么时候就产生真象；然而一旦超出经验的界线，变成了超验的，它就只能产生假象。

因此，对于通过感官而表象出来的事物，我保留了实在性，我仅仅是限制我们对这些事物的感性直观，让它（就连在空间和时间的纯直观里也一样）只表象事物的现象，永远不表象事物的本身，因此我就没有给自然界捏造全面假象；而针对别人说我的学说是唯心主义，我的抗议是如此明确、清楚，假如没有那些毫无资格的评论家准备用他们的奇特的幻想来代替已经确定了的观念，从而把这些概念加以破坏和歪曲的话，那么我的这个抗议就是多余的了。那些毫无资格的评论家想故意把凡是同他们的怪僻的、虽然是通俗的想法不相合的意见都称之为古老的，从来不从哲学术语的精神上去判断，而仅仅从文字上去斤斤计较。我自己把我的这种学说命名为先验的唯心主义，但是任何人不得因此把它同笛卡尔的经验的唯心主义（虽然他的唯心主义不过是一个不可解决的问题，按照笛卡尔的意见，这个问题的不可解决，使每人都有自由去否认物质世界的存在，因为这个问题永远得不到完满的答案），或者同贝克莱的神秘的、幻想的唯心主义（我们的批判含有真正的解毒剂来对付它以及类似的其他幻想）混为一谈。因为我的这种唯心主义并不涉及事物的存在（虽然按照通常的意义，唯心主义就在于怀疑事物的存在），因为在我的思想里我对它从来没有怀疑过，而是仅仅涉及事物的感性表象；属于感性表象的首先有空间和时间，关于空间和时间，以及从而关于一切一般现象，我仅仅指出了它们既不是事物（而仅仅是表象样式），也不是属于自在之物本身的规定。不过“先验”这一词本来是可以防止这一误解的，因为这一词在我这里从来不是指我们的认识对物的关系说的，而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的。然而为了使这一称号此后不再引起误解起见，我宁愿收回它，想把它叫做批判的唯心主义。但是，如果把实在的事物（而不是现象）变为仅仅是表象的真是讨厌的唯心主义的话，那么反过来，把仅仅是表象变为事物的应该叫做什么呢？我想，可以叫做做梦的唯心主义，以便同前者有所区别；前者可以叫做幻想的唯心主义：而二者

都应该通过我的叫做先验的、或者最好叫做批判的唯心主义给避开了。

第二编 纯粹自然科学是怎样可能的？

第十四节

自然就是物的存在，这是就存在这一词的意思是指按照普遍法则所规定的东西来说的。假如自然是指自在之物本身的存在，那么我们就永远既不能先天认识它，也不能后天认识它。不能先天认识它，这是因为，应该归之于自在之物本身的东西，我们怎么能知道呢？这并不是用分解我们的概念的办法（分析命题）所能做到的，因为我要知道的不是我关于一个物的概念里所包含的东西（因为那是属于它的逻辑上的东西），而是在物的实在性里加到这个概念上去，并且使物本身在我的概念以外的存在性上得到规定的东西。我的理智以及它所唯一赖以把物的诸规定连结到它的存在上去的条件不能预先给物本身订出任何规则来。物本身并不去符合我的理智而是我的理智必须去符合物本身。因此必须是物本身预先提供给我，我才好从物本身看出这些规定来；而这样一来，物就不能被先天地认识。

后天地认识自在之物本身的性质也同样是不可能的。因为，物的存在所遵循的法则，如果是应该由经验来告诉我的话，那么这些法则就是做为有关自在之物的，既然如此，它们就必然在我的经验之外应用于自在之物本身。再说，经验固然告诉我什么东西在那里存在以及它怎么样存在，但是它永远不告诉我它必然应该这样地而不是那样地存在。因此经验永远不能使我们认识自在之物本身的性质。

第十五节

我们实际上已经有纯粹自然科学，先天地提供了自然所遵循的法则和无可置疑的命题所必备的全部必然性。

自然课入门（称为普通自然科学）是见证。自然课入门是在全部物理学（其基础是经验的原则）之前的。

自然课入门有应用到现象上去的数学，也有纯粹论证性原则（或从概念得出的），构成纯粹自然知识的哲学部分。但是也有很多不是完全纯粹的、完全独立于经验源泉的东西，如运动、不可入性（物质的经验概念的根据）、惰性等概念，这些概念使它不能被叫做一种完全纯粹的自然科学；此外，它只涉及外感官的对象，因而不提供在严格意义上的普通自然科学的例证，因为普通自然科学必须把一般自然归结为普遍法则，无论它是外感官的对象或者是内感官的对象（是物理学的对象也罢，心理学的对象也罢）。不过，在这种普通的物理学原理中，有些原理实际上具有我们所要求的普遍性，比如像这样的命题：实体常住不变，以及一切发生的事永远按照经常不变的法则事先被一个原因所规定，等等。这些实际上都是普遍的自然法则，它们都完全是先天存在的。因此，事实上已经有了一种纯粹自然科学，而现在的问题是：它是怎样可能的？

第十六节

自然这一词还有另外一个意义，这个意义规定客体；而在前面说过的意义上，它指的仅仅是一般物的存在的各种规定的合乎法则性。因此，从质料方面来说，自然就是经验之一切对象的总和。我们现在所管的仅仅是这个，因为，再说，那些永远不能成为经验的对象的物，如果我们要按其性质来认识它的话，就不能不借助于一些概念，而这些概念的意义永远不能具体地（通过任何可能经验的例证）表现出来；那样一来，关于物的性质，我们就不得不自己做出一些概念来，而这些概念的实在性，也就是说，这些概念是实际涉及对象的，还是仅仅是思想的产物，就永远不能确定了。不能成为经验的对象的东西，关于它的知识一定会是超自然的知识，像这样的知识，在这里与我们毫不相干。我们管的是自然知识，它的实在性是能够由经验证实的，虽然它是先天可能的，并且是先于一切经验而存在的。

第十七节

因此，自然的本质，在这种比较狭窄的意义上说，就是经验的一切对象的合乎法则性，而就其是先天地被认识来说，它又是经验的一切对象的必然的合乎法则性。然而，上面曾指出过：假如对象不是当做可能经验的对象，而是当做自在之物，那么对象上的自然法则就永远不能先天地被认识。不过我们在这里不是谈自在之物（它的性质如何，我们不管），而是谈作为可能经验的对象的物，而这些物的总和就是我们在这里所称的自然。现在，当问题在于先天认识自然的可能性，我请问这个问题这样提出来是否更好一些：作为经验之对象的物，它的必然的合乎法则性怎么可能先天地被认识？或者：经验（一般是就它的一切对象来说），它本身的必然的合乎法则性怎么可能先天地被认识？

仔细看起来，问题不拘按照哪一种方式提出来，它的解决，就纯粹的自然认识来说（这是问题的关键），其结果是完全一样的。因为关于物的经验知识，只有按照主观法则才有可能，而主观法则对于作为可能经验之对象的物（当然不是对于作为自在之物本身的物，何况自在之物也不是我们在这里所要谈的），也是有效的。如果我说：当一个事件被知觉到的时候，它总是按照一个普遍的规则而与它由之而发生的、在它之先的什么东西有关，假如没有这一条法则，一个知觉判断就绝不能算为经验；或者我说：经验告诉我们，任何事情的发生都一定有一个原因。这两种说法是完全一样的。

不过最好还是选择第一个公式。因为，既然我们能够先天地、先于一切既定的对象而具有的，是对唯一使有关这些对象的经验成为可能的那些条件的知识，而绝不是对可以在可能的经验以外制约这些对象的那样的一些法则的知识，那么我们就只有这样才能对物的性质先天地进行研究，即我们必须探讨唯一使这样的一种知识作为经验而成为可能（仅仅就形式来说）的那些条件和普遍的（虽然是主观的）法则，并且由之而规定作为经验之对象的物的可能性。假如我选择第二种表达方式，去寻找使自然作为经验的对象而成为可能的那些先天条件，那么我就很容易被误解，人们会以为我是在把自然作为自在之物本身来谈，那样一来，我就会弄得走投无路，徒劳地给任什么都没有提供给我的物去寻找法则。

因此我们在这里所将对待的只是经验以及它的可能性的普遍的、先天提供的条件，并且从而我们将把自然规定为一切可能的经验的全部对象。我想，人们将理解我：我这里找的不是为观察一个既定的自然之用的规则，因为这些规则已经以经验为前提了；也不是我们怎样（通过经验）能够学到自然法则，因为那样一来，这些法则就不会是先天的法则，并且不会提供纯粹自然科学；而是经验的可能性的先天条件怎么同时又是一切普遍的自然法则必须由之而产生的源泉。

第十八节

首先我们必须指出，尽管一切经验判断都是经验的判断，也就是说，它们都是以感官的直接知觉为根据的，但是不能因此就反过来说，一切经验的判断都是经验判断。而是在经验的东西之外，并且一般说来，在给予感性直观的东西之外，还必须加上一些特殊的概念，这些概念完全是先天的，来源于纯粹理智，而每个知觉都必须首先被包摄在这些概念之下，然后才借助于这些概念而变为经验。

经验的判断，在其有客观有效性时，就是经验判断；但是，那些只有在主观上才有效的判断，我仅仅把它们叫做知觉判断。后者不需要纯粹理智概念，而只需要在一个能思的主体里进行逻辑的知觉连结。然而前者除感性直观的表象之外，还永远要求来源于理智的特殊概念，就是由于这些概念，经验判断才是客观有效的。

我们的一切判断首先都仅仅是知觉判断，这些判断仅仅对我们——也就是对我们的主体——有效，而仅仅在这以后，我们才给它们一个新的关系，即对一个客体的关系，并且愿意它们在任何时候对我们都有效，同样对任何人都有效；因为当一个判断符合一个对象时，关于这同一对象的一切判断也一定彼此互相符合，这样，经验判断的客观有效性就不意味着别的，而只意味着经验判断的必然的普遍有效性。反过来，如果我们找出理由把一个判断当做必然的、普遍有效的（这绝不取决于知觉，而取决于包摄知觉的纯粹理智概念），那么我们也必须把它当做客观的，也就是说，把它当做不仅表示知觉对一个主体的关系，同时也表示对象的一种性质；因为没有理由要求别人的判断一定符合我的判断，除非别人的判断同我的判断所涉及的对象是同一的，它们都同这个对象符合一致，因而它们彼此也一定符合一致。

第十九节

因此，客观有效性和（对任何人的）必然的普遍有效性这两个概念是可以互相换用的概念，而且虽然我们不知道自在的客体是什么样子，但是，如果我们把一个判断当做普遍有效的并且同时当做必然的，那么我们就懂得了客观有效性。由于这一判断，我们就通过既定的诸知觉得普遍有效的、必然的连结而认识了客体（虽然这个客体本身一直是不知道的）；而且，既然一切感官对象都是如此，那么经验判断不是从对于对象的直接认识中（因为这是不可能的），而仅仅是从经验的判断的普遍有效性这一条件中取得它的客观有效性的，这种普遍有效性，像前面所说的那样，绝不根据经验的条件，甚至一般说来，也绝不根据感性这一条件，而是根据一个纯粹理智概念。自在的客体永远是不知道的；但是，客体既然给我们的感性提供表象，当这些表象的连结被理智概念规定成为普遍有效时，它就通过这个关系而被规定成为对象，而且判断就是客观的了。

屋子暖，糖甜，黄连苦^[2]，都是只有主观有效性的判断。我绝不希望我自己在任何时候或任何别人都将要像我现在这样觉得它们。这些判断仅仅表示同一主体（我自己）的、并且仅仅是在我此时的知觉情态中的两个感觉之间的一种关系。因此对客体无效；我把这些判断称之为知觉判断。经验判断和这个情况完全不同。经验在某些情况下告诉我的东西，也必须在任何时候告诉我和任何别人；它的有效性不局限于主体，也不局限于主体的当时情态。因此我把像这样的一切判断都说成是客观有效的，比如我说空气是有弹性的，这个判断首先只是一个知觉判断，我不过是把我的感官里的两个感觉互相连结起来。如果我想把它称之为经验判断，那么我就要求这种连结受一个条件制约，这个条件使它普

遍有效。因此我要求我在任何时候，以及任何别人，在同样的情况下，必须把同样的知觉必然地连结起来。

第二十章

因此我们必须把一般经验拿来分析一下，看看感官和理智的这个产物包含的是什麼，以及经验判断本身是怎样可能的。经验的基础就是我所意识到的直观，也就是知觉，知觉仅仅属于感官。不过，其次还要加上判断（纯属理智）。这种判断有两种情况：第一，我光是把几个知觉拿来比较，并且在我的意识的一个特殊情态里把它们连结起来；或者，第二，在一个一般的意识里把它们连结起来。第一种判断仅仅是一个知觉判断，只有主观有效性，仅仅是在我的心理情态中的知觉的连结，并不涉及对象。因此，像人们通常所想象的那样，把知觉拿来比较，并且用判断把它们在一个意识里连结起来，这对经验来说是不够的，从那里得不出来判断的普遍有效性和必然性；而只有普遍有效性和必然性才能使判断^[3]客观地有效并且成为经验。

在知觉能够变为经验之先，还需要有一种完全不同的判断。已经提供出来的直观必须被包摄在一个概念之下，这个概念规定有关直观的一般判断的形式，把直观的经验的意识连结在一个一般意识里，从而使经验的判断得到普遍有效性。像这样的概念是一种先天的纯粹理智概念，它的职责仅在于给一个直观规定出它能够供判断之用的一般方式。就以因果性这样的一个概念来说，它在一般判断上规定包摄在它下面的直观，例如空气的直观；这就是说，空气的概念对于扩散性，是做为在一个假言判断里的前件对后件的关系用的。因而因果性概念是一个纯粹理智概念，和一切可能的知觉都完全不同，它在一般判断上只作为规定包摄在它下面的表象之用，从而使一个普遍有效的判断成为可能。

因此，在一个知觉判断能够变为经验判断之前，首先要求知觉被包摄在这样的一个理智概念之下：比如，空气包摄在因果性概念之下，这个概念把关于空气对于扩散性的判断规定为假言判断^[4]。这样，扩散性在我的一个情态中或更多的情态中，或在别人的情态中，表现为不是单纯地属于我的空气的知觉，而是必然地属于我的空气的知觉或别人的空气的知觉；而“空气是有弹性的”这一判断之变为普遍有效的判断，并且从而首先变为一个经验判断，这是由于某些先在的判断把对空气的直观包摄在因与果的概念之下，并且从而规定这些知觉，不仅在它们的相互关系上在我的主体里给以规定，而且在一般判断（这里是假言判断）的形式上给以规定，这样一来，就使经验的判断普遍有效。

通常人们认为，综合判断仅仅是通过比较而被连结在判断里的一些单纯的直观做成的。如果把我們的一切综合判断，仅就其客观有效而言，都加以分析，我們就会看出绝不然。从直观抽象出来的一些概念，要再加上一个包摄这些概念的纯粹理智概念，只有这样连结为客观有效的判断，这些综合判断才是可能的。即使纯粹的数学判断，它的最简单的公理也不能不受这一条件的制约。“直线是两点之间最短的线”这个原理的前提是线包摄于量概念下。量当然不是单纯的直观，它的位置只在理智里，量概念供理智从判断的量方面，即复多性（*judicia pluraliva*复称判断^[5]）规定（线的）直观，以便做出判断。因为，不言而喻，在判断中，一个既定的直观里是含有许多同质的东西的。

第二十一章（甲）

经验的可能性既然建筑在先天的纯粹理智概念上，那么为了说明这种可能性，我們就必须首先把一般属于判断的东西以及在这些判断中理智的各种环节，用一个完全的图表表

现出来，因为纯粹理智概念将会同这些环节恰好相似。这是由于，这些纯粹理智概念不过是本身由这一个或那一个判断环节所规定的，从而是必然的，普遍有效的一般直观的概念。因此，一切经验的可能性的先天原则也将会恰好被规定为一种客观有效的经验知识。因为这些原则不过是把全部知觉（按照直观的某些普通条件）包摄在上面所说的纯粹理智概念下的一些命题而已。

逻辑判断表

一、量

全称的

特称的

单称的

二、质

肯定的

否定的

不定的

三、关系

直言的

假言的

选言的

四、样式

或然的

实然的

必然的

先验理智概念表

一、量

单一性（度）

复多性（量）

总体性（全）

二、质

实在性

否定性

限定性

三、关系

实体性

因果性

共存性

四、样式

可能性

存在性

必然性

纯粹形而下的自然科学普遍原则表

一、直观的公理

二、知觉的预感

三、经验的类比

四、一般经验思维的公准

第二十一节 （乙）

为了把以上所说的一切东西总括成一个概念起见，首先有必要请读者们注意：这里不是指经验的来源，而是指经验所包含的东西来说的。前者属于经验心理学，后者属于知识的批判，特别是理智的批判；然而前者没有后者就绝不能得到适当的阐发。

经验是用直观做成的，而直观属于感性；经验同时也是用判断做成的，而判断完全是理智的事。然而理智单独由感性直观做出来的那些判断还绝不是经验判断。因为，在前一种情况下，判断只是把几个知觉按照它们在感性直观里所提供的样子连结起来；在后一种情况下，判断必须说出一般经验所包含的东西，而不是光说出只有主观有效性的知觉所包含的东西。因此经验判断必须是在一个判断里，即在感性直观以及其逻辑连结（在这种连结由于比较而成为普遍的以后）上，加上什么东西才行，这个东西把综合判断规定成为必

然的，也就是普遍有效的判断；这个东西不能是别的，而只能是这样的一种概念，这种概念以这样一个而不是以那样一个判断形式把直观表现成为本身规定了，也就是说，它是诸直观的那种综合统一性概念，这种综合统一性只有通过判断的一个既定的逻辑功能才能表现出来。

第二十二节

总而言之，感官之所司是直观，理智之所司是思维。不过思维是把诸表象在一个意识里结合起来。这种结合可以是仅仅与主体有关的，这时它就是偶然的、主观的；也可以是无条件的，这时它就是必然的或者客观的。把表象结合在一个意识里就是判断。因此，去思维和去判断，或者去把表象一般地联系到判断上去，是一回事。所以判断可以仅仅是主观的，也可以是客观的。如果表象仅仅在一个主体里联系到一个意识上去，并且就在那个主体里结合起来，它就仅仅是主观的；如果表象一般地，也就是必然地，结合在一个意识里，它就是客观的。一切判断的逻辑环节就是把表象结合在意识里的各种可能的方式；然而如果这些环节也当做概念来用，那么它们就是这些表象必然地结合在一个意识里的概念，从而就是客观有效的判断的原则。意识的这种结合，如果由于同一性关系，就是分析的；如果由于各种不同表象的相互连结和补充，就是综合的。经验就是现象（知觉）在一个意识里的综合的连结，仅就这种连结是必然的而言。因此，一切知觉必须被包摄于纯粹理智概念下，然后才用于经验判断。在这经验判断里，知觉的综合统一性是被表现为必然的、普遍有效的。 [6]

第二十三节

判断，在仅仅被视为提供出来的表象在意识里结合的条件时，就是规则；规则，在把这种结合表现为必然的结合时，就是先天规则；在上面再没有更高的规则可以由之而推出时，就是原则。说到全部经验的可能性：如果仅就思维的形式来说，除了把现象（按其直观的不同形式）安排在纯粹理智概念之下的那些经验判断的条件，上面再没有什么条件了，那么纯粹理智概念就是可能经验的先天原则。纯粹理智概念是使经验的判断成为客观有效的。

因此，可能经验的原则，同时也是自然界的普遍法则，这些法则是能够先天认识的。这样一来，我们所提出的第二个问题——“纯粹自然科学 [9] 是怎样可能的？”就解决了。因为一种科学在形式上所要求的体系，在这里就完全具备了。这是因为，除了上面所说的一般判断的全部形式条件，也就是逻辑所提供的一般规则的全部形式条件，此外再没有其他可能的条件了，这些条件就构成一个逻辑体系；而建筑在它上面的那些概念（它们包含综合的、必然的判断之全部先天条件）也恰好由之而构成一个先验的体系；最后，把一切现象都包摄在这些概念之下的诸原则，就构成一个形而下的体系，也就是一个自然界体系，这个体系先在于全部经验的自然界知识，首先使自然界知识成为可能，然后使它能够被叫做真正普遍、纯粹的自然科学。

第二十四节 [10]

第一个形而下原则把作为空间和时间里的直观的一切现象都包摄在量的概念之下，因此它是数学应用到经验上去的一项原则。第二个形而下原则虽然不是直接把真正经验的东西，比如表示直观里实在东西的感觉，包摄在量的概念之下，因为感觉并不包含空间或时间的直观，尽管它把同它相对应的对象放在这两个东西里面；但是，在实在（感觉表象）

和零（在时间里的直观的完全空无）之间，却存在着差别，这个差别具有一个量。因为在每一度的重和绝对轻之间，空间里每一度的满和绝对空之间，我们总是可以体会出很多更细小的度来的；同样，甚至在意识和完全无意识（心理上的空白）之间，也永远能有更微小的度。因此没有一种知觉可能证明绝对空无，例如，没有一种心理上的空白是不能被视为意识的，它不过是被一个比较强烈的意识压过去罢了。感觉的一切情况都是如此。这就是为什么理智甚至能够预感感觉的缘故；因为感觉是由经验的表象（现象）的真正的质构成的，而感觉的预感是通过“表象（每一现象中的实在东西）都有一个度”这一原则来实现的。这就是数学（*mathesis intensorum*〔强度的数学〕）在自然科学上的第二种应用。

第二十五章

关于现象的关系方面，仅就现象的存在来说，这种关系的规定并不是数学的，而是力学的；而且，如果不根据首先使关于现象的经验知识成为可能的那些先天原则，这种规定就绝不能^[11]是客观有效的，从而对于经验就永远不能合适。因此，现象必须或者是包摄在实体性概念（它是把存在完全规定为物本身的一个概念的根据）之下；或者是，在现象与现象之间发生一种时间连续（即一个事件）时，包摄在因果性概念之下；或者是，在应当客观地，也就是通过一个经验判断，来认识（两个现象）同时存在时，包摄在共存性（交互性）概念之下。这样，在经验把诸对象连结成为在自然界之中的存在时，先天原则就是客观有效的（虽然是经验上的）判断的根据，也就是经验的可能性的根据。

最后，关于彼此一致和互相连结的认识是属于经验判断的。这种一致和连结，不仅是诸现象在经验中的一致和连结，更重要的是现象对一般经验的关系上的一致和连结，而这种关系或者是现象同理智所知的形式条件之间的一致关系，或者是现象同感官的和知觉的材料之间的连贯关系，或者是把这两种关系合成一个概念，因而按照普遍的自然界法则，包括可能性、现实性和必然性。这样就形成了形而下的方法学说（真理与假说之间的区别，以及假说的可靠性的界线）。

第二十六章

第三个原则表是按照批判的方法从理智本身的性质得出来的。这个表有一种它本身特有的完满性，这种完满性使它比按照教条主义的方法从事物本身出发徒劳地试制过的、甚至将来还可能试制的任何表，要好得多；因为这个表把所有的先天综合原则，都根据一个原则全部表现出来了。这个原则就是：理智的一般判断能力构成经验的本质。因此可以肯定，像这样的原则再也不会有了。这样的一种满意，是教条主义的方法永远不可能给的。虽然如此，但是这还远远不是这个表的最大好处。

对于指出这一先天知识的可能性同时并把所有这样的原则限制在一个永远不能忽视的条件之下的论据，我们必须加以注意；否则这些原则就会被误解，就会在使用上超出理智给它的原来意义。这个条件就是：只是由于一般可能经验受先天法则的制约，这些原则才含有一般可能经验的各種条件。就是因为这个道理我才不说自在之物本身含有量，不说它的实在性里含有度，不说它的存在性里含有各种偶性在一个实体里的连结，等等，因为这是没有人能够证明的，由于像这样的一种单纯用概念做成的综合连结，它一方面和任何感性直观没有关系，另一方面缺少在可能的经验里的感性直观的任何连结，所以这种连结是绝对不可能的。因此，这些原则里的概念的根本限制是：所有的物都受上述必然的、先天的条件制约，仅仅作为经验的对象。

因而，第二点，这些原则就有了一个特殊的证明方式：这些原则不是直接关于现象以及现象与现象之间的关系的，而是直接关于经验的可能性的（现象做成的只是经验的质料，而不是经验的形式），也就是说，是关于客观普遍有效的综合命题的，而经验判断之区别于单纯的知觉判断，就在于这些命题上。这是因为，作为占据一部分空间和时间的单纯直观的现象，是在量概念之下的，量概念根据先天规则把杂乱无章的多种现象综合地结合起来；而且，既然知觉除直观之外也包含感觉，而在感觉与零（即感觉之完全消失）之间，永远存在一个逐渐减少的过程，所以现象中的实在东西必然有度，因为感觉本身并不占有丝毫空间或时间。^[12]不过，从空的时间或空的空间达到感觉这一过程，只有在时间里才有可能，因而，作为经验直观的质的感觉，虽然永远不能先天地在它同其他感觉的特殊差别上认出来，却能在一个可能的一般经验中像知觉的量一样，从强度上同其他每一个感觉分别出来；因此数学应用在自然界上，从感性直观方面来说，就首先成为可能，并且被规定出来，因为自然界就是通过感性直观提供给我们的。

然而读者必须特别注意在经验的类比这一名称下所提供的原则的证明方式。因为这些原则不像数学应用在一般自然科学上的原则那样是关于直观的出生的，而是关于诸直观的存在在经验中的连结的，这种连结只能是在时间里按照必然界的法则对于存在

（Existenz）的规定，它只有在必然法则之下才是客观有效的，从而成为经验。因此，关于综合统一性证明所针对的不是诸自在之物的连结，而是诸知觉的连结，而且这也不是从知觉的内容上说的，而是从知觉的规定上，从知觉按照普遍法则在时间里的存在关系上说的。所以，假如说经验上的规定是在相对的时间里的规定的话，那么普遍法则就应该包含存在的规定的必然性在一般时间里（即根据理智的一个先天规则）的规定，这种规定是客观有效的，从而成为经验。

在《导论》里我不能讲得太多，我谨奉告读者们，他们由于长期习惯于把经验仅仅当做经验上的知觉的积累，决想不到经验远远超过知觉。比如经验给经验上的判断以普遍有效性，这就说明经验一定具有先天存在于经验之先的纯粹的理智统一性。我谨奉告读者们千万要注意经验同单纯是知觉的积累之间的区别，而且要从这一角度上来判断证明的方式。

第二十七节

这里正是从基础上消除休谟的怀疑的地方。休谟说得很有道理：我们对因果关系的可能性，也就是说，对一个物的存在与必须通过它而成立的另外一个什么物的存在之间的可能性，是绝不能通过理性来理解的。我补充说：我们对依存关系的概念，也就是几个物的存在建筑在一个主体之上，而这个主体本身不能再是任何别的物的属性的这种必然性，也同样不理解；不但如此，对这样的一种东西的可能性，我们甚至毫无概念（虽然对它在经验中的使用上，我们是能够举出一些例子来的）；而且在物的共存关系上，这种不可理解性也同样存在，因为我们看不出怎么能从这一个物的情状得出在它以外、和它完全不同的另一个物的情状来；反过来也是这样，而且，许多各自有其单独的个别的存在性的物体怎么能彼此必然地互相依赖。虽然如此，我绝不是把这些概念认为仅仅是从经验中得出来的，绝不是把在这些概念里所表现的必然性当做虚构，当做是从长期习惯得来的纯粹假象；相反，我已经充分地指出来过，这些概念以及由之而生的原则都是先天的，即在一切实经验之先建立起来的，它们具有无可置疑的客观准确性，但是，当然只就经验而言。

第二十八节

因此，虽然我对自在之物的这样一种连结——即自在之物作为实体而存在，或者是作为原因而起作用，或者是能够作为一个实在的整体的部分同别的实体处于共存关系中——没有丝毫概念，虽然我对作为现象的现象之中类似的一些性质也同样不能设想（因为那些概念并不包含现象中的东西，而只包含理智必须想到的东西），不过在我们的理智里，而且当然是在一般判断里，我们对于这种表象的连结有一个概念，即这些表象以主体对属性的关系出现在一类判断里，以前因对后果的关系出现在另一类判断里，而在第三类判断里，又以部分对共同构成一个可能的总体知识的身份而出现。再说，我们先天地认识到：如果不把一个客体的表象看做是为这一个或那一个环节所规定，我们关于对象就不能有任何有效的知识；如果我们所管的是自在的对象，那么就没有任何可能的标志使我们能够知道它是否为上述的这一个或那一个环节所规定，也就是不知道它是否为实体性、因果性或者（在同别的实体的关系上的）共存性等概念所制约，因为我对这样一种存在的连结的可能性，没有任何概念。但是问题并不在于知道自在之物是怎样被规定的，而是，就一般判断的上述环节来说，在于知道物的经验知识是怎样被规定的，也就是作为经验的对象的物怎样能够而且应该被包摄在这些理智概念之下。因此十分清楚，我不仅对于一切现象都包摄在这些概念之下（也就是把这些概念用作经验的可能性的原则）的可能性，甚至必然性，我都完全看得出来。

第二十九节

我们把休谟的成问题的概念（他的*crux metaphysicorum*〔形而上学的难关〕）也就是因果性概念，拿来做一个实验，首先我从逻辑上先天地有了一个一般的条件判断的形式，即一个既定的知识^[15]用作前件，另一个既定的知识用作后件。但是也可能是这样：在知觉里有一个表示关系的规则，这个规则是：在某一个现象之后经常跟随着另一个现象（虽然不能倒转）；在这种情况下我就使用假言判断，并且我打个比喻说：如果一个物体被太阳晒了足够长的时间，它就热了。在这里固然还没有一种带有必然性的连结，从而也没有因果性概念。

不过我再进一步说，上述这个仅仅是知觉的一个主观连结的命题如果是一个经验命题，它就必须被视为必然的、普遍有效的命题。但是像这样的一个命题应该是：太阳通过光而是热的原因。上述的经验规则从此就被视为一条法则，这条法则不是单纯对现象有效，而且也为了某种可能的经验的目的而对现象有效，这种可能的经验要求一些普遍的，也就是必然有效的规则。因此，我把因果性概念理解为必然属于经验的单纯形式的概念，而把它的可能性理解为知觉在一般意识中的一种综合的结合。但是对于作为原因的一个一般物的可能性，我还不理解，因为因果性概念所指的绝不是属于物的条件，而是属于经验的条件，也就是说，它只能是对现象和它的时间连续的客观有效的认识，由于按照假言判断的规则，前件是能够结合到后件上去的。

第三十节

因此，纯粹理智概念一旦离开了经验的对象而涉及自在之物（本体）时，就毫无意义。纯粹理智概念只是用来（打个比喻说）好像字母一样，把现象拼写出来以便把它作为经验来读。从理智概念对感性世界的关系上得出来的原则只供我们的理智在经验上使用；一旦超出经验，这些原则就成为毫无客观实在性的任意结合，我们就既不能先天认识它们的可能性，也不能通过任何例证来证实它们同对象的关系，或者仅仅使这种关系可以理解，因为一切例证都只能是从某种可能的经验中搬过来的，因而这些概念的对象除了在一

种可能的经验之中，在其他任何地方都找不到。

休谟的问题的全面解决虽然同他自己的预料相反，然而却给纯粹理智概念恢复了它们应有的先天来源，给普遍的自然法则恢复了它们作为理智的法则应有的有效性，只是限制它们用在经验之中而已；因为它们的可能性仅仅建筑在理智对经验的关系上，但这并不是说它们来自经验，倒是说经验来自它们。这种完全颠倒的连结方式，是休谟从来没有想到过的。

因此，从以上所有这些探讨中得出这样的结论：“一切先天综合原则都不过是可能经验的原则”，它们永远不能是关于自在之物的原则，而只能是关于作为经验的对象的现象的原则。因此纯粹数学，和纯粹自然科学一样，绝不能涉及现象以外的任何东西，而只能是或者表现使一般经验成为可能的东西，或者表现那种从这些原则得出来的，必须能够在任何时候被表现在某种可能的经验之中的东西。

第三十一节

这样，我们终于有了某种确定的东西使我们能够在一切形而上学尝试上有所依据。形而上学各种尝试都是相当大胆的，然而一向是盲目的，对任何事物总是不加分别。教条主义思想家们从来没有设想过他们努力的目标本来应该规定得这样低；另外一些人也和他们一样，仗着他们的所谓良知，从一些纯粹理性的概念和原则（这些概念和原则固然是合法的、理所当然的，然而仅仅是为经验使用的）开始，居然想探索他们连其确定的界线都不知道、而且也不能知道的知识，因为他们对于像这样的一种纯粹理智的性质或者甚至它的可能性都从来没有加以思考，而且也没有能力加以思考。

有些对纯粹理性抱自然主义的看法的人（我是指认为不用任何科学就能决定形而上学的人说的）可以硬说，他们凭良知的先见之明，早就不仅猜测到了，而且甚至知道和看出了在这里煞费苦心地，或者如果他们愿意的话，学究派头十足地提出来的东西，即，“尽管用我们全部的理性，我们也不能越出经验的范围。”但是当人们一步步问到他们的理性原则时，他们就必须承认，他们的理性原则里有不少是他们没有从经验搬过来，因而是独立于经验、先天有效的。既然这些概念和原则被认为是独立于可能的经验的，那么他们想怎样并且以什么理由来限制教条主义者们和他们自己，使他们都不致把这些概念和原则应用到一切可能的经验之外去呢？即使这些良知的信徒们自己，尽管他们自以为有不费力得来的智慧，也没有把握不会在不知不觉中超出经验的对象之外而陷入幻想的领域里去的。事实上他们已经深深地陷进去了，尽管他们把他们的毫无道理的主张，用通俗的言语加以某种粉饰，把一切事物都说成是大概如此，是合理的猜测，或者是由类推而来的。

第三十二节

从哲学的远古时代，纯粹理性的探讨者就已经在构成感性世界的感性存在体或现象之外，设想出来可以构成智慧的世界的理智存在性（本体）；而且，由于他们把现象和假象等同起来（在一个尚未发达的时代里，这是很可以原谅的），他们就把实在性只给了理智存在体。

事实上，既然我们有理由把感官对象仅仅看做是现象，那么我们就也由之而承认了作为这些现象的基础的自在之物，虽然我们不知道自在之物是怎么一回事，而只知道它的现象，也就是只知道我们的感官被这个不知道的什么东西所感染的方式。理智由于承认了现

象，从而也就承认了自在之物本身的存在，并且因此我们就可以说，把这样的东西表现为现象的基础，也就是说，它不过是理智存在体，这不仅是容许的；而且是不可避免的。

我们的批判的演绎绝不排斥像这样的东西（本体），它只是限制感性论^[16]原则，使它至少不致扩大到一切东西上去（因为那样一来会把一切东西都变成仅仅是现象），而只对于可能的经验的对象有效。我们仅仅是在这种方式下承认理智存在体；不过要坚守这一条规则，绝不容有例外，即，关于这些纯粹理智存在体，我们不但丝毫不知道、而且也不能知道什么确定的东西，因为我们的纯粹理智概念，和我们的纯直观一样，只涉及可能的经验的对象，也就是说，仅仅涉及感性存在体；一旦超出这个范围，这些概念就不再有任何意义了。

第三十三节

事实上，在我们的纯粹理智概念上有某种迷惑人的东西，它引诱我们去做超验的使用。我称之为超验的使用，是因为它超出一切可能的经验。不仅是我们的实体、力量、行动、实在性等概念完全独立于经验，不包含任何感官的现象，从而真好像是涉及自在之物（本体）似的。更加强了这一推测的是：它们本身还包含了一种必然的规定性，这是经验所绝对做不到的。因果性概念包含一个规则，按照这个规则，一种情况必然地跟随在另一种情况之后；而经验只能给我们指出：事物的一种情况时常，至多是通常，跟随在另一种情况之后，因而它既不能给予严格的普遍性，也不能给予必然性，等等。

因此，看来理智概念含有多得多的意义和内容，使单纯经验的使用取之不尽、用之不竭。这样，理智就不知不觉地给它自己在经验大厦之旁又建造了一个规模更大的副厦，里面装的全都是思维存在体，竟没有注意到，它用这些虽然是正当的概念，却超出了它们的使用界线。

第三十四节

因此《批判》里（〔德文第一版〕第137页起和第235页起^[17]）有两个探讨，这是不得不做的、甚至是必不可少的、尽管是干燥无味的两个探讨。第一个探讨指出：感官并不具体提供纯粹理智概念，只提供图式以使用这些概念，而符合这种图式的对象，则只见于经验之中（理智用感性材料做的产物）。第二个探讨（《批判》第235页）指出：尽管我们的纯粹理智概念和经验的原则是独立于经验的，尤其是，尽管它们的使用范围表面上似乎是更大了，然而却不能用它们在经验的领域之外思维任何事物，因为它们除规定有关已经提供出来的直观的判断的逻辑形式以外，毫无其他用处。但是，既然在感性的领域以外没有直观，那么这些纯粹概念，由于不能通过任何具体方式来表现，因此就完全失掉了意义；所以，像这样的一切本体，连同它们的总和——智慧的^[18]世界都不过是一个问题的一些表现，它的自在之对象尽管是可能的，但是，由于牵涉到我们的理智的性质，这个问题的解决是完全不可能的，因为我们的理智不是直观的官能，而是已经提供出来的直观在一个经验里连结的官能，因此经验必须包含我们的概念的一切对象，然而一旦超出经验，则一切概念，由于缺乏任何直观可以做为它们的根据，都将是毫无意义的。

第三十五节

假如想象力偶然做一些非非之想，不小心越过了经验的限度，那还是可以饶恕的，因

为它至少是由于这样的一种自由飞跃而活泼旺盛起来；而且抑制它的大胆奔放总是比改正它的萎靡不振来得更容易些的。但是，假如应该进行思维的理智一旦也遐想起来，那就绝不可饶恕；因为在必要时，我们只有靠理智才能抑制想象力于界线内，使它不致想入非非。

理智在开始遐想时也是无伤的，而且非常有节制。它首先弄清自己所固有的、存在于一切经验之先而永远必须适用于经验的那些基本知识，由此入手，然后逐渐摆脱这些限制——既然它的原则是它完全自由地从它本身提出来的，那么有什么能阻止它这样做呢？——于是它首先向自然界以内新发明出来的一些力量前进，然后又向自然界以外的东西前进，简言之，向这样一个世界前进，对于这个世界的建造，我们是不会缺乏材料的，因为这是丰富的想象所大量供给的，它虽然没有被经验证实，至少从来没有被经验否定过。这就是为什么一些年轻的思想家如此喜爱地地道道的教条主义方式的形而上学，并且常常把他们的时间和可以有用于别处的天才浪费在这上面的缘故。

但是，为了制止纯粹理性去做这些无益的尝试，无论是用各种各样的办法提醒它注意在如此高深莫测的一些问题的解决上出现的困难，或者是悲叹我们的理性的限度，或者是把主张降格为推测，都是无济于事的。因为如果不把这些尝试的不可能性明确地指出来，如果理性对它的自身认识不变成真正的科学，在这种科学里，理性的正当使用范围将以一种（姑且这样说）几何学的准确性而同它的徒劳无益的使用范围分别开来，那么这些毫无结果的努力就永无息止之日。

三十六节 自然界本身是怎样可能的？

这一问题是先验哲学所能达到的最高峰。先验哲学，作为它的界线和完成，必须达到这一点。这个问题实际包括两个问题：

第一，自然界，在质料的意义上，也就是从直观上，作为现象的总和来看，是怎样可能的？空间、时间以及充实空间和时间的东西——感觉的对象，一般是怎样可能的？答案是：这是由于我们的感性的性质的缘故，这种性质决定了我们的感性按照它特有的方式被一些对象所感染，这些对象本身是感性所不知道的，并且跟那些现象完全不同。这个答案已见于《纯粹理性批判》一书中的“先验感性论”里，而在《导论》里已见于第一个主要问题的解决里。

第二：自然界，在形式的意义上，也就是作为各种规则（一切现象必须在这规则的制约之下被思维连结在一个经验里）的总和来看，是怎样可能的？答案只能是这样的，即它之所以可能，只是由于我们的理智的性质的缘故。这种性质决定了感性的一切表象必然被联系到一个意识上去，这就首先使我们进行思维的特有方式（即通过规则来思维）成为可能，并且通过这种方式，就使经验成为可能；不过这种经验和对自在之客体本身的认识是大不相同的。这个答案已见于《批判》一书中的“先验逻辑”里，而在《导论》里已见于第二个主要问题的解决过程中。

但是，我们的感性本身的这种特性，或者我们的理智的特性，以及作为理智和全部思维的必然基础的统觉^[19]的特性，是怎样可能的，不能进一步得到解决和答复；因为我们永远必须用它们才能做出任何解答，才能对对象有所思维。

自然界的法则有很多是我们只有通过经验才能认识的；但是在现象（也就是一般自然

界)的连结中的合乎法则性,却是我们从任何经验里都认识不到的,因为像这样的法则是经验本身用以做为它的可能性的先天根据的。

因此,一般经验的可能性同时也是自然界的普遍法则,而经验的原则,也就是自然界的法则。因为我们是把自然界仅仅当做现象的总和,也就是当做在我们心中的表象的总和,来认识的,因此它们的连结的法则,只能从我们心中的表象连结的原则中,也就是从做成一个意识的那种必然的结合的条件中得到,而这种必然的结合就构成经验的可能性。

本节所论述的主要命题,即“自然界的普遍法则是可以先天认识的”,本身就导致下列这一命题:自然界的最高立法必须是在我们心中,即在我们的理智中,而且我们必须不是通过经验,在自然界里去寻求自然界的普遍法则;而是反过来,根据自然界的普遍的合乎法则性,在存在于我们的感性和理智里的经验的可能性的条件中去寻求自然界。因为,假如不这样做,那么自然界的普遍法则既然不是分析的知识的规则,而是知识的真正综合的扩大,它们怎么可能先天被认识呢?

可能的经验的原则同自然界的可能性的法则这二者之间的这种必然的一致性,只能从下列两种原因之一得出来:即,或者这些法则是通过经验从自然界里得出来;或者相反,自然界是从一般经验的可能性的法则中得出来的,并且同仅仅是一般经验的普遍的合乎法则性是完全一样的。第一种原因是自相矛盾的,因为自然界的普遍法则能够而且必须先天(即不依靠任何经验)被认识,并且做为理智在一切经验的使用上的根据。那么就只剩下第二种原因了。^[20]

然而我们必须把经验的自然界法则同纯粹的或普遍的自然界法则区别开来。前者永远以个别知觉为前提,而后者不根据个别知觉,它们只包含个别知觉在一个经验里的必然结合条件。就后者来说,自然界和可能的经验完全是一回事;而且,既然合乎法则性在这里是建筑在现象在一个经验里的这种必然连结之上(没有必然连结,我们就绝不能认识感性世界的任何对象),从而是建筑在理智的原始法则之上的,那么如果我就后者说:理智的(先天)法则不是理智从自然界得来的,而是理智给自然界规定的,这话初看起来当然会令人奇怪,然而却是千真万确的。

第三十七节

我们用一个例子来说明这一个看来如此大胆的命题。这个例子将指出:我们在感性直观的对象里所发现的法则,特别是当这些法则被认为是必然的法则时,都被我们看做是理智放到那里去的,尽管它们同我们归之于经验的那些自然界法则完全相似。

第三十八节

当我们考察了圆形的特性,看到了这个形状把那么多样的空间规定都集于一身,统一到一个普遍规则上去,这时我们就不能不给这一几何学的东西加上一种性质。例如:两条在圆内相交的直线,不拘如何画法,用这一条直线的两个截段做成的矩形同用那一条直线的两个截段所做成的矩形相等。现在我问:“这条法则是在圆里呢,还是在理智里?”也就是说:圆是不依靠理智本身就含有这条法则的根据呢,还是理智按照自己的概念(即诸半径相等)做成了圆本身,同时又把“诸弦以几何学比例而相交”这条法则加到圆上去的呢?如果我们把这条法则的证明拿来加以研究,我们很快就会看出,这条法则是只能从理智构造这一形状时所根据的条件(即诸半径相等)中得来的。我们现在把这个概念加以推广,

以便进一步研究几何学形状的各种各样的特性在共同法则之下的统一性，并且把圆作为一种圆锥曲线来看（这种圆锥曲线当然也为制约着其他圆锥曲线的那些基本组成条件所制约），这时我们就看到，在圆锥曲线——椭圆、抛物线、双曲线等——内部相交的一切弦都是这样，由它们各个截段所做成的矩形尽管不等，但彼此之间却总保持相等的比例关系。我们再推广一步，一直前进到天文物理学的基本理论上去，这时我们就看到有一条支配全部物质的自然界的物理学法则——交互引力法则；它的规律是：“引力与距离的平方成反比，它从每一个引力点起随着引力扩展的球面积的增加而逐渐减少”。这条规律好像是必然地包含在物本身的性质里，并且习惯地被视作可以先天认识的。不过，尽管这条法则的来源是多么简单，即仅仅根据不同半径的诸球面积的关系，但是，从它的多种多样的协调性和它的规律性来看，它的结果是十分完美的，不仅各个天体的一切可能的轨道都是圆锥曲线的，而且从这些轨道彼此之间的关系上来看，除了“与距离的平方成反比”这一条引力规律以外，想不出有任何别的引力规律能够适合于一个宇宙体系的。

因此这就是自然界，它是根据理智所先天认识的法则的，特别是根据从规定空间的原则中认识的法则的。现在我问：这些自然界法则是存在于空间里，而理智仅仅是在力求发现空间所包含的丰富意义时从那里学来的呢，还是存在于理智里，存在于理智按照综合统一性（理智概念都归总在这上面）的条件来规定空间的方式里呢？

空间是一种平淡一色的东西，而就其一切个别的性质来说，又是一种不规定的东西，因此我们是不会在那里寻找什么自然界法则的宝库的。然而，相反，把空间规定成为圆形、圆锥形和球形的是理智，因为理智含有构造这些形状的统一性的基础。

因此，叫做“空间”的这一种仅仅是直观的普遍形式，就是可以规定个别客体的一切直观的基体，它当然具有这些直观的可能性和多样性的条件。但是客体的统一性纯粹是由理智按照它本身的性质所包含的条件规定的。由此可见，理智是自然界的普遍秩序的来源，因为它把一切现象都包含在它自己的法则之下，从而首先先天构造经验（就其形式而言），这样一来，通过经验来认识的一切东西就必然受它的法则支配。因为我们不是谈既不依据我们的感性条件，也不依据我们的理智条件的那种自在之物本身的自然界，而是谈作为可能的经验的对象的自然界；而这样一来，理智在使经验成为可能的同时，也使感性世界成为要么绝不是经验的对象，要么就是一个自然界。

第三十九节 纯粹自然科学附录关于范畴的体系

哲学家最希望把具体使用中零散遇到的种种概念或原则，从一个先天原则里推导出来，用这种方法把一切都归结成为知识。他从前仅仅认为，经过某种抽象而剩下来的、似乎通过比较就能构成一个特殊种类的知识的那些东西，已经搜集齐全了；但那只是一种汇集。现在他知道了，恰好是这么多，不多也不少就构成知识的样式；而且他看到把它们加以分类的必要性，分类就是一种全面理解。而现在，他就第一次有了一个体系。

从普通认识里找出一些不根据个别经验、然而却存在于一切经验认识之中的概念，而这些概念就构成经验认识的单纯的连结形式，这和从一种语言里找出一般单词的实际使用规则，把它们拿来作为一种语法的组成成分，是没有两样的，并不要求更多的思考或更大的明见（实际上这两种工作是十分相近的），虽然我们指不出来为什么每种语言偏偏具有那样的形式的结构，更指不出来为什么我们在那一种语言里不多不少恰好找出那么多形式的规定。

亚里士多德拼凑了十个像这样的纯粹基础概念，名之为范畴。^[21]这些范畴又叫做云谓关系；（Praedikamente）；他后来又认为有必要再加上五个后云谓关系

（Postpraedikamente）^[22]而其中几个（如prius〔先时〕，simul〔同时〕，motus〔运动〕）已经包含在云谓关系里了。不过这种拼凑只能启发后来的研究者，不能算为一种正规阐发了的思想，不值得赞扬。这就是为什么在哲学更加进步的今天，把这种拼凑视为毫无用处而予以抛弃的缘故。

我在研究人类知识的纯粹的（不含有丝毫经验的东西在内的）元素时，经过长时期深思熟虑以后，第一次成功地把感性的纯粹基础概念（空间和时间）确实可靠地从理智的纯粹基础概念区别开来并且分出来。这样，我就把第7、第8、第9范畴从表里去掉。其余的范畴对我也没有什么用处，因为在那里找不到什么原则能够用来对理智加以全面的衡量，能够把它的纯粹概念的一切功能都加以彻底、准确的规定。

然而为了找出像这样的一个原则，我曾经探讨理智的一种作用，以便把多种多样的表象归结到一般思维的统一性里来，这种作用要包含其余一切作用，并且只有通过各种各样的变化或环节才能把它分辨出来。后来我发现这种理智作用就在于判断。这样，我就能够利用逻辑学家们现成的，虽然是不无缺点的成就。由于这个帮助，我就能够做出了一个完整的纯粹理智功能表，但是它对全部客体来说，并不起规定作用。最后我才把这些判断功能联系到一般客观上去，或者不如说，联系到把判断规定为客观有效的条件上去；这样就得出了纯粹理智概念，而且我毫不怀疑就是这些，不多不少恰好这么多纯粹理智概念，足够纯粹理智构成我们对物的全部知识。我认为还是应该按照它们的旧名称把它们叫做范畴；不过我保留权利，把全部概念都用云谓关系这个名称补充进去。这些概念都是从它们之间的相互连结，或者是同现象的纯粹形式（空间和时间）相连结，或者是同现象的尚未通过经验规定的质料（即一般感觉的对象）相连结等方式得出来的。因为只要建立一个先验哲学的体系，就一定要这样做，而我正是为了建立这一体系才从事于对理性本身进行批判的^[23]。

这一个范畴体系的实质之所以有别于旧的那种毫无原则的拼凑，它之所以有资格配称为哲学，就在于纯粹理智概念的真正意义和这些概念的使用条件就是由于这一体系才得到恰如其分的规定的。因为显然，理智概念本身不过是一些逻辑功能，在这种情况下，绝不是从一个自在之客体产生的概念，而是需要以感性直观做为自己的基础的。因此，它们只用来给经验的判断（从一切判断功能的角度来说，经验的判断是没有被规定的，无可无不可的）在功能上给以规定，从而给这些判断以普遍有效性，并且由之而使这些判断有可能成为一般经验判断。

像这样的一种明见，它一方面深入到范畴的性质，同时又把范畴的使用完全限定在经验以内，这是无论范畴的首创者，或者他的任何追随者，所未曾有过的。然而，如果没有这种明见（它恰好是以范畴的引申或演绎为依据的），这些范畴就成了毫无用处的蹩脚的名单了，在它们的使用上既没有说明，也没有规则。假如古人们也有这种看法，那么毫无疑问，在形而上学的名义之下耗费了多少世纪不少有识之士的精力纯粹理性知识研究，今天到我们手里就会完全是另外一个样子了，它就会使人类的理智明朗起来，而不是像实际看到的那样，把这种理智完全耗费在模糊不清、徒劳无益的饶舌里，使它不适合于真正的科学。

这个范畴体系把关于纯粹理性本身的每一个对象的一切研究都加以系统化，给每一个

形而上学思考在它必须怎样并且根据什么研究要点而前进上，为了全面起见，提供一个可靠的指南或者指导线索；因为这个范畴体系把理智的一切可能的环节都包罗在内，而其他一切概念都分属在这些环节之下。“原则表”就是这样做成的，它的完整性也只有通过范畴体系才能得到保证。即使超出理智在形而下的使用以外的那些概念的分类上（《批判》〔德文第一版〕第344页、第415页^[24]），这个指导线索，由于它永远要由人类理智中先天规定了的那些固定不移的要点所指引，也仍然形成了一个紧密的圆圈。这就使我们丝毫不能怀疑，一个纯粹理智的或者纯粹理性的概念的对象，就它们必须从哲学意义上并且按照先天原则加以衡量来说，是能够用这种方法完全认识的。因此我不能不在本体论上的一个最抽象的分类上，也就是在有和无的概念的各种分别上，使用了这个指导线索，并且从而制定了（《批判》〔德文第一版〕第292页^[25]）一个有规律的、有必然性的表。*

这一个体系也和建筑在一个普遍原则上的其他任何真正体系一样，表现出它的无比优越的价值，即它排除了可能混入纯粹理智概念里来的一切异类概念，并且给每一种认识规定了它应有的位置。而我根据范畴的指导线索已经在反思概念的名称之下安排到一个表里的那些概念，在本体论里既未经许可，也没有合法的权利，就混进了纯粹理智概念的行列，虽然纯粹理智概念是连结的概念，因而是客观的概念，而反思概念仅仅是既定概念的比较概念，因而是具有完全不同的性质和使用的概念。通过我的合法的分类（《批判》〔德文第一版〕第260页^[26]），这两种概念的这种混淆就排除了。然而，这个特别的范畴表，等到我们把它同先验理性概念表分别开来的时候（我们不久就将这样做），它的价值就会更加明显。理性理念同理智概念在性质和来源上完全不同（因此在形式上也必须完全不同），把它们分别开来是完全必要的。然而在任何一种形而上学体系里却从来没有这样做过，因为理性理念和理智概念混在一起，这就和一家里的兄弟姐妹一样，分不清楚；再说这种混淆在过去也是不可避免的，因为那时还没有一种特殊的范畴体系。

第三编 一般形而上学是怎样可能的？

第四十节

纯粹数学和纯粹自然科学，如果为它们的自身的妥善性和可靠性，本来用不着像我们至今所做的这样去对二者加以演绎的；因为前者所根据的是它本身的自明性，而后者虽然出自理智的纯粹源泉，却根据经验和经验的普遍证验；它不能完全拒绝和缺少这种证验的保证，因为，作为哲学，它绝不能同数学相比，尽管它有它全部的可靠性。因此，对这两种科学之需要进行研究，不是为了它们自身，而是为了另外一种科学——形而上学。

形而上学除了对待那些永远应用在经验之内的自然界概念以外，还要对待纯粹理性概念。纯粹理性概念永远不能在任何可能经验里提供，因而其客观实在性（即它们之不是纯粹虚构的）和（形而上学）论断的真伪都不能通过任何经验来证明或揭露。而这一部分形而上学又恰恰是构成形而上学基本目的的部分，其余部分都不过是手段。这样，对这一种科学，为了它自身的目的，就需要进行这样的一种演绎。因此我们现在提出来的第三个问题可以说是关于形而上学的实质和特点的问题，即关于理性运用到它自身上去的问题，关于所谓对客体的认识的问题，这种认识是理性从它自己的一些概念里直接蕴育出来的，不需要经验来过问，尤其是不能通过经验来达到。^[27]

这个问题不解决，理性本身就永远得不到满足。把纯粹理智限制到经验使用上去，这并不是理性本身固有的全部目的。每一个个别经验不过是经验领域的全部范围的一部分；而全部可能经验的绝对的整体本身并不是一个经验，不过这个问题却是理性必然要管的一个问题；仅仅为了表现这个问题，就要求一些和纯粹理智概念完全不同的概念。纯粹理智概念的使用仅仅是内在的，即关于经验的，仅就经验之能够被提供出来说的；而理性概念是关于完整性的，即关于全部可能经验之集合的统一性的，这样一来，它就超出了任何既定的经验而变成了超验的。

因此，理智需要一些为了经验之用的范畴，同样，理性在它本身里也含有理念的根据。理念，我是指其对象不能在任何经验中表明出来的那些必然的概念来说的。和范畴之包含在理智的性质中一样，理念也包含在理性的性质中，而且，如果说范畴带有一种容易使人迷惑的假象的话，那么在理念里，这种假象是不可避免的，尽管完全有可能使人不致受它迷惑。

既然任何假象都在于把判断的主观根据当成是客观根据，那么纯粹理性的自身认识在它的超验的（越境的）使用上，将是唯一的预防办法，这种预防办法使理性在它的使用目的上不致陷入这种差错，即把仅仅有关它自己的主体，并且指导它自己的主体做一切内在的使用的东西，超验地弄到自在的客体上去。

第四十一节

把理念（即纯粹理性概念）同范畴（即纯粹理智概念）区别开来做为在种类上、来源上和使用上完全不同的知识，这对于建立一种应该包括所有这些先天知识的体系的科学来说是十分重要的。没有这种区别，形而上学就完全不可能，或者充其量只能说是拼凑，跟既不认识所使用的材料，也不知道这些材料适合做什么，就拼凑空中楼阁一样，不过是一种不合规格的、拙劣的打算而已。如果说《纯粹理性批判》不过是第一次地指明了这种区别的话，那么正是这一点，它在形而上学领域里，在澄清我们的概念和指导我们的研究上，已经做了许多的贡献。过去，为了答复纯粹理性的超验问题而不知白费了多少气力，毫无结果。历来的一切努力从未料到我们是处在与理智完全不同的领域，因而都把理智概念和理性概念混为一谈，就好像它们都是一类东西似的。

第四十二节

一切纯粹的理智认识都有这样的特点，即它们的概念都在经验里提供的，它们的原则都是通过经验来证实的。相反，超验的理性认识，它们的理念并不从经验里提供，它们的命题从来既不能通过经验来证实，也不能通过经验来否定。因此可能混进来的错误只能由纯粹理性本身去发现，但也十分困难，因为就连理性本身都由于它的理念而自然地成为辩证的，而且这种不可避免的假象，不能由对事物的客观的、教条式的探讨^[28]，而只能由理性本身（它是理念的源泉）对事物的主观的探讨^[29]，才能对它加以限制。

第四十三节

我在《批判》里的最大目的绝不仅仅在于能够把几种知识小心地区别开来，同时也在于从它们共同源泉里把所属各种的概念推演出来。这样，我就不仅^[30]可以知道了它们的来源，以便妥善地规定它们的使用，而且也可以有预想不到的、然而是不可估价的便利，使我得以先天，也就是从原则上，去认识我对概念的列举、归类和区分。不这样做，形而

上学就只能是零零碎碎的东西，人们永远不知道所掌握的东西是否已经够了，或者还缺点什么，什么地方缺。我们固然只有在纯粹哲学里才能有这种便利，不过，这种便利是构成纯粹哲学的实质的东西。

既然我在一切理智判断的四种逻辑功能里找到了范畴的来源，因此十分自然，我也在三种推理功能里去找理念的来源。因为，像这样的一些理性概念（先验的理念）既然是既定的，那么，如果不是把它们视为天赋的话，它们就只能存在于理性的活动里，不能存在于其他任何地方。理性活动，如果仅就其形式来说，是构成推理的逻辑元素的；但是，如果就其把理智判断表现为被这样的或那样的一种先天的形式所规定的来说，它就构成纯粹理性的先验概念。

推理的形式上的区别，必然使推理分为直言推理、假言推理和选言推理。因此，这些推理所根据的理性概念就有：第一，完整的主体理念（实体性的东西）；第二，完整的条件系列理念；第三，一切概念在可能的东西的一个完整的总和的理念中之规定^[31]*。第一种理念是心理学的^[32]理念，第二种是宇宙学的理念，第三种是神学的理念；而且由于三者都产生辩证法，尽管各自按其不同的样式，因此全部纯粹理性辩证法就由之而分为纯粹理性的错误推论、纯粹理性的互相冲突^[33]和纯粹理性的设想^[34]。这样一来，就使我们完全放心，纯粹理性的一切要求已经完全表现在这里了，而且一个都不缺少，因为作为这些要求的全部来源的理性能力本身已经由此全面探索到了。

第四十四节

在上面的一般观察中，值得注意的还有：和范畴不同，理性理念对我们的理智在经验上的使用毫无用处，我们在这方面甚至可以完全抛开它不管。不仅如此，理性理念同关于自然界的理性知识的公理相矛盾。然而尽管如此，我们对另外的一个有待于规定的方面却是必要的。灵魂究竟是不是一个单一的实体，这在解释灵魂的现象上，对我们来说是无关紧要的，因为我们不能通过任何可能经验使一个单一的存在体的概念成为可感觉的，从而成为具体可理解的。因此，如果想要深入考察现象的原因，那么这个概念是非常空洞的，绝不能拿它作为原则来说明内经验或外经验提供我们的东西。同样，关于世界的有始或世界永恒（*a parte ante*）的宇宙学的理念，在说明世界本身的任何一个事件上，对我们也没有什么用处。最后，自然哲学的一个正确的公理告诉我们，自然界的安排是出于一个至上存在体的意志的，我们对这种安排必须避免加以任何解释；因为，如果加以解释，那就不是自然哲学，而是宣告自然哲学的破产。因此理念的使用和范畴的使用完全不同。范畴和建筑在范畴之上的原则是使经验本身首先成为可能的东西。虽然如此，我们给理智所做的十分辛苦的分析，如果其目的只在于能够在经验之内提供出自然界知识来，那么这种分析就完全是多余的了；因为理性在数学和自然科学上的工作做得非常妥善、非常好，用不着这种琐细的演绎。因此，我们对理智的批判同纯粹理性的理念结合起来，其目的是为了超出理智在经验上的使用；不过，我们前面曾经说过，在这方面，这是完全不可能的，它既没有对象，也没有意义。虽然如此，属于理性的性质的东西一定要和属于理智的性质的东西一致起来，前者必须有助于使后者完满起来，而不能反而干扰后者。

这个问题的解决如下：纯粹理性在它的理念里并没有存在于经验范围以外的特殊对象，它所要求的只是理智使用在经验的总和里的完整性。但是这种完整性只能是原则的完整性，不能是直观和对象的完整性。虽然如此，为了把前者确定地表现出来，理性把它设想成为对一个客体的认识，这个认识，就那些规则来说，是完整地规定了，然而这个客体

不过是一个理念，仅用以使理智认识得以尽可能接近那个理念所指的完整性而已。

第四十五节 纯粹理性的辩证法序言

我们在上面第三十三节和第三十四节里已经指出：范畴从一切感性规定的混杂中超脱出来的纯洁性可以引导理性把范畴的使用超出一切经验之外，扩展到自在之物上去；这些范畴找不到能够给它们具体提供意义的直观，因此它们，作为单纯的逻辑功能，虽然可以表象一个一般的物，但本身不能给任何物提供什么确定的概念。这样的一些夸大了的客体，人们就称之为**本体**，或纯粹理智存在体（称之为思维存在体比较好）。例如被设想为在时间里没有常住性的实体或者被设想为在时间里不起作用的原因，等等，人们给它们加上一些属性，用来仅仅使经验的合乎法则性成为可能，同时却从它们身上去掉了唯一使经验成为可能的一切直观条件。这样一来，这些概念又重新失掉了全部意义。

然而我们并不怕理智不经外来法则的驱使而自动地任意越过它的界线跑到纯粹思维存在体的领域里去。不过，理性不能完全满足于理智规则的任何经验使用（因为经验使用永远受制约），因此，当理性要求完结这种条件连锁时，理智就被推出它的领域，以便一方面把经验的对象表现在一个如此广大以致任何经验都捉摸不到的系列里，另一方面（为了完结这个系列起见），理性甚至完全在这个系列之外寻找它可以把连锁加于其上的**本体**，并且一经最后摆脱了经验条件，理性就终于功德圆满了。这些就是先验的理念，虽然按照我们理性的自然规定的真正的、然而却是隐蔽的目的来说，这些先验的理念不是为了过分夸大概念，而仅仅是为了无止境地扩大这些概念的经验使用；但是它们通过一种不可避免的假象，却诱使理智去做**超验**的使用，这种超验的使用虽然带有欺骗的性质，但是下决心把它限制在经验的界线之内是办不到的，只有通过科学的训练才能使它勉强地留在限度以内。

一、心理学的理念

（《批判》（德文第一版）第341页起 ^[35]）

第四十六节

大家很久以来就注意到，在一切物体上，真正的主体，即当一切偶性（作为属性）都被抽掉以后所剩下来的东西，也就是**实体性的东西**本身，对我们来说是不知道的，而且关于我们智慧的有限，曾经有过各种各样的感伤。然而，在这里最好指出，如果人类理智对事物的实体性的东西不能认识，即不能从它本身上加以规定，而是希望把它这个仅仅是理念的东西当做一个规定了的对象那样去认识的话，那也不应该对它加以指责。纯粹理性要求我们给一个事物的每一个属性寻找属于它的主体，而这个主体本身也必然仅仅是一个属性，然后再给它寻找它的主体，这样进行到无穷（或者能进行到哪里就进行到哪里）。但是，这样一来，其结果是：我们所能达到的任何东西都不应该被视为最终的主体，而实体性的东西本身永远不能被我们的理智所思维，不管深入到什么程度，即使把全部自然界都给它揭露无遗也不行。因为我们的理智的特性在于论证地，即通过概念，也就是单纯通过属性，来思考一切；而这些属性必然永远缺少绝对的主体。因此，我们在认识物体时所通过的一切实在的特性，都不过是一些偶性，就连不可入性都是这样，我们只能把不可入性表象为一种力量的结果，而力量的主体，对我们来说是付诸阙如的。

现在，在我们对我们自己的意识（能思的主体）里似乎是有这种实体性的东西，当然

是在一种直接的直观里；因为内感官的一切属性都涉及自我作为主体，而且我不能把我自己想成是任何别的主体的属性。因此在这里，在既定的概念作为属性，对一个主体的关系中的完整性似乎是已经在经验里提供出来了。这个主体不仅仅是一个理念，而且是一个对象，即绝对的主体本身。然而这种希望是白费的。因为自我绝不是一个概念^[36]，它仅仅是内感官的对象的标记，因为我们没有任何属性用来进一步认识它，所以它本身当然不能是任何别的东西的属性；不过它也并不是一个绝对主体的一个确定概念，而是，如同在别的情况下一样，仅仅是内部现象对它的不知道的主体的关系而已。同时，这个理念（它对于彻底摧毁有关我们的灵魂的内部现象的一切唯物主义的解释，是很可以用做一种制约原则的）经过一种完全自然的误解而产生了一种非常不像样的论证，这种论证从我们的能思的存在体的实体性的东西这一假想的认识中，推论出这个实体性的东西的性质，这样一来，对于这个实体性的东西的认识就完全落在经验总和之外去了。

第四十七节

人们虽然可以把这个能思的自我（灵魂）称为实体，当做思维的最终主体，本身不能再被表现为另一东西的属性，但是，只要不能证明能思的自我有常住性，那么能思的自我就仍然非常空洞、毫无意义。因为，常住性是使实体概念在经验中丰富多彩的东西。

但是常住性绝不能由一个当作自在之物的实体概念中，而只有在经验中，才能得到证明。这一点在“经验的类比第一”里已经充分指出过了（见《批判》第182页^[38]），谁如果不相信这个证明，谁就可以自己试试，看他是否能从主体（本身不作为别的东西的属性而存在）概念里证明得出主体的存在是彻头彻尾常住的，以及它既不能由它本身，也不能由任何自然界的原因而发生或消灭。这样的先天综合命题，从它们本身里永远得不到证明；证明只有当它们关系到可能经验的对象时才能得到。

四十八节

因此，如果我们打算从作为实体的灵魂概念推论出它的常住性，这只有在可能经验中才是有效的。在把灵魂当作自在之物而超出一切可能经验时就无效。然而我们的一切可能经验的主观条件是生活，因此我们只能在生活中推论灵魂的常住性；因为人的死亡是全部经验的终结，这就关系到作为经验的一个对象的灵魂问题，除非证明灵魂不是经验的对象。而问题恰恰就在这里。因此，灵魂的常住性只能在人活着的时候得到证明（这个证明是人们不需要我们去做），而不是在死后（而这正是我们希望得到证明的）；当然，从一般的道理来说，实体概念既然必须被看做是必然与常住性概念相结合的，那么它只有根据可能经验的原则，也就是只有在可能经验中，才能成立。^[39]

四十九节

在我们之外，同我们的外知觉相对应（不仅相对应，而且必须相对应）的，有某种实在的东西，这也同样地只是在经验中才能得到证明，而永远不是从^[40]自在之物的连穿上得到证明。这就是说，我们完全可以证明有某种东西经验地（亦即作为空间里的现象）存在于我们之外；因为除了属于一种可能经验的那些对象以外，我们不管其他对象，这些对象不能在任何经验中提供给我们，从而对我们毫无意义。经验地存在于我之外的东西就是在空间里被直观的东西。而且，既然空间和它所包含的一切现象都属于表象，而表象按照经验法则的连结证明了表象的客观真实性，和内感官的现象的连结证明了我的灵魂（作为内感官的一个对象）的实在性一样，那么由外经验，我意识到作为空间里的外在现象的物

体的实在性也和我由内经验意识到我的灵魂在时间里的存在一样，而我只能通过现象（内在情态就是由它做成的）把我的灵魂认识成为内感官的对象。至于灵魂的自在的本质（这是这些现象的基础），那对我来说是不知道的。因此笛卡尔的唯心主义只是把外经验同做梦区别开来，把前者的作为真实性的标准的合乎法则性同后者的无规律性和假象区别开来。无论是在前者里或是在后者里，笛卡尔的唯心主义都是把空间和时间设定为对象存在的条件，并且仅仅问是否我们在醒着的时候放在空间里的外感官的对象实际上是在空间里，就如同内感官的对象（灵魂）实际上是在时间里那样，亦即是否经验带有把自己同想象区别开来的可靠标准。这个怀疑是容易消除的，在日常生活中我们经常用这样的办法来消除这个怀疑，即把两方面的现象的连结都拿来按照经验的普遍法则加以检查，如果外物的表象完全符合经验的普遍法则，我们就不能对外物一定做出一个符合真实的经验这一事实有所怀疑。质料唯心主义是很容易驳斥的，因为现象之为现象，仅仅在于它们的连结是在经验里的连结；而且物体存在于我们之外（在空间里）这一经验就和我们自己按照内感官的表象而存在（在时间里）是同样确实的。因为，“在我们之外”这一概念只意味着在空间里的存在。但是在“我存在”^[41]这一命题里的“我”并不仅仅意味着（在时间里的）内直观的对象，同时也意味着意识的主体，正如同物体不仅仅意味着（在空间的）外直观，同时也意味着作为这一现象的基础的自在之物一样。这样一来，对于作为外感官的现象的物体是否在我的思维之外存在这一问题，就可以毫不犹疑地在自然界中给以否定的答复；在我自己作为内感官的现象（按经验心理学来说，就是灵魂）是否在时间里存在于我的表象力之外这一问题上也是一样，因为同样也必须给以否定的答复。这样一来，任何东西，在归结到它的真实意义上时，就都决定了，而且明确了。形式唯心主义（我也把它叫做先验的唯心主义）实际上粉碎了质料的、或笛卡尔的唯心主义。因为，如果空间不过是我的感性的一种形式，那么它，作为在我里边的表象，也同我自己一样实在，因而问题就只剩下在空间里边的现象的经验真实性了。然而，如果情况不是这样，假如说空间和在它里边的现象是存在于我们之外的什么东西，那么离开我们的知觉，经验的一切标准就绝不能证明在我们之外的这些对象的实在性。

二、宇宙学的理念

（《批判》〔德文第一版〕第405页起^[42]）

第五十节

纯粹理性在它的超验的使用上的这一产物是纯粹理性最引人注意的现象。在一切现象中，这一现象最有力地把哲学从它的教条主义的迷梦中唤醒过来，并且促使它去从事于一种艰难的事业：对理性本身进行批判。

我把这一理念称之为宇宙学的理念，因为它的对象永远只能是取自感性世界的，而且它所使用的只能是以一种感性的东西为对象的一些概念，因而，由于它是内在的而非超验的，到此为止它还不是一个理念；相反，把灵魂想成是一个单一的实体，这就等于说把一个对象（单一的东西）想成是完全不能由感官来表象的东西。不过，宇宙学的理念把被制约者和制约者之间的连结（这种连结可以是数学的，也可以是力学的）扩大到经验永远追不上的程度，因此在这点上它永远是一个理念，这个理念的对象永远不能在任何经验里相应地表现出来。

五十一节

首先，在这里所指出的一个范畴体系的用处如此清楚、不可驳辩，以致单是这一个证据，即使不是更多，就能充分证明它在纯粹理性的体系中是不可缺少的。这样的超验的理念只有四个，同范畴的类别一样多，然而在每个理念里都完全涉及制约者对一个既定的被制约者系列的绝对完整性。跟这些宇宙学的理念一样，也有四种纯粹理性的辩证论断，这四种论断既然是辩证的，因此按照同样的纯粹理性的似是而非的原则，在每一种上都有一个矛盾的原则与之相对立；这种对立是任何一种形而上学的技术，不管多么精巧，都无法阻止的，但是它却迫使哲学家一直追溯到纯粹理性本身的第一源泉。这种互相冲突不是任意捏造的，它是建筑在人类理性的本性上的，因而是不可避免的，是永远不能终止的。它包含下列四个正题和反题：

（一）正题

世界在时间和空间上有始（有限）。

反题

世界在时间和空间上无限。

（二）正题

世界上的一切都是由单一的东西构成的。

反题

没有单一的东西；一切都是复合的。

（三）正题

世界上有出于自由的原因。

反 题没有自由；

一切都是自然。

（四）正题

在世界因的系列里有某种必然的存在体。

反题

里边没有必然的东西；在这个系列里，一切都是偶然的。 [43]

第五十二节（甲）

这里是人类理性的最奇特的现象，在理性的其他任何使用里都找不出这种现象的例子。假如我们像一般所做的那样，把感性世界的现象想成是自在之物，假如我们把感性世界的现象的连结原则视为自在之物的普遍有效原则，而不是简单地把它视为经验的普遍有

效原则（通常就是这样，尤其是如果没有我们的批判，那就更是不可避免的），那么就出现一种想象不到的矛盾，这种矛盾绝不是用普通教条主义的办法所能消除的；因为无论正题或反题都能够通过同样明显、清楚和不可抗拒的论证而得到证明——我保证所有这些论证都是正确的。因此理性本身一分为二了，这种情况使怀疑论者大为高兴，然而却一定会引起批判的哲学家的深思并且感到不安。

五十二节（乙）

人们在形而上学里可以犯各种各样的错误而不必担心错误被发觉。问题只在于不自相矛盾；而不自相矛盾，这在综合命题里，即使在完全虚构的综合命题里，是完全有可能的。在所有这些情况下，我们所连结的概念都不过是一些理念，这些理念（就其全部内容而言）绝不能在经验里提供，因而就绝不能通过经验来反驳。因为，世界是永恒存在的也罢，或者是有始的也罢，物质是可以无限分割的也罢，或者是由单一的部分组成的也罢，我们怎么可以从经验中得出来呢？像这样的一些概念都是任何即使是把可能性推到最大限度上去的经验都不能提供的。因此命题上的错误，无论是在肯定上的错误或者是在否定上的错误，都不能通过这块试金石去发现。

当理性一方面根据一个普遍所承认的原则得出一个论断，另一方面又根据另外一个也是普遍所承认的原则，以最准确的推理得出一个恰好相反的论断，只有在这样的情况下，理性才迫不得已泄露了自己的隐蔽的辩证法，而这种辩证法是被当作教条主义拿出来的。这里在有关四种自然的理性理念上出现的情况实际就是这样。从四种自然的理性理念一方面得出四种论断，另一方面得出同样多的相反论断，而每一种论断都是非常严谨地根据普遍承认的原则推论出来的，这样它们就揭露了纯粹理性在这些原则的使用里的辩证的假象，而这些假象如果不是这样，本来是可以永远不被揭穿的。

因此，这是一个有决定意义的实验，这个实验一定会把掩藏在理性的前提里的某种错误必然地给我们揭露出来。^[44]互相矛盾的两个命题不能都是错误的，除非它们所根据的概念本身是自相矛盾的，例如，“一个四方的圆形是圆的”和“一个四方的圆形不是圆的”这两个命题都是错误的。因为就拿第一个命题来说吧，既然说这个圆形是四方的，那么说它是圆的就是错误的；但是，既然它是一个圆形而又说它不是圆的，即说它是四方的，那也同样是错误的。因为，一个概念的不可能性，它的逻辑标志就在这一点上，即假如我们以它为前提，则互相矛盾的两个命题就都是错误的；从而，既然在二者之间想不出一个第三者来，那么通过那个概念，是什么也想不出来的。

五十二节（丙）

前两个互相冲突我称之为数学的互相冲突，因为它们是关于同质的东西加到一起或区别开来的。这两个互相冲突建筑在一种自相矛盾的概念上。我从这一点来解释为什么在这两个互相冲突里正题和反题都是错误的。

当我说到在时间里或在空间里的对象时，我并不是指自在之物说的，因为关于自在之物，我一无所知，我指的仅仅是现象里的、亦即经验里的物，作为对客体^[45]的一种特别的认识样式说的，这种认识样式是专为人预备的。我在空间里或在时间里所想到的，我不能说它是在我的思维之外自在地存在于空间和时间里；那样说我就自相矛盾了；因为空间和时间以及它们所包含的现象绝不是在我的表象之外自在地存在着的東西，而仅仅是表象的样式，这样，把一个仅仅是表象的样式说成是也存在于我们的表象之外，显然是自相矛

盾的。因此，感官的对象只能存在于经验之中；但是，把脱离经验或先于经验而本身自存的存在性加给感官的对象，这就等于把经验想成是实际上脱离经验或先于经验而存在。

如果我问世界在空间和时间上有多大，那么我的一切概念都说不出它是无限的，同样也都说不出它是有限的。因为这两种情况都不能包含在经验之中，因为无论是一个无限的空间或一个无限流逝的时间的经验也罢，或者是世界受一个空的空间或一个先在的空的时间所限制的经验也罢，都是不可能的。这些都不过是一些理念。因此，世界的大小，无论是这样规定的或那样规定的，都在于世界本身，不依靠任何经验。然而这是同感性世界的概念相矛盾的。感性世界无非是现象的总和，它的存在和连结只发生在表象即经验里，因为感性世界不是自在的东西，而仅仅是一种表象样式。由此可见，一个自存的感性世界的概念既然本身是自相矛盾的，那么有关它的大小的这一问题的解决，不管是试图做肯定的回答或者是做否定的回答，都永远是错误的。

这对于有关各个现象的区分问题的第二个互相冲突也一样。因为各个现象不过是一些表象，各部分仅仅存在于它们的表象上，从而存在于区分上，即存在于部分表现于其中的一个可能经验里，而且可能经验达到多远，区分也就达到多远。认为一个现象，比如说物体的现象，它本身在一切经验之先就已经包含了可能经验所能达到的一切部分，这就等于说，给一个只能存在于经验以内的纯粹现象加上一个它自有的、先于经验的存在性，或者等于说，纯粹的表象先于它能够出现在表象力以内而存在。这是自相矛盾的。因此，对这个被误解的问题的任何解决办法，无论我们认为自在的物体是由无限多的部分组成的也罢，或者由有限数目的单一的部分组成的也罢，都是自相矛盾的。

第五十三节

在第一类互相冲突（数学的互相冲突）里，前提上的错误在于把自相矛盾的东西（即把现象当做自在的东西）表现成为可以在一个概念里相容的东西。但是在第二类，即力学的互相冲突里，前提上的错误是把可以相容的东西表现成为矛盾的东西。这样一来，在第一种情况里，两种彼此相反的论断就都是错误的；反之，在第二种情况里，两种论断彼此之所以相反仅仅是由于误解，因而两种都可以是正确的。

数学的连结（在量的概念上）必然以被连结的东西的同质性为前提；然而力学的连结却绝不要求这个前提。在对待有广延的东西的大小时，各个部分彼此之间以及部分同整体之间都必须是同质的；相反，在原因和结果的连结上当然也能找到同质性，不过它并不是必要的，因为因果性概念（一种东西通过因果性概念把完全不同的另一种东西定立下来）至少并不要求同质性。

假如把感性世界的对象当做自在之物，把上述自然界法则当做自在之物的法则，矛盾是不可避免的。同样，假如把自由的主体也同其他对象一样表现为仅仅是现象，那么矛盾也是不可避免的，因为这个自由的主体就会从同一对象，在同一意义上，同时既被肯定又被否定。但是，如果自然界的必然性仅仅指现象的自然界的必然性，自由仅仅指自在之物的自由，那么如果我们同时承认或容许两种因果性，也不会产生任何矛盾，尽管后一种因果性是很难理解，或不可能理解的。

在现象中，任何结果都是一个事件，或发生在时间里的一种东西；按照普遍的自然界法则，原因的因果规定性（原因的一种状态）一定先于结果而存在，并使结果按照一种不变法则随之发生。但是，因果规定性的原因同样也必定是正在出现或正在发生的一种东

西；这个原因必定是已经开始行动了，否则在原因和结果之间就不能设想出什么时间连续性来，结果就会和原因的因果规定性一样是早已存在了的。因此，在现象与现象之间，规定行动的这种因果规定性也必定是已经发生了的，因而必定同自己的结果一样，是一个事件，而这个事件也必定有其原因，如此类推。由此可见，自然界的必然性是条件，这种条件规定行动着的原因。反之，如果自由必须是现象的某些原因的一种性质，那么，对现象（即事件）来说，自由就一定是自发地（sponte）——换言之，用不着原因的因果性，即用不着任何别的理由来规定——把现象开始起来的一种能力。不过这样一来，原因，就它的因果性来说，就一定不受它的状态的时间规定性的支配，也就是说，一定绝不是现象，也就是说，一定被视为自在之物，而只有结果才被视为现象。^[46]

如果我们能够毫无矛盾地设想理智存在体对现象所施加的这样一种影响，而在感性世界里，原因和结果之间的一切连结却都取决于自然界的必然性，只有对于本身并不是现象（虽然是现象的根据）的那种原因可以加之以自由，那么我们就可以把自然和自由加给同一个东西而不致有任何矛盾——不过要通过不同的关系来看，即一方面是作为现象来看，另一方面是作为自在之物来看。

我们在我们里边有一种能力，这种能力同自己的主观的规定根据（即这种能力行动的自然界原因）相连结。就这一点来说，它是一个存在体的能力，属于现象。不仅如此，这种能力同时也与客观的根据（仅仅是理念）相连结，就这些客观根据之能够规定这个能力来说，这种连结就用应该这一词来表示。这个能力叫做理性。而且，当我们仅仅按照客观规定的理性来观察一个存在体（人）时，它就不能被视为一个感性存在体，而是，所想到的这个性质是一个自在之物的性质，对于这个性质的可能性，我们一点都不能理解，也就是说，对于应该，即还没有发生的东西，怎么会规定它的活动，并且能够成为行动的原因，而其结果是感性世界里的一个现象，我们一点都不能理解。虽然如此，理性的因果性，对感性世界里的结果来说，必须是自由，就客观的根据（它们本身是理念）之被视为结果的规定者而言。因为，理性的行动在这种情况下不会根据主观的条件，也就是说，不会根据任何时间条件，也不会根据用以规定这些条件的自然界法则，因为理性的根据是普遍地、按照原则地给行动以规则，不受时间或地点情况的影响。

我在这里所讲的不过是用来做为例子以帮助我们理解，并不一定是我们的问题里边的东西。我们的问题必须不是靠我们在现实世界里所见到的性质，而是完全从概念上去解决。

现在我可以毫无矛盾地说：理性的存在体的一切行动，由于它们是（发生在任何一种经验里边的）现象的缘故，都受自然界的必然性支配；然而，同是这些行动，如果仅就有关理性的主体以及这个主体完全按照理性而行动的能力来说，它们是自由的。因为，对于自然界的必然性来说，所要求的是什么呢？不过是感性世界中的每一事件的可规定性，这种可规定性是按照不变法则的，也就是按照在现象中的因果关系的；而作为现象的基础的自在之物以及它的因果性，则仍然是不知道的。但是无论出于理性（即出于自由）的理性的存在体是感性世界中的各种结果的原因也罢，或者它不从理性根据来规定这些结果也罢，我都能说自然界法则是持久存在的。因为，如果是第一种情况，那么行动是按照公理做出来的，行动的结果在现象中就永远符合某些不变法则；如果是第二种情况，行动并不是按照理性的原则做出来的，那么它就受感性的经验法则支配。在两种情况下，结果都是按照不变法则来连结的。关于自然界的必然性，我们所要求的和知道的只限于此。不过在第一种情况下，理性是这些自然界法则的原因，因此它是自由的；在第二种情况下，结果

仅按感性的自然界法则行事，因为理性对它并不施加影响，但是理性本身并不因此而受感性的支配（那是不可能的），因此它在这种情况下也仍然是自由的。所以自由并不妨碍现象的自然界法则，同时自然界法则也并不妨碍理性在实践使用上的自由，而这种使用是作为规定之根据的自在之物相关联的。

这样一来就保住了实践的自由，也就是说，理性，按照客观规定的根据，有了其因果性的自由，同时，就作为现象的那些结果来说，也毫不妨碍自然界的必然性。以上这些，对于解释我们以前关于先验的自由和它同自然界的必然性的可以相容（在同一主体上，但不在同一关系上）所说的话，也有帮助。因为，在这方面，一个存在体从客观的原因做成的任何一个行为，它的起始，就其规定的根据来说，都永远是一个第一起始，虽然这同一的行动在现象的系列中不过是一个从属的起始，而在这之前，必须先有一个原因的情态来规定它，而这个原因的情态本身同样也被一个直接在它之前的原因所规定；这样一来，我们在理性的存在体里，或在一般的存在体上，就它们的因果性之在它们本身（作为自在之物）里被规定而言，就能够设想从存在体自身开始出来一系列情态的能力而不与自然界法则相矛盾。因为行动对理性的客观根据的关系并不是时间的关系；在这种情况下，规定因果性的东西并不是在时间上先行于行动，因为像这样的一些规定，它们的根据并不表现对象对感官的关系，也就是并不表现对象对现象内原因的关系，而表现对象对规定性原因（作为自在之物）的关系，这种规定性原因是不受时间条件支配的，这样，行动，对理性的因果性来说，就能够被视为一个第一起始；但是同时，对于现象的系列来说，也能够被视为仅仅是一个从属的起始。而且我们能够毫无矛盾地从第一个方面把它视为是自由的，从第二个方面（在那里它仅仅是一个现象）把它视为是受自然界的必然性支配的。

关于第四个互相冲突，我们也用同解决第三个互相冲突里边的理性与其自身的矛盾一样的办法来解决。因为，如果我们把现象内原因同现象的原因（就这种原因之能够被理解为自在之物来说）区别开来，那么这两个命题就很可以同时并存，即：感性世界里没有任何具有绝对必然的存在性的原因（按照同样的因果性法则），而另一方面，这个世界却被连结到一个必然的存在体上作为它的原因（然而另外另一种原因，并且按照另外一个法则）。这两个命题的不可相容性完全出于这样的一种误解，即把仅仅对现象有效的东西扩展到自在之物上去了，并且一般是把这两种东西混为一谈了。

第五十四节

理性在把它的原则应用于感性世界时所陷入的全部互相冲突，其提出和解决就是这样。仅就前者而言（即单是提出）就已经在对人类理性的认识上做出了巨大的贡献，尽管矛盾的解决还不可能使读者们完全得到满足。读者们在这里正在对一种自然的假象进行着斗争，而这种假象对他们来说不过是刚刚被指出来，他们本来一直是把它当做真象的。因为，一旦把感性世界的对象当做自在的东西，而不是它们事实上是什么就把它们当做什么，即不是把它们当做仅仅是现象，那么从这里产生这样的结果就是不可避免的。理性就不可能摆脱它自身的这种矛盾，读者们因而就不得不再一次对我们的全部先天知识进行演绎，再一次对我所做的演绎进行检查，以便在这个问题上达到最后的解决。我现在所要求的仅仅就是这些；因为读者们在这样做的时候，就是通过思维而足够深入到纯粹理性的性质里边去了，那么理性的矛盾所唯一有可能赖以解决的概念，他们就熟悉了。没有这一步，我就不能即使是从最用心的读者那里，期望得到一个完全的赞同。

三、神学的理念

第五十五节

第三个先验的理念是纯粹理性的设想。这个理念是给最重要的理性使用提供素材的。然而这种最重要的理性使用如果用在思辨上就成为越境的（超验的），从而成为辩证的。心理学的理念和宇宙学的理念是从经验出发，经过（一个个）根据的上升，被诱使去追寻（如果可能的话）这些根据的系列的绝对完整性，而在神学的理念这里则不然，理性同经验完全断绝，从似乎是可以用来做成一个一般事物的绝对完整性的那些仅仅是概念的东西，然后借助于一个最完满的原始存在体这样的理念，下降到规定其他一切事物的可能性，再从可能性下降到规定它们的实在性。因此，要把一个仅仅是出于假想的存在体，也就是理念，同理智概念区别开来，在这里是比在上面的两种情况下要更容易些的。这个仅仅是出于假想的存在体虽然不是在经验系列里，然而却是为了经验，为理解经验的连结、经验的秩序和经验的统一性而设想出来的。从这里就很容易暴露出来辩证的假象。这种假象的产生，是由于我们把我们的思维的主观情况，当成事物本身的客观情况了，把为了满足我们的理性之用的必要的假设，当成一个信条了。因此，关于先验的神学 [49] 的论断，我就不再多讲了。因为《批判》在这方面已经讲得很易懂，很明确，并且很解决问题了。

关于先验的理念的总附释

第五十六节

通过经验提供我们的对象，在许多方面都是不可理解的，而自然界法则给我们指出的许多问题，如果提到某种高度，尽管符合自然界法则，也完全没有解决，例如对于物体为什么互相吸引这一问题就是这样。然而如果我们完全脱离自然界，或者当我们追随自然界的连结而超出一切可能经验，进到纯粹理念中去时，我们就不能说对象在我们是不可理解的，不能说物的性质给我们提出不可解决的问题；因为那时我们所对待的不是自然界，不是一般既定的东西，而仅仅是导源于我们理性的一些概念，一些仅仅是思维存在体，而从这些东西的概念里产生的一切问题，都一定是能够得到解决的，因为理性对它本身的做法无疑是能够而且必须报告出来的。 [50] 心理学的 [51] 理念、宇宙学的理念和神学的理念都不过是一些纯粹理性概念，不能在任何经验里提供出来的。因此理性在这些理念上给我们提出来的问题都不是通过对象，而是理性为自身的满足，通过理性公理，提出来的。这些问题都必须是能够圆满解决的；而在指出它们都是为了把我们的理智使用引导到全面一致性、完整性和综合统一性上去的一些原则，指出它们仅仅对经验——对经验的整体——有效的同时，也就解决了这些问题。

尽管经验的绝对整体是不可能的，但是根据一般原则得来的知识，这种知识的一个整体的理念是唯一能够给予这种知识一种特殊种类的统一性，即一个体系的统一性的；没有这种统一性，我们的知识就是支离破碎的，不能做最高目的（最高目的永远是一切目的的体系）之用。在这里我指的不仅是实践的目的，同时也是理性的思辨使用的最高目的。

因此先验的理念表示理性的特殊用途，即做为理智使用上的一个体系统一性原则。这些理念只是用以使经验在它本身以内尽可能接近完整性，也就是说，用只能是以属于经验本身的东西来限制它们的前进；假如我们把这种认识样式的统一性认为是属于认识的客体的，假如我们把这种不过是制约性的东西视为构成性的东西，假如我们以为我们能够通过这些理念把我们的知识超验地扩展到远远超出一切可能的经验，假如我们这样做，那么这

就是在我们的理性的特殊用途以及其原则的评价上的一种纯粹误解，是一方面混淆了理性在经验上的使用，一方面也使理性本身陷入一分为二的辩证法。

结论 关于纯粹理性的界线规定

第五十七节

上述的一些极其清楚的证明既经提出，如果我们对于任何一个对象还希望知道得多于这个对象的可能经验所包含的东西，或者对于我们认为不是可能经验的对象的任何一种东西还要求哪管是一点点知识，按照它自在的样子来规定它，如果我们这样希望那就很荒谬了。因为，我们将怎么来规定呢，既然时间、空间和一切理智概念，以及在感性世界里通过经验的直观或知觉而得出来的概念，除了使经验成为可能以外，没有、也不可能有别的用处，而且，假如我们从纯粹理智概念里去掉这一条件，纯粹理智概念就决不规定任何东西，何况也没有任何意义？

但是，另一方面，如果不承认任何自在之物，或者想要把我们的经验当做对物的唯一可能的认识样式，也就是说，把我们在空间里和时间里的直观当做唯一可能的直观，把我们的论证性的理智当做一切可能的理智的原型，因而把经验的可能性的原则视为自在之物本身的普遍条件，那就更荒谬了。

如果审慎的批判不守住理性的界线，使理性只使用于经验，而且不限制理性的奢求，那么我们的“理性只用于可能的经验”这一原则本身就会变为超验的，我们的理性的限度就会被当做物本身的可能性的限度。关于这一点，休谟的《对话》^[52]可以做为例证。怀疑论本来是导源于形而上学的，出自形而上学的不守纪律的辩证法。起初它不过是为了维护理性的经验使用，把凡是超出经验使用的东西都认为是无价值的、骗人的；但是逐渐，当人们看到恰好这些原则都是先天的，它们一用到经验上去就不知不觉地、并且似乎也是合理合法地引导到比经验所能达到的范围更远的地方，于是人们就连经验原则也开始怀疑起来。然而这也不要紧，因为良知一直保持自己的权利；不过它给科学却造成一种特殊的混乱，使科学不能决定对理性究竟要信赖到什么地步，以及为什么只信赖到那个地步而不是更远一些。只有把我们的理性使用的界线按照原则正式加以规定之后，这种混乱才可以消除，并且使它今后永远不再出现。

我们固然不能在一切可能的经验之外做出一个自在之物本身可能是什么样子的确定概念，不过我们也不能随便完全遏止我们自己不去探讨自在之物本身是什么，因为经验永远无法完全满足理性，它在问题的答案上把我们越带越远，让我们永远在问题的彻底解决上得不到满足。这一点，任何人都能从纯粹理性的辩证法上看得出来，它在那上面有它的很好的主观根据。关于我们的灵魂的性质问题，在对主体有了一个清楚的意识同时也确信它的现象不能用唯物主义来解释之后，谁能不去追问灵魂到底是什么呢？而且在这个问题上，假如任何经验概念都不够用，那么仅仅为了这个目的，谁能忍得住不去接受一个理性概念（一个单纯的非物质性的^[53]存在体的概念），尽管我们永远证明不出它的客观实在性来？在有关世界的久暂和大小，有关自由或自然界的必然性的宇宙学的一切问题上，谁能满足于经验知识呢？因为无论我们怎样做，根据经验的基本法则^[54]做出来的任何答案都又产生新的问题，而新的问题又同样要求一个答案，从而清楚地指出一切形而下的说明方式都不足以满足理性。最后，谁看不出来仅仅按照经验原则想出和设定的一切东西都不可能永远停留在偶然性和依存性上呢？而且尽管有禁令要他切勿迷失于超验的理念里去，谁不感到被迫在自己能够通过经验来证实的一切概念之外，还要到这样一个存在体的概念

里去寻找安心和满足呢?对于这个存在体的理念本身的可能性固然不能理解,但同时也不能加以否定,因为这个理念关涉到一个仅仅是理智的产物,而如果没有它,理性就必然永远得不到满足。

界线(在有广延的东西里)永远以存在于某一个确定的场所以外并且包含这个场所的一个空间为前提;限度并不需要以这个为前提,它仅仅涉及没有绝对完整性的量的一些否定。但是看来我们的理性在它周围看见了一个境界,用来认识自在之物本身,虽然它对自在之物永远不能有确定的概念,而且它本身完全是被限制在现象之内的。

只要理性的知识是同质的,就不能设想有任何确定的界线。在数学和自然科学里,人的理性固然承认有限度,然而绝不承认有界线;换言之,它承认在它以外固然有某种东西是它永远达不到的,但并不承认它在内在的^[55]前进中将会终止于某一点上。数学上知识的扩大和不断新发明的可能性,它们的前途都是无止境的;同样,通过连续的经验通过理性的统一,我们对自然界的新性质、新力量和法则将不断得到发现,这种前途也是无止境的。然而在这里不能不承认限度,因为数学只涉及现象,凡是不能属于感性直观对象的东西,如形而上学概念和道德概念,都在数学的范围之外,数学绝不导向这些东西,也绝不需要这些东西。因此数学是不会向形而上学和道德学接近的,可以说数学同形而上学和道德学没有一点一线的接触。自然科学永远不能给我们揭露事物内部情况,即永远不能给我们揭露本身不是现象但能给现象做最高的说明根据之用的东西。自然科学在它在形而下的说明上也不需要这样的东西,甚至假如我们从其他方面给它提供出来像这样的根据(例如非物质性的存在体的影响),它也必须拒绝接受,绝不把这样的根据加到它的说明中去。它的说明永远要完全以能够作为感官的对象而属于经验并且按照经验的法则被连结到我们的实际知觉上去的东西为根据。

但是形而上学在纯粹理性的辩证试图中把我们引导到一些界线上。去。(纯粹理性的辩证试图不是任意胡来的,它是由理性的本性所迫促的。)先验的理念——由于我们既不能逃避它们,又永远不能实现它们——实际上不仅给我们指出纯粹理性使用的界线,同时也给我们指出规定这些界线的方式。这恰恰是我们的理性的自然倾向的目的和用途。我们的理性,像生了自己的珍爱的子女一样,生了形而上学;而形而上学的产生,同世界上其他任何东西一样,不应该看做是出于偶然,而应该看做是为了重大目的而明智地组织出来的一个原始萌芽。因为形而上学有其不同于其他任何科学的基本特点,即它是自然界本身建立在我们心里的东西,我们绝不能把它视为一个信手拈来的产物,或者是经验进展中的一种偶然的扩大。(形而上学同经验是判然有别的。)

理性以它全部理智概念和法则使用于经验——亦即感性世界内部——上是够用的,不过它不满足于此;因为层出不穷的新问题使它永远不能抱任何希望做彻底的解决。旨在彻底解决这些问题的先验的理念,就是理性的像这样的一些课题。理性看得明白:感性世界并不能含有彻底性;作为理解感性世界之用的一切概念:空间、时间以及我曾经在纯粹理智概念的名称之下提出的一切东西,也都不能含有彻底性。感性世界不过是按照普遍法则把现象连结起来的一种连锁,因此它本身并没有自存性,它并不是自在之物本身,因而必然涉及包含这种现象的基础的东西,涉及一些存在体,这些存在体不是单纯当做现象,而是当做自在之物本身来认识的。理性的愿望是从被制约者向它的制约者前进,理性认识上述这些存在体就能够希望满足走完这个进程的愿望。

我们在前面(第三十三节、第三十四节)曾经指出理性在有关纯粹思维存在体的一切

认识上的限度。现在，既然先验的理念迫使我们一定要向这些思维存在体前进，并且看来已经引导我们一直走到了满的空间（经验的空间）同空的空间（我们一点也不知道的空间——本体的空间）的接触点上，因此我们也就能够规定纯粹理性的界线。因为在任何界线中都有肯定的东西（比如面就是物体空间的界线，而面本身也是一个空间；线是面的界线，也是一个空间；点是线的界线，不过也仍然是空间的一个地位）；至于限度，它只能包含否定。上面所提两节里所指的限度还是不够的，因为我们看出在那些限度以外还有东西（尽管我们永远不知道那个东西的自在的样子）。现在的问题是：我们的理性在我们知道的东西同我们不知道的、永远不能知道的东西的这一连结上采取什么态度？这是已知和完全未知（并且永远停留于未知）的一种实际连结；而且即使未知绝不能被知道得更多一点（事实上不能希望知道得更多一点），但无论如何这种连结的概念是能够规定，能够弄清楚的。

因此我们一定要设想一个非物质性存在体，一个理智世界和一个一切存在体（纯粹的本体）中的至上存在体。因为理性只有在作为自在之物本身的这些东西上才得到彻底和满足，而这种彻底和满足是它永远不能希望通过现象从其同质的根据中得出来的；因为现象实际涉及与它们本身不同的什么东西（即完全异质的东西），这是因为现象永远以自在的东西为前提，并且从而揭示这个自在的东西，不拘我们能不能更进一步地认识它。

对于这些理智的产物，我们永远不能按照它们自在的样子（亦即确定地）认识它们，而在感性世界的关系上我们又必须假定它们，必须用理性把它们连结到感性世界上去，既然如此，我们至少能够借助于表示它们对感性世界的关系的那样一些概念来思维这种连结。因为，如果我们只是通过纯粹理智概念来思维理智存在体，那么我们所思维的实际上一点确定的东西都没有，因而我们的概念就毫无意义；如果我们借助于从感性世界里搬过来的性质来思维它，那么它就不再是理智存在体了，那样它就会被认为是现象之一，而且属于感性世界了。姑且以至上存在体这一概念为例。

自然神论的概念完全是一个纯粹理性概念，这个概念只表象含有全部的实在性的东西，而对于这些实在性却一个都不能给以规定；因为，如果要规定它们，那就势必从感性世界搬取例证，而那样一来，我所对待的就将仅仅是一个感官对象，而不是完全异质的、绝不能成为感官对象的什么东西了。因此，比如说，假如我们把理智加给这个至上存在体吧，可是我所有的关于理智的概念只是我关于我自己的理智的概念，也就是说，这个理智必须通过感官才得到它的直观，它的职责仅在于使直观服从意识的统一性的规则。但是这样一来，我的概念的元素就永远存在于现象中了；可是，正是因为现象不够用，我才不得不超出现象以期达到一个完全独立于现象、也不把现象作为自己的规定性的条件而受其约束的一个存在体的概念。然而，如果我为了得到一个纯粹的理智而把理智同感性分开，那么剩下的就仅仅是一个没有直观的思维形式，通过这种形式，我们认识不了任何确定的东西，也就是说，认识不了任何对象。因此，为了认识对象，我就必须设想另外一种能够直观对象的理智；但是对于这样的一种理智，我一点概念都没有，因为人的理智是论证性的，它只有通过普遍概念才能认识。如果我加给至上存在体一种意志，情况也是一样。因为意志这个概念，我完全是从我的内经验中得出来的，而我的意志之是否得到满足，是根据我所要求的对象之是否存在的。因此意志这个概念是根据感性的，而这与至上存在体的这种纯粹概念是完全不相容的。

休谟对自然神论的攻击是软弱无力的，只打击了自然神论的证明，丝毫没有触及自然神论所主张的命题本身。但是休谟对有神论的攻击却是非常有力的，至上存在体这个概念

是人们做成的，从这一点来说，这种攻击甚至在某种情况下（实际上是在一切通常情况下）是驳不倒的。有神论应该是从我们关于至上存在体这个概念（这个概念在自然神论那里纯粹是超验的）上，进一步规定出来的。休谟一直强调说，仅凭一个原始存在体的概念，在这个概念上我们仅仅加上一些本体论的属性（永恒性、全在性、全能性），实际上我们领会不到任何确定的东西。我们还必须增加一些能够使这个概念具体化的性质才行。光说它是一个原因，那是不够的，还必须说明它的因果性的性质是什么，是通过理智还是通过意志起作用。休谟对有神论的攻击就是从这里开始的；而在这以前，他的攻击对象仅仅是自然神论的证明，这种攻击在后果上起不到什么十分严重的要害作用。他的要害的论据都是涉及拟人观的。按照他的意见，有神论离不开拟人观，而拟人观又使有神论本身陷于矛盾。有神论一旦脱离了拟人观就会立刻垮台，除了自然神论就什么也剩不下了。我们从自然神论里得不出什么东西来，它对我们没有什么用处，不能给宗教和道德做什么根据。如果说拟人观真是离开不得的东西，那么关于一个至上存在体的存在性的一切证明，即使把这些证明全都承认下来，也不能使我们在规定这个存在体的概念上不陷于矛盾。

如果把“不许让纯粹理性做任何超验的判断”这一禁令，结合到表面上与之相反的“向内在的（经验的）使用范围之外的概念前进”这一命令上去，我们就会看出二者是可以同时并存的，不过这只有恰好在一切合法的理性使用的界线上才有可能；因为这个界线既属于经验的领域，又属于思维存在体的领域。同时我们也由之而认识到：这些如此令人惊奇的理念如何只做为规定人的理性的界线之用，即一方面不要无止境地扩大我们通过经验得来的知识，这样一来，给我们剩下去认识的就只有世界了；而另一方面，不要超出经验的界线，不要想对经验的界线以外的、作为自在之物本身的东西去进行判断。

只要我们把我们的判断限制在世界和这样的存在体二者之间可以有的关系上，而这个存在体的概念本身是超乎我们在世界内部所能认识的范围之外的，那么我们就能够停留在这个界线上。因为，这样我们就不是把我们用以思维经验的对象的任何特性算做是至上存在体的自在的情况下的特性，从而也就避免了教条主义的拟人观；而是把这些特性算做是至上存在体对世界的关系的特性，这样我们就容许一种象征性的拟人观，这样的拟人观实际上仅仅在于言语上，同客体本身毫无关系。

如果我说我们不得不把世界看得就好像它是一个至上理智和意志的作用似的，这实际上就等于说：感性世界（即做成现象的总和的基础的一切）之与未知者之间的关系就好像一只钟表、一艘船、一团军队之与钟表匠人、造船工程师、团长之间的关系一样。对于这个未知者，我固然并不认识它的“自在”的样子，然而我却认识它的“为我”的样子，也就是说，我认识它涉及世界的样子，而我是世界的一个部分。

五十八节

这样的认识是一种根据类比得来的认识，它不像我们一般对类比这个词所理解的那样，指两个东西之间的不完全相似，而是指完全不相似的东西之间的两种关系的完全相似而言的。然而通过这个类比，就留出一个充分为我们规定的至上存在体的概念，虽然我们已经把可以绝对地、自在地规定它的一切东西都放在一边不管；因为我们是就世界、并且从而是就我们自己来规定它的，而且更多的东西我们也用不着。休谟对那些要绝对地规定这个概念，而为了这样做，就从他们自己身上和世界里搬取材料的人的攻击，牵涉不到我们；他也不能责备我们说，一旦从至上存在体身上拿掉了客观的拟人观，我们就将一无所有了。 [56]

因为，只要人们开始（就像休谟在他的《对话》里通过菲罗这个人物反对克雷安特那样）同意我们把关于原始存在体的自然神论概念（在自然神论里，人们是通过实体、原因等纯粹本体论的属性来思维这个存在体的）当做一个必要的假设（人们非这样做不可，因为理性在感性世界里受纯粹条件的牵制，而这些条件本身又受其他条件的制约，因此假如不这样做，理性就永远得不到满足；同时人们也完全可以这样做而不致陷入拟人观里去，拟人观是把感性世界里的属性搬到与世界迥不相同的一个存在体身上的，而那些属性不过是一些范畴，它们给它的概念虽然不是一个确定的，然而却是一个不受任何感性的条件限制的概念），那么就没有什么能妨碍我们给这个存在体，就其对世界而言，加上一个出于理性的因果性的属性，从而（从自然神论）过渡到有神论上去，用不着把这样的一种理性加给这个存在体做为它所固有的一个属性。因为，第一，把理性的使用在有关全部可能经验上推向最高程度使它在感性世界里完全能够运用自如的唯一可能的办法，就是设定一个至上理性，把它当做世界里一切连结的原因；像这样的一个本原对理性十分有利，同时对理性在自然界里的使用上也绝无害处；第二，这样一来，我们把理性当做属性搬过来，不是加给自在的原始存在体本身上，而仅仅是加给原始存在体对感性世界的关系上，这样就完全避免了拟人观。因为我们在这里考虑的只是世界上到处都遇得到的理性形式的原因，而我们把理性加给至上存在体，这是就其包含世界的理性形式的根据来说的，并且完全是按照类比，也就是说，完全是就类比这一词所指出的我们所不知的至上原因对世界的关系来说的，以便在世界中得以最高度合乎理性地规定一切东西。这样就使我们不致用理性这一属性去思维上帝，而是用它去思维世界，这对理性在世界中按照原则的使用达到最大的可能上，是很有必要的。我们从而承认：至上存在体，它的自在的样子对我们来说是完全不可捉摸的，甚至不可能用任何确定的方式来设想。这就使我们一方面不致把属于我们的概念去做超验的使用（我们的这些概念是从理性得出来，作为一个通过意志来表现的动力因的），拿完全是从人的性质中搬过来的属性去规定神的性质，同时也使我们不致迷惘于一些粗野的或狂妄的概念中去；另一方面，也使我们避免拿按照我们从人的理性搬到上帝身上去的一些概念所做的超自然的解释方式，来淹没我们对世界的观察，抽掉这种观察的本来目的。它的本来目的不过是通过理性来研究自然界，而不应该是狂妄地从至上理性来得出自然界的现象。对于我们的软弱无力的概念应该这样说才合适：我们把世界设想成就好像它的存在和它的内部的规定是来源于一个至上理性似的，由此我们一方面用不着妄自规定世界的自在的原因的性质就能够认识属于世界本身的性质，另一方面，能够把（理性形式在世界中的）这个性质的根据放在至上原因对世界的关系中而不致因此感觉到世界是自身满足的。^[57]

把休谟的“不要教条主义式地把理性使用推到一切可能经验领域之外去”这一原则如果同他所忽视的另一原则，即“我们的理性不要把可能经验的领域视为对它自身的限制”，二者结合起来，那么似乎是反对有神论的那些诘难就清除了。理性批判在这里指出一个介乎休谟所攻击的教条主义和他所要提出的怀疑论之间的真正的折中办法。这个折中办法不像人们试图去自己机械地规定的（这边采取一点，那边采取一点）谁都不认为是一条更好的那样的一些折中道路；它是一个能够按照原则精确规定出来的办法。

五十九节

在这个附释^[58]开始时，我为了在理性的合宜使用上订立理性的限度起见，曾经用界线做为比喻。感性世界只包含现象，而现象并不是自在之物；然而，正是由于把经验的对象当作仅仅是现象来认识，理智才必须承认自在之物（本体）。现象和自在之物二者都是理性里所包含的东西。于是问题就来了：在这两个领域上，理性怎么给理智划界线？经验

包括全部属于感性世界的东西，不能限制它自己；它永远只能从被制约的对象向另一个被制约的对象前进。应该限制它的必然是完全在它以外的东西，而在它以外的是纯粹理智存在体的领域。如果要对这些理智存在体的性质加以规定，那么这个领域对我们来说是一个空虚的境界；如果用那些教条主义的规定概念，那么我们又不能走出可能经验的领域。不过，既然界线本身是一个肯定的东西，它既属于在它里边所包含的东西，又属于存在于既定的总和以外的天地，因此它也仍然是一个实在的肯定认识，理性只有把它自身扩展到这个界线时才能得到这种认识，但不要打算越过这个界线，因为一越过这个界线，它就面临一个空虚的境界，在那里它固然可以思维事物的形式，但不能思维事物的本身。然而，由一个对经验来说是未知的什么东西给经验领域加以限制，这也仍然是一种认识，这种认识即使在这种情况下也还是属于理性的，因此理性既不局限于感性世界之内，也不迷惘于感性世界之外，而是适于当作一个界线上的认识，把它自己仅仅限制在存在于界线以外的东西同包含在界线以内的东西的关系上。

自然神学就是这样一种有关人类理性的界线上的概念，因为它只能向这个界线以外去瞻望一个至上存在体的理念（并且，由于实践的关系，也去瞻望一个智慧的世界的理念），不是为了规定任何有关纯粹理智存在体，也就是说，有关感性世界之外的东西，而是为了按照尽可能广泛的（理论的和实践的）统一性原则指导感性世界之内的理性使用。为了这个目的，我们虽然使用了感性世界对一个独立自存的理性的关系，把理性作为所有这些连结的原因，但我们并没有因此而创造一个存在体；而是，既然在感性世界之外必然有某种东西存在，而对于这种东西只有用纯粹理智才可以思维，那么我们就把这种东西用这样的方式来规定（当然仅仅根据类比）。

这样一来，我们前面所说的命题（全部“批判”的结果）仍然成立：“理性通过自己的一切先天原则所告诉我们的仅限于可能经验的对象，而在这些对象里，仅限于在经验里能够被认识的东西”。但是这个限制并不妨碍理性把我们引导到经验的客观界线上，也就是引导到某种东西的关系上去，这种东西本身不是经验的对象，然而却是一切经验的最高根据。虽然如此，理性并不告诉我们这种东西的自在情况，它只告诉我们有关它自己在可能经验的领域以内的完全的、指向最高目的的使用。然而这就是目前我们所能合理希望的一切，并且我们由此有理由感到满足。

六十节

这样，我们就给形而上学做出了详细的说明，这是按照人类理性的自然趋向中所实际提供那样，并且在构成它的主要目的上，根据它的主观可能性做出的。我们从这里看到，我们的理性的这样一种趋向的单纯是自然界的使用，假如没有科学的批判纪律来制约它并且限制它的话，就会使我们陷于越境的辩证推论中去，这些辩证推论里有些仅仅是表面自相矛盾的，有些是真正自相矛盾的。另外我们也看到这种虚假的形而上学对于增进自然界知识不但没有必要，反而甚至有害。虽然如此，但仍然还剩有一个值得研究的问题，那就是去发现这种趋向在我们的理性中的超验的概念上所意图着的自然界目的是什么，因为自然界里的一切，开始都一定是有某种有用的目的的。

像这样的一种研究事实上是没有把握的。我承认我关于上述问题所能说的话，就和关于自然界的第一目的的一切说法一样，都不过是一些揣测之辞，而在这方面，我也同样可以被容许这样做，因为问题所涉及的并不是形而上学判断的有效性，而是对形而上学判断的天然趋向，因此这个问题不属于形而上学的系统，而是在人类学的范围之内的。

先验的理念的总和，构成自然界的纯粹理性特有的课题，它迫使纯粹理性离开单纯观察自然界，超出全部可能经验，并且在这样做的过程中就产生叫做形而上学的东西（不拘这种东西是知识也罢，或是空谈也罢）。当我把这样的一些先验的理念全部拿来检查时，我发现这种天然趋向的目的乃是为了从经验的枷锁中，从单纯是观察自然界这一限度中，把我们的概念解放出来，使它至少看到在它面前开展着一个包含为感性所绝对达不到的、仅仅作为理智的对象的境界；这样做当然不是为了对这些对象去做思辨的研究（因为我们在那里找不到立足之地），而是因为实践的原则；如果面前没有像这样的一个境界来满足其必要的期待和希望，就不能达到理性为了道德的目的所绝对需要的普遍性。

因此我觉得，心理学的理念尽管在有关纯粹的、高于一切经验概念的人类灵魂的性质上使我了解得很少，但至少足够清楚地指出了经验概念之不足，从而使我不致陷于唯物主义。唯物主义的心理学概念不适于说明自然界，此外它还把理性限制在实践的目的上。同样，宇宙学的理念，由于其全部可能的自然界知识都不能满足理性的合法要求，这就使我们不致陷于自然主义。自然主义想要把自然界说成是本身自足的。最后，既然全部自然界的必然性在感性世界里都是有条件的，因为它永远必须以事物之依存于其他事物为前提，没有条件的必然性只有在与感性世界不同的原因的统一性里才可以找到，而这种原因的因果性本身，如果纯粹是自然界（的因果性），那么，作为它（因果性）的结果的偶性的东西的存在性，就绝不会为人所理解。那么通过神学的理念，理性就摆脱了宿命论，并且引导我们到一个出于自由的原因的概念，从而到一个至上智慧的概念上去。宿命论是不仅表现在缺乏第一本原的自然界本身的连贯性上，同时也表现在第一本原本身的因果性上的一种盲目的自然界的必然性。这样一来，这些先验的理念尽管不能正面地给我们增加知识，却至少有助于使我们铲除胆大妄为的，缩小理性范围的唯物主义、自然主义和宿命论等论断，并且从而在思辨的领域之外给道德观念提供了地盘。我想这在某种程度上就解释了上述的自然趋向。

一种纯粹思辨的科学所能起的实践的效用并不算是这门科学范围以内的事，因此我们可以把它仅仅当作一个附录来看待，它同其他一切附录一样，不能成为这门科学本身的一个部分。虽然如此，实践的效用至少在哲学里，特别是在从纯粹的理性的源泉中汲取出来的哲学里，算是哲学范围以内的事，因为在纯粹理性源泉里，理性在形而上学方面的思辨的使用必然同理性在道德方面的实践的使用是统一的。因此，纯粹理性的不可避免的辩证法，在一种被视为自然趋向的形而上学里，不仅应该被说明是一种需要消除的假象，而且，如果可能的话，也应该从它的目的上被说明是一种自然准备，虽然这一份外的任务实在说来是不能像真正的形而上学来要求的。

在《批判》里从第647页到668页^[59]所讨论的问题的解决，应该算做第二个附录，这个附录同形而上学内容的关系更密切，因为在那里谈到了某些理性原则，这些原则先天规定了自然界的秩序，或者说，先天规定了理智，这种理智是应该通过经验去寻找其法则的。这些理性原则虽然就经验来说似乎是构成性的、立法性的，但它们是纯粹出自理性的，而理性不能像理智那样被视为一个可能经验的原则。那么这种一致性是否根据以下事实得来，即正如同自然界本身之不依存于现象或其源泉——感性，而只存在于感性对理智的关系中，同样，理智为了达成一个（在一个体系中的）完整的可能经验之用的理智使用上的全面统一性，也只有在理智对理性的关系中才属于理智，或者是否经验也间接为理性的立法所支配？这个问题，对那些不只希望在形而上学里的使用上去探索理性的性质，甚至希望在它把一般自然历史加以系统化的普遍原则中去研究理性的性质的人们来说，是可以去进一步考虑的；因为这个问题，我在《批判》里固然已经指出了它的重要性，然而却

没有对它试求加以解决。^[60]

我提出来的“一般形而上学是怎样可能的?”这一主要问题，我对这个问题的分析解决就这样结束了；在这里边，我是从它的实在的、既定的使用（至少是从它的结果）上升到它的可能性的根据上去的。

[1] 参看《纯粹理性批判》第713页〔德文第二版第741页：“数学知识是从概念的构造得出来的理性知识。构造一个概念，意即先天地提供出来与概念相对应的直观。”〕。

[2] 我要坦率承认，有一些知觉判断是即使加上一个理智概念也绝不能成为经验判断的。这里的例子并不代表这样的知觉判断，因为它们仅仅涉及感觉，而大家都知道感觉仅仅是主观的东西，不能把它归之于客体，因而绝不能成为客观的东西。我不过是希望在这里提供这样的一个判断做为例证，即这个判断仅仅在主观上有效，没有任何根据含有必然的普遍有效性，从而也没有任何根据含有对客体的关系。知觉判断加上理智概念就变为经验判断的例证，见下面的注解。

[3] 贝克英译本为“意识”，但注：“或‘判断’”。

[4] 为了更容易明了起见，我举下列的例子：“太阳晒石头，石头热了。”这仅仅是一个知觉判断，它并没含有必然性，尽管我和别人曾经多次地知觉过这个现象；这些知觉仅仅是通常这样结合起来的。但是，如果我说：“太阳晒热了石头。”那么在知觉上就加进去了因果性这一理智概念，这一理智概念就必然地把“热”的概念连结到“太阳晒”的概念上去，而综合判断就变为必然普遍有效的，从而是客观的，并因此知觉就变成了经验。

[5] 我认为把逻辑上叫做特称判断的东西用这个名称来叫，似乎更好一些。因为特称含有非全称之意。然而当我从单一性（在单称判断里）出发向总体性前进时，我还不能给总体性带进来任何关系，我想到的仅仅是没有总体性的复多性，而不是除此之外别的什么东西。这一点是很必要的，假如说逻辑环节应该作为纯粹理智概念的基础的话。大家可以在逻辑的使用上保持旧的法。

[6] 但是怎么把“经验判断必须在知觉的综合里包含必然性”这一命题同我以前多方面说过的“作为后天知识的经验只能提供偶然的判断”那一命题一致起来呢？当我说“经验告诉我什么东西”时，我所指的只是经验里的知觉，比如，热总是跟随在太阳晒石头之后，因此，经验命题到此为止永远是偶然的。至于热必然来自石头被太阳所晒，这固然是经验判断（用因果性^[7]概念的办法）所包含的，不过这是经验所没有告诉我的；相反，经验之产生，首先是由于理智概念（因果性概念）加到知觉上去。至于理智概念是怎样加到知觉上去的，请参看《纯粹理性批判》关于先验判断力部分，（德文第一版）第137页起。^[8]

[7] 德文埃德曼版和施密特版是“Ursache”（因果性），舒尔茨版是“Urteile”（判断）。——译者

[8] 德文第二版第176页起；参见商务印书馆1960年中文译本第142页起。——译者

[9] 德文舒尔茨版和埃德曼版都是“纯粹自然科学”，施密特版是“纯粹理性科学”。——译者

* 以下三节如果不参看《纯粹理性批判》一书有关原则问题所说的话^②就很难懂透；不过这三节可以有助于比较容易地把握其全面意义并注意其重点。

② 见德文第一版第130—235页，第二版第169——294页；参见商务印书馆1960年中文译本第139—208页。——译者

[10]

[11] 德文埃德曼版和舒尔茨版是“kann niemals”（绝不能），施密特版是“niemals”（绝不）。——译者

[12] 热、光等等在一个小空间里和一个大空间里，在度上是一样大的。同样，内部表象，比如疼痛、一般意识，无论它们延续得长久或短暂，在度上是不减小的。因此在这里，（空间的）一点和（时间的）一刹那，和无论多么大的空间和多么大的时间，在量上是一样大的。所以度就是量^[13]，不过不是在直观里，而是从单纯的感觉来说，或者是按照一个直观的度的^[14]量（大小）来说，而且度只能由于从1到0的关系，也就是，只能由于每一个感觉都能够通过无穷的中介的度一直达到消失，或者是在一个确定的时间内能够从零经过无穷的刹那增加的一直达到一定的感觉，才被看做是量。（Quantitas qualitatis est gradus.〔质的量就是度。〕）

[13] 德文埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“Grösser”（增大），黎尔（A.Riehl, 1844—1925，德国哲学家）的意见是“Grössen”（量）。英文卡勒斯译本是“能够增大”，巴克斯译本是“量”；法文译本是“增大”。——译者

[14] 德文埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“Grundes”（根据的），罗生克兰茨版是“Grades”（度的）。英文卡勒斯译本是“度的”，巴克斯译本是“基础的”，法文吉勃兰译本是“基础的”。——译者

[15] 埃德曼版和施密特版是“Erkenntnis”（知识），舒尔茨版是“Urteil”（判断）。——译者

[16] 德文舒尔茨版和施密特版是“Ästhetik”（感性论），埃德曼版是“Analytik”（分析论）。——译者

[17] 德文第二版第176页和第288页。参见商务印书馆1960年中文译本第142页和第209页。——译者

[18] 不是通常所说的理智的世界，因为理智的是指通过理智得来的知识说的，这些知识同时也达到我们的感性世界；而智慧的是指只能通过理智来表现的对象说的，这些对象是我们任何一种感性直观都达不到的。但是，既然每一个对象都一定有与之相对应的某种可能的直观，那么我们就必须设想有一个直接直观物的理智；不过，我们对这样的一种理智缺乏任何概念，因而我们对它所达到的理智存在体也毫无概念。

[19] 见第四十六节注解。——译者

[20] 只有克鲁西乌斯（Crusius, 1712—1775）想到一个折中的办法，即自然界的这些

法则原来是由一个自己不会弄错也不会欺骗别人的神灵放进我们心里的。不过，也常常混进去一些假的原则，克鲁西乌斯的体系本身里也有不少这样的例子。因此，由于缺少可靠的标准来区分真的来源和假的来源，那么像这样的一种原则在使用上是非常危险的，因为我们永远不能确实知道真理之神灵或谎言之父会给我们灌输什么东西。

[21] 1.Substantis〔实体〕；2.Qualitas〔质〕；3.Quantitas〔量〕；4.Relatio〔关系〕；5.Actio〔能动〕；6.Passio〔被动〕；7.Quando〔时〕；8.Ubi〔处〕；9.Situs〔位〕；10.Habitus〔态〕。

[22] 1.Oppositum〔对立〕；2.Prius〔先时〕；3.Simul〔同时〕；4.Motus〔运动〕；5.Habere〔所有〕。

[23] 卡勒斯英译本（第87页）、贝克英译本（第71页）作《纯粹理性批判》。

[24] 德文第二版第402页，第443页《纯粹理性的错误推论》和《纯粹理性的相互对立》两章中的表，参见商务印书馆1960年中文译本第270页和第324页。——译者

[25] 德文第二版第348页，《反思概念的双关性》章中的表，参见商务印书馆1960年中文译本第241页。——译者

* 关于“范畴表”可以有很多有意思的意见；比如：（1）第三个是由第一个和第二个结合而成的一个概念；（2）在量的范畴和质的范畴里，只有一种从“一”到“全”，或从“有”到“无”的过渡（为此目的，质的范畴应该这样来摆：实在性、限定性、完全否定性），没有相依性或者对立性；相反，在关系的范畴里和样式的范畴里却有相依性和对立性；（3）在逻辑里直言判断是其他各种判断的基础，同样，实体性的范畴也是一切实在事物的概念的基础；（4）样式在判断里不是一种特殊的属性，同样，样式概念也不给事物增加任何规定；等等。像这样的一些意见是很有用处的。假如我们从任何一种好的本体论（例如包姆葛尔顿的本体论）里，把能够找出来的差不多全部云谓关系都一一列举出来，并且把它们分门别类地放在各个范畴之下（在这样做的时候千万不要忘记对所有这些概念都加以尽可能全面的分析），那么就将产生出来形而上学的一个纯粹分析的部分。这一部分可以列在第二部分（综合部分）之前，不包含任何一个综合命题；而且，由于它的准确性和完整性，它不仅是有用的，而且，由于它的系统性，它还包含着某种程度上的美。

[26] 德文第二版第316页，《反思概念的双关性》，参见商务印书馆1960年中文译本第223页。——译者

[27] 做成一种科学的一些问题已经由于人的理性的性质而向每人提了出来，而且人们难免一直在这方面做了许多尽管是失败了探讨，这时对于这样的一种科学，在它被做出来以后，如果我们能够说，至少大家都认为，它是实在的，那么同样我们也必须说形而上学在主观上（而且必然地）是实在的；这样我们就有理由要问它（在客观上）是怎样可能的。

[28] 即把事物看成是“自在之物”。——译者

[29] 即把事物看成是“现象”。——译者

[30] 德文埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“nicht allein”（不仅），格里洛的《康德先生著作校勘记》中是“nicht alle”（不完全）。——译者

[31] 在《纯粹理性批判》里是这样说的：“全部先验理念可以分为三类：第一类包含思维主体之绝对的（无条件的）统一；第二类包含现象的诸条件系列之绝对的统一；第三类包含一般思维的全部对象的条件之绝对的统一。”（德文第一版第334页，第二版第391页；参见商务印书馆1960年中译本第264—265页。）——译者

* 在选言判断里，我们把全部可能性都看做是按照某一个别概念来分的。把一般物加以全部规定（把一切可能的、互相矛盾的属性加给任何一个物）的本体论原理，它同时也是一切选言判断的原理，是以全部可能性的总和为基础的，在这个总和里，每个一般物的可能性都被看做是已经规定了的。这就差不多可以解释上述的命题：即在选言推理中的理性活动，在形式上和做成全部实在性的一个总和（它里面包含一切互相矛盾的属性的肯定的东西）的理念的那种理性活动是一个东西。

[32] 德文埃德曼版和舒尔茨版是“psychologisch”（心理学的），施密特版是“physiologisch”（生理学的，形而下的）。——译者

[33] 异译：“二律背反”、“二律背驰”。——译者

[34] 异译：“理想”。——译者

[35] 德文第二版第399页起，参见商务印书馆1960年中文译本第242页起。——译者

[36] 假如统觉^[37]的表象（自我）是任何东西必须由之而被思维的一个概念，那么它就能够被用做别的东西的一个属性，或者本身能够包含这样的属性。然而它不过是对一种存在的感觉，没有一点点概念，并且仅仅是一切思维与之发生关系（relatione occidentis）的那种东西的表象。

[37] “统觉”是把表象联系到“自我”上去的行动。“纯粹统觉”，就是“自我意识”或“我思”。在《批判》里是这样解释的：“自我意识在产生‘我思’表象时，本身不能再由其他表象伴随，这种自我意识就是纯粹统觉。‘我思’表象是一种必须能够伴随其他一切表象，而在全部意识中又是一个、同一的表象。”（德文第二版第132页，参见商务印书馆1960年中文译本第101页。）——译者

[38] 德文第二版第224页，参见商务印书馆1960年中文译本第169页。——译者

[39] 形而上学家们永远忽视实体的常住性原则，从来不想证明它，这确是非常值得注意的事。毫无疑问，他们一开始处理实体概念就感到完全没法证明它。从良知的角度来看，这是非常清楚的：如果没有这个前提，诸知觉在一个经验里的结合就是不可能的，于是良知用公准来弥补这个缺陷，因为它从经验本身绝不能得出这个原则，一方面因为经验不能追踪各种质料（实体）的全部变化和分解过程直到看出材料并不减少这个地步，另一方面因为原则含有必然性，而必然性永远是一个先天原则的标志。于是他们大胆地把这个原则用到灵魂的概念上去，把它当做一个实体，并且断言，人死以后灵魂必须还要持续下去（特别是因为从意识的不可分性得出来的这种实体的单一性保障了灵魂不致由于分解而消灭）。如果他们发现了这一原则的真正源泉——不过这要他们做出更深刻、比他们愿意

做的要深刻得多的研究才会发现——他们就会看出，实体常住性的法则只有用在经验中才能站得住脚，因此对于事物来说，只有当事物在经验中被认识和被连结到别的事物上时才有效；它们一旦独立于一切可能经验，就绝不能有效。死后的灵魂就是这样。

[40] 德文施密特版是“als”（作为），埃德曼版和舒尔茨版是“aus der”（从）。——译者

[41] 指笛卡尔“我思故我在”说的。——译者

[42] 德文第二版第432页起，参见商务印书馆1960年中文译本第318页起。——译者

[43] 在《纯粹理性批判》里是这样提的，而且在正、反两题后都有详细的证明：

“先验理念的第一个对立

正题

世界在时间上有一个开始，就空间而言，也受界线的包围。

反题

世界没有开始，没有空间的界线；世界无论是就时间而言或者是就空间而言，都是无限的。”

“先验理念的第二个对立

正题

世界上任何一个复合的物体都是由单一的诸部分构成的；除了单一的东西或由单一的东西组成的东西的而外，绝不存在别的什么。

反题

世界上没有由单一的诸部分构成的复合的东西；世界上绝不存在单一的东西。”

“先验理念的第三个对立

正题

按照自然界法则的因果性不是世界的诸现象所能全部由之而得出来的唯一因果性。有必要假设也有另外一种出于自由的因果性，以解释这些现象。

反题

没有自由；世界上的一切都纯粹是按照自然界法则发生的。”

“先验理念的第四个对立

正题

有一个绝对必然的存在体，它属于世界，作为它的一部分，或者作为它的原因。

反题

绝不存在一个绝对必然的存在体，无论是在世界之内，或者是在世界之外作为它的原因。”（德文第二版第454—489页）——译者

[44] 我因而希望具有批判精神的读者们要特别注意这种互相冲突，因为自然界本身似乎就是把它这样建立的，使理性在它的一些大胆的论断上犹疑不决，并且迫使它进行自我检查。对于我所给的每一个证明，无论是在正题上或者是在反题上，我都完全负责，我并且负责通过这些证明来指明理性的不可避免的互相冲突的可靠性。假如读者们由于这个奇怪的现象而想去回溯这种现象所根据的前提的话，那么他们就会感到他们不得不同我一起对纯粹理性的全部认识的最后根据进行更深入一步的探索。

[45] 德文埃德曼版和施密特版是“Objekte”（客体），舒尔茨版是“Geschöpfe”（产物，造物）。——译者

[46] 自由这一理念仅仅发生在理智的东西（作为原因）对现象（作为结果）之间的关系上。因此，我们不能把自由加在物质身上，来说明物质持续不断的行动，物质以这种行动充实自己的空间，即使这种行动是从内在原则产生的。同样，我们也找不到适于纯粹理智存在体的一个 [47] 自由概念，比如，适于上帝的自由概念，尽管就其行动是内在的而言。因为上帝的行动虽然不根据外部规定的原因，然而却规定在他的永恒的理性里边，也就是规定在他的神圣的本性里边。只有当某种东西要通过一个行动开始时，从而结果要在时间连续中（亦即在感性世界中）发生时（例如世界的开始），我们才可以提出是否原因的因果性本身也必定要有一个开始，或者是否原因用不着它的因果性本身开始就能产生一个结果这一问题来。在第一种情况下，这一因果性概念是一个自然界的必然性概念；在第二种情况下，它是一个自由概念。读者们从这里可以看出，我把自由解释为自发地开始一个事件的能力，这样我就正好碰到了成为形而上学问题的概念。

[47] 德文埃德曼版和舒尔茨版是“einen”（一个），施密特版是“keinen”（没有一个）。——译者

[48] 德文第二版第599页起，参见商务印书馆1960年中文译本第411页起。——译者

[49] 德文埃德曼版是“Theologie”（神学），施密特版和舒尔茨版是“Theorie”（理论）。——译者

[50] 普拉特纳先生（Ernest Platner（1744—1818），著有《哲学箴言录》。——译者）在他的《箴言录》第728节和第729节里讲得很精辟：“如果理性是一个标准，那么就不可能有什么概念是人类理性所不能理解的。——只有在现实的东西里才有不可理解性。在这里，不可理解性是从获得的观念之不充分而来的。”因此，假如我们说：自然界里有不少不可理解的东西（如生殖的能力），但是当我们升得更高一些超出自然界，则一切在我们又都是可理解的了，这话听起来不过是奇谈，但也并不奇怪；因为那样一来，我们就完全离开了能够给我们提供的对象，我们对待的问题就只剩下理念了，而这样做的时候，

我们就很可以理解理性通过理念给理智在经验的使用上所制订的法则，因为这种法则是理性本身的产物。

[51] 德文埃德曼版和舒尔茨版是“psychologischen”（心理学的），施密特版是“physiologischen”（生理学的、形而下的）。——译者

[52] 《关于自然宗教的对话》，1779年出版，著作时期约为1749年。——译者

[53] 格里洛的《康德先生著作校勘记》是“immateriellen”（非物质性的），埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“materiellen”（物质性的）。——译者

[54] 德文舒尔茨版和施密特版是“Erfahrungsgrundgesetzen”（经验的基本法则），埃德曼版是“Erfahrungsgrundsätzen”（经验原则）。——译者

[55] “内在的”与“超验的”相对，指在经验以内的而言。——译者

[56] 譬如，在人类行为的法权上的关系同推动力的力学上的关系之间有着一种类比：我对待别人怎样，不能不给别人以权利使他在同样情况下也那样对待我；同样，任何一个物体用它的推动力作用于别的物体上，不能不引起别的物体也以同样多的力量反作用于这一个物体上。在上面的两个例子里，权利和推动力是两种完全不相似的东西，但是在它们的关系上却有一种完全的相似性。用这种类比，我可以提供出我完全不知的东西的一个关系概念。例如：子女的幸福之增进（=a）对父母之爱（=b）的关系是怎样，人种繁荣（=c）对上帝里面的未知数（=x）、我们称之为“爱”的关系也是这样；这并不是说这种爱同人类的某种感情有丝毫相似之处，而是说我们能够设定它对世界的关系同世界中的事物互相间的关系是相似的。但关系概念在这里不过是一个范畴，即因果性概念，它同感性是毫不相干的。

[57] 我是要说：至上原因的因果性对世界的关系就如同人的理性对它的艺术作品的关系一样。我当然不知道至上原因本身的性质；我仅仅把它的对我来说是已知的（德文舒尔茨版和施密特版是“unbekannte”（未知的），埃德曼版是“bekannte”（已知的）。——译者）结果（世界的秩序）和它对于理性的符合性同我所已知的人类理性的结果相比较，这样我把至上原因叫做理性，就不至于把我在人的身上用这一言词所指的东西或我所已知的什么东西加给它做为它的性质了。

[58] 指本《结论》而言。——译者

[59] 德文第二版第670—696页；参见商务印书馆1960年版第456页至第472页。——译者

[60] 在《批判》一书里我从头至尾一直念念不忘的是：凡是有助于使我们把关于纯粹理性的性质的探讨做得更加完备的东西，我都毫不忽视，不管它们是多么隐蔽难测。当我指出还有什么地方需要下功夫之后，人人都可以随心所欲地进行深入探讨。人们完全有权利要求于这样的一个人，他把衡量（纯粹理性的）全部领域这一工作视为己任，以期把未来的开拓和分工的任务交给别人去做。两个附录都属于这类性质。这两个附录，由于本身枯燥无味，不能交给业余爱好者去做，为此之故，只能在这里委托给内行人。

总问题的解决 作为科学的形而上学怎样才可能？

形而上学，作为理性的一种自然趋向来说，是实在的；但是如果仅仅就形而上学本身来说（就像《主要问题第三编》里的分析解决所指出的那样），它又是辩证的、虚假的。如果继而想从形而上学里得出什么原则，并且在原则的使用上跟着虽然是自然的、不过却是错误的假象跑，那么产生的就绝不能是科学，而只能是一种空虚的辩证艺术，在这上面，这一个学派在运气上可能胜过另一个学派，但是无论哪一个学派都绝不会受到合理的、持久的赞成。

为了使作为科学的形而上学能够做出不是虚假的说教，而是真知灼见，是令人信服的东西起见，理性批判本身就必须把先天概念所包含的全部内容、这些概念按照不同源泉（感性、理智、理性）的类别，连同一张完整的概念表，以及对所有这些概念的分析和这些概念可能产生的一切结果，特别是通过先天概念的演绎而证明出来的先天综合知识的可能性、先天综合知识的使用原则以至使用的界线等等，统统都摆出来，把所有这些都容纳到一个完整的体系里才行。这样，批判，而且只有批判才含有能使形而上学成为科学的、经过充分研究和证实的整个方案，以至一切办法。别的途径和办法是不行的。因此，问题并不在于知道这个事业怎样可能，而是在于怎样才能实现这个事业，并且怎样才能劝说一些有识之士把他们至今所从事的迷失方向的、徒劳无益的劳动转到一个确有把握的工作上来，以及怎样才能使这样的一种联合（力量）用最适当的方式导向共同的目标。

至少有一点是肯定的：谁尝到了“批判”的甜头，谁就会永远讨厌一切教条主义的空话。他以前只是由于他的理性得不到所需要的更好的营养才无可奈何地满足于那些空话的。

批判和普通的学院形而上学的关系就同化学和炼金术的关系，或者天文学和占星术的关系一样。我敢保证，谁要是《批判》里的，甚至对《导论》里的原则加以深思熟虑并得到很好的理解，谁就再不会回到那种古老的、诡辩的假科学上去；不但如此，他还将以某种喜悦的心情期望一种形而上学，这种形而上学是他今后确有把握拿到手的，不需要做什么预备性的发现，而且这种形而上学能够使理性第一次地得到持久性的满足。因为这里有这样一个好处，这个好处在一切可能的科学中间只有形而上学才有把握指望得到，那就是：形而上学能够达到不可能再有什么改变、不可能再有什么新的发现增加进来的这样一种完满、稳定的状态；因为在这里，理性知识的源泉不是在对象和对象的直观里（通过对象和对象的直观不会增加更多的东西），而是在理性本身里，并且当理性全面地、以不容有丝毫误解的确定程度把自己的能力的基本原则摆出来之后，纯粹理性就无需先天认识，也无需提出问题了。仅仅对这样确定、这样完备的一种知识的可靠期望本身就有一种特殊的引诱力，还不算这种知识的全部用途。（关于这种知识的全部用途，我以后还要谈到。）

任何虚假的艺术，任何华而不实的智慧，都有它的时间性，过时就要自消自灭；而它最兴盛的时刻同时也就是它开始衰落的时刻。对于形而上学来说，这个时刻现在已经来到。这可以由这样一个事实来证明：形而上学在文化较高的一切民族中已经衰落到怎样的

地步，而在这些民族中其他各种学术却都在蓬勃发展。在旧的大学的学科设置中仍然保留着形而上学的影子；只有那么一所科学院还不时颁发奖金，诱使人们写这方面论文。但是形而上学已经不再列为严正的学术之一了，而任何人自己都可以下这样的判断，即一个有学问的人，当人们想要称他为伟大的形而上学家时，他用怎样的心情去接受这样一个虽然出于善意、但是不受任何人羡慕的荣誉。

不过，虽然一切教条主义的形而上学的衰落时刻毫无疑问已经来到，但是我们还不能说形而上学通过彻底的、全面的理性批判而获得再生的时刻已经来到。从任何一个趋势过渡到一个相反的趋势，都要经过渐变的阶段，而这一时刻对一个作者来说，是最危险的；但是依我看，对这门科学来说却是最有利的。因为，在旧的结合关系全面瓦解，派别思想随之而消灭时，这正是学者们慢慢注意听取各种意见以便按照另外一个方案团结起来的最好时机。

当我说，我希望本《导论》也许会引起一些关于批判方面的研究，而且会给出在思辨方面似乎缺少食粮的一般有哲学头脑的人提供一种新的、充满希望的营养品时，我能事先预料到，凡是走厌了我的“批判”的荆棘之路而感到非常恼火的人，都将问我凭什么抱有这样的希望。我的回答是：凭不可抗拒的必然性法则。

人类精神一劳永逸地放弃形而上学研究，这是一种因噎废食的办法，这种办法是不能采取的。世界上无论什么时候都要有形而上学；不仅如此，每人，尤其是每个善于思考的人，都要有形而上学，而且由于缺少一个公认的标准，每人都要随心所欲地塑造他自己类型的形而上学。至今被叫做形而上学的东西并不能满足任何一个善于思考的人的要求；然而完全放弃它又办不到。这样一来，就必须试探一下对纯粹理性本身来一个批判；或者，假如现在已经有了这样的一种批判，那么就必须对它加以检查并且来一个全面的实验。因为没有别的办法比满足这一纯粹是求知的渴望更为迫切的需要了。

自从我懂得了批判之后，每当我读完一本由于概念明确，由于内容丰富多彩、条理分明和文体通畅而使我既感到兴趣又受到教益的形而上学内容的著作时，我都不禁要问：这位著者真地把形而上学推进了一步吗？我请这样的一些学者原谅我，他们的著作在其他方面对我曾经有过用处，而且对于我的精神能力的培养永远有帮助；但是我坦白地说，无论在他们的论文里，或者在我自己的自然是水平较差的论文里（不过由于自尊心，我还是认为我的论文不错），我都没有看出形而上学有一点点的进展。

这是出于如下的一种非常自然的理由，即这门科学还不存在，并且它也不是能由一些零头碎块拼凑得起来的，而是首先必须完全在批判中培育出它的幼芽来。为了防止一切误会起见，必须提一提以前说过的话，即分析研究我们的概念固然对理智有很大用处，但丝毫无助于这门科学（形而上学）的进展，因为对这些概念所做的分析不过是一些我们必须首先用以建造这门科学的材料。即使我们把实体概念和偶性概念加以分析并且尽可能地加以规定，这固然给某种未来的使用做了准备，但是如果我丝毫证明不了在一切存在着的東西里边实体是常住的，而变化的只是偶性，那么任何分析都丝毫不能推进这门科学。

直到现在，无论对以上这个命题，或者对充足理由命题，更用不着说对某些更为复杂的命题，例如属于心理学或宇宙学的命题，一句话，对任何综合命题，形而上学从来也没有能够先天地给以有效的证明。因此任何分析都既没有取得什么成就，也没有产生和推进什么东西，而这门科学尽管闹哄了这么多时候，却仍旧停在亚里士多德的时代，虽然准备工作——如果仅就人们已经发现了导向综合知识的线索来说——的确比那时要好得多了。

如果有谁认为是被冒犯了的话，那么只要他做出哪管只是一个属于形而上学的综合命题，并且用教条主义的方法把这个命题先天地证明一下，他就不难驳倒这个指责；如果他这样做了，而且只有在他这样做了之后，我才承认他真地把这门科学推进了一步，哪管这个命题本来已经是一般经验所充分证实了的呢。不可能有比这个条件更客气、更公平合理的了。如果做不到这一点（这是肯定的），那么就不可能有比以下这一宣判更合适的了：即形而上学直到现在还从未作为科学而存在过。

这个挑战如果被接受了，我还有两件事不能答应：第一，玩弄盖然性和假定，这在几何学上不行，在形而上学上也同样不行；第二，用所谓良知这一魔术棒来做决定，这并不是对一切都好使的，它只能适合个别人的脾性。

因为，关于第一点，把形而上学这样一种出自纯粹理性的哲学判断建筑在盖然性和假定上，这是再荒唐没有的了。任何事物，如果说它是先天被认知的，那就是说它是无可置疑地靠得住的，从而必须被证明它是这个样子。想要把几何学或算学建筑在假定上也是这样。说到算学里的盖然性计算，它所包含的不是盖然的判断，而是在既定的同样条件下，对某些情况的可能性的程度所下的完全靠得住的判断。这些情况，在一切可能的情况的总和中，按照规则是必然要产生的，尽管这个规则并不是对于每一特殊事件都是充分规定了。只有在经验的自然科学中才能容许有假定（借助于归纳和类比）；尽管是这样，我所假定的东西的可能性也至少必须是完全靠得住的。

当谈到概念和原则（不是就它们对经验有效，而是就它们即使在经验的条件以外也有效而言）时如果去求助于良知，那就更糟糕了。因为，什么是良知？良知就是判断正确时的普通理智。什么是普通理智？普通理智就是具体认识和使用规则的能力，和思辨理智不同。思辨理智是抽象认识规则的能力。普通理智很难懂得像“凡是发生的事情都为其原因所规定”这样的规则，而且永远也不能一般地像这样来理解。普通理智需要一个来自经验的例证，而且当它听说这个规则并非什么别的东西，它只不过意味着在一块窗玻璃被打碎了或者一件家具不见了时所一向想到的事情，这时才懂得并且承认了这个原则。因此，普通理智只有在能够看到它的规则被经验所证实的时候（虽然这些规则实际上是它所先天具有的）才可以使用；此外别无用处。先天并且不依靠经验来掌握这些规则，那是属于思辨理智的事，它完全超出了普通理智的范围。然而形而上学却只管后一种知识；而且求助于良知，让它来做证，这对于良知来说，乃是一个不良的征兆，因为良知在这里没有插言的余地，而且人们除非遇到为难的事，在思辨里不知道怎么办才好的时候，一般对它都是看不起的。

良知的这些假朋友们（他们偶然把良知捧上天，但是平常是很看不起它的）通常总是借口说：归根到底总得有一些直接可靠的命题才行，对于这样的一些命题，我们不仅没有任何证据可提供，甚至也没有任何话可说，因为否则就非刨根问底地一直追问我们的判断的根据不可。然而为了证实这种权威起见，除去矛盾律不算以外（因为矛盾律不足以指出综合判断的真实性），他们所能引证作为无可置疑的东西直接归给良知的就只有数学命题了，如二乘二等于四和两点之间只能有一条直线等等。然而这些判断同形而上学判断根本不是一回事。因为在数学里，凡是我所能设想为可能的东西，我都能够借助于一个概念，用我的思维本身做出（构造出）。我把后边的“二”一个个地加到前边的“二”上去，这样我就做成了“四”的数目；或者我在思想里从一个点到另一个点划出各种各样的线（相等的或不相等的），而我只能划出一条各个部分都一样的线来。但是，即使用尽了我的全部思维

能力，我也不能从一个东西的概念里得出另一个东西的概念来，使后一个东西的存在性必然连结在前一个东西上。我一定要借助于经验，而且，虽然我的理智先天地（当然是永远有关可能经验地）提供给我像这样的一种连结的概念（因果性），但是我却不能像对待数学的概念那样先天地、在直观里展现这种概念，从而先天地指出这种概念的可能性。但是这种概念，以及它的使用原则，如果要先天有效（就像在形而上学里所要求的那样），就一定要求我们对它的可能性加以证实和推论，否则我们就不知道它的有效性达到多远，不知道它只能使用于经验之中呢，还是也能使用于经验之外。

因此在纯粹理性的思辨科学——形而上学上，我们永远不能求助于良知，除非我们被迫放弃它，抛弃全部思辨认识（这种思辨认识永远必须是一种理论知识），从而抛弃形而上学本身和它的教导（在某些场合上），以便采取一个合理的信仰，一个对我们来说唯一可能的、唯一可以满足我们的要求的（也许比知识本身更为有益的）信仰。因为那样一来，问题就完全两样了。形而上学不仅整个必须是科学，而且在它的每一部分上也都必须是科学，否则它就什么也不是；因为形而上学，作为一种纯粹理性的思辨来说，所根据的只是一些总的看法。在形而上学以外，盖然性和良知固然有它们有益的、合理的使用，不过这种使用是根据一些完全不同的原则的，而这些原则的权威有多大，则永远取决于它们对实践的关系上。

以上就是我认为对一种作为科学的形而上学的可能性有权要求的东西。

附录

关于使形而上学成为实在的科学，能够做些什么

迄今所采取的各种办法都没有达到这个目的，并且如果事先不对纯粹理性进行批判，就永远达不到这个目的。由于以上原因，所以对于现在摆在大家面前的这个尝试^[1]进行一种严谨、细致的审查，就似乎不算太没有道理，除非认为最好是对形而上学不再抱任何希望，而如果是那样的话，只要大家非那样办不可，那我也不反对。

如果大家把事物的进程按照它实际是什么样子而不是按照它应该是什么样子来看待的话，那么就有两种判断可下：一种是在研究以前下的判断，在我们这种情况下，这就是读者从他自己的形而上学出发给《纯粹理性批判》下的判断，而《纯粹理性批判》本来首先应该是给形而上学寻找可能性的；另外一种是在研究以后下的判断，在这种情况下，读者可以把从这些批判的研究里得出来的、很可能同他原来的形而上学信念很有抵触的一些结论暂时放到一边，首先研究一下可能得出这些结论的根据。如果普通形而上学所提出来的东西都是确定无疑的（就像几何学那样），那么第一种判断方法就是有效的；因为，从某些原则得出来的结论如果同既定的一些真理相反，那么这些原则就是错误的，用不着加以进一步的审查就要把它们抛弃掉。但是，如果形而上学不具有大批十分靠得住的（综合）命题，甚至如果这些命题里边许多表面上看来是最好的，但在其结果上却是互相抵触的，而且如果找不出什么真正形而上学的（综合）命题的真理标准来，那么第一种判断方法就是要不得的，但是对于《批判》一书，必须首先研究它的原则，然而才能判断它是否有价值。

在研究《批判》以前先对它下判断的例子

这样的一种判断见于《哥廷根学报》，1782年1月19日，补编第三篇，第40页起。

一个熟知自己著作的主题并力求把自己的独立见解表现在主题著作中的著者，当他落到一个评论家手里，而这个评论家又有足够的敏锐眼光看得出著作是有价值的或无价值的所在之处，不去斤斤计较一字一句的得失，而是单刀直入，抓住主题的精神实质，不仅^[2]限于审查、验证著者以之为出发点的原则，这时，判断的严峻固然有可能使著者感到不快，但对读者来说，这倒没有什么关系，因为他们从这里得到了好处；而且著者也可以认为满意，因为早一点通过一个识者的审查，这是给他提供一个很好的机会使他得以改正或者解释他的论点，这样，如果他认为自己是基本正确的，他就能够及时地搬掉妨碍他的著作后来得到成功的各种绊脚石。

我觉得我和我的评论家则是处于完全不同的一种情况。他似乎完全不去着眼我所从事

的研究（不管它成功也好，失败也好）的真正问题。这也许是由于他对这样的一个长篇大著不耐烦去深入思考；也许是由于他认为他早已摸得透熟了的这一门学问就要发生变革，因而使他气急败坏起来；也许是——这是我不愿去设想的——由于他的心胸实际上过于狭窄，这限制了他，使他的思想总是不能超出他的学院形而上学范围以外去。总之，他气势凌人地把一长串的命题走马观花地看了一遍，而这些命题，如果不知道它们的前提，是无法理解的，接着就随处乱加指责，而读者既不理解这些指责所针对的命题，也看不出它们究竟有什么道理，这样，这个报道既不能对于公众有什么用处，而且在一些识者的判断中也损害不了我一根毫毛。因此，对于这个判断，假如不是因为它可以给我提供一个机会使我得以做一些说明，以便在某种情况下使本《导论》的读者不致发生误解的话，我本来是可以完全置之不理的。

这位评论家为了抓到一个观点，从那里他好最容易把全部著作放在一个对著者最不利的地位上而用不着费事去做什么特别研究起见，是用这样的话来开始和终结的：“这个著作是一个超越的（或者像他所翻译的那样：高级的^[3]）唯心主义体系。”

看了这句话，我马上就明白了这是怎样的一种评论。就好像一个从来没看见过也没听说过什么是几何学的人，找到了一本欧几里得几何学书，当别人请他对这本书下个判断时，他翻了一翻，看见了一大堆图形，就说：“这本书是一本绘画教本，著者用了一种特殊的语言，提供了一些晦涩难懂的规则，这些规则归根到底所能告诉我们的不过是每个人一眼就能看到的東西，……。”

然而，让我们看看，贯串我的整个著作的是一种什么样的唯心主义，虽然它在构成一个体系的精神实质上还差得很远。

一切纯正的唯心主义者，从爱利亚学派起一直到贝克莱主教止，他们的论点都包括在这样的一个公式里：“凡是通过感官和经验得来的认识都不过是纯粹的假象，只有在纯粹理智和纯粹理性的观念之中才有真实性。”

相反，一贯支配和规定我的唯心主义的原则是：“凡是单从纯粹理智或纯粹理性得来的对事物的认识都不过是纯粹的假象，只有在经验之中才有真实性。”

这同那种纯正的唯心主义正好相反。我怎么居然把那种词句使用到完全相反的意图上去了呢？而这位评论家又怎么居然到处看到了这种相反的意思呢？

解决这个难题，假如人们愿意的话，取决于很容易就能从著作的总体中看出来的某种东西。空间和时间以及它们所包含的一切都不是物本身，或物本身的属性，它们不过是属于物本身的现象。到这里为止，我同上述的那些唯心主义者是具有共同的信念的。但是那些唯心主义者，特别是贝克莱，把空间看成是一个纯粹经验的表象，这个表象，就像它所包含的现象那样，只有通过经验或知觉才能和它的规定性一起被我们认知。相反，我首先指出，空间（时间也是这样，这是贝克莱所没有考虑到的）和它的一切先天规定性一起，能够被我们认识，因为它和时间一样，在一切知觉或经验之先出现给我们作为我们的感性的纯粹形式，使一切感性直观，从而也使一切现象，成为可能。由此可见，由于真实性建筑在普遍的、必然的法则之上作为它的标准，那么在贝克莱看来，经验就不能有真实性的标准，因为它的现象（在他看来）没有什么先天的东西做为它的基础，这样一来，现象就无非是假象；然而相反，在我们看来，空间和时间（连同纯粹理智概念）先天地给一切可能经验立法，同时并提供可靠标准以便在经验之中区别真实性与假象。^[5]

我的所谓的（真正说来，是批判的）唯心主义是完全另外一种样子，因为它颠倒了普通的唯心主义，而且通过它，一切先天知识，甚至几何学知识，才第一次获得了客观实在性；而假如没有我推证出来的空间、时间的主观性，这种客观实在性是连最热心的实在论者都无法维持得住的。既然如此，为了^[6]避免一切误解起见，我本来希望给我的这种见解起另外一个名称；不过完全改变它又不行。因此请允许我将来把它叫做形式的唯心主义（就像上面指出过的那样），或者更好一点，把它叫做批判的唯心主义，以便使它同贝克莱的教条主义的唯心主义和笛卡尔的怀疑论的唯心主义有所区别。

在对我的书的评论里，我再也看不出来什么值得注意的东西。评论家东一点、西一点地做了一些笼统的判断，这是费尽心机故意策划出来的一种方式，因为从评论里既看不出他自己的有知，也泄露不了他自己的无知。只有接触到对主要问题的详尽、细致的判断（本来应该这样）的时候，才能暴露出也许是我的错误，也许是评论家在这一类研究中的知识水平。再说，读者们都是习惯于从报纸的报道里形成他们对于书的看法的，为了及早地打消读者们想亲自读一读这本书的愿望起见，这倒是想得不坏的一个伎俩：首先把大量的段落接连不断地一口气端出来，而这些段落一离开上下文以及伴随它们的证明和解释（尤其是当这些段落对一切学院形而上学抱有反感的时候），就一定显得非常荒谬；然后，把读者们的耐心消耗到使他们感到厌烦的程度，接着，在让我认识“持久的假象就是真理”这一煞费苦心的命题以后，就用一种严厉的然而又是慈父般的口气教训我说：跟一般通用的语言闹别扭，有什么好处呢？为什么要把唯心主义做出区别来呢？这种区别从哪里来的呢？把我的这本不如说是形而上学造反派的书的一切独特之处，说成仅仅是术语新奇，这样的一种判断就清楚地证明了我的这位冒充的评判人什么也没有懂，尤其是连他自己也没有懂。^[7]

这位评论家却摆出来一副自以为具有一些了不起的高尚见解而又不愿拿出来的姿态说话；因为在形而上学方面最近以来我还没有看到有什么东西能说明他使用这种口气讲话的理由。虽然如此，他也不该不把他的发现公之于世，因为毫无疑问，有不少人和我一样会看到，尽管很久以来在这方面写出了不少的好东西，但是这门科学并没有因此得到哪管是一指宽的推进。我们固然可以找到一些东西，比如定义更加精练了，瘸了腿的证明得到了一些新的拐杖，形而上学的破衣加上了一些新的补丁，或者改变了式样；这些都不错，但都不是大家所要求的。大家对形而上学主张都感到厌倦了；大家要求的是这门科学的可能性，是能得出可靠性的根源，是区别真实性与纯粹理性的辩证假象的可靠标准。对于这些，这位评论家应该是掌握了解决问题的关键，否则他绝不会用这样了不起的口吻讲话的。

但是我很怀疑，对这门科学的像这样一种需要，恐怕他连想都没有想过，因为否则他会把他的检查放到这一点上，而且在这么重要的一个主题上，即使尝试失败了也还是会受到人们的尊敬的。如果是那样的话，我们还是会成为好朋友的。在形而上学里，他的思想深入到多远都可以，没有人阻拦他；不过，对于形而上学以外的东西，比如说形而上学的源泉，那是理性里边的东西，他不能妄加评论。但是我的怀疑并不是没有根据的，证据是：他没有一句话提到先天综合知识的可能性，而形而上学的命运，就是完全建筑在这个特殊问题的解决上的，我的《批判》（本《导论》也是这样）也正是要达到这一目的的。他所碰上而无法摆脱的这种唯心主义是作为解决这一问题的唯一办法而成为学说的（虽然还有别的理由来证实它）；因此他本来应该指出：要么是这个问题并不像我说的那么重要（就连在本《导论》里也是那样），要么是我对现象的看法绝对解决不了这个问题，要么是用别的方法使这个问题得到更好的解决；但是关于这些，我在他的评论里没有找到一句

话。由此看来，我的著作，这位评论家一点也没有懂，甚至也许连形而上学本身的精神实质也一点没有懂；但愿这不是因为他为重重困难所苦而大为恼火，于是拿摆在他面前的这部著作出气，把它的基本要点弄得糊里糊涂。

一个学报，尽管它在精选它的撰稿人方面付出了多少努力，然而为了能够维持它的应得的名誉起见，无论是在形而上学方面，或者是在别的方面，还是有很多事情要做的。别的科学和知识部门都有它们的衡量尺度。数学的衡量尺度存在于数学本身里；历史和神学的衡量尺度存在于世俗书或者圣书里；自然科学和医术的衡量尺度存在于数学和经验里；法学的衡量尺度存在于法律书里；即使有关滋味的东西的衡量尺度也存在于前人的例证里。但是对于判断像名叫形而上学的这种东西，衡量尺度首先还有待于去寻找（我曾试图规定这种衡量尺度和它的使用）。在找到这个衡量尺度之前，假如说一定要去评论这一类的著作的话，那么应该怎么办呢？如果这些著作是属于教条主义之类的，那么人们爱怎么办就怎么办；在这里谁也不能对其他人作威作福多久，有人会出来以其人之道还治其人之身的。然而，如果这些著作是属于批判之类的，当然不是判断其他著作，而是批判理性本身，那么判断的衡量尺度就不能是去采取，而是首先要去寻找，在这种情况下，虽然反对和指责是可以被容许的，但是必须建筑在和解精神的基础上，因为这是有关大家的共同需要的问题；而且由于缺少必要的知识，因此蛮横态度是不能容许的。

然而为了把我的辩护和哲学共同体的利益结合起来，我建议举行一个考试，这个考试在方法上是有决定意义的，通过它，就可以指引一切形而上学研究走向它们的共同目的。这个考试同数学家所用的办法没有两样，即通过比赛来决定看谁的方法更好一些。这就是说，我向我的评论家挑战，我请他按照他的办法，当然应当根据先天原则，来证明他所提出的真正形而上学的、亦即综合的、通过概念而先天认识的、但无论如何是最必不可少的命题之中的任何一个，比如实体的常住性原则，或者世界万事万物都是为其原因所规定的这一原则。如果他做不到这一点（不说话就等于默认），那么他就必须承认：既然像这一类的命题如果没有一个无可置疑的可靠性，形而上学就一钱不值，那么就应该首先把这些命题的可能性或不可能性通过一种对纯粹理性的批判建立起来，从而他就不得不要么承认我在《批判》一书中的原则都是正确的，要么证明这些原则都是毫无价值的。但是我已经预见到，尽管他直到现在对他的那些原则如何信之不疑，可是当问题在于认真举行一次考试的时候，他在形而上学的整个领域内是连一个可以大胆提得出来的原则都找不出的。因此我将把在比赛中所能期望的一个最有利的条件让给他，即把onus probandi（提出证据的责任）给他免掉，放在我的身上。

他在本《导论》里以及在我的《批判》里（426—461页^[8]）找到八个命题，其中都是两相矛盾的，但是每一个命题都必然是属于形而上学的，形而上学对每一个命题都必须要么承认，要么否定（虽然没有哪一个不是在当时曾经为某一个哲学家所赞成过的）。现在他可以随便从八个命题里任选一个，把它承认下来而不必去证明，这个证明，我可以给他免掉，不过只要一个就行（因为浪费时间，对于他和对于我都没有好处），然后对我的反面命题的证明进行攻击。如果我能维护得住这个反面命题，并且从而能够指出：按照任何教条主义的形而上学所必然承认的一些原则，也同样能够清清楚楚地证明他所采取的命题的反面，那么就说明形而上学天生有它的缺陷，这个缺陷既无法解释，更不能排除，除非追溯到它的出生地——纯粹理性本身上去；而这样一来，对我的《批判》就必须要么接受，要么用一个更好的来代替；至少必须去研究，这是我目前唯一的要求。反之，如果我维护不住我的证明，那么从教条主义的原则建立的一个先天综合命题就站得住脚了，我的论敌就算赢了，从而我对普通形而上学的指控就算不正确了，这样我将保证承认他对我的

《批判》的指责是正当的（虽然这绝不应该是它的结果）。不过，为了达到这个目的，我认为他必须放弃他的匿名，否则我看不出怎么可以避免以下的事实，即我有幸或者被迫去对待的将不只是一个问题，而是来自一些不知其名的、但是不够资格的论敌们的更多的问题。

建议先研究《批判》，然后再对它下判断

尊荣的读者们长期用沉默来惠助我的《批判》，对此我深为感激，因为这种沉默证明判断推迟了，也证明这样一个假定，即当一本著作放着一切熟路不走却去走一条一下子不知道怎么走好的新路时，它很可能含有某种使人类知识的一个重要的、然而目前是死了的部门得以新生和丰产的东西，从而也证明对这枝嫩芽的爱护，使它免于被一种迫不及待的判断所折断和摧毁。由于上述动机而推迟了的一个判断的例证直到现在才见于《哥达学报》，这个判断之深刻（用不着我来称赞，因为那是会有嫌疑的），每个读者自己从作者把有关我的著作的基本原则的一段介绍得多么清楚、多么忠实上都可以看出来。

既然一个巨大的建筑物不能一眼就能断定得了它的全部价值，那么我建议从它的基础上一部分、一部分地对它进行考察，这样，目前的这本《导论》就可以当做一个大纲来用，原著本身在必要时可以拿来同它参照。这个希望如果仅仅是出于我自己的幻想，比如由于虚荣心作怪，人们通常总是把自己的一切作品都认为是重要的，那么就很不谦虚了，因而值得加以鄙弃。不过，全部思辨哲学目前的情况是：它已经达到了即将完全消灭的地步，虽然人类理性还以永远消灭不了的感情来牵住它不放，而这种感情仅仅由于遭受了不断的失望之后，现在才徒劳无益地试图改变为漠不关心。

在像我们这样的一个思考的时代里，我们不能设想许多有才能的人，只要存在一线希望，会不去利用一切好机会为不断前进的理性的共同利益而工作的。数学、自然科学、法律、艺术、甚至道德学等，都没有完全满足精神的需要；永远有剩余的空地留给纯粹的、思辨的理性，这种空虚使我们不得不在诙谐滑稽、胡言乱语、或者神奇古怪里去寻找表面上似乎是有事可做和娱乐，而实际上不过是消遣的东西，以此来窒息理性的苦闷呼声。理性，按其本性来说，是要求某种东西来满足它自己，而不是单独为了别的目的或爱好之用的。因此仅就理性是为满足它自己来说，我很有把握设想，这对每一个打算开阔他的知识的人，都有很大的魔力，我甚至可以说，有比其他任何理论知识都大的魔力，人们不会甘心情愿地拿它同其他的理论知识交换的，因为其他一切知识，甚至一切目的，都必须在这里结合起来成为一个整体。

但是，我把本《导论》提供出来是作为研究的提纲和线索用的，而不是作为原著本身；因为，虽然在有关内容、次序安排和表现方式上，以及在写出之前我在斟酌每一句话上所花费的努力来说，我甚至到现在还是对原著本身完全满意的（因为，为了使我自己完全满意，我不仅在整体方面，有时甚至对于一个个别命题的源泉方面，都下了多年的功夫），然而对于《元素论^[9]》的某些章节里的讲解上，比如在《理智概念的演绎》上，或在《纯粹理性的错误推论》上，我却并不十分满意，因为在某种程度上写得过于啰嗦，这弄得这些章节反而不清楚了。可以用本《导论》里有关这些章节所讲的东西作为检查的基础。

人们称赞我们德国人，说我们总是比别国人坚韧顽强得多。如果这个意见有根据，那么现在就出现一个机会去从事一种事业，这种事业的美好的前途是无可怀疑的，在这上面每个善于思考的人都同样有份，虽然大家直到现在在完成这种事业以及在证实上述的有利意见上并没有取得成就；特别是，所说的这门科学越是特别，就越能够一下子达到圆满的完成，达到这样的稳定状态，即它绝不能有丝毫的开展，并且即使由于后来的发明，也既不能有所增加，也不能有所改变（不包括为了使它更加明了而做的修饰，或者为了各种目的而做的一些有用的补充），这是任何别的科学所没有也不可能有的优点，因为没有别的科学是像它这样有关完全孤立、不依靠其他科学、同其他科学毫无混同之处的认识能力的。甚至目前的时机对我所期待的事业来说，也并非没有好处，因为目前在德国，除了所谓实用的科学以外，不是仅仅为了娱乐，而是为了一种具有持久目的的事业，可以说谁都不知道干什么才好。

至于如何使学者们的各种努力都针对这样的一个目的而结合起来，并且为此而寻找办法，我想这件事必须让别人去做。同时我也并不打算去要求任何人完全按照我的意见去做，甚至也不抱这样的幻想。不过，根据情况，接着就会出现下面的一些事情：开头、返工、缩小，或者核对、补充、扩大。只要问题在于从基础上考察，那么不可避免地就会建立起来一个体系（虽然不是我自己的），这个体系将会留给后代，而后代对它也会理所当然地感激不尽。

批判的原则一建立起来，首先指出经过批判之后所期待的是哪一种形而上学，以及在拔掉它的假羽毛之后它如何并不因此表现出一副可怜相，一副微不足道的形态，反而在另外一方面被装饰得富丽堂皇，令人肃然起敬，这说起来话就长了。不过，从这样的一种改革而产生的另外的巨大的好处却是一望而知的。普通形而上学曾经在研究纯粹理智的基本概念方面有过用处，使这些概念通过分析而明确起来，并且通过说明解释而得到规定，因此普通形而上学对于理性来说变成了一种锻炼，不管它〔理性〕后来认为往哪个方向去好。然而普通形而上学的功劳也就到此为止。因为它推崇用狂妄的主张进行臆断，用狡猾的手段和表面的东西进行诡辩，用一点学院式的聪明以轻率的态度来对待最困难的问题，特别当它有时从科学的语言里随便捞取一点东西，有时又从普通的言论里随便捞取另外一点东西时，这种轻率的态度就更显得有诱惑力，每个人都认为它什么都好，而实际上它却一钱不值，这样一来它就把它上述的功劳一笔勾销了。相反，批判给我们提供一个判断的尺度，根据这个尺度，真知就可以同假知确然分别开来，并且在形而上学里充分运用之后建立起来，成为一种思想方式，这种思想方式然后就把它的有益影响扩展到其他每一个理性使用上去，并且第一次地注入了真正的哲学精神。形而上学对神学的功劳也不能低估。形而上学使神学从教条思辨的判断中解放出来，从而完全保证它能够对抗这一类的一切论敌的攻击。因为普通形而上学虽然曾经答应给神学很大帮助，却没有能够实践它的诺言；而且，由于它求助了思辨的教条主义，它除了武装了敌人来反对自己之外没有做什么事情。神秘主义在启蒙时期之所以能够兴起，就是因为它隐藏在一种学院形而上学背后，在这样一种体系保护之下它就敢于好像用理性来胡说八道。批判的哲学把神秘主义从它的这一最后的隐蔽所里驱逐出去了。除此之外，对于一个形而上学教师来说，大家公认他所讲的归根到底是科学，并且给〔哲学〕共同体带来了真正的好处，这也不能不算是一件很重要的事。

[1] 指《纯粹理性批判》。——译者

[2] “nicht bloss”（不仅）；那托尔卜（Paul Notorp, 1854—1924, 德国哲学家）的意见是“bloss”（仅仅）。——译者

[3] 一点也不高级。高塔，以及像高塔一样的那些形而上学界的伟大人物们，一般是很招风的。但这没有我的份儿。我的位置是经验上的肥沃的洼地；而先验^[4]这一词的意义虽然经我多次解释，却连一次也没有被这位评论家所理解（他对待一切事竟马虎到如此地步）。这个词并不意味着超过一切经验的什么东西，而是指虽然是先于经验的（先天的），然而却仅仅是为了使经验知识成为可能的东西说的。如果这些概念越出经验范围，它们的使用就叫做超越的使用，要把这种使用同内在的使用，即限制在经验范围之内的使用，区别开来。像这一类的一切误解，在著作本身里都已经充分地预防了，然而这位评论家竟在这些误解中捡到了便宜。

[4] transzendental（先验）和transzendent（超越、超验）是表面相似但意义不同的两个词。康德是想说评论家把前一个词误认为后一个词了。——译者

[5] 纯正的唯心主义一向都有一种神秘主义的目的，而且也不可能有别的；而我的唯心主义则完全是以理解我们关于经验的对象的先天认识的可能性为目的的，这是一个至今从未得到解决甚至没有被提出过的问题。这样一来，全部神秘主义的唯心主义就垮台了，因为（就像我们早已在柏拉图那里见到了的那样）它们总是从我们的先天知识（甚至从几何学知识）中推论出与感性的直观不同的另一种直观（一种理智的直观），因为人们绝没想到感官也会先天直观。

[6] 施密特版是“nun”（现在），哈尔顿施坦版和舒尔茨版是“um”（为了）。——译者

[7] 评论家经常是无的放矢。当我把经验的真实性同梦对立起来的时候，他决没有想到我在这里说的不过是伏尔夫哲学中著名的somnio objective sumto（被客观解说了的梦），这仅仅是形式的梦，而且也并不牵涉到睡梦与清醒之间的区别，何况那种区别在先验哲学里是根本谈不到的。其次，他把我的范畴演绎和理智原则表说成是“用唯心主义方式表示的人所共知的逻辑原则和本体论原则”。读者们在这点上只要参考一下本《导论》就可以相信没有比像这样的一种判断更可怜、更是历史性错误的了。

[8] 德文第二版第454—489页；商务印书馆1960年中文译本第330—351页。——译者

[9] 异译：“原理论”。——译者

译后记

《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》（以下简称《导论》）是康德哲学著作中一本相当重要的书。它是《纯粹理性批判》（以下简称《批判》）的缩写本。

《导论》的篇幅虽然不大，但它包含康德哲学体系最主要的观点，比起原著来，它有这样的特点：简明扼要，比较浅显；在问题的提出和阐述上，语句比较简练，开门见山，单刀直入；在主题思想上一语道破，容易给读者一种明确的概念，避免产生误解。在《批判》里容易被人误解的地方，在《导论》里大都做了解释。另外，在《导论》里也增加了一些在《批判》里没有的内容，这些内容在《批判》印行第二版（1787年）时大半增补进去了。当然，对于专门研究康德哲学的人，光读《导论》还嫌不足，特别是在有关证明和需要解释的地方，都没有提到。因此，还应该读一读《批判》本身。不过，读了《导论》再读《批判》，会感到省力多了。

《导论》的德文原版是1783年在里加出版的，1794年和1795年又分别在莱比锡和格拉茨印刷了一次。这以后有过很多版本，如：

罗森克兰茨（Rosenkranz）版，1838年；

哈滕斯坦（Hartenstein）版，1838年，1867年；

基尔希曼（Kirchmann）版，1870年，1876年，1893年；

埃德曼（Erdmann）版，1878年，1903年，1911年；

舒尔茨（Schulz）版，1888年；

福尔伦德（Vorländer）版，1905年，1920年；

卡西雷尔（Cassirer）版，1922年；

施密特（Schmidt）版，1927年。

此外，格里洛（Grillo）和叔本华也分别于1795年和1837年做了校勘；特别是法依欣格尔（Vaihinger）于1879年指出：《导论》原版里有几页排错了位置，这个发现很受哲学界的重视，1879年以后的各版里都提到了，施密特并且根据这个意见，在他的1927年版本里做了订正。

康德以前的德国哲学家莱布尼茨（1646—1716），他的著作和信件大都是用拉丁文和法文写的。正式用德文写作并且创造了大批哲学上的德文术语的是伏尔夫（1679—1754），虽然他的部分著作还是用拉丁文写的。比伏尔夫晚生了四十多年的康德，他的一部分著作也还是用拉丁文写的。在康德的年代里，德文的语法规则看来还不是像后来那样严谨，而且由于受了东普鲁士的德语发音上的影响，康德在用字的拼写上有些地方也是独

特的，再加上印刷上的许多错误，这就使《导论》的不同版本出现许多异体字和异文，因而造成了各版本的分歧。比如在第二十三节至第二十六节中，这种分歧竟达二十四处之多，其中最重要的有“Grundes”（基础的）和“Grades”（度的）、“Grösser”（更大的）和“Grössen”（大小、量）等等，这些差别不仅是词本身的意义不同，而且有时牵涉到句子甚至几个相关联的句子都随之而改变了意思。这也是为什么各种文字的译本由于所根据的不同德文版本（再加上译者个人对德文原著中句子的不同理解）而产生了很多分歧的缘故。

在《导论》中文译本翻译的过程中，我起初根据的是卡勒斯（P.Carus）的英文译本，后来又和吉勃兰（J.Gibelin）的法文译本、巴克斯（E.B.Bax）的英文译本核对了一遍。由于这几种译本出入比较多，特别是感到这样重要的一本著作应该以康德本人的德文原著为准，于是又按德文施密特版本逐字逐句核对了一遍，在核对的过程中，也参考了德文埃德曼版本和舒尔茨版本，与此同时，看到贝克（Beck）的英文译本，也就参考了这个新英译本；在德文各版本出入比较大，特别是牵涉到不同意义上的地方，我都在注解中指出了出来。至于两种英文译本和一种法文译本与德文版出入的地方，因为感到必要性不大，避免烦琐，我都没有再作注明。此外，在《导论》和《批判》的提法不同的地方，为了便于对照或有必要作补充说明起见，我适当地引证了《批判》作为注解。

《纯粹理性批判》于1780年刚刚出版，为什么到第二年，康德就接着又写《导论》？读过《纯粹理性批判》的人都知道，这部书很不容易懂，其中主要原因是：一、该书用的“教授讲座式”的写法，从头到尾都使人感觉到有那么一股学究气味，这样一来，篇幅就不免拉得很长，使读者不容易抓住要点；二、该书很多部分都是康德把他在1769年到1780年期间所发表的文章、手稿和讲稿，汇总在一个巨大的哲学体系里，为了急于出版，仅在四、五个月的短促时间里编纂出来，因而重复和前后不一致的地方不时出现；三、特别是在哲学术语方面，有很多不是当时习惯的用法，而是康德自己独创的新义——旧词新用，这就非常容易使读者误解康德的原意。基于以上种种原因，在《批判》出版之后，康德自己也感到有另写一个通俗本的必要。恰好这时，1782年1月19日的一期《哥廷根学报》上刊登了一篇关于《纯粹理性批判》的书评，这个书评促成了康德的决心。

书评的作者用的是笔名，后来据说是当时德国一个哲学教授、折中主义学派（该派调和经验论和唯理论）的一个代表、德国18世纪启蒙运动者伽尔韦（C.Garve, 1742—1798）。我没有看到这个书评，不过从康德自己在《导论》的“导言”和“附录”里引述的内容来看，书评的主要内容是说《批判》一书过于冗长、干燥，用语独特、晦涩，不通俗，令人费解；说这种哲学是“一个超越的唯心主义体系”，实际上不过是贝克莱主观唯心主义的翻版，没有什么新的东西，等等。康德看了这个书评，大为恼火，于是立即动笔写一本内容和《批判》基本相同、但简明扼要的“通俗本”。这个“通俗本”就是这本《导论》。

实际上伽尔韦误解了康德，因为康德自己也是折中主义者，他不仅调和经验论和唯理论，而且调和唯物论和唯心论，调和科学和宗教，使二者妥协起来。因此在消除了误解之后，从两人来往的书信来看，他们终于成了朋友。

康德给这本所谓《纯粹理性批判》的“通俗本”起了一个冗长的名称，叫做《能够作为科学出现的任何一种未来形而上学导论》。由于这个书名太长不好叫，自该书出版以来人们一直把它简称为《导论》（Prolegomena）。形而上学（不是在与辩证法相对立的意义上，而是在古典的意义上）所对待的基本问题是灵魂、世界和上帝。康德认为这些问题自

亚里士多德起两千多年来始终没有得到解决，因而形而上学始终没有成为科学；特别是近代由于教条主义和怀疑论给形而上学起了很坏的作用（康德认为教条主义说了等于没说，怀疑论什么都不敢说），形而上学已经成为人们所厌弃的东西，“形而上学家”也已经变成了很不光彩的称号。因此康德断言，形而上学“要么是科学，要么就什么都不是”，以往和现有的各种形而上学并不算真正的形而上学；真正的形而上学现在还没有建立起来。不过，由于人类理性要求解决这样的一些问题，否则人类理性就永远得不到满足，因此将来必须建立起一种作为科学的形而上学。

为了建立这样一种形而上学，康德认为必须先做好准备工作，这就是首先应该对人的认识能力（理性）做一个批判性的研究，看看它是否有能力并且究竟有多大能力来担当起这样一个任务，以免重新陷入教条主义或怀疑论的泥坑。因此看来“纯粹理性批判”原来就是作为“能够作为科学出现的任何一种未来的形而上学的导论”而写的，只是到写《导论》时，才直接用来作为书名了。这样，《导论》就有了双重意义，它一方面是《纯粹理性批判》一书的“导论”（即“纲要”、“预习课”的意思），一方面又是未来的、真正的形而上学的“导论”。

康德的著作之所以费解，有的地方被误解，其中一个主要原因是，他所使用的哲学术语，有许多与西方哲学史上传统的用法意义不同，与马克思主义哲学所使用的术语的意义有些更有很大的区别，所以，我们现在来读它，自然又增加一层困难了。

举几个术语为例来说：

1.“形而上”、“形而下”。形而上学在这里是用的古典的意思（不是与辩证法相对立的意思），指对灵魂不灭和上帝存在等问题从理论上进行研究的学问。康德给这词下的定义是：形而上学知识是从理性得来的全部知识，这种知识完全是从概念出发的，既不借助于经验，也不借助于空间和时间等直观。

相反，形而下知识不是从理性，而是从理智和感性得来的知识，这种知识既要借助于经验，也要借助于空间和时间等直观。

中文这一对词是根据我国古代《易·系辞》里“形而上者谓之道，形而下者谓之器”这句话翻译过来的。

2.“纯粹理性批判”中的“纯粹”是不掺杂任何经验的成分；“批判”是为了判断一个原则或一个事实的价值而进行的检查。因此，“纯粹理性批判”的意思就是对于不掺杂任何经验成分的理性的检查，看看它的认识能力究竟有多大。

3.“感性”、“理智”、“理性”。这是人的认识能力的三个阶段。“我们的全部知识都是从感觉开始，经过理智，最后达到理性。”（《批判》第一版第298页，第二版第355页，中文译本^[1]第245页）

“感性是按照对象所感染我们的样子而接受表象的能力（接受力）；对象是通过感性而表现给我们的。”（《批判》第一版第19页，第二版第33页，中文译本第47页）感性有形式和材料之分。它的形式是空间和时间；它的材料是感觉。感性之所以按照对象所感染我们的样子，这是因为“感性并不表象自在之物本身，而只表象自在之物的现象”（《导论》“附释一”）。因此“感性世界的一切对象仅仅是现象”（《导论》“附释三”）。

理智是思维的能力，它的作用在于判断。在判断的过程中，它是用感性所提供的现象作为材料，同时用它本身的概念（范畴）作为形式，用这些形式把材料统一起来而成为经验。因此，“理智是一种通过规则把现象统一起来的官能。”（《批判》第一版第302页，第二版第359页，中文译本第247页）理智概念虽然是理智本身的（先天的）概念，但这些概念仅仅使用在经验上。它们“一旦离开了经验的对象而涉及自在之物时，就毫无意义。……一旦超出经验，这些原则就成为毫无客观实在性的任意结合”。（《导论》，第三十节）所以，理智和理性不同。

理性这一词的意义，康德的用法自己也并不一致，有时是按哲学上传统的用法，在这种意义上，是广义的，它包括理智，指人类全部认识、理解的作用，相当于马克思主义哲学关于人的认识的“理性阶段”；但绝大部分场合是狭义的，即康德所特别给的意义，在这种意义上，它是比理智更高一级的认识阶段，专门对待理智所提出的、超出经验以外的问题。理智所对待的只是经验以内的认识；但理智能提出有些是不能为经验所证实的东西，比如灵魂不灭、世界整体、上帝存在，这时就由理性把这些问题接过去加以对待，不过这些问题都是完全超出经验的，因此它们的解决只能建筑在假定之上。“理性，按其本性来说，是要求某种东西来满足它自己，而不是单独为了别的目的或爱好之用的。”这样的“理性”是马克思主义哲学中根本没有的。

理性如果完全是关于认识的，就是“理论理性”或“思辨理性”；如果是关于道德规律的，就是“实践理性”。

4.“先天”（a priori）、“后天”（a posteriori）。这一对词在西方中世纪有其特殊的用法；近代的意义是：1.来自经验并且根据经验的知识，叫做“后天知识”，反之一是“先天知识”；或者2.先于经验的观念或知识叫做“先天观念”或“先天知识”。康德对这一对词的用法，其意义与上述不完全相同。“后天知识”是根据个人、一时的知觉得来的知识，它不具有必然性和普遍有效性；“先天知识”是对于一切人、一切可能情况都适用的必然的、普遍有效的知识。先天知识和天生的、人脑所固有的“天赋观念”不同，因为在康德看来，先天知识不是人一生下来就有的现成观念，而仅仅是能够适用于一切经验的必然性和普遍有效性。这一对词在中文是根据我国古代《易·象传》中“先天而天弗违，后天而奉天时”译的。

5.“直观”（Anschauung）、“经验的”（empirisch）、“经验”（Erfahrung）。

德文Anschauung一词在英文、法文里普遍译为Intuition。但Intuition基本上有两个意思，中国按照两个不同意思分别译为“直觉”和“直观”。直观（Anschauung），在康德是对一个对象的直接观察，也是这种直接观察所得到的印象、知觉，同时又是经由这种直接观察所得到的对象。因此直观一般说来都是属于感性的，也叫“感性直观”。感性提供给我们的对象有时是后天的，经过“经验的直观”，所得的是对对象的知觉；有时是先天的，经过“纯直观”（或“先天的直观”），所得的是对对象的形式，即空间和时间。因此空间和时间有时也叫直观。直观有时是属于理智的，叫做“理智的直观”，通过它，可以把客体的存在提供出来；但“客体”本身是什么样子，由于我们缺少“理性的直观”，所以是不可知的。总之，康德在“直观”的用法上是多种多样的，应该在不同的情况下具体体会它的意思。

经验的（empirisch），不是经验（Erfahrung）的形容词，千万不要误解。“经验的”是从感官直接知觉到的东西，不成为经验。（参见《导论》第十八节）

经验（Erfahrung），不单纯是经验的（empirisch）知觉积累，它是远远超过知觉并且给经验的判断以普遍统一性的东西。（参见《导论》第二十六节）经验等于直观加上判断：直观是属于感性的东西，而判断是属于理智的东西。（参见《导论》第二十一节乙）

6.内在的（immanent）、超越的（超验的）（transzendent）、先验（Transzendental）。

“内在的”，是指完全限于经验之内说的，与内在论所使用的“内在”不同。“内在的原则”，是指只应用于经验界以内的原则；“内在的使用”，指这些法则只使用于经验界以内。

“超越”（“超验”），指超出一切可能经验界限以外。“我们把完全应用于可能经验的限度以内的原则叫做‘内在’的原则，把超出这些界限的原则叫做‘超验’的原则。”（《批判》第一版第296页，第二版第352页，中文译本第243页）在康德看来，超越（超验）的东西是不合法的。

“先验”这一词在康德的哲学著作里是相当混乱的。超越和先验这两个词原来是一个字源，首先把它们分开的是康德。先验是虽然不来自经验但也不背于经验并且对于经验有效的东西，并没有“完全在经验以外”或“先于经验”的意思。康德说：“我把一切绝不是有关对象，而是一般有关我们对对象的先天概念的知识，称之为先验的知识。”（《批判》第一版，第11—12页）（《批判》第二版第25页改为：“我把一切绝不是有关对象的知识，而是一般有关对象的认识样式的知识称之为‘先验的知识’，就这种知识必须是先天可能的而言。”）因此“先验”是指一切对经验和对象的先天形式、先天原则等必然关系的研究，如先验哲学、先验逻辑论、先验分析论，……。

康德有时也把“先验”一词用做与“超验”相近的意思上去。当内在的原则应用到经验界线以外，即应用到自在之物上去，而不是应用到现象（即可能经验的对象）时，就叫做“先验的使用”。（参见《批判》第一版第238页，第二版第298页，中文译本第210页）不过它和“超越”（“超验”）仍然是不同的。“一个原则抹杀这些界线甚至强行越过这些界线，叫做‘超验’的。”而“先验的使用或在范畴上错误的使用，是不小心越出经验的界线。”（《批判》第一版第296页，第二版第253页，中文译本第243—244页）因此康德强调说，二者是“不可互换的”的名称。

7.“自在之物”、“客体”、“对象”。

“自在之物”（Ding an sich），是我们只知其存在而不知其本来面貌的本身自在的物。“作为我们的感官对象而存在于我们之外的物（自在之物）是已有的，只是这些物本身可能是什么样子，我们一点也不知道，我们只知道它们的现象，也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。因此无论如何，我承认在我们之外有物体存在。”（《导论》“附释二”）“事实上，既然我们有理由把感官对象仅仅看做是现象，那么我们就也由之而承认了作为这些现象的基础的自在之物，虽然我们不知道自在之物是怎么回事，而只知道它的现象，也就是只知道我们的感官被这个不知道的什么东西所感染的方式。理智由于承认了现象，从而也就承认了自在之物本身的存在。”（《导论》第三十二节）

“客体”（Objekt）和“对象”（Gegenstand）这两个词在英文、法文都统一译为Object和

Objet, 《批判》的中文译本也都译为“对象”。其实在康德的用法, 这两个词是有分别的: Objekt (客体) 是指自在之物说的, 而Gegenstand (对象) 是指自在之物感染我们的感官而产生的现象说的。不过, 康德自己在这两个词的分别上用得也不十分严谨, 在个别场合, Objekt也按一般的用法作对象的意思用。

8. 本体和现象。

“本体” (Noumena), 和“本体论” (Ontologie) 的“本体”不同。但中文一时还没有更恰当的词来译, 因此暂时还译做“本体”。康德自己对这一词的解释是: “言过其实的客体”, 是“纯粹理智的产物”, 是纯粹由于思维想出来的“思想的产物”。不过康德不仅把这一词用做纯粹主观上的意义, 同时也用在客观上的意义, 即“自在之物”本身。

“现象” (Phänomena、Erscheinung), 就是对象。(参见《导论》第十一节) 凡是可能经验的对象都是现象。即凡是出现在时间里或空间里由范畴连结起来成为一定关系的东西, 都是现象。自在之物是不可知的; 可知的是它通过我们的感性和理智所现之象。在康德看来, 我们所认识的都是现象界, 在现象界背后作为它的基础的是本体界。

9. 理念。

“理念” (Idee) 是理性提供出来的概念, 也叫做“理性概念”, 它的对象是不能在任何经验中提供的。理念是“一个不是在经验的连结、经验的秩序和经验的统一性中想出来的存在体, 它是一种纯粹的假设。”“这种假设是必要的”, 比如“我们一定要设想一个非物质性的存在体”, 因为不这样, “理性就得不到满足”, “理念永远不能实现”。(参见《导论》第四十节、第五十七节、第五十八节)

10. 设想。

Ideal在康德不是“理想”, 而是“设想”。“理想”是一定能够实现的行动目标。反之, “设想”仅仅是一种假设, 它“似乎比理念更进一步脱离客观实在性。我把设想理解为理念, 它不仅是具体的, 而且是个体的, 即一个个体的东西, ...只有理念才可以规定它。”(《批判》第一版第568页, 第二版第596页, 中文译本第412页) “理性为其自身设想出一个对象, 它把它视为应该完全可以按照原则规定的东西; 为了规定它而要求的条件并不能在经验中找到, 而且它的概念因而也完全是超越的。”(《批判》第一版第571页, 第二版第599页, 中文译本第413—414页)

11. 辩证法。

“辩证法” (Dialektik), 在康德的用法上和我们马克思主义哲学上的意思不同, 康德把辩证法称之为不合理的虚假推论, 他把它定义为“假象的逻辑” (或“辩证的假象”)。假象有三种: 逻辑的假象、经验的假象和先验的假象。先验的假象是把经验之内的条件用在经验之外去所产生的假象, 如“世界在时间上有始”这一命题, 时间是经验中的感性形式, 而世界整体是经验不到的, 因此得出来的结果必然是“假象”。

“先验的辩证法”是对这种假象的研究。

应该怎样看待康德哲学的实质?

我们知道，德国古典哲学是马克思主义三个来源之一，而德国古典哲学就是由康德哲学开始的。马克思、恩格斯和列宁都把德国古典哲学摆在非常重要的地位。“马克思和恩格斯不只一次地指出，他们的智慧的发展，有很多地方得益于德国的大哲学家，尤其是黑格尔。恩格斯说：‘没有德国哲学，就不会有科学的社会主义。’”（列宁：《弗里德里希·恩格斯》，《列宁全集》第2卷，人民出版社，第5页脚注）“在法国发生政治革命的同时，德国发生了哲学革命，这个革命是由康德开始的，他推翻了前世纪欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨的形而上学体系。”（恩格斯：《大陆社会改革运动的进展》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，第588页）“德国哲学从康德到黑格尔的发展是连贯的，合乎逻辑的，必然的，——如果可以这样说的话，以致除了上面提到的体系而外，其他任何体系都是站不住脚的。”（同上）马克思、恩格斯的经典著作里多次提到康德，特别是列宁在他的《唯物主义和经验批判主义》这本重要的马克思主义经典著作中用了很大的篇幅批判了康德，并且非常有力地驳斥了形形色色的唯心主义者和马赫主义者对康德哲学的误解和有意的歪曲。由此看来，弄清德国古典哲学对于了解马克思主义哲学的产生是重要的。

怎样读懂康德最重要的哲学著作《纯粹理性批判》，我自己是有沉痛的体会的。当时，新康德主义柯恩（Cohen）学派流行，一些康德研究者不少是按照柯恩的意思来“修正”康德的；况且，当时还缺少西方哲学术语的统一译名，尤其是康德用的主要术语又和传统的意义不同，比如有的人常讲Gegenstand，我慢慢体会才知道这就是“对象”，但是，当时一些研究者是按照柯恩的意思把“对象”和“客体”（这两个术语当时中国还没有正式译名）混为一谈的，而且什么是“先天”？什么是“先验”？二者的分别究竟在哪里？他们都弄不清楚，当时我只能按照朱熹的一句话“闭门造车，出门合辙”的意思来慢慢体会。一直到多年以后有机会读到了伟大导师列宁的《唯物主义和经验批判主义》，再读康德的《纯粹理性批判》和他的《导论》，我才基本上弄清了康德哲学的要点。我谈了谈我的亲身体会，个人走过的弯路，主要目的是为了说明我下列的看法，免得青年人在读康德时重走我痛苦的弯路。

应该怎样看待康德哲学的实质？我认为伟大的导师列宁关于康德哲学的评语始终是正确的，应该是我们理解康德哲学永远不能背离的指导原则。列宁说：“康德哲学的基本特征是调和唯物主义和唯心主义，使二者妥协，使各种相互对立的哲学派别结合在一个体系中。当康德承认在我们之外有某种东西、某种自在之物同我们表象相应存在的时候，他是唯物主义者；当康德宣称这个自在之物是不可认识的、超验的、彼岸的时候，他是唯心主义者。在康德承认经验，感觉是我们知识的唯一泉源时，他是把自己的哲学引向感觉论，并且在一定的条件下通过感觉论而引向唯物主义。在康德承认空间、时间、因果性等等先天性时，他就把自己的哲学引向唯心主义。”（《唯物主义和经验批判主义》，人民出版社1970年版，第193页）

康德前期本来是研究科学的，他开始并且多年讲的都是数学和物理学这一类的课，后来又讲逻辑学。在他三十一岁时（1755年）发表了一本有名的著作：《自然通史和天体论》（上海人民出版社以《宇宙发展史概论》这个书名出版于1972年），恩格斯对这本著作评价说：“在这个僵化的自然观上打开第一个缺口的，不是一个自然科学家，而是一个哲学家。1755年出现了康德《自然通史和天体论》。关于（上帝）第一次推动的问题被取消了；地球和整个太阳系表现为某种在时间的进程中逐渐生长的东西。”（《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社，第366—367页）“康德一开始他的科学生涯，就把牛顿的稳定的、从有名的第一次推动作出以后就永远如此的太阳系变

成了历史的过程，即太阳和一切行星由旋转的星云团产生的过程。同时，他已经作出了这样的结论：太阳系的产生也预示着它将来的不可避免的灭亡。过了半个世纪，他的观点由拉普拉斯从数学上作出了证明；又过了半个世纪，分光镜证明了，在宇宙空间存在着凝聚程度不同的炽热的气团。”“康德关于目前所有的天体都从旋转的星云团产生的学说，是从哥白尼以来天文学取得的最大进步。认为自然界在时间上没有任何历史的那种观念，第一次被动摇了。”（《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社，第26页、第62页）

在《自然通史和天体论》里，康德曾豪迈地宣称：“我觉得，我们在这里可以在某种意义上毫不夸张地说，给我物质，我就用它造出一个宇宙来！这就是说，给我物质，我将给你们指出，宇宙是怎样由此形成的。”（《宇宙发展史概论》，第17页）也就是在1755年，葡萄牙里斯本地区发生了强烈的地震，康德于1756年连续发表了三篇文章，科学地解释了发生地震的自然地理原因，这就打破了一向被人们认为地震是由于上帝发怒而对人类惩罚的迷信思想。所有这些都有力地说明康德当时是站在唯物主义立场上的。

康德从1770年当上了逻辑和形而上学教授以后，他才抛弃了他原来的唯物主义立场，采取了调和唯物主义和唯心主义的折中主义两面手法。（其实这种折中主义手法，我们在他的《自然通史和天体论》里也看到，不过我们从该书的上下文中知道他这是为了对付封建统治当局的。该书用匿名出版也无非是为此目的）不过他很不愿意人家说他是唯心主义者，把唯心主义叫做“讨厌的”唯心主义，特别反对人家把他和贝克莱那样的主观唯心主义相提并论。他在《导论》里不止一次地为自己辩护说他不是真正的唯心主义者，并且自比于英国唯物主义者洛克，说：“既然对于那些（指洛克）不愿意把颜色当做客体本身的属性而仅仅把它当做属于视觉作为它的变化的人，不能称之为唯心主义者，那么同样也不能仅仅由于我认为还要多的，甚至凡是做成一个物体的直观（即由物体产生的知觉）的属性都仅仅属于这个物体的现象，而把我的学说称之为唯心主义。提供了现象的物（即作为现象的基础的物体），它的存在性并不因此就像在真正的唯心主义里那样消灭了，而仅仅是说，这个物是我们通过感官所绝不能按照它本身那样来认识的。我很想知道我的这些主张应该算什么，才免得算为一种唯心主义。”

虽然如此，他还是不得不勉强承认下来自己的学说是唯心主义，尽管他辩护说：“我的这种唯心主义并不涉及事物的存在（虽然按照通常的意义，唯心主义就在于怀疑事物的存在），因为在我的思想里我对它从来没有怀疑过，而是仅仅涉及事物的感性表象；属于感性表象的首先有空间和时间，关于空间和时间，以及从而关于一切一般现象，我仅仅指出了它们既不是事物（而仅仅是表象样式），也不是属于自在之物本身（即本身自在的物）的规定。不过‘先验’这一词……从来不是指我们的认识对物的关系说的，而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的。……但是，如果把实在的事物（而不是现象）变为仅仅是表象的真是讨厌的唯心主义（指笛卡尔）的话，那么反过来，把仅仅是表象变为事物的（指贝克莱）应该叫做什么呢？我想，可以叫做做梦的唯心主义，以便同前者有所区别；前者可以叫做幻想的唯心主义：而二者都应该通过我的叫做先验的、或者最好叫做批判的唯心主义给避免了。”

在哲学上调和唯物主义和唯心主义的折中主义观点，康德自己也不否认，虽然他自称他的这种折中道路和一般的东捞一把、西捞一把的折中道路不同康德的这种两面调和的折中主义观点，实际上就是哲学上的二元论。“哲学上的一元论和二元论就在于，彻底或不彻底地贯彻唯物主义或唯心主义。”（列宁：《唯物主义和经验批判主义》，人民出版

社1970年版，第290页注）“由于康德的这种不彻底性，不论是彻底的唯物主义者，或是彻底的唯心主义者（以及‘纯粹的’不可知论者即休谟主义者^[2]，都同他进行了无情的斗争。唯物主义者责备康德的唯心主义，驳斥他的唯心主义特征，证明自在之物是可知的、此岸的，证明自在之物和现象之间没有原则性的差别，证明不应当从先天的思维规律中而应当从客观现实中引出因果性等等。不可知论者和唯心主义者责备康德承认自在之物，认为这是向唯物主义、‘实在论’或‘素朴实在论’让步。”（同上，第193页）

总之，斗争的焦点主要在于康德的自在之物（其次才是他的先天论）。从左的方面批评康德的，说他不够唯物；从右的方面批评康德的，则说他不够唯心。纯粹的唯心主义者认为自在之物通向唯物主义，应该把它“清洗掉”；真正的唯物主义者则认为正是因为康德承认自在之物，并且把它做为我们的感觉经验的基础，所以才是可贵的，因此他们（例如恩格斯的学生拉法格）“不是批判康德承认自在之物，而是批判康德对于自在之物的看法不够唯物。”（同上，第199页）而列宁自己则说：“马赫主义者批判康德，是因为他是过火的唯物主义者，而我们批判康德，却是因为他不是彻底的唯物主义者。”（同上，第194页）

“哲学的基本问题是思维对存在、精神对物质的关系问题。……哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人……，组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。……但是，思维和存在的关系问题还有另一个方面：我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？我们的思维能不能认识现实世界？我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？用哲学的语言来说，这个问题叫做思维和存在的同一性问题。”（恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，人民出版社1972年版，第15—16页）恩格斯所说的这另一个方面，实际上说的是世界是可知的或不可知的问题。

总之，根据以上经典作家的论断和原则看来，康德既不能算为彻底的唯心主义者，也不能算为彻底的唯物主义者，而是调和唯物主义和唯心主义的折中主义者，二元论者。我有意引证了经典作家们那么多的原话，目的是为了说明我们在谈康德哲学时，千万不能背离马克思、恩格斯和列宁对康德的评断。

至于对待从理论上为神学服务的形而上学以及对待神学本身和灵魂不灭、上帝存在的问题，看来康德受到下列四个方面的影响。

第一，是他的出身和他青少年时代的遭遇。康德的祖先是来自苏格兰来到东普鲁士的哥尼斯堡的移民，他父亲是一个做马鞍的手工业者。他母亲先后生了十一个孩子，康德排行四，然而活下来最长的男孩。家庭生活本来就很不充裕。在他的母亲和父亲相继死去之后，不满二十二岁的康德为了能够维持生活和继续读书，只好一边上学，一边做家庭教师，给人家的孩子们补习功课。这样他干了九年。1755年他在大学里获得了博士学位，取得了大学讲师的名义。不过那时德国的大学讲师是没有工资的，每讲一种课程都由听课的学生自付给老师学费，因此讲师收入的多少，全看听课的人数而定，有时学生经济过于困窘而又受到康德赏识时（例如赫德尔），他甚至不收学费。直到1765年他当上了公共图书馆的馆员时，才算拿到了微薄的固定工资，每年合英币九镑六先令，而那时康德已经四十一岁了，而在经济上还要补助他的弟弟和姐妹。在他的半生艰苦奋斗中，“上帝”从来没有给他什么好处。

第二，康德自幼年起，受到他父亲的严格的清教徒的思想教育，这种思想教育表现在不重视基督教的教规和一切宗教仪式而注重个人道德的修养，这给康德一生很深刻的影响。康德一生没有进过教堂，也从不参加任何教堂以外的宗教仪式，就连一次由哥尼斯堡大学校长带头参加的校园内的基督教游行仪式，康德由于碍于校长的面子，也只是开开门看了一眼，并没有参加。

第三，康德的前半生是唯物主义的自然科学家，这给他的哲学态度以根深蒂固的影响。关于这方面，我前面已经讲了，在这里就不再重述了。

第四，康德所处的时代正是欧洲启蒙运动发展到德国的时代，他深受法国18世纪唯物主义思想的影响，法国的伏尔泰曾到德国来过，特别是卢梭的著作是他特别喜爱的。而他开始讲授哲学时虽然用的是伏尔夫的教本，但他不久就完全抛弃了伏尔夫。关于英国的经验论者休谟曾给他巨大的影响，他曾说，是休谟第一次打破了他教条主义的迷梦。此外他特别推崇洛克；相反，他极端反对贝克莱，把他的主观唯心主义叫做“做梦的唯心主义”。

根据《导论》里的提法，康德既推翻了包括亚里士多德一直到伏尔夫—包姆葛尔顿两千年以来的一切形而上学，又认为未来任何形而上学都还没有建立起来；而要建立新的形而上学，又专靠理性的推论，而理性在这上面由于缺少经验的证实，没有任何能力，它的推论只能是矛盾的（即不合理的）假象，比如他把灵魂不灭看做是“错误推论”，把上帝的存在看做是理性安慰自己的一种纯粹的“设想”。这样他不仅推翻了自然神论，甚至也有力地打击了有神论。看来这就是为什么封建统治当局多次想要禁止康德讲授有关宗教问题，并且禁止他出版《论根本的恶》一书的缘故吧，而由于康德当时已经享有很大的盛名，哥尼斯堡大学的朋友又多，大学当局竟把该项命令置之不理；但终于于1794年柏林议会把命令直接下达康德手里，严厉谴责康德破坏了基督教的根本教义，并且命令他此后既不得再用讲授，也不得再用写作的方式来散布这方面的意见，否则将给以皇家的处分。

不过，康德所处的时代正是西欧资产阶级革命的时代。当时德国的经济状况远远落后于英、法两国，当时德国的资产阶级虽然已经初露头角，但在力量上还远远没有达到敢于起来革命的程度。康德虽然同情英、法资产阶级革命，欣赏它们提倡的自由、平等、博爱的口号，并且对美国的独立运动表示赞赏，但是由于德国知识界的习惯势力（当时伏尔夫—包姆葛尔顿教条主义的形而上学还占统治地位），并且慑于德国封建统治政府的压力，使康德被迫不得不采取折中主义的手法，把他企图在理论上打倒的东西重新又在实践上扶起来。不过这种“扶起来”的办法，我们在《导论》里看到，是非常软弱无力，非常勉强的。他声称灵魂不灭和上帝存在的问题虽然不能从理论上认识，但是不妨把它们当作一种“设想”、“假想”，一种“应该”、“就好像是”的东西，虽然这些“都不过是一些揣测之词”，不过它可以安慰人类理性需要，给道德观念提供地盘，使“实践理性”有所根据。

（参见《导论》第五十九节，第六十节）

关于这一方面，我想引证曾为恩格斯推崇过的伟大的进步诗人海涅关于康德一段的富有诗意的评述作为参考。海涅在《论德国宗教和哲学的历史》一书中说：

“为了提出一个关于这个世外上帝的概念，东方和西方曾用尽了稚气的比喻。然而自然神论者的幻想在时间和空间无限上却白白地用尽了气力。在这个问题上完全暴露了他们的无能为力，暴露了他们的世界观，以及关于上帝本性的观念的不足凭恃。所以即便这种观念被打倒，那也不会使我们感到怎么悲伤。可是，当康德破坏了他们关于上帝存在的证明时，他确实使他们大为伤感。

.....

“如上所述，我不准备对康德驳斥那些证明的议论作任何通俗性的解脱。我只想明确地告诉你们，自然神论自此以后在思辨理性的范围内已经死灭了。悲痛的讣告恐怕需要几个世纪之久才能被一般人所知悉——但我们早就穿了丧服。De profundis（从深处）！”

“你们以为现在我们可以回家去了吗？绝不！现在还有一出戏有待上演。在悲剧之后要来一出笑剧。到这里为止康德扮演了一个铁面无私的哲学家，他袭击了天国，杀死了天国全部守备部队，这个世界的最高主宰未经证明便倒在血泊中了，现在再也无所谓大慈大悲了，无所谓天父的恩典了，无所谓今生受苦来世善报了，灵魂不死已经到了弥留的瞬间——发出阵阵的喘息和呻吟——而老兰培（兰培是康德的仆人）作为一个悲伤的旁观者，腋下挟着他的那把伞站在一旁，满脸淌着不安的汗水和眼泪。于是康德就怜悯起来，并表示，他不仅是一个伟大的哲学家，而且也是一个善良的人，于是，他考虑了一番之后，就一半善意、一半诙谐地说：‘老兰培一定要有一个上帝，否则这个可怜的人就不能幸福——但人生在世界上应当享有幸福——实践的理性这样说——我倒没有关系——那么实践的理性也无妨保证上帝的存在。’于是，康德就根据这些推论，在理论的理性和实践的理性之间作了区分并且用实践的理性，就像用一根魔杖一般使得那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体复活了。”

“康德使自然神论得以复活也许不仅是为了老兰培，而且也是为了（对付）警察吧？或者他当真是出于确信才这样行事吗？难道他毁灭了上帝存在的一切证明正是为了向我们指明，如果我们关于上帝的一无所知，这会有多么大的不便吗？.....”（《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第111—113页）

最后我还想谈谈我在本书翻译过程中的一些想法和遇到的一些具体问题，特别是康德哲学术语的译法问题。在有关西方哲学史的有些出版物中，我常看到原著引证方面有不妥和错误之处，以及根据这些误译所下的不正确的判断，对此我心里感到不安。我并不责怪这些出版物的作者，因为不妥和错误之处的责任不在他们，而是大量的西方哲学古典著作，多半尚无可靠的中文译本。人们只能借二手材料来引用，这些材料经过辗转抄录，发生错误的情况往往是难免的。有鉴于此，我在多年教学之余也做了一些翻译工作，力求为古典哲学的译述工作尽一点绵薄之力。我体会到，要把翻译工作做好，一定要吃透原文每一句、每一字的真实意义和精神实质，还要用精确的汉语表达出来。而我在这两个方面的水平都不够高，因而总是不能得心应手，译文自己也不能满意。但是有一点还差堪自慰，那就是，我总是力所能及地使读者在从译文中了解原著时尽可能减少一些困难。

康德哲学的主要术语在本书中大部分都出现了，对这些术语加以仔细推敲，我认为这对于弄懂康德哲学是有好处的。我现在谈谈本书中几个术语的译法，供读者们参考、商榷。

1. Verstand（英文understanding、法文entendement），有人译为“悟性”或“知性”。这样译法本无可；但我总觉得不那么通俗易懂，而外文这个词本来是人人能懂的普通名词，我们为什么不能用意思相当而又通俗易懂的汉语名词“理智”来译呢？因此改来改去，最后定稿我还是译为“理智”。

2. Idee（英文idea、法文idée）。这是康德讲理性部分里用的一个术语，有人译为“理

念”。可是康德的“理念”和柏拉图的“理念”、黑格尔的“理念”都不相同。康德的“理念”实际上是从人的理性（也就是纯粹从人的头脑中）产生出来的一些刨根究底的“想法”，这些想法都不是经验之内的东西，它们既不能通过经验来证实，也不能通过经验来否定，因此只能是一些“想法”。可是我怕这样译，不易通得过，未敢大胆地把“理念”硬改为“想法”，所以仍旧采用“理念”这个译法。好在康德自己在他的书里也说Idee是“理性概念”。那么就算“理念”是“理性概念”的简称吧。

3.Ideal（英文ideal、法文idéel）。这一词来源于Idee，意思是“Idee的东西”，也就是说，仅仅存在于“想法”的东西。因此我把它译为“设想”。我认为这样译既合乎本词的原义，也合乎康德对上帝的想法的原义。

4.Paralogismus（英文paralogism、法文paralogisme）的原义是“不合逻辑的论断”、“错误的论证”。康德说，灵魂不灭这种论断只能在人死了以后如果灵魂还活着才能得到证明，而在人还活着的时候，谁也没有经验过灵魂不灭，因此这种论断是不合逻辑的、错误的。其他书中把这个词译为“悖论”或“谬误推论”，本来也未尝不可；可是我觉得还是译为“错误推论”更通俗易懂些。

5.Antinomie（英文antinomy、法文antinomie），原意是两条法规互相冲突。康德在这里第一条就谈“世界在时间上有始、在空间上有限”和“世界在时间上无始、在空间上无限”是对立问题。在这个问题上，两种说法，各执一端，各自的论证是互相矛盾的。日文译本把这个词译为“二律背反”，我国也一贯采用“二律背反”这个译法（“律”，我国古文是法律条款）。这个译法本来不错。因此，我在本书中也想按约定俗成之规采用这种译法。但是，根据康德在《纯粹理性批判》里，在Antinomie下面紧接着讲“第一个对立”、“第二个对立”等。我原来想译为“互相矛盾”，或译为“互相对立”，但又分别与Widerspruch（矛盾）和Widerstreit（对立）两词混淆。因此，经过多次斟酌，我认为译作“互相冲突”，既合乎原义，又比“二律背反”通俗易懂。在这里提出来向读者求教。

6.Dasein和Existenz、Sein稍有不同，Dasein是由da和sein两词合缀起来的，原义是“现时、现地的存在”，或“这样的而不是那样的存在”。这个词在黑格尔哲学里同Existenz的差别就大得多了。在黑格尔的书里，Dasein译为“定在”、“现有”、“规定的存在”、“现有的存在”等（黑格尔在《逻辑学》里说“Dasein ist bestimmtes Sein”，列宁《哲学笔记》中文译本第109页里译为“现有的存在是规定的存在”）。由于在康德哲学里差别不大，而且在汉语中硬分别出来反而容易把人弄糊涂，因此我按照英、法文的译法（existence）统一译为“存在”。（有的书把Sein译为“有”，我没有采用。）

7.Dogmatismus（英文dogmatism、法文dogmatisme）来源于Dogma（教条），是指中世纪院哲学的教条说的。如果按旧译“独断论”，就比较费解；因此，为了通俗易懂起见，我按人人都懂而且恰合原义的现代汉语译为“教条主义”。

8.Subjekt和Prädikat（英文subject和predicate、法文sujet和prédictat），很多书中译为“主词”和“宾词”。我觉得这种译法不妥当。尤其“宾词”是指及物动词后面的名词受事位（补语）说的。这两个词现在在语法上叫做“主语”和“谓语”，在逻辑上叫做“主项”和“谓项”，而康德在本书里所谈的正是逻辑上的判断问题，而不是语法上的问题，因此我把这两个词译为“主项”和“谓项”。

9.Prädikamente（英文predicaments、法文prédicaments）是Categorie（范畴）的别名，

本来也可以把它译为“范畴”；但康德在本书里说Categorie又名Prädikamente，是指亚里士多德的十个范畴说的，亚里士多德后来又加上五个范畴，叫做Postprädikamente。不译又不好，译又不知道怎么译好，于是只好暂时按照本书的日文译本译为“云谓关系”，把Postprädikamente译为“后云谓关系”。这个问题想留到以后再解决。

10. Physiologische（英文改译为physical，法文译为phy-siologique），康德这一词的意义，不是现在使用的意义（生理学的），而是根据字源的意义，指“有形体界的”、“物体界的”事物或原则说的，正和“形而上的”相对，因此我把它译“形而下的”，也符合《易·系词》中“形而下者谓之器”的意思。

其他还有一些术语也采用了不同的译法，我就不一一列举了。总之，我改变译名的原则有二：一是要恰合原义；二是要通俗易懂。此外，我还想补充一点：目前在科学技术方面，名称基本上统一，在哲学社会科学上名词术语则颇不统一，我们哲学工作者理应给广大的读者创造出更好的条件，以便于他们对外国哲学学习、研究和批判之用。因此我衷心希望一切哲学工作者和翻译工作者同心协力，商讨出一套统一的哲学译名，在哲学研究上将是一个很大的贡献。

至于我对本书的翻译，我在前面说过，由于两个方面的水平有限，错误和不妥之处一定不少。关于我对康德哲学的看法，特别是对于康德哲学术语的译法，我是遵照“百家争鸣、百花齐放”的方针做的，提出以上一些意见，很不成熟，目的仅仅是为了抛砖引玉，诚恳地希望读者们给予批评指正。

译者

[1] 商务印书馆1960年版。下同。——译者

[2] 列宁从来不说康德是“纯粹的”不可知论者。“马克思和恩格斯的天才也表现在：……直截了当地说，哲学上有唯物主义路线和唯心主义路线，在两者之间有各色各样的不可知论。”（同上，第139页。）

术语对照

条目按拼音顺序排列。根据辨义的必要性，细目或者归于中心词条目，或者并于修饰词条目。术语包括：多义类、一般类、特殊类，以及，单就外文或译文一方而言，严格说不是术语者。多义术语，异义交叉并用，易引起误会；一般术语，译法尚未统一，所用未必妥当；康德常用专用者，尤宜辨明原义。凡此应明辨者，异译并列。本书异译，以顿号隔开；他书异译，用方括号表示。其后外文，以德、英、法为序供对比各国译本之用。请注意，本对照表之不宜脱离本书单独使用，在这一点尤其明显。最后酌注出处（见正文外侧、原书德文第一版页码），亦小补主题索引之不足。

[B]

包摄 subsumieren // subsume/subsumer||79、82

包含 [蕴含] enthalten // imply; contain/contenir||28、106; 108, 181

本体（真体）Noumena // noumena/noumèn||171

本体论 Ontologie // ontology/ontologie||122注、123、173

本性，神圣的 göttliche Natur // divine nature/nature divin||152注

本原，第一 erstes Prinzip // first principle/principe premier||186

必然的 notwendig // necessary/nécessaire||79

必然性 Notwendigkeit // necessity/nécessité||8

自然界的～ Naturnotwendigkeit // natural nec./néc.de la nature||150

盲目的～ blinde N. // blind nec./néc.aveugle||186

辩证法 Dialektik // dialectic/dialectique||41注

隐蔽的～ geheime D. // secret d./d.secrète||146

不守纪律的～ polizeilose D. // licentious d; anarchi d./d.indisciplinée||164

～的论断 dialektische Behauptungen // dialectical assertion/affirmation dialectique||143

变化 Veränderung; Modifikation // alteration; modification/transformation;
modification||53、64、138注; 64、119

标准 Kriterium // criterion,criteria/critérium||201

表象₁ [出现] Vorstellung // representation/représentation

感官的～ sinnliche V; V.der Sinne // sensuous r.; r.of the sense/r.sensible; r.des sens||67
感性的～ V.der Sinnlichkeit; sinnliche V. // r.of the sensibility/r.de la sensibilité||67
感觉～ Empfindungsvorstellung // sense-representation/représentation de sensation||91
经验的～ empirische V. // empirical r./r.empirique||91
～（的）样式 Vorstellungsart // mode of r./mode de r.||148

表象₂ [出现] vorstellen // represent/représenter||51、60、171

不可能性 Unmöglichkeit // impossibility/impossibilité||109

不可入性 Undurchdringlichkeit // impenetrability/impénétrabilité||63、73、135

不可分性 Unteilbarkeit // indivisibility/indivisibilité||138注

不可理解性 Unbegreiflichkeit // incomprehensibility/incompréhensibilité||92

不定的 unendlich // infinite/infini||86

[C]

材料 Materialien; Stoff // material/matériaux||93、127; 53、138注

常住性 [永恒性] Beharrlichkeit // permanence/permanence||133

超验的、超越的 transzendent // transcendent/transcendant||127; 204注

超自然的解释方式 hyperphysiche Erklärungsarten // hyperphysical modes of explanation/explications hyperphysiques||179

产物 Produkt // product/produit||81、107注、168

成分、元素 Element // element/élément||38、119、172

创造 erdichten // invent/créer||182

存在（性） Dasein; Existenz; Sein // existence/existence||71、72; 66; 71

存在体 Wesen // being/être

原始 [原本的] ～ Urwesen // original b.173; first b.178; primal b.159/ê.primitif 173、178; ê.premier 159

理智～ Verstandeswesen // b.of u./ê.intelligible; ê.d'entendement||104; 105、106注、133、134、170、174

思维～ Gedankenwesen // mere creation of thought/êtres de pensée||106、133、134、170、174

纯粹理智～ reine Verstandeswesen // p.purely rational bs./êtres purement intelligibles||152
注

感性～ *Sinnenwesen* // things of sense/êtres sensibles||104
至上～ [最高存在者] *höchstes W.* // supreme b./ê.suprême||131、170、171
一般～ *überhaupt an W.* // b.generally/ê.en général||156 ^[1]
能思的～ *denkendes W.* // thinking bs./ê.pensants||62
必然的～ *notwendiges W.* // necessary b./ê.nécessaire||144

错误推论 [谬误推理、悖论] *Paralogismus* // paralogism/paralogisme||130

[D]

倒退法 *regressive Lehrart* // regressive method/méthode régressive||41注

道德 *Sitten; Moral* // moral/morale||167、185、186

《导论》 [导言、绪论] *Prolegomena* // Prolegomena/Prolégomènes||3

定律 *Satz* // law/principe

31 矛盾律 *S.des Widerspruchs* // l. [principle 198] of contradiction/p.de contradiction||27、

33] 充足理由律 *S.des zureichenden Grundes* // l. [p.] of sufficient reason/p. [proposition
de raison suffisante]||31

联想律 *Gesetz der Assoziation* // l.of association/loi d'association||8

东西

自在的～ *Sache an sich* // object in itself/chose en soi||149

单一的～ *Einfach* // simple/simple

制约性的～规范性的～ *regulativ* // regulative/régulateur||162

构成性的～ *konstitutiv* // constitutive/constitutive||162*

对象 *Gegenstand* // object/objet

既定的～ *gegebene Gegenstände* // given os./objets donnés||76

对立性 [拉] *opposita*||122注

惰性 *Trägheit* // inertia/inertie||73

[F]

法则 *Gesetz* // law/loi||38

反题 [反论题、反面主张] *Gegensatz* // antithesis/antithèse||144

反思概念 [反省概念] *Reflexionsbegriff* // concepts of reflexion/concepts de réflexion||123

范畴 Kategorie // category/catégorie||118

～的引申 Ableitung der K. // derivation of the c./dérivation des c.||121

方法₁、思想 Denkungsart // mode of thought/elle donne No.la pensée un tour...||222

方法₂、法，分析 analytische Methode // analytical method/méthode analytique||41注

综合～ synthetische Methode // synthetical m./m.synthétique||41注

分解 Auflösung; Zergliederung // dissolution; dissection; analysis 36/décomposition;
analyse; démembrement 34||138注; 72

否定的 verneinende // negative/négatif||86

否定性 Negation // Negation/négation||86

符合性 Uebereinstimmung // conformity/conformité||47

复多性 Vielheit // plurality/pluralité||85注、86

[G]

盖然性 Wahrscheinlichkeit // probability/vraisemblance||195、200

概念 Begriff // concept; notion; term/concept||15、56、69

基础～ Elementarbegriff // elementary n./c.élémentaires||119

可互换的～ Wechselbegriff // equivalent t./c.interchangeable||79

总～ vollständiger B. // full c./c.général||20

派生～ Folgebegriff // derivatives of c./c. qui en dépendent||8

特殊～ besonderer B. // special c. [贝克本]; particular c. [卡勒斯本] /c.particulier||78

感官 Sinne // senses/sens||52

～对象 Gegenstände der S. // objects of s./objets des sens||59

～表象 sinnliche Vorstellung; Vorstellung der S. // s.representation/représentation
sensible||59

外～ äussere S. // external s.; cuters/s.externes||56、57、59; 73

内～ innere S. // internal s.; inner s./s.internel||140

感觉 Empfindung; Gefühl // sensation; feeling/sensation; sensibilité||53; 80注

感性 Sinnlichkeit // sensibility/sensibilité

～世界 Sinnenwelt // sensible world; w.of sense 169; sensuous w.169/monde sensible
113; m.des sens 169

感性论 *sthetik* // *Aesthetic/Esthétique*||105、110

根据 *Grund* // *ground; foundation* 60/*fondement* 165; *principe* 179、183

客观的～ *objektive Gründe* // *objective gs./principes objectifs*||154

公理 *Axiom; Maxime* // *axiom; maxim/axiome; maximé*||84; 131、161

公准 *Postulat* // *postulate/postulat*||86、138注

共存性、共存关系 *Gemeinschaft* // *community/communauté*||86、92、98

观念 *Idee* // *idea/idée*||31

获得的～ *erworbenen Ideen* // *acquired ideas/idées acquises*

纯粹理智的和纯粹理性的～ *I.des reinen Verstandes und Vernunft* // *i.of the pure understanding and reason/i.de l'entendement pur et de la raison pure*||205

～的并存 *Existenz der Verstellungen* // *coexistence of representations/existence des représentations*||31

关系 *Verhältnis; Beziehung*; *relation* // *relation/relation*||20、52、86

外在～ *äusseres V.* // *external r./condition extérieure*||57

官能 *Vermögen* // *faculty/faculté*||108

广延〔广袤、延扩〕 *Ausdehnung* // *extension/extension*||61。参27、150

归纳 *Induktion* // *induction/induction*||196

规定 *bestimmen* // *determine; definite/déterminer*||170

规定（性） *Bestimmung* // *determination/détermination*||54、151

感性规定 *sinnliche B.* // *sensuous restrictions/d.sensible*||133

规则 *Regel* // *rule/règle*||89

规律性 *Regelmässigkeit* // *regularity/régularité*||115

[H]

合乎法则性 *Gesetzmässigkeit* // *conformity to law/conformité aux lois*||75、111、113、133

对理性的符合性 *Vernunftmässigkeit* // *c.to reason/c.No.la raison*||179注

后天的〔验后的〕〔拉〕 *a posteriori*||50

后件 Konsequenz; Folge 100; nachfolgende 101 // consequent; consequence/conséquent 110; conséquence 82、100

后果 Folge // consequence/conséquence 99、185

互相冲突〔二律背反、二律背驰〕 Antinomie // antinomy/antinomie 130

环节〔契机〕 Artikulationen 21; Momente 122 // articulations 21; functions 85; movements 122/articulations 21; moment 85、122

理智～ M.des Verstandes 85、122 // f.of the understanding 85; m.of the understanding 122/moments de l'entendement 85

怀疑论 Skeptizismus // scepticism/sceptisme 17

幻想 Hirnspinnst // chimeras/chimère 104

[J]

基体 Substratum // substratum/substratum 116

基础 Grundlage; Grund 116 // substratum; ground 116; basis 62、110/fondement 125

既定的、已有的、已经提供出来的概念〔给定的、被给予的概念〕 gegebener Begriff // given concept/concept donné 76、123; 30、42; 108

假定、猜测、推测、臆测、料想 Mutmassung // conjecture/conjecture; hypothèse 106、109; 195

假设 Voraussetzung // presupposition/hypothèse 159

假说 Hypothese // hypothesis/hypothèse 93、177

假象〔幻象〕 Schein // illusion/illusion; apparencel 127

交互性 Wechselwirkung // action and reaction/influence réciproque 92

教条主义〔独断论、武断主义〕 Dogmatismus // dogmatism/dogmatisme 38

结果 Wirkung // effect/effet 49、151、152注、156、179注

界线〔限界〕 Grenze // bound; boundary/limite 181

经验₁ Erfahrung // experience/expérience 8、9

～的（绝对）整体 absolutes Ganzes der Er. // absolute whole of ex.; ex.as a whole/ex.en son entier 161

～知识 Erfahrungserkenntnis // knowledge of ex./connaissance expérimentale 76、204注

～进展 Fortgang der Er. // progress of ex./progrès de l'ex.168参见81 [前进]
～使用 Erfahrungsgebrauch // empirical use/usage expérimental176
～判断 Erfahrungsurteil // judgment of ex./jugement d'ex.178
一般～ [～一般] Er.überhaupt // ex.in general/ex.en général81、102、195
可能～ mögliche Er. // possible ex./ex.possible102

经验₂的判断 empirisches Urteil // empirical judgment/jugement empirique78

[K]

可靠性 Gewissheit // certainty/certitude41

可能的（东西） möglich // possible/possible126

可能性 Möglichkeit // possibility/possibilité6、130注

客观有效性 objektive Gültigkeit // objective validity/valeur objective60、78

客体 [对象] Objekt // object/objet60

自在的～ O.an sich // o.in itself/o.en soi127

空间 Raum // space/espace53、54

一个境界 ein R. // a s./un e.*166

扩散性 Ausspannung // expansion/dilatation82

扩展性的 erweiternd // expansive/extensifs25

[L]

来源 Ursprung; erste Anfänge // origin; first beginnings/origine; origine première65;

49

类比、类推 Analogie // analogy/analogie86、96、104、131、176注、178、196

理念 [观念] Idee // idea/idée126

理性 Vernunft // reason/raison3

～原则 Vernunftprinzipien // rational principles/principes rationnels103

～概念 Vernunftbegriffe // concepts of reason/concepts de raison124

抽象～ abgesonderte V. // abstract r./r.prise No. part34

纯粹～ reine V. // pure r./r.pure42

理智 [悟性、理解力、知性、智力、了解] Verstand // understanding/entendement88

～世界 Verstandeswelt // world of u./monde intelligible||170
～的世界 intellektuelle Welt // intellectuel w./m.intellectuel||107注
～的东西 Intellectuell // intellectual/intelligible||152注
～的原型 Urbild vom Verstande // archetype of u./prototype de tout e.||164
～的概念 Verstandesbegriffe // concepts of the u./concepts de l'e.||124
普通～ gemeine V. // normal good sense/sens commun
思辨～ spekulative V. // speculative u./e.spéculatif||197
论证性～ diskursive V. // discursive u./e.discursif||164

理论知识 theoretische Erkenntnis; ～s Wissen // theoretical knowledge; ～
cognition/connaissance théorique; savoir théorique||46、218

连贯性 Zusammenhang // coherence/liaison; enchaînement||66; 186

连结、结合 Verknüpfung; Vereinigung // connection; combination; union;
conjoin/enchaînement; liaison; union; association||101、138注、145

颠倒的～方式 umgekehrte Art der V. // reversed mode of con./mode inverse de liaison||102

良知 [常识、健全思想、普通理智] gemeiner Verstand; gesunder Verstand;
Menschenverstand; gemeiner Menschenverstand; allgemeine Menschenvernunft; allgemeiner
Menschenverstand // common sense; sound sense/bon sens; saine raison; sens commun||11、
12、103、197

量、大小 Grösse; Quantität // quantity/grandeur; qualité||57、84、91; 73、86

灵魂 Seele // soul/? ! me||131

论证性的 diskursiv // discursive/discursif||49、73

逻辑 [论理学、理则学] Logik // logic/logique||11

～原则 Grundsätze der L. // axioms of l./principes de la l.||209注

[M—R]

目的 Zweck // end/fin||183

矛盾 Widerspruch // contradiction/contradiction||31

命题 Satz // proposition/proposition||25

内在的前进 innere Fortgänge // internal progress/évolution intérieure||167

～使用 immanenter Gebrauch // immanent use/usage immanent||127、174、204注

～一致性 innere Uebereinstimmung // internal agreement/concordance intérieure||57

拟人观 Anthropomorphismus // anthropomorphism/anthropomorphismell177

偶然性 Zufälligkeit // contingency/contingence166

偶性 Akzidenz // accident/accident135、194

判断₁ Urteil; Beurteilung // judgment/jugement13; 65

直言～ kategorisches U. // categorical j./j.catégorique186、122注

假言～ hypothetisches U. // hypothetical j./j.hypothétique182、86

选言～ disjunktives U. // disjunctive j./j.disjonctif186、130注

判断₂ [断定] urteilen // judge/juger175

批判 [批评] Kritik // critique/critique20、189

普遍性 Allgemeinheit // universality/universalité173、90、185

启蒙时期 aufgeklärtes Zeitalter // rationalistic age/siècle de lumières222

前件 Antezedens; Grund; vorhergehende // antecedent/antécédent182; 100; 101

前因 Grund // ground/cause99

前提 Voraussetzung // presupposition/présomption138注

起始, 第一 erster Anfang // first beginning; ～start [卡勒斯本] /commencement premier156

权利 Recht // right/droit176注

法权关系 rechtliches Verhältnis // juridical relation/rapport juridique176注

认识 erkennen; Erkenntnis // cognise, know; cognition, knowledge/connaître; connaissance66、72

[S]

上帝 [神] Gott // God/Dieu178

设想 [理想、公设] Ideal // ideal/idéal130

神灵 Geist // spirit/esprit112注

神学 Theologie // theology/théologie

先验～ transzendente T. // transcendental t./t.transcendante159

神秘的目的 schwärmerische Absicht // mystical tendency/fin mystique‖207注

神秘的幻想的唯心主义 mystischer und schwärmerischer Idealismus // mystical and visionary idealism/idéalisme mystique et fantaisiste‖70

时间 Zeit // time/temps‖53

～规定性 Zeitbestimmungen // time-determinations/déterminations temporelles‖152

～的主观性 Idealität der Z. // ideality of t./idéalité du t.‖207

～的连续性 Zeitfolge // sequence of time; succession/succession temporelle‖152注、351

实在（性） Realität; Wirklichkeit // reality/réalité‖72、91

实在论者 Realist // realist/réaliste‖207

实在印象 wirklicher Eindruck // actual impression/impression réelle‖52

实体 Substanz // substance/substance‖36

实践的效用 praktischer Nutzen // practical value/utilité pratique‖186

世界 Welt // world/monde

～有恒 Weltewigkeit // eternity of the w./éternité du m.‖131

物质～ körperliche W. // corporeal w./corps‖70

现实～ wirkliche W. // actual w./m.réel‖154

事件 Begebenheit // event/événement‖131、151

事物 Ding // thing/chose

～本身 D.selbst // th.themselves/ch.elles-mêmes; être en soi‖181、69

事实 Fakta // fact/fait‖47

属性₁ Prädikat // predicate/prédictat‖63、122注、133

属性₂ Eigenschaft // property; attribute/propriété; attribut‖52、178

思维 Denken; Gedanken // thinking/pensée‖11、62、88

～形式 Form des D. // form of th./forme de la pensée‖172

～能力 Denkkraft // power of th./puissance de la pensée‖199

思辨认识 spekulative Erkenntnis // speculative cognition/connaissance spéculative‖199

宿命论 Fatalismus // fatalism/fatalisme‖185

[T]

条件连锁 Kette von Bedingungen // chain of conditions/chaîne de conditions||134

统觉〔摄觉、统摄〕 Apperzeption // apperception/aperception||111、136注

统一性 Einheit // unity/unité

意识的～ E.des Bewusstseins // u.of consciousness/u.de la conscience||172

同一性 Identität // identity/identité||31

图式〔范型、图型、构架、间架〕 Schema // schematism/schéma||107

推论 Schlüsse; Deduktion // inferences,deduction; infer/déduction; déduire||199

辩证～ dialektische S. // dialectical i./conclusions dialectiques||183

推理 Vernunftschlüsse // syllogisms/raisonnement||129

直言～ kategorische V. // categorical s./r.catégoriques||129

假言〔假设的〕～ hypothetische V. // hypothetical s./r.hypothétiques||129

选言〔抉择的〕～ disjunktive V. // disjunctive s./r.disjonctifs||129

～的功能 Funktion der V. // functions of ss./fonctions du r.||129

[W]

外物 äussere Dinge // external things/choses extérieures||63

完满性 Vollkommenheit // perfection/perfection||93

完整性 Vollständigkeit // completeness/intégralité||122注

维，三 drei Abmessungen // three dimensions/trois dimensions||56

唯物主义 Materialismus // materialism/matérialisme

唯心主义〔观念论〕 Idealismus // idealism/idéalisme||62

质料的～ materialer I. // material i./i.matériel||141

先验的～ transzendente I. // transcendental i./i.transcendante||70

谓项〔宾项、宾语、宾词、述语〕 Prädikate // predicates/prédictats||27、50

未知者 das Unbekannte // unknown/l'inconnu||175

我、自我 Ego; Ich; Selbst // ego/le je; le moi||141

能思的自我 denkendes S. // thinking self/moi pensant||137

我在、我存在 Ich bin // I am/je suis||141

在我们之外 ausser uns // outside us/hors de nous||141

无规律性 Regellosigkeit // irregularity/désordre||140

无限（性） Unendlichkeit // infinity/infini||56

物 Dinge // things/objets||52、62、94

物体 Körper // body/corps||63、141

物质 Materie // matter/matière||61、152注

[X]

系列 Reihe // series/série||130、143

习惯（性） Gewohnheit // habit/habitude||8、18

遐想 [想入非非、非非之想] schwärmen; Schwärmerei // vagary;
aberration/divaguer||108

先验哲学 transzendente Philosophie // transcendental philosophy/philosophie
transcendentale||46

先天知识 Erkenntnis *a priori* // *a priori knowledge*; cognition *a priori*/connaissance *a priori*||26、207

先天综合判断 synthetische Urteile *a priori* // synthetical judgments *a priori*/jugements
synthétiques *a priori*||53

～命题 synthetische Sätze *a priori* // synthetical propositions *a priori*/propositions
synthétiques *a priori*||53

限度 Schranke // limit/born||167、170

限制 Begrenzung; Einschränkung // limitation/restriction||182

现象 [出现] Erscheinung; Phänomena // appearance; phenomena/apparence;
phénomène

实在～ wirkliche E. // actual a./réelle apparition||54

感官的～ E.der Sinne // sense a./ph.sensible||106

～中的原因 Ursache in der E. // causes in the as./cause dans le ph.||156、157

～的原因 Ursache der E. // cause of the as./cause des phs.||157

想象、虚构 Erdichtung // fiction/fiction||60

丰富的～ fruchtbare E. // fertile f./imagination féconde||109

想象力 Einbildungskraft // imagination/imagination||8

相似性 Aehnlichkeit // similarity/ressemblance||64、176

相依性 [拉] *correlata*||122注

心理情态 Gemütszustand // mental state/état d'esprit||82

～上的空白 psychologische Dunkelheit // psychological darkness/obscurité
psychologique||91—92

信仰，合理的 vernünftiger Glaube // rational faith/croyance raisonnable||199

形而上学 [玄学]

～的 metaphysisch // metaphysical/métaphysique||24

～知识 metaphysische Erkenntnis // m.knowledge/connaissance m.||24

学院～ Schulmetaphysik // school metaphysics/métaphysique scolastique||222

形而下原则 physiologische Grundsätze // physical principles/principes physiologiques||91

形式，思维 Form des Denkens // form of thinking/forme de la pensée||172

～直观 formale Anschauung // formal intuition/intuition formelle||60

～条件 f.Bedingung // f.conditions/conditions formelles||90

行为、行动、作用 Handlung/action // action; opération||106

理智的作用 Verstandeshandlung // act of the understanding/opération de
l'entendement||119

持续不断的行动 unaufhörliche H. // incessant a./a.incessante||152注

人类行为 menschliche H. // human actions/actions humaines||176注

性质₁，自在之物的 Eigenschaft eines Dinges an sich selbst // a property of a thing in
itself/propriété d'une chose en soi||153

性质₂，理性的 Natur der Vernunft // nature of reason/nature de la raison||126

理智的～ N.des Verstandes // n.of understanding/n.de l'entendement

性质₃，实在 wirkliche Beschaffenheit // actual qualities/conditions réelles||56—57

(性) 质₄ Qualität // quality/qualité||86

[Y]

演绎、推论 Deduktion // deduction/déduction 199

先验的～ transzendente D. // transcendental d./d.transcendante 56

批判的～ kritische D. // critical d./d.critique 105

样式 [形相] Modalität // modality/modalité 122 注

认识～ Erkenntnisart // mode of knowing/mode de connaissance 163

一致性 Einhelligkeit; Uebereinstimmung // agreement/harmonie 161

内在～ innere Uebereinstimmung // internal a./concordance intérieure 57

依存性 Abhängigkeit // dependence/dépendance 166

依存关系 Subsistenz // subsistence/subsistance 97

意识

一般～ [意识一般] Bewusstsein überhaupt // consciousness in general/conscience en général 82

无～ Unbewusstsein // unconsciousness/inconscience 91

经验的～ empirisches B. // empirical c./c.empirique 82

意志 Wille // will/volonté

至上理智和～的作品 Werk eines höchsten Verstandes und Willens // work of a Supreme Understanding and Will/! ! uvre d'un entendement et d'une volonté suprêmes 175

异质的东西 Ungleichartig // heterogeneous/hétérogène 171

因果性的原因规定性 Bestimmung der Ursache zur Kausalität // determination of the cause to a causal act // détermination de la cause No. la causalité 151

原因的～ K.der U./causality of the cause; causal act of the cause // causalité de la cause 152、152 注

理性的～ K.der Vernunft // causality of reason/causalité rationnelle 157

出于理性的～ K.durch Vernunft // causality through reason/causalité par la raison 177

有神论 Theismus // theism/théisme 173

有效性 Gültigkeit // validity/validité

必然普遍～ (对任何人) notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) // universal v.and necessity; v.necessary universally (for everybody); necessary universal validity 80
注/v.universelle nécessaire (pour chacun) 179

宇宙体系 Weltsystem // cosmical system/système du monde116

～学〔宇宙论〕问题 kosmologische Fragen // cosmological question/questions cosmologiques165

预感〔预测、预期〕，知觉的 Antizipationen der Wahrnehmung // anticipation of perception/anticipations de la perception186

原则 Prinzip; Grundsatz // principle/principe

可能经验的～ Grundsätze möglicher Erfahrung // p.of possible experience/p.d'une expérience possible190

经验的可能性～ Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung // p.of the possibility of experience/p.de la possibilité de l'expérience164

既定的～ gewisse Prinzipien // fixed p./certains principes137

原理，本体论 ontologisches Prinzip // ontological principle/principe ontologique130注

原型 Urbild // archetype/prototyp164

原因 Ursache // cause/cause

世界因 Weltursachen // world-causes/causes du monde144

动力～、行动着的原因 wirkende U. // efficient c./c.efficiente152、178

自在的原因 U.an sich // c.in itself/c.en soi179

规定性～ bestimmende U. // determining c./cs.déterminantes156

外部规定的～ äussere bestimmende U. // external determining c./c.déterminantes extérieures152注

理性形式的原因 U.der Vernunftform // c.of the form of reason/c.de la forme rationnelle128

原因的情态 Zustand der U. // state of the c./état particulier de la c.152、156

源泉、根源、来源

第一源泉 erste Quellen // first sources/premières sources143

真的来源 echter Ursprung // genuine origin/origine authentique112注

理性本身的源泉 Q.der Vernunft selbst // fountain of reason itself/s.de raison même13

经验的来源 Entstehen der Erfahrung // o.of experience/o.de l'expérience187

知识源泉 Erkenntnisquellen // s.of knowledge/s.de la connaissance23

知识本身的来源 U.der Erkenntnis selbst // o.of k.itself/o.de la c.même65

越境的 überschwenglich // presumptuous/exubérant; extravagant127; 159

云谓关系〔宾位词〕 Prädikamente; Prädikabilien // predicaments; predicables/prédicaments; prédicables118、122注

后～〔后宾位词〕 Postprädikamente // post-predicaments/postprédicaments118

运动 Bewegung // motion/mouvement||53

[Z]

折中道路 Mittelweg // true mean/moyen terme||180

真、真象、真理、真实性 Wahrheit // truth/vérité||66、67; 69; 93、198; 140

内在真理 innere W. // inner t./v.internel||10

客观真实性 objektive W. // objective t./v.objective||140

哲学 Philosophie // philosophy/philosophie

解说～ [拉] *philosophia definitiva*||37

批判的～家 kritischer Philosoph // critical philosopher/philosophe critique||145

～术语 philosophische Benennungen // philosophic nomenclature [-terminology, 巴克斯本] /dénominations philosophiques||70

整体、全 ganz // whole/tout||86、162

正确性 Richtigkeit // accuracy/justesse||61

证明 Beweis // proof/preuve||146注

证实 Rechtfertigung // justification; demonstration/justification||199

正题 [论题、正面主张] Thesis // thesis/thèse||146注

知觉 Wahrnehmung; *Perceptio* // perception/perception

～情态 Zustand der W. // state of p.; perceptual state/état de p.||80; 83

～的连结 Verknüpfung der W. // connection of ps./liaison des ps.||82

～判断 Wahrnehmungsurteil // judgment of p./jugement de p.||83

可能的～ mögliche W. // possible p./p.possible||82

知识、认识 Erkenntnis // cognition; knowledge/connaissance

后天知识 E.*a posteriori* // c.a posteriori/c.a posteriori★||89注

纯粹理智认识 reine Verstandeserkenntnisse // pure cs.of the understanding/cs.pures de l'entendement||128

理论知识 theoretische E. [-Wissen] // theoretical k./c.de théorique||46—7

理智知识 Verstandeserkenntnis // rational k./c.de l'entendement||37

直接认识 unmittelbare E. // immediate k./c.immédiate||79

知识种类 Erkenntnisart; Art der E. // species of k.; the kind of c./modes de c.||23、31、128

直观 Anschauung // intuition/intuition

单纯的～ blosse A. // mere i./simples i. 84

形式～ formale A. // formal i./i.formelle 60

对象的～ A.des Gegenstandes // i.of the object/i.de l'objet 51

至上理性 höchste Vernunft // supreme reason/raison suprême 179

质₁ Qualität // quality/qualité 86、96

质₂：同质性 Gleichartigkeit // homogeneity/homogénéité 150

异质的东西 Ungleichartig // heterogeneous/hétérogène 171

同质的东西 Gleichartige // homogeneous parts/éléments homogènes 85

质料 Stoff; Materie // matter/matière 53

智慧 Einsicht; Weisheit // knowledge; wisdom/intelligence; sagesse 135; 5

～的世界 intelligibele Welt // intelligible world/monde intelligible 107、107注

制约者 Bedingung // conditions/conditions 143、169

既定的被～ gegebenen Bedingt // given conditioned/conditionné donné 143

～性的东西 regulativ // regulative/régulatrice 162

～原则〔统制的原理〕 regulatives Prinzip // r.principle/principe régulateur 136

主观基础 subjektive Grundlage // subjective basis/fondement subjectif 61

～有效性 subjektive Gültigkeit // subjective validity/validité subjective 81

～性 Idealität // ideality/idéalité 20

主项 Subjekt // subject/sujet 25、26

主体 Subjekt // subject/sujet 135

真正的～ eigentliches Subjekt // subject proper/sujet proprement dit 135

思维的最终～ letztes Subjekt des Denkens // ultimate s.of thinking/dernier s.de pensée 137

准确性 Bestimmtheit // precision/précision 122注

自存性 Bestehen für sich // subsistence by itself/consistance par lui-même 169

自明性 Evidenz // evidence/évidencel 124

自然（界）概念 Naturbegriffe // concepts of nature/concepts de la nature 125

～神论 Deismus // deism/déisme 173

～主义 Naturalismus // naturalism/naturalisme 174、185、186

～哲学 Naturphilosophie // natural philosophy/philosophie de la nature||111
～神学 natürliche Theologie // natural theology/théologie naturelle||182
～趋向 Naturanlage // natural predisposition/condition naturelle; disposition
naturelle||183、186

自由的主体 Subjekt der Freiheit // subject of freedom/sujet de la liberté||151

自在之物〔物自体、物自身、物本身、自存物〕 Ding (e) an sich // thing (s) in
itself/chose (s) en soi||61

自在的东西 Sache an sich // object in itself/chose en soi||149

自相矛盾 selbst widersprechen // self-contradiction/se contredire||145

自然神论〔理神论〕 Deismus // deism/déisme||145

总体性 Allheit // totality/totalité||84注、86

总和、完整的 vollständiger Inbegriff // complete complex/ensemble complet||130

综合统一性 Synthetische Einheit // synthetic unity/unité synthétique||116

[1] 本词不是按字面译的。这种译法处理的词，皆标星号。

主题索引

条目按拼音顺序排列。细目酌摘重要论点和对立看法。出处页码指原书页码，见正文外侧。

《导论》：

▲〔目的〕弄清形而上学性质4，引起批判研究192，实现形而上学39；〔方法〕用前所未闻概念17，照分析法写39

▲〔和《批判》的关系〕供检查《批判》某些章节基础219

▲〔意见〕谁仍认为晦涩，该把天才用在别处21

《纯粹理性批判》：

▲〔目的〕区分知识样式、推演概念128；建立先验哲学体系120

〔内容〕形而上学全部环节21，教条主义形而上学无法解决八个形而上学命题214，两个探讨107，结果性命题183，〔方法〕用综合法写20、38

〔B〕

本体：自在之物101、106，夸大了的客体、纯粹理智存在体、思维存在体133

▲理性把连锁加于～134，我们不知道～的空间170

▲批判的演绎不排斥～105

辩证法（的）：和真理逻辑相反41注，形而上学的不守纪律的～164

▲三种理念都产生～130

▲理性泄露理性的隐蔽的～146、128，～扰乱理性的经验使用，使理性陷入一分为二
162

▲纯粹理性的～133—4，165，～是应当消除的假象186

辩证论断：纯粹理性的四个～144—5

表象₁：感性直观的～61、78，统觉的～136注

▲物体现象作用于感官产生～63、80，～即经验149，思维联结诸～到一个意识里
88、100

▲唯心主义认为直观所感知的东西是能思存在体中的～，外界无相应对象62

表象₂：直观～物51，感性～自在之物的现象60，感性认识～事物65，范畴～物，不提供确定概念134

不可知：保持其自在的客体～80，实体性东西本身～135，客体本身～79，自在之物及其因果性～104、154，灵魂的自在本质～140，至上原因本身的性质～180、180注，理智存在体～107注

{C}

超越的：概念超出经验范围的使用204注。

超验的：现象变成～就产生假象69，～（越境的）使用127，～至上存在体（自然神论概念）173，～的概念183

承认：我～我们之外有物存在，实在的对象存在63，我们～现象、自在之物104—5、181，我们没有～任何一种形而上学38

纯粹的：～先天的知识，不是经验的知识28，我研究人类知识的～（不含有经验东西在内的）元素119，我们必须区分经验的自然界法则和～或普遍的自然界法则113

存在体：作为自在之物的～169

▲～（人）：53；理性的～规定自身的因果性156

▲非物质性～：理性概念165，我们设想一个～170

▲原始～：休谟的意见174，我们把理性属性加于～和感性世界关系上，避免了拟人观178

▲至上～：纯粹本体170，纯粹概念173，超自然概念（自然神论概念）173，纯粹理性概念：有实在性而不能规定171，～的意志安排自然界（自然哲学正确公理）131

▲我们没有创造～182

{D、F}

对象：～的实在现象54，感官的～63、148、168、172，经验的～175、207注，感性直观的～113，自在的～99

▲空间里一切～是现象61、55、147，每个～都有相应直观107注，～本身是感性所不知道的，跟现象完全不同110

法则：不变～74，必然～113，主观～76

▲普遍～把现象连结成连锁即感性世界169、76、90、111

▲自然界的～，经验能认识，一般自然界连结中的符合～性是经验所认识不到的111

▲自然界的普遍～：理智在经验使用上的根据112

▲理智的（先天）～、理智的原始～是理智给自然界规定的113

反思概念：～是既定概念的比较概念，在性质和使用上和纯粹理智概念完全不同123

范畴（纯粹理智概念）：量～、质～、样式～、关系～86、122注；连结概念、客观概念123，关系概念176注，必然普遍有效的一般直观概念85

- ▲来源：先天102，其概念都在经验里呈现，其原则通过经验来证实128
- ▲对象：感性存在体105，可认识122；～的基础：逻辑环节84注、122
- ▲作用：拼写现象为经验101，～表象物，不提供确定概念134；～的逻辑功能：表象一般物，不供给确定概念133，～的使用是内在的、经验的126
- ▲内容：～包摄知觉79；〔例〕时间、空间207，因果性82，实体、力量、行动、实在性106
- ▲理智需要～为了经验之用126

分析法（倒退法）₁：用综合命题使既定东西成为可能41注

分析法₂：真理的逻辑41注

分析命题：～分解概念72

〔G〕

概念：源泉（感性、理智、理性）189，～的元素和现象172，～的根据和直观108，～和命题的根据62，～和判断的条件27、49，～包含东西98、28、106、51，～的实在性74；～的使用条件、适用范围11、199、204注，使用界线106，～的功能119，～体系124，～的定义36，～表189

- ▲～构成经验认识连结的形式118
- ▲理性的天然趋向目的在解放我们的～184
- ▲我第一次区分纯粹基础～为感性的和理智的119，我排除了纯粹理智～和反思～的混淆123
- ▲根据经验的类比，〔我〕留出一个至上存在体～176
- ▲〔例〕理智～：因果性83注，时间、空间163；理性～：单纯非物质性存在体165；经验～：空气36，黄金26；感性～：意志173；实体～：自在之物137；纯粹～：至上存在体173；属于形而上学的～（独立于经验的～）：实体、力量、行动、实在性106、36；一般～：物体25；形而上学～：纯粹理智～36；不完全纯粹、不完全独立于经验的～：运动、不可入性、惰性73

感觉：～由经验的表象（现象）构成92，是主观的东西，不能归之于客体80注

感性：～和外在现象的主观基础61，～的基本形式和影像60，～的纯粹形式和纯直观54

- ▲外物影响作用于～，我们得到表象63、110，～通过外直观形式（空间、时间）使对象本身成为可能61，～不表象自在之物本身，只表象自在之物现象60
- ▲通过～先天地直观物52，～直观是理智概念的基础121

感性世界：由感性存在体构成104，～只包含现象（不是自在之物）180，～没有自存性169

- ▲〔对康德的一个诘难〕康德把整个～变成纯粹假象65

感性直观：～是理智概念的基础121

▲我限制～，（认为）只表象事物现象，不表象事物本身49

感官：～司直观88，理智通过～直观172，～对象是自在之物的现象104、64，而非自在之物62，～提供使用纯粹理智概念的图式107，～指出内在差别58

感官对象：～是自在之物的现象而非自在之物62、64、104，外～是存在于空间里的现象140，内～是存在于时间里的灵魂140

关系：～概念是范畴176注，先验理智概念——实体性、因果性、共存性86，自在之物三种连结98，表象三种连结99；感性世界和未知者（至上存在体）的～、世界和至上理智、意志的～175，理智存在体和感性世界的～171，我们所不知的至上原因和世界的～178

▲我们对物的实体性、因果性、共存性不理解97

▲理智所看不出来的内在差别通过空间里的外在～表现出来57—8

▲理性限制自己在界线外东西和界线内东西的～上182

规则：理智～134，必然有效的～100，表象连结～66

100 ▲判断是～89，～把现象连结于经验110，自然界是～的总和110，经验的～是法则

▲我们（理智）通过～来思维110

〔H、J〕

后天的：～、经验的可靠性50，～知识89注

后天综合命题：从经验得来的命题40

怀疑论（者）（的）：导源于形而上学不守纪律的辩证法164，早出现的原因34，～使人怀疑经验原则164，～对于理性本身一分为二高兴145，休谟的～180，～自甘于无知38

▲～保证不了什么38

怀疑：我们～已有的知识，只剩下批判的问题38，不能～纯粹理智或纯粹理性概念的对象能认识122，（不应）～空间、时间不规定自在之物，仅仅规定自在之物对感性的关系54

教条主义（者）（的）：和隐蔽的辩证法146，休谟攻击的～180，～的形而上学191、215，～拟人观175

▲哲学从～的迷梦醒过来，去批判理性142

▲我的论敌从～原则建立先天综合命题215

结果：在现象中，任何～都是一个事件151

界线：纯粹理性知识的～41，纯粹理性的～和禁令168、170、174，先验哲学的～和完成110，形而上学和～168，经验的客观～183

▲自然神学是人类理性的～上的概念182

▲常识（哲学家）不知道知识的确定～103

▲人的理性承认限度不承认～167，理性瞻望～外至上存在体的理念182

假象：理性超出经验界限产生～69，范畴容易有～，理念不可避免有～126、206

▲我没有给自然界捏造一般～69

经验：～的范畴103，～的界线174、45，～的领域174，～的合乎法则性133，～是后天知识89注

▲基础：直觉、知觉81，～用直观、判断做成87，～东西的基础是纯直观53，～是知觉的不断积累（综合）40、89、96—7

▲质料：现象是～的质料95，～包含概念的一切对象108，～不提供理念，提供概念，而给范畴提供概念128、145、101，～的对象是物94、181、183

▲形式：理性先天构造～形式116，～超过知觉97，理智概念加到知觉上，产生～89注、85、133，～是理智产物107，经验来自理智102

▲原则：～的原则就是自然界的法则111

▲～中有实在性（康德自称不同于贝克莱处）206

▲～不给予普遍性、必然性106，～无法满足理性165—6，理性天然趋向目的在挣脱～的枷锁184

经验的直观：

▲（我们）通过～得到概念163、49

〔K、L〕

客体：保持其自在的～是不可知的80，宇宙学理念的～取自感性世界143，象征性拟人观与～无关175，理智规定～的统一性116

空间：～是表象样式56、61、140、148，感性的纯粹形式207、54、141，直观的基体116；主观的东西68、207，〔对康德的诘难〕65；～是先天存在于我们心中的感性直观形式61

▲～不是自在之物本身的属性61、206，〔一种成见〕～是属于自在之物的实在性质56

类比：根据经验的～，我可以提供我完全不知的东西（至上存在体）的关系概念176注

理智：～承认现象、自在之物（本体）105、181，建造经验大厦、思维产物副厦106

▲性质：～司思维88，是论证性的，通过普遍概念认识164、172，通过规则思维110，通过概念、属性思维135

▲职责：不直观62，～的职责是使直观服从意识的统一性规则172，～的作用是从感性直观做出判断87、119，做出一般判断99，先天构造经验形式116、102

理智的原则：～是理智本身提出的108，～表209注、86

理智存在体（思维存在体）：133，自在之物152

▲一般经验：感官和理智的存在体81

▲纯粹～：上帝152注

▲～（本体）：构成智慧的世界104、107、107注

▲一个非物质的存在体理念涉及～165—6

▲～影响现象152

理智概念：～同理性概念在性质和来源上完全不同124

▲基础：感性直观121

理念（纯粹理性概念）：必然概念152，反思概念123，纯粹理性的先验概念129，先验理性概念表86，客观的根据154

▲来源：三种推理功能129，不能由经验提供，不表现于经验161、126、145

▲种类：三种～：心理学～（主体～）130、136；宇宙学～（系列～）142、185；神学～（总和～）159—60、160—88

▲三种辩证法：错误推理、互相冲突、设想130

▲作用：心理学～使我不陷入唯物主义136、185，宇宙学～使我不陷入自然主义185，神学～使理性摆脱宿命论185

▲～规定理性的界线，不要超出经验界线124，先验的～迫使我们向思维存在体前进170

▲〔例〕自由152注，存在体、原始存在体166，至上存在体182，智慧世界182

理性：～是概念的一个源泉（三个）189、8，～是理念的源泉128，～产生形而上学168、211

▲性质：～司纯思维11，～使用理智概念和法则于经验169，利用范畴的纯洁性，使用范畴，思维理智存在体184，使用超验理念达到理智现象境界185，把理智存在体连结到感性世界171，～具有先天认识事物的能力48

▲我们不用理性属性思维上帝，而思维世界178，～不能先天假诸概念思维必然结合8，～不能干扰理智132，～给理智划界线181，～和自身发生矛盾158

连结、结合：纯粹理智概念是～概念123，感性世界的现象的～原则145

▲事物在经验中被～到别事物138注，理智概念把（有关）概念～，使知觉成为经验83注；有些～不根据矛盾（和）经验42

▲概念构成单纯～形式118，单纯用概念〔范畴〕做成的综合～是不可能的94

▲理智是～的官能108，（通过）必然～，认识感性世界对象113，思维把表象～起来88，表象的三种～形式99；理智先天提供～的概念199；理智对经验的关系，（存在）完全颠倒的～方式102

▲至上理性是一切～的原因178，理性把理智存在体～到感性世界上去171

良知：～是判断正确时的普通理智196，休谟的论敌求助于～11，形而上学不能求助于～199、43

▲～给科学造成混乱164，批判的理性控制、限制～12

灵魂：～是内感官的对象140，在时间里存在140，实体的常住性原则不适用于死后的～138注

〔M—R〕

矛盾律：先天综合命题的可能性不是根据～40，～不足以指出综合判断的真实性198，形而上学提出不根据～的新连结42

内在的前进：在数学和自然科学里，理性不承认在～中会止于某点167

▲经验从被制约对象向另一被制约对象前进181

▲理念用属于经验本身的东西限制经验的前进162，绝不能把形而上学视为经验进展中偶然的扩大108

▲理性从被制约者向制约者前进169，理智向自然界以外一个世界前进109

拟人观：我们容许象征性的～175

认识、知道：我能先天地～52，我们～自在之物的现象63，不能～理智存在体171，我们通过知觉的必然连结～客体79

〔S〕

上帝：纯粹理智存在体152注

▲我们不用理性属性思维～，而用它思维世界178

神学：212，先验～159，～和普通形而上学222，自然神学182

时间：53、59注、110、163，和灵魂140，和内感官表象141，和理智概念163、207

▲～是理解感性世界的概念169，～能被认识206，算学在～里做成数概念53，纯粹力学以之做成运动概念53

实在性：104、106、171—2，物体的～140，我们之外对象的～142，客观～62、125、207，概念的～74，自在之物的～94

▲自然知识的～能由经验证实74

▲我保留事物的～69

实体：74、92、98、99、106、131，和常住性136，和偶性194，～的常住性原则213、73，～概念106、138注，194

▲～是主体36，是存在的全部规定性的基础92，是形而上学概念36，不能被表现为另一东西属性137

实在印象：感性形式先于对象的～52

实在现象：感性纯粹形式关于～54

世界：131，物质世界：笛卡尔否认～的存在69，～是至上理智和意志的作品175，～的存在和内部规定179

▲理念留～给理性去认识174—5

▲我是～的一部分175

使用：内在的经验的～和超验的～204注、174，经验～112、169，思辨之用、实践之和45

▲原理确定～38

事物：167、181，和经验138注

▲感性认识表象～65

▲我限制对～的感性直观69

属性：99、135，基本～60，自在之物本身的～61，本体论属性（永恒性、全在性、全能性）173

▲东西的～不能挪到人的表象能力里52，外物～（广延、地位、空间、热度、颜色、气味）不属于自在之物而属于现象63

▲物体的直观～是物体的现象64

▲人们给原因、实体加上～133

▲拟人观把感性世界～搬到一个存在体177

数学：92、125、132、143、167、217，～性质49，纯粹～53

▲～是综合的49，纯粹～在纯直观里构造概念53，只涉及感官对象，有客观实在性59、54

▲休谟认为～只包含分析命题35

思维：

▲理智司～，把表象结合于意识88

▲我们用理性属性～世界178

▲唯心主义认为物体、空间存在于～内62

思辨：〔旧〕形而上学应放弃～45

思辨理智：和普通理智197，～用于纯粹以概念来判断的形而上学12

〔T〕

体系：我为建立先验哲学～，批判理性本身120，我的唯心主义，在构成～的精神实质上差得远205

统觉：136注

▲～是理智和思维的必然基础111

推论：时空表象（纯直观）从概念～不出来56

〔W〕

为我：和自在175

唯物主义：〔康德诬蔑为〕胆大妄为、缩小理性范围的～186，～不能解释灵魂现象165，心理学理念摧毁对灵魂的～解释136，使我不陷入～185，先验心理学铲除～的论断186。参见：54、71、93

唯心主义：62、71、205、207注，公式205，通义70，教条主义～〔贝克莱〕208，超越的～〔伽尔韦称康德学说〕204，形式～〔康德自称自己学说〕141、208

▲我同（一）些唯心主义者是有共同信念的206

▲我们〔承认〕实在的对象（物体）的存在，〔人们〕能把这叫做～吗？63

谓项：27、30、122注

▲新的～：直观提供～以构造概念50

未知者：175

我、自我：136、136注、175，我在、在我们之外141

物：～的存在性64，～的性质74，可能经验的对象的～76

▲～不是自在之物本身76，我们先天直观～52，主观法则对～有效76，我们不能按照～本身认识～64，范畴表象～，不提供确定概念134，存在于我们之外的～是感官对象63

▲所有的物是经验的对象94

物体：～的现象63、149，～的实在性140，～的变化（运动）53，自在的～149

▲～表示外直观和自在之物的意思141，～是空间里的外在现象140，外感官对象141

▲～都有广延25，我们之外有～存在，影响于我们的感性63

〔X〕

先验的：～东西204注，～理念129、162、168，～哲学209注

▲～指认识与认识能力的关系71，指先于经验、先天的204注

先验哲学：～是崭新科学，晦涩不足奇46，先天的；不依靠经验的112

先天的（地）直观：即纯粹的直观、直接的直观54、55、56

50 ▲～只包含感性形式，先行于实在印象52，先行于经验知觉，同概念不可分割地结合

▲～的能力涉及现象的形式（空间、时间）54

先天法则：94，～提供纯粹自然科学77

先天规则：理智的～——时间97，～是表现必然结合的规则89，量概念据～结合现象95

先天原则：92、93、102、122、164、213，经验的可能性的～85、90，～的标志是必然性138注，从～推出概念原则117，先验理智概念依存关系推导出的原则是先天的98，自然主义者的理性原则不少是～103，理性通过理性的～告诉我可能经验的对象中经验能认识的东西182

▲～是经验的可能性的根据92—3、85、114

先天命题：例27

先天概念：78、例：因果关系，依存关系概念98

▲～构成形而上学的材料和工具37

▲～的演绎证明先天综合知识可能性189

先天判断：～分为先天分析判断，先天综合判断25

▲分析命题都是～〔例〕26、27

▲真正数学命题是～28

先天知识：49、76、94、158、207注，两种～34

37 ▲概念和直观产生～52、29、38，～产生先天综合命题38，形而上学产生自己的～
37，理性能产生～49

▲～的可能性有待批判检查47，～编写出来就是形而上学47，有人似乎制造了些～42

▲我对全部～进行演绎158

先天（纯）直观（时间、空间）：感官会～207注，～和概念不可分地结合53，～先

天地给经验东西做基础53

先天综合判断：～是可靠无疑的50，纯直观提供～的质料53，质料：纯直观提供53（空间、时间）

先天综合命题：～的可能性41—48，～在纯粹数学中50

▲～来自纯粹理智和纯粹理性26，分析过的概念和直观产生～37，～的可能性不根据矛盾律40，～的证明137—8，例137

▲～是实有的

▲我多年以分析形式阐述～可能问题（即本书）44

先天综合知识：189，～只涉及感官对象54，～怎样可能45，有些纯粹～（数学、自然科学）是实有的39

限度、限制：理性的～109、169、164，经验的～108、134，物本身可能性～164，理性单纯观察自然界的～184，理性认识纯粹思维存在体的～170

▲人的理性承认～167，理念把理智留在～内134，科学批判纪律～限制理性183、164，理性受限于可能经验对象182，理智摆脱经验的限制108，理性限制纯粹理智126

▲～外还有东西（我们不知道那东西自在样子）170

相等、相似、相同：86、176注，～而不相合的东西间的差别57—59

现象：～的总和：175、149，是自然界110；～的原因：131、152、156，在深处34；～的质料：120，现象里构成经验的感觉54，和先天直观能力54；～的纯粹形式（空间、时间）：55、120；～和时间规定性152

▲～是：感性表象62、69、149，感官对象104，经验对象102，自在之物的～206，不是自在之物180、150

▲～作用于感官产生表象63，产生真象或假象69，～做成经验的质料95，～的必然连结使认识感性对象世界成为可能113

▲～必须包摄在实体性概念、因果性概念、共存性概念下92

▲～以自在东西为前提，揭示这个自在东西171

▲理性被限制在～内167，思维把～在经验里连结110、141，理智把～都包含在自己法则下116

▲～是假象（贝克莱）206，～没有先天东西做基础（贝克莱）206

▲对于至上存在体，～不够用172

▲～的可能性建立在未知的自在之物对感性的关系上58

▲在现象上，部分通过整体才可能59

▲批判的演绎（避免）把一切东西都变成～105

想象、想象力、虚构：141，虚构60

▲～的私生子（因果性概念）8

▲理智抑制～108，～提供材料（关于自然界以外东西）给理性建造一个世界109

形而上学：产生168，条件15，必要性192—3，目的125，内容37、43，源泉23、211，可能性4、32、38，特点168，原理24

▲〔目的〕用纯粹理性原理论证至高无上存在体和来世知识33

▲〔对象〕自然界概念和纯粹理性概念125，包含纯粹理智概念36

▲〔内容〕先天综合命题38，第一部分（纯粹分析部分）：范畴；第二部分（综合部分）：122注

▲〔功劳〕把神学从教条主义思辨判断中解放222

▲〔命运〕211，决定于先天综合命题的可能性42，历来遭厄运10，教条主义～已衰落191，今天完全另样121，我们详细说明了～183

形而下原则：第一个——直观的公理91、86，第二个——知觉的预感92、86，第三个——经验的类比86，第四个——一般经验思维的类比86

〔Y〕

演绎：

▲我的范畴～：评论家的判断有误209注。参见121

▲我对纯粹理智概念进行～14

▲我要求读者检查我的～158

▲批判的～不排斥本体，只限制感性论原则105

样式：先验理智概念——现象的～——可能性、实在性、必然性86、93

意识：■▲经验的基础是我所～到的直观81

意志：9注、45、31，～的作品175，通过～表现的动力因179

▲～概念从内经验得出173，和至上存在体不相容173、172

因果性：199

▲两种～：用不着原因的～（自在之物，其性质是自由）和原因状态的时间规定性支配下的～（现象，自然界的必然性是其条件）151—2

▲理性的～：有主观的规定根据（能力行动的自然界原因）和客观根据（理念，应该的连结）153，原始存在体的属性177

▲自在之物的～：154

▲理性存在体或存在体一般的～在其本身156

▲至上原因的～179注

▲规定～的原因：～的原因156

▲性质：原因的～通过理智或意志173、179、185

因果性概念：

▲～是想象力产物，非理性的8，无内在真理10

▲～是：形而上学概念35，关系概念176注，先验理智概念86，纯粹理智概念82、

83、83注、89注，经验的单纯形式概念100；〔既是〕自由概念〔又是〕自然界必然性概念152注

▲～包含一个规则106、197、8，不要求同质性150

因果关系：97、154

影像：58，形式直观60，我们自发地事先给事物做的～60

▲～是感性的基本属性60

应该：理性能力和客观根据的连结153

有神论：177，180，休谟对～的攻击173，休谟论～对拟人观的关系174

宇宙学问题：自由、自然界的必然性，世界久暂、大小等165—6

原则：可能经验的～90、102，超验～164，先天～85、92、122、164、213，先天综合～93、102，理性～103，形而下～86、91、92，经验～73、166，实践～184，本体论～209注，实体常住性～213，万事万物皆有原因～213，～表209注

▲概念产生～98，～是推出规则的规则89

▲哲学家从先天～推出概念、原则117

▲理智的～是理智本身提出的108、113

▲可能的经验的～和自然界的可能性法则一致112

原理：经验的可能性～164，分析～即矛盾律26

▲形而上学知识～（包括公理、基本概念）24

原因：133、153，事情的～76，客观的～156，自然界的～137、153；现象内的～、现象的～：156、157、131，在深处34；动力因173、179、152，至上～179、179注、128，理性形式的～178；规定性～156，因果规定性的～151—2；～的情态152、156

原因和结果：～和同质性150，～的连续性151，和自然界必然性153

源泉、来源、根据：

▲范畴的～：理智判断的四种逻辑功能129

▲理念的根据：在理性本身126

▲概念的来源（感性、理智、理性）：189

▲知识的～：23、128、65

〔Z〕

哲学：49、125、143；纯粹理性的～——形而上学196，纯粹～129，纯粹～知识24，思辨～217、13，自然～131，解说～37，纯粹自然知识的～部分73；有破坏性的～9注，毫无根据的～42

- ▲～从概念抽绎出论证性批判49，～批判理性142
- ▲我的范畴体系配称为～120
- ▲先验～：209注，～最高峰问题109—10，～体系的建立120，～还不具备46
- ▲批判～：145，～驱逐神秘主义222，对互相冲突，不同于怀疑论者145

哲学家：118，～本分在先天纯粹知识领域34

哲学史：104，历来混淆理智概念和理性概念128，怀疑的时代61，〔有人认为〕～本身就是哲学3，洛克、莱布尼茨7，怀疑论早出现33，种种形而上学互相矛盾33，先后向抽象理性、自然界发问34

真实、真实性：66，客观的真实性140，～和梦幻65

- ▲两种科学能指出先天知识的～47

真象：现象用于经验产生～69，〔有人把〕自然的假象当作～158

真理：93、198，经验～209注，～的逻辑41注；～和假象207、209，和纯粹理性的辩证假象210，和假说93，内在～独立于一切经验10

- ▲～建筑在普遍必然法则上208，在经验中205
- ▲～在纯粹知识、纯粹理性观念中〔贝克莱〕205，持久假象是～〔伽尔韦〕209

知觉：～的积累和经验97；～情态80，关于空气，例83；～连结78、82、96、138注，～的主观连结100；～的综合包含必然性89注

▲～属于感官81，～包含直观和感觉95，直观即～81，判断把～连结起来87，～变为经验78、82—3，138注，例83注

- ▲经验超过～97
- ▲感性形式先于实在对象的～54
- ▲～判断只有主观有效性，例80

至上：～理性——世界一切连结的原因178，世界存在性和内部规定的来源179，～原因172、179，～理智175，～存在体171、176、177，～智慧186

质：第一性的质——广延、地位、空间63，～的规定性57

直观₁：

▲～是直接根据对象的出现而产生的表象50—1，47，96，理智通过感官得到～62、172

- ▲～属于感性87，感性领域外无～107，～是经验的基础81

▲理智不是直观的官能108，理智使～服从意识的统一性规则172，理智概念（量）规定（线的）直观做出判断84

▲～包含感性形式，成为先天知识52，～（经验的和先天的）能扩大概念50，～使综合可能29、50

- ▲～能说明哲学，不能推论出哲学49

直观₂:

- ▲我们能先天地～物的现象52, 我们～东西, 按其表现而非本身56
- ▲理智不能～, 只能连结已得的直观108

智慧的: ～是指理智所表现的对象107注, ～世界: 理智存在体(本体)所构成(纯粹理性探讨者设想) 104, 107、107注; ～世界的理念: 理性瞻望～182

制约者、被制约者: 143, 理性从被制约者向制约者前进169

制约性和构成性: 162

自在之物、物本身: 59、65、75、102、133、137、139、141、163、174、206; 性质71—2, 153, 实在性56、94, 三种连结98, 可能的限度164, 和理性得到彻底和满足171, 未知的～58, ～的法则150

▲～是现象的基础104、154、169, 现象的原因157, 外物的属性不属于～63, 原因是～98、152, 感性世界不是～169, 感性世界的对象不是～150

▲感性世界的现象通常被想成～144

▲我们不能直观～56, 时、空规定～对感性的关系54

▲理智承认～105, 不承认～是荒谬的164, 对～, 我一无所知63、104、147、154, 对～不可能有确定概念165、171、52

自然、自然界: ～的本质75, ～第一目的184, ～内和外109, 和自由153〔两个意义〕质料意义上: 现象总和; 形式意义上: 规则总和110; 物的存在、自在之物本身的存在71、117, 经验的一切对象总和74、111、117, 可能经验的对象117

▲～本身怎样可能109—113

▲我们不能先天、后天认识自然、自在之物本身存在71

▲～的最高立法必须在我们心中112

▲～的一切开始都有有用目的184

▲超出～, 其中不可理解的东西都可理解161注、160

▲～是从一般经验可能性法则得来112

自然界的法则: ～是理智给自然界规定的113, ～不是自在之物的法则150, 可以先天认识111—12, 须通过探索才能得知34

▲神灵把～放进人心(克鲁西马斯观点) 112注

自然主义(者): 对纯粹理性看法103, 先验理念铲除～的论断186

▲(康德贬为)胆大妄为、缩小理性范围的～186

自然神论: 174, 关于至上存在体概念171—3, 休谟的攻击173

自然科学: 86、92、124—5、132、196、217, 普通～73, 纯粹～73—4、77、124,

～的可能性74

▲～在直观里提供对象47

▲～不能揭露事物内部情况167

▲自然界的普遍法则：即可能经验的原则90

自然哲学：111，～正确公理131，～的破产131

自然神学：182

自由：理念152注，宇宙学问题166，理性的～155，实践的～155，～的主体150—51，自然和～153

▲～指自在之物的～151

▲～是自发开始事件的能力152注，发生于理智东西（原因）和现象（结果）间的关系上152注

自我：137

综合：算学命题是～的29，数学是～的49

▲只有直观能使～成为可能29，经验是知觉的不断积累（～）40

综合方法：即前进法41注

▲～把事实抽象地从概念得出43

综合命题：〔例〕两图一致55

综合判断：三种：经验判断、数学判断、真正形而上学判断27—38，83注，〔例〕28、29

汉译世界学术名著丛书

历史理性批判文集

〔德〕康德著



所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书
历史理性批判文集
(德) 康德 著
何兆武 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京民族印务有限责任公司印刷
ISBN 978-7-100-01102-0

1990年11月第1版

开本 850×168 1/32

2010年10月北京第7次印刷

印张 7 3/4

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋庸赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1989年先后分五辑印行了名著二百三十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1991年6月

再版译序

本年春得到商务印书馆编辑何世鲁先生的通知，说是康德《历史理性批判文集》一书即将再版，问我是否需要修订译文。由于此书初版距今已十有四年，诚然当时总不免会有未能发见的错误或斟酌有欠妥当的地方，遂决定将全书从头至尾重行校订一遍，有所改动。各篇所据的原文仍是德国（普鲁士）科学院《康德全集》版。科学院版尽管也有错误，有些字句学者们也聚讼纷纭，但仍不失为迄今为止最为完备的一个版本。译文中的牴牾却仍然不敢自保。倘蒙读者赐教，不胜感谢。今年恰值康德逝世二百周年，谨以此书作为对于这位一代哲人的一个小小的纪念。

此次重校的过程之中，每不免随时有所感触，所以在校订过程中也随手记下了一篇再版序言，不敢说是对读者有所帮助，只不过是自己读书时的一点肤浅的体会而已，现附录如下，仅供读者参考。

今年2月曾去参加一个康德三大批判新译本的首发式。一种学术思想的价值如何，固然并不有赖于是否有隆重的仪式为之作秀，然而仪式是在人民大会堂举行且有领导人出席，仍不失为反映它之为主流社会所认可的程度。归来途中，不禁联想到康德哲学百年来在中国的命运。因为自从上个世纪之初梁启超、王国维这两位中国近代学术思想界影响最大的领军人物最早把康德引进中国以来，至今恰值整整一个世纪。

梁老先生在20世纪初叶大量介绍了西方近代思想给中国，可以称为是开启了中国近代思想的一大功臣。至于轻薄为文者流讥评他是转手贩卖，反倒是表明了自身的幼稚、浅薄和无知。因为那个时代正有如一个初学识字的幼儿，浅薄、无知和可笑都是正常现象。正有如杜诗所谓：“尔曹身与名俱裂，不废江河万古流。”梁、王一辈乃当时之体，是无愧于江河的万古奔流的。王老先生最初读《纯理批判》，读不懂，再读，仍不懂；后来读了叔本华和尼采，再回过头来读康德，自己才感到有会于心。上个世纪40年代之初，我们一辈青年学生初读康德也局守当时流行的办法，都是从《纯理》一书入手的。当然，最初也是读不懂。记得有一次，我向同学友人王浩谈到：连王国维大师都读不懂的，我们大概是没有希望能读懂了。他回答道：话不能这么说，王国维没有读过近代科学，所以他读不懂。我们有了近代科学知识，我们是会读懂的。这一说法，后来我体会是不错的。确实，纯理批判的出发点归根到底不外是牛顿经典体系的世界构图。王国维的著作中没有他曾学过或掌握过牛顿体系的记载，而那却是我们青年时都已熟悉了的。从他的文章中，也看不到有任何牛顿体系式的思维方式，像是我们从《天体理论与自然通史》中可以鲜明地感受到的。当然要阅读康德的古典哲学那种冗长而沉闷的文风，确实是要费一点力气才能啃得动；不过，里面的思路却是清楚明白的，不像某些后现代的著作，往往似乎文字本身倒也简单明了，然而读罢以后却令人满头雾水，不知究竟说的是些什么。有些论者却不顾原文

的思路与文风，动辄指责译文不流畅、不好懂，乃至难以卒读。然而难道一定要把康德（或黑格尔、马克思）这类经典著作都译成通俗读物乃至儿童文学才算是好懂吗？译文必须忠实于原文、忠实于它的思路和它的风格。这是需要费点功夫去体会的。如果这点劲都不肯费的话，那就还是老老实实去读儿童文学吧。甚至于王老先生，当他从叔本华和尼采的生命哲学的思路再回过头来读康德时，他自以为这次自己是读懂了；可是，这条思路距康德那严谨的批判精神和思路却是更其遥远了。

与会归来不数日，意外地收到一封陌生者的信。信是用德文写的，中译文如下：

非常尊敬的何教授先生：

过去的一个学期中，在由鄙人主持的奥地利维也纳大学哲学系历史理性批判高级讨论课上，我们就您的同名文集中有关康德历史理性批判的文章进行了讨论。目前在奥地利两名知名学者（Wilhelm Dilthey及Alois Dempf）对这一领域的学说思想正在展开激烈的讨论。尤为引人注目的是两者均回溯到康德的历史哲学，正如我们在讨论课上所了解的您的著作中那几篇文章所研究的范围一样。一位来自中国的学生——段宏伟先生——参与了我们的讨论，翻译了您的文章中的部分内容并且做了一个相关报告。

我想在此对您在这个领域里的研究和贡献表示真诚的感谢！当然，还是有很多问题仍有进一步深入讨论的必要。比如在康德的学说中并没有阐释他那著名的三大哲学问题——我能知道什么？我应该做什么？我可以希望什么？——在哲学上的理由。但也许第四个问题——什么是人？——才是最重要的。因为拙意以为或许这个问题可以解答——您书中所提出的对康德的疑问（即为什么康德没有对我们认识历史的能力首先进行批判）——历史知识在人类学中的不可度测。更明确地说是可以解释康德为什么会有这种独断的、超验的历史哲学。

我热切地冀望您的著作能够尽快在欧洲翻译出版。因为很遗憾我们仍然非常缺乏与来自不同的地域和文化的学者之间的交流及合作。

顺颂祺祥！

维也纳大学教授

Dr. Cornelius Zehetner

2004年2月19日于维也纳

看罢信后，不禁又引发多年来萦绕在自己心头的一个问题，即我们究竟应该如何来看待和评价继三大批判之后而来的第四批判？

第三批判于1790年问世，从而完成了人们所谓的三大批判的伟业。这一年康德66岁。此后，自1790年至1804年，即他一生最后的阶段里，他的思想理论的工作重心显然地已转移到了“人”的问题上：人的历史和人的归宿。有关这方面的一系列著作足以表明康德的晚年是怎样力图明天人之际，权古今之变，从目的论的高度着眼于建立一套人类历史的哲学作为自己毕生这篇批判哲学大文章的结穴。此所以Cassirer才特标它是康德的第四批判，即《历史理性批判》。也许是由于年事已高，康德确实是并没有完成一部以《历史理性批判》题名的大作。但是1794年《万物的归缩》、1795年《永久和平论》、1797年《人类是不断朝着改善前进吗？》以及此前80年代的《一个世界公民观点之下的普遍历史观念》、《什么是启蒙运动》、《人类历史起源臆测》等一系列论文，都足以明确无误地指明这位启蒙运动的最卓越的哲人晚年定论的所在。

启蒙运动是人类的文明史（而不是人类的野蛮或愚昧史）上最为光彩夺目的一页，而康德则是启蒙哲学理所当然、当之无愧的最卓越的代言人。我们只需比较一下孔多塞（Condorcet）的历史哲学和康德的历史哲学，就可以看出二者档次高下之不同。孔多塞

的《人类精神进步史表纲要》确实是法国启蒙运动一纸光辉夺目的历史哲学宣言书，它揭示了启蒙乃是人类历史前进的惟一动力，但他所谓的理性却仍然只限于智性范畴之内的知识，从而就把历史理性开展的过程等同于智性知识进步的历程。这正是他启蒙哲学的局限性之所在。在这里，康德较之于孔多塞直是高出了一个数量级。理性到了康德这里，已不再局限于狭义的智性或悟性，而是在更高一级并在更深的层次上统摄人类全部心灵能力的理性。理解康德而止步于他的三大批判，对于认真地理解他的目的论似乎是仍有未达一间——如果我们同意哲学也就是人学的话。最初读康德的历史哲学时，我原来期待着（如Zehetner教授信中所云）他也会像（或者应该像）纯理批判那样，在从事考察历史本身之前，应该首先是从对人们认识历史的能力进行一番批判入手，即我们怎么才可能以及我们是怎样地认识历史的？也就是我们对历史的认识是如何才成其为可能的。但是他没有这样做，他并没有首先着手探讨我们对历史的认识是如何才成其为可能的，就径直着手去揭示历史的本质，就有如圣妥玛要径直去摸触耶稣被钉在十字架上那双血手的真实性，而根本就没有考虑到这样做（以人智去窥探神智）是不是会亵渎神明。Zehetner教授在信中也提到，在三大批判所提出的问题之后，也许第四个问题“什么是人？”才是最重要的。我同意这个提法。起初，我对于康德并没有考察我们对历史的知识是如何成其为可能的，就径直拈出人类历史的起源和归宿（或鹄的）的这种思路，觉得似乎颇显武断，而有悖于批判哲学的批判精神。及至一再读过了他的第四批判之后，始恍然于提这个问题是多余的，是一个根本就不存在的问题。康德本人早已给出了解答。康德本人明确说过他自己的思想来源于两个人，一个是牛顿，一个是卢梭。人们越是读康德，就越是体会到：在对自然世界的认识上，他的思想是以牛顿体系为模型的；而在对人文世界（也就是历史）的认识上，他的思想基本上是脱胎于卢梭的理论。我们对于自然世界的认识有待于我们先天的或先验的认识能力。我们对于人文世界的认识，则要靠我们的另一种先天的或先验的道德力量的驱使，它直接地使我们明心见性而不需要事先进行一番批判的检验。阅读康德时，如果紧密地联系到牛顿《自然哲学之数学原理》与卢梭《社会契约论》两书，许多问题就都更易于理解了。

康德的意思不外是在这样说：上帝创造世界时，便为自然世界（也就是为我们的认识能力）立了法，所以自然世界就必须遵循自然世界的必然法则。上帝又创造了人（或人文）的世界，他也就为人文世界（也就是为我们的自由行为的能力）立了法，但1个人文世界之法却是自由而不是必然，因此人就可以为善，也可以作恶。自然世界是必然的，所以是没有选择余地的；人文世界是自由的，所以是由人作出抉择的。仿佛是上帝一旦创造了人，就把自由赋给了人，所以人就不可能是必然的而不是自由的。这正是卢梭的基本论点：人是被迫自由的。也就是说人是非自由不可的，不自由是不可能的，所以说：“人是生而自由的”。人既然只可能是自由的，所以人文世界的历史就是自由人的自由事业，并没有先天注定了非如此不可的、不以人的意志为转移的必然。假如人生于世只可能为善、不可能作恶，那么人世间的一切政治法律的规范就都没有存在的意义了。故而自然世界的历史是从善开始的，因为他是上帝的创作，而人类的历史则从恶开始，因为它是人的创

作。创作了恶就见证了人的自由。康德对此引述了《圣经》的故事：人类吃了禁果，懂得了善和恶，所以便从天堂堕下来了。既然人是自由的，所以恶（自私，康德称为“非社会性”（*Ungeselligkeit*）便是人类历史中不可或缺的，甚至于是根本性的一环，由此才可能成其为“非社会的社会性”（*ungesellig Geselligkeit*）。正有如一片茂密的森林，正是由于有许多树都在竞相争取阳光和空气、努力向上的结果。如果只有一棵孤零零的树，它必然会生长得憔悴而扭曲，得不到茁壮的成长。和康德同时的亚当·斯密不也正是这样设想的吗？在一个自由竞争的社会里，每个人都能以最大限度的自由去追求自己最大的利润，那么这个社会一定会是尽可能地美好的社会。但是卢梭对此却是忧心忡忡。他所向往的是：返于自然。因为一切出自自然的事物都是美好的，但一经人手就坏了。（也许可以设想，当代的圣雄甘地和哲学家罗素多少也有类似的想法。）所以卢梭一方面煞费苦心地要为人间制定完美的立法，但同时另一方面却又有鉴于人性的腐化和堕落而不免忧心忡忡地感叹：要为一个国家订立一套完美的立法，简直是非得先有一群天使般的人民而后可。但是，康德针对这一点却反驳道：为一族人民立法，并不需要有一群天使般的人民而后可，哪怕是一群魔鬼也可以，只要是他们有此智慧。多么深切而著名的论断！只要魔鬼有此智慧，他们也会和天使一样，更何况还不是一群魔鬼，而是一群自由的，即既可以为善也可以作恶的人民！康德脱胎于卢梭，而又高出了卢梭整整一个数量级。

自由是人文世界历史的前提，历史乃是自由人民的自由事业，它绝不是自然世界中那种被给定了的必然。它既然是在自然世界之中进行的，当然也就要受到自然世界的必然性的制约。但同时它又是自由人的自由创造，所以它又是人文的（即自由的）历史，而不是自然的（即必然的）历史。这种意义上的自由的历史，乃是他思想上的最后归宿。理性一词在以前往往被混同于“智性”或“悟性”，到了康德的手里才明确了理性的三个层次，从而分清了理性（*Vernunft*）和悟性（*Verstand*）的界限。理性已不再仅仅是悟性，而是统摄全部人类心灵能力的更高级意义上的理性。它的开展历程就体现在人类历史的进程之中。启蒙哲学家，尤其是18世纪法国的启蒙哲学家（*philosophe*，台湾学者译此词为“哲士”，以有别于通常意义上的哲学家）往往把历史发展的历程等同于人类智性或悟性认识发展和提高的过程，这正是他们思想的局限性之所在。康德之所以比他们高明，就在于他以理性自身来论证人类法治社会（或公民社会 *civil society*）的发展，从而把先验的原则和自由人的自由事业打成一片，而且它还将以永久和平为其归宿。但那归宿并不是一个大一统的世界帝国，而是各个自由民族的一个联盟。可以说，自从文艺复兴以来，近代思想的总趋势即是“人”的觉醒；它到了启蒙时代康德的理论里达到了它的最高境界。庸俗的历史法学家咬文嚼字，硬是要追索那一纸原始的契约，但却只能是枉然死在句下。理性所裁可的目的论是不能、也无法实证的，而它又是非有此不可而又非如此不可的，没有它，你就不可能理解历史，也不可能赋予历史以意义。法国启蒙哲学家们的那类历史哲学只不过是一厢情愿的天真幻想——（但如果不是天真的幻想，又怎么可能会有那么激昂的热情呢？*Carl Becker*说得好：如果罗兰夫人当时能预见到她的理想落实到现实的层面上，就只不过是，也只可能是法兰西第三共和，当年她就不会有勇气昂首阔步走上断头台了。）——要

到了康德的第四批判才赋之以更深层的、沉甸甸的先验哲学的内涵。

天人合一曾被有些学者们认同为中国哲学的特征。但古今中外又有哪一家的哲学不是以指向天人合一为自己的归宿的呢？甚至于不妨说，凡是不归本于天人合一的，就不是哲学。所谓哲学，归根到底必然是归本于天人合一的。所以天人合一并不属于某个民族或某个哲学家的特征。它是一切哲学家的本质和鹄的，问题只在于各有其不同的思想方式和论证，而不在于是不是归本于天人合一。康德的历史哲学开宗明义的大经大法就是：大自然绝不徒劳无功的事（因此之故，人类的理性就必定是要充分地发展出来的）。大自然绝不徒劳无功的事这一命题完全得自牛顿《原理》一书的原文。这当然是纯属目的论的命题。于是它那必然的结论就只能是：大自然既然赋给了人类以理性，所以理性就必然要在全人类（但不是个体的人）身上充分地发展并表现出来。由此便推论出来他那一系列有关历史理性的论断，直到最后要有一个安斐克提昂联盟式的永久和平。（按，此处牛顿《原理》一书，英译文原文为：Nature does nothing in vain. The more is in vain when the less will do. 郑太朴旧译把the more译作多数人，the less译作少数人，完全误解了原义）但牛顿本人并没有能从他的经典体系中推导出一套理性哲学的体系来。这一工作就留待给康德来完成。若是没有这一条无懈可击而又无法证实的目的论，康德也许就不可能建立起他那如此之完美无瑕的先验哲学的体系。牛顿的体系讲的是自然界的必然法则，卢梭的体系讲的是人文世界自由的法则。自然界的必然和自由领域的目的这两者如何才能够使之两虑而一致，并行而不悖，亦即怎样把合规律性（Regelmäßigkeit）与合目的性

（Zweckmäßigkeit）二者相结合，便成为康德第四批判的中心问题。而康德的答案或许是在当时思想理论所许可的条件之下所可能给出的最佳答案。康德的三大批判和成为他晚年定论的第四批判，距我们今天已经两个多世纪了。在这一漫长的期间，自然科学和人文科学也都经历了极大的发展和变化。但对第四批判主题的发扬却似乎迄今尚没有达到它今天所应有的高度。当代历史哲学的进展主要地似乎局限于技术的层次上（如语言分析）或艺术的发抒上（如生命哲学）。今天的人们好像已经失去了两百多年以前的先辈们所抱有的那种热情洋溢的美好憧憬和好学深思的严谨风格。他们那种高尚的境界和情操还能激起我们一代人心灵中的渴望和追求吗？但愿能如此。

哲学终究是绕不过康德这一关的，无论是你同意他，还是不同意他。如果硬是要不理睬他，那就只能不可避免地要自甘愚昧而受到惩罚。在过去一个漫长的世纪里，这曾使得我们的所谓的科学始终被滞留在实证主义乃至实用主义的牢笼里。而所谓的知识，也就始终被局限在感性和悟性的两个层次上。这些都是明证。学术思想是不可能脱离政治的，然而它也不可简单地就直接等同于政治的驯服工具。19世纪的社会民主党曾提出过“返于康德”的口号，而新康德学派（包括如卡西勒、狄尔泰等人）也确乎作出了值得瞩目的成绩，都不宜简单地扣一顶帽子便轻易加以砸烂或抹杀。由康德所奠定的那种高瞻远瞩的批判精神，是永远值得人们珍惜的。而他之以第四批判作为其三大批判的归宿，也是永远值得我们深思的。

2004年5月于清华园

译 序

本书收录康德于1784—1797年间（60岁至73岁）所写的论文8篇，包括康德有关历史哲学和政治哲学的全部主要著作在内。

18世纪末的德国比起同时期的西方先进国家来，仍然是个分裂、落后的国家；资本主义生产关系虽然已在发展，但仍苦于封建制度的严重束缚。这就决定了德国中产阶级的特殊软弱性。当英国已经和法国正在采取革命行动推翻封建制度的时候，德国还只采取理论的形式。因此在论及由康德奠基的德国古典哲学时，经典作家指出：“在法国发生政治革命的同时，德国发生了哲学革命。这个革命是由康德开始的。”^①

18世纪的70年代以前，康德从事多方面自然科学的研究，具有唯物主义倾向和辩证法因素；特别是1755年的《自然通史和天体理论》（或作《宇宙发展史概论》）一书，运用牛顿的经典力学原理，提出了关于太阳系演化的学说（即星云说），对长期以来在科学思想上占统治地位的僵化的自然观“打开第一个缺口”。^②这个学说于1796年被拉普拉斯（1749—1827年）重新提出，开始产生广泛的影响，所以又被称为康德—拉普拉斯学说。

18世纪70年代以后，康德转入所谓批判哲学时期，这个时期他的主要活动是建立他的先验论哲学体系。自1781至1798年将近20年的时期里，是康德批判哲学的成熟期：《纯粹理性批判》出版于1781年，此后《未来形而上学导论》于1783年、《道德形而上学探本》于1785年、《纯粹理性批判》第二版（及其序言）于1787年、《实践理论批判》于1788年、《判断力批判》于1790年、《纯理性范围以内的宗教》于1793年、《系科之争》于1798年相继问世。在这同一个时期所写的有关历史与政治的理论著作，作为其批判哲学体系的组成部分，则在通称的三大批判之外别有其丰富的思想内容，并对后世有着深远的影响，故尔曾有“第四批判”或“历史理性批判”之称。这个历史时代正是美国资产阶级革命（1776—1783年）和法国资产阶级革命（1789—1795年）的高潮。在启蒙运动和法国革命思潮的强大影响之下所写成的这几篇论文，饱含着时代的色彩；它们所表现的要把历史提高为哲学理论的努力、它们之以启蒙运动的批判精神和人类不断在进步的观点对于历史的本质及其运动规律所做的一系列臆测、它们之从纯粹理性出发来论证天赋人权及其与幸福的联系，实际上是提供了一部法国革命的德国版。康德自18世纪60年代之初即开始读卢梭，并对历史和政治的理论感到兴趣；从1767年起曾经多次讲授过“权利理论”。所谓历史理性批判，其内容实质不外是法国革命原则——即，（一）牛顿的自然法则；（二）卢梭的天赋人权；（三）启蒙时代的理性千年福祉王国学说——在康德先验哲学体系中的提炼。

构成康德历史哲学的中心线索的是历史的两重性，即历史的合目的性与历史的合规律性；亦即人类的历史在两重意义上是有道理（理性）可以阐释的：（一）它是根据一个合理的而又可以为人理解的计划而展开的；（二）它同时又是朝着一个为理性所裁可的目标

前进的。就其当然而论，人类历史就是合目的的；就其实然而论，人类历史就是合规律的。目的王国与必然的王国最后被康德统一于普遍的理性。统治这个理性的王国的原则是：正义和真理、自由和平等、不可剥夺的和不可转让的天赋人权。“现在我们知道，这个理性的王国不过是资产阶级的理想化的王国；永恒的正义在资产阶级的司法中得到实现；平等归结为法律面前的资产阶级的平等；被宣布为最主要的人权之一的是资产阶级的所有权；而理性的国家、卢梭的社会契约在实践中表现为而且也只能表现为资产阶级的民主共和国。18世纪的伟大思想家们，也和他们的先驱者一样，没有能够超出他们自己的时代所给予他们的限制。”^③

和一切旧时代的历史理论一样，康德的历史哲学也没有能避免两个根本性的缺陷。第一是，他不能正确理解历史的物质基础，从而也就不可能揭示历史发展的客观规律性及其与物质生产发展相制约。第二是，他不能正确认识只有人民群众的实践活动才是历史的创造力；于是他把历史的发展单纯归结为理性原则自我实现的过程。披着世界公民的永恒的普遍理性这件外衣的，归根结底只不过是18世纪末德国中产阶级市民的悟性。这些局限性是我们“公正地把康德的哲学看成是法国革命的德国理论”^④时，所需要加以批判的。

译文根据普鲁士皇家科学院编《康德全集》，柏林1912年格·雷麦（Georg Reimer）版，卷八中的原文译出。有几处分段则根据的是罗森克朗茨（K. Rosenkranz）与舒伯特（F. Schubert）编《康德全集》，莱比锡1839年伏斯（L. Voss）版，卷七中的原文。据我所见，本文曾有狄·昆赛（Th. De Quincey）、阿斯吉（W. Hastie）及贝克（L. W. Beck）三种英译本，但没有一种可以称得上比较忠实；狄·昆赛以名家见称，他的译文却最不可靠。

译文中有几个名词需要说明一下：Idee一般译作“理念”，我们在译文中采用“观念”；Verfassung一般可译作（政治）体制，我们在译文中采用“宪法”；Bürger（bürgerlich）通常均译作“市民”（“市民的”），我们在译文中采用“公民”（“公民的”），因此通常译文中的“市民社会”、“市民宪法”我们在译文中均作“公民社会”、“公民宪法”。所以采用“观念”和“公民”，是希望它们更能符合作者的原意；所以采用“宪法”，是希望它更能照顾到本书与其他著作的前后一贯。

由于自己水平的限制，译文中的错误与不妥之处在所难免；希望得到读者们的指正。

译者

① 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第588页。

② 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第3卷，第540页。

③ 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第3卷，第57页。

④ 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第100页。

目 录

[汉译世界学术名著丛书](#)

[再版译序](#)

[译序](#)

[世界公民观点之下的普遍历史观念](#)（1784）

[答复这个问题：“什么是启蒙运动？”](#)（1784）

[评赫德尔《人类历史哲学的观念》](#)（1785）

[人类历史起源臆测](#)（1785）

[万物的终结](#)（1794）

[永久和平论](#)（1795）

[重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？](#)（1797）

[论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的](#)（1793）

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)

世界公民观点之下的 普遍历史观念⁽¹⁾⁽²⁾

无论人们根据形而上学的观点，对于意志自由可以形成怎么样的一种概念，然而它那表现，亦即人类的行为，却正如任何别的自然事件一样，总是被普遍的自然律所决定的。历史学是从事于叙述这些表现的；不管它们的原因可能是多么地隐蔽，但历史学却能使人希望：当它考察人类意志自由的作用的整体时，它却可以揭示出它们有着一种合规律的进程，并且就以这种方式而把从个别主体上看来显得是杂乱无章的东西，在全体的物种上却能够认为是人类原始的秉赋之不断前进的，虽则又是漫长的发展。因此，婚姻以及随之而来的出生和死亡，——在这上面人们的自由意志对于它们有着如此巨大的影响，——看起来显得并没有任何规律可循，使人能够事先就据之以计算出来它们的数字；然而各大国有关这方面的年度报表却证明了它们也是按照经常的自然律进行的，正有如变化无常的气候那样，我们虽然不能预先就确定气候的每一事变，但总地说来它却不会不把植物的生长、河水的奔流以及其他各种自然形态保持在一种均衡不断的进程之中。个别的人，甚至于整个的民族，很少想得到：当每一个人都根据自己的心意并且往往是彼此互相冲突地在追求着自己的目标时，他们却不知不觉地是朝着他们自己所不认识的自然目标作为一个引导而在前进着，是为了推进它而在努力着；而且这个自然的目标即使是为他们所认识，也对他们会是无关轻重的。

既然人类的努力，总的说来，并不像动物那样仅仅是出于本能，同时又不像有理性的世界公民⁽³⁾那样是根据一种预定的计划在行进；因此看起来他们也就不可能有任何（多少是像蜜蜂或者海狸那样的）有计划的历史。当我们看到人类在世界的大舞台上表现出来的所作所为，我们就无法抑制自己的某种厌恶之情；而且尽管在个别人的身上随处都闪烁着智慧，可是我们却发现，就其全体而论，一切归根到底都是由愚蠢、幼稚的虚荣、甚至还往往是由幼稚的罪恶和毁灭欲所交织成的；从而我们始终也弄不明白，对于我们这个如此之以优越而自诩的物种，我们自己究竟应该形成什么样的一种概念。对于哲学家来说，这里别无其他答案，除非只是：既然他对于人类及其表现的整体，根本就不能假设有任何有理性自己的目标，那么他就应该探讨他是否能在人类事物的这一悖谬的进程之中发现有某种自然的目标；根据这种自然的目标被创造出来的人，虽则其行程并没有自己的计划，但却可能有一部服从某种确定的自然计划的历史。

这就要看，我们是否可以成功地找出一条这样一部历史的线索，而留待大自然本身去产生出一位有条件依据它来撰写这部历史的人物。大自然就曾产生过一位开普勒⁽⁴⁾，开普勒以一种出人意表的方式使得行星的偏心轨道服从于确切的定律；大自然又曾产生过一位牛顿⁽⁵⁾，牛顿便以一条普遍的自然原因阐明了这些定律。

命 题 一

一个被创造物的全部自然秉赋都注定了终究是要充分地并且合目的地发展出来的。

对一切动物进行外部的以及内部的或解剖方面的观察，都证实了这一命题。一种不能加以应用的器官，一种不能完成其目的的装备，——这在目的论的自然论上乃是一种矛盾。因为我们如果放弃这条原则的话，那么我们就不再有一个合法则的大自然，而只能有一个茫无目的的在活动着的大自然罢了；于是令人绝望的偶然性就会取代了理性的线索。

命 题 二

这些自然秉赋的宗旨就在于使用人的理性，它们将在人——作为大地之上惟一有理性的被创造物——的身上充分地发展出来，但去只能是在全物种的身上而不是在各个人的身上。

一个被创造物的身上的理性，乃是一种要把它的全部力量的使用规律和目标都远远突出到自然的本能之外的能力，并且它并不知道自己的规划有任何的界限。但它并不是单凭本能而自行活动的，而是需要有探讨、有训练、有教导，才能够逐步地从一个认识阶段前进到另一个阶段。因此，每一个人就必须活得无比的长寿，才能学会怎样可以把自己全部的自然秉赋加以充分的运用；否则，如果大自然仅仅给他规定了一个短暂的生命期限（就正如事实上所发生的那样），那么理性就需要有一系列也许是无法估计的世代，每一个世代都得把自己的启蒙留传给后一个世代，才能使得它在我们人类身上萌芽，最后发挥到充分与它的目标相称的那种发展阶段。而这样的时刻，至少在人类的观念里，应该成为他们努力争取的目标，因为不然的话，人类自然秉赋的绝大部分就不得不被人看成是徒劳无功的而又茫无目的的；这就勾销了一切实践的原则，并且从而就会使得大自然——本来在判断其他一切的安排时，大自然的智慧都必然是要充任基本原则的——犯有惟独对于人类却是在进行一场儿戏的嫌疑了。

命 题 三

大自然要使人类完完全全由其自己本身就创造出来超乎其动物生存的机械安排之上的一切东西，而且除了其自己本身不假手于本能并仅凭自己的理性所获得的幸福或美满而外，就不再分享任何其他幸福或美满。

这就是说，大自然绝不作劳而无功的事，并且绝不会浪费自己的手段以达到自己的目的⁽⁶⁾。既然她把理性和以理性为基础的意志自由⁽⁷⁾赋给了人类，这就已经是对她所布置的目标的最明显不过的宣示了。这就是说，人类并不是由本能所引导着的，或者是由天生的知识所哺育、所教诲着的；人类倒不如说是要由自己本身来创造一切的。生产出他的食物、建造自己的蔽护所、自己对外的安全与防御（在这方面大自然所赋予他的，既没有公牛的角，又没有狮子的爪，也没有恶狗的牙，而仅只有一双手）、一切能使生活感到惬意的欢乐、还有他的见识和睿智乃至他那意志的善良，——这一切完完全全都是他自身的产品。在这里，大自然仿佛是以其最大的节约在行动着，并且把她对动物的装备安排得如此

之紧缩、如此之精密，刚好只够一个起码的生存的最大需要而已；就好像是她有意让人类——当他们从最低的野蛮状态努力上升到最高的成熟状态以及思想方式的内在完满性，并且从而上升到（大地之上尽可能的）幸福状态的时候——能完全独自享有这份功绩并且是只需感谢他们自己本身似的；仿佛大自然把这一点委之于人类理性的自尊，更有甚于委之于人类的安乐似的。因为在人类事物的这一进程中，有一长串的艰辛困苦在等待着人类。可是看来大自然却根本就不曾做任何的事情来使人类生活得安乐，反倒是要使他们努力向前奋斗，以便由于他们自身的行为而使他们自己配得上生命与福祉。

这种情形永远都是令人惊异的：已往的世代仿佛只是为了后来世代的缘故而在进行着他们那艰辛的事业，以便为后者准备好这样的一个阶段，使之能够藉以把大自然所作为目标的那座建筑物造得更高；并且惟有到了最后的一代才能享有住进这所建筑里面去的幸福，虽则他们一系列悠久的祖先们都曾经（确实是无意地）为它辛勤劳动过，但他们的祖先们却没有可能分享自己所早已经准备过了的这种幸福。尽管这一点是如此之神秘，然而同时它又是如此之必然，只要我们一旦肯承认：有一类物种是具有理性的，并且作为有理性的生命类别，他们⁽⁸⁾统统都要死亡的，然而这个物种却永不死亡而且终将达到他们的秉赋的充分发展。

命 题 四

大自然使人类的全部秉赋得以发展所采用的手段就是人类在社会中的对抗性，但仅以这种对抗性终将成为人类合法秩序的原因为限。

这里的对抗性一词，我指的是人类的非社会的社会性；也就是指人类要进入社会的倾向，而这一倾向又是和一种经常在威胁着要分裂社会的贯彻终始的阻力结合在一起的。而这种秉赋显然就存在于人性之中。人具有一种要使自己社会化的倾向；因为他要在这样的一种状态里才会感到自己不止于是人而已⁽⁹⁾，也就是说才会感到他的自然秉赋得到了发展。然而他也具有一种强大的、要求自己单独化（孤立化）的倾向；因为他同时也发觉自己有着非社会的本性，想要一味按照自己的意思来摆布一切，并且因此之故就会处处都遇到阻力，正如他凭他自己本身就可以了解的那样，在他那方面他自己也是倾向于成为对别人的阻力的。可是，正是这种阻力才唤起了人类的全部能力，推动着他去克服自己的懒惰倾向，并且由于虚荣心、权力欲或贪婪心的驱使而要在他的同胞们——他既不能很好地容忍他们，可又不能脱离他们——中间为自己争得一席之地。于是就出现了由野蛮进入文化的真正第一步，而文化本来就是人类的社会价值之所在；于是人类全部的才智就逐渐地发展起来了，趣味就形成了，并且由于继续不断的启蒙就开始奠定了一种思想方式，这种思想方式可以把粗糙辨别道德的自然秉赋随着时间的推移而转化为确切的实践原则，从而把那种病态地被迫组成了社会的一致性终于转化为一个道德的整体⁽¹⁰⁾。没有这种非社会性的而且其本身确实是并不可爱的性质，——每个人当其私欲横流时都必然会遇到的那种阻力就是从这里面产生的，——人类的全部才智就会在一种美满的和睦、安逸与互亲互爱的

阿迦底亚式⁽¹¹⁾的牧歌生活之中，永远被埋没在它们的胚胎里。人类若是也像他们所畜牧的羊群那样温驯，就难以给自己的生存创造出比自己的家畜所具有的更大的价值来了；他们便会填补不起来造化作为有理性的大自然为他们的目的而留下来的空白。因此，让我们感谢大自然能有这种不合群性，有这种竞相猜忌的虚荣心，有这种贪得无厌的占有欲和统治欲吧！没有这些东西，人道之中的全部优越的自然秉赋就会永远沉睡而得不到发展。人类要求着和睦一致，但是大自然却更懂得是什么东西才会对他们这个物种有好处；大自然在要求纷争不和。人类要求生活得舒适而惬意；但是大自然却要求人类能摆脱这种怠惰和无所作为的心满意足而投身到劳动和艰辛困苦之中去，以便找到相反的手段好把自己非常之明智地再从那里面牵引出来。这种趋向的自然推动力、这种非社会性的及其贯彻始终的阻力的根源——从这里面产生出来了那么多的灾难，然而它同时却又推动人们重新鼓起力量，从而也就推动了自然秉赋更进一步地发展——便很好地显示了一位睿智的造物主的安排，而并非是有某个恶神的手搅乱了他那庄严宏伟的布局或者是出于嫉妒而败坏了它们。

命 题 五

大自然迫使人类去加以解决的最大问题，就是建立起一个普遍法治的公民社会⁽¹²⁾

惟有在社会里，并且惟有在一个具有最高度的自由，因之它的成员之间也就具有彻底的对抗性，但同时这种自由的界限却又具有最精确的规定和保证，从而这一自由便可以和别人的自由共存共处的社会里；——惟有在这样的一个社会里，大自然的最高目标，亦即她那全部秉赋的发展，才能在人类的身上得以实现。大自然还要求人类自己本身就可以做到这一点，正如大自然所规定的一切目的那样；因而大自然给予人类的最高任务就必须是外界法律之下的自由与不可抗拒的权力这两者能以最大可能的限度相结合在一起的一个社会，那也就是一个完全正义的公民宪法⁽¹³⁾；因为惟有通过这一任务的解决和实现，大自然才能够成就她对于我们人类的其他目标。需要便迫使得人类进入了这种强制状态，不然的话，他们就格外要喜爱没有限制的自由了；并且这确实是一切需要之中的最大需要，也就是人类自己相互之间强加之于他们自己身上的那种需要，因为他们的倾向性使得他们不能够长时期地在野蛮的自由状态中彼此共处。惟有在公民的结合这样一种场合之下，上述的这种倾向性才能由之而开始产生最良好的作用；犹如森林里的树木，正是由于每一株都力求攫取别的树木的空气和阳光，于是就迫使得彼此双方都要超越对方去寻求并获得美丽挺直的姿态那样；反之，那些在自由的状态之中彼此隔离而任意在滋蔓着自己枝叶的树木，便会生长得残缺、佝偻而又弯曲。一切为人道增光的文化和艺术、最美好的社会秩序，就都是这种非社会性的结果。它由于自己本身的强迫而在约束自己，并且通过强制的艺术而使大自然的萌芽得以充分发展。

命 题 六

这个问题既是最困难的问题，同时又是最后才能被人类解决的问题。

困难之点就由这个问题的观念本身而呈现到我们的眼前，那就是：人是一种动物，当他和他其余的同类一起生活时，就需要有一个主人。因为他对他的同类必定会滥用自己的自由的⁽¹⁴⁾；而且尽管作为有理性的生物，他也希望有一条法律来规定大家的自由界限，然而他那自私自利的动物倾向性却在尽可能地诱使他要把自己除外。因此，他就需要有一个主人来打破他那自己所固有的意志，并迫使他去服从一种可以使人人都得以自由的普遍有效的意志。然而，他又向哪里去寻找这位主人呢？除了求之于人类之中，就再没有别的地方了。但是，这位主人也同样是一个动物，他也需要有一个主人。因此无论他可能想要如何着手，但总归是看不出来他怎么才能够找到一位其自身乃是公正的、正直无私的首领来；不管他是求之于一个个别的人也好，还是求之于为此而选出来的由若干人所组成的集体也好。因为其中的每一个人，当其没有另一个领导者对他自身依法行使权力时，总是要滥用自己的自由的。然而最高首领却既须其本身就是正直的，而又还得是一个人。所以这个问题就成为一切问题之中最为棘手的一个问题了。要完全解决这个问题确实是不可能的事；像是从造就成人类的那么曲折的材料里，是凿不出来什么彻底笔直的东西的。大自然向我们所提出的，也就只是朝着这一观念接近而已⁽¹⁵⁾。它之所以又是最后才能得到解决的问题，则是由于它需要对一部可能的宪法的性质具有正确的概念，需要有经历许多世事而磨炼出来的伟大的经验，并且超乎这一切的则是还需要有准备接受这一问题的善意。然而这样的三件事是很难得见到集于一身的；并且当其出现的时候，那也只能来得非常之晚，而且是经过了许多徒劳无功的尝试以后的事。

命 题 七

建立一部完美的公民宪法这个问题，有赖于国家合法的对外关系这个问题，并且缺少了后者，前一个问题就不可能得到解决。

制定一部个人与个人之间的合法的公民宪法——也就是说安排一个共同体⁽¹⁶⁾——又有什么用处呢？那同一个迫使人们达到这种状态的非社会性就又成为使得每一个共同体在对外关系上——也就是说在作为一个国家对其他国家的关系上——处于不受约束的自由状态之中的原因；因此每个国家从别的国家那里就恰好必定要期待着那种压迫个人并强迫他们进入合法的公民状态的同样灾难。于是大自然就再度地利用人们的、乃至大社会以及国家共同体这类被创造物的不合群性作为手段，以便从他们不可避免的对抗之中求得一种平静与安全的状态；这就是说，大自然是通过战争、通过极度紧张而永远不松懈的备战活动、通过每个国家因此之故哪怕是在和平时也终于必定会在其内部深刻感受到的那种匮乏而在进行着起初并不会是完美的种种尝试，然而在经过了许多次的破坏、倾覆甚至于是其内部彻底的精疲力竭之后，却终将达到即使是没有如此之多的惨痛经验、理性也会告诉给他们的那种东西，那就是：脱离野蛮人的没有法律的状态而走向各民族的联盟。这时候，每一个国家，纵令是最小的国家也不必靠自身的力量或自己的法令而只须靠这一伟大的各民族的联盟（foedus amphictionum）⁽¹⁷⁾，只须靠一种联合的力量以及联合意志的合法

决议，就可以指望有自己的安全和权利了。无论这个观念会显得是何等地虚幻，并且作为这样的一种观念会被人讥笑为是一位圣彼得方丈⁽¹⁸⁾或者是一个卢梭⁽¹⁹⁾的（也许因为他们把这种事情的实现想得太切近了）；然而这却是人们彼此之间相处的需要所必不可免的结局，这种需要必定要迫使每一个国家——无论这对于他们来得是多么沉重——达到野蛮人刚好是如此之不情愿而被迫达到的那同一个结论；那就是：放弃他们那野性的自由而到一部合法的宪法里面去寻求平静与安全。

因而所有的战争就都是要——尽管这并不是人的目标，但却是大自然的目标——建立起国家与国家的新关系的反复尝试，并且是要通过摧毁或者至少是瓦解一切国家来形成新的共同体；然而这些新的共同体，或则是在其自身之内或则是在他们彼此之间，却又变得无法维持，于是就必须再度经受新的类似的革命。直到最后，部分地是由于内部有了公民宪法的可能最好的安排，部分地是由于外部又有共同的约定和立法，人们才会犹如一架自动机那样地建立起来能够维持其自身的，有如公民共同体的这样一种状态。

究竟我们是不是可以期待着各种起作用的原因能有一种伊壁鸠鲁⁽²⁰⁾式的汇合，从而国家就好像物质的微小质点那样，是通过它们之间的偶然相互冲撞而在寻找着各式各样的结构形态，每一种形态又由于新的碰撞而重新被毁灭，直到最后才由于偶然而获得了以某种形式可以维持其自身存在的那样一种结构形态呢？（这样一种幸运的偶然委实是太难得出现了！）或者，究竟我们是不是更好能认为：大自然在这里是遵循着一条合规律的进程而把我们这个物种从兽性的低级阶段逐步地——并且确实是通过其所固有的、虽则是对人类施行强迫的办法——引向人性的最高阶级，并且就在这一表面的杂乱无章之下完全合规律地在发展着我们那些原始的秉赋呢？或者，究竟我们是不是最好肯定：从人类全体的这一切作用和反作用之中根本就不会产生出任何东西来，至少也是不会产生出任何明智的东西来；因而未来就将始终是像既往一样；所以人们也就无法说清，对于我们这个物种来得是如此之自然的那种纷争，是否终于会在一种如此之文明的状态之中而为我们准备好一座万恶的地狱；到那时它也许会又以野蛮的破坏再度消灭这种文明状态的本身以及全部迄今为止的文明的进步，——这种命运乃是人们在盲目的偶然性的统治之下所无法抵御的；事实上，假如我们不给大自然提供一条由智慧所秘密织就的线索的话，无法律的自由就和盲目的偶然性只不过是一回事罢了！——这一点⁽²¹⁾大体上就要取决于如下的问题：承认大自然的安排在部分上的合目的性、但在整体上的无目的性，究竟是不是合理？

野蛮人那种无目的的状态所做的事情，就是它扼制了我们物种的全部自然秉赋；然而它却终于通过把人类置诸于灾难之中而迫使他们脱离这种状态，并走入一种可以使他们全部的那些萌芽都将得到发展的公民宪法。而这也正是已经创立的各个国家之间的野蛮式的自由所做的事情，那就是：由于相互抗衡的武装耗尽了共同体⁽²²⁾的一切力量，由于战争所造成的破坏，而尤其是由于经常维持战备的需要，人类的自然秉赋在其前进过程中的充分发展确实是受到了阻碍；然而另一方面，由此而产生的灾难却也迫使我们这个物种要去发掘一条平衡定律来处理各个国家由于它们的自由而产生的（而其本身又是健康的）彼此之间的对抗，并且迫使我们采用一种联合的力量来加强这条定律，从而导致一种能保卫国

际公共安全的世界公民状态。这种世界公民状态并不是任何危险都没有，从而使人道的力量才不至于沉睡不醒；但同时它对于他们相互间的作用和反作用却又不是没有一条相等原则的⁽²³⁾，从而他们才不至于相互毁灭。在这最后的一步（亦即各个国家的联合体）出现以前，也就是尚在其形成过程的半途之中，人性就得在表面幸福的欺骗假象之下忍受着种种最无情的灾难；因而只要人们尚未达到有待于我们这个物种去攀登的这一最后阶段之前，卢梭就不无道理地要偏爱野蛮人的状态了。

我们由于艺术和科学而有了高度的文化。在各式各样的社会礼貌和仪表方面，我们是文明得甚至于到了过分的地步。但是要认为我们已经是道德化了，则这里面还缺少很多东西。因为道德这一观念也是属于文化的；但是我们使用这一观念却只限于虚荣与外表仪式方面表现得貌似德行的东西，所以它只不过是成其为文明化而已。但是只要各个国家都把它们全部的力量用在它们那些徒劳而又残暴的扩张计划上，从而就在不断地阻挠着它们的公民们培养其内心思想方式的漫长努力，甚至于还要勾销在这方面对于他们的一切支持；那就不可能期待这种做法会有任何的结果，因为任何一个共同体为此而塑造它的公民时，都需要有一场漫长的内心改造过程。然而，凡不是植根于道德上的善意的任何一种善，都无非是纯粹的假象与炫感人的不幸而已。人类就将一直停留在这种状态之中，直到他们能以如上所述的方式努力使得他们的国际关系脱离了这种混乱状态为止。

命 题 八

人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也就是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部秉赋的惟一状态。

这一命题是得自前一命题的系论。我们可以看到：哲学也可以有其自己的千年福祉王国学说⁽²⁴⁾，然而它却是这样的一种，仅凭这一观念的本身——尽管它还异常之遥远——就足以促进它的来临，因而也就绝不是虚幻的。问题就只在于：经验是不是能揭示有关大自然目标的这样一种进程的任何东西。我要回答说：很少能有什么东西；因为这个公转历程看来需要如此之漫长的时间，才能最后得出结论说：我们根据人类在这方面所曾经历过的那小小的一部分还是那样地不可靠，还无法推断它那途径的形式以及部分对于全体的关系；就正如根据迄今为止的全部天象观测还无法推断我们的太阳及其整个的卫星群在广阔的恒星系里所采取的路径一样；尽管根据宇宙结构的宪法体系的普遍理由以及根据我们已经观测到的那微小的一部分，就足以确实可靠地做出有关这样一种公转历程的真实性的结论来。

同时，人性对于其自身又是这样的：对于我们这个物种所将要遇到的哪怕是最遥远的时代，它也绝不会无动于衷，只要那个时代确实无疑是可以指望的。而且既然看起来我们可以由于我们自己的合理安排而加速引向这个对于我们的后代来说乃是如此之欢乐的时辰，所以它在我们的这一代就格外不会出现了。因为这个缘故，所以哪怕这个时代来临的最微弱的迹象，对于我们也是非常之重要的。现在各个国家彼此之间已经处于这样一种人

为的关系，以至于没有一个国家可以降低其内部的文化水平而又不至于丧失它对于别的国家的威权和影响；因此即使是不提大自然的这一目的的进展，但至少大自然的这一目的的保存则是由于国家野心计划的本身而很好地得到了保障的。此外还有：公民的自由现在也就不可能真正受到损害而又不致使得一切行业（尤其是商业）遭受损失，然而由此也就会使得国家对外关系的力量遭到削弱。可是这一自由却是逐步前进的。当人们禁止公民以其自己所愿意的、而又与别人的自由可以共存的各种方式去追求自己的幸福时，人们也就妨碍了一般事业的生命力，从而也就妨碍了整体的力量。因此，对个人行为的限制就日益为人所摒弃，普遍的宗教自由就日益为人所容忍；于是便夹杂着幻念和空想而逐步出现了启蒙运动这样一件大好事，它必定会把人类从其统治者的自私自利的扩张计划之下挽救出来的，只要他们能懂得自己本身的利益所在。而这种启蒙运动以及随之而来的启蒙了的人们对于自己已经充分理解到的好处所不可避免地要采取的一种衷心的同情，就必定会一步步地上升到王座上来，并且甚至于会对他们的政体原则产生影响。例如，虽然我们世界的当政者们目前并没有余钱用之于公共教育设施以及一般有关人民福利的一切措施，因为全部的金钱都已经预先支付给未来的战争了；然而他们却至少将在不去阻止他们的人民自己在这方面尽管是微弱的而又是漫长的努力之中，也发见他们自身的利益。终于，战争本身也将逐渐地不仅成为一桩如此之人工制造的、而其结局对于双方又都是如此之难于把握的行业，而且——由于国家不断增加无法可望清偿的国债（这是近代的一大发明）而感到后患无穷——还会成为一桩如此之可疑的行业。还有，在我们这部分由于它那贸易而如此紧密地联系在一起的世界里，国家每动荡一次都会对所有其余的国家造成那样显著的影响，以至于其余这些国家尽管自己并不具有合法的权威，但却由于其本身所受的危险的驱使而自愿充当仲裁者；并且它们大家就都这样在遥遥地准备着一个未来的、为此前的世界所未显示过先例的伟大的国家共同体⁽²⁵⁾。尽管这一国家共同体目前还只是处在很粗糙的轮廓里，可是每个成员却好像都已经受到一种感觉的震动，即他们每一个都在依存于整体的保全；这就使人可以希望，在经过许多次改造性的革命之后，大自然以之为最高目标的东西，——那就是作为一个基地而使人类物种的全部原始秉赋都将在它那里得到发展的一种普遍的世界公民状态，——终将有朝一日会成为现实。

命 题 九

把普遍的世界历史⁽²⁶⁾按照一场以人类物种的完美的公民结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理的这一哲学尝试，必须看作是可能的，并且甚至还是这一大自然的目标所需要的。

要按照这样一种观念⁽²⁷⁾——即，当世界的行程可以用某种合理性的目的来加以衡量的时候，它那历程应该是怎样的——来编写一部历史，这确实是一桩奇怪的而且表面上看来是荒谬的企图；看来仿佛这样的一种目标只不过能得出一部传奇罢了。可是如果我们愿意承认，大自然即使是在人类自由的演出过程之中，也并不是没有规划和目标而在行进着的，那么这一观念就可能成为非常之有用的了；哪怕我们是那么近视而看不透它那布局的

秘密构造，但是这一观念却仍可以为我们提供一条指导线索，把一堆否则便只是毫无计划的人类行动的汇合体至少在整体上勾画出一个体系。因而当我们从希腊的历史——都是通过它，其他一切古代的或其同时代的历史才得以为我们保留下来，或者至少是才成为可以征信的⁽²⁸⁾——而开始的时候；当我们追溯它对于并吞了希腊国家的罗马民族的国家共同体之形成与破坏所起的影响以及罗马对于后来又消灭了罗马民族的野蛮人所起的影响时，下迄我们自己的时代为止；这里面还应该加入其他民族的国家史作为插曲（我们有关他们的知识正是通过这些启蒙了的民族才逐步地获得的）；那么我们会发现，我们这个大陆上的国家宪法是有着一个合规律的进步历程的（这或许有一天会给其他一切大陆提供法则吧）。同时，如果我们随时随地进一步地留意公民的宪法及其法律并留意国家的关系，着眼于这两者由于它们所包含的好处而提供了一个使各族人民——从而就使他们的艺术和科学也一道——得以提高和繁荣昌盛的时期，然而却又由于它们所带有的缺点而重新使得他们倾覆，可是这样却总会留下来一个启蒙的萌芽，这一萌芽通过每一次的革命而愈加发展，并准备好了后来的、更高阶段的进步；那么我相信我们就可以发现有一条线索，这条线索不仅能够对于如此纷繁混乱的人间事物的演出提供解释，或者对于未来的种种国家变化提供政治预言的艺术（这种用处是人们早已得之于人类历史的，尽管人们把它看成好像是一种没有规律的自由之不相关联的作用），而且它还会——不假定有一种大自然的计划，我们就没有理由可以希望这一点——展示出一幅令人欣慰的未来的远景：人类物种从长远看来，就在其中表现为他们怎样努力使自己终于上升到这样一种状态，那时候大自然所安置在他们身上的全部萌芽都可以充分地发展出来，而他们的使命也就可以在大地之上得到实现。

对大自然的——或者最好是说对天意的——这样一番论证，对于我们之选择一种特殊的观点以进行世界考察来说，绝不是什么无关紧要的动机。因为在没有理性的自然界之中我们赞美造化的光荣与智慧并且把它引入我们的思考，究竟又有什么用处呢？假如在至高无上的智慧的伟大舞台上，包含有其全部的目的在内的那一部分——亦即全人类的历史——竟然始终不外是一场不断地与它相反的抗议的话？这样一种看法就会迫使我们不得不满怀委屈地把我们的视线从它的身上转移开来，并且当我们在其中永远也找不到一个完全合理的目标而告绝望的时候，就会引导我们去希望它只能是在另外一个世界里面了。

说我是要以这种在一定程度上具有一条先天⁽²⁹⁾线索的世界历史观念来取代对于具体的、纯粹由经验而构成的历史的编撰工作，那就误解我的观点了。这仅仅是关于一个哲学的头脑（当然它也还必须是十分熟悉历史的）从另外一种立脚点出发所能够探讨到的东西的一种想法而已。不然的话，人们目前编纂自己当代的历史时所具备的那种令人可敬的详尽性，就自然而然地会使每一个人都免不了要疑问：我们的后代将如何着手来掌握再过几百年之后我们所可能遗留给他们的每一份历史重担呢？毫无疑问，他们对最古老的时代——有关那些时代的文献可能是早就佚失了——将仅仅是从使他们感兴趣的那种观点出发，也就是说是从各个民族和各个政体在世界公民的观点之下所已经成就的或已经失败的都是些什么的那种观点出发，来进行评价的。让我们就把视线放到这上面来吧，同时也让

各个国家的首脑以及他们手下人员的荣誉感把他们自己摆到惟一能够给他们带来最遥远的后世的崇敬与怀念的那种办法上面来吧。此外，这也可能就是要做出这样一番哲学的历史探讨工作的一个小小的动机了。

(1) 本文写于1784年（康德60岁），最初刊载于《柏林月刊》1784年第4卷，第385—411页。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年），第8卷，第15—31页译出。——译注

(2) 本年（1784年）第12期《哥达学报》简讯中有一段话（按，原文如下：“康德教授先生所爱好的一个观念是：人类终极的目的乃是要达到最完美的国家制度，并且他希望哲学的历史家能从这个观点着手为我们写出一部人类史，揭示人类在各个不同的时代里曾经接近这个终极的目的或者是脱离这个终极的目的各到什么地步，以及要达到这个终极的目的还应该做些什么事情。”——译注）毫无疑问是摘录我和一位旅行来访的学者的谈话，这就逼得我写出了这篇论文，不然那段话就不会有任何可理解的意义了。

(3) 世界公民（Weltbürger）一词为希腊文κοσμοπολίτη一词的转译，17世纪开始流行。——译注

(4) 开普勒（Johannes Kepler，1571—1630），德国天文学家，行星运动定律的发现者。——译注

(5) 牛顿（Isaac Newton，1642—1727），英国物理学家，近代经典力学体系的创始人。下文“一条普遍的自然原因”指牛顿的万有引力定律。——译注

(6) 牛顿《自然哲学之数学原理》卷三“哲学推理规律。规律一大自然绝不做徒劳无功的事；当少数就够用的时候，更多就是徒劳无功的了”（剑桥1934年版，第198页）。——译注

(7) 关于意志自由，可参看《实践理性批判》，卷一，第5节；《道德形而上学探本》，第3节。——译注

(8) “他们”指他们每一个个人。——译注

(9) “人”此处指自然人。——译注

(10) “道德的整体”即人类的文明社会。——译注

(11) “阿迦底亚式”（Arkadisch）。阿迦底亚原为古希腊的风景区，居民以生活淳朴、幸福著称；此词引申为田园式或牧歌式的同义语。——译注

(12) “公民社会”一词原文为bürgerliche Gesellschaft，中文译文通常作“市民社会”，此词大致相当于卢梭的société civile；但德译本译société civile，时多用Staatsbürgerliche Gesellschaft。鲍桑葵（B. Bosanquet，1848—1923）译此词为bourgeois society（见《国家的哲学理论》伦敦，1925年版，第253页以下）。——译注

(13) 宪法（Verfassung）或公民宪法（bürgerliche Verfassung）即指国家政治制度，亦即人类脱离自然状态（野蛮状态）而进入的政治状态（或公民状态，或社会状态，或文明状态）。——译注

(14) 可参看霍布斯《利维坦》第13章；又，赫德尔《人类历史哲学观念》第9卷，第4章。——译注

(15) 因此，人类的地位乃是非常之人为的。旁的星球上的居民以及他们的本性是怎样形成的，我们不清楚；但是当我们好好地履行了大自然的这一任务时，我们却很可以自诩，在我们全宇宙所有的邻居之中我们占有着一个并不是微不足道的地位。也许在旁的星球上，每一个个体可以在他自己的一生之中充分地完成自己的天职。我们的情形却是另一样；惟有整个的物种才有希望做到这一点。

(16) 共同体（Gemeinwesen）即国家。——译注

(17) foedus amphictionum（拉丁文：安斐克提昂联盟）泛指任何国际上的联盟。安斐克提昂联盟原为古希腊保卫德尔斐的阿波罗神殿12个部族的联盟，至公元前7世纪至前6世纪时演变为以德撒里为首的希腊中部各城邦的政治联盟。——译注

(18) 圣彼得方丈即Charles-Irénée Castel, Abbé de Sainte Pierre，1658—1743年，以他的作品《欧洲列强间的永久和平拟议》（《Projet de paix perpétuelle entre les potentates de l'Europe》，乌特勒支版，1713年）一书闻名于世，康德的《永久和平论》即系受这部书的启发。——译注

(19) 指卢梭（Jean Jacques Rousseau，1712—1778）的《圣彼得方丈的永久和平拟议摘要》，1760年。——译注

(20) 伊壁鸠鲁（Epikurus，约当公元前341—前270），古希腊哲学家，主张世界一切事物均由原子的冲撞所产生。——译注

(21) “这一点”指以上对问题的三种提法。——译注

(22) “共同体”指国家共同体。——译注

(23) 牛顿《自然哲学之数学原理》“公理，或运动定律。定律三”：“每一种作用总有一种相等的作用与之相反；或

者说，两个物体彼此间相互的作用总是相等的，而方向是相反的”。（同上，第13页）——译注

(24) 按千年福祉王国学说（Chiliasmus一词源出希腊文Χιλισμος，拉丁文为millenium）为中世纪基督教的传说，谓基督将再临世界建立王国统治一千年。此词引申为任何理想的未来世界。可参看《新约·启示录》第20章，第1至5节。——译注

(25) “国家共同体”（Staatskörper）指各民族联盟的国际政府。——译注

(26) “普遍的世界历史”一词原文为allegemeine Weltgeschichte，相当于英文的universal history或法文的histoire universelle，字面上通常可译作“通史”或“世界通史”；但作者使用此词并不是指通常意义的通史或世界通史，而是企图把全人类的历史当作一个整体来进行哲学的考察，故此处作“普遍的世界历史”以与具体的或特殊的历史相区别。——译注

(27) 观念（Idee），参看译序；又可参看《纯粹理性批判》中“先验辩证篇”附录。——译注

(28) 惟有从其一开始就延续不断直迄于我们今天的那个有知识的公众，才能征信古代的历史。超出此外，一切便都是terra incognita（拉丁文，未知的领域——译者）了；凡是生活在此之外的各个民族，其历史便只能从他们加入到这里面来的那个时代开始算起。在犹太民族，这一点是由托勒密王朝（公元前4世纪至前1世纪统治埃及的希腊王朝——译者）时代的希腊文圣经翻译本而告开始的；若是没有它，我们对于他们那孤立的叙事就难于置信了。从这里出发（当这一开端首先已经恰当地被确定了之后），我可以向上追溯他们的故事。所有其他的民族也都是如此。修昔底德书中的第一页，（据休谟说）乃是全部信史的惟一开端（按，此处康德原文微有错误。休谟原文为“修昔底德书中的第一页乃是……真正历史的开端”。见休谟《道德、政治与文学论文集》，伦敦1898年版，第3卷，第414页。——译注）。

(29) “先天”（a priori），可参看《纯粹理性批判》第二版序言及引论，《未来形而上学导言》第9节和第20节。——译注

答复这个问题：“什么是启蒙运动？”⁽¹⁾

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己以不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。

Sapere aude! ⁽²⁾要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动⁽³⁾的口号。

懒惰和怯懦乃是何以有如此之大量的人，当大自然早已把他们从外界的引导之下释放出来了以后（*naturaliter maiorennes*⁽⁴⁾），却仍然愿意终身处于不成熟的状态之中，以及别人何以那么轻而易举地就俨然以他们的保护人自居的原因之所在。处于不成熟状态是那么地安逸。如果我有一部书能替我有理解，有一位牧师能替我有良心，有一位医生能替我规定食谱，等等；那么我自己就用不着操心了。只要能对我合算，我就无需去思想；自有别人会替我去做这类伤脑筋的事。

绝大部分的人（其中包括全部的女性）都把步入成熟状态认为除了是非常之艰辛而外并且还是非常之危险的；这一点老早就被每一个一片好心在从事监护他们的保护人关注到了。保护人首先是使他们的牲口愚蠢，并且小心提防着这些温驯的畜牲不要竟敢冒险从锁着他们的摇车里面迈进一步；然后就向他们指出他们企图单独行走时会威胁他们的那种危险。可是这种危险实际上并不那么大，因为他们跌过几跤之后就终于能学会走路的；然而只要有过一次这类事例，就会使人心惊胆战并且往往吓得完全不敢再去尝试了。

任何一个个人要从几乎已经成为自己天性的那种不成熟状态之中奋斗出来，都是很艰难的。他甚至于已经爱好它了，并且确实暂时还不能运用他自己的理智，因为人们从来都不允许他去做这样的尝试。条件和公式这类他那天分的合理运用、或者不如说是误用的机械产物，就是对终古长成的不成熟状态的一副脚镣。谁要是抛开它，也就不过是在极狭窄的沟渠上做了一次不可靠的跳跃而已，因为他并不习惯于这类自由的运动。因此就只有极少数的人才能通过自己精神的奋斗而摆脱不成熟的状态，并且从而迈出切实的步伐来。

然而公众要启蒙自己，却是很可能的；只要允许他们自由，这还确实几乎是无可避免的。因为哪怕是在为广大人群所设置的保护者们中间，也总会发见一些有独立思想的人；他们自己在抛开了不成熟状态的羁绊之后，就会传播合理地估计自己的价值以及每个人的本分就在于思想其自身的那种精神。这里面特别值得注意的是：公众本来是被他们套上了这种羁绊的，但当他们的保护者（其本身是不可能有任何启蒙的）中竟有一些人鼓动他们的时候，随后却强迫保护者们自己也身处其中了；种下偏见是那么有害，因为它们终于报复了本来是他们的教唆者或者是他们教唆者的先行者的那些人。因而公众只能是很缓慢地获得启蒙。通过一场革命或许很可以实现推翻个人专制以及贪婪心和权势欲的压迫，但却绝不可能实现思想方式的真正改革；而新的偏见也正如旧的一样，将会成为驾驭缺少思想

的广大人群的圈套。

然而，这一启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。^⑤可是我却听到从四面八方都发出这样的叫喊：不许争辩！军官说：不许争辩，只许操练！税吏说：不许争辩，只许纳税。神甫说：不许争辩，只许信仰。（举世只有一位君主^⑥说：可以争辩，随便争多少，随便争什么，但是要听话！）到处都有对自由的限制。

然而，哪些限制是有碍启蒙的，哪些不是的，反而是足以促进它的呢？——我回答说：必须永远要有公开运用自己理性的自由，并且惟有它才能带来人类的启蒙。私下运用自己的理性往往会被限制得很狭隘，虽则不致因此而特别妨碍启蒙运动的进步。而我所理解的对自己理性的公开运用，则是指任何人作为学者在全部听众面前所能做出的那种运用。一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性，我就称之为私下的运用。

就涉及共同体利益的许多事物而言，则我们必须有一定的机器，共同体的一些成员必须靠它来保持纯粹的消极态度，以便他们由于一种人为的一致性而被政府引向公共的目的，或者至少也是防止破坏这一目的。在这上面确实是不容许有争辩的；而是人们必须服从。但是就该机器的这一部分同时也作为整个共同体的、乃至作为世界公民社会的成员而论，从而也就是以一个学者的资格通过著作面向严格意义上的公众时，则他是绝对可以争辩的，而不致因此就有损于他作为一个消极的成员所从事的那种事业。因此，一个服役的军官在接受他的上级交下某项命令时，竟然抗声争辩这项命令的合目的性或者有用性，那就会非常之坏事；他必须服从。但是他作为学者而对军事业务上的错误进行评论并把它提交给公众来作判断时，就不能公开地加以禁止了。公民不能拒绝缴纳规定于他的税额；对所加给他的这类赋税惹是生非地擅行责难，甚至可以当作诽谤（这可能引起普遍的反抗）而加以惩处。然而这同一个人作为一个学者公开发表自己的见解，抗议这种课税的不适宜与不正当则不一样，他的行动并没有违背公民的义务。同样地，一个牧师也有义务按照他所服务的那个教会的教义向他的教义问答班上的学生们和他的会众们作报告，因为他根据这一条件才被批准的。但是作为一个学者，他却有充分自由、甚至于有责任，把他经过深思熟虑有关那种教义的缺点的全部善意的意见以及关于更好地组织宗教团体和教会团体的建议传达给公众。这里面并没有任何可以给他的良心增加负担的东西。因为他把作为一个教会工作者由于自己职务的关系而讲授的东西，当作是某种他自己并没有自由的权力可以按照自己的心意进行讲授的东西；他是在受命根据别人的指示并以别人的名义进行讲述的。他将要讲：我们的教会教导这些或那些；这里就是他们所引用的论据。于是，他就从他自己不会以完全的信服而赞同、虽则他很可以使自己负责进行宣讲的那些条文中——因为并非是完全不可能其中也隐藏着真理，而且无论如何至少其中不会发见有任何与内心宗教相违背的东西，——为他的听众引绎出全部的实用价值来。因为如果他相信其中可以发见任何与内心宗教相违背的东西，那么他就不能根据良心而尽自己的职务了，他就

必须辞职。一个就任的宣教师之向他的会众运用自己的理性，纯粹是一种私下的运用；因为那往往只是一种家庭式的聚会，不管是多大的聚会；而在这方面他作为一个牧师是并不自由的，而且也不能是自由的，因为他是在传达别人的委托。反之，作为一个学者通过自己的著作而向真正的公众亦即向全世界讲话时，则牧师在公开运用他的理性上便享有无限的自由可以使用他自己的理性，并以他自己本人的名义发言。因为人民（在精神事务上）的保护者而其本身居然也不成熟，那便可以归结为一种荒谬性、一种永世长存的荒谬性了。

然则一种牧师团体、一种教会会议或者一种可敬的教门法院（就像他们在荷兰人中间所自称的那样），是不是有权宣誓他们自己之间对某种不变的教义负有义务，以便对其每一个成员并且由此也就是对全体人民进行永不中辍的监护，甚至于使之永恒化呢？我要说：这是完全不可能的。这样一项向人类永远封锁住了任何进一步启蒙的契约乃是绝对无效的，哪怕它被最高权力、被国会和最庄严的和平条约所确认。一个时代绝不能使自己负有义务并从而发誓，要把后来的时代置之于一种绝没有可能扩大自己的（尤其是十分迫切的）认识、清除错误以及一般地在启蒙中继续进步的状态之中。这会是一种违反人性的犯罪行为，人性本来的天职恰好就在于这种进步；因此后世就完全有权拒绝这种以毫无根据而且是犯罪的方式所采取的规定。

凡是一个民族可以总结成为法律的任何东西，其试金石都在于这样一个问题：一个民族是不是可以把这样一种法律加之于其自身？它可能在一个有限的短时期之内就好像是在期待着另一种更好的似的，为的是好实行一种制度，使得每一个公民而尤其是牧师都能够有自由以学者的身份公开地，也就是通过著作，对现行组织的缺点发表自己的言论。这种新实行的制度将要一直延续下去，直到对这类事情性质的洞见已经是那么公开地到来并且得到了证实，以至于通过他们联合（即使是并不一致）的呼声而可以向王位提出建议，以便对这一依据他们有更好的洞见的概念而结合成另一种已经改变了的宗教组织加以保护，而又不至于妨碍那些仍愿保留在旧组织之中的人们。然而统一成一个固定不变的、没有人能够（哪怕在一个人的整个一生中）公开加以怀疑的宗教体制，从而也就犹如消灭了人类朝着改善前进的整整一个时代那样，并由此而给后代造成损害，使得他们毫无收获，——这却是绝对不能容许的。一个人确实可以为了他本人并且也只是在一段时间之内，推迟对自己有义务加以认识的事物的启蒙；然而径行放弃它，那就无论是对他本人，而更其是对于后代，都可以说是违反而且践踏人类的神圣权利^[7]了。

而人民对于他们本身都不能规定的事，一个君主就更不可以对他的人民加以规定了；因为他的立法威望全靠他把全体人民的意志结合为他自己的意志。只要他注意使一切真正的或号称的改善都与公民秩序结合在一起，那么此外他就可以把他的臣民发觉对自己灵魂得救所必须做的事情都留给他们自己去做；这与他无关，虽则他必须防范任何人以强力妨碍别人根据自己的全部才干去作出这种决定并促进这种得救。如果他干预这种事，要以政府的监督来评判他的臣民借以亮明他们自己的见解的那些作品；以及如果他凭自己的最高观点来这样做，而使自己受到“Caesar non est supra grammaticos”^[8]的这种责难；那就会有

损于他的威严了。如果他把自己的最高权力降低到竟至去支持自己国内的一些暴君们对他其余的臣民实行精神专制主义的时候，那就更加每况愈下了。

如果现在有人问：“我们目前是不是生活在一个启蒙了的时代？”那么回答就是：“并不是，但确实是在一个启蒙运动的时代”⁽⁹⁾。目前的情形是，要说人类总的说来已经处于，或者是仅仅说已经被置于，一种不需别人引导就能够在宗教的事情上确切地而又很好地使用自己理智的状态了，则那里面还缺少许多东西。可是现在领域已经对他们开放了，他们可以自由地在这上面工作了，而且对普遍启蒙的、或者说对摆脱自己所加给自己的不成熟状态的障碍也逐渐地减少了；——关于这些我们都有着明确的信号。就这方面考虑，这个时代乃是启蒙的时代，或者说乃是腓德烈⁽¹⁰⁾的世纪。

一个不以如下伪说法与自己不相称的国君：他认为自己的义务就是要在宗教事务方面绝不对人们加以任何规定，而是让他们有充分的自由，但他又甚至谢绝宽容这个高傲的名称；这位国君本人就是启蒙了的⁽¹¹⁾，并且配得上被天下后世满怀感激之忱尊之为率先使得人类，至少从政权方面而言，脱离了不成熟状态，并使每个人在任何有关良心的事务上都能自由地运用自身所固有的理性。在他的治下，可敬的牧师们可以以学者的身份自由地并且公开地把自己在这里或那里偏离了既定教义的各种判断和见解都提供给全世界来检验，而又无亏于自己的职责；至于另外那些不受任何职责约束的人，那就更加是如此了。这种自由精神也要向外扩展，甚至于扩展到必然会和误解了其自身的那种政权这一外部的阻力发生冲突的地步。因为它对这种政权树立了一个范例，即自由并不是一点也不关怀公共的安宁和共同体的团结一致的。只有当人们不再有意地想方设法要把人类保持在野蛮状态的时候，人类才会由于自己的努力而使自己从其中慢慢地走出来。

我把启蒙运动的重点，亦即人类摆脱他们所加之于其自身的不成熟状态，主要地是放在宗教事物方面，因为我们的统治者在艺术和科学方面并没有向他们的臣民尽监护之责的兴趣；何况这一不成熟状态既是一切之中最有害的而又是最可耻的一种。但是，一个庇护艺术与科学的国家首脑，他的思想方式就要更进一步了，他洞察到：即使是在他的立法方面，容许他的臣民公开运用他们自身的理性，公开向世上提出他们对于更好地编纂法律、甚至于是直言无讳地批评现行法律的各种见解，那也不会有危险的。在这方面，我们有着一个光辉的典范，我们所尊敬的这位君主⁽¹²⁾就是没有别的君主能够超过的。

但是只有那位其本身是启蒙了的、不怕幽灵的而同时手中又掌握着训练精良的大量军队可以保障公共安宁的君主，才能够说出一个自由国家所不敢说的这种话：可以争辩，随便争多少，随便争什么；但是必须听话。这就标志着人间事务的一种可惊异的、无法意料的进程；正犹如当我们对它从整体上加以观察时，其中就几乎一切都是悖论那样。程度更大的公民自由仿佛是有利于人民精神的自由似的，然而它却设下了不可逾越的限度；反之，程度较小的公民自由却为每个人发挥自己的才能开辟了余地。因为当大自然在这种坚硬的外壳之下打开了为她所极为精心照料着的幼芽时，也就是要求思想自由的倾向与任务时，它也就要逐步地反作用于人民的心灵面貌（从而他们慢慢地就能掌握自由）；并且终于还会反作用于政权原则，使之发见按照人的尊严——人并不仅仅是机器而已⁽¹³⁾——去

看待人，也是有利于政权本身的⁽¹⁴⁾

1784年9月30日，于普鲁士哥尼斯堡。

⁽¹⁾ 本文写于1784年（康德60岁），最初刊载于《柏林月刊》1784年，第4卷，第481—494页。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年），第8卷，第33—42页译出。——译注

⁽²⁾ （要敢于认识！）语出罗马诗人贺拉士（Horace，即Q. Horatius Flaccus，公元前65—8）《诗论》，I，2，40；德国启蒙运动的重要组织之一“真理之友社”于1736年采用这句话作为该社的口号。——译注

⁽³⁾ 按启蒙运动（Aufklärung）亦称“启蒙时代”或“理性时代”；这篇为当时的启蒙运动进行辩护的文章，发表在当时德国启蒙运动的主要刊物《柏林月刊》上。——译注

⁽⁴⁾ （由于自然方式而成熟）。——译注

⁽⁵⁾ 此处“公开运用自己理性的自由”即指言论自由；康德在这个问题上曾和当时普鲁士官方的检查制度发生冲突。可参看本书《论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的》。——译注

⁽⁶⁾ 指普鲁士腓德烈大王（Frederick II, der Grosse, 1740—1786）。——译注

⁽⁷⁾ 按“权利”一词原文为Recht；此词相当于法文的droit，英文的right，中文的“权利”、“权”、“法律”、“法”或“正义”。一般或译作“法”，下同。——译注

⁽⁸⁾ [凯撒并不高于文法学家]按，此处这句话可能是针对传说中普鲁士的腓德烈大王回答伏尔泰（Voltaire，1718—1778）的一句话：“凯撒高于文法学家”。又，传说神圣罗马帝国皇帝西吉斯蒙（Sigismund，1411—1437）在1414年的康斯坦司会议上说过：“我是罗马皇帝并且高于文法学家”。——译注

⁽⁹⁾ 康德《纯粹理性批判》第1版序言：“我们的时代特别是一个批判的时代，一切事物都必须接受批判”。——译注

⁽¹⁰⁾ 指普鲁士腓德烈大王。——译注

⁽¹¹⁾ “启蒙了的”即“开明的”。——译注

⁽¹²⁾ 指普鲁士腓德烈大王。——译注

⁽¹³⁾ “人并不仅仅是机器而已”这一命题为针对拉梅特利（Julien Offray de La Mettrie，1709—1751）《人是机器》（1748年）的反题。——译注

⁽¹⁴⁾ 今天我在9月13日的《布兴每周通讯》（布兴，Anton Friedrich Büsching，1724—1793年，地理学家，哥廷根大学教授，当时主编《地图、地理、统计与历史新书每周通讯》——译注）上读到本月30日《柏林月刊》的预告，其中介绍了门德尔松先生（Moses Mendelssohn，1729—1786年，德国启蒙运动哲学家《论“什么叫作启蒙运动”这一问题》一文刊载于《柏林月刊》1784年第4卷第9期，康德本文刊载于该刊同年同卷第12期。康德撰写本文时尚未读到门德尔松的文章，所以只在本文末尾附加了这条注释——译注）对于本问题的答复。我手头尚未收到该刊，否则就会扣发本文了；现在本文就只在于检验一下偶然性究竟在多大程度上能带来两个人的思想一致。

评赫德尔《人类历史哲学的观念》

(第一、二部) (1)

—

约·哥·赫德尔《人类历史哲学的观念》
Quem te Deus esse iussit et humana
qua parte locatus es in re disc. (2)

第一部 318页 4开本 里加与莱比锡，哈特克诺克版，1784年。

在这部著作里，我们这位机智而又雄辩的作家显示了他那为人所熟知的特色。因此这部著作就像他那滔滔不绝的笔下的许多其他作品一样，是难以用通常的尺度来评判的。仿佛他那天才并非仅仅是从科学和艺术的广阔领域里搜集观念，以便能把它们扩大到其他的观念上去而已；而是仿佛他以他特殊的思想方法中那种为他所固有的方式而把它们（借用他的话来说）按照一定的同化法则加以转化，从而它们就显著地有别于别的灵魂所借以滋养和成长的那些观念（页292），而要互相沟通就更加不可能了。因此，他所称之为人类历史哲学的东西，就很可能是与人们通常所理解的那种名称全然不同的某种东西；它并不是某种概念规定上的逻辑准确性或者是对原理的绵密分辨和验证，而是一种转瞬即逝的、包罗万象的观点，一种在类比的发掘方面的丰富智慧；在这方面的运用上，大胆的想像力与巧妙性的结合就通过感觉和感受而在支配着他那经常是被保持在朦胧深处的对象；它究竟更其是思维的宏伟内容的一种作用呢，还是冷静的判断在其中很可能发见有一种含义微妙的示意呢，那就要很费猜测了。既然一个有成就的头脑所运用的思想自由（那在这里面会大量遇到的）总会给思想提供材料，所以我们就试图从这里面——如果一切对我们都顺利成功的话——提出一些最重要的而又是对他最具有特色的观念来，并以他本人的词句来表述；最后再对全文补充几句话。

我们的作者由扩大视野入手，为的是好向人类指出他们在我们太阳系的其他星球居民之中的地位。根据人类所居住的这个天体的中央的而又便利的地位，他就结论说“人类在这里所必须依持的”就只不过是“一种中等程度的尘世理智以及一种更为可疑的人间道德。我们的思维和能力显然只是得自我们这个大地机体，但它们却力图改变自己并转化自己，直到它们能达到我们的造化所能提供给我们的那种纯粹性和美好性为止；如果类比可以成为我们的指导的话，它在别的星球上也就不会是另一个样。而这就可以使我们猜测人类和别的星球上的居民都有着同一个鹄的，从而最后就不仅仅是踏到许多星球上去旅行而已，而且或许还会达成和如此繁多而又各不相同的姊妹世界上一切已经达到成熟的生命互

相交往”。他的考察由此便转入创造人类之前所经历的种种变革。“在我们的空气、我们的水、我们的大地得以出现之前，各式各样的原质之彼此互相分解、互相冲击乃是必要的。曾有过多少种类的大地、矿石、结晶体乃至贝壳的、植物的、动物的，最后是人类的机体，它们一种之分解与变成为另一种，又有多少是不曾预先设想到的⁽³⁾？人类作为一切元素和实体的儿子、它们的最精妙的内容并且好似大地上造物之花一样，除了是大自然最晚出世的幼子而外，绝不能是什么别的；对于人类的形成和接纳必定是预先要经历过多少次的发展和变革。”

地球的圆形，他发见也是在一一切可想像的多样性之中所展示出来的统一性的一种令人惊异的对象。“一旦思索到这种形象，有谁还会去皈依哲学上的和宗教上的正统信仰，或者是以一种空洞而神圣的热忱为了它去杀人呢？”甚至于黄道的倾斜，也向他提供了考察人类命运的机会：“在我们那倾斜运行的太阳之下，人类的一切行动都是以年为周期的。”⁽⁴⁾对大气层的深入认识、甚至于天体对它的影响，当进一步加以理解时，在他看来都会对人类的历史带来巨大的影响。在论陆地和海洋的分布那一节里，大地的构造被提出来说是作为阐明各民族历史之不同的理由的。“亚洲在道德上与习俗上是那么地联为一体，因为它在地形上是延伸为一片的；反之，小小的红海却是道德分歧，小小的波斯湾则更甚。然而美洲的许多湖泊、山脉与河流及其大陆在温带伸张得那么广阔，却不是没有道理的；从人类最早的栖息之所着眼，旧大陆的构造是被大自然有意地安排得与新世界⁽⁵⁾不同的。”

本书第2卷探讨大地的构成，并且是从花岗岩入手的；光、热、罡风和水都在那上面起作用，而且或许促成了石英转化为石灰质，其中就形成了最初的海洋生物，即甲壳动物。继而植物就开始出现。——还比较了人类的形成与植物的形成，以及人类的两性爱与植物的开花。把植物界引用于人类。动物界：动物和人类随气候而变化。他们在远古世界都是不完善的。“物种离开人类越远，就越能增殖；越近就越减少。——一切生物都有同一种主要形式，同一种相似的骨骼结构。——从这种过渡看来，似乎水生生物、植物甚或许所谓绝种的生命都不是不可能由同一种机体秉赋在统治着的，只不过是更加无限地粗糙与混乱而已。永恒的存在者是把一切都看作是联系在一起的，从他的眼光来看，或许冰块被创造出的形状和其中所形成的雪花还与母体内胎儿的形成有着一种相类比的关系呢。人类的动物界中乃是一种中间性生物，这就是说那是最广泛的形式，在他身上以最精致的概括形象汇集了各个物种的全部特征。——从空中到水中，从高山到深谷，我们好像是看见了各种动物都在趋向于人，并且一步步地接受于人的形态。”本卷结尾说：“人啊，欣幸你自己的地位吧；高贵的中间性生物啊，好好地从我身上所生存着的一切去研究你自己吧！”

本书第3卷以植物和动物的构造与人类的机体进行了比较。既然他对他的目标采用了博物学家的观察方式，所以我们就无法在这里追随他了；现仅举几个结论如下：“通过这样那样的器官，生命就从死亡的植物体中产生出来了生活的刺激，并且从这一切的总和之中经由它那精练的导管而产生出来了感受的媒介。刺激的结果便成为生机，感受的结果便

成为思想，这是安置在每种活生物身上的有机生物体的一种永恒的进程”。著者对于植物和动物都同样不是考虑萌芽而是考虑有机的力量。他说：“正如植物本身是有机的生命，水螅也是有机的生命。因此就有着许多种有机的力量，有生长方面的、有肌肉刺激方面的、有感受方面的，等等。神经越多、越细致，脑子就越大，物种也就变得越明智。动物的灵魂就是一个机体之中全部作用力量的总和”；本能并不是一种特殊的自然力量而是大自然通过它的温度而对全部的那些力量所赋予的方向。一种大自然的有机原则——我们时而称之为构造性的（在矿石方面），时而称之为生机性的（在植物方面），时而称之为感受性的，时而称之为人工建设性的；但在根本上则只是同一种有机力量——越是分为更多的器官和不同的肢体，也就越会在它们之中形成一个独特的世界；于是本能也就越会消失，而更加自由地运用自己的心灵和肢体（大致就像人类那样）也就告开始。著者最后论及人类天赋上的本质不同。“直立行走惟独对人类是天赋的，它确实是适合于人类物种的全部天职及其具有与众不同的特性的机体的”。

并不是因为他注定了要有理性，所以他才按照理性为了运用肢体而被规定了直立姿态的；则是他由于直立的姿态，作为仅只是为了使他能直立行走所必需的那种措施本身的自然作用，才获得了理性的。“让我们以感激的眼光，满怀惊异地在这种神圣的艺术杰作、在这种恩赐的面前停留一小会儿吧，我们这个品种都是由于它才成为了人类；因为我们看到在人类的直立姿势之中开始出现了怎样新的力量机体，以及人怎样由于它才变成人的！”

著者先生在第4卷中更进一步地发挥了这一论点：“与人相似的生物（猴子）缺少了什么东西，以致它并没有变成人呢？——而人又是从何而来的呢？就是从头颅的造型之适应于直立的形态而来的，是从内外机体之适应于垂直的重心而来的。猴子具有人所具有的全部头脑，但它却是按照它那处于一种压抑状况的头盖骨而具有它们的；而它之所以如此，则是因为它的头颅被构造成为另一种角度而不是被塑造得适应于直立行走的。”于是全部的有机力量也就以另一种方式在起作用了。——“人啊，朝天仰望吧，在战栗之中庆幸你那无可估量的优异性吧，世界的创造者只把它联系到一条如此之简单的原则上，即你那直立的形态。——昂立在大地和杂草之上，于是就不再是嗅觉在统治而是眼睛在统治着了。——随着直立行走，人类就变成了一件艺术创作品，他就获得了自由的、创造性的双手，——只是随着直立行走，才出现了真正人类的语言。——在理论上和实践上，理性都不是别的，而只不过是某种获得物罢了，是人类按照自身的机体与生存方式而被塑造出来的那些观念与力量所学会的比例和方向。”再就谈到了自由。“人类是一切创造物中第一个被解放者，他是直立的。”羞耻心：“那必定是随着直立的形态立即就发展出来的。”他的本性是不会屈从于任何特殊的变异性的。“何以是这样？就由于他的直立形态，而不是由于任何别的缘故。——他是为了人道而被塑造出来的：爱好和平、两性的爱情、同情心、母爱，这些都是他那直立结构的人道的萌芽。——正义和真理的规律也是建立在人类这一直立形态的基础之上的，它把人塑造得品行良好；宗教则是最高的人道。匍匐的动物只有模糊的感觉；上帝竖立起来人类，使得人类虽则自身并不明白或有意，却能深察事物的原因

并能发见你，你这种万物的伟大联系。但是宗教则带来了对于不朽的希望和信仰。”本书第五卷谈论的就是这些。“从矿石到结晶体，从结晶体到金属，从金属到植物，从植物到动物，最后到人类，我们看到机体的形式在上升，同时被创造物的力量和生机也随之变得多样化，并且最后全部都汇合为人类的形态，只要人类的形态可以容纳它们。——”

“通过这一系列的生命，我们就看出不断在接近于人类形态的主要形式之间有着一种类似性，——正犹如我们也看到力量与生机在接近于人。——每一种生物还都按照大自然所要求于它们的目的而被规定了自己的生命期限。种生物的机体越是有组织，则它那结构就越是由更多的低级领域组合而成。人类就是整个世界的一个撮要：石灰、土、盐、酸、油和水、生长力、冲动、感觉等等，都被有机地结合在他身上。——我们由此便被驱向接受一个不可见的力量领域，这一领域恰好处于同样的普遍联系和过渡状态，而且是处于不可见的力量的一种上升序列，正如同在被创造物的可见领域之中是一样的。——这就为灵魂不朽说明了一切问题，并且不仅仅是这一点而已，而且还有创造世界的全部作用着的活力的延续问题。力量是不会消逝的，尽管器官很可能遭到破坏。凡是被全能的生命鼓舞者召来了生命的，都会生存下去；凡是起作用的，都会永远在它那永恒的普遍联系之中永远起作用。”这些原则并没有加以分析，“因为这里还不是进行分析的地方。”然而，“我们在物质中看到有那么多精神似的力量，以至于这两种确实十分不同的实质，即精神与物质之间的完全对立与矛盾，看来即使不是自相矛盾，至少也还没有完全得到证实。”——“没有谁的眼睛看见过预先成形的萌芽。如果有人谈到萌芽渐次生成论，他也只是比喻式地在说仿佛肢体是从外部生长出来似的。但那是生成（genesis），是内部力量的作用；大自然已经预先配备好了得以生成它们的质材，而它们在其中便使得自己成为可见的。造成我们的躯体的，并不是我们理性的灵魂，是是神明的手指头，即有机的力量。”于是，这就是说：“1. 力量与器官确实是极其密切地联系在一起，但并不就是同一回事。2. 每种力量都与它的器官相调谐而起作用，因为它造就器官只是为了显示自己的本质并同化自己。3. 表皮脱落时，力量仍然常在；它是早在这表皮之前就已经预先存在的，尽管是处于一种低级的状态，但仍然是有机的状态。”于是著者就向唯物主义者宣称：“假如我们的灵魂与物质、冲动、运动、生命的全部力量本来就都是同一回事，只是在更高级、以构造得更精致的机体在起作用而已；那么究竟可曾有人见过运动与冲动的力量是在衰退的？而且这类低级的力量和它们的器官是否就是同一回事？”它们之间的联系就意味着，那只能是向前进步。“我们可以把人类看成是各种低等有机力量的巨大汇合，这些力量必须就在其中发育以便培养出人道。”

人类机体之出现在精神力量的王国里，可以这样证明：“1. 思想是与感官所带给它的东西全然不同的另一种东西；我们有关它那起源的全部经验，都是确实有一个有机的但却自主的、按照精神联合法则而起作用的实体在产生效应的证件。2. 正如躯体增长要靠食物，精神则要靠观念；我们确实在它那里甚至看到了同化、生长和生育的法则。总之，我们身上形成了一个内在的、精神的人，他有其自己的特性并且仅仅作为是一种工具而在运用自己的身体的。——这种更光明的意识、人类灵魂的这种伟大的优异性，其本身最初

是以一种精神的方式由人道而形成的，等等。”总之一句话，如果我们能正确理解它，那么灵魂首先就是由在精神上逐步出现的力量变来的。——“我们的人道只是预演，只是未来花朵的幼蕾。大自然一步一步抛弃低劣的东西，培植与之相反的精神事物，把美好的东西引导得更加美好；并且我们从她那艺匠的手里可以希望着，我们人道的幼蕾在那种未来的存在之中也将呈现为它那固有的、真正的、神圣的人类形态。”

本节做出的结论如下：“人类目前的状态或许是连接着两个世界的中间阶段。——当人类结束了自己作为它的最高、最后阶段的那条地上机体的链锁时，他也就恰好从此开始了自己作为其最低阶段的那条更高级的物种的链锁；因此他或许就是互相连接着的两种创造物体系之间的中间环节。——它一举而向我们表明了两个世界，而这就形成了它的实质的外表两重性。生命就是一场战斗，纯粹不朽的人道之花乃是一项得来不易的胜利冠冕。——因此我们更高级的兄弟们之热爱我们，确实是更甚于我们能够追求并热爱他们；因为他们对我们的状态看得更清楚，——而且也许他们要教育我们成为他们那种幸福的分享者呢。——这也许不大好想像：未来的状态对于目前的状态，并不像人身之中的动物所非常愿意相信的那样，将是那么地完全无从交通，——所以没有更高级的指导，语言和最初的科学看来就是无法解释的。——即使是在后来的时代里，大地上最巨大的作用也是通过无法解释的境况而呈现的，——甚至于疾病也往往会成为这方面的工具，如果器官变得不能适用于日常范围的地上生活的话；于是内在的不息的力量也许会感受到一个毫无障碍的机体所不可能感受到的印象；这看来乃是十分自然的。——然而人类却不可窥探自己未来的状态，而只能深入地信仰它。”（可是，他一旦相信自己可以向其中窥探时，我们又怎么能禁止他去追求不时地要运用这种能力呢？）——“这一点是十分肯定的，即他的每一项能力都存在着一种无限性；全宇宙的力量就仿佛埋藏在他的灵魂里，并且只需要有一个机体或者一系列的机体就可以使它有活动和用武之地了。正好像花朵耸起并以直立的姿态而结束了地下还没有生命的创造物的王国，——同样地，人类也就直立着而凌驾于一切地上的匍匐者（动物）之上。他站立在这里扬着手高瞻远眺，就像是一家之子在等待着父亲的召唤。”

补充

本书第一部（说第一部，是因为看来还会有许多卷著作问世）的观念和目的如下。它避免一切形而上学的探讨，它对人类灵魂的精神性质、它那持久性以及步入完美之境，都是从与物质的自然构造、尤其是与它们的有机体进行类比而得到证明的。因此之故它就认定有精神力量，即某种不可见的创造物的王国，而物质则只不过形成它的结构而已；其中就包括那种构造出一切机体来的活力，并且那还使得这种机体的完美性的模型就成其为人；一切地上的生物从最低级的阶段起就都在趋近于他，直到最后通过不是什么别的而只是这一完美化了的机体本身（它那条件主要地就是动物的直立行走）而变成为人。人的死亡也从未能终止此前在一切品类的创造物中早已详尽显示出来的那种机体的进步与提高；倒不如说它可以使人期待着自然界会过渡到更精致的操作过程，以便使他从而可以需要并提高到未来的更高阶段的生命，并继续下去以至于无穷。

评论者^[7]必须承认：即使他愿意接受自然界的造物那种连续不断的阶段及其趋向于人类的那条规律，他也还是看不出从自然界的类比中就能得出这种推论来。因为现在就有各种不同的生命，他们分别处于不断完善着的机体的各式各样的阶段。因此，根据这样一种类比就只能得出结论说：在另外的什么地方，大概是在另一个星球上吧，可能另有被造物可以宣称是超乎人类之上的下一个更高的机体阶段；然而那绝不是同一个个体所能达到的。从蛆或蛹所发展出来的飞虫，有一种完全特殊的、不同于自然界的通常历程的布置；但是就在这里，变形也不是随着死亡而来而是随着蛹期而来。相反地，这里必须加以证明的倒是：动物即使是在它们腐朽或焚化以后，大自然也要使之从它们的灰烬之中上升为特别完美的机体，然后我们才能够根据类比也对已经在这里化为灰烬的人进行这种推论。

因此，同一个人朝着另一生之中更完美的机体阶段的提高，与我们可能想像的大自然国度里全然不同的各类品种与个体的阶段之梯，这两者之间是没有任何最微小的相似之处的。在这里大自然让我们看到的只不外是，她任凭个体完全毁灭而仅只保留下了品种；但是在这里我们却要求知道，人类的个体在大地上是不是也能在自己毁灭之后存活下来。这个问题或许可以从道德的或者（假如我们愿意的话）从形而上学的理由加以推论，但却绝不能根据任何一种可以看得见的生殖进行类比。而且无论那种积极而自足的力量之不可见的国度究竟涉及些什么，我们仍然看不出何以著者在他已相信从有机的生殖中能够确切推论出它们的存在之后，却不是宁愿由此直接过渡到作为纯粹精神性质的人类思维原则，而无须再从混沌之中通过机体的构造把它们提炼出来。因为那就必定是他把这些精神的力量当作是与人类灵魂全然不同的其他某些东西，并且把灵魂看成并不是特殊的实质而仅仅是对于物质在起作用并激发其生命的一种不可见的普遍大自然的效果而已。要把这种见解加之于他，我们仍然在怀着公正的迟疑态度。可是关于作用于机体的不可见的力量这一假说，因而是关于我们所不了解的东西要以我们所更加不了解的东西来加以解释的这一设想，我们一般应该怎么想呢？关于前者，我们至少还可以通过经验学会认识它的法则，尽管其原因本身确实是仍然不得而知；关于后者，我们却连任何经验都被摒除了。于是，除却纯属绝望地要在某种自然知识之中寻找解说以及决心强行求之于诗意的丰饶土地而外，哲学家在这里要辩明自己的论点又有什么别的好援引的呢？这就仍然是形而上学，甚而至于还是非常教条的，虽说由于时尚所要求的那样，我们的著者拒绝了它。

然而有关机体的阶段之梯的问题，那么如果它并没有能达到他那远远超出于这个世界之外的目标的话，我们也不必对他多所责难；因为它就在大地上应用到自然王国这方面时，也是同样地毫无收获。如果我们按照物种的相似性来逐一地检点物种，那么差别的细微性在如此大量的繁多性的面前，也就正是这种繁多性的必然后果。它们之间只有一种亲属关系，即要么一个物种是从另一个物种之中，并且大家都是从一个惟一的原始物种之中产生出来的，要么就或许都是从一个惟一正在生育着的母体之内产生出来的；但是这就会导致那么可怕的概念，以至于理性就要望而却步了。然而这些是我们不能归之于我们的著者而不会不公道的。至于它们通过全部的动物物种下迄植物界而对比较解剖学所作的贡

献，则凡是研究博物学的人都可以自行判断，在这里进行了新考察的这一说明可能加以利用到什么程度以及它究竟有没有什么理由。然而有机力量的统一性（141页）在一切有机被创造物的繁多性方面是自我形成的，随后又按照歧异性以各种不同方式作用于这些器官而造成了它们各式各样的物种和品类的全部区别；那么这一观念却是完全超出了被观察到的自然知识的领域之外而属于纯粹的思辨哲学了。哪怕就在思辨哲学这里，如果它行得通的话，也会在人们已接受的概念之中引起巨大的灾难。单是想要确定头颅的机体化就外部而言与其形状的以及就内部而言与其头脑的关系，都是和直立行走这一布局必然地联系在一起，而且还有：一个纯然以这一目的为方向的机体又怎么会包括理性能力的基础在内，从而就连动物也都有份；这个问题就显然是越出了全部人类的理性之外的。理性现在可能是在生理学的扶梯上摸索，或者还想要在形而上学的扶梯上飞翔呢。

以上的想法并不能勾销这样一部深思熟虑的著作的全部贡献。其中的一个优点就是（这里且不提那么多足以启人高尚的和真正的深思遐想的优美论述）：本书著者在纯粹的理性尝试方面自觉地有勇气去克服往往会使所有的哲学家都要受其束缚的那种疑难地位，即理性自身究竟能够获得多大成功的问题。在这方面我们期待他能有很多的追随者。此外，大自然本身对它那些机体的事务以及它那些被创造物的分类裹上了一层非常神秘的晦涩性，这也要对这部哲学的人类历史的第一部分所附带的晦涩性和不明确性负一部分责任。第一部分的用意是要尽可能地把最遥远的两端，即人类历史所由以出发的那一点和它跨过世界历史之外而消失在无穷之中的那一点，互相结合在一起。

这项尝试确实是大胆的，但对于我们理性的探索欲又是自然而然的，而且即使做得并不完全成功，却并不是不光荣的。而我们更应该期待的则是，我们这位才华横溢的著者在继续他的著作时，将发见在自己的面前有一片坚实的土地并约束着自己的奔放的天才；哲学所关切的更在于修剪过于茂密的枝蔓而不只在于促发它们，我们期待着哲学不是靠示意而是靠确切的概念，不是靠臆想的而是靠观察到的法则，不是凭一种无论是由于形而上学还是由感情而来的高飞远举的想像力而是要凭一种在纲领上是广泛展开的而在运用上却是小心翼翼的理性，从而能够引导他的事业得以完成。

二

赫德尔《人类历史哲学的观念》一书的评论者（《文学通志》第四期及补编）对《条顿信使报》二月号反驳本评论的一篇文章的答复

在《条·信》二月号第148页上，有一位本书的辩护人赫德尔先生以一个牧师的笔名，出面反驳所谓我们《文学通志》上的攻击。把一位受人尊敬的作家的名字卷进评论者和反评论者之间的争论里去，这是很不恰当的；因此我们在这里只想辩明我们在论述和评判这部著作时的工作作风是符合该杂志本身所采用的标准，即严谨、公正和节制这些准则的。这位牧师在他的文章里针对他心目中的一位形而上学家大肆争论；他把这位形而上学家描

写成对一切通过经验途径而得来的教诲，或者如果这样还嫌不够的话，描写成对根据自然界的类比而得出来的推论已经全然昏聩了，并且要把一切都塞进自己那经院的、空洞的抽象模型里面去。评论者本人很可以略过这一争论不谈，因为在这上面他和牧师的意见完全一致；评论本身就是它最好的证明。可是评论者既然相信自己很懂得一些人类学的材料以及一些它们的运用方法，可以就整个人类的天职探讨人类的历史；所以他就确信这绝不能求之于形而上学，也绝不能求之于以人类的骨骼与其他物种的骨骼进行比较的自然博物馆；而且最不可能的则是后一种办法居然可以引出人类对于另一个世界的天职，而那是只能在他由之以显示自己的品质的行为之中才能发见的。

评论者又被说服，赫德尔先生从来也不曾有过这样的目标，即要在他的著作的第一部中（这部分只在于把人类表现为处于普遍的自然体系之中的动物，因而也就是未来观念的一种前兆）为人类历史提供实际的材料；它只是提供一种能够引起生理学家注意的想法，把生理学家常常是只着眼于动物结构的机械目的的那种研究尽可能地一直扩充到这种被造物之能运用理性的合目的的机体上面来，虽说他在这上面所加的分量要大于与它所相称的。而且一个属于这后一种意见的人，也并不必需（像这位牧师在第161页上所要求的那样）证明：人类的机体即使在另一种形式之下也还是可能的；因为这一点就正如说它惟有在目前的形式之下才有可能，是一样地不会被人认识出来的。对经验的理性运用，也有它的限度。经验确实可以教给我们，某种事物是这样或那样得出来的，但却从不会教给我们，它绝不能是另外的样子；而且任何类比也填不满偶然和必然二者之间这条无法测度的鸿沟。我们在评论中说过：“如果我们按照物种的相似性来逐一地检点物种，那么差别的细微性在如此大量的繁多性的面前，也就正是这种繁多性的必然后果。它们之间只有一种亲属关系，即要么一个物种是从另一个物种之中或者⁽⁸⁾大家都是从一个惟一的原始物种之中产生出来的，要么就或许都是从一个惟一正在生育着的母体之内产生出来的；但是这就会导致那么可怕的概念，以至于理性就要望而却步了。这些是我们不能归之于我们的著者而不会不公道的。”

这段话误使这位牧师相信，在我们对这部著作的评论中仿佛可以看出有形而上学的正统，因而也就是不宽容。于是他就提出：“健全理性任其自由，就对任何观念也不会望而却步。”但是在他所幻想的一切之中，并没有任何东西是可怕的。可怕的仅仅是普遍人类理性的horror vacui [害怕真空]，亦即当人们碰到根本无法去思维任何东西的那种观念时，才会望而却步。而在这种观点之下，本体论的条文就很可以用来当作神学上的而且恰恰是宗教宽容方面的教规了。这位牧师还发见，把思想自由这一功绩归功于本书，对于这么著名的一位作家来说未免太平庸了。毫无疑问他的意思是说，那谈的只是外在的自由，外在的自由由于要以地点和时间为转移，所以事实上根本就不是什么成绩。可是书评却是眼中有着内在的自由，亦即摆脱了习惯的并被舆论所强化了的概念和思想方式的束缚的那种自由；这是那么极不平凡的一种自由，就连纯以哲学家自命的人也很少能努力上升到那种地步。他责备这篇评论说：“它所引证的都是些表述结果的章节，而没有同时引证为这些结果作准备的章节。”这对于所有的作家来说都可能是一种无可避免的坏事；但无论

如何那总比仅仅一般地引这一节或那一节来加以称赞或谴责要更可原谅得多。这样，我们就仍然是以对著者的荣名而更其是对著者未来的荣名怀着恰如其分的尊敬乃至同情，在评论上述的这部著作的；因之这就和这位牧师在第161页中（并不很负责任地）塞进来的什么本书并未能完成它的题名所允诺的东西之类的话，说起来是完全不同的。因为本书的题名根本就没有允诺什么，本书第一卷中只是包括普通生理学的预习，借以完成可以期待于随后几卷（就我们所能判断的而言，其中将包括确切的人类学）的内容。提醒一下这一点并不是多余的：本卷中对自由加以节缩，就可以有助于下一卷中对自由加以优容。此外，现在就只有待于著者本人来完成本书的题名所允诺的那种东西了；这是我们有理由可以寄希望于他的才能和他的博学的。

三

里加与莱比锡，哈特克诺克版。

约翰·高特弗里德·赫德尔著《人类历史哲学的观念》第二部，344页，1785年。

本书第二部写至第10卷为止。首先在第6卷以6节篇幅描述了北极附近以及地球上的亚洲山系一带各个民族的、已经开化的各个民族和非洲各国地区的、热带地区的海岛居民和美洲人⁽⁹⁾的组织。著者结束这一描述时，表示希望能对于尼布尔、巴金逊、柯克、霍斯特、乔尔琪⁽¹⁰⁾等人已经提供了开端的有关这些国家的新描绘做出一个总结。“如果有谁能把有关我们人类到处散布着的分歧性的各种真实画像汇集起来，并从而奠定一种明确的有关人类的自然学说和人相学，那会是多么好的一桩礼品啊！⁽¹¹⁾艺术恐怕也难得加以更哲学式的应用了吧。一张人类学的地图，要像齐默曼⁽¹²⁾所追求的一张动物学的地图那样，除了人类的分歧性的面貌而外就绝不再表示任何别的东西，但是它却要表示出其全部的现象和各个方面；这样一张地图就会成为博爱主义著作的冠冕的。”

第7卷首先考察了这一命题，即人类虽有如此之不同的形式，却到处都只是一个物种，并且这一物种在大地之上到处都已经风土相宜了。随后就阐明气候对于人类身体与灵魂形成的作用。著者尖锐地提出，在我们要能对人类全部的思维能力与感受能力达到一种生理—病理学、还不用说气候学之前，现在还缺乏许多准备工作；各种原因和后果的混淆，它们和其他情况一道造成地区的高低、各地区的特点及其物产、饮食、生活方式、劳动、衣着乃至习俗态度、娱乐和艺术，要把这些安排到使每一件事物、每一个个别部位都能各得其宜而又没有过与不及的一个世界里，那是不可能的事。因此，他就以一种可赞美的谦虚宣称（第92页），就连第99页以下的一般解说也仅只是作为问题而提出来的。它们包括以下的主要命题：1. 由于各式各样的原因，在大地上就促成了一种使有生之物得以生存的气候上的共同性。2. 我们大地之上可居住的土地都集中在大多数的生命体能以最使自己得到满足的形式而起作用的地区；大陆的这种位置对它的各种气候都有影响。3. 由于大地构造成为山地，所以不仅仅是气候本身对于大多数有生之物有着无数的变化，而

且人类的蔓延只要能够加以防止，也就得到了防止。

著者在本卷第四节中声称，创生能力乃是大地上的一切构成之母，气候则只是对它起友好的或敌对的作用而已；并以有关创生（Genesis）与气候之间的冲突的一些评论作为结束。除了谈到其他而外，他还希望能有一部我们人类按照气候与时代而发生和转化的物理—地理学史。

在第8卷中，赫先生探索了人类心灵的运用、人类的想像力、他的实践理解、他的欲望和幸福，并且还以各个不同国家的事例来说明传统、意见、训练和习惯的影响。

第9卷讨论了人类发展自己的能力时对于别人的依赖性，讨论了语言之作为人类教育的媒介，讨论了由于模仿、理性和语言而发明了艺术和科学，讨论了绝大部分政府作为人类继承传统的一种确立的制度；并以对于宗教和最古老的传统⁽¹³⁾的意见作为结束。

第10卷大部分包括著者在别处所已经发挥过的思想的结果；其中除了考察人类最初的居住地和亚洲关于创造大地和人类的传说而外，还依据圣书，即人类最古老的文献，复述了有关摩西创世记这一假说的要点。

这里关于本书第二部分的枯燥报导，只是通告本书的内容而不是叙述本书的精神；它邀请人们去阅读这部书而不是代替对本书的阅读或者使之成为不必要。

第6卷和第7卷几乎绝大部分只是包括民族志的摘录；那的确是选择精当、编纂出色，并且处处都贯彻着他所特有的那种机智的判断；但是正由于这个缘故就更不可能详尽摘录了。我们这里的目的也不是要摘出或者分析那么多的文风充满着诗意的美妙段落，这一点是每个有感受力的读者自己都会赞赏的。我们这里只是要略微探讨一下：是不是这种使得他的表达充满生气的诗意的精神有时候也闯到著者的哲学里去，是不是同义字在这里或那里被当了解释而比喻被当成了真理，是不是它并非从哲学的区域时或走入相邻的诗歌语言的范围里去而是把两者的界限和领土完全搅乱了，以及是不是在许多地方大胆的隐喻、诗歌的形象、神话的示意倒毋宁是用来好像在一条大裙子⁽¹⁴⁾下面那样遮掩了思想的实体，而没有让它好像是在一层透明的幕幔下面那样闪耀出悦目的光彩来。例如，我们留待给哲学风范美好的批评家或者是著者本人的最后手笔去探讨，是不是说“不仅是日夜和季节的更迭改变了气候”要比第99页的说法“不仅是日夜和季节交替的序列舞改变了气候”更好一些；是不是第100页适宜于用如下这种无疑是形象美妙的希腊酒神颂歌来对这类改变加以自然历史的描叙：“它的（地球的）时辰在环绕着木星的王座跳着序列舞，而它们脚下所形成的东西确实不外是一种不完美的完美性，因为一切都建立在不同种类事物的聚会的基础之上，但是通过彼此之间内在的爱情和婚姻就到处都诞生了大自然的儿女，即可感觉的合规律性的美”；或者是不是从第八卷所开始的如下这一转变，即由一个游记撰写者关于不同民族的组成以及关于气候的论叙过渡到汇集从其中抽绎出来的共同命题，史诗化得太过分了：“就像一个人在大海波涛里要到空中来进行航行似的，我现在就在论人类的形成与自然力之后要来谈他的精神，并且要斗胆依据陌生的、残缺的而又部分是靠不住的材料来研究它在我们广阔的地球之上的那种流变不居的特性。”我们也不想追究是不是他那滔滔不绝的雄辩在这里或那里把他卷入了矛盾；例如第248页提出，发明家往往必须更

多地把自己发明创造的好处留给后世，而不是为了自己本人；是不是这就为如下的命题提供了新的例证，即有关运用自己理性的人类自然秉赋将只是在全物种的身上而不是在个体的身上才能得到充分发展⁽¹⁵⁾；著者已经倾向于这一命题以及由此所推导出来的一些命题了，尽管还未能正确地加以把握，而第206页几乎还在责备那侵犯了大自然的尊严呢（另有人则用散文而称之为亵渎神明）。鉴于本文所处地位的限制，这一切我们在这里都只好不去涉及了。

有一件事是评论者既希望于我们的著者，也同样希望于任何其他从事研究人类普遍的自然历史的哲学家的；那就是，一个历史的一批判的头脑要作好准备，从不可胜数的大量民族志和游记以及它们全部有关人性的臆测报导之中，主要地是能摘出那些互相矛盾的东西，并且（按每一个叙述者的可信程度而附以评论）把它们彼此一一排列出来。这样一来，就不会有任何人那么鲁莽地立足于片面的报导之上，而不预先去确切衡量一下别人的报告了。然而现在只要我们愿意，我们却可以从大量的风土记述之中证明美洲人、西藏人和其他值得注意的蒙古民族都是没有胡须的；可是谁要是高兴，也可以证明他们全都是有胡须的，都是他们自己把胡须拔掉了。又可以证明，美洲人和黑人在精神秉赋上乃是低于其他人类成员的种族；可是另一方面恰好根据表面上同样的报告，也可以证明他们在他们的自然秉赋上可以被评价为与任何的其他世界居民都是相等的。因而就有待于哲学家去选择，究竟是承认天然的不同性呢，还是根据tout comme chez nous [一切都和我们一样] 这条原则来评判一切呢；于是他那全部建立在如此之动摇不定的基础之上的体系，也就必定带有一种支离破碎的假说的外貌了。

人类分成为各个种族这件事并未能博得我们著者的欢心，而尤其是那种基于遗传肤色的分类；想来是因为种族这个概念对他还不很明确吧。在第7卷第3节中，他把人世气候不同的原因称之为一种遗传的力量。评论者本人是以这些词句在著者本人心目中的那种意义在表达这些概念的。一方面他摒弃进化论的体系，但是另一方面又摒弃外部原因的纯机械的影响，认为并不适用于解说原则。于是他就采用了一种内在的、按照外界环境之不同而能相应地自行调节的生命原则作为它们的原因，评论人在这一点上对他完全赞同，但只有一项保留：即，如果这种由内部起组织作用的原因由于其本性，也许在被创造物的形成过程中仅只限于一定数量上与程度上的差异（按这种办法，它就不能在已经改变了的环境之下，有进一步再形成另一种类型的自由）；那么我们仍然很可以把这一发育性的自然规定称之为种子或原始秉赋，而不必因此（就像在进化论体系中那样）把前者看成是自始储存着的并且仅仅是偶或彼此包蕴着的机制和蓓蕾，反倒应该看成是纯属一种尚未能进一步得到解释的自我发育的能量的局限，而这后者我们恰好就不大能解释或者是使之为人理解了。

从第8卷便开始了一条新的思想线索，它一直持续到本书第二部分的结尾，并且包括人类（作为一种理性的和道德的被造物）教育的起源，因而也就是一切文化的开端。按照著者的意思，这不应该求之于人类所固有的能量，而应该完全在此之外求之于另一种天性的教诲和指示。由此而来的一切文化上的进步都不是什么别的，只不外是一种原始传统

的继续传播和偶然滋蔓而已；人类应该把自己走向智慧归功于这一点，而不应该归功于自己本身。既然评论人，当他涉足于自然界与理性认识途径以外的時候，很明白自己是无能为力，既然他根本就不曾涉猎过学术性的语言研究与古文献的知识或考订；所以他一点也不懂得从哲学上去使用其中所述及的并且经过检验的事实。因此他就满足于自己在这方面不能做出任何判断。同时著者的博学多闻和把零碎材料用一个观点贯穿起来的那种特殊才能，很可能预先就使人料想到，至少关于人类事务的行程我们将会读到许多美妙的东西，从而能够有助于使人更深一步学会认识物种的特性，甚而可能的话还有某些经典上有关它们的区别；这即使是对那些对于全部人类文化的最初开端持有另一种意见的人们，也会是有教益的。著者（在第338—339页及附录中）简短地表明了自己的立场如下：“这一（摩西的）教诲就说明了：最初被创造的人是与教导一切的耶和華⁽¹⁶⁾相通的，他们在他的指导之下通过动物的认识而获得了自己的语言和占统治地位的理性；并且既然人愿意以一种遭到禁止的方式也像它们一样地认识恶⁽¹⁷⁾，他就非常可惋惜地得到了它，并且从那时候起他就占有了另一种地位，开始了一种新的人为的生活方式。假如当时神明愿意使人类运用理性和先见的话，那么他们就一定会接受理性和先见了。——可见，耶和華是怎样在接受他们的呢，也就是说是怎样在教诲、警告和通知他们的呢？假如问这个问题不是正像回答这个问题一样地大胆，那么传说本身就会在另一个地方给我们以对这个问题的启示。”

在一片没有人经历过的荒野上，一个思想家必定也像一个旅行家一样可以自由地随意选择自己的路径。我们只好等看看他是怎样走通的；而且是否在他达到自己的目标之后又能安然无恙地及时回到家里来，即回到理性的位置上来，以及他是否能期待着自己有追随者。因此之故，评论人对于著者本人所采取的那条思想路径并没有什么话要说；只不过评论人相信自己也有理由从事保卫在这条道路上遭到著者攻击的某些命题，因为他也应该享有为自己扫出自己的路径的那种自由。第260页就这样说：“这对于人类历史哲学的确是一条轻松的但又是邪恶的原则；即人类是一种需要有一个主人并把自己最终天职的幸运寄托在这位主人或主人联合体的身上的动物。”⁽¹⁸⁾这条原则可能总是轻松的，因为各个时代和各个民族的经验全都在证实它；但为什么是邪恶的呢？第205页上说道：“天意考虑得很仁慈，它偏爱个别的人的轻松的幸福更有甚于大社会的人为的终极目的，并且暂时要尽其最大的可能来节省那种代价高昂的国家机器。”完全正确，但首先是一个动物的幸福，然后是一个孩子的幸福，一个青年的幸福，最后是一个成人的幸福。在人类的各个时代里，正如在同一个时代的各种地位里，我们都发现幸福恰好是与被造物在自己所由以出生和成长的那种环境之下的概念和习惯相适应的。就这一点而论，则幸福程度的比较以及人类的一个阶级或一个世代对于另一个的优越性，从来都是不可能规定的。难道天意所固有的目的不就是并非每一个人在为自己勾绘出来的这种幸福的轮廓，反而是由此而登上舞台的那种不断在前进着和生长着的活动和文化，而其最大的可能程度就只能是依据人权概念所安排的一个国家体制的产物，因而也就是人类自身的作品吗？按第206页说也就是：“每一个人在自身之中都有自己幸福的尺度”，而在享受这种幸福时并没有什么东西是要屈居于

另一个后辈成员之下的。然而就价值而论——不是指他们的状况（当其存在时）的价值，而是指他们存在本身的价值，亦即他们何以本来就存在，——则这里就惟有在整体之中才能显示出一种智慧的目标来。著者先生的意思很可能是：如果从没有被文明国家所造访过的塔希提岛⁽¹⁹⁾上的幸福的居民，注定了要在他们那种宁静的散懒之中生活上几千个世纪，我们就可以对如下的问题做出令人满意的答复了：到底他们为什么居然存在？以及这个岛屿如果是被幸福的牛羊而不是被处于单纯享乐之中的幸福的人们所盘据，难道就不会同样地好么？因此那条原则就并不如著者先生所设想的那么邪恶。——也可能说这种话的，就是一个邪恶的人吧。⁽²⁰⁾

再一条要加以保卫的命题就是如下这一条。第212页上说道：“如果有人说，并不是个别的人而只有整个人类才能受到教育，那么在我看来他说的就是不可理解的话；因为种和类除了是存在于个体之中而外，就只不外是一般的概念罢了。——就像当我们谈到一般的动物性、矿石性、金属性，并且以种种最美好的、但在一个个体之中却是彼此相矛盾的属性来装点它们那样！阿威罗伊的哲学⁽²¹⁾是绝不能以这种方式来改变我们的历史哲学的。”当然，谁要是说，没有一匹马是生角的，但是马这个物种却是生角的；他就显然是在胡说八道。因为物种并不是指别的，只不过恰恰是每个个体彼此之间所必须互相一致的特征。但是如果人类就是指一系列朝着无穷（无限）前进的世世代代的总合（正如这种意义乃是十分常见的），并且我们假定这条线索是在不断地趋近于和它并肩而行的它那天职；那么要是说它在其各个方面都在渐近于这一天职并且在整体上也是与之相符合的，这种说法就并没有任何矛盾。换句话说，人类的世世代代之中并不是哪一个环节而是只有整个的物种才能充分完成它的天职。⁽²²⁾数学家就可以对这个问题作出阐释。哲学家则是说：人类的天职在整体上就是永不中止的进步，而它的完成则在于一项纯粹的但在各个方面又是非常之有用的有关终极鹄的的观念，我们在这上面必须依照天意的观点来指导我们的努力。

然而上述有争论的章节中的这类误解，都只不过是细节。更重要的还是它的结论：“（它说）阿威罗伊的哲学是绝不能以这种方式来改变我们的历史哲学的。”由此可以推论，我们的著者既是那样一再地表示厌恶人们迄今为止作为哲学所提出的一切东西，所以他现在就不会以一种毫无内容的章句训诂而是要通过事迹和例证在这部详尽的著作里面贡献给世界一份可敬的哲学思维方式的典范。

⁽¹⁾ 本文写于1784—1785年（康德60—61岁），最初刊载于《〔耶拿〕文学通志》，1785年，第4号，第271号。——译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年），第8卷，第43—66页译出。赫德尔（Johann Gottfried von Herder, 1744—1803年）曾于1762—1764年在哥尼斯堡大学聆康德授课，后来是德国“狂飙运动”的领导人之一。赫德尔反对康德《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文中的思想，康德除了写这一书评而外，又于次年写《人类历史起源臆测》一文作为答复。——译注

⁽²⁾ [在行动中学会上帝所规定给你的东西以及他在世界上给你指定的地位] 语出罗马诗人柏修斯（Persius Flaccus, 34—62）《讽刺集》，III，11，12；赫德尔书卷首引用。——译注

⁽³⁾ 以上引文及叙述与赫德尔原文有出入；可参看《赫德尔全集》（柏林，1887年），第13卷，第23，114，257

页。——译注

(4) 按，这句话不见于赫德尔的原文。可参看赫德尔，前引书，第10卷，第11，21页。——译注

(5) “新世界”指新大陆，即美洲。——译注

(6) 此处普鲁士科学院版原文遗漏“1”字。——译注

(7) “评论者”系康德自称。——译注

(8) 此处“或者”在上节原文中作“并且”。——译注

(9) “美洲人”此处指印第安人。——译注

(10) 尼布尔（Carsten Niebuhr, 1733—1815）德国旅行家；巴金逊（James Parkinson, 1730? —1813）英国博物学家；柯克（James Cook, 1728—1779）英国航海家；霍斯特（Höst, 生卒年不详）德国旅行家；乔尔琪（Ivan Gottlieb Giorgi, 1729—1802）俄国博物学家。——译注

(11) 引处引文与原文略有出入。——译注

(12) 指德国地理学家齐默曼（Eberhard August Wilhelm von Zimmermann, 1743—1815）《人类地理史》（1778年）一书。——译注

(13) 按赫德尔书中第九卷原文为“宗教是大地上最古老和最神圣的传统”，并非如此处把宗教与最古老的传统分为二事。——译注

(14) “大裙子”（Vertugade）指16世纪开始流行的西欧贵族妇女弹弓式的大裙子，可以遮掩身体的畸形。——译注

(15) 见《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题二。——译注

(16) 此处“耶和华”原文系用希伯来古拼法Elohim。——译注

(17) 事见《旧约·创世记》第3章。——译注

(18) 可参看《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题六。——译注

(19) 塔希提（Otaheite, 即Tahiti）岛为南太平洋社会群岛中的一个岛屿，岛上居民被认为尚未接触过文明社会。——译注

(20) 按，最后这一句话是康德本人的自嘲；可参看《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题五。——译注

(21) 阿威罗伊（Ibn Rushid Averroës, 1126—1198）为中世纪西班牙阿拉伯哲学家，此处指阿威罗伊关于灵魂不朽的论点，即不朽的并不是个体而是普遍的精神。——译注

(22) 参看《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题二。——译注

人类历史起源臆测⁽¹⁾

在历史叙述的过程之中，为了弥补文献的不足而插入各种臆测，这是完全可以允许的；因为作为远因的前奏与作为影响的后果，对我们之发掘中间的环节可以提供一条相当可靠的线索，使历史的过渡得以为人理解。但是单单要凭臆测而整个建立起一部历史来，那看来就比撰写一部传奇好不了多少了。它可以说不能叫作一部臆测的历史，而只能叫作一部单纯的虚构。可是，凡属叙述人类行为的历史时所无法加以尝试的东西，我们却很可以通过臆测来探索它那——就其是大自然的产物而论——最初的起源。因为这件事并不需要虚构，而是可以根据经验来加以推论的；只要我们假定人类的行为在其最初起源时就正如我们目前所发见的是一样，既不更好些也不更坏些，——这个假设是符合自然界的类比的，并且不会带来任何冒险的成分。因此，一部出自人性中原始秉赋的自由的最初发展史，就与一部自由的前进过程的历史（后者只能以文献为根据）是全然不同的另外一回事了。

然而臆测却不能过高地要求人们同意，而是至多也就只能宣称它自己无非是想像力在理性的指导之下进行着一场可以允许的心灵休憩与保健的活动罢了，而绝不是一件什么严肃的事情。所以它也就不能和那种把同样的这一事件作为是真实的消息来报道并且还为人们所相信的历史——其证明有赖于与单纯的自然哲学全然不同的其他根据——相提并论。正是因此，并且也因为我在这里纯乎是在试图做一次漫游；所以我就很可以期待着人们将会惠允我在这里使用一部圣书作为导游图，同时惠允我想像仿佛我凭借着想像力的飞翼——尽管并不是没有一条理性与经验相结合的线索——所进行的这个游程，恰好是邂逅了那部圣书所早已历史性地指出了的途径。读者们可以翻阅该书（摩西第一经⁽²⁾，第二章至第六章）的有关各页，并且可以一步一步地检查哲学依据概念所采取的道路与历史学所揭示的道路是不是相符合。

假如我们不想臆测过分，那么我们就必须以人类理性根据此前的自然原因所无法推论的东西作为开端，也就是说以人类的存在作为开端；而且又须以人类业已成熟作为开始。因为他们必须已无需母亲的扶持；他们还得有配偶，从而才可以延续自己的品种；并且还只能是单一的配偶，从而当人们互相接近而又彼此陌生的时候，才不至于立即发生战争，而且大自然也才不至于被指责为对于人类天职的最伟大的目的——亦即大自然要通过出生方面的多样性而使它们以最适当的布局走向社会性——犯了错误；毫无疑问，所有的人都将由之而出生的那个家庭的统一性，乃是达到这一目的的最好的安排。我要把这对配偶安置在一个既不受猛兽的侵袭、又具备一切使大自然可以丰富地提供食物的手段的地点，同时还有着像一座花园似的四时美好的季节。并且更有甚者，我仅只是在这对配偶已经在使用自己力量的技术性这方面作出了重大的进步之后再来考察他们，而不是从他们天性的全

部粗糙性而开始；因为假如我要从事弥补这段可以想见是包含着极悠久的时期的空白的
话，那就很可能对读者来说未免臆测太多而概然性却又太少了。因此之故，最初的人就是
可以直立和行走的；他能说话（摩西第一经，第2章，第20节⁽³⁾）⁽⁴⁾，甚至还能谈论，也
就是说能按照联贯的概念来说话（第23节⁽⁵⁾），因而就能思想。这些真正的技术性，全部
都必须他亲自去获得，因为假如它们是生来就有的话，那么它们也就会遗传下去了，但这
是与经验相违反的。可是我现在假定他已经具备了这些技术性，以便仅只对他的行为举动
——它们必须以这些技术性为前提——的道德发展进行考察。

起初必定是只有本能这个一切动物都须听从的上帝的声音，在引导着这个新学徒。这
个本能就允许他以某些东西、而又禁止他以另外的某些东西作为食物（第3章，第2—3节
⁽⁶⁾）。但是并没有必要由于这个缘故便假定有一种特殊的本能是现在已经丧失了；它可
能只不过是嗅觉官能及其与味觉感官之间的亲密联系、后者与消化器官之间的那种人所熟
知的共同感觉以及（正如我们现在还可以察觉到的）对于享用某种食品适宜或不适宜的预
感能力而已。我们甚至可以假定，最初这对配偶身上的这种官能并不比它在今天来得更敏
锐；因为一味关怀着自己感官享受的人与同时也关怀着自己的思想因而摆脱了自己感官享
受的人，两者在感受能力上可以有着怎样的差别，这已是人所共知的事。

只要没有经验的人听从大自然的这种召唤，他就会发见自己过得很不错。可是理性却
马上就来促动他，并且通过以口腹之欲来和并不与本能相结合在一起的其他某种官能相比
较——例如某种视觉官能可以提供与此前的口腹之欲并不相似的事物——而力图把他的饮
食知识扩大到本能的限度之外（第3章，第6节⁽⁷⁾）。这种尝试，尽管没有本能来加以劝
告，但只要不违反本能，就可能以偶然的方式而得到很好的结果。但是理性却具有一种特
性，那就是它可以靠想像力的帮助便创造出种种愿望来，这些愿望不仅不具备任何有此倾
向的天赋冲动而且还与之相反。它们起初就叫作情欲，然而它们却由此一步一步地炮制出
一大堆多余的、甚至于是违反自然的倾向来，可以称之为骄奢淫逸。成其为背叛天赋冲动的
缘由的，很可能只是一些小事；可是这一最初尝试的后果——那就是，意识到自己的理
性乃是一种可以使自己超出于一切动物都被局限着的那种范围之外的能力，——却是非常
之重要的，并且决定了未来的生活方式。因此，它或许只不过是一个果子而已，这个果子
的形状由于其酷似别的已经被人品尝过的可口的果子而引动了人；此外它还有着某种动物
的先例，那种动物的天性是适宜这样一种享受的，正如对于人类那却恰好相反，乃是有害
的一样⁽⁸⁾。因而其结果便成为天赋本能的自相冲突。于是，这就已经能给予理性以最初的
机缘来反叛大自然的聲音（第3章，第1节⁽⁹⁾），并且使之不顾大自然的抵抗而做出了自由
抉择的最初尝试；这一尝试作为最初的一次，很可能并没有按照预期而得到满足。这一损
失可能就像是人们所愿望的那样微不足道，然而它却从此开启了人类的眼界（第7节
⁽¹⁰⁾）。他发见自己有一种为自己抉择生活方式的能力，而不是像别的动物那样要被束缚
于惟一的一种生活方式。这一显著的优越性所可能唤醒他的那种一瞬间的欢慰，却又必定
立刻就继之以忧虑和焦灼：他还不能就事物隐蔽的本性和长远的效果来认识任何的事物，
又怎么能运用自己这一新发见的能力呢？他仿佛是站在一座深渊的边缘；因为迄今为止都

是本能在向他指点着他所欲望的惟一对象，但是现在这里面却向他展示了无穷的对象，而他自己还一点都不懂得怎样去加以选择；然而现在从这种一朝已经被尝到了的自由状态，他却又不可能再返回到奴役（受本能统治的）状态。

大自然所用以保全每一个个体的，乃是饮食的本能；其次最为重要的，便是男女的本能，大自然就靠它来保全每一个种族。理性一旦活跃起来了之后，便毫不迟疑地也要在这方面验证自己的作用力。人类很快地就发见：性的吸引力在动物的身上仅仅是靠一种转瞬即逝的、大部分是周期性的冲动，但它对于人类却有本领通过想像力而加以延长，甚至于增加；对象离开感官越远，想像力就确实越是以更大的节制、然而同时却又更为持久地和一贯地在发挥它那作用，因此便防止了单纯的动物欲望的满足所带来的那种厌倦之感。所以比起理性初期发展阶段的表现来，无花果的叶子（第7节⁽¹¹⁾）便是理性更进一步的重要表现的结果。因为人能使自己的对象脱离感官、从而使之更加内心化和更加持久化的这一倾向，就已经标志着理性之驾驭冲动的某种意识了，而不是像在第一步那样，单纯是在或大或小的范围之内为冲动而服务的一种能力而已。求爱见拒乃是一种艺术杰作，为的是好从单纯感官的吸引力过渡到理想的吸引力，从单纯的动物欲望逐步过渡到爱情，并且随之而从单纯欢悦的感觉过渡到起初仅只是对于人物、但后来也是对于大自然之美的品赏。此外，谦虚——亦即以良好的风度（即隐蔽起来那些可能惹人轻视的东西）而引起别人对我们尊敬的那种倾向——作为一切真正社会性的固有基础，就为人类之形成成为一种道德性的生物做出了最初的显示。这一微小的开端就由于它赋予思想方式以一种崭新的方向而开辟了一个新纪元；它要比继之而来的整个一系列数不清的文化扩展还要更加重要得多。

当其已经涉足于这些最初直接为人所感到的需要之后，理性的第三步便是深思熟虑地期待着未来。不是单纯享受目前这一瞬间的生活而是要使自己面向将来的、往往是异常之遥远的时代的这种能力，乃是人类的优越性之最有决定性的标志，它使人类根据自己的天职在准备着遥远的目的；——然而它同时也是无从确定的未来所引起的忧虑和烦愁的无穷无尽的根源，而那却是一切动物都可以免除的（第13—19节⁽¹²⁾）。男人必须养活他自身和妻子以及未来的孩子，他预见到自己的劳动在不断加重的艰难困苦；女人预见到大自然使女性所屈从的担负，以及比她更强而有力的男子所加之于她的额外的担负。两人又都在生活艰苦的背后、在这幅画面的背景之上，满怀恐惧地预见到一切动物所确实不可避免会遭遇到的、但却不会使它们忧虑的那种东西——那就是死亡。对这个给他们造成了这一切灾难的理性加以使用，那看起来简直是该受谴责的，是犯罪的。也许他们所树立的惟一可以自慰的前景，就是他们的后代或许生活得会好一些，或者是这些家庭成员可以减轻一些他们的重担（第16—20节⁽¹³⁾）。

理性使人类得以完全超出于动物社会的第四步和最后一步就是：他理解到（不管是多么模糊地）他才真正是大自然的目的，大地之上所生存着的没有任何一种东西在这方面可以和他相匹敌。当他第一次向羊说：你蒙的皮大自然把它踢给你，并不是为了你而是为了我，并且把它揭下来穿在自己的身上（第21节⁽¹⁴⁾）；这时候，他就具备了使他的本性可以超出于一切动物之上的一种特权，他不再把它们看作是和自己同类的被造物，而只把

它们看作是由他任意支配以达到自己所喜爱的目标的手段和工具。这一观点就包含了（不管是多么模糊地）如下的对立命题的思想：他不可以对任何人这样地说话⁽¹⁵⁾，而是应该把别人也看成是对大自然的恩赐的平等的分享者⁽¹⁶⁾，这就是理性在未来将要着眼于他的同胞而对他的意志加以限制的一项长远的准备了，这对于社会的建立而言⁽¹⁷⁾要远比感情和爱情更为必要。

这样，人类便处于所有理性的生物一律平等，而不问他们的品级如何（第3章，第22节⁽¹⁸⁾）；也就是说，就其本身就是目的的这一要求而言，他就应该作为这样的一个人而为每一个别人所尊重，而绝不能作为单纯是达到其他目的的手段而被任何别人加以使用⁽¹⁹⁾。人类即使是对更高级的生物也是绝对平等的，其原因就在于此，而不在于把理性单纯看作是满足各式各样倾向的一种工具；尽管更高级的生物在天赋上可以是无比地超过于他们，然而却没有任何生物因此便有权可以完全恣情任意地去支配他们并统治他们。因此，最后的这一步同时也是与理性之从大自然的母体之内解脱出来相结合在一起的：这是一场十分可敬的、但同时又是非常危险的变化；因为大自然把他赶出了那种儿童受保育的安全无恙的状态，有如把他赶出了一座无需他自己操劳就得到供养的乐园那样（第23节⁽²⁰⁾），并且把他赶到了广阔的世界上来，那里有如此之多的忧患、艰辛和未知的灾难都在等待着他。未来生活的艰难困苦往往引诱他去希望一个天堂，——那是他自己想像力的创造物，——在那里面他可以把自己的生存寄梦想于、或者是就消磨在宁静的无为和永远的和平之中。但是在他和那片想像的福地之间，却横踞着永不安息的而又不可抗拒地在驱使他身上的能量获得发展的理性；它不允许人再返回到已经把他从其中吸引了出来的那种野蛮而单纯的状态里面去（第24节⁽²¹⁾）。它要驱使他非常之有耐心地去把自己所憎恶的那种艰辛加之于自身，去追求他自己所不屑的种种廉价的装饰品，并且关怀着他目前更其害怕丧失掉的那一切身外琐物而忘却他所恐惧的死亡本身。

解 说

从以上对于人类最初历史的叙述里，就可以得出结论说：人类之脱离这座被理性所描绘成是他那物种的最初居留的天堂，并非是什么别的，只不过是从单纯动物的野蛮状态过渡到人道状态，从本能的摇篮过渡到理性的指导而已；——总之一句话，就是从大自然的保护制过渡到自由状态。究竟人类在这场变化中是得是失，可以说是不再成为一个问题，只要我们肯观看一下他们整个物种的命运：那不外就是一场走向完美状态的进步而已——尽管为了贯彻这个目标，它的成员在最初的、甚至于是一系列漫长的前仆后继的尝试之中，可能犯下那么多的错误。

这一历程对于整个物种来说，乃是一场由坏到好的进步；可是对于个人来说，却并非也同样如此。在理性觉醒以前，还不存在有什么戒律或者禁令，因而也就不存在任何一种违法犯禁。但是当理性开始它的作用的时候，并且——尽管它是那么地软弱——与动物性及其全部的顽强性发生了冲突的时候；于是就必定会产生为无知状态、因而也就是为无

辜状态所完全陌生的灾难以及（更其令人困惑的是）随着理性的开化而来的罪行。因此，脱离这种状态⁽²²⁾的第一步，就是道德方面的一场堕落；而在物理方面，则这一堕落的后果便是一大堆此前所从不知的生活灾难，故而也就是一场惩罚。因此，大自然的历史是由善而开始的，因为它是上帝的创作；自由的历史则是由恶而开始的；因为它是人的创作⁽²³⁾。对个人来说，由于他运用自己的自由仅仅是着眼于自己本身，这样的一场变化就是损失；对大自然来说，由于它对人类的目的是针对着全物种，这样的一场变化就是收获。因此之故，每一个人就有理由把自己所遭受的一切灾难和自己所犯下的一切罪恶，都归咎于自己本身的过错；然而同时作为整体（作为整个物种）的一个成员，则应该惊叹和赞美这种安排的智慧性与合目的性。

我们还可以通过这种方式，使大名鼎鼎的卢梭的那些常常为人所误解而表面上又像是自相矛盾的见解，既在它们本身之间又在它们对理性的关系上得到统一。在他的著作《论科学的影响》⁽²⁴⁾和《人类不平等论》⁽²⁵⁾里，他完全正确地指出了文化与人类天性（作为一个生理上的物种，其中的每一个个体都应该全部地完成自己的天职）之不可避免的冲突；但是在他的《爱弥儿》、在他的《社会契约论》以及其他的作品里，他又力求解决下面这个更为困难的问题：文化必须怎样地前进，才可以使人类的秉赋（作为一个道德性的物种，这属于他们的天职）得到发展，从而使它不再与作为一个自然物种的人类相冲突。既然以造就人以及公民的真正教育原则为基础的文化，也许迄今还没有正式开始，更不用说是完成；所以从这场冲突里面就产生了压迫人生的全部道道地地的灾难以及玷污人生的全部罪行。⁽²⁶⁾可是，使人们因之而犯罪的那种冲动的本身却是好的，并且作为自然秉赋而言乃是合目的的；但这种秉赋却表现为单纯的自然状态，所以就受到不断前进着的文化所摧残并且反过来也摧残着文化，直到完美的艺术重新成为天性⁽²⁷⁾为止。而这就是人类道德天职的最终目标。

历史的归宿

下一个时期的开端，便是人类从安逸与和平的时期过渡到作为社会结合的序曲的劳动与扰攘的时期。这里我们又必须再作一次大跳跃，把人类突然间就置身于拥有家畜并由于播种和耕作而能大量增加其食用的农作物的地位（第4章，第2节⁽²⁸⁾）；虽说从野蛮的狩猎生活过渡到前一种状态⁽²⁹⁾以及从偶然无定的挖掘块茎和采撷果实过渡到后一种状态⁽³⁰⁾，可能要进行得极其悠久。这时候，在迄今为止一直都是彼此和平共存的人们中间就必然已经开始了纷争，纷争的后果便是他们分裂为不同的生活方式并分散到整个的大地之上。牧人的生活不仅是安逸的，而且是最安全的谋生之计，因为在一片广阔无人的土地上是不会缺乏饲料的。反之，农业或耕种则是非常之艰苦的，它有赖于变化无常的气候，因而是没有把握的；而且还需要有居室、土地所有权和充分能保卫他们的力量。然而牧人却憎恨这种限制了他们放牧自由的所有权。至于农人，则看来他可能要嫉妒牧人的得天独厚（第4节⁽³¹⁾）；然而事实上，只要牧人继续是他的邻居，就会使他感到非常厌恶，因为

放牧的牲畜是不会顾惜他的庄稼的。而牧人在造成了损害之后，却轻而易举地就带着自己的牧群远飏，并且逃避了自己的一切赔偿责任，因为他并没有留下来任何东西是他不能随处都照样可以再找到的。因此，很可能是农人首先使用武力来对付这种被牧人认为并非是不可容忍的侵犯。既然造成这种事情的缘由永远也不会完全中止，所以当农人不愿意自己长年勤劳的果实遭受损失时，他就终于必须尽自己的可能远离那些以游牧为生的人（第16节⁽³²⁾）。这一分离便形成了第三个时代。

当谋生之道有赖于对一块土地进行耕作和种植（尤其是树木）的时候，这块土地就需要有人定居；保卫这块土地不受一切侵犯就需要有一个彼此相助的人群。于是人们在这种生活方式之下，就不能再采取家庭的方式分散开来，而是必须聚集到一起并建立乡村（或者很不确切地称之为城市），以便抵抗野蛮的猎人以及飘忽而至的游牧部落，保护自己的财产。由于不同的生活方式而要求人们置备的最初的生活必需品，这时就可能进行互相交易了（第20节⁽³³⁾）。由此就必定会产生文化以及艺术、娱乐和工艺的起源（第21—22节⁽³⁴⁾）；然而最主要的则是奠定了某种公民宪法和公共正义，——最初这确乎只是着眼于最重大的暴行，对这些暴行的报复已不再像在野蛮状态中那样留待给个人，而是留待给一种能把全体都团结在一起的合法力量，也就是说一种政权机构，而对于这一力量的本身则不可能再行使任何其他权力（第23—24节⁽³⁵⁾）。

从这种最初的、粗野的秉赋之中，人类全部的艺术——而其中最有益的就是社会性与公民安全的艺术——就可以渐渐地、逐步地发展起来，人类就可以繁殖，并且可以通过向各个地方派遣已经成熟的殖民者而像从蜂窝窝里那样地从一个中心散布到各个地方。随着这个时代也就开始了人类的不平等，它是那么多的坏事的、但同时却又是一切好事的丰富的泉源，并且还日益得到了增长。

只要是游牧民族（他们只认上帝为他们的主）与城市居民和农业人口（他们奉一个人——即统治权威——为主）（第6章，第4节⁽³⁶⁾）⁽³⁷⁾麋集在一起，并且作为对全部土地所有权的不共戴天的敌人而彼此相互敌对和仇视，双方之间便总是连绵不断的战争，至低限度也是永不休止的战争危险；然而双方民族却因此至少可以在内部享受到自由的无价之宝。（因为即使到今天，战争的危险也还是惟一能够约制专制主义的东西。这是由于现在一个国家若要成为强国，就需要有财富，但没有自由就不会出现任何可能创造财富的活动。一个贫穷的民族要在这方面大举从事，就必须得到共同体的支持，而这又惟有当人们在其中感到自由的时候才有可能。）可是随着时间的推移，城市居民那种不断增长的奢侈，而尤其是城市妇女使得低级的乡野姑娘相形之下黯然失色的那种讨人欢心的本领，就必定会对每一个牧人都成为一种强而有力的诱饵（第2节⁽³⁸⁾），使得他们和城市居民发生了联系，并使他们自己也被吸收到城市那种触目惊心的贫困里面来。这时由于此前互相敌对的这两种民族融合在一起，便结束了一切战争的危险，但同时它也是一切自由的结束；于是一方面，强而有力的暴君专制制度——由于文化几乎还刚刚在开始，而毫无灵魂的纵情享乐又处于最堕落的奴役形态——便和野蛮状态中的全部罪恶交织在一起；另一方面，人类便无可抗拒地脱离了大自然所预示给他们的那条培养自己的秉赋向善的进程。因此之

故，人类便使得自己的生存不配作为一个注定是要统治大地而不是要像禽兽般地大吃大喝并像奴隶般地服役的物种了（第17节⁽³⁹⁾）

结 论

有思想的人都感到一种忧伤，这种忧伤很有可能变成道德的沦丧，而它又是不肯思想的人所全然不理解的：那就是对统治着世界行程的整体的天意心怀不满，——当他考虑到灾难是如此沉重地压迫着人类而又（看来好像是）毫无好转的希望的时候。然而，最重要之点却在于：我们应该满足于天意（尽管天意已经就我们地上的世界为我们规划好了一条如此之艰辛的道路）；部分地为的是要在艰难困苦之中不断地鼓舞勇气，部分地为的是当我们把它归咎于命运而不归咎于我们自身的时候，——我们自身也许是这一切灾难的惟一原因，——使我们能着眼于自己本身，而不放过自我改进以求克服它们。

我们必须承认：文明民族所承担的最大灾难就是被卷入战争，并且的确与其说是由于现实的或已有的战争，倒不如说是由于对未来战争的永不松懈的、甚而是不断增长着的准备。国家的全部力量、它那文化的全部成果，本来是可以用于促进一个更高的文化的，却都被转移到这上面去了；自由在那么多的地方都遭到了重大的损害，国家对于每一个成员那种慈母般的关怀竟变成了残酷暴虐的诛求，而这种诛求却由于有外来危险的威胁，竟被认为是正当的。然而，假如不是这种经常恐惧着的战争其本身就在胁迫着国家首长不得不尊重人道的话；那么究竟会不会出现这种文化，会不会出现这种共同体中各行各业为了他们福利的互相需要而形成的紧密联系，会不会出现这种人民，乃至出现尽管是在异常束缚人的法律之下却仍然残留着的那种程度的自由呢？我们只消看一看中国；中国由于它的位置大概是只须害怕某种无从预见的突袭而无须害怕什么强大的敌人，因此在它那里自由就连一点影子都看不见了⁽⁴⁰⁾。

因而，在人类目前所处的文化阶段里，战争乃是带动文化继续前进的一种不可或缺的手段。惟有到达一个完美化了的文化之后——上帝知道是在什么时候——永恒的和平才对我们是有益的，并且也惟有通过它永恒的和平才是可能的。就这一点而论，则我们曾为之发出过那么多悲叹的种种灾难，都是要由我们自己来负责的。所以圣书是完全正确的，它指出了：各民族之融合为一个社会并且当他们的文化几乎刚刚开始之际，就完全摆脱了外来的危险，这对于一切文化的继续进步都是一种障碍并且会陷入无可救药的腐化的。

人类对于自然秩序的第二点不满，就在于生命的短促。的确，一个人对于生命的评价必定会理解得很差，假如这个人还要希望生命可以比它实际上所持续的再延长一些的话；因为这就只不过是延长一场纯粹是永远在与艰难困苦相角逐的游戏罢了。但我们却绝不可责难这是判断力的幼稚：他们既怕死而又不爱生，他们要能差强人意地度过自己每一天的生活都是非常为难的事，可是他们却永远都嫌重复着这种苦恼的日子过得还不够。然而只要肯想一想，为了有办法度过如此之短暂的一生，我们忍受了多少烦忧；而在希望着未来的、尽管是如此之不持久的享乐时，我们又曾做出了多少不义；那么我们就必然很有

理由地要相信：假使人类可以期待着有800岁或者更长的寿命的话⁽⁴¹⁾，那么父亲对儿子、弟兄对弟兄以及朋友对朋友就都会很难再感到自己生命的完全了。人类活得那么悠久，其罪行就必定会上升到一种高度，以至于除了一场普遍的洪水把他们从大地之上消灭干净而外，他们就再也不配享有更好的命运（第12—13节⁽⁴²⁾）。

第三个希望，或者不如说是空洞的渴望，——因为我们自己就意识到，那种被希望的东西是我们永远也不可能有份的，——便是诗人们所那么赞颂着的黄金时代的景象：那时候就将摆脱骄奢淫逸所加之于我们的那一切想入非非的需要，就将只是纯粹天然需要的满足、人类彻底的平等、人类之间永恒的和平；总而言之，是一种无忧无虑地只在闲情逸致之中优游或者是在天真无邪的嬉戏里面卒岁的纯粹的享乐。这种渴望虽被鲁滨逊⁽⁴³⁾和南洋群岛的各种旅行记说得那么美妙动人，但一般说来——当一个有思想的人单单在享受之中追求人生的价值，并且当理性多少也在提醒他要通过行动来赋予生命以价值而他所考虑的却只是闲逸这一反作用的时候，——这却证明了他对于文明生活所感到的厌倦。如果我们从上述有关人类原始状态的概念里得到启发的话，那么想返回到那种纯朴无辜的时代这一希望的虚幻无益就足以表明：正是由于人类不满足于原始状态，所以他们就不会使自己停留在那种状态，更不会倾向于再返回到那种状态；从而他们就得把目前的这种艰难困苦的状态终究要归咎于他们自身以及他们自己的选择。

人类历史的这样一番阐述，对于他们的学习和改善是有益的而且是有用的。这就向他们指明了：他们绝不可以把压在自己身上的灾难归咎于天意；他们也没有理由把自己的邪恶诿过于他们祖先的原罪⁽⁴⁴⁾，从而把后代子孙某种犯类似过错的倾向说成是由继承而来的（因为自愿的行为绝不会形成任何遗传）。并且当他们自己能很好地意识到，他们在同样的情况之下也会恰好是那样地行动，并且在第一次使用理性时就要（尽管是违反大自然的指示）误用理性；他们就完全有理由要把以往所发生的这些事情认为就是他们自己亲身所做的事情，并且把由于误用自己的理性而产生的灾难全部都归咎于他们自身。当以上这种有关道德方面的观点得到纠正之后，于是真正肉体上的灾难在功过簿上就很难算作是对我们有利的一种盈余了。

哲学所探讨的一部人类最古老的历史的结论便是这样：应该满足于天意，应该满足于人间事务全体的总进程，这个进程并不是由善开始而走向恶，而是从坏逐步地发展到好；对于这一进步，每一个人都受到大自然本身的召唤要尽自己最大的努力来作出自己的一份贡献。

⁽¹⁾ 本文写于1785年（康德61岁），最初刊载于《柏林月刊》1786年第7卷，第1—27页。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年），第8卷，第107—123页译出。——译注

⁽²⁾ 摩西第一经即《旧约·创世记》。——译注

⁽³⁾ 《创世记》第2章，第20节：“那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名”。——译注

⁽⁴⁾ 人们还在孤独在时候，就要向自己以外的其他生物表达自己，——特别是向那些能发声的动物，他们模仿那些声音，随后那些声音就用来作为名称了——这一冲动就促动人们首先要宣告自己的存在。我们至今还可以在儿童和不用

思想的尚看到类似这种冲动的作用，他们的呼声、喊叫、嘶嘘、高唱以及其他种种喧嚣作乐（往往还有类似的祷告）来扰乱共同体中肯思想的那部分人。除了他们想要广为宣告自己的存在而外，我看不出这里面还有什么别的动机。

(5) 《创世记》第2章，第23节：“那人说，这是我骨中的骨、肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的”。——译注

(6) 《创世记》第3章，第2—3节：“园中树上的果子我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，上帝曾说你们不可吃也不可摸”。——译注

(7) 《创世记》第3章，第6节：“于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了。”——译注

(8) 按此处系指蛇在乐园中引诱夏娃吃禁果的故事，见《创世记》第3章。——译注

(9) 《创世记》第3章，第1节：“蛇对女人说，上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子么？”——译注

(10) 《创世记》第3章，第7节：“他们二人的眼睛就明亮了。”——译注

(11) 《创世记》第3章，第7节：“……才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子为自己编作裙子”。——译注

(12) 《创世记》第3章，第13—15节：“耶和华上帝对女人说，你做的是什么事呢？女人说，那蛇引诱我，我就吃了。耶和华上帝对蛇说，你既做了这事，就必受咒诅，比一切的牲畜野兽更甚；你必用肚子行走，终身吃土。我又叫你和女人彼此为仇，你的后裔和女人的后裔也彼此为仇；女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟”。又见下面的一条注。——译注

(13) 《创世记》第3章，第16—20节：“（上帝）又对女人说，我必多多增加你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。又对亚当说，……你必终身劳苦才能从地里得吃的，地必给你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬；你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而生的，你本是尘土，仍要归于尘土。亚当给他妻子起名叫夏娃，因为他是众生之母”。按，可参看洛克《政府论》上卷，第67节。——译注

(14) 《创世记》第3章，第21节：“耶和华上帝为亚当和他的妻子用皮子做衣服给他们穿。”——译注

(15) 指像对动物那样地说话。——译注

(16) 参见《道德形而上学探本》第2节，又《实践理性批判》第1部，第1卷，第2章，第5节。——译注

(17) “社会”指公民社会，亦即国家。——译注

(18) 《创世记》第3章，第22节：“耶和华上帝说，那人已经与我们相似，能知道善恶。”——译注

(19) 见上页注④。——译注

(20) 《创世记》第3章，第23—24节：“耶和华上帝便打发他出伊甸园去，耕种他所自出之土；于是就把他赶出去了”。——译注

(21) 《创世记》第3章，第24节：“又在伊甸园的东边安设基路伯，……要守住生命树的道路。”——译注

(22) “这种状态”指自然状态，亦即无知而又无辜的状态。——译注

(23) 按可参看卢梭《爱弥儿》第1卷。——译注

(24) 《论科学的影响》（Über den Einfluß der Wissenschaften）即卢梭1749年的第戎论文《论科学与艺术的复兴是否有助于淳风化俗？》，通称《论科学与艺术》。——译注

(25) 《人类不平等的起源》（Über die Ungleichheit der Menschen）即卢梭1755年的第二篇第戎论文《论人类不平等的起源与基础》。——译注

(26) 关于一方面是人道在努力追求其道德的天职，另一方面则是它始终不变地在遵循其天性中所具备的野蛮的与兽性的状态的法则，这两者之间的冲突，以下我仅只举几个例。

大自然规定年龄到了大约十六、七岁就是人们的成熟期，也就是说有了再生自己的品种的那种要求和能力了。在野蛮的自然状态中，一个少年到了这个年龄就名符其实是一个成人了，因为这时候他就具有维持其自身、再生自己的品种以及同时养活自己妻子的能力。他的需要之简单，使得这一切都轻而易举。反之，在文明状态中，则这里面却还要包括许多的谋生手段，既要有技术，也要有外在的顺利环境；所以这个公民时期平均至少也要再推迟十年之久。然而，大自然却并没有随着社会前进的步伐而同时也改变人们成熟的时限，反而顽强地遵守她所规定的维持人类作为一个物种的那些定律。由此便产生了一场道德的自然目的与物种的自然目的二者之间的不可避免的决裂。因为自然人到了一定的年龄就已经是成人了，而这时候的公民人（他同时并不中止其为自然人）（“公民人”（bürgerliche Menschen）指政治状态或社会状态中的人。——译注）却只是少年，甚至于还只是儿童；我们很可以这样称呼他，因为他的年纪（在公民状态中）还根本不能养活其自身，更不能养活他的同类，尽管他已经有了进行再生自己的要求和能力，因而也就是有了大自然对他的号召。因为大自然确实是并不曾在生物体内安置下使他们可以抗拒并压制这些东西的本能和能力，所以这里的这种秉赋就完全不是为了开化的状态，而仅只是为了保存作为物种的人类而布置的；于是文明状态便和它发生了不可避免的冲突。惟有一个完美的公民宪法（这是文化的终极标的）才能扫灭这种冲突，可是现在的这一中间阶段（“中间阶

段”指人类由野蛮的自然状态过渡到完美的公民宪法状态之间的全部历史时期。——译注）却要经常地充满着罪行以及人间各式各样不幸的后果。

又有一个例子，可以证明如下命题的真理：大自然在我们身上为两种不同的目的而奠定了两种秉赋，亦即作为动物品种的人性以及作为道德品种的人性；它们就是希波克拉底（希波克拉底（Hippokrates，公元前460？—377？）古希腊医学家与著作家。——译注）的Ars longa, vita brevis（〔拉丁文：人生朝露，艺术千秋。〕语出希波克拉底《箴言集》第一卷，第一章。——译注）。一个天生适宜于科学和艺术的头脑，当其由于长期的训练与求知而一旦达到了正确成熟的判断的时候，就可以把科学和艺术远远带到超出各个世代前后相续的全体学者们所能成就的地步；只要他具备上述这种精神的青春力量，并且寿命超过了这些世代所享有的时间的总和。可是大自然对于人类的生命期限，却显然根据的是科学进步观点之外的另一种观点而作出她的决定的。因为当最幸运的头脑正处在由于自己的技术性和经验性而有可能希望获得最伟大的发现的边缘之际，老境却临头了；他变得迟钝了，于是就不得不留待第二代去迈出文化进步的下一步。而这第二代又得从头开始，并且必须再一次地跋涉那已经为人所经历过了的全部旅程。因此，人类完成其全部天职的历程，看来就是不停地中断，并且始终是处在再沦于古老的野蛮状态的危险之中。所以希腊哲学家并不是毫无道理地悲叹道：人在刚刚开始懂得自己应该怎样恰当地生活的时候就不得不死亡，这真是太可悲了。

第三个例子可以说是人间的不平等，但并非天分方面或幸运方面的不平等，而是普遍人权方面的不平等；为卢梭所异常真确地悲叹过的这种不平等（可参看卢梭《论人类不平等的起源与基础》本论及第一部分。——译注）又是和文化分不开的，只要文化仿佛是在毫无计划地前进着（而这一点却又长时期是不可避免的）。大自然确实并不曾为人类规定过这种不平等，因为大自然赋给了人类以自由和理性，理性则恰好不外是通过为其本身所固有的普遍的而又外在的合法则性——那就叫做公民权利——来限制这一自由。人类自身将会使自己突破他们自然秉赋的野蛮性的，它的时候人类却须小心翼翼地不要违背它。这种技巧，人类惟有在迟迟地经过了许多次失败的尝试以后才能够获得；而在这个期间，人道却须在她自己由于没有经验而加之于其自身的种种灾难之下哀叹呻吟。

[27] “天性”和“自然”在原文中是同一个字。——译注

[28] 《创世记》第4章，第2节：“亚伯是牧羊的，该隐是种地的。”——译注

[29] “前一种状态”指人类驯养家畜。——译注

[30] “后一种状态”指人类进行农业生产。——译注

[31] 《创世记》第4章，第3—5节：“该隐拿地里的出产为供物献给耶和华，亚伯也将他羊群中头生的羊和羊的脂油献上。耶和华看中了亚伯和他的供物，只是看不中该隐和他的供物。”——译注

[32] 《创世记》第4章，第16节：“于是该隐离开耶和华的面，去住在伊甸东边挪得之地”。——译注

[33] 《创世记》第4章，第20节：“雅八就是住帐棚牧养牲畜之人的祖师。”——译注

[34] 《创世记》第4章，第21—22节：“雅八的兄弟名叫犹八，他是一切弹琴吹箫之人的祖师。洗拉又生了土八该隐，他是打造各种铜铁利器的。”——译注

[35] 《创世记》第4章，第23—24节：“壮年人伤我，我把他杀了；少年人损我，我把他害了。若杀该隐，遭报七倍；杀拉麦，必遭报七十七倍。”——译注

[36] 《创世记》第六章，第4节：“那时候有伟人在地上；后来上帝的儿子们和人的女子们交合生子，那就是上古英武有名的人。”——译注

[37] 阿拉伯的贝多因人（Beduinen一词源出阿拉伯文的badawi，指阿拉伯的游牧部落。——译注）至今还自称是他们已往的部族创始人（例如贝尼·阿列德〔Beni Haled为传说中阿拉伯游牧部落的领袖。——译注〕之类的）晒克（Schech为阿拉伯人族长的通称。——译注）的子孙。但晒克根本就不是君临他们的主，并且也不能随心所欲地对他们行使权力。因为在一个游牧民族里，既然没有任何人有不得不遗留下来的地产，所以每个家庭对它不满时就都可以轻而易举地脱离自己的部族去参加另一个部族。

[38] 《创世记》第6章，第2节：“上帝的儿子们看见人的女子美貌，就随意挑选娶来为妻。”——译注

[39] 《创世记》第6章，第17节：“看哪，我要使洪水泛滥在地上，毁灭天下；凡地上有血肉、有气息的活物无一不死。”——译注

[40] 参见康德《永久和平论》（1795年），卢梭《论科学与艺术》第一部分和黑格尔《历史哲学》第一部，第一篇。——译注

[41] 按关于人类在洪水之前寿命常达800岁以上的记载，见《创世记》第五章。——译注

[42] 《创世记》第6章，第12—13节：“上帝观看世界，见是败坏了。凡有血气的人在地上都败坏了行为。上帝就对挪亚说：凡有血气的人，他的尽头已来到我面前，因为地上满了他的强暴，我要把他们和地一并毁灭。”按关于洪水的传说，可参看《创世记》第6—8章。——译注

[43] 鲁滨逊（Robinson）为英国小说家笛福（Defoe，1660—1731）所著小说《鲁滨逊漂流记》（1719—1720）中

的主人。鲁滨逊船破之后，一个人飘流到荒岛上，独自生活。——译注

[\(44\)](#) 中世纪基督教神学认为，人天生来就继承有人类始祖的罪恶。——译注

万物的终结⁽¹⁾

下面是在虔诚的谈话中特别流行的一种提法，即让一个临死的人说，他是要从时间进入永恒了。

如果这里的永恒一词被理解为一种朝着无穷在前进的时间，那么这个提法事实上并没有说出任何东西；因为人确实是永远不会从时间里面走出来的，而只能是永远地从一个时间前进到另一个时间。因此，一切时间的终结在这里就必须是指人类永不中断的向前绵延，但这一绵延（把它的存在作为数量来考虑）又必须是指我们对之确实无法形成任何（除了是纯消极的）概念并与时间完全无法加以比较的一种数量（duratio noumenon（绵延的本身））。这种想法有着某种令人恐惧的东西，因为它仿佛是把人带到一座深渊的边缘，而沉没到那里面去的人是不可能再从其中回来的。（哈勒尔：“他被扣留在最严峻的地方，紧紧地落到永恒强而有力的怀抱里，再也没有让任何东西回来。”⁽²⁾）可是又有某种引人入胜的东西，因为我们遏止不住地总要把自己畏缩的眼光再投到那上面去

（neque unt expleri corda tuendo⁽³⁾）。它是可怖的崇高；部分地是由于它那幽晦性使得想像力在其中总要比在光天化日之下更加有力地在起作用。最后，它还必定要以一种可惊异的方式而与普遍的人类理性交织在一起；因为我们在一切能运用理性的民族中，在一切时代里，都会遇到它装扮成为这一种或另一种方式的。——现在当我们追寻这一从时间到永恒的过渡，（在理论上，这种观念被当作是知识的扩大时，既可以具有、也可以不具有客观的现实性，）就像理性本身在道德方面也要做出这一过渡那样，我们便会碰到作为时间实体并作为可能经验的对象的那场万物的终结；然而这一结局在目的的道德次序上，同时也就是这种作为超感的、从而就并不是在时间条件之下成立的实体的绵延的开始。因此它和它那状况就不可能是什么别的，而只不外是它那品质的道德天职罢了。

日子正像是时间的孩子，因为每一个后一天以及其中所包括的一切都是前一天的产儿。正如父母最后的孩子就叫作最末的孩子，所以我们的语言也喜欢把最后的日子（即所有的时间都告结束的那个时间点）称之为最末的日子。因此这个最末的日子就仍然属于时间之内；因为其中还有某种事情在（时间的持续既然还会存在，所以就不属于永恒，在永恒之中是任何事情都不再进行的，）而那种事情便是对有关人类在其全部生命时间之中的行为的清算。那就是审判的日子⁽⁴⁾；因此，世界审判者之降福的或惩罚的判决才是万物在时间中真正的终结，同时也是（福或祸的）永恒状态的开始，在那种状态中已经降临于每个人的命运就停留在宣判（定案）时刻所分派给他的那种样子。因此最末的日子也就同时包括着最末的审判。——如果现在把最后的事物认为就是世界目前所呈现的那种形态的终结，也就是说星辰从穹之上坠落下来，诸天本身倒塌（或者说它们的消逝有如一部书卷被卷起来⁽⁵⁾），这二者都被焚毁，创造出了一个新天和新地作为有福者的住所，以及一个

地狱作为有罪者的住所；那么这个审判的日子就确实并不是最末的日子，而是还会有其他各种不同的日子继之而来。可是既然万物的终结这一观念并非源出于对世上事物的物理过程的、而是源出于对它的道德过程的推论，并且仅仅是由此而产生的；而后者（还有永恒性这一观念也是一样）又仅只能适用超感的事物（这是惟有在道德上才可以理解的）；所以这类将在最末的日子之后而来的最后的事物，其提法便只能看作是对于末日及其道德的、但为我们在理论上所不可思议的后果的感受。

然而应该注意到，自从最古的时代以来关于未来的永恒性就有两种体系：一种是单一论者的体系，它把永恒的福祉奖给一切（经过或多或少是漫长的悔罪而得到净化的）人；另一种是二元论者的体系^⑥，它把福祉奖给某些选民，而其余一切人则受永恒的惩罚。然而那种据说一切人都要注定受惩罚的体系，却很可能是没有地位的，因为否则的话就没有理由可以自解，为什么竟然要把他们创造出来了；而且消灭一切人也就表明了智慧有缺点，它既不满足于自己的作品，又不懂得有什么别的办法可以弥补其中的缺陷，就只好是把它毁灭。——不过这同一个难点也总是出现在二元论者的道路上，它禁止我们设想对于所有的人都加以一种永恒的惩罚；因为我们可以问，为什么要创造出这些少数人来，为什么哪怕是创造出一个人来，假如他的存在就仅仅是为了要永恒受惩罚的话，那就比根本不存在还要更坏了。

的确，就我们所能看出的而言，就我们本身所能探讨的而言，二元论的体系（然而只是在有一个至善的原始实体之下）在实践的观点上具有这样一种占优势的理由，即每一个人都须指导自己本身（尽管他无权指导别人）；因为就他所能认识的而论，理性并没有留给他其他任何对永恒性的展望，除了他自己的良心根据他迄今所度过的生活经历而在他生命终结时所显示给他的那种展望而外。然而要由此就构造出信条来，因而是一种其自身乃是（客观）有效的理论命题来，那么它作为单纯的理性判断却还是远远不够的。因为有哪一个人认识自己本身、又有谁认识别人是如此之彻里彻外，乃至可以断定：如果他把一切人们所称之为幸运的功绩的东西，诸如他天生性格和蔼、他那天赋能力较高的更大的力量（理智上的和理性上的，足以克制自己的冲动）、此外还有幸运的偶然使得他幸免于别人所遭遇到的那许多种诱惑的机遇等等，都和他那自命为行为良好的生命历程的原因分开来；如果他把这一切都和他的真实性格分开来（正如为了恰当地评价这些，他就必须把它们排除在外那样，因为他不能把它们作为幸运的礼品而归功于自己本身的成绩）；那么我就要说，有谁可以断定在一位世界审判者的洞察一切的眼前，一个人是否能凭自己内在的道德就处处都比别人优胜一筹呢？在自己本身的道德价值（及其应分的命运）方面这种偏袒自己的、浮面的自我认识，难道不会同样或许只是一种荒谬的自我蒙蔽，就正像对别人做出某种判断是一样的么？因而单一论者的体系和二元论者的体系这两者作为信条来考虑，似乎都是完全越出人类理性的思辨能力之外的；并且一切似乎都使我们归结到要把这种理性观念绝对地仅仅限制在实践运用的条件之下。因为我们在我们的前面还看不到有任何东西现在就能够教给我们以有关我们在未来世界中的命运，除了我们自身良心的判断而外；这就是我们目前的道德状况，就我们所认识到的而论，以合乎理性的方式所能容许我

们加以判断的东西。那就是说，我们所发见直迄我们生命历程的终结一直都在统治着我们的那种我们生命历程的原则（无论它们是善是恶），到了死后也还会继续是那样；而我们并没有最微小的理由可以认为它在那种未来里面会有什么改变。因而我们就只好等待着在永恒性的善或恶的原则的统治之下与那种功绩或与这种罪过相称的后果；因而从这个角度着眼，我们的行为要做得，等就像另一个生命以及我们结束目前的生命并跨入另一个生命时所具备的那种道德状态及其后果乃是不可更改的那样，也就是明智的了。因此从实践的观点来说，我们所采取的体系就必须是二元论的，却无需确定这两种之中哪一种才配得上有理论上的和纯思辨上的优势，尤其因为单一论的体系似乎是过分地沉溺于漫不经心的安全感之中。

但是究竟人类为什么要期待着世界有一个终结呢？而且即使他们认可了这一点，又为什么恰好是一场（对人类的绝大部分说来）充满了恐惧的终结呢？……前一个问题的根据似乎就在于：因为理性告诉他们说，世界的绵延只是当其中的理性生命能符合他们的存在的终极目的时才有价值；然而如果这一点不能达到时，创化本身就似乎对他们是无目的的，就像是一出戏根本就没有结局，也使人认不出有任何合理的目标那样。后一个问题则建立在人类本性的腐化这一见解之上⁽⁷⁾，它简直是大到了绝望的程度；一定要对人类造成一场终结、而且还确乎是一场恐怖的终结，才是（据人类绝大部分看来）与最高智慧和正义相称的惟一手段。——因此末日的预兆（因为哪有由伟大的希望所鼓舞的想像力是会缺乏征兆和奇迹的呢？）也就全都是属于恐怖那类的了。有的人就从不正义的蔓延、穷人由于富人的骄奢淫逸而备受压迫以及撒谎和背信的普遍流行，或者是从大地上各个角落里到处燃烧着的流血战争等等之中，总而言之，就从道德败坏和各式各样邪恶的迅速增加以及与之相伴随的、在他们的想像里是以前的时代所未见过的种种罪行之中，看到了它们。相形之下，另有的人则是从不平凡的自然灾异、在地震风暴和洪水或是彗星和气候的征兆之中，看到了它们。

事实上，人类并不是无缘无故就感到自己生存的累赘的，尽管那缘故就在于他们自身。这一点的原因，在我看来似乎就在于如下所述。——在人类的进步过程中，才能、技巧和趣味（及其后果，逸乐）的培育，自然而然地要跑在道德发展的前面；而这种状况对于道德以及同样对于物质福利恰好是负担最大而又最为危险的事，因为需求的增长要比可以满足他们的手段更强烈得多。但是人类的道德秉赋（就像贺拉士所说的poena pede claudo（报复姗姗来迟）⁽⁸⁾）尽管常常是踟躇在这些东西的后面，却总有一天（正如我们有一个明智的世界统治者之下很可以希望的那样）会赶过这些在其急促的进程之中是会自己绊住自己并且往往会跌倒的东西的。根据我们时代的道德与以往一切时代相形之下的优异性这一经验上的证明，我们自己就很可以培养一种希望，即最末的日子毋宁是以一种以利亚的旅程⁽⁹⁾而不是以一种类似可拉的党徒的地狱旅程⁽¹⁰⁾而到来，并且带来大地上的万物的终结的。可是这种对德行的英勇信仰在主观上对于心灵的感化，却似乎并不如被人认为是在最后的事物之前来临的、伴随着恐怖而出场的那种影响来得那么地普遍有力。

附注 我们在这里仅只是处理（或者说调弄）理性自身所创造的观念⁽¹¹⁾，而其对象（如果有的话）则是全然远处于我们的视野之外的；同时虽则它们对于思辨的认识乃是莫可究极的，却不能认为在各个方面都是空洞的，反而由立法的理性本身在实践的观点上所赋予我们手中的；那并不是什么要对于它们的对象，即它们就其本身以及按它们的本性来说究竟是什么，加以探索，反倒要像是我们应该依照以一切事物的终极目的为方向的道德原则那样地来进行思考（通过这种方式它们就获得了客观实践的现实性，否则它们就会是完全空洞的了）。——这样在我们的面前就有了一片空旷的原野，可以按它们对于我们认识能力所具有的关系来区别我们自身理性的这一产物，即关于万物的终结这一普遍的概念，并对由此而出现的東西进行分类。

根据这一点，全体就可以划分并表现为三部分：（1）根据神圣智慧的道德目的的顺序而产生一切事物的自然的⁽¹²⁾的终结，这是我们（在实践的意义上）很可以理解的；

（2）按作用原因的秩序而产生一切事物的神秘的（超自然的）终结，这是我们毫不理解的；（3）一切事物的违反自然的（被颠倒了）的终结，这是由于我们错误理解了终极目的而被我们自身所造成的。这三种之中的第一种上面已经讨论过了，以下是其余的两种。

* * *

《启示录》（第1章，第5—6节）中说：“有一位天使举手朝天，并且以创造了上天的永远永远的有生命者宣誓，等等；以后再也不会有时间存在了。”⁽¹³⁾

如果我们不假定这位天使“以他七个雷鸣的声音”⁽¹⁴⁾（卷三）是想呼喊一些毫无意义的话，那么他这些话就必定意味着以后将不会再有任何变化。因为假如世界上仍有变化，那么也就会有时间，因为变化是只能在时间之内发生的；而没有时间这一假设，变化就是完全不可思议的。

现在这里是把万物的终结都表现为感官的对象，但是在这一点上我们却根本就不能形成任何概念；因为如果我们想要从感性世界向智性世界哪怕迈出一步，我们就会不可避免地使自己陷入矛盾。之所以发生这样的事，是由于构成其为感性世界的终结的那一瞬间也就将是智性世界的开始，因而智性世界就被带入了和感性世界一道的同一个时间序列里，而这是自相矛盾的。

但是我们也说，我们把绵延设想为无限的（设想为永恒性）；这并不是由于我们对它的数量有什么明确的概念，——因为那是不可能的，既然它完全不具备时间作为其自身的尺度；——而是由于那种概念仅只是对永恒绵延的一种消极概念，因为在没有时间的地方，也就不会有终结。从而我们就在自己的知识方面并没有迈进一步，而只是想说，理性在（实践的）意义上是永远不会在不断变化的道路上做得足以达到终极目的的。并且如果理性企图以世界存在状况的静止与不变性的原则而达到那里，那么它在它的理论运用方面也会做得同样地不够，而且还更会陷于完全没有思想的状态。于是留给理性的就没有别的办法，便只好是设想在不断向终极目的的进步中有一种朝着（时间上的）无限在前进的变化，它的心意（那并不像某种现象一样，而是某种超感的东西，因而是不在时间之中变化的）就停留在这上面，并且其本身是持续不变的。因此，理性按这种观念而加以实践运用

的规律，就只不外是在说：我们必须这样地采用我们的准则，就像是从好走向更好、朝着无限在前进的全部变化之中，我们的道德状况就其心意而言（即homo noumenon（本体界的人）⁽¹⁵⁾“他们的变化是在天上”）是根本不服从任何时间的变化的。

但是有一个时间点将会一朝到来，那时候一切变化（以及时间本身也和它们一道）都告中止；这却是足以冲击想像力的一种提法了。到了那时候整个的自然界也就会僵硬化并仿佛是岩石化；最后的思想、最后的感情到了那时候就会在思维的主体之中停顿下来并且会是永远如此而毫无变化。对于一个只能是在时间中意识到自己存在及其（作为绵延的）数量的生物，这样一种生命如其还可以称为生命的话，看来也会像是消灭了一样；因为为了要把自己设想为处于这样一种状况，它毕竟也还必须思想些什么，可是思想就包括一种其本身只能是在时间之中进行的思索过程。——因此之故，其他世界上的居民就被表现为按照他们（在天上或在地狱）的居住地点之不同，要么总是在唱着同一支歌，唱着他们的哈利路亚⁽¹⁶⁾，要么是永恒地在唱着同一支悲叹调（第19章，第1—6节；第20章，第15节⁽¹⁷⁾）；从而就表明了他们的状况是完全没有任何变化的。

然而这一观念不管是多么地超出我们的领会力之外，却在实践方面是与理性密切相关联着的。即使我们以最好的标准来接受人类在这里的生命的道德—物理状况，亦即持久的进步并趋近于（向他们所揭橥的鹄的的）至善；他们（哪怕意识到自己心意的不可变更性）也还是不能把称心满意和自己（德行上的以及物理上的）状况之永恒延续着的变化这一远景结合在一起。因为他们现在所处的状况和他们准备着进入的那种更好的状况相形之下，始终总是一种灾祸；并且朝向终极目的无限前进这种提法，同时也是对于无限系列的灾祸的一种展望，那即使确实是被更大的善所压倒，但仍然不会使得称心满意出现的。称心满意是他们惟有通过终极目的有朝一日之终将达到才能设想的。

于是思辨的人现在就陷入了神秘派（因为理性不会轻易满足于自己内在的亦即自己实践的运用的，而是喜欢到某些先验的东西里面去探险，所以也就有着它自己的秘密）；在这里他的理性并不理解它自己本身以及自己所要求的东西，但却流连忘返，而不愿像与一个感性世界里的智性居民所相称的那样，把自己限制在这个感性世界的限度之内。由此便产生了至善就在于无这一老君⁽¹⁸⁾体系的怪诞，亦即就在于感觉到自己通过与神性相融合并通过自己人格的消灭而泯没在神性的深渊之中这样的一种意识。为了获得对这种状态的预感，中国的哲学家们就在暗室里闭起眼睛竭力去思想和感受他们的这种虚无。由此产生的（西藏的和其他东方民族的）泛神论以及后来由泛神论的形而上学的升华之中而产生的斯宾诺莎主义，这两种都和远古的一切人类灵魂都出自神性（以及它们终于要被吸收到那种神性里面去）的发射论体系是亲密的姊妹。这一切全在于使人类终将会有一种永恒的安宁可以欣幸，它就构成人类意念中的一切事物的赐福的终结；而它本来也就是人类悟性同时随之而消失并且一切思想本身也都随之而告终结的一种概念。

* * *

万物一经过人手，即使是目的良好，其终结也都是愚蠢；这就是说，对于它们的目的所使用的恰好是与之相反的手段。智慧，也就是充分符合适应于万物的终极目的，亦即至

善措施的实践智慧，是惟有与上帝才会同在的。仅只是做到不要明显地反对这种观念，大约就是我们所以可以称之为人类智的东西了。但是人类惟有通过探索和经常改变自己的计划才能希望达到这种防止愚蠢的确切保障，此外它还是“一颗明珠，即使最好的人要想能够掌握它，也只能是去追求它。”在这一点上，他绝不可使自己受到自私的劝诱所侵袭，尤其是不能对待它就好像是自己已经掌握了它似的。——由此便产生了那些时时在变更着的、往往是矛盾百出的随机应变的规划，以便宗教在整个民族中间得以纯洁而又有力；所以我们就很可以大声疾呼：可怜的尘世之人哪，你们除了无恒而外竟没有任何有恒的东西！⁽¹⁹⁾

可是假如这种尝试居然终于一旦得到了那么大的成就，以至于共同体能够并且愿意倾听不仅仅是传统的虔诚说教，并且还有被它们所启明了的实践理性（正如这对于宗教乃是绝对必要的）；假如智慧者（以人世的方式）在人民中不是靠他们之间所采取的协定（像一个修士团那样），而是作为同胞公民们那样来制定规划并对其中的大部分一致同意，它以一种不容置疑的方式证明了他们是在为真理而工作的；并且就连全民族也会在整体上（虽则还不是在最微小的细节上）由于普遍感觉到有必须培育自己道德秉赋的需要，但不是根据权威而有此需要，对它感到兴趣；那么既然在有关他们所追求的观念方面他们已经一度作出了长足的进步，所以看来最为可取的就莫过于让智慧者们去制定并推行他们的路线。但至于为最好的终极目的而选择的手段，则其后果根据大自然的过程终将如何，却始终是无从确定的，所以就只好留待给天意了。因为无论我们是怎样地不肯轻于信仰，但是当绝不可能确凿无疑地预见到根据全部的人类智慧（如果它配得上这个名称的话，就必须只能是朝着道德前进）而采取的某些手段的后果时，我们却必须以实践的方式信仰神智与大自然过程的吻合一致，假如我们不愿意完全放弃自己的终极目的的话。肯定会有人反对说：早就经常听说过目前的这个计划乃是最好的；一定要和它一道从现在一直持续到永远，它就是永恒的状态。“（按这种概念，）谁是善良的，就永远善良；（与之相反，）谁是邪恶的，就永远邪恶”（《启示录》第22章第11节⁽²⁰⁾），好像是现在已经就可以跨入永恒以及和它同在的万物的终结了。——但是正如自从那时候以来总是有新的计划提出来，其中最新的却往往只不过是老计划的恢复，所以今后也少不了有更多的最后的规划的。

我深刻意识到自己在进行新的成功的探索这方面无能为力，以致我由于确实并没有伟大的发明创造力而宁愿劝告人们：就让事情处于像是它们最后所处的那样，像是经过几乎一个世代之后已经证明了它们的后果还过得去那样。但是这一点却很可能并不是具有伟大精神或至少是具有进取精神的人们的意见；那么就请允许我谦卑地提出来倒不是他们应该做什么，而是他们应该提防自己可能冒犯什么，因为否则的话他们的行为就会违背自己本来的目标了（哪怕那是最好的目标）。

基督教除了它那律法的神圣性不可抗拒地激起了最大的尊敬而外，其中也还有着某种可爱的东西。（我这里并不是指它以巨大的牺牲而为我们博得的人的可爱性，而是指事情本身的可爱性，也就是上帝所创立的道德体制；因为前者只能是随着后者而来的。）尊敬

毫无疑问是首要的事，因为没有尊敬就不会产生真正的爱；尽管一个人可以没有爱而仍对另一个人怀有很大的尊敬。然而如果它不仅仅在于提出义务，而且还在于遵守义务；如果我们追问行为的主观理由，而首先要从其中期待的，（如其我们可以这样假定它的话，）便是人们将要做什么，而不是仅仅追问其客观理由，即人们应该做什么；那么爱，作为自由地吸取别人的意见到自己的准则里来，便是对人性不完美的一种不可缺少的补充物了（即必须是被迫去做理性通过法则所规定的东西）。因为凡是一个人所不高兴做的事，他就会做得非常之不够，甚至还要以诡辩推卸义务的指令，以至于我们不大能够指望着以义务作为动机而没有爱的参与。

如果现在我们为了把它弄得很好，便给基督教再添上一种什么权威（哪怕是神圣的权威），那么即使它自身的目标依然可以是那么意图良好而且其目的也依然确实可以是那么善良，但是它的可爱性却消失了；因为要求某个人不仅仅是去做某件事而且还得高兴去做那种事，这本身就是一个矛盾。

基督教作为目标的是：要为普遍遵守自己的义务这一事业而促进爱，并且还要把它创造出来；因为基督教的创立者并不是以一个要求别人服从自己的意志的司令官的身份在发言，而是以一个博爱者的身份在发言；他要把他的同胞们很好地理解到的意志置于他们的内心之中，也就是说，如果他们能证明自己恰当的话，他们就可以根据它而随心所欲地自行行动。

因此，它是一种自由化的思想方式，——那距离奴隶思想和放荡不羁是同样地遥远，——基督教就可以指望从这里面收到它那教诲的效果；通过这种方法才可以为基督教博得其悟性已经受到义务法则的提示而启蒙了的人们的心。选择终极目的的自由感，才会使他们觉得立法可爱。——因此尽管基督教的导师也宣告惩罚，但是这一点却不可理解为就是使我们要遵从它的指令的动机，至少这样解释是不符合基督教所固有的特性的；因为要是这样，它就不会再成其为可爱的了。我们不如把这一点解释为只是出自立法者的好意的一种仁慈的警告，以便防范由于犯法所不可避免会产生的损害（因为：*lex est res surda et inexorabilis*（法律乃是不听劝告的聋家伙），李维⁽²¹⁾）。因为在这里胁迫人的，并不是作为自愿采取的生命准则的基督教，而是法则；作为植根于事物本性之中的不可更改的秩序的法则，并没有把决定它的后果是这样或那样交给哪怕是创造主去任意处置。

假如基督教许诺了报酬（例如“欢乐和慰藉吧，因为你们在天上都会很好地得到报酬⁽²²⁾”）；按照自由化的思想方式，这就绝不能解释为好像是一种贿赂，以便收买人们去过品行善良的生活似的，因为那样一来基督教的本身就又不会成其为可爱的了。惟有对于出自无私的动机的那种行为的愿望，才能激起人们对于实现了那种愿望的人的尊敬；而没有尊敬也就不会有真正的爱。因此我们绝不可赋予那种许诺以这样一种意义，即把它当作是对于行为动机的报酬。束缚着一种自由化的思想方式而使之成为行善者的那种爱，并不是由困苦者所接受的善行来指导的，而仅仅是由行善者倾向于付出它来的那种意志的善良性来指导的，哪怕是他的能力有所不及，或者是由于着眼于实现普遍的世界美好的其他动

机而妨碍了它的实现。

这就是基督教本身所带来的那种道德的可爱性了；它通过舆论的经常变化所加给它的那么多外来的束缚，却始终光耀如常，并且面对着否则它就必定会遇到的那种背叛而维护了基督教。而且（最值得瞩目的就是），它在人类所未有过的这次最伟大的启蒙时代(23)里，却始终显示出一种只是格外辉煌的光亮来。

假如基督教有一天走上了不再成其为可爱的地步，（这是很可能发生的，如若它不是被自己的温良的精神而是被专制的权威所武装起来的话），那么对它的背叛和反抗就会成为人类占统治地位的思想方式，因为在道德事物上是没有中立的，（互相对立的原则就更有联合了）。于是本来就被认为是最末的日子的先驱者的反基督者(24)（大概是以恐怖和自私自利为基础）就会出现，并开始他那尽管是短暂的统治。那时候虽则基督教确实注定要成为普遍的世界宗教，却由于命运的缘故而不会使有利于它成为那样，于是在道德观点上的万物的（被颠倒了）(25)终结就会来临。

(1) 本文写于1794年（康德70岁），最初刊载于《柏林月刊》1794年，第23卷，第495—522页。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年），第8卷，第325—339页译出。按本文标题与命意采自圣经《新约·启示录》：“万物的终结”即世界的末日或结局。文中考察了人类历史的起源和归宿，并以启蒙运动的和作者本人的伦理学解说基督教，抨击了当时德国流行的神学。为此，康德本人受到普鲁士教育部的处分，被禁止讲授神学。——译注

(2) 此处三行诗句系引自德国诗人哈勒尔（Albrecht von Haller, 1708—1777）《未定诗草论永恒》（1736年）。——译注

(3) [没有人仅凭谛视就能满足自己的心。] 语出罗马诗人魏吉尔（Virgil, 即Publius Virgilius Maro, 公元前70—前19）《依奈德》VIII, 265。——译注

(4) 关于最后的审判，见《新约·启示录》有关部分。——译注

(5) 《新约·启示录》第6章，第14节：“天就挪移，好像书卷被卷起来。”——译注

(6) 这样一种体系在古波斯的（琐罗亚斯特〔Zoroaster, 公元前7—前6世纪，古波斯拜火教的创立者。——译注〕）宗教里是建立在有两种原始实体彼此在进行着永恒斗争这一假设之上的，善的原则即奥尔穆兹德，恶的原则即阿里曼。——奇怪的是在两个彼此相距遥远而与目前的德语区相距得格外遥远的国度的语言中，为这两种原始实体命名的却都是德语。我记得是在松内拉特的书（Pierre Sonnerat, 1749—1814, 法国博物学家与东方旅行家，《东印度与中国游记》（1774—1781年）一书德译本于1783年出版。——译注）里读到过，在阿瓦（缅甸人的国度）善的原则就叫作Godeman（它似乎也适用Darius Codomannus这个名称）；而且由于阿里曼这个名字听起来很像是恶人这个字（godeman与德语善人（gut Mann）相似，阿里曼（Ahriman）与德语恶人（arge Mann）相似。——译注），所以现在的波斯语也包含有大量源出于德语的字。因而这可能成为古代史研究者的一项课题，即沿着语言变化这条线索去追溯许多民族目前宗教概念的起源。（见松内拉特《游记》第4卷，第2章，第2节。）

(7) 在一切时代里，蒙昧的智者（或哲学家）都把人性中向善的秉赋评价得不值一顾，他们竭力以敌视的、有一部分是令人作呕的比喻来把我们地上的世界，即人类的住所，极其鄙夷地表现为：1. 是一座旅店（沙漠队商的旅馆），正像回教托钵僧的看法那样：每个人在其生命的旅程中到这里来投宿，都必须准备好马上就会被另一个后继者所取代。2. 是一座监狱，这种见解是婆罗门的、西藏的和其他东方的智者（也还有柏拉图）所眷爱的：那是堕落的、从天上被放逐的而现在则已变为人的或动物的灵魂的精灵们的一个惩罚和净化的地方。3. 是一座疯人院，在这里不仅仅是每一个人都自己把自己的目标给摧毁了，并且每个人都给别人带来一切可以想像到的悲痛，还把能够干出这种事情来的技巧和力量当作是最大的光荣。最后，4. 是一个阴沟，其他世界的全部垃圾都被汇总到这里面来了。这最后一种之想入非非在某种方式上却是独创性的，并且要感谢一位波斯的谈谐者，他把天堂即人类最初配偶的住所移升到天上。在这座花园里可以遇到足够多的树上都长满着丰硕美好的果实，在他们享用过之后，果实的残余就由于不可察觉的蒸发而消失。但花园里惟独有一棵树是例外，它那上面确乎也长着丰满的果实，但这类果实并不会这样发散掉。可是我们最初的祖先却贪恋它们而不顾禁令对此所要求的代价；于是为了使他们不至于玷污天上，便再没有别的劝告，只不过由一位天

使向他们指着遥远的地球说：“这就是全宇宙的厕所”，然后把他们带到那里，以便完成所必需的事情；并且把他们留在那里以后，就又飞回天上。据说人类从此就在大地上起源了。

(8) 按此处引文原文应作：“pede poena claudo”（“报复姗姗来迟”）。语出罗马诗人贺拉士（见前《答复这个问题“什么是启蒙运动”》）《颂歌集》，III，2，32：“尽管报复姗姗来迟，却很少是追赶不上罪行的”。——译注

(9) 《旧约·列王纪下》第2章，第11节：“他们正走着说话，忽有火车火马将二人隔开，以利亚就乘旋风升天去了。”——译注

(10) 《旧约·民数记》第16章，第31—32节：“他们（可拉及其党徒——引者）脚下的地面就开了口，把他们和他们的家眷并一切属可拉的人丁财物都吞下去”。——译注

(11) 按“观念”（Idee）一词系指不是得自经验、为科学认识所不能证实或否证的概念，但它却是理性的规范原则，否则经验即无由获得秩序与统一性。见《纯粹理性批判》，先验逻辑II，辩证篇I，1“论观念一般”；又《世界公民观点之下的普遍历史观念》。——译注

(12) 自然的（formaliter〔在形式上〕——译者）就是指按照某种，无论是哪一种，秩序的法则而必然随之出现的东西，因而也包括道德秩序（而不必总是物理的秩序）。与此相对立的则是不自然的，它可以是超自然的或可以是反自然的。由自然原因而产生的必然事物，也应该表现为（materialiter〔在物质上〕——译者）是自然的（物理上必然的）。

(13) 《新约·启示录》第10章，第5—6节：“我所看见的那踏海踏地的天使，向天举起右手来，指着那创造天和天上之物、地和地上之物、海和海中之物直活到永永远远的，起誓说，不再有时日了。”——译注

(14) 《新约·启示录》第10章，第1—3节：“我又看见另有一位大力的天使，从天而降……大声呼喊，……呼喊完了，就有七雷发声。”——译注

(15) 系与“现象界的人”（homo phenomenon）相对而言。——译注

(16) “哈利路亚”（Hallelujah）为颂歌中的惊叹词，意即“赞美主”或“荣归于主”，源出希伯来文之hallelu（赞美）yah（耶和華）。——译注

(17) 《新约·启示录》第19章，第1节：“我听见好像群众在天上大声说，哈利路亚，救恩、荣耀、权能都属于我们的上帝。”第6节：“我听见好像群众的声音、众水的声音、大雷的声音说，哈利路亚，因为主我们的上帝全能者作王了。”同书，第20章，第15节：“若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里。”——译注

(18) “老君”（Lao-Kiun），指中国古代哲学家老子。——译注

(19) 按，以上的话系针对法国耶稣会士古瓦意埃（Gabriel F. Coyer，1707—1782）的著作《论古代宗教的区别》（巴黎，1755）一书中的论点。该书德译本于1761年出版于柏林，题名为《道德琐事》。——译注

(20) 《启示录》第22章，第11节，“不义的仍旧叫他他不义。……为义的仍旧叫他为义”。——译注

(21) 此外引文原文应作：leges rem surdam, inexorabilem esse（法律是个聋家伙，是不听劝告的。）语出罗马历史学家李维（Livius Titus，公元前59—公元17）《罗马史》II. 3，4。——译注

(22) 《新约·马太福音》第5章，第12节：“应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。”——译注

(23) “启蒙时代”指18世纪的启蒙运动，见前《答复这个问题“什么是启蒙运动”》。——译注

(24) “反基督者”即“敌基督者”。《新约·约翰一书》第2章，第18节：“如今是末时了，你们曾听见说，那敌基督的要来，现在已经有好些敌基督的出来了。从此我们就知道如今是末时了。”——译注

(25) 此处括号内字样系据普鲁士科学院版全集卷8补入。——译注

永久和平论⁽¹⁾

——一部哲学的规划

走向永久和平

在荷兰一座旅馆的招牌上画有一片坟场，上面写着走向永久和平这样几个讽刺的字样。究竟它是针对着人类一般的呢，还是特别针对着对于战争永不厌倦的各国领袖们的呢，还是仅只针对着在做那种甜蜜的梦⁽²⁾的哲学家们的呢，这个问题可以另作别论。但是本书作者却要保留这样一点：实践的政治家对理论家的态度本来就是以极大的自满而把他们鄙视为学究的；家既然必须从经验的原则出发，而理论家以其空洞无物的观念又不会给国家带来任何危害，于是人们就总可以让理论家去大放厥词，而深通世故的国事活动家却不必加以重视；他们即使在有争论的情况下也必须始终一贯地对待理论家，而不可在理论家侥幸胆敢公开发表的意见背后还嗅出来对国家有什么危害。本书作者将由于这项 *clausula salvatoria* [保险的条文] 而保卫自己并以最好的形式断然拒绝一切恶意的解释。

第一节

本书包括国与国之间永久和平的先决条款

1. “凡缔结和平条约⁽³⁾而其中秘密保留有导致未来战争的材料，均不得视为真正有效。”

因为那样一来，它就只是单纯的停战协定，即交战行动的推延，而并不意味着结束一切敌对行为的和平；再附以永久这个形容词，它就更是一纸可疑的空文了。现有的一切导致未来战争的原因，尽管目前也许尚未为缔约者自己所认识，都须全部被和平条约加以消灭，它们甚至可能是被极其敏锐的侦察技巧从档案文献中搜索出来的。保留（*reservatio mentalis* [思想上保留]）下来原先的、主要是未来可以意料到的要求，而其中并没有任何部分是可以现在提及的，因为双方都已经精疲力竭无法继续战争，却又心怀恶意地要利用最早的有利时机以求达到这种目的；那就属于耶稣会士的决疑论了。如果我们就事论事，那就配不上一个执政者的尊严了，正如奉命去进行这类推论就配不上他那国务大臣的尊严一样。

但是假如随着国家智虑概念的启蒙，国家的真正光荣竟被置诸于国力的不断扩大，而不问手段如何；那么以上的判断看来当然就是书院式的而且学究气的了。

2. “没有一个自身独立的国家（无论大小，在这里都一样）可以由于继承、交换、购买或赠送而被另一个国家所取得。”

一个国家并不（多少像它的位置所据有的那块土地那样）是一项财产

（patrimonium）。国家是一个人类的社会，除了它自己本身而外没有任何别人可以对它发号施令或加以处置。它本身像是树干一样有它自己的根茎。然而要像接枝那样把它合并于另一个国家，那就是取消它作为一个道德人的存在并把道德人弄成了一件物品，所以就与原始契约的观念相矛盾了⁽⁴⁾；而没有原始契约，则对于一国人民的任何权利都是无法思议的⁽⁵⁾。而偏爱这种取得国家的方式，也就是说国家之间可以相互联婚，直迄我们最近的时代已经把欧洲——因为世界的其他部分还从不曾意识到这种东西呢——带到何等危险的地步，已经是尽人皆知的了。它部分地作为一种新工业，可以通过家族联系而不需动用武力就造成优势；部分地又以这种方式而扩张领土。——这里面也要算上一个国家雇佣另一个国家的军队来反对一个并不是双方共同的敌人⁽⁶⁾；因为臣民在这里就像随心所欲的物品那样地在被人使用并且被消耗殆尽。

3. “常备军（miles perpetuus）应该逐渐地全部加以废除。”

因为他们由于总是显示备战的活动而在不断地以战争威胁别的国家，这就刺激各国在备战数量上不知限度地竞相凌驾对方。同时由于这方面所耗的费用终于使和平变得比一场短期战争更加沉重，于是它本身就成为攻击性战争的原因，为的是好摆脱这种负担。况且还有：花钱雇人去杀人或者被杀，看来就包含着把人当作另一个人（国家）手中的单纯机器或工具来使用，这和我们自己身上的人权是不会很好地结合一致的。但国家公民自愿从事定期的武装训练，从而保全自身和自己的祖国以反抗外来的进攻，那就完全是另一回事了。

财富的积累也可以是这样进行的，以至于被别的国家看成是以战争相威胁。（因为在军队威力、结盟威力和金钱威力这三种威力之中，后者很可能是最牢靠的战争工具⁽⁷⁾。）如果不是难以考察其数量的话，它就会迫使对方预先发动进攻了。

4. “任何国债均不得着眼于国家的对外争端加以制定。”

为了国家经济的缘故（改良道路，新的移民垦殖，筹建仓廩以备荒年，等等）而寻求国内外的援助，这种援助的来源是无可非议的。但是作为列强相互之间的一种对抗机制而言，则一种无从预见在增长着的、然而对当前的偿债要求（因为不会所有的债权人同时一起都来要求的）又总是安全的债务的举债体系，便是一种危险的金钱威力了。本世纪内一个经营商业的民族的这种巧妙的发明⁽⁸⁾乃是一项进行战争的财富，它超过了所有其余国家合在一起的财富，并且只能是由于行将到来的税收亏损（尽管由于对工商业的反作用在刺激着贸易而可以使之长期延缓）而告枯竭。这种进行战争之轻而易举和当权者那种似乎是人性所特有的进行战争的意图一道，于是就成为永久和平的一大障碍。由于这个缘故，禁止它们就更加必须是永久和平的一项先决条款了，因为终于无可避免的国家破产必定会牵连许多其他的国家无辜受累，并会给它们造成公开的损害。因而，别的国家至少有权结合起来反对这样一个国家以及它的横行霸道。

5. “任何国家均不得以武力干涉其他国家的体制和政权。”

因为，是什么使得它有权这样做的？是一个国家对于另一个国家的臣民进行了什么侮辱吗？这一点倒不如说是通过一个民族由于自己没有法律所招致重大灾难的前例而向别的国家敲起了警钟。一个自由人向别人所提供的恶劣先例（作为Scandalum acceptum [被接受的侮辱]），一般是不会成为对别人的损害的。但是如果一个国家由于内部的不和而分裂为两部分，每一部分都自命为一个单独的国家，声称着代表全体；那就确实不能援用这一点了。援助其中的一方不能就认为是干涉别国的体制。（因为这时候它是无政府状态。）但是只要这种内争还没有确定，则这一外力干涉就会侵犯一个仅仅纠缠于自己内部的病症却并不依附任何别人的民族的权利了；因此它本身就构成一种既定的侮辱并使一切国家的独立自主得不到保障。

6. “任何国家在与其他国家作战时，均不得容许在未来和平中将使双方的互相信任成为不可能的那类敌对行动：例如，其中包括派遣暗杀者（pecussores）、放毒者（venefici）、破坏降约以及在交战国中教唆叛国投敌（perduellio）等等。”

这些都是不荣誉的策略。因为即使在战争中，对于敌人的思想方式也还得是保留某些信任的，否则的话就连任何和平条约都不可能缔结了；于是敌对行动就会以一场绝灭性的战争（bellum internecinum）而告结束。既然战争只不过是自然状态之下的一种可悲的、以武力来肯定自己的权利的必需手段（在自然状态之下并没有现成的法庭可以作出具有法律效力的判断）；这里双方之中的任何一方就都不能被宣布为不义的敌人（因为这就得预先假定有一种法庭的判决），而是战争的结局（就好像是面临一场所谓上帝的审判那样）决定了正义⁽⁹⁾是在哪一方的。但是国与国之间的任何惩罚性的战争（bellum punitivum）都是不可思议的（因为它们之间并不存在主宰与隶属的关系）。

由此可见：只会造成双方以及一切权利随之同时一起毁灭的一场绝灭性的战争，就只是在整个人类物种的巨大的坟场上才能发见永久和平。因此，这样的一场战争以及使用导致这种战争的手段，就必须是绝对不能容许的。——然而上述手段之不可避免地会导致这种战争，却可以由以下这一点得到阐明：那种恶魔式的艺术既然其本身就是丑恶的，所以一旦加以使用时，就不会长久地限制在战争的范围之内，例如使用间谍（uti exploratoribus），那就只不外是利用另一个人的无耻而已（这是永远也无法消灭干净的）；而那种艺术还要过渡到和平状态，于是也就是完全摧毁了和平的目标。

* * *

尽管上述的法则在客观上，也就是说在当权者的意图中，纯属禁令性的法律（leges prohibitivae）；然而其中有一些却是严格的、不问任何情况一律有效的（leges strictae），是迫切必须立即实施的（例如第1，5，6各条款）。但是另外的一些（第2，3，4各条款）虽则也不能作为权利规律的例外，但就它们的执行而论，则由于情况不同而在主观上权限便较宽松（leges latae），并且还包括容许推延它们的实施，而又不致忽略了目的。例如，按第2条款恢复某些国家被剥夺的自由，就不得推延到遥遥无期（就像奥

古斯都所常常许诺的那种ad calendas graecas〔按希腊的历法〕⁽¹⁰⁾，因也就是不恢复；而仅只是允许推延，以便不必过于匆忙乃至违背了目标本身。因为禁令在这里仅只涉及今天不得有效的取得方式，而并不涉及占有地位；占有状态尽管并不具备必要的权利资格，但在它那（推定的取得）时，按照当时的公共意见，却被所有的国家都认为是合乎权利的⁽¹¹⁾。

第 二 节

本节包括走向各国之间永久和平的正式条款

人与人生活于相互间的和平状态并不是一种自然状态（status naturalis），那倒更其是一种战争状态⁽¹²⁾；也就是说，纵使不永远是敌对行为的爆发，也是不断在受到它的威胁。因此和平状态就必须是被建立起来的，因为放弃敌对行为还不是和平状态的保证；并且除非它能被每一个邻人向另一个邻人所提供（然而这是只有在一种法治状态之中才可能发生的），否则一个人就可以把自己对之提出这种要求的人当作是敌人⁽¹³⁾。

永久和平第一项正式条款

每个国家的公民体制都应该是共和制

由一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的惟一体制就是共和制⁽¹⁴⁾。这首先是根据一个社会的成员（作为人）的自由原则，其次是根据所有的人（作为臣民）对于惟一共同的立法的依赖原理，第三是根据他们（作为国家公民）的平等法则而奠定的。因此它本身就权利而论，便是构成各种公民宪法的原始基础的体制。现在的问题只是：它是否也是可以导向永久和平的惟一体制？

共和体制除了具有出自权利概念的纯粹来源这一起源上的纯洁性而外，还具有我们所愿望的后果，亦即永久和平的前景；其理由如下。如果（正如在这种体制之下它不可能是别样的）为了决定是否应该进行战争而需要由国家公民表示同意，那么最自然的事就莫过于他们必须对自己本身做出有关战争的全部艰难困苦的决定，〔其中有：自己得作战，得从自己的财富里面付出战费，得悲惨不堪地改善战争所遗留下来的荒芜；最后除了灾祸充斥而外还得自己担负起就连和平也会忧烦的、（由于新战争）不断临近而永远偿不清的国债重担〕，他们必须非常深思熟虑地去开始一场如此之糟糕的游戏。相反地，在一种那儿的臣民并不是国家公民、因此那也就并不是共和制的体制之下，战争便是全世界上最不假思索的事情了；因此领袖并不是国家的同胞而是国家的所有者，他的筵席、狩猎、离宫别馆、宫廷饮食以及诸如此类是一点也不会由于战争而受到损失的。因此他就可以像是一项游宴那样，由于微不足道的原因而作出战争的决定，并且可以漫不经心地把为了冠冕堂皇起见而对战争进行辩护的工作，交给随时都在为此作着准备的外交使团去办理。

* * *

为了不至于（像常常会发生的那样）混淆共和的体制和民主的体制，下叙各点必须加以注意。一个国家（*civitas*）的形式可以或是根据掌握最高国家权力的不同的人，或是根据它的领袖对人民的政治方式而无论其人可能是谁，来加以区分。第一种就被确切地叫作统治的形式（*forma imperii*），并且它只有三种可能的形式，亦即或则是仅仅一个人，或则是一些人联合起来，或则是构成公民社会的所有的人一起握有统治权力（专制政体、贵族政体和民主政体，君主权力、贵族权力和人民权力）。第三种则是政权的形式

（*forma regiminis*），并涉及到国家如何根据宪法（即人群藉以形成一个民族的那种公意的记录）而运用其全权的方式；在这方面它或者是共和的或者是专制的。共和主义乃是行政权力（政府）与立法权力相分离的国家原则；专制主义则是国家独断地实行它为其自身所制定的法律的那种国家原则，因而也就是公众的意志只是被统治者作为自己私人的意志来加以处理的那种国家原则。——在这三种国家形式之中，民主政体在这个名词的严格意义上就必然是一种专制主义，因为它了一种行政权力，其中所有的人可以对于一个人并且甚而是反对一个人（所以这个人是并不同意的）而作出决定，因而也就是对已不成其为所有的人的所有的人而作出决定。这是公意与其自身以及与自由的矛盾。

凡不是代议制的一切政权形式本来就是无形式，因为在同一个人的身上立法者不可能同时又是自己意志的執行者（正如在三段论中大前题的全称，不可能同时又在小前题的全称中包含特称在内一样）。而且尽管其他两种国家体制⁽¹⁵⁾就其为这样一种政权形式留有余地而言，也总是有缺陷的；然而它们至少还有可能采用一种符合于代议制体系的精神的政权方式，至少是有点像腓德烈第二⁽¹⁶⁾说过的，他只不过是国家的最高服务员⁽¹⁷⁾。反之，民主制则使得这一点成为不可能，因为在这里所有的人都要作主人。——所以我们就可以说：国家权力的人员（统治者的人数）越少，他们的代表性也就相反地越大，国家体制也就越发符合共和主义的可能性并且可望通过逐步改革而终于提高到那种地步。由于这个原因，在贵族政体之下就比在君主政体之下更难于，而在民主政体之下则除非是通过暴力革命就根本不可能达到这种惟一完美的合法体制。

然而政权方式⁽¹⁸⁾比起国家形式来，对于人民却是无比地更加重要（在很大程度上也要以它对这一目的或多或少的适宜性究竟如何为转移）。但是代议制体系如果能符合权利概念的话，便属于那种政权方式，因为惟有在代议制体系中共和制的政权方式才有可能，没有代议制体系则它（无论体系可能是什么样的）就是专制的和暴力的。——古代所谓的共和国没有一个是认识到了这一点的，于是它们就势必会都解体为专制主义，那在惟予一人的最高权力之下还算是一切专制之中最可忍受的一种呢。

永久和平第二项正式条款

国际权利应该以自由国家的联盟制度为基础

各个民族作为国家也正如个人一样，可以断定他们在自然状态之中（即不靠外部的法律）也是由于彼此共处而互相侵犯的。它们每一个都可以、而且应该为了自身安全的缘

故，要求别的民族和自己一道进入一种类似公民体制的体制，在其中可以确保每一个民族自己的权利。这会是一种各民族的联盟，但却不必是一个多民族的国家。然而这里面却有一个矛盾：因为每一个国家都包括在上者（立法的）对在下者（听命的，即人民）的关系，而许多民族在一个国家之内就会构成仅仅一个国家。这就和假设相矛盾，因为我们在这里是只就各个民族构成同样之多的不同的国家、而不是融合为一个国家来考察各个民族彼此之间的权利的。

正如我们深深地鄙视野人之依恋他们没有法律的自由，他们宁愿无休无止地格斗而不愿屈服于一种他们本身就可以制定出来的法律的强制之下，因而是宁愿疯狂的自由而不愿理性的自由；我们把这看作是野蛮、粗暴和畜牲式地贬低了人道。所以我们就设想各个开化的民族（每一个民族都结合成一个国家）必定是急于最好能尽快地摆脱一种如此之败坏的状态。然而现在每一个国家并不是这样，倒更加是恰好要把自己的威严（因为人民的威严是一种荒谬的提法）置诸于完全不服从任何外界法律的强制；而它的领袖的光彩就在于他自己不必置身于危险之中又有千千万万的人对他俯首听命，为着和他们本身毫无关系的事情而去牺牲自己⁽¹⁹⁾。欧洲野人与美洲野人的区别主要地就在于：美洲野人许多部落是被他们的敌人统统吃光的，而欧洲野人却懂得怎样更好地利用自己的被征服者而不必把他们吃掉。欧洲野人懂得最好是用他们来扩充自己臣民的数目，因而也就是继续扩大战争工具的数量。

鉴于人性的卑劣在各个民族的自由关系之中可以赤裸裸地暴露出来，（可是在公民一法治状态之下，它却由于政权的强制而十分隐蔽），所以权利这个字样居然还能不被当作是迂腐的字样而完全被排斥在战争政治之外，并且也没有任何国家敢于公然宣扬这种见解，那就太值得惊奇了。休哥·格劳修斯、普芬道夫、瓦代尔⁽²⁰⁾以及其他（这些真正悲哀的安慰者⁽²¹⁾），尽管他们那些哲学式地或外交式地撰写出来的法典并没有、而且也不可能有一丝一毫合法的力量（因为如是各个国家并不处于一个共同的外部强制力之下），却往往衷心地被人引征来论证战争侵略的正当，但并没有一个先例是哪个国家由于受了这么重要的人物所武装的论证的感动便放弃自己的计划的。——然而每个国家对权利概念所怀有的这种效忠（至少是在字面上）却证明了，我们仍然可以发见人类有一种更伟大的、尽管如今还在沉睡着的道德秉赋，它有朝一日会成为自己身上邪恶原则的主宰的（这是他所不能否认的）；并且这一点他也可以希望于别人。因为否则的话，权利这个字样就绝不会出现在彼此想要进行搏斗的国家的嘴头上了，并且仅仅是为了加以嘲弄才会像那位高卢王公⁽²²⁾那样宣称什么：“大自然所赋给强者凌驾弱者的优越性就在于弱者应该服从强者。”

国家追求自身权利的那种方式绝不能像是在一个外部的法庭上进行诉讼那样，而只能是战争；然而通过这种方式及其有利的结局，即胜利，却决定不了权利。和平条约确实可以结束目前这场战争，但不能结束（永远在寻找新借口的）战争状态，（而我们又不能宣称它是不正当的，因为在这种状态中每一方都是他自身事情的裁判者。）但是在无法律状态中根据自然权利所适用于人类的东西，即“应该走出这种状态”，根据国际权利却不能同

样地适用于各个国家。（因为他们作为国家已经在内部具备了权利的体制，所以已经超过了别人根据他们的权利概念而可以把他们带到一种更广泛的法律体制之下的那种强制。）同时理性从其最高的道德立法权威的宝座上，又要断然谴责战争之作为一种权利的过程，相反地还要使和平状态成为一种直接的义务；可是这一点没有一项各民族之间的契约就不可能建立起来或者得到保障。——于是就必须有一种特殊方式的联盟，我们可以称之为和平联盟（*foedus pacificum*）；它与和平条约（*pactum pacis*）的区别将在于，后者仅仅企图结束一场战争，而前者却要永远结束一切战争。这一联盟并不是要获得什么国家权力，而仅仅是要维护与保障一个国家自己本身的、以及同时还有其他加盟国家的自由，却并不因此之故（就像人类在自然状态之中那样）需要他们屈服于公开的法律及其强制之下。

这一逐步会扩及于一切国家并且导向永久和平的联盟性的观念，其可行性（客观现实性）是可以论证的。因为如果幸运是这样安排的：一个强大而开明的民族可以建成一个共和国（它按照自己的本性是必定会倾向于永久和平的），那么这就为旁的国家提供了一个联盟结合的中心点，使得它们可以和它联合，而且遵照国际权利的观念来保障各个国家的自由状态，并通过更多的这种方式的结合而渐渐地不断扩大。

一个民族要说：“我们之间不要有任何战争；因为我们想缔造一个国家，也就是说我们要为自己设置最高的立法、行政和司法的权力，它可以和平解决我们的争端。”——这种说法是可以理解的。但是如果这个国家说：“我和别的国家之间不要有任何战争，尽管、我不承认任何最高立法权力可以向我保障我的权利而我又保障它的权利”；那么假如它不是公民社会的联盟体，也就是自由的联盟制这种代替品的话，我对自己权利的信念想要建立在什么基础之上，就是全然不可理解的了。这就是理性所必然要使之结合于国际权利的概念的东西，假如其中终究还有什么东西是可以思议的话。

国际权利的概念作为进行战争的一种权利，本来就是完全无法思议的，因为那样一种权利并不是根据普遍有效的、限制每一个个体的自由的外部法律，而只是根据单方面的准则通过武力来决定权利是什么了。于是它就必须这样加以理解：即，对于那些存心要使他们自己彼此互相毁灭，因此也就是要在横陈着全部武力行动的恐怖及其发动者的广阔的坟场之上寻求永久和平的人们，它才是完全正确的。国家相互之间的关系，由于无法律状态仅仅蕴含着战争，是不可能根据理性再有任何其他的方式，只有是他们也恰好像个体的人那样放弃自己野蛮的（无法律的）自由，使自己适应于公开的强制性的法律，并且这样形成一个（确实是不断在增长着的）终将包括大地上所有民族在内的多民族的国家（*civitas gentium*）⁽²³⁾。可是他们按照自己的国际权利观念却根本不愿意这样，因而就in *hypothesi* [在假设上] 抛弃了in *thesi* [在理论上] 是正确的东西。于是取代一个世界共和国这一积极观念的（如果还不是一切都丧失尽净的话），就只能是以一种防止战争的、持久的并且不断扩大的联盟这项消极的代替品来扼止人类的害怕权利与敌对倾向的那种潮流了，尽管是不免有经常爆发战争的危险。（*Furor impius intus-fremit horridus ore cruento* [肆无忌惮的愤怒在那里，——张着血口怒吼。] ⁽²⁴⁾魏吉尔。）⁽²⁵⁾

永久和平第三项正式条款

世界公民权利将限于以普遍的友好为其条件

这里正如前面的条款一样，并不是一个仁爱问题，而是一个权利问题。而友好（好客）就是指一个陌生者并不会由于自己来到另一个土地上而受到敌视的那种权利。人们可以拒绝他，如果这样做不至于使他沦落的话；但是只要他在自己的地点上采取和平态度，就不能够敌对他。他可能提出要求的，并不是任何作客权利，（为此就需要有一项特殊的慈善契约，使他得以在一定时期内成为同居伙伴），而是一种访问权利。这种权利是属于人人都有的，即由于共同占有地球表面的权利而可以参加社会，地球表面作为一个球面是不可能无限地驱散他们的，而是终于必须使他们彼此互相容忍；而且本来就没有任何人比别人有更多的权利可以在地球上的某一块地方生存。

地球表面上不能居住的部分，即海洋和沙漠，隔离开了这个共同体；即便如此，舟船或者骆驼（沙漠之舟）却使他们有可能越过这些无人地带而互相接近，并且利用属于人类所共有的对地球表面的权利而进行可能的来往。沿海居民不好客（例如，巴巴利人⁽²⁶⁾），他们抢劫近海船只或是把搁浅了的船客掠为奴隶；或者沙漠居民（阿拉伯贝多因人⁽²⁷⁾）把向游牧部落靠拢看成是一种对他们进行掠夺的权利；这些都是违反自然权利的。然而这种友好权利，亦即陌生的外来者的权限，所伸展的程度，也不外是尝试一下与老居民相交往的可能性的条件而已。相距遥远的世界各部分就可以以这种方式彼此进入和平的关系，最后这将成为公开合法的，于是就终于可能把人类引向不断地接近于一种世界公民体制。

让我们拿这来对比一个我们世界这部分已经开化了的、而尤其是从事贸易的那些国家的不友好的行为吧；他们访问异国和异族（在他们，这和进行征服等于是同一回事）所表现的不正义性竟达到了惊人的地步。美洲、黑人大陆、香料群岛、好望角等等，自从一经发现就被他们认为是不属于任何别人的地方，因为他们把这里的居民当作是无物。在东印度（印度斯坦），他们以纯拟建立贸易站为借口带进来外国军队，但却用于进一步造成对土著民民的压迫、对这里各个国家燎原战争的挑拨、饥谨、暴乱、背叛以及像一串祷告文一样的各式各样压榨人类的罪恶。

中国⁽²⁸⁾和日本（Nipon）已经领教过这些客人们的访问，因而很聪明的中国虽允许他们到来但不允许入内，日本则只允许一种欧洲民族即荷兰人进来，但却像对待俘虏一样禁止他们与土著居民交往。由此而来的最坏的事情（或者，从一个道德裁判者的立场来考察，则是最好的事情），就是这类暴力行为一点也没有能使他们高兴。所有这些贸易公司都处于面临崩溃的巅峰上。糖料群岛这个最残酷而又最精心设计的奴隶制的营地，并没有带来任何真正的、而仅仅有一点间接的看来微不足道的收获，就是为战舰培养了水手，所以也就是为再度在欧洲进行战争而服务。这些列强干了许多事情来表示自己虔诚，并且愿意被人当作是正统信仰的特选者，而同时却酗饮着不正义就好像饮水一样。

既然大地上各个民族之间（或广或狭）普遍已占上风的共同性现在已经到了这样的地

步，以致在地球上的一个地方侵犯权利就会在所有的地方都被感受到；所以世界公民权利的观念就不是什么幻想的或夸诞的权利表现方式，而是为公开的一般人类权利、并且也是为永久和平而对国家权利与国际权利的不成文法典所作的一项必要的补充。惟有在这种条件之下，我们才可以自诩为在不断地趋近于永久和平。

第一条 系论

论永久和平的保证

提供这一担保（或保证）的，并非是什么微不足道的东西，而恰好是大自然这位伟大的艺术家本身（*natura daedala rerum* [大自然这位万物的设计师] ⁽²⁹⁾）。从它那机械的进程之中显然可以表明，合目的性就是通过人类的不和乃至违反人类的意志而使和谐一致得以呈现的⁽³⁰⁾；因此之故，正有如作为我们还不认识它那作用法则的原因的强制性而言，我们就称之为命运；然而考虑到它在世界进程之中的合目的性，则作为一种更高级的、以人类客观的终极目的为方向并且预先就决定了这一世界进程的原因的深沉智慧而言，我们就称之为天意⁽³¹⁾。它本来确乎不是我们在大自然的艺术加工厂里所能够而且必须认识到的，或者仅仅是从其中推论出来的，而是（就像一般地在事物的形式对于目的的全部关系中那样）我们只能并且必须这样加以思想，以便根据与人类的艺术处理相类比而对它的可能性得出一个概念来。但是它对理性直接为我们规定的目的所表现的（道德上的）关系与一致，则是一种在理论的观点上虽然过分、但在实践的观点上（例如在对永久和平的义务概念上，就要利用大自然这种机制去实现它）却是独断的观念，并且在它的现实性上也是很有根据的。——使用大自然这个字样，当其像在这里这样仅只涉及到理论（而不是宗教）时，对于人类理性的限度而言（因为在作用对于其原因的关系上，人类理性必须保持在可能经验的范围之内）就要比使用一种我们可以认识天意的说法更为适宜而且更加谦逊；一使用天意我们就狂妄地安装上了伊卡鲁斯⁽³²⁾的飞翼，可以走近它那无从窥测的目标的秘密了。

在进一步明确这一担保之前，我们有必要首先探索一下大自然为它那广阔的舞台上所要处理的人物而安排的境况，这种境况终于使得和平的保障成为必要；——然后首要的便是探索大自然是如何提供这一担保的。

它那准备性的安排就在于它已经：

1. 在大地上的每一个地方都照顾到人类可以在那上面生活；
2. 通过战争把他们驱逐到各个方向，甚至于是最不堪居住的地方，使他们得以居住；
3. 通过这同一个办法迫使他们进入或多或少的法律关系。

在北冰洋寒冷的旷野上仍然生长着藓苔，驯鹿把它们从雪底下刨出来，于是就使得自己成了奥斯特雅克人或萨摩雅德人⁽³³⁾的食物或为他们挽橇；或者是盐碱的沙漠旷野还会有骆驼，它们仿佛被创造出来就是要在这一漫游的，好使自己不至于无用；这些已经够令

人惊奇的。但是当我们发见北冰洋沿岸是怎样地除了这类毛兽之外还有海豹、海象和鲸鱼，它们的肉可供这里的居民食用、它的油脂可供燃烧；那么这一目的就显得越发明白了。可是大自然的关怀最能激起人们惊奇的，则是它把漂浮的木材（人们不大清楚它们是从哪里来的）带到这片荒凉不毛的地方上来，没有这种材料他们就无法修造他们的船只和武器或者他们居住的小屋子；然后他们在这里要向动物进行足够多的战争，才可以使他们中间有和平的生活。——然而把他们赶到这里来的，大概并不是什么别的而只是战争。

人类居住在大地上期间所学会驯服和驯养的一切动物中，第一种战争工具就是马（因为象属于更晚的时期，亦即国家已经建成之后的奢侈时期）；正如种植某些我们现在已经不再知道其原始特性的叫作谷类的草类的艺术以及通过移植和接种而繁殖和改良果类培育（在欧洲也许仅有两个品种，即野生苹果和野生梨）只能起源于国家已经建成之后土地所有权得到了保障的状态之中一样，——亦即在此前处于无法律的自由之中的人类已经从猎人⁽³⁴⁾、渔夫和牧人的生活跻入农夫的生活之后；这时候已经发见了盐和铁，这或许是各个民族贸易往来所广泛寻求的最早的物品；他们就由此而起先是被带入一种彼此之间的和平关系，再则甚至于是和远方的人们之间也有互相的了解、交往与和平的关系。

当大自然照顾到人类在大地上到处都能够生活时，它也就同时专横地要求人类必须到处生活，哪怕是违反他们的意愿，并且甚至于并没有同时假定这种“必须”是一种义务概念，使他们由于道德律而与之联系在一起；——而是为了达到它的这一目的，它就选择了战争。

于是我们就看到有许多民族，从他们语言上的统一性就可以辨认出他们血缘上的统一性。例如，在北冰洋的这一边有萨摩雅德人，而相距两百德里⁽³⁵⁾之外在阿尔泰山的另一边又有一个民族操着类似的语言，在其间横亘着另一个骑马的、因之是好战的民族，即蒙古人，把他们种族的这一部分和在最无法居住的冰雪地带的那一部分远远地驱开，他们本来绝不会是出于自己的意愿而散布到那里去的⁽³⁶⁾。同样还有欧洲最北部地带被称为拉普人的芬兰人，他们由于歌德人和萨马提亚人⁽³⁷⁾入侵其间而与现在已经距离得那么遥远、但在语言上却与他们同出一源的匈牙利人隔离开来。并且除了战争这一大自然用之于使大地上到处都能有人居住的手段而外，还有什么别的能把爱斯基摩人（这个与所有的美洲人全然不同的种族，或许是太古欧洲的冒险者吧）赶到美洲北部，把佩沙拉人⁽³⁸⁾赶到美洲南部直到火地岛上去呢？然而战争本身却并不需要任何特殊的动力，而是好像就充塞在人性之中并且甚而被当作是某种高贵的东西，人类受了荣誉心的激发，没有自私自利的动机就会去作战；从而战斗勇气（在美洲野人那里以及在骑士时代的欧洲人那里）就被断定为具有直接的伟大价值，不仅仅是当战争已经发生时（很合时宜地那样），而且还为了要有战争发生。于是往往仅只为了表现战斗的勇气就引起了战争，因而战争本身也就被赋予一种内在的价值，甚至于就连哲学家也赞颂它是人道的某种高贵化，竟忘怀了希腊人的那条格言：“战争之为害，就在于它制造的坏人比它所消灭的坏人更多。”——关于大自然为了她自身的目的而对一个动物品种所做的事，已经谈得够多了。

现在就来谈有关永久和平观点的最根本的问题：关于人类自己的理性使之成为自己的

义务的那个目的，因而也就是在鼓励他们的道德观点上，大自然都做了些什么？它如何保证人类通过大自然的强制确实将会做到他们根据自由法则所应该做到但没有做到的事情，而又不伤害这种自由？并且还得是根据公共权利的全部这三种关系，即国家权利、国际权利和世界公民权利。——当我谈到大自然时说：她要求成就这样或那样的事；这并不等于说：她强加给我们以一种义务要做到这一点（因为只有不受强制的实践理性才能做到这一点），而是说无论我们愿意与否，她本身都会做到这一点（*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [命运引导着愿者，驱遣着不愿者] [\(39\)](#)）。

1. 即使一个民族不是由于内部的不和而不得不使自己屈服于公开的法律强制之下，战争也会从外部做到这一点的；因为根据上面提到的大自然的安排，每一个民族都发现己与另一个紧逼着自己的民族为邻，对此它就必须从内部使自己形成一个国家，以便作为一个强权能武装起来进行对抗。可是惟有共和的体制才是完美地符合人类权利的惟一体制，但也是极其难于创立而又更加难于维持的体制，乃至许多人都认为它必须得是一个天使的国家，因为人类以其自私的倾向是不能够有那么崇高的形式的体制的[\(40\)](#)。可是现在大自然就来支持这种受人敬爱的但在实践上又是软弱无力的、建立在理性基础之上的公意[\(41\)](#)了，而且还恰好是通过这种自私的倾向。于是它就只不过是一个国家怎样组织得良好的问题（这一点确实是在人类能力的范围之内的），可以使他们每一种力量都彼此是那样地互相针对，以至于其中的一种足以防止另一种的毁灭性的作用或者是抵消它们。于是对于理性来说，所得的结果就好像是双方根本就不存在似的；而一个人即使不是一个道德良好的人，也会被强制而成为一个良好的公民的。

建立国家这个问题不管听起来是多么艰难，即使是一个魔鬼的民族也能解决的（只要他们有此智慧）；那就是这样说：“一群有理性的生物为了保存自己而在一起要求普遍的法律，但是他们每一个人又秘密地倾向于把自己除外；他们应该是这样地安排并建立他们的体制，以至于尽管他们自己私下的心愿是彼此极其相反的，却又如此之彼此互相防止了这一点，从而在他们的公开行为中其结果又恰好正像他们并没有任何这类恶劣的心愿是一样的。”

这样一个问题是必定可以解决的。因为它并不在于人类道德的改善，而只在于要求懂得那种大自然的机制我们怎样才能用之于人类，以便这样地指导一个民族中间的那些心愿不和的冲突，使他们自身必须相互都屈服于强制性的法律之下并且必须导致使法律能在其中具有力量的和平状态。我们从实际上现有的但组织得很不完美的国家中也可以看出这一点，即它们在对外关系上已经非常之接近于权利观念所规定的了，尽管那原因确实并不是内在的道德。（因为正如良好的国家体制并不能期待于道德，倒是相反地一个民族良好道德的形成首先就要期待于良好的国家体制。）因而大自然的机制就通过彼此在外部自然而然地是互相对抗着的自私倾向可以被理性用来作为为它自身的目的（即权利的规定）扫清道路的工具；从而在国家本身力所能及的范围之内也就促进并保障了内部的以及外部的和平。

所以这也就是说：大自然在不可抗拒地要求着权利终将保持其至高无上的权力。我们

目前所未能经心做到的事，终将由于其自身而实现，虽则会带有许多的不便。——“我们太强烈地弯曲一根苇草，它就会折断；谁要求得太多，就什么也要求不到。”布特维克。⁽⁴²⁾

2. 国际权利的观念预先假定有许多互相独立的毗邻国家分别存在，尽管这样一种状态其本身已经就是一种战争状态了（假如没有一种各个国家的联合体来预防敌对行动爆发的话）；可是从理性观念看来，就是这样也要胜于各个国家在另一个凌驾于一切之上的、并且朝着大一统的君主制过渡的权力之下合并为一体，因为法律总是随着政权范围的扩大而越发丧失它的分量的，而一个没有灵魂的专制政体在它根除了善的萌芽之后，终于就会沦于无政府状态。然而每一个国家（或者说它的领袖）却都在这样向往着要以这一方式而进入持久和平的状态，可能的话还要统治全世界。但是大自然则要求它是另一个样。——大自然采用了两种手段使得各个民族隔离开来而不至于混合，即语言的不同与宗教的不同⁽⁴³⁾；它们确实导致了互相敌视的倾向和战争的借口，但是随着文化的增长和人类逐步接近于更大的原则一致性，却也会引向一种对和平的谅解，它不像那种专制主义（在自由的坟场上）那样是通过削弱所有的力量，而是通过它们在最生气蓬勃的竞争的平衡之中产生出来并且得到保障的。

3. 正如大自然很聪明地分隔开了各个民族，而每一个国家的意志却是哪怕根据国际法权也会高兴通过阴谋或者暴力而把它们都统一于自己之下的；另一方面则同样地世界公民权利的概念在抗拒暴力行为和战争方面所无从加以保障的各个民族，大自然也就通过相互的自利而把它们结合在一起。那就是与战争无法共处的商业精神，并且它迟早会支配每一个民族的。因为在从属于国家权力的一切势力（手段）之中，很可能金钱势力才是最可靠的势力；于是各个国家就看到（确乎并不是正好通过道德的动机）自己被迫不得不去促进荣誉的和平，并且当世界受到战争爆发的威胁时要通过调解来防止战争，就仿佛它们是为因此而处于永恒的同盟之中那样；因为按照事物的本性来说，能够出现有进行战争的伟大同盟是极其罕见的事，而能够成功的就更加罕见了。

大自然便以这种方式通过人类倾向的机制本身而保证了永久和平；确乎并不是以一种（在理论上）很充分的确切性在预告它们的未来，但在实践的观点上却已经足够了，而且还使得我们为这一（并不纯属虚幻的）目的的努力成为了一种义务。

第二条系论

对永久和平的秘密条款

在公共权利的谈判中而有一项秘密条款，这在客观上，也就是说从其内容来考虑，乃是一种矛盾；然而在主观上，从裁决它的当事人的身份来判断，则其中却很可以有一项秘密，而公开宣布自己是秘密条款的作者就会使自己的尊严感到为难了。

惟一一项属于这类的条款就包括在这一命题中：“哲学家有关公共和平可能性的条件的那些准则，应该被准备进行战争的国家引为忠告。”

一个国家的立法权威，人们自然而然地必定要赋之以最大的智慧，但在有关自己对别的国家的行为的原则上却要听取臣民（哲学家）的教诫；而这对他们仿佛是屈辱似的。然而这样做却是十分可取的。因此国家就要不声不响地（因此同时也就保持秘密地）请求哲学家来进行这个工作，这就等于说：国家要允许他们自由地和公开地谈论进行战争和调解和平的普遍准则。（因为这件事是他们自身就会做到的，只要人们不加以禁止。）国家彼此之间有关这一点的协议，也并不需要国家之间在这方面有任何特殊的议定书；而是它早就通过普遍的（道德—立法的）人类理性而被奠定在人类的义务之中了。

但这里的意思并不是说：国家必须给予哲学家的原则以优先于法学家（国家权力的代表人）的裁决的地位；而只是说人们应该倾听他们。成为法学家的标志的乃是权利的天秤，而且紧跟着也还有正义的宝剑⁽⁴⁴⁾；他们常常要使用后者不仅是为了防止对于前者的一切外来影响，而且还要在天秤的一端不肯下沉的时候就把宝剑投到那上去（vae victis [战败者有祸了！]）。法学家并非同时（按道德来说）也是哲学家，他们在这方面受到极大的诱惑，因为他们的职务就是要运用现成的法律，而不是要研究它本身是否需要改良；并且他们还把自己这种实际上是低级的系科，由于它（正如在其他两个系科⁽⁴⁵⁾的情形一样）伴有权力的缘故而当作是高级的。——哲学系在这种结盟势力的面前只占有一个很低下的级别。例如，据说哲学就是神学的侍女（而且对于其他两种也是这样说的。）——但是人们并没有正确地看出：“她究竟是在她的高贵的女主人的前面擎着火炬呢，还是在她后面曳着长裙呢？”

不能期待着国王哲学化或者是哲学家成为国王，而且也不能这样希望，因为掌握了权力就不可避免地会败坏理性的自由判断。但是无论国王们还是（按照平等的法律在统治他们自身的）国王般的人民，都不应该使这类哲学家消失或者缄默，而是应该让他们公开讲话；这对于照亮他们双方的事业都是不可或缺的，而且因为这类哲学家按其本性就不会进行阴谋诡计和结党营私，所以也就不会蒙有宣传家这一诽谤的嫌疑了。

附 录

一

从永久和平的观点论道德与政治之间的分歧

道德作为我们应该据之以行动的无条件的命令法则的总体，其本身在客观意义上就已经是一种实践。在我们已经向这种义务概念承认了其权威之后还要说我们不能做到，那就是显然的荒谬。因为那样的话，这个概念就从道德里面自行勾销了（ultra posse nemo obligatur [超出能力之外，就没有人负有义务。]）。因而作为应用的权利学说的政治，与作为只是在理论上的这样一种权利学说的道德就不可能有任何争论，（因而实践和理论就不可能有任何争论）。因为那样，我们就必须把后者理解为一种普遍的智虑学说，亦即

一套如何选择对既定的目标最为有利的权宜手段的准则的理论；这也就是根本否认有什么道德了。

政治说：“你们要聪明如蛇”；道德（作为限制的条件）又补充说：“还要老实如鸽”⁽⁴⁶⁾。如果这两者不可能共处于一项诫命之中，那么政治和道德就确实是有争论的；但是如果这两者完全可以结合，那么这一对立的概念就是荒唐的，而如何解决这一争端的问题也就根本不能作为一个问题提出来。尽管诚实是最好的政策这个命题包含着一种理论，可惜是一种实践常常与之相矛盾的理论。然而同样的理论命题：诚实要比任何政策更好，则是无限地高出一切反驳之上，而且确实是一切政策必不可少的条件。

道德的守护神并不向朱庇特（权力的守护神）让步，因为后者也要服从命运。这就是说，理性还没有得到充分启蒙，能观察到整个一系列前定的原因，可以预先就宣告，根据大自然的机制从人类的所做所为会得出什么样幸运的或不幸的后果来，（尽管是希望它如愿以偿。）但是我们为了（按照智慧的规律）保持在义务的轨道上所必须做的事，理性却已经为此处处都充分清楚地给我们照亮了通向终极目的的道路。

但是实践家（道德对于他只是纯理论）却把他所无情地要剥夺掉我们善意的希望（即使是承认了应该和可能）恰好是放在这一基础之上：他自命从人性出发可以预见到，人是绝不会愿意实现那种为了导致永久和平的目的所需要的东西的。——的确，每一个个别的人要求在一个法律体制之下按照自由的原则（即每个人的意志之个别的统一性）而生活的意愿，对于这个目的还是不够的，而是为此还需要所有的人一起都愿意这种状态（即联合意志的集体的统一性），都要求解决这个艰巨的任务；由此就有了公民社会的整体。可是既然在所有的个体意愿的不同之上还必须再加上一个他们那联合的原因，以便从中得出一个共同的意志来，而这一点又是所有的人之中没有任何一个人可以做得到的；所以（在实践中）实现这一观念时就不能指望权利状态有任何别的开端，除非是通过强力而告开始，随后公共权利就建立在它那强制的基础之上。所以它就——既然我们在这方面本来就不大能把立法者的心意估计为，他在使一群野人结合成一个民族之后，会留待他们通过自己共同的意志去实现一种权利体制，——确实是事先早已使我们预期到这种（理论的）观念在实际经验中会有巨大的偏差。

故而这就是说：凡是一旦掌握了权力的人，谁也不肯让人民去替他制定法律的。一个国家一旦处于不受制于任何外来法律的地位，就不会在自己应该怎样反对别的国家而追求自己的权力的方式上，使自己依赖于别的国家的裁判。甚至于一个大陆，当它感到自己凌驾于别的大陆之上的时候，哪怕别的大陆并没有妨碍它，也不会不去利用那种由于掠夺它们或者是干脆统治它们而加强自己力量的手段的。于是关于国家的、国际的以及世界公民的权利的理论的全部规划，这时就都化为空洞的、乌有的理想；反之，惟有以人性的经验原则为基础的实践，而不认为从世界上实际发生的情况中为自己的准则汲取教训是件低贱的事，才能够希望为国家智虑的建筑找到一个牢靠的基础。

确实，如果并没有自由以及以自由为基础的道德法则的存在，而是一切发生的或可能发生的事情都仅仅只是大自然的机械作用；那么政治（作为利用这种作用来治理人的艺

术)就完全是实践的智慧,而权利概念就是一种空洞的想法了。但是假如还发见绝对有必要把权利概念和政治结合起来,甚至于还得把它提高为政治的限定条件;那么就必须承认这二者的可结合性。我虽然很能想像一位道德的政治家,也就是说一个这样地采用国家智虑的原则使之能够与道德共同存在的人;但却不能想像一位政治的道德家,即一个这样地为自己铸造一种道德从而使之有利于政治家的好处的人。

道德政治家应该以如下这一点作为自己的原则:当一旦发见国家体制或国与国的关系出现人们所无法预防的缺陷时,那就有义务,尤其是对国家领袖说来,要考虑怎样才能尽可能迅速地加以改善,并使之符合于理性观念所呈现于我们眼前作为典范的那种自然权利,哪怕这样会以付出牺牲自我利益为代价。可是既然国家的或世界公民的结合纽带在另一种更好的体制尚未准备好取代它的地位之前就告破裂,乃是完全违反与道德相一致的国家智虑的;所以要求每一种缺陷都必须立即急遽地加以变更就是荒谬的了。然而至少这样一种改变的必要性的准则应该是放在当权者的心上的,以便能始终不断地趋向于(根据权利法则的最好的体制)这一目的;这一点对于他甚至于还是必需的。一个国家很可以对自己以共和制进行治理,即使它按照当前的宪法仍然具有专制的统治权,直到这个民族终将逐渐地有能力接受法律权威观念的影响(就仿佛是它具有物理的权力那样)并从而将发见足以能为自己立法(这本来就是以权利为基础的)为止。如果通过一场由坏的体制所造成的革命的激荡,以不合权利的方式竟然形成了一种更合法的体制,那么这时候再要把这个民族重新带回到旧的体制里去,就必须被认为是不能容许的事了;尽管在这场革命中每一个以暴力或者阴谋参与其中的人,都要理所当然地受到对叛乱者的惩处。但是就国与国的外在关系而言,则不能要求一个国家放弃它的体制,哪怕是专制体制(而那对外部的敌人却是更强而有力的),只要它冒有马上被别的国家所吞并的危险;因而就必须允许它那计划的实施推延到更好的时机⁽⁴⁷⁾。

往往也会有这种情形:专制化的(在执行上犯了错误的)道德学家(由于过分急促所采取的或推荐的措施)以各式各样的方式违反了国家智虑,那么经验也必定会从他们对大自然的这种违反那里,把他们一步一步地带到更好的轨道上来。与此相反,道德化的政治家却在人性没有能力按照理性为他们所规定的观念而达到善的这一借口之下,掩饰了违反权利的国家原则,他们就只是尽量在使得改善成为不可能并使权利的被破坏永世长存而已。

这些长于国家智虑的人并没有他们所夸耀的那种实践,反倒是和实践家走到了一起,由于他们(为了不至于放过自己的私人利益)一心只在考虑阿谀奉承当今的统治权力而付出了全民族以及可能的话是整个世界作为代价,于是也就像真正的法学家(是职业化的法学家,而不是立法的法学家)那样在政治上走过了头。因为他们的任务并不是去思索立法本身,而是去执行当前本国法典的命令;所以对于他们来说,每一种现行的法律体制以及当其被上级改动时那种随之而来的法律体制,就必定永远都是最好的;于是万事万物就都处于它自身所属的机械次序之中。然而这种随机应变的灵巧性也给他们灌注了一种幻觉,即他们能够根据权利概念(因而是先天的、并非经验的)来判断一般国家体制的原则;他

们大肆宣扬自己认识了人（这确实是可以期待的，因为他们必须和很多的人打交道），其实却并不认识人以及人可以造就成为什么样子（这需要有更高一级的、进行人类学考察的立足点）。他们以这种概念去处理为理性所规定国家权利和国际权利的时候，也就不可能是别样而只能是以阴谋诡计的精神迈出这一步。他们在这里还是遵照着他们所习惯的老路（即一种专制地加以规定的强制性法律的机械作用），然而在这里惟有理性的概念才会懂得仅仅根据自由原则来奠定一种合法的强制，而首先正是通过这一点一种建立在权利之上的持久的国家体制才是可能的。但是这一任务，这位自命为实际家的人却相信能够越过那种观念，而仅凭迄今为止建立得最为持久但大部分却与权利相违反的国家体制的经验，就可以从经验上加以解决。

他在这上面所使用的准则，（尽管他不肯把它们公开），大致可以归结为如下几种诡辩式的准则。

1. *Fac et excusa* [做了再说]。抓住有利的时机擅行窃据权利（或则是国家对其人民的权利，或则是对另一个毗邻国家的权利），事后再进行辩解并对暴力加以掩饰（尤其是在前一种情形下，当国内的最高权力同时也就是人们必须听从而不容置疑的立法当局的时候）；这就比事先想好令人信服的理由并且还等待着别人对它们反驳，要更加轻易而又漂亮得多。这种果断性其本身就赋给这一行动的合权利性以一种充满内在信心的面貌，而 *bonus eventus* [结局成功] 之神则是事后最好的权利代理人。

2. *Si fecisti, nega* [如果干了，就否认]。你自己犯下了罪行，例如把你的人民带入绝境从而引起暴乱，一定要否认那是你的过错，而要断言那是臣民顽抗的过错。或者是你征服了一个邻近的民族，就要断言那是人性的过错，即如果不用强力对别人占先，就确实得要估计到别人先用强力来对付自己并征服自己了。

3. *Divide et impera* [分而治之]。这就是：如果在你的人民中间某些有特权的领袖人物选出你来仅仅是作为他们的最高领袖（*primus inter pares* [平等中的首席]），就要挑拨他们彼此不和并使他们与人民分裂。要表示拥护人民享有更大的自由这一前景，于是一切就都会依赖于你那绝对无条件的意志了。或者如果是对外国的话，那么在他们中间挑起纠纷就确实是最可靠的办法，可以在支援弱国的幌子下一个一个地使他们相继屈服。

的确，现在已没有人会再受这些政治准则的欺骗了，因为它们都已经是人所周知。可是对这种情形他们毫不羞愧，就好像是不正义在眼前暴露得太公开了似的。因为列强在普通群众判断的面前是从来不知羞愧的，他们只是一个在另一个的面前才会羞愧。而且就这些原则而论，也并不是把它们公开出来而是惟有它们的失败才能使他们感到羞愧（因为在这些原则的道德方面，他们大家全都是彼此一致同意的）；所以他们也就总还保留着政治荣誉感，而这一点是可以料定的，那就是不择手段地扩充自己的势力的政治荣誉感⁽⁴⁸⁾。

* * *

所有这些不道德的把人类从自然状态的好战之中引向和平状态的智虑学说的曲折，至少是说明了这些：人类在他们的私下关系中也正如在他们的公共关系中是同样地不能回避权利概念的，也不能信赖仅凭智虑的手腕就可以公开地奠定政治；因而也就绝不能废弃任

何服从公共权利的概念（这一点在国际权利中特别突出），而是应使它得到其全部应有的尊重；虽则他们又千方百计地托词借故要在实践上规避它，并把成为一切权利的根源与连锁的权威都推给狡猾的强权。

为了结束这种诡辩术（即使不是结束被它所掩饰的不正义），并且使大地上权势者们的这些假代表供认他们所宣传的并不是有利于权利而是有利于强权，由于这一点他们才采取了仿佛他们自己就可以在这上面发号施令的那种语气；最好就是揭发他们用以自欺欺人的那种幻象，挖掘出来永久和平的目标所由以出发的那种最高的原则，并且指明：一切妨碍永久和平的坏事都是由于政治道德家是从道德政治家正当地已告结束的地方而开始的，并且当他这样以原则从属于目的的时候（这就是把马驾在车后面），也就毁坏了他自己要使政治与道德相调协的这一目标。

为了使实践哲学得以和它自身相一致，就有必要首先决定这个问题：在实践理性的任务中我们究竟应该以它的物质的原则，即（作为自由选择的对象）且的，作为起点呢？还是应该以形式的原则，即（仅仅基于对外关系的自由）的原则作为起点呢？这后者就称作：“应该这样行事，从而可以使你的准则成为普遍的法则（不管它所要求的目的可能是什么）。”⁽⁴⁹⁾

毫无疑问，这后一条原则必须领先，因为它作为权利原则，具有着无条件的必要性，反之前一条却仅仅在事先给定的目的具备经验的条件，亦即它是可以实现的，这一前提之下才是必要的。假如这一目的（例如，永久和平）也是义务，那么它本身就必须是从对外行为准则的形式原则里面推导出来的。——现在第一条原则，即政治道德家的原则（国家的、国际的和世界公民的权利问题），是一个纯技术问题（*problema technium*）；与此相反，第二条原则对于道德政治家则是一个道德问题（*problema morale*），它作为道德政治家的原则在处理导致永久和平的问题上便与前一条有天壤之别，这时候我们愿望着永久和平就不仅仅是作为一种物理上的善，而且还是作为由于承担义务而产生的一种状态。⁽⁵⁰⁾

为了解决第一个问题，即国家智虑的问题，就需要有很多自然知识才能利用它那机制来达到设想中的目的；然而这一切在关系到永久和平上，其结果都是无从确定的，不管我们在公共权利的这三部分之中采用的是这一种或那一种。究竟是靠严刑峻法还是靠虚荣引诱才能更好地保持人民长时期地听话而又兴旺，究竟是靠一个人的最高权力还是靠更多的领导人的联合、或者说仅仅是靠勋贵们还是靠国内的人民权力；这些都是无从确定的。关于任何一种政权形式，我们在历史上都有相反的例证，（但真正的共和制除外，惟有这种制度才能适合一位道德政治家的心意。）——而更加无从确定的则是根据大臣们拟定的规划而号称建立起来的国际权利；它实际上只是一种毫无内容的空话，并且它所依赖的契约在其签订的当时就已经包含了违反它们的秘密保留。

与此相反，第二个问题，即国家智慧问题的解决则可以说是其本身所强加给我们的，它对每个人都是雪亮的并且使得一切弄虚作假都成为可耻的事。它直截了当地把人引向目的；但是由于智虑上的考虑，它并不匆匆忙忙地强行把人拖到那里去，而是按环境有利的

状况使人不间断地趋近于它。

这就是说：“首先应该追求纯粹实践理性的王国及其正义，于是你的目的（即永久和平的福祉）也就会自行来临。”因为道德本身具有这样一种特性，而尤以在有关它那公共权利的原则（因而是关系到一种可以先天认识的政治）方面为然，即它越是使行为不依赖于预定的目的，即我们意图中的无论是物理的或是道德的利益，它就越会与后者普遍地符合一致。而其所以如此，就正因为惟一决定人类权利是什么的，乃是先天给定的（在一个民族之中的或者是在不同民族相互之间的关系上的）公意。然而只要彻底加以实行，那么所有的人的这一结合就会根据大自然的机械作用而同时可以成为实现预定目的的作用的以及造成权利概念效果的原因。——于是，例如，这就是一条道德政治的原则了：一个民族应该根据自由和平等这一惟一的权利概念而结合成一个国家，并且这一原则并不是以智虑而是以义务为基础的。关于人群进入社会的自然机制，政治道德家尽可以提出那么多的反对的辩难来削弱这种原则和破坏它们的目标，或者还力图以古代和近代的体制组织不良的事例（例如民主政体而没有代议制）来证明他们的反对主张；但是他们却不值得听信。尤其是这样的一种腐朽的理论，它本身就很可以造成它所预言的那种大祸；这种理论把人类和其他有生命的机体都划归一类，他们只消具备自己并不是自由的生命这种意识，就足以使他们在自己的判断里成为世界上一切生命中最悲惨的生命了。

有一条已经成为谚语的、听来有点夸大但却很真实的命题是：fiat iustitia, pereat mundus [哪怕世界消灭，也要让正义实现。]；这句话在德文里就是：“让正义统治吧，哪怕世界上的恶棍全都倒台。”这是一条健全的权利原理，可以扫清一切由诡诈或暴力所描绘的曲折的道路；只是这却不可被误解，被理解为多少是允许人极其严厉地去运用自己的权利（这会与伦理的义务相冲突的），而是应该理解为当权者有责任不可出于对任何人的厌恶或怜悯而拒绝或者削减他的权利。为此，首先就需要一个国家有一种根据纯粹权利原则而建立的内部体制，然后还需要有这个国家和其他各个远近邻国联合起来（类似于一个普世国家⁽⁵¹⁾那样）合法地调解他们的争端的体制。——这一命题所要说的无非就是：政治准则绝不能从每一个国家只要加以遵守就可以期待到的那种福利或幸福出发，因此也就绝不能从每一个国家以之为自己的对象的那种目的出发，即从作为国家智慧的最高的（但又是经验的）原则（的意志）出发；而是应该从权利义务的纯粹概念出发（从它的原则乃是由纯粹理性所先天给定的“当然”而出发），无论由此而来的后果可能是什么样子。世界是绝不会由于恶人减少了就没落的。道德上的恶有着一种与它的本性分不开的特点，那就是它在它的目标上（尤其是在对其他同样意图的人的关系上）是自己违反自己并且要毁灭自己的；于是这也就为（道德的）善的原则准备了道路，尽管还要经历漫长的进步。

* * *

所以在客观上（在理论上），道德与政治之间根本没有任何争论。反之，在主观上（在人类自私的倾向上，但它绝不能称为实践，因为它并不是建立在理性准则的基础上），则它却可能并且还会始终存在着，因为它充当了砥砺道德的磨石。而道德的真正勇气（根据这条原则：tu ne cede malis, sed contra audentior ito [你不可向恶让步，而是要格

外勇敢地去反抗它。】⁽⁵²⁾）在当前的情况下倒不在于以坚定的决定去面迎为此所必须承受的灾祸和牺牲，反而在于要看清楚我们自身之中远为危险的、狡诈的和欺骗而又诡辩的、炫弄人性的弱点在为一切违法侵犯权利的罪行进行辩护的那种恶的原则，并且要战胜它那阴谋。

事实上，政治道德家可以说：执政者与人民或民族与民族当他们以武力或阴谋互相作战时，并没有相互犯下不义，尽管他们由于拒绝尊重那种惟有它才能奠定和平于永久的权利观念也就一般地犯下了不义。因为他们的这一个对另一个践踏了自己的义务，另一个也就正好同样在有意对这一个违反权利；于是当他们彼此互相毁灭的时候，所发生的事情就对双方都是完全正当的。但是这些种族却总会保留下来足够的数量，以便使得这种角逐直到最遥远的时候都不致中断，从而后世有朝一日总可以把他们当作一个借鉴。天意在世界的行程之中就由此而被证明了是正当的，因为人类的道德原则是永远不会泯灭的，它会由于文化的不断进步而按照那种踏实的理性原则不断地在实用中增进它对权利观念的实现，可是随着它同时也还有侵犯权利的罪行。如果我们认为人类永远不会而且不可能得到改善，那么造化本身，亦即居然有这样一种腐化了的生命会存在于大地之上，看来也就不能被任何辩神论证明是正当的了。然而这种判断的立足点对于我们来说未免高不可攀，除非是我们能在理论观点上把我们（关于智慧）的概念归之于至高无上的、为我们所不能窥探的力量。

我们会不可避免地被驱向这种绝望的结果的，假如我们不认为纯粹的权利原则具有着客观的现实性，也就是说它们本身是可以实现的，并且一个国家之内的人民以及更进一步还有各个国家相互之间都必须依照它来行事的话，不管经验的政治家可能对此提出什么样的抗议。因此真正的政治不先向道德宣誓效忠，就会寸步难行。尽管政治本身是一种艰难的艺术，然而它与道德的结合却根本不是什么艺术，因为只要双方互相冲突的时候，道德就会剪开政治所解不开的死结。

人的权利是不可亵渎的，无论它可能使统治权付出多么大的牺牲。我们在这上面不能半途而废并设计出一种（介乎权利与功用之间的）实用的一有条件的权利的中间品，而是一切政治都必须在权利的面前屈膝；只有这样才能希望达到，虽则是长路漫漫地，它在坚定不移地闪耀着光辉的那个阶段。

二

根据公共权利的先验概念论政治与道德的一致性

如果我也像法学教师们所构想的那样，从公共权利的全部质料之中（就国家之内人与人的、或者还有各个国家相互之间各种不同的由经验所给定的关系）进行抽象，那么我就只剩下公共性这一形式；这种可能性是每一项权利要求中都包含有的，因为没有它就不会有正义（正义是只能被想像为可以公开宣告的），因而也就不会有权利，权利是仅仅由正

义所授与的。

这种公共性的资格是每一种权利要求必需具备的。既然它本身在当前的情况下是否出现，也就是说它是否可以和行为者的原则相结合，是很容易加以判断的；所以它也就很容易给出一条应用简便的、可以在理性中先天找到的标准来。而在后一种情况下⁽⁵³⁾，则设想中的要求（*praetensio iuris* [法律的借口]）的虚假性（违反权利性）马上就可以像通过纯粹理性的一次实验那样地被识别出来。

从国家的与国际的权利中所包括的全部经验的东西（诸如人性的恶使得强制成为必要）进行了这样一场抽象之后，我们就可以把如下的命题称之为公共权利的先验公式：

“凡是关系到别人权利的行为而其准则与公共性不能一致的，都是不正义的。”

这一原则应该看作不仅是伦理的（属于道德学说的）而且也是法理的（涉及人类权利的）。因为一条一经胆敢泄露就会因之而破坏我自己的目标的准则，如果它要能够成功，就必须彻底加以隐瞒，而且我又不能公开承认它而不因之不可避免地会激起大家都来反对我的企图；那么大家这种必然而普遍的、因而是先天地就可以洞见到的对我的反抗，除了是由于它藉以威胁每一个人的那种不正义而外，就不会是由于什么别的了。——此外，这一原则还仅仅是消极的，也就是说它只是用来藉以识别什么东西对别人是不正义的。——它就好像公理一样有其不可证明的确切性，并且又是很容易应用的，正如从以下有关公共权利的事例中就可以看出。

1. 关于国家权利（*ius civitatis* [国家法或民法]）或国内权利。这里出现一个问题是很多人认为难以回答的，但却极其容易被公共性这一先验原则加以解决：“对于一个挣脱所谓暴君（*non titulo, sed exercitio talis* [不是在头衔上，而是实际行动上如此]）的暴力压迫的民族，反叛是不是一种合权利的手段？”人民的权利受到了损害，而他（暴君）被推翻也并没有任何不正义；这一点是毫无疑问的。可是臣民方面要以这种方式来追求自己的权利，则没有什么是在最高的程度上比这还更加不义的了。并且如果他们在这场斗争中失败而且随后必定因此遭到最严厉的惩处，他们也就同样地⁽⁵⁴⁾不能尤怨不正义。

这个问题如果我们想从对权利基础加以教条式地演绎而得出来，那么赞成的和反对的就可能会有许多辩难；惟有公共权利的公共性这一先验原则才能免除这类纠缠。按照这一原则，一个民族在建立公民契约⁽⁵⁵⁾之前就应该自问，是否它自己敢于公开承认企图在适当时机造反举事这条准则。我们很容易看出，如果我们要把在某种未来的场合下使用暴力反对领袖这一条作为创立国家体制的条件，那么人民就必须自命有高于领袖之上的合权利的权力。于是领袖就不成其为领袖了。或者，假如使双方都成为建立国家的条件，那么，也就根本不可能有任何的国家了，然而国家却是人民的目标。因此反叛的不义就由于如下这一点可以了然，即这条准则本身正由于人们公开加以拥护就使得它自己的目标成为不可能。因此人们就有必要隐瞒它。

但是这后一点在国家领袖这方面却不是必要的。他可以自由地宣布他要惩罚任何反叛，处死渠魁，尽管反叛者们也可以总是相信他才是首先在他那方面践踏了根本法的；因为当他意识到自己拥有不可抗拒的最高权力时（这一点在每种公民体制中都是必须假定

的，因为一个人不具备充分的权力可以保护人民中的每一个以防范另一个，便没有权利向他们发号施令），那么他就无需担心由于宣告他的准则而破坏了他自己的目标。与此紧密相联系的则是，如果人民的反叛获得成功，领袖就又回到臣民的地位上来，他也同样地不得发动任何复辟的反叛，也无需害怕要为他已往的国事领导进行作证⁽⁵⁶⁾。

2. 关于国际权利。——惟有在某种权利状态（也就是权利的外部条件，在这种条件下人类才能真正分享到一种权利）的前提之下，才能谈得到国际权利。因为作为一种公共权利，它在自己的概念里就已经包括了公开宣布有一种在给每个人规定权利的公意；并且这种status iuridicus [法理状态] 必定是出自某种不可能建立在强制法的基础之上的契约（就像是一个国家所由之而产生的契约一样），至多也就只能是一种持续的—自由的结合而已，有如前面所提到的各个国家的联盟那样。因为没有某种把不同的（物理上或道德上的）个人积极联系起来的权利状态，因而就是在自然状况之中，也就不可能有别的东西而只能有私人权利。——于是这里也就出现一场政治与道德之争（道德被当作一种权利学说），而在这上面，准则的公共性那条标准又同样很容易地发见它自己有轻而易举的用场，但那却只能是：国家之间的契约把人们联系起来仅只以维护它们彼此之间的和平以及共同反抗另一个国家而维护和平为目标，而绝不能是为了进行兼并。——于是就出现了下列政治与道德之间的二律背反的情形，同时并附之以对它们的解决办法。

a. “如果这些国家中有一个向另一个允诺了某些东西：无论是提供援助或割让某些土地或赔款以及诸如此类；那就可以问：在国家安危所系的情形之下，他⁽⁵⁷⁾是否可以这样来解除自己的诺言，即他将以双重身份来看待他自己；首先是作为主权者，因为他在他的国家里并不对任何人负责；然后又仅仅作为最高的国家官吏而必须向国家作证。由此而得出的结论便是：他以第一种资格使自己负有责任，他又以第二种资格把它解除了。”但是如果一个国家（或者是它的领袖）宣布这就是它的准则，那么十分自然地其他每一个国家就会或则是躲避它或则是和别的国家联合起来抵制它的专横跋扈。这就证明了，政治及其全部的诡谲根据这个尺度（公开性）也就破坏了它自身的目的，因而这条准则就必定是不正义的。

b. “如果一个毗邻的强国增长到了强大可怕（potentia tremenda [可怖的力量]）的地步而使人担忧；我们可不可以认为，因为它能够，所以它就会想望着压迫别人，并且这是不是就给小国以一种（联合起来）进攻它的权利，尽管是事先并没有受到侵犯？”——一个想宣布它这里是在这样肯定着自己的准则的国家，只会是更加确实地并且更加迅速地引来灾祸。因为大国会先向小国下手的；至于小国的联合，那对于懂得运用divide et impera [分而治之]的人就只不过是一根软弱的苇草罢了。——这条国家智虑的准则一经公开说明，就必然破坏它自己的目标，因此就是不正义的。

c. “如果一个小国由于它的位置隔断了一个大国的整体联系，而这块地方对保全大国又是必要的，那么大国是不是有权压服小国并把它合并到自己里面来？”——我们很容易看出，大国绝不可宣布这样一项准则，因为或则是小国就会及早联合起来，或则是别的大国就会争夺这项战利品，因而它由于自己的公开性就使得自己行不通。这一标志表明，它

是不正义的而且还可能是极高度的不正义的；因为不正义的一个小对象并不妨碍由此而证明的不正义可以是很大的。

3. 关于世界公民权利，我这里就略过不提了，因为它的准则由于与国际权利相类似，是很容易加以论述和评价的。

* * *

这里在国际权利准则与公共性两者的不可调和性这一原则中，我们便有着政治与道德（作为权利学说）不一致的最好的标志。可是现在我们也需要知道，它的准则与各民族的权利得以一致的条件又是什么？因为绝不能反过来结论说：凡是与公共性相容的准则因此之故就都是正义的，因为凡是具有最高决定权力的人都是不需要隐瞒自己的准则的。——一般国际权利可能性的条件是：首先要有权利状态的存在。因为没有这一点，就不会有任何公共的权利，而凡是我们在除此之外（在自然状态中）所能设想的一切权利都纯属私人权利。我们在上面已经看到：仅只以脱离战争为目标的各个国家的联盟状态，才是惟一可以与他们的自由相结合的权利状态。因此政治与道德的一致就只有在一种联盟的结合中（它是由权利原则所先天给定的并且是必然的）才有可能。一切国家智虑都以在最大可能的范围上建立这种结合为其权利的基础，没有这个目的则它的一切巧辩就都是愚蠢和伪装起来的不正义而已。——这种伪政治学所具有的决疑论，抵得上最好的耶稣会学派：既有 *reservatio mentalis* [思想上的保留]，即以这样一种提法来撰写公共契约，使人可以随机应变任意作出对自己有利的解释（例如，*status quo de fait*与*de droit* [事实上的现状和权利上的现状] 的区别）；——又有不定论⁽⁵⁸⁾，即把恶意编派给别人，或者甚至于把自己可能占优势的或然性转化为颠覆别的和平国家的权利根据；最后还有 *peccatum philosophicum* [哲学的罪行]（也叫*peccatillum*或*bagatelle*），即把吞并一个小国认为是一件轻松而可以原谅的小事，只要一个更大得多的国家由此可以获得据称是更大的世界美好⁽⁵⁹⁾。

政治对于道德的两重性支持着它可以为自己的目标去利用这一类或那一类道德。——仁爱和尊重人类权利这两者都是义务；然而前者是有条件的义务，反之后者则是无条件的、绝对命令的义务，那是想要委身于善行的甜美的感情之中的人首先所必须充分保证绝对不可侵犯的。在第一种意义上（作为伦理学）政治是很容易同意道德的，为的是好使人类权利向他们的在上者付出代价。但是在它必须在其面前屈膝的第二种意义上（作为权利学说）的道德，则它发见最合适的办法还是根本就不要插入什么契约，而是宁可否认它的一切现实性并把一切义务都解释成单独的好意。这种见不得光明的政治，其欺骗性是很容易由于公开出它那准则来而被哲学揭穿的，只要它敢于让哲学家公开发表他们的意见。

就这方面着眼，我要提出另一条公共权利的先验的而肯定的原则，它的公式是这样的：

“凡是（为了不致错失自己的目的而）需要有公开性的准则的，都是与权利和政治结合一致的。”

因为如果它们只能通过公开性而达到自己的目的，那么它们就必须符合公众的普遍目

的（即幸福），而政治本来的任务就是要使之一致的（使公众满意自己的状态）。然而如果这一目的只有通过公开性，也就是只有通过摆脱对它那准则的一切不信任，才能达到，那么它那准则也就必须与公众的权利相一致；因为惟有在这一点上联合一切人的目的才是可能的。

对于这一原则进一步的引申和发挥，我必须留待另外的时机。然而它是一项先验的公式，则从它之摆脱一切经验的条件（即幸福学说）作为法则的材料以及它之仅仅着眼于普遍的合法则性的形式就可以看出来。

* * *

如果实现公共权利状态乃是义务，尽管是只存在于一种无限进步着的接近过程之中，同时又如果它是一种很有根据的希望；那么永久和平——它迄今为止只是虚假地随着所谓缔结和平条约（本来无非是休战）而来——就不是一个空洞的观念，而是一项逐步在解决并且（因为同样的步骤所需要的时间可望越来越短）在不断朝着它的鹄的接近的任务了。

(1) 本文写于1795年（康德71岁），最初出版于1795年，哥尼斯堡，尼柯罗维乌斯出版社。1796年，增订再版。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年），第8卷，第341—384页译出。本文是在卢梭著作的直接启发和影响之下写成的；书中把社会契约论的观点应用于人类历史与国际关系，以之论证《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文中的一个基本论点，即各个国家联合体的世界大同乃是人类由野蛮步入文明的一个自然的而又必然的历史过程。——译注

(2) “那种甜蜜的梦”指永久和平。——译注

(3) 1795年5月5日法国与普鲁士缔结的巴塞尔和平条约为本书的写作提供了背景。——译注

(4) 可参看卢梭《社会契约论》第1卷，第6章。——译注

(5) 一个世袭的王国并不是一个可以被另一个国家所继承的国家，但是治理它的权利则可以为另一个生物人所继承。这个国家于是便得到了一个统治者，但是统治者作为这样的一个统治者（也就是领有另一个王国的人）并没有取得这个国家。

(6) 系指不久前英国曾雇佣德国黑森军队镇压美国独立战争。——译注

(7) 此处可能是指普鲁士国王腓德烈第一（1713—1740在位）重商主义政策所积累的国库，使腓德烈大王（第二，1740—1786在位）有可能进行七年战争（1756—1763）。——译注

(8) “一个经营商业的民族”指英国，近代国债制度最早出现于英国。——译注

(9) 此处“正义”原文为Recht，即“权利”。——译注

(10) calendas为罗马所特有的历法，故“按希腊的calendas”即指遥遥无期。“遥遥无期”此处原文为Nimmertag指世界末日之后的一日，这一天两个星期日重合。——译注

(11) 是否除了命令（leges preceptivae）与禁令（leges prohibitivae）而外，还可以有纯粹理性的许可性（leges permissivae）；这是迄今为止不无理由一直为人所疑问的。因为法律一般包括客观实践必要性的理由，而许可则包括某些行为的实践偶然性的理由；因而许可法就包括对于没有人可以受到强制的那种行为的强制。如果这两种观点的法律对象具有同一种意义，那就会是一个矛盾。但是在许可法这里，预先规定的禁令仅仅涉及未来对一种权利的取得方式（例如，由于继承）；而解除这种禁令，亦即许可法，则涉及目前的占有地位。这种占有地位在由自然状态向公民状态的过渡中，作为一种虽则不合权利然而按照自然权利的许可法却不失为荣誉的占有，仍可以继续延长下去，尽管它是一种推想的占有（possessio putativa）。但一旦认出了它在自然状态之中是这样的一种性质，则在随后的公民状态中（在过渡发生之后）类似的取得方式就要被禁止；如果在公民状态中发生这样一种设想的取得的话，延续占有的权限就不能存在，因为这时候它作为一种侵权是一经发现其不合权利性就必须加以废止。

我这里只是附带地想要唤起自然权利学派注意到在做着系统划分工作的理性其本身所提供的这一lex permissiva〔许可法〕的概念而已，它特别在民法（法规）中是常常加以引用的；只不过有着这样一个区别：即禁令法是本身独立存在的，而许可法却不是作为限制性的条件（像它所应该的那样）参与到那种法律之中，而是被列为例外的。——于是它就

说：这种事或那种事是被禁止的；例外的是第一条、第二条、第三条，如此类推以至无穷。在这里，许可并不是根据原则，而是到了事情临头才到处探索而以偶然的方式加之于法律的。因为否则的话，条件就必定被列为禁令法的形式，那样一来它本身就同时成为许可法了。——因此那位既聪明而又尖锐的温狄士格莱茨伯爵先生所提出的那个意义深长但始终没有得到解决的悬奖征文（温狄士格莱茨伯爵 [Reichgraf Josef Niklas von Windischgrätz, 1744—1802年] 曾以如下问题悬奖征文：“怎样才能缔结契约使之不得有分歧的解释，并且不可能有关于财产转移的任何争论，从而使任何具有这一拟议中的形式的权利文件都不可能出现法律诉讼？”——译者）恰好是击中了上述问题的要害，但不久竟被人遗忘，真是太可惋惜了。因为这样一种（有如数学般的）条文的可能性乃是始终一贯的立法体系的惟一真正的试金石，没有这一点则所谓*ius certum* [确切的法律] 就始终不过是一种虔诚的愿望而已。——否则的话，我们就会仅只有一般的法律（一般地说来有效），而没有普遍的法律（普遍地有效），有如看来是法律的概念所要求的那样。

(12) 参看霍布斯《利维坦》第13章。——译注

(13) 我们通常都假定我们不可以敌对任何人，除非仅仅是他已经事实上伤害了我们。当双方都处于公民一法治状态之中的时候，这一点是完全正确的。因为由于他们进入了这种状态，他们每一方就向对方（通过对于双方都具有强制力的权威）提供了所必需的安全保证。——但是一个人（或者一个民族）在纯自然状态之中却取消了我们的这种保证，并且还由于他处于与我相邻的这一状态本身而伤害了我们，尽管不是在事实上（*facto*），但却通过他那状态的无法律性（*statu iniusto* [无法律状态]）而经常地在威胁着我们。我们可以迫使他要么和我们一起进入社会一法治状态，要么离开我们附近。因此构成以下全部条款的基础的公理就是：一切彼此可能互相影响的人们，都必须隶属于某种公民体制。

但就有关处于其中的个人而言，而一切合法的体制都是：

1. 根据一个民族的人们的国家公民权利的体制（*ius civitatis* [民法]），
2. 根据国家之间相互关系的国际权利（*ius gentium* [国际法]），
3. 根据世界公民权利的体制，——就个人与国家对外处于互相影响的关系中可以看作是一个普遍的人类国家的公民而言（*ius cosmopolitanicum* [世界公民法]）。

这种划分并不是随意的，它对永久和平的观念而言乃是必要的。因为只要其中的一方对于另一方有着物理影响的关系却仍然处于自然状态，那么战争状态就会和它结合在一起，而我们这里的目标恰好是要从战争状态之中解放出来。

(14) 合法的（因而是对外的）自由是不能像人们惯常所做的那样，以如下的权限来界定的：即只要是不对任何人采取非法行动，我们就可以做自己所愿意做的一切事。因为什么叫权限呢？那就是指行为的可能性，只要我们不因此而对任何人采取非法行动。于是阐释就是在这样说：自由就是一个人并不因之而对任何人采取非法行动的那种行为的可能性。一个人不对任何人采取非法行动（他可以做他所愿意做的任何事），只要他不对任何人采取非法行动：由此可见，这只是空洞的同义反复。我的对外的（合法的）自由倒不如这样来阐释：它乃是不必服从任何外界法律的权限，除了我能予以同意的法律而外。——同样地，一个国家中的对外的（合法的）平等也就是国家公民之间的那样一种关系，根据那种关系没有人可以合法地约束另一个人而又不自己同时也要服从那种以同样的方式反过来也能够约束自己的法律。

（关于合法的依赖性的原则，既然它已经一般存在于国家体制的概念之中，所以就不需要再做任何阐释了。）

这种天生的、必然为人性所固有的而又不可转让的权利，它的有效性可以由于人类本身对于更高级的存在（如果他自己这样想的话）的合法关系的原则而得到证实和提高；因为他可以根据这同一个原理而把自己当作是一个超感世界的国家公民。因为就我的自由而论，则我自身对于神圣的、纯由理性而可以被认识到的法则并不受任何约束，除了仅仅是我自己所能予以同意的而外。（因为我首先是由于我自身理性的自由法则，才形成对神圣意志的概念的。）至于除了上帝而外，就有关我多少可以想像的最崇高的世界存在者（一位伟大的永存者 [“永存者”原文为Aon，源出希腊文Αἰών，指人格化的永恒时间。——译注]）的平等原则而论，则并没有任何理由何以当我在我的岗位奉行义务，正如那位永存者在他的岗位奉行义务一样，我就只落得有义务服从而他却有权发号施令。——但这一平等原则之所以并不（像自由原则那样）适用于对上帝的关系，则其理由就在于这位存在者（指上帝。——译注）乃是义务概念到了他那里便告中止的惟一存在者。但是至于作为臣民的全体国家公民的平等权利，则关于是否可以容许有世袭贵族这个问题的答案就完全取决于：是国家所授予的等级（一个臣民优先于另一个）必须先看功绩呢，还是功绩必须先看等级呢？——最明显的就是：如果等级是和出身联系在一起的，那么功绩（职务能力和职务忠心）是否也会随之俱来就是完全无法确定的了；因而那就会恰好有如它是被授给了一个毫无功绩可言的倖幸者（作为发号施令的人）一样；一项原始契约（它是一切权利的原则）里面的人民公意是绝不会得出这种结论的。因为一个贵人并不会因此之故就是一个高贵的人（“贵人”原文为Edelmann，“高贵的人”原文为edeler Mann。——译注）。——至于职务贵族（例如我们可以称之为一个高级官职的等级的，并且那是一定要凭一个人本身的功绩获得的），那么这种等级并不像财产那样附着于人身，而是附着于职位的，并且平等也并未因之而受到损害；因为当他去职时，他就同时也放弃了他的等级而又回到了人民中间。

(15) “其他两种国家体制”即专制政体与贵族政体。——译注

(16) “腓德烈第二”即普鲁士腓德烈大王。——译注

(17) 人们把常常是加给一个统治者的那些高级称号（神圣的被膏者〔《旧约·撒母耳记下》第2章，第4节：“膏大卫作犹太人的王”。《新约·路加福音》第4章，第18节：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我。”——译注〕、神意在地上的代理人、神意的代表等称号）斥责为庸俗的、使人头脑发晕的谄谀；但我却觉得没有道理。——它们远不会使国君高傲，而是必定会使他在自己灵魂的深处更加谦逊，假如他有理智的话（而这是我们必须假定的）；并想到他承担的是一项对于一个人来说是过于巨大的职务，是上帝在大地上所能有的最神圣的职务，即经管人权，而且一定会随时都战战兢兢不敢在什么地方碰坏了上帝的这一珍品。

(18) 马莱·都·邦在他那天才口吻但空洞无物的言语中吹嘘说：经历多年之后他才终于达到对蒲伯那句有名的格言（指瑞士作家马莱·都·邦（Jacques Mallet du Pan, 1749—1800）《论法国革命及其延续的原因》（1793，德译本1794）一书，该书结尾引了英国诗人蒲伯如下的两行诗。——译注）的真实性深信不疑：“让蠢人去争论最好的政权吧；领导得最好的那种就是最好的。”（语出英国诗人蒲伯（Alexander Pope, 1688—1744）《人论》III，第303—304页：“政府的形式就让蠢人去争论；治理得最好的就是最好的。”——译注）。如果这要说的是：领导得最好的政权就是领导得最好的，那么用斯威夫特的话来说，他就是咬破核桃尝到了蛆（此处引证有误。斯威夫特〔Jonathan Swift, 1667—1741，英国小说家〕《桶的故事》：“智慧就是一只母鸡，我们必须珍重考虑它那咯咯乱叫，因为它下了一个蛋；然而最后它又是一枚核桃，除非你能仔细判断选择，不然它会费掉你一颗牙而只不过给你一条虫。”〔《散文著作集》伦敦，1900，第1卷，第55页。〕——译注）；然而如果它的意思是说，领导得最好的政权也会有最好的政权方式，也就是国家体制，那可就大错特错了；因为好政权的例子一点也证明不了政权方式。——有谁当政能比提图斯和马尔库斯·奥勒里乌斯（提图斯（Titus Flavius Uspasianus, 39—81）罗马皇帝，公元79—81年在位；马尔库斯·奥勒里乌斯（Marcus Aurelius Antoninus, 121—180）罗马皇帝，公元161—180年在位。——译注）更好？可是他们一个留下来了一个多米提安，另一个则留下来了一个柯莫多斯（多米提安（Domitian，即多米提安努斯Titus Flavius Domitianus, 65—96）继提图斯帝，公元81—96年在位；柯莫多斯（Marcus Aurelius Commodus Antoninus, 161—192）继马尔库斯·奥勒里乌斯为罗马皇帝，公元180—192年在位。前者以凶残多疑闻名，后者以侈纵闻名。——译注）作继承人；这种事在一个良好的国家体制里是不可能发生的，因为他们之不适于那个职位早已为人周知，而且统治者的权力又足以清除他们的。

(19) 曾有一位希腊皇帝好心肠地想要以决斗来解决他和保加利亚大君之间的争端，保加利亚大君就这样回答说：“有钳子的铁匠是不会伸自己的手去从煤火里取出炽热的铁来的”。

(20) 格劳修斯（Hugo Grotius, 1583—1645）荷兰法学家，《战争与和平法》（1625年）；普芬道夫（Freiherr Samuel von Pufendoif, 1632—1694）德国法学家，《自然法与国际法》（1672年）；瓦代尔（Emmerich de Vattel, 1714—1767）瑞士法学家，《国际法》（1758年）。——译注

(21) “真正悲哀的安慰者”指努力安慰反而增加悲哀的人。《旧约·约伯记》第16章，第2节：“你们安慰人，反叫人愁烦。”——译注

(22) “那位高卢王公”指公元前4世纪初入侵罗马的高卢部族领袖贝伦努斯（Berennus）——译注

(23) “多民族的国家”原文为Völkerstaat，系指世界所有民族合为一个全人类的国家（civitas gentium），而不是指通常意义上的一个国家之内包括有若干民族的多民族国家。——译注

(24) 语出罗马诗人魏吉尔《伊奈德》I，294—296。——译注

(25) 在一场战争结束后缔结平时，一个民族很可能并不是不适于在感恩欢庆之余再召集一次悔罪日，以国家的名义吁请上天宽恕这场重大的罪行，那是人类在对其他民族的关系上不愿顺从法律体制总要犯下的。然而他们却夸耀自己的独立性而宁愿运用战争这一野蛮手段，（而他们所追求的东西，即每个国家的权利，却并没有由此而成就。）——对于战争期间取得胜利的感恩庆祝、对万民之主以美妙的以色列方式唱着颂歌与人类之父这一道德观念所形成的尖锐对比也并不来得更小；因为他们除了对于各民族是怎样在追求他们相互权利的那种方式无动于衷（这就够令人伤心的了）而外，还要为消灭了那么多的人和他们的幸福而感到欢乐。

(26) 巴巴利人（Barbareske）北非沿海居民。——译注

(27) 贝多因人（Beduine）阿拉伯沙漠居民。——译注

(28) 为了把这个大国写成它所自称的那个名字（即China，而不是Sina或其他类似的称呼），我们只需翻阅一个格奥尔吉的《藏语拼音》（指意大利奥古斯丁派传教士格奥尔吉（Antonio Agostino Georgi，即Antonius Georgius, 1711—1797）所著《藏语拼音》，罗马，1762年。——译注）一书，第651—654页，特别是注b。——据彼得堡的费舍尔（Johann Eberhard Fischer, 1697—1771，圣彼得堡教授，曾参加远东探险。此处称引，见所著《彼得堡问题》（哥廷根，1770年）第2节“中华帝国的各种名称”，第81页。——译注）教授的说法，它本来并没有它所以自称的固定名称；最常用的则是Kin这个字，即黄金（西藏人叫作Ser），因此皇帝就被称为黄金国王（全世界最辉煌的国土）。这个字在该国国内发音很像是Chin，但是意大利教士（由于喉音拼法的缘故）则可以发音像是Kin。——由此可见，罗马人所称的Seres（丝绸）之国就是中国；然而丝绸是经由大西藏（推测是通过小西藏与布哈拉，经由波斯，等等）而供应

欧洲的；这就提示那个可惊异的国家之与西藏并且从而与日本的联系从许多方面来考察，其古老性都可以和印度斯坦相比；同时它的邻人所给予这个国土的Sina或Tschina的名字却没有提出来任何东西。

也许欧洲与西藏的古老的但从不曾为人正确认识的交往，可以从赫西奇乌斯（Hesychius，公元五或六世纪希腊文法学家。——译注）的主张，即伊留西斯神秘仪式（指古希腊伊留西斯（Eleusis）祭祀谷神Demeter的神秘仪式。——译注）中祭司们Kouξ（Konx Ompax）的呼声之中得到阐明。（见《少年阿那卡西斯游记》[指法国考古学家巴泰勒米（Abbé Jean Jacques Barthélemy）所著《少年阿那卡西斯（Anacharsis）希腊游记》一书（德译本，1792年。——译注）第五部，页447以下。〕——因为根据格奥尔吉《藏语拼音》，concioa这个字的意思是上帝，此字和Konx有着惊人的相似性；Pah-cio（同书，页520）这个字希腊人发起音来很容易像是pax，它的意思是promulgator legis（法律的颁布者），即遍布于整个自然界的神性（也叫作cencresi，页177）。然而Om这个字拉克罗泽（M. V. de La Craze，1661—1739，法国本笃派教士，普鲁士科学院会员。——译注）则翻译为benedictus，即赐福，这个字用于神性时很可能并不是指什么别的，只不过是受福者而已（页507）。法兰茨·荷拉提乌斯（Franz Horatius或Franciscus Horatius，即Francisco Orazio della Penna、意大利传教士，1735—1747年曾去拉萨居住。——译注）神父常常问西藏的喇嘛们，他们理解的上帝（conciua）是什么，而每次得到的回答都是：“那是全部圣者的汇合”。（也就是说，圣者经历过各式各样的肉体之后终于通过喇嘛的再生而回到神性中来，即回到Burchane中来，也就是受崇拜的存在者、轮回的灵魂，页223。）所以Konx Om-pax这些神秘字样的意思很可能是指圣者（Konx）、福者（Om）和智者（Pax），即全世界遍处流行的最高存在者（人格化了的自然）；它们在希腊的神秘仪式中使用起来很可能是指与民众的多神教相对立的那种守护祭司们（守护祭司[Epopot]，古希腊伊留西斯神秘教中最高级的祭司。——译注）的一神教，虽说荷拉提乌斯神父（见前引）在其中嗅出了一种无神论。——这些神秘的字样是怎样经由西藏到达希腊人那里的，或许可以由上述方式加以阐明，而反过来早期欧洲经由西藏与中国相交通（或许更早于与印度斯坦相交通）也因此看来像是很可能的事。

(29) 语出罗马诗人卢克莱修（Titus Lucretius Cams，公元前99?—前55）《物性论》V，第234页。——译注

(30) 见《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题四。——译注

(31) 在大自然的机制中——人类（作为感觉存在）也属于其中——表现出有一种为它那存在所赖以为基础的形式，这种形式我们不可能以别的方式加以理解，除非是我们把它归之于预先就决定了它的那位世界创造者有一个目的。这种前定我们就一般称之为（神明的）天意，而就其在一开始就已被奠定而言，我们就称之为奠基的天意（providentia conditrix；semel iussit，semper parent（天意是奠基者；它一声号令，大家就永远服从。）（按这句话并不见于奥古斯丁的著作。——译注）奥古斯丁）。但是按照合目的性的普遍法则而把它保持在大自然的进程里，我们就称之为统御的天意（pravidentia gubematrix）；再进一步为人类所不能预见而只能根据其后果加以推测的特殊目的，我们就称之为指导的天意（providentia directrix）；最后，就个别事件作为神明的目的而言，我们就不再称之为天意而是称之为命定（directio extraordinaria）。但是（既然事实上命定指的是奇迹，尽管并不这样称呼这种事件），所以要想能认识它成为这样，那就是人们愚蠢的自负了；因为要从一桩个别的事件里推论出起作用的原因的一种特殊原则来（即这一事件就是目的，而不仅仅是另一个为我们所完全不知道的自的的自然机制的附带结果），那是荒唐的而且完全是自欺欺人，无论在那上面话说得可能多么虔敬而谦逊。——即使按天意如何涉及世界上的对象（materialiter（从实质上）加以考虑）而把天意划分为普遍的与特殊的，那也是虚假的和自相矛盾的。（例如说，它的确是关心要保存被创造物的物种的，但把个体则留给偶然。）正因为它在目标上被称为是普遍的，于是就没有任何一桩事物可以设想为被排除在它之外。或许人们在这里有意（formaliter（从形式上）加以考虑）要按照实现其目标的方式在划分天意的：也就是划分为普遍的天意（例如，自然界按照季节的变化而每年都有死亡和再生）和特殊的天意（例如树木被海流送到了北冰洋沿岸，在这里树木无法生长，而这里的居民没有树木却不能生活）。尽管我们在这里照样可以很好地阐明这种现象的物理—机械的原因，（例如，由于温带地区生长着树木的河流沿岸有的树倒在河里，并且大约就被湾流带到远方去；）我们却仍然一定不可忽视表明了有一种智慧是在驾驭着自然界的这一目的论的原因。

至于在学院里所引用的那种概念，即有一种神明的干预或者参与（concursus）对于感觉世界起了作用，那么就是这种概念也必须废除。因为要想对不同种类的东西进行配合（gryphes iungere equis（秃鹰与雌马配合），语出魏吉尔《田园诗》VIII，第27页。——译者），要使其本身就是世界变化的完备原因的神明来补充在世界过程之中他自己那种前定着一切的天意（因此它就必须是有缺陷的），例如这样说，随着上帝之后，医生作为他那里的助手就治好了病人：这首先就是自相矛盾的。因为causa solitaria non iuvat（孤立的原因是无济于事的）。上帝是医生及其全部药品的创造者，所以如果我们想攀登那最高的、在理论上是我们不能思议的原始原因的话，那就必须把作用全部都归之于他。或者我们也可以把作用全部归之于医生，只要我们探讨的这一事件在世界原因的连锁中所根据自然的秩序是可以解释的。

其次，这样一种思想方式也就剥夺了对作用可以进行判断的全部确切原则。然而在道德—实践的观点上（因此那就是完全指向超感世界的），神明的concursus（参与）这一概念却是完全适宜的并且甚而是必要的。例如在我们的信仰中，只要我们的心意是真诚的，上帝就会以我们不能思议的办法来弥补我们自身正义性的缺欠，所以我们绝不可放松努

力为善。可是，任何人都不应该试图由此出发来解释善行（作为世界上的事件），这一点却是自明的；因为那乃是对于超感世界的一种徒劳无功的理论认识，因而是荒谬的。

(32) 伊卡鲁斯（Icarus）为希腊神话中巧匠狄达鲁斯（Daedalus）之子，父子二人制成飞翼逃出克里特迷宫；但伊卡鲁斯飞行过高，黏结飞翼的蜂蜡被太阳热所熔化，坠海而死。——译注

(33) 奥斯特雅克人（Ostjaken）为西伯利亚西部的土著居民；萨摩雅德人（Samojeden）为西伯利亚北部的土著居民。——译注

(34) 在一切生活方式之中，毫无疑问猎人生活乃是最违反文明体制的了；因为各个家庭必定会离群索居而很快地就彼此陌生，并且在范围广阔的森林里分散开来之后很快地就会成为仇敌的，既然他们每一家都需要有很多的空间来取得食物和衣着。——摩西第1卷，第9章，第4—6节。（按“摩西第一书”即《创世记》。《旧约·创世记》第9章，第4—6节：“惟独肉带着血，那就是他的生命，你们不可吃。流你们血害你们命的……我必讨他的罪。……凡流入血的，他的血也必被人所流。”——译注）有关诺亚的流血禁令似乎原来并不是什么别的，只不过是禁止过猎人的生活而已。它们常常被人复述，后来竟被犹太基督徒规定为新接受异教徒皈依基督教的条件，尽管是在另一种意义上，见《使徒行传》第15章，第20节；第21章，第25节。（《新约·使徒行传》第15章，第20节“吩咐他们禁戒……勒死的牲畜和血。”同书，第21章，第25节：“叫他们谨忌那祭偶像之物和血并勒死的牲畜。”——译注）因为猎人生活必定会经常出现吃生肉的情况，所以禁止后者也就同时禁止了前者。

(35) “两百（古）德里”相当1,484公里。——译注

(36) 人们可能问道：假如大自然是在要求这些北冰洋沿岸不应该保持无人居住，那么若有朝一日（正如可以预料到的那样）她不再把漂浮的木材带给这里的居民的话，他们又会成为什么样子呢？因为我们可以相信，随着文化的进步，温带地方的居住者对于他们河岸上生长的木材能更好地加以利用，而不会让他们落在河里并被冲到大海中去的。我要回答说：鄂毕河、叶尼塞河、勒拿河等地的居民会通过贸易而供应他们木材并以之交换北冰洋沿岸海中极为丰富的兽类产品的，只要她（大自然）首先已把和平强加到他们中间。

(37) 古罗马帝国东北境外的两种蛮族。——译注

(38) 佩沙拉人（Pescheräs）为美洲印第安人的一种。——译注

(39) 语出罗马哲学家塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca，公元前4？—公元65）《道德书信集》，XVIII，4。——译注

(40) 按，此处称引见卢梭《社会契约论》第3卷，第4章。——译注

(41) ‘公意’原文为allgemeine Wille（公共意志、普遍意志或总意志），即卢梭的volonte generale；可参看卢梭《社会契约论》第2卷，第3章。——译注

(42) 可能是指康德的学生、哥廷根大学哲学教授腓烈德里克·布特维克（Friedrich Bouterwek，1776—1828）。——译注

(43) 宗教的不同：这真是一种奇怪的提法，正如人们谈论着各种不同的道德一样。确实是历史上可以有各种不同的信仰方式，但在宗教上，而是在用以促进宗教的历史上，是属于学术研究方法的领域的。同样地，虽然有着各种不同的宗教典籍（曾达维斯塔经、吠陀经、可兰经〔曾达维斯塔（Zendavesta）经为古波斯拜火教经典，吠陀经为古印度教经典，可兰经为伊斯兰教经典。——译注〕等等），但却只有一种对一切人在一切时代里都有效的惟一的宗教。所以这些就不可能包括什么别的，而只不过是宗教的手段而已，它们是偶然的并且可以随着时间与地点的不同而转移。

(44) “正义的宝剑”指执行法律的权力。——译注

(45) 此处“其他两个系科”指神学系与医学系。18世纪德国大学仍沿中世纪的传统分为四系，即神学、法学、医学、哲学。前三系为高级系，后一系为低级系；前三系为国家培养公职人员（牧师、律师、医师），后一系列则是所谓“自由教育”。康德本人是反对这种系科划分的，并为此写了《系科之争》（1798年）；可参看以下《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》一文。——译注

(46) 《新约·马太福音》第10章第16节：“你们要灵巧像蛇，驯良像鸽子。”——译注

(47) 这就是理性的许可法，它使一种受到不正义所侵犯的公共权利就固定在它那位置上，直至或者是由于它自身成熟到了对一切进行完全的变革，或者是通过和平的手段而实现了这种成熟为止。因为任何一种权利体制，尽管只是在微小的程度上合权利的，也要比一点都没有更好一些；这后一种命运（无政府）是过分急促的改革所要遇到的。——因此国家智慧就在于在事物当前所处的状态下，使符合于公共权利理想的改革成为一种义务。而且即使是大自然由于其本身而导致了革命，也不应该利用革命来掩饰更大的压迫，而是应该用来作为大自然对于通过根本的改革来实现以自由原则为基础的合法体制之作为惟一持久的体制的一种号召。

(48) 即使有人（指卢梭《论科学与艺术》。——译注）怀疑一个国家之内生活在一起的人们的人性之中会有某种根深蒂固的劣根性，而对此还可以提出远远还不够进步的文化的缺点（野蛮性）来作为他们思想方式的显然违法现象的原因；然而那在国家相互之间的对外关系上也会完全无法掩饰地而又无可争辩地呈现到我们眼前来。在每一个国家之内它

是被公民法律的强制所掩盖着的，因为公民相互之间暴力行动的倾向是被另一种更大的强力，即政权的强力，所强行压制的；所以这就不仅赋给全体以一种道德的形象（*causae non causae* [不成原因的原因]），而且还由于对违反法律的倾向的发作加上了一道横杠而确实促使道德秉赋格外轻而易举地发展成为对于权利的直接尊重。——因为每一个人这时候都自信他会把权利概念当作是神圣的并且真诚地遵守，只要他能期待着别人也是同样，而政权机构则部分地向他保障了这后一点；由此便朝着道德迈出了一大步（尽管还不是道德的步骤），即依附于这种义务概念只是为了其自身的缘故而不是着眼于报偿。但是既然每个人由于自己对于自己所怀有的良好的意见，也就假定了其余所有的人的恶意，所以他们彼此也就互相宣布了他们的判断：他们大家就事实而论，都是没有价值的。（既然这一点不能责难于作为一种自由生物的人类的本性，那么它是从何而来的就可以存而不论。）可是既然对于人类自身所绝对不能摆脱的权利概念的尊重，极其庄严地批准了他们也会具有相应的能力这一理论；所以每个人都看到他在自己这方面就必须按照它来行事，而不管别人可能是怎样对待它。

(49) 按，关于这一命题，见康德《道德形而上学探本》（1785）第2节；又，《实践理性批判》（1788）第1部第1卷第1章第7节。——译注

(50) 按，关于这一论点，可参看康德《道德形而上学探本》第2节。——译注

(51) “普世国家”指世界国家。——译注

(52) 语出魏吉尔《依奈德》VI，第95页。——译注

(53) “在后一种情况下”指公共性没有和行为者的原则相结合的情况下。——译注

(54) “同样地”意谓和如果他们在这场斗争中胜利，暴君就不能尤怨不正义是同样的。——译注

(55) 可参看卢梭《社会契约论》第1卷，第6章。——译注

(56) 可参看洛克《政府论》第11章第134节，第13章第149节，第19章第228—239节。——译注

(57) “他”指国家的统治者。——译注

(58) 按不定论（*Probabilismus*）为决疑论中的一种。决疑论（*Casuistik*）一词原指专以道德概率判断宗教或伦理是非的学说，后演变为专指耶稣会的伦理学。决疑论讨论在道德行为的后果不可能确定的情况下，人们道德行为的准则究竟应该如何决定。决疑论者对此曾提出过各种不同的解答。一种是主张采取概然性与安全性两者均为最小的行为，这叫作*Probabilismus*；一种是主张采取概然性最大的行为，这叫作*Probabiliorismus*；还有一种则是主张采取安全性最大的行为，这叫作*tutorismus*。——译注

(59) 这类准则的引证可以在审判长加尔费（加尔费〔*Christian Garve*，德国启蒙运动哲学家，1742—1798〕《论道德与政治的结合，又名关于在可能的范围内就国家政权观察私人生活的道德这个问题的一些考察》（布累斯劳，1788年）。——译者）先生的《论道德与政治的结合》，1788年，这本小册子中看到。这位可敬的学者开宗明义就承认无法对这个问题作出充分的答案。尽管对于所提出的反对论点他自认不能充分排除，但仍然可以说是对于那些非常倾向于滥用它的人作出了超乎值得称许的让步。

重提这个问题：人类是在不断 朝着改善前进吗？[\(1\)](#)

1. 我们在这里要求知道什么？

我们渴望有一部人类历史，但确实并非是一部有关已往的、而是一部有关未来的时代的历史，因而是一部预告性的历史；如果它不能以已经为人所知的自然规律（例如日月蚀）为指导，我们就称之为占卜的但却自然的历史；然而如果它不能以别的方式而惟有通过超自然的感通和开辟对未来时代的眼界才能获得，我们就称之为预言的（先知的）历史[\(2\)](#)。——此外，如果要问：人类（整体）是不是不断地在朝着改善前进；那么它这里所涉及的就不是人类的自然史（未来是否会出现什么新的人种），而是道德史了；而且还确乎并非是根据种属概念（singulorum），而是根据在大地上以社会相结合并划分为各个民族的人类的全体universorum）。

2. 我们怎样能够知道它？

那只能是作为对未来时代行将到来的事件之预先性的历史叙述，因而也就是作为对将要来临的事件之一种先天可能的陈述。——然而一部历史是怎样先天地成为可能的呢？答案是：如果预告者本人就制造了并安排了他所预先宣告的事件的话。

犹太的先知们曾经很好地预告过，他们的国家或迟或早行将不仅仅是倾颓而且是完全解体，因为他们本身就是他们这种命运的创造者。他们作为民族的领袖给他们的体制压上了那么多教会的以及由之而来的公民的重担，以至于他们的国家已经变得完全不适应于维持它本身、而尤其是与它相邻民族的关系了。因此，他们祭司的哀歌[\(3\)](#)就必定自然而然地会枉自随风消逝，因为他们顽固地坚持那种他们亲自缔造的、但又不能实现的体制，于是他们本身就能够准确无误地预见到结局。

我们的政治家，就他们的影响所及，也正好是在这样做的，并且也正好预告得同样幸运。——他们说，我们必须把人类看成是他们实际的那种样子，而不能像对于世界孤陋寡闻的学究们或者好心的幻想家们所梦想着他们应该成为的那种样子。可是这种他们实际的那样子也就是说：我们通过不正义的强制、通过政权随意炮制背信弃义的阴谋而把他们造成的那样子，那便是他们既顽固不化而又反复成性；当政权稍微一放松它的缰绳，于是就确实会得出这些自命聪明的国务活动家们的预言所证实的可悲的结果。

牧师们也时而在预言着宗教的完全倾颓以及反基督者[\(4\)](#)的即将出现；而这样说的時候，他们就恰好是在做着为实现这一点所必需的事情。他们并没有想着把直接导向人类改善的道德原则置诸于教徒们的心里，而是把对它间接起作用的遵守戒律和历史信仰当成了

最根本的义务；从这里面确实可以生长出来像在一个公民体制之中的那种机械的一致，但是绝不会有道德观念上的一致。可是这时候他们就叹息人们不信宗教了，而这却是他们自己造成的；因此即使他们没有特殊的预言天分，也能够作出预告来。

3. 关于我们所要求预先知道的 未来事物的概念的划分

预告所包括的情形有三种。人类在其道德的天职上，或者是继续朝着更坏倒退，或者是不断朝着改善前进，或者是永远停顿在被创造的世界中自己道德价值的目前阶段（永远环绕着同一个点旋转也和这是同一回事）。

第一种主张我们可以称之为道德的恐怖主义，第二种为幸福主义（如果从广阔的前景来观察进步的鹄的，也可以称之为千年福主义^[5]）；但是第三种则可以称之为阿布德拉主义^[6]；既然道德上的真正停顿乃是不可能的，所以一场在不断变化着的上升和同样经常而深刻的堕落（仿佛是一场永恒的摇摆），就不过等于主体好像始终是停顿和滞留在同一个位置之上而已。

a. 关于恐怖主义的人类历史观

沦落为恶，这在人类不能是持续不断的，因为到了它一定的程度，它本身也就会绝灭。因此随着更大的、累积如山的罪行以及与之相应的灾祸的增长，人们就可以说：事情现在已经变得不能更坏了，最年轻的日子^[7]就要临头了；虔诚的热心人现在已经在梦想着一切事物的再度来临以及一个更新的世界了，——当这个世界在烈火之中被消灭以后。

b. 关于幸福主义的人类历史观

我们的秉赋中为天性所固有的善和恶，其总量始终是同样的，并且在同一个个体的身上既不会增多也不会减少，这一点总是可以承认的。——那么我们秉赋中的这种善的数量又怎么得以增多呢，既然它必须通过主体的自由才能够出现，而反过来主体为了这一点又需要具有比自己过去更多的善的积累的话？——作用既不能超出作用因的能量之外，所以人身中混杂有恶的善，其数量也不能超出善的一定总量之外；但是超出了此外它才能努力向上，并且从而也就能总是朝着更加改善而前进。因此幸福主义以其乐观的希望看来就似乎是靠不住的，而且在善的道路上永不休止地继续前进这方面也不大能许诺什么东西是有益于一部预言的人类历史的。

c. 关于阿布德拉主义的人类预先 决定自己历史的假说

这种意见很可能在它那方面拥有大多数人的同意。忙忙碌碌的愚蠢乃是我们这个物种的特性；我们匆促地走上善的道路，却又并不坚持走下去，而是为了不至于束缚于一个惟

一的目的，哪怕就为了仅仅来一次改变，也要把进步的计划给颠倒过来；建设就是为了要能破坏，于是我们便把西赛福斯⁽⁸⁾的石头滚上山去为的是好让它再滚下来这样一桩毫无希望的努力加给了我们自己。因此在人类的天然秉赋之中，恶的原则看来似乎倒不是和善的原则很好地混合（溶解）在一起的，反而更是每一个都被另一个所中和；它的结果就成了无所作为（在这里就叫作停顿）。使善与恶这样有进有退地交互进行，以至于必须把我们这个物种在这个地球上与自己打交道的整个这一幕都看作是纯属一场滑稽剧；这样一种徒劳无功的事在理性的眼里看来，比起其他种类的动物能以更小的代价而又不费理解地演出这一幕所具有的价值来，就并没有能赋予人类以更大的价值。

4. 进步问题不是直接由经验就能解决的

即使我们发见，人类从整体上加以考察，可以被理解为在漫长的时间里是在向前的和进步的；可是也没有一个人能因此就认定，正是由于我们这个物种的生理秉赋，目前就绝不会出现一个人类倒退的时代了。相反地，如果它向后并且以加速度的堕落沦于败坏，我们也无须沮丧，以为就不会遇到一个转折点（*punctum flexus contrarii*），到了那里凭借着我们人类的道德秉赋，它那行程就会再度转而向善的。因为我们要探讨的乃是行为自由的生命，他们应该做什么确实是可以事先加以命令的，但是他们将要做什么却是无法事先加以预言的。当事情的确变得很坏的时候，他们就出于自己所加之于自己的罪恶感而懂得采取一种格外强烈的动机，使之变得要比在这种状态以前更加好得多。——然而（古瓦意埃院长说）：“可邻的速朽者啊，你们除了无常而外就再没有任何永恒的东西。”⁽⁹⁾

也许这乃是由于我们采用来藉以观察人世事物的进程的立足点选择得不正确的缘故，故而它才对我们显得矛盾重重。从地球上看来，行星是时而后退，时而静止，时而前进的。但是采用以太阳为立足点，——这一点惟有理性才能做得到，——它们就会依照哥白尼的假说而在它们合规律的轨道上不断地前进了。然而也有一些并非完全愚蠢的人，却喜欢顽固地坚持自己解释现象的方式和自己所曾一度采用过的立足点；他们在这个问题上竟然使得自己纠缠于第谷⁽¹⁰⁾的圆和圆外圆到了荒谬的地步。——但不幸正在于，当问题涉及要预言自由的行为时，我们却无法把自己置于这种立足点之上。因为那会是超乎一切人类智慧之外的天意的立足点了，天意也是要扩及于人类的自由行为的；而人类的自由行为固然也能被人类见到，但却不能确切地被人类预见到（而在神明的眼光中，这里面却没有任何区别）。因为人类的预见需要根据自然法则的联系，但在有关未来的自由的行为方面人类却必须放弃这种引导或指示。

如果我们能够赋予人类以一种天生的、不变的、尽管是有限的善意，那么他们就有可能准确地预告他们这个物种是在朝着改善前进的，因为这里所遇到的事件乃是他们自己所能造就的。但是由于秉赋中的善混合了恶，而其总量又是他们所不知道的，所以他们就不明了自己可能从其中期待着什么样的效果了。

5. 然而预言中的人类史又必须 联系到某些经验

在人类史上必定出现某些经验，它们作为事件足以表明人类的特性和能量乃是他们朝着改善前进的原因及其创造者（既然那应该是一项被赋予了自由的生命的业绩）。但是根据一种给定的原因而得以预言作为其效果的事件，那却只能是在一道参与这种作用的环境已经呈现了的时候。然而这些环境之必定会有一度呈现，一般地是很可以像在博弈中计算概率那样来加以预言的；但是却无法确定这种预言所肯定的东西在我一生之中是否会实现以及我是否会获得对它的经验。

因此就必须找出一桩事件来，它可以表明这样一种原因的存在以及它那因果律对人类的作用，但在时间上却又不限定，并且它还能得出朝着改善前进的结论作为其不可避免的结果。然后这一结论还要能够这样地扩大到已往时代的历史（即它永远是在前进的），以至于那个事件的本身并不必须被看作是这种历史的原因，而是必须被看作只不过是一种示意、是一种历史符号（*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon* [回忆、指明、预示的符号]），并且从而能够表明人类整体的趋势；也就是说，并不是就个体来加以考察（因为那就会弄成无穷无尽的例举和计算），而是要像发见他们已经在地球上成为各个民族和国家那样地来加以考察。

6. 论我们当代的一桩事件，它表明了 人类的这种道德倾向

这桩事件并不是指什么人类所成就的重大的功绩或罪行，从而使得伟大的东西在人间会变得渺小或者渺小的东西会变得伟大，并且仿佛是由于魔术似的使得古老的、辉煌的国家结构消灭，而其他的国家结构则好像是从大地的深处冒了出来并取而代之。不是的，根本就不是任何这类的东西。它仅只是指观察者的思想方式，这种思想方式在这次大革命⁽¹⁾的演出中公开地暴露了出来，并且甚至对演出者的这一方明白表现出一种如此之普遍而又无私的同情来反对演出者的另一方，以至于竟冒着这种党派性可能对自己非常不利的危险。然而这样（由于普遍性），它就表明了人类全体的一种特性以及同时（由于无私性）他们至少在秉赋上的一种道德性；那使人不仅可以希望朝着改善前进，而且就他们的能量目前已经够充分而言，其本身已经就是一种朝着改善的前进了。

一个才华横溢的民族的这场革命，是我们今天就目睹它在我们自己的面前进行的，它可能成功或者失败；它可能充满着悲惨和恐怖到这样的程度，以至于一个善于思考的人如果还希望能再一次有幸从事推进它的时候，就绝不会再下决心要以这样的代价来进行这场实验了。——就是这场革命，我要说，却在一切观察者（他们自身并不曾卷入这场演出）的心目之中都发见有一种在愿望上近乎是热诚的同情，何况那种同情表现的本身也就带有风险，因此它除了人类的道德秉赋而外就不可能再有什么别的原因了。

这种道德倾注的原因乃是两重性的：首先是权利上的原因，即一个民族在为自己提供

一种他们觉得对自己是很好的公民体制，就绝不能受到另一个强权的阻挠；其次是目的上的原因（它同时就是义务），即惟有一个民族那种按它的本性来说就是被创造得在原则上是能够避免侵略战争的体制，才会其本身就是正义的并且在道德上是善良的。那就不可能是什么别的而只能是共和的体制，至少是在观念上⁽¹²⁾；因之也就出现了得以防止战争（一切罪恶与道德腐化的根源）的条件，并且它就这样以其全部的脆弱性而消极地保证了人类朝着改善前进，至少也是在其前进中不会受到阻碍。

因此，这一点以及满怀热忱地参与善行，——热忱即热情，尽管并不会都可取，因为任何热忱之作为这样一种热情都不是无疵可议的，——就通过这场历史而为人类学上非常重要的这一论点提供了理由：即，真正的热情总是在朝着理想的东西以及真正纯粹道德的东西前进的，比如权利概念，而不可能被嫁接到自私心上面去。光靠金钱报酬是不能对革命派的反对者激发起单纯权利概念在革命者的身上所产生的那种热心和灵魂的伟大的；即使是古代善战的贵族们的荣誉观（它可以和热情相类比），也会在那些眼睛盯着自己所属的本族人民的权利⁽¹³⁾并认为自己就是它们的保卫者的人们的武器面前销声匿迹的⁽¹⁴⁾；局外旁观的公众这时候也便以这样的慷慨激昂而表示了自己的同情，却又一点也无意参与其中。

7. 预言的人类史

在原则上它必须是某种道德的东西，而这种东西被理性表现为某种纯粹的、但同时又由于其巨大的和划时代的影响而被表现为某种公认是人类灵魂的义务的东西；这种东西涉及到人类结合的全体（non singulorum, sed universorum [不是以个人，而是以整体]），它以如此之普遍而又无私的同情在欢呼着他们所希望的成功以及通向成功的努力。

这种事件并不是一种革命现象，而是（像艾哈德先生所说的⁽¹⁵⁾）其本身确实并不是仅仅由于野蛮的战斗便能成就的一种自由权利⁽¹⁶⁾的体制的演化现象，——因为内战和外战会摧毁迄今所建立的一切法定的体制，——而是要引导人去追求一种绝不可能是好战的体制，也就是共和的体制。它可能或则在国家形式本身上是共和制的，或则仅只是在治理方式上以领袖们（君主们）的一致性来管理国家，类似于一个民族根据普遍的权利原则而为自己立法那样。

现在我无须有预见的精神就肯定能预言人类根据我们今天的面貌和征兆将会达到这一目的，以及同时还有那种从今而后绝不会再发生全盘倒退而朝着改善的前进。这是由于人类史上的这样一种现象是不会再被遗忘的缘故，因为它揭示了人性中有一种趋向改善的秉赋和能量；这一点是没有任何一个政治家从迄今为止的事物进程之中弄清楚了了的，它是惟有大自然与自由在人类身上按内在的权利原则相结合才能够许诺的。但至于时间，则它只能是不确定的，并且还是作为偶然的事件。

但即使是这一事件所着眼的目的现在并没有能达到，即使是一个民族的革命或体制改革到头来遭到失败，或者是改革经历了一段时间以后，一切又都回到从前的轨道上去（正

如政治家们现在所预告的那样），但那种哲学的预告也不会丧失其任何一点力量的。——因为这一事件是太重大了，和人类的利益是太交织在一起了，并且它的影响在世界上所有的地区散布得太广泛了，以至于它在任何有利情况的机缘下都不会不被各个民族所想念到并唤起他们重新去进行这种努力的；因为那时候一桩对于人类是如此之重大的事情，就终将在某一个时刻会使人们所瞩目的体制，在所有的人的心灵之中经常获得的经验教诲时所不会不唤醒的那种稳固性的。

因此，这就不仅仅是一条善意的，并在实践观点上是值得推荐的命题，而且还是一条尽管有各式各样的不信仰者，但在最严谨的理论上仍然可以成立的命题：即，人类一直是在朝着改善前进的并且将继续向前。如果我们不仅是看到某一个民族可能发生的事，而且还看到大地上所有慢慢会参加到其中来的民族的广泛程度，于是这一命题就展示出一幅伸向无从预测的时间中去的远景；只要不是在人类出现之前就整个吞没了动物界和植物界的自然革命的第一个时代（按康倍尔和布卢门巴哈的说法⁽¹⁷⁾）以后，继之也许还会有第二个出来也同样地作弄人类，以便让其他的物种登上舞台，等等。因为对于大自然的全能，或者不如说它那为我们所不可及的最高原因，人类本身只是微不足道的。但是统治者要把自己同类的物种也这样看待，部分地既给他们加以动物般的负担，仅仅当作是自己目标的工具，部分地又把他们置之于此互相的斗争之中，使他们遭受杀戮；——那就绝不是微不足道的，而是违反造化本身的终极目的了。

8. 就其公开性，论根据朝着世界的美好前进而奠定的这一准则的难点

人民的启蒙就是把人民对于自己所属的国家的义务和权利公开地教导给他们。因为这里所涉及的仅只是自然的和出自普遍人类悟性的权利，所以它们在人民中间的天然宣告者和阐扬者就不是国家所设置的官吏，而是自由的权利的教师，也就是哲学家。哲学家正由于他们允许自己有这种自由，也就有碍于一味总是要进行统治的国家，并且在启蒙者的名称之下被人诋毁为国家的危险人物；尽管他们的声音并不是亲切无间地针对着人民的（因为人民对它们以及他们的作品很少或者根本就不注意），而是毕恭毕敬地针对着国家的，并且在请求着国家留心他们那种权利的需要。当整个民族想要申诉自己的疾苦时，这一点除了通过公开化的办法而外，就再没有别的办法可以实现。所以禁止公开化，也就妨碍了一个民族朝着改善前进，哪怕是在有关他们的最低要求上，亦即仅仅有关他们的自然权利上。

另一种虽则很容易识破，但却可以合法地命令一个民族的办法，便是以它那宪法的真正性质作为掩饰。要说英国是一个绝对君主制，那会是对英国民族尊严的一种侮辱；于是有人就说它是通过作为人民代表的国会两院而成为一种限制君主意志的体制的。然而每一个人都非常明白，君主对于这些代表的影响是那么巨大而又那么准确无误，以至于除了君主所要求的并通过他的大臣所提议的东西而外，上述的两院就不会作出任何决定来。大臣

们甚至还会时或提出他⁽¹⁸⁾明明知道并有意炮制会使得自己遭到反对的决议案来（例如，有关黑奴贸易的），为的是好给国会自由提供一种假象的证明。对有关事情的性质的这种提法，其本身就具有一种欺骗性，即它使人根本就不再去寻求真正的、遵守权利的体制；因为人们以为已经就在手边现成的事例中找到了它，而一种虚假的公开化则又以一个受到他们所订立的法律限制的君主⁽¹⁹⁾来欺骗人民，同时他的代表们却秘密地卖身投靠于一位绝对的君主。

* * *

一部与人类的自然权利符合一致的宪法这种观念，亦即结合在一起服从法律的人们同时就应该是立法者的这种观念，乃是构成一切国家形态的基础；并且由纯粹理性概念构想为与之相符而被称为柏拉图式的理想（*respublica noumenon* [国家本体]）的这种共同体，并不是一种空虚的幻念，而是一切公民体制的普遍的永恒规范，并且它会排除一切的战争。一个按照这种观念而组织起来的公民社会，乃是它按照自由法则通过经验例证

（*respublica phenomenon* [国家现象]）的表现，而且是只有在经历过许多次的敌对和战争之后才能艰辛地获得的。但是它那体制一旦大体上形成以后，就有资格成为一切体制之中最能摒除战争这个一切美好事物的毁坏者的那一种。因而走向这样一种体制就是一种义务，但暂时（因为那还不能马上实现）还只是君主们的义务；尽管他们可以专制地进行统治，却应该共和地（不是民主地）进行治理，也就是说应该按照与自由法则相符合的精神来对待人民（正如一个理性成熟的人民应该为他们自己所规定的那样），即使在书面上无须征得他们的同意。

9. 朝着改善前进会给人类带来什么收获？

所带来的并不是道德数量在心灵中的不断增长，而是它那合法性的产品在合义务的行为之中的增多，无论它可能是由什么动机所促成的。这就是说，人类朝着改善而努力的收获（结果），只能存在于永远会表现为更多和更好的人类善行之中，也就是存在于人类道德品质的现象之中。——因为我们只能是以经验的数据（各种经验）作为我们这种预言的根据，亦即只能根据就它们的出现而言其本身也是属于现象的我们那些行为的物理原因，而不是根据包括对应该出现的事情的义务概念在内、并且惟有它才能是先天地加以规定的道德原因。

来自强权方面的暴力行为将会减少，遵守法律将会增多。在共同体中大概将会有更多的好行为，更少的诉讼纠纷，更多地信用可靠，等等，那部分地是出于荣誉感，部分地是出于更好地理解到了自己的利益。这就终于也会扩展到各民族相互之间的外部关系上，直至走向世界公民社会，而无需人类的道德基础因此而有最微小的增长，因为要达到这后一点就需要有另一种新的被造物（超自然的影响）了。——因为关于人类在其朝着改善的前进中，我们也绝不可期待过多，以免有理由要遭到政治家们的讥笑，他们是喜欢把人类的希望当作是一种过分紧张的头脑的梦想的⁽²⁰⁾。

10. 只能在何种秩序之下才可以 期待朝着改善前进？

答案是：不能靠自下而上的事物进程，而只能靠自上而下的。

期待着靠对青年进行家庭教诲，然后是从低级的直到最高级的学校中进行教育，靠宗教学说在精神和道德上加强培养而终于造就出不仅有善良的公民，而且还有永远在前进着并能维持其本身的善行；这只是一种计划罢了，而其所愿望的结果却是难以期待的。因为不仅仅人民认为他们的青年的教育费用不应该由他们自己，而应该由国家来负担，反之国家在它那方面却没有余钱用来支付能干而热心忠于职守的教师们的薪金（正如布兴⁽²¹⁾所惋叹的那样），因为它把一切都花费在战争上了；而且这种教育的整个机制也会缺乏联系的，如果它不是根据国家最高权力所考虑的方案并根据它的这一目标加以设计、推动并且始终一贯地维持下去的话。对于这一点还需要国家也时时在改革它自己，并且努力以进化代替革命⁽²²⁾，同时还不断朝着改善前进。但既然对这种教育起作用的仍然是人，因而这些人本身就必须要接受教育；所以由于人性的脆弱性是处于可以受这样一种作用的促进的偶然情况之下，他们进步的希望就只能是以一种自上而下的智慧（当它为我们所看不见时，就叫作天意）作为积极的条件。至于在这上面所能期待于并要求于人类的东西，则只能是期待着为这一目的所必需的消极的智慧了；亦即他们将会发见自己被迫不得不把对道德的最大障碍，即永远会使道德倒退的战争，首先是一步一步地人道化，从而逐步地减少起来，终于是完全消灭其作为侵略战争，以便走入一种按其本性来说是奠定在真正的权利原则的基础之上的，而又不会削弱它自己并能坚定地朝着改善前进的体制。

结 论

有一个医生天天都在安慰他的病人说不久就可以痊愈，答应这一个说，脉搏跳动改善了，答应另一个说，排泄改善了，答应第三个说，发汗改善了，等等；遇到他的一个朋友来访，第一个问题就是：“朋友，你的病情怎么样了？”“怎么样了吗？光是空说改善，我就要死了。”

任何人在国家的灾难这个问题上想要否定人类的健康及其朝着改善的前进，我都不会责怪他。不过我却信赖休谟开出的那份可以迅速起治疗作用的英雄药方，他说：“当我看到目前各个国家互相进行作战时，我就仿佛是看见了两个醉汉在一家瓷器店里用棍棒互相殴打。因为他们必须慢慢地治疗他们相互造成的创伤，这还不算，而且事后他们还必须赔偿他们所造成的全部损失。”⁽²³⁾Sero sapiunt phryges [弗赖吉亚人聪明得太晚了] ⁽²⁴⁾。然而当前战争⁽²⁵⁾的惨痛后果却可以迫使政治预言家承认，人类走向改善的转折点即将到来，它现在已经是在望了。

⁽¹⁾ 本文写于1797年（康德74岁），最初出版于1798年，哥尼斯堡，尼柯罗维乌斯出版社。译文据普鲁士皇家科学

院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1917年），第7卷，第77—94页译出。本文为《系科之争》一书三节中的第2节：《哲学系与法学系之争》。《系科之争》为康德在不同时期写成的三篇独立文章，合为一集，因内容涉及当时德国大学的系科划分问题，故题名为《系科之争》，初版扉页有：“献给卡尔·腓利德里希·史陶德林博士教授，哥廷根。著者谨献”字样。——译注

(2) 从皮提亚下迄吉卜赛的姑娘（皮提亚（Pythia）为古希腊德尔斐地方阿波罗神殿传神谕的女祭司；吉卜赛人多以卖卜为生。——译注），凡是卖弄预测的（既无知识也并不真诚地在这样做的），就叫作在传预告。

(3) “他们祭司的哀歌”即《旧约·耶利米哀歌》。——译注

(4) “反基督者”见前《万物的终结》一文。——译注

(5) “千年福主义”（Chiliasmus），中世纪基督教传说，谓基督将再降临世界统治一千年。——译注

(6) 阿布德拉主义（Abderitismus），阿布德拉（Abdera）为古希腊原子论派的中心；据传说，阿布德拉的空气使人愚蠢，故阿布德拉人或阿布德拉主义引申为愚人或愚蠢的同义语。18世纪德国作家魏兰（Christian Martin Wieland，1733—1813）曾写有《阿布德拉人的故事》一书，讽刺了人类的愚蠢，为此处使用这一名词所本。——译注

(7) “最年轻的日子”即世界末日，见前《万物的终结》一文。——译注

(8) 西赛福斯（Sisyphus）为古希腊神话中科林多的国王，因贪婪而在黄泉之下被罚永远搬运巨石上山，巨石又永远从山上滚下来。——译注

(9) 见前《万物的终结》一文。——译注

(10) 第谷（即布拉格的第谷，Tycho Brahe，1546—1601），丹麦天文学家，曾企图折中托勒密体系与哥白尼体系，提出地球以外五星（当时所知的行星）绕太阳而太阳与行星系每年绕地球一周的理论。——译注

(11) 本节中“这次大变革”、“一个才华横溢的民族在这场革命”，均指1789年开始的法国大革命。——译注

(12) 但是这并不意味着一个具有一部君主制宪法的民族（“一个具有一部君主制宪法的民族”指普鲁士；当法国革命时，普鲁士为君主制国家。——译注）因此就可以自命有权去改变宪法，哪怕仅只是在自己的心里秘密地怀有这种愿望；因为它那在欧洲也许是非常辽阔的位置就可以向他们推荐，这种体制才是在强邻之间可以保存自己的惟一体制。而且如果臣民不是由于政府的内政而是由于政府的对外措施而有怨言，当它多少是阻碍了国外的共和化的话；那么这些怨言也绝不是人民对于自己的体制不满的证明，反倒是在热爱它，因为其他民族越发共和化，它也就越有把握能抵抗自己的危险。——可是造谣污蔑的阿谀奉承者们为了抬高自己，却力图把这种无辜的政治闲谈说成是企图改制，是危害国家的雅各宾派和暴民；但是这种说法却一点根据都没有，尤其不可能是在一个远离革命舞台一百多德里之外的一个国度里（按，“雅各宾派”[Jakobinerei]为法国大革命的激进派；“远离革命舞台一百多德里”[约七百余公里——译注]之外的一个国度”指普鲁士。康德因对当时的法国革命表示同情，曾被人指责为雅各宾派。——译注）。

(13) 关于人类权利论的这样一种热情，我们也可以说：“postquam ad arnla Vulcania ventum est, —mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit”（遇到火神的武器之后，——人世的刀剑有如薄冰一样不堪一击就破碎了）。（语出魏吉尔《依奈德》，XII，第739页。——译注）。——为什么从没有一个统治者敢于公然宣称：他根本就不承认人民有任何权利反对他，人民只能把自己的幸福归功于赐福给他们的那个政权的恩惠，而且臣民有权反对政府的任何说法（因为这里面包括一种允许反抗的概念）都是荒谬的，甚至于是犯罪的呢？——原因就在于这样的一种公开声明就会激起所有的臣民都要反对他，尽管他们是像驯服的绵羊一样被一位善良而明智的主人所领导，得到很好地饲养和有力的保护，不必为有关自身幸福的任何事情而诉苦。——因为天赋自由的生命是不会满足于只享受别人（而在这里就是政权）所可能赐给他的生活的安乐的；问题在于他要为自己取得这些东西时所根据的原则。但是幸福是没有原则的，无论是对于那些接受它的人，还是对于那些施舍它的人（这些人把它置之于此上，那些人又把它置之于此上）；因为它在这里涉及的乃是意志的内容，而那是经验的，并不可能具有规律的普遍性。因此一个天赋自由的生命在意识到自己对于没有理性的动物的这种优越性时，就可以并且应该根据自己的意志抉择这一形式原则来要求自己所属的那个人民不能有任何别的政权，除了是他们在其中也要参与立法的那样一种政权；也就是说，那些应该俯首听命的人的权利必须要先行于一切安乐的考虑之前，它是高出一切价格（用处）之上的一种圣洁，是任何政权所绝不能侵犯的，无论该政权可能是怎样地一贯在做好事。——然而这种权利却始终只是一种观念，它的实现要受到它的手段与人民所不能逾越的道德相一致这一条件的限制；那是绝不能通过在任何时候都是属于不正义的革命而出现的。——自主地进行统治而又如是共和制，也就是说以共和主义的精神并依此类推而进行治理，这就是能使一个民族得以满足于自己的体制的东西了。

(14) 指法国革命反对外国武装干涉的战争。——译注

(15) 康德友人艾哈德医生（Johann Benjamin Erhard，1766—1827）曾写过几种政治著作，此处称引见《论人民的革命权利》（1795年），189页。——译注

(16) “自然权利”或译“天赋人权”。——译注

(17) 康倍尔（Petrus Camper，1722—1789），荷兰解剖学家，此处所称见《论人类面貌的自然区别》（柏林，1792

年)第3节;布卢门巴哈(Johann F. Blumenbach, 1752—1840),哥廷根大学医学教授,此处所称见《自然史手册》(哥廷根,1779年)第47和474页以下。——译注

(18) 此处“他”指当时的英国国王乔治第三(1760—1820年在位)。——译注

(19) 一种其性质不能直接被识别的原因,可以由于其所不可避免要带来的结果而暴露出来。什么是一个绝对的君主?那就是这样的一个人;如果他说:必须进行战争,那么在他一声令下,马上就会发生战争。反之,什么是一个有限的君主?那就是一个事先必须问一下人民究竟要不要进行战争的人;如果人民说:不许有战争,于是就没有战争。——因为战争乃是一种全部的国家力量在其中都必须服从国家首脑的命令的状态。英国的君主现已进行过许多次战争了,而并没有去寻求那种对战争的批准。因此这位国王就是一位绝对的君主,虽说按照宪法他不应该是那样;但是他却总可以绕过宪法,因为正是凭着他具有任命一切官吏和职位的权力的那种国家力量,他就能掌握人民代表的同意。但是这种收买制度要能成功,就的确不可以公开化。因之,它就始终处于一层非常之透明的保密面纱之下。

(20) 把国家体制想像为(尤其是在权利的观点之下)符合理性的要求虽则很美妙,但是要提出它们来却不免是夸诞,而要煽动人民起来废除现存的体制则是犯罪的了。

柏拉图的大西国、摩尔的乌托邦、哈林顿的大洋国以及阿雷的赛韦朗比亚(按,这里的四部书均为对理想国的描写:《大西国》(Atlantica,即大西岛Atlantis)为古代传说中大西洋里的一个国度,后沉没于海中,见柏拉图《蒂迈欧篇》;摩尔(Moms,即Thomas More, 1475—1535)《乌托邦》(1516年);哈林顿(James Harfington, 1611—1677)《大洋国》(1656年)书中的立法者系影射英国革命的独裁者克伦威尔(Oliver Cromwell, 1599—1658);《赛韦朗比亚》(Severambia)指十七世纪法国政治小说《赛韦朗比亚史》(Histoire des Severambes, 1675年)一书,作者传说为阿雷·维拉斯(Denis Vairasse d'Allais)。——译注),都曾经一一地被带上舞台,但却从不曾有人尝试过(克伦威尔的专制共和国那个失败了的畸形儿除外)。——创造国家的经历也像创造世界一样,当时是没有人在场的,而且他也不可能出席这样一场创造,因为否则的话他就必定得是他自身的创造主了。希望一个像我们在这里所设想的国家产物有朝一日,无论它可能来得多么迟缓,能够达到完美之境,那只是一场美妙的梦想;然而不断地趋近于它则不仅是可以设想的,而且就其可能与道德法则相一致而言还是义务,但并非是国家公民的义务而是国家首脑的义务。

(21) 布兴,见前《答复这个问题:“什么是启蒙运动”》一文。——译注

(22) 此处“进化”原文为Evolution,“革命”原文为Revolution。——译注

(23) “休谟开出的英雄药方”指拒绝发行战争公债,见《永久和平论》第1节第4款。休谟(D. Hume, 1711—1776)《文集·讨公债》:“我必须承认,当我看到诸侯和国家陷入他们的债务、准备金和公债之中而进行作战和争吵的时候,它总是在我的心目之前带来一幕在瓷器店里用棍棒互相殴打的景象。”(伦敦,1875年,第1卷,第371页)——译注

(24) 语出罗马作家西塞罗(M. Tullius Cicero, 公元前106—前43年)《家书集》,VII, 16。按,弗赖吉亚(Phrygia)为小亚细亚半岛上的古国,拉丁作家通常以此词称特洛伊;特洛伊人在对希腊的战争中由于中木马计而被希腊人攻陷城池。——译注

(25) “当前战争”指法普战争(1795年巴塞尔和约),法奥战争(1797年福尔米原野和约)。——译注

论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的⁽¹⁾

如果实践的规律被设想为是某种普遍性的原则，并且是从必然会影响到它们运用的大量条件之中抽象出来的，那么我们就把这种规律的总体本身称之为理论。反过来，却并非每种活动都叫作实践，而是只有其目的的实现被设想为是某种普遍规划过程的原则之后果的，才叫作实践。

不管理论可能是多么完美，看来显然在理论与实践之间仍然需要有一种从这一个联系到并过渡到另一个的中间项；因为包摄着这种规律的悟性概念，还必须补充以一种判断力的行动，实践者才能借之以区别某件事物是不是规律的例证。既然对于判断力并不总是能够再给出规律来，使它们在这种包摄中可以据之以指导自己（因为那样就没有尽头了）；所以就可能有些理论家是终生都不能实践的，因为他们缺乏判断力：例如，有些医生或法学家，他们的学习成绩很好，但要他们提出建议时，他们却不知道自己应该怎么办。——然而即使在发见有这种天分的地方，也可能仍然缺少一些前提；那就是说，理论可能是不完备的，而它那圆满也许只能是通过由学院出身的医生、农学家或经济学家可能、而且应该抽象出来，并使自己的理论得以完备的那些尚有待进行的研究与经验能够实现。如果理论在实验上还不大行得通的话，那就并不在于理论本身，而在于还没有足够的理论；它是一个人应该从经验中学得的并且它还会是真正的理论，哪怕他自己并没有给出它来，并且又不是作为学者而处于一个能以普遍的命题进行有系统的陈述的地位，因之也就不能要求享有医生理论家、农学理论家等等的名称。因此，没有一个人可以冒充在实践上精通某一门科学，却又蔑视理论，而能不赤裸裸地暴露自己在这门学科里是个愚昧无知者。因为他相信：在实验和经验之中到处摸索而不必搜集某些原则（这本来就是我们所称之为理论的），也不必对自己的专业设想一个整体（这如果处理得法，就叫作体系），他就能够比理论所能带动他的，走得更远。

可是比起一个无知无识的人，自命在自己所想像的实践之中理论是不必要的和多余的来，更加不可容忍的却是一个承认理论及其教学价值（仅仅是为了什么训练脑筋）的聪明人，但同时却又认为：那在实践上说来完全是另一回事，当我们从学校走入世界之后，就会体会到我们是在追逐着空洞的理想和哲学的梦幻；总而言之，凡是在理论上好听的东西，在实践上都是没有有效性的。（这一点我们往往也这样表述：这个或那个命题 *in thesi* [在理论上] 确实是有效的，但 *in hypothesi* [在假设上] 却不是的。）我们都只能是嘲笑一个光凭经验就如此之否定一般机械学的机械师或是一个如此之否定弹道的数学理论

的大炮师，他们竟至于认为那些有关的理论虽则构思精巧，但在实践上却是根本无效的，因为一运用起来，经验所得出的结果就与理论全然不同；（因为只要对前者再补充上摩擦理论，对后者再补充上空气阻力，因而一般地就只是补充上更多的理论，那么它们就会和经验很好地符合一致了。）可是一种涉及到直观对象的理论，那么情况就与对象在其中仅仅是通过概念而表现出来的理论（诸如与数学的对象和哲学的对象）迥然不同了。这后一种对象也许可以（从理性方面）十分良好地而又无可非难地被人思议，但却也许根本不可能被给定；它们很可能仅仅是空洞的观念，而在实践上却要么是根本不能应用，要么是应用起来会有缺陷。因而上述那种通常的说法⁽²⁾，在这种情形下就可能具有其很大的正确性。

可是在一种以义务概念为基础的理论里，对这种概念之空洞的理想性的担忧就会完全消除了。因为如果我们意志的某些作用在经验之中（不管我们把经验想像为是已经完成的，还是不断趋近于完成）乃是不可能的话，则追求这种作用也就不会成为义务了；而本文所讨论的就只是这种类型的理论。因为使哲学蒙羞受辱的是，这种理论常常被人说成：凡是其中可能正确的东西，在实践上都是无效的；并且还是以一种显然是充满轻蔑口吻的傲慢，竟要在理性安置其最高的荣誉的所在地而以经验来改造理性本身；以一种死盯在经验上的鼠目寸光的智慧，竟要比被造就得昂然挺立、眺望天外的那种生物所赋有的眼睛还看得更加遥远、更加确切。

这条在我们这个光说不做的时代里已经是十分习以为常的准则，当其涉及到某种道德的事物（德行义务或权利义务）时，就会导致极大的危害。因为这时，它所要处理的乃是理性（在实践中的）规范，而在这里实践的价值就完全取决于它对为它所依赖的理论的适应性；如果把实行法则时的经验的、并因此也就是偶然的条件弄成为法则本身的条件，而且这样就把根据迄今为止的经验所估计为一种可能的结局的实践转化为有权去主宰那种其本身乃是独立自在的理论，那就一切都完了。

我对本文的划分也将按照那位对于理论和体系是如此之断然加以否定的可敬的先生⁽³⁾从事评判他的对象时所根据的那样三种不同的立足点，亦即分之为三重性质：1. 作为私人，然而却是事业人；2. 作为国家人；3. 作为世界人（或一般的世界公民）。这三种人现在都联合一致去攻击为他们大家并为他们的美好而在探讨理论的学院派。既然他们幻想着自己对于这些懂得更多，所以就要把他这位学究从学院里开除出去（illa se iacet in aula！〔让他回自己的庭院里去飞扬跋扈吧！〕⁽⁴⁾），因为他在实践上腐朽无能，只不过是妨碍他们富有经验的智慧而已。

因此，我们将把理论对实践的关系表现为如下三项：首先是（着眼于每个个人的福利的）一般道德的，其次是（关系到各个国家的）政治的，第三是（着眼于人类整体的福祉，并且还确实是就其在全部未来时代的一系列世代里朝着这一点前进而加以理解的）世界政治的考察。而这三项标题，出于本文自身的原因，将分别表述为理论对实践在道德上、在国家权利上与国际权利⁽⁵⁾上的关系。

论在道德上理论对实践的一般关系

（答加尔费⁽⁶⁾教授先生的某些不同意见⁽⁷⁾）

在我讨论有关什么才可能是在仅仅使用同一个概念时对理论或者对实践有效的东西这一现实的争论以前；就必须把我自己的理论，就像我在别处所曾提出过的那样，和加尔费先生的有关提法摆在一起，以便事先看一看我们彼此是不是互相了解。

A. 我暂且把道德解释为不是教导我们怎样才能幸福而是教导我们怎样才能配得上幸福这样一种科学的入门⁽⁸⁾这里我并没有忘记指出，当问题是要遵守义务时，却不可由此就强求一个人应该放弃自己的天赋目的，即幸福，因为正如一般任何有限的理性生物一样，他也是做不到那一点的。而是当义务的诫命出现时，他就必须完全抽除那种考虑；他必须彻头彻尾地使它不能成为遵守理性为他所规定的法则的条件。他甚至于还应该尽自己的可能去努力有意识地不让任何来自幸福的动机不知不觉地渗入到义务的天职里来。这一点又是这样被促成的：即，我们宁可把义务想像为是与奉行义务（即德行）所付出的牺牲联系在一起的，而不是与它所带给我们的好处联系在一起的，以便就其要求无条件服从的、本身是独立自足的而且不需要任何外来影响的全部权威，而使得义务的诫命可以为人理解。

a. 我的这一命题被加尔费先生表述如下：我曾经断言“奉行道德法律而完全不考虑到幸福，才是人类惟一的终极目的，这必须看作是创造主的惟一目的。”（按我的理论，则既不是人类道德本身也不仅仅是幸福本身，而是世界上最可能的至善——它就在于这两者的结合与一致，——才是创造主的惟一目的。）

B. 我还曾进一步指出过，这一义务概念并不必需以任何特殊的目的为基础，倒毋宁是它把人类的意志就此导向另一个目的，即尽其全部的能力去争取世界上最可能的至善（即与最纯粹的德行结合在一起的并与之相适合的世界全体的普遍幸福）。既然这一点在我们的力量限度之内只能是其中的一个方面，而非两个方面同时并举，于是理性在实践的观点上就强行引出了我们对一位道德的世界主宰者以及对一种未来的生命的信仰。这并非说好像是首先惟有假定这两个方面，普遍的义务概念才能得到“坚定和巩固”，亦即动机的确实的基础和必要的力量；而只是说它惟有这样才能有一个相应于纯粹理性的理想客体⁽⁹⁾。因为义务的本身并不是什么别的，只不过是把意志限制在一种普遍的、由于既定的准则而成其为可能的立法体系的条件之下而已，无论其对象或目的可能是什么（因而也可能是幸福）；然而这些以及我们所可能具有的任何目的，却都必须从其中完全抽掉。因此，在道德的原则这个问题上，至善的学说之作为由它所规定并适应于它那法则的一种意志的最后目的（作为插曲）就可以全然略去，放在一旁；正如以下可以表明的，真正的争论焦点根本就不在于这一点，而仅仅在于普遍的道德考虑。

b. 加尔费先生把这一命题表述如下：“有德的人绝不能够、也绝不可以眼里漏掉这一

（自己幸福的）着眼点，因为否则的话，他就会完全失掉朝向不可见的世界的过渡、对上帝存在以及对不朽⁽¹⁰⁾的信念的；然而这些，按照这一理论说来，对于赋予道德体系以确定性和牢固性却是绝对必要的。”他把归之于我的论点简短地、很好地总结如下而告结束：“有德的人遵循这种原则在不断地追求配得上幸福，然而只要是他真正有德，就绝不会追求使自己幸福。”（这里只要是的的字样是意义含混的，必须首先加以解决。那意思可以指的是：他作为一个有德的人在行为上服从自己的义务；那么这一命题就和我的理论完全相符。或者指的是：如果他仅仅是一般有德而已，并且因此即使是在并不涉及义务也并不与义务相冲突的地方，有德的人也一点都不应该考虑到幸福；那就和我的论点全然相反了。）

因此，这些反对的意见就无非是错误的理解而已（因为我不愿把它们当作是错误的解释）。人类在评判别人的思想时，也有一种要追随自己一度所曾习惯的思想路线的倾向，并且要把后者带人到前者之中来；如果不是这种倾向足以说明上述这样一种现象的话，那么这些错误理解的可能性就要令人诧异了。

随着对上述道德原则加以这种争论式的处理而来的，便是对于对方的一种武断的论断。加尔费先生分析式地这样结论说：“在排列概念时，对于使得某一个优先于另一个的那种状态的察觉与辨别，必须是先于选择其中的哪一个，因此也就是先于预先决定某种目的。然而一个被赋予对自己本身以及自己的状态的意识的人，当这种状态出现并被他人察觉的时候；他所优先于其他各种状态而选择的这种状态便是一种美好的状态。而一系列这类美好的状态，便是幸福这个字样所表达的最普遍的概念。”——还有：“法则预先假定有动机，但动机则假定有一种事先已被察觉到的对更好的与更坏的状态的分别。这种被察觉到的分别乃是幸福概念的要素，等等。”还有：“在幸福这个字样的最普遍的意义，上，就从幸福里产生出来了每一种努力的动机，因此也就有遵循道德法则的动机。我必须首先一般地明了某种事物是不是美好，然后我才能问，履行道德义务是不是属于美好这一栏；人类必须先有一个使自己置身于运动之中的推动力，然后才可能预定一个这种运动所应指向的鹄的⁽¹¹⁾。”

这种论证就只不外是在玩弄美好这个名词的歧义罢了：因为这个名词或则作为本身是无条件的美好，而与本身是邪恶的东西相对而言，或则作为永远都仅只是有条件的美好，而与更好或更坏的美好相比较而言；选择这后一种状态就只可能是一种比较好的状态，但其本身却是恶劣的。——无条件服从自由意愿的绝对发号施令的法则（那就是义务）而根本不考虑任何成为其基础的目的，与作为某种行为方式的动机而去追求大自然本身为我们奠定的目的（那一般地就叫作幸福）；这两条准则在本质上，也就是按其性质来说，是不同的。因为前一条准则，其本身就是美好的；后一条准则却根本不是的，它在与义务相冲突的情况下还可能成为非常之邪恶的。反之，如果是以某一种目的为基础，因而并没有任何法则在无条件的（而是仅只在这一目的的条件之下）发号施令，那么两种相对立的行为就可能都是有条件的美好，只是一种比另一种更好而已（于是这另一种就被称为比较差）；因为它们并不是在性质上而仅仅是按程度来说，彼此不同。凡是其动机并不是无条

件的理性法则（义务）而是一种被我们的意愿所奠定的有目的的行为，也都是如此。因为这种目的属于全部目的的总和，而达到这些目的就叫作幸福；一种行为可以对我的幸福贡献较多，另一种则较少，因而一种就可以比另一种更好或更坏。——但是意志规定的某种状态之优先于另一种状态，则纯系自由的一种行动（就像法学家所说的*res merae facultatis* [纯系机遇的事情]），在这种行动中这一（意志规定）本身究竟是美好还是邪恶是根本不予考虑的，因而就两方面而言就都是相等的。

与某种给定的目的相联系而这一目的又是我要优先于同类之中的其他一切目的的那种状态，乃是一种比较说来、也就是说在幸福的领域内更好的状态。（这种幸福就我们能配得上它而言，乃是理性除非仅仅以有条件的方式而外绝不会承认其为美好的。）然而我在自己的某些目的与义务的道德法则相冲突的情形下，却仍然有意识地要使后者优先的那一状态，就不仅是一种更好的状态而且其本身就是美好的惟一状态；那是全然属于另一个领域的美好，在它那里，可能向我提供的目的（因而也包括它们的总和，即幸福）是根本不予考虑的，而且在它那里，构成其规定原因的并不是意愿的内容（一种给它奠定基础的对象），而是它那准则的普遍合法则性的纯形式。——因此就绝不能说，每一种我使之优先于其他任何状态的状态，都能被我算作是幸福。因为首先我必须有把握，我的行为并不违反自己的义务；然后才可以在我能够使之与我自己的道德的（而不是物理的）美好状态相统一的范围之内，容许我自己去追求幸福⁽¹²⁾。

意志确实是必须要有动机；但动机并不是某种预先给定的、得自物理感觉的、作为目的的对象，而只不过是无条件的法则本身而已；意志把它的感受看作是无条件的强制时，就叫作道德感；因此这一道德感也就不是意志规定的原因而是它的效果，如果这种强制不是事先就存在于我们身上的话，我们就一点也不会在自己身上察觉到它了。因此，重弹这样一个老调子，——即这种感情，因而也就是我们使之成为我们的目的的一种愿望，便构成意志规定的首要原因，从而幸福（这种感情作为一个要素而属于幸福）便构成我们行为全部客观必要性的基础，从而也就构成全部义务的基础，——就是纯属一场诡辩的游戏了。只要我们在援引某种效果的原因时不停地追问下去，我们就总归可以倒果为因的。

现在我就要谈到我们这里所真正要探讨的论点了：亦即通过事例来验证理论与实践二者在哲学上被人认为其利益是相互冲突的。加尔费先生在他那上述的论文中，就对此提供了最好的例子。首先他说（在他论及我所分辨的我们怎样才能幸福和我们怎样才能配得上幸福这两种学说时）：“就我这方面来说，我承认我虽则在自己的头脑中很能理解观念上的这种划分，但在自己的内心中却找不到在希望上和努力上的这种划分；所以一个人究竟是怎么能够意识到已经把自己对幸福的渴望摆脱干净，并从而完全无私地履行了义务，这对于我简直是不可理解的。”

我首先来回答这后一点。我很愿意承认，没有一个人能够确切无误地意识到自己已经完全无私地在履行自己的义务了。因为这属于内心的经验，并且对自己灵魂的这种意识还得要有对于伴随着义务概念的种种想像力、习惯性和倾向性的全部的附带表象和考虑，并具有一种彻底明晰的观念；而这一点却在任何情形下都是不能要求于人的。而且某种事物

（因而也包括私下并未想到其有利的事物）不存在，一般地并不能成为经验的对象。但是人却应该完全无私地履行自己的义务，并且必须把自己对幸福的渴望与义务概念全然分别开来，以便保持义务概念的完全纯粹，这一点却是他以最大的明晰性意识到的。否则，如果他相信自己不是那样的话，人们就可以要求他成为那样，只要那样是他力所能及的；因为道德的真正价值就恰好在于这种纯粹性，所以他就必定能够做得到。也许从来不曾有过一个人能够完全无私地（不掺杂任何其他动机）履行过自己所认识的而又为自己所尊崇的义务；也许从不会有一人以最大的努力而能够成就这一步。但是要求他以极其细心的自我检验可以察觉到，自己不仅没有任何这类起附带作用的动机，而且还更有对许多与义务相对立的观念的自我否定，因而使自己意识到了要为那种纯粹性而奋斗的准则，这一点却是他所能做得到的，那么这对于他奉行义务来说也就够了。反之，假若在人性不会容许有这样一种纯粹性（何况这还是他不能确切断言的）的借口之下，竟使得鼓励这类动机的影响成了我们的准则，那便是全部道德的沦丧了。

至于加尔费先生上述的简短自白，说是在他的内心里找不到那种区别（确切地说，是划分），那么我就毫不迟疑要正面反对他那自我谴责，并且要保卫他的内心来反抗他的头脑了。他这位正直的人的确经常是在他自己的内心里（在他自己的意志规定里）找得到它们的。但是正好是由于对不可理解的（不可解说的）东西，即无上命令的可能性（诸如义务之成为可能）进行思索和理解的缘故，它们在他的头脑里就不能和通常的心理说的原则（那整个都是以大自然的必然性的机械作用为基础的）调和一致⁽¹³⁾。

但是当加尔费先生最后说：“这类对观念的微妙划分，在思索特殊对象的时候已经就够暧昧的了；而当它用到行为上，当它应用于欲望与意图的时候，它们就会完全消失的。我们从考察动机过渡到实际行为的步骤越简单、越迅速而又缺乏明确的表象，就越是可能确切可靠地识别每一种动机在引向这一步骤而不是其他步骤时所给出的决定性的重量。”——那我却要大声疾呼地反对他了。

义务概念以其完全的纯粹性，较之任何出自幸福的或与之相关的以及掺杂着对它的考虑的动机（这就在任何时候都需要有大量的技巧和深思熟虑），不仅是无可比拟地更加简单、更加明确、对每个人的实践运用都更容易领会而又更加自然；而且就在最普通的人类理性的判断里，——当它仅只是被带到这种判断的面前，并且确实是摆脱了人类意志的判断，乃至于与之相对立，——也要较之一切从后者的自私原则而引出的动机远为强而有力得多、更迫切得多而又更富于成果。例如，假设有这样一种情形：某个人的手里有着别人寄托的一笔财产（*depositum*），财产所有人已经去世，而其继承人又对此一无所知，也不可能有所知悉。即使我们把这种情形向一个八九岁的小孩子提出来；并且同时，这笔财产的受托人自己的经济情况（不是由于自己的过错）恰好在这时候陷于完全破产，他看到自己面前是一个妻儿贫困、悲惨不堪的家庭，而只要他占有这笔委托品，就可以立即把自己从这种困境里解救出来；同时他又是仁慈而行善的，但那个继承人却是为富不仁并且极端挥霍浪费，乃至于把这笔对他财富的补充就是抛到大海里去也不会更坏些。如果我们问，在这种情况下是不是可以允许把这笔财产拿来给自己使用。毫无疑问，提问人所得

的回答将是：不行。可以只说：那是不义的，也就是说，那是违反义务的，而用不着再说任何理由。这是最明白不过的了，但这确实并不是说他由于这项交还就可以促进自身的幸福。因为假如他希望自己的决定是被幸福这一目标所规定的；那么，比如说，他就可以这样想：“你若是把你现有的别人财产交还给真正的所有人而不要求什么，那么他们想来是会报偿你的忠诚的；或者如果没有这样，那你也会博得一个广泛流传的好名声，这可能对你是非常之有好处的。但是这一切都无法确定。反之，确实也会出现许多疑难：如果你要吞没了这项寄托，以便一举把你从你的窘境之中解救出来；那么当你迅速使用它的时候，你就会引起别人猜疑你是怎样以及靠什么办法竟能这样快地改善你的境遇的。但是你若慢慢地用它来起作用，那么这段时间里窘困就会上升到这样的高度，以至于它会根本就无济于事的。”——因此根据这一幸福准则，意志就摇摆于自己究竟应该采取什么决定的各种动机之间，因为他要着眼于结果如何，而那又是无从确定的。这就需要有一个很好的头脑才能使自己从正反两方面理由成堆的压积之下解脱出来，而又不至于弄错了全盘的计算。与此相反，如果他问一下自己，这里的义务是什么，那么他对提给自己的答案就会毫不犹豫，而是当下就可以确定自己应该做什么。如果义务这一概念对他总还有效的话，那么他甚至对于让自己去计较由于自己践踏了义务所可能产生的利益还会感到一种厌恶，就仿佛他在这上面真作出了这种选择似的。

因此，这种划分就正如已经指出的，并不像加尔费先生所想像的那么微妙，而是以巨大可读的字迹写在人们的灵魂之中，当其用于行为上的时候竟像他所说的那样会完全消失，那就甚至于是和自己的经验相矛盾了。确实倒并不是与由这一条或那一条原则而得出的准则的历史所提供的那种经验相矛盾，因为可惜这种经验证明了它们大部分都是从后一种（即自私）里面产生出来的；而是与仅仅是内心里才可能有的那种经验相矛盾，那种经验就是：比起把义务崇之于一切之上、与生命中的邪恶甚至于是它那最富吸引力的诱惑进行斗争，然而（正如我们有权认为人类是能够做到的那样）却会战胜它们的那种纯粹的道德心性来，再没有任何别的观念是更能提高人类的心灵并激发它们的精神的了。人类意识到：因为自己应该做到这一点，所以自己就能够做到这一点；这就在他们的身上开启了一种神明秉赋的深处，使得他们仿佛是对于自己真正天职的伟大与崇高感受到了一种神圣的敬畏。如果人类得以经常被提醒并且能习惯于使德行完全摆脱它那由于遵守义务而获得的利益的全部财富并以其全部的纯粹性来理解德行，如果能在私人的和公共的教育之中能使经常运用这一点成为原则（这种谆谆教导义务的方法差不多总是被人忽略的），那么人类的道德就必定会很快地改善起来。历史的经验之所以迄今为止还不曾证明过伦理学有美好的结果，这一点却要归咎于下述的这一虚伪的假设：即，由义务观念本身所引导出来的动机，对于通常的概念来说未免是太微妙了，反之采取由于遵守法则（但不把它当作动机）而可以期待在这个世界里、乃至在未来的世界里确切得到利益的那种粗鄙的动机，倒会更有力地对心灵起作用；以及迄今为止我们都把追求幸福放在优先于理性以之为最高无上的条件的东西的那种地位，即优先于能够配得上幸福、并把这当作是教育和训诲的原则的地位。因为我们怎样才能使自己幸福、至少也是怎样才能使自己预防不幸的规则，并不是诫命。

它们决不束缚任何人，而且一个人受到劝告之后仍然可以选择自己认为是美好的东西，只要是他愿意使自己承担对自己所发生的一切。那时候由于忽视自己所受的忠告而可能产生的灾祸，他却没有理由看成是惩罚，因为惩罚仅仅适用于自由的、却是违法的意志，可是大自然与人类倾向却不能为自由而立法。对于义务观念而言，情形就完全是另一样了，践踏了义务观念，即使我们不去考虑由此而对自己产生的不利，也会直接影响心灵并会使人在自己的心目之中成为可鄙的和应受惩罚的。

这里就是一个明显的证明，即凡在道德上对于理论说来是正确的东西，对于实践说来也就必定是有效的。——因此，以人的资格，作为由于自身固有的理性而在服从某些义务的一种生命，每个人就都是一个事业家；并且既然作为人，他就永远也超不出智慧的学校之外，所以他就不可能自命是什么由于经验而超乎一个人的真实情况之外、并且超乎我们所能要求于他的东西之外的更高明的受教者，而以高傲的藐视态度把理论的拥护者贬回到学院里去。因为所有这一切经验都丝毫无助于使他可以回避理论的规则，而至多也不过是当人们把它们汲取到自己的原则中来的时候，有助于他们学会怎样才能更好地而又更普遍地以它们来指导工作而已；可是这里所讨论的却不是它那实用的技巧性而仅仅是原则。

二

论在国家权利上理论对实践的关系

（驳霍布斯⁽¹⁴⁾）

在一群人所藉以结合成一个社会的一切契约（*pactum sociale* [社会公约]）之中，建立一个公民体制的契约（*pactum unionis civilis* [政治结合公约]）乃是其中那么独特的一种；以至于尽管在其执行上它和其他任何一种（它们同样地指向某种共同要求的目的）有许多东西都是共同的，然而在其建制（*constitutionis civilis* [政治体制]）的原则上它却与其他一切在本质上都是不同的。在所有的社会契约之中，都可以发见有许多人为了某一个（大家都具有的、共同的）目的结合起来；但是他们的结合其本身便是（每一个人都应该具有的）目的，因而一般地在人们彼此之间不得不发生相互影响的每一种外在关系之中乃是无条件的首要义务，所以这样一种结合是惟有在一个已经发见自己处于公民状态之中、亦即已经形成一个共同体⁽¹⁵⁾的社会之中才能发见的。而在这样的对外关系中其本身就是义务并且还是其余一切对外义务的最高形式条件（*conditio sine qua non* [不可缺少的条件]）的这一目的，便是公开的强制性法律之下的人权，每个人就由此而规定了自己的应分，并获得了免于受任何别人侵犯的保障。

但是对外权利这一概念，一般地完全是出自人们在彼此外在关系上的自由这一概念的，而与所有的人天然具有的目的（即以幸福为目标）以及获得它的方法的规则毫不相干。所以这后者也就绝不可作为其规定的理由而干预那类法则。权利乃是以每个人自己的

自由与每个别人的自由之协调一致为条件而限制每个人的自由的，只要这一点根据普遍的法则乃是可能的；而公共权利则是使这样一种彻底的协调一致成为可能的那种外部法则的总和。既然每一种受别人意愿所限制的自由都叫作强制，由此可见公民体制也就是处于强制法律之下的自由的人们（在他们与别人结合的整体之中而无损于自己的自由）的一种关系，因为理性本身要求这样，并且还确实是纯粹的、先天立法的、绝不考虑任何经验目的（全部这类目的都可以概括为幸福这个普遍的名称）的理性。既然对于幸福以及每个人应该把它摆在哪里，人们有着根本不同的想法，所以他们的意志就不能归结为任何共同的原则，因之也就不能归结为任何外在的、与别人的自由协调一致的法则。

因此，公民状态纯然看作是权利状态时，乃是以下列的先天原则为基础的：

1. 作为人的每一个社会成员的自由。
2. 作为臣民的每一个成员与其他成员的平等。
3. 作为公民的每一个共同体成员的独立。

这些原则倒并不那么是已经建立的国家所给定的法则，反而是惟有依据它才有可能符合一般外在人权的纯粹理性原则而建立起一个国家来的法则。

1. 作为人的自由，我要把它那对一个共同体的宪法的原则表述为如下的公式：没有人能强制我按照他的方式（按照他设想的别人的福祉）而可以幸福，而是每一个人都可以按照自己所认为是美好的途径去追求自己的幸福，只要他不伤害别人也根据可能的普遍法则而能与每个人的自由相共处的那种追求类似目的的自由（也就是别人的权利）。——一个政权可以建立在对人们仁爱的原则上，像是父亲对自己的孩子那样，这就是父权政治（*imperium patemale*）。因此臣民在这里就像是不成熟的孩子，他们不能区别什么对自己是真正有利或有害，他们的态度不得不是纯消极的，从而他们应该怎样才会幸福便仅只有待国家领袖的判断，并且国家领袖之愿意这样做便仅仅有待自己的善心。这样一种政权乃是可能想像的最大的专制主义，（这种体制取消了臣民的一切自由，于是臣民也就根本没有任何权利。）惟一使人们可能具有权利而同时就统治者的仁爱方面而言又是可能设想的政权，并不是什么父权政治而是祖国政治（*imperium non patemala, sed patrioticum* [不是父权政治而是祖国政治] ⁽¹⁶⁾）。爱国的思想方式也就是这样的一种思想方式，即国家中的每一个人（国家的领袖也不例外）都把共同体看成是母亲的怀胎或者说把祖国看成是父亲的土地，他自己就生长于其中、生长于其上并且还得把它当成一项珍贵的担保品那样地宝传下去，为的只是通过共同意志的法律来保卫它的权利，而不是自命有权使它服从于自己无条件的随心所欲的运用。就共同体的成员乃是一般地能够享有权利的生命而言，这种自由权利就是属于作为人的共同体的成员的。

2. 作为臣民的平等，则其公式可以叙述如下：共同体的每一个成员都对其他每个人具有强制权利，其中只有共同体的领袖是例外（因为他并不是其中的一个成员，而是它的创造者和守护者），惟独他才有权强制别人而他本身却不服从强制法。然而凡是处于法律之下的人都是一个国家之内的臣民，因而就像共同体所有其他的同胞成员一样也要服从强制权利，惟一例外的（生物人或道德人）便是国家领袖，一切符合权利的强制都惟有通过

他才能加以运用。因为如果他也要受到强制的话，那么他就不会是国家领袖了，于是这个隶属的等级其序列就要无限地伸展下去。可是假若他们竟有了两个（不受强制的人）的话，那么他们就谁也不服从强制法，一个也就不能对另一个做出任何不义，而这却是不可能的事。

然而一个国家的人们作为国家臣民的这种一律平等，却是和人群的最大的不平等非常之好地结合在一起的，并且还是按照他们的财富程度的，不论它是在身体上或在精神上对别人的优越性，还是在身外的财物上以及一般在对别人的权利（那可能有许多种）上。于是一个人的福祉就十分之有赖于另一个人的意志（穷人有赖于富人），以至于一个人必须俯首听命（像是孩子听命于家长，妻子听命于丈夫），而另一个人则对他发号施令，一个人就（作为雇工）服役，而另一个则雇佣，等等。然而按照权利（它作为公意的表现只能有一种，并且它只涉及权利的形式，而不涉及我对之享有权利的那种内容或对象），他们作为臣民却是大家彼此平等的。因为除了通过公开的法律（及其执行者，即国家领袖）而外，就没有任何人可以强制任何别人，然而另外的每个人也可以通过它而以同样的比例来抗拒他。但是没有人是会丧失这种强制权的（因而也就是具有一种反对别人的权利），除非是由于自己犯罪，并且他还不能使自己自行——也就是说通过一项契约，因而是通过一项合权利的行动——放弃它，从而使自己没有权利而只有义务。因为这样一来，他就剥夺了自己订立契约的权利，因而也就自行废除了这一契约本身。

从共同体中的人们作为臣民的平等这一观念里，就得出如下的公式：共同体中的每一个成员都应该能达到自己的才干、自己的勤奋和自己的幸运所能带给自己在共同体中的（一个臣民所可能得到的）任何一级的地位。而他的同胞臣民们却绝不可由于一种继承的优先权（作为某种地位的特权）而妨碍他，从而就永远这样地阻碍了他和他的后代。

既然一切权利都仅只在于以别人的自由和自己的自由按照一种普遍的法则而能共同存在为条件来限制别人的自由，而（一个共同体中的）公共权利又仅只是一种现实的、符合这一原则的并与权力联系在一起的立法制度，从而都是由于它大家才在一种一般的权利状态（*status iuridicus* [法理状态]）中——也就是人们按照普遍的自由法则而互相限制的意愿在作用和反作用方面的平等（那就叫作公民状态）——隶属于一个民族。所以就一个人对另一个人的强制权限（他由此也就始终停留在他那自由的运用须与我的自由相一致的界限之内）而言，每个人在这种状态之中的生来的权利（也就是说先于其他一切合权利的行为）就是彻底平等的。既然出生并不是被生出来的人的一种行为，因而从其中就不能引出权利状态的任何不平等和对强制法律的任何服从，除了他作为是一个惟一至高无上立法权力的臣民和所有其他的人所共有的那种而外。所以共同体的一个成员作为同胞臣民，对于另外一个就不能有生来的优先权；而且也没有人可以让自己的后代来世袭自己在共同体中所占有的地位上的优先权，因而仿佛是由于出生就有资格享有统治地位的样子，也不可强行阻止别人凭自己的贡献去取得更高的级别（是*superior*与*inferior* [较高与较低]的级别，而并非一个是*imperans* [统治]而另一个是*subiectus* [臣服]的级别）。凡是成其为财物（而不涉及人格）并作为财产可以被他人获得或转让的其他一切东西，他都可

以遗传下去；这样在一系列的后代里就可以在一个共同体的成员中间造成很可观的财富境况的不平等（雇工和雇主、地主和农奴，等等）。只是他却不得禁止这些人也有权上升到同样的境况，假如他们的才智、勤奋和幸运使得他们有此可能的话。因为否则的话，他就可以强制别人而又能不受别人反作用的强制，并超越他的同胞臣民的级别了。——凡是生活于一个共同体的权利状态之中的人，除非是由于自己的罪行而外，是绝没有一个会由于契约或者是由于战争武力（*occupatio bellica* [使用战争]）而失去这种平等的。因为他不能通过任何合权利的行为（无论是他本人的，还是任何别人的）而中止其作为自己的主人并且以一种家畜的品级而出现，乃至人们竟可以任意使用他们去从事各种服役而且可以任意长期地保持他们这样而无须他们的同意，甚至于没有不得残害或杀戮他们的限制（这种限制有时候还是被宗教所裁可的，像是在印度人那里）。我们可以认为他在任何状态中都是幸福的，只要他意识到他之没有上升到与别人同样的级别，都只是由于他自己的缘故（自己的能力或真诚的意志），或者是由于他所无法归咎于别人的境遇，而不是由于别人的无法抗御的意志；而别人作为他的同胞臣民而言，在权利方面是一点也不比他优越的(17)。

3. 共同体的成员之作为公民、亦即作为同胞立法者的独立性（*sibi sufficientia* [自足性]）。在立法本身的立脚点上，所有在现行公共法律之下乃是自由与平等的人们，都可以认为是平等的，但就制定这种法律的权利而言，却并不是的。那些不能具有这种权利的人，作为共同体的成员，也同样要服从这些法律并且因此也要受到它们的保护，但却不是作为公民，而是作为受保护的同胞；——也就是一切权利都有赖于法律。然而为大家规定了什么在权利上是可以允许的或是不可允许的公共法律，乃是公意的行动。一切权利都出自于它，而它本身则是不能对任何人做出不义的。可是这一点却除了整个人民的意志（既然所有的人为所有的人作出决定，也就是每个人都为自己本身作出决定）而外，再没有别的意志可能做到，因为只有对自己本身，才没有人能做出不义来。但是假如那是另一个人，那么一个与他不同的人的单纯意志就不能为他决定任何不可能是不义的事情；于是这另一个人的法律就需要有另一种限制他立法的法律，因而任何个别的意志都不能为共同体立法。（确切地说，为了得出这一概念就需要有外在自由、平等和所有的人的意志统一这些概念；而后者当前两者都已具备的时候，既然是需要投票表决，所以其条件就是独立。）这一只能是由普遍的（联合的）人民意志之中产生出来的根本法，我们就称之为原始契约(18)。

在这一立法中享有投票权利的人，就叫作公民（*citoven* [公民]），即国家公民，而非市民**bourgeois** [市民] (19)。除了天然的资格（即不得是儿童，不得是妇女）而外，为此所需要的惟一资格就是：他必须是其自身的主义（*sui iuris* [法理上自主]），因而享有某些财产（任何技能、手艺或美术或科学都可以计算在内）可以养活自己。这就是说，在他为了生活而必须取之于别人的情形下，他也只能通过转让属于自己的东西(20)而取得，却不能是通过他允许别人来使用他自己的力量，从而在服役这个字样的严格意义上他除了为共同体而外，就并没有为任何人服役。在这里，艺术从业者和大（或小）土地所

有者彼此全都是平等的，亦即每个人都只有权投一票。至于土地所有者，则即使我们撇开下面的问题不谈：即，一个人得以占有比自己的双手所能耕种的更多的土地，这在权利上是怎样可能出现的（因为通过战争侵占取得的，并不是最初的取得），以及许多人本来是完全可以取得一块永久性的土地占有的，却为了要能维持生活竟至沦于仅仅在为别人服役的地步，这又是怎样出现的？而且它也还是与上述的平等原理相冲突的，假如有一种法律赋给他们以一种优先地位的特权，从而他们的后代或则永远都是大土地所有者（采邑），这些土地并不出售或由于继承而加以划分并因此而能使更多的人加以利用；或则即使是进行了这种划分，但除了属于为此而任意安排好的某一类人而外，就再没有人能够取得其中的一块土地。大土地占有者就消灭了其数量等于可能取代自己地位的那些小土地所有者们⁽²¹⁾及其投票权，他不能以他们的名义投票，并且他只有一票。——既然共同体的每一个成员取得其中的一份以及所有的人取得其全体，都必须全靠他们每个人的能力、勤奋和幸运，而这种区别又是普通的立法所不能预计的，所以对立法有投票权的人数就必须根据现在处于占有地位的人头数，而不能根据占有数量的大小来加以计算了。

但是所有具有这一投票权利的人，却必须一致同意这种公共正义的法律，因为不然的话，那些对它不同意的人和前一种人⁽²²⁾就会发生一场权利争执，这本身又需要有另一条更高的权利原则才能加以决定。我们不可能期待全体人民都是前一种人，因而我们所能预期可以达到的就只是多数票，并且那（在广大的人民中间）确乎还不是直接投票者的多数而是作为人民代议士的代表们的多数，所以满足于这种多数的这一原理，就应该以普遍的一致同意并通过一项契约而加以接受，它必须成为建立一种公民体制的最高依据。

结 论

这便是一个公民的、因而也是人们中间完全合乎权利的体制之惟一可能以之为基础而一个共同体惟一可能赖以建立的原始契约了。——可是这一契约（叫作contractus originarius [原始契约] 或pactum sociale [社会公约]）作为人民中所有的个别私人意志的结合而成为一个共同的和公共的意志，（为了纯然合权利的立法的缘故）却绝不可认为就是一项事实（这样一项事实是根本就不可能的⁽²³⁾），竟仿佛首先就必须根据已往的历史来证明明确曾有过一族人民，其权利和义务是我们作为后裔的继承了下来，竟仿佛这族人民确实曾经有一度完成过这样一桩行动，并且还一定得在口头上或书面上留下给我们一项确凿无疑的有关通告或工具，好使我们尊重自己所要受到的那种既定的公民体制的束缚。它的确只是纯理性的一项纯观念，但它却有着不容置疑的（实践的）实在性，亦即，它能够束缚每一个立法者，以致他的立法就正有如是全体人民的联合意志里面产生出来的，并把每一个愿意成为公民的臣民都看作就仿佛他已然同意了这样一种意志那样。因为这是每一种公开法律之合权利性的试金石。也就是说，倘若法律是这样的，乃至全体人民都不可能予以同意的话（例如，某一阶段的臣民将世袭享有统治地位的特权），那么它就是不正义的；但是只要有可能整个人民予以同意的话，那么认为法律是正义的便是义务

了，哪怕在目前人民处于这样的一种状况或者思想情况，即假如征询他们对它的意见的话，他们或许是会拒绝同意它的⁽²⁴⁾。

但是这一限制显然仅只适用于立法者的判断，而不适用于臣民的判断。因此如果一族人民在某种现行的立法体系之下所作出的判断，有极大的或然性会损害自己的幸福时，那又应该怎么办呢？不要反抗么？答案就只能是：在这上面没有别的办法，只有服从。因为这里的问题并不是从共同体的建制或机构中使臣民能期待获得幸福的问题，而首先纯然是使每一个人的权利由此可以得到保障的问题。这就是有关一个共同体的全部准则所必须据以出发的最高原则，而且这一原则是不受任何其他原则所限制的。至于前者（幸福），则根本就没有任何普遍有效的法律原理是能够被给定的。因为无论是时势，还是每个人都把自己的幸福置于其中的那种非常之彼此矛盾而又永远在变化着的幻念（没有一个人能向他规定，他应该把幸福置于何处），都使得一切固定的原理成为不可能，并使得仅只以它作为立法体系的原则行不通。*Salus publica suprema civitatis lex est* [公共的幸福就是国家的最高法律] 这个命题的价值和威信，仍然丝毫没有减少，然而首先需要加以考虑的公共福利，恰好就是通过法律来保障每个人自己的自由的那种合法的体制：只要他不侵犯别人普遍的合法的自由，因而也就是不侵犯其他同胞臣民的权利，他就始终可以以自己认为是最好的任何方式去寻求自己的幸福。

如果最高权力在立法时，首先是着眼于幸福（公民的富裕、人口的增长，等等），那么这就并不是建立公民体制的目的了，而仅仅是保证合权利状态的手段，主要地是对人民的外部敌人。在这个问题上，国家领袖就必须被授权去独自进行判断：为了对内以及反抗外部敌人，保证自己的强大和巩固，究竟这类措施对于共同体的繁盛是不是必要的？所以那就并不是仿佛要违反人民的意志而使他们幸福，而仅仅是要使它作为共同体而得以存在⁽²⁵⁾。对所采取的这种措施究竟是否明智的这一判断上，立法者确实可能犯错误，但是在他自问法律究竟是否符合权利原则的这个判断上，却不可能犯错误。因为他是以原始契约的那一观念作为可靠的标准的，而且还是先天地就在手头的（而不是像在幸福原则之下那样，需要等待着经验先来教导自己，手段的合用性究竟如何）。因为只要全体人民的同意这样一种法律并不自相矛盾，那就不管它对他们来得可能是多么辛酸，它总是符合权利的。但是如果一种公共法律是符合权利的，因之就权利的观点而言也就是无可非议的

（*irreprehensibel*），那么它就既与强制权并且另一方面也就与禁止用暴行来反抗立法者的意志联系在一起。这就是说，使法律生效的国家权力也是不可抗拒的（*irresistibel*），而且没有这样一种强力来镇压一切内部的抵抗，也就不会有任何合乎权利而奠定的共同体的存在。因为这种抵抗是按一条准则在进行的，而这条准则如果使之普遍化，就会摧毁一切公民体制并消灭人类惟有在其中才可以一般地享有权利的那种状态。

由此可以得出：对最高立法权力的一切对抗、使臣民们的不满变成为暴力的一切煽动、爆发成为叛乱的一切举事，都是共同体中最应该加以惩罚的极大罪行，因为它摧毁了共同体的根本。而且这一禁令是无条件的，从而即使是这种国家权力或者是它的代理人的国家领袖，由于授权给政府完全用暴力（暴君式地）去行动而违反了原始契约，并且因此

按臣民的概念来说就破坏了作为立法者的权利，臣民们也仍然不得以武力进行反抗。其理由就在于：在一个已经存在的公民体制之下，人民就不再有权利来经常判断那种体制应该怎样进行治理。因为即使我们假设他们有这样一种权利，而且那的确还是反对当今国家领袖的判断，那么又由谁来决定哪一方才是正义的呢？双方无论哪一方都不能作为自己案件的审判官那样来行事。因此在最高领袖之上就必须再有另一位最高领袖，以便在前者与人民之间作出判决，而这是自相矛盾的。——这里也不可能引用什么必需的权利（*ius in casu necessitatis* [必要情况下的法律]），——那本来就是设想在最有（物质上的）必需时可以干出不义行为来的一种纯属子虚的权利⁽²⁶⁾，——来为废除限制人民为所欲为的那道横栅提供一种解决办法。因为国家的最高领袖也可以同样地认为，他对臣民的严厉措施由于他们的违抗所以就是有理的，正如臣民们由于尤怨自己的不公正的苦难所以起来造他的反就是有理的一样。这里由谁来作出判决呢？那就惟有那个负有最高公共权利的负责的人，也就正是国家领袖本人，才能做到了。因此共同体中就没有任何别人有权抗争他享有的这种地位。

然而我发见有些可尊敬的人们却主张臣民们在某种情况下有权对自己的在上者进行武装反抗，其中我在这里将只引征那位在他的自然权利的学说上是非常谨慎、非常精确而又谦逊的阿痕瓦尔⁽²⁷⁾。他说：“如果由于长期忍受国家领袖的不正义而威胁着共同体的那种危险之令人担忧，更有甚于拿起武器来反抗他的那种危险，这时候人民就可以反抗他，运用这一权利来废除他们的服从契约并把他作为一个暴君而加以废黜。”于是，他结论说：“人民就以这种方式（在对他们原来统治者的关系上）又回到了自然状态。”

我很乐意相信，无论是阿痕瓦尔还是任何一位在这方面有着和他同样想法的正直的人，在任何这样一种境况临头时，都不会对如此之危险的企图提出建议或表赞同的。而且也几乎不用怀疑，如果瑞士、尼德兰联合省、甚或大不列颠所藉以赢得了他们今天有幸备受赞扬的体制的那些起义⁽²⁸⁾竟然失败了的话，那么这段历史的读者们也就会把处决他们那些其地位在今天是如此之崇高的发动者们，只不过看作是对大叛国犯罪有应得的惩罚罢了。因为结局往往会混淆我们对权利基础的评判的，尽管结局是不确定的而权利基础却是确定的。然而十分明显的是：就后者而论，——哪怕我们承认，在这样一场反统治者的起义之中（它已经破坏了多少像是*joyeuse entrée* [欢乐之门]⁽²⁹⁾那样的一项与人民所订的、实际上是作为基础的契约），并没有任何不义，——人民在以这种方式追求自己的权利时，也犯下了最高程度的不义。因为这样做（当作准则的话）就使得一切合权利的体制都靠不住，并且导致至少也要使一切权利都要停止再起作用的那样一种全然无法律的状态了（*status naturalis* [自然状态]）。由于有那么多思想良好的作家们对人民都怀有这种（导向他们自身毁灭的）倾向，我就只需说明：那原因部分地就在于谈到权利的原则时却以幸福的原则代替了他们的判断这一常见的混淆，部分地则在于找不到任何文件表明有一个确实向共同体所提供、为共同体的领袖所接受并为双方所批准的契约⁽³⁰⁾时，他们却把这种永远是基于理性的原始契约观念当作必定是在实际上曾经出现过的某种东西，所以就认为人民永远有权根据粗率地而又随心所欲地断定原始契约已经被他本人破坏而撤消它⁽³¹⁾。

这里我们显然可以看出，幸福原则（确切说来它根本就够不上是什么明确的原则）在国家权利方面也会引起恶果的，正像它在道德方面所造成的一样，哪怕是它们的说教者怀着最良好的愿望。主权者想根据自己的概念使人民幸福，于是就成了专制主；人民不想放弃自己追求自身幸福这一普遍的人类要求，于是就成了反叛者。如果我们首先问一下，什么是合权利的（它那原则是先天确定的，是任何经验派所无法加以抹煞的），那么社会契约这一观念就会始终享有无可争辩的威望了，但并不是作为事实（像是丹东⁽³²⁾所设想的那样，据他宣称：没有这种事实，则现实存在的公民体制中全部现有的权利和全部的所有制就都是空洞无效的），而仅只是作为一般地评判任何公共权利体制的理性原则。于是我们会看出：在公意存在以前，人民对自己的主宰者根本就不具备任何强制的权利，因为惟有通过他，才能合权利地行使强制。但是如果已经有了公意，人民也同样地对主宰者不能使用强制，因为那样一来他们本身就会是最高无上的主宰者了，因而，人民也就永远都没有任何强制权利（在言论上或行动上的对抗性）来反对国家领袖。

我们还可以看到，这一理论也在实践上得到了充分证实。在大不列颠的体制中，——那里的人民把他们自己的宪法认为是如此之伟大，就仿佛它是全世界的典范似的，——我们却发现关于君主若是破坏1688年的契约⁽³³⁾的情形下人民所应有的权限问题竟然绝口不谈，因而当君主想要破坏契约时，因为并不存在有关的法律，所以人民也就秘密地保留着可以造他的反。而宪法在这种情况下若是包括有一条法律，授权人民去推翻一切个别法律所由以产生的那种现存体制（假如契约遭到破坏的话），那就是一种明显的自相矛盾了。因为这时候它就必须包括有一种公开规定⁽³⁴⁾的对立力量，因而也就是必须有第二个国家领袖针对着第一个来保卫人民的权利，但又还得有第三个来裁决双方之中哪一方是正义的。——可是那些人民领袖（或者如果我们愿意，就叫作保护人）却担心如果他们的企图遭到什么挫折的话，就会有这样一种指责，所以宁肯杜撰一种被他们驱逐的君主乃是自愿逊位的说法，而不自命为有废黜王位的权利，因为那样一来他们就会公然自相矛盾而破坏这个体制了。

如果人们确实并没有由于我的这一主张就指责我，说我是用这种不可侵犯性过分地去谄媚君主，那么我也希望免于另一种指责，即我的主张过分地偏袒了人民，假如我要说人民也同样地有其不可遗弃的反国家领袖的权利，尽管那不可能是强制的权利。

霍布斯持有相反的见解。按他的说法（《公民论》第7章，第14节），国家领袖并不由于契约而受人民的任何拘束，他不可能对公民犯下不义（他可以对公民任意驱遣）。——如果我们把不义理解为一种损害，它允许受害者对于向自己做出了不义的人有一种强制权利，那么上述命题就会是完全正确的。但若是普遍如此，这条命题就太可怕了。

不反抗的臣民一定要能够假定自己的统治者并不想要对自己做出不义。因为既然每一个人都有自己不可离弃的权利，那是他不可须臾放弃的（哪怕他想要这样），并且是他自己有权对此加以判断的；而在他的意见里，他所遭遇的不义，根据上述假设，又只能是出于错误或者是出于最高当权者对法律的某些后果的无知，所以国家公民就必须有权，而且还是在统治者本人的赞许之下，公开发表自己的意见，说明统治者的处置有哪些在他看来

对于共同体是不义的。因为要是假定领袖绝不会犯错误或者是能够无所不知，那就把他说是特蒙上天的启示而超乎人类之上了。因此，言论自由就是人民权利的惟一守护神，——但须保持在尊敬与热爱我们生活于其中的体制这一限度之内，并通过体制本身也要促进臣民的自由思想方式，（而且各种言论彼此也互相限制，从而它们才不致丧失自己的自由）。因为要是想否定人们的这种自由，那就不仅仅等于是（按霍布斯的说法）剥夺了他们对最高统帅有任何权利的全部要求，而且还取消了最高统帅——他的意志仅仅是由于它代表普遍的人民意志，才能对作为公民的臣民发号施令——有关他得以进行自我纠正（假如他愿意的话）的全部知识并把他置之于自相矛盾的地位。但是要怂恿领袖去担心独立思想与公开思想竟可能激起国内的不安，那就等于是唤起他不信任自身的力量，而且还要仇视自己的人民了。

一族人民所据以消极地、也就是单纯地判断什么可以认为是最高立法并未以自己最善良的意志加以制定的东西，其普遍原则可以归结为如下的命题：凡是人民所不会加之于其自身的东西，立法者也不得加之于人民。

例如，当问题是：宣布某种曾经一度奠定的教会体制永世长存的那种法律，是不是可以看作出自立法者自身的意志（他本人的观点）？那么我们就得首先问：一族人民是不是可以自身制定法律，使某些曾一度采用过的信仰命题和外表的宗教形式垂之永久；因此还有，是不是它本身就可以防止它的后代在宗教理解上继续进步，或纠正古来的某些错误？显然的是，一项人民的原始契约而把这些都定为法律，则其本身就会是空洞无效的，因为它违反了人类的天职和目的。因而这样规定的法律就不能看作是君主本身的意志，何况对于君主也是可以提出反对意见的。——然而凡是在最高立法已作出某些类似规定的一切情况下，虽则对它们可以进行普遍的和公开的评判，但却绝不能对它们公然在口头上或行动上加以违抗。

在每个共同体中，都必须既有根据（针对全体的）强制法律对于国家体制的机械作用的服从，同时又有自由的精神，因为在有关普遍的人类义务问题上，每一个人都渴望通过理性而信服这一强制是合权利的，从而不致陷于自相矛盾。有服从而无自由的精神，乃是促成一切秘密结社的原因。因为彼此互通声气乃是人类的天然任务，尤其是在普遍涉及人类的事情上。因此如果这种自由得到维护，秘密结社就会解体的。而且一个政权又还能从哪里去获得为它自己的根本观点所必需的知识呢，假如不是让在其起源上以及在其作用上都是那么值得尊敬的自由的精神表现出来的话？

* * *

忽略一切纯粹理性原则的实践，在任何问题上都不如像在需要一个良好的国家体制这个问题那样，是以更大的狂妄在否定理论的了。其原因就在于，一种长期存在的法律体制使得人民逐渐地习惯于一种规律，即按照迄今为止一切事物所处的那种平静过程的状态来评判自己的幸福以及自己的权利，而并非反之是按照理性所提供给他们手头的有关幸福与权利这两者的概念来评价一切事物的状态。那不如说是宁肯偏爱一种消极的状态，而不要那种追求美好状态的危险地位。（这里就用得上希波克拉底⁽³⁵⁾嘱咐医生们要牢记在心头

的那句话了：Indicium anceps, experimentum periculosum⁽³⁶⁾。)既然凡是足够持久的体制，不管它们可能有什么样的缺陷，都以它们全部的不同而得出同一个结果：即，应当满足于他们所处的现状；因此如果着眼于人民福利的话，任何理论就都不适用，而是一切都得取决于随经验而来的实践了。

但是在理性里面却有着我们是用国家权利这个字样来表现的某种东西，而这个概念对于彼此处于自己自由⁽³⁷⁾的敌对之中的人们却具有约束力，因而也就具有客观的（实践的）现实性，而不管其中可以看到它由此能产生什么样的好或坏（对这类的知识是只能靠经验的）。所以它是以先天原则为基础的（因为经验并不能教导什么是权利），并且还确实存在有一种国家权利的理论，凡与之不相符合的任何实践就都是无效的。

对这一点所能提出的惟一反驳就是：虽则人们的头脑中有着属于自己权利的这种观念，然而他们却由于自己的冷酷无情而不能、并且不配受到这样的待遇，因此之故，就可以而且必须有一个单纯按照策略的规律而行事的最高权力来维持他们的秩序。但是这一绝望的跳跃（salto mortale）却属于这种性质：即，一旦问题已不是权利而仅仅是权力的时候，人民也就可以试试自己的权力了，于是就会使得一切合法的体制都成为靠不住的。如果并不存在什么东西（像人权那样）是理性迫使人们要直接尊敬的，那么对于人类的意愿想施加任何影响来束缚他们的自由便都是不可能的了。但是如果权利还能在好意的一旁大声讲话，那就表明人性还不是如此之腐化，以至于不能满怀敬意地去倾听它的声音。

（Tum pietategravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant。[如果他们看到一个人由于他的德行和功绩而受人尊敬，他们就会沉默并站在一旁倾听。] ⁽³⁸⁾）

三

论在国际权利上理论对实践的关系

就博爱的亦即世界主义的观点加以考察⁽³⁹⁾

驳摩西·门德尔松⁽⁴⁰⁾

人类整个说来究竟是可爱的呢，还是一种应该以厌恶的心情加以看待的对象呢？我们（为了不至于成为厌世者）是不是真正愿望他们一切都美好，却永远都不期待他们能得到，因而也就不如转过眼睛去不加以理睬呢？对这个问题的答复取决于我们对另一个问题所作的回答：从人性里面我们是不是可以籀绎出这样一些秉赋来，它们会使得人类物种朝着改善前进，并使过去和目前时代的恶都消失在未来的善之中？因为这样的话，我们就至少还能够爱他们的不断趋向于善；否则的话，我们就必须仇视并鄙视他们了，不管普遍的人类之爱可能提出什么样的反对说法（它这时候最多也就只会是爱良好的愿望，而不会是爱良好的感情了）。因为凡是而且始终是邪恶的东西，而尤其是预谋相互摧残最神圣的人

权，都是我们——哪怕是以极大的努力要激起自己身上的爱——所无法避免要憎恨的；倒不是要再增加人类的罪恶，而是要尽量少可能地和官打交道。

摩西·门德尔松属于后一种意见（见《耶路撒冷》⁽⁴¹⁾第二节，页44—47），他提出这种意见来反对他的朋友莱辛⁽⁴²⁾关于对人类的神明教育的假说。在他看来，这些全都是妄想，说什么：“大地上的人类整体，在时间的长河里总是在前进着和完美化的。”——他说：“我们看到的是，人类在整体上是微小地在摇摆着；他们只要前进几步，接着马上就加倍的速度又滑回到自己以前的状态。”（这就正好是西赛福斯⁽⁴³⁾的石头了，我们就以这种方式像印度人一样地把大地当成是古老的、现在已再无法记忆的罪孽的赎罪所。）——“个人是前进的，但是人类却永远是在固定的限度之内上下波动着；人类就整体来看，在所有的时代里大致都保持着同样的道德水平，同样的宗教与非宗教的、德行与罪行的、幸福（？）与悲惨的程序。”——他提出这一主张时（页46），是这样说的：“你要猜测天意对人类的目标吗？就请你无须设计什么假说，”（以前他是把这称作理论的，）“只消环顾一下实际上所发生的事情，并且能对一切时代的历史、对自古以来所发生的事情投上一瞥。这些就是事实；这些必定有着一个目标，必定是在智慧本身的计划之中得到赞许的或者至少也是得到采纳的。”

我却是另一种意见。——如果说看到一个有德的人与逆境和罪恶的诱惑进行斗争，那真是一幕配得上神明的景象，那么看到人类一个时代又一个时代地朝着德行迈进，然后又马上重新堕落到罪恶的悲惨的深渊里去，那就真是一幕我不用说是神明、而且就连最普通的但思想良好的人也一点都配不上的景象了。这样的悲剧只观赏片刻，或许还可能是动人的并且有启发性，但是帷幕最后总得要落下来的。因而从长期看来，那就成为一场滑稽剧了。而且纵使演员们乐此不疲，因为他们都是些蠢人；可是观众却会厌倦的，他看过这一幕或那一幕也就够了，假如他从其中有理由可以推断，这场永不终止的演出是永远同一个样的。如果它纯是一场演戏，那么随终场而来的报应，确实还可以重行补偿演出过程中的不愉快的感受。可是事实上竟然容许有数不胜数的罪恶（即使是穿插着德行）积累成堆，以致有朝一日都要得到报应，这在我们的概念里却至少也是违反一个聪明的世界创造主和君临者的道德的。

因此，我就可以推断：既然人类在文化方面，作为其本身的自然目的而言，是在不断前进的，所以也就可以想像他们在自身存在的道德目的方面也在朝着改善前进，而且这一点尽管时而被打断，但却绝不会中断。我并不需要证明这个假设，倒是对方必须来证明它。因为我依据的是我自己天生的义务，即一系列世代的每个成员——我（作为一般的人）是其中的一员，而我在所要求于我的道德品质上却没有像我所应该的、因而也就是尽可能的那么好，——都会这样地影响到后代，使他们永远可以变得更好（因此也就必须假定这一点是有可能性的），并使这一义务可能合法地从每个世代的一个成员遗传给另一个。根据历史也可以对我的希望提出很多怀疑；如果它们能够被证实，就会促使我放弃一桩表面上看来是徒劳无功的工作了。但是只要这一点并不能得到十分确定，那么我就不能以（作为liquidum [确定的东西] 的）义务去换取那条不尝试就办不成事情的智虑规律了

（作为illiquidum [不确定的东西]，因为它纯属假说）。而且对于人类究竟是否有希望更好，无论我可能是多么地不确定并且始终如此，可是这一点却不能妨碍这一准则，因而也就是不能妨碍在实践观点上的那条必要的假设，即进步是做得到的。

没有这种对于更美好的时代的希望，任何要为普遍的福祉做点有益事情的真诚愿望都不会炙暖人心的，而这种希望在任何时候都曾影响到思想良好的人们们的行为。而这位善良的门德尔松，当他如此之热心致力于自己所属的那个国家的启蒙和福利时，也必定曾计及到这一点。因为若不是别人也跟着他后面在这条道路上继续进步的话，他也就不可能希望以理性的方式亲自去做这一些事了。在不只是人类由于自然的原因所遭受的灾难、而且更其是人类自身彼此之间所造成的灾难这一可悲景象的面前，我们的心灵乃是通过人类未来有可能变得更好的这一展望而被激发起来的；而且还得要具备大公无私的好意，假如我们会是早就进了坟墓而收获不到我们自己所曾部分地播过种的那些果实的话。这里要想以经验的证据来反对这种得自希望的决心的成功，那是全然用不上的。因为迄今为止所没有成功过的东西，因此之故便永远也不会成功，这种说法甚至于就连说服人放弃一个实用的或技术的目标都办不到，（例如使用空气静力学的气球进行航空的这一目标）；而对于道德的目标就更办不到了，道德目标的履行当其在论证上并不是不可能的时候，就成为义务。此外，还可以有许多证据表明：人类整体说来在我们的时代里确实比起已往的一切时代来，在道德上已做出了非常可观的改善（短期的阻滞并不能证明任何相反的东西）；而且关于人类的腐化正不断增长的这种叫喊，却恰好是来自他们在站到更高一级的道德水平上时，他们就向前看得更远；越是随着我们在整个我们已知的世界历程中上升到更高的道德水平，他们对我们实然的样子判断，与我们所应当是的那种样子相形之下，因而亦即我们的自责，也就越发严厉。

如果我们要问：用什么办法才能保持乃至加速这种朝着改善的永远前进，那么我们马上就看到，这一通向无可估计之远的成就倒并不那么有赖于我们做出了什么事情（例如，有赖于我们给予青年一代的教育），以及我们采取什么办法来推进它，反而有赖于人性在我们身上并通过我们将会做出什么事情来把我们强行纳入一种我们仅凭自己是不大容易适应的轨道。我们惟有从它那里，或者不如说（因为完成这一目的就需要更高的智慧）从天意那里，才能期待这一成就；那首先是作用于全体，然后由此而作用于局部。反之，人类及其规划却仅仅是从局部出发，并且只不过是停留在局部上，全体这样一种东西对于他们是太大了，那是尽管他们的观念能够、而他们的影响却是不能够达到的，尤其是因为他们在他们的规划上互相冲突，很难出于自己本身的意图而在这上面联合一致。

只要全面的暴力行动以及由此而产生的需要，终于必定使人民决定要服从理性本身作为手段而向他们所规定的强制，即公共法律的强制，并进入一种国家公民的体制；那么同样地又由于各个国家力图互相侵占和征服的经常不断的战争而来的需要，也就最后要引导他们甚至于是违反自己的意志，或则是进入一种世界公民的体制，或则是假若这样一种普遍和平的状态（正如国家过大所曾多次发生过的那样）从另一方面对于自由变得更加危险，即可能由此导致最可怕的专制主义，那么这种需要就必定迫使他们进入另一种状态，

那种状态确实并不是什么在一个领袖之下的世界公民共同体，而是一种根据共同协议的国际权利而来的合法的联盟状态。

既然各个国家文化的增进，以及同时也在增长着的要求用诡计或武力、以别的国家为代价而进行扩张的那种倾向，会使战争成倍地增多，并且由于（以现行的军饷而言）经常扩充的、保持着戒备和训练的、战争器具供应量越来越多的军队，必定会造成费用越来越高；同时一切必需品的价格持续在增高，却不能希望付给他们的现金也与之成比例地增加；既然没有任何和平能那么持久，可以使这一期间的积储能偿付下一次战争的耗费，而为此所发明的国债制度虽则很巧妙，但最后却成为毁灭自己本身的工具；所以衰竭无力就必定要终于成就善意所应该做到却并没有做到的事情：即，每个国家在自己内部都将这样地组织起来，使得不是由战争严格说来对他并无负担的国家领袖（因为他是以别人、也就是以人民为代价在进行战争的），而是由在担负着战争的人民来掌握究竟应该进行战争与否的决定权。（这就当然必须假定已经实际了原始契约的观念。）因为人民是不会由于单纯的扩张愿望或者是为着想像中的纯属语言文字上的冒犯的缘故，便轻易把自己置身于与领袖是毫不相干的个人贫困之中的。所以后世（他们身上不会有任何无辜地在压迫着自己的负担）也就能够总是朝着道德意义上的改善前进，那原因倒不是对后代的爱而只是每个时代的自爱。于是每个共同体既不能够以武力去伤害另一个，就必定只好是自行维护权利，并且还可以有理由希望同样形成的其他共同体在这上面会来帮助它。

但这却只不过是一种意见，而且纯属假说，它那无从肯定就正像想要给一种意想中的、并非完全是我们力所能及的作用指出一种惟一与之相称的自然原因的一切判断一样。而且即使是作为这样一种东西，它在已经建成的国家中也并不包括一条原则可以让臣民们去强制实行它（正如上面已经表明的），而只是让不受强制的国家领袖去这样做。鉴于按照通常的秩序，人性之中确实是并不会自愿地减少使用武力，尽管那在紧迫的情况下却不是不可能的，所以我们就可以（由于意识到自己的无能为力）提出一种与人类的道德愿望与希望并非不相称的说法，即为此所必需的情况就只好期待于天意了：这就为人类整个这一物种的目的通过自由运用自己的力量而尽最大可能地达到自己的最终天职提供了一条出路，尽管个人的目的分别地加以考察时，却在其中恰好是互相对抗的。因为恰好是成其为罪恶之源的这种个人倾向的对抗性，才使得理性得以在其间自由活动并且扫数征服它们，于是就不是会使自己毁灭自己的罪恶、而是使一旦存在之后就能一直自己维护自己的善良占有统治地位。

* * *

人性表现得最不值得受尊敬的地方，莫过于在整个民族的彼此之间的关系这方面了。任何时刻都没有一个国家在自己的独立或自己的财产方面，是有安全保障的。彼此互相征服的意志或者说侵犯对方的意志，是任何时候都存在的；用于防务的军备——那往往使得和平甚至于比战争还更加压迫人、更能摧残内部的福祉，——是永远也不会放松的。对于这些并不可能有什么别的办法，除非是每个国家都要服从一种以配备有权力的公共法律为基础的国际权利（可以和个人之间的公民权利或国家权利相类比）。因为通过所谓的欧洲

的势力均衡而来的持久的普遍和平，只是一场幻觉罢了。就好像斯威夫特的那所房子一样⁽⁴⁴⁾，它由一位建筑师根据全部的平衡定律建造得那么完美，以至于当只不过是一只麻雀栖息在那上面的时候，它马上就倒塌了。——但是人们会说，对这种强制性的法律是绝没有哪个国家会屈服的，提议一种普遍的国际国家，每一个单独的国家都自愿地服从它的威力，听从它的法律，这在圣比尔方丈的或者卢梭⁽⁴⁵⁾的理论里说起来可能是那么动听，但在实践上却是用不上的，因为它们总是被大政治家们、而更加是被国家领袖们讥笑为是一种迂腐而幼稚的、来自学院的观念。

与此相反，在我这方面，我却要信赖从个人与国家之间的关系应该是怎样的这一权利原则出发的理论。这一理论向地上的神明们⁽⁴⁶⁾所推荐的准则是：他们的争论永远都要这样来进行，以致由此可以导向这样的一个普遍国际国家，而且承认因此（in praxi [在实践上]）它既是可能的，还是可以实现的。同时（in subsidium [作为补充]）我还要信赖事物的本性，它强迫我们到我们不愿意去的地方去（fata volentem ducunt, nolentem trahunt [命运引导着愿者，驱遣着不愿者] ⁽⁴⁷⁾）。这后一点就仍然要把人性计算在内：既然人性之中对于权利和义务的尊敬总是活生生的，所以我就不能、也不愿把人性认为是那么地沦于罪恶，以至于道德一实践理性在经过许多次失败的尝试之后，竟然不会终究取得胜利并将表明她还是可爱的。因此，从世界主义的角度看来，下述的论断也就始终是可爱的：凡是根据理性的理由对于理论是有效的，对于实践也就是有效的。

⁽¹⁾ 本文写于1793年（康德69岁），最初刊载于《柏林月刊》1793年第22卷，页201—284。译文据普鲁士王家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年）第8卷，第274—314页译出。——译注

⁽²⁾ “上述那种通常的说法”即“这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的”。——译注

⁽³⁾ 按此处“那位对于理论和体系是如此之断然加以否定的可敬的先生”可能是指柏克（Edmund Burke, 1729—1797，英国作家）。柏克在《法国革命论》（1790；德译本，柏林，1793）一书中抨击了空谈政治理论而不顾经验的人，并用了一句话是康德在本文中所用的。——译注

⁽⁴⁾ 语出魏吉尔《依奈德》，I，140。——译注

⁽⁵⁾ 按，此处的“国家权利”（Staatsrecht）、“国际权利”（Völkerrecht）均为作者由“权利”（Recht）一词所铸造的复合名词。Recht一词的涵义包括“权利”、“法”和“正义”等。为照顾原文推论线索前后一贯起见，译文凡遇Recht一词，将尽可能地译作“权利”。——译注

⁽⁶⁾ 加尔费（Christien Garve, 1742—1798）为18世纪德国启蒙运动哲学家，此处所称述的论点见加尔费《道德、文学与社会生活各种题材的研究》（布累斯劳，1792年）。又，可参看本书《永久和平论》一文。——译注

⁽⁷⁾ 克·加尔费著《道德与文学各种题材的研究》第1卷，第111—116页。我把这位可敬的先生对我的命题的争论称为不同意见，是由于他愿意（像我所希望的那样）在这方面和我意见一致；它不是作为否定的论断而会引起别人进行辩护的那类攻击，对于那种东西则本文既不是地方，我本人也没有那个意思。

⁽⁸⁾ 配得上幸福，是一个人有赖于其主体自身的固有意志的那种品质；都是依照它，普遍的（为自然以及为自由意志而）立法的理性才能和一个人的一切目的都符合一致。因此它是全然不同于获得幸福的那种技巧性本身的。因为如果他所具有的意志不能与那种惟一适合于理性的普遍立法的意志符合一致并且不能被包括于其中（也就是说，它与道德相冲突）的话，那么他就配不上幸福本身以及大自然所赋予他的那种获得幸福的才能了。

⁽⁹⁾ 之所以需要假定通过我们的协作而有一个世界上最可能的至善作为万物的终极目的，却并不是出于缺乏道德动机而是出于缺乏外在境况的需要，而惟有在那种外在境况中才能产生一个符合于这一动机的客体作为是自在的目的本身（作为道德的终极目的）。因为没有任何目的，也就不可能有任何意志；尽管当问题仅仅涉及对行为的法律强制的时候，我们却必须抽除这种目的而仅仅使法律成为其决定的根据。并不是每一种目的都是道德的（例如自身的幸福这一目

的就不是的），但目的却必须是不自私的。而有一种由于纯粹理性所提出的、把一切目的全都置于一原则之下的终极目的的这一需要（作为由于我们的协作而成为最可能的至善的那样一个世界），则是无私的意志超出奉行形式的法律之外而扩大到产生出客体（至善）来的一种需要。——这是一种特殊的、亦即由于一切目的的全体这一观念而来的意志规定，而其基础就在于：如果我们对世上的事物处于某种道德关系之中，我们就必须处处都听从道德的法律；并且在这之上还要补充一种义务，即尽我们全部的能力来促使这样一种关系（即一个符合于道德的至高目的的世界）得以存在。在这方面，人类可以自认为与神明相比拟；因为神明尽管在主观上并不需要任何外在的事物，却不能被想像为是把自己封闭在自己本身之内的，而是由于其完全自足性的意识就被规定了自己要在其自身之外创造出至善来：最高存在者的这种必需性（它在人类就成为义务），我们就只能把它表现为道德的需要。于是在人类，存在于由于他们的协作而成为世界上最可能的至善的那种观念之中的动机，也就并不是自己心目之中的幸福，而仅只是作为自在目的的本身这一观念，因而也就是作为对义务的遵循。因为它绝对不包括幸福的前景在内，而仅只包括幸福与配得上幸福这二者之间的比例的前景，而无论幸福可能是什么。然而把它自己以及把它之隶属于这样一种整体的观点都限定在这一条件之下的意志规定，却不是自私的。

(10) “不朽”指灵魂不朽。——译注

(11) 这一点就正是我所坚持的。在为人们预定一个目的（目的）之前，他们事先所能具有的推动力显然不可能是什么别的，只不过是通过它（不管一个人可以具有、并且由于遵守法则而达到什么目的）而激起他们尊敬的那种法则本身而已。因为就意愿的形式方面而言，法则就是当我从事例中抽掉意愿的内容（即加尔费先生所称的目的）之后所剩下的惟一东西。

(12) 幸福包括（而且也不外是）大自然所提供给我们的一切；但是德行则包括除了本人而外再没有别人所能给予或取走的东西。要是有人反驳说：由于偏离了德行，人至少会给自己招致责难和纯粹的道德自谴，因而也就是不满意，随之就可以使得自己不幸福；那么这一点总归是可以承认的。然而这种纯粹的道德不满意（不是由于对他不利的行为后果，而是由于违反了法则本身），却是惟有有德者或者是正处在成为有德者的道路上的人才有此可能。所以那就不是他成为有德者的原因，而是他成为有德者的结果。而成为有德者的动机，就不可能是从这种不幸福（如果我们这样称呼一桩罪行的痛苦的话）那里得出来的。

(13) 加尔费教授先生在他对西塞罗《义务论》（指西塞罗（Marcus Tullius Cicero，公元前106—前43年，罗马作家）的“De Officiis”一书。——译注）一书的诠释中（1783年版，页69）作出过一个值得注意的、并且是无愧于他那机智的自白：“就我内心深处的信念而言，自由是始终无法解释的，也是永远无从阐明的”。关于它的现实性，无论是在直接的还是在间接的经验里都是绝对不可能找到证明的；而没有任何证明我们却又无法接受它。既然这样一种证明不可能得自纯理论的根据（因为那就一定得求之于经验了），因之就不可能得自纯实践的理性命题，也不可能得自技术-实践的命题（因为那也需要有经验根据），于是就只能得自道德-实践的命题；所以我们一定会奇怪为什么加先生不躲到自由这一概念里去，以便至少也可以挽救这种命令的可能性。

(14) 霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1677），英国思想家，近代社会契约论的早期代表人之一；以下所驳霍布斯的政治理论，可参见霍布斯《公民论》（1642年）、《利维坦》（1651年）。——译注

(15) “共同体”指政治共同体，即国家。——译注

(16) 此处“父权政治”原文为väterliche Regierung，“祖国政治”原文为vaterländische Regierung。——译注

(17) 如果我们想要把仁慈这个字样与一种确切的（有别于善心、善行、庇护等等的）概念联系在一起，那么它就只能被赋给这样一个人，对于这个人任何强制权利都是没有地位的。因此就只有国家机构的领袖——他促成并分配一切按公共法律来说可能是美好的东西（因为提供了美好的那位主权者仿佛是看不见的；他是人格化了的法律本身，而不是代理人）——才能够被赋予仁慈的主这个头衔，他是惟一任何强制权利对他都没有地位的人。所以即使在一个贵族政体之下，例如在威尼斯，元老院也才是惟一仁慈的主；而构成元老院的nobili [贵族] 则都是臣民，就连大公也不例外（因为只有大会议才是主权者），并且就权利的运用而言大家彼此都是平等的，亦即每个臣民对这里面的另一个人都有强制权利。君主们（即享有当政的世袭权利的人们）则确乎只是就这一点着眼，而且鉴于他们所声称的那种（合乎宫廷礼节的、par courtoise [宫廷中的]）权利，才被称为仁慈的主；但是根据他们的财产地位则他们也是同胞公民，就连他们最卑微的仆人通过国家领袖也可以对他们享有一种强制权利。因此一个国家除了惟一的一个仁慈的主之外就不能再有更多的。但至于所谓仁慈的（确切地说，是高贵的）夫人，则这可以看作是她们的地位以及她们的性别（因之只是相对于男性）才使她们有权获得这一头衔的；而这一点又是由于道德风尚精致化（所谓献殷勤）的缘故，男性们认为这样做可以荣显自己更有甚于它之承认女性对自己的优先权。

(18) 关于“原始契约”，可参看霍布斯《利维坦》第14章。——译注

(19) 此处“国家公民”原文为Staatsbürger，“市民”原文为Stadtbürger。——译注

(20) 一个人完成了一件opus（作品），可以由于转让而把它交给另一个人，就好像它是自己的财产一样。但是

praestatio operae [劳动的保证]却不是任何转让。家仆、店伙、雇工、甚至于理发师都仅仅是operarii（劳作者）而非artifices（艺匠）（在这个字的广泛意义上），也不是国家成员，因而便没有资格成为公民。虽说我把生火的木材交给他去劈的人和我把衣料拿给他去缝制一身衣服的裁缝，这两个人对我的关系看来是十分相像的；但前者却不同于后者，正如理发师不同于假发制造者（我也可以把头发交给他）一样，所以也正如雇工不同于艺术家或工匠；艺术家或工匠制作的一件物品只要还没有得到付款，就是属于自己所有的。后一种人作为企业从事者是在和别人交换自己的财产（opus），而前一种人则是允许别人使用自己的力量（operam）。——我也承认，要规定一个人可以提出自己成为自己的主人这种要求的地位，那多少是有些困难的。

(21) 以上“占有”原文为Besitz，“所有（权）”原文为Eigenthum。——译注

(22) “前一种人”指对它一致同意的人。——译注

(23) 可参看卢梭《社会契约论》第1卷，第6章。——译注

(24) 例如，当向所有的臣民按比例地征收作战税时，他们就不能由于它是压迫性的而说：因为在他们的意见里这场战争多少是不必要的，所以这种税就是不正义的。因为他们没有权利判断它；而且战争之不可避免和征税之不可或缺既然总是可能的，所以它在臣民的判断里就应该被视为是合乎权利的。但是假如某些土地所有人在这样一场战争中要负担纳税，而同样地位的另一些人却免于被征收；那么我们就很容易看出全体人民是不会同意这样一种法律的，并且既然这种不平等的负担分配不能认为是正义的，所以他们至少有权对此提出异议。

(25) 这里面包括禁止某些进口，从而可以促使生活资料最有利于臣民而不是有利于外国人和鼓励外国的工业；因为没有人民的福利，国家就不会掌握足够的力量以抗拒外敌，或者是作为共同体而保存自己。

(26) 除了在各种义务，亦即无条件的与（尽管或许是巨大的但仍然是）有条件的义务，互相冲突的情况下，是根本就没有什么casus necessitatis [必需情况]的；例如当为了防止国家的不幸，一个人要在诸如父子关系上背叛另一个人的时候。防止国家的灾难乃是无条件的，而防止个人的不幸却只是有条件的义务（也就是，要以他并未犯背叛国家的罪行为限）。一个人可以向当局报告另一个人的企图，虽说或许是极其不情愿这样做，而只是迫于（道德上的）需要。——但是一个人为了保全自己的生命而抢走另一个溺水人的木板，却说他是出于自己（物理上的）需要而有权利这样做；那就是完全虚伪的了。因为保全自己的生命仅只是有条件的义务（即当其并不犯罪的时候）；但是不得剥夺另一个并未侵犯我的人、根本并未使我有丧失生命的危险的人的生命，则是无条件的义务。普通民法的教师在承认他们乞援于这种需要所具有的合法权限上却是始终一贯的。因为当局并不能把任何惩罚和禁令结合在一起，原因是这种惩罚只能是死刑。但是当一个人在危险的境遇中并不愿意委身于死亡而以死刑威胁他；那便会是一种荒谬的法律了。

(27) 《自然法》第5版，下卷，第203—206节（Ius Naturae. Editio Vta. Pars posterior §§ 203—206）。（阿痕瓦尔（Gotfried Achenwall, 1719—1772）为哥廷根大学教授，所著《自然法》一书康德于1767—1788年讲授自然法时曾用作教本。——译者）

(28) 指瑞士自中世纪以来反抗神圣罗马帝国哈布斯堡王朝并于1648年获得独立，荷兰于1568—1648年反抗西班牙王国哈布斯堡王朝的起义，英国1642—1660年推翻斯图亚特王朝的革命。——译注

(29) 指1354年布拉邦（Brabant）公爵约翰第三同意颁布给布拉邦的宪章，宪章中规定公爵须维护公国的完整，不征询市议会时不得宣战、媾和或征税。——译注

(30) 此处“契约”指政治社会的原始契约。——译注

(31) 即使是人民与统治者的真实契约遭到了破坏，那么人民这时候也不是作为共同体而只是通过派别在进行对抗的。因为此前所建立的体制已经被人民所摧毁，而新南共同体尚有待组成。于是就出现了无政府状态及其至低限度也是由此而可能具有的全部恐怖；这时候所发生的不义就是人民的每一方所加之于另一方的东西了，正如下述事例可以表明：即，每个国家造反的臣民最后都互相用暴力要把一种远比被他们所抛弃的那种体制更具有压迫性的体制强加于对方；也就是说，并不是他们在一个统治着全体的领袖下面可以期待着更加平等地分担国家的重负，反而是他们会被教士和贵族所吞噬的。（这几句话系针对当时法国大革命而发。——译者）

(32) “丹东”指法国大革命时期的领袖之一乔治·雅各·东（Georges Jacques Danton, 1759—1794）。按，丹东现存的著作中找不到下述的话，他本人也不像会有这样的思想。这里很可能是康德本人记错了。——译注

(33) “1688年的契约”指1688年英国“光荣革命”推翻国王詹姆士第二后，国会规定英国王位嗣后由奥兰治家族的威廉第三与玛丽和他们两人的新教后裔所继承。——译注

(34) 国家中的任何权利都不得好像是出于有一项秘密保留而狡猾地保持缄默，至少不能是人民自称为属于宪法的那种权利；因为它的一切法律都必须设想为是出自一种公开的意志。因此，如果宪法允许反叛，它就必须公开阐明这样做的那种权利以及应该以怎样的方式加以运用。

(35) 希波克拉底（Hippokrates, 公元前460—前377），古希腊医学家。——译注

(36) 判断是靠不住的，实验是危险的。——译注

(37) 此处“自由”指自然状态的自由。——译注

(38) 语出魏吉尔《依奈德》I，第151—152页。——译注

(39) 一种博爱的前提如何能引向世界公民的体制，并由此而引向国际权力的奠定，作为一种使我们人类配得上可爱的种种人类秉赋得以在其中发展起来的惟一状态呢；这是很不容易一眼看出来的。——本文的结论将表明这种联系。

(40) 门德尔松，见前《什么是启蒙运动》一文。——译注

(41) 《耶路撒冷，一名论宗教的力量与犹太教》（柏林，1793年）为门德尔松的主要著作之一。——译注

(42) 戈特霍尔特·艾夫雷姆·莱辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781），德国作家。以下引自莱辛所著《人类教育》（1780年）一书。——译注

(43) 西赛福斯见本书《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》一文。——译注

(44) 斯威夫特（Jonathan Swift, 1667—1741）为英国小说家；此处所引，出处未详。——译注

(45) “圣比尔方丈的或者卢梭的理论”，见《世界公民观点之下的普遍历史观念》。——译注

(46) “地上的神明们”指人类。——译注

(47) 按此处引文原文应作：“Ducunt volentem fata, nolentem trahunt”。语出赛涅卡《书翰集》，107，11。——译注

译名对照表

Abbé von St. Pierre 圣比尔方丈

Absicht 观点、目标

Achenwall 阿痕瓦尔

Aggregat 集合体

Ahriman 阿里曼

allgemeine Geschichte 普遍的历史

allgemeine Weltgeschichte 普遍的世界历史

allgemeine Wille 公意

allgemeingültig 普遍有效

Anlage 秉赋

Antagonismus 对抗性

Antinomie 二律背反

a priori 先天

arkadisch 阿迦底亚式

Aurelius (Marcus) 奥勒里乌斯

Aufklärung 启蒙（运动）

Averroës 阿威罗伊

Barbareske 巴巴利人

Beduine 贝多因人

Befugnis 权、权限

Begebenheit 事件

Begriff 概念

Beni Haled 贝尼·阿列德

Beschaffenheit 品质

Besitzstand 占有地位

Bestimmung 天职、命运

Bewußtsein 意识

Bouterwek 布特维克

Brabant 布拉邦

bürgerliche Gesellschaft 公民社会

bürgerliche Vereinigung 公民结合

Büshing 布兴

Chiliasmus 千年福主义、千年福王国学说

Commodus 柯莫多斯

Constitution 宪法

Contract 契约

Danton 丹东

Defoe 笛福

Denkungsart 思想方式

Domitian 多米提安

Emanationssystem 发射论

Einbildungskraft 想像力

Eleusis 伊留西斯

Empfindung 感受

Endzweck 终极目的

Entwurf 规划

epikurisch 伊壁鸠鲁式

Ereignis 事变

Erfahrung 经验

Erhard 艾哈德

Erkenntniß 知识

Erlaubnißgesetz 许可法

Erwerbungsart 取得方式

Eudaemonismus 幸福主义

Fähigkeit 才能、资格

Fischer 费舍尔

Fixstemensystem 恒星系

Föederalismus 联邦制度

Foedus Amphictyonum 安斐克提昂联盟

Freiheit 自由

Garve 加尔费

Gebot 诫命、命令

Gebotgesetz 命令法
Gefühl 感觉
Geist 精神
Gemeinwesen 共同体
Gemuth 心灵
Georgii 格奥尔吉
Gerechtigkeit 正义
Geschichtszeichen 历史符号
Geschicklichkeit 技巧性
Geschopf 被创造物、生命
Gesetz 法则、法律
Gesinnung 心性
Gewalt 强权、暴力
Gewiß 良心
Glücklichkeit 幸福
Gothische Gel. Zeitung 哥达学报
Gott 上帝
Grotius 格劳修斯
Grundsatz 原理
Gültigkeit 有效性
Gutartigkeit 善良

Haller 哈勒尔
Hartknock 哈特克诺克
Heiligthum 圣洁
Herder 赫德尔
Hesychius 赫西奇乌斯
Hippokrates 希波克拉底
Hobbes 霍布斯
Horazen 贺拉士
Hume 休谟

Icarus 伊卡鲁斯
Idealität 理想性
Idee 观念

Jakobinerei 雅各宾派

Jupiter 朱彼德

Kanon 规范

Kategorische Imperative 无上命令

Kepler 开普勒

Klugheit 智虑、策略

Kraft 能力

Kriterium 标准

Kultur 文化

Lessing 莱辛

Mallet du Pan 马莱·都·邦

Mannigfaltigkeit 多样性

Mass 质材、质量

Materiale 材料

Materie 物质

Maxim 准则

Mechanismus 机械作用、机制

Mendelsohn 门德尔松

Menschheit 人道

Menschrecht 人权

Moralitat 道德性

Moses 摩西

Mündigkeit 成熟状态

Mutmaßung 臆测

Natürliche Recht 自然权利

Natureaben 天分

Naturlehre 自然论

Naturplan 自然的计划

Newton 牛顿

Nötigung 强制

Organization 机体

Ormuzd 奥尔穆兹德
Ostyak 奥斯特雅克人

Paradox 悖论
Pescheräs 佩沙拉人
Pflicht 义务
philosophische Geschichte 哲学的历史
Phrygia 弗赖吉亚
Pope 蒲伯
Postulat 公理
Ptolemäer 托勒密王朝
Publizität 公开性、公共性
Publikum 公众
Puffendorf 普芬道夫

Realität 现实性
Recht 权利（法、正义）
Regel 规律
Regierung 政权、政府
Robinson 鲁滨逊
Rohigkeit 野蛮状态
Rousseau 卢梭

Samojed 萨摩雅得人
Schech 晒克
Schopfung 造化
Sisyphus 西赛福斯
Sitten 德行
Socialcontract 社会契约
Sollen 当然
Sonnerat 松内拉特
Souverän 主权者
Staat 国家
Substanz 实质
Swift 斯威夫特

Tautologie 同义反复
Thätlosigkeit 无所作为
Theodicae 辩神论
Thucydides 修昔狄底斯
Titus 提图斯
transcendent 先验的、超越的
Tycho 第谷

Übersinnliche Welt 超感世界
Unendlichkeit 无限性
Ungeessellige Geselligkeit 非社会的社会性
Ungeesselligkeit 非社会性
Unitarier 单一论者
Unmündigkeit 不成熟状态
Unrecht 不义
Unvertragsamkeit 不合群性
Urteil 判断
Urteilkraft 判断力
Urwesen 原始实体

Vattel 瓦代尔
Veda 吠陀经
Verabredung 约定
Verbindlichkeit 责任
Verbot 禁令
Verbotgesetz 禁令法
Vereinigung 结合
Verfassung 体制
Vermögen 才能、能量
Vemunft 理性
Veretand 悟性、理解
Vertrag 契约
Völkerbund 各民族联盟
Völkerrecht 国际权利
Vollkommenheit 完美性
Vorsehung 天意

Vorstellung 表象、观点

Wahrscheinlichkeit 概率、概然性

Weltbürger 世界公民

Wert 价值

Wille 意志

Willkür 意愿

Windischgratz 温狄什格莱茨

Wohlbefinden 安乐

Würde 尊严

Zendavesta 信达维斯塔（亚吠陀）经

Ziel 鹄的

Zoroaster 琐罗亚斯特

Zufälligkeit 偶然性

Zusammenhang 普遍联系

Zustand 状态

Zweck 目的

Zwecklosigkeit 无目的性

Zweckmäßigkeit 合目的性

逻辑学讲义

[德] 康 德 著

许景行 译

杨一之 校

商务印书馆

图书在版编目（CIP）数据

逻辑学讲义 / （德）康德（Kant, I.）著；许景行译. —北京：商务印书馆，2010
（汉译世界学术名著丛书）

ISBN 978-7-100-06893-2

I. 逻... II. ①康...②许... III. 逻辑—研究 IV. B81

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第228943号

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

逻辑学讲义

〔德〕康德 著

许景行 译

杨一之 校

商务印书馆出版
（北京王府井大街36号 邮政编码100710）
商务印书馆发行
印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-06893-2

2010年 月第 版 开本850×1168 1/32
2010年 月北京第 次印刷 印张

目 录

[编者前言](#)

[导言](#)

[I 逻辑的概念](#)

[II 逻辑的主要区分——讲述——这门科学的用途——历史概述](#)

[III 一般哲学的概念——就学派概念和世界概念来看的哲学——哲学论证的基本要求和目的——这门科学的最普遍和最高的任务](#)

[IV 哲学史的简短概述](#)

[V 一般知识——直觉知识和论证知识——直观和概念，特别是两者的区别——知识之逻辑的完备和感性的完备](#)

[VI 知识的特殊的逻辑完备性](#)

[VII](#)

[VIII](#)

[IX](#)

[X 或然性——或然性的说明——或然性与貌似性的区别——数学的或然性和哲学的或然性——怀疑——主观的怀疑和客观的怀疑——哲学研究中怀疑的、独断的和批判的思维方式或方法——假说](#)

[附录 理论知识与实践知识的区别](#)

[第一编 一般要素论](#)

[第一章 概念](#)

[第二章 判断](#)

[第三章 推理](#)

[I 知性推理](#)

[II 理性推理](#)

[III 判断力推理](#)

[第二编 一般方法论](#)

[I 通过对概念的定义、阐明和描述，来促成知识的逻辑完备](#)

[II 通过概念的逻辑划分来促成知识的完备](#)

[索引](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)

**IMMANUEL KANTS LOGIK
EIN HANDBUCH ZU VORLESUNGEN**

Königsburg bei Friedrích Nicolovius 1800

根据联邦德国达姆斯塔特科学书社1968年出版的《康德文集》
（十卷本）第5卷译出。

代 译 序

杨 一 之

康德在长达四十一年之久的教学生涯中，曾实际讲授《逻辑学》二十八次。遵照教育部门的规定，授课必须采用官方许可的教本；康德所用者是迈埃尔教授的《逻辑学》，不过他因受到当时文教大臣策德利茨的尊重，尽管大体仍按原书章节讲解，但他完全可以自由发挥，不唯删减增补任意，而且曾公开对原书某些论点进行辩驳。据一些听讲学生说，康德上课时都带着原书，但其中都夹有乃至粘贴着自己所写的许多纸条。

当时大学的风气，是学生往往将听讲笔记私印出售。巴黎大学直到本世纪三十年代，文科、法科学生印售听讲笔记之风仍很流行。有关康德《逻辑学》笔记，在普鲁士学院本的《康德全集》中，所收入者竟达七种，耶舍1800年出版的康德《逻辑学》亦是其中之一，不过它在出版前曾经康德亲自审定过，与其他几种比较起来，自应更具有权威性。

大家知道康德的辩证法，若与黑格尔相较，当然很贫乏。但是他为开辟近代辩证法筚路蓝缕之功，其伟大也是不能否认的。

康德于“量”、“质”、“关系”的逻辑传统判断分类之外，又创设“模态”一类，这意义是深远的。因为旧形式逻辑，如康德所说，是不管内容的，而范畴表的模态一栏，所列的“可能与不可能、存在与不存在、必然与偶然”，三对范畴，又不能不涉及概念的内容实质，这就突出地表明了从形式逻辑到所谓先验逻辑的转变。从西方最近一二十年中所谓“模态逻辑”的兴起，就某种意义而言，近代数理哲学发展到现在，其逻辑打破了传统主语、谓语概念联结方式，用数学算术化技术，来处理旧形式逻辑问题。罗素曾简明地指出过“传递关系”本是旧逻辑无法解决的问题，而数理逻辑却明快地解决了。但在这种技术长足进展的今天，数理逻辑却不得不回过头来，研究其一向反对的要过问其逻辑项所指的内容实质问题，这就是现代所谓模态逻辑。这也就是说近代数理逻辑有惊人的进步，其应用效能尤其使工业社会改观；然而它的各流派都深深为悖论所困，亦即为有理由的矛盾所困。于是发生了上述的转向，西方有些数理逻辑家近来甚至公开说要研究辩证法。

康德对辩证法的贡献，更在于他将他的范畴表的四类范畴，每一类的三项均以正、反、合的方式来说明。他是自觉的、深思熟虑的，并非偶发的泛论。费希特虽然沿袭康德“正、反、合”公式，贯穿它于整个体系，但他对最根本的自我与非我之统一这个“正、反、合”公式，却把合题说成是自我正题与非我反题的相互限制，虽然康德关于“质”的范畴也说过肯定、否定之结合是“限制”，但并未将它普遍化。费希特以“相互限制”来概括其主要论旨的合题，显然不能令人满意。黑格尔用基督教的三位一体来比拟康德的范畴表的正、反、合。黑格尔诚然在早期著作中已有“上帝死了”的名言流传至今，用圣父作正题，圣子（即耶稣、亦即上帝）作负题，两者结合为“圣灵”作合题，以此来牵合康德的公式，形式上也未为不可；但就康德自身而论，这未免故意贬低，有失公允。

康德对辩证法开创之功是不可磨灭的。他的《逻辑学讲义》中译本的问世，对于研究康德逻辑学——辩证法思想的衍变发展，一定会有不小的帮助。

我曾有机会审校全部译稿，又知道译者对一些逻辑术语不大有把握时，曾向金岳霖先生请教；金先生耆年硕学，对新进后辈，还不辞谆谆指点，至今思之，犹深为感动。商务印书馆不顾近年学术书籍极为滞销的情况，毅然出版此书，其继承发皇“商务”，努力宣扬文化、科学之传统，精神至堪钦佩。

1988年3月14日于北京

敬 献 给

最最尊敬的埃贝哈德·尤利乌斯·
艾·冯·马索阁下，

普鲁士王家枢密院国务和司法大臣，新教和路德教教堂和学校，一切慈善机构、修道院及其他一般教会事务的宗教大臣，

新教和路德教会的首席会长，
大学的最高监护人，
等等，等等。

奥得河畔法兰克福学会会员
哥尼斯堡大学的博士和讲师
出版者戈特劳布·本亚明·耶舍。

编者前言

自康德委托我修订出版他为听众公开讲授过的逻辑学，并以简明手册的形式将它交付读者以来，时间已去一年有半。为此目的，我从他那里得到了他本人讲课时使用的手稿，他以特别令人荣幸的信任向我表示，熟悉他体系的一般原则的我，在这里也容易进入他的思路，不致歪曲或篡改他的思想，而以必要的清晰和明确，井然有序地将它们展示出来。由于我接受了这一光荣的委托，试图尽力之所能，不负我尊敬的老师和朋友——这位值得赞誉的哲人——的希望和期待去完成任务，讲演——对思想的表达和陈述、阐明和整理——所涉及的，有一部分就按我的筹划作了安排。这当然使我有责任向康德这部新著的读者提供一些解释。关于这点，此处作一说明，在别处还会有较详细的说明。

1765年以来，康德教授先生不断讲授逻辑学，该课程以作为入门的迈埃尔教科书（选自格奥尔格·弗里德里希·迈埃尔的《理性的学说》，哈勒，1752年版）为基础。关于这样设课的理由，康德在一份预告他1765年讲课的由他提供的提纲^[1]中说明过。像他为同一目的使用的一切其余教科书那样，前述讲课提纲的样本是用一些空白纸夹订起来的。个别章节中与提纲内容密切相关的一般及较特殊的批注或说明，部分地写在夹入的空白纸上，部分地写在教科书页的边旁。散见于各处的批注和说明中的笔记，是由康德为讲课而加的资料杂志缀合而成的，他随时以新的观念加以扩展，或者一再重新修改其中的个别内容。这些资料至少包含着迈埃尔教科书的著名评论家^[2]时常发表的一切评论的要点，那是他在自由发挥的讲演中讲给逻辑学听众，而又认为值得记下的。

关于这一著作内容的叙述和安排，我以为最贴切地体现这位伟人的思想和原理的，莫如在整体的处理和划分上，坚持依照了他明白的声言。根据这种声言，在真正的逻辑论著中，特别是在其要素论中，可容纳的不外思维的三种基本主要功能——概念、判断和推理——的理论。因此，一切有关一般知识及其逻辑的充分性的讨论，迈埃尔教科书中概念论之前几乎占全文篇幅一半的部分，都必须置于导论中。康德在第八章——他的作者^[3]在这里阐述概念的学说——的开头提到，“在这以前是关于作为逻辑入门的一般知识的讨论，随后是逻辑学本身”。

遵照这一明显指示，我把直至第八章以前的一切内容都收入导论中，因而它的篇幅要比在其他逻辑学教科书中通常所占的多得多。由此产生的后果是，我们的现代逻辑家们在方法论领域有理由援引的许多材料，如证明的学说之类，都已在导论中讨论过，作为本书另一主要部分的方法论必须相应删减。为了使不完备的东西完备并将一切置于相应的位置，在适当的地方再次提及这些材料，这是一种多余的、不得体的重复。然而我还是在定义和概念的逻辑分类学说上作了这样的重复，后者在迈埃尔的提纲中属于第八章，即概念的要素论，这个次序康德在讲演中也依然未加改变。

此外，不言而喻，如果康德喜欢，如果他为真正哲学（真实和良知的哲学）奠定科学基础的事业，即由他首创并且唯有以他的独创性才能完成的这一颇为重要和艰难的事业，允许他考虑亲自制订逻辑学，那么，这位哲学特别是（关于逻辑的处理和外在形式的）理论哲学部分的改革者，就会依据其基本路线已经在《纯粹理性批判》中勾画出来的他的建构草图制作出来。不过，这项工作他却很可以留给他人去做，只要这些人能够以识别力和公正无私的判断利用他的建构思想，去真正恰如其分地、妥善地制订和处理这门科学。这正是我们德国哲学家中多数彻底而公正的思想家们所期待的事。这种期待也没有使康德和他的哲学朋友们失望。就整体的处理和布局而言，许多较新的逻辑教科书多少应当被视为康德逻辑思想的果实。每个人，只要他对逻辑学的特性与合法界限具有正确而明晰的概念，即使极为粗略地把旧逻辑教本与新的、根据康德原则制订的教科书作一比较，也会确信，这门科学是真有所成就的。虽然它既未更丰富，就其内容而言也未更坚实或本身更有所建树，但是却变得更加纯净了，这一部分是由于清除了它的一切庞杂成分，一部分是由

于去掉了一些无益的机巧和纯粹的辩证游戏；它更加系统化了并在方法的一切科学严格性上更加简单了。在旧的逻辑手册中，尽管也有一些可能以方法的科学严格，解释的清楚、确定和精确，及证明的简洁明了而出色，然而它们之中的几乎任何一本，都是在其中将不同的、在较广范围内属于一般逻辑的仅仅入门的、教条的和技巧的、纯粹的和经验的领域的界限如此交错，互相混杂，以致不能明确地将其一与其他区别开来。

诚然，雅柯布先生在他的逻辑学第一版前言中提到：“沃尔夫卓越地把握了一般逻辑的思想。如果这位伟人喜欢完全专一地讲述纯粹逻辑，那他一定会以其有条理的头脑给我们提供一部杰作，它将使这方面的一切未来工作成为无用。”但是沃尔夫从未阐述过这种思想，他的后继者中也没有一个人这样做过，虽说此处，围绕真正逻辑的东西，沃尔夫派在我们哲学知识中形式的完备性方面作出的贡献，毕竟是巨大而有根基的。

通过纯粹的、单纯形式的东西与经验的、实在的或形而上学的命题的必要分离，外形上完善的逻辑也还会出现，并且必定出现。除此而外，如果把对逻辑学内容的评论和规定看作科学，那么康德关于这点的判断就是不容怀疑的。对此，他多次坚定而明确地声明：逻辑被认为是一种抽象的、独立的、在自身中建立的科学，它从发生和由亚里士多德首创以来，直到我们的时代，在科学论证方面，实际上无所增益。依照这一断言，康德既不想通过一条更高原则来论证同一和矛盾逻辑规律，也不想演绎判断的逻辑形式。他之承认和讨论矛盾律原理，是将它作为一个具有自明性，无须从更高原理导出那样的命题。不过在使用方面，他对这一原则的有效性作了限制，由于他将矛盾律从形而上学领域（在该领域中，独断主义要维护其地位）逐出，因而将其限制在单纯逻辑的理性使用（仅对于这种使用才唯一有效）上。

但是，逻辑的同一命题和矛盾命题实际上是否本身绝对不能、也无须继续演绎，这当然是另一个问题。它引导出含有多种意义的问题：一般说来，是否有一切知识和科学的绝对第一原理？这样一种原理是否可能及能否找到？

知识学相信，（它）在纯粹的、绝对的我中发现了这一原理，从而全部哲学知识不仅就形式，而且就内容而言，也完全有了基础。因此，当知识学不把同一和矛盾逻辑原理（ $A=A$ 和 $A=-A$ ）看作无条件的，而只称之为从属原理（这些从属原理只有且必须通过知识学及其最高原理——我在——才能证明和确定）的时候，它的探讨是完全一贯地在绝对一致和无条件原理的可能性和必然有效性这一前提下进行的（参看《知识学基础》，1794年版，第13页等等）。由于逻辑学一般只能通过对确定命题的抽象，并且——只要它以科学的方式产生，就——只能通过对知识的最高原理的抽象才能产生，从而知识的最高原理及随之产生的原理已经以知识学本身为前提，所以谢林在他的《先验唯心论体系》中，也以同样一贯的方式对作为无条件的，亦即不能从更高原理引导出来的逻辑原理的前提作了说明。但是另一方面，因为被视为原理的知识最高原理，同样必然已经以逻辑形式为前提，所以恰恰从这里产生了那样的循环，该循环虽然是科学所不能解决的，却是可以解释的——通过确认形式和内容都根据（形式和质料的）哲学第一原理来解释，在这一原理中，形式和内容双方互为条件、互为根据。于是原理中便会存在这样一点，在这点上，主观的和客观的、同一的和综合的知识是一个而且是同一的东西。

所以，在这样一种威严——它使这种原理不容怀疑——的前提下，逻辑学如同其他每门科学一样，必须从属于知识学及其原理。

但是，无论在什么情形下，有一件事总是确定了的，即：逻辑学在它的范围内，其本质的东西总是保持不变的。逻辑原理是否能够并且需要从更高的绝对原理中引导出来？这个先验问题对于逻辑本身及其规律的有效性和明显性并不能有什么影响，正如对于纯粹数学（就其科学内含而言）的那个先验课题——数学中的先天综合判断是怎样可能的？——也没有什么影响一样。作为逻辑学家的逻辑学家也像作为数学家的数学家那样，在其科学的范围内，在解释和证明方面，可以安详地向前走自己的路，而无须担心处于它领域之外的先验哲学家和知识学家的先验问题，即：作为科学的纯粹数学或纯粹逻辑学是怎样可能

的？

在这种对一般逻辑的正确性的普遍赞许中，怀疑论者与独断论者之间关于哲学知识最后根据的争论，从来没有被引入逻辑——其规则的有效性每个怀疑论者和独断论者都承认——领域，但这一争论却随时被引入形而上学领域。难道情况还能是别种样子吗？真正哲学的最高任务绝不涉及主观的知识，而涉及客观的知识；它与同一的知识无关，而与综合的知识有关。就此而言，逻辑自己完全是置身于局外的。无论是批判哲学或知识学，还是任何懂得明确地把先验的观点同单纯逻辑观点区别开来的哲学，都绝不会想到要在单纯逻辑领域内去寻找实在的、哲学知识的最后根据，绝不会想到从一条单纯被视为逻辑命题的命题，便能推出一个实在的客体。

谁确实注目于作为单纯形式的科学——被视为思维的单纯思维的科学——的真正（一般）逻辑，与先验哲学——这种一致于质料的或实在的纯粹理性科学、真正知识的科学——之间的天壤之别，而不再忽视这一区别，他就容易判断现代的尝试，如巴尔迪里先生（在他的《第一逻辑纲要》中）新近从事的〔工作〕，即从逻辑本身构成其在先者，期待在这样的研究道路上发现，“一个实在客体或者由它（单纯的逻辑）设定，或者无从设定；或者由它提供自然本质的钥匙，或者哪里都不可能有逻辑学和哲学”。然而实在看不出，以哪种可能方式，巴尔迪里先生从他提出的逻辑的在先者、思维的绝对可能性原理——根据该原理，我们能够无限次地重复作为多（非杂多）中之一和同一个的一——出发，能够寻出实在客体。显然，这个误以为新发现的逻辑的在先者，不多不少正是老早就被确认的、内在于逻辑领域并被置于逻辑学极顶的同一性原理：我思维着我在思维的东西，并且，我能够无止境地重复思维的，正是这东西而不是别的什么。在知性逻辑的同一律中想到杂多（*ein Mannigfaltiges*）而不是想到单纯的多（*ein bloßes Vieles*），这当然不是也不能通过别的，而只能通过一个和同一个思维的纯粹重复——一种 $A=A=A$ 的反复设定，如此进行，以致无穷——才发生。因此，遵循巴尔迪里先生采取的途径，按照他利用的同一种发现新知识的方法，可能不易找到哲学理性在其研究中能够由以出发的起点，及所复归的终点之所在。也许，巴尔迪里先生对于康德及其哲学论究方法的最主要、最有意义的责难所针对的，与其说是逻辑学家康德，倒不如说是先验哲学家和形而上学家康德。所以，我们可以把这些责难全部安放到它该放的地方。

最后，在这里我还想说明一点：康德的形而上学手稿也已在我手头，一有闲暇，我就将以同一方式修订出版。

奥得河畔法兰克福学会会员 哥尼斯堡大学
哲学博士和讲师 戈特劳布·本亚明·耶舍
1800年9月20日于哥尼斯堡

注释

[\(1\)](#) 参看新近出版的《1765—1766年冬季学术讲演题安排的报告》，第一卷。——迈埃尔原注

[\(2\)](#) 此评论家指康德。——译者

[\(3\)](#) 作者指迈埃尔。——译者

导 言

I 逻辑的概念

自然——无论是非生物界还是生物界——中的一切，都是依照规律发生的，虽说这些规律我们并非总能认识到。水位依照重力法则下降，动物依照规律行走。鱼在水中游，鸟在空中飞，都是依照规律进行的。一般说来，整个自然界无非是现象依据规律的联系；什么地方也没有杂乱无章的东西。

我们力量的施展，也是按照我们所依从的某些规律发生的。起初，对于这些规律我们是无知的；通过尝试和较长时间使用我们的力量，我们达到对规律的认识；最后，我们对之如此娴熟，以致花费许多气力在抽象中思考它们。例如，普通语法就是语言的一般形式。人们不懂语法，却也在讲话；不懂语法而讲话的人，事实上也有语法，其讲话也依从规律，但是对于这规律他却并没有自觉到。

像我们的一切力量那样，知性在其活动中也特别受到我们可以探究的规律的束缚。知性当然被看作是那思考一般规律的泉源和能力。感性是直观的能力，而知性则是思维的能力，也就是把感觉表象置于规律之下的能力。因此，知性热衷于寻求规律，发现了规律，它便感到满足。问题在于：知性既然是规律的泉源，那它自身又依据什么规律进行呢？

毫无疑问，除了依据某些规律，我们就不能思维，或者说，我们就不能使用我们的知性。然而对这些规律我们也能够就其本身去思维，就是说，我们能够不去思维它们的应用，或者说，能够在抽象中去思维它们。那么，这样的规律有哪些呢？

知性活动所依据的规律，不是必然的就是偶然的。缺少前者，知性就完全没有使用的可能；缺少后者，知性的某种确定的使用便不会出现。依赖于某一认识对象的偶然规律，同对象本身一样多种多样。例如，在数学、形而上学和道德学中就是这样使用知性的。这种特定的知性使用的规律在被思考的科学中是偶然的，因为我是否在思维与这些特殊规律有关的这一或那一对象，这是偶然的。

但是，如果我们现在把必须只从对象中引导出来的一切知识放在一旁，单单思索知性的一般使用，那么，我们将发现这种知性使用的那些规律，它们在一切实图中，在不考虑一切思维的特殊对象的情况下，都是绝对必然的，因为没有它们我们就完全不能思维。所以，这些规律也能先天地，即独立于一切经验地被考察，因为它们不区别诸对象，而仅包含知性使用（这种使用可以是纯粹的或经验的）的一般条件。由此得出的结论是：思维的普遍的和必然的规律，完全只能与思维的形式有关，而与思维的质料绝对无关。所以，包含这些普遍的和必然的规律的科学，只能是我们知性认识或思维的形式科学。因此，我们可以设想这样一种科学的可能性，就像设想一种一般语法那样，这种语法除了包含语言的形式之外，再没有别的，不包含属于语言质料的词。

这种关于一般知性或理性的必然法则的科学，或者说——这是一样的——，这种关于一般思维的单纯形式的科学，我们称之为逻辑。

逻辑作为一门关于一切一般思维的科学，不考虑作为思维质料的对象。

1) 逻辑被看作一切其他科学的基础和一切知性使用的入门。它之所以能够如此，是因为它完全抽去了一切对象。

2) 逻辑不是科学的工具。

我们把工具理解为说明怎样可以产生出某种知识的方法指南。但为此我当然还要认识根据某种规律产生的知识对象。科学的工具不只是逻辑，因为它以科学及其对象和泉源的

精确知识为先决条件。比如，数学就是这样的一种出色工具。作为科学，它在某一种理性使用方面包含着知识扩展的根据。反之，逻辑作为一切一般知性和理性使用的普通入门，因为它不可步入科学并预知其质料，所以仅仅是使知识适合于知性形式的一种一般的理性技巧（*canonica Epicuri*）。在并非服务于我们知识的扩充，而仅服务于我们知识的评判和校正的意义上，逻辑方可称为工具。

3) 但是，作为思维的必然法则——没有这些法则，知性和理性的使用就全然不会发生，它们因此是些条件，唯有在其下知性才能够并且应当与自己本身相一致——的科学，作为知性的正确使用的必然法则和条件，逻辑是一种法规。而作为知性和理性的法规，它既不允许从任何一门科学，也不允许以任何一种经验借来它的原理；逻辑必须包含好多先天的法则，这些法则是必然的、关于一般知性的。

虽然一些逻辑学家在逻辑中假定了心理学原理，但是在逻辑中提出这类原理如同从生活中提取道德一样不合理。如果我们从心理学中，亦即从对我们知性的观察中提取原理，那么，我们所见到的，仅为思维是怎样发生的，及思维如何处于种种主观障碍和条件之下；这便引向单纯偶然法则的知识。但是逻辑学中的问题不在于偶然的规律，而在于必然的规律；不在于我们怎样思维，而在于我们应当怎样思维。因此，逻辑的规律必须不从偶然的知性使用中，而从必然的知性使用中引导出来，这种必然的知性使用无须任何心理学，在它自身那里便可找到。在逻辑学中，我们不想知道知性是怎样的、如何思维，以及迄今为止知性在思维中是怎样活动的；而想知道，在思维中知性应当怎样活动。逻辑学应当教我们正确使用知性，即与自己本身相一致地使用知性。

从上述对逻辑的说明中，还可引出这门科学的其余重要性质，即

4) 逻辑是理性的科学，这不是就单纯形式而言，而是就质料而言⁴¹，因为逻辑以理性为其对象，它的规律并非来自经验。因此，逻辑是知性和理性的自我知识，但不是就这些能力与对象相关而言，而是仅就形式而言。在逻辑学中我将不问：知性知道什么？知性能知道多少？或者，知性知识可以扩展到多远？逻辑学中的问题只是：知性如何认识本身？

最后，作为一门理性科学，从质料和形式看，逻辑又是

5) 一种学说或证明的理论。因为逻辑不研究普通的、单纯经验的知性和理性使用，而只研究一般思维的普遍的和必然的法则，所以逻辑以先天的原理为基础，逻辑的一切规律都能由这些先天的原理引导出来并被证明，它们是理性的一切知识都必须遵循的原理。

由于逻辑被看作一种先天的科学或一种知性和理性使用法规的学说，它与美学根本不同，后者作为单纯鉴赏的批判没有法规（法则），只有规范（仅为判断的典范或标准），而这种规范就在于普遍的协调一致。因此美学包含与感性法则相一致的知识规律；反之，逻辑则包含与知性和理性法则相一致的知识规律。倘若人们将学说理解为由先天原理而来的一种独断的指示，假如人们无须其他从经验得来的教导，通过知性就了解到一切，假如学说使我们据以获得所希求的完备规律，那么，美学就仅仅是一种经验的原理，因而绝不能是科学或学说。

有些人，特别是演说家和诗人，试图对鉴赏巧为论说，但是他们都未能发表决定性的判断。法兰克福哲学家鲍姆加滕曾制订了作为科学的美学计划。只有霍姆较正确地称美学为批判，因为美学没有充分规定判断的先天规律，像逻辑那样，而是后天取得它的规律的，我们据以认识不完备和完备（美）的经验法则，仅仅是通过较普遍地比较作出来的。

逻辑不只是批判；它是随后服务于批判，即服务于一切知性的一般使用的判断原理的法规，虽然它的正确性仅仅关系到形式，因为它和一般语法一样不是工具。

另一方面，作为一切知性的一般使用的入门，一般逻辑又区别于先验逻辑。在先验逻辑中，对象本身被设想为单纯知性的对象；反之，一般逻辑与一切一般对象有关。

如果我们综括属于逻辑概念的详细规定的一切基本特征，那么，必须提出下列逻辑概念：

不是就单纯的形式，而是就质料而言^[2]，逻辑是一门理性的科学；是一门思维的必然法则的先天的科学，但不是关于特殊对象的，而是关于一切一般对象的；逻辑因此是一般知性和理性的正确使用的科学，但不是主观地使用，亦即根据知性是怎样思维的经验（心理学的）原理使用，而是客观地使用，亦即根据知性应当怎样思维的先天原理来使用。

II 逻辑的主要区分——讲述——这门科学的用途——历史概述

逻辑区分为

1) 分析论和辩证论。

分析论通过分析，揭示在一般思维中我们所从事的理性的一切活动。分析论是对知性和理性形式的分析，从而有理由称为真理的逻辑，因为分析论包含一切（形式的）真理的必然规律，没有这些规律，我们的知识——且不说对象——本身就是不真的。因此，分析论无非是评判（我们知识形式的正确性）的法规。

如果人们想要把这种单纯理论的一般学说，当作一种实用技艺，即工具来使用，那么，它将变为辩证论。由分析论的单纯滥用，乃至根据真正知识（其特性必须从与对象的一致，因而从内容取来）的假象的单纯逻辑形式而来的一种假象（ars sophistica, disputatoria^[3]）逻辑，将是矫作的。

辩证法在过去的时代曾被特别用心地研究过。这门技艺在真理的假象之下陈述一些错误的原则，并且试图根据这些原则，按照假象对事物作出主张。在希腊人那里，辩护士和演说家都是辩证法家，后者能够将民众引向他们所希求的地方，因为民众是听任假象欺骗的。所以，辩证法在当时是假象的技艺。在逻辑中，辩证法有一个时期曾在论辩术的名下讲述，这种情况下的一切逻辑和哲学是某些空谈者玩弄各种假象的文化。但是对于一个哲学家，再没有什么能比这样一种技艺的文化更不体面了。所以，此种意义上的辩证法必须完全抛却，代替它被导入逻辑的毋宁是对这种假象的批判。

据此，我们将逻辑学的两部分拟为：分析论，它陈述真理的形式标准；以及辩证论，它包含一些特征和规律，根据这些特征和规律，我们能够认识不与真理的形式标准相一致的某物，虽然看来它似乎与这些标准相一致。在这种意义上，辩证法作为知性的清泻剂有其很好的用处。

2) 自然的或通俗的逻辑和技艺的或科学的逻辑（logica naturalis, logica scholastica, s.artificialis）。

但是这种区分是难以得到许可的。因为自然的逻辑或普通理性（常识）不是真正的逻辑，而是一种人类学科学，这种科学仅具有经验的原理，在这种情况下它只讨论自然的知性和理性的使用规律，这些规律只能具体——因而对它们缺少抽象意识——地被认识。只有技艺的或科学的逻辑才值得称为思维的必然普遍规律的科学，这些规律独立于自然的知性和理性的具体使用，能够而且必须先天地被认识，虽然它们首先只能通过对那种自然使用的观察才能被发现。

3) 还有一种逻辑的分类，是把逻辑分为理论的和实践的逻辑。但这种分类也是不正确的。

一般逻辑作为单纯的法规，抽去一切对象，不能有实践的部分。（说一般逻辑有实践部分），这是自相矛盾，因为一种实践的逻辑以其应用到的某种对象的知识为前提。我们能够称每门科学为实践的逻辑，因为在每门科学中我们都必须有一种思维形式。所以，作为实践逻辑来看的一般逻辑，不过是一般学问的技术——一种教育方法的工具。

按照这种区分，逻辑具有独断的部分和技术的部分。前者可称为要素论，后者可称为方法论。逻辑的实践的或技术的部分是使知性易于活动的关于布局、逻辑术语及区别的逻辑技艺。

在技术的和独断的两部分中，既不允许丝毫考虑对象，也不允许丝毫考虑思维主体。就后一种关系而言，逻辑又可分为

4) 纯粹的和应用的逻辑。在纯粹逻辑中，我们把知性同其余的心力分开，考察知性只为本身做些什么。应用逻辑在知性同其他心力相混的情况下考察知性，这些其他心力对知性的活动施加影响，将它引向歧途，致使其活动不遵循它本身洞见到的正确法则。真正讲来，应用逻辑不应当称为逻辑。这是一种心理学，在这种心理学中，我们考察的是我们的思维通常怎样进行，而不是应当怎样进行。最后，应用逻辑虽然也讲应当做什么，

〔但〕那只是为了在一些主观障碍和限制之下，正确地使用知性而已。从应用逻辑那里我们也可学到促成正确使用知性的方法或医治逻辑缺点和错误的方法。然而应用逻辑还不是入门。因为心理学（在应用逻辑中一切都必须取自于它）是诸多哲学科学的一部分，对于这些科学来说，逻辑应当是入门。

虽说建立一门科学的技术或方式，应当在应用逻辑中加以讲述，但这却是无益甚至有害的。在占有材料之前就开始建立，固然会赋予形式，但是却缺少内容。技术必须在每门科学中讲述。最后

5) 逻辑分为普通的知性逻辑和思辨的知性逻辑。这里我们指出，这门科学完全不能这样来分类。

逻辑不能是思辨的知性科学。因为一种思辨认识的逻辑或思辨的理性使用的逻辑是其他科学的工具，而不是应当与知性和理性的一切可能的使用有关的单纯入门。

逻辑同样不能是普通知性的产物。普通知性即是从具体来洞察知识规律的能力。但逻辑却应当是一门抽象思维规律的科学。

然而可以把普通知性当作逻辑的对象，在这种情况下，逻辑不管思辨理性的特殊规律，因此区别于思辨的知性逻辑。

关于逻辑的讲述，可以或者是学术的⁽⁴⁾，或者是通俗的。

学术的讲述适宜于那些要把逻辑规律的知识当作科学来对待的人们的求知欲、才能及其培养。但是，如果讲述是为了屈就一些人的才能和需要，这些人不把逻辑作为科学来研究，而是用于为他们的知性启蒙，那么还是通俗的为宜。在学院的讲述中，规律必须在其普遍性或抽象中展示，反之，在通俗的讲述中，规律必须在特殊性或具体中展示。学术的讲述是通俗讲述的基础。因为只有能够彻底讲述某物的人，才能以通俗的方式讲述它。

此外，我们把讲述同方法在这里相区别。方法即需理解为如何充分认识某一对象——此对象的知识是方法要应用于其上的——的方式。方法必须取自科学本身的性质，并且作为思维所经由的确定而必然的秩序，自身是不可改变的。讲述则仅仅意味着将其思想传达给他人，使一种学说可以理解的手法。

由前此我们关于逻辑的本质和目的所讲的，根据一个正确的确定的标准，便可对这门科学的价值和研究逻辑的用途作出评价。

逻辑确实不是一种普遍的发明艺术和真理的工具，不是借以揭示隐蔽真理的代数学。

但是逻辑作为知识的批判，或用作普通的和思辨的理性的评判——不是为了教诲理性，而是旨在使之准确，使之与自身相一致——，却是有用的和必要的。因为真理的逻辑原则是知性与它所特有的普遍法则相一致。

最后，关于逻辑的历史，在这里我们仅叙述如下。

现今的逻辑起源于亚里士多德的分析篇。这位哲学家堪称逻辑之父。他把逻辑作为工

具来讲述，并将其划分为分析论和辩证论。他的讲授方式完全是学院式的，关系到作为逻辑基础的最普遍概念的发展，然而这没有什么用途，因为除了从中引出各种知性活动的名称之外，几乎一切都驰逐于单纯的细枝末节。

此外，从亚里士多德时代以来，逻辑在内容方面就收获不多，而就其性质来说，逻辑也不能再增加什么内容。但是它在严密、确定和明晰方面确有所得。只有少数科学能够保持情况固定，不再改变。逻辑和形而上学就属于这类科学。亚里士多德没有漏掉一个知性要素；我们在其中所做的，只是使之更加严密、更加系统和有秩序。

从兰贝特的工具论中人们相信，逻辑大可增加。但其所包含的不过是更纤巧的分类，这种分类像一切正当的机巧那样，虽然会使知性敏锐，却与基本用处无关。

在近代哲学家中，有两人推进了普通逻辑，这就是莱布尼茨和沃尔夫。

马勒勃朗士和洛克并没有探讨真正的逻辑，因为他们讨论的是知识的内容和概念的起源。

沃尔夫的普通逻辑是所有逻辑中最好的。一些人，例如罗易士，把它与亚里士多德的逻辑相结合。

鲍姆加滕——一个对逻辑颇有贡献的人——凝练了沃尔夫的逻辑，迈埃尔随后又对鲍姆加滕加以评注。

克卢秀斯也属于近代逻辑家，但是对于什么是逻辑所具有的情况，他没有考虑过。由于他的逻辑包含着形而上学原理，因而越出了这门科学的界限。此外，他的逻辑提出了一个不能是标准的真理标准，为一切空想大开方便之门。

现在刚好没有著名的逻辑家，对于逻辑我们也不需要什么新发明，因为逻辑仅包含思维的形式。

III 一般哲学的概念——就学派概念和世界概念来看的哲学——哲学论证的基本要求和目的——这门科学的最普遍和最高的任务

要说明在一门科学中已被理解的东西，有时是困难的。但是，当人们还未能把这门科学同与它相近的诸科学区别开来的时候，科学就通过确定概念的规定赢得了精确性，以往在不知不觉中潜入的许多缺点都由于某些原因而避免了。

在我们试图给出哲学的定义之前，必须先研究一下各种知识本身的特性，并且，因为哲学知识属于理性知识，所以尤其要先说明所谓理性知识是什么。

理性的知识与历史的知识相反。前者是来自原理（*ex principiis*）的知识，后者是来自事实（*ex datis*）的知识。但是一种知识尽管是历史的却可以来自理性。例如，一位纯粹的作家学习他人理性的作品，他这种关于理性作品的知识就仅仅是历史的。

因此，区别各种知识可以：

1) 根据其客观的起源，即根据知识唯由以出发才可能的泉源。就此而论，一切知识或者是理性的，或者是经验的；

2) 根据其主观的起源，即根据知识如何由人取得的方式。从后一种观点来看，知识或者是理性的，或者是历史的，知识可以自在地如其所愿地发生。因此某种知识可以客观地是理性的知识，而主观地只是历史的。

单纯历史地了解知识，这在一些理性知识中是有害的，而在另一些中则无关紧要。例如，航海者从他的图表中历史地了解航海规则，这对于他就足够了。但是如果法学家单纯历史地了解法律，那么他要做法官就完全糟了，要做立法者就更糟了。

从上述客观的和主观的理性知识间的区别也可看出，在某种意义上，人们可以学习哲学，却不能推究哲理。要成为真正的哲学家，必须练习自由地而不是模仿地，或者说机械

地使用他的理性。

我们已经把理性知识解释为由原理而来的知识。由此得出的结论是：理性知识必定是先天的。但是有两种知识，它们都是先天的，却仍有许多显著的区别，这就是数学和哲学。

人们通常说，数学和哲学是依照对象而互相区别的，因为数学的对象关系到量，而哲学的对象关系到质。所有这些说法都是错误的。两门科学的区别不能归因于对象；因为哲学涉及一切（只要一切都具有量），因而也涉及量，部分地也涉及数学。在数学和哲学中，只有理性知识或理性使用的不同方式才构成了这两门科学的区别。因为哲学是来自单纯概念的理性知识，而数学则是来自概念构造的理性知识。

构造概念，就是在先天的而非经验的直观中将概念提供出来，或者说，在直观中提供出与其概念相一致的对象来。数学家永远不能根据单纯的概念来利用他的理性，哲学家也永远不能通过概念的构造来利用他的理性。数学需要具体的理性，但这直观却不是经验的，在这里，人们将某种先天的东西作成直观的对象。

如我们所看到的，数学因而具有优于哲学之处，前一种是直观的知识，后一种则相反地只是论证的知识。为什么在数学中我们更能权衡量，其原因在于量可以在先天的直观中构造出来，反之，质在直观中则无法展示。

因此，哲学是哲学知识或来自概念的理性知识体系。这是这门科学的学院概念。就世界概念来说，哲学是关于人类理性的最后目的的科学。这种崇高的概念赋予哲学以尊严，即一种绝对价值。事实也是如此，唯有哲学才具有内在的价值，并赋予其他一切知识以价值。

然而人们终究还是要问：哲学本身作为科学，从学院概念来看，哲学论究及其最终目的的用处何在？

在这个词的学术意义上，哲学仅与技巧有关；反之，就世界概念而论，哲学与可用性有关。着眼于前者，哲学是关于技巧的学说；着眼于后者，哲学是关于智慧——理性的立法者——的学说，在这种条件之下，哲学家不是理性的艺术家，而是立法者。

理性的艺术家，或者如苏格拉底所说的philodox⁽⁵⁾，仅仅致力于思辨的知识，而不顾知识将为人类理性的最后目的作出多少贡献；他为各种随意目的提供理性使用的规则。实践的哲学家，借助于学说和榜样传授智慧的教师，是真正的哲学家。因为哲学是一种完美智慧的理念，它给我们指出人类理性的最后目的。

就学院概念而论，哲学有两方面的含义：一方面，哲学是理性知识的充分装备；另一方面，哲学是理性知识的系统联系，或者说，是理性知识在一全体理念中的联结。

哲学不但允许这样一种严格的系统联系，而且是唯一在最精确的知性中具有系统联系，并赋予其他一切科学以系统的统一的科学。

但是关于就世界概念而论的哲学，则可称之为我们理性使用的最高箴言的科学，不过需将箴言理解为在各种目的中进行选择的内在原理。

因此，在后一种意义上，哲学是关于人类理性的最终目的的一切知识和理性使用的科学，对于作为最高目的的最终目的来说，一切其他目的都是从属的，并且必须在它之中统一起来。

在这种世界公民的意义上，哲学领域提出了下列问题：

- 1) 我能知道什么？
- 2) 我应当做什么？
- 3) 我可以期待什么？
- 4) 人是什么？

形而上学回答第一个问题，伦理学回答第二个问题，宗教回答第三个问题，人类学回

答第四个问题。但是从根本说来，可以把这一切都归结为人类学，因为前三个问题都与最后一个问题有关系。

因此，哲学家必须能够确定：

- 1) 人类知识的泉源；
- 2) 一切知识之可能的和有用的使用范围；最后
- 3) 理性的界限。

确定理性的界限是最必需的，也是最困难的，但爱正义者对此却漠然置之。

对于哲学家来说，主要有两件事：

1) 才能和技巧的教育，以便将它们用于各种目的。2) 使用一切手段达到任何目的熟练。这两者必须统一起来；因为没有知识就不能成为哲学家，但是仅有知识，却不能将一切知识和技巧的合目的性联系带给统一，洞见到这种统一与人类理性最高目的的一致，也不成其为哲学家。

一般说来，任何不能推究哲理的人都不可称为哲学家，而推究哲理只能通过练习和理性本身的使用来学习。

究竟应当怎样学习哲学呢？

可以说，每一位哲学思想家都是在别人工作的废墟上写出他自己的著作的；但是没有一部作品达到了所有部分都固定不巧的境地。由于这种理由，哲学是不能学习的，因为它还没有拿出来。假如面前确有一种哲学，也不会有学了它，便能自称哲学家的人，因为他这种知识永远只是主观——历史的。

数学中情况则不同。数学在某种程度上当然是可以学习的，因为这里证明如此明显，以致每一步都是可以确信的。数学正由于它的自明性，作为一种确定不变的学说，才似乎可以维持下去。

相反地，愿意学习哲学推理的人，只可把一切哲学体系看作理性使用的历史，看作训练他哲学才能的对象。

真正的哲学家必须成为自由自主的自己思维者，而不能奴隶般地模仿地使用他的理性。但是也不能辩证地使用，也就是不能这样地使用，即旨在给诸知识以真理和智慧的形象。这是纯粹诡辩者的事业，与作为智慧专家和教师的哲学家尊严绝不相容。

科学只有作为智慧的工具才具有内在的真正的价值。作为这样的工具，科学对于智慧如此必需，以致可以说，没有科学，智慧不过是一种我们永远达不到的完美的幻影。

人们把愈是热爱智慧，反倒愈憎恨科学的人称为厌恶议论者。厌恶议论通常是由于科学知识的空泛及与此相连的某种虚浮引起的。但有时也有些人起初十分勤勉和幸福地寻求知识，终则发现全部知识都不能令人满意，因而犯了厌恶议论的错误。

哲学是使我们知道如何得到这种内在满足的唯一科学，因为哲学仿佛结成一个科学的圆圈，各门科学通过哲学才获得秩序和联系。

为练习自己思维或推究哲理起见，我们对于我们理性使用方法的重视，胜于对命题（我们是通过方法得到这些命题的）本身的重视。

IV 哲学史的简短概述

要确定普通的知性使用何处终止和思辨的知性使用何处开始的界限，或者说，要确定普通的理性知识在何处成为哲学的界限，是有些困难的。

然而这里还是有一种相当可靠的区别特征，即：抽象普遍的知识是思辨的知识；具体普遍的知识是普通的知识。哲学知识是理性的思辨知识，它开始于普通的理性使用着手探索抽象普遍的知识的时候。

由对普通的与思辨的理性使用间的区别的这种规定，可以判断哲学思考必定会发端于哪一民族。在所有的民族中，希腊人首先开始了哲学思考。因为他们最先尝试不遵循形象

的线索，而以抽象去栽培理性知识，反之，其他各民族则总是试图通过具体的形象，使概念成为可理解的。至今还有一些民族，如中国人和印第安人，这些民族虽然也讨论神、灵魂不死等单纯来自理性的事物，但是却没有根据概念和规律来抽象地探究这些对象的本性。他们没有将具体的理性使用同抽象的理性使用分离开来。在波斯人和阿拉伯人那里，虽然也找到一些思辨的理性使用，但这些规则仅是他们从亚里士多德，因而从希腊人那里借来的。至于在萨拉苏什特拉的典籍中，则连最微不足道的哲学踪迹也无从发现。备受称颂的埃及人的智慧也是如此，同希腊哲学相比，那不过是儿戏。

就像在哲学方面那样，在数学方面，希腊人也是最先根据思辨的、科学的方法开拓理性知识的这一部分的，因为他们由要素证明了每一定理。

但是何时何地在希腊人中间产生出哲学精神，这实际上是无法确定的。

首倡思辨的理性使用，并将人类知性由之引向科学文化第一步的人，是伊奥尼亚派的创始人泰勒斯。他博得物理学家的称号，虽然他也是数学家；一般说来，数学对于哲学总是前导。

此外，第一批哲学家是以形象来装饰一切的。因为诗歌无非是以形象来装饰思想，它比散文更早。所以，最初即使在完全是纯粹理性对象的事物那里，也不得不使用形象语言和诗歌文体。菲莱基德应当是第一位散文作家。

继伊奥尼亚人之后的是爱利亚派学者。爱利亚派哲学及其创始人色诺芬尼的原则是：感官中存在的是错觉和假象，真理的泉源仅存在于知性中。

在这派哲学家中，芝诺以具有伟大知性和敏锐感觉者、机智的辩证法家著称。

辩证法最初意味着关于抽象的、与一切感性相分离的概念的、纯粹知性使用的艺术。在古人那里，对于这门艺术有许多颂扬。后来，当那些哲学家完全抛掉感官见证时，便必然会在这种主张中玩弄许多机智，辩证法也就退化为一种支持和否定任何命题的艺术。就这样，辩证法成为智者们的单纯练习，他们想要对一切都说出道理，并且混淆真伪，颠倒黑白。所以智者这称号——在这称号下，人们曾想到对一切事情都能合理地、有洞见地讲说的人——现在受到厌恶和轻视，取而代之的是哲学家这个名称。

伊奥尼亚时代，在大希腊出现了一位罕见的天才人物，他不仅建立了一个学派，而且制订并实行了一个前此无与伦比的计划。这个人就是生于萨摩斯岛的毕达哥拉斯。他建立了一个通过秘密戒律结成联盟的哲学家团体。他把他的听众分成两类，即只准听讲的公传者（ $\alpha\lambda\omicron\nu\sigma\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$ ）和也可发问的秘传者（ $\alpha\lambda\omicron\rho\alpha\sigma\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$ ）。

他的学说有些是公开的、讲给全体民众的，其余的则是秘密的、内部的、只为其联盟成员规定的。他从盟员中吸收一些人做他最亲信的朋友，同其余的人完全隔离。他使物理学和神学——可见物和不可见物的学说——成为他神秘学说的工具。他也有各种象征，这些象征可能是毕达哥拉斯主义者用以相互了解的某些符号。

看来，他的联盟的目的不外是纯化民众的宗教狂热，缓和暴政，及在国家中导入若干合法性。但是，这个暴君开始畏惧的联盟，在毕达哥拉斯死前不久便崩溃了。该哲学团体由于其成员或者被处死，或者大部逃亡和被放逐而解体。余下的少数幸存者成为新皈依者。因为这些人对毕达哥拉斯的真正学说知道得不多，所以关于他们也说不出什么确凿的东西。后来，人们把许多学说都归之于也很有数学头脑的毕达哥拉斯，然而这不过是些虚构。

最后，自苏格拉底开始了希腊哲学的最重要时期。他给予哲学精神和一切思辨头脑以全新的实践的方向。在所有人中间，他几乎是唯一的行为最接近贤人理念的人。

苏格拉底的学生中，柏拉图较多地研究了她的实践学说；而在柏拉图的学生中，使思辨哲学重又进到新高度的亚里士多德最为著名。

继柏拉图和亚里士多德之后的是伊壁鸠鲁派和斯多葛派，这两派最为互相敌对。前者

将至善置于他们称之为快乐的愉快心情中；后者可以放弃生活的一切安适，仅在心灵的高尚和坚强中去寻求最高的善。

此外，斯多葛主义者在思辨哲学中是辩证的，在道德哲学中则是独断的。在其实践原理——通过这些原理，他们为各种最崇高的意念播下了种子——中，他们表现出颇多的尊严。斯多葛派的创立者是基蒂翁人芝诺。在希腊哲人中，这一学派的最著名人物是克林斯和克吕希普。

伊壁鸠鲁学派从未获得像斯多葛派那样的声誉。但是，无论人们怎样谈论伊壁鸠鲁主义者，都要确信：在享乐方面他们表现出高度的节制，他们是所有希腊思想家中最好的自然哲学家。

这里我们还要提到，那些最主要的希腊学派都有特别的名称。柏拉图学派称学园派，亚里士多德学派称逍遥派，斯多葛学派称画廊（δοτση）（一种有遮蔽的走廊，斯多葛的名称由此而来）派，伊壁鸠鲁学派则称花园派（因为伊壁鸠鲁在花园中讲学）。

在柏拉图学园之后，还有三个由他的学生们建立的新学园，一个是斯波西普斯建立的，另一个是阿尔克西劳建立的，第三个是卡尔内亚德建立的。

新学园倾向于怀疑论。斯波西普斯和阿尔克西劳确定了他们的怀疑的思想方式，卡尔内亚德将这又推进了一步，以此之故，怀疑论者，这些机智的、辩证的哲学家也被称为新学园派学者。新学园派学者追随第一个伟大的怀疑论者皮浪和他的弟子们。在这方面，他们的老师柏拉图本人给予他们以机缘，因为柏拉图多以对话的方式讲述他的学说，介绍赞成与反对的理由，他本人则对此不作决定，虽说除此而外他是十分独断的。

随着皮罗开始了怀疑主义时期，一个完整的怀疑论学派出现了。在思想方式和推究哲理的方法上，怀疑派与独断派者有本质的区别，因为他们把下面的命题作为一切哲学理性使用的第一箴言：甚至在真理的最大假象中，也要保留其判断。他们提出的原理是：哲学存在于判断的平衡中，哲学教我们如何揭示虚伪的假象。除了塞克都斯·恩披里可的两部著作——他将一切怀疑都收集于其中——之外，这些怀疑论者再没有给我们留下别的什么。

哲学由希腊人转到罗马人那里以后，就不再扩展了，因为罗马人老是停留在学生阶段。

西塞罗在思辨哲学方面是柏拉图的学生，在道德学方面是斯多葛主义者。爱比克泰德、哲学家安托尼都属于斯多葛派，塞内卡是这一派的最著名代表。在罗马人中间，除了留下“博物志”的年轻的普林尼^[6]之外，没有自然学者。

文化终于在罗马人那里消失，野蛮兴起了，直至公元六至七世纪，阿拉伯人才开始致力于科学，使亚里士多德〔研究〕重新繁荣起来。现在，科学又在西方抬头了，尤其是亚里士多德的威望，人们以一种奴隶的方式追随他。十一世纪和十二世纪出现了经院哲学家，他们注释亚里士多德，无尽无休地玩弄机巧。人们所从事的无非是纯然的抽象。经院哲学的这种似是而非的论究方式在改革时代被排挤掉了。折中主义者出现在哲学领域，他们是这样一批自己思维者，这些人不委身于任何学派，而去寻找真理，并且一旦找到，就予以接受。

近代哲学革新，一部分归功于对自然界的大量研究，一部分归功于数学和自然科学的结合。通过研究这些科学，在思维中形成的秩序业已扩展到原来世界智慧的特殊分支和部分以外。近代第一位、也是最伟大的自然研究者，是维鲁拉姆的培根。培根在研究中踏上了经验的道路，注意到观察和实验对于揭示真理的重要性和必要性。不过，思辨哲学的革新究竟是从哪里开始的，这还很难说。在这方面，笛卡儿的功绩不容忽视，因为通过提出真理的标准（他以知识的清楚和自明来建立这种标准），他对赋予思维以明晰性作出了很多贡献。

但是，我们时代最伟大、功勋最卓越的哲学改革者，要推莱布尼茨和洛克。洛克试图

分析人类知性，指出哪些心灵的力量及其作用属于这种或那种知识。虽然洛克为更深入彻底地研究心灵本性提供了便利，但是他并没有完成自己的研究工作，他的处理方法也是独断的。

这种非常错误的、哲学思考的独断方法，为莱布尼茨和沃尔夫所特有。它带有如此之多的欺骗性，以致有必要弃而不用，代之以另一种批判的思考方法。后一方法在于研究理性本身的活动方式、分析人类全部知识能力，并考察这些能力所能达到的界限。

自然哲学在我们时代极为繁荣。在那些自然研究者中间，生顿享有极高名望。近代哲学家不能自诩享有卓越的永久声誉，因为这里仿佛一切都在流动。一个人所建立的，另一个人加以拆除。

在道德哲学领域，比起古人我们并未走得更远。在形而上学方面，对形而上学真理的研究、我们似陷入迷惘状态。现在对于这门科学表现出某种冷淡，因为人们好像引以为荣地把关于形而上学的研究，轻蔑地说成纯粹无谓的思虑。然而形而上学却是本来的、真正的哲学！

我们的时代是批判的时代，必须从我们时代的批判的尝试来看哲学，特别是形而上学将会成为什么。

V 一般知识——直觉知识和论证知识——直观和概念，特别是两者的区别——知识之逻辑的完备和感性的完备

我们的一切知识都具有双重关系：其一与客体有关，其二与主体有关。着眼于前者，知识与表象相关联；着眼于后者，知识与作为一般知识的普遍条件的意识相关联。（其实意识也是表象，是在我之中的另一种表象。）

在每种知识中，都必须区别开质料，亦即对象，和形式，亦即我们认识对象的方式。野蛮人看到远处的一座房子，却不知道它的用途，他在自身的表象中所具有的，和另一个明确知道房子是为人们设置的住宅的人所具有的，正是同一客体。然而从形式方面看，同一客体的知识在两者中是有区别的。在野蛮人那里，这种知识是单纯的直观，而在另一个人那里则同时是直观和概念。

知识形式上的区别，以伴随一切认识的条件——意识——为依据。如果我意识到我的表象，它就是清楚的；如果我不曾意识到，它就是模糊的。

因为意识是一切知识的逻辑形式的本质条件，所以逻辑能够、并且需要研究清楚的表象，而不研究模糊的表象。在逻辑学中，我们看不到表象是怎样发生的，而只能看到表象是怎样与逻辑形式相一致的。一般说来，逻辑学可以完全不讨论单纯的表象及其可能性。它把这样的工作留给形而上学去做。逻辑自身只在一切思维借以发生的概念、判断和推理中，研究思维的规律。当然，早在表象成为概念以前，就有某种东西发生了。我们也将指出它所在的地方。但是我们却无法探究表象是怎样发生的。逻辑学也讨论知识，因为在知识中思维已经发生了。知识永远以表象为前提，但表象还不是知识。表象也不是可以完全说明的，因为永远必须通过另一表象来说明什么是表象。

逻辑规律只能应用于一切清楚的表象，它们有明晰和不明晰的区别。如果我们意识到我们的整体表象，却没有意识到其中所包含的杂多，那么这个表象就是不明晰的。先用直观中的例子来说明这一点。

我们瞥见远处的一所农舍。如果我们意识到这一直观对象是一所房子，那么我们必定也具有这所房子各部分——窗、门等等——的表象。因为如果看不到诸部分，也就看不到房子本身。但是我们没有意识到这个表象各部分的杂多，因此我们关于上述对象本身的表象，就是一个不明晰的表象。

此外，美的概念也可用作概念中不明晰的例子。关于美，人人都有清楚的概念。但是

出现在这个概念里的是种种不同的特征，其中，若美就必须：1) 属于某种感觉，以及2) 普遍令人愉快。如果我们不能将美的这种和那种特征的杂多互相分开，我们关于美的概念就永远是不明晰的。

沃尔夫派学者把不明晰的表象叫做混乱的表象。但是这种表达并不恰当，因为混乱的反面不是明晰而是秩序。明晰是秩序的效果，不明晰是混乱的效果，所以每一混乱的知识也是不明晰的知识。但是这个命题反过来是不成立的，并非一切不明晰的知识都是混乱的知识。因为在不存在杂多的知识中无秩序可言，但也没有混乱。

这种情形同一切不能变得明晰的简单表象一样，不是因为在其中遇到了混乱，而是因为在其中看不到杂多，因此必须称之为不明晰的，却不能称之为混乱的。

甚至在复合表象（其中特征的杂多可以区别开来）那里，不明晰也常常不是来自混乱，而是来自意识的鲁钝。某物就形式而论可以是明晰的，就是说，我能够意识到我的表象中的杂多；但是，如果意识的程度变得微弱、那么就质料而论明晰便减低了，虽说这时一切秩序还是存在的。伴随抽象表象的情形就是如此。

明晰本身可以有两种。一种是感性的明晰。这种明晰在于对直观中杂多的意识。例如，我仰望宛如一条白色光带的银河，光带中诸星的光线必射入我的眼睛。这样的表象只是清楚的，通过望远镜才变得明晰，因为这时我才窥见包含在银河光带中的各个星辰。

另一种是理智的明晰，即概念中的明晰或知性明晰。理智的明晰建立在对杂多（这种杂多包含在概念中）的概念分析上。例如，包含在德行概念中的特征有1) 自由概念，2) 执著于规律（义务）的概念，3) 克制好恶（假如这好恶违反德行规律）的概念。如果我们将德行概念这样分解为它的各成分，那么，通过这种分析，我们就使它成为对我们明晰的概念。但是，明晰化本身不是对于概念有所添加，而只是对于概念的解释。因此在明晰中，不是就质料，而是就形式而言，概念才被改进了。

如果思索一下我们关于感性和知性（知识由它们产生）这两种具有本质区别的基本能力的知识，我们就会见到直观和概念的区别。从这个观点来看，我们的一切知识或者是直观，或者是概念。前者以感性——直观的能力——为其源泉，后者以知性——概念的能力——为其源泉。知性和感性的逻辑区别就是这样，根据这种区别，感性只能提供直观，知性只能提供概念。当然，两种基本能力也可以从另一方面来观察，用其他方式来定义，即：感性是感受的能力，知性是自发的能力。这种说明方式不是逻辑的，而是形而上学的。通常把感性称为较低级的能力，而把知性称为较高级的能力，这是因为感性仅提供思维的材料，知性则整理这种材料，将它们置于规律和概念之下。

知识的感性完备与逻辑完备的区别，基于上述直观知识与论证知识的区别或直观与概念的区别。

知识的完备，可以或者从感性法则来讲，或者从知性法则来讲。前一种是感性的完备，后一种是逻辑的完备。感性的完备和逻辑的完备是两种不同的完备；前者与感性有关，后者与知性有关。知识的逻辑完备以其与客体相符合为根据，因之以普遍有效的法则为根据，从而是先天的标准来判断的。感性的完备在于知识与主体相符合，基于人的特殊感性。因此，在感性的完备中没有客观的和普遍有效的法则。就后一种法则而论的完备，是先天地以对一切思维着的一般存在者普遍适用的方式来判断的。此外，只要也有感性的普遍法则，这种法则虽然并非客观地对一切思维着的一般存在者有效，却对于全人类有效，就也可以设想一种感性的完备，它包含着主观的普遍愉快的根据。这就是美。美是在直观中产生快感的东西。因为直观的法则是感性的普遍法则，所以能够有普遍令人愉快的对象。

由于与感性的普遍法则相一致，所以从方式上讲，真正的、独立的美（其本质在于单纯的形式）区别于快适，快适只对由刺激或触动而产生的感觉有所喜好，因而只能是一种个人愉快的根据。

在一切完备中，这种本质的感性完备是与逻辑的完备相容的，并且可以与逻辑的完备

极好地结合起来。

从这方面来看，与逻辑上完备的那种本质的美相关的感性完备，可以是有益的。另一方面，感性的完备对于逻辑的完备又是有害的，只要我们在感性的完备中只看到非本质的美，即在单纯感觉中产生快感的有刺激性的或动人的东西，它不涉及感性的单纯形式，而涉及感性的质料。在我们的知识和判断中，刺激和触动最能败坏逻辑的完备。

一般说来，在我们知识的感性完备和逻辑完备之间，当然留存着一种不能完全排除的争执。知性愿意受教，感性希望生动；前者要求了悟，后者要求可把握性。如果知识要教授，则它们必须是有根据的；如果知识同时要供人消遣，则它们必须也是美的。如果某一演讲美而浅薄，它便只能取悦于感性，却不能取悦于知性；反之，如果一演讲言之成理，但枯燥无味，就只能使知性称心，而不能使感性喜爱。

然而，由于人类天性的需要和知识通俗的目的要求我们设法使两种完备互相结合，所以我们必须着手对一般能有感性完备性的知识提供这种完备性，并且通过感性形式使规律井然、逻辑上完备的知识通俗化。当我们致力于在知识中，把感性的完备与逻辑的完备结合起来的时候，一定不要忽视下列规则，即：1）逻辑的完备是一切其他完备的基础，因而绝不允许从属于其他完备或者被牺牲掉；2）最重要的是要看形式的感性完备——知识与直观法则的符合——，因为本质的美正在于使它极好地与逻辑的完备相结合；3）对于刺激和触动——知识通过它们影响感觉，并产生对同一感觉的兴趣——必须特别谨慎，因为这容易将注意由客体引向主体，从而显然会对知识的逻辑完备产生很不利的影响。

为了使知识的逻辑完备和感性完备的根本区别不仅一般地，而且在若干特殊方面成为可识别的，我们想就量、质、关系和样式四个主要环节（知识的完备性判断视它们而定），对两者作一相互比较。

一种知识1）如果是普遍的，则它在量的方面是完备的；2）如果是明晰的，则它在质的方面是完备的；3）如果是真实的，则它在关系方面是完备的；最后4）如果是确定的，则它在样式方面是完备的。

从所提到的观点来看，一种知识如果具有客观的普遍性（概念或规律的普遍性），则是量上的逻辑完备；如果具有客观的明晰性（概念上的明晰性），则是质上的逻辑完备；如果具有客观的真理性，则是关系上的逻辑完备；最后，如果具有客观的确实性，则是样式上的逻辑完备。

这些逻辑的完备性与下列有关那四个主要环节的感性的完备性相应，即：

1）感性的普遍性。这种普遍性在于知识对一些客体的适用性，这些客体是用作例证的，知识可以应用于这些例证，借以实现通俗化目的。

2）感性的明晰性。这是直观上的明晰性，抽象地想到的概念通过例子在直观中具体地展示或解释。

3）感性的真理性。一种单纯主观的真理性，这种真理性在于知识与主体及感性外观的法则相一致，因而不外是一种普遍的外观。

4）感性的确实性。这种确实性以必然为感官所确证的东西为根据，也就是以通过感觉和经验来证实的东西为根据。

在刚才述及的完备性中，总是出现两个方面——它们在和谐的结合中构成一般完备性——，即杂多性和统一性。概念的统一性存在于知性中，直观的杂多性存在于感性中。

没有统一性的单纯杂多性不能使我们满足。在一切完备性中，真理性是首要的，因为真理是我们的知识由以与客体相关联的统一性的基础。甚至在感性的完备性中，真理也始终是die *conditio sine qua non*⁽⁷⁾，是最主要的消极条件，缺少它，某物就不能普遍地受到赞赏。因此，不以逻辑的完备性作为知识的根据，就不要指望可以在美的科学中前进。实际上，天才的特性和艺术便显示在——兼顾教授和消遣的知识的——逻辑的完备与感性的

完备的最大可能的协调中。

VI 知识的特殊的逻辑完备性

A) 就量来看的知识的逻辑完备性——量——外延量和内涵量——知识的广泛性和彻底性或重要性和丰富性——我们知识的视野规定

知识的量可以从两方面来理解：或者作为外延量，或者作为内涵量。前者就知识的范围而言，因而在于知识的众多性和杂多性；后者就知识的内涵而言，与知识的多效性或重要性和丰富性有关，只要这种知识被视为许多重要结果的根据（non multa, sed multum⁽⁸⁾）。

在扩充或完善我们的知识的时候，就知识的外延量估算一下知识与我们的目的和能力协调一致的程度是有益的。这种考虑涉及我们知识的视野规定，同主体的能力和目的相适合的全部知识的量，是要在这一视野之下来理解的。

这种视野可以

1) 逻辑地按照与知性的兴趣相关的能力或认识力量来规定。这里我们要判断：在我们的知识中，我们能够达到何处，在那里我们必须走多远，从逻辑的角度看，某些知识在什么程度上用作达到——作为我们目的的——这种或那种主要知识的工具；

2) 感性地按照与情感的兴趣相关的鉴赏来规定。一个人若是感性地规定他的视野，他就是试图按照公众的口味来处理科学，亦即使之通俗化，或者一般只谋求这样的知识，这种知识可以普遍传达，不学无术阶级也可以从中找到乐趣；

3) 实践地按照与意志的兴趣相关的利益来规定。实践的视野，假如它是按照一种知识对我们伦常的影响来规定的，它就是实用的和极为重要的。

因此，知识的视野涉及对下列问题的判断和规定：人能够知道什么？他可以知道什么？他应该知道什么？

特别是关于理论地或逻辑地规定的视野——此处我们只讨论这点——，我们可以或者从客观的观点考察，或者从主观的观点考察。

关于客体，视野不是历史的，就是理性的。前者比后者广阔得多，历史的视野甚至无限大，因为我们的历史知识是没有界限的。与之相反，理性的知识则可以固定，例如，可以确定数学知识不能扩展到哪类客体上。哲学的理性知识也是这样，先天理性脱离一切经验又能走多远。

关于主体，视野不是普遍的、绝对的，就是特殊的、有条件的（个人视野）。

绝对的和普遍的视野，是指人的知识界限与全人类的一般完备性完全相同。这里的问题是：作为人类一般的人能知道什么？

个人视野的确定依赖种种经验条件和特殊方面，如年龄、性别、地位、生活方式等等。因此，人类各阶级就其特殊的知识力量、目的和观点而言，都有其特殊的视野。每个人依其力量和观点的个别标准，也都有他自己的视野。最后，我们也可以设想健全理性的视野和科学的视野，后者还需要一些原理，以便据以确定我们能知道什么和不能知道什么。

超出我们视野的我们不能知道；在我们视野之外的，我们不可以知道或无须知道。在涉及这一或那一特殊的个人目的的时候，后一种情况只能是相对的。某些知识不仅无助于达到这些目的，甚至会对它们发生障碍。虽然我们并非总能了解知识的用途，但没有知识无论如何都是毫无裨益的。因此，倘若智能平庸之辈追问知识有什么用，便是对那些勤勉致力于科学的伟人们的一种不明智、不公正的非难。人们在从事科学的时候，必然会不止一次地提出这个问题。假如科学可以给任何一种可能的客体以启示，那么仅此一点，它就

足以是有用的了。各种逻辑上完备的知识总有某一可能的用途，虽然这种用途我们迄今尚不得而知，但也许能被我们的后代发现。如果在科学文化中老是注重物质利益，注重实用，我们就不会有算术和几何学。此外，我们的知性也是这样设置的，以致它在单纯的了悟中得到的满足，比在由这种了悟产生的用途中得到的满足还要多。柏拉图已觉察到这点。人在这时方感觉到他自己的优越，感觉到什么叫有知性。没有感觉到这一点的人必然会妒羡动物。知识通过逻辑的完备性而具有的内在价值，是它在应用中具有的外在价值所无法比拟的。

就像在我们视野之外的东西（就我们的意图看，对于我们是一种多余的东西）可以不知道那样，在我们视野之下的东西（有损于我们的东西）不应当知道。这两者都只能在相对的意义上，而不能在绝对的意义上理解。

关于我们知识的扩展和划界，下列规则是可推荐的：

1）虽然人们老早就要规定其视野，但无疑地只有到了本身有能力这样做的时候才能办到，而这在20岁以前通常是不会发生的；

2）不要輕易和经常地改变视野（不要由一视野转入另一视野）；

3）不要根据自己的视野去度量别人的视野，不要认为对我们没有用的东西就是无用的，要规定别人的视野是鲁莽的，因为不能足够地认识别人的才能和意图；

4）视野既不要过于扩展，也不要过于限制。想知道过多的人，结果会一无所知。反之，相信许多事物与他毫不相干的人，常常骗了自己，一如哲学家相信历史对他来说是多余的。

人们也试图

5）预先规定全人类（就过去和未来的时代而言）的绝对视野，特别是

6）规定我们的科学在全部知识的视野中所占的地位。作为诸科学的一览表的普通百科全书就是为此服务的。

7）在规定特殊视野的时候，人们要细心考察一下自己：对知识的哪一部分最有才干并感到愉快；就某些义务而言，或多或少必需的是什么；什么东西与必然的义务不能共存；最后

8）人们对于其视野所不断尝试的总是扩展多于缩减。

一般说来，不必忧虑达兰贝所担心的知识的扩展。因为困扰我们的不是重负，而是我们知识的空间容积的缩小。理性的批判，历史的批判和历史的著作，涉及人类知识大体而非单纯细节的普遍精神——这一切并没有使内容减少，却将不断地使范围缩小。从金属上脱落下来的只是渣滓或前此尚必要的粗劣外壳、表皮。随着自然史、数学等等的扩展，新的方法将被发现，这些方法简化了旧的，使大量书籍成为多余。以这种新方法和原理的发明为根据，我们就能不使记忆负担过重，借以随己所愿地发现一切。因此，像天才那样对历史作出贡献的人，是以能够永存的观念去理解历史的。

就其范围而论，知识的逻辑完备性与无知相对立。由于知性的限制，消极的不完备性或贫乏的不完备性与我们的知识不可分离。

我们可以从客观的和主观的观点来考察无知。

1）从客观的观点看，无知或者是质料的，或者是形式的。前者在于历史知识的贫乏，后者在于理智知识的贫乏。人们对于任何学科都不会全然无知，而为了更多地致力于理智知识，人们当然能够限制历史知识，或者相反。

2）在主观的意义上，无知或者是学问、科学上的无知，或者是普通的无知。明晰地洞见到知识的限制，因而洞见到限制由以开始的无知领域的人，譬如一个哲学家，看到并证明由于缺乏必要的资料，人们对于金的构造所能知道的多么少，这是就技艺规律或某种学问而言的无知。反之，一个人见不到无知界限的根据，因而对此漠不关心，其无知便是普通的，而非科学上的。这样的人从来不知道他的无知，因为不通过科学，人们就不能表

象其无知，正如不使盲者复明，就不能表象黑暗一样。

知其无知以科学为前提，同时又使人谦逊；相反地，想象的知则趾高气扬。所以苏格拉底的无知是一种值得颂扬的无知，实际上是自认其无知的知。对于那些占有很多知识，却对他们不了解的东西表示惊异的人，无知的责难倒也不能适用。

对于超越我们知识视野的事物，无知通常是无可责备的（*inculpabilis*）；在我们知识能力的思辨使用方面，无知是可以允许的（尽管只是在相对的意义之上），只要这里对象虽然并非超越我们的视野，却在我们的视野之外。然而对于那些很有必要而又容易知道的事物，无知则是可耻的。

不知道某物和不理睬亦即不注意某物，两者是有区别的。对于许多知之对我们有害的东西，不理睬它们是适宜的。抽象又区别于这两者。当人们对一种知识的应用置之不顾时，便抽出这种知识，借以抽象地获得它，以便能够普遍地将其作为原理，更好地考察它。在认识事物时，将不属于我们意图的东西加以抽象，这是有益的、值得称赞的。

理性教师在历史方面通常是无知的。没有确定界限的历史的知是广史，这是吹牛皮。博学涉及理性知识。无确定界限的广泛的历史的知和理性的知，两者可称全知。学问广博的工具科学——语言学，属于历史的知，它自身包括书籍和语言（文学和文法学）的批判知识。

单纯的广史是独眼巨人（缺少一只眼睛——哲学的眼睛）式的广博。数学家、历史学家、博物学家、语言学家和语法学家都是这类独眼学者，他们在上述诸方面各有所长，但都把哲学视为多余。

人文学（人们在其中了解古人的知识）构成语言学的一部分，它提倡科学与鉴赏相结合，提倡去粗取精及人道存在于其中的长于交际和温文尔雅。

在按照古人的典范服务于鉴赏文化方面，人文学作出一种指示。例如，古典作家的辩才、韵文、博贤等等皆属此类。所有这些人文学知识都可算作语言学的实用部分，其目的首先在于鉴赏教育。但是，如果我们把单纯的语言学家同人文学者分开，那么两者间的区别在于：在古人那里，前者探求博学的工具，后者则探求鉴赏教育的工具。

美文学家（*bel esprit*）是仿照活语言中的当代典范的人文主义者。因此，这种人不是学者——因为目前只有死语言是学术语言——，而是文艺涉猎者，其鉴赏知识只是追逐时髦，无须效法古人。人们可称之为人文主义者的猴子。广史学者作为语言学家必须是文法学家和文学家，而作为人文主义者，他必须是古典作家及其注释者。作为语言学家他是有文化的，作为人文主义者他是文明的。

科学上有两种流行的鉴赏堕落，这就是迂腐和浮华。前者仅为学派而研究科学，因此将科学限制在应用方面；后者仅为交际或世俗而研究科学，因此将科学限制在内容方面。

迂腐的学究或者被视为与俗人相反的学者——在这种情况下，是缺少世俗知识，即缺少将科学传授于人的方法知识的傲慢学者——，或者虽一般被视为有才干之人，却只是就形式，而不是就本质和目的而言。在后一种意义上，迂腐的学究是形式的摄取者，就事情的核心而言，其局限在于只注意外表。这种人是对有计划头脑的失败模仿或讽刺画。所以，人们可以把学究气称为形式上无谓的拘谨和无用的严密（拘泥琐细）。这种学派外的学派方法的形式的东西，不仅在学者和有学问之人中间，而且在其他阶层、其他事物中也能遇到。交际中的宫廷礼仪除了是形式上的追逐和撮扯，难道还是别的什么吗？在军人中间不完全如此，虽然看来是这样。但是在言谈、衣着、饮馔和宗教中，则经常流行许多迂腐的学究气。

形式上适当的严密是彻底（规律井然的学术完备）。学究气则是一种矫揉造作的彻底，正如浮华——作为鉴赏上哗众取宠的情妇——是一种矫揉造作的通俗一样。因为浮华只是力图博得读者的厚爱，从不用费解的言辞冒犯读者。

避免学究气，这不仅是科学本身，而且是有关科学应用的广泛知识所要求的。因此，

只有真正的学者才能摆脱学究气，而学究气则总是狭隘头脑的属性。

在致力于使我们的知识获得学术的彻底完备性，同时又获得通俗性，而不致陷入上述矫揉造作的彻底或矫揉造作的通俗错误的时候，我们首先必须注视我们知识的学术完备性——彻底的、规律井然的形式——，然后才留意于使我们在学校中学得的系统知识真正通俗化，即：使知识怎样才对别人如此易于普遍传达，以致确实不会由于通俗而挤掉彻底。一定不能为了公众称心的通俗完备，而牺牲学术完备。缺少后者，一切科学都不过是玩具和游戏。

但是，为了学习真正的通俗，必须阅读古人，例如阅读西塞罗的作品，阅读贺拉西、弗尔基等诗人；在近代人中，休谟、莎夫特斯勃利等人，他们同高雅的社会有过多方面的交往，没有这种交往，就不能有通俗。因为真正的通俗要求许多有关世界和人的实践知识，要求人的概念、鉴赏和爱好的知识。叙述乃至适当表达的选择，言辞庄重的通俗，都经常要考虑到这些知识。对于公众理解力和习惯表达的这种俯就，不是把学术的完备性置于脑后，而只是给思想披上外装，使人看不到支架（那种完备性的有规律的和技術性的东西），就像用铅笔画线，在线上书写，尔后将线涂掉一样。事实上，知识的这种真正的通俗完备性是一种伟大的和罕见的完备性，表现出对于科学的多方面了解。除了许多其他功绩之外，这种完备性还有一种功绩，即：它能提供充分了解事物的证明。因为对知识的单纯学术的检查还残留着怀疑：这种检查是否没有片面性？是否知识本身也还有一种为全人类所公认的价值？学派具有和普通知识一样的偏见。在这里，一种偏见改进了另一种偏见。因此，重要的是将知识拿到那些不依附于任何学派的人那里去检验。

可以把知识的这种完备性（通过它知识得以畅行无阻地普遍传达）叫做知识的外延或外延量，只要它在许多人中是外在地扩展的。

因为有既多且杂的知识，所以要制订一个计划，据以整理诸科学，使之极好地符合计划目的，为增进科学作出贡献。一切知识都存在于相互间的某种自然的联结中。在扩展知识时，如果不注意它们的这种联系，那么一切博学都无非是单纯的史诗之吟诵。但是，如果把一种主要科学当作目的，而把一切其他知识仅看作达到主要科学的手段，那么，人们就把某种系统性质带进其知识。为了在扩展知识时按照这样一种秩序适中而合乎目的的计划工作，必须设法学会懂得知识相互间的那种联系。为此，科学的建筑学所给予的引导是一种观念的体系，在这种体系中，科学的亲和力和系统联结是在为人类所感兴趣的知识全体中被观察的。

特别是关于知识的内涵量，即知识的内涵或知识的多效性和重要性，如我们上面提到的，由于它本质上区别于知识的外延量，即知识的单纯广泛性，我们想对此再作如下略述：

- 1) 在知性的使用上，与量，也就是与全体有关的知识，区别于小中的精细（拘泥琐屑）。
- 2) 促进逻辑完备（就形式而论）的任何知识，如任何数学命题，任何明晰地了解的自然法则，任何正确的哲学说明，称为逻辑上重要的。实践的重要性不能预见，而必须等待。
- 3) 不能将重要混同于艰难。一种知识可以是艰难的，却不重要，反之亦然。因此，无论是赞成还是反对一种知识的价值和重要性，都不取决于艰难。知识的价值和重要性以结果的重大性和众多性为根据。知识所具有的结果越多越重大、知识越是可以多使用，它就越重要。无重要结果的知识叫无谓的玄思。例如，经院哲学就是如此。

B) 就关系来看的知识的逻辑完备——真理——质料的和形式的或逻辑的真理——逻辑真理的标准——虚妄和错误——作为错误泉源的假象——避免错误的方法

知识的主要完备，乃至知识之一切完备的基本和不可分离的条件是真理。人们说，真理在于知识与对象的一致。依照这话的单纯字面解释，我的知识要作为真理，就应该与客体一致。但是，我之认识客体，只能是由于把客体同我的知识相比较。因此，我的知识应当自身证实，可这还远不足以成为真理。因为既然客体在我之外，而知识在我之内，那么我能够判断的毕竟只是：我的客体知识是否同我的客体知识相一致。解释上的这样一个圆圈，古人称循环论证。实际上，怀疑论者就总是责备逻辑家们有这种缺点，他们说，如果有人法庭上作出供述，对此需传唤一个无人认识的证人，后者断言，既然传唤他做证人，他便是诚实的人，想以此使自己值得信任，那么，这和对真理的那种解释正处于同样的情况。非难当然是有理由的，不过上述任务的解决对任何人都是绝不可能的。

此处即是要问：是否并且在何种程度上有一种确实可靠的、普遍的、适于应用的真理标准？这意味着什么是真理的问题。

为了能够决定这个重要问题，我们必须把我们知识中属于质料的、与客体相关的东西，同与单纯形式、作为形式的条件相关的东西（缺少它知识绝不会成为一般知识）区别开来。着眼于我们知识中客观的质料的和主观的形式的关系之区别，上述问题分为两个特殊问题：

- 1) 有普遍的、质料的真理标准吗？以及
- 2) 有普遍的、形式的真理标准吗？

普遍的、质料的真理标准是不可能的，甚至是自相矛盾的。因为作为普遍的、对一切一般客体都有效的标准，必须将这些对象的一切区别全部抽掉，然而质料的标准恰恰与这种区别有关，以便能够确定，知识是否刚好同与之相关的客体（而不是同实际上绝无可言的任何一般客体）相一致。质料的真理就在于知识同与之有关的确定客体的这种一致。因为对于一种客体是真实的知识，对于其他客体却可以是虚妄的。因此，要求普遍的质料的真理标准（这种标准既抽掉同时又不抽掉客体的一切区别）是不合理的。

如果问题是就普遍的形式的真理而言，那就容易断定，类似的标准确实可能有。因为形式的真理仅在于知识（在将所有一切客体连同客体的一切区别完全抽掉的情况下）与自身相一致。

所以，真理的普遍的形式标准无非是知识同它本身，或者说——这是一样的——，同知性和理性的普遍法则相一致的这种普遍的逻辑特征。

这种形式的普遍标准尽管对于客观真理尚不充分，却仍可视为该标准的*die conditio sine qua non*⁽⁹⁾。

因此，在“知识是否同客体相一致？”这个问题之前，必须先问：知识是否同自己本身（就形式而言）相一致？这是逻辑的事情。

逻辑中真理的形式标准是：

- 1) 矛盾律；
- 2) 充分根据律⁽¹⁰⁾。

知识的逻辑可能性通过前者来确定，知识的逻辑现实性通过后者来确定。

属于知识的逻辑真理的，即

首先，它是逻辑地可能的，也就是不自相矛盾的。这一内在的逻辑真理标记仅仅是消极的，因为自相矛盾的知识固然是虚妄的，但不自相矛盾的知识并非总是真的。

其次，它是逻辑地有根据的，就是说，它a)是有根据的，并且b)没有虚妄的结论。

这第二种关于知识与根据和结论的逻辑联系的外在的逻辑真理标准，或知识的理性标准，是积极的。在这里，下列规则是有效的：

1) 由结论的真理可推论作为根据的知识的真理，但只是消极地推论：若由一知识产生出虚妄的结论，则这知识本身就是虚妄的。若根据真，则结论也必真，因为结论是由根

据来规定的。

然而人们却不能相反地推论：若由一知识产生不出虚妄的结论，该知识便是真的，因为从一种虚妄的根据也可引出真的结论。

2) 如果一知识的一切结论都是真的，则这知识也是真的。只要知识中有某种虚妄，就必定也会产生虚妄的结论。

虽然可由结论推论一种根据，但是不能规定这种根据。唯有从一切结论的全体中才能推论出一种规定了的根据，即推论出该根据是真的。

前一种推论方式——按照这种方式，结论只能是知识真理的一种消极和间接的充分标准——在逻辑中叫做间接推断法（modus tollens）。

这种常用于几何学的方法有一优点，即为了证明一知识的虚妄，我只需从其中引出一个虚妄的结论。例如，要证明地球不是平的，不必提出积极的、直接的根据，只需间接地证明，间接地这样推断：如果地球是平的，则北极星必总是同样高；但情况并非如此，所以地球是不平的。

在另一种积极的直接推断法（modus ponens）中便遇到困难，即无法确凿无疑地认识结论全体，因而通过前述推论方式，只能引向一种或然性的假设性的真知识（假说），根据这种假设，因为有许多结论是真的，所以其余一切结论也可能是真的。

因此，我们这里将能提出三条原理，作为真理的普通的、单纯形式的或逻辑的标准。这些原理是：

1) 矛盾律和同一律（principium contradictionis und identitatis），一知识的内在可能性由此律而被规定为或然判断；

2) 充分根据律（principium rationis sufficientis），一知识的（逻辑的）现实性就倚靠这条原理，即：作为实然判断材料的知识是有根据的；

3) 排中律（principium exclusi medii inter duo contradictoria），一知识的（逻辑的）必然性就根据这一原理，即：对于必然判断来说，必须这样而不是那样去判断，也就是说，反面是虚妄的。

真理的反面是虚妄，虚妄被认作真理，称为错误。错误的判断——无论错误还是真理都仅存在于判断中——，是把真理的假象同真理本身混淆了的判断。

真理如何可能？这是容易看出的，因为在这里，知性遵循其基本规律行动。

但是错误（在这个词的形式意义上），亦即思维的反知性形式如何可能？这却难于了解，就像一般不能了解任何一种能力怎么会背离它自身的基本规律那样。我们不能在知性本身和知性的基本规律中寻找错误的根据，也不能在知性的限制中寻找。虽说无知的原因存在于后者中，但错误的根据却不可能存在于其中。如果除了知性之外，我们再别无知识能力，我们就永远不会犯错误。然而在知性之外，我们还有另一种不可缺少的知识源泉，这就是感性。感性给我们思维以材料，并遵循与知性不同的规律发生作用。但就其本身来看，感性也不能产生错误，因为感官完全不能判断。

因此，必须单单在感性对知性的未被觉察的影响中，或者确切些说，在感性对判断的影响中，去寻找一切错误发生的缘由。正是这种影响使我们在判断中，把单纯主观的根据当作客观的根据，从而把真理的单纯假象与真理本身相混淆。假象的本质，假象之被视为根据的理由，恰恰在于把虚妄的知识当作真的。

所以，使错误成为可能的是假象，在判断中，单纯主观的东西按照假象被混同于客观的东西。

在某种意义上，人们也可以使知性成为错误的肇事者，只要他缺乏对于感性的那种影响的注意，听任由此而产生的假象引诱，把判断的单纯主观的规定根据，误认作客观的，或者把仅就感性法则来看是真的东西，当成就知性本身的法则来看的真东西。

所以，只有无知才归咎于知性的局限，我们把错误归咎于我们本身。虽然有许多知识

自然界都拒绝给予我们，使我们对某些东西陷于不可避免的无知，但自然界却不能造成错误。把我们引向错误的是我们所特有的判断和决定的偏好，而由于我们的限制，在这些地方我们又没有能力去判断和决定。

但是人类知性能够陷于其中的一切错误，都只是部分的，在每一错误的判断中必定总存在着某种真东西。因为完全错误是同知性和理性规律全然冲突的。这样的错误怎么会以任何一种方式来自知性，而——只要它确属判断——被视为知性的产物呢！

着眼于我们知识中真实的東西和错误的東西，我們將精确的知識同粗糙的知識区别开来。

适合于客体的，或者同客体毫无差错的知识是精确的；其中可能有错误而无碍于目的知识是粗糙的。

这种区别关系到我们知识的较宽或较严的规定（cognitio late vel stricte determinata）。起初，在较宽的范围，特别是在历史事物中规定知识（late determinare），有时是必要的。但是在理性知识中，一切都必须严格地（stricte）规定。据说，在较宽规定的情况下，知识是praeter propter^[4]规定的。是否应该粗糙地或精确地规定，总是取决于知识的意图。较宽的规定迄今仍为错误留有余地，但是错误可能有其确定的界限。错误尤其发生在较宽规定被认作严规定的地方，譬如发生在一切都需要严格规定的道德事情中。不严格的人被英国人称为放任豁达者。

人们还可把作为知识的主观完备性的精细，同作为知识的客观完备性的精确——在这里知识同客体完全相合——相区别。

当人们在事情的一种知识中发现其他注意力通常觉察不到的东西时，这种知识是精细的。精细的知识需要较高的注意力和智力较大的耗费。

许多人责难一切精细，是因为他们达不到精细。但是精细本身对于知性总是光荣，甚至是有功绩的和必要的，只要它被用于一种值得观察的对象。但是，如果以较小的注意和知性努力就可达到同一目的，却使用得更多，那就在进行无用的耗费而落入精细，这样的精细虽然困难，但却无用（nugae difficiles）。

就像粗糙与精确相对立那样，草率与精细相对立。

由错误（如我们所提到的，包含在这个概念中的，除了虚妄之外，还有作为本质特征的真理的假象）的本性，为我们知识的真理产生出如下重要规则：

错误至少并非绝对或无条件地不可避免，虽说某些情况下——在这些情况下，判断本身对于我们不可避免地有陷入错误的危险——可以有错误。所以为了避免错误，必须设法揭示和说明错误的源泉，设法揭示和说明假象。哲学家这样做过的极少。他们只试图驳斥错误本身，而不去指明错误所由产生的假象。同直接反驳错误本身相比，对假象的这种揭示和消除是对真理的更大得多的贡献。直接反驳错误，并不能堵塞错误的源泉，也不能预防同一假象，因为不认识假象，在其他场合就会重被引向错误。即使我们确信我们错了，假如构成我们错误基础的假象本身不去掉，便仍然留有疑虑，更不能对错误提出什么纠正。

此外，通过对假象的解释，也可以公平地对待错误。无人承认他在没有真理的任何假象（假象或许可以欺骗甚至有洞察力的人，因为这涉及主观的理由）的情况下，会犯错误。

如果假象对于普通知性（sensus communis）也是明显的，则称其错误为无聊或不合理。斥之为荒谬总是一种必须避免的个人指责，特别是在反驳错误的时候。

对于持不合理主张的人，甚至连构成这种明显虚妄基础的假象，也是并不明显的。必须首先使假象对于这样的人明显起来。如果在这以后他还是固执己见，那么，他自然是无聊的了，以后和他也就没有什么可说的了。他已从而使自己没有能力、也不配对待进一步

的指正和反驳。人们毕竟无法向一个人证明他是不合理的，在这里讲任何道理都是徒劳。如果人们证明了不合理，那就不再是同执谬的人打交道，而是同有理智的人打交道了。但是这里没有必要去揭示荒谬（*deductio ad absurdum*）。

也可以把无聊的错误称为没有什么（甚至连假象也不）能为之辩护的错误，如同粗糙的错误是那种证明对普通知识的无知，或违反通常注意力的错误一样。

原理中的错误，要比在原理应用中的错误更大。

真理的外在特征或外在试金石，是我们自己的判断同他人判断的调和，因为主观的东西不是以同样方式寓于其他一切人那里的，于是假象也能由此得以解释。所以，他人判断与我们判断的不相容，是被当作错误的外在特征，或检查我们判断方法的暗示来看的，但是不能因此就立即抛弃我们的判断。因为人们或许可能在事情上是正确的，而只是在方法上，亦即在陈述方面不恰当。

要揭示知性非自然使用的缺点，普通人的常识（*sensus communis*）本身也是一种试金石。这就是说，当人们用常识来考验理性的思辨使用中的判断的正确性时，即是通过常识来指引思维或理性使用中的方向的。

一般说来，避免错误的普遍规则和条件是：1）自己思维；2）为别人设身处地地思维；以及3）随时与自己本身相一致地去思维。可以把自己思维的箴言称为启蒙的思考方式，把在思维中置身于他人观点的箴言称为扩展的思考方式，而把随时与自己本身相一致地思维的箴言称为一贯的或联贯的思考方式。

VIII

C) 就质来看的知识的逻辑完备——清楚——一般特征的概念——各种不同的特征——事物的逻辑本质的规定——逻辑本质与实在本质的区别——较高程度的清楚，明晰——感性的明晰和逻辑的明晰——分析的明晰与综合的明晰间的区别

人的知识从知性方面来看是论证性的，这就是说，知识是由表象发生的，表象使那为许多物所共同的东西构成知识的基础，于是知识便由作为这种表象的诸特征发生。所以，我们只能通过特征来认识事物，这正是由辨识而来的知识。

特征是事物中构成该物知识部分的那种东西，或者说——这是一回事——，是一种部分的表象，只要这种表象被视为全部表象知识的基础。所以，我们的一切概念都是些特征，而一切思维无非是由特征来表象的。

任何特征都可从两方面来观察：

首先是作为表象自身；

其次是作为从属的，如一物之全体表象的部分概念，从而作为该物本身的知识基础。

作为知识基础来看的一切特征都有双重的使用：内在的或外在的使用。内在的使用在于推演，旨在通过作为其知识基础的特征去认识事情本身。外在的使用在于比较，只要我们有可能通过诸特征，把一物同他物按照同一性和差异性的规则去比较。

诸特征之间有种种特殊的区别，下列特征的分类就建立在这些区别上：

1) 分析的或综合的特征。分析的特征是我的现实概念的部分概念（在现实概念中我已想到它们）；反之，综合的特征是单纯可能的全体概念（因而通过许多部分的综合才能产生这样的概念）的部分概念。前者全是理性概念，后者可以是经验概念。

2) 同位的或隶属的特征。这种划分涉及它们之间的相继或相属的联系。

同位的特征，是其中每一种都作为事物的直接特征被表象的，而如果事物中的一种特

征只有借其他特征才能被表象，则这种特征是隶属的。同位特征结合为概念整体称为集合；隶属特征结合为概念整体称为系列。在前种情况下，同位特征的集合组成概念总体，但这总体在综合的经验概念方面永不能是已经完成的，而是与一条无限的直线相似。

隶属特征的系列在前件或根据方面，将碰到不可解释的概念，这些概念由于其单纯性而不容继续加以分析；反之，该系列就后件或结论说则是无限的，因为我们虽然有最高的类，却没有最低的属。

在同位特征的集合中，外延的或广袤的明晰随着每一新概念的综合而增长；同样地，在隶属特征的系列中，内涵的或深度的明晰随着概念的继续分析而增长。后一种明晰由于必须用于知识的彻底性和联贯性，因而主要是哲学的事情，特别是在形而上学研究中极为提倡。

3) 肯定的或否定的特征。我们通过前者来认识物是什么，通过后者来认识物不是什么。

否定的特征用来使我们防止错误。因此，在不可能犯错误的地方，这些特征是不必要的。只有在它们使我们防止我们有可能陷入的严重错误的情况下，它们才是必需的和重要的。例如，关于存在物（如神）的概念，否定的特征就是必需的和重要的。

所以，通过肯定的特征，我们是想理解某物，通过否定的特征——人们可以将所有一切特征都变成否定的——则只是要不发生误解或不陷入错误，从那里是认识不出什么东西的。

4) 重要而富有成果的或空洞而不重要的特征。

如果一种特征是很大很多成果的知识根据，则它是重要的和富有成果的；一方面，从它的内在使用、即推演中的使用看，只要它通过这种使用对事物本身认识甚多，它便是充分的；另一方面，从它的外在使用、即比较中的使用看，它是用于认识一物与许多他物的相似，以及一物与许多他物的差异。

此外，在这里我们必须把逻辑的重要性和富有成果性，同实用——有用性和可用性相区别。

5) 充分的必然的或不充分的偶然的特征。

足以随时将一物同一切他物区别开来的特征是充分的；否则就是不充分的，例如犬吠的特征。诸特征的足够性以及它的重要性，只是在相对的意义上来规定的，这涉及由知识所着眼的目的。

最后，必然的特征是那些在被表象的事物中，必定随时可遇的特征。这些特征又称主要特征，与非主要的偶然的特征相对立，后者可以与事物的概念相分离。

但是，在诸必然的特征中，也还有一种区别。

一些必然的特征作为同一物的其他特征的根据而属于事物；相反地，另一些特征则只是其他特征的后果。

前者是原始的和本质的特征（*constitutiva, essentialia in sensu strictissimo*）；后者称属性（*consectaria, rationata*），属性虽然也属于事物的本质，但它们必须从该物的主要部分中推演出来。例如，三角形概念中的三个角，就是从三条边导出的。

非主要的特征也有两种，它们或者涉及事物的内在规定（*modi*），或者涉及事物的外在关系（*relationes*）。例如，可以把学识渊博的特征称为人的内在规定；主人或奴隶则只是人的外在关系。

就同位或隶属而论，一物的一切主要部分全体，或该物诸特征的足够性是本质（*complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium.*）。

但是在这种说明中，我们必须一点也不要想到事物的实在本质或自然本质，这种本质我们无论在何处都洞察不到。因为逻辑既然抽掉了知识的一切内容，也就因此抽去了事情

本身，于是这门科学所能涉及的只是事物的逻辑本质。后者我们是容易洞见到的。属于逻辑本质的无非是一切谓项的知识，就这种知识而言，客体是通过其概念来规定的；并不要求那些谓项的知识属于事物的实在本质（esse rei），即不要求它依赖那一切属于事物存在的、作为规定基础的东西。如果我们要规定物体的逻辑本质，那就全然不必在自然界中去寻找事实。我们可以将我们的反思仅仅集中于一些特征，这些特征作为主要部分

（constitutiva, rationes），原始地构成该物体的基本概念。所以，逻辑本质本身无非是事物的一切必然特征的第一基本概念（esse conceptus）。

就质而论，我们知识之第一阶段的完备是知识的清楚。第二阶段的完备或较高级度的清楚是明晰。明晰就在于诸特征的清楚。

这里，首先我们必须把一般逻辑的明晰同感性的明晰区别开来。逻辑的明晰以诸特征的客观的清楚为基础，感性的明晰以诸特征的主观的清楚为基础。前者是由概念而来的清楚，后者是由直观而来的清楚。因此，后一种明晰在于单纯的生动活泼性和可知解性，因而在于由具体例证而来的单纯清楚（许多东西可以是可知解的，却不明晰；反之，许多东西可以是明晰的，却难于知解，因为这些东西要一直追溯到遥远的特征，而这些特征与直观的联系只是通过一个长长的系列才可能）。

客观的明晰常常引起主观的模糊，反之亦然。因此，逻辑的明晰往往只能有害于感性的明晰；相反地，借助于例证和比喻（它们并非严格地适宜，而是仅仅按照类推被采用）的感性明晰，则常常对于逻辑的明晰是有害的。此外，例证本来不是特征，不是概念的部分，而是作为直观只属于概念的应用。因此，由例证而来的明晰——单纯的可知解性——，同作为特征的由概念而来的明晰相比，是一种完全不同的明晰。鲜明在于感性的或通俗的明晰与学术的或逻辑的明晰的结合。人们认为，清醒的头脑是有才能对抽象的根本的知识，作出合于常识通晓力的明显表述的。

此外，那特别涉及逻辑的明晰的东西，可称为完满的明晰，只要一切特征一起构成整体概念，一直达到清楚的程度。完满或完美地明晰的概念，又可以或者就其同位特征全体而言，或者就其隶属特征全体而言。概念外延完满或充分的明晰（也称周详），在于诸同位特征完全清楚。诸隶属特征完全清楚构成内涵完满的明晰——深刻。

也可以将前一种逻辑的明晰称为诸特征清楚的外在完满（completudo externa），将后一种称为诸特征清楚的内在完满（completudo interna）。内在完满只能从纯粹理性概念或任意概念中取得，而不能从经验的概念中取得。

明晰的外延量——当它不过分的时候——称为准确（精确）。周详（completudo）和精确（praecisio）一起构成适度（cognitionem, quae rem adaequat）；知识的圆满的完备（consummata cognitionis perfectio），就在于深刻中内涵适当的知识，与周详准确中外延适当的知识相结合。

如我们所看到的，使清楚的概念成为明晰的，这是逻辑的事情。问题在于，逻辑用什么方式使之成为明晰的？

沃尔夫派的逻辑学家们都将使一切知识成为明晰的这件事，放在对知识的单纯分析上。但是，并不是一切明晰都建立在对所与概念的分析上。由分析产生的明晰，仅仅涉及我们在概念中已经想到的特征，而绝不涉及作为可能的全体概念的部分加到概念上去的特征。

不是通过分析，而是通过诸特征的综合产生的明晰，是综合的明晰。两种命题间的本质区别在于，（综合）造成明晰的概念，（分析）使概念明晰。

如果我制造一个明晰的概念，那么我从部分开始，由部分进向整体。这里还不存在现成的特征，通过综合我才得到它们。由这种综合方法产生出综合的明晰，后者将概念之外（纯粹的或经验的）直观中的特征加到我的概念上，扩大了我的概念的内容。数学家和自

然哲学家在使概念明晰时，就用这种综合方法。真正数学知识和一切经验知识的全部明晰，都依据知识的这种扩大（通过诸特征的综合）。

但是，如果我使概念明晰，那么通过这种单纯分析，就内容而言，我的知识一点也没有增加。内容还是同一个，只是形式有所改变，这时我只是更好地识别，或以清楚的意识认识到已存在于所与概念中的内容。就像单纯照明一张地图，对地图本身并未加上什么东西一样，通过对所与概念的澄清（借助于对概念特征的分析），这概念本身也丝毫没有增加什么。

综合是把客体搞明晰，分析是把概念搞明晰。在后一场合，全体先于部分；在前一场合，部分先于全体。哲学家只是使所与概念明晰。有时，即使想以这种方式使之明晰的概念已经给出，人们也综合地处理之。在经验的命题中，当人们不以在所与概念中已经想到的诸特征为满足时，便常常发生这样的情况。

逻辑唯一能够从事的产生明晰的分析方法，是弄清我们知识的第一和最主要的要求。我们对一件事情的知识越是明晰，这知识就越可能坚实有效。只是分析一定不要达到使对象本身最后消失的地步。

如果我们意识到我们所知道的一切东西，就会对我们的知识量之大感到惊异。

着眼于我们知识的客观价值，我们可以一般地设想下列知识据以提高的级次：

知识的第一级次是表象某物；

第二级次是有意识地表象或知觉（*percipere*）某物；

第三级次是识别（*noscere*）某物，或在同他物比较异同中表象某物；

第四级次是有意识地识别某物，亦即认识（*cognoscere*）某物。动物也识别对象，却不认识对象。

第五级次是知解（*intelligere*）某物，亦即由知性借助于概念认识或构想某物。这与理解很不相同。人们可以构想许多东西，尽管对这些东西不能理解，例如在力学中，其不可能性已被证明的永动机就是如此。

第六级次是通过理性来认识或洞晓（*perspicere*）某物。我们只是在少数事物中达到了这一级次。在价值方面，我们越是想使知识完善，在数目上我们的知识就越少。

最后，知识的第七级次是理解（*comprehendere*）某物，亦即在这种对我们的意图来说是充分的级次中，通过理性来认识或先天认识某物。我们所理解的一切都只是相对的，即是说，相对于某种确定意图才是充分的，我们不能绝对地理解任何东西。没有什么东西比数学家所证明的（如关于圆中所有直线都成比例的证明）更可理解了。然而数学家却不理解，一种如此简单的图形怎么会有这些属性。知解或知性的领域远比理解或理性的领域大。

IX

D) 就样式来看的知识的逻辑完备——确认——一般认为真的概念——认为真的种类：意见，信仰，知——确证和劝说——判断的保留和推延——暂时的判断——成见，成见的泉源和主要类型

真理是知识的客观属性；某物借以被表象为真的判断——与知性有关，因而与特殊的主体有关——，从主观上讲，是认为真（*Fürwahrhalten*）。

认为真一般有两种：确定的或不确定的。确定的认为真或确认与必然性的意识相关联；反之，不确定的认为真或不确认与偶然性或相反的可能性相关联。后一种认为真或者在主客两方面都不充分，或者虽然在客观上不充分，在主观上却充分。前者叫做意见，后者可称信仰。

因此，有三种或三种样式的认以为真：意见，信仰和知。意见是或然判断，信仰是实然判断，知是必然判断。我对之仅有意见的东西，我在判断中的意识便只认为它是或然的；我所信仰的东西，便认为是实然的，但不是客观上，而是主观上必然的（只对我有效）；最后，我所知的东西，我认为是必然地确定的，亦即普遍客观地必然的（对于一切人都有效的），也就是假定，这种确定的认以为真与之有关的对象本身，是一种单纯经验的真理。因为根据方才提到的三种样式，认以为真的这种区别仅涉及判断力，而后者关系到判断在客观规律下所包含的主观标准。

以我们对不朽的认以为真作例，假如我们以为我们似乎是不朽的，这种认以为真就是单纯或然的；假如我们相信我们是不朽的，那就是实然的；最后，假如我们全都知道今生之后还有来世，那就是必然的。

在意见、信仰和知之间因而产生出一种本质的区别，这里我们还要对它们加以更准确、更详细的讨论。

1) 意见。意见，或由一种既非主观上充分，亦非客观上充分的知识根据而来的认以为真，可以被看作一种暂时的判断（sub conditione suspensiva ad interim），这种判断为人们所不易缺少。在人们假定和主张之前，必须先有意见，但这里也要谨防，不要把一个意见认为是某种比单纯意见更多的东西。我们的一切知识多半是从意见开始的。有时我们对真理有一种模糊的预感。在我们看来，一事物似乎包含着真理的特征；我们以确定的认识认识事物之前，已经臆测到它的真理。

但是，单纯的意见究竟发生于何处？——（意见）不发生于包含先天知识的科学中，因而既不发生于数学中，也不发生于形而上学和伦理学中，而唯独发生在经验的知识（物理学、心理学，诸如此类）中。因为先天去以为，这本身就是不合理的。实际上，再没有比例如在数学中只去以为更可笑的了。这里（就像在形而上学和伦理学中那样）适用的或者是知，或者是不知。属于意见的事物只能是经验知识的对象，这些对象本身虽然可能，但就我们经验能力的经验的限制和条件，以及就我们所具有的能力依赖这些限制和条件而言，对于我们又不可能。例如，近代物理学家的以太，就是一种仅属意见的东西。因为一般说来，无论这种或那种意见如何可能，我都看出，其反面也许同样可以证明。在这里，我的认以为真在主观和客观两方面都是不充分的，虽然就本身来看可以成为圆满的。

2) 信仰。信仰或由虽然客观上不充分，但主观上充分的根据而来的认以为真，与这样的对象有关：关于这种对象人们不但一无所知，而且也提不出什么意见，更说不出什么概然性，而只能确定，像人们想象的那样去思维这类对象是不矛盾的。除此而外，信仰是一种自由的认以为真，它只是就实践上先天给予的目的而言是必要的，——我认一物为真，是出于道德上的理由，其所以如此，是因为反面永远不能证明^[12]。

I) 信仰物不是经验知识的对象。因此所谓历史的信仰真正讲来也不能称为信仰而与知对立，因为历史信仰本身可以是一种知。基于一种证言的认以为真，区别于由自己的经验而来的认以为真，这种区别既非按照等级，亦非按照种类。

II) 信仰物也不是理性知识（先天知识）的客体，既不是理论知识，如数学和形而上学的客体，也不是道德实践知识的客体。

人们虽然可以根据证言相信数学的理性真理——因为错误在这里或者不易可能，或者容易被发现——，却不能靠这种方式知道它们。但是哲学的理性真理也绝不是使人信仰，而只是使人必须知道，因为哲学在自身中不容忍单纯的劝说。特别是关于道德（权利和义务）中实践理性的对象，对这些对象也不能只发生单纯的信仰。人们必须充分地确定某件事情是正当或不正当，合乎义务还是违反义务，许可还是不许可。在道德事物中，人们不能以不可靠的方式鲁莽行动，不能冒违反法则之风险去作决定。例如，对于法官来说，仅仅由于一个人被控有罪，便相信他实际上犯了罪是不够的。他必须（根据法律）知道这件事，否则就是不负责任地受理。

III) 只有这样一些对象才是信仰物，在这些对象中，认以为真必然是自由的，亦即不

是通过客观的、独立于主体本性和利益的真理根据来规定的。

因此，信仰也由于单纯主观的理由而缺少使自身得以传达并引起普遍赞同的确信，如由知而来的确信。我本身可以确信的只是我的实践信仰的有效性和不变性，我对一命题的真实性和一物的实在性之信仰，是与我有关系、仅用以取代知识的东西，本身并不是知识。

在道德上无信仰的人，不承认那虽不可能知之，但假定它在道德上却必要的东西。这类不信总是归咎于缺乏道德兴趣。人的道德意念越是伟大，他对于一切从道德兴趣出发，在实践的必然意图上所承认和感到非假定不可的一切事物的信仰，就越是坚定和有生气。

3) 知。由主客观两方面都充分的知识基础而来的认以为真或确认，不是经验的就是理性的，不是根据经验（自己的或他人传达的）就是根据理性。这种区别与我们全部知识由以取得的两个泉源——经验和理性——有关。

理性确认或者是数学的确认，或者是哲学的确认。前者是直观的，后者是论证的。

数学的确认也称自明，因为直观的知识比论证的知识更明白。因此，虽然数学知识与哲学知识本身都同样是确定的，但两种确认却有所不同。

经验的确认如果来自亲身经验，便是原始的；如果以他人的经验为根据，便是派生的（*derivative empirica*）。后一种经验的确认通常亦称历史的确认。

理性的确认通过与之相结合的必然性的意识，区别于经验的确认。因而，理性的确认是一种必然的确认，反之经验的确认只是一种实然的确认。理性所确定的，是无须经验也可先天洞见到的。所以，我们的知识可能与经验的对象有关，当我们由先天的原理认识经验上确定的命题的时候，其确认可以同时是经验的和理性的。

我们不能对一切事物都具有理性的确认，但是在我们可以具有的地方，我们必须将理性的确认置于经验的确认之前。

一切确认或者是直接的，或者是间接的，就是说，或者需要证明，或者既不能证明也无须证明。在我们的知识中尽管许多都只是间接确定的，亦即仅通过证明才确定的，但毕竟也还有某些不能证明的或直接确定的东西。我们的全部知识必须从直接确定的命题出发。

知识的一切中介了的或间接的确认所依据的证明，或者是直接的，或者是非直接的，亦即间接的证明。如果对一真理我由其根据来证明，我采用的便是直接证明；如果我由其反面之虚妄来推论一命题的真实性，则用的是间接证明。可是要使后一证明有效，诸命题必须是矛盾的或正相反对的。因为两个纯然相反的命题（*contrarie opposita*）可以皆错。依据数学确认的证明称为明证（*Demonstration*），依据哲学确认的证明称为秘证（*ein akroamatischer Beweis*）。一般说来，每一证明的主要部分是它的质料和形式，或证明根据和连贯性。

科学由知而来，在科学中，全部知识是作为体系来理解的。科学与普通知识，亦即与作为单纯集合的知识总体相反。体系以先行于部分的全体理念为基础；反之，在普通知识或知识的单纯集合那里，部分先行于全体。有历史的科学和理性的科学。

在科学中我们所知的通常只是知识，而不是为知识所表象的事情，以致可以有一种事情的科学，关于这种事情，我们的知识并不是知。

从以上关于认以为真的性质和种类的叙述中，我们可以得出普遍的结果，即我们的一切确信不是逻辑的就是实践的。如果我们知道，我们解脱了一切主观根据而自由，那个认以为真毕竟是充分的，我们便是在确信，并且是逻辑的或由客观的根据而来的确信（客体确定）。

由主观的理由（就实践的观点来看，这种理由和客观的理由一样有效）而来的完满的认以为真也是确信，但不是逻辑的，而是实践的（我确定）。这种实践的确信或这种道德的理性信仰往往比一切知更坚定。在知中人们还倾听反对的理由，在信仰中就不然，因为

信仰不随客观的理由而定，而随主体的道德兴趣而定^[13]。

与确信相反的是劝说，劝说是根据不充分的认以为真（人们不知道这些根据是单纯主观的，还是也还客观）。劝说常常发生在信念之前。许多知识我们都是如此了解的，以致我们不能判断我们认以为真的根据是主观的还是客观的。因此，为了能够从单纯的劝说进到确信，我们必须首先考虑，亦即看一看一种知识属于哪种认识能力；然后再研究，亦即检验根据在客观上是充分还是不充分。许多知识都没有超出劝说的范围。一些知识达到了考虑，少数知识达到了研究。知道什么是确认的人，不易混淆劝说和确信，因而也不易让自己被人劝说。有一种得到赞同的规定根据，是由主客观根据综合而成的，大多数人不能把这种混合的结果彼此分辨开来。

虽然任何劝说从形式上讲都是虚妄的（因为在劝说中，不确定的知识似乎是确定的），但就质料而论，却可以是真实的。在这方面，劝说也与意见不同，意见是一种被视为不确定的不确定知识。

认以为真的充足性（在信仰中）可用打赌和发誓来考验。在前者情况下，必须有比较充足的客观根据，在后一场合，必须有绝对充足的客观根据。如果情况不是这样，即当前并无客观根据，就仍然是一种全然主观上充分的认以为真。

人们常常使用这样的语句：赞同其判断；保留、推迟或放弃其判断。诸如此类的说法似乎是暗示，在我们的判断中有某种随意的东西，我们认某物为真，是因为我们愿意认它为真。这里的问题在于：意志对于我们的判断是否有影响？

意志对于认以为真没有直接的影响，否则那将是非常荒谬的。如果说，我乐于相信我所愿望的东西，那么这仅仅意味着我们的善良愿望，如父亲对子女的愿望。如果意志对我们所愿望的东西的确信有直接影响，我们就会始终沉迷于虚幻的幸运状况中，老是认之为真。然而，意识并不能与违反愿望和爱好的真理的确实证据相抗争。

但是当意志激励或阻碍知性研究真理的时候，就必须承认意志对知性使用有影响，从而间接地对确信本身有影响，因为确信很有赖于知性的使用。

特别是我们判断的推迟或保留所涉及的，是决心不让一个暂时性的判断成为规定的判断。暂时性的判断是这样一种判断，通过这种判断，虽然我表象一事为真的根据，比反对其为真的根据更多，但这些根据还不足以成为我借以直截了当为真理作出决断的规定的或确定的判断。因此，暂时性的判断是一种有意识的单纯或然的判断。

判断的保留可能在两种意图下发生：或者为探寻确定判断的根据，或者为了不作判断。判断在前一场合的推迟叫做批判的推迟（*suspensio iudicii indagatoria*），在后一场合的推迟叫做怀疑的推迟（*suspensio iudicii sceptica*）。因为怀疑论者放弃一切判断，反之，真正的哲学家在他还没有足够的根据认某物为真的时候，仅仅缓作判断。

按照缓作其判断的戒条，要求一种熟练的判断力，这种情况仅存在于老年。一般说来，由于我们的知性如此热衷于借判断来扩展自己，热衷于以知识来充实自己，或者由于我们对某些东西总是比对其他东西更加注目的偏好，保留我们的同意是一件很困难的事。但是，不得不常常收回同意，并因而变得聪明谨慎的人，由于担心以后又被迫收回他的判断，将不会如此迅速地表示同意。这种撤回总是使人难受的，它导致人们对其他一切知识表示不信任。

这里我们还要指出，将判断置于怀疑中，与使判断悬而不决不是一回事。在悬而不决中，我总是对事物有兴趣；但是在怀疑中，就我的目的和兴趣来看，并不总是去断定事物是否真实。

在一切沉思和研究中，暂时性的判断对于知性的使用是必要的，甚至是不可缺少的。暂时性的判断在知性的探索中用于指导知性，并给知性以不同的方法。

当我们沉思对象的时候，我们总是不得不作出暂时性的判断，仿佛在探寻通过沉思我们业已部分地获得的知识。当人们企图有所发明或发现的时候，总是不得不制订暂时性的

计划；此外，思维只依照偶然之事进行。所以，为了探究事情，人们可以通过暂时性的判断来思考准则。人们也可称暂时性的判断为预期，因为人们在具有确定的判断之前，已先对事情作出了他的判断。因此，这类判断有其长处，甚至可以给出应如何对客体作暂时性判断的规则。

必须把成见同暂时性的判断区别开来。

成见被视为原则的时候是暂时性的判断。每一成见都是被当作判断的原则来看的，由成见产生出来的不是成见，而是错误的判断。因此，必须把来自成见的虚妄知识，同它们的泉源，即成见本身相区别。例如，梦的意义本身还不是成见，而是一种来自假定的普遍规则（某物有时应验，便当作总是应验，或总认以为真）的错误。把梦的意义归属于其下的这原则就是一种成见。

成见有时是真正暂时性的判断，仅当把成见看成原则或确定的判断时，才是不合理的。引起这种错觉的原因在于，由于缺乏必须先于一切判断的考虑，而错把主观的根据当作客观的根据。因为我们可以接受许多知识，如直接确定的命题，而不去研究它们，亦即对这些知识之真理的条件不作考察；我们也能够并且可以不作判断，不加考虑，即不把知识同这种知识所由产生的知识能力（感性或知性）加以比较。如果我们在缺少这种考虑（即使还未进行研究，这样的考虑也是必要的）的情况下接受判断，就会出现成见，或由误认为客观根据的主观原因而来的判断原则。

成见的主要泉源是模仿、习惯和爱好。

模仿对于我们的判断具有普遍的影响，因为人云亦云是一种强有力的理由。因此，便有了这样的成见，即：人人所干的事，便是对的。至于由习惯产生的成见，则只能经过漫长的时间才能消除。在时间的推移中，知性通过反对的根据，在判断中逐渐被拖延，因而逐渐产生相反的思想方式。如果习惯的成见同时是通过模仿形成的，那么具有这种成见的人就不易矫正。人们也可称由模仿而来的成见为：不是在法则之下自发地使用理性，而是消极或机械地使用理性的嗜好。

理性是一种积极的原则，这种原则丝毫不单纯借助于他人的权威，甚至（在关系到理性的纯粹使用时）也丝毫不应当借助于经验。但是惰性使许多人宁可追随他人的足迹，也不愿耗其智力。这些人只能抄袭他人。如果所有的人都如此这般，世界就会永远停滞不前。因此，使青年人不去从事单纯的模仿——像通常发生的那样——，是极端必要和重要的。

有许多东西促使我们习惯于模仿的准则，并使理性借以成为成见的肥沃土壤。模仿的这类辅助方法有：

1) 公式。它们是一些规则，用来表达模仿的典范。此外，公式对于简化复杂的命题非常有用，所以最明智的头脑总想发现这类公式。

2) 格言。格言的表达具有如此意味深长的高度精确性，以致好像以更少的言辞把握不了它们的意义似的。由于这种原因，这类需借自他人（人们将确实可靠性归之于它们）的箴言（dicta），由于其权威而被用作法则和规律。圣经上的箴言叫做卓越格言（Sprüche κατ' ἐξοχήν）。

3) 警句。为成熟的判断力通过强调包含于其中的思想所产生的警句，是一些本身值得推荐的、其威望常常保持数世纪之久的命题。

4) 法规（Canones）。这是些用作科学基础，并指示某种崇高的、经过深思熟虑的东西的普遍教导。人们也可以用一种更令人喜欢的庄严方式来表达法规。

5) 谚语（proverbia）。谚语是普通知性的通俗规则或有关其通俗判断的表达。由于这类单纯地方性的语句仅用作普通大众的警言和规范，所以不会在受过优良教育的人们中间遇到。

从上述成见的三种普遍泉源，特别是从模仿中，产生出一些特殊的成见，其中最常见的我们想在此作如下讨论。

1) 声望的成见。属于这类成见的有：

甲) 个人声望的成见。如果在以经验和见证为根据的事物中，我们以他人的声望来建立我们的知识，则并不因此使我们为任何成见负疚；因为我们不能事事都亲自经验，事事都用自己的知性来把握，所以在这种情况下，个人的声望必定就是我们判断的基础。但是，如果在理性知识方面我们把他人的声望作为我们认以为真的基础，那我们就必须承认，这种知识来自单纯的成见。因为理性真理之有效是无个性特征的；这里的问题不是“谁说了什么”，而是“他说了什么”？问题不在于知识是否来自名人，当然，由于本人理解上的限制，或由于热衷模仿我们描述为伟大的东西，对于伟人声望的偏爱还是很普遍的。这里还要加上，个人声望也以间接的方式取悦于我们的虚荣。像专制君主的臣民以其全都受到平等待遇（因为在统治者的无限权力面前，最卑贱者和最高贵者可认为是同样的卑微）而感到骄傲那样，伟人的崇拜者（当他们相互间可能具有的长处在于伟人的功勋面前被看作无关紧要时）也自以为他们是平等的。因此，从种种理由来看，极受赞美的伟人们对于个人声望上的成见的偏好所给予的支持，并非微不足道。

乙) 多数人声望的成见。民众主要倾向于这种成见。因为民众无能力评价个人的贡献、才能和知识，所以他们喜欢在“人所公认的必真”这一假定下，坚持多数人的判断。此外，民众的这种成见仅与历史的事物有关；而在他们本身感兴趣的宗教事务中，则听任学者们的判断。

值得注意的是，不学无术的人一般对于学识渊博持有成见；相反地，学者通常对于普通通知性持有成见。

一个学者周历了各门科学之后，其全部辛劳仍未使他获得应有的满足，终于对学识渊博（特别是在概念不能感性化及基础不稳的思辨领域，如形而上学）产生了不信任。但是他却相信，确认某些对象的钥匙一定会在什么地方找到。这样，他在长期徒劳地在科学研究道路上作过尝试之后，便到普通通知性中去寻求这把钥匙。

然而这种希望是十分可疑的。因为如果有教养的理性能力在某些事物的知识方面都不能有所成就，则无教养的理性能力也一定不能。在形而上学领域，绝不容许援引普通通知性的说法。因为这里没有可做具体表述的事。但是有关道德的情况就不同。在道德领域，一切规则不但能够具体地给予，而且实践理性通过普通通知性使用的工具显示自己，要比通过思辨的知性使用的工具更清楚、更正确。因此，关于伦理事物和义务，普通通知性常常比思辨的知性判断得更正确。

丙) 时代声望的成见。对古代的成见是其中最重要的一种成见。虽然我们完全有理由对古代善意地加以判断，但这只是出于适当的尊敬。由于我们视古人为知识和科学宝库的主人，把他们著作的相对价值奉为绝对价值，盲目地信赖他们的贡献，这种尊敬往往太过头了。如此过分地评价古人，就是使知性倒退到它的童年而轻视本身才能的使用。如果相信古人所写的一切都像其著作留传下来的人写的那么经典，也是非常错误的。这是因为，时间筛选了一切，只有那具有内在价值的东西才保存下来。所以我们可以不无根据地假定，我们所占有的，只是古人中最优秀的作品。

有许多原因产生和维持对古人的成见。

某物超过了我们按照常规的期待，我们就对它表示惊异，这种惊异后来常变为钦佩。当我们在古人那里发现了某种东西，而考虑到他们所处的时代环境，对于这种东西我们又未期待时，情况就是如此。另一原因在于，古人和古代知识表现了一种博学多才，后者一直赢得尊敬，尽管就我们从古人的研究中所吸取的东西本身而言，可能是平常的和不重要的。原因之三是我们对古人表示的感谢，因为古人为我们开辟了许多知识的道路。对他们表示的特殊敬意似乎是公正的，但我们却常常逾越其限度。最后，第四种原因可在对同时代人的某种嫉妒中寻找。无力与同时代人较量者，为了使近人不超过他，便吹捧古人，以

贬低近人。

与此相反的是标新立异。有时也会降低古代的声望，以利于对新颖事物的成见，特别是在本世纪初，当著名的封德奈尔（Fontenelle）倒向现代人一边的时候。在有能力扩展的各门知识中，当然对于现代人比对古代人更为信任。但这样的判断仅作为单纯暂时的判断才是有道理的。如果我们视之为确定的判断，它就变为成见。

2) 由自爱或逻辑的利己主义而来的成见。根据这种成见，人们认为把自己的判断与他人判断的一致当作真理标准是不必要的。这种成见与声望的成见是对立的，因为它对自己知性的产物（如本人的学说系统）表现出某种偏爱。

容许成见存在或完全赞同成见，这是否有益和值得推荐呢？令人惊奇的是我们时代仍可提出这个问题，特别是提出与赞同成见有关的问题。赞同每人的成见，就意味着用好的意图来欺骗人。让成见不受触动，尚属可行；因为谁能从事于揭示和消除成见呢？但是，以全力来根除成见是否可取，这却是另一个问题。旧的、根深蒂固的成见自然是难于制止的，因为它们自我辩护，仿佛它们是自己的裁判者。人们也试图借根除它们会发生种种不利之由，宽恕成见的继续留存。然而还是任其不利为佳，这些不利以后将带来更多的好处。

X 或然性——或然性的说明——或然性与貌似性的区别—— 数学的或然性和哲学的或然性——怀疑——主观的怀疑和客观的怀疑—— 哲学研究中怀疑的、独断的和批判的思维方式或方法——假说

或然性知识的学说也属于我们知识的确认学说，或然被视为对于确认的接近。

或然性可理解为由不充分根据而来的认以为真，但是这种不充分根据之于充分根据的关系，与反对的根据相比，有更大的比例。通过这样的说明，我们把或然性

（*probabilitas*）同单纯的貌似性（*verisimilitude*）区别开来。后者是由不充分根据而来的认以为真，只要该根据比反对的根据更重要。

这就是说，认以为真的根据可以或者客观上，或者主观上胜于反对的根据。属于两种情况的哪一种，只能通过把认以为真的根据同充分的根据加以比较才能发现，因为认以为真的根据总比可能的反对根据略胜一筹。所以，在或然性中，认以为真的根据是客观上有效的，反之，在单纯的貌似性中，认以为真的根据是主观上有效的。貌似性是单纯说服力的大小，或然性则是对于确认的接近。在或然性中，必定总有一个我们据以估计它的尺度，这个尺度就是确认。因为要我把不充分的根据同充分的根据加以比较，我得知道那属于确认的有多少。然而，这样一种尺度在单纯的貌似性中是不存在的，因为在这里我不是把不充分的根据同充分的根据相比较，而是仅仅同反对的根据相比较。

或然性的要素可以或者是同质的，或者是异质的。同质的要素必须是可计算的，就像在数学知识中那样；异质的知识必须是可权衡的，也就是可根据效果（而这又需根据对情绪障碍的克服）来估计的，就像在哲学知识中那样。后者与确认无关，而仅与他物貌似。由此可见，只有数学家能够规定不充分的根据与充分根据的关系，而哲学家则不得不满足于貌似性，满足于单纯主观的、实践上充分的认以为真。因为在哲学知识中，由于根据的异质性，无法估计或然性。在这里，并不是——可以这么说——一切都盖了重量印记。真正讲来，关于数学的或然性人们也只能说：它多半是确定的。

关于或然性的逻辑（*logica probabilium*）人们讲了很多。然而不可能有这种逻辑，因为如果不能从数学上处理不充分的根据与充分根据的关系，一切规则就都毫无用处。除

了“不会在同一方面遇到错误，客体中必有某种同意的根据”，以及“当两个对立的方面等量地和同等地陷于错误时，真理存在于它们之间”等规则而外，没有任何或然性的普遍规则。

怀疑是一种反对的根据或认以为真的单纯障碍，可以或者主观地，或者客观地考察它。主观地考察即有时把怀疑视为一种优柔寡断的情绪状况，客观地考察则视之为认以为真根据不充分的知识。在后者情况下，怀疑又称异议，异议是把被认以为真的知识的客观根据视为虚妄。

认以为真的单纯主观有效的反对根据是犹豫。在犹豫中，人们不知道认以为真的障碍是客观的还是仅仅主观的，譬如说，仅仅基于爱好、习惯等等。人们怀疑着，而不去明确地解释怀疑的根据，不能了解这种根据是在客体本身中还是仅在主体中。要消除这种犹豫，必须将犹豫提高到明晰而确定的异议。因为通过异议，确认才被引导到明晰和完满。如果不使反对的根据活跃起来，便无人能对一件事说得准从何处可以规定它，离确认还有多远或多近。仅仅答复每一怀疑也是不够的，还必须消除怀疑，就是说，必须了解犹豫是怎样产生的。如果不这样，就只是搪塞怀疑，而不是扬弃怀疑，怀疑的种子就依然留存着。当然，在各种情形下，我们都不知道认以为真的障碍在我们之中是仅有主观的根据还是有客观的根据，因而不能借假象的揭示去掉犹豫。因为我们并非总能把我们的知识同客体相比较，而常常只能将知识互相比较。因此，谦逊一点，是将异议仅仅作为怀疑提出来。

在论及知识时，有一怀疑的原理存在于这样的准则中：使知识成为不确定的，并指出达到确认的不可能性。哲学论证的这种方法是怀疑的思维方式或怀疑主义。它与独断的思维方式或独断主义相反，后者是仅由于该方法的表面成功，而对于非批判的、通过单纯概念先天扩展的理性能力的盲目信赖。

两种方法如成为一般方法，都是有缺欠的。因为许多知识我们都不能独断地处理；另一方面，由于怀疑主义放弃一切肯定的知识，它破坏了我们占有良知的全部努力。

但是，尽管这种怀疑主义有害，如果人们仅把它了解为在循此途径追究真理踪迹的希望中，处理不确定的某物使其达到极度不确定的方式，那么，怀疑的方法仍是有用和适宜的。严格说来，这种方法仅仅是悬搁判断。它对于批判的处理很有用，这种处理需理解为哲学论证的方法——人们据以探求其主张和异议的泉源，及其所依据的理由——，一种给达到确认以希望的方法。

在数学和物理学中并未出现怀疑主义。只有既非数学亦非经验的知识，即纯粹哲学的知识方可招致怀疑主义。绝对的怀疑主义宣称凡物皆假象，它将假象同真理相区别，所以必须有一区别的标志，从而必须假定真理的知识，由此陷入自相矛盾。

关于或然性，我们在上面提到，它是对于确认的单纯接近。假说的情况尤其如此，通过假说，我们永远不能达到必然的确认，而只能在我们的知识中达到或大或小程度的或然性。

假说是为结论充分之故，而对关于根据的真实性判断的认以为真，简言之，是对作为根据的前提的认以为真。

所以，在假说中，一切认以为真都基于作为根据的前提之充分，由此解释作为结论的其他知识。在这里，我们由结论的真实性推论根据的真实性。但是，如我们方才谈到的，除非所假定的根据的一切可能结论都是真的，这种推论方式便不能提供真理的充分标准，或引导到必然的确认。由此可见，由于我们永远不能规定一切可能的结论，假说就永远是假说，即停留在我们永远达不到的完满确认的假定上。然而，如果我们迄今遇到的结论都可从作为前提的根据得到解释，假说的或然性便可增加，可以提高到类似确认的东西。因

为在这种情况下，我们没有理由不假定一切可能的结论都可据以解释。我们委之于假说的这种情况，仿佛它是完全确定似的，虽说那仅仅是由于归纳。

然而，在每一假说中都有某种东西是必然确定的，那就是：

1) 假定本身的可能性。

例如，若我们为解释地震和火山而假设地下火，那么这样一种火——即使不是燃烧物体，也是炽热物体——必然是可能的。但是，为着某些别的现象而使泥土成为动物（在动物中，内分泌液的循环产生了温度），便可谓之单纯的虚构，而不是提出假说。因为现实性可以杜撰，可能性却不然，后者必须是确定的。

2) 连贯性（die Konsequenz）。结论必须由所采用的根据正确地引出，否则，从假说中出来的将是一种单纯的幻想。

3) 统一性。假说的基本要求是：它只是一个，无须辅助假说来支持它。如果在假说中，我们不得不采用许多其他假说作为辅助，则该假说就大大失掉或然性。因为从一个假说中可以引出的结论愈多，它就愈是或然，愈少则愈不或然。例如，提克·布拉（Tycho de Brahe）的假说就不能解释许多现象，因此他采用许多新假说作为补充。由此已可推知，他所采用的假说不能是真正的根据。反之，哥白尼的体系就是这样一种假说，迄今发生的应由它来解释的一切，都可从中得到解释。在这里，我们无须辅助假说（hypotheses subsidiarias）。

附录 理论知识与实践知识的区别

与理论的知识对立，又与思辨的知识对立的，叫做实践的知识。

实践的知识或者

1) 是命令，在这种情况下，它与理论的知识相对立；或者

2) 包含可能命令的根据，在这种情况下，它与思辨的知识相对立。

命令一般是指每一个这样的命题，即它表述可能的、借以实现某一目的的自由行为。包含命令的知识是实践的，并且是在与理论的知识相对立的意义上称为实践的。因为理论的知识不陈述应当是什么，而陈述是什么；不以行为，而以存在为其对象。

反之，如果我们使实践的知识同思辨的知识相对立，那么实践的知识也可以是理论的知识，只要从那里引出来的是命令。从这一观点来看，实践知识是从内涵上看的，或者说，是客观上实践的。我们所理解的思辨知识，是那些不能由以引导出行为规则或不包含可能命令之根据的知识。例如，神学中就含有大量单纯思辨的命题。此类思辨的知识永远是理论的，但不能反过来说每一理论的知识都是思辨的。从其他观点来看，理论的知识也可以同时是实践的。

一切都以实践为归宿，我们知识的实践价值在于一切理论和思辨都着眼于使用这种倾向。仅当知识之实践使用所指向的目的是无条件的目的时，这种价值才是无条件的。我们知识的一切实践使用最后都必须与之相关的无条件的最后目的（最终目的）是伦理，为此，我们称伦理为无条件的和绝对的实践。所以，以道德为对象的哲学的这一部分，必须称为卓越的（κατ' ἐξοχήν）实践哲学，虽然每种其他哲学科学也有其实践的部分，也就是，可以包含旨在实现某一目的、由所提出的理论为其实践使用引出的指示。

注释

(1) 学园版揣为：“不是就质料，而是就单纯的形式而言。”——原注

(2) 学园版揣为：“不是就质料，而是就单纯的形式而言”。——原注

(3) 诡辩术，辩论术。——译者

(4) “学术的”即德文的scholastisch，此处指有系统的、较专门的学问，与专指中世纪经院的意义不同。——译者

(5) 即爱正义者。——译者

(6) 学园版揣为：“老普林尼”。——原注

(7) 意即：“必不可少的条件”。——译者

(8) 意即：“不在多，而在精”。——译者

(9) 意即“必不可少的条件”。——译者

(10) “充分根据律”即德文的der Satz des zureichenden Grundes。也译“充足理由律”。——译者

(11) 近似地。——译者

(12) 信仰不是一种特殊的知识源泉。它是一种意识其不完满的以为真，当它被视为限于一种特殊客体（这种客体只属于信仰）时，它之区别于意见，不是由于等级，而是由于有作为知识来行动的东西。例如，要搞一笔交易，商人所需要的不只是以为在这笔交易中要赢利，而是相信他以不可靠的方式进行尝试的那种意见是充分的。我们具有（关于感性物的）理论知识，在这种知识中我们可以达到确认，一切我们可称之为人类知识的知识中，理论知识肯定是可能的。在实践法则中我们具有的正是这样一些确定而完全先天的知识，不过这些知识基于超感性原理（自由），并作为实践理性的原理存在于我们自身中。这种实践理性又是一种关于至善（善不可能通过我们的能力存在于感性世界中）的同样超感性客体的因果性。虽然如此，自然界作为我们的理论理性的客体，也必须与上述实践因果性相一致，因为这种理念的结果或作用应当在感性世界中遇到。我们应当有所行动，去实现这个目的。

在感性世界中我们也发现一种带有艺术智慧的迹象，我们相信，世界的原因也以进向至善的道德智慧的方式在起作用。这是一种对行动来说是足够的以为真，亦即信仰。我们需要这种东西不是为了遵循道德法则去行动，因为道德法则只有通过实践理性才能给予。但是我们需要假定一种最高的智慧，作为我们道德意志的客体，在我们行为的单纯合法性之外，我们不得不在这一假定之上建立我们的目的。虽然至善在客观方面不是我们意愿的必然关系，但在主观方面却是善良（乃至人类）意志的必然客体，信仰对于至善的可达性必然是前提。

在通过经验（后天）取得的知识和通过理性（先天）取得的知识之间，没有第三者。但是在客体的知识和可能客体的单纯假设之间，却有一居间者，这就是经验的或理性的根据，假定后两者关系到可能客体（认识它们对我们来说是可能的）领域的必然扩展。这种必然性仅仅发生在客体被认作实践上及通过理性在实践上必然的时候。因为，为了单纯扩展理论知识而假定某物，在任何时候都是偶然的。假定实践上必然的客体，即是假定作为意愿客体的那个至善的可能性，因而也就是假定那种可能性的条件（神、自由和不朽）。这是一种主观的必然性，是为了必然的意志规定而假定的客体的实在性。这是不寻常的事情，缺少它，实践理性在其必然目的方面就不能维持它本身，在这里，它以必需的优势在其自己的判断中帮助了实践理性。实践理性不能逻辑地取得客体，而只能抵制那在使用实践上属于它的理念时阻碍它的东西。

这种信仰是假定（至善）概念的必然性、客观实在性，亦即假定其对象作为先天必然的意愿客体的可能性。如果我们只看行为，我们就不必有这种信仰。但是如果我们想通过行为，扩展到使我们具有由此而可能的目的，那我们就必须假定，这样的目的是完全可能的。因此，我能够说的仅仅是：我看到我自己为根据自由法则的我的目的所迫，假定至善在这个世界上是可能的，但是我不能以这种理由强迫任何别人（信仰是自由的）。

所以，理性信仰无涉于理论知识，因为这种客观上不充分的以为真仅仅是意见。理性信仰仅仅在主观的、但却是绝对必然的实践意图上，是理性的一种前提。遵循道德法则的意念，引向可由纯粹理性规定的意愿的客体。所以，这种客体的可行性以及原因的现实性假定，是一种道德信仰，或一种自由的、在完成其目的的道德意图中必然的以为真。

诚实（Fides）是契约中真正的忠实或相互间的主观信赖，即一人要对另一人信守诺言——忠实和信任。前者用于契约已签订的场合，后者用于契约将签订的场合。

采用类似的说法，实践理性似乎是立约者，人是受约者，而所期待的由行动而来的善，则是约定的事情。——康德原注

(13) 这种实践的确信因而是道德的理性信仰，在最正确的意义上，唯有后者才必须称为信仰，并且作为这样的信仰与知和一切理论的或逻辑的一般确信相对立，因为信仰绝不能提高到知。反之，像已经提到的那样，所谓历史的信仰不应当同知识相区别，因为这种信仰作为一种理论的或逻辑的以为真，本身可以是知识。我们可以在他人作证的基础上，以同一确认承认一种经验的真理，就像我们通过自己的经验事实达到这种真理一样。在前一种经验的知识中我们可能受骗，但是在后一种知识中也是一样。

历史的或间接经验的知识以证据的可靠性为基础。真实可靠性（扎实性）和完整性要求无懈可击的证据。——康德原注

第一编 一般要素论

第一章 概念

§1. 一般概念及其与直观的区别

一切知识，也就是一切伴随意识的关于客体的表象，不是直观就是概念。直观是个体的表象（repraesentatio singularis），概念是普遍的表象（repraesentatio per notas communes）或反思的表象（repraesentatio discursiva）。

借助于概念的知识称为思维（cognitio discursiva）。

释注1 概念与直观相反，因为它是一种普遍的表象，或许多客体所共有的表象，从而是可以包含在各个不同客体中的表象。

释注2 谈论普遍的或共同的概念是单纯的同语反复。将概念不正确地区分为普遍的、特殊的和个体的是个缺点。可作这样区分的不是概念本身，而只是概念的使用。

§2. 概念的质料和形式

对每一概念都可区别开质料和形式。概念的质料是对象；概念的形式是普遍性。

§3. 经验概念和纯粹概念

概念不是经验的就是纯粹的（vel empiricus vel intellectualis）。纯粹概念是这样一种概念，这种概念并非从经验引来，而是——就内容而言——源于知性的。

理念是其对象绝不能在经验中遇到的理性概念。

释注1 经验的概念是通过比较经验对象由感官产生的，仅仅通过知性得到普遍性的形式。经验概念的实在性以实际经验为基础，就内容而论，它们是由实际经验引来的。然而，形而上学必须研究是否有源于知性而完全独立于一切经验的纯粹知性概念（conceptus puri）。

释注2 理性概念或理念全然不能导入实际对象，因为一切实际对象必须包含在可能的经验中。但是理念却用于通过理性，在经验及经验规则的最完备使用方面引导知性，或表明并非一切可能的事物都是经验的对象，以及经验的可能性原理既不适用于物自体，也不适用于作为物自体的经验客体。

理念包含知性使用的原型，如世界整体的理念，它一定不是知性的经验使用的构成性原理，而只是一般联系我们知性的经验使用的调节性原理。因此，为了或者客观地完成隶属的知性活动，或者视为无限的，理念是作为必然的基本概念来看的。理念也不许由集合而得，因为整体先于部分。此外，也还有一种向其趋近的理念。数学的理念或数学地产生的全体的理念就属于这一类。数学的理念与完全不同于一切具体概念的动力学理念有本质的区别，因为动力学的整体不是就量（像在数学中那样），而是就形式而言，区别于具体概念。

人们不能使理论的理念获得客观实在性，也不能证明其客观实在性，只有自由的理念例外。不仅如此，因为自由是道德法则的条件，其实在性还是公理。上帝理念的实在性只能通过自由，因而仅在实践意图（也就是如此行动，仿佛有个上帝似的）中才能证明。

在一切科学中，特别是理性科学中，科学的理念都是科学的普遍草图或轮廓，即属于它的一切知识范围。科学中最先对之注目和探寻的这种全体的理念，如法学理念，是建筑术的理念。

多数人缺少诸如人类、完善的共和国及幸福生活等理念。许多人没有关于他们所向往的事物的理念，因而按照本能和权威行事。

§4. 已给予（先天或后天）的概念和造成的概念

就质料而论，一切概念或者是已给予的概念（conceptus dati），或者是造成的概念（conceptus factitii）。已给予的概念不是先天给予的，就是后天给予的。

一切经验地或后天地给予的概念称为经验概念；一切先天地给予的概念称为知性概念（Notionen）。

注释 作为论证性表象的概念形式，在任何时候都是造成的。

§5. 概念的逻辑起源

就单纯形式而论，概念的起源以其对事物区别的反思和抽象为基础，这些事物由某一表象来标明。这里发生的问题是：哪些知性活动造成了概念？或者——这是一回事——：哪些知性活动由表象产生了概念？

注释1 普通逻辑通过概念抽去知识的一切内容或思维的一切质料，因而只能在形式方面，也就是只能主观地衡量概念，——不是概念如何通过特征来规定客体，而只是概念如何能够同诸多客体相关。因此，普通逻辑无须研究概念的泉源，无须研究作为表象的概念如何产生，而仅研究所与的表象如何在思维中成为概念。这些概念可能包含来自经验的某物，也可能包含虚构的，或由知性本性借来的某物。概念的这种逻辑的起源——仅就形式而言的概念起源——在于反思，通过反思产生了一个为许多客体所共有的表象（conceptus communis），即为判断力所要求的形式。因此，逻辑中所考察的只是对于概念的反思的区别。

注释2 质料方面的概念起源（就此而论，概念不是经验的就是随意的或理智的），是在形而上学中去衡量的。

§6. 比较、反思和抽象的逻辑活动

就其形式而言，概念据以产生的知性的逻辑活动是：

- 1) 比较，即诸表象在相互关系中比较而达到意识的统一；
- 2) 反思，即考虑怎样才能将不同的表象把握在一个意识中；最后
- 3) 抽象，即同所与表象在其中相区别的其余一切东西分离。

注释1 为了由表象造成概念，必须能够比较、反思和抽象，因为知性的这三种逻辑操作是产生任何一般概念的基本和普遍的条件。例如，我看见一棵松树、一棵柳树和一棵菩提树。这时我先把这些对象互相比较，我注意到，它们在干、枝、叶等方面是互不相同的；但是我随即只注意它们所共有的东西——干、枝、叶本身，并抽去其大小、形状等等，于是我得到了树的概念。

注释2 逻辑中使用的抽象一词并非总是正确的。绝不能说抽出某物（abstrahere aliquid），而只能说抽去某物（abstrahere ab aliquo）。例如，如果我在鲜红的布中只想到红色，我便抽去了布；如果我把红色也抽掉，而把鲜红色作为一般的物质材料来思考，那我就抽去了更多的规定，我的概念也就变得更为抽象。因为从概念中略去的事物的区别越多，或者说，从概念中抽去的规定越多，这概念就越是抽象。所以，真正讲来，当称抽象概念为进行抽象的概念（conceptus abstrahentes），也就是许多抽象发生于其中的概念。例如，物体概念其实不是抽象概念，因为我不能抽去物体本身，否则我也就不会有物体的概念。但是我必须抽去大小、颜色、硬度或流动性等等，简言之，抽去特殊物体的一切特殊规定。最抽象的概念是同与它有区别的东西毫无共同之处的概念。某物的概念就是如此，因为它与它有区别的东西是虚无，与某物毫无共同之处。

注释3 抽象只是普遍有效的表象在其下得以产生的消极条件，积极的条件是比较和反思。因为通过抽象不能产生概念；抽象只是完成概念并将概念包括在它的确定界限之内。

§7. 概念的内涵和外延

每一概念，作为部分概念，都包含在事物的表象中；而作为知识的根据，亦即作为特征，都将这些事物包含于其下。就前一方面讲，任何概念都有内涵；就后一方面讲，任何概念都有外延。

概念的内涵和外延彼此成反比例。概念的外延越大，其内涵就越小，反之亦然。

注释 概念的普遍性或普遍有效性并非由于概念是部分概念，而是由于概念是知识的根据。

§8. 概念的外延量

一概念的外延或范围越大，存在于其下和由它而能想到的事物就越多。

注释 像人们谈到根据时，说它包含结论于自身之下那样，人们在谈到概念时也可以说，作为知识的根据，它包含

对其加以抽象的一切事物于自身之下，例如，金属概念就对金、银、铜等等加以抽象。因为任何概念，作为普遍有效的表象，都包含那为不同事物的许多表象所共有的东西，所以一切包含于其下的事物都能由此概念来表象。正是这一点构成了概念的有用性。能够由一概念来表象的事物越多，这概念的范围就越大。例如，物体概念的外延就大于金属概念的外延。

§9. 较高概念和较低概念

在自身之下尚有其他概念的概念称为较高概念（conceptus superiores），与之相比，那些其他概念称为较低概念。特征（离去的特征）的特征是一种较高概念，关于离去特征的概念则是一种较低概念。

注释 因为较高概念和较低概念只是相对而言的，所以同一概念在不同的关系中，可以既是较高概念，又是较低概念。例如，人的概念相对于马的概念是较高概念，相对于动物的概念则是较低概念。

§10. 属和种

就其较低概念而言，较高概念称为属（genus），就其较高概念而言，较低概念称为种（species）。

像较高概念和较低概念那样，属的概念和种的概念的区别也不是就其本性，而是仅就其相互间的逻辑从属关系而言的。

§11. 最高的属和最低的种

最高的属是非种的属（genus summum non est species），最低的种是非属的种（species, quae non est genus, est infima）。

然而根据连续性法则，既不能有最低的种，也不能有最近的种。

注释 如果我们思维一系列互相从属的许多概念，如铁、金属、物体、实体、物，我们就不断得到较高的属。因为任何种都永远可视为其较低概念的属（如学者概念可视为哲学家概念的属），直至最终达到再不能是种的属。我们最后一定能够达到这样的属，因为最后必有一最高概念（conceptum summum），这概念不容许继续抽象，否则整个概念就会消失。但是在种和属的系列中，没有不再包含其他种于其下的最低概念（conceptum infimum）或最低的种，因为这样的概念是不可能规定的。就连我们直接应用于个体的概念，也存在着一些不是我们没有觉察，就是为我们所忽略的种差。只有用于比较时才有最低概念，这些概念好像是当人们同意不再往更低走时，由约定俗成才获得这种意义。

关于种属概念的规定，下列普遍法则是有效的：有可以不再是种的属，但没有可以不再是可能的属的种。

§12. 较广的概念和较狭的概念——可代换的概念

较高的概念也称较广的概念，较低的概念也称较狭的概念。

具有同样范围的概念称为可代换的概念（conceptus reciproci）。

§13. 较低概念与较高概念（较狭概念与较广概念）的关系

较低概念并不包含在较高概念之中，因为较低概念的内涵多于较高概念；但是较低概念却包含在较高概念之下，因为较高概念包含着较低概念的知识根据。

此外，一概念并不以在自身之下所包含的较多而比另一概念更广（这是人们不能知道的），概念之所以更广，是因为在它之下包含别的概念和除此而外更多的东西。

§14. 有关概念从属的普遍规则

关于概念的逻辑外延，下列普遍规则是有效的：

- 1) 凡适合于较高概念或与之相冲突的，也适合于包含在较高概念之下的一切较低概念或与之相冲突；反之
- 2) 凡适合于一切较低概念或与之相冲突的，也适合于其较高概念或与之相冲突。

注释 因为诸物在其中一致的东西，都来自诸物的普遍属性，诸物在其中相异的东西都来自诸物的特殊属性，所以人们不能断定：凡适合于二较低概念或与之相冲突的，也适合于其他较低概念（这些概念与前一概念同属于一个较高概念）。因此，譬如说，人们也不能断定：凡是不适合于人类的，也不适合于天使。

§15. 较高概念和较低概念的产生条件：逻辑抽象和逻辑规定

由持续的逻辑抽象不断产生较高概念，反之，由持续的逻辑规定不断产生较低概念。可能的最大抽象给出再想不出什么规定可由以去掉的最高或最抽象的概念。完满的最高规定则可给出一种通体规定的概念（conceptum omnimode determination），亦即给出再想不出什么规定可以附加上去的概念。

注释 因为只有个别事物或个体是通体规定的，所以能给予的通体规定的知识只是作为直观，而非作为概念；就后者而言，逻辑规定永远不能视为业已完满（§11.注释）。

§16. 概念的抽象使用和具体使用

任何概念都可以普遍地或特殊地（抽象地或具体地）使用。较低概念如着眼于它的较高概念，便抽象地使用；较高概念如着眼于它的较低概念，则具体地使用。

注释1 抽象和具体两词与概念本身无关（因为任何概念都是抽象概念），而仅与概念的使用有关。这种使用可有不同的程度，人们各按其程度，或多或少抽象或具体地对待一概念，即或多或少地去掉或添加规定。通过抽象的使用达到最高的属概念，通过具体的使用则接近于个体。

注释2 在概念之抽象或具体的使用中，哪一种使用比另一种更优越呢？这是无法决定的。一种使用的价值并不比另一种估价较小。通过很抽象的概念我们稍知许多事物；通过很具体的概念我们甚知少数事物。所以，我们在一方面得到的，又在另一方面失去。外延大的概念，就人们能够将它用于许多事物而言，是很有用的；但这概念因此具有较小的内涵。例如，我在实体概念中想到的，不比在白垩概念中更多。

注释3 通俗性的艺术就在于，使同一知识中的抽象表象与具体表象间的关系适当，因而使知识在外延和内涵方面借以达到最高限度的概念与其展示间的关系适当。

注释

(1) 学园版揣为：“黑人的概念”。——原注

第二章 判断

§17. 判断的一般阐明

判断是不同表象的意识统一之表象，或构成一概念的不同表象的关系之表象。

§18. 判断的质料和形式

任何判断都有作为其主要成分的质料和形式。判断的质料是所与的、在判断中为意识的统一所联结的知识；判断的形式是不同表象如何属于一个意识的样式和方式规定。

§19. 逻辑反思的对象——判断的单纯形式

因为逻辑抽去了知识的一切实在的或客观的区别，所以并不研究判断的质料或概念的内容。逻辑仅就其单纯形式来考虑各种判断。

§20. 判断的逻辑形式：量、质、关系和样式

就其形式而论，不同的判断可归结为量、质、关系和样式四个主要环节，鉴于这些主要环节，所规定的判断的不同形式也刚好有这么多。

§21. 判断的量：全称的、特称的、单称的

就量来看，判断或者是全称的，或者是特称的，或者是单称的。在这些判断中，主项依次包含或排斥谓项概念的全体、谓项概念的部分，以及部分的部分。在全称判断中，一概念的外延全都包含在另一概念的范围中；在特称判断中，一概念的部分外延包含在另一概念的范围下；最后，在单称判断中，全无外延的一概念当然也就不会作为部分包含在另一概念的范围下。

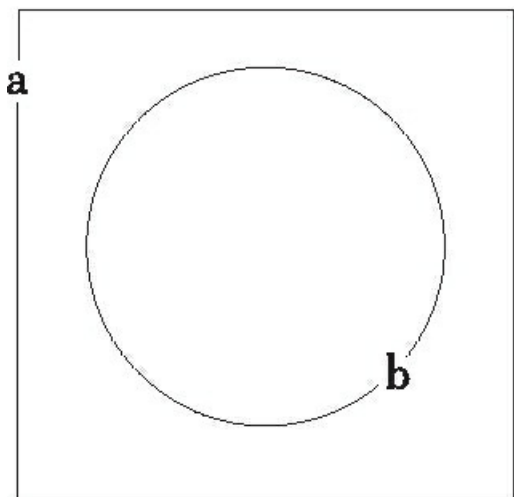
注释1 就逻辑形式而言，单称判断与全称判断在使用上可视为相同，因为在两种判断中，谓项无例外地适用于主项。例如，在单称命题“伽尤斯有死”中，谓项可以和全称命题“凡人皆有死”一样无例外地适用于主项，因为只有一个伽尤斯。

注释2 关于知识的普遍性，在一般命题和普遍命题之间，有一实在的，却当然与逻辑无关的区别。一般命题即是这样的命题，这种命题仅包含若干对象的普遍的东西，因而不含有包摄的充分条件，如命题“必须使证明彻底”；普遍命题是对于一对象普遍地主张某物的命题。

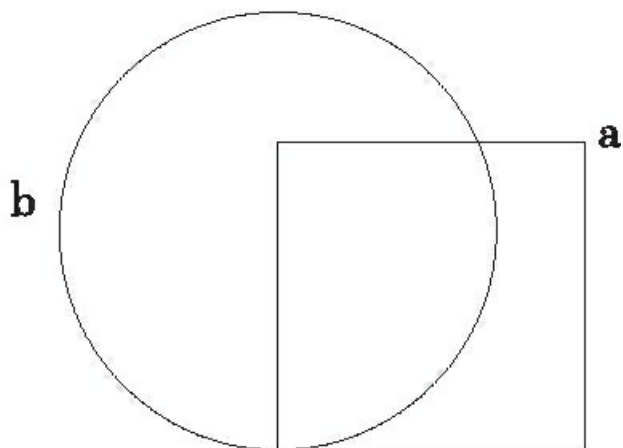
注释3 普遍规则不是分析地普遍的，就是综合地普遍的。前者抽去了杂多性；后者照顾到区别，从而也规定其区别。一客体被思维得越简单，就可能越先依照概念的分析的普遍性。

注释4 如果全称命题没有具体地认识，其普遍性不能了解，就不能用为准绳，在应用上也不会有启发之效，这些命题只是研究那些在特殊情况下才会知道的东西之普遍根据的课题。例如，“谁说谎无利并知道真理，谁就说真理”这一命题，就看不出它的普遍性。因为我们只有通过经验才认识到对于无利者这一条件的限制，就是说，人们可以由于有利而说谎，以致不能牢牢地受道德约束。观察使我们认识到人类本性的弱点。

注释5 对于特称判断要注意，如果它们可以通过理性来了解，并因而具有理性的而不只是理智的（抽象的）形式，那么主项必须是一比谓项较广的概念（c.latio）。如果随时谓项=o，主项=□，那么图一就是一特称判断，因为属于a的有一些是b，有一些不是b，这是由理性得来的结果。但是，如果情况如图二：那么至少一切较小的a都可以包含在b之下，较大的a则不然。所以特称判断仅仅是偶然的。



图一



图二

§22. 判断的质：肯定的、否定的、无限的

就质来看，判断或者是肯定的，或者是否定的，或者是无限的。在肯定判断中，主项在一谓项的范围之下被思维；在否定判断中，主项被置于一谓项的范围之外；在无限判断中，主项被置于一概念的范围之内，而这范围却存在于另一概念的范围之外。

注释1 无限判断不仅表明主项不包含在一谓项的范围之下，而且表明除了该谓项的范围之外，主项还存在于无限范围的某一处。所以，无限判断表示谓项范围的有限。

凡可能之物或者是A，或者是非A。因此，如果我说“某物是非A”，如“人的灵魂是不朽的”，“有些人是不学无术者”等等，那么这就是无限判断。通过无限判断，超出A的无限范围之外不能确定客体属于何概念，而只能确定客体属于A以外的范围，这范围真正讲来全然不是范围，而只是与无限在范围上的划界或界限本身。虽然排除是一否定，但概念的限制却是一肯定的行动。因此界限是有限对象的肯定概念。

注释2 根据排中律（*exclusi tertii*），一概念不是排除，就是包含另一概念。因为逻辑只管判断的形式，不管判断的内容，所以无限判断与否定判断的区别不属于这门科学。

注释3 在否定判断中，否定总是影响系词；在无限判断中受否定影响的不是系词，而是——最好用拉丁语表达——谓项。

§23. 判断的关系：直言的、假言的、选言的

就关系来看，判断或者是直言的，或者是假言的，或者是选言的。这就是说，在判断中，所与表象彼此或者作为谓项对主项的关系，或者作为结论对根据的关系，或者作为区分对被区分的概念的关系而从属于意识的统一性。直言判断是通过第一种关系规定的，假言判断是通过第二种关系规定的，选言判断是通过第三种关系规定的。

§24. 直言判断

在直言判断中，主项和谓项构成判断的质料；主项和谓项借以规定和表述的（一致或冲突）关系称为系词。

注释 虽然直言判断构成其余判断的质料，但绝不能因此——像许多逻辑学家那样——相信，假言判断和选言判断无非是直言判断的不同装束，因而都可还原为后者。判断的这三种形式本质上基于知性的不同逻辑功能，因而必须按照这些功能的特殊差异来衡量。

§25. 假言判断

假言判断的质料由作为根据和结论而互相联结的两个判断组成。包含根据的判断是前件（*antecedens, prius*），作为结论与前一判断相联系的另一判断是后件（*consequens, posterius*）；两个判断互相联结成意识统一的表象称为连贯性（*die Konsequenz*），后者构成假言判断的形式。

注释1 那对于直言判断是系词的东西，对于假言判断就是连贯性，即判断的形式。

注释2 有些人相信，将假言判断变成直言判断是容易的。然而这是行不通的，因为就它们的本性来讲，两者是完全不同的。在直言判断中，什么问题也不存在，一切都是实然的；在假言判断中，实然的只是连项。因此，在后者情况下，我可以把两个错误的判断互相联结起来，因为这里有关的只是联结的正确性——连贯的形式，假言判断的逻辑真理性就基于这种形式。“一切物体都是可分的”和“如果一切物体都是组合的，那么它们是可分的”——这两个命题之间有本质的区别。在前一命题中我直截了当地断定事物，在后一命题中则仅在一表述成问题的条件下断定。

§26. 假言判断的联结方式：定立式和取消式

假言判断的联结方式有两种，即定立式（*modus ponens*）和取消式（*modus tollens*）。

- 1) 如果根据（前件）真，则由根据所决定的结论（后件）亦真，称为定立式。
- 2) 如果结论（后件）假，则根据（前件）亦假，称为取消式。

§27. 选言判断

如果一所与概念的范围的诸部分，在全体中互相规定，或作为补充（*complementa*）互相规定为一全体，那么这判断是选言的。

§28. 选言判断的质料和形式

选言判断由以组成的诸多所与判断，构成选言判断的质料，称为选言支或对立支。选言判断的形式就在于选言本身，亦即在于不同判断（作为划分了的知识之全部范围的互相排斥和互相补充的诸支）关系的规定。

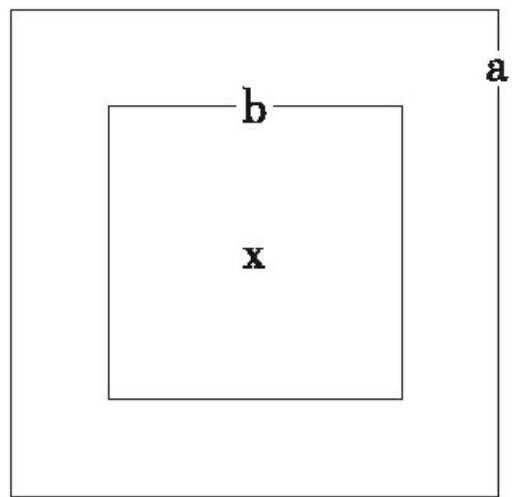
注释 全体选言判断将不同的判断表象为共在一个范围中，并且通过对整个范围中其他判断的限制，产生出每一判断。它们规定了每一判断与整个范围的关系，因而同时规定了本身相分离的这些不同支（*membra disjuncta*）的关系。在这里，一个支规定着每个其他支，只要它们全都作为部分共在于一知识的整个范围中，而在此范围之外，便无从设想其有何关系。

§29. 选言判断的特性

一切选言判断的特性——通过该特性，选言判断与其余判断（就关系而论），尤其是与直言判断的特殊区别方得以规定——在于，诸选言支都是或然判断，由这些判断所想到的无非是：它们像一知识范围的诸部分那样，每一判断都是其他判断的补充，诸判断合成的全体（*complementum ad totum*），便等于选言判断的范围。由此得出的结论是：在这些或然判断中，有一个包含着真理，或者说——这是一回事——，这些判断中有一个必是实

然的，因为除了这些判断而外，该知识范围再没有更多的判断包括在所与条件下，并且其一与其他相对立；因此，真的判断既不能是它们之外的某个别的判断，也不能在它们之中多于一个。

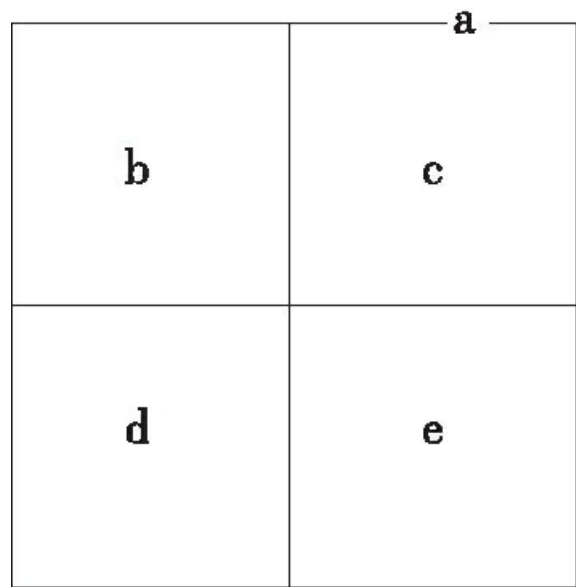
注释 在直言判断中，事物（其表象被视为另一从属表象范围的一部分）被视为包含在其高级概念之下，因而在范围的从属中，部分的部分是与全体相比较的。但是在选言判断中，我由全体进向一切部分的总和。凡包含在一概念范围之下的，也包含在这范围诸部分中的一部分之下。范围必须首先依此划分。譬如说，如果我提出“学者或是历史学者，或是理性学者”这一选言判断，那么我就对此作了规定，即：就范围而论，这些概念都是学者范围的诸部分，但相互间绝不是部分，以及：一切部分的总和便是完全的。



图一

在选言判断中，并非划分了的概念范围被视为包含在划分范围中，而是包含在划分了的概念之下的，被视为包含在划分诸支的一支之下，关于直言判断与选言判断的比较，参看图一和图二可能更为清楚。

在直言判断中，包含在b之下的x也包含在a之下（见图一）；在选言判断中，包含在a之下的x，或者包含在b之下，或者包含在c之下，如此等等（见图二）。



图二

所以，选言判断中的划分所表示的，不是整个概念诸部分的同格，而是概念范围之一切部分的同格。在后一情况

下，我通过一个概念思维许多事物，在前一情况下，我通过许多概念思维一个事物，例如通过同格的一切特征来思维定义。

§30. 判断的样式：或然的、实然的、必然的

就样式——整个判断与知识能力的关系是通过这一环节来规定的——而言，判断或者是或然的，或者是实然的，或者是必然的。或然判断伴随判断的单纯可能性意识；实然判断伴随判断的现实性意识；最后，必然判断伴随判断的必然性意识。

注释1 样式这个环节仅表明判断中某物被如何主张或否定的方式，即：是否对一判断的真伪无所决定，像在或然判断“人的灵魂可能不朽”中那样；或者对之有所规定，像在实然判断“人的灵魂不朽”中那样；或者最后，对一判断的真理性以必然性的威严表述出来，像在必然判断“人的灵魂必然不朽”中那样。这种单纯可能或现实或必然的真理规定，仅涉及判断本身，与被判断的事情毫不相干。

注释2 在或然判断——也可将它解释为这样的判断，即其质料是与谓项和主项间的关系一起给予的——中，主项无论何时都具有比谓项更小的范围。

注释3 判断与命题间的真正区别以或然判断与实然判断间的区别为根据，人们过去通常错误地以词句——缺少它们当然处处都不能判断——的表达来规定这种区别。在判断中，不同表象与意识统一间的关系仅被思维为或然的，而在一个命题中，则被思维为实然的。或然命题是自相矛盾（*contradictio in adiecto*）。在我有一命题之前，我必须先判断。我判断许多我尚未确定的东西，然而一旦我将判断作为命题来规定，我就必须确定它们。此外，在人们实然地接受一判断之前，最好先或然地去判断，以便使用这种方式来考验它。对于我们的意图来说，具有实然判断也并非总是必要的。

§31. 暗指判断

判断中包含一肯定，同时也以隐蔽的方式包含一否定，以致肯定虽然明显，但否定却是隐蔽的，这样的判断是暗指命题。

注释 例如，在“少数人是有学问的”这一暗指判断中，存在着1）否定判断（但以隐蔽方式）：“许多人不学无术的”；以及2）肯定判断：“一些人是有学问的”。因为暗指命题的性质完全依赖语言条件，如果根据这些条件简短地、一下子便表达两个判断，那就应当注意到，我们的语言所能给予的判断，其所暗指者一定不是在逻辑上，而是在语法上。

§32. 理论的和实践的命题

与对象有关，并规定什么适于或不适于对象的命题，称为理论命题；反之，实践命题是陈述行为的命题，而行为是客体借以成为可能的必要条件。

注释 逻辑学只讨论就形式而论，与理论命题相对立的实践命题。就内容而论区别于思辨命题的实践命题，属于伦理学。

§33. 不可证命题和可证命题

能够证明的命题是可证命题，不能证明的命题是不可证命题。

直接确定的判断都是不可证的，因而被视为基本命题（*Elementarsätze*）。

§34. 原理

先天地直接确定的判断，当其他判断能由以证明，而它们本身却不能从属其他判断时，可称原理。原理因此又称原则（开端）。

§35. 直观性原理和论证性原理：公理和论理

原理不是直观性的，就是论证性的。前者可在直观中展示，称为公理，后者只能通过概念表达，可称论理（acroamata）。

§36. 分析命题和综合命题

其确认基于概念（谓项与主项概念）的同一性的命题，叫做分析命题。其真理不依据概念同一性的命题，须称综合命题。

注释1 “应属物体（a+b）概念的一切x亦属广延（b）”，是分析命题的一个例子。“应属物体（a+b）概念的一切x，亦属吸引（c）”，是综合命题的一个例子。综合命题在内容上增加了知识；分析命题则仅在形式上增加了知识。前者包含规定（determinationes），后者仅包含逻辑谓项。

注释2 分析原理非公理，因为它们是论证性的。综合原理仅当它们是直观性的时候，才是公理。

§37. 同语反复命题

在分析判断中，概念的同一性可以或者是表达性的（explicita），或者是非表达性的（implicita）。在前者情况下，分析命题是同语反复的。

注释1 同语反复命题是实质（virtualiter）空洞或后果空洞的，因此它们毫无用途。例如，同语反复命题“人是人”就是如此。如果关于人，我所知道的只不过说他是人，那么我对于人一点也没有多知道什么。

反之，非表达命题就不是后果空洞或无结果的，因为它们通过展开（explicatio），使未展开地（implicite）存在于主项概念中的谓项更加清楚。

注释2 后果空洞的命题必须同意义空洞的命题区别开来，因为后者涉及的是所谓隐蔽的特性（qualitates occultae），所以是对于知性的空洞。

§38. 公设和问题

公设是直接确定的实践命题，或规定可能行为——在这种行为中假定实现行为的方式是直接确定的——的原理。

问题（problemata）是可证明的、需要指示的问题，或陈述一行为——其实行方式不是直接确定的——的命题。

注释1 也可以有为着实践理性的理论公设。这类公设是理论的、在实践理性意图上必要的假说，如上帝、自由和来世的存在。

注释2 属于问题的有：1）包含应为之事的问题，2）包含可能成事之方式的解答，以及3）我如此进行，就会实现所求之事的证明。

§39. 定理、绎理、辅助定理和评注

定理是能够并且需要证明的理论命题。绎理是由在先命题而得的直接结论。科学中假定为已证明的，不是引自本科学，而是引自其他科学的命题，称为辅助定理。最后，评注是单纯解释性的命题。因此，评注并非作为部分属于整个体系。

注释 任何定理的基本和普遍的要素是论题和证明。此外，也可如此设定定理和绎理的区别：绎理是直接推断出来的，反之，定理则是由直接确定的命题通过一系列结论推出来的。

§40. 知觉判断和经验判断

知觉判断仅仅是主观的，来自知觉的客观判断是经验判断。

注释 由单纯知觉而来的判断是不大可能的，在这种情况下，我只是把我的表象作为知觉来陈述：知觉一塔楼的我，从塔楼上知觉到红的颜色。但是我不能说：它是红的。后者不但是经验的东西，而且是经验判断，亦即我借以得到客体概念的经验的判断。比如，“当我触及石头时，我感到热”，这是一个知觉判断；反之，“石头是热的”，便是一个经验判断。在后一判断中，我并非把仅存在于我的主体中的东西视为客体。因为经验判断是客体概念由以产生的知觉，如“月亮中的光点是在空气中中或是在我的眼睛中运动”。

注释

[\(1\)](#) 学园版揣为：“conceptus latior”。——原注

第三章 推理

§41. 一般推理

推理可理解为一判断借以由另一判断推出的思维功能。因此，一般说来，推理就是由另一判断引导出一判断。

§42. 直接推理和间接推理

一切推理不是直接的，就是间接的。

直接推理（*consequentia immediata*）是由另一判断导出（*deductio*）一判断，而无需中介判断。如果为了推出知识，除了一判断自身所包含的概念之外，还需要其他概念，则这种推理是间接的。

§43. 知性推理，理性推理和判断力推理

直接推理也叫知性推理，而一切间接推理则不是理性推理，就是判断力推理。这里，我们首先讨论直接推理或知性推理。

I 知性推理

§44. 知性推理的特性

一切直接推理的基本性质及其可能的原理，仅在于判断的单纯形式的改变，而判断的质料，即主项和谓项，则保持同一不变。

注释1 在直接推理中，被改变的只是判断的形式，判断的质料绝未发生改变，这种推理本质上区别于一切间接推理。在间接推理中，诸判断在质料方面也各不相同，因为这里必须添加一个新概念，作为中介判断或作为中项概念（*terminus medius*），以便使一判断由另一判断得出。举例说，如果我推论：“一切人皆有死，所以伽尤斯也有死”，那么，这就不是直接推理。因为在这里，要达到这个结论，还需要中介判断：“伽尤斯是人”。但由于这个新概念，诸判断的质料也就改变了。

注释2 在知性推理中，虽然也可作出中介判断（*judicium intermedium*），但这样一来，中介判断便仅仅是同语反复。比如，在间接推理“一切人皆有死，有些人是人，所以有些人有死”中，中项概念便是同语反复的命题。

§45. 知性推理的样式

知性推理贯穿判断的逻辑功能的一切类别，因而，其主要方式是借量、质、关系和样式各环节规定的。知性推理的下列区分，就以这些环节为基础。

§46.1. 由下属判断而成的知性推理 （就判断的量而论）

在由下属判断而成的（*per judicia subalternata*）知性推理中，两个判断在量的方面是有区别的。在这里，由全称判断导出特称判断，是依照从普遍到特殊的推理（*ab*

universali ad particulare valet consequentia) 原理进行的。

注释 当一个判断包含在另一判断之下时，称前者为下属的 (subalternatum)，比如，特称判断包含在全称判断之下。

§47.2. 由对立判断而成的知性推理 (就判断的质而论)

这种知性推理与判断的质的改变有关，并且是就对立的方面来考察改变的。此类对立可以有三种，由它们产生出直接推理的下述特殊区分，即：由矛盾对立的判断而成的直接推理，由反对判断而成的直接推理和由小反对判断而成的直接推理。

注释 由对当判断 (judicia aequipollentia) 组成的知性推理，在严格意义上不能称为推理。因为这里没有什么结论产生，这些判断毋宁是作为表达同一概念的言辞上的替换来看的。在这种知性推理中，诸判断本身就形式而言仍然保持不变。譬如说，“并非一切人都是有德行的”和“有些人是无德行的”，这两个判断讲的就是同一件事。

§48.a. 由矛盾对立的判断而成的知性推理

在知性推理中，互相矛盾对立的判断构成真正纯粹的对立，矛盾对立判断其一之真，是由另一判断之伪推断出来的，反之亦然。因为这里出现的真正对立所包含的，比属于对立的東西不多也不少。根据排中律，两个矛盾的判断不能皆真，但也不能皆伪。因此，如果其一真，则其他伪，反之亦然。

§49.b. 由反对判断而成的知性推理

反对或相反判断 (judicia contrarie opposita) 是其一一般肯定，其他一般否定的两个判断。因为它们中的一个判断所陈述的，多于另一判断，并且在另一判断的单纯否定以外陈述的多余部分中，可能存在虚妄，因此虽然不能两者皆真，却能两者皆伪。所以，关于这些判断，有效的只是由一判断之真，推另一判断之伪，而不是相反。

§50.c. 由小反对判断而成的知性推理

小反对判断是这样的两个判断，即其一所特殊 (particulariter) 肯定或否定的，是其他所特殊否定或肯定的。

因为小反对判断可以两者皆真，却不能两者皆错，所以关于这种判断，只有下面的推理是有效的：若小反对命题中其一伪，则其他真，但反之并不然。

注释 在小反对判断中并无纯粹的严格对立，因为在一个判断中所否定或肯定的，并不是另一判断所肯定或否定的同一客体。比如，在推理“有些人是有学问的，所以有些人不学无术”中，前一判断所断定的就不是另一判断否定的那些人。

§51.3. 由换位判断或换位而成的知性推理 (就关系而论)

由换位而成的直接推理与判断的关系有关，因而在于主项和谓项在两个判断中的移置，使一判断的主项成为另一判断的谓项，反之亦然。

§52. 纯粹换位和可变换位

换位中判断的量不是改变，就是保持不变。在上一情况下，被换位的（*conversum*）就量而言区别于能换位的（*convertente*），这种换位叫可变换位（*conversio per accidens*）；后一情况下的换位叫纯粹换位（*conversio simpliciter talis*）。

§53. 换位的普遍规则

关于由换位而成的知性推理，下列规则是有效的：

1）全称肯定判断只可偶然（*per accidens*）换位，因为在这些判断中，谓项是较广概念，谓项概念中只有一些东西包含在主项概念中。

2）但是一切全称否定判断却可绝对（*simpliciter*）换位，因为在这里，主项取自谓项的范围。最后

3）一切特称肯定命题同样可以绝对换位，因为在这些判断中，主项范围的一部分为谓项所包含，而谓项范围的一部分也为主项所包含。

注释1 在全称肯定判断中，主项被视为谓项的一内涵（*contentum*），因为主项包含在谓项的范围之下。因此，譬如说，我只能推论：“一切人皆有死，故包含在有死概念之下者有些是人”。然而全称否定判断却可绝对换位，其原因在于，两个全称的互相矛盾的概念是在同一外延中相矛盾的。

注释2 有些全称肯定判断虽然也可绝对换位，但其根据却不在它们的形式，而在于其质料的特殊性质，如“一切不变者皆必然”和“一切必然者皆不变”两个判断。

§54.4. 由换质判断而成的知性推理 （就判断的样式而论）

由换质而成的直接推理方式在于判断的这样一种移置（*metathesis*），在这种移置中，只有量保持同一，而质则有所改变。当换质判断使一实然判断变为必然判断时，它们只与判断的样式有关。

§55. 换质的普遍规则

适用于换质的普遍规则是：

一切全称肯定判断都可绝对换质。因为如果包含主项于其下的谓项、从而全部范围都被否定，那么这范围的一切部分，即主项也必被否定。

注释1 由换位和由换质而成的判断，其移置是互相对立的，前者改变的只是量，后者改变的只是质。

注释2 上述直接推理方式仅与直言判断有关。

II 理性推理

§56. 一般理性推理

理性推理是通过将其条件包摄在所与的普遍规则下，对一命题的必然性的知识。

§57. 一切理性推理的普遍原则

一切理性推理的有效性所依据的普遍原则，可以确定地表达在下述公式中：
凡在一规则条件之下的，也在该规则本身之下。

注释 理性推理以一普遍规则，及此规则条件下的包摄为前提。因此，人们不是个别中，而是在普遍中，并且必然是在某一条件之下认识先天结论的。理性的或必然的原理恰恰在于：一切都存在于普遍者之下，并且在普遍的规则中得到规定。

§58. 理性推理的基本部分

任何理性推理都有以下三个基本部分：

- 1) 被称为大前提（*propositio maior*）的普遍规则；
 - 2) 将一知识包摄于普遍规则条件下，被称为小前提（*propositio minor*）的命题；以及最后
 - 3) 肯定或否定包摄于规则下的知识之谓项的命题——结论（*conclusio*）。
- 前两个命题在其相互关系中又称前件或前提（*die Vordersätze oder Prämissen*）。

注释 规则是一普遍条件下的断言。条件与断言的关系——即断言是如何存在于条件之下的——，是对于规则的指言。

条件（无论在何处）发生的知识是包摄。

包摄于条件之下者，与规则的断言之联结是推理。

§59. 理性推理的质料和形式

理性推理的质料是前件或前提，当结论包含联贯性（*die Konsequenz*）时，是理性推理的形式。

注释1 在任何理性推理中，首先要考察前提的真实性，然后是结论的正确性，在否定一个理性推理时，绝不要先否定结论，而总是或者先否定前提，或者先否定联贯性。

注释2 在任何理性推理中，前提和联贯性一经给予，结论也就随即给予了。

§60. 理性推理（就关系而论）之区分为直言的、假言的和选言的

一切规则（判断）都包含知识之杂多意识的客观统一，从而包含一条件，在此条件下，一知识和另一知识都属于一个意识。但是可设想的这种统一的条件只有三种，那就是：或者作为诸固有特征的主项；或者作为一知识属于另一知识的根据；最后，或者作为诸部分在一全体（逻辑的区分）中的联结。因此，普遍规则（大前提的）也只能有这么多，通过这些规则，一判断的联贯性从另一判断中介而来。

一切理性推理之区分为直言的、假言的和选言的，其根据就在这里。

注释1 理性推理既不是按照量来区分的（因为任何大前提都是一条规则，从而是某种普遍的东西），也不是按照质来区分的（因为不管结论是肯定还是否定都同样有效），最后，更不是按照样式来区分的（因为结论总是伴随着必然性的意识，因而带有必然命题的威严）。所以，唯一可能作为理性推理之区分根据的，就只剩下关系。

注释2 许多逻辑学家都认为只有直言推理才是正常的，而其余的理性推理都是不正常的。然而这种看法是没有根据的、虚妄的。所有这三种推理都是同等正确，却又互不相同的理性的基本功能的产物。

§61. 直言的、假言的和选言的理性推理所特有的区别

使上述三种理性推理区别开来的东西在于大前提。在直言推理中，大前提是直言命题；在假言推理中，大前提是假言命题；在选言推理中，大前提是选言命题。

§62.1. 直言理性推理

任何直言推理都有三种主要概念（项）即：

- 1) 结论中的谓项。因为谓项的范围大于主项，所以它的概念叫做大概念（大项）；
- 2) 结论中的主项，其概念叫做小概念（小项）；以及
- 3) 一种起媒介作用的特征（*nota intermedia*）叫做中概念（中项），因为通过它，一知识才包摄在规则的条件之下。

注释 上述诸项的这种区别只发见于直言的理性推理中，因为只有这种推理才单单通过中项进行；反之，其他理性推理则仅通过大前提中或然地表象的命题，以及小前提中实然地表象的命题之包摄进行。

§63. 直言理性推理的原理

一切直言推理所依据的原理是这样的：

凡是适合于一事物特征的，也适合于该事物本身；凡是与一事物的特征相矛盾的，也与该事物本身相矛盾（*nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi*）。

注释 从方才提出的原理中，容易演绎出所谓*dictum de omni et nullo*（全与无的命题），因而无论对于一般理性推理，还是对于特殊的直言理性推理，后者都不能视为最高原理。

属和种概念就是这些概念下一切事物的普遍特征。所以，此处有效的规则是：凡适合于属或种，或与之相矛盾的，也适合包含于该属或种之下的一切客体，或与之相矛盾。这个规则才叫做*das dictum de omni et nullo*（全与无的命题）。

§64. 直言理性推理的规则

由直言理性推理的性质和原理，可引出适于这种推理的下列规则：

- 1) 在任何直言推理中，所包含的主要概念（项）是三个，既不能多也不能少，因为在这里，我应当通过一媒介特征联结两个概念（主项和谓项）。
- 2) 前件或前提不可皆为否定（*ex puris negativis nihil sequitur*），因为在小前提中，陈述一知识在规则条件下的包摄必须是肯定的。
- 3) 诸前提也不可皆为特称命题（*ex puris particularibus nihil sequitur*），因为那样一来就没有规则了，也就是没有特殊知识能够由以推出的普遍命题了。
- 4) 结论永远取决于推理的较弱部分，也就是取决于前提中，被称为直言推理的较弱部分（*conclusio sequitur partem debiliorem*）的否定命题和特称命题；因此
- 5) 如果诸前提中有一个是否定命题，则结论也必须是否定的；以及
- 6) 如果有一个前提是特称命题，则结论也必须是特称的。
- 7) 在一切直言理性推理中，大前提必须是一全称（*universalis*）命题，而小前提必须是一肯定（*affirmans*）命题；最后，由此而来的是
- 8) 在质的方面，结论必须随大前提而定，在量的方面，结论必须随小前提而定。

注释 结论在任何时候都必须随前提中的否定命题和特称命题而定，这是显而易见的。

如果我只把小前提作成特称的，说有些东西包含在规则之下，那么我在结论中也只能说，规则的谓项适合于一些东西，因为我包摄于规则之下的不比这些更多。如果我以一个否定命题作为规则（大前提），我就必须使结论也成为否定的。因为如果大前提说此一或彼一谓项必须被规则条件下的一切所否定，则结论也必须以包摄于规则条件下的东西（主项）来否定谓项。

§65. 纯粹的和混合的直言理性推理

一个直言理性推理如果未混入直接推理，而诸前提的合乎规律的秩序亦未变化，那便是纯粹的（*purus*），否则就称为非纯粹的或混合的（*ratiocinium impurum oder*

hybridum)。

§66. 由命题的换位而成的混合理性推理——格

属于混合推理的，是那些通过命题的换位形成的推理，因而在推理中这些命题的位置并非合乎规律。这种情况发生在所谓直言理性推理的后三格中。

§67. 推理的四格

所谓格是指推理的那四种方式，其区别是通过前提及其概念的特殊位置来规定的。

§68. 通过中概念的不同位置规定其区别的根据

这要看中概念实际上所处的位置，就是说，中概念可以或者1) 在大前提中占主项的位置，在小前提中占谓项的位置，或者2) 在两个前提中占谓项的位置，或者3) 在两个前提中占主项的位置，最后，或者4) 在大前提中占谓项的位置，在小前提中占主项的位置。通过这四种情况，四个格的区别就确定了。如果S表示结论的主项，P表示结论的谓项，M表示中概念，那么上述四格的图式有如下表：

M P S M	P M S M	M P M S	P M M S
S P	S P	S P	S P

§69. 唯一合乎规律的第一格的规则

第一格的规则是：大前提是全称命题，小前提是肯定命题。一般说来，一切直言理性推理的普遍规则必须如此。由此可见，第一格是唯一合乎规律的，其余所有各格——倘若要它们有效的话——通过前提的换位（*metathesis praemissorum*），都一定可以还原到第一格。

注释 第一格可以具有一切量和质的结论。在其余各格中，则只有某种结论，结论的一些式在这里是要被排除的。这就表明，这些格非但不完备，而且存在某些限制，这些限制妨碍着结论，使之不能在一切式里发生，就像在第一格中那样。

§70. 后三格还原为第一格的条件

后三格有效的条件——在这条件下，任一格都可能有一推理的正确式——归结为：中概念在命题中取得这样一种位置，由这种位置通过直接推理（*consequentias immediatas*），可根据第一格的规则产生同一位置。由此产生后三格的下列规则。

§71. 第二格的规则

在第二格中，小前提正常，大前提虽然保持为全称（*universalis*），但必须换位。这仅仅在大前提是全称否定的时候才可能，如果大前提是肯定的，就必须换质。在两种情况下，结论皆为否定的（*sequitur partem debiliorem*（视较弱部分而定））。

注释 第二格的规则是：一物的一特征与何物矛盾，该物也与事物本身矛盾。在这里我必须换位，说：一特征与何物矛盾，该物便与这特征矛盾；或者我必须将结论换位：一物的一特征与何物矛盾，事物本身也与该物矛盾，故后者也与前者矛盾。

§72. 第三格的规则

在第三格中，大前提正常，小前提必须换位，由此却产生一肯定命题。这仅在肯定命题是特称的时候才可能，因而结论是特称的。

注释 第三格的规则是：凡适合于—特征或与之相矛盾的，也适合包含这特征于其下的一些事物或与之相矛盾。——在这里我才必须说：它适合于在这特征下包含的一切事物或与之相矛盾。

§73. 第四格的规则

如果第四格中大前提是全称否定的，则大前提可单纯（*simpliciter*）换位；小前提是特称时也如此；故结论是否定的。反之，如果大前提是全称肯定的，则大前提可以或者只是偶然地（*per accidens*）换位，或者换质；故结论不是特称的，就是否定的。如果结论不应换位（将PS变为SP），则必出现前提的易置（*metathesis praemisorum*）或两前提的换位（*conversio*）。

注释 在第四格中，由于谓项与中概念有关，中概念与（结论的）主项有关，故主项与谓项有关；但后者全然不是推出的，而至多是它的换位。为了使之可能，必须使大前提成为小前提，小前提成为大前提，结论必须换位，因为在最初的变化中，小前提就变成大前提了。

§74. 后三格的普遍结果

由上述后三格的规则可知：

- 1）在这三格中，没有全称肯定结论，结论永远或者是否定的，或者是特称的；
- 2）每一格都混入一直接推理（*consequentia immediata*），虽然后者未明确地表达出来，却必须默认。因此
- 3）所有后三格推理都不是纯粹的，而必须称之为非纯粹的推理（*ratiocinia hybrida, impura*），因为任何纯粹推理都不能多于三个基本命题（*termini*）。

§75.2. 假言理性推理

假言推理是这样一种推理，这种推理以一假言命题为大前提。因此，假言推理由两个命题构成，1）一个前件（*antecedens*）和2）一个后件（*consequens*），在这里，推理是按照定立式或取消式进行的。

注释1 假言理性推理因此没有中概念，在这种推理中，一命题的联贯性（*die Konsequenz*）仅由另一命题指明。这就是说，在假言推理的大前提中，联贯性为两个互相分离的命题所表达，其中第一个命题是前提，第二个命题是结论。小前提把或然条件变为一直言命题。

注释2 由假言推理没有中概念而仅由两个命题组成这一点可以看出，这种推理实际上不是理性推理，而毋宁只是

一直接的，由一个前件和后件——依照质料或形式——来表示的推理（consequentia immediata demonstrabilis（ex antecedente et consequente）vel quoad materiam vel quoad formam）。

每一理性推理都应是一个证明。但是假言推理只是在自身中引用一证明根据。因此，假言推理不可能是理性推理，这也是明显的。

§76. 假言推理的原理

假言推理的原理是根据命题：a ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia（结论对根据而言是根据，对否定根据而言是否定根据）。

§77.3. 选言的理性推理

在选言推理中，大前提是一选言命题，因而，作为这种命题，必有区分支或选言支。

在这里，或者1）由一选言支的真实推论其余各支的虚妄，或者2）由除了一选言支以外所有其余各支的虚妄，推论这一支的真实。前者由定立式（oder penendo tollentem（或由立而破））所成，后者由取消式（tollendo ponentem（由破而立））所成。

注释1 除一支而外的一切选言支合起来构成这一支的矛盾的反面。于是这里便发生了分叉，依照这种分叉，如果两者中其一真实，则其他必虚妄，反之亦然。

注释2 多于两个选言支的一切选言理性推理实际上是多支的。因为一切真正的选言推理只能是两支，逻辑的划分也是两支，但是为了简短，再细分的支被置于原分支之下。

§78. 选言理性推理的原理

选言推理的原理是排中律：

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius,——a positione unius ad negationem alterius valet consequentia（结论为矛盾的否定一方对肯定的另一方，——或肯定一方对否定的另一方）。

§79. 二难推理

二难推理是假言——选言理性推理，或者说，是一假言推理，而其后续是一选言判断。其后续是选言的假言命题是大前提，小前提肯定后件（per omnia membra（由所有各支而成的））是虚妄的，结论肯定前件是虚妄的。——（A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia（结论以移去后件来否定前件））。

注释 古人对于二难推理搞了不少名堂，称这种推理为抵角推理（Schluß cornutus）。他们懂得这样来把对手搞到牛角尖，即他们历数对方所能倾向的一切，随后又向对方反驳这一切。他们指出对方承认的任何意见中的许多困难。但是，不去直截了当地反驳命题，而只是指出困难，这是一种诡辩的技巧；这在许多事物中，甚至在极多事物中都是可行的。

如果把一切存在困难的东西立即宣称为虚妄，则摒弃一切便是件轻而易举的游戏了。指出反面的不可能固然是好的，但是，当人们把反面的不可理解视为其不可能的时候，其中就寓有某种欺骗性的东西。因此，二难推理是否同样能够正确地推理，这本身就有许多惑人之处。二难推理可用于辩明真命题，也可用于——通过对其命题提出种种困难来——攻击真命题。

§80. 正规的理性推理和隐蔽的理性推理 （ratiocinia formalia und cryptica）

正规的理性推理是这样一种推理，这种推理不仅就质料而言包含一切必需的东西，而

且就形式而言也是正确完美地表达的。与正规的理性推理相反，一切移置前提，或者略去一个前提，最后，或者只有中概念与结论相联结的推理，都可算作隐蔽的（cryptica）理性推理。第二种隐蔽的理性推理（在其中，有一前提没有表达出来，而只是一同想到）叫做残缺推理或省略推理。第三种称为收敛推理。

III 判断力推理

§81. 规定的判断力和反思的判断力

判断力有两种，规定的判断力或反思的判断力。第一种由普遍到特殊，第二种由特殊到普遍。后者只有主观的有效性，因为判断力由特殊进达的普遍，只是一种经验的普遍性——一种单纯逻辑上的类推。

§82. 判断力（反思的）推理

判断力推理是由特殊概念到普遍概念的某些推理方式。因此它们不是规定的判断力的功能，而是反思的判断力的功能。它们所规定的也不是客体，而只是旨在达到客体知识的有关客体的反思方式。

§83. 判断力推理的原理

为判断力推理提供根据的原理是：多之谐和为一并非没有共同根据，乃是以这种方式适合多者，必皆出自一共同根据。

注释 由于这样一个原理为判断力推理提供了基础，所以判断力推理不能视为直接推理。

§84. 判断力的两种推理方式——归纳和类推

当判断力由特殊进到普遍，以便从经验，而不是先天地（经验地）引出全称判断的时候，便或者由许多事物推论一个种的一切事物，或者由同种事物在其中谐和一致的许多规定和性质，推论其余各种规定和性质，只要它们都属于同一个原理。第一种推理方式叫做归纳推理；第二种推理方式叫做类推推理。

注释1 归纳根据“凡适合于一个属的许多事物者，也适合这属的其余诸事物”这个一般化原理，由特殊推论普遍（a particulari ad universale）。类推是从两物的特殊类似，推论其全部相似。它所根据的是特殊化原理，即：如果人们从一个属的事物，认识到许多一致的东西，那么，人们在此属一些事物中认识到而在此属其余事物中尚未知觉到的东西，也会是一致的。归纳将经验的所与物从特殊扩展到与诸多对象有关的普遍；类推则将所与一物的性质扩展到同一物的更多性质。——“一在多中，所以此一在一切中”，这是归纳；——“多在一中（另一个中也是多），所以其余者也在同一个中”，这是类推。比如，由每个创造物天性之充分发挥来论证不朽，就是一个类推推理。

此外，类推推理不要求根据的同一性（par ratio）。依照类推，我们只能推论月球上有有理性的居住者，而不能推论人类。人们也不能在比较项之外按照类推进行推理。

注释2 任何理性推理都必须给出必然性。因此，归纳和类推不是理性推理，而只是逻辑上的推測或经验的推理。通过归纳虽然能得到普通命题，却不能得到普遍命题。

注释3 上述判断力推理对于我们经验知识的扩展，是有用的和不可缺少的。但是，由于它们只能给予经验的确定性，我们必须谨慎小心地运用。

§85. 简单理性推理和复合理性推理

仅由一个理性推理组成的理性推理是简单的，由许多理性推理组成的理性推理是复合的。

§86. 多重推理

许多理性推理不是通过单纯的同位，而是通过隶属（如根据与结论）互相联结于其中的复合推理，被称为理性推理的连锁（多重推理）。

§87. 前进三段论法和倒退三段论法

在复合推理系列中，推理可以双重方式进行：或者从根据下推到结论，或者从结论上溯到根据。第一种方式是通过倒退三段论法进行的，另一种是通过前进三段论法进行的。

倒退三段论法即是推理系列中的这样一种推理，这种推理的前提是一个前进三段论法——一种以倒退三段论法的前提为结论的推理——的结论。

§88. 复合三段论或连锁推理

由许多省略的、围绕一个结论而互相联结起来的推理^[u]，叫做复合三段论或连锁推理。连锁推理可以或者是前进的，或者是倒溯的；人们依照这两种方式，从较近的根据升至较远的根据，或者从较远的根据降至较近的根据。

§89. 直言连锁推理和假言连锁推理

前进的或倒溯的连锁推理又可以或者是直言的，或者是假言的。前者由作为谓项系列的直言命题组成，后者由作为连贯性（von Konsequenzen）系列的假言命题组成。

§90. 妄论——谬推——诡辩

虽然自身有一正确推理的假象，但是就形式而论却是虚妄的推理叫做妄论（fallacia）。借以欺骗自己的推理叫做谬推，试图由以欺骗他人的推理叫做诡辩。

注释 古代人特别从事于这类诡辩的编造。许多诡辩都是由此产生的，比如，由各种不同意义的中项的语句所组成的诡辩；以别指词为简单词之谬推（fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter）；异指的诡辩，无知的诡辩（sophisma heterozeteseos, elenchi ignorationis）等等。

§91. 推理中的跳跃

推理或证明中的跳跃（saltus），是指一前提与结论相联结，而略去另一前提。当人人都能轻易地想到所缺少的前提时，这样一种跳跃是合法的（legitimus）；但是，当包摄并不清楚时，便是非法的（illegitimus）了。在这样的跳跃中，一个遥远特征与一缺少中间特征（nota intermedia）的事物联结起来。

§92. 预期理由——循环论证

预期理由是指人们把假定为论据的命题当作直接确定的命题，尽管该命题还需要论证。当人们将一想要证明的命题，用作证明它自身的根据时，便犯了循环论证的错误。

虚妄
注释 循环论证通常是难以发现的，正因为如此，这种错误一般最常见于证明困难的地方。

§93. 多余论证和不足论证

一个证明可以过多，也可以过少。在后者情况下，它只是应证明的东西的一部分；在前者情况下，它也与虚妄的东西有关系。

注释 不足论证可能是真实的，所以不容抛弃。但是，一个证明如果证明得太多，那么它所证明的便多于真实，所以毕竟是虚妄的。比如，“凡不能给予自身生命者，亦不能夺去自己的生命”，这个反对自杀的证明就过多，因为根据这个理由，我们也不得杀死动物。所以该证明是虚妄的。

注释

(1) 学园版揣为：“推理组成的推理”。——原注

第二编 一般方法论

§94. 手法和方法

一切知识及知识的全体，都必须依照一种规则。（无规则即是无理性。）——这种规则或者是手法（自由的）的规则，或者是方法（强制）的规则。

§95. 科学的形式——方法

知识作为科学，必须按照一种方法来处理。科学是作为体系的知识整体，而不单是其堆积物。因此，科学要求一种系统的、按照深思熟虑的规则编成的知识。

§96. 方法论——其对象和目的

逻辑学中的要素论以知识的完备性的要素和条件为其内容，与此相反，一般方法论作为逻辑学的另一部分，则研讨科学的一般形式，或研讨将知识的杂多联结成一门科学的样式。

§97. 促成知识之逻辑完备的方法

方法论应当陈述我们如何达到知识完备的方式。知识最主要的逻辑完备，就在于知识的明晰、彻底，及系统安排成一门科学的整体。因此，方法论主要是陈述知识之逻辑完备借以促成的方法。

§98. 知识明晰的条件

知识之明晰，及其联结成一系统的整体，依赖包含于知识中及知识下的东西之概念明晰。

明晰地意识到概念的内涵，要通过概念的解释和定义；而对于概念外延的明晰意识，则借助于概念的逻辑划分。这里先从内涵方面讨论促成概念明晰的方法。

I 通过对概念的定义、阐明和描述，来促成知识的逻辑完备

§99. 定义

定义是充分明晰准确的概念（conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus（以最少言辞充分完全规定的概念））。

注释 唯独定义可视为逻辑上完备的概念；因为在定义中结合着概念的两种最主要的完备——明晰，及明晰中的圆满精确（明晰的量）。

§100. 分析定义和综合定义

一切定义或者是分析的，或者是综合的。前者是一个所与概念的定义，后者是一个造成概念的定义。

§101. 先天及后天的所与概念和造成概念

分析定义的所与概念或者是先天所与的，或者是后天所与的；同样地，综合定义的造成概念或者是先天造成的，或者是后天造成的。

§102. 由阐明或构造而成的综合定义

综合定义由以发生的造成概念的综合，或者是（对于现象的）阐明的综合，或者是构造的综合。后者是随意造成的概念综合，前者是经验的，也就是由作为概念质料的所与现象造成的概念综合（conceptus factitii vel a priori vel per synthesisin empiricam（先天及经验综合所造成的概念））。随意造成的概念是数学概念。

注释 一切数学定义和——倘若定义在经验的概念中到处都可发生的话——经验定义必须综合地造成。因为在后一种概念中，例如在水、火、空气等经验概念中，我不应当分析存在于它们之中的东西，而应当通过经验，认识属于它们的东西。所以，一切经验的概念必须视为造成概念，但是这些概念的综合不是随意的，而是经验的。

§103. 经验的综合定义之不可能性

经验的概念综合不是随意的，而是经验的，作为这样的综合绝不能是完善的（因为在经验中永远可以发现概念的更多特征），所以也不能给经验的概念下定义。

注释 只有随意概念可以综合地定义。随意概念的这些定义——它们不仅总是可能的，而且也是必然的、必须先行于一切借助随意概念说出的东西——也可称之为申述，只要人们借以说出他的思想或提供出一句话中知解到的东西的理由。在数学家中情况就是如此。

§104. 由分析先天或后天所与概念而成的分析定义

一切所与概念，无论是先天所与还是后天所与，都只能通过分析来定义。因为只有不断地搞清所与概念的特征，才能使所与概念明晰。如果搞清楚了所与概念的一切特征，这概念就完全明晰了；所与概念如果不包含过多的特征，便是精确的，由此产生出概念的定义。

注释 因为不能由实验来确定，一所与概念的特征通过充分分析是否已经穷尽，所以，一切分析的定义都可认为是不可靠的。

§105. 阐明和描述

并非一切概念都能定义，但也不是一切概念都可定义。

同某些概念的定义相近的，一方面是阐明（expositiones），一方面是描述（descriptiones）。

阐明一概念，就在于将其特征互相连贯（连续）地表象出来，只要这些特征是通过分析发现的。

描述是对一概念的不精确的阐明。

注释1 我们能阐明的，或者是概念，或者是经验。前者通过分析进行，后者通过综合进行。

注释2 阐明仅在所与概念中发生，通过阐明使所与概念明晰。阐明区别于申述，申述是造成概念的明晰表象。

要使分析完善并非总是可能的，而因为分析在成为完善的之前，必定先是不完善的。所以，即使是不完善的阐明，作为定义的部分，也是对概念的真实有用的展示。在这里，定义永远只是我们必须试图达到的逻辑上完备的理念。

注释3 描述只能在经验地所与的概念中发生。它没有规定的规则，而仅包含定义的材料。

§106. 名义定义和实在定义

单纯名称上的说明或名义定义，是作为这样一种定义来理解的，这种定义包含着人们随意给予某一名称的意义，因而仅标明其对象的逻辑本质，或者仅用来使该对象同其他客体区别开来。反之，事物的说明或实在定义则是依照内在规定充分认识客体的定义，因为实在定义是根据内在特征来陈述对象的可能性的。

注释1 与事物不同，如果一个概念是内在充分的，则它也一定是外在充分的。但是，如果概念是内在不充分的，那它便仅是在某种关系中外在充分的，也就是在被定义的概念与其他概念的比较中是充分的。唯有无限制的外在充分性无内在充分性就不可能。

注释2 经验对象只允许作名义说明。所与知性概念的逻辑的名义定义，是从一种属性取来的；实在定义则来自事物的本质，来自可能的第一根据。因此，实在定义包含任何时候都属于事物的东西，包含事物的实在本质。单纯否定的定义也不可称为实在定义，因为否定特征固然可以像肯定特征那样，用来使一物同他物相区别，但不能用于按照内在可能性认识事物。

在道德事物中，必须永远探求实在定义，我们的一切努力都必须以此为目标。数学中有实在定义，因为随意概念的定义永远是实在的。

注释3 如果一个定义给出先天对象能够由以说明的概念，则该定义是发生的（genetisch）；一切数学定义都是如此。

§107. 定义的基本要求

一般属于定义的完备性的基本普遍要求，可在量、质、关系和样式这四个主要环节之下来考察。

1) 就量来看——关于定义的范围——，定义和被定义者必须是可转换的概念，从而定义不得宽于或窄于它们所定义的东西；

2) 就质来看，定义必须是一周详而准确的概念；

3) 就关系来看，定义不得是同语反复，就是说，被定义者的诸特征必须作为被定义者的知识根据，同被定义者本身有区别；最后

4) 就样式来看，诸特征必须是必然的，从而不是由经验附加上去的。

注释 定义应由属概念和种差概念（genus und differentia specifica）构成，这个条件只在比较名义定义时才有效，对于导出实在定义则不适用。

§108. 检验定义的规则

检验定义时，要完成四种活动，也就是要研究定义

1) 作为命题来看，是否真实；

2) 作为概念来看，是否明晰；

3) 作为明晰的概念来看，是否也周详；最后

4) 作为周详的概念来看，是否同时又确定，即对事物本身是否适合。

§109. 下定义的规则

完成下定义的，也恰恰是检验定义的这四种活动。为此目的就要探求：1.真实命题；2.其谓项尚未假定事物概念的命题；3.收集命题的更多谓项，把它们同事物本身的概念相比较，看它们是否合适；最后，4.看一看是否没有一个特征混入或隶属另一特征。

注释1 无须提醒也能了解，这些规则仅适用于分析的定义。因为在这里，人们永远无法确定分析是否业已完善，所以只可把定义作为尝试提出来，就像它并不是定义那样来利用它。在这样的限制下，仍可把它作为一个明晰真实的概念来使用，并由这一概念的诸特征引出绎理。因此我可以这样说，凡适合于被定义者概念的，也适合于定义。但是反过来当

然不行，因为定义不能穷尽全部被定义者。

注释2 在说明时利用被定义者的概念，或在定义时以被定义者为根据，称为循环说明（*circulus in definiendo*）。

II 通过概念的逻辑划分来促成知识的完备

§110. 逻辑划分的概念

任何概念都包含一致而又不同的杂多于其下。包含于一概念之下的一切可能的东西——只要这些东西相互对立、即彼此相异——的概念规定，叫做这概念的逻辑划分。较高概念叫做被划分概念（*divisum*），较低概念叫做划分支（*membra dividenda*）。

注释1 分割一概念和划分一概念因此很不相同。在概念的分割中，我看到（通过分析）包含于概念中的东西；在概念的划分中，我考察包含于概念下的东西。这里我划分的是概念的范围，而不是概念本身。因此，说划分就是概念的分割还远远不够，宁可说，划分的诸支在自身中所包含的，多于被划分的概念。

注释2 通过划分，我们从较低概念上升到较高概念，又从较高概念下降到较低概念。

§111. 逻辑划分的普遍规则

在概念的任何划分中，应注意的是

- 1) 诸划分支的自相排斥或相互对立；其次，它们
- 2) 同属于一个较高概念（*conceptum commune*）之下；最后
- 3) 所有一切划分支总和，构成或等同于被划分概念的范围。

注释 诸划分支必须通过矛盾对立，而不是通过单纯的相对（*contrarium*）互相分离。

§112. 同分和再分

用于不同意图的概念的不同划分，叫做同分（*Nebeneinteilung*）；诸划分支的划分叫做再分（*subdivisio*）。

注释1 再分可以无限地进行下去。但相对地讲，它却可以是有限的。同分也可以无限地进行，特别是在经验概念中；因为谁能穷尽概念的一切关系呢？

注释2 也可以把依据同一对象的不同概念（观点）之划分称为同分，把不同观点本身的划分称为再分。

§113. 二分和多分

分为二支的划分叫做二分，划分多于二支的，叫做多分。

注释1 一切多分都是经验的；二分则是根据先天原理的唯一划分，从而是唯一的原始划分。因为划分的诸支应当是相互对立的，与任何A相对立的支，都无非是 $\sim A$ 。

注释2 多分不能在逻辑学中讲授，因为它属于对象的知识。二分只需要矛盾律，而无须认识人们想要划分——就内涵而言——的概念。多分则或者需要先天直观，像在数学（比如圆锥曲线的划分）中那样，或者需要经验直观，像在博物学中那样。也有来自先天综合原理三分法的划分，就是1) 作为条件的概念，2) 为条件所限制的东西，以及3) 由前者到后者的导出。

§114. 划分的不同方法

在论述和处理科学知识时，尤其还涉及方法本身的问题。有各种不同的主要方法，这里我们按下列划分对其加以陈述。

§115.1. 科学的和通俗的方法

科学的或学术的方法区别于通俗的方法，前者从基本命题出发，后者从惯常而有趣的事情出发。前者依靠彻底性，从而远离一切奇异的东西，后者则以消遣为目的。

注释 这两种方法是就种类，而不是就单纯的陈述而言相互区别的，方法上的通俗与陈述上的通俗是某种不同的东西。

§116.2. 系统方法或零散方法

系统方法与零散的或前后不连续的方法相对立。如果按一种方法去思想，随后在陈述中将它表达出来，并明晰地指出一命题向另一命题的过渡，那就是在系统地研讨一种知识。反之，如果虽然按一种方法去思想，但没有按部就班地处理陈述，则这样一种方法可称为不连续的。

注释 就像有计划的陈述与杂乱的陈述相对立那样，系统的陈述与零散的陈述相对立。按照一定方法思维的人，可以系统地或零散地讲说。表面零散，而本身却有计划的陈述是格言式的。

§117.3. 分析方法或综合方法

分析方法与综合方法是对立的。前者从既定条件和根据出发，进向原理（a *principiatis ad principia*），后者从原理走向结论，或从简单走向复杂。前者可称倒溯法，后者可称前进法。

注释 分析方法又称发现的方法。为了通俗化目的，分析方法更合适；而为了科学系统地论述知识，则综合方法更合适。

§118.4. 三段论法或列表法

三段论法是以推理连锁来陈述一门科学的方法。

列表法是这样一种方法，依照这种方法，一个业已完整的学说结构在其全体联系中展示出来。

§119.5. 密授法或诘问法

单独传授的方法是密授法；同时也发问的方法是诘问法。后一种方法又分为对话法或苏格拉底方法与问答教授法，其问题或者对知性而发，或者单纯对记忆力而发。

注释 人们只可通过苏格拉底式对话进行诘问法教授，在这种对话中，两人都需发问，并互相回答，以致学生似乎本身又是先生。苏格拉底式对话就是通过诘问进行教授，以此使他的学生认识到他自己的理性原理，增强学生对这原理的注意。但是，通过普通宗教问答法却不能教授，而只能盘诘密授的东西。因此，宗教问答法只适用于经验知识和历史知识，反之，对话法却适用于理性知识。

§120. 沉思

沉思可理解为深思熟虑或一种有计划的思维。沉思必须伴随一切阅读和学习。此外，先作临时性的研究，然后再使思想井然有序，或依照一种方法将思想联结起来是必要的。

索引

索引包括人名索引和主题索引。条目开头附有德文原文。所列出处页码，指耶舍版页码，即本书边码。

一、人名索引

A

阿尔克西劳（Arkesilaus，公元前315—前241），所谓“中学园派”的主要代表，怀疑论者。

爱比克泰德（Epiktet aus Hierapolis，鼎盛年约在公元90年），斯多葛派哲学家，著有《爱比克泰德言论集》〔Dissertationes Epicteteae〕。

爱利亚派（Eleaten），古希腊最早的唯心主义哲学派别之一，由于发源爱利亚而得名。主要代表有色诺芬尼（约公元前565—前473），巴门尼德（公元前6世纪末—前5世纪初）和芝诺（见条目）。

安托尼（Antonius, Marcus Aurelius, 121—180），罗马皇帝，倾向斯多葛派。撰有《自省》〔Selbstbetrachtungen〕。

B

巴尔迪里（Bardili, Christoph Gottfried, 1761—1808），康德的反对者。

鲍姆加滕（Baumgarten, Alexander Gottlieb, 1714—1762），莱布尼茨和沃尔夫的学生，德国美学家，他最先称美学为“Aesthetica”。

毕达哥拉斯（Pythagoras von Samos，约公元前582—前500），萨摩斯岛人，古希腊最早的唯心主义哲学的创始者。

柏拉图（Platon，公元前427—前347），著名的古希腊唯心主义哲学家。苏格拉底的弟子，亚里士多德的老师。著作很多，传世的对话有四十多篇及书信十三封。

D

笛卡儿（Descartes, René, 1596—1650）法国哲学家，物理学家，数学家，理性主义者。主要著作有：《方法谈》〔Discours de la méthode〕，《形而上学的沉思》〔Meditationes de prima philosophia〕，《哲学原理》〔Prinoipiae philosophiae〕等。

F

封德奈尔（Fontenelle, 1657—1757），法国启蒙思潮的先驱作家，著有《宇宙万象解说》（1686）〔Entretiens sur la pluralité des mondes〕和《神灵显迹的历史》（1687）〔Histoire des Oracles〕。

H

贺拉西（Horatius Flaccus, Quintus，公元前65—前8），著名的古罗马诗人。

霍姆（Home, Henry, 1696—1782），苏格兰美学家，著有《批判原理》（1762，伦敦）（Elements of criticism）。

K

卡尔内亚德（Karneades，公元前214—前129），居勒尼人，生活在雅典。新学园派哲学家。

康德（Kant, Imm.1724—1804），哥尼斯堡人。德国古典哲学的创始人，先验哲学家，不可知论者，近代自然科学革命的发起者之一。著有：《自然通史和天体理论》（Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels），《纯粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft），《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》（Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können），《道德形而上学基础》（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten），《实践理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft）和《判断力批判》（Kritik der Urteilskraft）等。

克林斯（Kleanthes von Assus，生于公元前331年），斯多葛派哲学家芝诺的弟子。

L

莱布尼茨（Leibniz, G.Wilh, 1646—1716），莱比锡人，著名的德国哲学家，数学家。著有《单子论》（Monadologie），《人类理智新论》（Nouveaux Essais sur l'Entendement Human）等。

兰贝特（Lambert, Joh.Heinrich, 1728—1777），自然研究者，数学家和哲学作家。与康德有书信往来。

罗易士（Reusch-vermutlich: Joh.Peter Reusch, 1691—1754），莱布尼茨-沃尔夫的追随者。

洛克（Locke, John, 1632—1704），英国哲学家，唯物的经验论者。著有《人类理智论》（Treatise concerning Human Understanding）等。

M

马勒勃朗士（Malebranch, Nicole, 1638—1715），英国教士，唯心主义者，著有《真理的探求》（Recherche de la vérité），《关于形而上学的对话》（Entretien sur la Métaphysique）等。

迈埃尔（Meier, Grg.Frdr.1718—1777），德国逻辑学家，著有《理性的学说》（1752）（die Vernunftlehre），后者曾是康德讲授逻辑的主要参考书。

N

牛顿（Newton, Isaak, 1642—1727），著名的英国物理学家，数学家，对康德的思想发展起过重要影响。

P

培根（Bacon, Francis, Baron von Verulam, 1561—1626），近代英国经验唯物主义哲学的首创者，马克思称他是“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖”。主要著作有：《新工具》（Novum Organum），《论科学的增进》（De Augmentis Scientiarum）等。

皮罗（Pyrrho von Elis，约公元前360—前270），爱利斯人，古希腊怀疑论的奠基

人。

普林尼（Plinius Secundus, Gaius, der ältere, 23—79），古罗马博物学家。

S

萨拉苏什特拉（Zoroaster（Zarathustra））。

塞内卡（Seneca, L. Annäus, 2—65），西班牙人，罗马元老，斯多葛主义者，著有《论幸福生活》（De vita beata）等。

莎夫特斯勃利（Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Graf von, 1671—1713）。

斯波西普斯（Speusippus），柏拉图的后继者，新学园派哲学家。

T

泰勒斯（Thales von Milet, 生于公元前624年），米利都人，古希腊朴素唯物主义自然哲学家。

W

沃尔夫（Wolff, Christian, 1679—1754），德国唯心主义哲学家，莱布尼茨哲学的系统化者。

X

西塞罗（Cicero, Marcus Tullius, 公元前106—前43），罗马元老，斯多葛派哲学家，著有《论目的》（De finibus），《神性论》（De natura deorum）等。

休谟（Hume, David, 1711—1766），苏格兰经验主义哲学家，不可知论者，历史学家，经济学家。著有：《人性论》（A Treatise of Human Nature），《人类理智研究》（An Enquiry concerning Human Understanding），《道德原则研究》（An Enquiry concerning the Principles of Morals），《自然宗教对话录》（Dialogues concerning Natural Religion）等。

Y

雅柯布（Jacob（Jakob）, Ldw. Heinrich, 1759—1827），德国教授，曾在哈勒教哲学，在哈尔科夫教国家法。

耶舍（Jäsche, Gottlob Benjamin, 1762—1842），康德《逻辑学讲义》的第一个出版者，起初是康德信徒，后来接近雅可比的观点。

Z

芝诺（Zeno, der Eleate, 约生于公元前490年），爱利亚人，爱利亚派哲学家，以提出反驳运动的论证著称。

芝诺（Zeno aus Kition, 公元前336—前264），基蒂翁人，斯多葛派创立者。

二、主题索引

A

暗指判断 (Exponible Urteil)

B

本质 (Wesen), 物的～
比较 (Komparation, komparieren)
必然判断 (apodiktische Urteile)
辩证法 / 辩证论 (Dialektik)
标准 (Kriterium), 真理的; 真理的形式
表象 (Vorstellung, vorstellen) 40、41、96; 清楚的～, 明晰的～, 简单的～, 混乱的～; ～的感性明晰和理智明晰
博学 (Polymatie)

C

阐明 (exponieren), ～一概念, 由～来定义一概念
彻底 (Gründlichkeit)
沉思 (Meditieren)
成见 (Vorurteil) 以下; ～的泉源, ～的种类
抽象 (Abstraktion); ～和具体; 概念的～使用和具体使用
错误 (Irrtum), ～的可能性; 避免～的普遍规则

D

单称判断 (einzelne Urteile)
道德 (Moral), ～信仰, ～法则
定理 (Theoreme)
定义 (Definition); 分析～和综合～; 名义～和实在～; ～的基本要求; 检验～的规则和下～的规则
动人的东西 (Rührende)
洞晓 (Einsehen)
独断主义 (Dogmatismus)
多余论证和不足论证 (Probatio plus und minus probans)

F

法规 (Canones)
法则 (Gesetz), 道德～,
反对 (Konträr); 由～判断和小～判断而成的推理
反思 (Reflexion, reflektieren); ～判断力
方法 (Methode); 分析～和综合～; 密授法和诘问法; 批判的～, 怀疑的～, 独断的～; 三段论法和列表法; 科学的～和通俗的～; 系统～和零散～; 理性使用～
分析 (Analysis), ～定义和综合定义; ～方法和综合方法; ～命题和综合命题; ～的特征和综合的特征
分析论 (Analytik)
浮华 (Galanterie), 科学中的～
辅助定理 (Lehnsätze)

G

概念 (Begriff) = 普遍的表象, = 特征; 由知性产生的~; ~的逻辑起源; 逻辑划分的~; 理性~和经验~; 经验~和纯粹~; 纯粹知性~; 理性~ = 理念; ~的质料和形式; ~的内涵和外延; 较高~和较低~, 属~和种~; 较广的~和较狭的~; ~的从属; 分析的部分~和综合的部分~; 造成明晰的~和使~明晰; 数学~ = 随意~

感性 (Sinnlichkeit) = 直观的、感受的能力; 给予材料的较低级能力

感性的 (ästhetisch), 感性的完备

格 (Figuren), 推理的~

格言 (Sprüche)

根据 (Grund), 充分~律

公理 (Axiome)

公设 (Postulat)

公式 (Formeln)

构造 (Konstruktion der Begriffe); 由~而成的综合定义

广史 (Polyhistorie)

规定 (Determination)

规律 / 规则 (Regeln), 自然界的合一性, 知性活动所依据的~; 知识的~

归纳 (Induktion)

诡辩 (Sophisma)

H

后天 (a posteriori), ~概念

划分 (Einteilung); 二分和多分; 同分和再分

怀疑 (Zweifel)

怀疑论 (Skeptizismus), 怀疑的方法

换位 (Umkehrung), 纯粹~和可变~

换质 (Kontraposition), ~的规则

或然性 (Wahrscheinlichkeit)

或然判断 (problematische Urteile)

J

假说 (Hypothese)

假言判断 (hypothetische Urteile)

假言推理 (hypothetische Schlüsse)

间接证明 (apagogischer Beweis)

间接推断法 (apagogische Schlußart)

建筑学 (Architektonik), 科学的~; 科学的全体理念是建筑术的理念

讲述 (Vortrag) = 将其思想传达给他人的手法

诘问法 (erotematische Methode)

经验判断 (Erfahrungsurteile)

警句 (Sentenzen)

具体的 (Konkret)

K

科学 (Wissenschaft) = 知识的体系

L

类推 (Analogie)

理解 (Begreifen)

理念 (Idee) = 理性概念；非构成性原理，而为调节性原理；自由的～；科学的～

理论命题 (theoretische Sätze)

理论知识 (theoretische Erkenntnis)

理性概念 (Vernunftbegriff) = 理念

理性推理 (Vernunftschluss)

理性信仰 (Vernunftglauben)

理性知识 (Vernunftkenntnis)

理智知识 (rationale Erkenntnis)

历史的知识 (Historische Erkenntnis)

联贯性 (Konsequenz)；假言判断中的～；假言推理中命题的～；～是证明的形式

二分 (Dichotomie)

二难推理 (Dilemma)

量 (Größe)，知识的内涵～和外延～

量 (Quantität)，判断的～

论理 (Akroame)

逻辑 / 逻辑学 (Logik)，～的定义；～是知性使用的入门，不是科学的工具；既不允许从科学，也不允许从经验和心理学借来它的原理；是一种由先天原理来证明的理论，从而区别于美学；普通～和先验～；～区分为分析论和辩证论，要素论和方法论；纯粹～和应用～；应用～是心理学；～作为知识的批判；关于～的历史；～所指明的并非表象如何发生，而为表象如何与～形式相一致；～必须使清楚的概念成为明晰的

M

矛盾 (Widerspruch)，～律

貌似性 (Scheinbarkeit)

美 (Schönheit)；独立的～和快适；非本质的～=有刺激性的、动人的东西

美文学家 (Belletrist)

美学 (Ästhetik) = 鉴赏的批判；～与逻辑学的区别

秘传者 (Akroamatiker)

秘证 (akroamatischer Beweis)

密授法 (akroamatische Methode)

明晰 / 明晰性 (Deutlichkeit)

明证 (Demonstration)

命令 (Imperative)，实践～

命题 (Satz)，同一律或矛盾律，充分根据律，排中律；理论～，实践～；同语反复～；不可证～和可证～分析～和综合～；辅助～ (定理)

谬推 (Paralogismus)

N

内涵量 (Intensive Größe)，知识的～

能力（Vermögen），基本～：知性和感性；较低级～和较高级～

P

判断（Urteil）；～的质料和形式；～的量：全称的，特称的，单称的；～的质：肯定的，否定的，无限的；～的关系：直言的，假言的，选言的；暗指～；知觉～和经验～
批判的方法（Kritische Methode）
评注（Scholien）

Q

清楚（Klarheit）
全称判断（allgemeine Urteile）
全知（Pansophie）
劝说（Überredung）
确认（Gewissheit）＝确定的认以为真；直观的～和论证的～，理性的～和经验的～，数学的～和哲学的～；直接～和间接～
确信（Überzeugung）

R

人文学（Humaniora）
认识（erkennen）
认以为真（Fürwahrhalten）；～的三种样式：意见，信仰，知识

S

善（Gut），至善
识别（Kennen）
实践命题（praktische Sätze），包含命题的知识是实践的
实然判断（assertorische Urteile）
视野（Horizont），知识的～；～的扩展和划界
手法（Manier）
属和种（Gattung und Art）
数学（Mathematik）＝来自概念构造的直观的理性知识；～的确认；～的概念＝随意概念
思辨的（spekulative），～知识
思维（denken）＝借助于概念的知识，＝由特征来表象

T

特称判断（besondere Urteile）
特征（Merkmal）；分析的～和综合的～，同位的～和隶属的～；肯定的～和否定的～，重要的～和不重要的～，必然的～和偶然的～；～的～
体系（System）
天才（Genie）
同一性（Identität）
同语反复命题（tautologische Sätze）

推理 / 推论 (Schlüsse, schliessen) ; 知性~及其方式; 理性~; 理性~的格; 正规的和隐蔽的~; 判断力~; 连锁~; 妄论——谬推——诡辩, ~中的跳跃

W

完备 / 完备性 (Vollkommenheit), 知识的~
问题 (Problem)
无限判断 (unendliche Urteile)
无知 (Unwissenheit), 客观的~和主观的~

X

系词 (Kopula)
系列 (Reihe), 隶属特征结合为概念整体称为~
先天 (a priori), 数学中的~直观; ~概念
先验逻辑 (transzendente Logik)
相反的 / 矛盾的 (kontradiktorisch); 由~对立的判断而成的推理
信仰 (Glauben)
形式 (Form), 知识的~; 概念的~; 推理的~; 科学的~
选言判断 (disjunktive Urteile)
选言推理 (disjunktive Schlüsse)
循环论证 (Circulus in probando)

Y

谚语 (Sprichwörter)
以太 (Äther), 近代物理学家的~
意见 (Meinen)
绎理 (Korollarien)
意识 (Bewußtsein); 一切知识的条件
犹豫 (Skrupel)
有刺激性的东西 (Reizende)
迂腐 (Pedanterie)
预期理由 (Petitio principii)
原理 / 原则 (Prinzipien); 直观性~和论证性~

Z

哲学 (Philosophie), 就学院概念和世界概念而言的~; ~是论证的知识, 数学是直观的知识; ~的区分; ~不可教或学; ~史
真理 / 真实性 (Wahrheit); ~的标准; ~的外在特征或试金石
箴言 (Maxime)
证明 (Beweis); 秘证, ~根据, 明证, 直接~和非直接~, 间接~
知 (Wissen)
知解 (Verstehen)
知觉 (Wahrnehmen)
知识 (Erkenntnis); ~的质料和形式; ~是直观或概念; 论证的~和直观的~; ~的完备性: 1) 感性的完备, 2) 逻辑的完备; 精确~, 粗糙的~, ~的较宽或较严的规

定；～的明晰和清楚；～的准确，适度，深刻；～的级次；理论～和实践～；数学～和哲学～；思辨的～和普通的～；理性～，经验～，历史～；先天的理性～

知性（Verstand）=概念的能力；错误的肇事者；～概念

知性推理（Verstandesschluss）

直观（Anschauung）=个体的表象；先天的～；～以感性为泉源

直接推断法（Modus ponens）

直言判断（Kategorische Urteile）

直言推理（Kategorische Schlüsse）

质（Qualität），判断的～

质料（Materie），知识的～和形式；证明的～；概念的～；判断的～；理性推理的

～

综合（Synthesis）；～命题和分析命题；～的特征；～的明晰；～的定义～方法
种和属（Art und Gattung）

自明 / 自明性（Evidenz），数学的确认也称～；知识的清楚和～；具有～的命题

自由（Freiheit），～的理念

译 后 记

一、本书根据西德达姆斯塔特科学书社（Wissenschaftliche Buchgesellschaft）1968年出版的《康德文集》（十卷集）第5卷译出。

二、某些术语的译法需要在这里说明一下。

1. Allgemeine Elementarlehre、Allgemeine Methodenlehre。这两个术语可译为“普遍要素论”、“普遍方法论”，也可译为“一般要素论”、“一般方法论”。考虑到康德将先验逻辑分为“先验要素论”和“先验方法论”两部分，一般逻辑似应作相应划分，故采用了后一译法，译为“一般要素论”、“一般方法论”。

2. Konsequenz。德文的这个词有“一致、一贯”和“结果、结论”两种基本含义，有人据此译为“后件”。可是在本书中，这个词专指构成假言判断的两个判断互相联结成意识统一的表象，有联系、贯通之意，并非单指“后件”，故译为“联贯性”。

3. Gewißheit，有人译作“确定性”，也有译作“确信”的。但“确信”德文专有一词，即“Überzeugung”，而译为“确定性”又嫌太泛，因为这个词实指“确定的认以为真”（Das gewisse Fürwahrhalten），故译为“确认”。

4. verstehen（拉丁文intelligere），康德用这词特指知性借助于概念的那种认识，我译为“知解”，以区别于通过理性来认识的理解，即德文的“begreifen”。

三、在本书翻译过程中，金岳霖先生、沈有鼎先生和叶秀山老师曾就若干术语的译名提出过宝贵意见，谨向他们表示谢意。

译文有不妥之处，恳请读者指正。

译 者
1983年9月于吉林大学