

J. Kant 著

胡仁源譯

漢譯世界名著

純粹理性的批判

商務印書館發行

I. Kant 著

胡仁源譯

漢譯
世界
名著

純粹理性的批判

商務印書館發行

原序一

我們的理智，有這樣特殊的命運，關於他一種的認識，是常爲那不可忽略的問題所纏擾，因這些問題，是發自吾人理智的本性，同時這些問題又爲超乎人類理智的能力的，所以不能解答。

人類的理智並不能負其咎。他發端於這樣的原則，在經驗的列程中，他必須始終貫徹，且這些原則，爲經驗所充分認許的。同了這些原則，順從他本性的必需，理智乃逐漸上升，進入更奧遠之境域。但當他發現照這樣的做去，他的工作，是永無完成之日，因爲新的問題，是不斷的現出；他就覺得被迫而托庇於那些一切能施之實驗的原則之下，雖然如此，亦覺仍可相安，因卽最普通之常識亦能與之相合，但因之而理智遂陷落於混亂和矛盾之中，從此他就斷定謬誤必隱藏於某處，而又無法以發見之，因他所依據的原則，超越一切經驗的限制，故不受實驗的測驗。這樣一個爭鬪不息的圍場，就叫做形而上學。

原序一

我們的理智，有這樣特殊的命運，關於他一種的認識，是常爲那不可忽略的問題所纏擾，因這些問題，是發自吾人理智的本性，同時這些問題又爲超乎人類理智的能力的，所以不能解答。

人類的理智並不能負其咎。當發端於這樣的原則，在經驗的列程中，他必須始終貫徹，且這些原則，爲經驗所充分認許的。同了這些原則順從他本性的必需，理智乃逐漸上升，進入更奧遠之境域。但當他發現照這樣的做去，他的工作，是永無完成之日，因爲新的問題，是不斷的現出；他就覺得被迫而托庇於那些一切能施之實驗的原則之下，雖然如此，亦覺仍可相安，因即最普通之常識亦能與之相合，但因之而理智遂陷落於混亂和矛盾之中，從此他就斷定謬誤必隱藏於某處，而又無法以發見之，因他所依據的原則，超越一切經驗的限制，故不受實驗的測驗。這樣一個爭鬪不息的圍場，就叫做形而上學。

在昔，形而上學會享爲一切科學的女王的尊榮；並且如其我們認志願爲行爲，則她的題目的極端重要，她對於這個尊榮的稱號，的確可以當之無愧。現在，這是一種時代的風尚，對於她任意的輕蔑；這個女王是飲恨吞聲，形影相弔，像古代的海枯巴一樣。

最初的時代，她的統治在武斷派主持之下，是一個絕對專制的。但是因爲她的法制，仍帶着古代野蠻政治的遺跡，內部的戰爭與完全的無政府一發不能制止，同時懷疑派的人，像游牧部落一樣，深惡斯土一成不變的文化，對於組織的社會時時加以破壞的攻擊。所幸他們爲數甚少；且不能阻止這些久居斯土者之返旌，從新耕耘，雖然這些人也沒有確定的或一致的計畫：最近的時候，有人或者這樣想，以爲種種爭執以及她所要求的正統問題，都可因某種人類理解的生理學，即大名鼎鼎的洛克的著作而解決。但是，雖然那王位的覬覦者的世系，追索已往，至普通經驗最低的範圍，應使她正統的要求發生疑問，然而因爲那種系譜，實在而論，竟係一種誤謬的發明，這個舊女王（形而上學）仍堅持她尊號的要求，因之事事均回復昔日的腐敗獨斷主義，蔑視形而上科學因此而得救的態度，仍如往昔。在現今，各事都已試過了，他們這樣的說，並且是毫無效果，厭倦和完全

在昔，形而上學會享爲一切科學的女王的尊榮；並且如其我們認志願爲行爲，則她的題目的極端重要，她對於這個尊榮的稱號，的確可以當之無愧。現在，這是一種時代的風尚，對於她任意的輕蔑；這個女王是飲恨吞聲，形影相弔，像古代的海枯巴一樣。

最初的時代，她的統治在武斷派主持之下，是一個絕對專制的。但是因爲她的法制，仍帶着古代野蠻政治的遺跡，內部的戰爭與完全的無政府一發不能制止，同時懷疑派的人，像游牧部落一樣，深惡斯土一成不變的文化，對於組織的社會時時加以破壞的攻擊。所幸他們爲數甚少；且不能阻止這些久居斯土者之返旌，從新耕耘，雖然這些人也沒有確定的或一致的計畫：最近的時候，有人或者這樣想，以爲種種爭執以及她所要求的正統問題，都可因某種人類理解的生理學，即大名鼎鼎的洛克的著作而解決。但是，雖然那王位的覬覦者的世系，追索已往，至普通經驗最低的範圍，應使她正統的要求發生疑問，然而因爲那種系譜，實在而論，竟係一種謬誤的發明，這個舊女王（形而上學）仍堅持她尊號的要求，因之事事均回復昔日的腐敗獨斷主義，蔑視形而上科學因此而得救的態度，仍如往昔。在現今，各事都已試過了，他們這樣的說，並且是毫無效果，厭倦和完全

的淡漠主義，竟盛行於哲學界中，這些都是混亂之母和一切科學的黑夜，然而同時，在經過了不合
法的研究，使他們陷入黑暗，混亂與無用之境，又是那方興的春光，至少也是他們將近改革和新光
彩的開場。

凡關於這種的研究，其目的爲人類天性所不容漠視的，勉強主張一種淡漠態度，實際上是無
效的。並且，這些貌爲淡漠的人，（無論他們怎樣自己極力掩飾，改變學者的名詞爲普通的言語）
若是他們利用思想，終究不能逃出形而上學的武斷，即他們所極端輕視的，同時這種淡漠主義，在
一切科學最興盛的狀態之中表顯他自己且影響這各種科學，他們的教訓，若能夠得到，是那最末
一個的投降者，這種現象是值得我們的注意和考慮的。這是很清楚的，不是粗忽的結果，乃是我們
時代成熟的判斷，這個時代對於僅僅知識的反之是不能滿足的，同時這是一個對於理性有力的
呼聲，要求他重新努力從事於他最煩勞的責務，就是對於自身的認識並且組成一個控訴院，來保
障理智的正當權利，否認一切毫無根據要求。做這樣的事是應利用那些不負責任的命令，是要根
據理智永久不變的法律。這個法庭，就是純粹理性的評判。

這並非是對於哲學書籍及各學派的批評，乃是對於理智作大體之研究，講到智識的全體，受不受經驗的援助。這必須在大體上決定形而上學之可能與否，並且決定他的根源，及其廣範，這些事都要按着一定的原則。

這是那唯一遺留的途徑就是我所取徑；並且我很誇讚自己，我從此而將所有一切，使理智在不受經驗的援助的時候，自身發生衝突的錯誤移去。並未以人類理智的不充足為理由來規避一切問題，我是將他們按照原則分門別類，並且表明理智起始誤解自己之點，然後與以滿意的解決。誠然這些問題的解答，不能如好戀獨斷的好奇心所期望，因為這好奇心只有用詐欺的小技可以滿足，而這種小技是我所不熟悉的，但這並非吾人理智自然命運的意向，並且消滅各種因誤解而發生的詐偽成爲哲學的責任，即許多驕矜，渴望的夢想同時亦須因此失喪。在本書中我最注意於其完全；我敢膽大的說，不應當有一個形而上學的問題，不在這個裏面，與以解決，或者至少指出解答的門徑。就事實言之，純粹理智是這樣完全的一個個體。若他的原則不足以解答自他本性中發出的許多問題中的無論那一個時，我們就可以將他完全拋棄。因為我們可以十分確定，他對於別

的問題，也是不能夠滿足解答的。

我這樣說的時候，好像看見讀者面上，對於這樣鋪張揚厲的言論，表現一種不滿足和輕蔑的神色；但實際比之那些公然以證明靈魂的簡單的性質，或造物主宰的必要的著論家，要謙虛得多呢。要將人類的知識，擴充至可能的經驗限制以外，我很謙卑的自認，這完全是我能力所不及的，舍棄這樣的嘗試，我自己單限於研究理性，以及他的純粹思想；這種知識，不須遠求，信為在我身之內，就能找見的。尋常論理學，關於理智的一切簡單行動，如何能完全的按系統列舉出來，給吾們一個實例。普通論理學與本書之唯一不同點，就是我的問題是——在一切屬於經驗的材料及助力均除去的時候，我們能希望理性成就至若何程度。

關於我們研究每一單個問題的完備和研究一切問題的透澈兩點，為我們批評探討的材料，我們已經討論够了，這種完備和透澈，決非由偶然的意思而定斷，實為吾人認識本身的天性所決定。

除此以外，關於形式的確實和明瞭，是我們對於從事繁難的工作的作者所要求兩個重要之

點。

關於確實一層，我曾發表判斷，反對我自己說：在這種考究之中，是不容僅僅意見的提出，並且凡稍為帶有假定色彩的，必須除去，無論如何賤價都不能出賣，但是當他一被發見的時候，就要將他充公。因為每種認識，凡自命為超經驗的，即已宣言是必須認為絕對必要的。所以在一切超經驗純粹認識的定義上，這個更是適用，這就是所有一切無疑哲學的確實的衡量，亦即是一個例證。我對於我所自認要做的工作，是否有相當的成效，這個是要讀者來判斷的；著者的事業，只有陳述他的根據和理論，不能預先決定在讀者的心中，應發生何種的影響。但是為免除不必要的使那些論調軟弱的緣故，可以允許他自己指出某等章節，這種章節，雖然不過是祇論到附帶的題目，或許發生出誤信，這一樣使讀者不至因對小處的懷疑，而對本題發生誤會。

我不知道有別的「考究」在決定我們所稱為理解的那種官能，和規定他的法則及限度，比之我在本書內超越的分析第二章。關於理解的純粹概念的演繹項下所討論的更為重要，我為他們費了極大的繁難，但我希望這些繁難並非枉然。這種「考究」是，根基於一種深沈的基礎，有兩

方面。一、關於純粹理解的對象，用意在於表明及解釋他超經驗的概念的客觀價值。所以這個對我的目的上極關重要。二、研究純粹理解的自身，他的可能，以及他所依據的認識的能力，所以他的主觀的特質，是一個題目，雖然在我的主要目的上是非常重要的，但是並不成為他的主要部份，因為我最主要的問題是，什麼，及若何程度，為理性及理解，離開一切經驗所能够認識的，不是怎樣思想的官能，方為可能的？後者是要研究一個授與的效果的原因，所以他就帶有假定的性質（雖然我在別的地方要說明，實在並非如此。）好像在這裏，要自己允許自己陳述一種意見，所以讀者也可以自由的持不同的意見。所以我應當警告讀者，如其我的主觀演繹，不能生出一個確實的信從，像我所預期的，而那個客觀演繹，為我在本著中所特別注重的，仍應保持其力量，關於這個問題，在後面已有詳論應當可以滿意。

至於明瞭一層，讀者不但有權力可以要求推論的，或者論理上的明瞭，就是，根基於概念的，並且可以要求由直覺而產出的直覺的或審美的明瞭，就是由舉例及事實例證。對於第一種我已經有了充分的準備。那是自我目的的本性中發生的，但是同時成功為使我對於第二種的要求，不能

充分滿足的原因。在這個著作的進行當中，我差不多始終夷猶，不知道應當怎樣做。例證同說明，我好像覺得總是必要，在最初的大綱中間，即占有他們相當的地位。但是很快的我看出這個工作的範圍的偉大以及許多的問題，我所應當討論的；並且當發見，就是照最乾燥的學者的樣式著錄出來，已極冗長，我覺得不應當再拿祇為本著通俗易解為目的的例證同說明，來增加他的篇幅。這本書中是永不能滿足通俗的賞鑑。而對於少數能明瞭的人，並不須要這樣的幫助，雖然總是很歡迎的，但是對他正真的目的有所妨礙。阿培泰納孫說得極有理由，他說如其我們估計一部著作的偉大，不依照他的頁數，而依照我們了解他的內容所需要的時間，對於許多書籍，都可以說是太短一點，若是他並不是這樣的短法。但是從另一方面說若是我們問：如何能使一個很複雜推理的思想而在原則上是連貫整個的，容易瞭解，我們或者也可以說。許多書籍，可以更為明瞭，若是著者未曾努力於使太過明瞭，因為幫助清楚的例證，雖然細目上有時覺得必要，但常常減少了讀者對於全體的注意。讀者不能很快的達到一個全體的觀察，因為這些光色燦爛的例證，將全體關接及連鎖都蒙蔽了，但究其實，若我們要判斷他的連貫及充足，這些關鍵是最為重要的。

讀者一定很喜歡，若是被約與作者合作，按照已提出之計畫，努力於一件偉大重要工作之完成。形而上學，按照這裏所給的定義，是各科學中唯一能，經過稍許但是聯合的努力，在短少的時間能達到這樣的完成；所以沒有什麼須留待的後人，祇要按着我們自己的意見安排一切，爲訓誨的目的，不必對於問題本身有所增加。因爲這個科學，不過是我們由理性所得來一切資產的目錄，以一定的系統排列起來就是了。沒有什麼能避掉我們的注意；凡理性自己所產生的，絕不能藏匿自己起來，且爲理性自己所將他發見，只要我們尋出理想的公共原則。這種絕對的完備，依這種認識的完全合一，根據於純粹的概念並且不受經驗的何種影響或特殊的直覺，引致一種的經驗能使他擴大且加多者，不單是可能，而且爲必要的。

關於這種一樣純粹（推論）理性的系統，我希望能够出版一書稱爲『自然的形而上學』，那部著作沒有此書一半的篇幅，但較之這個「評判」尤爲豐富，在裏面第一要發見這個認識的根源，不是，是表示他的可能條件，實在是要將這滿生野草的肥土耕耘清理一下。關於現在之著作，我盼望一個忍耐的聽，以及一個公平無私的裁判；在未來的一書，盼望一種好意，乃公共努力的幫

助。因為在現在的評判中間，無論對於這個組織，原理中目錄，如何完備，組織的正確，有這樣的需要；一切應有的演繹概念，絲毫不能缺少。這種概念，不能先天的表現出來，必須逐漸發現。並且在這個評論中間，關於概念的綜合，固已詳盡無遺，在未來的著作，對於他們的分析，也必須同這個一樣，但是這個不能當做工作，只為認為一種消遣。

原序二

(一七八七年第二次出版)

關於那種的知識，在理性區域以內的，其處理方法，是只遵循一種科學的正確軌道，可以很容易的從結果而斷定。若是經過累次的準備以後，這個問題到了一個停頓的情形，當要接近他的真正目的地的時候；爲要達到他的緣故，不得已退回原來地方，從新另闢途徑；並且關於得到他們的普通目的方式，在從事這同一功作之人的，不能求得同意，我們就可以覺得完全確定，他們同一種的科學的確實方法，相距甚遠，仍是在那裏暗中摸索。在這樣情形之下，我們對於理性，給與一種極大的利益。若是我們只要能夠尋出一個正當的方法，縱使因之有許多事體應認爲無用，因這些都是包含在起初的目的之中，未曾經過充分的考慮。

論理學在極早的時候，已經走上這個確實的途徑，從事實上可以顯然明白的；自亞理士多德以來，他未嘗有返回他步驟之必需，除非我們要那樣想，因改良的原故，除去那些不須要的細節或

關於他意義的更清楚的定義，而上述兩點均關於這種科學之優美點，非其真實體，這是一件很非常的事。一旦至今日論理學再不能有一點之進步，所以在一切的外表上面，可以認為已經成熟與完善。若是有些近代的哲學家，要想擴張他的區域，引入人心能力的心理學的討論，關於智識的各部如想像及智慧，或形而上學的討論，關於知識的根源，或由對象之不同而分的確實的不同種類（唯心論，懷疑論等類，）或者人類學的討論，關於各種偏執，他們的原因及其補救方法：這種的努力，只是表示他們不了解論理學的特殊性質。我們不是擴張，只是毀傷這些科學，若是我們任他們的界限，混亂無序。論理學的範圍是為事實所確實規定的；他是一種科學與思想無關，不過只是陳列及嚴格的證明一切思想的正式定律，（不論是超經驗的，或是經驗的，不論什麼是他的根源，或是他的對象，並且不論何種困難——天然的或偶爾的——他在人類心理中間所必然遇見的。）

論理學在這方面有這樣的成功，必須完全歸功於他範圍的獨隘，因此他不但有這一個權力，並且他的義務，將一切知識的對象舉要陳列，因之了解不必超乎他自己及他自己的方式之外，而有所研究。這是顯然的，凡是不僅研究他的自身，並且要研究他的外界對象的時候，理性要想尋着

確實的科學方法，是一個更其困難的事業。因此論理學是一種的預備，構成各種科學的門徑；至關於真正的知識論理學不過是祇為批評之用，要獲得真實的有用的知識，還須求之於真正的科學，就是，客觀的科學中間。

若是在這些之中有理性的原素，在他們中間必有些事物須超經驗而知的，並且認識和他的對象，可以有一個二重的關係，他應當確定對象的概念——這些對象，完全由外面供給的，或是他應當確立他的真實性。前者是理論的，後者是認識實驗的理性。在兩者當中，純粹的部份，就是在其中理性完全超經驗的決定他的對象必須着先處理，不與從其他根源供給的材料相混合；因為盲目的支配一切各方供給的材料，當發生停頓的時候，不能決定那種進項可以擔任用途，及何處必須從減，是一件極不經濟的事。

數學同物理學，為兩種理性的理論科學，必須超經驗的決定他們的對象，前者是完全純粹超經驗的，後者是一部份的超經驗，一部又依賴於理性以外的他種認識的來源。

在我們人類理性所能達到的歷史的最早的時代，在這個偉大的希臘民族當中，數學已經走

上正確的科學道路。但是我們也不可以認為數學像論理學一樣，在裏面理性祇關乎本身，是很容易的尋得，或者應當說，替他自己造成這個平坦的大道，我相信正與此相反當中，一定有很久的試驗工作，（在埃及及人民中間大半仍然如此）而這種變化須歸功於一種革命，由於一個人妙想而產生，他的試驗完全無誤的指着那必須經由的道路，並且為一種科學尋出和打開永久平安之途徑。這個智力革命的歷史，較之環繞好望角航路的發見，尤其重要，而他的主要人物的姓名不幸未能保存。但是第俄戒尼奈爾蒂司，所保存的那個故事，授名於這個極簡單幾何學證例的創作家，——這種事實，在尋常的意見，直可以無須證明的——在各種事實上顯然的表明，對於這個新方法的發明的最初的途徑。所生革命的記憶當時的數學家，都認為極端重要，並且因為如此，使這個事實，不會為世間所遺忘。一線的光明，是在第一個證明等邊三角形性質的人的心中忽然發現（泰爾斯，或者無論他什麼別的名字。）因為他悟出，要求得這種性質的知識，他不必去研究從這個形像中所見的各物，也不是祇是從那形像的概念，但是他須要超經驗的概念（用構造的法式），引伸他自己所有的，置於這個形像之內，並表現於其內，所以因為要確實的達到超經驗的認識，他決不

應將按之概念，依着他所加入於這個形像之內者以外之事物諉於這個形像。

經過尤其長久的時間，物理學纔得進入科學的坦途。因為到現在不過一百五十餘年，自從培根聰明的建議一部份發起了那個發見，一部分因為已有人上了正軌，給他一個新的動力——一個發見同數學一樣，祇能以一個極速的智力革命來說明下節所述，我單限於基於實驗原則的自然科學。

加里奈在傾斜面上。試驗一定重量的圓球滾下來的時候，脫里賽立使預先計算出來，和一定水柱相等的空氣支持一個重量的時候，或者司他爾，在稍為後來一點，由於加入或減去一定元素，將金屬化成石灰，復將石灰化成金屬的時候，一班研究自然學者的心中，發生一線新光明。他們悟出，理性只能洞察，依照他自己計畫所生的結果；她必須依照她判斷的原則前進，依照一定的法則強迫着自然，答復他的疑問，但不要讓他自已受自然的引導，因自然是常居於領導的地位，否則偶然的觀察，並無預定的計畫，不能在必要定律之下，連合起來，但是這個就是理性所尋求並須要的。理性一只手拿着他的原則，按着他祇有一致的現象，可以認為自然界的定律，同時那一只手拿着實

驗，由那原則所創製出來的，必須接近自然，方能從之受教，但不可以像生徒的性質，靜聽他的教師所願意告訴他的，要像一個審判官的樣子，強迫證人回答，他自己認為應當提出的問題。這樣物理學的有益革命，必須歸功於這個聰慧的思想，我們必須在自然界中尋求（不是用小說的方法運入其中，）凡理性所應從自然所學習的，而這個又不能專賴他自己而能知道的，所以我們必須按之理性原來放入於自然中的做去。這個科學，經過數百年的暮夜彷徨，因之到了最後，纔導入於確實進步的軌道上面。

形而上學是一種完全單獨及推論的理性科學，完全否認經驗的教訓，祇是依托於概念——不像數學一樣，關於應用於直覺的概念——並且在裏面，理性完全是他自己的學生。因此就不能那樣有幸運，未曾走入科學的妥當道途。他是一個最古的科學，並且就是此外一切科學，完全為破壞的蠻荒所吞沒以後，他還可以巍然獨存。在形而上學之內理性，就是祇要超經驗的瞭解那些為最通常的經驗的認許的定律，也是常常的到一個停頓的地步，吾人被逼而累次的逡巡卻步，拋棄已經採取的途徑，因為這個不能引導吾人達於預期的結果。這些從事形而上學研究的人，是絕不

能互相同意，並且，這個科學，好像成爲一個圍場，特別適宜於遊戲戰爭的表演，在這個戰場裏面，雙方戰鬥的人，從來沒有一個得到一寸能永久佔領的地位，所以向來形而上學的方法，不過祇是暗中摸索，最壞的祇在概念中摸索，是一件不能否認的事實。

這個引起我們的疑問，爲什麼形而上學直到現在爲止，不能尋着科學的確實途徑呢？我們還是應當說，這個是不可能的嗎？要是如此，爲什麼自然在我們的理性當中，不斷的引起熱烈的願望，好像這個是我們極重要的問題呢？不單如此，並且若是理性在我們所願意知道的最重要的真理上，這使我們失望，不但拋棄我們，使我們進逐一個空虛的幻影，到了最後甚至欺騙我們，我們對於理性，還能夠有幾多的信任呢？或者，若是以前，不過迷失途徑，我們有怎樣的表示，可以在重新開始的研究上面，引導我們，使我們可以希望，較之我們的先代，可以得着更大的成功呢？

數學同自然科學的先例，由於一個驟然的革新，而得達到現在的狀態，我以爲很足以使我們研究那個智識上的革命的主要原素。這些原素已經證明是於他們很有利益的，並且做一種倣效他們的試驗，至少在形而上學，同爲理性科學的相似限度以內，所可以容許的，向來我們以爲我們

一切的認識必須依照對象，但是一切的努力，想要由於概念超經驗的對於此等對象有所建樹，因而增大吾人之認識，因為這個假定，完全失敗。這個試驗是應當看我們在形而上學裏面是否能夠順利一點，假定各種對象，必須依照我們認識狀態，因為這個對於得到一個超經驗的對這些對象的認識的可能更其相合，那就是決定關於這種對象的某種性質，在他們還沒有對我們現出以前。我們現在的情形，就如同歌白尼最初的思想一樣，當他假設一切的星象圍繞觀者而轉動的時候，他不能解釋天體運行的緣故，他顛倒這個程序，假定觀者旋轉，而星球停止不動，試看對這個問題是否有進步。對於形而上學關於對象的直覺，我們可以做一個同樣的試驗。若是直覺必須依照對象的構成，我就不能看出，我們怎樣可以有關於他們的超經驗的知識。在另一方面，若是對象（為感官的對象）依照我們直覺能力的構成，我就可以容易了解，這樣一種超經驗的知識，是可能的，現在，我不能停住在這些空虛的直覺上面，但必須——若是他們要成為認識——指定某種事物為他們對象，並且必須由他們而決定對象，這裏我又可以有兩個不同的途徑。或者，第一層，我可以容認，這個概念，我由此得到決定的，是依照對象——但是照這個樣子，我依然陷於與以前相

同的困難：就是我何以能對他得有任何超經驗的知識，或者，第二層，我可以假定各種對象，或者與他相同的，祇有在這種經驗之中，他們方能被知道的，一定要與那些概念相合。在後者，他的解決方法，較爲容易，因爲經驗，如一種的認識，須要瞭解，所以我必須，就是在我得到對象以前，超經驗的存在我中間，預先假設瞭解的規則，這些規則在超經驗的概念中表述出來的，一切經驗的對象，必須依照這些規則，並且與他們相合。關於對象就他們祇爲理性所想着並且認爲必須的永遠不能在經驗中得到，至少，不能完全像理性所想的他們的樣子。我們要發覺對於領悟他們的企圖（因爲他們必須承認是被領悟的）將來可以供給關於思想新法的極好試驗，按之這樣原則，就是在各種事實上除了我們所加入於中的，我們不能有任何超經驗的認識。

這個試驗的成功，完全照我們預期的樣子，並且對於形而上學，在他的第一部分——就是關於超經驗概念的部分，而此等概念，在經驗上有同等的對象的——指出科學的確實途徑。因爲由此而改變我們的觀點，我們可以完全說明超經驗認識的可能，且又供給超經驗的存在於自然基礎之上，各種定律而爲經驗上各種對象的總和，以更滿意的證據。這個兩者，依照向來所用的程序，

都爲不可能的。但是在形而上學的第一部中間，由於超經驗認識能力的演繹，發生一個可驚的結果，這個，在他的表面，完全有害於形而上學的目的，爲我們在第二部裏面所論述的，就是我們的認識能力，不能超越於可能經驗的限制以外；但是這個實在正是形而上學上最重要的目的。但是在此我們很確定的有這樣一個實驗，由反證對方，建設我們對於超經驗理性的認識的最初估價，就是他只有同現象相關連，至於事物的本體，雖然自身存在，必須照我所已知的。因爲那以必要強迫我們超越於經驗及一切現象範圍以外的，是這個無制約的，凡理性因必須和因他的權利。而在一切事物本身上姑定凡事均爲有制約的，所以條件的系列。因之必須成爲完全。現在，如其我們覺得，一方面在吾人經驗的假設之下合乎對象爲事物的本體，我們不能思想這個無制約的而免了發生矛盾，另一方面，在我們事物的象表假設之下，按照吾們所受的並不拿他們爲事物的本體，並且適與之相反這些對象，合乎我們象表的方式，這個矛盾完全消滅，我們就可以相信，這個試驗最初的假定，是正確的；我們可以認爲下面的理論，已經成立，就是這個無條件的，並不存在事物裏面，像我們所知道的或者所見着的樣子，而存在於事物的本體，完全在我們的認識範圍以外。

但是，在拒絕推論理性於超感覺的範圍內一切進步以後，我們還有應當考慮的，就是實用的認識中，是否還有資料存在，使我們可以決定無條件的超越概念，從實用的觀察點上面，超出一切可能經驗的範圍以外，而滿足形而上學的最大目的。推論理性，這樣，至少替我們認識的擴充留下餘地，並且，如其他不能不剩出這個空虛的地方，他並沒有剝奪我們把這個補足的自由，如其我們以實用的資料，能够如此，而且他實在還鼓勵我們以這樣的企圖。

推論理性的批評的真正目的，包含在對形而上學的舊式程序，一種革新的企圖，並且，在完全改革以後，以一種科學的正確方法加入於其內，做幾何學與物理學之先例。這個批評是一個關於方法的論文，並非這個科學本身的組織。但是他畫出這種科學的完全計畫，關於這個科學的界限及內部的組織。因為純粹推論理性，有這樣的特點，按着他選擇各種思想對象的方法，他能够衡量他自己能力的限制，並且自己可以完全列舉他所能提出問題的各種不同的方式，這樣的追溯一種形而上學的全部大綱。這是因為一方面，在先天的認識當中，只有思想的主體，從他自身得來的，一切不能歸之於對象；並且，在另一方面，關於認識的原則，理性是一個完全明顯的獨立的單位，在

裏面，像一個有機體的組織，各部分彼此互相關連，所以無論什麼原則，都不可以從一方面的關係上觀察，認為可靠，必須同時從純粹理性的全體關係上面觀察。因此形而上學，有這個特殊的優點，——一種優點為一切其他關於對象的科學所不能得着的——就是，如其由這個評判，一次引上軌道以後，他就可以包羅他的認識全部範圍，這樣完成他的工作，留待後世的應用，好像一個資料，永遠不能再有新的增加。因為形而上學，只有論述各種原則，以及他自己應用的限制，由於這種原則所決定的。所以關於這個同別的基本科學一樣，一定可以達到完成的境域。

但是，人家一定要問，在我們的這個形而上學之中，經批評而成純粹之後，並且因之成為永久的情狀，我們所要傳於後世的，究竟是一種什麼寶藏呢？對於這個著作的倉卒觀察，是要引起一種設想，以為他的效用，是消極的，單是用以警告我們使推論理性，不可躡越經驗的限制。這是他最初的效用。是無可疑的，但是他就成為積極的當我們察覺這種原則，純粹理性由此超出於他的限制以外，不能免的引至，不是擴充，但是，若細心的思考，使理性的運用狹窄，因為無限將感覺性的境界，是他們正當所屬的，擴張他們就攘奪理性的純粹（實用的）用途。所以這個評判，在限制理性於

他的正當範圍以內，他單是消極的；但是同時他由此而除去一個阻礙，就是那要毀滅理性的實際用途的，在這上面，他具有積極的並且極重要的價值。要明白這一層，我們只要知道，純粹理性，是一種絕對必要的效用——道德的效用——在這裏面，爲這種目的雖不須推論理性的幫助，理性不能免的要越出感覺的範圍——無論在何種情形之下，必須防止他的反對，否則自己要發生衝突的。否認這個評判，對於我們積極的功勞，就好像說，警察的制度，沒有積極的利益一樣，因爲他的主要職務，是防止市民的彼此衝突，使人人可以在和平同安全之中，各自盡力他的職業。我們在本評判的分析部份設了下列的諸點：一、空間和時間，不過是意識的直覺形態，因此，事物存在的條件，不過是現象而已；二、我們不能有任何理解的概念，因此我們就無所憑藉而可以得到事物的認識，於是有一種與這些概念的直覺可以給予；並且，結果就是我們不能有關於無論何種對象，本體的認識，只有一種意識上直覺的對象，就是一種現象。這個確實的證明；一切理性的推論認識是限於經驗的對象，同時我們必須注意的，就是我們雖然不能有對象，本體的認識能力，我們依然保留這樣的思维能力。因爲如其不然，我們得到一個背理的結論就是說有一個現象的外表，而無或種事

物的表現。——現在，讓我們暫時假想，本書中所設的關於事物爲經驗的對象，和事物的本體，兩種必要的區別，完全沒有發生。在這種情形之下因果的原則，並且和他一起的自然的機構，從這個定律決定的，就可以應用於一切事物之下，爲有效的原因。這樣我就不能說，關於同一個生物，譬如人類的靈魂，他的意志是自由的，並且同時，受自然的必要支配，就是不自由的，而不陷於一種顯然的矛盾中間。因爲兩個命題裏面，我把靈魂，當做同一的事物，就是當做一個普通事物，（當做事物的本體）因爲沒有預先的評判，我除了這樣以外，沒有別的方法。但若是我們的批評在訓示我們從兩方看一個對象，是正確的，就是，或視爲一種現象，或視爲事物的自身；並且若是我對於我們瞭解的概念的演繹是正確的，因果律的原則，只能應用於事物。若是按第一種的意義，就是限於他們是經驗的對象，但不是對於事物，若按第二種的意義，我們就可以絲毫沒有矛盾，設想這同個意志，在現象的範圍以內（在可見的動作）是必須服從自然的定律，在這個限度的是不自由的；但同時在另一方面，當屬於事物的本體的時候，是並不受自然界的法律所支配，所以是自由的。現在，這個是實在的，我不能由於推論的理性，尤其是不能由於經驗的觀察，認識我的靈魂的本體，並且因此，

不能認識這個自由，爲一個實在事物的性質，可以在意識界中，發生影響的，因爲如其這樣我必須認識這個物類，實際存在，而又不在時間當中，（因爲我不能以任何的直覺，完成我的概念，是絕對不可能的。）但是，這個並不能阻礙我思想這個自由，這就是說，至少，我在他的象表上面，並不發生什麼矛盾，如其我們的象表的兩種方式的嚴格區域（感覺的同智力的），和純粹理解概念的自
然制限，以及從他們得來的原則充分完成。假如道德必須預想自由（依照極端嚴格的意義），爲吾人意志的一種性質；產生實用的原則爲他超經驗的資料，原來屬於我們的理性，若是沒有自由，就完全是不可可能的，同時推論的理性，已經證明，這個自由是完全不能夠想象的。這樣，道德上的預想，就必須退讓於推論理性，否則就有顯然的矛盾，所以自由，以及道德，必須爲自然的機械性留地位，因爲他的反面，除去自由的預想以外，並不發生別的矛盾。現在，道德並無他種的要求；只要求自由不自身發生矛盾，這個雖然不易瞭解，我們至少可以想像他，因爲並沒有什麼理由，在同一行之下，自由要干涉自然的機械性（祇要從一個不同的觀點來看）道德的主義很可以佔守他自己的地位，而自然界的主義也可以佔守他的地位，這件事體，若是我們的評判沒有預先教導吾人以

我們對於事物本身所不能免的愚昧，而將一切我們所能從理論上得知的事物，都限於現象的範圍以內，則爲不可能的。

關於從純粹理性評判的原則所推演出的積極價值的研究，可以重用於上帝及吾人靈魂的單純性質的概念上，但是爲簡短起見，我就將他略去，所以，因我的理性的必要實際效用的緣故，我甚至不能有上帝，自由以及永生等的假設，如其我不能使推論的理性，除去他超越睿智的僞號，因爲要達到這樣的假定，理性必須應用各種原則，那些原則本來是祇特爲可能的經驗範圍以內之對象的，並且此等原則，適用於不能爲經驗的對象的事物的時候就把他化爲現象，因此使純粹理性實用上的擴張，成爲不可能的。所以我必須廢除知識，替信仰留出地位。形而上學的獨斷主義，就是，假定形而上學，不經預先純粹理性的評判，可以有所成就的，是一切無信仰的根源，（永遠是獨斷的，）而與道德相反對的。

這樣，爲後世遺留一種依照純粹理性的評判，系統的形而上學，並非十分困難的事業，然而這樣的著作的價值，是不可菲薄的，無論吾人是以理性從科學的確當方法所得之進步，爲他毫無根

據的暗中摸索和未曾經過批評的妄想的代替，或期望我們好問的青年時期的更善應用，這些青年，若是在普通武斷主義中生長，早年就受鼓勵而從事於對他們所毫無所知的事物作容易的推論，對於這些事物，他們是同任何人一樣，永遠不能有所知的；他們在專心於發見新的形而上學思想與意見的時候，就忽略正當知識的獲得。但是，最大的利益是這樣的工作能使我們將所有一切對於道德和宗教的反對永遠止息，按着蘇格拉底的方法，就是清清楚楚的證明反對者的愚昧，或種的形而上學，在已往總是存在的，並且也要永遠的存在，和他並存着一種純粹理性的理論那是很自然的，所以哲學最先的最重要的職責，就是關閉這個錯誤的泉源，使他可以爲害的力量，完全消滅。

無論科學境域內的這些重要變化，以及推論理性在他的虛幻領域中所必須忍受的損失，所有普通人類的興趣，與世界從古及今自純粹理性的教訓所得來的一切利益，是仍和從前一樣，毫無更改。這種損失，祇影響於各學派的專利，但是絲毫不至涉及於人類全體的利益，我要問極固執的獨斷家，從物質的單純所得來的，死後靈魂的繼續存在的證明，或者從詭妙的主觀，但是薄弱的主觀

及客觀實際必要的區別，所產生出來的；與自然的普通機械性相對的意志自由的證明，以及從變化的接續，和原動者的必要上面，所推演出來的；上帝的存在的證明經各學派之傳布後，曾否能深入於民衆的心中，或是在對他的自信上面，發生絲毫的影響？若是不是如此，而且在事實上一定不能這樣的，因為這種詭妙的理論，對於普通的理解，不能適合，並且若是在反面，關於第一點，來世生命的希望，大部份是托賴於人類天性中的那種特性，永遠不能為祇是暫時的事物所滿足。（所以就不足以為他全體歸宿的品質，）若是關於第二點，自由的明顯覺悟是祇從顯然的陳列反對一切感官慾望的請求的責任而產生的；並且若是，最末關於第三點，對於一個偉大智慧的世界主宰的信仰，是完全根基於自然界中各處所表顯的奇妙的美，秩序以及天意，那樣這個領域不但仍然未曾受何擾亂，並且獲得更大的威權，因為這些學派已經受了教訓，不事為他們自己，在關於普通人類的利益的問題，作較一般民衆智力所能達者之更高更深的主張，而努力經營這些普遍容易瞭解，並且為道德的目的，很充足的證明。所以這個變化，只影響於各學派自大的虛榮，這些學派很願意人們認他們為這種真理的唯一審判者貯藏所，（關於很多別的問題他們是誠然是的）

祇允許公衆使用這種真理，而對他的關鍵則祕而不宣。

同時我們對於推論的哲學家的正當主張與以完全的滿意。他們仍是一種科學的唯一寄存者，這種科學，於他們不知不覺之中，有益於一班民衆，那就是純粹理性的評判。這個評判是永遠不能風靡一時的，並且，實在的，他也不必如此；因爲民衆若是在一方面對於證實有用真理的精密議論不能諒解時，他們對於反對的論調亦不會注意的。於各學派則不然，像每個人曾經一次陞長到推理的最高度一樣，他們必須明瞭贊成與反對兩方面，並且必須，藉詳細的調查推論理性的各種權力，一勞永逸的遏止這樣早晚一定要發生甚至波及民衆的訕謗。因爲這些爭論，若是對於我們的評判的愚昧，形而上學家（並且，在這種場合神道學家也是一樣）就陷入於漩渦，因此而他們的學說至終成爲完全顛倒錯亂。只有評判，可以對於各種主義，爲根本的打擊，如唯物論，定命論，無神論，自由想念，沈迷主義，及迷信等，都是有害於一般民衆的——以及唯心論，懷疑論，他們的危險，只限於學者中間，而不容易傳播於人民的。如其政府認爲應當干預學術事業，爲科學的利益，同時並且爲社會的利益起見，我以爲最適當的，還是提倡這種評判主義只有由於這個理性的工作可

以確立於鞏固基礎上的，較勝於扶持各派的獨斷學說，他們喚起公衆危險的紛亂，這個爲民衆所從來不曾注意的極薄蛛網的毀滅而他的損失，是永遠不能覺得的。

我們的評判並不反對理性的武斷行爲，爲一種純粹認識的科學，（因爲純粹認識，必須永遠是獨斷的，這就是，他必須從超經驗的確實原則得到他的證明）所反對的祇是獨斷論就是，妄斷吾人可以藉純粹（哲學的）認識而有所進步受理性所慣用的原則及概念的引導，並不事前追問，理性由怎樣的方法，以何種的權力，而得到這種原則的。所以武斷論，就是純粹理性的武斷行爲，而並未預先評判他自己的能力；並且我們對於這種行爲的反對，並非要爲這種淺薄的空談，僭冒通俗美名者作辯護，更不是提倡懷疑主義，將形而上學的全體，以數言解決的。同這個相反，我們的評論，是對於形而上學的徹底的科學系統作一種必要的預備，這種預備必須武斷的和嚴格有系統的實行出來，俾得滿足一切的要求，對於普通民衆這個並不十分重要，至於各學派，這就成爲不可缺的條件，因爲他完全超經驗的從事他的工作，使推論理性，因之得充分的滿足。在實行由這個評判所尋得的計畫，就是關於將來形而上學的系統，我們必須遵隨那大名鼎鼎的吳爾夫的嚴密

法則；他是在獨斷的哲學家當中，最偉大的。他是第一個指出如何祇有關於合法的建設原則清楚的規定概念的界說，嚴格的證據的企圖，以及免除一切孟浪的結論的構成，方能得到科學的正確方法。（因他的這個榜樣，在德意志全境，引起深沈的澈底的研究精神至今尚未全然消滅。）他實為最適當的人物，可以提高形而上學賦彼以科學的威嚴，可惜他未曾想到以論理學的評判，即純粹理性的評判，立基礎——這個忽略實在是那個武斷的時代應負其咎，關於此點，在他同時，以及以前的哲學家，誰也不能互相責備。而同時凡反對吳爾夫的方法，與純粹理性評的程序者，除了要完全脫去科學的束縛，因之使工作化為遊戲，信仰變為意見，哲學變為空虛的嘲弄而外，無他目的。

在這個第二版內，我已經極力在可能的範圍，除去各種困難和艱深，這種誤點或者是我自己的過失，已經甚至使許多敏銳的思想家，對於判斷本書上諸多誤會。在各種命題的自身，與他們的證明，以及這個全計畫的形式與完全，我不能發現有何可以變更的；這個原因，一半因為本書問世以前，我已經過長時間的檢查，一半因為這個問題本身的天性。因為純粹推論理性，是一種有機體的構造，在裏面的每一事物成爲一個機體，所以全體是爲各部份，而每一部份是爲全體的，因此雖

極輕微的缺點，無論是過失，或是虧缺，在應用的時候，決不能免了貽誤自己。我膽大的希望，這個系統，並且能在將來保持自己毫無變動。使我們有這個信任的，並非由於誇大，乃是由於自結果的辯證而產生的實驗憑證，無論我們是從簡單元素，上溯純粹理性的全體，或由全體回復而反觀每個部分；事實是無論在任何最小的部分上稍有變動，不單是在這個系統上面，而且在人類理性的大體上即發生矛盾。但是，關於體裁方面，還有許多可以改進的地方。因為這個緣故我在第二版裏面，有數處的改良，是要打算除去：（一）審辨學部分的誤解，特別是關於時間的概念；（二）理解概念的演繹上的種種矇昧之處；（三）在證明的純粹理解的命題中的假設缺乏的充分證據；（四）我們歸罪於理性心理學的那種對於反式論的誤謬的解釋。在這個以後，我沒有什麼更正，一半因為時間所限，一半因為我覺得在這部分的中間，並沒有引起什麼誤解。

拿了極愉快和感謝的感想，我看見，從批評和論述上面，深沈同徹底研究的精神，在德意志境內，尙未完全消滅，雖然這個或須是揣摩風尚，以為非如此不足炫耀自己的天才，不過是一時的——並且我看見，評判途徑上的困難，並沒有阻止勇敢同敏銳的思想家，研究這個科學——一個

科學並非通俗的而爲專門的性質，並且只有這樣，可以希望永久存在，而有一個堅定之價值的，我的學說裏面，還有艱深的地方，這個工作，我留待後來有力的人。能够很幸運的將深沈的眼光，同流暢的表示天才，聯合爲一的——這樣天才，我自己覺得是頗感缺乏。因爲現在的危險，不在於被人反駁，而在於被人誤會。至於在我自己的一面，我以後必須避免一切的爭議，雖然我仍舊虛心聽受各種意見，凡是可供將來完成這個哲學組織之用的，無論從朋友或敵人方面，均所歡迎。在這些工作之中間，我已經將近達於古稀的年歲——這個月中，行年已六十有四——我不能不節省時間，如其要想完成自然和道德的形而上學計畫，在理論同實用兩方，同時證明在這個評判中，所確立的原則，完全正確；所以對於現在著作中艱深之處——在起初的時候，或者是不可避免的——說明的責任，以及對於全書辯護的責任，不得不留待這些有力的人，把我的學說，當做他自己的，一個哲學的組織，決不能一出來就是毫無缺漏，同數學的著作一樣，所以在一定的詞句當中，儘可以有反駁的餘地，雖然組織的有機構造，當做全體的時候，決沒有這樣危險的，但是極少的人，是有這樣能力，尤其更少的是有這樣好意，對於這個新組織，爲詳密的觀察。單是斷章摘句，互相比較，固然極

容易發見表面的矛盾，而尤其是在我的著作中間，因為我對於格調，向來是不很注意的。這種矛盾，對於依賴別人判斷的人，使這個著作在他們的眼光裏面，減少價值，但是對於全部觀念，能夠了解的人，這種矛盾，是極容易調和的。若是一種學說的自身，具有穩定性質，原動和反動的力量，在最初的時候，好象要使他的存在，發生危險的，在長久時間當中，只有將他表面的粗糙不平之處磨除淨盡，並且——若是聰明，公正，並且有一般天才的人，能夠對於他發生注意——使他光輝燦然永不磨滅。

一七八七年四月

鑲尼斯堡

目次

緒論

(一) 純粹知識和經驗知識的區別·····	一
(二) 吾人握有幾種超經驗的認識即在普通的理解之中亦永不能沒有他們的·····	三
(三) 哲學須要一種科學來確定人類一切超經驗知識的可能原則及其範圍的·····	六
(四) 分析斷定與綜合斷定的區別·····	九
(五) 在一切理性的理論科學之中超經驗的綜合斷定均認為原則·····	一三
(六) 純粹理性的一般問題·····	一七
(七) 一種特殊科學稱為純粹理性之評判的觀念及其分類·····	二二
元素的超越論·····	二七

一 超越審辨學……………二一七

第一節 空間……………二一九

第二節 時間……………三七

二 超越論理學……………六一

總論 超越論理學的意義……………六一

(一) 泛論一般的論理學……………六一

(二) 超越論理學……………六五

(三) 分普通論理學爲分析與辯證兩種……………六七

(四) 分超越論理學爲超越分析及超越辯證……………七一

第一部 超越分析……………七三

第一編 概念的分析·····	七五
第一章 發現理解的一切純粹概念的方法·····	七五
第一節 一般理解的論理的適用·····	七七
第二節 斷定中間理解的論理作用·····	七九
第三節 理解的或類目的純粹概念·····	八五
第二章 理解的純粹概念的演繹·····	九七
第一節 泛論超越演繹的原則·····	九七
第二節 理解純粹概念的超越演繹·····	一〇七
第二編 原則的分析·····	一三七
總論 論一般的斷定的超越能力·····	一三九
第一章 理解純粹概念的圖型論·····	一四三
第二章 純粹理解一切原則的系統·····	一五三

第一節	論一切分析斷定的最高原則	一五五
第二節	論一切綜合斷定的最高原則	一五八
第三節	純粹理解的一切綜合原則的系統的象表	一六二
(一)	直覺的公理	一六五
(二)	辨識的先見	一六九
(三)	經驗的比論	一七九
(四)	經驗思想的準則	二二〇
第三章	論一切對象分爲現象與實體的根據	二四五
附錄	論理解的超越應用與經驗應用的混雜當中回想概念的 雙關性質	二六二
第二部	超越的辨論	二九一

緒論·····	二九一
(1) 論超越的幻妄外表·····	二九一
(2) 論純粹理性爲超越的幻妄外表的產地·····	二九六
(a) 論一般的理性·····	二九六
(b) 論理性的論理的用途·····	三〇〇
(c) 論理性的純粹用途·····	三〇二
第一編 論純粹理性的概念·····	三〇七
第一節 論一般的理想·····	三〇八
第二節 論超越的理想·····	三一六
第三節 超越理想的系統·····	三二六
第二編 純粹理性的辨論程序·····	三三一
第一章 論純粹理性的謬誤·····	三三四

第二章	純粹理性的反背論·····	三五九
第一節	宇宙論的概念的系統·····	三六一
第二節	純粹理性的相反臆說·····	三七一
第三節	論純粹理性在這些矛盾中的利益·····	四〇五
第四節	論純粹理性供給他的超越問題答案的必要·····	四一七
第五節	四個超越理性中所表現的宇宙論問題的懷疑解釋·····	四二四
第六節	超越唯心論爲純粹宇宙論辨論解答的線索·····	四二九
第七節	宇宙論問題的評判解答·····	四三四
第八節	關於宇宙論理想的純粹理性的調節原則·····	四四四
第九節	論關於宇宙論理想的理性調節原則的經驗應用·····	四五〇
(一)	世界中現象組合全體的宇宙論理想之解答·····	四五一
(二)	直覺中所給予的一個全體分割總和的宇宙論理想之解答·····	四五六

(三) 因果演繹全體的宇宙論理想之解答·····	四六三
(四) 依賴於永久存在的全體的宇宙論理想之解答·····	四八六
第三章 純粹理性的純想·····	四九三
第一節 論一般的純想·····	四九三
第二節 論超越的純想·····	四九六
第三節 論推論理性所用以證明一個最高生存存在的論據·····	五〇六
第四節 論上帝存在的物性學證明是不可能的·····	五一三
第五節 論上帝存在的宇宙論的證明是不可能的·····	五二二
第六節 論物理神道學證明的不可能·····	五三六
第七節 根據於理性推論原則的一切神學的評判·····	五四五
超越方法論·····	六〇七

第一章	純粹理性的訓練	六〇九
第一節	獨斷的範圍內純粹理性的訓練	六一二
第二節	理性在辯難上的訓練	六三三
第三節	假定上純粹理性的訓練	六六〇
第四節	純粹理性關於證明的訓練	六七一
第二章	純粹理性的規範	六八一
第一節	論理性純粹使用的最後目的	六八三
第二節	論至善的理想爲純粹理性最後目的的決定基礎	六八八
第三節	論意見知識及信仰	七〇二
第三章	純粹理性的建設	七一四
第四章	純粹理性的歷史	七三二

純粹理性的批判

緒論

一 純粹知識和經驗知識的區別

吾人一切的知識，皆由經驗而起，是毫無可疑的。因為若是沒有對象，激動吾人的覺官，一方面使他們自身，發生象表，一方面引起我們的理解的活動，使他將此等象表，比較，聯絡，分別，因此而使吾人感覺印象的原料，構成對象的知識，即通常所謂經驗者，則認識的作用，又何自而興呢？故以時間而論，吾人之知識，決不能先經驗而生，但所有一切知識均以之為始。

但是吾人一切的知識，雖然皆由經驗而起，若謂其完全出於經驗，則又不可。因為即吾人經驗

的知識，亦有爲一種組合之可能，一部分係得之於印象，一部分則爲認識的官能，僅爲感覺的印象所鼓動自身所供給者，這種供給與原來由感覺所得的原料互相混合，非經長久的熟練，不能引起吾人之注意，并與吾人以區別彼此之可能。

所以是否有一種知識能完全離經驗而獨立，甚至離一切感官的印象而獨立的這個問題應當有詳密的研究，決不能夠輕易解決。此種知識，稱爲超經驗的知識，以與經驗的知識相區別，後者源屬於經驗，即由經驗而得的。

但是先天這個名詞，所函意義，不甚明確，尙不足以表示吾們問題完全的思想。因爲即關於由經驗而得之知識，人們也常常說：我們從，或可從超經驗而得。因爲我們對於此等知識，並非直接由於經驗。卻由於一種定律得來，而此等定律，則仍然以經驗爲其基礎。所以有人若掘他房子的根基，我們就說：他應當不必根據而知道，這是要倒下來的，這就是說他不必等待實際倒下來的經驗，纔能知道；但是實際上，即這種知識，他也不能夠完全的不由經驗而得，因爲他須先由經驗而學得物體皆有重量，凡把支持去掉以後，必須落下。

故所謂超經驗的知識者，我們的意思，不是說此等知識，是離某種的經驗而獨立，乃是說他絕對的超出於一切經驗以外，與此相反的，則為經驗的知識，或必須賴經驗而方能成立的，即由於經驗而生。超經驗的知識，若絲毫不含有經驗的成分為純粹的，例如『每一變化，皆有原因。』這個定理，是一個超經驗的，但是不純粹的，因為變化這個觀念，是必須由於經驗而得的。

二 吾人握有幾種超經驗的認識即在普通的理解之中亦永不能沒有他們的

在此所有一切均依賴一個標準，吾人可藉以確當的分別純粹與經驗的認識。經驗指示我們以某某事項，係如此如彼，固然是無可疑義的；但是決不能說，完全沒有例外。所以第一若是我們有一個命題，是一個思考和他的必要一起，那樣我們就有一個超經驗的斷定；並且若是這個並非由於別的命題得來，除了他本身仍是以為必要，我們就有一個絕對的超經驗的斷定。第二凡經驗的斷定只能由歸納方法，得一種假定的，比較的，決不表現嚴格同絕對的普遍性；所以我們至多只能

夠說——對於某某原則依據歷來的觀察，尙未見有例外發現。若是一個命題，與此相反，在他的自身，含有嚴格的，絕對的普遍性，決不容有例外存在者，必非由於經驗得來，當完全爲超經驗的斷定。故經驗的普遍性，不過一種效能的任意擴張，在多數的事件上都可應用，在一件事上可以應用，即在一切的事體均可適用，例如『一切物體皆有重量』與此相反的，若是一個斷定，包含絕對普遍的特性，則必另有知識上的特殊本源，即超經驗的認識能力。故必要與絕對的普遍性二者，爲純粹知識的確實準則，並且彼此互相關連，不能分離。但是應用此種準則的時候，偶然之事較之判斷的經驗限制，易於表出，就像有時證明一個我們所諉歸判斷的無限制的普遍性較之證明他的必要更爲確切，所以這兩個標準，可以分別應用，每個自身，都是不會錯誤的。

在人類的認識範圍以內，確有這樣必要的，絕對普遍的，而因之超經驗的純粹判斷的存在是容易指出的。若是我們要科學上的例證，只須隨意提出一個數學的命題，已是供給我們的需要。若是我們要從普通理解的範圍內求個例證，那樣『每一種變化必有一個原因』命題足以供給這種須要。關於後者，原因的概念中那樣清楚的含有他必須與一個結果相關連的概念，以及這個定

律的絕對普遍性，若是我們，像休謨一樣，要從那件方纔發生的事與在他前的一件事的常常並存，以及由此而發生的（所以是由於完全主觀的須要）聯合表像的習慣，來推演這種定律，則他的全體都要毀滅；這甚至是不可能的，不必有賴於這些例證來證實我們認識以內的超經驗純粹命題的實在，止要證明他們在經驗本身的可能上的必須，就可以證實他超經驗。因為若是經驗所依據的一切定則，他們自身，也都是從經驗得來，所以不過是偶然的，則經驗自身，又何從有確實性質呢？故此等定律決不能因為基本的原則，但是現在，我們只要確實證明下面的事實：第一，我們實在具有並且運用純粹的超經驗的認識能力；第二，指出區別此種認識的適當標準，就是必要與絕對的普遍性。

但是，不單是在斷定上面，甚至在某種概念上面，我們也可指出他們超經驗的根源。例如我們從一個物體的概念上面，將所有隸屬於感官經驗的部分，如顏色，硬度，重量，甚至連阻礙性等，逐漸除去，則物體完全消滅，但是他所占有的空間，依然存在，無論如何，不能把他完全除淨。並且若是我們，依照上述的樣子，從任何對象的經驗概念上面，形體的或非形體的，除去凡經驗所教誨我們的

一切特質，你不能將你認為本質的或附屬於本質的那特質除去，（雖然這樣的一個概念，較之普通對象，是更為堅決的。）所以因為物質的概念，永遠存在思想中間，我們不得不承認他的根源是基於我們超經驗的認識能力。

三 哲學須要一種科學來確定人類一切超經驗知識的可能原則 及其範圍的

較之以上所述尤為非常重要的，為某種認識，完全超出於一切可能經驗的範圍以外，並且好像藉着概念來擴充吾們判斷的範圍，超出於經驗限制之外，因之經驗永不能供給相同的對象。並且就是在這種的認識中纔能超越感覺的世界，這個當中經驗既不能引導又不能更正吾人理性從事於這種認識研究，這些研究因為他們的重要，我們認為特別的可貴，因為他們的趨勢我們認為較之在現象的範圍以內，一切理解所能獲得的，更為高深。我們寧願冒種種危險，甚至蹈錯誤的厄難，決不因為他們的不確定或冷淡與輕藐的態度的緣故而拋棄這種研究。純粹理性的

不可避免的問題即上帝，自由（意志的）和不滅。以解答此等問題爲其特殊目的的科學，稱爲形而上學。他的程序在起點上，就是獨斷的，因爲他決然承受這樣艱難的一種工作，並沒有預先研究什麼是理性能做的，什麼是他所不能做的。

在我們離了經驗的安全基礎以後。這似乎是很自然的，我們不應當立時進行拿了我們所擁有的認識，有所建築而不求知其來自何處，並且信託於其根源尙屬未知的而不藉細心考究之力以成鞏固的基礎。我所以說這似乎是很自然的，哲學家們應當首先提出這個問題：如何這個純粹的理解能達到這種超經驗的認識，並且他們可以有什麼的範圍，真理及價值呢？若是我們所謂自然乃指公正與合理兩言，那樣沒有能再比這個合理的了。但是我們若以『自然的』當做常情的意思，那樣就正相反了，沒有比這種考究這樣長久的被人疏忽再自然而容易了解的了。因爲這個認識的一部分即數理的科學，早已得有我們的完全信賴並且因之使我們對於另一部分，在性質上雖然完全不相同的，也發生一種善意的臆定。不獨此內我們一起出經驗的境域以後，我們是很有把握的經驗是永不能與我們相矛盾，同時我們知識範圍的擴張，對我們有極大的魔力，使得我

們毫不遲疑的，兼程前進，一直到我們遇着一個很明顯的矛盾而止；然而這種情形，也可以避免的，只要我們對於虛想的構造，能够充分注意，雖然，此等虛想，終是保留他未來的地位，不過是幻想而已。離開一切經驗，我們可以在超經驗的知識之內進步到如何地步，數理科學已供給我們以炫耀的榜樣，數學家所致力於對象和認識，固然僅限於直覺所能够表現的範圍以內。但是這種情形極易忽略，因為此等直覺自身每每超經驗的存在，甚至不容易與純粹的概念區分。受了這種理性能力的傑出證明的鼓勵我們知識擴張的要求是毫無限制。輕便的飛鳥，在稀薄的空氣中間，自由上升，感覺空氣的阻力，每易如此想像，以為若是完全沒有空氣，則他的行動，必能夠更其自由，更其迅速。就是因為這個緣故，柏拉圖捨棄感覺的世界，為反對對於我理解的許多阻礙，他乘着他理想的雙翼，飄然高舉，而達於純粹智力的空虛境域。他始終沒有回想他這樣的努力，決不能有何進步；因為他沒有抵抗力，可為一種砥柱，在上面他可以停息，可以應用他的力量，使智力可以得到所需要的動力，自己前進。這個真是在人類理性的普通命運，先拿了極快的速度，倉卒完成一個推論的偉大建築，然後從新開始檢查，看下面的基礎，是否鞏固。到這個時間極力尋求各種解說，向我們作

對於他的安穩可靠的擔保，或者竟是要使我們對這個太遲的危險的考驗完全放棄。在建築的歷程中間，使我們免去一切的疑惑與憂慮誘致我們相信他基礎鞏固的，就是我們理性的工作中間，有一大部分，或者竟是極大的部分係對於我們對象的概念的分析。依這樣的方法，我們得着許多的認識，雖然此等認識，不過是對於我們概念中所已經想着的，（在混雜的狀態之下）加以簡單詮釋，卻認為至少在形式上，與新認識相等。關於他們的質地或內容實際上並無所擴充，不過把概念分別與整列而已。因為這種程序，我們得着一種真正的超經驗的認識，此等認識，很平穩的很有效用的進步，我們的理性於不知不覺之中，攙入那完全不同類的偽託命題之中，加給固有的概念，以新的及奇特的超經驗的概念而完全未知他從何而來，不然，就連這個問題也未想到。所以我現在對於這兩種的知識，所有不同之點，先行加以研究。

四 分析斷定與綜合斷定的區別

凡在一切的斷定裏面，如有主位和賓位的關係者，（在此地我係單指肯定斷定而言；至於應

用於否定斷定，是極容易的。）這個關係，可以有兩種不同的形式。或者賓位B，隸屬於主位A，就像某事之包含於概念A的中間似的（雖然不是顯露的；）或者賓位B，完全立於概念A以外，雖然兩者之間互相關連。在第一例，我稱爲分析的斷定，第二例，爲綜合的斷定。故分析斷定（肯定的）就是在他內的賓位與主位的關連，係由他們的相同點推想而得，同時凡二者間的關係，並非由於相同點推想得的，則稱爲綜合斷定。前者又可以稱爲解釋的斷定；後者又可稱爲擴張的斷定；因爲前者的賓位，對於主位的概念，並無何種增加，不過將這個概念析爲許多要素概念，這些要素概念，雖然是混亂的，卻是認爲已經存在這個概念之內的；後者則對於原有主位的概念以外，加入一個賓位，並不包含於主位中間，故決不能僅用分析的手續將他提取出來。例如我說：『一切的物體都是廣延的。』這是一個分析斷定，因爲我不須到與物體的名稱相關的概念以外去核定這個廣延性質，與他相關連的。我只須分析這個概念，並且留意於其間包含的種種原素，就可以發現這個賓位。所以這是一個分析斷定，若是我說：『一切的物體都是重的。』這個賓位，和我所以爲僅屬物體的概念大有不同。所以由於加上這樣的賓位，即成爲一個綜合的斷定。凡屬於這樣的經驗的斷定，

永遠爲綜合的。若謂分析斷定，可以立基於經驗之上，實爲不合理的思想，因爲此種斷定的構成，並不求之於原有概念的範圍以外，或求之經驗的證明。例如『一切的物體都是廣延的。』決非經驗的斷定，而爲一個完全確定超經驗的命題。因爲我在擡置經驗以前，我已獲有對於物體本身的概念中，我的判斷的一切條件。我只須依照『反對的原則，』從概念中間，抽出這個需要賓位，並且因之，我同時感覺這個斷定的必要，爲經驗所決不能訓授我的；但是，雖然我並不將重量的賓位，包括於一般的物體概念中間，然而這個概念，依然從他的一部份中指示一個經驗的對象，所以我能夠在那些屬於前面的概念以外加入同一經驗中的別部份。我也能夠先由分析的手續，來實現這個物體的概念，藉着廣延，稠密，形式等諸賓位，這些賓位都是包含於其間的，然後我再擴充我的知識，回顧我由之而取得物體的概念的經驗發見重量與上述各種賓位，始終相連，所以我依照綜合法將這個當做賓位，加入我們的概念中間。所以重量的賓位與物體的概念，所以有綜合的可能者，完全基於經驗，因爲這兩個概念，雖然並不彼此互相包含，都是相繫屬的，雖是不過偶然爲經驗的部分，此等經驗自身，是種種直覺的一個綜合關係。

但是在超經驗的綜合斷定之內，這樣的幫助，是全然不存在的。若是我要走出概念A以外，去尋求同他相連屬的別一個概念B，想到我不能在經驗的範圍以內迴旋，我有什麼可以為根據，使這個綜合成為可能呢？隨意舉出一個命題，例如「一切發生的事情，都有原因。」從發生的那件事情的概念中間，我固然會想到那件存在的時間以前的時間，並且我可以由此得某種的分析斷定。但是「原因」這個概念，完全在上述的概念以外，所指示的與「發生的事情」截然不同，所以不能包含在這個表象之中。然則我怎樣能夠斷定與他截然不同的那件發生的事情，並且表述這個原因的概念，雖然並不包含在內，卻與他互相關連，而且是必要的呢？這裏所未知的X，在他之上理解能有所依托并藉之而在概念A以外，尋得一個異類賓位B；然而又認為與他互相關連的，這個X，究竟是什麼呢？這決不是經驗，因為凡發生的事情均有他的原因，這個命題表述這個第二賓位為加在主位之上不單是具有較大的普遍性，為經驗所不能供給的，並且含有必要的特性，所以全然為超經驗的，而且根據於概念的。我們所有超經驗的推理知識目的在，並且有賴於，這種綜合的，即擴張的命題上面；分析斷定，雖然是非常重要而且必須，但是因為欲達到那個明確的概念，這

種概念爲確實和廣大的綜合所必需的，爲我們所已獲得以外的新增添。

五 在一切理性的理論科學之中超經驗的綜合斷定均認爲原則

(a) 一切數學的斷定，並無例外，全是綜合的。直到現在爲止，這個命題雖然是確切無疑，並且於我們的前途有極重要的關係，好像那從事於人類理性的分析，總未嘗注意及之；非但如此，他們的一切推測，並且直接與此相反對，因爲看見一切數學上結論，都是依照『矛盾原則』而進行（這是所有完全正確的本質所需要的）一般的人，遂相信數學上的基本原則，都是根基於這個同樣『矛盾原則』爲威權。但是這個觀念是謬誤的；因爲一個綜合命題，雖然的確可以用『矛盾原則』的方法來了解，但是這個可能，僅限於有一個另外的綜合命題的，已經預先假定，後者即由此而推斷，永不能僅賴他自身而成立的。首先應當觀察，凡正當所謂數學命題，永遠是超經驗的而非經驗的斷定，因爲他們總帶有必要的性質，爲不能從經驗而推得的。若是有人反對這層，我很願意將我的主張限於純粹數學範圍以內，就是這個概念包括他含有經驗的，而祇是超經驗的純粹

認識的意義。

『七加五等於十二』這個命題，在起初看起來我們可以認為不過是一個分析的命題，按之矛盾原則，從『七同五之和』的概念得出來的。但是，我們若是更嚴密的考慮，就知我們『七同五之和』這個概念，所含有的，僅不過是兩個數目，合而爲一，從這裏並沒有指示我們那聯起兩數來的那個單數是什麼數目。十二的概念，無論如何，決不能從七同五的聯合上面，推想出來；並且我們儘可以將這樣的一個可能的總數的概念，加以分析，無論如何長久，我們仍然是永遠不能在這個中間發現十二的觀念，我們必須走出這些概念以外，要求與兩者間的一個相同的直覺的幫助，例如我們的五指，或者像塞及爾算術書上的五點，並且如此將直覺中間五數單位，逐漸加在七數的概念裏面。因爲我先選出七的數目，五的概念，則以手上的手指的直覺來造成，我漸漸的將這些我以前所聚集的單位，藉着我手的意象構成五數加在七數之上，我這樣纔看見十二的數目出現於我以前。把五加在七上，固然在我的概念中間，默示一個七與五之和，而這個和數不一定就是等於十二。所以算術的命題，永遠是綜合的；拿更大的數目，來試演一下，就可使我們更覺得明確可信，因

爲我們可以很明白看見，我們無論如何，將我們的概念曲折翻轉，單用分析概念的方法，而不藉直覺的助力，要達到所欲得的數目終是不可能的。

純粹幾何的命題也不是分析的。『兩點間的直線爲最短的，』是一個綜合命題。因爲我的直覺的概念，並不含有數量的，不過是一個品質的而已。所以最短的這個概念，全然是偶然加入的，決不能從直線的概念當中，用無論何種分析，分析的法則推演而得的。所以必須倚賴直覺的助力，只有藉這個助力，此種綜合方爲可能。

有少數原則，爲幾何學家所假設的，誠然是屬於分析一類，並且托賴於矛盾原則的。但是此等原則，有如相同命題，僅用爲方法中間的聯絡，並不用爲原則。例如 $a \parallel b$ 一命題全體與自身相等，或者 $(a + b) \vee a$ 全體大於他的部分，並且就是這些原則，雖然他們按之單純概念爲正當，但是所以能列入數學裏面，還是因爲他們可以在直覺裏面表現出來。其使我們相信這種準確斷定的賓位，是包含在我們的概念之中，所以這種斷定，是屬於分析一類的，不過是辭句上的含糊性質。有人這樣說，在思想內我們必須將某種賓位，與一個既定的概念，互相連合，這個必要早已附着在概念

裏面。但是這個問題，並非我們所必須與既定的概念聯合的是些什麼，乃是爲我們在概念裏面，雖然很混亂的，真正思想的是什麼，這樣就顯然可見，與這種賓位當然是因必要而附屬這個概念之中，但是與概念自身裏面的思想，仍有不同，藉一種直覺，必須加入於這個概念中的。

(b) 物理學包含超經驗的綜合斷定爲原則，我姑且舉出幾個命題，來做例證，如「凡物質世界的一切變化，物的量數永遠不變；」又如「凡一切運動的運行，正負二力，必須永遠相等。」這是很明顯的。這兩個命題，不單是負有必要性質，因此而他們的根源是超經驗的，並且他們都是綜合命題。因爲在物體的概念中間，我只能推想他在佔有的空間內的外表而不能推想到他的永久性，所以實際上我走出物質的概念以外，加上一件超經驗的物件爲我在這個中以前所沒有想到的。所以這兩個命題，是綜合的，並非分析的，並且還是超經驗的，這個同樣的原則可以應用於凡在物理學上純粹部分的其他各命題。

(c) 至於關乎形而上學，即使至今我們只當他爲一種試驗中的科學，但是爲吾人所不能缺的，因爲人類理智的本性中即含有包容超經驗的綜合認識的意義。形而上學的目的，完全不單

是爲分析這種概念，並且由之而以分析的方法來解釋他們，但是要將我們超經驗的知識的範圍擴大。這件事我們祇能藉着那些概念，在一種的既定概念上加些意義，而完成；不獨此也，我們甚至藉着超經驗的綜合判斷，超越乎既定概念之外，爲經驗本身所不能達到的：例如「世界必須有起點的」一個命題。所以，至少按照他的意向，形而上學，僅包有超經驗的綜合斷定。

六 純粹理性的一般問題

若是能够將多數的研究，集中於一個單純問題的公式下面，我們所獲得的是很多。因爲這樣，我們不但因着給他以準確的定義，而能使我們自己的工作，得到許多便利，並且使別人更其容易斷定，我們對於我們的目的，是否已經盡力。純粹理性的真正問題，是包含在這個問題裏面，就是，「超經驗的綜合斷定，怎樣是可能的？」

形而上學從古至今，始終停滯於這樣不定和矛盾的飄泊狀態之下，其唯一的原因，就是由於人們之未曾早日想到這個問題，或者甚至於連分析斷定，同綜合斷定的區別，也都未曾想及。形而

上學的存廢，全係於這個問題的解決，或者充分證明，這個尙待解釋的可能是完全不存在的。許多哲學家當中，戴衛德休謨，對於這個問題，要算最爲相近；雖然他離對這個問題作確定及普遍的設想當屬很遠，僅限制他的注意力於因果關係的綜合命題上面，其達到的結論乃這樣的一個超經驗的命題爲絕對不可能。按照他的結論，凡我們稱爲形而上學的，要變成一種理性的幻象，妄想他是由自身而知覺。在實際上僅從經驗借來，並且祇由習慣而假設其必要的狀態。要是領悟吾們的問題所有的普遍性質他永不至於想必一個斷定，毀害一切純粹哲學，因爲這樣他就可以看出，按照他自己的論調，純粹數理的科學，也是同樣不能的，因爲這種科學決然無疑的包含超經驗的綜合問題；從這樣的一個斷定他的正當理解，或者可以赦免他的錯誤。在解決我們的問題，同時托賴於理性純粹應用的可能，建設和完成一切科學之凡含有對象的超經驗的理論知識，就是，對於下面兩個問題的回答：

純粹的數理科學，怎樣是可能的？

純粹的自然科學，怎樣是可能的？

因爲此等科學的確實存在，很可以發問，他們怎樣是可能的？因爲他們的一定可能，已經由他們的真實而證明。但是至於形而上學，他歷來所有不良的進步，以及斷定迄今所發生的無論何種形而上學是實在存在的不可可能，所以關於他的主要目的，一定要充滿了人人對於他的可能的疑問。

然而，在一定意義之下，此種知識，必須毫無疑義，看做是已知的；換而言之，就是形而上學，必須認爲實在的若不能成爲一種科學，也是人類心理一種自然的趨向。因爲人類的理性，不必限於爲全知的思想所衡量，毫無抵抗的望前進行，且因他本身需要催使發生這種疑問，決非任何理性的經驗上應用，或由此產生的原則，所能夠解答的；所以我們可以說人人心中，一自他們的理性成熟而能推理時候起，即永遠擁有或種的形而上學，並且要有永久繼續領有他。這個問題也是耍解答的。

形而上學，爲一種天然的性質，是怎樣可能的呢？那就是一般人類理性的天性，怎樣能使這種問題發生，而這些問題爲純粹理性向自己提出的，並且爲他本身需要的趨使，盡力解答這些問題？

但是，對於解答這些自然的問題，（例如，世界是否有一個元始，還是無始無終的，）向來所有的嘗試，總是引到不可避免的矛盾，我們決不可以安然留意於形而上學的天然性質，即，理性本身的純粹作用，由此或種的形而上學（無論他是那一種）常時發生，但是，這一定應當是可能的，我們用他來達到一種確定，就是我們究竟是能或不能知道他的對象；那就是說，我們必須或者決定我們是可以判斷這些問題的對象，或者在對他們有所決定的時候，判斷是否有這個能力。——所以因之我們可以很有把握的擴大我們的純粹理性，或者在他的上面，加以一種不變和堅決的限制。這個最後的疑問，從上述較為普通的問題所產生出來的，可以適當的表示如下：怎樣形而上學，當做一個科學，是可能的呢？

這樣，理性的評判，必然的引入真正的科學，同時他的獨斷應用，未經評判，導入我們入於毫無根據的成見，其他同樣似是而非的，永遠可以反對的，即懷疑主義。

這個科學亦不必因他的繁冗而成爲過可畏，因爲他不是一定要對付理性的對象，此等對象的種類，是無窮盡，他祇要對付理性，以及各種問題；此等問題，由理性向他提出，並且放在他的面前，

並不是由於事物的天性，因為那是與他不同的，乃是對於他自己的天性。所以若是理性祇要預先完全了解他自己的力量，關乎在經驗中所給他的對象，他就很容易完全而且安然的決定他所謀的那超出經驗區域以外應用的範圍與限制。

所以我們可以並且必須，對於向來所用獨斷方法，建築形而上學的圖謀，認為完全沒有存在。因為祇是分析那居於我們超經驗的理性中間的概念，為那些形而上學派中的這派或那派所已經圖謀者，決非其目的，不過是真正的形而上學的一種預備，即對於如何能用綜合的方法來擴充我們超經驗的知識的一問題之解答而已；尤有甚者，對於那個目的這是完全無用的，因為他僅指出，包含在這些概念裏面的是什麼，卻並沒有指出對於何種超經驗的程序我們方能達到他們因之而決定他們關於普通認識上一切對象的使用的真確。並且也不須要過多的克制力來放棄這些虛妄，想到這不能否認，在獨斷的列程中所不可避免的理性對自身的矛盾，早已將自古以來，所有各種形而上學的威權，毀壞無遺。必須具極大的定力，方能不至為內憂與外患所阻礙，并不至妨害人類理性上不可缺少的科學，繁榮滋長，（這個科學，所有的枝葉儘可以完全斬除，但是他的本

根，永遠不能毀滅的。）由於一種與向來完全相反的方法，至終允許擔保形而上學的美滿的生長。

七 一種特殊科學稱爲純粹理性之評判的觀念及其分類

由此可以看見，怎樣可以有一種特殊的科學，而爲純粹理性之評判。（每一種認識若是不參雜有與他異樣的事物謂之純粹；但更特別的是那稱爲完全純粹的認識，是沒有任何種的經驗或感覺參雜於其間，所以完全能夠是超經驗的。）理性是供給我們超經驗認識的各種原則的能力。所以純粹理性是供給凡絕對超經驗的對於任何事物的認識的各種原則。一個純粹理性的定法，應當包容一切的原則，超經驗的純粹認識，可以由他們而獲得，並且完全的建設。將這樣的定法，完全的應用，我們可以得着一種純粹理性的統系。但是，因爲這一個很困難的工作，並且在這裏，我們知識的擴張，是否而且何時方爲可能。尙屬疑問，我們可以認這種單純的純粹理性的評判，他的根源與他的限度，爲一種完全純粹理性統系的預備。這種的科學不應稱爲一種主義，祇能稱爲一種純粹理性的評判；他的用途，只是消極的，用以洗刷，並不是擴大，我們的理性，並且防止他的錯誤，即

此一點，獲利已是不少。

我用超越的名詞，加於一切這樣的知識，其注重於對象，不若注重於我們認識此等對象的形式之甚者，而此等認識形式，此均有超經驗的可能性者。一個這種概念的統系，可以稱爲超越哲學。但是暫時這又是一個太偉大的事工。在這個科學之內，我們必須很完備的研究我們分析的認識與我們超經驗的綜合認識，二者我們對於這種分析的運用，祇求能够充分了解超經驗的綜合原則卽爲滿意，因爲只有這種原則，是爲我們所關切的。這個研究，我們不能稱爲一種有統系的主義，是應當稱爲一種超越的評判，爲我人目前所應努力者，因爲他的目的，不在於擴充，只在於改正及指導我們的知識，並且成爲一種試金石，估計一切超經驗的知識的價值。這樣一種評判，所以是一個新論理方式的準備；或者若是竟然失敗，至少亦是一種法規的準備。依照這個律例，一種純粹理性哲學的統系，無論是爲擴張理性的界域，或是僅爲劃清他的界限，可以用分析與綜合的方法完成這樣的一統系的可能，不必如此，這種統系不必包含如此廣大，至使對於他完成的希望生出阻礙，可以由他不必討究事物的本性。他們是無止境的，但是祇要討究那判別事物本性的了解，而這

個又祇要關於他超經驗認識的一部份，這件事實推測而得。無論了解超經驗的擁有些什麼，因為這不必向外界尋求，是很不容易逃了吾人的注意，也並無理由來設想為完全目錄，這也太廣汎了，因為這種估價可以將他的優點和劣點分派給他。吾們在這裏，更不可以存受一種對於純粹理性的書籍或系統的評判；我們現在的目的，僅限於評判純粹理性自身的能力。只有擁着這個評判，我們纔獲有一種可靠的標準，可以估計古今關於這個問題的著述的哲學價值；若是沒有這個標準，輕率的歷史家或批評家，根據自己的意見，斷定或糾正別人不確實的主張。實際上他們的意見自身的基礎，也是一樣很薄弱的。

超越哲學的分段，超越哲學，對於我們不過是一個科學的觀念，因為這個緣故，純粹理性之評判，因當，按着一定的原則，尋出一種建築的計畫，保證這大廈裏面的各部分的完全與可靠。這是純粹理性全部原則的統系。這個評判所以不用超越哲學的名稱，不過是因為要成爲一個完全的統系裏面應當包含全部人類超經驗認識的一種詳細分析。我們的評判，必須提出那組成純粹認識的所有的一切根本概念的一種完全節目，那是誠然的。但是他不必供給對於這些概念的一個繁瑣

分析，也不必提出一個關於所有推演概念的完全節目。這樣的一個分析，在此是不合宜的，因為他並不為附於綜合中的疑惑及困難所包圍，並且祇有這種綜合須要純粹理性的評判，他也不能償我們的意向，來擔負完成這樣一種分析與推演的責任。但是此等超經驗的概念的分析及推演，可以極容易供給只要他們起初就被定為綜合的原則並且在這方面對他們並無所缺少的。

純粹理性之評判，包含一切構成超越哲學的成分，並且是超越哲學的完全觀念，但是他尚不是這個哲學的自身；因為對於分析，只進行到使我們對於超經驗的綜合認識，完全考量而止。

在整列這樣的一種科學，其主要之點就是：凡帶有經驗性質的概念，絕對不可以加入；換而言之，超經驗的知識，必須完全純粹。所以道德的最高及其基本觀念，雖然係超經驗的認識，但是並不屬於超越哲學的範圍；因為苦痛，快樂，欲望，傾向，自由意志等類概念，都是屬於經驗的來源，在此必須預先設想的。超越哲學是純粹推論理性的智慧。凡一切實際的事物包含動機關係情感的，一切都是屬於認識的經驗根源的。

若是我們要將這個科學，很有系統的將其部分劃分開來，他應當包含：第一，元素的要義；第二，

方法的要義。在這兩個總目之下，又各有他的細目，這種區分的理由，我們現在不能一一詳述。爲紹介或預備的關係上面，好像只有這一點，還是不可少的，就是，人類知識的根源，共有兩個（他們大概是從一個共同的，但是我們所不知道的，根本出來，）即感覺與了解。由於前者，我們得到對象；由於後者，我們得到對象。若是我們的感覺，超經驗的象表，構成各種條件，祇有在這種條件之下，我們得到對象的，就是在這個限度以內，他是屬於超越哲學。這種超越的覺官穎悟力的要義在我們元素的要義當中，應當是第一部分，因爲這種條件，在他們之下。能得着人類知識的對象的，應當在那些由之而得到思想的條件之前。

元素的超越論

一 超越審辨學

我們的知識，無論依何種的程序及方法，去達到他的對象，其中有一種是直接的，並且構成一切思想最後的材料，那就是直覺。這個祇有在授與對象的時候方為可能，而對象的授與（至少是對於人類）非經過某種心的感動，不能成功。

這種接受象表的觀力（容受性）照我們被對象所感動的狀態稱為感覺性。所以由於感覺性，我們得着對象，並且只有他供給我們以各種的直覺，這些直解經了解而成為思想，並且因此而發生概念。所以一切的思想，必須直接或間接的歸到直覺；那就是歸到吾人的感覺性，因為沒有別的方法，我們能够得着對象的。

在我們為對象所感動的限度以內，這個對象在象表能力上面所生的影響，就是知覺。一種對

象的直覺，以知覺而成的，稱爲經驗的直覺。這樣的經驗直覺的不準定對象，稱爲現象。

在現象之中，與知覺相同的，我稱爲他的體質；但是那凡使現象的各種體質，按着一定的次序排列起來的，我稱爲他的形態。

現在我們可以明瞭，他不能再是知覺，知覺是經過他而排列成爲某種的形式。所以一切對象的實質，我們從後天得來的，但是所有的形態，必須先天已經存在心中，必須因此可以同一切的知覺，完全分別開來討論。

凡一切的象表，裏面絕不含有屬於知覺的成分的，我稱爲純粹的象表，（包含在超越的意義之內，）所以凡一切感官直覺的純粹形態，即現象中之種種元素藉以表現於某種秩序之中的形態，必須先天的見於心中，這種感覺性的純粹形態，我稱之爲純粹直覺。

這樣，若是我從一個物體的象表上面，去掉一切屬於理解的思想如質，力，分割性等類；同一切屬於知覺的，如顏色，硬度，阻礙性等類；在這個經驗直覺裏面，依然還有所餘留，那就是廣延同形態。這些是屬於純粹直覺的，是超經驗，甚至並無覺官或知覺的實在對象，不過祇是一種感覺性的形

態存於心中而已。

凡一切關於超經驗感覺性原則的科學，我稱之為超越審辨學。超越論的要素的首，必須由這種科學構成，以與下面包含純粹思想原則的部分，彼此相對，後者，我稱為超越論理學。

在超越審辨學裏面，我們第一步要將感覺性，隔離開來，就是從這裏面，把一切理解藉概念而增加的種種完全除去，所以剩下的，除了經驗的直覺以外沒有別的。

第二步，我們從這個直覺中間，去掉一切屬於知覺的。這樣所剩餘的就只有純粹的直覺，或僅僅現象的形態，這個就是為超經驗的感覺性所能供給的，從這個研究，可以表顯出來，有兩種感官直覺的純粹形態，為超經驗認識的原則，即時間與空間。我們對於此二者，要詳細研究。

第一節 空間

這種概念的形而上學的解釋

藉外部的覺官，為心的一部份產業，吾人顯示自身以各種外界的或身外的對象，凡此種種，均

爲空間，在空間之中，他們的形狀，廣宸，以及彼此相互的關係，纔能夠規定。內界的意識，心靈藉之以觀察他的自身，或他內部的狀態，並不與靈魂自身以直覺，成爲一個對象；但是，雖然如此，這確是一個一定的形態，只有在他的下面，我們方能直覺內部情狀，所以凡屬於他內部的決定，都在時間的關係上面現示出來。時間不能從外面觀察而得，卽如空間之不能由吾人內部考察而得也。

這樣時間同空間，究竟是什麼呢？他們是確實的嗎？還是，他們不過事物的關係和界域？但是，卽使他們是不能察覺的，亦須屬於那些事物；或者，他們不過事物的關係或界域，由直覺的形態，所膺襲而來的，在吾人心靈的主觀性質上沒有這種空間時間的賓位，決不能附加在任何對象之下的呢？

因爲要使吾人對於這個問題更爲明瞭，我們先研究空間概念的解釋。所謂解釋，我的意思，就是明白的，雖然並非詳盡的，指示一個概念所包含的內容；並且在這個解釋中間，表示這個概念，先天存在的就是一個形而上學的解釋。

(一) 空間不是一個從外界經驗所推演得來屬經驗的概念，因爲，要有一種知覺，述及我身

以外某種事物，就是，述及某種物體，所佔據空間的一部份與我所佔據的不同的，要使我們能夠將他們並列的表顯出來，那這是不但顯示他們是不同，並且是在不同的地位，那樣空間的象表已經存在。所以，空間的象表，決不能由於經驗，從外界現象的關係，摹擬而來；但是適與此相反，祇有藉着空間的象表，外界的經驗方為可能的。

(二) 空間是一個超經驗的必要的象表，造成一切外界直覺的唯一基礎，我們永遠不能想像空間的不存在，雖然我們很可以想像在空間裏面全無對象來佔滿他。所以空間必須認為現象的一種可能條件，不能認為一種為他們所產生的界域，這是一個超經驗的象表，當然發生於一切外界現象之先。

(三) 空間不是推論的，或者所謂萬物間關係的普通概念，實在是一個純粹的直覺。因為，第一層，我們只能想像一個空間，我們提起各個空間的時候，不過指這個唯一的空間當中的各部分而言。並且不能謂此等部分，比這個唯一而包含一切的空間，更先存在，像一個集合體，由各部分組成的樣子；但是只能推想，這些部份是存在一個空間的當中。空間在本質上是整個的，他的多重性

并且因之而一般空間的普通概念，完全從他的限制而發生。因此，我們可以說，關於空間一個超經驗的，非由於經驗的直覺，必須為空間一切概念的根基。同樣的，幾何學上的定理，例如「凡一個三角，二邊之和，必大於第三邊，」決不是從邊及三角的普通概念求出，是超經驗的直覺的結論，是絕對確實的。

（四）空間是認為一種無限的已知數量。這是誠然的一個概念，必須認為是一個象表，而這個象表是包含在無限數量的各種可能象表之中，（為他們的普通特性，）故因之而包括他們。但是沒有這樣的一種概念，吾們能謂為其中包含了無限數的象表。可是空間是有這樣的意義，（因為無限的空間的各部份是同時存在的。）結果，空間的原來象表，是一個超經驗的直覺，並不是一個概念。

空間概念的超越解釋

我所知的超越解釋，一個概念的說明，如一個原則。藉此可以了解其他綜合的超經驗的認識之可能性。因為這個目的，這是需要的。第一，這樣的認識，實在是從這個概念出來；第二，必須假定對

於這個概念，是有如此解釋，然後這樣的認識，方為可能。

幾何是一種綜合規定空間的特質的科學。而同時為超經驗的。那樣我們空間的象表。必須如何方能使這樣的認識，為可能呢？他必須在根源上是直覺的，因為單由一個概念，決不能演成超出於這個概念以外的命題，如吾人在幾何學中所長者。（緒論第五段。）但是，直覺必須是超經驗，那就是說他在任何對象的辨護以前，已存在心中，所以一定的是純粹的，不是經驗的直覺。因為所有幾何的命題是必然的，就是關於他們必要的自覺，比如有這樣一個命題，空間祇有長闊高三面，這樣的一個命題決不能是一個經驗的判斷，也不能是從他們所得結論。（緒論第二段。）

然則，怎樣一個外界的直覺能够在對象自身以前存在心中，並且在他裏面，對象的概念，可以超經驗的決定的？顯然是只有這樣的，就是他的根據，單是在主體裏面，而為一種形態的能力。因為有此能力，所以主體能夠為對象所影響，並且由此而得直接的象表，即所謂直覺的；所以不過是一般的外界意識的形態。

這樣只有由於我們的說明，幾何所以能成為先天的綜合科學者，方纔可以了然。別種的說明

方法，不能指示我們以這個可能的，雖然表面上可以同我們的相似，從這一點，即能極確實的分別出來。

上述概念的結論

(a) 空間並不代表對象自身的任何性質，也不代表他們彼此相互的關係，換而言之，空間並不代表對象任何界域，這些界域是對象自身所固有的，並且就是將直覺的一切主觀狀態除去以後，也是依然留存的。因為凡對象的界域，無論是絕對或相對的界域，都不能夠在真正事物自身存在以前，預先進入我們的直覺，那就是說，他們永遠不能為超經驗的直覺。

(b) 空間不過是外界意識一切現象的形態而已，為吾人感覺性的主觀條件，若沒有他外界的直覺，是不可能的。若是現在，我們以為主體的容納性，即他能受對象影響的限量，必須先於對象的一切直覺，我們就可以明白，怎樣一切現象的形態，能夠在所有的辨識以前或許是超經驗的，預先存在心靈之中；並且或者因為是一個純粹直覺，一切的對象必須由此決定，在所有的經驗以前包含管理他們關係的諸原則。

所以只有從人類的觀察點方面，我們纔可以說，空間，廣延的對象，等等。若是我們離開這個主觀的條件，只有在這個之下，我們能夠得到外界的直覺的，換而言之，我們自己所能受對象的影響，空間的象表，完全毫無意義。因為這個賓位（空間的）之能應用於事物，祇能限於他們顯現於我們的時候，他們是吾們感覺的對象。這個容納性的恆久形態，即我們所稱為感覺性的，是所有關係的一個必要條件，在這種條件之中，我們身外的各對象，方能察見；並且若是將這些對象除去，祇剩了一個純粹直覺，我們稱之為空間。因為不能將感覺性的特殊條件，認為事物自身的可能條件，只能以他們的外表為人對我們的現象。我們誠然可以這樣的說，空間包含外界所表顯給我們的一切事物，但是並不包含一切事物的自身，不論是否覺知，或由於無論何種的主體。至於別種有思想的生物，他們的直覺，是否須遵守規定我們直覺的條件，是我們所不能斷定的。但我們在大體上是須受他們的束縛。若是我們將一個判斷的限制，加到主觀的概念之上，這個判斷得到絕對的正確。「一切物體，在空間是並列的，」這樣一個命題是限於認這些事物為我們感官直覺的對象時方得謂之正確。若是我們將概念上加以限制，說「一切事物為外界的現象，在空間是並列的，」這個

定理，就是普遍的，無限制的正確。所以我們的討論，在一方面示我們以空間之實在，即客觀的正確，關乎所有凡能由外面顯現於我們的對象，而同樣的又示我們以空間的理想，關於種種事物依着我們的理性，研究他們的自身，並且離我們感覺性而獨立的。所以在一切外界的經驗上面，我主張空間的屬經驗真實性，而同時又主張他的超越理性的，換而言之，就是若我們去掉一個可能經驗的條件的考慮他認為某種事物為凡物體本身所靠賴的空間的意義。立刻完全消滅。

除掉空間以外，再沒有別的主觀的象表，論及外界的事物，可以稱為超經驗的對象。因為從他們裏面沒有一個我們可以演出超經驗的綜合命題，像我們從空間裏的直覺所演出的一樣（參看本節第三段。）所以嚴格的說，他們完全不能稱為理想性，雖然他們在這一點上面，同空間的象表能相合，就是他們都不過屬於覺的主觀性；例如，以顏色，聲音，熱力等，所生的視覺，聽覺，感覺等類是。這所有的一切不過是知覺，並非直覺，所以他們自身，並不能助我們對於任何對象的認識，尤其不能夠的，是一個超經驗的認識。

我提起這個說話的目的，就是要預防大家誤會，以為可以拿這種不充足的例證，如顏色，口味，

等等，來說明空間的理想性；這些決不可以認為物體的特性，不過單是主體裏面的變化，這種變化，可以因人而異的。因為在這樣的場合，原來是不過一種現象的，例如，一朵玫瑰花，經驗的理解，就把他認做一個有個體的物體，可是至於顏色的問題，則人人各已少了。同這個相反，空間中現象的超越概念，是一個評判的告戒，就是說，在空間所見的物體，絕對沒有是個體的，並且空間也不是屬於物體性質的一種形態；但是一切單獨的對象，我們絕不知道，我們所稱為外界對象的，不過是我們感覺性的象表，他們的形態；就是空間，而他的真實的關係，物體的自身，是不能知道，在這些象表上亦是不能知道的，在吾人每日經驗之中亦無需知此。

第二節 時間

(a) 時間不是一個經驗的概念從經驗所演脫而得的，若是時間的表象，不是超經驗的授與，那樣並存和繼續均不能進入我們的感覺。祇有得到這樣的超經驗的象表的時候，我們方能想像某種事物，是同時發生（一齊的），或是不同時發生的（繼續的）。

(b) 時間是一個必要的象表，爲一切直覺所靠賴的。我們不能將時間從一般的現象取去，雖然我們很可以將現象從時間中抽出。所以時間是超經驗存在的。只有在他裏面，現象的真實，方爲可能。一切現象，都可以消滅；但是時間自身，（按他們可能性普遍條件，）決不能消滅的。

(c) 時間關係的確定原則的可能，或一班時間的定理的可能，全賴這個超經驗的必需。時間只有一次廣宸，不同的時間，不是並存的，是相續的，而不能的空間是永不相續的。此等原則，不是從經驗得來，因爲經驗不能賦與嚴格普遍性，及毫無疑義的確實性。我們只能說，尋常經驗，告訴我們這是這樣，但不能說，必須是這樣的。這些原則若以之爲定律是正當的，祇有在這種定律之下，經驗方爲可能，他們先經驗而給吾人以教訓，並非藉經驗以教訓我們。

(d) 時間不是一個推論的，或者所稱爲普通的概念，而爲一個感官直覺的純粹形態。不同的時間，不過是一個及相同時間的部分而已。凡象表之只能從一個單獨的對象得來的，稱爲直覺。不同的時間，不能同時並存的，這個命題，決不能從無論那一個普通的概念推出。因爲這樣的命題是綜合的，所以不能單從概念裏面推出來。他是直接包含在時間的直覺同象表裏面的。

(e) 時間的無限，不過表示這樣意義，就是，必須先有一個唯一的時間的限度，為其基礎，然後各個時間的定量，方為可能。所以這個時間的原來象表，必須是無限的。但是因為各部分時間的決定象表，以及一個對象的每種數量，只能由限制得來，這個時間的全體象表，決不是由概念供給的，（因為在這樣的場合局部的象表首先發生，）但是他必須從一個直接的直覺中得來。

時間概念的超越解釋

這裏我可以參證上面所述，（第五段（三））為簡略起見，我將實際上應當屬於超越的解釋的，列入形而上學的解釋項目之下。這裏我祇加上變動的概念，以及同他相連的，運動的概念，（即地方的變動，）必須藉時間的象表，並且在時間象表當中，方為可能；若是這個象表，並非超經驗的直覺，（內界的，）沒有概念，無論是屬於何種的，能夠使我們了解變化的可能，即在同一對象之間矛盾的賓位的關連的可能，（例如同一物體在同一地方之存在與否，）只有在時間當中，能夠遇見在一個物體上面，有兩個互相矛盾的決定，就是先後不同時的。這樣，我們時間的概念，說明所有在物體運動的普通學說中所能發見的種種超經驗綜合知識的可能性。

上述概念的結論

(a) 時間不是自己獨立存在，也不是附着於事物上面，而為他們客觀的界域，所以將事物直覺的主觀條件除去以後，他依然是存在的。因為由前之說，他應當是一種直實的事物，但並不是一種直實的對象。由後之說，他若是一種次序或界域，附着於事物的自身，他決不能在事物之先，為他們的條件，也不能超經驗的綜合命題，辨別或發覺出來。若是時間不過是一種主觀的條件，祇有在這個之下一切的直覺發生在我們中間，則上述的一切，都屬可能。因為若是這樣，則內部直覺的形態，可以先對對象本身而表現，所以是超經驗的。

(b) 時間不過是一種內界意識的形態，就是自身和我們內界狀況直覺的形態。因為時間不能限於為外界現象的界域。他對於他們的形狀及位置等等，都完全沒有關係；他祇決定內部狀況的各種表象的關係。並且就是因為這個內界直覺，不供給吾人以形狀，故我們以譬喻來補充這個缺陷，以一個無限延長的直線，代表時間的歷程。在這個直線之內，各個部份組成祇有一個廣袤的連系，我們從這個直線的性質，決定時間的一切性質，祇有一個例外，就是直線的各部分，是並存

的，而時間的各部分是繼續的，從這裏也可以明白，時間的象表，自身是一個直覺，因為他一切的關係，可以在一個外界直覺上面，表示出來。

(c) 時間是無論什麼現象的正式的超經驗的條件，空間因為是外界直覺的純粹形態，只有對於外界現象，為超經驗的條件。但是因為一切的象表，不論他們是否有外界的事物，為他們的對象他們自身，為心內的界域，屬於我們的內部；並且因為這個內界狀況，是受內界直覺的正式條件的支配，所以也受時間的支配——時間是無論什麼現象的正式的超經驗的條件——所以直接的為一切內界現象的條件（屬於吾們的心）故因此間接的亦為一切外界現象的條件。若我能够超經驗的說：『一切外部的現象，是在空間當中。並且是超經驗的依照空間的關係決定的；』同樣我也可以由內界意識的原則，普遍的認定：『一切的現象，就是，所有一切意識的對象，是在時間當中，並且必須確立在時間的關係上面。』

若是我們將內省的習慣，和藉這種直覺而領悟一切外界直覺，且在吾人象表能力之內者，那樣將一切對象，當做他們自身存在，時間就是毫無意義。時間祇有關於現象是有客觀的正確，因為

此等現象在他們自身是我們所認為我們意識的對象的。如其我們抽出我們直覺的覺官特性，即對我們特殊的象表的方式，而普遍的討論各種事物，時間的客觀性立刻消滅。所以時間不過是我們（人類的）直覺的主觀條件，這個永遠是覺官的，就是當我們為對象所影響的時候，但是離開了主體，單是他本身，時間就不存在；雖然如此，關於一切現象，即一切事物，凡能進入我們經驗範圍之內的，時間必須是客觀的。我們不能說：『一切的事物，是在時間當中。』因為若是我們論到普通的事物，我們並沒有提起直覺的形狀，而這個是主要的條件；在他下面，時間加入於我們對於事物象表之中，如其我們將這個條件，加在上述概念之上，若是我們這樣的說：『一切的事物，都為現象，就是感官直覺的對象，是在時間當中，』那樣這個命題，就有他的客觀的確實，及超經驗的普遍性質。

所以我們現在所主張的是時間的經驗真實性，就是他的客觀的確實，關於凡能表現於我們意識者的一切對象。並且因為我們的直覺，永遠必須是意識的，所以經驗上對我們所表現的對象，決沒有不在時間條件之下的。我們所否認的是時間，在絕對真實上有何要求；所以不顧及我們感

官條件的方式，他當然爲事物固有的一種條件，或性質。這樣性質，屬於事物的本體的，永遠不能由意識的媒介，向我們表現出來。這就是組成時間的，超越理想性的。所以，如其我們抽出吾人感官直覺的主體條件，時間就是毫無意義，並且無論是爲續存或附體，都不能由自身而加之對象（他們與吾們的直覺無關。）但是這個時間的理想性，和空間的理想性是不應當與我們知覺的偽誤相混亂，因爲在他們的場合，我們常常假定，這些賓位所附着的現象，有客觀的真實；而在這個場合則完全不然，除了這個客觀的真實性，是純粹經驗的，就是認爲這個對象，不過一個現象而止。（關於這個問題，參看第一節第四段（b）。）

闡釋

對於這個學說，承認時間的經驗真實性，而否認他的絕對及超越真實性，即許多聰明才智的人，也異口同聲的，高唱一種反對主張，我想讀者之初聞這種理論的，天然要持同樣的意見。他們所反對的是說：變化是真實的；（我們自己的象表的變化，證明這層，即使一切外界現象的存在，以及他們的變化，均完全否認。）但是變化只有在時間裏面爲可能，所以時間必須是一件真實的物。這

個答覆是很容易的。我容納這個全部討論。時間，自然是一件真實的物，就是，是我們內界直覺的真實形態。所以時間關於內界的經驗，有主觀的真實性，我們實在有時間的象表，並且在裏面有我的界域。所以時間以之爲對象，不可以看做真實的，他只可以看做我自己的象表而爲一種對象，若是我自己或者無論那種生物能夠離了這種感覺性的條件而理會我，則這些同一的界域，爲我們現在所表現於我們自己認爲變化的就給我們一種知識，在裏面，時間的象表以及變化的象表均無地位，所以有在的祇有時間的經驗真實性爲我們一切經驗的條件。但是絕對的真實性，依照我們上面所說，是不能夠容認的，時間不過是我們內界直覺的形態。若是我們從這裏面，除去我們感覺性的特殊條件，時間的意義，即時消滅；因爲他不是附着於對象，而單附着於理會他們的主體上面。

爲什麼甚至那些對於我們空間的理想主義，不能爲有力的反對的人們對於我們時間的學說，異口同聲，一致只認的原因是如此的。他們永遠不能希望可以確實證明空間的真實性，因爲唯心論的主張，是同他們反對，唯心論表示外界對象的真實性，是不能有任何嚴格的證明的。而同時我們內界意識（就是我對我自己的及我的身分的意識，）對象的真實性，直接由我的自覺上而

很明顯的。前者——空間的外界對象——可以單是一種現象，但是後者——我內界辨識的對象——按之他們的意見，是毫無疑義的真實。但是他們沒有看出二者都祇是，不必對他們否認這二者在表象上的實在屬於現象的。這種現象，必須有兩個方面的：一方，把對象認作本身，（不問知覺他的方式他的性質，因此永遠終是一種疑問；）在另一方，我們對於對象的知覺的方式要加以考慮時，這種方式，就不屬於對象本身，而屬於那知覺他的那個主體，雖然他實在是確並且是必要的屬於對象，而為一種現象。

所以空間和時間，是知識的兩種根源，從這裏可以得出各種超經驗綜合認識。在這一點，純粹數學，在我們對於時間及他的種種關係一問題上，給我們一個很好的例證。因為他們都是感官直覺的純粹形態，故使超經驗的綜合命題，成為可能的；但是這些超經驗認識的根源，（不過是我們感覺性的條件，）訂定他們自己的範圍，在那個之中他們不能表示事物的本體，而祇有在認他們為現象的時候方能參證於對象。只有在這個範圍，他們是正確的超出這個範圍以外，他們就不容納客觀的應用。但是這個空間和時間的觀念性，對於我們經驗的真實全然未曾涉及，因為我們對

於他是同樣的有把握，無論這些方式，是附着於事物的自身，或者因為必須在我們對他們的直覺當中。在另一方面這些主張時間和空間的絕對真實性的，無論認為真實存在，或者單是認為附屬一定和經驗本身的原則，完全衝突。因為他們如其依從第一種的觀察，將空間和時間做成實在物質，（像自然的數理學家所主張的樣子，）他們必須承認兩個永存無限并且獨立自存的無用空物（時間與空間）存在而並非何種真的事物，祇是藉着他們兩通曉一切的真實。如其他們取第二種觀察，（像自然的形而上學家所主張的樣子，）把空間和時間，認做從現象的關係，一齊或繼續，由經驗中分別出來，雖然在他們那分別的方式其表現很是混亂，但他們必須否認超經驗的數學命題，關於真實的事物，（例如，空間）的確實，或者不論如何否認他們毫無疑的確定性質。因為這樣的確定性質，不能由屬經驗而發生，同時空間和時間的超經驗概念，按照他們的意見，不過是吾人設想的創造物而已。他們堅持，他們的來源必須實在由經驗中尋覓設想是由經驗中所抽出的那些關係結構而成，其中包含這些關係的普通性質，但是不能脫出自然所加給他們的限制而存在。前面的一派，得着這樣的成績，至少他們使現象的範圍中數學命題可以自由；但是，在理解要

想超越這個範圍的時候，他們就因為這些條件而感覺困難。後面的一派，固然有這樣利益，就是他們要僅按着理解所觀察的斷定各種對象，而不以為現象的時候他們並不受時間和空間的象表的煩難。但是，他們既不能說明超經驗的數學認識的可能性，（按照他們，無真實及客觀正確的超經驗的直覺的存在，）又不能使經驗的法則同這種數學超經驗的要義真實的調和。按我們對於那些感官的本來形狀的真實性質的理論，這兩種的困難，同時消滅。

總而言之，超越審辨學，只能含有這兩個元素，即空間和時間，從下面的事實，是充分明白的，就是一切另外屬於感覺性的概念，甚至運動的概念，是連合這兩個元素的，都含有經驗的預想。例如，運動含有行動物體辨識的預想。但是空間從他的自身設想並不含有什麼行動的事物，所以那運動的事物必須是如在空間中為經驗所能給我們的事物，所以就是一個經驗的產物。同樣的理由超越審辨學，不能將變化的概念，算在他的超經驗的材料之中；因為時間自身，並不變化，所變化的，只有在時間當中的事物。要得到變化的概念，必須要有某某事物存在以及他的定限的繼續的賴悟，換而言之，就是經驗。

超越審辨學的普通觀察

(a) 爲防止一切誤會起見，第一，我們應將對於一般感官認識的基本天性的意見在可能的範圍以內，明白申說一遍。我們所要說的就是：我們一切的直覺，不過是現象的象表；我們所看見的事物，並非他們的本體，也不是他們所表現於我們之前他們本體中的關係，所以如其我們去掉我們的主體，或者去掉我們感官的主觀狀態，則非但空間和時間中對象的關係，甚至連空間和時間的本身，同時消滅。他們爲一種現象，不能自身獨立存在，只能存在於吾們之中。事物的本體，離開我們感覺的容受性，他們究竟是什麼，這仍是我們完全不知道的。我們所知道的，只有我們自己辨識他們的方式，這個是我們特別有的，並且雖然不必徧屬於一切有生的物類，而在我們人類，當然是共享的。祇有這個是與我們有關係的，空間和時間，爲我們直覺的純粹形態；而知覺爲他們的實質，我們所能超經驗而認識的——在一切實際的真實直覺以前，就是時間和空間的形態，所以他們稱爲純粹直覺，同時感覺是使我們的認識稱爲屬經驗的認識的，就是，經驗的直覺。無論我們的感覺是什麼，這些形式必須附着於他，而感覺的本身可以與他們極不相同，即使我們能夠將最高

度的明瞭加入於直覺之中，我們關於對象本體的性質的知識亦並不能比較以前更進一步。我們應當熟知我們的形式，但是永遠在這時間與空間的不能毀敗的條件之下。對象的本體是什麼，我們是永遠不能知道，即使從那給我們對象的現象的極明瞭的認識，也是不能。

若是我們承受這種意見（來勃尼刺與吳爾夫的）以為我們的全感覺性，不過是事物的混雜象表，僅僅包含屬於他們本身的事物，雖然在許多標記及局部概念蒙蔽之下，吾人不特為加以分析，那樣就誤認感覺及現象的概念，使我們的學說完全成為空虛無用的。一個混亂和一個明瞭象表的區別，不過是論理上的，與吾們認識的內容並無關係。所以正義這一個概念，在具有常識的人用他的時候，固然包含一切，既不多，又不少，凡能從這個概念中所能抽出的，藉深的推想，只是在尋常實際使用這個名詞的時候，我們並不覺得這許多的意義，包含在那個思想中間。但是不能因為這個原故，就有人謂尋常的正義的概念，是一個感官的，不過包含一個現象，因為正義永遠不能成爲一個現象，他是一個了解的概念，並且代表一種屬於行爲本身的道德質量。在另一方面，一個物體的象表，在直覺之內並不包含什麼可以屬於對象本體的，只是某種事物的現象外表，以及吾

人因之所受的影響的狀態而已。這個我們認識的容納性，稱爲感覺性。雖然我們能夠看到現象的最裏面，但是對於事物本體的認識仍是完全不同。

這就表明，來勃尼刺，及吳爾夫的哲學，對於我們認識的天性及根源的一切研究，指示一個全然謬誤的方向，他們表示意識的和智力的兩者的區別，僅屬論理學上的範圍。這種區別實在是超越的。這不單是影響於其形式，因爲多少有點混合，乃是關於我們認識的內容同根源，所以藉着我們的感覺性，我們對於事物本體的本性的知識，不但是模糊混亂，實在是完全沒有。在我們思想中間，抽出我們主觀的條件，這個對象和由感官直覺所賦與他的性質，立刻就無處可尋，並且是不能尋得的。因爲他的形式，爲現象的外表，就是由這些主觀的條件而決定。

這是普通的習慣在現象當中，將那些主要附着於他們直覺以內且爲人人所承認的從那些偶然附屬於他們的直覺之中，不是爲一般感覺性而確實，但是爲這個或那個感官的特殊地位和組織的中間分別出來。在這樣的情形，第一類的認識，就說他是對象的本體，而第二類不過是他的外表而已。但是這個區別，祇是經驗的。若是，像尋常的樣子，人們已是滿意於這種區別，並不將第一

的經驗直覺如純粹現象的一義研究一番，在裏面決不能尋見什麼屬於事物的本體的，我們超越的區別就此失去；而我們相信，我們認識對象的本體，雖然在意識界的範圍裏面，我們無論如何極深沈的，研究各種對象的天性，我們所得的，終究還是只有現象。試舉一例以明之。我們或可稱雨後天晴的長虹，爲現象的外表，而稱雨本身爲物體的自身。這個固然是正當的，按之物質而言，且以雨爲某種事物，在我們通常經驗之內以及我們感官的一切可能關係之下，祇能各比各比的在吾們直覺中決定的。但是，如其我們普遍的考量這個經驗，並問不必顧及且每一個觀察者的觀察是否相同，他是否代表事物的本體，（不是這個兩點，因爲他們已經是經驗的對象，是現象，）那樣象表和對象的關係，就成爲一個超越的問題；並且不單兩點，是純然的現象，甚至他們圓球的形狀，連這個他們在裏面落下來的空間，都不是他們的本體，不過我們感官直覺上的變形或基本性質；同時這個超越的對象，仍是我們所完全不知道的。我們超越審辨學的第二要點就是：這不是一個動聽的假定，以取得贊同的，它具有這樣毫無疑義的確實性質，有如普通任何學說，用爲一種定法者所能够要求的。爲使這個確實性自明起見，我們選擇一個事實，來證明他的正確。假定時間和空間，在

他們自身是客觀的，並且是事物本體的可能性的條件。現在，關於兩者都有極多數超經驗確實的並且綜合的命題，而特別對於空間尤甚——因為這個原故，我們現在先從研究空間始。因為幾何的命題，都是由超經驗的綜合方法認識出來，並且絕對的確定性質，我要推究——這一類的命題，是從那裏得來？並且為達到這種絕對必要和普遍的確實真理起見，理解是根據於什麼基礎上面的呢？關於這層，除掉由直覺或是概念以外，沒有別的方法，而這些必須是超經驗或由經驗而供給的。後者就是經驗的概念，以及他們所由此得來的經驗直覺，不能供給任何綜合命題，除非他自己的。也是經驗的，就是經驗的命題，但是一個經驗的命題，不能含有必要和絕對的普遍性質，而這些乃一切幾何命題的特位。至於前者，並且由於超經驗的純粹概念或直覺，達到這樣認識唯一方法，這必需是十分清楚，祇有分析的，而沒有綜合的認識，能從純粹概念中得來。例如拿這個命題說：『二直線不能包住一個空間，並且因之不能構成任何個形式，』試從直線和二的數目概念裏面，把他推演出來，或者取這個命題，『三直線能構一個圖形，』同樣的，試從三的數目和直線的概念裏面，演出這個命題。你一切的努力，完全是無用的，至終你自己不得不轉到直覺的方法上面，為幾何學

總是這樣的。那樣，你在直覺之中給你一個的對象。但是這是那一類的呢？他是一個超經驗純粹的，還是一個經驗的直覺呢？如其是後一種，你不能達到一個普遍的確實性質，更不能達到一個毫無疑義的命題，因為經驗是永遠不能給予我們這樣一個命題的。所以你必須承受在直覺之中超經驗所給與的對象，並且在這個上面建設你的綜合命題。如其在你自身裏面，沒有一個超經驗的直覺能力存在，如其這個主觀條件，關於形態上同時也不是普遍的條件，只有在這個條件之下，外界直覺的對象自身，方為可能的；如其在事實上，這個對象，（這個三角形）是一件獨立自存的事物，同你即主體沒有何種關係；你怎樣能夠說，關於構成一個三角形，所必須存在於你的主觀條件當中的，同時必須屬於三角形的自身呢？因為你不能够加上一點完全新的事物（就是圖形）在你的三個直線的概念上面，這是必須屬於對象的，因為對象是在認識以前，預先存在，不是由認識產生的。所以如其空間，並且時間，不是你直覺的純粹形態，包含超經驗的條件，只有在這個條件之下，各種事物，方能成為你的外界對象，若是沒有這個主觀的條件，他們就不存在了，你就不能夠超經驗及綜合的斷定外界對象的任何事物。所以這個不單是可能的或者大概的，實在是毫無可疑的確定。

定事實，空間和時間，爲我們一切外界及內界經驗的必要條件，是所有我們直覺的主觀條件；並且，關於他們所以一切事物，都不過單是現象，並非事物的本體，這樣的存在。並且因爲這個緣故，關於他們的形態有許多可以超經驗的斷定他們，但是沒有任何關於事物本體的事物爲這些現象所能托賴的。

(b) 爲證實這個外界以及內界意識的理想性的學說，並且因之而一切意識界的對象，都不過純爲現象起見，我們可以特別申說，凡我們認識裏面，一切屬於直覺的，——所以除去痛苦或快樂的感覺，以及志願，這些是完全無認識的，——所包含的就只有各種的關係即直覺中地位的關係（廣延），地位的變化（運動），以及定律，那個變化依此而決定（動力）。但是由此並不指示我們在地位之中所顯示的什麼，或者，除了地位更動以外，尙有什麼是在事物中活動，因爲單由於關係。一個事的本體當然不能知道；所以我們可以大概斷定，因爲外界意識，止能給予我們以關係的象表，這種外界意識，在他的象表裏面，只能含有對象同主體的關係，決沒有對象本體的真正性質。這同樣的原則也應用於內界直覺，不單是外界意識的象表，構成合當的材料，吾人以之而充

滿吾們的心靈而時間在其中，我們位置此等象表的，且他又較吾人在經驗中對於此等象表的察覺。預先存在，他自身包含繼續和並存的關係，以及那必須與繼續並存的，就是恆久性。現在爲一種象表，能夠較每一個思想的活動，預先存在的，就是直覺；並且若是裏面祇含有關係，就是直覺的形態，因爲這個除掉已經放在心中的事物以外，並不表顯什麼別的，這個祇能自己成爲一個方式，在這裏面心靈。由他自己的活動，申受他自身的影響；換而言之，是關於他的方式的一種內界意識。一切的事物，由意識表現出來的，都是現象；所以我們必須，或是完全否認內界的意識，或者是這個主體，卽上述意識的對象，只能由意識表現出來爲一種現象，而且不是，因他能判斷自己，若是他的直覺是自然發生的，那就是，若是這個是智力的。此地的困難，完全在這個問題上面，主體怎樣能夠有一個對自己的內界直覺呢？——但是這個困難，是各種學說所共有的，本身的自覺心，是『自我』的簡單象表；並且若是單由這個象表，一切主體內各式的象表，都是自動的現出，則我們的內界直覺可以算是智力的。在人心中，這種的自覺心，須要一個各式象表的內界辨識，爲預先存在於主體當中；並且這個自覺非自然的授與於心靈的方式，因爲這個不同之點，必須稱爲感覺性。如其本身

自覺的能力。是要尋求就是去理解凡存在心中的，他一定影響心靈，並且祇有如此能夠產生一個自我的直覺。這個直覺的形態，乃先事存在人心中的，決定各式象表在心中互相存在的樣子，就是在時間的象表之中。所以自己的直覺，不是猶如他能立刻表現他自己，並且自然的獨立的活動，但是依照內部所受感動的樣子，結果像他對於他自己所表現的，而並非他的本來面目。

(c) 若是我說，外界對象的直覺，以及主體的自身直覺，在空間和時間之中代表雙方，(對象同心) 像他們影響我們意識，就是，猶如他們表面的樣子，我不是說這些對象，不過是幻想而已。因為對象，如現象的時候，甚至連我們所歸與他們的那些性質，都認為確實既定的事物。我們所原做的就是，因為他們的質地祇托賴於主體與既定對象間關係部份直覺的方式，我們分別對象為一種現象與對象，對象的本身。這樣若是我堅持空間和時間的性質，他們存的條件，按着他們，我承認外界的對象與我自己的靈魂，存於我直覺的方式中間，並不是在對象的本體中，我並不是說物體好像是存在我的身外，或說我的靈魂，好像祇有在我自覺中出現。若是將我所應當認為現象的，當做不過幻想，這自然是我自己的錯誤。

但是按照我們一切感官直覺的理想性的原則，決不會有這樣的事情發生。在反面祇有我們將客觀的真實性歸於那些直覺的形式的時候，那樣每件事都不能免的變成幻想。因為若是我們認空間時間為可能應存於事物本體中間的性質，並且然後察驗在我必須承認那兩種無限的事物所限入的那些謬妄，他們並非物質，又不是附着於物質的東西，可是必須是一些存在的事物，是一切事物存在的必要條件；而且，雖然一切存在的事物，除去以後，他們仍然存在，我們實在不能責備白克來，把物體都降為幻像。不但如此，就是我們自己的存在，因之而成為托賴於這樣一個空洞時間的獨立真實，必須成爲一種幻象，——這一個謬誤從來還沒有人是應負其過的。

(d) 在自然神學裏面，我們想到一個對象，不但是永遠不能成爲我們直覺的對象，並且就是在他自己，也永遠不能成一個感官直覺的對象，我們很留心的從他的直覺之中除去一切空間及時間的條件，（因為一切他的認識，必須是直覺，不是思想，這個是永遠含有限制的。）但是如其我們首先使時間與空間成爲事物本體的形態，即使事物自身除去以後，他們還是爲事物存在的超經驗條件，我們有什麼理由，可以這樣做呢？因為空間同時間，既是一切存在的普通條件，必須也

是上帝存在的條件。如其我們不要將時間與空間變爲一切事物的客觀形態，除了把他們當做我們內界或外界直覺的主觀方式以外，沒有別的方法；這個方式，是稱爲感官的，因爲他不是原來自然的緣故，因之他就自己可以給我們直覺對象的存在，（這樣一個直覺，按我們所能了解的只能屬於上帝的，）而依賴於對象的存在，所以只限於在主體中的象表能力，爲對象所影響的時候，卽爲可能。並且我們不必將這空間與時間內直覺限於人類的意識能力。一切有限的思想的生物，關於此點，也儘可以是與人類一致的，（雖然我們不能確實決定是如此的；）但是因爲這個普遍的性質的緣故，他並不停止其爲感覺性，因爲他永遠是推演出的，不是原來的，所以不是一個智力的直覺。由上述的原因，這種智識的直覺，好像單屬於最高的真宰，而永遠不屬於那附屬的生物，在直覺上與存在上都是附屬的，由於這個直覺，決定他只是關乎既定的對象的存在。但是這個後者的說明，只能當做我們審辨學的一種舉例，不能當做證明。

超越審辨學的結論

我們現在於純粹超經驗直覺，卽時間與空間之中，得到一個解決超越哲學一般問題的關鍵：

怎樣超經驗的綜合斷定是可能的呢？在他們裏面我們發見，若是在一個超經驗的斷定之內，我們要超出既定的概念，那能超經驗而發見的並非在概念之中，而在與他相同的直覺之中，並且可綜合的與他相連起來。但是，因為這個緣故，這樣的斷定永遠不能超出意識的對象以外，只有對於可能的經驗的對象，方為成立。

二 超越論理學

總論 超越論理學的意義

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

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

一個對象的形態。祇有純粹直覺和純粹概念，方能為超經驗的；凡經驗的直覺和概念都是屬經驗的。

我們稱感覺性為吾人心中的容受性，或者他接受象表的能力，當他受無論何種感動的時候，而在另一方面我們以理解為產生象表的能力，或認識的自動力。我們的天性，是如此構造的，除掉由於感官而外，不能有任何的直覺，並且，他含有我們被對象影響的方式。那能使吾人思想我們感官直覺的對象的就是理解。這兩種的能力，是處於同等的地位。沒有感官的能力，我們不能得着任何對象，沒有理解，我們不能思想任何對象。沒有內容的思想，是空虛的，沒有概念的直覺，是盲目的。所以使我們的概念成為感官的，是同樣重要，就是把他們在直覺內對象加給他們，因之使我們的直覺成為明瞭的即把他們納入於概念之下。這兩種能力，均不能互相交換他們的作用。理解不能視而感官不能思想。祇有由於兩者的聯合認識方能產生，但是不能因為這個原因，就混亂兩者對於產生認識所供獻的部分。正與此相反，他們應當永遠很小心地分開並且辨別出來，所以我們將一般感覺性定律的科學，即審辨學，與一般理解定律的科學，即論理學，分別論述。

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

普通論理學，又有純粹與應用之分。在前者當中，不注意於一切任何經驗的條件，在他們之下，我們的理解活動；例如，感覺的影響，幻想，或想像的作用，記憶的定律，習慣，及傾向的力量等類，以及一切偏執的根原，也不注意於凡供給或似乎供給特種認識的事物；因爲這一切在他的應用的一定期形之下，應用於理解，並且需要經驗爲認識的條件。所以普通的但是純粹的論理學，祇須論及超經驗的諸原則，而爲理解及理性的準繩，雖然只限於他們正式的應用，不論其內容爲經驗的或

爲超越的。若是在心理學所訂定的主觀經驗條件之下，論及理解應用的定律，普通論理學稱爲應用的。所以他包含經驗的原則，但是，是普通的，因爲論及理解的應用，無論他的對象是什麼。他既非一班理解的準則，亦非某種特殊科學的定法，不過人類理解的一種消導藥劑。

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

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

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

我所稱爲應用論理學的，（與普通所用這個名詞的意義相反，依照他們的意義，這個包含純

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

(二) 超越論理學 由上所述，普通論理學，不涉認識的內容，就是，認識和他對象的一切關係，而單考慮各認識間相互關係上論理的形態，換而言之，即一般思想的形態的論究。但是，在我們研究超越審辨學的時候，已經察覺有純粹的及經驗的兩種直覺，這樣，純粹的及經驗的兩種思想之中亦可以加以同樣的區別。照這樣的情形，我們應當有一種論理學在其內，對於認識的一切內容，不是完全不顧，因為這種論理學單是包含純粹思想的定律，自然應當祇是除去一切凡僅屬經驗性質的認識。這種論理學，也是要考查我們對象的認識的本原，以不能歸於這些對象的本原

爲限，而同時普通論理學與我們認識的本原，毫無關涉，但是祇按着理解所依據的定律，當思考及論究他們彼此相互的關係的時候，省察我們的各種象表，（無論此等象表，係原來超經驗的存在於吾人之中，抑僅由經驗而給與吾人。）因此普通論理學，祇限於理解所傳授於象表之形態，無論其係由於何種根源。

在這裏我有一個申明，讀者應當十分注意的，因爲他的勢力達到以下的各節。並非每一種超經驗的認識，應當稱爲超越的，但是只有那我們可以藉此而認出某種象表（直覺的或概念的）的如何應用，或者只有超經驗的可能的，方纔是超越的；換而言之，認識的超經驗可能性，以及他的超經驗應用，是超越的。所以空間以及超經驗的幾何上空間的決定，都不是一種超越的象表，只有這種知識，就是指示我們這些象表，不能屬於經驗的本原，而同時他們怎樣能超經驗的涉及，經驗的象表，方可以稱爲超越的。應用空間於一班的對象，也應當是超越的；但是，如其限於意識上的對象，他就是經驗的。這樣超越與經驗的區別，僅屬於認識的批判，並不影響於那認識與他的對象間的關係。

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

（三）分普通論理學為分析與辯證兩種 什麼是真理？是一個古且著名的問題，一般的人，拿他來難倒論理學家，使他們不得不依賴於可憐的詭辯，或者自認他們的愚昧，並且結果自認他們全部藝術的虛妄。真理的名義的定義，就是，認識和他對象的符合，是已經承認的了。所缺的就是要知道每一種與任何種認識的普通及妥當的標準。

知道什麼問題。我們可以合理的提出，就是一個聰明和睿智的有力證據。因為如其一個問題，在他的自身，是不合理，要求一個本來沒有答覆的回答，則非但於提出的人，自己是一種恥辱，而且

可以引起不小心的聽衆，輕易爲不合理的答覆。就鬧出古人所說的笑話『一個人在牡羊身上取乳，另外一個人，拿着篩箕，替他接着。』

如其真理是在於認識同他對象的符合，這個對象，必須和其餘的一切對象，有所區別；因爲認識若是和他的對象，不相符合，就是虛偽的，雖然他所包含的內容，或許有與其他的對象，可以相符的。一個真理的普遍標準，在應當對於每種的認識，無論他們的對象是什麼。實在有效，但是這件事是清楚的，因爲我們並不因此而考察認識的內容，（和他對象的關係，）而真理又與這些內容正是相關，所以要求這個認識內容的真理的徵兆，顯然是完全不合理而且是不可能的，所以，真理的一個滿意的而且同時又是普遍的表記，是絕不能夠尋得的。因爲我們已經稱認識的內容爲他的實質，我們可以說關於認識的真理，關乎他的實質的部分，不能要求一種普通的表記，因爲這樣的要求，是自相矛盾的。

但是，單就我們的認識的形態方面而論，不涉及他的內容，這也是同樣顯然的論理學，因他提出理解的普遍的和必要的定律，必須在這些定律中間供給我們以真理的準度。凡和這種定律相

矛盾的，都是虛偽的，因為這樣理解就要和思想的普遍定律矛盾，就是同他自己相矛盾。然而這種準度只涉及於真理的形態，或者一般思想的形態。並且在這個限度以內，他們是完全正確，然而並不是充分的。因為雖然我們的認識，可以完全根據論理的定則上，就是並不自相矛盾，然而他僅可以和他的對象，不相一致。因此單是真理的論理準度，就是認識，與理解及理性的普遍的及正式定律的符合，不過僅是一切真理的消極條件而已。但論理學不能從這裏再進一步，一切的謬誤，不屬於形態，而屬於認識內容的，他絕沒有方法發現。

普通論理學將理解及理性的全部正式動作，分解為他的元素，把他們陳列出來當做我們認識上一切論理的批評的原則。論理學的這個部分，可以稱為分析的，並且他至少是真理的消極測驗，因為一切的認識，在第一步，關於他們的形式方面，必須依照這些定律，加以估計及考驗，然後可以更進一步，按照他的內容測驗他自己，以觀察他是否包含關於他的對象的絕對真理。但是因為僅是一個認識的形態，無論對於論理學定律，如何符合，終不足以建立我們的認識的實質與客觀的真理，決沒有人能夠單藉論理學，貿然判斷對象，或作何斷言，而不從論理學以外，先事搜集，確

實可靠的認識，預備以後依照論理學的定律，圖試他的應用以及一個一貫的整個中的關聯，或者其更善的，單是拿這些認識證驗他。然而具有這樣一種形似的技術，是極有誘惑的魔力的——一個技術，對於我們一切的認識，給予一個理解的形態，雖然在內容的關係上面，我們儘可以十分愚昧——普通論理學，原來不過是一種批評的準則，一向卻被用為一種新論理學，為真實產生至少客觀臆斷的形狀，或者更清切的說是誤用了為這目的。這種普通論理學，假托一種新論理學的外貌的，就稱為辯論的。

古代學者，對於一種科學或技術名字的使用，其意義有如斯之不同，我們很容易從他的實際的應用上面，得知道在他們這個不過是一種貌似論理。這是一種詭辯的技術，由模倣論理學所必要的準確方法，並且由於使用他的論題，為每一空虛斷論的掩飾，加給一己的愚昧，不然，甚至於加給一己的有意的詭辯附加以真理的外貌。這個可以當作一種可靠有用的警戒，凡普通論理學，視為一種思考定法的時候，一定永遠是一個空幻的論理，就是屬於辯論的。因為論理學並不指示我們以任何關於我們認識的內容，而單是指示與理解相符的形態上條件，而關乎對象則完全漠

視，凡欲將他用爲一種工具思考（定法），以推廣及增進我們知識的範圍，至少在外表上沒有不歸結於幻妄的空談的。

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

（四）分超越論理學爲超越分析及超越辯證 在超越論理學當中，我們將理解加以隔離，（像在超越審辨學中的隔離感覺性一樣）注我們的全力於思想完全根源於理解的那部分。這個純粹認識的運用，必須依賴下面條件，就是他所能應用的對象，是由直覺給予我們的，因爲沒有直覺，則我們認識的全部，是完全沒有對象，所以完全是空虛的。超越論理學的這一部分，論述理解純粹認識的原素，以及各種原則，沒有他們，不能思想任何對象的，是超越的分析，並且同時是一種真理的論理學。因爲沒有認識可以和他衝突，而同時並不失去一切的內容，就是失去一切關於任何對象的關係，並且因此失去一切真理。但是因爲這是很引誘的，單獨使用這種理解的純粹的認識及其原則，甚至於超出經驗的範圍以外，實際上，只有從這裏，我們可以得着材料或對象，在這種

對象上面，那些理解的純粹概念可以應用。理解冒了這樣的危險，由空空的詭辯，重用純粹理解的完全正式原則，因之對於各種對象，輕易斷定，而這些對象，是並沒有給予我們的，或者無論如何，決不能給予我們的。這種的論理學，原來只能當做一種準則，用以判斷理解的經驗上應用，若我們任他為理解的普遍及無限運用的一種定法，由吾人的冒險，單藉純粹理解對一般對象，加以綜合的判斷，或對於他們作任何的確認，及決定，實是一件極大的錯誤在這個場合純粹理解的運用，成為辯論的。

所以我們超越論理學的第二部分，必須是一種辯論假像的評判，這種評判，我們應當稱為超越的辯論——這並不是武斷的產生這樣假像的一種技術，（一種技術，在形而上學的幻術家中，不幸是太通行的，）而為理解及理性，關於他們超越物理應用的一種評判，因之而可以暴露他的毫無根據的偽詞的假像，並且將他對於發現及擴大的要求，為祇有由超越的原則所能成功的，減為一種單純的評判，用以保護純粹理解，而防止他流入於詭辯的幻想。

第一部 超越分析

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

但是一種科學的這樣的完全，決不能根據單是評詁的力量或重覆的試驗而輕易承認的；所需要的就是一個理解的超經驗認識的總和觀念，和根據這種觀念而將各種概念分門別類；事實上，是一種有系統的研究。純粹理解，不但應同一切屬經驗的有別，即一切的屬感覺性，亦須分別。他是一個自存自足的單位，不能由外面的任何加增而擴大的。因此他的認識的總和，必須構成一種統系，為一個觀念所包括及決定；並且這個統系的完全和關節，必須成為他各部分的正確和真純。

純粹理性的批判 元素的超越論
的測驗。

超越論理學這一部共爲兩編一編包含各種概念一編包含純粹理解的各種原則

第一編 概念的分析

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

第一章 發現理解的一切純粹概念的方法

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

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

發現理解的一切純粹概念的超越方法

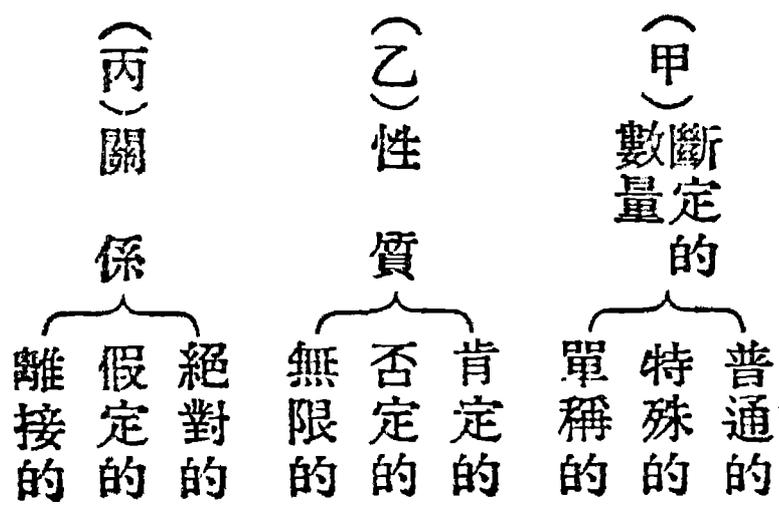
第一節 一般理解的論理的適用

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

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

第二節 斷定中間理解的論理作用

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





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

(a) 論理學家是對的，他們說，在三段論法中斷定的適用上面，單稱的斷定，可以當做普遍的一樣。因為他們完全沒有廣延，他的賓位，不能單涉及主位概念中所包含的一部分，而從其餘的當中劃出。這個賓位因之對於概念是正確的，並無例外，就好像他是一個普通概念，有一個對全體
的廣延，為這個賓位所應用的。但是若我們比較單稱和普通的斷定，祇就他所含有的認識的數量而言，單稱斷定和普通斷定的關係，就好像單位和無限一樣，所以根本的，是與他區別的。所以我們估計一個單稱斷定，不單是依照他自身的真實，但是依照他所包含的認識的數量，與他種的認識相較，我們看出他是與普通的斷定，何等的不同，他在思想目類的完全表格當中，何等應當占一個

獨立的位置，雖然並非一種論理學限於彼此關係的判斷的應用。

(b) 同樣的在超越論理學中無限的斷定必須從肯定的斷定當中，區別出來，雖然在普通論理學上，他們是很正當認為同類，並不在這個類別之中另佔一部分。普通論理學，不計賓位的一切內容（縱然他是否定的）而單考量這個賓位，是加以肯定，還是加以否定。然而超越論理學，考量一個斷定，按之論理上肯定的價值或內容，藉着完全否定的賓位，並且研究由這個肯定，我們認識的總量，能够加增若干。例如，我關於靈魂說，『他是不死的』——由這個否定斷定，我至少可以免去一種謬誤。現在，這是很確實的，按之論理的形式而言，我實在是肯定靈魂是不死的，因之我由這樣將靈魂放在不死物類的無限範圍裏面。因為在一切生存之物類中間，死的占這一部分，不死的佔那一部分，我藉我的這個命題，不過只是說，我們將凡要死的完全拿去的時候，靈魂是在所餘下的無限物類當中的一件。但是由這樣程序，一切可能存在的無限範圍。受了一種限制，就是將一切要死的都從他內除去，並且將靈魂放在這個範圍本來的廣延的剩餘部分中間。但是這個部分，雖然受了這樣的限制依然是無限的，並且從這個全部範圍當中，可以再取出許多的部分，仍舊絲

毫不能加增或者確實決定我們靈魂的概念。所以這種斷定，雖然在他們論理的廣延關係上，為無限的，而在他們認識的內容的關係上，只是限制的；所以在斷定內思想的一切同類超越表中，是不應不加注意的，因為這是很可能的在他們中間活動的理解的作用，可以在他的純粹超經驗認識範圍中間，成爲極重要的。

(c) 各種斷定內思想的一切關係，計有下列各種：(一)賓位與主位的關係；(二)因與果的關係；(三)細分的認識，以及細分的各部分相互間的關係。在這三類當中的第一類，我們單是考量兩個概念；在第二類，兩個斷定；在第三類，許多斷定，彼此相互的關係。例如一個假定的斷定『如其有完全公平的存在，頑強的惡人，當受懲罰，』包含兩個命題相互的關係，即『完全公平的』和『頑強的惡人，必受懲罰。』這兩個命題，是否俱屬真實，是仍未解決。這不過是這個斷定所產生的一個結果而已。這個離接斷定，包含兩個或兩個以上命題的相互關係，但不是一種效果。而在論理學相反的方式之中，為一個命題的範圍，將其他的排除在外。而同時在一種團體的方式之中，就是將各個命題，合攏起來，充滿認識的全範圍。所以離接斷定，包含認識全體範圍的各部分

關係因爲每部分的範圍，爲其餘範圍的補充部分，一切均包含於細分認識的總和。例如我們可以說，『世界或是偶然存在，或是由於內界的必要，或是由於一種外界的原因。』這中間的每個命題，包括我們關於世界存在可能的認識範圍的一部分；將他們完全合攏起來，則包括全體範圍。將認識從其中的一個範圍取出，是等於把他放在其餘的範圍裏面；並且，在另一方面，把他放在一個範圍裏面，就是等於把他從其餘的範圍中取出。所以在離接斷定中間，有一種認識的不同部分的團體存在，所以他們一方面彼此互相除外，然而由此在他們全體之中決定真實的認識，因爲若是聯合起來，他們構成一個已得認識的完全內容。這個就是，因爲下面各節的關係，我認爲在這裏所應注意的。

(d) 斷定的程式，是一種特殊的作用，因爲他對於斷定的內容並沒有任何貢獻，因爲除數量，性質，和關係以外，再沒有任何事物能够構成斷定內容的，而單是涉及一般思想關係上的連續的性質。未決的斷定，是這種斷定，在裏面肯定或否定，不過認爲是可能的，而同時在認定的斷定，肯定與否定是認爲真實的；絕對的斷定，則認爲是必要的。這樣，兩個斷定，他們的關係，構成一個假

定斷定的，還有這種斷定，由他們的相互作用，成爲離接的斷定，都不過永遠是未決的斷定。在上面所舉例證中間，這個命題，『有完全的公平的在』並非是肯定的說法，而爲一種可能的斷定，人可以自由取舍只有這個效果是肯定的。因此，這就很明瞭了，有些斷定，或爲謬誤的，然而以之爲一種未決的斷定，則含有真理的認識的條件。這樣在離接斷定中他的一個組成的斷定『世界不過是偶然存在的』是只有未決的意義，假定有人有時要取這個觀念，而同時有好似在許多可行的路途中指示一條差路，來尋出正路的用處。所以未決的命題，單是表示論理上的可能性（不是客觀的；）就是，對於這樣一個命題的承認的自由選擇，並且完全任意的把他容受在理解中間。認定的斷定指示論理上的實在或真理；例如，在一個假定的三段論法裏面，擬議的辭句，在大前題中是未決的形式，在小前題中，是肯定的形式，他表明這個命題，是按照他的定律與理解相調和的。絕對的命題表示肯定是由於理解本身的定律所決定，因此是超經驗肯定的，並且他這樣的表示論理上的必要。現在，因爲在理解之中，專事都是這樣一步一步的排列的，就是我們第一步以未決的樣子判斷；更進而爲肯定的承認，最後，維持我們的命題爲與理解相連合而不可以分離，就是，爲必

要的，並且絕對的，我們儘可以將這三種程式的作用，當作思想的這許多目類。

第三節 理解的或類目的純粹概念

普通論理學，像已經反復說明的，不涉及認識的一切內容，但期望象表從別方面而來，由分析的程序將他們變為概念。和他相反的，超越論理學，在先就有了超經驗感覺性的各種內容，這些內容是超越審辨學所供給他們作為純粹理解的概念的材料，沒有這些那些概念，不能有任何的內容，所以是全然空虛的。空間和時間，包含純粹超經驗直覺中各方面，然而仍舊是屬於我們心中容受性的條件，只有在他們之下，可以承受各種對象的象表，所以因之他必須影響於這些對象的概念。我們思想的自動力，要求按照一定的方式，將純粹直覺中的各方面加以檢查，容受他並且連接起來，因之產生一個關於他的認識，這種動作我稱之為綜合。

所謂綜合的，依照他最普通的意義，就是將各種不同的象表，彼此連接，並且將他們中間的各方面，包括在一種認識中間的動作。這種種方面，並非由於經驗而得為超經驗給予的時候，這個綜

合是純粹的，（像在空間及時間內一樣，）在我們進行分析象表以前，這些必須預先給予；並且，沒有何種概念，關乎他們內容上，可以由於分析產生。認識是首先由那各方面的綜合而產生的，（不論他是超經驗或是經驗的，）認識在他的初步，可以是粗率而且混亂的，並且有分析的必要，然而實在是綜合將各種認識的元素，聚集攏來，而在一定的限度聯結他們，因此他是第一件我們應當加以注意的，如其我們要想對於我們知識的根源構成一種意見。

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

純粹綜合，在他最普通的意義之內供給我們以理解的純粹概念。但是所謂純粹的綜合，我是指那立足於我所稱為超經驗綜合的統一的基礎上面的。這樣，我們的計數（在較大的數目上我們更其容易見到）是依據概念的一種綜合，因為他是按照單位的公共基礎而成立的，（例如，十

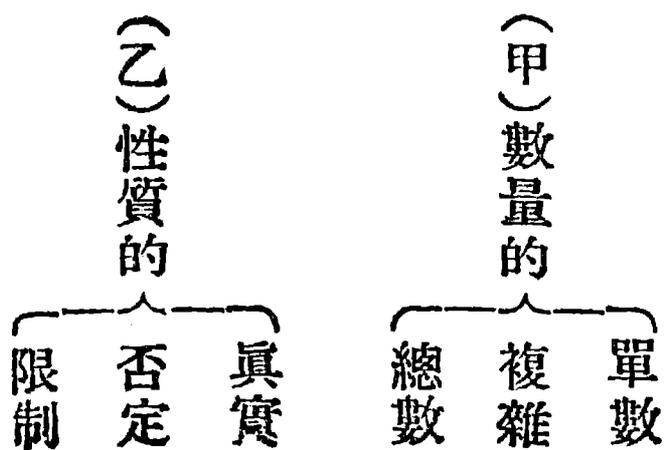
進制之類。)所以在這個概念之下這個綜合的各方面的統一成爲一種必要。

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

這個同一的作用，在一個斷定中，對於各種不同的象表，給予統一的，同樣在一個直覺之中，對於各種不同象表的單純綜合，也給予以統一；而這個統一，在普通說來我們稱之爲理解的純粹概念。同一的理解，並且由於同一的動作，因此在概念中，由於分析的統一，他造成斷定的論理形式，由於直覺中種種方面的綜合統一，將一種超越的元素，引入他的象表裏面。因爲這個原故，所以稱他們爲理解的純粹概念，並且他們超經驗的涉及各種對象，所以，不是在普通論理學範圍以內的。在

這種情態之中，所發生的理解的純粹概念，為超經驗的涉及一般直覺的對象的，與在我們的表上一切可能的斷定中所有的論理的作用的數目完全相同。因為這些作用將理解完全耗盡並且將他所有的能力包圍起來。這些概念，我們借用亞理士多德的名詞稱為類目，我們的目的，原來和他相同，雖然在實行上，有極大的差別。

類目的表



(丙)關係的

附着及存在的(依賴及偶然)

原因及從屬的(原因及效果)

共同的(主動者及被動者間的相互關係)

(丁)程式的

可能——不可能

存在——不存在

必要——意外

這個就是綜合的一切原本純粹概念的目錄是理解所超經驗含有的，並且只有這些概念，可以稱爲純粹理解，因爲只有由於他們，他可以在直覺的種種方面中明瞭一些事，就是在直覺中間思想一個對象。這個分類，是有系統的，並且建設在一個公共原則之上，即斷定的能力，（這個和思想的能力，完全一樣。）這並不是對於純粹概念偶然搜求的結果，因爲他祇根據於歸納，他的完全，是永遠不能擔保的。我們也是不能了解，爲什麼恰恰只有這些概念而沒有其他的，留在純粹理解當中。這個企圖實在值得一個像亞理士多德那樣敏銳的思想家來尋求這些基本概念的發見；但

是他沒有一種指導的原則，只是照他所想到的，隨便把他們舉出，在第一步，覓得十個，他稱之為類目。後來他想他又發現五個其他的，他的副類目的名稱，加入其內。但是他的目錄，依然是不完全的。且不提在他們當中，有些是純粹感覺性的形式，並且有一個是經驗的概念，沒有一個是能屬於這個理解的系譜。此外有幾個推演的概念列入在根本概念當中，而有些根本概念又完全不會列入。關於這幾點，我們應當說明的，就是此等類目，為純粹理解的真實根本概念，也有他們純粹的推演概念，這些問題，在一個超越哲學的完全系統之內，自然是決不能略去的；但是在一個單是評判的論文中間，只要提到這件事實已是夠了。

讓我稱這些純粹的，但是演出的，理解的概念，為純粹理解的賓辭，以別於純粹理解的類目。如其我們已有根本的及原始的概念，演出及補助的概念，是很容易加入並且怎樣供給純粹理解譜系一個完全的形像。因為我現在的目的，並不是在完全的問題，而祇在一種系統的原則，我保留這個事業，以待將來。為要進行這種事業，他只要參考本體論的書籍，例如在原因的類目下面，附加力，動作，情感等的賓辭；在共同的類目下面，附加現在，阻力等的賓辭；在程式的各類目下面，附加本原，

消滅，變化等的賓辭等等。若是我們將此等類目，自相結合或和純粹感覺性的形式，聯合起來，他們就供給我們以極多數推演的超經驗概念，對於這些概念加以注意或使他們達到一定完全的程
度，是有用而且有興趣的事，雖然爲吾人目前計這不是一個必要的事業。在本篇中間，我故意的略
去這些類目的定義。雖然我或許已經有了這些定義。在附篇之中我將分析這些概念，以達到我正
在預備的方法的目的而止。在一個純粹理性的完全系統當中，他們是或可以正當要求的，但是在
這裏他們只有蒙蔽我們，使我們失了研究的主要目的，並不有害於我們主要的目的，我們可以將
引起疑問和反對，待之別的時候。從我們已經說過的看來，現在要明瞭地製成一個那些概念的完
全詞典，附以一切必要的說明，非但是可能的，並且是一件容易的事業。這個區域，已經存在，只要把
他們充滿起來；並且有現在這樣一個有系統的目標，每一個概念的正當地位是不能錯誤的，那些
區域也不至輕易越過而不被充滿的。

這個類目表，暗示一些有興趣的考慮，或者關於一切理性認識的科學形式，發生重要的效果。
因爲，這是很明了的在哲學的理論部分，爲追蹤整個科學的完全計畫，以這種科學根據於超經驗

的概念者爲限，並且，爲依照固定的原則，將他按系統畫分起見，這個表不但是有用，實在是不可少的，因爲他不僅只包含一切理解的完全基本概念，甚至將人類理解中的這些概念的系統的形式也包括在內，並且因此他指示一種設計推論科學的要點以及次序。關於這點我已在別處舉過例子，下面是幾種的考慮。

第一是這個表，包含四種的理解概念，在第一步，可以分之爲兩大類，其第一類，關於直覺的對象（純粹的以及經驗的）；第二類關於這些對象的存在，（或是彼此相互的關係，或是對於理解的關係。）

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

第二是在每一類中類目的數目，永遠是一樣的，就是三個，這件事實，也可以引起我們的考量，因爲通常憑概念一切超經驗的區分，必須是雙立的。這也是應當說明的，就是類目中第三類目，永遠是由第一與第二相合而成的。這樣，總數並非別的，不過將複數認作單位；限制不過是真實同否

定的聯合；共同是一種物質的原因，交互的決定別的物質，而最末的，必要是一種存在，由於可能自身所給與的。但是，我們不可以假定，以為這個第三的類目，不過是一種演出的，並非純粹理解的原始概念。因為聯合第一與第二以產生第三個概念，需用理解的一種獨立動作，這個決不是和產生第一及第二概念的動作，完全相同。這樣，一個數目的概念（這個屬於總數的類目）在我們有多少數同單位的概念存在的時候，並不是永遠可能的（例如，在無限的概念當中）我們也不能祇將一個原因的，同一物質的概念，彼此連合，而明瞭影響的概念，就是，這樣一個物質，可以在另一個物質中間，為某種事物的原因。這就是表明在此必須有一種理解的獨立動作；此外也是同這個一樣，可以類推。

第三，關於一個類目，就是第三類中的共同，他和離接斷定的形式的一致，這樣斷定在論理的作用表中和他相同，是不能同在別地方一樣容易看出的。為使我們自己確信這個一致起見，我們必須注意：凡離接斷定，他們的範圍（就是凡包含在他們之中的）是整個的表現出來，分為各部分的；（附屬概念）並且因為每一部分不能包含在別的部分當中，他們是認為並列的，而不是彼此

統屬的，他們不能只從一面像在一個連續之中彼此決定，只可像在一個集合當中，互相決定，——（如其中間的一個分子成立，其餘的均被排除；並且反過來也是這樣。）在事物的全體上面，可以認出同樣的關係，凡一個事物不是隸屬於另一個當做一個效果，而為他存在的原因，但是與之並立，同時的相互的而為決定另一個事物的因（例如在一個物體之中，他的各部分，互相吸引，互相抵拒。）這種樣子的聯合，與因與果間的單純關係，完全不同，因為在這裏，結果不能反過來決定原因，也不能與他構成一個全體（就好像造物主宰與創造這問題一樣。）理解的程序，在對自己表現一種區分概念的範圍的時候，是與由這個概念，他想象事物為可分的一樣；並且同樣的狀態，在其中前者的各區分，彼此互相排除，而又同時聯絡為一個範圍，理解對自己表現後者的各部分，為存在的（為物質）各自獨立，而同時又聯合為一個全體。

在古代的超越哲學中，還有別的一章包合理解的概念，雖然不將他們列在類目中間，然而認他們為對象的超經驗的概念。若是這樣，他們就要增加類目的數目，這個是不能夠的。這些是在經院學者的有名的命題裏面已經詳述，就是統一，真實，至善三者。現在，雖然從這個原則所演繹的推

論是很空泛（不過是重複的命題）所以在近代的形而上學家提到這個問題差不多完全出於禮貌，一個思想，他自己能夠支持這樣長久的時候，不論他似乎是怎樣的空虛，也應當對於他的根原，加以研究，不獨此也，使我人疑惑他或許是理解的某種定律上有所根據像常有的樣子，不過解釋上錯誤就是了。我人所以爲物的超越賓位，實際上並非別的，不過是一切事的認識的論理上的須要及標準，因此而這個認識就立基在數量的類目，即單數，複數，總數之上。祇是不以他們爲事實上，屬於事物自身的可能性的，他們（這些賓位，或者實在是那些使用他們的）在事實上，只限於他們形式的意義，用他們來造成爲各種認識的論理的必需，並且又極不小心的將這些思想的標準，變爲事物自身的產業。在每一個對象的認識中間，都有概念的統一，這個可以稱爲性質的統一，如其我們單藉以思想在融會我們認識的各種材料中的統一；例如，一個戲劇，一篇演說或一個故事的題目的統一等。第二爲真實乃關於從他所得的推論。從一個已知的概念中所能得的真實推論愈多，則他的客觀的真實的標準愈多。這個我們可以稱爲標準的性質多數性，屬於一個概念，而爲他們的公共基礎。（而不能認爲在裏面的一種數量。）第三爲完善——這個係如此合成，就是

複數返回到概念的統一上面，完全同這一個，而不同其餘的任何概念相適合。這個我們可以稱爲性質的完全。這個表明這些普通認識的可能性的論理標準，不作別事不過變更這數量的三個類目，在其中量的生產的統一必須始終認爲是同類的，爲藉認識的性質爲連合的原則，將認識的異類分子也連合在一個意識之下的緣故。這樣，一個概念的可能的標準（但不是他的對象的，）卽是他的定義，在裏面概念的統一，凡直接可以從他推演出來的一切的真實，以及最後的，凡已從他所推演出者的完全，供給組成全體概念所一切需要的。同樣的一個假定的標準是第一包含於根據之明晰，是爲解釋或統一而受容納的（並沒有別的補助假定；）第二是包含於從他中所推演出的結果的真實（彼此互相符合，並且同經驗相符合；）以及最後是包含於根據的完全，爲這些結果的解釋而容納，所容納的程度與我們在假定中所容納的，恰相符合，並且允許我們凡已經綜合超經驗的思想過的再給我們用分析屬經驗的來考慮一番，所以統一，真實，完善等概念，並不補充我們超越的類目表，好像他們是不完全似的，但是他們的功用，是在這些概念對於對象的關係完全攔在一邊，是將他們的職務引致普通論理定律之下，使認識與自身相符合。

第二章 理解的純粹概念的演繹

第一節 泛論超越演繹的原則

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

但是，在進入人類認識繁複典章中的許多概念當中，有些是指定爲純粹的超經驗的應用，離

開一切的經驗而獨立的，並且這樣的要求是永遠須要一種推演，因為從經驗的證據是不足以證明這樣應用的正當，雖然必須知道，有多少概念可以涉及對象，而不在經驗中尋見的。我稱如何這樣的觀念能夠超經驗的涉及對象的方式的說明為他們的超越推演，以別於屬經驗的推演，這個表明一種方式，概念怎樣從經驗得來，並且反射在經驗上面；這個並不涉及正當與否的問題，而單涉及我們怎樣得到各種概念的事實。

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

但是關於這些概念，像關於一切的認識一樣，我們從經驗中如其不能發見他們可能性的原則，則他們產生的偶然原因是一定可以發見的。我們由此可見，感官的印象，對於關於那些概念的認識的全體能力與以最先的推進，而因之產生一種經驗，其間包含兩種極端不同的元素，即認識

的實質，由感官所得來的，及一個實質按照他排列上的一定形態，由純粹直覺及思想的內部的根源所得來的；由前者引起他們活動，然後產生概念。這樣的一種對於我們認識能力的最初成績的研究先從單純的知覺，而達於一般概念，當然是有極大的效用；關於首先開闢這個研究道路的，我們應當感謝大名鼎鼎的洛克。但是一個純粹超經驗概念的推演，用這樣的方法是完全不可能的。他的方向是不同的，因為關於他們將來的應用，是全然離開經驗而獨立的，與那單自經驗而生的應當有一個非常不同的出世證書，我們可以稱這個試圖的生理的推溯，（因為他涉及事實的問題，不能正當的稱爲推演，）純粹認識，所有的之說明。所以這個是顯然的，就是關於這些純粹超經驗的概念，只能有一個超越的推演爲可能的，而一切經驗推演的嘗試，不過是廢時而已，而且除了那不瞭解這種認識的完全特殊天性的以外，沒有會想到他的。

但是雖然可以承認，純粹超經驗認識的可能推演，只有超越的，然而尙未證實這樣一種的推演是絕對必需的。我們在前面已經用一種超越演繹，追溯時間及空間的概念到他們的根源，並且說明及確定他們超經驗的客觀確實性。然而幾何學經由各種的超經驗的認識安穩的，從容的前

進，關於他空間的基本概念的純粹合法根源，並不須向哲學請求一種證明書，但是，在幾何學中這種概念的應用，是只限於意識的外面世界，空間爲其直覺的純粹形態，而一切幾何的認識，因爲他是基於超經驗的直覺，具有直接的憑據，並且這些對象的給與，就他們的形式而論，是由直覺中他們的真正的超經驗認識。但是我們一談到理解的純粹概念，就有尋求超越演繹的絕對必要，不單是關於這些概念自身，並且也是關於空間，因爲他們不根基於經驗，並無感覺性的任何條件，應用於一般的對象；並且，不由於直覺和感覺性的賓位，而由於超經驗的純粹思想，論及對象，所以不能，於一切經驗之前，在超經驗的直覺之中產生他們的綜合所根據的任何對象，所以這種純粹理解的概念，不單引起我們對於他們自身應用的限制，與客觀的真實，發生疑問而且連我們空間的概念，也成爲含渾的；因爲將他應用於感官直覺的條件以外的傾向，卽爲使超經驗的演繹成爲必要的理由。在讀者插足於純粹理性的境域以前，必須深信超越演繹的絕對必要；如其不然，他祇是盲目的前進，並且在他盤旋於各方以後，仍回到原來地點，依然是毫無所得。並且同時他應當預先認明，在他所擔任的事業當中，有不可避免的困難，以免後來抱怨繁瑣，因爲這個問題的本身是極端

模糊不明的，或者對於他中途的阻礙，毫無忍耐力量；在事實上我們只有兩條道路，可以選擇：不是立刻拋棄純粹理性的認識的一切要求——為所有哲學家所最喜悅的範圍，因為超出一切可能經驗的範圍——即對於這個評判的研究，始終堅持期於完成。

我們以極少的煩勞，已經使得這一點可以完全明瞭，就是怎樣空間及時間的概念，雖然是超經驗的認識，必須論及對象，並且怎樣使關於他們的綜合認識，成為可能，而這個認識為超乎一切經驗而獨立的。因為除非由於感覺性的這樣的純粹形式沒有一種對象可以表現給我們，就是，成為經驗直覺的對象，空間及時間，為純粹的直覺，超經驗而包含各種對象當做對象的可能性的條件，並且在這些直覺中的綜合，具有客觀的確實性質。

在另一方面，理解的類目，並非這樣的條件，在他下面，對象可以在直覺之中給予我們，因此，對象並不必與理解的功有何關連，而可以對我們表現，因此就表明理解，並沒有超經驗的含有這些對象的任何條件。現在因之而有一個困難發生，是在感覺性的範圍裏面，所未曾遇見的，這就是怎樣思想的主觀條件，可以有客觀的真實，換句話說，怎樣可以成為一切對象認識的可能條件。現象

可以不須理解作用的任何幫助從直覺給予我們，是不能否認的。例如，若我們以原因的概念而論，他是包含一種特殊的綜合，在於按照一種定律，於某事物甲之後放置與他完全不同的某事物乙，我們不能說這是超經驗明顯的，為何現象中應當含有這種的事物。我們不能在經驗中去尋求他，因為我們所應當證明的就是這超經驗概念的客觀實在。這個是永遠超經驗可疑，這樣的一個概念，是否完全空虛，而在現象中，並沒有任何與之相同的對象。而對於感官直覺的對象則不同，因為他們必須與超經驗的存在心中的感覺性形態條件相符合，因為否則他們就無法成爲我們的對象。但是爲什麼除此以外他們必須與理解爲思想的綜合統一，所須要的條件相符合，好像是不甚容易發見似的。因爲我們很容易設想，現象可以這個樣子，就是理解不應發見他們與他的綜合統一相符合，而一切的事物，存在於一種混亂狀態之下，即在現象當中，絕不能遇見何種事物，暗示一種綜合的定律，而與因果的概念相當；所以這個概念，因之而是完全空虛，渺茫，且毫無意義的。然而現象依然可以對於我們的直覺，表現各種對象；因爲直覺本身不須要思想的效用。

這是可以想到的我們可以免去這些研究的煩勞，說是經驗不斷的供給我們以現象這樣秩

序的例證，引起我們從他之中來撮取原因的概念，並且可以就此而謀求證實這樣一個概念的客觀真實。但是我們應當看出在這個場合，原因的概念絕對不能夠這樣發生；而他必須或是在理解中有超經驗的基礎，或者認為一種幻想而完全拋棄。因為這個概念嚴格的要求某事物甲，應當是有這樣的性質，即有一另外的事物乙，是必須同他相連，並且是依照一種絕對的普遍定律。現象固然是供給我們以種種事實，從之而一種定律成爲可能，依照他某種事物，如尋常的發生，但是永因此而結果成爲必要。在因果的綜合中有一種尊嚴，是經驗的綜合所完全不能表顯的；因爲他指出這個效果，不僅是爲原因一個附屬物，但是爲他所給予，由他而產生的。這個定律的嚴格普遍性，也不是附着於經驗定律的一種性質，後者由於演繹所得，只能得比較普遍的，就是一種多少廣延的實際應用。若是我們以理解的純粹概念爲單屬經驗的產物，那樣我們應當完全的改變他的性質與效用。

類目超越演繹的過度

綜合的象表，和他的對象，只有由於兩種方式，可以彼此一致，可以因必要的而彼此相關，並且，

就好像說彼此相遇。或者單由於對象，使象表成爲可能，抑或單由於象表而使對象成爲可能。在前者的場合，兩者間的關係，祇是經驗的，所以這個象表絕對不能爲超經驗的。凡現象裏面，關係於直覺的，都是這樣。在後者的場合，——雖然象表的本身因爲我們不在此處藉意志而述及他的原因，關於他的存在的方面，並不能產生對象，然而這個象表超經驗而決定對象，如其我們只有由於這個象表。可以認識任何事物，爲一種的對象。認識一件事物爲對象祇有在兩個條件之下方爲可能。第一必須有直覺藉着他對象，雖然僅爲一種現象，方能給予我們，第二必須有一種概念，由於他，我們思想和這個直覺相等的對象。由我們以前所述的這個是顯然的，第一的條件就是只有在他下面，關於直覺的形式方面，對象可以超經驗的存在心靈中，並且在其中被看見。所以對於這個感覺性的正式的條件，一切現象，必須與之相合。因爲只有由於這個條件，他們纔能表現，就是，他們是由此而給予並且屬經驗的被覺察。

現在，這個問題就發生，是否也有超經驗的先事的概念，造成一種條件，只有在他們之下，各種事物，才能，如其不是被看見，也是思想爲一種一般的對象，如其在這樣的場合，一切內象的經驗認

識，必須和這種概念相符合，因為若是沒有他們，無論何種事物，絕不能成爲經驗的對象，一切的經驗，除給予某某事物的感官直覺以外，並且包含一種概念，也是屬於對象的，是在直覺中給與，而爲一種現象。因此一般對象的概念，必須組成凡經驗所產生的認識的超經驗的條件，並且類目的客觀真實，因爲是這樣超經驗的概念，根據於這件事實，就是只有由於他們，在關於思想形態的限度以內，經驗方有可能，若是祇有藉着他們纔能想到任何的經驗的對象，那樣他們就必要的，並且超經驗的涉及各種經驗的對象。

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

洛克，因為缺乏關於這種上述的反省，並且因為他在經驗當中，遇見理解的純粹概念，並且把他們從經驗中推演出來，而他又這樣的前後不貫澈，想用他們為遠超乎經驗一切限制的認識。戴衛德休謨看出這層，因為要使這件事是可能的，概念必須有他們超經驗的根源。但是，因為他不能夠解釋，理解應當被迫而設想概念，這些概念自身在理解之中是不相聯合的，在對象中必須聯合是怎樣可能的。——他就始終沒有想到，理解自身，由於這些概念，或者即為那個經驗的創造者，在這個經驗之中，理解的對象是從而發見，他不得不從經驗中去得出這些概念，（就是從主觀的必要，由於在經驗中的長久聯合而生，至終誤認為客觀的，就是由於習慣。）但是他是很貫澈的；他宣稱拿這樣的概念，以及由他們所生的原則，絕不能夠超出經驗的限制。這兩個哲學家，所採取的經驗的演繹，不能與我們的科學的超經驗認識的真實相調和即純粹數學與一般的自然科學，所以因此而為事實所斥駁。

這兩個名人當中，前者廣開幻想的放佚的門戶，因為理性，如其一經建設了這樣的假托，再不能受節制的空虛諛揚所抵制；後者以為他已經發見吾人認識的能力，是那樣普遍的一種幻想，而

在昔日爲人所承認爲理性的，就完全投身於懷疑主義。我們現在要做一種試驗看看是否可以從這兩個礁石中間，安全的引導理性給他一個確定限制，而依然使他正當的活動範圍完全開放。

我現在先舉出我所謂類目的一種說明。他們是對象的普通概念，由於他們對象的直覺，在關於斷定中的一種論理作用，是認爲決定的。所以類目斷定的作用，是主位與賓位的關係作用；例如，『一切的物體是可分的。』但是，關於理解的純粹論理上的應用，究竟應該歸於這兩個概念當中的那一個，主位的作用，或賓位的作用，依然沒有決定。因爲我們也可以說，『有些可分的是一個物體。』但是將一個物體的概念，引置物質的類目之下，那就已經決定他的經驗的直覺，在思想中必須認爲主位，而永遠不能僅爲一個賓位。這個原則適用於其餘的類目。

理解的純粹概念的演繹

第二節 理解純粹概念的超越演繹

論感官所給予的各種象表聯合的可能 象表的各種內容，可以由一個直覺中給予，這個直

覺，是純粹感官的——換句話說，並非別的，不過是感受性；並且這個直覺的形態，可以在我們的象表能力中超經驗存在，並非別的，不過是主體被影響的方式。但是任何事物的各種內容的連合，是永遠不能由感官而進入於我們的；所以他不能是已經包含在感官直覺的純粹形態當中，因為他是一種象表能力的自然動作；並且因為，我們必須稱之為理解，以與感覺性相區別；我們看見一切的連合——無論我們是覺得他與否，或者是我們將直覺中的各方面連合，抑或將幾種概念連起來，並且那個直覺無論是感官的與否——都是一種理解的動作。對於這個動作，我們給予以綜合的普通名稱，並且由此指示，我們不能向自己表現任何事物的連合在一個對象當中的，而我們不自己預先將他連合，在一切象表當中，連合是獨一的不能由對象而給予，而必須由主體自己產生的，因為這個是他的自然活力的一種動作。讀者可以容易看出，這種的動作，必須在根本上對於每一種聯合是同樣的，而他的分解，就是分析，似乎是與他相反，是常常預想他的。凡理解所沒有預先連合的，他就無所解剖或分析，因為和連合一樣，他只能由理解供給於象表能力。

但是連合的概念，除各種內容以及他的綜合概念而外，並包含內容的單一的概念。連合是各

種內容綜合單一的象表。所以單一的象表，不能爲連合的結果；同這樣相反的，連合的概念，由於單一的象表加在內容的象表之上，成爲可能。這個單一是超經驗的在一切連合概念以前的，不可以誤認爲上面第六段所述的一致類目，因爲一切類目，都是基於斷定中的論理作用，在這些作用裏面，我們已經先有連合，因此而爲已有的概念的一致。所以類目，是預先有連合的擬定，我們必須更其向上一歩，認這個一致爲性質的，（上面第八段。）在那自身含有斷定中各種概念的一致基礎的，就是在理解存在可能的基礎，甚至關於他的論理應用裏面，尋求這個一致。

自覺的原始綜合一致 『我想』必須偕伴我的一切象表，應當是可能的，因爲如其不然，則某事物，在我之內表現而爲不能夠思想的；換句話說，這個象表，應當或是成爲不可能的，或者至少在對於我的關係上，是沒有的。凡在一切思想以前，可以給予的象表，稱爲直覺。所以一切直覺的內容，在發見這些內容的同一主體中間，與『我想』有一種必要的關係。但是『我想』這個象表，是一種自然的動作；換句話說，這是不能認爲屬於感覺性的。爲區別於經驗的或原始的自覺起見，我稱這個爲純粹的自覺，因爲他是那種的自我意識由於產生『我想』的象表，（『我想』這個象

表必須能夠隨着一切其他的。他在一切的覺悟中，是唯一的而且相同的。他自身就不能被任何別的象表偕伴他的單一我稱爲自我意識的超越單一以表明他包含超經驗認識的可能。

因爲在任何直覺中所有的各種象表，不能完全成爲我的象表，如其他們沒有完全隸屬於一個自我意識。我的意思是，凡爲我的象表（雖然我並沒有自覺他們是這樣的）他們必須依照這個條件，只有在他之下，他們可以共同存在於一個公共的自我意識當中，因爲如其不然，他們是不會完全都屬於我的。從這個原始的連合，下面的許多重要的結論可以推演出來。

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

因此，「這些直覺中所有的象表，完全屬於我的，」這個思想，與「我將他們連接在一個自我意識中間，或者至少可以將他們這樣連接」的意思，是一樣的；並且雖然這個尚未為並不是象表綜合的意識，卻預先假定這種綜合的可能；這就是說，單是因為我能夠將這些象表的各方面包括在一個意識中間的原故，所以我總稱他們為我的象表，因為如其不然，我必須有一個種種不同的自己，和我所覺得的象表一樣。所以超經驗所給予的直覺中各方面的綜合單一也是那自覺本身同一的基礎；超經驗的存在於一切確定的思想以前的。但是使象表成爲一個概念的連合，不是在對象中間，所能尋見，也決不能由辨識的作用，從他們假借得來，納入理解當中，但是他是永遠爲理解的一種動作，這個並非別的，不過超經驗的連合能力，及將所有象表的各方面，納入於自覺的單一的能力。這個在事實上是一切人類認識的最高原則。

自覺必要單一的原則，是自身同一的，並且所以是一個分析的命題，是無疑義的，但是他表明直覺中各種內容的綜合的必要，沒有這個綜合，自我意識的同一是不可想度的。因為由於「自我」爲一種單簡的象表，對於我們，並沒有表現何種內容；在直覺中就不同了，他只能由連合而給予，然

後在一個意識之中來想度他。一個理解在裏面，由於他的自我意識，一切不同的內容，都同時給予的，就含有直覺；我們的理解，只能思想不能做別的，必須從感官取得他的直覺。所以，關於象表的各種方面我感覺同一的自我，這些象表是由於直覺中所授與我的，因為我攏總稱他們為我的象表。他的意義，就是我自己超經驗的感覺他們必須的綜合，稱之為自覺的原始綜合同一在他之下，所有一切給予我的象表均須成立，但是第一步必須由綜合的方法而引致他們。

自覺的綜合單一的原則是理解運用的最高原則

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

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

連接起來。

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

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

這個綜合，無論由什麼別的方法，直覺中的各種內容，不能在一個意識當中，合而為一。

命題，我已經說過，在他的自身，是分析的，是無疑義的，雖然他使綜合的單一，為一切思想的條件，因為他不過申述，凡已有直覺中一切我的象表，必須依照這個條件，只有在這個條件之下，我可以將他們，為我的象表，歸於同一的自我，並且因此而包括他們，綜合的連結，在一個自覺之中，由於『我想』一個普遍的辭句而表示之。

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

什麼是自我意識的客觀單一

自我的超越單一聯合一個直覺中的各種內容，成爲一個對象的概念。對於這個原因，所以稱他爲客觀的，而必須與意識的主觀單一有所區別，後者是一種內界感覺的形式，直覺中各種內容，是由於他屬經驗的授予的，因之而連合的。我人是否能夠經驗的感覺這種內容，爲或是並存的或是相續的，全賴於情勢或經驗的條件。因此，意識的經驗的單一，由於象表的相連，他的自身，是屬於現象的並且完全是偶然的。同時時間中直覺純粹形態，不過是普通直覺包含那已經給予的各種內容，是屬於意識的根本單一，並且只是由於直覺中各種內容，與「我想」的必要關係，就是，由於理解的純粹綜合，造成經驗的綜合的超經驗基礎。所以，只有那個單一，是客觀真確的；自覺的經驗的單一，我們在這個論文中所不能考慮的，並且他不過是在一定條件之下，由前者演繹而成。只有主觀的真確。一個人將一個字的象表，和一個事物相連接，另外一個人，又和另外一個事物相連接，並且意識的單一論及凡屬經驗的，關於那被給與的是不必要而且不普遍真確的。

一切斷定的論理形式包含於其中的概念的自覺的客觀單一

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

但是，如其我對各種斷定中所有認識的關係，更加以縝密的研究，認為是屬於理解的，而使牠與依照再現的想像的定律的關係，有所區別，（後者只有主觀的真實，）我看出所謂斷定，不過是將已有的認識，納入於自覺的客觀單一之下的一種方式。這本來是為這個動詞「是」的原意，他是要使已有象表的客觀單一，與主觀的單一有所區別。因為這個動詞指示這些象表，對於原來自覺的關係，與他的必要的單一即使斷定本身是經驗的，因此而為偶然的，例如，「一切的物體，都是重的。」這個我並不是說，在經驗的直覺中間，這些象表，必要的彼此互相連屬，不過是說，對於自覺的必要單一，他們在直覺的綜合當中，彼此連屬，這就是說，依照一切象表的客觀決定的原則，在由

他們中發生任何認識的限度以內，這些原則都是從自覺的超越單一的主要原則，演繹出來的。只有由這個方法，這個關係成爲一個斷定，就是一個關係是客觀真確的，並且可以這樣的與同樣象表的關係，有適當的分別，若是只有主觀真實性的，例如按照連想的定律。依照這種定律，我只能夠說：『我手中握住或者舉起一個物體的時候，我感覺一種量的壓迫，』但是我不能說，『他，這個物件是重的；』因爲這個是等於說，這兩個象表在對象當中，連合起來，無論主辭是在何等情形，而且不單是在辨識當中，彼此一致或結合，無論他是如何常常重復的發現。

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

一個感官直覺中所有各種內容，必須隸屬於自覺的原始綜合單一，因爲只有由於這樣，直覺的單一是不可能的，（第十三段。）但是理解的動作，已有象表的各種內容，都由他納入一個普通自覺之下的，（不論是直覺，或是概念，）是斷定的論理作用，（第十五段。）所以一切內容，凡是在一個經驗的直覺中所給予的，關於某種斷定的論理作用是已定的由於這個方法，他是引至一個意

識之下，但是，各種類目，並非別的，不過是斷定的這種作用，限於一個直覺中的，各種內容，是由他們的關係而決定的，（第九段。）因此，一個已有直覺中的各種內容，必須隸屬於理解的類目。

註述

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

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

達到。

但是在上面的說明當中，有一個事情，為我所不能抽象的，就是，為直覺的各種內容，必須在理解的綜合以前，預先給予，又完全離他而獨立的。這個是怎樣的，仍是不能決定。因為如其我推想一個理解，他自己的本身，是直覺的，（例如一個屬神的理解，他不必對他自己表現已有的對象，而由於他的象表立時產生他們，）——關於這樣一個認識，各種類目，就完全沒有意義。他們不過一種理解的定則，所有的全部能力包含於思想之中，就是，將在直覺中從各方面給予他的各種內容的綜合，引歸自覺的單一；所以是一種理解，由於自身，並不認識何種事物，不過為認識連接及整理原料而已，就是這個直覺，是必須由對象給予他的。我們的理解，只是由於這些類目，造成超經驗的自覺單一的特殊性質以及由於這種及這許多類，不能比之，為何我們只有這幾種，而無他斷定的作用，或者何以只有空間及時間為我人可能直覺的形式，再詳細解釋的。

類目除了他的應用於經驗的對象以外為物的認識不容納別作用

我們已經看見思想一個對象，與認識一個對象，是全然不相同的。我去認識一個對象，我們必

須有概念，任何對象均是由他而想度的，（即各類目，）並且同樣的須有直覺，對象是由他而給予的。假如不能有相同的直覺，給予一個概念，就他的形式而論，依然可以成爲一個思想，但是這就成爲沒有一個對象，並且不能因此而有任理事物的認識，因爲按我所知道的，沒有什麼事物，並且是不能有的，我的思想能夠述及的。現在，我們唯一可能的直覺，是感官的；因此，無論任何對象的思想，藉一個理解的純粹概念，若是這個是涉及感官的對象，只可以成爲認識。感官直覺，或是純粹的，（空間及時間，）或是經驗，就是——若是這是一個表現於空間及時間中的直覺，由於感覺而爲直接真實的。由於純粹直覺，我們可以得到對象的超經驗認識，爲現象，（在數學中）但是只限於他們的形式而論；至於按照那個形式，是否有些事物必須辨識的，仍是未能解決。所以一切數學的概念，在他們的本身尚未成爲認識，除非我們預先假定，有這樣的事物，只能按照我們純粹感官直覺的形態，表現出來。至終，因爲在空間及時間中的事物，只能作辨識（爲象表與感覺相伴）就是由於經驗的象表。理解的純粹概念，甚至應用於超經驗的直覺，像在數學上給我們的認識，也只限於這些純粹直覺，所以由於他們理解的概念也可以應用於經驗直覺。因此，這些類目，藉着直覺，除

了。在他們可能應用於經驗直覺的預擬之下，並不供給我們以何種事物的認識，簡言之，他們的功用只限於經驗認識的可能，那就稱爲經驗。從這個就有下面的定律：類目，除了他們是認爲可能經驗的對象之外，爲物的認識，不容納其他的功用。

上述的命題，是極端重要的，因爲他決定關於對象，理解純粹概念運用的限制，和超越審辨學決定我們感官直覺純粹形態運用的限制一樣。空間及時間，爲如何一切對象能給與我們的可能性的條件，只限於關於感官的對象，所以是關於經驗的。在這個範圍以外，他們並不能對我們表現何種事物，因爲他們是屬於感官，不能離他而有真實的性質。理解的純粹概念，是不受這種限制的拘束，而可以推及一般直覺的對象，無論這個直覺是與我們的相同與否，只要是感覺的而非智力的。但是這個概念的擴充，超出於我們感官直覺的範圍以外，於我們是沒有利益的；因爲在這種情形之下他們不過是對象的空虛概念，並且這種概念甚至不能使我們說，這樣的對象之是否可能。他們不過是思想空虛形態，而無客觀的真實，因爲我們並沒有這樣的直覺，可以應用自覺的綜合單一，他是單包含在概念之內，所以他們可以決定一個對象。除了我們感官的及經驗的直覺之外

沒有東西可以給予他們一種意義。

所以我們如其假定有一種非感官直覺的對象，我們可以無疑的由一切這樣的賓位，來斷定他這種賓位，是包含於他的一切性質，沒有屬於感官直覺的；假定之內他是沒有廣延的，或者不在空間；他存在的經驗，不是時間，在他裏面，並不遇見變化，（時間中繼續的決定，）等類。但是這並不是一種正當的知識，如其我單是指示，什麼是對象認識的消極方面，並不能夠說出，什麼是包含在裏面的，因為這樣我並沒有表明一個對象的可能，合乎我的理解的純粹概念，因為我並沒有能夠供給任何與他相當的直覺，不過能夠說出，我們的直覺，與他不相適合的。但是最重要的，就是這點，凡對於這一類的事物，所有一切類目中沒有一個可以適用的，例如，物質的概念，是一個可以當做主位存在的事物，但是永遠不當做一個單純的賓位。因為我是完全不能知道，是否有何事物，能夠同這種思想的決定相當，除非經驗的直覺供給他以他的應用，對於此點，當在下面詳述。

論類目對於感官對象的一般應用 理解的純粹概念，由於單純的理解，與一般直覺的對象，發生關係，不論這個直覺，是我們自己的，或是其他的，只要是感官的直覺。但是這些概念因為這個

原故，不過是思想的形態，由於他沒有何種確實的對象，可以被認識的。這個綜合或概念中各種內容的連合，只是與自覺的單一相關連，並且，因為這個原故，成爲超經驗認識可能的基礎，只要這個認識，是根據於理解的。所以因此這個綜合，不單是超越的，而且是純粹智力的。但是因為在吾人中有超經驗的感官直覺的或種形態的存在，這種直覺是根基於象表能力的容受性（感覺性）理解，爲一種自動的能力，能夠由於已有象表的各種內容，按照自覺的綜合單一，決定內界的意識，並且這樣的推考超經驗感官直覺各種內容的自覺綜合單一，爲人類認識的一切對象，所必須服從的條件。這樣，各種類目，雖是思想的純粹形態，接受客觀的真實性質，就是，應用於直覺中所給予我們的各種對象，但是，只能將他們認爲現象。因為我們所能夠超經驗直覺的，只限於現象而已。

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

但是這個形象的綜合，若是他單是涉及自覺的根本綜合單一，就是，涉及在類目中所推想的超越單一，必須稱之為想像能力的超越綜合，以與純粹智力的綜合相區別，想像是在直覺中表現對象的能力所以表現的對象，是在直覺中，並不存在。因為我們所有的直覺都是感觀的，想像，因為這個主觀的條件，只有在他之下，可以對於理解的概念，給予一個相同的直覺是屬於我們的感覺性的，但是，至於他的綜合，是一種自動作用，這個作用，是決定的，而不單是，像感官的樣子，只是可以決定的，並且因此，關乎他們的形態，他可以依照自覺的單一超經驗的決定意識，想像在這個範圍以內，是決定我們超經驗感覺性的一種能力，所以直覺的綜合，按照類目必須是想像的超越綜合。這個，是理解在我們的感覺性上所產生的一種效力，而為他對於所有我們可能直覺的對象的第一個應用，並且同時為各種其他應用的基礎。因為是形象的，他和智力的綜合，有所不同，只由理解造成，並沒有想像的幫助。就成像是自動作用而言，我有時又稱他為生殖的想像，以別於生殖的想像，他的綜合，是完全依從經驗的定律，即聯想的定律，所以對於超經驗認識可能的說明，並沒有何種貢獻，並且因為這個原故，是不屬於超越哲學，而屬於心理學的。

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

決定內界感覺的，是理解及他連合直覺各種內容的基本能力，就是將引置於一個自覺之下，理解自身的可能，即根據於這個自覺之上。現在，理解在吾們人類中間他自身不是一個直覺的能力，並且，即使直覺是在感覺性中給與，不能將他們包容到他自己之中，連合起來為他自己的直覺的各種內容。所以理解的綜合，就他的本身而論，不過是動作的單一，關於這個，他是對自我的覺悟，並且不須感覺性的援助，但是經由他理解可以內部的決定我們的感覺性關於各種內容，依照直覺的形態，而向他（理解）供給的。這樣，在想象的超越綜合名義之下，理解運用這種活動於被動的主體之上而他就是這個主體的能力；並且我們可以說，內界意識是由此而成的。自覺和他的綜

合單一，是完全不與內界意識相同的。前者為一切綜合的根源，應用於一般直覺的各種內容，並且在類目的名稱之下，先於一切感官的直覺應用於一般的對象。內界意識，在另一方面包含直覺的單純形態，但是與在裏面各種內容並無何種連結，因此，並不包含任何確定的直覺，為只有由於意象的超越動作，藉各種內容決定的意識為可能的，（理解在內界感官上的綜合影響，）這個動作，我稱形象的綜合。

這個我們可以永遠在我們本身中覺察的。我們不能推想一根幾何的直線，或是一個圓形，除非在思想中間，預先把它們畫出或形容出來；我們不能表示空間的三向度，除非從一個定點起，畫三根直線，而每一根直線與別一根都成直角。我們並且不能表示時間，除非在我們引成一根直線的時候，（這個因為時間的外界形象的象表，）我們集中我們的注意於各種內容綜合的動作，只有藉着他我們連續的決定內界意識，並且這樣注意於內界意識中的這個決定的繼續性質。運動，為一種主體的動作，（不是一種對象的決定，）所以就是空間中各種內容的綜合，如其我們抽出這些內容單注意於這個動作，經由他我們依照他的形態，而決定內界意識，第一步就產生繼續的概

念，所以理解絕不是在內界意識當中，尋出這種內容的綜合，而是在那個感覺被感動之中把他造成的。同時這個思想的『我』怎樣與直覺我自己的『我』有所區別。（因為我仍可以表示直覺的別種形態，為至少是可能的。）而因為是同一個主體，又和後者一致的。所以怎樣我可以說：『我一個智慧的思想的主體認識我自己，為思想的對象，就像我在直覺中同樣的被給予我自己一樣，但是，認識我自己和別的現象一樣，祇像我呈現於我自己一樣，而不似我呈現於理解的』——這些問題，其困難的程度，和下面的問題，完全一樣——『怎樣我對於我自己可以成爲一個對象，』特別，『怎樣我可以成爲我自己的直覺的及內界辨識的對象。』但是爲什麼這必須如此，是很容易顯明的，——如其我們承認，空間不過是外界感覺的形像的純粹形態，因為除非在我們所畫的一直線的想像之下，是一種象表的形式除了他我們不能覺察他的廣袤的單一，我們不能得到一個時間的象表，他不是外界直覺的對象；並且同樣的關於一切我們內界的辨識，我們必須從在外界事物中所見的變化，推演時間的長短及分點的決定，所以內界感官的決定在時間中佈列現象必須完全與在空間中佈列外界感官的決定一樣。若是，這樣對於後者，我們承認由於他們我們知道

對象，只限於我們在外表上所受的影響，我們同時必須承認，關於內界感官由於他我們直覺我們自己，只限於我們在內界中，被自己所受的影響，換句話說，關於內界直覺，我們認識我們自己的主體，不過僅為一種現象，而非自己的本體。

但是在象表各種內容的超越綜合當中，並且因此在自覺的根本綜合單一當中，我感覺我自己，不是像我的形似，也不是像我內之我而只是我之為我這個象表，是一個思想，而不是一個直覺。現在，因為要認識我們自己起見，除思想的動作以外，他是引置各種可能直覺的內容於自覺的單一之下的，我們並且需要一種確定的直覺，那種內容，即由此給予的；這樣雖然我自己的存在，決不是空虛的現象（更其不是空虛的幻象，）而我的存在的決定，只能按內界感官的形態，依照內界直覺中取得各種內容的特殊方式而成立。這就顯明，我並沒有我之為我的知識，而只有對我形似的知識。這樣自我的意識與自我的認識相離甚遠，雖然所有的類目，經由在一個自覺之下將各種內容連合起來，組成一般對象的思想。就像為認識一個身外的對象起見，在一般對象的思想之外（在類目中，）我需要一個直覺，由此而決定那個一般概念，所以為認識我自己起見，在自我的意

識，就是對我自己的思想以外，我需要一個在我中的各種內容的直覺，以由此而決定這個思想。事實上我存在爲一種智力，這個智力，單是感覺他自己的綜合的能力，但是關於他所應連結的各種內容，我就受一個限制的條件的支配，即我所稱爲內界感官，那就是說，這種綜合，只能依照時間的關係，方能成爲可辨識的；這個時間關係，是完全超出於理解概念的範圍以外。因此，這樣的一種智力，只能在接着他在直覺對自己所表現的認識自己（這們決不能是智力的或者由理解本身所給予，）而不能像，他的直覺爲智力的時候，那像的認識自己。

理解純粹概念的經驗中的普遍可能應用的超越演繹。在各種類目的形而上學的演繹中，他們的超經驗的根源，是由於他們與思想的普通論理作用的完全符合，已經證明，而在他們的超越演繹中，我們已經顯明，各種類目，可以爲一般直覺的對象的超經驗認識（第二十段及二十一、二十二段）。現在我們要藉着各種類目，進一步的說明，超經驗的認識無論任何表現於我們感官前的對象的可能，並且這個，不是依照他們直覺的形態，而依照他們連結的定律，並且這樣規定自然的定律，乃至使自然成爲可能。除非各類目適合於那個目的我們就不能了解，如何凡表現於我們意識之前

的每一事物，必須依從這種只有在理解之中有他們的超經驗的根源的。

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

在空間及時間的象表當中，我們有外界及內界感官直覺的超經驗形態，並且現象中各種內容的領會的綜合，必須永遠與他們相符合，因爲這個綜合，只有依照那個形態，可以成立。但是，空間及時間，是超經驗的表示，不單是爲感官直覺的形態，而他們自身，即爲直覺，包含各種內容（他們的己內）並且因此與這個內容的單一的決定一同表示，（參看上面超越的審辨學。）所以在我們的外面或裏面，各種內容綜合的單一，以及一種結合，對於他，凡一切在空間或時間當中，表現爲已決定的事物必須與他符合是超經驗的給與，而爲他們一切領會綜合的條件，不是在這些直覺之內，但是與他們一同的。這個綜合的單一，不過是在一個本來的意識中的一般已有直覺各種內容的連結，依照各種類目，而限於這個結合是應用於我們的感官直覺的。因此，一切的綜合，以及凡使辨識爲可能的都是受制於各類目的。並且，因爲經驗是由於連結的辨識而成的認識，各類目爲

經驗可能的條件，所以爲一切經驗的對象，是超經驗有效的。

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

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

我對於這樣一件事實的領會，以及這個事件的本身，視爲可能的辨別，是屬於因果關係的概念。並且在一切別の場合也是如此。

類目是超經驗規定一切現象定律的概念，因此對於自然，爲一切現象的總和。現在，就有這個問題發生——因爲這些類目不是從自然中推源出來，也不以自然爲模型，（因爲，如其這樣，他們就應當是經驗的）——我們怎樣能夠了解，自然必須與他們相符合，換句話說，怎樣這些類目能夠超經驗的決定自然爲各種內容的綜合，而同時他們又並不是從他推演而來的。下面就是這個難題的答案。

自然中現象的定律，必須與理解及他的超經驗形態相符合，就是，與他連結一般內容的能力相符合，並不較之於現象自身，必須依照我們的超經驗感官直覺的形態相符合，更爲奇特。因爲，就像現象不存在於他們自己中間，而只相對的關於他們所附着的主體，這個主體以有感官者爲限，所以這些定律，不存在於這個現象之中，但只相對的關於這個現象，以有理解者爲限。事物本體，必須離開認識他們的任何理解，與他們自己的定律相合，但是現象，不過是一種事物的象表，至於這

些事物，在他們的本身中究竟如何，是完全不知道的。因為不過是一種象表，他們除掉這個連結能力所規定的定律以外，並不依從其他定律。現在，連結感官直覺各種內容的是想像，並且想像是依賴理解而得智力綜合的單一，而從感覺性得領會的各種內容。一切可能的辨識，是這樣的依賴於領會的綜合，而這個經驗的綜合，又依賴於超越的綜合，因此，依賴於各種類目。結果，一切可能的辨識，因此，凡一切能達於經驗意識的事物，就是一切自然界的現象，限於他們的連結，必須依從這些類目。自然，只以一般的自然而論，是依賴這些類目為他必須與定律相符合的本來基礎。但是理解的純粹能力，由於單純的各種類目，對於現象除了那些包含於一個一般自然中的定律以外是不能規定任何超經驗的定律的，就是與空間與時間中的一切現象的定律相符合。特殊的定律，關於那些由經驗決定的現象，雖然他們是完全隸屬於這些類目，但不能，在他們的特殊性質從這些類目中推演出來。要知道這些特殊的定律，必須求諸經驗；但是關於一般的經驗，以及凡可以認識為一個經驗的對象的。只有這些超經驗的定律，可以指導我們。

這個理解概念演繹的結果，我們不能思想任何的對象，除非由於這些類目；我們不能認識任

何的思想，除非由於與這些概念相當的直覺。現在我們一切的直覺，都是意識的，並且，我們的認識，凡是他的對象已經給予的都是經驗的。但是經驗的認識，就是經驗，所以我們決沒有超經驗認識的可能，除非關於經驗中有可能的對象。

但是這個認識，雖然限於經驗的對象，並不因為這個原故，就是完全從經驗得來，並且——這個是指純粹直覺及理解的純粹概念而言——經驗的成分當中，確實有超經驗存在心中的。現在，經驗和他的對象概念的必要的調和，只有兩種方法，可以推想。或是經驗使這些概念成為可能，或是這些概念使經驗成為可能。第一種的說法，對於各類目不能適合（關於純粹感官的直覺，也是如此，）因為他們是超經驗的概念，所以是離經驗而獨立的。認定一個經驗的本原，就是賦予他們以一種普通的性質。因此沒有別的方法，只得依照第二種的主張，（這個供給我們以一個系統，可以說是純粹理性的新生論，）就是在純粹理性的一面，各種類目，確實含有一種經驗可能的基礎。但是關於這種問題，他們怎樣使經驗成為可能，以及什麼是在裏面的可能原則，他們應用於現象的時候，所向我們表現的，在下面論斷定能力的超越運用時候，再向讀者說明。

儘有人可以提出一種純粹理性的預成組織——在兩者的中間——就是各類目既非天然的，而爲認識的第一個超經驗原則，亦非從經驗得來，他不過是思想的主觀傾向，和我們的存在，同時賦予與我們的，他是由於我們的造物主宰，這樣的規定及配合，他們的運用與調節經驗的自然定律，完全調和。現在，不必提及，依照這樣一個假定，我們絕不能夠知道，這個預定傾向的應用，應當至何處爲止，就是這個事實，各類目因此必須完全失卻所有必要的性質，這個是天然包含在他們的概念當中的，已經是一個確切的反證。例如原因的概念，在一個預想條件之下，表示一種效果之必要的，必成爲謬誤的概念，如其單是根據於這樣一個任意的主觀必要，依照這種關係的法則，連接一定的經驗象表而成。我就不能夠說，「這個效果，是在對象中，同他的原因相連接，（就是，必要的，）」只能夠說，「我的組織如此，我只能想這個象表，是這樣的連接，而不能夠有他種的想法。」現在，這個就正是懷疑派所須要的。因爲在這個場合，一切我們的知識，依賴於斷定上假定的主觀效力，都不過是空虛的幻想，並且不會沒有這樣的人關於他們自己，否認一切這樣的主觀必要，雖然他們感覺這個必要的存在。無論如何，關於這個單是依賴於主體構造的形式，我們決不能和

別人相爭執。

上面演繹的簡單觀察

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

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

第二編 原則的分析

普通論理學，是依照一個計畫造成，他的各部分，完全與認識的高級能力相符合。這些能力，就是理解，斷定，及理性。依此，這個科學，在他的概念分析中，完全依照這些心靈力量的作用及次序，論述斷定和結論，這些力量，就是我們通常包括在理解的種類名稱下面的。

因為這個單純的形式論理，抽出一切認識的內容，不是純粹的或經驗的，而僅研究思想的形式（推論的認識），他必須在他的分析中間包含理性的定法。因為理性的形式，也有他的定律，這個，不必考慮所應用認識的特殊天性，而由於理性動作的簡單分析，就可以發見的。

超越論理學，因為他是僅限於一定的認識，就是純粹的先天認識，不能在這個分類上面做做普通論理學。因為這一點是顯然的，就是理性的超越應用，不是客觀的有效，所以不屬於真實的論理，（就是屬於分析，）而為一種虛幻的論理，在各學派的系統當中，隸屬於超越辯論名詞之下，而

爲一個特殊的部分。

因此理解及斷定，在超越論理中，具有一種客觀有效的定法，所以具有真實的運用，而包括於這個論理的分析部分當中。但是理性由先天的方法，希望達到關於對象一種真實的敘述，並且擴充認識，超出於可能經驗的範圍以外，在這種努力上，他完全是辯論的，並且他虛幻的認定，不能構成一種定法，像分析裏面所應當包含的。

因此原則的分析，不過是關於斷定能力的一種定法，因爲這個能力的教訓，在他對於現象的應用上，是屬於理解的純粹概念，這個裏面，包含先天定律成立的必要條件。因爲這個原故，雖然下面各卷的主旨是理解的特別原則，我用『斷定能力的主義』這個名稱，以使我現在的目的更其確實決定。

總論 論一般的斷定的超越能力

如其一般的理解，確定爲定法或規則的能力，則斷定的能力，可以稱爲在這種規則下面識別的能力，就是區別這個或那個，是或不是，屬於一個已有的規則的能力。普通論理學，並不包含關於斷定能力的指導，而且他是不能包含這個的。因爲他抽出一切認識的內容，所以更沒有其餘的義務，除掉以分析的方法解釋概念，斷定，及結論中間，認識的空虛形式，並且由此確定一切理解運用形式的規則。現在，如其這個論理，要想給與一種普通的指導，我們在這些規則之下，應當怎樣識別，就是，我們應當怎樣區別，這個或那個，或是或不是，屬於這些規則的這個又是，除掉由於一種規則以外，沒有別的方法可以實現的。但是這個規則，正因爲他是一種規則，他自己也須要斷定能力的指導。這樣，我們可以顯然知道，理解能夠接受規則的教訓，而斷定則爲一種特殊的天才，並不須要而且不能須要訓誨，單須要練習的。所以這個能力，是通常所稱爲天賦智慧的特質，他的缺乏，沒有學理上的訓練能夠補充的。因爲教育可以供給，並且，將從別人心靈中借來的規則，就好像是鑄刻

在一個有限的理解上面，然而正確的使用這些規則的力量，必須在於生徒自己，並且要是沒有或者欠缺天賦的這樣才力，我們以這個目的所替他定下的規則，決不能防止他的誤用的。所以一個醫生，一個法官，或者一個政治家，可以在他的頭腦中，有許多貴重的醫學上，法學上，或者政治學上的規則，達於這樣的程度，可以使他在他的特殊科學上，成爲一個深邃的教師，然而在應用這些規則的時候，他往往鑄成大錯——或者因爲他缺乏天然的判斷力（雖然並不缺乏理解力）一方面他雖然能够了解一般的抽象，不能判別一個特別的事情，在前者之中應當屬於何類；或者因爲他的判斷能力，從有從例證及實習，得到充分訓練。實在例證的最大的而且唯一的用途，就是磨礪判斷的力量。關於理解內觀的正確及精密，例證通常是害多而益少的，因爲限於特別情形，他們不容易滿足規則的條件。並且他們每每減少我們理解的力量，使我們不容易在普遍的性質上，離開經驗的特殊環境，徹底了解各種規則及定律；並且因此使我們習於把他們當做公式運用，而不當做原則。這樣，例證是判斷的習步車，在天然缺乏這種能力的人，是決不可少的。

但是，雖然普通論理學，不能對於判斷的能力加以指導，在超越論理學，就完全與這個情形不

同，因為他的特殊職務就好像是在於由各種確定規則在純粹理解的應用上面，決定並指導判斷的能力。因為，當作一種主義，就是，當做一種關於純粹先天認識，擴大理解範圍的努力，哲學是非但無用而且有害的，因為由於現在以前所有各種的試驗，差不多全然沒有得着立足的地方。但是，當做一種評判，在我們所有理解的少數純粹概念的應用上面，防止斷定能力的錯誤，雖然在這個場合，他的用途是純粹消極的，哲學必須應用他一切銳利及明徹的力量。

但是超越哲學有這樣的特性，除掉指示規則，或者寧可說指示理解的純粹概念中已有規則的一般條件以外，他能夠同時指示這些規則所必須適用的事情。超越哲學的優點，除數學外，勝過一切其他科學者，就在這個上面——他所論述的概念，必須先天的和他的對象相關連，因此他的客觀效用不能由經驗證明，並且在必須提出一般及充分證驗的義務之下，而為這樣的條件，依照他們各對象可以與這些概念調和的；如其不然，他們就是空虛的論理形式，毫無內容，不能成為理解的純粹概念。

我們斷定能力的超越主義，可以分為兩章：第一章論述意識的條件，只有在他之下，理解的純

粹概念可以應用的——就是，純粹理解的輪廓論。第二卷論述各種綜合斷定，在這些條件之下，先天的從理解的純粹概念得來，並且先天的存在於一切別的認識的基礎上面的，這就是說，論述純粹理解的原則。

斷定能力的超越主義或原則的分析

第一章 理解純粹概念的圖型論

在識別一個對象隸屬於某概念的時候，這個對象的象表，必須與概念為同類的；換句話說，這個概念必須包含所屬象表中的一切表現。因為這個名辭的意義就是如此的。這樣，一個平板的經驗概念與圓形的純粹幾何概念是同類的，只限於在後者當中所推想的圓的形狀，在前者當中同時被直覺的時候。

但是理解的純粹概念與經驗的直覺，或者甚至與一般感官的直覺比較的時候，是完全異類，並且永遠不能在任何直覺中發見的。然則後者隸屬於前者怎樣的識別，並且由此各類目對於現象的應用是可能的呢？因為我們絕不能說，例如原因，可以由感官直覺，並且是包含在現象中間的。這個天然的並且重要的問題，構成斷定能力的超越主義必要的真實原因，他的目的就在於表示怎樣理解的純粹概念，可以能應用於現象，在一切別的科學，通常所由此思想對象的概念，不是同對象自身所表現的，這樣完全不同而且異類，——像上面所說的，關於前者對於後者的應用，可以

不必經過一種特殊的考證。

現在，最顯然的是在這個中間，必須有一個第三者存在，一方面與各類目，而在他一方面又與各現象為同種，這樣使前者對於後者的應用，成為可能。這個中間的象表，必須是純粹的，（沒有任何經驗的內容，）而同時又必須在一方面是智力的，在另一方面是感官的。這樣一個象表，就是超越的輪廓。

理解的概念，通常包含各種內容的綜合一致。時間，當做內界意識各種內的形態條件，由此，一切象表連結的形態條件，先天的包含純粹直覺中的各種內容。現在，時間的超越決定，在這個上面，是與類目同種的，就是，他的普遍的，並且根據於先天的規則，而在另一方面，他又是與現象同種的，因為時間是包含在各種內容的每個象表當中。這樣，由於時間的超越決定，使類目對於現象的應用，成為可能，所以時間是理解概念的輪廓，而為識別後者隸屬於前者的中間媒介。

在我們類目的演繹中間，已經證明以後，我希望再沒有人，能夠對於這個問題的確定，依然還有懷疑，就是這些理解的純粹概念的應用，還是應當單是經驗的，或者也可以是超越的；換句話說，

這些類目還是，當做可能經驗的條件，單是先天的關係於現象，或者還是當做一般事物可能的條件，而他們的應用，可以擴充及於對象的事物本體。因為我們已經看見，這些概念是完全不可能而且毫無意義的，除非是對於他們，或是至少對於他們所構成的原素，給予一個對象；並且因此他們決不能應用於對象的事物本體，而不涉及這個問題，就是他們從何處，並且怎樣給予與我們的；而且，我們能夠得着對象的唯一方法，就是我們感覺的變化；並且最後，我們看見純粹先天概念，除在類目上理解作用以外，必須包含感覺性的先天條件，（就是內界意識的，）這個又包含一般的條件，只有在他之下，各類目纔可以應用於對象。這個形態的並且純粹的感覺性條件，理解的概念，在他的應用上，為其所限制的，我們稱為理解概念的輪廓，理解與這種輪廓的程序，我們稱為理解的輪廓論。

這個輪廓，在他的本身，永遠是一個想像的單純產物。但是因為想像的綜合，在他的目的上沒有單獨的直覺，而只有感覺性決定中的單位的，所以輪廓是顯然和意象有別。這樣，如其我將五個定點依次列在這裏……：這個是五數的意象。在另一方面，如其我單是一般的思想一個數目，可以

或是五或是一百的，這個思想，實在是在意象中間表現一個與概念符合的總數（譬如一千）一種方法的象表，而非意象的本身，一個意象，是我應當極容易審查並且與概念比較的。現在，這個想像一般程序的象表，由此將他的意象表現於一個概念的，我稱爲這個概念的輪廓。

實際上存在我們純粹意識概念的基礎上面的，並不是對象的意象，不過他的輪廓。我們一般三角形的概念，就從來沒有一個意象是同他相當的。因爲他永遠不能達到這個概念的普遍性質，這個在他自身裏面包括一切的三角形，不論直角的，銳角的等等，同時意象是永遠僅限於這個範圍當中的單一部分的。這個三角形的輪廓，除掉在思想中間，不能在其餘的任何地方存在，並且他關於空間的純粹圖形，指示一種想像綜合的規則。一個經驗的對象，或者一個對象的意象，都是永遠不能與經驗的概念完全相當的。同這個相反的概念，總是和想像的輪廓直接發生關係，當做一種規則，以決定我們的直覺，和某種普通概念相符合。「狗」的概念，指示一個規則，依照這個，我們的想像，可以描寫一個普通四足獸的形像，並不受在經驗中所見任何特殊形像，或我所能對自己的表現的一切意象所限制。這個我們理解的輪廓，關於現象，以及他的純粹形態的，是一種的藝術，深

藏在人類的靈魂中間，他動作的實在方式，我們是極不容易發見並暴露的。可以說的，只有這點：——意像是構成想像經驗能力的產物，——意識概念的輪廓（例如，空間圖形的）是先天純粹想像的一種產物，並且就好像是，他的一種標誌，由於這個，並且依照這個，意象方能成爲可能的；並且這個意象，只能由他所指示的輪廓，間接與概念相連接，而在他的自身，是永遠不能與概念完全相當。在另一方面，一個理解純粹概念的輪廓，是決不能變成意象的一種事物，——他不過類目所表示的純粹綜合，依照概念，是與一致的規則相合的。他是一種想像的超越產物，關係於內界意識的決定，依照他對於一切象表形態條件，凡這些象表，是必須先天的連結在一個概念當中，而與自覺的一致相符合的。

免去乾燥及冗長的分析，讓我們依照類目的次序和他們的關連，對於理解純粹概念的超越輪廓，先行加以說明。

空間是關於外界意識一切質量的純粹意象；時間是一般意識的所有對象的純粹意象。但是數量的純粹輪廓，爲一個理解的概念的，就是數目，包含一與一逐漸增加（同類的質量）的一種

象表。這樣，數目不過是一個同類直覺中內容的綜合一致，由於我在自己直覺的了悟中間，造成時間而生的。

真實，在理解的純粹概念中間，就是這個一般的與知覺相當的，因此，他的概念，指示一個現在的（在時間中）。否定，就是他的概念，表示一個非現在的（在時間中）。所以這兩者的相反，是在於一個而且相同的時間中的差別，或時間是充實的，或是空虛的。現在，因為時間不過是直覺的形態，因此是對象當做現象的形態，而對象中與知覺相當的，是對象當做事物本體的超越實質。現在凡知覺都有一種可以使時間充實的程度或數量，這就是說，關於一個對於象表的內界意識，或多或少，直到他完全消滅為止（從 $+||0||-$ ），這樣真實或否定的中間，有一種關係及連接，或者寧可說是從前者到後者的一種過程，這個使一切真實可以對我們表現為一種分量；而真實當做充實時間某種事物的數量，他的輪廓，就恰是這個在時間中不斷的，均一的真實的造成，我們在時間中，從某程度的知覺逐漸下降，而至於消滅，或由負號的數量，逐漸上升，而達於某種程度。

物質的輪廓，就是時間中真實的永久性；就是，表示他為一種時間的經驗決定的本質，所以一

切其他的變化的時候，這個本質是不變的（時間並不過去，所過去的是時間中可以變化的存在。所以，時間在他的本身，是不可變化而且永久的，與現象中不可變化而永存的相當，就是物質，並且關於時間上現象的相續或並存，只有從他可以決定。）

原因或者一個事物原因的輪廓，就是這個真實，凡是他在前面的時候，永遠其他的事相隨的。所以是由於內容的繼續構成，這個繼續，是依照一種規則的。

共同（原動或反動的交互）或關於他們事變上物質相互原因的輪廓，就是他們相互決定的同時並存，依照一般的定律的。

可能的輪廓，就是在一般時間的條件上，各種不同象表綜合的相符（例如，相反的，不能同時並存，只能前後相繼。）所以是不定時間上，一個事物象表的決定。

實在的輪廓，是一定時間中的存在（譯者註 *Wirklichkeit* 實在，在上面類目表中，係稱作存在 *Dasein*）；必要的輪廓，是在一切時間中一個對象的存在。

從上面的一切，我們可以了然，數量類目的輪廓，在一個對象的繼續了悟中，包含並且表現時

間本身的造成（即綜合）質量的輪廓，包含並表現關於時間象表，或使時間充實的知覺的綜合；關係的輪廓，包含並表現在一切時間上相互的辨識關係（就是依照一種時間決定的規則）並且最後程式及他所屬類目的輪廓，包含並表現時間自身，隸屬於對象的決定——他是否屬於或者怎樣屬於時間的。所以這些輪廓並非別的，不過時間依照規則的先天決定，關於一切可能的對象，隨着各類目的排列而與時間的次第，時間的內容，時間的規律，最後時間中的複數或全體相關連。

因此這個是顯然的，理解的輪廓，由於想像的超越綜合，不過是成爲內界意識中直覺各種的一致，並且因爲是一種與內界意識相當的作用，這樣，間接的等於自覺的一致。這樣，理解純粹概念的輪廓，是真實的而且唯一的條件，我們的理解，由此得着對於對象的應用，並且因此得着一種意義的。最後，所以這些類目只能有經驗的用途，因爲他們只能用以，由於一種先天的必要的一致，使現象依從綜合的普遍規則（由於在一個基本自覺中，一切覺悟的必要連合）並且這樣使他們容易完全連接在一個經驗當中。但是我們一切的認識，都在這個可能經驗的全部範圍裏面，並且

在對於這個經驗的普遍關係上，構成超越的真理，這個是存在於一切經驗真理的以前，而使後者成爲可能的。

然而這個是可以一目了然的，感覺性的輪廓，雖然在實現各類目上是唯一的主動者，但是同時，並且限制他們，就是這種輪廓，以在經驗以外即感覺性中的條件，限制各類目。因此輪廓不過是一種現象，或者對象與類目相調和的意識概念。現在，如其我們解除這個限制的條件，我們好像將從前有限的概念加以擴張。由這樣的方法，各類目在他們的純粹意義上，離開一切感覺性的條件而獨立，應當可以對於事物的本體，不單是像輪廓所表現他們的樣子，對於事物的外表有效，並且因此各類目必須有一種更其廣泛的意義，而完全與一切的輪廓脫離。實際上抽出各種意識的條件以後，對於理解的純粹概念，固然是永遠有一種價值及意義留存，但是這個不過是理論的。在這個場合並沒有對象給予他們，所以他們並沒有充分的意義，可以供給我們以一個對象的概念。例如，物質的觀念，如其我們除去永久性的意識決定，就完全是一個空洞的事物，能够當作一個主位推想，而決不能成爲一個任何事物的賓位。對於這樣的象表，我是完全不能有什麼知識的，因爲他

並沒有向我指示，這個事物含有何種的決定，因此必須實在是一個真實的重要主位。因此各類目沒有輪廓，單是構成概念的理解作用，並不表示任何對象。這個意義，他們是從感覺性得來，後者使理解成爲真實，同時又對他加以限制。

第二章 純粹理解一切原則的系統

在前章當中，我們單是論及一般的條件，只有在他之下，斷定的超越能力，認為可以將理解的純粹概念，適用於綜合斷定的。我們現在的義務，是在有系統的連接中間表明這些斷定，理解在實際上所先天產出的。對於這個目的，我們的類目表確實可以供給我們以自然的及安全的指導。因為正是這些類目，他們對於可能經驗的應用，必須構成理解的一切純粹先天認識，並且他們對於感覺性的關係，因為這個緣故，可以表示我們以一個理解用途一切超越原則的完全並且有系統的目錄。

所以稱為先天原則的，不單是因為他們在自己本身當中，包含其他斷定的基礎，並且因為他們自身，不是根據於更高的更普通的認識。但是這個特性，並不能將他們升至完全不須證明的地位。因為雖然我們不能尋得一個更高的認識，因此不能有客觀的證明，並且雖然這樣一個原則，實在可以用為一切對象認識的基礎，這個無論如何不致於阻礙我們，從一個對象認識可能的主觀

泉源上，得到一種證明。並且這樣一個證明，是必要的，因為沒有他的時候，這些原則，儘可以被人家看做一種任意的毫無根據的臆斷。

第二層，我們應當將我們的研究，限於這些關係於類目的原則。因為對於超越審美學的原則，依照他們，空間及時間是事物當做現象的可能條件的，以及這種原則的限制，就是他們不能適用於對象當做事物的本體；——這些，當然不能歸入於現在研究的範圍裏面。同樣的，數學的原則，也不能為這個系統中的一部分，因為他們都完全是從直覺得來，而不是從理解的純粹概念得來的。但是這些原則的可能，必須在這裏論及，因為他們是先天的綜合斷定，當然不是為證明他們的正確，及絕對的確實起見，這個是不必要的，目的所在，不過要對於這樣明顯的先天認識加以演繹，並且使其容易思考。

但是我們必須提起分析斷定的原則，以與綜合斷定相對待，後者是我們研究的正當主題，因為這個對待，可以使後者的學理免除一切的含混，而將他的天性明白表現出來。

第一節 論一切分析斷定的最高原則

不過什麼是我們認識的內容，並且不論我們的認識，怎樣與他的對象相關連，一切我們斷定的普遍的，雖然單是消極的條件，就是他們並不彼此互相矛盾；如其不然，這些斷定，在他們的自身當中（就是與對象無關）是沒有的。但是雖然在我們的斷定中間，儘可以沒有矛盾存在，可以將概念這樣的連結，使他們並不與對象相當，或者，沒有達到這樣斷定的任何先天或後天的根據，這樣，並不自相矛盾，一個斷定，依然可以是虛偽或全無根據的。

現在這個命題，「沒有主位，可以有一個賓位與他相矛盾的，」稱爲矛盾的原則，是普遍的，雖然純粹消極的，一切真實的標準。但是他單是屬於論理的，因爲他對於認識的有效，單是當做認識，而不涉及於他們的內容，並且宣示，這個矛盾，完全使他們消滅。然而我們也可以將這種原則適用於積極的方面，就是，不單是免除虛偽及錯誤（因爲這個是根據於矛盾的），並且用於真實的認識。因爲，如其斷定是分析的，不論是肯定或否定，他的真實，一定永遠可以由矛盾的原則認識的。因

爲凡認爲與對象認識中的概念相反的，當然永遠應當否定，但是這個概念自身，必須永遠對於對象爲肯定的，因爲同他相反的就是和對象相矛盾。

所以我們必須將矛盾原則，當做一切分析認識普遍的而且充足的原則。但是，當做真實的標準，他們並沒有更大的用途及權力。因爲這個事實，沒有認識，可以違反這個原則，而不自行消滅的，使這個原則成爲必要條件的一種，但是不能成爲決定我們認識真實的根據。因爲我們現在的事業，單是應當涉及我們知識的綜合部分，我們應當永遠注意，不要侵犯這個不可違反的原則，但是同時也不要期望，在證明任何綜合命題的真實上面，從他得到一種直接的幫助。

但是在這個有名的原則當中，有一個公式存在，——一個原則單是形式而完全沒有內容的——他包含一個綜合，是不注意而且不必要的混合在他裏面的，這個就是：「一個事物，決不能爲是的，又同時爲不是的。」不必提及這個「決不能」的名辭，用以指示絕對確實的，是一種不必要的贅疣，因爲這個絕對確實的性質，從命題的本身已經十分顯明，這個命題是依賴於時間的條件，因爲他就是說：「一個事物 \parallel 甲，而他是某事物 \parallel 乙，同時不能又是「非乙」。但是乙和非乙，儘

可以繼續的存在。例如，一個人是年少的，不能同時又是年老的；但是同一個人，儘可以在一個時候，是年少的，而在另一個時候，又非年少的，就是年老的。現在，矛盾原則，因為單是一個論理的命題，無論如何，不可以將他的應用，僅限於時間的關係，因此，一個像上面的公式，是與他的真實目的完全不相合的。這個誤解，是由於這樣發生。我們首先將一個事物的賓位，與這個事物的概念分離，後來又將這個賓位，與同他相反的连接，因此，並不成立與主位的，而單是與他的賓位的矛盾，這個賓位，是由綜合的方法與主位连接的，——一個矛盾，並且是，只有第一及第二的賓位同時肯定的時候，纔能得到的。如其我說：『一個人，他是無知識的，決不是有學問的，』必須加上『同時』的條件，因為他在一個時候是無知識的人，可以在另一個時候又是學問的。但是，如其我說：『決沒有無知識的人，是有學問的，』這個命題就是分析的，因為現在這個無知識的特性，是主位概念的一個構成部分，並且在這個場合，否定命題是由於矛盾的命題，直接顯然，更不必加上同時的條件。——我改變這個原則的公式就是因為這個原因——一個改變使分析命題的天性，非常明顯的表現出來。

第二節 論一切綜合斷定的最高原則

綜合斷定可能的說明，是一個事業，與普通論理學毫無關係的；實際上他儘可以完全不必知道這個名字。但是在超越論理學，這個是所要論述的最重要的事情——實在，就是唯一的，如其這個問題是先天綜合斷定的可能，他們有效的條件及程度。因為這個問題完全確定的時候，他就可以極從容的達到他的目的，就是，純粹理解的範圍及限制的決定。

在分析的斷定，我們並不須走到已有的概念以外，以達到關於他的一種決定。如其斷定是肯定的，我只要將已經推想是在這個概念中的，當做他的賓位；如其是否定的，我單是從這個概念當中，除去與他相反的。在綜合斷定，我們必須走到已有的概念以外，以推想某種事物，與他相關，而又認為包含在其中的，完全不同，所以永遠不是一個相同的或者矛盾的關係，並且由這個關係，斷定的真實和謬誤，不能單從斷定的自身判別出來。

所以假定為將一個概念，與其他的綜合比較起見，我們必須走出於這個已有的概念以外，一

個第三的事物是必要的，只有在他的裏面，二者的綜合能夠發生。現在，什麼是這個第三者，他應當爲一切綜合斷定的媒介的呢？這個不是別的，就是包含我們一切象表的集合體，即內界意識與他的先天形態，時間。

我們象表的綜合，根據於想像；他們的綜合一致（這個是對於一個斷定所須要的，）根據於自覺的一致。所以綜合斷定的可能，是要在這裏面尋求，並且因爲這個三者，都包含有先天象表的泉源，所以純粹的綜合斷定的可能，也是這樣；不但如此，他們是必須有這樣的根據的，如其我們要有一種對象的知識，單是依據於象表的綜合的。

如其認識要有客觀的真實性質，就是與對象相關連，並且對於他具有意義及旨趣，我們必須由於某種的方法得着對象，如其不然，我們的概念是空虛的，固然，我們可以由他們而有一種思想，但是實際上從這樣思想，我們並沒有認識任何的事物，我們不過是玩弄象表。所謂給予一個對象如其這個詞句的意義，就是指將一個對象，不是間接的，直接的表現在一個直覺當中，他的意義，並非別的，不過是將他的象表應用於經驗，不論這個經驗是真實的，或單是可能的。空間及時間的自

身，雖然他們的概念脫離一切經驗的性質而為純粹的，並且他們是確實的在心中先天表現的，如其沒有在經驗的對象當中，證明他們必要的應用，也是完全沒有客觀的真實，並且沒有意義及旨趣的。不但如此，他們的象表，是一種單純的輪廓，永遠與構造的想像相關連，而後者引起經驗的對象，沒有這個他們是毫無意義的。凡一切的概念都是如此，完全沒有區別。

所以經驗的可能，是對於一切我們的先天認識，給予客觀的真實性的。現在，經驗依賴於現象的綜合一致，就是，依賴於一種綜合，按照一般現象中的對象概念而成的，一種綜合，沒有他經驗永遠不能成為知識，而單是一種認識的碎片，永遠不能依照徹底連結覺悟的規則，互相配合，成為何種有系統的組織，並且因此永遠不能服從自覺的超越，及必要的一致。所以經驗有他的形態的先天原則，當做一種基礎，這就是說，現象綜合當中，一般一致的規則，這種規則的客觀真實性，當做必要的條件，——甚至連經驗的可能，——都永遠可以在經驗中證明。但是除掉這個關係，先天的綜合命題，是絕對不可能的，因為他們沒有第三的項目，就是沒有純粹的對象，在裏面，總合一致可以表示他的概念的客觀真實性的。

所以雖然關於空間，或者構造想像，在裏面所描寫的形式，我們固然認識許多的先天綜合斷定，爲這個目的起見，實際上並不須要經驗，然而這樣的知識，也不過等於幻想的遊戲，如其空間不是當做一種現象的條件，而構成外界經驗的原質的。因此，這些純粹的綜合斷定，雖然是間接的，實在與一切的經驗相關連，或者勿寧說與經驗的可能相關連，他們綜合的客觀真實，只有在這個上可以尋得的。

所以在一方面，凡經驗的綜合中，經驗是唯一可能的認識方式，給予其他的綜合以真實性的；而在另一方面，這個後者的綜合，當做先天認識，只限於裏面包含經驗綜合的必要時，具有真實性，即與他的對象的符合。

依此，一切綜合斷定的最高原則就是：凡對象均依照可能經驗中，直覺內容綜合一致的必要條件。

先天的綜合斷定是這樣可能的，就是我們將先天直覺的形態條件，想像的綜合，及超越自覺中綜合的必要一致，應用於經驗的可能認識的時候，並且這樣的說：一般經驗可能的條件，同時是

經驗對象可能的條件，並且，因為這個原故，在一個先天的綜合斷定中，有客觀的真實性質。

第三節 純粹理解的一切綜合原則的系統的象表

只要是有原則存在，必須歸於純粹理解，他不但是關於發生事情的規則能力，並且就是原則的本源，由於這個原則，一切的事物，方能對我們表現為一個對象的，也必須服從這種規則，因為沒有這種規則，我們永遠不能達到一個對象的認識。甚至於自然的定律，如其認做他們為理解經驗用途的原則，也具有一種必要的性質，並且所以至少我們可以期望，從先天的有效，及在一切經驗以前的根據，決定他們。但是一切自然的定律，毫無區別的，服從理解的高級原則，因為前者不過是後者應用於經驗的特殊場合。所以只有這些高級原則，給予概念，其中包含必要的條件，並且，就像是一個規則的說明者，而在另一方面，經驗給予這個規則下面所應有的事實。

我們將單純經驗的原則，誤認為純粹理解的原則，或者和這樣相反的危險，是決不會有的，因為依照概念的必要性質，所以區別後者的，以及一切經驗命題的缺乏這種性質，不論他的有效如

何廣泛，是對於誤解他們一種理想的安全防衛。但是也有些先天的純粹原則，我並不歸入純粹理解的——因為這個原故，就是他們不是從純粹概念，而從（雖然由於理解的媒介，）純粹直覺得來。數理科學具有這樣的原則，但是他們對於經驗的應用，因此，他們客觀的真實，不但如此，連這樣先天綜合認識的可能，（及由此的演繹，）完全依據於純粹理解。

因為這個原故，我不預備將這些數學的原則，計算在我的原則當中；雖然我想要括包數理科學中這樣的原則，先天的可能而且客觀的真實，因此，可以看做這些原則的原則，並且是從概念而達於直覺，不是從直覺而達於概念的。

在理解的純粹概念，對於一切經驗的應用上面，他們綜合的用途必須是數學的，或是力學的。因為他一部分是單應用於直覺，一部分應用於現象的存在。但是直覺的先天條件，在一個可能經驗的關係上，是絕對必要的，而一個可能直覺對象存在的先天條件，在他們的自身是偶然的。因此，類目的數學應用上的原則，應當具有一種絕對必要的性質，就是，應當是毫無疑義的，而在另一方面，力學應用上的原則，固然也有一種先天必要的性質，但是，只限於在經驗中經驗的思想條件之

下，所以只有是間接的。因此他們不能具有前者所特有的直接證驗，雖然他們對於經驗的應用，並不因為這個原故，而失去他們的真實及確定性質。關於這層，我們在這個原則系統的結論中，比較可以容易判斷。

類目的表，是我們原則表的天然指導，因為這些原則並非別的，不過是前者客觀使用的規則。依此，純粹理解一切原則，就是：

(一) 直覺的公理

(二) 辨識的先見

(三) 經驗的比論

(四) 一般經驗思想的準則

我有意的選用這名稱，以使我們在此等原則的證驗及使用的關係上面，可以不至忘卻他們的區別。但是我們很快的覺得——一個事實，同時關係於此等原則的證驗，及現象的先天決定的——依照數量及性質的類目，（如其我們單注意於他們的形式，）此等類目的原則，是與其他兩

種的原則有區別的，因為前者具有直覺的，而後者單有推論的，雖然兩者都有完全的確定性質。所以我以後稱前者為數學的，而後者為力學的原則。但是必須申明，由這樣的名詞，我並不是說前者就是數學上的原則，而後者就是普通力學上的（物理學的）原則。我在這裏所注目的，只有純粹理解的原則，關於他們對內界意識的應用，（並不區別在這裏面所給予的象表，）數學及力學的科學，都是由這樣的方法，成為可能的。依此，我給予此等原則的名稱，是按照他們的應用，而非按照他們的內容；現在我將依照他們在表中的次序，一一加以研究。

（一）直覺的公理

此等公理的原則是：「一切直覺，都是廣延的數量。」

證明

一切現象，關於他們的形態，包含一種空間及時間上的直覺，毫無例外的，先天存在於一切的基礎上面。所以現象是不能被了解，就是，不能容受於經驗的自覺當中，除非是由於一種內容的綜合，決定的空間及時間的象表，是由此產生的；這就是說，由於同質的相合，以及這個內容（同質的）

綜合一致的自覺。現在，直覺上同質內容的自覺，因此使一個對象的象表成爲可能的，是數量的概念。因此，就是一個對象當做現象的辨識，所以可能，只有由於這個已知感官直覺內容的綜合一致，在數量的概念中，同質內容相合的單位，是由此推想的；這就是說，一切的現象都是數量，並且是廣延的數量，因爲，像空間或時間的直覺，他們必須以同樣綜合的方法表現，這個就是空間及時間的自身，所由此決定的。

凡在數量當中，各部分的象表使全體的象表成爲可能的，（並且因此，部分的象表，必須在全體以前，）我稱爲一種廣延的數量。我不能向自己表現一個任何的直線，無論怎樣細微，除非在思想中把他畫出，就是，除非從一點起，把他的各部分繼續造成，並且只有由如此的方法產生這個直覺。凡一切的時間，無論怎樣極小的部分，也完全和這個相同。我在裏面只能推想，從一個時刻到第二個的繼續過程，並且依此，由時間的各個不同部分，以及他們的相加，造成一個時間的決定數量。因爲一切現象中純粹直覺，是時間或空間，所以凡現象在他直覺的性質上，都是廣延的數量，因爲他在我們的了解當中，只能由於繼續的綜合而認識（從一部分到另一部分。）依此，一切的現象

都應當認爲集合體，就是，認爲預先已有各部分的聚集；這個並非各種的數量都是如此，而只有這種數量，對我們表現而且被我們認爲有廣延的，纔是這樣的。

在這個構造想像的繼續綜合，及形象的產生上面，造成廣延的數學，即幾何學，以及他的各種定理，表示感官直覺的先天條件，外界直覺一種純粹概念的輪廓，只有在這個條件之下，能夠存在；例如：『在兩點之間，只有一根直線是可能的，』『二直線不能包含一個空間，』等類。此等定理是單關係於這樣的數量的。

但是，關於一個事物的數量，這就是說，這個或那個對象是有多大呢？這個問題的答案，雖然關於這個問題，我們有各種綜合的及直接確實的命題，在這個名詞的確實意義，我們並沒有何種的公理。例如下列命題：『如其將相等的加在相等的上面，全體是相等的；』『如其從相等的當中，減去相等的，其結果是相等的；』都是分析的命題，因爲我直接感覺一個數量的造成，與另外一個的造成完全相同；而在各種公理，則必須是先天的綜合命題。在另一方面，對於數目關係上顯然明白的命題，確實是綜合的，但是並非普遍的命題，像這種在幾何學上的一樣，並且因爲這個原故，不能

稱爲公理只可以稱爲數目的公式。例如：「 $7 + 5 = 12$ 」不是一個分析的命題。因爲在七的象表，或五的象表，或這兩數相合的象表當中，我都不能推想十二的數目（我在兩數的相加當中，是否能推想這個數目，不是現在的問題；因爲在分析命題的場合唯一之點是，我是否在主位當中，實際推想這個賓位。）但是雖然這個命題是綜合的，然而不過是一個單稱命題。因爲在這裏的關係只限於同質單位的綜合，他除在一個數目以外，不能發生效力，雖然我們在後來的使用這些數目是普通的。如其我說：「一個三角形，可以用三直線造成，其中任意二直線之和，是大於第三者，」我不過運用構成想像的純粹作用他畫出這些直線的時候，可以或長或短，隨意構成一個三角形的形狀。同這個相反，七的數目，只有一個方法是可能的，由七與五兩數綜合的結果，十二的數目也是如此。因此這樣的命題，不能稱爲公理（因爲如其這樣，我們就有無限的公理，）而單稱爲數目的公式。

這個現象的數學超越原則，很大的擴充我們先天的認識。因爲使純粹數學可以極精確的應用於經驗對象的，就是單由於這個原則，並且沒有他，這個應用的有效不能這樣的顯明；在相反的一面，矛盾與混淆，也常常由於此點而生。現象並不是事物的本體。經驗直覺，只有由於純粹直覺

(空間及時間的)是可能的;因此,凡幾何學對於後者所確定的,對於前者是毫無疑義的有效。一切的遁辭,例如說,意識的對象,並不與空間構造的規則符合(例如,線或角的無限分割規則之類),一定是不能成立的。因為如其這種反對可以有效,我們對於空間,同時對於一切數學,否認他的客觀真實並且就不知道,為什麼原因,到什麼程度,數學能夠應用於現象。空間及時間的綜合,為一切直覺的主要形態,是使一個現象的了解成為可能的,所以就是使各種外界的經驗,因此,使一切經驗對象的認識,成為可能的;並且凡數學在他的純粹應用上,對於前者所證明的,對於後者必須同時有效。一切的反對,不過一種錯誤理性的欺詐,想要使意識的對象,和我們感覺性的形態條件脫離,而將他們,雖然是單純的現象,對於我們的理解,表現為事物的本體。但是照這個情形,他們的先天綜合認識都是不可能的,因此,不由於空間的純粹概念,並且決定這種概念的科學,就是,幾何學他的自身,也應當是不可能的。

(二) 辨識的先見

這裏的原則是:『在一切現象中,凡真實的,就是,凡一個知覺的對象都有強度的數量,就是,都

有一個度量。」

證明

辨識是經驗的自覺，這就是說，一個自覺含有經驗為成分的。現象當做辨識的對象，是不純粹的，就是，不單是形態的直覺，像空間及時間一樣，因為他們的自身是不能看出的。所以他們在直覺上並直覺以外，含有關於一個對象的質料（在空間及時間中存在的某種事物，是由此表現的，）這就是說，他們含有知覺的實在，是一種單純主觀的象表，單是給予我們以主體被影響的自覺，而我們將他連接於某種外界的對象。現在，由經驗自覺，而達於純粹自覺的一種逐漸變化是可能的，在這個自覺中的實際完全消滅以後，所遺留的，只有空間及時間內容形態的自覺（先天的；）因此，也可以有一個從他開始起的，知覺數量造成的綜合，就是，從等於零的純粹直覺開始，而達於知覺的一定數量。現在，因為知覺的自身不是一個客觀的象表，並且在裏面不能尋得空間或時間的直覺，他不能具有何等廣延的數量，然而確有一種數量是屬於他的（並且由於他的了悟，在裏面經驗的自覺，能夠在一定時間當中，從零點升到一定的程度，）因此，是一種強度的數量。並且這樣，

我們必須將強度的數量，就是一種影響於感官的程度，歸於一切辨識的對象，因為這個辨識是包含知覺的。

一切認識，我由此可以先天的認出，並且決定，什麼是屬於經驗認識的，可以稱爲一種先見；並且這個是毫無疑義的伊皮克爾（Epicurus）使用這名詞時候所涵的意義。但是現象當中，又有永遠不能先天認識的事物存在，這個因此構成純粹認識與經驗認識，即知覺的正當區別（因為知覺爲辨識的實質，）所以知覺恰是認識中的這種成分，完全不能夠先見的。在另一方面，我們儘可以將空間及時間的純粹決定，關於形象及關於數量的，稱爲現象的先見，因為他們先天的表現這些，在經驗上所永遠後天給予的。但是，假定在各種知覺當中當做一般的，而並沒有思想某種特殊的知覺，有某種可以先天認識的事物存在，這個應當稱爲特殊的先見——特殊的，因為這個好像是極可驚異的，我們預先有經驗存蓄，在裏面關係於經驗的實質，並且這個是我們能夠從他本身上得來的。然而這裏實際是如此的情形。

單由於知覺的了悟，如其我不包括許多知覺的一種連續，只是充滿一瞬的時間。因為在現象

當中，他的了悟，並不是從一部分而推到全部的一種繼續綜合，所以知覺沒有廣延的數量，在一瞬間中知覺的缺乏，表現他的空虛，因此，等於零。在經驗的直覺中與知覺相當的，就是真實；與沒有知覺相當的，就是否認，等於零。現在，凡知覺都是能夠縮小的，所以他可以減退，並且這樣的逐漸消滅。所以在一個現象中，真實和否認的中間，有許多可能中間知覺的一種不斷的銜接存在，其中兩者之差，永遠小於已有知覺與零點，即完全否認之差。這就是說，現象中的真實永遠有一個數量，然而這個不能在了悟當中發見，因為了悟是由於一瞬間的單純知覺而生，而非由於許多知覺的繼續綜合而生，所以並非由一部分而達於全體，因此他有一種數量，但是並非一種廣延的數量。

現在，凡數量在了悟中只能當做單一，而其中的複數只能由於與零數的近似表現的，我稱爲強度的數量，因此，現象中的真實有強度的數量，就是，有一個度數。如我們認這個真實爲原因（不論是知覺的，或是其他現象中的真實的，例如一個變他的原因；）在他的原因性質上面，我們稱真實的度數爲一種動量，例如重力的動量，並且因爲這個原故，度數只能指示這種數量，他的了悟並非繼續的，而爲瞬息的。但是這個我不過在這裏偶然提及，因爲我現在所論述的，與原因並無關係。

依此，凡知覺以及凡現象中的真實，無論如何細微，都有一個度數，就是，有一個強度的數量，這個是永遠可以減少的，並且在真實與否認之間，有一個多數可能的真實，及可能的較小辨識的斷斷連接存在。各種的顏色——例如紅色——都有一個度數，這個不論如何細微，永遠不是最細微的，並且熱力及重力的動量等等，也永遠都是如此。

這個數量的性質，依照這個，其中的任何部分都不是最小的（也不是單純的），稱為他們的連續性。空間及時間是連續的質量，因為不能給予他們的任何部分，除非把他包括在界限的中間（定點和時刻），因此，這個給予的部分，在他們的自身，也是一個空間和時間。所以空間單是包含各種空間，時間各種時間。定點和時刻不過是一種界域，就是他們限制上的單純地方和位置。但是地方永遠含有直覺的預想，這個是限制並決定他們的，並且我們不能想像空間和時間，是由組織的成分合成，而此等部分是在空間及時間以前，已經給予的。這樣的數量，又可以稱為流動的，因為在這種數量構成上的綜合（構造想像的），是一種時間上的進行，我們通常用流動的詞語，以指示他的連續性。

因此，一切的現象，關於直覺及單純的辨識（知覺以及和他相連的真實），都是連續的數量。在前者的場合，他們是廣延的；在後者，是強度的數量。一個現象內容的綜合被截斷的時候，其結果所得，單是幾個現象的一種集合，而非可以當做一個數量的單一現象，這個不是由於某種構造綜合的單純連續，而由於常常停止的一種綜合的重複產生。例如，如其我稱十三圓為一個錢幣的總數或數量，我使用這個名詞，是完全正確的，只要所謂十三圓的，我是指標準銀幣上一種符號的價值，這個，的確的，是一個連續的數量，在裏面沒有那一部分是最小的，而且每一部分可以構成一個錢幣的單位，在裏面包含許多更小單位的質料。但是，如其所謂十三圓的，我是指這許多貨幣而言，則數量名稱的使用，就是完全錯誤的；同這樣相反的，我必須稱他們為總數，就是一個貨幣的數目。並且因為在這種數目中，我們必須有一個單位為基礎，所以每一個現象，當做一個單位，是一種數量，而且永遠是一個連續的數量。

現在，既是一切的現象，無論認為廣延的或是強度的，都是連續的數量，這個命題「一切變化（一個事物，從一個狀態到另一個的過程）都是連續的，」可以容易證明，並且給予以數學的證

驗，如其變化的原因，不是完全在超越哲學的範圍以外，而且預先假定經驗的原則。因為關於一個原因的可能，他變動事物的狀態，就是，決定他們與某種已有的情狀相反對的，理解不能先天的給予我們以任何的知識；不但是因為他對於這樣的可能不能洞察（因為這樣的洞察在若干的先認識上，都是沒有的，）並且因為變化的觀念，單是關連於現象的一種決定，這個只有經驗能夠使我們熟悉，而同時他們的原因，又存在於不變的中間。但是，因為我們在這裏可以使用的，只有一切可能經驗的純粹基本概念，在這個當中，自然不能加入經驗的成分，為避免損害我們系統的一致起見，我們不敢預期普通物理的科學，這個是建築在一定的基本經驗之上的。

然而對於上面引伸的原則，在辨識的先見上所發生的極大影響，我們並不缺少證明，並且甚至於這種證明的供給，所以防止我們陷於謬誤的結論的，因為如其不然，我們可以草率的引出這樣結論。

如其一切辨識中的真實都有一個度數，在他和否定之間，有一個永遠更小度數的無限繼續存在，並且，如其各感官必須有一種知覺容受性的定度數；沒有辨識，並且，因此就沒有經驗可以證

明，不論直接的或間接的，在一個現象中，一切的真實完全沒有存在；換句話說，就是永遠不能從經驗上得到一個空虛的空間或空虛的時間存在的證明。因為第一層，真實的完全沒有存在，在感官的直覺中，當然不能成爲一個辨識的對象；第二層，這樣的不存在，不能從一個任何現象，及他的真實中度數差異的思考中間演繹出來；並且這個永遠不應當容納在任何現象的說明中間。因為，如其就是一個確定的空間或時間的全部直覺，是徹底真實的，就是，如其沒有中間的那一部分是空虛的，尙且因爲凡真實都有他的度數，這個，在廣延數量不變的時候，可以經過無限的漸次減少，而達於零數（空虛），所以充滿空間或時間的，必有無窮的差異度數，並且在不同的現象當中，雖然直覺的廣延數量可以始終相等，保持不變，強度的數量儘可以減少或增加。

下面就是這個的一種例證。所有的物理學家，講到各種同積物體所含質量的極大差異（一半因爲地心吸力或重力的動量，一半因爲對於其他運動物體的阻力動量）差不多全體一致的斷定，這個容積（現象的廣延數量）在一切物體中必須是空虛的，雖然他們與全部的比例，各有不同。但是誰能忖度，這種大部分屬於數學上及力學上的自然研究，卻將這個結論，完全根據於一

個形而上學的假定——一種假定，他們素常所主張輕視並避掉的呢？然而在假定空間中的真實（我在這裏，必不可稱他爲阻礙性或重量，因爲這些都是經驗的概念，）是永遠相同，並且只能依照他們的廣延數量，即倍數性質加以區別，他們的確是如此的。現在，對於這個設想，這個，在他們並沒有經驗上的根據，並且因此不過是形而上學的，我提出一個相反的超越證明，這個固然並不能說明充滿空間的差異，但是他完全解除上述設想的必要，就是除掉假定空虛的空間以外，我們不能說明這樣的差異。這個證明，並且有解放理解的效力，使他可以從不同的方式推想這個區別，如其事實上的說明，是有一種這樣的須要。因爲我們知道，雖然兩個相等的空間，可以由兩種截然不同的物質，這樣完全充滿在兩者之中，都沒有一個極細微的地方是沒有物質存在，然而，凡是真實都有他的度數（阻力的，或重量的，）這個，並沒有縮小廣延的數量，可以無限的漸次減少，以至達於零點而完全消滅。這樣一個充滿空間的膨脹——例如熱力，或現象界中任何他種的真實，——都可以減少他的度數至於無限，而並不留下一極小部分空間，完全空虛；和這樣相反，他拿這種較小的度數，把空間完全充滿，恰與別的現象，拿較大的度數能夠充滿空間的情形一樣。我在這裏的

意思，絕非主張，關於他們的比重上，各種物質的不同，實在是這樣的；我不過要證明，由於純粹理解的一種原則，我們辨識的天性，使這樣一種說明的方式成爲可能，並且不應當認爲一個現象中的真實，在他的度數上是相等的，只有在他的聚集及廣延的數量上是差異的，而且這個還是依據於一種理解先天原則的僞託權威。

然而這個辨識先見的原則，使初從事於超越哲學的研究，而謹慎小心的人，不免覺得驚異。我們天然是不能無所懷疑，理性是否能夠關於現象中一切真實的度數，提出一個這樣的綜合命題，並且因此關於知覺自身內部差異的可能——從他經驗的性質上所抽象的。這樣，下面的決非一個毫無解答價值的問題：怎樣理解能夠關於現象，綜合的並且先天的申明，而這樣先見這些，甚至於特別僅屬於經驗，即關係於知覺自身的呢？

凡一切知覺的性質是單純經驗的，而不能先天的表現（例如色，香，味，等等）。但是這個真實——與知覺相當——而與否定即零相反的，單是表現一個事物，在他概念的自身，包含一個存在，而其意義不過是一個經驗自覺的綜合。這就是說，經驗的自覺，在內界意識中，可以從零度升至各

種較高的度數，所以直覺的同樣廣延數量，例如一個光亮的面積，所引起知覺的大小，與許多比較晦暗面積相合一樣。所以我們可以完全抽出一個現象的廣延數量，而單是在知覺上對自己表現一定的動量，一個從零度到已知的經驗自覺的同質綜合。所以一切的知覺，都祇是後天給予的，但是其中的這個性質，就是，他們有一個度數，是可以先天知道的。這個是值得注意的，就是關於一般的數量，我們所能够先天認識的，只有一個性質，就是連續性；但是關於一切的性質（現象中的真實，）我們所能够先天認識的，就只有強度的數量，就是，他們有一個度數。此外一切，皆是有待於經驗的。

（三）經驗的比論

這裏的原則是：經驗是單由於辨識的必要連接的象表，成爲可能的。

證明

經驗是一個經驗的認識；這就是說，一個由於辨識而決定對象的認識。所以他是一個辨識的綜合，一個綜合，他的自身，並不包含在辨識當中，但是他包含自覺中辨識內容的綜合一致，而這個

一致，構成我們感官對象認識的要件（不單是直覺或知覺的）。現在，在經驗上我們的辨識，都是偶然相合，所以在他們的連絡當中，從辨識的自身，並不表現，而且不能表現何種必要的性質，因為了悟是單將經驗直覺的各種內容，集合攏來，在他所聚合現象的連絡存在當中，並不能有一個必要的象表可以發見。但是經驗是由於辨識的一種對象認識，所以各內容存在的關係，在經驗上必不能表現為集合在時間當中，而表現為客觀的存在於時間當中。並且因為時間的自身是不可見的，所以時間當中對象存在的決定，只能由於他們在時間中一般的連絡，因此只能由於先天連接的概念而成立。現在，因為這些概念永遠具有必要的性質，所以經驗是只有由於辨識的必要聯絡的象表，成爲可能的。

三種時間的程式，是永久，繼續，及並存。依此，現象中一切時間關係的規則共有三個，凡現象的存在，關於一切時間的一致，皆由此而決定，並且他們存在於一切經驗以前，而使他成爲可能的。

這三個比論的共同原則，皆依據於自覺的必要一致，與在各時間上一切可能經驗覺悟的關係，依此，因為這個一致，先天存在於一切心理動作的基礎上面，所以這個原則，按照他們在時間上

的關係，依據於一切現象的綜合一致。因為原始的自覺，關係於我們的內界意識（一切象表的集合），並且確實先天的關係於他的形態，這就是說，在時間中各種經驗覺悟的關係。現在，這個各種內容，必須依照時間的關係；在原始的自覺中互相連合——一個必要，基於自覺的先天超越一致，凡一切能夠屬於我（即我自己的）的認識，所以凡一切能夠成爲我的對象，都服從這個必要。所以這個綜合的並且先天的決定一致，與時間中自覺的關係，就是下面規則，『時間的一切經驗決定，心須依從時間一般決定的規則；』並且我現在所要論述的經驗比論，必須就是這種性質的規則。

這些原則有這樣的特性，他們並不關係於現象，以及現象中經驗直覺的綜合，而單是關係於現象的存在，以及對於這個存在上彼此相互的關係。現在，我們了悟現象中一個事物的方式，可以這樣的先天決定，就是，他的綜合的規則是可以預先給予的，這就是說，在各個經驗的例證當中，可以舉出這個先天的直覺。但是現象的存在是不能先天知道的，並且雖然我們可以由於這個途徑，達到某種存在事實的結論，我們終究不能確定的認識這個存在，這就是說，我們決不能夠預先知

道他的經驗直覺，在那種關係上，可以和其餘的有所區別。

上面所舉的兩種原則，因為他們對於現象，保證數學的應用，所以我稱為數學的，關係於這些現象，單限於他們的可能方面，並且教訓我們，關於他們的直覺或辨識的真實上面，怎樣可以依照數學綜合規則，產生這種現象。依此，數目的數量，並且同時現象當做一種數量的決定，可以在各種不同的場合一樣適用。這樣，例如從月球的燭光數目，我可以合成，並且先天的給予，就是，構成我們對於太陽光線知覺的度數。所以我們可以稱這兩種原則為構造的。

在於這種原則，他的領域，是使現象的存在，服從於先天規則的，情形完全不同。因為存在是決不能容許構造的，所以他們顯然必須只能涉及存在的關係，而單是一種節調的原則。所以在這個場合，是沒有公理或先見可以推想的。這樣，如其一個辨識對於其他的辨識（雖然沒有決定，）在時間的一定關係上，已經給予我們，我們不能夠先天的說，什麼並且怎樣大小（在數量上，）這個其他的辨識，必須與前者相連屬，但是只能夠說，他是怎樣在這個已知的時間形式當中相連屬的。哲學上的比論與數學上的比例，意義完全不同。在後者他們是說明兩個數量關係相等的公式，並

且永遠是構造的，所以如其比例中的兩項，已經給予，第三項同時知道，就是，可以用這些公式的幫助，把他造成。但是在哲學上，比論不是兩個數量，而為兩個性質關係的相等。在這個場合，從三個已知的項目，我可以先天的知道，並且認出對於第四項的關係，但是並不能認識這個第四項的自身，雖然我實在已經有一種規則，引導我在經驗上尋覓這個第四項，並且有一種標誌，幫助我把他發見。所以一個經驗的比論不過是一種規則，依照這個規則，經驗的一致，關於對象的，必須從辨識中產生，不是構造的而單是一種節調的原則。一般經驗思想的準則也是如此，他們關係於單純直覺的綜合（這個涉及現象的形態，）辨識的綜合（這個涉及現象的實質，）及經驗的綜合（這個涉及這些辨識的關係）。因為他們單是節調的原則，並且與數學的即構造的，顯然有所區別，並不是關於先天具有的確實性質，而關於他們證驗的方式，因此說明的方法，亦復有所不同。

但是對於一切綜合命題所稱述，而在這個地方必須特別提及的，就是這層，這些比論所具有的意義及效用，不能認為超越的原則，而只能認為理解經驗上用途的原則，並且他們的真實，只能當做這樣的證明，並且因此現象必不應當直接附屬於類目，而單是附屬他們輪廓的下面。因為如

其這些原則所必須應用的對象，爲事物的本體，決不能關於他們有何種綜合的先天認識。但是他們不過只是現象而止，這個現象的一種完全的知識——一種知識，一切先天的原則，在最後必須和他相關的——是唯一的可能經驗。所以這些原則，除掉在現象綜合中，經驗認識的條件以外，決不能其他的何種目的。但是這個綜合，是單在理解純粹概念的輪廓中推想的，類目所包含他們一致的作用，爲一般的綜合一致，並不受任何感官條件的限制。所以這些原則，使我們可以依照一個比論，拿概念的論理及普遍的一致，連接各種對象，並且由此在原則的自身當中使用各類目；但是在將他們應用於經驗的時候，我們單是使用他們的輪廓，爲關於他們正當應用的關鍵，而替代這些類目，或者寧可說，後者爲一種限制條件，稱爲各類目的公式。

(a) 第一比論 物質永久的原則

在一切現象的變化當中，物質是永久的，並且在自然界中所有的總額，既不增加，亦不減少。

證明

一切的現象，存在於時間當中，只有在這個中間拿他當做本體，就是，當做內界直覺的永久形

態，並存同繼續，方纔能够表現。因此，一切現象的變化，必須在時間當中推想，而時間的自身，始終保持不變，因為在他的中間，繼續同並存，不過表現為一種決定。現在，時間的自身不能成爲一個辨識的對象。所以在辨識的對象當中，就是在現象當中，必須尋出一個一般的表象時間的本體，並且在這個裏面，一切的變化或並存，可以從他與現象的關係上面看出。但是一切真實的本體，就是，一切繫屬於事物存在的本體的，即爲物質；凡一切繫屬於存在的，只能認爲一種物質的決定。因此，這個永久不變，只有在他的關係上，可以決定現象中一切時間的關係的，即爲現象界中的物質，就是現象中的真實永遠保持不變，而爲一切變化的本體。依此，因為這個的存在不能變化，所以他在自然中的數量不能增加，亦不能減少。

我們在一個現象中內容的了悟，永遠是繼續的，因此永遠是變動。所以單是由於這個，我們永遠不能決定這個內容，當做一個經驗的對象，是並存或是繼續的，除非他有一個永遠存在的事物爲基礎，就是一種固定而且永久的事物，一切繼續及並存，都不過是他的存在的各種方式（時間的方式）。所以只有在這個永久中間，時間的關係是可能的（因為同時及相續，都單是時間上

的關係；——這就是說，這個永久，就是我們時間自身經驗象表的本體，只有在這個裏面，一切時間的決定是可能的。實際上永久就是時間的另一名稱，永遠與一切現象的存在，一切的變化及一切的並存相繫屬。因為變化並不影響時間自身，而單是影響時間中的現象，就像並存並不能認為時間自身的一種程式，因為我們看見時間中，沒有某某部分是並存的。——如其我們將繼續歸賦於時間自身，我們必須再另外推想一個時間，在他裏面，這個繼續成爲可能的，單是由於這個永久的，時間繼續上各不同部分的存在，取得一種數量，我們稱爲期間。因為在單純的繼續中間，存在是不斷的消滅，不斷的開始，所以永遠不能有任何數量，甚至於極細微的。所以沒有永久，決沒有時間的關係是可能的。現在，時間的自身，不是一個辨識的對象；因此這個現象中的永久，必須認爲一切時間決定的本體，並且因此同時爲一切自覺綜合一致的可能條件，即經驗的可能條件；並且時間中一切的存在及一切的變化，只能認爲這個永遠不變的一種存在的方式。所以在一切的現象當中，這個永久的是對象的本體，就是物質，凡一切變化的，或能够變化的，單是屬於這個物質的存在方式，因此，單屬於他的決定。

我看見在各種時代當中，不單是哲學家，就是普通的理解，也預想這個永久，爲現象中一切變化的本體，實在我不得不相信，他們必須永遠承認這個，爲一種毫無可疑的事實。只有哲學家，以比較精密的及正確的形式，自己表示出來，他說：『在世間一切的變化當中，物質保持不變，可以變化的，只有偶然的事。』但是關於這個毫無疑義的先天命題，我從來沒有在什麼地方遇見一個證明的企圖；不但如此，他並且極難得有這樣的幸運，像他所應當的樣子，列在純粹的及完全先天的自然定律的前面。實際上物質是永久的這個斷定，是重複的意義。因爲這個永久，就是我們將物質類目應用於現象的根據；並且我們必須證明在一切現象當中，都有一個永久的事物存在，凡可以變化的，不過是這存在的一種決定。但是，因爲一個這樣性質的證明，不能是獨斷的，就是，不能從概念當中引出，他是涉及一個先天的綜合命題，並且因爲哲學家從來沒有想到，這樣的命題，只有在可能經驗的關係上是有效的，所以除掉由於經驗可能的演繹而外，更不能有他種的證明，無怪在一方面，他是用爲一切經驗的基礎（因爲在經驗的認識上，我們覺得有這樣的必要，）而從來沒有一個證明可以倚賴的。

問一個哲學家：『什麼是烟氣的重量？』他的回答就是：『從燃料的重量中，減去遺留灰燼的重量，即得烟氣的重量。』這樣，他是假定物質是不能變易的，就是燃燒，也不能將他毀滅，不過在形態上發生一種變化。同樣的說：『從無不能成有，』也是永久原則的另外一種推論，或者寧可說是現象中真實主體永遠存在的另外一種推論。因為，如其在現象中我們可以稱為物質的，是時間決定的真正本體，則一切過去及將來的存在，都必須單是由他決定。因此，我們所以可以對於現象使用這個物質的名稱，單是因為我們假定他是存在一切時間當中，一個觀念，永久的語意，並不能充分表示，因為他好像是偏重於將來的。然而將來永存的內界必要，與過去永存的必要，是不可分離的互相連接，所以這個術語是可以這樣成立的。古代學者，常將這兩個命題合而為一，近時的人，有時錯誤的把他們分開，因為他們想像，這個命題應用於對象當做事物的本體，並且前者與世界依賴於造物權力（就是關於他的物質也是這樣）的教義，有所衝突。但是這個顧慮是完全不必要的，因為在這裏的問題，單是經驗範圍以內的現象，如其我們容認新的事物（關於他們的物質）發生的可能，這個經驗的一致，永遠不能成立。因為在這樣的場合，我們必須失去這個能夠表示時

間一致的唯一事物，就是，本體的相同，一切的變化，單是由於他，纔有完全及徹底的一致的。然而這個永久並非別的，不過我們對自己表示現象界中事物存在的一種方式。

物質的決定，這個不過是他存在的一種特殊方式的，稱爲偶然的事。他們永遠是真實的，因爲他們關係於物質的存在（否定不過是一種決定，表示物質中某種事物的不存在。）現在，如其我們將一個特殊的存在，歸於物質中的這個真實（假如運動爲一個物質的偶然事故，）這個存在，稱爲附着以與物質的存在，我們所稱爲生存的相對待。但是有許多的誤解由此而生，還不如將偶然的事，單認爲物質存在的積極決定的形態，尙爲比較正確而公平的表明方式。同時因爲我們理解的論理作用的條件，決不能夠避免，將物質存在中受變化支配的，與永久不變的相分離。因爲這個原故，物質的類目，列在關係的項下，與其說因爲他們的自身含有何種關係，寧可說因爲他們是這種關係的條件。

現在，變化概念的真正觀念，就是根據於這個永久的觀念而成立的。創造和消滅，並不是創造者或消滅者的變化。變化不過是一種存在的方式，與同一主體上另外一種存在的方式相追隨的，

因此凡一切變化的，都是永久存在，所變化者，只有他的狀態。現在，因為這個改變，單是影響於決定，這個是可以有一個開始和終了了的，我們可以說，引用一個好像自相矛盾的語句，『只有永久的，（物質）是受變化支配；這個可以改變的，不受變化，而單是有變換，就是，某種決定停止的時候，另外的開始。』

所以變化除掉在物質中間而外，是不能為我們所見的，並且創造或消滅，在他們絕對的意義，而不單是涉及於物質的決定的，決不能成爲一個可能的辨識，因為使由一個狀態而達於另一個，及由不存在而達於存在中間經過的象表，成爲可能的，就是這個永久的觀念，因此這種變化，在經驗上只能認爲永久物質決定的變更。假定一個事物絕對的開始存在；我們必須有一個一定的時間，在裏面他還沒有存在的。但是除掉由於已經存在的事物，我們怎樣能夠指出並且確定這個時間呢？因爲一個空虛的時間，不能爲辨識的對象；但是如其我將這個開始的，與先前存在，而且直到這個對象開始存在的時候，依然繼續存在的的對象，互相連接，則後者可以單是前者當做永久的一種決定。消滅的觀念，也是如此，因爲這個預想一個時間的經驗象表，在這個當中，現象已不存在

的。

物質（現象界中）是一切時間決定的本體。他的開始，以及另一物質的消滅，必至完全失去時間經驗一致的唯一條件；並且在這個場合，現象可以與兩個不同的時間發生關係，在裏面，互相並立，存在可以經過；這個是不合理的。因為時間只有一個，一切不同的時間，必須位置在這個當中，不是並立的，而為繼續的。

依此，永久是一個必要的條件，只有在他之下，現象當做事物或對象，是在一個可能的經驗中決定。至於關於這個必要的永久的經驗標準，以及現象的實質，我們在下面還有極多可以論列的機會。

（b）第二比論 依照因果定律的時間繼續原則

一切變化發生，均依照因果相連的定律。

證明

在時間的繼續中，一切現象都不過是變化，就是，一個物質決定的繼續的存在及不存在，而物

質的自身是永久的；因此一個物質自身的存在，與他的不存在相隨着的，或是一個物質自身的不存在，與他的存在相隨着的，換句話說，物質自身的創造或消滅，都是絕不可能，——這些一切，已經在上面原則的論述中間，充分證明。這個原則，又可表示如下：『一切現象的變換，不過單是變化；』物質的變化，並不是創造或消滅，因為變化的概念，預想同一的主體，存在於兩個相反的決定之下，因此是永久的。在這個預備的申述以後，我們可以進而為本節的證明。

我看見現象彼此接續，這就是說，一個事物的狀態存在於一個時間，而和他相反的狀態存在另外一個以前的時間。所以在這個場合，我實際上將時間中的兩個辨識，連接起來。現在，連接不是一個單純意識及直覺的動作，而在此為想像綜合能力的產物，這個想像，在時間的關係上面，決定內界的意識。但是想像可以用兩種的方法，將這兩個狀態連接，就是其中的一個，在時間上可以在其他的一個之先，或在其他的一個之後；因為時間自身，不能為一個辨識的對象，而且在一個對象中間，何者在先，何者在後，不能從他的關係上，為經驗的決定。所以我單是自己覺得，我的想像，將一個狀態列在前面，而將另外一個列在後面，並非此等狀態在對象當中，是這樣互有先後的。換句話

說，繼續現象的客觀關係，由於單純的辨識，完全不能確定。現在，要使這個關係可以認為決定的，這兩個狀態間的關係，必須是這樣推想，就是他必須如此決定，其中的某一個應當在前，某一個應當在後，而不可以彼此倒置。但是含有綜合一致必要的概念，莫非是一個理解的純粹概念，這個決不存在於單純的辨識當中；並且在這個場合，他是一個因果關係的概念，其中的前者在時間上決定後者，認為他的必要結果，而不認為一個事物，儘可以在他以前的（或是有時可以不必與他相隨的）。所以單是因為我們將現象的次序，並且因此，一切的變化置於因果定律之下，經驗的自身就是現象的經驗認識，方始成為可能；並且現象的自身，當做經驗的對象，是因為這個定律成為可能的。

我們關於現象各種內容的了悟，永遠是繼續的。各部分的象表，彼此銜接。他們在對象中，是否也是這樣彼此銜接，是應當思考的第二點，而不包含在前者當中的。現在，我們固然可以對於一切的事物，甚至於一切的象表，凡我們所自覺的，給予以對象的名稱，但是在現象的場合，這個名辭究屬含有何等意義，不僅是因為他們是對象，並且單因為他們指示一個對象，是一個問題，必須徹底

考慮的。因為他們既單是認為象表，而同時又為自覺的對象，他們不可以從了悟上，就是在容納於想像的綜合上，加以區別，並且所以我們必須說：『現象的各種內容，在心中是永遠繼續的現出的。』如其現象是事物的本體，絕沒有人能夠從我們象表的繼續上，推測這個內容，在對象當中，是怎樣相連的，因為同我們有關係的，只有我們的象表。事物在他們的本身，不關係於影響我們的象表，究竟怎樣，是完全超出於我們的認識範圍以外。現在，雖然現象不是事物的本身，然而他究竟是可以供給我們認識的唯一事物，一方面在現象中各內容的象表，永遠是繼續的，至於在現象的自身當中，各內容在時間上，究竟有怎樣一種連接，這個是我的義務所必須說明的，例如，在立在我前面的，一個房屋的現象當中，各內容的了悟是繼續的。現在提到這個問題，是否這個房屋的各內容，在他的自身也是繼續的——這個恐怕完全未必有人願意承認。但是，只要我將自己的一個對象的概念，升到他的超越意義，我就立刻看見，這個房屋並不是事物的自身，而單是一種現象，就是一個象表，他的超越的對象，是永遠完全不能知道的。然則這個下面的問題，究竟是什麼意義：『怎樣各內容可以在現象的自身當中，互相連接，——不是當做事物的自身，而單是當做一個現象？』在這裏

我們將存在於繼續了悟中的，單是認爲象表，而將給予我們的現象，雖然他不過是這些象表的集合，認爲實際的對象，我的概念，從了悟的象表所引出的，必須與他調和。這個是很快的可以看見，因爲認識與他的對象相符，爲構成真實的條件，現在我們所遇見的問題，只能繫屬於經驗真實的形態條件，並且現象，與了悟的象表相對待的，只能認爲他們的對象，以示區別，如其他是服從一種規則，這個，將他和一切別的了悟分開，並且使一個內容連接的方式成爲必要。在現象當中，包含這個了悟的必要規則的條件的，就是對象。

現在，讓我們更進而從事於我們的證明。某一事物的發生，這就是說，某種事物或某種狀態，以前並沒有存在的，現在忽然存在，除非有一個現象，在他的自身中並不包含這個狀態的，在他以前，是不能夠經驗的看出的。因爲一個真實，隨在一個空虛的時間之後，換句話說，一個開始，在前面沒有任何事物的狀態的，與一個空虛時間的自身，幾於同樣的難於了解。所以凡一個事件的了悟，都是一個辨識，隨在另外一個辨識之後的。但是因爲一切了悟的綜合，都是這樣情形，像我在上面房屋例證中所指示的樣子，我對於一個事件的了悟，還不能與其他的了悟充分區別。我還要申明，如

其在包含一個事件的現象當中，我將我的辨識在前面的狀態稱爲A，在後面的狀態稱爲B，辨識B在了悟當中，只能隨着A。而辨識A不能隨着B，但是只能在他前面。例如，我看見一個船在河道中順流下駛。我對於他在河道中下面位置的辨識，隨着在上面位置的辨識後面，並且在這個現象的了悟當中，決不能先看見船在河道的下流，而後看見他在河道的上流。所以在這裏了悟中辨識排列的次序，是決定的，並且了悟是受這個次序的節制。在前面的例證中，我們關於一個房屋了悟的辨識，可以由屋頂而達於基礎，或者同這樣相反；或者我可以在這個經驗的直覺中，由左至右，及由右至左，了悟他的各種內容。但是這個規則，在發生事件的辨識當中，永遠可以遇見，並且在這樣現象的了悟中間，他使得繼續辨識的次序，成爲必要。

所以在現在的場合，我必須從現象的客觀排列，演出了悟的主觀排列，因爲如其不然，則前者是全然沒有決定，並且一個現象和其他的現象，不能有所區別。單是前者，關於一個對象中各內容的连接，並無何種證明，因爲他是完全任意的。後者必須由一個現象中各內容的次序組成，依照這個次序，一個事物（發生的）的了悟，隨着一個另外的事物（在先的）與一個規則相符合。只有

由於這樣的方法。我可以正當的說，在現象的自身，不單是在我自己的了悟當中，可以尋得一個一定的次序或排列。這就是，換句話說，除掉依這個次序以外，我不能以別的方法排列我的了悟。

所以按照這個規則，在存在於一個事件以前的當中，必須有一個規則的條件，依照他，這個事件永遠的而且必要的相隨而生；但是我不能顛倒這個順序，從發生的事件，往後回溯，而決定在他以先的。因為沒有現象，從後面的時間向前面的時間，顛倒逆行，但是在另一方面，從一個已知的時間，永遠有一個對於決定的後來時間的必要進程。所以，因為有必須相隨的某種事物，我不能不將他與別的事物，在他以前，而為他所隨着的，彼此連接，這樣，發生的事件，認為有條件的，供給條件的一種指示，並且這個條件，決定發生的事件。

讓我們假定在一個事件以前，沒有什麼，為這個事件依照一種規則所必須隨着的。這個時候，一切辨識的排列，只能存在了悟中間，這就是說，只能是主觀的，並且他不能由此客觀的決定，在辨識中，什麼事物應當在前，什麼應當在後相隨。在這樣的場合，我們所有的，單是一種象表的表演，這個決不能有對於任何對象的應用。這就是說，他決不能由於辨識，在時間的關係上，使一個對象與

其他的對象有所區別；因爲了悟動作上的次序永遠是同類的，並且所以在現象當中，沒有什麼事物可以決定這個次序，使一個一定的排列成爲客觀的必要。並且在這個場合，我不能說，一個現象中的兩種狀態前後相連，只能說一個了悟隨在另一個的後面。但是，這個單是主觀的，而且並沒有決定一個對象，所以不能作爲一個對象的認識——就是在現象界中，也是不能夠的。

依此，我們在經驗中知道什麼事物發生的時候，我們總是預先假定，有什麼事物在他以前，而爲他依照一種規則所跟隨的。如其不然，我們不能夠說，這個對象是跟隨着；因爲單是在我了悟中的繼續，如其不是在先有事物的關係上。由於一個規則所決定的，不能保證這個繼續，是在對象當中，所以只有援引一個規則，依照這個，現象的排列，就是，照他們發生的樣子，由在先的狀態而決定的，我可以使我的主觀綜合（了悟的）成爲客觀的，並且就是一個事件的經驗，也是只有在這樣預想之下，是可能的。

自然，這個好像與一般的人，向來對於人類理解程序所懷抱的觀念，是極端衝突的。依照這種意見，是由於辨識及比較，某種先有現象所生相似的效果，將理解引到一個規則的發現，依照這個

規則，一定的事件永遠隨着一定的現象，並且我們得到原因的概念，是只有由於這樣的程序。依照這樣的根據，這個概念顯然只能是經驗的，並且這個規則，供給我們以『——一切發生的事物，必有一種原因，』的命題的，也同經驗自身一樣，不過是偶然的。這個規則或定律的普遍及必要性質，都是虛偽的加入其中的。自然他不能具有普遍的確實，因為在這個場合，他是從演繹得來，而並非先天的。但是關於這個定律，與其他純粹先天的象表（即空間和時間，）情形正復相同，這些象表，我們可以十分明顯的而且完全的從經驗中得出，就單是因為我們已經先將他們加在裏面，並且自這樣方法，而且只有由這樣方法，使經驗成爲可能的。實際上，一個規則決定事情的次序的，他的象表的論理上的明顯，只有我們將他應用於經驗的時候，方有可能。然而這個規則的認識，當做時間中現象綜合一致的一種條件，實爲經驗自身的基礎，並且所以是先天的在於經驗以前的。

現在這個是我們的義務，應當用一個例證說明，就是在經驗上，我們也永遠沒有將繼續或效果（事件的——就是某事物，以前並不存在而現在發生的，）的觀念，歸於一個對象，而使他與了悟的主觀繼續，有所區別，除非是有一個規則，在基礎上面，而這個規則，使我們在各種辨識的次序

當中，不得不採用這個次序，並且實際上，最先使得對象中一個繼續的象表，成爲可能的，就是這個必要。

我們有象表在我們的身內，並且對於這些象表，我們也能够自覺的。但是，無論這個自覺是如何的廣泛，如何的正確及透徹，這些象表，依然不過是象表而止，就是在這個或那個時間關係上，心中的內界決定。現在，這個是怎樣發生，我們對於這些象表，忽然給他們一個對象，或是在他們的主觀真實以外，好像一種修正，我們對於他們，再賦予以一種未知的客觀真實顯然的是這個客觀的意義，不能由於與其他象表的關係構成（我們所願意稱爲對象的），因爲在這個場合，又有下面的問題發生：『怎樣這個其他的象表，既爲一種心中狀態的決定，應當是主觀的，忽然超出自身的範圍，而得着主觀以上的客觀意義呢？』如其我們努力發現，一個對象的關係，對於我們的主觀象表所給予的，是一種什麼新的性質，以及他們由此所得到的，是什麼新的要義，我們可以看見，這個關係並沒有別的效果，不過使我們的象表在一定形式之下，有必要的連接，並且使他們服從一種規則；並且反過來說，單是因爲在我們象表的時間關係上，必須有一個一定的次序，這個客觀的意

義，纔賦與他們的。

在現象的綜合當中，我們象表的各種內容，永遠是繼續的，現在在這裏並沒有表現一個對象，因為這個繼續，對於一切的了悟是共同的，並沒有一個事物和其他的有所區別。但是只要我看出或是假定，在這個繼續當中，有一個對於先前狀態的關係，而為這個象表，依照一種規則所隨從的，我立刻將他表現為一個事件，或是一個發生的事物；換句話說，我認識一個對象，對於他，我必須在時間當中指定一個決定的位置，因為在對象中先前的狀態，這個是不可變更的。所以我看出某種事物發生的時候，在這個象表當中，第一層，包含有某事物在前的事實；因為單是從這個關係上，現象纔得着他的時間上正當關係，換句話說，他存在於一定的時間以後，而在前面的時間當中，他還沒有存在。但是他所以能夠在時間當中，得着他的決定位置，單是由於預先假定，在以前的狀態中，已經有某事物存在，而他是不可以避免並且永遠的，就是，依照一種規則，隨在後面。由於以上所述的一切，這個是顯然的，在第一層，我們不能顛倒繼續的次序，而使在先的變為在後；並且在第二層，如其在前的狀態已經確定，一個決定的事件，不可避免的，而且必要的，總是隨在後面。由於這樣，所以

在我們的象表當中，有一個一定的次序存在，現在由這個，給予某種以前存在狀態以一個確實的指示，為一種發生事件的樞紐——這個樞紐，他的自身又與別的事件相關連，當做他的效果，附以條件，而使其與他自身，在時間的階級當中，有必要的連結。

所以我們如其承認，在前的必須決定在後的時間，（因為我們不能達到在後的時間，除非由於在前的，）為一個感覺性的必要定律，並且由此，為一切辨識的一個形態條件，我們必須同樣承認，過去的現象，決定後來時間中的一切現象，為時間階級經驗象表的一個不可缺少的定律，並且後者，當做一個事件，不能實現，除非由於前者在時間中，決定他的存在，這就是說，依照一個規則，使他成立。因為自然只有在現象當中，我們可以認識這個時間的不斷連續。

關於一切的經驗，及關於經驗的可能，理解是不可缺少的，並且他在這個領域當中，第一步的進行，不是要使對象的象表明顯，而在於使一般的對象的象表，成為可能。他將時間的次序，應用於現象，及他們的存在，以達到這個目的。換句話說，他對於每個現象，認為一種結果，依照在前的現象的關係，在時間中，指示一個先天決定的位置，沒有這個，他不能夠與時間的自身相調和，後者對於

他自身的各部分，都是先天的決定有一個位置的。這個位置的決定，不能由現象與絕對時間（因為這個不是一個辨識的對象）的關係得來；而為與這個相反的，各現象必須在時間中相互的決定彼此的位置，並且使這種決定，在時間的次序當中成為必要。換句話說，不論是什麼隨着的，或是發生的，必須依照一個普遍的規則，隨着在以前的狀態當中，所已經包含的。從這裏生出一個現象的連續，這個，由於理解的作用，在我們可能的辨識當中造成，並且使他成為必要，一種次序及不斷的連接，與在內界直覺的形態（時間）當中所先天發見的，完全相同，在這個形態中，一切我們的辨識，都必須各有位置的。

所以某事物的發生，是一個屬於一種可能經驗的辨識，他的成為真實，單是因為我對於這個現象，認為他在時間中的位置已經決定，因此，認為一個對象，他是永遠可以由我的辨識連續上的一個規則尋得的。但是這個依照時間中的連續，而決定一個事物的規則，是如下述：『在以前的當中，可以尋得一個條件，在他下面，後來的事件，永遠（就是必須）相隨，』由於上述的一切，我們可以顯然看見，因果的原則，就是可能經驗的原則，這就是說，關於他們在時間繼續中的關係，為現

象客觀認識的原則。

這個基本命題的證明，完全依據於下面論據的力量。由於想像的各種內容的綜合，屬於一切的經驗認識，一個綜合永遠是繼續的，就是在這裏面，各象表永遠是彼此相隨的。但是想像中繼續的次序，是並沒有決定的，這個繼續象表的排列，可以當做他向後，也可以當做他向前。但是如其這個綜合是一個了悟的綜合（一個已有現象各種內容的綜合），這個次序，就是在對象中已經決定的，或者更其正確的說法，在這裏面有一個繼續綜合的次序存在，這個決定一個對象，並且依照這個，某事物必須在前，並且有他在那裏的時候，另外一個別的事物必須相隨。所以如其我的辨識，是含有一個事件的認識，就是一個實際上發生事物的認識，他須是一個經驗的斷定，在裏面我們認為這個繼續是已經決定的；就是，預先假定一個另外的現象，而這個事件，必要的，或是依照一個規則，隨在後面。和這個相反的，如其我已經有在前的現象，而後面的事件，並不一定隨着，我就不得不認為這個單是我的想像的主觀表現，並且如其在這個當中，我對自己表現一種客觀的事物，我必須認他為一個空虛的夢境。這樣，這個現象的關係（當做可能的認識的），依照這個，凡發生的

事件，關於他的存在，在時間中必須依照一種規則，而由在前的事物決定的，——換句話說，因果的關係——是我們經驗斷定客觀有效的條件，關於辨識的排列，因此，他們的經驗真實，並且關於經驗自身的。所以這個現象繼續當中，因果關係的原則，關於一切經驗的對象都是有效，因為他的自身，就是經驗可能的基礎。

然而這裏有一個困難發生，為我們所必須解除的。這個各現象間因果相連的原則，是限於我們對於這個繼續的公式當中，雖然在實用上，我們看見這個原則，也適用於同時存在的各種現象，而原因與效果，可以是同時的。例如室中有一個較高的熱度，這個是並不存在於戶外的。我尋求這個原因，知道也是室中的火爐。現在，這個火爐的原因，與他的效果，室中的熱度，是同時的。在這個場合，原因與效果之間，並沒有時間上的繼續，他們是同時並存；而這個定律依然有效，在自然界中大部分活動的原因，都是與他們的效果同時並存，並且後者在時間上繼續的構成，單是因為這個原因，不能在瞬息之間，完成他效果的全部。但是在效果最初發生的時候，他與他的原因的作用，是同時的，因為如其這個原因，在這個一瞬時間以前已經停止存在，他的效果決不能夠發生。在這裏

我們應當特別記住，我們所必須考慮的，是時間的次序，而非時間的經過。就是完全沒有經過的時間，這個關係依然存在。原因的作用，和他的直接效果中間的時間，可以全然消滅，而原因與效果，這樣成爲同時的，但是兩者間所有的關係依然永遠可以依照時間決定。例如，我將一個鉛球放在椅墊上面，而壓成一個凹形的，當做原因，他與所生的效果是同時的。但是我可以由於兩者間力學連接的時間關係，區別他們。因爲，如其我將鉛球放在椅墊上面，則原來平滑的面上，即有一個凹形隨之而生；假如椅墊上由於某種原因，有一個這樣的凹形，並沒有一個鉛球與他相隨。

這樣時間繼續的定律，在一切の場合，都單是效果與在先的原因作用關係上的經驗標準。這個玻璃杯是使水從水平面上升的原因，雖然這兩個現象是同時並存的。因爲，只要我拿玻璃杯從較大的容器內，將水取出，這個效果立刻隨之而生，就是水平狀態的變化，原來是在較大容器中的水平狀態，現在變爲在玻璃杯中的。

這個原因作用的概念，引出我們主動的概念；主動的概念，引出力量的概念；並且由於這個，引出物質的概念。因爲我不願意這個評判的論著，他的唯一目的，是在於論述我們先天綜合認識的泉

源的，都將這樣的分析充塞其間，單是說明，而並沒有擴充我們概念的境域，所以我將上述各概念的詳細說明，留待將來純粹理性的著錄。實際上這樣的分析，非常詳備的完成的，在這一類的有名著作當中，已經可以尋得。但是我現在對於物質的經驗標準，不能不略為申述，因為他好像是由於主動的概念，較之由於現象的永久概念更其明顯，而且更其易於認識。

凡主動（因此活動及力）存在的時候，物質必須同時存在，並且現象的豐富泉源的根據地，必須在這個裏面尋覓。這個是不錯的。但是如其要叫我們說明，所謂物質，究竟是什麼意義，並且如其我們願意避去旋繞推論的缺點，這個回答，並不是怎樣容易的。永久是物質主要的並且特殊的標準，我們怎樣可以從主動而達到這個主動者是永久的結論呢？但是由上面已經說過的一切，這個問題的解答，變為極其容易，雖然依照尋常所用的方式，——單是分析我們的概念————這個是完全不可能的。主動的概念，指示原因作用的主體與效果的關係。現在，因為一切的效果，是由發生的事件構成，所以在可以變化的中間，這個最後的主體是永久的，而為一切變化者的本體，就是物質。因為依照原因作用的定律，主動是現象中一切變化的最先的基礎，決不能為這樣一個主體的

性質，他自己的本身是變化的，因為如其是這樣的，必須更有其他的主動，及其他的主體，以決定這個變化。從這些一切的結果，單是主動，當做一種經驗的標準，已經是物質存在的充分證明，更沒有從比較上努力發現物質永久的必要。並且，由這樣歸納的方法，我們可以完全得到，這個概念所須要的廣闊，及嚴格的普遍性質。因為一切的發生及經過，就是一切產生及消滅的原因作用的最初主體，決不能自己（在現象的範圍以內）發生及經過，是一個確實而且安全的結論，一個結論，引導我們達於存在的經驗必要及永久的概念，並且由此達於現象的一種物質的概念。

一個某事物發生的時候，單是這個發生的事實，並不關係於所發生的為何物；就是一個需要研究的對象。從不存在而達於存在狀態的過程，假定這個狀態，並不包含在現象中先前存在的任何數量，就是一個事實，在他的自身，有待於考查的。這樣一個事件，像我用符號A所表示的，並不涉及物質（因為物質並不這樣的造成，）而單涉及他的情形或狀態。如其這個產生，認為一種外來原因的效果，就稱之為創造，而不能承認他為現象當中的一個事件，因為他的可能，可以使經驗的一致完全消滅。但是，如其我認為一切的事物並非現象，而為事物的自身，並且單是理解的對象，他

們，雖然是物質，關於他們的存在，可以認為依賴於外來的原因。但是這個，在各種術語，需要一種極端不同的意義，一種意義，將現象當做可能經驗的對象的時候，所不能適用的。

怎樣一個事物能夠發生變化，怎樣他可以在一個時刻當中，存在於一個狀態之下，而在另外一個時刻當中，有一個相反的狀態繼之而起，——關於這個，我們先天的並沒有絲毫的概念。實際上，有關於這種真實能力知識的須要，這個，是只能由經驗給予的；例如動力的知識，或者換一個說法，某種繼續的現象（像運動的現象）指示這樣能力存在的知識。但是各種變化的形態，以及這個條件，只有在他之下，另外一個狀態的產生，就是變化，可以實現的（不論變化的內容，就是，所變化的狀態是怎樣的，）並且由此，狀態自身的繼續，都可以由原因作用定律及時間條件的關係上，先天的考慮的。

現在物質從一個狀態 a，進入另外一個狀態 b 的時候，後者存在的時刻，是與前者存在的不同，而且在他之後。同樣的，第二狀態，認為現象中的真實，與第一的不同，在他當中，第二狀態的真實並不存在，因為 b 是從 o 起的。這就是說，如其狀態 b 與狀態 a 的差異，單是關於數量，所產生的變

化，爲 b 與 a 之差，這個在前者的狀態中，是並不存在的，並且對於他的關係，前者的狀態是等於 0 。

現在，這個問題發生，一個事物，怎樣從一個 $\parallel \alpha$ 的狀態，變爲另外一個 $\parallel \beta$ 的狀態。在兩個時刻之間，永遠有一個一定的時間存在，並且在存在於這些時刻中的兩個狀態之間，永遠有一個包含一定數量的差異存在（因爲現象的一切部分，都是可以化爲數量的），因此，凡從一個狀態進入於另外一個的變遷，永遠是在一個包含於兩個時刻間的時間當中造成的，這兩個時刻，前者決定這個事物離開的狀態，後者決定事物進入的狀態。所以這兩個時刻，是一個變化的時間限極，因此，是兩者間中間狀態的時間限極，並且因爲這樣，他們是屬於變化的全體的。現在，凡變化都有一個原因，這個是在變化進行的全部時間當中，表現他的原因作用的。所以原因並非立刻，或在一瞬間造成變化，而必須在一定的時間當中，這樣，在時間從最初的一刻 a ，逐漸加增，而達於最後的一刻 b ，真實的數量（ $\alpha - \beta$ ）也是如此，經過包含於最初及最後兩者間的較小數量，漸次完成。所以一切的變化，都單是由於原因作用的不斷主動，這個因爲是均一的我們稱爲動量。變化並非以這些動量構成，不過是由他們生出而爲他們的效果。

這個就是一切變化連續的定律，變化的基礎是，時間自身及時間中的一切現象，都不是以可能性的最小部分構成，雖然一個事物的狀態，在他變化的程序當中，經過一切這些部分，而達於他的最後狀態。在現象當中，沒有真實的最小度數，就像在時間的數量當中，沒有最小的數量一樣；並且這樣，真實的新狀態，從以前的狀態當中生出，其間經過一切無限的度數，兩者間彼此的差異，將他總合起來，小於（ $\infty - 10$ ）。

關於這個原則，在自然研究上的效用，不是我們在這裏所應當過問的。但是這樣一個命題，好像非常的擴張我們天然知識的，何以是完全先天的可能，實在是一個大可研究的問題，雖然最初的觀察，就好像是證明這個原則的真實及正確，而怎樣他是可能的問題，可以認為是多餘的。因為有許多毫無根據的偽託，自認為是由純粹理性而擴充我們的知識，所以在一般的原則上，我們不能不對於這樣的一切加以懷疑，沒有徹底的及根本的演繹，就是有極明顯的獨斷證據，我們也是不能信任的。

我們經驗知識上的各種增益，我們辨識運用上的各種進步，都不過是內界意識決定的擴張，

這就是說，一個時間上的演進，不論什麼是對象的自身，是現象，或是純粹直覺。這個時間上的演進，決定一切事物，而他的自身不能由任何別的事物決定。這就是說，這個演進的各部分單存在於時間當中，並且由於這裏的綜合，而不能在他以前給予的。因為這個原故，凡對於各種事物辨識的變遷，這個事物在時間中前後相隨的，是由於這個辨識產生的一種時間的決定。並且因為這個時間的決定，永遠的並且在一切他的部分，都是一個數量，這個產生的辨識，也應當認為一個數量，經過一切他的度數——其中沒有任一切他的部分，都是一個數量，這個產生的辨識，也應當認為一個數量，經過一切他的度數——其中沒有任何一個是可能的最小的——從零數而達於最後的決定度數。從這裏我們可以看出，一個變化定律先天認識的可能——但是，這個定律是單涉及他們的形態的。我們不過先見我們自己的了悟，這個的形態條件，因為他是在一切的對象給予以前，已經是在心中自己預先存在，所以必須是可以先天認識的。

這樣，因為時間先天的包含意識的條件，關於存在及相隨的事物間，一種連續演進的可能的理解，由於自覺一致的作用，先天的包含一切現象在時間中位置的一種連續決定的可能條件，並

且這個，又由於因果的連續，前者使後者成爲必要的效果，並且由此使時間關係的經驗認識，成爲普遍的，永久的，並且由此，客觀的確實。

(c) 第三比論 並存的原則，依照相互或共同的定律的

一切物質，凡是在空間中可以同時認出的，存在於相互主動的狀態。

證明

凡事物在經驗直覺中，一個的辨識，可以隨着其他一個的辨識，並且可以顛倒的時候，他們是並存的——這個不能發生於現象的繼續當中，像我們在第二原則的說明裏面，所已經指示的。我可以先看見月亮而後看見地球，或是相反的，先看見地球而後看見月亮；並且，因爲這個原故，我的這些對象的辨識，可以相互的彼此隨着，我說，他們同時存在。現在，並存是同一時間中各內容的存在。但是時間自身，不是一個辨識的對象；並且所以我不能從一個事實，他們是位置在同一時間當中，而推斷另外一個事實，這些事物的辨識，可以相互的彼此隨着。自覺中想像的綜合，只可以像存在於主體以內的樣子，在一個辨識沒有存在的時候，供給我們以其他的一個，並且相反的；但是，並

不證明這些對象是並存的，這就是說，證明如其一個存在，其他的一個也是同時存在，並且，因為要使這些辨識可以相互的彼此隨着起見，他們是必須如此的。因為這樣，所以必須有一個理解的概念，或是現象決定相互次第的類目（彼此各別的存在而又是同時的），使我們可以正當的說，辨識的相互繼續，是在對象中有一種基礎，並且使我們可以表現並存為客觀的。但是這種物質的關係，在裏面，一個所包含的決定的基礎，是在另一個物質中間的，是影響的關係。並且，這個影響是相互的時候，他就是公共或相互的關係。由此，空間中物質的並存，除非在他們相互主動的預決條件之下，是不能在經驗上認識的。所以這個是事物自身成為經驗對象的可能條件。

凡事物存在於一個並且相同的時間當中，他們是並存的。但是我們怎樣能夠知道，他們是存在於一個並且相同的時間當中呢？只有由於看見，各內容了悟綜合中的次序，是隨意而且毫不相干的，這就是說，我們可以從A，經由B，C，D，而達於E，或是相反的，由E到A。因為如其他們在時間上是繼續的（並且讓我假定是這樣的次序，就是從A起的，）辨識中的了悟，決不能從E起而逆行到A，因為A是屬於過去的時間，所以不能為一個辨識的對象。

讓我們假定在若干認為現象的物質當中，是每個完全隔離的，就是，沒有一個對於其他的發生影響。這個時候，我說他們的並存，不能為一個可能的辨識對象，並且其中一個的存在，不能由何種經驗綜合的方式，引導我們達於其他一個的存在。因為在這個場合，我們想像他們是由於一個完全空虛的空間，彼此隔離，並且這樣，辨識他在時間上是從一個而達於另一個的，固然可以由於一個隨着的辨識，決定他們的存在，但是完全無從區別，還是一個現象客觀的與第一個隨着，還是與他並存的。

所以在存在的單純事實以外，必須更有一個什麼事物，由於這個，在時間上，A決定B的位置，並且相反的，B亦決定A的位置；因為只有在這個條件之下，物質可以在經驗上表現為同時並存。現在，在時間上決定另一事物的位置的，就只有他的原因，或是他的決定的原因。因此，凡物質（因為他單是對於他的決定，可以有繼續的賓位）必須含有其他物質的某種決定的原因作用，並且同時在他的自身，含有其他物質的原因作用的效果。這就是說，各物質間必須有一種相互的力學共同關係（間接的或直接的），如其他們在一個可能的經驗上是認為並存的。但是，關於一個經

驗的對象，這個是絕對的必要，沒有他，這種對象的經驗，在他的本身上，就是不可能的。因此，現象界中一切的物質，只要他們是並存的時候，絕對的必須有一個彼此相互主動的完全共同關係。

共同的名詞，在德文上有兩種意義，包含拉丁文的公共及同二字，我們在這裏所用的，係屬於第二義——一個力學的共同，沒有他，就是地方的公共，也不能在經驗上認識的。在我們的經驗當中，我們很容易看出，這個引導我們的意識，從一個對象而達於另一個的，就單是在空間一切部分中，連續不斷的影響；這個光線，照耀於我們的眼睛，及各種天體間的，在他們和我們的中間，造成一種間接的共同關係；並且由此顯出，他們是和我們並存的；還有，我們不能經驗的變更我們的位置（看出這個變化，）除非是空間全部中各種物體的存在，使我們自己所占位置的辨識，成爲可能，並且這個辨識，只能由於他們相互的影響，證明此等地方的同時存在，並且由此同時證明極遠的對象，也是有並存的——雖然在這個場合不過是間接的證明。沒有共同的關係，每一個辨識（一個空間中現象的）是與每一個另外的分開，而且是隔離的，並且經驗象表的連環，就是經驗的連環，在一個新的對象出現的時候，必須完全從新開始，與以前的象表全無絲毫連絡，甚至在時間的

關係上，也完全不涉及他們，我在這裏的目的，全然不是與空虛空間的反對；因為這樣的空間，在我們的辨識所不能存在的地方，是可以存在的，因為他們不能達到那裏，所以在那裏沒有並存的經驗認識發生。但是在這個場合，他不是一個可能經驗的對象。

下面的申述，在說明上是可以極有用的。在心中，一切的現象成爲一個可能的內容，必須存在於自覺的公共當中，並且，凡是對象必須表現爲並存而且相連的時候，他們必須相互的決定彼此在時間上的位置，並且由此構成一個全體。如其這個主觀的公共，是根據於客觀的基礎上面，或是要應用於物質當做現象的時候，一個物質的辨識，必須使其他一個的辨識成爲可能，並且相反的也是如此。因爲如其不然，永遠存在於辨識當中，而爲了悟的繼續，應當是外界對象的賓位的，並且他們並存的象表，一定這樣的成爲不可能的。但是這個是一個相互的影響，這就是說，一個物質的實際共同關係，所以沒有這個，經驗的並存關係應當是一個觀念，爲我們的心力所不能達到的。由於這個共同關係，現象，因爲他們是各個獨立，而同時又是彼此相連的，成爲一個組成的真實。這樣的組成，是可以由於各種不同的方法；所以三個力學的關係，一切其他的，都是從這些生出的，就是

附着，效果，及組成的關係。

這些就是，對於時間自身的關係，而為一種數量的（存在的數量，就是經過），在時間中的關係，而為一種連接或繼續的，最後，在時間中的關係，而為一切存在的集合的（同時性）。這個關於時間決定的一致，完全是力學的；這就是說，時間不是認為在他裏面，經驗直接決定各存在的位置；因為這個是不可能的，絕對的時間，不是一個辨識的對象，由於他各對象可彼此互相連接的。同樣相反，理解的原則，只有由他，現象的存在，可以在時間的關係上，得到綜合一致的，決定時間中各現象的位置，因此，對於一切及各個時間，都是先天而且真確的。

所謂自然，在這個名詞的經驗意義上，我們是指現象的全體，關於他們的存在，依照一個必要的規則或定律而連接的。所以有一種定律存在（這個而且是先天的），他使自然成為可能；並且一切經驗的定律，只能由於經驗而存在，並且依賴於這些元始的定律，經驗的自身是由此成為可能的。所以比論的目的，就是在一定解釋之下，對我們表示一切現象連絡中自然的一致，這個解釋的唯一職務，就是對於自覺一致，表示時間的關係（只要他在自身當中，包含一切的存在），前者

是只能依照規則，存在於綜合中的。所以一切聯合起來，可以這樣的說。一切現象，存在於一個自然當中，而且必須如此存在，因為沒有這個先天的一致，就沒有經驗的一致，並且因此，沒有經驗上對象的決定，是可能的。

至於關於證明的方式，我用以論述自然的超越定律，以及他的特殊性質的，我們必須加上一個申明，這個，當做各種其他的智力的以及先天的綜合命題真實證明企圖的指導，同時是很重要的。如其我們對於這些比論證明的努力，是用一種獨斷的方法，就是從概念上；換句話說，如其我們用這個方法，企圖證明一切存在的事物，就單是存在於這個是永久的中間——及一切的事物或事變，在一個先前的狀態中間，預先假定某事物的存在，而為他依照一種規則所隨着的——最後，在並存的煩複現象當中，各狀態是依照一種規則，彼此相連而同時並存的——我們一切的勞力，必定是全然沒有效用。因為單是事物的概念，無論我們怎樣加以分析，決不能使我們得到從一個對象的存在，而達於另一個存在的結論。還有什麼其他的途徑，我們可以進行的呢？只有這樣，證明經驗的可能為一種認識，在這個裏面，一切對象，到最後必須可以對我們表現，如其他是要有一種

客觀的效用的。現在，在這個第三者當中，這個中間的項目，他的主要形態；是以一切現象的自覺的綜合一致構成的，我們尋得對於現象界中一切存在的時間，普遍而且必要的決定的先天條件，沒有這個，對於時間的經濟決定，在他的自身就是絕不可能，並且我們同時發見先天的綜合一致的規則，我們可以由此先見經驗的。因為缺乏這個法，並且由於這樣的幻想，以為發現這個綜合命題的獨斷證明，實屬可能，而這個又為理解的經驗使用上所需要的，所以有這樣的情形，一個充足理由原則的證明，雖然這樣的屢次嘗試，總是永遠失敗的。其他的兩個比論，從來就沒有人想着，雖然在心中常常暗中引用他們，這是因為缺乏由各類目所供給的指導線索，這個指導，只有他可以使我們發見在概念及原則雙方的系統中所有缺陷的。

（四）經驗思想的準則：

- 一、凡與經驗的形態條件（直覺及概念）相符合的，是可能的。
- 二、凡與經驗的實際條件（知覺）相連屬的，是真實的。
- 三、凡他與真實的連屬，是依照經驗的普遍條件決定的，是必要（存在）的。

說明

程式的類目具有這個特性，他們並不絲毫決定對象，或是擴大這個概念他們當做賓位，所附著的，而單是表示他對認識作用的關係。雖然我的一個事物的概念，在他的自身是完全的，我依然可以問，是否他的對象不過是可能的，或是他是否並是真實的，或者，如其屬於後者，他是否同時是必要的。但是對象的自身，在思想當中，並不因此而更其明確的決定，從這個問題所發生的，單是他，包含他一切的決定，對於理解，有怎樣的關係，他在經驗上的使用，對於斷定的經驗能力以及他對於理性在經驗上的應用，有怎樣的關係。

並且就是因為這個原因，程式的類目不過是可能，真實，及必要的概念，應用於經驗的說明，並且同時使一切的類目，僅限於經驗的用途，而不承認他們的超越應用。因為，如其他們要不是單有論理上的意義，並且不單是成爲一個思想形態的分析表示，並且要對於事物，和他們的可能，真實，及必要，有一種關係，他們必須與可能經驗，及他的綜合一致相關連，只有在這個中間，認識的對象纔能夠給與的。

事物可能的準則，並且需要事物的概念，與我們一般的經驗的形態條件相符合。但是這個，這就是說，經驗的客觀形態，包含一切各種的綜合，為對象的認識所須要的。一個包含綜合的概念，必須認為空虛而不與一個對象相關連的，如其他的綜合，並不屬於經驗——或是從他借來的，在這個場合，稱為經驗的概念，或是認為經驗的基礎及先天條件的，在這個場合，他是一個純粹的概念，一個概念，依然是屬於經驗的，因為他的對象，只有在這個當中可以尋得。因為關於一個由先天綜合概念推想而得的對象，如其我們不在這個構成對象的經驗認識形態的綜合當中，更從何處尋得他的可能性質的標準呢？在這樣一個概念當中，沒有矛盾的存在，固然是必要的論理條件，但是這個並不能充分證明概念的客觀真實，就是，這樣一個對象的可能，像在概念中所思想的樣子。在一個由二直線構成的圖形概念當中，並沒有何種矛盾，因為二直線及他們連合的概念，並不含有——一個圖形的否定。這樣一個場合的不可能，並不根據於概念的自身，而根據於他在空間的構造，這就是說，根據於空間的條件，以及他的決定。只有這種在他們自身，具有客觀的真實性質，就是，他們應用於可能的事物，因為他們先天的包含一班經驗的形態。現在，我們可以更進而指出這個可能

準則的廣泛功用及影響。我對自己表現一個事物，他的性質是永久的，而且凡是在他裏面所變化的一切，都單是屬於他的狀態或條件的時候，單是由於這樣一個概念，我永遠不能認識這樣的事物是可能的。或者，如其我對自己表現一種事物，是這樣的構成，先存在的時候，某種別的事物永遠而且一定的隨着，我的思想並沒有什麼自相矛盾，但是這樣一種原因作用的性質，是否可以在一個可能的事物當中尋見，單是我的思想，並沒有供給我以判斷的方法。最後，我可以對自己表現，各種不同的事物（物質）是這樣的構成，一個的狀態或條件，在其他的狀態當中引起變化，而且是相互的；但是這樣一種關係，實際上是否事物的性質，不能從這些概念看出，他們不過包含一個隨意的綜合。所以只有由於這個事實，就是這些概念，先天的表示各種經驗中辨識的關係，我們知道他們具有客觀的實際，就是，超越的真實；並且他是不依賴於經驗的，雖然並非毫不依賴於一般經驗形態，以及他的綜合一致的一切關係，只有在這個中間，對象可以經驗的認識的。

但是我們從辨識供給我們的材料，自己結撰質，力，動力及反動力等新概念，而並不在他們的連絡上，依從經驗先例的時候，我們創造空虛的幻想，對於這些幻想的可能，我們不能發見任何標

準，因為我們並沒有以經驗為我們的導師，雖然我們從他借來各種概念。這樣幻妄的概念，並不同類目一樣，像一切經驗所依賴的概念，先天的得來他們的的可能性質，而單是後天的，像經驗自身所給予的一樣，而且他們的可能，必須後天的及經驗的認識，或是全然不能認識。一種物質，永久存在於空間，而又並不將他充滿的（像原質與思想主體中間的第三者，有人企圖引用於形而上學中的，）或是一種心靈的特殊基本能力，由預想而直覺將來的（並非單是由過去及現在的事件推測，）或是最後的，一種心靈的能力，使他自己與他人的思想相結合，不論在如何極遠的地方——這些就是這樣的概念，他們的可能是毫無根據的。因為他們並不依據於經驗，以及他的已知的定律，並且因為沒有經驗，他們不過是思想的任意結合，這個，雖然並不含有內部的矛盾，不能認為有客觀的實在，並且因此，有這樣一個對象的可能，像在這些概念中所思想的。論到實在的關係，這個是顯然的，我們決不能沒有經驗的幫助，而自己推想這樣一種的可能；因為實在，是單關於知覺當做經驗的實質，而並不關係所思想的形態，這個是我們自然可以隨意造成的。

但是我略去一切事物，他們的可能，是從經驗上的實在證明的，我在這裏所特別注重的，單是

由於先天概念而成的事物的可能。所以我認定，事物的可能，不能從這種概念的自身證明，而單是認爲一般經驗的形態及客觀條件的時候，纔能成立的。

一個三角形的可能，好像是可以單從他的概念認識的（這個概念，確是並不依賴於經驗的）因爲我們確實可以對於這個概念，完全先天的給予一個相當的對象，這就是說，我們可以將他構造出來。但是因爲一個三角形，不是單是一個對象的形態，他必須始終是一個想像的空虛產物，並且一個與他相當的對象存在的可能，始終是可疑的，除非我們能夠發見什麼另外的基礎，除非我們知道這個圖形，可以在一個條件之下推想出來，這個條件爲一切的經驗對象所依據的。現在，這個事實，空間是外界經驗的一個先天條件，及賦形的綜合，由於這個，我們在想像中想構一個三角形的，是與我們在一個現象的了悟當中，所用以將他造成一個經驗的概念的，完全相同，是這樣一個事物可能的觀念，與他的概念間的唯一連絡。同樣的，連續數量，實在一般數量的可能，因爲他們都是綜合的，從來不能從概念的自身，十分明顯，而只有將他們看做經驗中對象決定形態條件的時候，是可能的。自然，如其不是在經驗當中，對象只有從這裏給予我們的，我們還有什麼地方尋求

與我們概念相當的對象呢？然而這個也是真實的，沒有在前的經驗，我們可以從形態的條件，相對的認識，並且區別事物的可能，因此完全是先天的，但是這個也只有在經驗的關係上及他的限制以內，是可能的。

關係於事物真實的認識準則，需要辨識，因此，需要自覺的知識，不是實在直接的，這就是說，不是關於所要認為存在的對象自身的知識，單是這個對象，與一個實在的辨識有一個的連接，符合於經驗的比論，而這個比論，是表現經驗中一切各種實在的連接的。

單是由於一個事物的概念，是決不能斷定他的存在的。因為，不論這個概念是怎樣的完全，並且包含一個這個事物一切定的說明，他的存在，是與這些一切全然沒有關係，所關係的，只有這個問題——是否這樣一個事物已經給與，所以他的辨識，可以在一切的場合先於他的概念。因為概念在辨識以前這個事實，單是指示他的存在的可能；只有供給概念以實質的辨識，是真實的唯一標準。然而在一事物的辨識以前，並且所以比較先天的，我們可以認識他的存在，假定他和別的辨識依照這些經驗連合的原則，有一定的連接，就是與辨識的比論相符合。因為在這個場合，假定

的事物的存在，與我們在一個可能經驗中的辨識相連接，我們可以由這些比論的引導，在一個可能的辨識聯絡當中，從我們實際看見的事物，而推定我們並不看見的事物。這樣，我們認識一種磁氣的物質的存在，他可以透過一切的物體，是由於磁石吸引鐵屑的辨識，雖然我們官能的構造，使這個物質的一種直接辨識，在我們爲不可能的。因爲，依照感覺性的定律以及我們辨識連接的關係，我們應當在經驗當中，也可以得到這個物質的直接經驗直覺，如其我們的覺官，是更其敏銳的——但是這個遲鈍，並沒有影響及於，而且不能，變更一班可能經驗的形態。我們關於事物存在的知識，及於我們辨識的最大限度，並且推廣到依照經驗定律，可以由他們推想的。如其我們並不以經驗爲起點，或是並不依照現象的經驗連接定律而進行，我們對於所不能直接看見的事物，而發見他的存在，這樣的誇張是無效的。然而唯心論對於這種存在的間接證明，提出強烈的反對。所以這個正是反駁他的適當地地方。

唯心論的駁斥

唯心論——我指實質的唯心論——是這樣的學說，他斷定在我們身外的空間中對象的存

在，都是（一）可疑的而且不能證明的，或是（二）虛偽的而且不可能的。第一個是笛卡爾（Descartes）的疑問的唯心論，他單承認一個經驗斷定，是毫無疑義的確實，就是，我在（I am）。第二個是白克來（Berkeley）的獨斷的唯心論，他主張空間以及一切的對象，以他爲不可分離的條件的，都是在他們的自身爲不可能，並且因此空間中的對象不過是想像的產物。唯心論的獨斷學說，是不可避免的結果，如其我們將空間認爲一種事物本身的性質，因爲在這個場合，他同這些一切以他爲條件的，都是一個無用的空物。但是這樣一種唯心論的基礎，我們在超越審美學當中已經將他破壞。疑問的唯心論，並沒有這樣的斷言，而單是說，除掉我們自身以外，我們不能由於直接的經驗，證明任何事物的存在的，是一個合理的學說，並且表現一個徹底的而且哲學的思想方式，因爲他遵守這個規則，沒有充分的舉出證明以前，不肯爲確實的斷定。所以這個要求的證明，必須指出我們實在有外界事物的經驗，而且不是空虛的想。因爲這個目的，我們必須證明，我們內界的，並且，笛卡爾認爲毫無可疑的經驗，在他的自身，是只有在外界經驗的預先假定之下爲可能的。

定理 單純的但是由經驗決定的我自身存在的自覺，證明空間中外界對象的存在。

證明

我自覺我自身的存在，是在時間中決定的。一切關於時間的決定，都在辨識中，預先假定某種永久事物的存在。但是這個永久的某種事物，決不能是在我的身內，因為這個唯一的原因，就是我自己存在時間中的存在，本身上是由這個永久的某種事物決定的。所以這個永久存在的辨識，只有由於一個在我身外的事物，而不是單由於一個在我身外事物的象表，成爲可能的。因此，在時間中我自身存在的決定，只有由於在我身外真實事物的存在，是可能的。因此，在時間中的自覺，也是必要的與身外事物的存在相連接，因為這些事物的存在，是時間中決定的條件。這就是說，我自身存在的自覺，同時是我身外其他事物存在的直接自覺。

第一申述，讀者在上面的證明當中可以看出，唯心論所用的武器是用以反擊他的自身，而且是更其正當的。他假定唯一的直接經驗，是內界的，而且由於這個，我們單是能夠推想外界事物的存在。但是，像我們從效果而推定決定原因的時候，永遠發生的樣子，唯心論的推定，是過於急迫而且沒有確實，因為我們象表的原因，儘可以是存在於我們自身以內，而我們錯誤的將他歸之於外

界的事物的。但是我們的證明指出，外界的經驗是全然直接的，並且只有依賴他的效能——誠然並不是我們自身存在的自覺，但是確實的，我們存在的時間上決定，就是內界的經驗，是可能的。這個固然，『我在』的象表，是一個自覺的表示，可以與一切我的思想相伴隨的，直接包含一個主體的存在。但是在這個象表中，我們不能尋得任何主體的知識，並且所以也沒有經驗的知識，就是，沒有經驗。因為經驗在某事物存在的思想以外，包含直覺，而在這個場合，他必須是內界的直覺，就是時間，主體必須是在他的關係上決定的。但是，因為這個目的，外界事物的存在是絕對必要的，所以因此，內界的經驗自身只有間接的，而且由於外界的經驗是可能的。

第二申述，現在我們認識能力的一切經驗上應用，是與這個見解完全符合的。他的真實，有這個事實的證明，就是我們只能由於空間中對於永久的外界關係上的變化（運動）看出一個時間的決定（例如，我們由觀察這個地球上的對象與他的關係的變化，看出太陽的運動）但是，並不單是這個。我們看見，除掉物質以外，我們沒有什麼直覺的事物，可以同永久存在的概念相當的。這個永久的觀念，不是他自己從外界經驗生出，而為一個一切時間決定的先天必要條件，因此也

是關於我們自身存在，而且由於外界事物的存在的，內界意識的先天必要條件。在『我』的象表中，我自身的覺悟，不是一個直覺，而單是由於思想主體的自動活力所產生的智力象表。所以這個『我』沒有一個直覺的賓位，在他的性質上，可以用為內界意識當中時間決定的連繫的——像不可透入性，為直覺上物質連繫的樣子。

第三申述，從這個事實，內界事物的存在是我們自身決定覺悟可能的必要條件，並非就是一種，一切外界事物的直覺象表都包含這些事物的存在，因為他們的象表儘可以單是想像的產物（在夢境或是在瘋狂狀態）雖然這些象表的自身，實在也是由於以前的外界辨識的再現造成，這個，像已經說明的樣子，只有由於外界對象的真實是可能的。但是我們申述的唯一目的，是在於證明一般的內界經驗，是由於一般的外界經驗，成為可能。這個或那個假想的經驗，是否純為幻想，必須從他的特殊決定，及與一切真實經驗的標準相比較，纔可以發見的。

最後，關於第三的準則，他應用於存在上實際的必要，而不單是應用於概念的連接上，形式的或論理的必要。現在，因為我們不能完全先天的認識任何意識對象的存在，雖然我們可以比較的

先天這樣，就是在某種別的先有經驗的關係上面——然而一個認識，只能屬於這樣的存在，就是，他必須包含在經驗的集合當中，而先前已有的辨識，又為這個經驗的一部分的——存在的必要，永遠不能從概念認識，而必須從他與辨識對象的連接上認識。但是，唯一的存在，在其他已知現象條件之下所認為必要的，是依照因果定律，由原因而得的效果的存在。因此，我們所認識的，不是事物（物質）存在的必要，而為事物狀態的必要，並且不是直接認識，而為照原因作用的經驗定律，由辨識中已有的其他狀態的存在而認識的。所以必要的標準，是單在可能經驗的定律中，可以尋得——就是一切事物的發生，是在現象當中，由他的原因先天決定的。這樣，我們在自然界中單是認識效果的必要，他的原因是已經給予的。並且存在上必要的標準，不能應用於可能經驗的區域以外，而且就是在這個區域當中，對於事物當做物質的存在，也是沒有效用，因為這些物質，永遠不能認為經驗的效果，或是某種發生的事物，而且有一個起點的。所以必要，單是依照原因作用的力學定律，涉及於現象的關係，而且依照根據於這裏的可能，從某種已知的存在原因的，先天推測其他的存在（效果的）。凡一切發生的事物，都是假定的必要，是一個原則，將世間發生的變化，歸納

於一個定律，就是一個存在的規則，沒有這個，自然的自身是不能存在的。因此，這個命題，「沒有事情，是偶然發生的，」是一個先天的自然定律。下面的命運，也是一樣的情形，「自然中的必要，不是盲目的，」就是，他是有一定的條件，所以是易於了解的必要。兩個定律，都是將變化的運行歸納於事物的天性（當做現象的，）或是換一個說法，歸納於理解的一致，並且只由於理解，變化纔可以屬於一個經驗，而為現象的綜合一致。這兩個都屬於力學原則的一類。前者完全是原因作用原則的一個結果，——經驗比論中的一個。後者屬於程式的原則，他對於原因的決定。加入必要的概念，但是這個概念自身，又服從一個理解的規則。連續的原則，不許將現象階級中的跳越認為變化；並且同樣的，在空間的一切經驗直覺的集合當中，否認兩個現象間的破裂或缺陷，——因為我們可以這樣的表示這個原則，就是經驗不能容認任何的事物，他證明一個真空的存在，或者就單是容認這個真空，為經驗綜合的一部分的。因為關於真空，或是空虛，我們可以推想為越出於可能經驗（這個世界）區域以外的，是一個問題。不能提出於單純理解的裁判，因為他所決定的問題，單是涉及將已知的現象，應用於經驗認識的構造的。這個比較是一個想像理性的問題，超出於經驗的

範圍以外，要造成一個這樣的斷定，他的環境，情勢，以及考慮他的適當地方，是一個超越的辨論。這四個命題，沒有現象是不完全的，是不連屬的，是沒有原因的，是不可了解的，以及一切超越根原的原則，我們極容易依照他們的正當次序列出，就是，與類目的次序相符合，並且每一個指定正當的地方。但是，已經有習練的讀者，儘可以自己從事於此，或是發現對於這樣一個排列的關鍵。但是一切合攏起來的結果，不過就是這個，在經驗綜合當中，不能加入任何的事物，這個在理解及一切現象的不斷連接中間，可以引起一個破裂，或者對於他們是外來的，換句話說，就是妨害理解概念的一致。因為只有在理解中間，經驗的一致是可能的，而一切的辨識，又必須在這個經驗中間，各有他們一定的地位。

可能的區域，是否較大於真實的區域，而後者的自身，是否又較大於必要的區域，是極有趣味的問題，並且完全可以有綜合的解答，然而這些問題，也是單屬於理性的裁判之下的。因為他們是等於發問，是否一切的事物當做現象，毫無例外的屬於一個單一經驗的集合及連接的全體，而各種給予的辨識，是他的一部分，所以是不能與任何其他的現象相連屬的——或是，我的辨識是否

可以連屬於一個以上的可能經驗？理解對於經驗，依照感覺性的以及辨識的主觀和形態的條件，給予各種原則，只有他們使經驗成爲可能。別種直覺的形態，除掉空間及時間以外，別種理解的形態，除掉思想的推論形式，就是由於概念的認識以外我們不能想像，並且不能使我們自己了解；而且就是我們能夠，他們依然是不屬於經驗，這個是認識的唯一方式，而對象是由此給予我們的。在這種屬於我們可能經驗的全體以外，是否更有其他的辨識，並且因此是否更有其他物質的範圍存在，理解沒有力量可以斷定，他的正當事業，單是當將已經給予的加以綜合。並且尋常的論據，用以證明一個廣大的可能範圍的存在，而一切的真實（經驗的一切對象，）不過是他的一部分的，理由非常薄弱。『一切的真實的是可能的；』從這個依照轉換的論理原則，自然生出這個特殊的命題，『有些可能的是真實的。』現在，這個好像是等於說：『有許多可能的並不是真實的。』固然，從這個事實，我們好像應當認爲可能的總和，是大於真實的總和就是我們必須在前者中間加入什麼，以造成後者。但是對於可能，加入什麼的觀念，是不合理的。因爲凡是不在可能的總和當中，而且因此必須加入的，顯然是不可能的。除掉與經驗的形態條件符合以外，理解要求與某種辨識的

連接；但是，凡是與這個辨識連接的，是真實的，雖然他不是直接的看出。但是，另外一個現象的集合，完全與辨識上所給予的相對立，因此可以有一個以上的完全包含一切的經驗，是一個推想，不能從經驗給予我們的材料斷定，而且更其不能完全沒有材料斷定的。凡可能的，是單在一定條件之下，他們的自身是可能的，而非不論如何，都是可能的。但是我們仍舊不能尋得更其確實的基礎，以爲這個問題討論的根據，是否可能的範圍較大於經驗的範圍。

我在這裏，不過單是提起這些問題，因爲在理解概念的論述上面，不應當有什麼遺漏，凡普通意見，以爲是屬於他們的。然而實際上，絕對可能的觀念（在一切各種關係上，都是有效的可能，）不單是一個理解的概念，可以使用於經驗，而爲超出於理解的一切經驗用途的界限以外，而單屬於理性的。所以我們姑以簡單的批評申述，自己滿足，而將這個題目留待以後的說明。

在結束這個第四段，並且同時結束純粹理解一切原則的系統以前，好像應當提起這個原因，使我將程式的原則，稱爲準則的。我在這裏用這個詞語所表示的意義，不是和許多晚近的哲學家一樣，與這個字在數學上的意思相反對，實際上他是屬於數學的——表示這樣的一個命題就是，

直接確實的，並不須要演繹或證明。因為在綜合命題的場合，無論他們是怎樣的明顯，如其我們沒有演繹，單是依據他們自己的要求，輕易予以信任，理解的一切評判是完全的失去；並且世間不少膽大的要求，普通的信仰對於他們，並不加以拒絕的，（雖然在哲學家的眼光，這個並不是什麼保證，）理解為各種的幻想及詐偽所包圍，沒有力量對於這些偏見加以否認，他們雖然是不合法的，卻要求承認為事實上的公理。所以在一個事物的概念上，綜合的加以一個先天決定的時候，這樣一個命題，如其不是證明，至少必須得到一個他的斷定是合法的演繹。

然而程式的原則，不是客觀綜合的，因為可能真實，及必要的賓位，對於他們所肯定事物的概念並沒有絲毫增益，因為他們對於對象的象表，沒有什麼貢獻。但是因為他們究竟始終是綜合的，他們不過是主觀的綜合。這就是說，他們有一個反映的力量，並且應用於一個事物的概念，對於這個事物，在別的關係上，他們並不肯定什麼的，及認識的能力，概念是根據於這個當中，而且從這裏產生的。所以如其概念單是與經驗的條件相符合，他的對象是稱為可能的；如其他是與辨識相連接，而且由此決定的，這個對象是真實的；如其他依照概念，由辨識的連接而決定，這個對象是稱為

必要的。所以程式的原則對於一個概念，不過證定造成他的認識能力的程序。現在，一個數學上的準則，是一個實用的命題，單是包含這樣的綜合，我們由此對我們自己表現一個對象，並且造成他的概念的，例如——『以一根已知的直線，從一個已知的定點，在平面上畫一個圓形；』這樣一個命題，不容有什麼證明，因為他所須要的程序，就恰恰是這個，只有由他可以產生這樣一個圖形的概念的。依此，以同樣的權力，我們可以假定程式的原則，因為他們並不增加一個事物的概念，而單是指示這個方式，他由此與認識能力連接的。

原則系統的一般申述

最其可注意的，是我們不能單從類目看出一個事物的可能，而必須有一個直覺，以使理解純粹概念的客觀真實，成為明顯。例如，就關係的類目而論，怎樣（一）一個事物，單是能夠當做一個主體存在，而不能為其他事物的決定，就是，能夠成為一個物質；或是怎樣（二）因為某種事物存在，某種別的事物必須存在，因此，怎樣一個事物能夠成為一種原因；或是（三）怎樣幾個事物存在的時候，由於其中的一個存在，對於其餘的有一定的效果隨之而生，而且是相互的，並且怎樣的，

物質的共同關係，成爲可能——都是這樣的問題，他們的解答，不能夠單從概念得來的。在別的類目，也完全是一樣的情形；例如，怎樣一個事物，可以和許多別的爲同類的，就是怎樣可以成爲一個數量，以及由此類推。只要我們沒有直覺的時候，我們不能知道，由於類目，我們是否實際的思想一個對象，並且在什麼地方可以尋着一個對象與他們相當的，並且這樣我們證實，類目在他們的自身，並非認識，不過是從給予直覺構成認識的思想形態。因爲同樣的原因，這個也是實在的就是單從類目，不能造成任何的綜合命題。例如：『在各種的存在中，都有一個物質，』就是某種事物只能當做一個主位存在，而不能當做單純賓位的；或是，『凡事物都是一個數量，』——構造這樣一類的命題，我們須要一種事物，使我們可以走出這個給予的概念以外，而將一個其他的概念與他連接。因爲同樣的原故，單由概念而證明一個綜合命題的企圖，例如：『一切偶然存在的事物，都有一個原因，』是永遠不能成功。我們至多只能證明，沒有與這個概念的關係，我們不能想出一個偶然的存在，就是不能先天的由於理解，認識一個這事物的存在；但是並不因爲如此，這個就是所稱爲偶然的，事物自身的可能條件。所以，如其我們回顧我們因果原則的證明，我們就可以看見，我們所證

明的單是關於可能經驗的對象，是有效的，並且實際上，只能證明他的自身為經驗可能的原則，因此，是關於一個經驗直覺所給予對象的認識，而不單是關於概念的。然而這個命題，『一切的事物，凡是偶然的，必有一個原因』是人人單從概念上覺得十分明顯，也是不可否認的。但是在這個場合，偶然的概念是如此的推想，並不包含程式的類目（像這樣一個事物，可以思想他的不存在的），而包含關係的類目（像這樣一個事物，只能為其他事物的效果而存在的），並且所以他是一個相同的命題，『凡事物只能認為一個效果而存在的，都有一個原因。』實際上，我們凡是舉出一個偶然存在先例的時候，我們總是提起變化，而不單是提起相反的想像的可能。但是變化是這樣的一個事件，他單是由於原因成為可能的，所以單從他的自身考慮，他的不存在本屬可能，並且我們認識他的偶然性質由於這個事實，就是，他單是能夠當做一個原因的效果而存在的。所以如其一個事物假定是偶然的，我們說，他有一個原因，這是一個分析的命題。

但是尤其可以注意的，就是要依照類目，了解事物的可能，並且這樣；指示前者的客觀有效，我們不單是須要直覺，而且一定要外界的直覺。例如，如其我們就關係的純粹概念而論，我們看見：

(一)要對於物質的概念，供給一個永久的事物，在直覺上可以與他相當的，而且由此證明這個概念的客觀有效，我們須要一個空間的直覺（物質的），因為只有空間是永久的，並且決定事物為這樣，同時，時間以及一切與他同在內界意識中的，都是在一個不斷流動的狀態；(二)要將變化表現為一個直覺，以與原因作用的概念相當，我們須要運動，作為空間變化的象表；實際上，只有由於這個變化，他的可能，決不能從純粹理解認出，纔可以被直覺的。變化是決定的連接，在一個並且相同的事物的存在當中而彼此相反的。現在，怎樣可以在同一的事物當中，有一個與已知的狀態完全相反的，忽然發生非但沒有先例，理性不能想出，並且沒有直覺，他儘可以完全不能了解；並且這個直覺，就是在空間一定點的運動；只有他在各種不同空間中的存在（為一種相反的決定的結果，）使變化的直覺成為可能。因為要使內界的變化，成為可以推想的樣子，我們必須以圖法上的一直線，代表內界意識的形態，時間，而以畫成這個直線的運動，代表內界的變化，所以我們是必須借用外界的直覺，方纔可以表示在各種狀態中，我們自身的繼續存在。這個事實的真正根據是，凡一切我們所見為變化的，都有直覺上一種永久事物的預先假定，而在內界意識中，是沒有永久

的直覺可以尋得的。最後，共同類目的客觀的可能，是不能單由理性想出的，並且因此，他的客觀的有效沒有直覺，而且沒有一個空間的外界直覺，是不能證明的。因為我們怎樣能夠想出共同關係的可能，就是有幾個物體存在的時候，對於其中一個的存在所有的影響，係隨着其他的存在而生，並且所以，因為在後者中有某事物存在，在前者中必有其他的某事物存在，這個不是單從他自身的存在所能够了解的？因為這個是共同關係的唯一要件——當做完全隔離事物的一種性質，是不可思議的。因此，來勃尼刺在對於世間物質，賦與一種公共關係上——單是由理解推想的——須要一個神力的間接幫助；因無從他們的存在，這樣一個性質他覺得實在是不可思議的。但是我們極容易想出這個公共關係的可能，（物質認為現象的，）如其我們對自己表現他們，是在空間，所以在外界的直覺當中。因為外界的直覺，在他自身當中包含外界關係的先天形態，為原動及反應實際關係的可能條件，並且因此，為共同的可能條件。我們可以同樣容易的證明，事物成為數量的可能，並且因此，數量類目的客觀真實，只能根據於外界的直覺，並且只有由於這樣方法數量的觀念為內界意識所引用的。但是我必須避免本篇的冗長，而將對於這個引例說明的事業，留待讀

者自己的反省。

上面的申述，是最為重要的，不單是因為證實我們前章唯心論的駁斥，而且這個以外，在討論單由於內界自覺，及我們天性的決定，而沒有外界經驗直覺幫助的本身認識的時候，可以指示這樣一個認識可能的基礎。

所以這部分原則分析的全體結果是，——一切純粹理解的原則，不過是經驗可能的先天原則，並且一切的先驗綜合，只能應用及關係的經驗——實際上他們自身的可能，是完全倚賴於這個關係。

第二章 論一切對象分爲現象與實體的根據

我們現在不單是經過純粹理解的區域，及留心觀察他的一切部分，並且實地將他測量，而將其中各種的事物，分別指定以適當的地位。但是這個是一個島嶼的國土，天然的包括在不可變更的界線中間。這個是真理的境域，（一個極其動人的名詞，）爲一個廣漠的而且風濤洶湧的海洋，就是，幻想的世界所環繞，在這個中間有許多的層樓，許多的冰山，對於航海的人，在他發現的程途中，不斷的給予以空虛的希望，而引誘他上於危險的前路，這個是他永遠不能停止，而又永遠不能達到一個確實決定的。但是在我們冒險進入這個海洋，以探索他的全部，而決定是否有何種的事物，可以在裏面發現以前，這個未必是沒有利益的，如其我們將這個地方的形勢，我們現在所要離開的，再看一下，並且先問我們自己，第一，我們是否能夠就以這個裏面所包含的，完全滿足，或是，如其我們不能在別的地方，尋得可以建築的確實基礎，我們是否必須以此爲滿足，第二，由於怎樣的權力，我們領有這個國土，並且我們怎樣能夠將他安全的守住，而抗拒一切反對的要求呢？雖然在

分析的研究中間，我們對於這些問題，已經有充分的答覆，但是，爲將各論據的力量集中於一點，以加增我們的信仰起見，這些答案的一個概括的復述，也是可以極有用的。

我們已經看見，理解從他的自身，引出各種的事物，而並非從經驗借來，然而他單是具有經驗的利益及用途。純粹理解的原則，不論是超經驗的構造的，（像數學的原則，）或單是節調的，（像力學的原則，）都不過是包含可能經驗的純粹輪廓。因爲經驗由綜合一致，取得他自身的一致，而前者爲理解元始的而且從他的自身，在自覺的關係上，賦予與想像的綜合的，並且現象，因爲是可能認識的質料，必須超經驗的與他關連，而且和他相符。但是雖然這些理解的規則，不單是超經驗的真實，而且爲一切真實的泉源，就是，我們的認識，與對象符合的泉源，並且因爲他們包含經驗可能的基礎，而爲一切認識的總體，我們覺得單說什麼是真實的，不能就認爲滿足——我們並且希望，能夠說出我們所願意知道的。所以如其我們從評判的考查，所得到的，不過與我們單在理解的經驗應用上，並沒有這樣精密研究的時候，所熟知的，完全相同，我們可以假定，我們在這裏所得的利益，與所費的勞力，不能相抵。但是對於這個，我們可以確實回答的，就是再沒急迫的好奇心，更其

妨害我們知識的擴張，較之對於我們所搜求的知識，要預先知道他的效用，在我們着手研究以前，在一個人對於他的效用，能够稍為有一點概念以前，雖然他是顯露在我們眼前的。但是在這樣的超越研究當中，有一種的利益，使極遲鈍的學者，也可以明瞭的——就是，單從事於經驗動作的理解，並不反省他自身認識的泉源的，雖然可以極滿意而且極有效的，運用他的能力，但是有一件事，為他所不能做，而且這個是極重要的，就是，決定他應用限制的界域，並且知道在他範圍的內面及外面，究竟有什麼存在。這個目的，只能由我們所主張的徹底研究，可以達到。但是，如其他不能判別某種問題，是否在他的界域以內，他永遠不能決定，什麼是他的權利，他的領土，在徬徨於空虛意見，與盲目幻想的時候，必須遇見許多可恥的糾正，這個是他所一定不能避免的。

所以理解除掉在經驗上面，不能使用他的超經驗原則，或是，甚至於他的概念，是一個命題，引到極重要的結果的。對於一個基本命題或原則上的概念，如其他是指示一班的事物而且認為事物自身的時候，是一個超越的應用；如其他單是指示現象，就是，一個可能經驗的對象的時候，是一個經驗的應用。只有後者，是一個概念唯一的合法用途，由於下面的原因，可以了然。因為，凡一切概

念所須要的，第一，概念（思想的）的一般論理形式，第二，對於這個概念，供給一個對象的可能，這個對象，是他所可以適用的。沒有後者，他就沒有意義，並且完全沒有內容，雖然他可以包含由某種質料構成一個概念的論理作用。現在，除掉由於直覺以外，沒有別的方法，可以將對象給與一個概念，並且就是如其一個純粹直覺，存在於對象以前，是先天可能的，這個純粹直覺，也只由於經驗直覺，可以得到他的客觀效用，而他的自身，不過是這種經驗直覺的形態。所以一切的概念，以及一切的原則，無論他們先天的可能，有怎樣極高的程度，都是與經驗直覺，就是與一個可能經驗的質料相關連。沒有這個，他們就沒有客觀的效用，而單是一種想像的表演，或是理解與幻影或觀念的表演。例如，讓我們先就純粹直覺，考量各種數學的概念，『空間有三次廣袤』——『在兩點之間，只能有一直線』等等。雖然一切的這種原則，以及對象的象表，這個科學所從事的，是完全先天的心中構成，然而如其我們不是永遠可以在現象（經驗的對象）中而由於現象表示他們的意義，他們也是沒有何種意義的，因此一種抽象的概念，必須使他成爲意識的，就是在直覺上，必須有一個對象，與他相當，如其不然，我們說這個概念是始終沒有意識，就是沒有意義的。數學以圖形的構

造，滿足這個要求，此等圖形，是意識上一種顯明的現象。同樣的科學，在數目當中，取得他的證明及意義，而後者又從手指或算籌，或是點與線當中，得到這個概念的自身，以及由於這樣概念的綜合原則及公式，永遠是先天構成的；但是他們的正當用途，以及關於對象的應用，除掉經驗上而外，不能在其他任何的地方存在，關於後者的形態。他們先天的包含這樣的可能。

一切的類目，以及根據於他們的原則，也是完全相同，由於下面的事實，顯然可見，我們不能使一個與他們相當對象的可能，成爲可以了解的，除非借助於感覺性的條件，因此，借助於現象形態的條件，這個現象，爲他們唯一的適當對象，所以他們的用途，必須以此爲限，因爲，如其去掉這個條件，一切的意義，就是，對於一個對象的一切關係，完全消滅，並且不能尋得一個例證，使得我們可以想像，在這樣概念之下，何種的事物，是我們所應當思想的。

數量的概念，沒有別的方法，可以說明，只有說他是一個事物的決定，由此可以推想，有若干倍數，是存在他的中間。這個「若干倍數」是根據於連續的反復，因此根據於時間以及其中同類的綜合。真實，與否定相對待的，只能這樣說明，就是推想一個時間，看他是充滿的，還是空虛的。如其我

去掉這個永久的觀念，（這個是一切時間中的存在，）物質的概念所遺留的，不過單是主體的論理觀念，我只好如此證實，就是對自己表現某種的事物，單是能夠當做主體存在的。我不但是完全沒有知道任何的條件，在他下面，這個論理的权利，可以屬於一個事物的，並且我絲毫不能利用這個觀念，或是從他得到甚麼推想，因為這個概念所應用的對象，完全沒有決定，並且因此我們不能知道，他究竟是否有一種意義的。同樣的，如其我們除去時間的觀念，在這個時間當中，某種的事物，依照一定規則，與某種其他的事物，相隨着的，我在純粹的類目當中，所能夠尋得的，不過就是有這樣一種的事物，某種其他事物的存在，可以由此斷定的。但是在這場合，不單是原因與效果之間，無區別之可能，並且，因為這個斷定力量所須要的條件，完全沒有知道，所以這個概念應用於對象的方式，是沒有決定的。這個所稱為原則的，凡一切偶然的事物，都有一個原因的命題，帶有一種莊嚴，及自己假定的權威而來，似乎並不須要外面的證明。但是我問，什麼是偶然的意義呢？這個的回答就是，他的不存在，是可能的。但是我極願意知道，這個不存在的可能，是由怎樣的方法認識，如其我們沒有對自己表示一個現象排列中間的繼續，並且在這個繼續中間，一個與不存在相隨的存在，

或者，同這個相反的，就是一個變化。因為我們說，一個事物的不存在，並不是自相矛盾的，不過是對於論理條件，一種不完全的依據，這個固然是一個概念存在的必要條件，但是並不能證明實際上不存在的客觀可能。我在思想當中，可以消滅一切存在的物質，而並沒有自相矛盾，但是我不能從這個推想，他們存在上的偶然，這就是說，從他們自身，推想他們不存在的可能。至於關於共同的類目，我們可以極容易的推想，因為物質及原因的純粹類目，是不能有一個定義及說明，不須直覺的幫助，可以充分決定他們的對象的，物質關係上彼此相互原因作用的類目，也是一樣不容易說明的。從來沒有人能夠說明可能，存在，及必要，而不陷於重複的困難，如其他的定義，是完全從純粹理解演出的。因為以概念論理的可能——他的條件，單是要並不自相矛盾的，來替代事物的超越可能——這個的條件，是必須有一個與概念相當的對象的，是一種幻術，只能瞞過沒有經驗的人的。因此，這個是毫無辯論餘地的，理解的純粹概念，是不能有超越的，而永遠必須只有經驗的用途，並且純粹理解的原則，只能對於意識的對象，關係於可能經驗的一般條件，永遠不能離開我們直覺他們的方式，而關係於一般的事物。

依此，超越分析，有這個重要的結果，就是，除掉預定可能經驗的一班形態以外，理解不能有何種其他的先天的效用，並且，因為凡不是現象的，都不能為一個經驗的對象，他永遠不能超出感覺性的限制，只有在這個當中，對象是給予我們的。他的原則，不過是現象解釋的原則，並且一個物性學的誇大名稱，主張在一個系統的學說當中，表示一般事物的先天綜合認識的，必須改為純粹理解分析的謙卑名號。

思想是將已有的直覺，指證於一個對象的動作。如其我們並沒有知道這個直覺的方式，對象就單是超越的，而且理解的概念，單是有超越的應用，就是，用以構成在思想中的一般內容的一致。現在，一個純粹的類目，在他裏面，一切感官直覺的條件——我們所有唯一直覺的——已經抽出的，並不決定一個對象，不過單是依照各種不同的方式，一般的表示一個對象的思想。現在，使用一個對象，斷定的作用，是必要的，由於這個斷定，對象是包括於概念之下，因此至少必須要有形態的條件，在他下面，某種的事物，可以在直覺上給予的。沒有這個斷定的條件，（輪廓，）包括的運用，為不可能的；因為在這個場合，並沒有什麼已經給予的事物，可以包括於概念之下的。所以各類目單

純的超越用途，實際上就是完全沒有用途，而且沒有如何決定的，或是甚至於關於他的形態，任何可以決定的對象。因此所以純粹的類目，是不能造成綜合的先天原則，並且純粹的理解的原則，只能有經驗的而永遠不能有超越的應用，而且在可能經驗的範圍以外，沒有綜合的先天原則，是可能的。

所以我們這樣的表示，或者是更其適當的。離開感覺性的形態條件，純粹類目，只有一種超越的意義，而永遠不能有超越的用途，這個在他的本身上，是不可能的，因為他們的用途或使用的一切條件，就是，將一個對象包括在這些概念之下的形態條件，沒有存在。所以，因為在純粹類目的性質上，他們必須經驗的使用，而不能超越的使用的，與感覺性分開的時候，他們完全沒有用途，就是，不能應用於一個對象。他們不過是關於一般對象及思想上理解使用的純粹形態，而不能同時由他們自身思想，或是決定，一個任何的對象。

但是潛伏在這個問題的基礎上面的，有一個幻想存在，這個是極難於避免的。各類目在他們的根原上，不是根據於感覺性，像直覺的形態，空間和時間一樣，所以他們好像是可以應用於意識

對象的範圍以外的。但是實際上並非如此。他們並非別的，不過是思想的形態，單是包含直覺上所給予的各種內容，在自覺上先天連合的論理作用。所以離開我們唯一的可能直覺，他們較之於純粹的意識形態，更其沒有意義，因為由於後者，至少一個對象，是已經給予的，而在於各種內容連接的方式，給予這種內容的直覺，沒有存在的時候，是全然沒有意義的。同時我們將一定的對象，稱為現象，或是意識的存在，這樣，將我們直覺他們的方式，與他們當做事物自身的本性相區別的時候，由於這個區別，顯然的在後者當中，我們認為這個是他們本身的天性與前者相對待，雖然我們並沒有這樣直覺他們，或者，在另一方面，我們這樣的加入另外一種可能的事物，不是我們意識的對象，而單是由理解所推想的，並且稱他們為智力的存在。現在這個問題發生，我們理解的純粹概念，是否關於這個後者，具有一種意義，而且可以為認識他們的一種方式呢？

但是在最初的時候，我們就遇見一個含混的辭語，這個是可以引起極大的誤解的。理解在某種的關係上稱一個對象為現象的時候，同時又從這個關係，造成一個對象自身的象表或觀念，並且因此相信，他也可以造成這樣對象的概念。現在，因為理解除掉各類目以外，並沒有其他的基本

概念，他以為當然一個對象當做事物的自身，由於這些純粹概念，必須可以思想，而且因此使他將完全潛伏的智力存在的概念，在我們感覺性範圍以外的某種事物，當做一個決定的存在概念，這個存在，我們可以由於理解而以某種方法認識的。

如其實體的名詞，我們是指一個事物，單是說，他不是我們感官直覺的一個對象，這樣抽出我們直覺他的方式，這個是在名辭消極意義上的實體。但是，如其我們由此指示一個非感官直覺的對象，我們在這個場合，假定一種直覺的特殊方式，一種智力的直覺，就是他並不是屬於我們的，關於他的可能，我們完全沒有觀念——這個就是一個積極意義的實體。

感覺性的理論，同時也是消極意義上實體的理論，就是，所關係的事物，為理解所必須離開我們直覺方式而推想的，因此不單是認為現象，而已認為事物的自身。但是理解同時自己了悟，他不能使用他的類目，以考量事物的自身，因為他們單是在對於空間及時間中直覺一致的關係上，具有意義，並且他們所以能夠由一班的先天連接概念，而決定這個一致的，單是因為空間及時間的純粹同一。在不能遇見這個時間單位的地方，像在實體的場合，各類目全部的效用，實際上全部的

意義，完全消滅，因為在這個場合，連事物與各類目相當的可能，都成爲不可思議的。關於此點，讀者但須參考前章所附加的一般申述的首段所已經說明的。現在一個事物的可能，永遠不能由這個事實證明，就是他的概念，不是自相矛盾，而必須由於一個與概念相當的直覺證明。所以我們要將各類目應用於這樣的對象，他們是不能認爲現象的，我們必須另有一種與感官不同的直覺，而且在這個場合，對象就是一個含有積極意義的實體。現在，因爲這樣一個直覺，就有一個智力的直覺，不是我們認識能力的一部分，所以各類目在經驗的限制以外，是絕對不能有何種的應用。實際上也須有智力的存在，我們感官直覺的作用，對於他並無關係，而且是不能應用的，但是我們理解的概念，因爲他單是我們感官直覺的思想形態，也並不推及於這種存在的。所以我們在這裏所稱爲實體的，必須是指消極意義的實體而言。

如其從一個經驗直覺當中，去掉一切的思想（由於類目而得的），就沒有什麼對象的認識，可以留存的，因爲由於單純的直覺，並不推想什麼事物，並且由於在我身內，某種或某種感覺性影響的存在，並不因了這個影響，或是象表，就一定與在我身外的一個對象，有何種的關係。但是，如其

我去掉一切的直覺，思想的形態，就是，關於可能直覺的各種內容上，決定一個對象的方式，依然留存。這樣，各類目的效用，較之感官直覺，畢竟稍為廣遠，因他們一般的思想對象，而不涉及這些對象被給予的方式（感覺性的），但是他們並不因為這個原故，應用於並且決定一個更其廣大的對象範圍，因為我們不能假定，這樣的對象，是可以給予的，除非預想感官的方式而外，更有另外一種直覺的可能，一個假定，我們不能認為是正當的。

一個概念，在他的自身，並不含有什麼矛盾，並且與其他的認識相接連，而為已有概念的限制，但是他的客觀真實，無論如何，是不能認識的，我稱為未定的概念。一個實體，就是一個事物，必須推想為不是一個意識對象，而為事物自身的概念，並不是自相矛盾的，因為我們並不能夠斷定，感覺性是唯一可能直覺方式。不但如此，並且對於將感官的直覺，限制在現象的範圍以內，並且這樣限制感官認識的客觀效用，這樣一個概念，是必要的；因為事物的自身，存在於他的境域以外的，是稱為實體，這個目的，就是要指示這種認識，並沒有將他的應用，完全推及一切理解所思想的。但是這種實體的可能，畢竟是全然不可思議，而且在現象的範圍以外，對於我們，一切都不過是空虛的；這

就是說，我們具有一個理解，他的境域，實在未定的擴充到這個範圍以外，但是我們並沒有一個直覺，實際上，就沒有一個可能直覺的概念，在感覺性境域以外的對象，可以由他給予我們，而且在他的關係上，理解可以確實的應用的。所以一個實體的概念，單是一種限制的概念，並且所以只有消極的用途。但是他並不是一個任意的，或者，虛偽的觀念，而為與感覺性的限制，相連接的，然而在這個範圍以外，他並不能供給我們以任何積極的資料。

所以將對象分為現象及實體，以及將世界分為感覺的對象和智力的對象，在一種積極的意義上，是完全不能容認，雖然各概念是確實容許這樣的分類的；因為這個所謂實體的一類，沒有決定的對象，與他相當，並且所以不能有客觀的效用。如其我們拋棄感官，我們怎樣能夠想像，各類目（他們是唯一的概念，可以用為實體的概念的。）還有何種的意識，及意義，因為他們對於對象的應用，在單純的思想的一致以外，更須要某種的事物，就是，一個可能的直覺。然而一個實體的概念，單是認為未定的，不單是可以容認，並且，當做一個感覺性的限制概念，是絕對必要的。但是，在這個場合，實體並不是我們理解的特殊智力對象；同這個相反的，他可以隸屬的理解的種類，在他的自

身，都成爲一個問題，因爲我們不能構成這樣一種理解可能的明確概念，他應當不是推論的，由於各種類目，而爲直覺的，由於非感官的直覺，而認識對象的。我們的理解，這樣的得到一種消極的擴張。這就是說，他不受感覺性的限制，而反限制感覺性，由於將實體的名稱，給與這樣的事物，就是不認爲現象，而認爲事物自身的。但是他同時對於自身加以限制，因爲他承認，自己不能由各類目認識這些事物，並且因此不能不當做一種未知的種類，推想他們。

然而我看見在近代作者的著述當中，對於這個名詞，感覺的對象，及智力的對象，有一種全然不同的使用，完全脫離古代的意義——這個的承認，固然是並沒有何種困難，但是他同時不過是依賴於文字的詭辯的。依照這個意義有人主張將現象的集合，凡是直覺的，稱爲感覺的對象，凡是在其中的連絡，由於思想的一般定律所推定的，稱爲智力的對象。天文學，在我們用這個名詞，單是指示天空星象觀察的時候，代表前者；指一種天文學的組織，像歌白尼或牛頓天文學的時候，代表後者。但是這樣文字上的牽強附會，不過是一種詭辯的遁辭，變更他的意義，以適合於我們自己的便利，而避免一個困難問題的。固然，理解及理性，都是應用於現象的認識上的；但是現在的問題是，

他們是否可以應用，如其對象不是一個現象的時候——並且我們認為是這樣的意義，就是，如其推想他是單給予與理解，而沒有給予與意識的。所以這個問題就是，是否在理解的經驗用途以上，一個超越的用途應用於以實體為對象的時候，是可能的。這個問題，我們已經否定的答覆。

所以我們說，意識表現對象的外表，而理解表現對象的實際，這個時候，對於後面的斷定必不可以認為一個超越的，而只能認為一個經驗的意義，就是，因為他們必須至現象的全體連絡上，表現出來，而不能離開他們對於可能經驗的關係，依照他們所可能的，因此，不是當做一個純粹理解的對象。不但如此，並且我們完全不能知道，是否在一定情形之下，有這樣超越的或是特殊的認識之可能，至少，他是否由於我們的類目，成為可能的。在於我們，理解與感覺性，只能彼此連合起來，決定對象。如其我們將他們分開，我們只有無概念的直覺，或是無直覺的概念；在兩者的場合，我們都只有象表，這個是我們所不能應用於任何對象的。

在我們一切的研究及說明以後，如其還有人對於放棄各類目的超越用途，依然不免遲疑的，讓他試拿這些類目，構造一個綜合的命題。為這個目的起見，當然沒有構造一個分析命題的必要，

因爲這個並不擴張理解的範圍，而單是涉及於概念自身當中所推想的，所以他完全沒有決定，是否這個概念，與對象有何種的關係，或者，單是指示思想的一致，——一個對象可以被給予的方式，已經是完全抽出：在這樣一個命題當中，理解只要知道，什麼是包含在這個概念裏面——至於什麼是他所應用，在他是毫無關係的。所以這個試驗，必須行之於一個綜合的，及所稱爲超越的原則，例如，一切存在的事物，都是物質，或是一切偶然存在的事物，都是某種其他事物的效果，就是他的原因的效果。現在，我要問，在這裏面包含的概念，並不關係於可能的經驗而關係於事物自身實體的時候，理解從什麼地方能夠演出這種綜合命題呢？在什麼地方可以尋得這個第三項，這個是一個綜合命題所永遠須要，並且可以將在論理上彼此不相連屬（分析的）的概念，在這綜合當中，連接起來的？這個命題，是永遠不能證明的，不但如此，並且這樣一個純粹斷言的可能，是永遠不能指示的，除非依據於理解的經驗應用，並且這樣的完全放棄純粹的及非意識的斷定。這樣，純粹的而且單是智力對象的概念，缺乏他應用上的一切原則，因爲我們不能想像可以給予這種原則的任何方式，並且這個未定的思想，替他們保留空餘地位的，就和一個空虛的空間一樣，只能用以限

制經驗原則的用途，而並沒有在這個範圍以外，同時包含一個別種認識的對象。

附錄 論理解的超越應用與經驗應用的混雜當中回想概念的雙關性質

回想並不涉及於對象的自身，而以直接得到他們的概念爲目的，不過是一種心中的狀態，在裏面我們自己從事於主觀條件的發現，在這條件之下，我們取得對象的。這個是已有的象表，與認識的各種源泉，或能力關係的自覺，只有由於這個，他們彼此間的關係，纔能够正當的決定。在我們象表的考慮上，第一個發生的問題就是，他們是屬於何種的認識能力的？是屬於理解的，還是屬於意識的呢？有許多的斷定，是單由於習慣或傾向，承認爲真實的；但是，因爲沒有回想，在他們以前，或是在他們以後，所以是認爲一種斷定，他的根原，是在理解當中的一切斷定，並不須要考驗，就是，徹底研求他們真實的基礎。因爲，他們是直接確實的時候，（例如，在兩點之間，只能有一根直線，）沒有更好的或是更其直接的他們真實的證驗，可以尋得，較之他們自身所包含及表示的。但是一切的斷定，乃至一切的比較，莫不須要回想，就是，認識能力的區別，什麼是已知的概念所隸屬的。這個

動作，我由此將我的表象，與產生他們的認識能力相比較的，並且由此區別，是否他們互相比較，爲屬於純粹理解，或屬於感官直覺的，我稱爲超越的回想。現在，概念可以彼此相互的關係，就是下列各種，同一的和差異的，相合的和相反的，內界的和外界的，以及最後，可決定的和決定的（實質和形態）關係。這些關係的正當決定，依賴於這個問題，就是，他們主觀的隸屬於何種的認識能力，感覺性呢，還是理解呢？因爲我們必須推定這些關係的方式，是依賴於我們怎樣解答這個問題。

在構造一個斷定以前，我們比較所要加入其中的概念，並且，如其是要構造一個普通的斷定，我們觀察，是否有相同的，（在一個概念中有多數象表的，）一個特殊的斷定是否有差異的存在；肯定的時候，是否有相合的，而在構造一個否定斷定的時候，是否有相反的存在，其餘由此類推。因爲這個原故，我們應當稱這種概念，爲比較的概念。但是，因爲，在這個問題不是關於論理的形式，而關於概念內容，這就是說，這些事物的自身，是相同的，或是差異的，是相合的，或是相反的等等的時候，這些事物，對於我們的認識能力，可以有二重的關係，就是，對於理解，或是對於感覺性的關係，並且，因爲他們彼此相互的關係，是依賴於這個關係，只有超越的回想，就是，已有象表對於這個或那

個認識能力的關係，可以決定這個後者的關係。這樣，單由於事物的概念，以比較的方法，我們不能發見這些事物，是相同的，或是差異的，相合的，或是相反的等等，而必須由於區別他們所隸屬的認識方式，換句話說，由於超越回想的方法。所以我們可以很正當的說，論理的回想，是單純的比較，因為在這個裏面，並沒有涉及已有概念所隸屬的認識能力，並且因此這些概念，在他們本原的關係上，作為是同質的；同時超越的回想，（這個是應用於事物自身的）包含各象表間客觀比較的可能基礎，並且所以是與前者非常的不同，因為他們所隸屬的認識能力，儘可以是不相同的。超越的回想，是一種義務，凡是要想在事物上造成一個先天斷定的人，所不可物略的。現在，讓我們進而履行這個義務，並且由此對於理解正當職務的決定這個問題，可以有不少的進步。

（一）相同及差異。——一個對象，幾次對我們表現，而他的內部決定，（數量及性質，）始終是一樣的時候，如其一個純粹理解的對象，他是始終相同，不是幾個，而單是一個事物；但是，如其是一個現象，我們並不涉及這個事物的概念，與其他事物概念的比較，但是，雖然他們在這關係上，完全是一樣的，在同一時間當中，地點的差異，就是充分的基礎，可以斷定這些對象，（意識的，）有數目

上的差異，這樣在兩個水點的場合，我們可以完全抽去一切內部的差異，（數量及性質，）單是這一個事實，他們是同時在不同的地方所直覺的，已經足以證明，我們應當認為他們有數目上的差異。來勃尼刺將現象當做事物的自身，因此，當做智力的存在，就是純粹理解的對象，（雖然，因為他們象表的含混性質，他給予他們以現象的名稱，）並且在這個場合，他的不可識別的原則，是不容抨擊的。但是，因為現象是感覺性的對象，並且，因為理解在他們的關係上，必須經驗的，而不可以純粹或是超越的使用，複數及數目的差異，是由空間自身所賦與，而為外界現象的條件。因為空間的一部分，雖然他可以與別的部分，完全相似並且相等，而依然是在他的外面，並且就單是因為這個原因，他同後者不同，這個是可以與他相加，而構成一個更大的空間的。因此，一切的事物，凡是同時在空間各種不同部分當中的，也必須認為這樣，無論他們彼此，是怎樣的相似及相等的。

（二）相合及相反。——凡真實是由純粹理解所表現的時候，（實體的真實，）各真實間的相反，是無從推想的——這樣一個關係，就是，這些真實，連合在一個主體中的時候，他們彼此的效果，互相抵消，可以用 $\infty - \infty = 0$ 的公式代表。在另一方面，現象中的真實，儘可以彼此同反，並且連合在

同一主體中的時候，其中的一個，可以全然，或是一部的，抵消其他一個的影響或效果，像一直線上的兩個動力，以反對的方向，牽引或壓迫一個定點，或是，像快樂抵消一定數量的苦痛的時候一樣。

(三) 外界及內界。——在一個純粹理解的對象中，只有這個是內界的，就是凡與他不同的事物，對於他的存在，完全沒有關係。而在另一方面，一個空間中現象物體的內界決定，並非別的，單是各種關係，而且他的自身，就不過是單純關係的集合。空間的物質，我們單是從在他裏面動作的力而認識的，這個或是將其他物體，引向自己，（牽引力），或是抵抗他們，（抵抗力及不可透入性。）我們不知道別的性質，可以構成空間中物質現象的概念，即我們所稱實質的，而在另一方面，當做一個純粹理解的對象，一切的物質，除力以外，必須有內界的決定。但是除掉我的內界意識，給予我的以外，我還能想出什麼內界決定，可以加入於這樣一個對象的呢？——這個內界意識所給予的，他自身必須是一種思想，或是與思想類似的事物。因此來勃尼刺，他是將事物看做實體的，否認他們的一切類似於外界的關係，以及組織和聯合以後，宣稱一切的物質，連實質的合成部分，都是單純物質，具有象表的力量，簡單的說法，就是原子。

(四)實質及形態。——這兩個概念，存在於一切其他回想的基礎上面，他們是這樣不可分離的與一切理解動作的方式相連接。前者指一般可決定的，而後者指他的決定而言，兩者都是超越的意義，抽去一切給予時的差異，及決定的方式。論理學家以前稱全體為實質，全體中某某部分的特殊差異為形態。在一個斷定當中，我們可以稱已有概念，為論理的實質，（關於這個斷定的，）這些概念彼此相互的關係，為斷定的形態。在一個對象中，組成的部分為實質，而他們在裏面連合的方式，就是形態。關於一班的事物，無限的真實，是認為一切可能的實質，而在這裏的限制，（否定，）認為形態，由於這個，一個事物，是依照超越的概念，與其他的相區別的。理解要求給予某種的事物，（至少在概念當中）以便依照一定的方法，將他決定。因此，在一個純粹理解的概念當中，實質是在形態之先，並且因為這個原故，來勃尼刺第一步先假定事物，（原子，）以及在他們當中一種內界象表力量的存在，以便在這個上面，建立他們外界的關係，以及他們狀態的共同，（就是他們的象表的。）因此，在他的說法，空間及時間，是可能的，——前者由於物質的關係，後者由於他們彼此相互的決定，當做原因與效果的連絡。如其純粹理解是可以直接應用於對象，而且如其空間及時

間，是事物自身的決定，他應當實在是這樣的。但是，僅屬感官的直覺，在這個當中，我們決定一切的對象，不過是現象而止，直覺的形態，（爲一種感覺性的主觀性質，）必須先於一切實質，（知覺，）因此，空間及時間，必須先於一切現象，及一切經驗的資料，而且實在是使經驗的自身，或爲可能的。但是聰明的哲學家，總不願意承認，這個形態應當先於事物自身，而決定他們的可能，一個反對，是完全正確的，如其我們假定，我們所直覺的，是事物的自身，雖然是由於混亂的象表，但是，因爲感官直覺，是一種特殊的主觀條件，先天存在於一切辨識的基礎上面，而且他的形態，是原始的，這個形態，必須由於自己給予，而不由於實質，存在於經驗的基礎上面的，（我們必須這樣斷定，如其我們單由概念判斷）在相反的一方他自身的可能，就預先假定一個已有的形態知覺（空間及時間）。

申論回想的概念的雙關意義

讓我稱這個地位，我們在感覺性，或是純粹理解當中，對於一個概念，所指定的，爲超越的位置。依照這個樣子，此等地位的指定，必須按照他們用途的差異，對於每一個概念，分別從事的，以及依照規則，對於一切概念，決定這個位置的指導，這是一種超越的論理公式，一種理論，可以徹底的防

護我們，避免純粹理解的竊取方法，以及由此而發生的幻想，因為他永遠可以區別，每一個概念，正當的隸屬於那一種的認識的能力。每一個概念，每一個名稱，在他下面，有許多的認識，分別集合的，可以稱爲一個論理的位置。亞理士多德的論理公式，就是根據於此，這個公式，教師及修辭學家，可以採用，在一定的思想主題之下，以觀察什麼是最適宜於所論述的事情，並且這樣使他們辭旨流暢，娓娓動人，現出一種深邃的外表。

超越的論理公式，和這個相反，單是包含上面所述一切比較及區別的四個名稱，他們在這個關係上與各類目不同，就是他們並不依照構成概念的要素（數量，真實，）表現對象，而單是提出象表的比較，這個是在我們事物的概念以前的。但是，這個比較，須要一個在前的回想，就是，所比較事物的象表所隸屬位置的一種決定，就是，他們還是由於純粹理解所推想，或是由於感覺性所給予的。

概念可以用論理的方法比較，並不過問他們的對象，隸屬於何種能力，還是當做實體，屬於理解，或是當做現象，屬於感覺性的。但是如其我們要將這些概念應用於對象，預先的超越回想，是必

要的。沒有這個回想，我可以對於這些概念，有一個極不安全的使用，並且造成虛偽的綜合命題，這一個是評判的理性所不能承認，並且單是根據於一個超越的二重意義，就是，以一個純粹理解的對象，代替現象而成的。

因為缺乏這個超越論理公式的理論，並且因此為回想概念的二重意義所蒙蔽，有名的來勃尼刺構成一個智力的世界組織，或是寧可說，他相信單由於將一切的對象，與理解相比較，及抽繹思想的形態概念，自己可以認識事物的內界天性。我們回想概念的目錄，給予我們以這個意外優點，就是在一切的部分上，表示他的組織的顯明特性，而且同時說明，這個特殊思想方式的基本原則，不過是根據於一種誤解。他將一切的事物，單是從概念上，互相比較，而且自然的看見，除掉這種差異，理解由此區別他的純粹概念的而外，更沒有其他的差異。這個感官直覺的條件，在本身當中，包含他們自己的區別方法的，他並不認為原始性質，因為在他的看法，感覺性是一個混亂的象表方式，而非什麼象表的特殊泉源。他認為一個現象，就是事物自身的象表，雖然，單是在論理形態的關係上，由於理解的認識，有所區別——這個前者，因為通常缺乏分析，在他的一個事物概念當中，

依照他的說法，包含一種附屬象表的混合物，這個是理解的義務，應當加以分析及區別的。簡單的說，來勃尼刺將現象智力化，就和洛克一樣，在他的哲學組織當中，將理解的概念意識化，這就是說，宣布他們不過是經驗的，或是回想的抽象觀念。不向理解及感覺性當中，尋求兩個不同的象表源泉，這個，但是只能彼此聯合，而供給我們以客觀斷定的，這兩位大哲學家，各人只承認其中的一個能力，這個，按照他們的意見，直接應用於事物的自身，而其他的一個，並沒有別的義務，不過擾亂或是整列前者的各種象表。

依此，來勃尼刺將意認的對象，當做單是在理解中的一般事物，加以比較。

第一，他在他們的相同或差異上，比較他們——像理解所判斷的樣子，因為他單是考慮對象的概念，而並不問他們在直覺中的地位，只有在這個當中，對象可以被給予的，而且完全沒有顧及這些概念的超越位置，——就是，他們的對象，還是應當歸在現象，或是事物的自身當中的，所以自然有這樣的結果，就是他將不可辨別的原則，單是有效於一般事物的概念的，應用及於意識的對象，並且自己相信，他因此使我們對於自然界的知識，有不少的擴張。實際上，如其我在他的一切內

部決定上，認識一個水點爲事物的自身，我不能認爲這個水點，和其他的不同，如其這個的概念，和其他的概念完全是一樣的。但是，如其這是一個在空間的現象，他不但是在理解當中，（在概念中）並且在感官的外界直覺當中，（空間中）也有一個位置，並且在這場合，物理上的地點，與事物的內界決定，是毫無關係的，並且一個地方B，可以包含一個事物，與在另外一個地方A的，完全相似及相等，然而這兩個事物，依然是與一切毫不相同的一樣。地點的不同，並沒有其他的條件，造成多數，及對象當做現象的區別，不但是在他的自身爲可能，而且是必要的。因此上面所稱爲定律的，並不是一個自然的定律。他不過是一個分析的規則，由單純的概念，而比較各種事物的。

第二，這個原則，『各真實（當做簡單的肯定）永遠不能論理的彼此矛盾』在概念的關係上，是一個充分確實的命題，但是關於自然界，或是事物的自身（關於這個，我並沒有絲毫的概念），都是全然沒有何種意義的。因爲實際的相反，在裏面 $A \perp B \parallel O$ 的，隨處存在，一個相反，就是在同一主體當中，一個真實，與其他的相聯合，而消滅後者的效果——一個事實，由於自然界中各種不同的反對動作或作用，不斷的表現於我們的眼前，然而因爲他是依賴於實在的力，必須稱爲真實

的現象。普通力學，並且可以供給我們以在一個先天規則當中，這個相反的經驗條件，因為他集中他的注意於力的方向的相反——一個條件，為真實的超越概念，所全然不能告訴我們的。雖然來勃尼刺沒有公然宣布這個命題，為一個新的原則，但是他使用這個造成新的命題，並且他的信徒，將這個引入他們的來勃尼刺——吳爾夫哲學組織當中，依照這個原則，例如，一切的惡行，不過是人類天性限制的結果，就是否定，因為這種不過是真實的反對。（在一般事物的單純概念當中，實際上是這樣的，但是在認為現象的事物當中，並非如此。）同樣的，主張這個組織的人，認為將一切的真實，連接而且聯合在一個主體當中，不但是可能，而且是自然的，因為他們除掉矛盾以外，（一個事物的概念自身，是由此而消滅的，）並不承認他種的相反對，並且覺得他們自己不能想像一個互相消滅的相反，這個就是，在他裏面，一個真實的原因，消滅另外一個的效果，並且他的象表的條件，我們只能在感覺性中遇見的。

第三來勃尼刺的原子學說，實際上並沒有何種鞏固的基礎，不過是這個哲學家的謬誤的象表方式，單是在理解的關係上，區別外界及內界的差異。一般的說，物質必須有一種什麼是內部的，

這個必須與外界的關係，因此，並且與組織上的關係，全然脫離。所以這個單一——可以用一個單位代表的——是事物本體中內界性質的基礎。所以物質的內界狀態，不能由地點，形狀，接觸，及運動等類構成，這些決定，完全是外界的關係，並且我們可以歸於他們的，不過我們意識本身能力的內界決定，這就是說，象表的狀態。所以原子是這樣的構成，而為世界組織的元素，他的活動能力單是包含象表，所以這個能力的效果，完全限於他們的自身。

因為同樣的原因，他對於物質可能的共同關係的意見，也只有表示他為一種預先決定的調和，而決非一種物理的影響。因為既是一切的事物，只有在內界的動力，就是，只限於他自身的象表，一個物質的象表狀態，決不能與另一個的象表狀態，有主動及活動的連接，必須有一個第三的原因，運用於所有一切之上，以使各種不同的狀態，彼此相當。並且這個不是這樣的實現，由於在每一個特殊的場合，予以助力，而由於一種原因的理想一致，運用於而且與一切的物质相連接的，在這個當中，依照普遍的定律，他們必然的取得存在及永久性質，而且由此相互的關係。

第四這個哲學家著名的空間及時間的理論，在這個當中，他將這些感覺性的形態，智力化的，

產生於超越回想的同樣幻想。如其我要想由單純的理解，表現事物的外界關係，我只有使用他們相互作用的概念，以達到這個目的，而且，如其我願意將某一個的事物狀態，與其他一個的狀態相連接，我必須利用因果次序的觀念。這樣，來勃尼刺認空間為物質共同上的一定次序，而時間為他們狀態的力學的連續。空間及時間自身所有，而不依賴於事物的性質，他歸之於我們這些概念中的一種必然的混亂，由於這個，原來是力學中的單純形態，誤認為獨立存在的真覺，而且是在事物自身以前的。這樣，空間及時間，為事物自身（物質及他的狀態）連接的智力的形態。但是事物又為智力的物質。同時他將這些概念適用於現象，因為他並不容認感覺性有一個特殊的直覺方式，而專在理解當中，尋求一切，連對象的經驗象表，包括在內，所留下與意識的，只有一個可憐的事業，就是混合及擾亂前者的各種象表。

但是，如其我們即使能夠由於純粹理解，造成一個關於事物本體的綜合命題，（這個是決不可能的，）他依然不能應用於現象，因為這個並非表現事物的本體的。在這個場合，我不得不在超越的回想當中，單是依照感覺性的條件，比較我的對象，並且這樣空間及時間，就不應當是事物本

體的，而為現象的決定。事物的本體，究竟是怎樣的，我不能知道，並且可以不必知道，因為一個事物，除掉像一個現象以外，從來沒有以其他的方式，對我表現的。

關於其他的回想概念，我必須採用同樣的進行方式。實質是現象的物質，我在他所占領空間的一切部分當中，以及在他所表現的一切作事當中，極力發現，可以認為屬於內界的，實際上永遠不過是外界意識的現象。所以我不能夠尋得絕對內界的任何事物，只有是比較上屬於內界的，而且這個在他的自身，依然是由外界的關係構成。實質中絕對內界的而且像依照純粹理解所應有的樣子，是一個空虛的幻想，因為實質並不是一個純粹理解的對象。但是這個超越的對象，為一切現象的基礎，我們稱之為實質的，是一個空洞的名稱，他的天性，我們不能了解，就是有人自己以為他可以向我們說明，也是無用的。如其我們歎息，我們不能理會事物的內界天性的時候，是指我們不能由於純粹的理解，對於向我們表示的事物，了悟他們的本體是如何而言，這個歎息，是愚蠢而且不合理的；因為這樣說法的人實際上就是希望，我們應當沒有感官而可以認識並且直覺事物，所以就是願意，我們可以有一種認識的能力，與人類的能力，完全不同，不單是在程度上，並且關於

直覺以及他的方式，所以這樣我們應當不是人類，而屬於另外一種的生物，連他們存在的可能，不必提起他們的天性及構造，我們都沒有認識的方法的。由於現象的觀察及分析，我們深入於自然的內部，並且在長久的時間當中，沒有人能夠預料，這個知識，可以進步到如何程度。但是，這些超越的問題，軼出於自然的限制以外的，我們永遠不能回答，就是一切自然的蘊奧，全然對我們開放，因為除掉我們的內界意識而外，我們不能以其他的直覺，觀察我們自己的心靈，因為在這個中間，藏着我們感覺能力的根本及泉源的神祕。他對於一個對象的應用，以及這個主觀和客觀一致的超越基礎，在於我們，單是由於內界意識，因此，當做現象，認識我們自己的人類，這個是過於深奧，使我們在我們的存在當中，不能發現別的事物，只有對象，他的非感官的原因，是我們同時所極願意達到的。

由於單純回想的程序所達到的這個評判結論的極大利益，在於顯然的證明，關於各對象，單是在理解中互相比較的時候，一切的結論，是無效的，並且他同時證明，我們所特別堅持的，就是現象雖然並不當做事物的本體，包括在純粹理解的對象當中，然而他們是唯一的事物，我們的認識，

可以由此而取得客觀的真實，就是，給予我們以與我們的概念相當的直覺的。

我們以純粹論理的方式回想的時候，我們不過是比較在我們理解當中的概念，以發見他們是否有相同的內容，他們是否自相矛盾，是否在雙方的概念當中，都含有某種事物，其中的那一個，是已經給予的，那一個不過思想他的方式，是已經給予的。但是如其我將這些對象，應用於一班的
事物，（依照超越的意義，）沒有預先決定，他是一個意識的對象，或是智力的直覺，某種的限制，自然發生，阻止我們超出這個概念以外，並且使他們一切經驗的應用，成爲不可能的。而且這種限制，這樣的證明，一個對象當做一般事物的象表，不但是不充分的，並且，沒有意識的決定，而且離開經驗的條件，是自相矛盾的；所以我們必須抽出一切的對象，像在論理學上，或是，容許他們的時候，必須在感官直覺的條件之下，思想他們；因此智力的對象，須要一種完全特殊的直覺，爲我們所沒有的，並且因爲這個的缺乏，在我們他是完全沒有意義，同時在另一方面，現象不能成爲一個對象的本體。因爲，我單是思想一般事物的時候，他們在外界關係上的不同，不能在事物的本體上構成一個差異；同這個相反的，前者預先有後者的假定，並且如其兩者中一個的概念，與其他一個的概念，

並沒有內界的差異，我不過是在不同的關係上，思想同一的事物。並且，由於在其他一個上，加上一個肯定（真實）其中的積極意義，實際加增，而且並沒有從他當中，抽出什麼事物；事物中的真實，不能與他自身矛盾或反對——並且由此類推。

回想概念的真實用途，在理解的使用上，像我們在上面所述，這樣的為來勃尼刺所誤解，古今以來，最敏銳的哲學家之一，他竟會誤入歧途，構造一個毫無根據的智力認識的組織，主張不由意識的媒介，決定他的對象。因為這個原故，說明這些概念雙關意義的原因，為此等謬誤原則的根源，在確實決定理解的正常限制上，是有極大的利益的。

我們可以正當的說，凡是對於一個概念的全體，所肯定或否認的，對於他的任何一部分，也可以肯定或否認，但是，變更這個論理的命題，這樣的說，凡是不包含在一個普通概念當中的，也是不包在一個排列於他下面的特殊概念當中，就是不合理的；因為後者所以是特殊的概念，就是因為這個唯一的原因，他們的內容，是較大於在普通概念當中所推想的。然而來勃尼刺的全部智力組織，是根據於這個謬誤的原則，並且必須同他連帶推翻的，還有由此而生的，關於理解使用上，一

切含混的原則，也是如此。

來勃尼刺的不可辨別或是不可區別的相同原則，是實際上根據於這個預想，就是，如其在一個事物的概念當中，並不含有某種的特質，這個在事物的自身當中，也是不能遇見的；因此，一切的事物，凡是在我們所有他們的概念當中，不可以彼此區別的，都是完全相同，但是，因為凡是事物的單純概念，都有許多直覺的必要條件，是已經抽去的，他輕易將這個抽去的條件，認為是不存在，並且除掉在他概念當中所包含的以外，完全沒有可以歸於事物的。

一立方尺空間的概念，無論我將他怎樣想法，在他的自身，是完全相同的。但是空間中二立方尺的容積，實在是彼此不同的，因為這個唯一的原因，就是他們是在不同的空間當中；並且，這些地方，是直覺的條件，這個概念的對象，就是在這裏面給予的，並且他不隸屬於概念，而隸屬於感覺性的能力。同樣的，一個否定，並不與一個肯定連接的時候，在一個事物的概念當中，沒有矛盾存在；並且單是肯定的概念，不能互相連合，造成一個否定。但是在感官的直覺當中，真實（例如，運動）是在這裏給予的，我們看見各種條件，（相反的方向）——在一般的運動概念當中，這些是已經抽

出的——使矛盾或相反，成爲可能，（固然不是一種論理上的，）——並且他從純粹的正數，造成零數。所以我們不能正當的說，一切的真實，是完全一致而且調和的，因爲在他的概念當中沒有發現什麼矛盾。依照單純的概念，這個內界的，是一切的關係，或外界決定的本體，所以，我抽去一切直覺的條件，而限制我自己於一般的事物概念的時候，我可以抽去一切的外界關係，而依然有一個概念，必須留存，並不指示任何的關係，而單指示內界決定的。現在，這個的結論，好像是在一切的事物（物質）當中，都有什麼絕對內界的存在，而且是先於一切外界的決定，因爲他是使他們成爲可能的；並且，所以這個本體，是一個並不包含任何外界關係的事物，並且所以是單一的（因爲有形的物，永遠只是關係，而不能成爲別的，至少他們的各部分，互有在外的關係；）並且因爲除掉內界意識的決定以外，我們不知道有其他絕對內界的決定，這個本體，不但是單一的，而且，與我們的內界意識相類似，也是由於象表決定的，這就是說，一切的事物，是實在的原子，或是單一的物類，而賦有象表的能力的。現在，這些一切，應當是完全正確的，如其一個事物的概念，是表現外界意識對象的唯一必要條件，但是同這樣相反的，一個空間中永久的現象，（不可透入的廣延，）顯然單

是可以包含關係，並且沒有什麼是絕對內界的，而依然爲一切外界辨識原始的本體。單由於概念，我不能思想任何外界的事物，沒有同時思想什麼內界的，因爲這個原故，關係的概念，是在給予的事物以前已經假定，沒有這個，他們是不可能的。但是，因爲在直覺當中，有某種事物（就是，空間，他，其一切他所包含的，由於純粹形態的，或是實際上，真實的關係構成）不是可以在一般事物的單純概念中間尋得，並且他供給我們以這個本體，不是可以單由概念認識的，我不能說：因爲一個事物，沒有什麼是絕對內界的，不能單由概念表現，就在包含於這些概念之下的事物自身，以及他們的直覺當中，也沒有外界的事物，對於他，某種絕對內界的事物，可以用爲基礎的。因爲我們抽去一切直覺條件的時候，在單純的概念當中，所遺留的，固然只有一班內界的事物，單是由於這個，外界的成爲可能。但是這個必要，單是根據於抽象的，在事物自身的場合，不能得着，因爲他們在直覺上給予的時候，只有表示關係的決定，而沒有什麼內界的決定，爲他們的基礎，因爲他們不是事物的本體，不過單是現象。我們在實際當中所認識的，除掉關係以外，更沒有其他的事物（我們所稱爲他的內界決定的，不過比較上是內界的。）但是，實際上是有一種獨立存在而且永久的物質，一

個決定的對象，是由此給予的。在抽去這些關係的時候，我們不能思想任何的事物，這個事實，並不破壞一個事物當做現象的概念，也不破壞一個對象的抽象概念，而單是消除這樣一個對象的可能，就是可以依照單純概念決定的，換句話說，就是實體的可能。這個確是可以驚異的，我們聽見說，一個事物，單是由於關係構成，但是這個事物，單是一個現象，而且是不能由單純的類目推想的。他的自身，實在是由某種一般的事物，與意識的關係構成。同樣的，如其我們單是以概念為起點，除一個事物是只一個中決定的原因外，我們不能以其他的方法，抽象的推想事物的關係；因為這個在他的本身是理解或關係類目的概念。但是因為在這個場合，我們抽出一切的直覺，我們完全失去這個方式，各種內容，由此決定他每一部分的位置的，就是，感覺性的形態（空間）並且這個方式，卻是在一切經驗的原因作用以前的。

如其所謂智力的對象，我們是指一種事物，可以由純粹的類思想。而沒有感覺性輪廓的需要，這樣的對象，是不可能的。因為一切我們理解概念的客觀應用條件，就是我們感官直覺所成的方式，各種對象，是由此給予的；並且，如其我們抽去後者，則前者與一個對象，不能有何種的關係。並且，

縱使我們假定一種與我們自己不同的直覺，我們思想的作用在這個關係上，依然是沒有用途及意義的。但是如其由這個名詞，我們是指一個非感官直覺的對象，我們的類目，對於他沒有效用，並且，依此，我們對於他，不能有任何知識的，（沒有直覺，並且沒有概念，）在這個單是消極的意義之下，實體是必須容認的。因為這個不過是等於說，我們直覺的方式，是不能應用於一切的事物，而只限於我們意識的對象，因此他的客觀效用，是有限制的，並且所以替別種的直覺，預先留下餘地，而且同樣的對於別種事物，可以為他的對象的。但是，這樣意義的一個實體概念是未定的，這就是說，他是這樣一個事物的觀念，我們既不能說，他是可能的，也不能說，他是不可能的，因為我們除意識的以外，並不知道任何直覺的方式，類目以外，其他任何種類的概念，——一個直覺的方式，及概念的種類，雙方都是不能應用於非意識的對象的。我們因為這個原故，是沒有力量擴充我們思想對象的範圍，超出於我們感覺性的條件以外，而假定純粹思想對象的存在，就是，實體的存在，因為這個是沒有真實的積極意義的。因為關於類目我們必須承認，他們自身不足以認識事物的本體，而且沒有感覺性的資料，不過理解一致的主觀形態。思想固然不是意識的產物，而且在一定限度以

內，是並不爲他們所限制的，但是決不因爲這個原故，他就可以純粹的使用，而不必感覺性的媒介，因爲這樣他就沒有對於一個對象的關係。並且我們不能稱一個實體爲純粹思想的對象；因爲他的象表，不過是一個未定的對象概念，屬於一個與我們完全不同的知覺，及一個完全不同的理解的，這個兩者，因此，在他們的自身，也都是未定的。所以一個實體的概念，不是一個對象的概念，而單是一個未定概念，與我們感覺性的限制，極密切相連而不可分離的。這就是說，這個概念，包含對於下面問題的答案，——是否有一種對象，與我們的直覺，全然不相連接，而且不依賴於他的？——一個問題，對於他只有一個間接的答案，可以給予的。這個答案是：因爲感官直覺，並不是毫無區別的適用於一切的事物，別種的而且不同的對象，可以有存在的餘地。所以這種未定對象的存在，在缺乏他們的一種決定概念之下，並不是絕對的否認，但是，因爲沒有類目，是對於他們有效的，也決不能承認他們爲我們理解的對象。

依此，理解限制感覺性，而同時並沒有擴大他自己的領域。並且，他一面制止感覺性將他的形態及方式，應用於事物的本體，而將他限制於現象的範圍以內，同時在他的自身，推想一個對象，然

而單是一個超越的對象，而為一種現象的原因的，（因此他自己不是一個現象，）並且這個在思想中，不能認為一種數量，或是一種真實，或是一種物質，（因為這些概念，永遠須要意識的形態，在這裏面決定一個對象的，）——一個對象，所以我完全不能說他還是可以在我們的身內，或是身外遇見的，他還是應當與感覺性同時消滅，或是，這個去掉以後，可以繼續存在。如其我們願意稱這個對象為實體，因為他的象表，是非意識的，我們儘可以有這樣的自由。但是，因為我們不能將我們理解的任何概念，對他應用，這個象表，在於我們是完全空虛，而且只有用以指示我們感官直覺的限制，由此同時留下一種空虛的地方，這個我們是沒有力量，不論由於可能經驗或是純粹理解的幫助，可以將他充滿的。

依此，純粹理解的評判，並不容許我們替自己創造一個新的對象領域，超出於這種對我們表現為現象的以外，而且誤入於智力的世界當中；不但如此，他並且不容許我們企圖造成他們的觀念。導入於這個的似是而非的錯誤——並且這個是一個完全可以原諒的——存在這個事實當中，就是，將理解的使用，與他的正身目的及歸宿相反對，做成超越的性質，並且，原來概念應當依照

直覺，整列他們自己的，卻反使對象，就是，可能的直覺，依照概念調節他們自己。這個原因，又是因爲自覺，以及與他相連的思想，超出於一切象表的可能決定的排列以前。依此，我們思想某種一般的事物，並且在一方面，從意識上將他決定，但是，在另一方面，又從這個直覺他的特殊方式，區別這個一般的及抽象的對象。在這個場合，留存一個單由思想決定對象的方式，這個實際上不過是一個論理的形式，並沒有內容的，然而在我們覺得他好像一個對象自身（實體）存在的方式，並不和限制我們意識的直覺有關係的。

在結束這個超越的分析以前，我們必須還有一個加增，這個在他的自身，雖然並不是特別重要，對於這個系統的完全，好像是必要的。最高的概念，超越哲學，通常以此爲起點的，是可能及不能的區分。但是，一切的區分，預先假定一個分離的概念，所以必須有一個更高的概念存在，並且這個是一個對象一班概念——照未決定的樣子了解，而且沒有斷定，他還是有，（某種事物，）或是沒有，（沒有事物，）因爲類目是唯一的概念，適用於一班對象的，一個對象的區別，他還是有，或是沒有，必須依照類目的次序及指導而進行。

(一)對於數量的類目，就是全體，多數，及一個的概念，完全消滅的概念，就是絕無的概念，是同他相反的。這樣，一個概念的對象，不能尋得與他相當的直覺的，是等於沒有。就是，他是一個沒有對象的概念 (*ens rationis*)，像實體的樣子，在真實的範圍當中，不能認為是可能的，雖然他們必不可以因此就認為不可能的，——或是，像物質中某種新的基本能力，他的存在，是可以推想而沒有矛盾的，雖然因為沒有經驗上的例證，必不可以認他們為可能的。

(二)真實是有；否定是沒有，就是一個對象不存在的概念，像冷影子等等 (*nihil privativum*)。

(三)直覺的單純形態，沒有實質，在他的自身，不是對象，而單是一個對象（當做現象）的形態條件，像純粹空間及純粹時間。這個認為直覺的形態，固然是一種事物，但是他們自身，不是被直覺的對象 (*ens imaginarium*)。

(四)一個自相矛盾概念的對象是沒有的，因為這個概念是沒有的，——這個是不可能的，像二直線組成的圖形 (*nihil negativum*)。

這個沒有的概念的區分，（有的概念的相當區分，並不須要特別敘述，）所以必須列表如下：

(二) 一個概念的空虛對象 (*nihil privativum*)。

〔沒有〕是(一)沒有對象的空虛概念 (*ens rationis*)。(四)沒有概念的空虛對象 (*nihil negativum*)。

(三) 沒有概念的空虛直覺 (*ens imaginarium*)。

我們看見第一與第四，或純粹的沒有，自有這樣的區別的，就是前者不能加入在可能的當中，因為他是一個空虛的幻想——雖然並不是自相矛盾的，同時後者是與一切的可能，完全相反，因為這個概念，自己將他自己消滅。但是兩個同是空虛的概念。在另一方面，第二和第三，是概念的空虛資料。如其沒有光線，給予與我們的感官，我們不能對自己表現黑暗，而且如其沒有見過廣延的對象，我們不能表現空間。否定或是直覺的空虛形態，都是沒有真實的事物，不能成爲一個對象的。

第二部 超越的辨論

緒論

一 論超越的幻妄外表

我們稱一般的辨論，爲外表(Schein)的論理學。這個並非指一種可遇率(Wahrscheinlich-keit)的理論；因爲可遇率是一種真理，不過是在不充足的基礎上認識的，而且雖然給予我們以不完全的知識，他並不因此是欺罔的。所以決不可以從論理的分析部分，將他分出現象(Erschein-nisse)及外表，尤其不可以認爲同一的。因爲真實或幻妄的外表，不是在直覺他的時候，存在於對象當中，而在思想他的時候，存在於對於對象的斷定當中。所以我們可以十分正確的說，感官決不

錯誤，不是因為他們永遠正確的斷定，單是因為他們全然並沒有斷定。因此，真實及錯誤，以及為錯誤原因的幻妄外表，只能在一個斷定當中，就是在一個對象與我們理解的關係當中，可以尋得。在一個認識當中，他與理解的定律是完全調和的，沒有錯誤能夠存在。在感官的象表當中——因為並沒有包含任何的斷定——也是不能有錯誤的。但是，沒有自然的力量，能夠自己違反他自己的定律的。因此，理解自身（沒有他種原因的影響）或是意識自身，都不應當陷於錯誤，前者是不能夠的，因為，如其他單是依照他的定律動作，這個結果（斷定）必須與這些定律，自然相符。但是與理解定律的符合，為構成一切一切真實當中形態的成分。在意識當中，沒有任何斷定——既沒有真實的，也沒有虛偽的。但是，我們除掉這兩個以外，並沒有其他認識的泉源，所以錯誤的發生，只有由於感覺性對於理解的不注意的影響。並且他是這樣的發生，就是一個斷定的主觀基礎，與客觀的相混合，而使他們離開他們正當的決定，好像一個運動的物體，應當自己永遠在一直線上進行的，但是，如其有外力給予他一個不同的方向，他立刻變為一種曲線的運動。要從他混合的力量，區別理解的特殊動作，我們必須將錯誤的斷定，看做二力間的對角線，在兩個不同的方向，決定這

個斷定的，這些方向，就好像是，構成一個角度，並且將這個合成的動作，分解為理解及感覺性的單簡動作。在純粹的先天斷定中，這個必須由於超越的回想實現，由此，像上面已經說明的樣子，每個象表，在相當的認識能力當中，各有他的指定地位，並且因此使一個能力對於另一個的影響，顯然可見。

我們現在的職務，不是論述經驗的幻妄外表（例如，光學的幻象，）發生於將通常正確的理解規則，應用於經驗的時候，由想像的影響，引起斷定的錯誤的。我們的目的，是討論超越的幻妄外表，影響於原則的，——這種原則，並不適用於經驗，因為如其這樣，我們就可以有他們正確的確實證據——他引導我們，蔑視一切評判的警告，完全超出於類目的經驗用途以外，而且以一個純粹理解範圍擴張的幻想，欺騙我們。我們以下稱這種原則，他的應用，是完全限於可能經驗的界域以內的，為內含的原則；在另一方面，一種原則，他越出這個界限域的，我們稱為外延的原則（*transcendent principle*）。由於這種後者，我並不是指類目的超越應用或誤用的原則，這個實際上不過是沒有從評判得到相當拘束的時候，一種斷定的失誤，他對於範圍的界線，在這個當中，可以容

許純粹理解，運用他的能力的，未能有充分的注意：我所指定的，是實際的原則，勸告我們破除一切的障礙，而占領一個完全新的認識領域，不承認有任何區分的界限的。這樣，超越(transcendental)與外延(transcendent)，不是相同的意義，純粹理解的原則，我們在上面所已經舉出的，只應當有經驗的而不應當有超越的用途，就是他不能應用於任何經驗範圍以外的對象。另一種原則，除去這些限制，不但如此，並且特許我們踰出於限制以外的，稱為外延的原則。如其我們的評判，在這些偽託的原則當中，能夠證明他們的幻妄，另一種的原則，在他們的使用上，是限於經驗範圍的，與前者相對待，可以稱為純粹理解的內含原則。

論理的幻想，單是由於摹倣理性的形式構成的，（詭辯的三段論法上的幻想，）完全發生於對於論理規則，缺乏相當的注意。只要對於眼前的情事，喚醒注意，這個幻想立刻消滅。超越的幻想，與此相反，就是在我們已經將他說明，而且他的虛幻，已經由超越評判，完全認出以後，並不停止存在——例如，在這樣命題中的幻想「世界在時間上必有一個起點，」這個的原因，是如下面所述。在我們的理性當中，這個是主觀的認為人類認識的能力的，含有他的運用的基本規則及定理，這

個有完全的客觀原則的外表。現在從這個原因，發生這樣的錯誤，將我們概念的某種連接的主觀必要，認為一種事物本體上的客觀必要。這個幻想，是沒有避免的可能的，就好像我們不能避免看見遠處的海面，較高於近岸的地方，因為我們所看見前者的光線，是較高於後者，或是，更其有力的例證，連天文學家，也不能自己看見初出的月球，較大於後來所看見的，雖然他並不為這個幻想所蒙蔽。

所以超越的辨論，以在超越斷定當中，表明這個幻妄的外表，而使我們對他防止為滿足；至於像在論理幻想的時候，使他完全消滅，而且停止成爲一個幻想，是全然爲他的力量所不及的。因爲我們在這裏所涉及的，是一種天然的，而且不可避免的幻想，這個根據於主觀的原則，而使我們容易認為客觀的，同時論理的辨論，在詭辨的偵察上，單是關係於一個命題的論理效果當中的差誤，以及一種人力造成的幻想，摹倣天然的差誤的。所以我們有一種天然的，而且不可避免的，純粹理性的辨論，——不是這種，一個粗忽的人，由於缺乏須要的知識，所自己陷入的，也不是這種，詭辨家爲令人迷惑起見，而發明出來的，這是一個人類理性的不可分離的附屬物，就是在他的幻想已經

表明以後，依然並不停止欺蔽，而且不斷的將理性引入於瞬息的差誤，而成爲必須永遠繼續除去的。

二 論純粹理性爲超越的幻妄外表的產地

(a) 論一般的理性

一切我們的知識，以意識爲起點，由此進而達於理解，以理性於最後，超出這個以外，不能在人類的心靈當中，發見什麼更高的能力，將意識的實質，加以精密的工作，而使他服從於最高的思想一致的。在我們研究的目前的階級中，我的義務，應當對於這個認識的最高原則，加以說明，而且我承認，我覺得在這裏自己遇見一種困難關於理性，像關於理解一樣，我們只有形式的，就是論理的用途，在這個裏面，他抽象一切認識的內容的；但是，同時他也有一種真實的用途，因爲他在本身含有概念及原則的泉源，這個並不是從意識或是理解借來的。前一種的能力早已由論理學家確定爲直接決定的能力，以與間接決定的相對待；但是後者的天性，他自己產生概念的，不能由

於這個定義了解。現在因為在這裏，理性自己表現一個論理作用；和一個超越作用的區分，我們必須尋求這個認識泉源的一個更高的概念，可以包括這兩個概念的。在這個上我們可以期望，依照理解概念的比論，論理的概念，可以給予我們以超越概念的樞紐，並且前者的作用的目錄，可以供給我們以理性概念的線索。

在我們超越論理學的前面部分，我們確定理解為規則的能力；理性可以定為原則的能力，以與理解相區別。

原則的名稱，是極含混的，並且普通的意義，單是指一個認識可以用為原則的；雖然在他的自身，以及關於他的本原，是不應當有這個特別名稱。凡一般的命題，即使從經驗上，以歸納的方法得來，總是可以用為三段論法當中的大前提的；但是，他並不因此就是一個原則。數學的公理（例如，在兩點之間，只有一個直線，）是一班的先行認識，並且所以對於可以包含在他們下面的各種情事，是應當正當稱的為原則的。但是我們並不因為這個原故，就可以說，我們由於原則，認識這個直線的性質——我們不過是在純粹直覺中認識他的。

所以由於原則的認識，是這種認識，在他裏面，我們從概念上認識一班當中的特殊的。這樣，凡三段論法，都是由於原則的一個認識演繹的形式。因為大前提永遠給予一個概念，由於這個，我們依照一個原則，認識一切這些歸納在他的條件之下的。現在，因為凡一班的認識，都可以用為一個三段論法中的大前提，並且理解供給我們以這樣一般的先天命題，在他們的可供應用的關係上，可以稱他們為原則。

但是，如其我們在他們本原的關係上，考慮這些純粹理解的原則，我們就可以看見，他們無論如何，決不是由於概念的認識。因為他們並不能成為先天的可能的，如其我們不能倚賴於純粹直覺，（在數學上）或是一種可能的經驗條件的幫助，凡『發生的事件都有一個原因』的命題，不能是從發生事件的一般概念決定的；和這樣相反，原因作用的原則，指導我們以從發生的事件，取得一個決定的經驗概念的方式。

由於概念的綜合認識，為理解所不能供給，並且只有他們可以正當的稱為原則。同時，一切一般的命題，可以稱為比較的原則。

這是一個久已存在的希望——有一天或者可以僥倖實現的，（誰知道是在什麼時候）——對於民法上種種不同的原則，加以研究及闡釋；因為只有由於這個方法，我們可以尋得法律簡化的祕密。但是，在這個場合，定律不過我們自由限制的條件，在這些條件之下，他可以完全自己調和，因此他的目的，可以和我們工作的目的，全然相同，並且由於這些概念，我們自己，可以成爲這種目的的原因。但是對象認爲事物的本體，是怎樣的——事物的天性，是怎樣爲原則所支配，並且可以依照概念決定，是一個問題，好像是幾於無從回答的。無論這個回答是怎樣的——因爲關於這點，我們的研究，尙未開始，——從我們上面所述，至少這個是顯然的，就是，由於原則的認識，由於理解的認識，完全不同，後者固然可以存在於另一個有原則形式的認識以先，但是他的自身——只要是綜合的——既不是單根據於思想，亦不包含一個一班的命題，單是從概念引出的。

理解可以是由規則的效用，而造成現象一致的一種能力；理性是在原則之下，而產生各規則一致的（理解的規則）一種能力。所以理性永遠不直接應用於經驗，或是任何意識的對象；和這個相反，他的對象就是理解，對於這個的各種認識，他由概念的方法，給予一個先天的一致——這

個一致，可以稱爲理性的一致，與由理解所產生的一致，性質是非常不同的。

以上是理性能力一班的概念，在沒有例證的時候，最高的限度，可以使人了解的此等例證，當在下面舉出。

(b) 論理性的論理的用途

凡直接認識的，與推想或斷定的，兩者之間，普通認爲有一種區別。在一個三直線所包圍的形像當中，有三個角，是一個直接的認識；但是這個三角之和，等於二直角，是一個推想或斷定。現在，因爲我們不斷的使用這個思想的方式，而這樣的完全成爲習慣，我們不復能察覺上述的區別，並且，像所稱爲感官眩迷的情形一樣，將實際上是推想的事物，認爲直接看出的。凡是在推理，或三段論法當中，都有一個基本的命題，然後一個第二的從他引伸出來，最後纔是結論，將第一個中的真理，與第二個中的真理，相連接並且是必然的。如其這個斷定的結論，是這樣的包含在第一個命題當中，就是沒有一個第三的觀念爲居間，可以從他演出的，這個結論，是稱爲直接的：我主張用理解的結論這個名稱。但是，如其在基本認識以外，必須更有一個第二個的斷定，以造成結論，這個稱爲理

性的結論，在『一切的人類都是必死的，』這個命題當中，包含『有些人是必死的，』『凡不死的必非人類』兩個命題，並且所以這些是由第一個的直接結論。在另一方面，『一切的學者都是必死的，』這個命題，不是包含在總命題當中，（因為一個學者的概念，並不在他裏面遇見，）並且他只能由於一個中間的斷定，從總命題演繹出來的。

在每個三段論法中，我第一步由於理解推想一個規則（大前提）。在第二步，我由於斷定，將一個認識，歸在規則的條件之下（這個是小前提）。以及最後，我由於這個規則的賓位（這個是結論），決定我的認識，因此，我是由於理性，先天的決定他的。所以這個關係，大前提的命題，通常在一個認識和他的條件之間所表現的，構成各種不同的三段論法。這些恰是有三種的——與一切的斷定相類似，像他們在表示理解中認識關係方式的不同一樣——就是，必然的，假定的，及離接的。

像常有的樣子，這個結論，是一個斷定，從另外一個已知的斷定而得的，由於這個後者，所推想的，是一個完全不同的對象的時候，我在理解當中，極力發現，是否在這個結論中的斷言，依照一班

的規則，立於某種條件之下。如其我尋得這樣一個條件，並且如其在結論中所提及的對象，可以歸入這個已知條件之下，這個結果，就是依從一個規則，這個是對於其他認識的對象，同時有效的。由於這裏，我們看見，理性極力將理解的許多種類的認識，歸入於可能的最少數的原則當中，（一般的條件，）並且這樣在他裏面造成最高的一致。

（c）論理性的純粹用途

我們是否能夠隔離理性，並且如其可以在這個場合，他是否一個概念及斷定的特殊泉源，單是從他出來的，並且由於這個，他可以應用於對象；或是，他不過是一個下級的能力，他的義務，是給予已知的認識以一定形式，——一個形式，他是稱爲論理的，並且理解的概念，由他彼此互相統屬，並且低級的規則統屬於高級的（這些，就是，他們的條件，在他的範圍當中，包含其他規則的條件，）在這個可以由比較而得的限度以內？這是一個問題，我們現在所應當回答的。規則的極多變化，及原則的統一，是理性的要求，爲達到這個目的，就是使理解與他自己完全相符合，就好像理解使直覺的各種內容，服從概念，並且由此造成其中的連接一樣的。但是這個原則，沒有確定關於對象的

定律，並且不含有認識，或者決定他們爲這樣的可能基礎，而單是理解內容正當整理的一種主觀定律。這個定律的目的，是由於理解概念的比較，將他們減到最小的可能數目。雖然同時，他並不容許我們，對於對象自身，要求這樣一種的均一，可以有益於理解範圍的便利及擴大的，並且期望他自己可以這樣從他們得到客觀的效用。簡單的說，這樣問題是，是否理性在他的自身，就是，是否純粹理性，包含先天的綜合原則，及規則，並且什麼是這些原則？

三段論法中，理性的形式的及論理的程序，關於這個基礎，給予我們以充分的知識，這個就是理性的超越原則，在他的純粹綜合認識當中，所應當依據的。

理性，像在三段論法的程式上所看見的，不能適用於直覺，而使他們服從規則，——因爲這個是理解及他的各類目的領域——而單是適用於概念及斷定。如其純粹理性，也應用於對象，及他們的直覺，他必須是間接的而非直接的應用——由於理解及他們的斷定，這個爲決定他們的對象起見，是與意識及他們的直覺，有直接關係的。理性的一致，所以不是一個可能經驗的一致，而同一他有重要的差異。後者是屬於理解的。凡發生的事件，都有一個原因，不是一個由理性所認識及確

定的原則。這個原則，使經驗的一致，成爲可能，並且完全不是從理性借來，後者，沒有一個可能經驗的考證，永遠不能單由於概念，造成這樣的綜合一致。

理性，在他的論理使用上，努力於發見他的斷定的一班條件（結論的，）而且一個三段論法，並非別的，不過是一個斷定，由於將他的條件，歸入於一個一班的規則（大前提）之下而成的。現在，因爲這個規則，他自己可以納入理性的同一程序之下，並且這樣的尋求條件的條件，（由於一個三段論法）只要這個程序，能够繼續進行，這個是極其顯然的，就是，這個理性的特殊原則，在他的論理的使用上，就是——對於理解的有條件認識尋求這個沒有條件的，前者的一致，是由此而達於完全的。

但是這個論理的定理，不能成爲一個純粹理性的原則，除非我們承認，如其有條件的是已經給與，這個條件的全部連續，彼此互相連屬的——一個連屬，他自己因此是沒有條件的——也是同時給予，就是，包含在這個對象及他的連絡當中。

但是這個純粹理性的原則，顯然是綜合的；因爲在分析上，有條件的，固然與某種條件相關連，

但是不與沒有條件的相關連。從這個原則，並且必須生出各種不同的綜合命題，純粹理解對於他們，是完全不知道的，因為他單是涉及可能經驗的對象，這個的認識及綜合，永遠是有條件的。這個沒有條件的，如其他是實際的存在，必須關於這個決定，使他與凡是有條件的相區別的，特別加以考慮，並且這樣可以供給我們以許多先天綜合命題的材料。

然而從這個理性的最高原則所生出的原則，在現象的關係上，必須是外延的，這就是說，這個原則的任何適當經驗應用，是決不可能的。所以他是和一切理解的原則，完全不同，後者的應用，是全然內含的，他們的對象及目的，單是在於經驗的可能。現在，在超越的辯論上，我們的義務，是如下面所述。對於這個條件的連續，（列在現象的綜合當中，或是一班思想的，）推及於無條件的原則，發見他是否客觀的真實；由此而生的結果，怎樣影響於理解的經驗應用；或是寧可說是否真可為一個這種理性的客觀有效的命題，或者，在相反的一面，他是否單是一個論理的訓條，指導我們永遠向上進行，尋覓更高的條件，而臨近他們連續的完全，並且這樣將理性最高的可能一致，引入於我們的認識當中。我們必須確實知道，我說，是否這個理性的要求，係由於誤解，被認為純粹理性的

超越原則，他假定在對象自身當中，有一個條件連續的徹底的完全。並且，我們必須指出這些誤解及幻想，闖入於三段論法當中，以及從經驗向他的條件，往上進行的。這些問題的解答，是我們在超越辨論中的職務，現在我們要將他從本源上徹底的表明，這個本源，是深藏在人類的理性中的。我們在下面，將他分爲兩部分，第一部分，論述純粹理性的外延概念，第二部分，論述外延的及辨論的三段論法。

第一編 論純粹理性的概念

純粹理性的概念——我們在這裏並不論及他們的可能——不是從回想而從推度及斷定得來的。理解的概念，也是在經驗以先，先天的推想，並且使經驗成爲可能的；但是，他們單是包含對於現象的回想一致，限於這些必須隸屬於一個可能的經驗自覺的。只有由於他們，一個對象的認識及決定，是可能的。依此，我們是由於他們，纔得着推理的材料，並且在他們以前，我們沒有任何對象的先天概念，他們可以從這個演出的。在另一方面，他們客觀真實的唯一基礎，係由於加在他們上面的必要構成，就是包含一切經驗的，及限制他們的應用及影響於經驗範圍的智力形式。

但是理性的概念這個名稱，在本身上指示他自己不是限制於經驗界域以內的，因爲他的目的物，是一種認識，凡經驗認識，都不過是他的一部分——不然，可能經驗的全體，在本身上，都可以單是他的一部分的，——一種認識，從來沒有實際的經驗曾經完全達到，雖然永遠是與他相關連

的。理性概念的目的，是辨識的理會，猶之理解概念的目的，是辨識的了解一樣。如其他們包含沒有條件的，他們關係於這些一切經驗所隸屬，而他的自身，永遠不是一個經驗的對象的——理性在一切他的經驗結論中所傾注，而且當做標準，以估計他們經驗效用的程度，但是在他的自身，永遠不是一個經驗綜合中的成分的。如其這樣的概念，有客觀的效能，他們可以稱為推定的概念；在他們並非如此的場合，而單是因為有一個正確推定的外表，容認他們的，可以稱為詭辨的概念。但是因為這個，只有在我們的論文當中，關於理性辨論終結的部分，纔可以充分的證明，我們在這個地方，姑且略去對於他的考慮。因為我們稱理解的純粹概念為類目，我們也用一個新的名稱，以區別這些純粹理性的概念，而稱他們為超越的理想。然而我們第一步，必須說明並且闡釋這些名稱。

第一節 論一般的理想

雖然歐洲文字所包含的字義，非常豐富，然而思想家常常自己感覺，不能尋得一個術語，恰好適合於他的概念的，因為這個的缺乏，他不能使他自己為別人所了解，或是為自己所了解。創造新

的術語，是文字上一種誇大的權力，極少有成功的；並且在採取這樣一種極端的方法以前，還是應當檢查過去的及學術上的文字，希望我們在裏面，可以遇見什麼可用的術語。與我們心中的概念適合的。在這個場合。縱使這個術語的原來意義，因為各著作者的不注意使用，已經變為不十分確定，最好還是堅持並且認定他的正當意義——就是以前使用的時候，是否恰是這個意義，也很有可疑的——較勝於因為缺乏注意，使我們不能被人了解，而將所用的勞力，完全成爲無效。

因為這個原故，如其遇見只有一個唯一的術語，可以表示一定的概念，並且這個術語，在他尋常公認的意義上，是徹底的與這個概念相當，而他與相關概念的正確區別，是極端重要的時候，我們不應當輕率的使用這個語式，或是，因為文句上的變化及格調起見，用他爲別的類似術語的替代。和這個相反的，我們的義務，是要注意於保存他的特殊意義，因為如其不然，這樣情形，是極容易發生，就是，讀者的注意，不復能特別的集中於這個術語，而在許多不同意義的名詞當中，失去的時候，這個思想，他所傳達的，並且只有他能傳達的，與他同時消失。

柏拉圖這樣使用理想這個術語，顯然表示他的意義，是指一種事物，永遠不是從意識得來，而

且很遠的超越於理解的概念，（這個是亞理士多德所從事的，）因為在經驗當中，不能尋得與他完全相當的事物。依照他的說法，理想是事物自身的原型，而不單是一切可能經驗的標準，像各類目一樣。在他的意見，他們發源於最高的理性，由此而分配於人類的理性，然而這個不復存在於他們原來的狀態，而必須以極大的勞力由於回憶想出——這個稱爲哲學——一個極古的但是現在十分消沈的理想。我現在並不預備實際研究，這個高尚的哲學家，對於這個名稱所賦與的意義。我單是要申明，這個並不是什麼非常的事情，在尋常的談話，和在著作當中一樣，由於比較著者在一個問題上所表現的思想，而更其透徹的對他了解，勝過於他自己的了解——因為他可以沒有充分的決定他的概念，而這樣在語言上，或是，甚至於在思想上，與他自己的意見相反對。

柏拉圖很明顯的看出，我們認識的能力，感覺一種更其高尚之職業，遠過於單是依照綜合的一致，將現象連綴起來，使他們成爲一種經驗，並且我們的理性，天然的升到這樣一種高遠的認識，決不容許在經驗當中，可以有與他相當的對象的——一種認識，然而不是真認的，並非頭腦中的幻影。

這個哲學家，特別的在一切實用上面尋得他的理想，就是，這些根據於自由的，而後者又列入這種認識當中，爲理性的特別產物的。凡是要想從經驗上引出美德概念的人，他總想做成這樣，（許多人實際如此），至少可以用爲一個不完全的說明例證，一個模型，用以造成在這個論題上的一個適當的理想的，實際上他單是將美德變爲一個空物，依照時間及環境變化，而全然不能用爲一種規則的。在相反的一方，人人都有這種自覺，凡是對他舉出一個人作爲美德的時候，他將這個所稱爲模型的，與他心中所有的真實本原的相比較，依照這個標準而估計他的價值。但是，這個標準，是美德的理想，在他的關係上，一切經驗的可能對象，固然是可以用爲例證，在美德的概念所要求的一定程度上，可以爲實用的證明——但是，當然不能認爲原型。人類的動作，永遠不能與理性的純粹理想所要求的完全符合，並不證明這個思想是幻妄的。因爲只有由於這個理想，一切倫理上美德或失德的斷定，成爲可能；因此他存在一切與倫理至善相接近的基礎上面，無論人類天性的阻礙，使我們與他——在程度上無從決定的，——有怎樣相遠的距離。

柏拉圖的共和國，久已成爲一個普通的幻想的至善的例證——並且是一個可驚異的——

認爲只能存在於空想家的頭腦中的，並且，不魯克爾譏笑這個哲學家，因爲他主張，一個君主永遠不能有良善的統治，除非他有這樣的理想。但是於我們更其有益的，還是隨着這個思想前進，並且在他沒有替我們留下幫助的地方，從新努力，使他成爲明顯，較勝於藉口於極無聊而且有害的不能實用的託辭，將他輕易的拋去。一個依照法律的人類最高自由的組織，由於這個，人人的自由，可以與他人的自由相調和的（不是最大幸福的，因爲這個是必然的與前者相隨，）至少應當說，是一個必要的理想，這個不單是必須放在國家組織第一計劃，而且必須放在他的一切法律的基礎上面。並且在這個上面，最初的時候，並沒有計及我們程途上所有阻礙的必要——一種阻礙，或者並非由於人類天然的性質，卻由於以前在立法上對於真實理想的忽略而生的。因爲在一個哲學家，最爲有害而且沒有價值的，就是對於所稱爲反對的經驗，要求卑陋的幫助，這個經驗，實際上可以並不存在，如其這些政治組織，是在適當的時間，依照理想而成立的；但是和這樣相反，淺薄的概念，因爲這個唯一的原故，他們是從經驗引出的，妨礙而且破壞我們優良的見解及意向。愈是立法及統治與這個理想當調和，刑罰的用途愈易減少，所以這是一個極合理說法，柏拉圖所說的，在一

個理想的國家，完全沒有刑罰的必要。現在，雖然一個理想的國家，可以永遠並不存在，這個理想，決不因此而減少他的正當，他舉出這個極端的，為一個國家組織的原型及標準，而使法律的統治，可以永遠逐漸前進，達於最大可能的完全。因為在怎樣的確實程度，人類天性的進步，必須停止，以及怎樣一個廣闊的缺陷，必須存在於理想及他的實現中間，是一種問題，沒有人能夠，或是應當決定的——並且因為這個原故，所以自由的預定目的，是越出他與理想中間一切指定的限制。

但是不單是在倫理學的領域當中，人類理性，是一個真實原因的主動者，而理想為動作的根源，並且關於自然自身，柏拉圖顯然的看出一個理想本原的證明。在一個植物，一個動物，自然的嚴整的秩序，——大概全體宇宙的構造也是如此——給予顯著的證據，他們只有由於，而且依照理想為可能的；實際上沒有一個物類，在他存在的特有條件之下，與他的種類中十分完全的理想，全然調和——就像沒有人能夠合於人類的理想，然而他在靈魂當中，以這個為他動作的模範標準；並且雖然這些理想，在最高的意義，是各個的，不可變化的，及完全的決定，他們是事物的根本原因；並且只有宇宙中對象連接的全體，與這個理想完全適合。除去這個哲學家，在他的著作當中所用

過分的辭句，這個心靈的力量，在由於模範方式的向上前進，依照最終的目的，從他的構造連絡上，考慮物質世界所表現的，就是理想，是一個努力，我們所應當摹倣，而且必須崇拜的。但是，關於倫理的，法律的及宗教的原則，在這個範圍，只有理想使經驗成爲可能，雖然他們在經驗當中，永遠沒有達到完全的表現的，柏拉圖替他自己取得一個有功的地位，這個不爲一班的人所尊重，因爲他們是用經驗的規則判斷，而後者當做原則的效能，是爲理想所破壞的。因爲關於自然，經驗供給我們以各種規則，並且是真實的泉源，但是在倫理定律的關係上，經驗爲幻想所自出，而且這個是應當極端的避免，從我們所曾經做的，限制，並且演出各種定律，指定什麼我們應當做的。

然而現在我們必須略去這些重要題目的研究，他們的發展，實在是哲學的特殊義務及尊嚴的，而限制我們自己於比較卑下的，但是同樣有益的事業，替這些道德科學的偉大建築，預備一個堅固的基礎。因爲這個基礎，在現在以前，久已是不甚安全的，由於理性在他的確信的，但是失敗的，寶藏的搜尋上，向各方面，造成許多的隧道。我們現在的義務，是要使我們自己完全熟悉於純粹理性的超越應用，他的原則及理想，使我們正確的決定及估計他的影響，和真實的價值。但是在結束

這個緒論以前，我要請求這些實在有心於哲學的人——他們的數目，不過是極少的，——如其他們認爲下面及以前的說明，可以使他們自己信服，應當努力替理想這個術語，保存他原來的意義，極注意的不要讓他在許多別的意義當中，全然失去，這個後者，是由一切各種的象表，所任意附與的，——這樣科學的利益，不至因此損失。我們並不缺乏術語，以指示象表的各種方式，不須使一個名詞應有的意義，侵入別的名詞。下面是一個他們的詳細目錄。類別是一班的象表。在他下面，象表與自覺相關連。一個辨識，單是關係於主體，而爲他的狀態的一種變化的，是一個知覺，一個客觀的辨識，是一個認識。一個認識，必是一個直覺，或一個概念。前者與對象有直接的關係，並且是單數的及個別的；而後者只有一種間接的關係，由於一個特殊的標誌，爲幾個事物所共同的。一個概念，或是經驗的，或是純粹的。一個純粹的概念，凡他的根原，單是在理解當中，而不是一個純粹感官影像的概念的，稱爲觀念。一個由觀念構成的概念，而超出一切經驗可能以外的，是一個理想，或是理性的概念。在一個自己習慣於這些區別的人，一定非常不願意聽見，將紅色的象表，稱爲一個理想，他並且不應當稱爲一個觀念，或是理解的概念。

第二節 論超越的理想

超越的分析，指示我們，怎樣我們認識的單純論理的形態，可以先天包含純粹概念的根原，一種概念，在一切的經驗以前，表現對象，或是寧可說，指示綜合的一致，只有這個，使一個對象的經驗認識，成爲可能的。斷定的形式——轉化爲一個直覺綜合的概念——產生類目，這個指導經驗上理解的使用。這個原因，引起我們期待，三段論法的形式，依照類目的規則，應用於直覺的綜合一致的時候，可以包含特殊的先天概念的根源，這個我們可以稱爲理性的純粹概念，或是超越的理想，並且他可以在經驗的全體當中，依照原則，決定理解的應用。

理性在辨論上的作用，由一個認識依照概念的普遍性構成，而且三段論法的自身是一個斷定，先天決定他的條件的全部範圍的。「某人是必死的」這個命題，可以單由理解的幫助而從經驗得來；但是我們要尋得一個概念，包含這樣的條件，這個斷定的賓位，是在他下面給予的——在這個場合，就是人的概念，——並且，在歸納於這個條件的全部範圍之下以後，（一切的人是必死

的，我依照他，決定所思想的對象的認識，而這樣說，「某人是必死的。」

因此，在一個三段論法的結論當中，我們先在大前提裏面，照他的全部範圍，於一定條件之下，思想一個賓位以後，再將他限於一個一定的對象。這個範圍的全體數量，與這樣一個條件的關係，稱為普遍性。在直覺的綜合當中，條件的全體，與這個相當。所以理性的超越概念，並非別的，不過是已知的有條件的所有條件全體的概念。現在，因為只有這個沒有條件的，使條件的全體，成為可能，並且，反過來說，條件的全體，在他的自身，永遠是沒有條件的；一個一班的純粹理性的概念，只要是他包含一個有條件綜合的基礎，可以由於沒有條件的概念，加以決定及說明。

對於關係方式的數目，理解由於類目所推想的，純粹理性概念的數目，與他相當。所以我們必須尋求，第一，一個主體中確定綜合的沒有條件的，第二，一個連續各項假定綜合的沒有條件的，第三，一個系統中各部分離接綜合的沒有條件的。

三段論法的方式，也有完全相同的數目，每一個由於向前推定法，而進行達於沒有條件的——第一個達於不能用為賓位的主體，第二個達於沒有較他自身更高的假定，第三個達於一個

概念完全區分的各部分的集合。因此在條件的綜合當中，純粹理性的全體概念，在人類理性的天性中，有一個必要的基礎——至少為將理解的一致升至沒有條件的方式。他們可以沒有真實的應用，與他們超越的使用相當的，並且這樣，除掉指導理解，一方面在可能限度以內，推廣他們的範圍，怎樣使他的動作及應用保持完全的一致及調和而外，沒有更大的效用。

但是在這裏說到條件的及沒有條件的全體，當做一切理性概念的普通名稱的時候，我們又想到一個語式，這個我們認為是必不可少的，但是這個，因為長時間的誤用，成為含混，我們不能安全的使用。「絕對這個字，是少數當中的一個，在他原來的意義上，與他所要傳達的概念，完全吻合的——一個概念在同一語言當中，沒有一個另外的字，恰與他相宜的，——他的失去——或是，這是一樣的事情，不注意的及任意的使用——必須使這個概念自身，隨他一起失去。並且因為他是一個概念，為理性所極注重的，他的失去，一定成為一切超越哲學的極大損害。絕對這個字，現在常用以指示一個事物在他的自身，或是內部的某種斷定。在這個意義之下，絕對可能，就是指什麼在他的自身，是可能的，——這個，實際上在我們對於一個對象所能斷定的，是最少的。在另一方面，有

時又用他指示，一個事物，在一切的關係上，都是有效的，——例如，絕對的主權。絕對可能，在這個場合，就是指在一切的關係上，都是可能的；並且這個是一個最多的賓位，可以加於一個事物的可能上的。現在，這些意義，固然實際上常常彼此相合。這樣，例如，什麼在他的自身，是不可能，在一切的關係上，也是不可能，就是，絕對不可能的。但是在多數的場合，他們彼此之間，有極大的差異，並且我無論如何，不能斷定，因為一個事物，在他的自身，是可能的，他在一切的關係上，就都是可能的，並且因此絕對可能的。不但如此，並且我在下面可以指示，絕對的必要，並不依賴於內部的必要，所以決不可以認為他們是同義的。關於一個相反的，他在內部是不可能的，我們可以認定，他在一切的關係上，是不可能的，並且因此，這個事物自身，與此相反的，是絕對必要的；但是，我不能反過來推定，並且說，凡與絕對必要相反的，是內部的不可能的，就是，事物的絕對必要，是一個內部的必要。因為這個內部的必要，有時單是一個空名，完全沒有概念，可以同他連接，而一個事物在一切關係上必要的概念，含有非常特異的決定。現在，因為在推論科學上，一個有用概念的喪失，凡是哲學家，絕不能視為無足輕重的，我相信他對於這個概念所依賴的語式，應有的正當決定，及注意保存，同樣的不至

於認爲無足輕重的。

所以我以後使用絕對這個字，一概依照他的擴大意義，與單是在某種特別關係上的有效相反對；因爲後者是爲條件所限制，而前者是不受任何條件的限制，一切有效的。

現在，理性的超越概念，以條件綜合上的絕對全體，爲他唯一的對象，並且非達到絕對的，就是在一切的方面及關係上，沒有條件的以後，不能自己滿足。因爲純粹理性，將凡是直接關係於直覺對象的事物，或是，寧可說，直接關係於想像中他們的綜合的，一切留與理解。前者自己限制於理解概念使用上的絕對全體，而將類目中所推想的綜合一致，推及於沒有條件的爲目的。這個一致，因此可以稱爲現象的理性一致，猶之另一個類目所表示的，可以稱爲理解的一致。所以理性對於理解的，使用，有一種直接的關係，實在並不是因爲後者含有可能經驗的基礎，（因爲條件的絕對全體的，概念，不是一個概念，可以在經驗上使用的，因爲沒有經驗是無條件的，）而單是因爲這個目的，就是指導他向於一個一定的一致，關於這個，理解是沒有概念的，並且他的目的，是在於將理解的一切動作，集合爲一個絕對的全體。因此理性純粹概念的客觀使用，永遠是外延的，而理解純粹

概念的客觀使用，依照他們的天性，必須是內含的，因為他們是限於可能的經驗的。

由於理想，我們是指一個理性的必要概念，在意識的世界當中，沒有一個與他相當的對象，可以發見的。依此，我們現在所考慮的理性的純粹概念，是超越的理想。他們是純粹理性的概念，因為他們將一切經驗的認識，認為由於一個條件的絕對全體決定的。他們不是空虛的寓言，而為理性天然的，而且必要的產物，並且因此對於理解運用的全部範圍，有一個必要的關係。並且最後，他們是外延的，而且越出於一切經驗的限制以外，因此，在經驗當中，不能表現任何對象，可以完全適合於超越的理想的。我們用理想這個名詞的時候，我們所說，關於他的對象的，（一個純粹理解的對象）是極多的，但是關於他的主體的，（就是，關於他在經驗條件之下的真實）是極少的，因為理想，為一個極端的概念，永遠不能完全的而且適當的實際表現。但在，因為在理性單純推論的使用上，後者實在是唯一的目的，並且因為在實用上永遠不能達到的，一個概念的近似，是與這個概念的不存在，全然相同——普通對於這樣的概念，說他單是一個理想。所以我們儘可以說，一切現象的絕對全體，單是一個理想，因為我們永遠不能表現一個他的適合的象表，而在我們他始終是一

個不能解答的問題。在另一方面，在理解的實用上，我們單是涉及依照規則的動作及行爲，一個理性的理想，永遠可以實際的表現，雖然單是一部分的，不但如此，他並且是理性一切實用的必不可少的條件。理想的實行及成就，永遠是限制的而且不完全的，但是在不可確定的界限中間，因此永遠是受有一個絕對完全的概念的影響。並且這樣，實用的理想，永遠是有極大程度的利益，而且在實際動作的關係上，是有不可缺少的必要的。在理想當中，純粹理性，並且具有原因的作用，以及這樣力量，表現在他的概念當中所包含的。因此我們不能聰明的，並且以一種輕蔑的態度，說他單是一個理想。因爲這個唯一的原故，他是一切可能目的的必要一致的理想，對於一切實用上的努力及企圖，他必須是根本的條件及規則——一個規則，如其不是構造的，至少應當是限制的。

現在，雖然我們關於理性的超越概念，必須說，他們單是理想，我們決不可以因爲這個原故，認爲他們是多餘而且無用的。因爲雖然沒有對象，可以由於他們決定，他們能夠有極大的效用，不見的存在於理解建築的基礎上面，而爲他的廣泛及獨立運用的定法——一種定法，固然並非使他在一個對象當中，能夠有更多的認識，較之由於他自己概念的幫助，所能夠認識的，但是這個指

導他，在他的認識上，比較的更其確實。不必提起，他或者使這樣一個轉變，由我們的自然，及「非我」的概念，而達於實用的概念，成爲可能，並且這樣造成倫理的理想，與理性推論認識的連接。一切這些的解釋，必須參看下面所述。

但是，依照我們原來的目的，將實用理想的考慮，暫行擱置，我們單在他推論的用途上，進而研究理性，不但如此，在一個更其縮小的範圍，就是在超越的用途上面；並且在這裏，我們必須採用這個同樣的途徑，我們在類目的演繹上，所遵循的。這就是說，我們應當考慮理性認識的論理形式，使我們可以知道，是否理性可以由此成爲一個概念的泉源，這個使我們可以將對象的本體，在與某種理性作用的關係上，認爲是先天綜合的決定的。

當做一種認識的論理形式的作用，理性是結論的作用，就是，間接斷定的作用，——由於將一個可能斷定的條件，歸入於這個規則的條件之下，就是小前題。這個實際的斷定，宣布在這個特有的場合，合於規則的，就是結論。這個規則，證定某種事物，一般的是在某條件之下。某種特殊的場合，可以滿足這個規則的條件。因此在這個條件之下，一班的有效的，在這個特殊的場合，滿足這個條

件的，必須同時認為有效。這個是十分明顯的，理性達到一個認識，是由於理解的動作，而後者構成一個條件的連續。我達到，『一切的物體是可變化的，』這個命題的時候，由於以極遠的認識為起點，（在這個裏面，物體的概念，尚未成立，只有包含這個概念的條件的，）『物體是合成的，』並且最後由此而達於第三個，將最遠的認識，（可以變化的）與在我眼前的相連接，『因此，物體可變化的』——我這樣由於一個條件的連續，達到一個認識（結論）。現在，凡一個級數的指數，是已經給予的，可以繼續下去；因此理性的同樣程序，引導我們達於一個三段論法的級數，這個可以在條件的一面，或是在有條件的一面，繼續至於無限。

但是，我們很快的可以看出，向上推測式的（*prosyllogism*），就是，從一個已有認識的條件，或基礎的一面，所演出認識的繼續，或級數，換句話說，三段論法的向上連續，就是，理性由於向下推測式（*episyllogism*），在有條件的一面前進的程序，對於理性的作用，有一種非常不同的關係。因為在前者的場合，認識（結論）單是以有條件的形式給予的，理性只能在這樣假定之下，就是在條件的一面，連續的一切部分，是已經給予的，（前題連續的全體）達到這個認識，因為只有在這樣

假定之下，我們所考慮的認識，可以是先天的；而在有條件的，或是推度的一面，單是一個不完全及類似的，而非一個預定的，或是已知的連續，因此所推想的，只有一個可能的進程。因此在一個認識推想為有條件的時候，理性必須認為條件的連續，在向上的一面，是完全已經給與的。但是，如其這個同一的認識，同時認為其他認識的條件，在向下的方面，合成一個推度的或是效果的連續的，理性對於這個進程，在後來的部分，可以展至如何地步，以及這個連續的全體，是否可能，可以保持一個全然冷淡的態度，因為他並不須要這樣一個連續，以達到目前的結論，因為這個結果，是根據於以前的部分，已經充分的保證及決定的。有時是這樣情形，在條件的一面，這個前題的連續，有一個第一的或是最高的條件，或是他可以沒有這個，這樣在以前的部分，是無限制的；但是，無論如何，他必須包含條件的全體，縱使自己承認，我們是永遠不能完全了解他的；並且，如其有條件的，這個當做從條件生出的一種推想，必須認為是真實的，則全部的條件，必須是絕對真實的。這個是一個理性的要求，他宣布他的認識，為先天的決定的而且必要的，或是在他的自身——這個場合他不須什麼依據，——或是，如其他是演繹而來的，為基礎連續的一部分，這個在他的本身上，是無限真實

的。

第三節 超越理想的系統

我們現在不是研究一個論理的辨論，他抽去一切認識的內容，而單是以揭露三段論法的形式上的幻妄外表爲目的的。我們的論題，是超越的辨論，他必須包含，完全先天的，從純粹理性引出的某種認識的根原，以及某種演成概念的根源，他的對象，不能從經驗上給予，並且他所以是超出於理解能力範圍以外的。我們已經說過，由於我們認識的超越應用，在推測式以及斷定上，對於論理，所必有的天然關係，有三種的超越論據，與三種結論的方式相當，理性由此以達於原則的認識的；並且這個完全是理性的職務，從有條件的綜合，這個是理解所永遠不能越出的，向上進行，而達於沒有條件的，這個是理解所永遠不能達到的。

現在，最普通的關係，可以存在於我們象表中間的，是，第一，與主體的關係，第二，與對象的關係，或是認爲現象，或是認爲一般的事物。如其我們將這個小的分類，與大的分類相連接，我們象表的

一切關係，我們可以由此造成一個概念或理想的，是有三種：（一）與主體的關係；（二）與對象的各種內容認為現象的關係；（三）與一般的事物的關係。

現在，一切純粹的概念，都是一般的涉及象表的綜合一致；純粹理性的概念，（超越的理想，）在另一方面，涉及一切條件的無條件綜合一致。因此，一切超越的理想，自己分爲三類，其中第一類，包含思想主體的絕對一致，（無條件的，）第二類，一個現象的條件連續的絕對一致，第三類，普通思想的一切對象條件的絕對一致。

思想主體，是心理學的對象；一切現象（世界）的全體，是宇宙論的對象；以及這個存在，包含一切可以推想的可能的最高條件的，是一切神道學的對象。這樣，純粹理性，供給我們以一個靈魂的超越主義的理想，一個世界的超越科學的理想，以及最後，神道的超越主義的理想。理解就連這些科學的大綱，也不能夠造成，即使與理性的最高論理的用途，就是，一切可以推想的三段論法相連的時候，也是不能夠的。他們是，與這個相反的，單純的，並且真正的，純粹理性的產物，或問題。

這些超越的理想，是理性純粹概念何種的程式，在下卷當中，可以說明。他們是隨着類目的指

導線索的。因為純粹理性，永遠不直接與對象相關連，而單是與這些對象的概念，包含於理解當中的相關連。同樣的，怎樣理性，單由於同一作用的綜合慣例，他所使用於斷定推測式上的，必須達到思想主體絕對一致的概念，——怎樣假定理想的論理程序，必須在已知條件的級數當中，生出沒有條件的概念，以及最後的——怎樣離接推測式的空虛形式，包含一個萬物主宰的最高概念，一個思想，驟然看見，好像是非常奇異的，在這些概念的詳細解釋的時候，可以完全明了。

一種客觀的演繹，像我們在類目的場合所表示的，對於這些超越的理想，是不可能的。因為他們在經驗上實在並沒有對於任何對象的關係，因為這個唯一的原因，他們單是理想。但是，從我們理性的天性上，可以給予他們以一個主觀的演繹，這個就是本節中所敘述的。

這個是極容易看見的，純粹理性的唯一目的，是條件一方面綜合的絕對全體，而有條件一方面的絕對完全，與他們並無關係。因為，為預先決定條件的全部連續，並且對於理解，先天的表現他們起見，只有前者，在他是必要的。但是，如其我們只要已經有完全的（並且無條件的）已知條件，關於一個理性的概念，就沒有向這個連續，再行前進的必要；因為理解自己擔任一切向下的步驟，

從條件而達於沒有條件的。這樣，超越的理想，單是可以用於條件連續的向上一面，到我們達於無條件的，就是，原則爲止。在另一方面，關於向下而達於有條件的，我們看見，理性對於理解的定律，有一種極其廣泛的使用；但是，要在這裏有一個超越的用途，是不可能的；並且，我們構成這樣綜合的絕對全體理想的時候，例如，世界中一切將來變化的全部連續，這個理想，不過是一個沒有對象的空虛概念，一個思想隨意的虛構，而非一個理想必要的假定。因爲有條件的的可能，是假定先有他的條件的全體，但是並非他的效果的全體。因此，這個概念，不是一個超越的理想——而只有後者，是我們現在所要考慮的。

最後，這個是極顯然的，在超越的理想中間，有一定的連絡及一致存在，並且純粹理性，由於他們，將一切他的認識，集合爲一個系統。從自身的認識，而達於世界的認識，再由這些而達於造物主宰，這個進程，是如此的自然，他好像與理性的論理步驟由前提而達於結論的相似。現在，是否在這些理想的基礎上面，暗中有一個同樣的比論存在，像存在於理性的論理及超越程序之間的，這又是這些問題當中的一個，在我們的研究，達到一定的程度以前，我們不可以預先盼望的。在這個簡

略及初步的觀察，我們現在已經達到我們的目的。因為我們已經除去附着於理性超越概念的含混意義，由於他們通常在哲學家的系統當中，與其他的概念相混雜，以及與理解的概念，沒有適當的區別而生的；我們已經說明他的根原，並且由此同時，他們決定的數目，而表現他們在一個有系統的連接中間，並且這樣畫出及指定一個純粹理性的確定範圍。

第二編 純粹理性的辨論程序

我們可以說，一個單是超越理想的對象，是一個事物，我們所沒有概念的，雖然這個理想，是理性依照他的根本定律的一個必要的產物。因為實際上，一個對象的概念，與理性所給予的理想，完全適合，是不可能的。因為這樣一個對象，必須在可能的經驗上，是可以表現及直覺的。但是我們可以以更其適當的表示我們的意義，並且減少被人誤解的危險，如其我們說，我們不能夠有一個對象的知識，完全與一個理想相當的，雖然我們可以有一個關於他的未定的概念。

現在，純粹理性概念的超越真實，（主觀的）至少是根據於這個事實，就是我們是由於理性的必要程序，引到這樣的概念的，我們必須有一種推測式，並不包含經驗的前提，並且我們由於這個，從某種我們所知道的事物，而達於我們完全沒有概念的事物，然而這個後者，由於不可避免的幻象，誤認為客觀真實的。這樣的論辨講到他們的結果，應當稱為詭辨，較之於推測式，更其適當，雖

然實際上，關於他們的根源，他們是極應當有後者的名稱的，因為他們並不是理性的虛構，或偶然的產物，而由於他本身的天性所生出的。他們不是人類的而為理性自身的詭辨，極端聰睿的人，所不能自己避免的。經過長時間的勞力以後，他可以防止這個錯誤，但是他永遠不能徹底屏除這個幻想，不斷的欺弄及迷惑他的。

這種辨論的論據，共有三種，與理想的數目相當，這個是他們的結論所表現的。在第一類的論據或推測式當中，我從主體的超越概念，這個並不含有任何內容的，推斷主體自身的絕對一致，關於他，我並不能這樣達到一個概念的。這個辨論的論據，我可以稱為超越的謬誤。第二類的詭辨論據，是關係於一個已知現象的條件連屬絕對全體的概念，並且，我由於這個事實，在一方面，無條件的連屬綜合一致的概念，永遠是自相矛盾，推斷反對一致的真實，然而關於這個，我並沒有任何的概念。這些辨論論據中理性的條件，我可以稱為純粹理性的反背律。最後，依照第三類的詭辨論據，我從一般思想對象條件的全體，凡是他們可以被給與的，推斷一般事物可能的一切條件的絕對綜合一致；就是，從某種事物，我在他們的單純超越概念上所不知道的，我推定一個萬能的主宰，這

個，由於一個超越的概念，我所更不能知道，並且關於他的無條件的必要，我不能構成一個任何概念的，這個辨論的論據，我可以稱爲純粹理性的空想。

第一章 論純粹理性的謬誤

論理的謬誤，是由關於他的形式上一種論據的虛偽構成，不問他的內容，是怎樣的。但是一個超越的謬誤，有一種超越的基礎，他的結論雖然虛偽，他的形式，卻是正確而且無可指摘的。這個謬誤的基礎，是這樣的存在於人類理性的天性中間，並且他是一個不可避免的，雖然並非不可解明的心理的幻象。

現在，我們說到一個概念，這個應當計算在超越的概念當中，而不曾列入他們的一般目錄以內，但是同時並沒有稍為變動這個目錄，或是使他成爲不完全的。這個就是「我想」的概念，或斷定，如其後面的名稱是更其適當的。但是，我們可以容易看見，這個思想，因爲他是一切普通概念的媒介，因此，也是超越概念的媒介，並且他所以是認爲一個超越的概念，雖然他對於這樣的名稱，並沒有特殊的權利，因爲他唯一的用途，是指示一切的思想，是與自覺心同時發生的。然而同時，因爲這個概念，是不含有一切經驗的內容，（感官的印象）他使我們能夠區別兩種不同的對象。「我，」

認爲思想的主體，是一個內界意識的對象，並且是稱爲靈魂。那個是外界意識對象的「我」稱爲軀體。這樣，「我」這個名詞，認爲一個思想主體，指示心理學的對象，這個可以稱爲靈魂的理性論，因爲我們在這個科學當中，所要知道關入於靈魂的，只有離開一切的經驗，什麼是從這個「我」的概念，像他在一切思想中所現出的樣子，可以推定的。

現在，靈魂的理性論，實在是這樣一種的事業。因爲，如其有極少的思想的經驗成分，如其我內界狀態的任何特殊辨識，必須加入這個科學的認識基礎當中，他就不應當是一個理性的，而爲一個靈魂的經驗論。我們這樣看見一個僞託的科學，從這個簡單命題「我想」生出的，他的基礎，或是基礎的欠缺，我們可以很正當的，並且依照一個超越哲學的天性，在這裏加以考察。有這樣一個反對，應當發生，就是在這個表示自我辨識的命題當中含有一個內界的經驗，並且因此，靈魂的理性論，建築於這個基礎上的，不是純粹的，而爲幾分依賴於經驗原則的。因爲這個內界的辨識，不過是一個單純的「我想」的自覺，這個實際上使一切超越的概念，成爲可能，在這些概念當中，我們說，我們思想物質原因等等。因爲一般內界的經驗，以及他的可能，或是一般的辨識，以及他與別的

辨識的關係，除非由經驗上給有某種特殊的區別或決定，不能認為經驗的認識，只能認為認識這個經驗的，而屬於各種經驗可能的研究，這個確實是超越的，極小的經驗對象，（例如單是快樂或痛苦，）加入一般的自我覺悟的象表當中，立刻可以將這個理性的，變為一個經驗的心理學。

所以，「我想」是理性心理學的唯一題目，他必須從這個發展他的全部組織的。這個思想，應用於一個對象（我自己）的時候，顯然只能含有他的超越賓位，因為極少的經驗賓位，就可以毀壞這個科學的純粹，以及他對於經驗的獨立性質。

但是，我們在這裏，必須依從類目的指導，——單是，因為現在的場合，一個事物，「我，」當做思想的主體，是首先給予的，我們必須——並不是變動各類在表中的程序——以物質的類目開始，向後逆行，依次經過各項。靈魂理性論的主題，他所包含一切別的事物，必須由此演繹的，是如下面所列：

（一）靈魂是物質。

（二）關於他的性質，他是單一的。

(三) 關於他所存在的各種時間，是數目上相同的。就是單數而非多數。

(四) 他是與空間中可能的對象相關聯的。

從這些要素，產生純粹心理學的一切概念；單是由於彼此聯合，而沒有其他任何原則的幫助。這個物質，因為單是一個內界意識的對象，給予無形的概念，單一的物質，給予不可毀滅的概念；智力的物質，給予人格的概念；這個三種集合攏來，靈性的概念。他與空間對象的關係，給予我們以與軀體相連的概念。這樣，他將思想的質素，表現為實質中生命的本原，就是，當做一個靈魂，而為生物性的基礎；並且這個由於靈性概念的限制及決定，給予我們以不死的概念。

現在，關係於這些概念的，有四個超越心理學上的謬誤，涉及我們思想生物的天性，而被誤認為純粹理性的一種科學的。但是，我們可以加在這個科學的基礎上的，並無別的，只有這個單一的，而且在他的自身，完全沒有內容的，「我」的象表，這個還不能稱為一個概念，不過單是一個自覺，與一切的概念，同時發生的。由於這個「我」或是「他」或是「牠」在那裏的思想的，所表現的，不過單是一個超越的思想主體 $\parallel X$ ，這個單是由於思想認識，思想就是他的賓位，並且除掉這個

以外，我們對於他，不能造成絲毫的概念。因此我們不能不環繞這個象表，在一個不斷的圓周上進行，因為我們必須永遠使用他自己，以造成一個關於他的斷定。並且這個困難，我們覺得是不能避免的，因為直覺的本身，並不成為一個區別特殊對象的象表，像一個普通象表的形式，可以稱為認識的，因為只有在認識中，而且由於認識，我們思想一個事物。

在初看的時候，這個必須是覺得非常奇異的，這個條件，在他之下我思想一切的，並且，所以我自身主體的性質的，可以認為對於凡是有思想的存在，同樣有效，並且我們可以基於一個似乎經驗的命題，假定一個確實的而且普遍的斷定，就是，凡有思想的物類，都是照我們的自覺心所說的樣子構成，為一個自覺的存在，這個信仰的原因，是基於下面的事實，我們必須認為各事物先天具有一切這種條件的性質，只有在這個之下，我們可以思考他們的。現在，由於外界的經驗，我們絲毫不能得到一個有思想生物的概念，但是只有由於自我的覺悟。因此，這樣的對象，並非別的，不過將我自己的這個自覺心，移轉於其他的事物，這個後者，是只能這樣表現為有思想的生物的。「我想」的命題，在這個場合，當然是未定的意義，不是因為他包含一個存在的辨識，（像卡特爾的

Corito, 及自我)而單是關係於他這樣的可能,就是發見,從這樣一個簡單的命題,可以推想什麼性質,而以他爲這個主體的賓位。

如其在我們有思想生物的純粹理性認識的基礎上面,不單是有一個單純的思想者 Corito 存在——如其我們可以同樣求助於思想動作上的觀察,並且由此演出思想主體的自然定律,這樣就可以生出一個經驗的心理學,他應當是一種內界意識的心理學,並且或者可以說明內界意識的現象。但是他永遠不能用以發現這些性質,他們是不屬於可能的經驗的,並且他不能夠對於有思想生物的天性,給予何種確實的聲明——所以他不能成爲一種理性的心理學。

現在,因爲「我想」這個命題(在未定的意義),包含各種普通斷定的形式,並且是與一切的類目常相伴隨的,顯然只有由於理解的一種超越使用,可以從他引出結論。理解的這個使用,屏絕一切經驗的成分;並且,像上面已經說明的,我們在他的程序以前,不能有任何便利的概念。所以我們應當拿一個評判的眼光,隨着這個命題,經過純粹心理學的一切類別,但是,爲簡短起見,我們應當讓這個考查,以不斷的連接,向前進行。

然而在着手於這個事業以前，下面的一般申述，可以幫助我們，對於這個論據的方式激勵我們的注意。我認識一個對象，不單是由於我的思想，而必須由於我的，在自覺一致的關係上，決定一個直覺，一切的思想，都是由這個自覺構成的。因此我認識我自己，不是由於自己覺得，我自己的是在那裏思想，而單是在我自己覺得，對於我自己的直覺，是在思想作用的關係上決定的時候。因此思想中一切自覺的程式，不是對象的概念，（理解的概念——各種類目；）他們是單純的論理作用，並不對於思想，表現一個要他去認識的對象，並且所以不能表現我自己為一個對象。並非這個決定的自覺，而只有這個可決定的自我的自覺，就是，我的內界意識的自覺，（限於他裏面所包含的各種內容，與思想中自覺一致的一般的條件，可以適當連接的時候，）纔是這個對象。

（一）在一切的斷定當中，我是決定這個構成一個斷定的關係的主體。但是，這個能夠思想的「我」，必須認為在思想中永遠是一個主體，並且是一個事物，不能作為思想的賓位的，這個是一個確定而且相同的命題。但是這個命題，並不表示，「我」當做一個現象我自己的，是一個獨立存在的生物，或是物質，這個後來的宣言——一個極奢望的——須要實質的證明，這個不能在思

想當中發見；並且或者，（因為我認爲思想的主體，不過單是如此的，）是完全不能在思想的主體當中發見的。

（二）自覺中，並且因此，一切思想中的我，或是我，是單數或單一的，並且不能分解爲主體的多數，所以指示一個論理上單一的主體——這個從一個「自我」的概念，是本身上顯然明白，因此這是一個分析的命題。但是，這個並不是等於說，思想的「自我」是一個單一的物質——因爲這個應當是一個綜合的命題。物質的概念，永遠與直覺相關，這個在我必須是感官的，因此，完全存在於理及他的思想的範圍以外。但是，自我在思想中是單一的這個肯定，是屬於這個範圍的。這個必須是實在極可驚異的，如其物質的概念，在其他的場合，要費這許多的力量，從直覺所給予的別的元素當中，區別出來的——並且許多的困難，要發見他是否能夠是單一的，（像在物體中各部分的場合，）卻在一個最爲低劣的心靈象表中間，像神力的顯示一樣，對我們直接表現出來。

（三）在一切我所自覺的各種象表當中，我自己本身相同的命題，可同樣是一個命題，存在於概念的自身上面，並且因此也分析的。但是這個主體的認識，我在一切他的象表中所自覺的，並

不關係或是涉及這個主體的直覺，可以因此認他爲一個對象的。所以這個命題，不能指出主體的認識，因此，在一切環境變化之下，覺得他的自身爲一個有思想的生物的。要證明這個，我們應當不單是須要這個命題的分析，並且須要根據於一個已有直覺的綜合命題。

（四）我認識我自己的存在，爲一個有思想生物的存在，是由於其他外界事物的區別，——我自己的軀體，也算在這個當中。這也是一個綜合的命題，因爲其他的事物，就恰是這些，我思想他們與我自己不同而且有區別的。但是這個我自己的自覺，沒有身外的事物，是否可能；並且因此我是否能夠單是像一個有思想的生物存在，（沒有成爲人類）——是不能從這個命題知道或推測的。

這樣，我們由於思想中自我覺悟的分析，絲毫不能得着關於我自己當做一個對象的認識。普通論理上思想的解釋，是誤認爲一個形而上學對象決定。

我們的評判，就應當是一個全然不必要的研究，如其有這樣一個先天證明的可能存在，就是，一切有思想的物類，在他們自身，是單一的物質，因爲這樣，所以具有一個不可分離的人格品性，

並且離開物質，可以自覺他們的存在的。因為我們可以這樣走出於意識世界以外，而進入於實體的範圍；並且在這個場合，就不能否認我們有權，將我們的知識，推廣到這個範圍，確定我們自己的立場，並且，在一個幸運之下，領有其中一切的產業。『一切有思想的生物，像這樣，是一個單一的物質，』的命題，是一個先天的綜合命題；因為第一層他超出於主題的概念以外，而在一個有思想生物的觀念之上，加上一個他存在的方式，並且在後者的概念上面，附一個賓位（單一的性質）——這個是不能在經驗的範圍以內發現的。這樣就是，不單是在可能經驗對象的關係上，像我們所主張的樣子，先天的綜合命題，是可能而且合法，並且適用於對象當做事物的本體，——一種推想，可以將這個評判的全部推翻，而使我們不得不退回到從前形而上學進行的方式。但是實際上也並沒有這樣大的危險，如其我們對於這個問題，稍為加以縝密的考慮。

在理性的心理學的程序當中，藏着一個謬誤，可以下列的三段論法代表：

凡是只能推想為一個主體的，祇能存在為一個主體，並且所以是物質。

一個有思想的生物，單是認為這樣的，祇能推想為一個主體。

所以他祇能象這樣的存在，就是一種物質。

在這個大前提當中，我們所說的生物，是可以一班的而且在一切的關係上推想，因此他是可以在直覺上給予的。但是在小前提當中，我們所說的同樣的生物，祇限於在思想及自覺一致的關係上，他認他自己為主體，而不是在直覺的關係上，由此他表現為一個對象的思想的。所以這裏所得到的結論，是由於一種詭辨的方式。

凡是對我們前面的申述，加以考慮的人，應當可以明白的看出，這個有名的論據，不過是一種謬誤。因為在那裏我們已經證明，一個事物的概念，他可以自己存在的——單是為一個主體，而永遠不能為一個賓位的，並不具有任何客觀的真實；這就是說，我們永遠不能知道，是否有一個對象，與這個概念相當；因此，這個概念，始終不過單是一個概念，並且我們不能從他得到任何真正的知識。如其由於物質的名稱，這個概念，是要指示一個可以給予的對象，如其他是要成為一個認識，我們必須在這個認識的基礎上面，有一個永久的直覺，為他的客觀真實的不可少的條件。因為祇有由於直覺，可以給予一個對象。但是在內界的直覺當中，並沒有甚麼是永久的，因為「自我」不過

是一個我的思想的自覺，所以如其我單是求之於思想，我不能夠發現物質概念的必要條件——就是，一個主體獨自存在的條件——應用於主體當做一種有思想的生物的。並且因此，物質的單一性質的概念，與這個概念的客觀真實相連接的，是證明為無效，並且實際上不過是思想中自覺的理論上數量的一致；同時我們全然不能知道，這個主體，是否是組合而成的。

駁門德耳孫 (Mendelssohn) 關於靈魂的實質或永久的論據

這個敏銳的哲學家，極容易的看出，尋常企圖證明靈魂，——就算承認他是一個單體的物類——不可由於分析或解散而消滅的論據，是不充分，他看見他並不是不能夠滅絕或消失的。他在他的著作 *Phaenon* 當中，想由於指出單體物類的不能停止存在，以證明靈魂的不能消滅。他說因為一個單體的存在，不能減少，或是逐漸失去他的本體的一部分，而這樣的漸次消滅，以致於無，（因為他並不包含甚麼部分，所以沒有複數的性質，）在他存在的一瞬，和他不存在的一瞬之間，沒有時間可以發見——這個是不可能的。但是這個哲學家沒有想到，就是承認靈魂具有這樣單一的性質，並不包含外面彼此並立的部分，並且因此沒有廣延的數量，我們依然不能否認他同別

的任何物類一樣，含有強度的數量，就是關於一切他的能力，以及一切構成他的存在的，一種真實的度數。但是這個真實的度數，是可以漸次減少，經過一個較小度數的無限級數的。因為這樣，所以這個假定的物質，——這個事物，他的永久性質，並沒有由於別的任何方法證明的，如其不是由於分解，也可以由於他力量的逐漸減退，以致於全然消滅。因為自覺的本身，永遠有一個度數，是可以逐漸減退的。因此，有這個自覺的能力，以及一切其他的能力，也可以減退的。所以靈魂的永久，當做一個內界意識的對象，始終無從證明，不但如此，而且是永遠是不能證明的。他在生命中的永久，是自然明顯的，因為他對於自身，是一個有思想的生物，（一個人類，）同時又為一個外界的對象。但是這個並不允許理性的心理學家，由於單純的概念，認定他在生命以後的永久存在。現在，如其我們在綜合的連接上，採用上面的命題，——因為在理性心理學的組織當中，他們必須認為關於一切有思想的生物，都是有效的，——並且由關係的類目，以一切有思想的生物都是物質的命題，而後進行，環繞一周，我們達於這樣結論，就是關於他們的存在，在這個理性心理學的組織當中，物質是離開外界的事物，而認為自覺的，不但如此，並且我們認定，在永久性的關係上，這個是一種物質

必要的特性的，他們自身可以決定外界的事物。因為這樣，所以在這個惟理的組織當中，唯心論——至少未定的唯心論，是完全不可避免的。並且，如其外界事物的存在，對於時間上物質存在的決定，認為是不須要的；則這些外界事物的存在，都全然是一種隨意的假定，始終沒有證明的可能的。

但是，如其我們以分析的方法進行，——這個「我想」為一個命題，在他自身，包含已知的存在，因此，以程式為原則——分解這個命題，以認明他的內容，並且發見這個自我，怎樣在空間及時間當中，沒有外界事物的幫助，決定他自己的存在；理性心理學的命題，就不應當以一個有思想生物的概念，而應當以一個真實開始，並且一個普通有思想生物的性質，應當將一切的經驗抽去以後，由於推想真實的方式，演繹出來，如下表之所示。

- 一 我想。
- 二 為主體。
- 三 為單一的主體。
- 四 為相同的主體，在我思想的各狀態當中。

現在，因為在這個第二命題當中，並沒有決定，我是否可以存在，而單是推想為主體，不能同時推想為其他物類的賓位，這個主體的概念，單是含有一種論理的意義；並且物質是否包含在這個概念當中，依然沒有決定。但是在第三的命題當中自覺的絕對一致——這個單一的自我，象表中一切構成思想的連接及分解，與他相關連的，在他的自身，是極重要，縱使他並沒有給予我們以主體構造及存在的任何知識。自覺是真實的，並且他天性的單一，是由他可能的事實自身給予的。現在，空間中沒有什麼真實的事物，同時是單一的，因為空間唯一的單一事物，點，也不過是一種界線，而並非空間的組成部分。因為這樣，從唯物論的基礎，決定我自己的構造，為一個單純的思想主體，是不可能的。但是，因為在第一命題當中，我的存在，是認為已經給予的，因為他並不是說，『凡有思想的物類，都存在的，』（因為這樣，就是對於他們加上絕對必要的賓位，）而單是說，『我存在那裏思想，』這個命題，是全然經驗的，並且單是在我時間的象表關係上，包含我存在的決定。但是，因為我對於這個目的，須要一種永久的事物，並沒有在內界直覺中給予的；所以我的存在的方式，是一種物質，還是一種偶然的，不能由於這個單純的自覺決定。這樣，如其唯物論不能適當的說明我

存在的方式，唯神論也是同樣的不能充分說明；並且這個結論就是，離開外界對象，在他的存在可能的關係上面，我們全然不能達到靈魂構造的任何知識。

並且這個是當然的，單由於自覺一致的幫助——這個我們不過是因為他是經驗可能的必要而認識的，——怎樣可以超出於經驗的範圍（我們在這個生命中的存在）而且由於「我想」的經驗命題，——但是在全然沒有決定的各種直覺的關係上——擴張我們的認識，達於一切有思想物類的天性呢？

實際上並沒有什麼理性的心理學存在，成爲一種主義，而使我們增加對於自我的任何知識的。他不過是一種教訓，在這個思想的境域當中，對於推論理性，立出不可能的限制，一方面防止他將自己放棄於全無靈魂的唯物論，而在另一方面，使他不至於沈迷於毫無根據的唯神論。他教訓我們，將這個否認理性的完滿答覆一切問題，超出於我們的這個生命範圍以外的，認爲一種放棄無益推論的暗示，而引導我們對於自己的知識，向於實際用途，——這個知識，雖然單是適用於經驗對象，然而從更高的泉源，取得他的原則，並且這樣調節他的程序，好像我們的最後目的，是遠出

於經驗及生命的範圍以外的。

由於這些一切理性的心理學顯然不過是從一種誤解而生的。自覺的一致，存在於類目的基礎上面的，是認爲主體當做一個對象的直覺，而將物質的類目，應用於這個直覺，但是這個一致，不過單是思想中的一致，並沒有任何對象，由此給予，所以物質的類目，——這個永遠預失假定一個已有的直覺的——是不能對於他應用的。因此，主體是不能認識的。所以一個類目的主體，就是因爲他推想這些的原故，不能使他自己，成爲一個類目對象的概念；因爲要推想這些，他必須以他自身的純粹自覺爲基礎——這個就恰是他所想要說明及敘述的。同樣的，這個主體，時間象表的基礎，存在他中間的，因爲這個唯一的原故，不能決定他自己在時間中的存在。現在，如其後者是不可能的，則前者，由於類目而決定他自身爲普通有思想物類的一種企圖，也是同樣不可能的。

這樣，所以要成立一種認識，將他的規則，推及於經驗限制以外的希望，一個認識，爲人類最高利益的一種，顯然是虛空的；而且這樣的證明，在這個思想的境域當中，推論哲學的企圖，是無用的。但是在這個思想的利益當中，評判的嚴格，對於理性，有一種極重要的功績，就是證明在經驗的界

域以外，不能對於一個經驗的對象，有任何獨斷的肯定。他這樣的防止理性，避免一切相反的肯定。現在，這個只能由於兩種方法而成的。或是我們的命題，必須證明為確實無疑；或是，如其這個不能成功，必須尋求這個不能的根原，並且，如其發見這種根原，是存在於我們理性的天然及必要的限制當中，與我們反對的人，也必須服從同一否認的定律，而不能再提出獨斷的是認要求。

但是這個權利，或是寧可說，這個必要，依據實用的與理性的推論用途連合的原則，而容認一個未來的生命的，並不由於這個否認，有所減少，因為單純的推論證明，是永遠不能對於人類的普通理性，有什麼影響的。他立在一個針尖之上，所以就是各派的學者，由於不斷的討論，使他像一個旋盤的樣子，轉動不停，可以防止他的傾側；在他們的眼光當中，也永遠不能供給什麼安全的基礎，以建立一種學說。而這種證明，向來流傳在人類中間的，依然保存他們原有的價值，不但如此，並且因為拒絕推論理性的獨斷假定，增加他們的明顯，及純粹的力量。因為理性是這樣的限制於他的特殊境域當中——這個歸宿的或目的的配置，同時是自然的配置的，認為一種實用的能力，並不是自限於後者，所以可以擴充前者，並且同時擴充我們的存在，超出於經驗及生命的範圍以外。如

其我們集中我們的注意於這個世界中生物天性的相似，在這個關係上，我們不能不承認一種原則，就是沒有什麼官能，能力，欲望，是無用的，並且沒有什麼是多餘的，沒有什麼是超過他的用途，沒有什麼，是不適宜於他的目的；而同這樣相反，一切的事物，都是與他生命的歸宿，相符合的，——我們可以看見，只有人類，他是這個秩序當中唯一的最終目的的，可以認為在生物當中，對於這個原則為例外。因為他天然的稟賦，不單是關於才能和志向，可以激勵他使用他們的，而特別關於他心中道德的定律，遠超出於一切單純世間的利益及用途以外，而使他自已感覺，必須尊重固有的良心，離開一切利害的關係——甚至於身後的榮名——遠過於一切的事物；並且自己覺得一種內心的欲望，由於在這個世界中的行為，自己造成天國的地位。這個有力的，不可抵抗的證明——以及與他相連的，一切事物都適合於一個目的的知識，造物的無限偉大的感想，我們知識無限的擴張可能的自覺，一種與他們等量的欲望——就是我們自身學理上的認識，對於身後存在的必要，已經不能證明以後，依然留存在人類的心中。

心理學謬誤解答的結論

理性心理學的辯論幻想，是由於我們將一個理性的理想（一個純粹智力的），與一個普通有思想物類的概念——全然沒有決定的——彼此混淆而生。我替一個可能的經驗，推想我的自身，同時又抽去一切實際的經驗；並且從這裏推度，以為我可以離開一切經驗，及他的經驗條件，而自覺我的自身。因此，我將經驗決定存在的可能抽象，與假定的我自身思想主體可能獨立存在的自覺，彼此混淆；並且自己相信以為可以認識自身的實在，而為一個超越的主體，實際上在思想當中，我不過有自覺的一致，這個是存在於一切認識決定的基礎上面的。

說明靈魂與軀體共同關係的事業，是不應當屬於我們現在所說的心理學的；因為他是要離開這個關係，（死後）證明靈魂的人格，並且所以是真正超越意義的，雖然他所從事的，是一個經驗的對象，——然而只限於他已經停止成爲一個經驗的對象以後。但是對於這個問題的充分答復，可以在我們的組織當中尋得。這個回答上的困難像人人知道的樣子，是在於內界意識對象（靈魂）與外界意識對象異性的預想；因爲一個的直覺形態條件是時間，而他一個的是空間。但是如其我們認爲兩種的對象，在內部上並沒有差異，不過單是一個表現爲在其他一個的外面，——

因此，存在於現象的基礎上面的，事物的自身，可以並不是異性的：這個困難，自然消滅。所以在這裏沒有其他困難，就只有下面的問題，——怎樣一種物質的共同關係，是可能的；一個問題，超出於心理學的境域以外，並且在我們的分析中已經說明原始的能力及作用以後，讀者可以容易判斷，這個同時是超出於人類認識的境域以外的。

一般的申述 從理性心理學到宇宙論的經過

「我想」或是「我存在那裏思想」的命題，是一個經驗的命題。但是這樣一個命題，必須根據於經驗的直覺，而所推想的對象，為一個現象；並且這樣，我們的學說，好像主張，靈魂就是在思想當中，也不過是一個現象；而且因為如此，我們自覺的本身，實際上也是接近於虛空的。

思想的自身，不過是純粹自動的論理作用，用於連接一個可能直覺的各種內容的；而且他並不表現自覺的主體為一個對象——因為這個唯一的原故，就是他並不注意於下面的問題，直覺他的方式，是感官的，還是智力的。所以我在思想當中，並不表示我自己為我的實際，或是我的外表，而單是推想我自己為一個普通的對象，抽去直覺他的方式的。我表現自己為思想的主體，或是思

想基礎的時候，這些象表的方式是不關係於物質或原因的類目的；因為這些是只可以應用於我們感官、直覺的思想方式。然而如其我要想使我自己成爲一個知識的對象，這些類目的應用於「自我」應當是必要的。但是我願意自覺我自己，單是在那裏思想；並不考慮我的自己，在直覺上是怎樣給予的，並且這個在那裏思想的「我」儘可以是一個現象——雖然並不限於因爲我是一個有思想的生物；而因爲單是在思想當中自覺我自身的存在，雖然這個自覺，並沒有給予我們以這個存在的任何性質，可以爲思想的材料。

但是「我想」的命題，要是說，「我存在那裏思想」就不是一個論理作用的單純象表。他在存在的關係上決定這個主體，（在這個場合他也是一個對象，）並且他沒有內界意識的幫助，是不能被給予的，後者的直覺，對我們供給一個對象，不是事物的本體，而永遠爲一種現象。所以在這個命題當中，除掉思想的自動以外，應當還有其他的事物，並且有直覺的容受性，就是，我自身的思想，應用於我自身的經驗直覺的。現在，在這個直覺當中，思想的自我，必須尋求他的論理作用的使

用條件，而爲物質、原因等等的各種類目，不單是因爲要由於「我」的象表，使他自己成爲一個獨

立的對象，並且要由此決定他存在的方式，就是，認識他自己爲一個實體的方式。但是，這個是不可能的，因爲內界的直覺，是意識的，並且只有供給我們以現象的質料，這個單是有用於經驗的貢獻，而不能幫助純粹自覺的對象，企圖認識他自己，爲一個獨立的存在。

但是讓我們假定，我們可以發見，不是在經驗當中，而在某種確實成立的純粹理性應用的先天定律當中——關於我們存在的定律，認我們自己，在我們本身的存在上，爲先天確定的權力；根據這個假定，我們應當看見，我們自己具有一種自動的力量，我們實際的存在，可以由此決定，而未必有賴於經驗直覺條件的幫助。我們並且應當知道，在我們存在的自覺當中，有一種先天的內容，可用以決定我們自身的存在——一種存在，只可以意識的決定的——但是在一個智力世界的關係上，與某種內界能力相關連的。

但是這個對於理性心理學的企圖，絲毫不能給予什麼助力。因爲這個奇異的能力，道德定律的自覺，在我心中所啟示的，可以供給我以一種決定自身存在的原則，這個是純粹智力的——但是由於什麼賓位呢？還是只有由於這種，在感官直覺中所給予的。這樣，我看見我自己，在理性心理

學中所立足的地方，全然與以前相同，這就是說，我應當看見自己，依然須要感官的直覺，而給予我的概念以物質及原因的意義，只有由於這樣，我可以得着關於自身的知識。但是這些直覺，永遠不能使我超出於經驗的範圍以外。然而我可以將這些概念——關於他們實驗的用途，這個是永遠傾向於經驗的對象的，——在理論的使用的時候，依照他們比類的意義——應用於自由以及他的主體，（自我。）同時他們應用單是指示，主體及賓位，原則及效果的論理作用，一切的动作，都是這樣的依照他們決定，他們可以用自然的定律，按照物質及原因的類目，加以說明，雖然他們是從一種非常不同的原則生出。我們這些申述的目的，是在於防止誤會，這個在我們認自我的直覺為現象的主張上，是容易發生的。我們在下面，可以有機會看見他們的利益。超越的辨論。

第二章 純粹理性的反背論

我們在本篇，已經指示，一切純粹理性的超越幻想，都是由於辨論的論據而生，關於他們的輪廓，論理學給予我們以三種推測式的形式，——就好像各類目在一切斷定的四種作用當中，得到他論理的輪廓一樣。這些詭辨論據的第一種，關係於一切普通象表主觀條件的無條件的一致，（主體或是靈魂的），與必然的三段論法相當，他的大前提，當做一個原則，說明賓位與主位的關係。所以第二種辨論的論據，依照假定的三段論法的比例，應當涉及於現象中客觀條件的無條件的一致；並且，同樣的第三種的論題，在下章當中所研究的，應當是一般對象可能的客觀條件的無條件的一致。

但是，有一點是值得注意的，就是，超越的謬誤，單是在心中產生一方面的幻想，關係於我們思想主體的理想；而理性的概念，並沒給予主張反對命題的根據。這個便利，完全屬於靈魂論的一方，雖然這個學說的自身，在純粹理性的鎔化鑪中，完全消滅於無形。

我們將理性應用於現象的客觀綜合的時候，這個情形完全不同。在這裏，理性固然形式上確立他的無條件的一致原則；但是很快的陷入這樣的矛盾，他不得不在宇宙論的關係上，放棄他自己的要求。

因為在這裏，我們遇見一個人類理性的新的現象——一個完全天然的反對，不須從精深的詭辨，尋求出來，而為理性自己所必須陷入其中，而不可避免的。由於這樣，固然可以防止空幻自信的沈迷——這個是單從一方面的幻想產生的；但是同時他不得不，或是在一方面，自己暴棄於懷疑論的失望，或是在另一方面，假定一種獨斷的自信，而對於一定的意見，堅持不移，更不容許這個問題的另一方面，有從容辯白的餘地。這個兩者，都是健全哲學死期的宣告，雖然前者或是可以稱為純粹理性無疾的善終。

在進入於這個爭執及混亂的境域以前，這個是純粹理性定律的衝突所構成的，我們先要對於讀者提出一種研究，說明而且解釋，我們在這個題目的論述上面，所預備使用的方法。我稱一切超越的理想，凡是他們關係於現象綜合中絕對的全體的，為宇宙的概念；一半因為這個無條件的

全體，世界全體的概念，是以此為基礎的——一個概念，其他的自身，就是一個理想——一半因為他們單是關係於現象的綜合——即經驗的綜合；同時，在另一方面，一切可能事物條件綜合中的絕對全體，產生一個純粹理性的空想，這個與宇宙的概念，完全不同，雖然是與他有關係的。所以因為純粹理性的謬誤，成爲一種辨論的心理學的基礎，純粹理性的反背，應當供給我們以一種假託的純粹（理性的）宇宙論的超越原則——然而並非宣佈他的有效，以及承認他的適當，不過——像理性的衝突這個名稱，所以經充分指示的樣子，表示他爲一種理想，不能與現象及經驗相調和的。

第一節 宇宙論的概念的系統

爲使我們可以依照一個原則，以系統的精確，列舉這種理想起見，我們必須申明，在第一層，純粹及超越概念的根原，單是由於理解；理性實際上並不產生任何的概念，不過使理解的概念，解除可能經驗的不可避免的限制，由這樣將他升到經驗以上，雖然他必須仍舊與經驗相連接。這個是

發生於這樣的事實，對於一個已經給予的有條件的，理性在條件的一面，要求絕對的全體，（理解將一切的現象，歸入於這個條件，）並且這樣，將類目變為一個超越的理想。他這個動作，是要使他可以對於經驗的綜合，由於繼續前進，達於無條件的，而給予絕對的完全，（這個是不能在經驗中，而單是在理想中尋得的。）理性依照原則，有這樣的須要，如其有條件的，已經給予，則條件的全體，並且因此，絕對無條件的，必須同時給予，前者只有由於這樣，是可能的。所以，第一，超越的理想，實際上不過是升到沒有條件的類目；並且他們可以依照後者的名稱，列入一個表內。但是，第二，並非一切的類目，都可以適用於這個目的，而只有這種，綜合在他裏面，構成一個連續的，——彼此互相隸屬而非彼此對立的條件的連續。理性須要絕對的全體，只限於一個有條件的條件向上的連續，而不涉及於效果的向下連續，或是這些效果並立條件集合的問題。因為在一個給予的有條件的關係當中，條件是已經預先假定，並且是認為與他同時給予的。而在另一方面，效果並不使他們的條件，成為可能，毋寧說預先假定他們的，——在效果繼續的考慮上面，（或是在從給予的條件而到有條件的向下進行中，）我們可以完全不必過問，這個連續是否停止；而且他們的全體，不是一種

理性必要的要求。

這樣，我們推想——並且必要的——在一個給予的時刻以前，已經完全經過一個給予的時間，雖然這個時間是我們所不能決定的。但是，關於時間的未來，這個不是為認識現在起見，必要的條件，無論我們認為未來的時間，是在一個定點停止，或是延長至於無限，都是完全沒有關係的。例如，有一個級數， m, n, o ，在這個裏面， n 是已經給予，對於 m 的關係上，為有條件的，但是他同時又為 o 的條件，並且假定這個級數，在一方面向上進行，從有條件的 n 到 m （ l, k, i 等：）而同時在另一方面向下進行，從條件 n 到有條件的 o （ p, q, r 等：）——我必須預先假定前面的級數，然後可以認 n 為已知的，並且依照理性（條件的全體），只有由於這個級數， n 是可能的。但是他的可能，並不依賴於後面的級數， o, p, q, r ，因為這個原故，他不能認為已經給予，而單是可以給予的。

我可以稱在條件的一面，這個級數的綜合，——從最近的給予現象而達於更遠的，——為後退的綜合，這種在有條件的一面進行，從直接的效果而達於更遠的，我稱為前進的綜合。前者在原因當中而後者在效果當中進行。所以宇宙論的理想，是關係於退後綜合的全體，並且是在原因當

中，而非在效果當中進行的。在後者發生的時候，他是一個隨意的，而非純粹理性必要的問題；因為，爲完全了解什麼是現象中所給予的起見，我們所須要的，是在先的基礎或原則，並非在後面的效果。

爲依照類目的表，而構造理想的表起見，我們第一考慮我們一切直覺的兩種原始的數量，空間及時間。時間在他的自身是一個級數，（並且是一切級數的形態條件，）並且因此，在一個給予的現在的關係上，我們必須將其中在前爲條件的，（時間的過去，）與在後的效果（時間的將來，）先天的加以區別。因此，一個給予的有條件的條件級數絕對全體的超越理想，單是關係於一切過去的時間。依照理性的理想，全部過去時間，爲給予的時刻的條件，是必須推想爲已經給予的。但是關於空間，並沒有前進或後退的區別存在；因爲他是一個集合而非一個級數——他的各部分是同時並存的。我只能認爲時間中給予的一點，在過去時間的關係上，是有條件的，因爲這個給予的時刻，只能由於過去的時間——或是寧可說，由於前面時間的經過，而達於存在的。但是，因爲空間，不是彼此隸屬，而爲互相對立的，一個部分，不能爲其他部分可能的條件；並且空間在他的自身，不

像時間一樣，是一個級數。但是空間各不同部分的綜合——（這個綜合，我們由此了悟空間的，）——依然是繼續的；所以他是在時間當中發生，並且包含一個級數。並且因為這個集合的空間級數，（例如，在一步當中的若干尺，）是以一部分給予的空間為起點，這些逐漸加入的，造成後者限制的條件——一個空間的數量，也必須認為一種給予的有條件的條件級數的綜合。然而他在這一個一點上與時間的綜合不同，就是有條件的一面，在他的本身，與條件的一面，無所區別；並且因此，空間上退後及前進的綜合，好像是相同的。但是，因為空間的一部分，並非給予，不過由於其他的部分，加以限制，我們必須認為凡限制的空間，都是有條件的，只要是他預先假定某種別的空間，為他限制的條件，並且由此類推。所以關於限制，我們在空間的程序，也是一種退後的綜合，並且一個條件的級數中，綜合的絕對全體的超越概念，同樣適用於空間；並且我在空間中和在時間中一樣，可以要求現象綜合的絕對全體。我的要求，是否可以滿足，這個問題，是應當在下面回答的。

第二，空間中的真實——就是，物質，是有條件的。他內界的條件，就是他構成的部分，並且部分的部分，為他更遠的條件；所以在這個場合，我們看見一個退後的綜合，他的絕對全體，為理性所要

求的。但是這個要求沒有別的方法，可以達到，除非各部分完全的分解，由此，物質中的真實，或是歸於消滅，或是成爲非物質的，這就是說，成爲單一的。所以我們在這裏所遇見的，也是一個條件的連續，並且由此前進而達於無條件的。

第三，關於現象間一種實在關係的類目，物質及他的事變的類目，是不適宜於造成一個超越的理想；這就是說，理性關於他，沒有從條件向後進行的根據。因爲事變（只要他們是附着在物質當中），是彼此並立，而並不構成一個連續的。並且在對於物質的關係上，他們不是真正隸屬於物質，不過是物質自身存在的方式。雖然本質的概念，好像可以成爲一個超越理性的理想。但是，因爲這個不過指示一個一般對象的概念，這個對象是如此的成立，我們在他裏面，單是推想一個本質的主位，而並沒有任何賓位的；並且這裏的問題，是關於一個現象連續當中的無條件的——這個本質，顯然不能成爲其中的一項。對於物質共同的關係，也是如此，他單是集合，而並不構成一個連續。因爲他們並不是彼此互相隸屬，而互爲可能的條件，但是他們可以確定空間，這個後者的限制，永遠不能從他們自身，而必須由其他的空間決定的。所以只有在原因作用的類目當中，我們可

尋得一個對於給予效果的原因的連續，並且在這個當中，我們從認為有條件的後者，向上進行，而達於認為條件的前者，這樣的回答理性的問題。

第四，可能，實在，及必要的概念，並不引導我們達於任何的連續——只有因為存在上的偶然，必須永遠認為有條件的，並且認為，依照理解的定律，指示一個條件，在這個條件之下，他必須逐次上升，直到在繼續的全體當中，理性達到無條件的必要為止。

依此，所以總共只有四個宇宙論的理想，與四個類目的名稱相當。因為我們只能選擇這種，必須在內容的綜合中，供給我們以一種連續的。

(一) 一切現象的已知全體組織的絕對完全。

(二) 一個現象中已知全體分割的絕對完全。

(三) 一個現象創始的絕對完全。

(四) 一個現象中可以變化的存在依據的絕對完全。

我們在這裏，必須申明，第一層，絕對全體的理，單是關係於現象的解釋，所以並不涉及一個

事物全體的純粹概念。所以在這裏現象是認爲已經給予的，而理性須要他們可能的條件的絕對完全，凡是這些條件構成一個連續，——因此一個絕對的（就是在一切關係上）完全綜合，一個現象，可以依照理解的定律，而由此說明的。

第二，理性在這個繼續及退後的條件綜合中所尋求的，實際上就單是這個無條件的。換一個說法，他要得到前提繼續中的完全，可以使他更沒有預想其他前提的必要。我們在思想中，企圖造成一個級數絕對全體的象表的時候，這個無條件的，是永遠包含在他的中間。但是這個絕對的完全綜合，在他的自身單是一個理想；因爲我們絕不能夠，至少預先的，知道，在現象的場合，是否有這樣一種綜合的可能。我們在思想當中，由於理解的純粹概念，表現一切的存在，而沒有任何感官直覺條件的時候，我們可以正當的說，凡一個有條件的，已經給予，彼此互相隸屬的條件全體，也是已經給予，因爲前者是單由於後者給予的。但是在現象的場合，我們遇見一個方式的特殊限制，條件是在這個當中給予的，就是，由於直覺內容的繼續綜合，這個在後退中必須完全的。現在，這個完全，在意識上是否可能，還是一個問題。但是這個理想，是存在於理性當中，——無論將他與適當的經

驗概念相接連，究竟是可能的，還是不可能的。所以，因為無條件的，必須包含在一個現象內容向後綜合的絕對全體當中，（隨着類目的指導，這個表現他為關於給予的有條件的一個條件的繼續）——這個全體，是怎樣存在的，依然沒有確定；理性從全體的理想出發，雖然他的正當的及最後的目的，是在於——全部繼續，或是其中的一部分的——無條件的。

這個無條件的，可以推想為——或是單是存在於全體級數當中，他的一切部分，毫無例外，都是有條件的，而只有這個全體，是絕對無條件的——在這個場合，退後的綜合，是稱為無限的；或是這個絕對無條件的，單是級數的一部分，此外各項，是隸屬於他的，而他自己並不服從任何別的條件。在前者的場合，這個級數，沒有前面部分的限制（沒有起點），就是，是無限的，而且依然是完全給予的。在後者的場合，級數中有一個第一項存在。這個第一項，關於過去的時間，是稱為世界的起點；關於空間，稱為世界的限制；關於一個給予的有限全體的部分，稱為單體；關於原因，稱為絕對的自動（自由）以及關於可以變化的事物的存在，稱為絕對的天然必要。

我們有兩個名稱，世界及自然，通常是可以互用的。前者指示一切現象數學的總和，及他們綜

合的全體——不論是由於組合或是由於分解的進行。但是在認爲他是一個力學的全體的時候——我們的注意，不是以認識他爲一種數量的目的，傾向於空間及時間的集合，而注重於現象存在中的一致時候，這個世界是稱爲自然。在這個場合，發生事情的條件，稱爲原因；一個現象中原因的無條件的原因作用，稱爲自由；有條件的原因，用一個比較限制的意義，稱爲自然的原因。存在當中有條件的，稱爲偶然，無條件的，稱爲必要，現象的無條件的必要，可以稱爲自然的必要。

我們現在所討論的理想，我稱爲宇宙論的理想；一半因爲世界這個名稱，是指一切現象的全部內容，而我們的理想，單是傾向於現象中間的無條件的；一半同時因爲，在超越的意義上，世界指示存在事物一切內容的絕對全體，而我們單是注意於綜合的完全——雖然實際上單是向後的綜合。關於這個事實，就是此等理想，是完全外延的，並且，關於他們的方式，他們並不超出於現象，而單是涉及意識的世界，（並不涉及實體，）然而他們綜合進行的程度，是遠在於一切可能的經驗以上——我始終覺得，我們可以十分正當的，稱他們爲宇宙的概念。至於關乎數學的與力學的無條件的中間的區別，這個是退後綜合的目的的，我應當稱前二者，在一種比較限制的意義上，爲宇

宙的概念，後二者爲超越的物理概念。這個區別，現在好像是並非特別重要，但是我們以後可以看見，他是有一種價值的。

第二節 純粹理性的相反臆說

臆說這個名稱，是適用於一切獨斷命題的集合的。所謂相反的臆說，我並不是指反對的獨斷認定，而指類乎獨斷的認識的自相矛盾，在兩者當中，我們都不能發什麼確定的優勝的。所以相反的臆說，並非關係於一方面的聲明，而致力於考慮理性的一般認識，以及他的原因的矛盾天性。超越的相反臆說，是關於純粹理性的反背，以及他的原因和結果的一種研究。如其我們不單是在理解原則的應用上，對於經驗的對象，使用我們的理性，而將他推及於這個範圍以外，則有某種詭辨的命題或定理產生。這種命題，有下面所述的特性：他們都不能在經驗上得着證明或反證；並且雙方在他的自身，不單是合理的，而且在理性的本身天性當中，含有他必要的條件，——但是，不幸的，在主張反對命題的方面，也有同樣有效及必要的根據存在。

所以關於純粹理性的辨論上，自然發生的問題，就是：第一，在什麼命題當中，純粹理性，不能避免一個反背的發生，第二，什麼是這個反背的原因？第三，什麼途徑，及以怎樣方法，理性可以使他自己免除這個自相矛盾？

依照我們上面所述，一個純粹理性的辨論命題或定理，必須與一切詭辨的命題，有所區別，由於這個事實，就是，他不是一個任意問題的答案，各人可以隨時願意提出的，而為這樣一個命題的答案，人類的理性，在他的進行上，所不得不遇見的。在第二層，一個辨論的命題，以及他的反對方面，並不帶着一種單純造作幻象的外表，在加以考察的時候，立刻消滅的，而為一種天然的並且不可避免的幻象，這個，就是在我們已經知道他的虛偽以後，依然繼續欺騙我們，並且，雖然可以使他無害於事，卻永遠不能完全除去的。

這個辨論的教訓，不是關係於經驗的概念上理解的一致，而關係於純粹理想中理性的一致。這個教訓的條件是——因為他認為一個依照規則的綜合，必須與理解相適合，而同時認為綜合的絕對一致，又必須與理性相適合——如其他滿足理性的一致，他對於理解是過於大的，如其與

理解相當，他對於理性，又是過於小的。因此產生一種相互的反對，我們無論用怎樣的方法，都不能避免的。

這些辨論的詭辨認定，好像是造成一個戰場，在裏面凡是取攻擊態度的，得着勝利，不幸而立於防守的地位的，不得不自認失敗。並且因此，有能力的戰士，無論是在正當或不正當的一方，都一定可以取得勝利的冠冕，只要他們注意於得着最後攻擊的權利，而不使他的對方，再有向他攻擊的機會。我們可以容易的相信，這個戰場，曾經武士屢次的踐踏，兩方面都得過若干的勝利，但是最後的勝利，雙方爭執的最終判斷，只能這樣的得着，就是禁止他的對方，在繼續這比賽。像公正的評判員，我們必須完全拋棄這種觀念，他們爭鬪的原因，是正當的或不正當的，真實的或虛偽的，而讓這個爭鬪首先自己決定。或者，在他們並沒有互相傷害，而單是彼此厭倦以後，他們會得發見，這個爭鬪，並沒有實在的原因，而以友好的態度，彼此分開。

這個注視，或者應當說，造成，一個意見衝突的方法，並非以最後決定贊助某一方面為目的，而是要發見爭執的原因，是否單是一個幻象，這個，雙方都徒然要想達到，並且就是達到的時候，依然

是毫無所得的，——這個程序，我說，可以稱爲懷疑的方法。他是與懷疑主義，截然不同，——後者是一個專門的而且科學的愚昧的原則，他傾覆一切知識的基礎，以破壞我們在這個中間的信仰的。因爲懷疑的方法，是以確實無疑爲目的，由於在這種爭執當中，雙方都是出於真誠及理智的努力發見誤解之所在；就好像聰明的立法家，從審判官在案情上的困難，得到關於條文上不完全及不確定部分的知識。法律應用上自己發現的反背，對於我們有限的知識，爲立法的最好標準。因爲理性的注意，在抽象的推論中，不容易覺得自己的錯誤的，是這樣的引起他在原則決定上的活力。

但是這個懷疑的方法，是天然爲超越哲學所特有，而在一切其他研究的領域當中，大概都可以無須的。在數學上，他的使用，當然是不合理的；因爲在這個當中，沒有錯誤的認定，可以長久潛伏，因爲他的證明，必須永遠在純粹直覺指導之下，而以一種顯然綜合的方法進行。在實驗的哲學當中，懷疑及延遲，可以非常有用；但是，不能有什麼誤解，是不可以容易除去的；並且在經驗當中，解決這個困難，及消弭這軋轢的方法，無論遲早，到最後必須發見的。倫理的哲學，永遠可以拿他們實用的效果——至少，在可能的經驗上，表明他的原則並且這樣避免抽象的錯誤及含混。但是超越的

命題，有深沈洞察的要求，超出於可能經驗境域以外的，一方面不能在任何先天直覺上，表明他抽象的綜合，而在另一方面，又不能用經驗的幫助，顯出一種隱藏的錯誤。所以超越的理性，沒有別的標準供給我們，只有一個調和這種認定的企圖，並且爲這個目的起見，容認他們中間一個自由的而且無限制的衝突。這個，我們現在依次列舉如下。

純粹理性的反背論 超越理想的第一衝突

論題

世界在時間上有一個起點，並非關於空間也是有限制的。

證明

假定世界在時間上是沒有起點的；到一個給予的時刻爲止，必須已經經過一個無窮的時間，並且相連的，經過一個繼續的條件，或是世界中事物狀態的無限級數。現在，一個級數的無限性質，係由這個事實構成，就是他永遠不能由繼續綜合而達於完全的。所以一個無限的級數，已經經過，是不可能的，並且因此，世界之起點，是他存在的一個必要的條件。並且這個是第一件事情，我們

所應當證明的。

關於第二層，讓我們先假定是與論題相反的。在這個場合世界必須是一個無限的，已經給予的，並存物事的總和。現在，我們不能從任何別的方法，推想一個數量的廣袤，這個不是在一個直覺的一定限制當中給予的，除非由於他各部分的綜合，並且這樣數量的全體，只能由於一個完全的綜合，或是對他自己的單位的反復相加推想。依此，要推這個充滿一切空間的世界為一個全體，一個無限世界各部分的繼續綜合，必須認為是完全的，這就是說，在指數一切並存的事物上面，必須認為已經經過一個無限的時間，這個是不可能的。因為這個原故，一個實在事物無限的集合，不能認為一個給予的全體，因此，不是一個同時給予的全體。所以世界，關於空間上廣延，不是無限的，而包括在限制當中。而且這個是第二件我們所要證明的。

關於第一反背論的陳述

論題的一面

在提出這些衝突論據的時候，我並沒有從事於詭辨的搜尋，以使我自己可以得到特殊的辨

護這個是利用對方的疏忽借助於條文的誤解以及在一個不公平的基礎上建立他的不正當的要求的。雙方的證明，都大致是從環境自然產生，並且由於雙方獨斷家的錯誤所供給的便利，業已完全拋棄。

反對論題

世界沒有起點，並且沒有空間上的限制，而在時間及空間兩方的關係上，都是無限的。

證明

因為讓我們先假定，他是有一個起點的。一個起點，是一個時間當中的存在，在這個時間以前，他還沒有存在的。所以按照這個假定，必須有一個時間，在他裏面，世界還沒有存在的，就是一個空虛的時間。但是在空虛的時間當中，一個事物的創始，是不可能的；因為這樣的時間，沒有那一部分，含有存在與不存在的區別條件（這個假想的事物，是自己產生，還是由於什麼其他的原因。）因此，世界中有許多事物的級數，可以有一個起點，而世界自身，不能有一個起點，並且所以在過去時間的關係上，是無限的。

關於第二的命題，讓我們先假定是與此相反的——就是世界在空間上，是有定的而且是有限制的；因此，他必須是存在一個空虛的空間當中，這個空虛的空間是無限制的。所以我們應當不單是遇見一種事物在空間中的關係，而且更有一種事物對於空間的關係。現在，因為世界是一個絕對的全體，離開及在他以外，沒有直覺的對象，並且因此，沒有與他相對待的可以發見，這個世界對於一個空虛空間的關係，單是對於一個沒有對象的關係。但是，這樣一種關係，並且因此，世界由於空虛的空間的限制，是空虛的。因此，世界在空間上，是沒有限制，就是，他在廣延的關係上，是無限的。

相反論題的一面

這個贊助宇宙的繼續及宇宙的內容無限的證明，是根據於這個理由，就是，在相反の場合，必須以一個空虛的時間，及一個空虛的空間，構成世界的限制。現在，我並不是沒有知道，有一種方法，可以避去這個結論。例如，我們可以說，一個對於世界的限制，關於空間及時間的兩方，都是完全可能的，並不必要同時認定，在世界創始這個論題，儘可以由於引用一個已知數量的無限的錯誤概念，

而爲不正當的證明。一個數量是無限的，如其不能有比他自己更大的存住。數量的大小，是由他當中所包含單位——這個是用爲一種標準的——的數目量度的。現在，沒有什麼數目，可以是最大的，因爲一個或一個以上單位，永遠可以加入。所以一個無限的給予數量，因此，一個無限的世界，（關於時間及廣延兩方，）是不可能的。照這樣的方法，我可以引出我的證明；但是在裏面所給予的概念，與一個無限的全體的真實概念，不相符合。在這個後者當中，並沒有他的數量的象表，並沒有說到，他是怎樣的大小；因此他的概念，不是一個極大的概念。我們在這個裏面，單是推想一個任意假定的單位。對於他的關係，在這個關係上，他是大於任何的數目。現在，恰如所採用的單位，是較大或較小一樣，無限的也是較大或較小；但是這個無限的性質，單是由於這個給予單位的關係構成的，必須始終相同，雖然全體的絕對數量，是不能由這樣認識的。

無限的真實（超越的）概念是：在一個給予數量的量度上面，單位的繼續綜合，永遠不能達於完全的。因此，這個是決無錯誤的可能，就是一個無窮的實際繼續狀態，到給予的時刻（現在）爲止，不能已經經過，並且所以世界必須有一個起點。

關於這個論題的第二部分，一個無限的而又已經經過的級數的困難，可以自然消滅；因為一個世界各內容在廣延上的無限。是同時給予的，但是，為推想這個內容的總和起見，因為我們不能求助於在直覺上自行構成這個總和的限制，我們不得不對於我們的概念，加以說明，這個不能從全體而達於各部分的決定數量，必須證明由各部分的繼續綜合，而成為一個全體的可能。但是因為這個綜合，必須構一個不能完全的級數，我們決不能夠在他以前，並且因此，由於他推想一個全體。因為在現在的場合，這個全體的概念，他的自身，是一個各部分完全綜合的象表；而這個完全，並且因此，他的概念，是不可能的。

以前，有一個絕對的時間存在，或是，一個絕對的空間，延長到實在的世界以外——這個是不可能的。我對於來勃尼刺一派的哲學家，這個意見的後一部分，是完全極滿意的。空間不過是外界直覺的形態，而並非一個真實的對象，可以自己在外界被直覺的，他不是一個現象的對待，他是現象自身的形態[?]所以空間不能認為是絕對的，而且在他的自身，為一種事物存在的決定。因此，事物認為現象，決定空間；這就是說，他們使一切空間的可能賓位，（大小及關係）屬於真實的，成為可

能，但是我們不能證實這個反對的，就是，空間是一種獨立自存的事物，可以決定真實事物的大小及形狀的，因為他自己不是一個真實的事物。所以空間（充實的或空虛的）可以為現象所限制，而現象不能為一個在他們外面的空虛空間所限制。這個在時間上也是如此。假定這些一切，這個依然是無可辨駁的，如其我們假定，關於空間及時間，有宇宙的限制存在，我們必須假定這兩種無用的空物，在世界以外的空虛空間，及在世界以前的空虛時間。

因為，至於關於這個遁辭，這些企圖逃避這個結果的人，所採用的——就是，如其世界對於空間及時間，是有限的，這個無限的空虛，必須關於他們的廣袤，決定實際事物的存在——這個是完全由於下面的事實而生，就是，舍棄意識的世界，而推想一個智力的世界——關於這個，是完全沒有知道的；——舍棄真實的起點，（一個存在，在他以前的時間當中，是沒有任何事物存在的，）而推想一個存在，除掉時間以外，沒有預先假定其他任何條件的；並且，舍棄廣延的限制，而推想一個宇宙的界域。但是這個問題，是關係於現象的世界，及他的數量的；並且在這個場合，我們不能抽出感覺性的條件，而不失去這個世界自身的主要真實性質。這個意識的世界，如其他是有限的，必須

是在無限的空虛當中。如其將這個，並且連帶的將為現象可能的先天條件的空間，同時拋棄，意識世界的全部，完全消滅。在我們的問題當中，只有這個是認為已經給予的。至於智力的世界，不過是一個世界的一般概念，在他裏面，一切直覺的條件，已經抽去，並且在他的關係上，沒有綜合的命題——不論肯定的或否定的——是可能的。

純粹理論的反背論 超越理想的第二衝突

論題

世界中凡組成的物質，都包含單一的部分；並且沒有這樣的事物存在，他自己不是單一的，而又不是由單一的部分合成的。

證明

因為，假定組成的物質，並不包含單一的部分；在這個場合，如其使一切的聯合或組合，在思想中消滅，就沒有組成的部分，並且（因為依照假定，是不能有單一的部分）沒有單一的部分，可以存在。因此，沒有物質；因此，沒有任何的事物，可以存在。所以二者必居其一，或是消滅思想中的組合，

是不可能的；或是，在這個消滅以後，依然有什麼不是組成的事物，就是，某種單一的事物留存。但是，在前者的場合，這個組成的分子，不能自己是由物質構成，因為物質與組合，不過是一個偶然的關係，離開這個，他們必須依然是獨立自存的事物。現在，因為這個與假定相矛盾，所以後者的場合，必須是真實的——就是世界中物質的組合，包含單一的部分。

從這個可以直接推測，世界中一切的事物，毫無例外的，都是單一的物類，——組合不過是一種外界的條件，係屬於他們的——並且，雖然我們永遠不能，從組合的狀態，分解並且隔離物質的元素，理性必須推想他們為一切組合的原始主體，並且因此，是在這種組合以前——而且是單一的物質。

反對論題

世界中沒有組成的事物，包含單一部分的；並且，在世界中決沒有什麼單一的物質存在。

證明

讓我們假定，一個組成的事物，是包含單一部分的。

因爲一切外界的關係，因此一切物質的組合，只有在空間是可能的；這個爲組成物質所占據的空間，必須包含與這個組成部分相同數目的部分。但是，空間並不是由單一的部分，而由多數的空間構成。現在，因爲凡是占有空間的真實事物，包含一個部分的內容，這個是彼此互在外面的，並且因此，是組成的，就是說，這個單一的，必須是一個物質組合，這個是自相矛盾的。

反對論題的第二命題——在世界中沒有什麼單一的事物存在——在這裏就是等於下面的說法：絕對單一的存在，不能從任何的經驗或辨識證明，不論是外界的或內界的；並且這個絕對的單一，是一個單純的理想，他的客觀真實性，不能在任何可能的經驗當中證明；並且因此，在現象的解釋上他是沒有應用及對象的。因爲，讓我們假定，在經驗當中可以尋得一個對象，與這個超越理想相當，這樣一個對象的經驗直覺，必須認爲絕對不包含一種內容，他的各部分，是彼此互在外面，而連成一個單位的。現在，因爲我們不能從沒有直覺這樣一個內容，而推定他的存在，在一個對象的直覺當中爲不可能，並且因爲，這個不可能的證明，對於絕對單一性的成立及證明是必要的；所以這個單一性，是不能從無論什麼辨識推想的。所以，因爲一個絕對單一的對象，不能在任何的

經驗當中給予，並且這個意識的世界，必須認爲一切可能經驗的總和；世界中決沒有單一的事物存在。

反對論題中，這個第二的命題，較之第一的有一個更其廣泛的目的。後者不過將單一的從組合的直覺當中驅出；而前者將他完全放逐於自然以外。因此我們不能從一個給予的外界直覺對象（組成的）的概念，而必須從一個給予的對象，對於一般的可能經驗的關係上，加以證明。

關於第二反背論的陳述

論題的一面

我說一個全體，他必須是由單一的部分構成的，這個時候，我單是指一個實質的全體，爲真實的組合；這就是說，我是指各種內容的偶然合一，這個在給予的時候，完全隔離（至少在思想當中），位置在相互的連絡中間，而這樣構成一個單位的。空間不應當稱爲一個組合，而應當稱爲一個總和，因爲他的各部分是在全部當中可能，而全部並非由於各部分可能的。他或者可以稱爲一個空想的組合，而不能稱爲一個實際的組合。但是這個是沒有什麼重要關係的。因爲空間不是一個物

質的組合，（而且並不是一個實在的事物，）如其我抽去其中的組成部分，就完全沒有什麼，連一點也沒有留存的；因為一點的可能，單是作爲一個空間的限制，——因此，是一個組合的限制。所以空間及時間，都不是由單一的部分構成的。凡是單屬於一種物質的狀態或條件的，就是他有一個數量，（例如，運動或變化，）也同樣不是由單一的部分構成的。這就是說，一個變化的一定度數，並非由許多單一的變化，相加而成的。我們從組合上單一的推測，單是有效於獨立存在的事物。但是，一個狀態的變化，並不是獨立存在的。所以凡一切實在事物的組成部分，必須是單一的證明，可以成爲徒勞無功，並且，這個論題，失去他的全部立場，如其我們將這個命題，過分的推廣，要使他有效於一切組成的事物，絲毫無所區別，——實際上常常是這樣的。並且，我在這裏所說的單一，單是限於他是在組合中所必須給予的——後者可以分解成爲前者，而爲他的組成部分。元素這個字的正當意義（像來勃尼刺所引用的，）應當關係於這樣單一的，直接給予爲單一的物質（例如，在自覺當中）而並非組合的成分。因爲一個成分，稱爲分子，是比較適當的。並且因爲我單是願意在組合的關係上，以及當做組合的成分，證明單一物質的存在，我可以稱第二反背論的論題爲超越

的分子論。但是因爲這個名稱，久已用於指示一個形體現象的特殊學說，並且這樣的預先假定一個經驗概念的根據，我主張稱他爲原子學的辨論原則。

反對論題的一面

對於物質無限分割性的斷言，他的證明的根據，是純粹數學上的，原子論的學者，早已提出反對。這些反對，由於下面的事實，在最初就覺得他們是有可疑的，因爲他們並不承認極明顯的數學證明，爲關係於空間構造的命題，而實在是一切物質可能的形態條件；卻認爲這種不過是由於抽象的，而且任意的概念所推測，不能應用於實在事物的。就好像是在空間的元始直覺中所給予的以外，可以想像一種其他的直覺方式；並且好像是他的先天決定，並不適用於一切的事物，這個的存在，就單是由於他充滿空間的事實，是可能的。如其我聽信他們，我們就可以自己看見，在數學的點以外，這個是單一的——然而並非一個部分，而單是空間的限制——我們必須推想物理的點，這個固然是同樣的單一的，但是具有特殊的性質，爲空間的各部分，可以單拿他們的集合將他充滿的。我不必在這裏重複的申述，普通及明顯的對於這個謬論的駁斥，這個隨處可以看見很多的：

人人知道，單是由於推理的概念，決不能夠推翻數學上的證據；我單是要指出，如其在這個場合，哲學要想以詭辨的方法，戰勝數學，是因為他忘記，這個討論，是單是關係於現象及他們的條件的。我們不單是以替組合的純粹概念，尋得一個單一的概念為滿足，並且必須替組合的直覺（物質）發見一個單一的直覺。現在，依照感覺性的定律，並且因此，在意識對象的場合，這個是全然不可能的。在這樣場合，一個物質組成的全體，單是由純粹理解所推想的，他可以是在組合的可能以前，必須先有單一的物質。但是物質現象的總合，並不是這樣的，這個，因為是一個空間中的經驗直覺，具有並不包含任何單一一部分的必要性質，因為這個唯一的原因，沒有空間的部分是單一的。同時原子論的學者，以下面的方法，避免這個困難：原來應當認空間為外界直覺對象，就是，物體的可能條件的，他們卻預想直覺及物質的力學關係，為空間的可能條件。現在，我們單是當做現象，纔有一個物體的概念，並且，因為這樣，他們必須預想空間為一切外界現象的條件。所以這種閃避，是無效的，像我們在審美學裏面，實際上已經充分的說明。如其物體是事物的自身，則原子論學者的證明，應當是無可非難的。

第二的辨論斷言，具有這個特性，就是有一個與他反對的獨斷命題，這個，在一切這種詭辯的陳述當中，是唯一的擔任在一個經驗對象的場合，證明一個實在的超越的概念，——物質的絕對單一性質。這個命題就是，內界意識的對象，思想的我，是一個絕對單一的物質。現在不必再引入這個題目——因為我在前章當中，已經對於他詳細說明——我單是要申述，如其某種事物，單是推想為一個對象，而沒有加上一種他的直覺的綜合決定的——像在一個空虛象表，「我」的場合——當然在這樣一個象表當中，沒有什麼內容及組合可以認出的。並且，因為我由此推想這個對象的賓位，單是內界意識的直覺，在他們裏面，當然不能發現什麼事物，以證明一種內容的存在，他的各部分，是彼此互相在外面的，並且因此，不能證明實在組合的存在。所以自覺是這樣的構成，因為思想的主體，同時是他自身的對象，他不能將自己分開——雖然他可以分割他的附着的決定。因為，凡對象在對他自己的關係上，是絕對的單位。然而，如其主體是在外界中，認為一個直覺的對象，他必須在他現象的特性上，具有組成的性質。並且我們必須永遠是這樣的思考，如其我們要想知道，是否在他裏面，包含一個內容，他的各部分，是互相在外面的。

純粹理性的反背論 超越理想的第三衝突

論題

原因作用，依照自然的定律的，不是運用於造成世間對象的唯一原因作用。爲完滿的說明這些現象起見，一個自由的原因作用，也是必要的。

證明

讓我們假定，除掉依照自然的定律以外，更沒有別種原因的作用。因此，凡是發生的事情，都預想一個在前的條件，這個，他是依照一種規則，所絕對的確實遵從的。但是這個在前的條件，他自己必須也是一種什麼發生的事情，（就是，他在時間上以前並沒存在，而現在發生的，）因爲，如其他是早已已經存在，他的效果或影響，就應當同樣的早已存在，而不應當這樣的忽然第一次生出。所以一個原因的原因作用，某種事情所由以發生的，他自身也是一個發生的事情。現在這個，依照自然的定律，又預想一個在前的條件，及他的原因作用，而這個後者，又有一個在他以前的，並且由此類推，至於無限。所以如其凡是發生的事情，單是依照自然的定律，則一切事物，不能有任何實在的

第一起點，而只有次級的或是比較的起點。所以在原因的一面，不能有一個繼續的完全，這個，是從一個產生第二個的。但是自然的定律說，沒有充分的先天決定的原因。沒有任何的事情，可以發生，所以這個命題——如其一切原因的作用，只有依照自然的定律，是可能的——在這樣無限的及一般的陳述的時候，是自相矛盾的。所以這個不能是獨有的一種原因作用。

由於上面所述，我們必須承認一種原因的作用，有某種的事情，由他發生，而他自己的原因，並非依照必要的定律，由於某種其他在前的原因決定的。這就是說，必須有一個原因的絕對自動存在，他自動的創造一個現象的繼續，依照自然的定律進行的——因此必須有一個超越的自由存在，沒有這個，連在自然的進程當中，現象的繼續，在原因的一面，也是永遠不能完全的。

反對論題

決沒有什麼叫做自由的，凡世間所有的事物，完全是依照自然的定律。

證明

假定是有超越意義的自由存在，為一種特殊種類的原因作用，運用於產生世界中的事情的

——這就是說，一個創造一種狀態，並且因此，從這個狀態，造成一種效果繼續的能力。在這個場合，不單是由這個自動力所創造的繼續，並且連產生繼續的這個創造力自身的決定，這就是說，這個原因作用的自身，都必須有一個絕對的開始，就是決沒有什麼事物，可以在他以前，依照不變的定律，而決定這個動作的。但是，凡動作的起點，在活動的原因當中，預想一個不活動的（休止的）狀態；並且一個力學上動作的原始起點，預想一個狀態——關於原因的動作——是與原因的以前狀態，沒有連絡——就是，他決不是後者的結果。所以超越的自由，是與因果的自然定律相反背，並且在有效的原因當中，這樣一個繼續狀態的連合，破壞我們經驗中一致的可能，並且因為這個原故，不能在經驗中遇見——因此，是一個思想的空虛結撰。

所以我們沒有別的，只有自然，我們必須從他尋求宇宙事變的連絡及秩序。自由——離開自然的定律而獨立的——固然是可以解除束縛，但是同時放棄定律及規則的指導。因為我們不能夠說，我們可以在自然進程的原因作用當中，導入自由的定律，以替代自然的定律。因為，如其自由是依照定律決定，他已經不是自由，而不過是自然。所以自然及超越的自由，可以從依照定律，或不

依照定律上加以區別。前者對於理解，加上這個在原因的繼續當中，永遠向上的尋求事件根原的困難，因為原因的作用，是永遠這樣有條件的；同時他以一個與定律符合的完全的一致的保證，補償這個勞力。後者對於理解，指示他在原因的銜接當中，有一個停止的希望，由於將他引到一個無條件的原因作用，這個自命為有自動創造的能力，但是在自己的完全盲昧之下，使他失去規則的指導，只有由於這個規則一個完全連接的經驗，是可能的。

關於第三反背論的陳述

論題的一面

自由的超越理想，決不能構成所稱為心理學概念的完全內容，後者一大部分是經驗的。他不過供給我們以自然動作的概念，而為將自由歸賦於某種對象原因的適當基礎。但是他是哲學的真實障礙，使他在容認這種無條件的原因作用上，遇見不可抵抗的困難的。那個在意志自由問題當中的要素，久已使推論理性，陷入於這樣的混亂的，實在不過是超越的，並且單是涉及這個問題，是否承認有一個能力存在，自動創造一種事物或狀態的繼續的。至於這種的能力，怎樣可能，不是

一個必要的研究；因為在自然的原因作用自身的場合，我們也不得不以一種先天的知識，必須預想這樣一個原因作用為滿足，雖然我們完全不能了悟，怎樣一個事物的存在，由於另一個事物的存在，成為可能，而必須完全向經驗上尋求這個知識。現在，我們對於這個現象繼續的一個自由的最初起點的必要，所已經證明的。單是限於了悟一個世界原始的須要，一切以後的狀態，是認為一種單是依照自然定律的繼續。但是，因為我們已經證明一個能力的存在，可以創造一個時間上的繼續的——雖然我們不能說明他是怎樣可以存在——我們覺得我們自己，就是在事件的自然進程中間，也有權力容認，關於原因的作用，一個現象的各種繼續的起點，並且同時對於一切物質，賦與一個自由動作的能力。但是在這個場合，我們不應當讓我們自己陷入一種尋常的誤解，並且假想，因為世界中相連的繼續，只有一個比較的最初起點——永遠有另外事物的狀態或條件在他以前，——一個繼續的絕對最初起點，在自然的進程上，是不可能的。因為現在我們在這裏並不是說，關於時間上的，而單是說關於原因作用的一個最初起點。例如，我完全出於我的自由意志離開自然原因的必要決定的影響，從我的坐位上立起，從這個事實，開始一個絕對新的繼續，包含他

的實質的無限效果，雖然在時間的關係上，這個事實，不過是一個以前繼續的連接。因為我的這個變革及動作，並不構成自然中效果繼續的一部分，而單是他的延長；同這樣相反的，關於這個事實，自然的原因，停止運用，前者固然是繼續自然的動作而起，但是並非由他們而生的。因為這個原故，一個自由的主動者的動作，如其不是關於時間，關於原因的作用，必須稱為一個現象繼續的絕對最初起點。

理性應當有這個須要，依據一個的動作，為自然原因繼續的最初起點，由於下面的事實，是顯然的，一切古代的哲學家（除伊皮克爾 *Epicurean* 的一派以外）他們都自己覺得，在構造一個宇宙運動學說的時候，不得不承認一個原始的主動者，就是一個自由動作的原因，這個自動的，並且先於一切其他的原因，包含在這個狀態的繼續當中的。他們永遠覺得，為使一個最初的起點可以了解起見，必須超出於單純的自然以外。

反對論題的一面

在原因作用上，認定自然的包括一切，而反對自由主義的人，（超越的自然論者）可以照下

面的方式，辨護他在這個問題上的意見。在回答反對方面詭辨論據的時候，也可以說：如其你在時間的關係上，不承認一個數學的起點，你可以不必在原因的作用上，尋求一個力學的起點。誰強迫你想像一個世界的絕對元始條件，以及與他相連的一個現象逐漸前進的繼續的絕對起點，——並且對於無限的自然，定立一種界限，以為你這個幻想的基礎呢？因為世界中的物質，永遠存在，——至少經驗的一致，使這樣一個假定，成為完全必要的——我們可以極容易的相信，這些物質條件上的變化，也是始終存在的，並且因此，一個最初的起點，無論數學的或力學的，當然是不須要的。這樣一個無限的推原的可能，沒有什麼最初的部分，其他的一切由此產生，實在是完全可以了解的。但是，如其我們因為這個原故，輕易否認自然謎語的祕密，我們可以看見我們自己，不得不同時否認許多自然對象的基本性質（像基本力之類，）這些我們同樣不容易了解的；並且連這樣一個簡單概念的可能，像變化的概念，也對我們表現不可抵抗的困難。因為，如其經驗沒有教訓我們這個是真實的，我們永遠不能先天的想出這個存在和不存在不斷銜接的可能。

但是，如其承認一個自由的超越能力的存在——一個創造世界中變化的能力——這個能

力，至少必須是離開這個世界，而存在於世界以外的，雖然這個確實是一個大膽的假定；在一切可能直覺的完全內容以上，還有一個對象存在，這個是不能在任何的辨識當中現出的。但是，將這樣一個能力，歸之於世界自身當中的物質，是完全不能容認的；因為，在這個場合，現象的連接，依照所稱爲自然的一般定律，彼此相互的決定而且被決定的，以及經驗真實的標準，使我們可以區別經驗，及幻妄的夢境的，都要差不多完全消滅。與這樣一個不規則的自由能力相密接，一個自然的系統，是難於推想的；因爲後者的定律，一定不斷的爲前者突然影響所支配，並且現象的程序，不然是有規則的平均的前進的，可以因此成爲混亂，而且沒有連接的。

純粹性理的反背論 超越理想的第四衝突

論題

在世界當中，或是與世界相關連——是他的一部分，或是他的原因——有一個絕對必要的存在。

證明

這個意識的世界，因為是一切現象的總和，包含一個變化的繼續。因為沒有這樣一個繼續，時間自身繼續的心理象表，不能對我們表現為這個意識世界的可能條件。但是，凡變化都存在於他的條件之下，這個是時間上在他以前，並且使他成為必要的。現在一個給予條件的存在，預想一個條件的完全繼續，直到無條件的為止，只有這個，是絕對必要的。所以如其有變化存在，而為他的效果，必須有某種絕對必要的事物存在。但是這個必要事物的自身，是屬於意識的世界的。因為假定他是存在於這個意識的世界以外，而且同他離開的，則宇宙變化的繼續，應當從他得來一個起點，而這個必要的原因，卻自己並不屬於意識的世界。但是，這個是不可能的。因為，在時間中一個繼續的起點，單是由於時間中在他以前的決定的，所以一個變化繼續起點的最高條件，必須存在於這個時間當中，在他裏面這個繼續的自身，還沒有存在的；因為一個起點，預想一個在前的時間，在他裏面，這個起點的事物是還沒有存在。因為這個原故，變化的必要原因的作用，並且因此，原因的自身，必須屬於時間——而且屬於現象，因為時間只有當做現象的形態，是可能的。因此不能推想他為與意識的世界分離的——後者是一切現象的總和。所以在這個世界當中，包含一個絕對

必要的存在，他或是這個全體宇宙繼續的自身，或單是他的一部分。

反對論題

沒有一個絕對必要的存在，或是在世界當中或是在他之外——爲他的原因。

證明

承認或是世界自身，是絕對必要的，或是在他裏面，包含一個必要的存在。有兩種情形是可能的。第一，或是在宇宙變化的繼續當中，必須有一個起點，這個是無條件的必要的，並且所以是沒有原因的——這個是與時間中一切現象的決定定律，不相符合；或是，第二，雖然在他的各部分中，都是偶然，並且有條件的，這個繼續的自身，沒有起點，認爲一個全體，是絕對的必要，而且沒有條件的——這個是自相矛盾。因爲，如其沒有他的那一部分，具有必要的存在，一個集合的存在，不能是必要的。

在另一方面，承認一個絕對必要的原因，離開，並且存在於世界以外。這個原因，爲宇宙變化原因繼續，當中的最高部分，必須產生，或是創始後者，及他們繼續的存在。在這個場合，他必須同時開

始動作，並且所以他的原因作用，應當屬於時間，並且因此屬於現象的總和，就是，屬於世界。所以這個原因，不能是在世界以外；這個是與假定相矛盾的。所以無論在世界當中，或是在他以外（但是與他有原因的連接，）都沒有任何絕對的必要存在。

關於第四反背論陳述

論題的一面

爲證明有一個必要的存在，我不能容認在這個地方，除宇宙論的論據以外，引用其他的論據，前者從現象中的有條件的向上進行，而達於概念中的無條件的——這個無條件的，是認爲繼續的絕對全體的必要條件。由於最高存在單純理想的證明，是屬於另外一個理性的原則，並且必須分別討論的。

純粹宇宙論的證明，單是指示有一個必要的存在，但是同時完全沒有決定，這個存在，還是世界自身，或是與他完全不同的。爲證明第二層意見的真實起見，須要宇宙論以外的原則，並且不是在現象的繼續當中進行。我們應當須要在我們的證據當中，引入偶然存在的概念——單是認爲

理解的對象，並且同時爲一個原則，使我們可以由於單純的概念，將這些與一個必要的存在相連接的。但是一切這種論據的正當地方，是一種超越的哲學，這個不幸是現在尙未成立的。

但是，如其我們從宇宙論開始我們的證明，由於將現象的繼續，以及其中的原因作用經驗定律的退後綜合，放在他的基礎上面，我們就不應當自由的脫離這種證明的方式，而轉移於某種事物，他的自身，不是這個繼續的一部分的。這個條件，必須認爲有完全相同的意義，與繼續中的有條件的，對於他的條件的關係一樣，因爲這個繼續，必須以一個不斷的退後綜合，引導我們達於這個最高的條件。但是如其這個關係是意識的，並且屬於理解的可能經驗的使用，這個最高的條件或原因，必須依照感覺性的定律，終結這個退後的繼續，並且因此，必須是屬於時間的繼續的。所以這個必要的存在，必須認爲這個宇宙的繼續當中的最高部分。但是有許多的哲學家，任意的爲這樣一種的跳越。從世界中的變化，他們斷定他們經驗的偶然，就是，他們依賴於由經驗決定的原因，並且他們這樣的承認一個經驗條件的向上繼續：在這個上，他們是完全正當的。但是因爲他們不能在這個繼續當中，尋得什麼原始的起點，或是最高的部分，他們忽然從經驗的概念，轉到純粹的類

目，這個給予我們以一個繼續——不是意識的，而為智力的——他的完全，當然不是依據於一個絕對必要原因的存在的。不但如此，而且這個智力的繼續，不受任何意識條件的束縛；而且所以是離開時間的條件的，這個須要他在時間當中，自動的開始他的原因作用。——但是這樣一個程序，是全然不能容認的，由於下面的說明，可以了然。

在類目的純粹意義上，凡偶然的與可能的，是不相容的反對。現在，我們不能從經驗的偶然，推究智力的偶然。與變化的相反對的，——他的狀態的反對——在另一個時間上，卻是實在，而且所以是可能的。因此，他不是以前狀態的不相容的反對。要成為這樣反對，他必須是在同一時間當中，以前的狀態所存在的，與他相反的，可以在他的地方存在；但是在單純的變化現象當中，並沒有給予我們以這樣一種認識。一個物體，以前是正在運動的，等於A，變為一個靜止的狀態，等於非A。現在我們不能從這個事實斷定，一個與A相反的狀態，隨着他而起，就是A的不相容的反對，是可能的；並且所以A是偶然的。要證明這個我們必須知道，靜止的狀態，可以存在於完全同一的時間當中，運動正是在其間發生的。現在，我們所知道的，不過靜止的狀態，是確實在時間當中，隨着運動的

狀態發生；並且因此，他也是可能的。但是在一個時間上的運動，與在另外一個時間上的靜止，並非彼此互相反對而不能相容的。所以依照上面所說，相反決定的繼續，就是變化，並不證明偶然的事實，像純粹理解的概念中所表現的；並且所以他不能引導我們達於有一個必要的存在的事實。變化單是證明經驗的偶然，這就是說，新的狀態不能存在，除非是有一個原因，這個是在前面的時間當中的。這個原因——即使認為他是絕對必要的——必須是在時間當中給予我們，並且必須是屬於現象的繼續。

反對論題的一面

這個困難在我們企圖由於現象的繼續，而升到一個絕對必要的最高原因的存在上，所以遇見的，必須不由於我們的不能夠確立一個事物的必要存在的單純概念的真實而生。這就是說，我們的反對，必須不是物性學的，而應當直接對於一個條件與現象繼續的因果連絡，而這個條件的自身，是無條件的。簡單的說，他們必須是宇宙論的，並且與經驗的定律相關連。我們必須指示，在原因繼續中的後退綜合，（在意識的世界當中）不能終結於一個經驗的無條件的，並且，宇宙論的

論據，由於宇宙狀態的偶然的，——一個偶然，說是由於變化而生的——並不能使我們可以承認一個最初的原因，就是，一個宇宙繼續的元始創造者。

讀者在這個反背論當中，可以看出一個極可注意的相反。這個完全相同的證明根據，在論題當中，確定有一個最高存在的，在反對論題當中，——並且同樣嚴格的——證明沒有這樣的一個存在。我們看見，第一的場合，是有一個必要的存在，因為全部過去時間，包含一切條件的繼續，所以連帶的，包含無條件的（必要的）；第二的場合，並沒有任何必要的存在，因為同樣的原因，就是，全部過去時間，包含一切條件的繼續，——所以這些條件，在這個集合當中，他們自身，都是有條件的。這個表面上不相符合的原因，是如下面所述。在第一的論據當中，我們單是注意於條件繼續的絕對全體，其中的一個，在時間上決定另外一個，並且這樣達於一個必要的無條件的。在第二的，與這樣相反，我們思維一切事物的偶然，凡是在時間的繼續當中決定的——因為凡發生的事件，都有一個在前的時間，在裏面這個條件的自身，必須決定為有條件的——並且這樣的，所謂無條件的，或是絕對必要的，完全消滅。在兩方面，證明的方式，均完全合於人類理性的普通程序，這個，從兩個

不同的觀察點，考慮一個對象，每每陷於自相矛盾的。梅朗（Herr von Mairan）對於兩個有名天文學家的爭執，關於正當立足點的選擇，由於一個類似的困難而生的，認為一個充分重要的現象，應當有特別的著作，加以說明。一方面斷定：月球是在他自己的軸上旋轉，因為他對於地球，永遠現出相同的一面；第二個聲稱，月球並不在他自己的軸上旋轉，因為同樣的原因，兩種結論，依照他們考慮月球運動的觀察點，都是完全正確的。

第三節 論純粹理性在這些矛盾中的利益

這樣我們看見宇宙論理想的辨論程序，完全在我們的眼前。沒有可能的經驗，能夠供給我們以一個對象，在限度上可以與他們適合的。不但如此，並且理性自己，不能推想他們為符合於一班經驗的條件的。與這樣相反的，理性在他的經驗綜合中不間斷的進行上，必須引到這些理想，如其他企圖解除一切的條件，並且對於這些單是依從經驗的定律，而由條件決定的，了悟他的無條件的全體。這些辨論的命題，是這樣許多的嘗試，以解答理性的四個天然的不可避免的問題的。

比這個數目，沒有再多，也不能夠再少，因為沒有其他綜合假定的繼續，先天的限制這個經驗的綜合的。

理性的光明燦爛的要求，極力擴張他的領域，超出於經驗限制以外的，在上面不過表現於枯燥的公式當中，這些公式，單是包含他的要求的基礎。他們並且，依照超越哲學的性質，完全除去一切經驗的成分；雖然他們所舉出的預約，及所引起的期望的十分光輝，只有在與經驗認識相關連的時候，自己表現。然而，而在他們的應用上面，以及在理性使用的向前擴張上面，哲學一面從經驗的境域，飄然高舉，達於這些最高的理想，他同時發見一個價值，一種尊嚴，這個，如其他只要能夠證實他的斷言，應當將他高舉到一切其他各種人類的知識以上——因為他是自稱為對於我們一切理性努力的最高的希望，及最後的目的，供獻一個確實的基礎的。這些問題：世界是否有一個起點，以及在他的空間的廣延上，是否有一個限制；是否在什麼地方，或是，就在我自己的思想主體當中，有一個不可分割的，並且不可毀滅的單位存在——或者，是否並沒有別的，而只有可分的及暫時的存在；是否我自己是一個自由的主動者，或者，像別的生物類一樣，是束縛在自然及命運的韁鎖當

中的；最後，世界是否有一個最高的原因，或是一切我們的思想，我們的推論，必須以自然及外界事物的秩序爲止境——都是一種問題，他們的解答，數學家應當極願意與他的全部科學相交換的；因爲在他裏面，沒有可以滿足人類最高尚的靈感，及最熱烈的願望的。不但如此，並且可以有這樣的說法，數學的真實價值，——人類理性的光榮——是以這個構成：他指導理性，向於自然的知識——在他的較大的同時在他的較小的表現當中——指示他的優美的秩序及規則，——並且引導他洞察自然運用當中活動能力的可驚的連絡，遠過於哲學的期望，單是在經驗上造成的，並且那樣的鼓勵哲學，向一切的經驗以外，擴張理性的境域，並且同時，在他們天性所容許的限度以內，由適當的及相當的直覺，供給他以支持他的研究的極優異的材料。

這個是空論的不幸，——但是，或者在人類的實用利益上，這個是很幸的——理性在他的最高期望中間，看見他自己陷入相反的及矛盾的結論，從這裏，他的體面，及他的安全，均不能容許他退出的。他既不能對於衝突的兩方，像武裝中立的樣子，持一種旁觀的態度，又不能命令他們停止戰爭，因爲在這個衝突的目標當中，他是有深切的利害關係的。他沒有另外的途徑，可以遵循，只好

自己反觀內省，看這個理性的軋轢，是否單是由於誤解而生。在這樣一個考查以後，雙方應當拋棄傲慢的要求；而理性對於理解及意識的宗主權力，可以建立於確實的基礎上面。

我們現在暫且擱置這個根本的研究，而在這個時間當中，稍為考慮——在這個爭執中，我們願意幫助那一方面，如其我們不得不成為有黨派的。在這個場合，因為我們完全放棄論理的真實標準，而單是就這個問題的關係上，審度我們自己的利益，這種考慮，雖然不足以決定任何一方面的權利問題，可以使我們了悟，怎樣這些加入奮鬥的人，願意採用這個或那個意見——然而並沒有對於這個問題的特殊洞察，影響於他們的選擇的。他們同時可以對我們連帶的說明許多事情——例如，在一方面，強烈的熱情，而在另一方面，冷靜的主張他們的理由；為什麼一方面得着極熱心的贊助，而另一方面，永遠是為不可緩和的成見所拒斥的。

然而有一個事情，他決定正當的觀察點，這個初步的研究，只有由此可以組成，並且以適當的完全，向前進行的——這個就是，兩方面——論題及反對論題——所用原則的比較。我的讀者諸君，應當注意，在反對論題的命題當中，有一個思想方式的完全均一，及原則的十分一致。他的原則，

是純粹經驗主意的原則，不單是在世界現象的闡釋當中，並且在超越理想的解答，連宇宙自身的解答當中，也都是如此的。論題的肯定，與此相反。除在現象繼續中所使用的說明的經驗方式以外，是根據於智力的命題；並且他的原則，在這個上不是單一的。由於他的主要特性，我可以稱這些論題，為純粹理性的獨斷主義。

所以在獨斷主義，或是論題的一方面，在宇宙論理想的決定上，我們有：

（一）實用的利益，這個在凡是思想正當的人，必須是極其珍重的。世界有一個起點——我的思想主體的天性。是單一的，並且所以是不可毀滅的——我是一個自由的主動者，並且超出於自然及他的定律的強制以上——並且最後，事物的全部秩序，構成這個世界的，是依賴於一個最高的主宰，世界全體，是從他得着一致及連絡的——這些都是許多道德及宗教的基石。反對論題，使我們失去一切這些支柱——或是，至少，好像是要使我們失去的。

一個理性的空論的利益，在這一方面自己顯出。因為，如其我們採取這些超越的理想，而依照論題所規定的樣子，使用他們，我們可先天的完全列出條件的全部銜接，並且了解有條件的怎樣

產生——起點於無條件的。這個是反對論題所不能做的，並且因為這個原故，沒有遇見這樣一個熱烈的歡迎。因為他對於我們的問題，關於他的綜合的條件，不能給與什麼回答——除掉這樣的一個，必須又拿一個其他的問題補充的，並且由此類推，至於無盡。依照他的說法，我們必須從一個給予的起點，再升到更高的一個；每一個部分，引導我們到一個更小的部分；每一個事件，是有另一個事件在他以前，而為他的原因；並且存在的條件，永遠是依賴於另外的而且更高的條件，既沒有終極，也沒有什麼在獨立自存的事物當中的基礎，為最初的存在。

這一方面同時有通俗的優點，並且這個，構成他的贊助要求的一大部分。普通的理解，並不覺得在一切綜合無條件的起點的理想當中，有絲毫的困難——因為他是慣於這樣，寧可追求效果，而不願意搜尋認識的真正基礎。並且在一個絕對最初的概念當中——這個的可能，他並不加以研究——他是極端的滿意於替他學理的試驗，得着一個確實成立的分歧點；同時在從有條件的向於條件，不停的並且連續的向上進行當中。永遠是一支腳踏在空中，他覺得是決不能滿足的。

在反對論題，或是經驗主義的一方面，在宇宙論理想的決定上：

(二)我們不能發見這樣實用的利益，由理性的純粹原則產生，像道德及宗教所表現的。同樣相反，純粹經驗主義，好像使他們失去一切他們的力量及影響。如其沒有一個與世界不同的最高主宰存在，——如其這個世界沒有起點，因此沒有一個創造者——如其我們的意志，不是自由的，而靈魂是可以分割，並且受滅亡的支配，同物體一樣的——道德的觀念及定律。失去一切的效用，與超越的理想，同時消滅，這個後者，是構成他們的基礎的。

但是經驗主義，在補償上，對於理性，在他的空論的利益當中，提出一種重要的優點，遠過於任何獨斷論家可以允許我們的。因為，為經驗論的學者所使用的時候，理解永遠是在他的正當的研究基礎上面——這個是可能經驗的境域，他可以考查他的定律，並且這樣確實的，而且以明顯的智識擴張他的認識，而不致為任何方面的限制所阻礙。他在這裏可以尋得並且供給直覺以他的相當的對象——不單是對象的自身，並且連他一切的關係；或是，如其他使用概念，依據這個基礎，他永遠可以在明顯的而且不可錯誤的直覺當中，表現相當的影象。他可以完全不必放棄自然的指導，而使自己依附於理想，這個他的對象，是不能知道的，因為，他們是單純智力的實體，不能表現

在任何直覺當中。同這樣相反的，他並且不能容許拋棄他的正當的事業，藉口於已經達到一個結論，（因為這個是永遠不能夠的，）而轉入純想理性及超越概念的境域，在那裏並不需要觀察及尋求自然的定律，而單是須要思索及想像，——脫離一切事實的反對，因為並不用為證人，召集他們，而忽略的過去，或是，置於所稱為最高利益及純粹理性考慮的下面。

所以經驗論的學者，永遠不能讓他自己承認自然的任何時代，為最初的——絕對原始的狀態；他不肯相信，他望到自然的廣漠領域當中，可以有一種限制，也不肯從自然的對象，這個，他可以由於觀察及數學的思想，滿意的說明的——這個，他可以在直覺當中，以綜合的方法決定的，轉到這種，沒有意識或想像，可以實際的表現的；他不肯容認在自然當中，有一種能力存在，不依賴自然的定律，而獨立運用的，——一個割讓，一定將不確定的成分，導入於理解的程序，這個是為現象觀察的必要定律所指導的；最後他並且不肯容許自己，在自然以外，尋求一個原因，因為我們除掉自然，沒有知道別的，並且只有由於自然，一切我們的概念，及在事物的永久定律中的教訓，得着一個客觀的基礎。

實際上，如其經驗的哲學家，在他的反對論題的確立上，沒有其他的目的，而單是阻止一種理性的放縱，這個，誤認他的目的的，這個，正是在一切的洞察及知識停止存在的地方，誇張他的洞察，他的知識，並且將這些有效於實用利益的關係上的，認爲一個心中的空想利益的進步，（爲使他在自己便利的時候，破棄我們物質的研究線索，藉口於擴充我們的認識，將他們與超越的理想相連接，由於這個方法，我們實際上所知道的，只有我們完全沒有知道什麼，）——我說，如其經驗論的學者，以這個利益爲滿足，他所提出的原則，應當是理性要求上極大的節制，及他的確定上的謙退，並且同時，由唯一的導師，經驗的助力，可以指導我們向於擴張理解境域的正當方式。依從這個勸告，不應當以智力的假定及信仰，幫助我們實用的利益；並且我們不應當以科學及洞察的誇大名義，引用他們。因爲推論的認識，除掉經驗當中，不能在無論什麼地方，尋得一個客觀的基礎；並且我們越出他的限制的時候，我們的綜合，這個永遠須要一個新的認識，並不依賴於經驗的，沒有直覺的本質，可以爲建造的基礎。

但是，如其——實際上常常如此——經驗主義，在理想的關係上，自己變成獨斷的，並且膽大

的否認這些一切在他的現象認識的範圍以上的，他自己也陷於放恣的錯誤，——一個錯誤，在這裏是尤其可以責備的，因為理性的實用利益，因此受一種不可回復的損害。

這個構成伊皮克爾主義，及柏拉圖主義兩者間的反對。伊皮克爾及柏拉圖二人，在他們的學派當中，都有許多斷言，超過於他們所知道的。前者激勵並且促進科學——雖然是有害於實用；後者供給我們以實用研究上的優秀原則，但是在認為凡是我們可以達到推論認識事物的關係上，容許理性贅上自然現象的純想的說明，極有害於物理的研究。

(三)關於在這個爭執當中，而步選擇一個黨派的第三動機，經驗主義，應當完全不合俗情，好像是非常特別的。因為我們覺得可以相信，普通理解應當對他表示歡迎，因為他應許使前者滿足，而不須超過經驗的界限，以及他連接的秩序；同時超越的獨斷主義，使他不得不升到這樣的概念遠超過於極有經驗思想家的知識及能力的。但是，實際上，在這個上面，我們可以尋得他真實的動機。因為尋常理解，這樣的看見他在一個地位。連極有學問的人，都不能得到他的利益的。如其他極少的或是完全不能了解超越的概念，沒有那一個可以自誇，比他了解得更多一點；並且雖然他

或者不能同別人一樣，以學者的正確方式，表示他自己的意見，他可以自己無限的努力於推測及論斷，徘徊於空虛的理想中間，因為我們完全沒有知道他們，一個人關於他們，永遠可以說得娓娓動聽；同時，在自然的觀察及研究上面，他不得不緘口無言，而自己承認他的全然愚昧。這樣，怠惰及浮誇，在他們自身，構成這些原則的有力介紹。並且，雖然這個是一種極難的事情，要一個哲學家假定一種原則，關於這個，他不能對自己給予一個合理的說明的，而且更難的是使用一個概念，他的客觀真實，是不能成立的，在普通理解，再沒有比這個更其尋常的事情。他須要一種事物，使他在工作的時候，可以信賴的。連了悟一個假定的困難，也不能使他不安——並不知道什麼是了悟的意義——他始終就沒有思考這個假定，他可以用為一個原則的；並且將這些由於不斷的使用，而與他熟悉的，遽認為已知的。並且最後，一切推論的利益，在實用利益的前面，完全消滅；後者是他所認為極珍重的；並且他想像自己了解而且知道，這種他的必要及希望，引誘他假定及信仰的。這樣，以超越的方法，使理性化為純想的經驗主義，失去一切的通俗性；並且無論他怎樣有害於最高的實用利益，他永遠不會有越出學問家的範圍以外，或是在社會及民衆當中，得着什麼眷顧或影響的。

危險。

人類的理性，在天性上是建造的。這就是說，他認為一切的認識，都是可能系統的部分，並且因此只承認這樣的原則，至少對於一個認識，我們已經將他與其餘的一同列入一個普通系統當中的，不至於使他成爲不可能的。但是反對論題的命題，是有一種性質，使認識的建築的完成，成爲不可能的。依照這些命題，在世界的一個狀態或時代以前，永遠可以尋得一個更古的；凡在一個部分當中，另一個部分，他自身也是可以分割的；凡一個事件以前，另一個事件，他自身的根原，必須再向上追尋的；最後，凡存在的事物，都是有條件的，並且又不依賴於一個無條件的及原始的存在。所以，因爲反對論題，不承認一個最初起點的存在，這個可以用爲一種基礎的，一個認識的完全建築，有這樣的假定在前，是完全不可能的。這樣，理性的建造利益，這個須要一種統一的——不是經驗的，而爲先天的及理性的，造成一個我們反背論中論題斷言的天然優點。

但是如其一個人可以完全脫離一切利益的觀念，而毫無偏倚的，衡量理性的斷言，單注意於他們的內容，不涉及於從他們所生的效果，這樣一個人，假定他除掉在這兩個衝突的主意當中，選

定一個爲真實的以外沒有別的方法可以脫離這個混亂，應當是始終是在一個猶豫不定的狀態之下。今天，他可以覺得完全相信，人類的意志，是自由的；明天，想起自然的堅固鎖鏈，他又可以認爲自由是一種空虛的幻想，而宣稱自然是一切的一切。但是如其他到要實行的時候，單純推論理性的表現，就會像夢境中的形狀一樣，自然消失，而實用的利益，指定他的原則的選擇。但是，因爲有反省的及研究性的人類，應當留出一部分的時間，專用於考察他自己的理性——脫離一切黨派的偏倚，明白宣布自己的觀察，以與他人的判斷及意見相印證；所以沒有人可以責備，更其不能阻止，將兩方面置於公平裁判之下，容許他們替自己辯護，沒有任何的暗示，而在他們上面的審判的人，也是有同樣條件的——就是同爲有弱點及錯誤的人類。

第四節 論純粹理性供給他的超越問題答案的必要

自認一個解釋一切問題，答復一切疑問的能力，應當是一個宣言，構成任何哲學家的傲慢自尊的罪名，而且消滅尋常對於他可以發生的信仰的。然而有些科學，是這樣的構成，凡是在他們範

圍當中所發生的問題，必須能够從已有的知識，得着一個解答，因為這個答題，必須與發生的問題，同在一个泉源當中得來的。在這樣的科學當中，不能容認以必要的及不可避免的愚昧為藉口，寬恕自己；一個解答是絕對需要的。善與不善的規則，必須在一切の場合，幫助我們達到何者為善何者為不善的知識；如其不然，責任或義務的理想，完全是空虛的，因為我們不能對於我們所不能知道的事情，有任何的義務。另一方面，在我們自然現象的研究當中，必須有許多是不確定，並且有許多始終不能解答的問題；因為我們對於自然所知道的，是遠不足以說明一切的現象，表現於我們的觀察當中的。現在，這個問題是：在超越哲學中，是否有一種問題，關係一個表現於我們純粹理性的對象，為這個理性所不能解答的；並且是否我們必須認為這個問題的主旨，是完全並不確定——在我們的知識限度以內，必須將他放在這些主題中間，就是我們恰好只有這許多的概念，足以使我們發問——然而要想得到一個答案的時候，我們感覺能力或材料的缺乏。

現在我們主張，在一切推論的認識中間，超越哲學，是有這樣的特性，就是關於一個對純粹理性所表現的對象，沒有問題，是不能由這個理性解答的；並且自認不可避免的愚昧——說這個問

題是超出我們能力以外的——不能解除我們供給一個完全而且滿意答案的責任。因為就是這個概念，使我們可以發生這個問題的，必須給予我們以解答他的力量；因為這個對象，像在善惡的場合一樣，是不必在這個概念以外發見的。

但是，在超越哲學當中，只有宇宙論的問題，我們可以在他們對象構造的關係上，要求一個滿意的解答；並且不能容許哲學家自己藉口於不可避免的愚昧，及不可洞察的隱微。這些問題，單是關係於宇宙論的理想。因為對象必須在經驗當中給予，而這個問題，關係於對象對於一個理想的適合程度。如其對象是超越的，所以他的自身不是已知的；例如，如其這個問題是，是否這個對象——這個某種事物，他的現象是內界的，（在我們自身當中就是思想）——這就是說，靈魂，在他的本身，是一個單一的物類；或是，是否有一個一切事物的原因，是絕對必要的——在這種的場合，我們替我們的理想，尋覓一個對象，關於他，我們可以自認是我們所不知道，雖然我們必不可以從這裏斷言，他是不可能的。只有宇宙論的理想，具有這樣的特性，我們可以預想他們的對象，而且經驗的綜合，要求這個對象的概念，必須是給予的；並且從這種理想發生的問題，單是關係於這個綜合

的進行，認爲他必須包含絕對的全體，——然而這個並不是經驗的，因爲他不能在任何的經驗當中給予。現在，在這裏的問題，單是關係於一個事物，當做可能經驗的現象，而並非當做事物的自身，這個超越宇宙論問題的解答，不必在理想以外尋求，因爲這個問題，並不是關係於一個對象的本體的。這個問題，在一個可能經驗的關係上，不是可以在經驗自身當中給予的，——而爲在理想當中所包含的，經驗的綜合，必須與他近似。所以這個問題，必須是可以單由理想解答的，因爲這個理想是理性自身所創造，所以他不能卸卻解答，或是指示我們以這個未知對象的責任。

這個並不是像驟然看見的樣子，這樣的非常特別的，一個科學，對於一切的問題，凡是在他自身的範圍當中所發生的，應當要求滿意的解答，雖然到一定的時間爲止，這些解答，可以還沒有被人發見。除超越哲學以外，只有兩種理性的純粹科學；一種包含推論的，另一種包含實用的內容——純粹數學及純粹倫理學。有那一個曾經聽見說過，由於我們對於條件的全然及必要的愚昧，直徑與圓周的精確比例，沒有一個實在的有理的或無理的數目？由於前者，這個總數，可以正確的知道，由於後者，只可以近似的；並且所以我們決定，這個問題解答的不可能，是顯然的。來姆白特

(Lambert) 供給我們以這個的證明。在道德的一般原則當中，不能有什麼是不確定的，因為這些命題，必須或是全然沒有意義，或是單由於理性的概念產生。另一方面，在物質的科學當中，必須有無限數目的推測，永遠不能成爲確定的；因爲自然的現象，並不是這樣的對象，給與的時候，就依賴於我們的概念的。所以這種問題解答鎖匙，不能在我們的概念當中，或是在純粹的思想當中尋得；並且因此一個滿意的說明，是不能期望的。超越分析的問題，關係於我們純粹認識的演繹的，不當認爲與上面所說的爲同一種類，因爲我們現在所論述的，不是在我們概念本原的關係上，斷定的確實，而爲在對象關係上，斷定的確實。

所以我們不能避免至少關於理性一個評判答案的責任，藉口於我們能力的有限天性，以及類似謙退的自認，說是我們力量範圍以內，不能決定，世界是否從無限時間以前，早已存在，或是一個起點——他是否延長至於無限，或是包含在一定的限制當中，——世界中是否有什麼事物是單一的，或是一切的事物，必須可以無限的分割，——是否自由可以創造一個現象，或是一切的事物都是絕對依賴於自然的定律及秩序的——以及最後，是否有一個主體存在，他是無條件而

且必要的，或是一切事物的存在，都是有條件的，而且因此依賴於他自身以外的某種事物，並且所以在他自身的天性上，是偶然的。因為一切這些問題，關係一個對象，除思想中以外，不能在其他任何地方給予的。這個對象，是現有綜合的絕對無條件的全體。如其我們心中的概念，關於這些問題，不能幫助我們達到某種確實的結果，我們決不可以對象的深藏不露，及我們的不能知道為藉口，而替自己辯護。因為沒有這樣的事物或對象，可以被給予的——他不能够在我們心中的理想以外尋得。我們必須在我們理想的自身當中探索我們失敗的原因，這個原來是一個不能解決的問題，而我們堅執的假定，有一個真實的對象存在，與他相當而且符合的。一個辨論的顯豁的說明，存在我們的概念中的，可以很快的使我們關於這樣的問題，達到一個滿意的解答。

這個託辭，說是我們關於這些問題，不能達到確實決定的，可以遇見下面的問題，這個至少須要一個明白的答復。這些理想，是從什麼根源產生，他的解答，使你陷於這樣的困難的？你是否尋求一個一定現象的說明；並且你是否期望這些理想，給予這個說明的原則及規則呢？讓我們假定，自然的全體，都展開在你的前面；絲毫沒有什麼事物，瞞着你的意識及自覺的。你依然不能在任何的

經驗當中，自己認識這個對象，因為這裏所要求的，不單是這個完全的直覺，而且還有完全的綜合，以及他的絕對全體的直覺；並且這個是不能由於任何的經驗認識，成爲可能的。所以你的問題——你的理想，對於任何現象的說明，完全不是必要的；以及你的理想，無論如何，決不能是對象自身所給予的。這樣一個對象，永遠不能對我們表現，因為他是不能由於任何的可能經驗給予的。無論我們達到怎樣的辨識，我們依然爲條件所環繞，——空間的及時間的，並且我們不能發見任何無條件的事物；我們也不能決定，這個無條件的，是應當在一個綜合的絕對起點，或是在一個繼續的絕對全體當中，而沒有起點的。一個全體，在這個名稱的經驗意義上，永遠不過是比較的。數量的絕對全體（宇宙）存在條件造成的絕對全體，以及這個問題——他是由於無限的或是有限的綜合造成，沒有可能的經驗，關於這個，能够教誨我們的。例如，你決不能說明一個物體的現象，絲毫更其完滿，無論你相信他是由單體構成，或是綜合的部分構成；因爲一個單一的現象——並且組合的繼續也是一樣的——永遠不能表現於你的辨識。現象須要及容許說明，只限於在辨識上已經給予說明的條件的；但是在現象中所給予事物的總合，認爲一個絕對的全體，他自身是一個辨識

——所以我們不能超出他的自身，在別的辨識當中，尋求這個全體的說明。這個全體的說明，是純粹理性超越問題的真正對象。

第五節 四個超越理性中所表現的宇宙論問題的懷疑解釋

我們應當十分願意的，對於我們的問題，拋棄一個獨斷答案的要求，如其我們預先了解，無論這個答案是怎樣的，他只有用以增加我們的愚昧，使我們從一個不可了悟的，陷入另外一個，從一個不明白的，陷入一個更其不明白的。如其要求一個獨斷的肯定或否定，是否極謹慎的，將在我們前面的答案的正當基礎，暫行擱置，而考慮我們可以得着什麼利益，如其這個答案，是贊成某一方面，如其在兩方面的場合，這個答案都是沒有意義的，在這個上我們有一個不可拒絕的召集，要我們組織一個關於這個問題的評判研究，以發見他是否根據於一個毫無基礎的假定，而且關係於一個理想，他的謬誤，在他的應用及效果當中，較之在他的內容的空虛象表當中，應當是更其容易顯出的。這個是懷疑方式的極大效用，用以論述這些問題，純粹理性，對他自己所提出的。由於這個

方法，我們極容自己脫離獨斷主義的混亂，而造成一個穩健的評判主義，這個，用爲一種純正的瀉劑，可以完全除去哲學的浮誇觀念——自命爲普遍科學的僭僞。

如其我們能够在完全沒有進入這個問題的討論以前，預先了解一個宇宙論問題的天性，並且看出，無論關於現象退後綜合的無條件的，贊成這個問題的那一方面，他對於一切理解的概念，必須或是過大，或是過小；我們應當可以了悟，怎樣這個概念，關係於一個經驗的對象的——一個經驗必須適合於而且與一個可能的理解的概念相當的——必須是完全空虛而且沒有意義，因爲他的對象，無論我們如何想法，始終是不相適應的。凡一切宇宙論的概念，實際上都是如此，這個，因爲上述的原因，只要理性是與他們附著的時候，使他陷入一個不可避免的反背。因爲假想：

第一，世界是沒有起點的，——在這個場合，他對於我們的概念，是過大的；因爲這個概念，由一個繼續的退後的綜合構成的，不能追及這個已經經過的無限時間的全體。承認他是有一個起點，這個對於理解的概念，是過小的。因爲起點預想一個在在前的時間，所以他不能是無條件的；並且理解經驗應用的定律，賦與一個尋求時間的更高條件的必要；所以對於這個定律，世界顯然是過

小的。

關於世界在空間中的廣延，這個問題的二重解答，也是一樣的情形。因為，如其他是無窮的而且沒有限制，這個對於一切可能經驗的概念，必須是過大的。如其他是一定而且有限制的，我們有權力提出這個問題——什麼決定這種限制呢？空虛的空間，不是事物的一個獨立自存的對待，而不能為一個最後的條件——並且尤其不能為一個經驗的條件。因為我們怎樣能夠有一個絕對空虛的經驗或辨識呢？但是經驗綜合的絕對全體，須要這個無條件的為一個經驗的概念。因此一個有限的世界，對於我們的概念，是過於小的。

第二，如其凡空間的現象（物質）包含無限數目的部分，這個分割的退後，對於我們的概念，是過於大的；並且如其空間的分割，必須以某數目的分割為止境（單體）這個對於無條件的理，想，是過於小的。因為這個數目，我們在那裏停止我們的分割的，可以向後退行，再分為包含在對象中的許多部分。

第三，凡世界發生的事件，都是依照自然的定律；一個原因的原因作用，必須自己是一個事件，

並且有一個更高的原因，並且因此前面部分條件的繼續，有一個無限的延長。所以動作的自然，對於凡我們在宇宙事件的綜合當中，所能造成的概念，都是過於大的。

如其我們承認自動發生的事件的存在，就是，自由動作的存在，我們不得不歸結於自然的必要，而倚賴於原因作用的經驗定律，並且我們看見，在我們經驗當中，這樣連結的全體，對於我們必要的經驗概念，都是過於小的。

第四，如其我們假定一個絕對必要主體的存在——不論他就是這個世界自身，或是世界中的某種事物，或是這個世界的原因；我們必須假定他在一個時間當中，與任何給予的時刻，有無限距離的，因為，如其不然，他必須依賴於其他更高的存在。在這個場合，這樣一個存在，對於我們經驗的概念，是過於大的，而且不能由於一個連續的綜合達到。

但是如其我們承認世間一切的事物——不論他是條件或有條件的——都是偶然；凡已有的存在，對於我們的概念，都是過於小的。因為在這個場合，我們必須一個其他的存在，為前者所依賴的。

我們已經說明，在一切的場合，宇宙論的概念，對於我們的經驗綜合，並且因此，對於凡理解的
可能概念，都是或過於大，或過於小的。爲什麼我們不用一種與這個相反的分析，不說宇宙論的概
念，超過或是不及他的真實目的——可能的經驗，而說，在第一的場合，經驗的概念，永遠不及理想，
在第二的場合，過於理想，這樣將這些矛盾的責任，歸之於經驗的綜合呢？這個原因是如此的。只有
可能的經驗，可以給予我們的概念以實在性質；沒有他，概念不過是一個理想，不能有什麼真實，及
關於對象的關係的。因此，一個可能經驗的概念，必須是一種標準，我們由此可以斷定，一個概念，是
否並非單是一個概念，及思想的幻象，或是，與一個世界中的對象相關連的。如其我們說一個事物，
在一個另外事物的關係上，是過大或是過小，前者是認爲因爲後者而存在，並且必須與他適應的。
在古代辨論學者所討論的瑣細題目當中，就有這個問題：如其一個圓球不能穿過一個孔穴，我們
應當說，是這個圓球太大，還是孔穴太小呢？這個場合，任便我們用那個說法，都是一樣；因爲我們並
不知道，那一個是因爲其他的存在的。在另一方面，我們不能說——一個人對於他的衣服太長，
——但是必須說，這個衣服是對於他太短。

我們是這樣引到這個有根據的懷疑，宇宙論的理想，以及與他相連的一切矛盾詭辨斷言，是根據於一種虛偽及錯誤方式的概念，這些理想的對象，是在他裏面對我們表現的；並且這個懷疑，可以指導我們解釋這種幻象，在長久的時間當中，引誘我們離開真理的途徑的。

第六節 超越唯心論爲純粹宇宙論辨論解答的線索

在超越審美學當中，我們已經證明，凡是在空間及時間中直覺的事物，——一切可能經驗的對象，都不過是現象，就是單純的象表；並且這些象表，像對我們表現的樣子——爲廣延的物體，或爲變化的繼續——離開人類思想，都沒有獨立自存的存在。這個主義，我稱爲超越唯心論。實在論者，在超越的意義上，將這些我們感覺性的狀態——這些單純的象表，認爲獨立自存事物的本體。

這個是不公允的，如其責備我們主張經驗唯心論的學說，這個，一面承認空間的真實，同時否認，或是至少懷疑，其中廣延的物體的存在，並且這樣，使我們沒有一個真實及幻妄的充分標準。贊

助這個學說的人，覺得不難於承認時間中內界意識現象的真實；不但如此，他們甚至更進一步主張，這個內界的經驗，可以充分證明，他的對象，為事物自身實際的存在。

超越唯心論，承認外界直覺的對象，——在空間中所直覺的，及一切時間中的變化，由內界意識所表現的，都是實在的。因為空間是這種直覺的形態，我們所稱為內界的，並且沒有空間中的對象，就沒有經驗的象表，可以給與我們；我們可以而且應當認為在他中間廣延的物體，是真實的。時間中的象表，也是同樣情形。但是時間及空間，連同在裏面的一切現象，他們的自身，並非事物。他們不過單是象表，不能在心意以外，及離開心意存在的。不但如此，心中的內界意識的直覺，（即自覺的對象，）他的決定，是由時間中的各種狀態的連續表現的，不是實在的，真正的自己，像他自己存在的樣子——不是超越的主體，而單是一個現象，對於這個未知的主體（我們）的感覺性所表現的。這個內界的現象，不能承認為獨立自存的事物；因為他的條件是時間，而時間不是一個事物自身的條件。但是空間及時間中現象的經驗真實，是認為毫無疑義的可能，並且充分有別於想像或夢境的幻象，——雖然兩者都是依照經驗的定律，在經驗當中有真實的及澈底的連接的。但是

經驗的對象，並非事物自身，不過單是在經驗中所給予，並且離開經驗，就沒有獨立的存在。我們說，月球中可以有居民的，雖然是沒有人曾經看見他們，當然必須承認的；但是這個斷言的意義，單是在可能的經驗進行當中，將來我們可以發見他們。因為凡是依照經驗進行的定律，而與一個辨識相關連的，是真實的。所以如其他他們與我們的實際的及真實的自覺，有經驗上的連接的，他們是真實的存在，雖然他們自身，就是離開經驗的進行，並不是真實的。

除掉一個辨識，及由於他的經驗的進行，而達到一個另外的可能辨識，沒有任何的事物是實在給予的——就是我們不能自覺任何的事物為真實的。因為現象，單是一種象表，只有在辨識當中，是真實的；並且辨識，實際上不過是一個經驗象表，就是一個現象的真實。稱一個現象為在辨識以前的真實事物，這個意義或是，在經驗的進行當中，我們必須遇見這個現象，或是完全沒有意義。因為關於一個事物的自身，我們所能夠說的，只有他的存在，是與意識及經驗毫無關係。但是我們在這裏所說的，單是空間及時間中的現象，兩者都是感覺性的決定，而且非事物自身的決定。所以現象不是事物的自身，而為單純的象表，這個，如其不在我們的辨識當中給予，是並沒有存在的。

意識的直覺能力，實在是一種容受性——一個由各種象表以一定的方法所生影響的接受能力，這些象表的相互關係，是空間及時間的純粹直覺，——感覺性的純粹形態。這種象表，凡是他們依照經驗一致的定律，在這個關係（時間及空間中）當中連接，而且可以決定的，稱為對象。這些象表的非意識的原因，是我們所完全不能知道的，並且因此不能直覺為一個對象。因為這樣一個對象，不能表現於空間或時間當中，並且沒有這種條件，直覺或象表，都是不可能的。同時我們可以稱現象的非意識原因，為超越的對象——不過單是當做一個心理上感覺性的對待。我們可以將我們可能辨識的全部連接及範圍，歸賦與這個超越的對象，而說他是在一切的經驗以前，已經給與而且存在的。但是與他相當的現象，並非事物的自身，而單是在經驗當中給予的。因為他們單是從辨識取得意義的象表，並且對於一個實在對象的關係，在某種辨識的條件之下——指示一個對象的——是依照經驗一致的定律，與一切其他的對象完全連接的。這樣，我們可以說，過去時間中實際存在的事物，是已經給予的經驗的超越對象。但是這個對於我成為實在的對象，只限於我可以在自己的心中表現，一個可能辨識的退後繼續，——隨着歷史或是因果相連的指示——

與經驗的定律相符合的，——簡單的說，世界的進程，引導我們向於時間的過去繼續為現在時間的條件的這個過去時間的繼續，不是在他的自身，而單是在一個可能經驗的關係上，表現為為真實的。這樣，我說某某事件，在過去時間中曾經發生的時候，我不過是斷言，經驗銜接延長的可能，從現在的辨識，而達於更上的條件，依照時間，決定這個辨識的。

如其我對自己表示，一切的對象，存在於一切的空間及時間當中，我並不因此在一切的經驗以前，將他們位置在空間及時間當中；同這樣相反，這種象表，不過是在他的絕對完全上，一個可能經驗的觀念。這些對象，只有在經驗當中給予，他並非別的，不過單是象表。我說，他們存在於我的經驗以前的時候；這個意義，不過是我必須以現在所有的辨識為起點，隨着指示的途徑，直到我在經驗的某部分或區域當中，發現他們為止。這個進程的經驗條件的原因——並且因此，我應當在其中的什麼部分停止，以及在退後的那一點上，我可以尋得這個部分——是超越的，並且因此，必須是可以認識的。但是我們與這個並沒有關係；我們所涉及的，不過經驗中進行的定律，對象，就是現象，是在他當中給予的。這個是毫無關係的，如其我說——我可以在經驗的進行上，發見一種星球，

比這些現在可以看見的最遠的星球，在更遠的距離，或是，在這個距離的星球，可以在空間當中遇見，雖然沒有人曾經，或是永遠可以發現他們。因為，如其他們是當做事物的自身給予的，與可能的經驗，並沒有什麼關係；他們對於我就是沒有存在，因此並非對象，因為他們不是包含在經驗的退後繼續中的。但是，如其這些現象，必須用於構造或是證明一個絕對全體的宇宙論理想，——並且，我們在討論一個問題，越出於可能經驗限制的時候；為避免從我們經驗概念的誤解所必須發生的幻象起見，意識直覺真實的各種學說的區別，是極端重要的。

第七節 宇宙論問題的評判解答

純粹理性的反背論，是根據於下面的辨論論據：如其有條件的是已經給予，他的條件的全部繼續，也是已經給予，但是意識的對象，是已經給予為有條件的，因此……這個三段論法，他的大前提，好像是這樣自然而且明顯的，現象綜合中，有多少不同的條件的種類，他可以引出多少宇宙論的理想，只要這些條件，是構成一個繼續的。這些理想，須要繼續中的絕對全體，並且這樣的使

理性陷入難於擺脫的困難。在進而說明這個辨論論據中的謬誤以前，我們必須對於其中所包含的概念，先有一個正確的了解。

在第一層，下面的命題，是顯然的，並且毫無疑義的確實的：如其有條件的是已經給予，在一切他的條件繼續中的退後綜合，是因此極端的須要的。因為一個有條件的概念，就是一個事物的概念，與條件相關連的，並且如其這個條件的自身，對於另外一個條件，又為有條件的——並且由此類推，經過這個繼續的一切部分。所以這個命題是分析的，並且對於超越的評判，毫無所懼的。這是一個理性的論理準則；在可能的限度以內，以他的條件，追跡一個概念的連接。

在第二層，如其有條件的及條件的兩方，都是事物的自身，並且如其前者是已經給予，不單是對於後者的退後綜合，是須要的，而且前者是與後者同時已經給與。現在，因為這個對於繼續中一切的部分，都是真實的，條件的全部繼續，並且與他們相連的無條件的，都是同時已經給予，由於這個事實，就是有條件的是已經給予，而他的存在，只有由於，及在這個繼續當中，是可能的。在這個場合，有條件的及他的條件的綜合，單是一個綜合，表現事物的實際，而並不問我們怎樣認識他們的。

但是如其我涉及於現象，這個，要是我沒有達到他們的認識（換句話說，沒有達到他們的自身，因為他們不過是經驗的認識，）就是沒有給與。我不能夠說：如其有條件的，已經給予，一切他的條件（現象的，）也是已經給予。所以我不能從有條件的已經給予這個事實，推度他的條件繼續的絕對全體。因為現象不過是一個辨識當中的經驗綜合，並且所以是只有在他當中給予的。現在，在現象的場合，我們並不能說：如其有條件的，已經給予，構成他的經驗條件的綜合，也是由此已經給予，而且預想先假定的；這樣的綜合，只能由於條件的繼續中實際後退而成立。但是在這個場合，我們可以說：一個有條件的對於條件的追求，換句話說，一個不斷的經驗綜合，是必然的；如其這些條件，並非已經給予，他們至少是須要的；並且我們在這個追求當中，一定可以發現這些條件。

現在我們可以看見，上面宇宙論三段論法中的大前提，所謂有條件的，是用他的超越意義，他在純粹類目中所包含的，同時小前提所說的有條件的，是經驗的意義，他在類目應用於現象的時候，所包含的。在這個三段論法當中，有一個辨論的謬誤，——一個詭辨的推測形式。但是這個謬誤，並不是有意造成，而為人類公共理性的完全自然的幻想。因為，一個事物，是給予為有條件的的時

候，我們好像是在不知不覺之中預想他的條件及他們的繼續；因為這個不過是對於一個給予結論的完全及滿意前提的須要。在這個場合，在有條件的與條件的連結上，完全拋棄時間的關係；他們是假定為事物的自身，並且同時給予的。並且，這個是同樣極自然的，在小前提當中，將現象認為事物自身，及對於純粹理解所表現的現象，像在大前提當中一樣，在這裏面，一切直覺的條件，都已經抽去的。但是對象只有在這些條件之下給予。現在，我們略忽一個概念間極可注意的區別。有條件的與他的條件的綜合，以及後者的完全繼續（在大前提中）是不受時間的限制，並且不包含相續的概念的。與這樣相反的，經驗的綜合，以及現象世界中條件的繼續，歸入小前提的——必須是相續的，而且，只有在時間中給予的。所以我不能在小前提中，像我在大前提中一樣，預想綜合的絕對全體，以及在裏面表現的繼續；因為在大前提中，一切給予的部分，都認為事物自身——沒有任何的限制，及時間的條件，同時在小前提中，他們只有由於，而且在一個相續的綜合中，是可能的，而這個綜合，又非在現象世界中實行，不能存在。

在證明這個論據，通常所用以支持宇宙論的斷言的，都有缺點以後，爭執的兩方，均可以因為

他們的要求，沒有根據，而以公平的態度，命其退出。但是這個程序，不能單使他們相信自己的錯誤爲止。這個好像是沒有更其明顯的，如其一個人主張：世界是有一個起點的，而另一個人主張：世界是沒有起點的，兩者當中，必須有一個是正確的。但是這個也是同樣明顯的，如其兩方面的證據，都是相等，不能發見真理是在那一方面，並且這個爭議，依然繼續不已，雖然在理性的審判上，對於兩方，已經勸告他們和解。所以沒有別的方法，決定這個問題，只有使雙方信服，他們以這樣一種決心及能力彼此駁詰的，是毫無意義的爭辯，而且有一個超越的幻象，在沒有實際的地方，以實際的外表，欺騙他們。這樣調解一個爭議的方法，這個後者，不能在他自身的功效上決定的我們現在進而指示如下。

蔡羅 (Zeno von Elea)，一個銳敏的辨論學者，柏拉圖所嚴厲的責斥，稱爲一個詭辯家的，單由於表示他在討論上技能的卑劣動機，以在兩方的同樣有力的論據，主張及推翻同一的命題。例如，他主張，上帝（在他的意見，這個大概並非別的，不過就是世界自身，）是非有限的，也非無限的，非運動的，也非靜止的，與無論其他的什麼事物，非相似的，也非不相似的，在這些評判他的辨論方

式的哲學家，好像覺得他的目的，是要同時全然否認兩個自相矛盾的命題，——這個是不合理的。但是我不能相信，這個罪狀，是有什麼平允的理由。我現在就要將這個命題中的第一個，在下面詳細加以考慮。關於其他的命題，如其上帝的名稱，就是單指這個宇宙，他的意義，必須是如此的，他不能永久表現在一個地方——就是，靜止的，他也不能變更他的位置，——就是，是運動的，因為一切的地方，都是在宇宙當中，所以宇宙自身，是不能在什麼地方的。而且，如其宇宙在他自身當中，包含一切存在的事物，他們不與其他任何的事物，或是相似，或是不相似，因為實際上並沒有別的事物，可以與他相比較的。如其兩個相反的斷定，預想一個不可能偶然的或是任意的條件，——不管他們的相反（但是這個並非一個真正的或是實在的矛盾，）——可以同時消滅，因為保證雙方效用的條件，自己已經消滅。

如其我們說：凡物體都有一個好的或是不好的氣味，我們遺漏一個第三的可能斷定——他全然沒有氣味；並且這樣，兩個衝突的斷定，都可以是虛偽的。如其我們說：他或是有好的氣味，或是沒有好的氣味，兩個斷定，是矛盾的相反的；並且這個與前者相反的斷定——某物體是沒有好的

氣味——同時包括這些完全沒有氣味的物體。在前面兩個相反斷定當中，兩方面都附有一個物體概念的偶然條件（氣味），而在後者當中，則將這個略去，因此他們不是與前者真正相反的。

依此，如其我們說：世界在廣延上或是無限的，或是他並非無限的；並且如其前面的命題是錯誤的，他的真正相反的命題——世界不是無限的——必須是真實的。並且這樣，我們可以否認一個無限世界的存在，然而並沒有肯定一個有限世界的存在。但是如其我們這樣造成我們的命題，說——世界或是無限的，或是有限的，這兩個說法，都可以是錯誤的。因為，在這個場合，我們將世界認為，在數量的關係上，是從他自身決定的，並且同時，在一個斷定當中，我們否認他的無限，並且因此，或者否認他獨立的存在；而在另一個斷定當中，我們對於世界，認為事物的自身，附上一個確實的——即有限的決定；並且這個後者，可以同前者是一樣錯誤的，如其世界並非給予為事物的自身，並且因此，在數量上不能認為有限，也不能認為無限的。這一種的相反，可以讓我稱之為辨論的相反；而真正的相反，可以稱為分析的相反。所以這樣兩個辨論相反的斷定，可以同時是錯誤的，由於這樣的事實，就是其中的一個，不單是與另一個相矛盾，並且他所說出的，實際上超出一個完全

矛盾所須要的以外。

我們認這兩個命題——世界在數量上是無限的，及世界在數量上是有限的——為真正相反的命題，我們假定這個世界——現象的完全繼續——為一個事物的自身。因為他始終是一個永久的數量，無論我們在他現象的繼續上，否認無限的或是有限的追溯。但是如其我們解除這個假定——這個超越的幻想，而否認他為一個事物的自身，這個矛盾的相反，變為一個單是辨論的；並且這個世界，因為並非自身存在——離開我的象表的追溯的繼續而獨立的，同樣的不能自己存在為一個無限的全體，也不能自己存在為一個有限的全體。宇宙對於我，單是存在於現象繼續的經驗追溯當中，而並非自身存在。因此，如其他始終是有條件的，他永遠不能完全給予，或是為一個全體，並且所以他不是一个無條件的全體，而這樣的存在，包含一個無限的或是有限的數量。

我們在這裏對於第一個宇宙論理想所說，——關於現象中數量的絕對的全體的，同樣適用於其他的理想。條件的繼續，是只有在追溯綜合的自身當中，而不是在現象認為事物的自身當中——在一切追溯以前已經給予的——可以發見的。因此，我不得不說：在一個給予現象中各部分

的集合，他的自身，不是有限的，也不是無限的；並且這些部分，單是在一個分解的追溯中給予的——一個綜合，永遠不能絕對完全給予，無論為有限的或無限的。關於隸屬原因的繼續，也是同樣情形，從有條件的到無條件的繼續，以及必要的存在，永遠不能認為他的自身，及他的全體，無論為有限的，或無限的，因為一個隸屬象表的繼續，單是在力學的追溯當中存在，不能認為存在於這個追溯以前，或是認為一個獨在存在事物的繼續。

這樣，純粹理性，在他宇宙論理想當中的反背，完全消滅。因為上面的說明，已經證實這個事實，他不過是一個辨論的及虛妄的相反的產物，由於絕對全體理想的誤用而生——這個絕對全體，只能容認為事物自身的條件的，卻應用於現象，這個單是存在於我們的象表當中，以及——在構成一個繼續的時候——存在於連續的追溯當中的。然而這個理性的反背，實際上極有益於我們推論的力量，不在於什麼獨斷的增益，而在於供給我們以評判研究的實際幫助。因為他給予我們一個現象的超越唯心性質的間接證明，如其我們的心中，對於超越審美學中所提出的直接證明，未能完全滿意。這個證明，可以依照下面的方法進行。如其世界是一個自己存在的全體，他必須是

有限的，或是無限的。但是，像在一方面，由論題證明，而在另一方面，由反對論題證明的樣子，他既不是有限的，也不是無限的。所以這個世界——一切現象的內容——不是一個自己存在的全體。所以現象離開我們的象表，是完全沒有的。這個就是所謂超越唯心性質的意義。

這個申明，是有重要意義的。他使我們可以看見，這個四種反背的證明，不是單純的詭辨——並非謬妄的，而根據於理性的天性，並且——在現象為事物自身的假定之下，是有效的。與他們相連的斷定的反對，使我們顯然可見，一個謬妄，是存在於最初的假定當中，並且這樣的幫助我們發現意識對象的真實構造。這個超越的辨論，並不贊助懷疑主義，雖然他關於懷疑方法的優點，給予我們以一個勝利的例證，他的極大效用，在反背論當中，是極明顯，在這裏面，理性的辨難，始終以相等的力量，彼此互相對抗的。並且雖然這些理性衝突的結果，並非我們所期望的——雖然我們並沒有得着積極的對於形而上學的獨斷增益，但是在糾正關於這些思想論題的斷定上，我們已經獲得極大的利益。

第八節 關於宇宙論理想的純粹理性的調節原則

宇宙論全體的原則，不能在意識世界的條件繼續當中，給予我們以關於最大數量的何種確定知識。繼續中的實際追溯，是接近於這個極大數量的唯一方法。所以這個純粹理性原則，可以依然認為有效——不是一個定理，使我們可以推想對象的全體為實在的，而為一個理解的問題，要求他依照心中全體的理想，創立及延長一個給予的有條件的條件繼續中的追溯。因為在意識的世界當中，就是在空間及時間當中，凡是我們在現象研究上所發見的條件，他的自身，都是有條件的；因為意識的對象，並非事物的自身（在這個場合，在認識的前進上，可以達到一個絕對無條件的，）而單是經驗的象表，他的條件，必須永遠是在直覺當中尋得的。所以理性的原則，實際上不過是一種規則——規定一個給予現象的條件繼續中的追溯，並且禁止中間的任何停頓及休息，而向於一個絕對無條件的。所以他不是一个經驗可能的，或是意識對象經驗認識的原則——因此不是一个理解的原則；因為凡經驗都是包括在一定的正當限制當中，由給予的直覺決定的。他更

其不是理性的構造原則，准許我們推廣我們意識世界的概念，超出於一切可能經驗以外的。他不過是使人類的能力，在可能限度以內，極力擴張及推廣經驗的原則。他禁止我們將凡有經驗的限制，認為是絕對的。因此，他是一個理性的原則，這個，當做一種規則，指導我們應當怎樣在經驗的追溯中進行，但是並不能夠先見，或是對於經驗的追溯，預先指示，什麼是在對象自身當中所給予的。我因為這個原故，稱他為一個理性的調節原則；同時這種條件繼續絕對全體的原則，獨立存在，而在對象中給予的，是一種構造的宇宙論原則。這個區別，可以立刻表示構造原則的虛偽，並且防止我們，將客觀的真實，歸之於一個理想，這個，只有當做一種規則，是有效的。

為了解這個純粹理性原則的正當意義起見，我們應當首先注意，他不能告訴我們，對象實在是怎樣的，而只能說，經驗的追溯，應當怎樣進行，以達到對象的完全概念。如其他給予我們以關於前者任何的知識，他就應當是一種構造的原則，——一種原則，在純粹理性的天性上，為不可能的。所以他不能使我們可以成立這樣一種的結論，說——一個有條件的條件的繼續，是在他的自身為有限的，或為無限的。因為在這個場合，我們應當是在絕對全體的空虛理想當中，推想一個對象。

沒有，而且不能，在經驗中給與的；因為這樣，我們就是將一種客觀的，而且不依賴經驗綜合的實際，歸賦與現象的繼續。所以這個理性的理想，不能認為有效——除非當做一種條件繼續中退後綜合的規則，我們必須依照他從有條件的進行，經過一切直接的及次級的條件，而達於無條件的；雖然這個目標是沒有達到，而且不能達到的。因為絕對無條件的，不能在經驗範圍當中發見。

我們現在更進而明確的決定我們對於一個綜合的觀念，這個是永遠不能完全的。通常有兩個術語，使用於這個目的。這些術語，是認為不同的，而且有區別的語式，雖然他們區別的根本，是從來不會明白解釋的。數學家所用的術語，是無限的進程。哲學家主張用不定的進程的語式。並不研究這種區別的原因，或是申說使用這些術語的是否正當，我單是要明顯的決定這些概念，限於在這個評判的目的上，是必要的。

我們可以很正當的說，一根直線，可以延長至於無限。在這個場合，無限進程與不定進程的區別，不過是極細微的。因為，雖然我們說延長一根直線的時候，——應當說不定的，較之無限的更其正確；因為前者的意義，是你可以儘管將他延長，而後者的意義，是你不可以停止延長；但是我們在

說這個延長的能力的時候，無限的語式，是完全正確的，因為我們可以使這個直線，永遠加增長度，如其我們願意這樣，直到無限為止。並且這個申明，可以適用於一切的場合，我們說到一個進程，就是，從條件向有條件的前進的時候；這個前進，是永遠向於無限的。我們可以從一對已知的配偶，在向下的世系當中，由父到子，推想一個永遠不盡的後代。因為在這個場合，理性並不要求繼續中的絕對全體，因為他並不預想這個為一個條件，及已經給予的，而單是認他為有條件的，及可以給予的。

在下面的問題，情形是截然不同——從給予的有條件的，向於條件的追溯，必須推到怎樣的程度；我是否可以說，他是一個無限的，或者，單是一個不定的追溯；並且，例如，是否以世界中現在生存的人類為起點，我可以在他們祖先的繼續當中，向上追溯，至於無限——或者，是否可以說的，單是，在我所進行的範圍當中，並沒有發見什麼根據，可以認為這個繼續是有限的，所以我應當，並且實際上必須永遠再向後面尋求他們的祖先，雖然理性的理想，並不強迫我預想他們。

我對於這個問題的答復如下：如其這個繼續，在經驗的直覺上，是給予為一個全體的，他的內

部條件繼續中的追溯，進行至於無限；但是，如其單是繼續中的一個部分，已經給予，從這裏向後進行，而向於絕對的全體的，這個追溯，是只有不定的可能的。例如，在一定限制當中——一個物體的——給予的物質一部分的分割，這個是——進行至於無限的。因為，這個全體的條件，就是他的部分，而一部分的部分，又為部分的條件，並且由此類推。並且因為在這個分解的追溯當中，一個條件繼續中無條件的不可分解的部分，不得尋得；在經驗上沒有可以停止這個分解的根據或原因，並且同這個相反，在分解當中更遠的部分，是較這個分解更先給予的。這就是說，這個分解，進行至於無限。而在另一方面，一個人類祖先的繼續，在經驗上並沒有給予他的絕對全體，然而這個追溯，從譜系中的一個世代，向一個更高的進行，並不遇見什麼經驗上的限制，表現這個繼續中的一個絕對無條件的部分的。但是因為在這樣一個繼續中的各部分，並不包含在一個全體的經驗直覺當中，而在這個追溯以前，所以這個追溯，並不進行至於無限，而單是不定的，就是，我們必須尋求另外的及更高的部分，而他們的自身，永遠是有條件的。

在兩方面的場合——無限的進程，及不定的進程——條件的繼續，都不能認為在對象的自

身當中，實在是無限的。這個在事物的自身，可以是真實的，但是關於現象，不能這樣的斷言，現象認爲彼此相關的條件，單是在經驗追溯的自身當中給予的。因此，現在的問題不是，這個條件繼續自身的數量，是怎樣的，——是無限的或是不定的？因爲他並非事物的自身；而爲這個經驗的追溯，應當怎樣開始，以及我們可以前進到怎樣的程度？並且在這裏，這個規則應用上的一個特異的區別，成爲顯然的。如其這個全體是由經驗給予的，在他內部條件的繼續當中，可以無限的向後進行。但是，如其這個全體，不是已經給予，而單是可以由於經驗的追溯給予的，我只能夠說——他有無限的可能——在繼續當中，永遠向一個更高的條件進行。在前者的場合，我是可以斷言，在對象中由經驗給予的部分，較之我在追溯（分解的）中所得到的爲更多。在後者的場合，我只可以說，我永遠可以在追溯當中向前進行，因爲沒有繼續的部分，是已經給予爲絕對無條件的，所以有一個更高部分的可能，並且關於他的考查，是必要的。在一個場合，我們必須尋得繼續的其他部分，而在另一個場合，我們必須考查這個其他的部分，因爲經驗並沒有對我們表現追溯的絕對限制。因爲，或是你並沒有有一個辨識，絕對限制你的追溯的，在這個場合，不能認爲這個追溯已經完全；或是，你有

這樣一個限制的辨識，而在這個場合，他不是你的繼續的一部分，（因為限制的必須與被他限制的，有所區別，）並且這個是你的義務，應當延長你的追溯，而達於這個條件，以及由此類推。

這些申述，由於他們在下節中的應用，可以更其明瞭。

第九節 論關於宇宙論理想的理性調節原則的經驗應用

我們已經說明，理性或理解的概念，都不能有超越的應用。我們並且已經說明，意識世界的條件繼續當中絕對全體的要求，是由於理性超越使用而生，根據於將現象認為事物自身的意見。所以我們並不須要回答這個問題，關係於一個繼續的絕對數量——是否他的自身是有限的，或是無限的。我們只要決定，從條件到條件的經驗追溯當中，我們必須進行到怎樣的程度，以便依照理性的規則，發見理性自身所提出問題的完滿及正確的答案。

因此，這個理性的原則，單是認為一種可能經驗擴充的規則，是有效的——當做一種現象自身構造的原則，他的無效，已經充分證明。並且這樣的我們已經使理性的自相衝突，完全停止，因為

我們不單是關於潛伏在理性的反對命題中的謬誤，已經給予以一種評判的解答，而且已經指示引起這些命題的理想真實意義。所以理性的辯論原則，已經變為一種主義的原則，但是實際上，如其這個原則，在我們所指示為他的唯一真實意義的主觀關係上，可以保證為一種不斷的擴張我們理解使用的原則，他的影響及價值，並不較少於他是一種先天決定對象的公理的時候。因為這樣一個公理，除掉由於替理解的原則，在經驗的領域當中，取得極廣泛的使用以外，在我們知識的闡張及修正上，並不能發生一種更大的影響。

(一) 世界中現象組合全體的宇宙論理想之解答

在這裏，與在其他宇宙論問題的場合一樣，理性調節原則的基礎，是下面的命題，在我們經驗的追溯當中，沒有一個絕對極限的經驗，因此沒有一個條件的經驗，他的自身，是絕對無條件的，可以發見。並且這個命題自身的真實，又根據於下面的考慮，這樣一個經驗（無條件的）必須對我們表現現象為單純的空虛所限制，而我們由於辨識的不斷追溯，必須以此為止境——這個是不可能的。

現在，這個命題聲明凡是在經驗追溯中所達到的條件，他的自身，必須認為在經驗上是有條件的，包含一個規則，要求我無論在向上的繼續中，進行到如何程度，永遠尋求一個繼續中的更高部分，——無論這個部分，是否應當由於經驗，而成爲我所知道的。

所以關於第一個宇宙論問題的解答，更沒有其他的必要，除掉應當決定，在達到宇宙的無條件的數量的追溯上，（關於空間及時間）這個永遠無止境的向上，應當稱爲一個無限的，或是不定的追溯。

我們在自己心中所造成的一般的象表，關於世界，或是現在存在在其中的一切事物的過去狀態及條件的繼續的，他的自身，不過是一個可能經驗的追溯，在心中所推想——雖然不是顯然的——並且產生一個給予對象的條件繼續的概念的。現在我們有一個宇宙的概念，但是並沒有一個直覺，——就是，並沒有有一個認他爲全體的直覺。因此我們不能從世界的數量或大小推測這個追溯的大小，而由前者決定後者，同這樣相反，我們必須首先由於經驗追溯的大小，造成世界的數量或大小的概念。但是關於這個追溯，我所知道的，只有從凡是條件繼續的給予部分，應當向一個

更高的前進。但是宇宙的數量，並不因此決定，而且我們不能肯定這個追溯，是進行到無限的。這樣一個肯定，就是預想繼續中的部分，現在還未曾達到的，並且表示他們的數目，超出於任何可能經驗的範圍之外；因此就是在追溯以先，決定宇宙的數量，（雖然單是消極的樣子）——這個是不可能的。因為這個世界，不是在直覺中給予為他的全體的；因此，他的數量不能在追溯以先已經給予。所以關於宇宙數量的自身，我們不能有何種的聲明，——連在他當中的追溯，都不能說他是無限的；我們單是必須依照決定在他當中經驗追溯的規則，而達到一個宇宙數量的概念。但是這個規則，只有要求我們，對於我們的繼續，永遠不能容認一個絕對的極限——無論我們在他當中進行到怎樣程度，同這樣相反的，始終將一個現象，隸屬於其他的，而為他的條件，並且因此向這個更高的現象進行。所以這樣一個追溯，是不定的追溯，這個因為並沒有決定一個對象中的數量，與無限的追溯，是顯然有區別的。

依照上面所說，我們不應當聲言，世界在空間上，及關於過去的時間，是無限的。因為這個無限的給與數量的概念，是經驗的；而且我們不能將這個無限數量的概念，應用於一個意識的對象，我

們不能說，從一個辨識，對於凡空間或時間中事物的追溯，是進行到無限的，——因為這個預想一個無限的宇宙數量；我們也不能說，他是有限的，——因為一個絕對的限制，在經驗上是同樣不可能的。所以關於這個經驗的全部對象——這個意識的世界——我們完全不可以有何種的斷言；我們的聲明，必須限於這個規則，經驗或經驗的知識，是可以依照這個達到的。所以對於宇宙數量的問題，第一的及消極的答復是：世界在時間上沒有起點，而且在空間上，沒有絕對的限制。

因為，在相反の場合，他應當一方面為一個空虛的時間，而另一方面，為一個空虛的時間所限制。現在，既然世界是一個現象，他不能這樣自己被限制的——因為現在不是一個事物的自身；他必須使我們可以有一個空虛空間及空虛時間限制的辨識的。但是這樣一個辨識，——這樣一個經驗，是不可能的；因為他是完全沒有內容。因此一個絕對的宇宙的限制，是在經驗上，並且所以絕對的不可能的。

從這個生出下面的肯定答復現象繼續中的追溯，——當做一種宇宙數量的決定，是不定的進行。這個是等於說——意識的世界，沒有絕對數量，而經驗的追溯（意識的世界，是只有由於他

在條件的一面，對我們的表現的，）根據於一個規則，需要他從繼續中的每一個部分，向一個更遠的進行（無論是由於個人的經驗，或是由於歷史，或是由於因果的關連，）並且在這個理解的可能經驗應用的擴張當中，不應當在任何一個定點停止。並且這個是理解對於他的原則，所能有的適當的及唯一的用途。

上面的規則，並不在一種的現象當中，規定一個不息的追溯。例如，他並不禁止我們，從一個人類祖先世系，向上進行，期望在追溯的某一點上，我們可以發現一個最初的始祖，或是在天體的繼續當中，容認一個日球，離開一定中心，在最遠的可能距離的。他所要求的，只有一個從現象到現象的不斷前進，縱使他們並不表現一個實際的辨識（像在某種場合，我們的辨識，是這樣的微弱，我們不能感覺他們，）然而他們依然是屬於可能經驗的。

凡起點都是在時間當中，而一切廣延的極限，都是在空間當中。但是空間及時間，是在意識的世界當中，因此世界中的現象，是有條件的限制，而世界自身，是沒有限制的，不論是條件的或無條件的。因為這個原因，並且因為世界，或對於給與有條件的條件的繼續，都不是可以完全給予的，我

們宇宙數量的概念，只能在這個追溯中，而且由於這個追溯給予，不能在他以前——在一個集合的直覺當中給予。但是這個追溯的自身，並非別的，不過是宇宙數量的決定，所以不能給予我們以關於他的已經決定的概念——尤其不能給予我們以一個數量的概念，這個，在某種一定標準的關係上，是無限的。所以這個追溯，為對我們表現一個數量起見，並不進行到無限的（一個給予的無限，）而單是進行到一個不定的程度——只有由於追溯，及在追溯的自身的當中實現的。

（二）直覺中所給予的一個全體分割總和的宇宙論理想之解答

我將一個直覺中給予的全體，加以分割的時候，我是從一個有條件的，向他的條件進行。這個全體部分的分割，是一個在這種條件繼續中的追溯，如其這個追溯，可以達到單一的部分，這個繼續的絕對總和，可以實際達到，而且是在心中給予的。但是，如其在這個不斷分解中的一切部分，他們的自身，都是可以分割的，這個分割，這就是說，這個追溯，從有條件的向他的條件無限的前進；因為這些條件（部分）是他們自身，包含在有條件的當中，並且，因為後者，是在一個限制的直覺中給予的，前者必須完全與他同時給與。所以這個追溯，不能稱為一個不定的追溯，像在前節宇宙論

理想的場合一樣，在這個當中的追溯，是從有條件的而向條件進行；這個後者，不是與前者同時及一齊給予，而單是從經驗追溯當中發見的。然而我們不應當肯定，一個這樣的全體，他可以無限分割的，是由無限數目的部分構成。因為，雖然一切的部分，是包含在全體的直覺當中，全部的分割，不是包含在裏面的。這個分割的部分，單是包含在連續的分解當中，——在追溯的自身當中，這個是繼續的可能及實在的條件。現在因為這個追溯，是無限的，他所達到的一切部分，必須包含在給予的全體當中，而為一個集合。但是分割的完全繼續，不是包含在這個當中的。因為這個繼續，在次序上是無限的，而且永遠是不完全的，不能表現一個無限數目的部分，更不能表現這些部分的組合，為一個全體。

將這個說明應用於空間。凡直覺上所表現空間的有限部分，都是一個全體，他的部分，永遠仍是空間——無論再分割到怎樣的程度。因此凡有限制的空間，都是可以分割到無限的。

讓我們再將這個說明，應用於一個包括在限制當中的外界現象，就是一個物體。一個物體的可分性，根據於空間的可分性，這個是物體為一個廣延全體的可能條件。所以一個物體，是可以分

割到無限的，雖然他不因為這個原因，是以一個無限數目的部分構成。

因為一個物體，必須推想為空間中的物質，好像可分性的定律，應當可以像對於物質一樣，應用於他的。因為我們可以並且應當承認，在空間的場合，分割或分解，永遠不能將組織完全消滅，（這就是說，空間的極小部分，必須依然由空間構成；）如其不然，空間應當完全停止存在，這個是不可能的，但是在另一方面的斷言，物質中一切的組織，在思想當中消滅的時候，完全沒有什麼遺留，好像是與物質的概念不相調和，這個必須實在是一切組織的主體，並且就是在他的空間中特性的接合——這個構成一個物體——已經在思想當中消滅的時候，必須依然存在。但是現象世界中的物質，並不是這樣情形，他不是一個事物的自身，由純粹類目所推想的。現象的物質，不是一個絕對的主體；他不過是一個永久的意識影象，並且單是一個直覺，無條件的，是不能在他裏面尋得的。

但是，雖然這個進行到無限的規則，是正當的，而且可以適用於現象的分割，單是認為占領或充滿空間的，他不能適用於一個由若干特殊部分構成的全體，而為一個有組織的物體的。我們不

能够說一個有組織全體中的各部分，都自己是有組織的，並且將他分析到無限的時候，我們必須永遠遇見有組織的部分；雖然我們可以容認，這個物質的部分，我們分解到無限的，可以是有組織的。因為空間中一個現象分割的無限，完全根據於這個事實，就是一個現象的可分性，單是由於及在這個無限中給予的，就是一個部分的未定數目，已經給予，而這個部分的自身，單是由於及在反復分割中給予及決定的；簡單的說，分割的無限，必須預想這個全體，不是已經自己分割的。因此我們的分割，在全體中，決定一個部分的數目——一個數目，推到分割中實際追溯的限度為止；而在另一方面，一個物體，係由無限部分組成的概念，表示這個全體是已經自己分開的。所以我們期望在他裏面看見一個決定的，而同時又是無限的，部分的數目——這個是自相矛盾的。因為我們這樣應當有一個全體，包含一個部分的繼續，在任何追溯上，是不能達於完全的，——這個就是無限而同時在一個有組織的構造上，又是完全的。無限可分性，單是可以應用於一個連續的物體，並且完全依賴於空間的無限可分性。但是在一個有組織的物體當中，他的部分或單位的多少，是永遠一定的，並且因此永遠是等於一個確定的數目。一個物體，可以有組織到怎樣的程度，只有經驗，可

以昭示我們；並且雖然，在我們對於各種物體的經驗範圍以內，我們可以不會發見什麼無組織的部分，這樣的部分，必須在可能經驗中存在的。但是一個現象的超越分割，必須達於怎樣的程度，我們不能從經驗知道——這是一個問題為經驗所不能回答的；這個只有由理性的原則答復，他在一個廣延物體的分析上，永遠禁止我們，將經驗的追溯，認為絕對完全的。

超越的數學理想解答的結論——及力學理想解答的緒言

我們已經將理性的反背，表現為一個表式，並且企圖證明，這個自相矛盾的基礎，是在理性自身，以及使他達到一個結論的唯一方法——就是，宣布雙方矛盾的命題，都是謬誤的。我們在這些反背當中，表現現象的條件，是依照空間及時間的關係隸屬於有條件的——這是一個公共理解通常的假定。在這個關係上，一切全體的辯論象表，在對於一個給予有條件的條件繼續當中，是完全同質的。這個條件，永遠與有條件的同為繼續的一個部分，並且這樣的保證全部繼續的同質。在這個場合，追溯是永遠不能推想為完全的；或是，如其是這樣的情形，一個實際上有條件的，誤認為元始的部分，因此，誤認為無條件的。所以在這樣一個反背當中，我們並沒有考慮一個對象，就

是，有條件的，而單是考慮屬於一個對象的條件繼續，以及這個繼續的大小。並且因此發生這個困難——一個困難，不能由關於兩方要求的任何決定而消滅的，單是可以這樣的消滅——由於直捷宣布，理性所主張的繼續，對於理解，都是或過於長，或過於短，在兩者的場合，都不能使他的概念，與理想相適合。

但是到現在為止，我們勿略一個存在於理解概念中間的重要區別，這些概念，理性企圖將他變為理想的——其中的兩個，指示一種數學的，另外兩個，指示一種力學的現象綜合。在這裏以前，我們不必特別提出這個區別；因為，就像在我們的一切超越概念的普通象表當中，我們在現象的條件之下，考慮他們，所以在這兩個數學的理想當中，我們的討論，單是涉及一個在現形世界中的對象。但是現在我們將要進而考慮理解的力學概念，以及他們與理想的適合程度，我們必須注意這個區別。我們可以看見，他使我們對於這個衝突，理想所陷入其中的，展開一個完全新的視線。因為，在前面的兩個反背當中，我們令兩方同時退出，理由是他們所提出的證據，根據於錯誤的假定；而在現在的場合，好像可以希望，發見一個假定，與理性的要求相適合，並且審判官完成這個要求。

的主張，兩方所未能使他們達於滿意狀態的，這個問題，可以從他自己的效用決定，不是由於斥退請求的人，而由於將雙方的論據，加以比較。——如其我們單是考慮他們的廣延，以及他們是否與理想相適合，條件的繼續，可以認為完全同質的。但是理解的概念，存在於這些理想基礎上的，或是包含一個同質的綜合，（在一切數量中所預想的——在他的組合以及在他的分解當中，）或是包含一個異質的綜合，後者的場合，就是原因與效果，以及必要與偶然的力學的綜合。

因此在現象的數學繼續當中，除掉意識的條件以外，沒有別的可以容認——一種條件，他的自身，是繼續中的一個部分的；同時意識條件的力學繼續，容認一個異質的條件，不是這個繼續的一部分，而為純粹理智的，並且超出於這個繼續以外。並且這樣使理性滿足，而將一個無條件的，列在現象繼續的前面，不至於引起混亂，或是使他中斷，而與理解的原則相矛盾。

現在，由於這個事實，力學的理想，容認一個現象的條件，並不構成現象繼續的一部分的，發生一個我們在反背論當中，所應當期待的結果。在前者的場合，雙方衝突的辯論命題，都聲明為謬誤的。在現在的場合，我們看見這個力學繼續中的有條件的，與一個經驗的無條件的，但是非意識的

條件相連結；並且這樣的在一方面使理解，而在另一方面使理性滿足。並且同時無條件全體的辯論論據，在單純的現象當中，完全失效，而理性的雙方命題，都可以證明在他們的正當意義上，是真實的。這個在宇宙論的理想，要求一個數學上無條件單位的場合，不能遇見；因為沒有別的條件，可以列在現象繼續的前面，除非這樣一個，他自己也是一個現象，並且因此，是繼續的一部分的。

（三）因果演繹全體的宇宙論理想之解答

可以推想的原因作用，只有兩種——自然的及自由的原因作用。前者是一個特殊的狀態，與意識世界中另一個在他以前狀態的接合，前者由於一個定律，與後者相追隨的。現在，因為現象的原因作用，是為時間條件所支配，並且這個在前面的狀態，如其他是始終存在的，不能發生一個效果，在特殊的時間當中，初次現出，所以一個原因的原因作用，他自己必須也是一個效果——必須自己是初次發生，並且所以依照理解的原則，他自己也須要一個原因。

在另一方面，從自由的的名詞，我們必須了解，在宇宙論的意義上，一個自動創造狀態的能力；所以他的原因作用，不是隸屬於另外一個在時間上決定他的原因。自由在這個意義上，是一個純

粹的超越理想，這個，在第一層，並不含有任何經驗的成分；在第二層，他的對象，不能在任何經驗中給予並決定的，因為經驗可能的普遍定律，是凡發生的事情，必須有一個原因，所以一個原因的原因作用，他自己既是一種發生的事情，必須更有一個原因。在這個觀察的場合，經驗的全部領域，無論擴張到如何程度，決不包含不受自然定律支配的事物。但是，因為我們不能由這個方法，在關於因果的繼續上，達到條件的絕對全體，理性創造一個自動的理想，可以自己開始運用，而沒有何種外界的原因，依照原因作用的自然定律，決定他的動作的。

這個是可以特別注意的，自由的實用概念，是根據於這個超越的理想，並且前者可能的問題，單是因為他涉及後者的真實關係，是困難的。自由，在實用的意義上，是意志的獨立，不受意識衝動的強迫。一個意志，凡是它為情欲所影響的（由於意識的衝動）是意識的；在他為情欲所支配的時候，則稱為獸性的（*arbitrium brutum*）。人類的意志，當然是一個意識的，不是獸性的，而為自由的；因為意識並不支配他的動作，在自己決定的人類當中，有一個能力存在，是不受一切意識的強迫的。

這個是顯然的，如其意識世界中，一切的原因作用，都是自然的——而且只有自然的，凡發生的事情，應當依照必要的定律，由另外一個事情決定，並且因此，凡是決定意志的現象，必須使一切的动作成爲必要，而爲一種由於他們的自然效果；並且這樣的一切實用的自由，應當與超越的理，同時完全毀滅。因爲這個後者，預想一個某種事情，雖然沒有實現，而他是應當已經實現的，並且因此，預想他的自然的原因，不是這樣有力的及確定的，可以驅出我們意志的原因作用——一個原因作用，不依賴於而且甚至於與自然原因的力量相反對，能够產生效果，並且因此，可以自動的創造一個事變的繼續的。

在這裏我們又看見這樣的情形，像我們通常在理性的矛盾及混亂當中所看見的一樣，理性企圖超出可能經驗的界域，這個問題，實在並非心理的而爲超越的，自由可能的問題，實在並不涉及心理學，但是，因爲他依據於純粹理性的辯論論法，他的解答，必須爲超越哲學所注意。在從事於這個解答，一個超越哲學所不能推卻的事業以前，應當在這個問題的決定上，關於他的程序，先有一種申述。

如其現象是事物的自身，而空間及時間是事物存在的形態，則條件與有條件的，應當永遠為同一繼續中的部分；並且這樣的，應當在現在的場合，發生一切超越理想所共有的反背——就是他們的繼續，對於理解，或是過於大，或是過於小的。力學的理想，我們預備在本節及下節當中討論的，具有關係於一個對象的特性，不認為一個數量，而認為一個存在的；並且，在現在這個問題的討論上，因此我們可以抽去條件繼續的數量，而單是考慮條件對於有條件的力學的關係。因此，這個問題自然發生，自由是否可能的；並且，如其可能，他是否可以與原因作用自然定律的普遍性相並立，並且因此，是否我們陳述一個真實的離接斷定，如其我們說——凡效果必須在自然當中，或在自由當中，有他的原因存在，或是兩者不能以不同的關係，在同一的事件當中，同時並存。在現象的世界當中，依照自然的不變定律，一切事件之間，有一個不斷連接的定律，是一個已經確立的原則，不能容許任何例外的。所以這個問題是：是否一個效果，依照自然的定律決定的，可以同時是由一個自由的主動者造成，或是，自由與自然，是彼此互相排出的？並且在這裏，這個現象絕對真實的普通的但是誤謬的假定，表現他的有害的影響，使理性的程序，發生困難。因為如其現象是事物的

自身，自由是絕對不可能的。在這個場合，自然是凡有事件的完全及一切充分的原因；並且條件及有條件的原因及效果，包含在同一的繼續當中，而為同一的定律所支配。如其與這樣相反，現象是認為並非別的，因為他們實際上是這樣的，不過單純的象表，依照經驗的定律，彼此互相連接的，他必須有一個不是現象的基礎，但是這樣一個智力原因的原因作用，不是由現象決定，或是可以由現象決定的；雖然他的效果，因為是現象，必須由其他的現象決定。所以這個原因及他的原因作用，超出而且離開現象的繼續而存在，同時他的效果，是存在於並且可以在經驗條件的繼續當中發見的。所以這樣一個效果，在他智力原因的關係上，可以認為是自由的，並且在現象的關係上，由於這個，他是一個必要的結果，是必要的——一個區別，照這個完全普通的及抽象的樣式敘述，必須表現為非常奧妙及含混的。下面自然詳細說明。現在我們只須注意，因為現象的完全及不斷的連結，是一個自然的不可變更的定律，自由是不可能的——如其假定現象是絕對的真實。因此這種哲學家，在這個問題上，執着普通的意見的，對於調和自然及自由的理想，永遠不能成功。

自由與自然必要的普遍定律調和的可能

這個意識對象中的要素，他自己不是意識的，我可以稱他為智力的。依此，如其一個對象，必須認為意識的現象的，具有一種能力，並非一個感官直覺的對象，但是由於這個，他可以為現象的原因，這樣一個對象，或是存在的原因作用，是可以從兩方面觀察的。關於他的動作，他可以認為是智力的——一個事物自身的動作，而關於他的效果，他又是意識的——一個屬於意識世界的現象的效果。依此，我們應當關於這樣一個能力或力量的原因作用，同時構成一個經驗的及一個智力的概念——然而兩方都是關係於同一的效果。這個從兩方面推想一個在意識對象當中的力量，並不與我們關於現象世界或一個可能經驗所應當構成的任何概念相衝突，現象——既不是事物的自身——必須有一個超越的對象為基礎，而決定他們為單純的象表，並且好像並沒有什麼理由，在自己成為現象的性質以外，不可以將一個原因作用，歸於這個超越的對象，雖然這個原因作用的自身，不是一個現象，而他的效果，是應當在現象世界中遇見的。但是凡有效的原因，必須具有一個特性，這就是說，一個他的原因作用的定律，沒有這個，他應當停止成為一個原因的。因此，在上面的場合，凡意識的對象，應當具有一個經驗的特性，這個保證他的動作，認為現象，依照不變的

自然定律，與一切其他的現象，有完全的及調和的連絡，而且當做條件，可以從這些推演出來，並且，在與這些現象的連絡上，他們這樣的構成一個自然秩序中的繼續。這個意識的對象，在第二層，必須具有一個智力的特性，這個保證他為這些動作，即現象的原因，雖然他自己不是一個現象，也不是隸屬於意識世界的條件的。前者可以稱為事物當做一個現象的特性，後者可以稱為事物當做一個事物自身的特性。

現在，這個動作的主體，在他的智力主體的特性上，應當不隸屬於任何時間的條件，因為時間單是一個現象的，而不是事物自身的條件。沒有動作，可以在這個主體中開始或中止的，因此他應當脫離一切時間決定的定律——這個變化的定律，就是，凡發生的事情，必須在他以前的現象有一個原因。簡單的說，這個主體的原因作用，只要他是智力的，不應當成為經驗條件繼續的部分，這個條件，決定並且支配，意識世界中的事情的。而且這個事物的智力的特性，是不能直接認識的。因為我們所能看見的，只有現象，但是他必須是可以推想為與經驗的特性相調和的，因為我們在思想中永遠自己覺得，不能不將一個超越的對象，放在現象的基礎上面，雖然我們永遠不能知道，這

個對象的自身，是怎樣的。

因為他的經驗的特性，這個主體，應當同時為一切原因作用的經驗定律所支配，並且，當做一個現象，及意識世界的部分，他的效果，應當是由在前面現象的關係說明的。外界的現象，必須可以對他發生影響；並且，他的動作，依照自然定律，必須對我們說明，怎樣他的經驗的特性，就是他的原因作用的定律，應當在經驗中及由於經驗認識。簡單的說，一切的須要，關於這些動作的完全及必要的決定的，必須由經驗對我們表現。

在另一方面，因為他的智力的特性，（雖然我們只有一個這個特性的一般概念，）這個主體，必須是認為脫離一切意識的影響，及一切現象的決定的。不但如此，並且因為在這個主體當中，沒有發生的事情——因為他是一個實體，並且因此，在他當中，沒有任何變化的存在，要求時間的力學決定的，並且因為同一的理由，沒有與對象當做原因的連絡——這個活動的存在，在他的動作上，必須脫離而且不依賴於自然的必要，因為這個必要，單是存在於現象的世界中的。我們可以完全正確的說，他由於自己，在意識的世界中，創造及開始他的效果，雖然造成這些效果的動作，並不

是由他自己起點的。我們不應當在這個場合肯定，這些意識的效果，自己開始存在，因為他們永遠是由於在前的經驗條件決定的——因為這個經驗的特性，這個是智力特性的現象——並且只有認為構成一個自然原因繼續的延長，是可能的。並且這樣的，自然與自由，各在這些名稱的完全及絕對意義上，可存在於同一的動作當中，而沒有矛盾或抵觸。

自由的宇宙論理想與自然必要的普遍定律彼此調和的闡釋

我覺得第一步，應當單將這個超越問題答案的外形，先向讀者提出，使他可以對於這個程序，理性在答案上所採用的，容易造成一個明確的概念。現在我可以進而舉出這個答案中的幾個要件，並且依照他們的次序，加以考慮，

這個自然的定律，凡發生的事情，必有原因，而這個原因的原因作用，就是，原因的動作，（這個不能永遠已經存在，但是他自己必須是一個發生的事情，因為他在時間上，是先於他所造成的效果，）他自己必須有一個現象的原因，而他是由此決定的，並且因此，一切的事情，是在自然的秩序當中，由經驗決定的，——我說，這個定律，存在於經驗的可能，及現象或自然的連接系統的基礎上

面的，是一個理解的定律，不能容許有任何的差異及例外的。因為有一個單一的現象，對於他的運用為例外，就是將他屏出於可能經驗的範圍，並且這樣的承認他單是一個思想的結撰，或腦中的幻影。

這樣的我們必須承認一個原因連環的存在，然而在他當中，絕對的全體是不能尋得的。但是我們不必使這個問題，耽延我們自己，因為這個在我們的反背討論，已經充分的答復，這種反背，就是理性在現象的繼續當中，企圖達到無條件的時候，所陷入的，如其我們容許我們自己為超越唯心論的幻想所蒙蔽，我們應當看見，既沒有自然，並且沒有自由存在。現在，這個問題是：承認現象世界中，有自然的必要存在，是否可以將一個效果，同時認為自然的效果及自由的效果——或是，這兩個原因作用的方式，是互相矛盾而不容並立的？

沒有現象的原因，可以絕對的，而且由於自己，開始一個繼續。凡動作，只要他是造成一個事件的，他自己是一個事件，並且預想一個其他在前的狀態，他的原因，是存在其中的，這樣凡發生的事情，不過是一個繼續的延長，並且一個絕對的起點，在意識世界中，是不可能的。依此，自然原因的動

作，他們的自身，也是效果，並且預想時間中在他們前面的原因。一個原因的動作——一個動作，造成一個絕對的起點的，是超出於現象的原因能力以外。

現在，承認一切的效果，都是現象，這個是否絕對的必要，就是，這些效果的原因的原因作用，必須也是一個現象，並且屬於經驗的世界呢？還是，有這樣的可能，就是，凡現象世界中的效果，必須與一個經驗的原因相連接，依照自然的普遍定律，而這個經驗的原因作用，可以他自己是一個非經驗的，及智力的原因作用的效果——然而他與自然的原因的連接，依然是完全的？這樣一個原因作用，在現象的關係上，可以認為一個原因的原始動作，所以他在這個限度以內，非現象的，並且，因為這個能力或力量的原故，是智力的；雖然他必須同時認為自然連環中的一節，而屬於這個意識的世界。

一個現象的互相原因作用的信仰，是必要的，如其須要我們尋求自然事情的天然條件，這就是說，他們的原因。承認這個是毫無例外的有效，理解的要求，他在現象的境域以內，單是承認自然的，可以滿足，而且我們物理現物的物理說明，可以在他們有規則的程序當中前進，沒有阻滯，並且

沒有反對。但是這個不是進行的障礙，就是我們假定理想為一個純粹的虛構，而承認有某種自然的原因，具有一個能力，不是經驗的，而為智力的，因為他不由於經驗的條件，決定動作，而純粹的及單獨的由於理解所提出的根據——這個動作，在原因成為現象的時候，自己停止，與經驗的原因作用的定律，完全符合。這樣的，這個動作的主體，當做一個原因的現象，可以始終保持與自然及自然條件的連絡；並且只有主體的現象，（以及一切他的現象的原因作用，）可以包含一定的條件，這個，如其我們從經驗的，向上達於超越的對象，必須認為是智力的。因為，如其我們在我們的關於現象世界中原因的考查上面，單是注意於自然的方向，我們可以不須顧及這種關係，存在於超越的主體，這個是我們所完全不知道的，與這些對象，及他們在自然中的連絡中間的。在這個主體中現象的智力基礎，並不涉及經驗的問題。他單是關係於純粹的思想；並且，雖然這個純粹理解的思想及動作的效果，可以在現象當中發見，然而這些現象，必須可以在純粹物理的根據上，而且依照自然的定律，充分及完全的說明。並且在這個場合，我們單是注意於他們的經驗特性，而略去一切他們智力特性的考慮，（這個後者，是前者的超越原因，）認為完全不知道的，除非在這個限度以

內由於後者，表示爲他的經驗的標識。現在讓我們將這個應用於經驗。人類是一個意識世界的現象，並且所以同時是一個自然的原因，他的原因作用，必須由經驗的定律調節的。因爲這樣，他必須具有一個經驗的特性，像一切其他的自然現象一樣。我們注意在他動作中的這個經驗特性，這個顯示一定的力量及能力的存在的。如其我們注意無靈魂的，或是單是獸類的天性，我們不能發見什麼原因，將其他的能力，歸於我們自身，除掉這個由純粹意識的方式決定的。但是人類，自然單是由於意識，對於顯示自己的，不單是由於他的意識，並且由於他的自覺，認識他的自身，並且在動作及內界決定上，認識這個，這個動作及決定，他不能認爲是意識的印象的。這樣的，在一方面，他對於他自己，是一個現象的，但是在另一方面，關係於一定的能力，又是一個純粹智力的對象——智力的因爲他的動作，不能歸納於感覺的容納性。這種能力，是理解及理性，尤其是這個後者，特別的與一切有經驗條件的能力，有所區別，因爲他單是使用理想，以考慮他的對象而且由於這些決定理解，而後者更進而將他自己的概念，爲一種經驗的使用，這些概念，像理性的理想一樣，是純粹的而非經驗的。

理性具有原因作用的能力，或是至少我們必須表現他爲這樣，由於各種命令辭，顯然可見，這個，我們加在多數我們的執行力量上面的。「我理應」這個話，表示一種的必要，並且包含一個根據的连接，爲自然所沒有，而且不能，對於人類心中表現的。理解在自然當中，並不知道別的，只有什麼現在是，或者曾經是，或者將來可以是。這個是不合理的，我們說，一個自然中的事物，在他與時間的關係上理應與現在的不同；實際上，這個理應，在我們單是考慮自然程序的時候，是既沒有應用，也沒有意義的。這個問題，什麼理應在自然的範圍當中發生，是一個不合理的問題，就好像問，什麼理應是一個圓的性質？凡是我們可以問的，只有，什麼在自然中發生，或是，在後者的場合，什麼是
一個圓的性質。

但是一個理應或是義務的理想，指示一個可能的動作，他的基礎，是一個純粹概念；同時一個單純自然動作的基礎，與這個相反，永遠是一個現象。這個動作，當然必須在物質的條件之下，成爲可能，如其他是由於道德命令的理應所規定的；但是這些物質的或是自然的條件，並不涉及這個意志自身的決定，他們單是與他的效果相關連，以及在現象世界中這個效果的影響。無論自然對

於我的意志，供獻有幾多的動機，無論什麼意識的衝動——這個道德的理應，決非他們的力量所能造成。他們可以造成一個決意，這個，因為並非必要，永遠是有條件的——一個決意，這個理應由理性所指出的，立定一個目的，及一個標準，允許或禁止。不論是什麼對象，純粹意識的——例如愉樂，或是純粹理性所表現的——例如美德，理性決不肯服從有一個經驗根原的基礎。理性不肯追隨事物的秩序，為經驗所表現的，而以完全的自動，依照理想，重新整列他們，強迫經驗的條件，與理想相適合。他以理想的名義，聲明一定的動作，是必要的，雖然這個從來不會實現，而且或者永遠不會實現；但是依然預想在這些動作的關係上，他是具有原因作用的能力的。因為沒有這個假定，他不能期望他的理想，在經驗的世界當中，造成一定的效果。

現在，讓我們說到這裏為止，並且承認，至少這個是可能的，就是理性對於現象，有一個實在的
原因的關係。在這個場合，他必須——雖然是純粹理性——顯示一種經驗的特性。凡原因都假定一個規則，依照這個，一定的現象，與這個原因相隨，而為他的效果，並且凡規則需要在這些效果上的一律；並且這是一個原因概念的正當基礎——當做一個能力或力量的。現在，這個概念（一個

原因的，)可以稱爲理性的經驗特性；並且這個特性，是一個永久的，同時他所造成的效果，依照各種條件，與他們相伴隨，而且一面限制他們的，表現爲各種的形式。

這樣，凡人類的決意，都有一個經驗的特性，這個並非別的，不過是他的理性的原因作用，限於他的現象世界中的效果，表示一個規則的存在，依照這個，我們可以在他們許多種類及程度上，考察這個原因，作用的動作，以及這些動作的理性基礎，並且依照這樣，決定這個決意的主觀原則。現在，我們知道這個經驗特性的，單是由於現象的效果，及經驗於供給的這些規則；並且因爲這個理由，在現象世界中一切人類的動作，是由他的經驗特性，及自然的協同運用的原因決定的。因此，如其我們可以研究一切人類決意的現象，達於心中最下層的基礎，應當沒有什麼動作，爲我們所不能確實預料，而且由於他的以前的條件，認爲絕對必要的。所以在這個經驗特性關係的限度以內，決不能有自由；並且只有以這樣的眼光，我們可以考慮人類意志，在我們自己限制於簡單的觀察的時候，以及像在人類學的場合，創立一個人類動作主動原因的生理學研究的時候。

現在，我們對於理性的關係，考慮這個同一動作的時候——不是以說明他們的根原爲目的，

就是，不是對於推論理性，而對於實用理性的關係，認為這種動作的造成原因，我們可以發現一個規則及秩序，與這些自然及經驗的非常不同的。因為這個心理的能力所聲明的，可以是在自然的程序當中，是已經而且不得不實現的，而他認為不應當實現。並且有時我們發見，或是相信我們發見，理性對於人類的動作，實際上曾經有一種因果的關係；並且這些動作的實現，是因為他們已經決定，不是由於經驗的原因，而由於意志在理性基礎上的作用。

但是，承認理性對於現象，有一個原因的關係；我們知道，意識的——在他經驗的特性上，理性的動作，是完全已經決定，而且絕對必要的時候，他是否可以稱為自由的呢？但是這個經驗的特性，他自己是智力的特性決定的。這個後者，我們不能認識，我們只能由於現象指示，而現象單是使我們可以有了一個經驗特性的直接認識。因此，一個動作，只要他是屬於智力的原因的，並不依照經驗的定律，由他產生，這就是說，不是純粹理性的條件，而單是他們在內界意識中的效果，是在動作以前的。純粹理性，為一個純粹智力的能力，是不受時間條件的支配的。這個理性的原因作用，在他的智力的特性上，並不開始存在；他並不因為造成一個效果的原故，在一定的時間當中，自己現出。

如其是這樣的情形，理性的原因作用，就應當服從現象的自然定律，依照時間決定他們，而且成爲一個時間中原因及效果的繼續；因此，他停止爲自由，而成爲自然的一部分。所以我們可以公允的說——如其理性對於現象，有一個因果的關係，他是一個能力，創造一個經驗效果繼續的意識條件的。因爲存在理性中的條件，是非意識的，所以並不創造，或是開始存在。並且這樣的我們看見——我們在任何的經驗繼續當中所不能發見的——一個事變繼續的條件，他的自身，是在經驗上無條件的。因爲，在現在的場合，這個條件，是完全超出於現象的繼續以外，——他的智力的，並且因此，他不受支配於任何意識的條件，或是由於一個在前的原因的決定。

但是在另一方面，這個同一的原因，又屬於現象的繼續。人類自身，是一個現象。他的意志，有一個經驗的特性，這個是一切他的動作的經驗原因。沒有條件——依照這個特性，決定人類及他的決意的——不是自己成爲自然中效果繼續的部分，並且爲他們的定律所支配的，——依照這個定律，一個時間中事情的原因，沒有在經驗上決定的，不能存在。因爲這個原因，沒有給予的動作，可以有一個絕對的及自動的創始，一切的動作，都是現象，而且屬於經驗的世界的。但是關於理性，我

們不能說，這個狀態，理性在他當中決定意志的，永遠有一個另外的決定他的狀態，在他前面。因為理性不是一個現象，所以不為意識的條件所支配；並且因此，就是在他的原因作用的關係上，時間的次序及條件，不影響於理性，而且自然的力學定律，依照一定規則，決定時間的次序的，也不能對他適用。

因此，理性是人類意志一切動作的永久條件。每一個這種動作，是在他實現以前，在人類的經驗特性當中決定的。智力的特性，這個前者，不過是他的輪廓的，不知有在前或在後；並且一切動作，不論他與別的現象的時間關係，都是純粹理性的智力特性的直接效果，因此，他有動作的自由，而不由於內界或外界在前的條件決定。這個自由，必不可以單是以一種消滅的方式，說他是不依賴於經驗的條件的，因為照這樣情形，理性的能力，應當不復成爲一個現象的原因；所以必須積極的認他爲一種能力，可以自動創造一個事件的繼續的。並且同時必不可以假想，在理性當中，能夠有一個開始；同這樣相反的，理性爲意志的一切動作的無條件的條件，不能容認任何時間的條件，雖然他的效果，實際上是在一個現象的繼續中開始——然而這個起點，不是絕對原始的。

我可以從他在經驗世界中的應用，以一個例證，說明這個理性的調節原則；不論由於若干的經驗，或是幾多的事實，是不能證明他的，因為這樣的論據不能成立超越命題的真實。讓我們考慮一個有意的動作——例如，一個謊言——一個人由此將一定程度的混亂，引入人類的生活當中，這個是要由於創造他的動機裁判，並且這個的責備，以及因此而生的不良的結果，是應當由犯罪者負責的。我們在第一步，先考察這個罪惡的經驗特性，並且因為這個目的，我們努力探溯這個特性的本源，例如，不充分的教育，不良的伴侶，一個無恥的及壞惡的天性，輕浮及缺乏反省——並且不可遺漏這種臨時的原因，在犯罪的一刻中，乘機加入的。在這個程序當中，是與在一個決定物質效果的原因繼續的研究上，所遵循的途徑，完全相同。現在，雖然我們相信這個動作，是由於一切這些環境決定的，我們並不因此對於犯罪的人，稍加原恕。我們責備他，並不因為他的不幸的氣質，也不因為影響他的環境，甚至並不因為他以前的生活途徑；因為我們預想，一切這些原因，都可以完全擱置，在先的條件的繼續，可以認為始終沒有存在，並且這個動作，在一切以前狀態的關係上，可以認為全然無條件的，就好像這個主動者，由此開始一個完全新的效果的繼續。我們責備犯罪的

人，是根據於理性的定律，這個要求我們認這個能力爲一個原因，他可以而且應當，不依賴於一切經驗的條件，另行決定罪人的行爲的。這個理性的原因作用，我們並不認爲一個協助的主動，而認爲是完全獨立的。不論意識的衝動，是贊助或反抗這個原因作用的動作，這個罪惡，總是依照他的智力的特性估計的——在他說出一個謊言的時候，犯罪的人，是確實有可以責備的價值。所以我們認爲理性，不拘於動作的經驗條件，是全然自由的，並且因此，像在現在的場合，是可以歸咎的。

上面的判斷，是我們習慣於這樣思想的完全證據，理性是不爲意識的條件所影響，在他當中，沒有變化發生——雖然他的現象，換句話說，在他的效果當中，自己表現的方式，是受變化支配的——在他當中，沒有在前的狀態，決定在後的，因此，他並不成爲意識條件繼續的一部分，這個依照自然的定律，使現象成爲必要的。理性表現於一切人類的動作當中，及一切的時間上面，而且始終相同；但是他自己並不存在於時間當中，所以他並不進入任何的狀態，在這個裏面，他以前沒有存在的。關於新的狀態或條件，他是決定的，而不是可以被決定的。因此我們不能夠問：爲什麼理性不自己決定一個另外的樣子？這個問題，應當照下面陳述：爲什麼理性不使用他的原因作用的力量，

決定某現象爲一個不同的樣子呢？但是，這是一個問題，不容有什麼答復的。因爲一個不同的智力特性，可以表示一個不同的經驗特性；並且，我們說，不拘他以前生活全部的經過是怎樣的，他可以制止這個謊言的時候，這個意義不過是，他的動作，是爲理性的力及主權——允許及禁止——所支配的。現在，理性在他的原因作用當中，不是任何現象或時間條件的主體；並且一個時間上的不同，可以造成一個現象彼此關係上的不同——因爲這些不是事物，並且所以不是原因的自身——但是他不能在動作與理性能力的關係當中，造成何種的不同。

因此，在我們的自由動作，及產生他們的原因力量的研究當中，我們這樣的達到一個智力的原因，然而我們不能進行到這個以外；雖然我們可以認識他是自由的，就是不依賴於一切意識的條件，並且，他可以這樣的在意識上爲現象的無條件的條件。但是因爲什麼理由，智力的特性，生出如何及如何的現象，而且在一定環境之下，表現如何及如何的經驗特性，是我們理性的力量，所不能決定的。這個問題，同下面的問題一樣，是超出於理性的力量及範圍以外：爲什麼我們外界感覺的超越對象，除掉空間中的直覺以外，不容有其他的形態呢？但是我們所應當解答的問題，並不須

要我們涉及這樣的疑問。這個問題單是這樣的，——是否自由及自然的必要，可以存在於同一動作當中，並不彼此反對。對於這個疑問，我們已經給予一個滿意的答復；因為我們已經證明，與前者相關系的條件，是與後者的種類不同，一個的定律，並不影響於其他一個的定律，並且因此，雙方可以同時並存，彼此既不互相依賴，亦不互相妨礙。

讀者必須十分注意，在上面的申述當中，我的意思，並不是要證明自由的實際存在，而為一種能力，某種意識現象的原因，是在他當中的。因為不必提起這樣一種論據，不應當有超越的特性，也不是限於純粹概念的討論，——一切的企圖，從經驗揣度這種不能依照他的定律推想的，必須永遠是失敗的。不但如此，並且我的目的，也不是在於證明自由的可能；這個也應當是一個無益的企圖，因為單由於先天概念的幫助，而認識一個真實，或是一個原因的可能，是超出於心中的力量以外的。在前面的申述當中，自由單是認為一個超越的理想，由於這個，理性企圖在現象的世界當中，以什麼在意識上是無條件的幫助，創造一個條件的繼續，然而使他自陷於一個與這些定律的反背，後者是他自己規定理解的行為的。這個反背，是根據於一個單純的幻想，並且自然與自由，至

少並不是相反的——這是唯一的事物，我們的力量可以證明的應有的問題，我們的職務，所以須解答的。

（四）依賴於永久存在的全體的宇宙論理想之解答

在前面的申述當中，我們認為意識世界中的變化，構成一個力學的繼續，在這個當中，每部分是隸屬於其他的部分，而為他的原因。我們現在的目的，是要利用這個狀態或條件的繼續，為達於一個存在的指導，這個可以是一切可變化的現象的最高條件，就是一切必要的主體。我們所企圖達到的，不是物質的無條件的原因作用，而為物質的無條件的存在。這個在我們前面的繼續，是一個概念的繼續而非直覺的繼續，（在這個當中，一個直覺，是其他一個的條件的。）

但是，這個是顯然的，因為一切現象，是受變化的支配，而且他們的存在，是有條件的，這個從屬的存在，的繼續，不能包含一個無條件的部分，他的存在，應當是絕對必要的。所以如其現象是事物的自身，並且——由於這個命題的一個直接的結果——條件及有條件的，屬於同一現象的繼續，一個必要的主體的存在，認為意識現象存在的條件，應當是完全不可能的。

然而在力學的及數學的追溯之間，有一個重要的區別存在。後者單是從事於將各部分組成一個全體，或是將一個全體分解為他的部分；所以繼續的部分，是他的繼續的條件，因此，應當認為是同質的，並且因為這個理由，認為是沒有例外，由現象構成的。在後者的追溯當中，與這個相反，他的目的，不在於證明一個無條件的全體，由給與的部分構成，或是一個給予全體的無條件部分的，而在於指示從他的原因，演出一個一定的狀態，或是從必要的存在，演出物質的偶然存在的，可能，他並不須要條件與有條件的，同時為一個經驗繼續的部分。

在現在我們所論述的表面反背的場合，有一個方法存在，可以避免這個困難的；因為這個並非決不可能，雙方的矛盾命題，可以在不同的關係上，都是真實的。一切意識的現象，可以是偶然的，並且因此單是有經驗的條件的存在，但是同時可以有一個全體繼續的非經驗的條件存在，或是，換句話說，一個必要的主體的存在。因為這個必要的主體，既是一個智力的條件，不應當成為繼續的一部分——也不能為他的最高部分；——全部意識世界，可以保持他經驗決定的存在，沒有何種干涉，也不受任何影響。並且這個可以造成解答方式間區別的基礎，使用於第三及第四反背論

的。因為，在前者的反背論中考慮自由的時候，事物自身——這個原因，是認為屬於條件的繼續的，而祇有他的原因作用，屬於智力的世界——在現在的場合，我們不得不推想這個必要的主體，為純粹智力的，而且完全存在於意識的世界以外；因為如其不然，他應當是為偶然及依賴的現象條件所支配的。

所以在現在問題的關係上，理性的調節原則，是凡意識世界的事物，具有一個經驗的有條件的存在——沒有意識世界的所有物，是無條件的必要的——我們應當期望，而且在可能限度以內，尋求條件繼續中各部分的經驗條件——並且沒有什麼充足的理由，容許我們從一個在經驗繼續以外的條件，演出何種的存在，或是，認為某種存在，是沒有依賴而且獨立自存的；雖然這個並不阻止我們，承認全體繼續，有根據一個主體的可能，這個主體，是智力的，並且因為這個原因，是脫離一切經驗的條件的。

但是在這些申述當中，我的意思，並不是要證明這個無條件的及必要的主體的存在，或是指示一切意識現象存在的一個純粹智力條件的可能。因為對於理性，已經立定界限，阻止他脫離經

驗條件的指導線索，而徬徨於超越的學說當中，這個是不能實際象表的；所以這個是我的目的，在另一方面，對於純粹經驗理解的定律，立定界限，並且反對在他的一方，企圖決定事物的可能，或是，單是根據於不可用以說明或解釋現象的基礎，而宣布智力的存在，為不可能的。同時我們已經證明，一切自然現象的偶然，及他們經驗的條件，可以與一個必要的雖然純粹智力的條件的假定，完全適合，在他們中間，並沒有實際的矛盾存在，並且因此，兩方都可以是真實的。這樣一個絕對必要主體的存在，也須是不可能的；但是這個永遠不能這樣的證明，由於意識現象的普遍偶然及依賴性質，或是由於禁止我們在繼續的某部分上使他中斷的原則，或是在存在的某範圍中，尋求他的原因，而這個存在，是超出於自然的世界以外的。理性在經驗的世界中，遵道而行，而在超越的範圍以內，也依照他特殊的途徑。

意識的世界，沒有包含別的，只有現象，這個是單純的象表，並且永遠是有意識的條件的；事物的自身，不是而且不能成為我們的對象。所以這個是沒有什麼可驚異的，我們不可以從一個經驗繼續的某部分跳到意識的世界以外，好像經驗的象表，是事物的自身，離開他們超越的基礎，存在

於人類的心中，並且他們存在的原因，可以在經驗繼續以外尋求的。在偶然的事物，這個當然如此情形；但是不能推之於事物的單純表象，他的偶然，自己不過是一個現象，而且除掉決定現象的以外，不能關係於其他的追溯。但是推想一個現象的智力的基礎，並且認為他是脫離後者的偶然性質的，並不與經驗追溯的無限性質，或是與現象的完全的偶然相衝突。並且只有這個的證明，在表面反背的解答，是必要的。因為凡有條件的的條件——關於他的存在——是意識的，而且因為這個原故，是同一繼續中的一部分，他必須自己是有條件的，像在第四反背論的反對論題中已經指示的樣子。所以這個困難，理性因無條件的假定，所必須陷入的，繼續存在；或是這個無條件的，必須放在智力的範圍當中。這樣，他的必要，並不須要，而且他並不容許一個經驗條件的出現：因此他是無條件的必要。

理性的經驗的使用，並不為這純粹智力的主體的假定所影響；他依照一切現象的偶然的原則，繼續運用，從經驗的條件向更高的及再高的進行，他們的自身，也都是經驗的。就好像這個調節的原則，並不排除一個智力的原因的假定，這個問題，單是關係於理性的純粹使用的時候——在

他的歸宿或目的的關係上面。因為在這個場合，一個智力的原因，不過指示超越的，及對於我們意識現象可能的未知基礎，而且他的存在的必要，及不依賴於一切意識的條件，並不與現象的偶然，或是與追溯的無限的可能，存在於經驗條件的繼續當中的相矛盾。

純粹理性反背的結論

只要我們理性概念的對象，是現象世界中條件的全體，及由於這個根原，理性須要的滿足，我們的理想，始終是超越的及宇宙論的。但是，我們將這個無條件的——這個是一切我們研究的目的的——放在一個範圍當中，這個是在意識世界及可能經驗以外的時候，我們的理想變為外延的。這個時候，他們不單是對於完成理性的運用，可以有用，（這個始終是一個理想，從來不曾實現，但是永遠應當追求的；）他們自己全然從經驗脫離，自己構造一個對象，他的原料，為經驗所不會供給，他的客觀真實，不是根據於經驗繼續的完全，而根據於純粹的先天概念。這些外延理想的智力的對象，可以認為一個超越對象。但是我們不能推想他為一個事物，可以由於一個一定的明顯的賓位，關係於他內界的天性的決定的；並且我們不可以肯定這樣一個對象的存在。因此他不過

單是一個心理上的產物。然而在一切宇宙論的理想中，只有在第四反背論的場合，使我們不得不有這一步的前進。因為現象的存在，永遠是有條件而從來沒有獨立自存的，要求我們尋覓一個與現象不同的對象——一個智力的對象，完全沒有偶然的性質的。但是，因為我們已經容許我們自己，在經驗的領域以外，假定一個獨立自存真實的存在，所以不得不將現象認為不過一種偶然的方式，智力的物類，用以表現智力的對象的——我們沒有別的途徑，可以遵循，只有依照比論，及使用同一的方式，造成一種智力的事物的概念，關於他我們絲毫沒有知識的。自然在經驗概念的構成上，教導我們使用知識。經驗使我們熟悉於偶然的事物，但是現在我們所討論的事物，不是經驗的對象；所以必須從這種絕對必要的，及在他的自身當中，就是，從純粹的概念，演繹我們的知識。因此，我們第一步走出意識的世界以外，不得不以必要主體的研究，開始我們新的認識的系統，並且從我們關於他的概念，演繹一切我們關於智力事物的概念。這個我們預備在下章當中從事的。

第二章 純粹理性的純想

第一節 論一般的純想

我們已經看見，純粹概念，除非在意識的條件之下，並不供給對象於心中；因為概念實際上並不包含什麼事物，不過是思想的形態。然而在應用於現象的時候，他們可以是具體的；因為現象供給他們以造成經驗概念的原料，而這個後者，不過是理解概念的具體形態。但是理想較之類目，與客觀的真實，相距更遠；因為從來沒有現象可以對於人類的心中，具體的表現他們。他們包含一定的完全，決非經驗認識所能够達到，並且他們對於理性，給予一種系統的一致，這個，經驗的一致，與他近似，但是永遠不能完全相合的。

但是較之理想，與客觀的真實，相距尤其遠的，更有純想，由於這個名稱，我是指一種理想，並非具體的，而為個性的——一個單獨的事物，只有由於經驗決定，或是可以決定的。人類的理想，在他

十分完全的意義上，不單是假定一切力量及能力的進步，構成我們人類天性的概念的，完全達到他們最終的目的，並且凡一切的事物，理想的完全決定所須要的；因為在一切矛盾的賓位當中，只有一個，可以與完全人類的理想相符合。我們所稱爲純想的，就是柏拉圖哲學當中的神靈心中的理想——一個單獨的對象，表現於他的純粹直覺的，在各種可能的物類當中，最爲完全，而爲一切現象的存在的模範的；

不必升到這種推論的高度，我們當然承認，人類的理性，不單包含理想，而且包含純想，他沒有創造的，像柏拉圖的純想，但是有實用的力量——爲調節的原則，並且構成某種動作的至善性的基礎。道德的概念，不是完全純粹的理性概念，因爲一個經驗的成分——快樂或痛苦的——存在於他們的基礎上面。然而在原則的關係上，理想由此對於自由立定界限，這個後者，是自己沒有定律的，並且因此，我們單是注意於他們的形式的時候，他們可以認爲純粹理性的概念。德行及智慧，在他們的完全純粹的性質，都是理想。但是全知的聖人，是一個純想，這就是說，他是一個人類，單存在於思想當中，而且完全與智慧的理想符合的。因爲理想預備一個規則，純想則用爲這個範本的

十分及完全決定的模型。這樣的，這個人類神聖的行爲，供給我們以一種動作的標準，我們可以由他比較及判斷我們自己，他可以使我們自己改進，雖然他所要求的完全，爲我們所不能達到的。雖然我們不能承認這些純想的客觀真實，也不可以認他們爲幻想；與這樣相反的，他們替理性預備一種標準，使他可以由於比較，估計對他所表現對象中的不完全程度。但是要在一個經驗世界的例證當中，實現這個純想，——例如，在小說中描寫一個全知人類的特性，是不能實行的。不但如此，在這個企圖當中，好像總有什麼不合理的，而不能得到使人敬仰的結果，因爲天然的限制，不斷的侵入於理想的完全當中的，破壞這個敘述中的幻想，而且使理想中優美之點，都覺得予人可疑，好像是造作的而非真實的。

這樣是理性純想的構造，他是永遠根據於決定的概念，並且可以用爲一個摹倣或評判的規則及模型的。想像的純想的天性，是與這個非常不同。關於這種純想，決不能夠給予一個智力的概念；他們是一種符號，不依照決定的規則描出，而成爲一個，與其說是確定的影象，毋寧說是模糊的圖形——許多不同的經驗的產物的。這樣的純想，就是畫師及相士所自稱爲在他們心中的，這個

不能用爲一個創造的模形，也不能用爲一個評價的標準。他們可以稱爲，雖然是不正當的，意識的純想，因爲他是認爲一定的可能經驗直覺的模型。然而他們不能供給說明或考察的規則及標準。在他的純想當中，理性是依照先天的規則，而以完全的決定爲目的；並且因此推想一個對象，必須依照原則完全決定，雖然沒有一切經驗的條件，並且這個對象的概念，因爲這個原故，是超越的。

第二節 論超越的純想

在他所包含內容的關係上，凡概念都是沒有決定，而爲可以決定的原則所支配的。這個原則就是，凡兩個互相矛盾賓位，只有一個，可以屬於一個概念。這是一個純粹論理學的原則，他自己根據於矛盾的原則；因爲他完全抽出一切的内容，而單是注意於認識的論理形式。

但是，還有關於他的可能，一切的事物，也是爲完全決定的原則所支配，依照這個原則，事物的一切可能矛盾賓位的一個，必須是屬於他的。這個原則，不是單根據於矛盾的原則，因爲，在兩個矛

盾賓位間的關係以外，他認為一切事物，在一個可能全量的關係上，為事物一切賓位的總和，並且，一面預想這個全量，為一個先天的條件，對於心中，表現一切的事物，是從他與這個可能全量的關係，及在這個裏面所有的部分當中，取得他的箇體存在的可能的。所以完全決定的原則，關係於內容，而不關係於論理的形式。他是一切賓位綜合的原則，為構成一個事物完全的概念所須要的，而不單是一個分析象表的原則，聲明兩個矛盾賓位中的一個，是必須屬於一個概念的。他並且包含一個超越的預想，——就是一切可能的實質的預想，這個必須先天包含某種或某種特殊的可能的基本的。

凡存在的事物，都是完全決定的，這個命題，不單是說，每對給予的矛盾品質的一個，並且一切可能品性的一個，永遠是這個事物的賓位；在他裏面，不單是這個賓位，論理的互相比較，並且事物的自身，是超越的與一切可能賓位的總和相比較。這個命題是等於說：要達到一個事物完全知識，必須具有一切可能的知識，由此以積極的或消極的方式，對他加以決定。因此，完全決定的概念，是一個概念，不能在他的全體上，具體的表現的，所以是根據於一個理想，而他的基礎，又在理性當中，

——這個能力，對於理解，規定他的調和及圓滿運用的定律的。

現在，雖然這個一切可能總和的理想，在他造成一切事物完全決定的條件上，對於可以構成這個總和的賓位的關係，自己是不會決定，而且在他當中，我們不過推想一切可能賓位的總和——然而詳細考查的時候，我們看見，這個理想認為一個心中的原始概念，排除極多數的賓位——這些演出的及這些彼此不相合的，並且他演進為一個完全先天決定的概念。這樣的，他成為一個單獨對象的概念，這個是由單純的理想，完全決定，並且因此，必須稱為一個純粹理性的純想。我們不單是論理的，並且超越的，考慮一切可能賓位的時候，這就是說，關係於這個內容，可以推想為先天的存在於他們當中的；我們可以看見，有些指示一個生存，而其他的單指示一個非生存的。在「不是」這字句中，論理的否定所表現的，並不真正屬於一個概念，而單是屬於在斷定中一個概念與其他概念的關係，並且因此，不是可以完全充分在心中表現一個概念的內容的。不死的語句，並不指示一個非生存，在對象中所推想的；他全然不涉及於內容。同這相反，一個超越的否定，指示非生存的自身，而且與超越的肯定相反對，後者概念的自身，表示一個生存的。因此這個肯

定指示一個真實，在他當中並且由於他對象是認為一個事物的；同時相反的否定，在另一方面，單是指示一種缺乏，一種空虛，或是一種不在，並且只有這樣的否定，加在一個象表的場合，指示與這個象表相當的一切事物的不存在。

現在，一個否定，沒有同時推想一個相反的肯定，不能推想為已經決定的。生來盲目的人，完全沒有黑暗的觀念，因為他從來沒有光明的；流蕩的乞人，毫不知有貧窮，因為他從來沒有知道怎樣叫做安適；愚昧的人，沒有自己愚昧的概念，因為他沒有知識的概念。依此，一切否定的概念，都是引伸的或演繹的概念；並且真實包含可能的基本材料，或超越的內容，以及一切事物的完全決定。

所以如其一個超越的本體，存在事物的完全決定的基礎上面——一個本體，應當構成這個本源，一切事物的可能賓位，都是由此供給的，這個本體，除掉真實的總和的理想以外，決不能是其他的任何事物。照這個意見，否定並非別的，不過只是限制——一個名稱，如其沒有這個無限的（一切的）構成我們概念的真實基礎，是不能正當的應用於他們的。

這個真實的總和的概念，是一個事物自身的概念，認為已經完全決定的；而一個真實的概念，

是一個單獨的主體的概念，因為他是由於一切可能的矛盾賓位決定，這個是指示而且屬於生存的。所以他是一個超越的純想，構成一切存在的事物完全決定的基礎，而為他的可能的最高實際條件——一個條件，為一切的對象，關於他們內容的推想，所依據的。不但如此，而且這個純想，為人類心中所可能的唯一真正的純想；因為只有在這個場合，一個事物的一般概念，是從他自身完全決定，並且認為一個個體的象表。

一個概念的論理的決定，是根據於離接的三段論法，他的大前提，包含一個普通概念範圍的理論區分，小前提將這個範圍限於一定的部分，而結論由於這個部分決定概念。一個真實的普通概念，不能先天的區分，因為沒有經驗的幫助，我們不能知道任何真實的決定種類，歸在前者之下，而成為類別的。所以一切事物的完全決定的超越原則，不過是一切真實的總和的象表；他不是一個概念，為一切賓位在他下面的類別，而是一個概念，一切在他的自身當中與他們相當的。因此，一個事物的完全決定，是根據於這個全體的限制，這許多是斷定屬於這個事物，而將其餘的一切除外，——一個程序，與離接的三段論法，及在結論中，由一個區分的部分而決定對象的程序，完全符

合。所以理性在將超越的純想，放在他的一切可能事物決定基礎上的場合，所採取的途徑，與他在離接三段論法中所遵循的，完全類似——一個命題，構成一切超越理想系統區分的基礎，依照這個，使他們成爲與人類心中所用的三種推測式理性的方式，完全平行的。

這個是自然明顯的，在推想必要的事物的完全決定上，理性並不預想一個物類的存在，與他的純想相當的，而單是預想這個純想的理想——以從完全決定的無條件的全體，引出有條件的，就是，有限事物的全體。所以純想是一切事物的原形，後者，像一個不完全的臨本，從他取得他們可能的實質，並且多少與他類似，雖然他們要達到他的完全，是永遠不可能的。

所以事物的可能，必須認爲是引伸的——除掉這樣的事物，他在自身當中，包含一切的真實，而必須認爲原始及最初的。因爲，一切的否定，——並且他們不過是這種賓位，一切其他的事物，可以由此與真宰相區別的——不過是一個更大的及更高的——不然，是這個最高真實的限制；並且因此，他們預想這個真實，而且，在他們內容的關係上，是由他引出的。事物的各種天性，不過是這個最高真實的概念限制的一個無限變化的方式，這個是他們公共的本體；就好像一切的圖形，只

有認為限制無限空間的各種不同方式，是可能的。這個理性純想的對象，——一個對象，單是存在於理性自身當中的——又稱為原始的主宰（*eno originarium*）；因為沒有較他更高的存在，又稱為最高的主宰（*eno summum*）；並且因為是一切在他下面事物的條件，又稱為萬有的主宰（*eno etium*）。但是這些名稱，都並不指示一個實際存在的對象，與其他事物的關係，而單是指一個理想對於概念的關係；並且一切我們對於這個問題的研究，使我們對於這個主宰的存在，依然是完全不能確定的。

一個原始的生存，不能說是由於許多推演出來的生存構成的，因為後者預想前者，並且所以不能成爲他的部分。因此這個原始生存的純想，必須推想爲單一的。

一切其他事物的可能，係從這個原始的生存演出，嚴格的說，不能認爲一個限制，或是他的真實的一種區分；因為這樣就應當認爲這個原始的生存，單是一個集合——這個是已經證明爲不可能的，雖然在第一步粗率的描寫，我們表現他爲這樣的。這個最高的真實，必須認爲一切事物可能的基礎，而非他的總和，並且事物的各種天性，不是根據於原始生存自身的限制，而根據於從他

生出的效果的完全繼續。並且這樣的一切我們意識的力量，以及一切現象的真實，可以認為正當的屬於這個效果的繼續，雖然他們不能成為理想的部分，而認為一個集合。遵循這個途徑，而且以這個理想為基本，我們可以看見，我們自己有這樣權力，由於一個最高真實的單純概念，決定我們最高生存的觀念，為獨有的，單一的，一切完備的，永久的，等等——簡單的說，由於一切可能賓位的幫助，決定他的無條件的完全，這樣一個生存的概念，就是在他的超越的意義上，上帝的概念，並且這樣的，這個純粹理性的純想，就是超越神學的主要目的。

但是，由於這樣一個超越對象的應用，我們就是越出他的效用及目的的限制。因為理性，認為一切真實的概念，將這個放在事物完全決定的基礎上面，沒有要求將這個概念認為一個客觀存在的概念。這樣一個存在，應當是純然幻妄的，而且將這個理想的內容，化為一個純想，而為一個個體的生存，是一個步驟，完全不應當的。不但如此，我們並且不必假定這樣一個設想的可能，因為並沒有從這樣純想的演繹，可以影響於一班事物的完全決定——只有因為這個原因，理想是必要的。

我們不應當以限制理性的程序及辯論爲滿足，並且必須努力發見這個辯論的根源，使我們有這個力量，給予這個幻想，以一個理性的說明，認爲一個人類心理的現象。因爲我們現在所說的純想，不是根據於一個任意的，而根據於一個自然的理想。因此有這個問題發生：怎樣理性會認爲一切事物的可能，是由於一個單一的可能，推演出來，而且預想這個後者，是存在爲一個個體及原始的生存呢？

這個回答是容易的；他是由於超越分析的程序，立刻現出。意識對象的可能，是這些對象對於思想的一種關係，在這個當中，某種事物（經驗的形態）必須是先天推想的；同時這個構成實質的——這個現象的真實（與知覺相當的成分）——必須從外面給予，因爲如其不然，他應當不能爲心力所推想，並且他的可能，也不能在心中表現。現在，一個意識的對象，已經與一切現象的賓位相比較，而且由於這些賓位消極的或積極的表示的時候，他是已經完全決定的。但是，因爲這個構成事物自身的——一個現象中的實在，必須已經給予，並且一切現象的實在，在他當中給予的，就是經驗，個性的，獨有的，及一切包含的，——這個一切意識對象可能的實質，必須預想爲在一個

全體當中已經給予的，並且一切經驗對象的可能，他們彼此的區別，以及他們的完全決定，都是依據於這個全體的限制的。現在對我們表現的，沒有別的，只有意識的對象，而且這些對象，是只能在一個可能經驗的關連上給予的；所以一個事物，不是一個我們的對象，除非預想這個經驗真實的全體，或總和，為他的可能條件。現在，一個天然的幻想，引誘我們將這個原則，單是有效於意識對象的，關於一般的事物，認為有效。並且這樣使我們將事物當做現象的可能概念的經驗原則，拋棄這個限制的條件，認為一般事物可能的一種超越原則。

我們後來，更進而將一切真實的總和的理想，變為基本原質，由於將理解經驗運用的分配的一致，變為一個經驗全體集合的一致——一個辨論的幻想，並且由於推想這個經驗的全體或總和，為一個個體的事物，在他自己中間，包括一切經驗的真實的。然後再由於上面所述的超越幻想，將這個個體的事物或生存，替代我們一個事物的觀念，這個為一切事物的領袖，而表現他們完全決定的真實條件的。

第三節 論推論理性所用以證明一個最高生存存在的論據

雖然理性感覺迫切的須要，在造成一種預想，使理解可以關於他的概念的完全決定，用爲一個適當的基礎，這樣一個預想的唯心的及擾亂的天性過於明顯，使理性在瞬息之間，覺得自己不能信任，一個單是他自思想的創造，可以有客觀的存在。但是此外更有別的原因，強迫理性在從有條件的到無條件的追溯當中，尋求一個停息的地方，這個後者，不是單由概念給予爲一個實際的存在，雖然只有他可以使條件的繼續，成爲完全。並且這個是人類理性自然的途徑，就是在最沒有教育的人也是如此，雖然在最初所採取的道路，未必是始終遵循的。這個不是以概念，而非普通的經驗爲起點，並且須要一個實際存在上的基礎，但是這個基礎不是安定的，除非是建築在絕對必要的磐石上面。並且這個基石的自身，也是沒有信賴的價值，如其他在上面下面，留下空虛的地方，如其他不是完全充滿，而沒有留下一個「怎樣」或是一個「什麼原因」的餘地，簡單的說，如其他不是在他的真實上，爲無限的。

如其我們承認某一個事物的存在，無論他是什麼，我們必須同時承認，有某種事物，是有存在的必要的。因為凡是偶然的，單是存在於一個其他事物的條件之下，這個是他的原因；由於這個，我們必須依次推進，而達於一個最後原因的存在，這個不是偶然的，因此，他是必要的而且無條件的存在的。這就是他的論據，理性由此容許自己向一個原始的生存進行的。

理性在四面尋覓一個生存的概念，可以沒有矛盾，容認維有絕對必要特性的價值的，他的目的，不是要從這樣一個生存的概念，先天推測他的客觀的存在，（因為如其理性容許自己，採取這個途徑，他應當不必須要一個給予的及實際的存在中的根據，而單是須要一個純粹的證明，）而是要在一切我們的可能事物的概念中間，發見這個概念，不含有與絕對必要的理想衝突的成分的。因為必須有一種絕對必要的存在，他認為是已經成立的真理。現在，如其他可以除去一切的存在，不能證明絕對必要的性質的，而只有一個留存——這個必須是絕對必要的生存，無論他的必要，是否可以為我們所了悟，就是，可以單從他的概念引出的。

現在，這個，他的概念，對於每一個「何以」含有一個「所以」的，他在無論什麼的關係上，是

沒有缺陷的，他作爲一個條件，是完全一切滿足的，好像就是這個生存，我們可以將絕對的必要，用爲他的賓位的——因爲這個原因，就是，具有一切可能的條件，他自己不必而且不能再須要什麼條件。並且這樣的，他至少在一個關係上，滿足絕對必要概念的要求。在這個觀察點上，他是高出於一切其他的概念，這些因爲欠缺及不完全，不能有一切較高條件的獨立的特性。固然我們不能從這個推測在他自身當中包含最高及完全的條件——一切其他事物的條件的，必須只有一個有條件的存在；但是我們也不能斷言，是與這樣相反的，因爲這個假定的生存，並不具有唯一的特性，使理性可以由於一個先天的概念，認識他的存在的無條件及必要的天性。

一個真宰的概念，是與一個無條件的及必要的生存的概念，最相符合的。前者的概念，並不滿足一切後者的需要；但是我們不能有什麼選擇，我們必須依賴這個，因爲我們看見我們不能沒有一個必要的存在；縱使我們承認，我們看見一己的力量，在可能的全部範圍當中不能發現一個生存，能够要求這樣一個特殊稱號的。

所以下面的是人類理性自然的程序。最初誘到他自己以一個必要生存的存在。在這個生存

當中，他認識無條件存在的特性。然後他尋求這個不依賴於一切條件的概念，而發見這個就是他的自身，爲一切事物的充分條件的——換句話說，就是包含一切的真實的。但是這個無限的一切，是一個絕對的單位，並且在心中認爲一個生存，唯一的而且最高的；並且理性因此斷定，這個最高的生存，因爲是一切事物原始的基礎，具有一個絕對必要的存在。

這個概念必須認爲在一定的程度以內，是滿意的，如其我們承認一個必要生存的存在，而認爲對於這些問題，有一個確定的最後的答復的必要。在這個場合，我們不能有一個更好的選擇，或是寧可說我們完全沒有選擇，而覺得我們自己，不得不聲明贊助這個完全真實的絕對單位，爲事物可能的最高原因。但是，如其沒有達到一個確定結論的理由，並且在我們對於雙方詳細審量以前，可以不必答復這個問題——換句話說，只要我們決定，關於這個問題，是幾多是我們偶然知道的，及有幾多是我們不過自己以爲知道的時候——上面的結論，好像並沒有這樣極大的利益，但是，同這樣相反，好像在他證明的根據上，是不甚滿足的。

因爲，承認上面所說的一切，是真實的，就是，從一個給予的存在（例如，我自己的，）推測一個

無條件的及必要的生存的存在，是有效而且難於攻擊的；在第二層，我們必須認爲包含一切真實，因此，一切其他事物條件的生存，是絕對無條件的；並且承認，我們已經這樣，發見一個事物的概念，可以毫無矛盾的，賦予以絕對的必要——並不因爲一切這些的原故，一個有限生存的概念，最高的真實並不存在其中的，所以是不合於絕對必要的理想。因爲雖然我們在這樣一個生存的概念當中，並不發見這個無條件的要素——一種要素，顯然是存在於一切條件的總和當中的，我們不能斷定他的存在，因此是有條件的；就好像在假定的三段論法當中，某種條件不存在的地方，我們不能肯定，有條件的也不存在。與這樣相反，我們可以將一切有限的生存，同樣認爲無條件的必要，雖然我們不能從對於他們的普通概念當中，推想這個。這樣的推演，這個論據，絲毫不能給予我們以一個必要生存性質的觀念，並且在一切的關係上，都是毫無結果的。

然而這個論據，始終具有一種重量，一個權力，不拘他的客觀的不充分，爲他所永遠不能喪失的。因爲，承認我們負有某種的責任，這個因爲根據於理性的理想，是應當尊重及服從的，雖然對於我們的天性，他們不能有實際或實在的效用，換句話說，應當是沒有目的責任，除非假定一個最

高的主宰，對於這種實用的定律，給予以效力及影響；在這個場合，我們應當遵從我們的概念，這個雖然在客觀上並不充分，是勝過任何其他方面所要求的。疑慮的平衡，在這個場合，應當為一個實用的增益所破壞；理性應當完全宣布自己的無用，如其他不肯遵從斷定的要求，這個在我們所知，道為最高的——無論他這些要求基礎的理解，是怎樣欠缺的。

這個論據，雖然在實際上是超越的，是這樣的簡單及自然，極普通的理解，也可以辨別他們的價值。我們看見四圍的事物變化，發生及消滅；所以他們，或是他們的條件，必須有一個原因。而這個原因的自身——當做一種經驗的資料，必須又有同樣的要求。現在，這是極自然的，我們必須將最高的原因作用，放在這個生存當中，他包含一切效果的條件，並且他的概念，是這樣的簡單，而為概括一切真實的概念的。因此我們認為這個最高的原因，是絕對必要的，因為我們覺得絕對必須追溯到這個地方，而且並不發見什麼應當超出這個以外的原因。這樣，在各種民族中間，都有一神教的星火，在極黑暗的多神教當中發現，偶像崇拜的人，不是由於反省及深思，而由於研究及普通理解的自然而進步，引向於這裏的。

在推論理性的基礎上，有三個方式，證明上帝的存在。

一切導入這個結果的途徑，或是發端於決定的經驗，及意識世界的特殊組織，依照原因作用的定律，由此達於最高的原因，離開世界而存在的，或是由於一個純粹的不決定的經驗，就是，某種經驗的存在，——或是，抽去一切的經驗，而一個最高原因的存在，是單由於先天的概念斷定的。第一個是物理神道學的，第二個是宇宙論的，第三個是物性學的論據。此外沒有別的，而且也不能再有別的。

我現在要證明，他在一個途徑——經驗的，與在其他的途徑——超越的，同樣沒有成功，並且他徒然鼓翼奮起，想要單靠推想的力量，超出於意識的世界以外。至於我們必須討論這些論據的次序，恰與理性在發展的程序上達到他們的次序——即上面的次序，適相反對。因為讀者在下面可以明瞭，雖然經驗供給我們以機會及起點，在歷程中的指導，以及一切奮鬥的最終目的，是理性的超越理想。所以我第一步先考查超越的論據，以後再進一步研究，由於加入經驗的元素，對於這個證明的方式，可以有什麼力量增加。

第四節 論上帝存在的物性學證明是不可能的

由於上面所述，一個絕對必要生存的概念，顯然不過是一種理想，他的客觀真實，是不能單由爲理性所需要的事實而成立的。同這樣相反，這個理想，單是用以指示一個不可達到的完全，由於新的對象的表現，與其認爲擴充理解的範圍，毋寧說是限制理解的運用。但是我們在第一步，就遇見一個異常的反背；因爲從已經給予的普通存在，推想一個絕對必要的存在，好像是正確而且不可避免的，同時理解的狀態，又拒絕幫助我們，造成這樣一個生存的概念。

哲學家常常討論一個絕對必要的生存，然而他們永遠不肯思考，一個這樣性質的生存，是怎樣可以推想，更不必說到實際證明他的存在。這個概念的空言的定義，固然是極容易的：這是一種事物，他的不存在是不可能的。但是這個定義，是否能表現這樣的條件，使一個事物的不存在，推想爲不可能的——我們願意確知這種條件，使我們可以發見，在這樣一個生存的概念當中，我們是否在那裏思想什麼事物？因爲單是這個事實，由於無條件的詞語，我拋棄一切的條件，理解在習慣

上，對於一個事物認為是必要的，並不能夠明了，由於這個無條件必要的概念，我是否思想一種事物，或是實際上完全不會思想什麼事物。

不但如此，而且這個偶然的概念，現在成爲這樣的通行，有許多人企圖舉例說明，使得關於他的了解的研究，好像全然是不必要的。他們說，凡幾何的命題——三角形有三個的角——是絕對必要的；這樣的他們議論一個對象，存在於我們理解範圍以外的，好像這樣一個生存概念的意義，是全然極普通的。

一切的例證，毫無例外的，都是從斷定而非從事物引出的。但是一個斷定的無條件必要，並不構成一個事物的絕對必要。同這樣相反，一個斷定的絕對必要，不過是一個事物的有條件必要，或是一個斷定當中，賓位的有條件必要。上面所舉的命題，並不陳述三個角的必須存在，而單是在一個三角形存在的條件之下，他們必須存在於他的當中。並且這樣的這個論理的必要，久已成爲極大幻想的根源。先構成一個事物的先天概念，而將存在包括在他的內容當中，我們相信自己可以這樣的斷定，因爲存在必須屬於概念的對象，（就是，在這樣條件之下，我先認爲這個事物是已經

給予的，事物的存在，也必須是先決的，並且所以是絕對必要的——不過是因為他的存在，已經推想在概念當中。

如其在一個相同的斷定當中，我在思想中將賓位消滅，而保留主位，其結果發生一種矛盾；因此我說前者是必要的屬於後者。但是如其我在思想當中，同時除去主位及賓位，沒有矛盾可以發生；因為完全沒有遺留的事物，所以沒有造成矛盾的方法。假定一個三角形的存在，而沒有他的三個角，是自相矛盾的；但是假定三角形及他的三個角同時均不存在，是完全可以容認的。一個絕對生存必要的概念，是同這個一樣的。在思想中除去他的存在，你將事物自身，與一切他的賓位，完全除去；怎樣還能有矛盾的餘地呢？在外界的關係上，不能有什麼發生矛盾的事物，因為一個事物，不能在外界的關係上是必要的；在內界也不能夠，因為消滅除事物的自身，他內界的性質，當然同時消除。上帝是全能的，——這是一個必要的斷定。他的全能，是不能否認的，如其承認一個神明的存在——就是，一個無限生存的存在，這兩個概念，是相同的。但是你說上帝是不存在的時候，沒有加上全能及其他任何的賓位；他們必須與主位同時完全消滅，而在這個斷定當中，不能有絲毫的自

相矛盾存在。

你們這樣的已經看見，一個斷定的賓位，在思想中與主位一同消滅的時候，沒有內部的矛盾，能夠發生，無論這個賓位，是怎樣的。無論如何，沒有避去這個結論的可能——你們看見自己，不得不申明：有一種的主位，是不能在思想中消滅的。但是這個不過是說，有一種的主位是絕對必要的——就是這個假定，須要你們證明的。因為我自己覺得絲毫不能構成一個事物的概念，在思想中與一切他的賓位同時消滅的時候，還留下一個矛盾的，而這個矛盾，在純粹先天概念的範圍當中，是不可能的獨一的標準。

有一個引出的證據，與這種普通的理由相反對，他的正當，是沒有人能夠爭辯的，並且他是認為從事實上供給一個滿意的證明的。通常認定，有一個而且只有一個概念，在他裏面，對象的不存在或消滅，是自相矛盾的，而這個就是一個真宰的概念。你們說，他具有一切的真實，並且你們覺得自己應當承認這樣一個生存的可能。（這個我現在願意暫且承認，雖然一個並不自相矛盾概念的的存在，並不足以證明一個對象的可能。）現在，一切真實的觀念，將存在的觀念，包括在他當中，所

以存在的觀念，是含在這個可能事物的概念中間。如其這個事物，在思想中消滅，事物內界的可能，也是同時消滅，這個是自相矛盾的。

我的回答是：將一個事物存在的概念，不論在什麼名稱之下，引入他的概念當中，而後者單是從他的可能關係上推想，都是不合理的。如其承認這個，你們自然可以有表面上的勝利，但是實際上所陳述的並非別的，不過是一種重複的論理。我要問，這個或那個事物（這些我承認他們是可能的）存在的命題，是一個分析的，還是一個綜合的命題？如其前者，由於證定他的存在，對於你們思想的主體，沒有什麼增益；而在你們心中的概念，與事物的自身是相同的，或是，你們已經假定一個事物的存在，為可能的，然後再從他內部的可能，推想他的存在——這個單是一個可憐的重複論理。在事物概念中真實的詞語，及在賓位概念中存在的詞語，都不能幫助你們解除這個困難。因為假定你們稱一個事物的一切確定為真實，你們已經由此確定這個事物，以及在主位概念中一切他的賓位，而假定他的實際存在，而且這個你們不過在賓位中復述。但是如其你們自己承認，像凡是明理的，必須這樣的，凡存在的命題，是綜合的，怎樣能夠主張否認存在的賓位，是不能同時沒

有矛盾——一個性質，單是分析的命題，所特有的。

我應當有一個合理的希望，由於嚴格確定存在的概念，永遠制上這個詭辨爭論的方式，如其我自己的經驗，沒有詔我以這個幻想，係由於我們將論理的賓位，與實際的賓位，互相混淆而生（後者是一個賓位，幫助事物的決定的，）抗拒一切說明及闡解的企圖。一個論理的賓位，可以是無論什麼，就是主位自身，也可以是他的賓位；因為論理對於一個斷定的內容，是完全沒有關係的。但是一個概念的決定，是一個賓位，增加並且擴張這個概念的。所以他必須是不包含在這個概念當中。

存在顯然不是一個實際的賓位，就是，一個某事物的概念，加在另一個某事物概念之上的。他不過是一個事物確定，或是在事物當中某種決定的確定。在論理上他不過是一個斷定的繫屬辭。這個命題，上帝是全能的，包含兩個概念，都有一定的對象，或內容的；「是」這個詞語，並非一個增加的賓位，——他不過指示賓位與主位的關係。現在，如其我採用這個主位（上帝）連同一切他的賓位，（全能為其中之一，）而這樣說，上帝是，或是，有一個上帝，我對於上帝的概念，並沒有增加

新的賓位；我不過確定主位以及一切他的賓位的存在——我對於我的概念的關係上，確定對象。雙方的內容，是相同的；對於概念，並沒有什麼增益，不過由於推想對象為絕對給予，或存在，而表示他的可能。這樣，實際的所包含並不較多於可能的。一百個實際的銀幣，並不多於一百個可能的銀幣。因為，既然後者指示概念，而前者指示對象，假定前者的內容，大於後者，我的概念，應當不是完全對象的表現，並且因此為一個與他不相適合的概念。但是在計算我的資產的時候，我們可以說，一百個實際的銀幣，是多於一百個可能的銀幣——就是，單是他們的觀念。因為這個實際的對象——銀幣——不是分析的包含在我的概念當中，而構成我的概念的綜合的增益（這個不過是我心中狀態的一種決定，）雖然這個客觀的真實——這個存在——與我的概念，不相連屬，並不能絲毫增益上面所說的對象。

無論由於什麼或若干的賓位——甚至對於他完全的決定——我可以推想一個事物，而並不由於他的存在的申明，而增益我的概念的對象。如其不然，就不是與我的概念中所推想的，完全相同，而有某事物的增加我不能夠確定，恰是我概念的對象，實際存在。如其我推想一個事物，包含

一切真實的方式，而只有一個不在其中，這個不在的，決不能由於確定這個事物的存在，而加入於他的概念；與這樣相反，這個事物的存在——如其他是存在的——必須帶有概念中所推想的缺陷；如其不然，則所存在的，並非所推想的，而為其他不同的事物。現在，如其我推想一個生存，為最高的真實，沒有缺陷及不完全的，這個依然是一個問題，這樣的生存是否存在？因為雖然在我的概念的可能實際內容當中，並沒有什麼欠缺的元素，在他與我的心理狀態的關係上，是有一個缺點，就是，我不知道這個概念所指示的對象的認識，是否在經驗上為可能的。並且在這裏，現在的困難的原因，成為顯然。如其這個問題單是關於一個意識的對象，我絕不能將概念與一個事物的存在，互相混淆。因為概念不過使我可以依照一班經驗的條件，推想一個對象；而對象的存在，則使我推想他為包含在實際經驗範圍之中的。同時這個與經驗世界的連接，並不絲毫增進概念。雖然對於心理的經驗，有一個可能辨識的增加。但是如其我們單由於純粹的類目，推想存在，這是沒有什麼可以驚異的，我們看見我們自己，不能提出任何的標準，使他與單純的可能，可以有充分區別。

無論我們一個對象的概念，是怎樣的內容，如其我們要加上這個對象是存在的賓位，必須求

之於概念以外。在意識對象的場合，這個是由於他們的依照經驗定律，與我的某種辨識連接而成；但是純粹思想對象的存在，沒有方法可以認識，因為他是必須完全先天認識的。但是一切我們存在的知識（無論他是直接由於辨識，或是由於某對象與一個辨識連接的推想，）全然屬於經驗的範圍——他是自己完全一致的；並且雖然一個在這個範圍以外的存在，並不能絕對認為不可能的，他就屬一種假定，他的真實，我們沒有方法可以確認。

一個最高生存的觀念，在許多的關係上，是一個極有用的理想；但是因為這個唯一的緣故，他單是一個理想，不能關於事物的存在，用以擴張我們的知識。他並且對於一個事物的可能，我們所不會知道是存在的，也不能給予我們以充分的教訓。可能的分析標準，由於命題中的沒有矛盾構成的，不能將他否定。但是一個事物中真實性質的连接，是一個綜合，關於他的可能，不能造成一個先天斷定的，因為這些真實性質，不會特別的對我們表現；並且就是如其是這樣的情形，一個斷定，依然是不可能的，因為綜合認識可能的標準，必須求之於經驗世界當中，而一個理想的對象，是不能屬於這個世界的。並且這樣的，有名的來勃尼刺，依據於這個最高的純想生存可能的先天基礎，

他的證明的企圖，完全失敗。

所以有名的物性學的或是笛卡爾式的最高生存存在的論據，是不充分的；並且我們希望由於單純理想的幫助，以增益我們知識的貯蓄，就好像商人在他的賬冊上加多零圈，以增加他的財產一樣，是全然無效的。

第五節 論上帝存在的宇宙論的證明是不可能的

從單純的理想，企圖引出一個與他相當對象存在的證明，當然不是一個進程的天然途徑，同這樣相反的，完全為一種專門家的巧妙的發明。這樣一個途徑，應當永遠不至於採用，如其不是因為理性的須要，要求他假定一個必要生存的存在，為經驗追溯的基礎，並且因為這個必要，必須是無條件而且先天的，理性不得不發見一個概念，可以滿足這個須要，並且如其可能，使我們可以達到這樣一個生存的先天認識。這個概念，覺得是與一個真宰的理想相適合，並且因此這個理想，遂用於達到一個必要生存的比較明確的知識，關於他的存在，我們是由其他的根據證定的。這樣的

使理性離去他自然的途徑，原來應當歸結於一個真宰的概念的，卻企圖以此爲起點，而從他推想一個必要存在的理想，這個實際上是要他完成的。這樣的生出這個不幸的物性學的論據，既不能滿足健全的普通人類常識，又不能容受哲學家科學式的考察。

這個宇宙論的證明，我們現在所要考察的，保持絕對必要與最高真實中間的連接；但是，不同上面的論據一樣，從最高的真實，而達於一個絕對的必要，他由於已知的某種生存的無條件的必要，而歸結於他的無限的真實。他所遵循的途徑，無論其爲理性或詭辨，至少是自然的，並且不但對於誘導普通的理解，有顯著的進步，而且表示自己，由於推論的智力，應受尊崇，同時他包含自然神學中所使用的一切論據——這些論據，是永久有，而且現在依然有效用及權威的。無論將他們如何藻飾，及被以怎樣的美名，在根本上與我們現在所要討論的論據，是相同的。這個證明，來勃尼刺稱爲一個偶然事物的論據的 (*argumentum a contingentia mundi*) 我現在預備提出於讀者之前，並且加以嚴密的考察。

這個是以下面的方式造成：——如其有某事物存在，一個必要的生存，必須同樣的存在。現在，

我，至少是存在的。因此有一個絕對必要的生存，是存在的。這個小前提包含一種經驗，而大前提從一個普通的經驗，推到一個必要生存的存在。因此這個論據，實際上是以經驗為起點，並非完全先天，或物性學的。一切可能經驗的對象，就是世界，所以他稱為宇宙論的證明。他並不包含對於意識對象任何特殊性質的引證，這個意識的世界，可以由此與其他可能的世界相區別的；並且在這個關係上，他與物理神學的證明有所差別，這個後者，是根據於我們意識世界特殊構造的考慮的。

這個證明的程序，略述如下：——一個必要的生存，只能由一個方法決定，就是他只能由一切可能的相反賓位的一個決定，因此，他是必須在他的概念中，並且由於他的概念完全決定的。但是只有一個單一事物的概念，是可能的，這個完全先天的決定事物，就是一個真宰的概念。因此這個真宰的概念，是唯一的概念，在他當中，並且由於他，我們可以推想一個必要的生存的。所以一個最高的生存，必須存在。

在這個宇宙論的論據當中，集合這許多的詭辨命題，推論理性，好像是在這裏運用他的全部技能，以造成一個極端性質的超越幻想，我們現在暫時擱置這個論據的研究，而專意闡明這個策

略；他由此將一個舊的論據加上新的裝束，欺騙我們，並且表現為兩個證人的一致，一個帶有純粹理性的憑證，而另一個帶有經驗的憑證；然而實際上他不過就是前者，變更裝束及聲音，以使他自已又成爲一個新的證人。因此他可以具有一個確實的基礎，他使他的結論根據於經驗，並且這樣的表現爲與物性學的論據，完全不同，後者是將他的信仰，完全傾注於純粹先天概念之上的。但是這個經驗，單是幫助理性進行一步，向於一個必要生存的存在。這個生存的性質是怎樣的，不能從經驗求得；所以理性完全將他拋棄，而在純粹概念的範圍當中，進行他的考查，以期發見一個絕對必要生存的性質，應當是怎樣的，就是，絕對必要的條件，在一切可能事物之中，包含什麼。理性相信，他在一個真宰的概念當中——並且只有在這個當中，發見這些須要，並且由此斷定：真宰是一個絕對必要的生存。但是這個是顯然的，理性在這裏已經預想一個真宰的概念，是與一個絕對必要生存的概念，完全適合，就是，我們可以從前者的存在，推想後者的存在——一個命題，構成物性論據的基礎的，現在卻用以支持宇宙論的論據，與他的發明者的志願及主張相反背。因爲一個絕對必要生存的存在，單是在概念中給予的。但是如其我說——真宰的概念，是一個這種的概念，並且

實際是唯一的概念，與我們必要生存的理想相適合的，我們不得不承認，後者是可以從前者推想的。這樣的他實在是物性學的論據，表現在宇宙論的論據當中，而構成後者的全部力量；同時偽託的經驗基礎，除引導我們向於絕對必要的概念以外，更沒有其他的用途，完全不能充分證明在何種決定的存在或事物當中，是有這個性質。因為我們對於自己提出這樣目的的時候，我們必須放棄經驗的範圍，而升到純粹概念的範圍，我們考查這些，以期發見是否有某一個，包含絕對必要生存可能的條件。但是如其這樣一個生存的可能，已經由此指出，他的存在，同時已經證明；因為我們可以斷言，在一切可能生存之中，有一個具有必要的性質——換句話說，這個生存，具有一個絕對必要的存在。

論據中的一切幻妄，可以更其容易察出，如其他們是以正當的方式表示，像專門家所使用的樣子，這個我們現在進而說明如下。

如其，凡絕對必要的生存，就是一個最高的真實這個命題，是正確的，（構成宇宙論論據的根本證驗的，就是這個命題）他必須像一切肯定斷定一樣，至少是可以逆轉的。因此可以說，有些最

高的真實，是絕對必要的生存。但是沒有最高的真實，在某種關係上是彼此不同的，而且凡在某一個是確實的，就是完全確實的。所以在現在的場合，我可以用一個單一的逆轉，這樣說，凡最高的真實，是一個必要的生存。但是這個與在物性論論據當中所主張的，全然相同，而為宇宙論論據所不承認的，雖然他構成後者的假託及幻妄推理的實在基礎。

我在上面已經述及，這個宇宙論的論據，包含一個許多辯論假定的集合，這個是並不難以超越的評判將他解釋及消滅的。我現在單是列舉這些，讓讀者自己指出其中的謬誤，因為他們在這個時候，對於此等事情，應當已經有充分的歷練。

例如，下面的謬誤，是在這個證明的方式當中，可以發見的：（一）凡偶然的事物，必須有一個原因，這個超越原則，是一個原則，除在意識的世界中間，是沒有意義的。因為偶然的純粹智力概念，不能造成任何綜合命題，好像原因作用的概念一樣，除掉在現象的世界中間，他自己是沒有意義或區別的特性的。但是在現在的場合，他是用以幫助我們超出這個範圍。（二）從意識的世界中間，一個無限向上的原因繼續的不可能，推想第一的原因；——一個結論，理性使用的原則，就是在

經驗的範圍中間，已經不能容認，越出這個範圍的時候，是更其不能容認的。（三）理性容許自己以不充分的基礎為滿足，關於這個繼續的完成。他除去一切的條件，（但是沒有這些條件，必要的概念絕不能夠發生）並且因為在這個以外，我們的力量，不能構成其他任何的概念，他承認這個為他所要造成繼續的完全概念。（四）一個真實總和概念論理的可能（這個可能的標準，祇是沒有矛盾）與超越的可能相混淆，後者須要這樣一個綜合可以實行的原則，而這個原則，又不能使我們進入經驗的世界；以及由此類推。

宇宙論論據的目的，在於避免單從概念證明必要生存先天存在的必要——一個證明，必須是物性學的，而且我們覺得我們自己，決不能有這樣的證明。由於這個目的，我們從實際的經驗，——普通的經驗，推到一個存在的絕對必要條件。在這個場合，可以不須證明他的可能。因為在證明他的存在以後，關於他的可能的問題，已經是多餘的。現在我們要使這個必要生存的天性，更其嚴格確定的時候，我們並不尋求某種的生存，他的概念，可以使我們了悟生存的必要的——因為如其我們可以這樣，一個經驗的預想，實為不必要的；我們但須設法發見消極的條件，沒有這個，一

個生存，決非絕對必要的。現在這個是從效果而達於他的原則，在一切各種的推想，都是完全可以容認的；但是不幸在現在的場合，絕對必要的條件，只能在一個唯一的生存中間發見，因此他的概念必須包含一切證明絕對必要存在所須要，並且使我可以由此先天推想這個絕對必要的。就是，我們必須可以相反的推想，這樣的說，最高真實概念所屬的事物，是絕對必要的。但是如其我不能這樣的推想，——並且我不能夠，除非我相信物性學論據的充分——我看見在這個新的徑路上，有一個不可除去的阻礙，並且實際上我是依然在出發的地方，絲毫不曾前進。一個最高生存的概念，先天滿足一切關於事物內界決定的問題，因為這個原故，是一個純想，沒有相等及平行的，他的一班的概念，同時指示他為各種事物中一個最高的真實。但是這個概念，並不滿足關於他的存在的問題——這個是我們一切研究的目的；並且雖然容認一個必要生存的存在，我們決不能回答這個問題，在世間一切事物當中，什麼必須認為是這樣的？

固然我們可以容認一個一切充足生存的存在——一切可能效果的原因，使理性可以關於現象，在他說明的方式及基礎當中，引入系統的一致。但是斷言這樣一個生存的必須存在，已經不

是可以容許的假定，而爲一個絕對確定的膽大宣言；因爲什麼是絕對必要的認識，他的自身必須具有這個特性。

無條件的必要，這個當做一切存在事物最後柱石，爲心理上必不可少的須要，實在是一個懸崖，人類理性所望而卻步的。就是不滅的理想，像哈勒（Hallor）所描寫爲怎樣可怖及悠遠的，也不能在心理的想像上面，產生這樣一種恐懼的感覺，他雖然量度事物的期間，他並不證明他們。我們不能容受，也不能自己除去這樣的思想，我們所認爲一切可能存在中最大的生存，應當對他自己這樣的說：我是從無限到無限的；我以外沒有別的事物，除非是由於我的意志；但是我是從何處來的呢？在這裏一切從我們眼前消滅；最大的完全，同最小的一樣，在推論理性的前面，彷徨無定，他可以彼此一樣的捨棄他們。

有許多物理的力量，從效果證明他們的存在的，在天性上是全然不可推測，他們閃避一切我們觀察的能力。構成現象基礎的超越對象，以及與他相關連的爲什麼我們的感覺性具有這種而不具有那種特殊條件的原因，必須永遠爲我們心中視覺所不能達到；事實是在這裏，而這個事實

的原因，我們不能看見，但是一個純粹理性的純想，不能稱爲祕密或是不可思議，因爲他真實的憑證，單是在於對於這個世界，爲給予綜合一致的完全起見，理性所感覺的須要。一個純想，並非給予爲一個可以推想的對象，所以決不能是不可思議的；同這樣相反，因爲是一個單純的理想，他必須根據於理性自身的構造，並且因爲這個原因，必須是可以說明及解答的。因爲理性的惟一要素，即對於我們一切的概念，意見，及斷言，根據於客觀或主觀的基礎，可以說明的能力。

一切必要生存存在的超越論據中辯論幻想的偵察及說明

上面的兩種論據，都是超越的；換句話說，他們不是由經驗的原則進行。因爲雖然宇宙論的論據，自命爲將推理的構造，建立於經驗基礎之上，他的程序，並不依據於經驗的特殊組織，而依據於理性的純粹原則，——關係於經驗自覺所給予的一種存在，然而根本捨棄他的指導，以使他的斷言，完全由於純粹概念證明。現在，在這些超越論據中間，什麼是這個辯論的（然而自然的）幻想的原因，他將必要與最高真實的概念相連接，使單純的理想，變爲基本元素的呢？什麼是在理性一面，這個不可避免步驟的原因，承認在一切存在的事物當中，有某種必須是必要的，而同時從這樣

生存存在的斷言。恐懼退縮，好像遇見深淵一樣的呢？並且怎樣理性可以對他自己進而說明這個反背，而且從勉強認可——永遠重復取消的不定狀態，而達到對於他的原因的眞知確見呢？

這是一個極可注意的事實，假定某種事物存在，我不能避免這樣的推想，有某種事物必須存在。宇宙論的論據，是根據於這個完全自然的——但是並不因此成爲可靠的推想。但是，讓我們構成一個事物的任何概念，我覺得我不能夠推想這個事物的存在，爲絕對必要的，並且決沒有什麼妨礙——無論是事物或生存——推想他的不存在。我可以這樣的勉強容認，一切存在的事物，都有一個必要的基礎，同時我不能夠推想，任何單一的或個體的事物是必要的。換句話說，沒有承認一個必要生存的存在，我永遠不能由存在的條件，完成這個追溯，但是，在另一方面，我不能夠以這個生存爲起點。

如其我必須推想某種事物必須存在，而爲其他事物存在的基礎，並且同時又不容我推想，任何個體的事物，在他的自身，是必要的，不可避免的推度，就是必要及偶然，都不是事物自身的性質——如其不然，其結果必有內部的矛盾發生；因此這些原則都不是客觀的，而單是理性的主觀原

則——前者要求我們對於凡存在的事物，尋求一個必要的基礎，就是除掉完全先天的以外，不以任何其他的說明為滿足，後者禁止我們永遠不要希望達到這個完全，就是，不可將經驗世界的任何部分，認為無條件的，照這個觀察他們的方式，在他們的純粹調節性質上，並且因為單是涉及理性的關係，兩種原則，是全然彼此相合的。一個說——你必須使自然哲學化，好像一切存在的事物，都是一個必要的原始基礎，單是以系統的一致，導入你的知識中間為目的，由於追逐一個這樣性質的理想，——一個基礎，是任意承認為最後的：同時其他的一個，警戒你不可將任何個性的決定，關於事物的存在，認為這樣一個最後的基礎，而將演繹上前進的道路，永遠留出，認為凡一切的決定，都是由於其他的事物決定的。但是如其凡一切我們所見，必須認為有條件必要的，決不能有什麼由經驗所給予的事物，可以是絕對必要的。

由於這個推論，你必須承認絕對的必要，是在世界以外，而且超出於世界的，因為單是當做經驗上最高可能一致的原則，是有用的，並且因為在世界中你不能發見這種必要的存在，第二的規則，要求你將一切經驗一致的原因，認為他們自己演出的。

古代的哲學家，將一切自然的形式，認為偶然；同時依照人類普通理性的斷定，而將物質認為原始及必要的。但是如其他們不是認物質為相對的——當做現象的本質，而認為絕對及自身存在的——當做一種獨立的存在，這個絕對必要的理想，應當立刻消滅。因為並沒有什麼使理性與這樣一個存在絕對的相連；與這樣相反的，理性永遠可以將他在思想消除，而且並不發生自相矛盾。但是絕對必要的理想，單是存在於思想當中；所以在這個意見的基礎上面，必須有一個調節的原則。實際上廣延及不可入性——二者相合，構成我們物質的概念的——構成現象一致的最高經驗原則，並且這個原則，因為他在經驗上是無條件的，具有一個調節原則的性質。但是，因為凡物質的決定，構成其中的真實——並且因此構成不可入性的——都是一種效果，他必須是有一個原因，並且因為這個原故，永遠是引出的，物質的觀念，在他一切引出一致原則的性質上，不能與一個必要生存的理想相調和。因為凡是他的真實性質，既然是引出的，必須單是有條件的必要，並且所以能够在思想中消滅；並且這樣的物質的全部存在，可以消滅或除去。如其不是這樣的情形，我們應當在現象的世界當中，尋出最高的基礎，或一致的條件——這個依照第二的調節原則，是不

可能的。所以物質，並且一般的，凡構成意識世界的部分，都不能是必要的原始生存，而且不是經驗一致的原質，而這個生存或原質，必須存在於這個世界以外。並且照這個方法我們可以十分確定的從其他的現象，演繹世間的現象，及他們的存在，就好像沒有必要的主宰存在一樣；並且我們可以同時不息的努力前進，以期達到我們演繹的完全，就好像這樣一個生存——一切存在的最高條件——是已經在心中預先假定的一樣。

此等申述，應當使讀者可以顯然明了，最高生存的純想，決非申明一個物類的存在，在他的自身是必要的，不過是一種理性的調節要素，需要我們將一切現象間存在的連絡，認為好像他的本原，都是從一個一切充分的必要原因而來，並且在現象的說明上，依據於這個系統及必要統一的規則。同時我們不能避免將這個形態的要素，認為構造的，而且使這個統一，成為實質的。與我們在空間觀念的場合完全一樣。空間是一切形態的原始條件，實際上不過是他的這許多不同的限制；並且雖然他單是一種感覺性的要素，我們不能避免將他認為一個絕對必要的及獨立存在的事物——在他的自身是一個先天給予的對象。與這個相同的，因為除非根據於一個最高真實的理

想，而以此爲終極的原因，自然的系統的一致，在理性的經驗應用上，不能成爲一種原則，我們自然不能不將這個理想，認爲一個實際的對象，而且將這個對象，在他最高條件的特性上，認爲絕對必要，並且這樣的使一個調節的要素，一變而爲構造的要素。我們將這個最高的生存，在與世界的關係上，是絕對必要的，認爲一個事物的自身，這個變動，顯然可見。在這個場合，我覺得在任何的概念當中，或是以任何的概念，表示這個必要都是不可能的，他單是存在於我自己的心中，而爲形態的條件或思想，決非一種物質的及實在的存在條件。

第六節 論物理神道學證明的不可能

如其純粹概念，及存在物類的一班經驗，都不能對於神的存在，供給一種證明的滿意基礎，我們可以嘗試的，就只再有一個方式——將我們的論據，根據於這個世界現象的決定的經驗，他們的構造及性質，而發見我們是否可以這樣的達到一個最高生存存在的確實證據。這個論據，我在下面稱爲物理神學的論據。如其他依然是不充分的，推論的理性，對於一個生存的存在，與我們的

超越理想相當的，然不能供給我們以任何滿意的證明。

這個問題的答復，決非困難或不能了解的，由於上節的申述，固已顯然可見。因為無論什麼經驗，怎樣能夠與理想適合呢？一個理想的唯一要素，係由於這樣事實構成，就是永遠沒有與他適合的經驗，可以發見。一個必要及一切充分生存的超越理想，是這樣無限的偉大，這樣的高出於一切經驗之上，我們在經驗的範圍當中，不能希望遇見與我們概念相合的材料，在有條件的事物中間，無從尋覓無條件的，同時經驗綜合的定律，非但不能供給我們以例證，而且不能給予我們以指導。

如其最高的生存，構成經驗條件連環中的一節，他必須是經驗繼續的一部分。而且像與他相連的下面部分一樣，他的根原，在繼續的某個更高部分當中。在另一方面，如其我們使他與這個連環脫離，而推想為一個智力的生存，離開自然原因的繼續——理性怎樣可以彌縫前者與後者中間的缺陷呢？一切的定律，與從效果而達於原因的追溯相關連，我們智識的一切綜合的增益，單是關係於可能的經驗，及意識世界的對象，離開他們，是全然沒有意義的。

吾人周圍的世界，在吾人眼前，現出這樣偉大的整齊，變化，優美，及具有目的的狀況，無論我們的

觀察，向於那一方面，或是無窮的空間，或是不可限量的分析，無論我們考量這個世界最大或是最小的表現——甚至我們達到知識的最高程度，我們微弱的心力所能及的以後，我們覺得在這樣不可思議的驚奇之下，語言無力表示，數量不能計算，甚至於我們的思想，也無從為適當的推測，而我們的全體的概念，變為一種不可言說的驚異——這個不言的表示，實為最有力的表示。在我們的四圍，我們的隨處看見原因與效果，方法與目的，產生與消滅的銜接；並且因為沒有事物，可以自已成爲這樣狀態，我們必須歸之於其他的事物，而這些其他的事物，又引起他們自身原因的研究，所以宇宙必須是成爲完全空虛的，除非我們承認，在這個偶然的無限連環以外，有某種原始的而且獨立自存的事物存在，——一種事物爲這個現象世界的原因，而確定他的繼續及保持的。

這個最高的原因，我們應當賦予他以怎樣的大小呢？關於世界全部的內容，我們沒有知識，我們尤其不能從與可能範圍的比較，而估計他的大小。但是這個最高的原因，爲人類心中一種的必要，有什麼阻止我們，賦與他以這樣的完美程度，將他置於一切可能的事物以上呢？這個我們可以容易實行，雖然單是由於一種抽象概念的薄弱外形的幫助，對我們自己將這個生存表現爲一個

個性的實質，在他的自身包含一切可能的完備，——一個概念，可以滿足理性的需要，這個後者，要求原則上的節約，他完全脫去自身的矛盾，並且由於這個思想，對於秩序及系統的指導，在經驗上理性應用的擴充，有所貢獻，無論在何種關係上，與任何經驗的定律，決沒有衝突的。

這個論據，是永遠應當表示尊重的。他是最古的，最明顯的，而且與人類的普通理性，最相符合的。他使自然的研究，發生活力，因為他自己引出自身的存在，而且從這本源，永遠引出新的力量。他將目的及歸宿，導入於一個範圍，在這個裏面，我們的觀察，不能自動的發見他們，並且由於使我們的注意向於一種統一的方面，擴張我們關於自然的知識，這個統一的原則，是超出於自然以外的。這個自然的知識，又反映於這個理想，——他的原因，這樣的使我們對宇宙創造主宰的信仰，升到一種不可抵抗的力量。

因為這些原因，所以企圖消除這個論據所一向享受的權威，是全然沒有希望的。這種感想，雖然不是經驗的，卻有這樣顯著的力量，並且他的力量繼續增加，不斷的將心力高舉，決不能讓他自己為微妙推論引起的疑問所壓抑，他看見自然界可驚的形狀，及宇宙的莊嚴，立刻使他自己從不確

定的狀態當中，脫穎而出，從高點到高點，從條件到條件，逐漸上升，直到他自己達於最高的及無條件的創造一切的主宰為止。

但是雖然我們對於這個程序的合理及效用，並無可以反對，寧可說有應當加以提倡及獎勵的理由，我們不能承認這個論據所提出證明確實的要求，離開他種論據的扶助，從他自身的效力，而承認為有效。並且這個也無害於道德的利益，我們企圖使愚昧的詭辨家，降抑他的論調，教導他以這種謹慎及謙退，屬於一種信仰的性質，可以引起心中的平和及滿足而並不強迫他為無價值的服從的。所以我始終說，物理神道學的論據，他的自身，不足以證明最高主宰的存在，而必須將這個付託與物性學的論據——對於後者，他單是用為一種引導，因此這個論據，包含最高生存存在可能證明的唯一基礎（推論理性所具有的）。

物理神道學論據的要點，略如下述：（一）在世界中，我們看見一種顯明的配置的表現，這個配置，是極有目的的。他是以極大的智慧造成，而存在於一個全體當中，他的內容，有無限的變化，他的限制，有無窮的廣延。（二）這個有方法及有目的配置，是絕非存在於世界中的事物所固有——

他隸屬於他們，不過是一種偶然的性質；換句話說，如其他們不是因為這個目的，由於一種理性的原則，依照一定的基本理想，加以選擇及指導，各種不同事物的天性，無論用如何的方法，決不能自己互相調和的趨向於一定的目的。（三）所以有一個神妙的睿智的原因（或是幾個原因，）他不單是一個盲目的，最有力的自然，產生各種事物，全無自覺的充滿世間，而為一個世界的自由及智力的原因。（四）這個原因的統一，可以由於存在於世界各部分間相互關係，推想而得——一種推想，為一切我們的觀測所傾向，一切比喻的原則所證實的。

上面論據中的推想，是由於將自然界的產物，與人類技術的產物比喻而生，好像在房屋，舟車，鐘表的場合，人類的技術，強迫自然服從他的目的，同樣的原因作用——就是，理解及意志，也存於自然當中。同時並且申明，這個自由動作的自然的內界的可能，（這個是一切技術的淵源，並且或者也是人類理性的淵源，）是由於另外的及超越人類的技術而來——一個結論，或者應當是不能受精微的超越評判的試驗的。但是現在我們對於這些意見，都不提出反對。我們單是應當申明，這一點是必須承認的，就是，如其我們是要討論原因的問題，除依照自然及人工產物間相似的

指導而外，我們不能有更其安全的途徑——這些是唯一的產物，他的原因及創造的方式，是我們所完全知道的。理性當然不能滿足他自己的須要，如其他忽略一種他實在知道的原因作用，而達到晦暗及不可證明的原則的說明，爲他所不知道的。

依照物理神道學的論據，存在於世界中的連接及調和，單是表現形式的，而非實質的，就是世界的物質的偶然性質。欲確定第二意見的真實，我們必須證明，一切的事物，在他們的自身，都不能有這種調和及秩序，除非他們是，甚至於關於他們的物質，一個最高智慧的產物。但是這個須要一種證明的基礎，與人類技術的譬喻所供給，是非常不同的。所以這個證明，至多只能指示一個世界建造者的存在，他的效能，是爲他所工作的材料能力所限制，而不能指示一個世界創造者的存在，一切的事物，都是受他支配的。所以這個論據，對於我們現在的職務，——一個包含一切的生存的存在——是完全不充分的。如其我們要證明物質的偶然，我們必須依賴於超越的論據，這個是物理神道學的論據所顯然有意避去的。

從宇宙間可見的秩序及計畫，當做一種完全偶然性質的陳列，我們推想一個原因的存在，與

他們成爲比例。這個原因的概念，必須含有某種的決定性質，並且所以他必須認爲是一個生存的概念，具有一切的力量，智慧等等，簡單的說，一切的完美——就是包含一切的生存的概念。因爲極大的，可驚的，不可度量的力量及美德等類的賓位，並不給予我們以事物的決定概念，並且他們也沒有告訴我們以事物的自身是怎樣的。他們不過指示存在於對象的大小，與觀察者中間的關係，後者將他與自己及自己了悟的能力相比較的，並且他們不過是讚美及尊崇的表示，對象並不因此擴大，觀察的主體，在與對象的關係上，也不因此減少。在我們涉及一個事物（無所不備的）大的場合，除掉包含一切可能的美備及完全以外，我們不能發見任何決定的概念，而這個不過是真實的總量，只有由於他的概念完全決定的。

現在我們決不能期望，有人敢於貿然自認，他確實知道世界的大小（在他的廣延及內容兩方，）與造物主宰的關係，世界的秩序及計畫，與最高智慧的關係，世界的統一，與最高生存的絕對統一的關係。所以物理神道學的論據，不能供給我們以世界最高原因的決定概念，並且所以當做神道學的原則——一種神道學他的自身，應當是宗教的基礎——是不充分的。

在經驗的途徑上，絕對總量的達到，是完全不可能的。然而這個恰是物理神道學所遵循的途徑。我們應當用什麼方法彌補這缺陷呢？

我們達到世界創造者的力量，智慧，以及其他特性偉大的讚歎以後，看見自己不能再進一步，我們離開在經驗基礎上的論據，進而從世界中可以觀察的秩序及一定目的，而推想他的偶然性質。從這個偶然性質，單由於超越概念的幫助，我們推想某種絕對必要事物的存在；並且再進一步，從最初原因絕對必要的概念，達於他的完全決定或已經決定的概念——一個包含一切的真實的概念。所以物理神道學，不能達到他的目的，在困難當中，重復回到宇宙論的論據；並且，因為這個不過是物性論論據的變形，他單是由於純粹理性的幫助，以實行他的計畫，雖然他最初申明，與理性的作用，毫無關連，他的全部程序，單是根據於經驗的。

所以物理神道學者，決沒有理由，可以這樣的輕視超越論據的方式，拿一種明確的自然觀察者的態度，鄙薄他為推論家的憑空結撰。因為如其他他們回想及檢查他們自己的論據，他們可以看見，在一定的時間中遵循自然及經驗的途徑，發見他們沒有接近他們的對象以後，他們忽然離開

這個途徑，而進入純粹可能的區域，他們希望在這裏，憑理想的雙翼，達到一切這些他們經驗的研
究，所不能達到的。在這個極大的跳越以後，他們自己以為得到一個確實的立足地方，他們擴張他
們決定的概念，——他們並不知道這個是怎樣得來的——普及於創造的全部範圍，而且以從經
驗引出的例證，說明他們的純想，後者完全是一種純粹理性的產物——雖然這種說明，在程度上
並不能與對象的偉大相當，同時他們拒絕承認，他們達到這個認識或假定，是由於一個途徑，與經
驗的途徑非常不同的。

這樣的物理神道學的論據，是根據於宇宙論的，而後者又根據於最高主體存在的物性學證
明；並且因為在這三種以後，推論的理性，再沒有可以遵循的途徑，物性論的證明，根據於理性的純
粹概念，是唯一可能的證明，如其一個命題，這樣遠超出於理解的經驗作用以上，是可以有一種證
明的。

第七節 根據於理性推論原則的一切神學的評判

如其由於神學的名稱，我是指一個原始主體的認識，這個認識，必是或單根據於理性，或根據於顯示。前者或是由於純粹超越的概念，推想他的對象，為一個造物，一個真宰，則稱為超越的神學；或是從我們心中天性引出的概念，推想他為一個最高的智力，則必須稱為自然的神學。單是信仰超越神學的人，稱為超越神道信徒；同時承認自然神學為可能的人，稱為自然神道信徒。前者承認，我們能夠單由於純粹的理性，認識最高主體的存在，但是同時主張，我們關於這個主體的概念，是純粹超越的，所有我們可以說的，單是他具有一切的真實，而不能給以更其明確的定義。後者斷言，純粹理性，由於與自然的類似，可以供給我們以一種這個主體的更其確定的概念，並且他的運用，認為一切事物的原因，為智力及自由意志的結果。前者認最高主體為世界的原因——沒有決定他還是由於他的天性的必要，還是一個自由的主動；而後者認定他為創造世界的主體。

超越神學的目的，在於或是從一般的經驗，——並不更密切的涉及這個經驗所隸屬的世界——推想一個最高主體的存在，在這個場合，他是稱為宇宙神學；或是企圖單由於概念，並沒有經驗的幫助，認識這樣一個主體的存在，則稱為物性神學。

自然神學，從世界的組織，及在世界中可以觀察的秩序及統一，推想一個世界創造者的性質及存在。在這個世界當中，必須認爲存在的，有兩種原因作用的方式——自然的及自由的。所以他從這個世界，或是由於一切自然的，或是由於一切道德的秩序及完美的原則。升到一個最高的智力。在前者的場合，他是稱爲物理的神學，後者的場合，稱爲倫理或道德的神學。

因爲上帝的名稱，不應當單指一個永久的自然，他的動作，是無意識及盲目的，而指一個最高的主體，他是一切事物的自由的及智力的創造者，並且因爲只有這個後者的看法，在人類可以有意義的，極嚴格的說，我們可以否認超越神道信徒對於上帝的信仰，而認爲他們單是一個主張有原始主體或事物——一切其他事物的最高原因的人。但是因爲我們不應當責備一個人，因爲他自己覺得不能主張某種一定的意見，就認爲他好像完全否認這個真實，而向於反對的一面，所以比較正確的，還是說，超越神道信徒，信仰上帝，自然神道信徒，信仰有生命的上帝。我們現在可以進而研究一切這些的根源，理性企圖證明最高主體的存在。

在這個地方，我們只須知道下面的定義，理論的知識或認識，是什麼「是」的知識，實驗的知

識，是什麼「應當有」的知識。照這樣看法，理性的理論使用，是我由此先天認識（必要的）某事物的，而實驗的使用，是我由此先天認識某事的應當發生。現在，如其某事物的是，或應當發生，是一個確實無疑的，雖然同時是一個完全有條件的真實，這個真實的一種決定條件，必須或是絕對必要的，或是這樣一種的條件，是可以任意預想的。在前者的場合，這個條件是先定的，在後者的場合，是設想的。有一種實用的定律——例如道德的定律——是絕對必要的。現在，如其這些定律，必須預想某種主體的存在，為他們的強制力量的可能條件，這個主體，必須是先定的，因為我們由此推到這個決定條件的有條件的自身，是先天的認識為絕對必要的。我們以後有機會可以指示，道德的定律，不單預想一個最高主體的存在，並且因為他們自己在各種不同關係上的絕對必要，要求或是先定這個——雖然單是從實用的觀察點方面。這個問題的討論，我們現在姑且暫時擱置。

一個問題，單是關係於什麼是，而不關係於什麼應當是的時候，凡經驗中所表現的有條件的，是永遠推想為偶然的。因為這個原因，他的條件，不能認為絕對必要，而單是比較的必要，或是寧可說是須要的；這個條件，在他的自身，及先天的單是一種任意的預想，由理性以幫助有條件的認識

的。所以如其我們要是有一個事物的絕對必要的理論認識，除掉先天的由於概念而外，我們沒有其他的方法，能夠達到這個認識；同時要這樣的認識一個原因的存在，與經驗中所給予的存在有何種的關係，是決不可能的。

關係於一個對象，或一個對象的某種概念，沒有由經驗給與，或不能由於經驗發見的時候，理論的認識，是推論的。他是與自然的認識相反對，後者單是關係於這種對象或賓位，能够在可能的經驗當中給予的。

凡發生的事物（經驗的偶然的）必須有一個原因的原則，是一個自然認識而非推論認識的原則。因為如其我們將他變成一個抽象的原則，而除去他對於經驗的印證，我們可以看見，他再不能正當的認為一個綜合的命題，並且從一個存在的事物，而達於某種全然不同的事物——稱為原因，其轉移的方式，也是決不能發見的。不但如此，連原因的概念，——同時偶然的概念，在這種推論的使用方式之下，失去他一切的意義，因為他客觀的真實及意義，是只有從經驗可以了悟的。

從世界宇宙及其中所包含事物的存在，而推想宇宙的原因的存在的時候，理性不是依自然

的而依推論的方法進行。因為前者的原則，不是說事物的自身或物質，而單是說發生的事物或他們的狀態，在經驗上為偶然的，都有一個原因：物質自身的存在，是偶然的，不應當由經驗斷定，這是一個理性的斷言，依照推論的方式，使用他的原則而成的。並且如其我們從宇宙的形式，由於事物的關連及彼此相互作用的方法，而推想一個原因的存在，完全與宇宙不同的——這個又是一個純粹推論理性的斷定，因為在這個場合的對象——這個原因——永遠不能成爲一個可能經驗的對象。在這個兩者的場合，原因作用的原則，單是在經驗的境域內是有效的——超出這個範圍，完全無用，並且毫無意義，——是必須失去他正當的目的。

現在我斷定，理性的企圖單由於推論的幫助，而成立一種神學，是無效的，理性的原則，應用於自然的，並不引導我們達於任何神學的真理，一種理性的神學，絕不能存在，除非根據於道德的原則。因爲一切理解的綜合原則，單在經驗上可以有效；而一個最高主體的認識，必須將他們爲超越的應用，理解在這個場合，是完全不可能的。如其原因作用的經驗定律，是應當引導我們達於最高的主體的，這個主體，必須屬於經驗對象的連環，——在這個場合，他應當同一切的現象一樣，自己

也是有條件的。如其由於因果關係的力學定律，越出經驗的限制，是認爲可能的，從這種的程序，我們應當得到怎樣一種的概念呢？當然不是一個最高主體的概念，因爲經驗從來沒有對我們表現一切可能中的最大效果，而單是一個這樣性質的效果，可以證明相當原因的存在的。如其爲使理性的須要充分滿足起見，我們承認他有權斷言一個完全及絕對必要的主體的存在，這個只能由於善意的容認，而不能認爲不可抵抗的證明的結果。物理神學的證明，可以使其他的證明，增加分量——如其是有其他的證明存在——由於將推論與經驗相連接；但是在他的自身，與其說是建立一個神學的確實基礎，勿寧說是預備人心爲神學的認識，給予他以一種正當及自然的方向。

現在這個是完全明顯，超越的問題，只可以有超越的答案——這種由純粹的概念，先天給與，而絲毫沒有經驗的攙雜的。但是現在的問題，顯然是綜合的問題——他的目的，在擴張我們的認識於經驗的範圍以外，——他須要一種證明，關於這樣主體的存在，與我們心中的理想相當，而從來沒有經驗，能够與這個理想相應的。現在這個是已經屢次證明，一切先天的綜合認識，只有當做一個可能經驗形態條件的表示，是可能的；並且一切原則的有效，依賴於他們在經驗境域內的

印證，就是他們對於經驗認識，或現象的對象的關係。所以關於推論神學的一切超越的程序，是沒有結果的。

如其有人寧可懷疑於我們分析證明的正確，而不肯失去古來相傳論據有效的信任，他至少不能拒絕答覆下面的疑問——他怎樣能夠單由於理想，超出一切可能經驗的限制呢？如其他提到新的論據或是原有論據的改善——我請他不必徒費唇舌。在這個討論的範圍當中，實在沒有多大的選擇，因為一切的推論論據，到最後必須求助於物性學，所以我對於非意識理性的獨斷防禦者的巧辨，是毫不畏懼的。沒有認自己為一個非常善於爭辨的人，我敢說我可以對於凡有推論神學的企圖，指出他的錯誤，破壞他的偽託。但是慣於照獨斷方式進行的人，永遠不會失去偶然僥倖的希望。所以我限制我自己於簡單及平常的要求，就是這樣推想的人，可以從人類心中的天性，以及從知識的他種根源，可以指示我們怎樣完全先天的擴充我們的認識，而達於這樣地方，經驗捨棄我們，並且沒有方法存在，保證我們概念的客觀真實的。無論依怎樣的途徑，理解可以達到一個概念，這個概念的對象的存在，決不能由於分析，在概念當中發見，因為對象存在的認識，依賴於

在概念以外，對象自身的現出及給予。但是沒有經驗的幫助，而欲超出於概念以外——前者對於心中所供給，除現象以外，沒有其他任何的事物——或是單由於概念，達到一種新的對象，或是超越自然生存存在的證明，是決不可能的。

但是雖然純粹的推論理性，是遠不足以證明一個最高生存的存在，在改正我們關於這個生存的概念上，他是極有用的——假定我們能夠由一種別的方法，達到這個概念——他使這個概念自身而且與一切其他智力對象的概念相符合，而除去一切經驗質素的限制或攙雜。

所以超越的神學，雖然客觀的不充分，在消極的關係上，依然是重要的；他可以用為理性程序的試驗，在理性從事於純粹的理想的時候，在這個場合，除掉超越的以外，是沒有其他標準可以容認的。因為從實用的觀察點而論，如其一個最高及全能的生存的假定，是可以認為有效而不遭反對，則極端重要的，必須是以正確及嚴密的方式，確定這個概念，為一個必要生存的超越概念，除去一切經驗的成分，並且同時打消一切矛盾的斷言——無論他們是無神論的，自然神論的，或是人格神論的。這個當然是極容易的；因為同一的論據，指示人類理性，不能肯定一個最高生存的存在。

的，必須同樣可以充分證明否認的無效。因為從理性的純粹推論，決不能得到一種證明，以最高生存的不在，為一切存在事物的基礎，或是這個生存，決不具有這種性質，我們認為與一個有思想生物的性質，相類似的，或是像人格神學家所要使我們相信的，他是受一切限制的支配，這種限制，為感覺性所加於存在經驗世界中的智力的。

所以最高的生存，在推論的理性，單是一個理想，雖然是一完全無缺的——一個使人類認識的系統完成及莊嚴的概念，但是他的客觀真實，是不能由純粹理性證明，也不能由此否認的。如其道德的神學，可以彌補這個缺陷，這個不確定的超越神學，至少可用以證明存在於心中的概念的必要，由於完全決定他所給予，而理性結論的不斷的試驗，常為感官所迷誤，不能永遠與他自己的理想相調和的。必要，無限，統一，離開世界而存在（而並非世界靈魂），永存——脫離時間的條件，無所不在——脫離空間的條件，無所不能等性質，都是純粹超越的賓位；這樣的一個最高生存的正確概念，凡神學所須要的只有由於超越神學供給。

超越辨論的附錄 論純粹理性的理想的超越使用

一切純粹理性的辨論試驗的結果，不單是證實這個真理，我們在超越的分析當中所已經證明的，就是凡是引導我們超出於經驗限制以外的推測，都是錯誤而且沒有根據的，而且同時給予我們以這個重要的教訓，就是人類理性，有一個自然的傾向，常超出於這種範圍，而且超越理想，為理性的天然性質，猶如類目對於理解一樣。然而有這點的不同，類目從來不使我們錯誤，外界的對象，永遠與他們完全調和，而理想為強烈的幻想所自出，須要最嚴厲及最精密的評判，以使我們避免由他引起的錯誤。

凡是存在於我們力量的天性當中的，只要我們發見他們的真實方向及目的的時候，一定是與這個力量的最後目的及正當的使用相協調的。所以我們可以假定，有一種使用超越概念的方式，是正當及內含的；雖然我們誤解他們的意義，而認他們為實在事物概念的時候，他們使用的方式，是外延及幻妄的。因為所謂外延或內含的分別，不在理想的自身，而單是在對於可能經驗關係上理想的使用。應用於一個對象，誤認為與他相當的時候，理想的使用，是外延的，單是應用於在經驗範圍的理解的時候，是內含的。所以一切主觀的錯誤——屬於誤用的，是應當歸之於判斷的欠

缺，而不應當歸於理解或理性。

理性永遠沒有與對象直接的關係；他單是直接關係於理解。只有經由理解，他可以使用於經驗的範圍。他並不造成對象的概念，他單是整理他們，而給予他們以一種統一，在他們的應用，擴張到極廣遠的時候，他們所能够保有的。理性利用理解的概念，以在各種不同的繼續當中，造成全體為目的，理解自身並不涉及於這個全體；他唯一的職務，是經驗的連接，由此成立與概念相符合的條件繼續。所以理性的對象，是理解及他的正當歸宿。猶之後者，在各種不同的對象當中，由他的概念，造成統一，前者則在各種不同的概念當中，由他的理想，造成統一；他最後的目的，在於理解運用的集合的一致，而理解自身，則沒有這個目的，單從事於分類的一致。

因此我始終說，超越的理想，永遠不能用為構成的理想，他們不能成為對象的概念，並且認為這樣的時候，他們假定一種錯誤的及辨論的性質。但是在另一方面，他們可以有極好的而且必不可少對於對象的應用——當做調節的理想，指導理解向於一定的目的，而為一切他的定律所遵循的導線，而且在這個上面，他們完全相遇於一點。這個一點，——雖然單是一個理想的 (focus

imaginarius) 就是，並非理解的概念，實際上是從這一點發出，因為他是在於經驗範圍以外的——然而可用以給予這些概念以一個可能的極大統一，與一個可能的極大擴張相連合的。因此發生這個自然的幻象，引起我們相信，這個直線，是從一個對象發出，而他是在經驗認識的範圍以外，好像鏡中反映出的對象，是在他的後面一樣。但是這個幻象，——我們可以使他不至於欺蔽我們——是必要而且不可避免的。如其我們要看見不單是在我們前面的對象，並且連這些在我們後面極遠距離的；這就是說，像現在的場合，我們使理解的目標，超出一切已有的經驗，而向於可能達到的最大擴張的時候。

如其我們返觀我們認識的全部，我們可以看見，理性的特別職務，是整列他們為一個系統，這就是說，給予他們以依照原則的聯絡。這個統一，預想一個理想——認識的一個全體形式的理想，先於各部分的決定認識，而且包含這種條件，先天決定各部分的位置，以及他在全部系統中，與其他各部分的關係的。因此這個理想，在理解的認識當中，要求一個完全的統一——不是一個偶然集合而為一個系統，依照必要的定律相連接的。我們不能正當的肯定，這個理想，是一個對象的概

念；他單是一個對象概念完全統一的概念，限於這個統一，是可以用爲一種理解的規則的。這樣的理性概念，不是從自然引出；與這樣相反，我們使用他們以爲自然的考問及研究，而且凡與他們不相適合的時候，認爲我們的認識是不完全的。我們承認這樣的事物，像純粹的土，純粹的水，或是純粹的空氣，是不能發見的。然而我們需要這些概念（關於他們的純粹及完全，這些概念是根源於理性的），以決定凡現象中所含這些自然原因的成分。這樣的，各種不同的物質，凡屬於土的單是重量，屬於鹽類及可燃燒的物體，則爲力量，最後屬於水及空氣的，則爲前者在他們動作上所用的機械——依照一種機械的理想，以說明物體相互的化學作用。因爲雖然沒有實際這樣的表示，在自然哲學家的程序當中，理性這種理想的影響，是顯然可見的。

如其理性是從一般的演繹特別的能力，而且如其這個一般的是自身確定並且已知的，所有的必要，單是判斷須將特別的歸入於一般的之下，而特別的因此同時決定。這個我稱爲理性的確定的使用。但是如其一般的不是十分確定，而單是一個理想，特別的情形，雖然確定，而規則的普遍性，應用於這個特別場合的，依然是一個問題。然後採取若干的特殊場合，他們的確實，是已經毫無

疑問的，加以考查，以發見這個規則是否可以應用於他們；並且如其一切的特殊場合，凡是可以集合的，都好像依照這個規則，就因此推測他的普遍性質，而且一切原因，沒有或不能，在我們的觀察當中表現的，都斷定為與我們所已經觀察的性質相同。這個我稱為理性的假定的使用。

理性的假定運用，由於理想的幫助，用為未確定的概念的，並非真正構造的。這就是說，如其我們嚴格的考慮這個問題，所用為一種假定的規則的真理，並不與理性所規定他的用途相符合。因為我們怎樣能夠知道，一切可能的場合，凡可以發生的呢？——有些場合，儘可以證明這個規則的普遍性的例外。理性的這樣使用，單是節調的，他唯一的目的，是在我們特殊認識的集合中間，導入統一，並且因此使規則成為普遍的。

所以理性的假定使用的目的，是認識的系統的統一；而這個統一，是規則真實的證驗。在另一方面，這個系統的統一，——因為單是一個理想——實際上不過是一種期望的統一，不應當認為已經給與，而單是一個問題——然而他可以用為經驗上理解各種不同及特殊運用的原則，而將調和及一致，引入一切他的動作當中。

從上面的考慮，所以我們可以確定的，就是這個系統的統一，是一個論理的原則，他的目的，是在於幫助理解，在他自己不能達到規則的地方，由於理想的方法，將一切這些不同的規則，納入於一個原則之下，並且這樣確立可以達到的最完全的一致及連絡。但是斷言凡對象及他們所由以認識的理解，是這樣的構成，應當有系統的統一，而且這個不關係於理性的作用，是可以先天預定的，以及斷言我們可以認定一切可能的認識——經驗的以及其他的——都具有系統的統一，並且服從一班的原則，雖然他們的性質各有不同，一切可以從這個原則生出——這樣一個斷言，只有根據於理性的超越原則，可以成立，而這個原則，可以使系統的統一，不是主觀的及論理的——在他的一種方法的性質上——而為客觀的必要的。

我們可以以例證說明如下。理解的概念，在許多他種的統一當中，使我們熟悉於一種物質的原因作用，稱為力量。同一物質的各種現象的表現，最初觀察的時候，好像這樣非常的不同，我們可以假定有幾多不同的效果，就有這許多不同的力量存在——好像在人類的心中，我們有感覺，自覺心，想像，記憶，智慧，分析，愉快，欲望等等。現在論理學的公理，要求我們將這些不同，縮減到可能的

最低數目，由於比較他們，而發見暗中存在的相同之點。例如我們必須考查，是否想像，（與自覺心相關連的，）記憶，智慧，及分析，都不過是理解及理性的不同的形式。一個基本力量的理想，他的存在，為論理學的效力，所不能替我們確定的，關於各種存在的不同力量的系統的象表，是一個應當解答的問題。理性的論理原則，要求我們在我們認識的系統當中，造成一個可能的極大的統一；這個及那個的力量當中，發現相同之點愈多，則與他們都是同一力量的不同表現的推想，愈相接近，比較的說，可以稱為一個基本的力量。在其他的場合，也是這樣的。

這些比較上的基本力量，必須再彼此互相比較，以發見他們所自出的一個根原及絕對的基本力量。但是這個統一，是純粹假定的，我們並不是說，這個統一，實際存在，但是，因為理性的關係，就是，為成立經驗所給予的各種規則的原則起見，我們必須在可以實行的限度以內，努力發見而將他導入於我們認識的範圍當中。

但是理解的超越使用，可以引起我們相信，這個基本力量的理想，並不是疑問的，而具有客觀的真實，並且這樣的一個物質中各種力量或能力的系統的統一，為理解所要求，而造成一個確實或絕

對的原則。因為雖然並沒有努力發見存在於自然中各種力量的統一，不但如此，甚至於這樣的努力已經失敗以後，我們依然預想他的存在，而且遲早總可以發見的。並且理性的這樣推想，不單是像上面所演繹的情形，關於物質的統一，並且在有許多的物質可以發現的地方，也是如此，雖然他們在一定限度以內，是同質的，好像在一般物質的場合一樣。這裏理性同樣預想各種力量有系統的統一存在——因為自然的特殊定律，是為一般的定律所支配；而且原則的省約，不單是理性的經濟的原則，而為一種自然的主要定律。

實際上我們不能了解，一個論理的統一原則，怎樣能夠應當存在，除非我們預想一個超越的原則，由於他，這樣一種系統的統一——當做對象自身的性質——是認為先天必要的。因為，如其理性能夠自由的容認，一切的力量，儘可以是不同的種類，而且一個系統的統一，不是與自然的計畫相符合的，他還有什麼權力，在他的論理的運用上，要求我們將自然界所表現的各種力量，認為一個變相的統一，而從一個基本的能力或力量，引出他們來呢？照這樣的看法，理性是與他自己的最後目的，正相反對，由於以一個理想為目標，而這個理想，是完全與自然的程序及配置相衝突的。

而且我們也不能夠斷言，理想從現象的偶然性質上，預先推想這個統一。因為理性的定律，須要我們尋求這個統一的，是一個必要的定律，沒有這個，我們就不應當有理性的能力，而沒有理性，我們就不能有一致的及自相符合的使用理解的方式，或是在沒有這個後者的時候，任何充足的經驗真實的標準。所以在這個標準的關係上，我們必須假定自然的系統的統一的理想，具有客觀的真實及必要性質。

我們看見這個超越的假想，以各種不同的形式。潛伏在哲學家的原則中間，雖然他們始終不曾認出，並且不肯自己承認他的存在。個體事物的蕃變，並不妨礙屬類的相同，各個不同的屬類必須認爲不過少數種類的不同的決定，而這個種類，又不過是更高的種族的派別，以及由此類推——所以在他們可以從一個更高的及更其普遍的概念引出的限度以內，我們必須尋求一切可能經驗概念的某種系統的統一，是一個學術上的公理，或論理上的原則，沒有這個，理性是不能爲我們所使用的。因為我們所以能從一般的推想特殊的性質，單是限於事物一般性質，構成特殊性質基礎的時候。

如其存在於現象中的差異——不是形狀的（因為在這個上他們必須是相似的）而為內容的差異——是這樣的廣大，最精密的人類理性，永遠不能在他們中間，由比較而發見絲毫的相似（這個不是不可能的，）在這個場合，論理上的種類的定律，就是沒有基礎，不單是種類的概念，甚至於連一切普通的概念，都是不可能的，而理解的能力，他的運用，是限於概念界的，也不能够存在。所以論理上種類的原則，如其應用於自然界（我這個意義，是指表現於我們感官的對象），預想一個超越的原則。依照這個原則，在現象的變化當中，必須預想他的同質，（雖然我們不能決定，這個同質的程度）因為沒有這個，就沒有經驗的概念，所以就沒有經驗，是可能的。

論理上種類的原則，要求現象中的相同的，與另一個原則相平衡——屬類的原則，這個按照他們種類的相同，須要事物的變化及差異，而使理解對於後者與對於前者，有同等的注意。這個原則，（區別能力的）天然限制前者的浮力（綜合的能力）而理性在這個關係上，表現一個兩重的而且相反的意義——在一方面關於種類，表現廣延的程度（種類的意義）在另一方面關於屬類的變化，表現內容的範圍（個性的意義）。在前者的場合，理解在他的概念之下，推想更多的事

物，而在後者的場合，他在這些事物當中，所推想的更多。這個區別，在物理學家特有的思想習慣上，嘗有同樣的表現，他們當中——具有特別推想的頭腦的——可以說是反對現象中的差異，而他們的眼光，永遠注定於種類的統一，同時其他的人——有一種偏重於經驗的傾向——專超於現象的分析，幾於使我們依照一般原則，估計他們性質的希望，完全消滅。

後者的思想方式，顯然是根據於一個論理的原則，他的目的，是一切認識的系統的統一。這個原則，使我們以種類為起點，向下進行，而達於其中所包含的各種差異；而且這樣的確定系統中的廣延，像前者的對於系統的統一一樣。因為如其我們單是考查指示種類概念的範圍，我們不能發見，在這個範圍當中的分割可以達到怎樣的程度；猶之從思考物質所占領的空間，我們不能決定空間的分割，可以進行到如何程度一樣。因此凡種類必須包含不同的屬類，而這些屬類，又包含更低級的屬類；並且因為凡後者又必須自己包含一個範圍，（當做一個公共的概念，必須有一定的廣延，）理性要求凡屬類或低級的屬類，都沒有可以認為是最低級的。因為屬類或低級的屬類，永遠是一個概念，單是包含多數不同事物公共性質的，不能完全決定任何個體的事物，或是與他有

直接的關係；因此必須包含其他的概念，就是他的低級屬類。這個分類的定律，可以表示如下：

Entium varietates nontemere sunt minuendae.

但是我們可以容易看見，這個論理上的定律，如其不是根據於一種超越的分類定律，也是沒有意義及應用的，這個前者，固然並不須要存在於現象中的差異，應當有無限的數目，因為論理的原則，單是主張一個概念的論理範圍的不確定的，在他的可能分類的關係上，並沒有賦與這個申明的權力；然而同時他確使理解有這種義務，在凡屬類中尋求低級的屬類，凡差異中尋求更小的差異。因為如其沒有低級的概念，也不能有任何高級的概念。現在，理解的認識，單是由於概念；所以他在分類上，無論進行到如何程度，永遠不能單由於直覺，而始終是由於更低及再低的概念。現象的認識，在他們的完全決定上（這只有由於理解是可能的），須要一個連續不斷的概念的分類，而永遠向於更小的差異進行，這個差異，是在屬類的概念，尤其是在種類的概念中抽象出來的。

這個類別的定律，不能從經驗演出；他從來不能給予我們以一個這樣普遍應用的定律。經驗的類別，在他的差異的區別上，很快的停止前進，而須要以超越定律的指導，為一種理性的原則

——一個定律，他使我們有這樣必要，繼續不斷的尋求差異，甚至於這些差異，儘可以是並不對於感官表現的。吸收性的土質。是有各種不同的種類，只有由於服從理性的預期的定律，可以發見，後者賦予理解以這樣職務，使他必須發見，存在於這些土質間的差異，並且假定自然在物質上，是較之我們感官所指示的更為豐富。屬於我們的理解的能力，其受自然對象中差異的假想所支配，與受這些對象是同質的條件所支配，完全相同，因為如其現象沒有在這些概念之下，包含他們的相似性質，及不相似性質，我們既不能有這些概念，也不能怎樣使用我們的理解。

理性這樣的預備理解的範圍，以供這個能力的運用，（一）由於在高級種類中各種差異的同質原則（二）由於在低級屬類中各同質的差異的原則；並且為完成系統的統一起見，他加上；（三）一個一切概念的密接的定律，這個規定一種連續的變化，從一個屬類，漸差漸遠，而達於另一個屬類。我們可以稱這些為形式的同質，類別及連續的定律。後者是由前二者連合所產生，我們認為這個系統的连接，在思想中是完全的，向上達於高級的種類，同時向下達於低級的屬類。因為一切的差異，必須是彼此互相關連的，他們既是都從一個最高的種類產生，經過逐漸變化而成的。

我們可以用下面的方式，說明這三個論理原則所造成的系統一致。凡概念可以認爲一點，像一個視線的定點一樣，是有一定的範圍的，而這個範圍，可以說是包含許多的事物，可以從這個中心觀察的。在這個範圍當中，必須有無限數目的其他的點，而每一點又各有他自己的範圍，較小而比較更有限制的；換句話說，凡屬類均包含低級屬類，與分類的原則相適應，而他的論理範圍，係由較小的範圍（低級屬類）而非由於點（個體）構成，後者是沒有廣延的。但是不同的範圍或種類，在他們當中，包含這許多概念的，可以有一個共同的範圍，從這裏好像從一個中心一樣，可以觀測他們；並且我們可以這樣的前進，直到我們達於最高的種類，或普遍及真實的範圍，由於最高的概念決定，而在他下面，包含種類，屬類，及低級屬類等一切的變化及差異的。

同質的定律。引導我向於最高的定點，與分類的定律，引導我向於更低的及更其詳細決定的概念，全然相同。現在，因爲這樣的一切可能概念的全部概念當中，沒有虛空存在，並且因爲在這些範圍以外，心力不能發見任何的事物，從上述的普遍的範圍，及他的完全分別的預想，發生下面的原則。沒有形式是虛空的（*non datur vacuum formarum*）。這個原則斷言，沒有不同的原始的

及最高的種類存在，彼此互相隔離，而認爲一切不同的種類，都不過是一個最高及普遍種類的分別及限制；因此直接發生這個原則。形式是連續的（*datur continuum formarum*）。這個原則，指云一切屬類的不同，係彼此互相限制，不容認從一個到另一個的驟然變化，而這種變化，只有經過各屬類間極小程度的差異。換句話說，沒有屬類或低級屬類在理性的觀察上，是彼此最相接近；中間的屬類或低級屬類，永遠是可能的，前者間的差異，永遠小於存在於這些後者中間的。

所以第一的定律，指導我們避免有不同的原始種類存在的觀念，申明完全同質的事實；而第二的定律，對於這個統一的傾向，加以限制，在我們將一般的概念，進而應用於個體以前，規定低級屬類的區別。第三定律，連合前面二者，申明由於從一個屬類到另一個中間的逐漸變化，就是在極繁複的差異當中，也有同質的事實存在。他這樣指示一種各不同支派或屬類間的關係，只要他們都是從同一的根本生出的。

但是這個連續類別的論理定律，預想一個超越的定律（*Lex continui in natura*）沒有這個，理解可以由於依從前者的指導，引入錯誤，而趨向於與自然所規定相反的途徑。因此這個定律，

必須是根據於純粹超越的，而不根據於經驗的考慮。因為在後者的場合，他應當發生於這個系統之後，然而實際上他是我們一切系統的自然認識的根原。這些定律，不單是一種假定，用以試驗自然界的；雖然凡是有這樣的連接發見的時候，他造成一個確實的基礎，可以認為這個假定的統一，在自然界為有效——因此，他們在這個關係上，也不是沒有用途的。但是我們還要進一步主張，這些基本原因的節約，效果的繁變，以及現象的接近的原則，是與理性及自然同時相符，而不是一種發明的方法或計畫，用以幫助我們觀察外界的。

但是這個形狀的連續，顯然不過是一個理想，在經驗上是沒有與他適合的對象，可以發見的。這個有兩種原因。第一，因為自然界的屬類，是實在分離的，因此成為個別的數量（*Quanta discreta*）〔不是連續的數量（*quanta continua*），像空間及時間一樣〕；如其他們所經過的逐漸變化，是繼續的，兩個已知屬類中間的項數，必須有無限的數目，這個是不可能的。第二，我們對於這個定律，不能有任何決定的經驗應用，因為他沒有供給我們以何種標準，可以幫助我們決定，在差異的逐漸變化上，應當進行到怎樣程度？他單是包含一個普通的指示，我們的義務，是必須尋求及發

見（如其可能）他們。

如其我們將這些系統的統一的原則，依照他們在經驗上的使用，排列起來，他們的次序，應當是：蕃變，繫屬，統一，每一項在理想上，都認為是他們完全的最高程度。理性預想理解認識的存在，這個理解，與經驗有直接的關係，而以這些認識的理想的統一為目的——一個統一，遠超出於一切經驗及經驗的觀念以外的。各屬類的繫屬，雖然在他的各部分間有不同的存在，有一種對於事物的關係，而對於事物的性質及力量，更其有密切的關係。例如，不完全的經驗，每將行星的軌道，認為圓形。但是我們在這個徑路上，發見各種變化，於是我們進一步假定，行星轉動的軌道，如其不是圓形，必與圓形有極相近的性質。這就是說，這些行星的運動，既不成為圓形，則大概是構成橢圓形狀。慧星的路徑，顯出一個更大的變化，因為在我們觀念的限度以內，他並不依照圓形或橢圓，回到他們原來的路上。於是我們進而推測，慧星的軌道，是一個拋物線，一種形狀，與橢圓極其相近的。實際上拋物線不過是一個橢圓，他的長半徑，延展至於無限而成的。這樣的這些原則，引導我們向於此等軌道形狀種類的統一，並且更進一步，向於天體運動原因的統一——就是，吸引力。但是我們更

進而擴張我們征服自然的範圍，致力於說明一切在表面上，好像與這些規則相違背的，而且甚至於在我們的系統當中，加入這種事實，決沒有經驗所能够證明的——慧星的雙曲線軌道的學說，與橢圓的學說相連屬，可以推測他們離開我們的太陽系統，經過各個恆星，而與無限宇宙的極遠的部分相連接，而這個後者，是由於同一的動力維繫的。

關係於這些原則，有一種極其特別的情形，就是，他們在表面上，好像是超越的，並且，雖然單是含有指導理性的經驗運用的理想，而且雖然這個經驗的使用，對於這些理想，單是有一種漸近的關係，就是，同他們依次的逐漸接近，而永遠不能達到他們，然而當做一種先天的綜合命題，他們具有客觀的雖然是不確定的效用，而可以用為可能經驗的規則。在我們經驗的考證上，當做推定的原則，他們也是極有用的。對於他們，不能為超越的演繹；這樣一種的演繹，在理想的場合，永遠為不可能，是在上面已經說明的。

在超越分析中，我們區別理解的原則，為力學的及數學的原則，前者為直覺的調節原則，而後者為直覺的構造原則。然而這些力學的定律，在經驗的關係上，是構造的，因為他們是概念成爲先

天的可能，沒有這種概念，經驗是不能存在的。但是純粹理性的原則，就是關於經驗的概念，也不能够是構造的，因為沒有與他們相當的意識的輪廓，可以發見，所以他們不能有一個實在的對象。現在，如其我們承認，不能將他們當做構造的原則，使用於經驗的範圍以內，我們怎樣能够，當做調節原則，確定他們的使用及客觀的效力，並且以如何的方法，可以這樣使用他們呢？

理解是理性的對象，好像感覺性是理解的對象一樣。在一切理解的經驗運用當中，造成系統的統一，是理性的正當職務；就好像由於概念及依照經驗的定律，而連接現象的各種內容，是理解的職務一樣。但是沒有感覺性的輪廓，理解的運用是不確定的；並且同樣的，理性的統一，也是完全不確定的，在這種條件及他的程度上，理解所應當推行他的概念的連接的。但是，雖然在直覺當中，決不能夠發見一個一切理解概念的完全系統的統一的輪廓，必須有一個與這個輪廓相似的。這個就是最大分割，及我們的認識在一個原則相連的理想。因為在抽去一切與不定及不同的內容相連的限制條件以後，我們可以有一個極大的及絕對完全的決定觀念。這樣的理性的理想，是與意識的輪廓相似，而有這點的不同，就是類目對於理性輪廓的應用，並不給予一個任何對象的認

識，（像在類目對於意識輪廓應用的場合一樣，）而單是供給我們以理解運用的系統統一的規則或原則。現在，因為凡有原則，在理解的運用上，規定他必須先天依從系統統一的規則的，同時與一個經驗的對象相關連，雖然不過單是間接的，所以純粹理性的原則，在對於經驗的關係上，也具有客觀的真實及效用。但是他們的目的，不在於關於任何經驗的對象，決定我們的知識，而單是指示一個程序，依照這個，理解的經驗的及決定的運用，可以與他自己有完全的調和及連續——一個結果，是由於使他與系統統一的原則相調和，而且在可能範圍以內，他係從此演繹而生的。

凡一切主觀的原則，不由於一個對象組織的觀察，而由於理性在這個對象的認識上，欲造成某種完全的關係而生的，我稱為理性的公理。這樣的有許多推論理性的公理，雖然他們好像是客觀的原則，不過是根據於推論的關係。

將實際上調節的原則，認作構造的，而用為客觀原則的時候，必須有矛盾發生；但是如其單認他們為公理，則沒有發生這樣矛盾的餘地，因為這個場合，他們單是指示理性的不同利益關係在思想方式上所生的不同。實際上理性只有一個惟一的利益關係，而存在於公理中間表面矛盾，不

過指示方法的不同，及彼此相互的限制，這個利益關係，是由此滿足的，

一個推想家，依照屬類的原則，單注重於差異的一面，而另一個推想家，依照集合的原則，單注重於統一的一面。各人都相信他自己的判斷，是根據於他所研究論題的徹底的洞察，然而在一定程度上以內，究不免於執着兩個原則中的一個，這些原則，都不是客觀的，而單是由於理性的利益關係產生，並且因為這個原因，所以稱爲公理而不稱爲原則。我看見兩個有學問的人，關於人類，動物，植物，甚至礦物的特殊性質，發生爭論的時候，一方面假定有一定的國民的特性，一定的血統及種族的顯然及遺傳的差別存在等等，而另一方面主張，自然對於一切人類，都賦與同樣的能力及性質，而一切的差異，都不過是外界的及偶然的環境的結果——我只要略一考慮這個論題的真實性質，就可以斷定，他是過於深奧，決非我們所能判別，而兩方所言，都未必能完全洞察及了解這個論題本身的性質。實際上兩方面所爭執的，不過是理性的二重利益關係；一個主張，一方面的，而另一個主張，另一方面。但是這個類別及統一兩種公理間的差異，是極容易溝通及調和的；雖然只要認他們爲客觀原則的時候，他們非但一定引起種種矛盾，而且阻礙真理進行的途徑，直到發

現一種方法，消弭這些利益的衝突，而使理性自身，可以一致及調和爲止。

來勃尼刺所發見，而爲波奈特所極力主張，稱爲一種定律的，也是同樣的情形——這個物類繼續變化的定律，不過是由於係屬原則的一種推想；因爲自然界秩序的觀察及研究，決不能對於人類心中，表現他爲一種客觀的實際。這個階級的間隔，像他們在經驗中所表現的，彼此相距過遠，在各種物類間，普通所稱爲微細的差異，實際性質上都是這樣的不同，使人不能信任這個意見（特別是我們想起這許多不同的事物，及怎樣容易的發見他們相似的時候）及定律，所稱爲表示自然的目的及歸宿的。在另一方面，以這個原則的眼光，研究自然界秩序的方法，以及要求我們承認這樣秩序的公理，——他依然是沒有決定，可以推到如何程度的——認爲在自然界中，實際存在，實爲理性合法的而且極好的原則，是毫無疑義的——一個原則，遠超出於我們的經驗或觀察以外，而且他在經驗的境域當中，雖然沒有給予我們以對於任何事物的積極知識，他引導我們向於系統統一的最終目的。

論人類理性自然辨論的最終目的

純粹理性的理想，決不能在他們自身及本身的天性上，是辨論的；錯誤及幻妄，單是由於他們的誤用而生。因為他們都是發生於理性自身的天性，而這個一切推論的權力及要求的最高法庭，決不能他的本身，引起錯誤而沒有信任的價值。所以我們可以推想，這些理想，大概是有一個真正及合法的目的。無知識的羣衆，固然以衝突及矛盾攻擊理性，而故意藐視他的統治權力，因為他們不能了解他的組織，實在他們所以能有這樣的地位及智力，使他們可以批評及責難理性的程序的，都不過是由於他的影響而生。

在沒有一種超越的決定以前，我們不能確實的使用先天的概念。純粹理性的理想，不能像類目一樣，容有一種相同的演繹。但是如其他們是要有絲毫客觀的實際，而不單是代表思想上的創造，他們必須有一種演繹的可能。這個演繹，使我們對於純粹理性的評判事業，可以完全；現在讓我們進而從事於這個工作。

一個事物，在心中表現爲一個絕對意義的對象，或單是表現爲一個理想的對象的，二者之間，有極大的差異。在前者的場合，我用我的概念以決定對象；在後者的場合，心中所表現的，只有輪廓，

他與一個對象，甚至於連一個假定的對象，都沒有直接的關係，而單是對於心中，以間接的方式，依照他們與理想的關係，而表現其他對象的時候，是可以有用的。如其我說，一個最高智力的概念，單是一個理想；這就是說，他的客觀的實際，並不以這樣的事實構成，就是他並沒有對於一個對象的直接關係，（因為在這個意義上，我們沒有方法，證明他客觀的實在，）他單是一個輪廓，依照理性統一的必要條件所造成的——一個一班事物的輪廓，對於在理性的經驗運用當中，造成最高程度的系統的統一，是有用的，在這個運用當中，我們從這種理想的空虛對象，以他為基礎及原因，引出這個或那個的經驗對象。依照這樣，理想實在是一個推演的而非徵實的概念；他並不給予我們以關於一個對象構造上任何知識，而單是指示我們，在理想的指導之下，應當怎樣研究經驗界中對象的構造及關係。現在，如其我們可以證明，三種超越的理想，（心理的，宇宙論的，及神學的，）雖然並不直接關係於任何對象，或是決定任何對象，然而假定一個純想對象存在的時候，他們確實可以在理性經驗應用的定律當中，造成系統的統一，而擴張我們的經驗認識，永遠沒有與他衝突及反對的——則依照這些理想以調節他的程序，必須是一個理性必要的公理。這個造成一切推

論理想的超越演繹，不是當做構造的原則，使我們的認識，擴張到經驗的範圍以外，而單是當做經驗系統統一的調節原則，後者以這些理想的幫助，在他的正當限制當中，加以整理及擴充，達於一種程度，為單是由於理解原則的運用，所不能達到的。

我再將這個詳細說明如下。依據這些理想所包含的原則，我們必須在第一步，這樣的連接一切現象，心中的動作及感覺，好像他是一個單純的物質，稟賦個人的特性，而具有永久的存在的（至少在這個生命當中，）同時他的情狀，在這些當中，身體認為外界狀態，也是包括在內的，不斷的變化。第二，在宇宙論當中，我們必須研究一切自然現象的條件，外界的及內界的，好像他們是屬於一個連環，無窮無盡，而沒有最初及最高的部分的，同時我們並不因為這緣故，否認這些現象的智力的基礎的存在，雖然我們從來不用他們以說明現象，因為這個惟一的原因，就是他們並非我們的認識的對象。第三，在神學的範圍當中，我們將可能經驗的全體，認為是造成一個絕對的但是依賴的而且附有意識條件的統一，而且同時是根據於一個惟一的，最高的，而且無所不包的基礎，雖存在於世界自身以外的——一個基礎，是一個獨立自存的原始的，及創造的理性，在他的關係

上，我們這樣的在經驗範圍當中，使用我們的理性，好像所有的對象，都是從這個一切理性的模型當中產生出來的。換句話說，我們不應當從單純的思想物質，演出心中的內界現象，而在一個單純主體的調節理想的指導之下，從彼此的關係上，演出他們；我們不應當從一個最高的智力，演出宇宙的現象，秩序及統一，而單是從這個最高智慧原因的理想，引出這種規則，他們必須在因果的連接上，指導理性的。

實際上並沒有什麼事物，阻礙我們承認這些理想，具有一種客觀的存在，除掉宇宙論的理想，使理性陷入一種反背以外，心理學及神學的理想，都是沒有反背的。他們並不含有何種矛盾；一個人怎樣能夠對於他們的客觀真實，發生疑問，因為否認他的人，關於他們的可能，所知道的，也不過是同肯定他的人一樣。然而我們要想承認一個事物存在的時候，決不能單以沒有積極的阻礙為滿足；因為我們決不可以將單純的思想的產物，雖然他們並沒有矛盾，而實在超越一切我們的概念的，單根據於推論理性為達到他自身目的的權威，遽認為真實及決定的對象。所以他們不能認為在他們自身，是真實的；他們只能具有一種比較的實在——一個一切認識的系統統一調節原

則的輪廓。他們是不應當認爲實際的事物，而認爲在一定的關係上，是與他們相類似的。在理想的對象當中，我們抽去一切限制我們理解運用的條件，但是在另一方面，這些就是唯一的條件，我們所以具有任何事物的決定概念的。這樣的，我們推想一種的事物，關於他實在的天性，我們沒有絲毫的概念，而對我們自己表現，他在與現象全體系統的關係上，與各現象間彼此相互的關係，爲相類似的。

由於承認這些純想的物類，我們並沒有實際上擴充我們的認識，超出可能經驗的對象以外；我們不過由於系統統一的幫助，擴張我們經驗的統一，而前者的輪廓，是由理想所供給，所以他不能作爲構造的，而只能作爲一種調節的原則，是有效的，因爲我們雖然設定一個與理想相當的事物——一個一定的事物，一個實際的存在，我們並不因爲這個原故。希望由於超越概念，擴張我們的認識。這個存在，是純粹純想的而非客觀的；他不過是系統統一的表現，這個在經驗的境域當中，應當爲理性的指導的。至於這個統一的基礎，是怎樣的，或是這個想像物類的實在天性，究竟怎樣，我們並沒有企圖決定。

所以推論理性所給予我們的超越的及唯一的上帝的決定概念，在嚴格的意義上，是唯理神論的。換句話說，理性並不對我們保證這個概念的客觀有效；他單是給予我們以某種事物的理想，一切經驗的最高的及必要的統一，是以此為根據的。這個某種事物，如其我們認他為一個個體的對象，我們只能依從實在物質的比類，推想為一切事物的原因，按照理性的定律，而動作的；雖然我們應當單以這個理想為滿足，認為理性的調節原則，而不應當企圖完成思想所假定的全體條件。這個企圖，當然是與完成在認識範圍內系統統一的偉大目的，不相符合——對於這個統一，理性是沒有立定任何限制的。

因此所以有這樣情形，雖然承認一個神聖主宰的存在，關於他的完全的內界的可能，或是他的存在的必要，我不能有何種概念。這個承認的唯一的利益，只是他使我們可以回答一切關於偶然事物的其他問題，以及關於在經驗世界中他所欲達到的統一，給予以極充分滿意的理由。但是關於這個假定的自身，我不能使理性滿足；這個證明使理性向前進行，遠超出於我們認識範圍以外的，並非他的智力及洞察，而單是一種推論的便利，使他可以將一切的對象，認為一個系統全體

的部分而止。

在這裏關於我們可以推想的方法，有一種區別，自己表現——這個區別，雖然稍覺隱微，但是在超越哲學上，是極端重要的。我在相對的觀察點上，可以有充分的根據，承認某種事物，或某事物的存在，而在絕對的意義上，是並不應當承認他的。在一個調節原則的場合，這個區別，當然是需要的；我們承認他的必要，雖然我們並不知道這個必要的原因及根源，然而我們假定他是根據於某種最後的基礎，使我們可以更其確定的樣子，推想這個原則的普遍性質。例如，我推想一個生存的存在，與一個純粹超越的理想相當。但是我不能說，這個生存是絕對的存在，而且在他的自身，是存在的，因為所有一切的概念，我可以由此以一種確定的方式，推想一個對象的，都不足以對我保證他的存在；不但如此，這個唯一的事實，因為他是一個理想，就與我的概念的客觀真實條件相抵觸。實在，物質，原因作用，甚至於存在上必要的概念，在經驗認識的範圍以外，完全沒有意義，而且超出這個範圍以後，不能決定任何的對象。他們只可用來說明意識世界中事物的可能，而完全不足以說明宇宙自身當做一個全體的可能；因為在這個場合，說明的根據，必須存在於世界以外，所以

不能成爲一個可能經驗的對象。現在，我可以承認一個這樣天性的不可思議的主體的存在，——
一個空虛理想的對象與意識的世界相對待的；雖然我並沒有根據可以說，他的存在，是絕對而且
獨立的。因爲如其一個理想（一個系統的及完全統一的理想，我現在就要更其特別說明的，）存
在於理性最廣泛的經驗使用的基礎上面，而且如其這個理想，雖然爲使經驗的統一，接近於最高
可能的程度，是絕不可少的，而他的自身，又不能夠適當的表象，——我非但有權並且必須徵實這
個理想，就是，設定一個實在的對象，與他相當的。但是我不能夠說，我知道這個對象；他對於我，不過
是一個某種事物，當做認識上系統統一的基礎，我賦予以這些性質，與理解在經驗範圍當中使
用的概念相類似的。隨着實在，物質，原因作用，及必要等觀念的比類，我推想一個生存，具有一切這
些性質，達於最高的程度；並且，因爲這個理想，純粹是我理性的產物，我推想這個生存，爲一個獨立
自存的理性，而且爲宇宙的原因，由於最大可能的協調及統一的理想而動作的。這樣我抽去一切
可以限制我的理想的條件，單是以在經驗上各種差異的世界當中，使得系統統一的可能爲目的，
並且這樣的，在經驗的範圍當中，使理性可以得到最廣泛的運用。我可以達到這個目的，由於將意

識世界中一切的連絡及關係，認爲是一個最高理性的意志，而我們的理性，不過是他的微弱的影象。然後我更進而以各種概念，推想這個最高的生存，實際上這些概念，除在意識的世界以外，是沒有意義及應用的。但是因爲我只有在相對的關係上，可以使用這樣一個生存的超越假定，就是，單是當做經驗上最大可能的統一的本質——我應當可以將這樣的性質，單是屬於意識及經驗範圍的，賦予於這個主體，我認爲在世界以外的。因爲我並不期望，而且我不應當期望，認識我這個理想的對象，爲自身存在的；因爲我並沒有適當的概念，可以用於這個事業，實在，物質，原因作用，甚至於存在上的必要，在我要將他們用於意識世界限制以外的時候，都失去一切的意義，而成爲概念的空虛符號，沒有內容，並且沒有應用。我所推想的，不過是一個完全未知的生存，與經驗上最大可能的系統統一的關係，而以將他用於調節原則的輪廓爲目的，這個後者，是在理性的經驗運用上，指導他的。

從這裏可以一目了然，我們不能由於實在，物質，原因作用，等等概念，假定這個超越對象的真實；因爲這些概念，不能應用於與意識世界不同的事物。所以一個最高生存或原因的假定，是純粹

相對的；他的推想，是因為經驗的系統統一的原因；這樣一個生存，不過是一個某種事物，關於他自身的存在，我們並沒有絲毫概念的。並且所以為什麼我們須要一個必要生存的理想，與意識所給予的對象相對待，雖然我們關於這個生存，或是他絕對的必要，永遠不能有絲毫的概念，也成爲充分顯然的。

現在，我們可以明白看出我們的超越辨論的結果，及純粹理性的理想的正當目的——這個單是由於誤解及自滿，才成爲辨論的。實際上純粹理性，單注重於他的自身，而不注重於任何對象。並沒有對象供給與他，以納入於一個經驗概念的統一當中；所供給與他的，只有理解的認識，以接受一個理性概念的統一，就是，要依一個原則而加以連絡爲目的。理性的統一，是系統的統一；而且這個系統的統一，不是一個客觀的原則，他的領域，普及於各種對象，而爲一個主觀的公理，他的權力，普及於各對象的經驗認識的。這個系統的連絡，理性對於理解的經驗的使用所給予的，不單是促進這個使用的範圍，而且保證他的正確，並且因此這種性質的系統統一的原則，也是客觀，雖然單是在一個不定的關係上。然而他決不是一個構造的原則，決定一個與他直接相關的對象的；

他不過是一個調節的原則或公理，促進及幫助理性的經驗運用，由於開闢一個新途徑，為理解所不知道，而同時又與他在經驗範圍運用的定律，永遠不相衝突的。

但是理性不能推想這個系統的統一，而同時並不推想一個理想的對象——一個對象，不能在任何經驗當中表現，因為經驗，是並不包含一個完全系統統一的實在例證的。所以這個生存，是一個單純的理想，而並非假定為一個事物，絕對的而且他的自身，是實在的。與這樣相反，他不過構造一個疑問的聯絡的基礎，理性所引入於意識世界各種現象之間的。我們以上述理想的眼光，看這種連絡，好像發源於假定的主體，與這個理想相當的。然而我們的目的，完全是要保有這個理想，當做經驗的系統統一的確實基礎——一個統一，為理性所必不可少，極有益於理解，而且增進經驗認識的效用的。

我們是誤解這個理想的真意，如其我們認他為一個實在事物存在的宣言，或者單是一個假定的宣言的時候，這個是我們所應當認為宇宙的系统組織的根原或基礎的。與這樣相反，這樣所稱為基礎的天性或性質，究竟怎樣，是完全沒有確定的。這個理想，不過用為一種觀察點，這個統一，

對於理性，是如此的重要，對於理解，是如此有益的，可以認為係由此發生出來。簡單的說，這個超越的事物，不過是一個調節原則的輪廓，理性在他的自身當中，由此擴大系統統一的領域，普及於經驗範圍的全部的。

這種理想的第一個對象，就是「自我」，單是認為一個思想的天性或靈魂的。如其我要想研究一個思想主體的性質，我必須求之於經驗。但是我看見我不能將任何類目，應用於這個對象，這些類目的輪廓，為他們應用的條件的，是單在感官直覺中給予的。但是這樣我不能達到一個內界意識一切現象的系統統一的認識。所以理性捨棄一個靈魂實在是什麼的經驗概念，而採取一切思想的經驗統一的概念，並且，由於推想這個統一為無條件的及原始的，構成一個單一物體的理性概念或理想，這個在他的自身是不可變化，具有人格的個性，並且與在他外面的實在事物相連接的；簡單的說，他構成一個單一及獨立自存的智力的理想。但是在這個程序當中，理性的實在目的，是要達到系統統一的原則，以說明靈魂的現象。就是，理性希望可以將一切內界意識的決定，表象為存在於一個主體當中，一切的力量，表象為從一個基本的力量引出，一切的變化，表象為單是

一個生存的狀態上的差異，而這個生存，是永久的而且始終相同的，並且一切空間的現象，在他們的天性上，是與思想的程序，完全不同的。最要的單一（以及賦與自我的其他的性質）單是認爲這個調節原則的輪廓；並非假定他爲靈魂性質的實在基礎。因爲這些性質，儘可以是根據於完全不同的基礎，關於這個基礎，我們是全然不知道的；就好像上面的賓位，不能給予我們以何種靈魂本身的知識一樣，甚至於就是我們承認他們在這個關係上是有效的，因爲他們單是構成一個理想，這個是不能實在表象的。這種心理學上的理想，其結果是有利而無害的，只要我們有適當的注意，不使他超出於理想的範圍，就是，如其我們單是在靈魂現象的範圍以內，關於理性的使用，認他爲有效的。在這個理想或原則的指導之下，不須用任何身體現象的經驗定律，以說明一個純然內界意識的現象，就沒有靈魂的產生，消滅，及再生等奇突的假定，可以容認。這樣的使這個內界意識對象的思考，保持純潔，而不與外來的成分相混雜；同時理性的研究，期於特在這個知識範圍當中所使用的一切說明的基礎，約成一個單一的原則。一切這些，最好是由於這樣一個輪廓，要求我們將這個純想的事物，當做一個實際存在的，可以實現，不但如此，而且除掉這樣以外，更沒有其他的

方法。所以這個心理上的理想，除掉當做一個調節概念的輪廓以外，是沒有意義而且沒有應用的。因為，如其我問，靈魂是否實在是一個精神的性質——這是一個毫無意義的問題。不但是切身體的天性，連一切的天性，就是一個可能經驗的一切賓位，都已經從這樣一個概念抽出；並且因此，一切的條件，使我們可以推想一個這樣概念的對象的，已經消失。但是，如其沒有這些條件，這個概念，顯然是毫無意義的。

推論理性的第二個調節理想，是宇宙的概念。因為自然實在是我們所有的唯一的對象，關於他，理性須要調節的原則的。自然是兩重的——思想及形體的自然。關於他內界的可能，推想後者，就是，決定類目對於他的應用，不須要任何理想——沒有象表是超越經驗的。所以在這個範圍當中，決沒有一個理想的可能，感官直覺，是我唯一的指導；同時在心理的範圍當中，我們須要第一的理想，他先天包含一個確定的思想形式，就是，自我的統一。所以純粹理性此外所有的，只有一班的自然，以及依照某種定律，自然當中的條件的完全。這個條件繼續的絕對全體，是一個理想，在理性的經驗運用當中，永遠不能完全實現，同時當做在這個全體的關係上，理性程序的一個規則，他是

極有用的。他要求我們在所有現象的說明當中，（在繼續的向後或向前上面）不斷進行，好像這個繼續的自身，是無限的，就是延長至於無盡的；同時在另一方面，理性認他自己爲決定的原因的場合，（在自由的領域當中）又須要我們這樣進行，好像在我們前面的，並沒有意識的對象，而只有純粹理解的對象。在這個後者的場合，所有的條件，並不存在於現象的繼續當中，而可以完全位置在他以外，並且條件的繼續，可以認爲好像從一個智力的根原，得有一個絕對的起點。一切這些可以證明，宇宙論的理想，不過是調節的原則，而非構造的原則；並且他們的目的，不是要得到這種繼續的一個實在的全體。這個題目的全部討論，在純粹理性的反背論一章當中，是他適當的地方，在那裏可以看見的。

純粹理性的第三理想，包含一個生存的假定，單是當做一種相對的假定，是有效的，就是一切宇宙繼續的唯一的及無所不包的原因，換句話說，上帝的理想。我們並沒有絲毫的根據，可以絕對的承認一個對象的存在，與這個理想相當的；因爲什麼能夠賦予我們以權力，肯定一個最高完全生存的存在——一個生存，單是因爲我們具有這樣一個概念，他的存在，就是絕對必要的嗎？這個

回答是——使得這個假定成爲必要的，就是世界的存在。但是這個回答，使得下面的事實，成爲十分明顯，就是這個生存的理想，與其他調節的理想一樣，實際上不過是對於理性的一種要求，他應當將他及他的附屬能力所引入於世界現象中的連絡，由於系統統一的原則。加以調節，因此他應當將一切的現象，認爲都從一個包含一切的生存而生，而爲最高的及無所不包的原因。從這裏顯然可見，理性在這個程序上的唯一目標，是在於造成他自己的形式的規則，以擴張他在經驗世界中的領域；而不在於擴張他的認識，超出於經驗的限制以外；並且所以這個理想，並不含有任何構造的原則。

最高的形式的統一，單是根據於理想的，是一切事物的統一——一個統一，與一個目標或目的相符合的；並且理性的推論的利益，使他必須認爲世界中一切的秩序，好像是從一個最高理性的意志及計畫產生。這個原則，對於理性在經驗範圍當中的視線，展開一個新的及擴大的景色，誘致他將世界中的現象，依照目的論的定律，加以連絡，並且從這裏達到系統統一的最高可能程度。因此一個最高智力的假定，當做宇宙的唯一的原因的——一個智力，在我們不過是純想的存在

的對於理性，永遠是有極大的效用。這樣，如其我們在地球形狀的關係上（這個是圓的，但是在兩極稍爲平扁），或是在山岳或海洋形狀的關係上，預想在宇宙創造者方面的聰明計畫，我們依照這個設想的目光，可以有無數極有趣味的發見。如其我們保持這個假定，當做一個純粹調節的原則，就是錯誤，也不能是極端的。因爲在這個場合，錯誤所能有的最重要的結果，不過是在我們期望發見一個有目的的連絡的地方，單是看見機械的或是物理的連絡。在這樣一個場合，我們的失敗，不過是不能尋得第二的統一的形式，像我們所期望的，而並沒有失去理性的統一，心力在他的經驗程序上所須要的。但是，就是這樣一個錯誤，也不能夠在他的普遍的及有目的的關係上，影響於這個定律。因爲雖然我們可以，在他以一定目的，連接某種動物的肢體的時候，證明一個解剖家的錯誤；決不能夠在一個簡單的場合，證明凡有自然的配置，無論他是怎樣，都是沒有目的及計畫的。並且這樣的，醫術的生理學，由於純粹理性所給予他的一種原則的幫助，將他對於一個有機物體各不同部分的目的的極有限的知識，擴張到這樣程度，他可以極端的確信，及所有思想家的同意，斷言凡一個動物的體內部分或機能，都有他的用途，而與一個一定的計畫相當。現在，這個是一個假

定，如其認爲一種構造型質，實在是我們任何的經驗或觀察所不能容認的。因此他顯然不過是一種理性的調節原則，其目的在於由一個原因作用的理想的幫助，依照一個最高原因的計畫，而達到系統統一的最高程度——一個原因，他認爲最高的智力的。

然而如其我們不將這個理想，限制於純粹調節的範圍，理性將陷入於許多的錯誤。因爲他在這個時候，他已經離開經驗的境域，只有在這裏面，可以尋得真實的標準的，而進入於不可思議及不可測度的領土，在這個高處，他失去他的力量及正確性質，因爲他已經與經驗，完全斷絕關係。

第一個錯誤，由於我們將最高生存的理想，用爲構造的（違反一個理想的根本天性），而不用爲調節的原則而生的，就是消極理性的錯誤。我們可以將這樣的原則，都稱爲消極的理性，凡是要求我們，將我們自然的研究，認爲絕對完全，而容許理性，停止他的考查，好像他的事業，是已經完成的。這樣的，生理學上自我的理想，用爲構造的，原則，以說明靈魂的現象，及擴張我們關於靈魂的知識，超出於經驗以外的時候，——甚至於靈魂死後狀態的時候，對於純粹理性的目的，固然是極其便利，但是對於他在自然及經驗範圍以內的意趣，是極有妨害的。獨斷的靈魂學家，以思想物質

的統一，說明我們的個性，經過一切狀態的變化，始終不變的統一，由於我們的思想主體的一種非物質的天性的自覺心，說明我們對於死後所發生的事物的意趣，以及由此類推。他這樣的拋棄一切關於這些內界現象的經驗的研究，以及他們在純粹自然的基礎上，一切可能的說明；同時依從一種超越理性的指示，他任意略過經驗上認識的內含的根源，對於他自身，固然極其從容而且便利，但是一切的真正的洞察及智力，則已全然犧牲。在以獨斷的方法，論述我們最高智力的理想，以及根據於這個的自然的神學組織的場合，這種有害的結果，更其顯然可見。因為在這個場合，我們所觀察的自然的目的，以及常有這種我們不過想像他們存在的，使原因的研究，成爲一種極容易的事業，在我們應當在物質機械的一般定律當中，尋求他們的原因的時候，我們只須將某種及某種的現象，直接歸於最高智慧的不可測度的意志及策略。這樣的使我們認爲理性的工作，已經完畢，實際上我們不過放棄他的使用，這個可以爲他確實及安全的指導的，只有自然的秩序，以及世界中變化的繼續——依照內含的及一般的定律而排列的。這個錯誤，是可以避免的，如其我們不單是從自然的某一部分的觀察，認他爲最後的目的，好像一個大陸的分配及構造，某山脈的組織

及趨向，或者存在於植物及動物界的機能等類，而以完全一般的方式，從一個最高智力的理想的關係上，觀察這個自然的系統的統一。如其我們照這個方法進行，我們立定一種基礎，使一切的研究，依照一般定律，與一切的自然現象的目的相符合，這些定律，沒有特殊的自然秩序，可以除外，不過我們對於他們的認識，稍有多少的困難；並且我們有一個目的連絡的系統統一的調節原則，這個我們並不企圖預期或預定的。一切我們所從事的，以及應當從事的，只有依照一般的定律，追求自然中物理機械的連絡，希望早晚可以同時發見一種有目的連絡。這樣，並且只有這樣，最後統一的原則，可以在經驗的範圍當中，輔助理性使用的擴張，而在任何的場合，不至於妨害他的利益。

第二的錯誤，發生於誤解系統統一的原則的，是理性倒置的錯誤。系統統一的理想，可以用為依照一般自然的定律現象連絡上的調節原則；並且無論我們在經驗的途徑上，進行到如何程度，這個理想，須要我們相信，我們對於他在自然範圍內應用的完全，總是漸次接近，雖然這個完全，是永遠不能達到的。但是這個錯誤，使理性的程序，先後倒置。我們發端於證實系統統一的原則，而對於最高智力的概念，給予以一種自然人格的決定，然後將目的勉強加於自然。這樣的，原來應當依

照一班的定律，幫助系統統一完全的目的論，不但是破壞他的影響，而且妨礙理性達到他的正當目的，就是在自然的根據上，證明一個最高智力原因的存在。因為，如其我們不能預想最高的終極，先天存在於自然當中，就是，必須是，屬於自然的，怎樣能使我們企圖發見這個統一，逐漸經過各種不同的程度，而接近於萬物主宰的最高的完全——這個完全，是絕對必要的，所以是可以先天認識的呢？調節的原則，指示我們絕對的預想這個系統的統一，並且所以，依照事物的必要的天性——但是單當做自然的統一，不單是從經驗上認識，並且先天的預想，雖然單是一種不確定的方式。但是，如其我堅決的使自然根據於一個最高命令的主體，自然的統一，在實際上是全然失去。因為在這個場合，他對於事物的天性，全然是外來而且不必要的，而不能從自然的一般定律認識。並且因此原來應當證明是已經預想的，生出一種盤旋的論據。

將自然中系統統一的調節原則，當做一個構造的原則，以及將實際上理性的一致及調和運用的純想基礎，徵實，並且造成一個原因，使理性陷於不可挽救的困難。自然的研究，在自然原因的銜結的指導之下，依照自然的一般定律，由他自己的途徑進行，並且永遠隨着一個宇宙主宰理想

的曙光，——其目的不在於從這個最，
現象的存在當中，所尋求的終極，達到
因此認識這個生存為絕對必要的。無
是一個真實的，並且他的使用，單是當

完全的統一，與目的當符合，構成
的事物的天性當中，因此，在自然的普
這個統一，推想為一切原因作用的根
最大的系統的統一，因此，有目的的統
的理想，是必要而且不可分離的與我
極自然的，我們應當假定一個定法的
對象——必須是由此生出的。

在我們反背論的討論中間，我們曾

的曙光，——其目的不在於從這個最高的生存，引出他一向所追尋的終極，而在於從他在自然界的現象的存在當中，所尋求的終極，達到後者的存在的認識，並且從一切事物的存在當中，如其可能，因此認識這個生存為絕對必要的。無論這個在後的目的，是否成功，這個理想總是而且永遠必須是一個真實的，並且他的使用，單是當做調節的時候，必須永遠有一個真實及有益的结果。

完全的統一，與目的當符合，構成絕對的完美。但是，如其我們在構成經驗世界，就是，客觀認識的事物的天性當中，因此，在自然的普遍及必要的定律當中，並不看見這個統一，我們怎樣能夠從這個統一，推想為一切原因作用的根原的，一個原始生存的最高的及絕對必要的完美的理想呢？最大的系統的統一，因此，有目的的统一，構成人類理性最廣泛應用的可能的唯一基礎。所以统一的理想，是必要而且不可分離的與我們理性的天性相連接的。這個理想，是一個定法的，因此，這是極自然的，我們應當假定一個定法的理性的存在，與他相當，自然的系統的統一——理性活動的對象——必須是由此生出的。

在我們反背論的討論中間，我們曾經申明，凡一切純粹理性所可以提出的問題，都永遠是有

回答的可能；並且我們認識的天性上限制的理由，在許多關於自然現象的問題，是極正當而且不可避免的，在這個場合，不能容認，因為所發生的問題，並不關係於事物的天性，乃由理性自己的天性產生，而關係於他本身上內界的組織。我們現在可以確立這個斷言，驟然看見，好像是這樣輕率的，對於兩個與理性所最有關係的問題，並且以此完成我們純粹理性辨論的研究。

然則，如其關於超越神學，第一，提出這個問題，是否有一個與世界不同的事物，依照一般的定律，包含宇宙秩序及連絡的基礎的呢？他的回答是，當然有的。因為宇宙是一個現象的總和；所以必須有一個這些現象的超越基礎，就是一個基礎，只有由於純粹理解可以推想的，如其第二，提出這個問題，這個事物是否就是物質，或者他是否就是最大的真實，他是否必要的等等？我的回答是，這個問題，是全然沒有意義的。因為一切的類目，幫助我造成一個對象的概念的，除掉意識的世界以外，不能使用，並且不應用於實在的及可能經驗的對象的時候，是毫無意義的。在這個範圍以外，他們實際上並非概念，而單是概念的標誌或符號，我們可以容認，雖然他們並不能夠，沒有經驗的幫助，幫助我們了解任何的事物的。如其第三，提出的問題是，我們是否可以推想這個與世界截然不

同的事物，是同經驗的對象相類似的呢？他的回答是，毫無疑義是可以的，但是另有認爲一個純想，而不認爲一個實在的對象。就是，我們必須單是推想他爲一個世界的系統的統一，秩序，及終極的本質，——一個統一，理性必須用爲他對於自然研究的調節原則的。不但如此，我們並且可以將一定的人性的元素，加入這個理想，這種可以增益這個調節原則的利益的。因爲，他不過單是一個理想，並不直接關係於一個生存，與世界截然不同的，而直接關係於世界系統統一的調節原則，然而由於這個統一的一種輪廓——一個最高智力的輪廓，他是一個最聰明的宇宙創造者的。這個宇宙的統一基礎的本身，究竟是怎樣的，我們並不知道——我們不能從這個理想上面發見；我們所知道的，只有關於理性在經驗範圍內系統的運用，我們應當怎樣使用這個統一的理想。

但是，還有應當要問的，我們是否可以從這些根據上，容認一個聰明及無所不能的宇宙創造者的存在呢？毫無疑義是可以的，不但如此，我們並且必須假定這樣一個生存的存在。但是我們是否因此擴張我們知識的限制，超出於可能經驗的境域以外呢？這是決不能的，因爲我們不過預想一個某種事物，關於他我們並沒有任何概念，他的自身究竟怎樣，我們毫不知道；而單是在宇宙系

統的性質的關係上，這個我們在一切自然的觀察上所必須假定的，我們推想這個未知的生存與一個智力的在在相類似，這就是說，我們賦予他以這些性質，從我們自己理性的天性推斷，可以包含這樣一個系統統一的基礎的。所以這個理想，只有在我們的理性使用於經驗的關係上，是有效的。但是，如其我們賦予他以絕對及客觀的效用，我們就忽略這個事實，就是我們所推想的，單是一個純想的生存；並且，因為從這樣一個不能由經驗決定的基礎出發，我們自己陷於這種地位，他使我們不能將這個原則，應用於理性的經驗使用。

但是，還有要問的是，我們是否可以將這個概念及假定，使用於我們對於世界及自然的研究呢？可以的，就是因為這個目的，理性才造成這個理想，以為他的根本基礎的。但是，我是否可以將某種配置，好像是依照一定的目的造成的，認為有計畫的配置，並且將他們看做從神靈的意志而來，但是與同一目的其他的配置互相調劑的呢？是的，你可以這樣，但是同時你必須認為這是毫無關係的，無論是說，神靈的智慧，使一切的事物，都與他最高的目的相符合，或是說，最高智慧的理想，是一個自然研究上的調節原則，並且同時是一個自然依照一般的定律的系統統一的原則，就是在

這些場合，我們不能發見這個統一的時候，也包含在內的。換句話說，你必須認爲是完全沒有關係的，你發見這個統一的時候，你或是說——上帝很聰明的要他這樣，或是，自然很聰明使得他這樣的。因爲使你可以承認這個最高智力的理想，爲一種調節原則的輪廓的，並非別的，不過是這個系統的統一，理性所須要以爲研究自然的基礎的；並且，你愈是向計畫及終極的發見前進，你的理想的有效，更其確實。但是，因爲這個調節原則的全部目的，是在於發現一個自然中的必要及系統的統一，在我們的達到這個上面，我們應當將我們的成功，歸功於最高生存的理想；然而同時，不使我們自己陷於各種的矛盾，我們不能忽視自然的一般定律，因爲這個理想，是只有關於他們使用的。我說，我們不能忽視自然的一般定律，而將這個與目的的相符，在自然中可以觀察的，認爲偶然，或者是有超出物理的根原的；因爲並沒有任何的根據，使我們可以容認有一個這樣性質的生存，與自然不同，而且是在自然之上的。所有我們可以有權斷言的，只是這個理想可以用爲一種原則，並且假定與這個理想相當的生存的性質，可以認爲系統的相連，與現象的原因決定相類似的。

因爲同樣的理由，我們可以將其他人性的元素，導入最高原因的理想當中，（因爲沒有這些，

我們不能賦予他以任何的賓位；）我們可以認爲這是應當容許，推想這個生存，爲有理解的，有愉快及不愉快的感覺的，並且有欲望的能力，以及與這些能力相當的意志的。同時我們可以將無限完美，歸賦與這個生存——一種完美，必須超越這種，我們在世界中秩序及計畫的知識，使我們可以指示出來的。因爲系統統一的調節定律，要求我們以這樣的假定，研究自然，就是，系統的及無限的最後的統一，無論在什麼地方，就是在最高的差異中，都可以發見的。因爲，雖然我們對於這個宇宙的完美，儘可以極少發見，理性的作用，應當要求我們永遠尋求及期待這個；同時依照這個原則進行一切關於自然的研究，必須是極有利益的。但是這點是顯然的，由於這個一切的最高創造者的理想，我用爲一切對於自然的研究的基礎的，我並非斷言這樣一個生存的存在，或是，我具有關於他的存在的任何知識；並且因此，我並不實際上從這個生存的存在，引出什麼事物，而單是從他的理想，這就是說，從這個世界中事物的天性，依照這個理想引出的。這個理想的真實應用的自覺心，好像在暗中指示各時代的哲學家以一種謙退的語調，他們關於世界的原因所使用的。我們看見他們使用下面的語式，自然的聰明及仁愛，及神靈的聰明，包含相同的意義——不但如此，在純

粹推理的討論當中，主張前者，因為這個沒有過於張大的外表，超出我們所應當說的，並且同時指導理性，向於他的正當活動境域——自然同他的現象。

這樣的，純粹理性，在最初好像可以使我們擴張我們的認識，超出於經驗限制以外的，澈底考查的時候，看見並不包含別的，只有調節的原則，這個原則的利益及作用，是在我們的認識當中，引入一個更高程度的統一，為理解自身所不能引入的。這些原則，由於將一切我們努力的最終目的，位置在這樣一個極遠的距離，使我們得到我們認識的各不同部分間最徹底的連絡，及最高程度的系統的統一。但是，在另一方面，如其誤解及使用他們為外延認識的構造原則，他們在表面上，引導我們入於新的知識境域，實在成爲各種幻想及矛盾的根源。

這樣的，一切人類的認識，以直覺為起點，進而為概念，最終則為理想。雖然他在這三種元素的關係上，都有認識的先天根源，好像是超出於一切的經驗的限制以外的，一個徹底的評判，證明推論理性，永遠不能由於這些元素的幫助，踰出可能經驗的範圍，並且這個最高認識能力的正當歸宿，是使用一切方法，以及一切這些方法的原則，由於統一的原則的幫助（在一切各種統一原則

當中，有目的的統一，是最高的，（以貫徹自然的最深沈的祕密，同時他不應當超出於經驗的範圍以上，在那裏除掉空虛無物以外，絲毫沒有別的。在我們的超越分析當中，關於一切這些命題，自命為擴張我們的認識，超出於經驗範圍以外的，評判的考查，證明他們只能引導我們，而於一種可能的經驗。如其我們不是對於極明顯的抽象的學說，都覺得不能信任，如其我們不是為廣闊的及可愛的景色所引誘，而欲逃出於他們的事實的拘束力量以外，我儘可省去一切辨論論據的煩勞的考查，這些論據，外延的理性，用以支持他的誇張的；因為我們應當萬分確實的知道，這些論據，無論是如何真誠，他是總是空虛，而且毫無價值的，因為他們關係於一種知識，決沒有人類，能夠有達到的可能的。但是，因為如其我們不能發見這個幻想的實在原因，連極端聰明的人，也為他所蒙蔽的，這個討論，將永遠沒有停止，並且因為將一切我們外延的認識，分析為他的元素，在他的自身，當做一種心理學的研究，也不是沒有價值，同時這個也是凡哲學家應有的義務——所以認為從他的元始的根源，研究理性的辨論程序，是有一種必要的。並且因為從這個辨論所產生的推想，非但是長於欺蔽，而且對於人類，具有一種深沈的意義，所以同時關於這個辨論程序的節目，應當加以充

分的說明，以爲一切將來形而上學家的警告，使他們可以避免這些推論錯誤的原因。

超越方法論

如其我們將純粹推論理性認識的全體，當作一個建築物，他的理想至少是存在於人類心中的，我們可以說，我們在元素的超越論中，已經檢查各種的材料，並且決定他們是屬於怎樣的建築，以及他的高度和安定性質，是怎樣的。我們已經看見，雖然我們抱一個目的，要替我們自己建造一座高塔，可以直達天際的，然而材料的供給，只够一個尋常的住屋，他的大小，足以應付一切地上的目的，他的高度，恰好使我們可以測量經驗的平野，但是所計畫的膽大的事業，必須因為材料的缺乏，終歸失敗，——不必提起議論的紛呶，他使工人中間，對於建築計畫，發生不斷的爭執，而且到了最後，使他們分崩離析，散之四方，各人依照他自己的計畫，及自己的意向，而建造一個孤立的建築物。我們現在的事業，不關係於材料，而關係於一個建築的圖樣，而且因為我們已經有充分的警告，不可盲目的向一個計畫進行，這個可以是超出於我們天然的力量，然而同時我們又不能放棄

造成一個心靈的安全住屋的意向，我們必須使我們的計畫與材料相適合，這些材料，是已經供給於我們，而且同時，是可以滿足一切我們的須要的。

所以所謂超越方法論的，我是指一個純粹理性完全系統的形式條件的決定。依此，我們應當依次論述純粹理性的訓練，規律，建造，以及他的歷史。依照超越的觀察點，我們評判的這一部分，可以補足這個，尋常在實用論理學名稱之下，屢次嘗試，而始終未能滿意的。我說他是不能滿意，因為普通論理學，既不限於何種特殊種類的認識（甚至並不限於理解的純粹認識），又不限於任何特殊的對象，所以不借助於其他的科學，他只能供給可能方法的名稱或符號，以及專門的語式；這樣，使得生徒熟悉這些名稱，至於意義及應用，他只有將來再行研習。

第一章 純粹理性的訓練

消極的斷定——這裏不單是在他們的論理形式上，並且關於他們的內容，是消極的——通常並不特別重視的。與這樣相反，他們是被認為我們知識欲望的嫉妬的仇敵；並且要使我們容忍他們，已經是極不易易，更不必說是寶貴與尊重他們。

一切的命題，實在是都可以用一種消極的論理形式表示的；但是，關於我們認識的內容，消極斷定的特別領域，專是在於防止錯誤。因為這個原因，這種消極命題，用以改正決不能發生錯誤的虛偽認識的，也是毫無疑義的真實，但是，空虛而且沒有意義，就是，他們是實際上毫無目的，並且因為這個緣故，常常是極其可笑的。下面的命題，就是這樣，『亞歷山大沒有一個軍隊，不能征服任何的國家。』但是在這樣地方，我們可能的認識的限制，是非常的縮小，新的知識境域的引誘力，是非常的偉大，心中所受的幻想，是有極端的欺蔽性質，而且錯誤的不良結果，並非是極細微的——知識中消極的成分，單對於我們錯誤的防護，是有用的，較之許多增益我們知識總和的積極的教訓，

尤其極端的重要。這個拘束，用以抑制，及到最後，消滅這個不斷的離去一定規則的傾向的，稱爲訓練。他與修養迥然不同，這個的目的，是在於造成一定程度的技能，並不要抑制或毀壞其他已經存在的中心力量。在一個天才的培養，這個已經表現一種自己發展的趨向的，訓練擔負一個消極的，修養及教訓，擔負一個積極的部分。

天然的品性及才能（像想像及明敏等類），有賴於自由及無限的發展的，在許多的關係上，須要訓練的糾正影響，這是人人所容易承認的。但是，純粹理性，他的正當職務，是對於一切他種的心力，規定訓練的規則的，他的自身，應當須要這糾正，好像是極其奇異的。實際上也在以前所以能够免於這個委屈的，單是因爲看見他偉大的外表，及尊貴的地位，再沒有人容易疑心，他可以妄想替代概念，並且以空言替代實物。

使用於經驗境域內的時候，理性並不須要評判，因爲他的原則，是不斷的受經驗的觀察的考驗的。在數學的範圍以內，也不須要評判，因爲在那裏理性的概念，必須永遠在純粹直覺當中具體的表現，而無根或任意的斷言，是不難於發見。但是，在沒有經驗或純粹直覺的影響，使理性限制在

明顯的軌道當中的時候，就是理性使用於純粹概念的超越範圍的時候，也非常的須要訓練的拘束，以使他不至於越出可能經驗的限制，而陷入於錯誤當中。實際上純粹理性哲學的效用，是全然屬於這個消極性質的。各種特殊的錯誤，可以用特殊的辯駁糾正，而這些錯誤的原因，可以由於評判消除。但是，像在純粹理性的場合，我們看見一個完全的幻想及謬誤的系統，彼此密切的连接，而根據於偉大的一般原則的這裏好像須要一個特殊的及消極的心理的規律，這個，在一個訓練支配之下，及根據理性的天性，與他的運用的對象而成立的，應當構成一個徹底檢查及考驗的組織，沒有謬誤，無論他們是藏匿在怎樣的面具或窟穴當中，可以抵抗或逃避他的。

但是讀者必須注意，在我們超越評判的這個第二部分當中，純粹理性的訓練，是不傾注於他的內容，而傾注於純粹理性的認識的方法的。這個在前的事業，在元素論中，已經完成。但是在理性能力使用的方式上，無論所應用的對象，是怎樣的，往往極其相似，然而同時他在超越範圍中的使用，與所有其他的使用，在種類上是這樣非常的不同，沒有這個警告，訓練的消極影響，所特別傾注於這個方面的，錯誤的發生，是不可避免的，這種錯誤，由於方法使用的不熟練，這個方法，雖為理性

所自出，但是在這個地方，是不適用的。

第一節 獨斷的範圍內純粹理性的訓練

數理的科學，對於沒有經驗幫助，而擴張純粹理性的範圍，供給一個極明顯的例證。例證永遠是有傳染性的，並且在同一的能力上，發生一種特別的影響，自然的使他自己以為在其他的場合，也可以有同樣的幸運，好像在這一個極幸運的場合一樣。因此，純粹理性，希望可以在超越的範圍當中，以同樣的成功及安全，擴張他的領域，特別是他使用同樣方法的時候，這個方法，在數理科學上，已經得到這樣光明的結果的。所以這個極其重要的，我們應當知道，是否這個稱為數學的達到確實證明的方法，與哲學上所稱為獨斷的方法，全然相同，後者是我們企圖在哲學上，由此達到同樣程度的確實的。

哲學的認識，是理性的認識，由於概念而得的；數學的認識，是理性的認識，由於概念的構造而得的。一個概念的構造，是超經驗的表象這個直覺與概念相當的。因為這個目的，一個非經驗的直

覺，是必要的，這個，當做一個直覺，是一個個體的對象；而同時當做一個概念的構造（一個一般的象表，）必須看見他關於一切的可能直覺，凡隸屬於這個概念之下的，都是普遍的有效。這樣的，由於表象與這個概念相當的對象，我構造一個三角形，或是單是由於想像——在純粹直覺當中，或是畫在紙上——在經驗的直覺當中，在兩者的場合，都完全是超經驗的，而沒有從任何經驗，借得他圖形的式樣。在紙上所畫的個體的圖形，是經驗的；但是這個，就是在他極普遍的性質上，不過用以指示這個概念，因為在這個經驗直覺當中，我們單是注目於概念構造的動作，而不注意於各種決定他的方式，例如，他的大小，他的各邊的長短，他的各角的大小，這些都絲毫不能影響於這個概念的主要性質。

因此，哲學的認識，單是關於一班當中的特殊的；數學的認識，則關於特殊當中一般的，不然，竟是個體當中的一般的。然而這個完全是超經驗的並且由於純粹理性而生的，所以這個個體的圖形，在某種普遍的構造條件之下，已經決定了的時侯，這個對象的概念，與個體的圖形相當，而為他的輪廓的，必須推想為已經普遍的決定。

所以這兩種認識方式的主要不同，單是在於這個形狀的性質；他並不關於雙方實質或對象的差異。這些思想家，想要這樣的區別哲學與數學，說前者單是有關於性質，而後者則關係於數量的，是誤認效果為原因。這個理由，為什麼數學的認識，祇能關係於數量的，只有在他的形式當中，可以尋得。因為凡是可以構造的，就是，可以在直覺上超經驗表象的，只有數量的概念，而性質的概念，除掉一個經驗直覺以外，是沒有其他的方法可以給與的。因此，理性的性質的認識，只有由於概念，是可能的。除掉在經驗當中，決沒有人能夠尋得一個直覺，與真實的概念相當；他是不能超經驗的，而且在一個真實的經驗自覺以前欲先表象的。單由於他的概念並沒有經驗的幫助，我們可以構成一個圓錐形的直覺；但是圓錐的顏色，我們非由於經驗是不能知道的。除非在一個經驗所供給我們例證當中，我不能表現一個原因的直覺。並且，哲學與數學一樣，也論述數量的；例如，總和，無限，等等。數學也論述線與面的差別——認為不同性質的空間，以及廣延的繼續——認為他是在空間的一種性質。但是雖然在這樣的場合，他們有一個公共的對象，理性思考這個對象的方式，在哲學上與在數學上，是非常不同的。前者限制他自己於一般的概念；後者單有一個概念，絲毫不能進

行，他直接向於直覺。在這個直覺當中，他考慮概念的本體，不是以經驗的方式，而在一個他所構造的超經驗直覺當中，一切從概念構造的一般條件所生的結果，在所有的場合，對於所構成概念的對象，都是有效的。

假如給與哲學家以一個三角形的概念，而要求他以哲學的方法，發見他三個角的總和，與一個直角，有怎樣的關係。他所有的，只是一個圖形的概念，包含在三根直線當中，因此，是有同樣數目的角的。他可以儘量的分析一個直線的概念，一個角的概念，或是三的數目的概念，他決不會發見何種的性質，並不包含在這些概念當中的。但是，如其對於一個幾何學家，提出這個問題，他立刻以構造一個三角形為起點（或是在他自己心中——在純粹直覺當中，或是在紙上——在經驗直覺當中。）他知道從直線上的一點所引出的各角之和，是等於兩個直角；他由此進行，延長他的三角形的一邊，這樣的造成兩個相接的角，彼此相加，是等於兩個直角的。然後他再畫一直線，與三角形的對邊相平行，而將這兩個角當中的外角，分而為二，並且立刻看見，他這樣的得到一個外接的角，與內角是相等的。照這樣方法進行，經過一種推想的銜接，並且永遠是在直覺的基礎上面，他達

到這個問題的一個明顯的而普遍有效的答案。

但是數學並不限制他自己於數量的構造，像在幾何的場合一樣；他也從事於純粹的數量，像在代數的場合一樣，在那裏，數量概念所指示的對象的性質，是已經完全抽出。在代數當中，所用的是一符號的表示，而他們指示數量的各種可能的構造，方根的演算等等。已經這樣的依照他們不同的關係，指示數量的一般概念以後，各種不同的演算，數量或數目，由此加增或減少的，是依照一般的原則，表現於直覺當中。這樣的一個數量與另一個相除的時候，兩方的符號，是這樣的位置，特別適用於相除的演算的；這樣的，代數由於一種符號的數量構造，像幾何以他的形像的構造一樣（一個對像自身的構造），達到這種結果，為推論的認識，單由於概念的幫助，所不能希望達到的。

現在，什麼是這個在哲學與數學的幸運上不同的原因，前者遵循概念的途徑，而後者則追逐直覺的途徑，這個直覺，他超經驗的表象與他的概念相當的。由於在這個評論的緒論當中所已經說明的，這個原因是顯然的，在現在的場合，我們並非要發見分析的命題，這個是可以單由於分析我們的概念產生的——因為在這個上，哲學是可以勝過他的敵人；我們的目的，是要發見綜合的

命題——並且這樣的縱合命題，可以超經驗認識的。我必不可以限制我自己於這些我在一個三角形的概念當中所已經推想的，因為這個不過是一空虛的定義；我必須設法超出這個概念以外，而達到這些性質，雖然隸屬於這個概念，而並不包含在這個概念當中的。現在，這個是不可能的，除非我依照經驗的或是純粹直覺的條件，決定這個表現於我心中的對象。在前者的場合，我可以得到一個經驗的命題，（由於實際上量度三角形的三角而得的，）這個既不能有普遍的，也不能夠有必要的性質；但是他是沒有價值的。在後者的場合，我從幾何的構造進行。由於這個，我在一個純粹直覺當中，好像在一個經驗當中一樣，集合一切各種的性質，隸屬於一個一般的三角形的輪廓，因此，隸屬於他的概念的，這樣構成各種具有普遍性質的綜合命題。

在一個三角形上，為哲學的研究，就是，在這個上為推論的思考，是決沒有用的；從我不得已所立下的定義以外，我不能再進一步。固然有一種超越綜合命題，是由純粹的概念構成，而為哲學的特殊區別的；但是他們並不關係於任何特殊的事物，而單是關係於一個普通的事物，及申明這些條件，在他們之下，他的辨識，可以成爲可能經驗的一部分的。但是數理科學，全然不涉及這樣的問

題；他單是關係於對象本身的性質，只限於這種，是與對象的概念相關連的。

在上面的例證當中，我們不過企圖指示這個極大的差異，存在於概念範圍中，理論的推論使用，與他的由於概念構造的直覺運用之間的。下面的問題，自然發生——什麼是使理性必須有這個二重運用的原因，並且怎樣我們可以發見理性在一個論據當中，所使用的，或是哲學的，或是數學的方法呢？

一切我們的知識，到最後都與可能的直覺相關連，因為只有他們，是供給心中以對象的。一個超經驗的或是非經驗的概念，或是包含一個純粹直覺，——在這個場合，他是可以構造的；或是他並不包含別的，而只有可能直覺的綜合，這種直覺，不是超經驗給予的。在這個後者的場合，他可以幫助我們，構成超經驗的綜合斷定，但是只有由於概念，以推論的方法，而不是由於概念的構造，以直覺的方法構成。

唯一的超經驗直覺，是現象的純粹形態——空間及時間——的直覺。一個空間及時間當做數量的概念，是可以超經驗的在直覺當中表象，就是構造的，或是與他們的性質相並立（圖形），

或是由於數目，當做純粹的數量（單是同質的綜合）。但是現象的實質，事物在空間及時間當中由此給予的，只能在後天的辨識當中表現。唯一的概念，超經驗表象這個現象的經驗的內容的，是一個事物的一般的概念；並且這個概念的超經驗綜合認識，只能給予我們以綜合的規則，關於這些，可以包含於相當的後天的辨識當中的；他完全不足以供給一個實在對象的超經驗直覺，這種對象，必須是經驗的對象。

凡關係於一般的事物而不能夠有超經驗直覺的綜合命題，都是超越的。因為這個原因，超越的命題不能由概念的構造做成；他們都是超經驗的而根據於概念的自身的。他們單是包含這種規則，我們由此在辨識或經驗的世界當中，尋求這些不能超經驗直覺的綜合統一的。但是，他們是不足以由一個超經驗的直覺表示其中所有的概念的；這些概念，只能後天的在經驗中給予，然而後者的自身，只有由於這些綜合的原則，是可能的。

如其我們要造成一個關於概念的綜合命題，我們必須走出於這個概念以外，而達於直覺，他在其中給予的。如其我們限於這些包含在概念當中的，這個斷定，單是一個分析的斷定——他單

是說明我們在概念當中所已經推想的。但是我可以從概念進行，而達於與他相當的純粹或經驗的直覺。我可以進而考查我的概念的本身，而認識這些，超經驗的或後天的，我在這個概念的對象當中所看見的。前者——超經驗的認識——是由於概念構造的理性數學的認識；後者——後天的認識——這純粹經驗的認識，並沒有必要及普遍的性質的。這樣的我可以儘管分析我所有的對於黃金的概念；但是由於這個分析，我並沒有得着新的知識，我單是列舉各種性質，我已經連接於這個名詞所指示的觀念的。我的知識，增進論理上的明顯及整列，但是並沒有實在的增加。但是，如其我取這個名稱所指示的實質，而將他置於我意識的考查之下，我可以造成幾個綜合——雖然不過是經驗的命題。一個三角形的數學概念，我是應當構造，就是，超經驗的在直覺當中表現的，並且由於這樣，達到理性綜合的認識。但是一個實在，或物質，或力量的超越概念，表現於我心中的時候，我看見他並不關係於，或是指示一個經驗的或純粹的直覺，而單是指示經驗直覺的綜合，這個當然是不能超經驗給予的。這樣一個概念的綜合，不能超經驗的進行——沒有經驗的幫助達於這個概念相當的直覺；並且因為這個原因，凡是這種概念，都不能造成一個決定的綜合命題，他

們永遠不能表現別的，而只有一個可能經驗直覺的綜合原則。所以一個超越的命題，是理性的綜合認識，由於純粹概念及推論的方法而得的，並且他使得一切經驗認識中綜合的統一成爲可能，雖然他不能給予我們以何種超經驗的直覺。

這樣的，理性有二重的運用。兩種方式，有共同的普遍性質，及一種超經驗的根源，但是在他們的程序上，是非常不同的。這個原因是在現象的世界當中，我們心中的對象，只有在這裏給予的，是有兩種主要的元素——直覺的形態（空間及時間），這個是完全可以超經驗的推想及決定的，及實質或內容——這些表現於空間及時間當中，而且因此包含一個某種的事物——一個存在，與我們知覺的力量相對待的。關於後者，這個除非由於經驗，永遠不能以決定的方式給予的，沒有超經驗的觀念，與他相關，除非可能直覺的綜合的未決定概念，限於這些屬於（在一個可能經驗當中）自覺的統一的。關於前者，我們可以在直覺當中，超經驗決定我們的概念，因爲我們自己，是在空間及時間中這些概念的對象的創造者，——這些對象，不過單是當做數量。在一個場合，理性依照概念進行，而所能做的，只有將現象置於這些概念之下——他們只能由於經驗，就是，後天

決定的——然而以這些概念，爲一切經驗綜合的規則。在另一個場合，理性由概念的構造進行；並且因爲這些概念，關係於一個超經驗的直覺，他們可以沒有經驗材料的幫助，在純粹直覺中完全給予及決定的。存在於空間及時間中的一切事物的檢查及思考——他是否一個數量，在怎樣程度內，這個特殊的某事物（充滿空間或時間的），是元始的本質，或者單是某種其他存在的決定，他是否關係於其他的事物——或是原因，或是效果，是否他的存在，是隔離的，或是依賴於其他的存在，而有相互的連絡，這個存在的可能，他的真實及必要，或是與這樣相反——一切這些，構成在概念基礎上理性認識的部分，這個認識，是稱爲哲學的。但是，超經驗決定一個在空間中的直覺（他的圖形），將時間分爲期間，或是單認識一個空間及時間中的數量，以及由數目決定這個——一切這些，爲理性由於概念構造的運用，是稱爲數學的。

理性在數學範圍內努力的成功，天然引起一種期望，以爲如其將數學的方法，應用於數學以外其他思考的境域，應當可以有同樣的幸運。他的成功，是這樣的偉大，因爲他可以超經驗的直覺，證實他一切的概念，並且以這樣的方法，使他自己可以支配自然；同時純粹哲學，帶着他的超經驗

的推論概念，徬徨於自然界當中，而不能指出這些概念的真實的超經驗證據。數理科學家，信任這個方法的成功；並且，一般的觀念，都以爲他是可以應用於任何人類思想的論題的。他們從來沒有思考他們所愛的科學，或是將他哲學化——一個極困難的事業；並且這兩種理性能力使用方式間的特別的差異，就從來不曾進入他們的思想當中。在普通經驗境域中所遇見的規則，以及這些普通的常識所隨處承認的，他們都認爲公理。他們所有事的空間及時間的概念（爲唯一的原始數量），是由什麼根源，進入於他們的心中，是一個問題，他們從來沒有想到要回答的；並且他們以爲考查理解的純粹概念的根源以及他們有效的程度，也是同樣不必要的。他們所有事的就單是使用這些概念。在一切這種上面，他們是完全正當的，如其他們不超出於自然範圍的限制。但是他們不知不覺的從意識的世界，走入純粹超越概念的不安全的境域，在那裏，他們既不能立足，又不能游泳，而且他們足跡的途徑，已經爲時間所磨滅；同時數學的程途，是從一個廣闊及平坦的大道前進，極遠的後代，都可以遵循，而沒有危險及阻礙可慮的。

因爲我們既已自己擔負這個事業，要明顯的而且確實的決定純粹理性在超越主義當中的

限制，而且因爲理性在這個方面的努力，是始終堅持的，甚至於在極明白及顯然的警告以後，希望依然引誘我們，越出經驗的限制，而進入於智力世界的光榮——所以有這樣的必要，應當將這個錯誤及幻妄的希望的最後維係，完全截除。因此我們要指示數學的方法，在哲學範圍當中，不能有絲毫的利益——或者只有這一點，他可以更明白的現露他自己的不適用——而且幾何與哲學，是兩種全然不同的事物，雖然他在自然科學上，同時並行，因此，一個的程序，是永遠不能爲另一個所仿效的。

數學的證據，依賴於定義，公理，及證明。我所要的，就是指示這些方式，都是不能按照數學家了解他們的意義，在哲學上使用或仿效的；並且如其數學家在哲學上使用他的方法，他的成功，不過造成空中的樓閣，同時在數學上使用哲學的方法，所得的結果，也不過純粹空言而止。哲學的主要職務，實在是要立出科學的界限；就是數學家，除非他的天才是自然的限制在這個特別知識部分當中的，也不能完全漠視哲學的警告，或是將他自己，位置於後者的指導以外。

(一) 論定義——一個定義，像這個名詞自身所指示的樣子，是在元始的基礎上，一個事物

在他自身的限制當中的完全概念的象表。依此一個經驗的概念，是只可以有說明，而不能有定義的。因為在這樣一個概念當中，只有一定數目的標誌或符號，指示某一類的意識對象，我們永遠不能確實知道，我們沒有在一個指示同一對象的名詞之下，有時推想更多的，有時推想更少的標誌。例如，一個人可以在他的黃金的概念當中，除重量，顏色，及延展的性質以外，更推想抵抗酸化的性質，而另一個人，對於這個性質，可以全不知道。我們使用一定的符號，單是因為我們須要他們以達到區別的目的；新的觀察，往往將原有的抽去若干，而另加入新的，所以一個經驗的概念，從來不能保存在永久的限制當中。實際上給予這種概念以定義是完全無用的。例如，如其我們說起水以及他的性質，我們決不可以在這個名詞中所實際推想的為止境，而向觀察及試驗進行，而這個名詞，連同他所附屬的少數標誌，與其認為一個事物的概念，毋寧認為他的符號，更其適當。在這個場合，一個定義，顯然不過是一種名詞的決定。在第二層，沒有超經驗的概念，這種像物質，原因，正當，適宜，等類，是可以有定義的。因為我永遠不能確定，一個給予概念的（這個是在一個混亂狀態中給予的）明確的象表，是已經完全成就，直到我知道這象表，是與他的對象適合的。但是，因為概念表現於心

中的時候，可以包含多少不明顯的象表，我們在分析當中所沒有看見的，雖然我們在概念的應用上，使用他們，我永遠不能確定，我的分析是完全的，同時例證可以使這個大概如此，雖他們永遠不能證明這個事實。與其用定義的名稱，我寧可使用闡釋的術語——一個比較緩和的語式，使批評家可以容納，而並不妨礙他致疑於這種概念的分析，是否已經完全。所以因為經驗的及超經驗的概念，都是不能有定義的，我們應當考查是否其餘的一種概念——造成的概念——可以容受這個心理的作用。這樣一個概念，永遠是可以有定義的；因為既是我將他造成，我必須徹底的知道，什麼是我所要在這個當中推想的，而這個既不是由於我的理解的天性，亦不是由於經驗給予我的。但是同時我不能說，由於這樣一個定義，我確定一個實在的對象。如其概念是根據於經驗的條件，例如，我有一個船上所用的鐘的概念，並不能替我保證對象的存在，甚至於他的可能。對於這樣一個概念，我的定義，與其說是一個對象的定義，寧可說是一種意念的申明，較為適當。沒有其他的概念，是可以有定義的，只有這種包含一個造成的綜合，而可以超經驗構造的。因此，只有數理的科學，具有定義。因為這裏所思想的對象，是在直覺中超經驗表現；而且這樣的他永遠不能較之概念所

包含的，或是更多，或是更少，因為對象的概念，是由於定義所給與——而且是原始的，就是，並沒有從其他根源，引出這個定義。所以哲學的定義，不過是已有概念的闡釋，而數學的定義，則為概念的構造，由於心中自己所最初造成的；前者不過是分析的產物，他的完全，永遠不能確實證明，而後者則由綜合而生。在一個數學的定義當中，構成概念，在一個哲學的定義當中，只有說明概念。因此有下列的情形。

A、在哲學上我們決不可以摩倣數學的形式，而發端於定義，——除非在假定或試驗的場合。因為一切所稱為哲學的定義的，既不過是已有概念的分析，這些概念，雖然是在一種混亂形狀之下，必須較這個分析為先；並且不完全的闡釋，必須在完全的之先，所以我們在達到這個概念的完全闡釋或定義以前，可以從不完全的分析使我們所能够發見的特性上，引出一定的推想。換句話說，在哲學上，一個完全及明確的定義，應當成結論，而不應當為我們工作的起點。在數學上與這樣相反，在有定義以前，我們不能有一個概念；因為給予我們以概念的，就是定義，並且因為這個緣故，他必須數學推想的起點。

B、數學的定義，是不能有錯誤的。因為概念單是在定義當中，而且由於定義給予，這樣，他是包含在定義中所已經推想的。但是，雖然關於內容，一個定義，是決不能錯誤，在形勢上，有時亦有錯誤發生，雖然是極偶然的。這個錯誤，是在正確的缺乏。這樣，像一個圓的普通定義——他是一個曲線，在上面所有各點，與其他的一點所稱為圓心的，距離永遠相等——是有錯誤的，在這個事實上，就是，曲線的名詞所指示的決定，是多餘的。因為這裏應當有一個特殊的申明，可以極容易從定義證明的，就是，凡這樣的線，他上面有各點，與其他的一點，在相等的距離的，必須是一個曲線——就是，連他的極小的部分，也不能是直的。在另一方面，分析的定義，在許多關係上，是可以有錯誤的，或是由於引入的符號，實際上並不存在於概念當中，或是由於這個完全的欠缺，這個，是構成定義的主要性質的。在後者的場合，這個定義，必須是有缺點的，因為我們永遠不能十分確定我們分析的完全。因為這個原因，在數學上所使用的定義的方法，在哲學上是不能做效的。

(二)論公理。這些，凡他們是直接確定的，都是先天的綜合原則。現在，一個概念，是不能與另一個綜合的，而又直接的連接的；因為，如其我們要向一個概念以外前進，一個第三的中間的認

識，是必要的。並且，因為哲學是單由於概念幫助的一種理性的認識，在他裏面不應當有什麼原則是可以稱爲一個公理的。在另一方面，數學是可以有公理的，因為他永遠可以由於直覺上概念的構造，沒有任何的中間媒介，超經驗的連接一個對象的賓位。這個命題，三點永遠可以在一個平面上，就是這樣情形。而在另一方面，從來沒有根據於概念的綜合原則，是可以直接確實的（例如，凡事都有一個原因的命題），因為我須要一個中間媒介，以連接事件及原因的兩個概念——這就是在一個經驗當中時間決定的條件，並且凡是這樣的原則，我都不能直接的而單從概念認識。依此，推論的原則，是與直覺的原則，或公理，非常不同的。前者須要一種演繹，而後者可以完全無須。因為這個原因，公理永遠是自然明顯的，而哲學上的原則，無論他具有怎樣確實的程度，決不能認爲是這樣的。沒有純粹超越理性的綜合命題，像通常所輕率斷言，是這樣的顯然，就像「二乘二等於四」的命題一樣。固然，在分析當中，我曾經將幾多直覺的公理，引入純粹理解原則的項下；但是在那裏所討論的原則，並非他自身是一種公理，而單是用以表示一般的公理可能的原則，同時，他自己實際上不過是一個根據於概念的原則。因為超越哲學一部分的義務，是要證明數學自身的可

能。所以哲學並不具有公理，而且在由於一個徹底的演繹，證明他的權力及效用以前，他不應當在思想上面，加上他的超經驗原則。

(三) 論證明。只有一個根據於直覺的絕對確實的證明，可以稱爲證明。經驗給予我們以這是怎樣的知識，但是他決不能夠使我們確信，這個決不會不是這樣的。因此，根據於經驗的證明，不能絕對的確實。在推論認識當中，一個超經驗的概念，無論他所表現的斷定，是怎樣的確實，永遠不能造成一個直覺上的確實或證據。所以只有數學包含證明，因爲他並不從概念引出他的認識，而從概念的構造，就是，從與這個概念相當而可以超經驗給予的直覺，引出他的認識。代數在方程式上的方法，一個正確的答數，可以由此演出的，也是一種的構造，不是幾何的而爲符號的，——在這裏面，一切的概念，尤其特別的是數量關係的概念，是由符號表現在直覺當中；並且因此這個科學上的結果，是不會有錯誤發生，因爲一切的證明，都是依從實在的證據的。哲學的認識，沒有這個利益，他通常必須爲抽象的思考（由於概念），而數學則永遠可以爲具體的思考（在一個單獨的直覺中），而且同時由於超經驗的象表，因此使一切的錯誤，都在意識上表現。前者——推論的證

明——應當稱爲例證，而不應當稱爲證明，而真正的證明，像他的名稱所指示的樣子，永遠必須關係於對象的直覺。

所以由於一切這些考慮，使用獨斷的方法，而自附於數學的旗幟之下，是與哲學的天性，尤其是在純粹理性範圍以內，是不相適應的。他並不屬於這個種類，而與這個科學，只可以希望有一種友誼的聯合。他在數學證據上的努力，是一種無用誇張，只有阻礙他真正的目的，這個是在理性超出他正當限制的時候，發見他的幻妄程序，而且由於我們的概念的充分的分析及說明，引導我們從推測的晦暗的境域，而向於正當知識的光明境域。所以理性在他的超越的努力上，決不可以抱一個這樣的自信心，以爲他所遵循的途徑，是可以直接達到目的地的，而且不可以爲他的期望，是如此的確實，無論怎樣原因，都可以不必逡巡卻步，或是嚴密注意於錯誤的發生，這個在原則上忽略的，可以在論據本身上察出——在這個場合，必須或是更其嚴密的決定這些原則，或是將他們完全變更。

我將一切絕對確實的命題，無論是可以證明的，或是直接確實的，分爲信條的及數學的命題。

一個根據於概念的直接綜合命題，是信條的；一個同類的命題，根據於概念的構造的，是數學的命題。分析斷定，關於一個對象所詔告我們的，只限於這些已經包含在概念當中的；因為他們並不擴張我們的認識，超出於對象的概念以外，他們單是說明概念，所以他們不能很正當的稱為信條。在上面所說的兩種超經驗綜合命題當中，只有這種在哲學上所使用的，依照普通語言的方式，可以有這個名稱；這種算術上或幾何上的，是不應當稱為這樣的。所以習慣上語言的方式，與上面的說明及所得的結論相符合，就是，只有這種斷定，根據概念，而不根據於概念的構造的，可以稱為信條的。

這樣的，純粹理性，在推論的範圍當中，並不包含一個根據於概念的直接綜合斷定。像我們已經指出的樣子，由於理想，他是不能造成客觀有效的綜合斷定的；他由於理解的概念，造成某種毫無疑義的原則，然而並不直接根據於概念，而單是間接的由於這些概念，與某種純粹偶然性質的，就是，可能經驗事物的關係。在預先假定經驗的時候，這些原則是毫無疑義的確實，但是在他們自身及直接的時候，他們是並不能超經驗認識的。這樣的，已有的原因及事件的概念，已經足以證明凡事皆有原因的命題。因為這個原因他不是一個信條；雖然從另一方面觀察，——從經驗方面，他

是可以證明的。這樣一個命題的正當名稱，爲原則而非定理，（雖然他們須要證明，）因爲他具有一個極可注意的特性，就是，爲他自身證明基礎的，即經驗的，以及在一切經驗的觀察上造成一個必要預想的可能條件。

所以如其在純粹理性的推論範圍當中，沒有信條可以尋見；一切獨斷的方法，無論是從數學借來，或是哲學的思想家所自己發明，都是不正當而且不充分的。他們只可用以隱匿錯誤或缺點，以及欺騙哲學，後者的義務，是要看視理性遵循一個安全及正直的道路的。然而一個哲學的方法，可以是系統的。因爲主觀的思考，我們理性的自身，就是一個系統，並且在單純概念的範圍當中，是一個依照統一原則研究的系統，他的材料，是只有由於經驗供給的。但是這裏不是討論超越哲學特殊方法的適當地方，因爲我們現在的職務，單是要考查我們的能力，是否可以造成一個根據於純粹理性的建築，以及他們拿了現在所有的材料，可以進行到怎樣程度。

第二節 理性在辯難上的訓練

理性在一切他的動作上，必須受評判的支配，後者必須永遠無限制的運用他的職權；不然他的利益，必至發生危險，他的影響，將予人以可疑。沒有什麼事物，無論他是怎樣的有用，無論他是怎樣的的神祕，可以要求免除這個最高審判的徹底考查，這個是不問尊卑的。理性存在，就依賴於這個自由；因為理性的發言權，不是一個獨裁或專制的力量，他是像一個自由國家的人民的投票權，各人必須有一個自由的表示，他的疑慮的特權，而且有一個否決的權利。

但是，理性雖然永遠不能拒絕評判的審問，他也不是永遠有畏懼這個法庭的裁決的理由的。然而純粹理性，在從事於獨斷論範圍內的時候，不是這樣極端的自覺他是嚴格遵守他自己的最高法律，在最高的審斷理性之前，都可以完全自信的。與這樣相反，他必須放棄他在哲學上偉大的獨斷的誇張。

但是，在他應當自己辯護的時候，不是在一個審判官之前，而與一個同等的人相對待的時候，情形是與這個非常不同的，如其所提出的獨斷的斷言，是在消極方面，而理性對於這些的反對，是在積極方面，他的應當容認是完全的，雖然他的命題的證明，是不能滿足的。

所謂純粹理性的辯難，我是指理性對於他自己的命題的辯護，與對方所提出的獨斷的反對命題相對抗的，在這裏的問題，不是他自己的申明，是否也是虛偽的；他單是關於這個事實，就是理性證明反對的一面，是不能確實的成立，並且不能斷言有最高程度的可能的。理性並不以寬容維持他的權利，因為雖然他不能十分滿意的證明他的所有權，也沒有人能夠證明，這個不是應當爲他所有的。

這是一個可悲的回想，理性在他最高的運用上，陷入一種對抗的狀態；裁決爭論的最高法庭，卻自己不能一致。固然，我們曾經討論表面上對抗的問題，但是我們已經看見這個是根據一種誤解。按照普通的成見，將現象認爲事物的自身，而且因此，在他們綜合當中一個絕對的完全，以一種或另一種的方式是須要的（我們已經證明，雙方都是不可能的；一個要求，關於現象，是完全不適用的。所以在這兩個命題當中，——一個現象的繼續，他們自身是已經給予的，是有一個絕對的起點，以及這個繼續，是絕對的並且在他自身，並沒有起點的——理性在實際上並沒有自相矛盾。這兩個命題，是全然互相一致的，因為現象當做現象，在他們的自身，是完全空虛的，因此，假定他

們爲事物的自身，必須引起一種自相矛盾的推想。

但是，在有些場合，同樣的誤解是無法可以防止，而這個爭論，必須是始終沒有結束的。例如，有神論的命題：是有一個最高的生存；以及在反對方面，無神論的相反的申明：沒有一個最高的生存存在；或是在心理學上：凡有思想的，都具有絕對的及永久的單體的特性，這個是與物質現象的變動的單體，截然不同；以及相反的命題：靈魂是一個非物質的單體，他的天性，與現象的天性一樣，是變動的。這些問題的對象，並不含有外來的或矛盾的成分，因爲他們單是關係於事物自身，而不關係於現象。實際上這樣纔有一個真實的矛盾發生，如其理性關於這些問題，單是提出一個消極的申明。至於積極方面證明的根據，在評判上，是可以容認的，並不必放棄這個肯定的命題，這個至少對於理性是有利益，——一個優點，爲對方所不能有的。

我不能贊同有幾多有名的思想家的意見——蘇爾遲爲其中的一個——以爲不拘以前所引用論據的薄弱，我們可以希望，有一天，看見這兩個純粹理性基本問題的滿意的證明——一個最高生存的存在，及靈魂的不滅。我確實相信，與此相反，這個是永遠不可能的。因爲在什麼根據上

理性能够造成，這樣的綜合命題，不關係於經驗的對象，以及他們的內界可能的呢？——但是，這也是確實無疑的，決沒有人能够以絲毫證據爲相反的主張。因爲他只有在純粹理性的基礎上，企圖這種的證明，他不得不證明一個最高的生存。及一個純粹智力性質的思想主體，是決不可能的。但是，從什麼地方他可以得到這樣的知識，使他能够造成一個關於經驗境域以外事物的綜合命題呢？所以我們可以確實相信，這個反對方面，是永遠不能證明的。因此我們不必引用專門家的論據；我們儘可以承認這種命題的真實，只要是與理性在經驗範圍內的利益相符合，而且爲連合實用及推論利益的唯一的方法的。我們的對方，在這裏不能單是認爲一個評判者的，我們可以拿一種武器與他相遇，這個不會不使他感覺的；同時我們不能否認他有同樣反抗的權利，因爲在我們的方面，我們有理性的主觀箴言的幫助，而且所以可以以冷淡的旁觀態度，漠視一切他的詭辯的論據。

從這樣的觀察，純粹理性，是沒有反背的。因爲這樣爭鬪的唯一的場所，應當是在純粹神學及心理學的境內；但是在這個地上，決沒有敵手出現，爲我們所必須畏懼的。嘲笑及誇張，可以爲他們

唯一的武器；而這些是像小兒的玩弄，可以付之一笑的。這個感想使理性恢復他的勇氣；因為他的職業，是在於消除錯誤，如其他自己先不能一致，而且沒有一個可以達到永久安定狀態的希望，他還能夠有什麼自信的根源呢？

凡自然界中的事物，都是有一個用途的。甚至於毒藥也有他們的用途；他們消除他們的毒藥。在我們的系統當中所生的不良影響，而在凡是完全的藥譜當中，必須有一個相當的位置，對於推論理性的虛偽及詭辯的反對，是理性自身的天性所給予，所以他必須是有一個有益於人類的目的。上帝爲什麼將許多的對象，在裏面我們都有極深的關係的，位置在這樣高遠的距離，使我們極難於確實認識他們，而且由於這種我們所偶然看見的，只可以激刺而不能滿足我們想像的心力呢？這可是極可疑的，對於這樣不明瞭的論題。提出一個大膽的肯定，是否於我們有益，或者他對於我們重要的利益，是有極端的損害的。但是這個總永遠是有益的，使研究及評判的理性，保持他的自由，讓他擁護他自己的利益，這個是由於限制他的與由於擴張他的視線，可以同樣的增進的，並且由於外來力量的強迫干涉，與他自然的趨向相反對，而使他順從一定的預先規定的計畫，是

永遠有損害的。

讓我們的對方，自由的說明，他所認為有理的，而且單是以理性的武器，與他對抗。在這裏不須防護人類的實用利益——這個在純粹推論的爭辯上，是永遠不會有危險的。這樣一種爭辯，單是用以暴露理性的反背，這個，因為他的根源，是存在於理性的天性當中，應當是要徹底研究的。一個論題從兩面的考查，是於理性有益，而且因為限制，使他的斷定，成為正確。可以別起這個爭論的，不是實質而單是形式。因為就是我們已經否認一切關於知識的誇張以後，我們在理性的前面，依然可以完全自由使用一個極深遠的信仰的語如其我們要問戴衛德、休謨 (David Hume)——一個哲學家，稟賦有公平的判斷力，達於稀有程度的：什麼動機使你費掉這許多的勞力及思考，以推翻這個慰藉的及有益的信仰，就是，理性可以替我們保證一個最高生存的存在，而且給予我們以他的決定概念呢？他的回答應當是：沒有別的，不過要使理性更其明確的知道他的力量，並且同時因為不喜歡這個程序，他強迫理性贊助上述的結論，而且阻止他表白他自己內界的弱點，在個人當他嚴格的自己審判的時候，他決不能不覺得的。在另一方面，如其我們要問勃拉司來，(Priestley)

——一個哲學家，絲毫沒有超越推論的興趣，而完全致力於經驗的原則的——什麼是他的動機，要推倒這兩個宗教的主要柱石——意志自由，及靈魂不滅的教義，——這個哲學家，他自己是一個熱心及誠虔的宗教導師，除了下面的以外，不能更有他種回答：我是依照理性的利益而行，這個再將某種對象，從物質性質以外的定律，而說明及判斷的時候，永遠是有損害的——這個定律是唯一的定律，我們所確實知道的，這個可以說是公允的，如其我們非難後者的哲學家，他是要想使他自己的微妙的意見，與宗教的利益相調和的，並且輕視一個正直及深思的人，因為他離開自然科學境域的時候，立刻自己覺得是茫無頭緒的，對於休謨，也必須有同樣的敬禮，一個同樣優良性質的人，他的德行，也是完全無可非難的，而他是將自己抽象的推理，進行達於極端的，因為他真實的相信，他們的對象，是完全在於自然科學的界限以外，而在純粹理想的範圍當中。

然則應當怎樣防止這個危險，在現在的場合，也好像是要毀壞人類最高的利益的呢？對於這個問題，所應當採用的方法，是一個十分明顯而且自然的。讓各個思想家遵循他自己的途徑；如其他表現天才，如其他顯露深沈思想的事實，簡單的說，如其他表示他是具有推理的力量——在理

性的一方，永遠是有利的。如其你採用他種的方法，如其你企圖強迫理性，如其你引起對於人類的叛逆，如其你激動羣衆的感覺，他們是不能了解，又不能同情於這樣微妙的推論的——你徒然使你自己爲人所笑。因爲現在的問題，並不涉及利益或損失，你期望從這樣的研究所得到的；這個問題單是，離開各種的利害關係，理性在推論的境域以內，可以進行到怎樣的程度，以及我們是否可以倚賴理性的努力，或是我們必須捐棄一切對於他的信任，與其加入爭鬪之中，你的態度應當是一個冷靜的旁觀者，而在他們激烈的爭鬪當中，關於他們的進行及結果，總可以得到思想及知識上的利益的。最不合理的，是一面期望理性的啓發，而同時又規定他必須贊助這個問題的那一面。並且理性由於他自己的力量，已經有充分的限制；你可以不必再加上一層無用的防維，好像他的力量，是對於這個智力國家的組織有危險的。在理性的辯論當中，決沒有得到的勝利，可以絲毫擾亂你的安靜的。

辯論的爭執，是一種理性的必要，而且我們只有願意他在現在以前，早已發生，以這樣完全的自由，應當是他的主要條件的。在這個場合，我們應當早已有了一個成熟的及透徹的評判，由於暴露

這些幻想偏見，他們所由此產生的，而停止一切辯論的爭執。

在人類的天性當中，有一個卑陋的傾向——一個傾向，像凡有自然的事物一樣，在他最後的目的上，必須是有益於人類的，——就是，要隱藏我們實在的情感，而單是表示這種意見，普通認為無害，而且同時認為有益於公共的利益的。固然，這個傾向，不但是隱藏我們實在的情感，而且表示這種使我們在社會的目光中，可以得到同情的，不單是使我們文明化，而且在一定的程度上，使我們道德化；因為沒有人能夠揭穿這個禮儀，正直，及道德的面具，而且這樣，我們所見的我們四圍偽善的模範，造成一個極好的道德改良的羣集，只要我們在他們真實上的信仰，沒有發生動搖。但是這個性質，要表示我們自己，勝於我們的實在，以及宣布這種意見，並非我們所自有的，不過是自然的一種臨時的方法，引導我們脫離野蠻狀態的椎魯，而教訓我們至少要怎樣裝出好的外表及形式，我們所看見的。但是，真實的原則，已經造成，而且在我們思想的習慣上，已經得到一個確實基礎的時候，這個因襲主義，是必須極力抨擊的，如其不然，他使人心腐化，而以偽善的惡草，阻礙良好性質的長成。

不幸我在推論研究範圍當中，看見同樣的虛假及偽善，在這裏限制思想自由表示的引誘，是比較減少的。因為什麼還能夠更其有害於智力的利益，較之於使我們實在的情感，化爲虛偽，隱藏我們的懷疑，我們對於自己的陳述所感覺的，或是主張證明根據的有效，這個我們實在知道是不充分的？只要個人的誇張，是這種卑劣的造作的根源——在推論的研究當中，普通都是這樣情形，這裏大概是沒有實用上的利害關係，而且不能完全證明的——對手方的誇張，在另一方面，同樣的故甚其辭；故所得的結果，依然相同，雖然不能有這樣的直捷，像這個競爭，是依照真誠及正直精神的時候。但是在羣衆抱有這樣觀念，以爲某種微妙的推論的目的，是完全要動搖公共和平及道德的基礎的時候，——好像是以幻妄的論據，支持這個有益的主張，非但是謹慎而且是有稱贊的價值，遠勝於使我們的敵人，得到這個利益，使我們的聲明，減到一個單是實用信仰的低調，而且強迫我們自認在推理論題當中，不能達到絕對確實的證明。但是我們應當回想，在世界中與一個好的目的，最不能相容的，就是欺詐，偽託，及謊言。而且在一個純粹推理問題的討論當中，必須嚴格遵守誠實的定律，是一個可以提出的最少的要求。如其我們可以確實的信賴這個極少的一點，推論

理性，關於上帝，靈魂及自由三個重要問題的爭執，應當或是早已可以決定，或是可以很快的達到一個結論。但是通常防禦方法的正當，與他的目的的良善，往往成反比例；並且只有反對的人，或者表示更多的真誠及公道，較之於這些擁護這個教義的。

現在，我向我自己假定，我所有的讀者，是不願意看見以不公平的論據，擁護一個正當的目的的。他們現在可以看出這樣的事實，就是，按照這個評判的原則，如其我們不考慮什麼是，而單是什麼應當是的問題，實際上決不能有純粹理性的爭論。因為兩個人怎樣能夠關於一個事物發生爭執，後者的實在，非但不能在實際的，而且不能在可能的經驗當中表現的？各人採用他的理想上思索的計畫，要想從這個理想，如其他能夠，引出什麼是超出於理想的，就是，他所指示的對象的實在，既是兩方都不能使他的斷言，成爲確實而且可以直接了悟的，而使他自已必須僅限於攻擊及駁斥對方的斷言，他們怎樣能夠解決這個爭執呢？一切純粹理性所陳述的，都超出可能經驗的條件以外，在這裏我們是不能發見任何真實的標準的，而同時他們又是依照理解的定律造成，這個後者，只可以應用於經驗；所以一切推論研究總是有這樣的命運，就是在一方面攻擊他對方的弱點

的時候，總是使他自身的弱點，同時暴露。

純粹理性的評判，可以認為一切推論爭執的最高法庭；因為他自己並不牽涉在這種爭執當中，這種直接關係於某種對象，而不關係於人心的定律的，而他組成的目的，是在於決定理性的權利及限制。

沒有評判的支配，理性就好像是在一個自然的社會當中，只可以用武力確定他的要求及斷言。評判是與這樣相反，依照他組織上的基本定律，裁決一切的問題，保證我們法律及秩序的安全，使我們可以以一種法律程序的比較平和的態度，討論一切的爭議。在前者的場合，競爭的終結，就是勝利，這個兩方面都可以自稱，而在這個後面的，是一個暫時的停戰；在後者的場合，他的終結是裁決，這個根本上打消一切推論的爭執，使凡有關係的，都得到永久的安靜。一個獨斷式理性的永久爭執，使我們不得不尋求一種方法，由於理性自身的評判的研究，達到一個確實的決定；就好像霍布斯（Hobbes）所說，自然的國家，是一個有強力而無公理的，我們必須離開這個，而隸於法律支配之下，他固然限制個人的自由，但是只以這個自由，不妨害他人的自由，及全體的公共利益為

度。

這個自由，可以容許我們，在其他各種事情之中，公然說明各種的困難及疑慮，我們自己所不能解決的，而不至於因為這個原故，被認為暴亂及危險的市民。這個特權，構成人類理性原有權利的一部分，這個除掉人類的普遍的理性以外，不承認任何其他裁判者；並且因為這個理性，是一切進步及改良的淵源，這樣一個特權，是應當認為神聖而不可侵犯的。並且對於大多數道德社會所承認的意見，提出一種反對的斷言，或強烈的攻擊，也是不聰明的，因為這個給予他們以一種重要性質，為他們所不應當有的。我聽見意志的自由，未來生命的希望，及上帝的存在，為某大著作家的論據所推翻的時候，我感覺一種強烈的欲望，要閱看他的著作；因為我期望他著作中所表現的辯解的力量，可以增益我的知識，使我得到更明顯及更確切的觀察。但是在我沒有開卷以前，我已經完全確實知道，他決沒有一點可以成功，並非因為我相信，我自己有這些重要命題的不可推翻的證明，而因為這個超越的評判，向我表露純粹理性的力量及限制的，使我完全相信，他對於這些問題肯定的證明，固然是不充分，但是對於消極方面的證明，他也是同樣的無力，或者更甚於此。這

個自由的思想家，是從什麼淵源，取得這樣的知識，例如，最高的生存，是沒有的呢？這個命題，是在於可能經驗的境域以外，因此，是超出人類認識的範圍的。但是贊助這些命題的獨斷家，對於反對方面所提出的答覆，我不必寓目，就可以預先知道，他不過攻擊對方虛偽的根據，而並不能證明自己的斷言。不但如此，一個新的幻妄的論據，在他的構造上，表現技能及銳敏的，可以引起新的理想，及新的理性的練習，在這個關係上，陳舊及尋常的詭辯，是全然沒有用的。並且獨斷的宗教反對家，給予我們以使用理性的機會，使我們可以考驗及改正他的原則，同時關於他的推想的影響及結果，是可以不必憂慮的。

但是有人要問，我們是否必須對於在學校的青年，禁止這種的著作，我們是否必須不使他們得到這些危險的斷言的知識，直到他們的判斷力，已經成熟，或是，寧可說，直到我們所要傳授的教義，已經在他們心中，這樣根深蒂固，可以抵抗一切反對信條的引誘，無論他們是從那一方面來的。

如其我們限制我們自己於純粹理性中獨斷的程序，並且看見我們自己沒有別的方法，解決這樣的爭執，只有加入他們的一方面，而以反對的斷言，抵抗對方所提出的論據，這個方法，對於目

前固然是極其適當，但是同時對於將來，是極不合理而且極無效的。因為用這個方法，青年的心力，目前固有一種監護，而這樣的防止他——至少在這個時期當中，陷入於錯誤，但是到了後來，或是好奇心，或是思想的流行，使這樣的著作到他們手中的時候，這個所稱為青年的思想家，在他的武庫當中，只有獨斷的武器，可用以抵抗對方的攻擊的，並且不能察出暗中的詭辯，同時藏匿在他自己的及對方的意見當中的，看見幻妄的論據，及證明基礎的進步，這個有新奇的優點的，與同樣幻妄的證明基礎，而沒有這個優點的相對對待，這個，或者引起他的疑心，以為他幼年天然的輕信，已經為他的教師所誤用。他以為較之蔑視這些好意的警告，他不能尋得更好的方法，以表示他已經完成他幼年的訓練，並且因為除獨斷主義外，沒有知道他種思想的系統，他沈迷於這個毒藥，就是破壞他幼年時代所受教訓的原則。

學校的教育，應當與上述的方法，恰相反對。然而這個只有由於純粹理性評判研究的徹底練習，是可以有效的。因為要使這個評判的原則，可以及早運用，學生應當逐步考察推論問題兩方面的斷言，而以這種原則，試驗他們。這個決不能是一個困難的事業，要他指出這些命題的謬誤，並且

這樣的他很早開始感覺他自身的力量，防護他自己而抵抗這種詭辯論據的影響，這個到最後，對於他必須失去一切他們的誘惑力量的。並且，雖然這個打擊，推倒他敵人的建築物的，對於他自己的推論的構造，也是有相同的影響，如其他所要經營的是這樣的；但是，他關於這個表面上的不幸，儘可以不必要感覺悲痛，因為他現在有一個實用境域中的光明的前途，在這裏面，他很可以希望尋得一個理性系統的比較安定的基礎。

因此，在純粹理性的範圍當中，並沒有真正的論戰。兩方都是向空射擊，而與他們自己的影子相爭鬪，因為他們超出於自然的限制以外，而且不能尋得一個攻擊的接觸點——他們獨斷的論戰，是沒有立足的地方的。無論他們怎樣激烈的爭鬪，他們所打倒的影子，霎時間重復起立，好像瓦爾海納的英雄一樣，繼續這個無血及不息的決鬪。

但是，我們並且不能承認，純粹理性有何種真正的懷疑的使用，這種可以根據於一切推論論戰中中立的原則的。激動理性的自相衝突，將武器送在兩方的手中，而以冷淡及嘲笑的态度，坐視激烈爭鬪的發生，在獨斷派方面的眼光，好像是一種舉動，單是一個惡意的人所宜有的。但是，在詭

辯家露出一種不可克制的頑強及愚昧，以及一種意氣，爲評判所不能減退的時候，除掉以對方的同樣的感覺或誇張，一樣是有根據的或無根據的，對抗這種意氣及強情以外，沒有他種可以實用的方法，所以這個理性，爲這種強迫反省所動搖，覺得他不得縮減對於這種誇張的信任，而虛心靜聽評判的忠告。但是，我們不能停止於這種懷疑，更其不能認爲我們愚昧的自信，不單是一種獨斷主義所天然有的幻想的救濟，並且是爭議的決定，理性自身也加入其中的。與這樣相反，懷疑主義，不過是一種方法，從獨斷論的夢境當中喚醒理性，並且他對於他自己的力量及要求，可以有更其精密的研究的，但是，因爲懷疑主義，好像是最短的捷徑，達到哲學領土中一種永久的和平的，並且因爲這是一個途徑，爲多數的人所遵循，這些要想將他們對於這種研究的厭惡，加上一點哲學的色彩的，我覺得有這個必要，對於讀者，依照他的實在情形，說明這個思想的方式。

懷疑主義不是人類理性的永久狀態

愚昧的自覺——除非這個愚昧，是認爲絕對必要的——不應當造成我們研究的結束，而應當爲使我們向前進行的強烈的動機。一切的愚昧，是關於事物的，或是我們知識限制的愚昧。如其

我的愚昧，是偶然而非必要的，他在第一步，必須引導我向於一種獨斷的考查，關於我所不知的對象的；在第二步，向於一種評判的研究，關於一切可能知識的界限的。但是，我的愚昧，是絕對必要而不可以避免，並且因此他使我免除一切再進行研究的責任，是一個事實，不能從經驗的基礎成立，而必須單根據於評判，就是由於一種關於認識的最初根源的徹底研究的。因此，理性的界限的決定，只能在超經驗的基礎上造成；而理性的經驗的限制，這個單是一個不確定的愚昧的認識，永遠不能完全除去的，只能後天實現，換句話說，我們經驗的知識，是為這些我們所未曾知道的所限制的，第一種我們愚昧的認識，只有在超經驗的基礎上，是可能的，是一種科學；第二種單是一個辨識，我們不能說，從這個引出的推想，可以擴張到怎樣程度。如其我認為地球，像他對於我的感官所實在表現的樣子，是一個平面，我不知道這個平面，延長到怎樣為止。但是經驗告訴我，無論我走到怎樣遠的地方，永遠看見一個空間在我的前面，我永遠可以再向前進行；並且這樣，我知道我關於地球的實際知識的限制——單是眼見的——雖然我並不知道地球自身的限制。但是，如其我已經有這樣進步，知道地球是一個球形，而他的表面是一個球面，我可超經驗的認識，而且在原則上，

從我關於這個球面一小部分——例如，一度的知識，決定地球的直徑及圓周；並且雖然我並不知道這個面上所包含的對象，我已經有一個他的限制，及廣延的完全知識。

我們的一切可能認識的對象的總和，在我們好像是一個有外表上的水平線的平面——這個水平線，構成他的廣延限制，而我們稱他為無條件的全體的理想。由於經驗的方法，達到這個限制，是不可能的，而且一切依照原則超經驗決定他的企圖，同樣是失敗的。但是，凡純粹理性所引起的問題，都關係於這種，在這個水平線以外，或是至少，是在他的界線上的。

有名的戴衛德、休謨，就是純粹理性的這種地理家的一個，他相信他們對於一切這樣的問題，由於指出這些在我們知識的水平線以外，是已經給予一種充分的答案——然而這個水平線，休謨依然是不能決定。他的注意，是特別傾注於原因作用的原則；並且他很正當的申明，這個原則的真實，而且甚至於一個原因概念的客觀的有效，通常並不根據明確的洞察，就是，超經驗的認識。他由此斷定，這個定律，並不從他的普遍及必要性質，取得他的權威，而單是由於他在經驗程序上一般的應用，以及由此而生的一種主觀的必要，他所稱為習慣的。由於理性不能使這個原則，成爲一

切經驗產生的必要定律，他推想一切理性想超出經驗境域的企圖，都是無效的。

這個考查理性因子，以及如其必要，否認他們的程序，可以稱爲理性的檢查。這個檢查，一定永遠引起我們關於一切原則的超越使用的懷疑。但是這個不過是我們研究的第二步。關於純粹理性論這論題的第一步，現出這個能力的幼稚的，是獨斷主義的主旨。在上面所設的第二步，是懷疑主義的主旨，他表現我們的經驗使我們的判斷更爲智慧與縝密。

但是，還有第三步是必要的——指示判斷力的成熟，而構成在一班的及必要的原則上的確實基礎。這個是評判的時期，在這裏，我們不考察理性的因子，而在他力量的全部範圍，以及關於他先天認識的可能性上，考察理性自身；並且這樣的，我們不單是決定我們知識的經驗的及永遠移動的界線，而且決定他的必要的及永久的限制。由於毫無可疑的原則，我們不單是關於某某論題，並且關於某一類的一切可能的問題，證明我們的愚昧。這樣的，懷疑主義，是一種理性的息足地方，在這裏，他可以反顧他獨斷的歷程，而得到這個境域的一種知識，使他可以更確實的前進；但是決不能爲他永久的住所。他久住的地方，必須單在完全確實的境域，無論這個是關於對象自身的認

識，或是關於限制我們認識的界線的。

理性是不應當看做一個無限廣延的平面，關於他的界線，我們單是有一個一般的知識；寧可比之於一個球面，他的半徑，可以促他面上的曲度——就是一個超經驗綜合命題的天性——求得，並且他的圓周及面積，也可以這樣求得的。在經驗的範圍以外，沒有對象，是他可以認識的；但如此，甚至於在這範圍以內的這種想像的對象的問題，單是關於完全決定理解概念間的關係的主觀原則的，也非他所能認識。

我們實際上有超經驗的綜合認識，由於理解原則的存在，已經證明，後者是先於經驗的。如其有人不能了悟這些原則的可能，他可以有一種理由，致疑於他們是否真是超經驗的；但是他不能因為這個原故，斷定他們為不可能，而且否認理性在他們指導下的前進。他只能夠說：如其我們看見他們的根原及證據，我們應當可以決定理性的廣延及限制；但是在我們能夠這樣以前，一切關於後者的命題，不過是任意的斷言。在這個看法，關於一切獨斷哲學的懷疑，是極有根據的；但是我不能因此否認理性，由於徹底的評判研究的引導，可以建立一個完美的哲學。由於純粹理性，所

生出的一切概念，發生的一切問題，都不在於經驗的範圍，而在於理性自身的範圍以內，所以必須由於這個能力，加以解答，而指出他或是有效，或是不能容認的。我們沒有權力，根據於這種問題的答案，只能從事物的天性上發見，及藉口於人類能力的限制，而拒絕他們的解答，因為理性是這些理想的唯一的創造者，所以必須或是證明他們的有效，或是指出他們幻妄的天性。

懷疑的詰難，實際上是傾注於並沒有考查他所依據的基本客觀原則，而建立一個哲學系統的獨斷論者，以表明他的計畫的無用，而使他知道自己的力量為目的。但是在他自身，懷疑主義，並沒有給予我們以關於我們知識界線的何種確實的消息。一切理性的失敗的獨斷企圖，都是可以供懷疑論的考證的。但是這個並不能幫助我們，達到何種決定，理性在將來的企圖，可以期望有比較的成功；因此懷疑主義的研究，不能決定人類的理性權能及力量的爭執。

在一切懷疑派的哲學家當中，休謨可以算是最有能力而且最明敏的，他的著作，對於喚醒徹底研究他自己的力量，當然是有極有力的理想。所以我們略為考慮他所遵循的途徑，以及他所陷入的錯誤，決不是徒勞而無益的。

休謨雖然沒有明確的發展這個觀念，他大概是已經知道，在某一類的斷定當中，我們超出對象的概念以外，我在上面稱這種的斷定爲線合的，關於我以經驗的幫助而超出於我的概念以外的方法，是決不能有疑問的。經驗自身，是一種辨識的線合；而且他使用辨識以增益這種概念，我由其他的辨識所得到的。但是我們總覺得相信，我們是可以超出於概念以外，而超經驗擴張我們的認識的。我們以兩種的方法，向這個目的進行，或是由於純粹理解，而關係於這種可以成爲經驗的對象的，或是由於純粹理性，而關係於事物的這樣的性質，或是他們的存在，永遠不能在經驗當中表現的。這個懷疑的哲學家，不會區別這兩種的斷定，像他所應當的樣子，而將這個概念的增加，及如其我們可以這樣說法，理解與理性自動的創造，完全脫離經驗孕育，認爲是全然不可能的。因此他將所稱爲這些能力的超經驗原則，都看做無效及幻妄，而認爲他們不過是思想的主觀的習慣，在經驗中所產生，所以是純粹經驗的及偶然的規則，而我們賦予以虛偽的必要及普遍性質的，爲支持這個奇異的斷言，他引用普通所承認的因果關係的原則。沒有心中的能力，可以引導我們從一個事物的概念，而達於另外事物的存在；因此他相信他可以推想，沒有經驗，我們就沒有可以

增益一個概念的根源，而且沒有充分的根據，使我們可以造成一個斷定超經驗擴張我們的認識的。他以為太陽的光線，照在一片蠟上，可以使他溶化，而同時使泥土變硬的，決沒有理解的力量，可以從我們關於這些物質所已有概念，推想而得；尤其不能有超經驗的定律，可以引導我們達於這樣一種的結論，這個是只有經驗可以證明的。在另一方面我們在超越論理學的討論當中，已經看見，雖然我們永遠不能直接的走出於所給予我們的概念的內涵以外，然而我們始終可以超經驗的完全認識——在第三者，就是在可能經驗的關係上——他與另外事物連接的定律。例如，如其我看見一片的蠟正在融化，我可以超經驗的認識，必須有某物（太陽的熱力）在他以前，而為這個效果依照定律所自出的；雖然沒有經驗的幫助，我不能超經驗及確實的從效果而認識原因，或是從原因而認識效果。所以休謨從依照定律的決定的偶然，而推想定律自身的偶然，是錯誤的。並且他將超出一個事物的概念，而達於可能的經驗（這個是一種先天的程序，構成概念的真實的）上我們在實際經驗上對象的綜合相混淆，這個後者，當然永遠是經驗的。他並且因此將類緣的原則，根據於理解，而指示一種必要的連絡的，認為不過聯想的規則，存在於想像的摹倣能力當中，只

能表示偶然的，而不能表示客觀的連絡的。

這個非常敏銳的，思想家的懷疑的錯誤，大概是由於一種缺點而生，這個是他與一般獨斷哲學家所共有的，就是，他對於一切理解所行使的各種不同的超經驗綜合，永遠不會有一種系統的觀察。如其他曾經這樣，在許多例證當中，採取一個，他應當早已看見，永久的原則，以及原因作用的原則，都有這樣性質，就是在經驗以前的。由於這樣的方法，他應當可以規理解及理性超經驗作用的確實的限制。但是他單是說明理解是有限制的，不指出什麼是這個限制，他對於我們能力的力量，造成一般的懷疑，而沒有給予我們以必要及不可避免的愚昧的任何決定的知識；他考查及否認若干理解的原則，而沒有照評判所須要的樣子，充分研究他一切的力量。他很正確的否認某種理解的力量，但是他更進一步，申明理解全然不足以先天擴張我們的認識，雖然他並曾完全考察其中所包含的力量，因此他的命運，與一般的懷疑論者相同。這就是說，他自己的申明，同樣予以可疑，因為他的反對，係根據於偶然的事實，而不根據於原則，只有這個，是可以證明一切獨斷的斷言，必須是無效的。

因爲休謨並沒有區別理解的極有根據的要求與理性的辯論的僞託，然而他的攻擊，單是傾注於後者，理性覺得他自己對於一切超經驗認識擴張的企圖，並沒有完全絕望，因此不拘在各方面少數的阻礙，他不肯拋棄這種的努力，因爲一個人對於攻擊，當然自己有抵抗的預備，而更其頑強的決意實現他提出的要求。但是一個理性力量的完全的觀察，及由此而生的信任，雖然我們必須放棄更高的要求，我們保有一個有限制的活動範圍，使一切的疑慮及爭執，完全消滅，而理性可以以他有限的領域，自己滿足。

對於非評判的獨斷論者，既沒有測量他自己理解的範圍，又沒有依照原則決定可能認識的限制，因此毫不知道他自己的力量的，這種懷疑的攻擊，不但是極其危險，而且有破壞的效用。因爲如其在他推理的銜接當中，有一個命題，爲他所不能證明，或是這個謬誤，在裏面他不能依這一個原則演進的可以使他一切的申明，發生疑問，無論這個在表面上是怎樣可信的。

所以懷疑主義與獨斷的哲學不容並存的，引導我們達於理解及理性的澈底研究，在我們已經這樣進步的時候，我們可以不必畏懼，再有攻擊；因爲我們領域的限制，是已經明白確定，關於在

這些限制以外的境域，我們不能再有什麼要求，也不至陷入於任何的爭執。這樣的，懷疑的程序，並沒有供給理性問題的何種答案，但是他造成一種理性力量的極好的練習，喚起他的注意，而且指出這個方法，他可以由此最完全的證明他合法的所有權的要求的。

第三節 假定上純粹理性的訓練

現在理性的評判，已經指示我們，一切他的由於純粹推論，以擴張知識限制的努力，是全然無用的。對於假定，好像是可以有更其廣大的境域，因為在我們不能確實知道的地方，我們可以自由的推測，及構成各種假想。

在理性的嚴厲監察之下，想像的能力，可以造成各種假想，但是他們必須根據於某種完全確定的事物——而這個就是對象的可能性質。如其我們在這一點上，已經充分確定，關於對象的真實，我們儘可任意假想，除非他是毫無根據的，必須與這種實際給予而且絕對確實的相連接，而為他說明的基礎，這樣一個的設想，稱為假定。

我們的力量，決不能造成現象中力學連絡的可能的超經驗概念；而純粹理解的類目，並不使我們可以推出這樣的連絡，單是幫助我們了解這個，我們在經驗當中已經遇見的時候因為這個原因，我們不能依照類目，想像或發明一種不會給予的對象，或是這樣對象的某種性質，或是在經驗上所不能給予的，而使用他於一個假定當中；如其不然，我們就是使我們推理的連絡，單是根據於虛妄的幻想，而不根據於事物的概念。這樣的，我們沒有權力，假想新的力量的存在，沒有存在於自然當中的——例如一個有非意識的直覺的理解，一個不相接觸的引力，或是某種新的物質，占領空間，而又沒有不可入性的；並且因此，我們不能假想，除在經驗中所觀察的以外，有其他何種物質間的關連，或是除在時間中的以外，有其他何種的期間存在。簡單的說，可能經驗的條件，在理性為事物可能的唯一的條件；理性不能離開這些條件，企圖造成何種事物的概念，因為這樣的概念，雖然沒有自相矛盾，是沒有對象而且沒有應用的。

理性的概念，像我們所已經指出的樣子，不過是各種理想，而沒有關係於何種經驗上的任何對象的。他們在天性上，純粹是未定的，並且當做能力的擴大運用的幫助，構成在經驗境域中理解

的系統使用的調節原則的基礎。如其我們離開這個經驗的境域他們純然成爲思想的虛構，完全不能證明爲可能的；並且因此，當做假定，他們不能用以說明實在的現象，爲使我們自己可以將所有心力的一個完全及必要的統一的理想，用爲我們內界現象研究的原則起見，而推想靈魂爲單體，是完全可以容認的，雖然我們不能具體的認識這個統一，但是假想靈魂是一單個體的物質，就是陳述一個命題，非但是不能證明，——像許多物理上的假定一樣，而且是一個純粹任意的命題，並且是極其冒昧的。這個單體，是永遠不能在經驗當中看見；並且如其所謂物質的在這裏是指意識直覺的永久對象而言，一個單體現象的可能，是全然不可理解的。理性沒有供給容認智力生存的存在，或是意識界的事物，有智力性質的充分根據，——因爲我們既沒有他們的可能，也沒有他們不可能的概念——獨斷的肯定他們的不存在，永遠是我們的力量所不及的。

在已有的現象的說明當中，沒有其他的事物，或是他種的說明的基礎，可以使用，除掉依照已知的經驗定律，而與已有的現象相關連的。一個超越的假定，在裏面單是用一種理性的理想，以說明自然現象的，不能給予我們以觀於一個現象更深的洞察，因爲我們是以我們所完全沒有了解

的，企圖說明這種，我們從已知的經驗原則，所不能充分了解。這樣一個假定的原則，可以引起理性的滿足，但是，他不能幫助理想，而使他應用於對象，自然範圍內的秩序，及與目的相符，必須在他們自身，從自然的基礎，而依照自然的定律說明；並且在這裏極離奇的假定，只要如其他們是物理的，較之一個超物理的假定，像神力的創造之類，是比較可以容認的。因為這樣一個假定，引入不可思議的成分，使我們拋棄尋求在經驗程序上可以發見的原因，而以空虛的理想為滿足。關於在這些原因的繼續當中的說明基礎的絕對全體，這個在現象的場合，決不能為理解的阻礙；因為在我們他們不過單是現象，我們沒有權力，在他們條件繼續的綜合當中，尋求什麼可以認為完全的。

所以超越的假定，是不能容認的；而且在沒有物理的說明基礎的時候，我們不能自由使用超物理的說明基礎。這個有下面兩個原因；第一，因為這樣的假定，並不使理性前進，卻反而阻止他的進行；第二，因為這個憑證，使他在自己的正當範圍內，就是在經驗當中，所有一切的努力，成為無效，因為在自然現象的說明，遇見困難的時候，我們總是現成的有一個超越的說明根據，使我脫離自然研究的必要的；並且我們的考查到此停止，不是因為我們已經得到一切所須要的知識，而因為

我們已經接觸這個原則，他是不可思議的，並且在思想的軌道上，有這樣遼遠的距離，是可以包含絕對原始生存的概念的。

一個假定可以容認的第二須要，就是他的充分。這就是說，他必須先天的決定這個結果，在經驗當中給予，而且假想是由這個假定自身而來的。如其我們須要使用輔助的假定，當然發生這樣疑問，他們是否單是虛妄的；因為他們與原有的假定，都須要同樣的證明，所以他們的憑證是無效的。如其我們假想一個無限完全的原因的存在，我們有充分的根據，可以說明目的的符合，秩序及偉大，我們在宇宙中所觀察的，但是在我們觀察世間的罪惡，以及這些定律的例外的時候，我們看見我們自己，不得不使用新的假定，以維持這個原有的假定。我們使用人類靈魂單一性質的理想為我們可以構成他的現象的一切學說的基礎；但是他們遇見困難的時候，我們在靈魂的現象當中，有與物質中發生的變化相類似的時候，我們須要使用新的輔助的假定。這些可以實在是並非虛偽，但是我們並不知道他們是真實的，因為他們是確實的唯一的證人，就只有這個假定，他們自己也有待於說明的。

我們現在並討論上述的斷言，而將靈魂的非物質的統一，及最高生存的存在，認為信條，像有些哲學家所要先天證明的，而純然當做假定。在前者的場合，獨斷論者必須注意，他的論據，有一個證明的無疑的確實。因為這種理想大概是真實的斷言，與證明一個幾何命題的大概真實，是同樣不合理的。純粹抽象理性，離開一切的經驗，可以或是認一個命題，是全然超經驗及必要的，或是他完全不能認識任何的事物；因此他所陳述的斷定，永遠不能單是意見，他們或是無疑的確實，或是申明，這個論題是顯然不能知道的事物天性上的意見，及大概的斷定，只能用以說明給予的現象，或是他們可以依照經驗的定律，關係於一個實際存在的原因的效果。換句話說，我們必須將意見的範圍，限制於經驗及自然的世界。在這個境域以外，意見是純粹的虛構，除非我們是在不曾完全知道的途徑上，尋求真理，而有一種可以偶然遇見的希望。

但是，雖然在純粹推論理性問題的答復上面，假定是不能容認的，他們可用以辯護這種答案。這就是說，假定可以在駁詰上，而不能在獨斷論的範圍內容認。所謂這個性質的辯護的申述，我並不是指一個發見擁護他們的根據的努力，而單是指對方論據的反駁而言。一切先天的綜合命

題，具有這樣的特性，雖然主張這種命題，所包含的理想的真實的哲學家，沒有充分的知識，可以使他的申明成爲確定，他的對方，也是同樣不能證明反面的真實。這個同等的命運，在推論認識的範圍當中，不讓一方勝過他方；因此在這個範圍當中，成爲無盡的推論爭鬪的正當場所。但是，我們在後面可以指出，在他實際運用的關係上，理性有權力容認這種，在純粹推論的範圍當中，除非有完全充分的根據，他所不應當做定的；因爲一切這樣的假定，破壞推論的必要的完全——一個條件在實用的理性，所認爲不須要的。所以在這個範圍當中，理性是一個產權的主人，他關於這個產權的根據，可以不須證明，——而實際上他也不能證明的。因此這個證明的責任，完全是在於對方。但是因爲他對於所討論的論題，也是只有極少的知識，而不能證明一個理想對象的不存在，猶之對方的哲學家，不能證明他的真實一樣，在主張他的命題爲實用上必要的假定的哲學家的，方顯然是佔着優勝的。因爲對方所用以攻擊他的武器，他可以同樣的自由使用以防衛他的自身；就是，他有權力使用這種假定，不單是用爲擁護他自己的命題的論據，並且指示他的對方，對於所討論的論題的知識，不過與他相同，而不能自居於何種推論的優勝地位。

所以在純粹理性的範圍當中，假定只可以用爲自衛的武器，而不能用以擁護獨斷的斷言，但是這個反對的方面，我們必須永遠求之於我們自身當中。因爲純粹理性，在超越主義的範圍以內，是他自己的天性。這辯論的我們所應當畏懼的困難及反對，是存在於我們的自身。他們是像一個極古的而永遠不會過時的要求；我們必須尋得他們，而且使他們從此確定，如其我們期望一個永久的安靜。表面的平靜，是空虛而非真實的。這些矛盾的根原，存在於人類理性的天性當中的，必須加以破壞；而這個只有這樣可以實現，就是在第一步給予他以自由生長的機會，不但如此，並且加以培養，使他的萌芽，可以挺然秀出，而這樣的暴露他自己的存在。所以我們的義務，是要努力發見新的反對，將武器放在對方的手中，而給予他以戰場中最優勝的地位，他所能够希望的。我們對這種讓步，決沒什麼可以畏懼；與這樣相反，我們可以希望，因此使我們自己成爲一個產權主人，再沒有人想對此發生爭執的。

爲有充足的準備，一個思想家，須要純粹理性的假定，這個雖然是鉛製的武器（因爲他們不曾經過經驗的煅煉）卻是與他對方所使用的同樣有用的。因此，如其我們從一個非推論的觀察

點，已經假定靈魂的非物質的天性，而遇見這個反對，就是經驗好像是證明，我們心力的長成及衰老，不過是意識的機能的變化——我們可以用下面的假定，以減少這個反對的力量，認為軀體並非別的，不過是基本的現象，當做一種必要的條件，一切的感覺性，並且因此，一切的思想，都是我們存在的現時的狀態當中，與他相關連的；並且靈魂與軀體的分離，構成我們認識能力的意識運用的終結，而為智力運用的開始。在這樣的觀察，不應當認軀體為思想的原因，而單是他的限制條件，促進意識的及獸類的生命，而妨害純粹及精神的生命；而且這個獸類的生命，依賴於軀體的構造，並不足以證明人類生命的全部，也都是依賴於機能的狀態的。我們可以再向前進行，而發見新的反對，或是將這種我們所已經引用的，推到他們極端的效果。

人類的生成，與非理性的動物一樣，都依賴於許多偶然的事情——關於環境，關於適當的扶持，關於一國政府所制定的法律，甚至於關於罪惡，人類的生命，創始於這樣極普通及微細的情形之下，而這樣完全依賴於自己的支配，是極難於相信他有永久的存在的。至於關於人類全體的存在，在繼續，我們當然沒有困難，因為一個偶然的事情，是受一般定律所支配的；但是在各個人的場合，

我們好像不容易相信，這樣非常的效果，是從這樣細微的原因而生的。但是答復這些反對，我們可以引出超越的假定，認為一切的生命，實在全是智力的，而不受時間變化的支配，他既不以生為始，亦不以死為終，我們可以假定這個生命，不過是純粹精神生命的一種意識的表象；這個意識世界的全部，不過是一個幻影，迴翔於我們在這個範圍內，所運用的認識能力的前面，而較之一個夢境，並沒有更多的客觀的真實；並且如其我們能夠直覺我們自己及其他的事物，像他們實在的樣子，我們應當看見我們自己，在一個精神性質的世界當中，我他與他的連接，既不以我們的產生為起點，亦不與我們軀體的毀壞，同時消滅。以及由此類推。

我們不能說我們知道這種上面所斷言的，我們也並沒有真正主張這些斷言的真實，並且這裏面所指示的觀念，還不能算是理性的理想，他們純然是結撰的概念。但是這個假定的程序，是與理性的定律，完全相符合的。我們的對方，誤以經驗條件的不存在，為一切我們所斷言的是全然不可能的的一種證明；我們應當付他指示，他並有窮盡可能的全部範圍，並且他不能以經驗及自然的定律，概括這個範圍，同我們不能為理性在經驗境域以外的動作，建立一個安定的基礎一樣。對於

一個對方誇張的這樣假定的辯駁，決不可以當做一種意見的申述。哲學家在對方取消他的傲慢態度的時候，立刻放棄他們。對於根據不確實的命題，保持一種單純消極的地位，是極適宜於一個真正哲學家的謙退的，但是，將對於一個對方所提出的反對，堅持為反面陳述的證明，是一個舉動，與對於一個哲學家，關於這樣論題，提出肯定的命題的，加以攻擊，是同樣的驕傲及不合理的。

所以這個是顯然的，假定在推論的範圍當中，不當做獨立的命題，而單是與反面的超越的假定相對待，是有效的。因為將可能經驗的原則，用為一般事物的可能的條件，與主張這種概念，除掉可能經驗的限制以外，不能應用於任用對象的，有客觀的真實，是一個同樣的超越行為。純粹理性所宣布的斷定，必須是必要的，不然，他就完全不應當宣布。理性不能以意見自擾，但是，我們上面所討論的假定，不過是未定的判斷，既不能反對，也不能證明的；所以他們不是個人的意見，而用為必須發生的反對的答辯，他們是必不可少的。但是我們必須注意限制他們於這個作用，而防止在他們的一面，假定一種絕對有效，一個舉動，可以使理性陷於不可挽救的困難及矛盾的。

第四節 純粹理性關於證明的訓練

超越的綜合命題的證明，與一切其他超經驗綜合命題的證明，有一種特殊的區別，在前者的場合，理性並不將他的概念直接應用於對象，而在第一步必須證明這些概念的客觀的有效，以及他們綜合的可能。這個不單是一種謹慎的規則，而且是一個超越命題證明可能的要件。如其我必須超經驗超出於一個對象的概念以外，我看見沒有某種不包含在這個概念中的事物，以為指導，這個是全然不可能的。在數學上，引導我的綜合的，是超經驗的直覺；並且，在這個場合，一切我們的結論，是可以從純粹直覺直接的引出。在超越的認識當中，只要我們單是涉及理解的概念，可能的經驗，可以指導我們。這就是說，一個超越認識範圍的證明，並不指示給予的概念（例如一個人事情的概念）直接引導其他的概念（原因的概念）——因為這樣就是一個間斷的裂痕，無論如何，不能認為正當的；他單是說明經驗自身，並且因此，經驗的對象，沒有這些概念所指示的連絡，是不可能的。因此這樣一個證明，必須指示，綜合的而且超經驗的，達到事物的某種知識的可能，這個

並沒有包含在我關於這些事物概念當中的。除非我們特別的注意於這個須要，我們的證明，原來應當遵照理性所指示的正路前進的，卻循由純粹主觀的聯想的曲徑。這個幻妄的自信，根據於聯想的主觀原因，而認為從一個實在的及客觀的天然的類合所產生的，永遠是使人可疑的。因為這個原故，一切關於證明充分理性的原則的努力，依照一般哲學家所公認，是全然沒有成功；並且在超越的評判出現以前，普通認為，既是這個原則不能放棄，與其努力發現新的獨斷證明，反不如毅然質之於人類的常識（一個程序，永遠證明理性所應當解答的問題，是哲學家所認為極困難的）。

但是，如其所要證明的命題，是一個純粹理性命題的，並且如其我的目的，是要由於單純理想的幫助，而超出於我的經驗的概念以外，首先有應當證明的必要，在綜合中這樣一個步驟，是可能的，（這個是不可能的）然後可以進而證明，這個命題自身的真實。這個所稱為從辨識的統一上，靈魂的單一天性的證明，是一個極其動聽的。但是他並有包含對於這個反對的答辯，就是，因為絕對單一的觀念，不是一個概念，可以直接應用於辨識，而為一個理想，如其推想是必須從觀察推想的；這個當然不是極明顯的，怎樣單純自覺的事實，這個是包含在一切思想當中的，雖然在這個限

度由是一個單一的象表能夠引導我達於一個事物的自覺及認識，這個是純然一個思想的本體的，我對於我的心中，表現我軀體的力量，是正在動作的時候，我的軀體，在這個思想當中，是有一定限度內的統一，而且我觀於他的象表，是一個單一的；因此我可以有一點運動，指示這個象表，因為我已經抽出軀體的大小及容積。但是我不能由此推定，單是給予一種軀體的動力，這個軀體，可以推想為單一的物質，單是因為在我心中的象表，沒有涉及他在空間的內容，所以就是單一的。在抽象上的單一，是與客觀的單一，非常不同的；因此這個自我，在前者意義上，指示靈魂的自身，可以是一個極複雜的概念，而有一個極不同的內容的。這樣的在一切這種論據當中，顯然都有一種謬誤，隱藏在內，我們推測（因為沒有這樣的推測，我們不至於對於這種性質的證明，發生懷疑，）這個謬誤的存在，由於始終注意於一個這些綜合命題的可能的標準，他們所要證明，是超出經驗所教訓我們的，這個標準，是從下面的觀察而得，就是，這樣的證明，並引導我們，從所證明命題的主位，直接達於須要的賓位，而必須預先假定，由於理想的方法，超經驗擴張我們的認識，是可能的。依此，我們必須永遠有一個極嚴密的注意；在努力於證明以前，我們應當考慮，由於純粹理性的作用，以

擴張認識的範圍，爲什麼是不可能的，以及從什麼淵源，我們應當尋求知識，這個既不是從概念的分析得來，也不是由於預想，而與可能的經驗相關連的。我們可以使我們自己減少許多煩難及無益的工作，只要所期望於理性的，不超過於他自己的力量，或是，寧可說使他經過訓練，而教他減退自己的擴張認識範圍的熱烈的慾望。

所以指導我們的第一個規則是在我們沒有考慮，從什麼根源，我們應出這個證明所根據的原則，以及我們有什麼權力可以期望，從這些原則的結論是真實的以前，不應當爲一個超越證明的嘗試。如其他們是理解的原則，我們要想由他們達到純粹理性的理想，是無效的，因爲這些原則；單是關於可經驗的對象，是真實的，如其他們是純粹理性的原則，我們的勞力，也同樣是徒然的。因爲理性的原則，如其是客觀的使用，就永遠是辯論的，除掉當做理性在經驗上系統使用的調節原則以外決不能有何效用或真實，但是，如其我們看見這種幻妄的證明的時候，我們的義務，應當以一種成熟斷定的坦然態度，與他們相遇，並且，雖然我們不能指出，這個證明所根據的特殊的詭辯，我們有一種權力，可以要求在這裏面所使用的原則的演繹；並且，如其這些原則的根原，單是在純

粹理性當中，這樣一種演繹，是絕對不可能的。並且這樣的，我們並不必自己勞神於指示及駁斥每一個詭辯的幻想；我們可以同時將一切的詭辯，可以產生無限的謬誤的，提出於理性的法庭之前，而考驗一切辯論程序所根據的原則。超越證明的第二特性是，一個超越的命題，不能根據於一個以上的證明。如其我不是從概念，而從於一個概念相當的直覺，引出結論，無論他是純粹直覺，像在數學場合，或是經驗的直覺，像在自然科學的場合，這個構成我推想的基礎的直覺，供給我以許多綜合命題的材料，我可以各種的方式連接他們，同時因為故意的從各種方面前進，是可以允許的，我們可以由各種不同的途徑，而達到這個相同的命題。

凡超越的命題，都是從一個概念發端，而依照這個概念，樹立一個對象可能的綜合條件。所以證明的基礎，必須只有一個，因為決定對象的，就單是這個概念；並且因此這個證明，除依照概念的決定的對象以外，不能包含任何其他的事物。例如，在我們的超越分析當中，我們從一個事情的概念的客觀可能的唯一條件，而推想凡事都有一個原因的原則。這個就，一個事情，不能在時間中決定，並且因此不能成爲一個經驗的部分；除非他是受這個力學原則所支配的。這個是唯一可能的

證明基礎；因為我們的一個事情的概念，所以有客觀的效用，就是所以是一個真實的概念，單是因爲他所能推想的對象，是由原因作用的定律決定的。用其他的論據，以證明這個原則，也曾有人嘗試——例如從一個現象的偶然性質；但是在考慮這個論據的時候，除掉一個事情——某種發生事變的事實，這就是說，一個對象的存在，他在以前是不存在的以外，不能發見其他任何的偶然標準，而這樣的依舊回復於我們所要證明的事物。如其要證明凡是思想的物類，是單一的，我們必須依賴於自我的概念，這個是單一，而且與一切的思想有關係的，一個上帝存在的超越證明，也是一樣的情形，這個單是根據於一個真實與一個必要生存的概念的調和及相互的適宜，而不能用其他任何方法證明的。

這個注意，可以使一切理性命題的評判非常的簡化。在理性單是使用概念的時候，他的論題的證明，如其有的，只有一個是可能的。所以在獨斷家提出十個論據，以擁護他的命題的時候，我們可以確定，他們當中，決沒有一個是確切的。因爲，如其他有一個可以證明他所提出的命題的——像純粹理性的命題，永遠必須是如此的——更何必要這些其餘的呢？他的宗旨，只能是與一個律

師，對於不同的審判官，各有不同的論據的一樣；這樣的，使他自己可以利用他們的弱點，考查他的論據，並沒有加以深沈的研究，而依照這個案情表面上的大概，驟然判決。

純粹理性，在施行他的證明上第三的指導規則，是一切超越的證明，必須永遠不是間接的，而為直接的。直接的證明，不單是證明命題的真實，而且指出他真實的根據；而在另一方面，間接的證明，可以替我們保證這個命題的真實，但是他不能使我們可以了悟他所以可能的基礎。因此，後者毋寧認為一種論據的輔助，與其說他是一個嚴格的哲學及理性的進行的方式。然而他們在一個關係上，較勝於直接的證明，由於這個事實，就是他們所使用的反駁的爭辯方式，使我們對於問題的理解，更其明顯，而與一個直覺證明的確實相近似。

間接的證明方法，只有在這種科學上，決不能將主觀的象表，誤認為客觀認識的時候，是可以容認的。在這個是可能的場合，顯然一個給予的命題的反面，可以單是與主觀條件，而並不與客觀的認識相矛盾；或者可以是這樣情形，就是兩個命題只有在主觀條件之下，彼此互相矛盾，而這個主觀條件，是誤認為客觀的，並且，因為這個條件的自身，是錯誤的，兩個命題，可以都是錯誤的，因此，

要從一個的錯誤，以決定其他一個的真實，是絕不可能的。

在數學上，這樣的錯誤，是不可能的；依此，間接的證明方式，在這個科學當中，有他的真實的地位。在自然科學當中，一切的斷言都根據於經驗的直覺，可以由反復的觀測的比較，防止這個錯誤；但是這個證明的方式。在這種知識的範圍當中，是沒有價值的，但是純粹理性的超越的努力，都是用在主觀的範圍當中，而這個是一切辯論幻想的實在媒介，因此理性在他的前題當中，就企圖使我們將主觀的象表，錯認為客觀的認識。所以在純粹理性的超越範圍當中，以及在綜合命題的場合，由於反對申明的否認，以證明一個申明，是不能容認的。因為只有兩個場合，是可能的；或是，這個反對的申明，不過是宣布反對的意見，與理性的主觀條件，不相一致，而並不影響於實際的情形，（例如，我們不能了悟一個生存存在的無條件的必要，因此凡是這樣一個生存存在的推論證明必須在主觀的根據上，加以反對，同時這個生存存在本身上的可能，是不能正當的否定的；）或者兩個命題，在他們的天性上是辯論的，都是根據於一個不可能的概念。在這個後者的場合，我們所肯定，及我們所否定的，對於這樣一個對象，都是一樣的不確實，而間接的達到真理的方法，在這個場

合，是不可能的。例如，如其我們假想意識的世界，是在他的本身上，及他的全體上已經給予的，無論說他是無限的，或是有限的，而在空間有一定的限制，都是錯誤的，因為這個假定是錯誤的，所以雙方都是錯誤的。因為一個現象（單是一個象表）而在他本身上是已經給予（當做對象）的觀念，是自相矛盾的；並且這個想象的全體的無限，當然應當是條件的，但是這個（因為凡現象世界的事物，都是有條件的）與在我們概念當中，所預先假定的無條件的決定，及有限的數量，是不相一致的。

間接證明的方法，是這些幻想的真正根源，他們對於賞讚獨斷哲學的人，是有這樣一種強烈的誘惑的。這個可以比之於一個武士，他擁護他自己一方面的名譽及要求，對於凡是懷疑這些的正當及名譽的純潔的，決然以武力相對待；然而這個方法所能證明的，並沒有別的，不過單是雙方的力量，並且在這個關係上，永遠是攻擊的一面，占勝利的，旁觀的人，看見兩方面，彼此迭為勝負，覺得所爭執的論題，不是人類的力量所能決定的。但是這樣一種意見，決不能是正當的；而且我們對於這種推想的人，可以引用下面的成句：——*Non defensoribus istis Tempus eget.* 各人必須

由他論據中所使用的證明基礎的一種超越演繹，以設法確立他的斷言，而使我們可以看見，理性的要求，是怎樣可以擁護的，如其一個反對者，他的斷言，是根據主觀的基礎，他是可以容易駁斥的；然而對於同樣依據主觀認識根據的獨斷家，也是沒有利益，一樣為他的對方所難倒的。但是如其兩方面都使用直接進行的方法，他們可以很快的發見，證明他們的斷言困難，必竟是不可能的，而不得不求助於條規及先例；或是，由於評論的幫助，他們可以極容易的發見他們的獨斷的幻想，而強迫理性，放棄他推論洞察的過分的誇張，而限制他自己於正當的範圍——實用原則的範圍當中。

第二章 純粹理性的規範

這是人類的一種抱屈的感想，他無力由純粹的推論以發見真理，而在另一方面須要訓練，以遏止他離開正當的途徑，及暴露他所生出的幻想。但是，同時這個感想，是應當將他提高，而且給予他以自信的，因為這個訓練，單是由他自己執行，而不受其他任何力量的檢查。不但如此，並且他對他的推論運用所不得已而立出的界限，同樣的限制對方的謬誤的誇張，這樣的除去這種過分的要求以後，其餘他所有的決不再有攻擊或篡奪的危險。因此，一切純粹理性哲學的最大的，或者是唯一的用途，是一種純粹消極的性質。他不是一個擴張的定法，而為一種訓練，用以決定他的運用的限制的；並且，不必自居於新的真理的發見，他有這個防止錯誤的平常的功用。

同時必須有一種積極的認識根源，屬於純粹理性的領域，而單是由於我們誤解他們的真實性質，纔成為錯誤的原因，他們構成這個目標，理性所不斷的向他努力的。除此以外，我們怎樣能夠說明這個人類心中不可消滅的願望，要在經驗世界限制以外的某境域當中，尋得一個確實的立

足地的呢？——他希望取得一種知識，與他有極深的利害關係的。他致力於純粹推論的途徑；但是歸於失敗。然而我們有一種理由可以期望，在此外他所有的唯一的途徑當中，——實用理性的途徑當中——他可以有比較的成功。

我所謂規範的，是指一定的認識能力正當使用的超經驗原則的一種目錄而言。這樣的，普通論理學，在他的分析部分，是一個理解及理性能力形式的規範。同樣的，我們已經看見超越的分析，是一個純粹理解的規範；因為，只有他可以超經驗申明，綜合的命題是真實的。但是在一個能力不能正當使用的時候，沒有規範可以存在。但是，純粹推論理性的綜合認識，像我們已經指示的樣子，是全然不可能的。所以這個能力的推論運用，不能有任何規範存在，——因為他的推論運用，全然是辯論的；並且因此，超越論理學，在這個關係上，不過是一種訓練，而非一個規範。因此，如其純粹理性的能力，是一個正當的使用的方式——在這樣場合，必須有一個這個能力的規範——這個規範，應當關係於理性的實際應用，而不關係於他的推論應用。我們現在將進而研究這個規範。

第一節 論理性純粹使用的最後目的

在理性能力當中，有一個天然的欲望存在，要毅然超出於經驗境域以外，而單由理想的幫助，企圖達到一切認識的最終界限，並且在完成他的進行，而將他認識的總合，升到一個獨立存在的系統的全體以前，決不能滿意的停息。這個努力的動機，是存在於他的推論的，還是單存在於他的實用的利益的當中的呢？

現在我暫且不論純粹理性在他的推論運用上工作的結果，而單是對於這個問題，加以研究，他們的答案，構成理性的最後目的，——或是已經，或是達到，而且在他們的關係上，一切其他的目的，都不過是部分及間接的。這些最高的目的，由於理性的天性，必須有完全的統一；如其不然，人類的最高利益，是不能夠順利的促進的。

理論的超越推論，涉及三種事物：意志的自由，靈魂的不滅，及上帝的存在。理性在這些問題中，所有的推論的利益，是極其微細的；並且，如其單是因他的緣故，我們儘可以不必從事於這個超越

研究的工作——一個工作充滿憂勞及不斷的奮鬥的。我們應當不願意擔負這個工作，因為我們所可以得到的發見，在具體的或物理的研究當中，只可以有極微細的用途。我們可以發見意志是自由的，但是這個知識，只有關於我們選擇的智力的原因，至於關於現象或這個意志的表現，就是，關於我們的動作，我們不得不服從一種不可違反的公理，沒有他，理性不能在經驗範圍當中使用的，以說明他們，像我們說明一切其他自然的現象一樣，這就是說，依照他的不變的定律。我們可以發見靈魂的精神及不滅性質，但是我們不能使用這個知識，以說明人生的現象，及未來生命的特殊性質；因為我們的非軀體性質的概念，是純粹消極的，並不增加任何事物於我們的知識，而從他引出他的推測，純然是虛偽的。並且，如其我們證明一個最高智力的存在，我們應當可以使存在於宇宙秩序當中的符合，成爲可以理解的；但是我們不能從他引出任何特殊的秩序及表質，或是在沒有看見的地方，推測他們。因為這是一個理性推論使用的必要規則，就是我們必不可以忽略自然的原因，或是，拒絕聽從經驗的教訓，以期從超出一切我們知識以外的事物，推斷這種我們所知道及看見的，簡單的說，這三個命題，在推論理性上，永遠是外延的，而不能關於經驗的對象，用爲內

含的原則；因此，他們在這個範圍當中，於我們毫無用處，而單是理性的，嚴烈的，但是無益的，努力的毫無價值的結果。

因此如其這三個基本命題的實際認識，是全然無用的，而同時理性用他極端的努力，以誘致我們承認他們。顯然他們實際的價值及重要，是關係於我們的實用的，而非關係於我們推論的利益的，凡是由於自由意志成爲可能的，我稱爲實用的，但是，如其運用這個自由選擇的條件，其經驗的，理性只能對於他有調節的而不能有構造的影響，而單是有用於在他的經驗定律當中，引入統一。例如在節約的道德哲學當中，理性的唯一的職務，是要將一切我們意中所傾向的目的，聯合而成一個最後的——幸福的目的，以及指示在達到這個目的的各種方法中間，所應當存在的一致，因此，在這個範圍當中，理性除掉自由動作的基本定律以外，不能給予我們以任何其他的定律，以爲我們向於感官所立出的目標的指導，而且沒有力量給予我們以這種定律，是純粹的而且完全超經驗決定的。在另一方面，純粹實用的定律，他的目的，是完全由理性超經驗給予，並不帶有經驗的條件，而且與這樣相反，在他的天性上，是絕對強制的，應當是純粹理性的產物。這種是道德的定

律；而且只有這種，是屬於理性實際運用的範圍，而可以有一個規範的。

一切理性的力量，在可以稱爲純粹哲學的範圍當中，單是傾注於上述的三個問題。而這些又有一個更高的目的——下面問題的答案，如其意志是自由的，如其是有上帝，及未來的生命，我們的行爲，是應當怎樣的。現在，因爲這問題，在人類最高目的關係上，涉及我們的行爲，所以在我們理性的構造當中，自然的意向，顯然單是注重於道德的。

然而，在我們的注意，轉向於一個對象，不在超越哲學範圍內的時候，我們必須小心，不要越出題外，而妨害我們系統的統一，而在另一方面，又不可以對於新的論題的討論，過於簡略，而有不明顯的流弊。我希望避免兩方面的極端，由於在可能限度以內，不離開超越的而屏除一切心理學的，就是經驗的元素。

在第一步，我應當聲明，我現在單是實用的意義上，論述自由的概念，而暫時擱置相當的超越概念，這個不能用作爲現象界中一種說明的基礎，而他的自身，是一個純粹理性的問題。一個意志；是純粹獸性的，如其他是單由於意識的衝動或意向決定，就是，如其他是以一種病理的方式決定

的。一個意志，可以脫離意識的衝動，因此，單由於理性所供給的動機決定的，是稱爲一個自由的意志；而凡是與這個自由意志相連的無論其爲原則或效果，是稱爲實用的。實用的自由的存在，只能由於經驗證明。因爲人類的意志，不是單由於這種直接影響於意識的決定；與這樣相反，由於引出在更遠的關係上，什麼是有益或有害的觀念，我們有打消意識的欲望作用上直接印象的力量。但是這種在我們全部狀態的關係上，什麼是可欲的，就是，什麼在最後是適當及有益感想，是完全根據於理性的。因此，這個能力，宣布各種定律，他們是自由強制的或客觀的定律，而且告訴我們，什麼是應當實現的，由此以自別於自然的定律，這個是關係於什麼是實在實現的，因此，自由或自由意志的定律，是稱爲實用的定律。

理性自身，在實際產生這些定律上，是否又由於其他的影響決定，以及這個動作，在意識衝動的關係上，我們所稱爲自由的，是否關於更高及更遠的原因作用，仍然是自然的一部分——這些問題，在這裏是與我們沒有關係的。他們是純然推論的問題；而在實用的範圍當中，我們所應當有事的，單是考查理性，所應當供給的行爲的規則。經驗向我們證明，實用上自由的存在，爲自然中所

有原因的一個，就是，他指定理性在決定意志上原因作用的力量，在另一方面，超越的自由理想；須要理性——在他的開始一個現象繼續的原動力量的關係上，——脫離一切由意識決定的原因；因此，好像是與自然的定律及一切可能的經驗相對的。所以這個始終是人類心力的一個問題。但是這個問題，並不在理性的實際應用上，與他有何種關係；所以我們在純粹理性的規範當中，單是涉及兩個問題，——是否有上帝？及是否有未來的生命？這個超越自由的問題，是純粹推論的，所以在我們要論述實用理性的時候，可以完全將他擱置一旁。並且，在純粹理性的反背當中，我們已經充分討論過這個題目。

第二節 論至善的理想為純粹理性最後目的的決定基礎

理性在他的推論的使用上，引導我們經過經驗的境域，並且，因為他在那個範圍當中，不能得到完全的滿意，從那裏又向於推論的理想——然而這個到最後，依然引導我們回到經驗，而這樣的，以一種方式，完成理性的目的，雖然是有用的，卻完全不能與我們的期望相符合。現在我們所應

當考慮的。是否理性可以使用於一個實用的範圍當中，是否他在這裏可以引導我們向於這些理想，含有純粹理性的最高目的，像我們在上面所述的。我們可以因此確定，從他的實用利益方面觀察，理性是否可以供給我們以這種，他在推論方面所完全拒絕我們的。

理性的全部的利益，推論的及實用的，均集中於下面的三個問題：（一）什麼是我所能夠知道的？（二）什麼是我所應當做的？（三）什麼是我可以希望的？

第一個問題，是純然推論的。不是我自己稱讚，我們已經竭一切他所能有的答案，而且到最後尋得這個答案，理性所必須自己滿足，而且只要是他不注意於實用的時候，所應當以此為滿足的。但是我們與這兩個極大的目的，為達到他們起見，一切純粹理性的努力，實際上所傾注的，依然是相距甚遠，好像我們在最初的時候既感覺困難，而拒絕這個擔負一樣。所以在知識的關係上面，至少這點是已經確定，關於這兩個問題的知識，是我們所不能達到的。

第二個問題，是純粹實用的。當做這樣的問題，他可以在純粹理性的境域當中遇見，但是他依然並非超越的，而為道德的問題，因此，在他的自身上，是不能構成我們評判的主觀的。

第三個問題，如其我照我應當的做去，什麼是我可以希望的？——同時是實用的而且理論的問題。這個實用的，構成一個理論的，而且——在他最高的形式上——一個推論問題，答案的關鍵，因為一切的希望，都是以幸福為他的對象，而與實用的及道德的定律，有一定的關係，與知識和事物的理論，及自然定律的關係，完全相同。前者到最後達到這個結論。因為有什麼事物是應當實現的，所以是有什麼事物，（這個決定最後的目的；）後者達到相同的結論，因為有什麼事物實在實現，所以是有什麼事物（這個是最高原因的作用）。

幸福是一切我們欲望的滿足；廣泛，是關於他們的數量，強烈，是關於他們的程度，恆久，是關於他們的期間。根據於幸福的動機的實用定律，我稱為事業的定律，（或是遠慮的規則；）而另外一種定律，假定他是存在，除掉應當有幸福的享受而外，毫沒有其他的動機的，我稱為一種道德的或倫理的定律。前者詔告我們，如其我們願意得到幸福，什麼是我們所應當做的；後者指示我們應當有怎樣的行為，以期無負於這個幸福。前者是根據於經驗的原則；因為只有由於經驗我們可以知道有怎樣的傾向存在，須要滿足，或是；什麼是滿足他們的自然的方法，後者並不顧及我們的欲望，

以及滿足他們的方法，而單是關係於一個理性生存的自由，以及這種必要的條件，只有在他們下面，這個自由，可以依照原則，與幸福的分配相調和的。所以這個第二的定律，可以單根據於純粹理性的理想，而且是可以超經驗認識的。

假定有純粹道德的定律，他完全超經驗的決定（不涉及經驗的動機，就是不涉及幸福的）一個理性生存的行爲，或是，換句話說，決定他的自由的使用的，並且假定這些定律，是完全命令的（不單是在由於他種經驗的目的而假定的，）所以在一切的關係上，都是必要的。我可以毅然這樣假定的原因，不單是由於最有名的道德學者的論據，而由於凡是要想造成這樣一個定律的明確概念的人所共有的道德判斷。

因此，純粹理性，決不是他的推論的，而在他的實用的，或是，更其嚴格的說，在他的道德的使用當中包含經驗的可能原則，關於這種動作，就是依照倫理的教訓，可以在人類歷史當中遇見的。因為理性既是規定這樣的動作，應當實現，他們必須有實現的可能；因此，特動的系統的統一——道德的——必須是可能的。固然，我們已經看見，自然的系統統一，是不能依照理性推論原則而成

立的，因為理性雖然關於自由，具有一種原因作用的力量，關於自然的全部範圍，他是毫沒有這樣的力量；並且雖然理性的原則，能夠造成自由的動作，他們決不能造成自然的定律。因此，在他的實用的，而尤其特別是，在他的道德的使用上面，純粹理性的原則，是具有客觀的真實性的。

這個世界，在一定限度以內，可以與一切倫理的定律相符合的，我稱之為道德世界——這個，由於理性生存的自由，他可以這樣，而依照道德的必要定律，他應當是這樣的。但是，這個世界，決不可以單是推想為一個理智的世界，因為在這個後者裏面，一切的條件（目的，）甚至於連一切的道德阻礙（人類天性的弱點及惡德，）都是已經抽去的。所以這個是一個純粹的理想——雖然依舊是一個實用的理想——而對於意識的世界，可以有，而且應當有一種影響，在可能限度以內，使他自己相適合的。所以道德世界的理想，有客觀的實際——並非關於一個智力的直覺對象，——因為關於這樣一個對象，我們並不能構成絲毫的概念，——而關於意識的世界，——然而推想為一個純粹理性在他實用上的對象，——而且推想為在他裏面的一個理性的生存的合體，個人的自由性質，是這樣的死置，依照道德定律，而且這種定律之下，使他與他自己，及一切他人的自

由成爲完全的系統統一。這個是純粹理性的兩個問題中，第一個答案，關於他的實用利益的：——
做這種可以使你應當享受幸福的，第三個是下面的問題：如其我的行爲，是並非不應當享受幸福，
我是否可以希望，因此得到幸福呢？要達到這個問題的答案，我們必須考察純粹理性的原則，超經驗規定這個定律的，是否必須同時使這個希望與他相連接的。因此我說，道德的原則，按照理性在他的理論的使用上，與按照理性在他的實際的使用上，全然一樣，必須做定人人依照他的行爲，各有可以希望應得幸福的理由，所以道德的系統，是與幸福的系統，彼此互相連接而不可分離的，
（雖然單是在純粹理性的理想當中。）

現在，在一個智力的，就是，道德的世界當中，在這個概念裏面，我們抽去一切道德的阻礙的（意識的欲望，）這樣一個與道德相連而且成爲比例的幸福的系統，是認爲必要的，因爲抉擇的自由，——一半受道德定律的鼓勵，一半受他們的限制——他的自身，應當成爲一班幸福的原因；並且理性的生存，在這種原則的指導之下，應當同時爲他們自己及他人的幸福的創造者。但是這樣一個自然報酬的道德的系統，單是一種理想，他的實現，依賴於各人照他所應當的動作的條件；

換句話說，凡有理性的人類的一切動作，應當都是這樣，就是他們好像由於最高的神意產生，而後者的自身，是包含或支配一切特殊的意志的。但是因為道德的定律，是在他選擇自由的使用上拘束各個人，而並不問他人的動作，是否依從這個定律的，所以事物的天性，或動作的原因作用，以及他們對於道德的關係，都不能決定這些動作與幸福的關係是怎樣的；並且，如其我們單是以自然為我們的指導，幸福的希望，與無負於這個幸福的不斷努力間的必要連結，是不能由理性認識的。這個連結，只有由於下面的假定，可以希望成立，就是自然的原因，是一個依照道德定律而統治一切的最高理性的。

我稱一個理智的理想，在裏面道德上最完美的意志，與最高的福佑相連合，而為世間一切的幸福的原因的，限於在幸福與道德的密接關係上，為至善的純想。因此，只有在原始的至善的純想當中，純粹理性，可以尋得引出的至善與道德世界的實際上必要連接的根據。現在，因為理性使我們必須推想我們自己是屬於這樣一個世界的，而意識單是對我們表現一個現象的世界，我們必須假定，這個前者為在意識世界中我們行為的效果（因為意識的世界，沒有給予我們以他的任

何暗示，)並且所以爲關係於我們的未來。因此上帝及未來的生命是兩個假定，依照純粹理性的原則，與這個理性所加於我們的義務，是不可分離的。道德的自身，構成一個系統。但是我們不能造成任何幸福的系統，除非他是按照道德的正確比例而分配的，但是這個只有在理智的世界當中，在一個聰睿的主宰及統治者之下，是可能的。理性看見他自己不得不假定這樣一個統治者，以及在這樣一個世界中的生命；如其不然，他必須認爲道德的定律，是無謂的夢境，因這種必要的效果，這個同一的理性，與此等定律相連結的，沒有這個假定，必須全然破滅。所以道德的定律，同時又認爲一般的戒律，他們決不能是這樣的，如其他們不是超經驗的將他們的命令上相當的效果相連結，而因此帶有獎善罰惡的意義。但是這個他們又是決不能夠做的，如其他們不是存在於必要的生存，而爲最高的神力，只有這個，可以使得這樣一個神學上的統一，成爲可能的。

這個世界，從他所包含的理性生物的關係上，以及在最高神力的統治之下，他們彼此相互間道德的關係上，觀察的時候，來勃尼刺稱之爲理想的世界，以別於自然的世界，在後者當中，這些理性的生物，固然生活於道德定律之下，但是所可以期望由他們的動作而得的效果，只有這種在意

識世界中由自然的推移而生的。所以認爲我們自己是在理想的世界當中，一切的幸福，環繞我們，除非我們自己的行爲，使我們有負於這種幸福，是一個理性的實用上必要的理想。

實用的定律，凡是他們爲動作的主觀基礎，就是主觀的原則的時候，稱爲公理。道德的判斷，在他的純粹性質及最終的結果上，是依照理想而成；他的定律的遵循，是依照公理而生的。

我們生活的全部分，必須受支配於道德的公理；但是這個是不可能的，除非理性將這種純粹理想的道德定律，與一個有力的原因相連接，後者對於我們合乎道德的行爲，給予一種效果，與我們最高的目的，全然相適合的。因此，沒有上帝及一個世界，現在雖不可見，而爲我們所希望的，這個優美的道德的理想，固然是一個贊同及稱譽的對象，但是決不能爲目的及動作的泉源。因爲他們並不滿足一切的目的，凡爲理性生物所天然應有，而且由於純粹理性所超經驗決定的。

單是幸福，在理性的觀察上，決非完全的美滿。除非與功績相連的時候，理性是不贊成他的（不論傾向是怎樣欲望他的）。在另一方面，單是道德以及他的功績，也決非完全的美滿。要使他完全，一個人，他的行爲，是應得幸福的，必須可以有得到幸福的希望。就是理性，並不偏注於個人的

目的，及利益關係的，也不能有另外的斷定，如其他的職務，是對於他人分配一切的幸福。因為在實用的理想上，兩者必須合而為一，雖然是以這樣的方式，就是幸福的享受，由於道德的品性，成為可能，而為他的條件，而且兩者不容倒置，而以幸福的享受，為道德的品性的條件。因為一個品性，須要幸福的享受為他必要的條件的，決不是道德的，因此不應當享有完全的幸福——一個幸福，在理性的觀察上，不承認有何種的限制，而只有這種由於我們自己的不道德的行為所產生的。

所以只有與理性生物的道德（他們由此成為應享自幸福的）成為正確比例的幸福，構成世間最高的美滿，我們絕對必須依照純粹的但實用的理性的戒律，而使我們自己置身於這個世界當中。固然這個世界，單是一個理智的世界；因為他所需要的這樣一個系統的目的的統一，意識的世界，是絲毫沒有給予我們以暗示的。他的實在，不能根據於其他任何的事物，而只有最高的原始的美德的假定。在這個裏面獨立的理性，以一個最高原因的一切充分的力量，建立支持，並且完成事物的普遍的秩序，有最完全的神學上的調和，無論這個秩序，在意識的世界當中，是怎樣為我們所不能見的。

這個道德的神學，較之推論的神學，有一種特殊的利益，他自然引到一個唯一的，完全的，及理性的第一原因的概念，關於這個，推論神學，並沒有給予以何種客觀基礎上的指示，尤其不能給予我們以絲毫可信的證據。因為在超越的或自然的神學當中，無論理性引導我們到怎樣程度，我們都不能發見何種根據，使我們可以假定一個唯一的生存的存在，在一切自然原因之先，而為他們所完全依賴的。在另一方面，如其我們根據於道德的統一，認為一種宇宙的必要的定律，並且從這個觀察點，考慮什麼是可以給予這個定律以相當的效率，及對於我們，以強迫的力量，我們必須達到這個結論，就是，只有一個最高的意志，在他的自身當中，包括一切這些定律的。因為在不同的意志之下，我們怎樣可以看見目的完全統一呢？這個意志，必須是無所不能的，所以一切的自然以及他在世界中對於道德的關係，都可以受他的支配；必須是無所不知的，所以他可以知道最深刻的感覺，以及他們的道德上的價值；必須是無所不在的，所以他可以隨時供給一切的缺乏，世界的最高的安寧所可以領受的；必須是永存的，所以自然與自由的調和，可以永遠不至於破壞；以及由此類推。

但是在這個理智的世界當中的目的的系統的統一——這個世界，當做純粹的自然，不過是一個意識的世界，但是，當做一個抉擇的自由的系統，可以稱為一個理智的，就是，道德的世界的，——同時天然的引到一切事物的目的的統一，依照普遍的定律，構成這個偉大的全體——就好像前者的統一，是依照普遍的及必要的道德定律一樣——而將實用的與推論的理性，認為合一。這個世界必表象為從一個理想產生，如其他是要與那個理性的使用相調和，沒有他，我們並且不能認我們自己為有理性的價值的——就是，道德的使用，完全根據最高美善的理想。因此，自然的研究，得到一種目的的指導，在他最遠的擴張上，成為物理神學。但是這個，發生於道德的秩序，認為根據於自由的必要統一之中，而非由外界的要求，偶然造成，建立自然的目的論於一個基礎上面，這個必須與事物的內界的可能，是密接而不可分離的。這個產生一種超越的神學，他將最高的物性完全的純想，當做一個系統統一的原則，而這個原則，係照普遍的及必要的自然定律[?]連接一切的事物，因為一切事物的本原，都是在於一個唯一的原始生存的絕對必要當中的。

如其我們對於自己沒有提出什麼目的，我們的理解，就是在經驗的關係上，能夠有什麼用途

呢？但是最高的目的，就是這些道德的目的，而只有純粹理性，能夠給予我們以這種目的知識。雖然得着這種的供給，並且將我們自己置於他們的指導之下，我們依然不能在認識上對於自然的知識爲有目的的使用，除非自然的自身，已經證明是有目的的統一的。沒有這個統一，我們就不會有理性，因爲我們沒有理性練習的地方，並且沒有由於對象的培育，這個是供給他以概念的材料。但是目的的統一，是一個必要的統一，而且建立於個人意志本身的要素上的。因此這個意志，爲這個統一的具體應用的條件的，必須也是這樣。依照這個方式，我們理性認識的超越擴張，不是原因，而單是實用目的論的效果，這個是純粹理性賦與我們的。

因此，我們在人類理性的歷史當中，同時看見，在道德的概念，還不會充分的淨化及決定以前，在人類還沒有依照這種概念，而從必要的原則，達到一種目的的系统統一以前，自然的知識，甚至於許多他種科學中大部分智力的培養，只能造成粗率及模糊的上帝的概念，有時並且對於這個問題，完全表現一種極可驚異的漠視。但是比較擴大的道德的理想論述，這個由於我們宗教的極端純粹的道德定律而成爲必要的，關於這個對象，喚起興味，而因促進理性的辨識。由這樣的方

式，既沒有一種自然的廣泛的知識，也沒有一種可信賴的超越內觀的幫助（因為這個內觀，在各時代都是缺乏的），已經達到一個神聖主宰的概念。這個我們現在認為是正確的，不是因為推論理性，對我們證明他的正確，而因為他是與理性的道德的原則相符合的。這樣的，我們必須歸功於純粹理性，但是，只有在他的實用上，使我們最高的利益與一個認識相連接，關於後者，單純的推論，只能造成一種揣測，而不能確定他的有效，——並且由此使他成為，雖然不是一個已經證明的定理，而為一個假定，對於理性的主要目的，是絕對必要的。

但是如其實用的理性，已經升到這個高度，而達於一個唯一的原始的、生為最高美善的概念，他決不可以因此想像，他已經超出他應用的經驗條件以外，而升到新的對象的直接認識；他決不可以貿然從他所得到的概念出發，而由此引出道德定律的自身。因為就是這些定律，他們內界的實用的必要，引我們到一個獨立原因的假定，或是一個睿智的宇宙主宰的假定，他應當給予這些定律以效力的。因此我們不可以認他們為偶然，而產生於統治者的單純意志的，尤其是我們並沒有這個意志的任何概念，除掉依照這些定律造成的。所以在實用理性有權力引導我們的限度以

內，我們不應當認爲各種行爲，因爲上帝的訓誡，拘束我們，而應當認爲因爲我們的內心，受他們的拘束，所以他們是神的訓誡。我們應當在有目的的統一之下，研究自由，前者是與理性的原則相符合的；我們應當看做我們自己，是依照神的意志行動，只限於我們的崇奉道德的定律，這個，理性從動作自身的天性上教訓我們的，並且我們應當相信，只有由於在我們自己及他人身上，增進宇宙的福利，我們可以服從這個意志。所以道德的神學，是只有內含的使用的。他教導我們，由於使我們自己與一般的目的的系統相調和，而完成我們在這個世界中的命運；並且警告我們，不可陷於這種的妄信或罪惡，剝奪理性在人生道德的行爲上合法的權力，以便將這個權力，直接與最高生存的理想相連接。因爲這個，就不是一個道德神學的內含的，而爲一個外延的使用，並且，像單純推論的外延的使用一樣，一定破壞及妨礙理性的最後目的。

第三節 論意見知識及信仰

認爲一個事物是真實的，是一種我們理解中的現象，可以根據於客觀的基礎，但是同時在判

斷人的心中，須要一種主觀的原因的。如其一個判斷，在凡理性的人類，都是有效，則他的客觀基礎，是充分的，稱爲一個確信。在另一方面，如其他是根據於主體的特殊性質的，則稱爲一種自信。

自信是一種單純的幻想，斷定的基礎，完全是在於主體的，誤認爲客觀的，因此，這樣一種的斷定，只有單獨的效用——單是對於斷定的個人，是可以有效，以這樣的方法，認爲一個事物是真實的，是不能推之於他人的。但是，真實倚賴於與對象的一致，因此，一切理解的斷定，如其是真實的，必須彼此互相一致。所以確信可以從外界的觀察點，由於他的傳達的可能，以及由於證明他對於人的理性的有效，以與自信相區別；因爲在這個場合，至少可以有下面的假定，就是，不拘各人特性的不同，一切的斷定，彼此的互相一致，是根據於他們與對象的一致的公共基礎，而因此證明這個斷定是正確的。

因此，自信不能主觀的與確信相區別，就是，只要主體將他的斷定，單是看做一種他自己心中的現象。但是，如其我們參考，是否我們斷定的根據，在我們爲有效的，在他人的理性上，發生與在我們自己的理性上同樣的效果，我們就可有一種方法，雖然單是主觀的方法，並不能造成確信，但是

可以察出斷定的純然單獨的有效；換句話說，這個方法，可以發見在他裏面所含有的純粹自信的成分。

在這個以外，如其我能够舉出這個斷定的主觀原因，我們誤認爲他的客觀基礎的，並且這樣的說明這個虛偽的斷定，爲一種我們心理上的現象，與對象的客觀性質，是全然不相關的，我們就以暴露這個幻想，而不必再爲他所欺蔽，雖然，如其他的主觀原因，是存在於我們的天性當中，我們不能希望完全避去他的影響。

我只能夠主張，就是，肯定這些產生確信的，對於人人必須有效。我可以保持我的自信，如其他是與我相合的；但是我不能夠，並且不應當，想要以這個拘束他人。

認爲真實，或是一個斷定的主觀的有效，與確信的關係（這個是同時客觀的有效），有下面三種的程度：意見，信仰，及知識。意見是一個自覺不充分的斷定，客觀的而且主觀的。信仰是主觀上充分，而客觀上認爲不充分的。知識是客觀及主觀兩方都充分的。主觀上的充分，稱爲確信（在我自己的）；客觀上的充分，稱爲確實（對於人人的）。我可以不必再詳述這種簡單概念的說明。

我絕不可以輕易存一種意見，至少必須知道某種事物，我的斷定，在他的自身，不過是未定的。是由此與真實發生連絡，——這個連絡，雖然並不完全，然而並非單是一種任意的妄想。並且這樣一個連絡的定律，必須是確實的。因為在對於這個定律的關係上，如其我所有的只有意見，我的斷定，不過是一個想像的表演，對於真實，沒有絲毫關係，——在純粹理性的斷定當中，意見是沒有存在的餘地的。因為他們既不根據於經驗的基礎，並且因為純粹理性的範圍，是必要的真理及超經驗的認識的境域，在他當中的連絡的原則，須要普通，及必要，並且因此，完全的確實性質，——如其不然，我們就完全沒有向於真理的引導。因此在純粹數學當中有一個意見，是不合理的；我們必須確實知道，或是，完全不可以造成一個斷定。在道德的公理上，也有同樣的情形。因為我們決不可以貿然有一種動作，由於這個單純的意見，以為他是可以容許，但是，我們必須知道，他實在是這樣的。

在另一方面，在理性的超越範圍當中，意見的名稱，是過於柔弱，而知識的名詞，則又過於強硬。所以從單純推論的觀察點上，我們完全不能造成一個斷定。因為一個斷定的主觀根據，像這種造成信仰的，在推論的考察當中，不能容認，因為他們沒有經驗的支持，不能立足，並且是不能以同等

的程度，傳達於別人的。

但是，只有從實用的觀察點，一個理論上不充分的斷定，可以稱爲信仰。現在實用是涉及技能或道德的；提出的目的，是任意的及偶然的時候，則關係於前者，他是絕對必要的時候，則關係於後者。

如其我們向我們自己提出無論何種的目的，達到這個目的的條件，是假定爲必要的，這個必要，是主觀的，但是依然不過是比較的充分，如其我沒有知道其他的條件，在他下面，這個目的是可以達到的。在另一方面，這個是絕對的，而且對於人人充分的，如其我確實知道，決沒有人能夠指示其他的條件，在他下面，這個目的的達到，是可能的。在前者的場合，我的假定——我的關於一定條件的斷定，不過是一個偶然的信仰；在後者的場合，他是一個必要的信仰。在一個病人是危險的時候，醫生雖不知道病源，他必須採取一定的步驟。他觀察病象，依照他最大的辨別能力，而決定這是一個肺結核症。他的信仰，就是在他自己的判斷當中，都不過是偶然的：一個另外的人，或者可以比他看得更其正確。這樣一種信仰，固然是偶然的，但是依照構成實用的基礎，而由此以達到一定的

目的的，我稱爲事業上的信仰。

尋常試驗一個人的主張，是否單是他的自信。或者，至少是他的確信，就是他的確定的信仰的，是一個賭賽。常常有一個人，這樣大膽的及確實的表示他的意見，好像毫不覺得他自己是有錯誤的可能。一個賭賽的提出，使他震悚，使他遲疑。有時發見他的自信，只可以有一塊錢的，而沒有十塊錢的價值。因爲或者他毫不遲疑的爲一塊錢的冒險，但是，如其提出十塊錢的賭賽，他立刻覺得他有錯誤的可能，——一個可能，在這個以前，他完全不曾看見的。如其我們想像，我們一生的幸福，全倚賴於這一個命題的真實，我們的斷定，立刻失去他勝利的外表，我們感覺驚懼，而發見我們信仰的實在力量。這樣的，事業的信仰，是有程度，而與利害的關係，成爲正比例的。

現在，在這種場合，關於一定的對象，我們不能有動作的餘地的，並且因此，我們的斷定，是純粹理論的的時候，我們依然可以在思想當中，對我們自己表象一種動作的可能，關於這個，我們假想我們有充分的根據，如其是有一種方法存在，可以確定這個事情的真實的。這樣的，我們在純粹理論的斷定當中，看見一個與實用的斷定相類的，信仰的名稱，可以很正當的應用於這個，並且我們

可以稱他爲教義的信仰。我可以毫不遲疑的將我所有的一切，在下面命題的真實上面，作孤注的一擲——如其是有將他在經驗上考證的可能——就是，在我們所看見的行星中間，至少有某一個是有居民的。因此我說，我不單是有這個意見，並且有強固的信仰，在他的正確上面，我可以以許多生命中的利益爲孤注，說另外的世界當中，是有居民的。

現在，我們必須承認，上帝存在的主義，是屬於教義的信仰的。因爲，雖然關於宇宙的理論上的認識，我並不用造成何種學說，他必須包含這個理想，爲我對於宇宙間所有現象說明的條件的，並且與這樣相反，我實在覺得不得不這樣使用我的理性，好像一切事物，都是單純的自然，然而目的的统一，是將我的理性應用於自然的一個這樣重要的條件，要我將他蔑視。是絕不可能的——特別的因爲，在這些原因以外，經驗又供給他以極多的例證。但是，在我知識所及的限度以內，唯一的條件，在他下面，這個統一，可以爲我自然研究上的指導的，是下面的假定，就是一個最高理智，依照聰明的目的，而配置一切的事物。因此，一個宇宙的睿智的造物的假定，對於我自然研究上的指導，是必要的——並且是這個條件，只有在他之下，我可以完成一個目的，這個固然是偶然的，但是絕

不能說是不重要的。不但如此，並且因為我的嘗試的結果，這樣常常的證實這個假定的有用，並且因為沒有什麼可以反抗他的確實證據，所以在這個場合，單稱我的斷定為一個意見，實在是有所不足，並且就是在這個理論的連絡上，我儘可以斷言，我確實相信有上帝的。然而，如其我們嚴格的使用這個名稱，他決不可以稱為一個實用的，而應當稱為一個教義的信仰，這個是自然神學（物理的神學）必須同時在我們心中產生的。在最高主宰的智慧上面，以及在生命的這樣短促，絕不足以發展人類天性的偉大能力上面，我們可以尋得一個對於未來生命及人類靈魂的教義信仰的同樣充足的根據。

在這樣的場合，信仰的語式，從客觀方面觀察，是一個謙退的語式，同時從主觀方面觀察，是一個確實相信的語式。如其我貿然稱這個單純理論的斷定，就單是一個設想，我有權可以假定的，我就應當舉出一個更完全的概念，關於另外的世界，及這個世界的原因，超過於我所能知道的。因為，如其我假定一個什麼事物，就單是當做一個設想，至少我必須對於這樣一個事物，有這許多的知識，使我可以，雖不必構成一個概念，但是，想像他的存在。但是，信仰的名詞，單是指一個理想所給予

我的指導，以及他在我的理性行爲上的主觀的影響，而他使我決然堅持的，雖然我儘可以沒有力量，供給一個推論的說明。

但是，單純的教義信仰，在一定程度上，缺乏安定的性質。我們常常因爲推論上所遇見的困難，將他拋棄，雖然等到最後，我們總是仍舊回到這個上來。

道德的信仰，是全然與這個不同的。因爲在這個範圍當中，動作是絕對必要，就是，我在各種方面，必須依照道德的定律而行。在這裏的目的，是已經確定而不可爭議，並且只有一個條件最可能的，依照我的辨識的最高限度，在他下面，這個目的，可以與一切其他的目的相調和，而因此有實際的效用的——就是上帝及未來世界的存在。我並且確實知道，沒有人能夠舉出任何其他的條件，在道德定律之下，引到同樣的目的的統一的，但是因爲道德的教訓，同時又是我的公理（因爲理性須要他是怎樣），我是有不可抵抗的限制，必須相信上帝及未來生命的存在；並且我是可以確定，無論什麼，不能動搖我這個信仰，因爲這樣就是使我拋棄我的道德的公理而在我自己的眼光當中，成爲一個可厭的人。

這樣的，雖然理性的野心的企望，要穿過經驗的限制的，結果終歸失敗，依然有使我們可以滿意的，留存在實用的方面。固然決沒有人能够自己放言，他知道是有上帝及未來的生命；因為，如其他知道這個，他正是我久已要想遇見的人。關於一個單純理性對象的一切知識，可以由他傳達，而使我能够希望，我自己的知識，由他的教誨的助力，可以得到這個非常的擴張，不能的，我的確信，不是論理的，而單是道德的確實；並且因為他是立在主觀的基礎上面，（道德情感的基礎，）我並且決不可以說：這是道德上確定，有上帝的，等等，只可以說我覺得這是道德上確實的，就是，我對於上帝及未來世界的信仰，是這樣的與我的道德的天性相密接，我覺得我不容易拋棄前者，同不能失卻後者一樣。

在這個論據中唯一的一點可以認為使人可疑的，就是這個理性的信仰，預先假定道德情感的存在。如其我拋棄這個假定，而擇取一個完全不知有道德定律的人，則理性所提出的疑問，單是成爲一個推論的問題，固然，他可以從比類上得到有力的根據，但是，不能有這樣的根據，可以強迫極頑強的懷疑論者，自己讓步的。但是在這種問題當中，決沒有人，是毫無利害關係的。因為，雖然善

良情感的缺乏，可以將他置於道德勢力的影響以外，然而就是在這個場合，仍就留下若干的影響，可以使他畏懼上帝及未來的生命。因為他決不能自命，上帝及未來的生命，是的確不存在的，除非他——因為這個只能由於單純的理性證明，所以是絕對確實的——已經準備證實雙方的不可能，這個，一定沒有明理的人，敢於貿然自認的。這個就是一個消極的信仰。他固然不能造成道德及良善的情感，但是，依然可以由於在壞惡品性的發現上面，一種有力的拘束的作用，造成一種與道德相類似的。

但是，有人要說，純粹理性，在展開經驗限制以外的境界上面，就單是有這點效力嗎？就只有兩件的信仰嗎？普通的常識，也可以有這一點效力，並不必要哲學家討論這個事情！

我並不要在這裏讚美哲學以這個利益，他的評論的勞苦的努力，所貢獻於人類的理性的——就是承認，他的功績，到最後不過是消極的——因為對於這點，在下章當中，還要詳細說明。但是，我要問，難道你須要涉及人類全體的知識，應當超越於普通理解，而單由哲學家對你啓示的嗎？這個唯一的情形，引起你的責難的，正是我們前面斷言是正確的最好憑據，因為他披露，什麼是不能

預知，就是，我們不能責備自然，在這些關係於人類全體而毫無差別的事情上面，他的賦予，有所偏倚，並且，關於人類天性的主要目的，我們不能以最高哲學的幫助，單獨前進，勝於在這種指導之下，自然對於最低的理解所容許的。

第二章 純粹理性的建設

所謂建設，我是指構造一個系統的技術。沒有系統的統一，我們的知識，不能成爲科學；他單是一個集合，而非一個系統。這樣的，建設是認識上的科學主義，所以他必須成爲我們方法論的一部分。

理性不能容許我們的知識，永遠停止於雜亂而不相連結的狀態，他須要我們認識的綜合，應當構成一個系統。只有由於這樣，他們可以促進理性的目的。所謂一個系統的，我是指在一理想之下，各種認識的統一。這個理想是由理性給予的——一個全體形式的概念，這個概念，不單是超經驗決定他的內容的限制，並且決定這種位置，他的各部分，所應當占有的。所以科學的理想包含這種目的，以及與這個目的相適合的全體的形狀。這個目的統一，一切系統的部分，都與他相關連，並且彼此都有相互的關係的，使統一傳布於全體系統，所以任何部分缺少，可以從我們關於其餘部分的知識，直接察出；並且他超經驗決定這個系統的限制，因此屏除一切偶然的或任意的增益，

這個全體，所以是一機體，而非一個集合，他可以由裏面生長，而不能由外面的附益增加。他所以像一個動物的軀幹，他的生長，並不增加什麼肢體，但是，沒有變動他們的比例，而使每一個在他的自己範圍當中，成爲更其強固，而且更其活動的。

爲實在一個系統的理想起見，我們須要一種輪廓，就是，由原則超經驗決定的一種各部的內容的排列，而這個原則，是系統的目的所規定的。一個輪廓，不是按照一種理想，就是不從理性的最高目的的基點，而單是經驗的，按照偶然的目的是而計劃的，只能給予我們以技術的統一。但是從理想生出的輪廓，（在這個場合，理性超經驗供給我們以目的，而不必求之於經驗，）構成建設的統一的基礎。一個科學，在這個名稱的正當意義上，不能由技術造成，就是，不能從觀察各種對象間所有的類似，而對於種種任意的外界的目的，偶然的使用我們具體的知識造成；他的組織，必須按照建設的原則，就是，他的各部分，必須證明具有一種重要的連屬，可以從一個最高的及內界的目的引出，而這個目的，構成科學的全體的可能的條件。一個科學的輪廓，必須超經驗給予他的計畫，以及按照科學的理想，將全體分若干的部分，並且他必須按照某種了解的原則，區別這個全體與一

切其他的。

決沒有人企圖建造一個科學，除非他有一種理想用爲正當的基礎。但是在科學的工作當中，他覺得不但這個輪廓，連他最初所給與這個科學的定義，都難得與他的理想相當；因爲這個理想，像一個胚胎，潛伏在我們的理性中間他的部分，未曾發育，連用顯微鏡觀察，也不容易看見，因爲這個理由，我們應當這樣說明科學及決定他的界限，不按照創始的人，所給予他們的敘述，而按照這種理想，我們看見，是根據於理性自身，以及這種這個科學已經累積的自然的統一所暗示的。因爲，常常可以看見，一個科學的創造者，甚至於他的最近的繼承的人，始終執着一個謬誤的理想，這個他們不能使他們自己明瞭，並且因此，他們不能決定他們科學的真實內容，系統的統一，以及他們的界限。

這個是極不幸的，我們必須經過長久的時間，從事於材料的收集，不是按照何種確定的計畫，而由於一個理想的指導，這個理想，是潛伏在心中而尙未發展的——不但如此，並且只有我們在這些材料的技術的支配上面，費掉許多的時間及勞力以後，我們方始可以以正確的眼光，觀察科

學的理想，以及按照建設的原則，提出一個全體的計畫，以與理性的目的相適應。系統，像一種的蟲類，好像由於是一種逐節的發育而成——由於單純的概念的會合，而只有在時間的進行上，達於完成，但是，一切的輪廓或胚胎，都存在於理性當中；並且因此，不單是每一個系統，依照他自己的理想組成，並且一切聯合而成爲一個人類知識的偉大系統，對於這個，他們各構成一部分的。因爲這個原故，我們可以計畫一個一切人類知識的建設，他的造成，在現在的時候，講到無限的已經收集的，或是在舊有系統的遺址上面，可以尋得的材料，實際上應當不是極其困難的，我們現在的目的，單是要對於純粹理性所給予的一切認識，大概規定一個建設的計畫；而且我們開始於這個一點，在這裏人類知識的總根，分而爲二，其中的一個，就是理性，在這裏的所謂理性，我是指全部高級的認識能力，理性的，是與經驗的彼此互相對待的。

如其我完全抽去認識的內容，從客觀上考慮的，一切的認識，從主觀一面觀察，都是歷史的或理性的。歷史的認識，是資料的認識，理性的是原則的認識。無論一個認識最初的根源是怎樣的，如其具有這個知識的人，單是知道，什麼是從其他的方面供給與他的，無論這個知識，是由於直接的

經驗或由於教誨而來，這樣的，有一個人學得一種哲學的系統——例如吳爾夫的——雖然關於這個哲學上一切原則的定義，及論據，以及這個系統所已有的分類，他有一個完全的知識，他實在不過單是具有一種吳爾夫系統的歷史的知識，他單是知道什麼人家告訴他的，他的斷定，只有這種他從他的教師得來的。爭論一個定義的有效，他就無法尋得另外一個。他的心理，是以他人的造成；單是模倣的能力，不是創造的能力。他的知識，不是從理性引出，並且雖然從客觀上着想，這個是理性的知識，從主觀上着想，他不過是歷史的。他學得這種或那種的哲學，而單是一個生人的石膏模型。客觀的理性認識，就是他們的根源，是在理性當中的，只有他們是由於各人自己從理性的泉源，就是從原則，引出的時候，可以從主觀的觀察上，稱爲這樣；並且，只有由於這個方法，評判，或是，甚至於拋棄什麼已經學得的，可以在心中自然發生。

一切理性的認識，又是或根據於概念的構造的。前者稱爲哲學的，後者稱爲數學的認識。我在第一章當中，已經指出這兩種認識方法的主要的差別。一個認識，可以客觀的是哲學的，而主觀的是歷史的，——像在多數的學問家，以及這種人，他們的眼光，不能超出他們系統的限制以外，還有

這種人，他們的一生，始終是在一種學習狀態之下的，都是這樣的情形。但是，極可注意的是，數學的知識，能夠記住的時候，從主觀方面觀察，也可以認為理性的知識，並且在這裏的不能定出同樣的區別，像在哲學認識的場合一樣。他的原因是，達到這個認識的唯一的方法，是由於理性的主要原則，因此他是永遠確實而不容爭議的；因為理性是具體的使用——而同時是超經驗的——在純粹的，而且，所以是，不可錯誤的直覺當中；並且因此，一切幻想及錯誤的原因，都是已經除去。所以在一切的超經驗的理性科學當中，只有數學，是可以學習的。哲學——除非是一種歷史的方式——不能學習而成；我們所能够學習的，至多不過是哲學化。

哲學是一切哲學認識的系統。我們必須依照他客觀的意義，使用這個名稱，如其由於這個，我們是指一切哲學化的努力的模範，以及這個標準，一切主觀的哲學，都應當由此判斷的。依照這個意義，哲學不過是一個可能的科學的理想，他並沒有具體的存在，但是，我們以各種的方法，企圖與他接近的，直等到我們已經發見應當遵循的正當途徑——一個途徑為意識的錯誤及幻想所擁塞的——並且這個形像，我們在現在以前，所屢次描寫而未能成功的，成爲一個偉大原型的完美

的範本。在這個時候以前，我們不能學習哲學——他並沒有存在；如果他是存在，他在什麼地方，他在什麼人手裏，而且我們怎樣可以知道他呢？我們只能夠學習哲學化；換句話說，我們只能按照一般的原則，運用我們推理的力量，同時保存考查這些原則的根源，以及試驗他們，甚至於否認他們的權利。

在這個時候以前，我們的哲學的概念，單是一個學者的概念，——就是，一個認識的系統的觀念，我們正在極力將他造成一個科學的；我們現在所知道的，只有這個認識的系統統一，以及因此，關於所希望目的的認識的論理上的完全。但是同時又有一個哲學的宇宙的概念，這個，永遠構成這個名稱的真實基礎，特別是在哲學成爲人格化，而對我們表現爲一個哲學家的純想的時候。依照這個看法，哲學是一切的認識，對於人類理性的最終及主要目的的關係的科學，而哲學家不單是一個技術家，——從事於各種概念的人——而爲一個立法者，替人類理性創造法律的。依照名詞的這個意義，自居於一個哲學家的名稱，以及自命爲我們已經達到原型的完全，這個是單存在於理想當中的，實在是極高程度的誇張。

數學家，物理學家及論理學家——無論前者在理性的，後二者在哲學的知識當中，進行到怎樣程度，——都不過是技術家，從事於概念的整理及構造的；他們不能稱為哲學家。在他們以上的，是純想的教師，使用他們為促進人類理性的主要目的的工具。只有他，我們纔稱為哲學家；但是他絕對不存在的。但是他的立法能力的理想，存在於人人心中，並且只有這個，教誨我們以關於理性的最終目的，哲學所要求的，是怎樣一種系統的統一。所以這個理想，是一個宇宙的概念。

因為理性的完全的系統統一的機關，一切心力的作用，只能有一個最後的目的。一切其他的目的，都隸屬於這個，而不過是達到他的各種的方法。這個最後的目的，是人類的歸宿，而關係於他的哲學，稱為道德哲學。道德哲學所占的優越地位，在一切其他的理性運用的範圍以上的，充分的指示這個原因，為什麼古代的人，總是將道德家的理想，包含在哲學的理想當中，——並且以一個特殊的方式。——甚至在現在的時候，凡一個人富有自制的力量的，縱使他的知識是非常的有限，我們也稱他為哲學家。

人類理性的立法或哲學，有兩個的對象——自然及自由，並且因此他不單是包含自然的，而

且同時包含論理的定律，起初在兩個各別的系统當中，這兩個到最後合為一個偉大的哲學的認識系統。自然的哲學關係於什麼是的，而論理的哲學，關係於什麼應當是的。

但是一切的哲學，都是或根據於純粹理性的認識，或根據於經驗原則的理性的認識。前者稱為純粹的，後者稱為經驗的哲學。

純粹理性的哲學，或是初步的，就是關於純粹超經驗認識的理性能力的考查；而稱為評判的哲學；或是，第二步的，他是一個純粹理性的系統——一個科學，包含哲學知識全體的系统的象表，凡純粹理性所給予，無論是真實或是幻妄的，而稱為形而上學。然而這個名稱，也可以加於純粹哲學的全部系統，評判哲學也包含在內，並且可以指示超經驗認識的可能或根源的研究，以及構成一個純粹哲學系統的超經驗認識的象表的研究，——同時屏除一切經驗的及數學的成分。

形而上學，又分為純粹理性的推論的，或實際的使用，而依此或為自然的形而上學，或為論理的形而上學。前者包含一切純粹的理性原則，——單是根據於概念，（因此數學不包含在內）——關於一切理論的認識的；後者包含這種原則，超經驗決定及使一切的動作成為必要的。只有道德

哲學，包含一種法律的典範——爲我們行爲的規則——這是從完全超經驗的原則引出的。因此，論理的形而上學，是唯一的純粹道德哲學，因爲他不是根據於人類學的，或其他的經驗的、思考的、推論理性的形而上學，是依照比較的狹義，普通所稱爲形而上學的。但是，因爲純粹的道德哲學，實在是在這個認識系統的一部分，我們必須讓他保留形而上學的名稱，雖然在我們現在的討論當中，我們並不必堅持稱他爲這樣的。

最重要的是區別這些認識，在根源及種類上，與其他的是不相同的，以及極端的注意使他們不與這種的認識相混淆，尋常看見爲他們相連的。化學家在物質的分析上，數學家在純粹數學上所做的，達於一個更高的程度，也是哲學家的義務，使各種不同認識的價值，以及在心力的運用上他們所擔負的部分，可以明白的確定。人類理性，從來不會缺乏某種的形而上學，因爲他有思想的力量，或是寧可說，有回想的力量；但是他永遠不能保持這個思想或認識範圍的純潔，而不使一切外來的成分，得以攙入。這個一種科學的理想，是與推論自身，同樣的久遠；而且什麼人沒有推想——或是以學者的，或是以通俗的方式呢？同時我們必須承認，就是專門的思想家，也沒有能够明

白說明我們的認識的兩種元素間的區別的——一個完全是超經驗的，而另一個是後天的，並且因此，一個特殊種類認識的適當定義，以及這個科學的正當的理想，已經這樣長久及這樣深切的爲人類心中所注意的，從來不曾確立。在這樣說的時候——形而上學是人類認識第一種原則的科學，這個定義，並沒有指出種類上的特性，而單是指示程度上的差異，這些第一種的原則，是這樣的稱爲較之其餘的更其普及的，但是沒有給予他們與經驗的區別的標準。在這些原則當中，有些是更其普及的，所以較之其餘的爲更高的；並且——我們既不能區別什麼是完全超經驗的，什麼是認爲應當是後天的，我們怎樣可以劃出這個界線，以分別較高的及所稱爲第一種的認識的原則，及較低的及次等的認識原則呢？如其將世界的時期分爲較早的，及在他們以後的世紀，我們是否可以認爲滿意呢？是否第五世紀，或第十世紀，屬於較早的世紀呢？一定有人是要這樣問的。我也同樣的問：是否廣延的概念，屬於形而上學？你回答，是的。然則物體的概念也是的嗎？你說，是的。而且一個液體的概念也是的嗎？你不肯再回答，你沒有預備承認這個；因爲你如其承認，則一切的事物，都是屬於形而上學的，從這樣看來，顯然單是程度上的等級——特殊的對於一般的等級——不

能決定一個科學的界限；並且，在現在的場合，我們必須期望在形而上學的概念當中，同時尋得一種種類上及根源上的差異。形而上學的基本理想，又在另一方面，爲這個事實所掩蔽，就是，這種的超經驗認識，表示一個性質上與數學的類似。雙方都有具有一個超經驗根源的公共性質；但是，在第一種，我們的知識，是根據於概念，在第二種，是根據於概念的構造的。這樣，我們看見哲學的與數學的認識間一種決定的差異——一個差異，一向早已覺得，但是，因爲缺乏一種對於這個差異標準的洞察，不能使他成爲明顯的。並且發生這樣的情形，因爲哲學家自己，不能正當的發展他們的科學的理想，這個科學的工作，不能以一定的目的，或是依照可靠的指導而進行。並且這樣的，哲學家因爲不知道他們所應當遵循的途徑，而且關於各人所自稱的發見，彼此互相爭執，使他的科學，與世間其餘的人，發生爭執，而且到最後，甚至於他們自己當中，也發生爭執。

所以一切純粹超經驗的認識，從產生他的特殊能力上觀察，構成一個特殊的及顯明的統一，而形而上學，是一個名稱，應用於一種哲學，企圖以這個系統的統一，表象上述的認識的。形而上學的推論部分，特別的適用這個名稱的——我們所稱爲自然的形而上學的——並且以超經驗概

念的方法，考慮一切什麼「是」的，是以下述的方式分類。

形而上學，依照這個名詞的比較的狹義，是以兩部分構成——超越哲學，及純粹理性的生理學。前者給予屬於理解及理性的一切概念及原則的系統，關係於一般的對象，而非關係於特殊的給予的對象；後者以自然為他的主題，就是，以對象的總和為他的主題——無論是對於感官，或是，如其我們願意說，對於他種的直覺給予的——因此也是生理學，雖然單是理性的生理學。但是在以這個理性的方式考察自然上面，理性能力的使用，或是物理的，或是超物理的，或是，更其適當的說法，內含的或外延的。前者涉及自然，限於我們關於他的知識，可以應用於經驗的時候（具體的；）後者關係於經驗對象的，這種連絡超於一切的經驗的。外延的生理學，又與他的對象，有一個內界的及一個外界的連絡，然而兩者都是超越於可能的經驗的；前者是自然認為一個全體的生理學，或是，超越的世界認識，後者是自然全體，與在自然以上的主體連絡的生理學，或是，超越的上帝認識。

內含的生理學，與這個相反，認自然為一切意識對象的總和，因此，像他對我們所表現的樣子，

——但是依然按照超經驗的條件，因為只有這種條件之下，自然纔可以表現於我們的心中。內含的生理學的對象，分爲兩種：一、外界意識的對象，或是形體的天性；二、內界意識的對象，靈魂，或是按照我們關於他的基本概念，思想的天性。形體天性的形而上學，稱爲物理學，因為他必須單是包含一種自然的超經驗認識的原則，我們必須稱他爲理性的物理學。思想天性的形而上學，稱爲心理學，而且因爲同樣的原因，應當認爲單是理性的靈魂認識。

這樣的，形而上學的全部系統，是以四個主要的部分構成：一、物性學；二、理性的生理學；三、理性的宇宙論；四、理性的神學。第二部分——自然的理性論——又可以分爲兩個部分，理性的物理學，及理性的心理學。

一個純粹理性哲學的基本理想，天然要求這樣的分類；所以他是建設的——與理性的最高目的相符合的，而不單是技術的，或是按照某種偶然觀察的相類，存在於科學全體的各部間。同時因爲這個原因，上述的分類，是不可變動，而且具有法定的權威的。但是讀者可以看見，在這個當中，有幾點是他所應當懷疑，而減少他的真實及正當的確信的。

第一，我們怎樣能夠要求一個超經驗的認識，或是，對象的形而上的知識，既然這種對象是後天給予的？以及怎樣我們依照超經驗的原則，認識事物的天性，而達到一個理性的生理學呢？他的答復是這樣的。我們從經驗所得，不過給予我們以一個外界或內界意識的對象（一般的，）所須要的；在前者的場合，由於單純的物質的概念（不可透入及內含的廣延，）在後者的場合，由於一個思想主體的概念，——在內界的經驗的表象，「我想」當中所給予的，除此而外，我們決不可以。在這些對象的形而上學當中，使用任何經驗的原則（這種以經驗的方法，增加我們概念的內容的，）由於他們的幫助，以造成一個關於這些對象的斷定。

第二，我們對於經驗的心理學，應當給予以何種地位，這個，久已被認為形而上學的一部分，並且，自從構成一個超經驗知識系統的希望，已經放棄以來，在我們的時代，所期望於他的哲學上的效果，是如此重要的？我們回答是：他必須與經驗的物理學，即真正的物理學相並立，就是，必須認為構成應用哲學的一部分的，後者的超經驗的原則，是包含在純粹哲學當中，所以純粹哲學，是與心理學相關連，雖然是決不可以與他相混淆的。所以經驗的心理學，必須排斥於形而上學的範圍以

外，而且實在這個科學的理想，在本身以上就是排斥他的。然而依照學者的習慣，我們必須讓他在形而上學當中，占領一個範圍，——但是，只有作為後者的附庸。我們是由於經濟的動機，採取這個方式；因為心理學還沒有充分的成熟，可以當做一種獨立的研究，而為我們所注意，然而同時他又是非常重要的，不應當完全除去，或是位置在這樣地方，較之他與形而上學的主題，有更少的繫屬的。他是一個外來的人，而久已在這裏作客的，我們歡迎他繼續住下，等到他可以在人體構造學當中，取得一個更其適當的住所。

上面是形而上學的，一般的理想，這個科學，因為所期望於他的，超過於可以正當的求得的，並且因為這種愉快的期望，不幸從來沒有實現，陷入於普遍的爭執。我們的評判，應當使讀者已經完全確信；雖然形而上學不能構成宗教的基礎，他必須始終為後者的最重要藩籬的一個，並且，人類理性，天然追隨辨論的途徑的，不能沒有這個科學，以遏止他趨於辨論的傾向，並且，由於將理性高舉到一個科學的及明確的自身的知識，以防止這種破壞，不守法律的推論理性，在道德及宗教的範圍當中，所必然肆行的。所以，無論這種人，不從科學的天性上，而單是依照他可以偶然產生的效

果，而判斷一種科學的，可以對於形而上學表示怎樣的輕蔑，我們可以確定，他是永遠不能完全放棄的，好像對於一個分離後的愛人一樣，我們必須終究回到他這裏來，因為他所從事的問題，是關係於人類的最高目的，並且理性必須永遠努力於，或是關於這些問題，達到一確定的見解，或是破壞這種別人所已經建立的。

所以形而上學——自然的以及倫理的形而上學。尤其特別是這種構成一切理性運用初階的評判——實際上構成這個知識的門類，在這個名詞最真確的意義上，可以稱為哲學的。他所遵循的途徑，是科學的途徑，這個只要他一次發見以後，是永不會失去，而且永遠不會錯誤的。數學，物理學，人類的普通經驗，當做對於偶然目的的方法，有極高的價值，但是，在最後，對於這種為人類存在的必須及要素的，也是有極高的價值。但是，為指導他們向於這個極高的目的，他們須要根據於純粹概念的認識的幫助，這個，無論錫以什麼名稱，實際上並非別的，不過是形而上學。

因為同樣的原因，形而上學，造成人類理性修養的完成。完全不把他當做一種科學所生的影響，在這個關係上，他也是必不可少的，因為他的論料，是理性的元素，及最高的公理，構成某種科學

的可能的，及一切科學的應用的基礎的。這個事實，當做一種純粹推論的科學，他對於防止錯誤，較之對於知識的擴張，是更其有用的，並不減少他的價值；與這樣相反，他所領有的最高的監察的職務，確定他的最高的權威及重要地位。他執行這個職務的目的，是在於保持科學的秩序，調和及安寧，以及指導他的高尚及有益的工作，向於這個最高可能的目的——全體人類的幸福。

第四章 純粹理性的歷史

我將這個標題放在這裏，不過用以指示純粹理性系統的一類，關於這個，我現在並不預備詳細論述的。我只可以從純粹超越的觀察點，關於純粹理性的天性，略述現在以前的哲學家的工作。他們的目的，是要造成一個偉大的建築；但是依照我的眼光，這個建築，好像是在一個極頹廢的狀態。

這是一個極可注意的事情，雖然他天然不能不是這樣的，就是在哲學的幼稚時代，上帝的性質，及未來世界的構造的研究，構成人類心中推論努力的起點，而不構成他的結論，像我們以為他應當的樣子。無論由比較未開化時代所遺留的禮教及習慣，所造成的宗教概念，是怎樣的粗魯，並不曾因此阻礙智識階級，對於上帝的性質及存在，為自由的研究；並且他們很容易的看出，要使世界的無形的統治者滿意，而至少在未來的世界當中，可以得到幸福，除掉在這個世界中一個善良及正直的生活以外，沒有更確實的方法。這樣的，神學及道德，成為兩個主要的動機，或是寧可說，一

切抽象上吸力的中心，但是，特別是前者，更其為推論所注意，而後來在形而上學的名稱之下，成爲這樣的著名。

我現在不預備指出這種時代，形而上學，在這裏發生極大的變化的，而單是對於各種理想，在這個思想的範圍當中，引起最重要的改革的，給予一種簡略的敘述。一共有三個標的，在他們的關係上，這種改革發生的。

一、在理性認識的對象的關係上，哲學家可以分爲唯覺論派。伊皮克爾（Epicurus）可以認爲前者的領袖，柏拉圖後者的領袖，這裏所指示的區別，雖然是極精微的，發生甚早，而在長久的時間當中，相沿不廢。前者斷言，真實單是在意識的對象當中，而一切其他的事物，都不過是幻妄的；後者以爲意識是幻妄的根源，而真實只能在理解當中尋得。前者並不否認理解的概念，有一種的實際，但是在他們不過是理論的，而在另一派的人，則認爲玄妙的。前者承認智力的概念，但是他們申明，只有意識的對象，具有實際的存在。後者主張，一切實在的對象，都是智覺的，並且相信，純粹理解，具有一種離開意識而直覺的能力，而意識，依照他們的意見，適足以擾亂理解的理想。

二、在理性純粹認識的根源的關係上，我們看見一派主張，他們是完全從經驗產生，而另一派主張，他們的根源單是在理性當中。亞理士多德可以認為經驗論派的領袖，而柏拉圖為智力論派的領袖。近代當中，亞理士多德派的洛克，與柏拉圖派的來勃尼刺（雖然不能說後者是模倣他的玄祕主義的，）都不能使這個問題，達到一個決定的結論。伊皮克爾在他的唯覺系統當中的程序，在這個裏面，他永遠限制他的結論於經驗的範圍的，較之亞理士多德及洛克的程序，更有極重大的影響。特別是後者，他從經驗引出一切心力的概念及原則以後，進行到這種程度，乃至主張，使用這些概念及原則，我們能夠以證明任何數學命題同等的力量，證明上帝的存在，及靈魂的不滅——兩個對象，都是在可能經驗的限制以外的。

三、在方法的關係上。方法是依照原則的程序。在現時研究領域中所使用的方法，我們可以分為自然的及科學的。純粹理論的自然論者，以這個為他的原則，就是，普通的理性，沒有科學的幫助——這個他稱為健全的理性或常識的——對於形而上學的最重要的問題，可以給予一個更其滿意的答案，遠過於推論所能夠給予的。所以他必須主張，我們可以用肉眼決定月球的容積及圓

周，較之以數學推理的幫助，是更其確實的。但是這個系統，不過是一種錯誤而認為原則的；而且，在這個主義當中最不合理的，是將一切科學方法的放棄，眩示為擴張我們認識的一種特殊方法。至於這種的自然主義的人，因為他們祇有知道這點的，當然不應當責備他們。他們依從常識，而沒有將他們的愚昧，眩示為教導我們以非常神祕的一種方法，我們應當怎樣尋求第莫克利安井底的真理的。他們的格言是——（*Quod sapio satis est mihi, non ego curo, Esse quod Arce-
ilas aerumnosiqe salones-pers.*）依照這個，他們可以度過一個愉快的及可以稱讚的生活，不使他們自己為科學所累。

關於這種人，他們願意遵循一個科學的方法的，現在可以有兩種選擇，或是依照獨斷的，或是依照懷疑的法則，雖然他們決不可以放棄這個程序的系統的方式。關於前者，我舉出著名的吳爾夫，關於後者，我舉出戴衛德、休謨的時候，按照我現在的意思，其餘的人，可以不必再行列舉。只有評判的途徑，依然是開放的。如其我的讀者，已經是這樣的親切及堅忍，追隨我向於這個向來未曾經行的道路，他現在可以斷定，如其他及其餘的人，可以供獻他們的努力，將這個曲徑，造成一個思想

的大道，這個在許多世紀當中始終未能成功的，是否在這個世紀告終以前，可以實現——就是，使理性關於這種他的求知的力量及欲望所一向傾注而沒有永久的結果的，得到完全的滿足。

中華民國二十四年二月初版

(22913)

漢譯世界名著 純粹理性的批判 一册

Kritik Der Reinen Vernunft

每册定價大洋叁元

外埠酌加運費

版權所有
翻印必究

原著者 I. Kant

譯述者 胡仁源

校訂者 胡學誠

發行人 王雲五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

*B五七五五

嚴

四三五

(本書校對者 潘同曾 蔡仲宣)

教育界