

庫文

種千一第
編主五卷三

中華書局
藏院

判批的性理粹純

(七)

著 韓 康
譯 源 仁 胡



行發館書印務商

純理性的批判

(七)

著 德 康
譯 源 仁 胡
校 誠 學 胡

著名世界譯漢

純粹理性的批判

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，他是稱爲宇宙神學；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，則稱爲物性神學。

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，是永遠推想爲偶然的。因爲這個原因，他的條件，不能認爲絕對必要，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，能够達到這個認識；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資位，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。因爲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，他再不能正當的認爲一個綜合的命題，並且從一個存在的事物，而達於某種全然不同的事物——稱

爲原因，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，因爲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。因爲前者的原則，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，在經驗上爲偶然的，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性的斷定，因爲在這個場合的對象——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——他怎樣能够單由於理想，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辯的人，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，爲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；因爲同一的論據，指示人類理性，不能肯定一個最高生存的存在，必須同樣可以充分證明否認的無效。因爲從理性的純粹推論，決不能得到一種證明，以最高生存的不存在，爲一切存在事物的基礎，或是這個生存，決不具有這種性質，我們認爲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，爲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，常爲感官所迷誤，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，我們在超越的分析常中所已經證明的，就是凡是可以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常的使用相協調的。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，永遠不能用為構造的理想，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的對於對象的應用——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（*conceivimus 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，是可以用為一種理解的規則的。這樣的理性概念，不是從自然引出；與這樣相反，我們使用他們以為自然的考問及研究，而且凡與他們不相適合的時候，認為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，則為力量，最後屬於水及空氣的，則為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。因為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。這個我稱為理性的確定的使用。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，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，稱爲力量。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，爲論理學的效力，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，可以稱爲一個基本的力量。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，因爲理性的關係，就是，爲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

盡相符合的，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，認爲一個變相的統一，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，由於以一個理想爲目標，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。因爲理性的定律，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。因爲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（因爲在這個上他們必須是相似的）而爲內容的差異——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，也不能夠存在。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）因爲沒有這個，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）；在另一方面關於類型的變化，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；並且因爲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，都沒有可以認爲是最低級的。因爲屬類或低級的屬類，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 nonferre sunt minoral.

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，因爲論理的原則，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。因爲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。我們可以稱這些爲形式的同質，類別及連續的定律。後者是由前二者連合所產生，我們認爲這個系統的連接，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。因爲一切的差異，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，因為這樣的一切可能概念的全部概念當中，沒有虛空存在，並且因為在這些範圍以外，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，而認為一切不同的種類，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 (*Len 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，繁屬，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。各屬類的繁屬，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。彗星的路徑，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，決沒有經驗所能夠證明的——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，因為他們是概念成為先天的可能，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，也不能夠是構造的，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，如我們承認，不能將他們當做構造的，使用於經驗的範圍以內，我們怎樣能夠當做調節原則，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，而用爲客觀原則的時候，必須有矛盾發生；但是如其單認他們爲公理，則沒有發生這樣矛盾的餘地，因爲這個場合，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，並且因爲這個原因，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，另一方面的。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；雖然只要認他們為客觀原則的時候，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，可以一致及調和為止。

來勃尼刺所發見，而為波奈特所極力主張，稱為一種定律的，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；因為自然界秩序的觀察及研究，決不能對於人類心中，表現他為一種客觀的實際。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，普通所稱為微細的差異，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，所稱為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——認為在自然界中，實際存在，實為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。

論人類理性的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，在心中表現為一個絕對意義的對象，或單是表現為一個理想的對象的，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。他們是不應當認為實際的事物，而認為在一定的關係上，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，為相類似的。

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，所以他不能作為構造的，而只能作為一種調節的原則，是有效的。因為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，我們並不因為這個原故，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，應當為理性的指導的。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，認爲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。但是我不能夠說，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所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；因為這些概念，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，也成為充分顯然的。

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，才成為辨論的。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，就是要依一個原則面加以連絡為目的。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，而為一個主觀的公理，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，如其我們認他爲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爲宇宙的系统組織的根原或基礎的。與這樣相反，這樣所稱爲基礎的天性或性質，究竟怎樣，是完全沒有確定的。這個理想，不過用爲一種觀察點，這個統一，對於理性，是如此的重要，對於理解，是如此有益的，可以認爲係由此發生出來。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」，單是認爲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，爲他們應用的條件的，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统統一的認識。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，並且由於推想這們統一爲無條件的及原始的，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，表象爲存在於一個主體當中，一切的力量，表象爲從一個基本的力量引出，一切的變化，表象爲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，同時常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，理性認他自己為決定的原因的場合，（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，可以認為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。這個题目的全部討論，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，可以絕對的水認一個對象的存在，與這個理想相當的；因為什麼能够賦予我們以權力，肯定一個最高完全生存的存在——一個生存，單是因為我們具有這樣一個概念，他的存在，就是絕對必要的嗎？⁷ 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

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，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，但是在兩極稍為平扁），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。因為在這個場合，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。因為雖然我們可以，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，證明凡有自然的配畫，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，如其認為一種構造性質，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，他認為最高的智力的。

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。因為他在這個時候，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，因為他已經與經驗，完全斷絕關係。

第一個錯誤，由於我們將最高生存的理想，用為構造的（違反一個理想的根本天性），而不用為調節的原則而生的，就是消極理性的錯誤。我們可以將這樣的原則，都稱為消極的理性，凡是要求我們，將我們自然的研究，認為絕對完全，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，以及根據於這個的神學組織的場合，這種有害的結果，更其顯然可見。因爲在這個場合，我們所觀察的自然的目的是，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，這一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，可以用爲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高的生存，引出他一向所追尋的終極，而在於從他在自然界現象的存在當中，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，有目的的統一，構成人類理性最廣泛應用的可能的唯一基礎。所以統一的理想，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，是同經驗的對象和類似的呢？他的回答是，毫無疑義是可以的，但是另有認為一個純想，而不認為一個實在的對象。就是，我們必須單是推想他為一個世界的系統的統一，秩序，及終極的本質，——一個統一，理性必須用為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。因為，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，因為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存在相類似，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，但是同時你必須認爲這是毫無關係的，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，徹底考查的時候，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，實在成為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，超出可能經驗的範圍，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證據的煩勞的考查，這些證據，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，這些證據，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，研究理性的辯論程序，是有一種必要的。並且因為從這個辯論所產生的推想，非但是長於欺蔽，而且對於人類，具有一種深沈的意義，所以同時關於這個辯論程序的節目，應當加以充分的說明，以為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。

III 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，——不必提起議論的紛囂，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，新的知識領域的引誘力，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，稱為訓練。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心中力量。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夠免於這個委屈的，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，彼此密切的連接，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。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性的直覺，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，已經決定了的時候，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，只是一個圓形的概念，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

構造一個三角形爲起點（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，分而爲二，並且立刻看見，他這樣的得到一個外角的角，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，是要發見縱合的命題——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，可以成為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够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——是純粹經驗的認識，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，而且因此僅含一個某種的事物——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，因為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，為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；並且因為這些概念，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，是稱為哲學的。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，已經為時間所磨滅；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。

因為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，而且因為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，是永遠不能為另一個所仿效的。

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，在哲學上使用或仿做的，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，我們決不以此在這個名詞中所實際推想的爲止境，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，與其認爲一個事物的概念，毋寧認爲他的符號，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。因爲我永遠不能確定，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，因爲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，我寧可使用解釋的術語——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。所以因爲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；因爲既是我將他造成，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麼做數學的形式，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，必須較這個分析爲先；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夠發見的特性上，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，而不應當爲我們工作的起點。在數學上與這樣相反，在有定義以前，我們不能有一個概念；因爲給予我們以概念的，就是定義，並且因爲這個緣故，他必須數學推想的起點。

B、數學的定義，是不能有錯誤的。因爲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，與其他的一點所稱爲圓心的，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。因爲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，凡他們是直接的確定的，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，是可以稱為一個公理的。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

爲這個原因，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。因爲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，不是幾何的而為符號的——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，因為一切的證明，都是依從實在的證據的。哲學的認識，沒有這個利益，他通常必須為抽象的思考（由於概念），而數學則永遠可以為具體的思考（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——應當稱為例證，而不應當稱為證明，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，這個是在理性越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；因爲他們並不擴我們的認識，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爲信條。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，是不應當稱爲這樣的。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，可以稱爲信條的。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。這樣一個命題的正常名稱，為原則而非定理（雖然他們須要證明），因為他具有一個極可注意的特性，就是，為他自身證明基礎的，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。因為主觀的思考，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，因為我們現在的職務，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。