

萬 有 文 庫

第一集一千種

王 雲 五 主 編

純粹理性的批判

(八)

康 德 著

胡 仁 源 譯

商務印書館發行

純粹理性的批判

(八)

著 德 康

譯 源 仁 胡

校 誠 學 胡

著名世界譯漢

編主五雲王

庫文有萬

種千一集一第

判批的性理粹純

冊 八

譯源仁胡 著德康

號一〇五	路山寶海上	雲 王	人 行 發
路 山 寶 海 上	館 書 印 務 商		所 刷 印
埠 各 及 海 上	館 書 印 務 商		所 行 發

版初月四年十二國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library
 Edited by
 Y. W. WONG

KRITIK DER REINEN VERNUNFT

BY I. KANT

TRANSLATED BY HU JEN YÜAN

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1931

All Rights Reserved

純粹理性的批判

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，假定他們為事物的自身，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，因為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，為對方所不能有的。

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夠造成，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，決沒有人能夠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，使他能夠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。因為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，為我們所必須畏懼的。嘲笑及誇張，可以為他們唯一的武器；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。上帝為什麼將許多的對象，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。

讓我們的一方，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（Bradley）——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，這個可以說是不公允的，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方面。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，僞託，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。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，而使他自己必須僅限於攻擊及駁

斥對方的斷言，他們怎樣能够解決這個爭執呢？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，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，固然是不充分的，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，其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，為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，所以這個理性為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，更其不能認為我們愚昧的自信，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，因為懷疑主義，好像是最短的捷徑，達到哲學領土中一種永久的和平的，並且因為這是一個途徑，為多數的人所遵循，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，是爲這些我們所未會知道的所限制的，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。如其我認爲地球，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，延長到怎樣爲止。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，他所稱爲習慣的。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的；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；不如此，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；但是他不能因爲這個原故，斷定他們爲不可能，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；但是在我們能够這樣以前，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；但是我們不能因此否認理性，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為綜合的，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，是一種辨識的綜合；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為經驗的對象的，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，以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，認為是全然不可能的。因此他將所稱為這些能力的超經驗原則，都看做無效及幻妄，而認為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。他以爲太陽的光線，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容以外，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，而爲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，他應當可以規定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，同樣予人以可疑，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。

因為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，因為一個人對於攻擊，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，這種懷疑的攻擊，不但是極其危險，而且有破壞的效用。因為如其在他推理的銜接當中，有一個命題，為他所不能證明，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徹底研究，在我們已經這樣進步的時候，我們可以不必畏懼，再有攻擊；因為我們領域的限制，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，而爲他說明的基礎，這樣一個的設想，稱爲假定。

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，因爲這個原因，我們不能依照類目，想像或發明一種不曾給予的對象，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，而又沒有不可人性的；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，在理性爲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，因爲這樣的概念，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，因為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，所不能充分了解的。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。這個有下面兩種原因；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，

因爲在自然現象的說明，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，不是因爲我們已經得到一切所須要的知識，而因爲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；因爲他們與原有的假定，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爲我們可以構成他的現象的一切學說的基礎；但是我們遇見困難的時候，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

虛僞，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，而將靈魂的非質物的統一，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，除非我們是在不會完全知道的途徑上，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，他所能夠希望的。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，認爲軀體並非別的，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，而爲智力運用的開始。在這樣的觀察，不應當認軀體爲思想的原因，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的；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；並且如其我們能够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，我們與他的連接，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，同我們不能爲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，決不可以當做一種竟見的申述。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，堅持爲反面陳述的證明，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。因爲將可能經驗的原則，用爲一般事物的可能的條件，與主張這種概念，除掉在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，是一種同樣的超越行爲。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，而用爲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，不能認為正常的；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够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；因此我可以用一點的運動，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，單是給予一個軀體的動力，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，我們從一個事情的觀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，由於反對中明的否認，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，決不能是正常的；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，一樣爲他的對方所難倒的。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，以遏止他離開正常的途徑，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，因爲這個訓練，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

能有正當使用的時候，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。因爲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，引入統一的。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。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的感受，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，爲自然中所有一原因的一個，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反對的。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 論至善的理想爲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）什麼是我所能够知道的？（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爲，以期無負於這個幸福。前者是根據於經驗的原則；因爲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的原則，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，他是沒有這樣的力量；並且雖然理性的原則，能够造成自由的動作，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，他可以是這樣，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，使他自已相適合的。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，——然而推想爲一個純粹理性在他實用上的對象，——而且推想爲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系統，是認爲必要的，因為抉擇的

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。但是因爲道德的定律，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爲我們的指導，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，而爲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，爲至善的純想。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，）並且所以為關係於我們的未來。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，在一個聰容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，他必須認為道德的定律，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，同時又認為一般的戒律，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，而為最高的神力，只有這個，可以使得這樣一個神學上的統一，成為可能的。

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，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。因爲在實用的理想上，兩者必須合而爲一，雖然是以這樣的方式，就是幸福的享受，由於道德的品性，成爲可能，而爲他的條件，而且兩者不容倒置，而以幸福的享受，爲道德的品性的條件。因爲一個品性，須要幸福的享受爲他必要的條件的，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爲所產生的。

所以只有與理性生物的道德（他們由此成爲應享自幸福的）成爲正確比例的幸福，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；因爲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，是怎樣爲我們所不能見的。

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。因爲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，而爲他們所完全依賴的。在另一方面，如其我們根據於道德的統一，認爲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。因爲在不同的意志之下，我們怎樣可以看見目的的完全統一呢？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

祕的感覺，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為有目的的使用，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，因為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。但是目的的统一，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，為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，還不曾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，達到一種目的的系統統一以前，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的論述，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（因爲這個內觀，在各時代都是缺乏的），已經達到一個神聖主宰的概念，這個我們現在認爲是正確的，不是因爲推論理性，對我們證明他的正確，而因爲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——並且由此使他成爲，雖然不是一個已經證明的定理，而爲一個假定，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爲最高美善的概念，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。因爲就是這些定律，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爲偶然，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僞的斷定，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，我們就可以暴露這個幻想，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。因爲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。因爲他們既不根據於經驗的基礎，並且因爲純粹理性的範圍，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。因爲我們決不可以貿然有一種動作，由於這個單純的意見，以爲他是可以容許，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，可以稱為信仰。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，是假定為必要的，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，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，是純然理論的的時候，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，這個统一，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，沒有人能够舉出任何其他條件，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世界的存在；並且我是可以確

定，無論什麼，不能動搖我這個信仰；因為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；因爲，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，而使我能夠希望，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；並且因爲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爲使人可疑的，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。因爲，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。因爲他決不能自命，上帝及未來的生命，是的確不存在的，除非他——因爲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——因爲對於這點，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，什麼是不能預知的，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。

第三章 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為正當的基礎。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；因為這個理想，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，因為這個理由，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。因為，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，是潛伏在心中而尚未發展的——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認識的建設，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，能够記住的時候，從主觀方面觀察，也可以認爲理性的知識，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；因爲理性是具體的使用——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，成為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，一個認識的系統的概念，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，特別是在哲學成為人格化，而對我們表現為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——而為一個立法者，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，以及自命為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，爲什麼古代的人，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，我們也稱他爲哲學家。

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，這兩個到最後合爲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。前者稱爲純粹的，後者稱爲經驗的哲學。

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；而稱爲評判的哲學；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統的象表，凡純粹理性所給予，無論是真實或是幻妄的，而稱爲形而上學。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，又分爲純粹理性的推論的，或實際的使用，而依此或爲自然的形而上學，或爲論理的形而上學。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爲必要的。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，因為他有思想的力量，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？[？]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，不能正常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

問其餘的人，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的；後者以自然爲他的主題，就是，以對象的總和爲他的主題——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；前者是自然認爲一個全體的生理學，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，認自然爲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，因爲只有這種條件之下，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，因爲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的。同時因為這個原因，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，我們怎樣能够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，有更少的繁屬的。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，他必須始終爲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，因爲他所從事的問題，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，可以稱爲哲學的。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，對於這種爲人類存

在的必須及要素的，也是有極高的價值。但是，爲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。

因爲同樣的原因，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，因爲他的論料，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。

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，並不會因此阻礙智識階級，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，成為這樣的著名。

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。亞理士多德可以認爲經驗論派的領袖，而柏拉圖爲智力論派的領袖。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秘主義的），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，我們可以分爲自然的及科學的。純粹理論的自然論者，以這個爲他的原則，就是，普通的理性，沒有科學的幫助——這個他稱爲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，遠過於推論所能够給予的。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爲原則的；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，眩示爲擴張我們認識的一種特殊方法。至於這種的自然主義的人，因爲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，眩示爲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 solum verum est nihil, non ego curo. Esse quod Arce-*

ilias aeternum sine 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，不使他們自己爲科學所累。

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。

