

萬 有 文 庫

第一集一千種

王 雲 五 主 編

純粹理性的批判

(一)

康 德 著

胡 仁 源 譯

商務印書館發行

純粹理性的批判

(一)

著 德 康  
譯 源 仁 胡  
校 誠 學 胡

漢譯世界名著

# 純粹理性的批判

## 目次

### 第一冊

#### 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) 一種特殊科學稱爲純粹理性之評判的觀念及其分類……………二二

I 元素的超越論上……………二七

第一卷 超越審辨學……………二七

第一節 空間……………二九

第二節 時間……………三七

## 第二冊

II 元素的超越論下……………一

第二卷 超越論理學……………一

總論 超越論理學的意義……………一

(一) 泛論一般的論理學……………一

(二) 超越論理學……………五

(三) 分普通論理學爲分析與辯證兩種	.....	七
(四) 分超越論理學爲超越分析及超越辯證	.....	一一
第一部 超越分析	.....	一三
第一編 概念的分析	.....	一四
第一章 發現理解的一切純粹概念的方法	.....	一五
第一節 一般理解的論理的適用	.....	一六
第二節 斷定中間理解的論理作用	.....	一七
第三節 理解的或類目的純粹概念	.....	二三
第二章 理解的純粹概念的演繹	.....	三四
第一節 泛論超越演繹的原則	.....	三四
第二節 理解純粹概念的超越演繹	.....	四五

## 第二冊

第二編 原則的分析……………	一
第一章 理解純粹概念的圖型論……………	六
第二章 純粹理解一切原則的系統……………	一五
第一節 論一切分析斷定的最高原則……………	一七
第二節 論一切綜合斷定的最高原則……………	二〇
第三節 純粹理解的一切綜合原則的系統的象表……………	二四
(一) 直覺的公理……………	二七
(二) 辨識的先見……………	三一
(三) 經驗的比論……………	四一
(四) 經驗思想的準則……………	八二

第三章	論一切對象分爲現象與實體的根據	一
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	一八
第二部	超越的辯論	四五
緒論		四五
(1)	論超越的幻妄外表	四五
(2)	論純粹理性爲超越的幻妄外表的產地	五〇
(a)	論一般的理性	五〇
(b)	論理性的論理的用途	五四
(c)	論理性的純粹用途	五六
第一編	論純粹理性的概念	六〇
第一節	論一般的理想	六二
第二節	論超越的理想	六九

第三節 超越理想的系統·····	七九
------------------	----

## 第五册

第二編 論純粹理性的辨論程序·····	一
---------------------	---

第一章 論純粹理性的謬誤·····	三
-------------------	---

第二章 純粹理性的反背論·····	二六
-------------------	----

第一節 宇宙論的概念的系統·····	二九
--------------------	----

第二節 純粹理性的相反臆說·····	三八
--------------------	----

第三節 論純粹理性在這些矛盾中的利益·····	七二
-------------------------	----

第四節 論純粹理性供給他的超越問題答案的必要·····	八五
-----------------------------	----

第五節 四個超越理性中所表現的宇宙論問題的懷疑解釋·····	九一
--------------------------------	----

第六節 超越惟心論爲純粹宇宙論辯論解答的線索·····	九六
-----------------------------	----



## 第六冊

第七節 宇宙論問題的評判解答·····	〇一
第八節 關於宇宙論理想的純粹理性的調節原則·····	一
第九節 論關於宇宙論理想的理性調節原則的經驗應用·····	七
(一) 世界中現象組合全體宇宙論理想之解答·····	八
(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·····	一三
(三) 因果演繹全體宇宙論理想之解答·····	二〇
(四) 依賴於永久存在的全體宇宙論理想之解答·····	四三
第三章 純粹理性的純想·····	四九
第一節 論一般的純想·····	四九
第二節 論超越的純想·····	五三

第三節	論推論理性所用以證明一個最高生存存在的論據	六二
第四節	論上帝存在的物性學證明是不可能的	六九
第五節	論上帝存在的宇宙論的證明是不可能的	七八
第六節	論物理神道學證明的不可能	九二

## 第七册

第七節	根據於理性推論原則的一切神學的評判	一一
-----	-------------------	----

III 超越方法論	六二
-----------	----

第一章	純粹理性的訓練	六三
-----	---------	----

第一節	獨斷的範圍內純粹理性的訓練	六六
-----	---------------	----

## 第八册

第二節	理性在辯難上的訓練·····	一
第三節	假定上純粹理性的訓練·····	二七
第四節	純粹理性關於證明的訓練·····	三八
第二章	純粹理性的規範·····	四七
第一節	論理性純粹使用的最後目的·····	四九
第二節	論至善的理想爲純粹理性最後目的的決定基礎·····	五四
第三節	論意見知識及信仰·····	六九
第三章	純粹理性的建設·····	七九
第四章	純粹理性的歷史·····	九六

# 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。

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。但是因為她的法制，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。所幸他們為數甚少，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，以為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，然而因為那種系譜，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資務，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，信爲在我身之內，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，爲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，實爲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，並且凡稍爲帶有假定色彩的，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。因爲每種認識，凡自命爲超經驗的，卽已宣言是必須認爲絕對必要的。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，亦卽是一個例證。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。但是爲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」在決定我們所稱爲理解的那種官能，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爲重要，我爲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，但是並不成爲他的主要部份，因爲我主要的問題是，什麼，及若何程度，爲理性及理解，離開一切經驗所能够認識的，不是怎樣思想的官能，方爲可能的？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，爲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，但是同時成功爲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爲本著通俗易解爲目的的例證同說明，來增加他的益幅。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，可以更爲明瞭，若是著者未曾努力於使太過明瞭，因爲幫助清楚的例證，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，因爲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，這些關鍵是最爲重要的。

讀者一定很喜歡，若是彼約與作者合作，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，為訓誨的目的，不必對於問題本身有所增加。因為這個科學，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，且為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，而且為必要的。

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為『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」尤為豐富，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，及公共努力的幫助。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，只可認為一種消遣。

## 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，是否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，當要接近他的真止目的地的時候；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，可以認爲已經成熟與完善。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；這種的勞力，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。論理學的範圍是爲事實所確實規定的；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爲批評之用，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，就是在其中心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；因爲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，爲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古時代，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，但不要讓他自己受自然的引導，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，我以為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，是否能有進步。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（爲感官的對象）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——若是他們要成爲認識——指定某種事物爲他們對象，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，能夠如此，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，他能夠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，不可踰越經驗的限制。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，是他們正常所屬的，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，理性不能免的要超出感覺的範圍——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，而又不在于時間當中，（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，或者從詭妙的主觀的，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反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常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，他們喚起公眾危險的紛亂，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曖昧之處；（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，尚未完全消滅，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齡——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，在理論詞實用兩方，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，能够了解的，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，能够對於他發生注意——使他光輝燦然，永不磨滅。

一七八七年四月

鏗尼斯堡

# 純粹理性的批判

## 緒論

### 一 粹純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  
我人感覺印象的原料，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，亦有為一種組合之可能，一部分係得之於印象，一部分則為認識的官能，僅為感覺的印象

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，後者源於屬經驗，卽由經驗而得的。

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。因爲卽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，這是要倒下來了，這就是說他不必等待實際倒下來了的經驗，纔能知道；但是實際上，卽這種知識，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，尚未見有例外發現。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，當完全為超經驗的斷定。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，為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委歸判斷的無限制的普遍性較之證明他的必要更為確切，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，是更爲堅決的。）所以因爲物質的概念，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

較之以上所述尤爲非常重要的，爲某種認識，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他相同的對象。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，這些研究因爲他們的重要，我們認爲特別的可貴，因爲他們的趨勢我們認爲較之在現象的範圍以內，一切理解所能獲得的，更爲高深。我們寧願冒種種危險，甚至蹈錯誤的厄難，決不因爲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，問題卽上帝，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，因為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，並且信託於其根源尚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。因為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。不獨此內我們一超出經驗的境域以後，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，數學家所致力的對象和認識，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，必能够更其自由，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，摻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，并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

不必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，而為一個完全確定超經驗的命題。因為我在擡置經驗以前，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，為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，所以我能够在那些屬於前面的概念以外加入同一經驗中的別部份。我也能够先由分析的手續，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，因為這兩個概念，雖然並不彼此互相包含，都是相繫屬的，雖是不過偶然為經驗的部分，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，我有什麼可以爲根據，使這個綜合成爲可能呢？隨意舉出一個命題，例如「一切發生的事情，都有原因」從發生的那件事物的概念中間，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；然而又認爲與他互相關連的，這個X，究竟是什麼呢？這決不是經驗，因爲凡發生的事情均有他的原因，這個命題表述這個第二賓位爲加在主位之上，不單是具有較大的普遍性，爲經驗所不能供給的，並且含有必要的特性，所以全然爲超經驗的，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，雖然是非常重要的而且必須，但是因爲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為原則

(a) 一切數學的斷定，並無例外，全是綜合的。直到現在為止，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，因為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』為威權。但是這個觀念是謬誤的；因為一個綜合命題，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，因為他們總帶有必要的性質，為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，我這樣總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  $a = b$  一命題全體與自身相等，或者  $a + b = c$  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 粹純理性的一般問題

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。粹純理性的真正問題，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；雖然他雖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，并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常理解，或者可以救免他的錯誤。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，必須認為實在的，若不能成能成爲一種科學，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，所能够解答的；所以我們可以說人人心，一自他們的理性成熟而能推理時，即永遠擁有或種的形而上學，並且要有永久繼續領有他。這個問題也是要解答的。

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，從上述較爲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，

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而決定他們關於普通認識上一切對象的使用的正確。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，所以完全能够是超經驗的。）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即爲滿意，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，因爲

這不必向外界尋求，是很不容易逃了吾人的注意，也並無理由來設想爲完全目錄，這是太廣汎了，因爲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，因爲這個緣故，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，不過是因爲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，因爲他

並不爲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爲綜合的原則，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；因爲對於分析，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；因爲苦痛，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，（他們大概是从一個共同的，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，因為這種條件，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。

# I 元素的超越論上

## 第一卷 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，我們能夠得着對象的。

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實，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，甚至並無感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，我稱之爲超越審辨學。超越論的元素的首，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，我稱爲超越論理學。

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，或僅現象的形態，這個就是爲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，爲超經驗認識的原則，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，爲心的一部份產業，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，纔能够規定。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，所磨襲而來的，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，所占據空間的一部份與我所占據的不同的，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，他的多重性並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，必須爲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) 空間是認爲一種無限的已知數量。這是誠然的一個概念，必須認爲是一個象表，而這個象表是包含在無限數量的各種可能象表之中，(爲他們的普通特性，) 故因之而包括他們。但是沒有這樣的一種概念，吾們能謂爲其中包含了無限數的象表。可是空間是有這樣的意義，(因爲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。因爲這個目的，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，方爲可能。

幾何是一種綜合規定空間的特質的科學。而同時爲超經驗的。那樣我們空間的象表，必須如何方能使這樣的認識，爲可能呢？他必須在根源上是直覺的，因爲單由一個概念，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。因爲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，而爲一種形態的能力。因爲有此能力，所以主體能夠爲對象所影響，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，幾何所以能成爲先天的綜合科學者，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，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，由顏色，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，我們所稱爲外界對象的，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。時間只有一次廣度，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。我們只能夠說，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，爲其基礎，然後各個時間的定量，方爲可能。所以這個時間的原來象表，必須是無限的。但是因爲各部分時間的

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，能够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，能够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。但是因為一切的形象，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（屬於吾們的心的）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，就是當我們爲對象所影響的時候，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。我們不能夠說：『一切的事物，是在時間當中。』因爲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，都爲現象，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。並且因爲我們的直覺，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僞誤相混亂，因爲在他們的場合，我們常常假定，這些實位所附着的現象，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，他只能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，直接由我的自覺上面很明顯的。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）為防止一切誤會起見，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為一個現象，他是一個了解的概念，並且代表一種屬於行為本身的道德質量。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，稱為感覺性。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，因為多少有點混含，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。因為他的形式，為現象的外表，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為人人所承認的從那些偶然附屬於他們的直覺之中，不是為一般感覺性而確實，但是為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。這個固然是正常的，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，並問不必顧及及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夠要求的。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——因爲這個原故，我們現在先從研究空間始。因爲幾何



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？並且爲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，』試從直線和二數目的概念裏面，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，爲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，你就不能够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事實，空間和時間，為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，關乎他們所以一切事物，都不過單是現象，並非事物的本體，這樣這樣的存在。並且因為這個緣故，

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，尚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繫，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；因為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，中受他自己的影響；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，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，并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

認空間時間爲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，把物體都降爲幻像。不但如此，就是我們自己的存在，因之而成爲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，（因爲一切他的認識，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？因爲空間同時，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，為對象所影響的時候，即為可能。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；）但是因為這個普遍的性質的緣故，他並不停止其為感覺性，因為他永遠是推演出的，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，即時間與空間之中，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。



