

百 科 小 叢 書

康 德

范 壽 康 著

王 雲 五 主 編

商 務 印 書 館 發 行

百 科 小 叢 書

德

康

范 壽 康 著



商 務 印 書 館 發 行

康德

目錄

第一章	康德的傳略	一
第二章	康德的性格	二一
第三章	康德的教授生活	二四
第四章	康德的著作生活	二七
第五章	康德的思想發展之程序	三〇
第六章	康德的知識論	三三
第七章	康德的道德論	七四
第八章	康德的審美論	八七

第九章	康德的宗教論	九八
第十章	康德的法治論	一〇三
第十一章	結論	一〇六

康德

第一章 康德的傳略

康德「伊曼紐爾」(Immanuel Kant) 於一七二四年四月二十二日生於德國普魯士的哥尼斯堡 (Königsberg)，於一八〇四年二月十二日死於同地。

康德的生活，就場面而論，既甚狹窄，就內容而論，也甚單調。他徹頭徹尾是一個古式的德國哲學家。講義與著述可以說是他的生活的全部。他於這一種學究的工作以外，對於世間毫沒殘留着足以使人永遠記憶的事迹。哥尼斯堡與同地的大學是他生活的場面，是他工作的舞臺。他在一生之中雖有兩三年的期間住在鄉間做家庭教師的生活，但是此地所謂鄉間也並不在州外，卻仍是州內的鄉間。當時的哥尼斯堡是德國普魯士極東的一區域。哥尼斯堡的首府哥尼斯堡市當時有

五萬的人口與六千的戶數，是極屬重要的一個都市。康德自己也曾自誇他的故鄉，說是政治生活及學究生活的中心；而且是對於獲得關於世界及各種民族的知識上極爲便利的地方。

但是，哥尼斯堡雖是康德的故鄉，卻不是康德一家的故鄉；康德一家的故鄉，乃是蘇格蘭。康德一家是在康德的祖父的時候，從蘇格蘭移住過來的。這是從來一般所承認的事實。然至近來，對於上說，學問家頗有主張一種反對說者。像包爾生 (Paulsen) 就是其一人。

我們對於移住說及非移住說，此地不能判定孰是孰非。總之，康德是他祖父的次男的第四子，而且是生在哥尼斯堡的。他的父親康德「約翰喬治」(Johann Georg Kant) 是個開馬具店的商人。他的母親路透「阿娜·雷格娜」(Anna Regina Reuter) 的外家雖是較爲富裕，但也是一家經營馬具商店的人家。康德的兄弟姊妹一同共有九人，但是除康德及二妹一弟之外，其餘都是夭折。康德的弟叫做亨利「約翰」(Johann Heinrich)，較康德小十一歲。他在大學時代曾經聽過康德的講義。他後來做過家庭教師，也做過牧師，死於一八〇〇年，約先於康德之死者四年。把由他及他的妻子寄給康德的無數的信札與由康德寄給他們的信札比較起來，其間有一種極

有興味的對照。他們寄給康德的信札都是情緒綿綿，可是康德寄給他們的信札卻是冷淡單調，而且爲數也是比較地不多。康德對於弟妹和對於甥姪雖供給不少的扶養費，但是他對於親族就感情言是極淡漠的。他的扶助是一種義務上的扶助，卻不是一種情愛上的扶助。

從卑賤出身，後來居然做到德國哲學界的權威的大學問家裏面，康德是第三人。梅蘭希吞（Melancthon）的父親是甲冑匠，服爾夫（Wolf）的父親是製革匠，康德的父親乃是馬具匠。在這一種境遇下的貧苦的小孩們居然在德國哲學的上面放一種特異的光彩，這當然是很值得注意的事。十七八世紀中之法國或英國的哲學家大都是社會上有相當地位的人們，一有著作就極容易引起上流社會的注目與批評。然而德國的哲學家多是學校的教師，他們的舞臺是學校，他們的文章是教訓的，宗教的。像福耳特耳（Voltaire），像休姆（Hume），他們雖也未始不談宗教，然而他們往往把宗教看做政治問題社會問題等從第三者的立腳點加以討論，決不是當做自身的問題而加以論述的。在這種地方，德國式與英法式就不相同了。

康德是在這一種德國式零圍氣的中間被撫養成人的，他的雙親都是敬虔派的信徒，尤其是

他的母親是一個篤信宗教的婦人。這位婦人的精神生活全部可以說是宗教生活，是信仰生活。康德由他的雙親——尤其是他的母親——所受的影響極爲深厚。他在中年以後，還是追懷他幼年時代的家庭生活。他曾經說：『當時的宗教的意識，當時的道德的判斷，雖然甚不明瞭，可是我把我的根柢卻全放在這上面。對於敬虔派雖有可以責難之點，但是在真正的敬虔派的信徒上確有一種特殊的地方。他們是人類所能享有的最高善之所有者。那種寬和，那種光明，那種內心的平和，這一類的可貴的东西，都是他們所專有的。無論怎樣貧乏，無論怎樣迫害，都不足以搖動他們的心。無論怎樣爭鬧辯論，都不足以引起他們的憤怒，也不足以引起他們的仇視。只對這幾點，尊敬之念就會油然而湧起來了。我現在還明白地記憶着一件事實。那時候，同業者中間起了爭議，爲着這爭議，我父親受了不少的虧；但是父親對於對手方隱忍既大，情愛又純，其信神的心既深又烈，使我小孩時代得着一種永不能忘的感情。』

康德與他的母親的關係尤其是格別。他贊歎他的母親爲偉大的天才，崇高的愛之所有者，具有熾烈的但同時卻非感傷的那種宗教的感情之婦人。使康德營一種深造的研究和開康德研究的

道途的似乎也是他的母親。他的母親對於那位牧師及元老院議官叔爾茲 (Franz Albert Schulz) (一六九二—一七六三) 是一個熱烈的崇拜者。叔爾茲曾經在哈雷 (Halle) 受過弗蘭開 (Frankke) 和服爾夫 (Wolff) 的教，既有科學的哲學的修養，并具敬虔的信仰，是當時的大學校長和中學校的校長。他與康德的兩親往來頗屬親密，所以康德也時常得與他相接觸。而叔爾茲關於康德的未來似乎對他兩親曾有不少的勸告。這樣，康德於一七三二年的秋季入叔爾茲的學校，那時康德不過八歲。從此時起，到一七四〇年升入大學止，八年之間康德在叔爾茲的指導下面從事於他的修養。在這期間內，他不但受着帶敬虔派色彩之宗教教授，並且在亥登賴喜 (Heydenreich) 之下關於拉丁語及拉丁文學積有不少的練習。康德在於後年，一執到筆，就會湧出許多拉丁語的成語和好句來，實在爲此。

一七四〇年的秋季，康德修完了豫備教育，乃升入於同地的大學。但是他的母親已於一七三七年拋他而死了。康德升大學後，入了哲學科，但他那時全力所傾注的卻是從來語學的文學的修養之完成。而哥尼斯堡大學既是天才康德的思想的發源地，我們對之也不得不加以約略的說明。

當時，同大學哲學部教授的正額是八人，此外各科又各有一人的額外教授。哲學部的科目是（一）希伯來語，（二）數學，（三）希臘語，（四）論理學及形而上學，（五）實踐哲學，（六）自然科學，（七）詩學，（八）辯論法及歷史八種。依一七三五年的訓令，教授於每半年內應終結他的擔任學科的公開講義。例如前期應把論理學講完，後期應把此外的形而上學講了；又如前期應把自然科學講完，後期應把實踐哲學講了。這一種規定的本旨，是在使學生於無論任何半年內獲得哲學之基本的研究。所有講義一行終結，即行考試，這是一方所以考察學生的成績，一方所以刺激研究的精神。

康德當時的同大學之教育制度大體如是。而關於康德的六年間大學生活，沒有多大可述的地方。他的教員之中，康德所最景仰的是一位青年的額外教授。這位額外教授姓名叫做克奴采「馬丁」（Martin Knutzen）（一七二三—一七五一）。克奴采的講義涉及哲學的全部，此外並教數學和自然科學。康德對於他的講義既極合意，且時時出入於他的書齋，把他所有的書籍任意借讀。使康德研究服爾夫哲學和牛頓（Newton）的數學及物理學者，也是這位克奴采。此後，暫時之間，康德對於數學及科學的研究頗有興趣。這也許是對於極端的敬虔的獨斷的宗教教授的

反動罷。

一七四六年夏季，康德把他的論文關於活力的計算之探討 (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*) 提出於哲學科的首席教授。人們都說，這就是他的畢業論文。當時，在物理學上關於力的計算，有笛卡兒 (*Descartes*) 派的見解與萊勃尼茲 (*Leibnitz*) 派的見解互相對立着。康德在他那篇論文之內，卻發表着他獨特的意見。其內容雖於學界沒有多大的貢獻，但其研究範圍的廣汎及其判斷之獨具見解，終究不愧是康德的著作。他對於當時學者力斥他們迎合時俗和祖述先哲的態度，由這一點，不是也已足以見康德少年時代的意氣麼？

同年三月二十四日，康德的父親也竟逝世。康德在家譜上記入下面的一句：『神不許他多享人生的歡樂的神！請神使他在前途分享永遠的幸福！』同樣的字句，在九年前他母親死的時候，也被記入着。

康德的青年時代，也是很貧苦的。這差不多又繼續至十年的光景。他於大學畢業之後，雖立刻去當家庭教師，但是家庭教師的生活終是很清苦的。等到一七五五年，康德始由論文的提出，做到

哥尼斯堡大學的志願講師。自這年間的冬季起，康德方才開始講授。此後十五年間，他的地位上毫無變動。其間雖有兩次教授的出缺，但是康德終究不能補到。他第二次的教授志願書上，寫有喀德鄰第二（Catharine II）的名字，這是因為到一七五七年恢復和平止，哥尼斯堡是歸俄國統轄的緣故。一七六四年，柏林招他去當詩學教授，他不肯去。一七六六年，他升任州立圖書館副館長。

可是，那時候的康德的生活並不十分困苦。當時的志願講師，比較今日，是很自由，是很閑空的。所謂教授，比較今日，地位既低，薪水也小，且此外毫無優待的規定。所以教授實在是不過是由大學領受些少的報酬之月俸勞動者。就是正教授，只靠薪俸是不能過活的，所以他們也都於所擔任的講座外更開其他的講座以吸收聽講者及徵收聽講料。而這一種聽講料，往往是比月薪數目大。所以雖是志願講師，只要能夠有多數的聽講者，那末，即就收入之點而論，反較教授為優。康德的講義當時是很成功的，多數的學生都極愛聽，所以聽講者獨多。不但學生，就是當時俄國駐屯軍的軍官聽說也有熱心地來聽康德的講義的；其盛況概可想見了。

康德在大學開講的最初，在論理學形而上學之外兼講自然科學及數學。而其他文學的講義，

聲譽尤佳，最受學生及學生以外一般人士的歡迎。就該時的著作而論，除關於各擔任學科的論文而外，康德另著有一般自然史及天體論 (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*)。這是一七五五年的產物。在這冊書內康德根據牛頓的學說論述世界構成的由來。在這書的序文中，更有他關於自然科學與宗教的關係之意見。照康德的見解，以為欲於自然科學之機械的說明上加以制限的一事，對於宗教反為不利。在全要素上倘欲找出目的論的性質，那末，他方非先承認純機械的說明之可能不可。想把一切現象都由神的意志加以說明，實屬不當。日後科學一行發達，這種信仰反易動搖。由這層看，康德已隱隱約約地想把信仰與認識分離，以圖兩者根本的融和。他的批評哲學的曙光可說已現於此；然而康德由此所引起的一般舊思想家的不安與反感實在可謂極大。他的恩師叔爾茲也是其中的一人。叔爾茲於一七五八年想推薦康德充當教授的時候，曾經招康德至他的家中，對康德說：『你究竟內心畏神不畏神？』也可見一般舊思想家對於康德的疑忌了。但是在實際上康德的信仰極為堅固，叔爾茲的擔憂實不過是一種過慮罷了。

等到一七六〇年以後，康德的思想始現一種蘇格拉底式的新傾向。在這時候於內面的道

德性始加重視，而於從來之數學的和科學的研究乃至煩瑣哲學，都一律輕視起來了。換言之，從此時起，康德方才重人生而輕自然，重道德而輕科學，重意志而輕認識。而這種傾向是與時代思潮的一般傾向極有關係的。當時，德國的精神界始由長夜的好夢初行驚醒，竭力想向新的人生的充實積極前進，而其先覺者就是勒新 (Lessing)。他方面，國外的文明澎湃而來，英國的哲學和文學早已引起德人的注意。如沙甫茲白利 (Shaftesbury) 和休姆 (Hume) 在德人中尤有不少的崇拜者。就法國的學問家而言，如福耳特耳 (Voltaire)、孟德斯鳩 (Montesquieu)、盧梭 (Rousseau) 都是德人敬慕的中心。

康德對於這一類的新空氣是極端主張吸收的。而就中，他尤酷愛盧梭。康德自己說：『我本來是天生的一個學究者。我對於學究這件事是最喜歡的。對於知識的飢渴，求知的熱望，是永遠支配着我的頭腦。我常以爲只有知識乃有真正的價值；所以對於無知者常有一種憐憫之念。但是這是錯了，而示我以這種錯誤的就是盧梭。』康德對於知識的評價，從此以後完全一變。他從此始以爲科學與思辨沒有絕對的價值，卻不過是所以達到最高目的之一種手段。他從此始以爲對於道

德的努力乃是人類最高的義務。這樣，對於認識之道德的優越引起了康德的哲學的內容上之變化。哲學乃成爲一種實學（Weisheitslehre），哲學乃是所以明定科學與人生的關係，因而制止知識的跋扈之學問。以康德之筆法講起來，就是，大宇宙的哲學者牛頓不得不把思想界的宗主權讓給小宇宙的哲學者盧梭了。換言之，自然的客觀的研究，不是思想問題之中心，而道德的主觀的研究，卻成爲思想問題之中心了。這樣，批評哲學的基調已被奠定，同時，純粹理性失卻從來的絕對性，乃不得不受康德的批判。

次就康德及於學生的影響而論，無論由學問家方面看，無論由教育家方面看，實足令人景仰。在一七六二年至一七六四年間直接聽講的赫特爾（Herder）曾述他的回想說：「盛年期的他，精力是很旺盛，差不多使人起一種他永不會老衰之感想。他的廣闊的類，他的思想家式的類，上面往往有輕快與喜悅浮流着。他的談話是富於含蓄與暗示。他也會說笑，也會諧談。他的講義，無論從易於理解方面看，無論從饒於興趣方面看，都可稱第一等。他一面批評萊勃尼茲、服爾夫、包姆加頓（Baumgarten）、休姆等，他面又批評牛頓、刻卜勒（Kepler）和其他的物理學家。而此外，他更以

同樣的精神，對於當時始行出世的盧梭的愛彌兒 (Emile) 及其他的新著作和新發見，由公平無私的自然道德觀，一一判定他們的價值。講義及會話的資料中，有人類的歷史，有民族的歷史，有自然的歷史，有數學，有經驗等等，極爲豐富。他所論及，不拘何事，不拘何物，都是有意義，有價值的。而在他方，他不管聽者屬於何宗，屬於何派，及爲何等樣人，敢然爲真理主張真理，毫不退縮。這是何人？我用最大的感謝和敬意說：這就是康德「伊曼紐爾」。由此，我們可以想見當時映入學生眼簾中的康德的一班了。

然而，老年的康德，卻與赫特爾的期代相反，無論在講義上，無論在文字上，都已沒有少年時代的意氣。他的講義先行描寫問題的輪廓，然後導至新的概念，然後再加說明或修正，一步一步以達於應到的結論。所以他的講述是不厭反復，不厭冗長的。他講義的內容既是層進一層，所以聽講者非頭腦明晰注意周到，就往往有聽到後來不知所謂的苦痛；而頭腦明晰，注意周到的人們卻能得到有組織有系統的知識。

一七七〇年，康德升任教授，所擔任的是論理學及形而上學。在此以前，他雖曾受耶拿 (Jena)

和其他大學的招聘，但他終是不去。康德的聲望真是年高一年。據一七六七年的年報，政府對於康德表示敬重的意思。當時的宰相策德力次 (Zedlitz) 是一個在一七七一年就職一直做到一七八八年的偉大的宰相。他對於康德格外尊敬，心中常想如有機會一定把康德重用一番。一七八八年，哈雷大學出一教授的缺，那時候，策德力次以為哈雷大學既是當時普魯士大學的首腦，其教授的薪俸既豐，名位又高，所以他竭力奉勸康德轉任。但是他那種誘惑與情誼卻都不足以動康德冷靜的內心。這是後話，但康德的不喜變動，由此可見。要是康德是一七七〇年在哥尼斯堡升任教授的。他既任教授，於是於開講之時，大試演說。這演說的題目叫做感覺界及容知界的形式及原理 (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)。這就是新哲學的第一聲。

一七八一年純粹理性批判 (Kritik der reinen Vernunft) 始行出世。這係把論文擴充而成，實為康德著作中的中堅。書成以後，就將一部送呈於宰相策德力次。這一七八〇年以後的十年間確是康德著作上極盛的時代。至一七九〇年以後，無論思想，無論筆力，都次第現一種衰頹的氣象。但是他的感化與名望卻是日廣一日，年高一年。在德國全國，無論新教大學，無論舊教大學，都講

究批評哲學。而各地方的學生以及一般人士也有因為景慕康德而親至哥尼斯堡來受教者。斐希特 (Fichte) 就是其中的一人。這樣，在一七八〇年以後，康德乃是哥尼斯堡大學之代表的人物；因為有康德，哥尼斯堡大學也大受歐洲各國的尊敬了。

康德的外的生活，無論衣服，無論飲食，都極樸素。他的標準一在足以維持心身的健康而已。他從幼時以來，身體本來不甚強健。身材不高，胸部凹陷，肺心都受抑壓。他身體得以維持多年，實由於他的保養與警戒。他一生是獨身的，但是他並不是獨身主義者。他對於女子並無厭惡之念。他論美及壯美的時候，常把女子引來作例，有時且把法蘭西風的豔美引來，以之描寫所謂女性美。人們說，他想提出結婚，共有二次，但是終因考慮過度，致逸良機。他雖獨身一世，但在康德，卻沒有像在叔本華 (Schopenhauer) 那種沉鬱與寂寞。他決不是不喜社交的人。他對人們常能用輕快與慇懃的態度一一應酬。他又無哲學家或學問家通有的性癖，他與無論何等樣人都喜交際。官吏，商人，書店的店員以及其他各色人們都會與之往來。到一七八〇年止，他自己也無住宅，就同老僕一人廚子一人過簡樸的生活。午餐的時候，必有一二個客人與之同桌。而共桌的友人，他常選年青的朋友或

學生。有時候，這一種客人也有多至四五人的。他每日的日程是很規則的。每晨五時起床。從五時到開始講義的時間（七時或八時）止，著述原稿。講義一時間完了後，又寫原稿，一直至下午一時止。此後進中餐和食後的雜談約費二小時或三小時。雜談終結，他就出去散步。散步的時間約一小時。其他都是讀書和思索的時間。等到十時，始行就床。從上面的日程表看來，我們已足以見康德爲人的非凡了。而對康德的日常生活，海奈（Heine）的描寫尤爲有趣。他描寫我們的哲學家的生活說：「描寫康德的生活，確是困難。因爲康德沒有足以描寫的生活或歷史的緣故。他在哥尼斯堡的古色蒼然的市角選一幽靜的所在，就在那兒營一種乾燥的機械的舊式的獨身生活。我們倘把這位帶鄉下氣的康德先生來與寺院的大自鳴鐘互相比較，那末，二者之中究竟是那一個較爲冷靜，較爲規則的，我們實在不易判斷。從床上起來，飲咖啡，寫原稿，講講義，吃飯，散步，這都是一定的，每日在一定的時間用一定的方法被履行着。他穿一件灰色的外套，拿一根打狗棒，出門後在菩提樹下的街上開始作所謂「哲學家的散步」的時候，近隣的人們就都覺得現在時間已經是四點三十分正了。（散步時間究竟是否如海奈所言，卻是疑問。）而不拘春夏秋冬，上下於這條街上者總是八

次。倘使天氣變爲灰色，將要下雨的時候，那末，他的老僕就很擔憂地拿着極大的雨傘，跟在他的後面，好像是幻像一樣。內面的康德與外面的康德之間有可驚的差別。倘使哥尼斯堡的市民一旦接觸他的思想，那末，他們在康德之前，如立在執行死刑官的前面的罪人一樣，恐非有一種恐懼與戰慄不可。但是，不懂底細的市民，看康德只不過是一個哲學先生。他們見到他，一面同他行禮，一面開準他們的鐘錶。」

這樣，一年三百六十五日，每日一樣的做去，這就是康德的生活，他不知道旅行是怎麼一回事。他在最後的數年，簡直連近郊都不去。康德所謂經驗界是極狹隘的。他不曾見到其他的都市，他也未見到其他的鄉間。他所見的只有書籍。他是在德國大學中最初講授地文學的教授，但是他不知道是什麼，且從沒見過一座山。由哥尼斯堡只要二三小時就可以到的海，人們都說他從沒去看過。康德所用以補充他的經驗的就是讀書。他完全是古式的學問家，書籍就是他的全世界。話雖這樣，可是他決不是喜談空理的人。他在重事實尊經驗一點決不落於人後。所以他最喜歡讀別人的旅行記和其他關於自然的研究。照他的門人的話，康德的旁邊，無論何時，都安放着新出的書籍，

這是他寫原稿寫到疲倦時用以消遣以恢復他的元氣的。小說、文學等也都在於他讀書範圍之內，只有軟文學卻是他所排斥的。

我們現在再就康德的政治生活和宗教生活一言。對於當時的法制及時事，康德實在多不關心。他縱有忠君愛國的精神，但是沒有格別足以令人注意的程度。他真是一個哲學家，卻不是一個世俗人。惟他對於啟蒙主義的代表帝王——普魯士王——因為王極尊重自由的思想，所以極表敬意。然他也不是王的絕對讚美者。他因為深惡戰爭，所以他對於當時的腓特烈大王（Friedrich der Grosse）也時加以熱烈的攻擊。尤其是大王因軍費之故，把學校經費節減的時候，康德尤為憤激。加之，康德是一個平民哲學家，所以他對於皇族貴族等等極少理解，毋寧對之常抱着一種反感。一方面，因為當時亞美利加合衆國已經實現，法蘭西革命也已成功，他也贊成勃興的民本政治，而嫌惡從來的貴族政治和專制政治。要之，康德做國民的態度也是根據他的學問的考察而決定的。

他與教會的關係也是一樣。他承認教會的必要，他讚美教會及於民衆教化上的功績；但是他

卻不願自己出入教會，履行禮拜。這或許是他在幼年時代關於教會生活太受強制，因而致此，也未可知。惟他對於基督本身，對於基督教，卻抱有充分的尊敬與信仰；而於聖經，其尊重之念更爲強烈。及至一七九〇年以後，康德漸行老衰，而他平生所遭遇的唯一的大難也就臨頭了。這一事件雖不久即行消滅，但康德的內心由此所受的傷害已是不會再歸全愈。一七八六年，大王崩去，繼位的是威廉第二（Wilhelm II）。同年，康德升任大學總長。當臨御的時候，康德曾經代表大會敘述奉迎之辭，王在答辭中也曾稱頌康德爲哲學的權威。然至一七八八年，先帝的寵臣和賢相策德力次邊行退職，浮爾奈（Wöllner）繼任宰相，從此以後，反啓蒙的運動頓行勃發。關於思想問題及信仰問題，政府的方針忽行一變。同年七月九日，所謂宗教令一時發布，對於啓蒙主義實行開始根本的撲滅運動。威廉第二和浮爾奈用盡一切檢閱，免職，懲罰等等的手段，想把先帝所築的一切新施設加以破壞。

康德也是受這一種迫害的一人。當時，有一種柏林月報（Berliner Monatschrift）最受政府的嫌忌。康德在這雜誌上當時發表了一篇人生的根本惡。這一篇論文對於宗教當然是極有關

係的。檢閱官因爲論文的內容雖與舊式的宗教思想多有出入，然所論極爲深奧，究不是俗人所能了解的，所以就准他發表。但是爲時不久，康德又發表了一篇善惡的爭鬪。這篇論文的內容比前篇更進一步。檢閱官一見此文，便立行禁止該雜誌的發賣。康德沒法，乃更成二篇論文，把來與前二篇合出一單行本。這單行本的名稱叫做在理性限界內的宗教 (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)。內閣一聞此書出版，勃然震怒，遂向康德發一通的公函，說今上不滿於康德之所爲，命他此後不准再做這類論文。康德心中雖然懊悶，然知反抗之無益，乃於答書中把此後暫時不做這類論文的命令承認了。這實在是因爲康德當時元氣已屆衰頹，更沒少年時代的意氣的緣故。及至後來，威廉第二去世，威廉第三卽位，康德又對宗教問題自由地發表他的議論了。

一七九三年，書店主人想把由世界的立腳點所見的一般歷史的意義 (Idee zu allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) 再版的時候，來請求康德加以增訂，康德以年老之故把他拒絕。一七九九年，康德的老衰的程度更加一層，竟已不能再上講壇了。他對講義雖不能勝任，可是他還是著述着。不過所謂著述也只是浪費紙筆把從來的思想加以反覆而已。

一八〇四年二月十二日康德逝世。他臨終的一語是『這是好的。』這是多麼安靜美麗的死啊！他的墳墓在斯拖亞康氣奈 (Stoa Kantiana) 墓標上的字句是由他的實踐理性批判 (Kritik der praktischen Vernunft) 取來的，就是『位於我上者羣星之天空，存於我心者道德之法則。』 (Der gestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir.)

第二章 康德的性格

一七六六年四月八日康德在他致孟特爾遜 (Mendelssohn) 的書信中說：「從純粹的內心所出的自重之失卻，固是我從來最大的罪惡；但是現在已沒有這樣的罪惡了。」又說：「思索的結果雖得有許多清澄如水的真理，但我還沒把來發表的勇氣。一方，把沒有思索到的事項來行發表又非我之所能。」由此看來，他的向內的意志雖很強固，可是他的向外的性格卻非十分剛強。

康德有兩個一見似相反對的特徵。他決不是像勒新、巴賽陀 (Basedow)、路德 (Luther)、布爾諾 (Bruno) 一流的剛強的男子。他沒有出與敵人拼命對抗的勇氣。他乃是純粹的學問家。他於鍛鍊他的思想卻是百折不撓的。所以，康德的意志的強固，可以說是向着內面和自己，卻不是向着外面和他人的爭鬭辯論。不是康德所喜歡的，就是學術上的討論，他都不大願意。對不合意的事，他就以讓步了之。似乎幼年時代的怯懦在日後也還殘留着。他自己說，他不講未經思索的話，而即經

思索的事，卻也未必全講。他真是這個樣子。但就他對自己而論，他的意志之強，實在出人一籌。他的道德的生活，他的經濟的生活，他的飲食的生活，都依據他的主義而行，他把一切物慾都能抑止。就這點論，他雖是盧梭的崇拜者，這都不能與盧梭的性質相容的。盧梭是弱者，盧梭不能支配物慾，反爲物慾所支配。所以盧梭也可說是物慾的奴隸。然而康德的生活卻完全是規則的，差不多是過度地規則的。無論怎樣誘惑到臨的時候，他決不因此破壞他的規則。理性是他的最高的指導者。自然不過是一種理性活動的資料而已。他本身實在可稱爲他道德哲學的典型。他徹頭徹尾是依據主義而行活動的人。他是完人。如在盧梭所能找出那種由自然流露出來的美的心情，我們不能在康德上面找出。康德總是普魯士風氣的代表。他是喜歡規則，厭惡自然性的。當然，這是可貴的人格的一種形相；但是這只可以算一種，卻不是全部。就缺點而論，凡具這種人格的樣相的人們往往沒有血性，沒有情熱，而且過於呆板。德國北部的人民，確是多有這種缺點的。

有人把康德比諸蘇格拉底。例如赫特爾就是其人。在二大哲學家之間，無論在性格上，無論在思想上，確有不少相同之點。他們的長處都在站住獨特的境地，不顧他人的贊否。他們對於自己所

信以爲真的方向竭力奮鬥，卻不管結果之如何。蘇格拉底如此，康德也是如此。就思想論，亦復同樣。他們兩人對於肯定和否定，多有相似的地方。他們對於虛銜的博學家，都是極端嘲罵。蘇格拉底之對於詭辯派，康德晚年之對於主張科學萬能的學者，他們的態度完全一致。又在蘇格拉底和在康德，他們的破壞，都是爲着建設的破壞，決不是爲着破壞的破壞。蘇格拉底之破壞詭辯派的懷疑哲學，是爲着建設道德與信仰。康德之破壞休姆的懷疑論而標榜認識論的合理主義，是爲着發揚實踐理性的威嚴與建設宗教的道德。

第三章 康德的教授生活

康德的性格已如前述，我們現在再述他的教授生活。他在哥尼斯堡大學執掌教務，前後約有四十年之久。他的感化與熱誠實在有足令人感佩的地方。當時德國的先覺者，無論官吏，僧侶，教育家，學問家等等，差不多沒有一個未曾聽康德的講義。以僻處極東的一大學，居然能稱霸於德國諸大學中者，當然是由於康德一人的力量。

康德的講義，與服爾夫一樣，殆占廣義的哲學的全領域。他所謂講授的題材大體如後：

論理學

五十四回（一七五五至一七九六年）

形而上學

四十九回（一七五六至一七九六年）

道德哲學

三十八回（一七五六至一七八九年）

自然法

十二回（一七六七至一七八八年）

哲學辭典	十一回（一七六七至一七八七年）
自然神學	一 回（一七八五至一七八六年）
教育學	四 回（一七七六至一七八七年）
人類學	二十四回（一七七二至一七九六年）
地文學	四十六回（一七五六至一七九六年）
論理物理學	二十回（一七五五至一七八八年）
數學	十六回（一七五五至一七六三年）
重學	二 回（一七五九至一七六一年）
礦物學	一 回（一七七〇至一七七一年）

此外，他雖還有其他所曾講授的題目，但就質及量而論，他一生所最擅特長者，當然要推論理學，形而上學，及地文學三科。在志願講師時代，他對這三科差不多每期講授，等到一七七〇年以後，乃於夏季講論理學，冬季講形而上學。一七七二年，他於地文科之旁兼講人類學，前者在夏季，後者

則在冬季。做大學講師的最初，他所注重者是數學及自然科學的講義；但是一至一七六三年，他把數學中止，而在一七七〇年以後他講物理學只有五回。倫理學（道德哲學）他一直講到最後的一年為止。自然法，人類學，及教育學，是在一七七〇年以後始行開講的。最初，每一學期，他擔任四、五科目的講義。而在某一學期，他竟擔任科目至八種之多。但至一七七〇年以後，他所擔任者不過三科而已。就聽講者的數目而論，以一百名為最多，少則在二十名以下。

他的教授法在外形上分為講義及學級研究兩種。學級研究之中，又分討論，試驗，復習，試驗的討論，試驗的復習等類。就教授法實質言，他避棄獨斷與注入，卻注重批評與研究。他務使學生用力於獨立的思索與獨立的解決。康德所以講授的目的不在養成專門的哲學者，卻在於養成獨立的、思想與真摯的品性。他致海爾茲（Herr）的書信中曾經說過：『學校生活的目的不在於扶植一定的主義於英才的心中，以求適當地啓發他們的天才。』他又說：『科學實不過為實際的分別（Die Weisheit）之手段，而正因他為手段，科學所以有他的真正的價值。這樣想的時候，科學方纔為必不可缺的學問。』他注重實踐上的品性，而把科學的知識放在下位，也就於此可見了。

第四章 康德的著作生活

康德最大的特長是頭腦的明晰與銳利。他由此二者乃得把哲學的體系加以完成。但是他的長處不限於是，他於此外更具有一種深玄的特性。他於世界人生的究竟問題，有一種明確的洞察與深玄的鑑賞。他的學說中間差不多有像神祕主義那樣的深味。照他所說，我們人類都營二種的生活：一種是感覺的生活；一種是先驗的超時間的生活。他的思想的高深，就此一端已可想見。而更進一步講，他的思想不但是深，而且是廣闊得很。他的胸中實在包羅着多種的知識。數學與自然科學既爲他所擅長，而於歷史，法理哲學及宗教哲學等等，也有精深的造詣。康德確不是常人所能企及的。

他的著作生活是在老年的時代始行着手的。純粹理性批判的第一版的出版，實在他五十七歲的時候。這樣偉大的哲學家，在這樣遲的時候始行發表他的大著的，實在不易多覯。倘使康德也

像斯賓挪莎 (Spinoza) 笛卡兒等哲學家同樣地早死，那末，康德的名恐怕是與哲學史是沒有多大的關涉的了。所以康德，從一面講，有他獨特的幸運。但是他同時也不得不受着一種損失，就是他因著作太遲，他在思想方面及在文章方面，總是缺少旺盛的生氣和活力。

就他的文章而論，他的文筆實在不能稱為德國文學界中的能手。但他初期的文章，確比老年流暢得多。例如那部洞見精怪者的夢 (Die Traume eines Geistesehers) 是在一七六〇年代做的，他的描寫就極富於暗示與魔力，能够捉住讀者的內心。而晚年的大作，只示出一種不倦不厭的反復與精細，同時，乾燥無味也就是這種大作的特色了。

在康德晚年的大作中，可是也未始全無他們的特長。約略舉之，可得三點：

- (一) 把一切的虛飾無用的文字都行除去，只求熱烈地純真地表示內心的思想。
- (二) 竭力留意於體系的完成。
- (三) 文辭的精密。

但是長處，從他面看，也可看做短處。第一的長處，當然伴有單調與乏味。我們在三批判之中，不

能找出有趣或滑稽的文字。第二的長處，同時也難免呆板之誚。太顧體系，自然內容方面不能暢所欲言。第三的長處，文辭的精細固屬可取；然而精細，從反面看來，也就是瑣碎，冗長與散漫。

第五章 康德的思想發展之程序

康德關於他自己思想的發展分爲二期：一爲批判期；一爲批判前期。這兩者是以一七七〇年的『論文』（就任教授時的開講演說）爲界限的。前於此者爲批判前期，後於此者爲批判期。

但是我們對於批判前期的著書，仔細施以考究的時候，我們更可把這前期劃成兩期。就是：一是屬於一七五〇年代的後半，一是屬於一七六〇年代的前半。在於前者，康德的研究範圍爲德國正統派的認識論和形而上學以及自然科學；在於後者，康德正在吸受英國派的懷疑的經驗的傾向。所以前一時代可稱爲獨斷的合理的（Die dogmatisch-rationalistische）；後一時代可稱爲懷疑的經驗的（Die skeptisch-empiristische）。而此後的所謂批判期，却可稱爲批判的合理的（Die kritisch-rationalistische）。對上三者，我們簡稱之曰第一期，第二期及第三期。

在第一期，康德正在徘徊於萊勃尼茲、服爾夫哲學之下，而同時却受些英國牛頓的影響。他在

這時候的努力大部注在自然科學方面；而就中對於宇宙學、地文學和數學的物理學尤爲注重。

第二期，爲時極爲短促。這是始於一七六二年，終於一七六六年，差不多全體不過五年的光景。在這時期，康德的研究偏重於認識論及形而上學，而同時並帶有懷疑的色彩。休姆是他這時期的崇拜和研究的中心。

第三期，即批判期，是開始於一七七〇年。同年的「論文」實在是這一期的序幕。「論文」在康德的思想史上，實在劃着一新紀元。我們一讀「論文」，我們的確可以見到康德的新哲學的形態和特色。在這一篇「論文」之內，最爲明顯的所在是感覺的認識與容知的認識之區別，是現象界與實在界之對照。新哲學之所以爲新哲學，要在於此。這樣看來，這實是柏拉圖主義的再現，這實是實在論的合理主義的復活。現於五官的實在，只是現象。真的實在，乃是理念界，乃是容知界，乃是只有由於理性之力方纔可以達到的世界。所謂康德的大作純粹理性批判的骨子，早已存在於這「論文」之內了。一七八一年純粹理性批判始行出世。這冊書的內容，大體是把「論文」敷衍而成；但也不無修訂的地方。例如二律背反的解決，就是補那篇「論文」的不足的。一七八三年，康德

爲着解釋世俗對於純粹理性批判的誤解起見，他出了一冊形而上學序說（*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*）。其後，一七八五年，他又著道德哲學的根本原理（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*），一七八六年，他又出自然科學之哲學的入門（*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*）。此後，於一七八八年，實踐理性批判，於一七九〇年，判斷力批判，先後出世；於是三大批判始告完成。一七八〇年代真可謂是人類思想史上的大豐年了。

第六章 康德的知識論

康德的批評哲學，是由知識論上的問題出發的。他在最初服膺服爾夫學派的獨斷說，以爲我們所論理地視爲必然的事物，就是實在本身的樣相。但是，後來，他以爲我們用單由概念而成立的論理的作用，決不能認得實物的存在和其因果的聯鎖；於是他就脫却了獨斷說的羈絆。對於康德的這一種思想上的變化，我們可以在康德的一七六〇年以後的著作中一一發見。他在該時覺得：我們單把概念來論理地處理的時候，固然可以得着種種的說明，而由論理的關係言，這項說明固然都是妥當；但是這種說明究竟不外是架空之論。然則我們要想認識實在的樣相，那末，我們究竟應該怎樣纔好？那末，我們用我們的經驗能否得着這一種關於實在的樣相之知識？休姆就是向着這方面而施以研究的。但他研究的結果，只證明由感官的知覺我們却不能獲得於認識實在的樣相上所用之因果及實體等的觀念。所以如經驗派的學者一樣，尙我們以感官的知覺爲知識的

根據的時候，那末，所謂因果，所謂實體等等的觀念，不得不被看做由聯想作用而生之內心的主觀的習慣。休姆的這一種結論，照康德所述，居然把康德自從來的獨斷說的昏睡中喚醒了。然而同時康德却不以為休姆的結論已足以說明知識的成立，他對於休姆還是不滿。所以康德是對於唯理說及經驗說同表一種不滿之感。照他的見解，單是論理的作用既不得形成我們所談的知識，而單是由外界所與的事物也不能構成我們所求的知識的。

為解決這個問題起見，康德把我們的知識分做形式 (Form) 與材料 (Mater) 二要素。他以為材料是由經驗所與的要素，就是後天的要素 (a posteriori)；形式是我們心性上所本具的要素，就是先天的要素 (a priori)。洛克 (Locke) 單由經驗所與的事項出發，而不許我們心性上所本具的觀念的存在；換言之，他僅在知識的要素的一方面以找求知識的淵源。萊勃尼茲却與洛克相反，他專以我們所本具的要素來說明我們的知識，以為除本來我們所具的事項以外更無所謂知識。康德則站在這兩者之間而獨闢一種新的見地。康德以為由經驗所與的事項，不外是做知識的材料之感覺，而我們的知識却不能單由感覺而成，此外非更有付與感覺以種種形式之作用不可。

這種付與感覺以種種形式的作用，却是我們心性上所本具的，決非是由經驗中所獲得的。無形式則材料就無規則，就無秩序，就無統一。無材料，則形式也就難免空虛，難免茫漠，難免糊塗。

經驗說的誤謬在於不承認先天的要素——形式。所以由經驗說的立腳點而言，我們對於知識決不能獲得其普遍性及必然性。換言之，我們的知識，實不外為一種個人的主觀的觀念，而不能含有客觀的效力。沒有含客觀的普遍性與必然性的知識，不能稱為真正的知識，而含有這種普遍性與必然性的知識，又決非單由經驗所能獲得。因為我們單由經驗倘能獲得知識，那末，這一種知識也只能在某時某所可以通用，却決不能斷定其為無時不通，無處不通的緣故。欲求這一種普遍的及必然的知識，必非求之於先天的要素之中不可，這是康德內心之所確信的地方，也就是貫徹於他的批評哲學全體的重要的思想。

就唯理說而論，這往往把論理的演繹的方法看做付與知識以普遍性及必然性之條件。但是這一種方法，在實際上却不是示人以真正的實在的樣相。單用論理的作用處理概念的時候，唯理說決不能示人以實在的樣相。所以在毫不容納後天的要素而嚴密地單單運用唯理論上的研究

法的時候，考其所得實不外乎空虛。單由論理的作用所得的判斷雖其性質分爲普遍的及必然的，但是仔細考察起來，這種判斷究不外是同言的判斷（如「甲爲甲」之類）或分析的判斷，而決不能得綜合的判斷。這一種分析的判斷與綜合的判斷的區別，洛克雖也曾說過；但是康德對於這種區別最爲重視；而因爲康德之故，後來的學問家對之也就格外注意起來了。照康德的說法，分析的判斷，不過是將主辭內所含有的觀念在客辭上分析出來的判斷。例如「物體是有面積的」就是分析的判斷。爲什麼呢？把面積這一觀念與物體分離是斷不能辦到的。因爲物體之概念中已經含有面積，離面積更不能有物體的概念的緣故。所以這一類的分析的判斷，雖是先天地普遍必然，可是這僅止於觀念的分析，却不能授與我們以關於實際的知識。反之，綜合的判斷，是把主辭的概念中本所未含的觀念在客辭上加以表示。例如「物體是重的」就是綜合的判斷。因爲這是把物體的概念中所沒有含着的重這一性質來綜合於判斷內的緣故。這一種判斷是後天地能够成立，自不消說，我們在經驗一物時，我們自然可以認知甲一事項與乙一事項互相結合。但是同時我們却不能後天地確知這一種結合乃是普遍的和必然的。換言之，綜合的判斷，雖是後天地，也能成立，

但是後天地所成立的判斷，却不能成爲普遍與必然的。於是我們的問題就轉到於下面一個問題上，就是：綜合的判斷，究竟能不能先天地成立？倘使這一種判斷果能先天地成立，那末，因其爲先天的，自然這種判斷是普遍與必然的了。所以解釋這個問題，可以說就是解釋知識論的問題。而康德爲解釋這個問題起見，把知識的要素先分爲形式與材料二種，而後對於形式與材料之關係更一一加以說明。對於材料與以統一的是形式，而研究這形式究竟爲什麼的就是他的知識論。一言以蔽之，他所謂知識論要是在於討究『知的理性之形式究竟是什麼？』這個問題罷了。

這樣，康德把這一種先天的綜合的判斷拿來加以種種吟味，於是就引起了知的理性的研究。而他以爲這一種綜合的判斷，却有不少存在於數學，物理及純理哲學之內。例如他以爲算術上『五與七之和等於十二』等等的判斷，決不是分析的。爲什麼呢？因爲我們單講『五與七之和』的時候，我們的內心尙無『十二』的概念存在其間，而我們在想着『十二』的時候，我們在五與七的概念外更非有綜合數目的作用不可的緣故。又如幾何學，所謂公理，所謂基於公理之各種證明，都是綜合的。例如在『二點之間的直線，是在這二點之間所能引的最短的線。』這個命題，在

其主辭「直線」的概念中因為決沒含着「最短」的分量上的觀念，所以我們若僅分析主辭的概念，我們決不能作這一種命題。又如在物理的自然科學裏面，「不拘物體的變動，全物質界之物質的量毫無增減」的法則及惰性的法則等等，都是這一類綜合的判斷。在於純理哲學，其目的就在於關於世界的起原等問題造成綜合的判斷。

然則此地所緊要的問題就不外乎是在上述諸學問中綜合的判斷，究竟能否被先天地造成？又如能造成的時候，是怎樣纔能造成？康德為答解這個問題起見，他先論數學上這樣的綜合判斷怎樣成立；其次，他及於物理學，最後乃論及純理哲學。康德把這第一部的論叫做「先驗的感性論」(Transcendentale Aesthetik)；第二部的論叫做「先驗的分析論」(Transcendentale Analytik)；第三部的論叫做「先驗的辨證論」(Transcendentale Dialektik)；都載在純粹理性批判中。現在先從第一部的論說起。康德在這第一部所論的乃是純直觀的形式。

(一) 純直觀的形式 康德對第一問題與以下述之解答，以為我們經驗一切事物的時候，把事物必先納入於時間及空間的形式中而後加以知覺，而這時空的形式却非概念，乃是純直觀的

形式，乃是先天的形式。康德以爲正因時空的形式乃是先天的和直觀的，所以在於數學裏面我們可以造成普遍必然之綜合的判斷。他論述時空的形式之所以爲先天的之理由說：（一）時空非由經驗而來。爲什麼呢？因爲這決非由經驗的事物所得來，而一切事物毋寧說是把這種時空的形式先行假定的緣故。換言之，空間內的共在與時間內的繼續，乃是所以使經驗成立的條件，經驗決非能製造時間及空間者。就是說：時空乃是所以使我們的知覺成立之根本的條件，却非待知覺而後始能成立的。（二）時間及空間是必然的觀念。我們雖能把各種事物離開思慮，但我們却不能把時間及空間由思慮丟開。就是，時空對於事物的存在上既是必須的條件，而我們又必這樣必然地由時空觀察事物，所以時空的形式決不爲後天的了。

其次，康德又論述時空之所以不爲概念之理由說：空間只是唯一的相連接的空間，時間只是唯一的相繼續的時間，二者決不是由多數的空間及時間概括而成的概念。所謂個個的時間及空間不過是把唯一的時間與唯一的空間區別爲幾多的部分罷了。而概念對於個個事物的關係全與此異；因爲在於概念，個個事物決不當做在概念中的個個的部分，却不過屬於這一概念而已。然

而個個的空間及時間不外是唯一的空間及時間之部分。這就是時空之所以不爲概念而爲直觀之理由。此外，時空之不爲概念，更可由時空之含有無限的分量而推知之。我們對於空間及時間之量不能附以制限，就是，我們不能不說時空具有無限多數的部分。但是概念之中決不能這樣含有無限多數的部分，概念却不過是指若干一定的性質。因爲這個緣故，時空乃是先天的直觀。

時空既是先天的直觀，所以在數學上綜合的判斷是先天地能够成立。時間及空間既非概念而爲直觀，從這一點，我們就可理解那種判斷之爲綜合的了。爲什麼呢？因爲是直觀的緣故，所以我們在幾何學可以在空間中造圖形，在數學可以在時間中有數的連續。倘使時空是概念，那末，除在概念中所已含有的性質外，我們不能更進一步，換言之，我們除分析地進行外更無他法。然在時空的直觀，我們不僅描寫一部分的空間，而且聯接這一空間更描其他的空間；我們不僅描寫一部分的時間，而且聯接這一時間更描寫其他的時間；因之得以綜合地直觀其間相互的關係。這就是數學上綜合的判斷所以可能的緣故。

次就綜合的判斷之普遍必然而論，對這一層，我們可以從時空的直觀之爲先天的這一點推

知之。時空不是待經驗而始行發生效力者，時空乃是不能由我們心性一刻離開的作用，所以我們心性之所至，就無不伴有這一種時空的作用，因之我們直觀事物的時候，決沒有不把事物放在時間及空間的關係上面的。我們經驗一切事物，我們一定把事物放在時間及空間的關係上面而經驗之。因為這個緣故，數學上一切的關係是共通於一切的事物的。

稱空間及時間爲直觀之先天的形式，其意義並不說是我們在毫沒任何的經驗之前，（換言之，在毫沒感得任何的感覺之前，）時空二者是當做空虛的形式浮在我們的心上。時空既是我們心性本身的作用，所以也就是我們感知感覺時的作用。這決不是在感知感覺以前所能獨立存在之空虛的形式。因此，康德說：這一種形式雖在經驗的時候（就是與經驗一同）發現，但却決不是由經驗而來。但是，此地康德所謂經驗是指感官上感知感覺的一事。我們於感知感覺的時候，我能就把感覺裝入時空的形式之內；而感知感覺這件事與裝入時空的形式這件事二者雖屬不能分離，但是我們却決不能由其中之一者導出其他之一者。這樣，我們把多數的感覺，歸入時空的形式，與以某程度的統一，於是事物的觀念方能成立。我們關於事物的一切經驗，都是這樣成立的。所以

知覺事物的經驗，必待時空的形式始能成立。在這一種的解釋經驗，是由時空而成立，時空却決非由經驗而成立的。

這樣，經驗上的事物，由時空二者始能成立，所以無論何處的任何事物，無有不在時空的形式之中；因之也沒有一個不服從在時空中所有之數學的關係。這樣，時空是先天的，所以數學上之綜合的判斷，自然是普遍必然的了。比喻起來，這正和我們帶着一副有色眼鏡一樣。我們帶着一副藍色眼鏡的時候，那末，我們所見的事物自然都帶藍色，這是因為使之帶藍色者就是我們帶着藍色眼鏡時的一種看法的緣故。倘這一種藍色有時隨我們的看法未必一定存在，而存在於對境的時候，那末，我們就不能以其偶帶藍色便行速斷其在任何時所都帶藍色了。換言之，倘是這樣，我們就不能立下普遍必然的判斷了。要之，空間及時間都為我們心性本身所具的作用；所以無論何種事物，若不被收在這一種看法之中，便就不能成爲經驗上的事物了。

時間及空間，由此觀之，為我們之直觀的形式。我們稱二者為直觀的形式或純直觀的形式者，這是與直觀中的材料——感覺——相對而言。把感覺抽去以後，在直觀中所殘留者，就是這種形

式。材料的感覺和時空的形式互相結合，於是感官的直觀乃告成立。

詳細言之，空間爲外官的形式，時間爲內官的形式。爲什麼呢？因爲我們所謂外物一切都共在於空間之中，而我們在心內所意識的東西一切都在時間中互相連續着的緣故。然而普通所謂在空間中的事物，精細講來，實在也被吾心所經驗，而吾心所經驗既都在於時間的形式之內，所以我們的經驗外物自然也在時間之中。所以時間不但爲內官的形式，間接且爲一切事物的形式。事物的出沒變化無一不在時間的形式之中。

時空是我們內心本身之直觀的方法，換言之，就是主觀的心性的形式；因之我們的知覺內的事物，都非出現於這一種形式之中不可。所以時空二者既不是實物，（在心性以外具有實在的物）又不是這一種物的性質，也不是其相互間的關係。反之，倘使時空果作上述的解釋，那末，我們就不能把來看做先天的，同時也不能說在數學上有先天地造成綜合的判斷之可能。我們倘想把時空看做先天的，那末，我們自非解做主觀的心性的不可。從這樣的見解，康德是把普遍必然的，先天的與主觀的三者都看做不可分離的。因爲這個緣故，我們在時空中所經驗的事物，都不能脫却我們

主觀的看法；換言之，都不能超出於現象（*Erscheinung*, *Phenomena*）之外。所以在於康德主觀的與現象的二者又是不能分離的。這樣，他論知識的時候，既能說明普遍性及必然性，同時，他又把知識的範圍定為現象界。我們經驗上的事物既是現象，所以在我們的知識上所普遍的只有現象即經驗的形式。

這樣，康德把時間及空間看做主觀的，心性的；但是此地所謂主觀的，却和平常把感覺看做主觀的時候之所謂主觀的，其意義大有不同。把感覺看做主觀的這件事，固然是康德之所承認的；然而一問及其所以為主觀之理由，那末，這當然是由於感覺為個人的或非普遍的之故。然而時空之為主觀的，其理由却與此全反對；就是，我們在時空中觀看事物的時候，在我們人類的心性中却不許有個人的差別存在其間。例如看見一物或聽得一聲的時候，所見的色或所聞的聲雖由人而不同，但是在空間中觀看或在時間中聽聞，這一點却是無人不同的。所以把感覺看做主觀的時候，那末，我們對於時空二者毋寧說是客觀的，反較妥當。因為這個緣故，在於康德，普遍的及必然的是與先天的不能分離；先天的的是與心性的不能分離；而心性的的是與客觀的又不能分離的。所以把

在這一種意義下的心性的看做主觀的，那末，我們把這一種主觀的也可看做通常之客觀的。若感覺在這一種意義却不能看做客觀的。要之，照以上所論述，我們可得其次的結論，就是：時空是具有經驗的實在 (Empirische Realität)，（就是說，時空是普遍於經驗上所有的事物上面的。）但是在經驗以外，却非具有實在。就是，由知識的成立言，時空實不外為先驗的觀念性 (Transcendentale Idealität) 罷了。

(二) 純悟性的概念——範疇 我們經驗上的事物，不僅是由於時間及空間上之相互前後及相互共在，並且是更由其他種種的關係始能成立的。而我們所謂自然界的事物，乃係由共存於空間，連續於時間，並且是服從若干的法則之多數的感覺而成。感覺若僅在時間相互前後和在空間相互共在，那末，這種感覺尙不能夠成爲事物。自然科學對於事物所研究者，不僅是數學上的關係，並且包括一切在事物相互關係上的各種通則。例如因果律這一類的法則，自然科學決不能夠加以忽視。自然科學倘沒有因果律就不能夠成立。而這因果律等類的法則，決不能與單爲時間及空間上的關係之一切數學上的原理同一看待。於是康德就進而研究下一問題，就是：使自然科學

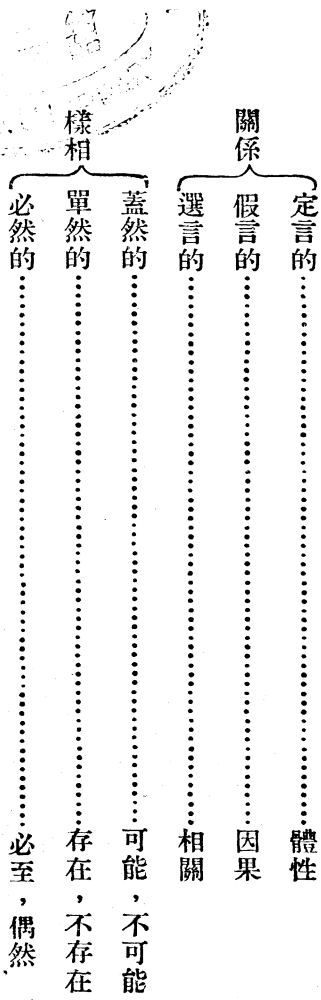
可能之多數原理，究竟能否先天地成立？這就是他在純粹理性判斷中的第二個問題。

上面說過，經驗上的事物是由時空上的關係以外之關係始能成立。對這一層，康德更加以以下的說明。康德說：把我們的感覺納入時空的形式之直觀，更由具有統一作用的概念乃成經驗上的事物。在經驗上的事物中之統一性，是由這概念而來的。這樣，他把感性之所給與我們的看做雜多，反之，對於雜多供給統一的概念的作用名之曰悟性（Verstand）。

如上所述，悟性對於我們供給概念以授與統一於事物，這就是思惟（Denken）。所以這一種概念，正和時空之為直觀的形式一樣，是我們思惟的形式。我們由這種形式來行思惟的時候，雜多的感覺方成為客觀的事物。這一種形式——悟性的概念——在於思惟事物上極屬必要，正和時空的形式在直觀上極屬必要一樣。而這一種必要，正是所以表示這一種形式之為先天的。倘使這一種形式，不是我們悟性之先天的形式，那末，我們關於自然界的事物，就不能得普遍必然的知識。換言之，自然科學在嚴密的意義上就不能成立，正和若無時空的形式，數學就不能成立一樣。所以一言以蔽之，對於經驗上的事物與以統一使之成為真正的客觀的事物的，實在不外是我們心性

本身上所具有之先天的形式。又使自然界受客觀的規律之支配的，也不外是這種心性所本有之先天的形式。時間及空間是我們直觀的方法，悟性所供的概念，乃是我們思惟的方法。

然則我們的悟性究竟用怎樣的觀念來行使他的作用？康德以爲這一類概念實不外是由我們的思考力所行使的統一之方法。而由思考力所行使的統一，仔細想來，就是表現在論理學的判斷作用上之統一。我們思惟事物，換言之，就是我們對於事物來下一種判斷。這樣，康德以爲悟性的概念，是可以由論理學上的各種判斷的形式一一探求。康德又說，我們除掉一切感官上的事物，可以獲得直觀的純形式；正和這個同樣，我們除掉存於判斷上的一切事項，我們可以找出判斷的純形式，而這樣就可以發見純悟性的概念。這樣，康德對於形式論理學中的判斷與以一種新穎的意義，並由此建設與之全異之知識論上的論理學。在於形式論理學判斷上所表示的關係，不過是概念的分析與比較。而康德此地所謂論理學上的關係，却是所以使事物成立之統一的作用。換言之，這是指由我們的感官的知覺造出經驗上的事物之悟性的創造的作用。所以康德在此地就另開了知識論上的論理學之一新生面。



康德以爲十二種判斷中各一判斷內含有一種統一的概念，而把這十二種概念定名做十二的範疇 (Kategorie)。在質與量上的六種判斷中，每一判斷所具有之知識論上的概念，都是單一的。康德名之曰數學的。在關係及樣相上的六種判斷中，每一判斷所含有之知識論上的概念，都是對立的。(例如體與性相對，可能與不可能相對) 康德名之曰力學的。而在上述四部類中，第三的概念，大體是由第一及第二兩概念結合而成。(例如衆多與單一相合可成全體，實有與非有相結可成限界。)

我們用上面所列舉的概念來行思惟的時候，所謂經驗上的事物始能成立。例如我們說：『這花是紅的。』在這時候，我們說『這花』二字已經含有單一的概念，又我們所謂『這花是紅的』裏面，又含有體性的概念，此外在肯定中含有實有的概念及存在的概念。這樣，由上述的範疇對於感覺上與以統一以後，於是乃始成爲經驗上的事物。所以這一種統一作用，決非由經驗而始成，却可說是使經驗成立之先天的條件。所以凡經驗事物之所在，這一類概念無不俱被應用。爲什麼呢？因爲凡是經驗上的事物，都由這一類概念的作用始被造成的緣故。這正和在我們之感官的直觀上無一不受時空的形式之支配一樣。因爲這個緣故，這一種範疇乃具有客觀地普遍的效力。

其次，把以上這一種統一作用分析起來，可以得到三種要素。就是，多與一與把多統於一的作。而這一種統一作用，又可說是經三種段階而進行的。所謂三種段階就是：第一，直觀上知覺的統一；第二，想像上再現的綜合；第三，概念上認識的綜合。我們把由於統一的作用之事物的成立的順序觀察起來，第一，我們在直觀的時候，非已有綜合不可；不然，我們決不能描出空間及時間。其次，我們倘想成就我們全部的知識，那末，我們自須把曾經見過的事物浮於想像使之再現。若無這一種

再現，那末，我們所曾見過的事物就不能重想出來。而在這一種再現中，也有綜合作用。最後，把想像上所再現的東西認識清楚（例如認明現在所見的花是曾經見過的花等等）這件事，換言之，再認識的綜合作用，更行參加，於是我們的知識始能完成。

由上述的統一作用，經驗上的判斷方能成立。康德把他所稱這一種經驗上的判斷（*Erkenntnisurteil*）與知覺上的判斷（*Wahrnehmungsurteil*）加以區別。他以爲統一作用，僅止於感官的知覺上之判斷，是不外單說時空中的共存與先後。這一種空間上的共存與時間上的先後，固可普遍地先天地被我們所斷定，但是在互相先後及共在的事項之間，我們却不能斷定其有必然的關係。舉起例來，我們若止於知覺上的判斷的時候，我們只能說：『太陽照了』和『蠟溶解了』，却不能說：『太陽照了，因此蠟溶解了』。換言之，在這時候，我們不能說明其間確有因果的關係。是說，在知覺上的判斷，種種感覺的共在及先後都是限於那某一時空的或限於某一個人的，所以這時候的認識，却不能具有普遍的或客觀的關係。一言以蔽之，這時候的認識所示的關係，實限於個人的觀念相互繼續着的那種心理上的關係。要之，判斷若止於感官的知覺的關係上的時候，我

們一步也不能超出休姆的立腳點。而我們倘能超出這一種立腳點而獲得有真正的客觀的效力之知識，那末，我們就非賴知識成立上之先天的條件——統一作用，就是悟性所與的概念——不可。這一種先天的條件，是出發於知識論的見地的，所以與休姆所謂聯想律性質完全不同；因爲休姆所謂聯想律，乃是心理的法則之故。我們只有用悟性的概念，我們方能成就經驗上的判斷。

空間上的關係，雖只由悟性所與之統一的規律始能有客觀的或普遍的效力，然而我們的經驗的意識却把這一種統一的作用看做既成的東西，換言之，我們往往沒有意識到悟性之根本的統一作用本身，却只認知統一作用的結果。所以此地所謂統一作用，與其說他是個人意識範圍內所行的作用，毋寧說他是橫在意識之共通的根柢的作用。換言之，我們不得不說是在個人的經驗的意識之根柢上更有共通的意識；而這一種共通的意識，當做既成的結果，出現在個人的經驗的意識之範圍內。這一種共通的意識，就是康德在形而上學序說中所謂一般意識（*Bewusstsein* *Ueberhaupt*），也就是純粹理性批判中所謂為知識先天的條件之統一作用（*Transcendentale Apperception*）或我。這一種我，由知識論上看來，乃是所以使我們的意識的成立之共通的先天

的條件；詳細說來，乃是所以做個人的經驗的意識中的統一作用之根柢者。所以在於此地，我們非把經驗心理上的說明與康德知識論上的說明嚴格分別不可。

把悟性的概念應用於感官的直觀以後，經驗上的事物始能成立，這一層已如上述；那末，我們對於下一問題不可不加以說明。這個問題就是：悟性的概念，究竟怎樣纔能被應用於感官的直觀之上？概念與直觀就性質言，二者是完全不同的。如康德所言，這正和兩個從未相知的人們一樣，其間既無些少相互的關係，又無些少共同的根源。既是這樣，那末，概念究竟怎樣能够被應用於直觀之上？康德對於這一問題下一種答解說：做各範疇與直觀的媒介的是圖式（*Schema*），而由於這一種圖式，所以前者能被適用於後者。這就是他所謂範疇圖式論，這是在純粹理性批判中他最所苦心考慮而且是我們最所難解的部分。他說：位於感性與悟性的中間之想像力（*Einbildungskraft*）給與我們以將概念介紹於直觀之圖式；而這一種圖式，乃由時間的直覺上所獲得的。爲什麼呢？在直觀的形式中，康德所謂內官的形式——時間——是一切經驗之直觀的形式，無論任何事物決沒有不在時間內被我們所經驗的。因此，對於我們使用概念上最有密切的關係者當然是

這時間的形式。進一層言，悟性的概念，當被應用於感官的直觀之時，必定順從時間上的某一種關係。單一、衆多及全體三範疇，被應用時之圖式是數（就是同樣部分在時間上的累積。）實有的範疇被應用時之圖式，是被充滿的時間（就是時間上的有。）非有的圖式，是空虛的時間。界限之圖式，是對於充滿上之有限的時間。體性之圖式，是時間上的常住。因果之圖式，是時間上規則整然的先後。相關之圖式，是時間內之物的共在。可能存在及必至之圖式，是有時的存在在某一時間內的存在及無論何時的存在。這樣，時間上的某一關係——圖式——作為媒介，於是各範疇始能被應用於直觀上的現象上面。

依上述的圖式，把範疇應用起來，我們就可在自然界上樹立各種法則。而這一類法則，是我們先天地能夠樹立的。因為自然界本身必待我們與以這一類法則以後纔能成立的緣故。因此，我們關於自然界能夠有一種先天的知識。而這一種得以先天地樹立的根本的知識，就是「純自然科學」(Reine Naturwissenschaft)的基礎，就是康德所謂：「自然界的純理哲學」(Metaphysik der Natur)。

做純自然科學的基礎的原理，在量、質、關係及樣相的四方之各範疇下，都能找出。第一，量的原理，就是：凡我們所經驗的事物都有空間的量（大小）。康德名之曰直觀的公理（Axiom der Anschauung）。第二，質的原理就是：凡我們所知覺的事物都有強度。康德名之曰知覺的豫期（Antizipation der Wahrnehmung）。第三，關係的原理，康德名之曰經驗的類推（Analogie der Erfahrung）。對於常住，先後，共在三者，共有三個類推。一個是：存在於一切現象變化之中事物的體是常住着，其全體的量毫不增減。一個是：凡百的事項都規則整然地先後存在着，就是都受因果律的支配。一個是：凡百物體在於共在之點都有相關的關係。第四，樣相的原理，康德名之曰經驗的思惟本身之要求（Postulate des empirischen Denkens ueberhaupt）。在這中間也有三個原理。一個是：順從經驗之形式的條件——直觀及概念的形式——者是可能的。一個是：合於經驗之材料的條件——感覺——者是存在的。一個是：順從經驗全體的條件而合於存在者是必要的。

以上所揭諸原理中，第一及第二的原理，乃係表示我們經驗上的事物皆有大小與強弱上之

分量；第四的原理說明可能，存在和必至的意義；而第三的原理，爲關於自然界的知識之最重要的原理，也就是康德想用以解除休姆的疑惑的。據康德的見解，大凡某事項的同時存在或先後存在，必先假定一個常住的恆體，而後始屬可能，變化乃是這常住的恆體的狀態，沒有常住的恆體，就無所謂變化。這是我們的思想的本性上非如此思想不可的。而我們對於先後存在的事項，看做互有因果的關係，又對於共在的物體，看做相互相關等等，這也都是我們的思想的本性上非作如此思想不可的。康德又以爲自然界的一切事物都有分量，所以關於自然界的科學的知識非爲數學的不可。我們在能够數學地加以規定的範圍內始得有科學的知識。所以不能應用數學的那種心理學和化學，嚴格地講，不在自然科學範圍之內，不過是一種敘述的學問罷了。而我們倘想把自然界的事項加以數學的考察，那末，我們自非把來於空間及時間之直觀上加以研究不可。就是說，非應用運動（把數的觀念與時空相結合者）的觀念不可。物理學上，我們可把一切的現象分析而以之歸入於物體的運動。要之，我們依據運動的法則，範疇及數理所能先天地必然地樹立的原理，就是自然科學之純哲學的基本。

這樣，康德以為所以使自然界成立的法則或形式是我們的思考力或悟性本身的作用。他想由此證明自然科學中綜合的判斷之為普遍的必然的。他以為在綜合的判斷，倘所綜合的事項都是後天所與，那末，我們決不能說所綜合的事項之間有普遍必然的關係。然而這種綜合，因其為我們的思考力本身之所與，所以凡是我們思考力之所接觸沒有不行這一種綜合。我們在自然界所立的法則，是我們心性本身之所與，所以這一類所樹立的法則才得為普遍的及必然的了。

在上述的康德的知識論上我們可以見到康德在關於智識的成立之說明另立了一種新的見地。在希臘哲學家的見地上的學說及在以後服膺這種見地的一切學說，都以為我們的知識的對境為外界所給與，我們的知識不外是外界所與的對境之映影。及至康德，則一轉而以為知識的對境本身不外為我們的知識力——一種心的作用——所造就。他以為知識事物云云者，決不是說把已成的對境照樣映入內心；實際上，把事物使之成立，這一層已是知識本身的作用。所謂我們認知自然界云云者，實在是說我們由悟性的作用來造成知識的對境。所以自然界的法則，決不是由外界給與於我們的內心的，却是我們內心所授與於自然界者。立法者不是外物，乃是自我。這樣，

自然界是由我們與以因果律等法則後始能成立，所以在自然界的全範圍內因果律等法則沒有不適用的。康德以爲由此可以破除休姆的疑惑；休姆把因果律看做由個人習慣而成的法則，並因此而斷定說因果律是不能在自然界有客觀地普遍的效力；休姆這一層的懷疑是可以由上說冰消的了。就是依休姆的見解，因果律是主觀的，所以不是普遍的；但是依康德的見解，因果律乃是我們心性本身的作用，在這一種意義下，正因果律是主觀的，所以能够具有客觀地普遍的效力。在這一點，康德自誇以爲他在哲學界上正和哥白尼（Copernicus）在天文學上一樣行了一種極大的革命。哥白尼在天文學上，把從來世人以天將地球爲中心而行迴轉的那種謬見打破，而另立一種地球以太陽爲中心而行迴轉的新說；同樣，康德在哲學上，把從來哲學家以自然界當做我們知識的立法者的那種謬見打破，而另樹一種新的見地，以爲立法者是我們，決不是自然界，自然界不過以我們心性爲中心而行迴轉罷了。

這樣，我們關於自然界可以樹立普遍必然的知識，而因果律等自然的法則可以被認爲先天地具有普遍必然的效力之法則。但是話雖如此，所謂效力的範圍却只限於現象界，換言之，只限於

我們經驗的範圍內。爲什麼呢？這一類的法則，因其爲我們的經驗本身之先天的條件，我們由此固可斷定我們所得經驗的事物，都受這一類的法則的支配；然而同時由同一的理由我們也不得不說，在我們不能經驗的範圍，這一類的法則的效力決不能及。一言以蔽之，我們把悟性的概念作爲基礎的時候，我們固能樹立自然界的純理哲學；可是這純理哲學由我們的知識的成立上看來其所論當然是僅限於經驗的範圍內，換言之，這是內在的 (immanent)，決不是超越的 (transcendent)。由我們的概念，我們未始不能思惟經驗以外的事物；但是這一種思惟，究竟不外爲架空之論，決不能成爲真確的知識。爲什麼呢？因爲知識的對境，是由範疇的圖式（詳細言之，就是把範疇的圖式應用於感官的直觀上面）始能成立，而超出於這一種經驗的範圍外的思惟，終不能夠造成知識的對境的緣故。所以，我們把範疇由圖式之媒介應用於直觀的範圍內的時候，（換言之，把範疇內在地應用的時候）我們固可獲得知識；然而一旦把範疇的應用超過這一種範圍，那末，那種思惟不過是空虛的思惟，決不能成爲確實的知識了。但是更進一層，倘使我們的悟性——知識力——果能授與我們以知識的對境本身的時候，換言之，倘使我們在思惟的形式的應用這件事

本身上又能造出思惟的對境的時候，那末，我們自然更能獲得一種非現實的知識。康德把這一種能力叫做理知的直觀 (intellektuelle Anschauung)。這一種理知的直觀，就其性質論，實在宛如兼有感性的直觀的作用和悟性的作用一般。在這時候，思惟不但授與我們以形式，而且更能造出知識的對境。而這一種知識的對境，就是叫做物本身 (Ding an sich)，也就是真實在 (Noumenon)。然而在我們的心性，像這一種授與我們以物本身或真實在之那種理知的直觀却沒有存在着。我們雖有直觀，却是感性的；我們雖有悟性，然必待感性的直觀授與其對境以後始能造成知識的對境。因為這個緣故，我們的知識決不能授與我們以物本身或真實在。可是我們對於直實在却可分解為積極的和消極的二義。積極的真實在，是指非感性的直觀——理知的直觀或也稱直觀的理知——的對境。而這種對境完全是蓋然的，我們對於這種對境的有無是不能斷言的。若使人類之中有人果具有這種直觀的時候，那末，對於這一種人的知識，我們始能說具有這一種意義的真實在。然而實際上在於人類却決沒有這一種理知的直觀。所以我們的知識也不能表示這一種真實在。其次，所謂消極的真實在，是指不做感性直觀的對境之一切而言。關於這一種消極的意義的真

實在，我們固然也不能獲得知識，可是我們當做經驗的限界却不能不假定這一種意義下的物本身之存在。爲什麼呢？因爲我們倘不假定這一種真實在那末，我們不得不不斷定說只有我們的經驗乃是實在，而此外更無他物的存在；而這一種斷定由我們知識的成立上看却屬不可能的緣故。所以，我們把我們知識所及的範圍定名曰現象界，而同時對此我們不得不置一物本身界——就是真實在界。換言之，物本身作爲限界的概念（Grenzbegriff）看我們實有不得不用者。這樣，康德把世界分成現象和物本身的二界，並把我們的知識看做只對前者是有效的。柏拉圖以後哲學界上所謂現象界與本體界——物本身界或真實在界——的區別至康德的知識論方才另具一種嶄新的面目，到此也可見康德在哲學史上的位置的重要之一般了。

（三）理性的觀念 如上所述，悟性的概念倘超出感性的直觀所與的事物而被應用的時候，那末，思惟就不免成爲空虛。要之，我們的知識不能達到於經驗的範圍之外的。然則從來的形而上學不能成立，自不消說。所以康德在知識論的第三的問題的討論中對形而上學上綜合判斷之先天的樹立加以否認，更對於服爾夫派的形而上學的學說詳斥其毫無確實的根據。但是同時在他

方面，他却以為我們關於形而上學上的研究是出於我們知識的要求之自然。照他的意見，進一步說，這一種關於形而上學的研究，雖出於知識的要求之自然；但我們決不能夠因此便推論形而上學的知識之能確實地被我們所樹立。康德對於形而上學的態度，頗和休姆相似。休姆以為純理哲學上的觀念，雖是我們心理作用的自然的結果，但是決不能說是知識上具有確實的性質；就是這一種觀念雖為心理作用之自然的結果，却沒有具備知識上充分的理由。康德對於形而上學的見解頗與此相彷彿。但是康德與休姆在根本上却有一點不同，就是康德是取知識論的立腳點，休姆却是取心理學的立腳點。所以二人結論雖屬接近，但就其所以到此結論的途徑而論却是大相懸殊的。這是康德與休姆在學說上雖多近似而仍是各有各的獨特的面目的原因。

現在更進一步，形而上學的研究為什麼是出於知識的要求之自然？康德以為悟性的概念雖有統一的作用，但其所行的統一，却不過是局部的，換言之，悟性的概念，僅在現象相互之間行使統一的的作用，而不能超出現象一步。例如我們應用全體或單一等概念的時候，其所行的統一不過某一局部的統一。像把某一朵花當做單一的花或花的全體看的時候，我們所行的統一要不外乎一

事物一現象的統一。我們所實驗者，如無論單一，無論全體，無論因果等等，畢竟是就個個的現象而言；所有一切之絕對的統一，決不存在於我們的經驗之內。例如因果的規律，就不過是說明這一現象爲他一現象的原因或結果等等的關係；一切事物之絕對的原因，決不存在於我們經驗之內。這樣，把我們的悟性的概念正當地來應用的時候，那末，這常止於相對的範圍內，正和論理上我們的推理作用順從理由與結論的關係雖能逐步推進，但終不能達到絕對的始及絕對的終一樣。

可是，我們既用概念統一事物以造成知識之後，我們自然更想把這種統一加以擴張，而擴張的終極就會想望達到絕對的統一。而這樣我們果想達到絕對的統一的時候，我們就不得不超越經驗的範圍。爲什麼呢？因爲『絕對的』這一件事，決不存在於我們經驗以內的緣故。康德把這樣想望達到絕對的統一的作用叫做理性（*Vernunft*），而爲授與這一種統一起見所用的概念叫做理性的觀念（*Idee der Vernunft*）。通常所謂形而上學是用這一種理性的觀念而造成的，而所謂理性的觀念並不是存於悟性的概念以外，毋寧是把這種悟性的概念來絕對地加以應用罷了。要之，我們把悟性的概念應用於相對的統一的時，那末，這一種概念雖存在於我們經驗的範圍

內而不超過正當的知識的對境；但是所謂理性的觀念，却是把這一種悟性的概念應用在達到絕對的統一上面，所以理性的觀念，是超出於正當的知識的對境了。

康德依據服爾夫學派的意見把形而上學上的理性分成爲三方面，而在這三方面內各方面都有各自應用之理性的觀念。其一是「靈魂」這一個觀念，這是純理哲學的心理學 (Rationale Psychologie) 之根本觀念，也就是對於我們內面的 (精神的) 經驗全體想授與絕對的統一之觀念。其二是把宇宙看做一體的觀念，這是純理哲學的世界論 (Rationale Cosmologie) 之根本觀念，也就是對於我們外面的經驗全體想授與絕對的統一之觀念。其三是把來當做森羅萬象的絕對的原因之那種「神」的觀念，這是純理哲學的神學 (Rationale Theologie) 之根本觀念，也就是對於我們內面的及外面的經驗全體授與窮極的統一之觀念。康德力論這三個理性的觀念之應用決非正當，他的說明約略如下。

第一，純理哲學的心理學中的靈魂的觀念所以在考察我們內心的現象上能與我們以一種便利者實在是因爲我們預想着我們的精神的作用都被恆有的靈魂所統一着的緣故。然而我們

在我們所能實驗的內心的作用以外預想這一種靈魂的實體確是根基於論理上的謬誤。爲什麼呢？因爲我們所以假定「我」——靈魂——的存在者實在不外起因於我們的意識有統一的作用的緣故。「我」的意識畢竟就是統一我們的內心的一切經驗之意識。「我想」這一件事就不外是「這樣地統一地意識」這件事罷了。因爲這個緣故，我們把「我」看做論理上的「主者」(Subjekt) 固屬可以，但是由此便斷定有實體上的主者之存在却不應該。一言以蔽之，我們預想靈魂的實體這件事，乃是基因於論理上的錯誤——把論理上的主者與實體上的主者混爲一談的那種錯誤。康德對這種錯誤名之曰純理哲學的心理學之謬論 (Paralogismus)。要之，康德在論究自然科學的時候，他也以爲實體的概念，不外是時間上我們感官的經驗之常住；所以我們想超出這項範圍而斷定在精神現象的根柢上有靈魂的實體——那種不入經驗範圍的實體——這當然不是我們所能證明的了。

第二，康德又論述純理哲學的世界論所以不能成立的理由。他以爲我們不能在純理哲學上正當地造成知識這件事是由世界論中理性的觀念本身所示的內容的互相背反這一點也就可

知。他對於這種背反名之曰純理哲學的世界論之矛盾 (Antinomie)。康德曾舉出下列四項矛盾。

(一) 在純理哲學上的世界論，一面既可以說世界在時間上有他的開始，在空間上有他的界限；但他面也可以作與之反對的說法。(二) 我們在一面可以說一切物體都由單元而成，但同時在他面也可以說世上沒有所謂單元，一切的物皆屬合成，都可受無窮的分割。(三) 我們在一面可以說在自然法上的因果的關係以外有一種完全自由地行使活動的原因，但在他面也可以說世上沒有這種自由原因，凡百事項都依自然界機械的關係必然地發生。(四) 我們在一面可以說世界上有必然存在的絕對者，但反面我們也可以說在世界內外決無這絕對必然的存在者，世上所有一切都是相對的，有條件的。在上述四項矛盾裏面，康德對前二者名之曰數學的矛盾，對後二者名之曰力學的矛盾。他以爲倘像在純理哲學的世界論的樣子把宇宙看做客觀的全體，那末，上面所舉這四項矛盾不能夠釋除。這樣，我們由應用理性而生起的那種正論 (Thesis) 與反論 (Antithesis) 都非作為有同一的根據不可。於是康德就以爲果想解除這一種矛盾，那末，我們就非依據他的知識論上的新見地不可了。

康德以爲在前二條的矛盾，正論和反論都是錯的。爲什麼呢？因爲兩條論法都是以「看宇宙做一完全的一體」爲前提，而實際上我們却沒有這一種完全的一體的宇宙之經驗，所謂完成的全體不過是我們所設想的一種理想的緣故。實際的世界內多數的現象只是互相關係着，只是漸由一而移於他，所以完成的全體之宇宙，決不能存於我們知識範圍之內。所以世界既不能說是圓滿無限，也不能說是具有際限。時間及空間是我們觀察事物的看法，把二者當做性質的世界決不是客觀地存在的。倘把時間及空間當做客觀地存在的世界的全體之性質，而由此把時間及空間看做客觀的實在；那時候，我們方應發生時間及空間究竟是否有限的這個疑問。但是時間及空間乃是我們內心的看法；我們把時空定了制限，那才有有限之可言，同樣，我們把一部分的時間及空間與他部分的時間及空間互相連接起來，那我們始能因這一種連接沒有最後的終結而說時空的無限。凡百物體果由不可分的單元而成，抑可受無限的分割，這個問題也可同樣地證明之爲不當。空間地能否被分割乃是我們的看法。我們停止分割，此時自成一物；我們倘更進而分割，那就可看做合成物而更行分割。空間是我們的看法，所以物體的分割與否實在不過是我們自己行使

分割與否而已。因此，這決不是那不可分的單元與可分的合成體是否客觀地存在的問題。其次，在後二條矛盾，康德以爲其所指的範圍各有不同，而且各得成爲真理。換言之，在後二條，我們把所含的意義分解一下，便可把矛盾消滅。在於自然界（即現象界）雖沒有自由原因，一切事物都依據機械的關係必然地生滅着；但是在超越現象界的那種本體界，我們也可設想有自由意志之存在。換句話說，由自然科學的見地說，自由是沒有的；可是由道德上說，自由却有存在的可能。就是，在我們知識的對境，一切事物固由機械的必然的關係而成；但當做道德上的要求想，我們應得預想一種自由。這樣，我們把知識限於現象界而以這現象界與本體界相分立以後，我們反能對上述二條理性的矛盾加以開釋。然則怎樣我們方能於知識之外更立道德的要求？而且怎樣更能由道德上的要求以樹立種種關於本體界的斷定？這一種都是後來康德所著的實踐理性批判中的問題。這樣，康德對於自由與必然既加以相當的調和；而同樣，對於宇宙內究竟有否絕對必然的存在者這個矛盾我們也得把他消除。可是康德在知識的範圍內終究以爲我們不能證明這一種絕對者的存在。這一層在後段他批評純理哲學的神學的議論中是很明瞭的。

第三，康德對於純理哲學的神學加以透澈的考究。他以為從來神學者所用的那種關於神的存在的證明論是不能達到證明的目的的。這證明論之一種——就是實體論的論證——畢竟是把我們的概念當做實體看待，所以在這一點，這一種論證不得不被推翻。這一種論證說：神的概念是必然地含有『存在』這項性質在內，因為神是最屬實有最屬完全的緣故。然而實際上『存在』決不能夠成為概念的內的一部分，換言之，決不能夠成為完全的樣相的一部分，就是『存在』決不宜被我們看做成就概念的內的一部分。譬如一元的銀幣，無論其為表象，無論其為實物，一元終是一元，就概念的內說，實屬毫無分別。『存在』不過是我們對這一種內容所附加的看法，就是說，『存在着』云云者，乃是綜合的判斷，而非分析的判斷。所以把任何概念的內內容來加以分析，我們決不能夠於其中抽出『存在』的性質。

其次，那種基於神學家所慣用的世界論之論證，都以因果的關係做根據。其說曰：這一世界非有存在的原因不可，而這種原因就是神。但是這一種論證也是錯的，因為把僅僅適用於我們經驗範圍內的概念來絕對地應用的緣故。因果這一種概念，在說明一現象與他現象的關係上固可正

當地被我們所使用，但是一切現象的絕對的原因，却決不能夠歸入我們知識的範圍內。一言以蔽之，這一種論證，是把原因這一範疇應用於不宜應用的範圍上面。更進一層，假使因果的範疇就能超越地被我們所使用，我們也還不能夠把神這一種原因看做完全的東西。為什麼呢？因為世界的完全既非我們所能證明，因之其原因也未必一定是完全的緣故。倘使我們要說神是完全，那我們就非重返於實體的論證不可，而實體的論證之不能成立，却已詳述於前面了。

最後，神學上又有所謂目的觀的論證。其說曰：宇宙，在其方法與目的——相應的一點，足以證明具有大智慧者之存在。現在假定這一種論證是妥當的，那末，這也不過是證明製造世界秩序者之存在，却不能夠證明萬物創造者之存在，正和我們對於某一器物說他有製造者的時候，我們由此也決不能說就有該器物的成分（物質）的製造者之存在一樣。因為這個緣故，就使這一種把宇宙看做製造物的論證算做正當，這也足以證明授與萬物以秩序的主體之存在，却不能夠由此便行證明造物者之存在。所以我們要想證明造物者之存在，就非重歸世界論的論證不可。而世界論的論證與實體論的論證，却是都沒根據的。因此，從來在純理哲學上那種關於神的存在之證

明要皆是無效的。

這樣，康德以爲超越現象界的形而上學都已被他打破。把我們悟性的概念作不正當的應用的時候，那就難免上述純理哲學的心理學，世界論和神學所會犯的謬誤了。

然而使用理性的觀念這件事，已如上述，却不是全不自然的。在我們考察事物上，倘使用這一種觀念，未始不能與我們以一種便利。例如，當我們考察精神的現象之時，倘我們假定他宛似基因於靈魂的實體；那對於這一種現象的統一上確有一種便利。又如我們倘把世界假定爲完全的一體而以神爲他的絕對的原因；那對於一切事物的統一上也有便利。但是我們由此決不是說事物的實際是正如這一種觀念之所表示的一樣；我們不過說假定事物是這一種觀念之所表示的樣子來加以考察的時候，在考察事物上最爲便利罷了。換言之，這一種觀念僅爲我們知識的理想，決不是說我們現在所見的現象界是現實地這樣存在着。我們把具有絕對的統一之全體當做標準，把一切經驗的現象看做宛如這樣，這就可說是我們的知識向着理想逐步進行。所以這樣把這一種觀念看做理想，那決不是不可以的。更換言之，這一種理性的觀念，作爲指導我們研究的原理

(regulative Principien) 是能够被正當地使用的；但是反之，把這一種理性的觀念不看做這一種指導研究的原理或知識的標準，把事物不看做宛如這樣，而以爲世界在現實上確是這樣，並以此一種理性的觀念當做造成知識對境的原理 (constitutive Principien)，那末，就難免要陷入於上述形而上學上的困難了。所以作爲研究自然界的原理而假定授與統一的目的作用，決不是不可以的。

這樣，我們對於神，自由意志及靈魂的不滅三項，在純理性上，作爲理論的知識，是不能與以證明的。可是關於這三項之純理哲學的論證雖是這樣地被我們所打破，而同時反對的論證却也是不能成立。爲什麼呢？因爲證明這三項的存在固爲超越的，同樣，證明這三項的不存在，也是同爲超越的緣故。畢竟，我們的知識決不能够達到這一種超越的境界，所以作爲理論上的知識看的時候，無論唯物論，無論無神論，也都不得被推倒。照康德的見解，這樣把從來的學說根本掃除乃是他在自己哲學上的一大功績。作爲純理的知識看，那末，有神論也不能樹立，無神論也不能樹立，所以我們却應取一條全新嶄新的路徑，而在這條嶄新的路徑上我們的進行實屬毫無障礙。這條新路

是什麼？這就是康德在實踐理性批判中所取的進路，這就是他的道德論。

第七章 康德的道德論

康德在他的道德論上所欲攻究的問題是在我們意志的活動上面怎樣的綜合判斷是能够先天地被我們所樹立？就是在知識論所討論的是在「知的理性把怎樣的先天的形式作我們知識成立的要素？」而他在道德論所取的問題乃是：「作爲我們意志活動的形式，究竟怎樣的規範能够先天地被我們所樹立？」在知識論，我們所發見的是自然界的法則。在道德論，我們所欲探究的乃是道德的法則。而「怎樣的綜合判斷能够先天地被我們所樹立？」這一點，乃是康德在知識及道德二論上所攻究之共通的哲學的大問題。

在我們意志活動上所能先天地被我們所發見的法則，是單限於形式。這和在知識上我們所能先天地樹立的法則全在形式一樣。依康德的意見，我們的意志向着怎樣的事項，這一層是由經驗方能確定。我們所能先天地決定的，並不是這一種被意志所向着的事項；却是共通於一切意

志活動之規範——就是形式。而作爲這一種規範，究竟怎樣的綜合判斷能被樹立？這就是康德的問題。以必待經驗而始能確定的事項做基礎後所定的規範不得爲普遍的。先天的與普遍的二者不能分離，這是康德在他的哲學全體上所一貫的思想。

康德的倫理學的目的是在先天地樹立意志的法則。而他把樹立意志的法則的主體名之曰行的理性（就是出現於我們的行爲或意志的範圍內的理性）。我們不能把有關於種種後天的事項之幸福或快樂看做倫理法則的基礎。因爲「什麼是幸福？」這個問題的答解是隨人們各自的好惡而異，對這一問題我們決不能夠先天地樹立任何普遍的法則的緣故。又如各人的氣質，欲求，才能等等，也不能夠做倫理法則的基礎。因爲這一種氣質，欲求，才能等等，也都隨人而異，我們對之也決不能夠先天地樹立普遍的法則的緣故。不但如此，若使我們把欲求本身當做道德法則的基礎，那末，我們更無所用其倫理的法則了。爲什麼呢？因爲各人隨各自的所欲而取各自的行爲，這件事就成爲德行的緣故。要之，我們決不能夠把行爲所及於幸福上，才能上，及其他事項上的結果看做倫理的大本；因爲這一類結果，乃由因果律而必然地所生起，而非由我們的意志所能決定的。

緣故。我們的行爲的結果有時往往出於我們意料之外，往往爲偶然的事情所決定；所以我們倘把這種結果來做道德的法則的根據，來定道德上的價值，那末，道德上的價值實可說是繫於意志以外的事項上面。但是道德上的價值，究竟非存在於意志的性質不可；就是，我們非由意志的性質上把道德的大法發見不可。因爲這個緣故，康德的倫理研究上的目的，是想在意志本身之上發見倫理的大本。這就是康德在他所著倫理哲學的基礎的卷首所揭之名句所表示的意義。其言曰：「無論在這一世界，無論在這一世界以外的任何地方，我們決不能夠找出全全不附條件而能被稱爲善的事物。具有這種善者只有善意。」除了善意，此外更無本身上絕對爲善的東西。其他無論何種事物（例如財寶、權勢、幸福等等）倘其使用不出於善意而出於惡意，那這一類事物都不是善，却成爲惡。只有善意，在任何時所，宛如夜光珠一樣，無不大放光彩；善意所以可尊者是先天地在於本身的性質上被我們所發見的善的緣故。然則善意究竟是什麼？曰：善意就是順從道德的法則之意志；然則其次的問題，當然是「道德的法則究竟是什麼？」的問題了。

康德把一切意志以外的事項都行排斥，以爲都不足以樹立普遍的道德法。所以照他的見解，

我們探求道德法的時候，只能求之於意志活動的形式，却決不宜求之於各種意志以外的事項。而所謂意志的形式究竟是什麼？這就不外是意志順從法則而行使作用這件事。換言之，對於康德除法則這一種觀念以外更沒有能成爲意志活動的形式者。而法則之所以爲法則，實不外於普遍地受人們的遵奉這一點，所以所謂法則的實在就是普遍的。因爲這個緣故，康德以爲我們意志的法則之能被明白揭示的就不外是：「各人應做那種能够成爲普遍的法則之行爲。」把這意義表示出來的就是康德的所謂道德法。而他的道德法的主旨，在於說明各人在行爲上之所取法不僅應爲個人之所取法，並且應擴充爲普遍的法則而爲萬人之所取法的時候，這種行爲始稱爲正。而我所取法究竟能成爲普遍的法則與否，對這一層，康德以爲除意志以外更沒有能够決定的。換言之，除了我們的意志能否斷定其爲普遍的法則以外更無他法。倘使我們的意志能够斷定其爲普遍的法則，那末，我們可從而行之，否則就不宜從而行之了。這是康德所謂道德法。他所謂能在意志上面先天地被我們所樹立的綜合判斷就是指此。

其次，康德更用倫理學上的目的的觀念來表示他的道德法。他以爲所謂道德法，乃是究極的

法則，決不是更服從於其他事項的法則。換言之，道德法乃是服從道德法本身的法則。而順從這一種最高的道德法的意志，乃是本身上極可尊貴的；這種意志之所以有價值，並不因意志所致的結果，却全在意志的本身上面。所以意志的目的可以說是不在意志本身之外，却全在意志本身之內。倘意志的目的存在於意志本身以外的事項，那末，其價值也就不得不與該事項的成就與否有關。但是精細想來，意志所以順從倫理的大法之目的，不在於順從倫理的大法這件事上，所以意志是以意志本身做目的的。具有這一種意志的人們（就是自身爲自身的目的的人們）叫做人格（Person）。人格價值，在人格本身，決不是由其他事物所可代替的。康德說人格具有品位（Würde），就是表示這個意思。他由這一點更把具有品位的人格與那種具有價格（Preis）的物件（Sache）加以區別。物件在其本身上本無價值，他的價值實是在於對其他某種事項之有用的程度；所以物件只具有本身以外的價值。只要對某一事項其有用的程度相同，那末，無論何物都得出而替代。可是人格的價值，却決不能由其他一切所能代換。人格存在之目的全在人格本身，舍此而外更無能成就人格的目的者。換言之，我們道德上的價值是應該由各人自己在自己的人格上表示出來，決

不能使他人的人格代我發揮道德的價值。因為這個緣故，我們對於具有這一種人格的人們不可用做成就其他事項之手段，却應看做本身各自具有各自之目的。這就是康德對於道德法所以授與第二個形態的理由。這第二個形態就是說：無論由你自己的人格看，無論由你以外的人格看，你應該把我們人類常常當做目的看待，却決不可當做手段看待！

康德更進一步，對於道德法又由社會的見地與以第三個形態，以為社會應該由上述的那種具有理性的意志——就是順從道德法的意志——的人們互相結合而成。道德法的第三個形態說：我們應該各自當做團體的一員使團體能够成立的样子取各自的行動。然則究竟怎樣行動的時候，這一種康德理想上的團體方能成立？康德以為想求各自具有目的的人們相結合而成爲一團體，那末，各人就非順從普遍的法則不可。順從普遍的法則而取各自的行動，那時候，各人雖各自具有各自的目的，然而相互的一致却自然而然地可以成立的。所以道德法的第三個形態可以說連合道德法的第一個形態中所說的普遍的法則之觀念和第二個形態中所說人格之觀念而成的。

上述的道德法，照康德的見解，因其爲我們的行的理性本身所樹立的法則，所以是先天的；又因其內容必不求諸意志活動的形式本身以外，所以是先天的。因爲這個緣故，該道德法就其效力而論是並不以經驗上的事實爲根據的。換言之，我們在實際上曾經順從該道德法的那種經驗上的事實並不足以成就該道德法的效力；就是說，我們對於該道德法之曾否順從，決不足以增減該道德法的效力。我們在實際上雖有不順從該道德法的時所，但是這一種倫理的大法還是我們所應當服從的。所以康德說：縱使有人曾經不守這一種法則，或向後也不守這一種法則，道德法在其效力上毫無所損。

這樣，道德法不是我們在實際一定順從的法則，却是我們應當順從的法則。在這一點，道德法是與自然界上所通行的自然法（就是知識論所曾經攻究者）完全不同。道德法對於我們不過命令我們說是應當如此如此。那末，行的理性所樹立的法則爲什麼是不取自然法的形式而取命令的形式呢？（康德以爲我們不單是具有理性而且是具有感性。（此地所謂感性是就道德方面而論，就是指通常所謂情欲而言。）而理性與感性之間未必一定有後者服從前者的關係。所以自然

的一致在二者間不能被我們所發見。就是，有時感性也得背反理性的命令而向前奔馳。這就是道德法所以取命令的形式而出現的緣故。倘使我們僅具理性或感性在其成立上完全服從理性，那末，我們自然一定服從道德法。然而實際上並非如是，所以道德法對於我們所取的乃是命令的形式。所以康德的倫理說是立於理性與感性的二元論的上面的。他在倫理說上有這一種二元正和他在知識論上有感性與悟性的二元一樣。二元論可說是康德哲學上一貫的特色。

康德如上述的樣子把感性與理性加以分別並把道德放在理性的基礎之上；所以我們倘想行爲具有道德上的價值，那末，行爲的動機就不可由感性方面發生。換言之，照康德的見解，我們所以應該服從道德的大法者，爲的是道德的大法本身，却不是大法以外的任何其他的事項；所以順從大法的動機，也不可求之於大法以外任何其他的事項。康德說：在道德的行爲上可以做我們意志的動機的，決不可在於我們對於道德法的尊敬之心之外。這就是表示這個意思。他所謂尊敬之心，就是指當理性揭出道德法的時候我們的意志表示服從這種法則之意識；換言之，這也就是這種法則在我們意志上所喚起的影響。這一種尊敬之心，只能爲道德法所引起，與具有別種淵源的

其他感情完全不同。一言以蔽之，在於道德的行爲上引動我們的意志者，客觀地是道德的大法，主觀地就是這對於大法的尊敬之心。而由這種尊敬之心我們就覺得有某種行爲的必要，這就是義務之念。所以換一方面看，我們也可以說一切道德的行爲必應基於這種義務之念。由於好惡的行爲是沒有道德的價值；反之，雖反於好惡或欲望，但爲着對於道德法的義務而行的那種行爲乃是具有純粹的道德的價值的。

這樣，康德以爲規定行爲的理由及動機不可求之於道德法本身以外，而這種道德法乃是我們理性之所樹立。對這一種倫理說，他名之曰自律的 (autonomisch) 倫理說。因爲這是把理性所自行樹立的法則來用以自律這件事看做道德的緣故。康德又將把道德的根據放在理性所自行樹立的法則以外（神意或幸福等等）之各種倫理說，名之曰他律的 (heteronomisch) 倫理說。對於這一種他律的倫理說他悉行排斥。照他的意見，順從理性所自行樹立的法則而指揮行動的能力就是意志，所以順從理性所自立的法則與意志的自律，畢竟可說是同一的事。而這理性的意志順從本身所具有的法則而行一種自律，這就是道德上的自由。換言之，道德的自律，就是道德的

自由。所以由這一種意義看，自由的行為當然就是順從道德法的行爲了。

康德對於自由在上述的意義而外並附有其他的意義。他又把自由看做道德的行爲所以存在的要件。照他的見解，道德法對於我們乃是無上的命令，而這種命令是無條件的，是我們所應絕對服從的。但是倘若我們無論如何沒有服從的能力的時候，那末，「應該服從」這句話就未免成爲沒有意義，因之，道德也就失却成立的根據了。所以康德說：「我能够做，因爲我應該做的緣故。」換言之。我們決不是單依着機械的因果關係而成之必然的連鎖；我們若非承認我們各自有選定各自的行爲之自由原因，我們就決不能使道德的命令含有什麼意義了。可是這一種自由却非知的理性方面所能證明的，却是由行的理性方面考察起來作爲道德的成立的條件是必不可少的。約言之，自由在知識上雖不能有充分的證明，但是作爲道德上的要求 (Postulat) 看，是應該被我們所承認的。

然而在知識論上我們曾經說在現象界上所有一切都不能脫却因果的連鎖，那末，自由與必然二者究竟怎樣始能調和？康德以爲調和之途在於劃分二者的範圍；就是必然的因果關係是屬

於現象界，而自由則屬於本體界。這種劃分範圍的辦法，康德在知識論上曾經用以解除理性的矛盾，他在此地道德論上更把來調和必然與自由的糾葛。他以為道德上的命令是無條件的，絕對的；所以與自然界的事項之為相對的全全不同。由知的理性方面言，我們一步也不能超出現象界之外；但是作為道德上的要求，我們却能進入於本體界，因為道德上的要求是絕對的緣故。

如上所述，據康德所見，大凡我們的所為，從現象界方面看，都是必然的連鎖；從本體界方面看，却是自由的。他因此更把我們的品性區別為顯現在經驗上的品性 (Empirischer Character) 與超越經驗的根本的品性 (intelligibler Character) 二種。前者與現象界一切事項同在必然的因果律下圖他的發展，而存在他的背後或根柢的就是後者，這是自由的。換言之，我們在本體界所具之自由的品性一入經驗界就成為必然地發展的經驗的品性了。

這樣，康德把自由的觀念已行恢復，而他於此外更想把他在知識論上所拋棄的其他的二觀念——就是靈魂的不滅和神的存在——同樣地作為道德上的要求而予以維持。他以為我們是應該服從道德的法則的，但是我們在理性之外兼具感性，所以在自然的進行上，我們實在未必一

定取順從道德上的命令之行動。在他方面，道德的法則却要求我們的意志全全契合於法則而毫不趨於偏向感性的方向。康德對這樣感性全全服從道德法的狀態——就是我們的所欲全全不踰道德的法則之命令的那種狀態——名之曰聖的狀態 (Heiligkeit)。然而我們實際在於現世決不能夠達到這一種聖的狀態；不寧惟是，立志進德的人們甚至往往爲着自然界的事故而夭折者爲數實也不少。倘若這一種人們一死即歸烏有，那末，他們生前務求合於道德法的那種努力未免太無意義。所以我們若不假定我們的靈魂的不死；那末，我們在道德上的向上心難免失却意義，而道德本身也未免失却根據了。所以我們作爲道德上的要求實不能不承認未來的存在。道德法與意志之絕對的調和乃是屬於無條件的境界內之人類的理想，至在經驗界，我們只能求無窮地接近於這種理想而已。換言之，這「靈魂不滅」的道德的要求在經驗界所能實現者只是向着理想之不絕的接近罷了。

我們在一方面既把意志務求契合於道德的法則，而我們在他方面也更不得不承認在這一種修德之狀態下面自然另伴有幸福這一層。我們對道德與幸福二者不能分離考察。德在我們雖

爲最高上的善 (bonum supremum) ；但倘想把德成爲最完滿的善 (summum bonum consummatum) ；那末，就不得不附加與之相應的福。我們不得不確信善人終享幸福，惡人終受禍災。這也是我們所不能拋棄的道德上的一信仰。然而幸福往往有關於自然界上的事故，而自然界上的事故又未必一定隨道德界的價值而被決定。如道德上所最應尊重的善人往往有爲自然界上的事故而忍受苦痛者就是其例。因此，我們倘把自然界與道德界看做各自獨立的世界，那末，我們就不能理解福之必伴於德。所以我們果想把德福的並行加以相當的根據，那末，我們就不能不假定神之存在，因爲神可以支配道德界與自然界，可以把自然界上的事故使之適合於道德界的要求的緣故。就是說，由神的攝理，善人終享幸福而惡人終受禍災這件事，作爲道德上的要求看，是不得不被我們承認的。這樣，康德由感性與理性的二元論出發而終結於兩者的一致——未來的存在；同樣，他又由道德界與自然界的二元論出發而爲統一兩者起見又不得不承認神的存在了。

第八章 康德的審美論

康德的知識論之所論究者爲自然界的法則；他的道德論之所論究者則爲自由的境界內的規範。自然界屬於學理的知識之範圍內，這畢竟係有條件的相對的境界，物本身不在於這範圍之內。自由界係道德上的範圍，這雖係絕對的無條件的本體界之境域，但是這却不是知識，實在是我們的一種要求或信仰罷了。所以在於康德，自然界與道德界二者乃是全全不同的世界，其間的一致頗難被我們所發見。自然界專講事物的『是』的情形——現實的情形。道德界則專講事物『應該是』的狀態——理想的狀態。前者屬於悟性的範圍；後者屬於理性的範圍。我們不知在於兩者之間究有何種關係；然而道德常常要求其思想之實現於自然界，所以在道德與自然二界之間終非存有多少的一致不可。康德爲連合二者計，乃於二者之中間另置一判斷力（Urteilstkraft）的境界。這就是他的第三批判的問題。他以爲悟性是由局部的（關係的或有條件的）統一而行使

作用，理性是由無條件的觀念而行使作用，而判斷力則由在自然界上的目的的觀念而行使作用，判斷力所行的統一，是在具有目的的動作上的統一。判斷之對於自然界，也往往把自然界看做宛如具有目的而行使活動的東西。而這一種目的上的統一與其說近於悟性之局部的統一，毋寧說是近於理性之無條件的統一。但是這種判斷力的統一却與前述自然界與道德界二者完全不同，既不是學理的知識，又不是道德上的要求，却只是把自然界判斷做宛如有目的上的統一罷了。

判斷在廣義上可以分爲二類，就是：決定的判斷（*bestimmendes Urteil*）和反射的判斷（*reflektirendes Urteil*）。決定的判斷，是把個物使之隸屬於所與的通性之下。反射的判斷，是探求通性以納入所與的個物。換言之，前者是與事物以性質上的規定，後者不是規定事物的性質，却不過表明下判斷者自身對於事物的態度；就是，這不是對於事物與以客觀的決定，却不過明示主觀的態度而已。

『適合目的』這件事可分兩種，就是：主觀的與客觀的。主觀地適合目的，就是說一事物之適合於我們自身的了解力。客觀地適合目的，就是說一事物適合於事物本身的本性或職分。這樣，考

察事物之客觀的適合目的者，是目的上的判斷 (teleologisches Urteil)；考察事物之主觀的適合目的者，是審美上的判斷 (ästhetisches Urteil)。而這兩者就是康德第三批判的問題。

我們這樣由判斷力而知覺到一事物之適合於目的的時候，我們常起一種快感。而依據康德的心理學，快不快的感情，是位於知識力與意志力的中間。正和心理上情位於知與意的中間一樣，在康德的哲學上判斷力，是位在悟性與理性的中間的。

審美的判斷不是表示客觀界的事物的性質的，却不過是在某一事物使我們的想像力與悟性調和起來互相協作時所下的那種判斷罷了。想像力是與我們以時空上的雜多，悟性是與我們以一種雜多上的統一。這兩種能力之調和協作，我們可由在其活動上所感的快感認出。所謂美的事物不過是與我們以快感的事物而已。因為這一種快感是立在判斷的賓辭的地位，所以審美的判斷是綜合的。然則審美的判斷與其他感官上斷定某物為快的判斷——例如味感上斷定某物為快的判斷——究竟有何區別？照康德的見解，審美上的判斷與感官上的判斷同為主觀的；換言之，二者都不是表示客觀的事物本身所具的性質，却是表示我們主觀上所感知的快感。審美的判

斷與感官上的判斷所以不同者乃在審美的判斷具有普遍性的一點。我們對於一物而斷定其爲美的時候，其所以爲美是人人一應該承認的，就是在美醜的分別上我們具有一種普遍一定的標準。然而感官上的快感却不能夠如是。例如一人的味官以爲快者，在於他人的味官未必爲快。趣味的差別是不可避免的。要之，感官上的快感，是差別的；而審美上的快感，却應該是一致的。那末，進而言之，審美上的判定爲什麼能夠爲普遍的呢？因爲審美的判斷上所表示的快感爲主觀的，而同時却單爲一物的形式（Form）所喚起的緣故。詳言之，一物的形式適合於我們的想像力與悟性的作用，而凡是人類既具有同樣的想像力與悟性，所以該物的形式也就不得不適合於人人所同具的想像力與悟性了。這樣，把形式的及主觀的二者與普遍的合成一起，這是康德的哲學上的一貫的思想，這也就是他的審美論的根柢。感官上的快感，雖與審美的快感一樣，同爲主觀的；但是這並不單由事物的形式而生，却與事物的材料——屬於個人個人的感覺的材料——有關，所以不能夠像美感那樣地具有普遍性。

照上所述，康德以爲美的事物乃是單由事物的形式而與我們以快感的東西。所以他把一切

與感覺相結合的那種聲色香味等等的快感，都從美界加以排斥。他說：我們以一物爲美時的快感，不是與色或聲等感覺本身相結的那種快感，乃是當這一類感覺在時空上互結關係時的那種形式所引起的快感。這樣，我們在康德的審美論上可以發見兩個方面。就是，他的審美論一面是主觀說，他面又是形式說。在於康德，美是主觀的，只有能够感知的人們方能感知到美，正和知識論上他以爲自然界的法則只對於知識的主體——我們人類——而存在一樣。這在康德以後的美學上極屬重要的一點。康德無論在知識論，無論在道德論，所取的都是形式主義，所以在審美論他也排斥內容而僅重形式。美只關係於形式，因爲這個緣故，關於美我們也能够先天地樹立綜合的判斷。而其形式實不外乎主觀地適合目的的那種關係。

據上所述，審美的判斷雖基於快感而同時却具有普遍性，雖爲感情而同時却爲判斷。所以康德對之命名做趣味的判斷（Geschmacksurteil）。在這一點，他的學說一面是純形式的美學，一面又是感情的美學了。

美與單具感官上的快感的事物所以不同者是因後者含有形式以外之感官上的條件，而缺

乏普遍性及必然性的緣故。美與善所以不同者是因後者，乃由理性的觀念而感知快感的緣故。單是感官上的快感，那末，雖是禽獸也能感知。又如有物不具感官而只要具有理性，那末，這一種物也就能夠認識善。然而品評事物而定美醜，這只有人類所能夠辦的。又美與完全（對於內在的目的之適合）所以不同者，是因為後者基於一物的概念或本性的緣故。我們把一物看做完全不外是說該物適合於該物的概念。然而美却不由於概念的媒介而直接能與我們以一種快感的。又美與有利（對於外在的目的之適合）也是不同，這是因為我們把一物看做美的時候，我們內心並不關心於該物之有利與否，却直接感知一種快感的緣故。審美的快感是與一切利益相分離的。感覺上的快感與善都與事物的現實有關，可是美却是不然。因此，康德所以說審美的狀態是與一切之目的及利益的觀念相分離的。

由此觀之，所謂美可以說是在未意識到目的時之那種目的的適合。例如我們看到一花而以爲美者，並不是因為我們想及該花對於某種目的是有用的緣故，却不過是因為該花在其形式上能夠適合於想像力及悟性的協作之目的而已。康德乃對美下一定義說：把只由其形式（就是不

由於概念的媒介，也不浮起目的的想念之那種目的（適合），而不與利益的觀念相結合的快感來普遍地及必然地授與我們的，就是美。這樣，在於康德，行為的範圍，知識的範圍，與審美的範圍，都被明白地區別着，美是與真及善都有差別的。

康德把審美的判斷，一面看做感情，一面又看做判斷，這一層已詳上述。而由這一點看，他的審美說是與萊勃尼茲、服爾夫學派的知力說（就是把審美心看做與知識作用同一的學說）既不相同，又與英國學者所提倡的那種經驗說（就是把美感看做與感官上的快感同一的學說）也是有別。康德的審美論在這二派中間所取的位置，正和他於知識論上在唯理說與經驗說的中間所取的位置一樣。

照上面所說，康德在美學上是採取純粹的形式說；但是在他方面他終究對於內容的美不能全行拋棄，所以他在美的中間分別之為獨立美（*freie Schönheit*）及依存美（*abhängende Schönheit*）二種。後者是指事物表現着概念（事物應該是這樣的狀態）之狀況而言，他就以屋宮殿等美隸屬於這類之下。而他為救濟他的形式說起見，以為後者之審美的判斷乃係不純粹

者。所以據他的意見，凡是表現理想上所顯現的美都是不純粹的。例如我們賞鑑人體，倘不單由形式而兼由於人類的理想的時，那末，我們所謂美乃是出於不純粹的審美的判斷。而這一種理想當然是與道德上的觀念相聯結的。所以把這一種觀念最深刻地表現着的美當然也就是最純粹的美了。這是由於他在實際上雖不得不超越純粹的形式說而他在表面上還想牢守形式說範圍所致。

康德在論依存美的時候，既經逢着道德的觀念，同樣，他在論究壯美 (Erhabenheit) 的時候，也不得不涉及那種道德的觀念。他以為壯美與優美不同，我們對於壯美即在沒有定形的對象上也得發見；因為我們能夠對於超絕一切比較地那樣大或強的事物感知一種壯美的緣故。這樣，康德把壯美又分爲數的壯美及力的壯美兩種。前者是對於我們的知性而起的，就是指以我們的知力不能知其端倪地那樣大的事物而言。後者是對於我們的意志而起的，就是指以我們的意力決不能與之比較地那樣強的事物而言。美是使我們的想像力與悟性調和協作，而壯美乃使我們的想像力與悟性在於一種消極的調和之關係。所謂這消極的和之關係者，是說我們對向壯美的

時候基於感官之想像力往往不足以表現理性的觀念。壯美常常對於我們喚起無限絕對的觀念，而在我們於感官上所現的一切都不足以表現這種觀念；換言之，在這時候，無限的觀念是由不能被想像力所表現這件事而被表現。所以真正的壯美不存於自由界的外物，毋寧存於感知壯美的內心。就是說：真正的壯美的可以說是我們的理性。詳細講來，我們的理性由其自覺其超絕於我及我以外的一切自然界的事物乃生一種壯美之感。（在這一點也可主觀說。）感性當這樣感知自身的不足的時候，當然會起苦痛之感；但是反動上理性一得勝利，快感自然發生。所以壯美上的快感往往居於苦感之後，這一點是與優美上的快感不同的地方。壯美的感在這一點毋寧近於那種道德的感情——就是尊敬。

康德又論自然美與藝術美的區別說：前者是美的物，後者是把一物想念成美的物。他雖最屬重視自然美，但他也了解美術的價值。他以爲美術的長處在於把天然地醜的事物來加以美的表現；由美術之力所不能夠加以美的表現者，只有催人嘔吐的那種事物而已。康德又說：美術的製作物在恰如天生的時候始能成爲真正的美；天然物也在恰如由藝術造成的時候，方是真正的美。考

他意思，彷彿是說美的所在是於天然物則在於適合目的，於製作物則在於接近自然。所以在於美術，我們可以說是人爲與天然互相結合着。而考美術上的天然究由何處而來，那末，就不得不求之於天才。所謂天才是指天然所因以對於藝術授與規則之那種生成的天賦。所以天才不是由可得學習的規則而行製作，天才的所作是獨得的而且是模範的；而當其製作也，天才既不知道怎樣作爲的方法，也不意識到支配作爲的種種的規律。在於這一種天才的心作用上，想像力與理性非相互成一種適合於造成美的理想（*aesthetische Idee*）的關係不可。美的理想是由想像力所作成的一想念，而使人想起決非一概念所能概括之雜多的事項，理性的觀念不是一概念所得表現的，而此地所謂美的理想雖爲感官上的想念，但也不是一概念所得概括的。

在於天才，感性上的事物與理性上的事物互有深切的一致；自然與意識既在其根柢互相合一，同樣，在於審美的境界，自然界與絕對界也現一種調和的樣相。康德最後又把美作爲道德界的標幟；其意以爲：在於美的事物，理性的觀念彷彿是能够表現於感覺界，那末，我們可以見到理性與感性，道德界與自然界，在根柢上不是全相分離的了。這樣，康德在判斷力批判中常常以見得康德

之取暗示着授與絕對的統一的感官以上的存在者以作自然界的根據。我們由此也可以見到康德不甘心局居於二元論而努力向着一元論進行的痕跡了。

第九章 康德的宗教論

十八世紀的中紀，宗教的合理主義在歐洲漸占勢力，從來的正統論漸失信仰，康德也是傾向新思潮的一人。康德的合理主義的特色是他的唯道德論。行的理性——實踐理性——在於康德是對於宗教上的一切決定真偽時所用的唯一的標準。宗教往往說是由於啟示（Offenbarung），但是這一種啟示究竟是否由神而來，我們不可不加以慎重的檢察。而這種檢察的標準，就是內在於我們內心的神——就是實踐理性。我們不應該用聖經作為解釋和批評道德的標準，却應該依據道德來解釋或說明聖經的內容。我們除由實踐理性之外，我們不能斷定教理的當否。外的證明，如奇蹟，豫言等等，都是由於傳說，實在毫無當做證據的資格。宗教的價值及真偽無論如何總非由道德的標準加以測定不可。教會及教義在其爲人類的道德的教化的界限內方能具有教會及教義之真正的意義；若使這一種教會及教義一旦毒害人生，那末，我們就不可不鳴鼓而攻之。就實際

上說，除歷史的意義外，毫無道德的意義的種種儀式還是通行着，有時甚至有犧牲道德而重視之者，這真可謂危險之至了！康德對於這一種儀式是極端主張排斥的。其他關於教義，他也取同樣的態度。所謂三位一體 (Trinität)，所謂復活 (Auferstehung des Fleisches)，照他的見解，毫無道德上的意義，所以也不能成做合理的信仰之對象。

這樣，康德在宗教上排斥一切超自然的要素，而力求宗教之合理化及倫理化，是極屬明白的了。可是反轉來看，他所謂實踐理性，却可說是具有宗教的色彩。爲什麼呢？倘使果如康德所說，理性是宗教的真理之自律的淵源，那末，理性本身實可說是一種神的啓示。康德在他的宗教論的出發點就以爲宗教的認識乃是將道德法看做神的意志的那種認識，宗教的生活乃是把道德法當做神的命令的那種實行。我們由此也可見他所謂實踐理性是含有宗教的要素而且極能與宗教相溝通的了。然而康德所謂道德完全是根據於各人所具的實踐理性的，所以合兩方面看來，他的實踐理性，一面既是神的命令，一面却又是理性之無制約的自律的命令。這樣看來，康德實可說是一個汎神論者。

要之，康德是把宗教看做不能超出道德的範圍的，他所謂宗教實不過於道德之上加以一種看做神的意志的那種意識罷了。而我們倘把康德的思想施以精細的考察的時候，他所謂道德在其本身的根柢上也明白地帶有宗教的色彩。由這一點說，通常所謂：『康德的宗教不外為道德』的命題，也可換轉來說：『康德的道德不外為宗教』。他把自我內心的那種『不可不』的命令稱做『無制約的』、『絕對的』、『神的』。他在實踐理性批判的卷末，又把內心的道德法與天上的星辰並稱，以為二者都是驚異畏敬與時俱增，都是世界上最崇高的東西。所謂良心，對於康德，實是天神的自啓。『不可不』的命令，對於康德，也就是天神的聲音。固然，這一種汎神論的神秘思想，毋寧是康德的思想的背景，比較地少受他明白的發揮；但是我們一見到他說及『義務』、『人格』、『良心』、『理性』等等，我們終不得感到一種強烈的宗教的臭味呢。

現在更就康德所著的『在理性限界內的宗教』四篇略述梗概。

第一篇所論的是原罪的問題。康德以為原罪並不是感性，乃是易受誘惑的一種傾向。人們因具有這種傾向，所以往往有違反道德法的事實。傾向不是自然的，乃是精神的，就是說，傾向是屬於

意志的領域內的。

第二篇是神子論。他以為耶穌所以被尊爲天神的兒子者，是因為耶穌有一種理想的人格。應該受神的賞讚的緣故。所以我們把耶穌作爲理想來不絕地努力奮進的時候，我們也得以博神的賞讚，受神的恩寵，正和耶穌一樣。聖經上所爲處女的妊娠，乃不過是一種象徵，想把耶穌這樣理想的人格與物欲的產物加以區別罷了。

第三篇及第四篇所論的是教會問題。他的議論分爲二層：歷史的教會之真義及由真義之墮落。由真義上說，教會乃是道德法下面的一種倫理的結社，與受政法的支配的政治的結社完全異其性質。教會是以神心爲心的精神的同胞之集團，也是地上的天國。因一般民衆在純粹的狀態下想保持合理的信仰頗爲困難，所以經典，牧師，儀式等，是屬必要。歷史的教會的意義就在於此。但是所謂經典，所謂牧師，以及所謂儀式等等，在其本身上並非含有宗教的意義，不過當做進至合理的信仰的過程有其意義而已。就是說，這一種東西不過作爲「解脫一切經驗的動機，超越一切歷史的制度而達到於純然合理的信仰」之手段，方有重要的意義罷了。康德取一種譬喻說：「對於嬰

兒極屬必要的襁褓，等到他一長大能出戶外，自然是應被脫除的。宗教的傳說的大小一切，等到信者一行長大，那末，自然也會成做不必要的東西，有時甚至成爲一種障礙。」所以教會一經墮落，教會乃成爲一種強制人們去行信仰，禮拜，以及受教會政治的支配之機關。而在這時候，制度比較道德更被重視。行爲的本質的要素，不爲信仰生活本身，反爲一定的形式的義務的實行。在這一種時所，第一的命令就是遵守教會的規律。只要具有這一種條件，那末，其人無論營怎樣背理鄙惡的生活，他也能够享受天神的恩寵。否則其人無論如何正直，若是沒有遵守教會的形式上的規律，他就難免神罰。這樣，所以事神的教會乃一落而變爲所以事惡魔的教會了。

「在理性限界內的宗教」這冊書乃是康德在精神旺盛的時代內最後的著作。他用充滿熱情的思想對於歷史的傳統的教會所加的當頭一棒實在是莊重而且嚴肅；但是康德因此受了不少的壓迫。這一層已詳傳略，此地不更敘述了。

第十章 康德的法治論

康德根據他的倫理說更樹立有法理哲學上的思想。照他的見解，在道德上我們的行爲的動機的如何成一重要的問題，但在法律上則對一行爲全全不問動機如何；因爲在於法律，只求我們做合於外形上的規定的行爲已經滿足的緣故。而法律上所以規定我們行爲的主旨，要在於普遍的法則下面保護各人的人格和維持相互的自由。這樣，康德以爲由這一種保全人人之自由之思想可以把一切法理上的規定都行演繹出來。他又論所以執行刑罰的理由說，執行刑罰的目的與其說是在於維持社會的安寧或罪人的改悛，毋寧說是在於報復的觀念。他以爲刑罰決不是爲着執行刑罰後所生的任何結果而執行，其執行的理由全全在於對於犯罪的報復的一點。此外，康德在政治上所贊成的是自由主義。他說：「行政權與立法權掌於一人，這實是專制政治所以發生的淵源；所以以兩權分掌爲正當的政體。」他又取民約說，以爲社會應由各個個人訂結約束而成。

然而民約說在康德已略變其趣旨，因為康德的民約說並不就社會之歷史的成立而言，却是當做立法上的一種理想而已。換言之，他並不以為現實的國家實際上從前皆基於民約而始行成立，不過說是立法者在目下却應假定從前國家是由民約成立，然後訂立一切的法律。因為立法者實在不應訂定全國民自己所不願訂定的法律以之使國民都受負擔的緣故。

康德又以為人類歷史的起源是開始於人類脫却單從本能而行動的那種幼稚狀態的時代。而在那種自然狀態與自然界之上想樹立文明上的造就，這就是人類歷史所取的途徑。其初，由自然的欲望及必要而發生的團結漸次變成適合理性的指示的國家，這就是歷史進步的目的；文明的進步畢竟也是向着這一種目的罷了。文明的推進，要在對我們所具種種的能力使之發達。而這一種能力的發達，自以分業為必須的條件。就是說，人們裏面必須一部分從事勞動，一部分從事高等的知力的事業，然後文明的進步方才可期。固然，分業一經通行，那階級之間就不免發生不平等的現象及其他各種弊害；但是這也是勢所必至，事所必然，沒有辦法的。為什麼呢？因為若不是這樣分業，使個人之間發生一種競爭，那末，我們人類的能力也就不能夠發達的緣故。又為真實地圖謀

文明的進步起見，我們在各個人所組織的社會內更不可不保持一種安寧。而這種安寧不僅在國家的內部應被保持；即在國家與國家相互之間，也不可加以維持。在某種狀態之下，國家與國家間的戰爭，固然也足以刺激人類，使人類行一種推進文明的努力，可是人類究極的理想境界，終究必待文明國家相互之間那種世界的同盟（就是國際聯盟）成立以後方能實現。這人類的理想的境界就是永遠的和平。

這一個永遠和平的問題，康德對之極有興趣。他把由於法律之國家聯盟看做永遠和平和所以可能的條件。他更以為促進這種國際聯盟的成立乃是我們的義務。康德痛惡戰爭，以為戰爭的結果有時也許有利；但是就戰爭本身上說，實是一切罪惡的源泉；所以我們對於戰爭自應設法使之消滅。而所謂政治家，據康德的見解，也自然應該竭力於世界的一大法治體的組織，以求防止一切的戰禍與暴亂。康德又自信他這一種議論決不是一種空想，以為（一）由於戰爭之國民負擔的增大及（二）民本主義的發達兩項原因一定會使人們努力促進永遠和平的實現。康德的卓見由此也可想見一斑了。

第十一章 結論

康德的一生和學說約略已如上述。無論就他的思想說，無論就他的行事說，他確是世界第一流的大哲學家。他在哲學界的地位，真是和哥白尼在天文學界的地位一樣。人們往往說法國大革命以後所產生的政治組織，大都帶有共同的色彩；那末，同樣，在康德的批評哲學以後所產生的哲學，我們也可說是帶有一種共同的特徵。現在姑且列舉這一種特徵之重要者於下：

(一) 康德的先驗的觀念論就是其一。繼康德而起的諸哲學家多把有形界看做現象；他們一方豫想着純粹的形式——主觀，一方却指示絕對的本體界之存在。

(二) 康德以後的諸哲學體系又多確信本體界的可達，以為康德既認世界為睿知的，那末，自不得不映入於我們的思惟上面。就是說，康德的後繼者多承認有由認識論的觀念論飛躍到形而上學的觀念論的必要。

(三)這一類的哲學體系在方法一點都屬一致，就是都想用思惟來先驗地構成實在。因為現實的世界既係被客觀化的思惟內容，那末，思惟的根柢上也就不得不含有實在的基調的緣故。

(四)這一班後繼的哲學家又都以為認識乃是所以達到哲學最後目的的知識。自然科學只能闡明自然所具有的意義，歷史科學也不過能夠表示因果關係上的特殊事實，所以二者都不能够算做真正的認識。真正的認識只有思辨哲學——就是絕對的理性的所得。

這一種思辨哲學雖至黑格爾 (Hegel) 而後發達到於極頂，可是思辨哲學的出發點實在就是康德所謂先驗我——就是超個人我，也就是意識一般。康德的先驗我是認識論的，却不是形而上學的。在這一點，乃是康德精神之所寄；然至斐希特 (Fichte)、謝林 (Schelling)、黑格爾，都把這種先驗我來加以形而上學化，更由這受過形而上學化的超個人我而演繹一切現實的事物。這樣，他們的思想雖屬更進一步而且是整然可觀，可是康德的思想的中心——人格的自律，理想的追向——反被輕視了。

這一種思辨哲學在一八三〇年前後發展達於極盛，後來因為內容太茫漠，太虛空了，於是就

不得不引起一種反動。這種反動就可說是唯物論的現實思潮。這一派的當時的代表者就是佛格特 (Yogt)、畢希勒 (Büchner)、俾雷斯珂 (Moleschott) 等。他們對於抽象的空論大加排斥，以為實驗勝於思惟，事實重於概念。他們否定人格的獨立，反對意志的自由，以為我們所應取的學說只有唯物論的機械的說明。

然至前世紀的最後的三分之一，形勢又復漸行變化；科學上不能解決的疑問隨處多所發見，而科學的研究本身實在也係一種哲學上應加探討的問題。於是曾被拋棄的哲學的研究又為人們所重視，而『重返康德』的聲浪也就因之而起了。對於康德哲學的重興，朗格 (Lange) 實有重大的貢獻，他的唯物論史實為喊叫『重返康德』的第一聲。等到今日，批評哲學對於各種學問可說是已成為一種基調；哲學，認識論，論理學等固不消說，就是神學，宗教哲學，以及數學，自然科學，也往往有以康德哲學做依據的。康德的思想確可說是成為哲學上的礎石了。

就康德的學說的長所而論，最少下述三點是最值我們的注意的。

(一) 康德把信仰與認識截然區別，是正當的。這樣，精神生活的二大方面方能被調和而保持

相互間的平和。近世哲學上一大爭論——宗教與科學間的爭論——由康德的這種分析始被澈底解決。康德對於科學是極心愛而且極尊重的，即就他在科學上的造詣而論，也是極爲深邃的。現象界的法則化爲他所竭力地鼓吹與獎勵的事項。可是康德在他方面却也未始不充分承認信仰的貴重。最高善畢竟不外是一種信仰的實踐。與這一種信仰相對而言，科學實是極鮮價值的一種知識。我們人生的本質是在道德法的信仰與實踐；所謂知識，無論怎樣深廣，對於人生究不過有一種方便上的價值而已。

(二)康德對於意志與以相當的位置。十八世紀的唯知主義，只偏重於知的修養，康德對此乃加以一種修正。康德以爲人生的價值，不關係於知識，却根基於意志。於是由他的提倡，意志始被人們所注意，而在人生上方才獲得一種應有的地位。

(三)康德對於精神的本質與以自由的性質。他所謂自由雖偏傾於形而上學的，但是其承認精神的本質含有自由，確可說是不易的真理。而且此外對於自由的論證，也大有傾聽的價值。

以上三項，既可說是康德哲學的特長，也可說是目下唯心派哲學的基調。他在哲學上的貢獻

煞是偉大！但是在他的學說却也未始全沒不備之點，而就中最大者約有三項。他的學說的短處是：（一）他對於感性及悟性二者沒有論及二者所從出的根本。就是他於感官的直觀，僅說有時空二形式，而不詳示這二形式的所從出與所以僅有二形式的理由；又於悟性的概念，也僅說有十二範疇，而不說明範疇的根源。他這種二元論在道德論中也曾暴露着缺點。而他使這二元論歸到一元的說明實在未見充分。

（二）康德所謂物本身的觀念含有一種難點。他所謂物本身，一面固說是指限界的概念而不指實在的對象；但在他面他却有時把來解作所以引起感覺的對象。就是說，物本身有時雖是觀念的，但有時却是實在論的。然則這一種實在論的見解難道是他的知識論所能容許？若既不能容許，那末，知識的材料——感覺——究竟由何而來？那末，不僅知識的形式，即就知識的材料而言，也難道不是我們內心的所為要之？他的學說上的觀念論的要素與實在論的要素究應怎樣處置，是一個極大的難點。

（三）康德既說把知識批評地加以研究，乃發見先天的要素之存在，那末，更進一步，試問這一

種批評的研究本身究竟在知識上還是先天的，抑是後天的？換言之，我們所藉以發見知識的先天的要素之方法本身究竟是先天的或是後天的？康德所用以發見時空的直觀形式和十二範疇的存在之方法果真不是經驗的方法麼？這一層也是應加探討的重大的疑問。

以上三項爲康德學說上所含最重大的缺點。這一種缺點的解決是有待於後繼的哲學家的。但是康德哲學就全體論實於近世的歐洲哲學上開關一新時期；其貢獻之多與影響之大，實在是超過於一切其他哲學之上。所以我們雖說康德是歐洲近世哲學的巨擘，也決不是過譽之辭。我在這大哲學家誕生後正滿二百年的今日把他的生平和思想來介紹一個大體，想必也是讀者所歡迎的罷。



民國二十一年一月二十九日
 敝公司突遭國難總務處印刷
 所編譯所書棧均被炸燬附
 設之涵芬樓東方圖書館尙
 小學亦遭殃及盡付焚
 五載之經營墮於一旦
 各界慰問督望速圖恢詞意
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱
 困不敢不勉爲其難因將需用
 較切各書先行覆印其他各書
 亦將次第出版惟是圖版裝製
 不能盡如原式事勢所限想荷
 鑒原謹布下忱統祈垂督

上海商務印書館謹啓

版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十五年七月初版
 民國廿二年四月印行
 國難後第一版

(七六九)

百叢書
 康 德 一 冊

每冊定價大洋叁角

外埠酌加運費匯費

著 者 范 壽 康

主 編 者 王 雲 五

發 行 兼 印 刷 者
 上海河南路
 商 務 印 書 館

發 行 所
 上海及各埠
 商 務 印 書 館

