

著 熙 庶 南

康

德

行 印 局 書 界 世

中華民國二十三年九月初版



康

德 (全一册)

定價大洋四角

(外埠酌加運費匯費)

著者 南 庶 熙

發行者 沈 知 方

世界書局有限公司代表人

出版者 世界書局

上海大連灣路

發行所

上海及各省 世界書局

本書實賣校對者張冠和

## 哲學叢書緣起

張東蓀

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學爲先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候決不能把哲學加以排斥或拒絕。我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的却亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存就看能否創出一種新文化。但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勾當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉淵的哲學爲真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

張東蓀主編

哲學叢書

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 中 | 現 | 黑 | 康 | 洛 | 斯 | 笛 | 亞 | 柏 | 美 | 道 | 價 | 進 | 形 | 認 | 名 | 哲 |
| 國 | 代 | 格 | 德 | 克 | 賓 | 卡 | 里 | 拉 | 德 | 德 | 值 | 化 | 而 | 識 | 學 | 學 |
| 思 | 哲 | 爾 | 休 | 巴 | 挪 | 兒 | 斯 | 圖 | 學 | 學 | 哲 | 哲 | 上 | 論 | 及 | 與 |
| 想 | 學 | 爾 | 謨 | 克 | 沙 | 與 | 多 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 展 | 其 | 近 |
|   |   |   |   | 萊 | 與 | 萊 | 德 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 |   | 發 | 代 |
|   |   |   |   | 與 | 伯 | 伯 | 德 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 |   | 展 | 科 |
|   |   |   |   | 休 | 尼 | 尼 | 德 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 |   | 展 | 學 |
|   |   |   |   | 謨 | 茲 | 茲 | 德 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 |   | 展 | 學 |

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 楊 | 蔣 | 張 | 郭 | 張 | 南 | 郭 | 張 | 施 | 嚴 | 嚴 | 張 | 李 | 黃 | 張 | 瞿 | 瞿 | 張 | 瞿 | 張 | 張 |
| 大 | 維 | 東 | 本 | 東 | 庶 | 本 | 東 | 友 | 羣 | 東 | 安 | 方 | 東 | 世 | 世 | 東 | 世 | 抱 | 東 |   |
| 喬 | 喬 | 蓀 | 道 | 蓀 | 熙 | 道 | 蓀 | 忠 | 羣 | 蓀 | 宅 | 剛 | 蓀 | 英 | 英 | 蓀 | 英 | 橫 | 蓀 |   |
| 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 | 校 |   |
| 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 | 著 | 閱 |   |

世界書局印行

## 序

我承受張東蓀先生囑託編成這部冊子的時候，我就抱定一個原則：忠實的敘述康德哲學的本旨。在這個原則之下，第一不敢有所批評；第二不敢妄加解釋。因為康德的哲學，以現代人的眼光觀之，不是絕對沒有罅漏的。然我現在既不能替康德補苴罅漏，亦不必為讀者尋疵。我只是把康德哲學的大體輪廓描畫於讀者的面前罷了。但這部冊子是於百忙中編成的，錯誤之處，當然不免，請讀者指教。

民國二十二年十一月三日

南庶熙

## 目次

|     |            |    |
|-----|------------|----|
| 第一章 | 康德的淵源      | 一  |
| 第二章 | 康德的一生和他的著作 | 七  |
| 第三章 | 康德的知識哲學(一) | 一五 |
| 第四章 | 康德的知識哲學(二) | 三七 |
| 第五章 | 康德的知識哲學(三) | 五一 |
| 第六章 | 康德的知識哲學(四) | 六五 |
| 第七章 | 康德的道德哲學    | 七七 |
| 第八章 | 康德的審美哲學    | 八七 |
| 第九章 | 康德的發展      | 九三 |

## 第一章 康德的淵源

思想如水流一般，有其來路與去路。我們要敘述康德的思想，不能不從其淵源敘述起。但是，康德的思想極爲偉大而豐富，其來路千支萬派，不易着筆。本章專就哲學思想方面將康德以前理性主義 (Rationalism) 與經驗主義 (Empiricism) 對立的大概情形敘述一下，康德哲學思想的淵源，自然可以看出來了。

大家都知道，『哲學』這個名詞原訓愛知。所謂『知』其中含有兩個要素：一是知的目的——真理；二是知的作用——心理作用。兩者合一，真知於是成立。然在哲學史上，學者往往偏重一方面，各別進展，致使兩者幾乎全然沒有交涉。柏拉圖 (Plato) 已有這種傾向。浸淫日久，遂至演成理性主義的大陸哲學與經驗主義的英國哲學互相對立。在康德看來，兩派都是獨斷的殘廢者。

以爲知的目的離知的作用而獨立，這種見解，恐怕是由於本體概念而起。柏拉圖主張『理念』(Idea) 是真實存在的本體，我們可由『追憶』而認知它。他把『理』與『事』打成兩截，而以『心』去溝通之。這個溝通理事的心不能不生下來就帶着理性。這便是笛卡兒所說的『天生觀念』。理界與事界是原型與模寫的關係。

近世初頭，理性派的開山老祖便是笛卡兒 (René Descartes 1596—1650)。柏拉圖帶有東方輪迴思想的意味；笛卡兒則大受基督教的影響。故笛卡兒的理性主義，乃是以理知而恢復信仰。他是近世哲學之父，同時是中世哲學的最後一子。

笛卡兒用普徧懷疑 (Universal doubt) 的方法，得到自身明晰的『天生觀念』 (Innate idea)。根據此乃肯定兩種本體：第一種本體是『神』；第二種本體是『心』與『物』。這樣，知性所產的本體便與信仰對象的神相結合，本體從知的對象而移到信的對象；並且神因與本體結合而成了形而上學的實在。中世哲學以知爲信的奴隸。笛卡兒及他以後的理性派諸大哲，則均努力以謀知與信的平等結合而令兩方各得發榮滋長。康德獨



看破了這種企圖終歸失敗。他以為與其強把知與信同隸於一尊，不如使二者各佔一世界。雖其間亦互有關係，究竟彼此領域各自獨立，不相侵越。於是分析精神能力，以知的世界歸於純粹理性；以信的世界歸於實踐理性。這是康德批判哲學的特色。

順笛卡兒而更貫徹理知精神的，便是斯披諾利（Benedict Spinoza 1632—1677）他主張『神即存在』。萬物是神所具無限屬性的顯現。神與自然相即不離，而非各別存在。斯披諾利的神是沒有人格性的。笛卡兒是一個一元下的兩元論；斯披諾利則是純粹的一元論。所以他們兩人雖同是理性派，斯披諾利卻較為徹底。

與斯披諾利相對的理性派大哲是萊伯尼志（Gotfried Wilhelm Leibniz 1646—1716）。斯披諾利的本體是唯一的；萊伯尼志的本體則是無數獨立的『純一』（Monad）。故萊伯尼志是一個多元論者。斯披諾利的『唯一』太機械了，蔑卻個性。萊伯尼志的多數『純一』，恰好顯現那時代自由的思潮。

笛卡兒、斯披諾利、萊伯尼志諸人的思想，雖則互有差異，然他們既同是理性派，自有一

致之點。他們的一致點有二：(1)本體具有離認知主觀而獨立存在的形而上學的性質；(2)我們明晰而合理的思惟與存在——本體一致。康德根據這兩個一致點統括這些人的思想，而目之爲獨斷的形而上學。

復次，述英國的經驗主義。經驗派哲學雖由培根 (Francis Bacon 1561—1626) 首倡，而與以穩固基礎的實是洛克 (John Locke 1632—1704) 他的大著是人類悟性論 (An Essay Concerning Human Understanding)。他首先反對笛卡兒的天生觀念，以爲我們的心恰如白紙 (Tabula rasa)，寫在白紙上面的字是由經驗而來。經驗之起，雖有外的『感覺』 (Sensation) 與內的『自省』 (Reflection)，而最根本的還是感覺。可見洛克頗有感覺主義的傾向。但感覺只能說明知識的心理起源，不能說明知識的妥當性。知識的心理起源是心理學上的問題；知識的妥當性乃是知識論上的問題。二者各別，絕對不可混同，這是康德的大發見。經驗派的洛克，固然離隔這種發見甚遠，即理性派諸大家又何嘗不蹈同病！洛克於『單純觀念』 (Simple idea) 之外承認有『複合觀念』 (Complex idea)，他

的經驗主義並不澈底；他乃是以經驗主義始而以理性主義終。理性派的骨髓，在於把自明的理論看作真實存在。經驗派則謂思惟與存在各別，否認形而上學。然而洛克雖否認形而上學的成立，卻不否認本體。他所否認的不過是關於本體的認知罷了。本體並不因不能被認知而即不存在。所以認知是有限界的，不是全部的。在這一點上，洛克與康德一致了。

次於洛克以成極端經驗主義的，這便是休謨 (David Hume 1711—1776)。他的所謂『印象』(Impression) 包括洛克的感覺與自省。印象是根本的最新的，但它們只能一次出現。迨至第二次出現，便不是原來那樣新鮮了。休謨名這第二出現的爲『觀念』(Idea)。觀念是印象的再現；沒有印象，斷不能有觀念。所以一切觀念皆由印象而起。這便是休謨的極端經驗主義的所在。至問觀念與觀念如何結合，休謨則歸諸聯想律。於是外界物理的秩序，都變爲內界觀念間互相聯合的法則了。休謨由此更進而主張因果律並不是在外物界內真正條理，乃只是我們推測事物變化時的一種習慣。他名此爲『心的習慣』(Habitude of mind)。這樣一來，外界便全無秩序了。所以休謨的經驗主義，至此不得不轉入懷疑主義。

至於對於數學的解釋，理性派以爲是主觀的，同時又是客觀的。經驗派則以爲只是主觀的。然在把數學判斷看作分析判斷，這一點上，兩派完全相同。這裏卻被康德看出錯誤來了。他以爲數學判斷，並非與經驗全無交涉的分析判斷，其中實含有感性的直觀的要素。

總之，理性派以爲只有自明的公理是真實在，一切從感官進來的東西都是虛偽的；由其說，世界成了超越的，與我們的經驗全然沒有交涉。經驗派反之，以爲惟有從感官進來的東西才是真實的，真理須由歸納經驗而得；由其說，世界成了純個人的瞬間感覺。可見兩派同樣不能到達真理，真理寧在兩派的中間。康德的批判哲學，就從這裏產生出來，其詳後面逐漸說到。

此外牛頓 (Newton) 的物理學、盧梭 (Rousseau) 的思想虔敬主義 (Pietism) 的宗教，都給了康德以極大的影響。這些看到下章的敘述，當更明白了。

## 第二章 康德的一生和他的著作

康德 (Immanuel Kant 1724—1804) 以一七二四年四月二十二日生於東普魯士的孔尼許堡 (Königsberg)。先世出自蘇格蘭。父親是一個製造馬鞍的工匠。母親是虔敬主義宗教的信徒。康德幼時受母親的感化甚深。一七三二年康德八歲，入孔尼許堡市的中學，習拉丁語，成績甚佳。一七四〇年康德十六歲，入孔尼許堡大學，習哲學、神學、數學、物理學、天文學、自然地理等。這時他結識了兼通吳爾佛哲學和牛頓物理學的青年教師克努真 (Martin Knutzen)。這位教師所擔任的功課是哲學、數學和自然科學。他特別嘉許康德；康德也時常和他往來。於是他就將吳爾佛的哲學、牛頓的物理學和數學都介紹給康德了。所以康德初年一方面篤信吳爾佛的哲學，一方面於自然科學極有素養。吳爾佛形而上學與牛頓物理學的衝突，在康德思想的發展上有極大的關係。一七四六年康德二十二歲，大學

畢業。因爲父親已死，家計不甚充裕，做了九年的家庭教師。一七五五年康德三十一歲，以火說一論文得學位。同年被孔尼許堡大學聘爲講師。在職十五年。其間所講授的是論理學、物理學、哲學、數學、道德學、神學、教育學、人類學、物理的地理學等科目。一七七〇年康德四十六歲，升爲正教授，主論理學、哲學的講席。直至一七九七年七十三歲，始以年老辭職。爾後，燕那（Jena）、耶爾蘭根（Erlangen）、哈勒（Halle）諸大學慕名爭聘，皆辭不赴任。一八〇四年二月十二日死，壽八十。

康德的性格有幾個特點。第一是冷峻。意志力最堅強，不易爲感情搖動。忠實於所信，而排斥妥協。他的道德學說取嚴肅主義，實非偶然。好靜居，缺乏旅行的興味。畢生未曾離開孔尼許堡省。間或出城，亦不甚遠。但愛讀他人的遊記，因此真有『秀才不出門，能知天下事』的樣子。第二是正確。康德一生的生活非常單調，大概除了著作以外，就是教書。起居作事，都有一定的時間。每日早五時起牀。他自己想着睡眠以七時爲適當，每夜十時就寢。晝寢的事從來沒有。起牀後，茶二杯，煙一枝，準備講義，至七時止。換衣服，至教室講授，以十時四十五分

爲度。講畢，午餐。這是一日中最快樂的時候，大約三五人同席，圍桌共話，竟至四時方止。然後出外散步，約一小時。直到一七九八年七十四歲，這定例的散步僅有一次忘卻，因爲貪讀盧梭的大著愛美爾 (Emile)，其餘每日未曾間斷；而且每日總是午後五時，從未差移。孔尼許僑居民看他的散步，以當時鐘。散步固然是衛生，然純粹理性批判一書的大體組織，實多得之於散步，這是康德自己說過的。每日散步之後，接着便是冥想、讀書、會客，至就寢而止。這種規律嚴正的生活，他是日日如此，不差毫釐。他對於授課，嚴守規定的時間，從不輕易曠廢。有一個學生對人說，他曾聽過康德的講九年，未見康德缺席一點鐘。有一次康德和他的朋友華林約定時間散步，華林遲到了兩分鐘，康德詫爲奇異的華林。由康德的冷峻與正確，便知他極尊重人格的獨立性與嚴密的法則性。他的道德學最能表現這種精神。能獨立，才能自由，兩詞實是異名同義。由於康德，指示出人格、獨立、自由三概念有不能離立的關係。康德性格的第三特點是愉悅。他的胸懷常極歡樂，與叔本浩 (Arthur Schopenhauer 1788—1860) 絕對相反。他愛人類，愛自然，雖則優於哲學的思索，卻不是薄於情感。他最喜赴宴會與多數

人交接，尤好招請朋友會餐談話。他要就人羣中得到活的知識。他雖與淑本浩同樣終身不娶，卻不像淑本浩以女性爲敵。他極敬愛女性；所以不娶，或許因爲尊重女性的獨立與自由太過度了，這卻是一件很有趣的事。康德的服裝，大概取其自然而諧俗，不喜立異。他的趣味是優於詩歌。他的衛生是防病於未然。其餘瑣事不必細述。總之，康德一生在行爲方面，雖無甚豐功偉烈眩人耳目；然忠於所學，到老不懈，言動有則，絲毫不苟，足爲學者的模範。居大學日，追隨他的學生甚多，這一大半是景仰他的人格，並非僅佩服他的學問而已。

現在轉而敘述康德的思想方面，則他的偉大豐富，空前絕後，真令我們驚嘆不置！他當二十二歲時便開始從事於著述；以後繼續不斷的努力，大小合計，多至四十種。讀者不要誤會康德之成功爲康德，就因他有多數的著述。依我揣想，恐怕康德當執筆著書時，自己心中覺得這即是讀書。爲讀書而著書，以著書當讀書，這或者倒是康德成功的一祕訣。關於康德思想進展的階段，據他自己說，當以一七七〇年爲界，將他的一生分爲兩階段：批判以前的時期和批判時期。但就康德的著作內容看，前期自一七四〇年入大學始，以一七六〇年爲



界，又可分爲兩階段。所以康德思想的進展共可分爲三個時期，如左。

第一期 一七四〇年——一七六〇年 在這時期內康德的思想大都承受萊伯尼志及吳爾佛的哲學。然吳爾佛並非創造新組織的人，他不過綜合以前的哲學繼承萊伯尼志的思想罷了。故正確的說，第一期的康德思想是萊伯尼志及通過萊伯尼志的一般理性派哲學。這時的萊伯尼志尚未大受洛克經驗主義的影響，其思想中所含的分子，以笛卡兒及斯披諾利一流的形而上學爲多。康德當時所承受的就是這種思想。又這時康德從克勞真得來牛頓物理學的影響亦極大，致使他常感着對於理性派形而上學的衝突。這時期他的著作：有活力真測定（一七四六年）——最初的著作——天體一般史（一七五五年）火說（同上）、哲學認知第一原理新釋（同上）等。

第二期 一七六〇年——一七七〇年 這是康德受休謨影響極深的時期。他知道專從理論導出存在概念的事不可能，而主張置重經驗。他不但拋棄理性派的本體概念，懷疑獨斷的形而上學的可能；並且與休謨同樣懷疑正確真理的成立，漸次帶有懷疑派的色

彩。故普通稱這時期爲經驗主義及懷疑主義時期。這時期的著作有推理式四格的詭辯（一七六二年）神存在論證的唯一理由（一七六三年）等。

合右兩期爲批判以前的時期。過此便爲批判時期。

第三期 一七七〇年——一八〇四年 在這時期內康德確實成功了一個批判主義知識論者，以自己的創見著書立說。這時期開始的這一年卽一七七〇年他著有一篇極有價值的論文，題爲感覺及容界的方式與原則，這是讀萊伯尼志新人類悟性論而深受感動的結果。至一七八一年他五十七歲時大著純粹理性批判（*Kritik der reinen Vernunft, Critique of Pure Reason*）成功了。自這年起至一七九〇年，他的著述越發到了成熟的地步。一七八八年實踐理性批判（*Kritik der praktischen Vernunft, Critique of Practical Reason*）出版；一七九〇年判斷力批判（*Kritik der Urtheilskraft, Critique of Judgment*）出版。這三部書就是有名的三批判。就中尤以純粹理性批判爲體大思精，絕千古。據他自己寫給朋友的信上說，這部書他至少也經過了十二年的深思苦慮。此外著

作尚多，有自然科學的形而上學的原理（一七八六年）、理性範圍的宗教（一七九三年）以及他種較小的著作，都是把批判哲學的原理應用到哲學研究的特別部分。但自一七九〇年以後，他的著作關於法律哲學的和道德哲學的較多。

康德思想進展的三個時期，略如上述。但思想是連續的，要以若干年分爲若干期，簡直不可能。上面的三時期，不過是大體的畫分罷了，並非真有嚴格的界線，這是應當知道的。又康德幼年因爲母親的感化，所吸收虔敬主義宗教的思想至深且鉅；一七六〇年頃他受盧梭的刺激甚大；這些都與他的性格及道德論有極大的關係。



### 第三章 康德的知識哲學（一）

第一章已將理性派和經驗派的哲學大略敘述一過。現在便應當敘述和這兩派有關卻又自成一派的康德哲學。康德哲學的全體建築於他的知識哲學上，因此，我們的敘述，應從他的知識哲學開始。純粹理性批判一書，可以說是康德知識哲學的結晶，凡要研究康德知識哲學的人，都得以這部書為根據。不過要知道，康德的知識哲學，是建築於他的先驗方法，而他的哲學全體，又是如上述建築於他的知識哲學，則關於先驗方法的敘述，應當特別審慎而周詳。自本章至第六章，都是敘述康德的知識哲學。就中四五六等章的取材，以純粹理性批判為限，惟本章因為敘述的是先驗方法，雖則大部分以純粹理性批判為根據，卻間有採及他書如形而上學導言（Prolegomena）之處，這是不得不聲明的。

要使知識問題得到正確的解決，非有正確的方法決難達到目的，這是任何人都承認

的。在康德看來，理性派和經驗派所採用的方法雖各不同，其爲獨斷則一。因此，他對於這兩派統稱爲獨斷主義（Dogmatism）；而稱自己的學說爲批判主義（Criticism），自己所採用的方法爲先驗方法（Transcendental Method），或批判方法（Critical Method）。究竟康德的先驗方法是什麼？它和獨斷方法有什麼差異？這自然是我們所極欲解答的問題。

原來知識方法的問題，就是知識如何可能的問題。在這問題以前，尙有『知識是不是事實』的問題。因爲須得有了知識的事實，然後『如何而知識這事實可能呢』的問題始能成立。若知識不是事實，則根本沒有研究知識可能的必要。然而提到知識是不是事實的問題，更預想着知識是什麼的問題已經得了解決。若還不知道知識是什麼，則不能提出知識是不是事實的詰問。所以我們最後還是歸到『知識是什麼』的問題。理性派以爲知識從思惟來；經驗派以爲知識從感覺來。其實知識不單是思着；亦不單是覺着。理性派以爲思着的超越體是知識；經驗派以爲覺着的意識是知識。其實知識不是超越體；亦不單是意識。換言之，即既不是離我的純外物；亦不單是我心的感覺。知識常爲對象的知識而就客觀去

認知。客觀性不是超越體；亦不是純自我內的意識。雖具有主觀性，卻兼有非我性；雖是非我，卻非超越，而預想有認知主觀的活動。

我們決不可把知識的對象看作個個的事物如我們現見的山、河、桌、椅等。對於現見的山，我們可以有兩種看法：一是考察山的屬性，如形狀、高大、位置等；二是考察見山時自己心上的知覺，如網膜、刺激、從感覺到觀念的歷程等。前者是自然科學家及普通人的看法；後者是心理學家的看法。然而皆不是知識論上所要研究的問題。知識論所處理的不是一個特殊對象，例如一個山的屬性；亦不是關於一個特殊對象的心理狀態。

然則知識論所研究的是什麼？知識論所研究的是對象自身，換言之，即研究對象所以得成爲對象的必要條件，再換言之，即研究對象的普遍性。知識論不是研究個個對象，而是研究一般對象性；不是研究個個客體，而是研究客觀性。個個對象 (Gegenstand) 與對象性 (Gegenständlichkeit) 的區別，個個客體 (Objekt) 與客觀性 (Objektivität) 的區別極關重要，絕對不容混淆。理性派與經驗派都只知着眼於個個的事物，而忽略普遍的對象

性，這是兩派共同的錯誤。被認知——成爲對象云是怎樣一回事呢？這是普徧的問題，而不是特殊事物的屬性問題。例如山如何而被我認知——如何而成爲知識對象的問題是普徧對象性的問題，而決不是一個特殊山的屬性問題。雖則被認知的是一個特殊山，然而得成爲知識對象的性質——對象性則是普徧的問題，而決不是指那一個特殊山。先假定普徧山的對象性，然後才能着想這個山那個山等特殊對象的屬性。對象自身的性質——對象性祇能就普徧上着想，特殊對象性不過是假定有普徧對象性而着想其一例罷了。故『這個山的有無』須於假定『普徧山是有』以後才能說。『這個山是有』乃是『普徧山是有』的舉例。又如說『那個山是無』時，亦是已經假定『普徧山是有』。如此可見，被認知的個個對象——個個事物與成爲對象的性質——對象性不得不嚴爲區別。康德特別注意於此，他不着重個個事物，而着重一般性——法則性。這是他的新着眼點。

惟有對象性又客觀性乃是知識論上專用的名詞。這名詞在心理學上及形而上學上完全無用。因爲對象性既不是心理的，如心理狀態；亦不是形而上學的，如物自身。心理學所



見的事物常是現於意識內的東西——在心內的東西。這樣的事物是個別的，如那個山、這條河，而不是普徧山、普徧河。個物常以心理學的存在而現於我們的意識內，對象性卻不能。有心理學的存在。因為我們意識上所呈現的常是個個的對象。我們可以將這張桌子或那張桌子成爲觀念而現於意識上——心理學的存在；卻不能將普徧桌子成爲觀念。然而對象性亦不是離開主觀而獨自存在的物自身。對象性仍然是藉主觀而取得其能成爲對象的性質；因而寧是預想有主觀，決非排除主觀而與主觀無交涉的東西。對象性亦和個個的對象一樣仍然假定主觀；否則成爲形而上學上的物自身。對象性雖則假定主觀，卻不能有心理學的存在，這是從其得成爲對象的普徧性而來。普徧對象——對象性與特殊對象的區別是：後者預想有個個的主觀而存在於個個的意識內；前者預想有普徧的主觀而呈現於普徧的意識內。呈現於普徧意識內，於是有客觀性。這就是存在於一切的認知主觀內——嵌入於一切的意識內而恰相符合。簡言之，即是『妥洽』（Adequacy）。這種『妥洽』的見解，乃是決定對象性——知識的要點。但要注意，上面是爲說明便利計借用心理學的

說法。依這種說法，好像普徧意識是由個個意識的集合而成，因而妥洽是呈現——存在於多數人意識內的東西。嚴格的說，這種說法是錯誤的。所謂普徧意識，所謂妥洽，都不是事實的心理學上的東西，而是論理上的東西。

個個的對象是呈現於我們的意識內——心理學的存在；對象性則是預想有普徧意識，即符合於一切的意識。符合於一切的意識這事名為妥洽，則對象性即是妥洽性。妥洽性不像個個對象預想有個個意識，而是呈現於普徧意識內。普徧意識既非存在於心理學上個個意識內，而是一種論理的假定；故由個個意識看來，乃是主觀的，而又是非主觀的；是客觀的，而又是非客觀的。對象性因為妥洽於一切意識，遂亦妥洽於個個意識，所以決非與個個意識無交涉。雖則呈現於個個意識，卻非單是個個意識的所產。雖則具有主觀性，卻又妥洽於其他一切主觀，而非一個主觀所能左右。這種非主觀性——客觀性乃是對象性的特質。這種特質即是不僅存在於個人主觀意識內，實乃呈現於普徧意識內的法則性。這種法則性不是單單妥洽於我的意識，屬於我個人的；而是屬於全體的。不僅如此，因為是屬於全

體的，所以雖亦妥洽於我，卻又使我感着一種強制。這種強制雖不是出於我個人，卻亦因為我並非處於漠不關心的狀態而仍然屬於全妥洽性的一部，否則我便不會感着這種強制。雖則未嘗與我絕緣，卻又不是我個人的；雖則在於我心之內，卻又不能隨心所欲。這裏才有強制之感發生。這就是我們所稱的必然性（Necessity）。這種必然性因為不是像由一個物加於他個物的一種特殊東西，而是基於對象的普遍性；所以應當稱為普遍的必然性（Universal necessity）。妥洽性常是普遍必然的。普遍必然性乃是妥洽性的特質。若簡稱這種普遍必然性為法則性，則妥洽性即是法則性。

我們從知識說到知識的對象；從對象說到對象性。現在又回轉來，將心理學的存在與法則性比較一看，便知兩者屬於絕然相異的世界。法則性決非心理學的個個存在的集合。法則性以普遍必然性為特徵。它呈現於我們的意識時，使我們感着一種不可抵抗不可避免的強制。心理學的存在則是呈現於我們意識上的事實；當它呈現時，我們決不會感着什麼強制。這種事實性是與法則性屬於絕然相異的世界。事實常依時間空間而決定，表示在

此時此處實是 (Sein) 怎樣；法則性則超越時空，而主張不拘何時何處應當 (Sollen) 怎樣。不明此理，而誤以為從事實性產生必然性的是休謨。他說，同樣的事情屢經反覆，便生出必然性；即由習慣生聯想，由聯想生法則性。這不過是將我們意識法則性的意識歷程與以心理學的說明罷了，決不足以闡明法則性自身的特質。最應注意的，休謨這種研究方法——心理學的考察意識歷程的研究方法與康德的着眼點，乃是佔在完全相異的立場上。休謨只是觀察法則性概念發生於我們意識內所經過的路程。所以文德班 (Windelband) 名休謨的方法為發生方法，應與康德的批判方法嚴為區別。考查事物的發生與研究事物的性質，各為一事。我們縱然知道法則性概念出現於意識內的意識歷程，終不能知道法則性自身的性質。事實終是事實；法則卻是法則。事實無論反覆若干次，由反覆經驗的結果祇能得着『實是如此』，而決不能得着『應當如此』。事實承認的量決不能成為規範性的證據。

經驗派以為事實的集合即成法則，所以採用歸納法，認事實為根本的、先在的，以拼合

事實來說明法則。理性派反之，採用演繹法，主張法則的先存性，從一個至高的法則，依論理導出個個場合，將個物置於法則支配之下。惟然，不置法則於個個意識，反使個個意識由法則導出，勢不得不主張法則的生成性。於是我們看出理性及經驗兩派共同的大誤點了。彼等都是用事實觀的眼光來看法則性。不論是主張從個個事實歸納以成法則如經驗派；抑或主張法則為生成觀念如理性派；同是把法則看作事實的存在。在這裏，乃有康德新方法的發見。理性派和經驗派誤解法則概念，當作事實問題（*Questio facti*）來處理。康德卻與兩派相反，從新當作法規問題（*Questio juris*）來處理。他以為，在法則性與事實性之間不應以時間上的先存性（*Priorität*）來作區別，兩者的性質根本不同，不能互相侵越。不論法則性先於事實也好，後於事實也好，它完全是離事實而獨立的別種東西。這種離事實——經驗而獨立的東西，即是康德所稱的先驗性（*Apriorität*）。發見先驗性而論證它，用它作基礎，將科學知識建築在它上面。這種方法，即名為先驗方法，又批判方法。這種新方法與演繹及歸納兩法完全不同。康德自稱這種新方法的發見等於哥白尼（*Copernicus*）的革命。

『先驗』(A priori)一詞，在康德以前，以『生成』的意義用之。笛卡兒如此用法尤為顯明。迨至康德以法則的離經驗而獨立的性質釋先驗性，於是名詞雖仍舊，意義卻完全改變了。但所謂離經驗而獨立，決非與經驗無交涉，不過謂不由經驗產生罷了。雖不由經驗產生，卻常與經驗共現，這是純粹理性批判的緒論裏所明言的。因為先驗性的新意義，遂使悟性的活動得有新的開拓。經驗派研究感性，祇認經驗性——從經驗收集來的東西；——理性派竭力研究理論的理性，從生成性演繹一切。康德因為於生成性及經驗性之外，發見一個與兩方全都不同的新領域——先驗性，於是悟性活動於舊的演繹論理學之外，又增加新的先驗論理學這個領域。這種新開拓的論理學，比諸舊的方式論理學，性質完全相異。舊論理學是依經驗的論理使用；新論理學是處理純粹悟性概念而為悟性的實際使用。文德班說，在悟性上，於純粹理論的方式——分析的方式之外，有知識論的方式——範疇。故由悟性活動而產生的論理學有兩種：一種是正確思惟方式之學，研究理論的方式，即所謂方式論理學；又一種是研究認知方式的知識論理學，康德自稱為先驗論理學。

感性——經驗派——歸納法——經驗性（經驗的）——感覺的研究

悟性 { 理性派——演繹法——先在性（生成的）——論理方式的研究

{ 批判派——批判法——先驗性（先驗的）——認知方式的研究

以上所述，是康德關於知識對象的新見解。就他的新見解，可以看出他所用的新方法——先驗方法是什麼，以及新方法發見的由來。對象由判斷而決定。我們認知對象時，即是判斷的活動。一個判斷被構成，即是一個對象被決定。二者原為一事：知識成立。所以知識是什麼的問題，可以答道是普徧必然的對象；也可以答道是普徧必然的判斷。現在我們改從判斷方面來敘述康德，看他關於判斷持着怎樣的見解。在純粹理性批判的緒論裏以判斷釋知識，而對於判斷有過一番鄭重的分析。

從感覺得來的不是知識。例如單有『地球』云、『行星』云等觀念，尚不成為知識。必須組成『地球為行星』一判斷，才是知識。判斷有兩種：一種是分析的判斷（Analytic judgment）；又一種是綜合的判斷（Synthetic judgment）。任何一個判斷皆由三部分組

成，即：(一)主語 (Subject) (二)綴辭 (Copula) (三)謂語 (Predicate) 如『子丑爲甲乙』在這個判斷中，『子丑』是主語，『爲』是綴辭，『甲乙』是謂語。凡主語本包含着謂語，分析主語即得謂語，這樣組成的判斷，名曰分析判斷。例如說『物體有延長』這便是一個分析判斷。因爲『物體』一主語本包含着『延長』這謂語，沒有延長，即沒有物體。從『物體』一主語中即可分析出『延長』一謂語，而組成這個判斷。凡謂語不在主語以內，竟將謂語和主語連綴，由是而成的判斷名曰綜合判斷。例如說：『地球爲行星』這是一個綜合判斷。因爲『地球』一主語本未包含着『行星』一謂語，從『地球』這主語中無論如何分析不出『行星』這謂語。分析判斷雖關於主語有所說話，並無新意義加於主語上。如上所舉『物體有延長』一分析判斷，雖以『延長』這謂語而關於『物體』這主語有所說話，並無新意義加於『物體』這主語上，因爲『物體』原包含有『延長』的意義。這種判斷，祇是一知識的重複，而不是新知識的獲得，有時稱爲解說的判斷 (Explicative judgment)。綜合判斷則異是。如上舉『地球爲行星』一判斷，以『行星』云的新意義加於其



所說『地球』上，故能擴充知識，常稱爲擴充的判斷 (Ampliative judgment)。

照這樣看，分析判斷不是真知識；惟有綜合判斷才是真知識。但是在這兩句話之中，前一句是可以說的，後一句則尙待研究。假如說『今天是冷。』這雖是一個綜合判斷，卻不是真知識。你在這屋裏覺着冷，他在那屋裏，因有暖氣管，或許覺着熱。倘你在這屋裏生起火來，同時又在身上加幾件衣服，或許也覺着熱。這就證明單從經驗得來的綜合判斷沒有普遍必然性。真知識必須具有普遍必然性，從而必須是先驗的。判斷而成爲真知識，有兩個必要條件：(一)是綜合的；(二)是先驗的。分析判斷因爲缺少第一個條件，所以不是真知識。綜合判斷第一個條件固是有了，若缺少第二個條件，還未成爲真知識。我們不要有真知識則已，若要有真知識，非求得先驗的綜合判斷不可。照我們普通情形，似乎凡綜合判斷必是經驗的，而分析判斷反可以不由於經驗。現在要設法求得一個先驗的綜合判斷，似乎是不能有的，因而真知識是不能有的。康德特別注意這點，而以爲決不會如此。蓋既云綜合 (Synthetisch)，必定一方有受綜合的被動者，同時他方有施綜合的能動者。這能動者必是不能成爲

經驗對象的X。若它能成爲經驗對象，它之上必更有一施行綜合的能動者X。所以康德特別提出苦心研究的問題是：『先驗的綜合判斷如何而可能呢？』(How are a priori synthetic judgments possible?) 這表明什麼？表明康德所要求的就在於從綜合判斷裏探尋出一種絕對未屢進經驗分子的純粹先驗要素，據此以證明先驗的綜合判斷如何而能够成立。這種純粹先驗要素不從經驗得來，卻是經驗成立的條件，從而即是先驗的綜合判斷或真知識成立的條件。康德苦心研究的結果，所謂純粹先驗要素居然被他發見了，於是先驗的綜合判斷被他求得了。他舉『七加五是十二』爲例，說這是一個先驗的綜合判斷，因爲我們分析十二不限定得到七加五。又如『直線爲兩點間的最短距離』也是一個先驗的綜合判斷。又如『一切變化之內物質不變』他也證明了是一個先驗的綜合判斷。前二判斷是數學上的；後一判斷是自然科學上的。因此康德說數學與自然科學都是可能的，即數學的知識與自然科學的知識都是真知識。

由以上所述康德關於判斷的見解，我們又可以看出康德與理性經驗兩派不同的特

點。理性派偏重理論，主分析判斷；故雖是先驗的，普徧必然的，卻因為不是綜合的，遂致成爲空虛的。經驗派偏重事實，主綜合判斷；故雖是經驗的，有內容的，卻因為不是先驗的，遂致成爲盲目的。康德吸取兩派的精華而爲巧妙的結合，主先驗綜合判斷，這種判斷是普徧的，又是實質的，這才是真知識。理性派的先驗分析判斷及經驗派的經驗綜合判斷可以說各只得到真知識的半面。（『先驗的』一詞用於理性主義時，實與『先在的』同義。）

理性主義——分析的先驗的——空虛的

經驗主義——綜合的經驗的——盲目的

先驗主義——先驗的綜合的——普徧的實質的

何以理性派的先驗分析判斷及經驗派的經驗綜合判斷，都只是真知識的半面，而康德的先驗綜合判斷才是真知識呢？理由是這樣的：理性派的分析判斷，只是一種思惟判斷，而不是知識判斷，因為這種判斷，不過是思惟專在自身內部爲概念的分離結合而已，知識則必須由思惟與感性互相結合而成；經驗派的綜合判斷祇是一種事實判斷，而不是知識

判斷，因為這種判斷，不過是感覺事實的集積而已，並非真的綜合，知識則是一種真的綜合；惟有康德的先驗綜合判斷，將思惟與感性聯合一起，因而個個感覺事實乃有真的綜合，所以是真知識。『綜合』這個觀念，是康德哲學的骨髓，極關重要，後面還要隨時說及。

如許冗長的敘述，仍然覺得應當說的話尚未說到十分之一，這一半因為文筆太拙劣；一半也因為頭緒太多，條理太密。現在我只好再將幾個重要點提示一下。

第一，『先驗』一詞的新意義，前曾大略說過。康德以前這個名詞，都作『生成』用，因其是非經驗的。依心理學的又經驗的見解，非經驗的或許應該就是生成的。在這點上，可說理性派與經驗派同是心理主義。雖則理性派由自明的觀念論以主張生成性，經驗派由發生論的觀點以否認生成性，然在把先驗性看作一種心理存在的生成性這點上，兩方同出一轍。兩派都以爲非經驗性卽是生成性。這是由於兩派都忽略了『經驗因以構成』這個重要點。倘若注意到這點，則卽不把非經驗性解作生成性，未嘗不容更有別種解釋。康德卻就是這個別種新世界的發見者。他發見了在非經驗性以內生成性以外一種新意義的先

驗性。這種先驗性，既不是理性派傳來的，亦不是從經驗得來的。這種先驗性是經驗的基礎，經驗因它而構成。因它是構成經驗者，自然不是被經驗構成者——經驗所產。因它是構成經驗者，自然亦不是與經驗絕緣而孤立的生成性。欲明此理，莫如分析經驗。經驗 (Experience) 決不是單由經驗派所說的感官印象而成。地球繞日運轉，這是經驗；然無論感官如何敏銳，終不能看見地轉。山寺鐘鳴，這是經驗；感官卻告訴我以耳響。橘子黃圓香甜，這是經驗；感官卻告訴我以黃圓香甜。總之，我們若專靠感官，則不能成立任何經驗。經驗是綜合的，不是單純要素。這綜合體的構成，必有其構成者。這構成者是經驗成立的條件，是經驗的基礎，而決不是經驗的所產。經驗的基礎先經驗而存，共經驗而現。這種特性即名先驗性。此處所謂『先』，決不是時間上先後的『先』。若是先後的『先』，則又何必說共經驗而現呢？在我們意識上，基礎與經驗是同時呈現的，並非基礎獨自先被我們意識。先驗性是結合感覺的結合者。有了這個結合者，感覺才有真的綜合。感覺的真的綜合才是經驗。感覺好比麵粉；先驗性好比印模；印模嵌印麵粉而成點心，這點心就好比經驗。可見先驗性是我們精神上

本有的——卻不是生成的——一種格式，並且它自己會活動，它是自動的印模。

第二，先驗性的意義既明白了，便可進而述說認知主觀。(一) 認知主觀是普徧主觀，不是個人主觀。換言之，認知主觀乃是普徧意識 (Consciousness in general)。故知識是共通的，——卻不是多數的。(二) 認知主觀雖不是個人主觀，卻寄託於個人主觀之內。一切個人主觀內共同分子即是普徧主觀。這普徧主觀是徧住的自我，住於小我內的大我。故實際上，認知仍是個人認知，並非個人之外另有普徧人在那裏認知。換言之，地球上祇見一個人，不見普徧人。(三) 認知主觀雖寄託於個人主觀之內，卻不是心理的存在——事實的存在，而祇是論理的要求；因而它不是實驗心理學的對象。固然心理學亦和其他一切科學一樣，假定認知主觀，但祇是假定而已，並不研究它。心理學所研究的，是經驗世界裏的心理現象，認知主觀卻不存在於經驗世界。惟有知識論才研究認知主觀；其他諸經驗科學不過開首便無反省的假定它而已。這是知識論與其他經驗科學的區別點。(四) 認知主觀是先驗的，因為它是經驗的基礎，不是經驗所產。經驗的成立，常預想有認知主觀；沒有認知

主觀，便不能成立任何經驗。我們簡直可以說認知主觀與先驗性乃是一件事情的兩個名詞。(五)認知主觀常使我當我認知一對象時要求一切人都認知。雖則我明知實際上一切人都認知這是沒有希望的事，然而我總是這樣要求着。(六)認知主觀不是個人主觀數量的集團，換言之，即不是多數的個人主觀。故多數的知識不必是正確的知識。在經驗的自我(個我)之內探出普遍的自我(普遍意識)這是康德的偉大事業。雖則從古聖哲亦嘗體驗到這種普遍我，然而從知識上發見它，明確的意識它，用它作科學的基礎，則自康德始。

第三，康德革新先驗性的意義，開關經驗研究上的新途徑。他的着眼點不在經驗的心理學的發生，如經驗派所着重的；而在從經驗的基礎——先驗性闡明知識的客觀妥洽性。研究個個事實的經驗上生起，這是心理學的事；研究經驗的普遍性，乃是知識論的事。故研究個個經驗的內容，不是康德的問題；研究使經驗成立的先驗性，才是康德的問題。康德以為，要從經驗的普遍性——先驗性方面闡明經驗，給科學以基礎，首先應當認明先驗性，次當根據先驗性以證明經驗如何而構成。像這樣的方法即名先驗方法，又批判方法。理性派

與經驗派對於先驗性都沒有過審慎的考察，明確的認知。於是一派——理性派將先驗性適用到它不應當適用的領域，因而逕行肯定形而上學；一派——經驗派不將先驗性適用到它應當適用的領域，竟至公然懷疑經驗科學。這就是兩派共同的獨斷處。

第四，依康德說，先驗方法的發見是由於先驗性的發見，而先驗性的發見又是由於先驗方法。這好像是循環論證。然而當真是循環論證麼？請讀者想想看。

第五，先驗方法的性質與從來的演繹法及歸納法都絕然不同。演繹法專講概念相互的關係，只是正確思惟的論理，不能研究對象性——經驗。歸納法專從事於事物的搜集，不能說明何等論理的關係，遂致得不到法則。前者是空虛方式的結合分離；後者是盲目雜多的集積。兩者皆沒有充分力量建立我們所有的科學。先驗方法在這兩者間，實佔有特別的位置。因有先驗方法，經驗的基礎乃明，對象乃立，對象集合而成的自然完全暴白其真相，科學遂以確立。演繹法的空論賴有先驗方法的出現，始能融合肉與血而結實。歸納法的混沌（Chaos）賴有先驗方法的出現，始成爲秩序井然的世界。



現在到了最後一點，我們可以指出康德先驗方法的發見何以等於哥白尼的革命了。哥白尼逆轉日繞地球的舊說，創立地球繞日的新說，這在思想上自然有革命的意義。何以康德發見先驗方法，亦有如此重大的意義呢？這並不是康德的自己誇張，亦不是學者們的盲目頌禱。先驗方法代替了從來的演繹思惟與歸納方法；先驗哲學代替了從來的理性主義與經驗主義；科學的確立與經驗的闡明代替了超越與雜多。於是空世界成了實世界；亂世界成了治世界。從此我們拋棄無關係的超越世界與純個人的惟我世界，而創立我們共有的世界；脫離夢想的世界與孤獨的世界，而生活於講求實學的世界；推倒專制世界與暴民世界而建設立憲民主世界。從前不論理性派經驗派都讓世界支配我們，不是說我們爲超越體所創造，便是說我們如白紙聽自然來寫字。康德打破這種模寫思想，將能動的我們從受動的我們裏救出來。依先驗方法，我們發揮我們本有的先驗性，學會製造自然，知道知識界不是神所居的世界，建設屬於理性世界的知識界，由是而人類理性的福音被宣傳出來了。由理性（廣義的，指認知能力言）的選擇作用，啓示我們以我們的自然是被理性構

成的。換轉向着自然的我們來，倒使自然向着我們。在康德以前，我們的知識在自然面前低頭，向着自然做事；賴有康德而這種關係完全逆轉，自然在我們面前低頭。我們的『悟性不是從自然裏吸取法則，而是將自己的法則被於自然。』——這些都是康德先驗方法發見的結果。由這結果，便可知先驗方法的發見是如何給與世界以革新，如何具有哥白尼革命的意義。雖則哥白尼把我們所居地球的位置從中心踢到邊緣，康德則把我們的能力扶登自然的寶座，方向正相反對；然而功業的偉大，足以搖撼天地卓絕古今，彼此不相上下。但有一點應當注意，康德所謂理性是人類的普徧性，不是個人的特殊性；故他雖高唱人類理性，卻與啓蒙思潮有天壤之隔。

## 第四章 康德的知識哲學(二)

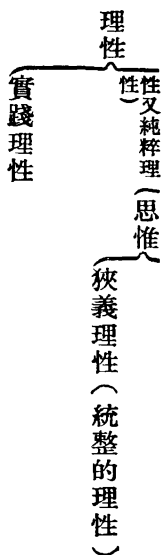
前章所述可以簡約如下：康德研究知識中的先驗性，根據這種先驗性以論證知識的普遍必然性。這是他的先驗方法，亦就是他的知識哲學。他的方法用完了，他的問題也解決了。他只有一個問題，就是：『知識如何而可能？』如前章所述，康德詮釋知識爲先驗綜合判斷，所以右邊的問題即是：『先驗綜合判斷如何而可能？』在康德心中，先驗綜合判斷的可能是不成問題的，只問究竟有怎樣的根據，先驗方法卻會給他找着根據就是先驗性。豈不是他的方法用完了，他的問題也解決了麼？一部純粹理性批判可以說，是先驗方法的實際運用；同時也就是『先驗綜合判斷如何而可能』這問題的具體解決。純粹理性批判的內容，除關於決定方法及詮釋知識之處已於前章粗舉大概外，尙有三個主要部分：先驗感性論、先驗分析論、先驗辯證論。現在先將書名裏幾個重要名詞解釋明白，然後逐次敘述三部分

的大要。

『純粹』一詞有兩個意義。一個意義是對實際而言。實際理性是關於行為的；純粹理性由認知能力表現，是關於理論的（Theoretisch）。又一個意義是表示先驗性。康德的主要目的在研究認知能力的先驗方式。這種方式是經驗的基礎，自身卻是先驗的，絕未屢進經驗分子。『純粹』一詞即表示這個意思。

『理性』一詞，在書名裏是廣義的用法，與認知能力相同。康德關於『理性』一詞的用法，往往因時因地而異。有時廣義的用以表示認知能力，包感性而言；有時用以表示思惟，與感性對；有時用以表示對於超經驗界的最高統一作用，與悟性對；更有時用以表示我們行為的主宰者，與認知能力對。用在認知方面，稱理論的理性，又純粹理性；用在行為方面，稱實踐理性。略如左表。

|  |            |
|--|------------|
| 感性<br>┌──────────┐<br>認知理性<br>└──────────┘<br>(理論的理) | 悟性 (構成的理性) |
|--|------------|

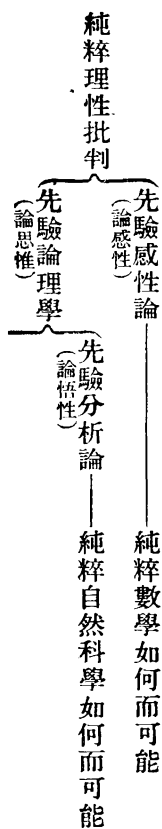


『批判』一詞的本義，是說僅批判現有的學問而不另自創造。不過，康德認純粹數學、純粹自然科學為已經確立的學問，對於這兩種學問的批判只是證明而已；惟有形而上學能否成立及怎樣成立，認為尚有疑問，故對於形而上學的批判有研究準備的意思，即一面對於過去的形而上學盡量破壞，一面對於將來的形而上學準備建設。

康德為什麼選擇純粹數學、純粹自然科學、形而上學作批判的對象呢？原來他既認定正確知識的本質不外先驗的綜合性，即以先驗綜合性的多少定學問的資格。純粹數學資格最高，是不待說的，純粹自然科學因為含有很多的數學要素，亦合資格，當然都當選了；至形而上學的當選，則除資格外，一半因歷史關係，（自柏拉圖以至康德當時的理性派極重視形而上學）一半因人類本性要求這種學問，不容置諸存而不論之列。於是康德的『先

「純粹自然科學如何而可能」一個問題分爲三個問題：(一)「純粹數學如何而可能？」(二)「純粹自然科學如何而可能？」(三)「形而上學如何而可能？」

既然純粹數學、純粹自然科學、形而上學都具有先驗綜合性，然則它們的區分點何在？  
 康德則以認知能力的差異爲標準。他以為，由相異的認知能力產生相異的學問。於是採用當時心理學的分類法，將認知能力（廣義的理性）先分爲感性與思惟；再將思惟分爲悟性與狹義的理性。相應於這個區分而設先驗感性論、先驗論理學；先驗論理學內又分設先驗分析論與先驗辯證論；分別論究感性、悟性及狹義的理性。這三論與純粹數學、純粹自然科學、形而上學相應，即分別解答「純粹數學如何而可能？」「純粹自然科學如何而可能？」「形而上學如何而可能？」這三個問題。列表如左。



〔先驗辯證論——形而上學如何而可能  
(論狹義的理性)〕

更將純粹理性批判內容全體列爲鳥瞰表如左。

序文

緒言

一、先驗原理論(要素論)

〔一〕先驗感性論：數學的知識

〔空間論

時間論

〔二〕先驗論理學

1. 先驗分析論：自然科學的知識

(1) 概念分析論(概念論)

純粹悟性概念(範疇)的發見

純粹悟性概念的先驗演繹

## (2) 原理分析論（判斷論）

圖式論

原理的體系

直觀公理

知覺預料

經驗類推

經驗思惟的公準

## 2. 先驗辯證論：形而上學的知識

## (1) 理念論

## (2) 辯證論的推理

純粹理性的謬誤推理：內的心靈形而上學批判  
 純粹理性的二律背反：外的自然形而上學批判



純粹理性的理想……神學批判

二、先驗方法論

1. 純粹理性的紀律

2. 純粹理性的標準

3. 純粹理性的建造法

4. 純粹理性的歷史

述完純粹理性批判內容全體的大要以後，本可接着述感性論，但有幾句話應先提明一下。康德所研究的是知識自身（Knowledge in itself），不是知識的內容。這種研究只能用先驗方法，一切自然科學的方法全歸無用。由研究知識自身而發見認知能力自身具有的格式，康德名為先驗方式（Priori form）。先驗方式有在感性上的；有在悟性上的；有在理性（狹義的）上的。康德特別注重於此。感性論、分析論、辯證論就是分別論究這三類的先驗方式；與心理學的研究及方式論理學的研究都不相同。所謂認知能力即前章說過

了的認知主觀，或普遍意識。

現在述先驗感性論的大要。對象例如外物觸發我們的心——感官而起感覺 (Sensation)，這種感受性名感性 (Sensuality)。感性的感受對象，並非照對象的原樣全部都接收過來，乃是有所剪裁配置，換言之，剪裁配置即是接收。好像感性自身具有一種格式，對象必須嵌入於其中。嵌得進去，就接收過來；嵌不進去，只好把它刪削了。對象嵌進感性自身所具格式而我們的心得着表象 (Presentation) 時，名爲直觀 (Perception)。於此顯然可見，直觀裏含有兩種要素：一種是來自外方 (認知能力的外部) 的對象所與 (Given)；又一種是來自內方 (認知能力自身內部) 的感性自身所具格式。前者名材料 (Matter)；後者名方式 (Form)。材料是經驗的，變易不定，如光、色、聲、味等；方式則是先驗的，恆定不變。統材料與方式而言，則爲經驗的直觀；單言方式，則爲純粹的直觀。先驗感性論就是研究純粹直觀的。純粹直觀即是經驗直觀的方式，而爲感性自身所具有的。康德發見感性自身所具的方式有二：空間與時間 (Space and time)。因此先驗感性論就是空時論。康德以爲空

康

德

間時間既不是先於事物而自存的一種東西，又不是存於事物間的一種關係，乃是構成直觀的條件。以直觀世界而顯現的經驗直觀全體總稱現象（Phenomena）。空時乃是現象所由以生起的條件，而決不是實物及實物間的關係。我們心上先驗的具有空時兩種格式，由這兩種格式而現象——直觀世界始可能。所以空時不從經驗產生，反而是構成經驗直觀的構成者。康德舉出四條證據以證明空間時間是感性上的先驗方式——直觀方式。

（一）任何事物必佔據於空間上與連串於時間上。不是先有事物，然後從事物抽出空時，卻是先有空時，事物乃得有所佔據與連串——事物始可能。可見事物必倚靠於空時，而不是空時由事物而產生。有人以為，空間是從『這裏』、『那裏』等關係抽出；時間是從『先』、『後』等關係抽出。不知此等關係，即是空時的活動，沒有空時，根本不能有此等關係。

（二）我們的感性每有活動時，總離不了空時。例如看見一朵花，便有這花所佔的空間與這花在時間上的經過。離開事物的空時，我們或可設想，離開空時的事物，則斷不能設想。可見由感性而得直觀時，必然與空時相伴隨，換言之，即感性的活動必然與空時的活動相

伴隨。如此，縱不敢說先有空時而後方有感性，至少也可以說感性是與空時俱來。

(三) 空間乃是一個相互連接的空間，沒有概括『這裏』、『那裏』而成的普遍空間。『這裏』、『那裏』是一個空間的各部分；而一個空間不是『這裏』、『那裏』的共同性質。時間亦是如此。所以空間時間，不是概念，而是純粹直觀。

(四) 由第三條空時的唯一性，足以證明空時是無限的。分割或制限唯一的空時，可以得着無限數的部分空時。由這種無限性，又足證明空時非概念，因為概念決不能包含無限的部分觀念。

右四條證明空時是感性上的，而非悟性所作成的概念。

康德又把感性的活動分爲內外兩方面。以空間爲外感的方式，凡外界的事物莫不佔據於空間上；時間爲內感的方式，凡內界的心狀莫不連串於時間上。但時間兼爲外感的方式，因爲外界空間上事物，亦爲我心的經驗。

我們直觀中的一切事物，由於感覺材料嵌入空時格式而成。我們人的感性上先驗

的具有這種格式。材料雖各人因時因地而異，格式則人人不拘何時何地都同。所以一切事物萬變之中卻有不變的規律。康德證明了空間時間爲感性上先驗方式以後，於是根據空時的先驗性以論證數學上先驗綜合判斷的可能，換言之，即數學是可能的。空間既是先驗的了，則由制限空間以成的『形』當然是先驗的，幾何學的原理於是乎可能；時間既是先驗的了，則由制限時間以成的『數』當然是先驗的，算術的原理於是乎可能。

先驗感性論的大要，略如上述。其中有幾個重要點，應當特別提出，請讀者注意。

第一，康德的所謂方式是活動的，不是死板的，換言之，方式自己會綜合材料，中間不要第三者。

第二，康德的所謂材料，是與方式密接不離的。才有材料，便是已經嵌在方式裏的東西，不是先得了材料，然後再用方式去嵌合；換言之，即所與並不是真的所與。乃是經過感性的剪裁配置而完全失了對象本來面目的。這樣一來，把傳統的模寫說完全打破了；心理學上的純粹感覺也不存在了。

第三，空時既不是實物，又不是實物間的關係，而是我們主觀上的先驗方式，則空時顯然是主觀的了。這一點在思想史上，可說是一種革命。康德以前的傳統思想，大都以為空時是客觀的。康德以後的思想界消極的或積極的從這一點上為無限的發展。

第四，空時既是主觀方式，則由這方式構成的直觀世界——現象世界當然是我們的觀念，而非實物。空時好比眼鏡，現象好比呈現於眼鏡中的影像。我們既戴上了一架永遠取不下的眼鏡，當然永遠只能看到鏡中的影像，而不能看到外物的本相。假使我們人類以外另有一種生物，它們的主觀方式與我們的不同，則它們的現象界必定亦與我們的不同。所以我們的現象界是我們的認知能力自己開關的世界，同時是我們的認知能力自己永住的世界。它永遠開關自己的世界，它即永遠住在自己開關的世界裏面而不能越出一步。我們的知識常限於現象界的範圍內。我們在現象界內認知事物。故事物不是離我們而獨自存在的事物，乃是對於我們的事物 (Things for us)。

第五，現象世界雖是我們的觀念，卻非我們所能任意製造，故與心影 (Image) 及幻

相 (Delusion) 絕不相同。因為(1)現象依存於空時兩方式，而空時兩方式是先驗的；(2)空時兩方式不能創造現象的內容。

第六，現象界以外或背後——未曾嵌入空時兩方式——的東西，康德名為物自身 (Ding an sich, Thing in itself) 或本體 (Noumena)。物自身是知識的限界，知識永遠不能達到那裏，我們永遠不能認知物自身。物自身就是物的本相，我們永不能看到物的本相。這就是康德的不可知論。然而不可知與不存在是有區別的。康德對於物自身雖主張不可知，卻承認其存在。所以他嘗特別警告人們說，要知道是『一切都成為現象而在於空時內』，不是『一切都在於空時內』。於此可見康德是極不能忘情於物自身的。難怪他將我們走向物自身的門，雖則在知識方面關閉了，卻又在行為方面打開了。這一層且待第七章再講。





## 第五章 康德的知識哲學(三)

先驗方式有在感性上的；有在悟性上的；有在理性上的；前已說過。感性上的先驗方式是空間時間，如先驗感性論所研究，上章已舉其大要。悟性上的先驗方式是先驗分析論所研究的；理性上的先驗方式，是先驗辯證論所研究的。本章述先驗分析論；其先驗辯證論，則待下章敘述。

先驗分析論與先驗辯證論，同隸於先驗論理學。先驗論理學，以研究認知方式為主旨，與研究思惟方式的普通論理學不同；這一層在第三章裏曾經提及。先驗論理學又分兩部分：一部分從知識中分析悟性上的先驗方式，以爲知識判斷準據的原則，是爲眞理論理學；又一部分論究理性上的先驗方式，指明並謹戒知識判斷原則的誤用，是爲辯證幻影的批判。先驗分析論屬於第一部分；先驗辯證論屬於第二部分。康德的這種分類，亦自普通論理

學上的分類法脫胎而出。

我們的正確知識——科學知識是由於感性與悟性兩作用相互活動而成。悟性 (Cognition) 就是一種了解作用。感性接受所與；悟性把所與加以綜合。兩者不能彼此交替，亦不能各自獨立，恰如兩個互相聯絡的工場。感性是接收原料作成粗製品的第一工場；悟性是取粗製品加工製造成爲精良品的第二工場。而這種精製品便是我們的正確知識。我們藉感性作用，祇在直觀世界裏得着許多感覺，例如黃、圓、香、甘等；藉悟性作用，則在概念世界裏認知一個物體，例如橘子。把黃、圓、香、甘結合攏去，橘子與黃、圓、香、甘成了本體與屬性的關係。又如藉感性作用，祇知『日曬』、『石熱』；藉悟性作用，則知『日曬石熱』。將先後兩事結合攏去，『日曬』與『石熱』成了原因與結果的關係。可見化變易爲恆定，化雜多爲統一，化紛亂爲整齊，化個別爲共同，化特殊爲普遍，化主觀爲客觀，都是靠悟性的作用。悟性的這些作用，簡言之，就是綜合。悟性所以能綜合，就因爲它也和感性同樣自身先驗的具有一定格式，把這些變易紛亂……的東西安排配置在裏面，使它們結合攏去成爲統一體。

不過悟性的格式較感性的格式——空時——更細密，所以由悟性綜合成功的統一比由感性綜合成功的統一程度更高。這也可以拿工場的情形來比譬：第二工場所用的器械——悟性的格式——較為精巧，第一工場所用的器械——感性的格式即空時——較為笨拙，所以第二工場製成的是精良品，而第一工場製成的是粗製品。因為先驗方式在悟性上的比較在感性上的更為細密，所以感性提供的所與，悟性更拿來加以綜合。綜合即是加工精製。康德認這綜合的原動力為一種自發的能力 (Spontaneous capacity)，名之曰綜合的統一 (Synthetical unity)。感性給我們以直觀；悟性給我們以概念 (Conception)。直觀世界是現象世界；概念世界是經驗世界——自然世界。現象世界是妥洽於各個主觀的主觀世界；經驗世界——自然世界是妥洽於一切主觀的客觀世界。客觀世界具有普遍必然性，是科學的世界。認知這世界，便是科學知識。

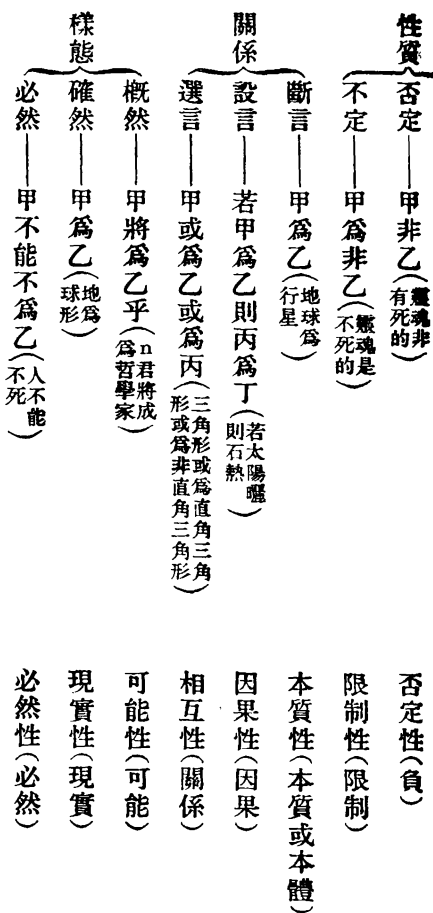
感性上的先驗方式是空時，前已說過；然則悟性上的先驗方式是什麼？其數有幾？康德名悟性上的先驗方式為範疇 (Category)；其數十二；即大家都知道的十二範疇。範疇又

名純粹概念，與經驗概念對。經驗概念以直觀為內容，抽去內容的直觀，單言悟性方式，則為純粹概念。這也和純粹直觀對經驗直觀同樣，經驗直觀以感覺為內容，抽去內容的感覺，單言感性方式，則為純粹直觀。這是不待說的，範疇也和感性方式——空時同樣是活動的，不是死板的，它自己會綜合材料——直觀，中間不要第三者。但是，康德從什麼地方發見不多的十二範疇呢？他以為，悟性的活動就是思惟，思惟就是判斷，故判斷的根本方式即是範疇；判斷方式之數即是範疇之數。於是他把普通論理學上的判斷方式加以整理與分類，共分四類，每類之中又分三種，共得十二種。如左表。

## 判斷式

## 範疇

|   |        |
|---|--------|
| 單稱——此甲為乙<br><small>(此人是哲學家)</small>       | 單一性(一) |
| 分量<br>特稱——有甲為乙<br><small>(有人是哲學家)</small> | 多數性(多) |
| 全稱——凡甲為乙<br><small>(凡人皆有死)</small>        | 總體性(全) |
| 肯定——甲為乙<br><small>(人是有死的)</small>         | 實在性(正) |



右四類中，前二類分量與性質因其關於直觀的對象，名爲數學範疇；後二類關係與樣態因其關於對象的存在，名爲力學範疇。『範疇』一詞，成爲論理學及哲學上確定的用語，始於亞里斯多德 (Aristoteles)。大家都知道亞里斯多德的範疇是，實體、分量、性質、關係、處所、時間、狀態、附屬、能動、所動，共十種。康德的十二種與亞里斯多德的十種大同小異。但亞里

斯多德把範疇用作包括多種事物的最高概念；康德則用作我們思惟上的方式。在亞里斯多德，於『思惟』的方式及『實在』的方式未加區別，所謂範疇，一方爲思惟的方式，他方兼爲存在的方式；故不獨就思惟說爲最高概念，又就實在說爲最上規定。在康德，則範疇屬於主觀，即純爲思惟的方式，換言之，即爲悟性於思惟對象時所使用的先驗方式，或先驗機能。

範疇既是悟性上的先驗方式，如何能適合於經驗呢？換言之，純粹主觀的方式如何能適於客觀的對象呢？解答這個問題的就是先驗演繹論。在認知上主觀與客觀的適合一致，不外兩途：第一對象作表象；第二反之，表象作對象。依第一途，則我們的知識從經驗來，只是概然的，沒有普遍必然性。至第二途其中又可以有兩途：一是表象創造對象，即由我們的心產生外物，此屬於意志欲求的世界，姑不必論；又一途是悟性認知對象，即依悟性的先驗能力將被與的材料化爲對象。這正是康德所要研究的問題。所謂就知識論作成對象，不是說由無生有的於虛空中創造對象，乃是說依認知能力把尙未成爲對象卻可成爲對象的材

料製成對象。這樣的『製成』究竟是怎樣一回事呢？這個問題若解決了，則客觀知識的基礎，主觀方式所以妥洽於客觀，亦不難了解。

前面已經說過，對象由於材料的必然結合而成；結合——綜合作用是悟性的活動。在綜合裏含有三個要素：直觀的雜多，雜多的綜合，綜合的統一。故認知，簡言之，可以歸着於『雜多之綜合的統一』這一句話。試以圖解之如左。

甲  
乙丙丁戊己……

乙丙丁戊己……表示雜多；括弧表示雜多的綜合；甲則表示統一。此際統一概念，決不是由雜多及雜多的綜合而生，卻是反對，使綜合可能。統一概念向於雜多，綜合始進行。此統一概念並不明瞭的呈現於意識。現於意識與不現於意識，是心理學的問題，而為經驗以後的事；我們的目的，在於研究經驗的基礎以闡明經驗，於是不能不直探經驗以前。此處所謂『以前』不是時間上的，乃是指基礎又條件的意思。經驗是結合的成果，結合活動則是經

驗以前的事，爲經驗的基礎。經驗的基礎早已不是經驗，而是先驗的。有此先驗的結合活動，則不能不預想有一統一概念爲此結合活動的根本，而此統一概念更是先驗的，自不待說。此結合既具有先驗性，此結合以前既有一統一概念，此統一概念向於雜多，於是結合活動起。足見統一是先驗結合的基礎，可以名爲『先先驗性』，名爲基礎的基礎，一切先驗機能一切先驗性的母體。此統一性是終極的基礎，任何東西皆是此統一性以後的，而此統一性以前的東西，簡直不能設想。

德 康

要探求終極統一性的根源，應當注意『我思』之感。一切呈現於我心上的，不論是感覺抑是思惟，常有『我思（我意識）』之感伴隨着。『我思』決不是感性上的東西，因它全是『自發性的活動』，而感性裏沒有這種自發性。所有的雜多，在我們心上，被統攝於『我思』而結爲一體。故『我思』是終極統一性的洩漏。終極統一性因『我思』而顯現對於雜多的統一機能。康德名此統一原理爲先驗統覺（Transcendental apperception）；尚有種種不同的名稱。先驗統覺是一切統一機能的淵源；在個人爲自己同一之根；在一切人爲



普遍共同的統一性，一切的人作同一的經驗以及知識的普遍性，皆導源於此人人共同先驗統覺。因這先驗統覺，於是一個人的知識即是一切人的知識；每一個人都自覺他自己的主觀世界及一與人共同的知識世界，各人的悟性範疇確與他人的悟性範疇相聯合。從這裏，範疇的客觀妥洽性，便得到解釋了。先驗統覺和第三章內所說認知主觀、普遍意識、普遍自我等都是異名同實的東西，可以互相參照。它是思惟者的自我，而非思惟到的自我；與『經驗的自我』完全不同。它是經驗的基礎，不從經驗產生。

先驗演繹為康德哲學的目的地；依先驗方法而得到的哥白尼革命偉業，至此乃結了實。世界不是獨自存在於我們之外而我們向着它；世界乃是先驗的由我們自身作成。世界雖是先驗的由我們自身作成；卻是經驗的成為對象，屹立於我們之前。先驗的由我作成，故普遍知識妥洽於世界；經驗的屹立於我們之前，故非我們所任意製造。假如我們在睡夢或被催眠等無意識狀態裏協同的作成一物，醒後此物入於經驗，則依然把它看作外物而不認為是自己作成的。當此時，因為我們的無意識中能力彼此全都同一，我們依先驗方法探

出各自的共同先驗性，並加以審查，則自不難論證關於此物的普遍知識。不待說，這不過是一個譬喻。康德用此方法發見我們共同的先驗機能，名曰先驗統覺；由先驗統覺的統一作用以闡明知識世界——自然的所由作成。範疇、悟性皆是實現此統一作用的工具。其實現的歷程即如以上所述。無悟性則無自然。可能經驗的一般先驗條件，同時為經驗對象可能的條件。認知主觀作成對象——自然，則自然研究的根本問題，由於研究認知的先驗條件——感性及悟性的先驗方式而得到解決。自然既是依靠於我們的先驗機能，則不但我們得有關於自然的普遍妥洽的知識；並且，我們的先驗機能一有變化或互相差異時，自然亦跟着變動。故自然常是『對於我們的自然。』理性派設想的超越體沒有了；傳統的模寫說被打破了。把世界從外界扭轉到內界，這就是康德的哥白尼革命的成功。

康

範疇的客觀妥洽性既由先驗演繹論解釋了；接着又有一個問題：悟性上先驗方式的範疇如何而能適合於感性上先驗方式的空時呢？解答這個問題的是圖式論。康德以為，感性上先驗方式與悟性上先驗方式的中間有一個第三者來把它們聯合一起。這個第三者

德

就是『時間。』所以時間在一方面是感性的先驗方式，在他方面卻又擔負這個溝通純粹概念與經驗內容的職務。他說，概念而無直觀是空的，直觀而無概念是瞎的（*Conception without perception is empty, perception without conception is blind*）。這就是說悟性的概念離不了感性的直觀。但所以能把概念套在直觀上而使它有效，則不能求助於時間爲之媒介。時間通內外兩界，恰如屋之有窗。至時間所以能營如此巧妙的活動，則全仗生產的構想力（*Productive imagination*）。像這樣，悟性方式在抽象概念之外露其形於時間，康德因而名時間爲範疇的圖式（*Scheme*）。範疇有四類，時間亦相應於四類的範疇而成四種圖式。

（一）分量的圖式——時間繼列 此爲相應於分量範疇的圖式。追逐時間的繼續計算下去，由單一進到複雜，卽得到數量。

（二）性質的圖式——時間內容 此爲相應於性質範疇的圖式。時間內容卽爲事物性質的顯現。

(三)關係的圖式——時間秩序 此為相應於關係範疇的圖式。觀察事物在時間上的一定秩序，如是否永久，是否繼續，是否同時等，即得到事物的關係。

(四)樣態的圖式——時間總體 此為相應於樣態範疇的圖式。觀察事物以怎樣情形隸屬於時間，如或為現實的，或為可能的，或為永久的等，即得到事物的樣態。

依圖式論所說，時間不啻以一身而兼悟性方式與感性方式兩種資格，故能使悟性方式適合於感性方式之上，而無有阻隔。

康德更從四類範疇演繹出純粹自然科學原理四條。大要如左。

(一)直觀公理 此為從分量範疇演繹出的原理。依此原理，則一切表現於空時內的事物都有廣延。無論如何分割一物，不能使之沒有延長。

(二)知覺預料 此為由性質範疇演繹出的原理。依此原理，則一切感覺對象的實物，必有內包的強度。

(三)經驗類推 此為從關係範疇演繹出的原理。依此原理，則一切現象，皆於時間內

依先驗必然的相互關係而結合。此原理中又包含三部：(1)恆常原理，在一切現象變化之中實體和分量是恆常不變而無增減；(2)繼續原理，一切變化都是依因果法則而起；(3)同存原理，一切在時間上同時存在的現象皆相互有關係。

(四)經驗思惟的公準 此爲由樣態範疇演繹出的原理，即(1)在直觀上概念上與經驗的方式條件相一致者是可能的；(2)與經驗的材料條件相一致者是現實的；(3)由經驗的一般條件所規定者是必然的。

總之，就先驗感性論與先驗分析論以觀康德立說的要旨，可用下面幾句話概括之。任何事物被我們認知時，必須通過感性方式（空時）和悟性方式（範疇）這兩重關門，經受兩次製造；因而我們認知的事物完全是我們認知能力的製造品，非復事物的本來面目。這幾句話，更可以約成一句話：我們的認知能力乃是自然界的立法者。至問事物自身的本來面目怎樣，則康德以爲，那是『物自身』的問題。物自身是知識的限界，在知識界內沒有它的位置。我們專靠知識，無法答復它是怎樣；不過要使我們的知識成立，它卻是一個必要

鐘 康

64

的  
條  
件。

## 第六章 康德的知識哲學（四）

知識不外就是統一。感性安排材料而成直觀；悟性綜合直觀而成概念。於是變易化爲恆定，紛亂化爲整齊，一言以蔽之，原來不統一的歸於統一。這個統一的知識世界，就是我們的經驗世界。在這個經驗世界裏，萬象皆有一定的規律。順從這規律，便是我們生活的大道。然而我們得此，尙不能滿足。我們看見了經驗世界裏無有窮極的因果連鎖；我們也看見了經驗世界裏片刻不停的生滅斷續。我們知道經驗世界的統一，是相對的，局部的，暫時的；而不是絕對的，全體的，永久的。我們的知性，既以先驗統覺的統一作用爲其終極根源，當然不能自限於這種由悟性機能得到的相對統一；必須再進一步，顯出較悟性更高的他種機能，把這統一事業更澈底一下，離開相對的統一，而直達絕對的統一。在這裏，理性（狹義的）的活動便顯出來。所謂較悟性更高的他種機能就是理性。理性爲最高的統一機能，在悟性

所作相對統一的經驗世界上面，更施以終極的統一。

感性的活動爲覺知，其先驗方式爲空時；悟性的活動爲判斷，其先驗方式爲範疇；理性的活動爲推理，其先驗方式，康德名爲理念（Idea of reason）。試列對照表如左。

|    |    |    |    |    |
|----|----|----|----|----|
| 感性 | —— | 覺知 | —— | 空時 |
| 悟性 | —— | 判斷 | —— | 範疇 |
| 理性 | —— | 推理 | —— | 理念 |

經驗世界是原因與結果的無限連環。每一事物必爲其原因所管束，這個原因之上，更有別個原因而受其管束，由此連環，以至無窮。可見經驗世界裏的一切事物都是相對的。一個原因的事物管束一個結果的事物。原因之上更有原因；結果之下更有結果。每一原因是另一原因的結果；每一結果是另一結果的原因。原因對於結果是決定者，結果對於原因是被決定者。沒有絕對的原因，亦沒有絕對的結果；因而沒有絕對的決定者，亦沒有絕對的被決定者。這是悟性作成的經驗世界。理性則要在這個經驗世界上面，用一個絕對者，把這世



界裏的全現象統括起來，成爲終極的統一。這絕對者就是理念。理念是無條件者，不受任何別種條件的管束。經驗界的一切事物，則都是附條件者，每一個事物受另一個事物的管束。故經驗界的綜合是附條件的綜合；理念界的綜合是無條件的綜合。須知這無條件的綜合，乃是第三次的對於所與的消化配合。第一次由感性上先驗方式——純粹直觀即空時——把外物變化了；第二次由悟性上先驗方式——純粹概念即範疇——把連第一次的都變化了；第三次由理性上先驗方式——理念——更連第二次的亦一齊都變化了。不過這個三次各有不同。第一次的直觀，我們簡直不覺得有先驗方式。換言之，即其先驗方式與感覺密合無間，不易分別。第二次的概念則稍稍顯明了，然而思惟的方式還不能離開思惟的內容。所以是概念必有待於直觀。迨至第三次的理念便不須有對應的對象。概念可以左右直觀；而理念則可以左右概念。從材料的供給而言，是直觀大於概念，概念甚於理念。但從控制力而言，理念高於概念，概念又高於直觀。理念既不須有對象，則理念便不是一種認知，而只是一種要求 (Demand)。

悟性上先驗方式的範疇相應於判斷式而有十種；理性上先驗方式的理念則相應於推理式有三種。如左表。

推理式

理念

斷言

靈魂

設言

宇宙

選言

神

靈魂為統一內界的絕對者；宇宙為統一外界的絕對者；神為統一內外兩界的絕對者。前已說過，理念不是一種認知而是一種要求，則所謂靈魂、宇宙、神等絕對者當然不屬於知識界，而屬於要求界。它們不是『現有的世界（經驗）』而只是『應有的世界。』這應有的世界，我們雖不能認知，卻不能不要求。然而古來的理性派把應有界混同了現有界，把要求混同了認知，於是有相應於靈魂、宇宙、神三絕對者的三種形而上學。相應於靈魂的有純理心理學 (Rational psychology)；相應於宇宙的有純理宇宙論 (Rational cosmology)；

相應於神的有純理神學 (Rational theology)。康德以爲這種混同是絕大的錯誤，理性派的三種形而上學都不能成立；於是逐一與以批判，警告以後的學者不要再蹈理性派的覆轍。這就是先驗辯證論的使命。但我們要注意，先驗辯證論只是破壞理性派的形而上學，不曾破壞形而上學；並且在另一意義上，可以看作建設形而上學的準備與指導。

先驗辯證論對於理性派形而上學是怎樣批判的呢？我們先述對於純理心理學的批判。這一部分在先驗辯證論裏名爲純粹理性的謬誤推理。所謂靈魂，本是統一內界現象全體的理念，不是經驗界的存在體。純理心理學的靈魂論導源於『我』的觀念；而『我』的觀念自笛卡兒發表『我思故我在』這一句話，大家都相信『我』是一種可以被認知的存在體。依康德想，笛卡兒這句話是錯的。『我思』的『我』是論理的主位，不能由此逕直得到『我在』的結論；因爲『我在』的『我』乃是實際的我。例如『地球爲行星』這個判斷的論理主位是作這判斷的『我』，而實際主位則是地球。此場合，因爲我作這判斷而直說地球存在，這是錯的。與此同樣，『我思故我在』這句話，實有將論理『我』與實際

「我」混同爲一的謬誤。論理我常立於認知背後，我們不可得而認知。畢竟「我」只是一種統制原理 (Regulative principle) 卽理念，永遠不能成爲被認知的存在體。純理心理學認「我」爲存在體，以此爲根據，謂靈魂具有四種性質：本體性，單純性，人格性，不滅性。康德以爲，這四種性質相應於四類範疇：本體性相應於關係範疇；單純性相應於性質範疇；人格性相應於分量範疇；不滅性相應於樣態範疇。把悟性的範疇適用於理性的理念，因而主張靈魂的四種性質，這顯然是極大的錯誤。但有兩點應當注意。第一，雖則康德破壞本體式的靈魂論，我們卻不能據此把康德看作唯物主義者。自康德看來，靈魂論雖不能成立一種學說，然對於高唱唯物論的盲目者，卻爲一種最適當的教訓，在這一點上，靈魂論是極有價值的。第二，康德一方在知識哲學範圍內破壞靈魂論，他方又容認實踐理性要求靈魂不死，這中間我們決不可認爲有何矛盾。在破壞靈魂論這點上，純粹理性批判似乎與實踐理性批判及判斷力批判相反，其實並沒有什麼矛盾之點。我們能於這種看似矛盾之處深加考究，明白康德的所以偉大，才能達到批判精神的真諦。

次述對於純理宇宙論的批判。這一部分在先驗辯證論裏名爲純粹理性的二律背反。所謂宇宙，乃是統一外界現象全體的理念，不能成爲認知的對象。若以宇宙爲認知的對象，則不能不取分量、性質、關係、樣態等觀點，這又是把悟性的範疇適用於理性的理念，所以任何一觀點皆陷於二律背反。二律背反的意思，就是自相矛盾。因爲二律背反，是由於誤用四類範疇而起，所以共有四種。

(一) 分量上的二律背反 正律：『宇宙在時間內有起始，在空間內亦被包圍於限界。』反律：『宇宙在時間內沒有起始，又在空間內沒有限界，即在時間上空間上爲無限。』簡易釋之，就是，正律主張宇宙在時空上爲有限；反律卻否認其主張，而謂宇宙在時空上爲無限。

(二) 性質上的二律背反 正律：『宇宙間一切複合體皆由單純的部分而成立，故除單純物及單純物的結合體以外，任何物不存在。』反律：『宇宙間的複合體決非由單純的部分而成立，單純物並不存在。』簡易釋之，就是，正律主張宇宙可以分成不能再分的極微分子，由極微分子的集合而成立萬物；反律則謂不能再分的極微分子不存在，無限的分割

是可能的。

(三)關係上的二律背反 正律：『依於自然法則的因果關係不是生起宇宙現象的唯一關係，爲要說明宇宙現象，必須承認依於自由的因果關係。』反律：『宇宙間決沒有自由，一切現象，皆依自然法則而生起。』

(四)樣態上的二律背反 正律：『宇宙內有一絕對的必然的實體爲其部分或原因。』反律：『無論宇宙之內或宇宙之外，並無絕對的必然的實體爲其原因。』

右四種背反之中，康德稱前兩種爲數學的背反；後兩種爲力學的背反。數學的背反是由於誤將『拓（兼空時兩方面的意思）』的概念套在宇宙上面。『拓』是等質的；宇宙不是等質的。所以『拓』的性質與宇宙的性質根本不同，將兩者結合一起，當然發生矛盾。力學的背反若將正反兩律隸屬於相異的世界，則沒有絲毫矛盾。詳言之，即將正律主張的自由及絕對原因歸於物自身——本體界；將反律主張的無自由及無絕對原因歸於現象界；則兩者都正當，並沒有何等矛盾之處。

康

德

許多人疑惑，康德以物自身爲觸發感性的必要條件，這是把因果範疇適用到經驗界以外去了，與他自己的主張全相矛盾。其實康德的設想似乎是這樣的：現象界雖是因果的無限連環，然而原因與結果可以是兩個性質全異的東西。例如地震的原因引起屋倒的結果，把地震與屋倒兩事的性質看作完全相異，並沒有什麼矛盾。既然容認現象界裏原因與結果不是同性質的，必然要想到有一個引起現象全體而又與現象全體性質全異的終極原因；那麼，物自身爲現象全體的終極原因，是當然的，因爲它與現象全體是全然異性質的。

再次述對於純理神學的批判。這一部分在先驗辯證論裏名爲純粹理性的理想。靈魂是統一內界全體的理念；宇宙是統一外界全體的理念；已如上述。現在所說的神則是統一內外兩界全體的理念。第四種二律背反裏絕對的必然的實體就是神。如上述的解決方法，把這種實體——神歸諸本體界，是沒有什麼矛盾的。本體界的神，康德決不否認。然而純理神學則主張神存在於經驗界，康德認這種主張極爲錯誤。從來關於神存在的證明最有力的凡三種：（一）安色姆（Anselmus）笛卡兒等的實體論的證明；（二）萊伯尼志的宇宙論

的證明；(二)肇始於希臘阿辣克薩哥拉斯 (Anaxagoras) 的目的論的證明。實體論的證明大要謂，神是圓滿完全者，圓滿完全者不能不存在，故神存在。此說所以稱爲實體論的證明，因它是從『神爲最高實在者，最完全者』的概念推論神存在。但『存在』這概念並不形成『實體』這概念的內容。從『實體』的主語內決不能分析出『存在』的謂語。存在性的有無於實體概念的內毫無增減。康德對於此種證明，舉金庫內的百元貨幣爲例，以駁道，試充分的設想百元貨幣儲存金庫內，然不能便說實際上金庫內果有百元。縱令實際上『百元』不存在，然於『百元』的概念並無何等影響。次之宇宙論的證明大要謂，在經驗界內，一切現象互相依倚，這種依倚連環的終極點，必有一絕對的必然的實體。這實體其存在原因在於自身之內，而不在他物之內，即不依倚於他。因此，這實體是一種恆定的實在，我們名之曰最高實體，或神。實體論的證明從實體概念推論神的存在；宇宙論的證明卻從必然存在的概念推論到實體的神。兩者的方向恰像一往一復。但是我們稍一考研，立刻看出這種宇宙論的證明的謬點。從經驗的相對世界，無論如何擴充放大，終於得不到絕對者。



絕對者乃是理念，由我們的理性給與的。把絕對者看作經驗的事實，完全是錯誤的論證。在宇宙論的證明裏有兩重錯誤：第一是從相對求絕對，犯了詭辯的僭越；第二是把如此得來的絕對者認為實體，竊取了實體論的證明。又次目的論的證明大要謂，試觀萬象，秩序井然；有秩序，便有創造秩序者，所以神必定存在。這是拿我們日常依照某種目的建造某種工程來作比譬的一種推論。康德駁道，此說的第一誤點，是從感覺界事象推論到神那種非感覺界事象。第二誤點，是把神看作物理世界的創造者。然而以為宇宙和時鐘、住屋一樣，由建造者依照一定的設計建造成功，這種見解究竟有什麼根據？說不定宇宙根本就不能和時鐘、住屋相比較；因為說不定宇宙是無始無終的實體而不是有始有終的一架機器。第三誤點，我們要問宇宙有目的這個說法有什麼意義目的？究竟是宇宙自身具有的，抑是我們觀察宇宙時隨意給它定的呢？若離卻主觀，純從論理立場來說，這兩者都不能決定。

看了上面的話，顯然可見康德以前的形而上學的靈魂、宇宙、神等，被康德破壞殆盡。但要知道，康德並不會否認靈魂、宇宙、神，不過將它們從『現有的世界（經驗）』送到『應

有的世界」罷了。我們雖不能認知它們存在，卻不能不要求它們存在。由它們的要求上存在，足證我們的知識上存在不是唯一的存在；並且它們以要求上存在而對於知識上存在爲一種最高的統制原理，它們即在知識界亦非無用的長物。

在這裏，我想把第三章至本章所說的總結一下。康德知識哲學的核心在於先驗綜合的考案。康德的先驗綜合不是先驗綜合的實體論，而是以構成經驗爲目的的知識論。這個考案的結果，不外乎：『經驗是認知，認知是對象的認知，對象的條件是認知機能——先驗感性及悟性的先驗綜合活動。』從前我們是被動的模寫自然；現在不同了，自然是由於認知的先驗機能施其統一的綜合活動於雜多的材料而被構成，我們不是模寫自然，竟是製造自然了。自然的祕密可由研究我們的認知能力而達到。世界倚靠於我們；我們是世界的大支柱。然而這是專就認知本質方面說。若論到認知範圍方面，則先驗機能的活動不是沒有限制的；物自身——本體界的問題在純粹理性批判裏確是極嚴格的不許認知達到。

## 第七章 康德的道德哲學

康德關於研究道德的著作，以實踐理性批判為最精，這是大家都知道的。本來是同一的理性，表現於『知』一方面的名為純粹理性（Pure reason）；表現於『行』一方面的名為實踐理性（Practical reason）。康德以為，我們認知外物時有先驗方式；而我們發出自己的行為時亦有先驗方式。前者就是純粹理性；後者就是實踐理性。康德的知識哲學建築於純粹理性上；道德哲學建築於實踐理性上。純粹理性與實踐理性是同一先驗性的兩方面活動，故康德的所謂知識是先驗的；所謂道德亦是先驗的。表現於『知』一方面的先驗性——純粹理性把外物製成一個經驗的必然世界，例如紙片遇火必然燃燒。表現於『行』一方面的先驗性——實踐理性卻不服從這種必然而實現超驗的應然世界，例如打仗應當向前便不畏避礮火，由純粹理性的活動而於『知』上得到真理，我們是自製經驗的必

然世界而自住於其中；由實踐理性的活動而於『行』上實現道德，我們是跳出經驗的必然世界而回到超驗的應然世界。於是我們走向物自身——本體界的門，被康德在知識方面關閉了的，卻又被他在行為方面打開了。我們不能由『知』達到物自身，卻能由『行』達到物自身。『行』上表現的實踐理性便是物自身的充分暴露。雖則『知』上表現的純粹理性亦為物自身暴露的一端，然其暴露被制限，不如實踐理性的暴露較為發揮自如。何以兩者有如此的差異呢？這因兩者雖同為方式，然一是有待的；一是自足的。純粹理性即前面所述空時、範疇等方式；這些方式待有經驗的材始能顯現。實踐理性則是自律的意志 (Autonomous will)；這種方式無待於外自能活動。我們所以能跳出經驗的必然世界而回到超驗的應然世界，全賴自律意志的自足 (Self-sufficient) 性。康德名超驗的應然世界為可理解界 (Intelligible world)，意謂只可理解而不可經驗。與可理解界相對的經驗的必然世界則名為感覺界 (Sensible world)。惟可理解界才是自律意志的領域，道德的舞臺。在這世界裏，只有『應然』沒有『必然』。

意志何以稱爲自律呢？因它能自己立法以管束自己。康德名此爲意志的自制 (Autonomy of will)。他的道德形而上學裏說，世上一切物中能無條件而稱之爲善的厥爲善意 (Good will)。所謂善意，即指自己立法管束自己的意志。這種意志，自己畫出一條條然世界的路線；同時自己在這條路線上走。我們的身體自然跟着它走，也走進了應然世界而跳出了必然世界。這就是我們的道德行爲，而這條路線就是道德律。

這裏我們可以把康德所謂道德律的特徵指明一下。道德律乃是自律意志制成的一種格律。這種道德律第一與自然律相反。自然律指示必然 (Müssen)：水必然流；火必然燒；餓了必然吃等。道德律指示應然 (Sollen)：說話應當信實；小孩子將掉井，應當快救；『嗟來之食』不應當吃；殺人放火的事不應當做等。第二與一切強者壓服弱者的法律不同。那是別人制就捆我的；道德律則是我自己制就捆我自己的。雖是我所制就，卻不獨可以捆我自己，並可適用於一切的人。例如我自己制就一條律：對人不可說謊。這條律，我對於你固可適用，你對於我亦可適用。且不獨我和你相互間是這樣，即我或你對於一切的人，一切的人對

於我或你亦莫不可適用。道德律像這樣妥洽於我個人而又妥洽於一切人的性質，康德用公式表之於下：『你須只遵守一種格律，即你自己所行而同時又能致其為普遍規則者以行之？』這種自己制定的格律既能放諸四海而皆準，證以百世而不惑，則其為有普遍性有必然性，自不待說。這種普遍必然性，差不多與自然界的法則無異。第三與一切在某條件下才有效的規律不同。那是一種附有條件的規律，條件是目的，規律是手段，條件不存在時規律便無效。例如為着『求財』的目的而立出『合夥』的規律，『求財』的目的不存在時，『合夥』的規律便無效。道德律與此絕異，它自身即是目的，而不附帶任何條件。例如說『莫說謊』，這『莫說謊』自身即是目的，並非達到別種目的的手段。康德名這種不附帶任何條件的道德律為無前提的訓條（*Categorical imperative*）；而名那種附有條件的規律為有前提的訓條（*Hypothetical imperative*）。兩者嚴為分別，不許混淆。因此，康德主張道德以其自身為目的，不能有自身以外的目的。這一點與從前的各種道德說都不同。那些道德說都把道德的目的置於道德自身以外。如快樂論，謂道德的目的在使人得快樂；

如功利論，謂道德的目的在使人對於羣衆增益幸福；乃至如幸福論，主張道德與幸福一致，有德者必有福；都是說道德在其自身以外另有目的，而道德不過一種手段。在康德看來，凡此諸說皆有悖於真正道德。真正道德乃係爲道德而道德；非爲快樂，爲功利，爲幸福而道德。這是道德律的絕對性。由這種絕對性，便知康德的所謂道德律，並不指示任何經驗的內容。道德律是絕對的，我們應當絕對服從。但服從必須是自覺的。所謂自覺，卽自覺有此規律及有服從此規律的義務。由於這種自覺而自動的服從，才是真服從，真道德。真道德卽是實踐義務。若無這種自覺，徒因一種性尙或嗜好 (Natural inclination) 而服從道德律，如本性慈善的人喜救濟孤寡；本性吝嗇的人不浪費一文。這些都不算道德，祇是順其性的所好罷了。這種服從是被動的，機械的，與火車在鐵軌上行走差不多沒有區別。如此說來，有所爲的不是道德，無所爲的——機械的——亦不是道德，惟有爲道德而道德才是真道德，難怪康德的道德說被稱爲嚴肅主義 (Rigorism) 了。

康德以爲自立一種普遍規律，既以自管兼可適用於人人，這事不僅我一人能之，我以

外凡有自覺心有理性者皆能之。他人的意志，既亦能制立普遍規律而自遵行之，則我與他人相交時，應當互以自律意志相待。於是康德又立一公式道：『你於使用人類，不論自己，抑或他人，總當看作目的，不可看作手段。』人與人由這樣的相交遂組成所謂『目的國』（Kingdom of ends）。目的國就是有自覺心有理性者的社會，而居於其中的人皆爲目的。康德所設想的這種社會，必是其中人人皆有自覺心，皆有理性，皆自立規律以管束自己，皆以目的視人，皆以人格律己。這種社會必爲極平等極自由極光明的社會無疑。在現世界固未能得此，但不能不以此爲所懸的目標而努力求有以近之。康德更有一公式道：『凡在有人格者所組成團體中而爲其一員者，須依照一種使其團體確能成立的軌則以行之！』總之，康德的所謂道德律，是由於自律意志的活動而成的一種普遍格律，沒有具體的內容，不拘何時何地皆可適用。在行爲上沒有這種格律，我們便沒有道德；恰如在認知上沒有先驗綜合判斷，我們便沒有知識。可見知識與道德實以同一的先驗性爲基礎。這同一的先驗性乃是一種格律，一種統一的活動，在認知上爲純粹理性，在行爲上爲實踐理性，純粹理性管



束外物，實踐理性管束自己，兩者實同出於一源。

康德既如上述，將道德的舞臺置於可理解界——超驗的應然界，則同時必有三種信條。所謂信條，就是預設的定理，經驗所不證明而反用以說明經驗。康德以為此種信條，由於實踐理性的要求而生，非先設有這種定理，則實踐理性將無由措施。這種定理無須經驗的證明而先行設定。康德名這三種為道德上的設定。

第一自由的設定 這種設定，就是自由意志 (Arbitrary will)。康德的所謂自由非指率然漫然而動，乃謂其規則由自己加於自己。故自由與條理相待而非相背。康德於此以意志的自律而明意志的自由。換言之，即康德主張意志自己規定自己，必以意志有自由為前提。蓋意志若不自由，則決不能自立法度加於自身。此所以必先設定意志是自由的。特這自由意志並不見於經驗界。經驗界中所見的只為因果律，前因後果，如環無端，絕不見有絲毫自由插於其間。故訴諸知識並無自由可見，然而訴於意志，則自身的所欲，即為自身的自由。是以自由不能為知識的對象，只能宿於意志自身中而隨意志以發現。換言之，即自由

只可實踐，而不可認知。故康德的意思自由論與他所主張的認知限於現象界之說並無矛盾。因為現象界雖絕無自由，而本體界卻未嘗不可以有自由。由意志以自己的條理規定自己的行動而觀之，謂意志自本體界將其所有的自由攜載而出，有什麼不可！

第二不死的設定、第三神存在的設定。這兩者皆根源於道德我 (Moral self) 即爲本體我 (Intelligible beings) 之義。若道德我而有死，則此我必屬於現象界，因爲生滅起伏乃現象界的事。道德我既在現象界以上，則自不能不假定其爲不死。否則道德不能爲由本體界而來者，道德我亦不能爲本體界的一部分。至於神的存在，亦是如此。所謂神乃指宇宙的最終本體。這本體必爲最完全的存在者 (Perfect Being)。一切具有理性者必爲秉承這最完全者的意旨而自趨於極善 (Summum bonum)。所謂極善，以他語譯之，無異於最高目的。康德以爲，懸有這最高目的，使人趨之，則非預設有神的存在不可。但於現象界尋之，則絕不見有神。自此世界而言，則神的存在純爲一種設定，換言之，即是假定。所以必假定有神就是根據現象背後必有本體。我們於知識不能見本體，而於行爲乃足以表現本體。我

們既於行爲表現宇宙本體於幾分之幾，則必尙有所餘的。於是我與本體乃爲全體與部分的關係了。既必認尙有全體，則必設定有神。神就是這宇宙本體的總體而兼原動力。

但康德所以必須設有不死與神，更另有故。他看見此世界中道德與幸福不一致：有時有德的人反而蒙禍，失德的人反而得福。若謂修德所以獲福，勢必搖動道德的基礎。然謂修德不必以獲福爲目的則可，謂修德以求禍則大不可。故道德與幸福終須使之調和。康德以爲道德與幸福，既不能調和之於現世，則惟有調和之於肉體死後，換言之，即另一世界。若始終不調和，道德可永遠不與幸福一致，亦必足以顛覆道德而有餘。因此之故，必設定有不死，以明現世雖有德而受禍，而彼世則必可因德而得福。至於設定有神，亦同此用意。

看了康德的道德上三種設定，便知我們走向物自身——本體界的門，康德是如何給我們行爲方面大大的打開了。這與他的知識論並無矛盾，前已屢次說過，無須再說。並且我還敢再加一句：設定卽是存在，因爲要求卽是事實，或許前者比後者更要根本些哩！

許多人以康德的道德論太偏於抽象，目爲方式派倫理說（Formal ethics）。意謂，康

德之說，但求方式的貫合 (Formal consistency)，而不計其內容如何，這是不切實用的。如說：『不可毀約』、『不可說謊』、『不可竊物』等，以方式言，須普遍適用，不拘何人何處何時。而實際上往往有例外。如醫生明知病不能愈，而告病者以可愈，是明明說謊，然這說謊並非不道德。其實康德並未嘗把『不可說謊』……等當作真的普遍律，他所認為真正可以成爲普遍律的只有『意志自己規定自己』這一點。若問意志果能有自己規定自己的能力與否，則康德本不求經驗上的證明。非但意志的自己規定自己不能有經驗上的證明，並且道德的存在求之於自然界亦無證明。

總之，照康德所說，道德完全屬於應然世界，與必然世界無干。我們依行爲表現道德時，完全跳出了必然世界回到應然世界；並非這時我們離開了地球，離開了人世，不過人世間一切的『必然』統於我們無效，而於我們有效的祇是『應然』。試看古今來蹈湯赴火的仁人義士，所謂『必然』對於他們還有什麼權威！

## 第八章 康德的審美哲學

康德以爲，人類精神可以從三方面來研究：從它對於事物的認知來研究，是爲『知』的方面；從它對於行爲的決定來研究，是爲『意』的方面；從它對於事物的感動來研究，是爲『情』的方面。純粹理性批判研究『知』的方面；實踐理性批判研究『意』的方面。由這兩書研究兩方面的結果，遂把現象與本體、經驗界與可解界，必然與自由分爲兩截，無法溝通。這自然不大好。於是康德特設判斷力批判一書，專研究『情』的方面，以求打通被純粹理性批判及實踐理性批判兩書分成的兩截。

當我們看見一朵花或遊覽風景時，心裏感着非常愉快，所有人世間的利害得失全都忘卻；甚至不知身在何處，有飄飄欲仙之致。這就是審美的判斷力。這種判斷力，是一種情感作用。康德以爲這種情感作用，亦是人類主觀上本有的一種方式。因爲這種主觀方式，我們

才能有美感。故『美』是由於事物與主觀方式的相關而生，並非由於事物的本質而生。換言之，美是屬於我們的判斷力，不是屬於事物自身；我們的判斷力若不存在，美亦不存在。康德以爲，判斷力——情感這主觀方式是一種特別性能，與純粹理性（認知）及實踐理性（意志）都不同。雖則在『主觀的』這一點上它們是相同的，但純粹理性構成『真』；實踐理性構成『善』；判斷力則構成『美』。在『真』的認知上單表必然的事實，沒有應然的理想；在『善』的行爲上單表應然的理想，沒有必然的事實；而在『美』的情感上則表應然的理想於必然的事實之中。美的事物是必然與應然、機械（因果）與目的的結合，換言之，即本體的理法而發現於自然的事實之中。在這裏，被純粹理性與實踐理性分成兩個互不相統屬的世界——本體與現象——顯然被判斷力打通了。

德 康

康德對於美分爲優美與壯美兩類。優美是一種調和之感；壯美是一種激越之感。壯美惟人類始有之。我們渴望達到無限的境地而不能時，乃生一種激越之感。此感即是壯美的感情。人類有希求無限的本性，求之而又不能達到，乃感壯美。故壯美是於有限之中顯現無

限，於現實之中顯現理想，於必然之中顯現自由，於機械之中顯現目的，一言以蔽之，於現象之中顯現本體。

康德更就有機體的生物來考究，以為亦是具有目的性的。雖則我們的悟性要把自然物看作機械的，然生物決難像其他自然物一樣與以機械的說明。生物不是部分的機械的集合；乃是由全體產生部分，即部分依全體而存在，全體是部分的目的。解釋有機體——生物的構造，只能用『目的論』的原理，而不能用『機械論』的原理。例如眼的構造是與其作用相待而存，由眼的各部分共同活動以顯現眼的作用：『視』、『視』是『眼』這個構造的目的。推之一切有機體，無不如是。可見有機體雖是自然界的一部，然它的構造確有一種『無目的的合目的性』(Zwecklose zweckmässigkeit) 換言之，因果關係之中，含有手段目的的關係：原因是手段，結果是目的，由原因產生結果，無異於由手段達到目的。因果與目的實相調和，並不相反。自然界現象如有機體，我們可以依悟性活動而付以因果性，亦可以依判斷力活動而付以目的性；豈惟有機體，其他一切自然現象，若依判斷力活動，無一

不可以付以目的性。那麼，全自然便成爲一大美的世界了。

總之，康德的判斷力批判完全是想從情一方面結合本體界與現象界。我們在純粹理性——知上限於必然的現象界；在實踐理性——意上直達本體界；在判斷力——情上得到兩界的合一。

康德哲學大體屬於他本人的，現在已敘述完了。下章所述是繼承康德者的康德主義。這裏應當把康德本人的哲學結束一下。但這實在不是一件容易的事。姑且先列一表，略示其綱領；再抄錄張東蓀先生大著哲學（民二十年世界書局出版）第三編第五章末尾指明康德的貢獻的一段話，以當我所作的結束。

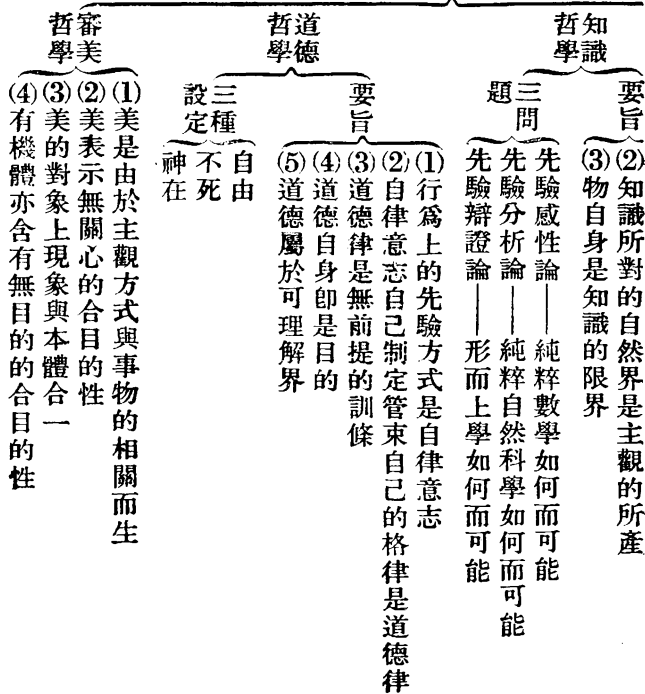
要旨

- (1) 於理性主義與經驗主義各取其優點而結合之另創批判主義
- (2) 從知識如何而可能的問題出發
- (3) 從人類精神的知情意三方面研究先驗性的活動及其規律知的研究——純粹理性批判（知識哲學）意的研究——實踐理性批判（道德哲學）情的研究——判斷力批判（審美哲學）

(1) 真知識不可不是先驗的綜合的



康德  
哲學



張東蓀先生說道：

『總之，康德的哲學十分偉大精密。他的貢獻在大處有一點，在小處有好幾點。大的一點是所謂他那種等於哥白尼革命的事業。質言之，即是他發見那個先驗的方法。小的幾點第一是他把空時認為我們感性上的格式；第二是他把理性（此即本書所謂理念——編者註）只認為一種合理的要求；第三是他把經驗界與外物本樣完全分為兩截；第四是他從這個地方證明哲學不能求證於經驗；第五是他把道德亦就不在經驗界內解釋；第六是他居然還能設法打通這個隔絕的兩界。』

## 第九章 康德的發展

在思想史上，康德佔着特殊的地位，這是誰都承認的。他一方爲過去思想的總匯，又一方爲未來思想的總源。他好比一個極大的思想湖，上游的千支萬派都被這湖吸收進去，下游的千支萬派又都從這湖分化出來。有人說，康德以前的哲學是康德哲學的緒言，康德以後的哲學是康德哲學的題跋，這話是很有見地的。我們的現代，所有藝術、宗教、道德、哲學諸方面無一不立於康德影響之下，繼承康德的思想，自不待說，即反對康德的思想，推原其始，亦大都自康德脫胎而出。消極或積極與康德絕緣的思想，可說一種也沒有。本章所述，以繼承康德的思想爲限；其表面反對康德裏面卻含有發展康德意味的思想概不涉及。不過繼承康德的思想，亦有許多派別：或則純全祖述康德；或則以他種要素混入康德哲學中而試與修正。這裏爲篇幅所限，不能細爲區分，祇檢幾個重要人物的學說，給以一瞥。

康德哲學一方面置重主觀先驗性，他方面容認物自身，顯然是兼含着觀念論的與實在論的兩種要素。他以後的哲學家總想把他的哲學取來，澈底一方面而破壞一方面，以自成一系統。從這裏，便產生兩派哲學。一派破壞康德哲學裏的物自身，而建設一種純粹唯心論。其主要人物是斐希特 (Johann G. Fichte 1762—1814)，謝林 (F. W. J. von Schelling 1775—1854)，黑格兒 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831) 又一派則與之相反，用不同的方法發展一種物自身的形而上學。其主要人物為赫巴特 (Johann Friedrich Herbart 1776—1841)，淑本浩。這兩派都是由知識論轉到本體論。這也難怪，康德的哲學本來未曾否認本體。後來的學者，因為這些人都是發展康德哲學的一面，而且都以繼承康德自居，遂目之為康德派。

斐希特曾見過康德。後來他的學說卻不為康德所喜，因為他轉入本體論而把康德的不可知論打破了。他一方面由知識問題求得一個自我，而他方面卻又把這個自我當作一種行動。並且由我而產生非我。(即自然)非我乃為我所有。這種理論，在哲學史家則名之

## 曰浪漫主義 (Romanticism)

後繼斐希特的便是謝林。他的哲學思想頗有前後時期的不同。但其根本貢獻似乎在他主張自我與自然是一物。此同一的基礎是為絕對 (Absolute)。所以後來稱他的哲學為同一哲學 (Philosophy of identity)。由斐希特經謝林而直到黑格兒，這乃是由康德所啓發的德國浪漫唯心派。

黑格兒的哲學成一個大系統。他的思想，自然受了康德的影響，但他很受謝林的暗示，卻反而罵謝林。他的思想有兩大特色。第一是把理論與事實合而為一。他不認有一個理性世界另外還有一個自然世界。他以為自然就是理性的表現，而理性亦惟見於自然。所以他說凡是現實的無不是合理的。第二是把本體與具體的東西合而為一。所以他講抽象的概念。他以為本體（絕對）就是具體的，乃即在於自然界的流轉內。自然界的發展程序就是絕對，而別無靜止的絕對。所以從第一點而言，他所主張的是汎論理主義 (Pan-Logicism)。而由第二點來說，便是所謂動的一元論 (Dynamic monism)。他於是把論理上思维變化

的歷程法則即認為事實上宇宙發展的歷程法則。他這種法則，即所謂辯證法（Dialectic）。以上是從康德發展出來的唯心派幾個重要人物。再述發展物自身的一派。第一個代表是赫巴特。他自稱為『一八二八年的康德派』。他說他已將康德的主張進一步，因為他表現他所主張的心理學基礎。他依據經驗認有獨立的實體存在，以為哲學最要緊的目的是物自身。經驗中的自相矛盾，可見不是實體，乃是現象，更可見還有實體作它們的根據。這便是赫巴特與康德不同之點。康德從現象的先驗性推到先驗統覺的綜合的統一，而物自身乃是不可知的，卻又不可少的賸餘；赫巴特則從現象推到外面的物自身的存在。他於心理學排斥舊來的能力說，而主張表象說，當時有新心理學之稱。

再述第二個代表淑本浩。他亦自稱是繼承康德。但我們看來，他實是受了印度佛教的影響，而把康德來作一個引子。他的哲學，是以康德為出發點。承認我們的認知只是現象。卻更進一步乃做柏開來（George Berkeley 1700—1753），以為凡我們所見，只是我們的觀念。除此以外，別無所有。我們既不能見事物的本樣，然則豈非就沒有事物的本體麼？淑本浩

康

德

至此乃與康德分道揚鑣了。他以為不是不可知的，乃是我們向前衝動不已的意志。我們自己反省，便知道自己有一種無目的無理性的意欲向前衝動不休。一個欲念達了，立刻又生第二個欲念，如是盲衝下去，遂演成今天的世界。但這樣盲衝只有苦痛，決無快樂。就是因為它沒有底止。既無止境，便沒有最後的目標。因此淑本浩以為向前衝進，不能得到極樂世界。而要得到快樂，必須向後退而自己抑止自己的盲動。這便是佛教所謂『寂滅』。彼宗名之曰涅槃。而淑本浩則稱之為意志的自己否定 (Denial of will)。

如上所述，黑格兒本是發展康德的一人。然黑格兒哲學風靡一世之時，康德哲學卻有衰歇之象。後來黑格兒學派盛極而衰，內部分裂。一八六〇年斐霞 (Fischer) 著康德論，學界的注意再集中於康德，『返於康德』的呼聲，一時騰起。一八八六年朗革 (Lange) 的唯物論史出版，對於在當時思想界以偉大勢力而進展的唯物論下決定的斷案，同時又與康德復興以有力的動機。這樣一來，康德哲學在思想界發生極大的勢力，並且生出許多研究康德而使之發展的學者，於是乃有新康德派 (Neo Kantist)。究竟新康德派是怎樣一

種派別，這固難給以簡單的定義，要之不外乎：參加十九世紀中葉以後發生的康德復興運動的學者們的總稱。這派學者中，或純全祖述康德，或試與修正。祖述派中又有專以詮釋康德的著作為務者及特別闡明康德哲學的一部分者。起初本以反對思辨哲學之故而主張批判哲學，其研究範圍，自以知識論為主。及其結果，或仍歸於形而上學，或一轉而趨向實踐哲學方面，流別滋多。這派學者不僅德國，英、法、意諸國均不乏人。

英國有：

格林 (Green)

布拉多利 (Bradley)

凱爾德 (Caird)

開特 (Caird)

鮑桑克 (Bosanquet)

其他

康

德



法國有：

黎納微 (Renouvier)

拉西列 (Lachelier)

鮑突爾 (Boutreux)

其他

意大利有：

康托尼 (Cantini)

陶科 (Tocco)

狄斯泰 (Testa)

其他

而最重要的代表，還應推德國的學者。

德國學者中可加以新康德派頭銜的，亦不只一派。原來自『返於康德』的呼聲騰起

以來，專在德國內廣義的新康德派其種類與範圍複雜而多歧。但就大體觀察，得分爲前後二期。前期以知識問題爲其研究的中心，後期以關於康德哲學全體爲其研究的中心。代表前期的爲黎布曼 (Liebmann) 以及前舉著唯物論史的朗革諸人。就中朗革最關重要。他是今日馬堡學派的建設者，在某種意義上，即說他是全新康德派的建設者亦不爲過。代表後期的可分爲西南學派（以德國西南部各大學爲中心的學派）及馬堡學派（以馬堡大學爲中心的學派）這兩派的重要代表人物如下。

西南學派：

文德班 (Windelband)

黎卡特 (Rickert)

馬堡學派

柯亨 (Cohen)

拿托爾伯 (Natorp)

德

康

## 司泰姆 (Stamler)

這裏祇述文德班、黎卡特、柯亨三人學說的要旨，以終本章。其餘諸人一概從略。

文德班是西南學派的首領。他以為，哲學沒有於知識論以外關於實體問題徒為彼是之爭的必要。他從這樣的思想出發，專以研究知識問題為務，而不敢越出一步。不獨文德班，便是黎卡特、柯亨等人，亦都持這種見解。關於物自身的問題，他們差不多全不過問。依文德班主張，凡價值判斷，由於先驗規範意識而成立。論究價值判斷上這種必要條件的，便是論理學、倫理學、美學。他注重與自然科學全異其立場的歷史學。

黎卡特的知識論，不外乎還元於『應然』(Sollen)。他的大著認知的對象 (Der Gegenstand der Erkenntnis)，於第三版更加偏向於先驗方面。他以為，知識由『應然』而成立，事實上的『是如此』實係由理性上的『應如此』而出。所以他的標語是：『應然先於實然。』『應然』比『存在』更為根本。我們的直接經驗極為漠然。對於這種經驗，我們簡直不能說什麼。才能說什麼，其中便已含有『應然。』這種經驗，與柏格森 (Bergson) 的

『真時』頗相似。凡判斷其內容雖是經驗的，而關於『應然』這部分則不是經驗的。凡物若不被判斷為存在，則不存在。被判斷以後始存在。這就是應然先於實然的理由。即如因果的必然關係其客觀的價值，亦在於理想的規範的基礎上。

黎卡特以為知識成立的歷程，可區為三個階段。第一階段是所與性的方式。這方式就個別的安排所與。僅有此階段，經驗尚未成爲實在，必須更入於第二階段，始是實在的。這第二階段便是構成經驗的範疇，即空間、時間、因果律等三方式。由這方式把第一階段的經驗加以改造，始成爲實在。這實在乃是自然科學者的所謂事實。然這種事實，尚未得爲自然科學自身。這不過是科學的材料，須更入於新的方式即方法論的範疇，始成爲自然科學的知識。故我們知識的構成，須經過三個階段。

我們最應注意的，是黎卡特把方法論的範疇區分為二：普遍性與個別性。普遍性是關於事物的普遍方面的範疇；而個別性則是關係事物的個性、特殊性的範疇。雖是同一的對象，往往依其所關係的方法而或爲前者；或爲後者。前者是自然科學；後者是歷史學。例如同

一的人A，由普遍性範疇觀之，則爲生理學上的A；由個別性範疇觀之，則爲歷史學上的A。自然科學雖失卻個別相，然因它的使命，不在模寫實在，故不得不如此。科學愈完全，則離實在愈遠。但在妥洽於實在這點上，它不失爲真理。歷史學的任務，在於就個別相上捕捉那不能兩次出現的實在。藝術、道德等，都是關係於這一方面。歷史學表示自然科學所不能得到的知識，且較自然科學更接近於實在。

像這樣，主張對於實在取方法的觀點，由此以區別學問的種類而給與自然科學與歷史學以確實的根據，這是黎卡特哲學的特色。他和文德班一樣置重應然，主張真理的認知，是一種價值的實現。所以西南學派又稱爲價值哲學派。

西南學派，是從文化方面與歷史方面發揮康德的精神，尙有從自然科學方面更把康德的批判精神澈底一下的，這就是馬堡學派。馬堡學派的遠祖，固可說是朗革，而真正的首領則是柯亨。柯亨以爲，知識由思惟而生。他的哲學是從思惟出發。思惟自身是生產的，創造的；而不單是綜合統一所與。所與非從外來，乃由內生。思惟自身便能產生所與。思惟是統一

者，同時又是被統一者。統一者與被統一者，均被包攝於思惟自身內，否則思惟不能發展。思惟因其純粹而發展。思惟以發展而產生內容。牛頓的物理學，不單是經驗的歸納，乃是引力假說發展而成牛頓的物理學，即假說自身產生物理學。

柯亨的這種見解，與數學有密切關係。他以為批判哲學，是關於數學而發見純粹思惟。他的所謂純粹思惟，乃是純粹意識的一種。純粹思惟所以是生產的，就因為純粹意識自身是生產的。這純粹意識除純粹思惟外，尚有純粹意志與純粹感情。純粹意志亦和純粹思惟一樣以產生內容而於自身內發展。意志由其自身的純粹而自由的發展其自身，並非從外面受動。若從外面受動，則不是意志，是自然而不是我。由柯亨的這種見解，便知道他是怎樣絕對的承認我們的自由。

康  
健

在康德哲學，供給材料是感性的任務，思惟只能整理材料，不能創造材料。到了柯亨，思惟不單是整理材料，而且是創造材料。思惟比感性更爲根本。由思惟的活動而感性亦顯其效力。或竟可以說感性不過是思惟的一種，亦可以說思惟創性感性。由柯亨之說，不難除去

感性，單由思惟建立全體，以成澈底的論理主義。文德班哲學亦暗含這種意味。這就是他們與心理主義色彩很濃的康德極重大的異點。