

第二十章 康德

第一节 德国唯心论一般

十八世纪的哲学处于英国经验主义派的支配之下，洛克、贝克莱和休谟可以看成是这派的代表人物。在这些人身存在着一种他们自己似乎一向不知道的矛盾，即他们的精神气质和他们的理论学说的倾向之间的矛盾。按精神气质来讲，他们是有社会心的公民，决不一意孤行，不过分渴望权势，赞成在刑法许可的范围内人人可以为所欲为的宽容社会。他们都和蔼可亲，是通达世故的人，温文尔雅、仁慈厚道。

但是，虽然他们的性情是社会化的，他们的理论哲学却走向主观主义。主观主义并不是一个新倾向；在古代晚期就存在过，在圣奥古斯丁身上最为坚断；到近代，笛卡尔的*cogito*（我思）使它复活了，而在莱布尼兹的无窗单子说里便达到了暂时的顶点。莱布尼兹相信，即使世界的其它部分绝灭了，他自己经验里的一切也会不改变；尽管如此，他还是致力于旧教教会与新教教会的再统一。类似的自相矛盾也出现于洛克、贝克莱和休谟。

在洛克，自相矛盾还是在理论上。由前面的一章我们知道，洛克一方面讲：“因为心灵在其一切思维与推理方面，除只有自己默省或能默省的各个观念而外别无直接对象，所以很明白，我们的认识只和这些观念有关。”又说：“认识即关于二观念相符或不符的知觉。”然而，他仍主张我们有三类关于实在的存在的知识：关于我们自己的存在，直觉知识；关于神的存在，论证知识；关于呈现于感官的事物，感觉知识。

他主张，·单·纯观念是“事物按自然方式作用于心灵上的产物”。这点他怎样知道的，他不解释；这主张的确超出“二观念相符或不符”以外了。

贝克莱朝着结束这种自相矛盾走了重要的一步。在他说来，只存在心及其表象；外部的·物界废除了。但是他仍旧未能理解他由洛克继承下来的认识论原理的·全·部后果。假使他完全前后一贯，他就会否定关于神的知识和关于他自己的心而外的一切心的知识了。作为一个教士和过社会生活的人，他的感情阻止他作这样的否定。

休谟在追求理论一贯性上毫无所惧，但是他感不到让他的实践符合他的理论的冲动。休谟否定了自我，并且对归纳和因果关系表示怀疑。他认可贝克莱废除物质，但是不认可贝克莱以神的表象为名所提出的代替品。固然，他和洛克一样，不承认任何不具有前行印象的单纯观念，而且无疑他把“印象”·想·像成因为心外的什么东西，结果直接使心有的一种心的状态。然而他无法承认这是“印象”的·定·义，因为他对“因为……，结果……”这个概念是有异议的。我很怀疑他或他的门徒是不是曾经清楚认识到关于印象的这个问题。很明显，依他的看法，“印象”既然不能据因果关系下定义，恐怕就得借它和“观念”赖以区别的某种内在特性来定义了。因此他便不能主张印象产生关于在我们外面的事物的知识，这是洛克曾主张的，也是贝克莱以一种修正形式主张过的。所以，他本来应当认为自己被关闭在一个唯我主义的世界里，除他自己的心灵状态及各心灵状态的关系以外，一概不知。

休谟通过他的前后一贯性，表明了经验主义若做到它的逻辑终局，就产生很少有人能承认的结果，并且在整个科学领域里废除掉理性相信和盲从轻信的区别。洛克预见到了这种危险。他借一个假想批评者的口，发出以下的议论：“假若认识在于观念之间的相符，那么热狂者和理智清醒的人就处在同一个等位上了。”洛克生当大家对“热忱”已经厌倦的时代，不难使人们相信他对这种批评的答复是妥善的。卢梭在众人又转而对理性渐渐有了厌倦的时候登场，使“热忱”复苏，而且承认了理性破产，允许感情去决断理智存疑不决的问题。从1750年到1794年，感情的发言越来越响亮；最后，至少就法国而论，“热月”使感情的凶猛的宣讲暂时终止。在拿破仑底下，感情和理智同样都弄得哑不则声。

在德国，对休谟的不可知论的反作用所采取的形式比卢梭原先加给它的形式要深刻得多，精妙得多。康德、费希特和黑格尔发展了一种新哲学，想要它在十八世纪末年的破坏性学说当中保卫知识和美德。在康德，更甚的是在费希特，把始于笛卡尔的主观主

义倾向带到了一个新的极端；从这方面讲，最初并没有对休谟的反作用。关于主观主义，反作用是从黑格尔开始的，因为黑格尔通过他的逻辑，努力要确立一个脱开个人、进入世界的新方法。

德国的唯心论全部和浪漫主义运动有亲缘关系。这种关系在费希特很明显，在谢林（Schelling）更加明显；在黑格尔最不明显。

德国唯心论的奠基者康德，虽然关于政治问题也写了若干有趣的论文，他本人在政治上是不重要的。反之，费希特和黑格尔都提出了一些对历史进程曾有过深刻影响、而且现在仍有深刻影响的政治学说。若不先研究一下康德，对这两人就都不能了解，所以在本章里讲一讲康德。

德国的唯心论者有某些共同的特征，在开始详细讨论之前可以一提。

对认识的批判，作为达成哲学结论的手段，是康德所强调的、他的继承者所接受的。强调和物质相对立的精神，于是最后得出唯独精神存在的主张。猛烈排斥功利主义的伦理，赞成那些据认为由抽象的哲学议论所证明的体系。存在着一种从以前的法国和英国的哲学家们身上见不到的学究气味；

康德、费希特和黑格尔是大学教授，对着学术界的听众说教，他们都不是对业余爱好者讲演的有闲先生。虽然他们起的作用一部分是革命的，他们自己却不是故意要带颠覆性；费希特和黑格尔非常明确地尽心维护国家。所有这些人的生活是典范的学院生活；他们关于道德问题的见解是严格正统的见解。他们在神学上作了革新，然而不是为了宗教而革新。

有了这几句引话，我们再回过来研究康德。

第二节 康德哲学大意

伊曼努尔·康德（Immanuel Kant, 1724—1804），一般认为是近代哲学家当中最伟大的。我个人不能同意这种评价，但是若不承认他非常重要，也可说是愚蠢无知。

康德整个一生住在东普鲁士的柯尼斯堡，或柯尼斯堡附近。虽然他经历了七年战争（有一段时期俄国人占领东普鲁士）、法国大革命以及拿破仑生涯的初期，他的外在生活却是学院式的、完全平稳无事的。他受的教育是武尔夫派传述的莱布尼兹哲学，但是有两个影响力量，即卢梭和休谟，使他放弃了这种哲学。休谟通过对因果性概念的批判，把他从独断的睡梦中唤醒过来——至少他这样讲；但是唤醒只不过是暂时的，他不久就发明了一种让他能够再入睡的催眠剂。在康德说，休谟是个必须予以驳斥的敌手，然而卢梭对他的影响却比较深。康德是一个生活习惯十分有规律的人，大家惯常根据他作保健散步经过各人门前的时间来对表，但是有一回他的时间表打乱了几天；那是他在读《爱弥儿》的时候。他说读卢梭的书他得读几遍，因为在初读时文笔的美妨害了他去注意内容。虽然康德素来受的教养是虔诚者的教养，但他在政治和神学两方面都是自由主义者；直到恐怖时代为止，他对法国大革命向来是同情的，而且他是一个民主主义的信仰者。由后文可知，他的哲学容许诉之于感情，反抗理论理性的冷酷指令；少许夸张一点说，这不妨看成是“萨瓦牧师”的一个学究式的翻版。他所提的应当把人人看成本身即是目的这条原则，是人权说的一种；从他讲的以下一句（关于成人又关于儿童的）话里流露出他酷爱自由：“再没有任何事情会比人的行为要服从他人的意志更可怕了。”

康德的早期著作比较多涉及科学，少关系到哲学。里斯本地震之后，他执笔讨论了地震理论；他写过关于风的论著，还有一篇关于欧洲的西风是否因为横断了大西洋所以多含水汽的问题的短文。自然地理是他大感兴趣的一门学科。

康德的科学著作中最重要的是他的《自然通史与天体理论》（General Natural History and Theory of the Heavens）

（1755），这本书在拉普拉斯星云假说以前倡导星云假说，论述了太阳系的一个可能起源。这个著作的若干部分带有一种显著的密尔顿式的庄严。此书有首创一个确有成果的假说的功绩，但是没有像拉普拉斯那样提出支持该假说的郑重道理。

他的假说一部分纯粹是空想的东西，例如所有行星都有人居住，最远的行星上有最优秀的居民之说；这种见解为地球谦虚，应当称赞，但是并没有任何科学根据。

康德有一段他一生中最为怀疑主义者的议论所苦的时期，当时他写了一本奇妙著作叫《一个睹灵者的梦，以形而上学的梦为例证》（Dreams of aGhost-seer, Illustratedby theDreams of Met-aphysics）（1766）。“睹灵者”就是瑞典宝利，他的神秘主义体系曾以一部庞然巨著公之于世，这书共售出了四部，有三部买主不明，一部卖给了康德。康德把瑞典宝利的体系称为“异想天开的”体系；他半严肃半开玩笑地表示，瑞典宝利的体系或许并不比正统的形而上学更异想天开。不过，他也不完全藐视瑞典宝利。他的神秘主义的一面是存在的，虽然在著作中不大表现；他的这一面赞美了瑞典宝利，他说他“非常崇高”。

他像当时所有旁的人一样，写了一个关于崇高与美的论著。夜是崇高的，白昼是美的；海是崇高的，陆地是美的；男人是崇高的，女人是美的；如此等等。

《英国百科全书》上说：“因为他从来没结婚，他把热心向学的青年时代的习气保持到了老年。”我倒真想知道这个条目的笔者是独身汉呢，还是个结了婚的人。

康德的最重要的书是《纯粹理性批判》（TheCritique of PureReason）（第一版，1781年；第二版，1787年）。这部著作的目的是要证明，虽然我们的知识中没有丝毫能够超越经验，然而有一部分仍旧是先天的，不是从经验按归纳方式推断出来的。我们的知识中是先天的那一部分，依他讲不仅包含逻辑，而且包含许多不能归入逻辑、或由逻辑推演出来的东西。他把莱布尼兹混为一谈的两种区别划分开。一方面，有“分析”命题和“综合”命题的区别；另一方面，有“先天”命题和“经验”命题的区别。关于这两种区别，各需要讲一讲。

“分析”命题即谓语是主语一部分的命题；例如“高个子的人是人”或“等边三角形是三角形”。这种命题是矛盾律的归结；若主张高个子的人不是人，就会自相矛盾了。“综合”命题即不是分析命题的命题。凡是我们通过经验才知道的命题都是综合命题。例如，仅凭分析概念，我们不能发现像“星期二是下雨天”或“拿破仑是个伟大的将军”之类的真理。

但是康德跟莱布尼兹和以前所有的其他哲学家不同，他不承认相反一面，就是说一切综合命题通过经验才知道。这就使我们接触到上述两种区别中的第二种区别。

“经验”命题就是除借助于感官知觉而外我们无法知道的命题，或是我们自己的感官知觉，或是我们承认其证明的另外某人的感官知觉。历史上和地理上的事实属于这一类；凡是在我们对科学定律的真实性的认识要靠观测资料的场合，科学上的定律也属于这一类。反过来说，“先天”命题是这样的命题：由经验虽然可以把它·抽·引·出·来，但是一旦认识了它，便看出它具有经验以外的其他基础。小孩学算术时，经验到两块小石子和另外两块小石子，观察到他总共在经验着四块小石子，可以这样帮助他去学。但是等他理解了“二加二等于四”这个一般命题，他就不再需要由实例来对证了；这命题具有一种归纳决不能赋予一般定律的确实性。纯数学里的所有命题按这个意义说都是先天的命题。

休谟曾证明因果律不是分析的，他推断说我们无法确信其真实性。康德承认因果律是综合的这个意见，但是仍旧主张因果律是先天认识到的。他主张算术和几何学是综合的，然而同样是先天的。于是康德用这样的词句来叙述他的问题：

如何可能有先天的综合判断？

对这个问题的解答及其种种结论，构成《纯粹理性批判》的主题。

康德对此问题的解决办法，是他非常自信的解决办法。他寻求这个解决办法费了十二年功夫，但是在他的理论既然成了形之后，只用几个月就把他的整个一部大书写成了。在第一版序言中他说：“我敢断言，至今未解决的、或者至少尚未提出其解决关键的形而上学问题一个也没有了。”在第二版序言里他自比哥白尼，说他在哲学中完成了一个哥白尼式的革命。

据康德的意见，外部世界只造成感觉的素材，但是我们自己的精神装置把这种素材整列在空间和时间中，并且供给我们借以理解经验的种种概念。物自体为我们的感觉的原因，是不可认识的；物自体不在空间或时间中，它不是实体，也不能用康德称之为“范畴”的那些其它的一般概念中任何一个来描述。空间和时间是主观的，是我们知觉

的器官的一部分。但是正因为如此，我们可以确信，凡是我们所经验的东西都要表现几何学与时间科学所讲的那些特性。假若你总戴着蓝色眼镜，你可以肯定看到一切东西都是蓝的（这不是康德举的例证）。同样，由于你在精神上老是戴着一副空间眼镜，你一定永远看到一切东西都在空间中。因此，按几何学必定适用于经验到的一切东西这个意义来讲，几何学是先天的；但是我们没有理由设想与几何学类似的什么学适用于我们没经验到的物自体。

康德说，空间和时间不是概念，是“直观”（intuition）的两种形式。（“直观”德文原字是“Anschauung”，照字面讲是“观看”或“观察”的意思。英文中“intuition”一字虽然成了定译，却并不完全是一个圆满的译法。）不过，先天的概念也是有的，那就是康德从三段论法的各个形式引申出来的十二个“范畴”。十二个范畴每三个一组分为四组：（1）关于量的：单一性、复多性、全体性；（2）关于质的：实在性、否定性、限制性；（3）关于关系的：实体与偶性、原因与结果、交互作用；（4）关于样式的：可能性、存在性、必然性。空间和时间在某种意义上是主观的，按同样意义讲，这些范畴也是主观的——换句话说，我们的精神构造是这样的：使得这些范畴对于凡是我们所经验到的事物都可以适用，但是没有理由设想它们适用于物自体。不过，关于“原因”，有一处自相矛盾；因为康德把物自体看成是感觉的原因，而自由意志他认为是空间和时间中的事件的原因。这种自相矛盾并不是偶然疏忽，这是他的体系中一个本质部分。

《纯粹理性批判》的一大部分内容是从事说明由于把空间和时间或各范畴应用于未经经验到的事物而产生的种种谬见。

康德主张，这一来，我们就发现自己困于“二律背反”——

也就是说，困于两个相互矛盾的命题，每个都是显然能够证明的。康德举出四种这样的二律背反，各是由正题和反题组成的。

在第一种二律背反里，正题是：“世界在时间上有一个起点，就空间来说，也是有限的。”反题是：“世界在时间上没有起点，在空间上没有界限；就时间和空间双方面来说，它都是无限的。”

第二种二律背反证明每一个复合实体既是由单纯部分做成的，又不是由单纯部分做成的。

第三种二律背反的正题主张因果关系有两类，一类是依照自然律的因果关系，另一类是依照自由律的因果关系；反题主张只有依照自然律的因果关系。

第四种二律背反证明，既有又没有一个绝对必然的存在者。

《批判》的这一部分对黑格尔有了极大影响，所以黑格尔的辩证法完全是通过二律背反进行的。

在著名的一节里，康德着手把关于神存在的所有纯属理智上的证明一律摧毁。他表明他另有信仰神的一些理由；这些理由他后来要在《实践理性批判》（The Critique of Practical Reason）里讲述。但是暂时他的目的纯粹是否定性的。

他说，靠纯粹理性的神存在证明只有三个；三个证明即本体论证明、宇宙论证明和物理神学证明。

按他的叙述，本体论证明把神定义成ens realissimum（最实在的存在者）；也就是绝对属于存在的一切谓语的主体。

相信此证明妥实有据的那些人主张，因为“存在”是这样的谓语，所以这个主体必定有“存在”作谓语，换句话说，必定存在。康德提出存在不是谓语作为反对理由。他说，我纯粹想像的一百个塔拉，和一百个真塔拉可以有全部的一样谓语。

宇宙论证明讲：假如有什么东西存在，那么绝对必然的存在者必定存在；既然我知道我存在；所以绝对必然的存在者是存在的，而且那一定是ens realissimum（最实在的存在者）。康德主张，这个证明中的最后一步是本体论证明的翻版，所以这个证明也被上面已经讲过的话驳倒了。

物理神学证明就是大家熟悉的意匠说论证，但是罩上一件形而上学外衣。这证明主张宇宙显示出一种秩序，那是存在着目的的证据。康德怀着敬意讨论这个证明，但是他指出，充其量它只证明有一位“设计者”，不证明有“造物主”，因此不能给人一个适

当的神概念。他断定“唯一可能有的理性神学就是以道德律为基础的、或谋求道德律指导的神学。”

他说，神、自由和永生是三个“理性的理念”。但是，纯粹理性虽然使得我们·形·成这些理念，它本身却不能证明这些理念的实在性。这些理念的重要意义是实践上的，即与道德是关连着的。纯然在理智方面使用理性，要产生谬见；理性的唯一正当行使就是用于道德目的。

理性在实践上的行使在《纯粹理性批判》近尾有简单论述，在《实践理性批判》（1786）中作了比较详尽的发挥。论点是：道德律要求正义，也就是要求与德性成比例的幸福。只有天意能保证此事，可是在·今世显然没有保证了这一点。所以存在神和来世；而且自由必定是有的，因为若不然就会没有德性这种东西了。

康德在他的《道德形而上学》（Metaphysic of Morals）

（1785）中所揭述的伦理体系，有相当大的历史意义。这本书里讲到“定言令式”，这术语至少作为一个短语来讲，在专业哲学家的圈子以外也是大家熟知的。可以料到，康德跟功利主义、或跟任何把道德本身以外的某个目的加到道德上去的学说，不要有丝毫牵涉。他说，他需要“一种不夹杂半点神学、物理学或超物理学的完全孤立的道德形而上学。”他接着说，一切道德概念都完全先天地寓于理性，发源于理性。人出于一种义务感而行动，才存在道德价值；行动像义务·本·可·能指定的那样，是不够的。出于自私自利而诚实的生意人，或出于仁爱冲动而助人的人，都不算有德。道德的真髓应当从规律概念引申出来；因为虽说自然界的一切都按规律而行动，可是只有理性生物才有按规律的理念而行动、即凭意志而行动的能力。客观的原则这一理念，就它对意志有强制性而言，称作理性的命令，而命令的程式叫令式。

有两种令式：说“如果你想要达到如此这般的目的，就必须这样那样地做”，是·假·言令式；说某种行动与任何目的无关，总是客观必然的，是·定·言令式。定言令式是综合的和先天的。康德从规律概念推出它的性质：

“我一想到一个定言令式，就立刻知道它包含着什么。因为除规律以外，该令式所包含的只有准则要和此规律一致的必要性，但是此规律并不包含限制它自己的条件，所以剩下的仅是规律的一般普遍性，行为准则应符合这普遍性，唯有这种符合才把该令式表现为必然的。因此，定言令式只有一个，实际上即：·只·按·照·那·样·一·个·准·则·去·行·动，·凭·借·这·个·准·则，·你·同·时·能·够·要·它·成·为·普·遍·规·律。”或者说：“·如·此·去·行·动：·俨·然·你·的·行·为·准·则·会·通·过·你·的·意·志·成·为·普·遍·自·然·律·似·的。”

作为说明定言令式的作用的一个实例，康德指出借钱是不对的，因为假使大家都打算借钱，就会剩不下钱可借。依同样方式能够说明盗窃和杀人是定言令式所谴责的。但是也有一些行为，康德必定会认为是不对的，然而用他的原则却不能说明它不对，例如自杀；一个患忧郁病的人完全可能想要人人都自杀。实际上，康德的准则所提的好像是美德的一个必要的标准，而不是充分的标准。要想得到一个·充·分·的标准，我们恐怕就得放弃康德的纯形式的观点，对行为的效果作一些考虑。不过康德却断然地讲，美德并不决定于行为的豫期结果，而决定于行为本身为其结果的那条原则；假如承认了这点，那么就不可能有比他的准则更具体的准则了。

康德主张，我们应这样行动，即把每一个人当作本身即是目的来对待，固然康德的原则似乎并不必然伴有这个结论。

这可以看作人权说的一个抽象形式，所以也难免同样的非议。

如果认真对待这条原则，只要两个人的利害一有冲突，便不可能达成决定。这种困难在政治哲学中特别明显，因为政治哲学需要某个原则，例如过半数人优先，据该原则，某些人的利益在必要时可以为了他人的利益而牺牲。假如还要有什么政治伦理，那么政治的目的必须是一个，而和正义一致的唯一目的就是社会的幸福。不过，也可能把康德的原则解释成不指每个人是绝对的目的，而指在决定那种影响到许多人的行动时，所有人都应当同样算数。如此解释起来，这原则可以看作为民主政治提出了伦理基础。按这种解释，它就遭不到上述非议了。

康德在老年时代的精力和清新的头脑表现在他的《永久和平论》（PerpetualPeace）（1795）上。在这本著作中，他倡导各自由国家根据禁止战争的盟约结成的一种联邦。他讲，理性是完全谴责战争的，而只有国际政府才能够防止战争。联邦的各成员国的内部政体应当是“共和”政体，但是他把“共和”这个词定义成指行政与立法分离的意思。他并不是说不应当有国王；实际上，他倒讲在君主制下面最容易获得尽善尽美的政府。这书是在恐怖时代的影响之下写的，所以他对民主制抱着怀疑；他说，民主制必然是专制政治，因为它确立了行政权。“执行自己的政策的所谓‘全民’，实在并不是全体人，只是过半数人；于是在这点上普遍意志便自相矛盾，而且与自由原则相矛盾。”这话的措词用语流露出卢梭的影响，但是世界联邦作为保障和平的手段这种重要思想不是从卢梭来的。

从1933年以来，因为这本著作，康德在本国不受欢迎了。

第三节 康德的空间和时间理论

《纯粹理性批判》的最重要部分是空间和时间的学说。在本节中，我打算把这个学说作一个批判性的考察。

把康德的空间和时间理论解释清楚是不容易的，因为这理论本身就不清楚。《纯粹理性批判》和《绪论》（Prolegomena）

中都讲了它；后者的解说比较容易懂，但是不如《批判》里的解说完全。我想先来介绍一下这个理论，尽可能讲得似乎言之成理；在解说之后我才试作批判。

康德认为，知觉的直接对象一半由于外界事物，一半由于我们自己的知觉器官。洛克先已使一般人习惯了这个想法：

次性质——颜色、声音、气味等等——是主观的，并不属于对象本身。康德如同贝克莱和休谟，更更进一步，把主性质说成也是主观的，固然他和他们的方式不尽相同。康德在大多时候并不怀疑我们的感觉具有原因，他把这原因称作“物自体”或称“noumena”（本体）。在知觉中呈现给我们的东西他称之为“现象”，是由两部分组成的：由于对象的部分，他称之为“感觉”；由于我们的主观装置的部分，他说这一部分使杂多者按某种关系整列起来。他把这后一部分叫作现象的形式。这部分本身不是感觉，因此不依环境的偶性为转移；它是我们随身所带有的，所以始终如一，并且从它不依存于经验这个意义上讲是先天的。感性的纯粹形式称作“纯粹直观”（Anschauung）；这种形式有两个，即空间和时间，一个是外部感觉的形式，一个是内部感觉的形式。

为证明空间和时间是先天的形式，康德持有两类论点，一类是形而上学的论点，另一类是认识论的论点，即他所谓的先验的论点。前一类论点是从空间和本性的直接得来的，后一类论点是从能够有纯数学这件事间接得来的。关于空间的论点比关于时间的论点讲得详细，因为他认为关于后者的论点基本上和前者的情况相同。

关于空间，形而上学的论点总共有四个。

（1）空间不是从外在经验抽引出来的经验概念，因为把感觉归于某种·外·界事物时先已假定了空间，而外界经验只有通过空间表象才有可能。

（2）空间是一种先天的必然的表象，此表象是一切外界知觉的基础；因为我们虽然能想像空间里没有东西，却不能想像没有空间。

（3）空间不是关于一般事物关系的推论的概念或一般概念，因为空间只有·一·个，我们所说的“诸空间”是它的各个部分，不是它的一些实例。

（4）空间被表象为无限而·已·定的量，其自身中包含着空间的所有各部分；这种关系跟概念同其各实例的关系不同，因此空间不是概念，而是一个Anschauung（直观）。

关于空间的先验论点是从几何学来的。康德认为欧几里德几何虽然是综合的，也就是说仅由逻辑推演不出来，却是先天认识到的。他以为，几何学上的证明依赖图形；例如，我们能够·看·出，设有两条彼此成直角的相交直线，通过其交点只能作一条与该二直线都成直角的直线。他认为，这种知识不是由经验来的。但是，我的直观能够预见对象中会发现什么的唯一方法，就是预见在我的主观中一切现实印象之前，该对象是

否只含有我的感性的形式。感觉的对象必须服从几何学，因为几何学讲的是我们感知的方式，所以我们用其它方法是不能感知的。这说明为什么几何学虽然是综合的，却是先天的和必然的。

关于时间的论点根本上一样，只不过主张计数需要时间，而把几何换成算术。

现在来一一考察这些论点。

关于空间的形而上学论点里的第一个论点说：“空间不是从外界经验抽引出来的经验概念。因为，为了把某些感觉归之于处在我之外的某东西（即归之于和我所在的空间位置处于不同空间位置的某东西），而且为了我可以感知这些感觉彼此不相属而并列，从而感知它们不仅是不同的，而且是在不同的地点，为此，空间的表象必定已经作成基础（zum Grunde liegen）。”因此，外界经验只有通过空间表象才可能有。

“处在我之外（即和我所在的地点处于不同的地点）”这话是句难解的话。我作为一个物自体来说，哪里也不在，什么东西从空间上讲也不是处在我之外的；这话所能指的只是作为现象而言的我的肉体。因此，真正的含义完全是这句话后半句里所说的，即我感知不同的对象是在不同的地点。一个人心中出现的心象就等于一个把不同外衣挂在不同木钉上的衣帽室服务员的心象；各个木钉必定已经存在，但是服务员的主观性排列外衣。

这里有一个康德似乎从未觉出来的困难，他的空间与时间的主观性理论从头到尾都有这个困难。是什么促使我把知觉对象照现在这样排列而不照其它方式排列呢？例如，为什么我总是看见人的眼睛在嘴上面，不在下面呢？照康德的说法，眼睛和嘴作为物自体存在着，引起我的各别的知觉表象；

但是眼睛和嘴没有任何地方相当于我的知觉中存在的空间排列。试把关于颜色的物理学理论和这对比一下。我们并不以为按我们的知觉表象具有颜色的意义来讲物质中是有颜色的，但是我们倒真认为不同的颜色相当于不同的波长。可是因为波动牵涉着空间与时间，所以在康德说来，我们的知觉表象的种种原因当中，不会有波动这一项。另一方面，如果像物理学所假定的那样，我们的知觉表象的空间和时间在物质界中有对应物，那么几何学便可以应用到这些对应物上，而康德的论点便破产了。康德主张精神整列感觉的原材料，可是他从不认为有必要说明，为什么照现在这样整列而不照别的方式整列。

关于时间，由于夹缠上因果关系，这种困难更大。我在知觉雷声之前先知觉闪电；物自体甲引起了我的闪电知觉，另一个物自体乙引起了我的雷声知觉，但是甲并不比乙早，因为时间是仅存在于知觉表象的关系当中的。那么，为什么两个无时间性的东西甲和乙在不同的时间产生结果呢？如果康德是正确的，这必是完全任意的事，在甲和乙之间必定没有与甲引起的知觉表象早于乙引起的知觉表象这件事实相当的关系。

第二个形而上学论点主张，能想像空间里什么也没有，但是不能想像没有空间。我觉得任何郑重议论都不能拿我们能想像什么、不能想像什么作根据；不过我要断然否认我们能想像其中一无所有的空间。你可以想像在一个阴暗多云的夜晚眺望天空，但这时你本身就在空间里，你想像自己看不见的云。魏亨格曾指出，康德的空间和牛顿的空间一样，是绝对空间，不仅仅是由诸关系构成的一个体系。可是我不明白，绝对空虚的空间如何能够想像。

第三个形而上学论点说：“空间不是关于一般事物关系的推论的概念或所谓的一般概念，而是一个纯粹直观。因为第一，我们只能想像（sich vorstellen）单独一个空间，如果我们说到“诸空间”，意思也无非指同一个唯一的空间的各部分。

这些部分不能先于全体而作成全体的部分……只能想成·在·全·体·之·中。它（空间）本质上是唯一无二的，其中的杂多者完全在于限度。”由此得出论断：空间是一个先天的直观。

这个论点的主眼在否定空间本身中的复多性。我们所说的“诸空间”既不是一般概念“一个空间”的各实例，也不是某集合体的各部分。我不十分知道，据康德看这些空间的逻辑地位是什么，但是无论如何，它们在逻辑上总是后于空间的。现代人几乎全采取空间的关系观，对采取这种观点的人来说，无论“空间”或“诸空间”都不能作为实体词存在下去，所以这个论点成了无法叙述的东西。

第四个形而上学论点主要想证明空间是一个直观，不是概念。它的前提是“空间被

想像为（或者说被表象为，vorgestellt）无限而·已·定量。”这是住在像柯尼斯堡那样的平原地方的人的见解；我不明白一个阿尔卑斯山峡谷的居民如何能采取这种观点。很难了解，什么无限的东西怎样会是“已定的”。我本来倒认为很明显，空间的已定的部分就是由知觉对象占据的部分，关于其它部分，我们只有一种可能发生运动之感。而且，假如可以插入一个真不登大雅的论点，我们说现代的天文学家们主张空间实际上不是无限的，而是像地球表面一样，周而复始。

先验的论点（或称认识论的论点）在《绪论》里讲得最好，它比形而上学论点明确，也更明确地可以驳倒。我们现下所知道的所谓“几何学”，是一个概括两种不同学问的名称。

一方面，有纯粹几何，它由公理演绎结论，而不问这些公理是否“真实”；这种几何不包含任何由逻辑推不出来的东西，不是“综合的”，用不着几何学教科书中所使用的那种图形。

另一方面，又有作为物理学一个分支的几何学，例如广义相对论里出现的几何学；这是一种经验科学，其中的公理是由测量值推断出来的，结果和欧几里德的公理不同。因此，这两类几何学中，一类是先天的，然而非综合的；另一类是综合的，却不是先天的。这就解决了先验的论点。

现在试把康德提出的有关空间的问题作一个比较一般的考察。如果我们采取物理学中认为理所当然的观点，即我们的知觉表象具有（从某个意义上讲是）物质性的外在原因，就得出以下结论：知觉表象的一切现实的性质与知觉表象的未感知到的原因的现实性质不同，但是在知觉表象系统与平原因的系统之间，有某种构造上的类似。例如，在（人所感知到的）颜色和（物理学家所推断的）波长之间有一种相互关系。同样，在作为知觉表象的构成要素的空间和作为知觉表象的未感知原因系统的构成要素的空间之间，也必定有一种相互关系。这一切都依据一条准则：“同因，同果”及其换质命题：“异果，异因”。因此，例如若视觉表象甲出现在视觉表象乙的左边，我们就要想甲的原因和乙的原因之间有某种相应的关系。

照这个看法，我们有两个空间，一个是主观的，一个是客观的，一个是在经验中知道的，另一个仅仅是推断的。但是在这方面，空间和其它知觉样相如颜色、声音等并没有区别。在主观形式上，同样都是由经验知道的；在客观形式上，同样都是借有关因果关系的一个准则推断出来的。没有任何理由把我们关于空间的知识看得跟我们关于颜色、声音和气味的知识有什么地方不一样。

谈到时间，问题就不同了；因为如果我们坚守知觉表象具有未感知的原因这个信念，客观时间就必须和主观时间同一。假若不然，我们会陷入前面结合闪电和雷声已讨论过的那种难局。或者，试看以下这种事例：你听某人讲话，你回答他，他听见你的话。他讲话和他听你回答，这两件事就你来说都在未感知的世界中；在那个世界里，前一件事先于后一件事。而且，在客观的物理学世界里，他讲话先于你听讲话；在主观的知觉表象世界里，你听讲话先于你回答；在客观的物理学世界里，你回答又先于他听讲话。很明显，“先于”这个关系在所有这些命题中必定是同样的。所以，虽然讲知觉的空间是主观的，这话有某种重要的意义，但是讲知觉的时间是主观的，却没有任何意义。

就象康德所假定的那样，以上的论点假定知觉表象是由“物自体”引起的，或者也可以说是由物理学世界中的事件引起的。不过，这个假定从逻辑上讲决不是必要的。如果把它抛弃掉，知觉表象从什么重要意义上讲也不再是“主观的”，因为它没有可对比的东西了。

“物自体”是康德哲学中的累赘成分，他的直接后继者们把它抛弃了，从而陷入一种非常像唯我论的思想。康德的种种矛盾是那样的矛盾：使得受他影响的哲学家们必然要在经验主义方向或在绝对主义方向迅速地发展下去；事实上，直到黑格尔去世后为止，德国哲学走的是后一个方向。

康德的直接后继者费希特（1762—1814）抛弃了“物自体”，把主观主义发展到一个简直像沾上某种精神失常的地步。他认为“自我”是唯一的终极实在，自我所以存在，是因为自我设定自己；具有次级实在性的“非我”，也无非因为自我设定它才存在。费希特作为一个纯粹哲学家来说并不重要，他的重要地位在于他通过《告德意志国民》

(Addressesto theGermanNation) (1807—08) 而成了德国国家主义的理论奠基者；
《告德意志国民》是在耶拿战役之后打算唤品德国人抵抗拿破仑。作为一个形而上学概念的自我，和经验里的费希特轻易地混同起来了；既然自我是德意志人，可见德意志人比其他一切国民优越。费希特说：“有品性和是德意志人，无疑指的是一回事。”在这个基础上，他作出了整个一套国家主义极权主义的哲学，在德国起了很大的影响。

他的直接后继者谢林（1775—1854）比较温厚近人，但是主观程度也不稍差。他和德国浪漫主义者有密切关系；在哲学上，他并不重要，固然他在当时也赫赫有名。康德哲学的重要发展是黑格尔的哲学。

素心学苑 收集整理



[返回上页](#)