

# 近代唯心论简释

## 一 近代唯心论简释<sup>\*</sup>

心有二义:(1)心理意义的心;(2)逻辑意义的心。逻辑的心即理,所谓“心即理也”。心理的心是物,如心理经验中的感觉、幻想、梦呓、思虑、营为,以及喜怒哀乐爱恶欲之情皆是物,皆是可以几何方法当作点线面积一样去研究的实物。普通人所谓“物”,在唯心论者看来,其色相皆是意识所渲染而成,其意义、条理与价值,皆出于认识的或评价的主体。此主体即心。一物之色相、意义、价值之所以有其客观性,即由于此认识的或评价的主体有其客观的必然的普遍的认识范畴或评价准则。若用中国旧话来说,即由于“人同此心,心同此理”。离心而言物,则此物实一无色相、无意义、无条理、无价值之黑漆一团,亦即无物。故唯心论一方面可以说是将一般人所谓物观念化,一方面也可以说是将一般人所谓观念实物化。被物支配之心,心亦物也;能支配心之物,物亦心也。而心即理也的心,乃是“主乎身,一而不二,为主而不为客,命物而不命于物”(朱熹语)的主体。换言之,逻辑意义的心,乃一理想的超经验的精神原则,但为经验、行为、知识以及评价之主体。此心乃经验的统摄者、行为的主宰者、知识的组织者、价值的评判者。自然与人生之可以理解,之所以有意义、条理与价值,皆出于此心即理也之心。故唯心论又尝

---

<sup>\*</sup> 本文最初发表于1934年3月《大公报》的《现代思潮》周刊。

称为精神哲学,所谓精神哲学,即注重心与理一,心负荷真理,理自觉于心的哲学。

大凡最重要最根本的东西,在认识的程序上,每每最后方为人发现。自然律的发现,已经是人与自然接触很久以后的事。人格、心、理、精神的发现,也是人类生活进化很高的事。由物质文明发达,哲学家方进而追问征服自然,创造物质文明的精神基础——心;由科学知识发达,哲学家方进而追溯构成科学知识的基本条件——具有先天范畴的心。故唯心论是因科学发达、知识进步而去研究科学的前提知识的条件,因物质文明发达而去寻求创造物质文明、驾驭物质文明的心的自然产物。故物质文明与科学知识最发达的地方或时代,往往唯心论亦愈盛。当一个国家只知稗贩现成的科学知识,只知崇拜他人的物质文明,为之作被动的倾销场时,当然无暇顾及构成科学知识的基本条件和创造并驾驭物质文明的精神基础,则此国家尚未达到精神的独立与自觉,而其哲学思想之尚不能达到唯心的阶段,自是必然而无足怪。譬如,原始人或原始民族,穴居野处,生活简单,用不着多少工具,故不感觉物的重要,更不感觉制驭物质的心的重要。而他们无思无虑受本能或自然环境支配而活动,亦不感觉具有理想和评价力量的心的重要。在此情形之下,唯心的思想决不会发生。换言之,无创造物质文明、驾驭物质文明的需要,无精神上的困难须得征服的自然人,决不会感觉精神的重要,决不会发生唯心的思想。

严格讲来,心与物是不可分的整体。为方便计,分开来说,则灵明能思者为心,延扩有形者为物。据此界说,则心物永远平行而为实体之两面:心是主宰部分,物是工具部分。心为物之体,物为心之

用。心为物的本质,物为心的表现。故所谓物者非他,即此心之用具,精神之表现也。姑无论自然之物,如植物、动物甚至无机物等,或文化之物,如宗教、哲学、艺术、科学、道德、政法等,举莫非精神之表现,此心之用具。不过自然之物乃精神之外在化,乃理智之顽冥化,其表现精神之程度较低,而文化之物乃精神自觉的活动之直接产物,其表现精神之程度较高罢了。故唯心论者,不能离开文化或文化科学而空谈抽象的心。若离开文化的陶养而单讲唯心,则唯心论无内容;若离开文化的创造、精神的生活而单讲唯心,则唯心论无生命。故唯心论者注重神游冥想乎价值的宝藏,文化的大流中,以撷英咀华、取精用宏而求精神的高洁与生活之切实受用,至于系统之完成、理论之发抒、社会政治教育之应用,其余事也。如是则一不落于戏论的诡辩,二不落于支离的分析,三不落于鹭外的功利,四不落于蹈空的玄谈。

要免除“唯心论”一名词之易被误解,可称唯心论为“唯性论”。性(essence)为物之精华。凡物有性则存,无性则亡。故研究一物,贵探讨其性。哲学家对于事物的了解,即可以认识其性,而对于名词下界说,即所以表明其性。如“人是有理性动物”一命题中之理性,即人之本性也。理性是人之价值所自出,是人之所以为人的本则。凡人之一举一动无往而非理性的活动。人而无理性即失其所以为人。性为代表一物之所以然及其所当然的本质,性为支配一物之一切变化与发展的本则或范型。凡物无论怎样活动发展,终逃不出其性之范围。但性一方面是一物所已具的本质,一方面又是一物须得实现的理想或范型。如生命为一切有生物的本性。〔植物〕自播种、发芽、长躯干枝叶、开花结实,种种阶段都是发展或实现生命的历程。又如,理性为人之本性,在人的一切活动中,如道德、艺术、

宗教、科学的生活,政治、社会、经济的活动,皆是理性发展或实现的历程,不过程度有不同而已。

“性格即是命运”(Man's character is his fate),“性格即是人格”(The character is the man)是唯性论者对于人性的两句格言。由于为理性所决定的自由意志应付环境而产生的行为、所养成的人格即是一人的性格。也可以说人性中最原始的趋势与外界接触而愈益发展扩充,足以代表一人的人格的特点即是性格。故性格为决定人之一生的命运的基本条件,如人之穷通成败、境遇遭际,均非出于偶然,而大半为其本人的性格所决定。故小说家或戏剧家最紧要的工作即在于描写剧中人的性格。而哲学家亦重在认识人的性格,以指出实现自性的途径,又在于认识物之性格,以资驾驭宰制。

唯心论在道德方面持尽性主义或自我实现主义。而在政治方面,唯心论则注重民族性之研究、认识与发展。所谓民族性即是决定整个民族的命运的命脉与精神,必对于民族性有了充分的认识,方可以寻出发展民族的指针。但生命是自研究整个生物发展历程中得来,理性是自研究整个人类文化活动中得来,故民族性是自研究整个民族的文化生活和历史得来。故本性(essence)是自整个的丰富的客观材料抽炼而出之共相或精蕴。因此本性是普遍的具体的,此种具体的共相即是“理”。如“人”、“物”之性各为支配其活动之原理。故唯心论即唯性论,而性即理,心学即理学,亦即性理之学。近来德国的胡塞尔(Husserl)有所谓“识性”(Wesensschau)之说,美国的桑提耶那(Santayana)有所谓“观认本性”(contemplation of essence)之说,其注重本性与唯心论或唯性论者同;若他们能更进一步不要离心而言性,使其所谓性不仅是抽象的性质,而有如炼丹炼盐般之自文化生活自然物象中抽炼其永恒之本质,以得到具体的

共相,则与唯心论者之说便如合符节了。

唯心论又名理想论或理想主义。就知识之起源与限度言,为唯心论;就认识之对象与自我发展的本则言,为唯性论;就行为之指针与归宿言,为理想主义。理想主义最足以代表近代精神。近代人生活的主要目的在求自由。但自由必有标准,达到此标准为自由,违反此标准为不自由。漫无标准与理想之行为,不得谓之自由。如射箭必须有鹄的,方可定射中与未射中之标准。若无鹄的,则任意乱发皆可谓之中,亦皆可谓之不中。自由亦然,若无理想为之标准,则随遇而安,任何行为皆可谓之自由,亦皆可谓之不自由。故欲求真正之自由,不能不悬一理想于前,以作自由之标准,而理想主义实足以代表近代争自由运动的根本精神。

理想乃事实之反映。要透彻了解事实,我们不能不需要理想的方式。必先有了了解或征服自然的理想,然后方发生了解或征服自然的事实;先有改良社会的理想,然后吾人方特别注意于社会事实之观察与改造。吾人理想愈真切,则对于事实之认识亦更精细。理想可以制定了解事实之法则和方式,使吾人所搜集之事实皆符合理想的方式,而构成系统的知识。理想不唯不违背事实,而且可以补助并指导吾人把握事实,驾驭事实。

理想为现实之反映。必有理想方可感得现实之不满,而设法改造现实。故每当衰乱之世,对于现状不满之人增多,则遁入理想世界以另求满足之人与根据理想以改革现实之人,亦必同时增多。普通人每指斥理想主义者之逃避现实,殊不知逃避现实亦系对于现实之消极的反抗,对于现实的污浊和矛盾无深刻认识者,将永为现实之奴隶而不能自拔,虽欲消极的逃避亦不可能,遑言改造。柏拉图之洞喻,言必出洞观天,方知洞中之黑暗牢狱生活,而思所以超拔

之,即是此意。所谓弃俗归真,由真返俗是也。英哲鲍桑葵(Bosanquet)尝言,人之所以异于禽兽,实由于人能主观的构造一理想世界,而禽兽则为现实所束缚,不得解脱。由此足见理想乃超越现实与改造现实的关键,且是分别人与禽兽的关键。

理性乃人之本性。而理性乃构成理想之能力(Reason is the faculty of ideals)。故用理想以作认识和行为的指针,乃是任用人的最高精神能力,以作知行的根本。

根据科学的学养,对于人生和宇宙的认识,大约不外下列各观点:(1)机械观,此即由物理化学的立脚点,见得自然之完全受理化上之机械定律支配,遂应用其机械方法和“原子”、“数量”等概念进而解释人生或精神现象。将价值自然化,采用只承认数量的差别,而否认价值的差别的观点以研究人生问题,如认心灵为原子式的观念联合所构成,认社会为原子式的个人所构成等说,均系机械观应有的结论。(2)生机观,由生物学的研究见得一切生物的各部分皆互相关联,有自生力与内在目的以适应环境而维持并延续其生存,并发现“发育”、“进化”、“机构”为生物学上的重要概念,遂扩大此有机原则为宇宙原则,见得全宇宙是充满了生命的有机体。(3)经济史观或唯物史观,此种见解是自十九世纪以来,社会科学特别是经济学盛大发展的产物。此说认生产的方式或经济的组织的变迁为决定历史演化的主力,以人类适应社会生活、对付经济困难所产生的工具作为解释人类精神活动的关键。(4)精神观或理想观,此即由对于人类精神生活和文化历史的研究,不免见得人类文化为人类的精神力量创造而成,因而应用其精神的或理想的观点以解释人生和自然,认自然为自由精神的象征,认历史的进化为绝对精神的自求发展,认精神有陶铸物质的力量,且必借物质方得充分的表现。

以上各种观点,皆各有其依据的科学背境,皆各予吾人对于宇宙以一种一贯的根本看法,因此亦各有其范围与效准:机械观不失为研究自然科学有用的假定;经济史观亦不失为解释社会现象和历史变迁之一种适用的假定;生机观在哲学上尚不失为一种不彻底的精神主义(哲学史家称生机主义为自然的精神主义或精神的自然主义,盖此说偏重本能和生命,而不知理性和精神更为根本),但若用此种观点来作研究生生物学的前提,如杜里舒一般人所为,便未免滥用精神科学的方法与范畴以治自然科学,而弄成非科学非哲学的怪物了;至于根据精神科学——亦称文化科学,以作哲学的基础,应用人类最高的精神能力以观认世界,规定机械的唯物观与经济的历史观以应有之地位与范围,使勿逾越权限,发挥精神生活的本质、文化活动的根基,批评自然科学和社会科学所依据的范畴、原则和前提,调节自然和精神的对立,而得到有机的统一,使物不离心而独立,致无体,心不离物而空寂,致无用,便是理想的观点所取的途径,也即是真正的哲学——不论唯心与否——应有的职务了。

## 二 时空与超时空<sup>\*</sup>

罗素所谓“一个人在思想和感情里,能够感觉到时间的不重要,乃是入智慧之门”,似即多少有注重“超时空”的意思。亚历山大反罗素之意谓“能认识时间本身的重要,才是入智慧之门”,似乎是要指出对于时空的问题认真研究,于哲学实最重要。一个认养成超时空的精神境界为入智慧之门,一个认为注重时空问题的研究为入智慧之门,两人的根本意思,也许并不冲突;因为对于时空问题的认真研究,也许正是使我们有超时空之感,使我们在思想和感情里感觉到时间或空间的不重要。不过罗素如果因为注重超时空之感而竟至认为对时空问题的研究也不重要,那就错了。而亚历山大因为感觉到认识时间本身的重要,遂根本否认超时空,而认时空为实在,为构成真正宇宙的基本质料,即神也在时空之内,这又未免太缺乏哲学识度,较之罗素更陷于严重的错误。

大概讲来,西洋人注重时空,东方人注重超时空。(罗素素喜东方的老庄,所谓能够感觉到时间的不重要为入智慧之门,亦颇有东

---

<sup>\*</sup> 本文在1942年初版、1944年再版的《近代唯心论简释》一书中,只有“上篇”而无“下篇”。1959年商务印书馆出版《资产阶级学术思想批判参考资料(第四集)》时,增补了“下篇 论超时空”,有“此系手稿,未曾发表”的文字说明,并附“论时空——答石峻书”一文(原载于1944年《思想与时代》第35期),1990年商务印书馆出版《哲学与哲学史论文集》时也作此处理。

方意味。)古代人注重超时空,近代精神则注重时空。宗教、艺术、哲学中注重超时空,科学、政治、经济、实业则注重时空。时空重要,超时空亦重要。对于时空问题的研究不可忽视,对于超时空问题的研究,对于超时空襟怀的养成,亦不可忽视。研究时空以与超时空留地步,研究超时空以为时空奠基础,就是本文的旨趣。

## 上篇 论时空

时空问题是很困难很专门的哲学问题之一,也可以说是最哲学的哲学问题之一。因此在注重目前实用的人看来,也许会说时空问题只是少数哲学家的问题,而不是人人的问题。但我希望这篇讨论可以表明时空问题乃是人人已有的切身问题,我们只是把一般所共同承认而不自觉的见解,提出来加以发挥。时空问题之所以成为哲学上的重要问题,就因为它是关于人的重要问题。哲学的职责就是要对人的重要的根本的问题,加以专门的研究。

又时空问题似与数学物理有关。中国过去的哲学家对此问题似不感兴趣,很少谈到,少有贡献。但若中国哲学界不仅是西洋哲学的殖民地,若要时空问题成为中国哲学自己的问题,而不仅是中国人研究外国哲学中与自己不相干的问题,或西洋哲学问题在中国,我们必须将中国哲学家对于时空问题的伟大识度,提出来加以发挥,使人感觉到这原来是我们心坎中、本性内、思想上或行为上的切身问题。时空既是与我们心性知行有密切关系的问题,故我们有权利也有义务加以考察,加以解答。蕴于我们心中、出于我们本性、与知识行为都有关系的问题,亦即是人类普遍的问题。解答我们自

己切身的与心性知行有关的问题,亦即是解答人类精神上思想上的普遍问题,为人类争取光明。我们的思想也许与西洋古代或近代的哲学家有相同处,这只是由于他们先得我心之所同然,他们启发我,这并不妨碍我们的亲切自得,我们也不能说是袭取稗贩。

关于时空问题,有许多正相反对的说法。兹先将这些对立的说法加以陈述,并概括表示我们的看法,然后再详加发挥。

1. 物与理对或事与理对。有的人认时间和空间为实物或实事,又有人认时空为先天的理则而非事物。大概一般人的常识,多识时间或空间为实际可以捉摸的事物或东西。譬如,“以空间换取时间”的说法,就是认时间和空间是可以彼此掉换的东西。又如“浪费了五年的时间”的说法,就认时间是与财物一样的具体,可以浪费,也可以节省的。又如说,“请让出一些空间给别人来住”,也含有认空间是可以占据也可以出让的实物。物理学家如牛顿便认时空为实物或实有(entity),不过是绝对的无限的实有罢了。相对论者以及许多受相对论影响的哲学家,大概不认时空为物,而认时空为事(event)。不论认时空为物也好,认时空为事也好,皆认时空可以作为物理学研究的对象,皆不认时空为理而与否认时空为理的说法对立。隐约认时空为理的哲学家,也许很多,但明白地指出时空是理的哲学家,当前首推康德。康德的先天(先天一般译为“先验”,我在本书《康德名词的解释和学说的大旨》中,有较详的说明。)直观学之不朽的伟大发现,就在于指出“时空者理也”。他自己曾明白说过,时空是感性的先天原则(原则即是理),又说时空为感性所具有的两个纯范型,或构成先天知识的原则。哲学家如文德尔班亦明言康德所谓时空为“对感觉加以综合的整理的原则”(principles of the synthetical ordering of the sensations),又谓“时空为吾人心中用以把

握或整理(vorstellen)复杂之感觉,使有综合的统一的关系的法则”(laws of relations)。<sup>①</sup>总之,说时空是先天原则,是纯范型,是使复多之感觉材料有综合的统一性、关联性的法则,即是很明显地指出时空是理,不是经验中的事物,而是使经验中的事物可能的先天之理或先决条件。

究竟时空是理呢?抑是物或事呢?这两种对立的说法,究竟哪一种说法是对的呢?要解答这个问题可分两层来说:第一,从哲学的立场来说,应认时空为理,因为哲学就是理学。因为时空是理,是使经验的事物可能之理,故哲学可以研究时空,时空可以成为哲学研究的对象。如果时空是经验中的自然事物,则只有让科学去研究,哲学家对时空可无容置喙。第二,从科学家的立场来说,只能把时空当作事物去研究去衡量。至于时空的本质,时空之所以成为时空之理,乃是科学的前提,可让哲学家去研究,科学可以暂不理睬。所以把时空当作事物去研究是可以的,若硬断定说时空是事实事物,那就是未经过知识论批导研究的独断玄学。一如不管人是不是机器,科学为方便计,把人当作机器,把人的情感欲望都当作几何学上的点线面积一样去加以研究,也是可以的。但若硬断定人是机器,根本否认意志自由,那就是独断的玄学。

2. 客观与主观的对立。有许多哲学家认时空是离人类意识而独立存在的物或事,有的说时空是客观存在,运动就是衡量时空的尺度。有的认时空为事物与事物间的客观关系,这种关系,意识可以认识,但非意识所能决定的。牛顿以及现代许多实在论和唯物论的哲学家多持此说。但又有许多哲学家认时空是主观的,只是心中

---

① 见文德尔班著《哲学史》英译本,第539—540页。

的状态、抽象观念、原则,不是离心而独立的存在。持此说的人也很多,如亚里士多德说,就时间之为衡量运动的尺度而非运动的本质言,则时空必在心内(in the soul)。又如新柏拉图学派的创始人浦罗丁说“心灵的活动构成时间而世界是在时间之内”。近代哲学家中,持时空主观说最有力者,当推斯宾诺莎及康德。斯宾诺莎认时间为理智之物(res rationis)而不是实物。又说“时间是帮助想象的工具”(auxilium imaginationis)。斯宾诺莎所谓想象,含有三层意思,一是感觉,二是记忆,三是联想。他认为如果没有时空这些抽象概念的帮助,则感觉记忆与联想都不可能,至少不会那样活泼。但他认为想象(经过时空概念帮助的想象)不是真知识,不是科学知识可能的条件,反之乃是混淆的错误的知识意见等可能的条件。换言之,时间的形式(under the form of time)只是意见或第一种知识可能的条件,而永恒的形式或超时间的形式(under the form of eternity)才是真观念或他所谓第二第三两种知识可能的条件。至于康德,可谓集主观的时空观之大成。康德的思想可以用我们自己的话概括为“时空者心中之理也”。心外无可理解的理,心外无时空,心外无(经验中的)物,离心而言时空、而言时空中之物,乃毫无意义。用康德自己的话来说:时空是心中的先天形式,是先于一切经验而为决定一切经验中的对象的纯直观,是使人类一切感官知识可能的主观条件。康德所谓时空之主观性可概括为三层意思。第一,时空的主观性,即等于时空的理想性,认时空非离意识而独立存在的实物或物自身。第二,时空的主观性是指时空是属于主体方面的认识功能或理性原则,而非属于客观对象方面的性质或关系。第三,所谓时空的主观性的学说,正是要为时空在经验方面之所以是必然普遍而有效准的原则奠立基础,而不是认时空为个人主观的无常的意见或幻

想。康德是要批评地透过主观(人类意识)去建立客观(有必然普遍性的理或知识),而反对独断地离开主观去肯定客观。

要批评客观的时空观与主观的时空观的对立,我们可以说,关于时空与意识的关系问题,科学是不应说话,对于两方皆不置可否的。站在哲学的立场,如有人说时空是离意识而独立存在的实有,或唯有在认识时空为离意识而独立存在的实有之前提下,数学几何学方可能,先天综合的知识方可能,那就是不知反省自己的认识能力,而陷于独断,不知道接受康德的教训。故我认为,大体上我们必须接受康德的不朽见解,自己加以补充与发挥,而不可对康德之说盲目不加理会。<sup>①</sup>

① 康德的措辞虽有时难免含混而易滋误解,但他的先天直观学之主要思想与伟大创见,乃在于指出时空是出于纯理性之自发的理或法则,而不是独立于意识之外的事或物,乃是显豁呈露,不容否认的事实。乃竟有许多专门研究康德的注释家,连这一点基本道理,都不懂得,真令我惊讶。我现在试引著两大本 *Kant's Metaphysic of Experience* 的 Paton 教授,误解康德的时空说以与 Alexander 之说附会的一段话,来作例子:“It seems to me at least possible that the space-time is the condition or form of all appearances given to sense; that we can gradually sort it out, by a special kind of abstraction, from the appearances of which it is the form, and study it mathematically as an individual whole, which is intelligible through and through; and that in so doing we can discover laws to which the world of appearances must conform”(I, p. 163)这一段短短的话就犯有下列数点错误:1. 时空合一(space-time)的说法,乃受相对论的物理学的影响的自然哲学(cosmology)或玄学的时空观。依此说,时空合一为纯事变,与康德认时空为两个相关但各自不同之原则的说法,实不可附会混淆。2. 康德认时空为一切现象的条件或形式乃是“必然的”,而巴顿反谓时空为一切现象之条件或形式是“可能的”。真是谬以千里。3. 巴顿主张对于时空加以数学的研究,慢慢地去发现现象界所必须遵循的法则(我揣想他是指物理学的法则而言),殊不知康德认为就时空之为纯直观言,时空本身已经是法则,是使现象界可能、使数学可能的先天法则或逻辑条件。康德是从逻辑的知识论的立场以讨论时空,而巴顿为亚历山大

(续下页注)

3. 不确定的时空说与确定的时空说对立,无限的时空观与有限的时空观对立。我们现在用不着将对立双方的说法,再加以历史叙述。解除这种对立的途径,主要的在将名词分析清楚,范围规定清楚,然后方可见得各种说法都可并行不悖。其次,再将独断的缺乏知识论批导的说法,加以排斥。第一,就时间之为不确定的存在的持续言,为不确定的时间,不确定的时间称为绵延(duration)。就空间之为大小不确定的体积言,即是不确定的空间,不确定的空间称为扩张(extension)。不确定的时间与空间为感觉的对象或内容。绵延与扩张是可加以衡量,但尚未经衡量的量(unmeasured measurable quantity)。就时间之为衡量绵延(不确定的存在的持续)的准则言,为确定的时间。就空间之为衡量扩张(大小不确定的体积)的准则言,为确定的空间。确定的时间或空间是整理或排列感觉材料的形式或准则,是理智的产物,是主体所建立的确定的有限的客观标准。故确定的时空即是有限的时空,有限的时空即是确定的时空。第二,说到无限的时空,意义就比较混淆。但只有三个可能的含义。(1)无限的时空即是无定限不确定的时空,相当于希腊

---

(接上页注) 所误引,乃是从物理学的独断的玄学的立场以讨论时空。康德注重从向内考察认识的能力,反省理性活动的本质,以发现时空的性质,而巴顿则主张从外界给与的感官材料或现象界中用数学方法以研究时空。这简直是以康德正相反对的说法来解释康德。4. 康德通常总是称时空是感性的形式(forms of sensibility),而只是偶尔一说时空是现象的形式(forms of appearance)。当他说时空是感性的形式时,他是指时空是感性据以整理或综贯感觉材料的本身固有的纯形式或先天原则而言。当他说时空是现象的形式时,他是指时空是认识的主体用以规定现象,使现象可能的先决条件或逻辑法则而言。而巴顿则只采用“现象的形式”的说法,绝少采用“感性的形式”的说法。揣其意乃是认时空为一切事变发生之客观格式或外在场所。他不说时空是认识的主体用以整理或排列感觉材料的原则或形式,而只说感觉或现象事物(客观地自然地)在时空中排列着。总之,他把康德的逻辑的知识论的时空观,释成物理学的时空观,把康德基于主体的理想的动的时空原则,释成属于现象的客观的死的时空格式,可以说是处处违反康德的根本思想。

哲学家所谓无限制未经范型规定过的物质 (unlimited or formless matter), 为构成感觉中混沌复杂的材料, 故无限时空即等于不确定时空, 此为第一种可能的含义。(2) 无限时空普遍多表示无穷 (endless) 的时空的意思。表示有限空间的无穷伸展, 有限时间的无限延长。此种无限时空既非感觉的材料, 亦非出于理智的规定, 而乃是由于想象的作用及理智之不依规范的滥用。这叫做直线式的无限, 起于理智之无限制的直线式的无穷的推论。这种无限的时空既非感觉的真实内容, 又非科学可能的前提, 更非哲学研究的准则或形式, 乃是我们所要排斥的说法。(3) 无限的空间指普遍性 (universality) 而言, 无限的时间指永恒性 (eternity) 而言。譬如说某种真理在何时何地皆真, 意是说这是一种有普遍性永恒性的真理。又如说某种真理在一切时一切地无限时无限地, 举莫不有效准, 亦是说这种真理是有永恒性与普遍性的意思。又如说“放诸四海而皆准, 传诸百世而不惑”, 所谓四海亦是指无限的空间, 所谓百世亦含有千世百世无限世之意, 故此语即是指普遍性与永恒性而言。譬如程明道“道通天地有形外”一语, 天地有形外亦即是指无限空间言, 亦是指道是有普遍性的意思。照这样说来, 无限时间等于一切时任何时, 等于超时间, 等于永恒性。无限空间等于一切地任何地, 等于超空间, 等于普遍性。本段全部意思可用下表表明。

对这个简单的表, 我们可以从下列几点再加以引申发挥:

1. 绵延是永恒之现象, 永恒是绵延之本体。时间是把握现象之工具, 衡量绵延之尺度。普遍与扩张, 空间与扩张可以此类推。绵延亦称变化。凡一扩张体持续其存在之一动一静的过程, 称为变化, 亦称绵延。就一物之“变易”言, 为变化, 就一物之“不易”言,

| 无定的时空                | 有定有限的时空 | 无限的时空  |
|----------------------|---------|--------|
| 绵延,扩张                | 空间,时间   | 永恒,普遍  |
| 感觉的对象                | 理智的准则   | 理性的理念  |
| 感性的直观                | 知性的直观   | 理性的直观  |
| 自然的事变                | 权衡的尺度   | 实在的性质  |
| 混一                   | 条理      | 统一     |
| 客观(属于对象方面但仍与意识或感觉相对) | 主观,相对   | 超主观,绝对 |
| 具体的事物                | 抽象的共相   | 具体的共相  |

为绵延。就“逝者如斯夫”言,为变化;就“不舍昼夜”言,为绵延。凡绵延之物必变化,凡变化之物必绵延。故绵延包括有动静及变化之意在内。故无动静、无变化、无绵延之永恒物为本体,而有动静、有变化之绵延物为现象。柏拉图有“时间为永恒之变动的影象”(Time is the moving image of eternity)的名言,彼所谓时间,亦系此处所谓绵延,故其意亦是说绵延是永恒的现象。以注重时间著称的现代哲学家柏格森,认真时或绵延为实在,其主要的错处,即在于未将永恒与绵延的区别划分清楚,未接受柏拉图的教训,故其所谓真时,似有形而上之永恒的意味,又似有形而下之现象的意味。

2. 布拉得莱(F. H. Bradley)在他的《现象与实在》一书中,提出许多关于时空的矛盾。如果大家能把握住绵延、时间、永恒及我们前面所排斥的想象的无限制的时间之区别,则他所提出的矛盾,皆不难迎刃而解。我们试随便举几个他所提出的关于空间和时间的矛盾作例子。他说:“空间乃是无极限的,但极限乃是空间之所以为空间的本质。”极限是空间的本质,是指我们所谓有定有限的可以作准则的空间而言。他所谓空间是无极限的,是指我们所要排斥的无限制的空间而言。这样分开来说,何是何非,了如指掌,有何矛盾?