

資產階級學術思想批判 參考資料

第八集

中国科学院哲学研究所資料室編

(內部材料)

商 務 印 書 館

(内部发行)
资产阶级学术思想批判
参考资料
第八集

中国科学院哲学研究所资料室编

商务印书馆出版

北京东总布胡同10号

(北京市书刊出版业营业许可证出字第107号)

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

京华印书局印刷 宣武装订厂装订

统一书号: 2017·59

1960年5月初版

开本 850×1168^{1/8}

1960年5月北京第1次印刷

字数 380千字

印张 14^{4/16}

印数 1—3,000册

定价(9)2.10元

前 言

一、为了进一步开展对资产阶级学术思想的批判，特編輯、出版《资产阶级学术思想批判参考资料》，作为内部材料发行，供批判参考之用。

二、本《参考资料》分集印行。第一、二两集由《哲学研究》編輯部編印出版，从第三集起交商务印書館出版。

三、本集所选文章，都是散見于解放前国内出版的报刊上的（已刊印成書的即不再选入本集）。

四、本集文章的編排次序是按問題編排的。

五、文章的内容文字，除一部分旧式标点按現行体例作了改动外，其余概如原样。

目 录

梁启超：近世第一大哲康德之学說（《新民丛刊》25、26、28、 46—48期，1903年）.....	1
張銘鼎：康德学說的淵源与影响（《学艺》6卷5期，1924年4月）.....	21
余文偉：康德哲学的批評（《民鐸》6卷4期，1925年4月）.....	36
姚 璋：康德哲学淺說（《光华大学半月刊》2卷4期）.....	42
吳致覺：康德哲学底批評（《民鐸》6卷4期，1925年4月）.....	52
郑貞文：康德之天体論（《学艺》6卷5期，1924年4月）.....	57
周昌寿：康德之运动論（《学艺》6卷5期，1924年4月）.....	63
張水洪：康德与自然科学（《学艺》6卷5期，1924年4月）.....	65
洪 謙：康德的先天論与現代科学（《学原》1卷6期）.....	76
范寿康：康德知識哲学概說（《学艺》6卷5期，1924年4月）.....	88
甘塾仙：康德在認識論史上之位置（《晨报副刊》，1924年4月24— 25日）.....	112
胡 嘉：純粹理性批評梗概（《民鐸》6卷4期，1925年4月）.....	119
瞿菊农：康德的純粹理性批导（《哲学評論》2卷2期）.....	136
周昌寿：康德之时空論（《学艺》6卷5期，1924年4月）.....	149
牟宗三：时空为直觉底形式之考察（《学原》2卷2期）.....	160
張銘鼎：康德批判哲学之形式說（《民鐸》6卷4期，1925年4月）.....	188
叶启芳：康德范疇論梗概及其批判（《民鐸》6卷4期，1925年4月）.....	203
牟宗三：傳統邏輯与康德的范疇（《理想与文化》8期，1946年5月）.....	218
余文偉：康德所謂經驗的类比及其批評（《民鐸》8卷1期，1927 年）.....	263
王駿声：康德之因果学說（《中山文化教育館季刊》2期，1937年）.....	269

余又蓀: 批判与独断 (《时代精神》2卷1期, 1940年2月)	279
施友忠: 物如与现象 (《再生》2卷11—12期)	284
熊 偉: 先驗与超驗 (《世界思潮》47期, 1933年7月20日)	287
虞 愚: 康德不可知論述評 (《新中华》12卷6期, 1949年)	291
齐良驥: 上帝存在底本体学証明之意义 (《哲学評論》10卷3期)	299
楊人杞: 实践理性批判梗概 (《民鐸》6卷4期, 1925年4月)	336
罗鴻韶: 康德倫理說略評 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	349
虞 山: 康德道德哲学概說 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	358
余祥森: 康德之宗教論 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	366
呂 澂: 康德之美学思想 (《民鐸》6卷4期, 1925年4月)	372
虞 山: 康德审美哲学概說 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	376
周輔成: 康德的审美哲学 (《大陆杂志》1卷6期, 1932年12月)	382
張心沛: 康德之目的論 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	405
浦薛凤: 康德之历史哲学 (《东方杂志》33卷1期)	416
陈掖神: 康德之历史哲学 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	421
陶彙曾: 康德之法律哲学 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	429
范 揚: 康德之永远平和論 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	437
虞 山: 康德之教育論 (《学艺》6卷5期, 1924年4月)	449

近世第一大哲康德之學說

梁啟超

發端及其略傳

吾昔見日本哲學館，有所謂四聖祀典者，吾駭焉。稽其名，則一釋迦、二孔子、三梭格拉底、四康德也。其比拟之果倫與否，吾不敢言，即其不倫，而康德在數千年學界中之位置亦可想見矣。作《康德學說》。

康德(Kant)先生。名唵馬努兒(Immanuel)，德國人，生西曆千七百二十四年。家世寒微，父為馬鞍匠。母慈而嚴，正直謹嚴，言信行果，故先生幼時即愛真理，意志常確然不可動，蓋受母之感化為多云。初受高等教育，至十五歲，入“奇尼福士布”大學，治神學；雖然，彼所好者在哲學、數學、物理學，故其所研究，往往趨重於此點。二十三歲，漸以文學名。千七百四十七年，著一論文，論生力者，題曰 *Thoughts on the True Estimate of Living Forces*。后以家計窘迫，設帳授徒，僅獲餬口。三十二歲，始為大學之下等講師，居此職十五年。初為論理學、哲學、物理學、數學之教授，后更兼授倫理學、人理學、地理學。千七百七十年，四十六歲，漸被舉為論理哲學之高等教授，直至千七百九十七年，以頹齡辭職，凡擔任此講座者廿余年。其少時，從事於著作，所為數學、博物學之書甚多。即如天文學上之天王星，亦由先生以理例測之，謂五星以外必當復有此座，而后此黑爾哲實因其說而測得之者也。自千七百八十一年，其畢生之大著所謂《純理性批判》者（德文原名為 *Kritik der reinen Vernunft*，英文譯為 *Critique of Pure Reason*）始出世，實為全歐洲學界開一新紀元。雖然，其前此各著述，片鱗碎甲，發明此主義者，固已

不少。若一七七〇年所出之《知覺界形式及原理》(Dissertatio de Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis)其尤著也。此后复著《实理性批判》(Critique of Practical Reason)(一七八八年)《判定批判》(Critique of Judgement)及《純理範圍內之宗教》(Religion within the Bonds of Reason Only)等書(俱一七九三年),自此益翕然为一世大宗师。維也納、埃郎京、哈尔黎諸大学爭聘之,悉不就。終身在奇尼福士布大学,故全欧英俊之士欲聞先生緒論者,皆走集此学。至千八百四年,以八十高齡无病而逝。先生美姿容,碧眼疏髯,接人藹然,若时雨之化。体質頗弱,然常注意于卫生,故終身无大病。每日起居食息著述講演散步应客,皆有一定之时刻,数十年来不爽秒黍,終生未尝娶妻,盖先生实最严格最富于自治力之人也。故能以身为德育之标准,取当时腐敗之社会而一新之,非徒在思想口舌之功,抑亦实行之效也。所著書数十种各国咸有翻譯,重版皆至数十云。

学界上康德之位置

自近世史之初,学界光明,始放一綫。其时屹然并起于欧洲者,厥有二派:一曰英国派,培根倡之,专主实验,以科学法談哲理,其繼之者为霍布士,为洛克,而謙謨集其大成;二曰大陆派,笛卡儿倡之,专主推理,以发心物二元論,其繼之者为斯宾挪莎,为黎布尼士,而倭儿弗为其后勁。此两派者中分欧洲之思想界,各自发达,而常不能調和。当十八世紀之初,实全欧学界最糾紛最剧竞之时代也,于是乎康德出集其大成。

康德者,德人也。德国之哲学为近世欧洲中之最有力者,此普天下所同認也。虽然,以年代論之,則德人之哲学比諸英法,瞠乎在其后。德学之开祖者惟黎布尼士,生千六百四十六年,实后于法之笛卡儿五十年(笛生于一五九六年)。后于英之培根八十五

年(係生于一五六一年),其晚出也若此。且英法二国开祖以后,后哲踵起,大揚其波,而德学則自黎氏以后闐然无聞,其难繼也又若此;而卒能使德国学者之位置一跃而占十九世紀学术史之第一位者,曰惟康德之故。康德实德国学界独一无二之代表人也。

康德之时代,实德意志国民政治能力最銷沈之时代也,民族散漫,无所統一,政权往往被压于异族之手,而大哲乃出乎其間,淺見者或以为哲学之理論于政治上毫无关系,而不知其能进国民之道德,牖国民之智慧,使国民憬然自覺我族之能力精神至偉且大,其以間接力影响于全国者实不可思議,虽謂有康德然后有今之德意志焉可也。

十八世紀之末叶,所謂伪維新思想者風靡一世,若直覺主义,若快乐主义,滔滔然遍被于天下,道德扫地,驕奢淫佚放縱悖戾之恶德橫行泛濫。自眞摯謹严之康德出,以良知說本性,以义务說倫理,然后砥柱狂瀾,使万众知所趋向。康德者实百世之师,而黑暗时代之救世主也。

以康德比諸东方古哲,則其言空理也似釋迦,言实行也似孔子,以空理貫諸实行也似王阳明。以康德比諸希腊古哲,則其立身似梭格拉底,其說理似柏拉图,其博学似亚里士多德。其在近世,則远承倍根·笛卡儿两統而去其蔽,近擬謙謨、黎布尼士之精而异其撰,下开黑格儿、黑拔特二派而发其华。(二派一主唯心論,一反对唯心論,而皆自謂祖述康德。)其政論則与卢梭出入,而为世界保障自由。其文学則与基特調和。而为日耳曼大輝名誉。康德者,非德国人,而世界之人也;非十八世紀之人,而百世之人也。吾今請紹介其学,說之大略以貢于我学界。(著者案:康德学說条理繁縟,意义幽遠,各国碩学譯之,犹以为难,况浅学如余者,茲篇据日人江篤介所譯法国阿勿脱之哲学沿革史为藍本,复参考英人东人所著书十余种汇譯而成,虽用力頗劬,而終觉不能信达;加以此等极深研几之学,寻常学者頗难領会,或以为不切于实用,讀之而徒覺沈悶者有焉矣。虽然,此实空前絕后一大哲之緒論,有志新学者終不可不悉心研究之,反复熟玩焉,亦自覺其有味也。又案:本篇所述不免太长,似頗与本报体例不合,但为簡短之言,恐讀者愈不解,况康氏百数十万言之著书,括以十余紙,抑已簡极矣。讀者諒之。)

康德之“檢点”学派

康德少时，最得力黎布尼士、倭儿弗之学，后讀謙謨著書，深有所感，以为前此学者之言哲学，或偏主論定派，或偏主怀疑派，要之皆非其至者也。主論定派者每談及高远幽邃之理，則如形与影斗，引刀欲試，而彼影之刀旋立于我前。怀疑派攻难之，謂其武断过信。誠哉然也。然彼怀疑派者遇难决之問題，則以为此殆終不可得决，則亦非也。苟不能指明其所以不可决之証据，則我輩終当臺臺焉求所以决之，此正学者之責也。

故主論定派者妄擴張吾人智慧所及于过大之域，其失也夸而自欺；主怀疑派者妄縮減吾人智慧所及于过小之域，其失也暴而自弃。康氏以为欲調和此两派之爭，必当先审求智慧之为物，其体何若，其用何若，然后得凭借以定其所能及之界，于是有所謂檢点派之哲学出焉。盖彼二派皆就吾人智慧所触所受者言之，康氏則直搜討諸智慧之本原，穷其性質及其作用也。質而言之，彼二派則从事于外，康德則从事于內者也。

案康氏哲学大近佛学，此論即与佛教唯識之义相印証者也。佛氏穷一切理，必先以本識为根柢，即是此意。

康德以为智慧之作用有二：其一推理究义，用之以立言者；其一实际动作，用之以制行者。此二者能力各殊。其在議論时，則就身外事物下考察之功者。此智慧也；其在实行时，則自动自作而能造出一切业者，亦此智慧也；康氏乃分其檢点哲学为二大部，著二書以发明之。其一曰 *Kritik der reinen Vernunft*，所謂純性智慧之檢点也（东人譯为「純理性批判」）。其二曰 *Kritik der praktischen Vernunft*，所謂实行智慧之檢点也（东人譯为「实理性批判」）。前者世俗所謂哲学也，后者世俗所謂道学也，而在康氏則一以貫之者也。

論純智(即純性智慧)

一 学术之本原

康德以为欲明智慧之諸作用，宜先将外物之相区为二种，其一曰現象，其二曰本相。現象者，与吾六根相接而呈現于吾前者，举凡吾所触所受之色声香味皆是也。本相者，吾所触所受之外，彼物別有其固有之性質存。故吾所知，仅为現象，若云本相吾具知之，无有是处。

今专以色言，吾人所見之色，特就其呈于吾目者自我名之而已。使吾有目疾，复視此物，則不复能如平时。譬之病黄疸者，觸目所見皆成黃色；又如戴著色眼鏡，則一切之物皆随眼鏡之色以为轉移。自余声香味等，其理亦复如是。是故当知我之接物，由我五官及我智慧两相結構，而生知覺，非我随物，乃物随我也。

案此义乃佛典所恒言也。《楞严經》云：“譬彼病目，見空中华，空实无华。由目病故，是故云有。”即其义也。其謂由我五官及我智慧两相結構而能知物，五官者，《楞伽經》所謂前五識也，智慧者所謂第六識也。

康德既述此义以为前提，因言：治哲学者当一变前此之旧法而別采一新法。如歌白尼之論天体然，歌白尼以前，天文家皆謂日繞地球，及歌氏兴，乃反其說；于是众星之位置虽依旧，而所以观察之者乃大异。吾之哲学与前此諸家相异者，正在此点。

康德复論，我之智慧以何因緣，而能使物各呈現象？盖我之于物，初与相接，諸种感覺樊然叢乱，零碎散列，而不联續。何謂諸感？若色香味，乃至大小輕重堅脆，幢幢紛投，入吾根尘，而皆可为学問資料。虽然，假使諸感长此扰杂，而吾智慧不能整

理而联接之，有吾一生，芒芒如梦，所謂思想終不得立。惟其不然，茲智慧者能結此等紛杂感覺，令各就緒，以是能力，思想乃起。有思想故，斯有議論。有議論故，斯有學問。

復次，此等众多感覺以何因緣，能使就緒？康德以為彼諸感者常有几分聯續之性，譬如紅色以及熱氣，此二感者，一由眼受，一由身受，其實不過一點之火，為二現象，而吾智慧能聯結之，成一思想。二象合并，字之曰火，然後彼复杂者始得單一，彼零碎者有聯續性。智慧之力，如是如是。是故感覺惟對外物有能受性，而彼思念復能進取，總萬為一。思之云者，綜合而已。

案佛言受想行識，康氏所謂感覺即受也。所謂思念即想也。

康德以為吾人智慧所以總彼众感覺而使就秩序者，其作用有三：一曰視聽之作用（案此實兼眼耳鼻舌身所受者而言，舉一例余耳），二曰考察之作用，三曰推理之作用。

智慧之第一作用（即視聽作用）

康德以為視聽之作用，主總合宇宙間各事物者也。譬如仰空見日，我何以知其為日，實由日體所發諸現象，感覺于吾眼帘，而我之智慧能綜合之，乃自向空中畫一圓綫曰，此日體也。苟非爾者，則諸種感覺飛揚流離，不可捉搦，而所謂“日”之一觀念不可得起。由此言之。吾人智慧之作用必有賴于“空間”。“空間”者，如畫工之有縑紙。諸種之感覺，則畫工之材料也。視聽之力，則畫工之意匠也。

此專就感覺之屬於外物者言也，此外復有所謂內心之感覺者，如苦也、樂也、思索也、決斷也。以何因緣，能聯續此等感覺使有先后而不相離，于是乎吾人智慧之作用必有賴于“時間”。“時間”者，實使我智慧能把持諸感覺，而入之于永劫之中者也。

案空間時間者，佛典通用譯語也。空間以橫言，時間以豎言。佛經又常言橫盡虛空，豎盡永劫，即其義也。依中國古名，則當曰宇曰宙（《爾雅》，上下四方曰宇，往古來今日宙）。以單字不適于用，故循今名。

然則空間時間二者，實吾感覺力中所固有之定理，所賴以綜合一切序次一切者皆此具也；苟其無之，則吾終無術以整頓諸感覺而使之就緒，亦如画工之舍紙縑而不能為繪事也。雖然，紙縑者画工之所必需。然其所画之物，未嘗待紙縑以為用。（如吾欲画一草一石，無紙縑則我固不能画；然彼草石非有賴于紙縑也。何也？無之則彼不出現而已。草石無意識之物也，非自欲出現，不過我取之以為我用耳。）一切物象與空間時間之關係，其理亦復如是。其在各物，固毫無待于此二者，惟我之智慧，借此以為感覺力之範圍而已。

康德又曰，空間時間二者非自外來而呈現于我智慧之前，實我之智慧能自发此兩種形式以被諸外物云爾。質而言之，則此二者皆非真有，而實由我之所假定者也。是故當知前此學者以五官之力為窮理之本原，以時間空間二者為可由實驗以知其情狀，是大誤也。以吾人性中具此定理故，始得從事于諸種實驗，而謂此物自可實驗，無有是處。

案希臘以來諸學者常以空間時間二者為哲學上之問題，以為萬物皆緣附此二者而存立，因推言空間之何以起，時間之何以成，以此為窮理之大本原焉，而皆不得其朕，實由迷用以為體故也。以吾人所賴所假定以觀察事物者，而貿然曰事物之本相全在是焉，混現象于本質，一切矛盾謬見皆起于是，故康氏首為此論以破之。

智慧之第二作用（即考察作用）

康德以為視聽之作用雖能整列一切事物，使為學術之材料，然未可謂之真學術也。真學術者，必自考察之作用始。考察作用者何？觀察庶物之現象，而求得其常循不易之公例是也。如火之

遇物，則必焚毀，故知火之現象与焚毀之現象常相隨而不離，其間有一定之公例存。考察作用者，即所以求得此种公例者也，故亦謂之判断作用。

欲求此等公例，当凭借所謂三大原理者以考之：一曰条理滿足之理，謂甲之現象，其原因必存于乙現象之中，彼此因果，互相連屬也。二曰庶物調和之理，謂凡百現象恒相諧相接，未有突如其來，与他現象无交涉者也。三曰勢力不灭之理，謂凡現象中所有之力常不增不减也。康德以为此三大原理者，百物所共循，万古而不易。学者苟由是以观察一切，則見夫樊然殽乱之庶物，实皆相联相倚，成为一体。譬犹一大网罟，其孔千万，实皆相屬，一无或离。世界大势，如是如是。

案此三大原理者，黎布尼士所倡，而康德大发明之者也。其义与华严宗之佛理絕相类。所謂条理滿足者，即主伴重重十方齐唱之义也；所謂庶物調和者，即事理无碍相即相是之义也；所謂勢力不灭者，即性海圓滿不增不减之义也。华严以帝网喻法界，康德所謂世界庶物如大网罟然，正同此意，考求物理者必至此乃为具足焉。康氏謂樊然殽乱之庶物，实相倚而成一体，此所以欲自度者必先度众生，众生垢而我不能独淨，众生苦而我不能独乐也。何也？一体故也。橫渠同胞同与之旨，犹近虚言，此則征諸实验，哲学之所以有益于人事也。浏阳仁学，亦专发此义而已。

惟然，故世界庶物皆相紐結相維系，而无一焉得自肆者。夫是謂庶物一定不可避之理，康德以为惟有此不可避之理以旁罗庶物也，然后有形之学术乃得立。苟不尔者，庶物而各自肆焉，則其众現象相因之理，欲求之而未由，更恃何道以构成此学术耶？

此三大原理者为庶物現象之所循，固也。若其本相，亦循此否乎？康德曰。是未可知。何以故？以物之本相既不可得知故。使吾人若能确有确見本相之时，則此三定理者不为真理，亦未可知。且此三理者，謂举凡吾人考察所能及之物莫不循之云尔，虽然，我

之所實驗者未足以盡物之全數，或其所未及者猶多多焉，亦未可知。

然則所謂不可避之三大理者果何物乎？康德以為是亦不過吾人智慧中所具有之定理云爾。視聽作用必賴空間時間二者，考察作用必賴此三大理，其事正同，舍吾人心靈以外，則此三大原理者亦无所附麗。蓋視聽作用必恃彼兩者，然後見其遠近先後之別，否則庶物游離紛雜，而非吾之所得受；考察作用必恃此三者，然後相引而有条理，否則庶物突兀散列，而非吾之所得想。此皆吾人智慧作用之自然構造者也。若夫事物之本相，其實如是與不如是，是終不可得知。

綜上所言，即康德哲學之初發軔，所謂就吾人智慧之二作用而細下檢點之功者也。此理既明，則凡學術之關於有形實物者，其基礎可知耳。何也？學固以實驗為本，而所謂實驗者自有一定之界，苟不馳于此界之外，則其實驗乃可信凭。界者何？物之現象是也。若貿然自以為能講求庶物之本相者，則非復學術之界矣。

二 庶物原理學(即哲學)之基礎

智慧之第三作用(即推理作用)

視聽、考察兩作能整理事物之紛擾，定其次序，使之由複雜以漸入于單純，雖然，猶未能齊萬而為一，置之于最高最簡之域也。于是吾人之智慧更有一高尚之作用，名之曰推理力。以是力故，故我智慧能舉一切而統屬之于其本原。康德以為此推理力者，能檢點所序列之事物，自一理進入他理，自一例進入他例；如是層累而升，以求達于極致之處，一旦達此極致，則非復如前此之事物有所凭借，是之謂無限無倚。本原之旨義，于是乎在。

按朱子格致傳謂即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則

众物之表里精粗无不到，于吾心之全体大用无不明，与康德此論頗相类。惟朱子教人穷理，而未示以穷理之界說与穷理之法門，不如康氏之博深切明耳。

康德以为彼二作用所能及者，所謂物理学也；此作用所能及者，所謂庶物原理学，即哲学也。哲学所言之理，不能如物理学之确乎不易。何以故？考义察理以推测为能事，非可征諸实验故。

所謂本原之旨义者何？曰是有三：一曰魂，吾心中諸种現象皆自之出者也。二曰世界，凡有形庶物之全体也。三曰神，魂与世界皆出于神，故神亦名本原之本原。魂也、世界也、神也，皆无限无倚，不可思議，非复视听、考察之两作用所得实验，惟恃推理力以窺測之而已。所謂哲学者即以研究此本原旨义为目的者也。

按康德所謂魂者，謂人之精神独立于軀壳外者也；所謂世界者，如佛說之大千、中千、小千世界，非专指此地球也；所謂神者，景教之言造化主也。下文自詳。

論道学为哲学之本

前此学者皆以哲学与道学(謂道德之学)划然分为二途，不返諸吾人良知之自由，而惟借推理之力，以欲求所謂庶物原理者。及康德出，乃以为此空衍之法不足以建立真学术，舍良知自由之外，而欲求魂之有无，神之有无，世界之是否足乎己而无待于外，是皆不可得断定；故必以道学为之本，然后哲学有所附丽。此实康氏卓絕千古之識，而其有功于人道者亦莫此为巨也。

康德乃取古来学者研究此三大問題之学說而料拣之。第一大問題，則魂是也。吾人諸种感觉思念，果有所自出之一本原乎？果有一单纯灵慧之本質号称灵魂者在乎？康德以为此問題非实验之所能决也。任如何反观内照，穷搜极索，欲求見所謂灵魂者，

終不可得。何也？吾人所得見者不过此意識，若夫意識之所从出，終无可以見之之道也。

前此学者以为意識者現象也，意識之所从出，本質也。現象为用，本質为体。因用推体，睹此現象而断其必有所自出之本質存。如吾之意識能自見此意識之單純无杂，以是之故，則吾意識所不能及之本質亦必單純无杂，吾能知之。康德以为此不合論理之言也。夫意識之力，自想象以为單純无杂，是仍意識界之事也，現象中之現象也。借此一現象而直以武断意識以外之本質，次序凌亂，无有是处。然則使吾身中实有所謂灵魂者存，其状云何，終非思念之力所可及。何也？思念者，既現之作用；灵魂者，未現之本体。二者較然，非同物也。

第二大問題，則世界之全体是也。康德臚举諸家之說，其不相容者有八种，而皆持之有故，言之成理。八种之中，据数学之理以树义者四，据物力学以树义者四。

其据数学之理者，第一問題曰：世界之在空間時間，果有限乎，将无限乎？甲曰，世界者橫无涯而豎不灭者也。乙說反是。其第二問題曰：世界者可得分析之而为若干之單純原質乎，将分析之至于无穷而終不可析乎？甲說主前者，乙說主后者。康德以为欲决此兩問題，宜取四說而并捐弃之。何以故？空間時間二者，皆吾智慧中所假定，非物本有故。此四說者認為本質，无有是处。

其据物力学之理者，第一問題曰：彼世界者別有无形之自由乎，抑仅循形質上不可避之理乎？甲主前者，乙主后者。其第二問題曰：世界之庶物自无始以来而自有之乎，抑由于后起造出乎？亦甲主前者，乙主后者。康德以为欲决此兩問題。宜取四說而調和之。何以故？其所見虽若各异，实皆論別事而于理皆有所合故。

康德以为此不相容之諸說所由起，皆自由以一己智慧之所見，直指为事物之本相，此所謂妄念也。而此妄念者其力极盛，吾人虽或自知其妄，犹不免为其所束縛。如彼帶着色眼鏡者之視

各物，虽明知所見非眞色，犹自生分別，而曰某色某色，古来学者之謬誤皆坐是。

康德以为以上所举諸說，其据物力学之理者为最紧要。何也？其說以辨論自由之有无为旨趣，正道德之所系也。康氏既言物之本相与其現象之区别，乃据此义以論自由之有无，盖以为此区别既明，則所謂自由之理与不可避之理，可以并行而不相悖，于是乎两反对之說得以調和。

康德曰：物之現象，其变者也；物之本質，其不变者也。其变焉者固托生于虛空与永劫之間，有生而不能无灭；至其不变者，則与時間空間了无交涉。凡物皆然，而吾儕儕类亦其一也。人之生命盖有二种：其一則五官肉体之生命，被画于一方域、一时代而与空間時間相倚者也。其有所动作，亦不过一現象与凡百庶物之現象，同皆有不可避之理而不能自肆。（案疲而不得安息、飢而不得不食者，皆所謂不可避之理也。此举其最粗者，凡百皆如是。）虽然，吾人于此下等生命之外，复有其高等生命者存。高等生命者即本質也，即眞我也。此眞我者常超然立于時間空間之外，为自由活潑之一物，而非他之所能牽縛，故曰，自由之理与不可避之理，常并存而不悖者此也。

案此論精矣尽矣，几于佛矣。其未达一間者，則佛說此眞我者实为大我，一切众生皆同此体，无分別相，而康氏所論未及是。通觀全書，似仍以为人人各自有一眞我，而与他人之眞我不相屬也。又佛說同一眞我，何以忽然分为众体而各自我，盖由众生业識妄生分別，业种相熏，果报互异。苟明此义，則并能知現象之所从出，若康氏犹未見及此也。虽然，其划然分出本相現象之二者，按諸百事百物，而皆一以貫之，可謂抉經心而握圣权者矣。康氏以自由为一切学术人道之本，以此言自由，而知其与所謂不自由者并行不悖，实华严圓教之上乘也。嗚呼圣矣！

康德又曰：吾儕肉体之生命，既与他現象同被束縛于彼所謂不可避之理，則吾之凡有所为也，必其受一公例所驅遣，而不能自肆者也。（凡物之現象皆不能自肆見前論。）苟有人焉，为精密之調查，举吾