

康德哲学讲解

〔加拿大〕約翰·华特生著

韦卓民译

商务印书馆

康 德 哲 学 讲 解

〔加拿大〕約翰·华特生著

韦 卓 民 譯

商 务 印 书 館

1963年·北京

John Watson

THE
PHILOSOPHY OF KANT
EXPLAINED

Glasgow

James Maclehose and Sons

1908

內容提要

約翰·華特生 (1847—1939)，加拿大某大學哲學教授。開設過專門課程講授康德哲學。

康德的哲學著作比較難讀。作者認為下列四本書最重要：純粹理性批判、道德形而上學、實踐理性批判、判斷力批判。他進一步將這些必要讀物中重要章節親自翻譯，編成《康德哲學原著選讀》。課堂上，在介紹康德哲學的淵源之後，就按《選讀》順序逐段闡述講解。本書就是講稿，出版於1908年。

作者說他只做客觀性介紹，因而書中不乏純粹說明性文字，既交代了歷史背景，又疏通了理論內容，這樣，對於理解康德哲學這樣一個充滿矛盾和調和精神的二元論體系，無疑有一點用處。但是，即使在這些地方，作者的唯心主義觀點也是明顯的。

由於本書代表了西方哲學界對康德哲學的一種看法，它對我們批判康德和新康德主義是可資參考的。

康德哲學講解

〔加拿大〕約翰·華特生著 韋卓民譯

商務印書館出版

北京復興門外翠微路

(北京市書刊出版業營業許可證出字第107號)

新華書店經售

北京印刷廠印裝

統一書號：2017·89

1963年9月初版

開本850×1168 1/32

1963年9月北京第1次印刷 字數297千字

印張13 2/16

印數1—2,500冊

定價(9) 1.80元

导 言

本书是連續多年的教学中比較成功的一种試驗的結果，主要目的是要提供一种方法，用以防止学生盲目信賴教师权威这一偏向。只是听课，内心却没有和听课相应的反响，对于在哲学中的实在进步，这种习惯是最有害的。人們提出过各种各样避免这个大偏差的方法。許多年前，我对于程度較好的学生最后采用一种方法，就是介紹他們通过我为此选譯的原著（曾刊行問世，标题为《康德哲学原著选讀》）直接研究批判哲学。象这样，我就能靠得住得到学生的合作，而同时又认为这种方法象是还有另一个优点，就是认定只有用来鍛炼心灵的材料是第一流的，才能够激使心灵作有力的反应的。可是这个方法进展較慢，鑽研較苦，它的主要短处就是花的时间較多，因而我就想到得要把我对于康德原著翻譯的逐段所作出的口头解释拿来出版。这些解释既然是在班上作出而针对我的譯文中所发现的种种困难的，也許对于其他的人会有同样的好处。这些解释的价值多半是要看怎样来使用它們的。它們原本不是用来代替康德自己的話語，而是康德話語的注释，虽然讀者会发现它們是包含有康德哲学的比較完整的叙述的。《純粹理性批判》是康德真正困难的唯一种著作，所以本书的第二部分，有关于《純粹理性批判》一书的内容的，就比其他各部分較為詳細。其实我对于康德的伦理学和美学各种学說的叙述，只有加以压缩而并没有發揮的。

我希望《判断力批判》一书的补充摘录，連同关于这些摘录的注释，能使学生对于康德的美学学說得到一种牢固的掌握。

凡是熟悉爱特华·凯尔特 (Edward Caird) 博士关于康德哲学的著作的人，一看而就会知道我从那本详尽的杰作是得过很多的帮助的。我从隗馨格尔 (Vaihinger) 教授非常宝贵的注解所得的帮助也是很多的。

本书“历史回顾”部分，不过是据我理解的从笛卡尔发展到康德的梗概。书中只有这部分是我试图作出象是批评的意见的，而关于康德的部分，我是故意只限于阐述的。然而我希望，如果本书得到相当的好评的话，我将要出版一个续篇，讨论到黑格尔对于康德的评论的。

本书栏外所注的页数**是指《选读》一书的英文版页数，除非我是另外引用或概述康德著作而不在《选读》之内的。那时我注的页数便是《纯粹理性批判》一书原第二版的页数，即 Hartenstein 版的页数。指《选读》的时候，页数和段数就一并注出；指另外的引文或概述时，则只注明页数。例如第47页的8a是指《选读》第8页第1全段，而第48页的8b是指同页第2全段；第342页的H24是指《纯粹理性批判》一书 Hartenstein 版的页数，在阐述审美判断力批判的部份中，仅只指明原著的分节；至于《审美判断力批判》选录英译，则作为附录附在本书之末。* 在本书中，正如在我的《选读》中一样，所用的标题都是康德原用的标题。如果有人想要查对我所说的，参考《选读》就一定能找到原文的页数的。

约翰·华特生

1908年9月4日，于加拿大、安他利阿省、金斯屯市、王后学院大学

* 这一部分，若移在《选读》的后面更便于读者利用，所以，我把它附入《选读》里了。——译者。

** 另有一种方括弧内的数字，是本译者为便利读者查对《讲解》原书所加的，读者可根据方括弧内数字，查到本译文在《讲解》原书何处。——译者。

目 录

历史的回顾	7
-------------	---

纯粹理性批判

序言	33
----------	----

緒論	46
----------	----

先验感性論	68
-------------	----

第一节 空間	73
--------------	----

第二节 時間	84
--------------	----

关于先验感性論的总說	92
------------------	----

先验邏輯	97
------------	----

先验分析論	107
-------------	-----

第一卷 概念分析論	107
-----------------	-----

第一章 发现范畴的引綫	107
-------------------	-----

第二章 范畴的演繹	118
-----------------	-----

第二卷【判断的分析論	146
------------------	-----

第一章 范畴的图型法	147
------------------	-----

第二章 純粹知性的原理	156
-------------------	-----

一、直观的公理	156
---------------	-----

二、观察的预测	159
---------------	-----

三、经验的类比	164
---------------	-----

甲、第一类比 实体永恒性的原理	168
-----------------------	-----

乙、第二类比 因果相繼的原理	172
----------------------	-----

丙、第三类比 交互性的原理	179
---------------------	-----

四、一切经验的思维之公准	184
--------------------	-----

泛論判断的各种原理	187
-----------------	-----

第三章 现象与本体的区分	190
先验辩证論	196
第一卷 理念	202
第二卷 純粹理性的辩证結論	206
第一章 純粹理性的謬誤推理	208
第二章 純粹理性的二律背馳	216
第三章 純粹理性的理想	246
本体論的证明	253
宇宙論的证明	257
自然神学的证明	262

道德的形而上学

第一节 从寻常道德的概念过渡到道德的哲学概念	267
第二节 从普通的道德哲学过渡到道德的形而上学	273
第三节 从道德的形而上学过渡到实践理性批判	286

实践理性批判

第一卷 純粹实践理性的分析論	294
第一章 純粹实践理性的原理	294
第二章 純粹实践理性的对象	313
第三章 純粹实践理性的动机	316
第二卷 純粹实践理性的辩证論	325
第一章 泛論	325
第二章 至善	326
一、实践理性的二律背馳	327
二、二律背馳的批判解决	328
四、灵魂的不死	329
五、上帝的存在	331
六、純粹实践理性的一些公准	334
七、实践理性的扩张	336
八、信仰作为純粹理性的需要	338

判断力批判

导論	341
审美判断力批判	356
第一部分 分析論	356
第一卷 美的分析論	356
第二卷 崇高的分析論	370
甲、数学上的崇高	374
乙、自然在力学上的崇高	377
审美判断的演繹	381
第二部分 辯证論	384
目的論的判断力的批判	388
第一节 目的論的判断力的分析論	388
第二节 目的論的判断力的辯証論	396
关于方法的附录	408
譯后語	414

历史的回顾

一般說来，我們可以說，哲学中每一个新的运动，都是企图解决长期发展过程結果所出現的某一个問題的。那問題通常，如果不是，为对于人生流行着一些表面上不可調解的各种看法挤到前线来的。至少，对于产生批判哲学的时代來說是这样的；因为康德所要处理的特別問題，乃是两个对世界极不同的看法或多或少独立的发展所决定的，这两种看法在其最后的方式上，一方面是萊布尼茲和他的信徒伏尔夫所代表，另一方面是休謨所代表的。萊布尼茲既然是笛卡尔和斯賓諾莎的继承者，而休謨的学說是洛克哲学的邏輯結果，或者說至少是洛克哲学一个主要方面的結果，所以把这两种背道而馳的思想潮流的方法与后果的清楚观念摆在我們心目中，是可以幫助我們体会康德的哲学的。

一切哲学問題可排列为三个項目：（1）对象的性质是什么？（2）主体的性质是什么？（3）包含对象与主体的統一体的性质是什么？自从文艺复兴和宗教改革以来，近代思想不断研討这三个問題，在企图解答这些問題的过程中，日益承认康德所說的是真的，就是除上訴于理性的权威之外，上訴于任何其他的权威終究是导致怀疑主义和冷淡主义。人們从中世紀的“独断主义睡眠”中惊醒过来之后，对于带有传统和权威的标志的一切都感到不耐煩而甚至鄙視。并不是他們否认过去的信条——接受信条的内容是很容易的——而是他們反抗整个中世紀的这种态度，即盲目地相信从来没有经过自由而公平的批判的种种观念。所以当文艺复兴时期的人們大声疾呼“回到古希腊去”时，他們实在是“回到古代自

由精神那里去。”可是文艺复兴这个运动，系统地表达出来的时候，是朝着两个主要方向的，要就是研究人所棲息的世界，要就是探求生命本身。从近代世界的开端一直到現在，科学和哲学思想的一个过程都是企图找到这些问题的一个合理答案。宗教改革又一次把人类主体和人們設想包含在对象与主体里面的最終統一体，两者之間的关系问题，显著地提出来。我們知道，路德主张，个人在他的宗教意识里面一定不能做传统和权威的奴隶，而必須只相信他自己的精神所证明的东西。不錯，文艺复兴和宗教改革起初的代表人物并不认识到他們擯弃外来的权威所会有全部意义。例如路德一方面不承认教会的权威而同时另一方面又退回到《圣经》的

[3] 权威那里去，这样就违反了他自己的原則，就是宗教必須根据一个人自己的直接经验。但是我們可以訂出这条一般的規則，就是一条原理，一经声明之后，在相当的时间內会得到它的邏輯結果的。所以，文艺复兴和宗教改革的真正精神用公式来表示的方法，沒有好

1a 过康德描述他自己的时代所用的話語的。他說：“我們的时代是一个批判的时代，任何东西都不能指望能逃避这个批判。当宗教想要躲在神圣的后边，法律想要躲在尊严的后边时，它們恰恰引起人們对它們的怀疑，而失去人們对它們尊敬地位，因为只有能够经得起理性的自由与公开的检查的东西才博得理性的尊敬的。”正如自然科学毫无成見地来进行自然的研究，又正如哲学科学——包括形而上学、伦理学和政治学——必須用同样自由而不偏不倚的方法来研究人类主体，因而現代精神要求作为确定宇宙最終性质的企图的神学在它追求真理的过程中，也应该絕對不受任何的拘束。

笛卡尔、作为近代世界自由精神的第一个代表，在那精神清楚地意识到它自己的限度內，自然就是以反抗不批判地接受传统或习惯的观念为他的哲学的开端。他力爭我們必須以怀疑一切可怀

疑的东西为追求真理的开始，其实在的意义就是这个。然而笛卡尔和路德一样，对于他自己的原则不是完全忠实的；因为他明白地声称，按教会所厘定的宗教真理是必须毫无疑问地接受的，而且对于国家的法律，他也同样认为是一种例外予以袒护。依我们看来，很明显，这些意见的保留，都是和笛卡尔自己的第一原理不一致的。自由的精神必须完全是自由的，不能以毫不怀疑的信仰来接受教会的教义或者接受国家的法律，正如不能承认习惯的道德或审美[4]的观念的绝对性一样。除了这些对外来的权威无法予以辩护的让步之外，笛卡尔，至少在他的意图上来讲，是近代世界自由精神的忠实说明者。因之他在追求真理的过程中一开头就象培根那样坚持知识的第一步是使心灵免除一切成见，包括着不只深深留存在形成公式的体系里边的种种观念，而且并包括着全人类共通的那些自然而然的偏见。我们必须以怀疑一切为起点，拒绝接受任何只是习惯上是这样主张的或者是我们在我们自己个人的意识中发见有的那些东西。

当我们检查他的学说的积极方面时，我们发现笛卡尔不知不觉地违反了他自己声明是哲学所必需的原则。他有一种假定——诚然对他说来并不象是一种假定的——终之是使他意图要解决的问题绝对不能得到圆满的解决的。那个假定就是，思维和存在，心灵和物质，是相互排斥的，这个假定无疑是和我们平常的观念一致的，然而和认为包括着那两者而又能说明两者的原理的合理解释是不相容的。物质的本质被设想为广袤的东西，心灵的本质是思维的东西，而任何一个都不能转化为其他一个了。既然肯定了两个东西是完全不相同的，那就无法使它们归结为一个单条原理的统一，而不自相矛盾。可是笛卡尔极力试图来说明在某种意义上它们是统一的。物质和心灵无疑都是“实体”，而作为实体来说，它

們是相互独立的，可是在絕對意义上它們并不是“实体”。每一个物质的东西和每一个思維者都是有限的，而作为有限的來說，它們只是在相对的意义上或者作为相互对比來說才是“实体”，而唯有〔5〕上帝才能无保留地称为“实体”。有限是預先假定有无限的，而只有无限才是絕對独立，即自依存的。

很清楚，如果只有无限才配称为存在者或实体，那末认为一切有限的东西（不管是物质的或者是精神的）是存在或实体性的，这种看法就必须予以否定才不至前后矛盾。如果唯一真正的“实体”乃是无限，那末我們从終究的觀點來說，必須认定思維者和广袤者之間的界限已消逝了。这也就是斯宾諾莎把笛卡尔所說的后果推到尽头所得到的結論。如果唯一可称为“实体”的乃是上帝的話，我們就必须从有限的东西拿掉它們象是的“实体性”。因之斯宾諾莎就否认物质和心灵的独立实在性。正如他所論证，只能有一个自完备而自依存的存在者，而只这个存在者才能有正当权利被称为“实体”。而且既然只有一个真正的存在者或实体，我們就再不能談到思維的存在者和广袤的存在者，而只能談到思維和广袤，思維和广袤就变为唯一仅有的存在者的“属性”，不但这样，这些“属性”再不能設想为互相限制的；因为如果它們互相限制的話，它們就会和唯一实在的存在者的統一性相抵触。所以每个“属性”必須是无限的。如果有人反对說，两个无限是不可思議的，斯宾諾莎就回答說，如果每个无限都設想为絕對无限的，无疑反对的意見是正确的，可是如果每个无限是設想为在其本类上是无限的，那末反对的意見就不是正确的了。无限广袤和无限思維并不互相排斥，因为既然它們完全不接触，它們就不会互相限制或互相干扰。因之必須把无限存在者看为在思維和广袤中都是絕對完整的。然而斯宾諾莎終之不得不承认无限存在者在它的本身里面不是分別为

思維的和广表的两种；換句話說，它在实际上取消了思維和广表的 [6] 区别，結果就是无限既不能以思維作为特性，也不能以广表作为特性。这样一来，根据不可避免的邏輯来讲，无限就归結为純粹存在。而且正象斯宾諾莎所主张那样，严格說来，只有无限存在，有限的消失了，剩下来沒有什么是可知的，甚至是可思維的。

但是，虽然这是斯宾諾莎关于无限的消极概念的邏輯結果，我們也必須承认，他在两点上对于哲学多年爭論不休的問題是曾作出宝貴貢獻：第一，他明白地划清楚思維和存在的界限；第二，他坚持无限既是思維的又是广表的。不把物质和心灵严加区别而对立起来，是不能真正地理解无限的。不管无限是什么，它在它里面必須至少包含有思維如同包含有存在一样，而反过来說，我們必須坚持有存在如同坚持有思維一样。誠然，沒有思維，存在是消逝的，可是沒有存在，思維也同样要消逝；因为思維一定要有对象，然而沒有存在，就不能有对象。所以当斯宾諾莎极力主张在无限里面思維和存在是不可分开的时候，他是正确地反抗把这两者任何一个取消掉。笛卡尔曾主张上帝是純然思維的存在者；但是如果是这样的话，那就不难說明上帝是一无所思的了。如果存在归結为广表的东西，思維只有和广表对立起来才能保持它的实在性。所以如果否认无限有广表，也就必須否认它有思維。当然笛卡尔是說，思維是思維着自身的。但是纵然这是不錯的，可是并不意味着思維是独立于它对广表的思維而思維其自身的。思維能把自己思想为非广表的，它只是和广表的区分开来，如果取消了广表的，非广表的也一并消逝了。然而如果不能以广表来陈述无限，那必定是因为广表是一种幻相。取消了这个幻相，同时也就取消了关于它的思維。在无限里面的思維，只能思維到实在的东西，所以如果广表是一种幻相，思維就不能思維广表；換句話來說，它就完全不能

思維。所以在否定上帝是有广袤的时候，笛卡尔是前后不一致的。斯宾諾莎就不同。他对他所相信的抱着充分勇气。既然思維与广袤是不可分开的，就必须两者都拿来陈述无限。思維只能作为思維到广袤而存在，而否认其一就也是否认其他。因之就主张无限在思維上和在广袤上都是无限的。但是既然斯宾諾莎认定思維与广袤是互相排斥的，他就不得不否认无限在它自己里面是包含着两者的分开的了。这样一来就很明显，如果要保存上帝的統一性，就必须打破思維和广袤的对立，打破两者的互相排斥性。如果思維与存在是互相排斥的，两者都是消逝，而剩下的只有純粹存在，那就是純粹的虚无。无疑，斯宾諾莎企图維持无限的統一性，他的方法是声明思維和广袤两者分別都是无限的一种完整的表現，可是这終究是一种手段，用来掩盖所断言无限的統一性和所假定的属性的二元論两者之間的矛盾而已。所以我們可以說，斯宾諾莎是把思維与广袤、心灵与物质的調和留下来作为沒有解決的問題的。

斯宾諾莎怎样从有限过渡到无限的呢？他所用的方法其实就是一种抽象的过程。人們通常认为有限的东西自身是实在的。那末，首先，如果我們把有限的东西作为是外在的看，依这个看法，我們就必须认为有着許多互相独立的东西，其中每个都是广袤的，广袤构成一切外在东西的本质属性，因为它是这些东西的存在不可缺少[8]的唯一属性。但是广袤不能把一个东西和另一东西区分开来。誠然，人們是假定每个东西都占住一定的空間的，而东西的区别被认为是在于每个东西所占住的空間的多少。可是如果一个外在的东西的本质属性是占住空間，而空間既然是絕對連續的，那末就不能有一个东西从另一东西的分开。所謂空間的“各部分”其实不过人們任意的限制，这些限制又是預先假定有空間的不断連續的。把

空間的“各部分”描写为好像是整体的，乃是想象，而思維所看見的空間是沒有所謂“部分”的。所以并不能有分开的或独立的外在东西。其次，同一論证的路线說明观念并不形成独立的东西，而且又說明思維是絕對連續的，是构成一条不断的观念河流的。认为观念是可以分开而本身是完整的，乃是想象。所以广袤和思維都是連續的。可是取消了內在的和外在的有限东西之后，广袤和思維的无限性便成立了。这两者都构成一单个不断的統一体，在这个統一体里面，有限的东西不过是一些限定，为我們所构成而并不表示东西的实在性质的。有限不过是无限不从它的总体角度来看，而任意加以限制而已。总而言之，除了无限之外，更没有什么实在的存在。

那末在斯宾諾莎的哲学里，有限不过是无限对于想象的一种表現。在这种学說里面困难就是，无限作为純然連續的存在是不能有什么确定的，因而对我們來說就变为一个絕對的空虛。如果广袤的一切确定都是想象的虛构，显然从整体的观点看来，这些确定是沒有任何实在性的。不但如此，虽然这些确定都是虛构，它們不是虛无；它們至少有虛构的实在性，因而需要說明。虛构是怎样发生的，如果实在性和它們不相容？如果思維在它的实在性质上是連續的，何以它在表現上又分散为各別的观念呢？表現是有的，[9]如果只实在性才是有的，何以又有表現？斯宾諾莎的出发点是尋常有限东西和有限心灵的相互分开。然而象他所主张的那樣，分开是抽象的虛构，当我們明白了只有一个連續的广袤，只有一个連續的思維，这虛构便消逝了。可是斯宾諾莎忘記了把他所从而出发的根据重建起来。如果实际上只有一个广袤，一个思維，那末許許多多的东西和許許多多的心灵就不可理解了。沒有实在性的东西，从絕對的观点来看是不存在的；那末何以又认为它是存在的呢？我們可以理解，在一个处在过程中的世界里面，何以会由于我

們知識的種種限制而有一些虛構；可是在一個沒有過程的世界里，沒有任何限制的世界里，虛構是完全不可理解的東西。換句話說，按一種把有限從無限排除出來的理論，有限是沒有被說明的可能的，能夠和有限調和的唯無無限是包含着有限而不毀滅它的無限。斯賓諾莎純肯定的無限，是排斥一切確定的，所以就將有限變為一個不能理解的幻相。

使斯賓諾莎的學說難以應付的另一種困難就是，它把人類心靈變為思維的一種模式，卻又賦予它以認識自己和認識與它對立的廣袤這種力量。可是，如果人類心靈只是由想象而來的一種虛構，這個虛構，這個虛無，怎樣能有任何知識呢？斯賓諾莎忘記了實際上沒有人類心靈，而只有神的心靈，而且他又忘記了神的心靈里面是沒有虛構的。認為神的心靈受到否定的感染——依斯賓諾莎說來，虛構就是否定——是和斯賓諾莎歸于神的心靈的無限性

[10] 相矛盾的。即使承認有人類心靈的話，它又怎樣有可能來理解神的心靈呢？人類心靈充其量就是唯一的無限思維的一個模式，而作為這樣一個模式來說，它是不能和無限思維同廣闊的。有限的一個心靈，就是說局限於一個有限的圈子內的一個心靈，怎樣能超出自己的範圍而包含着無限，即超出它自己的界限呢？要這樣做，它自己必須是無限的。即使我們同意人類心靈能夠理解無限的心靈，它又怎樣能理解無限的廣袤呢？我們假定廣袤是在心靈之外的，因而廣袤是不能進到心靈里面來的。誠然，如果不認為廣袤和思維是相互排斥的，那就能理解思維如何可以把握住廣袤；可是，如果兩者是絕對對立的，這種把握是不能理解的。如果假定廣袤是在心靈之外的，就沒有可能來說明廣袤怎樣進到心靈里边來，聲明從上帝的觀點來看廣袤和思維並不對立，也不能因而逃避這個困難，因為這樣一來，兩者的對立就一定是一種虛構，象有限的東