

嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952)

Volume 1
Issue 2 第一卷第二期

Article 3

1-1-1929

新康德哲學三派之比較

Nai Zin ZIA

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929



Part of the Chinese Studies Commons

Recommended Citation

謝扶雅(1929)。新康德哲學三派之比較。《嶺南學報》，1(2)，30-49。檢自：http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929/vol1/iss2/3

This Article is brought to you for free and open access by the Scholarly Publications of Lingnan University (Guangzhou) at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

新康德哲學三派之比較

謝扶雅

引言

本篇所要討論的，是在二十世紀初年，（歐戰前）德國哲學思潮（1）底一部分。德國真是一個天生就的「哲學的」民族。我們不妨套一句亞里士多德所說過的『人是社會的動物』底話去評贊他們：『德國人是哲學的動物。』而德國哲學諸流派，又大抵歸匯朝宗於康德（Immanuel Kant 1724—1804）。

大家都知道這位名震八荒的康德是個哲學史上的空前重鎮。有人

(1) 關於德國二十世紀底哲學思潮，下列兩書是最好的參考資料：—

W. Moog: Die deutsche Philosophie der 20. Jahrhundert, 1922.

Richard Müller- Freinfels: Die Philosophie der 20. Jahrhundert in ihren Hauptströmungen, 1923.

第一部書專論德國哲學；第二部書雖畧提及英美法意的思想，但十之八九還是敘述德國的。粗枝大葉地講，本世紀的德國哲學趨勢，可分為下列八種：—

- (a) 新康德派的唯心論（這就是本文所要研究的），
- (b) 理性的生命哲學或生機主義（如曾來過中國講學的杜里舒），
- (c) 非理性的，或藝術的生命哲學（如H. V. Keyserling E. Trötsch等），
- (d) 心理的人格主義（如 William Stern 等），
- (e) 康德式的實用主義（如Georg Simmel, H. Varnhinger, Th. Lessing等），
- (f) 感覺主義的實証論（如H. Cornelius, J. Petzoldt, Th. Zichen, Wahle等），
- (g) 非康德的現象論（A. v. Meinong, E. Husserl, 等），
- (h) 批判的唯實論（如 O. Külpe, H. Volkelt, Frischeisen Köhler, N. D. Phorten, E. Becher等）。

(2) 竟用他來分割哲學史的時代：上半稱前康德期，下半稱後康德期。誠然，他的哲學是收束他以前的一切思想，而集哲學之大成。他以後的西洋哲學家，差不多沒有一個不直接或間接地受他的影響。他的哲學博大宏偉，包羅萬象；任取其一支而延展之，已綽綽乎足自成一體系。

本文所述底三派，就廣義而言，都可統括於新康德主義(Neo-Kantianismus)之下，都是上汲康德之流。但我們切勿輕輕看過這新康德派底「新」字，因為他們雖皆上承康德，却決不是專拾牙慧，述而不作。他們都抱着「我愛吾師，我尤愛真理」⁽³⁾底精神，把康德哲學中的缺點，剔去的剔去，修改的修改，一面更注以新說，青出於藍。以視我國先哲思想——任舉一種如先秦底老莊哲學，漫漫三千年來，竟寂然不見有「新老莊派」繼起，以修正老莊，改進老莊，光大老莊，反祇有把老莊思想腐化了，污穢了到：一降至清談派，再降至神仙派，三降至道士派，終至於變成那班占卦算命看風水排八字的先生⁽⁴⁾，其末日是奉旨送入貧民教養院，以苟延殘喘：此真不愧為老莊之肖子順孫也已！

(2) 例如Frederick Albert Lang作唯物主義史(Geschichte des Materialismus, 1883。此書現已六版)分上下兩部分：第一部是康德以前的唯物主義，第二部分是康德後的唯物主義。

(3) 亞里士多德批判其師柏拉圖哲學時之自白。此種精神，作者認為東西洋文化分界線之一。

(4) 廣州自市政廳社會局公布(民國十八年，十一月，十四日)遵照國民政府內務部命令，自民國十九年一月一日起，廢除星相卜筮巫覡堪輿諸職業後，他們聯合呼籲於省政府呈文中引老莊為執業之根據。茲錄其一如下：

『………竊民等素志崇奉道學，歷代相傳，執掌道士，其真義固在於崇拜周之老子李伯陽氏，倡言道學，以尊道貴德為立言之本，而為挽救疲敗之俗。………故民等以道家旨趣清虛以自守，卑弱以自持，其源悉歸于老子者，而尤近夫歐美近世空靈哲學。……』見十九年十二月六日鄧香林等呈文。

第一 邉輯的新康德派

人物 柯亨(Hermann Cohen, 1842—1918)

那托普(Paul Natorp, 1852—1924)

喀息勒(Ernst Cassirer)

薛旦勤(Rudolf Stammle, 1856—)

舞臺 馬堡(Marburg) (5)

標題 “To be is to be thought.” (6)

本派底
歷史背景

這班人是狹義的新康德派。從康德本人到這派，其經過可分作四段來講：

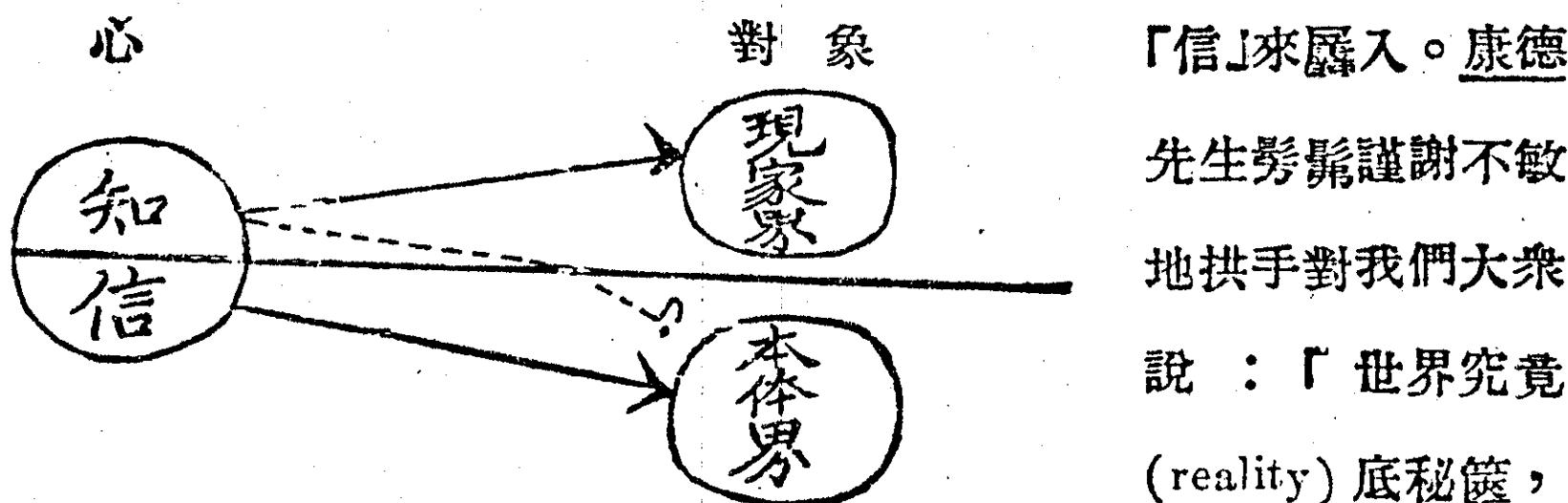
1. 康德(十八世紀末)
2. 後康德派(十九世紀初半)
3. 康德主義者(十九世紀後半)
4. 新康德派(十九世紀末葉至本世紀初)

正統哲學底使命，在解決「世界底究竟 (reality) 是什麼？」一問題。自古以來的哲學家無不想在“to be is……”底空白上填一答案。康德寫了兩部大書：純粹理性批判 (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) 與實踐理性批判 (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)。他先用「物如」(Ding-an-sich)一字結束了第一部著作；以為從知識(即純粹理性)方面探究世界真相，世界畢竟屬於不可知。世界萬物之呈現於我知識者，只是現象而非本體。本體非「知」所能為力。所以他所填就的答案只是“to be is?”。但他從第一部書跳到第二部時，用「知所不能達

(5) 為德國普魯士邦之首都。本派代表人物，皆歷在馬堡大學執教鞭，故亦被稱為馬堡學派 (Marburg Schule)

(6) “Das Sein ist sein des denkens.” Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 17, 18.

到之處，信儘能達之」⁽⁷⁾作橋梁。他把這個「信」稱做實踐理性，也是我們的心之一部分。從實踐理性方面來看，世界本體豁然畢露。所以康德是個很乾脆的二元論者（如下圖）。然而嚴格說來，用「信」所探得底世界本體，不能作為真正答案。哲學是根本屬於「知」的事，絕不容



非知識底鑰匙所能開！」康德的大貢獻，在啓示我們以這把知識鑰匙——這就是所謂「批判法」。但他仍遺下秘鑑原封不動。康德後繼者（post-Kantians）群垂涎於鑑中之奇珍異寶，立意要打開牠，估量老師那把鑰匙已告失敗，又沒有耐性遵守老師那樣「君子人也」底嚴謹方法，他們竟大膽地各用巨石——這就是「辯証法」——把鑑撞爛，其結果 Ding-an-sich 自然消失無踪，於是他們發見：

「究竟是意志」……費息推 (Fichte) 的答案

「究竟是情緒」……謝 霖 (Schelling) 的答案

「究竟是思惟」……黑智爾 (Hegel) 的答案

鑑誠然被撞開了，真相却隨而毀碎了！這班人比起康德那種：

「究竟是□□」

繳白卷，固然在表面上光彩得多；這班人又是直截爽快的一元論者，也比康德那種騎牆式的二元論來得興趣淋漓。⁽⁸⁾不過硬老頭皮

(7) "Faith Can reach where knowledge is impossible."

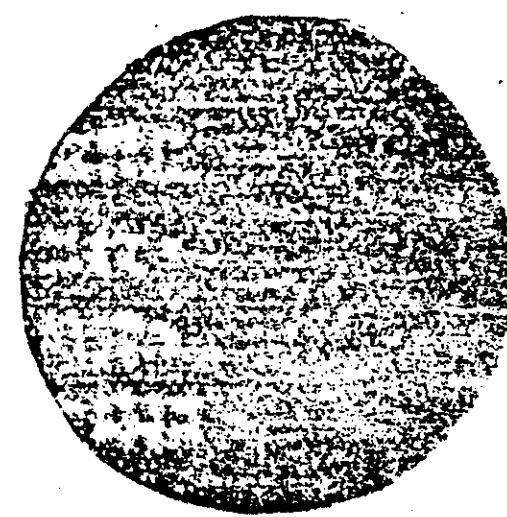
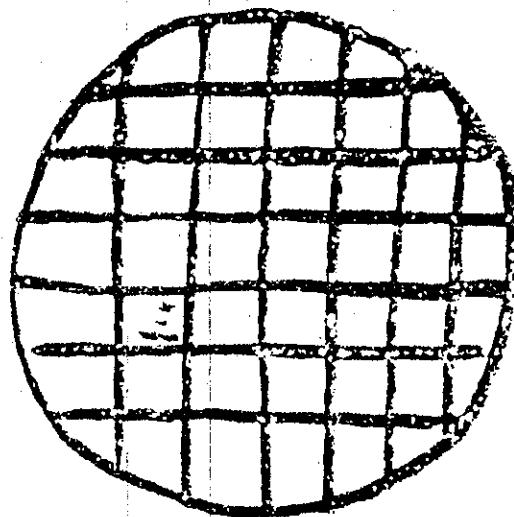
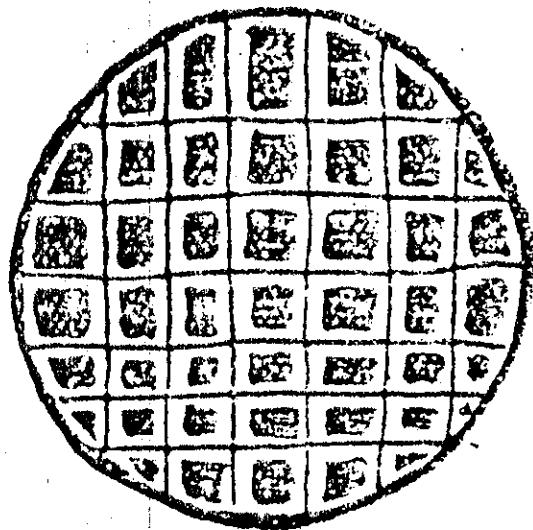
(8) 因此這派在哲學史上被稱為「浪漫哲學」(Romanticismus)。

的康德，甘心死守着那把鎖匙，情願開不開，却決不肯冒冒失失走不正當的行徑，這正是康德足堪勝任萬世師表處。後繼的那班人，膽雖大而興雖濃，然終失了康德的本旨，也違反了哲學家的態度。於是十九世紀後半，發出『返於康德！』⁽⁹⁾底呼聲：如郎格(F. Albert Lange 1828—75) 李布曼(Otto Liebmann 1840—1912)一流人。但此派似太拘謹，老守着認識論的康德，戰戰兢兢，範圍狹小，簡直不敢去嘗試開那秘篋，故無新創見可言。到了柯亨，與其學友那托普，一面恢復了康德的方法，一面仍能把秘篋打開，遂別開了局面，張起新康德派之豔幟！

柯學與康學之異同 第一，康德自稱其哲學曰批判的哲學 (Kritische Philosophie)，所謂『批判的』，是指哲學的任務，不是憑空去冥索『本體是什麼？』底問題，乃是評定『科學如何而可能？』底問題。牠應檢查一切科學活動所以立身之基礎，科學何以穩穩當當地站得住？質言之，哲學是科學底靈魂而已。柯亨的哲學觀，也以為是在查究科學的假設。在這一點上，新康德派實矯正了康德繼承者底謬誤，而恢復了康學的精神。後康德派志在求自由，新康德派志在求真理；後康德派用辯証法，新康德派用批判法；後康德派成爲心理主義，新康德派成爲論理主義。

第二，康德又自稱其哲學曰先驗的哲學 (transzendentale Philosophie)。所謂『先驗的』，是指知識底構成，有賴先驗的——不是經驗所供給的，乃先乎經驗而自存的一範疇。我們不妨用下圖來說明：

(9) "Also muss auf Kant zurückgegangen werden!" 在李布曼作 Kant und die Epigonen (1865) 一書中，每篇之末，皆有此口號。



第一局

第二局

第三局

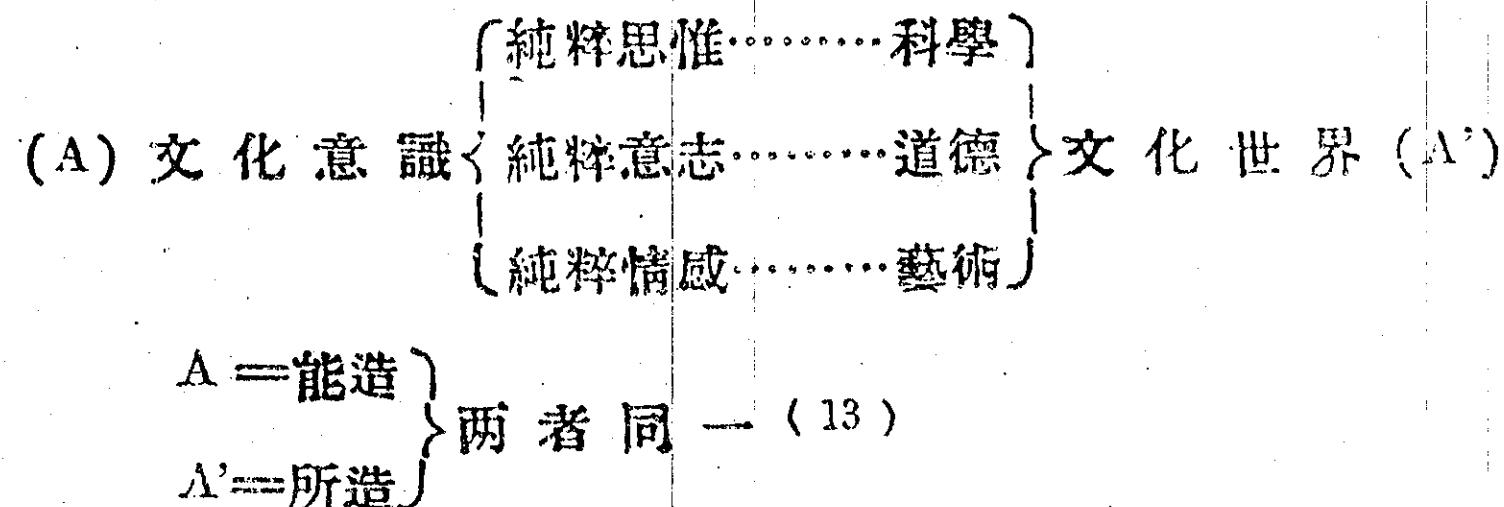
第一圖勉強表示知識，第二圖勉強表示範疇，第三圖勉強表示材料——此材料由我們感於外物而得，可名「所與」(gegeben)，亦可稱曰認識底「內容」。康德以爲：一切知識底構成，全賴範疇與材料兩條件兼具；只有範疇而無材料，則空洞(如第二圖)；只有材料而無範疇，則混瞀(如第三圖)(10)。材料自外物而來，範疇乃吾心固有。全未攝受材料時之淨的範疇，康德叫做純粹理性(reinen vernunft)，爲一切科學賴以成立之最初基礎。柯亨特別注重此「純粹」一字。擴充之而適用之於科學道德美術；謂科學之可能，由於純粹思惟，道德之可能，由於純粹意志，美術之可能，由於純粹情感。(11) 他又詮釋純粹爲不但先驗的，尤其是能動的(aktiv)。康德以純粹範疇只具普遍性及必然性，柯亨更加添了能動性及創造性。所以康德的範疇只是一張靜的定的呆板的表格，柯亨却使牠成爲動的活的。康德式的範疇既是靜性，故不能不假定「物如」以供給材料。柯亨式的範疇既是動性，其材料自無需仰給於外來的東西，而完全可以自己製造。用一個淺顯的譬喻：

(10) "Conception without perception is empty, perception without conception is blind"。馬堡學派代表人物之一薛旦勒，即將此原理應用于社會哲學上：以法律比範疇，(方式)，以經濟比材料(內容)。他說：一個社會若只有法律而無經濟，則空洞，若只有經濟而無法律，則混瞀。見其著 *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1906) 再版本 p. 161. 不過薛旦勒已稍帶唯物的傾向，因其認材料爲目的，方式爲手段，經濟爲目的，法律爲手段。

(11) 這就形成了柯亨的三部大著：*Logik der reinen Erkenntnis*, (1902); *Ethik der reinen Willens*, (1904); *Aesthetik der reinen Gefühls*, (1912)。

康德的知識，好比一碟菜肴：範疇是烹飪術，內容是原料。有原料而無烹飪，固不成肴；有烹飪而無原料，亦猶巧婦難爲無米之炊。從我們今所享食的一碟菜肴來看，我們確知原料及烹飪兩事爲必要條件，且可斷定烹飪術決非由原料而來，故不能不謂之「先驗的」；又我們必須假定原料另有來源，但從我們的享食咀嚼中，無論如何，決不能明白其來源是什麼，遂不得不假立一「物如」底符號：這是康德的純粹理性批判。柯亨的知識觀，不是菜肴而是廚夫本人。所謂廚夫本人者，不外一能動的創造的歷程，所以烹飪也是他，買菜也是他。原料即由廚夫手中辦來，何需「物如」！這是柯學大異乎康學之一主要點。

柯亨以爲我們所住的世界不是天然界而是文化界。我們說「星」，何嘗是天然的星？實無非天文學上的星；我們說「花」，何嘗是天然的花，實無非是植物學上的花。所謂「所與」(das gegebene)，實即是「所發與」(das aufgegebene)。於是一切的一切，全是文化意識(Kultur-bewusstsein) (12)底出產。



柯亨把這世界歸元爲文化世界，又認文化世界全築成於文化意識，而文化意識實即思惟。所以世界底「究竟」是藉思惟而邏輯化者。一切事物，皆思惟所賦予，皆邏輯的產品。未經邏輯化的東西，不成什麼意義。於是柯亨讚美古希臘巴門尼底斯(Parmenides)之「One thing

(12)那托普則別用意識之『主觀性』一字。

(13)“Die Erkenntnis selbst ist das Erzeugniss”

are Thinking and Being」⁽¹⁴⁾而結局成了一位思惟萬能論者！⁽¹⁵⁾

柯學之
缺點

我們批評柯學，便可從思惟萬能論下手。思惟縱使爲能動的創造的，然必待材料蒐集而後可以製成邏輯的實在。如「這是一枝筆」一個判斷，必須有「這」與「筆」底原料；「凡人必有死」一個判斷，必須有具體的「人」與「死」的現象底原料。而此原料蒐集者即爲感覺。若無感覺，憑何思惟？誠然，柯亨對此曾有答辯道：感覺只是實在底引符(index)而非實在本身；感覺好似a, b, c,...字母，思惟則是言詞。必先有了“Pen”一詞，而後用p, e, n三字母以符合之。同樣，感覺必經邏輯化而後有感覺；未經邏輯化以前底感覺，世所無有。因感覺爲意識的(bewusstheit)，而思惟却是意識本身(bewusstsein)。柯氏此辯，雖似言之成理；然而厨夫本人縱使萬分能幹，能買能做，畢竟還得靠農夫小販一類人種菜，割菜，挑菜上市場。炊婦任你巧到極點，也不能畫符變米！柯氏把原料底來源一筆抹殺：世界無天然，只有文化，只有科學，更只有邏輯學，⁽¹⁶⁾乾脆是乾脆極了，天下只是邏輯！那裏知道世上還有無數『非理性』的東西，畢竟不是邏輯可以包羅。把哲學納諸『科學的』之正規，使成爲科學性的

(14)巴氏詠自然一詩中之句。參考 C. M. Bakewell: Source Book in Ancient Philosophy, p. 13。

(15)本學報第一卷第一期程衡論理主義之思惟概念一文，頗可參考。

(16)柯亨將康德的十二範疇修改如下：

I. 思想基本	1. 根源(Ursprung) 2. 同一(Identität) 3. 矛盾(Widerspruch)	II. 純粹數理	1. 一(Einheit) 2. 多(Mehrheit) 3. 全(Allheit)
III. 應用數理	1. 實體(Substanz) 2. 因果(Kausalität) 3. 目的(Zweck)	IV. 程式	1. 可能(Möglichkeit) 2. 現實(Wirklichkeit) 3. 必然(Notwendigkeit)

這樣，他把世界一切歸元爲純粹思惟，更把純粹思惟歸元爲邏輯或數理，化全世界爲一抽象的結構。參考R. B. Perry: Philosophy of the Recent Past, (1926) p. 143.

哲學，誠爲我們所贊成；但將哲學完全抽象化，而剝奪牠顧問具體人事之權利，未免縮短戰線太過了！須知世界>科學>邏輯。哲學底任務，自然在探討世界全體，何必謙退自小呢！

第二 倫理的新康德派

人物 文德爾班(Wilhelm Windelband 1848—1915)

黎卡特(Heinrich Rickert 1863—)

孟斯得保(Hugo Münsterberg 1863—1916)

韋白(Max Weber 1864—1920)

舞臺 巴登(Baden)(17)

標題 “to be is ought to be”

本派與康德及
柯亨輩之關係

本派也得稱爲新康德派(廣義的)，因爲他們也注重「先驗的」精神。不過此派與前一派——邏輯的新康德派大不相同：前派用Denken(思惟)一字點眼，這派却用Wert(價值)一字來點眼；前派以「創造性」注入康德的呆板範疇，這派却以「評價性」注入康德的呆板範疇。前派所引申者爲康學之純粹理性，即知識判斷；這派所引申者却爲康學之實踐理性，即道德判斷。前派把康德系統歸元到邏輯，這派却把它歸元到倫理⁽¹⁸⁾此外還有好些不同點，今并立一對照表如次：

(17)因此被稱爲巴登學派(Baden schule)；又通常亦以西南學派出名——因這派重要人物皆執教鞭於 Strassburg, Freiburg, 及 Heidelberg 三大學，而此三校皆位于德之西南部。

(18) "Windelband interprets the Kantian category by the concept of value. He accepts the psychological tripartition of thought, will, and feeling, and attempts to make this the basis for a theory of values, logical, ethical, and aesthetic, which are all united together by the fact that value is understood in each case as a moral exigency: as the ethical attitude of consciousness towards the three spheres."

邏輯的新康德派貫澈康德

主知的

哲學在批判科學之前提

思惟本位

論理主義

一元的

真理是‘被思惟’

倫理的新康德派申釋康德

主情意的

哲學在解決主觀對客觀之態度⁽¹⁹⁾

價值本位

歷史主義

二元的

真理是‘被滿足’

原來康德的實踐理性批判，頗有含蓄，不似純粹理性批判之透澈無遺；本派即利用此點，將康學中潛著處盡量揮發出來，使康學現代化⁽²⁰⁾。故此派之特徵在申釋(to interpret) 康學，而非註解康學。其與康德之關係，好似宋明理學之於孔子，經院哲學(Scholasticism)之於基督教，胚葉教授(R.P. Perry)之於其師詹姆士(William James)⁽²¹⁾。所以嚴格說來，他們不能稱作新康德派。²²他們用了現代精神新詮康學，康聖人地下有知，怕會不承認吧！

然而這派究竟怎樣新詮康德呢？他們說：康德首先否認哲學是玄學，將哲學之任務從「探索實在」解放出來，移至「討論科學之根據」，

This according to Windelband, is the true account of the primacy of the practical reason; the consciousness which supplies the criterion for the universal valuations of philosophy is the moral consciousness." Guido de Ruggiero: 近代哲學英譯本 (1921) 第七十五頁。又黎卡特著自然科學思型之界限(Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung)一書第 697 頁以下，亦有同樣之見解。

(19) Windelband: The Präludeen, (1884) p. 36 ff.

(20) 黎卡特作康德是近代文化之哲人(Kant als philosoph der Modernen Kultur, 1924)一書，其用意甚明。

(21) 見胚葉：現代哲學趨勢(Present Philosophical Tendencies, 1912)一書之附錄詹姆士之哲學。

因而命名曰『批判的』⁽²²⁾：足見哲學不是研究「實在」之學，而是研究「價值」之學。康德不問『我們所認知的對象是什麼？』；而問『我們的認知何以可能？』；不問 What is ? 而問 What should be ? 不問 reality 而問 validity。這樣，康德自己，本已含蓄⁽²³⁾着
哲學—價值哲學⁽²⁴⁾

一個方程式在他心中。原來一切的『是』(Sein)，必須歸元為『應是』(Sollen) 方是真理⁽²⁵⁾。我們說：『這是一枝筆』，意思是：『這應該是一枝筆』，即是『這個東西非筆不可』，或『這個必須是筆纔對』。用廣東方言來講：哲學乃是『啱』之學，而非『喺』之學。真理不是求觀念符合於客觀的事實，乃是滿足主觀的要求。

價值之
遍效性 本來判斷作用可以分為兩種：(甲)知的，即可名曰判斷(Urteil)；(乙)情意的，可名曰評價(Beurteilung)。前者是事實判斷，是定物與物之關係；例如：『此花在瓶中』。後者乃價值判斷，乃定我與物之關係；例如：『此花甚可愛』。事實判斷是客觀的，必然的，遍效的，衆口一詞的；價值判斷則是主觀的，有限制的，爾我互殊的，甚或因今日之我與昨日之我而迥異的。昨晚我見月而樂，今晚我見月而愁，原不算稀奇的事。所以就常理言：事實判斷與

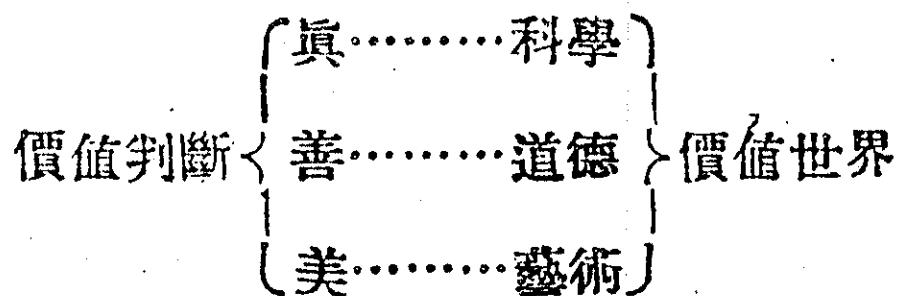
(22) 「批判的」「係對」「敘述的」而言。凡敘述的事，屬於事實範圍；凡批判的事，屬於價值範圍。如說：“嶺南大學位於廣州之康樂，有校地千餘畝，校舍六十餘座，……”是敘述的，是事實。但如說：“嶺南大學有光榮之歷史，其歷史為中國冠！……”是批判的，或許價的，是屬於價值性質，而未得謂屬於事實。又如說：“嶺南大學是貴族式的學校，養成學子沾染紈袴惡習，……”亦是批判的，亦屬於價值範圍。凡批判，不論正面或反面，皆是價值。美是價值，醜亦是一種價值；好是價值，壞也是一種價值。所以價值是批判的。參考 R. B. Perry: The General Theory of Value, 1926. p. 1. ff.

(23) ‘含蓄’一字，極關重要，請參照上文第 33 頁第 9 行。

(24) 但，老實說，這是文德爾班本人的見解，見 Windelband: The Präludien, 1884, p. 28 ff.

(25) Rickert; Der Gegenstand der Erkenntnis, 2nd Ed. 1904. p. 115—123, 240.

價值判斷，其性質大不相同。然我們的西南學派認為價值判斷一樣地具普遍性與必然性。⁽²⁶⁾換言之，他們將康德中‘先驗的’一詞加到價值上面。⁽²⁷⁾價值判斷與康德之知識（事實）判斷，一般無二地具先驗的範疇。他們稱此範疇為 gewissen，可以譯做「良知」。我們因有此良知，所以能下評價；因有此內驗力的良知，所以能透燭永久界，而非如平常知識(wissen)之僅得達於現象界。⁽²⁸⁾因有此絕對的尺度在胸，所以能衡量宇宙萬物：辨別某是真，某是偽，而為科學成立之基礎；辨別某是善，某是惡，而為道德成立之基礎；辨別某是美，某是醜，而為藝術成立之基礎。於是一切的一切，都跳不出「價值」底如來手掌。我們的世界，根本上是一個價值世界。無所謂 sein，只是 sollen。有表如下：



價值判斷既是先驗的，所以也是絕對的。平常人以價值判斷為相對者，直無異否認判斷自身。⁽²⁹⁾因為若說相對主義是真，則相對亦成絕對；若說相對主義是偽，則相對固自不能成立。總之，必須先有絕

(26) 在這一點上，本派與英美之 Pragmatism, Humanism 分手。實用主義者亦主張真理是‘被滿足’，將知識歸元為價值；但他們從經驗論的立足點，認價值判斷是相對的，變動的，而非有普遍必然的規範，因此與本派主張相反。不過本派雖認實踐理性為優越，却又不同前期浪漫派如 Fichte 一流人之以‘絕對意志’綜括實踐理性與純粹理性。換言之，實用派是循着心理學的路徑，浪漫派是循着玄學的路徑，本派却始終循着認識論的路徑，即秉承康德所謂‘批判的’哲學底精神。本派所以被稱為新康德派者在此。
參考日本岩波書店刊行哲學叢書第十一編高橋里美著 現代ノ哲學第 303 頁(大正六年版)。

(27) 尤其是 Rickert，見其著認識之對象（德文再版本）p. 165。

(28) Windelband: The Präludien (1884) p. 320 ff.

(29) 同書 p. 43.

對的規準，纔可以評價事物。價值意識 (Wertbewusstsein) 便是我們施行評價事物底絕對規準：原來真偽善惡美醜鑒定力，潛備於人類意識之中。這樣，西南學派用釜底抽薪之計，將norm(規準)暗換了康德的form(範疇)。這個規準不拘何人，不論何地，超越時空，絕對必然，故云「遍效性」(geltung)。我們因具若干遍效的規準，所以審美可能，認識可能，道德判斷可能。例如我們認知 A 等於 A，同時不能等於非 A；又如人格是目的，同時不能又是手段等等判斷，都是遍效性規準底好證。

西南學派底弱點 本派以為我們所認知底對象，不是事物底實在，乃是先驗的規準，不是「實然」，乃是「應然」。殊不知這個「應然」，便早已假定了「實然」。黎卡特說：凡一切存在，乃基於我們肯定或否定它有在底判斷⁽³⁰⁾，而判斷常含褒或貶，容納或拒斥，故名謂認知，實則祇是評價，⁽³¹⁾名謂 reality，實則祇是 validity。殊不知判斷必先有了實在性，而後方有妥當性之可言。說判斷是妥當性，即無異豫定了它的實在性。黎卡特的謬誤，在其「不被判斷即不存在」一前提，恰猶二百年前的柏克萊主教 (George Berkeley 1685—1753)底「不被覺知即不存在」，⁽³²⁾陷於同一之滑稽的錯謬。我們未始不承認「應然」可以付給事物以重要性，但不見得甚至可以決定事物底實在性。事物底存在，不必要靠「應然」。譬如「這花是紅的」一妥當的判斷中，固已預先安定了「這朵紅花」底存在或實在。須知思惟底實在，先於判

(30) Rickert: Der gegenstand der Erkenntnis, p. 97

(31) 同上 p. 108—110

(32) 柏克萊唱有名的“Esse est percipi”之說，為哲學史上一大公案。凡存在皆是被覺知；不被覺知便不存在。見其大著 Of the Principles of Human Knowledge, Part I, sec. 4—6.

斷底妥當。我們確實經驗着思惟底實在而後，即須對於存在底實在十分真確而後，隨而對於存在底判斷方得妥當。黎卡特輩之論，毋乃倒果爲因！他們主張判斷超越乎思惟，價值超越乎存在。但我們對於那個與思惟全無關係底價值判斷，實在不能了解⁽³³⁾。這種超絕思惟底「值如」(Wert-an-sich)，與康德的「物如」(Ding-an-sich)一樣是個匪謎！老實說：既與意識無關底價值，即是一個完全沒有存在着的價值；這種怪物，尚復成何意義！何況從這「全無實在性底價值」忽又移到「實在」，從「應然」忽變出「實然」，豈不更矛盾荒誕之至！

第三 生活的⁽³⁴⁾新康德派

人 物 狄爾泰(Wilhelm Dilthey 1833—1912)

倭 鑑(Rudolf Eucken 1846—1926)

許普蘭(Edward Spranger)

舞 台 柏林及耶奈

標 題 “to be is to be willed”

本派與西南
學派之異同

本派的中心概念是「生活」與巴登學派之以「價值」

爲中心概念者截然不同。但兩方有一共通點，即皆注

(33) 黎卡特自己亦說過這個價值判斷作用是屬於直接意識，超乎概念的分析，所以不能說明。見其著認識論底兩個方法(Zwei Wege der Erkenntnistheorie, 1907) p. 57 ff.

(34) 西洋底 life 或 leben 一字，內包頗廣。從生物學方面看，可譯爲‘生命’；從倫理學方面看，可譯爲‘生活’。德文中 lebensphilosophie 一詞，宜譯作生活哲學，以別於 Vitalism (生命哲學或生機主義)。本節所論者，即前一種之生活哲學，與杜里舒(Hans Drische) 柏格森(Henri Bergson) 等學說迥不相同。杜之 Entelechy, 柏之 Plan Vital, 都具生物學的背景，是生命的唯心論，而非生活的唯心論。前者離康德甚遠，後者則尚得稱爲廣義的新康德派。Ruggiero 在其近代哲學上命名杜里舒哲學曰『新康德的生命主義』(英譯本 p. 85)，似不甚妥。杜氏自然是個生物學家，其所到達底哲學上的結論，乃從生物學觀點出發。以後牽強附會，謂用康德式的証認論的方法，也可得到同一的結論。其實杜氏決非“康聖人之徒也”！又本派狄爾泰哲學與柏格森哲學之不同，可參看 Richard Müller-Freibüfels: Die Philosophie der 20, 第二編第三節。

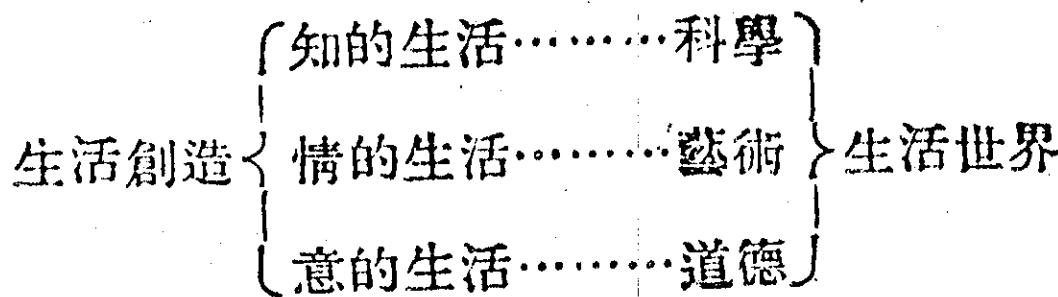
重歷史哲學，皆為歷史主義（Historismus）以別於馬堡學派之論理主義（Logicismus）。原來歐洲自十九世紀以降，因特殊科學蔚起進興，從前哲學所研究之對象，均為科學占據殆盡，哲學幾無所事事；於是「哲學底任務究竟是什麼？」一問題，成為十九世紀末葉思想界底焦點。有些說：哲學所研究底對象，也就是科學底對象，祇是方法不同：那是用科學的方法，這是用哲學的方法。這種分辨顯然不對。因為哲學方法與科學方法決無二致，哲學還能用天啓法神契法嗎？又有一類人說：科學是部分的研究，哲學是全體的研究。這簡直把哲學看做「科學大全」，尤其可笑！而且‘研究’也者，自然只有一部分地，逐段逐段地來研究；要一下子全部研究，不知從何下手！文德爾班的看法全與上說不同。他認哲學底任務在求價值與意義。人類是立於事實之上而經營文化生活者；科學活動於事實界，而哲學活動於文化界。事實有普遍的與具體的——前者是天然事實，後者是歷史事實。科學之任務即在敘述此種事實：敘述天然事實者為自然科學，敘述歷史事實者為歷史科學，而歷史科學比自然科學更為重要。又闡明天然事實之意義與價值者為自然哲學，闡明歷史事實之意義與價值者為歷史哲學，而歷史哲學比自然哲學更為重要。更進一步講：只有歷史哲學是純正的哲學，因為具體的文化生活繁乎具體的歷史。⁽³⁵⁾ 狄爾泰亦看重歷史，與西南學派同調；但他所用的方法則與前派大異。前派用評價法，他却用融會法。他以為自然科學與精神科學（即歷史科學）之不同，即基於認識（Erkenntniss）與融會（Verstehen）之不同——前者是客觀的辨析，後者是主觀的同情的印證⁽³⁶⁾。我們因具此‘融會’底先驗範疇，

(35) 參考 Windelband: Geschichte der Philosophie (2nd Ed. 1392).

(36) Dilthey: der Aufbau Der Geschichtlichen Welt, etc. p. 10. “Verstehen”一字，R. B. Perry 譯為“Sympathetic insight”.

(37) 所以能把捉全人生全世界，而表現爲宇宙觀(Weltanschauung)⁽³⁸⁾。(33)。

世界是生活之開展 本派認「生活」爲宇宙底根本，生活貫通一切而包蘊一切⁽³⁹⁾。爲與前兩派（馬堡與巴登）比較起見，特杜撰下列一表，取其利便於三方互核：——



這種生活聯貫底概念，到了倭鏗的哲學中，成爲精神生活(Geistesleben)。精神生活爲知的活動，情的活動，意的活動之總根源。宇宙全體即此精神生活之展開。此精神生活是活動無休止的，是奮鬥的，是向着未來而邁進的。倭鏗又稱此精神生活爲宗教意識，⁽⁴⁰⁾而此宗教意識又是「先驗的」。何以證之？證之於人類歷史。歷史不是別的，只是人心不滿足底層層推展。人終是不滿足，不甘心，不安於現狀，終想更進一步，得寸還望得尺，得尺還望得丈，拜了將相想封王，做了皇帝想成仙：這都表明人心底奧突潛着一種切迫的企求。而且此種企求，竟無止境，可以稱爲絕對無限的企求。此企求既永永不能滿足，故須活

(37) 張東蓀氏說得對：“……但他（指狄爾泰）以爲文化的方式，是內界生命的表現，同時又不捨去方式主義（即指先驗的範疇）所以他對於哲學，依然是採用批評的精神。可以說他亦是受有康德的影響。”見其現代哲學鳥瞰（東方雜誌廿六卷十七號）。

(38) Dilthy: Weltanschauung, etc. pp. 27, 29.

(39) 狄爾泰稱做‘生活之實聯’(lebenszusammenhang)。本來“Zusammenhang”一字，在文法學上是指‘文氣’。生活亦如一篇完整文章中底一氣呵成。

(40) 倭鏗所謂宗教意識，是指着人生的向上力，或較大的生命欲，或理想的切求，決不是現在我國有一部人提起‘宗教’，就看作‘迷信’底那種東西。倭鏗反對教會式的基督教甚力；他認神與個人密接不離，宗教是內心的，非外表的。參考他的宗教之真諦(Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901。)

動無已時，奮進無已時。只因我們對於自然，對於社會，終不滿意，終感不足，終懷着苦痛淒涼之情，故不得不追求，不得不向前更進一步。只就道德現象而論：道德決非單為保存眼前一時的快樂幸福，否否！它絕不滿足於目下所享受的，它要超越現實，超越目前，而為永遠文化之前途努力。道德底「無上命令」是：抗拒那些一時性的現實性的樂利，而望着高遠的大理想向前跑！這個絕對的企求（*wollen*），產生絕對的應該（*sollen*）。以此類推，科學，藝術，都是基於絕對無限的企求。我們豈肯滿足於半程停滯之藝術，豈肯滿足於中途彳亍不下不澈底的真理。我們當然要求永遠，絕對，澈底，統一。所以這個企求（即精神生活）有下列幾種特徵：（a）內心性（*Verinnerlichung*）（b）自律性（*Selbständigkeit*）（c）直接性（*Unmittelbarkeit*）（d）統一性（*Einheit*）（e）無限性（*Unendlichkeit*）。我們既有這樣絕對無限的企求，故必有一絕對無限的世界，而決非此目前之短期局面。換言之，世界的真相是向着永遠將來之無限開展，‘to be’等於‘will be’⁽⁴¹⁾，較之巴登學派之‘to be=ought to be’更猛進了一層。所以倭鏗很使勁地說：大家喊回到康德！不錯；然而我們更要超過康德⁽⁴²⁾。

(41) “The world is in a sense what we make it”: Prof. Perry 解釋得很好，見其“Philosophy of the Recent Past,” p. 158.

(42) “Back to Kant is an excellent motto when it means that from our manifold confusions we must climb with him into the clearer air of a world historic movement and gain direction from him as to our task. But if we are bidden to cleave to all the cumbersome machinery and learned scholasticism of the Kantian system, if we are bidden to deny that the rich and versatile nineteenth century has made any contribution to the ultimate questions of truth, if we are told to rivet on our own age with its seething ferment and unrest the forms and formulas of the past—and whether the past be nearer or more remote does not alter the impropriety—then we say No! and again No! and to the challenge Back to Kant insistently reply, Away from Kant! Beyond Kant!”見倭鏗：大思想家之人生觀（*Die Lebens anschauungen der grossen Denker*）英譯本（1909）p. 457.

本派方法
之 逸 軌

上列三派之中，要算最後一派爲最勇敢。可是正因跑得太猛了，所以車子出了軌道了！離開了純粹哲學的立足點，抛却了批評的方法⁽⁴³⁾閉着眼睛大唱其高調；尤其是倭鏗的哲學，帶着很濃厚的神秘色彩，離去科學家的謹嚴態度更遠。他和赫克爾博士 (Ernst Haeckel 1834—1929)正好一對：一個是極大膽的極端唯物論家，一個是極勇猛的極端的惟心論家。他倆都有志於解決世界觀底問題，但都不謹嚴其方法，都只會唱高調，打動一般通俗的心。所以他倆的著作在二十世紀初年，狂銷於全世界，從日本流行之餘，也滴些餘瀝到這可憐的震旦古國來⁽⁴⁴⁾。其實謹嚴的純粹哲學在今日喪亂如麻的中國，自然根本上就不需要！

餘 論

以上三派新康德的哲學——邏輯的，倫理的，宗教的(或生活的)，各有各的戲法，各有各的巧妙，各有各的解題。就其所達到的結論而言：第一派回答說：世界真相是被思惟(to be thought)，第二派說：是被滿足(to be satisfied)，第三派却說：是被欲求(to be willed)。就其所用的方法而言：第一派是批判法，第二派是評價法，第三派則是神會法。就活動的地域而言：第一派是在德國的西邊，第二派在西南一帶，第三派則在中部。對於此種事實，我們——尤其是中國人所最應注意者，是在這僅僅二三十年當中，以十倍小於中華底民族，

(43) 倭鏗自稱其哲學曰智力論，(Noologie) 其所用的方法，是叫做‘智力法’，可參考 Eucken: Grundlinien, etc. p. 119 ff. 但實在是與狄爾泰的‘融會法’，一樣地屬於直覺法門之下，不循分析批判之條理。

(44) 關於倭鏗學說底介紹，有：瞿世英：倭伊鏗哲學（尚志學會叢書，商務，民國十四年），余家菊譯：人生之意義及價值（中華，民國九年）；李石岑編：民鑄雜誌第一卷中數篇。關於赫克爾的，有：馬君武譯：赫克爾一元哲學（中華，民國九年）。

只在一種的哲學思想之下，已發展了三個不同的思想體系；這可見學術分化底猛進與高度。歐戰前的德意志，其政治的統一力，各國誰能出其右？然而她在政治上的統一，曾無損毫髮於在思想上的分化！前車不遠，為什麼偏偏我們今天，為謀國家底統一，必要求思想統一（45）為前提？

聽說，「同中求異」，「異中求同」，是比較研究法中底雙剪。因此，我們於辨析三派新康德哲學之餘，更須指出它們的共同點如下：

(甲) 這三派統統是客觀的唯心論 (Objective Idealism)，和“Esse est Percipi”底柏克萊哲學底主觀的唯心論 (Subjective Idealism) 有貌合神離之概，我們千萬不可混同。須知柏克萊的“to be=to be percived”和這三派的“to be=to be thought”，“to be=to be satisfied”，“to be=to be willed”表面上異常相似，然柏克萊哲學是從心理學出發，取經驗論的立場；而這三派皆追承康德「先驗的」主旨，其名學的史學的倫理學的乃至宗教的「文化意識」，皆具普遍性與妥當性：故成為客觀的唯心論。這一點可以說是德國哲學與英美哲學底根本差別處。

(乙) 這三派都根據康德，但都跳過了康德（46）。康德把哲學限制於批判科學之學，這三派却都衝破了範籬，拆入玄學的境域而完成其體系，所謂從 *Critik der Vernunft* 到 *System der Vernunft* 是也。（47）

(45) 參考梁實秋：論思想統一（新月二卷三號）；仲章：思想自由與思想統一（廣州民國日報附刊現代青年第32—33號）。

(46) “To understand Kant one must go beyond Kant”：本是文德爾班的宣言，但成了一班新康德派底共奉的圭臬。

(47) 德人 Arthur Liebert 在 *Contemporary metaphysics* 一文中所說，見 E. L. Schaub: *Philosophy To-day*, p. 341。

他們怎樣跳過康德呢：

康德有不澈底處……柯亨等貫澈之

康德有含蓄處……文得爾班等引申之

康德有謹慎保守處……倭鏗等超越之

三派都襲用康德的「先驗範疇」底皮袋，但各皆換入了新酒：

馬堡學派注入能動性與創造性，巴登學派注入價值判斷，狄爾泰
倭鏗等注入精神生活。所以他們統統是「新」康德派。

(丙) 這三派都是文化主義 (Culturalism)，而與自然主義 (Naturalism) 相抗。十九世紀底天地，可以說全為自然科學所籠罩。一到了二十世紀底初頭，「文化」底呼聲，如旭日之四射；關於文化問題底作品，像雨後春筍一般，層起迭興。本篇所述的三大哲學流派，自然是二十世紀初頭底產物。巴登學派和狄爾泰等的哲學不消說是全部建築於具體的歷史即文化生活上，便是馬堡學派，雖似注重抽象的數學，但仍以「文化意識」一詞綜涵一切，尤其是該學派中之那托普為顯著⁽⁴²⁾。總之，這三派唯心論的哲學思潮，確實是二十世紀的，而斷非別世紀所能產出的；更確實是德國的。而決非在別民族中所可見的。

一九三〇，二，一七。南華小住山房

(42) 參考 R. B. Perry : Philosophy of the Recent Past, p. 150, 151.