

現代哲學史叢書

斐希德平生及其哲學

江天驥著

獨立出版社印行

目次

譯者弁言	………	一
第一章 導言	………	一
第二章 青年時代與初期奮鬥	………	三七
第三章 任耶拿教授時期	………	三七
第四章 柏林與解放戰爭	………	五七
第一節 在柏林之交友與文學活動（一七九九至一八〇六年）	………	五八
第二節 普魯士之陷落與復興：柏林大學	………	七一
第三節 解放戰爭：斐希德之死	………	八九

第五章 斐希德哲學的一般觀念……………九四

第六章 「知識學」之前期形式……………一一一

第一節 獨斷論與觀念論……………一二一

第二節 歷史的先導者：斯賓諾莎與康德……………一二六

第三節 知識學說第一原理……………一三六

第四節 此系統的發展……………一四五

第七章 知識學之後期形式……………一六八

第八章 結語……………一九一

譯者弁言

近代德意志的統一是個緩慢的過程，仗着普魯士的領導，在政治、經濟、文化各方面復有賢明的領袖人物，殫精竭慮，從事除舊革新，勵精圖治，尤要者是民族精神的重振，卒經過幾次的對外戰爭，於一八七一年完成統一大業。我國自清末以來的一段歷史，和德意志很相像，各方實力派的割據自雄，培植私人勢力，無視全國利益，內爭不息，外禍頻仍，社會的腐敗，道德的墮落，尤其是民族精神的萎靡不振，比德意志當日有過之而不及，德意志民族自神聖羅馬帝國解體後，即那有名無實的統一也不予維持，萊茵同盟成立，西面諸邦淪為法國的附庸，普奧又不和，有如秦人視楚人之肥瘠，故一八〇六年秋，拿破崙重兵壓境，普魯士一敗塗地，柏林亦告失陷，則德意志當日環境的困阨，實較吾人為尤甚。但德意志在這個期間，適有康德、斐希德、謝林、黑格爾幾位偉大的唯心論哲學家，由於他們的努力，在德意志民族還未真正統一之前，在德意志國難嚴重之時，已在思想上實現德意志民族的團結，實現民族精神的獨立與自由，故這個偉大的唯心論哲學，實在德意志民族復興的源泉。反觀我國，在國難當中，我們雖沒有產生像德意志這些偉大的思想家，但自抗戰以來，我們在實際上却已實現全國的真正統一，全民族在賢明領袖的領導之下，朝着一個目標共同努力。故今日我們更要在思想上精神上尋求偉大的發言人，



(南)

繼承本國的哲學遺產，吸收德意志的健康思想，建立我國的民族復興的哲學，則我們最後勝利的實現，建設三民主義新中國，將可一蹴而幾，無需乎像近代德意志走那麼彎曲的迂緩的道路了。

在德國民族復興時期的哲學家中間，提倡民族精神最力，而且以其行爲表現愛國救國的最大熱心者，有推斐希德。有名的「對德意志國民講演」就是一篇德國民族復興的宣言，這是當敵人監視之下，在柏林演講的，以宗教般的熱情，闡揚德意志精神的偉大，力主在精神上求復興之途徑。這是先知一般的聲音，預告着德國建國運動的成功。在實際行爲上，斐希德於一八〇六年和一八一三年普魯士兩次對外戰爭中，曾請求加入軍隊去做宣講員，冀得直接對衛國戰士們發揮其天生口才，不願在後方過比較舒適的生活，僅可在大學中作學術演講或鼓勵學者獻身偉大戰爭；他的請求雖未邀准，而這種愛國熱忱，實在令百世之下，尤聞風興起。且看他說：「一個民族必經過戰爭，經過共同奮鬥而成爲一個民族。凡不參加此大（一八一三年）戰爭者，乃藉法令之力所不能歸入德意志民族內者也」。這句話何等合理，何等明澈！在吾國今日對敵人作存亡絕續的鬥爭當中，這句至理名言，實是吾人最好的座右銘。

本書爲「哲學經典叢書」之一，一八八一年出版，原著者阿丹遜（R. Adamson）是格拉哥哥大學教授。我譯本書的動機便有這兩層：一方面斐希德本人的一生就是英雄的戲

劇式的一生，讀其愛國救國的慷慨事蹟，吾人不禁油然而起敬。本書前半部是這位大哲的傳略，讀之最足令人感奮，可以振頑立懦！緬懷往昔，激勵來茲，區區之意，如此而已。再者，在哲學上德國偉大的唯心論體系，以康德的批導主義肇其端，斐希德和謝林紹其緒，至黑格爾而集其大成。研究近代哲學者，康德與黑格爾固屬不祧之大宗，但不明斐希德與謝林，則其發展之線索，便無由跡尋。今日國中關於斐希德哲學的入門書，尙付厥如。坊間雖有一「知識學基礎」之譯本出版，若非先有初步了解，恐亦不易領會。本書後半部可作進而研究黑格爾哲學的預備。倘以此對於中國新的民族哲學之建立或有小補焉，是則余之厚望也。

本書自著手移譯迄於完成，歷時共兩閱月。譯者已煞費苦心，以務求不失原意爲原則，並力圖免除一般哲學書籍易犯之晦澀，惟淺學如我，果能否得如所期，實未敢自許。尙幸海內賢達，有以教之。又譯是書時，多蒙 賀自昭師之鼓勵，完稿後，賀師復於百忙中閱讀一遍，指正數處，第一章並加潤飾，謹誌數語，以示感謝。

江天驥謹識

民國二十九年八月於昆明。

斐希翁的生平及其哲學

第一章 導言

一個哲學家的生活與其民族的歷史進展會發生如此密切的關係，這實在是很罕見的。然而當一八六二年斐希德百年紀念時那許多演詞、講稿、論文、紀念冊、及其他文獻所供給的最長的證據，要是你不會加以誤解，則必會有種種趨勢湊合起來，致使他獲得了這樣的結果。各國演講者和著作者雖會偶爾多次提及斐希德的哲學，而且對於其著作中思辨的深刻和豐富亦曾大加讚許，但所有這樣的言論顯然只是表面的或附帶提及的。在一般崇拜斐希德的人眼裏，他這個精微的「知識學」(Wissenschaften)的形而上學家，顯已為「對德意志國民演講」的愛國演說家的盛名所掩蓋了。所以現在並沒有信從斐希德學說的學派，即在從前也未曾真正有過；現今甚至有五六個人在研究他的著作也是很成問題的事。就他之為一個愛國者，之為德意志國民性中最尊貴和最高尚成分的代表者而言，他生存着，而且無疑地將繼續生存着於其國人所感謝的紀念中，就他之為一個形而上學家而言，他生存的領域便只限於哲學家淵博的篇章內了。

像斐希德這種情形，如果我們試一考察他生平歷史環境的性質，及其對於這環境的關係，便會見得並無足怪。他的一生在時間上恰與影響近代潮流最大的兩事件之興起和部分

發展吻合，此兩大事件就是——始源於法國的政治思想之革命，及德意志的理智運動之誕生。他一生事業就在他對推進這些運動所負的使命，而他的名譽之不朽，便必須憑藉他對它們的重要貢獻，及此等貢獻以如何方式實現出來。

政治和社會組織的革命及理智生活的新方式在德國之興起，兩者在外表上雖然有很大差異——因它們屬於實際活動的各別範圍——但是基本上却是一致的，不僅是它們的最終目的而論，即就它們所由出發的觀念而論亦然。兩者都有改造的性質；兩者的新建築的基礎都求之於共同普遍的人性自身。法國革命的新政治觀念——這觀念很清晰地表現於民約論中，雖則帶有矛盾——就是認人是構成國家的單位，天然地就賦有某種原本的不可剝奪的權利。據此觀點，則個人不再認爲是由於歷史的偶然而接受一切國家權利，公民中間等級的區別不再僅以歷史的根據而被承認；國家本身被看作一個機構，一切個人的原本權利在此機構內並經過此機構而得到適當和充分的表現；而關於判定國家組織的方式的最後標準置於個人的理性中。這樣看來整個政治便不是個人的權宜意願的衝突的偶然結果，却是有共同性格，有原始和平等權利的各個人的聯合意志（*Common Will*）的必然產物。個人被認爲不是純粹權宜的幻想的化身，却是某種的共通天性的表現，他有固有不可廢除的權利來發展此天性。像這樣的一個學說當然易被濫用，因理性的自由的觀念容易流於，而在歷史上也確曾流於，僅是意志的權力的頌揚；而其中的積極成分，個人的抽象權利的觀

念，也許需要許多修改；但這總是對以前政治的理論與實際的重大進步。

當你檢討着德國的新理智運動的一般特性，特別在哲學的領域內，最觸目的就是在根本觀念上與剛才指出的特性的近似。康德在思辨的和倫理的研究兩者當中，其努力的本意就在指出究極的單位，即意識的主體，不是沒有內在特性的純然原子，僅從外界接受一切知識，並單獨由於其個體衝動與外界事物之間的自然關係而被迫行動。據他看來，能思想主體的性質在知識及行動兩者中都是不可或缺的一個因素。他力求表示出，在一切知識中，有一個共同成分由認知的或意識的主體的本質而來；在一切行動中，必須的成分是意志在共同普通律令下有自覺的運用。這樣地在康德的哲學中，理智的和倫理的判斷兩者的最後標準，實在就是個人，但只是含有普遍的或共同的特性的個人。在這共同成分所提供的基礎上，哲學便能進而再建那會為休謨的思辨原子論所解消的東西了。

在純文學方面，要想比較異同，本身就很難，故在此方面理智的努力的本質有無相似處，殊不易加以確切的說明。但在此時期的文藝中，似仍以各種不同的程度顯示出對表現人生的普遍共同成分的同樣趨勢，以別於為早期十八世紀文學特色的對渺小的、個人的、和偶然的目的與事故的處理。如果一時找不出例證來，則可由考察初期浪漫派作品中對於這個原則的過度發揮而得證實。不是每個人都能把康德的和裴希德的弓張開的；認個人自覺是真與善的最終測驗這哲學原則，對於較弱的心靈便成為道德和智識的懷疑論的實際

篤言了。普通的成分已消失不見，存留而可為人生的目的者只有個人的自身的幻想的滿足。「威廉·羅佛爾」(Wilhelm Lovell)——按該書德文原題為威廉·羅佛爾君的歷史 *Geschichte des Herrn Wilhelm Lovell*，一七九三年，及一七九五至一七九六年出版。初期浪漫派詩人蒂克 *Ludwig Tieck* 1773——1803 所著，是他第一部重要小說，裏面描寫一個對一切懷疑，沒有信仰的合理主義者的代表羅佛爾，結果犯了罪，破了產，他認識過去的咎誤，乃決意藉愛自然以減贖前愆。——譯者)不過是康德系統的隨意的遊戲文章；「盧辛特」(Lucinde，是初期浪漫派理論家希萊格 *Friedrich Schlegel* 1772—1829 所著，讚頌自由戀愛的一部小說，一七九九年出版時曾引起小小風波，——譯者)却是斐希爾「知識學」的醜陋的妄用了。

這兩個運動的歷史成果在性質上會有很大差異，至少在德國如此。一方面，政治革命及其變革德意志國家組織的後果，使德意志人心驚慌失措，不得不接受一個否則仍會長期沉睡着的觀念——第一的單獨的德國權力的觀念。歷史充分地證明給我們看，常是基於我們由於無知所叫做殘酷的事實之必然性，一個觀念反會在人生的現實中獲得其自身的地位；那是沒有疑問的，德國民族的統一為其愛國的思想家在本世紀(按指十九世紀)之地用雄辯的言辭演說過的，已經過許多動搖和奮鬥而實現出來，蓋由於外力的壓迫而非由於對這個觀念的一致接受。儘管事實如此，儘管統一的德意志帝國在內在的特性上與斐希爾

在其著名一講演中召募其國人去愛的國家，有怎樣大的差異，凡是感到其國家統一的重
大意義的德國人，沒有一個能夠不抱着驕傲和感激的心情，回顧這個雄辯的思想家，他以
一個哲學家的澈底和一個愛國者的熱心，用理想的形式畫出現今已快樂地實現了的國家的
輪廓來。斐希德在這個運動中所盡的責任就是不朽的名譽的保證了。

在另一方面，由康德所開創的思想運動仍遠未竭盡其自身的力量；實難說它已開始廣
生其豐滿的果實。這裏斐希德所作的諸貢獻是最重要的，它們構成那個面地為康德所提出
的完整的哲學觀底不可分的一部分，這層到底下便會明瞭。然而哲學家的斐希德的工作決
不是一個完成的整體，甚至他自己也不認為已經完成。他的活動的永恆收穫已被吸收於黑
格爾哲學中，此哲學不外是康德諸原理之更綜合的製作。因此，也許就斐希德系統之為一
系統而論不會產出比它在哲學史上已作過的更重大的任務。它會闡明了許多在康德還很隱
晦的部分；它會盡力擴大了為康德系統特色的哲學方法；它又會促成了由康德到黑格爾的
轉變。它所作過的不會超過這些，也不能超過的。因此，何以斐希德的名譽依憑其愛國的
和實際的努力較之其思辨的勞作者為多，便非沒有某種歷史的理由了。

關於斐希德的生活，其子 I. H. 斐希德所著傳記：「J. G. 斐希德的生活與文學
通信集」(J. G. Fichtes Leben und Literarischer Briefwechsel I. 共兩卷，一八六二
年出第二版) 供給了充分的材料，根據這些材料而作的興味濃厚的小冊就是英語讀者早已

見到的斯密博士 (Dr. W. Smith) 底「斐希德憶念」(Memoir of Fichte, 一八七三年第三版)。可補足 I. H. 斐希德作品的不完備者有韋浩特 (Weinhold) 著「J. G. 斐希德及其親屬的四十八封書信」(Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten, 一八六二) 和諾克 (Nock) 著「J. G. 斐希德的生活，學問與活動」(J. G. Fichte nach seinem Leben, Leeren und Wirken)，後者雖則有點惡意却是很有趣味的。

這位哲學家的全集共十一大卷。最後三卷遺著，主要內容都是演講稿，一八三四至三五年由 I. H. 斐希德出版。其他著作大部分都已分別出版單行本，亦於一八四五至四六年由 I. H. 斐希德加以搜集、編排、和纂輯的工作。這次編排是有系統的，但非全無錯誤。斐希德通俗著述中幾種較重要的曾由斯密博士以秀麗文筆和純熟技巧譯成英文。美國也出版有這位哲學家某些著作的譯本，該國內對德國思想的熱烈研究得力於思辨哲學雜誌 (Journal of Speculative Philosophy) 編者哈里斯博士 (Dr. W. T. Harris) 以不倦精神和犧牲熱情來提倡。討論斐希德系統的英語著作尙付厥如；德語方面闡解得最好者有萊威 (Loewe)，福拉格 (Forlage)，愛德曼 (Erdmann)，和斐雪 (Kuno Fischer) 諸家。

第二章 青年時代與初期的奮鬥

一、誕生與教育

約翰·葛脫里比·斐希德 (Johanne Gottlieb Fichte) 在一七六二年五月十九日生於薩克遜·露薩第 (Saxon Lusatia) 的拉曼勞 (Rammenau) 地方。拉曼勞這個小村莊位置在北梳佛斯維特 (Bischofswerda) 和卡曼茲 (Camenz) 之間景色如畫的鄉間，樹林蔥秀，水源充足，不遠處便是把邁森 (Meissen) 區和上露薩第 (Upper Lusatia) 劃分開的邊界。據斐希德一家的傳說稱，有一個在阿都夫 (Gustavus Adolphus) ——宗教戰爭時代的瑞典國王——(譯音) 部下軍隊中服務的瑞典軍曹，在此地附近的前哨戰中受了傷，便教他的弟弟們在這裏，受本村中一個善心的路德信徒的看護。健康逐漸恢復了，這個生客竟不打算離去，他繼續寄住在他處好客的恩人屋下，跟這一家的女兒結了婚，既然在宗教的血戰中個個兒子都死光了，他便承繼過來這一家所有的一小塊田地。這塊由北方移殖來此的人便發出斐希德姓的許多家，即在以華止淳樸和爲人公正著名的鄰近一帶內，他們——剛直和堅厚也特別出名。

這位哲學家祖父是留住拉曼勞村的始祖的唯一後裔，他耕種着小小的祖傳田園，另

外還做賣麻線帶子的生意，這是用他自己的紡車織造的。他的兒子斐希德（Christen）很小年紀便送到鄰近的普爾茲（Pulz）鎮去，跟一個富有而麻線織造商又是廠主的做了學徒。照着一切時代勤勉學徒的榜樣，斐希德向他主人的女兒求婚而獲得了她的芳心；但這位本鎮財主却認這個婚姻實非門當戶對，要他答應，不是沒有經過許多挫折的。祇依他的女婿不打算在普爾茲任定的條件，他才勉強地答應了。斐希德只得帶他的新娘回家倚靠父親，他用她的錢蓋給自己在拉曼努村造了一所房子，並安置紡織機在裏面，這屋子至今還歸他的後代所有。在一七六二年五月九日生下他們的長子，約翰·葛脫里比，跟着很快地又生了六個兒子和一個女兒。

試搜尋斐希德信札裏說到他的雙親的地方來看，顯然這婚姻並不盡然是幸福的。斐希德夫人似乎決未能真的忘却她自己跟一個卑賤的農夫又是手工匠結合，是很大的屈就。她很自然地染有內地小城鎮富有階級的性格：驕傲和狹隘樣樣都齊備。她的脾氣：固執，急躁，又怪僻，支配着她丈夫較軟弱較溫順的性格，她硬澈頭敦尾地成了這一家之主了。她長子的性格主要特點很像她，但他還添上主張堅定和沉默，他們倆意志上便時常發生痛苦衝突了。這母親像許多同一環境中的蘇格蘭主婦一般，她的遠大野心是看見自己兒子做了尊嚴的教士，許多年以來環境也使他和他這個心願巧合。當他逐漸改變其見解，覺得自己愈來愈不喜歡做教士的生涯，他和母親的關係便愈來愈緊張而不快了。命運使他很小年紀

便遠離鄉井，他很罕有機會回到家裏去。但在關於自己前程下了最後決心後，卽是這偶然的接觸也斷絕了。

斐希德很早便開始由父親授以基本教育，他的父親在日間工作完畢後，便教這少年把成語和讚詩誦讀到能默記出來的程度，又把自己在薩克遜（Saxony）和佛蘭康尼（Frankonia）做學徒的經驗講給他聽。對他的訓練還更重要的，就是這少年對於鄉村教堂中每禮拜的宣講表現好奇的濃厚興味。他會高聲地把這些講詞這樣地背出來，幾乎不差一字，屢見這個不僅是被動地強記的，却又是自動地想像的努力。堅強的記憶力，極端愛好閱讀，沉思默想，及深摯誠懇的道德品性，這一切在他很小年紀時便顯出他是有特別稟賦的孩子了。當他大約七歲時，有一件講到他這時期生活的故事，很能表現他的特性而值得注意的。他的父親從鄰近市集帶回一本「不能傷的西格佛里」（Invulnerable Siegfried）——按：格佛里出於德國中古長詩《Nibelungenlied》乃日爾曼英雄之名，他曾殺一龍而浴於其血中，遂使己身除兩肩間外不至受傷。——譯者）的著名故事給他。他愛讀這本書，這已整個地佔有他的心思，致使他開始忘却其他工作了；於是他決心要毀滅這致惡之由，而使自已脫離了誘惑。他靜靜地秘密地拿出這本小書來，在經過一場內心的苦鬥之後，提起足夠的勇氣把這書投入經屋旁流過的小河裏了。當他潛見流水把這小寶貝帶走了，他禁不住哭出聲來；但當他父親詢問這事情是怎樣發生的，他却不願解釋，寧願忍受誤會和痛

苦，也不爲自己感到是對的事情辯護，這正如在日後他往往有的情形，後來他的父親打算再給他一本同類的書，他却懇求父親還是把這書送給他的一個兄弟吧，他實在不要再受這樣的誘惑了。

這少年天性是這樣，如果沒有一個偶然的機緣使他轉入人生更廣大的天地中去，而給予他一個充分發展的機會，他便會在狹窄的環境中長大起來，正直能幹，在同伴當中也很出色，但却大材小用，未免可惜了。近邁森的七株橡地方一位地主彌爾體慈（Freiherr von Millitz）在一七七一年一個禮拜日偶然來到拉曼努探訪霍夫曼（Von Hoffmann）一家，來遲了，不及聽到他很爲佩服的鄉村教師的演講，他表示惋惜，便有人告訴他這個損失很易彌補，因在村中有一小童能夠把所講過的任何演說逐字背出來。小斐希德果然被喚來了，而彌爾體慈聽過大受感動，致使他即刻向小童父母提議，如果他們肯交這孩子讓他去管，他願担負這孩子的教育費。他們不加反對，斐希德便立刻被他的恩人帶到七株橡來了。

他這個新家裏的環境，他新的生活方式的種種拘束，最初很使這個小孩心裏不快，他善心的保護人決定最好還是把他託付給近邁森的尼達勞（Niederau）地方的克里塔（Krieta）教師。他在此地逗留將近三年，得這沒有孩子的教師夫婦十分愛顧，把基本經書都完全打好基礎了。在一七七四年似乎他會短期間進了邁森的公立小學，但這事在他傳記內不

甚清楚；是年十月他進了努姆堡（Numburg）附近的比福達（Phos）著名學校。他的恩人彌爾德慈，已在一七七四年初頭去世。關於斐希德的教育費用甚麼方法繼續維持，我們無所根據以資說明。但由他日後一封信裏偶然的表示，也許他的父母亦有所幫助，但他們沒有能力來担负全部費用，却是無疑的。

在比福達學校的這幾年間對於斐希德品性的發展，在道德方面和理智方面，都有重大的影響。甚至那時候這學校的規制還做照舊式的寺院，和英國到最近為止的舊式中學的制度和彷彿。嚴密地把學生們與外界隔絕；日常生活、娛樂、制服或學習等等程序，都依古制規定。每個年齡較長學生都有個年幼的歸他照顧，他對徒弟發揮出幾乎無限制的管轄權。這樣一來，年幼者的幸福多要看年長者的性格而定；而這學校的風氣在許多方面都很惡劣，對學生的性格有壞影響，這是任何與外界隔絕的機關的必然現象。這樣的一種拘束生活使斐希德性格裏所已充分表現的特點只有加深加強了。他天性是沉默而固執的——就是說，對於他所已深信不疑的真理罕能改變見解，別人對他的行動也許發生誤會，他也絕不肯費力去解釋，以免除誤會。完全欠缺家庭生活的結果，也使他依賴自己的內向習慣更強了。因至祇有在家庭生活日常接觸中發生的多重興趣與責任，和時刻的對別人同情或合作，才能使這習慣有所調劑。在比福達學校裏便沒有可替代家庭生活的東西。加之，教科很貫徹而狹窄——因幾乎全是經書課程——要發展斐希德性格中被忽略的方面亦不是最適

室的。在他的生活和他的著作中你覺察到一個最顯著的特色，就是他沒有品鑑經驗的權力。如形而上學、如心理學、如倫理學、如政治學、他都是自內部建設起來的。自然在他的系統內只是心靈的消極制限。在實際活動方面他也不更幸運些，這到底下便知。葛德說的很對：「斐希德往往忘記：經驗一點也不像他所想像那末樣」。這是沒有疑問的；斐希德若像其偉大的前輩（指康德——）那樣幸運，受過更切實際的教育和物理科學的訓練，則他的思辨會更重要，更有力量，他的行動也更善應變，更加謹慎了。

過了相當時期以後，斐希德自己才能適應比福達學校的生活。就派來照管他的高級生而論，他先就很不幸了。他吃的虧是受到嚴厲束縛和難熬的虐待，他便以天眞誠實的態度先行警告那個高級生說：對他的待遇如不改變，他會設法逃出學校；之後，他就真的逃跑到勞姆堡去，（Zaunhofs）心裏懷着模糊的想頭，要到他所知甚少的世界裏去探險，像一個新魯濱遜一般地卜居於某個荒島上。惟當一念及確實行他的企圖，他便會跟父親永遠的斷絕了。才迫他再回到討厭的學校裏去。他坦白地承認自己的動機，及引起這動機的理由，這使他不得不得到校長的原宥，而且也不致受以前那個高級生的虐待了，他被派給別個學生照管，自此始有較愉快的歲月。當他後此獲得了高級生（Prinzen）的榮譽時，他便開始享受高級生所有的更大自由了；學校雖小心地禁止閱讀德國新文學的偉大作品，他却經由一個新來教師力貝爾（Lieber）之手，得讀萊沁（Lessing）著「安蒂葛茲」（Antigone）

i. Gosno) 的連續時期。這本著作的文調和內容給了他很深的印象，他便熱烈地決心要
找最早的機會使作者認識自己，並對他表示感謝。但他的生活環境和萊沁的早死，使他的
決心始終沒有實現。

一七八〇年十月斐希德的學校生涯告一結束，他的卒業論文，(Oratio de recto Præ-
ceptorum Pædagoget Rhetorices usu) (論師道與實用修辭學(6))，尙存比福達學校
的檔案內，這論文大受讚賞，他便準備進大學受更高級的教育。在是年的秋節(Michael-
mas) 學期，他進了耶拿大學神學院——就我們所知，這並非因為他已一心一意想着神學
的前程，却是因為對於一個貧而無告的學生，更無別的出路了。耶拿大學的演講似乎對他
無大影響，次年他轉入萊比錫(Halle) 大學，他在比福達學校時的許多同學也都在
那裏。大學中除了薛茲(Schütz) 關於埃施盧斯(Aeschylus)——希臘著名悲劇家——
譯者)的演講外，他最留心去聽的課程就是劈曹德(Pezold) 討論系統神學一課了。在
這個時期斐希德的心思顯然凝聚於會痛苦地煩擾過許多同樣環境中的學生的一個問題——
就是天命或先知(Foreknowledge) 和人類行動的志願決定(Voluntary de Terminati-
o)的關係。在非此即彼的兩個可能答案裏，他決斷地深信不疑地選擇了我們術語上稱謂
決定論之一說。以個人意志不過是天道設計中一個必要的環節這個概念，使他的思想獲有
某種一貫性，他在萊比錫附近鄉間宣講的各篇演說所要表達者，也就是這個觀念。由一間

鄉村教堂的牧師口裏他始曉得原來自己這主張可加以斯賓諾莎主義這可憎的稱號，亦由同一朋友那裏他得讀吳爾夫（Wolf）著「斯賓諾莎糾謬」（Refutation of the Errors of Spinoza）一書，由這書他才把註定對他日後思想發展有重大關係的一個系統知個大概。大致上說，就這位青年候補神學家（Candidatus Theologiae）對於思辨的和批評的題目有所表示而論，其意見都是與斯賓諾莎的「倫理學」和萊沁的「安蒂葛茲」若合符節的。

二、初期的奮鬥

在萊比錫的三年光陰，是極度貧窘和艱苦奮鬥的歲月，這個使斐希德驕傲而沉默的精神加強了，同時也趨於固定了。還更嚴厲的磨練正在等候着他哩。他修畢規定的大學課程後，還未找到確定的職業，他對教士生涯的興趣愈來愈減，又深為母親的責備與含怒敦促所苦，便在萊比錫附近各個家庭中當了三年塾師，心裏着實難過。一七八七年他曾請求薩克遜區宗教會議，照着通常給予研究神學的薩克遜窮苦學生的一樣，給他一小筆津貼，使他得完成其神學的研究，並得參加特別考試，他這樣卑微的請求又未邀准。這時沒有職業，沒有朋友，沒有金錢，他覺得似已虛度了他的一生。正當他運氣最不好時，他藉舊同學威斯（Weise）之力，得到意外的救濟，被聘往楚里西（Nurich）任家庭塾師之職。他愉快地繼承了，便步行前往，這才第一次途徑本鄉薩克遜以外的德意志各省，於一七八八年

九月抵達楚里西（瑞士北部一州名，其首邑楚里西城位於楚里西湖北端——譯者註）。

他在楚里西的學生是一間收入頗豐的旅館（The Gasthof Zum Schwarze）主人凱圖（Ott）先生的一子一女。這位先生雖則不大了解他的新塾師所授教育是怎麼一回事，都並無不願他的孩子可受到高出他們地位的教育；但他的夫人就對於逾越習慣常規的一切努力抱極端反感了。斐希德知道他的工作並不易為，而他採用的實施方法實在也不會為同樣環境中任何其他塾師所想到的。他留心地在日記中記下學生父母所對於教育上的錯誤，每週提出報告來，他的頑強性格與堅定主意，使他能夠把反對他計劃的有何表示都忍受下去，但這情形究竟是勉強而不快的，到了一七九〇年的復活節，他便決意辭去了。

他在楚里西居住的期間曾忙於多種文學的事業，但沒有顯明地找出那一種可做他真正的職業（Merit）法蘭西的新文學他讀過並繕譯過頗不少，主要是孟德斯鳩和盧梭的作品；完成梭拉斯脫（Sallust）——紀元前八五年生，前三四年死，是凱撒的朋友，又是一位活動的政治家，著有羅馬共和國一棕謀叛案的歷史，以描寫性格典型著名，其著作表現老共和國中貴族家庭的逐漸墮落。——譯者）著作的譯本，附以論作者的生活與作風的遺言；又寫了一篇批評聖經史詩（Biblical Epics）相當情形的論文，特別論到克洛索託的「米西亞」一詩（Friedrich Gottlieb Klöpstock）、一七二四年生，一八〇三年死。是一七〇〇至一八八〇年間狂飈時代 Drang und Press 的詩人，其盛名基於他的史詩。

一七四八年二十一歲時即發表其史詩「米西亞」(Mycenae)的前兩部分，這是民族的史詩，足與彌爾頓(Milton)或維吉爾(Virgil)，媲美，又描寫宗教題材，滿足德國中等階級的基督教感情，充滿自然的美。此詩是愛國心，宗教感情與愛自然三種情緒的綜合，前部表現德語的美，是十八世紀後半德國文藝復興的先驅，故「米西亞」是德國文學史上的重要作品。其後即在二十五年後即一七七三年始出版，便較遜色了。——譯者——

這篇文章日後却被萊比錫的德意志博物院報(Deutsche Museum)主編者畏怯地退回。他不時作公開演講而得到顯著的成績，並力圖設法在楚里西成立一間演講術學校，曾蒙拉發忒(Lavater)答應協助。他爲此事起草一篇整個計劃，由他兒子發表的原文獻可以看出許多有趣味的特點。

他在楚里西時結識的朋友，特別是與拉發忒和克洛斯託的妹婿拉恩(Herrmann Paul)的友誼，對他日後事業的影響，比較這種文學努力還更重要。拉恩受過很好教育，又富於生活經驗，他的家裏成了楚里西社會的文學集會的中心。斐希德最初由拉發忒紹介進去，即刻便被作親密而可敬的朋友了。拉恩的夫人過世了已經幾年，他的家務都由女兒約翰娜(Johanna Maria)主持，她這時約摸有三十歲，長得並不特別美麗或才藝過人，但却富於婦人的溫柔 and 伶俐。斐希德覺得自己在最初相見時便對拉恩小姐鍾情了。她天性富於同情心，這個使她既能了解他焦急不安的性情，又適足以補其所短。他們的友誼逐漸

由增進到互相愛慕和敬重的深情。他們在通訊裏，初很祕密地表達他們互相的愛慕，因為地驕傲心的驅使，斐希爾只待一個不出色的家庭塾師是沒有權利向一個有錢有勢紳士的女兒談愛的；但當他要談到楚里西的日子逐漸追近，便必須讓拉恩先生曉得事情的真相了。斐希爾臨走時，私下裏與約翰娜正式定了婚。

他一生的前程，此時還未在他眼前清楚地顯現出來，由其子發表的他寄給未婚妻有禮的一封信看來，我們可以推斷他自己的見解還未決定，討論到了許多計劃，大致上說，那時他是希望得在德意志某個宮庭裏做有權位者的塾師，這個會使他有從容時間以發見自己的才能，最易在那一方面得到成功。

他寫道：「大致上，我的打算就這樣：我一生的偉大目標就是要受到命運將許給我的一切教育（不是那我所見其虛華不實的科學教育，却是品格教育）。

「我在生活中探索上帝的指示，覺得這個也許正是『他』給我打算的主意。我曾經歷過許多，做過許多事情，認識過許多人和種種色色的人，大致上我覺得因這一切經歷我的性格已更穩定更堅決了。當我最初投生到世界上來，我欠缺一切，只不缺少一個易感的心。那時我缺乏的許多品格嗣後已獲得了；但我仍全然缺少許多，就中一種品性就是使我自己能隨時與我周圍的人調協，容忍那些見解謬誤的或與我的品格全然相反的人，庶可幹出一些偉大的事情。短了這個我便決不能把上帝賜給我的才能運用得像有了它那麼樣

了。

「然則上帝有意發展我的這些才具嗎？就當爲這個目的，我如今會被引導到更廣大的天地中，難道是不可能的嗎？我受一個宮庭的僱用，我監督一個王子讀書的計劃，你父親帶我到哥本哈根（Copenhagen）去的打算——這一切不會是上帝爲達這個目的而作的暗示或方法嗎？而我將把自己局限於一個對我不合適的狹窄境地，來阻撓這個計劃的實現嗎？我是太不善於卑躬屈節，去應付我覺得可憎的那些人了。我只能夠對付得了良善而誠實的人；我是太坦白了。你會覺得這個是我爲何不宜於進宮庭去的又一理由；反之，在我看來，這却正是一個理由，如果有任何機會的話，爲什麼我必須進宮庭去，以求獲得我所欠缺的東西。」

「我曉得一個學者的職務，關於這個沒有一點得要再學的新事情。在職業上做一個學者，我是最不行的，我必不可僅僅去「想」，我必得去「幹」；我更絕不能想一些卑瑣事情……我只有一个熱情，一個需求，一個戡斷一切的願望——去影響那些在我四周的人。我幹的愈多，我便愈覺快樂。難道這也僅是一個幻想嗎？也許是的，但根柢裏究竟含有真理哩」。（註一）

（註）傳記（Leben）第一部五五至五八頁。這裏發表的全信是斯密博士的譯文。

愛倫堡懷着許多計劃和對前途充滿了希望，對一七九〇年春天出發到萊比錫去。然而

他給各個宮庭的介紹信，却沒有一點結果；他力圖在萊比錫實現的計劃，最主要者是出版一個學藝雜誌，他成了泡影；在幾個月間他便又跌回窮窘不安的境況，甚至比往楚里西作客之前還更狼狽了。上面曾說過，他評述聖經史詩的論文被「博物院報」膽怯的編者退回了，因為對偉大的克洛斯托的聲名似有詆毀之意；至於他所從事的其他文學的創作，寫了一篇悲劇，和幾個故事，實在都沒有顯示甚麼才能。最後竭力設法進教堂去，也同樣歸於失敗了。他那篇（也許即是登在全集內的「自然神教箴言」，「Aphorismo on Deism」的擴充），註明一七九〇年所作的論文，德萊斯登（Dresden）宗教會議的主席對之半讚譽，一半懷疑。這位著名神學家以為作者做教授較宜於做宣講師；而斐希德不滿於對薩克遜教士所施褊狹，妒忌的壓制，最後把實現其原來主意的一切希望也都打消了。他在這個困惱時期給約翰娜的通訊，充分表露出他的倨傲脾氣如何受困苦煩惱的磨折，而憤憤然了。甚至她的溫情的勸誘，和懇切的敦促，要他回到楚里西去，也安慰不了他。然而在是年的秋天，我們覺得他通訊裏的語氣有了突然而意外的改變。他已開始招收生徒，授以各種學科，就中有一個提出要他幫助閱讀「純理論衡」（*Critique of Pure Reason*）一書。斐希德以前沒有讀過這本書，但當他一踏入這個新的思路（*Line of Thought*），他便尋着真正的職業了。從此以後他底思想和希望的方向已經確定了。至於康德哲學究竟對他發生甚麼影響，還是讓他自己的說話來表示，比甚麼外面的說明都更好吧。

他給他的未婚妻寫道：「我喜作計劃的性情現在已得到休息了。謝謝上帝，正在我底一切希望差不多全要幻滅的時候。我被安排到一個境地，使我能夠愉快地忍受着失望了。這情形似乎純是湊巧的結果，才使我專心一意地研究康德哲學——這哲學把我往往太猛烈的想像力抑制了，使知力佔了上風，而使整個精神昇到一個超越一切塵俗思慮的說不出的崇高地位。我已獲得更高尚的道德，我更留心自己而不大注意在我之外的東西了。這個使我得到從未經驗過的這樣的和平；我在不安的世界情勢之中過了我最快樂的日子。我至少要耗幾年光陰致力於這個哲學；無論如何我在最近幾年所寫的一切著作必將是討論這個哲學的。這哲學是想像不到的高深，而迫切須要加以簡單化。誠然那些原理都是冷酷的風辨，與人生無直接關係，但它們所招致的後果對於道德根本上已腐敗了的一個時代，却是非常重要的；把這些後果明瞭地顯示給這個世界，我相信是有益的事」。

他還寫信給他的朋友阿克利思（Achelis）——他們兩人關於人類行為的必然性時常發生爭辯——說：「這個哲學，特別是它的倫理方面（但若不先行研究「純理論衡」，這倒是不會明瞭的），加於整個精神生活的影響，又特就它所引起我自己思想方式的轉變說，都是不能以言語形容的。我尤其要對你表示感謝，因我現在衷心地信仰人的自由，並確信惟獨根據這個前提、義務、理性、或任何種道德始有可能，——我從前確曾見到這個真理，也許是受了你的教益」。

現在他給拉恩小姐的信開始充滿着快樂幸福的新調子，因外界的環境亦同時改善了；真的，這些來訊變成這樣高興愉快，致使約翰娜的柔心顯然也懷疑這新奇的康海哲學是個可怕的情敵了。她實在不喜歡他在離開她時，還是這樣興高彩烈的大笑着。楚里西的朋友們都看不起康海哲學，在他們眼裏這是不值一顧的，她恐怕他會荒廢光陰來研究它，全無好^二。而且巴赫特（Bacht）著「生活」（Leben）這本穢腐的書裏所提到萊比錫生活的穢醜新聞使她懷疑那地方的影響。她對斐希德委婉地堅持着她得意的計劃，要他回到楚里西去，跟她結婚，然後聽憑運氣會給他開闢出一條坦途來，使他的天才受人賞識。斐希德在一個時期表示反對，他滿望自己成就相當名譽，害怕着：如果她接受她的主張，不曉得楚里西的善良批評家會怎麼說，但結果在一七九一年的春天他硬贊成她的懇求了。他在三月一日寫道：「在這個月裏，我將得脫身了。一定到你這裏來。我想沒有什麼事情可以阻擋我。的確我還在等候着父母的許諾，但我向來這樣穩得他們『疼愛』——如果容許我說，穩得他們順從我的意見——所以我用不着顧慮他們方面會有什麼阻撓」。

然而不幸的命運既會屢屢使斐希德受了嚴重的打擊，此刻它還有一枝利箭藏着未放呢。佐哈脫曼拉恩大部份產業的一家商店倒閉了，至少暫時使結婚計劃受着絕大障礙。現今約翰娜須以全副精神來服侍年高體弱的父親。斐希德只得硬着心腸，捲起行李，首途往磅沙去？那邊他已接受在一個貴族家庭任塾師之職。

在一七九〇年的秋季，他很忙地着手寫他第一部哲學著作「品鑒論衡疏解」(An Elucidation or Explanation of the Critique of Judgment)他希望能在計劃中的往楚里西之行前，這本小書已出版了。但出版家好像慎重得很；原稿在送來送去多次之後，始終還是未印的原樣。可惜者，這書尚存的一部份沒有收在斐希德的遺集內，因為它對這本著作(「品鑒論衡」)底目的與範圍之說明，實在頗饒興味。斐希德正如大多數真正了解康德系統的學者一樣，認為闡明三個「論衡」的主要觀念間的內在關聯，是最要緊不過的事。在「品鑒論衡」中最艱深但却最富教訓的導言部分，康德本人曾向此目標盡了點力；但尚有許多事情留待未做，而斐希德後期的哲學在本質上既是以新的獨創的方法努力實現理論的與實踐的諸原理間之統一，若得知道他對這個題目最初的印象是怎樣，那是很可喜的事。然而對於後人亦如對於同時人一樣，這本著作還是埋沒不顯哩。

斐希德往華莎的旅程是很愉快的，途中的花絮在他日記裏都有生動的敘述，六月間始抵達目的地，他便遇到一件非常困難的工作了。他的主人普拉鄧(Dunin)伯爵是個良善從容，却頗遲鈍的人；但伯爵夫人就真是個貴族女子，她看待一切塾師純如僕役，她專橫的脾氣迫令下人們像奴隸般順從她。她時刻覺得斐希德那獨立的天性是難堪的，他講法語的重音是可怕的。只消短短幾天便足使事情陷入僵局了。伯爵夫人要替這個被嫌棄的塾師在別家裏謀個職位而不成功；但斐希德決不肯讓人看待他像件財物一般，他要求辭職及

賠償損失，辭職是很爽快地准許了，但惟有經過起訴的恐嚇，才能得到賠償損失。斐希德有了幾個月之用度，於是實行所懷有的一個新念頭。他決定去拜見康德，即動身往康尼斯堡（Konigsberg）去。

三 康德與「天啓論衡」

七月一日他到了康尼斯堡，四日便晉謁康德。如意料得到的，這位高齡哲學家接見他，但却很冷淡，因康德的性情決不是感情橫溢的，和他相識須得經過相當時候，他才會表露任何更優秀更真誠的品質。斐希德對這次會見很感失望，他有一次去聽康德演講的結果，也同樣地很不滿意。他真料想不到這位教授就是「論衡」的著者，覺得他演講的態度是漠不關心，半帶敷衍的。其實這個亦是頗在意料中的事，因為我們知道，康德素來反對在演講中夾入那些表見其著作特色的更深刻的哲理。斐希德雖因第一次的接見頗覺失望，他却決心要使用一鳴驚人的方法引起康德的注目；於是他獨居在靜寂的旅館內，不停地寫作，約歷五個星期，寫成一篇「天地自然哲學的原理發展到一個新方向」。八月十八日他把原稿送呈康德，靜候幾天後聽到底德的評語之餘。康德非常客氣地接見他，稱讚這篇文章中他所讀過的那部分，但照他向來謹慎的態度，對於著者的見解既不肯置一辭，又拒絕討論他自己「論衡」的諸原理，却請他介紹初稿在康尼斯堡幾個有地位的朋友——波勞茲

基 (FORWERTH) 和蘇爾茲 (SCHULZ)。這時候斐希德有限的資斧已將告罄了，過度用功作文的結果很覺疲倦，把他弄成沒精打彩的；他似乎沒有從窘境中尋到出路之望。在九月一日他硬寫了封最是表現其個性的很可注意的信，對康德表白自己的境況；說出自己顯然可走的一條路，就是返家去埋首研究，也許還得做做鄉村教師之類的卑微職位；並請求康德借給他必須的款項，使這個決心得以實現。我們由斐希德日記中所得知的，康德拒絕了這個請求，但他拒絕時的態度是這樣，所以一點也不會減輕斐希德對他的尊敬與仰慕之情。他還竭力替斐希德打算，經由波勞斯基之手把這篇論文介紹給他自己的出版家哈東 (HARDING)。但哈東當時已離開慕尼黑了，再介紹給另一個出版家，他却不肯購買這本原稿；斐希德只得接受他已決心不幹的私家塾師之職了。康德的朋友蘇爾茲給他找到附近但澤的克洛可夫伯爵 (COMTE VON KROKOW) 家裏一個職務，伯爵着他是康德的受庇者 (Gast) ，非常客氣地接待他。就是當他在這理住下的期間，在前所未見這麼富於同情心的環境裏，他底多難的論文才意外地爲他開闢了一條生活中的新坦途來。

斐希德所選定，要依據康德諸理來論述的問題，却是批導哲學的著者從未公開發表過意見的一個問題。三部「論衡」中無疑也發現有宗教問題，但每部中的言論彼此稍有差異，不曾貫串起來，可以應用到此等言論的便以我們所謂「自然宗教」者爲限。但是，對於天啓或超自然宗教的某種信仰實際是有的，這是一個事實，此一事實便是須要依據批導

方法來解釋的。如在「純理論衡」內，認識的事實已被承認，則這個事實所以可能的條件便成研究的題目了；在「行理論衡」內，道德的事實已被承認，則其所以可能的條件便可加以推究了；又在「品鑒論衡」內，同樣問題的答覆，須看自然諸因素或與吾人認識的權力相符合，如在審美品鑒中然；或與全體（此等因素即全體中之各部分）的觀念相符合，如在目的論的判斷中然。再就宗教而論，已獲得了下面的結論：宗教的神學方面——即是思辨地規定一個超自然的「有」底存在，性質，和行動形態——已顯出是沒有理論的根據的。神學不能在認識的型式中成立。但是使道德或「行理」可能的那些條件的自然後果，就含有實際上承認了不能給予理論證明的那些神學原理。要任何理智自覺其為實踐的或道德的，則必須實際假定有一個「理智的道德的世界統治者」，及人性中合理因素的永恆存在。由於這些實際的假定，對於感覺世界便可給予新解釋，即不再是認識經驗的單純材料，却是行理的道德目標可藉以實現的一個可能的場所了。於是，如果我們使用無疑有點含糊的名辭，一個自然的或合理的宗教之可能性已被充分表明了，而如此宗教在哲學概念的系列中的位置亦經確定了。但是至此仍未有可證明天啓宗教之可能性的結果出現；在歷史上常與信仰天啓，自覺不圓滿，罪惡、及依賴神力相連的人性中那些基本特性，顯然在康德的系統內沒有地位。那末，這裏便是一個應用批導原理的機會了。天啓之可能性亦可如認識之可能性一樣地探討出來，任何天啓之型式與內容可由分析其可能的諸條件而決

定，正如知識的型式與內容會由分析其諸條件而決定一樣。康德系統中一個空餘便這樣填補起來了。斐希德對自己提出這個問題，他把解決這個問題的論文送給批導哲學的著作者，原來目的不是為了出版，却是為要證明他處理應用批導方法的才能的。祇有得到康寧本人的贊成和勸告，才決定要發表出來，於是這本著作稍加修訂，以備問世，所用書名就是「天啓論衡」(Versuch einer Kritik aller Offenbarung)。

「天啓論衡」在型式和實質上純粹是康德派的，間中混雜有那些添加的辨別精微的地方，這是康德派的學者如萊因浩特(Reinhold)已開始用得過濫的。這篇論文首先頗乾操而抽象地論述道德的或實行的理性諸條件，即分析意志的兩面：是感官的衝動又是為對道德律的敬畏所決定的衝動，進而簡明地把康德實踐神學的諸原理概括出來，着重指明事實上這些神學上的假定之承認並非即等於「宗教」——若敬畏單純的道德律是指導行為的原則，便不容我們認為如此律令所有拘束力是神的道德秩序的表現了。雖然，假如人性中有一種這樣的實行動機，會削弱敬畏道德律的力量者，則由於用其他方法指出道德律實際上就是神意的表示，便可能增加力量了。在如此情形中，人為敬畏道德律的神性所約束，這樣的約束就是與神學有別的一「宗教」。有了在人性中的這種情形中所見這個基本事實，天啓才是可設想的。

那末人怎會認識道德律是由神而來的呢？斐希德答道，這並不經由實行理性自身，因

爲這個行理的律令是意義自明的。——却祇是經由感官認識的世界所提供的某種證據。這樣證明不能求諸一般以感覺世界爲道德目標藉以實現的場所這個見解中，因這純是由道德律即存在吾人心中而來，却須求諸顯現其超自然的淵源的某種事實，這樣必歸結謂它是神諭行動的直接結果了。一個以顯現在自然中的超自然事實爲根基的宗教就是天啓的宗教，而這樣超自然的顯現之可能的條件就是天啓宗教的條件。

這樣的顯現必須是一個後天的事實；但就其純爲一個後天的事實而論——即就其顯現的型式而論，——不能必歸到其源出於神的結論，至說到質料或內容，這個顯現必須是道德律之超自然地啓示於自然中，——對於其感官衝動已壓倒其敬畏道德律之心的理智者，這個啓示是可能的。藉了這樣的啓示，似乎可以喚醒或種植道德感情於人心中；因爲若無這樣的感情，則理性之力，或感官衝動的作用，均不能創造之。然則，在這樣環境下，如能把感覺世界中某種事實看作神意的自動效果，並顯示神意之道德目的者，則天啓便是可能的。解釋這個既非理性，亦非感覺，却是介乎二者之間的啓示事實，就是想像力的工作。個人都相信，也可以相信，這天啓的事實是憑自然律所不能解釋的；但他却不能證明這也是此等定律所不能解釋的。要提出科學的證據，謂依據自然律而發生的一切事實都可由此等定律解釋之，也同樣是不可能的。啓示的諸規律本身是不足輕重的；因爲天啓只是相對的，——與個人底困惑或煩亂的道德情境相對。天啓之可能這樣便以道聽性的某種

特殊條件之可能為根據，因為這個條件的本身不是必然的，故不能認為天啓宗教是必然的，與思想諸型式或行理諸假定之為必然有同一意義。如果真有天啓的話，其內容必須與道德律的內容吻合，我們便可以看它能否滿足由此兩條件推得的標準，而判斷任何自承為天啓者了。它必定是對於上述那些道德準則上有缺陷的人而作；它必不可提出本身與純粹道德有矛盾的主張；它必不可用稍有逾越道德原則的方法以撞進吾人思想之中；它不能給予理論的確實性於根據道德律而有的那些假定事實。因此，天啓宗教基於個人在其向純粹道德的發展進程中有可能的須要。信仰這樣的天啓是人類道德教育中一個因素，而且是一個重要的因素，但決不是人類思想的最後階段。

在吾人討論到這裏時，無須去探究斐希德於此所提困難問題之論述有什麼價值，因為隨着他的思辨緩慢地掙脫康德形式主義的許多羈絆，他關於整個宗教的見解也愈加深刻和豐富了。這篇論文裏值得注意者，僅是那麼堅定地把純實行理性的必備條件看作估量任何天啓宗教的可能與性質的標準一層。甚至在斐希德哲學事業的這個階段，他已開始重視康德系統的實踐方面，認為唯有由之整個思辨問題才可獲得完滿解決。

◎要把這篇論文公之於世尚費周折。經由波勞斯基友誼的幫忙，憑了康德的介紹，哈東才肯接受這篇原稿，而送到哈勒（Halle）去印刷，這樣一來，這本著作的出版便必須得到哈勒檢查官就是佛學院院長的核准了。這樣一本著作裏，坦白申述天啓的轉性不能根據

假定的奇蹟而證明，却完全以其內容的性質為根據，要檢查官核准出版，是頗費躊躇的。斐希德聲明他這本是哲學著作，不是神學著作，竭力去打開這個難關，但也屬徒勞，對於批評者的善意請求，應把攻擊宗教的幾段刪去，甚至對於康德的謹慎勸告，應把不屬於該文範圍的獨斷信仰和基於實際理由的「道德信念」或宗教加以區別，斐希德都照他向來斬釘截鐵的態度絕對拒絕了。於是這個著作的出版暫時便似無甚希望了。幸而正當迫切時機，哈勒神學院的檢查官換了人，新院長克納普（Knappe）博士不大顧慮地批准出版，這篇論文便在一七九二年發表出來。不知由於出版家抑或手民的疏忽，著作者姓名及他自行介紹的序文都沒有印出來；這偶然疏忽對於斐希德却實在是幸運的。文學界和哲學界，久已渴望「純理論衡」著者討論宗教的著作，便料想在這本不署名的論文裏他們已發見出於這位大思想家手筆最清楚的證據了。「普通文學報」（Allgemeine Literatur-Zeitung）刻不容緩地盡了它「對公眾的責任」，對他們報告一本著作的內容，「這本著作比較任何經年累月的著作都更適合時代最深切的需要，這本著作實在可稱謂時代的呼聲」。這報道繼續說：「恰當此時，神學中最複雜派別彼此爭辨不決，有一個誠懇嚴正的人走上前來，對每派表明他們的錯誤是在那裏，那些地方他們誇張失實，那些地方他們毫無根據輕下斷語，這就特別尤為重要了。而且這件要緊工作是怎樣地執行了呀！實在自古至今最偉大的最配享盛名的神學家關於天啓所說，許多話，或許一切的話這裏都有了；然而這樣緊湊地

聯結起來，這樣透澈地組成統一體，在這個巧妙地構成的系統裏一切都有這麼精確的界說和理由，所以就基本命題而論，實在是完滿極了」。這個批評者說自己對同一問題很早就懷有的這些思想，如今看見有人用了這樣熟練的完整的型式表達出來，很謙虛地表示他的快樂，過後他就作了一個撮要，附帶說「這裏決不有誤地識別出來的這位大著作家，凡是即僅讀過他一種作品的人」，將要想像許多更有價值的地方還未撮述出來；末了對這位大人物傾吐感謝之情，「他的觸手無遠弗屆」，現今已在人類知識的圓拱中安上合龍石了，其他批評家的報道也並不落後。早以進步的康德主義的中心而著名的耶拿社（Jena）也批評討論這篇論文，認為真孫這位老師之作，而贊成或反對的論著便開始由多產的德國出版界中源源出現了。

康德不容許這個誤會長久不予更正。在緊接發表上引告白的「普通文學報」次一期內，他登出一個簡短聲明，說出作者的姓名，並對他的造詣表示敬意，的確，同一雜誌中對於這篇論文第二版的評論語氣上便顯有不同了，但無損於斐希德的文名已因此事故而登時聲價十倍，即他勤勞多年恐亦不能獲得者。在現存一切哲學家，惟他是出類拔萃的，其才能力量足以繼承康德的偉大工作之一人。他的前程以此便確定了，他一切的空泛計劃雜響現在已踏實了。自此以後他便是一個專業的哲學家了。

斐希德在文學上的一舉成名，使他現在想到他的婚姻不會再因自己命運的不安而再耽擱下來了。哈脫曼、拉恩的一部分遺產避過了維波庫爾得保全。由一七九三年初頭他給約翰娜的信裏我們知道到底一切總算是解決了。他於一七九三年春季自但澤來信說道：「在六月，或最遲七月，我便在你身邊——」；但我倒願意以你丈夫的身分進到楚里西城去。這是不可能的嗎？你慈悲的心腸斷不會妨阻我的願望；但環境怎麼呢，我可就不知道了」。事實上，環境却跟他的心願相反。因楚里西習俗限制外國人要在本城居住一定期間，才能夠在那裏結婚，於是只得等到十月十二日他和約翰娜的婚禮才在巴登（Baden）舉行。婚後在瑞士境內作短途旅行，兼借丹麥詩人巴伯生（Jens Egede）作伴值得提說者是這次使斐希德得與斐斯他洛齊（Pestalozzi）相識，他的教育思想便註定對於這位大哲學家日後的生計有重大的影響了。

恰當斐希德生活這個較平靜的期間，偉大的法國革命的事變已急速地發展起來了，一般公眾及思想家的注意都集中到這樣有力的大運動所含有或所危害的各種主張上去了。波諾威樞密院的秘書萊白格（Lindbergh）在一七九二年出版一本書，題為法國革命論集（*Essays on the French Revolution*），書中抒寫對法國革命主義所有懷疑的耐長性的見解，並預測這些主義會招致最不幸的後果。這本書似是促成斐希德寫匿名政治論文的原由，其中首篇「向歐洲國君爭回思想自由」（*Reclamation of the Freedom of Thought*）

of the Princess of Europe)，是篇憤激的辯論的文章。在但澤完成。更加重要的第二篇，「刺正對於法國革命的公共判斷論議」(Contributions towards the Correction of the Public Judgement on the French Revolution)是在但澤起草，而在楚里西完成(就已寫成之部分論)的。兩文中根本的原理是相同的。辯護改革政體的權利是根據於實現人類的道德目標的自由權，這是不可作廢的，不能讓與的權利，先於其他一切權利而有復為其他一切權利的根基。這個論證在本質上即是盧梭的「民約論」譯成康德倫理學系統的名辭；因權利或法律(註一)的整個問題與斐希德哲學的本質有密切關係，故在他的哲學發展這個較早時期，他關於這個問題持什麼意見是值得注意的。這些論文正如康德的法哲學(Rechtlehre)一般，接受原始契約是國家內諸權利的基礎這個觀念，不是以為它表示歷史的事實，却是以它為理智的自主的人羣結合唯一的理論基礎吧了。在一個建立於這樣的契約的社會內，便有不同種類的權利或不同程度的權利分配給各個人或各個階級，但那些權利中間，有些是不可讓渡或不能取銷的，因它們表示一個條件，缺乏則行為的最高準繩即道德律便歸無效了；其他權利有關只為道德律所准許不由道德律所命令的行動形態，便是可以讓渡的，個人可以放棄的了。在不可讓渡的權利之中，含蓋最廣者就是倫理的自由；但至少依自由之一義，其關涉外表行為不若關繫內思想者為大。然而自由發表意見，自由溝通思想與權利必須確定為不能讓渡或不可取銷的權利。且此種權利之範圍

得思想材料的可能性便消失了。沒有思想的自由交換與溝通，則精神的發展是不可能的，任何人或任何團體也不能如此深信地斷言已有思想（thoughts）的至智至善，致使他可據以成立其假設的權利；因思想（thinking）謬誤可能發生危險而禁止思想自由（註二）。

（註三）在英語中不能找出一個字恰相當德語的 *Recht*，這字在不同用法上或指法律（Law），或指與法律有關的個人諸權利（Rights），可以或是個抽象的或是個集合的概念，亦可指示或者實際的法律，或者此種法律之根本的倫理基礎。在斐希德著作裏，一個權利（Right）是行爲的特種形態，或是一個動機之實現爲外界事實，這在假定的一個共同倫理律或最高倫理目標之下是必須而不可或缺的。設定了如此的道德目標，我們便能指出某種行爲形態是社會必定讚許的，否則破壞了倫理律的根本概念。然而此外，還有諸種權利，只是爲社會全體所公認的特種行爲形態，而非對於倫理目標的實現是不可或缺的。

（註四）這理斐希德的論證可與約翰穆勒（J.S. Mill）的論著「自由論」（*On Liberty*）——嚴譯羣已權界論——中對同一問題更詳盡更具體的討論相比較。

認國家內一切權利的究極基礎，因之其究極標準，須求諸實現「精神發展以進於道德自由」這個倫理目標所必須諸條件中，這同樣的根本原則對於革命權利這更複雜的問題也殊與解答了。各種政體必須是可以更改的；因它們不能繼續適應一別在發展中的道德文化

傳需求，任何原始契約都不能有終極的性質，不能規限一個社會底道德和法律的進展。故改造國家的權利是不可讓渡或不能取銷的。

然而一個政體的解消便含有由原來國家契約中退出之意，而這樣的退出幾乎在條文上即與國家權利所根據的根本觀念相矛盾（註一）。斐希德勇敢地應付這個難題，他辨駁道：在一切事例中退出契約都是可能的，法律或正義對此種背約行為只要求賠償，並非要無條件的遵守之。如果因取消國家現行政體所根據的契約，而發生了損害，便給予質與量都公允的賠償好了。再說這損害可以施於國家本身，或施於國內某種特權階級。就其有關國家本身而論，可以要求賠償的人生諸關係，就祇是根據或憑藉國家援助的那些關係——例如財產權或發揚自己教化的權利。但我們只稍稍加思考便能見到這些權利和關係在性質上是先於國家制度而存在的。它們不是一由一國家始有的，但國家却是保護並制定它們的機構。是故國家不能因一個或一切分子退出原始契約之故而加以刑罰的。這些携貳的意志可以聯合起來組織國家內的國家：這就是政治革命的本質（註二）。

（註一）這個矛盾是康德所留下而未解決的問題（參看法律學 *Rechtstheorie*：四九節）
（註二）「*Allgemeine Anmerkung A.*」。

（註三）注意斐希德為國家內的國家辯護，是指出這種二元構成的例證以支持其論旨。這些例證主要如基督教社會中猶太人的存在，及軍人階級的存在。他對

於猶太人的意見的苛酷，即現代對德國內閃族（Semite）分子大加攻擊，恐亦不過之。特別參看「全集」第四卷一五〇，一五一頁。

斐希德考慮因革命結果對特權階級可能發生的損害，引起他在「芻議」（Beiträge）第二篇（Heft）中作一般特權的起源的詳細討論。他的議論中所含有社會經濟諸原理並不若它們到後來這樣顯著；如討論他較後的著作必須注意及之，此處則只消這樣說明已足：他對貴族和教會享有特權的理由給予最嚴厲的指摘，認此等理由是理論上難以成立的而絕對排斥之，並預表了在他後來的政治經濟論文裏所發揮的半社會主義者的主張。（註）

（註）特別是「封鎖的商業國」（Geschlossene Handelsstaat）和「政治學」（Staatslehre）兩書。

這些噴湧着對法國革命的最高熱情的政治論文，自然地使斐希德大受注目了。他被看作政治上的危險人物，並在當時及以後均被控有民主的傾向。對於他的政治同情心所懷這種反感，在他後半生一切事故中處處表見其勢力。我們就要看到，他在耶拿大學時因他的神學見解而招來許多嚴厲責難，實根源於憎恨他前進的政治主張。在內容上，這些小冊子本身，又就其可指示斐希德思想中很強烈的實踐傾向，都仍然是很有趣的；然而在形式上，它們却是頗枯燥而炫學的。在這裏正如在「天啓論衡」裏一般，文辭中充滿了康德的專門術語，論證的結構和步驟是依據康德系統的抽象型式所決定的。在這兩種著述裏，斐

斐希德的生平及其哲學

精神都已進抵批評哲學所劃定的限界。現在他便準備要超越這些限界了。

第三章 耶拿大學任教時期

一七九三年冬季在楚里西靜寂地過去，時刻默想着康德哲學的主要問題。半由於他自已的反省，半由於蘇爾茲錄利的批評（他底「安尼希德默斯」Anesidemus」一書已在前二年出版），斐希德開始清楚地發見康德系統的主要困難是在什麼地方了。「純理論」中所詮釋的知識學說，至少就康德自己所論述到的範圍說，並非一個完全密合的整體；從這個學說轉變到，行理及「品鑑論衡」中所提出更形而上的概念似乎也沒有邏輯的一貫性。把康德學說的各部分構成一整體的工作，萊恩浩特無疑亦有所貢獻，但斐希德隨即對萊氏的方法深致不滿了，在他看來，整個哲學必須顯示一個單獨的原理，知識及實行諸學說必須由一個共同淵源中推演而得，思辨哲理的基本概念必須以系統的完整性發展出來。在這個時期內所作一兩篇應時的評論中，又在他給友人的通訊中，他曾簡明地發表他對這一層的信念；而當他的見解愈來愈成熟和確定時，他徇了在楚里西的相識者的邀請，於冬季內作短期的私人講演，討論他所理解的哲學。然而，耶拿大學因萊恩浩特轉入克爾（Karl）大學而將虛懸的哲學副教授一職，一七九三年十二月聘他承乏，這事才更促進了他思辨學說的建立。斐希德最初雖有點不願即刻接受邀請，他却不能放棄這個機會，使他一下子就可走上似特為他安排好的前程；他遞了應聘書給校長福格脫（Vogel）之後，便

先準備一下，次年復活節學期要在耶拿開始授課了。

當時耶拿大學正是聲譽鵲起。在耶拿大學光輝的歷史中，沒有其他時期可與十八世紀最初十年間媲美的。它已成了哲學文學最進步運動的真正中心，聲名實為乎其他一切德國大學之上。魏瑪 (Weimar) ——此地集合了德國新文學上最顯赫的名字，此地在一位尊貴而開明的君主加意愛護下，文學藝術的發皇直可比擬為一個新雅典——又近在咫尺，正是錦上添花，聲譽更隆，並得對於大學內的研究有最關切的視導，但尤更重要者，耶拿因是最熱烈地接受並最有效地應用德國新哲學的大學而聲名大著了。以編纂「埃施爾斯集」 (Aeschylus) 和「西塞羅集」 (Cicero) 是羅馬著名演說家——譯者而在古典文學上得名的薛茲 (Schütz)，曾自詡地說他是第一個介紹批導哲學給耶拿青年的人。一個著名法學家胡菲蘭 (Hufeland)，闡揚了康德倫理學諸原理，他的「天賦權利」 (Naturrecht) 一書仍屬法律哲學上最佳的著述之一。萊恩浩特以他的「康德哲學通訊集」 (Letters on Kantian Philosophy) 一書曾獲得批導義之父本人的嘉許，於一七八七年在特為他設的講座中，開始他那力求發揚光大批導系統講演了。一七八九年擔任歷史講座的席勒 (Schiller)，曾表明哲學原理如何可與歷史研究和藝術製作有效地聯繫起來。還有鮑魯斯 (Pauzanius)，洛德 (Loder)，愛施 (Erach)，和蘇密特 (Schmidt)，因他們對於促進德國思想的貢獻，都是不會被遺忘的名字。總之，「耶拿在十八世紀末年表露一種生氣蓬勃的

現象，這個把它提高到德國大學的第一把交椅上。德國哲學的歷史，就其最光輝的時期講，大部分就是耶拿大學的歷史，因為耶拿的學師中間有斐希德、謝林、黑格爾、佛萊斯（Fries）、克洛施（Krause）、和施萊格（Schlegel），學者中間有赫巴脫（Herbart）、蘇貝脫（Schubert）、史蒂芬恩（Steffens）、梭爾格（Solges）、希赫爾森（Hilgen）、赫爾德林（Helderlin）、貝格兒（Beger）、和埃斯特（Oersted）。在學生們中間，他們教師的聲譽在特別公開而有生氣的大學生活中反映出來。比較耶拿有更自由更熱烈的地方實在是找不到的。

◎聘請斐希德來耶拿——據葛德所表示，因斐希德已表明其政治主張之故，此舉並非不費躊躇的事，——全大學對之用最興奮的愉快情緒歡呼着。在康德主義的一切信徒中間，惟他曾表現有才能，可把那已開始發生其可驚影響的偉大思想發揚光大起來。他的朋友白脫格（Bottger）曾給他寫信道：「過去幾星期來耶拿大學籠罩着說不出的歡欣，爲了復活節時要來到的三位教授，——因爲除你之外，這裏還請到了那著名的衣爾根（Ergen）也許是薩克遜最有學問和訓練的學者吧），任東方學教授（Professor Orientalium），和窩曼（Wolman）任歷史一特別一講師。但你的名字頂響亮了，渴望之情緊張到了極度——無疑地半由於你被看作最勇敢地保衛人權的人，對此層譯司們（Bergs）司文藝美術之九女神——譯者）的許多孩子持有很特別的見解。然而這個却是容易改正過來的」。

一七九四年五月斐希德到了耶拿，他花了幾個月光陰，對他的新職務最勤奮的留心地作了準備。他原希望完成一本手冊，把他的哲學見解作一說明，可供他演講的參考之用者，因時間短促也趕不及了；但他已寫成一篇短文發表，可作他的講義的導言，題為「論知識學或所謂哲學的概念」(註一)把他的哲學演講裏所要包含的基本觀念說出一個預備概略來。這篇論文寫得非常清楚明晰，內容無非是竭力表明哲學概念要有統一性，又關於哲學思想必須拿來做出發點的第一原理有了型式的決定。此處所用頗抽象的方法，斐希德到後來從未沿用下去，他的系統的一般觀念主要是從這本早期的小冊引伸出來，罕有超過其型式的陳述者，這是很可遺憾的事。

(註一) „Veber den Begriff der ber Wissenschaftslehre oder Sogeannter Pn-los-ophie“、一七九四年第一版。這「知識學」(Wissenschaftslehre)一辭我們用Theory of Knowledge來翻譯它，當討論到斐希德哲學的性質時將加以較詳盡的解釋。因英語中無有完全確當地表達其意義的譯名，此後便不加翻譯，把原辭當作一個專門術語來使用了。

耶拿大學對於這位哲學家的接待是最可滿意的。可從斐希德的性格料想得到者，他不變的目的不僅要由純粹形而上學的思辨以到達真理，而且要使哲學諸原理成爲活的行動準則。他的性情很務實，他不能以僅僅說明思辨的學理而滿足。因此他把在耶拿的課程分做

兩門：其一是討論整個哲學的，較為體大思精；其他討論一般的哲學文化對性格和生活的影響，較為簡短通俗。第一課程是特別對研究哲學的學生開講的；第二課程，那時他給它一個「學者的倫理學」(Ethics of the Scholar)的名稱，是公開為大學的一切學生而設的。這兩門課程，他都即刻便得到斷然的成功了。當他公開演講時，大廳裏外擠滿了人；而他底研究哲學的學生的熱心，不久便把他系統裏的專門術語變成學術界和普通文學上的熟字了。那時耶拿大學的講師福爾伯(Foerber)寫道：「自萊恩浩特離開我們之後，他的哲學至少在我們中間是絕對死滅了。我們學生腦海裏已沒有他的「無綽號的哲學」(原註)的絲毫蹤影。他們現在之信仰斐希德，正如他們從前之決不信仰萊浩特。無疑地他們了解斐希德較其了解萊恩浩特者甚或更少，但恰為這個理由他們却更固執地信仰他了。正如從前「質料」與「形式」的情形，現在「我」(Ego)與「非我」(non Ego)同樣成了哲學家的象徵。正如從前相信質料有多重的性質，現今關於雙方都有取消契約的權利一層，也一樣沒有甚麼懷疑了」。

(註二) Philosophie ohne Beinaemen、萊恩浩特喜歡這樣稱呼其願失敗的康德主義的複製品，以表示它既非批導的，亦非獨斷的，也不是懷疑的，只單純是哲學而已。

斐希德的哲學體裁僅可嘆賞，這個有裨於其演講的成功者甚大。他有可驚的能力：能

暇人注意，迫令思想專注於當前的問題，又依嚴謹的步驟以展開一個完全的論證或辯駁的各階段。他一切著作都多少帶有演講的性質，也許他自己思辨反省的方式也是一個辯解者自覺得為聽衆而作解釋的方式，而非一個純粹思想家專注意目前的概念的方式。他是個天生的演說家，我們在他早期生活中已可見出，他並孜孜不倦地培養這個演講才能，拿它作一種手段，藉得最好地達到其潔化生活的偉大目標。而且他的人格把堅定和力量與最崇高的道德原則結合起來，在演講的努力中而非在系統的疏解中才有了最適當的表現，且生出最有力的影響。斐希德亦如謝林及浪漫主義時代的一般作家，哲學史家所指出為他們的虛要特徵者，是其顯烈性的燥急和不耐煩，這個與其偉大的前蹤康德底冷靜的成熟感不幸頗成對照，這個也必然招來對他們作品的輕忽不信任和反感。我們遲些便會看到，這個不信任之心，康德自己也多少感到一點，他永是不喜並輕視天才之奔放（*Genie*）之努力。

斐希德在耶拿時期的生活，為便利計可以分做不同的兩方面來看：第一，我們見到一個思辨原理逐步發展，包涵着整個哲學的基礎，以它們的精神方法影響同時代的一切批評及文學，並使作者與當時的最偉大作家，不管是友誼的或敵對的，都發生密切關係。就這個意義說來，它單純是斐希德的思辨能力的自發結果的表現。但思辨力只是斐希德性格的一方面，當我們考慮及在耶拿期間發生的公務生活上幾次事件，我們見到的却是他的嚴

燥性情的發展，這個在他一生中時常引起與環境不幸的衝突。哲學的和實際的活動可以這樣地分別來看。

關於第一方面，這裏只須簡略提及把新的思辨系統連續地公表於世的各種著述便夠了。在耶拿大學第一「學期」中對特別班開講的討論「知識學」的各篇演詞，講過之後即已印成講義，由這些講義便構成第一部有系統地闡明這個新學說的書，（全部知識學之基礎）（*Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* 一七九四年第一版）。這本著作把哲學認識的整個領域，理論的及實踐的都考察到了。但斐希德對於所沿用的方法，仍覺不滿意，故在他後來更成熟的著作裏決不採用這裏所提出的抽象型式了，有人以為此等抽象型式是他的系統內的主要成分，實屬錯誤。他很快地接續地在「基礎」裏簡略地討論過的幾部分更提出詳盡的解釋。「知識學之特殊點大綱」（一七九五年）特別把理論的認識力加以探討，兩篇重要論文，「天賦權利之基礎」（*Grundlage des Naturrechts* 1796-97）和「倫理學系統」（*System der Sittrelehre* 1793）則專論意識的實踐方面，而發表於一七九七年「哲學雜誌」第六卷的「知識學導論」及發表於同雜誌第七卷的「知識學新論」（*Essay towards a New Exposition of the Wissenschaftslehre*）兩文則以新的型式闡明了全部哲學。這些著作和那本重要的「安尼斯德默斯評論」（*Review of Anisidemus* 1794）合攏來便組成所謂初期的斐希德哲學了。

第三章 耶拿大學任教時期

斐希德思想的徹底性和系統完整性似令其同時人發生非常深刻的印象，葛德不能說是愛好抽象思想的人，也許在他的衆心之心（his heart of hearts）裏並不太喜歡一個熱烈的政治理論家，但是他覺得「知識學」的初稿中「沒有一點是他不了解的，或至少自以為了解的——沒有一點不是與他自己思考事物的方式相諧合的」，他煞費苦心地去求與這多產作家的「新論」同一步趨，一般地說來，還對這位形而上學家表示了由衷的敬意。席勒對康德之同情本可引起他更熱心於純粹思辨，但斐希德和他以決未有過完滿的友誼。他們雖則彼此互相尊敬，但他們的品性却都太確定了，不能有全無芥蒂的諧合；再從哲學上講，他們的見解也有異點，這個至少曾一次引起兩人間不幸的衝突。席勒那時主編「霍倫」（Horen）雜誌，邀約斐希德撰稿，他便給這個刊物寄去一篇「論精神與文學」（On spirit and Letter）的論文，但主編者以為該文顯然是對自己的「論人類美感教育之信札」（On the Aesthetic Education of the Human Race）故作譏諷，其實這只是席勒對經過敏的想像吧了。但因他壓住此稿不予登載，跟着便函札往來，互相攻訐了。後來雖經調解，但我們由日後葛德和席勒兩人的通訊，論及斐希德在大學所惹起糾紛時的管見看來，可知歸地裏仍有猜疑和嫌惡。至於斐希德與其同時哲學家的關係，就更有趣味了。他的聲譽日隆，自然地附從者和反對者兩面都有。康德派的老學者苛刻地批評這個求完整系統的艱努力，這是康德原來的的方法所欠缺的。年青的較躁急的一羣哲學者。其中如尼丹（

Nietzhammer) 福爾伯、和謝林等人，也同樣對於較謹慎的前輩大肆攻擊，使彼等對於自己的學說亦缺乏信心，並宣稱批導哲學僅是導言(Propädeutic)性質，「知識」實為其自然而必須的補充。反對一切新派哲學的人，尤其是「德意志圖書館報」(Deutsches Bibliothek)的主編尼可萊(Nicolai)，熱烈歡呼，謂此次論爭已把所謂形而上學的空虛矛盾性，和它的惡劣傾向和盤托出了。斐希德和康德本人的關係也逐漸變成敵對的，雖則這位高齡哲學家從沒有公開表示意見，直到自承是發展他自己的原理的那個系統被控告為無神論時，他才嚇了一驚。他似乎從未真正認識斐希德著作的精神，也許他甚至未曾讀過那些著作；但在一七九九年一月〇九期「普通文學報」的消息欄中他登出一個正式聲明，否認他自己的系統與斐希德的系統有任何關係，宣稱「知識學」只是抽象的邏輯，因此以之為思想立法度是有價值的，但與「實在」完全無關，至對於把自己的批導工作目為僅是到達理性哲學系統的導言一層，尤深致憤慨。斐希德以在同報中發表的一封信致謝林的信來作答覆，也是鋒利而苛刻的。他很對地要人們注意：康德坦白供認他的聲明純是私人的性質，並非根據對於新哲學的透澈了解而發；復指出就康德的地位來看，他認為「論衡」已是確定不易的，自無足怪，正如他的論敵却認為「論衡」之試求超出以前各系統分別劃定的界限，是徒勞無功的。(註)

(註) 斐希德與謝林論及康德聲明一事的通訊(「生活與通訊集」第二卷三〇一至三三)

○八頁），是很有趣味的，可指示關於「均衡」與斐希德「知識學」的關係，他們持若何見解。

康德否認的聲明已經太遲了，一點也不能阻抑以他自己的著作爲源泉的思辨之急流。萊恩浩特是個脆弱而動搖的思想家，已完全皈依「知識學」了；耶拿的「普通文學報」以前曾是康德派的機關報，也宣佈贊同斐希德了。自一七九五年起斐希德與尼丹墨合編「哲學雜誌」（*Philosophisches Journal*），更成了這新派自己正式的機關報了。謝林初期的著作是用他新鮮而有魅力的型式以闡明「知識學」，把它的原理應用到形而上學更深刻的問題上去，並特別指出其凌駕批導主義而上的進步。甚至雅可比（*Jacobi*），雖然很強烈地反對任何證明的或理論的形上學，對於新系統的魅力，或其與自己思想吻合之處，也不能無動於中了。他與斐希德的通訊是最有趣味的，因可看出這兩大思想家在哲學上和私人間的關係；雖然他看不到「知識學」與他自己學說相類似（這却是斐希德所重視之點），但直到斐希德系統被控無神論時，他才聲明自己反對知識學。大致說來，自一七九四年到一七九九年，斐希德哲學有旭日初昇之勢。它給予思辨研究一個新的鼓舞和指示，並有力地影響非哲學性質的當代文學。如果我們在初期浪漫派的文學作品中，在脫克（*Deke*），諾伐利斯（*Novalis*，原名是 *Friedrich von Hardenberg*, 1772——1801. 詩人，完全表現初期浪漫派的理想，——譯者），和佛德烈、施萊格（*Er. Schlegel*）讀人的著作中，

能夠尋出一些哲學原理的話，這些就無誤地帶有斐希德系統的色彩。斐希德哲學這個附帶的效果，無疑又使對他逐漸發生的反感增加力量了。

當我們轉來考察同時期內斐希德的公務生活，他的教授生涯，我們見到一連串的糾紛與衝突，而歸結到他和耶拿大學斷絕了關係。即在他開始任教授的公職時，小的麻煩也不是沒有的。他和一位同事蘇密特（C. C. F. Schmidt，一個優秀的經驗派心理學家，但是一個庸劣的哲學者）的關係，即在他抵耶拿之前，已是互相敵視的，雖然兩人間似還維持着友誼，但這番停止論爭並不耽擱很久。在「哲學雜誌」第三卷中，蘇密特對於欲超出經驗事實之外的一切哲學發表一個批判意見，他的意思顯然是指「知識學」來說的。在同卷的最後一期中斐希德把蘇密特的系統和他自己的兩相比較；把心理學的問題和先天（*a priori*）（*transcendental*）論理學的問題非常明瞭地區別開來；顯示出蘇密特對於這後一問題的性質實在一無所知；結尾聲明自此以後他不特認蘇密特反對「知識學」的一切議論是不存在的，而且以哲學家稱的蘇密特本人也應看作不是實有的。這樣快意的結果決不能幫助使斐希德處境較易；的確這也只是一個例子，足見他平生一切行動往往都顯露這個不服輸的精神，這便使他到處樹敵了。

甚至在第一「學期」時，斐希德已覺得他在政治上的惡名聲常給他許多麻煩。有人對於前已提及的他底公開演講有所懷疑者，為辯護自己計他便從中選出一篇來發表。（註）

至於所攻擊者究竟是什麼，我們不得而知；但公開演講進行不久便引起更嚴重的糾葛了。在一七九四至九五年冬季學期內，斐希德見得在一星期平常六天中排定對大學全體學生演講的時間，沒有不與他底同事的功課相衝突的，和薛茲商量過後，他便宣佈演講時間改在禮拜日上午十時至十一時，這樣既可與大學生的專門功課避免衝突，亦不致有礙一般公眾進教堂做禮拜去。這個剛好定奪，耶拿的宗教裁判所即已提出抗議，控他欲禁止公眾做禮拜不聽命（Hender: 1744-1803）為其中一分子的高級裁判所亦提出同樣抗議，並控訴於總理政府；同時一個惡意的刊物「哀德蒙尼亞」（Eudamoria）乘機含血噴人，喚起大家注意無神論與革命主義的關係，且大膽斷定斐希德教授所領導的民治派實在有意要建立理性的信仰云。演講便暫告停頓了，大學評議會中也有人顯然因挾私怨而劇烈反對斐希德，經過劇烈討論後，便對政府提出他們的理由，謂星期演講並不觸犯慣例，同時提議時間應改在下午，魏瑪當局的判決左袒斐希德，關於此事認他全無過失，但特別警告他將來要更謹慎些。演講使自二月開始在下午三點鐘照常舉行了。

（註）這些講稿見「全集」第六卷，標題是「關於學者之天職的幾篇演說」（Vier Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten），它比較一八〇五年在厄爾蘭根（Erlangen）所作同樣題目的演講，更為正式謹嚴。

可是一波剛平，一波又起。做公眾教師的斐希德時常抱定的一個宗旨便是學生們道德

品性的提高。他覺得學者的生活乃是任重致遠的生活。但對他之竭力提高和潔化學風給予最大的障礙者，就是學生們中間有所謂兄弟會的組織。這些兄弟會有他們自己的道德律，並有它們自己關於公私行爲的規則。無怪會參加這些兄弟會的學生，其生活和行爲上一切個性怎樣全給毀了。他不能夠逃避公共判決的力量，而基於他對其他會友的關係，不得不贊同許多他獨自看來會覺得很可怕的事。斐希德痛切感到這些秘密團體的惡影響。於是在他的公開演講和私人交談中，竭力主張解散此等團體。有一事足以證明其個人的非常影響；是在一七九四至九五年的冬季，有三個耶拿大學生的兄弟會對他建議取消他們的社團一事，並派代表請他監督他們宣誓解散。斐希德覺得這事情不能由他個人負責來解決，便帶他們到校長那裏，於是不幸負起在學生們和學校當局間調停之責了，這事對他實在是很不合適的。半由於斐希德進行此事時不切實際和敷張揚厲的方式，半由於政府特別是大學當局自然的遷延時日，便輕輕放過了適當的時機，一個兄弟收回他的建議，其他兄弟會曾把它們的章程名冊交給斐希德，想及當局會派人調查他們的行動便恐懼起來，開始覺得是被斐希德愚弄了。大學中便大起騷動。學生們於一七九五年元旦之夜包圍斐希德住宅，將窗戶打破，並咆哮叫囂，對他加以侮辱。他的公開演講被阻停頓了；他的夫人走過街上亦受侮辱了。情形好像危險得很，以致在一七九五年春季他不得不請求學校當局的保護，當局後來允准他於是年夏季移居耶拿郊外。這位「大我」（這是葛德和席勒在他們通訊裏對他

的稱呼)便卜居於離耶拿數英哩的一個舒適小鎮，奧斯曼鎮(Ossmans'adt)，在那裏一廬住到風潮平息。

這兩件風潮既如此騷擾了斐希德的公務生活，第三件又最嚴重的一件終於使他和學校脫離了關係。福爾伯當時是沙爾壩(Schall)中學校長，已以「知識學」最早的附從者之一而被知名的，他在一七九八年撰「宗教觀念的發展」(Development of the Notion of Religion)一文寄給「哲學雜誌」編者。斐希德對於這篇文章所持理由，特別是它的語氣，頗覺不滿，縱令他也不能不贊同文中某些見解。他雅不願使出編者的權力，把這篇文章壓住不登，却願意給他加上一些附註，修正其意見使合於他所聘為其理者。然而福爾伯不贊成，斐希德只得照原文刊載出來，但在前面又登了一篇短文，說明他自己對同一問題所持見解，題做「吾人信仰天道之根據」(Voberden Ground-unsere Glaubens an eine Gottliche Weltregierung)。兩篇文章同在哲學雜誌第八卷的第一部分發表出來。對於斐希德這實在是很不幸的事：蓋對於這樣一個根本的問題，他所發表的見解類以福爾伯文中討論到的各點為限；據如今研究這些文獻的人看來，福爾伯那篇文章每有不誠懇或諷刺的言論。福爾伯既完全接受康德批導哲學關於上帝存在之理論的證明，同時又接受天運之信仰為實踐的這個學說，但他把這個實踐的信仰還元為單純的道德感(Moral Feeling)之力量，視它與德性為一，因此得出它與恩辨的無神論全無違背的結論，一言以蔽

之，這篇文章實在是悲觀的合理主義的誇張，此乃康德派的末流所趨，曾以此而令哲學家人懷疑了。此文差不多即是模仿折衷主義的遊戲文章，此折衷主義就是康德系統的結果而開始表現於蒂佛倫（Tietjen）和海登萊（Heydenreich）等人的著作中者。然而，爲福爾伯所完全忽視或減至零度的，批導哲學中思辨興趣的成分，却正是斐希德所着重的。因此，斐希德文中提及其見解與福爾伯見解之一致，實過其實，至於區別兩者之基本差異，又失之太簡了。

一七九八年底即有全憑贈送流傳於薩克遜全區的匿名小冊出現，題爲「父與子（學生）論斐希德爾爾伯之無神主義書」，這便使那兩篇文章大受注目了。小冊上既無出版家之名，亦無出版地址，但對接受此小冊者暗示說這是在老村（Altort）一個頗有名聲的論學家格布勒（Göbler）所作的。然而格布勒實非原作者，他曾公開抗議這樣指陳是對他的侮辱，從無人知道真的作者是誰，這篇文章本身則是將被控作家兩文惡意地不公平地來斷章取義，不顧上下文之聯絡，從而大加指摘，正如頑固的虔誠教派所常犯者，這個小冊子竟令德萊斯登（Dresden）高級裁判所注目，把此案提交薩克遜區政府，在一七九八年十一月十九日後曾使發出上諭，命令萊比錫和威登堡（Wittenberg）兩大學沒有「哲學雜誌」，理由是該雜誌含有無神主義言論。跟着這道上諭，便有對附近總意志諸邦政府的通知，請它們取同樣步驟，而對薩克斯魏瑪（Saxe-Weimar）公爵府方面便這樣同時嚇必須立

刻調查該被控諸教授的行爲，如他們確犯有所指控的罪名，必須加以應得的懲罰，否則將禁止薩克遜學生入耶拿大學云。這樣斐希德便得應付雙重罪名——公衆關於無神論的控告，和私人對大學當局的投訴了。爲答覆前者，他在一七九九年正月呈給魏瑪大公爵一封「爲無神論事告公衆書」(Appeal to the Public Against the Accusation of Atheism)。爲答覆後者，他又致大學當局一封「哲學雜誌編者爲無神論事的正式答辯」(Formal Protest of the Editor of the Philosophical Journal against the Accusation of Atheism)。(註)於同年三月呈上魏瑪公爵。在「告公衆書」中，他把被指控的論文裏所含見解作更詳盡的說明，並把哲學的宗教與一般的神學力加區別；在「答辯」中，首先把他的神學主張的充分意義作很純熟的分析，繼以大膽地指陳出引起控告的真正動機，並要求爲大學自由的利益計，應請祇可根據問題的爭點而下判決，斐希德用最不顧忌的方式宣佈與他爲敵的真正祕密，是害怕他的政治主張，堅認謂這事件的判決，不僅對於他自己的教授生涯，而且對於大學的學術生活，都是非常重要的。

(註)這個小冊的標題是「依法答辯」(Gerichtliche Verantwortungsschrift)，可更正確地譯做Judicial Defense或Plea in Justification。Gerichtlich (依法)意指這答辯是明顯地呈稟法庭，而由法庭判決，關於此案的爭論者。

要明白事情的經過，便得把雙方——一面是斐希德，另一面是薩克遜大學當局——的

立場仔細地考察一番。斐希德的動機是很清楚而毫不含糊的。他要求有解釋其哲學見解的充分權利，這個對於一個大學教師的生存是根本的權利。正像每個教師都必然感到的，他覺得恩蘇的哲學結果往往與常識發生衝突，後者多是根據不加反省的習慣或根本的錯誤而來的。如果拿通常意見做評判的標準，一個研究者的功能便給毀了。因此，他本於事件的嚴重所要有那麼懇切的態度，和他急驟的脾氣自然那麼激烈的神情，主張決不應該妥協；主張此事件不應不經不審地，或由大學範圍內的私人談判加以解決；並謂控告既屬公開，其判決亦應公開。另一方面，大學當局所願望者是用一種方式來解決，因之無須怎樣公開宣佈，便可平靜無事。他們實在不願限制大學內的教育自由；本是出於外界的強迫，他們始覺有考慮此事的必要。所以他們希望這樣地對付過去，俾可既不移罪外界的強迫，亦不危害他們自己的地位。是故斐希德的舉動使他們覺得非常麻煩和不安，是很顯然的。在大公爵已接到「告公眾書」之後，席勒寫給斐希德一封信裏，把當局方面的態度表露無遺了。他們的居心原是出於好意，已被完全指陳出來了，席勒說：「我近來得有機會接見對處理此案有干係的那些人，幾次且與大公爵本人交談。他坦白聲明實在不願也不能設法限制你們著作的自由，雖然有些事情無疑是從教授講席上所不必提出的。然而，即關於後一點，這也只是他私人的意見；他的公開判決甚至關於此事也不會加以限制的。」但席勒按續下去說，魏瑪當局遂引為遺憾者，是斐希德自作主張地着手討論此事，並曾請諸公

衆，實則他底事情惟他們可以了之。當局的意見既如此，那篇「正式答辯」顯然成了最棘手文件；根據斐希德一切朋友關係此事的表示，我們得知他們都一致認爲他是太粗心莽撞了。各種謠言遂起，逐漸地形成一個消息：謂魏瑪政府當意要審查斐希德事，此舉因經大學評議會執行，便必須成爲公開的性質了。

顯其是受這個謠言的影響，斐希德又來一個步驟，這個對他實在是很不幸的事，雖則他後來仍力辯此舉之合理。一七九九年三月二十二日他致耶拿大學校長福格脫一封重要函件，明言請對方高見裁奪，或者進而採行之，或者接受之作自己立意之一助云。在這封信裏他毫無掩飾地聲明他既不肯亦不能受評議會之審查；果此舉成爲事實，則他再無別策，其答覆只有出於呈上辭職書，並把該函發表以明自己動機而已。這封信結尾宣稱本大學中許多重要同事均抱同一見解認審查著作家乃是蹂躪他們的學術權利，該同事等已約定若他辭職，將與他共同引退，並允他代表明其心跡云。斐希德又說，彼等借他共希望創立一間新大學（關於此事那時已有謠傳了），可作高尚自由活動的天地，正如彼等前在耶拿大學所享受者云。

所提及的新大學無疑就是在梅因茲（Mainz）計劃中那一間；關於此事梅因茲議會會長容格（Jung）在前一年中曾與斐希德交換意見，此事之謠傳種福爾伯亦曾提到。但這計劃終未見諸實現；曾許諾斐希德的同事亦不履行諾言了。這封信原是交由鮑魯斯居閣轉

是福格脫的，他顯然亦是斐希德所指那些同事中之一人，誠然他後來聲明這個約言僅存在於斐希德之想像中而已；但鮑魯斯關於如此一點的聲明，實屬無謂的。

就是這封信促成魏瑪政府作最後之決定，而會中熱心贊助此舉絕無猶豫的一人却是葛德。因這威曾政府的明顯企圖已激起他底保守派的反感了。幾個月後他寫信給施洛塞（*Dr. Schlozer*）說：「就我自己所講，我聲明如果我的兒子有這種反對政府的言論，我也要投書反對他的」。一七九九年三月二十九日威瑪當局頒佈上諭，希望評議會因斐希德教授和尼丹墨教授的不謹慎而審查他們言論，並勸他們公開發表文章時須更加慎重云。但這個溫和的審查却附有一個後文（*Post-Scriptum*）：提到斐希德致福格脫的信，接受他要求辭職的聲明，以此便免除他的職務了。

不幸又受鮑魯斯的忠懇，使斐希德再做出錯誤的一步。斐希德本人的意見是這樣：致福格脫的信不應看作正式公文；即令它有公文性質，辭職這最後一步亦應留待他自己實行；更有進者，先須考慮當局的上諭是否滿足了某種條件，依據此條件他會聲明必須辭職的。在如此情勢下，因友人們的說明，當時已安排定這個上諭應稍緩數日發表，他却受了惡意，經鮑魯斯之手呈給福格脫第二封信，信中他指出所加審查既不限制他的施教自由，他的辭職便非必要，且他不願公衆以為他是因這次審查而自動放棄職位的。這封信由福格脫轉交魏瑪公爵，公爵覺得「此信並無理由，可令他更改其業已表示之意見」。學生們兩次

多人聯名請願，最初是要阻止免職，後來是要挽留他們所尊崇的教授，也不會把事態挽救回來。

斐希德與耶拿大學之關係便這樣臨到了轟轟烈烈的下場。論到這麼複雜事件的是非曲直，沒有理由可以各持異見的。如果不是斐希德的急躁脾氣使他在致福裕脫第一函中說了許多過火的話，一切也就相安無事了。因為魏瑪當局雖則憤恨他應付此事的激烈方式，顯然還想讓他在大學內留任的。但他們的過失却在把這封信如此利用一層，至對耶拿的學術生活給予這樣嚴重的損害，則是他們加倍的過失。許多年以來便已感受這個影響了；如葛德自己所指出，在一個較短期間內，所有最著名的教師，都因種種緣故，轉入其他大學去了；鮑魯斯，洛德，兩位胡菲蘭，衣爾根，謝林，和尼丹墨都離開耶拿了。限制學術施教的自由令一間大學所受損失之大是無可比擬的。至以外交和政治手腕來處理思想與書籍的問題，則其錯誤之嚴重實為不可及了。

第四章 柏林與解放戰爭

從耶拿被斥退出來，他做大學教師的公務生活這樣地突然告一結束，不獨對於斐希德外表的命運，即對於其哲學系統的發展，都發生很大影響。關於上帝的存在及其與他思主體的關係之性質這一哲學的最高原理，他所發表的主張既遇有困難，乃使他不得不特別注意其系統中尚未圓滿或未完成的這一面。從此以後，在已公表於世的著述裏所闡明的「知識學」，開始化成主要性質是神學的或神理學的（*theologisch*）更廣大觀點了。整個研究的態度或方法同時也改變了；斐希德似總覺得要把他的系統這樣地表達出來，俾得避免一切晦澀或被誤解的危險，幾乎是不可能的，於是便把他的哲學連續地作了許多通俗的說明，後來的著作系要把此等說明與其前期方法的成果講和起來，頗不容易。當我們討論到他的整個系統時，對於其哲學理論的前期型式與後期型式之間的關係，將給予更精確的說明；惟重要者是指此處實為斐希德一生事業的轉機，如在「天啓論衡」者然。

斐希德覺得甚至要在耶拿繼續居住也不可能；在那裏作一切文學活動的希望都被薩克遜選侯的上諭堵塞住了。他裏找尋可以避居之地亦不容易。鄰近區域中大多數小邦都被動地默認薩克遜的委託；甚至他原希望可得安靜隱居的盧道爾鎮（*Ludolfsburg*）這個親王小領地，因有反對者嫉忌的監視，遂亦閉門不納了。他被耶拿大學免職之前的種種爭辯，幾

口喧騰，騷動已極，弄到遐邇皆知，如果我們可以據他自己的話來推斷，在許多地城裏，他個人的安全亦很成了問題。在如此不寧之中，一件小小事故決定他的行止，原來普魯士大臣杜姆（Dohna）路過魏瑪，在耶拿逗留數天，很自然地和朋友們談起斐希德一案來，他對於斐希德遭受這般待遇，深表情慨，復又有意地宣稱：在普魯士的思想家，凡能證明自己是良善公民者，決不會害怕如此的災難。有人將此暗示通知斐希德，他便按照面行，先寫信給當時住在柏林的朋友施萊格爾（Friedrich Schlegel），而得到他這樣保證：如果斐希德不聲張地到了柏林，俾不致引起非分的註目，來時又能恰好把他的案件連即奏聞於普王，他便無須害怕有甚麼阻礙了。斐希德聽從這個勸告，在一七九九年七月初藉詞出外遊歷以圖恢復健康，而突然離開耶拿，旅行至柏林。警察的幾次查問很易對付過去，等到普王陛下聞知此事，他便以最簡單的方式來處置之，這個好脾性的君王說道，「如果斐希德是一個這樣安分的公民，而所言屬實，並無參加一切危險的關係，我很願意讓他居留在我國境內」。至於他底宗教主義，他只把蒂白留斯（Tertullian）那句冷力的隱語「Deorum Offensa Sine Cura」（敬神就是念神），照樣做譯出來，便算闢置之了。

第一節 在柏林的朋友與文學活動

（一七九九至一八〇六年）

施萊格爾熱烈地接待斐希德，給他介紹相識集結在希雷馬哈（Schleiermacher）周圍的一班朋友。他照向來性急的習慣，即刻便打算從事文學工作，開始擬定新的大計劃了。他覺得如果他的家庭能夠跟幾位施萊格爾和謝林等人同居，則他有限的資斧便是用有餘了。但弗得烈、施萊格爾和多魯非亞、輝蒂（Dorothea Veit）的不體面關係，無疑也是實行這個計劃的障礙，輝蒂這時已脫離她的丈夫，而跟施萊格爾同居起來。由斐希德致其妻的信看來，顯然他費了許多心機才能令她同意這個提議。同時他也跟上面提到這些朋友協同擬辦一個綜合的文學雜誌，自由地大膽地把新哲學諸原理應用出來。一個這樣的機關似很須要，因為從前信從斐希德主張的「普通文學報」已開始動搖其皈依之心了，而尼可萊則仍如往日，喜向一切文學的或哲學的新思想挑戰，在「普通圖書新報」（*Neue Allgemeine Bibliothek*）中寫了許多陰沉乏趣的諷刺文。但是說到斐希德與其新朋友們的關係，他實在是欺騙自己。很快地引起他們不睦甚至發生深仇的原因是不少的。一七九九至一八〇六這幾年間是斐希德哲學逐漸失勢的時期，在信從這個哲學的一班人中聞言未料到的意見分歧也益趨顯明了。要充分了解這個時期——這是對文學史家有深切興味的一個時期——的各種運動，必須留心指出甚麼是柏林當日的思想主潮和生活概況。根據它們的性質便可獲得了解斐希德後期許多工作的鎖鑰了。

在佛特烈大帝統治之下，柏林已由不聞名的外省地區急速地升到一個重要王國的首都

的地位，並且逐漸成爲普魯士尚較微弱的理智生活的中心了。但使它成爲舉足輕重的這般事也，也就是促它腐潰的原因。佛特烈時代的宮庭生活，這位君主公開皈依依法蘭西的啓蒙思想，他的堅強統治使個人的利益與政治和公民生活之更大的脫了節，這一切合構來就使柏林社會呈出很特異的性質。要想像一個社會的腐化，比較十八世紀最末二十年間柏林社會的情況更利害更根深蒂固者，幾乎是不可能的。那強烈的民族感情，至少佛特烈大帝的政權曾加以提倡者，如今在其繼任者羸弱而動搖不定的政策之下，已逐漸消滅了，且在各小邦中亦絕無復活之兆，此諸小邦的統治者自私自利一致對抗公共敵人的任何行動，尼可萊及其同志安格爾（Anger）和亞貝脫（Abbt）早已宣傳的褻狹的合理主義，其影響日益薄弱，已毫無力量足以對抗浪漫主義的新興勢力，後者便很快地支配着總意志更年青而更熱烈的人心了。生活已被剝奪一切永恆或普遍的興趣，便自然地任受純想像的熱情所控制了；在蒂克和施萊格爾所宣傳的福音中，只有合乎個人感情的渴望者才是善的，至於社會諸關係則僅屬人類幻想之純詩情而發展的障礙而已。（註）思想和行動既然受制於純感情^②的幻想^③，則可料到婦女的勢力開始成爲社會上最顯著的特色了。在柏林亦如奈魏瑪一樣，新興浪漫派的領袖和指導者，確是那些女子，她們與較知名的文學家們都有這樣密切而曖昧的關係。海尼慈（Henrietta Herz）、羅蒂（Dorothea Veit）、和蕭羅赫（Krochings Schelling）都是當時文學運動的糾紛漩渦中最有力的因素；而施萊格爾，希爾曼

哈和謝林這班人慘淡的爭執和口角，惟有把他們與這些領袖們的關係估計在內時，始能予以解之。

(註)在F施萊格爾的「詩話」(Gespräch über die Poesie 1807,)裏對浪漫主義所下定義把這種思想的本質表達出來了；「所謂浪漫的者就是把感情(Gefühl, or Feeling)的質料用幻想的型式——即是完全地單由想像來決定的型式表現出來，對於浪漫派最透闢的討論有下列諸書：Hoffner著「論浪漫派」(Die Romantische Schule, 1850) · Brandes著「十九世紀歐洲文學主潮」(Hauptströmungen der Literatur des letzten Jahrhunderts,) 第三卷 (1873,) · Eysen著「論浪漫派」(Die Romantische Schule, 1870)。

這樣，當斐希德入到柏林社會之時，那裏正有兩種最重要的恩潮？尼可萊所代表的合理主義的舊傾向，至少有固定的政治意向做其根基，和浪漫主義的新文學，施萊格爾的「盧辛德」裏就有它的宣言。斐希德最初自然地接近他會有個時期對它表同情的這一派，且這派的主張至少表面上和他底哲學系統的主要思想是近似的，但他們見解的根本差異不久便顯露出來了。最初他和F施萊格爾友誼正密時，當即贊同施萊格爾提出與他同居，並邀威廉、施萊格爾(A.W. Schlegel, 1757—1845, 是初期浪漫派的組織者和批評家，以繆譯莎士比亞著名，——譯者)和謝林亦來作伴的計劃。但不久便明白這樣一個計劃是不能

實現的，一半由於斐希德這人倫理觀念很重，根本和兩位施萊格爾合不來，一半也由於羅蒂和威糜、施萊格爾夫人積不相能，這位夫人即著名的茄羅林，與施萊格爾離異之後，便跟謝林結了婚。至擬辦文學批評雜誌的事也同樣不能實現。謝林現在與斐希德哲學開始疏遠起來，正計劃出一個自己的刊物。兩位施萊格爾自與「普通文學報」發生劇烈爭執，即曾創辦「亞典耐姆」(Athenäum) 出版於一七九八至一八〇〇年間，為初期浪漫派的機關報，——譯者——雜誌，他們明瞭自己與斐希德愈來愈不協調，斷定他是個缺乏詩情和想像力的人。最後，希雷馬哈半因私人的齟齬，半由哲學見解的分歧，本就憎惡斐希德這人，如今復用刻薄而輕蔑的態度，對一七九九年末出版的「人之天職」(Bestimmung des Menschen) 一書大加指摘。斐希德便逐漸地由他最初曾加入的那一羣中退出來了。他和底下這些人的接觸也就更加密切了：如語言學家貝恩哈提(Bernhardi)·宰尼(Zeune) 柏林一間高等學校的講師，御醫胡非蘭，是他在耶拿時曾相識的；費斯勒(Fessler) 當時在德國很受注目的共濟會運動的領袖。他也不是沒有更有勢力的保護者，他與卑麥(Beyme) 新脫凌塞(Struensee)，和亞登斯泰(Von Actenstern) 都有很好友誼，而由於上述第一人(卑麥)的斡旋，他始有在柏林各處作公開演講的充分自由哩。

因這個時間，他的哲學思想的發展，使他與浪漫派及其思辨上的同道謝林分道而馳的根本異點，遂更明顯和更確定了。雖則他前期對於知識學的說明重視「我」或自覺之為

體及行動中究極的實在這一層，似乎指示斐希德學說與其昔日同志的學說是一致的，但不可忘記斐希德之意正和康德與黑格爾一樣，認思想的統一體決非抱着私人經驗的志趨之個人。能思主體的本質是自覺，對於這自覺與廣大「實在」之間的關係，「知識學」本身沒有甚麼說明。但這個問題是在「道德學」中隱然觸到的，並在被耶拿大學斥革之前的宗教論爭中佔顯著地位的。現在斐希德的注意似乎完全轉到以前在他學說裏被埋沒的那些人類思想與行動中的一般質素了，同時他已出版的通俗著述又已把他思辨的成果發揮出來，成為關於道德，政治理論，歷史，及宗教各方面多少有完整性的學說。至於藉以求出這些結果的思辨方法是什麼，及它們與前期「知識學」的論述如何聯貫起來，則在重複的演講中已加解釋了。此等演講稿有多種已由其子發表；（註一）至少有一篇把思考哲學問題的新方式作完全的說明者以前從未發表，但註出是逃在柏林隨後的時期內所作的，現亦收入他的「全集」內了；（註二）這些著作與斐希德前期公開的哲學活動的內在關聯稍後將加論列，同時他處外部工作的歷史也必得說明的。

（註一）見「遺著」第三卷一八三四年版。

（註二）「知識學釋」（Darstellung der Wissenschaftslehre）載「全集」第二卷一至一六三頁。

一八〇〇年上半年出版的「人之天職」，因其結尾與開首部分充滿了濃厚的宗教色

夥，使兩位施萊格爾與謝林大為不滿。剛才已說過，希雷馬哈寫了一篇鋒利諷刺的評論，幾若逼得不得那麼強烈的字眼，足以表示其憎惡之情者，實在，在哲學上希雷馬哈從未超出斯賓諾莎主義一步，不過此斯賓諾莎諸原理是以他自己一切思辨所根據之神秘的虔誠感來作掩飾了。如今「一人之天職」的目的的恰要顯示斯賓諾莎的立場，純自然主義的立場，已被倫理的理想主義凌駕而上之；一方把人看作純為自然的產物而精英，另一方把自然看作僅是無限理智顯現自身於有限意識中的一種型式，這兩種見解在根本上是對立的。很明顯的，斐希德所見到的理想主義與謝林此刻所趨向的自然哲學（*Nat. Philosophie*）之間存有同樣的對立。因為據後者之說，雖在言辭上理性乃一切所從出的最高統一體，在實際上自然却被看作一個獨立的事實，祇有創造的力址，而產生了我們所知的人類意識。究極的理性，純是「真實」與「理想的同一」（*Neutrums Identität*），試究極理性，惟獨就它有關涉那兩層對立時，始有特性可言。如果在兩個實素中，自然被認是「在先」（*Ursprünglich*），而思想不過是自然諸勢力一個更高的型式，則斐希德便要說，究極的實在不是活的思想，却是死的自然了。由這兩位思想家對論述自然知識或經驗知識的方式所持不同見解，復產生他們進一步的對立。斐希德決不忘記康德的教育：謂自然的先天結構（*a priori Construction of nature*）在哲學上是毫無價值的。是故謝林底「同情的想像」的運用，憑之以解釋自然而無須實驗或觀察，在他眼裏，便成了絕對

的神祕主義，出於偶然的純空想了。(註)

(註) 要知道斐希德對於謝林的自然哲學所持見解，一般可參看「現代之特徵」(On the Characteristics of the Present Age) 第八講(全集第七卷一一一至一二七頁)

思辨上有了這些差異的成分，私人間的諧和關係是不易維持下去的。自一八〇〇至一八〇二年謝林出版各種著作，他不獨發揮了自己的新見解，且促人注意其見解已趨於斐希德立場而更前進了。這期間兩位思想家的通說顯示他們的友誼逐漸冷淡，終於至其極而兩人乃互相嚴厲責備對方的誤解了。他們雖然停止通訊，但爭辯並不隨而停息。斐希德在一八〇四年的演講「論現代之特徵」中，沒有提出謝林之名，只把「流連忘返」(Schwärmerei) 和「自然哲學」就哲學上推斷或解釋為一個腐敗而無思想的時代之必然現象；而謝林則不特以有傷私人的語氣來批評就要提到的厄爾根演講：「學者之天職」，而且在一八〇六年把他對其舊友的一切仇恨，在那篇刻毒的「自然哲學與修正後的斐希德哲學之真正關係的說明」(Exposition of the True Relation between Natur-Philosophie and the Amended Fichte's Theory)裏都發洩出來了。斐希德最後的答覆在生時不曾發表，就是現在見於「全集」內那篇作於一八〇六年的論文，題為「關於『知識學』的觀念，及其至今為止的遭遇的聲明」(Notice regarding the Idea of Wissenschaftslehre, - and of its Fortunes up to the Present Time) (註) 在這裏，他毫不遲疑地表示謝林的

特色就是「這個一般混沌時代所產生最混沌的頭腦」，是「一個極無能而拙劣的辯士」，並把他的兩種著作：「我的系統之說明」(Darstellung meines Systems)和「哲學與宗教」(Philosophie und Religion)最不吝嗇地大加批評。

(註)「全集」第八卷三六一至四〇七頁。

和希雷馬哈的友誼並沒有公然的破裂。很奇怪的，斐希德似未讀到「道德諸學說的批評」(Critique of the Theories of morals)。(註)全書中對他底見解含有敵意的連續指摘，如果他讀過的話，那一定不會平靜無事地過去的，但斐希德和從前的同夥中另一位墮到了鬧翻的地步。萊恩浩特這人除非依附某個更有力量的思想家，似乎便決不能夠維持自己在哲學上的地位，現今他已放鬆對斐希德的依隨，而傾向一個新星——斯圖各(Stuttgart)的巴特利(Bardili)了，這位所著「邏輯初步之大綱」(Grundriss der ersten Logik)已在一八〇〇年出版。萊因浩特最熱烈地把這本書推薦給斐希德，他便在厄爾根文學報(Literatur Zeitung)上寫了一篇很鋒利的評論，其語氣與萊因浩特在「耶拿雜誌」(The Jena Journal)上發表的頌詞正成強烈的對照。在萊因浩特主編的「比脫勒格」(Beilage, 1801)第一期裏登出「致斐希德教授書之後，跟着便有斐希德的「覆書」(註)是一篇有力的文章，就它對知識學有所闡明一層是有價值之作，但却把兩位通訊書的友誼作一結束了。

(註)「全集」第一卷五〇四至五三四頁。

斐希德不以哲學的論爭爲已足，乃攻擊一切思辨的舊論敵尼可萊，在「尼可萊的生體與奇特主張」(Zwischen Leben und Sonderbare meinungen, 1801)一書裏把他攻擊得體無完膚。尼可萊一切批評的型式，他底愛憎，他很賣氣力的諷刺，都可從他天性的第一個原則按嚴密的邏輯推論出來。這原則就是說：他已將人類一切知識的總和把握着了，凡他所不懂的事實上(en Facto)就是不可解而荒謬不經的，祇一把他相反的意見提出來，便足以推翻一切論敵了。這是一篇刻毒的諷刺，雖非無的放矢，但對於尼可萊確有的功績未免一筆抹殺了。

居留柏林頭幾年間是生產力非常旺盛的時期，除去各種演講及已提到的著述外，在此期間還有一本書，據斐希德本人的意見，乃其一切作品中最嚴密最成熟之作，即「封鎖的商業國」(Der Geschlossene Handels Staat, 1800)。「全集」第三卷二八六至五一三頁)。這本重要著作很少爲人所知，但它實在是現代文獻中對於社會主義理論給予最完全的說明的一本書。斐希德所謂「封鎖的」商業國，是指導共同法律的諸公民之結合，而不許有國際貿易的行爲者。爲本著作共分三卷，第一卷探溯這樣一個國家的諸原則；第二卷復把此等原則與准許國際交易的社會所呈出的實際現象相比較；第三卷考察一個現今組成的國家用甚麼步驟可以把自己封鎖起來。這些基本的政治主張是由於對財產的一個特殊

見解推論出來的。斐希德認為財產權並不管到各種物品，只是管到各種行動形態。是故，國家須給每個分子規定得以發揮其自由活動的一個範圍。如此則必須由國家決定，把全體公民分配為三大階級：原料生產者，製造者和商人，由國家規定生產和消費的規模；這國家依據「物品的真實價值即其維持生活之性能 (Usefulness) 的數量」這原則，來確定價格的自然比率；由國家發行一種本國的錢幣，其數量須能收縮或膨脹，如此不致因物價的漲落而受損害也。第二卷考察諸社會的實際經濟情況，其主要觀念固是一般社會主義者作中所共通者：讓貿易自然進行，必致一方獲利，他方受害；錢幣之使用使社會上某些階級獲得為惡的新權力；又在互相交易的各國間，貧弱之國必受損害，因其富源將漸被耗盡也。第三卷表明達到「封鎖的」國家的路徑，就是拒絕行使金屬貨幣，而採用一種僅在該社會範圍內始有效的流通媒介品，於此自然要發生者，則該國自行利用其富源，以發展本國之實業也，斐希德顯不確信國家有力執行此等精詳規畫的職務；他似決未想到生產和消費間的平衡可能被擾亂，亦未考慮到決定營業的型式和進程的自然勢力。他之完全忽視經驗，且無能力把他的抽象概念與具體的歷史事實相連起來，這一「封鎖的商業國」一言盡是表見其一斑了。

在柏林的演講使他的聲望和影響繼續增大。聆聽這些演講者有最顯貴的公民和政治家，所以很自然地有人想起要恢復斐希德任大學講師之職了。一八〇四年俄國政府聘他往京可

夫 (Charikov) 新設立的大學；同年他又被聘任爾蘇特 (Tandshut) 的巴伐利亞大學教席。他拒絕第一個請求，因為他覺得外國環境會把他的影響與活動減弱下去；第二個請求他也同樣拒絕了，與其說因不喜歡那間大學，無寧說因對巴伐利亞地方強烈的教會意向存戒懼之心。然而，到同年年底，卑妻替他找到庫爾根大學哲學教授的職位，他却很喜歡地答應了，其條件只是只與他在夏季來講，冬季則可在柏林居住。一八〇五年五月他在庫爾根開始講他的課程，被同事們很尊敬地看待着。他在這裏對全體學生講「學者之本質」(Nature of the Scholar)，即行錄後(註一)，他幾乎同時於一八〇四至〇五年冬季在柏林演講「現代之特徵」，一八〇五至〇六年冬季又演講「到幸福生活之指針，或宗教學說」(The Way towards the Blessed Life or Doctrine of Religion) (註二)。這三種演講組成一個整體：第一部分為「特徵」，分析現代的文化與思想；第二為學者的「本質」，指出應力求向上的精神；第三把生活與思想之在宗教裏得完全契合與描寫一個顯明特耶來。這些演講都是以通俗的型式表出斐希德思辨的成果，它們實在是把他有力的哲學思想與巧妙的證明能力結合一起的最好榜樣。

(註一)「全集」第四卷三四七至四四八頁，W斯密博士已把它們譯成英文了。

(註二)「特徵」(Grundzüge)見「全集」第七卷一至二五六頁；「指針」(Anleitung)見「全集」第五卷三九七至五八〇頁。斯密博士把兩者都譯成英

文了。

由於英國近代最偉大的道德家的教訓，這些作品以各種不同的型式所表達出來的根本觀念，英語讀者已耳熟能詳了。卡萊爾 (Carlyle) 一切倫理著作的指導原則就是斐希德思辨的這個原則：認經驗世界不過是神的觀念或生活 (Divine idea or life) 的現象或外表 (Appearance or vestige) 吧了；真詩歌，真科學與真宗教的根源就在這個神的生活；人之精神能與超越經驗事實的「實在」互相透透者，願爲人道而獻身者，不停地追求實現其理想，使人之努力崇高而偉大者，惟此人始有真生命 (註)。人類逐步地實現其目的：即是依據理性而自由地安排美滿的生活；先經個人批評的一個破壞時期然後達到建設的時期，此期內型鑄範成人類的思想及實踐努力者就是一般的「理性」。現在這個破壞時期的諸特徵，啓蒙運動 (Aufklärung) 諸原則，被斐希德用大師的手法描畫出來，他限將德國思想與社會的狀態即他所描寫者之一一實現。在他眼裏，現代的特徵如缺乏威力與共利益者，如冷酷的個人主義，機械的策略，和自私的道德，實在是罪惡貫盈的狀態。他道根據哲學理由而大聲疾呼求更崇高的生活，旋即變成一個愛國者熱情的呼籲，他見到本國的墮落實受思想與倫理原則的一個謬誤系統之賜。

(註) 在卡萊爾作品中單純提到斐希德之處是屢見的 (參看「英雄與英雄崇拜」(Heroes) 第六講，又論「德國文學概況」及論「諾伐利斯」(Novalis) 的劇集)

文章，）但要明瞭他們兩人之關係的重要性，必須把題爲特徵（Characteristic）那篇思想深刻的論文和（Sartor Resartus）一文與上面所提斐希德的通俗作品，特別是現代之特徵」（Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters）相參照。

第二節 普魯士之陷落與復興：柏林大學

一八〇六年普法戰爭爆發之前，有許多事件可以非常明瞭地顯出德意志民族感情的素亂和腐潰是如何深刻。普魯士自私而把持莫定的政策促成拿破崙目她爲唯一的敵人。一八〇六年七月成立可恥的萊因同盟（Rheinbund）已把德意志南部和西部各邦置於法國領導下，而和日爾曼帝國脫離了關係。甚至似把德意志各邦統一起來的那有名無實的結合（即指日耳曼民族神聖羅馬帝國——譯者）也因奧地利皇帝的放棄帝位而解體了，而一八〇五年奧國戰敗時普魯士漠不關心的態度又使這兩大日耳曼強國疏遠起來（註）。普國對法宣戰之舉，舉國歡騰，咸認作國家生命與獨立未絕之唯一證據，以往時普國軍隊之大勝激發國人之信心，此信心不幸實無健全之根基。柏林很急切地等候勝利的消息，準備大舉慶祝。耶拿和奧爾斯達（Auerstedt）慘敗通報的飛來有如晴天一個霹靂。普魯士的權力不堪一擊便瓦解了。軍隊潰不成軍了，堡壘接二連三不加抵抗地便告陷落敵手了，柏林也弄到毫無防

備了。斐希德與其友胡菲蘭逃過奧得（Oder）河彼岸以追隨敗君的命運，並等待東普魯士戰局的展開，那邊俄國的援助是可靠的。他的夫人仍滯柏林保護家人和同居兩家的財物。

（註）一八〇六年夏季出版的一本匿名小冊「德國的奇恥大辱」（Deutschland in

Seiner tiefen Erniedrigung）供給此時期德國政治一幅最好的畫圖，紐倫堡（Nürnberg）那個不幸的書商Palm因為印刷此書，被拿破崙下令鎗決了。有

關這個時期的範圍較廣的歷史著述，特別是Pertz和Sealey所撰「斯泰因傳」（Life of Stein）供給更豐富的材料。

斐希德先在斯圖格（Stuttgart）停下，他覺得很有趣的事，是那裏有一間完備的大學，對於他的名字與聲望，竟絕無所聞，且必須告訴他的同行教授說，他教的是那一門。

他自一八〇六年十一月至一八〇七年六月居於康尼斯堡，才較得人賞識，被聘為臨時教授，曾公開地或私下地作討論「知識學」的演講。他也在這裏很用功地研究現代語文，這是他在愛德爾白歷（Delbrück）指導時已開始了的。但最緊要者是他很留心研究斐希德洛齊的教育計劃，似乎覺得可以復與德意志民族感情的種子就在此中了。但澤的失陷和佛利蘭（Friedland）戰役迫他離開了康尼斯堡，這是在締結蒂兒雪和約（Peace of Tilsit）前幾天的事。經過風浪大作的海程，他到了哥本哈根（Copenhagen），在此地受到從前學生奧爾斯脫（Oersted）熱烈的歡迎，這位此刻已是丹麥大學很有名聲很成功的一位教授

了。直到一八〇七年九月他才回到柏林。

普魯士的國難令她一切最偉大的思想家都注意探究如此意外慘敗的原因。以一個仍充滿生機的大國之宗師的感情，可以見到復興實有可能，亦如其有必然，但這樣的復興又必須源出自一個統一的純潔的民族精神。那注目的機械主義，有一個佛特烈第二為之推動時亦曾產生力量，亦與偉大目標相配合着，必得棄置一旁了。舊法律分離人民為各別的敵對階級，而以階級利益代公共的同情，必須大加修正了。軍隊在昔已成君權中的君權（*perium in imperio*），令人如此憎惡，致即本國失敗，但「鐵紳團」（*Junkerthum*）推翻了，亦屬大快人心者；如今必須使軍隊真正代表國民的意志與力量了。尤要者，一切努力改革的積極原則就是：國民教育須又成爲使個人的精神力量得以鞏固而鞏固團結的感情得以發立的一種訓練。實現此等模糊感到的渴求之種種努力，有時亦亂七八糟得很，如良善的雅恩（*Jahn*）老先生主張把德國變成一個龐大的體育會（*Turnverein*），藉此以求這個民族之復興，確是有点可笑。然而普魯士實有一羣眼光遠大，心志堅定的優秀國民，他們分別負責提倡的那些觀念，都匯合成一個目標：就是國民精神的改造了。斯坦因和哈琴堡（*Hertzenberg*）竭其力以破壞仍束縛大部分人民於農奴狀態中的舊土地法，以限制階級的特權，並以設立可把國家幾個成員交織爲一的地方政府系統，沙霍斯特（*Schöcherl*）担任改革軍隊，並奠定兵制的基礎，使德國陸軍成爲世界上所僅見最強大的作戰機

開（註一）。至於斐希德所負使命，就是以其演講之才，使這個民族注意到迫切需要新的精神教育。他已經感到惟獨這樣才能克盡他對國家刻骨銘心的義務了。當一八〇六年戰爭爆發時，他已向卑岑提議，允許他加入軍隊去做戰地宣講師。國王對他的建議，雖不接受而表示感謝。現今號召動員起來的呼聲且已較前更宏亮，即冒萬險而亦不辭了。從一八〇七年十二月十三日起到一八〇八年三月二十日止，連續地在星期日晚上，他到科學院的大堂裏，立於擁擠的聽衆之前，開講他那著名的「對德意志國民的演講」。時柏林仍在法軍手中，有名的詩探常到演講室巡邏，有人因此公然表示願慮演講者的安全。但法人對於根據哲理來討論愛國主義，自不會怎樣重視；「導報」（*Moniteur*）上暗示有位著名哲學家名喚斐希德者正在開講關於改造教育的演說；當時既沒有對他採取甚麼行動，日後當希雷馬哈和吳爾夫（*Woolf*）一類人受法國司令官達福威（*Davoust*）警告時，他則仍屬安然無事。這樣毫不介意的態度是不足為奇的，因為其實許多本國人亦覺得斐希德的言論之不足重視，正如外國人然。當時的記載對於這「演講」保持一種很可詫異的緘默態度（註二）。

（註一）要把此等偉大工作的詳情報告出來，不是本文範圍內的事。Hausser 著「佛特烈大帝死後的德國歷史」（*Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs d. 2ten* Grossen）第三卷一一〇至二五四頁中對此有很完備的記載。Mr. Morier 的

「租佃制度」(Systems of Land Tenure) 一書(哥登俱樂部 Cobden Club 出版)二四三至二五八頁，對於土地改革有精確的敘述。

(註二)參看 J. Bone Meyer 著「關於斐希德的演講」(Vöber Fichtes Reden 1862,)，這小冊對於「演講」有很好的討論，其附註中把演講時的環境及演講令人發生的印象許多有趣味細節都說出來了。亦有參看 Seeley 的「斯泰因傳」第二卷二七至四二頁。

「對德意志國民演講」自然地與「現代之特徵」銜接起來。在後者中，斐希德把這個時代描寫成「一個罪惡貫盈的時代」，並把它歸入人類歷史的第三大階段，即是理性開始脫離本能和權威的束縛的時期。由於諸種事變之力，這時代至少在德國已到了一個劇烈的終結。個人主義及其自私道德和策略，已因外來的打擊而粉碎了。自覺地認識理性的新時代已開始了，而德國究竟是否有資格來繼承它的尊貴遺產，又應該用甚麼方法來佔有它，這是尚索分曉的。「演講」中這樣有了兩個主要的思路，——考察德國精神中可由以建設新國家的那些因素，復解釋如何利用此等因素的方式。

必須有了一個自由活潑的民族精神，能把各分子在獻身於共同目標中統一起來者，然後復與一個民族的道德，教育個人去認識偉大的共同利益，始有可能，德意志精神是自由活潑的，因為德意志人民是純一不雜的，其歷史就是血統上一脈相承的發展。德語有一種

異常的可塑性，能夠活現如畫地表現為深刻的思想，這箇本身就是德意志民族有創造力的充分證據。條頓（Germanic）族和新拉丁（Neo Latin）族的語言與純德意志（German）語（按即德國人的條頓語——譯者）比較，更成無生氣而機械的語言了。一個民族而沒有自由原始的民族感奮者，決不能舉起宗教革命的偉大理念而達到光榮的完成之域。除個人外尚無任何民族足見有能力作最深刻的哲學思辨者。就語言，宗教的深刻性，和哲學的能力而論，充分證明德意志是一個自由活潑的民族。的確在斐希德眼裏，正如斐雪（Karl Feiler）說得好，德意志就是一切民族中的「自我」（Ich）。

於是在德意志精神中，便含有個人的高尚倫理生活，有純粹而合理的國家，有將要滲透人生的宗教這種可能性（註）。此種可能性將要如何實現呢？其道非他，必藉國民教育的新制度之力，這制度以完成個人的道德天性為目的，而一步步地使個人與社會的關係益增密切起來。有價思想深刻的德國人，斐希德洛齊，他已奠定這種新教育的基礎，把他底方法中一切真實而創造的成分普遍地推行起來，就是救國救民之道了。

（註）指出這點是很有趣的：斐希德以為德國表明是適宜於實行理想的共和政體的唯一民族（全集第七卷三五七頁）。

於是斐希德進而把他的國民教育計劃中：幼稚教育，中學和大學的訓練這幾個階段，

詳細地規劃出來。他像斐斯他洛齊一樣，堅認為必須由真實的直觀，而不藉言語或象徵入手；但他很嚴厲地批評斐斯他洛齊的方法，而代之以三重訓練法，精確地區別出感覺經驗——即感——的質素，外界實在之直觀的質素，和身動作的質素。這種預備的訓練一旦完成之後，兒童必須脫離家庭的許多影響，因為這是會使教育腐化，並把教師的勞力化為烏有的。教育是國家的事業，必須由國家以公款來辦理，國家必須維持一般教師的生活；人人必須受包括理智培養與充分的技術訓練，兩者的普通教育。（註）藉此方法，而且惟有藉此方法，始能增進共同的倫理感情，民族統一的觀念，而有成效。德國必須成爲一個封鎖的教育國（Exclusive educational state），而愛國心必須成爲行動的源泉。那巧詐的「勢力均衡」政策又已爲德意志諸邦之大患，杜防其禍害的最好方法就是一個統一的德國了。國際商業令一個貧國做一個富國自然的犧牲品，統一而德國便可抵抗其可怕的压力了。最重要者，德意志國民性之無比的豐富與深刻，實足以證明此等統治世界的夢想是愚蠢的，因只有犧牲了民族的個性，世界一君才會實現。

（註）可把「威廉邁斯特的游歷時代」（Wilhelm Meisters Wanderjahre）譯爲德著小說之名，——譯者——中幻想的教育，與斐希德認某種機械職業的訓練實有必要和價值的見解，互相比較。

一切身分和一切階級的人都被召集來參與這項偉大的工作——此一工作不特對於德

國，且對於整個人類，都是非常重要的。現代要負起的責任就是發揚那會激勵文化的偉大精神，並維護德意志人民在世界史上所佔尊貴地位。

斐希德最後一講的精神結論這樣說道：「在這些演講裏面有你們祖先的記憶在對你們說話。試想我的聲音裏混着荒古時代的你們祖先的聲音；他們曾用自己的軀體阻塞住羅馬統治世界的浪潮；他們曾用自己的血液保衛這些山嶺、平原、和河流的獨立；但你們却讓這一切都變成外人的戰利品了。他們呼喚着你們——你們站到我們的位置來吧」，——把我們的記憶恰像它傳到你們手裏時的榮耀而無垢地，恰像你會以這記憶並以我們的後裔而感到光榮地，遞傳給將來的時代吧。以前我們的奮鬥曾被認為是高尚的、偉大的、和睿智的；——我們曾被看做天道（Divine World-plan）的獻身者和感應者，如果我們的種族隨你們而滅亡，則我們的榮譽便將變成羞辱，我們的睿智便將變成愚蠢了。因為倘若德意志終要屈服於帝國之前，那末與其敗於羅馬人的現代後裔之手，倒不如敗於古代的羅馬人之手之為愈了；我們曾抵禦那些人（指古代羅馬人）而獲得勝利，這些人却把你們像靴楦一樣的驅散了。但你們現今處境既然如此，莫求用身體的武器以取勝，但須抱着精神的尊嚴，堅定而正直地在他們面前站立起來，你們底命運是更廣大的命運——去尋求一個心靈與理性的帝國——去毀滅粗野物力對世界的統治。實現此事，那你們便不愧是我們的後裔了。

「這些聲音中也混雜着你們稍後的精神，——他們是在爭宗教和信仰自由的第二次奮鬥中犧牲了的。他們叫道：『保存我們的榮譽吧』。我們從前並沒有完全明瞭究爲何事而奮鬥；除去我們良心上有不受外力控制的正常決心而外，我們亦爲一種決去完全揭露給我們看的，更崇高的精神所驅使。如果你們有對於精神世界的視覺，這個精神對於你們便不再遮掩了；——它現在以非常清楚的面孔看着你們。統治世界者將不再是感官衝動與精神衝動錯綜複雜的一團了。惟有心靈，純粹而無一切感覺的，混雜的心靈，將負起領導人生的責任，爲求這個精神能得自由地發展自己，並臻於獨立生存，我們已經流了血；待你們去做的，是把這個精神命定要有的最高權力建立起來，庶乎我們的犧牲才有意義與價值。要是達不到這個結果，這個我們民族一切過去發展的最後目標，那末我們的鬥爭只是一齣白費氣力旋被忘却的笑劇，而爲我們奮鬥的者之心靈及良心的自由，只是這一句空話，因爲心靈及良心兩者都不會再在我們中間出現了。

「尙未誕生的後代也向你們伸訴了。他們喊道：『你們驕傲自己有这样的祖先』，你們驕傲地把自己排在尊貴的宗譜裏了。且看你們的鎖鍊還未搗斷哩。這樣做吧，也讓我們可以以你們而驕傲；並且經由你們正如經由一個無垢的媒介者，我們也得聲明自己出自同一光榮的源頭，你們切莫成了始作俑者，令我們詈罵我們的祖先是卑賤、野蠻和奴性，令我們掩飾自己的來歷，或攀援一個外國名字和外人的家系，俾不致不問情由地，我們便被

人輕蔑或踐踏了，要看你們所產生的下一代是怎麼樣，你們將來的名譽就怎麼樣；是榮譽的，如果這個後代將給你們作榮譽的見證；是非常可恥的，如果你們沒有白璧無瑕的後代以承接你們，而讓被服你們的人去寫你們的歷史。因為從來沒有一個勝利者願意或能夠對被屈服者下公平的評判，他越加辱沒他們，他自己的地位便越是正當的。誰能夠知道呢？古代許多民族有甚麼偉大的事蹟，甚麼優美的制度，甚麼高尚的風俗，或許都已完全被人遺忘，就爲了他們的後代做人奴隸，毫不辯駁地讓征服者自作主義來講述他們的故事？

「甚至外國的不相識者，只要他有自知之明，而確切曉得他自己的利益，也會向你們伸訴的。是的，一切民族裏都有那些心靈，他們決不相信既許願給人類以一個法律的、理性的、和真正『王國』，這些大許願却成了空幻和懶惰的欺騙，因此他們深信現今這個暴虐時代（Iron Age）不過是達到更好狀況的過渡。這些人伸向人類的一切後代都信賴你們，他們中間許多是打我們起首溯尋他們的世系的；別的則接受我們的宗教及其他一切文化。前者向我們伸訴，憑着我們祖國的公共土地，他們幼稚時代的搖籃，這個土地當他們遺下給我們時是自由的；後者也向我們伸訴，憑着他們自我們承受來的文化，作更高之壽的保證者，——爲他們之故，要維持迄今我們所有的驕傲地位，要用嫉妒的監視態度，防備一切分子會可能地從新生人類的大聯合中消失不見，此一分子在他們眼裏是較其他一切分子都更重要的；或則在他們追求實現這塵世生活的真正目標當中，當他們須要我們的勸告，

我們的榜樣，我們的合作時，他們將不致到處尋覓我們不着了。

「一切時代，——曾呼吸過我們這世界的空氣的一切聰明者與善良者，——他們一切思想與希望，指向着更高之善者，——都知道這些聲音混雜着，環繞着你們，向你們伸出懇求之手；——如果我們膽敢這樣說，上帝自己，及創造人類的造化（Divine Power），——造化之存在的確只為俾人可以了解之，並由人來實現之——都向你們申訴，要保存他們的榮譽與生存。究竟是那班人。他們相信人類必然永遠在不停的改善中前進，相信人類的秩序與價值的偉大觀念不是空虛的夢想，而是預告與保證其將來的實現者；——究竟是那班人——抑或這班人，他們沉睡地過着純是動植物一般的苟且偷安生活，並嘲笑那對這崇高世界的一切希望，——究竟誰是誰非，——這個問題就是要由你們給予一個最後決定的答案。尊貴與偉大的古代世界已崩潰了——由於它自身的不振作，並由於你們祖先的力益。要是在這些「演講」中所說的話含有真理，那麼在其他一切現代民族中間，——美滿人生的種子，是特別付託你們的，在向前進步把這些種子發展出來當中的第一把交椅是屬於你們的。如果負有這個特殊職務的你們而竟墮落了，那麼把——人類——從一切罪惡中救救出來的希望亦隨之而消滅了。莫希望，莫用空幻的欺騙來安慰自己，請在古代文明毀滅之後，新文化會第二次在舊的廢墟上由半野蠻的民族產生出來。古代會有這樣的人民，充分具備實現其使命一切必須的條件，這使文明民族深知他們，並在其文學中描寫他們，這個民族要

是能夠料想它自己的崩潰的話，則它自身也許會在那種人民中發見更生之道的。整個地西和居住其上的一切民族，我們也都深知。在現代歐洲的一切舊種族中間，我們是否認識一個種族，可以對它懷抱同樣希望的嗎？我以爲，凡人不沉迷於幻覺的希望與忘想人，只願作誠實而窮原竟委的研究者，必回答這個問題道：「沒有！那末，便沒有脫逃之計了；倘若你們墮落，整個人類便隨你們而墮落，無復來日重光之望了。」（譯者註：——讀者要了解這段演詞，先須懂得西洋史一個大概，特別是羅馬帝國崩潰，日耳曼民族代興，及後來馬丁路德宗教改革等史實，可參閱上古與中古之間，及近代開始時的西洋歷史，否則便會莫明其妙了）。

這些演講雖則多有過度興奮和純屬幻想的地方，多有捉摸不定和不切實際的地方，却是自路德以後，從沒有人對德意志人這樣講過的。它們開始把德國民族統一的觀念由神聖帝國的舊理想分離出來，而與這個種族的歷史，首先是德意志最強大一邦的歷史，普魯士的歷史，聯繫起來。在這個紛亂時代的紛煩的敘述裏，最有興趣的事實，就是強烈的民族感情的崛起和成長，及德意志帝國聯合的舊型式與民族統一的新觀念之間的對立漸趨確定，（此一對立實際上即表現爲奧地利的神聖皇帝和普魯士的德意志聯邦（German Confederation））之間的反對。誠然，較小的德意志諸邦，特別是南部和西部諸邦，很久仍未被及這個新運動的影響，是故當外敵的羈絆一旦解除之後，德意志內爭的往事怎樣又開

始復現，乃是毫不奇怪的。然而到這個世紀（十九世紀）末葉才緩慢地實現出來的德國志統一的型式，歷史家要尋出它的最初萌芽，必於此時期求之。

這些演講剛結束不久，斐希德便受到第一次病魔的侵襲，這個影響他實在是很厲害的。因自柏林逃出後幾個月來的奔波，復因憂患困厄無時離身，即以他堅實如鐵的身體，也受不住了。他準備在一八〇八年春季舉行關於哲學的公開演講，也取消了；他便在脫普力茲（Pöplitz）小住數月，此地的溫泉浴使他壞到不堪的健康恢復好些，但仍未痊癒。

當是時復與普魯士的一個重要步驟正在討論中。耶拿戰敗後哈勒大學已告停頓，教授們便向國王獻議把大學校址遷到柏林去。這個提議就促起對柏林應有一間國立大學加以十鄭重周詳的考慮。那時的致育大臣卑麥奉命先行籌備，徇其邀請，斐希德即呈上開辦新大學一個精審縝密的計劃。（註）雖然日後實際設立的大學與斐希德的理想鮮有或絕無相類之處，他的草案之細節有幾點却是饒有興味的。

（註）「在柏林設立的一間大學的演繹計劃書」，（'Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt.'）全集第三卷 九五至一〇四頁。他的「關於厄蘭根大學內部組織的意見書」（'Ideas on the internal organization of the University of Erlangen.'，遺集第三卷 二七五至二九五頁），可與此篇互相發明。

這個「演繹計劃書」說，一般部未能正確把握到一間大學的真正功能，其實並非藉講演方法以傳授知識之謂，若此即為其目的所在，則復幾大批圖書，便已盡大學之能事了。大學乃是教育制度的頂端，藉之以訓練個人的全部能力俾達到最善的運用者。簡言之，大學就是訓練科學地使用知力之術的學校。這個組織一切細節，就有關施教一層說，部根據這原則而來。故必須廢棄演講法而代以師生談話，考試及論文習作等等。大學生註定要在觀察中克盡崇高使命，他們是代表文化與理智者，故必須在預備的學校教育中經過最貴的準備工夫，必須與日常生活一切瑣事隔絕，且必須無生計問題之顧慮。大學本身就是培養或訓練大學教授的學校。

斐希德由此一般的概念出發，把各個細目規畫出來——第一關於大學中的學生組織；其次關於學生與教師的分配，他們的經濟狀況及他們對國家之關係；最後關於這樣組織的大學以如何方式去維持科學界。就他對第一問題的討論，我們必須指出有几處一家言的理論家是易見到的錯誤。斐希德以為一切學科的開首應為一種百科全書式的導言，而對學就是大學中一切學科的共同導言。依此規定第一年課程要受一位哲學教授的指導，這位教授並不擔任任何系科，但將拿思想與知識一類問題來訓練學生的反省力，將對他們指出專門科學怎樣從哲學分化出來，又將給予文學的或批評的提示以為介紹。這第一年課程既已修畢，便把學科劃分為文學、哲學、歷史、自然科學幾大類。以往學院的區分實在絕不符合

大學訓練的指導原則，即須注重知力之科學用法是也。例如法律一方面純是專業的訓練；他方面如以科學視之，便應歸入歷史或哲學一類了。再就醫學之為科學而論，是根據並應歸入自然科學的。同理，科學必劃分一部分屬於語言學，一部分屬哲學，一部分屬歷史，這最後一科中便應有最重要一章：「宗教觀念在人類中的發展史」。每一專門科目，於課程開始時有一百科全書式的導言，再進於更確定透徹的詳細節目。

斐希德認為學生可分兩大級，凡受過第一年課程的訓練後，足見自己適於從事學者之專業的，便是正式生（*Ordinary*），——這是大學的核心，大學即特為他們且憑他們而設立的。他們不僅一切費用由學校供給，且須穿著一種大學制服，以示區別。教授同事們就是由他們中間選拔出來的；很可注意者，斐希德竭力主張：此等教授應是年青的，又不應繼續任教太久。其他一切學生——凡以受大學教育為普通公民生活的預備者屬之——都叫做附屬生，就中有些希望升入正式生者，因此稱為新生。

對於大學的組織，教師的工價和學生的津貼等項，斐希德詳加討論，但他的議論沒有甚麼值得注意者。令人詫異的是他竟持一偏之見，不知回復修道院式生活以代大學自由研究之氣，可能發生害處。至於他討論學校各科訓練應什麼方法以影響周圍的世界，較有興味。大學自身的組織力可以繼續發行的三種刊物表見之：第一是科學雜誌（*Journal of Scientific Art*），其旨即可視作大學的學報，刊布研究成績的報告及學生論文等；第二

二是一個定期刊，一方面刊布百科全書式概論的摘要，為一切科學講授之導首者，他方面發表該大學中對於科學知識之新貢獻；最後是個批評雜誌，介紹一切新的科學著作——實即一個學術界的情報。

對設立新大學事有關係的一班人。集合在卑麥家中，把斐希德計劃書作鄭重討論，但以其內容太好，奇立異，未曾接納。他往日的論敵希雷馬哈，於次年發表「德國大學芻議」(Vogel)一文；無疑是針對「演繹計劃書」而發的最後施行的的大學組織，其近似希雷馬哈所擬現行制度的改良，較之近似斐希德根本澈底的整個計劃者為多。成立新大學的初衷就擱了幾年，未即實現。當政的斯泰因不欲操之過急，且有個時期，對於柏林作大學校址，頗持異議。直到一八〇九年政府始派洪保德(W. Von Humboldt)接手辦理，令即實施原案，在是年中斐希德、希雷馬哈、薩維尼(Savigny)、吳爾夫、克拉普洛(Klapproth)及其他諸人都有演講事實上，但非形式上，這些人是存系統的大學課程。一八一〇年秋季始正式開學，從前哈勒大學校長蘇麥茲(Schmauss)即被派為第一任校長。前幾年間文學與哲學界知名之士集中柏林者為數甚夥，就中多人——例如F. A. 吳爾夫和布脫曼(Breitmann)——實際上雖非大學中的教授，仍以科學院同人的資格，藉演講及其他貢獻，對於這個新事業的成功，與有力焉。柏林大學成立最初幾年間，與它發生關係的名人有斐希德、薩維尼、白克蘭(I. Bekker)、布克(Aug. Buchh)、馬海納基(Mazzeimke)、

盾安德 (Müller)、埃斯霍 (Eichhorn)、特維蒂 (De Vette)、梭爾格、衣德勒 (Keller)、克拉普洛、蘇馬茲、呂斯 (Ruis)、和魯杜爾夫 (Rudolphi) 等等；——全是光輝燦爛的羣星，都照耀着這間最年青的德國大學。

一八一〇年斐希德在開課時作很重要的演講：討論「意識之事實」，(註一)於一八一七年初版發行，這裏所提示對於哲學系統的新看法在以後幾次演講中有了更完全的，獲得承認非更清楚的，發揮，如一八一二年講「知識學」及「先天邏輯」(Transcendental Logic) (註二)，一八一三年講「知識學」，「法律學說」，「倫理學」及「意識之事實」(註三)。在這些演講中便很難認識到那個前期「知識學」著名的解說者的面目了。斐希德費力地用生硬而勉強的隱喻來表明他對於整個可認識世界的新概念，知識僅是此世界中不完備的片段罷了；但是一種為他原來的思想方法所無的晦澀而神祕的零團籠罩着繫綴說明，使得要領會他的意思，是非常艱難的事。的確，看他不斷的重複，看他過分焦急地要解明基本要點，可知這系統就在作者心中亦並沒有呈出顯明輪廓來。這假晦澀性的原因，我們稍俟要加論列；但必須說的，無論此等演講在斐希德本人思想的發展中怎樣重要，它們在整個思想史上却是不足輕重的。必要從他真誠出版的著作裏，主要是耶拿任教時期的著作裏，才看得出他對德國哲學進步的貢獻來。

(註一)「全集」第二卷五四一至六九一頁。

(註二)「遺集」第二卷三一七至四九二頁；第一卷一〇三至四〇〇頁。

(註三)同前，第一卷一至一〇二頁；第二卷四九三至六五三頁；第三卷四〇一至五七四頁。

我們要知道，斐希德在柏林時亦如在那拿時一樣，以他底躁暴的性情，要他忍受任何情境，祇除最高統治者以外，那是怎樣困難的事。他對於大學組織所堅持的主張，特別是他要用最嚴厲懲罰以禁絕學生生活之腐化的意願，時常使他與同事們發生不應有的衝突。一八一一年秋季他已當選大學下年的校長，但他在任四閱月後，便辭職了，因往往受評議會反對，深覺壓力太多，不能按自己的方式來處理大學事務，說錯誤完全在他底同事方面也是不對。斐希德天性的急躁或許因健康不良而增劇了，因為他自患那場大病後從未完全復原；再如我們可以根據校爾格一封信裏的一段來推斷，他一般的態度實在很難產生學術園地中的和諧無咎。薩爾格說：「斐希德底行為方式——不僅他底矛盾的怪想和真正的荒謬，且有他底固執與自大，使我們的生活非常痛苦。他不斷地作驚人語：『不是我個人如此荒謬為此主故，而是『觀念假借我來說話來行動』——這確是很動聽的話，我也願意承認其出於至誠的熱心。但當他專無大小，都根據這個金科玉律去做；謂觀念只挑選出一個發音——就是斐希德先生自己——我便覺得個性只變成單純的專制了。他對任何事都沒有權衡認真，為一語輕微過失他會把學生當成地獄中的妖鬼一樣看待。他並不願到任何

法律或規則的辯護，一味依據條文，而他對條文的解釋又常是最可笑的。精神錯亂（*Ungesinn*）和他的天才（*Intelligenz*）滲合起來委實是很有孩子氣。另一方面，若他底一個怪想是重點所在，他便絕對任憑己意來解釋。法規的條文也好，精義也好。要是他被否決了嗎？他也不執行評議會的議決案，便吹毛求疵地來找出手續上有點欠妥；要是這樣也不行了，就去投訴政府。更有進者，有一班學生是皈依他的信徒，都染有他底革新世界的可怕志願。這些傢伙向評議會最無恥地再三請求時，斐希德並不知是真正學校當局的我們，便把這些請求直接發下該部去，自行作主給學生們答覆，說他們是對的，評議會是錯的。（註）」。

（註）引自Zöckler著「斐希德傳」五四一，五四二頁。

第三節 解放戰爭：斐希德之死

一八一二年底是歐洲史上一個著名的紀元。拿破崙大軍在征俄之役覆沒了，僅剩下了殘餘部隊於十一月中旬到達維爾那（*Wilna*），這殘兵開始經過德國土地而後退，俄軍尾隨追擊。這位偉大的征服者魔術一般的威力似已受到致命傷了。整個歐洲大為震動。當時似乎積弱不振的普魯士——因地底軍隊數量很少，而其要塞和主要城市仍在侵略者手中——尤特別覺得可力爭獨立的決定時機終於到來了。整個民族受着形容不出的熱情所激動，幾乎約束不住，未成熟的爆發出來就危險了。國民和軍隊在最熱烈的興奮中焦灼地等

俄國主方面的舉動。最聰明和最謹慎的人却看到，爲普魯士和德國的將來計，他們的解放怎樣必不可被動地任憑俄國勢力的支配。普魯士只有憑藉堅強而統一的行動才有希望光復他在歐洲列強中的地位。某些領袖的獨立行動已把事態弄得頗有急轉直下之勢了，——例如約克（Yorck）的脫離法軍而締結有名的屠魯根協定（Convention of Taurogen），但這個事業是須由國家自己來主持，國王須即出以堅強的行動。普王於二月中逃到不里斯魯（Breslau），此地較可不受法軍的控制，這就是決定的第一步，因爲這樣他便可能公開贊成對俄同盟；這同盟已由約克和斯泰因未得他許可而發起了。（註）同月二十八日締結加里施條約（Treaty of Kalisch），依此條約俄普兩國有協同作戰以對抗共同敵人之義務。三月二日俄軍越過奧得河，十日普軍亦尾隨之。十六日正式宣戰，翌日普王便頒布有名的「告國民詔書（Summons to my People）」。這個號召獲得全國的慷慨響應。補充兵和志願兵由每個區域，每個社會階層裏出來，踴躍投效了。大學校裏的學生已走個乾淨，甚至中學校也把它們的高級生送上前線去了。沙羅斯特的偉大作戰機構便開始真正形成了。凡因年齡或其他緣故不能當兵者，便都自動報名入後備役（Landwehr），準備在求民族獨立的鬥爭中各盡本分。

（註）這重要時代各種紛擾的運動在Sooley著「斯泰因的生活與時代」第三卷一至一〇三頁中有精確詳盡的敘述。

在斐希德眼裏，普魯士人民這次驚人的騷動，就其歷史的大立場看來，表現為理性原則與自私原則之衝突的典型，並為實現渴望已久的德意志民族統一之手段。一八一三年二月十九日他於結束其冬季的哲學課程時，對學生們作一篇動人的演講，鼓勵他們英勇報國，極言他們就要參加的事業之高貴性。（註一）同年夏季他向大學會場裏所能容納那麼多聽衆演講「論正義戰爭之觀念（On the Idea of a just War 後來收入他的遺著「政治學」Strastlehre），他把民族戰爭的意義有力而動人地標舉出來，並把德意志民族將要為之而奮鬥的觀念與其大敵的主義作個對照。（註二）他覺得憑了此次戰爭，德意志民族統一的加速實現會是他所不及料的。因為，如他在那篇著名的「一八一三年以來的政治斷片」(Political Fragment from the Year 1813)裏很簡截地宣布者：「一個民族必在戰爭當中，在共同奮鬥當中，始成爲一個民族。凡不參加此次戰爭者，任何法令都不能把他算入德意志民族內」。（註三）他既有意承認普魯士是統一的德國民族之核心及其命定的首領；由當時的情勢之推演，這個傾向很自然地愈益強固了，因為惟獨普魯士表現一個民族為生存而奮鬥的真正熱心。「政治斷片」用簡潔的格言方式把主要數邦：普魯士、奧地利、薩克遜，做德國領袖的候補資格一一較量過，天秤上顯然是墜向普魯士這邊的。（註四）

（註一）全集第四卷六〇三至六一〇頁。

（註二）同上第四卷四〇一至四三〇頁。

(註三) 同上第七卷五五〇頁。

(註四) Von Freitschke 底歌頌普魯士的歷史著作：「十九世紀德國史」(Deutsche Geschichte im 19ten Jahrhundert) (參看第一冊四三六頁)。曾指出斐希德對此有趣之點所持見解，但却稍為太強調了。

除演講外更積極的工作他是不得參加的。如在一八〇六年之戰一樣，他復向政府提議，許他直接對軍隊發揮其演講之才，但他的請求復被拒絕了。他仍留柏林，參加後備役營軍事操練，至一八一三年冬季復在大學繼續其平日的課程。

戰事的展開，最初使柏林大受威脅，繼以大卑倫 (Grossbeeren) 和丹尼威茨 (Dänneberg) 兩役獲勝，戰況轉移，首都得免戰禍，但受此城市附近無數次戰鬥之賜，醫院裏都擠滿了傷兵病兵，這是最悲慘的景象。市政當局為現有的設備所限，不能應付所加給他們的這個非常的重負，遂向市民求援，特別請求婦女幫忙任救護工作。斐希德夫人亦是最先出來服務的一個。一八一三年整個冬季內她不停地在醫院裏工作，次年正月驟患熱病，病熱險惡，顯有性命之虞。她的丈夫當時正開講一個哲學的新課程，白天時刻不離左右，祇在晚間才離開她到教室去。當危險期剛算渡過，她剛有了生還之望，他強壯的身體却突受同樣病魔的襲擊了。他躺倒在床上昏昏昏迷地過去了十一天，很少時候是清醒的，他的睡眠愈來愈深沉，直到正月二十七日夜裏一切生命的徵象都漸消滅了。他安葬在柏林阿蘭

尼堡門 (Oranienburger Thor) 前的第一墳場內，現今黑格爾和蘇爾格之遺體亦在其內。五年之後他的夫人即葬在他的下頭。作他墳墓標誌的方尖石柱上刻有出自但以理書 (Book of Daniel) 的經文：「諸先師將照耀如蒼穹之光明，彼等教人爲善，將如永遠燦爛的星辰」。

斐希德身材矮短而碩健；頭大，有堅毅的商觀，眼睛銳利逼人，頭髮濃而黑。他底一舉一動亦如其行爲，是敏捷的，急躁的和堅定的。我們看到他的一生表現出一個剛強英勇的精神，有清楚的意見和堅決的信念，並爲最高的倫理原則而奮鬥。他固澀與實在就是此等偉大品性的候點了。

第五章 斐希德哲學的一般觀念

基於一種自然的必然性，斐希德哲學與康德哲學發生聯繫，它實為後者的擴充與發展，且對之有特殊的意義。這樣，普通讀者要概括地把握它的性質與趨向，便越加困難了。它的系統有一個特殊方式，實在讓人不易得窺見其奧蘊的；但因它與康德哲學的密切關係，讀者不但必須熟悉批導方法的特徵，熟悉德國日後一切思想系統對於思辨諸問題所取的觀點，而且必須充分把握批導哲學的一切細則，才能鑑識斐希德凌駕其上的特色之處。在何會斐希德哲學所須具備的此等基本條件中，頭一層尤重要——甚至可說尤屬根本的。英語讀者已熟知巴克萊（Berkeley），或休謨（Hume），或彌爾（John S. Mill）底分析法或心理學的方法，甚或已熟知近代唯質主義思想或科學思想之更發展的形式如斯賓塞（Spencer）者然，當他接觸到康德或後康德（Post-Kantian）的哲理，便好像走進一新世界——驟然看來一切都像顛倒或翻轉了的世界。我們知道，物象顛倒的由來，或因物體自身的位置使然，或因觀察者顛倒的看法使然；英國哲學與稍後之德國哲學最顯著的異點，就純由它們探究哲學問題所取觀點根本不同所致。至於兩者所討論的問題便必然相同，——決沒有真正新的哲學——但所採用的方法則大有差別，若未經仔細的分析和批評，它們實在不能併為一談，要把德國哲理之一面作出系統的說明來，我們必須把這種思

想方式所顯有的特色弄個明白，而壞如此，又非得把它與英國哲學的流行典型作個大略比較不可。觀點和研究方法一旦弄清楚了，我們便可進而論究必須應用思辨方法的諸問題，因而獲得了整個系統的預備輪廓或一般概念。此事就是我們所要首先進行的，至關於這個系統更詳細的解釋則留諸導論的第二項目——康德哲學之內容與成果。

如果我們把加給流行的英國哲學之狀物形容詞的含義考察一下，便能夠純靠對比之力，來發見康德的思辨研究方法某種最重要的特徵了。從歷史上講來，康德的方法實際就是要修正所謂英國哲學的最後成果一種嘗試；雖則康德之後的著作家很少或絕無提及英國思想，但兩者間的關連是不容忽略的。從洛克和休謨入手來研究康德，較之由萊布尼茲入手來研究康德，關於思辨的目的與功能會獲得更成熟的概念；雖則萊布尼茲對康德的影響無疑亦很重要。我們說過，英國哲學的特徵主要是分析的或心理學的方法。換言之，如果哲學首要和最大的功能在使整個經驗成為可理解的，在使能思想之人，生活中的一切經驗得到系統而合理的解釋，則洛克、休謨和巴克萊及繼承他們諸人的方法就是這樣：憑藉思想主體的意識經驗的分析，憑藉人性的心理學之全體，以求解答這個綜合研究所派生之諸問題，個人知道其存在是由意識經驗構成的；現在用於物質研究中已大著成效的觀察，分類，分析諸歷程，就可把這意識經驗作為研究的材料。的確，驟然看來，這樣的方法不獨很自然，且若可以實行，便是能夠建立哲學理論的唯一可能途徑了。因為哲學理論不是一

種知識嗎？關於知識的性質和限度，如要得到任何結論，除了考察人心的內容外，如何還有其他途徑可循呢？有名持此見解的赫胥黎說：「對於『我們能夠知道甚麼？』這個問題，如不考察人心的內容，並決定此等內容有多少可稱為知識，是無從着手的，這層實無須乎甚麼論證了。」（註）因為須待解釋者乃是經驗自身，顯然我們除了觀察它，便無別法解釋它。超出經驗而作觀察是荒誕不經的；除考究經驗外，顯然另外一無所有，而哲學就必須以這個為其界限。

（註）赫胥黎著「休謨論」四九頁。

這裏可指明：所比較的兩種哲學方法的差異，非由把知識限制於經驗此層而起。斐希德如康德一般，知道哲學必須只去「思致」經驗，並不能增加經驗，復必不可含有超出經驗之外者，他在一篇最傳誦的文章裏說：「我聲述，我底哲學至深奧的精神和靈魂就是——人除經驗外一無所有，他所有一切都只取資於經驗，取資於生活的。他一切的思想，無論是在空泛的或科學的，無論是通俗的抑超越的，都自經驗來，且獨與經驗有關。」（註）任何分歧之起，非由對這個空虛之命題：「世間無有超出經驗之事物」意見不同，却是關於經驗的概念和探討經驗的方法有所差別之故。由批評的觀察可以見到：在一個表面單純的問題或陳述之下時常隱藏着整套理論，而所推得結論並不自該問題或命題中所含事實而來，乃自其根底的理論得來者，這樣，就此層而論，據英國學派著作家之意，哲學限於經

驗的研究就必指歸；內在和外在生活的現象都以同樣方法被知。除這樣獲得的知識外，再無甚麼須待研究或能被研究者。赫胥黎又說：「心理學與物理學有別者，只是它底題材的性質，而非其研究的方法」。（註一）

（註一）「昭如白日的解說」全集第二卷三三三頁，參看全集第三卷九、十、一二三、三五九頁；第五卷三四〇至三四四頁。

（註二）赫胥黎著「休謨論」五一頁。

這樣英國哲學的出發點是關於思辨研究的性質和限度有個明確的概念。內在與外在經驗同是科學研究的材料，這種研究的結果一方面便形成所謂嚴格的自然科學，他方面便是心靈科學，而心靈科學中某種概括的命題便構成哲學的實質。若謂批導哲學的本質，思辨中批導精神的基調，恰是絕對擯棄這個心理學的方法，也不為過分的。康德亦和斐希德一樣，認心理學是附屬於哲學本門的一種科學或學說，討論心理學方法中所含有諸假設正是哲學分內事，批評其所用的概念就是哲學的功能。思辨諸原理並非由心理學的章本求出的概括原則，它們却存在於此類章本成爲經驗事之先。請因認識是意識經驗的一面或一個形式，要考究它底性質，範圍和確實性，便須依照科學方法的規則以研究之，正如我們之研究呈現於外界經驗中的物體一般，——這個「素樸」的學說，與大多數形而上學家所承認的那個真理——思想只能憑思想來鑑別和考驗，兩者不能混爲一談。批導哲學的特別教訓

就是：把整個經驗劃分為客觀的事實與主觀的事實兩界，這個假設本身就須經過考驗和申辯。我們必須究明，此類區別既本身就顯於意識主體的經驗內，對於意識主體究有何意義，又在如何條件下才能為他所覺察。如果我們像研究心理學一樣，由業作為既成事實的此種區別着手我們的哲學分析，單純他假設能思主體面前有兩種現象，可用相同概念加以解釋，我們就犯着雙重的錯誤了。因為一方面，雖則我們似在言辭上肯定實是在由此兩類事實構成的，實際上我們却很費解地把思想主體或心靈安置在它們之旁，此第三者（*Third Person*）對所知的客觀事實及主觀事實言，能知的心靈即為第三者——譯者）必須稍為解釋；另一方面，事實中間可發見的性質與關係。當思量之為思想主體所觀察的材料，就只是對一個假定在外的觀察者而呈現的，確並非對於即由它們組成其本質的理智來說，仍是事實的性質與關係。我們既自動地由這個問題的要點裏抽象得事實的秩序「為」之呈現的思想主體之存在，是故必得承認：由研究事實而得的任何結論惟有置於作我們出發點的這個抽象之從屬地位，才有效率。如此，通常所謂心理學——在意識內觀察得的現象之科學的說明，心靈現象的描寫、分析和發展——與自然科學立於絕然相同的地位，又如它們一樣，把這個空間空出來，留給所謂哲學者去對付。心理狀態的分析組成心理學論題的一部分，即此部分也是分析所觀察的事實——就是說：決定促其發生的條件，區別簡單的狀態與複雜的狀態，及構成其所以並存與相續的邏輯，並非把它們看作思想主體的認識斷

驗或道德經驗的質素，以分析其意義。我們研究心理學所應用的基本概念與一切科學方法的觀念相同，這些概念的對象就是互相依存與聯絡的事物。是故，此等概念之可用，就有賴於一些先行問題之決定；即關於任何事物或對象的知識之意義及其中所涵有的關係之問題。用康德的術語，此類先行問題可稱做先天的（*Transcendental*），而論述它們的整個方法就是先天的方法。康德對於近代思想的貢獻，簡言之，就是把這個先天方法以替代舊日抽象的形而上學，及現在以心理學方法探討哲學問題的流行方式。（註）

（註）對於英語讀者，「先天的」（*Transcendental*）一辭也許有不悅耳的音調，而暗示超出經驗的形而上學之嘗試，然而必須明白者，先天的方法純然是經驗自身的忍耐而嚴密的分析。康德又保留「超驗的」（*Transcendent*）一辭用於會超過可能性的經驗的任何問題或定理；一切繼承他的人倘不接受他這樣表示之方式，亦均承認這個區別。康德與斐希德兩人與普通所謂形而上學都絕無相似之處。

研究哲學問題的心理學方法關心靈狀態對於意識的觀察者，是許多確定的對象；而先天的方法則把思想主體對於一件事物的知識所以可能的條件和此種知識的意義提出研究，這兩種方法基本的異點在巴克萊（*Berkeley*）的哲學系統內很清楚地表現出來——他的系統內兩個方法都可看出，然而關於兩者都未有精確的表達，而兩者的混合，他自己似亦未注意及之。在許多方面，巴克萊的思想實是英國精神的典型，他的觀念論影響流行的實

理如此之多，他在近代哲學的一般發展中之地位復如此奇特，故此處把他所根據的原理仔細檢討，是很值得的。

毫無疑問，巴克萊的哲學分析所由出發的原則，在究極上可認為是與先天方法的原理相同的。他提出這個原則：謂事實若非為對於某意識主體的事實，便不可能承認之，藉此原則之助以探討哲學的概念或名辭。一切形而上的定理或概念必須受同樣的測驗，把其措辭還原為一個思想主體的經驗。這樣，他之攻擊抽象實際上便等於康德之批評物自體。在巴克萊之意，抽象的東西乃是一個假定的經驗事實，但其性質却又不可能為意識主體所經驗的。假若我們由一個事實裏抽出其所唯一憑藉以加入某主體的意識經驗而構成其一部分的那些關係與性質，結果我們便只有一個抽象 (Abstractum) 或矛盾上某物既被假定為經驗的可能對象，同時却欠缺為如此對象所必具之性質。這類抽象之例即如：別的變化的有特性的諸物體之物質本體 (Material Substance)，作為客觀現象之原因的無限制的物質 (Matter)，與有意識的理智不生關係而存在的事物，經驗事實的抽象概念等等。巴克萊主張在討論關於物質、原因、本體、及其他形而上的概念等問題之先，我們首須決定此等概念對於吾人有何意義，他這種主張實在含有先天方法的真意味。

另一方面，同樣沒有疑問，巴克萊受了洛克哲學的影響，談一個事實若可能在構成意識經驗的被觀察諸狀態總和中以觀察之，他承認這就是它可能為一個主體意識亦經驗的諸

準了。他底見解與洛克相同：爲一個自覺的主體而存在，就意指個別的或特殊的存在，而成了內省 (Internal Observation) 的對象。這樣，一開始他便在一個系統內把先天的和心理學的方法聯合起來，而他底思想的發展史就是此兩原則互相鬥爭的意義豐富的記錄。他底學說因受批評而顯出的許多不一貫處，乃是他嘗試，雖則不自覺地，把兩個根本不一致的觀點聯結起來的自然結果。

在佛徹塞 (Fecher) 教授所發現，拿來出版的「隨感錄」(Commonplaces Book) 裏，含有巴克萊最初的思想，完全爲即屬心理學方法一部分的個別性概念所籠罩着。他有時甚至要把他的「主體與對象必然涵蘊」的根本原則丟棄了，而歸心靈本身僅是諸特殊觀念的集合，正如他確就內省看來，心靈必然是這樣。他底哲學之最初形成期以「原理」(Principles) 一書爲代表，其最顯著的特點就由個別性規範 (Individualist Criterion) 的堅定運用所致。他覺得很顯然的，對於站在意識經驗之外的觀察者，所呈現者惟有孤立的單獨的諸狀態，外鏡地或偶然地結合起來，其本身內不含有與根底的本體或原因之任何關涉，而祇是爲觀察者存在的諸事實。其結果就是巴克萊觀念論之一面，不幸幾乎僅此一面爲人所知。構成個人經驗的諸狀態之總和就是存在；除心靈及心靈諸現象外，甚麼也沒有。此種純主觀的幻想絕無所助於哲學，以解決任何較困難的思想問題。斯蒂林博士說 (Dr. Steinhilber) 把這個道理說得很好：「同一事物會被稱謂『外界』或『本體』，現今

稱之謂「內在」或「現象」了；但是隨你怎麼稱呼也罷，所須要者却是它們之系統的解釋。唯有此種系統的解釋，概括人類及其經驗的全部範圍：感覺的、理智的、道德的、宗教的、美感的、政治的等等，才是哲學；而「外即內」，「實質即現象」的反覆申說決不足以當之。〔註〕簡言之，稍加反省便可知道：最神氣的主觀觀念論與最膚淺的唯物論實一而二，二而一。在兩者中，吾人都祇有單純的聲明：事物即是事物之所以為事物者，不管我們把這些事物喚做觀念也好，物質型式（Forms of matter）也好。

〔註〕Schw Eler著，「哲學史」(History of Philosophy)之「註解」四一九頁。

然而，這個只是所謂巴克萊觀念論之一面，雖則既由個別的原則出發，他所能達到的結論不外如此：謂經驗即是個別思想者孤立絕緣的諸（心理）狀態，但他仍同樣清楚地覺得：意識主體不能被看作只是內省的諸對象之一。是故他承認意識自身的獨立存在與活動不知怎樣總是超出狹義的經驗，他便很迷惑地進而探求經驗對於此種自覺的主體究有什麼意義，他底答覆，不深考其真正理由而簡單地說出來，實際就是這樣：對於如此的主體，意識經驗必自現為一個受制約而有所依賴的事實，為一列的偶然事態，而理智或心靈即其本體，又為一列的結果，而理智或心靈即其原因。如此，應用一個方法而達到的心理學的觀念論，由於應用他種方法便變成客觀的或神學的唯心論的一種了。純然一個意識諸

狀態之流的隱憂便變做較複雜的一個理智系統的概念——自由而獨立的諸精靈 (Spirits) 的一個世界，它們主動與被動的儀象 (Modes of Action and Passion) 就是我們所知的實際經驗的幾種形態了。有限心靈 (Finite Minds) 憑相互的動作與反動，彼此發生關係，又對無限心靈 (Infinite Mind) 發生關係，自然界的歷程就是「神之心靈」 (Divine Mind) 對有限理智 (Finite Intelligences) 的作用的結果了。

這樣的一個概念實即康德和斐希德所稱爲「獨斷的」者。(註)它含蘊着一個假設，或由此假設開端：謂實在的兩個秩序：有限的與無限的心靈是絕然反對的，然後憑藉獨對於一個意識主體的各別對象才有效準的一個臆說，努力去解釋兩者的和解或聯合。一個意識主體只能夠把構成其經驗的諸對象設想做互相決定的，因爲只有這樣它們才能形成一個經驗。把這個概念轉而爲無限理智與有限理智之間的可能關係，就是把它作無效的，或術語上，超越的 (Transcendent) 使用了，因爲此等理智，基於假定，不是心靈的單純對象。要使倣動因 (Causal Action)，或互決 (Mutual Determination) 一類有限而相對的概念足以表示經驗與一切可能經驗之根據，此兩者間可能的聯繫，是任何巧思所不能做到的。不要以爲上帝和世界就分別是原因和結果吧了。

(註)參看斐希德對巴克萊有力的批評：「全集」 (Werke) 第十卷，四三八、四三九頁。

巴克萊神學的唯一論如此解決不了它所要解答的問題，它不過是翻成唯心論名辭的通俗見解：謂意識主體的經驗基於某種外鑠的作用；如不作更深的分析，則在哲學上，無論我們說意識經驗的變異性的原因是上帝，抑或是物自身，都全不要緊的。在兩種情形中我們均由有限，自存的心靈之概念出發，而解釋它的經驗是自外傳達給它的。至於「自外面來」對一個僅有主觀狀態的理智究有什麼意義？又它的意識裏如何可能發生「外在」的概念？又它如何體認到自身是有限的，而向無限心靈去求解釋？等等問題都不是這一類的空論所能弄清楚的。（註）

（註）此等未解答的難題之一提示出何以巴克萊與萊本之（Leibniz）兩人如此酷似的緣由。基於巴克萊主觀的或心理學的觀點，思想主體方面沒有創造力的意識就是客觀性的標準。如今既無其他根據，這種客觀性顯然可以歸因於主觀方面不自覺的創造行為，正如亦可憑藉外鑠的作用以說明之。如此，經驗便是能思主體的進化；「內」與「外」便僅涵蘊着在主體意識活動內的差異；巴克萊的有限心靈與萊本之「單子」（Monad）便是同一物了。

巴克萊的後期思想表明他逐漸覺察到其前期學說中的缺點。一方面，心理學方法的結果須得取資於「意識主體並非意識經驗的可能對象」這一相反隱說而受修改或限制，是愈益明顯的事；另一方面，巴克萊開始懷疑心理學方法究竟能有多少價值或效準了。他在前

期的研究中曾假設謂：對於假定在外的「一個觀察者」（無論是我自己的心靈與否），意識經驗的事實便自呈現一個偶然之流；但他現在覺得，他這樣作時，只是把使知識可能所必須的一切，在我們的約定知識真正是什麼之前所要考查的一切，簡單地都放在這面在外觀察者的心靈裏吧了。如此，在「阿爾西佛羅」（Alfred）一書裏，便著重這個事實：「自我」不是一個「觀念」——即云不是一個觀察的對象；而根據這層類比，便有更廣的推論：許多理智的原理，雖則其所指者總不能還元為「觀念」，或意識經驗內孤立的個別質素，亦同樣是有效準的。巴克萊在「西利斯」（Sills）一書裏開始指出，經驗的偶然事實之流不是既要被觀察的一個章本，却獨對於一個把零散部分結合成諸多關係的理智，才是智識可慮的材料，在這些材料是諸多對象的臆說裏，便沒有此等關係了。事實上，在他的哲學發展的末期，他清楚知道了：洛克所謂單純的觀念，實在就是具體而複雜的認識單位；而感覺並不應產出一種知識，却只供給對於一個思想主體乃知識的可能材料的質素而已。

巴克萊的學說業經論列得頗為詳盡，一半因為後來英國的哲學思想似無有超過他的立場者，一半也因為由他可以很清楚地看出英國哲學恆常依據的諸原理。他底工作的成果也許使這層層得以瞭然：所謂論述哲學問題的心理學方法究何所指？其根抵的諸假設的基礎性質是什麼？而大要上，相反的方法的特色又必然是什麼？心理學三方法由日常意識的感

點出發：在此意識內個人而對着兩列不同的事實：內的與外的經驗，其中每一列分別獨自呈現出來時，是由同一「彷彿」在外的地位被觀察的，其論究此等事實便是藉助於「事物」(Things)及其對他事物的關係此一熟諳的範疇或概念。外界經驗的世界呈出交互能決與被決的存在事物的總體，其中每一事物如此就因為其他事物都如彼。我們儘可運用某種主觀的分析，或假定的「事物」單元為多少恆久的感覺叢集或系列，這都不要緊，主要的却是：它們被設想為組成一個機械的整體。在把同一概念應用於內的經驗，能思想的實體，其(心理)狀態及其對一般經驗的關係之時，唯一邏輯的結果就是一個完全決定論的，或如斐希德的稱呼，獨斷論的系統。斐希德對於如此應用這個概念來解釋外界自然中「事物」是否妥當和可靠，即使不指出疑問，他却指出同樣的概念，同樣的方法，不能用以解釋意識主體的生活。因為在這裏，每一事實被看作不僅是與其他事物發生關係的一個事物——只有當我們祕密地假定有使諸事物彼此發生關係的某種心靈在場，此關係才是可想像的——而且是一為「意識」主體而有的事實。它們並非在主體之外，却即構成它底存在與本體的一部分，而哲學就專門要討論它們對於他的意義。心理學的方法簡單地把這個當本的事實，自我意識的事實，置諸不理或忽過了，心理現象之複雜的或獨斷的解釋，當作申明此等現象所以成立的條件，是勝任的，但當作解釋此等現象對於意識主體是什麼一層。願絕無能為力了。且把意識內呈出的「我」(Ego)與「非我」(Non Ego)，「我」(Self)與「非

己 (Not-self) 之間重要的區別拿來，作為論述方式的差異之一例吧。心理學理論若是聰明而開通的，起首便假設時感所由起的客觀條件之存在，並指明此等條件的變異性，及結果產生的感覺之異樣結合。例如，動作或筋肉感覺與不同的被動感覺叢集之恆常出現，是提出了這個概念之起源的關鍵。但這樣的解釋把爭論之點作為假設而默認了。或被動的感覺，或則自動的感覺，或則兩者的任何結合，為什麼呈現為對於意識主體本身的限制？倘若我們自行把意識主體做受動與反應的一件事物，我們便可藉此隱喻之助，試去解明此一事實：何以他底經驗的某些狀態呈出是客觀而決定的，而其他狀態則被設想是主觀而不決定的；但我們的解釋只及於這個隱喻，而未及於其所象徵的東西。自動及被動感覺與假設其所由起的動作及反動之間實無類似之處；至差別的意識如何由感覺而起，這個唯一問題之解答，並不能關涉到動作與反動，因此二者根本不在感覺「內」，而倘若在意識內的話，却是思想所添加的。另一方面，思辨的方法則欲憑藉自我意識及其所以可能的諸條件之分析，以解明他的經驗所持有的那些重要差別，對於意識主體本身的意義。這裏必不可假設甚麼超越自我意識的東西，但亦不能接受並非對自我意識說來的解決。「我」與「非我」的區別乃是無能思主體而有的區別；是故，求解決於在意識主體之外的假設，是毫無希望的事。哲學中之所謂科學方法老實說即是形而上學假設的方法，因為在其整個方法程序中它總求助於超越的經驗的解釋。

這樣，麥考維哲學就由這個主張出發：謂將把經驗的事實當作自我意識的事實而考察之，它們只為一個能思考者而存在，解釋它們對於思想主體的意義就是哲學的本質。這樣，哲學就是經驗之「再思想」(Re-thinking of experience)，——努力用嚴密而有法度的分析來建設對於通常意識自現為一個既成的完整體的東西。是故，思辨並不超越經驗的限界；它並不擴張思想的範圍；它並不進。然科學的領域，此領域不外是通常意識(Ordinary Consciousness)的擴延罷了。「是故有自知之明的一個哲學命題並非照樣就是真實生活的命題。它或者是一個系統內可由之更往前邁的一步；或者，其它已是思辨的終點，則必先把感覺與知覺加進去，如像其內所合地含有者，這個命題對於生活才有效用。即早完成的哲學亦不能產生感覺的質素，而這個却是生活(或現實)的真正內在原理。

(註)這樣哲學就是在日常生活中客觀地呈出或自現為實在者的主觀方面。有限主體的經驗，就是關於認識而論，其中內在與外在世界顯別的；就是關於行動而論，其中感官的衝動與理性的目的，私人的慾望與一般的或合理的意志，是結合着的；就有關於他有限存在的全部而論，自己獨立之取與對獨立將消失於其中的無限者之追求奇怪地相連着；——此經驗的種種色色，就是須得解釋的；哲學雖則可依所提之問題不同而化為各別的部門，就兩層意義講它是個單一體。因為須待解釋的經驗實是「一個」，而整個解釋不外即經驗對於自覺的意義之說明，這說明亦祇有一個。

(註)「回想錄」(“Rückertungen”)第九節見「全集」第五卷三四三頁。

現在，倘若我們把自現於意識內的任何經驗事實帶做一個斷識或一種知識，而把對此等事實的任何系列或門類之每一系統的說明喚做科學(“Wissenschaft”)我們便將會了解爲什麼斐希德挑選科學論或知識學(“Wissenschaftslehre”)一辭做哲學的通稱，和什麼是這個綜合理論形式上的必需條件了。(註)知識學的任务就是根據它底第一原理把人類知識的有機計劃或全體結構發展出來。我們可以這樣假設：人類認識是有系統性的，若然，則我們又假定能夠表明一切原理均根據某一綜合的絕對原理——此一原理不能證明，却爲證明其他一切原理之根據，我們可假設惟有在發展歷程自身內憑藉此歷程自身，才能成立，——即是說：倘若我們根據人類的知識的第一原理，把其中所含有的一切完全地發展出來，我們便能夠表明人類知識是有系統的了。

(註)近年來科學(Theory of Science)和知識論(Theory of Knowledge)兩名在邏輯學中，都引起了許多專門的意義，致使其其中任一辭應用於斐希德的哲學時，都引起誤會。所謂「科學論」(Theorie der Wissenschaft)是指科學研究中實驗的諸原理，如觀察、實驗、分析等等——之系統的原則；而「知識論」(Theorie der Erkenntnis)則指邏輯學者所應用時，便意涵着他要說心理學——即科學——的諸原理對其發生影響。可憐名辭的

使用缺乏了一貫性。

斐希德最初的系統著作，「關於知識學的概念」(On the Notion of Wissenschaftslehre)這篇論文內有對於此新科學數個型式上的規定；但祇有知道了這學說本身的性質之後，該文內容的真正意義才會瞭然，是故，至少在此系統業經解釋之前，這篇文章可以略去不提。

第六章 知識學之前期形式

既經決定了知識學的一般目的與精神，現在必須把所要解決諸問題的性質，及論述此等問題的方法，作更詳細的考察了，關於此兩點，最有價值的著作就是兩種「知識學導言和「昭如白日的解說」(‘Sonnenklares Bericht’)。(註)

(註)「全集」第一卷四一九至五一八頁；第二卷三二三至四二〇頁。

第一節 獨斷論與唯心論

我們稍加思索便可發見意識內表象(Representations)(註)或現象的兩大秩序(我們頗含糊地把它們喚做內的與外的經驗)之間顯著的區別。我們應得更精確地說：既有某種意識現象自呈為顯然是自由的心靈活動之產物，而其他現象則呈現在離吾人而獨立的一個秩序內，其特點在我們看乃是附着於此等現象有一種伴隨的必然「感覺」。現在，哲學——即知識學——的問題就是解釋經驗，使之明瞭易懂；而一切解釋就是給予待解釋的現象以一個理由，就最高意義說，經驗之根據，不能超出經驗本身之外以求之，但吾人對經驗的反省，却必然超出經驗，因為反省把「全體」看作須待說明的材料。事實上，這個超出經驗的方法，就是一般熟知的抽象歷程，內在與外在經驗並存的複雜事實既已呈現於其

前，哲學理論便由並存的情境簡單地抽象得——挑選出來作孤立的研討：一方面有我或意識主體，他方面有非我或對象。這樣的抽象是否一個合式的歷程，雖一時仍未能決定。——此問題本身的分析會闡明其中所含思想的性質，——但我們憑藉之而得達到哲學諸系統，基本對立。「我」與「非我」，主體與對象，思想與存在，都是解釋整個經驗所要取資的分別的根據。果如我們把經驗解釋做「非我」之產物，便得到可稱為獨斷論的系統；果如我們解釋全體為源出於「我」者，便是唯心論了。前者最典型的例就是斯賓諾莎的系統。此系統之解釋思想的秩序和聯絡，乃根據其自身不含有自我意識的原素的東西。——是故「我」在此中更呈現為諸事物總體內機械地被決定的一個單位。至於後者，萊本之或許算是一個代表，但要明瞭後萊康德許多哲理，就祇可把它當作一種不透澈的唯心論。

(註1) 斐希德用 *Vorstellung* (表象) 一辭有各種不同的意義，實在德國一切著作家都是這樣；而此字所帶有的曖昧性無疑是他底學說受人誤解的主要原因之一，亦有如康德系統的情形。這裏使用此辭則單純指示意識的某種型式。——主體所知曉的某物，至於表象的存在樣態 (*modes of existence*) 倒不因此有所決定。同時却又不可把它看作一種主觀狀態；——即是看作個別的特殊的「我」之一種變相。

（一）斐希德正當地指出巴克萊是個獨斷論者；但他底哲理之某幾方面，及自身以巴克萊為根據的許多哲學，却可看作是唯心論的，斐希德本人於此並不援引萊本之做唯心論的典例——實萊本之也確有可使人把他歸入相反一類的質素。

此等相反的原理誰是誰非呢？兩者均能滿足哲學解釋的必備條件嗎？一方面，那是很顯然的，獨斷的方法如貫徹自己的主張，則最終必求援於一個絕對不知復。不可知的事物如「非我」者。事實上，「物自體」(Thing in itself)就是獨斷論所提供的解決；而如此解決的缺點有兩層，第一，雖則「非我」的存在對於一個假定的外面觀察者可以解釋自現於主體意識內的東西——就是說，解釋主體的有限制——但這樣的解釋對於此主體本身却是不可能的。他之「被」限制可能由「非我」的存在而致；他之自知被限制却不能簡單地由「非我」的存在來解釋。第二層，假設的「非我」對於能思主體是不存在的；主體無論給它加上任何可能的指謂，這指謂都必涵蘊對於主體的關涉，因而涵蘊着相對的依附的存在。如此當作物自體的「非我」，並不在意識內，對於主體等於烏有。

這樣，獨斷論並沒有提出解釋。而反對的原理，即單純的唯心論之原理，至少有一個優點：它不作解釋的根據，毫無疑問地是在意識內的東西。「我」或主體便是。但當把「我或主體單獨」(Ich allein)取來，企圖由之推求複雜的經驗，我們便遇着絕對不過的一個

難關 (Licht)，除非我們的方法是既謹慎又綜合的。一個不完滿或不澈底的唯心論，把「我」看作僅是主體，如此便不得不歸於認自我意識總是意識內可發見的事實之一這個臆說了。在此情形中，雖則可能解釋我知的身受限制，但它如何會知自身受「非我」所限制，便絕不能解釋了。斐希德說得很對：「如果主與客不是首先就簡單地被設想做一個統一體，我們將要尋求兩者的聯繫而不可能了。……我不可被看作僅是主體，但却是主客合一體」。(註)

(註)「一個新的說明之嘗試 (Versuch einer neuen Darstellung)」，全集第一卷五二八，五二九頁。

如果我們把斐希德對於唯心論的推測譯成其他名辭，便可這樣表示出來：唯心論者的思辨尋求解釋的根據於意識內——於當下直接為吾人所知的東西內。但它這樣做時，是沿襲那用以探究物自體而產生了獨斷論的同一方法了。它把意識看成僅是所知道的這麼多——看成聯續的(心理)狀態，即表象，由此甚麼也不可能抽釋出來。它並不考慮意識如何成立，其存在必涵蘊何種條件，其所遵循的法則是什麼。這樣，唯心論就很易流於一種心理學主義(如施密特Schmid，及稍後的佛里斯Freie)，或歸結為懷疑的現象論(Sceptical Phenomenalism，如邁蒙Maimon和休謨)，(註)惟獨一個唯心論系統曾真正深入問題的核

心，而公允地考慮及「我」與「非我」之反對如何在意識內呈現；因為祇有一種哲學會把

捉到這個原理：謂意識或理智全體乃受自我意識所制約，而自我意識藉以實現的規律就同時是理智的型式與質料。這個哲學就是康德的批導的或先天的唯心論——這一系統細節處很不完滿，易被誤解，先須把它修正或復述才能對思辨問題給予妥當的解決。

(註) 斐希德對於休謨的著作，似沒有什麼認識，是頗可注目的事。大體說來，在他的思想系統內懷疑實在只有很小勢力，他總帶輕蔑地等閒視之。參看全集第一卷一二〇頁註。

如此在斐希德眼裏歷史上只有兩個合理的哲學系統——斯賓諾莎的系統與康德的系統。其一是獨斷論的——就是說，沒有對自覺原則給予適當的重視，因而其努力解釋存在所憑藉的一個概念是受限制的，唯獨在自覺主體的經驗以內才可應用的。另一系統是批導的——就是說，它認識了一切意識均為自我意識所決定的偉大真理，因此承認思想的相當限制。如果我們要把斐希德系統的特色用一句話表示出來，我們可把它稱謂「用康德術語的斯賓諾莎」(Spinoza in terms of Kant)。批導哲學所欠缺的系統發展，正是斯賓諾莎的主要特色。稍遲便會知道，知識學的理论部分不外就是倒轉的或唯心論的斯賓諾莎主義。常有人說，斯賓諾莎對於斐希德思辨發展的影響，在其第二期的學術活動中更形重要；即使此言屬實，亦必不可忘記在說明知識學的最早著作裏面，通篇都發現有與斯賓諾莎相比較，或承認與他底思想相似的地方。要瞭解斐希德哲理的本質，必須對於此等歷史

進的先導者，稍為說明。

第二節 歷史的先導：斯賓諾莎與康德

斐希德稱述斯賓諾莎系統為根本上是一獨斷論的。在熟諳此一系統的人眼裏看來，必覺其說之謬誤；因斐希德所謂獨斷論的系統，乃一把意識經驗的秩序由一個假定的事物之秩序推演出來的系統而言，——但只要對斯賓諾莎稍有所知，便會曉得，在他眼裏，觀念的秩序與事物的秩序之間並不涵蘊有任何獨立或關係。雖然，吾人於此必須一方面不囿於獨斷論之純屬名義上的定義，他方面復不囿於斯賓諾莎意見之單純陳述，才能夠公允地討論兩者間的關係。蓋哲學方法的獨斷論之特色，不單在把觀念與事物劃分清楚，而且在其解明觀念或事物時所用概念或範疇的性質如何。在一切解著裏，我們均發見有某種基本的關係或思想為其分析之根據，藉以得明時所牽涉之事實。例如在解釋物理變化時就含有原因的概念或因果關係，此關係本身須受批評的分析，然後我們才可曉得其中涵蘊何種假設或根本概念，如今獨斷論用以解釋經驗的概念，簡言之就是互決的概念——即康德所謂交互性的範疇（Category of Reciprocity）也。每個事物。或其實經驗之一部分，憑藉並經由它對其他一切事物的關係而獲有它的確定性質，它根據其他事物之決定，而被決定為如此這般東西，這一類的概念或範疇顯然是非常複雜的；你會猜得到：它的確可用於

總體不同的意義。它可以仍屬一個純粹機械的範疇，涵蓋着組成一個集合的 (Collectives) 或積聚的 (Aggregates) 全體的諸事物之僅僅外在的關係；或則可以提高成爲一個「系統的全體」的觀念，此全體內各部分的關係不是機械的。(註)然而，第一個意義就表出了此概念用於獨斷論的方法中之特色。因在這裏，事物與觀念被看作在一方面是相同的，同是可能認識的有限對象，每一外界事物，每一觀念，各自是有限的——即謂可能受其他事物或觀念所限制，決定的。經過此種受其他者之限制，每個就有了其確定的存在。故無論我們把事物與觀念看作組成兩大秩序，其一是原因，其他爲結果，抑或肯定事物與觀念兩者都是由不同觀點看來的同一東西，都不要緊；在兩種情形中我們都得同一的解釋方式來採取事實，把每個者作是與其他有別的一單位，對其他者只有外在的關係，並解釋每個的特徵，乃依賴其他一切之存在。

(註)這個範疇的雙重意義在康德的系統內是很明顯的。

這個交互性或互決的概念就是斯賓諾莎系統的根本，而他底系統對於近代思想發生最大影響者，亦以此故，誠然這不是斯賓諾莎所用的唯一概念——事實上他底哲學之困難乃至不可了解，主要由於把互決的概念和本質的概念連結起來所致，——但這却是所謂科學方法裏所含有的的一個思想，斯賓諾莎實由之而與近代科學研究發生了最密切的關係。那些用以表示事物之系統一致性的，多少陳腐的成語——例如自然之秩序與統一性，法則之通

「不外是表達此交互性概念的內涵罷了。更有進者，倘若我們應用此概念以解釋經驗，很顯然地，我們必須把能思主體的本質，自我意識，看作僅是一個現象，或狀態，或「事物」，為對其他現象的關係所決定者，並假設此等關係乃一種外在關係了。如此，在斯賓諾莎眼裏，自我意識的特殊性消失了，即使我們把論述觀念之觀念的那些曖昧命題（「倫理學」第二篇第二十一命題及以下），任意來解釋，顯然他所謂自覺實關涉到在自覺之外的，因此機械地決定自覺的東西。

斐希德對於這個獨斷方法的批評，在形式與精神上都與稍後黑格爾更著名的議論相同。他須得指出斯賓諾莎完全省略了對於互決概念的「批導」——就是說，完全不考察這個概念對於我們思及作用的性質和效準。要是會作如此批導的話，則像交互性這樣的範疇絕不適宜於表示自我意識和它所相關的經驗兩者之關係；又斯賓諾莎的最高型式：本體與現象（*Modes*），在本性上是受限制的；又超出自我意識之外的方法實無哲學根據；這幾層都顯明瞭。斐希德既指明了此等環疵，然而他却認識斯賓諾莎「倫理學」裏所披露的哲理之崇高理想，而大部依靠了斯賓諾莎的方法。在他前後兩期的思想裏，許多根本原理在型式與資料上都與倫理學中的原理相同。至許多作家曾堅持：斯賓諾莎對斐希德的影響逐漸增加。在斐希德後期的哲學所說明者總是神祕斯賓諾莎主義，這是沒有充分根據的。「知識學」的理論部份與斯賓諾莎諸原理間的關係是最密切不過的了。後期著述頗為特別闡明

知識學說的宗教方面，但並無涵蓋其他理論；而兩位思想家的宗教主張之表達形式無論如何相近，不可忘記他們的觀點却是根本對立的。

這個觀點上之根本對立，乃是批導哲學之自然而不可免避的後果。要明白斐希德所遇到的特殊問題，必須頗仔細地說明康德系統所已完成者為何，其所遺留未作者又為何。

在康德之意，一般哲學問題乃在歷史環境所決定的種種特殊情形下表現出來，——然而，主要上則依於知識的可能性一問題的情形如何。他是第一次打算使這個問題離心理學與形而上學的假設而獨立，從其廣處大處以論述之。絕無容疑地，康德或任何思想家都不能完全避免當時流行的概念與語法的拘束，因此之故，初次把英國哲學及萊本之獨斷論加以檢討的「純理論術」，在它許多主要原則上，便的露表露了它所反對的方法的痕跡了。如此一方面，康德既然表明對於自覺的主體，知識之解釋不能取資於與自我意識不相連繫的事物世界，但他的言辭仍很曖昧，可被解作這個意思：謂知識的特殊內容，即資料，却可以歸因於此等事物而得解釋。另一方面，他既然表明：認個別主體的現象乃純然一個意識諸狀態之流，這個隱說本身就是矛盾可笑，但他仍然劃分諸種區別，可被認為涵蘊此意：謂知識內主觀與客觀的差異乃質的不同，而非一個付屬的形式，可據他所由出發的更概括的綜合來解釋的。

然則，如究明了康德認定哲學方法的基本原則是什麼，他底系統的實際成果與此方法

所要求者符合到什麼程度，則要大略觀察那留給康德之後的著作家來解決的問題，是很容易的事。如今「純理論術」裏用種種新異善辭遮掩着的基本原則，就是那個前已稱謂自我意識之原則的。一切知識，一切經驗惟獨自覺主體而有（*in*），但不要把這樣一個自主體看成個別的人，因為個別性的概念涵蘊有很複雜而大不相同的諸關係。這主體乃是一切意識中的共同質素，意識之始成其所以為意識者。是故，倘若哲學的問題就是經驗之解釋，其進行方法或則考察自我意識觀念，決定它所以可能的條件，及決定其中所包容諸質素依嚴格次序的演進；或則分析自現於日常經驗意識內的知識，的經驗，並決定其中因此中心統一體所致的特性。康德所採取的就是第二種方法，結果却頗為不幸。因為採用此法之故，以致把構成知識的幾個質素彼此孤立地復與中心統一體相隔離地討論，如此便幾乎必然地把它們看成：不是一個綜合（此綜合除在諸質素的結合當中且經過此結合便不能存在者），內諸質素，却是一個湊合或堆積的「全體」內各個獨立部分了。這樣，在「純理論術」裏這個問題的陳述方法是模糊而混亂的；尤其在「先天觀學」（*Asthetik*）註釋康德者多稱此篇為 *Anschouungstheorie*，故譯直觀學，其所論列則僅限於感覺的直觀 *Sens-^{us} intuition*——譯著註）裏，中心觀點則為一個很次要的論點所掩蔽着。康德十分清楚地知道：知識只有作為自我意識之統一內的一個綜合構成（*Synthetic combination*）才能成立，此種構成物的條件或型式決定經驗，或給予經驗以一般的法則，但此種決定僅是製

式的決定。凡與此等條件矛盾或不諧合的東西都不能呈現在意識內，但此知識資料之特殊決定即不是由此條件本身推得的。康德對於認識中之先天 (A priori) 與後天 (A posteriori) 之區別，型式與質料、感性 (Sens) 與知性 (Understanding)，經驗的與超驗的 (Transcendental) 實在，現象與本體，所作的區別，就是根據思想統一體之純型式的或邏輯的功能這個觀點。然則，就知識論所及範圍來講，康德雖然把認識的第一原理顯揚出來了，却不能夠使附屬諸型式與該原理聯繫起來。既基於特殊理由，空間時間是不能歸因於外界事物或主觀經驗狀態來解釋的，復使時空與自我意識之統一不發生密切的關係。意識主體是能受納的，諸果爾，又惟有依據時空的純粹型式才能受納。但意識主體如何或何故對自身呈現為能受納的；果爾，它又如何或何故在時空的形式內才是如此，——此等問題都是全未解決的，所以當康德討論到他底問題的主眼，諸範疇的推演，或構成思想主體基本性的結合形式之說明，他的方法是同樣膚淺的和任意的。誠然他表明了諸範疇被涵蘊於自我意識內，但它們如何或為何會這樣被涵蘊着——它們如何或何故恰是此數而另外沒有了，——它們如何彼此聯結起來而構成在人類知識內的一個系統，——此等問題同樣是留下未決的。更有進者，諸範疇既經作為綜合之「我」的活動諸形式而推出來，及至使此諸範疇與可受納性諸形式發生關係，結果雖產生豐富的後效，仍屬很不圓滿。溶合成知識的統一體者乃純粹機械的溶合。範疇為知性之範象，格式 (Schemata) 為構想力之範

，感官章本為感受（Affection）之儀象，都相連貫起來了，但其性質與存在似屬彼此獨立的，並與它們所構成的綜合體分離的。最後的結果却感官經驗的世界，既完全由理智所決定，其自身却又是有限制的，受限制的諸對象之在經驗上無窮的序列，這結果實在不能夠滿足認識統一性之要求。康德所謂理性是永恆的追求，要超越這個經驗世界的限制，要達到可推出經驗世界對自我意識之關係的最後綜合。就有關認識作用而論，理性的一個結果就是物自體為空虛概念，——很不幸地，此一概念經康德如此表示，經康黨派如此理解，以致涵蘊許多傷的獨斷理論，而「論衡」的任務本是要駁斥此種理論的。雖然，許多作家決未把握着康德的基本原理，他們由康德的思辨所推出的一切不能都歸諸於本人的。在他眼裏，自我意識之無限追求的表现即物自體，僅獨在自我意識內可以發見，自我意識就是它的絕對法則。康德確然是由經驗的觀點或分析的方法來着手這個絕對法則的陳述，而他給予無上命令（Category imperative）的地位，驟然觀之，好像是把「理性」與經驗世界完全分離了。的確，怎樣也不能把康德的道德學說弄成完滿貫通的；但與斐希德及後來德國哲學特別有關者，也許必須過分明確地聲明：惟獨立無上命令裏物自體的概念始在康德形而上學內佔有「實在」的地位。（註）就康德會試求最後綜合而論，祇在「品際論衡」內始有之，此書仗着「目的」（End）之一概念，才在物自體界即理智的或道德的世界，與經驗的現象的世界之間求出調和來。康德學說倫理的唯心論終結，這實在已很發

近斐希希德¹的立場，雖則此處不能把康德學說作更詳盡的分析，致未能充分表明此層；但就在這裏，我們也見到同樣趨於分離的傾向，這是康德一切成就美中不足之點。斐希德時常抱怨，謂康德哲學實在包括三個決不融合的學說，這話確是至理。他在「遺著」裏很多啓發的²一段這樣說：「康德有三個絕對……在『純理論衡』內，感覺經驗對於他就是絕對（II）」；至於對於諸觀念，這更高的可理解的世界，他却最輕蔑地表示了自己的意見。根據他早期的著作，又根據「論衡」本身的許多暗示，確可以推知他不願停止在那個地步；但我就要指出這些暗示不適是推理的無照應處，因為他的諸原理要是貫徹到底，超感覺的世界必然完全消滅了，而祇剩有那要實現於經驗內的東西才是唯一的本體了。……他為人的高尚德性才改正了他哲學的錯誤，以此便有一行題「論衡」一書，本然之我（*ego* as something in itself）的明白概念在這裏才顯出了，這是在「純理論衡」中決不會有的；如此我們有了第二個絕對，一個道德世界（III）。但人性的一切現象並非藉此便都得了解釋。還有美的、崇高的、及自然之目的性的諸關係，這些顯然既不是理論的亦非道德的諸概念。而且更重要者，現今經驗世界既已³失於道德世界即世界本體（*A world in itself*）之內，——對於經驗世界首次的勝利，這似乎是一個公平報應了。於是就有了「品察論衡」，其導言一章實是此名著的最著名部分，裏面承認超感覺的世界與感覺的世界必有某種共同但看不見的根源，這根源就是第三個絕對（IV）。我說第三，是與前兩者

分離而獨立的，雖則也把它們統一起來；於此我並沒有冤枉康德。因為若此Y是不能發見的，它便會包涵其他二者；但我們不能夠了解它如何會這樣，也不能由它來推求它們。反之，若它是可以了解的，必須把它了解做一個絕對。故這是一個絕對如前。(註二)

(註二)英語中解釋康德學說的最好著述，幾乎無例外地限於討論「純理論衡」一書，這是很可惋惜的事。由這種武斷的限制，結果惟有錯誤與迷惑而已。要是一個人只論純理論衡的理論部分，而把實行方面的基本問題置若罔聞，就正與此相類。雖則康德分明三卷。查考其他的一說，却並無理由使我們把它看做三種分別的學說。而且，「行理論衡」在細目上雖然簡單得很，就其原理而論，比較「純理論衡」實在更須闡發與解釋的。

(註三)「遺集」第二卷一〇二至一〇四頁，同時參看「生活與通訊」第二卷一七七頁。

如此，康德哲學既然把思辨的第一原理明確地規定出來，仍留下許多未解決的問題，全部問題都源於同一思路，而後人使其努力所根據的原理得到系統的發展，亦賴此等問題作資料。緊隨康德之後的思想家，都多少明晰地担負此問題之解決。而他們的工作就大部分決定了斐希德系統的性質，並化合於該系統內。例如萊恩浩特堅持統一原理的要求，斐希德承認其努力的方向是對的，雖然他所挑選的原理：把表象 (Vorstellung) 作為意識的基

本事實，決不能產生較之康德哲學所實現者更滿人意的結果。萊恩浩特顯然感到，假設主體與對象是原來就有分別的，則要把它們任意怎樣結合起來，都是很困難的事。於是他決意把意識狀態或表象的存在選作出發點，主體與對象是其中包涵的因素，更精分析這回事實，努力推論出幾個原則來，此諸原則康德原已較次一貫地發揮了的。但第一層，如斐希德在「安尼斯特默斯評論」(Review of Anesidemus) (註) (按Anesidemus 爲希臘哲學家，約當紀元前一世紀時人，所謂第三懷疑派的首領，他恢復 Pyrrhonian Principles 與 Timon 的學說，主要著作爲 Pyrrhonian Principles，其哲學分四部分：懷疑論的理由，對原因性與真理的攻擊，物理學說及道德學說，前二者較重要——譯者)，裏所指出者，哲學結構的第一章本不能夠是一個事實或表象，必須是此事實或表象，藉以成立的簡單原始的活動；第二層，如由「安納斯脫斯」(Schulze 著)中之懷疑的批評所顯示者，表象的觀念含有那最爲康德的障礙物的原則，——此原則謂表象的確定內容或材料是受諸物自體自外 (Ab sich) 決定的。又如貝克 (Beck) 所作康德學說之鋒利的覆述，已把康德陳述其主張的方式所易引起的大誤解，最清楚地指出來。的確，知覺與思想的型式之先天性的學說，在許多康德派看來，不外就是最粗樸地復活那天賦觀念 (Innate ideas) 的舊學說吧了。依他們之意，康德認爲制約知識的自我意識一觀念，其意蓋指個別主體不知怎樣受事物所作用，又因意識的先天大賦機構之故，此種作用的效果必取空間時間與諸範疇的

形式。康德區別了分析判斷與綜合判斷，先天綜合的真理與後天綜合的真理，直覺與聯想，現象與物自體，此種區別貝克對之曾有可稱許多的討論，他充分表明這些都不過是康德學說中的贅疣，純爲使真問題顯露一見，一時權宜之計罷了；至於他對康德學說的根本原則，原始綜合的自我意識定統一（The original synthetic unity of self-consciousness）所作之明確表示，却使一切附帶諸點皆得明瞭了。（註二）同時，貝克對於對象之原始的建立，沒有提出充分理由，依他之意，此事恰是自我意識活動的本性。他的學說不能解釋三何及何故對於主體便必有對象，「非我」。給康德堆在一塊的諸分離質素，他的學說裏讓它們仍自孤立着。最後，斐希德對邁夢的天才表示無限敬意，其鋒利的批評已明白顯示，通常接受的物自體之說與純正的康德學說如何絕不連貫。然而他也誤解康德的自我意識一觀念，復因範疇或思想形式和所與的感覺資料之間的關係一問題而大受困惑，進而承認經驗即是某一連續的現象狀態而有空間時間的屬性者，因此除數的或量的真理外辦差了一切先天真理，這樣把「論衡」中更深刻的問題棄置不問了。

（註一）「全集」第一卷九頁，參看第一卷四六八頁。

（註二）貝克著「唯一可能的立脚點」（Eine mögliche Standpunkt, Riga, 1798），雖則寫作得不大高明，仍屬詮釋「論衡」最好而最多啓發的著作之一，凡研究斐希德者不可不讀。

如此，這一切都預先準備好了，斐希德得努力把康德所規定的問題絲絲地把握起來，復把康德遺下的片段不全之理論組成一個有機的整體。我們不可受「知識學」開頭那種造作動搖或勉強的狀態所蒙蔽，致不明斐希德在他自己面前的工作的性質，或此工作所依據的原理。其決意遵守「天的方法」；任何事，法則，或概念，凡不能自由我意識及其必須條件以推知者，決不予承認，——這就是斐希德哲學的精神，由此而要求概念的系統一致性，要求可據以推得複多經驗的單一原理，因而要求推一的包羅萬有的哲學之科學。就給由於這個一貫性，要仔細研究斐希德的系統才變成如此困難的事，因為若沒有把握着基本的概念——斐希德真的說過：他的哲學或是一下子便可領會，或則絕不能領會——則對康德時甚至亦得到的助力，研究斐希德者卻很少或絕無所得。那熟習的心理學上的區別，與斐希德知識學說裏自然的分類，在「知識學」裏便完全沒有了感性、知性、和理性不被假設為特種知識依以排列的標記，却被看作自覺的發展或自覺實現中之特殊儀象，在實現自覺所必須的連續動作裏各有特定的位置。通俗或非哲學的思想藉以解釋事物之性質諸概念——例如我們藉原初的概念以設想諸對象與吾人表象的種種內容的關係——除非已表明它們是在自我意識之必須條件的發展中產生或推得的，便不能接受或承認之。康德諸範疇的反常地位已令這個系統的真正意義大受誤會，現今絕不假設此諸範疇是質料所注入的先在型式；但為範疇所型成的對象及為對象之型式的範疇，却是一起推演出來的。

如果知識學要實現其目的——凡參進意識裏一切東西之系統的演化——，其出發點必就是使任何意識或知識成爲可能的東西。這樣的出發點，由於其本性，不能是一個可證明的事實，也不能依謹嚴的邏輯方式而把握之——就是說歸入一個概念。一切確實性最後必以當下體驗或直覺爲根據。是故，意識的第一條件之獲得，取直覺的形式。但所云意識的第一條件顯然即是「自己」之意識。費萊爾（Fichte）說（此處拿他的陳述來替代更精細的討論）：「與任何理智所知者相隨，必有對它自身之某種認識以爲其知識之根據或條件」。思辨研究者努力把在經驗裏當下所有的東西再建起來，他便覺得一切經驗共同的第——根據必是「我」或已藉以成爲「我」或已的那一個動作的結果。最初且無須講及這個基本活動及其蘊義的必然涵蘊；哲學簡單就是嘗試給予此諸涵蘊以系統完全的說明。但沒有哲學能超越這等的；任何問題提及與事實的結果絕對無關的東西，必以其分明矛盾不經而被抹殺了。例如，若問「我」藉以成爲「我」的具體活動是否要以「我」之先在於實在中——即先在於客觀狀態中爲前提，不外是作「此奇異之假設：謂「我」與它自己對自身的意識有別，在此意識之外有某物（天曉得是甚麼）做意識的基礎」。〔註〕又復引用複雜而帶假設性質的概念，例如存在與時間，反解釋此等概念惟憑藉之始有意義的東西。無疑地，在常識看來，思想自現爲經驗事實中之僅僅一個，也許是最不重要者之一。——乃是依賴諸事物的性質而發生的。但哲學與常識各有不同立場，而思辨中最嚴重的錯誤大都

由彼此意見的轉指而起，致在一方本屬可信的，轉入他方即成妄誕不經之談了。終極世界之哲學的結構既不可與經驗世界自身混為一談，亦不可視之為個別心靈的發展之自然史——即心理史。（註二）倘在自我意識的必須條件之發展中，表明了一個「非我」的概念如何發生，——倘若感覺與表象被推演出來，——却不要就假定：憑了此種演繹的歷程，便「產生」了此等經驗的事實。生產與意識內容的發生結構完全是兩回事。正如斐希德所說：「生活是非哲學的，哲學是非生活的（Life is non-philosophizing, and Philosophy is non-living）」。

（註一）「全集」第一卷四六〇頁。

（註二）「全集」第一卷三九七至三九九頁，參看第五卷三三三頁及以後。

這個活動產生意識的反省動作，——此一活動的性質即刻就要論到——斐希德把此活動之直觀，謂「理智的直觀」（Intellectual intuition）。以他的前輩康德來說，又以他的後輩謝林來說，這個名稱都是很不幸的，因為他們兩人系統內都用同一名辭以指示大不相同的兩個事實。在批導哲學裏，「理智直觀」是指那假定可藉以獲得對物自體的知識的意識儀象，是故被認為與其系統內諸原理正是相矛盾的。斐希德很容易表明：就此名辭之此一意義而論，康德和他自己的意見毫無差異；但同時他又指出整個批導的分析以意識之統一性，或依康德的稱謂，「攝覺之統一性」（Unity of apperception）這個事實為根據。

把此統一性喚做「理智的直觀」是最切當不過的名稱了，另一方面，在謝林的系統裏，却用「理智直觀」來指示絕對意識，即主客同一之意識，至此為止，他對此辭的用法與斐希德的用法頗為近似。但說到主客同一這一層，兩位思想家却有根本的差異；斐希德在後來的著作裏，為著與其與謝林反對意見，一般採用自由活動（Free Activity）一語以指示「我」之基本動作及其產物。

斐希德把「我」底基本活動之意識喚做直觀，有兩層目的。他希望特別標明這個事實：他的出發點不是任何抽象概念，而是「我」之活動——這活動不可用思想、意志、或任何其他複雜的因而易生誤會的名辭來表示；更有進者，他想開首就指明什麼是知識學的一般方法之特性。因為直觀決不是經驗內簡單地承受來的一個章本，它必定是一個建設的動作之產物。例如對一個三角形作直觀，就是意識到在空間限制內有一個明確而必然受決定的建設程序；我們在此建設歷程中直觀地看見諸成分的結合，——我們看見此建設之每一隨後的部分如何受在先者所決定；因這歷程是普遍的，僅受空間的條件所決定，同時我們便覺知其結果的普遍性了。是故，直觀知識是發生學的，而知識學既是基本的理智直觀中所含內容的系統意識，其方法必同樣是發生學的。知識學要表明：「那個被建立，又當下便知是存在於意識內的基本命題，除非根據另一條件便不可能，而另一條件除非添上第三個條件又同樣是不可能的，——這樣，直到第一命題的諸條件完全被發展出來，而第一命

題的可能性亦完全被領會了爲止」。(註一)知識學要用純先天的證明來建設含有其根本特徵的一切合理體(Rational being)之整個共同意識，正如幾何學之用純先天的證明來建設一切合理體對空間之限制的一般儀象。它由自我意識之最簡單的最特色的性質，即「我」之直觀(註一)出發，而根據此一假設：謂條件全備的自我意識乃是意識的其他一切條件之最後結果，據此進行，直到此完全的自我意識已被徹底演繹出了爲止。此等條件的連鎖內的每一環節都給添上一個新的環節，則當每一合理體直接地直觀到此等條件之時，其意識裏必有同樣的添加之事發生，是很顯然的。如呼「我」爲甲，則在直觀甲之建立當中，可見乙是與甲不可分地聯結着的。在直觀乙之建立當中，同樣清楚地丙是個不可分不可分的環節，依此類推，直到我們達到最後分子的甲，——完全的自我意識——它顯現自身是完滿無缺的」。(註三)

(註一)「全集」第一卷四四六頁。

(註二)於此斐希德的用語「自性觀識」(Anschauung der Ich-heit)是較確切的，但我以爲不能譯成英文。

(註三)「全集」第二卷三七九，三八〇頁。

這幾段似無須加以註解；也許「完全的自我意識」一語又當別論，實在這個系統自身就是此語的最好解釋。關於完全的自我意識「這個概念，有兩方面要審慎定或確定的——對

於它之爲「自我意識的本質，及對於它的「完成」。在通常思想看來，自我意識等於個性；——等於自己與他人及全體事物相關的主動個體。但作此一解的個性之知識，是個複雜的事實，此事實之根據或可能必須求諸主體藉之始有意識的原始動作中，這又是很明瞭的事。「直覺意識之「我」總是特殊的，孤立的，它是其他諸人中的一人，每人把自己稱做一個「我」；知識學自必發展到可以解釋如此的意識的地步。但知識學所由出發的「我」却與這個「我」完全不同；因爲前者不外是意識主體與其所意識者之同一吧了。要獲得這個觀點，必須脫離人格內所含一切其他成分而抽象得之」。(註)事實上，自我意識是一切知識和行動裏的共同質素，因此它自身內不能含有個人所私有獨具者。它是個性的根據；因沒有它便不能有發展的具體的人格意識；但既是根據，它便與受它制約的東西有別了。要是我們喜歡，可喚它做純「我」，或「我」之型式，如前所指出，斐希德便有時採用這不能淺譯的自性(Toh-heit)一辭，——但無論言語上如何稱呼，我們必須承認它是一切意識不可缺少的條件。理智的直觀實位於心理作用一切更發展的鏡象之根祇哩。

(註)「全集」第二卷三八二頁。參看「通信集」一六六頁。

然則，「完全」自覺是什麼意思呢？顯然就是凡能表明是理智的直觀所必然涵蘊或包含的一切東西在意識內之實現。因爲很可以發生如此情形：「我」在意識到它自己時的特殊活動，涵蘊着幾個中間的階段——例如主與客(對象)，己與非己之明確分別；每一方

圖各取特殊樣態之明確表現；認識有權利與義務的自動個體是複多的；凡此一切可以思辨地顯示是淵源於，或依賴自我意識本身的。若此，則完全自覺便不單是指抽象的自己同一 (Self-identity) 之階段 (moment)，亦且是指個體可以達到的此一意識：知自己是在諸意識體的一個理想系統裏，在一個理想秩序裏佔有個位置的；知自己有限生存應被看作是實現那個地位內所涵蘊的東西之不斷的努力；如此便知自己的個性是消失或沒入普遍的合理秩序內了。法律，國家機構，道德義務，宗教信仰的諸種型式和一切知識，如此對於意識便表現為理想的世界計劃之必要的諸成分了；思辨哲學的任務是要敘述這個理想系統的，對此系統的意識就是完全自覺了。實質上，這就是斐希德所指出為理智直觀的我與為理念的我兩者的區別。「我」之理念與直觀之「我」所相同者只有此點：就是在兩者中「我」均被認為是沒有個性的，——在後者，因「我」之型式尚未明確到有個性的程度；反之，在前者却因為個體已消失在依據宇宙法則的思想與行動裏了。兩者相反之點在此：直觀之「我」裏只有我之型式，而不能涉及任何特殊內容，——的確唯在「我」想起了一個世界之時，此內容始是可設想的——但另一方面，在理念之「我」裏，「我」之全部實質料是被想到的。思辨的認識由前者入手而以後者為歸趨；惟在實踐領域內，始能建立此理念為理性努力的最終鵠的。前者是原始的直觀，及至以思想來處理之，對吾人便成了一個概念 (Begriff)；後者只是理念，不能分別確定地被設想的理念，它決不能實有 (existieren)。

「*καθ' ἑαυτὴν*」，但我們必須繼續不斷地求與它接近」。(註一)斐希德在其哲理思辯的這個時期內，常常用「上帝」一辭以相當於作理念看的純「我」，這是毫不足怪的。惟當我們把自我意識與個性認屬同一，當我們見不到這層：上帝如不被包含於自我意識內，他的存在對於思想必永遠是不可預測的和不必要的，這樣的主張才似可怪。這裏又是一點，可以指出斐希德的立場與斯賓諾莎的立場之不同，這是很可獲益的事。在斯賓諾莎，或一般的哲學，最高問題就是把特殊與特殊為其一部分的系統聯結起來，——此一問題可喚做「多約為一」或隨便甚麼名目。且看一與多被斯賓諾莎正確地加以形容，但弄到這樣地彼此分離，以致兩者幾不可能轉化或結合了。在斯賓諾莎系統裏亦如在依利亞學派（*Ἐλεatics*），希臘哲學一學派，其名稱起於南意大利的伊利亞，*Ἐλεatic*，這個城是此學派始祖巴門尼底斯，*Parmenides* 的本土，此派哲學可分成三方面：一、色諾範尼斯，*Xenophanes* 首建此派神學的基本思想；二、巴門尼底斯把它發展，為一種本體論，而完成其系統；三、芝諾（*Zeno*）和美里蘇士（*Melissos*），都是此派學說的擁護者，而長於辨論；芝諾是先指出反對派的謬誤，以證明伊利亞派的學說，美里蘇士則提出極精的證據，以維持其理論。——譯者註）的系統裏一般，這兩個成分是彼此離脫了的。誠然斯賓諾莎也曾指出：除了對無限發生關係之際，要思想或有限是不可能的，似認為如此便把問題解決了；但他對於思想的此一必然性之論述，乃其系統內的弱點。在他眼裏，思想諸條成了這許多是

權能決而又被決的有限對象，這樣一來，他們便都不可能對於本體有任何關係了。一個自外以有限儀象的理智者，總會覺得，除了把它們當作無限本體的限制，要設想它們是不可能的事，至於有限儀象自身，便不可能有這樣的思想了。斯賓諾莎所運用的兩個概念——本體與互決——是不能調和的；而它們在主觀上的對稱者，知力與想像，也同樣地成了對立的了。（註二）就因為斯賓諾莎不能把他系統裏的兩個要素統一起來，斐希德才把他歸入獨斷論者，而指出自己的學說在思辨方面是斯賓諾莎主義，但因含有更高的綜合，所以是倒置的或精神化的斯賓諾莎主義。黑格爾底意味深長的言論中亦含有同樣的批評：謂斯賓諾莎的錯誤在於認上帝是本體而不是精神。

（註一）「全集」第一卷五—六頁。此處所作概念（Begriff）與理念（Idee）之區別，大致上本諸康德。這段話蘊涵許多意義，惟藉此系統本身才能解明的。

（註二）解釋斯賓諾莎哲學者因過分偏重此等要素的一方面，往往很不完全。最近蒲洛克（Prof. Pollock）所作很有力的說明完全抹殺或忽略第一要素，總算認斯賓諾莎是運用「互決」此一重要的科學概念的。

自我意識的發展之更明顯的跡象或構成知識學的系統部分，在進入此部分之前，可以證明：「我」既是抽象的統一又是具體的充實，在此「我」之概念中，我們就可看出從康德哲學到稍後的黑格爾哲學之轉變。在黑格爾亦如在斐希德一樣，哲學就是思想的系統

發展，自其最抽象之階段以至於充盈豐富的真實存在，而最高頂點則是思想之完全自覺爲那個東西，系統地發展之便成真實存在者。兩位思想家在對許多問題的論述上是各異的；但在內容上，又大致在型式上，他們却是相同的。

第三節 知識學諸第一原理

知識學既爲科學之科學，或討論一切意識內所有前題的學說，故必須以自身不待證明者爲其淵源。一個命題若是可提出理由來說明的，便不是它的第一原理；甚至把經驗內所有一個事實表述出來，亦非其第一原理；既謂第一原理，就必須表達那個橫於一切經驗，一切意識之根底的東西。然則第一原理的資料（內容）必不受制約，其型式亦然。吾人的確亦可假設，與此絕對不受制約的第一原理並行的，還有其他兩命題，表示自我意識之發展當中兩個必要的動作，——其一，型式不受制約但資料是被決定的；其他，資料不受制約但型式是被決定的。超過此三者之外便不能假設了；意識學說中一切其他命題必是由此三者演繹出來的。

然則，什麼是知識學之第一原理呢？很明顯地，根據關於此學性質所作的說明，第一原理不外就是自我意識的內在本性之明白陳述而已。因一切意識，從而一切經驗，乃受自我意識所決定，而依據自我意識以爲其最高條件的。是故第一原理必然是自我意識由以發

生的基本活動的明白表述。此基本活動必不可被設想為意識內的一個對象。為吾人可藉內省以覺察之的一種事實，殆不容疑。與彼事實所由對吾人呈現的機械的必然性相反，此活動乃是本然的自由 (Freedom as Such)，——純自動，它誠然是或有存在者，但却不可以存在視之。

斐希德第一部系統著述「知識學之基礎」藉頗矯作的方法以達到此基本活動的明白陳述；而含有此種方法之應用的這少數篇頁，不獨普通學者對於此系統的知識已盡在於是，且普通哲學史上關於斐希德哲學的說明亦幾完全以此為濫觴，這是很不幸的事。對斐希德的思辨工作的真正性質之誤解，必多由此原因所致。這個方法確是矯作的，但因該項活動既是絕對不受制約的，要着手研究之，便似無確定的途徑可循。是以斐希德欲取平常經驗的思想裏一個不可否認的事實，而藉批評以體其所蘊涵的內容。所選的事實就是著名的形式邏輯之同一律——甲是甲。甲者甲也；即謂離開甲究竟是什麼的一切與質料有關的考慮，至少這樣說是對的：它就是它自身，——它即甲也。但這樣一個純粹型式的命題關於甲之建立或肯定無有斷言，它只斷言「若」甲被建立了，則它是等於甲；換言之，它斷言某種連結 (Nexus) 之無條件的絕對效準。這個連結即吾人據以判斷甲就是甲的法則，是祇在意識裏，祇為「我」而有的；以此甲等於甲的命題可以這樣表示出來：甲簡單地唯一地基於它被建立或肯定於「我」之內，乃為「我」而存在；而這個同一的根據，這個連結 (X)

就是「我」之存在而肯定，「我」在。惟獨在曉得它自己之同一，（*It's own identity*）的意識內並對於此意識，甲等於甲這規律才有效準。這樣自我意識的統一性與同一便是一切經驗的意識之基礎了，因為一切經驗的意識均符合於甲等對甲這規則。但對一切經驗的意識都有效準的，甲等於甲這一命題，若僅因為它根據「我」等於「我」這自我意識之同一的事實，才有效準，然此同一必是「我」自身之純粹動作，必純是「我」之所以成爲「我」的那活動的產物或表現。於是當作「我」之存在便簡單地無條件地作出自己肯定（*Self-Affirmation*）來。「我」存在，因它建立自身爲存在；它建立自身爲存在，因為它存在。如此一切意識的基本活動就是「我」之肯定自身。「我」原始地簡單地建立它自身的存在」。（註）

（註）「全集」第一卷九八頁。

這個第一命題在質料和型式上都是絕對不受制約的，因為「我」是一般意識的一切質料之共同條件，而這命題的型式：自己同一之肯定，亦非自外給它規定的；——到達這個第一原理的方法，斐希德在他後來的著述裏已有更改了。（註）此等著作教讀者實驗去思想任何一定的客體，然後再去思想「我」。第一種動作裏最顯著的特徵就是意識內有能思法體與所思對象之明確可辨的區別。第二種動作裏却同樣顯明地，所思「我」與能思「我」實是一而二，二而一的。思想的活動反省及它自身，而這個反省自己就是「我」或自我意

此等條須說明所指之「我」不可與個體或個人混同，每一個體或個人同有自己之意識，無這個他體根本不存在；但要成爲個體或個人，除自我意識所含有的東西外還需要別的。因此，我們遲些就要看到，縱令斐希德並不否認，照這裏所分析自我意識的意思，則上帝也有自我意識，但他却不承認上帝是有人格的或有個體的。把任何一物或一人視作與自我意識同一，豈是荒謬可笑的事。自我意識不是被觀察的一個事物或事實；正如上帝不會是經驗的諸對象中之一個，可被設想是與有限精靈並存，規限或決定它們，反轉來受它們所規限或決定者。由種思的立場看來；除去自我意識裏所包含的理想系統（有限精靈在此系統內都有一定的位置和職務）之外，沒有也不能有上帝。

這活動的基本構體，「我」之自行建立，若抽象地觀之，就是邏輯的同一律，——即謂，離開了能思自己之同一，不能設想對象之同一。若應用於對象而觀之，它就是實在的範疇。一切實在都在「我」之內且爲「我」而存。諸範疇不過是客觀地或與對象相關地看來的自我意識之行動的必然儀象而已。

③ 知識學因諸種目的，可更設立兩個原理，與這個在內容與形式上均不受制約的第一原理是並行的：其一爲形式不受制約但內容受制約者，他一爲形式受制約而內容不受制約者。斐希德用相似於證明第一原理所取之矯造的方法，把第二原理發揮出來，關於此原理的性質和地位曾有最大的誤解流行。

正如甲等於甲這命題確定地呈現對經驗的意識內，這相聯而不同的另一命題：非甲不
等於甲，也同樣確定地呈現出來。這個命題不可作為同一律在否定形式內之單純重複；它
與非甲等於非甲這判斷不是相等的。其中涵蘊着一個新成分，非甲，和一個簇新的不同的
動作：就是使甲之否定方面即非甲與甲相反對。就質料而論，這個命題是被決定的；因為
如終有對立（Op. Pwisting）的話，則與甲對立者只能是非甲。但此命題的型式，否定一
動作，是不受肯定之型式所制約的。試看我們把此命題像第一命題一樣地處理，把它還原
做它的最後名辭，結果我們便有「我」與「非我」在「我」之內的對立。在「我」內「非
我」是與「我」反對的。此第二命題在斐希德哲學裏是根本的，但同時它的意義却不當下
便明顯出來。在一方面，這裏所謂「非我」不應作何解是很清楚的。「非我」不是物自
體。若謂「我」給自己肯定「有」（*haben*）一個東西在本質上不是為「我」的，這是不
可能的矛盾的事。另一方面，對立或否定的動作之精確性質是什麼，仍未明瞭。的確祇當
後來把這個系統大加發展了才會明瞭的。這命題所帶有的曖昧性起於兩種原因。第一層，
斐希德承認經驗的意識內一個既定的事實，即差異或反對的事實，他表明對於一個自覺主
體，一切差異的究極根據就是己與非己的區別。倘若「我」自身內無有差別的階段（*Momente*），經驗意識內的對立或差別便是不可想像的事。把這命題當成真實意識內所涵蘊者
之純然抽象的表述，便有無條件的真理；但那受決定或限制的真實意識如何與本然的自覺

意識之純粹統一體發生關係，却並未藉此而解明了。一切限制都是否定，——這在斐希德亦如在斯賓諾莎同樣是根本的，第二命題——作了此言的限制——但爲何或如何到底會有限制呢，並不因此便可解了。第三層，自我意識之抽象的階段與具體的階段之區別是非常重要的，很易被忽略過去。斐希德於此表達了自我意識這個最抽象的方面，這個只有在加入其他許多成分後，才變成真實的或具體的。所指「非我」就是那在思想的向前運動中自現爲對象世界者的抽象方面，但它自身却並非具體表明的世界。

前已說過，在斐希德後來的著述裏，已不用在「基礎」裏所採取那麼矯造的方法來探求第一原理了；至關於這第二基本動作，這層更屬顯明。在後來的著作，特別是「一八〇一年所作之說明」(Darstellung aus dem Jahre 1801)裏和在遺作「演講集」裏，都有更具體而明瞭的陳述。意識的原始活動就是我之自己肯定。但這樣的原始活動本身不過是意識之根據。「我」要成爲真實的，必須曉得它自己的肯定自身的活動。這個「曉得」它自己的活動，斐希德喚作反省(Reflection)反省的基本特性就是「我」之自限(Self-limitation)，是很易弄錯的。但限制就是否定；「我」只有在反對自己當中並由於反對自己，才曉得它自己自立(Self-positing)的活動。無限的活動——即祇與自身相同的活動——本來就決不是意識的活動。「意識經過反相而作用，反省唯有經過限制而存在」。(註一)「我」一旦反省「我」之活動，「我」便必然是有限的了；「我」一旦

識到它的有限性，它便意識到力求超越此等限制的掙扎；以此便意識到它的無限性。要是提出這個問題：然則「我」是無限的嗎？就憑這樣一問，「我」便是有限的了。然則我是有限的嗎？曉得了有限性，就必帶無限性的了。如此更替不停地交替着。

（註）「全集」第一卷二六九頁。卷二一八〇一年所作說明一十七，廿八，廿九各節及「遺集」第一卷七九頁，第二卷三三九，三四九頁。

主體與對象間這個互相交替的關係的抽象表現，就包含在第三根本命題內，——此第三命題就是知識學確定的出發點。

第二命題已提出一種在各方面都是「我」之否定的「非我」。凡肯定於此方者，必明白是否屬於彼方的。但是，如這我對這命題考察完，將會發見它們不特彼此矛盾，且此命題對於彼命題而言，亦自相矛盾。因為假若建立「非我」，「我」便被否定了；但我乃絕對真實，以此「非我」唯有經過「我」始得建立。是故，「我」建立兼否定自身。它自身乃是一個矛盾，或自身內統合諸矛盾。此兩者同被否定是顯然不可能的事；此方否定彼方也是同樣不可能的事。唯一解決就在藉「我」之某種動作，使它對於「非我」言是受限制的；又使「非我」對於「我」言是受限制的。如此「我」便將「部分地」否定「非我」；「非我」將「部分地」否定「我」。是故，唯假定我在自身內建立一個可分的「我」受一個可分的「非我」所限制，這兩箇基本命題才確實能夠結合於自我意識之統一體。

內，正如兩命題都是真的一樣確實。此第三命題的型式是受限制的，蓋由先前提諸格言之須要規定它必得有何種活動；它的內容是不受限制的，因為藉以實現統一的那個概念——限制的概念——不是先行規定的。是故有了第三命題，知識學諸原理才算完備：自此以後便能夠且必然證明自我意識之進化過程中每一步驟都是由此諸原理有證有據地引伸出來的了。

更有進者，三個原理的聯絡，特別是藉以獲得第三原理的方式，很清楚地表明演化的法必定是什麼了。自我意識在它自立與反省的雙重階段裏，它的真正本質就是諸矛盾方的統一。「正」與「反」就是那個在意識根底的活動之型式的表現。但諸反盾只在被統一或包含於某種更具體的「合」內時，它們始能為自覺主體而有的，限制已顯現自身是第一個「合」；但更仔細考察之，便可看出那裏所統合的各分子表現了新的矛盾，這些是再得要溶解成更豐富更具體的概念的，這樣，進行的程序便是每個概念的「相反階段」(Antithetical moments)之不斷的解消，及它們的合一：目標便是意識裏「我」與「非我」原始的反對之完全合一(Synthetical union)。一個又一個名辭換次介紹進來，直到最後，兩者間的鴻溝已被填滿，或者臻於最後的「綜合」，或者此綜合的「可致性」的充分根據亦很分明了。新綜合藉以實現的連續動作在抽象方面便產生諸範疇型式，它們這樣便可以系統地進出，不像在批評哲學裏是隨意承認的。意識的連續鏡象(在此諸鏡象內並

經過之，諸論始得應用於對象的。此諸論地被發展出來，而不是取自經驗心理學者。如此則知識學不僅是最高意義的邏輯，而且是意識的現象學（Phenomenology）或實際史了。

第四節 此系統的發展

此諸基本原項不僅包含前期知識學的發展系統的基础，亦含有斐希德後期所發揮更深刻的形而上學觀之根據。前期與後期的系統論述之共同根據仍是：諸對立之統為意識之真正本質，及諸對立分子都關涉於絕對「我」之同一，雖則前後兩期在表達上是很不同的。然而在知識學的前期型式裏，主要興趣集中在把原始綜合內所含有的結果演繹出來；後期的說明則是把此綜合本身大致加以更具體的新解釋。

斐希德的「基礎」和「知識學之特殊點大綱」兩書以精細縝密的推理來探溯原始綜合內所含有的思想諸連續階段或方面，因這裏不能依樣追蹤那些詳細情節，所以在概述他的結果之首，特把此等結果之意義作較隨意而不甚專門的表述。

原始的綜合——在「我」內，可分的「我」與可分的「非我」相反對——顯然含有兩個命題，其每個部可加以分析的論述：（註一）因為第一層，我們的命題裏涵蘊着：「我」建立「非我」受我決定；第二層又涵蘊着：「我」建立它自身受非我決定。此第二層就

是理論知識學的根本命題——即謂，它一般地表示理智之「我」的真正本質。第一層則是表示實行之「我」的本質。最後的綜合必在「我」之理論的與實行的活動在裏面同一起來的那個概念內。在現階段，這樣的最後綜合似是在事實上很有問題，而在思想上難以想像的。必須依照前已認識的一般方法，把這兩個孤立說辭來窮源竟委，這樣才是求此綜合之途徑。我們如此便可希望——第一，解明在思想裏。「非我」對於「我」必定是什麼；換言之，我們去望可以全面考察思想之型式諸決定，在此諸型式決定內並經過之，一個「非我」始能對理智呈現出來的。至於究如何會有了一個「非我」却不能藉此來解釋；但為解決這個問題，第二層，我們就可求諸實行之「我」之性質的發展。

（註一）就我們反省地闡明某一綜合內所含有的諸對立來說，這個論法就是分析的；但此諸對立經過意識的動作才成立和解消，此一動作却不是分析的，而是連續不斷的一列綜合。

在意識裏「我」與「非我」是反對的，而且這樣地反對，以致「我」為「非我」所決定，此意識之型式的系統發展就是理論知識學了。「我」與「非我」之此種反對乃是認知的意識或理智之特徵。是故我們可表明理，知識學的任务就是分析諸概念，諸範疇，或理智活動之必然的表象，凡此等等都是漸漸在，或構成了，「我」之承認一個「非我」的本質內的。普通思想或哲學理論採用了不同的概念來努力解釋「我」與「非我」之關係。知

證學必須演繹出此等概念，把它們適當地安置在思想的某階段或某方面，以此給予它們以各自的價值，並且由基本「反題」(Antithesis)裏把它們系統地發展出來。知識學的結果，其為理論的來說，就純粹是型式上的；當康德稱述知識學為純然邏輯時，他是相當對的。但康德的錯誤，亦即批評此系統着大多數人的錯誤，就是他們只見到知識學很有限的一方面。斐希德很曉得，諸範疇的演繹(他是頭一個依真正哲學的方式去作的)，——加之，他曉得主觀能思的諸儀象，如表象、知性、判斷、理性之說明——在理論知識學的限度內，不外只能有型式的價值。在他看來，這是一箇簡單不容爭辯的真理：謂知識之「為知識」必然是與「實在」相反和有別的。此種反對恰是知識的本質；如果能夠表明，——斐希德以為能夠表明的——這個反對在「我」內必然取表象的形式，便可以絕對確定地說，對於認知的「我」，只有表象而已。惟獨在當下的知覺裏，或在感覺(Gefühl)的質素內，才有「實在」；而感覺是實踐的，不是理論的。惟獨邏輯諸範疇使「非我」對於理智有了意義，但它們自身內却不含有事實的質素；要是沒有實行的知識學，哲學便像康德所遺下一般情形了，——因為康德已知道，若要供給理智的活動以真實具體的質料或官，感受(Affection of sense)便是不可少的，但他並不管試去作感受(Affection)的演繹。這個在他的系統裏仍是生疏的成分；而他底無能的信徒毫不遲疑地便指物自體做解釋的根據了。斐希德自其思辨之開始，即已自言只有他的系統可以解決康德的困難，——

其系統裏表明感官或感受 (Sensuous affection) 是理智功能一個必要的質素，而感官及感受則是由「我」，但非由認知的「我」，演繹出來的。

「我們所由出發的理智直觀如無感官直觀便是不可能的，而感官直觀如無感覺又是不可能的。謂我持相反對的意見，乃是完全誤解了我的意思，而把我系統之真正意義和旨趣簡單地顛倒過來了。但感受，直觀和感覺如無理智的直觀亦同樣是不可能的。我如不是某物 (Etwas)，便不能是「爲我自己存在」的，而我惟在感覺世界內才是某物；我如不是「我」，便一樣不能「爲我自己存在」，而我只有在可理解的世界內才是「我」，此世界是經過理智的直觀而對我展現出來的。兩方面聯接之點就在這裏：即我最初是的什麼東西，「我」惟有經過思想所規定的絕對自動 (Offsetzen) 始是爲自己存在的。吾人之存在於可理解世界內，就是道德律；吾人之存在於感覺世界內乃是實際的事實；聯結兩者之環便是自由，原經過前者以決定後者之絕對能力也」。(註)爲此緣故斐希德覺得自己有許多處是與雅可比 (Jacobi) 一致的，後者底思辨的一般趨向却就相反了。亦爲此緣故他常用易被誤解的說法，但其如此說法一若他的哲學是屬於所謂「常識」的一種者。這一點是很重要的，如不牢記在心，對此系統便會得到一個完全錯誤的印象了。

(註一)「道德學」，「全集」第四卷九一頁。參看「全集」第一卷二五三，二六

六，三〇一，四六四，四七四，四九二諸頁。

是故我們可在理論知識學裏找到：第一，諸概念（經過此等概念「非我」乃為「我」存在）的純粹邏輯學；第二，思想諸型式（「非我」是在此諸式內被理解的）之發生史或實際史。諸概念之演繹的程序如次：——

「我」建立自身受「非我」決定這個命題，分析之下，（註）便產生此諸相反說法：「我」受「非我」決定便是被動的；又「我」建立自身便是主動的。不特每一說法的自身是個矛盾，而且它們是互相矛盾的，如要保持意識之統一性，必須經過某種更具體的綜合概念把它們統一起來。很易見到這樣的觀念不外是諸對立由之而起的限制性或決定性範疇之更豐富的型式。「我」一半受決定，一半決定自身。「我」在自身內建立了這麼多「實在」，它便在「非我」內否定了這麼多；它在「非我」內建立這麼多「實在」，它便在自身內把這麼多來否定了。在此概念內「我」與「非我」被設想是互相決定的，斐希德把這概念喚做互決（Wechsel-Bestimmung）的範疇。

（註）要知此處所用分析的意義看前註（原稿總頁一六七）

但被統一於此第三合題（Synthesis）內諸說法本身就是矛盾的。是故必須把每一說法加以分析的論述，和綜合的解決，而由如此獲得的諸概念的結合，將產生一個最後的合題，——此最後綜合將取互決範疇而更發展之，第一說法：「非我」決定「我」，含有此等反題的質素：「非我」實有，因唯如此它才能決定「我」；再發，「非我」不實有，

因唯一實有的只是「我」之否定。如今，「我」經過建立而有了「實在」，此建立是純主動。是故，爲「我」之否定的「非我」，它自身不能有「實在」，祇就我之爲被動的或消極地主動的來講，「非我」才有實在。這樣地實現了所希望的綜合之概念就是因果律的概念，「非我」因可就「我」之受影響（在被動）而這樣設想「非我」有「實在」。互決定這個新概念裏是更爲確定了，因爲決定的「秩序」已排定了。其原因素有肯定的活動，他一因素否定的活動。

第三說法，「我」決定自身，同樣含有反題的質素——即是，「我」是能決定的所以是主動的，——「我」決定自身，所以是被動的。如今能獨立的我是一切「實在」的總體，所以亦是活動的總體。但「既能建立」，它便建立了此全實在界的一定部分，而每一有限對於全體都是否定的。是故，「我」經過它自己的主動而感被動的了。「我」爲「實在」與活動的總體，則「我」是本體；實在界或活動界之一定部分乃是偶然。本體的綜合這個新概念如此便給予互決絕層以新的確定。「我」的被動性是經過它的自動性而被決定的。

這兩個合題——在因果律的合題內「我」經過非我之主動而是被動的；又在本體的合題內「我」經過它自己的主動而是被動的。——就是知識學說中最重要的兩個命題；因爲它們即是獨斷的實在論與主觀的唯心論這相反見解的抽象表述。倘若單純經由因果律的概念來設想「我」與「非我」的關係，一切表象便被看成是事物的客觀系統的結果了。倘若

經由本質的概念以設想這個關係，一切表象便被看作「我」的諸狀態了。（註一）兩個見解都非自圓其說的：因以表象為「非我」之結果的學說沒有解釋此種表象如何會為「我」所設想；而以表象為「我」之狀態的學說沒有解釋「我」為何要一個「非我」反對自身。而且它們是互相破壞的。必得求出新合題把反題的諸質素都包括在內，——「我」之被動性受「非我」之主動性所決定，——「我」之被動性受它自己的主動性所決定。實在論與唯心論必須統一成唯心的實在論（Ideal-realism）。

（註一）如前所指出（原稿總頁一三〇頁），可把斯賓諾莎（或洛克）作為前一見解的代表。巴克萊或萊本之作為後一見解的代表。

關於這個新合題的說明有約七十頁最嚴謹的推理，時常因離題旁涉而中斷，且因分類，細分類，及重疊分類弄得複雜異常，乃「知識學」裏最難懂又最錯雜的部分。儘可能地不用它的專門術語，其結果便可大略表述如下。如今「我」與「非我」在思想裏呈現為互相能決定又被決定的，兩者間的最後關係可用「交互的主動與被動」（Wechsel-Thun-und-Loiden，又可簡稱為交互決定——譯者註）一概念表示出來。但在理智看來要能有這樣的一個關係，唯有假設意識的某種活動同時是能決定又被決定的——將同時建立「我」為「非我」所限制，又建立「非我」為「我」之限制。「我」自身是純主動，是全實在，是故這新動作必間接地建立此兩反對因素之每一個。它必肯「非我」為能限制，能決定

「我」者；同時又必肯定或建立此限制為「我」之限制。僅就「我」之被肯定為被動的來說，此限制才得建立；僅就此限制被建立了來說，「我」才得肯定。「我」的無限性藉此活動受了限制，此活動是不停地調解於無限與有限兩反對者間——因為「我」本是無限的，但就其為反省的，意識自身的則是有限的——斐希德用研究康德者已熟知的名辭：「創造的想像」（Productive Imagination）來稱呼這調活動。它乃是思想的必要活動，藉此而思想才可能有明確性或決定性者。「我」唯藉此乃成主體而有了與它反對的客體。事實上，主與客就是顯現於理論認識內的「我」與「非我」之反對。無客體則無主體；無主體則無客體。為吾人由「一」這無形的無限」中取得確定的事物者就是創造的想像。對於吾人，一切「實在」都是這想像的——此一命題對於認定思辨哲學總要超越經驗的那些人，可以提供反省的資料。想像的產物，表象，既是客觀的，因它只能被設想是與「非我」相關的，——又是主觀的，因它只為反省的主體而有。由此便產生「表象」那個奇特的最曖昧的性質，就是表象恆常被設想為某種實在「之」表象；由此我們便有了經驗內的主觀秩序與客觀秩序之對立。（註一）由邏輯上看來，一個事物不過是想像裏所見到的——即云有表象的或確定具體的一攸關係而已。（註二）

（註一）參看「全集」第二卷四〇〇，四〇一頁。整篇「昭如白日的解說」就是討論

外異知覺的文章，拿它和我們用英語對同一問題的分析參較一下，是可以獲

益的。

（註二）「全集」第一卷四四三頁。

斐希德這樣作結道：「一切困難便這樣滿意地解決了。問題是要把相反對的「我」與「非我」統一起來。經過那統一諸矛盾的想像力，此等矛盾便可以完全和解了。「非我」本身就是自決的我之產物，而不是被建立為絕對外在於「我」的任何事物。沒有像剛才描述的那麼樣產生了一個對象，則「我」之建立自身「為」能自立者——即為主體——是不可能的。（「我」之真正特徵：它之反省自身為確定的某物，惟有在它經由一反對者以限制自己的條件下，才是可能的）。現祇剩下這個問題：究如何或藉何方法而「限制」始成立，——這限制是此處假設來為「我」解釋表象的，這問題不在理論知識學的範圍內，也不是理論知識學所要解答的」。（註）

（註）「全集」第一卷二一八頁。

是故，創造的想像就是基本的認識活動。（註一）然而它只是表象的根據，至於表象之更明確的規定乃由於意識的其他活動而來。斐希德進而很詳細地追溯此等活動，作出他所稱謂「意識的實際史」者。特別是「知識學之特殊點大綱」包含感覺與直觀之非常詳細的分析與描寫，並有較「基礎」裏所發揮者更屬詳盡的直觀諸型式之推演。這個論法的基本特色就是使所描述的諸歷程，一方面不斷地關涉到它們與之相關的「非我」；另一方面

不階地關涉到它們藉得建立或存在的「我」。實際上這連續的動作就是創造想像的發展諸階段。且是經過「我」之不斷地反省及每一階段而發生的。這個論法這樣就是在斐希德系統裏相當於心理學的部分。

(註一) 可以指出，這個創造的想像實際上與貝克的原始綜合動作 (Original Synthesetätigkeit) 是同一的。在康德知識學設計裏，創造想像的整個問題尚未完全發揮，仍須有更澈底的探討。對解決此問題貢獻頗大者有 Fohschammer 所著：「論康德哲學與斯賓諾莎哲學中想像力之意義」 (Ueber die Bedeutung der einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, 1839)。更近者 mainizes 所著：「休謨與康德的理論哲學中關於想像力的意識時期」 (Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft aus Huttmers und Kants theoretischer Philosophie, 1881)。

前一書並不充。鑑諸想像力在斯賓諾莎系統中之地位。

我藉以明確地意識到其性質內含有的對立的歷程之第一步，即其最低階段，就是我發覺自身受限制或成爲被動的那一階段。這個狀態或情境——因「我」並沒有反省地曉得這個活動，但這活動却是它裏面所含有的——就是感覺 (Empfindung)。一切感覺都伴有「我的被動性」之感——即是伴有束縛或必然性之感：這個強迫之感，再添上「我」之反

省力的其他產物，就是對外界實在之信仰裏一個主要的成分。

然而，感覺雖然是一個被動的狀態，却祇是爲「我」才有的；「我」反省察自己的狀態，如此便顯出已與非己之區別，這便是一切反省的特色。反省地得來的感覺，由此關涉到「非我」者，這就是「直觀」(Anschauung)。因「我」並不反省地曉得它藉以感覺如此客觀化的那個活動，它在直觀的歷程中，便沒入或沉溺於對象的思量裏了。(註一)然而直觀是爲「我」才有的，正與感覺同；而「我」既漸反省地曉得直觀變成是個活動，是它自己才有的，這便使直觀變成一個主觀的事實，一個心靈的表象或「意象」(Bild)。直觀是心靈的真實活動——它既藉此思量直觀爲對象，又藉此主觀地曉得直觀是心靈的真實活動——這便使直觀與外界對象與其模本的或代表的直觀間的思想關係 (Erkenntnisverhältnis)，亦可解釋吾人意象內區分的內在與外界直觀之區別。外界直觀是被設想爲對象其產物的內容或屬性而被決定的歷程；內在直觀則是被設想爲主觀地屬於「我」的，因此是自由的，或關於行動樣式不受對象束縛的歷程。如此意識上便發生了直觀界中的必然性與偶然性的重要區別——此一區別根據，並涵蘊，諸直覺彼此的區別，它們的互相決定，和直觀諸動作被決定的層次。空間就是諸直覺所以可能區別爲彼此不同的對象之條件；時間就是受決定的直觀諸動作所以可能的條件。(註二)

(註一)要知直觀的這個特性之更精細的說明可參考「全集」第二卷三七三頁以後。

（註二）「知識學之特殊點大綱」（全集第一卷三九一至四一頁）很詳細地把空間與時間推演出來，是一篇著名的分析之作。

這樣的直覺對於「我」仍非一個固定的產物。直覺是創造的想像之一個樣態，這想像並不釐定甚麼。把諸直覺明確地釐定或透明的就是知性（Verstand）的工作，它認識的一切「實在」是在知性當中並透過知性的。釐定的緊儀象即那已是給知包含於意識的真正本質裏的諸範疇。斐希德如此便能夠表明康德所不能者——即謂範疇，格式（Schemata）和直覺都是有機地統一着的，緊範疇不是可把質料自外塞入的空虛型式，而是借諸對象自身以俱來的。

思想或概念就是知性的產物，知性自身亦可受反省，這個反省與知性相反對，乃是抽象的或自由的。「我」對於為知性之對象的整個世界的反省作用就是判斷力（Urteilskraft）。意識的最高階段則是對判斷力的反省，因在這裏，「我」自身外，一切都超越抽象了。「我」在其純抽象及自身之意識中就是理性（Vernunft）。這個抽象的力量越加完全，這個脫出客觀性越加完全，經驗便越加接近純粹意識了。

理論知識學已把認識的「型式」完全發展出來，已表明這個型式是個有機的或系統的全體。但它是由含有一個尚未演繹或未解釋的成分的命題出發的。「我」建立自身為受「非我」所決定者；已表明它實現這個建立是憑藉連續的必要的綜合動作，經過此等動作

「我」與「非我」均顯現是互相決定並彼此發生關係的。然而與此根本的命題並行的，還有對於意識是同樣必要的第二命題——即「我」建立自身為決定非我者。認識之型式完全根據「非我」與「我」之反對，但絕沒有解釋這個反對的來源。現在必須考察第二命題——實行知識學的基礎——以求發見知識的型式所根據的前提是否可由之而解決。斐希特沒有像論述知識時一樣用有力的辨證法把實行知識學發展出來，他更重要的主張不是在「基礎」裏却是在討論法律學與道德學的系统著述之導言中找到的（註）。

（註）特別在「道德學」中（全集第四卷），此書乃斐希特最細心經意之作。

認識之「我」承留「非我」之實在；主動或實行之「我」既決定了「非我」，亦同樣賦予實在給它。但對純粹活動的，純然自立的「我」，如何能有否定或反對呢？原始的對立動作（這個對立已被指出是此系統裏最曖昧疑惑的特點）對於「我」如何可能呢？如果我限制自身——如果除我藉以建立自身之活動外，尚有另一活動——即限制之活動——則此事便是可能的；因此第二活動的行動儀態必然是對立故。如果我們把第一活動稱謂純粹的，第二活動便可稱謂客觀的。純粹與客觀的活動之統一於「我」內，便可解釋一切意識所依賴的衝突（Antos）或反對了。純粹活動是繫於自己（Self-related）的，故是無限的；客觀活動則是有限的和限制的。如果「我」要統一兩者，它必須是個無限的活動，此活動同時（雖則並非同義）又是有限的，它必須是無限的「奮鬥」（Striving）。奮鬥涵

趨反對，因若無障礙，無阻格，便只有沒邊際的活動了。「我」之無限活動將如何被設想作無限的奮鬥呢？「我」在，但它只為自身而存在。這樣，反省便恰是意識的「我」之存在法則。就我之有所反省而言，「我」只是「我」。但這個反省恰是實行知識學所求的限制障礙，是故問題便告解決了。如果「我」不是活動——無限的自立——便不能有奮鬥了。假若我不是反省的，它便不能意識自己；它始終是個「事物」，不是個「我」。這樣「我」之實際活動就是使理智或為可能的那個「衝突」(Anstoss)之根據；而反省則是「我」之自覺的根據。我若不是反省的，不為「非我」所反對的，自覺便不可認；對於這樣的「我」，知識學的系统沒有用武之地。

現在已到達作出這點諸反對命題的完全綜合了；既表明「我」之實行的理論的活動必然是彼此有關，且與絕對的「我」有關的。若無「我」之單純的自立——即謂，若無絕對的「我」作一切實在之觀念——便不能有無限的奮鬥，而沒有無限的奮鬥，便無理智。在「我」之無限奮鬥的根據，有絕對的「我」之無限性的觀念，——此觀念由於「我」之必須反省，與不完全實，但「我」實有一個趨往它的無終止的趨勢。據此求自己實現的絕對趨勢之觀念，「我」是無限的且反省的活動；這個「我」就是實行的「我」，它所經歷的各階段之序列，就是理想的序列。「我」受「非我」所限制，但同時却不斷地超越這一個反對者，——這個「我」乃是理想的「我」，而其所經各階段之序列則是真實的序列。

物意識的本質不是「表象」或知識，而是「活動」或自由，此活動是依表象或知識的諸型式而被認識的。是故，活動與認識的必然涵蘊（necessary implication）就是他對康德留下未決的問題所提解答，——此即理智功能與感官感受（affection of sense）間的關係的問題。

（註）參看前原稿總頁五五頁。

斐希德在追溯實行的「我」求自身之實現所歷經一系列階段當中，他是描述着真實事實的連續型式，此等型式是一個自覺主體的存在的基础，也是其存在所必然含有的。這整個說明給兩個綜合的哲學主張——權利或法律的學說與義務或道德的學說——提供了根據，同時這說明的頂點就是關於知識學對神學基本問題之影響的議論。（註）此處不能夠把法律和倫理學的系统論述加以說明。只消指出此等學說如何與斐希德實行哲學的一般原理相關，及它們的根本概念有那些方面在他後期的思辨裏被更改或修正過，必已足夠了。

（註）一般的說明見於「基礎」（全集第一卷二八五至三二八頁）；「天賦權利論」（Naturrecht）全集第三卷一七至九一頁；「道德學」（全集第四卷一八至一五六頁）諸書。就我所知凡討論斐希德系統的著作都絕無嘗試把此三部分內所發揮者連貫起來的。這個忽略無疑是普通對他的學說發生誤解的一大原因。此處所作陳述實太簡略，對於所提到各種著作內很精細的分析未免掛一漏萬了。

如前所說，「我」的本質就是活動；但同時，若終究是一個「我」，它便必須建立、肯定、或曉得它自己的活動。當吾人努力往前探索自我意識諸條件時，「我」同時是活動及活動之反省這兩面，必須牢記在心裏。在這裏正與認識的幾個階段同一情形，將可見到實踐活動諸型式或由「我」不斷地反省其自己行動的儀象與產物所致。關於整個過程所起作的一般的表述，就是把實行的「我」藉以實現自身的連續步驟當中所發展出來的作一總結。

在甚麼條件下「我」才能意識到它自身呢？祇有當它是實行的，當它是個奮進的力量，當它是意志之時，才有可能。「實行的「我」是原始自覺的「我」；一個合理體惟在意志中始當下地覺知它自身；若它不是實行的，便既不知有自身亦不知有世界——便簡直不是一個理智。在某種意義上意志實是理智的本質」。（註一）只有就「我」是受限制的或被反對的而論，在意識上這個「我」之奮鬥才有可能，而建立此奮鬥之障礙於其內的意識狀態已經喚做感覺（feeling）了。被反對（但非絕對地）的奮鬥就是衝動（Trib）。

是故「我」之內在本性就是衝動。「我」就是諸衝動的一個系統。我之衝動或力量在感覺裏面受了阻抑，此感覺必然是個無能力的或強迫的感覺，而這我們自己奮鬥的當下意識與強迫或束縛的感覺之結合，對於吾人，就是實在之最單純的第一標準。對於我們，外界事物正如其所聯繫着的「我」之活動一樣地真實。「實在」祇有經過感覺的媒介與「我」發生

關係，此「實在」對於「我」才是可能的，不管是「我」自身的實在抑或非我的實在。然則，這個祇有經過感覺對我發生關係才有可能的東西，而「我」則既沒有亦不能意識到自己對這東西的直覺，因此這東西好像是被「感到」的，這個就是信仰的質料了。於是單純有了對一般的實在之信仰，不管是「我」的或「非我」的。（註二）

（註一）全集第三卷二〇，二一頁。

（註二）全集第一卷三〇一頁。參看第一卷二九七，三一四頁；第二卷二六三頁；第三卷三頁。

是故，「我」如要知道自己，如要自覺，必須建立自己為主動——即為意欲（*Will*）且為自由地意欲。這個重要命題是法律與道德的根據，可由兩方面攷察之。我們可以考索其中所必然涵蘊或包含的東西，我們亦可考究自由活動之意識所以可能的諸條件。就有關第一方面而論，斐希德所得結果如下，理智惟有建立或假設一個在自身之外的世界，它自己才能有自由活動。但要建立或假設一個在自身之外的世界，便好像涵蘊着：在對於客體（對象）有所活動之先已有一個活動，——好像涵蘊着：「我」的活動既是自由的，同時又將受一個先行事實所決定。惟若我被規定能省自由的自決（*Free self-determining*），又若此自由自決的動力或成因自身乃是一個合理的主動的「我」，這個矛盾才有調解之可能。於是，「我」若不同時定立另一個自由的主動體，便不能曉得自身是一個自由

的主動體。惟獨有了許多的個體或個人，個性或人格才是可思議的，而個性就是自己之意識的一個條件。更有進者，此個性之認識祇在自由主動的諸理智者之一個社會中才有可能的，它要求建立一個實現自由活動的外界手段，——即一個物質的有機體或身體，以作它的條件。感覺世界如此便有了深一層解釋：當成自由理智者間的共同根基或交通手段。最後，要設想一個諸自由者的社會，惟有每人，把自己看作與他人有一定的關係，此關係可稱謂權利的或法律的關係。這個關係的本質就是：每人依據他人亦有相似的自由流動範圍。這個概念來限制自己的自由活動範圍。斐希德反覆申說：權利就是個性的條件。（註）

◎（註）關於個性對純「我」的概念的關係要找一個簡括的表述，可參看「通訊集」一

六六頁。

法理學的哲學研究便由此點開始，權利乃由自覺的本性，而非由任何倫理原則，推演出來的，斐希德於是把這整個科學作嚴格系統的論述，與倫理學完全分開，用此方法的「天賦權利」論一書不特與他的後期思想的發展不相容，亦且與前期「芻議」裏的政治主張相衝突。這本著作雖則包含對法律諸概念很銳利的分析，而大致上却是富於幻想而未滿人意的。最有興趣的也許就是他底這些主張了：明確否認原始權利超國家而存在；認國家本性上是在自由組成的社會內為保全權利的條件而設的一個外界機構；監宰（ephoroi）的概念，即是有對立法權與行政權行使否決之權的一個機關；認刑罰純為保護的這個學說；

及由國家統制財產、勞動、貿易與貨幣之富有社會主義色彩的主張。前已提及的「封鎖的商業國」一書不過是一般權利學說一個自然的附錄吧了。

至此為止，對「我」所以意識到自身的條件之探究都是外界的。意識到自己存在於意志中的「我」必然是與其他個體發生關係的一個體。我之自覺為意志之舉須有更深的分析，但知自己是意志之意識等於知自己活動之意識，等於離一切外在於已者而獨立動作的趨勢，等於自決。這個就是位於前已指出的理智直觀之根柢的實在。「我」若不是求自由活動的趨勢，便沒有「我」和「自我意識」了。認「我」的本質為自由，自動的這個絕對體來，在意識內以一切知識的相關型式而主觀地呈現出來——那就是純自由；客觀地呈現出動，——那就是必然性的決定或法律。兩者在「我」內的統一就是意識到自由即法律，無上命令或道德律。

客觀地看來，活動就是衝動或趨向 (Triebe)。前已知道，「我」是諸衝動的系統；它底本質就是趨向或衝動。但「我」之一切趨向必又是「為我」的——即謂，必是我底反省意識的質料。吾人所反省地意識到的一個趨向就是一個欲求或需要 (Spheron Want)，當進而被決定是指着一定對象時，就是一個慾望 (Affectio)。天性——即云吾人之天性——為諸趨向的一個系統，是故天性有一最高目的、慾望、快樂或享受之滿足。然而，「我」不僅是天性 (Natur)，乃又是自己之意識，就此而論便是離對象而獨立的。它既趨響於

對象，又趨於自動，自己獨立之實現。其「我」的本質就是這兩個衝動——自然趨向與求自由趨向——表面孤立地恆常並存着，如此的恆常並存，不要設想是一個狀態，或條件，却是一個歷程。自由自覺所建立的最終鵠的——即絕對自立，離自然而獨立——不是要實現為一個有限狀態的，却是要在無限的連續中不斷地接近的一個鵠的。「我」一日仍為「我」，一日便決不能獨立；一個合理體的最終鵠的必然在無限裏；所以是決不能達到，但要不斷地接近的一個鵠的。（註）一個有限的合理體的天職不可被看作是一個確定的事物，但却是它所受命的每天職之恆常的無限的連續。所以「不輟地盡汝之天職」，就是道德律的實際表現。良心（Conscience）就是在自然趨向與求自由趨向之間任何諧和之當下的感覺。

（註）「全集」第四卷一四九頁。

道德律是「我」求實現自覺、自動、自立之觀念的堅定趨向的表現，這道德律就是究極的真實，一切知識和一切實踐信仰的根據。→超感覺者反映在我們裏面就是吾人的感覺世界，——就是這超感覺者迫令吾人甚至也給那個反映以真實性，——這才是真正的物自體，它位於一切現象的基礎；而我們的信仰並非有關於現象，却有關於其超感覺的基礎。我之道德的天職，及此天職之意識裏所包含任何東西，就我所自覺的一個當下的真實——即此一事使我對自己成為一個實在者。……我們的世界就是我們的義務之感覺化的資料

(The connection of intellect of our duty)。……這令吾人相信世界之真實者乃是一個道德力量——對於一個自由可能的唯一力量」。(註)

(註)全集第五卷二一〇，二一一頁。

這樣，正如理論的「我」藉以實現自己的連續動作歸結於獨立的、能思的、反省的「我」之型式的意識(Formal consciousness)，同理，實行的「我」藉以實現自身之連續的真實動作便歸結於自由的無限法則的意識，義務的意識。這個「我」既是個體的，有限而真實的存在，同時又懷着它自己的無限天職的觀念及求實現此觀念的無限趨向。知識學的問題至此已全告解決了；它由以出發的型式上諸決定已獲有真正的解釋。

像這裏所設想的完整系統內顯然不能容納曾在人類思想中發生過這樣重大作用的那些概念——把上帝當成能創造和規制萬物的，有人格的意識體的諸概念。斐希德那篇促成他脫離耶拿大學的論文(註)已把知識學裏對神學所能作的解釋說出來了。

(註)見前(原稿總頁)六一至六八頁。

既已知道理性的絕對的、就是道德律的無限實現了。由這個觀點看來，感覺的世界自身不是實在，却是為實現理性的工作的必要手段。它的根據在道德律裏，這道德律亦是聯繫有限諸理智者的紐結。信仰宇宙的道義秩序之實在，——確信合於道德之善的意志就是可理解的專物系統內一個自由而有力的原因，——這個，惟有這個，才是信仰上帝。對於

有理性者，上帝就是宇宙的道德秩序，——不是以在自身之外的東西為根據的一個秩序——不是一個被規定的秩序(Ordo ordinatus)，——而是為一切實在之根據的秩序，能規定的秩序(Ordo Ordianus)。要設想這個秩序是理智的對象，便必須把它置於認識的型式之下，把它看做存在，看做本體，看做人。但這樣的指謂(Prædicatio)用於道德秩序時是沒有效準的；甚至把這個秩序稱謂最高的意識、理智、也僅有消極的功用，——就其可不致誤認道德秩序是一個事物，這是有益的；就其傾向把那是一切理智之根據者圈入於有限概念，便是有害的。道德秩序是真正一個精神的秩序，吾人的生命獨在其內始有實在者。一切生命都是它的生命，人性的無限發展就是這個生命的表現。生命之存在不是一件已完成的事實，——因此這個觀點與泛神論或斯賓諾莎主義絕不相同，——却是永恆地求完成的。個體的、有限的「我」既接受他的地位，在這個超感覺秩序裏做一分子，便實現他的無限天職，逐漸喪失他表面的個性，而日益接近無限(Supremo)的觀念，此觀念就是自我意識之特徵。知識學的問題在這處可理解的道德秩序中獲得最後的解決；自覺的抽象型式在這裏得到具體的發展與完成了。(註)

(註)參看前引的一段(原稿總頁一五四頁)該段裏把「我」之為抽象的出發點與具的此兩重看法指出來了。

第七章 知識學的後期形式

前章所表達知識學之成果，足見離最後決定的還很遠，且事實上只助成一列問題的發生，關於此等問題的論述就構成斐希爾第二期的哲學。前已指出，就歷史來講，是他關於論學的思辨所產生結果，才迫令他把知識學所根據諸原理及其中所開發的知識系統，重新考慮。他研究的程序領他的自覺性質內所必然含有諸動作之抽象分析，進到承認理性的本質依賴究極的道德律這個更具體的概念。連續的各階段就是認識之各種型式——實行理性或意志，及把此等統一在內的最後綜合。

現在已很瞭然：最後綜合——理性的具體實在——須得有較所已作過者更精細得多的論述，——在有限的「我」接受道德律之無限天職這個概念裏，除去經過它這個天職之意識始有可能的純自勵，純自由，還有更多的涵蘊；又為型式的知識，為實在之根據的意志，與神的秩序這最高概念之間的關係仍未定滿。「一言以蔽之，尚無一個可理解的世界之先天系統」(註一)。從此以後，他便專心研究那個天道觀念。此一觀念就是其通俗作品裏的指導原則。鑒觀之似與前期知識學無直接關係者。(註二)新的說明在某種較小主張上與已加描述的知識學有別，而給予道德獨立性的地位也不像在「道德學」裏所給它的恰一樣，但大致上我們在裏面却找不出甚麼與「知識學」相矛盾或可代替它的東西。新的說明含有更廣闊的更具體的觀點，「知識學」則可被看做到達此觀點的一個導言，但這見

解本質上僅是「知識學」所已抽象地表述者之更完全的發展而已。檢視這個新的詮釋，觀察它與舊主張的聯繫，往往遇到困難，其起因：一半由於用以表達新思想的語言的隱晦，一半由於同一質料表現出各種不周的儀態來。斐希德不覺地重視他底哲學之統一性這個事實，但他却由變化最多諸點以着手陳述，時而舉出萬事萬物的最後根據，時而把我們的思想藉以達到這個根據的連續歷程描述出來，時而再把知識學當成一個完整系統來看，以探究其中所涵蘊者。（註三）許多此等說明只給了我們一篇篇的演講稿，要經由這些散漫的議論及斐希德藉以闡明其思想的奧妙例證之叢雜中間，來追尋思想的淺崇，實在是一種非常煩雜的工作。（註四）

（註一）「通訊集」三三三頁。

（註二）特別參考論「學者之性質」的演講在全集第四卷裏，就中特別是三六〇至三七一頁。

（註三）可舉出「到幸福生活之指針」作第一方法的例證，「意識的事實」（*Wahrheiten des Bewusstseins*）則是第二方面的最好例證；「一八〇一年所開關於知識學的說明（*Darstellung der Wissenschaftstheorie aus dem Jahre 1801*）」又是第三方面的最好例證。

（註四）此等演講稿組成遺著的主幹。

使我們能夠最精確地看出由前期到後期主張的轉變的就是「人之天職」一書。(註一)這本著作分爲三卷，斐希德在裏面描述哲學中三個根本觀點：第一，自然主義或獨斷論的觀點；第二，理論的唯心論的觀點；第三，實踐的信仰或倫理的唯心論之觀點。自然主義是經驗內各部分之互決這個概念的系統發展，其本身却與吾人自身的自由(這是意識的本質)這個觀念絕對衝突。我們如可能把意識看成僅僅知識的對象，——看作一個事物——則這個綜合的概念結果可以應用到它上面。這層如不可能，則必然與自由便互相反對，也似乎無法解除它們的對立。(註二)在題作「知識篇」的第二卷裏，那麼精細那麼澈底地由主觀方面作知覺(Perception)的分析，是令人完全滿意的。這個思想家漸漸由理智之最初素樸(Primae)立場達到這一結論：謂外界經驗的全部變化內容不外祇是，也不能不祇是請表象，被決定的理智諸表象。(註三)他找着了理論知識學所終止的一點；這裏關於他的立場所作解釋不過把已經指出在斐希德哲學裏是根本的那個原則：知識是純型式的，加以擴充罷了。當嚴密地進行主觀分析的——即是爲認識而分析的——歷程時，結果便有請表象的一個系統。「在我之外或內部沒有甚麼永恆的東西，只有不息的變遷。我不知道有甚麼存在，甚至不知道我自己的存在。沒有存在者。我自己不知道也不存在。有的是圖像；(註四)它們就是所存在的一切，它們有如圖像一般地曉得自己，——圖像飛逝過去不留一點痕跡；——圖像藉相似的圖像而互相聯結起來；圖像裏面甚麼也

有說着，沒有意義沒有目的。我自己也是此等圖像之一；否，我甚至也不是這個，却僅是諸圖像的一幅混合圖。一切實在都變成一個奇異的夢，這夢沒有被夢見的生活，又沒有能夢見的心靈，變成了在自身之夢中織成的一個夢。直覺就是這個夢——思想——我所想像的一切存在和一切實在之淵源，我們自己的存在，我自己的權力，和我自己的志趣之淵源——就是這「夢之夢」。〔註五〕由知識的觀點看來，除知識外沒有別的；就因為知識是知識，所以它不是實在。在認識的型式內我們所達到者決不能超於型式的真理。

〔註一〕W. Smith已出版此書的英譯本。參看附有一篇紀念文的「斐希德通俗作品集」(Fishes Popular Works)一八七三年第三版二二七至三七九頁。可供這裏參考。

〔註二〕所以第一卷的題名是「懷疑篇」。

〔註三〕「昭如白日的解說」是關於「天賦」第二卷一篇很好的詮釋。兩者合成對哲學分析一篇最可貴的導論。

〔註四〕Picture (圖畫)一辭必須取隱喻的字義才可當作Bild (圖像)的繙譯。英語的Idea一辭與心像(Mental Pictures)相當的用法也許更好些。

〔註五〕三〇九頁。

第二卷以這個懷疑的結論作結，在第三卷裏，用半與前所描述者相同的，但也半含有

一個新奇的特點的方法實現到斐希德哲學更高的、實行的階段之轉變。生存的鶴的不配是知識，而且是行動。求思想裏所無的「實在」之不息的奮鬥，只有關涉自我藉以努力按它自己志趣來塑造世界之積極的堅強力量才有意義。但如果我們把自由自動之感，獨立志趣之感，加以理智的分析，便又回復以前那麼強烈的對智識之懷疑了。這是可以想像的：自我意欲其藉以實現志願（Volition）的諸條件——一切意志之思想與行動兩面觀——之區別也許只是認識意識施加於某處未知的外力作用的型式。經過這樣懷疑的反省，「我的生活已消失了一切堅強與興味，生活亦如思想一般，變成純然的遊戲，出自烏有也歸於烏有」。除了決心接受要行動，要自由地行動的內心命令，便毫無出路了。我們必須信賴這個求獨立的衝動，此衝動乃吾人天性中最內在的祕密。思想不是至高無上的，却建立於我們的奮鬥能力之上。不遲疑地接受吾人之天職，及其中所涵蘊諸條件——惟藉此一舉我們的生命才是實在的。「有些事情是必須爲它自身之故而去作的——那事情是良心要求我在這個特殊生活情境內必由我去作的，我亦祇爲這個目的而存在的；——知道此事我就有了知性，實行此事我就有了權力。只有經過這個良心之命令，真理與實在才適了我的概念裏來」。

服從良心之命令是實踐信仰的基礎；結果由此發生對他人的存在和一個真實外界的存在之實踐信仰。在純然思辨的認識看來，他人和世界的存在必被解釋做只是表象的一概轉

殊儀態；但思辨認識是抽象的，偽面的。只有關涉行動，另一個意識者或一個外物的存在對於我們才有意義。「我們不得不相信，我們接着某種樣式行動，而且應該這樣行動；我們不得不為這個行動設立一個場所；這個場所就是真實的，實際呈現的世界，正如我們所見到者……由於行動的必要才產出實在世界之意識；而非相反地，由實在世界之意識產生了行動之必要。

按照良心的行動設立一個鵠的，這不是由自然所命定，却是吾人要在自然內求實現的鵠的。事實的世界，即其型式方面，亦與這個鵠的相反；此世界在求生活情境與它的最高法則之道德律兩者更完滿的諧和之進展當中僅自呈現為一個階段而已。自然之改良，人類權力之伸展，無論在科學、文化或國家組織上，合理自由的普遍統治之建立，——這些就是良心之廣大要求下所包含着的」。(註)

(註)「現代之特點」的演講就是特為討論這一點的。這些演講把人類求實現其所意識之現世目的——「俾人類在此生中可以合乎理性的自由，來安排他們一切關係」。——之一般進程追溯到一個大體輪廓來，以作一個歷史哲學的基礎。斐希德在此進程中區分五個時代，或世界五期：第一期內，理性表現做盲目的本能動作——天——爛漫的狀態；第二期內，逐漸生長的理性意識呈現為外界的權威——這是建立制度的時代，罪惡漸深的時代；第三期內，理性反省地由外界

的權威，因此由一切束縛中解放出來——個人主義的，罪惡貫盈的時代；第四期內，合理的鴿的被領會為理性的哲學真理——改造的，逐漸釋罪的時代；第五期內，在一般意識裏表現的合理鴿的被巧妙地發展了——此期內人類清楚意識到他自己的目的，實踐地努力求實現自由的王國。——就是完全釋罪的時代。這些演講裏多有空幻不切實際之處，特別是論第一階段——歷史之起源的；但關於實踐思想的進程之一般觀察却可啓迪人心，獲益不淺，又在這裏比較前期的著作（「法律學」）裏，國家已開始有了在人生發展當中一個更高的功能，亦可注意。

雖然，不能認合理意志的目的，就是在這世界裏實現自己。因為那對於內心說來實是道德行動特別優越之點——動機或意向——在這樣的行為或事實的實現裏面便毫不重要了。「在感覺世界內，如何及抱什麼動機與目的」而實行一種行動，是絕不要緊的，重要的祇是問它「是什麼行動」。神的觀念在事實世界機構的型式內可以部分地實現自己，但神意並不是與此世界完全互相表裏的。吾人之意志必被設想是在超感覺的世界內決定的，但在這裏所無條件地要求者，又是要在感覺世界內依外界條件去實現的。「我追求現世目的並非爲了它自己的緣故，亦非當作最終的鴿的，却祇因為我真正的最終的——對良心律的服從——在這世界內除對我顯現爲這個目標的促進外，再無別的模式」。——然

則，這個就是我的全部天職，我的真性。我是兩個秩序的一份子——其一是純粹精神的秩序，在其中我單憑我的意志統治；其他爲感覺的秩序，在其中我憑我的作爲以活動……意志就是理性的活動原則——純粹地或抽象地了解之，則其本身即是理性，……惟獨無限的理性是直接全體居於此純粹精神的秩序內。有限的理性——並非它自身即構成理性的世界，它不過是理性世界許多分子之一個——必然同時又居於感覺的秩序內——就是說，所居的此一秩序內，除純粹精神活動外，又有另一對象對它呈現出來。——此一物質的對象可用誠然是受意志直接總馭的工具與力量來開發，但此等工具力量的活動亦受它們自己的自然法則所規限的。正如理性就是理性一般確實，意志必定絕對地自行活動，獨立於物質運動所受以決定的自然法則之外；以此一切有限者的生命都指向一個更高的生命，意志獨憑自己可開闢進此中之坦途，並可得而佔有之——此一佔有物我們的確必須感地設想做一個狀態，而非是一個單純的意志了」。這樣有限者的真本性就是他之參加入神之精神秩序裏面；他的真天職就在使他的有限生命不斷地接近這個精神秩序的法則之無限要求。神之意志就是有限精靈間聯繫的結果。正如馬爾白朗希（Malerbranche）說得好：「上帝就是諸精靈的居所」。（註）

（註）「實在之探求」（Recht der Vernunft）第三部第二篇第六章。「讓我們持這個見解，上帝就是理智的世界或精神的居所，正如物質世界是身體的居所」

樣]。(Demeurons donc dans ce sentiment que dieu est le monde intelligible ou le lieu des esprits et que le monde material est le lieu des corps)

神之生命或精神的道德秩序便這樣顯現是自我意識的本性中所含有者；它就是「實在」即前期所闡述的「知識學」裏稱謂絕對「我」之理念者。理論理性和實行理性的整個性質，這樣便有了新的方面，因為均顯現是必然與這個最後統一體相關的。但就有關個體而論，現在替我純然型式的獨立——抽象的思想自由與行動自立——而起着，是個體自由地委身於天道之法則，對它發生愛情，並積極努力使它的教訓得以實現。「天賦權利」論與「道德學」裏所表示的道德之立場已被超越而消失於宗教的立場中了。意志不再被設想是祇力圖實現它自己的自由，却是不斷地努力追求它自己與神之道德秩序間的諧和了。

是故，前期與後期知識學的關係便似完全明瞭了。在前期學說裏預先把最後的概念當成要由費力的分析才達到的東西，當成意識裏必然含有的東西。一旦把握着了最後的概念，嚴格意識的知識學便變成次要的了。斐希德說它只有作途徑的價值，再無其他。後期學說，既接受形而上學的統一體這個最後觀念，一切知識與行動，雖則是間接地，都與這統一體有關涉的；它更必要把這觀念的後果發展出來，並在發展的過程中表明最初所構想的「知識學」佔着什麼地位。前期學說裏某幾點得到了新解釋是的確的，觀察問題的整個

態度是新鮮創作的，亦同樣的確；但不須怎樣考察便可看見兩個說明在根本上是一致的。其中第二個雖則很不幸地沒有第一個發揮得那麼完全，却是斐希德真正的，最後的哲學。

在本文範圍內，要把這位永遠積極多產的思想家繼續提出這新學說的種種陳述，加以充分說明，是不可能的事。所能試作者只有把屬此等陳述中的確定成分諸結論作很概括的敘述，並把似與這些結論帶發生的困難指明出來。爲了這樣一個目的，「遺著」中的各篇演說可以略去不提；因這些演說的體裁這樣隱晦，必須經常多加註解；又作者也許亦不願它們以這個樣式公之於世的。最有價值和興味的著作就是討論宗教的通俗演講，「到幸福生活之指針」(註一)和準備出版，但斐希德生前實未出版的論文：「論意識之事實」(註二)這第二篇無疑是後期哲學一篇最好的導言，把意識的幾個階段，由當下的外界知覺到存在原理在其中並經由之始可領會的純粹思想，很仔細地作發生學的分析，由此着手以求形而上學的究竟原理。這作品對於「知識學」的關係有如「精神現象學」(Phänomenologie des Geistes)對黑格爾邏輯(Logik)的關係。它把與意識的幾個階段連帶發生的幾個問題，作系統的处理，據此我們能夠非常確定地辨知此時斐希德哲學區分作那些同類，以此找尋出與前期學說的異同在那裏。「知識學」裏分兩門：理論的和實行的，與思想和行動這兩個主題能力相當；還有一個共同的導言，「知識學」的發展有循環性質，它表明理論與實行的最後綜合須求諸導言裏已含有者之更具體的論述。在後期解釋裏，隨理論理性

與實行理性的分析之後，這個更具體的論法確定成爲一個第三部分，專門來討論這更高級的能力隨言之，它就是形而上學或神學。「知識學」所由出發的抽象陳述惟到這裏始有充分的解釋。前已指出，斐希德在論述其系統的最初之作裏，採用矯造而頗勉強的一個方法來註明他的第一原理。這個方法的性質易使這個系統永遠受人誤解。彷彿謂第一原理不知怎樣會是主觀方面一個動作或活動的表現；理性意識是個體所有的某物——意識主體的——個偶性或屬性。只要容許這個見解存在，整個系統便必像一個主觀觀念論的系統，型式和範疇表不外就像個體的主觀印象之邏輯的湊合吧了。然而，這個絕不是斐希德的見解，前期知識學裏亦並無此說。他澈頭澈尾地忠實對康德及康德以後一切哲學所根據那個思想：謂個個主體並不各自是獨立的，自存的實在，它們惟獨在理性內並經過理性始有存在的。個性所憑藉者，已與非己之根本區別，非由個別理性，乃由普遍的共同理性所作出——或用專門術語說，所建立的。（普遍所瞭解的「我」既不建立外界對象，亦不建立自身，但兩者却都經過一般的絕對思想而建立，這樣一來，「我」不只有了自己，「我」還有了對象，……但無例外地，一般都認爲「知識學」好像說了與剛才所寫正相反對的話）。（註三）

（註一）「全集」第二卷五六二頁。

（註二）「意識之事實」，全集第二卷五三五至六九一頁。

（註三）「全集」第二卷五六二頁。

「事實」裏對於感性意識的分析，除去前期「知識學」所有內容外，鮮有遺絕無添加蓋。其異點只是完全省略了「知識學」裏所用頗專門的術語和辨證的方法。對於實踐能力的論述則有更重要的修正，但非更改；經過此實踐能力知識的純然型式始有了「實在」。

正如前期的說明一樣，這新發揮的鎖鑰在於「我」的活動——若「我」要成爲「我」，它必須反省地意識到此一活動。這樣在「我」的意識內便有三個要素——衝動或追求之感，活動之直觀，及把活動的障礙表象化，此一表象就是創造想像力的工作。把「我」的活動之必要的障礙最抽象地表現出來，就是被認爲直觀之質料的勢力；這個勢力又可被稱謂一般的質料，或形體（Corporeality）。外界事物的本質是勢力，蓋由於思量此勢力是位於感情（feeling）的特種儀象稱謂感覺（Sensations）者的背後，知覺的對象才獲得外界真實事實的資格。

於是，「我」只在形體的世界內才意識到自身是個活動，但要意識到自身對於形體世界是主動的，它必定自身是有形體的。身體或有機體就是一個客觀事物的「我」。只當「我」是有形體的，「我」才是直觀的可能對象。同時，「我」唯有在反省中並經過反省，始自存在，而反省的本性就是限制與分別。是故，「我」只能夠被想像爲多「我」中之一「我」，這多「我」在思想裏是統一的，但對於直觀却是複多的。這樣，形體上彼此有別的諸個體之系統，就是自我意識所以實現的條件。

這樣便推出了世界的客觀表現的三個主要特性：——「我」的一個系統，此語「我」的有機體的一個系統，和一個感覺的世界。凡此一切都可看作意識的無限生命自身所表現的諸儀象或樣式。它們之間的區別或差異不是絕對的，却是與有限意識的性質相關的。是故斐希德很公平地取消了曾在哲學中任過不幸職守的某種著名的區別——其中之一就是靈魂與肉體的區別。由思辨的觀點看來，通常所謂靈魂，不過是一種鬼而已。靈魂或肉體的兩個型式，想像或知覺（如我們喜用一個較不合糊的名辭）——按照這型式來默想「我」之受限制的確定的活動。同時，他的觀點既與唯物論不同，雖則唯物論同是努力把一切有限存在看作某種根柢的本體之型式，亦與主觀觀念論有別；主觀觀念論，把外界實在及其他諸「我」的存在看作個體意識的諸儀象。前者不能解釋意識一般（*Consciousness in general*），後者全然不能說明經驗的差別性或複雜性。

意識的一個生命自行分離為諸有限精靈的系統，由直觀看來，就是沒有聯繫結的複多之量。但不要設想它們所不能有的身體結合乃是唯一的聯繫結，在個體意識之根柢的自由活動，並非單純的自然力，但當進入意識內時，就是個別精靈的倫理道德自由了；既承認了這個倫理自由——絕對法則下的自由——便打開一個新的觀點了。個人在意識到待要實現的道德目標之時，便與個別諸「我」的整個社會為一了。無限生命如終要實現的話，必須以個體的型式表現出來；每個有限精靈，只就他有個人的責任——雖

總行動的一個特殊場所——來說才是一個個人，亦才曉得自己是一個個人。是欲我們必擬設想我們實居其內的無限生命，不是自身絕對的——不是單純的行動力——却是實現道德目標的手段。個別的有限精靈乃是這個無限生命自身表現出來的諸儀象，——每們都被規定有他確定的地位，他確定的動作路徑。無一個人原來是，或天性就是，道德的；他亦不能先天地發見甚麼是他專有的道德天職。但他既在不息努力當中，並經過不息努力，以求實現使他與一個倫理社會其他一切有限精靈統一起來的那個最高目標，他便變成道德的，或意識到他的天職了。無限生命的個體型式是不會消滅的；但無一個人或在這裏，或在永恆的將來，是一個獨立的存在。不朽不是超出此生，却是在此生中的。——謂以前人們甚罕有真定、啟的知識，特別說在流行宗教系統內此真知識是生疏的成分，這話最顯著不過的證明就是：他們普遍地把永恆福社置於死後，而決不——刻想到，無論誰願意，都可即在此時此地受賜福社的」。 (註)

(註)「全集」第七卷二三五頁。

這樣地來分析意識，使斐希德達到在根本上與「人之天職」裏所陳述者相同的一個結論。這本「意識之事實」(註)的結論部分介紹進來一個新概念，或至少名辭上有可觀更，這個會引起許多誤會，並使優秀的批評家如愛德曼 (Engelmann) 者斷定後期哲學與前期知識學有矛盾。我們已看到在一切意識之根柢的無限生命就是實現最高道德律的無限

手段。它爲直觀而表現的型式——即謂它在實際經驗內所顯象現——就是限有精靈和自然的世界，自然即所以有組織地限制此等個體者。但這樣地設想無限生命僅是一個無窮的不斷的變化——此一概念本身就是不完全或有缺陷的。必須設想無限生命是存在，是有固定性和永恆性的。它要表現自己，惟有表現爲「存在」者；他的表現這樣便與它的存在有別，但這個只是對於我們——即對於意識才有的區別。這個存在表現自己爲無限生命，它顯現自己爲個體意識或知識的型式，它的存在離不了它的顯現，但其「存在」仍與這個顯現相反對，這個存在就是思想的最高統一體——此統一體，我們不能完全了解它，不能在思想裏把握它，但確知它是究極的不可思議。斐希德給這個最高統一體一個有意義的名詞——上帝；這個就是他所找到一切意識的究極概念，「知識全體不是單純的自身之知識；却是存在之知識——真正有（*ist*）的那一個存在（*Being*）之知識——即是上帝之知識。它絕不是在上帝外的一個存在之知識，——因這樣一來，既超出知識自身的存在或上帝之直覺，便是不可能的；這樣的存在之假定純屬無稽之談。但知識在這個可能對象決不全都呈於知識面前，却往往是裂開嵌入知識的型式內的。說明此等型式之必然性的就是哲學或知識學」。（註二）

（註一）*Thatsachen des Bewusstseins*, 第三篇，第五章，「全集」第二卷六六〇至

（註二）「全集」第二卷六八五頁。

能更親切注意現在斐希德面前真正問題是什麼，再參考他討論宗教的通俗演講裏（註一）更詳細的論述，就可以大略消除去這些零散議論的暗晦不明處。這個問題實質上就是一切哲學或神學所歸歸的根本問題——就是有限精靈與它似是構成其中一部分的宇宙之關係的問題。不管我們把這宇宙喚做上帝或自然，或勢力，這是比較上不大要緊的事；在我們看來，宇宙的性質，必定完全有賴於我們設想有限精靈最內在的本性是什麼，又這有限精靈與根本實在間有那樣的或那種的關係而定。如今由於把意識作純然系統的分析，斐希德已很明瞭：有限精靈的本質就是道德決定的意識與實行活動或意志的意識之結合；經由它的這個最內在的性質，它便成了諸精靈的倫理社會之一份子，此諸精靈的唯一目的就是無限經常的努力，以求在自然裏實現這個道德目標或志向——使自然服從合乎理性的自由，這樣個體便是藉以實現自由的過程之一個儀象或型式，而諸個體的無限連續便構成道德生活或天道在其內並經由之而實施的諸儀象或諸型式的完整系統，沒有一個人能窮盡這個天命之可能性；任何個人的生存，與它的無限存在相反，必被設想是不測的或偶然的。然而，惟有在個性的——即自覺的——型式內，並經過此型式，天命才有以表現。這樣地，自然是理智的對象，自覺是理智的本質，便都出現於它們真正的地位了。它們就是道德律或倫理目標之實現或表現的諸儀象。事物與有限精靈不可被設想是某

種不可思議的機械必然性之發展，却是道德秩序——吾人所有理性之最高表現——由以存在或實行的型式。

（註）「到幸福生活之指針」

討論這個根本問題時，所用名辭時常不能精確地表達所含思想的意義，是不足為奇的。神學大部分都是形而上學和通俗見識的窳劣混合，它吃虧於不能用日常生活語言來表達思辨的結果，比較人類思想中其他任何部門都更甚。因為不管通俗思想或一般思想，本質上都是抽象——即謂要把不可分的來分開，要使變化和依存者有永恆性和外表獨立性的傾向。這樣要設想無限的道德秩序對於它自身所表現的有限現象的關係，危險的是最易犯神學的舊錯誤；把上帝和自然及有限精靈的世界完全互相隔絕了。若謂斐希德已完全避免這個危險，那也不能說；但就可能由他後期著述裏所有內容來判斷，他是很曉得這個危險的；若謂他持這個見解：謂「存在」，或上帝，或究極的實在，與它在意識世界內的實現或顯現可以分開，這實在是一個錯誤。

如所說過，斐希德系統裏的專門神學或神理學（Theologia）在「宗教學說」的演說裏有最明確的陳述，此書的見解可承認是他對這個最高的思辨問題的最後言論。此書說明共有兩層，這與前期知識學相同，但却更完備更具體得多了：第一，究極實在與其型式或現象或表現間之關係的邏輯發展；第二，這個關係藉以被納入有根思想主體的意識內——藉

以被觀察或領會或了解的反省諸型式或階級的心理史。(註)就在這第二部分內，斐希才開始把其系統裏諸成分在前以知識學中仍屬彼此毫無連貫者結合成一個有機的整體。

(註)斐希極在該書內所採用的說明方式多少像希爾馬哈神學之著名方法。他着手分析宗教意識裏所包含諸要素；這個思想樣式承認感官世界的外表實在僅是外表的；在這裏有限存在者依永恆的範型(Sad specie a ternitatis)默想他自己的生存和一切事物的存在；這裏他對於在此外表世界之根柢的真天命懷有理智的愛情；這裏他與這個天命合一，單獨爲它而生活而工作。斯賓諾莎「倫理學」的結束以外實是對於「宗教學說」的最好註解。

思想的功能與單純意見相反，是要設想存在，設想爲知識的一切對象之根基的究極實在。真正存在是不變而永續的一個。但它並非存在於其統一性和不變性當中；因它沒有實在；它只是抽象。僅僅說上帝「有」(est)，等於甚麼也不說；「有」之確定的實現或存在，就是意識——意識的生活、知識、思想、與行動之生活，只在這裏及於這個「有」與「存在」(Existenz)的對立才顯現且必顯然出來。如今經驗的一切複多性的根據是在意識裏；因爲意識的本質就是反省，用分開的個別的記號來此一實在的特性。正如本身沒有顏色的光與眼睛發生關係，便在事物的表面上裂開成種種不同的色澤；不變的生命亦同樣由於反省與意識相關而裂成有限種種型式。自身含有反對質著的意決不能夠顯出自

身。對於意識，此一「有」，純思想悟解之爲「有」者，必自永現出表象，觀念的型式——現出分別的事物個體的型式。「這個分別 (Separation) 施諸絕對實在上之可見的諸型式，惟有在實際意識裏才可以辨知，而且這樣地辨知，致在觀察它們之時，我們把生命和水恆性給予它們——而它們絕不是可由純思想先天地發見出來的。它們是簡單絕對的經驗，不是別的只是經驗；這個凡有自知之明的思辨是決不求去或願去領會的」。(註)

(註)「宗教學說」四四七頁。

這樣，一個實在，一個生命即意識之生命(它是上帝的表現)，便自裂成無窮複雜的個個型式，——此諸型式在有限精靈的經驗內，必自現爲獨立的自存的事實，但對於思想，它們都只是唯一無限生命的諸儀象。有限精靈可藉反省地思量之(現象世界)，以領會這個現象世界及其與真實系統的關係。如此之反省思量有五個不同的階段(註)：第一階段內，爲外界感覺的資料之世界被看作唯一的存在和惟一的實在。這樣的觀點顯然是有缺陷和偏蔽的——感覺的事物就只是爲思想而有者；今由思想抽象得來的一個系統却立意把事物看做自存的事實，這系統便必然把知識歷程中最重要的因素抹殺了。這個觀點實在就是在「人之天職」第一卷內已討論過的，它是很流行哲學的觀點，它是伊壁鳩魯的 (Epicurean) 自私道德及倫理的意識主義兩者的哲理基礎。

(註)我認爲這是不容置疑的。黑格爾在「精神現象學」的有名序言裏所說，心目中

意志與實踐之關係，正如黑格爾所說：「意志是實踐之根源，實踐是意志之實現。」（註一）此種現象學之論述，純思的逐漸發展的論述，較之「宗教學說」裏所有的是更擴大，更豐富了，但一般的相似處則是頗著無誤的。

第二觀點就是這樣：究極實在被認為是獨立自由的，有平等權利的諸理智之法則。由這樣一個法則的概念專可推演出（正如前則知識學作過的，又康德系統裏不顯地作過的），有限諸我和一個感覺世界的存在。這個觀點的本質就是思想客體的抽象獨立性的概念，而其缺陷和偏蔽亦在於此。它是個純粹消極的立場，無疑是主張個體意志的自由，但却絕不承認可能把道德行動與對最高鵠的意識及愛情統一起來。（註二）且個體所根據的法則，只是一個秩序的法則，而不是一個創造的規律。第三觀點把第二觀點裏有價值的成分收攏來，但昇于更高更深的意識；斐希特稱它做更高道德。（註三）在這裏面，個人充滿了積極實現神意的希望。道德律及源出於道德律者——權利與國家機構——都只被看作理念（理念就是在吾人意識內代表神意的命令者）藉以表現於事實中的手段而已。惟有接受這些理念——此等理念乃藝術、科學、團體、和宗教的根據——及為它們而放棄自己的權利，才能夠產生真正尊貴的行動。「惟因尊貴有力人物曾為理念之故放棄生活中一切享受，始有吾人今日在存所依賴，所從出的一切偉大與良善」（註三）。英雄的生活就是

崇高道德的生活，獻身於理念的生活。

(註一)實質上，這個就是康德之後一切思想家對於康德無上命令的概念的評批。謝林、希雷馬哈、和黑格爾都有這個表示。大致上，這觀點就是形式道德的觀德，其歷史上的代表者有斯多噶（Stoicism）系統和康德系統。可把黑格爾「精神現象學」（一四七致一四九頁）下，裏的議論與斐希德的說話比較一下。

(註二)這是在「人之天職」第三卷內所發揮的觀點。

(註三)「現代之特點」，全集第七卷四一頁。

甚至這個英雄般的生活在某一方面也表現了缺陷，「事業的快樂一日混有對事業的外表產物的慾望，即使有崇高道德者仍豈日未臻於絕對純潔；這樣在神的攝理（Divine agency）內，此人行爲外表的失敗，正是一種手段以迫令他反求諸己，並以超度他到真宗教的更高立場——就是進而領悟他所鍾愛及追求者真正是甚麼」。因為倘若他真的滲透着對神的法律與生活之愛惜，他將認爲發展自己內面的天命是高於一切價值的一件事。他將天命之一個表現：一切他所行所思都是天命之行爲思想。若他的思想行爲的結果會與他的內心或願望不合，對他亦無所影響。他的意志之目的就只是「每個人的行爲中可與神性相表現本然的個性在此人內所取的那個型式——另一方面，每個人可得就上帝對他的表現」。

顯現於其他一切人的行為中，以認識上帝；其他一切人亦可同樣地就上帝對他們外義地顯現於此人的行為中，來認識上帝——這樣唯獨上帝可以永遠顯現於一切外面現象裏」（註一）。

（註一）「宗教學說」五三三頁，參看「現代之神教」第十六講。

宗教是反省的第四階段，這樣宗教乃認識現世一切生活即為那一個原本的全善至聖的生活的必然發展。宗教的確是可以藉行為來實現的，縱令個下沒有明顯地意識得那鼓勵他指導他的思想。但這個意識乃科學或哲學之最後立場，這裏爾含有並包括其他一切。「無科學的宗教是個單純的信仰，隨則是個不可搖動的信仰」。科學才是代替一切信仰而把它變為識度（Insight）」（註二）。「自世界之始至於今日，宗教無論取任何型或任何形式都是形而上的；歸納嘲笑形而上學——即凡一切先天的東西——的人，或者不自知別為何事，不然，他就是歸納嘲笑宗教了」（註三）。是故在個體意識發展的最後的極頂階段，個人就藉思想或理在預會了存在的有機計劃，清楚地知道而把他與其他一切有機體統一為一個有共同目的與志向藉自由理智者的社會者，以有諸關係，他也清楚地知道此等關係的親切性質，這樣個社會就實現了思想的最高綜合」（註四）。

（註二）「宗教學說」四六〇頁。

（註三）「宗教學說」四六〇頁。

（註四）「宗教學說」四六〇頁。

（此書）所能做的只是促令注意這個事實：

持此觀點以解釋歷史上的基督教，必與平常或通俗的說法頗有不同了。斐希特在「指針」（第六講）及「政治學」裏把他的宗教學說與約翰福音（他認為這是關於基督教信仰唯一真確純正的陳述）裏所表示的基督教作一番很精密的比較。他之劃分基督教的歷史成分與形而上學成分（特別在第六講的附錄裏），對於德國後來的思辨哲學曾有很大影響。然而要確切地表明斐希特對於神學的立場，須有很詳細的論述。Lanson 的著作（「斐希特對教會與國家的關係」J. G. Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat 1893）是很詳盡的。F. Zimmer 也有討論同一题目的作品（「斐希特的宗教哲學」J. G. Fichte's Religions-Philosophie: 1878）

第八章 結語

斐希德的思辨分做兩個時期，惟獨第一期會對於哲學的歷史發展有所影響，在要嘗試論定這個系統的歷史價值之時，便必須限於檢討此一時期。前已指出，這個價值似在斐希德把批導哲學中隱含的諸原理加以推廣應用一層。即謂批導方法的充分意義祇有藉它在斐希德和黑格爾手裏所獲得的發展之助，才能夠顯明出來，亦非太過。康德哲學裏所討論的思辨問題乃依照在先流行的哲學所提出的型式——在範圍上根本受限制的一個型式——是故要明白對此等問題所施的此一新論法的真正旨趣，頗覺困難。甚至可以說，此等問題既對康德呈現為思辨的根本問題，它們的有限性和片面性便使康德自己也受了蒙蔽，致不自知其許多工作的意義。由頗狹窄的心理學方法（這是近代思想之特徵）到思辨問題的廣大觀點（這個復返於希臘思想家的偉大工作）此一轉變的痕跡，在批導哲學裏可以追尋出來。在洛克及其後繼者看來，人類知識的分析就是哲學的唯一功能，但在批導系統裏，這一個却是對於人類興趣的全部範圍更綜合的研究（惟此研究始有權受哲學的稱號）之一部分，雖則是主要的部分。人心被看做一個有明確的或不明顯的諸特性的東西，如何會有丁所謂經驗者填充在內，對此問題加以適當的考慮時，便打開更廣大得多的一個問題，即關於任何個體意識對事物總體的關係的問題，此關係可以或是認識的，或是實踐的，或是宗

教的。把個人心靈所有之認識作單純主觀的或心理學的分析，如洛克及附從他的人研究的結果：——謂此種認識乃是我們不知怎樣地產生出來的效果，——此一結論即令吾人可以接受，其與哲學的真正問題相去尚不可以道里計。因它對於不管怎樣構成的，這個個體意識的性質，沒有提出解釋；它沒有實現個體意識與假定是它所源出的全宇宙事物的聯合；除去一些無結果的命題：謂不知何故有了經驗，又謂經驗就是個人心靈的諸狀態，也全沒有提出甚麼可作哲學的最後答案的。

在討論斐希德系統的導言裏所說的已足表示這個答案的內部不一貫的，亦是指出其不一貫的根源何在。倘若我們的哲學研究由假定一個個體心靈「和」一個事物系統出發，則如何可以實現吾人假設此兩孤立分子之調和，是人類的聰明所決想不到。一個最難解決的個別性概念，曾做了一切十八世紀哲學中途的障礙，批導系統的最大功績就是頭一次把此概念作了詳盡嚴密的論述。據以應用批導方法的諸型式——例如認識中的先天質素與後天質素，質料與形式，現象與本體，感性、知性與理性等等區別，——不應該把我們蒙蔽起來，致不知道它們全體的根問題的真性質。知識對於任何理智如何成爲可能的問題，事實上就是這個問題——就它的一面來說，我們怎樣設想個人意識與廣大的實在界間的關係。

已經指出康德自己也不明瞭他的工作的充分意義。一切批導著作裏仍貫徹着這問題入

的概念：謂究極實在就是能成事實的個體意識，此意識的與存在總體機械地發生關係的。以此康德系統裏有了無效的曖昧和不一貫處。介紹一個又一個名辭進來，以求怎樣去實現個體心靈與理性所發現的廣大領域之間的最後綜合，但要是開頭就假定一個絕對的（真），這樣的最後綜合決沒有達到，也誠然決不能達到的（註）。說康德系統中藏着更廣大綜合的解答之種子無疑的，特被稱謂德國哲學者的工作就是要把這些種子發展出來。

（註）康德學者都知道這個根本困難的種種型式；如把思想看做分析的之確定傾向；如感官感受所獲得的獨立性；如二律背反的主觀解決；如康德神學的抽象自然神論（Dogma）；如康德倫理學的模式主義；如目的論的批導研究所帶含糊性，終都可見之。可以大膽地揣測：要是康德會滲透笛卡兒哲學的精神，要是他會曉得多少斯賓諾莎哲學——但他實在都沒有——他的工作也許會更有系統更多效果了。

第一個對於這個發展的大貢獻就是「知識學」。知識學裏施用批導方法是確定地意識得它的充分旨趣的，復努力把這個方法所根據的思想有系統地發揮出來，應用它來解決全部的哲學問題。就歷史來說，祇是前期知識學會對於後來思想有所影響，此乃知識學的不幸。因前期型式的缺點是表面可見的。儘管斐希德怎樣焦急地確立這個原則：謂就思想來

說，自我意識就是實在的最後根據，但此自我意識不可看做僵硬的自我意識，反是在其中且經過之而諸個體始有存在，始彼此發生關係的；但他決未能消除他的系統所有某種主觀唯心論的色彩。更有進者，把他的方法專門應用於具體的歷史真實的範圍，表明出在重要的某幾方面，這方法仍未盡脫其抽象性。他之論述經驗科學、美學、和最廣義的歷史，實在是抽象而空疏的。（註一）事實上，縱令斐希爾之把握批導的原理，了解其普遍的涵義，這層完全成功，——而且他探求這個原理的必然後果的工作，表現一種異常的精細與技巧，——他却不能夠由此原理系統地展開全部哲學，他的收穫亦未構成圓滿地連繫着的完整體。要待一個稍後的哲學家，才藉助於知識學與謝林的貢獻，重新探討批導原理，並吸收他們裏面一切有價值的成分而化合成一個綜合的系統。黑格爾方法所有內容不但是把知識學裏已闡明者加以系統的發展；但與知識學相反者，黑格爾工作獲得這個系統的一切價值，而知識學則是到達此系統的導論。誠然在某幾方面，導言優於系統。它的論述方法隨時可以更自由些，更獨立些；如此必可以給予知識學一個與黑格爾工作並駕齊驅的光榮地位，又由它可以闡明這系統結論中暗晦不明之處。但就哲學問題之解決而論，則知識學所合有一切似無不在這後來系統內得到更具體更充分的發揮了。（註二）

（註一）同時必得說，謝林與黑格爾以知識學忽略「自然」，不絕地反對它總括各方面看來，這反對並不是都有理由的。就自然哲學而論，我們覺得斐希爾的立

場比較謝林和黑格爾都更穩固，與哲學的概念更調協。毫無疑問的，黑格爾系統最脆弱部分就是自然哲學。

(註二)知識學的歷史影響並未竭盡於黑格爾的影響中。至少康德哲學兩個支派有關於斐希德方法與原理者甚多。叔本華哲學的內容，除其悲觀論非此系統的必然歸結外，絕對沒有一點不是斐希德後期著述裏所包含的。而海爾巴脫(Herder)的形而上學，雖與以前諸系統都是大不相同，其根本概念多有賴於斐希德之分析實在爲「我」所單純建立者。

關於斐希德哲學的歷史價值持了這個見解，則它對於方今哲學理論上的根本對立——一方是黑格爾主義，他方是科學的自然主義或實在論之對立——的關係，便似沒有深遠的必要了。(註一)但是，對於已指明之斐希德系統的缺陷，却可提論一下，因爲可以猶知，這個缺陷正指出哲學思想所必歸趨的那一點，又是相反學說彼此接觸着的那一點。斐希德哲學的根本概念在後期著作中比較在「知識學」裏表示得更清楚，這就是天道或精神秩序的概念，有限精靈都是此秩序的顯現或實現；藉此秩序之光照，人生及其環境才呈出求實現理性的最終目的而逐級遞升的不斷進步。依據這個概念，則在哲學裏佔重要位置的思想中諸對立——「有」與「思」，心靈與自然，靈魂與肉體，自由與法律，自然性與道德努力，機械論與目的論——便都得到調解了。它們各自合適地呈現爲實現精神秩序所

經驗的幾個階段之不同方面。但是，我們亦已知道，斐希德系統裏所欠缺的成分就是理性的這個精神發展觀與自然及人類之自然的歷史的發展之間確定的調和。而構成近代科學的實在論的本質者就是這第二個成分（註二）；正像斐希德系統裏的困難是精神秩序之轉變為真實秩序一層，所以這裏由真實秩序轉變到思想秩序的一反困難也成了根本問題。科學的實在論無疑有輔助哲學反省之價值。一切對哲理思想之努力都受知識一般程度的影響，科學研究每進一步，則由以發見思辨問題之解釋的此等概念，都有了新的看法。簡言之，現今哲學面前的問題就是把這樣大量地提供的新材料精力重來思考一番。但是，若想到科學實在論對它自己的方法力求提出形而上學的解釋，它的成功便甚微了。它要把思想看做不知怎樣地由機械的情境所產生的，結果惟有重演傳為初期英國哲學所不能堪的重負之種種舊疑惑而已。我們不能把思想看作為一個產物，一個事物，它的特性決於它所由發生的機械的前因之性質。如若這樣看法，我們便即刻遇着這個問題：我們怎樣去設想這些前因的性質呢？根據假定，它們不是在思想裏，而是在思想外的，所以決不能在思想裏來把握的。然則我們將要這樣說嗎？——意識有種種儀象，即各種各類的思想和因為這些都是產物，它們必由某種極的實在而致，此實在的性質永遠是不可思議的。拿這儀象來解釋，就祇有使任何解釋都不可思議了。

（註一）此處所謂黑格爾主義的廣義的用法，並沒有意謂謂：凡人或誰人大致上自會

加入這方面的，都有意接受黑格爾全部的成績。Liddell 教授著「最近英國哲學」(Recent British Philosophy, 三版, 二七七至二九七頁)對於此處所謂哲學主張上的根本對立有深思而足啓迪的說明。

(註二)斯賓塞(Spencer)可說是此意識系統道著名的代表，但並非唯一的，或最好的代表。

有了這樣性質的根本困難，就是所應用的原理之抽象性和僵滯性最顯著的證據。既把思想看做一個事物或產物，便不可能適當地解釋自覺的思想之性質了。個體意識在自己反省中超越了己的個性，惟經過反省它始能認識自身是與其他個體合一；這個自己反省就是藉機械的概念所不能解釋的。至於科學實在論應用它所珍視的「發展」概念，亦並不更有成效。僅僅取資於發展中所含有最簡單最抽象的質素，不能謂既可完全解釋意識的進化，亦可說明意識的具體性質，這具體性質就是進化的最後極限。人道的真概念不能藉探究未發展的思想尋求出來，却是在有豐滿充盈的具體生命與實在的思想裏面求得的。人類思想及文化所經歷個發展階段的外部歷史，雖則對於哲學反省是不可缺的輔佐，但決不能本認它是解決經驗的意義或着旨的問題。若無更澈透的形而上學——就是說，經驗對於意識主體所以是何明瞭的者，以有諸概念，若不對此諸概念作更系統地討論，——則實充分論述全體經驗的細節，便是不可能的。科學實在論與哲學方法(知識學即其一種)的

反對是最分明的了；但兩者雖相反而實相成，恰是這樣對立分明正可表明：怎樣和解決者間外表的「異」，就是現今吾人思辨所要努力的問題了。

