

萬有文庫

第二集七種

王雲五主編

意志自由論

叔本華著

張本權譯



商務印書館發行

論由自志意

著華本叔
譯權本張

著名界世譯漢

AWT239 / 04

王雲五主編
萬有文庫
第二集七種

意志自由論

Über Freiheit des Willens

版權有所翻印必究

中華民國二十六年三月初版

原著者

Arthur Schopenhauer

譯述者

張本權

發行人

王雲五
上海河南路

印刷所

商務印書館
上海河南路

發行所

商務印書館
上海及各埠

(本書校對者尤嘉民)

◆ 五五七

詳

目錄

第一章	定義	一
第二章	在自意識前面的意志	一五
第三章	在他物意識前面的意志	三〇
第四章	先驅思想家	七九
第五章	結論與進一步的見解	一一六
附錄	對於第一章的補充	一二七

意志自由論

【本文曾於一八三九年一月二十六日獲得都隆海姆皇家瑞典科學學會 (Königlich Norwegianen Societas der Wissenschaften, zu Drontheim) 懸賞敵文的冠筆。】

皇家學會提出的問題原文爲：Num liberum nominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest? 譯成德語，即「人類意志的自由許以自意識 (selbst. ewusstsein) 證明嗎？」

第一章 定義

關於這樣一個重要，嚴肅而且困難的問題，它主要地成爲中世紀和現代全部哲學的根本問題中之一個，對之自然要作湛深的探討，並將那些與問題有關連的主要概念加一番分析。

1. 甚麼叫作自由？

詳察之，這是一個消極的概念。我們由它所想到的只是凡百障礙的消滅：就力量的表現說，後者反該成爲一積極的因素。自由的概念，爲與此種障礙可能有的性質相適應，具有三種極相差異的屬類：天然的，智力的與道德的自由。

a. 天然的自由 (physische Freiheit) 係各種物質障礙之消失。故我們說：自由的天空，自由的展望，自由的空氣，自由的田野，一塊自由的場所，自由的熱（非化學結合的顯熱），自由的電氣，不受山或水閘阻擋的，自由的河流等等。至於自由的居住，(免費居住 譯者)自由的膳宿，(即免費膳宿 譯者)自由的印刷，自由的書信，(即郵資付訖的 譯者)等，則表示足以妨礙享受此類物品的，討厭的條件之不存在。但自由的概念最習見於吾人思想中的，乃動物儔類的賓辭，其特徵是，它們的運動係自其意志出發，係任意的，並且只要何時無物質障礙，防止此項情形時，即當稱爲自由的。因此等障礙能有各樣極相差異的種類，受其妨害的則恆爲意志，故爲簡便起見，人專自積極方面理解自由的概念，並於其下面思及一切唯受意志推動或僅循其意志而行的東西：不論概念若何變換，內容是不會變更的。所以動物和人類，當它們的行動既無錄鏹，又無監獄，更不麻痺，即大概無一天然的，物質的障礙足以

阻擋的時候，且它們的行動是依意志進行的，然後在概念的此種天然的意義下面被稱爲自由的。此種概念的天然的意義，尤其作爲動物儔類的賓辭時，是元始的，直接的因而最習見的意義。在這下面它係無可懷疑或有討論之餘地，它的真實性常可爲經驗證明。因爲只要一個動物依其意志動作時，在此種意義下面，它就是自由的；此處並不必顧慮，大約何者將影響於它的意志本身。因爲在它此種元始的，直接的且亦通俗的意義下面自由的概念只涉及「能够」(das Können)方面，就是說，剛涉及它行動上天然障礙之消滅。所以人說：鳥在空氣中，獸在森林中是自由的；天真爛漫的人是自由的；唯自由的人是幸福的。人又稱一個民族係自由的，而所了解的是，他只受由自身創造的法律管理，此外則儘可任自己的意志而行。準此政治的自由也可列入天然的自由之內。但當我們離開此種天然的自由而考察其他二類的時候，我們再不許以通俗的，卻要以哲學意義的概念從事，這顯然有不少的困難橫互路前。它劃分爲兩個全然不同的種類：智力的與道德的自由。

b. 智力的自由 (die intellektuelle Freiheit) 卽亞里斯多德所說的 το εὐδοσιον καὶ

Διοφορον Κατά δυνάμιν 此處只爲的概念分類之完滿起見提到一下：我擬將它的討論姑且擱起，俟本文完全終了，那些與它有關係的概念業已於下文中獲得它們的解釋以後，再用三言兩語去處理它。但因它與自然的自由最相近，在分類中卻必得置它於後者的次位。

c. 我立即轉向第三類，道德的自由 (*moralische Freiheit*)，它本來是自由之權 (*liberum arbitrium*) 的意思，皇家學會的問題所指的就是它。

此概念在一方面結附於自然的自由之上，這也使它的，必然甚爲晚出的來原獲得理解。天然的自由，如已說過的，僅涉及物質的障礙，當其祛除時，它即存在了。但現在人覺得在若干場合，一個人並不爲物質的障礙所妨害，而爲單純的動機，如威脅，約束，危險等，中止其動作，此外則似乎稱合他的意志。因此人提出一個疑問，這樣一個人是否仍係自由的？或者說，是否有一種真正強烈的反動機同樣可以使那本來符合意志的行爲變成不可能，像一天然的障礙呢？這一方面的答案在一位健全的頭腦並不困難：一種動機決不會像一種天然障礙那樣起作用的；因後者大抵易於無條件地超過人類的體力，反之，一種動機本身絕不會成爲不可抗拒的東西，絕不會具一種無限的權

力；它仍然常被一較強的反動機克服，如果僅有這樣的一種且處在那個別情形中的人須爲其所左右的時候；像我們往往素見不鮮的，即公認一切當中最強的動機「生命之愛護」竟亦可爲其他的動機克服；比如在自殺時，在爲人爲主義以及爲某些利益願犧牲生命的場合；反過來，刑架上的一切頂殘酷的痛苦程度間或也可在一單純的思想下面忍耐下去，即「否則，生命要失掉了。」由此看來，動機雖然未挾帶一客觀的和絕對的強迫性，但對參與的人物講，卻不能否認它有「主觀的和相對的強迫性；這在結果是一樣的。因此剩下的問題：意志本身是自由的嗎？——這裏迄今僅想到「能够」方面的自由的概念，現卻被牽入「執意」(Wollen)的關係之中，而形成執意本身是否自由的問題了。但仔細觀察，將自由的元始的，純經驗的因而通俗的概念以與執意相結合，是未可勝任的。因按此概念的解釋，「自由，即適合自己意志的說法。」現若有人問，意志本身是否自由的；那等於問，意志是否適合自己，顯見得藉此卻並未道出個所以然。按通常的自由的概念說：「我是自由的，若我所想的，我能够做。」而通過那個「我所想的」自由就已經判定了。但因我們向執意本身的自由發問，故問題也可這樣提出：「你所想的事物，你也能想否？」——這顯

出，這個執意好像仍得附屬於一個另外的，立在它後面的執意似的。而且假定，此問題被肯定了；那接着就形成了第二個問題：「你想你所想的事物，你能想否？」如此逐步推至於無窮，只要我們常將一個執意想為附屬於一個前行的，或者深藏不露的執意之下；若欲自這條路上以達到最終的一點，為我們必須假定絕不附屬於他物之下的，那就是白費心血。我們若欲假定這樣的一點，那我們就可隨便採取最初的一點，或者任何後面的一點，但這麼一來，問題卻又回到完全簡單的「你能想否？」之上了。但單純地肯定這個問題是否即判定了執意的自由，那是人欲知道的，反留而未決。故此，自由的元始的，經驗的，從行為上得出來的概念是未許同意志上的概念直接混為一談。為使自由的概念終能應用於意志之上，人必須先將它較為抽象化，再去理解。要實現此事，只消把自由的概念一般地想作「所有必然性之不存在。」這麼着，概念就帶有我開端時已承認了的，消極的性質了。由是接着要將必然性的概念，當作賦與該項消極意義的積極的概念來討論。

我們於是乎問甚麼叫必然的？通常的解釋「必然者，與它對立是不可能的，或它不能成爲別樣的說法，」係一單純的名詞解釋，一句概念的續錄，無益於我們的理解。我卻下它這樣一種真實

的解釋「必然者，乃隨一既有的充足的理由而生的事物」此項命題如各種正確的界說，也可顛倒過來的。視此種充足的理由，所謂動因，係一論理的或一數學的，或一物理的，必然性也即為一論理的（如若前題具備了，其結論是必然的。）一數學的（如三角形的角度相等，其邊必相等。）或一物理的，真實的（如動因一存在時，效果必會發生。）但每每是，如果理由有了，它雖以同等的嚴格性附從於結果之上。祇要我們以某物為一既有的理由之結果去了解，我們就認它為必然的；反過來，當我們一認某物係一充足的理由之結果，我們就明白，它係必然的。因為一切理由都是強制的。這一個真實的解釋是如此的恰當和詳盡，以致可將自一既有的充足的理由而生的必然性與結果視作交互概念，就是說能够普遍將其中的一個放到另一個的地位之上。（原註：參看我的論理由的原理（*Über den Satz vom Grunde*）一文中關於必然性的討論，第二版第四十九節）

——準此，必然性的不存在猶之乎一決定的充足的理由之不存在。可是必然性的反面要想到偶然性；那卻未足以此非難。每一偶然物僅僅係相對而云然。因為在單可遇見偶然性的實在世界中，就動因的關係說，每件事變皆係必然的。反之就它於時間空間遭逢一切餘物的關係說，它是偶然的。

但自由物，它以必然性的不存在爲其特徵，簡直離任何動因而獨在，因此也可釋爲「絕對的偶然」。一個甚有疑問的概念，對它的想像我不掩藏，它竟然奇妙地同自由的概念並行不悖。無論如何，自由物係與必然毫無關涉的，這就是說，它非係依附理由的東西。以此概念應用於人類意志之上，即將說明，一人的意志於其表示中（意志動作（Willensakten））不會爲動因或充足的理由所規定；因若不然，自一既有的理由（不論何種）所生之結果雖是必然的，其動作也非自由，卻是必然的。康德的界說即建立在這上面，按他所說，則自由者，係由自己創出一長列變化之能力。因爲此「由自己」一詞，若追溯它的真正意義，即「無先行的動因」，這卻與「無必然性」是同樣的。故該界說雖似賦與自由的概念以一積極的外貌，然詳察之，其消極的本性卻又露出來了。——緣自由的意志係一個決不經過理由（而每種規定他物的東西係一理由，在真實的事物方面係一真實理由，即動因）而形成，決不爲何物所規定的東西，所以它個別表示（意志動作）是全然元始地由自己發生，不爲先行的條件所必然引起，故也不爲某物依一種定則所規定。在此概念上，於是有一顯明的思想浮呈我們的眼簾，即「理由的原則」（Satz vom Grunde），就其全部意義講，原爲

我們整個認識力的主要的形式，在此處卻應該取消。雖然此概念也並不缺少一個專門的術語。它叫做「無限制的意志自由」(liberum arbitrium indifferentiae)。這概念又是所謂「意志自由」的唯一明白規定了的，堅固而決定的概念。故人若可不拋棄它，而不陷入動搖和關昧的，暗藏着可怕的模稜兩可的解釋之中的，那就等於說，若人所談的理由，它們不能必然地產出結果一樣。從一種理由產出的結果是必然的，而每種「必然性」是從一種理由產出的結果。從這樣一個「無限制的意志自由」之假定上，其最切近的，本身表明此概念的結果並確然為它的特徵的，可得斷言者，即一位具此項稟賦的個人，在既有的，完全個別的，且各方限制了的外部的情況中，能使兩件彼此相反的行動同時可以實現。

2. 甚麼叫作自意識

答曰：自己固有的意識，與它相反的為他物的意識，後者即認識力。這個認識力，當他物尚未顯現以前，就含有此顯現的確實方式在內，這些形式為他物可能客觀存在的條件，即作為我

們的客體而存在的條件，那就是人人都知道的時間，空間與因果關係。雖然此等認識形式存於我們自己的心內；但這僅爲使我們能覺知他物之爲如是物並與之有密切的關係，故我們不必視彼等同時存於內心的形式屬於自意識，寧視其使他物的意識，即客觀之認識，成爲可能。

其次我大約不要爲彼通用於問題內的名詞，「良知」(Conscientia)的雙重意義所誘惑，將那些於「良心」亦於「實踐的理性」的名稱下面，以康德所主張的「無上命令」(Kategorischer Imperativ) 而聞名的，人類的道德的感動扯到自意識方面；一則因此等感動始於經驗與反省的結果中，即於辨別他物的結果中方得發生，一則因它們中間，何者係元始地與特殊地屬於人類本性，何者係由倫理的和宗教的教育所養成的界線尙未曾嚴格與無可非難地劃分開來。若移良心於自意識之內，以便將問題搬到道德的基地上面去，而把自由按先天覺知的道德律，藉「汝能爲，因汝當爲」的推理以復述康德的道德的證明，或基本要求(Postulat)，那尤未可成爲皇家學會的意見。

由此看來，論到我們全部的意識時，最大部份殆非自意識，乃他物的意識，或認識力。此認識力

以其一切力量順應外界且爲實在外界的活動舞臺（較切當地說爲其條件）它對此外界始則直覺理解地與之相處，然後將由此途之所得幾乎醇化地製成概念，在這些概念的無窮的，用語言文字構成的連合之中，思想於是乎形成。——故將我們全部的意識中最大的部份減去以後，餘剩的，方爲自意識。我們在此已可約略看見，它的家事並不能算大；因此，若其中真正該含有爲證明意志自由所探求的事實，那我們就許希望，它們不閃避我們纔好。人也曾立下一內感覺（*Inner Sinn*）（原註：它已在西錫祿（*Cicero*）的大學論文集（*Academ. quest.*）第四篇第七頁中被稱爲內在的感觸（*tactus interior*），在奧古斯丁（*Augustin*）的自由論第二章第三頁內講的尤其清楚。繼見於卡德司（*Cartes*）的哲學原理第四章一九〇頁；而詳盡發揮的則爲洛克（*Locke*）爲自意識的器官，但這取便於喻解的多而有益於真正理解的少；因自意識係直接的。像對此一樣，我們緊接的問題是，自意識含有什麼？或者問，人如何方可直接知覺他自己？答曰：無非作爲一位執意者（*eines Willenden*）。每個人將覺知，當體驗本己的自意識時，他的對象恆爲本己的執意。但在這下面不當只了解爲決定的，立見實行的意志動作以及無疑的決斷和由其所產生的行爲；卻是，不管

程度與方式有各樣不同的變形，誰只要多少握住了問題的要點時，他就不用什麼狐疑，將諸凡欲望，努力，願望，要求，羨慕，希冀，愛好，愉悅，歡呼等，又對於不願或違抗，如一切的厭惡，逃避，害怕，忿怒，仇恨，悲傷，痛苦，簡言之，舉凡一切的情緒和情欲，也都得列入執意的表現之中；因為此等情緒與情欲係被壓制或寬縱的，被滿足或不滿足的本己的意志之或強或弱，忽而激烈風狂，忽而輕微渺小的運動，在千迴百折之後，卻俱歸根於「所欲的」之達到或失敗，「所厭的」之容忍或克服之上；故它們係同一意志在決斷與行動中活動時決定的情緒。「原註：殊堪注意的，當許多革新之士以其假託的「感覺能力」(Gefühlsvermögen)忽視此點的時候，教父奧古斯丁卻早已完全承認這一點。在他的神的都城 (de Civitate Dei) 第十四篇第六章論動物的情緒時，他區分它們為四個範疇，即欲望(cupiditas)，恐懼(timor)，愉悅(laetitia)和憂愁(tristitia)；並且說道：在它們(情緒)中統藏着意志，它們除意志的衝動外並無別的；因為欲望和愉悅除一種贊成我們「所欲」的意志外還能別樣嗎？而恐懼和憂愁除一種不贊成我們「非所欲」的意志外，還能別樣嗎？」再所謂快樂與不快的感覺也屬於此處，它們在程度及種類上是極其繁縟的，不過恆溯源於欲求

的或厭惡的情緒之上，即溯源於自知將被滿足或不滿足，被抑止或寬縱的意志之上；這一點甚至一直延展到肉體的舒適或痛苦的，以及介於二者間無數的感覺之上；因舉凡此等情緒的本質，是它們直接當作「適合意志物」或「違反意志物」出現於自意識之內。再詳察之，人於自己的肉體所得直接知覺的，只有意志向外界作用的官能與接受舒適或痛苦的感覺之部位；但如纔說過的，這些感覺又要完全直接溯源於適合或違反意志的情緒之上。我們可把此項單純的快樂和不快的感覺算在一起或不算一起；無論如何，我們覺得，凡彼意志的各項運動，彼種變動不居的「欲」或「不欲」，係唯一構成自意識的或所謂「內感覺」的對象，與由外界「所覺攝的」及「所認識的」都有直接與各方面都認可的關係。如說過了，這個「所覺攝的」和「所認識的」反不直接存於自意識的範圍，卻當我們一接觸外界時，在我們所達到的，自意識與他物意識的領域相逢的界線之上。人不要解說此點爲一待證論點 (*petitis principii*)，因爲我們的執意恆須以外界的客體爲對象，順應於它們之上，以它們爲轉移，至少要以它們爲誘發的動機，這是無人得以及否認的；若不然，人就只剩下一個與外界完全絕緣及鏟於自意識的黑闇內部中的意志了。惟彼

為外物決定意志動作的必然性，我們至今尚存疑問。

因此我們發覺，自意識太過於，甚至全然為意志忙碌了。而今呢，當我們迄今對於自意識雖只迂迴曲折地，然已顯然接近了之後，就它此項唯一的材料裏面，是否有合於彼「意志的自由」在上述名詞的，唯一明確的意義中，所可產生的事實，這是我們的目標，現正想奔赴的目標。

第二章 在自意識前面的意志

如若一人有所想，那他也是想的某物；他的意志動作恆注向一個對象之上，且只讓人在這樣一個對象的關係上設想它。什麼叫做想某物呢？這叫做：最初僅爲自意識的對象的意志動作，在屬於他物意識的某物，亦即認識力的客體誘發之下，（於此關係中，此客體亦稱「動機」）且同時係意志動作的材料，順應於此客體，並促成任何變化於其上，即對之起反應作用，即此反應中有它全部的本質。由此已可清楚看出，意志動作若無某物是不會發生；因它既缺少誘因，又缺少材料。但得問一下，如果此客體單爲認識力而有時，意志動作是否亦必發生或可延宕或不能形成或能形成一其他的乃至一全然相反的意志動作，就是說，彼項反應是否也可延宕，或能在完全相同的情形下面各不相同甚至相反地着落呢？簡言之，意志動作要爲動機所必然喚起嗎？或者，當動機出現於自意識中時，意志許保有完全的自由，想或不想嗎？於此，自由的概念係採用前述的，唯一信而有

會的，抽象的意義，即作為必然性的純粹的否定，並由此確立我們的問題。但我們須在直接的自意識裏面找出解答同一概念的事實，於結束時精確地考驗它的陳述，並非以一概括的裁決，作快刀斬亂麻之舉，像笛卡兒那樣，他草率地主張「我們反對我們的自由和非宿命說這樣精確地知覺了，我們對任何他物都未有這麼清楚與充分明白的。」（見笛氏的哲學原理第一卷四十一節）斯論之不足信，萊布尼茲已經非難了，但在此點上僅如一枝搖幌風中的弱柳，且於極端矛盾的說明後，終於達到「意志雖可受動機的影響，但不可為其強制」的結論。他說道：「凡百行為都是注定了，並絕不會中立的，因恆有一個理由存在着，它影響然並不強制我們，寧可如此而不如彼去動作。」（見萊布尼茲的自由論（*De Liberate*）第六百六十九頁。）這點引我去注意，一條橫互於上述的「二者擇一」說（*Alternative*）之間的中間道路是未可支持，而人不得按心愛的一知半解說道，動機只有幾分規定意志，意志受它的影響，僅限於一定的程度，超乎此點即可遠離此影響的。因為，只要我們承認一種力量有因果性，即承認它起作用；那只需要，在某項抵抗力發生時，按抵抗力的程度，而增加力量，即可完成其作用。誰以十元金幣不可賄住，但願心旌搖搖，那就會以一

百元成交了，等等。

我們因在上述確定的意義中將問題轉到直接的自意識之上。它對彼抽象的問題，即對於依已有的，表象於知性前的動機，出現於意志動作上的必然性的概念之可用或不可用，給了何種說明嗎？或對於意志動作在如此場合它的延宕的可能或不可能有所說明否？如若我們想從此自意識上面期待關於一般的因果關係和特殊的動機表示（Motivation），又對於提攜二者的萬一的必然性上有澈底而深入的闡明，那就要迷誤了；因這個自意識，如各人所稟賦的，是一過分簡單且有限之物，對此種闡明似未可勝任；毋寧說，這些概念是創生於那順應外界的純粹的悟性並且最初得陳述於熟考的理性的領域以內。彼自然的，簡單的，素樸的自意識反不會了解這個問題，怎談的上解答它。它關於在各人自己心內所窺見的意志動作，若撇去一切無關緊要之點而溯源於它的赤裸的內容之上，大約要這樣去陳述：「甚麼時候我擬想一行爲，我就能想；只要我一想，我肉體上活動的四肢立即會完成同一行爲，全然未可延宕」簡言之：「我能做我所想的事物。」不管人如何變換地陳述並採取何項方式提出問題，那直接的自意識的陳述再不會進一步了。故它的陳

通常只關涉於「能適意而爲」之上，但這點又等於開始時所立下的經驗的、元始的和通俗的自由的概念，就此概念說，則「自由係適於意志」之謂，自意識將無條件地陳述此項自由。但此非吾人所問的自由。在執意的假定之下——自意識陳述「行」的自由，但執意的自由卻又得問，那就是，我們要研究執意本身對於動機的關係，然這上面並未包含彼種「我能做，我所想的事物」的陳述。我們的行動，即我們的自意識所確實表宜的肉體動作，對我們意志的依從性，較之我們的意志動作對於形成意志自由，但非自意識所得宣示的（因不在其範圍之內）外面的情事之獨立性是未可相提並論；因意志自由關涉外界（即他物的意識）及於我們的決心的因果關係，而自意識則不能於完全範圍外之物與範圍內之物的關係中間有所可否。因不能有或種認識力設下一個比例，其項列之一爲它無法求出的。但恰巧規定意志動作的執意的對象，顯然是在自意識的界限以外，是存在他物意識之中；惟他物意識中的意志動作和那些對象同它相互的因果關係是要研究。自意識的事件只是意志動作及它對肉的肢體絕對的管理，這種管理本可擬作「我所想的東西。」再此管理的運用，即行爲，始導引肉體（當然爲的自意識）於意志動作之下。當意志

動作尚在醞釀的時候，它叫願望；如果成熟了，就叫決心；但它到了此地步否，還要行爲給自意識證明，因一到行爲的階段，它即變化了。我們在此處已經立在那確不可否認的假象的主要源泉之上，一個不懷成見的人（即對於哲學很外行的人）憑此假象以爲他在一既有的場合中，相反的意志動作係屬可能的，並仗他的自意識，妄擬它能幹這樣的事。殊不知他卻混願望和執意爲一談了。他可以相反地願望；（原註：參看著者的小品文（*Parerga*）第一版第二卷，三百二十七頁。）但執意他只有一個，究竟是那一個，也須由行爲給自意識去判明。因自意識對行爲的結果只可完全後天地經驗，卻未可先天地知曉，故它毫未包含那使相反的願望中只這一個而非那一個成爲意志動作與行爲的合法的必然性。相反的願望及其動機在它面前起伏，交替與複演着，它對於每一個願望只表示，如果它變成意志動作時，它也就成爲事實的。因每個願望都有此項最後的，純粹主觀的可能性，而這恰爲「我能做我所想的東西」。但此主觀的可能性是完全假定的，它僅說出「假若我想此物時，我就能做它」吧了。而爲達到執意所需要的規定並不存於其內，因自意識只包含執意，並不包含決定執意的理由，後者係存於他物意識，即認識力之間。反之，客觀的可能性卻有決

定的作用，但這係立在自意識以外，它立在當作客體的動機和人類俱得歸依的客觀的世界之中，故與自意識疏隔，而屬於他物的意識。主觀的可能性好比含於石中可發火焰的潛能，但得爲黏附於鋼鐵上的客觀的可能性所觸發。此點我擬在下章轉到另一方面去，我們再不像此處只從內界去觀察意志，卻從外界去觀察它，即研究意志動作的客觀的可能性；這件事，當它在兩種不同的方面被闡明以後，然後方可獲得充分的明晰並藉例證以顯明。

所以存於自意識中的「我能做我所想的事」的感覺不間斷地伴隨我們，但只說出決心，或我們意志的決定的動作，雖發源於我們內心的不可見的深處，然回回都立即轉入觀感的世界之中，因我們的肉體，如所有他物一樣，係屬於此觀感世界的一部份。此種意識構成內界與外界間的橋樑，否則它們是被一道無底的鴻溝所隔斷了；否則，我們在外界將唯有對每種感覺皆無關係的直觀的客體。——在內界則只無效果的與純粹被感覺的意志動作。——若詢問一全無成見的人那他對於彼項每每直接藉以支柱該種想像的「意志自由」的意識，大概要這樣表示：「我所想的我能做，若果我想向左走，我就走向左邊；若果我想向右走，我就走向右邊。此事僅完全以我的意

志爲轉移，故我係自由的。」此項陳述雖是完全真實和正確的，不過在它上面意志係已經存於前提之內，即它假定意志係已決定了，所以關於它自身的「自由存在」是無庸置議。因爲此項陳述未講到意志動作本身發生的依附性或獨立性，卻僅講到此項動作發生時的效果，或確切地說，僅講到它成爲肉體動作的不可或延的現象。但供彼項陳述做基礎的意識係唯一使無成見的人，即對於哲學很外行的人（他在別的學科中卻可成爲偉大的學者）視「意志自由」爲那麼完全直接可信的東西；他說它是無可置疑的真理，並且特別不能相信，哲學家居然認真去懷疑它，故在心內揣測，凡有關於此問題的空談都是學校對話（Schuldialogik）的關口訓練，根本係一笑話。但正因他，將由該項意識所獲得的，甚爲重要的確實性，時常太過分地放在眼面前，又因爲人類本來是最近於實行的，並非理論的動物，故他對其意志動作的自動方面，即功能方面，較其被動方面，即依附方面，要知覺的更清楚些；所以，若想使對於哲學很外行的人了解我們問題的特殊意義，並促他明白，問題現着重不在結果，卻着重在他每次執意的理由之上，那就很困難了；他的行動固然全以他的執意爲轉移，但現在要知道，他的執意本身究以何者爲轉移，或無所依，抑依某物？如

果他想時，他確然能做某件事，如果他想時，他也能做另一件事，這是一點不差；但現在他應該回想一下，他究竟可否想這一件又想另一件呢。如果以此意去向人提出問題：「你真能自心中浮起的相反的願望中間，既依順這一個又依順那一個嗎？比如在兩項互相衝突的，財產的對象之間，你可選取這一個同樣又可選取那一個嗎？」那他就將說道：「選取於我也許難辦，不過，我是否想選取這一個或那一個，卻常常唯繫於我自己，而不繫於別的權力，我於此有整個的自由，挑選那一個，我只要純粹地隨順我的意志即得了。」——但如若人說道：「可是你的執意本身，以何物為轉移呢？」那他就要從他的自意識中答道：「除繫於我而外，毫不繫於他物！我所想的，我能够想：我所想的，我想它」——他道出後者的時候，並未留心其間的疊語，或者他意識的深處也只是支持於同一律之上，憑藉此律他的話方算真的。惟此處係很困難的，他講到一種他的執意的執意，他彷彿講到一種他的自我的自我。人將他趕回到他的自意識的核心之內了，他在該處發現他的自我同他的意志是未可區分的，但未餘下足以衡量二者的東西。因此，他的人格與選取的對象是假定已有了，那嗎在決擇時，是此物而非彼物的執意本身是否可以隨便別樣去發落，較之最後所發落了的呢；

或者就剛纔所列舉的事實說，該項處置是否這樣必然地確定了，好像三角形中最大角的對面總立着最大的邊一樣呢；這是一個問題，它同單純的自意識離的這樣遠，後者甚至不能得到它的理解；追論對它有現成的回答，或僅有未發展的萌芽，只消素樸地將其坦然直陳呢。——故在假設的場合下面，一個無成見的，但對於哲學很外行的人，對於一個自以為真正了解的問題必須引起疑難的時候，他就恆要逃到那種直接的確實性的後面去「我所想的我能够做以及我想我所想的」，如前所列舉的。此種態度他要再三嘗試，以至無窮的次數；所以很難使他穩立於那特殊的，他所恆思躲過的問題之前。這也不必怪他，因問題真正是一極可疑的問題。它以探究的手段攻入人心的深處，它想知道，人是否也和宇宙中餘物一樣，係一種常為其素質本身所決定的物體，像自然界中的各物，有它們固定不變的性質，此等性質遇既有的外界的誘因就必然起反應；在此反應上顯出它們不變的性質，能令反應變樣的，那唯有外界的誘因；或者人係全部自然界中一個單獨的例外？如果最後竟能使他止於這個很可疑的問題之前並使他了解，此處係研究他的意志動作的起源，其形成之有規律或全無規律；那人就要發現，自意識於此並未透出何項消息；因無成見的人對此

都顧而之他，不將他束手無策的問題拿思慮及各樣的「解釋嘗試」去弄明白，其解釋理由他或可採自己身及他人的經驗中，或可採自普通的悟性規律裏面；但就他解釋之無辦法和動搖已足表示，他直接的自意識對正確了解的問題之不過問，也和它以前對誤解問題時所處的一樣。歸根說來，人的意志是他本來的自我，他的本質的真正核心：故同一意志造成他的意識基礎，為一質樸的既成物和現存物，他未可越出它的範圍。因他自己是什麼人，他就怎樣去想，並且他怎樣想，也像他是怎樣的人。因此問他，他也可較所想的想他物否，等於問他，他可否較現在的，我成為另一個我，此非他所得知的。一個哲人也正因此同彼人只在鍛鍊上有區別，如果他想在此困難事情上弄個明白，他就必求助於他的先天供給知識的悟性，求助於熟考此類知識的理性，且求助於為斯類悟性知識的證明和校正已見於自己與人的行為上的經驗，以作最後的與唯一有力的裁判，雖其裁判不如自意識所作的那麼容易，那麼直接而簡單，但卻代之以「近乎事實」了。人的頭腦是，既提出了問題，也就必須解答它。

直接的自意識對彼項艱深的，思考的，困難而可疑的問題一無所答，我們也不許驚訝。因為它

是我們全部意識中一極狹隘的部份；它的內部係昏闇的，它以全部客觀的認識力量順應着外界。它所有圓滿的，即先天確知的認識僅涉及外界，它因此能依照由本身創生的，可靠的，一般的法則確鑿地去判別，何者在外界是可能的，何者不可能，何者是必然的，並以此方法先天地造成純粹的數學，純粹的論理學乃至純粹的基本自然科學。其次它應用先天覺知的形式從官能感覺所得的事實上以獲取直觀的，真實的世界並因此而獲經驗；其次論理的應用和供其作基礎的思想能力對彼外界的應用產出概念，思想的世界，從此又生出科學及其功效等等。故它表現於外部的是很光明和清楚。但在內部卻是這樣昏闇，就像一副適當地塗黑了的望遠鏡；沒有一個命題能夠先天地照耀自身內在的黑暗；此等燈塔只許照向四面八方。如上所述，存於所謂內心面前的，除本己的意志，是沒有他物，本來在意志的運動上也可追溯一切所謂內在的感覺。但以前說過了，凡此種意志的內在的知覺所提供的，又都溯源於「想」與「不想」併其讚賞的確實性。「我能做我所想的」之上，此本說明：「我立即看出我意志的每回動作（在我全不覺知的方式之下）是我肉體的一種動作」——實在說，這對於經驗的主體為一經驗法則。除此點外，此處是看不出別的。因此

對於所申訴的問題關係的法庭無權受理；甚至可以說，這個問題，就其真實的意義講，簡直不能提到此法庭的面前，因它不了解它。

我現將我們的考察，在自意識方面所獲的答案，再以簡短與輕鬆的方式概述一下。各人的自意識很清楚地陳述，他能作他所想的事。因為也可設想完全相反的行爲爲他所想；那自然的結論是，如果他想時，他也能做相反的事。膚淺的頭腦誤解這一點，他以爲於某種場合他也能想相反的東西，並稱之爲「意志的自由」。惟他在某一場合上，能想一反對物，並不包含於上面的陳述之內，這僅論到兩件互相對立的行爲，若他想這一件，他能作它，他若想彼一件，也同樣能够作它；他於此例中，可否想此一件與想彼一件相同，卻未可定論，此乃一更深的研究對象，非以單純的自意識所得判別的。斯項結論最簡的，雖同時係經院派的公式將爲：自意識的陳述只後一部份 (*a parte post*) 涉及意志；反之自由的問題則係前一部份 (*a parte ante*)。——所以彼自意識的不可否決的陳述「我能做我所想的」絕未包含與判決關於意志自由的東西；此項意志自由的說法，在個別の場合即在既有的個人的性格上面，每次的意志動作，本身並非爲所遇的外部的情事所必然

地決定，卻是此時既可如此也可如彼地着落。但自意識關於此點全然啞口無言，因此事概屬它的範圍以外，而建在外界與人類的因果關係之間。倘若人向一個有健全智力而無哲學修養的人詢問，他於其自意識的陳述上那麼無疑地高唱的「意志自由」究存在何處？那他就將回答：「在這兒哪，只要我不是天然地被妨礙時，我所想的，我能做到。」故他所講的，恆爲他的行爲對他執意的關係。第一章已表示過，這係屬天然的自由。倘若人進一步問他，然則在既有的場合，他是否既能想這一件事又想其反對物呢？他起先就得熱心地首肯：惟當他開始理解問題的意義時，他也要開始懷疑，最後必陷入不安和迷惘之內，遇此情形之際，他又必很樂意求援於他的根本思想「我能做我所想的」以抗禦一切的理由與一切的論證。但對他的問題正確的答案，我擬於次章切實提出來的，將爲：「汝所想的，汝能作它；但是，在汝生命中每一既成的瞬間，汝唯可想一確定物，且除這一個外，簡直沒有其他的。」

皇家學會的問題經過本章的分析是已經而且被否定地解答了；雖然僅論到主要之點，因在下章關於自意識的事實的闡明仍將有些補充。但對於我們否定的答覆，在或種情狀下面，仍得作

一度檢查。那就是，倘若我們以前述理由將問題提到唯一有權過問的官廳去，即轉向純粹的悟性，轉向對悟性的事實加以熟慮的理性，以及伴隨二者而生的經驗的面前，它們的判詞也許要說，一種「意志自由」大概不會存在，卻是，人類的行為如宇宙中其他的一切，在各個既成的場合上，係一必然發生的效果；此點更使吾人確信，那些可在直接的自意識中證出「意志自由」的事實，也一次都不能存在；準此，我們迄今所敘的經驗的裁判，藉唯一可以先天地確立那否定的真理的推論「不可能即不真實」(a non posse ad non esse)的幫助，又獲一層合理的基礎並且是加倍的可信。因為不能假定，在自意識直接的陳述與由純悟性的原則及其實際應用上所生的事變之間，會發生一種決絕的矛盾；這樣一種撒謊的自意識未可成爲我們的自意識。於此須注意，康德對這個問題曾立下所謂二律背反(antinomie)，雖他本身也不當這樣去成立，即論及正命題與反命題的各樣不同的認識源泉時，這一個大約由自意識的陳述，那一個則會由理性與經驗中出發；乃是，正命題與反命題從假擬的客觀的理由中以拉攏二者；但正命題除立足於怠惰的理性(faulen Vernunft)（即使慾望得以隨時靜止的理性）上面外，並不依於他物；反命題則真正具

有一切客觀的理由。

此種現擬着手的間接的，支柱於認識力及呈現其前的外界上面的研究即將對於迄今所採用的直接的研究給以許多光明和補充；因為，當自意識同他物意識（即認識力，並同自意識都是在一個與同一的主體內面產生的）陷入衝突的時候，它將揭發由自意識的極簡單的陳述而起的誤解上所產生的自然的迷妄。甚至於要在此項間接的研究的終結上方可對於那個陪伴我們所有行爲的「我想」的真實意義與內容弄個明白，並對於知覺的淵源及特徵（藉此知覺那些行爲始成爲我們的行爲。）上面，放出一些兒光明；那至今所採用的直接的研究也庶可完成。

第三章 在他物意識面前的意志

如果我們將問題移向認識力的面前，我們就豫先曉得，因此認識力係主要順應着外界，意志不能成爲它一種直接覺攝的對象，如在無權受理本事件的自意識中所表現的那樣；卻是，此處被考察的僅爲稟賦意志的實體，它們對認識力爲客觀的與外部的現象，即經驗的客體，並且今後要研究和判別此等客體，一部份按一般的，準其可能性而確立的，先天可信的法則，一部份按完備的，且真正存在的經驗的事實去處理。所以我們在此處再不像以前，同意志本身去周旋，因它只顯露於內心之內；卻以欲求的，爲意志所推動的實體去從事，因它們係外感官的對象。我們現在雖然要將固有的研究對象僅作間接的而且繞道的考察，遭受了一項損失；這項損失卻可爲以下的優點所補償，即我們現能在研究上，運用一極爲完滿的工具，遠非那曖昧不明的，一方面的，直接的所謂內心的自意識所可望其項背；這就是以所有外部的感官與所有的力量去求客觀理解的悟性

(Verstand)

我們發覺因果律爲此悟性最普遍和主要的形式，因唯藉它的紹介真實世界的直觀（Anschauung）始爲可能，我們在直觀上將感官所收攝的刺激和變化立即完全直接地當作「效果」去理解並且（不用指導，傳授與經驗）當下即自這些效果上去找出它們的「原因」並且以後也經過悟性作用將此等原因作爲空間中的客體去表白。（原註：關於此種理論詳盡的敘述可參看著者論基本原則（Über den Satz vom Grunde）的論文第二版，第二十一章。）由此，因果律在我們係先天地，尤其就一切經驗的可能性說，係作爲一必然的法則而被覺知，那是無可否認的；我們並不需要康德關於這個眞理所給與的，間接的，艱深又頗不充分的證明。因果律是先天地固定不移，是普遍的規律，所有外界實在的客體都得無例外地服從它。它具此無例外性恰是由於它的先天性，同一法則主要地與唯一地是關乎變化，並且說明，某地某時在客觀的，實在的，物質的世界中有某物，大或小地，多或少地變動着，這以前必有某他物曾經必然地變動過了；爲使某他物變動，在其前又有一某他物曾經變動過，這樣推至無窮，卻不能探出那充滿時間（如物質充滿空間

一般)的變化的往返的行列的始點，作一設想都不可能，那裏談得上作為前提。因為那不斷地恆起的问题「何物引起此項變化」絕不許悟性有一最後的止境；尤其令悟性極端疲於奔命的：像時間的一個始點或空間的一種界限那樣，一種最初的原因也同樣是那麼不可思議的。——因果律毫無保留地說明，如果較前的變化，——原因——發生了，那由此引起的較後的變化——效果——就要完全不可免地發生，也就是必然地隨之而起。因果律在此必然性的性質上保證自己係一根本原則的型相，此原則係我們全部認識力的最共同的形式，它在真實世界中為因果性，在理想世界中則為認識理由的論理的法則，而在空虛的，但先天覺知的空間內則為同一空間的各部份相互的位置的密切關連的法則；幾何學唯一的任務是將任何的必然的關連性作專門和詳盡的證明。我恰在開端時已說過了「成為必然的」與「成為一既成的理由的結果」是交互概念，此處也可適用。

所以凡在客觀的，實在的外界中生存的客體上發生的變化都得服從因果律，並因此，不管它們何時何地發生，回回都是必然與不可免地發生。——因這個法則為一概經驗的可能性先天地

確定了，故不能有一個例外。關於它在一既成的場合上的應用，只消問一下，所談的是否為一客觀經驗的真實客體上的變化，如果這樣，那它的變化就遵守因果律的應用，即是說，它必經過一種原因，恰藉以必然地實現。

假若我們以一般的、先天可信的且運之於所有經驗而皆有效的規律仔細去衡量經驗本身，並且觀察見於同一經驗中真實的客體，我們的規律即從這些客體上所發生的變化裏面形成；我們在這些客體上立刻察出，有一些深入的主要區別，客體經過它們老早就被分類了：就是，它們一部份為無機的，即無生命的客體，一部份為有機的，即生活的客體，後者又分為植物和動物。我們更發覺，動物雖然根本上彼此相似且符合其概念，但就完滿性上說，則有一種極其繁多和精細劃分的階級層次，從與植物相類，二者難於識別的動物起，直到最完成，最完滿地符合動物概念的動物止：於此層次的頂點上站着我們人類——我們自己。

但我們不要為彼種繁多性所眩惑，儘可把所有這些實體都視作經驗上客觀的、真實的對象，因此，以我們施於一切經驗俱有效的、先天固定的因果律應用到發生於此等實體中的變化之上，

我們就要發覺，經驗竟普遍地符合於此先天可信的法則；但對於在彼一切經驗客體的本質中所顯現的巨大的差異性，也有一種因果性的適應上相當的變化與之相應。詳言之：為適合無機體、植物和動物的三類區別，那導引它們一切變化的因果性也表示三種形相，即狹義的原因，或者刺激，或者動機——雖有此等變相，因果性的先天性以及由它置下的效果的必然性，卻毫未損傷。

狹義的原因，即經驗對象所有力學的，物理的與化學的變化藉以發生的原因。它普遍地以二種特徵表明其性質：第一，在它身上第三條牛頓的原則「作用與反作用彼此相等」得以應用，即叫作「原因」的先行狀態引起一種叫作「結果」的相等的後起狀態的變化。——第二，適合第二條牛頓的原則，效果的程度每次都確實與原因的程度相等，故後者的加強也引起前者一種相同的加強；甚至於，設使僅僅知道了效果種類，也可從原因的強度上知道，測量和計算效果的程度，且可反過來。惟人不許在此第二特徵的實際應用上將固有的效果以它表面的現象去混淆。比如，人不許在一個物體的壓榨上永遠期待它的周圍同壓榨的力量成正比例地縮小。因為人擠壓物體的空間繼續地減少，故抵抗力增加着，如果此處固有的效果，物體凝縮，真正是按原因的比例生長

了，像瑪理阿定律 (Mariottesches Gesetz) 所闡明的；那就未可僅從它外表的現象上去了解。再者加於水中的熱力只在一定程度內使水沸熱，超過此點反使其迅速蒸散，在蒸散時卻又發生原因程度與效果程度間同一的比例，這在許多例子中皆係如此。這種狹義的原因都是引起一切無生命的即無機物體的變化。對此類原因的認識和假定引導力學、液體力學、物理學與化學的對象的變化之研究，故經過此類原因完全被確定的是一種無機的或無生命的物體固有的和主要的特徵。

第二類的原因為刺激，即這樣的原因，第一、它不容受一種與它自己的作用成正比的反作用，第二、在它的強度與效果的強度間絕不會發生一種均一性。故此處效果的程度是不能依原因的程度測量和豫先規定，也許刺激一微少的增加能引起一極大的效果，或反把以前的效果揚棄，甚至引出一相反的效果來。比如大家都知道，植物能經過溫熱或攪雜土中的石灰達到一特殊快速的生長，因它們可起刺激植物的生活力的作用；但假使刺激的適當程度些微超過一點兒，其結果就要代替提高與加速的生長為植物的枯萎了。所以我們也能用酒或鴉片與奮和顯著地提高我

們的精神力量，但若用量逾越了適當的限度，其結果也就適得其反。此類原因，即刺激，規定一切生物體體的變化。植物的一切變化和發展以及動物身體一切純粹生機的和生長的變化或機能，都是依刺激進行。在此方式下面作用於動植物身上的有光，熱，空氣，食品，各種藥品，各種接觸，受妊等等。——我即將講到的，動物的生活還有一完全不同的區域，植物的生活則純賴刺激以進行。凡屬它們的同化作用，生長，枝端的向光，根莖趨就較好的土質，它們的受孕發芽等等，都是因刺激而起的變化。有些個別的，少數的種屬還加上一項特有的，敏捷的運動，那也只是隨刺激而起的結果，因這一點它們竟被稱作感覺的植物（Sensitive Pflanzen）。大家都知道，這主要地有含羞草（*Mimosa pudica*），巖黃耆（*Hedysarum gyrans*）和捕蠅草（*Dionaea muscipula*）全然且無例外地為刺激所規定，係植物的特性。每種物體，它的固有的，適於本性的運動和變化每次而且唯隨刺激以起時，因此即為植物。

第三類是表示動物特性的原因，那是動機作用。即通過認識而起的因果關係。它發生於生物層次中的時候，即具有比較複雜因而繁多的需要的生物，其需要再不能單純地藉有限刺激的引

發而滿足，卻要能夠選擇，把握以至探尋那滿足的工具。故於它們身上代替刺激的與藉以運動的感受性為動機的感受性，即一種想像能力，一種知性，在完滿性無數的層次中以物質的神經系統和腦髓去表現並由此以表現意識。那唯依刺激進行的植物生活是供動物生活作基礎的，係周知的事。但一切動物所完成的運動（恰相當於生理學上所稱的動物的機能（Animalische Funktionen））是發生於一已知的客體的結果之上；即發生於動機之上。準此，每個物體，若它固有的，適其本性的，外部的運動和變化每次都是隨動機，即一定的，已顯現於其意識內的表象，以起時，就是動物。想像的能力，意識亦然，在動物的等級中也具無窮的層次；所以促成和誘起意識運動的動機也就無量的多；此處已見出那推動自意識的內在力量的迹兆，其個別的表现為動機所喚起，我們稱之為意志。

但一個物體是否感刺激或感動機而運動，也可從外部的觀察器出，一種刺激的作用方式同動機的作用方式表面上是各不相同的。因為刺激恆通過直接的接觸，或內在的吸受而起作用，即使此種接觸是不可眼見的，如空氣、光、熱，然卻這樣地揭露於人的面前，即效果對於刺激的持續和

強度有一不可忽視的比例，縱然此比例在刺激的各種程度上不一定都相同。反之動機引起動作時，所有此類區別卻概不存在。此處起作用的，特有的和最切近的媒介體不是大氣，唯有認識。作為動機而作用的客體除被覺攝，被認識外，再不用別的手續；多麼久，或近或遠，並且它如何清楚地得入於統覺（Apperception）之內，那完全是一樣的。諸凡此類的區別，簡直更改不了效果的程度，只要動機一被覺攝，它即在完全同樣的方式上起作用；但得假定，它係此處行將興奮的意志的一種決定原因。因還有物理的，化學的原因，即刺激，同樣地作用着，只要受刺激的物體對它們可以感受。我剛說「此處行將興奮的意志」，因為前已說過，意志這個名詞，係內在地和直接地道出那本來授與動機以起作用的力量之本質，即藉同一動機而起運動的祕密的發條。在純粹刺激而運行的物體（植物）方面我們稱彼持續的，內在的條件為生活力（Lebenskraft），在僅憑狹義的原因而運動的物體方面我們稱之為自然力（Naturkraft），或者物性（Qualität），但在各類解釋中它常被假定為不可說明的東西；因實體的內部是無一自意識得以直接去接近它的。但如今，假使有一人想從現象一般地出發，將此種含於無知識的，甚至無生命的實體中的內在的條件，對於外

部原因的反應，取康德所稱的「物本體」(Ding an sich)，就其本質上講，大概拿來和我們所稱的「意志」等量齊觀，如近時某位哲人實在想給我們指證的——此點我姑置不論，也不想反駁他。(原註：*自然此處係指我自己而言，只因匿名的需要我不便以自稱地位說話。)

反之，我不許將動機作用所引起人類意識與動物意識間的區別撇去不談。前者本來表畫理性那個名詞，其意義是，人類不像動物，只可直覺地理解外界，卻能從外界抽象出一般概念(Begriffes universales)，為固持這些概念於他的感官意識之內，他就用語言文字去描寫它們並以它們造出無數的連合；這些連合也如其所由產生的概念，關涉於直覺認識的外界，惟卻構成人所稱的「思想」且以此使人類超越一切他物的偉大優點成為可能，那就是語言，自制，過去的回憶，未來的顧慮，意見，計畫，多數人的有計畫和共同的行為，國家，科學，藝術等。凡這一切，都建在唯一的，非直觀的，抽象的，一般的表象的能力之上，人稱這些表象為概念(即物的內涵)，因每個概念包括許多個別物在內。動物，即使其中最聰明的，都缺乏這樣能力；故它們於直覺的表象外，沒有其他的東西，因此它們只認識當前的現實物，唯生活於「現在」。所以誘發它們意志的動機必須每次成

爲直覺的與現前的。這樣的結果是，它們絕少許有選擇，即呈在它們有限的眼界範圍與理解力面前的僅有直覺現見的，即時空中的現有物，其間那較強的動機立即決定它們的意志；此處動機的因果關係也極明顯。以恐怖作用養成的動物訓練（Dressur）成爲一個貌似例外；有幾分真像例外的是「本能」藉着它動物於其全部行爲方式中並不經過動機，卻經過內在的衝動去活動，不過於個別行爲的細目上及每一瞬間，切近地規定此種衝動的，仍爲動機，故復反於常例之中。對於本能如作更詳細的闡述使我離題太遠：我已將它在我的主要著作第二冊二十七章中闡明了。

——相反地，人類藉其非直觀的，得以思想和熱慮的表象能力，就具一種無限廣遠的，包羅不存在物，過去物與未來物的眼界範圍，他由是較之局於「狹小的當前」的動物對動機作用有格外大的領域和選擇。在常例中，決定他行爲的，非見於他官覺中的，時空中現在的東西，無寧說是純粹的思想，它們無時不縈繞於他的腦內，且使他不爲當前的印象所轉移，如果思想未執行這個任務，人即稱他的行爲不合理；如果他的行爲係依周詳的思想，故毫不拘牽於當前的印象而完成時，即被譽爲合理的行爲。恰恰人類以一種動物所無的，特有的表象種類（抽象的概念，思想）而活動，是

可自外部看的見，因為凡屬他的行為，即極不重要的，甚至他一切的步伐和運動，都捺上了有計畫和有意的性質；由是人類的行為與動物的行為之不同是這樣顯著，人簡直看得見，動物的運動好比為直覺的當前物的粗糙的和可見的繩索所曳起，人類的活動則為極其細緻而不可見的細絲（由純思想構成的動機）所促成。進一步的區別卻沒有。動機之變為思想和直覺一作用於當前的意志時，變為動機一樣。但所有的動機都是原因，所有的因果關係都具必然性。人類始能藉思想能力，將影響於其意志的動機，在任何排列之下交互與重複地使之再現，以便陳列於其意志面前，這即叫思慮，人本是長於思考的，藉此能耐就較比動物有更廣大的選擇。這麼着，他確是相對地自由，即不為具體的當前的，對其意志起動機作用的客體所直接強迫，動物呢，卻得完全屈服於此強迫之下；但他的決意雖與當前的客體無關係，然得依當作動機的思想從事。此相對的自由也就是受過教育然不甚深思的人們所了解為人類超越動物的「意志自由。」實在呢，這只是一純粹相對的自由，即對於具體的當前物的拘限與否而言，並且是一純粹比較的自由，即同動物相比較而言。經過此項自由，動機作用的方式是完全改變了，然動機作用的必然性則毫未揚棄或略為減低，

那種抽象的，由純粹思想形成的動機，是一外部的，決定意志的原因，它同那直覺的，自一種實在的，當前的客體中產出的原因毫無二致：因此它和各種別的原因一樣，且也像別的原因常為一真實的，物質的，因它每次總要建在一種某時某地印入了的外界的印象之上。它只有傳導線長度上的優點；我要表明，它非同純粹直覺的動機那樣束縛於時空的一定的界域之內；卻能經過最遠的距離經過最長的時間，並經過概念和思想的媒介通過一條長而且遠的連鎖以起作用，這是一種密切地感受它的作用的器官，即人類的頭腦或理性的性質與卓越的感受性的結果。但這並一點都不揚棄它的因果性及與之俱起的必然性。故唯有極膚淺的頭腦，將彼相對的與比較的自由視為一種絕對的，無例外的意志自由。由此意見而生的思考能力除說明動機有極習見的，以狐疑不決為歸宿的，難解難分的爭論，且參加此爭論的即整個的心情和意識外，事實上未有別的東西。此項爭論讓各動機反來覆去地將其力量交互地施屬於人類意志之上，使它瀕於這樣的地位，如一個物體，當其身上有許多互相反對的力量作用時所瀕入的一樣，——直到最後那最強的動機將其餘的都擊出了戰場再去規定意志；此項結束叫做決心（Entschluß），並且是以充分的必然性所

發生的鬭爭的結果。

如果我們將全部因果關係的形式的次序再概觀一下，其中有狹義的原因，其次爲刺激，最後爲動機，後者又分爲直覺的與抽象的，彼此係劃分開了的；我們就將察出，設在此意見之下將萬物的次序由下層往上數，那原因與其效果就要逐漸取不同的步調，逐漸明顯地互相分離，並變成格外異樣了，此時原因常要逐漸成爲非物質的和不可感觸的，因此往往似乎關係於原因的少而關係於效果的則漸多了；總而言之，因果間的連鎖是不易於直接明白理解了。至少在機械的因果關係中不會發生此類情形，也因此它方是所有原因中最易理解的一種；由此點出發，前世紀產生了那錯誤的，現仍行於法國，最近也開始起於德國的運動，將各種原因都回溯到機械的原因之上並將一切物理的化學的現象都以機械的原因去解釋，卻又以理化的原因來詮釋生活作用。一撞擊的物體推動一靜止的物體，並且引起了多少運動，它即失去了多少運動，此處，原因差不多傳遞到效果之中了，二者是很均勻的，精確一致的，並且可以感覺得到。本來這在一切機械的效果上都是如此。但人將發覺，如若我們越升上去，如若我們在每層上面去觀察因果間的比例，那就漸漸未可

以此類推了；比如以熱爲因發生各種不同的效果，如膨脹、熾熱、溶化、蒸發、燃燒、熱電氣等；或以蒸發爲因發生寒冷或結晶的效果；或以摩擦玻璃爲因發生電氣及其稀有現象之效果；或以金屬板的慢性氧化爲因發生濕電氣及所有它的電氣的、化學的、磁性的現象之效果等。因此，原因與效果漸次分離，變成不一致了，它們的連鎖愈不可了解了，效果似乎較原因所給與的包容得更多了；因爲原因漸表示爲非物質的和不可感觸的。這種情形表現的尤其顯著，如若我們走入有機物體的方面，該處作爲原因的，僅有單純的刺激，一部份屬於外界的，如光、熱、空氣、地土、飲食的刺激，一部份屬於內在的，如漿汁與形體各部份的互相堆積，而其效果則爲生活，它有無窮繁蹟的種類與無數的差異，並表現出動植物的諸多體相。

因有逐漸發生於因果比例上的差異性，不一致性，與不可解性，那由同一比例所規定的必然性大概也將減少嗎？絕對不會，毫沒有的事。卻是這樣的必然，就同滾動的球令靜止的球滾動一樣，所以奈頓蓄電瓶也得在手一觸時方纔放電，——砒霜也得毒死每條生命，——千餘年乾燥地保存下的種子，經過千餘年未表現些微的變化，若一旦置它於適當的土地，吸收氣、光、熱、濕的影響，就

得發芽，生長，發展成一植物。原因越複雜，效果就越異樣，但其發生的必然性則毫髮不爽。

在植物生活及植物性的 (vegetatives) 動物生活方面，刺激同那由它引起的有機的作用固然在各種關係上極端不同，且二者顯然是劃分開了，可是它們原來並未分離；它們中間必定有一種接觸的存在，縱然是異常細微不可見。完全的分離始見於動物性的生活 (Animalisches Leben) 方面，動物的動作將由動機喚起，因此，那直到現在還同效果常有物質的聯合的原因就完全從效果脫離，具完全其他的性質，是一種近於非物質的東西。一種單純的觀念。所以在引起動物運動的動機中彼項因果間的差異，二者的互相分離，二者的不一致，原因的非物質性及其對於效果的「似乎包含太少」都達到了最高的程度；若果我們對於這個，也像對其餘的因果關係一樣，僅從外部去認識，那二者間的比例之不可捉摸也就升至一種絕對的程度了。但在此處卻有一完全別樣的認識，一內在的認識，來補此外部認識之不足，且在此處，依先行的原因作為效果而起的作用是我們熟知的，我們加此作用以專門的名稱：意志。當我們一認識因果關係為因果關係，並以我們主要的悟性形式去思想它，我們就得說，如在上述刺激方面那樣，此處的因果關係也毫不

會失其必然性的。此外我們發覺，動機作用係與前述二類的因果關係的形狀完全相似，它只是逐漸演化的最高的階段罷了。在動物生活的最低階段上面動機與刺激還很近似，像植蟲 (Zoophyta)，放射蟲類 (Radiarien)，軟體動物中的無頭類 (Akephalen)，僅具一種微弱的意識曙光，恰如其需要，設有食品時，它們會覺攝此食品或掠奪品，並將其曳到自己的身上，它們又常將其位置移向一適宜的方所，故在此種低級動物方面，動機的效果對於我們還是那麼顯明，直接決定與毫無二義的，就同刺激的效果一般。小的昆蟲要被光輝引進火焰中去；蒼蠅很泰然地坐在蜥蜴的頭上，這在前者的目中就和自己的一樣。此處誰會夢想自由呢？在較高的，較聰明的動物方面動機的效果漸漸要間接一些，動機與其所引起的行動要更明顯地分離；故人甚至能用動機與行動間相距的差別以作為動物理智的尺度。在人類方面，此種差別卻變成不可測量了。反之在最聰明的動物方面，成爲它們行爲的動機的表面，往往仍屬一種直覺的，即使此處已有一選擇的可能，那也只在直覺的眼前物上方可辦到。一隻雄狗徘徊於其主人的呼喚與一隻雌狗的眷顧之間，較強的動機將規定它的動作，然後它就如此必然地發生，猶如一種機械的效果，設若我們在此類效果上

觀察一失去均衡的物體，一時交替地向此方面或彼方面動盪，直到它自己決定，它的重心落在那一方面，它即投向那一方面去。當動機作用尚僅限於直覺的表象之上時，它同刺激和一般的原因的近似性就還這樣顯明，即當做動因的動機必為一實在物，一當前物，甚至必經過光、聲、味，雖極間接，但仍有形地作用於感官之上。加之此處原因還那麼公然地擺在觀者的面前，如同效果一樣，他看見動機發生了，只要同時無一別的同樣明顯的動機或訓練來起反作用，那動物的行為即要不可免地隨之而起。懷疑二者間的連鎖係不可能的。故將無一人會想到，以一種「無限制的意志自由」即一種無因而生的行為加於動物的身上。

但如果意識變成一種理性的，非直覺認知的，即擅長於概念和思想的意識時，動機就要同當前的和真實的環境完全沒有關係，且由此對於觀者深藏不露。因現在它們是單純的思想，人懷抱它們於其腦內，它們卻產自人身以外，甚至往往有很遠的距離，時而含於既往時期本身經驗之內，時而含於語言文字所傳來的傳說之內，乃至出自最古的時代，不過它們的源淵總屬真實和客觀的，縱然經過複雜的外部情事困難的連合，難免在其下面有很多的錯誤及藉傳說而生的迷妄，所

以也有不少愚昧的發生。再加之人常愛在別人面前掩蓋他的行為的動機，甚至有時也瞞他自己，即在他自己怕承認，何物本來使他幹這件，或那件事的場合。人見他的行為發生，就用推測方法探索其動機，十分堅信地假定它們，就和對無機體每次運動的原因一樣；他確信，彼猶此也，都不可無因而生。所以人也可在某人的計畫和企圖上將動機對於他身上的效果詳算出來，同計算機械設備上機械的效果毫無二致，設使人對他個人的性格很詳細地認識，就同在彼處對於棟樑的長厚，輪盤的直徑，貨物的重量等所認識的一般。每人都得順從此種假定，當他向外界顧盼，同別人來往並追逐實用的目的的時候，因為人的見解是以此種目的為轉移，但人若從理論的和哲學的立場上判斷此事，假定人類的智力非以此事為轉移並以己身作判斷的對象；他就要為抽象的，純由思想產生的動機的（因它們不束縛於當前環境之上且亦唯於單純的思想中為反動機所妨礙）纔將所說的非物質的性質誘入這樣的迷途，他懷疑動機的存在，或僅懷疑其效果的必然性，並私心揣測，要做的事情，也可同樣中止，意志由自己決定自己，並沒有什麼原因，而每件意志動作，是由此引起的無窮變化的第一個發端。此一謬誤，更完全支持了彼第一章內所詳論的，自意識的「我

所想的我能做它」的陳述；加之不論何時，在多數的動機中，佔上風的只有所祈求的動機，其餘的則概被排斥時，此項陳述尤其響亮。總而言之，那種自然的迷誤的源泉及由其所生的謬誤是說，在我們的意識中確有一種意志的自由，即意志能够違反所有自然的和純悟性的規律，它是一種無充分理由的自決物；它的決心，在既有情形之下，在一個和同一的人身中既可如此也可如彼地着落。

爲專門和最明晰地闡明此種重要謬誤之形成，並以此去補充上章所作過的自意識研究之不足起見，我們可設想一人，大概立在十字街頭，他向自己說道：「晚六點了，白天工作是完了。我現在可以散一回步；我或者可以踱到俱樂部裏面去；我也可以登鐘樓觀金鳥的西墜；我也可以走入戲園裏去；我也可以訪問這個或那個朋友；甚至於我也可以從城門跑出去，漫遊全世界，永不歸來。這一切浮於我的眼前，我對它們有充分的自由；可是，從這上面我一件也不幹，我還是自在地走回家去，回到我老婆的跟前。」這恰是一模一樣，好比水在說：「我能掀起巨浪（是的！即在海洋起颶風的時候，）我能急速地流下去（是的！即在河床之中，）我能泡沫橫飛地滾下去（是的！即在瀑

布中，我能充作光線在空氣內面自由地飛揚（是的！在噴水池中，）最後我能被蒸乾以至於消逝（是的！在八十度攝氏表的熱度下面；）可是這一切我都不幹，卻仍然自在，安靜地，清澈地留在如鏡的池中！像何時屬於這個或那個的決定的原因發生時，水始能作彼一切；同樣，人對於他所可幻想的，除同等情形外，再也未可他樣解決的原因發生以前，他要幹是不可能，發生以後他就必須去幹，和水一置於適當的情形下面一樣。詳察之，他的謬誤與一般由於誤解自意識而起的迷妄，即「他能同時作一切事」的謬執，是建在這上面，就是在一個時間內，他的幻想面前只能有一個影像呈現，在此瞬間其他一切俱排斥在外了。他現在若設想彼等可得擬議的行爲中某一行爲的動機，他立刻感到它對意志上的作用；意志由此即被祈求了；以術語說，這是一種「微欲」(Voluntas)。但他卻揣想，他也許可將此微欲提昇爲一種「滿欲」(Voluntas)，即實行所擬議的行爲，惟此係迷妄。因爲立即會起思慮，且使他想起向別方面的，或反面的動機，他將看出，那個動機不會成爲事實的。在多種互相排拒的動機此項連續的想像上，經常有一個「我所想的我能做它」伴隨着，意志差不多像一面掛在油漆杆上的，迎風招展的風信旗一般，立即轉向想像力所移置其

前的動機，繼續轉向所有可能呈現其前的動機，而在每個動機面前人想道，他能想它，也等於將旗固定於一點之上；這卻是單純的迷妄。因為他的「我能想它」實係假定的，並夾有一個附句「若我不歡喜想其餘的時候，」這卻揚棄了那個「能想」了。——我們回到那位前所舉過的，在六點鐘思慮的人身上，並設想，他察覺了，我立在他的後面，對他作哲理的研究，並否決他關於彼一切可能行動的自由；那就很容易發生，他爲着要反對我，就實行其中的一件，這卻剛好，我的「否決」及其對他反抗精神的效用成了強，他實行此事的動機。惟同一動機只會促他實行前擬各行動中此件或彼件較不費力的，比如「走入戲院裏面去，」卻絕不會實行最後所舉的那一件「漫遊世界，」此動機對於該事是太弱了。——有些人同樣錯誤地揣想，某人若拿一把實彈的手鎗在手，就可以之射殺自己。機械的實行方法在此是不足輕重，中心卻繫於一絕對強烈因而稀少的動機，它具無限和必要的力量，得以戰勝對生之樂趣，或更正確些說，得以克服對死的恐怖；始在這樣動機發生之後，他纔可真正自戕，且必須那樣做；所以，若來得及時，要有一更強的反動機，纔可防止這樣的事件。

我能做我所想的：如果我時時，能夠將所有的財產都施與窮人，自己卻變成一個光蛋——因我想啊！——但我不能這樣想；因為立於反面的動機對我威力太大了，較之我所能的。反之我若具有一種別的性格，且合於這樣的標準，我係一位聖徒，然後我方能那樣想；然後我卻不得不那樣想，也必須那樣實行。——這一切充分包含自意識的「我能做我所想的」直到今天還有些無思想的假哲人(Philosopher)妄擬其中存着意志的自由，並視作意識上有效的既成事實。這些人當中，尤須提起柯常(Hr. Cousin)，他在此貢獻過一漂亮的記載(mention honorable)他在其哲學史教本(Cours d'histoire de la philosophie)中教訓道：意志的自由是意識裏面最可信賴的事實，並且斥責康德，說他將同一自由僅從道德法則上加以證明，且列為一種基本要求(Postulat)，這卻是一件事實；他說「事實已够顯明的時候，為什麼還去證明呢？——自由乃一事實，非一信仰。」同時在德國也並不缺乏無知之徒，他們不理會二千餘年大思想家在這上面所說的話，卻依仗前章所分析了，被他們也被大堆的人所誤解的自意識的事實，將意志的自由當作既成的事實去禮讚，我也許對他們不很公道吧；因他們或者原非如此無知，如其所表露的樣子，不

過只是肚皮餓一點，所以爲一塊乾燥的麵包，就不惜教一切，只要能中那般高高在上的內閣大人們意的東西。

一個檯球，未受擊以前，在彈子檯上面很少能動一動，同樣一個人，當一動機拉他或趕他以前，也很少能自其椅中立起的，但動機若一發生，他的起立卻是如此的必然和不可避免，猶如一擊以後球的轉旋，這絕非隱喻，亦非誇言，卻是完全乾脆而不移的真理。倘使希望一個人做一件絕無興趣的事，也等於期待一塊木頭，沒有一根繩子拉它，自己會走到我面前一樣。有一同類的情形，大約也可假定在某處交際的社會中發生了極劇烈的爭論，這將很快地完事，如若人經過一第三者，忽然以洪亮而嚴肅的音調喊道：「屋樑塌下了！這一來，辯論的人們會達到這樣的見解，一有同樣威力的動機要將他們攆出去，恰似一強固的，機械的原因。

因爲人類如一切經驗上的對象，保時空間的一種現象，而因果律對於凡有現象都是先天地因而無例外地有效，故人類也得服從它。純粹的悟性是先天地這樣說，通過全部自然界而得的類比也這樣地證實，而且經驗每一瞬間都證明是如此，若果人不讓一種假象迷眩的時候，此種假象

的發生是因爲自然物一級高升一級，它們變成愈複雜了；而它們的感受性由純機械的，進至化學的，電氣的，刺激的，感性的，悟性的最後則精進到唯理的地步，其起作用的原因的性質故也必須採取同樣的步調，並在其所影響的自然物的每一階段上相應地着落；因此原因也表示逐漸少可感性與物質性了，最後它們再非目所得見，只許悟性得以接近了，悟性在個別の場合上首先毫無猶豫地假定它們，然也在相當的研究以後始可發現它們的面目。因此處起作用的原因發展爲純粹的思想，這些同其他的思想鬭爭，直到最強的來決定人的動作；這一切是在極嚴密的因果連鎖中進行，猶如純機械的原因在複雜的結合中，彼此相反地作用着，算定的結果則毫不爽失地發生。在玻璃管中向各方面團團跳躍的，電氣的軟木球由於原因之不可見，也和人的動作一樣，具同樣極其無因的外貌；但判斷不屬於眼目，卻屬於悟性。

在意志自由的假定下面人類的各種行爲都是一不可解之謎——一無原因的效果。並且人若敢冒試，以求對此種「無限制的意志自由」的具體了解；他就要覺出，此非悟性所得爲力，它沒有思維此物的形式。因爲基本原理，即現象互相間一般的規定和關連的原理，係我們的認識力最

共同的形式，以同一認識力的對象之各異此形式也容納各種不同的形體。現在我們於此卻應設想某物，它規定並不被規定，它不附於何物，他物卻附於它，它不用強迫，即無理由地此時起作用於甲，它也能同樣起作用於乙，或於丙，或於丁，而且全然能够，在同一情狀下面能够那樣辦，就是說，此時並無某物含於甲裏面，使它較在乙丙丁面前有更多的便利（因這就是動機作用，即因果關係）。我們在此又要被拉到開端時所設下的「絕對的偶然」的概念之上了。我再說一遍：此處本非悟性所得爲力，如若人應該提及它的話。

但我們現在得想起，一個原因究竟是甚麼東西，先行的變化，它使隨起的變化成爲必然的吧。了。宇宙中決無某種原因，可以十足地產出它的效果，或自「無」中造出效果來。寧可說，每次都有某物存在，它起作用於其上，而它僅在此時，此地並在此確定的物體上面誘起一種變化，此變化通常是宜於此物性的，所以致此變化的力量必定已含於此物體之內。由是，每一效果係產自二種因子，一內在的和一外加的：即受作用物固有的力量與決定的原因，它在此是強迫前者去表現的。固有的力量從原因上假定各種因果關係和各種解釋，原因卻從不闡明一切，常讓「不可解釋者」

餘留下來。我們可以在全部物理學和化學中看到：「自然力」在一切自然現象的說明中是無處不被假定的，全部說明的形成都溯源於它。自然力本身並無任何解釋，它卻是一切解釋的根源。它自身也不服從何種因果關係；卻對每種原因給與因果性，即起作用的能力。它係所有此類效果共同的基礎，且見於各個效果之中。因此磁石性的現象都得溯源於一種原始的力量，所謂「電力」之上。對後者則無進一步的解釋；現有的解釋僅記出那些條件，在其下面有這樣一種力量之表現，即喚起它的效用的原因。人假定「萬有引力」爲一說明天體組織的力量，那決定天體運行的個別的原因藉它始起作用。化學的說明假定有些祕密的力量，以「親和力」的名稱循確定的，化學量的比例去表現，且在它們身上着落一切的效果，即由人給原因所喚起的效果，它們要毫不差違地發生。同樣生理學上一切的說明假定了生活力，它必然反應於特有的，內在的與外部的刺激之上。並且遍處皆然。就是最易了解的力學所從事的原因，如衝突，壓抑，都是以物不入性，凝聚性，堅固性，硬性，惰性，重性，彈性爲前提的，它們之爲不可思議的自然力，並不稍亞於纜所論到的那些。故原因通常所決定的，除了原始的，不可了解的力量何時何地的表現外，並沒有別的；在此等力量的假

定下面它們始成爲原因，就是說，它們要必然地引起確定的效果。

在狹義的原因與刺激方面既係如此，在動機方面並不差一點；因動機作用非根本與因果性不同，卻只是因果性中的一類，即通過認識媒介的因果性，再者此處原因也僅喚起一不可深究其極的，因而未可進一步說明的力量之表現，惟我們對此種力量，名之爲意志，不獨從外部，如其他自然力，也可藉自意識，以內心上並且直接地去領略。但得假定，這樣意志是存在的，它具確定的性質，在既有的場合引它起作用的原因叫做動機。意志有這樣專門與各別規定的性質，它使同一動機在每個人身上的反應都不一樣，這就構成人所稱的性格（charakter），因此性格非自先天，只可從經驗上去認識，故稱爲經驗的性格（empirischen charakter）。由於它，各種動機作用的方式方對每個人都決定了。它供動機引起效果之做基礎，就和一般的自然力對於狹義原因所喚起的效果，也和生活力對於刺激所引起的效果那樣。並且，像自然力一樣，它也是元始的，不變的，不可說明的。它在動物方面於每一種屬，在人類方面則於每一個人是一不同的樣子。但在最高的，最聰明的動物方面，雖帶着絕佔優勢的種屬性格，卻已經表示一種個體性格了。

第一、人類的性格是個體的：它在每個人身上都不相同。雖然種屬性格爲個人性格的基礎，因此主要的性質復現於每人的身上。但於此有一程度上極顯著的差別，有一性質相互間的結合與變化的不同，以致人可以假設，在性格上，道德的區別是與智力的區別等量齊觀的，此言縱微嫌過分，但二者卻不會較巨人與侏儒，亞普羅（註一）與提爾細提斯（註二）間的區別爲大。因此同一動機在各不相同的人身上，有一全然兩樣的效果；正和日光使蠟變白，但使鹽化銀變黑，熱使蠟變軟，但使泥土變硬一樣。所以人單從動機的認識上不能豫言何行動的，必再益以對性格上有詳細的認識。

第二、人類的性格是經驗的。人只有從經驗中去認識性格，不獨對於他人的，且也對於自己的。因此人時常像對他人，也要對自己疑惑起來，若他發現了，某人所具的此種或彼種性質，比如正義不自私，勇敢等並不如他所善意設想了的程度。也因此在一項當前困難的選擇上，我們的決意，如同一個他人的，要對我們保留這麼久的祕密，直到選擇被決定爲止：我們時而想，它要落到這方面，時而又想，它要落到那方面去，每每以這個或那個動機移近意志認識之前並對意志顯其力量爲

轉移，此處恰產出彼種「我所想的，我能做它」的意志自由的假相。最後總是較強的動機，在意志面前有效地行使權力，選擇則常落到我們始料的反面去。故終不會有一人知道，當他親身經歷以前，在一確定的狀況中某人或他自己將如何行動。唯在及格的試驗以後，他始能對他人也始對自已已有把握，然後他方可說：試驗了的朋友，考驗過的僕人是可靠的。一般地，我們對待一個業已深知的人，像各種別的，其屬性我們已熟知的事物一樣，可以肯信地豫先看出，從他可期待的是甚麼，不可期待的是甚麼。誰對某事幹過一次了，就會再幹，不管好的或壞的。因此誰需要大的，特殊的幫助，就得面向證明過俠義的人，誰想雇一個刺客，可在手已浴過血的人們當中去訪尋，據希羅多德（註三）的記載，西那古斯（Syrakus）地方的蓋羅（Gelo）會很不得意，他要把大批金錢完全委托一個人，此人須將該款在自由處置之下為他嚮往外國去，因此他擇定了卡德茂（Kadmos），當卡氏證明過一稀有的，無可復加的誠實和有良心之後，他的信心充分應驗了。——同樣地，從經驗及所遇的適宜的機會上，纔可使吾人獲得「自信」或「不相信」的見識。往往按我們在某種情形下面將謹慎，勇敢，誠實，沈默，精細或平常在此場合所要求的德性表示過，或對這些德性的缺點也

暴露無遺了，——結果纔會使我們對於所結的相識滿意或不滿意。對於自己的經驗的性格有精確的認識，方得出所謂「修養的性格」(erworbener Charakter)，這樣的人纔具此種性格，即他對本己的性質，善與惡的，都精確地認識因而確然知道，何物許他相信和希望，何物卻不許他。他要自己的腳色，以前他藉經驗的性格只可歸化此種腳色，他現在則循序而進，依法從事，具有堅定不拔和彬彬有禮的態度，非如以前那樣任性而行了，該種態度常證明一個人在個別場合中，自己會陷入迷妄的。

第三、人類的性格是不變的：人畢生總是同一的性格。同一的和原來的人，全然不變且係同樣的人。牢守在他的年齡，他的狀況以至他的知識和意見的變易的軀殼之內，正如一隻螃蟹住在它的甲殼內一般。只在方針和資料方面，他的性格吸受一種假象的變化，這是年齡差別及其需要的結果。人本身從不變化：他在某種情形下面所做過的事，他常要在完全相同的情形下面再去作它（屬於此處的還有對此等情形正確的認識。）人可於日常的經驗中證實斯項真理，但最希奇的是，假使人逢着一位二十或三十年前的老友時，立刻毫不差移地向他開同樣的玩笑，如向日一樣，

也可得到相同的反響。——雖然有人或要拿話來否認此一真理，可是他自己在行爲上不得不以它爲前提，因爲他絕不會再相信一個「曾經認爲不忠實的人」卻要依賴從前證明過忠實的人。在此真理上建着一切「認人知識」與堅信考驗了的，試驗過的，忠信的人們的可能性。如果此種信任一旦遺誤了我們，我們絕不說：「他的性格變了，」卻要說：「我錯認了他。」在此真理上面建立着，倘若我們想判斷一件行爲的道德價值，我們首先得對它的動機作確實的探討，其次我們的褒貶並不落在動機上面，卻落在性格上面，後者是爲前者所決定，並爲此行爲的第二個且獨含於人身內的因子。——在同一真理上建立着，真正的榮譽（並非騎士的或愚漢的榮譽）一旦喪失了，絕難恢復的，一件不名譽的行爲上的污點永難磨滅，將如人所說，他額上打了烙印。所以諺云：「一次偷竊，終身是賊。」——在它上面建立着，有時於重要的國策上也可發生「叛逆」將爲人所盼望，因此叛逆爲人尋訪，爲人任用且爲人酬勞了，然在目的達到後，「聰明」卻告訴人，撇開此等人吧，因爲「江山業已改變了，而他的性格是不會變的，」——在它上面建立着，一位戲劇詩人最大的缺點是，他不能保持他的人物性格，卽不能（大詩人所描寫的性格也如此）以一種自然

力的不變性與嚴格的首尾一致性從事描寫；我於莎士比亞集內曾舉一個詳盡的例子證明後一點，載於我第二部小論文（Parerga）一一八章第九十六頁。甚至在同一真理上面建立着良知的可能性，縱然此良知恆於較晚的年代叱責我們青年時代的罪行，例如盧騷在四十年後，懺悔他從前控告使女馬利安（Marion）的偷竊，實在係自己做出去誣賴她的。此事唯在這樣的假定下面方纔可能，即性格永爲同一不變的；因若不然，我們在晚年時代對於青年時代最可笑的錯誤，最粗野的無知，最奇怪的荒唐，就不會羞愧，因這已是事過境遷，係知識上的事件，我們僅回憶吧了，它早就完了，正和我們的童年服裝一樣。——在同一真理上面建立着一個人，即使最清醒的時候，甚至厭惡他道德上的錯誤與欠缺，甚至在最正當的改過的計畫下面，自己卻萬難悔改，仍得違反嚴肅的計畫與誠懇的諾言，逢着新的機會，照舊「故態復萌」；這在他自己也覺奇怪。只有他的認識許人糾正；故他能達到這樣的見解，他以前應用過的，此種或彼種方法未可達到他的目的，或由其所得的害多利少；因此他可以去改變他的方法，然非他的目的。基於此點建立着亞美利加的悔罪刑例（Pönitentiarystem），它不企圖改正人的性格，人的心，而去糾正人的頭腦，並指示出來，他因

其性格所堅決追求的目的，在迄今所採的，不正當的並冒着許多驚險的道路上是萬難達到。除非改走誠實，工作與自足的道路。一般地講，在知識中只包括一切改良和自新的範圍與領域。性格是不變的，動機起必然的作用；但它們必須通過認識，後者係動機的媒介。知識可以最廣泛地增廣，不斷地矯正，基於此點進行一切教育。從各類知識與見解所形成的「理性培養」，在倫理上是很重要的，因它對動機（沒有動機人即得固陋自封）守着「門戶開放主義」。當人尙未能理解此種「理性培養」時，動機不為他的意志而存在。因此，在同樣外部的情事下面，一個人的狀態，第二次事實上會和第一次完全不一樣，那就是，他在此中間時期學會了，正確和完滿地去了解彼等情事；此時對他起作用的動機，從前他是未可接受的。經院派哲人曾在此種意義下面很正確地說道：「目的因（Causa finalis）非循它真實的，卻僅循它所認識的本質以起作用。」但在認識的糾正之下，卻不能進一步開展道德的效用，如果想以說服和勸化使一個人捨棄性格上的缺點，乃至他的性格本身，並變換他固有的德性，此項企圖完全等於這樣的計畫，即使給由外物作用而變成黃金，或使一株橡樹由小心的栽培而長出杏梅一樣。

我們發覺，性格不變說的論證早爲亞羅利厄（Apulejus）（註四）當作一無可懷疑的論證說過了，在他的魔術談話中（*Oratio de Magie*），爲對於他的妖言惑衆的控訴而辯護，爲對於有名的性格加以申訴而說道：「在各人的性格中有一個可靠的證據，它，自本性說，常在同一方式中屬於善的或惡的，它是使一件罪行實現或中止的基礎。」

第四、個人的性格是天賦的；它不是技術的或屬於偶然情形的一種作業，卻是本性自身的作業。它已於孩提時代，在小處顯示出將來變成大人的成分。所以兩個兒童，在一切都相同的教育和環境之內，卻很明顯地現出根本不同的性格，那就是，他們一生到老都得有的一種性格。加之它的根本特點是遺傳的，但僅受自父方，反之睿智（*Intelligenz*）則受自母方；關於此點可參看我的主要著作第二本第四十三章。

由此種個人性格的本質之說明，所得的結果無疑地是道德與罪惡係天賦的，此項真理頗不見容於某些偏見及某些「婆媽哲學」（*Bookenphilosophie*）同其所稱的實用的利益，即其狹小的概念和有限的見解；但這早已是道德的父親，蘇格拉底的體驗，依亞理士多德所著的大倫理

學 (Ethica Magna) 第一卷第九章中所載，他曾主張：「成善或惡，非關吾人之事。」但亞氏在此所記憶的，顯然是不甚好；他也贊成蘇氏那種意見，並在他的尼可曼集倫理學 (Nicomacheische Ethik) 六卷第十三頁中，很顯明地講出「無論如何，個別的性格特徵，對於每個人都是本性固有的；因為正直，知足與勇敢及同類的德性在我們已經是與生俱來了。」如果人將亞氏在道德與罪惡 (de Virtutibus et Vitiis) 一書中所概列的道德與罪惡，都涉獵一遍，就要發覺，實際呢，此種道德與罪惡在人們身上一概只得設想為天賦的性質，且唯如此方成為正常的；反之，若由沉思所產生與有意所擬定，它們就得在一類假裝的下面來露出來：即變為非正常的，因此對它們繼續的存在與危急情形中的試驗都不好打算。若人把在亞里士多德及所有先民方面，都缺少的基督教的愛的道德，即博愛，加進去；那也並不會兩樣，一個人不倦地向善，與另一個人怙惡不悛地和根深蒂固地作惡，一方面有安東妮 (Antonine)，哈得讓 (註五) (Hadrian)，體安司 (Titus) (註六) 的性格，他方面則有卡理古拉 (註七) (Kaligula)，尼祿 (Nero) (註八)，多米祥 (Domitian) (註九) 的性格，這如何該從天外飛來，該成為偶然情形或單純的認識和教訓的作業呢！尼祿恰曾以塞奈

嘉 (Seneca) (註一〇) 爲其師保。——事可說，凡百他的道德和罪惡的萌芽都稟於他天賦的性格之內，都含於此種人所固有的核心之中。此種爲無偏見者所認爲自然的證明，已被拔德苦拉司 (Velleius Paterculus) (註一一) 親手作過了，他於論嚴格檢查 (Kato) 的問題時曾寫以下的话：「一位道德充盈的人，因其天性關係，在凡百事情中近於天理的較多於人欲；一個從來未幹正事的人，卻要人視他爲一位正人君子，因他並不能別樣去做。」〔原註：此段話逐漸成爲宿命論派的兵庫中的武裝，此項榮譽一八〇〇年前的老史學家，一定做夢也沒想到。它始爲霍布士 (Hobbes) 所讚譽，繼有普利斯特利 (Priestley) 以後謝林 (Schelling) 在其論自由的論文第四七八頁中，以一種與原意稍有不合的譯文將它寫出；他不引出拔氏的名字，卻既狡猾又尊貴地說：「一位古人。」最後我也不得不提出它，因它真正合於事實。〕

反之在自由意志的假定下面，若該產出道德與罪惡，或這樣的事實，即兩個受同樣教育的人，在完全同樣的情事與誘因之下，卻做出完全不同，甚至相反的事，那簡直是不可思議。性格的事實上的，元始的基本差別同這樣一種自由意志的假定是不相容的，在虛假定下面各個人該當在各

種狀況下面能同時作出相反的行為。因在此他的性格必須生來如一張白紙 (Tabula Rasa)，像洛克所說的知性 (Intellect) 那樣，並未能有向此方面或彼方面的天賦的傾向；因此種傾向恰將揚棄那種完滿的平衡，即人以「無限制的意志自由」所構想的東西，故在彼項假定下面不同的人們的各不一樣的行為方式的原由是未許存在主觀之內；但也很少能存在客觀之中：因若存於客觀中，就是客體決定行為，而所求的自由仍得完全失去。此地往往還剩下一條出路，將那種行為方式在事實上巨大的差別的淵源，挪到主客觀的中間，即認它們的成立，係存於客觀事物如何為主觀所了解，即它如何會為各樣的人們所認識。這樣一來，一切都要追溯到當前情形正確或錯誤的認識之上，由此，行為方式上道德的區別會變成單純判斷的正確與否的區別，而倫理學會成為論理學了。設若最後「自由意志的信徒們」還企圖從那種不幸的兩刀論法 (Delina) 中解救出來，他們就不得不說：「性格雖然沒有天賦的差別，但此類差別也可從外部的情事，印象，經驗，成例，教訓等上面產生出來的；性格若在此類方式上一度形成了，以後即可拿它解釋行為的差別。」由此就得說：第一、性格將成熟的很晚，（然事實上在孩提時代已可認識出來）大多數的人們獲

得一種性格以前，就要死亡了；第二、所有那些外部的，造成性格的情事，要全然立於我們的權力以外，並由偶然（或也可說由於神意）這樣或那樣地引起；現若由此等情事產生性格，又由性格產生行為的差別；那一切道德的責任對於行為都要完全無效，因它最後顯然係偶然或神意的活動。故由此看來，在自由意志的假定下面，行為方式的差別的淵源及依此而起的道德或罪惡和責任的淵源係無任何的依靠，飄蕩於空氣之中，且無處可獲一塊小田地，以便生根其上。由此卻可見彼種假定，雖乍看時，頗合淺識者的口味，然在根本上既甚背於我們道德的體驗，又屢見不鮮地同我們悟性的最高的原則不相容。

我們曾在前面詳述過，動機，如一般的原因，以必然性起作用，此必然性非無前提的。我們現去認識它的前提，它立腳的基礎和土地；那就是天賦的，個體的性格，在無機的自然界中每種效果係由兩個因子所生的必然的產品，即一般於此出現的自然力與引起此種表現的個別的原因；同這一樣，人的每件行為也是他的性格與誘發的動機的必然的作業。若此二者具備了，行為即不可免地隨之以生。為使另一種行為得以產生，就必須安下其他的動機或其他的性格。再者每種行為，

可讓人確鑿地預言甚至推算出來的，假若不是，或者性格極難研究，或者動機常隱而不見且不斷地爲其他的，合於人的思想範圍內，恆非他人所得接近的反動機的作用所混淆的時候。人所堅決追求的目的已經爲其天賦的性格在主要點上決定了：他對此所採的方法，一部份將由外部的事，一部份則由他對此等情事的理解所決定，後者的正確與否又繫於他的智力與他的修養。凡這一切最後的結果纔形成他個別的行爲以及他在世界上所要耍的腳色。——此處所談的「個體性格說」的結論也見於一位詩人的理解之中，大詩人歌德曾於一節美麗的詩句中，很正確地說道：

「你降生的那一天，

太陽立着受衆行星的頂禮，

你馬上不斷地發育，

遵循你踐世時的規律。

「你不得有所規避，」

這樣說過的有神巫，這樣說的有先知；
卻無時間，卻無權力能粉碎。

那活潑發展着的，然而鑄成了的形式。」

故此種假定，於其身上建立着一切原因作用的必然性，是宇宙萬物內在的本質，不管這本質只是在物中表現的普通的自然力，或是生活力，或是意志；各種本質，不論屬於何類，總要藉影響的原因之誘導，依其特有的本性而去反應。這一條，宇宙萬物無例外地都得服從的法則，曾被一位經院派學者以「是怎樣人，就做怎樣事」(operari sequitur esse)的公式發表了。化學家依同一法則以試藥去試驗物體，人設下各樣的考驗方法去試探他人。在所有的例中外部原因所必然喚起的，是在本質中潛藏的東西；因這不能別樣地反應，除照它本質如何去辦理。

此處不要忘記，各種生存(Existenz)是以一種本質(Essentia)為前提的；這就是說，每個生存物恰必成爲某物，具一種確實的本質。不能存在之物卻非可爲「無物」，如「形上物」(metaphysicum)那樣的東西，這就是，只存在，再無有超出其存在的物，它無各種使命與屬性，因此

也沒有由其中產出的決定的效用方式：卻是「無存在的本質」未能提供一種實在。（此即康德以百元噐啦（Taler）所瞭解的東西）同樣一種「無本質的存在」也難於說的通。因為每一存在物必有一根本的，特有的本性，憑此本性它方成其爲它，它常固持此本性，且由原因所引起的表現要必然地發生；但此本性自身絕非該項原因的作業，亦未可經過同一原因而起變化。這一切對於人類及其意志都很有效，就和對宇宙中一切別的物體一般。人爲生存也具一種本質，即適可造成他的性格，且僅靠外因的誘引，方纔發生的，根本的性質。因此若望一個人，在相同的誘因下面，一次如此，下次卻完全別樣去行動，那就等於期待同一株果樹，在此夏季結着櫻桃，明年夏季卻要結起梨來了。詳觀之，「意志自由」所表明的，乃一種無本質的存在；這叫做，某物是有的，而同時卻是無有，這又等於說「不存在」，故是一個矛盾。

對於此處的見解，也如在因果律的，先天確定的，且無例外的有效性裏面一樣，還得補說一點，即各時代真正深刻的思想家，雖他們別的意思會有種種不同，有一點卻是一致的，即他們主張在發生的動機上意志動作的必然性，且駁斥「意志自由」之說。他們這些人，恰因各時代不善思的，

且讚美假相與偏見的人羣中，有無量的多數，對此項真理作頑強的反抗，甚至置此真理於首位，而以堅決的，乃至傲慢的詞句去主張。這些詞句中最有名的是布理端 (Buridan) (註 111) 的黃金驢，但人對此說，約百年來，在布氏尚存有的著作中並找不到。我手邊存有一部似在十五世紀印刷的布氏的詭辯 (Sophismata) 沒有印刷所名，也沒有年號，也沒有頁數，在該版本中那些都無法找到，雖然幾乎每頁上面都有以「驢」寫的譬喻。拜來 (Bailo) 他的布理端記一向爲大家關於布氏記載的基礎，很不正確地說道，人僅曉得一種布理端的詭辯；我卻有整四開本的一巨冊。其次拜來，既那麼詳盡地整理此事，就該知道，從來未被人注意的東西，那些要成爲我所爭取的偉大真理的象徵或模範的譬喻，在布氏以前是否早就有了呢。我們發覺在但丁著作中，（他熟悉當代的知識且生在布氏之前）有以下的詞句，但非說驢，而說的人，如他的神曲第四篇內所寫的：

「處在同樣距離與一色誘人的二食品中間，

人將寧可餓死較之他，

從自由的意志出發，

取其一種到他的嘴邊。」

這甚至已經在亞理士多德的國家論 (De Coelo) 第二卷十三頁中用以下的詞句說出了：

「同樣的喻旨很够高深，但在此是一樣的強；

一個既飢又渴的人，若同殺饌和瓊漿，

相隔同樣的遠，他卻不得不

兀立原處而毫不慌忙。」

布理端由此等源泉中接受了那個譬喻，將人改爲「驢」，只因這是那位乾燥的經院派學者的習慣，以蘇格拉底與柏拉圖或以驢去構成他的譬喻。

「意志自由」的問題真是一試金石，人可於其上面將深思的哲人與淺見之士鑑別出來，它或爲一座界碑，二者在該處分道而揚鑣，因前者統主張在既成的性格與動機之上有必然的行爲的結果，後者大多數卻附和意志自由之說。但還有一中間品類 (Mittelschlag)，他感覺很混亂，往返地徘徊着，將自己和他人的目的點混淆起來，而墜於空言虛語之後，或將問題歪曲得這麼久，直

到人再不知道，它究竟是甚麼東西。萊布尼慈就如此做過了，寧可稱他爲數學家與博學之士，但未可稱爲哲學家。（原註：萊氏的動搖觀點最明顯地見於他致柯士德（Coste）的信中，載愛爾特曼（Erdmann）的哲學選輯（Opera Phil.）第四四七頁；又見於他的辨神論（Theodicee）第四五——五三章。）但爲使此等空論家明了事實真相，人必得如次地向他們提出問題，卻非避而不理：

1. 對於一個既成的人在既成的情境下面，是兩項行動可能，或僅一項？——一切深思者的回答：「只有一項。」

2. 一個確定的人所經的生活歷程能够（注意一方面他的性格固持不變，另一方面他所受影響的情事，統統和一點一滴地爲外部的原因所必然地決定，此等原因常以嚴格的必然性發生，且它們的由同樣必然的份子所造成的連鎖，可推至無窮的地步）在任何處所，雖只微小的部份，在任何事變上，在或種場合上，別樣去着落較之已着落了呢？「否」是有效的和正確的答覆。

由以上二點而生的結論是：凡百事物的發生，從最大的至最小的，都是必然地發生。（Quid-

quid fit necessario fit)

誰在這些原則旁邊發抖，就得再學習一些東西並且忘去一些別的東西；由此他將認識它們是慰安和恬靜的最豐富的源泉。——我們的行為總沒有第一個發端，故其中無真正新的東西發生；經過我們的所作所為，我們只體會到我們是怎樣的人。

在對於凡百事物發生的嚴格的必然性，雖不明顯認得出，卻可感得到的實證之上，還建着古人方面那麼堅持的運命說（das Fatum），回教的宿命論，及普遍不可摧毀的預兆（Omina）的信仰，因為恰恰即使最小的偶然也是必然發生的，而一切事變也可說是相互調節着，因此一切起反響於一切之中。最後此事又與另一事密切相關，某人若毫弄故意而完全偶然地傷害了或致死了一個人，他會終身悼痛此種不幸，具一種與負債相近的感覺；他也要為他人視作不幸的人並經驗一非常的失信。甚至在性格不變及其必然的表現上，所可感到的實證，對基督教義上的神惠說（Gnadewahl）也非沒有影響。——最後我對以下全然附帶的意見不想不乘此一提，即何人隨便思維何物時，總願隨意附和，或置之不理。倘若我們不假定，凡百事物發生的嚴格的必然性，凡百

事物，都藉一條無分別地結合一切現象的因果連鎖以進行，卻讓此連鎖在無窮的點上爲一種「絕對的自由」所截斷；那嗎，一切未來的豫知，夢的現象，千里外的夢遊病中的現象，及先見（*second sight*）中的現象不但客觀的不可能，亦即絕對不可能，因之不可設想；因爲以後要全無一種客觀真實的「將來」，此種「將來」卻是可以預知的；現在我們竟對於與此有關的主觀的條件，即主觀的可能性去懷疑。惟今日，在熟悉世情的人們方面，此種懷疑佔不到何種地位，因無數的，自最可靠方面來的證明都堅持有那種「將來的豫見」。

我再爲凡百事物發生的必然性的理論加進幾種觀察以作必然的結論。

若非必然性貫徹和團結宇宙萬物，尤其個體生殖的管理，此世界將成何物呢？一個畸形，一堆渣滓，一種無意義又無價值的怪相。——這纔是真正的與原本偶然的產品——

若果希望，任何種偶然事變不會發生，那就是一種瘋狂的自我殘害，因這叫做希望一點絕對不可能的事物，而且是這樣的不合理，就如希望太陽出自西方。恰因爲凡百事物的發生，大或小的，都是嚴格必然地發生，若再去思索，引起彼種偶然事變的原因如何渺小和如何意外，如何容易變

成別樣，那是枉費心血；因那是幻覺；此等偶然事變都是以同樣嚴格的必然性發生，並以同樣完備的權力起作用，猶如太陽出自東方；我們對於事變的發生，事可用同樣的眼光去觀察，如我們所讀的印刷品一樣，應知道，在我們讀它以前，它已印好了。

(附註一) 亞普羅 (Apollo) 爲希臘主神宙斯 (Zeus) 之子，係司光明、預言、音樂之神，與惡的征服者及戰爭中的救星。
(附註均譯者所加，下準此)

(註二) 提爾提斯 (Thersites) 爲脫羅洋 (Trois) 戰爭中表現最無恥和膽怯的希臘人。

(註三) 希羅多德 (Herodotus) 係紀元前四二四時代人，希臘的大史家，有「歷史的父親」之稱號；曾遍遊亞非二洲，著有亞洲史與希臘史，尤以波斯戰役史爲最聞名。

(註四) 亞羅利厄爲紀元後一五〇年代之人，生於非洲馬得拉，著有柏拉圖風險一書，又著一小說，題名黃金礦，寓意深長，極諷刺之能事。

(註五) 哈得讓爲羅馬皇帝，在位爲一一七——一三八年，曾巡幸全國，建過無數防禦工程，以索邊圖。

(註六) 體安司爲使徒聖保羅的伴侶。

(註七) 卡理古拉係羅馬暴君之一。

(註八) 尼祿爲羅馬最殘暴的君主，曾命人焚毀羅馬全城。

(註九) 多米祥亦爲羅馬很殘暴之君主。

(註一〇) 塞奈嘉，羅馬著名的斯多葛派哲人和詩人；曾爲尼祿的師保，尼祿即位後，曾任之爲相；但不數年聽信讒言，與他疏遠，最後在紀元後六四年賜他自盡。

(註一一) 拔德普拉司，羅馬史家，紀元後三〇年間人，著有二巨冊的羅馬歷史，馳名於世。

(註一二) 布理端係中世紀法蘭西的學者，其所設的羅倫，甚爲人所樂稱。

第四章 先驅思想家

爲使上述主張有一概深遠思想家判斷的典據起見，我擬將那些大師的話，他們在此意義下面所說的話，引些出來。

首先爲着安慰相信宗教理由同我所爭取的真理係立於反面的人們，我就提到耶惹米亞司 (Jeremias) (註二) 所說過的話：「人的行爲不在他的權力以內，並且他如何遊歷，或取何途徑，也無人有權過問。」但我特別提起路得 (Luther)，他在一部專爲此問題而寫的奴隸的意見 (De servo arbitrio) 中，曾痛切地駁斥意志自由。引述數節，已够刻畫出他的意見，這些意見他當然非支柱在哲學的，卻支柱在神學的理由之上。我現根據史密德 (Seb. Schmidt) 於一七〇七年在街堡出版的版本，其一四五頁上載道：「因此我們發覺，在各人心中一律嵌入了的認識自由的意志是沒有的；縱然此種實證爲許多相反的主張和各類的權威弄得模糊不清了。」二一四頁說道：「我

欲在此喚醒「意志自由」的戰士們切莫忘記，他們以其「意志自由」否認了基督教。」二二〇頁說道：「針對「意志自由」爭論着一切關於基督的（文字的）證據。此等證據的數量是汗牛充棟，甚至全部的文字記載都論到基督。故若我們拿文字做此事的審判官，我們就要在各方面都操勝算，因沒有一個字母或一筆小橫畫能够餘剩下來，它不是判處「自由意志說」以極刑的。」

現在轉向哲學家方面。古人在此並不大重視，因他們的哲學差不多還在素朴的階段，對於近代哲學上，兩個最深刻且極不容易解決的問題，尙未曾明瞭地意識到，此即自由意志的問題與外界的真實或理想對實在的關係問題。古人對「意志自由」的問題認清到了如何地步，人很可自尼可曼纂集的亞理士多德的倫理學（*Ethica Nicom.*）第三卷第三篇一至八章中看出，人將發覺，亞氏關於這上面的思想根本只談到天然的與智力的自由，因此他常只談起「有意」與「不由己」將「有意的」（*willkürlich*）與「自由的」視同一物。那個難得多的，道德的自由的問題，他還沒曾表白過，雖然他的思想間或達到該項領域，尤其在同書第二卷第二章與第三卷第七章之中，但他在該處會做這樣的錯誤，即認性格是由行為培養成功的，以代替反面的意見。同樣，他批

評我前面所引蘇格拉底的實證是很錯誤的，但他在另外的地方又把這當作他自己的實證，如同書十卷十章說：「但論及素質 (Naturanlage) 時，則無疑的是，它非存於吾人權力之內，卻由一種神意授與真正幸運的人。」又說：「性格無論如何必預先存在，它與德性相近，且好善而惡惡。」這同我在上面所舉的一節相符，也同大倫理學 (Eth. magna) 第一卷十一章一致。他在該處說：「如果關於這方面的素質也並不先存在的話，人即不能經過單純的計畫成爲最善的人，也許只能略爲好一點吧了。」在相似的意義下面，亞氏於同書第一卷九——十八章內處理「意志自由」的問題，又在阿德米纂集的倫理學 (Eth. Eudemia) 第一卷六——十章中他對於問題真正的意義較爲接近，但一切都動搖而且膚淺，他普遍所用的方法，是不直接攻入事物的內部，以分析法去處置，卻是綜合地從外觀的特徵上去得出結論，代替「深入」，以便達到物的核心，他卻只限於外觀的徵象之上，甚至僅限於「語言」之上。此種方法甚易引起迷誤的，且在較深的問題上面，絕難達到目的。他現在留於一種臆想的「必然與有意間」的矛盾之前，如留在一堵牆壁面前一樣，唯越過此牆方可獲這樣的認識，即「有意的」恰是必然的，它同樣藉着動機活動，（若無動機，一

種意志動作係不可能，如一個無欲求的主體一般；並且不論何種動機都是一種原因（猶如機械的原因），後者僅在不重要處與它有分別吧；他自己卻也說：「目的是四類原因中之一，」因此彼種有意和必然間的矛盾適為一根本的錯誤；縱然還在今天尚流行於許多「掛名」哲人之間，如在亞氏的腦中一樣。

西賽祿（Cicero）（註二）已十分明了地，把「意志自由」的問題在他的命運論（de fato）第三篇，十章——十七章之中說明了。他對此問題持反對的論調。他左袒着意志自由說；但我們基於他的論文常很容易而自然地看出克里洗普（Chrysispos）（註三）和狄阿多羅（Diodoros）（註四）已經多少注意過此問題了。——可注意的是羅啓安羅（Lucretius）的第三十個死者的話，在米羅司（Minos）與索思推拉司（Socrates）之間，它否認意志自由及相依而起的責任。

但是麥克卑派（Mackabäer）的第四部書，在七十子書（Septuaginta）（註五）裏面，（路得沒有這一本）已有一篇論意志自由的文章；它的任務是去證明，理性有克服一物情欲和激情的力量，此指猶太的殉道者在第二部書引證了。

我所認識的對此問題最早有顯明認識的，要算亞力山大里亞派的克來門茲（Klemens Al-
exandrius），因他在潮流（*Ström.*）第一卷十七章中說道：「倘若靈魂未具努力與反抗的能力，
那就既非讚譽又非詆毀，既非尊敬又非懲罰是正確的，惟惡行是不自由的。」然後，在一句關涉前
說的插句之後又說：「因此更進一層說，神對於我們的惡人並無罪過。」此最堪注意的結語表示，
教會立刻在該種意義下面抓住了那個問題，並且為適合它的利益起見，馬上先取了某項決定。—
約二百年後，我們發覺「意志自由論」已為內米諾烏（*Nemesius*）（註六）詳細處理了，在他的
人性論（*De natura hominis*）三十五章之尾，及三十九——四十一章之中。意志的自由在此是
無條件地以「執意」（*Willkür*）或「抉擇」（*Wahlentscheidung*）同一化了，且因此被熱烈
地主張和證明。但卻開了問題的先河。

對此問題及與之相關的東西有完全成熟的知覺的，我們始見之教父奧古斯丁（*Augustin-*
us）（註七），他雖主要地為神學家而非哲學家，在此卻是值得注意。從同一知覺中我們卻又看到，
他是陷入了顯然的迷惘與不妥的動搖，這使他在他的三部自由意志論（*de libero arbitrio*）中

走到不澈底和自相矛盾。他一方面不想如披雷傑 (Pelagius) (註八) 那樣讓與自由意志以這麼多的地位，即由此「宿孽」，「贖罪的必然性」及自由的「神惠說」都被揚棄，而人能以自己的力量成爲正義的和幸福的。他甚至在袖珍本的自由意志的論證 (Arg. in libr. de lib. arb. ex libr.) 第一卷第三篇九章內使人了解，他對於爭論的此一方面(路得日後激烈地攻擊此點)還有更多的話要說，若非那些著作在披雷傑出現以前就寫好了，爲反對後者的意見他跟着就著了本性與威儀 (de Natura et Gratia)。這當中他已在自由意志論第三卷十八章中說道：「現在是人非善的，且他也無權爲善；他現在不能看出，他該怎樣去作，或他能看出這一點而不想這樣去作，正和他看出，他必得去作一樣。」繼續說：「也許是人因無知，未可作自由的意志決定，以便選擇何物是他本來所當作的；或者也許是，他因爲肉體的習慣——此種習慣經過致死的宿孽的勢用，有幾分自然地格外提高了——縱然看出，他該如何正確地行動並且也想那樣幹，但他不能實行那個吧了。」——「倘若意志本身非被上帝的恩惠從奴隸關係中(以此因緣，他變成了宿孽的奴隸)解放出來，並被扶助去「克服」罪惡，在世人間就要無正義和恭順了。」

另一方面，下述三種理由卻又推動他去辯護意志的自由：

1. 他向摩尼派(Manichæer)的抗辯，有力的抗辯是他的意志自由論，因為摩尼派否認意志的自由並假定了一種另外的惡的，災難的源泉。已經在他的羣衆靈魂論(*de Animas Quantitate*)最後一章中他影射到他們身上說道：「人賦有自由選擇之權，誰若想以可笑的詭辯搖撼這一點，他即是盲目的，他將如何如何……」

2. 那被我揭穿的自然的迷誤，即將「我所想的，我能做它」視作意志的自由，並將「有意的」與「自由的」視同一物：他在自由意志論第一卷十二章中說道：「在意志的權力內的東西有何物堪與意志本身相掙呢？」

3. 使必然性，人類的道德的責任都合於上帝的正義。有一種極認真的懷疑是逃不開奧氏的卓識，欲免除它是如此的困難，如我所知，後來所有的哲人（只有三位我即要詳論的，屬於例外）對它寧可輕輕避過去，彷彿它是不存在的。奧氏卻以高貴的坦白態度，全不畏難地道出它來，在自由意志論的開端語上說：「請告訴我，上帝也許不是惡的創始者嗎？」續在第二章中說：「以下的問

題使我心內不安：如果罪惡產自那些由上帝所創造的靈魂，那些靈魂竟產自上帝，倘不把罪惡間接回溯到上帝身上去，如何有別樣可能呢！插言者接說道：「你剛剛所說的話，在我的思想中也很少以爲非然的。」此極端懷疑的觀察又爲路德接受下去，並以他的熱烈的雄辯提得更高，在他的奴隸的意見一四四頁說道：「但上帝必須成爲這樣一位上帝，他仗他的自由使我們屈服於必然性之下，此一點即使平凡的理性也得贊同。——設使人同意全知與全能，那自然而然且無可辯駁地隨之生出，我們非由自己成就，非由自己生活，或由自己作任何一件事體，卻是由上帝的全能。——上帝的全知與全能同我們的「意志的自由」適立於矛盾的地位。——所有的人們必不可免地承認；我們非經過我們的意志，卻經過必然性而成這樣的人，因此我們不能憑「意志的自由」作我們所中意的事，寧可說，這是按上帝的豫示並經過不可缺少的和不變的決意與意志去實行的。」等等。

我們發覺，在十七世紀初期完全充滿此種認識的，有伐理尼（Vairani），此係他處在時代壓迫之下，最能堅忍狡藏地去反抗有神論的核心。在每種機會，他總回溯於其上，且不疲倦地，自各種

不同的觀點以說明。比如在他的保險公司的半圓舞臺(*Amphitheatro aeternae providentiae*)十六課中說道：「設使上帝欲惡，他即將施行它們，因為記載有云：『凡上帝所欲者，他即施行。』設使他不欲它們而竟施行，我們就要宣布他或為非全知的，或非全能的，或為殘忍不仁的；因他不會實行他的決意，那怕這是由於無知，或由於無能或由於懶惰。——哲人們說道：『如果上帝不想可恥的和卑污的行爲存在世間，無疑地他只消用一個暗示就把一切醜行放逐和消滅於世界之外了。因為，我們當中有誰敢去反抗上帝的意志呢？如果上帝竟在每件罪行上賦與罪人以所需的力量，那些罪行怎好違反他的意志而被完成？再者，人若敢違上帝意志而失足，那就無異乎說，上帝是較弱於人，他被人反抗和戰勝了。由此看來，上帝所欲的是如現狀的世界，而他若想有一個更好的世界他就許有一更好的。』在四十四課說：『工具將視它的所有者的如何操縱如何去運動；我們的意志在其組織上有似一工具，上帝卻像本來的動力；倘因此意志幹壞事，上帝就當負責。——我們的意志不但繫於它的效用，且按它的本質說，它也完完全全繫於上帝。因是不論自意志的效用或自它的本質說，無物足加罪於它的身上，然一切必須歸咎於上帝，因他這樣創造了意志，且如

此地推動它。——因意志的本質和活動都發源於上帝，若同一意志對上帝的關係恰如一工具，那他就更擔當意志善與惡的責任。」但在伐氏方面人須注意，他通常所採的戰略，是用一敵人的口吻，把他真正厭惡且將駁斥的意見講出來，且實證與澈底地闡明它，然後拿膚淺的理由和不充分的證據用自己的口氣與之對立，並且得意洋洋地，凱旋地從此離開，——依賴讀者的氣憤去裁判。施此狡獪，他竟將很有學問的巴黎神學院（Sorbonne）濫混過去了，使它視彼一切未可厚非，居然忠心地簽署他那些無神的作品出版許可證。但三年以後，它卻格外高興地看見他活活被人焚死，活焚之前他那精神的舌頭就被割下了。這就是神學家對此問題有力的證明，自此次令他們失望以後，事件就愈退步了。

如果我未迷誤，在狹義的哲學家中，休謨（Hume）為第一人，他不繞着那首先被奧古斯丁所啓發的，嚴重的懷疑手足無措地遁逃，卻是並不提及奧古斯丁，或者路德，更談不上伐理尼，將它公然地說明，在他的自由與必然論（Essay on Liberty and Necessity）末尾說道：「所有我們的意志動作的最後發動者，即世界的創造主，當他最初把此隻不可測度的機器旋動了並將萬物都安

入了特殊的位置之後，每件後起的事變應以不可避免的必然性發生。因此人類的行為或絕無墮落的可能，因它們係從一極良善的原因出發，或者，設使它們能成爲任何不善的話，那就要混雜我們的創造主於同一過失之內，因他係公認爲它們最後的原因，它們的發動者。因爲像一人燃放一個地雷，必須對所引起的一切結果負責，如硫黃引線該當做長或做短，同樣何處有一不間斷的，起必然作用的原因的鎖鏈固定了，那個召致它的本質，不管是有窮的或無窮的，也普遍地爲其餘一切本質的發動者。」他企圖解決此種懷疑，結論時他卻承認：它是不可解決的。

康德，同他的先驅者沒有關係，也撞在上述的礙腳石之上，他在第四版實踐理性之批判一八〇頁上說道：「似乎是，倘使人一信持時，就必許上帝爲一般的本體，也就是物質存在的原因；人的行為，當在完全立於他的權力外的東西內，即在一與他不同的最高的本體的因果關係之內，有其決定的原因，人的存在及他的因果關係的完全決定，概以此本體爲轉移。——人係一浮堪恐氏的 (Vaucanconsches) 自動機，爲一切藝術品的最高的匠父所構造；而自意識卻想將他造成「思想的」自動機，於其中他的意識的自發性 (Spontanität) 若被視爲自由，就是純粹的迷妄，因

「自由」僅比較而云然，而直接決定人的運動的原因及一長列同樣的運動對其決定原因的關係，雖然是內在的，但最後與最高的原因卻完全握於一隻他人的手內。」——他現想以物本體與物現象間的區別，祛去此種疑惑；但以此區別根本顯無濟於事，我敢斷言，這在他是毫無所得。他自己也承認他的解決方法之不妥，在同書一八四頁他補說道：「可有一其他的解決方法被人試驗了或將試驗，會容易些和好懂些嗎？人寧願說，形而上學內獨斷的先生們在此證明較多的，是他們的狡猾而非他們的正直，他們盡量地將此困難點拋在腦後，卻這樣希望，設使他們毫不提到這方面去，也許將無一人會想起此事。」

在綜述這些極其異義然對同一物的呼聲後，我再轉到我們的教父方面。他希望用以祛除他所嚴重感到的懷疑的理由是神學的，不是哲學的，故非無條件地有效。供同一理由支柱的，據說是第三理由——對上述二種理由而言——他爲什麼要辯護人自上帝所獲的意志自由。這樣一件法實，因它分離地置身於創世主與他所造的人類罪惡的中間，也真够祛除全部的疑惑；只不過，像它恆易變成口頭禪，且常常除滿足流行的需要外並無更多的意義一樣，至極限度它也在嚴肅的

和深刻的觀察上是尙可思議的。一個實體，就其本質和生存說，係另一實體的作物，卻開始而且根本上就能夠自決，並對他的行為負責，這叫人如何好設想呢？「甚麼人做甚麼事」的原則，係說，每個實體的作用是由其性質而生，它推翻了彼種假定，自身是未可搖撼的。一個人之所以做壞事，因他是個壞人。但此原則通連着它的相關原則：「故存在由何處來，作用也發源於該處。」人惱他的表，因它走的不準，他要說鐘表匠什麼呢？倘若人還那麼高興，願視意志為一張白紙，他就要不可避免地承認：設有兩個人，其中的一個，就道德的觀點說，願從一與另一人完全相反的行為方式，此種必須淵源於任何原因的差別性或產自外部的環境，若如此，責任顯然不合落在人的身上，或因他們的意志本身有一元始的差別，若如此，功與過又復不合落於他們的身上，倘使他們整個的存在和本質是一他人的作物。在述完以上那些大思想家枉然想從此座迷宮中覓一條出路之後，我想承認，若撇去同一意志的獨立性，而設想人類意志的道德責任，就非我所可理解了。同樣的無力，像賓諾莎在他的倫理學中所下八個定義中的第七個說道：「這樣的事物得稱為「自由的」，若它只憑本性的必然性而存在且唯由自己決定其動作；這樣的事物卻叫作「必然的」或也叫「強

迫的，「若它要爲一他物決定它的存在與它的作用。」

如果一壞的行爲是發源於人的本性，即天賦的性質，過失即顯然存於此本性的創造者的身上。因此人發明了自由的意志。但在同一假定下面，本性該由何物產生，就難深究了；自由的意志根本具一單純消極的性質，且僅講到，無物強迫或妨礙人去如此或如彼地行動。但由此絕弄不清楚，行爲到底發源何處，因它既不應發生於人類天賦的或獲得的性質以內，設如此，它就只得囉唆他的創造主；又不能單發生於外部的環境，設如此，它就要委之於偶然；所以無論如何，人實在可告無罪。

——然竟不得不使他對行爲負責。一幅自由意志的天然影像，是如一架均衡狀態中的天秤；它安靜地掛於此處，設使沒有某物被置入它兩個秤盤之一時，它絕難失去均衡的。自由的意志本身能生出一種行動，是同樣罕有的，就和天秤由自身生出運動一般；因自「無」中生出的恰只有「無」。設若天秤該墜向一方面去；必有一別的物體被置其上，然後此物體即運動的源泉。同樣，人的行動必經某物始可引起，該物有積極的作用，且較那單純的「自由」要略勝一籌。此事只有二種辦法：或者動機絕對作成它，此即外部的情事；然後人顯難對行爲負責；然後在相同的情事下面，個個人

都將同樣地動作；抑或由於人自己所具的傾向，各人所具的都不相同，且藉此類傾向動機方起作用。設如此，意志就非一自由的了，因此傾向即被置入秤盤內的重量。責任復屬於放進重量的人，就是說，人同如斯的傾向是它的作物。所以人只在這樣場合上，即他自身爲他本己的作物時，即他有自主權（Aseität）的時候，方纔對於他的行爲負責。

此處對於全部事件殫述了的觀點足可判斷一切有關意志自由的意見，這樣的「意志自由」在創造主與他的所創物的罪惡之間，劃下一條不可彌補的裂縫；由此可以明白，神學家爲什麼要那樣頑固地堅持它，而且他們的鏢客，哲學教授們，對他們於此點上也義不容辭地那樣熱心地支持，以致他們對大思想家最確鑿的反證都置若罔聞，依然牢守着自由的意志，爲它鬭爭，如爲他們的祭壇和家竈一樣。（*pro ara et focis*）

最後我要對以上關於奧古斯丁中斷了的報告作一結束；他的意見，整個說來，是這樣的，即人唯於犯罪時具一完全的「自由意志」，在此場合外，爲「宿孽」所限，唯希望從「神惠」及「贖罪」中去獲救濟——如此說法纔像一位教父的神氣。

這期間經過奧古斯丁及他同摩尼派與披雷傑派的爭論，始使哲學對於我們的問題的意識覺醒了。自茲以降，經過經院學派，此問題在哲學上漸加明了，布理端的詭辯及上面所引但丁的詞句卽其證明。——但最初澈底地攻入了事件的內部，就一切外貌說，不得不推霍布士（T. Hobbes）他爲此題材專門貢獻了一部著作：自由與必然論，爲反對布蘭哈姆博士而作，（Quaestiones de libertate et necessitate, Contra Doctorem Branhallum.）此書於一六五六年問世，現在是很少單行本的。在英文中它係收在霍布士的倫理與政治論文集（Th. Hobbes's Moral and Political Works）之內，一大巨冊，於一七五〇年在倫敦出版，我從第四六九頁起摘出以下幾段要目，四八三頁說：

「6. 無物得由自身開始，各物都由任何一種別的，立於身外的直接的原因以起作用。因此，若現有一人希冀某物或想某物，該物爲他不久前既不希冀又不想的；他的執意的原因，就非執意自身，卻爲一點其他的，不與它相干的東西。由此類推，因意志無可爭辯地係有意動作的必然的原因，且照剛纔所說的，意志要必然經過另外與它不相屬的物事所誘起；結果是，一切有意的動作都有

必然的原因，故爲強制的。

7. 我認這樣一種原因爲一充分的原因 (sufficient cause)，即它對於效果發生所必要的東西，毫不欠缺。但這種原因同時是一必然的原因。因爲，若一充分的原因不能引生它的效果，它一定缺少了足以必然發生此效果的某物；果如此，原因即非充分的。一充分的原因不會引不起它的效果，它方是一必然的原因。由此而生的結論顯然是，凡將發生的事物，都要必然發生。因凡屬將發生的事物都具一產生它的充分的原因；否則，它就永遠不會形成，故有意的動作也是強制的。

8. 一位「自由的行動者」(free agent) 的那種通常的定義（其行動是，設若一切供效果產生的必須物都存在一起，竟未克引起所期的效果，）含有一種矛盾且無意義；因它明說，一種原因是一充分的，即必然的，而效果竟可遲延。」

四八五頁說道：「各種事變，縱然似乎很是偶然或很隨意，然不得不必然發生。」

他在他的名著國家論 (de Cive) 第一篇七章內說道：「每個人被驅去欲求，他以爲好的東西，並逃避他以爲壞的東西，尤想逃避的是對於自然災害中最大的災害，即對於「死」；此事係藉

同樣偉大的「必然勢用」(Naturnotwendigkeit)發生，正如石向下墜時所憑藉的一樣。」

我們看見，剛在霍布士以後，斯賓諾莎就同一信念上收了功效。關於他的主張，引數節他的話，即可見一般。他在倫理學(Ethica)第一卷三二章二節說：

「意志不能稱爲一自由的，僅是一必然的原因。——因爲意志如其他各物一樣，需一原因，藉此原因它在一定的方式中被迫而行動。」

同書第二卷第四章「最後關於第四抗辯(論布理端的母驢)我就宣言，全然同意，一個人倘若他處在一如此均衡地位之內，(即他除飢渴外別無所感，而其時有一食品與一飲料，對他同樣遠地列在那兒)，必飢渴而亡。心智的決斷在精神內面以同樣的必然性去成立，如觀念在現實存在物中一樣。因此，誰若相信，他可自心管的「自由的」決意上去談吐或緘默或作某事，他就是瞪着一雙大眼作夢。」在第四十二封書簡上說：「各物要必然地爲任何外部的原因決其生存，且在一定的和限定的方式之內存在和作用。比如，石頭從一外部的，推動它的原因上感受一定量的運動，它藉此定要必然地繼續運動。現試假定，那個繼續運動的石頭，想着且自覺着，按力之所及繼

續去運動。以後，因它只覺知它的奮勉，絕不覺知其反面，它將相信，自己完全是自由的，並且除它自己想而外，就未有一別的原因得持續其運動。彼種人類的自由亦復如此，各人都自誇獲了何種自由，實則此「自由」之發生，因人們只覺知了他們的執意，而對決定它的原因則一無所知。——以此我充分解釋了，我對於人類的，自由的和強迫的必然性及想像的自由是怎樣加以思索的。」

一件可注意的事，斯賓諾莎始於他最後的年代（四十歲時）方臻於此種見解，以前，一六六五年，他尚爲笛卡兒信徒的時候，在他的形而上學的思考（*Cogitatus Meta physics*）第三篇第十二章內面，卻決然與熱情地擁護相反的意見，甚至同剛纔所引，「關於布理端的詭辯」所說的話，立於正面的衝突：「因爲，設使我們假定，代替母驢而爲一人，處在一如斯均衡狀態之下，如果他竟會飢渴而死，那就未可視人類爲一思想的生物，只可看做一完全蠢笨的驢子了。」見該書第十二章。

我將在下面再報告另外兩位大師有同樣意見的變更和轉變。這足以證明，在此問題中正確的見解是多麼困難和深遠。

休謨在他的自由與必然論裏面（在前我已引過一節）以極清楚的證解寫出，於既成的動機下面個別的意志動作的必然性，並以他的人皆能懂的方式極明白地講述。他說：「由此觀之，動機與有意的動作間的結合，是這樣有條不紊和整齊劃一，好像自然界的任何部份中，因與果間所能形成的結合一般。」並且續說：「因此，既非在科學中，又非在任何類的行動中可企圖某物，如果不承認必然論以及彼種動機對於意志動作，性格及於行為方式的推理。」

但無一別的作家曾把意志動作的必然性如此詳盡和確切地證明過，有如普利斯特利（Priestley）（註九）在他對此題材的著作哲理的必然性的學說（The Doctrine of Philosophical Necessity）中所貢獻的意見；誰若不相信這部清楚而易了解的書，他的智力定必真為偏見麻痺了。為描畫他的結論的特性我引數節於下，係根據一七八二年在伯明罕發行的第二版。

序言第二十頁：「在我的理解上沒有更比「道德的自由」的概念為顯然妄誕了。」二六頁：「設使沒有驚奇或任何種外部原因的干涉，就無一人的意志動作或行為可以別樣地著落，如其已著落了。」三七頁：「縱然我心情上的一種傾向或規定不是重力，但它對我卻有一同樣確定

的和必然的影響，就和重力對於一石頭的影響一樣。」——四三頁：「意志係一自決物的名詞，絕不能成一概念，或事可說，它含有一種妄誕，即一當作效果的決定，可無任何原因而發生。因除在動機一名稱下面所可了解的一切外，事實上毫未餘下何物，足以產生彼種決定的。設有一人，隨他高興怎麼說，竟用這樣一種概念：「我們能够幹某件事，有時經過動機，有時卻無任何動機。」那無異乎說，一隻天秤盤有時經過重量下墜，有時卻經過一絕無重量的物質，此種物質，也許它本身常願成爲那麼的，但對於天秤盤則毫無所有。」六六頁：「在恰當的哲學名詞下面，「動機」要被稱爲行動的固有的原因：因它很像自然界中的某物爲另一物的原因一樣。」八四頁：「倘若所有先行的情況都是一色不差，若想對兩種不同的事物加以抉別，即非我們的權力所及了。」九〇頁：「一個人往往受就其過去經歷中，斥責某件確定的行爲爲不當，並且想像，他若又處在同樣的情形下面，他將別樣處理。這是單純的迷妄：若他自己嚴格考核和計算一切的情狀，他就要體驗到，在同一內心的情調及彼時所具對事物的，完全同一見解之下，撇開他自彼時起經思考所獲的見解不算，那他就不能較已經作過的別樣去動作。」——二八七頁：「簡言之，此處擺着的，無其他的選擇，除

非在必然性的理論，或絕對無意義之間去擇其一。」

但堪注意的，普氏所作的恰同斯賓諾莎及即將論到的一位大師所作的，如出一轍。普氏在第一版序言二七頁上說道：「我轉到必然性的理論方面確不容易。如哈德利博士（Hartley），我對於「自由說」經很大的抗拒纔放棄了；在我某次一封長的論此題材的書信中，我尚很熱情地主張「自由論」並對人所持的反對理由毫不讓步。」

同樣作過的第三位大人物是福祿特爾（Voltaire）（註10）他自己很懇摯和天真地報告此事。在他的形而上學的論文（Traité de Métaphysique）第七篇中他曾爲所謂「意志自由」詳盡而熱烈地辯護過了。惟在他四十年後所寫不可知的哲學（Le philosophe ignorant）裏面，他卻倡導意志動作的嚴格的必然性，第十三章他這樣地結束：「亞喜默德（Archimedes）（註11）當他那麼深入於一個問題的內部時，以致不想走出去，他是以同樣的必然性強留在他的房間內面，似乎有人把他鎖在房內的樣子；此事領導願意者，操縱不願者的命運。這樣想的獸子，常不會這樣想過；結果他卻不得不服從。」他在此書以後的行爲的原理（Le principe d'action）第十三章

說道：「一隻球，它撞在另一隻球上面，一隻獵犬，它必然地和有意地追逐一匹鹿，這匹鹿，它以並比較少的必然性和意志跳過一條寬坑，這一切並非較吾人在作為方面更不可抗拒地限定了。」

這三位如此卓越的思想家關於此問題的見解，都有一律的轉變，卻不得不令這樣的人吃一大驚，即他企圖為其簡單的自意識所據為真理的，不合事實的「但我所想的，我畢竟能做」去辯護。

康德在這些他極接近的先驅者之後，將經驗的性格經過動機決定行動的必然性，視為一在他，亦在他人方面，已經解決了的事物，不欲從新去證明它，我們可無需驚訝了。他在關於一般的歷史的觀念（*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte*）中這樣開始：「人自形而上學的觀點上想構成「意志自由」的一種概念是何物呢；那不過是同一意志的現象，人類的行為，如各種別的自然事變一樣，都受一般的自然法則的支配。」——在純粹理性的批判第五版第五七七頁他說道：「因為經驗的性格，必須視作從現象及經驗給與同一現象的規律中所生的效果；所以人的一切行為，在現象中，是由他的經驗的性格與另外共同作用的原因，按自然的順序去規定；設使我們能將他所有遺意的現象，一直根究到底，那就未有一件人的行為，非我們不得確鑿地預言，及從

其先行的條件中認識它爲必然的行爲。故涉及此經驗的性格時，是無任何自由的；並且，如果我們，像人類學中所發生的，擬以生理眼光去研究人類行爲的動因，我們就唯依此性格方好觀察。」在同書八二六頁上說：「意志也可成爲自由的，但只涉及我們執意的可思的原因（intelligible Ursache）之上。一談到同一意志表現的現象，即行爲之上，我們就必將它們，按一無可非難的基本原則講（無此原則，我們在實際的應用上就未可運用理性），決不可別樣，除非當做自然界中其餘的現象一樣，即按同一現象的不變的法則去解釋。」——又在實用理性的批判第四版一七七頁說：「故人可以承認，倘若辦得到，我們對某人的氣質（Denkungsart），就其內在的和外部的行動所表示的說，有這樣深刻的見解，即這方面的各個，乃至最小的動機我們都曉得了，又作用於這些動機上面的外部的近因也曉得了，那就可對他的未來的行動精確地算出，和算出一二月蝕或日蝕一樣。」

在此他藉明理的性格（intelligible Charakter）與經驗的性格之區別，結合他的自由與必然共存之論，我完全服膺此項見解，下面還要繼續談到康德講過它二次了，即在第一版純粹理性

的批判第五三二——五五四頁，或第五版的五六〇——五八二頁，但尤其明白的是在第四版實用性的批判第一六九——一七九頁之中；這些異常深思的章句，每人都得一讀，如若他想從人類的自由與行爲的必然性的連合上，獲一徹底的認識。

直到現在，題材的研究，同所有這般高尚而可敬的先驅們的造就，僅有二點不同：第一，在懸賞問題領導之下，我把自意識中意志的內在的感覺同外官的感覺，嚴格劃開，並將二者中的各個單獨考察了，這麼着，揭發多數人以爲萬不可反駁的迷妄始爲可能；第二，我會把意志同全部自然界作過一番綜合的考察，這在以前是無人作過，這樣，題材方可以盡量的澈底性；組織的見解和統一性去處理了。

我現再對數位作家說幾句話，他們在康德以後寫作過，但我不視爲我的先驅者。

對於纔所推崇的，康德極重要的學說，明理的與經驗的性格論，謝林 (Schelling) 在他的關於人類自由的研究 (Untersuchung über die menschliche Freiheit) 第四六五——四七一頁中曾作過一番說明的釋義。此種釋義，由於辭藻的生動，能使許多人對此事件更易了解，較之那

深奧的，然而艱澀的康德的敘述。這中間，爲不要毀謗真理和康德的榮譽，我不引述他的釋義，謝林在此，當他講說全部康德學說中最重要且最可嘆服的，甚至依我的意見，最深奧的一部份時，非說他講的不明白，按內容說，他在此所說明的，果屬康德的意思嗎，不爽快表示，最大多數的讀者，如若對於彼位大哲的浩瀚而困難的著作的內容尚不大了解的話，必會意擬，此地所讀的係謝林自己的思想。此意見之允當，我只消提出一個證據，以概其餘。在今天尚有一位哈勒（Halle）的青年哲學教授，愛爾特曼（Hr. Erdmann），在他一八三七年出版的形體與精神（Leib und Seele）一〇一頁中說道：「雖然萊布尼茲，相似的有謝林在他的論自由的著作內，許精神最初自我決定……等。」謝林在此對康德的關係，就同亞美利加對哥倫布所處的幸福中的地位：新發現的世界將以他的名義去稱呼。他在四六五頁上高唱：「一般地理理想主義始將自由的理論提到那個領域中去了，等」……並且接下去的即康德的思想。此處他不老實地說出康德，卻俏皮地代以理想主義在此廣義的名詞下面，每人只會了解爲費希特的（Fichte），且是謝林首先「費希特化」的哲學，而非康德的哲學；因康德反對加他的學說以「理想主義」的稱呼（如形而上學導言（Prolego-

mena)五一頁]甚至在第二版純粹理性的批判第二七四頁還引進一章理想主義的駁斥(W1-derlegung des Idealismus)；在第二頁上謝林很聰明地用一類彷彿空言，敘述「康德的觀念」以撫慰那些業經知道，他在此像煞有介事地作爲自己的貨物出賣的，原係康德的財寶的人們。卻又在第四七二頁上，蔑視一切的真理與正義說道，康德並未曾將彼種意見發揮成爲理論等；可是從上面我所介紹以供參閱的，康德的不朽的兩節中每人都可清楚看出，恰恰此種意見，最初獨屬於他，設無他，即有更多的，千萬這樣的頭腦，像費希特與謝林那般先生們的樣子，也絕不會理解此種意見。我在此談到謝林的著作，對此點不應緘默不言，卻要完成對彼位人類大師的責任；他完全是與歌德並時的，德意志民族的正當的光耀，因此我要將獨屬於他的東西，依然還把他；——尤其是處在一個時代，該時代以歌德自己的話足以代表：「幼年民族是未來的主人」(Das Knaben-volk ist Herr der Bahn.)——此外謝林在他的同一著作中，同樣少有狐疑的，將伯美(Jacob Böhme)(註11)的思想，甚至他的詞句居爲己有，而未透出它的來源。

除此康德思想的釋義外那部關於自由的研究毫未含一點足取的東西，使我們得到對此閱

題新的或澈底的闡明。此點在開端時業已爲定義所報道了：「自由爲一善與惡的能力。」此種定義對宗教問答是合式的：哲學中用它卻無所謂，藉此也無從下手。因爲善與惡遠談不上成爲本身清楚，不需說明，不需確證與證明的簡單的概念（*Notiones simplices*）。該書只一小部份談及自由；它主要的內容，寧可說是關於上帝的一篇詳細的報告，著者先生透出同上帝有親密的交情，因此他甚至向我們寫出他的起源；只是很可惜，他如何獲此交情，卻隻字未提。一片巧言飾非作成論文的開端，其膚淺每人都認識得出，只要他不爲音調的狂妄所迷眩。

自茲以降，並由於斯種及相似的產品，在德意志的哲學中取明晰的概念和忠實的探討的地位而代之的，卽「悟性的直觀」（*intellektuale Anschauung*）和「絕對的思想」（*absolutes Denken*）了。驚嘆，錯愕，神祕化，以各樣花頭迷眩讀者的眼目，成了通用的方法，並且普遍地以「主觀成見」代替「真知灼見」去領導哲學的講習。哲學，如果人還要如此稱呼它的時候，經過這一切，必須逐漸和日益加深地沉淪下去，直到它最後達到卑賤的最深的階段，落到宰相工具黑格爾（*Hegel*）的手內：此人，要想將經康德所獲的思想自由復行窒息，他於是將哲學，卽理性的女兒與

未來真理的母親，造成國家目的，野蠻主義與新耶穌會派的工具，但爲遮蓋恥辱且同時促成愚民政策起見，他就在其上面披一件廢話和極無意義的妄語的外衣；此類妄語只聞或之中，至少在癡人院以外方可聽得見。

在英、法二國，就全體講，哲學差不多尙如洛克和康的亞克 (Condillac) (註一三) 遺留下的樣子。那位被他的出版人柯常 (Hr. Cousin) 稱作「今世法蘭西的第一位玄學家」(Le premier métaphysicien Français de mon temps) 的曼因比倫 (註一四) (Maine de Byran) 在他一八三四年問世的物理學與倫理學評論集 (Nouvelles Considérations du physique et moral) 中，係一位「無限制的意志自由說」的狂熱的信徒，並將它視作一件全然自明的事件去了解。有些德意志近世哲學家也並非兩樣；在他們，意志的自由係以「道德的自由」(sittliche Freiheit) 的名稱當爲一件決定的事件去表現，好像上述那些大思想家一向未曾存在的樣子。他們解釋意志的自由是直接存於自意識之內，且係這麼不可動搖地確定了，凡與之相反的論證除形成詭辯外，就無別樣可能。此項卓越的信心純淵源於這樣的情形，即那般善士們全不曉得，什麼是意志的

自由以及它有何意義；不過在他們無邪的頭腦中，對於此事，除我在第二章所分析了的意志對於形骸肢體的管理——此種管理從無一有理性的人懷疑過——且其表現恰爲那個「我能做我所想的事」以外，沒有他法可以了解吧了。他們老是想著，此即意志的自由，並慢然以爲此意志的自由係超脫於一切疑惑之外。那恰是，在許多偉大的先驅者以後，黑格爾的哲學欲將德意志的思考精神復行置入不幸的地位。對於此等人們自然可以喊道：

「汝等不像婦人嗎，她們總歸是，

老回到她們的第一句話，

縱然人合理地說了數時之久？」

但他們中的某些人，前所提及的，神學的動機會在暗中作祟。

今世又有醫學的，動物學的，歷史的，政治的和軟性文學的作家們都那麼格外高興，抓緊每種機會，以闡述人類的自由，道德的自由！他們要以此妄想點兒什麼。對於同一自由的解釋他們卻難擔當：人設若考他們一下，就會發覺，他們在此所想的或全然空無一物，或即係我們陳舊的，老實的，

也許人皆知道的「無限制的意志自由」；但他們盡量給它披上很華貴的詞句，故爲一概念，其不適用多數人均體驗到，知其決難成立，可是學者們偏要護着它，還那麼坦然地講說。恰因此，他們當中有些膽怯之徒，是很可笑的，他們再不敢講意志的自由，卻巧妙地拿「精神的自由」(Freiheit des Geistes) 去代替，希望以此掩蓋過去。他們於此所想的果係何物，我幸知對疑視的讀者答覆：「無物，純然無物，——不過用佳良的德意志的方式和技巧，構成一種未定的，本無所謂的名詞，此名詞卻掩護一處「空虛和怯懦」的遁逃藪而已。」「精神」一詞，本是一比喻的名詞，普遍表示智的能力(intellektuelle Fähigkeiten)，處於意志的反面；但此等能力在其作用上，絕不會自由的，卻必先對邏輯的規律，然後對它們逐次所認識的客體去順應，去將就和服從，以便純粹客觀地了解它們，而遵從不叫做「願望不用理由」(stat pro ratione voluntas)。此種現在普遍流行於德意志文學中的「精神」大約係一可疑的傢伙，人在隨處碰見他，就該查問他的派司。他常幹的職業，是以與怯懦相伍的「思想貧困」爲面具。此外，「精神」一詞大家都知道與「瓦斯」(Gas) 一詞同類，後者出自亞刺伯文及鍊金術之中，釋作烟霧或空氣，也正如靈魂(spirit)精神(animus)。

與 *Genius* 同類一般。

依上所述，我們的問題，在哲學和廣大的學術界中，係按前所引述大思想家所示教的一切而進行的；此處再三證明，造化在各時代中，不僅把極少數的真正的思想家當作稀有的例外降生世間；而這些少數思想家本身也只為少數人而存在。恰因此故，「妄想和錯誤」就繼續不斷地統治天下了。

再在此道德的題材方面，大詩人們的口供也是很重要的。他們並非依系統的研究而談，但在他們的真知灼見中，人類的本性是纖微畢露的；故他們的言說直接合於真理。——在莎士比亞的一報還一報 (*Measure for Measure*) 劇本第二齣第二幕中，伊莎白拉 (*Isabella*) 請求帝國攝政安哥拉 (*Angelo*) 赦免她被判死刑的兄弟：

安：「我不想作此事。」

伊：「但是您如果想想時，您能够嗎？」

安：「看啊，我所不想的事，我不能做它。」

在第十二夜(Twelfth Night)第一齣中說道：

「現在你能够，命運啊，顯出你的權力：

該做的必須發生，無人能作他自己的主人。」

又有司卡德(Walter Scott)那位人類心情及其最秘密的情緒的識者和畫家，在他的聖羅蘭的井(St. Roman's Well)第三卷第六章中，曾將彼深微的真理，揭露於光天之下。他描寫一個垂死的，懺悔的女罪人，她在死床上想經由「自白」減輕她戰慄的良知，他讓她在這些自白中間說道：

「滾開啊，將我委託於我的命運。我是最苦惱和最可惡的可憐蟲，世界從來所未有的，——我自己也感到極深的厭恨。因為在我的懺悔中間，似乎有某物秘密向我耳語道，倘使我仍慶生還時，像我所經過了的，我就要將一切曾經幹過的壞事，重新幹下去，甚至更要壞一點。啊，求天保佑，窒息此種下流的思想吧！」

供此等詩人的描寫以一證據的，有以下與之平行的事實，它同時給性格不變說以最強有力

的證明。那是一八四五年從七月二日起自法蘭西的時報 (La Presse) 轉載到太晤士報的記事，我由太晤士報中轉譯出來。標題爲阿南埠 (Oran) 的軍事處決案。『三月二十四日西班牙人與古拉亦名戈梅茲 (Aguilar alias Gomez) 被處死刑。就刑的前日，他與獄吏講道：『我並非如此有罪，像人所判決了的；我被控告犯過三十件謀殺案子；然我只犯過二十六件。孩提時代我即酷愛流血；當我還只七歲半的時候，就刺殺了一個孩兒。我曾殺一個姪婦，過些時又殺一個西班牙的軍官，因那件案子我迫得從西班牙出亡。我逃赴法蘭西，當我加入殖民地軍隊以前，在該國我犯過兩次罪行。我在所有的罪行當中，懺悔最利害的是下面的一件：一八四一年我任中隊長時，俘獲了一個出差的兵站總監，他有一軍曹，一分隊長及七個兵士護衛，我吩咐把他們統統斫頭了。這些人們的死令我負咎滋深，我常在夢中看見他們，並且明天我將看見他們在那些奉命去鎗斃我的兵士之手內。雖然如此，設我又獲我的自由，我卻要照舊謀殺其他的人們哩。』

再歌德的伊菲格利亞 (Iphigenia) 劇本第四齣第二幕中之一段也應歸屬此處：

亞爾卡司 (Arkas) 『因爲你未尊重懺悔的救助。』

伊非格利亞「我所能的，我都樂意做過了。」

亞：「在適當的時期，還是改變你的意旨吧。」

伊：「這可不在我的權力以內。」

又釋勒的瓦輪斯丹（Wallenstein）中有著名的一段道出了我們的基本真理：

「人類的行爲和思想，曉得否！

非如海洋的盲目的波濤。

內在的世界，他的小宇宙，是一個

深的淵泉，行爲和思想不斷地自其中湧潮。

它們是必然的，正和樹木的果實一樣，

「偶然」未可幻變它們的一絲一毫。

如果我先前探究了人類的核心，

那他的執意與他的行爲也決難自我遁逃。」

(註一) 耶拔米亞司係龐太的先知，紀元前六二五年時居於耶路撒冷。

(註二) 西賽羅，羅馬的政治家及著名的演說家。嘗共安陀尼乘國政，紀元前四三年，爲兵士所刺死。著作甚富。

(註三) 克里洗普，紀元前二八〇——二〇七時人。生於西四里島校羅地方，爲斯多亞派 (Stoische Schule) 的大師，著作最多，據說每日要寫作五百行，至少著過七百〇五卷書，現存卻甚少。當時人有云：「若無克里洗普，則無斯多亞學派」可見其影響之重大。

(註四) 狄阿多羅，前三世紀時人，生於克里因 (Karian)，爲墨加拉派 (Megariker) 哲人，曾師事歐費里德，而爲小芝諾 (Zeno) 之師。

(註五) 七十子書係舊約聖經希臘文譯本，傳由七十位學者共譯成的，故名。

(註六) 內米西烏，第二世紀之希臘哲人，曾爲腓尼基 恩愛姆沙 (Ennes) 地方的主教，但反對教義，而崇信柏拉圖與畢達哥拉的學說，因綜合二者而樹新義；世人推他爲新柏拉圖主義的先河。

(註七) 奧古斯丁，生本三五四——四三〇。中世教會哲學之鼻祖。生於非洲塔加斯 (Tagaste)，本於喜坡 (Hippo) 三九五年起即任喜坡之長老，四年後，遷爲大僧正。生平著述極富，最有名的爲他的懺悔及神之國家論。

(註八)披雷傑，生卒年月及國籍不詳，或云與奧古斯丁同年月日時生；平生主張意志自由說，與奧氏相反。四一年自羅馬赴北非洲，去羅馬之故，係因其既與奧氏反對，遭衆忌，難於安居。

(註九)普利斯特利(一七三三——一八〇四)，英美神學家，又爲大科學家，以發明養氣著名；在哲學上，則以物質基礎釋心理作用；在倫理上則宗功利主義，其學甚博。

(註一〇)福祿特爾(一六九四——一七七八)，巴黎人，十八世紀法之大思想家；與盧羅齊名；領導法國啓蒙運動；生平不容於本國當道，曾繫獄九年，期滿逐出國外；作過甚多悲劇和小說。

(註一一)亞喜默德，希臘最有名的數學和物理學家；前二二二年在西拉普(Syracuse)地方家中，正沉思一數學問題時，爲闖入房內的亂兵所殺。

(註一二)伯美(一五七五——一六二四)，德意志神祕派神學之主要代表。

(註一三)康的亞克(一七一五——一七八〇)，法國啓蒙時代的大哲學家。

(註一四)曼因比倫(一七六六——一八二四)，法國心理學的開山祖師。

第五章 結論與進一步的見解

凡屬文學上，哲學上那些光榮的先驅者關於我所爭取的真理的意見我都提過了。這中間，人們的武器不是權威，乃是理由；我只拿理由處置我的事件，希望會將它弄得這樣的清楚，我現頗可做「不可能即不真實」(a non posse ad non esse)的結論；由此，皇家學會的問題，前就自意識的研究上，所直接和事實地，因而後天地證明了的「否定」現在也間接地與先天地證明了：因為通常不存在的東西，也不能在自意識內面具備足以證明它自身存在的事實。

如果此處所爭取的真理能得這類的人們擁護，即他們同近視的羣衆的成見是相反的，甚至對於懦弱與無知之徒是被視爲有害的；那就不許阻擋我，率直地與無忌憚地去說明它，因我在此非向普通民衆，卻向一個明理的學會說話，學會設下了它合時的問題，非爲固持偏見，而爲的尊重真理——此外，忠實的真理探究者，當一種真理尚待固定和證明時，他總只注意它的理由而非它

的結果，好像到了時候，它自然會固定的。不願結果，唯究理由，而且首先不問一種已公認的真理是否也同我們另外論證的系統相符合，——此點康德已先我講過了，此處溫習下他的語言，非可省略的。在第四段實用理性的批判一九〇頁上，他說：「已爲他人認識和贊賞過的原理所確定的，只是在各種科學研究中須以盡量的精確和忠誠繼續不斷地進行，不必顧慮足以使其墮到本範圍外去的東西，只要辦的到，務必使其就本範圍內真實地和圓滿地完成。數見不少的觀察給我證明了，倘若我作完某件事務時，在同一事務的半途，涉及另外不相干的理論上，間或令我委決不下，若我將此猶疑一概拋之眼外，而唯注意我的業務，直到它的完成，最後我的業務往往會意外地同這樣的事情充分一致，即對彼理論毫無顧慮，沒有黨派臭味和偏愛，而以自力得到解決的事情。作家們將省去許多錯誤，許多浪費的勤勞（還是耗於海市蜃樓之上），倘使他們能夠決心，以較大的光明態度去從事。」

我們形而上學的知識殆難獲這樣的確實性，即人敢於排斥任何澈底證明了的真理，因其結果不合於那些形而上學的知識。寧可說，通常每種獲得的和固定的真理，係「知」的問題範圍內

一克服了部份，並且是一支槓桿的固定點，它將運動其他的貨物，人甚至自此點出發，在適當的場合，一次可對全部知識得一高深的見解，比較他迄今所獲得的。因為真理的連鎖在知的各領域內是這麼巨大，誰若在一個單一的環中取得了完全可靠的所有權時，常可希望，自此出發以征服全體。如在一困難的代數題目方面，一唯一的正數量具不可估計的價值，因它使答案成爲可能；故在一切人類問題中最困難的形而上學裏面，彼種自既成的性格和既成的動機中，動作以嚴格的必然性隨之而生的，確定的，先天和後天都證明了的認識，也是一如此不可衡量的事實，單從它出發，人可達到整個問題的解答。因此，凡非一確定的，科學的證明所證實的東西，如若橫互路中的時候，它必須避讓此種有依據的真理，並非後者避讓它，真理絕對不講什麼適應和限制，以便同不可證明的及或許錯誤的主張去調和。

我尚有一種一般的備考應書於此。偶一回顧我們的結論，惹出了以下的考察，那兩個問題，已在前章稱爲近世哲學中最深刻的，在古人方面則未被明白覺知了的問題——即意志自由的問題與理想同實在的關係問題——在健全的然而膚淺的頭腦，對之不但無權問津；甚至還有一決

然的謬誤的傾向，使他從此退避三舍，那就是，他認此事需要一甚為發展的哲學。這由於論及認識時，他過分着重客觀，故無怪其然；因此他需要洛克和康德，以便指示他們的認識發源於主觀的何等之多。論及執意時，他則有相反的傾向，太不注重客觀，卻過分着重主觀了；他對此執意全然視為由主觀出發，並未算到存於客觀的因子，動機係屬此處，它們原本是決定全部行為的個體的性質；唯各行為的共同點與主要點，即它們的道德的基本性格，係產自主觀。在思考研究中，此類頭腦的自然糊塗，我們並不許奇怪；因悟性本來是，單獨為着實踐的，絕非為着思考的目的而設。

如果我們就至此所敘述的結果說，將人類行動的各種自由都完全拋棄了，並將同一動作統置於最嚴格的必然性之下；那我們由此恰恰達到一種地步，可以去理解真正道德的自由，為一較高的種類了。

另有一意識上的事實，我對它，直到現在，為使探討的進行不被擾亂起見，完全未曾談起，那就是，完全昭著和一定的，對我們所作的事負責，對我們的行為有責任心的感覺，它是如此不可搖撼地確實，即我們自以為是，我們行為的作者。藉此意識方無一人——即對於今已闡明了的「行為

是必然發生」的理論有充分認識的人也不會——某時會起這樣的念頭，藉此必然性去寬恕自己的一件過失，並將罪過由自身扔到動機上面，因動機出現時，行爲已是不可避免的。人很明白，此必然性有一主觀的條件；而此處客觀的條件，即在現存的情事，也即在規定他的動機之下，卻可有一完全不同的行爲，甚至與他的全然相反的行爲許是可能且會發生，設使他爲一別樣人的時候，唯此點要緊。對他，因他是此人而非他人，因他有一如此如此的性格，可就沒有一其他的行動是可能的；但在本體上，即客觀上，它是可能的。因此他所覺知的責任心雖僅最初地和外表地符合行爲根本上則符合他的性格；他感覺要爲性格負責。而且他人又使他必定爲此負責，因他們的褒貶總捨去行爲，光確定作者的性質，如：「他是一個壞坯子，他是一個惡棍；」或說：「他是一個小偷兒；」或說：「他是一個卑小的，虛偽的下流人；」他們的判斷這樣講，他們的譴責總溯到他的性格之上。行爲併動機，在此只當爲行動者的性格的證人而被注意，但要算做同一行動者可靠的徵候，他因是爲不變的而終身固定了。所以亞理士多德曾經絕對正確地說道：「我們就成功的行爲而稱譽，但行爲只是性格的記號；因爲，倘若行爲中止了，我們仍得稱譽，我們相信，某人會幹這件勾當啊！」

所以怨恨，厭惡與藐視非投在暫時的行爲之上，卻投在行動者，即行爲所由發生的，不變的性質，即性格之上。所以在世界各種語言中，道德的惡行的形容詞，即咒罵惡行的名詞，加於人格的評判遠出其行爲之上。此等形容詞是附於性格之上，因咎在性格，在行爲的機緣上不過分點責任吧了。

因過失所在的地方，必定也有責任的存在，又因責任是唯一的事實，可以名正言順地從它推出道德的自由；故自由也須存在人類的性格之中；可是，我們充分證驗到，光在個別的行爲中，自由是遇不着的，在性格的前提之下，行動係嚴格必然地發生。第三章已指示過，性格卻是不變的和天賦的。

我們關於此種唯一合乎事實的自由還得作較詳的考察，我們將它自一種意識的事實上演繹出來，並且尋出它的地方以後，對它也要盡可能地求哲學的了解。

第三章已說過，各人每次的行動係兩個分子的產品：他的性格和動機。這絕不可將它解作一中間物，彷彿動機與性格間的一種調和；它卻是充分兼用二者，因就它整個的可能性說，它同時建在二者的身上，即起作用的動機適合如此的性格而如此的性格經過如此的動機始可規定。性格

是個人意志日常所認識了的，固持而不變的性質。因它在每回行動上是如動機一樣的必須的因子；故由此足以說明「我們的行動係自我發起，」或那種「我想」的感覺，此感覺伴隨我們一切的行動，且賴它各人纔把行爲看做他自己的，因此自己感覺必須爲它們負道德上的責任，此感覺又恰爲彼以前關於自意識的研究上所發現的「我想，而且總只想我所想的」感覺——此一點誘惑淺見之徒，頑固地主張一種行止的絕對的自由，一種「無限制的意志自由。」這卻毫非別的，只是行爲上第二個因子的意識，單有它既不能生出動作，動機發生了，也就不會使它中止的，但始因此因子，在此方式上活動起來了，它纔告訴認識力以本己的狀態的消息，此主要地向外物而非向內心作用的認識力，甚至對本己的意志也要從其動作上方可經驗地認識。此更深一層又更親切的認識原本是人所稱的良知（Gewissen），它也直接在行動後方可顯露；行動之前，它至多是潛伏的，因它要藉對已經解釋了的相似的事件的思考和回顧，很謹慎端詳地在未來去發生的。

此處現即前章已經述過的，康德描寫經驗的與明理的性格間的關係，以及自由與必然相連

合的地方，這是那位大哲學家的，甚至是彼時人類創作中最優美和最深邃的見解。我壓根兒依據其上，在此也不用再贅述它了。但僅由此，只要人的力量可能時，也可了解，我們行動的嚴格的必然性，如何同那種從責任的感覺上證出的自由共同存在，藉此自由我們始成爲行爲的作者且對一切行爲負道德的責任。——康德所闡明的經驗的性格對明理的性格之關係，完全根據於構成他全部哲學的基本特徵，即現象與物本體的區別；並且像他主張客觀界的經驗的實在(empirische Realität)同其超驗的觀念性(transzendente Idealität)共存；同樣地行動的嚴格經驗的必然性也同其超越的自由(transzendente Freiheit)並立。經驗的性格，如整個的人，以經驗的客體故，而爲一單純的現象，因此被束縛於一切現象的形式，時間，空間及因果性之上，且服從它們的法則，反之那與這些形式無關的，因而無時間差別，常住不變的條件及此全部現象的基礎（即物本體）方纔成爲他明理的性格，此即他意志的本體，意志在如此屬性中確具絕對的自由，超然於因果律（現象的一種單純的形式）之外，但此種自由係一種超越的，即它非發生於現象之中，卻是，當我們把現象及其形式都抽象完了，而達到超於一切時間的人類本質的，本體的地步時，它方

存在。人憑此自由縱觀一概行爲是本己的作業；動作的產生，仍是那麼必然地經過經驗的性格與動機的會合；因經驗的體格只是明理的性格的現象，它存在我們的爲時空，因果關係所局限的認識力之內，即我們本來的自我如何表現於認識力面前的方式之內。照此說來，意志雖然是自由的，但只就其本體而言，且超越現象以外，反之在現象以內它就以一確定的性格表示自己，凡它的動作都適應如此的性格且經由在此出現的動機進一步的規定，它就必定如此而非別樣地着落了。

這一條路顯然走到，我們對於自由那項事再未可知俗見那樣，在我們個別的行動中去尋找，卻必於人類全部的「存在和本質」(Sein und Wesen)中去覓求了；這必須想作，人類的自由的行爲，只爲受時空，因果性的限制的認識力從殊多和繁複的動作中去表現，這些動作，恰因表現其中的元始的統一性，皆要具同一的性格，且因此現出爲每回喚起和個別規定它們的動機所嚴格強役了。因此在經驗世界中那句「甚麼人做甚麼事」是無例外地屹立不動。各物的活動適如其性質，而且它的由原因而生的效果彰明此性質。各人的行動按他是甚麼樣人，故每次的行動都是必然的，在個別的場合，唯爲動機所決定。自由，未可過於「行動」(Operari)之中，必得存於「本

質」(Ease)之內。一根本的謬誤，一古今來的因果倒置，即將必然性置入本質；而將自由置入行動之中。實在呢，自由唯存於本質裏面；從本質及動機中生出必然的行動；且在「我們如何去作」的上面可以認識我們是甚麼人。在此點上面，並非在空想的「無限制的意志自由」上面，建立着責任的意識與生活上道德的傾向。一切都只繫於「某人是甚麼人」之上；他做什麼，自然會由此得出來的，是一必至的「必然結論」(Korollarium)。因此在我們一切行爲上，雖依附動機，不可否認地伴之而生的自主性和元始性的意識，(藉此意識行爲方是我們的)並不虛妄；但它的真實的內容所達到的較行爲爲遠，並且開始的較高，因爲我們的「存在和本質」一切的行爲都得自此出發。(在動機誘發之下，)實際上也包括在內。人在此意義下面可把那陪伴行動的自主性與元始性的意識及責任的意識，以一指針去比較，它指向一個較遠的客體，彷彿它所指的，是在同方向中較近的對象。

一言以蔽之：人隨時所做的只是他所想的，可是他卻必然地做去。但這由於，它已經是他所想的；因爲從他是甚麼人，必推得出他每次做什麼事。人試客觀地，即自外部考察他的行爲，必定認識

它如各自然物的效果，一定十分嚴格地服從因果律，主觀上每人卻感覺，他常常唯幹他所想的。這不過說明，他的作爲，是他固有的本質的表現。因此，這一點每個人，甚至最低的生物都會感覺到；假使它能感覺的話。

自由經我的說明並未被揚棄，它僅被推延，即從個別的行動上，從未可證明它的領域上，推拔到一較高的，但非我們的認識易於接近的境界；這就是說，自由是超越的。這也是我擬理解麥爾伯蘭基 (Malebranche) (註一) 的名言「自由爲一神祕」的意義；這篇論文仗這句名言的翊護就試圖解答皇家學會所提出的問題了。

(註一) 參附伯蘭基 (一六三八——一七一五) 巴黎人，初主偶因論 (Occasionalism) 的哲學家。

附錄 對於第一章的補充

自由的分類，開端時已區分為天然的，智力的和道德的了，頭一個和末一個既經處理，現再討論第二個，這只爲的完備，故應簡略些。

悟性，或認識力，是動機的媒介，通過它動機方得作用於人所固有的核心，即意志之上。惟此動機的媒介若處在一平常的狀態，得正當地完成其機能，因而使動機毫不雜染，如呈在真實外界的樣子，以供意志的選擇，那意志就可按它的本性，即適合個人的性格去決定，也即無罣礙地由它的本質去表現如此，人才是智力的自由，即他的行動，爲其意志反應於動機上的結果，這些動機對他所呈現的也如對人人所呈現的一般。因此，這些動機對他要算作道德的和法律的動機了。

智力的自由將被揚棄，或者是，動機的媒介，認識力，長久或暫時被擾亂了，或者是，外部的情事，在個別の場合，混雜了動機的辨識。前者爲癡狂，昏迷，痙攣與睡病的場合；後者是在一種斷然和無

心的錯誤的時候，比如，假若人把毒汁替代藥品傾在碗內，或將夜中入室的僕人當作強盜鎗殺了，諸如此類之事。因爲在二例中動機是被贖造了，以致意志不能去分別，在此情形下所犯的罪行也不受法律的處罰。爲法律所由出發的前題是正確的，意志在道德上不是自由的，在或種場合人未可制伏它；它卻得服從動機的強制；由是法律對於非行的大概的動機都用較強的反動機去對付，即以威脅的懲罰去對付，一部刑法條文除一對付罪行的反動機的目錄外，是別無意義。但如果使反動機起作用的智力不能容納它們並置它們於意志之前，它們的效用就不可能了，它們不爲智力存在了。這等於人發覺發動機器的發條中之一被割斷了一樣。故在此場合，責任自意志方面移到智力身上了；但後者是不膺何種懲罰；法律、道德也一樣，不過僅同意志打交道。意志獨是本來的人，智力不過是他的工具，是他順應外物的觸角，即動機作用於他身上的媒介體。

這類的行爲在道德上也同樣不計較。因它們非一人類性格上的特徵，他或者做過的事與他妄想做的不同，或者對於應該令他「懸崖勒馬」的東西，即容納反動機的作用，他未能設想。好比一供化學試驗的材料被置於許多試藥的化驗之下，以便看出，它對那一種試藥有最強的親和力，

如果發覺，在所做的試驗，由於意外的阻礙，有一試藥全不起作用；那全部試驗就都失敗了。

我們於此視作完全被揚棄的智力的自由有時也只可稍為減少或部分地被揚棄。這特別見於激情與醉酒的當兒。激情是經過一外部襲入的，成爲動機的表象，引起意志忽然的，激烈的興奮，此表象是這樣活潑，它使另外可起反動機作用的表象都昏昏不明且不許其明入意識之內。此等反動機大半只有抽象的本質，它們是單純的思想（前種表象則係直觀的現前物），它們在此幾乎不能擡頭，所以也沒有英國人所稱的機會均等（Fair Play）當它們能夠協商以前，事實業已發生了。這好像，在決鬪中的一造，當公正人號令以前，就放鎗一樣。在此等處所，法律的，道德的責任，按情形的性質講，也或多或少，但常只部分地被免除。在英國，於完全躁急且無最少的思慮，在急劇的，忽然燃起的忿怒之下，所犯的殺害，稱作誤殺犯（manslaughter），只受輕微的，甚至不處罰。——

——醉酒是引起激情的一種狀態，因它促進直覺的表象的活躍，使抽象的思維減弱且同時增強意志的勢用。此處取對行爲負責的位置而代之的，爲對醉酒本身負責的位置；因此醉酒在法律上並不寬恕，縱然智力的自由在此是部分地被揚棄了。

此智力的自由，雖極簡單和不充足，已爲亞理士多德在阿德米纂集的倫理學第二卷七及九章中講過，又在尼纂倫理學第三卷第二章中講的稍詳一點。它被提及的時候，倘若法醫與刑事裁判所詢問，一個罪人是否處在自由的狀態且有負責的能力。

大概說來，人喪失智力的自由時所犯的是這樣的罪行，人或不知道，他做了什麼或簡直不能考慮，他應該在其上阻止什麼，即行爲的結果。因此他在這些場合，例不受罰。

反之，若有些人臆測着，因爲道德的自由之不存在，而人的一概行爲都難免要發生的，故任何罪人都不當處罰；這是產自一謬誤的刑罰意見，即認刑罰爲罪行的處罰而設，自道德的理由上說，是一種以毒攻毒的報酬。但此種報酬，縱然康德曾倡其說，卻絕無道理，絕無意義且絕不正確。因爲一個人怎麼會有權力，從道德的觀點上，以自己做他人絕對的裁判者，並因他人的罪惡而答責他人呢。寧可說，法律，即刑罰的威嚇，所具的意義，是對於尚未遂行的罪行形成反動機。此反動機，若在個別的場合，對於罪行失去了作用；法律就須無情地執行；因不然，它也將在未來一切場合都無效了。罪人在此場合所受的處罰，卻由於他道德的性質，當它在作爲動機的情事與暗示他有逃避刑

翻希望的智力相結合時，行爲已不免地發生了。如果他道德的性格，非他固有的工具，非他合理的行爲，卻是一個他人的作物時，對於他始能發生不公道。行爲對它結果的同一關係會發生的，倘若人的不正當的行爲的結果非按人類的法則，卻按自然法則發生的時候，比如作狹邪之遊染上了可怕的風流病，或若幹盜劫時，遭一意外的不幸；好比在某晚上，他闖入一個豬圈，想牽去它平常的居民，但替豬出現的是一隻熊，它隨其牧人黃昏寄宿在此客店裏面，它於是乎歡迎他以張開的臂膀了。