

J. Y. Fichte 著  
顧燮星 南觀 譯

# 人的天職

中國哲學會西洋哲學  
名著編譯委員會主編  
商務印書館發行



年十月初版

人的天職一冊

◆(28214.2)

Die Bestimmung des Menschen

定價國幣肆元伍角

印刷地點外另加運費

原著者 J. Y. Fichte 南

譯述者 顧壽星 觀

主編者 中國哲學會西洋哲學

名著編譯委員會

發行人 朱經農

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

## 譯者導言

### 一

康德名其覆述純理批判之書曰未來形上學導言 (Prolegomena für jeder künftigen Metaphysic)，蓋其工作在於檢討人類理性活動之各種方面，而窮究其可能之各種條件，由此等條件並進而釐定理性活動每一方面之性質，以使每一方面不相衝突，俾得全體之和諧，而使真正完滿之形上學得以確立也。故其功業實在於為後之形上學開一坦途；後之來者自費希德以下殆皆受其餘蔭。

本文主旨擬試以康德理性批判之工作為線索，略盡數言，以標舉費希德在本書中所立形上學之大概焉。

### 二

本書費希德原序曰：

「在晚近哲學中，凡對學院以外人士能有裨益之材料，均將作為本書內容，而出之以特種



筆墨，以能使爲未經思想訓練者所接受。」

證諸全書內容，其所謂晚近哲學殆指康德之系統無疑，此則以下自能見之；而本書之結構大別爲三部，一曰懷疑，二曰知識，三曰信仰，亦大略合於康德系統之構造，知識者合於純理批判，信仰者合於行理批判，而懷疑一部份則自敘其問題之起，亦以康德之問題爲骨幹，茲先論康德哲學之問題，及其工作。

康德之系統，散爲三書，每書似各立一體，各究一事，分而視之似各有其問題，然其整個系統之問題所在，必須合三者於一體始有所見，而尤以前二批判爲然。康德於作純理批判之先實已預想其行理批判之內容，故於一七七一年致友人函中自述其著作計劃謂將作書名曰感性及理性之限制，其書擬分兩部，一曰思辨的，一曰實踐的，（註一）而內容略約同於後之純理及行理兩書。

康德之問題實在於理智及情感，自然及道德之間，而其主旨不獨在於自然如何可能，且在於自然在如何之條件下可能始不妨礙道德之可能，不獨在於道德意志如何獨立，且在於道德意志如求獨立則必須配之以如何之自然。康德之有此問題實有其時代背景；時代背景者，指自文藝復興以來之科學發展，而以教學及物理爲主；科學之要旨在於效準（Die Gültigkeit）即知識

（註一）見 Caird: The Critical Philosophy of Kant, p. 210.

主體有其知識原則而萬事萬物均能按此原則以被知識，吾人有數理，故萬事萬物必可被衡量，吾人有物理，故萬事萬物必有其因果（此因果之究爲 Cause and effect 或 Ground and Consequence 爲一極大之問題，此處固存而不論），此二大科學原則經文藝復興以來諸大科學家之努力幾已無往而不利，而科學之基礎亦以完全確立，於是理性乃挾其餘力，於自然界一切事物莫不就範之際，更欲進而入於超自然界，以探究自然界對象之理性探究宇宙及上帝，以使科學得以確立之方法確定形上學；於數學及物理學之二大原則之外，更創爲第三種專用於形上學之原則，謂之充分理由律（Law of Sufficient Reason）以求形上學之確立，而使昔日理性之得以把握有限者，今進而以同樣態度把握無限之本體，以定有宇宙之全，有上帝之自由意志；然而此第三原則實未能盡其職責，其理由在於理性，雖據前二原則而創有此第三原則，而此第三原則實復又與其前二互相衝突，於是形上學中裂爲不容洽之兩派，使形上學陷於混亂之境而不得與其他科學有同樣之效準；然而形上學不能確立，則文學藝術道德宗教殆無立足之餘地，而將盡爲自然科學之附庸奴隸；由是故演爲自然與道德之爭，理智與情感之爭矣。

科學之所以能成立，有其先天之成份，此點康德實承理性主義之舊規，其知識論之工作則爲證明事物何以必須服從此先天之成份而已；因而一方面確定此理性成份應有如何之功能，及另一方面確立彼事物應限於如何之性質；然而此先天成份之存在，因爲康德所確信不疑者也。

純理批判第二版序頁十：

「而如對於此類科學中理性當爲一成份，則必有若干事物爲先天被知，……科學中爲理性所先天決定之部份必須先予，及分別予以討論，俾免與由其他來源進入者相混。」科學確立之時殆即此先天成份被發現之時，純理批判第二版序頁十一：論數學中先天成份之發現云。

「此智性革命之歷史——實遠較繞好望角之通道之發現尤爲重要——及其有幸之主事人，未被保留至今，……其 (Diogenes Laertius) 所發現之真方法不爲查考在其 (等邊三角形) 圖形或單純之概念中所察辨而得者，因而刻求其屬性；但爲在其先天形成之概念中及在其藉以表現之圖形構造中發現其必然之含義」，同文十三頁，論物理中此成份之發現。

「彼輩 (葛略利奧等) 發現理性唯有對按其自己計劃而產生者始能有所了解；理性不當按自然之牽線而行，唯當用基於一定規律之判斷原則而表示其態度，強迫自然對理性自決之問題作回覆……理性不當如一生徒對凡其教師所願述說者一一加以聆聽，而當如一受命之法官強迫證人 (自然) 回答其自行擬就之問題。」

此成份既被發現，且自證其力量之確不可移，科學者原爲對經驗事物之探究，而此原則則發現科學知識中之經驗成份，必就範於此先天之成份，於是具玄學熱忱者遂直接應用此原則於非經驗之領域，此類非經驗領域中之問題之發生，對理性實爲不可規避之工作，然此種應用之結果則又終必歸於失敗；純理批判第一版序頁七：

「理性有一特殊之命運，蓋於其知識之某一別部中被課以若干問題，此類問題既爲理性自身之所命實（無法）規避，然以其超出於其一切能力之外，故又不爲其所能回答。

「其所陷之困難，蓋不能由理性自負其咎。理性（之用）始於若干原則，此等原則理性不得不於經驗之中加以應用，且經驗於其應用之時亦同時會加以大量之認可。由此等原則之助，愈益升入更高更遠之境（此亦爲由其自身性質而然），理性乃發覺在如此不斷之發展下，其工作將永無完成之日，因此遂被迫求援於若干其他原則，此類原則超越一切可能的經驗的應用，然彼等又似爲極其不可非議而爲即使平常人之意識所樂於接受者。然由於此，人類理性實以之自陷於黑暗及矛盾，且理性雖自知必於某方面犯有錯誤。然又苦於不能發現而自拔。蓋其所利用之原則今既已超過經驗之限制，則此類原則實已不再就範於任何經驗之考驗也。此無止境爭端之戰場謂之形上學。」

此中之所謂求援於若干其他原則者實即前所謂之充分理由律也。上舉一節，於形上學混亂之情蓋已敘之甚詳；科學之要旨既在於若干基本先天成份之發現，故理性（之用）殆始於若干原則之應用，此原則既爲經驗所不得不用，且經驗亦予以認可；而其中大端，實萬物可量及萬事具因果二律，然此二律者自身實無止境，萬事可量而其量無窮，萬事具因果，而因果不盡，故藉此二者雖在經驗中獲得一嚴密之秩序，則此秩序本身永無完備之曰；故一方面就理智言，人類理智將爲一不盡之勞役，而另一方面就情感言，人類情感殆將永遠偏促於度量法網及因果聯

鎖之中永無超越而自由之日；故不論自何方面視之，均必須謀解救之道，解救之者曰充分理由律，此原爲理性必有之結果，故康德曰：「似爲不可非議而爲即使平常人之意識所樂於接受者」。蓋理性既有萬事可量之律，而可量爲分，可分者必有其全，理性又既有萬事具因果之律，而因果爲有限則自當有無限之自由；故由其前二律而自然有第三律也，然而問題關鍵，在於後者雖自然由前者而出，然前後實不能相離以存，故吾人固不甘自限於有限之經驗，然超越經驗之努力又必每次被桎梏阻礙而還於經驗；故相生之二類原則遂被分執爲二，互作攻端，故有二律背叛之起；康德特分之爲四條，各列正負兩造，正面主宇宙之全自由意志而其言之成理不外持充分理由律，負面主至大無外，至小無內，因果無盡，不外持因果律也。推而言之，遂演爲自然及道德之爭。

然則此紛爭之局，果由何而起？考其源流，實始於獨斷之態度；方人類於科學有了解之際，原以其發現科學中實含有若干先天之原則，執之足以繩範經驗，遂謂人類有直接認知「對象」之能力，且於有意無意之間視此所謂「對象」爲物自身(Ding an sich)；既而以科學中理性所得之成功爲佐證，更欲以理性所已被證實之認知有限對象之能力，用而認知無限之對象其理由爲理性，既於有限世界中有此成就，則於無限世界中固無失敗之理也。此時玄學家既認理性有先天認知對象之能力，又復有意無意視對象爲物自身，遂於知識之主體及客體之間，懸爲各種揣測，笛卡爾開理性主義之先，篤信數學，施之於形上學，而立作內存理智之說(Lunna-

ment Reason)，賴布尼茲殿此派之後，而創爲先立秩序之論 (Pre-established Order) 懸擬既多，紛紜轉繁，實啓經驗主義之疑竇，並科學已經確立之基礎而懷疑之，固跡類因噎廢食，要亦不謂無因也。而肇其禍者，實坐理性主義者對理性本身之功能及夫所認知之對象之性質未作反思，遽作獨斷之應用；先之以科學知識中之先天原則爲對付物自身者，今更以玄學中之先天原則對付物自身，此二類原則互相衝突而物自身卒至無以立，道德生活反蒙其害；純理批判第二版序頁三十：

「形上學中之武斷主義，亦即一種偏執，以爲不先對純粹理性作批判即能直入形上學之堂奧，此實爲與道德起釁之一切武斷的不信仰 (Unglaube) 之源。」

解蔽之道唯在蘇格拉底之名言，曰「試自知之」(know thyself)，此實爲近代哲學中知識論興起之關鍵，而康德之工作無他，唯在批析理性之功用，判定其對象之性質；明示非理性之用則知識對象無以立，而知識對象既立，則理性之用實有其確定之範圍，而此知識對象，亦有其確定之性質；此殆純理批判前半部之工作；對象之立既立於理性，則對象非離於理性者也，而理性於知識中之用以現象爲限（現象一辭自有特殊含義），則理性雖有物自身之要求，而物本身之於知識之理性實不能立而爲其對象，苟強欲名物自身爲對象，此對象一詞實同其名而異其義，此則純理批判後半部之工作。

此分別對象一詞之兩重含意，實康德哲學系統之精義所在；（註一）其主旨殆在如何使自然之確定不妨礙道德意志之自由，理智之用不害情感之體；此所以求人情物理並行不悖，並存不斥也；而其純理批判之作所以引行理批判之先導。行理批判則所以盡純理批判未竟之功；純理批判第二版序頁二十八：

「我雖不能『知』，然我實能『想』，自由；」同文三十一頁：

「然而，總言之，實有不可衡量之利益，蓋一切對道德及宗教之反對殆將消聲滅跡，且一俟於蘇格拉底之態度，即證之以反對者之無知也。」

證之本節立說之初，故吾人曰：康德之問題，殆在理智及情感，自然及道德之間，而其主旨不獨在於自然如何可能，且在於自然在如何之條件下可能始不妨礙道德之可能；不獨在於道德意志如何獨立，且在於道德意志如求獨立則必須配之以如何之自然。

三

吾人於上節縷敘康德之問題及其工作，蓋欲以見費希德如何承其統緒而演為形上學也。吾人謂康德判定自然所以可能之理，及自然中對象之性質，轉而申述道德世界中之對象復為如何

（註一）純理批判第二版序二十七頁論靈魂之一重意義及兩重意義。

之性質及其所以可能之理由。茲本書第一卷標目曰懷疑，蓋費希德敘述未經批判之自然世界及道德世界衝突之情形。

在自然中首先發現者爲自然中萬事萬物均有其一定之性質與夫每一物之每一性質必有其一定之程度，此性質及此程度固爲絕對確定而不可有絲毫異議者；然自然又爲一不息之洪流，每一確定程度之確定性質僅佔有時間之流中之一刹那，而此一刹那之前與此一刹那之後均非此一確定程度之確定性質，此爲「變化」之概念，故自然中每一確定程度之確定性質乃由變化而來。自然既有變化，則吾人問何以此一刹那中之自然恰爲此一程度下之此一某性質，吾人答其理由曰：此一刹那之此一程度下之此一性質，其所以恰爲如此係由於前一刹那下之自然恰爲前一刹那下之彼一程度之彼一性質，而彼一刹那之所以恰爲如此又由於彼一刹那前之一刹那有其本身之特有程度及特有性質。此種以萬事萬物存在之理由上溯之原則，謂之因果律，由之而自然實爲一嚴格之連鎖，每一事物之存在理由係於其在先之事物之存在。康德所着目之自然，殆亦此嚴格之因果律下之自然，其理論以爲吾人所以必須以因果律律自然者，由於吾人之自然僅限於時空中之自然，(註一)康德之因果律誠不外爲時間原則之高度發揮，而此原則之可能性則必以一「本體」(Substance)之概念爲先決條件，蓋此原則即先驗知覺統一之代表也(Trans-

(註一)時空兩範疇至後之形上學家而改爲萬有之底層，此於其先天性實較康德有重明瞭之說明，此於本書後半，亦可略見一二。



ontal Unity of Apperception)，如此建立之自然，實爲理性批判以後之結果；但普通理性雖對自身無明晰之瞭解，然方其渾渾噩噩之際仍亦不失其作用，故費希德所描述之陷於懷疑之理性，仍亦以因果律爲自然中明顯之規律，且不期而亦以因果律之可能依於一潛存之「本體」，故本書卷一：

「但爲什麼我會發現這些性質和特定的形式不足以解釋自己呢？爲何我會發現牠是一不全的存在？……——第一，由是這些性質之存在並非自足自滿的 (insufficent)——牠們是另一東西之屬性，牠們是一個能具屬性者之屬性，是一能具形式者之形式；我們能設想這些性質，其必要條件必須假定有一種東西支持着這些性質，這東西，用術語來說，便是這些性質的『本體』」。

此所謂本質實理性之所必至，然理性未經反省，故不能明言此所謂「本質」究有如何之性質耳。而普通最樸實 (naive) 之思想則直指爲隱藏於事物後面之支撐者，蓋拉丁文 Substratum 一字之原義也，此殆中外之所同例，故希臘早期物理學家，追追研究，或曰水，或曰氣，皆不外此樸實之本質觀。我國漢代哲學，主元氣陰陽之說，其太極實爲一物質原料；降爲後世，始有理則之發現，遂變此樸實之物質爲本體之說，此於兩漢之宇宙構成說 (Cosmogony) 轉而爲魏晉初期何王貴無之學之過程中，見之最切，蓋自此則以漢學中之太極合於老子之「無」，而倡爲「以無爲本」之說也。

本書第一卷所論未經批判之本質，其性質究爲一物質之本質抑爲一理則之本體，殊難確定，竊自揆之，殆有類於列子注之所見之太初太素。本齋卷一接於上節所引，曰：

「進一步說，在我能把一確定性質歸於本體之先，我必先爲這本體假定一休止狀態，即一停止流變的狀態——亦即一種變化停滯的狀態，……因此一事物的性質如有一種確定的狀態，這狀態也必表示一種被動性。而單純的被動性是不完全的存在。那種被動性本身需要有一自動性以相應於被動性而解釋被動性，以設想被動性——或如平常所說——自動把受動的根據包容在本身之中，此蓋謂萬有萬變之後，有一活動之生機爲其本體。」

前引各節，費希德嘗謂自然界每一存在有其特定程度之特定性質，而每一特定程度之特定性質者實得於一偏；列子注引王弼曰：

「形必有所分，聲必有所屬，若溫也則不能涼，若宮也則不能商，」蓋所謂「天有所短，地有所長」者也；萬物既得於一偏，故不能自存而必具所始終，轉生遷革，因果律者無他，遷革之義也。故曰：

「涉於有生之分，動用之域者，存亡變化，自然之符。」自然之符者，因果之所以不可免也。

然而凡屬於有生之分，動用之域，遷革變化者，無非爲依於本體之若干性質，唯此本體始爲一切遷革變化之支持者，即所謂「氣」也，然而此支持者不能僅支持一單一之特殊程度之特

殊性質，不則將自陷於有生之分，動用之域也，故就其虛寂而言，則無偏好於任一特殊，故曰：

「生物者不生，化物者不化。」果使生物者被生被化，則亦「何異於物」哉。然生物者化物者固不被生化為特別之一物，然實徧兼一切有生之全，故不能為「受動性」而必為一自動發生之原則也。而列子注曰：

「何生之無形，何形之無氣，何氣之無靈。」生者存在也，形者特殊程度之特殊性質也，氣者本質也，而「靈」者謂此本體之為一活動原則，或活動之生機耳。

此一活動原則為一切存亡遷革之源，列子字彙亦稱之曰「機」；列子曰：

「萬物皆出於機皆入於機」注曰：

「一氣之變，所適萬形，萬形萬變而不化者，存歸於不化，故謂之機，機者羣有之始，動之所宗，故出無入有，散有反無，靡不由之也。」機，與動之所宗，蓋皆謂本書卷一中之 Principle of Activity 也。

上述各項，其可注意者有二：一則列子及本書中之自然雖同以氣及機為第一原理，氣者言其體而機者言其用，然二者之所側重不一，概而言之，列子注重其為存亡之本而本書則重其為遷革之源，此殆以二大哲學背景不同之故。中國哲學其發生之初即以性情為問題，至列子注則受佛教東漸之影響而着目於生死之際，故立氣機之說而生民之命有所歸（鬼）焉（列子注鬼字

別義)；反之，西洋哲學原起於物理，其問題偏於事物之秩序，而尤關心於自然於因果律釐定下之剎那相續，故本書之立一活動原則，其遠旨不外爲遷革變化立其體而見其所以流行不絕也。

二、然尤爲重要者，在於吾人當指明吾人所以於此節引列子注，以與本書第一卷並論之理由：吾人之目的僅在於提供一對照，藉以說明費希德於本書第一卷中所論各節之要點：

(a)由本節上述各點中，吾人可得之第一結論爲本書第一卷與列子注之思想在內容上大致相同，而形式上恰爲相反；所謂內容者吾人指二書在構成『自然』一思想時所應用之概念，概乎言之，此等概念之主要者有二，一爲繁多及繁多間相續之關係；前者在列子注謂之萬殊，亦即所謂『有生之分，動用之域』而在費希德則謂之『特定程度之特定性質』，後者則列子注謂之『存亡遷革』而費希德則按西洋傳統，謂之因果原則；二爲繁多及其相續關係之後之支持者之概念，此在列子注謂之氣，而費希德謂之本質，然此皆爲就其靜的方面而言，苟就其動的方面，則列子注謂之機，而費希德則謂之活動原則 (Active Principle)。列子注之所謂自然爲如此構成者而費希德亦無以異，此蓋爲吾人之意見作證，蓋人類理性活動實有其必然之內容，凡有活動則必不能出於若干內容也。然問題在於理性對其自身活動須有反省，反省之有無與夫反省程度之深淺，始決定此理性活動之意義，此活動可由之而有極大之區別，或者具有不能自圓之意義（亦即無意義），或則具有可以自圓之意義（亦即有意義），或具有較多之意義，或

具有較少之意義；而所謂態度者，亦即此所謂反省後所賦予理性活動之意義。吾人謂列子注及本書卷一雖有同一內容之自然思想，而其形式不同，吾人原意蓋謂二者對此自然之態度相反，蓋謂費希德之自然為問題之提出，而列子注之自然則為問題之解決。本書卷一中之自然，其所以為問題之提出，即將於下段(b)討論；至於何以列子注之自然即為問題之解決，則見之甚明，蓋列子注以萬殊歸於氣機即安於此氣機而以為生民之命有所歸焉，蓋實係即默認此氣機為『我』，故視其必然之存亡遷革為『我』之變化而已。至於何以列子注對自然有如此之溫度則於下段(c)略論之。

(b) 本書卷一之自然實與列子注有同一之內容，然本書對此自然之態度大異；此自然之所以輕為人類理性之一「問題」者，原因有二，而二者其實亦為一物之兩面而已，——一為成爲問題之自然乃理性就其不經反省時呈現於吾人之前之活動之產物 (Product of its activity) 二則自然之所以能於我成爲一問題，乃因吾人於未加反省於此理性之產物時，不能發現自然與「我」有何可相融之點；由於此二點，則本書卷一中成爲問題之自然即以下列情形出現：一、自然為一具有對象性之總和，其中有相對有限之現象及絕對無限之本體，相對有限之現象者謂受數量及因果釐定之特殊物，而絕對無限之本體指不受數量釐定之全及不受因果限制之自由，亦即所謂上帝。二、所謂具對象性者此處特指與知識主體對立之謂，蓋謂物自身也。故自然中既具有現象及本體二者，而二者又並為物自身。三、自然既為物自身之本體發為物自身之現

象，則宇宙間實無所謂「我」之存在，一切將爲一必然之物自身之所驅使，而此必然亦爲不自由之始。

(c)然則欲此一自然之思想不爲一「問題」，亦即謂使此自然不再爲與「我」對立之系統，其工作將存於使此自然與我融和爲一，亦即曰如何使我參與此系統，以見「我」對此系統之作用所在，及此系統因「我」而受此限制之性質；然所謂「我」實即理性之謂，自然系統既爲理性之產物，則對理性所作之反省即見「我」在其產物中所加之影響，而康德之工作無它，實限於理性批判而已。而於理性批判之中，亦即見「我」之層層爲用。

吾人於(a)段論列子注與本書同具自然思想而態度迥異，蓋以其能冥於氣機而視其爲「我」，而之所以然者，吾人可於此間略論之：

康德對理性批判之工作，約分兩部，其第一部在證明現象不爲物自身，現象不爲物自身者亦謂現象如何依「我」而立，此時之「我」爲一供給知識以對象性之知識主體；其論證之要點在於知識對象如具物如性則知識之效準無以立，知識效準之立賴在使對象依於知識主體，故康德之工作遂在尋覓知識對象中之若干先天性之成份，此先天性之成份實即構成吾人知識中真正「對象性」之理則，此類成份有二，康德謂之直觀及概念，其全書則不外討論此二者之理，但此二者之真正性質則盡於先天演繹一章，其理無他，即理性基本自覺中所含有之一及多二基本概念而已，由「多」之方面發而爲因果原則，由一之方面發而爲本質原則，然此二者實相依而

立；本質者平常亦謂本體，然康德於知識論所立之本體，乃一知識之綜合原則，非謂於知識中之一物如之本體也。其理簡而言之，實即攝用歸本攝多歸一之旨，然而「用」與「多」決不可廢；此多與一均為「我」之用，而所發出之現象亦不外「我」之所現；此其旨即列子注及其他一切貴無學派之所持，故貴無者以氣機為「我」而安之，蓋即以「我」之自覺必歸多於一而立一本質或本體之原則；貴無之學，其問題着目於吾人思想中「繁多」之一方面而求其所以立，而其立則必持於「一」，此於貴無者即謂之「無」，「無」者萬物之所「歸」也。吾人所以引貴無之說以比擬於本書卷一者，但欲指明列子注提出自然而安之，其態度實係以此自然為「我」，此旨亦為康德之旨。但西洋哲學勝在條析比證，必證明此自然之所以為「我」所立之證據，而我函思想則殊為籠統也。

(d) 然而以上一節僅為費希德問題之一部份之解決；「自然」固為「我」之所現，但現於自然中之「我」實為一知識主體，所謂知識主體者蓋謂一純粹之思想式也。自然為我之所現者意謂自然之要義不能出於此若干思想式，吾人亦可謂此「我」僅為一絕對勢用 (function) 即「一與多」此一基本思想式之無限制之展開；此一「我」為絕對的「式」而非「有」，故吾人於知識中雖有「本體」之範疇，但此「本體」亦僅限於為一範疇，而不謂在知識中有「本體」之「有」，故吾人固可對此範疇作更高度之綜合而視之為「entity」，但此仍為一理念，乃對「我」之勢用 (function) 所作之綜合，不謂此理念即為「有」，更不謂此理念即一物如

也。故於現象之中，或就「我」之爲知識主體而言，所謂「我」乃一絕對之式；但「我」爲一絕對之式，換言之，亦即「我」並無存在，或曰於現象中吾人不能發現任何「我」之存在之理由，此於康德則謂吾人於現象中絕無任何物如；亦即其於第一批判後半所力證者，即謂超驗之「我」，「宇宙」及「上帝」均非知識之對象，或曰此三者於現象界中均不爲「有」也。而以我國魏晉玄學之術語，則謂「無」不能生「有」；而在費希德則同一之問題又以另一方式表示，即謂吾人雖可謂現象僅爲「我」之幻象，但此「我」無獨立於幻象之存在，亦即曰「我」亦被淪而爲一幻象，此即爲本書卷二後半所力予說明之點。故吾人理性之要求一方面既爲吾人於現象中不允有任何獨立於我之外之物如，但不即謂吾人取消物如，而另一方面且要求此一物如即爲「我」。此種對物如之要求在康德即構成其第二批判，對我國之玄學即構成崇有學派，而費希德即依此理而構成本書卷三之本體論。吾人於此略說此種物如成立之學說，其要旨有二：一則此物如不在知識界之因果原則中，以凡在因果中者，自身存在之理由須求之於自身之外，故即不爲物如，以物如者原謂其「*Ding an sich*」也；二則因物如不爲知識論中「本質」之原則，因知識論之本質原則爲一知識範疇，此範疇即知覺統一之變形，知覺統一不離於「多」，故本質範疇不離於因果範疇，而非一獨立之本體，以其必恃於時空之直觀式也；此二者在我國玄學之崇有學派則謂之有不生有及無亦不生有之兩大原則。然則物如果何由而起哉；在康德則欲求一非多之「一」；亦即求一非時空之直觀式，所謂本體者即求其依其自身而得存



在，此在康德謂之意志及目的，其第二批判即欲於吾人道德生活中證明確有此種理性之活動，而在我國崇有學派則謂之卓然獨化，所謂「有自生」也。此實亦為費希德在本書中所述之本體論。

總述以上，吾人大意如下：一、卷一乃提出一問題，即吾人於哲學思想開始之初即遇有一離於我之現象及一離於我之物，如在此現象之後，以二者均非我，故我無自由之可言，而我之存在於此世為一衝突。二、所以有此問題者由於理性對其本身活動不加反省，故康德之工作即為反省此理性活動而使之對我不為一衝突；三、康德批判理性之結果，一則證明現象不為離我獨立者；而反之現象之有對象性以成為我之經驗者由於現象實不外為受我先天理則釐定下之各種法規；此法規亦即各範疇，而以「本質」及「因果」二者為主；四、但在現象中之我既為若干先天理則而亦僅為若干先天理則，故僅為一式而不為「有」，其中之「本質」僅為一理則而不為「有」，故理性批判雖於現象中取消物如，而亦同時取消「我」之真實性；但理性不為否認「有」及物如者，但為指明物如之立有其特有之方法(Way)，且此真能成立之物如，其實即「我」之成立，故理性批判工作之第二方面，為在證明道德生活中意志及目的二者為「有」之基礎，亦即宇宙之真實本體。

本誓則即為按此理性批判之成果而論本體及現象者；卷二及卷三均為謀卷一中所提出之問題之解決。

#### 四

費希德在本書中所述之系統，分爲三層，曰大全或大意志 (The One, or The Will)，曰我 (Ego)，曰現象 (Phenomenal World)，三者相疊，而以「我」爲中介；其理同於我國易學，蓋以六爻並列而兩之，成天人地三才之分；人居於天地之間，而處於兩難之地，蓋上所以承天命之緒，而下不脫物慾之私，公私交攻，兩難之境也。

前已言之，自然之符者謂其存亡遷革，存亡謂其剎那生滅而遷革謂其前後相續，此存亡遷革之後有一大力者爲其背景，所謂本質者也；本質者蓋謂存亡變革以之爲基，然此爲背景之基僅爲一邏輯之假設，爲一知識之條件，康德之所謂統覺之綜合的統一者也。非謂一「有」，更不能謂此「有」卽爲「我」。我既不爲此推動存亡變化之大力者，則我必涉於有生之分動用之域而爲存亡中之一員，變化中之一環；既拘於存亡變化，則「我」存在之所依符必在我之外，在我之外則不能保其獨立矣。不能保其獨立之謂，其實亦卽無存在之理由之謂，蓋遷革因果，殆所謂以「有」生「有」，以有生有，而有終無以生。綜上以觀，則我不能爲變化遷革之後之「大力者」，以此大力者僅爲一知識之統一，邏輯之假設，蓋謂無不能生有也，二則我不能爲變化遷革之中之一份子，以此一份子之存在於變化相續之流，然以前釋後，而獨立之我終不能被釋，蓋有不能生有；故而無既不能生有，有亦不能生有，則我何由而來哉，曰我忽爾而自

生耳，忽爾自生，費希德謂之獨立 (Independence)。此忽爾自生之「我」謂之意志 (Will)，此忽爾自生之理則謂之目的 (Purpose)，蓋皆承康德之舊說也。

本書卷二頁□□：

「我不能直接以我的存在相聯於無 (Nichts)，自無不能生有 (Etwas)。」

「我非使我與其他相聯 (Auküpfen) 不可，……」

「但任何存在，一旦與別的存在相聯，便變為依賴的了 (begründet)，我將不復是一原始的基本的和自發的 (Ein erstes, ursprüngliches, und die Reihe anhaben des) 而祇是一個派生的存在了 (sondern ein abgeleitetes seyn)。」

此蓋論「有」之形上根據：以「我的存在直接相聯於無」者，此「無」蓋指一邏輯的假設，康德之所謂知識中之統一也；此邏輯的假設或統一，亦可謂「式」，此「式」為「有」之基本條件，但不謂即是有。式為有之基本條件，故亦可曰無式不有無有不式，此殆為一切邏輯之形上的根據，且吾人觀點下之所謂邏輯之範圍，不限於目下之所謂 Tautology，吾人實以因果律包括入於邏輯之中，然此因果律將變更其平常之意義，此經過變更之意義，實為康德之真義，此經過改變意義之因果律將為一切 Tautology 及數學之基本而略如德國數學家 Brüner 之所謂「二一」焉 (Two-Oneness)。此經過改變之邏輯或因果律，實對「有」一無說明，其所以無所說明之理由言之甚簡，蓋以因果律僅為有之式，有之式者，有有相續也 (Ground and

Consequence)，而有有相續不謂有有相生也 (An efficient Cause, or Cause and effect)。有不能相生蓋謂有不生有；有不生有而康德所證之因果律其實絕非對休謨而發，甚至可謂所解決者實非休謨所提之問題，休謨之迷惑實蓋固有何以能生有，故以為因果律無其根據，而康德之證明，其意當在闡明因果律之用不在對『有』有所述說，亦即不在說明『有』何以必須轉輾互生，而在說明此律為『有』之一基本式，一如普通所謂 *Tautology* 之當為一先天之基本式者然，故因果律必有其效準，然對休謨所要求之因果律固未證明其如此之用也，休謨所提出之問題實為一形上學之問題，休謨所問為『有』如何生？而康德則答以忽爾自生，忽爾自生者，道德意志也，故康德解答休謨問題不在其第一批判，康德對休謨問題之真實解答實在第二批判；康德之視因果實有兩重意義，第一批判證其知識論之意義，而第二批判則證其形上學之意義，此一看法實將以科學一字嚴格歸之於數學，科學者僅論有之『式』，而不及有之形上的『生』，故普通意義下之因果律殆將被摒出於科學之外，苟必謂科學有因果律者則此因果律之意義實已大為改變，而其他一切現在之所謂科學問題則均由道德解釋之，蓋此類問題均決及『有』之『生』，而有之生則唯能釋之以忽爾自生一說也。此觀點視之似奇兀不經，然細心證諸科學事實實見其不可反對也。凡科學之愈進步者愈近於純數學，而斤斤於普通之所謂因果律者實最幼稚初步之科學而已。苟必欲以此類幼稚科學之問題為問題，而問事物之所『生』，則此問題必須移之於形上學之範圍而後有解決；其事曰忽爾自生；其理則曰目的：

謂之「我」者，其嚴格之定義曰彼獨化者，或更嚴格之意義曰彼獨化，而獨化亦曰獨立，化者謂其忽爾，立者謂其卓爾也。故卷二□□頁：

「因此，在下列方式中我把我設想，為我的獨立性」(Auf folgende Weise also lenke ich meine Selbständigkeit als Ich)。

而獨立之原則曰目的；同上頁

「但是我關於『目的』的思想和設計 (Denken und Entwerfen)，就其性質說，是絕對地自由的，它的確無中生有。我必定得使我們的活動聯繫於這個概念我的生活才能被視為自由的和絕對地自發的。」

然則此所謂關於目的之思想及設計究又何謂耶？言其大要，則曰其旨有二，謂之二者，言說名分之境非真二也。此二者何？一曰概念，一曰力量。目的為一具能力之概念，亦為一由概念而生之能力。概念者偏於其可理解性，能力者偏於其成物之義；然二者實相依為用；真正可理解之概念，實由於此概念之有成物性，(亦即 Whitehead 所謂之 Effectiveness 或 Activity of conceptual valuation)，而物之真能成立又完全賴於其可理解性，故目的者為一由其自身可理解之實體 (A Reality conceivable in itself)，此定義所重之兩成份一為理解一為實體，道德則為一由其自發之理性所成立之行爲；或曰由其行為本身而獲之理解，由行為本身而獲理解者，蓋謂此理解為一直接的自明的理解。簡而言之，則目的者謂直接由理解所得之物，或曰

創造物之理解。此其理，凡言本體之哲學無不具之，但其講述之方式，顯晦不等；康德名之曰知性之直覺 (Intellectual Intuition)，說之晦者，而賴布尼茲謂之單元 (Monad) 則說之顯者也。康德之所謂直覺，即吾人之所謂成物，或謂物之「成」；康德之說，其真義不僅見於泛泛之文字，逐其言者實失其意，康德之所以用直觀一詞，謂吾人於現象界則因時空為現象入知識主體所必經之形式，故以時空格物而必不至無對象，其說似以現象為時空二式之外之所與，為離於時空之「有」，吾人但以時空格之耳；果以時空格所與，則所與不必為時空所格，故所與者實不為時空所格而且為與時空共存，共存者謂邏輯上之「式」不離「能」，「能」不離「式」也。故時空而必有所與。然以時空所得之所與不能釋萬有之有；蓋有者謂 Ding an sich 釋其「有」者，必須見其獨化，獨化者即謂以其自身釋自身而不以因果也，亦即謂求其條件之全，不以因果而求其條件之全者，其實亦即不據於時空之格，不據於時空則所與之「有」必以其他方法求之，而對象不必能立；故問題成為以獨化之原則而求事物之「有」者，其對象如何能立；此純理批判下部所提之問題而為行理批判之所解答者也，而其問題之形式乃為知性之直覺 (Intellectual Intuition) 如何可能；知性 (Intellectual) 者謂超驗的理念 (Transcendental Ideas)，即無條件之無限 (Totality of Conditions, or, Unconditioned)，直覺者則為對象之「有」，此問題之解決在行理批判，故行理所解決之問題為理念如何能「有」或曰有如何起於理念；(亦即 Essence 如何能是 Being, 而 Being 又如何起於 Essence)；而此理念之「有」

或『有』的理念即爲萬有之基；此一問題亦以同一方式出現於賴布尼茲之哲學中，賴布尼茲以單元 (Monad) 爲宇宙第一原則 (First Principle)，而單元之性質有二，一曰思，一曰力 (Thinking and Force) (Whitehead 謂之 A persuasive force in the development of universe)，思與力二者實不可分，思之所以爲思，以其爲力，力之所以爲力以其爲思，力者實之謂也，其單元之所以起，實由於吾人所謂目的之原則，其所謂思與力蓋即一由其自身可以理解之實體，(A Reality conceivable in itself)，賴布尼茲所以以思與力爲單元者，實亦即避免現象世界中數及因果之原則，以料 (Matter) 之概念，必不逃於無限可分及前後因果，而落於此二原則者，『有』終無以立也，再溯而上之，則亞里斯多德有四因之說 (Four Causes)，其中以式因 (formal cause) 爲主，其所謂式 (Form) 同時具有效力 (Efficacy) 謂之 (Efficient Cause)，效力者即吾人所謂成物之力；此所謂因 (cause) 蓋與時空中之現象之因果迥異 (後者爲 Ground 與 Consequence，而前者始爲真正之 Cause 與 Effect)，時空中之因果僅釋萬有之相續不絕，而於萬有之所以有不與焉，萬有之所以有者唯有釋之以目的之原則，而此原則無他，一曰思，一曰力而已；此其理費希德亦不能自外，卷三：

「我自視具有直接地設計概念的能力，因爲概念是我自己創作的。我自視爲具有創作『這一概念的能力，因爲『這一概念是我自己創作的，是作爲一知識者時絕對自主的我所創作的。更進一步，我更自視爲具有一種能力，能用『行爲』以表現此概念於此概念之外，——

我自視爲具有一實在的，靈動的，能產生存在的力量 (Eine reelle, wirksame, ein Seyn hervorbringende Kraft)，這一力量不同於單純的概念的力量 (bloßes Vermögender Begriffe)。

……(它)是某種未完成的存在的法式 (Vorbilder eines Hervor bringenden seyn) 。

「所以這是意識與實在相聯的一點了 (der punkt, an welchen das Bewaptein aller Realität sich anknüpft) 。這一點在於我的概念的真實的效能 (Reue Wirksamkeit meines Begriffes) 和由於這效能而使我必須自視具有的真實的行爲力量 (Reelle Thatkraft) 」。

故所謂目的者爲一自足而具有真實效能之概念；自足與效能兩者實無由定其先後，吾人可謂以有效能，故此概念爲自足之目的概念，然吾人亦可謂以其爲自足之概念故具有效能。

純理批判中提出之知性直覺 (Intellectual Intuition)，爲一超驗之理念 (Transcendental Idea) 以其所求爲一無限制之全體，爲 Understanding 所立之統一而永不能爲後者能力所及者，故其對象永不能在時空中確立，然此一理念之對象雖不能在時空中得以確立而僅爲 Understanding 工作時永遠企求而永遠不可及之目標，但亦非謂此理念爲絕非無成爲對象之可能者；純理批判第二版三百八十六頁：

「而且——此點吾人僅須在此加以提及而已——理性之概念 (Concepts of Reason) 或能使自然概念至行爲概念間之轉化 (A transition from Concepts of nature to practical Concepts) 成爲可能，且以之而予道德觀念 (moral ideas) 以支持，蓋使後者與理性之辯證知識發生關聯



也。凡此，其解釋均當待諸以後。」

所謂自自然概念至行爲概念間之轉化者蓋謂此超驗之理念在知識論之範圍固僅爲一最高度之綜合，而爲知識統一之最高度之表現。(註一)但在形上學之範圍中實爲一切存在有其理由之最基本之原則，此原則之所謂求一無限制之全體，用另一方式表示時亦即所謂目的之原則；但吾人目前所論之目的僅爲目的本身，而未嘗謂對何者之目的，或曰如何之目的，此無內容之目的，乃一最空泛之概念，乃爲吾人所不可把握者，此蓋乃平常所謂上帝之概念也，此於費希德謂之「大一」或無限 (The One or the Infinite)，此大一或無限之空泛概念爲「有」之基本，但同時亦僅爲一抽象概念，而吾人所真把握之「有」必爲一有內容之「有」，亦即謂必爲每一實際之道德律，每一實際道德律爲每一實際情況之下吾人應有之道德行爲之概念；吾人之每一道德律爲一有內容之道德行爲之概念，乃爲上帝之用，而凡涉於用者蓋必有其限制也；故上帝者爲「有」之體，而其用則見於每一特殊情況，此每一特殊情況既爲體之用，亦爲其內容，此一內容我國哲學謂之良知之用，而費希德則謂之內心之呼聲也；無內容之體，即空洞之上帝爲吾人所不能把握者，無內容之體，亦不爲吾人所見，吾人所見爲每一特殊情況下之特殊

(註一) 純理批判第二版頁三八三。

“We may call this unity of appearance the unity of reason, and that expressed by the Category the unity of understanding”

道德行爲，此每一特殊行爲即構成上帝之實體之存在，以見其繁用，且亦見我所分享於爲體之上帝者，而上帝之藉我以現，亦即上帝之必欲於特殊個別事物中表現，乃現象世界所以提起之理由，蓋按費希德之說，則上帝之欲表現其意志，必須設有一限制之情況也，而限制者爲一切現象界之基本原則，故前所說明之自然界之因果原則，乃得其形上學之根據矣。本書卷三〇〇頁：

「我所相信的在我靈魂裏的呼聲，……並不只泛泛地命令我行爲而已，……所有這些一般性的原理，祇有通過我對一個個個別事物的真實注意和反省才得定型，……我的良心的這種呼籲，精確地宣示，在生活的每種特殊情況中，我被規定了應做什麼，應不做什麼；祇要我注意地聽從它在我生活的一切環境裏它總是伴隨着我的。」

本節上半可以我國哲學之所謂「時」表示之，道之爲用，必現爲時，而本節下半蓋可以我國哲學之所謂「中」表示之，中者蓋謂審度時勢，行其所宜，而宜者良心之所命也，乍見孺子將入於井蓋爲一特殊之時，援之以臂則得其宜也，宜則謂之中。

卷三〇〇頁：

「那呼聲——祇是因我的環境而感性化了，因爲我的了解方式，而轉譯爲我的語言了——是出之永恆世界的神示(Oracle)，它告訴我，我應如何自行修養以適合於精神世界之秩序。我不能鳥瞰或透視那精神秩序，且我亦無須如此，我祇是它的聯鎖中之一環，不能綜斷全局，正如

合唱中之一單個的音調，不能綜斷合體的和音一樣。」

此蓋謂道之全或空洞之上帝，空泛之體殆非吾人所得見者，吾人得和之一偏，體之一用，見其偏而得其用，實見體之健動者焉；得其健動則得其天籟，籟之來之於天者也，同節：

「但我在此精神之大和諧中究竟處如何的地位，則是我必須自行知曉的，因為祇有我自己才能使我自己如此，——而這一點則由一內在的呼聲顯示給我，此呼聲由天上世界下傳於我。」

上帝之用，發而為時，我處其時而用其中，則謂之得時，得其時者與上帝同在而成一物；故曰「君子而時中」，同上節：

「所以我與大一(One)相關，這大一才唯一地具有存在(Existence)，而我則參預(Participle)其『有』(his Being)」。

同卷：

「良心的呼聲，那加每人以責任心的良心的呼聲，是一道光藉之我們得以從「無限」之深處顯現出來，而自立為一個單一特殊的存在 (Die Stimme des Geistes, die jedem seine besondere Pflicht anleiyt, ist der Strahl, au we Ichem wir aus dem Vündlichen ausgehen, und als einzehue, und besondere Wesen Aingestellt werden)。」

參於有，參於上帝而立其我者，謂之得其性，上帝為道，我為德性，費希德謂之 Basim-

nung，英人謂之 Vocation，蓋皆從聲也；我國中庸論性曰「天命之謂性」，實出同一思想，「命」者從口從令，說文曰「命，口令也。」本書譯曰天職，蓋從聽命於天之義，職從耳，蓋曰伺也，說文善伺曰職，善伺天則得其性矣。諺云「維天之命，於穆不已。」得其性，而常新不息也。

處其時而用其中則得其性，處時而依於天命，是爲必然，天命之爲中爲宜，是爲自然，故性既爲我之必然亦爲我之自然；吾人可見崇有之說亦主自然，而此自然釋有之所以起，與本書卷一所論迥異也。然細審之則實爲對卷一中所論之本質 (Substance) 予以形上學上『有』之證明耳；還於自然者謂還於天而一依於良知也。本書卷三□□頁：

「稚氣，虔敬，簡單的人了解禱最清楚。」

從於自然而見其性者必棄其小智，去其私明；同上引：

「那多事私慮的人，他祇聽見過而沒有看見過禱，要爲我們說禱的真性質，而妄立一個歪曲的形象，以爲禱的面目，便使禱爲小智所訕笑，爲智慧善良的人所懼怕。」

探宇宙人生之本者必聘其智慧，然智慧之極轉見思辨之特於行爲，蓋即吾人於本節之初所立者，吾人以爲『有』之真正根據在於思與實之合一 (Conception and reality) 在於單元之有思與力之兩面，在於概念有其效能 (Wirksamkeit)，或曰於行爲中思想，故陽明創爲知行合一之說實有其極深厚之哲學背景也。老子謂之「大知若愚」，易蒙謂之「蒙以養正」，蓋皆返

本之義，易復曰「七日來復」七日則一周，由思辨而入於行爲，由因果相續之現象而入於卓爾獨化之本體也，故曰「復，其見天地之心乎。」

復，所以蒙，蒙所以若愚而還於嬰孩，還於嬰孩而順其自然，順其自然則得其性，得其性則無往而非道之德，故遠與道同體，所謂與天地合其德也，於費希德則刻刻自求實現之上帝，費希德表示此自強不息而無往不利之境界或可謂之道遙；卷三：□□頁

「在我直觀祿對我，這有限存在的關係時 (In der Anschauung dieser Oeiner Beziehung für mir)，我覺得平靜和幸福。我祇直接地知道我所應該是的。我願自由地，快樂地，坦率地，作我該作的；因爲這是祿的呼籲，這呼籲命令我如此，這是精神的宇宙計劃中配給我的一份職責，而我藉以完成它的力量也是祿的力量。由前者而命令我，藉後者而完成的事在那計劃中必是確定而真實地善的。我安於宇宙裏的一切事故，因爲它們是在『祿』的宇宙裏。沒有事物能擾亂，驚恐或沮喪我，祇要祿生活着而我則能見到祿的生命。因爲在祿裏面，透過祿我見到我目前的世界閃耀在另一種光彩中。」

至此而費希德之本體至於最高之發揮。

前已言之費希德之上帝爲一無內容之『有』，卽一空洞之全體之概念也。然空洞之『有』爲吾人所不可把握者，而不見繁用之上帝亦非真實之存在；吾人所得而見之上帝及真實之『有』爲有內容之有及在一限制之下之上帝之表現；故造成真實存在者有內容的目的概念；內容或限

制，即謂之時，時者勢也。目的之概念必在一限制之內始有其內容，蓋必有所限制，目的始見其用而精神始有所企盼也；故無限之上帝必表現於有限存在之「我」中，我爲一有限之存在，而處於一時勢之中，我之所以稱爲有限；因我爲上帝在一限制中之表現；故「我」中必有二成份，一爲上帝，一爲上帝所設之限制以備其表現之用者，後者亦曰勢，而上帝則表現於此勢中，故我爲上帝及上帝所設之阻礙以備上帝表現之用，上帝擊於阻礙物上所生之光，乃我之存在之光，費希德此種思想蓋當時浪漫主義之標幟也。時或勢即爲現象，現象乃由我而生，亦可曰有上帝及現象二者。始構成「我」此一表現無限之有限存在，上帝必藉我而表現，亦即曰上帝必在現象中始有表現；故現象乃上帝所造，或曰現象乃「我」此一有限存在所必須假設者，或曰現象生於「我」此一有限存在之自覺，故曰現象生於本體。

下節茲論費希德之現象論。

## 五

本書全部以卷二之現象論析理最瑣，然其結果之成敗功過，殊難遽斷。其所以蓋有以下數端：一、費希德論現象之主旨殆與康德無異，蓋完全承康德之舊規，即曰現象必「恃」於我，然二者之立足點實大相徑庭。康德爲知識論之立足點，故其所謂「恃」重在現象如何可能成爲吾人之經驗，而爲吾人知識之對象，而費希德所據者爲形上學之立足點，故其所謂「恃」重於

現象如何如何藉「我」之存在而獲得其存在；二則費希德雖取康德之原意而立足點或目的迥異，既如上述，故本書卷二論現象一章雖盡用康德純理批判字彙而用途及含義盡非，詳子比較，亦饒趣味。

雖然，本卷析理之精實爲全書之冠，獨立視之，亦自成一局，蓋乍視似瑣屑，且不易了其要旨，然審視之則結構亦精密也。本節先敘其解析程序，次及其與康德異同，並略論其得失焉。

費希德對現象之分析先剖析兩種意識；一曰感受 (affection) 之意識，一曰對象 (object) 之意識，感受意識者謂吾人對外物之知識，實僅爲吾人對自身之感受之意識，所謂外物者不外吾人自身之感受，故對外物之知識，僅爲對自身之知識；然吾人所謂知識，必以爲有一物在我之外，必以爲在我之外有一對象，必以爲在我之外有一支持者以支持此感受，此之爲第二種對象之意識，此對象之意識費希德認爲起於一原則，即因果之原則，蓋謂既有感受則必有使此感受發生者，亦即曰一物 (感受) 之成不能自如 (as such)，而必爲變成如此者 (to be come so)，按此原則，故吾人必在吾人之外設定一對象，有對象則在我之感受之外，復有使我有感受之物，有我，有物而現象界因之以成；故費希德實以爲因果律實爲使現象界成立之原則，而此原則具有必然性及普遍性，蓋吾人莫不按之以思想；然則吾人苟能剖析吾人何以不得不按因果律思想之理，吾人即有對象之必須起於吾人自覺之理，見對象之所以必須起於吾人

自覺之理，即見現象界所以必須成立之理。以上爲費希德現象論線索之大概；以下僅述其目：

費希德首先證明對象中吾人所直接知覺而無疑問可予把握者，僅爲經過吾人感官所呈現之感覺，如視覺之紅藍，觸覺之平滑粗糙等等；卷二〇〇頁：

精靈：「你除了通過你的感官之外還知覺嗎？除了由你見到牠，聽到牠之外，那對象還能對你存在嗎？」

我說：「決不能了」。

精靈：「所以……你知道對象只是由於你對你的視觸等等的特殊規定有知識，你說：有外於我的對象存在；這話有賴於：我聽，我感覺等等。」

此感官所呈現之感覺爲吾人自身之狀況；

精靈：「……你對於你的視和觸，有一直接意識。……」

「因此你是見時的見的主體和觸時觸的主體，當你意識到『見』時，你是意識『你自己』一個特殊規定或變化嗎？」

我：「無疑地」。

頁□□：

精靈：「凡不是『直接地』知覺的，你便根本沒有知覺到」。



「在一切知覺中，你首先只知覺你自己，和自己的情形，凡不包含在這知覺中的，便根本未被知覺到。」

然吾人於現象界中必不僅「只知覺自己」，既為現象必於「我」之外有與我相對之對象；吾人須注意者，費希德之此所謂對象，其意義甚樸素，蓋即指在空間中與「我」對立之物自身，亦即物之支持者，亦即佔空間之實料；費希德以為普通之理性每以為此對象為獨立於我以外之存在而為我所能把握者，但前已證明吾人所可把握僅為「直接」之知覺，而空間中之實料，或一不可知覺之不可分之空間，最後分子乃吾人所未曾直接把握者；卷二□□頁：

我：「我相信……除了這些屬性之外，還有這些屬性所屬之事物本身：即支持這些屬性之支持者。」

然吾人之直接知覺必為一確定性質確定程度之特殊感覺，其本身乃單純而無長闊大小度量之可言者：

「所以你知道這紅本身是單純的，像一數學的點 (Mathematical point) 一樣，你只這樣看見了它……它清楚的是一單純的確定的情形，與任何別的東西更沒有關聯。」

「但現在你把這單純的紅展開在一廣闊的平面上，這平面你一定並未見到，因為你只見一「單純之紅」你如何地知道這平面呢？」

費希德雖不承認吾人能知覺空間，然實已不加考慮而先設時間，雖不謂時間為吾人可知覺

者，但至少不以時間爲問題，此實爲本書現象論之大缺點，故費希德之所謂現象僅指空間，而其用因果一字亦義指空間中與我對立而引起我有官覺感受之物之作用；此種作風殆爲費希德着重形上學而轉使其現象論類似宇宙構成之理論，蓋普通之所謂宇宙殆指視覺所及之空間也；

「但你在不能分的同一時間剎那中，有相反種類的感覺，或同時在不同方式中有所感受」。

「……這些不同的平滑度，就其相互爲不同說，是在你心中（時間上的）相繼續的相反的感覺」。

「那末你當如你實在所感覺的那樣把它們視爲同樣的數學點之相繼續的變化，而不是相鄰的，如一個平面上的很多點的同時發生的性質。」

「我把我所應當視之爲相繼續者表現爲相鄰，因爲在單純的感覺中，沒有相鄰的東西，一切都是相繼續的。」

吾人既不能直接知覺空間亦無由知覺在我之知覺以外之獨立對象。然吾人仍必以爲有如此之對象外存於我者，費希德以爲實由於吾人有因果律。蓋既曰「感受」，則必有使吾人具此感受之主體，或曰對象；此費希德之所謂因果律用意甚謬，蓋不重在時間上的相繼續，而重在空間之相鄰也，故由此因果律所釐定者不曰吾人有此一感受，則必於上一剎那有另一感受使之而然；費希德之原意爲「我」在此被感受則在我之外必有一物使我有感受者，卽如此可使我此一感受

立體化而投之於外；費希德殆亦康德之遺風，標舉此因果律具有必然及普遍性，而其自定之工作則亦爲證明此具有必然及普通性（或曰先驗性）之特殊意義下之因果律如何可能；其證明之大要不外先證明空間爲吾人自覺之必要條件，曰直覺（Intuition），而直覺之可能，其實又依於我之直接知覺（Perceptions），此之謂判斷（Judgment），以空間之構成必依於不同性質之知覺以定其坐標也；故而知覺乃外投（Project）而人於空間，且成爲空間中之實料，即普通理性所假設之支持物也（Substratum），有感受，復有外投於空間之實料以爲此感受之支持物，乃見我之感受實有一在外之促成者，有我內在之感受爲果，且有此外在之促成者爲因；以上一串之證明即其用因果律一詞所代表者，費希德以此解釋吾人必以因果律而設定有外於我之對象也。故吾人須預知者乃費希德雖同樣應用因果律一詞，而其含義不同，其用意在代表一串必然之思想過程，此過程而吾人得以立空間中之對象，此側重空間之態度，與上文吾人謂其先設時間而單以空間爲現象論之問題者有相應之效，蓋皆可表示費希德之興趣不在嚴格之知識論而在求使視覺所及之現象界依「我」之有而有也。

## 卷二〇〇頁：

「我假定我的感覺一定有一原因，於是推論下去。」

「我發現一東西是這樣地或那樣地確定着的，我不能以只知道其是如此如此爲滿足——而以爲它是變爲這樣的，這不是由於其自己變成這樣的，而是由於一個外力使其這樣的，這使其

如此的外力，包含着原因，……說我的感覺一定有一原因，指感覺是爲一外力在我心中所產生。」

……  
「但是你所自命具有的原理——在這裏便是因果原理——的必然性和普遍性，從何而來呢？」

「由於一親切的感覺，祇要我是確定地有理性的，那末也同樣的確定我非如此作用不可，此等原理之普遍性必然性即從這種直接感覺而來；只要確定的是一個有理性的存在，任何在我之外的理性存在，便確定地非如此作用不可。我的命題——一切偶然的（在目前便是我的感覺）一定有一個原因——它的意思是：我始終假定着一原因，而且，每個思想者，祇要他思想，他也同樣地非假定一原因不可。」

「你覺得，那末，一切知識祇是關於自己的一種知識，你的意識永未超出於自己之外；你所當在關於對象的意識，只是你自己對於你『確立一對象』的行爲的意識，那是按照了你的思想的內在規律，你必然地和感覺同時實行的。」

此數節中實標明一種方法，即康德之所謂先驗演繹也（*Transcendental Deduction*），先驗演繹者蓋謂證明一思想律從思想主體所以可能之條件着手，思想主體所以可能之條件亦即構成對象所以可能之或曰『對象性』條件，故此思想律必有其客觀效率也。費希德於本書之結構，

主要思想方法悉依康德，然內容及目的則可能相去甚遠，而於因果律及其證明特甚焉。

先驗演繹既從「我」，或思想主體可能之條件入手，故卷二〇〇頁：

「……你是什麼？」

「以最普遍的方式來回答你的問題，那末，我是我，我自己。」

「……你說『我』時，你指什麼？『我』，在這概念中含有什麼？你如何地得到這些概念的？」

所謂「我」謂一種統一之自覺，蓋所謂自證也，自證則融一而無所隔閡，得其圓通無礙者即謂得其一，亦曰得其「我」，然統一者其實有兩方面，謂之「我」者，蓋偏於一而言，然一之能得，必持於統，統者於多中持一也，一於多中持，方見其爲一，不於多中持之一，謂蒙昧不顯之一，蓋謂混沌之未分，易之所謂潛龍，宋儒之所謂無極也，一持於多中而多得其統，多固得其統而一亦以立，體顯於用中而用得以附，用得以附而體亦以顯也，此用中之體，多中之一，始謂之太極也。此「統一」之所以異於「一」也，「一」者不爲理性所及，以「一」之時理性且未有自覺，理性之自覺而動始於「統一」，統一則一見於所統之多；多固必持於一以見其多，一亦依於多而見其一，「我」既爲統一，其義雖偏於一，然一持於多，不謂我之非多也；易言之，「我」固爲主體客體之合一，然既爲合一，不謂無主客二者之分也。故才說「一」(Unity)，而「繁」即隨之(Manifold)，整個康德知識論精義在先驗演繹一章，而先

驗演繹一齋精義不出乎此；此殆爲衆妙所歸，玄化之門，而將爲一切數學，邏輯，道德，藝術之所宗焉，德數學家 Brouer 所稱之「二一」(Two-Oneness) 其理恐不出此；吾人謂「將爲」一切之所宗者，蓋其條脈細節今日誠不爲吾人所曉然也；然一系統哲學之基實見於此。卷二〇〇頁：

「……我是什麼我自己知道，因爲我就是我，我直接地知道我是我自己……我是主體，又是客體，——這種主體對象性 (Subject-Objectivity) 這種知識對自己的反省，就是「我」用「我」之一字所表示的。」

「作爲智性的你的本質 (Dein wesen, als Intelligenz) 就包含在主體與對象的同一性中嗎 (Identität des Subjects und Objects)？」

「是的」。

以上蓋謂所謂「我」卽爲「統一」，然「統一」非「一」，故單純之「一」實非理性所及，凡謂統一，則必有所統者，故凡謂「我」則必已有分離之主客二者：

「那末你能不能把握到，意識到，這同一性呢？這同一性既非主體，亦非對象，而是兩者根本上的東西，此者實由此根基出發。」

「不能，意識主體與被意識者之分離爲所有我的意識之條件，我絕不能假想別種意識，當我認識自己時，我把自己認識爲『主體』與『對象』，而此二者是直接地互相結合在一起

的。」

「你能不能意識到當這不可思議的一體性分裂爲二的那一刹那呢？」

「我如何能意識到這刹那呢？因爲只有「在」和「通過」兩者的分裂，我的意識才可能，因爲分裂它們的正是我的意識本身，在意識本身之外，更無意識了。」

「這分裂根據於什麼呢？」

「我是智性 (Intelligenz)，在我自己的心中有着意識，這分裂既是意識的條件又是其結果，因此其根據像意識一樣在我心中。」

意識必有主客，一則必有所統，主客謂之二，所統則曰繁多，二者舉其要，繁多則伸其大用，二與繁多不異也，此所謂一生二，二生三，三生萬物；二爲多之原則 (Principle of Plurality)，多之原則者爲構成時間空間兩概念之主要奧義，世之論時空者，多未了時空之理智之內容，亦即純概念思想之內容，遂多執其最樸素 (Naive) 之看法，以爲一片或一線，蓋皆不脫想像對思想之限制，而實係以圖片 (Picture) 代思想，或曰以想代思者也；時空之爲想吾人原不反對，蓋現象者形像之立原持此二者，有形像而有萬物，想固不可廢也，然吾人苟拘現象之本，則必不能以圖片或想像把握時空，不則現象之理性的或智性的根據必不能見；故以時空兩者不必爲先驗概念者，蓋皆對時空持 Naive 之圖片觀，以時空爲圖片，而不析其理性的或思的內容，則時空之不必爲先驗概念實與吾人紙、筆、桌、椅之類之不必爲先驗概念全同，然吾

人苟說所謂時空實卽多之原則，則吾人對時空之估計殆將改觀，此一原則之基本性，恐怕駕數學邏輯而上之也。康德純理批判先驗演繹一章其要義有二：一在闡明「我」之自覺之可能，在於繁多中之統一及見於統一中之繁多，此二者原爲一事之兩面，但言「我」則例皆側重於統一而言；知識之成立必須使此知識爲「我」之知識，故知識必合於「我」之自覺之條件，「我」之自覺之條件爲「統一」，知識合於此統一方爲「我」所有之知識，知識必須有此統一，乃使知識必須於某統一方式下呈現於「我」，此之謂「對象」(Object)，故「對象」實由我而立，或曰吾人能有具對象性之知識，則必於知識中見「我」，故判斷(Judgment)一字之真正之意義卽在於構成此對象性之統一的手續，而「判斷」之核心在範疇(Category)，故範疇爲構成對象之先決條件，故吾人苟有知識，則範疇必具絕對之先天性；故知識之可能由對象，對象之可能由於判斷，判斷之要義在範疇，範疇之要義在於統一；二則此篇後半再三致意者在闡明範疇雖有其先天性，然範疇之用必限於時空之內，以現象必經時空始爲吾人所有，苟不經時空則範疇不必能及於現象，故特予指出觀物篇中單獨所論之時空兩直觀式之重要。然康德於此先驗演繹中所論，而易致人誤會者在使人以爲時空爲完全不同於範疇之直觀式，乃使人以樸素之圖片觀視時空，蓋皆誤於過份重視直觀(Anschauung)一詞也，遂使數學究是否先天綜合命題，及幾何究否持於直觀等問題，紕縵訟，至今不決，然康德主張範疇之所以必以時空爲其應用之範圍者，不謂範疇之外別有時空之式，時空實卽「多」之原則，蓋謂不則範疇所代表之統



一將無繁多爲其基，既有統一，必已設有繁多，故既有範疇而必已有時空也，範疇之用不能脫離時空者，但謂既有統一，則統一必見之於所統之繁多中耳，故時空但爲繁多之原則；康德之書先論繁多，名之曰時空，後復論繁多中之統一，名之曰範疇；然論時空而不明指其卽係統一中之繁多，遂使人誤以時空爲統一與繁多以外所別立之一物；一切理之根本者皆出於此統一與繁多之原則，（亦曰「二一」）苟使時空外於此原則則時空將不爲吾人所可了解，以數學而基於此不可了解之樸素之圖片，則自將紛紜聚訟，然以時空視爲此基本之「二一」之「理則」，則數學之先天綜合性殆有解決之望矣。繁多，二，或主客分離之原則爲時空之要素，實爲一重要之思想，而康德知識論中所聲明之因果律實爲此原則之最高度之發揮耳，故因果律果視爲與普通之所謂科學有關，實無寧謂爲與最嚴格之所謂數學有關；費希德於本書最有價值之觀點，實在於其亦洞見之繁多之原則，而以之視爲造成平常所謂時空之要素；唯其理論未臻精深，但爲一直覺式之敍說，且以其目的所限，僅用之於空間：來日吾人苟能於此作精密之發揮，或不無成果焉。卷二□□頁：

「你說，你是智性 (Intelligenz)，至少這一點是現在的問題所在了，你就這樣變爲你自己的一個對象。所以你的知識以對象資格把它呈現在你自己之前，——即呈現在主體資格的知識面前。」同節稍後：

「（但）我還不明白爲什麼就它的內容而言它正是『如此』一種呈現，——即呈現爲在廣

延的空間中展開來的一堆物質。」

「那末讓我們試試(去解釋空間在意識中之起源)，我知道，當你的智性活動(Intellogente Mätigkeit)滯留在其原始的不變的統一狀態中時，你是不能意識到這智性活動的，……但當這統一狀態在此不變的統一的範圍內，從一過渡狀態到另一過渡狀態時，你就意識到這活動了，當你在擔任這種作用，把這統一表示於你自己之前時，這精神的內在活動對你是如何一會事？」

「我的精神能力如在一種內在運動的狀態中，很快的從一點過渡到另一點——它對我像一條線的延長(Kin. Linenziehen)，而每一個確定的思想作成這線中的每一點。」

「很清楚的，(一般的意識)是一種形像，在其中可以向各個不同方向畫線，也便是說，空間。」

「你已深入到外在於你的東西之呈現的源泉，這呈現不是知覺，因為你只知識你自己；也不是思想，因為事物在你看來不止是思想的結果。這是對於在你外面的存在之一種實際的，絕對的和直接的意識，正如知覺是對於你自己的狀態的直接的一樣。……你自己就是事物，你自己，以你的有限性，——你的存在的內在規律——就這樣被分裂於你自己之外，你所見的外於你的，仍只是你自己。這種意識已被確當地名之為「直觀」(Anschauung)……。」

「所以，你的精神的眼(Feinhe Augen)也澈底地能參透這個對象了，因為它便是你的

精神本身；我在有知覺之前已把事物之可能形式以及這形式之關係予以分別限制確定；……事物的知識就是這樣地成爲可能的，這不是在事物中，也非出諸事物，它由你而出，它是你自己的本性。」

此間所引諸段之第一段曰：

「我還不明白爲什麼就它的內容而言，它正是『如此』一種呈現——即呈現爲在廣延的空間中展開來的一堆物質。」

此上所引諸段殆即解決此問題之半，蓋曰何以現象呈現爲「在廣延的空間」也，然另一半之問題爲「何以現象」不獨爲空間且爲「在空間中開展來的一堆物質」，「一堆物質」者謂實物也；此問題之深一層看法蓋在問吾人何以不能有一「空無一物」之空間；康德於其純理批判中極力說明之一點曰現象必由時空兩式始入吾人知覺範圍，或曰吾人必以時空而始得知識之材料，此所謂現象蓋曰經驗所與也（*Empirical Given*）；此說主旨所在蓋亦在着重捨時空則無所與，有時空則必有所與，而此論據之深一層之背景其實亦在指明所與或物質或實物必不能脫時空，即曰必不能不受量度原則（*Principle of Measure*）之拘束，而另一方面，則時空必不能無物，亦即決無「空無一物」之時空，即曰量度原則決不能脫離物而可能；或曰物均在度量下，而度量則必有物，此情形謂之「式」不離「能」；「能」不離「式」；時空基於量度原則，而量度原則基於「二」，此「二」（或曰二一）爲最基本之式，亦爲數學邏輯之基礎，此

所以數學邏輯有其形上之根據也 (Metaphysical ground of Mathematics and Logic)。時空之基本曰「二」，「二」者相拒之謂也，「二」爲異與不同，蓋爲一相外之原則 (Principle of Otherness)，相外則必各執其一，「執一」者獨化之謂也，獨化爲卓爾獨立，卓爾獨立曰「有」，『有』曰『實』，亦即吾人在論本體一章中所謂之成物也，故「二」爲成物之原則；「二」爲成物之原則，其實亦謂「物」爲成二之原則，凡不見執一者，則不見相外，不見相外而「二」無由起也；故一方面如無時空即無物，一方面則空無一物亦必無時空；至此吾人實更可清晰了解本節之初上節之末，何以吾人謂本體必藉現象而能顯，本體何以必須生現象，或我之獨立何以必於嚴格之自然界中，蓋本體始於獨化，獨化而見其『有』，獨化亦即執一，然執一特於相二，不相二者無所謂執一也；執一曰我，相二曰它，執一曰成物，相二曰時空；物與時空，相需以生：此所以斥「空無一物」之時空也。費希德於本書中亦隱約見及此理，然其論列，方法稍嫌樸素，得意忘言，義可取也。卷二□□頁：

「你只一般地把東西安置在空間中呢？還是以每個東西個別的佔有空間的一定部分呢？」

「我取後面的觀點——每個東西有其一定的大小 (Größe)。」

「不同的東西佔據着同一部分的空間嗎？」

「不，它們互相排斥。彼此相鄰在上下，前後的關係中……。」

「你如何得到它們在空間中的這種量度和安排呢 (Messen und Ordnen)？」

此首句所謂「一般地把東西安置在空間中」之空間本身實不成其爲空間，蓋空間之義在於其有向 (Dimensions)，而向則特於坐標 (Co-ordinates)。「一般地把東西安置在空間中」者蓋謂其無坐標之可謂也。故空間者特於坐標，謂之「彼此相鄰在上下前後的關係中」。坐標者亦曰量度與安排 (Messen und Ordnen)，而量度與安排之來，由於「互相排斥」(Sie schliessen einander aus)，「互相排斥」者，即吾人前所論之「相二原則」也；然「相二」起於互異，互異起於「執一」，故空間之成立，有特於每一「物」之成立，必一物有其所以爲一物者，(亦即每物能執其一)，而始有空間；此在費希德則曰空間之成立必特於我能分別我每一知覺 (Sensation) 有其性質程度之互異，(此互異之程度實至於無限，故空間至於無限；) 此種分別行爲費希德謂之判斷 (Beurtheilung)，此極其明顯爲費希德對康德名詞不正確之摹倣，吾人前已論及康德所謂判斷一詞之原意，蓋爲代表構成對象成立之「我」之統一者也。然吾人苟略去此故意混淆之名詞運用，實仍可了解費希德之原意所在，同上所引稍下：

「那末這判斷的原理是什麼呢？」

「無疑地由印象 (Eindrucke) 之強弱而定……」。

「那末你是依照了感覺之強弱來估計距離的了……」。

「很清楚的，只當我注意到我自己的感受，甚至注意到這些感受的最小程度的差異時，我才 (對距離) 有所估計……。」

按費希德之意，則空間之所以能成立者，由於吾人分別吾人之知覺之差異以使量度與安排得其可能而為空間定其坐標；故一方面空間可能而另一方面吾人之知覺，即投外於空間而成為在外之實物、所謂「在空間中展開來的一堆物質」也。

綜上以觀，則費希德之整個現象論總括如下：吾人直接所把握者為被動之知覺，知覺之來必伴之以意識，故僅為吾人自身之狀態而與外物不與焉；然吾人必為對象為外於我之空間中之一實物者，由於吾人於被動之知覺外且有自動之知性活動，其中分為兩部，一曰直觀，一曰判斷，此知性之所以必須活動由於此活動為「我」之自身之必要條件；直觀者為主客之分裂而現為廣袤之空間，則空間之真正成立尙有待分別被動之知覺而為此「一般性」之空間定其坐標，此一作用名曰判斷或思想，由此一活動而空間得以真正成立且吾人第一種受動之知覺意識及第二種自動之知性意識始有聯繫；於是第一種受動意識所有之知覺，或曰吾人自身之狀態乃被第二種自動意識所轉化為一外在於我之實際力量而為我之對象，此真實力量乃被視為外存於空間中之事物之支持者而為平常之所謂本質 (Substratum)，在外之本質為引我得被動之知覺者，蓋所謂我之感受必有引起此感受者也；此整個對象之思想乃不自覺中被「因果律」一詞所代表，對象之思想在普通理性即如此稱為「因果律」；此因果律之思想確為吾人不可缺之思想，亦即為確乎具有普遍及必然性之思想，然如加以上文所列之分析，即知因果律之所以有，全恃於「我」之自身之程序，因果律之所以具必然普遍性，亦由於凡為理性必須經此程序始能

自覺，而經此程序而得之自覺卽有對象成立於外，亦卽有因果律隨之於後也。故費希德所用因果律一詞爲吾人整個自身程序之別稱，因由因果律所表示之對象爲吾人自身之產物。

吾人前已指明費希德在卷二現象論中所稱之對象特重在空間，其所謂因果律，真正之意義在於「我」與「我」在同一空間中之對象之間所受之平面影響及限制，此種限制亦曰自然律，此以限制爲特性之現象謂之自然界；今費希德爲欲闡明此種限制之真相，已說明空間及在空間中與我以平面之關係同共存在而有影響及限制作用（亦卽亦起我之感受之作用）之對象，（具此作用之本質），其實乃「我」自身之產物，爲「我」之自身所必須之條件，或爲係因「我」需要實現而特意設立之工具；故於某意義下此對象不妨稱爲幻象；然不論吾人對此現象好惡如何，吾人可斷言者，蓋此現象所表示之嚴格因果律，或自然中嚴格之必然性僅爲「我」之所立，「我」雖處於此必然中，而限制「我」者非爲一陌生之外力，此限制爲「我」自身之作爲，故殊不必惴惴然驚怖於其自身所立之幻影也。此點爲費希德整個現象之目的，以使「我」不出於現象而仍能解脫於現象也。

吾人於此處更須提醒者，蓋謂費希德於此現象論中所承受於康德之思想實與本文第三節之列子注思想極爲相似，蓋康德及本書所承受之現象論其主要契機在於統一與繁多之原則，以見此兩者之相需以生也，自然界之繁多執一以生，執一者小一也，統一者大一也，小一而不見大一則「異類不獲具存」，此所見偏窒不化而永墜於輪迴生死；此蓋處於有生之分動用之域而

自限於有生之分動用之域者也，故列子注所重在於見繁多之後有其統一，見其一則多有所歸，流轉生死，不出環中，一其體而多其用，用多所以見一，故遷革變化，自然之符也，本文所論現象，義不出此，蓋皆貴無之說，然異於列子注者有二，一爲表面差別，一爲理論不同，表面者：西洋哲學自分析入微理，中國哲學以契會冥根本，故本書之論統一，始之以意識而入於對象之立，實有其系統思想；根本者：則列子注之貴無以貴無爲事而始終於貴無者也，康德及本書之貴無則以崇有爲基，蓋以爲貴無中所見之統一，僅爲一邏輯之必要假設，然邏輯之假設僅爲一式，式固必有能，能固必合式以來，然式非『生』能者也，能何以生，曰、能依目的獨立之概念而卓爾自生，或現象中所見之統一（無）爲不具『有』之理，具『有』之理者爲執一之一；故本書見統一以後仍當覓執一也（此所以本書第二卷爲現象論，第三卷爲本體論，本文爲次序計乃先及本體後及現象），故本書之貴無以崇有爲先。

綜觀費希德現象論，吾人茲更略舉其與康德異同及其本身得失如下：

一、本書現象論其骨架原取自康德第一批判，相同之點茲可不論；相異者則約略有三：一則康德所謂對象，爲吾人知識活動之統一性，構成對象者爲知識中之必然統一成份，以使知識中有二焦點爲合於吾人意識中心者，故康德論對象而再三申言規則及法律（Rule and Law），費希德之所謂對象義指空間中與我對立之實物或本質。二則康德所謂判斷（Judgment）指上述



之規則及法律之具體表現，而構成知識之疑一而具對象性者（註一）費希德用此詞全出於無意義之附會；三則對因果原則之思想本書及康德有如下之不同；（a）就論證之方法言，康德乃先述說各種知識條件，然後證明因果律即自然及於如此之條件下，費希德之原意亦如何，蓋將證明「我」之自覺之必然性而以因果律爲此自覺之自然結果，但其方法先提因果律以爲現象之基，似先假設因果律者，本文敘說未按其書中次序而按之以理論之先後，然書中所論易致讀者誤會；（b）就因果律之性質言，康德偏在其時間之相續，而本書偏在空間之相鄰，原來因果思想中本有相續及相鄰（Continuity and Contiguity）兩要素，一出重時空原則一出自空間原則，究竟二者以孰重，遑難斷言，存以不論，所可注意者康德所論之因果，普通固以爲其重在時間，然吾人苟細心分析純理批判經驗比證一章（Analogy of Experience），則其中三部第一節論本質者爲全篇總論，蓋爲因果原則之總假設也，而第二部雖標明爲因果律而其實爲就時間論因果，第三部雖標明爲並存原則（Principle of Co-existence），而其實爲就空間論因果，蓋第一部之總假設實統時空兩成份於一爐也。吾人苟不以傳統之因果觀因果而僅視之爲數學性之基本式（如吾人於前文所論），則以空間成份論因果實極爲自然之事，蓋經驗比證中之第一部份爲一之原則，而第二第三兩部均爲此一於多之應用，然「多」之爲多實統時空兩者而有之也。時

（註一）見先驗演繹第二版。

空兩者性質之不同及夫其不同究在何處，實爲一切哲學科學之極大問題，此一問題苟能闡明於哲學科學之進步，恐有爲吾人所不預知之助力焉。

二、本書現象論之得失約略如下：本書之得則費希德以統覺之分裂 (Separation of Unity of Appearance) 爲空間之起原或其要義，此雖同爲康德原意，然後者不易爲人體悟，遂每誤執時空爲一樸素之圖片，於時空之真義遂昧而不見，且以爲理性之知識活動起自兩元，一爲直觀一爲智性，而不知直觀之卽是智性，智性之卽是直觀也，但一側其繁多一重其統一耳。本書之失略言有二：一則現象之源有二，亦卽本節之首所謂之兩種意識，一曰知覺之意識，一曰對象之意識，知覺者謂單純之感覺，對象則爲直觀所立之空間，乃由思想而來，前者爲被動，後者爲自動，此二元之情形雖由判斷而加以撮合，且費希德於此撮合予以極大之重視，然其證據所恃僅在一判斷之概念，而此念且爲竊自康德而已加以無意識之附會者，故於二元關係之一元化終無滿意之說明，實則此二元之相需確爲一重要之思想，如仍能於意識之可能條件作論辨之據點，則其義甚顯也。二則本書第一卷所稱之嚴格因果律之自然，其意義相近康德原意，蓋側重於剎那相續之時間中先後之嚴格釐定也；卷二之現象論原爲於理論上求對此嚴格之自然作解脫者，然費希德爲其建立形上學之目的所限，於現象論中以現象一詞專指空間，且於論說中先假設時間，是則不獨直置時間於現象問題之外，且以現象之討論基於此時間原則矣。故其結論所建立之現象僅爲於同一空間中「我」與物之平面影響或釐定作用，於卷一中原所提出之時間

性之因果問題轉不予以隻字提及；此嚴重之疏忽，實名哲學家如費希德輩之所不當犯；然於此吾人亦可想見卽就系統之嚴密周詳而言，康德亦實爲不可及之標準也。

六

茲總述以上，略贅數言，以爲結語。

一、本文大旨略約如下：(a) 康德之工作承科學發達後理性主義之問題而來，其工作在於反省理性本身，以見理性本性之作用及性質，其目的在使理性同時能立自然及自由兩者而無衝突。(b) 費希德在本書之工作卽順康德之思想方法，以立其系統思想，但昔康德以理性反省爲題目者（廣義的知識論），今費希德以形上學爲題目。

二、理性活動之形式或結果原祇有一，但此結果對吾人之意義視吾人所持之態度而異，如持武斷之態度，則此活動似將現爲無數衝突，如吾人對之作反省之態度，則轉見理性之諧和的秩序；費希德所提之問題，卽爲對此武斷態度或樸素態度下所見之理性活動之描述；其敘述問題之方式，與康德稍異，康德在問如何在現象界中可有物如（上帝）之概念，其解答以爲現象界並無物如，而普通應用之本質之概念僅爲知識主體之思想式，非在現象界中有其存在（有），但物如雖不在現象界有，不卽謂不有物如，物如之有可在道德生活中「我」之自由意志表示之。故我與自然均有其地位，費希德問題之方式則在描寫普通不加反省之理性每以爲現

象爲獨立於我之對象，現象之後支持現象之本體或物如亦爲獨立於我之對象，二者總曰自然；則問題遂問果有所謂「我」否，蓋一切均獨立於我，則我將被取消其獨立地位也，以一切爲獨立於「我」之外，實爲不加反省之態度之特徵；反省之後即見一切既爲理性所立則理性實滲透於一切之中，而普通所謂我者，其實即此在活動中之理性而已，故「我」實滲透於一切之中。故吾人引列子注以爲例，以見一種以「我」滲透於自然中之態度，但此種滲透乃爲直覺的，而西洋哲學則必條析其所以滲透之跡。

三、由知識論觀之如何見一切中有「我」者，由形上學觀之即如何見「我」造此一切，故費希德於本書一則欲表示「我」如何是本體，再則欲表示我如何生現象。釋萬物之存在或「有」者，不能以前釋後，以前釋後謂之普通之因果，此前後之因果乃求一物之存在理由於其自身之外，如此一方面因果不盡，而另一方面則存在理由不在本身者其實亦即謂本身無存在之理由；此謂之有不生有；普通此種知識上之因果，原必伴之以一本質之概念，但此所謂本質爲一思想上之假設，或曰爲與因果(Ground and Effect)，此一思想式同起之另一思想式，或曰此一思想式乃因果之另一方面，故並非離因果而獨立者，此本質即限於因果中則亦即謂此本身並非一獨立之存在，亦即謂並非一「有」；此本身之概念，我國名之曰「無」，故曰無不能生「有」。故「有」之理由究何者耶，曰在「有」之自身；「有」自身爲其存在(有)之理由者，用其他言語亦即謂之「目的」；自身亦即曰「我」，自身爲存在之理由者，即謂「我」爲存在之理

由，亦即謂「我」爲「有」之基，道德生活即目的之生活，亦即「我」之表顯，亦即「有」之所在。

四、但純粹之「有」爲「上帝」之概念，蓋謂其爲單純之有而不爲何者之有也；單純之目的爲不可思議之目的，故「上帝」爲不可思議之上帝；此蓋謂此所謂「我」爲不自覺之「我」；吾人之所可思議之目的爲有內容之目的；內容依於「我」之自覺，「我」之自覺供給目的以內容，「我」之自身爲不可避免者，蓋不則「我」雖爲「有」而未自覺其「有」，不自覺其「有」，則有無異於無，故「上帝」之現爲用乃不可避免者，因「上帝」不現爲用則吾人實不能見此上帝，「我」之自覺倚於一基本之思想式，即二與一之思想式，吾人必須於執一之外並見相二，見相二而所以明「我」之執一，此相二之原則乃使吾人見此「執一」之努力有所向，此努力之所向，即吾人所謂目的之內容也。費希德之用語則曰吾人自設一限制以爲自行努力之對象。故爲本體之我必於現象中自覺而得其爲本體之內容，此所以「我」一方面分享於上帝之全而一方面又爲有限之存在；就「我」之爲分享於上帝之本體而言，「我」爲依於目的之自由存在，但此目的必於現象中始有內容，此自由必須於限制中始有意義，故就「我」依相二原則而有自覺而言；「我」必受因果原則之嚴格釐定；處於此兩對立系統中而終日乾乾的「我」即爲「上帝」之現實具體之代表或曰爲「上帝」於現象中之顯現。

本文所介紹之費希德之思想略如以上。

## 原序

在較爲近出的哲學中，凡對學院以外的人能有所裨益的材料，均將作爲本書的內容，而出之以特種的筆墨，以使它能爲未經思想訓練者所接受。至於下列數者，則本書不與焉：一、那些較奧密的論證，用以對付用心過份細密的人的吹求歪曲者。二、爲各種實驗科學之基礎知識者。三、屬於廣義的所謂『訓育』者，也便是說，屬於對人類加以有用意的武斷的『教育』者。凡此數者，均爲我們工作範圍之所弗及，因爲吹求歪曲既非上帝的理性之所應有，實驗科學又當歸之於專門的學者，而人類的教育，就其有賴的人力的一部份而說，也該責成於那些教師與政治家們。

這本書並不爲專門哲學者而寫，專門學者在本書中所讀到者，不外是作者在其他著作早已說過的話。這本書當能爲一般凡能了解任何書本的一切讀者所可理解。對於那些想從不同的次序中重溫其早已記得爛熟的話句，並誤以記憶爲了解的人，這書將無疑地會被覺得爲不可理解。這本書應當吸引鼓舞讀者，想他從感官世界上升到超感性的思想領域裏去。至少作者自己意識到，在進行此工作時不無這種意興。誠然，在苦苦地進行工作中我們往往會失去了開始時的熱誠，所以在一書結束時，我們往往有未能盡所欲言之感。總之，作者之初意是否達到，要

看此書對爲之而寫的讀者所發生之效果而定，關於此點作者無意置喙。

可是我還有一點至少得聲明的，在書中所用之「我」字，並非指作者，作者倒衷心希望，讀者能以此「我」自視，讀者不當以了解歷史的態度了解本書，而要在讀此書時實際地真切地使自己與自己盤詰，反覆考究，抽引結論一如書中所設想的代表人物。因之憑藉讀者自己的努力與反省，在內心中培養並建立一種思想方式，而在這本書裏提供給他的，則祇是這種思想方式的一張模本而已。

目錄

譯者導言

原序

卷一 懷疑

卷二 知識

卷三 言仰

一

三三

八九

目  
錄



# 人的天職

## 卷一 懷疑

我相信，我現在已知道了在我周圍世界中的，並非不足道的一部分知識。我也的確費了許多工夫和注意才得到這份知識。我只置信於我的感覺方面的一致的證據，我只置信於屢試不爽的經驗；——凡我所見的，我都接觸過，——凡我所接觸的，我都分析過；——我曾一再重覆觀察，我也比較過各種現象，只當我了解了彼此之間的關係後，只當我能從一種現象來解釋來推斷另一種現象時，只當我能預計結果，而結果證實了我的預斷時，我才滿意。因此，現在我之確信這部分知識之準確，一如我確信自己的個人的存在一樣，我以堅定的步伐，在我的世界之已知範圍內行走，也確然根據了我的信念的確實性，來求幸福，來過生活。

但——我自己是什麼東西呢，我的天職是什麼呢？

多餘的問題——很早以前關於這點我的學習，已告結束了。要把我所聽聞到的，學習到的，相信了的，重覆說出，會化費許多時間。

我模糊地記得學習這方面的知識的情形，我如何地記到這方面的知識呢？我是否受熱烈的

求知欲所驅遣，經過了不確定、懷疑、和矛盾，才得到這方面的知識呢？我是否對於任何信仰，經過一再檢討，經過選擇比較後，直至我的內心不可抗拒地，無可置疑地，對我說：「就是這樣，其確切一如你的存在，」才加以信任呢？不，我記不起有過這種情境。這些知識，在我尋求它們之前已由別人提供我了，在我發出問題以前，問題就業經解答了。我聽着，我無法不聽。那些話留在我意識裏（如原來的面目），我既無檢討，又不能參加意見，就讓每樣東西，佔據了我的心靈。

我如何地能使我自己相信，事實上我真具有關於這個反省的對象的知識呢？倘使我所知道的和我所信服的，一定得要是我自己所發現的，倘使我所認識的一定都得是我自己之所經驗，那末我實在不能說我已有了關於我的天職的知識。一點也沒有，我只知道，人家一般地所說的，他們一般地所知道的那些，我所能真正確定的是——我曾經聽見人家如此如此這樣說起過這題目。

因此，我以最急切的關心來探究比較平常瑣屑的事，可是對於最重要的事情的見解，我卻完全信賴着別人，我以為別人能對人類最重要的事發生興趣，且熱誠而又精審。而這種熱誠和精審則又為我在我自己身上所並未發現到的，我把他們估計得比我自已高得無法形容。

然而假如他們真正能知道什麼真理，則除了藉他們自己的反省而外，他們還能從那裏獲得呢？那末我為什麼不能，用同樣的反省方法，為我自己發現同樣的真理呢？因為我也正像他

們是一樣的人呀，我向來如何把自己低估小視了呀！

我希望不應再這樣長此下去了，從這剎那起，我要開始運用我的權利而重新要求屬於我的那份尊嚴。一切外來的幫助，都丟向一邊，我要自己來檢討，倘有任何私欲牽涉到我的研討的結果，任何偏心影響到結論，我就忘掉牠們，摒棄牠們。我不讓牠們影響到我的思路，我要以毅力和關心來進行我的工作。——我要誠實地承認一切我所認為真理的，無論它所表現的是什麼一種形式，我將頂禮歡喜，領受不暇。我要「知」。當我踐及這土地，我確信此土地將支持我；我若走近此火，我確信此火將燒着我，現在我願意我能以同等程度的確定性，知道我是什麼，我將要是什麼，倘若事實證明，我無法知道這件事，那末我也至少願意知道這點，就是，我不能知道這件事，只要有這點能自證為真理，我還是願意服從我研究所得的結論的，我急於要擔負起我的任務來。

我攔住了川流不息的自然，把她滯留一回兒，灌注精神於當下剎那，而對之潛心體會（反省一下這自然），由於這種體會，我的思想力才得到了發展，並且得到了研究自然的訓練。

我被許多東西包圍着，這些東西只能被我認為是分離的，獨立的，自存的一個個整一的全體，我看着植物，樹木，動物。我以某種性質歸於每個體，藉以區別牠們，以這樣的形式歸於這枝植物，以另一樣形式歸於另一枝植物，以這形式的樹葉歸於這棵樹。以另一種形狀的樹葉，歸於另一棵樹，

每個對象有一定數目的性質，不多也不少，問到一個對象，這是這樣的呢或那樣的呢？一個透澈了解這對象的人，對於每個這樣問題，總有一個確定的是或否的答覆。——因此關於這問題，在是與否之間更沒有懷疑猶豫的餘地。存在着的每樣東西，「是」某種東西，否則牠便「不是」這某種東西，——是有顏色，或是沒有顏色的；——有某種顏色，或沒有某種顏色；——有味道的，或無味道的；——是可觸的，或不可觸的；——等等，以至於無窮。

每樣對象，必以某種確定的程度，以具有這些性質中之任一種，若有一種度量可以用來描寫對象的每種性質，我們便可以發現某物之某性質的確實程度，這對象的這種性質不會超過也不會不及這程度。我按這樹的高度，這樹的高度是確定了的，這決不會比其現有的高度高些或低些，我想到這樹樹葉的綠色，那是確定的綠色，決不會比牠現有的綠色明些或暗些，鮮豔些或暗淡些；雖然關於這種性質，我無法量度和表示。我移我的目光於此植物，牠正在發芽或成熟中間成長的某階段中，決不會比這階段離發芽與成熟近一些或遠一些，「每樣存在的東西是澈底地確定了，牠就是牠現在是的那樣，而不能是別樣。」

這可並不是說，我不能設想一個對象，游移不定於兩相反性質之間，我確實設想過不確定的對象，我的一半以上的思想是這樣的概念，我想及一般的樹，這樹有果子否，樹葉否；若有，牠們有多少？——牠屬於那一類的樹，——牠有多大？——等等。關於這些問題，都沒有答覆。在這些方面，我的思想是不確定的，因為我並未想及任何特殊的樹，我只想及一棵普通

的樹。但正由於我未確定這棵樹，我否認這樣的樹的存在。每樣實際存在的對象，有着一切一定數目的實際存在的所能有的性質，而每種性質都有確定的程度，雖然我承認我不能精確地把任何一對象的性質說盡，或以任何量度的標準，應用到這些性質上去。

但是自然的洪流，一刻萬變，當我說我想留住在我面前的那一刹那，那一刹那已過去了，一切都變更了，同樣，在我把這一刹那把握住之前，一切已不同了。這自然並不始終像我觀察牠時的那樣，——她是「變成」那樣的。

牠爲什麼，又由於什麼原因，而變成這樣呢？爲什麼有無數不同的可能的形式中，自然在這一刹那正好呈現爲這些形式而不是別的形式呢？

這是因爲，在牠們之前的形式，也正好就是取着在牠們之前的那種形式，而不是別種形式。而且因爲現在的形式只能從那種形式，而不能從別種可能的情形中發生出來。若在前一刹那，有任何什麼最小程度的改變，那末此刻的任何什麼便也將完全不同於現在的一切了，那末由於何種原因，前一刹那，才正好是前一刹那那樣，而不是別樣呢？因爲這個緣故，在前一刹那的前一刹那是前一刹那的前一刹那那種形式。而前一刹那的前一刹那，又有賴於更前一刹那，如此上溯以至無窮。

同樣，下一刹那的自然，也必然地決定那爲下一刹那的自然所應有的形式，因爲，在這一刹那，自然所取的，便已正是這一刹那，這樣的形式的了。使這一刹那的形式，有些微的變化不

同於現在之所是，那末下一刹那的形式也必然會不同於下一刹那之所將是。以後的形式也必取着一定的形式，因為在牠們以前的形式，都是確定了的。後一形式倚於前一形式正如前一形式倚於更前的形式，下推以至永遠。

自然通過了她所能有的性質的無限系列而不停止，這些變化的相續，並非無規律而是遵循着嚴格的不變的規律的，凡存在於自然中的，必然地如其存在那樣存在。絕對不能不是這樣存在；我進入於一現象之不斷的鏈鎖中，在這鏈鎖中，每一環為其以前的一環所決定，而這一環又決定着次一環；因此我若能追溯到使這刹那得以實際地存在的那些原因，和依次推得由這原因必然會發生的後果，我就應該能夠，在那一刹那，而且祇憑思想，把發現宇宙間所有過去未來一切的可能情形發現過去，由於判解現在發現將來，由於預見結果。每一部分包含全體，因為只有通過全體，每部分才成其為部分，但通過了全體，這部分便非是這部分不可。

那末如今我所發現的是什麼一回事呢？倘使我檢討一下我的全部主張，我便發現牠們的精神是如此的。對於每個發展階段說，必須假定一先存的狀態，從這先存狀態，也只有通過這先存狀態，才發生現在，每種情形，假定其以前的情形，每種存在，假定另一存在；而很顯然地沒有東西可以自「無」以生。

那末讓我在這裏逗留一下，把所包含在這原理中的發揮出來，直至使這原理對我完全清楚為止，因為很可能地，將來我的全部研究之是否能成功，會視對反省思想中的這一要點，能否

作一清晰的識見而定。

我會經問過，爲什麼，由於什麼原因，對象的特定形式，在這一剎那正好恰爲如此。我以爲它們之所以爲刻下的情狀者，不必經進一步的證明，也不必作任何探究，以之爲絕對的，當下的，確定的，不變的真理那樣，是有一原因的；——牠們之能存在而有真實性，並非由於牠們自己，而是由於牠們之外的某種東西。我發現牠們的本身的存在，殊不足以說明牠們自己，我不得不假定牠們之外的另一個存在，作爲牠們的必然的條件。但爲什麼我會發現這些性質和特定的形式，不足以解釋自己呢？爲什麼我會發現牠是一不完全的存在？是牠裏面的什麼洩露給我，知道牠本身的殘缺呢？這，無疑的，——第一，由於這些性質之存在並非自足自滿的，——牠們是另一樣東西的屬性，——牠們是一個能具屬性者之屬性，是能具形式者之形式；我們要能設想這些性質其必要條件便必須假定有某一種東西支持着這些性質，這東西用術語來說，——便是這些性質的「本體」。進一步說，在我能把一確定的性質歸於本體之先，我必先爲這本體，假定一個休止狀態，即一個停止流變的狀態，亦即一種變化滯留的狀態，——倘我視本體爲在一流變的狀態中，那末它就不會有確定的性質了，這樣就只是從一狀態變到另一狀態的無止境的變化系列了。因此一事物的性質如有一種確定的狀態，這狀態也必表示一種被動性，而單純的被動，是不完全的存在。那種被動性本身，需要有一自動性，以相應於被動性而解釋被動性，以設想被動性；——或像平常所說——自動把被動的根據包容在其本身之中。

所以我覺得我不得不認爲，自然的那些流變不息的屬性本身決不能相生，——刻下的屬性不能取消它自己，而在下一剎那，當它已不再存在的時候，產生了既不同於己又不屬於己的另一屬性以爲自代——這些事是全然不可思議的。單單一個屬性，既不產生其自己，也不產生別的東西。

我發現我自己必須假定，用以解釋那些性質之漸漸發生及變化者，是一「自動的力量」，既爲對象之所特有而又構成對象的主要本性。

我如何設想這力量呢？——牠的本性是什麼？牠的表現形態又怎樣？這我祇能這樣設想：——在某些特定的情況之下，這力量，藉它自己的能力，由它自己的意願，確切地，不可免地，必將產生「某」些，而不能是別些後果。

這個爲一切創生及變化所賴的動力自身，只包藏於其自身中，並不包藏於外於自身的東西中，其包藏於自身正像其爲一力量那樣確定——這力量並未受迫而動，而是自動而動。由此可見，那使它發展成爲現在這樣而不是別樣的「原因」，一部分在於其自己，——因爲牠便是這力量，而不是別的東西；一部分在於外界，在於其發展時周遭的環境。此二因素，——力量由於本身而得的內在決定及由於環境而得的外在決定因素——必須聯合起來，才能產生變化。後一個因素——環境——事物的被動條件，——本身不能產生變化，因爲牠本身中就有與一切變化相反者在——惰性的存在 (das ruhige Bestehen)，而反之前面一個因素——力量——則是



完全確定了的，因為只有確定的力量，才能被設存想，但力量之性質，一定要通過了其環境，在此情境下，才能完成，才能發展。只當我可以知覺到牠的作用時，我才能設想一個「力」，這時候牠才是一存在。一個不活動的力量，——而仍舊是一活的力量，不是一惰性的東西者——是完全不可思議的。可是，每個作用是確定了的；這作用只是一種表現，只是活動本身的另一種形態，——所以動力在其活動中確定表現自己。而此確定的表現的根據，一部分在於力量本身，因為否則，便不能把牠想成爲一特殊的確定的力量；——一部分外於自己，因為牠自己的確定性質，只能想成是受別的東西所約制的。

一朵花從地上長出來，由此我推論出在自然中有一種形成力量，可是我所以以爲那樣的形成力量存在者，只因我以爲有這枝花或別枝花，一般的植物，以及動物等等的存在時才可能，我只能通過其作用來描寫此力量，對於我說，這力量只是產生那種作用的原因，——這便是花，植物，動物，及一般的有機體的發生原理。我更要進一步說，一朵花，一朵特別的花，只當一切其他情境聯合起來使其可能時，才在這地方發生出來。但是使此花成爲可能的種種情境聯起來，仍未能解釋這花的實際存在。因此我仍不得不假定，一特別的，自發的，原始的自然力。亦即一種特定的產生花的力量，因爲如是一種其他的自然，則在相同情境之下，可能產生完全不同的東西。——這樣我就有了下述的對宇宙的觀點。

當我把一切東西，視作一全體，視作一整個的自然時，就只有一個力量。當我把牠們看成

爲分離的存在時，就有許多力量。這些力量依照了牠們的內在規律以發展牠們自身，表現了牠們所能有的一切可能的形式。而在自然中的一切對象，只是在某種確定形式下的那些力量而已。自然之每一個各別力量的表現，一部分依照了其本身的內在本性，——一部份由於它目前所特有的表現，一部分由於與上相聯的自然的一切其他力量的表現而確定爲，變成爲其現在那樣。但這力量與自然的全體都有關聯，——因爲自然是一相關的整體。因此由於這些關聯，牠們是不可避免地被確定了的；——只要牠的內在性能不變，只要牠繼續在這些特別情境下表現自己，則牠的表現便必然地是它所表現的那樣；——牠們決不能與牠們現在是的那樣有些微的不同。

自然在她持續存在期中的每一刹那，總是一互相聯繫着的全體。在每一刹那，全體中的每個各別部分一定是牠是的那樣，因爲其餘的一切部分都是牠們是的那樣，你不能從一地方移動一粒砂而不因此變動這不可測的全體的一切其餘部分，雖然這變化可能不爲你所知覺到；但自然持續存在之每一刹那必爲一切過去刹那所決定，並更將決定一切未來的刹那，若你現在設想一粒砂的位置，不同於它現有的位置，你就不能不同時設想，那全部的無限的「過去」，便將不同於牠所曾經是的那樣，以及那全部無限的「未來」，也將不同於牠所將要是的那樣。譬如，以你所見到的這顆飛砂爲例，假定這顆砂的位置，比其現在海岸上實際的位置，較近內陸幾步。那末這一定由於把這顆砂從海上吹進來的風暴，比其實際情形更要激烈些；——那末，

掀起風暴的那種氣候，也一定與實際的氣候有所不同。而決定此氣候的以前狀態，也必與實際的情形不同等等。由此，你在過去的無限的時間系列中，得到一種大氣氣溫，與實際上所曾經發生過的完全不同，並且也得到一種完全不同的物體構造，那種物體對大氣氣溫有影響，大氣氣溫對那種物體也有影響。這溫度對於國境內之收成，從而間接地甚至直接地，對於人類的生命的久暫，正發生着一種最有決定性的影響。因此，你如何能知道——我們既然無法參透自然之奧秘，因此也不妨把種種可能羅列出來，——或許在能把砂的位置移動到距內陸較近幾步的那種氣候情形下，你的祖先中有一位，在產生你的直系親屬之前，不因凍餒或酷熱而早已死亡了呢？你又如何能說這不是可能呢？這樣你也許就根本不會存在過成其爲你，而你所已做的，與你所希望在這世界上做的，豈不將由於一顆砂的可能處於一不同的位置，而全部受阻了嗎？

我自己，以及我稱爲我的一切，是自然的嚴格的必然性的連鎖中之一環，有一個時間——當時活着的人如此告訴我，而我也不得不承認，的確有過這麼一個時間，雖然對於此時間我沒有直接的意識——在那時候我並不存在，而在一刹那之間，我開始存在了。那時我只是爲着別的東西而存在，——尙不是爲我自己而存在的，從那時以後，我自己，我的自我意識才漸漸展開出來，我也才發現在我自己中，有某種能力，傾向要求，和自然慾望，我是一個確定的存在了。在某一時間開始存在了。

我不是藉我自己的力量而得存在的，說在我存在之先，爲了要使我存在，我已是我了，是一句荒謬絕倫的話，所以我是爲外於我自己的另一力量帶到存在中來的。然而除了是由普遍的自然力量外，還能由什麼力量呢？因爲我原也是自然的一部分，我開始存在的時間，和我與生俱來的許多屬性，都爲這普遍的自然力量所規定。一切我的內在屬性所已表現過的形式，以及在我存在時，牠們所將繼續表現其自身之形式，均爲同一力量所規定。沒有我，而由別人代我來存在，已是一件不可能的事。而此存在，一旦存在在這裏了，會在其存在的無論那一剎那間，不同於實際上所已是的那樣，所將是的那樣，也是不可能的。

我持續存在時，始終有意識伴隨着，其中如思想，決心等等也只是意識的不同形態而已，這些事實於我的推論並無妨礙，植物之發展，動物之移動，人之思想都是自然的構造，——都依照了固定的規律。我又何不承認人的思想像動物的行動，植物的發展一樣地是自然的原始力量的表現呢？也許因爲對它（人的思想）的驚訝引我有些別的想法。思想比起植物的形式，和動物的運動來，確然是更高級更微妙的自然作用。但我如何能讓那樣的感情，去影響到由推理而得的冷靜的結論呢？我的確無法解釋自然的力量如何能產生思想，但我難道又能解釋形成植物或動物行動的自然作用嗎？從物質的單純組合中去推演出思想來，是一種蠢舉，因爲我所不欲爲，但我難道又能從單純物質組合中推演出最簡單的藻類的發生和形成嗎？自然的那些原始力量應是無法爲我們解釋的。因爲我們只有用這些原始力量才能解釋可以解釋的事物。思想存

在着，——其存在是絕對的，獨立的，一如自然之形成力量之存在是絕對而獨立的一樣。思想是在自然中，因為「能思」是依照了自然律而發生和發展的。所以思想通過自然而存在，在自然中有一種原始的思想力量，正像在自然中有一種原始的形力量一樣。

這個宇宙的原始的思想力量，在其所能有的種種形態中發展其自身，正像自然中別的原動力量，在牠們所能有的種種形態中發展其自身一樣。我，像植物一樣，是形力量之一種特別的形態或表現，像動物一樣，是運動力量之一種特別的形態或表現，除此之外，我也是思想力量的一種特別形態或表現，把這三個原始力量聯成一個，——成一個和諧的發展，——便是我的那種族的特徵。正如作成植物類的特徵者，便單祇是形力量之表現一者而已。

在我之中，形式，運動，思想並非是互相倚賴的和互為因果的；——我以如此的方式，去設想我之內和我之周圍的運動和形式，因為牠們便是如此的。或反過來說，牠們之是這樣，正因為我這樣地去設想牠們。——但牠們整個直接地都是同一個力量的和諧的發展，這個力量的表現，必然成爲我那一種類的生物的自足自滿的本質。因此我們可以稱此力量爲「形成人的力量」。一種思想絕對地在我心中發生，並不倚賴任何別的東西；與思想相應之形式，以及與此二者相應的運動也都是如此絕對地發生着。我之爲我不因爲我這樣想或這樣意求，才是這樣的，也不是因爲我是這樣的，我所以才這樣想，這樣意求，我之所以是這樣，我之所以這樣想，兩者都是絕對的；——兩者都因一較高級的力量，而互相和諧。

自然之原始的力量，爲牠們自身而存在，有牠們自己的內在規律和用意，這是十分確定的。因此，同樣確定地，若任便牠們自己，不以外界的力量去壓迫牠們，那末牠們的外在的表現，也必會支持某一段時間，而在一個劃定的範圍之內表示其變化。在發生之初立刻消滅的東西，決不是一種原始力量的表現，而是各種力量聯合作用的結果。作爲自然的形成力量的一種表現或特殊形態的植物，若不受外力干涉，便會從最初的發芽，一直進行到種子成熟。作爲自然一切力量在聯合中之表現或特殊形態的人，若不受外力的干涉，便會從出生一直進行到老死。植物的和人的生命的綿延，以及這生命的不同形態，就是這樣的。

就我我族類中的一分子而言，彼此和諧的這形式，這運動，和這思想，——這一切主要性質的時間上的持續（參雜在許多次要的變化中），終是從屬於我。但是形成人的自然力量，在我存在之前，早已在許多外在的條件和環境下，演示過了。那些外在的環境決定了這力量的現在活動的特殊方式，這現在活動的結果，就產生了像我這樣的人類中的一分子。同樣的情境永不會重演，除非自然的全部過程重覆一次，但這樣就有兩個自然發生了；因此同一個個人，存在之後，不能再存在一次。進一步說，形成人的自然力量，在我存在的那段時間內，就那時期所可能有的的一切條件和環境，以表現其自身。但沒有一種環境的結合，會完全相似於我存在那時候的特定的環境的結合的。除非宇宙能分裂其自身爲兩個完全相似而獨立的世界。但因此在同一時間內，將有兩個完全相似的個人存在着，這是不可能的。因之，我，這確定的人之必

須是怎樣，是被確定了的。而我之所以爲我的普遍規律。也被發現了。我是形成人的自然力量，——依照了這力量過去曾經之所是，現在之所是，以及它與自然中的其他相反力量之特殊關係——按照了這三者所變成的東西。而在其本身中，既沒有限制的理由——故他既然能變成什麼，便也必然變成什麼。我就是我是的那樣，因爲在這自然的偉大體系的這個特殊地位中，只有這樣的一個，絕對地沒有另一個人有存在的可能性。因之任一個精神，它若能參透自然之內部的奧秘，那末他祇要知道一個單的個人，便必能很清楚地說出什麼人在以前曾存在過，什麼人將在將來的任何剎那存在；——在一個人中，他會認識所有實際的可能的個人。我已往如此，現在這樣，將來這樣，是受我與自然之全體的内關聯所決定的；那同一的精神，根據我的存在之任何剎那，就能夠絲毫不爽地發現我在那一剎那以前曾是什麼，我在那一剎那之後又將變成了什麼。無論何時，我必然是我所是的，必然地將是我所是的，我不能不是我這樣。

的確，我意識我自己是一獨立的，並且在我生活的許多場合裏，自由的存在。但這個意識，很容易用早先確定了的那個原理來解釋，也可以和剛才得出的結論相調和，我的直接意識，我的知覺，不能超出於我自己及我自己的存在方式之外；——我只對我自己有直接意識，此外我所知道的，都由推論而來。正像我推論到有不在我知覺範圍之内的自然之原始力量存在着那樣。可是我，——我所稱作我自己，或我的人格的不就是自然的形成人的力量本身，只

是這力量各種表現裏的一種。我所意識到的也只是這表現，即我自己，而並不是這力量本身。這力量的存在只是爲了解釋我自己的存在有所必要而推論出來的。可是就其真正的本性說，這表現的確是一個原始而獨立的力量產物，牠一定得以這形式在意識中表現。一般地說，我之所以承認我自己爲一獨立的存在者，正就是這意義。出於這同一的理由，因之我看我自己，在某些場合是自由的，假如這些場合能成爲我這一個個人的獨立力量的表現。當我並不由於我的人格的原始限制，而由於外在環境的結合（這在時間中是可能發生的），使我不能做當我不受阻礙便自然地能做的事時，我就說我自己是受限制了。當這個個人力量，由於反對力量的優越性，逼使我作甚至與本性的規律相違反的表現時，我就說我自己被迫了。

若以意識賦予一樹，任牠生長，抽枝發芽，開花結實，不受阻撓，照其本性而發展，——那末只要牠祇做一棵樹，祇做一棵屬於特別一類的樹，並且祇做屬於這特別一類中特別的一棵樹，牠便知覺不到牠的存在受有任何限制，牠會覺得自己完全自由，因爲在所有的那些表現中，牠祇需做本性所要求牠做的事。牠並不希望做別的事，因爲牠也能希望做本性所要求牠做的事。但若牠的生長受不良氣候的阻撓，缺乏養份，或別種原因，牠便會覺得自己受了限制了，因爲本來屬於本性的一種衝動，未獲滿足。若把牠的低昂搖曳的樹枝，縛在一座牆上，用接木的方法，把別的樹枝壓在牠上面，牠便會感覺自己受壓迫而向別一個方向生長；牠的樹枝仍舊生長，但不是向牠自由時的那個生長方向去生長了。牠仍會結實，但再不是屬於牠原始本



性的那些果實了。在當下的意識中，我覺得我自己是自由的；反省了自然全體後，我發現自由絕對地不可能；自由當從屬於自然，因為自由只能由自然得到解釋。

由我的知性所建起的那個系統，使我得到多麼崇高的滿足！在我的知識組織中，引進了怎樣的秩序，怎樣嚴格的關聯，怎樣廣泛的觀照！在這裏，意識不再是自然中的陌生東西了。牠與存在的關聯不是不可知的了。意識即在自然中，是自然的必然表現之一。自然，在牠產生之的固定序列中，漸漸上升。在粗陋的物質中，牠只是簡單的存在。在有機物質中，她回到自己的內在活動中。在植物中，產生了形式，在動物中，產生了運動，在人（人是她的最高級的傑作），她反向自己，從而她能知覺和存想其自己。在人，她擴展了她自己，從單純的存在，變為存在與意識的一個整體。

這樣，便很容易了解我如何會必然地意識到我自己的存在及其性質。我的存在和我的知識，有一共同的基礎——即我自己的本性。我內在的存在，因為它是我的存在，所以是意識到其自己的。同樣我之能意識到存在於我之外的實體對象，一樣也是可以思議的事。那些力量（我的人格便是它的表現），——形式的——自動的——思想的——並不就是當牠們存在於一般的自然中時的那些力量，而只是牠們的某一確定部分；而牠們之所以只是這樣一部分者，因為在我之外還有許多的別的存在。由於我，我可以推論而非我；由所限制，可以推論而得能限制。因為我自己並不是那些屬於存在系統中的這個或那個人，所以這個人，或那個人一定外

於我而存在。——我心中的能思的本性就這樣地推理。關於我自己的局限性，我是直接意識得到的，因為這是我自己的一部分，亦惟因此，我才有一實際的存在。我對於限制我的力量所有的意識——即對非我的意識——則是由前者而發生，是從前者而流出的。

因此，我們根本可以不理會外在事物加於我身上，作用於我身上的那種所謂影響。我們起初以為由於牠們對我所有的影響，能灌輸給我一種知識，其實這種知識既不在外物中，也不能從外物而發生。我假定有外於我的事物存在着，此假說之根據不在於我之外，而在於我之內，在於我自己特有的人格的限制中。由於我自己的限制，在我心中能思的本性越出了他自己，從而才能把牠自己當作全體那樣來付度（雖然每一特殊個人都有一個不同的觀點）。

同樣，在我心中，發生了，有像我自己一樣別的意識體存在的思想。我，或在我裏面的能思的自然，作各種思想：有的，作為一種特殊的自然形相，該從其自身已得到完全的發展，有的，則不該從其自身得到發展。而在實際世界中情形亦復如此。前者是我自己在自然中的一般思想領域內所作的特殊貢獻，而後者則是從前者推論出來，可仍舊一定得在這思想範圍內有一席地的。但就我方面而論，後者既是推論而得則其地位必不在於我的心中，而在於別的思想體的心中：——因此我結論除我之外別的思想體。總之，自然在我心中意識到了其自己為一全體。可是只能從我自己的個人的意識開始，從這一意識再意識到普遍的存在。這是根據於因果原理的推論。——這就是說，她意識到了那些條件，在那些條件之下，那樣的一個形式，那

樣的一個運動，那樣的一個思想，那些組成我的人格的一切，才有可能。因果原理是轉移點，從我心中的特殊，過渡到在我以外的普遍，這兩種知識的明顯特徵在於前者是當下的直覺，後者是推論。

在每個個人中，自然從一個特殊的觀點來審視其自己。我稱我自己爲我，稱你爲你，你稱你自己爲我，稱我爲你，我在你之外，正像你在我之外，在我之外的東西中，最接近我的，最先爲我所了解。同樣，你也最先了解最接近你的東西。——從這些東西起，我們各自前推到相鄰的東西。但是我們兩人走着大不相同的途徑，這兩路，可能或在此或在彼相交，但永不能並行。可能的個人有無窮的不同，因此意識的可能出發點，亦可有無窮的不同。把一些個人的意識集合起來，就構成了宇宙的全體意識，因爲只有在個人中，才有完全的確定性和實在性。

每個個人意識的表徵，只須它是這裏所描寫的意識，便是完全確實而可信的，因爲這種意識，起之於自然整個的規定的發展，自然是不能自相矛盾的。凡有概念，一定有相應的存在，因爲概念只能與相應的實在同時產生。對於每個個人說，他的自己的特殊的意識，是全部被規定了的，因爲意識乃出自他自己的本性；「沒有人能具有不同於他所實有的那些意念，也沒有人能具有他意識的活動性不同於他所實有的程度。」他的概念的實質內容，爲他在宇宙中所取的立足點所定；這些意識的顯豁與靈動，則受在他人格中所表現的人類力量效率的高低所規定。以個人任一確定性質提供給自然，無論這性質是多麼瑣屑不關重要，不關重要——即如是

一條肌肉的生向，或一絲毛髮的彎度——使自然而有普遍意識而能回答你的話，她可以告訴你，在這個人有意識的全期間中，他所能有的思想。

在這系統中，我們稱爲意志的那種衆所周知的意識現象，也變成完全可理解了。一個「意願」，是對於我心裏的許多自然力量中的一個自然力量的作用所作的直接意識。對於因受對立力量的牽制，而尚未發生作用的這些力量的掙扎所作之直接意識，便是「慾望」。鬭爭力量之相持，是遲疑（不決）；——其中一力量戰勝，便是「意志決定」。倘使掙扎着要活動的力量，只是我們與動植物所共有的力量，那便表示我們內在存在的分裂和降級。這種慾求與我們在事物序列中所處的地位不相稱，依照通常的說法，可稱之謂低級力量，倘使這個掙扎的是未分化的人類全體所共有的力量，那末這種慾求與我們的本性相稱，可稱之爲一高級的慾望，後一種力量，一般而論，可適當的稱之爲一道德律。後者的活動是一道德的意志，由此而發生的行爲便是道德。若前者與後者發生不和諧而前者致勝時，便是惡。若那勝利，至於克服了後者，反對後者的反對，便是罪。

每次都勝利的力量，必然地勝利的；其優勢係受宇宙之全部關聯所決定；個人的道德和罪惡因此也爲那全部關聯所無可挽回地決定。我們若仍舊以在任何特殊個人身上的一條肌肉的生向和一絲毛髮的曲度提供給自然，若自然有普遍的思想的力量而能回答你的話，她便會把這個人從生到死的善行和惡行都告訴你聽。但道德仍不失爲道德，罪惡仍不失爲罪惡。有道德的人

是自然的高貴的產物；有罪惡的人則是一個卑劣的可鄙的產物，雖然，兩者都是宇宙的聯繫系統中的必然結果。

懺悔是對於我心中人性持續的掙扎所作的意識。而這種掙扎被罪惡征服之後，混雜着一種因被征服而起的不愉快的感覺，這是我們較高天性中一種不寧靜的，可仍舊是寶貴的證明。由這種對於我們本性中的基本衝動的意識，便發生所謂良心，以及在各個個人心中發生多多少少不同程度的惻隱之心，等而下之，直至於絕對的天良泯滅。而所謂鄙夫者，則根本不會懺悔，因為他內心的人性，誠不會一刻有過足夠的魄力，以作抗禦那些卑下的衝動之用。賞和罰則是為產生新道德和新罪惡的自然後果。良心若得經常的重要的勝利，我們的特殊力量就增強了，若不活動或經常失敗，這種力量一天天衰弱下去。至於犯罪和對罪惡負責的觀念只有外在的立法方面的意義。祇有這一種人，他使社會不得不用人工的外力以限制他對公共福利有害的那些衝動的活動，祇有這種人才算犯罪，並一定要對其所犯之罪負責。

我的檢討結束了。我的求知欲滿足了。我知道了我是什麼，以及我族類的本性在於什麼。我是一種自決的自然力量的表現，而此自決的自然力量的表現則又為由宇宙全體所決定者。要透徹了解我的特殊的個人存在的最深刻的淵源，是不可能的，因為我不能滲透自然之奧秘。但是我直接意識到我個人的種種方面，我很知道現在剎那的我是什麼，我也能大部記得我以前會是什麼；我亦將經驗到我將要是什麼——當在現在看是將來的，在將來變成現在的時候。

的確，我不能利用這種發現來調整我的行爲，因為我根本上並未真正行動過。而是自然在我心中發生作用。除了自然要我做的以外，我再想做一些別的，這是我根本上未作的打算。因為我不是我自己的創造者，自然製造了我及我所是的一切。我可能懺悔，喜悅，作較好的決定；——雖然嚴格說來，我連這也不能做，因為假如這些事物，注定要發生便自然地發生於我了；——但最確定的是，即以我的所有懺悔，所有決定，我仍不能絲毫改變命定中的我。我處於無可赦免嚴格的必然性的力量之下，——她若預定我變爲呆子壞人，我無疑的就得變爲呆子壞人。她若注定我變成聰明人好人，我將無疑地變爲聰明人好人。對於她和對於我，無所貶褒。她服屬於她自己的規律之下，我服屬於她的規律之下。看到這點，我感覺到我要保證我的平靜，最好是把我的願望，也從屬於我的存在全體所從屬的「必然」之下。

但是，這些相反的願望呀！我又何必把當我看到了我這檢討結果後使我悸動不安的恐怕，憂愁，和驚愕瞞過我自己呢？我會經神聖地允許自己，我的私願應不影響我的思想方向；而且事實上不會意識地讓牠們發生過任何影響。但是究極說來難道我便能因此否認這結果與我的存在最深切的期望，希望，和慾望相矛盾了嗎？儘管支持這個檢討的證明，如何準確，如何有嚴格性，我又如何能真正信仰一個理論和我存在的根本相抵牾呢？這個理論這樣明顯地和我所以要生存的目的相矛盾，沒有這目的，我將對我自己的生存發生厭惡？

爲什麼我的心對於這樣能完全滿足我的知性的東西，表示遺憾和疼痛呢？在自然中沒有東

西自相矛盾，難道只有人才是一矛盾嗎？或者，並不是一般人都是矛盾的存在，而只是我以及相似於我的人才如此呢？若我能安於我周圍的欺騙情形，滿足於對於我的存在的直接意識，根本不發生根本方面的問題（這種問題使我傷心），多好呢！但若上面的答案是真的，那末我必然會發生這些問題。實在我並未發生這些問題，——這是我心中的思想本性發生的問題，我注定了要傷心，我哀悼我那一往不復的失卻了的靈魂的質樸。

但是振作勇氣！即算一切都完了，背棄我，但祇要求勇氣不背棄我。我不能單爲了那些私願（無論它在我內心藏得如何深，又無論它看來如何神聖），總之，我不能由這些私願而放棄了用無可爭議的根據所推斷而得的結論。但或許在我所作的研究中，我發生了錯誤了。或許我只部分地了解，沒有完全去考慮那些我進行研究時的根據吧。我應當從相反的一端來專作研究，這樣我至少能得一正確的出發點。那末，我所得的結論（這結論使我在作決定時這樣驚恐，這樣痛苦），是什麼呢？我所希望的，代替這些結論的又是什麼呢？讓我首先盤究我所視為最後判斷的根據那些私願究竟是什麼？

我命中注定爲善爲智或爲愚爲惡，我無法改變這命運，——爲善無功，爲惡無罪，這是使我驚詫而恐懼的。把我的存在，以及我存在中的確定性質，歸因於外於我的一個原因。——此原因的表现又被別的外於其自身的原因所規定——這也是劇烈地刺痛我的。自由並非屬於我，而屬於外於我的一個外力，就是那外力，也只有一半自由——以上這一切都是我所不滿意的。

我——那我所意識到的我自己的存在和人格，而在這系統中却又好像只是另一個較高存在的表現者——我願意這個「我」是獨立自存的，不是別的或倚賴別的東西的東西，而是我自己的東西，——我願意這「我」是我自己的一切性質的最後基因。我要這「我」取在這系統中的自然的為我所特有的地位而代之。而「我」的表現形態也將不受釐定於任何外界力量。我願意有一內在的為我所特有的力量，像那些自然的力量一樣地能無窮地表現我自己。這個力量將表現他所要表現的那種特殊形態，他這樣表現，正因為他就是這樣表現其自己；而不像自然的別些力量那樣，只因為在如此如此的外在條件下，才這樣表現的。

那末，依照我的願望，這個特殊的內在力量的特殊位置和在中心在那裏呢？這當不是我的身體，因為我自願承認至少就其構造而說（且不論進一步的性質）身體祇為自然力量的一種表現。再則，這也不是我的感官世界中的私欲，因為我認為這些只是自然力量與我的意識所發生的一種關係而已。那末這一定是我的思想和意志了。我要按照我所自由地採取的目的，自由地運用我的意志力量。這個意志之最後根據便是其自身，不再受更高的根據所規定，牠將支配和運動我的身體，然後通過身體支配周圍的世界。我的動力將在我的意志支配之下，其活動更不能受別的東西的支配。牠就得是這樣。在精神世界中將有一最高之善。我常有力量自由地去尋牠，直到我尋到牠為止。尋到之後，體認牠，認知牠的本來面目，若尋不到牠，那便是我的過失。只因爲我要求，所以我能夠要求這最高的善。若我要求別的東西，那便是我的過失。由於



這意志的結果，應該產生我的一切行動，沒有這意志將絕對沒有從我所發的動作，因為除了這意志外，更無別的力量支配我的行動。這樣，我在意志的決定和支配下的力量，將征服外在的世界，我要做自然的主人，她該變成我的僕人。我要依照了我的能力的大小去影響她，但她不該有影響於我。

這是我所願望與要求的。可是使我知性滿足的那個系統却完全推翻這希望。依照前者，除了我自己加於我自己的規律外，我當完全獨立於自然和任何規律之外；而依照後者，則我又只是自然鏈鎖中嚴格地被決定的一環而已。究竟我所期望的那自由不是可以思議的呢？若可以思議，經過完全而透澈的研究後，有沒有根據，可以使我認此自由為實有，而以之自任，並由之使前面的結論盡被推翻呢？這是現在的問題。

在剛才所說的意義中，所謂自由意謂我將自己造成我所將是的自己。因此，為使我能變成將來的我，我一定得早已在某種意義上，是未來的我了。——乍見之下，這似乎是前說的概念中最可驚也最荒誕的一點了；如此，我將有雙重的存在。第一重存在，將已包含着第二重存在之根本的決定性的原理。倘使我就此觀察我直接的自我意識，我發現下述的情形，我知道各種行動的可能性，在這些可能的行動中，就我所見者而言，我可以選擇我自己所願意的。我可以走遍整個的可能性的範圍，考察一個個不同的可能，加以比較和考慮。最後我選擇一條路，依照這路，決定我的意志，接着這意志決定，而發生相應的行動。因之在一個月的概念中的我，

已預先是後來按着這概念，經過意志與行爲所發生的我了。我之爲思想體時的我，已預先是後來爲活動體時的我了。我自己創造了我自己：——我的存在爲思想所創造，我的思想爲思想本身所創造。我們可以設想自然力量之一個表現的確定情形，譬如植物吧，在其先有一不確定的情形。在這不確定的情形中有無數不同的可能的性質而在其中，若無外力干涉，他可以取任何一種。這些無數的可能，當然是「在牠之中」的，也便是說當然是包含在這棵植物的特有的自然力中的。但這些可能却並不「爲牠所有」，因爲牠不能有目的概念，牠不能自行選擇而使這種不決定狀態中止。一定得有外界的根據，把牠從許多不同可能中限制到一種特定的可能上去，而對那一特定可能它自己却無權決定，牠是不能由自己去決定這種可能。這種決定性不能在牠之中先存在着。因爲牠只能有一種已決定形態，這種形態便是牠實際上採取的形態。因此，我以前不得不堅持每種力量的表現一定從外界，得到牠的最後決定。無疑的，我當時只想到這些力量是不能有意識的，這力且只能在外在世界中表現其自身。我剛才的說法可以無限制地應用到這種力量上去。——但對於有意識的力量，剛才的說法的理由就不適用，因此把這說法的適用範圍擴大到這上面，似是稍嫌冒失的辦法。

我剛才所要求的自由，只能在智性裏才可以設想。這自由無疑地被屬於有意識之類。在這假定之下，人，同自然一樣，是完全可知了。我的身體，我在感官世界中發生作用的能力，正像在前一系統中。是自然的一種有限制力量的表現；而我的自然的私慾則是這些表現對於我的

意識所發生的關係。關於獨立於我之外的東西的知識，在自由的假定下才發生，其情形也確切地一如自然系統下一樣。至此為止，這兩系統是相符合的。但依照自然系統說，——這裏便發生兩者的對立了——我的自然活動是在自然的控制之下，經常受產生牠的力量所支配而運動，在這方面，思想除了旁觀之外，更不能做旁的事了。依照自由系統，這個能力，一旦存在了，就在高於自然的那個力量支配之下，這個高的力量，完全獨立於自然律，——這力量便是決定目的和意志的力量。思想不復只是觀察的能力；——牠是行動本身的源泉。從前一情形看，中止我不決狀態者是外於我而不爲我所見的外力，這種外力限制我的活動，我對活動的直接意識，以及我的意志，其情形正一如植物不能自主活動因了限制一樣。但從後一情形看，則這是我自己，這是獨立而不受一切外力影響的我自己，他中止了我的不定狀態，依照了我所知道的以那一條路爲最好的知識決定了我的路向。

我將採取這兩個意見中的那一個意見呢？我是自由而獨立的呢？——或我自身不成其爲什麼，而只是一外力的表現呢？我很明白，這兩個理論中，沒有一個理論是有充分理由的。就第一個理論而言其唯一可取之點在於可以思議。就第二個理論而言則我又把一個在其相當範圍內完全準確的原理，推廣到正當範圍之外了。倘使智慧只是自然的一種力量的表現，那末我把自然原理用上去是對的，但智慧之是不是這樣，正是爭論的焦點。這個問題一定得從別的前提推演出來而得解答，不能從研究開始時就預先假定了的片面回答裏，得到解決，如此便祇是把我

先前收納在假設裏的，又再分析出來而已。總之，這兩個理論似乎都不能合理地建立起來。

這也很難用直接意識來決定。我既永不能意識到在普遍必然性的系統內決定我的外力；我也永不能意識到在自由系統中我決定我自己的力量。因此不論我接受那個理論。我之所以接受之者，並非由於其證據可靠，而只是因為武斷地已經如此接受了而已。

自由系統滿足我的心願，自然系統則毀害我的心意。若我只是作為倏忽即逝的現象的一面鏡子，冷冷地，無動於中地站着，對流變的大化，只是旁觀，則我實在不能忍受我這樣的存在。我藐視牠卑視牠，我要愛，——我要在同情中忘懷自我。——我要嘗味生活的甘苦。我自己便是這同情的最高對象；而我之所以能繼續地滿足此同情，便是因為我的行動。我要盡其在我；——當我做對時，我要高興，當我做得不對時，我要憂傷；即使是憂傷，對我說，仍是甜蜜的，因為這是我對我自己同情，——也是未來補救的一種保證。只有在愛中，才有生活，——沒有愛，便是死和毀滅。

但是，與之相反的那個系統却冷冷地，傲慢地兀自獨行其是，揶揄這愛而視之為一種笑柄。假使我聽牠的話，我便不是，我便不能動了。我最親切的對象，只是腦中的一個幻象——一個具體的指示方向的大幻覺。在我心中發生作用的不是我，而是一外在於我的全部不知的力量。這個力量如何表現自己，與我毫不相干。帶着熱烈的溫情和善良的意志，我羞慚地站着。我對就我所知的本性中的最好最純的東西反覺赧然（而我是爲了這才生活的）。正像對一自己

的可笑的蠢舉赧然一樣。我心目中最聖潔的對象，成爲可憐的譏諷取笑的對象了。

無疑的，只因我有愛於這種愛，有興趣於這種興趣才使我不知不覺地，在我進行那個使我疑惑使我沮喪的研究之前，不事深思，便自視爲自由獨立的存在；無疑的也就是因爲這種興趣，所以才以視某一意見爲信念，——這信念固自有其可思議性，而且我們也無法獲證其反面，但除此以外，也便別無所有了，也就是這種興趣牽制着我，不讓我更進一步地去考問關於我自己及我的能力的解釋。

相反的那個系統固然是枯燥而無情，可是在解釋能力方面，其力量却是無窮盡的，牠甚至能解釋我爲什麼會對自由發生期望，爲什麼會對與此相反的意见發生厭惡。我可以從我的意識中找出證據來反對這理論，但這理論反過來，可以解釋這些證據的由來，我往往說「這情形是這樣這樣的」，這理論就以同樣的冰冷的自若的態度對我說：「我也這樣說，但此外，我還能告訴你，爲什麼牠一定是這樣的。」「當你說起」牠可以這樣地回答我的抱怨：你的心靈，你的愛情。你對於這事或那事的關心時，你只是站在直接意識到你自己的存在的立足點上；這一點，當你說你自己是你所最關心的對象時已早就承認的了，我們早已知道並也已證明，你這樣深刻關心的「你」，雖不是你特有的內在的自然的活動，也至少是這自然的衝動；我們已知道每個這樣的衝動，正因其爲一衝動，故必定內向於其自身，且迫使牠自己作活動；——於此我們可以了解如何這衝動一定得在意識中以愛情，以對自由的，有個性的活動的

愛好等等的形態來表現其自己。但若你在你的自我意識裏能改變這個狹隘的觀點，代之以更高的對宇宙全體能有觀照的看法（你原也答應過你自己將採取這觀點）。那末你就會明白你所稱為你的愛的，其實不是你的愛，而是外物的愛，是在你身上表現的自然原始力量，是牠在關心於牠自己的特殊的存在。所以不要再去訴諸你的愛，因為即使愛能證明旁的專，但在這系統中牠本身便建立在完全不合法的假定上。你不能愛你自己，因為嚴格地說，無所謂你；這是在你心中的那個自然，其興趣在保存其自己。你早已承認，雖然在植物中，有一種生長和發展其自己的特有的衝動，然而這衝動的特定的活動，仍有賴於外於牠自己的那些力量。假使一刻之間植物也賦有了意識，——牠也會對這個生長的本能感覺愛和關切。假如你以理性為它說明，說這本能不能自行完成任何事物，而牠的表現方式也永遠受一外物的決定，——那時牠也許正也會作你所作過的話同樣的辯解，他這作風就其為植物說也許還可原恕，但這種辦法對你便全不適合，因為你是一種較高級而有能力了解自然全體的一種自然的產物。

對於這說法，我能回答什麼呢？我若奮勇採取這觀點，採取這有名的宇宙觀的觀點，我無疑地會面紅耳赤，默然無言的。所以，這就是問題了——我不顧一切採取這立場呢，還是使自已滯留於直接自我意識的那一範圍之內呢？還是使愛情隸屬於知識呢，還是使知識隸屬於愛情呢？後一種立場為求知的人所不取；前者的立場使我陷於不可描寫的疚痛的境地中，因為他把我心裏的人格取消了。我不能採取後一觀點，而不自陷於欠思慮和愚蠢無知；我也不能採取前

一觀點，而不消滅我自己的存在。

我不能長此不決。我的安靜和尊嚴有賴於這問題的解決。我簡直不知如何自決，我既無絕對的決定的根據以偏袒前者，也沒有任何根據可以偏袒後者。

不可忍受的不定和不決的狀態呀！由於我的生活上最好的最勇敢的決定，我竟被引入這麼一種狀態！什麼力量能拯救我脫離牠呢？——什麼力量能拯救我脫離我自己呢？





## 卷二 知識

沮喪和痛苦咬斃我的心，我咒詛那來復的白天，這白天爲我喚回一生命。但它的意義與真實性，却又極爲可疑。我在晚上從不安靜的夢中醒來，我急於要尋求一線光明，可以把我從這疑慮的迷津中引領出來，我找尋，却只是在迷宮中變得更迷惑罷了。

有一次約在中夜，一個奇怪的形狀在我面前現出來，對我說：

『可憐蟲呀！你聽我說，你一再犯錯誤的推論，還自以爲聰明哩。』

『你在一個幻影前發抖，其實牠是你自己辛辛苦苦去創造出來的，你振作起來，變爲真聰明。我沒有新的啓示給你，我所能告訴你的，你早已知道了。你只消把牠記憶起來便是。我不能欺騙你，因爲你，你自己會承認我是對的；你若再受騙，那是你自己騙自己；振作勇氣聽我，回答我的問題。』

我振作勇氣——他訴諸我自己的知性，我要冒險，他不能把他的思想塞進我的心中，我所應該想的，將由我自己想出來，我所要接受的信念，一定得是我自己的創造——『說罷，奇怪的精靈呀！』我說：『不論你是什麼！說罷，我願意聽，問我，我願意回答。』

精靈：『你相信這裏的這些東西，同那裏的那些東西，實際上是外於你而在你面前嗎？』

我：『當然，我這樣相信。』

精靈：『你如何地知道牠們是實際在你面前呢？』

我：『我看牠們，倘使我伸手過去，我會感覺到牠們，我可以聽見牠們所發的聲音，牠們通過了我的感官呈現於我。』

精靈：『或許你等一下會撤回你的話（說你看見，感覺，聽見這些東西），目前我且照你所說，好像你真藉你的看、摸和聽，知覺到對象的實在的存在。但注意，只是經過你的看、摸、和其他外在的感官之這樣的，豈不是這樣嗎？你若除了通過你的感官之外還知覺嗎？除了由你見到牠、聽到牠之外，那對象還能對你存在嗎？』

我說：『決不能了』。

精靈：『所以，對你而言，如有可以知覺的對象在四周，這只是由於你的外在感官的一種特殊的性質。你知道對象，只是由於你對你的視、觸等等的特殊規定有知識，你說：『有外於我的對象存在』，這句話有賴於「我聽、我看、我感覺等等。』』

我：『這正是我的意思』。

精靈：『那麼你又如何地知道你見、你聽、你感覺呢？』

我：『我不懂你了，你的問題在我看來太奇怪了。』

精靈：『我可以使問題清楚些，——你看到你的看，感覺到你的感覺嗎？我問你是不是另

有一個更高的感官，憑藉這更高的感官，你知覺到你的外在感官，和牠們的性質嗎？」

我：「沒有，我直接而絕對地知道看和感覺，我直接而絕對地知道所看的和所覺的東西，因為我見我觸，也是由於我見我觸，我就知道是這樣。更不憑藉別的感官的媒介，因此，你的問題對於我是陌生的，因為這問題好像懷疑到這種意識的直接性。」

精靈：「我的用意並非如此，我只希望引起你注意弄清楚這直接意識，那麼你對於你的視和觸，有一直接意識了？」

我：「正是」。

精靈：「我說的是「你的」見和觸，因此你是見時的見的主體和觸時觸的主體，當你意識到「見」時，你是意識「你自己的」一個特殊定規或變化嗎？」

我：「無疑地」。

精靈：「你對你的見和感等等有意識，因此你知覺了對象，若沒有這意識，你就不能知覺了嗎？若你不知道你在看、你在聽、你就不能由看或聽，來認識一對象了嗎？」

我：「不能」。

精靈：「因此對你自己、及對你自己的性質有直接意識，是一切其他意識的絕對條件，只當你知道你知道一件東西時，你才知道這東西。凡不包含在前一種認識中的因素，便不能加入於後一種認識中去。（你不能不知道你知道一東西，而去知道一東西。）是嗎？」

我：『我想是這樣』。

精靈：『因此，你只通過看、感等等。你才知道對象的存在，而你之知道你、你感，只由於你知道你直接地意識你的看和感。凡不是你「直接地」知覺的，你便根本沒有知覺到。』

我：『我想這是這樣的』。

精靈：『在一切知覺中，你首先只知覺你自己，和你自己的情形，凡不包含在這知覺中的，便根本未被知覺到。』

我：『你只是重覆我已經承了的話』。

精靈：『倘使我以爲你還沒有澈底的懂得，還沒有不可抹掉地把這意思印在你心中的話，我不憚將其在各方面的應用重覆說出，你能說你意識到外在的對象嗎？』

我：『若要我說得確切，我便不能這樣說，因爲我藉以把握這些對象的視與感不是意識本身，只是我首先和最直接意識到的東西。嚴格的說，我只能說我意識到『我的』對於事物的見和感。』

精靈：『永不要忘记你現在清楚地懂得了的東西，在一切知覺中，你只知覺到你自己本身的情狀。』

『可是我繼續要說你的話，因爲這是最熟悉的。你說過你能看、聽和感覺這些對象。你如何地，即是以什麼性質或屬性來看和感覺牠們呢？』

我：「我看見那對象是紅的，這些是藍的；當我觸牠時，我發現這是平滑的，那是粗糙的；這是冷的，那是熱的。」

精靈：「你於是知道紅、藍、平滑、粗糙、冷和熱的是什麼嗎？」

我：「無疑我知道。」

精靈：「你可不可以把牠們描寫給我聽一聽呢？」

我：「那是不能描寫的，看，把你的眼睛轉向那對象，你經過你的視覺，而意識到的，我稱之爲紅。摸摸這一對象的表面，你所感到的，我稱之爲平滑。我就以這樣的方式得到這類知識，更沒有別的方法得這知識了。」

精靈：「那麼我們難道也不能從已經由直接感覺知道的某幾種性質，去推演出與牠們不同的別的性質來嗎？譬如，倘使任何人已見過紅、綠、黃，但永未見過藍色，已嘗過酸、甜、鹹，但永未嘗過苦味，他們能不能不見和嘗藍和苦的東西而單藉反省和比較去發現藍和苦是什麼呢？」

我：「當然不能，凡爲感覺之事，只能去感覺的，不能由思想去發現的，這不是推演而是直接的知覺。」

精靈：「怪了，你自誇有一知識，可是你又不說如何地得到這種知識。但注意，你說對象中之這一樣是要看的，另一樣是要感的，第三樣是要聽的。因此，你必定能區分視觸聽

三者了，是不是？」

我：「無疑地」。

精靈：「你又說你看見這對象是紅的，那是藍的；感得這是平滑的，那是粗糙的。那麼你於是能區分紅、藍，區分平滑與粗糙了。是不是？」

我：「無疑」。

精靈：「你又說你並不是在你心中由反省和比較這些感覺而發現牠們之間的不同，但或許是已比較了「外於你的」對象的紅的顏色或藍的顏色，平滑的面或粗糙的面之後，你才知道你應該「在你心中」感覺什麼是紅色或藍色，什麼是平滑或粗糙吧！」

我：「這是不可能的；因為在我對對象的知覺之前先有我對我自己的內在狀態的知覺，這種對內在狀態之知覺決定了我對於對象之知覺，而不是反過來後者決定前者。我先區別我自己的狀態，藉以區別對象，我能知道可以用完全武斷的符號，譬如紅，來表示這特殊感覺，用另一符號藍，以表示那一特殊感覺，類推以至於平滑粗糙等等，但我不能知道感覺本身互相是有區別的。也不知道牠們是如何地區別的。我只因為我自己意識到我自己對自己有感覺，且在兩種情形對自己的感覺不同，因而才知道牠們是不同的。牠們如何的不同，我不能描寫，但我知道牠們之不同正像爲我對我自己的感覺在兩種情形下不同一樣。而這個感覺間之不同，是一直接的而不是一習得或推演的不同。」

精靈：「你可以不問關於事產之一切知識而區分牠們嗎？」

我：「我「必須」不問這種知識，而作這區分，因為這知識本身不有賴於那種區分。」

精靈：「那麼這種區分只是通過那單純的對自我的感覺，直接的給予你的了？」

我：「更無知道」。

精靈：「那麼你就應該以如此的說法爲滿足了：「我感覺我自己有下列方式下受影響即我稱爲紅、藍、平滑、粗糙等等。」你應當把這些感覺只歸之於你自己的心而不把牠們移轉到完全在於你之外的對象上去，因而應把你自己心中的這些變化作爲這種對象的性質。」

「或是你要說：當你相信你看見一對象之紅、或感覺其平滑時，你除了在某一方式中覺得自己有所感受之外，還實在知覺任何別的東西嗎？」

我：「從上面所說的看來，我已經清楚的看到我除了你所說的之外，不再知覺任何別的東西了，把我心中的知覺移轉到我之外的別的對象上去（可是這又是不能避免的），現在在我看來，是十分奇怪的事。」

我是在我自己心中感覺，並不在對象中，因爲我是我自己，不是對象，我只意識到我自己及我自己的情狀，而沒有意識到對象的情狀。假使有一對象的意識，那意識一定既非感覺亦非知覺——這些是很清楚的。」

精靈：「你的結論下得太直率些，讓我們把這件事的各方面來考慮一下，這樣我便能擔保

你不致把已經自由地認可了的撤回去。

那麼在對象中，是否像平常想的那樣，除紅的顏色平滑的面等等之外，總之，除了你這憑直接感覺而所得之特殊標記外，還有別的東西嗎？」

我：『我相信有的，除了這些屬性之外，還有這些屬性所屬之事物本身；即支持這些屬性的支持者。』

精靈：『但你通過何種感官，知覺到了這些屬性的支持者呢？你看見牠嗎？感覺牠嗎？聽見牠嗎？你有沒有知覺本體的特別感覺呢？』

我：『不，我想我看見了牠和感覺了牠。』

精靈：『真嗎？讓我們更嚴密的來考察一下，你一直都意識到看的本身呢？還是始終只意識到每一確定的「看」呢？』

我：『我每一次有一確定的「看」的感覺。』

精靈：『對於在那裏的對象說，這關於看的確定感覺是什麼呢？』

我：『即紅色』。

精靈：『那麼這紅色是確實的東西，是一單純的感覺，是你自己的一個特別狀況。』

我：『我早已了解了這點』。

精靈：『所以你知道這紅的本身是單純的，像一數學的點一樣，你只這樣看見了牠，至少



在你心中的紅就其爲你的感受說，牠清楚的是一單純的確定的情形，與任何別的東西更沒有關聯，我們只能把牠描寫爲一數學點，你不這樣想嗎？」

我：「我一定得承認這是實情」。

精靈：「但現在你把這單純的紅展開在一廣闊的平面上，這平面你一定並未見到。因爲你只見一「單純之紅」，你如何地知道這平面呢？」

我：「這真是奇怪——但我相信我已發現了解釋，我的確沒有看到這平面。但當我把手伸在牠上面去時，我感覺到牠，在這感覺的過程中，由我的看而得的感覺始終如一。因此，當我繼續看這同一紅時，我把紅色延伸到我所感的全面積上去。」

精靈：「你若只感覺到了這樣的一塊平面，那可能是這樣。但讓我們看一看這是否可能。你並不是空泛地作一般的感覺，感覺到你自己的感覺，你也只意識到你自己的這些感覺。是不是這樣呢？」

我：「是的，每一個感覺是一個確定的感覺。我從來不空泛地一般地看或聽、或感。我的感覺永遠是確定的。顏色是紅的、綠的、藍的，觸覺是冷、溫、平滑、粗糙，聲音是提琴的聲音，人的聲音等等——所見、所感、所聽者都是這些。讓我們把這點視爲定論，毋庸贅辯了。」

精靈：「好——那麼當你說你感覺一平面時，你直接地仍只感覺——平滑、粗糙等等。」

我：『的確』。

精靈：『這個平滑和粗糙像紅色一樣，是一單純的感覺——是在你，亦即在感覺者，心中的一點，我在前面問你爲何把一單純的視的感覺展開在一個想像中的面上，現在我以同樣的權利來問你，你爲何用一單純的感覺作同樣的事呢？』

我：『這個平滑的平面的各點或許不是一樣平滑的，每點有一不同程度的平滑，可是我沒有嚴格分辨牠們彼此間不同程度的能力，我也沒有文字來表達他們之間程度的不同。但是我實在還在無意識中區分了牠們了，把牠們挨次排列起來，這樣我就形成一個平面。』

精靈：『但你能不能在不能分的同一時間剎那中，有相反種類的感覺？或同時在不同方式中有所感？』

我：『不能』。

精靈：『你爲了要解釋你所不能解釋的，你就假定不同的平滑度，這些不同的平滑度，就其相互爲不同說，是在你心中之相繼續的相反的感覺？』

我：『我不能否認這些』。

精靈：『那麼你當如你實在所感覺的那樣把它們視爲（像你在別的情形中所知覺它們的那樣）同樣的數學點之相續的變化；而不將它視作相隣的，在一個平面上的很多點的同時發生的性質。』

我：「我知道這點，我發現我的假定沒有解釋什麼東西。但我的手，我用牠來摸這對象，按着這對象的手本身是一平面。藉手，我知道對象是一平面，是一比我手更大的平面，因為我可以不止一次把我的手張在牠上面。」

精靈：「你的手是一平面嗎？你如何知道的呢？你如何意識到你的手呢？你或是用手去感覺牠物。那末手是工具；你或是用你身上的別部分來感覺手，那末手是對象；除此之外，你還有別的方法去意識牠嗎？」

我：「沒有，沒有別的方法了。我用我的手去感覺別的確定的對象，否則我就用我身體上的別的部分來感覺我的手本身，我不能有關於我的手的一般性的直接的絕對的意識，正像我沒有一般性的看和感覺一樣。」

精靈：「現在，讓我們單考慮以你的手爲工具時情形，因爲這也能決定第二種的情形。在這情形的直接知覺中除了屬於感覺外，更沒有別的了，除了下面的事實：——你自己（在這情形下是你的手）在摸時，是摸的主體；在感覺時，是感覺的主體。現在，或是你的感覺是單純同一的，這樣我便想不通你爲什麼把這單一感覺延伸到一感覺的平面上去，而不以單一的感覺點爲滿足，或是你的感覺是雜多不同的，在這情形中，既然不同，一定是互相繼續的，我也想不到你爲什麼不把這些感覺，想成爲同一點的互相繼續。你不能解釋你何以視你的手爲一平面，正如你不能解釋在你之外的一個一般性平面的觀念一樣。除非你已經解釋了第一

點，否則不要用第一點來解釋第二點。第二種情形，在這情形下你的手或你身上的無論那一部分本身須是感覺的對象，可以用第一點很容易地來解釋，你用別的器官來知覺這器官，別的器官則也是感覺的主體，我對你的手所發生的問題，同樣地適用於別的器官。你同以前一樣不能作答。

關於你的眼的平面，以及你身體上每個別的平面，都可作如是觀。你對於在於你之外的延展的而意識可以是從你對於你自己物質身體的延展的面的意識出發，且受後者的規定。但你因此必須首先解釋你的肉體的延展的平面性之由來。」

我：「這夠了，我現在清清楚楚地覺得我既未見，亦未覺物體性質中的面的延伸性，我也未嘗藉任何別的感覺把握牠。我知道這是我的習慣的作法，把在感覺中只是一點的伸展為一平面，把我所應當視之為相續者表現為相隣，因為在單純的感覺中，沒有相隣的東西，一切都是相續的。我發現事實上我極像幾何學家之教我作圖那樣，把點延伸為線，從線延伸為平面。我很奇異我如何地會這樣作的。」

精靈：「你還作了別的更多、更奇怪的事呢。你歸屬於物體的平面，不能為你所覺所見，也不能用任何器官去知覺。但在某意義中我們可以說，你看到此面上的紅色，或感到其平滑。但你甚至還不以這平面為罷休呢。你把面延伸成數學上的『體』，正像你前面承認的，你會把線引伸為面那樣。在平面後面假設了一個物體的實質的內在的存在。告訴我你能不能藉任何感

官來看，來感覺在此平面後面的任何事物的實際存在呢？」

我：『不能，在平面後面的空間，不能爲我的見、摸、或別的感官所參透。』

精靈：『但是你假定了這樣一個內在體的存在，然而你又不能知覺這內在體。』

我：『我承認此點，我愈加驚奇了。』

精靈：『你想像在平面後面的是什麼東西呢？』

我：『是的——我想這是相似於平面的東西——是可以感覺的東西。』

精靈：『我們一定得把這點更清楚的確定下來。你能不能把你想像中的那組成物體的東西分割呢？』

我：『我能把它分割無限；——我並非指用工具來分割牠，而是在思想中分割牠。沒有分得不能再分的最小部分的。』

精靈：『你這樣分割下去；你能不能得到極小部份其本身已不能復爲視觸等等感覺所知覺？我說：其本身，是指牠不但是爲着你自己的特殊的感覺器官所感覺不到。』

我：『我不能得到這部分』。

精靈：『是一般性地可見，可覺呢？還只是某種的性質如顏色、平滑、粗糙等等。』

我：『沒有一般性的可見可覺，是你所說的後一種情形，因爲沒有一般性的視和觸。』

精靈：『那末你是把可感性，而且是你所特有的對你熟悉的那種可感性，如視覺之有顏

色，觸覺之有平滑粗糙等等擴張滲透到全物質上去。這物質便不是別的，祇是一可感的東西了。或許你還有什麼別的意見？」

我：『沒有了，你所說的可由我早已了解了的和承認了的話推論出來的。』

精靈：『可是在平面之後你沒有知覺到什麼吧？以前也並未知覺到什麼吧？』

我：『若我能穿過這平面，我將會知覺得到這些東西的。』

精靈：『那麼這是你所預先知道的了，——從你所說的那種無限分割中，你不能得到絕對不能知覺的東西。但這無限分割的手續，你從未如此作到底，也不能如此作到底吧？』

我：『我不能把牠作到底』。

精靈：『你所實在有的原是感覺。現在你却想像中加上一個你不曾有過的東西。』

我：『我所能感到的，只是我歸屬於平面的那些東西，我却不能感覺在平面後面的東西。但我假定在平面之後有能被知覺的東西在着，是的，我一定得承認你的話。』

精靈：『實際感覺有一部分相當於你這樣預先假定了的東西嗎？』

我：『當我穿通一物體的平面，我的確在平面後面發現能知覺的某種東西像我預先假定的那樣。是的，我必須承認這點。』

精靈：『可是你所說的在感覺後面的東西，有一部份不能為任何實際的知覺所知覺。』

我：『我說，我如把一件物體作無限分割，不能得到一個本身不能被知覺的東西，雖然我

承認我不能真正這樣做，真正無限分割一物。是的，我必須同意你這一點。」

精靈：「這樣，除了「可祇知覺的」外，對象中更無別的東西留下來了。可被知覺的是一性質或屬性。你把這可被知覺性推廣到一無限分割的連續的空間中，因此你所尋求的那個事物的屬性的支持者 (Prügender Eigenschaften des Dinges)，只是那些屬性所構成的空間罷了。」

我：「雖然我不能滿意於你的說法，我覺得除了其可感性及其空間外，還得設想對象中還有別的東西，但我不能對你指出這東西，因此我至此為止只得承認除了空間本身之外我已不能發現任何別的支持者了。」

精靈：「你得永遠承認現在爲你見到是真的東西，你現在不清楚的，漸漸會變得清楚起來的；那未知的會變成可知的。空間本身是不可能被知覺到的；你也不知道你如何的得到這概念的，或如何把這可知覺性推到全空間。」

我：「是的，是這樣。」

精靈：「你也同樣的不知道你如何會假設在你之外有可被感覺的東西。因爲你實在只知覺到你你自己心中的你自己的感覺，牠不是外物的性質，而是你自己的感受而已。」

我：「是的，我清楚的知道我實在只知覺到我自己的狀態，而未感到對象。我並未見，也未感覺，並未聽見這對象。而反是凡應有對象的所在，在那裏一切看、感等等都不能達到

了。」

但是我有一個揣想，感覺既爲「我自己的感受」，無論如何是不會廣延的，牠們只是單純的感覺，不同的感覺不是在空間中相隣的，而是在時間中相續的，但是我的確把牠們推廣到空間中去，或許正是由於這推廣，本來只是我自己的感覺的，立即變成了在於我外之可覺的某種東西了，也許正是由此才使我心中發生了一種對外在於我的對象的意識。」

精靈：「這個猜想可能有理，但若立刻把牠奉爲信念，我們將仍不能得到完全的了解。因爲仍未回答比較高一層的問題，你何以通過空間擴充感覺的呢？讓我們立刻討論這問題，讓我們用更普遍的方式來討論——我有理由這樣做——如何的你從你的意識出發，——這只直接地是關於你自己的意識——進行到你之外去，又如何地在你能知覺的感覺作用上加上一個你並未知覺到的被知覺的，可知覺的對象呢？」

我：「甜或苦、香或臭、粗或平滑、冷或熱——把這些性質用到事物上去時，只表示有引起我心中的味覺、嗅覺或其他感覺的某種東西。對於聲音說，也是一樣的情形，這永遠指與我自己發生的一種關係，我從未說甜味或苦味、香味或臭味、在於事物本身中；牠在於我心中，牠們只好像是爲對象所引起而已。表面上，視覺似乎不大同；譬如顏色吧，可能不是純感覺，而是一種中間的媒介，但嚴格的想起來，紅色或其他顏色只指在我們心中產生某種視覺的東西。這使我知道我何以以爲有外於我自己的東西。我是在某種特殊方式中有所感受——這我絕



對的知道：這個感受一定得有個基礎，這個基礎不在我之中，因此一定在我之外。這樣地我迅速地不意識地推論；而且假立了那樣的一個基礎，那便是對象。由這基礎我們必須可以解釋特殊的感受——我是在我稱爲甜的方式中有所感受的，因此對象一定是引起一甜味的一種對象，或者爲了言詞簡潔便說，其本身一定是甜的。我在這樣方式中決定了對象的性質。」

精靈：『雖然你所說的不是關於這题目的全部真理，但可能有幾分真理。牠究竟怎樣，我們無疑的在相當時期就會曉得的。你既然用了因果原理在別種情形中發現了些東西——我把你說過的那理論，即每事物（在這情形中便是你的感受）一定有一原因或基礎名之爲因果原理，那末，認真的了解這原理，弄清楚當你採用這原理時你實在作了什麼事，這並非一件多餘的事，我們先就假定你的說明完全對，即你是在無意識的因果推論中，才接受了關於事物的假定，那末你所意識到的知覺是什麼東西呢？』

我：『我在某種方式中有所感受』。

精靈：『可是你並沒有意識到那使你起感受的東西吧？（至少沒有作爲一個知覺去意識它吧？）』

我：『決沒有，我早已承認了這點。』

精靈：『那末以因果原理爲媒介，你在已有的知識上加了一個你所未有的知識。』  
我：『你的話真奇怪』。

精靈：『或許我能使你不感奇怪，不論你對於這話有何看法，你任他去，這些話該引你在你的心中產生一種像在我心中所產生的思想，這些話並不要你去照樣背誦下來，假如你已堅定地清楚地把握住了這思想，你就隨你所願把牠表示出來，隨你用如何不同的說法表示它，你可以有把握，始終能把牠表示得很好。』

『你如何地，用什麼方法，知道你自己的那些感受呢？』

我：『用話來答很困難，因為就我一般地是能知者說，我之爲主體，我之爲我自己的性質的意識，與這感受（它的所意識）直接有關，因之是不可分地聯在一起的。一般地說來，我之有意識，只就我對那樣一種感受有所知而已，我對感受有所知，正如一般地說我對我有所知。』

精靈：『那末你有一種官能——意識本身——藉此官能，你知覺到你自己的感受。』

我：『是的』。

精靈：『但是你沒有知覺對象的官能』。

我：『自從你使我相信我既未看見也未感覺對象本身，也未用任何外在感官把握牠，我只承認，我沒有這樣的官能。』

精靈：『把這點想清楚，或許你承認了這點，你會自相矛盾的。那末你的外在感官究竟是什麼？牠既然不與任何外在對象相涉，也不是你藉以得外界對象知識的官能，你如何地稱牠爲

「外在的呢？」

我：『我要求真理，即使陷於不能自圓其說也不難過，我絕對的區分，因為我的確區分，綠、甜、紅、平滑、苦、香、粗、提琴的聲音以及號角的聲音。在這些感覺中，我把其中幾個感覺排列在互相相似的關係中。正像從別方面看，我又把牠們互加以區分一樣。這樣我發現在牠們中，綠與紅、甜與苦、粗糙與平滑等等有着相似的關係，這些相似的關係我把它們感覺爲視、味、觸等。視味等等本身的確不是實際的感覺，因爲正像你前面所指出的，我永未空泛的看、或空泛的感覺，我永遠只看見紅或綠等等，嘗到甜或苦等等。看嘗等等只是實際感覺的高一級的定義，牠們是我實際感覺所屬的類，其爲類不是武斷的排列，而受直接感覺本身所指引。所以我在它們裏未見有所謂外在的感官，我只見牠們是對象，內在感覺，和我自己的感受的特殊性質。牠們如何地成爲外在的感官，或更嚴格的說，我如何地會把牠們看成這樣，把牠們叫成這樣，是現在的問題。我說過我沒有能感覺對象本身的感官，現我仍持原議。』

精靈：『可是你仍說起對象，一如你實在知道牠們的存在，並且有一個器官能得到牠們的知識似的，是如此嗎？』

我：『是的』。

精靈：『依照前面的假定，你之如此做，是跟着你實在的知識而來的，你有一種官能取得一種知識。』

我：『這是這樣的』。

精靈：『你的實在的知識，即你感覺或感受的知識，在你看來好像是個不完全的知識，正像你所需要別的知識來完成牠們，這別的新知識你假想它和描寫它，並不以它爲你所實有的某種東西，因爲你沒有這種東西，而是把牠當作在你實有的知識之上，你所應該有的東西，並且倘使你能有一官能，你就能得到牠的東西。你好像這樣說：「我的確不知道事物本身，但一定得有這種樣的東西的，倘使我能發現牠們，牠們會被發現的。」你假定另一種官能（那官能自然不是你的官能）把這種官能應用在物本身上面，藉此把握物本身——祇是永在思想中把握。嚴格的說，你沒有關於物本身的意識，只有關於事物的一個意識的意識（Ein Bewußtsein von einem Bewußtsein der Dinge）（這是當然的，也是必然的，雖然不是你能達到的意識，藉因果律原則，由實際意識中產生出來的意識。）現在你看到，按你的假定，你在你實有的知識上，加上另一個你所沒有的知識。』

我：『我一定得承認這點』。

精靈：『此後，我們稱此種別的知識而得到的知識爲間接知識，而稱第一種知識爲直接知識。某種學派就我們在上面所描寫的範圍內稱這種過程爲一種：「綜合」。所謂「綜合」並非是兩種先已存在的原素間所成立的「聯繫」而是「一種附加」，經過這種附加作用，在本已存在的另一原素上，加上了一全新的原因。

因此當你發現有你自己時，你必也發現了第一種意識，而且沒有這第一種意識你也不能發現你自己。第二種意識是由於第一種意識，才在你心中產生的。」

我：『但是第二種意識並不是在時間中繼第一種意識「之後」而來。因為我就在意識到我自己的那個不分的剎那間就意識到外界事物。』

精靈：『我根本沒有說起這種時間中的相續。我所想的是，假如你反省對於你自己及對於外物的不可分的意識，區分牠們，研究牠們之間的聯繫，那末你會發現後者被前者所規定，祇有在前者的假定之下後者才能被設想為可能，這順序不能被倒置。』

我：『我也發現這樣，假使你所要說的祇是這些，我承認你的說法，我也早已承認此說。』

精靈：『我說你「創造」(Erzeugen)了第二種的意識，藉你心靈的一種實際的動作，產生了第二種意識，或者還是你不這樣想？』

我：『我早已確定地間接地承認這點了，我在與我的存在同時發生的意識上，加上了我並沒有在我心中發現的意識，我就這樣的補充了，雙重化了，我的實際的意識，這實是一種作為(Act)。但我情不自禁的要撤回我的承認。否則便要取消我們的全部假定，當我形成一普遍的概念時，或當我在懷疑中選擇了在我面前的許多可能的動作方式中的一種時，我完全意識到我的心的作為。但關於你所說的藉以使對象在我之外呈現出來的心的作為，我根本並未意識』

到。」

精靈：「不要受騙，只當你經過一種不定不決的狀態，你才意識到你的心的作用。你也同樣意識到這種不決狀態，你的心的作用便使此不定狀態終止。事實上在我們這情形下沒有假定的那種不定狀態，心不用去忖度牠應當把什麼對象加在牠的特殊的感覺上。這是自行完成的事，我們在哲學用語中，也有這種區分，我們所意識得到的像這樣的心的作用，被稱爲「自由」(Freiheit)。我們意識不到其作用的作用稱爲「自動」(Spontanität)。記住，我並不要你去直接意識那種作用，只是要求經過反省後你發現一定得有這種作用。比較高一層的問題是：究竟什麼東西使這樣的不断的狀態不發生，使我們對我們的作用沒有意識，這無疑地在以後將自行解決。」

心的這個作用被稱爲「思想」。這個字我得了你的同意也一直應用到現在，而且人們說，思想與只是接受式的感覺不同，它自動地發生。在你前面的假設中，你如何在你已有的感覺上加上了你所不知的對象呢？」

我：「我假定我的感覺一定有一原因，於是推論下去……」。

精靈：「你願不願先解釋給我聽原因是什麼嗎？」

我：「我發現一東西是這樣地或那樣地確定着的，我不能以只知道其「是如此如此」爲滿足——而以爲牠是變爲這樣的，這不是由於其自己變成這樣的，而是由於一個外力使其這樣

的。這個使其如此如此的外力，包含着原因。這個表現（通過這表現外力使它變爲如此如此），便是這事物的特殊性質的原因了。說我的感覺一定有一原因，指感覺是爲一外力在我心中所產生。」

精靈：「你現在在思想中，在你所直接意識到的感覺上加上這個外力，這樣在你心中就該發生對象之表象嗎？我們姑且就算這樣。」

現在注意，倘使感覺一定得有一原因，那末我承認你的結論是對的。我也可以見得何以你必須假定外於你的對象的存在，雖然你對它不知道也不能知道，但你如何地知道，你又怎樣想可以爲我證明感覺一定得有一原因呢？或是用你所用的概括的態度來說：爲何你不祇以知道事物之如此如此爲滿足？爲何你必須假定牠是「變成如此的」？或者，即使不論這點，你又何以更說牠是「藉一外力」而變成如此的呢？我認爲這些始終只能是你的假定而已。」

我：「我承認這點，但我事實上不能不如此想——這好像是我所直接知道似的。」

精靈：「將來我們如回過來仍把你這回答視爲唯一的可能的回答來研究的話，我們將見到你這「直接地知道牠」一句話含着什麼意思，可是我們首先得試一試，用以確定每種事物必有一原因之說的根據所在的一切別種可能的方法，你之知道這點憑藉直接的知覺嗎？」

我：「我如何能呢？因爲知覺只依照了我這樣或那樣的確定狀態，告訴我在我心中有某事物是這樣這樣。但知覺永未告訴我牠是「變成」這樣的，更未告訴我他是由於外於一切知覺的

一個外力，乃變成這樣的。」

精靈：『或是歸納我們對外物的觀察，乃得此原則而加以普遍化的吧？你永遠在外物之外發現其原因，你現在把這觀察用諸你自己及你自己的情形吧？』

我：『不要把我當作一個小孩看待，把我陷於明顯的荒謬中，藉因果原則我才得到一外在於我的事物。我如何又能藉觀察這些外物而得到此原則呢？難道地球站在象上，象又站在地球上嗎？』

精靈：『或是這個因果原則是別的普遍性真理的一種推演吧？』

我：『此普遍性真理仍不能根據於直接的知覺，也不能根據於視察外物，你仍舊可以發生關於牠起源的問題，我只得藉直接知識來擁有這先設的基本真理。那末還是就以因果原理為直接的真理的好，你也不必測度了。』

精靈：『就這樣吧——那末我們除了通過感性知覺而得的關於我們自己的狀況的第一種直接知識外，還有關於一普遍性真理的第二種直接知識。』

我：『好像是這樣』。

精靈：『現在所討論的那種特殊性知識，即你的感受或狀態一定得有一原因，這知識是完全獨立於事物的知識之外的。』

我：『的確，因為只有藉前者才得後者。』



精靈：『你絕對地在你自己的心中有這知識嗎？』

我：『絕對的，只通過這知識我才從我自己出發達到外界。』

精靈：『那末，你由於你自己，經過你自己，通過你自己的直接的知識，你以規律釐定存在及存在的關係。』

我：『倘使正確地思考，我當說我祇是以規律去釐定我自己的對存在和牠的關係的表象，這樣表示比較更明智些。』

精靈：『就算是這樣——那末你會不會意識到這些規律不同於所遵之以行爲的那些？』

我：『我的意識開始於我知覺我自己的狀態的時候，由此我依照了因果原理把對於自己的意識與對象之呈現，直接的聯起來——此兩者，我自己的狀態的意識，和對象的表象，是不可分地聯在一起的。牠們之間沒有中間的意識，並無別的意識在這個不可分的意識之先，不，在我依照這規律行爲以前去意識這規律是不可能的。除了依照着行爲的規律之外也再不可能以別的方式意識到這規律了。』

精靈：『那末你雖然依照此規律而發生作用，但你沒有意識到這規律。你直接地絕對地運用此規律，但你方才曾說你自己意識到這規律，且以之爲一普遍性之命題，你如何地得到那個特別意識呢？』

我：『無疑的是這樣的，我後來觀察我自己，發覺我自己是這樣地作用的。就把這平常的

進行方式把握爲一條普遍性規律。』

精靈：『那末你意識得到這進行的方式了』。

我：『沒有問題 我猜到了你這些問題的用意，這是上面所說的第二種直接意識，即關於我的行爲意識，正像那第一種直接意識，即關於我的感覺的意識。』

精靈：『對的，你「可能」在後來意識到你自己的意識作用，你自由地觀察你自己和反省你自己，但你並不必然意識到你自己的作用，在你的內在意識發生作用的刹那，你並未直接意識到牠們。』

我：『但我一定得自始便意識到牠們，正當在我意識到感覺的那一剎那我便直接地意識到對象的表象，——我發現解決了：我直接地意識到我自己的作用；祇是並不是意識到作用的本相，而是作用行爲像一客觀的所與 (ein Gegebenes) 那樣在我面前移動。這種意識就是對於一對象的意識，此後，藉自由的反省，我也能把牠當作我自己的心一種作用那樣意識牠。』

我的直接意識包含着兩種原素，關於我的被動性的意識即感覺——及關於我的自發性的意識，自發地依照了因果律產生對象——後面的意識直接地與前面的意識相聯。我的關於「對象」之意識只是一蒙昧的關於使對象呈現的我的創造作用的意識，我之能認識此創造作用，只因爲我自己是創造者，一切意識是直接的，只是關於我自己的意識，因此一切意識從此完全可以理解了，我跟着你說得對嗎？』

精靈：『精美絕倫！但是你所歸於你的原理——在這裏是因果原理——的必然性和普遍性從何而來呢？』

我：『由於一親切的感覺，只要我是確定地有理性的，那末也同樣的確定我非如此作用不可，此等原理之普遍性必然性即從這種直接感覺而來，只要確定的是一個有理性的存在，任何我之外的理性存在便確定地非如此作用不可。我的命題——一切偶然的，在這種情形下便是我的感覺，一定有一個原因——它的意思是：我始終假定着一原因，而且每個思想者，祇要他思想他也同樣地非假定一原因不可。』

精靈：『你覺得那末一切知識只是關於你自己的一種知識，你的意識永未超出於自己之外。你所當作關於對象的意識只是你自己對於你「建立一對象」的行為的意識 (Bewußtsein deines Setzens eines Gegenstandes)，那是按照了你的思想的內在規律，你必然地和感覺同時實行的。』

我：『大膽地繼續進行着你的推論——我沒有想要干涉你，我甚至於會幫助你去發展這些期求着的結論。但現在我認真的要取消我從前的立場，我撤回那種藉因果原理可以得到關於外物的知識的說法，我其實早已私自在內心撤銷了這說法了，當牠陷我們於嚴重錯誤的時候。』

這樣，我只意識到我自己之外的一個單純的力量，我只當作我自己思想中的概念那樣來意識這力量，正像爲解釋磁現象，我假定磁力，爲解釋電現象，假定自然中有電力那樣。

但是，這世界並不是一個思想——一個單純力量的思想，世界是擴展性的東西是延續的，是自身可覺的東西，不像一單純的力量須通過其表現方能被覺——牠不像力量那樣只產生，牠「有」牠的性質，我內在的意識到，我之把握牠與我意識到一單純的思想的情形不大相同。牠始終是知覺，雖然前已證明它不能是知覺。要描述這種意識是困難的，而與我們說過的別種意識相區別也是困難的。」

精靈：「無論如何你得嘗試作一描寫，否則，我不會了解你，我們永遠也不能清楚了。」

我：「我願意嘗試開一條思路以描寫牠，精靈，我要求你，倘使你的器官像我的一樣，注視於在我們之前的紅的對象，毫無保留的聽從因此而產生的印象，暫時忘記一下前面的結論，請你坦白地告訴我，在你的心中發生了什麼事？」

精靈：「我可以完全站在你的立場上，我的用意倒不在於否認有一實際存在的印象，但告訴我，你所預料的結果是什麼？」

我：「你不是在一瞥之下便知覺和把握了這平面嗎？——我說這平面——牠不是立刻整個兒地在你前面站着嗎？你，即使在最遠和最模糊的距離，豈不是還能意識到一單純的紅點延伸成一線，一線延伸成你所意識到的平面嗎？把這面分割開來，去假想牠的點和線，只是過後的

思想。你或每一個公正地觀察其自己的人，豈不要堅持地說——且不論以前的結論——他實實

在在「看見」這樣一個具顏色的平面嗎？」

精靈：「我承認這一切，並考察我自己，正如你所描寫的那樣。」

但第一你尚不會忘記吧，我們的目的不在把呈現於意識中的東西述說出來，如一張人心的新聞報道，我們的目的是考慮把各種現象聯繫起來，互相推演之，互相解釋之；因此，你的觀察（它的確無法被否認，但却尚待解釋）不能推翻我的理論！」

我：「我不會忽視此點」。

精靈：「那末請你不要因為關於在你之外的物體意識——你至今尚無法描寫——太相似於實在的知覺而忽略牠們之間的大不相同之點」。

我：「我正要說出這異點。二者都好像是一直接的而非習得或派生的意識，但是感覺是關於我自己的狀態的意識，關於外物的意識則不是這樣，牠絕對地與我無關。我知道牠是有着的。這是一切了，牠與我無關。假如在第一種情形中我像一柔和之音樂，一時這樣變調，一時那樣變調。那末後一種情形，我就像一面明鏡，對象在鏡前過去，鏡子毫未變化。」

這種區別於我有利，正因此，我好像有了一種特殊的，關於一種存在的意識，此意識完全不同於對我自身情況的感覺所作的意識，因為後者與前者有種類上的不同。」

精靈：「你觀察得很好，但不要急於下結論。若我們前面所同意的仍是真理，而你直接地只能意識到你自己；倘使現在所謂的意識，不是關於你的被動性的意識，更不應是關於你自己

己的自動性的意識的話，則這意識可以不可以是一個關於你自己的存在的未經承認的意識呢？——就你是一能知的存在而言——是一具有智性的意識呢？」

我：「我不了解你，但再幫助我一下，因為我願意了解你。」

精靈：「我一定得要求你對於我的話的全部注意力，因為我不得不更深入，而說得更廣泛。你是什麼？」

我：「以最普遍的方式來回答你的問題，那末，我是我，我自己。」

精靈：「我很滿意於你這個回答，你說「我」時，你指什麼？「我」，在這概念中含有什麼？你如何地得到這些概念的？」

我：「關於這點，我只能藉對比使我了解。事物該是在我，這知識主體之外。我是知識主體自身，與認識的對象同在的一個東西。關於前者的意識有一個問題發生——既然事物不能知道其自身，如何會有一個關於事物的知識發生；——既然我自己並非是事物，也不具有事物的任何形態，一切事物的形態，都在事物本身的存在範圍之內，而不在我心之內。那末如何會在我心中發生一事物的意識呢？這事物如何會到我心中來的呢？在主體的我與知識對象，事物之間是什麼聯繫呢？但關於我的自我意識沒有那種問題發生。（在這形情中，我在我心內有關於我的知識，因為我是智性。）我是什麼，我自己知道，因為我就是我。我直接的知道我是我自己，因為我根本祇能是我之所是，那是我自己知道的，這裏無需於主體和客體間之聯繫，我的

獨具的本質便是這聯繫，我是主體又是客體——這個主體對象性——這種知識對自己之反省，就是我用「我」之一字所表示的意義，假如我用它來思想的究竟是一種定的東西。」

精靈：『作爲智性的你的本質 (Ogin Wesen, als Intellegenz)，就包含在主體與對象的同一性中嗎？』

我：『是的』。

精靈：『那末你不能把握到，意識到這同一性呢？這同一性既非主體，亦非對象，而是兩者根基上的東西，兩者實由此根基出發的。』

我：『不能，意識主體與被意識者之分離，爲所有我的意識的條件，我絕不能假想別種意識。當我認識自己時，我把自己認識爲主體「和」對象，而此二者是直接地互相結合在一起的。』

精靈：『你能不能意識到當這不可思議的一體性，分裂爲二的那個刹那呢？』

我：『我如何能意識到這刹那呢？因爲只有「在」和「通過」兩者的分裂，我的意識才能，因爲分裂牠們的正是我的意識本身，在意識本身之外，更無意識的了。』

精靈：『在你意識到你自已時。因此你必然會發現這種分裂了，這分裂是你的特有的原始的存在了！』

我：『這是這樣的』。

精靈：『這分裂根據於什麼呢？』

我：『我是智性 (Intelligenz)，在我自己的心中有着意識，這分裂既是意識的條件又是其結果，因此其根據，像意識一樣在於我心中。』

精靈：『你說，你是智性，至少這一點是現在問題的所在了，你就這樣變為你自己的一個對象。所以你的知識以對象資格把牠呈現在你自己之前——即呈現在主體資格的知識面前，浮現在牠之前，但未經你自己意識到這種呈現。』

我：『這是這樣的』。

精靈：『那末，你能不能多引證一些在意識中呈現之主體和對象兩因素的更精確的特徵呢？』

我：『好像主體在其自己中包含着意識之形式方面的基礎，而並不是關於實質方面的。一個意識的存在（即一內在的知覺和概念），其基礎是在於自身，但是所見的是這個或那個特殊東西，則有賴於對象方面，後者與對象相關，與對象同存，至於對象則在自己中包括着其存在之基礎，牠是在自己中，為自己的而在，就如牠所在地在，因為牠是在的，主體是對象的平靜的和被動的鏡子，對象浮現在主體之前，主體的反映對象，這是由於主體的本性。至於被反映出來的，只是這些對象而不是那些對象，則其理由在於對象方面。』

精靈：『那末一般的主體（就其主要本性而言）的構成，正和前面特別描寫過的對於你之



外的一存在的意識一樣？」

我：「這是真的，而這個相合也是值得注意的，我開始參信參疑地覺得那外於我獨立於我不經我的幫助的存在之表象，可以是由於我自己的意識的規律，且可以歸根結底這個表象不過是這些規律本身的呈現。」

精靈：「你爲什麼參信參疑地相信呢？」

我：「因爲我還不明白爲什麼就牠的內容而言它是「如此」一種呈現，即呈現爲在廣延的空間中展開來的一堆物質。」

精靈：「你早已明白你伸展到空間中的只是你自己的感覺，你曾經預料到你的感覺之轉變成爲你的感性的東西只由於你把你的感覺推廣到了空間中去，因此現在我們只須討論空間本身，去解釋牠在意識中的起源。」

我：「這是這樣的」。

精靈：「那末讓我們試試看。我知道，當你的智性活動 (Intelligente Thätigkeit) 滯留在其原始的不變的統一狀態中時，你是不能意識到這智性活動的。所謂原始的不變的統一狀態，便是你的存在開始時那種狀態，你不能取消這狀態而不同時取消你的那種存在的。所以我不以爲你有那種意識。但當這統一狀態在此不變的統一的範圍內，從一過渡狀態到另一過渡狀態時，你就意識到這活動了。當你在擔任這種作用時，把這統一表示於你自己之前時，這精神的內在

活動對你是如何一會事？」

我：『我的精神能力如在一種內在運動的狀態中。很快的從一點渡到另一點——它對我像一條線的延長。而每一個確定的思想作成這線中的每一點。』

精靈：『爲什麼像一條線的延長呢？』

我：『我對這樣的事還該說理由嗎？我不能越過一個範圍，而不同時越過我自己存在，這絕對地便是這樣了。』

精靈：『那末你的每個特殊意識作用在你看來就是這樣的。可是那並非是派生的而是天生的一般的意識（特殊的意識作用只是這一般意識作用的改新和更進一步的確定）取什麼形狀呢？這一般意識如何呈現於你之前呢？有什麼形像之下牠出現呢？』

我：『很清楚的是一種形像在其中可以向各個不同方向畫線，也便是說，空間。』

精靈：『那末現在你當很清楚了，那實實在在出於你自己的東西，如何會以一外於你的存在那樣呈現於你的面前——並且必然地須這樣呈現。』

你已深入到外在於你的東西之呈現的源泉，這呈現不是知覺，因爲你只知覺你自己。也不是思想，因事物在你看來不止是思想的結果。這是對於在你外面的存在之一種實際的絕對的和直接的意識，正像知覺是對於你自己的狀態的直接的意識一樣。不要讓你自己爲詭辯者和半哲學家所迷惑；事物並不通過任何表現而呈現於你——你是直接的意識到存在的與能存在的事

物，除了你所意識者而外，沒有別的東西了，你自己就是事物，你自己，以你的有限性——你的存在的內在規律——就這樣被分裂於你自己之外。你所見的外於你的，仍只是你自己。這種意識已被確當地名之爲「直觀 (Anschauung)」，在一切意識中，我直觀我自己。因爲我是我自己對主體對那意識者 (Bewußtseyende) 而言，這便是直覺，而對象即所思及所意識，也仍是我自己——即是那個同一的直覺者，不過現在以對象的形式浮現在主體之前而已。在此方面看，意識是對我直覺的東西所作的透觀 (Hinschauen dessen was ich anschau)；<sup>物</sup>一種從自己出發而對自己所作的統觀 (Ein Herans schauen weiner selbst aus uris selbst)；用屬於我的唯一的辦法，即直觀所作的一種向外的自我投射。我是一個活動的視覺能力。我看見 (意識)，看見我自己的看見 (被意識)。

所以，你的精神的眼也澈底地能參透這個對象了，因爲牠便是你的精神本身，我在有知覺之前已把事物之可能形式以及這形式之關係予以分別、限制、確定，這沒有奇怪——因爲你這樣做時，你只是把你所無疑地充分知道了的你自己的知識加以分裂，限制和規定而已。事物的知識就是這樣地成爲可能的，這不是在事物中也非出諸事物。它由你而出，它是你自己的本性。沒有外在感官，因爲沒有外在的知覺，可是有一外在的直覺 (Äusserer Anschauung)——並不是屬於事物的——而是外在的直覺，外於主體而呈現於主體之前的那直覺，牠本身便是事物，更沒有別的物事了。由於這種外在的直覺，知覺與感官也被視爲外在的了。這永遠是真

的，因為證明出來——我看見和感覺一平面——我的見和覺取着見或覺一平面的形式。空間——晶瑩的 (Erlentet)，透明的 (durchsichtiger)，可感的 (durchgreifbarer)，可深入的空間 (Durchdringliches)——我的「知」之最純粹的形像，是不能被見的，而祇能被直覺到，而我之視的能力本身，甚至也在它（空間）之中被直覺。光不是在我之外，而是在我之內，我自己便是光。你已經回答了這個問題了「你如何地一般地知道你的感覺、你的見、你的感覺等等。」你回答說：你直接意識到牠們。現在你或許能更精確的說明，關於你的感覺的直接意識了。』

我：『這一定是兩重性的了。感覺本身是一直接的意識，我「感覺」到我的感覺，從感覺不會發生關於外在的存在的知識，只發生關於我自己狀態的感覺。可是我原來不只是一個感性的存在 (empfindend)，也是一個直觀的存在 (Anschauend)，不只是一個實踐的存在 (Praktisches ewesen)，也是個知識體 (Intelligenz)，我也直觀我的感覺本身，因此從我自己，和我自己的本性，發生出關於一存在的認識。感覺 (Empfindung) 轉變成爲可感覺的 (Ein Empfindbares)，我的感覺像紅、平滑等等，轉變成爲外我的紅的，平滑的，……某種東西，我直覺在空間中直覺那些東西，因爲直覺本身便是空間。這樣就可以明白爲什麼我相信我看見了，感覺到了平面，事實上我既未看見也未感覺平面，我直覺地以爲我自己看和觸的感覺爲看見或觸着了一平面。』

精靈：『你很不解我，也毋寧說你很不解你自己。』

我：『但是事物起源於我心中，不論被注意到地或不注意地，決不是一種因果原理的推論。事物直接地浮現於我之前，未經任何推理的過程呈現於我的意識之前，我不能像我從前所說那樣以爲感覺轉變成了能被感覺的東西。被感覺的東西是在意識中先已存在的東西，意識並不開始於我自己的感受，如紅、平滑等等，而開始於一外在於我的紅的平滑的對象。』

精靈：『可是倘使你必須解釋紅、平滑等等是什麼東西，那末你除了回答說牠是在你稱爲紅、平滑等等的一定方式中使有所感受的東西外，還能說什麼呢？』

我：『當然，只要你問我，只要我討論這問題而嘗試作一說明的話，我沒有別的回答。但本來沒有人問我這問題，我也不問我自己。我完全忘却了我自己，在直覺對象中忘却了我自己，並未意識到我自己，只是意識到外於我的存在，紅綠等等是事物性質，事物是紅的或綠的，這便是一切了。這已經不能再解釋，正像對這些感受，我們早已同意了，更不能有更多的解釋一樣。在視的感覺中，這是最明顯了，顏色是外於我的東西，若聽任一個人的知性 (Menschenverstand)，而不作進一步的反省，不會把紅綠等等解釋成爲在我心中引起一種特殊性的感性東西。』

精靈：『但若問及甜味或酸味，也無疑地這樣回答嗎？我們現在不用問由視而發生的印象是否是純粹的感覺或是否是感覺和直覺的中介物，即是把牠們兩者在心中聯起來的一個聯

系。但我承認你的說法，我很歡迎你的說法，的確你能在直覺中，忘掉你自己，而不特別地注意到你自己，不對某種外在的作用發生興趣；你自然地必然地會如此的，那些自以為對於外於我而存在的事物，有所意識的人，就利用這理由來答覆我們的理論，我們的理論是以爲藉以推出外物存在的因果原理，原只存在於我們心中，他們否認有過任何推論，當他們論及在各個特殊情形中的實際意識時，此說是無可爭議的，可是當我們用智慧本身的規律把直覺的性質解釋給他們聽時，這些人仍舊作這些推論，永不憚煩地重覆地說一定有東西外在於我們，強迫我們這樣相信。」

我：「現在請你不要管他們，只教訓我吧！我沒有成見，我只知道追求真理。」

精靈：「無論如何，直覺必然地從對於你自己的狀態的知覺出發的。雖然你並不始終清楚地意識到這知覺如你上面憑推理所見到的那樣。即使你把你自己忘記在對象的意識中，也一定有着某種東西，祇是這東西只憑藉未經覺察的你自己的思想及嚴密地考察你自己的情形後才有可能。」

我：「那末在無論何時何地意識到外於我自己的存在時，一定伴隨着未經覺察的對於我自己的意識嗎？」

精靈：「正是這樣」。

我：「前者憑藉後者而被規定——是這樣的嗎？」

精靈：「那是我的意思」。

我：「把這點證明給我看；我才滿意！」

精靈：「你只一般地把東西安置在空間中呢？還是以每個東西個別的佔有空間的一定部分呢？」

我：「我取後面的觀點——每個東西有其一定的大小」。

精靈：「不同的東西佔據着同一部分的空間嗎？」

我：「不，牠們互相排斥，牠們彼此相鄰，在上下前後的關係中——或近於我，或遠於我。」

精靈：「你如何得它們在空間中的這種量度和安排呢？是不是用感覺吧？」

我：「這如何能呢？空間本身並不是感覺呀！」

精靈：「用直覺嗎？」

我：「這是不可能的，直覺是直接的和萬無一失的，包含在直覺中的東西並不是陌生的，不能欺騙我們。但我必須訓練我自己以能估計、量度、忖度對象的大小、距離及其相對於其他對象的距離。這是每個初學者都有的經驗，即我們本來是在一條直線上看所有的對象，然後我們學習去估計牠們的或大或小的距離；小孩子嘗試去把握遠距離的東西，一如牠們直接放在牠們的眼前似的，而一個天生盲目的人，一旦有了視覺，也是這樣的。所以這個距離的概念，是一

個判斷 (Urteil)：——不是直覺而是用知性來安排我們不同的直覺。我可能在估計對象的形式距離方面發生錯誤，所謂視差不是視覺的錯誤，而是關於對象的大小，關於在相互關係中各部分的大小，因而關於牠的真正形狀及牠與我和牠與別的對象之間的距離所發生的錯誤的判斷。但事實實在在空間中存在着如像我直覺的那樣，而我所見到的牠的顏色，也實在爲我所見——這方面是沒有錯誤的。』

精靈：『那末這判斷的原理是什麼呢？——舉最清楚和最容易的情形——你對於對象近或遠的判斷——你依據什麼估計距離？』

我：『無疑地由印象 (Eindruck) 之強弱而定，除印象外一切相等，我看見我面前同樣是紅色的兩個對象，其中一個的顏色在我看來更清楚，那便是較近的，在我看來比較模糊的便是較遠的，顏色愈模糊，距離愈遠。』

精靈：『那末你是依照了感覺之強弱來估計距離的了。你也估計感覺的強弱嗎？』

我：『很清楚的，只當我注意到我自己的感受，甚至注意到這些感受的最小程度的差異時，我才有所估計——你征服我了——我對於外於我的對象的所有意識，是受我對於我自己的狀態的意識之清晰性和精確性所規定的。在這種意識中，永遠可以從我自己心中所發生的效果，去推出外於我的原因的。』

精靈：『你是太快地被我說服了，我現在要站在你的地位來說反對我自己的話。當我實際



地有心地去估計對象的大小，距離和位置，當我意識到自己在作此估計時，上面這些話才是對的，但你得承認，這可不是通常的情形，大部分的情形是在你意識到對象本身的同時，你就意識到此對象的大小距離了。」

我：「我們一旦學習得了根據印象強弱來估計對象的距離時，那末這種迅速的判斷只是以前考慮的結果。我在一生經驗中，學習着根據印象的強弱來估計距離。我的現在的概念是從前經訓練而包含感覺、直覺和判斷三者的結合體，而我只意識到的便祇是現在的概念。我不再是「一般地」覺到外於我的紅綠等等，而是覺着在這距離、那距離或別的距離上的紅或綠，但此後一說法，只是從前的經過故意反省後的判斷的重現而已。」

精靈：「你現在能不能弄清楚你之發現外於你的事物的存在是藉直覺呢或藉推理呢？或兩者俱要呢？所需兩者的程度又如何呢？」

我：「我完全明白了，我相信我現在已完全清楚了關於外於我的對象的概念的起源了。」

(一)我絕對地意識到我自己，我就是這個我——我自己；我一部分是一實踐的存在，一部分是一知識體。第一意識是感覺，第二意識是直覺——無限制的空間。

(二)我不能了解無限，因為我是有限的，因為我在思想中分裂出了普遍空間中的一部分，使其與普遍空間在某種的關係中。

(三)關於這部分被分割的空間的度量工具便是對我自己的感覺的度量這原理是人自己想

的，這原理可以表示爲：以如此如此的程度使我有感受的東西，其與其他能使我有感受的別的東西，在空間中有如此如此關係。

『事物的屬性和性質出於我自己的內在狀態的感覺 (Empfindung) 其所填充的空間，出於我的直覺 (Anschauung)。兩者藉思想而聯將起來，前者加於後者之上。的確像我們前面所說的那樣——本來只是我自己的一個感受狀態投影或移植於空間中，便變成對象的一種屬性，但是置立於空間中，不是藉直覺而是藉思想，藉能度量的，能調整的思想。這個作用不當被視爲一個知性的發現或創造，而只是用思想來把本來獨立於思想而在感覺中和直覺中的東西，予以更精確的定義而已。』

精靈：『凡在如此如此方式中影響你的，就被安排在如此如此的關係中，你把對象安排在空間中時，就這樣推理着的。但當你說一事物在一定方式中影響你時，是否包含有牠一般地影響着你的假定？』

我：『無疑地』。

精靈：『若並不把一對象這樣地限制和規定在空間中，那末一外在的對象能否呈現呢？』  
我：『不能，因爲沒有一個對象是一般地存在在空間中的，每個印象存在於空間的確定的一部分中。』

精靈：『那末事實上，不論你意識與否，每個外在對象表現於外影響着你，祇要每個對象

以佔一定的部分空間那樣地表現於外。』

我：『那是一定得這樣推論的』。

精靈：『一個影響你的對象是什麼樣的呈現呢？』

我：『很明白地是思想，是早已提示過的以因果原理為基礎的一種思想，我現在知道得更清楚了，關於對象的意識，是在兩種方式中緊接着我的自我意識的——一部份藉直觀，一部份則藉以因果原理為基礎的思想，看來似乎很奇怪，對象既是我的意識的直接對象，同時也是有意思想的結果。』

精靈：『然而兩者在不同的方面中，你一定意識到關於對象的這個思想。』

我：『無疑，雖然通常我並不是意識這樣。』

精靈：『所以你在你的受動狀態和你的感受上，加上了出於你自己的在思想中的一種活動，這就是你上面描寫過的，依照了因果原則的思想的情形。』

我：『是的』。

精靈：『現在所說的意義和效率，就像你上面所說的。你如此思想，非如此思想不可，你不能改變牠，除了這樣思想外更無所知。』

我：『更沒有別的了，我們早已把這點透澈地研究了。』

精靈：『我說，你假想 (Er-Denken) 一對象——就其為所思 (Gedachtes) 言，對象祇是你

的思想的產物。』

我：『當然，這是從前推論下來的。』

精靈：『依照了因果原理，這樣地推論得來的所思的對象是什麼呢？』

我：『是在我之外的一個力量（Eine Kraft ansser mir）。』

精靈：『你既不感覺，又不直覺力量嗎？』

我：『不，我永遠完全意識到，我並未直接地把握到牠，而只是藉助於他的表現，雖然我仍以獨立於我自己的一個存在歸於牠，我有所感受，所以一定有使我感受的某物——這是我的思想。』

精靈：『在直覺中呈現於你的對象與藉推理而假定的對象，因而是很不同的東西了。那實際上直接地呈現於你之前展開在空間中的對象，是直覺的對象。在其中的內在力量，可是並未呈現於你之前，但你藉一個推論歷程假定他的存在的對象則是知性的對象。』

我：『你說：在其中的內在力量——我想你的說法是對的，我把這力量安放在空間中，我把這力量加在我視為填充空間的一堆料上。』

精靈：『依你的必然的看法，在這力量 and 一堆料之間的關係是什麼性質的關係呢？』

我：『這一堆料以及牠的性質是這內在力量的結果和表現。這力量有兩種作用的方式——一種方式藉以維持其自己，並供給它自己那些表現自己的特殊形式；另一種方式則藉以作用於

我心使我在一特殊方式中，影響着我。」

精靈：『你以前曾爲感性的屬性或性質找一種本體，這本體是屬於包含牠們的空間的以外的東西，牠不是空間而是變遷中的另一個常住的東西。』

我：『是的，而這個本體是我找到了，牠是力量，力量是在一切變化中永遠如一的，力量取着和支持着一切感性的屬性或性質。』

精靈：『讓我們回顧一下我們曾經確立了的理論，你感覺自己處於某種狀態，在一定的方式中感受，即你稱爲紅、平滑、甜蜜者是；你只知道你自己這樣感覺，在這一定的方式中覺感，除了單純的感覺外你還知道別的嗎？在單純的感覺中，除了這單純的感覺外還有別的嗎？』

我：『不』。

精靈：『再進一步，這更完全是由於你自己是一智性 (Intelligenz)，才有展開在你面前的空間——除此之外，關於空間你還知覺到別的事情嗎？』

我：『沒有』。

精靈：『在那單純的感覺狀態，與展開在你面前的這個空間之間，除了牠們兩者都是你在你的意識中在着外，更無別的微細的聯系。除此之外你還知覺到牠們之間的別的關係嗎？』

我：『我不看見別的聯系了』。

精靈：『但是除了是一個感覺和直覺體，你也是一個思想體 (Ein Denker)，關於此事你祇知道你是如此的。你不獨只感覺你自己的感性狀態 (zustand)——並且你也能思想牠，但你的感性狀態並不供給完全的思想，你不得不在感覺上面加上些東西，即一外在的基礎，一外在的力量，你這樣思想，且非如此思想不可外，關於此點除此而外你還知道別的嗎？』

我：『關於此事我更無所知了。我不能出乎我思想之外去思想。因為只要我想牠，牠就變成我的思想，便歸於我的存在的不可避免的規律之下。』

精靈：『經過你的這個思想，才在你所感覺到的你們狀態 (zustand)，與你不可避免地直覺得的空間之間，開始發生一種聯系；你把前者的基礎假設在後者之中，不是嗎？』

我：『是的，你清楚地證明：我只用我自己的思想，在我的意識中產生一聯系。那個聯系既不能被感覺，也不能被直覺，但是我不能描述一在我意識限度之外的聯系，因為即使我要說它我一定要意識到牠。而這種意識既然只能是一思想，那末這聯系本身不能不是思想，這的確只是在我平常的意識中，所發生的那同一的聯系，更不是別的了。我不能超出我的意識一步，正像我不能超出我自己一樣。一切嘗試，想爲事物本身 (Ding an sich) 與我自己本身 (Ich an sich) 之間設想一關係本身，都是忽略我自己思想的嘗試——一種極可怪的對於不可否認的事實之遺忘，忘記了我們不思想便沒有思想。「事物本身」是一種思想——即有一種無人會了解解的偉大的思想。』

精靈：『那末我不再怕你反對我現在要建立的原理了——我們對於外在於我們的事物所發生的意識，絕對不外乎是我自己的呈現能力的產物（Das product unserer vorste llungs vermogens），關於外在的事物，除了我們所知道的，除了用我們的意識所建立起來的，亦即除了我們按一般意識及特定的在某規律之下的特定意識所產生的東西外，更不知任何其他的東西了。』

我：『我不能反對這點，這是這樣的。』

精靈：『那末你不能反對關於這個命題的更大膽的敘述了：在我們所謂知識，及對於外在事物所作的觀察中，我們始終只在認識和觀察着自己。在所有我們的意識中我們只知道我們自己及我們自己的特有的性質（Eigene Bestimmungen）。』

『我說，你不能反對這命題，因為倘使外在的世界一般地只通過了我們自己的意識才發生的，那末在此外在世界中的萬殊雜多也不能以另外的方式發生。若外在於我們的東西與我們自己所發生的連繫，只是在我們自己的思想中的一種聯系，那末外在世界的各樣對象間之聯系，無疑的也只是如此的，我已清楚地指給你看在你之外的這個對象系統的起源，及與你所發生的關係；我也可以同樣地清楚指給你看，根據了怎樣的規律，才發生那樣複多的對象使牠們相互聯系起來，並以嚴格的必然的相互規定，從而形成你自己描寫過的世界系統，我可以把這規律在你思想中清楚地證明給你看，好像現在把一一般性的對象之存在，及其與你自己的關係證

明給你那樣，只因為你一定得承認，我才省下這部分工作，要作那工作，也無非要你承認這結論而已。」

我：『我完全知道我必須同意這點』。

精靈：『有了這洞見，可以自由了，也不必惴惴於使你委曲和使你煩擾的一切了，你也不必惴惴於一種必然性了，這必然性只在你的思想中。也不必再恐怕你將為你自己的心所產生的一個事物的系統，不必再把你自己，思想體，和從你那裏所發生的思想，放在一類中。如果你相信一個事物的系統，如你所描寫的那樣，真是在你之外獨立於你而存在，而你自己只是這鏈鎖中的一環，那末你那種恐懼是有根據的。現在你已知這一切都存在於你心中，通過你而存在，那末你殊不必再恐惘於你現在認識了的你自己的產物了。』

『我要使你從這種恐惘中解放出來。你已經從這種恐惘中超渡了，我現在可聽任你自己自便了。』

我：『留住，欺騙人的精靈，這就是你要引導我去企求的睿智的全體嗎？你誇說你已解放了我了嗎？你解放了我這是真的。你使我脫離一切倚賴。因為我已把我自己，以及把我所能倚賴的在我周圍的東西，轉變成為虛無，你用毀滅了一切存在的方法來取消必然。』

精靈：『那危險性是這樣大嗎？』

我：『你至此猶事嘲噲？——照你的系統——』



精靈：『我的系統！我們所同意的一切，是我們共同發展出來的，我合作着，我所見的一切你一樣地見到，但就在現在你也很難猜到我的真的完全的思想的。』

我：『不論你稱你的思想爲什麼，就你所說者而言，除了單純的意識的表象及其形態外，更無別的了。但一個表象對於我說只是一幅畫，只是一關在實在的影子。牠不能使我滿意，也無一點價值。我把以外在於我的這物質世界化爲一張畫片，使我不再依賴牠，這是我能滿足的，但照你前面的推理，我自己也便一樣地消失了。我自己亦變爲一單純的表象。沒有意義，也沒有目的 (Ohne Bedeutung und zweck)。告訴我此外尙能怎樣呢？』

精靈：『我並不以我自己的名義來說什麼。檢討一下，你自己幫助你自己。』

我：『我自己看我自己爲存在於一空間中的一物體，有着感覺器官與行動器官，爲受制於意志的物理力量 (physische Kraft)。正像你所說的外於我自己的對象那樣，你將說我自己，也只是感覺、直覺和思想聯合起來的產物而已。』

精靈：『無疑的我要這樣。我甚至於要一步一步告訴你，只要你願意的話，依照了何種規律你才在意識中自己觀察你自己爲一有機體，有如此如此的感官——爲一自然力量。你也不得不承認我告訴你的真理。』

我：『我聽見了那個結果。正像我不得不承認我所謂甜紅硬等等只是自己的感受，只由於直覺和思想，才移出於我之外，而入於空間中，視之爲獨立於我的使我有感受的某種事物的

性質；同樣我也不得不承認這個身體，及其所有的器官，也只是一感性的表現，是我自己的，亦即那內在思想體的在一特定空間中的感性表現 (Versieur lichung)——我一定得承認那個我，即精神本質，即純粹的智性，和那個我即在物體世界中的身體 (Leif in der Nörperwelt)，是同樣的東西，只是從兩個不同方面來看吧了，用兩個不同能力來把握吧了——第一個用純思來看，第二個我用外在的直覺來看。」

精靈：「這一定是任何研究所能有的結果」。

我：「藉直覺才轉變成為物體的這個思想體，這精神本質，這智性依照這原理，只是我自己的思想產物，只是我不得不依照了為我所不能理解的規律去假想其存在的某種東西。牠出於烏有歸於烏有。」

精靈：「這是可能的」。

我：「你變得猶豫而不堅定了。這不只是可能而已。實在是依照了這些原理的必然有的結論。」

『關於這個表象的，思想的，意志的，本質 (ess vorstellende, denhende, wollende wesen)，或你可以用無論什麼名義來稱呼的，這有表象，思想等能力的東西——這些能力就在於此東西，任你用什麼話來表示你的思想吧——你如何得到關於牠的知識的呢？是不是直接意識到牠的呢？我如何能呢？我所直接意識到的只是表象，思想，意志等等特定的「作用」，

特殊的情形，我不能意識到擔任這些特殊性工作的「能力」，更不能意識含有這些「能力」的本體 (Wesen)。我所能直接地直覺到的只是在這利那佔有我的這個特殊思想，在那利那的那個特殊思想，這內在的知性的直覺 (Intellektuelle anschauung)。這直接的意識，也就止於此了。這內在的被直覺的思想本身現在變成了思想的對象了。但根據我思想時所依照的那些規律說，在我看來，這必是不完全的，正像以前關於我的感覺狀態的思想只是一不完全的思想一樣。正像從前那樣，我無意識地在思想中在單純的受動性上加上一個自動的因素，同樣，在這裏，在我特定狀態(我實際的思想或意志)上加上一個特定化的因素(即一無限制的可能的思想或意志)只因爲我一定得如此做。所以要如此做的理由是一樣的，我只是並未意識到這種思想的附加作用而已 (Hinzudenken)。我進一步以此多樣性的可能的思想爲一確定的全體——因爲我仍非如此不可，我不可能了解任何不確定的東西，因此我得到一個思想之有限能力的概念，又因爲這能力概念，聯帶發生了有獨立於思想本身的某種東西的概念，因此又有了一個存在，或這思想能力的本質的概念。

但是，根據更高的原理，我們更可以設想這個思想體如何地爲其自己的思想所產生，我的思想一般地說是具產生的能力的 (Genetisch)——假設一直接所與着的產生 (Erzeugung des unmittlbar Gegebenen)，而又去描述這對象。直覺所給，只是赤裸裸的事實，更無別的。思想解釋事實，將此事實聯系於別的事實，此並未在直覺中發現，純粹爲思想本身所產生，從思

想中就發生了事實，這裏便是這樣情形。我意識到一確定的思想，直覺意識所告訴我者，也止於此。我思想這個特定的意識，我把牠從一種不確定的（但可以確定的）可能思想中抽出來，我就這樣對付呈現在意識裏的每種確定意識性的東西，這樣就發生了各種能力，以及擁有這些能力的存在，這存在的存在，是我所假定的。」

精靈：『所以即使關於你自己，你也只意識到你這樣特殊地感覺到，知覺到，或思想到這個或那個特殊的情狀。』

我：『「我」感覺，「我」知覺，「我」思想嗎？你以「我」爲動因，由我產生感覺，知覺，思想嗎？決不，你的原理所留給我的，連這些也沒存。』

精靈：『或許』。

我：『必然的——你想凡我所知道的，是我的意識，一切意識不是直接的，便是間接的。第一種意識便是自我意識，第二種意識，則是關於非我的意識。我所謂「我」者不外是意識之某種「態」(Modification)，此「態」之所以稱爲「我」者，因爲這是一直接的，反省其本身的，而不向外的意識。既然一切別的意識只有在這個直接意識的條件下才可能，那末，所謂「我」這個意識，一定伴隨着我的一切別的概念，這個「我」必然包含在牠們之中，雖然這「我」並不始終爲我所知覺到，我必須在我的意識之每一刹那說我，我，我，永遠是我，把每個東西系住於此「我」，並不系住於那刹那所想到的外於我的特殊事物。這個「我」就在這方

式中隱隱現。每有新概念，一新的我即發生。這個我的意義，不外是——「非事物」(Nichting)。

這個分散的自我意識，現在爲思想所聯合——我說，爲單純的思想所聯合——這在設想的思想能力的統一體中呈現出來。爲對表象行爲的直接意識所伴隨着一切表象，按這假想，一定出於同一個「能力」，這能力內在於一個並同一個本質中，因此就發生了我的「我」之「同一」和人格的概念，以及在這人格中一個動力的概念。這概念必然只是一個幻想，因爲這個能力和這個本質本身只是假定。」

精靈：『你推理得很對』。

我：『你倒覺得這可樂！我的確可以說：「這是想得的 (Es wird gedacht) 即我感覺，我直觀，我思想，但其實，即使這點我也不能說。嚴格地說，我只能這樣說：「似乎有一個思想，(Eserschein der Gedanke)，即我在感覺知覺和思想。」但我決不能說：我感覺，我知覺，我思想。只有第一說是事實，第二說只是在事實上的一個想像性的附加。』

精靈：『你說得很好』。

我：『無論在我之內或在我之外，沒有耐久的東西，只是一個不停的變化。我不知有存在，甚至也不知我自己的存在，沒有「存在」(Seyn)，我自己絕對不知道什麼，也不是什麼，一切是畫面——畫面是唯一存在着的東西。牠們依畫面的方式知道其自己——是浮現過去，而

沒有在什麼東西面前浮現過去——藉相似的畫面牠們互相聯結起來——也是沒有所畫的東西的畫面，沒有意義，也沒有目的。我自己是畫面中的一幅畫面——甚至不是，只是畫面的混亂的畫面。一切實在變成了一場怪夢，沒有被夢到的生活，也沒有做夢的人。直覺是夢，思想——我所想像到的一切存在與一切在源泉，也是我自己的存在，我自己的力量，我自己的目的，源泉——是那個夢的夢。』

精靈：『你很難了解這一切，因為你必須服從牠，你就把最厭恨的話來表示它，使這結果可恨，你也非如此不可，你也很清楚地見到非如此不可，現在你還要撤回你的承認，而根據原理來說明這撤回的理由嗎？』

我：『不，我已知道，而現知道得清楚了，牠是這樣的，但是，問題是我不能相信 (Ich kann es nur nicht glauben)。』

精靈：『你很清楚地知道，但又不能相信牠，那是不同的事。』

我：『你是一個邪辟的精靈 (Ruchloser Geist)，你的知識本身是邪辟，從邪辟出發，我也不會因你領我上這條路而感激你的。』

精靈：『短視的朽滅的人類 (Mortal Being)！當人們正視事物，以事物之實相看事物，你就稱之為邪辟，我允許你用你自己的方式把我們研究結果推演出來，分析牠們，在可恨的語句中表示牠們，你是不是以為我不如你那樣的懂得這些嗎？——你以為我不知道如何地因這些

原理而把一切實在化爲烏有，變成一場夢幻嗎？你以爲我是這系統的盲目崇拜者。推這者，且以之爲人類精神之一完全的系統了嗎？

你希望「知道」，因此你走錯了路了，你在無法得到知識的地方去找知識，你還以爲自己得到了看進事物中去的一種洞見，這種洞見是和一切洞見的本質相反對的，我發見你在這情形中，我願意把你從假知識中解放出來，但無法使你得到真知。

你的確希望知道你的知識，你難道因爲這樣方式中只得到了你所希望知道的，你的知識本身而感到驚奇嗎？你還是希望牠不是這樣嗎？凡由於知識，出自知識的只是知識而已。一切知識只是摹永遠缺少着某種東西相應於這摹本。這個不完全不能由知認來補足一套單純知識的系統，必然是單純的畫面的系統，整個地無實在性，無意義和無目標。你還希望別的嗎？你想改變你的精神的本性，希望你的知識不只是知識嗎？

你從前所相信的實在——獨立於你的一物質世界，你怕成爲牠的奴隸的物質世界——消失了。因爲這整個物質世界只憑藉知識才發生的，其本身也是我們的知識，但是知識不是實在，正因爲牠只是知識，你已看透了幻覺只要你不汨沒你這睿智，你便決不會再空身於這幻覺了。這是我們共同發現的系統的唯一優點，牠破壞了毀滅了錯誤，但牠不能給我們真理，因爲在其本身中牠是絕對的空虛。你現在正在找——我知道你有權利——那單純的畫片後面的實在，剛才毀滅了的實在以外的實在。但你要想用你的知識，來產生出這種實在是徒勞無功的，你要用

知性去把握牠也是無功的，假使你沒有別的官能去把握牠，你永遠找不到牠。

但是，你是有這種官能的，與起牠，使牠活動起來，你就達到完滿的平靜了，我讓你獨個兒自便吧！』



## 卷三 信仰

可怕的精靈，你的談話陷我於絕境，但你引領我使我復歸於自己。倘在我之外有任何事物，能陷我於絕望的境地中，則我還成其爲什麼我呢？我願，——是的，我願意聽從你的勸告。

我的抱怨的心靈呀，你尋求什麼呢？是什麼激動你以反對爲我的知性所無法撼動其高末的那個系統呢？

這是這樣的：我要求着超越單純觀念 (Vorstellung) 以外的東西；即使觀念不在，而那東西仍在，仍會在，而且仍將在；對於這東西，觀念只能旁觀而已，可是不能產生它或改變它的分毫。我以爲，一單純的觀念只是一虛妄的幻象，觀念在其本身之外，必更有其他的意義。倘使智識之外更無可以相對於我的全部知識的東西，則我的全部生活便受了欺蒙了。如果說在我觀念之外更別無一物，此就人自然的本性看來，是一種無人承認也無庸置辯的愚蠢而可笑的謬見。然而對一個具有較高智識，又深知這句話有其不爲推理所斥的基礎的人，這是一種可以使人心灰意懶生趣索然的思想。

而那在觀念之外爲我所熱烈所求的究竟是什麼呢？使我面臨逼視它的究是一種什麼力量

呢！它在我心靈上依附定着而將與我心靈共始終存廢的究是那一點呢？

『不單要求知識，還該按你的知識發爲行事，才是你的天職，』每當我自己檢討自己反省，在我靈魂深處，這聲音會如此高聲宣示。「你之生息於斯，既不是爲了無聊賴地思索，也不爲了對宗教的虔敬作空泛的體悟，你之在此，旨在力行，你的力行，也只有你的力行，才決定你的價值。」

這聲音引導我出於單純的觀念與認識，而入於認識之外一完全與知識相對的境界，比一切知識更偉大崇高，這境界本身便包含有一切知識及其目的。當我行爲時，我無疑地知道我在行爲，也知道我如何地在行爲，但這對行爲的知不是行爲本身而只是對行爲所作的一種觀察。這呼聲這樣便恰好對我宣示我所要追求的境界，一種超越單純知識而在本質上也完全獨立的境界。

這道理原是直當不移的，而且我也原便直當明快地知道它，但我既一旦自涉於思辨，在我心裏所引起的疑慮終便留滯不去，擾人神志。既然我已把自己安置在這樣一種地位上，那末除非我所接受的一切事物已在思考的審判台前得到了合法的允可，我是不會得到完全的滿足的。我必須自詰——這何以會這樣的呢？那引領我超越觀念而入於另一境界的靈魂的呼聲，是從何發生的呢？

在我心裏，有一個嚮往絕對而獨立自我活動的意欲，更沒有比不能自主的生活更使我難

堪的了。我一定得有我自己的意義自己的主張。只要我們有自覺時，我都可以感覺出這種意識來；這意識不可分地與我的自我意識相聯繫着。

我以反省，使這意識成爲可以理解，好像是藉助於概念，爲本身瞎盲的意識按上眼目。依照這意欲，我的行爲一定要像一個絕對的獨立的存在——我就這樣地了解和解釋這意欲，我一定得是獨立的。我是誰？我是主體和客體的合一——既是能意識者，又是被意識者，既是能直觀者，又是所直觀者，既是能思，又是所思。既是主客的合一體，則我必須由我自身，是我之所是。——既由我自身生概念，也由我自身生概念以外的事物。但後者如何可能呢？我不能直接以我的存在相聯於無，自無不能生有。我的客觀的思想必然地是間接的。但任何存在，一旦與別的存在相聯便變爲依賴（*begründet*）的了。我將不復是一原始的，基本的，自發的；而只是一個派生的存在了。我非使我與其他相聯不可：——但却又不能和另一存在相聯而不失去那獨立性，那是我自身存在的條件。

但是我關於「目的」的思想和設計，就其性質說是絕對地自由的，它的確從無中生有。我一定得使我的活動聯繫於這個概念，我的活動才能被視爲自由的和絕對地自發的。

因此，在下列方式中，我把我想設爲我的獨立性，我自視具有直接地設計概念的能力，因爲概念是我自己的創作的。我自視爲具有創作「這一概念的」能力，因爲「這一概念是我自己創作的，是作爲一知識者時的絕對自主的我所創作的。更進一步，我更自視爲具有一種能

力，能用「行爲」以表現此概念於概念之外，——我自視爲具有一實在的，靈動的，能產生存在的力量，這一力量完全不同於單純的概念的力量（Das bloße Vermögen der Begriffe）。那被稱爲計劃的或目的的概念（zweck begriffe gewannt），不如單純的知識概念（後者只是先存事物的摹本而已，前者是某種未完成的存在的法式。實在的力量在於概念之外，其本身是獨立的。牠只是從概念得到定形，智識則旁觀着這力量。根據於這意欲，我自視自己具有這獨立性。

所以這是意識與實在相聯的一點了。這一點在於我的概念的真實的效能，和由於這效能而使我必須自視具有真實的行爲力量。不論外在的感性世界的實在性如何，總之我是有實在性的，或說，我是了解實在性的；它即在我的存在之內，對它我是熟習的。

我在思想中設想我的真正的行爲能力，但我並不藉思想而憑空虛構它。對於獨立行動的我的意欲的直接感覺，是這思想的基礎。思想則只是表示這感覺，只是在思想形式中接受這感覺而已。我想這程序可以在思辨的審視下站得住。

什麼！我是否又將一度有意地欺騙我自己呢？這辦法也許在那嚴格的法庭前站不住的。

在我內心我自覺有一向外的衝動和努力；這似乎是真的，這也是有關這事的唯一真理。既然感到這衝動的是我，既然我不能藉我的全部意識，特別是不能藉我感覺以超越我自己，既然自己便已是知覺把握這衝動的最後基點了，那末，在我看來，當然便像是有一個內基於我

(in mir selbst gegründet) 的衝動掙扎着嚮往於一個基於我的行爲。可是，雖然未嘗自覺，這衝動不能實際上仍是一個不爲我所見的外力的衝動呢？而我所謂獨立者只是由於我見不及此而作的自欺之說。這一點我沒有理由假定，但也沒有理由否定，我簡直不知道，也不能知道關於它的事。

那末是不是我只是覺察到那我自視具有的自由行動的真正力量，而（說來奇怪）對它我又一無所知呢？不，決不，那實際的行爲的力量，其實只是按着爲一切能力一切力量所藉以成立的思想規律，被假設着附加於「已定」(Das Bestimmten)——那便是說自己也是彼假設的實際行動——的「可定」(Das Bestimmbare) 而已。

從單純的觀念進展到假設的「概念的實現」，除了是普通所熟知的「客觀性的思想」(Objektives Denken) 的過程外，還能是什麼呢？牠不甘於爲思想，而意欲成爲思想以外的事物。由於何種欺騙使這過程比在任何其他情形下更有價值呢？如果把思想不認爲是一種思想，而認它爲有實際的思想，比起在一桌子的概念上加上一個實際的桌子，能不能有更深刻的意義呢？「一個目的」的概念，是我心中發生事件的特殊決定，在雙重形式中表現出來，一部分是主體性，——思想，一部分是客體性——行爲，我根據什麼理性的理由以能反對這樣的解釋？（無疑的，這種解釋也可能有一種發生學上的證明的 Genetische Deduktion）。

我說，我感覺這動機；當我這樣說時，真是我自己這樣說的嗎？我自這樣說時，又真是這樣

想嗎？我是真正地感覺嗎？抑還只是思想我在感覺呢？我所稱爲感覺者豈不只是我的思想的客觀化歷程所產生在我面前的現象，豈不是一切客觀化歷程的第一個階段？進一步問我真在思想嗎？還是我只是想我在思想呢？我想我實在在想嗎？還我只是在想思想的思想呢？有什麼可以阻止疑難和不斷地發生問題呢？我能回答什麼呢？在那一點上，我能命令這類問題停止不問，我知道，也一定得承認，人可以對每個確定的意識作用再加以反省，從而對於第一意識又產生一個新意識，從而當前的意識不息地升上較高的一層，原來的意識黯淡了，可疑了，在意識的階梯上沒有最後一步。我知道一切懷疑主義都根據這無止境的意識歷程，那使我那樣劇烈地震驚的系統，就以這意識歷程的層層推進以及對這歷程的清楚的意識爲基礎的。

我知道倘使我不以之爲一複雜的玩意兒那樣去對付這系統而却要依着它所有行爲，那我便必得拒絕服從在我心中的那個呼聲，我不能有意地去行爲，因爲按那系統我不能知道我能否行爲，我也永不能相信我真正在行爲着。表面上似是我的行爲的，對於我必定完全沒有意義，而是一個欺妄的幻象。一切真誠及一切關切都從我的生活裏抽去了，生活像思想一樣變成只爲一場遊戲，自空虛出發還歸於空虛。

那末，我是否要拒不聽命於內心的呼聲？我不願意這樣做。我立意要自由地接受這動機賦予我的天職。在此決定中我要把握住這動機的實在性，真實性和「它所假設的一切」的實在性。我要自居於這動機爲我所置的自然思想的立足點上，而自絕於陷我懷疑其真理的小思慮和

小聰明。

現在我知道你了，高貴的精靈呀！我已發現那種官能了，用我把握住了這實在，或許從而更能把握住全部的實在。知識並不是這官能——沒有一樣知識可以作為它本身的基礎和證明的，每種知識預先假定其所根據的別的高一級的知識，由此上溯並無止境，這是信仰——對於自然地放在我們面前的觀點的一種自動的寧悅 (Das freiwillige Beruhen)，（因為只有由於這種觀點我們才可以盡我們的天職）這信仰使知識合法化信仰使沒有信仰時可能只是欺騙的東西成為確實而令人信服的東西，這不是知識，而是使知識有效的意志的決定。

讓我永遠自附於這說法，這說法不只是唇舌上的區分，而是一真正的深刻的區分，此理論對我的全部生存和性格都有着重要的後果，一切我所信服的只是信仰。它出於意志而非出於理解，明白了這一點我便不再自纏於爭端，因為我預料爭論將無所得，我不願再陷於因爭端而致之錯誤，因為我的信仰的淵源，位於較一切爭辯為高的地方，我也不願意妄想用推理來強人從己，這種舉動之終必歸於失敗也不再使我驚奇了。我之採取這種思想方式，初只爲了自己並不爲別人，我只要在我自己面前爲它作證。誰有我所意識到的誠實的正直的意向，也必曾達到相類的所信，但若沒有那意向便也沒有方法達到這所信。現在，我既知道了這一點，我也知道我自己的以及別人的一切涵養是從何出發的——這是從意志出發的而不是從理解；只要前者能毫無反顧地確定地誠實地向善的方向去後者便會自行把握真理。若只有理解在發生作用而意志被

忽略，那末除了一種在絕對的虛空中多事無謂之慮及自作聰明外便一無所有了。既已知道了這點，現在，我就能駁斥與我的信仰相反的一切偽學。我知道凡只產自思想而不基於信仰的每種虛冒的真理一定都是虛偽假充的。那樣地產生的單純的知識只使我們相信我們一無所知，我知道在那些偽學裏除了它藉信仰而先放在他的前提中的內容外其他便一無所有，而且由這些前提尚可能推出假的結論。知道了這點，現在我便有了一切真理和一切信仰的試金石了；只有從良心的根才生出一切真理的枝葉。凡與良心相反的，或阻礙良心命令的實現的一定都是假的。雖然我不能發現產生這種偽知識由之所生的偽說何在，但仍不能使我信服這個知識。

凡曾見過世界之光的人，必不能自異於此說。他們雖未意識到它，也仍能憑藉信仰把握到為他們所共見的實在。這信仰在他們生存的時候為他們所緊切地感覺到，信仰是與生俱有的。這不能不是這樣。若在單純的知識中，在單純的知覺和反省中並沒有一種根據，可以使我們把心的表現除了看成必然在我們面前出現的幻象而外更視為其他事物，那末何以我們還會如此看視它們，還會假定另有獨立於一切現象而存在的，且為現象的基礎的事物呢？即使我們都有超出我們關於事物的自然的觀點的能力和本能，為什麼只有少數人真正超越它，為什麼別人勸我們出於這先入自然觀點時，我們常以憎恨拒絕他呢？什麼使我們自限於先入的自然的觀點呢？這不是理性的推論，因為沒有這種東西。這是我們對於「實在」的一種愛好，而那種「實在」則是我們所要創造的。——善人創造「實在」，為了「實在」本身；俗輩私心之流創造實在則



是爲了要去享受它。沒有一個活着的人能擺脫這種愛好，他也不能擺脫由這愛好而聯帶引起的信仰。我們大家都是生活在信仰中——不自覺這點的人只是盲目地順從着走一條不可見却也不可抗的路，知道這點的人從其所知，信仰着，因爲他決意要信仰。

這個觀點表現了怎樣的統一性和完整性，它以怎樣的尊嚴加諸人性呀！我們的思想並非以其自身爲基礎，並非獨立於我們的動機和意欲之外——人並沒有兩種獨立而平行的因素，他是絕對地整個的。他的一切思想都以動機爲基礎——人的意欲如何，他的知識也是如此。只當我們不見到強迫時，這動機才強制我們於一定型的思想方式，而一旦知覺強迫時，強迫又消失了；這時不復是動機而是我們自己依照了我們的動機以形成我們自己的思想體系。

但是我該睜開我的眼睛該澈底地學習着了解我自己，該承認那束縛——這是我的天職。我該這樣，而且在那假定之下我將必然地形成我自己的思想的形式。這樣我將絕對獨立地站着。藉着我自己，我澈底地自足完滿，一切我其他的思想以及我的一切生活本身的最初的源泉，——從那源泉一切「在」我，「爲」我「因」我的都由之而出——，也便是說，我的精神的最內在的精神，現在，已不復是一外力，而實在是嚴格的意義下的所謂「我自己」的產物，我完全是我自己的創造。我可能會盲目地跟從我的精神本質的領導，但是我不願意爲自然的作品而要爲我自己的作品。我之成爲這樣自己的作品，由於我這願心，我可能用不節制的小聰明使我精神的天然觀點的信仰成爲暗淡而可疑，但我仍自由地接受它，只因爲我願意接受它。我經過

考慮有意地從其他可能的思想形式中接受我現在採用的思想形式，因為我已認出這一特定思想形式是唯一和我尊嚴與天職相合的形式，我帶着自由和意識回到了自然所已曾指示給我的那點上來。我接受自然所宣示的，但我並非因為我非接受不可；我相信它，因為我願意相信它。

知性之崇高的天職（Die erhabene Bestimmung Meines Verstandes）使我充滿了敬畏。知性不復是虛無的反映空虛的幻象的欺人的鏡子了。牠是爲了一偉大的目的而被賦予給我的東西。而我培達成這目的則是我的任務。它被置於我掌握中以待我使喚。我直接地知道——這裏我的信仰接受我意識的見證而不作進一步的吹求——我知道，我不須被迫讓我的思想無方向無目的地任意飄盪，我可以自動地喚醒引導我的注意力，定着於一對象或離於一對象；我知道這全在於我。不放鬆這一目的，直至我完全了解它，它的真實性完全在我面前顯現爲止。我知道這既不是一盲目的必然迫着我採用思想的某一形式，也不是一空洞的機遇與我的思想相狎；而是那個在思想着的是我自己。我可以思想我所決定要思想的。因此正由於反省，我發現了更多的事，我發現只是我自己，由我自己的作用，才產生我的全部思想系統以及我對於一般真理的確定的看法。因爲究竟我要爲了瑣屑的思慮而被剝奪了真理性；抑還是願意獻身而服從真理——這二者之間，取捨從違，全在於我。我全部的思想形式及我的知性所接受的教養，以及我所注意的對象，全視我自己而定。真正的睿智是道德的——而凡把我的知識能力引入邪途，無思想，黯昧，錯誤，不信仰的，一概都是罪惡。

我的注意必須無休止地嚮往守望着的只有一點，便是我「應做什麼」，和我如何才能完成這義務，我的思想一定得與我的行為有關係，一定得能被視為手段。不論距離有多遠，它仍得是達到此目的的手段，否則它便是無聊賴無目標的遊戲只是浪費時間與力量而把那信仰託於我以達成一全然不同的目的的可敬的力量錯用了。

我敢希望，我敢確定地自期，這樣一種反省會得到良好的結果，我必須在其中行動的自然不是一外在的因素，也不是一與我無關而產生的不能為我所透悟的東西。它為我自己的思想規律所陶鑄而成，而且一定得必須與那樣思想規律相和諧。對於我它一定是完全透明而可理解的，我甚至可以一直參透到它的深處。它只是表示我自己與我自己所發生的關係。如果我確定地有希望知道我自己，同樣地我確定地有希望了解它。讓我去尋求我所應尋求的，我便將尋到它；讓我詢問我所應詢問的，我便將得到答案。

一

我所相信的在我靈魂內的呼聲（由此我相信我所置信的其他一切）並不只泛泛地命令我行為而已。這是不可能的，所有這些一般性的原理只有通過我對一個個別事物的真實的注意和反省才得定型，它自己決不能表示一件事物。我的良心的這種呼籲，精確地宣示，在生活之每種特殊情境中，我被規定了應做什麼，應不做什麼，只要我注意地聽着它，在我生活的一切環境

裏它總是伴隨着我的。在我受它吩咐而行爲時，它永不拒絕給我以酬報，牠直接地引起我的信仰無可抗拒地迫我服從它的命令——我是不可能與它諷頑的。

聽從它，誠實地無保留地，無畏地，不模稜地服從它。這是我的真正的天職，我存在之全部目的。我的生活不再是沒有真理沒有意義的一齣游戲了。有一件絕對地必須爲其本身而做的事——此事亦即在這特定的生活情境下，良心所要求我做的事，而我之在此，也只是爲了做這一件事——爲了要知道它，我才有知性，爲了要執行它，我才有力量。

只有通過這樣良心的勅令，真理和實在才進入我的概念中來。我不能一方面不注意不服從它而不同時背棄我的天職。

所以我不能一方面不相信它們所宣示的實在性而不同時否認我的天職。這是絕對真實的，不必有進一步的證明——這也是第一原理，爲其他一切真確性的基礎；但是，我們必須聽從這呼聲。因此，在這種思想方式之下，凡由於這種服從的可能性而被假設爲真確的，對我便都是真確的。

在空間中，我見有些現象，我因我自己的觀念移到這些現象上去，我設想他們是像我自己一樣的存在物，一種澈底的思考的確會告訴過我，或將告訴我，這些外於我而設想的理性存在只是我自己的表現能力的產物。依照了我的思想之某種規律我不得不把我對自己所作的觀念顯現到在我之外，按那些同一的規律，我只可以把這個觀念轉移到某些一定的直覺上去。但是

我的良心的呼聲這樣說：「不論這些存在本身是什麼你對付它們總得把他們當作自存的，自由的，獨立的，完全獨立於你的存在。你應如早經知道似地假設，他們能完全不依恃你而完全由自身立一個目的，你決不能妨礙這目的的實現，而反之，更應盡你一切能力來輔助促成它。你應尊重他們的自由，和愛地尊重他們的目的，一如這些目的是你自己的目的。我就應當這樣地行爲——我的一切思想應照了這條行爲的軌道而進行——倘使我決定服從我的良心的呼聲，便自然地必須地會這樣做的。因此我將永遠視這些存在爲完全獨立於我而有着他們自己的存在，能形成與完成他們自己的目的，從這觀點我不能對他們作別的看法，我以前對他們所作的思考將如空虛的夢似地在我面前消失；我曾說過，我把他們看成像我自己一樣的存在：那樣去想他們；但是，嚴格地說我以這方式在我之前表現他們，初實不由於單純的思想而是由於我的良心的呼聲——由於一命令，此命令說：這裏爲你的自由劃一條界限，這裏，承認而且尊重並不屬於你自己的目的。這是這呼聲，後來才譯成思想；即是說：這裏確實而真正地有像我自己一樣的自由而獨立的存在。我若不這樣看他們，則我在行爲方面，便是背違了，在思想方面，則是漠視了，——良心的呼聲。

在我面前有另一些現象，那些現象我不以之視爲與我有同樣的本質，而反之視之爲無理性的事物，思考不難於指明那些事物的概念只由於我的表象能力和其必然的作用方式而發展出來 (Vorstellungs vermögen und Handlungsweisen)，但我同時也以我的需要期望和享用來把握

這些事物。有些東西之成爲我的食料和飲料，並不由於單純的概念而是由於飢渴，以飢渴之滿足。我必須相信有所謂威脅我感性存在及維持我感性存在的東西的實在性。爲了一方面要核准這自然的衝動，一方面又予這自然衝動以限制，良心便加入到這場合中去。「你應當維持，鍛鍊和加強你自己以及你的自然力量，因爲在理性的計劃中，它也被估計在內的；但你之能維持它們，祇因爲你以它們施之於合乎這類事的內在規律的，合目的的用途。除了你之外，還有像你自己一樣的許多別的存在，他們的力量也像你自己的力量一樣被理性估計在內，也只有用像你自己所用的方法那樣才能維持下去，你得讓他們具有你自己被允許具有的那些特權，尊重屬於他們的那些東西利用合法地屬於你自己的那些東西。」我就應該這樣地行爲——我一定得在合乎這行爲的情形下思想，我不得不視這些東西爲合於他們自己本性規律的；這些規律雖然爲我所知覺，可仍獨立於我，因之必須認它們爲有獨立的存在，我不得不相信那些規律；考查那些規律是我的任務，而那空洞的思考之將要逝去，正一如旭日初升時，雲霧的消失一樣。

總之，對於我說，絕對沒有單純的存在與我不發生關係，沒有單是爲了觀照而觀照的存在。對我而言，凡說有一存在者，只由於它與我的關係。但究極而言對我只有一種關係是可能的，其他一切關係都只是這關係的分支，這便是——我對於道德行爲的天職。我的責任的對象和範圍是我的世界，此外便絕對沒有別的了。於我，再沒有別的另一世界，我的世界也再沒有別

性質。我的全部聯合起來的能力，以及一切有限制的力量都不足以把握別的世界。凡對我說存在者，只有通過這關係才可使它的存在及實在和我發生關係；同時，只有通過這種關係後我才了解它，除此以外的任何其他存在，我絕無官能去了解。

若有人問在事實方面，是否有那樣一個世界像我表象於我自己之前那樣？那末，我沒有更根本更絕對崇高的回答，除非說：我確定地真實地有這些已經規定的責任，這種責任在我面前表現成爲「對」和「在」某一對象中的一特殊責任。這樣的一種責任，除非在我表象在自己面前的那個世界中，我更無其他方式可以設想它，我也更無其他方式可以盡這責任。對從未設想過他的道德責任的人（假如果真有這末一種人）或對道德責任雖曾予以考慮而從不曾想在未來的任一定時間中去完成這責任的人，即使對這樣的人而言，他也是從這道德世界的概念出發才發生他的感性世界及對此感性世界的實在性的信仰的。除了道德世界沒有別的路徑可循了。他若不從它的責任的思想來把握這世界，他也一定從他自己的權利要求方面來把握它；他自己或許從不想要盡責任，可以他一定從別人對他自己的行爲中要求別人對他盡責任，——他要別人以關顧 (Besonnenheit)，慎思 (Überlegung)，禮儀 (Gesezürpigkeit) 待己，他要求別人不視自己爲無理性的，而要求視之爲自由的和獨立的存在。這樣，只要假定別人會能適合他的要求，他就會把他們考慮爲自由的和獨立於單純的自然的控制的存在。即使他之享用其周圍之對象，除了享用之外，便根本不再有別的用意，他至少也得要求這種享用是一種權利，他有此

權利，他要求別人不侵犯他。因之，他之把握感性的，無理性的世界時，也還是用着一種道德的觀念的。凡是有意識之存在，都不會不要求人家尊重他的理性，獨立和自存；這些要求，即使不能視為對他的內存在中的道德律所作的承認，但也必有關於他的性靈中的認真，無疑和對實在的信仰。假如有一個人，（並非只是爲了練習其思考能力，以視思考的力量究能何所及）否認他自身有道德責任，又否認你的存在，及物質世界之存在者，則你可以實踐地作踐他，以真人之道，還治其人之身，一如他沒有存在而如一堆粗料似地對付他——他立刻便會放棄他那嘲狎的態度，憤然於你，他會認真地要你注意你對付他的行爲，他以爲你不該如此。這樣他就因事實而爲你證明。你無論如何究是能對他有所作用的，你，他，和你對他之間的中間都是確實存在的，和你至少對他有責任。

這樣，這不復是假設的外於我的對象的作用（對象之於我們，與我們之於對象之間的相存關係，只有當我們已認知它以後才有），這，也不是我們自己幻想所虛擬的產物（這只能與幻想一樣是些空虛的幻象），不，不是這些，這是對我們自己的自由和力量的必然的信仰，對於我們自己的實在活動及對於人的行爲的確定規律的必然的信仰，這信仰才構成我對在外的實在有所意識。這意識本身祇是信仰，因其以一信仰爲根據；可是，這是一種從意識中必然地推論出來的信仰。我們不得不相信我們是在行爲着，而且我們應當在一定的方式中行爲，我們不得不爲這行爲假定一定的範圍，這範圍便是我們所遇到的目前的實在世界。反過來說，這世界便



是這範圍，這世界絕對不能推廣到這範圍之外去。從這種對行爲的要求，我們乃發生對於實際世界的意識。可不是相反地從對於實際世界的意識才發生行動的要求；後者在先，前者從後者而來。我們並不因爲有所知才行爲，而是因爲我們被命定着要去行爲然後才去求知。——實踐理性是一切理性之根，理性者的行爲規律是當下即是的。他們的境界只有通過前者的確定性才能確定。我們不能否認這規律而不同時把世界與我們自己一起都葬送掉。我們祇有藉我們的道德活動才能自拯而出於此虛無之境。

## 二

我之被命令去作某事只因要使這事實現，我之要避免作某事，只因這事是不可爲的。但我不能無目的地行爲呢？能不能把我的意向朝向目的（藉着，也只有藉着我的行爲，目的始成爲可能的目的）而行爲呢？我能不能並不意念於任何事物而作意志呢？不，這是與我內心的本性相矛盾的，在我的心中直接地，依照了思想律的本身，我把每個動作與未來的事情相聯起來。我的行爲就以原因（Wirkende）的資格與所生的效應（Bewirken）發生關係，但是我的行爲的目的，不能只因爲它本身（譬如說，因爲自然之需要）才顯現於我面前，然後這目的又決定行爲的方向，我不能先有一目的，然後再因爲達到此目的我當如何行爲，我的行爲不能倚賴於目的，而是我得在一定的方式中行爲，只因爲我應當如此行爲。這才是要點之所在。我心中的

聲音這樣告訴我；由這行為會發生一結果，這結果必然地變成我的目的。因為我必須行為，那行為是這目的的手段，也只是「這」目的的手段。我要某事發生，因為我該這樣行為以使某事發生；這樣行為，它便發生。正如並不因為食物在我之前我才飢餓，而是因為我饑餓，一樣東西才成爲我的食物。同樣地，我如我所行為的地行為，並非因為有東西於我是目的，而且我應該這樣做，因之這目的才成爲我的目的。我並非首先就想就了劃線所向之點，然後因此點的地位，以決定線的方向及其所造成之角，我只是在以一直角劃線，然後才決定此線所經過各點的位置；目的並決定命令的內容，相反地命令的內容決定了目的。

我說，爲我的行為指定其目的的，是命令我行為的道德規律，那強迫使我想我應該這樣行為的那同一內在力量，也同時強迫我信仰：——從這行動有後果發生。他開我精神之眼以見另一世界之遠景。——那實在是一世界，一情形，而非一行爲——那是一較肉眼所見者遠爲優美的世界；他強迫我追慕這優美的世界，使我用一切力量來擁抱它，期求它的實現，只在此中生活，只在此中求滿足。規律本身是我一定會達到此目的的保證。我貢獻全部思想和生活於對此規律的信念。同時我不可動搖地相信，此規律所蘊涵的前途是真實而確定的，並使我不能想像其相反的可能性。我既生活在服從規律的那種生活中，所以我也生活於對其目的的直覺中——生活於它對我所期許的優美的世界中。

只需對這樣的世界（即使不涉及到道德命令）稍作思慮，也便能在我內心引起一種願望，一

種企慕，——不，不只是企慕——而且是一種絕對的要求，要求一優美的世界。我略一瞥視現在人與人以及人與自然之間的關係，其生命力之黯弱，其嗜欲之深沉，我內心便有一呼聲說：這是不可能長此如此的。不可避免地必須要改良而變為優善些。

我不能以為人類的現狀，是能不必加以變更的，我也絕對不能設想人類的現狀便是人類的完全的最後的使命了。假如情形真是如此則一切將只是一場夢幻，一場騙局而已。而自擾着生活一世，重複這一套既無改善趨勢又無重大意義的玩意，也殊無價值。只有當我們能把現狀視為趨向於較佳狀況的手段，把現狀視為漸漸進入佳境的一種過渡，然後，我們才看到現狀之價值究竟何在。現狀本身不是止境，現狀是為未來佳境所預備的一條大道。亦惟如此，我才能忍受現狀，現狀才有價值，我才能甘心自願地盡我在現狀下的一部分責任。我的心必不能片刻自滿於現狀，必不能片刻安處於現狀。它必不可抗拒地深惡遠避現狀，我整個的生命向前流動，無可遏阻地流向未來的理想世界。

我飲我食，難道是為了我預備將來我再渴再飢，從而再飲再食？如此循環不已，以迄於墳墓之門，啓於我足下，將我吞噬了去，而使我自己成為蟲蛆的食料嗎？我生男育女，難道是為了製造出一批酒囊飯袋，同我一樣地渴飲飢食，同我一樣地死後又留下一批酒囊飯袋嗎？這樣周而復始，循環往後，這樣現而復逝，逝而復現，這樣消蝕自己以便再演那一套，再演那一套又消蝕自己，究竟所為何來呢？

這決不能是我存在的使命，也不能是一切存在的使命，一定有某種狀況，其所以存在者，就因為牠已經形成了；而此狀況一旦形成，便當永存而不變，而這種永恆性的存在，一定得在無常流轉剝那毀滅中產生出來，支持下去，在時間的波濤上，保持其純粹而不被損傷。

我們人類仍舊辛苦地向一個與我們對立的自然討生活和生活的繼續。人類中的大部份，仍舊終生受罰似的在嚴厲的苦作下度其一生——爲了要養活自己，以及養活替代我們思想的比較小的一部分其他的人。不朽的人類精神，被逼費其全部思想和努力在這產生食料的土地上。而下面的情形也是屢見不鮮的：當作工的人完了他的工作，自以爲可以一勞永逸了，可是敵對的天時在一剎那間可以破壞他費了多少心血才完成的事物，從而那些勤勞謹慎的人無辜地犧牲於飢餓病患之下——洪水，風暴，火山，破壞了整個大地，把理性人類會在上面刻劃有勞作的痕跡的事物，並創作這些事物的勞作者席捲於死亡和毀滅中。疾病襲擊着，把年富力強正擬有所作爲的青年和尙未有所表現的兒童都帶入墳墓，在有希望的茂盛的國家，發生疫癘，使留下來幸免於難的人也孤立無助。當初已用人力化爲人類自己的產業的土地，也仍又歸於荒穢。現狀就是這樣，但決不能永遠便是這樣。凡經理性轉化了的東西，凡用以擴展理性力量的東西決不能爲年代之流而消失，因自然的不正常的犯暴而使理性價付的代價，至少得稍殺狂暴的自然的凶險。那爆發爲無規律的災禍的自然暴力再不能無節制地流竄也不能一再作祟。這種暴力在一次次的發洩中便當煙消雲散，那殘破人類力量的不規則的暴力，那些使玉石俱焚的風暴，以及那

些地震，只能是自然在對抗進步的，生動的，有系統的理性活動時的最後掙扎了，自然將被迫違反他的本性以俯順於這種進步的進程。這些暴力，只能是最後的震驚的一擊，以使我們這八世然後有完滿的實現。那些自然的抵抗一定得漸漸削弱以至於無；在事物的有規律的進程中再不能有使暴力死灰復燃的機會。我們的理想世界終必達到，我們的居處終將完滿；自然一定得漸漸達到一種地位，以致我們可以預見可以利用其規律性的行動，自然的力量將與利用自然力量的人生發生一種固定確實的關係，一旦這關係建立之後，一旦自然是培植已有了穩固的基礎之後，人類的勞作，由於其本身存在以及由於工作者始所未曾料及的影響，將反作用於自然之上而成爲活潑自然的新的有力的原則。已培育的土地將使其周圍的原始森林，沙漠，沼澤，賦有生氣，使其不再那末嚴酷。比較有規律而多方面的種植將在空氣中迷漫散揚生命和發育的衝動，而太陽亦將以其最生動的光線射入空氣中，在那種空氣裏，壯健，勤勞，文明的人民生息其間。學問，最初原是因需要而發生的，此後亦將和平地謹慎地去探索自然之不變的規律，檢視其力量，預計其可能的表現。科學一方面在活生生的實際世界中緊緊跟蹤自然的足跡，一方面在思想中塑成一種新的自然。理性從自然那裏所得到的發現，將要永久地保存起來作爲新知識的基礎，而爲人類所共有的知性，這樣在最奧祕處深蘊着的自然，也將多得更可知，更透明。開明後的人類的力量，加以新發明的幫助將毫無困難地牽制自然。而一旦征服自然之後，且將一勞而永逸。漸漸的，除了爲人類身體的發展，培育，健康而外，更無需別的機械性

的勞力消耗。而這種勞力也不再是人類的負擔——因為理性的存在並非命中注定着應有所負擔的。

但是我們人類之最大最可怕的禍亂，還是由於自由而非由於自然。人是人的最殘酷的敵人。橫行無忌的野蠻人羣仍舊遍佈於廣大的原野上——他們苟相遭遇就互爲刀俎互作祭神慶功之犧。即使最後文明以這些野蠻人羣在某種法律關係下聯合爲不同的民族起來，他們仍又利用組織和法律所給予的力量，互相攻伐。他們的軍隊橫掃和平的大地和森林——他們互相遭遇，一見他們的同類便是見着廝殺的記號，備有了以人類知性所發明的武器，艦隻，橫絕重洋，經過了風暴，馳騁於孤寂險惡的海面上以求與其同類爭一日之長——他們互相遭遇，不畏風暴，爲了要自相殺戮。就在一國之內，表面人民們在法律之下平等地聯合在一起，可是在法律的那個莊嚴的名義下，大部分仍舊是暴力和欺騙橫行着。在一國之內的戰事更是無恥，因爲既不是公開的作戰，被侵略的一方，甚至被剝奪了保護自己以抵抗不公正的壓迫的意志。大多數同胞陷於無知愚昧和罪惡中，少數人的集團則因此而高聲歡呼；並且這少數人，彰明地聲稱要讓多數人永遠停留在這墮落的境地中，甚至要讓他們墮落更深些，以便他們永陷於奴隸的地位；誰敢改良他們，提醒他們，便得受殃；任何改革的企圖，沒有不驚覺自私心從而遭遇到反對的；那時候，最相反最對立的利害關係也會結成一黨以對付改革家。善的方面永遠是脆弱的，因爲善是單純的，只以本身爲目的的；惡則能吸引每個人，以對於各該人最有誘力的利益去說動各該

人；附着於惡的人，彼此之間，始終在戰爭，一旦有善出現，即能暫時休戰，以使惡勢力集中而對抗善。其實即無善惡對立，善亦難於成事，因為善與善之間也往往由於誤解，錯誤，疑忌，和私愛而分裂，每方面愈汲汲地以自己的意見為最合理而努力支持它，他們之間的紛爭也愈猛烈。這樣，內部不和而分散了力量，這力量即使能聯合起來亦已不足以與惡相抗衡了。某人責備別人不該不顧一切一意孤行而損害了自己的目標，責備別人不肯耐心，善自準備，而後肇始；反之，別人則也循例責己，以為猶豫怯弱，坐誤時機，一事無成，這種爭執，只有全智的上帝才能評判是非，每個人覺得自己之所見於他自己最明顯，又自覺有最大的技巧去執行它，所以認為是重要迫切的，是一切別的進步的出發點，因此他要求所有的志士都和他同心協力，服從他的指揮以完成他個人的目的；若有人反對，即被目為仇寇；同時，別人對他也作着同樣的要求，同樣地以他之不肯合作視為與善為仇，從而人間的一切善意都消耗在空虛的努力中，因此而似乎世界根本沒有過善舉；世界遵循着自然的盲目的機械作用，或好或壞地進行，一如即使沒有人力參與其間時，也會如此窮盡地下去似的。

真就這樣直到永遠嗎？不，決不，除非人生於世只是一場無聊賴無意義的嬉戲；那些野蠻民族不會是注定始終停留在野蠻境界中的，人類之每一部落既帶着全部的人性的稟賦到世界上來就不能不發展這些能力，不能不比一隻天生的聰明動物多些成就。那些野蠻民族天命注定為更有力更文明更有道德觀的後代的祖先，——否則我們就無法想像他們生存的目的甚至對他們

在這個理性安排的世界上的存在的可能性也無法設想了。野蠻可能變為文明，因為這是曾經發生過的事——現在最文明的民族原是野蠻人的後裔。不論文化是人類社會直接而自然發展出來的，或是它必須因外界的教訓和楷模才能發生，從而一切人類文化的第一源泉都須求之於一超人的領導。——總之，從前是野蠻人現在終已文明了。尙未開化的亦必將循同一的路徑而開化。無疑的，最初，他們也必經過感性文化的危機和腐化，其實就是文明的國家直到現在也還在受這種危機的壓迫，但他們終必將與人類的各大全體結合在一起，而能參預人類更大的進步。

我們人類的使命便是結成一整體，此一整體的各部將透澈地彼此相知而擁有類似的文明。自然，甚至，人的情慾和罪惡，一開始也便向着這目標掙扎，而去這目標的過程上大段的距離也已經經過了。我們也確定地預計這個目標，這作為一切更向前的社會進步的條件的目標一定在相當時候能被達到的。我們不必去問歷史：整個而言，人是變為更純粹地具有道德性了。人的確已達到了比較廣泛的，包羅的，有力的，自由的境界了。但由於人的地位使然，幾乎必然地把這些自由都用到罪惡方面去。我們也不必問古代的集中在少數幾點上的美麗而智慧的文明是否在程度上超越了現在。很可能的，我們可能會得到一個令人氣餒的回答，在這方面人類不獨不會與時俱進，或許反而退化了。我們所要有問於歷史者是問：在什麼時候，已存的文化，得傳播而至於最大的範圍，使大多數的人民分潤其益；我們無疑地可以發現，從開始有歷史至今，文化中少數的光明的幾方面已從他們的中心點傳播出去，一個人跟着一個人，一個



民族跟着一個民族被包羅進文化圈內，這種文化的向較廣方面分佈的情形，即使在今日還是有目共睹的現象。這正是人類必須向前推進的無止境的過程中之所要首先達到的第一點，直到達到了這點。直到每代的現存文明已傳佈到全部有居民的地球。而我們人類已能夠無限領地互相交通為止，一個民族或一個大陸在共同的進步的道路上，一定得停止下來以等待別一個民族，別一個大陸的進步。一個民族的表面上的停滯不進，或是退步就是它對全人類社會的犧牲而一民族之生存也即爲了對人類全體的緣故。當上說的第一點達到後，當在地球一端的每種有用的發現都能立刻傳佈到其餘各地後，那時人類才能不中斷無阻礙地以同一的步伐，聯合的力量，向一更高級的文明前進，這更高級的文明，現在我們對之尙無概念。

在那種奇特的因無理性的偶然事件而聯在一起的我們的所謂國家內，經過相當時期的相安，因新壓迫而引起的抵抗精神漸漸消失，敵對力量量的醞釀漸漸平息時，因它的繼續存在和一般的容忍它，不公正的政習取得了一種固定的形式，統治階級享受了無人與之相爭的特權，除了維持推廣其特權及給推廣的特權以固定的形式外，便無所事事。受他們不滿足的慾望的驅使，他們曾一代代繼續努力獲取更廣大的特權，永不會說：這就夠了！直至最後，壓迫至於極限而變得完全不能支持時，絕望使被壓迫者重獲一種力量（因數世紀的專制使他們勇氣消磨殆盡了，所以這種力量是並非出自勇氣的），被壓迫者再不能忍受不以平等對待他們的同胞，再事忍氣吞聲了，爲了抵抗內部相互的暴力和新的壓迫，大家擔當起同樣的義務。那時候的協議

——在遭協議中每人爲他自己作決定，而不爲他所漠不關心的他人——按這協議沒有人能希望自己可以被允許多行不義，唯有每個人都懼怕因不義而受罪——這協議，唯有這協議才配稱爲立法（Gesetzgebung）那是與貴族組合向無數的奴隸所發的勅令全然異趣的——這些協議，必然地將受公平原則之指導且將奠一真正國家之基；在如此的國家每一個人爲了考慮他自己個人的安全，也必將被逼無例外地尊重他人的安全；因爲，在理想的立法下，一個人企圖加害於人受害的不是對方，而將屢驗不爽地是他自己。

當這種唯一的真國家建立起來後，內部和平有了堅固的基礎後，與外國，至少，與另一真國家間發生戰爭的可能將被消滅。即使爲本身利益着想即使爲了避免引起本國公民不公正，搶劫，暴力等思想之發生，即使爲了使公民除了合法範圍內勤勞所得外不再有其他非法獲取之可能起見——每個真國家亦當禁止，嚴格地禁止，謹慎地預防，準確地賠償，嚴格地懲罰本國公民對於外國公民的損害，一如其加害於本國公民間一樣。只要一個國家不是強盜國家，則那於鄰居之安全的法律當成爲必然的法律。由於運用這法律，一國對於他國的正當的抱怨，因而國際間的自衛行爲都無從發生。所謂國際間相互的必然的永久的，直接的引起戰爭的關係也不會再發生了。正當地說，只有一國的公民個人和另一國的公民個人才會發生關係，所謂一國受害，只能是一國的公民受害。既然這種損害，立刻可得賠償，那未受侮的國家也會得到滿足了。這種國家間根本無階級（Rang）可被侮辱，也無野心（Blugreiz）可被損害，一國的官吏無權干

涉別國內政，他也沒有做這些事的誘惑，因為他從這類事上得不到絲毫個人利益。爲了劫掠的目的，舉國一致決議以向鄰國作戰是一件不可能的事。因爲，如果國內人民一律平等，則搶劫的利得不會變成少數人的贓物而當平攤於全人民，因此沒有一個人的所得能償其因戰爭而起之損害。只有在少數壓迫者獨獲其利而多數奴隸獨承其禍時才可能有，才可設想到一種榨取性的戰爭，而真國家也不必顧慮其他同類國家向自己挑釁。只有不能自力以勤勞致富的野蠻人才被逼搶劫，或只有奴隸制的國家，奴隸才被主人驅使以從事於於己無利的殺戮。若是前一情形，那麼每個已開化國家既有文化的技巧，便當比野蠻人爲強；若是後一情形則因爲大家利害一致，自由國家間必自會團結一致以增強自己，沒有一個自由國家能容忍有專制政體的鄰邦；專制君主獨得侵略之益，這些專制國家之存在，就足以威脅鄰人的安寧。爲了自己的安全，每個自由國家不得不去轉化周圍的鄰邦使它們成爲與自己一樣的自由國家。爲了本國的幸福，先進國家以文明轉化野蠻，以自由轉化奴隸，一旦野蠻及奴隸民族被轉化之後發現它們自己與仍爲野蠻和奴隸制度所束縛的民族間所處的關係，正就是以前先進的文明國家和它們自己所有的一樣。它們也不得不以其前所受人之惠，施諸野蠻及奴隸民族。這樣，由於少數真正自由國家的興起，必然地將使文化，自由，以及普遍的和平漸漸包括了整個的世界。

這樣建立了公正的內部法制和個人間的和平之後，必然會使國際關係正直化而使國際間有和平存在。但是這種公平的內部組織之建立與夫真正的第一個自由國家之解放是統治階級對其

屬民加緊壓迫的必然的後果，是忍不住壓迫的反作用——而這種進步是我們能任統治階級之盲目和情慾所引達到的，雖然，也或許有人會警惕過他們。

在這個唯一真正國家中，一切爲非作惡的誘惑，甚至一切爲惡的意圖的可能也將被完全消滅。每個人得到最強烈的行爲動機使道德成爲其個人意志的唯一的目標。

沒有一個人是因罪惡本身的緣故而作惡的，其作惡在於作惡之後的獲益。在人類現狀之下，大多數例中作惡確有所得；若目前這環境繼續不變，若爲惡仍有利可圖，則整個人類之根本進步，將不可希望。只有合理地組織的文明社會中（此組織爲理性所期求，爲思想家所描述，雖然他直到今日也未曾發現此社會；並且此組織亦必然存在於得到真正自由的第一個國家中），在這種社會中，作惡實無利可圖，且必將受災；故而自愛本身即能阻止個人因過度自愛所爲之不正直的行爲。這種國家中之政制將使加於他人之欺騙壓迫以及損人利己之舉動，不僅全歸無效，且將自食其果，使損人者適足以損己。在本國之內，在本國之外，抑且在整個世界上，他將不能找到一個人，可以受他的損害，而不因此自害其自己的。若個人之爲惡，適足以自害而外一無所獲者，又甚且亦不能執行他的惡意，則即使生而爲惡者，亦不欲單以爲惡本身的緣故，挺而走險；而利用自由以爲非作惡的機會也消弭了。人必須善自爲計，或是自己根本放棄自己，變成宇宙的大機器中一個被動的齒輪，否則，被當利用自由以爲善事。在這樣的

園地上，善意將發榮滋長，這時，人已不復因自私而分裂，也不復因彼此爭奪而互消力量；他們面前只剩有一件工作，便是，用他們的聯合力量以抵禦克服一公共的未經克服的仇敵——即抵抗未經開化馴服的自然。個人之間既不因私利而分裂，必然為共同目標而互相結合，這樣就會產生一團體，受同一精神，同一友愛所鼓舞，別人之禍，既不為自己之福，則必成為全體之不幸而為每一分子所感覺。大家受一樣的痛苦，用同一的方式，由每一個分子出力補救——個人之每一進步也就是全體之進步。如此，小我融化於社會組織之比較深涵的統一體中，每個人真正地愛他人如愛自己——他是大我中的一分子，此大我要求他整個的愛，他自己也只能是大我中的一分子，只能在大我全體中分潤得失。惡抵抗善的鬭爭消失了，因為在這裏惡無法插入。善人之間發生的鬭爭也消失了，因為現在不因為自己代表善才去愛善，只單單為愛善本身而愛善，這件事也變得容易了。現在覺得最重要的事是應該實實在在地發現真理，和完成有用的工作——至於，誰是完成這工作的人倒是次要的了。在這樣的情形下，每個人時時預備把他自己的力量與他人的力量聯合起來，依附在他人力量之下。根據了全體的判斷，誰最能完成最大的善的，誰便受全體的支持，而對於他人的成功，全體分子亦將以同樣的歡欣來慶賀。

我們塵世生活的目的，即在於此；這是理性放在我們面前的使命，而理性本身則也便是我們之一定能達到這目的的保證，我們不是為了練習我們的力量起見才掙扎着要求一件我們不能確定其實在性的偉大的事物，不，這事物必須能成為真實的，這目的必須在某一時間被達成

的；其真實性一如有一感性世界，一如在時間中有一理性物類；對此理性物類而言除此目的以外實更不可設想其他尊嚴合理之事物，且此理性物類之存在必因那個目的而後得能被把握被理解的。如果不是演給一個惡魔看的戲劇，——而這惡魔使人具有追向永恆的根性，他要嘲笑人類的永久不停止的望影追逐，周而復始不休止的捕捉，嘲笑他們對這無聊玩意的認真的態度，——如果我們不假設，看穿了這回玩意而厭於扮這角色的那睿智的人將放棄生命，並視為回復理性的頃刻也便是絕命的頃刻的話，那末，這目的必須該為我們所達到。它是能「在」生活中，「由」於生活而達到的，因為理性命令我生活；他是達得到的，因為我存在。

## 三

但是，當這目的被我們達到了，人道主義 (Menschheit) 已達到了它的目的了，則又如何呢？在這地球上沒有比它更高的情況；最先達到的那一代除了滯留和守成，死去又留下後裔以作同樣的事外別無可作，而後裔又留下後裔，也作同樣的事。人將在其進程上停滯不進；因而人類塵世目的不是他最高的目的。這塵世的目的可是可捉摸的，可及的，有盡的。如果我們以過去的世界視為最後完美的世代的工具則我們仍未回答莊嚴的理性的問題，即最後的世代又何所為呢？世上既一旦有了人類，他當然不是反理性的而必須是合理性的，凡它在世上之所能達到的，它當然便能達到，但根本的問題是為什麼有人。為什麼人不尚未產生。理性不是為了

存在，而是存在爲了理性。若一存在不自行滿足理性並解答一切的問題，則不能是真正的存在。

那末，會不會這些行爲，通過良心的呼聲（對於這呼聲，我不允有違抗而必須默默地服從，）是一手段，且是唯一手段，以達成人類的塵世的目的呢。這是無須爭辯的，我必須使我行爲相關於我的目的，我對於這些行爲除了這一指望（Absicht）以外，不允再有其他指望了；但我這指望能被達到麼？爲了要使善實現，除了願求之外，更無需其他麼？呀，大多數的善意的決定無所助於這世界便平白地過去了；而其他的則甚至似與人類行爲所設之目的相悖。相反地人類最可卑的情慾，人類的罪，人類的惡，反常常較之去惡行善的善人的努力更助成善舉。而世界之善似是與一切人類之善惡全不相干，似是按其特有之規則，由於一不可見不可知的力量，自爲生長，自爲滋榮；一如天體，不相干於一切人世努力，運行於其指定之軌跡；而此力量在它自有的崇高的計劃中帶着一切人世的願求目的——無論善惡——進行，而且，利用原或爲其他目的者，以達成它自己的唯一的目的。

即使，因此，塵世目的的達成是我們的這存在之所指望，而因此對理性而言不再有任何問題未被窺覆，然而至少這個目的仍不是我們自己的，而是那個不可知的力量的目的，我們曾未一刻獲悉，追求這目的的是什麼；我們沒有別的事可作，除了由於我們的行爲供給這力量任一種材料，不論其爲什麼材料，而聽憑這力量如何按照他的目的運用這材料。最聰明的辦法是對

與我們不相干的事少作計較；生活，一如生活所安排我們的，而聽其結果於那力量。我們內心的道德規律變爲空虛而多餘，而對一既無影響且無理想之存在實不相稱。爲了要使我們自己一致起見，我們必須取消對這些道德律的服從，必須壓服它一如一背時而愚蠢的幻想（*Verkehrte und thörichte Schwärmerie*）。

不，我不拒絕服從它，祇是因爲它命令，一息尚存我要服從它。這是我精神的首要的最高決定；那決定，一切以之爲轉移，而它自己不爲一切所轉移；這是我精神生活的最高原則。但作爲一個理性的存在（對它而言單由它的決定，便立有一個目的了），我不能行爲而沒有一個動機沒有一個目的。假如我能承認那服從是有理性的，假如那真實地是造成我的本質的理性，不是一虛構的或外鑲的令我服從的幻想，那末這服從必須有其後果，必須有所貢獻。顯然地它無所貢獻於這塵世的目的；因此，必須有一個超塵世的目的，對這目的，它有所貢獻。虛官之霧在我眼前消去；我獲得一新的機能（*Organ*），由之有一新世界對我升起。它之升起在我眼前，單純地只由於理性的命令，也祇緊緊地與我精神裏的這一方面有關。我把握這世界——雖受我的感性觀點的限制，我必得如此名那不可名的——我把握這世界在這目的之中在這目的之下，這目的是我所服從的，這世界完全地整個的不是別的，而就是我的理性賦予法令性的目的本身（*Des freewill selbst, der meine Vernunft deur Gebot hinzufügt*）。

即使不論其他，我如何能相信，這些規律是爲了感性世界的呢，又如何能相信，服從道德



規律的整個的目的是在感性世界之中呢？在服從中之重要的要素，在感性世界一無所用，既不是原因，而不能發生任何後果。在感性世界中，感性世界按着物質的因果法則進行，在那裏面，後果倍於前因，與事物之起究以何種目的何種境界無關，而祇問這是一種「什麼」事物。

假如我們存在的整個目的在於產生我們種族的一種塵世境遇，那便祇需要一種準確的機器以決定我們的外部行為，而我們也不須是別的，祇須是這整個機器中的一顆妥善的齒輪。如此自由不獨是虛設的，而且是不合目的的；所謂善意也完全多餘。在那情形之下，世界將受一最不合適之指導，且行向其目的時，既多浪費，復費周折。你不如，你有力的宇宙精神，你不如取回我們的自由吧，以免你勞精竭神地使它相合於你的計劃，你不如乾脆強制我們行為一如我們按照你的計劃所應行為的那樣。如此你能取最短的捷徑以達到你的目的，一如你的世界裏最卑微的居民所告訴你的那樣。——但是我是自由的，因而如此一種的因果的關聯（在那關聯裏自由完全是多餘而無意義的），不能盡我的整個的天性。我該是自由的；因而構成我的價值的不能是機械地發生的事實，而是單純地為道德法規之故自由本性所作的自由的決定，（單純地為道德法規而不為其他目的——良心的內在呼聲如此對我說——）。那約束，道德律之所加于我者，祇是對一個活生生的精神的約束；它不屑於管制一個死寂的機械制度，而祇青睞於有生氣與自由的對象。它要求我的服從，而我的服從因之不是多餘的。

這樣，那永恆的世界升起於我之前更爲光耀，而它的秩序的基本原則清楚地顯現於我精神的眼目前。在永恆世界中，這單純地祇有「意志」，這在隱秘的精神深處是爲俗眼所不見的，它是因果聯繫的第一環，而貫徹了整個的精神的不可見的領域；正如在物理世界中的一件「動作」，物質之某一移動，爲物質連鎖之第一環而流貫了整個的物質系統。意志是理性世界之生機 (das wirkende und das Lebendige)，一如「動」是感性世界之生機。我站在兩個全然對置的世界之間的中點，一個可見的，在那裏面，動作是推動原力，一個不可捉摸的，在那裏面，意志是統治原則。我是這兩世界之諸原動力中之一。這是我的意志，它包括這兩者。這意志應當自身是這超感性世界的組成因素；祇要我由於某決定而鼓勵我的意志，則我在將那世界裏有所鼓動與變革，而我的影響將遍及一切，產生一新的永恆持續的事物，那事物於是便存在，不再需要創造。這意志將發爲一物質作爲，而這作爲屬於感性世界，而在感性世界中發生其所能有的效果。

這並不必要我先脫出塵世聯繫的羈絆，然後我才得超塵世界之門而入之；我現在已經在那世界裏存在與生活，其真實更甚於在塵世界中；它現在已經是我唯一的穩固的立足點，而那永恆的生命，那我早已具有的永恆的生命，是那唯一的根據，有了它，我才能繼續地過塵世生活；我們所謂天堂並不在墳墓的那另外一邊，而是早已散佈在我們四周了，她的光輝回射在那個人的心裏。我們意志是我的，而它也是唯一的所謂真正的我的，唯一的完全由我決定的，而由

於它我現在已經是自由王國中的一個公民，因之也是理性活動中之一員。每一刻，我的良知（Gewissen）告訴我，那一種意志的決定（由於它我才得由紅塵（Staub）升入這王國）最適宜於這王國的秩序，那是一聯繫由之那世界使我與它相聯；而自行決定那命令式的決定是我自己的職份。我爲這世界而修養自己，因此，在它裏面爲它工作，因爲我是在修養一個這世界的一分子，在它裏面也祇在它裏面，追求我的目的，沒有猶豫沒有疑慮，跟蹤着一種確定的軌跡，——有把握於那目的，因爲必不會有外在的力量阻礙反對我的意志。——至於說在感性世界中我的意志（祇要它是一個意志，如其所該是的）之仍發，而變爲事實（Die That）那祇是這感性世界的規律。我不是如意求意志那樣意求行爲；祇有後者才真正的是我的工作，而且它是一切純粹地由我所出的。在我這一方面不須再有一特殊的行爲以使意志聯繫於事實；它自會與之相聯，按了那第二重世界的規律；我通過我的意志與這第一重世界相聯，而在這第二重世界中，我的意志也如在第一重世界裏一樣是一種原動力量的。的確的，當我把由良知所發的意志視爲一行爲（That），視爲感性世界中之一作用的動因，則我當然也必得使之相關於人類之塵世目的的，一如爲一手段者然；但不是先考量宇宙的計劃而後依這識見計較行爲；而是這由良心所命令所決定的行爲，直接地顯現在我面前，成爲在我的情況下，我所能唯一藉之以有助於那目的之達成之手段。不論按事實而言，也許那目的並不因那行爲而達成，也許甚至因此反受了阻礙了，但它決不使我反悔，決不使我因之煩惱，祇要我在盡我的行爲時，我的確服從了我的良知

了；不論它對這世界可能有何後果，對那世界它祇有好的影響。而且，即使爲這世界而言，正因爲那行爲似乎沒有達成目的，我的良知因而命令我把這行爲有效地再作一次，正因爲那行爲似乎是阻礙了那目的，因而命令我摒去缺陷，消除障礙。我意求，一如我所該意求的，而新的行動事實接踵而至。很可能的，這新的行動在感性世界中的後果，並不比先前的那些更差強人意，但憶及那另一世界時，我並不因之氣餒，而在刻下則我的職責又將變爲：用更新的動作以善償以往。因而，即使可能我整個一世人間生活對善舉無毫釐之助，但我仍不允許放棄我的努力；在每一次失敗的努力之後我仍深相信：——然而那下一次是能成功的；對那另一世界而言那是沒有一步是虛費的。——概而言之，塵世的目的我追求它並不單爲了它本身，並不視它爲最後的目標；而是因爲我真正的最後的目的（對箴律的服從）在眼前的世界中不取其他形式顯現，而發爲一種形式即是那一特殊目的的達成。我也許會摒棄它的，假如我有一日會不服從箴律，或者，假如有一日那些箴律可能改了面目而不是一種使我在我的情況下追求那目的的命令了；在另一個生命裏我將真正完全放棄它，在那生活裏箴律之所命令我者，將完全爲一爲此下方世界所不能了解的目的。在這一生命裏，我必須意志追求達成這目的，因爲我必須服從；究竟這目的，經過由這合目的的意志所生的行爲事實後，是否真正達成了，那是我不欲慮及的事；我只對意志（在下方世界中它當然只能及於塵世的目的），而不對後果負責，在行爲之前我決不能放棄意志，而行爲則我能在完成它之後加以放棄，然後又重作或加以改善。我在這

裏生活在這裏勤勞，因此，按我本質的天性和最切近的目的，只是爲了另一個世界。而我爲那一世界的勤勞活動是我唯一可以完全把握的事：對感性世界我的活動只是爲了另一個，只是因爲我如不至少「意志」着爲這世界而活動，我便也完全不能爲那另一個活動。

我要不放棄並使自己安於這對我的天職的全新的見解。——目前的生命並不能理知地作爲我的和整個的人類的存在的目標；在我有一件事物，有一件事物爲我所要求，那事物在這整個的生命中一無所用，那事物對這世界上所能發生的一切最高的成就而言確是不合用而多餘的。人類因此必須有一個遠過於這一生命的目的。假如這目前的生命，這生命却是對人類被安排就的，而且對理性的發展，能被視爲完全決定了的，因爲已醒覺的理性確乎命令我們去獲得它，用全力去達成它的最高目的——假如這生命在我們存在的環序中 (Reihe) 不是虛妄無用的，那末它必須保持它自己使過渡進一未來的生命，如一工具對一目的然。而在目前這生命中沒有一樣事物，它的後果不止於這世界沒有一樣事物，由之可以與未來的生命相聯，除了那「善的意志」；那「善的意志」在這世界裏，按了這世界的基本原則，是一無所生的。這是善的意志，而且必須是善的意志，由於它我們爲另一生命工作，爲那因之才樹立於我們之前的最切近的目標工作；而這是那爲我們所不可見的這善的意志所生的後果，由這些我們在那生命裏才爲我們贏得一堅定的立足點，由此立足點我們才能進而升其堂而入其室。

至於說我們的善的意志必須由自身 (an und für und durch sichselbst) 產生後效，那是我們在這生命裏已經知道的了，因為理性不能命令無目的的事物，然而這些後效是什麼，而一個單純的意志發生作用於若干事物這又是如何才可能，對以上這些我們實不能有所思議，而且真正的智慧也就是對我們早知其將使我們迷歧的探究不加論列。就這些後效的性質這方面說，因之，目前的生命對未來的生命是「在信仰裏」的生命 (Le ben im Glauben)。在未來的生命中我們將保有那些後效，因為我們將在我們的活動中由那些後效再向前進，在它們之上有所建樹；這另一個生命因此就它與現世界中我們的善的意志的後效的關係而言是實見的生命 (Leben des Schauens)。

在這另一生命中我們也將有一最切近的目標為這另一生命而建立的，一如我們在目前的生命有這樣一個；因為我們的活動不能停止。但我們仍是有限有盡的存在，——而對有限有盡的存在而言任一活動都是被定的；而被定的行為有一被定的目標。正如在目前的生命裏，下列數者，如眼前四周的世界，如這世界爲了我們應做的工作而作的合宜的調整，如人類之間已得的文明及善行，諸如此類，對這生命的目標有一關係；而在未來的生命中，我們在現生命的善的意志的後效對那未來世界的目標也有同一的關係。現生命是我們存在的起始；對這存在上天自會爲我們安排了一份賦予，一份地位；未來的生命是存在的進展，對那存在而言我們却得自己爲自己作一個開始和一個固定的立足點。

而現在目前的生命便並不顯得無用而枉然了；它之所以給予我們是爲了，也只爲了在未來生命中獲得一堅固的基礎，而也只有以此基礎爲中介，現生命方與我們整個的永恆存在相關聯，——這是很可能的，甚至這第二重生命的最切近直接的生命目標也不是爲有限有盡的力量所能一定地按照計劃地達到的，其情形正如現生命的目的之不能如此達到；而在那裏也許甚至善的意志也顯得多餘而無意義了。但在那裏意志之不能被失去，正一如它在這裏之不能被失去一樣，因爲它是必然持續而不可或缺的理性的命令。它的必然的活動性 (Wirksamkeit) 將要因此指給我們第三重生命，在那裏面第二重生命中的善的意志的後效將漸漸顯著；而那後來的生命在那第二重生命中也只能被信仰；當然是用一種更堅定，更不可動搖的信服了，——自從我們已由行爲事實經驗到理性的真實性，且重獲那保藏在完滿的生命中的心靈之果之後。

正如在現在生命中，只有從一定的行爲的命令才發生我們對一定的目標的概念，而從後者又發生對我們面前的感性世界的整個的直覺的識見 (Anschauung)，因之，未來的生命中，基於一同樣的，但現在對我全然無法了解的命令，將發生那生命的最切近直接的目標的概念，基於那概念，將更發生對某一世界的直覺的識見，在那世界裏我們在現生命中的善的意志的後果將一一羅列於我們之前。現世界對我們之有存在只是由於責任的命令 (Pflichtgebot)，而另一個也同樣地只有由於另一責任的命令才發生，因爲沒有一個理性的存在能在另一種方式下

設想一個世界。

這，因之，是我整個的崇高的天職，我的真正的本性。我同時是兩種秩序內的份子；一純粹精神的，在那裏面我憑着單純的純粹的意志而統治 (*herrschen*)，和另一感性的，在那裏我通過我的行為而作用。理性的整個的目的在於它的純粹的活動，絕對地通過它自身而不需用它自身之外的任何工具，——對一切非理性的東西的獨立性，絕對的無限制性。意志是理性的生命原則 (*Behendiges Prinzip*)，且它自身是理性，當它被純粹地獨立地把握的時候；所謂理性是由於自身而活動，那意思是說：絕對純粹的理性，以其為理性之資格作用而且統治 (*olopals selber wirkt und herrscht*) 直接地絕對地在那純粹的精神秩序中生活的只是無盡無限的理性。有盡有限的事物 (它不是理性世界本身，而是後者的若干份子中之一份子) 必然地同時生活在一感性秩序中。那也是說，在這樣一個秩序中那秩序除了純粹的理性活動外更提供另一目的；一個物質目的，——用工具及力量才能達到，這些工具及力量固亦置於意志之管轄之下，但他們的有無效驗却為他們自身的自然律所限制。然而意志，正如理性之為理性，却必須絕對由其自身，獨立於決定行為的自然律而作用；因此每一有限事物的感性的生命都意味着 (*bedeut auf*) 一更高的生命，對那生命意志憑其自身能引他進去，在那裏面意志且能賦他以一資稟 (*Beiz*)——那資稟當然重又感性的地顯現給我們，如一「境界」，而決非如一單純的意志。

這兩種秩序系統——純粹的精神的和感性的，後者可能包含一聯串的單個特別的生命，是從



活動理性的發展的第一刹那即在我裏面存在，且並行而不悖。後一秩序對我自己和對那些與我一起在同一生活中存在的人們而言只是一現象；只有前一秩序才予後一秩序以意義，合目的性和價值 (Bedeutung, Zweckmäßigkeit und Werth)。我當下立刻便是不朽，長存，和永恆的，只要我掌握着一種決定，以服從理性的規律。我不用漸漸地變成如此。那超感性的世界不是未來的世界，它是現在的，當下直接的。它在有限存在的某一點時不會比另一點時更近現在些；在千萬次生命的存在之後也不會比這一刹那更當下切近些。我的感性存在，在未來，可能有別的形式，但這些別的形式不是真正的生命，一如現在的這一形式。我由那一決定把握住永恆，摒絕塵世的和一切其他可能在將來發生的感性生活，而置我高於它們之上。我對自己變為我的一切存在及我的一切現象的唯一的源泉，而從此，不受外於我的事物的限制，在我裏面具有生命，我的意志，那是我自己，而不是別人，所引進那超感性世界的秩序中去的，我的意志是真生命和永恆的這種源泉 (Diese Quelle des Wahren Lebens und der Ewigkeit)。

但只有我的意志才是這種源泉；只有我認知了這意志是道德的善的本然的歸宿之後，只有我真正提升我的意志到道德的善之後我才獲得那超感性世界的確定性和把握。

不希望任何可思議可想見的對象，不考慮究竟由我的意志除了意願本身之外有否其他後果，我該合法地意願。

我的意志獨立自存，隔絕於不是牠自己的一切，而它之為它自己的世界單憑它自己單為它

自己；不單它是絕對的地「第一」，在它之前沒有任何別的部分以影響它以左右它；而且由它也不能接踵着可思議可把握的任何「第二」，以置其活動於一不同的規律之下。

假如從它又在一個爲我們所可思議而與精神世界對立的感性世界中產生第二，從之，第三，以及一直如此下溯：則它的能力將被這感性世界中被置於活動中的獨立的因素的反抗而殘破；活動的方式將不完全相合於意志所表示的目的概念，而意志仍是不自由，却是將部分地爲它的混雜的活動範圍的各有特有的規律所限制。——在目前的爲我所唯一知悉的世界裏，我確也只能如此設想我的意志。我的確被迫相信，相信我能如我思想的那樣行爲——由我的意志的命令，我的舌，我的手，我的足能被行動起來；然而怎樣單純的一息之念，如一個意志，能成爲一笨重的塵世物質的一行動的原則呢？對這事我不但不能理解，而且覺得這說法在知性的判斷之前只能是純粹的完全的荒謬而已；因此在這一範圍裏，即使是在我自身之內的物質活動也必須純粹地釋之以單純物質的內在力量。

上述這種對我意志的見解的獲得，只能是由於我一種自覺自信，以爲我的意志不獨是這一個世界的最高活動原則，（它當然是可以爲這種原則的，的確的，那是它可以無須一切特有的自由而只須通過單純的一般宇宙系統的影響便可以成功的，也許正如我們必須設想自然裏的那種形成力量（Die bildende Kraft in der Natur 一樣）：而且，它絕對地摒絕一切塵世的，和一般地，一切在它之外的目的，而置以其自身的緣故自視爲最後的目的。但只須通過如此一種

對我意志的見解，我便立刻與一超感性的秩序系統發生聯繫，在那裏面意志憑它自己，不須一切外在的工具而在一與它相配的，純然精神的，爲它所能全部貫徹的範圍 (Sphäre) 內成爲一動因 (Ursache)。——那合目的意願絕對地爲它自身而被追求，——一種知識在我內心當作一事實而被發現，且除此以外別無其他方法能爲我知道——這是我的思想的第一步。這追求是合乎理性的，是一切其他理性的事物的源泉及準繩，它不依按着任何一切，而一切其他都按照着它依附着它——一種確信，那是我再一次地不由外鑠，却由於我對那意志追求的不可動搖的贊助而內在地證知的，——這是我的思想的第二步。而正由於這兩層我達到對超感性的永恆世界的信仰。假如我放棄了第一步，那第二步也便將不能成其爲論證了。假如這是真的，正如很多人所如此說所如此假設爲不須其他論證便能自明的真理，並且譬之爲生活智慧之最高峯者，他們說：一切人類的德性畢竟必須先有一固定的外在的目的，而且在它能有作用，能被視爲德性之前，必須先能有可以達到的把握——他們說，因此，理性決不在他自身包含一個它的活動的原則和準繩，而這準繩必須從它之外，由於對那陌生的世界所作的觀察方能獲得——假如這真是如此，那末我們存在的目的便祇限在這滾滾濁世了；人的天性也將爲塵世的俗業所曲盡無餘了；而我們也沒有任何理性的根據，可以引我們的思想超出於目前的生命了。

但，也如我爲我自己所說的一樣，每一個思想家，如果他用讀歷史的態度似地讀到了上面那些基本原則（也許只是爲好奇），如果他能正確地由之推衍，他便也能如此宣說也能傳

教。但他呈現給我們的，於是，將是一種別人的思想方式，而不是他自己所特有的；一切在他面前虛空地無所指地閃幌着，因為這些對它缺乏意義，而人又只有通過意義才能把握真實性，他是一個盲人，他由於歷史地將來的一些關於顏色的知識建立了一種完全正確的顏色的理論，但他自己却從來沒有見過任何顏色；他能說，在某情形某條件下顏色「必」將是如何的；但對他這並不就「是」如此，因為他自己正不在此情形此條件之下。那意義，由之人得能把握永恆的生命，那意義人只能用下列的方式獲得，便是：人類放棄感性生命和其目的，以獻給一條規律，那規律只問我們的目的，而不問我們的行為；我們要放棄它帶着確信；覺得這步驟是合理性的，而且只有這才是合理性的。只有由於這種對塵世的鄙薄在我們靈魂裏才升起對永恆的信仰，而且將獨立地被保有着以作為唯一的支持，當我們放棄了一切時仍可賴之以生，——這是唯一的鼓動生命的原則，這原則升化我們的心靈，激起我們的生命。我們必須，的確，按着一聖教的比喻，「先死離這世界然後再被重生，爲了要能進上帝的天國。」

我看見，呀，我現在清楚地看見我從前對精神事物冷漠愚昧的原因了。沉溺於塵世目的，消失了一切理想一切熱力，而只是被驅於對物慾的追求與享受，不再能感受自行立法的理性的純粹的激勵，因而不朽的精神乃被束縛了他的羽翼，侷促自限於塵俗之中。我們的哲學成爲我們特有的心靈和生命的一部史事，而按我們之所自省者以設想一般的人類及其性分。除了對實

際事物的慾求外從未受有任何約束，故對我們便無所謂真自由，——沒有一種具有所謂絕對的澈頭尾的自決根據的自由。我們之所謂自由充其量不過於一棵自生的植物的自由；並不在本質上更高些，只是在結果上更靈巧些而已，只是一能產生根，葉，花的物質，而是一具有衝動思想，行爲心靈而已。我們完全不能懂得所謂真自由，因爲我們自己並無所謂真自己，假如有爲真自由之說者，我們便輒以私意臆度，或直截了當視其說爲無稽。對自由既不能認知則另一世界之意義亦隨之而杳。此類事物在我們眼前視過一如耳邊之風，如一片灰白的影子，沒有顏色沒有意義，不知如何攔捉，如何把握。說者自說，聽者自聽，完全無動於中。或者假如偶有一次爲熱情所動，想嚴肅地觀察一下這所謂真自由，於是又因先有宥於私心，要證明這些觀念都是爲智者所不取的，不可捉摸，全無意義內容的幻想；按那種出於我們特有的內經驗的假定，則我們也確有理由如此着想，且只要我們一日如此生活，便一日不可被反駁。在我們的人民之間權威地被尊敬的，優良的，關於自由，責任，永恆的生命等等的教條，對我們便漸漸成爲只是一些神奇的寓言，有如希臘的地獄天堂之說 (Tartarus und Elysische Jelder)，然而我們又不把這種我們內心的真正意見揭露給人，因爲我們發現維持此說有其利益，可以藉之使愚夫愚婦有所畏懼而相安以生；然而假如我們自己竟欠思慮些，而也自囿於那種權威之說，那我們自己也便自落身份而降於愚夫愚婦之列了；——假如我們也相信那其實是（大家這樣以爲）寓言的事物，而在那純精神的暗示中得到諾言，以繼續此世苦難的生存入於永恆。

總結一句：——只有由於基本的我的意志的改善，我才能見到一新的光芒射激我的存在和我的身分；如沒有它，無論我怎樣善作反思，無論我天賦的資質如何優厚，却總是一團黯黑充塞籠罩着我。只有正心誠意（*Verbesserung meines Willens und des Herzens*）才引給我真正的智慧。因之，讓我整個的生命流向此唯一的目的！

## 四

我的合目的的意志，只以其爲合目的，便由其自身而具有後效，這是確定而無例外的；那合於責任心的我的意志的決定，即使由之並不發生事實的後果，也必在另一爲我所不能理解的世界裏發生作用，且除了這合於責任心的意志的決定之外在我心裏也該不再有其他事物可以發生作用了。——然而我所想的是什麼呢？當我想這些時，我又先事假設了什麼？

顯然地是一種法律（*Gesetz*），一種絕對地沒有例外的放之四海而皆準的規律，按此規律，那合責任心的意志必有其後果；其情形一如我在我四周的物理世界中假定有一規律，按那規律，如果我用力一定的力，向一定的方向把手裏的球推出去，它必向某方向以某一定量的速度向前移動，也許撞着另一球，另一球自己又以一定的速度向前移動，——如此以至於無限。正如我這裏早由我的手的方向和運動預知而把握了後來的方向和運動，好像後者已經在眼前且已爲我們見到了：所以我也在我合責任心的意志中把握精神世界中必然而不可避免的一串後果的聯

緊，也如他們早已在我眼前一樣；只是我不能把它們當作物質的結果那樣去決定它們，——那便是說，我只知道他們是如此，但不知道怎樣是如此；——而我如此作時，正也設想着精神世界的一種法律，在那世界裏我的純意志是一引起運動的力量，正如我的手在物質世界中是引起運動的力量一樣。那種我的信心的確定性與那精神世界的法律的思想實是二而一，一而二的，它們不是兩種思想，一者之起藉助於另一，不，它們完全是同一的思想；正如我計算某一運動時的確定性與機械的自然律之思想是同一的思想，——那概念：法律，根本地所表示的，不是別的，而是理性對一原則的堅定的不可謠撼的契合（Baruten），和發生相反情形的絕對的不可能性。

我假設一精神世界的如此一種法律，它不是我的意志所立，也非任何一有限存在的意志所立，也非總起來的一切有限存在的意志所立，而是，我的意志和一切有限存在的意志都從屬於它。既非我，也非任一有限存在，正因此，它不是任一種感性的存在能夠理解如何一簡單的純意志能具有後果，和這些後果的性質究是如何構成的，因為有限性之本質之所在便正在於他們的不能理解這些；簡單的意志確然是在他們的權力之內的，但意志的結果却因為他們的感性的緣故而必然地當視為一種感性的情境；——那末，因此，我或任一有限的存在如何能把一個我們既完全不能思議也完全不可理解的事物立為目的的概念，且由之而使它實現呢？——我不能說在這物質世界中我的屬於這世界而服從地心吸力律的手或另外其他物體能為這世界立運動

的自然律；這些物體自己從屬於這自然律而只有合乎這自然律，且按照這自然律而參有自然中的普遍動力的，才能引動別的物價。同樣，一有限的存在也不能為非有限存在所能把握的超感性世界立一法律，而且一切有限存在從屬於那法律之下，且只有這法律既已存在，而有限存在也已按此超感性世界為有限存在所作之基本原則，通過責任而自處於這些原則的限制與條件之下而入於它的活動範圍之後，有限存在才能在那世界裏產生若干後果；我說「責任」，那是唯一的聯繫，以使有限存在結合於此超感性世界，那是唯一的神經它出於此世界，下行而溝通有無限存在，那是唯一機構，以使有限存在上達而作用於此世界，正如普遍的相吸能力遍及一切物體，使物體與之聯結因而集一切物體相互為一體，而且唯有在假設此相吸能力之後，各個物體之運動方為可能，故而那超感性的法律也同樣地結集一切有限存在，使之與此律相聯，並為之安排一秩序，——我的意志，和一切有限存在的意志可由一兩重的精神觀點而被考慮；一則為單純的意願，一種及於其自身的內在行為，而這意志自身完滿，且通過此內在行為而止；一則為一事物，一事實 (ein Etwas, ein Factum)。只要一旦我視之為完滿無虧，它對我便變為後者；但它之變為後者又必須在我之外；在感性世界裏東西，如我的手運動原則，從那運動中又產出其他運動；在超感性世界中，一串我所不能對之有概念的精神後果的原則。在第一種看法，當作一單純的行為，它完全在我權力之內；至於它變為後者，且轉為第一種原則，則完全不持於我而持於一法律，在那法律之下我自己也是從屬的一分子，在感性世界中有特於自然



律，在超性世界中則有恃於一超感性的法律。

然則我所想的究竟是怎樣的一種精神世界的法律呢？——這概念對我固定而清晰地顯現着，我對它既不能，也不允，有所增減，只是對之解釋及分析而已。顯然的，這概念或法律（不能是和在我的感性世界中抑或在任何一個可能的感性世界中的法律一樣的法律，）對於它，單純的意志，對於它，一恆存的靜止的存在（由於此存在通過意志的激動可有一內在的力量發展出來）均將服從。因為，我的信仰的內容正是：我的意志應完全絕對由其自身發生作用，全不帶一切足以削弱其表現力量的所謂「工具」，而在與之有關的範圍內，理性對理性，精神對精神發生作用；——在一範圍內，對那範圍意志不再為生命，活動，進步立法，而是此範圍自有此法律；因此是自動的理性。但自動的理性是意志。超感性世界的法律因之該是一意志。

一意志，純粹而簡單地作用的，由自身絕對沒有一切工具，或其作用的感性材料，它絕對地由其自己，使它自己既是行為，又是結果，其意志即其行動，其命令即其執行；在那裏面，因之，理性本能地要求絕對的自由與自動。一意志（它自身是一法律），它決定自己不按好惡機會，不雜預先的思慮，不舉猶豫與舉棋不定，而是永恆地不變化地決定的，且我們能確定不墮地相信此意志，一如在物理世界中的人能確定不墮地相信他的世界的法律。一意志，在那裏有限存在的合法的意志必有其不可免的結果，但也只有這種意志才有；因為這意志不為其他

一切所動，而其他一切之於它也等於一無所有。

那崇高的意志因此不離於其他理性世界而別出一徑。在它與一切有限的理性存在之間有一精神上的聯繫，而它自身亦即是此理性世界之精神聯繫。我純粹地決定地要求我的責任，而它便要求，至少在精神世界中我能達到此責任。每一有限存在的合法的意志決定達到它，而——按着我們有限存在的方式——感動它，決定它，不着目於刻下的安樂而着目於它的存在的永恆的法律。現在，那至今為止尙爲疑慮所籠的思想在我靈魂之前闊步而過，那思想：我的意志，單就其爲意志，因其爲意志，有其重要性。它有重要性，因爲它必通過另一與之相關的大意志而爲人所見，此大意志即爲精神世界之唯一生命原則，亦且爲此原則之實現；在此大意志中它才有重要性，且由此大意志始有作用於其他精神世界，因究竟言之，此精神世界不爲別的而只爲那不朽的大意志的產品。

因之我流入——具生死而有限的 (Mortal and finite) 存在必得用它自己的語言——因此我流入那大意志；而我內部的良心的呼聲（它在我生命的每一情況都會指導我應如何措置）則是那大意志返運其影響於我身上的媒介。那呼聲是——，只是因我的環境而感性化了，因我的了解方式而轉譯爲我的語言了——是出之永恆世界的神示 (Orakle)，它告示我，我應如何自行修養以適合於精神世界的秩序或無限的大意志中我的那一份職責，後者實在亦即此精神世界之秩序。我不能鳥瞰或透視那精神秩序，且我亦無須如此；我只是它的連鎖中之一環，不能綜斷

全局，正如合唱中之一單個的音調不能綜斷全體的和音一樣。但我在此精神之大和諧中究竟處一如何的地位，則是我必須自行知曉的；因為只有我自己才能使我自己如此，——而這一點則由一內在的呼聲顯示給我，此呼聲由天上世界下傳於我。所以我與「大一」相關聯，這大一是唯一的存在，而我則參預其「有」。於我而言除下列兩事外實再無真正的真實，持續，而不滅的事：一爲我良心的呼聲，一爲我的自由的服從。由第一件，精神世界屈身向我，擁抱我像它的一分子；由第二件我升化我自己以入於此世界，把握它，在它之中作用。那無限的大我意志却是那世界與我之間的中介；因爲這大我意志是它與我的共同的源泉。這是唯一的真理與唯一的常道(Einziges Wahre und Unvergingliche)我的靈魂從它內心的最深處對之發生景仰；一切其他的都只是現象，幻視而還復於一新的虛妄。

這大我意志使我與之相聯：它使我與同類的一切有限存在相聯，而爲我們之間的同共的中介。就這不可見的世界之爲許多不同意志之世界或系統而言，這是這不可見的世界之大祕密，也卽這世界之基本原則——那許多自主獨立的意志之間的合一和直接的互相作用；一祕密，不必有人特別注意，也不必視之爲奇事，它早已在這現生命中清楚地放在我們眼前了。——良心的呼聲，那加每人以責任心的良心的呼聲，是一道光，藉之我們得以從「無限」之深處顯現出來，而自立爲一個單一特殊的存在；它爲我們劃定人格的界限；它因此是我們真正的原始的構成因素，一切我們所活的生命的基本與材料。我們從無限中帶以俱入此時間中之世界之意志則

爲我們這生命的原則，——我行爲。先假定了我由之才成爲一具人格的理智的那種感性直觀 (Persönliche Intelligenz, sinnliche Unschauung)，這便很容易思議，何以我必然地一定知道我這行爲；我知道它，因爲我自己便是在那裏行爲的它；——這很容易思議，何以因這感性直觀之故我精神的行爲對我看來似乎成爲一感性世界中之行爲事實；並且另一方面何以通過之感性化的作用，那自身原是純然精神的責任箴律對我成爲如此一行爲事實的命令；——這很容易思議，何以我們面前這世界對我們看來當是這行爲事實的條件，且一部份爲其結果及產物。由此，我永遠祇及於我自己，永遠限於我自有的那範圍；一切對我存在的東西，純然祇是由我而發展；我祇見自己，而在我之外，沒有陌生的真正的存在。——但在我這世界裏我也承認其他存在的一切作用，這些存在對我自主獨立真如我自己之自主獨立一樣。至於這些存在如何能知道那些由它而生的一切作用，這也很容易思議；他們之知道這些正如我之知道我的這些。但何以我知道他們知道，這却是完全不可思議，正如何以他們知道我的存在和我的諸種表現是不可思議的一樣（我認爲他們知道我的存在等）。他們是怎樣入於我的世界，我又如何而入於他們的世界？——因爲那原則在這裏已完全不能適用了。那原則便是：我們對自己，對自己的作用，對這些作用的感性條件的自覺所從以生的原則——也便是說：每一理智存在 (Intelligenz) 必無疑地知道他的所作所爲。自由的精神們如何能互相有知識呢？——因爲我們知道，自由的精神們已是唯一的真實，而他們由之而互相影響的一獨立的感性世界已是不足論了。或者你仍

將要說：我之知道我同類的理性存在由於他們在感性世界中所促使之變更，那我立刻又可以問你，你又怎樣能觀察到這些變更自身呢？我很容易思議，你如何觀照這些變更，它們之被引起祇是通過單純的自然機械；因為這機械的法規不是別的，便是你特有的思想方式，按那方式你使會已確立的世界更向前發展下去。但我們現在所說的變更，其被引起不當是由於自然的機械，而當是由於高於一切自然之上的崇高的自由的意志，且祇有你如此著想它時，你才能由這些變更推斷出你的同類的存在來。那末你是按什麼規律以見與你絕對無關而獨立的意志的表現的呢？——總而言之，這世界中自由存在的相互知識與相互影響按着自然律或思想律去尋索是完全不可思議的，而祇有通過「大一」才能被理解，在那裏面它們結合在一起，雖然它們是分離的，通過無限的意志，那意志負持着他範圍中的一切。我們互相所有的知識不是直接地互相交流；我們之間由一不可超越界限判分着。祇有通過我們共同的精神源流我們才互相知道；祇有在它裏面我們才互相有知識互相有作用。——「這裏，尊敬地上的自由的表象，這裏一件帶着自由的標幟的作品」良心的呼聲內在地對我這樣呼喊，祇有它賦我以責任時，它才與我辯詰；而這是唯一的原则，由之我認知你和你的工作，因為良心在裏面命令，要我尊敬它們。

那末，我們的感覺 我們的感性直覺，我們的辯證的思想規律 (Discursives Denkgesetz) 又從何而來？——感性世界的基礎何在？我們看見這感性世界且相信在這裏面互相影響。關於後二者，直覺與思想規律，如果答道這是理性的規律本身，這回答不能算為滿意的回答。當然，

對於我們這些限制於這範圍內的存在而言，自是不可能以另一種形式思想，或設想另一種不受這些直覺與思想規律限制的理性。但理性自身的本然的規律實祇是實踐規律，超感性世界或那崇高的大我意志的規律，——如果我們暫時不論這點。那末我們對感覺的一切一致性從何而來，那卻是實在，直接而不可解的東西！但我們之得見此同一的感性世界實依於對感覺之一致性，直觀與思想規律。

單純地論知識的哲學也許這樣回答，且將永視之為最高原則——這些是我們這一類的有限的理性存在的一致的不可理解的限制，且唯有這些存在一致地被如此限制，始成其為一物類。但，什麼能限制理性呢？除了理性自己？什麼能限制有限的存在呢？除了無限（das unendliche und unendliche）！我們大家的這種對感性世界的一致性，（這世界是基本地先事的地當作我們的責任範圍而存在的，其實如果我們認真討論，則這一致性正像我們對我們互相的自由的產品所有的一致性一樣地是不可理解的）——這一致性是那「大一」，那永恆的無限的意志的結果。我們前所討論的對我們的責任的信仰實是對這「大一」，對它的理性和它的真理的信仰。那麼我們在這感性世界中所接受的所信仰的究竟是怎樣一種特有的純粹的真理呢？不是別的，祇是由於我們在這世界中自由而真誠地盡我們的責任，我們將發展一生活，在那生活中我們將繼續推進自由與道德。如果這成事實，則我們這世界將有真理，且是對我們有限存在唯一可能的真理；這必須成爲事實，因為這世界是我們之中永恆，意志的結果；而這意志由其本身的規律

於有限存在除了所有所給予的之外不能有其他目的。

那永恆的意志因之是世界的造物主，只有在有限理性中祂才能是，也只在有限理性中才需要一造物主。那些以爲祂從永遠地具墮性的物質 (eine ewige träge Materie) 創造世界的人（這世界因此也必是墮性而無生命的，也不能由其自身有所發展，一如人工的製造品，）或以爲無中可以生物質的東西的人，必既不識世界又不識祂爲何物。假如祇有物質才成其爲事物，那便將虛無一物，且永遠地將虛無一物。祇有理性是存在；無限的由其自身，有限的在它之中，由它而來。祇有在我們心靈裏祂才創造一世界，至少，也可說是，創造一東西出於此，由於此我們發展這世界——我們責任的呼聲；以及一致的感覺，直觀和思想規律。這是祂的光，由之我們可見光及光中顯現之一切。在我們的心靈裏祂建造起這世界，且加入管制此世界，因爲祂通過責任的呼聲加入管制我們的心靈，祇要另一自由的存在在這世界中作任何改變。祂在我心靈裏支持此世界於不墮，因之也支持我們所唯一能是的有限存在，因爲祂不斷地在我們的無敵情況之後引起新的情況。直到祂按着祂最高的目的爲了我們次一個天職把我們試驗夠了，而我們也爲了這下次的天職自行修養夠了，這時候祂便通過我們之所謂死，把這世界從我們之前抹去，而引我們進入一新的，由我們在此世合責任心的行爲結果所構成的世界中去。一切我們的生命是祂的生命。我們在祂的掌握之中，永遠在其中，無人能引出我們。我們是永恆的，因爲祂是。

崇高的生動的意志，不可名言不可思議的意志！讓我把我的心靈向你升提；因為我和你是不分的。你的呼聲在我這裏回響，我的也在你那裏；而一切我的思想，如果是真且善，也為你所思想。——在你那不可思議的裏面，我和世界對我自己都變得可以思議了；一切我的存在之謎都已解去，而最完滿的諧和起於我的心裏。

稚氣，虔敬，簡單的人了解你最清楚。你是他的知心人 (Herzenskindiger)，直透視到他內心，他的心境的當下的證人，唯有你知道他誠實地思想，唯有你知道他，即使整個世界都誤解他。你對他是慈父，你為他着想總是有益於他，你施盡一切為了他的好。他貢獻整個身心於你的決定。「如你所願地對我」他說，「我知道這將是好的，因為這是你做的」。那多事私慮的人，他祇聽見過而沒有看見過你，要為我們說你的真性質，而妄立一個歪曲的形像，以為你的面目，便使你為小智所訕笑，為智慧善良的人所懼怕。

我在你之前蒙起臉來，把手放在嘴上。我不能透視，你之真相，你的究竟，正為我不能變成是你一樣。在這塵宇之內即使經過千百個百次的澈底的精神生活，我仍如現在一樣地不能思議你。我所思議你的，必由我有限存在所有的思議；而這種思議無論經過多少次無盡的提升，終不能轉入於無限。你之別於有限者不在程度而在於種類。他們由上達提升僅能及於一更偉大的人類，以至於不繼地更偉大；但絕不能至於上帝，至於無限，那是不能測量的，——我祇有辯證的，逐步漸進的自覺 (Viscousives, fortschreitendes Bewußtsein) 且不能設想其他。



我如何可以以此自覺歸之於你呢？在人格的概念中即有限制。我如何能如此視你而不加你以限制呢？

我不用追究，因我的本性的限制而對我不可知及對我無用的事；你究竟是什麼我不用知道。但你對我，有限的存在，我一切有限的存在的關係和立場 (Beziehung und Verhältnis)，則在我殊為顯然：不論我是什麼存在！——而你依伴我比我對自己特有的存在的自覺更清晰。在我內心引起你。我對於我責任的知識，對於我在理性行列中我的性分天職的知識；我不知還是如何引起的，但我也無須知道。你知道，你也認識，我之所想及所願的；你如何知道，和自由何種行動而得此自覺，這我便不了解了；不，我知道，行爲的概念，尤其自覺這一特殊行爲的自覺，祇對我有效準而不是對於你無限性的存在。你有一種意欲說：我的自由的服從在永恆中有其後果，你的這種意志的行爲我不能理解，而只知道它與我的不同。你作爲，而你的意志本身便是行爲事實；但你起作用的方式 (Wirkungsweise) 與我所能設想的正相反對。你生活你存在，因為你知道你意願你作用，對有限理性無所不在；但總之你不是如我在任何時候所能設想的一種存在。

在我直觀你對我，這有限存在的關係時，我覺得平靜和幸福。我直接地只知道我所應該是的。我願自由地，快樂地，坦率地作我該作的；因為這是你的呼籲，這呼籲命令我如此，是精神的宇宙計劃中配給我的一份職責；而我藉之以完成它的力量，也是你的力量。由前者而命令

我，藉後者而完成的事，在那計劃裏必是確定而真實地善的。我安於宇宙裏的一切事故，因為它們是在「你」的宇宙裏。沒有事物能擾亂，驚恐，或沮喪我，只要你生活着而我則能見到你的生命。因為在你裏面，透過你，我見到我目前的世界閃耀在另一種光彩中。在自由存在的目的或行為中 (in Sicksalen und Wirkungen) 自然及自然的後果 (Naturerfolg) 如果與你對立則它們將成爲只是一虛空而無意義的字面。那不再是自然；你，只有你才是。爲了本身的緣故而須產生人類之間一般的和平情況，及對自然機械的無限制的統治，這對我似已不是現世界的目的，這些自身不是目的，卻都因人類而產生。且因爲這情況是與每人都有關係的，故它必由大家之力而產生爲一大的，自由的，和道德的共同社會。除了由於他合責任心的意志，一個人不能得到新的較好的進步；除了由於合責任的共同意志一社會亦不能得到新的及較好的進步；這是那大的道德王國的基本原則，我們目前的生命也是那王國的一部份。因之，個人的善的意志對這世界常常枉然，因爲它是個人的，而大多數人的意志並不與之相合；此個人的善心的後果須在一未來的世界中顯現，因之，甚至人類的情慾，罪惡，反有助於進步之達成；——不是因爲情慾罪惡自身，在這意義下沒有善能生於惡，而是因爲它能對抗與之相對的罪惡，後來，勢力消長而互相絕滅。除非懦怯，卑賤，及人類之間的互相猜忌已先事舖平了道路，則高壓專制決不能得勢的。高壓專制橫行無忌直至它剷去了卑賤及奴性，而絕望又激醒了失去的勇氣。於是這兩對立的罪惡將互相消滅，而人類關係中最高貴的永久的自由將由之而出。

嚴格地說，自由存在的行爲只對另一自由存在能發生影響；因爲在這些裏面，對這些自由存在而言，始有一世界；而凡大家所一致的，卽正是一世界。但他們之互相有影響只有通過那無限的，爲一切個人之間的中介的大我意志。而這大我意志之對我們的顯示，必出之於對一確定責任之追求的形式。因此，卽使在這世界裏之我們之所謂惡，——也便是自由誤用之結果，——也必須經過牠；而它對一切經驗它的人之所以爲惡，只因爲因此有責任加在他們身上。

假如在我們的和我們種族的道德文化的永恆的計劃中，並未規律恰是這些責任該加在我們身上，那末這些責任便不加諸我們，而那些由之而受有責任的東西，所謂罪惡，也便不產生了。這樣一來，凡發生的都變爲善的，而且合目的的。祇有一個世界可能，一個澈底的善的，在這世界裏發生的一切都爲了人類的改良與教養，而藉助後者以達成其塵世目的。我們之所稱作自然者實卽此高一層的宇宙計劃，當我們說：自然使人由貧乏到勤勞，由普遍的混亂以至一公正的組織，由不斷的戰爭的煎逼以入於一永恆的和平。你的意志，無限的存在，祇有你的主宰才是這高級的自然！這事也只有不事造作，心地簡單的人，把握得最有力，如果他把這世界視爲一種考驗及教養的機構，一所訓練人以入永恆的學校；如果他在一切他所遭遇的命運裏，無論大小，都見到你的主宰 (Fügung) 以引他向善；如果他堅定地信仰，一切事物必當有助於愛你的責任而知道你的人。

呀，有些過去的生命の時日我長處於黑暗之中；我實是一誤再誤，自作聰明。現在我才第

一次明瞭理解整個的教誨，那教誨出諸你的嘴，呀，神異的精神，雖是我的智性對它無所異樣，但卻仍是怎樣的對我看來新奇呀！因為這是我第一次對它有全局的觀照，對它的根本及重要性有認識。

人類不是這感性世界的產物，他生存的目的也不能在這裏達成。他的天職超越時間，遠出於一切感性事物。他是什麼，他當使他爲了什麼而生存，這他必須知道。而他的天職既如此崇高，他的思想也必須能升化他自己以出於感性的限制之上。他必須該是如此；凡他的存在能定居之所，必然地有他的思想；而真正最合乎人性，而配得上他的價值的思想境界（Ansielb）（他整個的思想力量由之表現）是那一種思想境界，由之他能使自己超越那限制，由之一切感性的事物在他面前化爲虛無，化爲那唯一常存的「無明」（Das Unsinliche）在肉眼中之反照（Wieder schein im sberliche Augen）。

很多人，不用造作的思想，全靠他心靈的高貴和純粹地道德的直接衝動（Instincts）便使他自己升入此思想境界，因爲他們的生命根本大半地祇是心靈和精神的生活。他們由行爲否認感性世界的功效和實在性，而在行動及決斷中直視感性世界爲無物；他們當然也未曾由思維清楚地知道，這感性世界對思想力量實不足道。那種人，他敢於說：我們的國土在上天，我們在此世無常存的城邦，而我們所遺尋的是未來的國土；那種人，他的基本總綱是，絕念於這世界（des Welt abzusterben），重生於另一新的，而在此世已進入另一新的生命，——無疑地必不

以一切感性事物爲有半點價值，而用學院的成語，是實踐的地超驗的理想主義者 (Practischtrausendontale Idealisten)。

另外的人，他在我們所共同與一生具有的感性生活的傾向外，又能藉思想之力而在感性中加強自己而與感性相周旋，且與感性一起成長的，祇能藉勇往而澈底的思想以使自己長期地完全地超升於感性之上；否則，他雖有最純粹的道德的心境卻仍將爲智性所累而向下墜落，而他整個的存在將成爲一相續不解的矛盾。對這些人，我現在才完全了解的哲學實是第一力量，可以使精神破除作以自縛的繭殼，展開它的雙翼，於是它在它舊桎梏之上翱翔片刻，對被它鄙棄了的舊居猶擲下最後的一瞥，以便然後生活活動在另一更高的範圍中。

那是有福的時刻，當我決定要反省我自己及我的天職的時候！我一切的問題都得了解答；我知道了我所能知道的，而凡我不能知的則我不汲汲於此。我滿足了，在我精神有完全的諧和和清晰，而一種新的堂堂正正的精神存在從此開始。

我整個的完全的天職我不能把握，我此刻爲什麼，我將是什麼，都出於我思維之外。我一部份的天職不爲我所知，——祇對於一個，那精神之父，才是可見的，這由祂去管。我祇知道，我的天職對我是確定的，它是永恆而堂堂正正的，正如有天父一樣。但是，有一部份天職，那由我自管的那一部份則我自己知道，我澈底地知道，而這一部份則是我一切其他的知識之根株所在。我生命的每一刹那都知道得確實我在那一刻該作什麼；而就它之全持於我自己而

言，這便是我整個的天職。此外，因為我的知識在此外不能更有所及，我便不該顧問；除此之外，我該不再欲有所知；我該堅執這唯一的一點，深入根求於這一點。我的一切想像及努力都裏向着這一點，這一點應交織在我整個的生命中。

我該盡我力之所及信養智性獲得知識；但須在那唯一的前提之下：便是這一切都祇是爲了在我內心爲責任預備一更大的範圍和一個更寬的活動領域，我該要求更多的，因為要能達成更多的事。我該在每一方面運用我的力量，我的技巧，但祇是，爲了使我自己得一更有用更使巧的責任的工具；因爲，直到那道德律令出於我自己而在外在世界中完全現實爲止，我對我們的良心一直爲這事負責。我該在我內心就我能力所及彰明人道，但不是爲了人道本身的緣故，人道自身是沒有半點價值的，祇是，爲了在人道中又彰明了自身具有價值的道德。我該盡我一切身心股肱之力，自視爲責任的工具，且該祇以下列數者爲慮，即如何完成它，如何就我力之所及『能』完成它。但當這律令——但它必須的確是我所曾服從的律令，並須假定我真會正自覺到我那獨一的純真的對它服從的意向，——祇要當這律令已出於我個人而實現於外在的世界中了，那時候便不用我再有所就憂思慮了，因爲從那一刻起它便入於永恆的大意志之手。從那刻起再要煩慮，那便無異於無用的自苦了，那是我自尋的煩惱；那反將是對那宇宙意志的不信仰不信任了。下列的事我絕不當爲：我不當想要代替祂來統治這世界，我不當在良心裏不聽從祂而聽從我有限的小聰明的呼聲，我不當以一個短見的個人的單方面的計劃替代對全局有卓見的祂的

計劃。我知道，我將因此而被摒絕於禮的秩序系統之外，也摒絕於一切精神存在的秩序系統之外。

正如我以恬靜及崇敬以敬重這更高的主宰一樣，我也當在我的行為中敬重我以外的別的存在的自由。問題不是在於接我的意思他們該作些什麼，而是我可以作些什麼以引動他們來作這事。但我祇能在社會秩序及其個人願意允許之下要求訴之於他們的信服和意志 (*auf ihre Überzeugung und auf ihre eigene Einwilligung zu wirken*)，決不能沒有他們的信服和意志而訴之於他們力量和關係。他們自己負責作他們所作的事，那是我所不能干預也不允許干預的，而永恆的宇宙意志將爲一切安排一條最好的路。於我更重的事是尊重他們的自由，而不是阻止或摒棄在我看來是由運用自由而來的罪惡。

我使自己升入這觀點而從此成爲一新的生物，我對周圍世界的關係煥然一新。那至今爲止使我的心靈執着於此世界，而且受其祕密的拘束而在此世行動的鎖鍊從此永遠被打斷。我自由地，自成一世界。平靜地不動地自立在那裏。我不再用感情，而是用眼睛來把握對象，與對象相聯，而這眼睛自己且因自由而更明亮，且透過錯誤與醜惡而直見真與美，正如在一波不興的水面上，各式形相純粹地在更柔和的光影之下反映自己。

從此我的精神永絕於驚恐和紛擾，永絕於不定，疑慮及憂懼；我的情感則絕於悲疚，絕於悔尤，絕於貪慾。我所能知道祇有一件事：我該做什麼，而我知道這永不失誤。對一切其他我

都不知道，而且知道我對這些不知道，而自爲防止，不自陷於意，必，固，我之境。哀喜之情無動於我；我俯視一切，冷靜而漠然，因爲我知道我不能解釋任一事物，也不能透視此事物與我最有關的事有何聯繫。凡一切發生的事都屬於那永恆世界的計劃且在那計劃必是好的，我所知者如此而已；在這計劃裏什麼是所獲得的，什麼則祇是爲了去除眼前的罪惡而採的手段，什麼使我更喜歡些，什麼使我少喜歡些，這些我都不知道。在祂的世界中一切各盡其分；這便使我滿意了，而我堅立於此信仰中一如於一岩石上；但在祂的世界中什麼祇是種仔，什麼是花朵，什麼才是真正的果實，這我不知道。

唯一與我有重要性的事是理性和道德在理性存在的世界裏的進步；當然祇是爲了它本身，爲了進步本身。究竟促成進步的工具是我或是別人，究竟因而成就或阻礙的事是我的或旁人的，這與我都無二致。我視我自己究竟不過是理性目的的工具中之一，而尊敬，愛好，關心我自己只以其爲如此一工具，而我切望我事業的成就亦無非因爲我的事業促向此目的。我之視一切世事 (Waltgegeben heiten) 因此也完全以同一態度只着目於這唯一的目的；不論這事出於我，或出於別人，直接與我抑或與別人有關。我胸中再不滯有個人成敗利鈍之計，因爲我整個人格早已消融在對人生目的的直觀中了。

儘管情形似乎是，真理消聲，道德滅跡了，似乎無理與罪惡這回大張聲勢，且不欲自讓於理性與真智慧了；儘管情形似乎是，當一切好人引領企望，以爲人類該有好轉，乃竟反而壞到



變本加厲；儘管情形似乎是，肇始是一件極好的事，一切好人都都對它鼓舞希冀着的，竟忽然不意地變成最卑鄙可恥的事了：——儘管如此，它也不能使我失去自持，正如另一情形，——儘管看來，似乎現在忽然盛行開明了，自由和獨立廣泛了，溫順的態度，和平，柔順，和人與人之間普遍的謙和都增加了，——儘管如此，它也不能因之使我怠惰，輕率自滿和大意，似乎一切都達到了。這便似乎是這樣了，或，對我這便「是」這樣，因為這對我真是一樣，而在上述兩種情況之下，正如一般地在一切可能的情況之下，我都知道：然後我該怎樣做。我仍超出一切其他多餘的事物之上而寧處於最完滿的平靜之中，因為我根本對其他一切一無所知。那些如此可哀的事可能在永恆之計劃中正是達到一非常好的結果的直接的工具；那惡對善的爭執，安知其不可能該是最後一次見分曉的爭鬪？安知這次允許它聚集了一切力量，不過是因為要失去這些力量而使其在衰弱無能中自顯其原形？那使我喜悅的現象可能祇安置在很可疑的基礎上；我之所謂開明者，也許只是淺薄的理知而違反一切理想；我之所謂獨立，安知不是剛愎和不羈；我之所謂柔和安知不是倦怠和懶散。我固然不知道，但這可能是如此，而我固沒有理由因後者以自喜，也因此沒有因前者而自悲。但那我是知道的，我知道我處在最高的智慧和善的世界裏，這世界透澈地見到它的計劃，且將絕無失誤地完成它；在這信心中我安住，我被祝福。

至於說世上確有自由的，理性和道德的存在在反忤理性，竭其全力以求不理性和罪惡，這

並不能使我失去平靜，並不能引我惱激怨怒。那反常的事，即他們爲善本身而恨善，爲愛惡本身而求惡（這當然是唯一可以引起我的疾惡的），但這反常的事我不以之歸於任何一個具人形的東西；因爲我知道這是在人性之中所沒有的。我知道，對一切如此行爲的人而言，當他如此行爲，實無善惡可說，而祇是一種愉快或不愉快；我知道他們實未曾由於自主而祇是受一種自然力量之支配；這不是他們自己而是在他們裏面的自然在使他們盡全力以求前者，以避後者，不管它究竟是善是惡。我知道，自從他們一旦成爲他們目前之所是以後已絕不可能不如目前之所行爲的那樣行爲了；而我也決不致對必然的事氣憤，爲了盲目的無意志的自然而痛心。過錯及卑劣之所在在於他們是他們這樣的東西，不作一自由的，本身有意義的存在而卻自殺於盲目的自然的流變中。

這當然是唯一能激起我氣憤的，但果然我氣憤，則我將陷於一絕對可笑和荒謬了。我不能責他們以缺乏自由，除非我先已假設他們有使他們自己自由的自由。我想要對他們發怒，但不能爲我的義憤發現一個對象。他們之所是的，不值得我這義憤，而值得我這氣憤的，他們並不是，而且果然他們是了，他們又不該爲我所義憤了。我的氣憤之所向的是一顯然的空虛的對象，——當然我必須對他們行爲言說，一如他們是他們所不是的，我總必須爲他們假設一點，由之我才能與他們相對，與他們有交道。責任心爲這行爲供給我關於他們的一種新的概念，這是與我的觀察所給的相反的概念。因此，必然地我會用一種堂正的厭恨視他，一如他是一自由

的存在，他也便對他自己引燃起同一的厭恨；一種厭恨我在內心原不能理智地感覺到的。這原祇是我內心的那一個實踐行爲的「社會人」(der handelnde mensche der gesellschaft)才對無理性及罪惡義憤，而不是那個靜止完滿的思維的人。

身體上的苦惱，痛楚，病患，如果遭遇到我，我不能不感覺到，因為它們是自然中發生的事，而我是，且凡有生之日都仍繼續地是，自然；但它們不該煩擾我(betriben)。它們所遇的也祇是自然，一種我在奇異的方式下與之結合在一起的自然，而不是真正的「我」，那超一切自然高高在上的存在。一切痛楚及一切對痛楚的感受能力的不易的結果是死；而在一切自然境界中人所習以視爲罪惡者，死這事對我實最不足道。對我自己而言我根本沒有死，而祇是對別人——對留下的後人，我他們死別了；對我自己，死別祇是我另一新的堂正的生辰。

自從我的心絕意於一切對塵世的慾求之後，自從我事實上已息心於一切刹那頃刻的事物以後，宇宙在我眼前顯現爲一光輝的形相 (in ein one verklärten gestalt)。那死滯的祇信空間的皮囊消失了，而代替他的是川流，洶湧，澎湃着的生命，力量和行爲的永恆之流——原始的生命，祿的生命，無盡的；因爲一切生命都是祿的生命，而祇有富宗教感的眼 (religiosen aug) 才能透視真正的善惡的王國。

我與禰相繫，而我在周圍所見的一切則與我相繫；一切都被鼓動起生命，一切都有福，一切以光明的精神之眼視我，一切以精神之音激越我的心。在一切幻變富麗的方式下，我又分爲

種種萬殊而在我之外的一切形相中見到自己，而從這一切又自行反照，正如旭日晨陽分在千顆早露的珠珠中千幻萬化地向自己閃爍。

祿的生命，正如有限的存在能把握的，自是自成自顯的意志；這生命——在俗眼中披上各種感官的外形——通過我而下流以入於整個不可測的自然。這裏，這生命如一種自己創造自己形成的物質通過我的血脈肌肉而流去，並輸其餘力於我之外之草木花鳥。那具創造力的生命滴滴地流為一不絕的長流以入於凡我眼目所能達的一切形相一切所在；且從每一不同宇宙的角落裏，對我顯現為那在曖昧中造成我這肉體的同等的力量。那生命在那裏自由地洶湧着，在動物獸類中躍動着，而又顯現在每一新的身體裏像另一個獨立自存的世界：那是那同一的力量，它，雖不為我所見，卻在我自己的體魄裏作用和運動。一切動的，都按着這普遍動力（*Nur*），這唯一的運動原則，它從宇宙的這一端把和諧的運動推引到另一端；在動物沒有自由，在我，（在此可見的世界中有運動從我發生，雖然這力量並非基於我自己）則更帶着自由。

但純粹地，聖潔地，就俗眼所見到的最近似的祿的性質而言，祿的這生命流向前來，如一聯繫，它使精神互相結合為一，如那理性世界的空氣和以太，雖不可想像，不可把握，但他仍明顯地存在精神的眼目之前。思想，被引入光流（*Lichtstrume*）之後，即不停不變地從一個靈魂翱翔到另一靈魂，而從每一心胸回出來時，變得更純潔更光輝。由這秘密，每一個八始在一旁人那裏發現，理解，愛好自己；而每一精神祇有從那其他的精那裏解放自己，而沒有單個

的人，祇有一人類，沒有個別の思想和愛和恨，而祇有互相的一個思想，一個愛，一個恨。由這秘密，在不可見的世界中的精神上的相關便一直影響入於肉體の自然，而又表現在兩性的生活中；即使一切精神上的聯繫都能被殘除，但這兩性之間也仍已經被逼相愛，一如是自然的本性；它更影響及於親子手足之愛，好像一切靈魂出於一種血液，好像不同的四肢，或不同的心靈是同一樹幹的枝條和花朵；而由之在或寬或狹的範圍內囊括一切感覺世界。即使對恨而言，在基本上也仍還有着對愛的渴求；而除了由於被背負的友誼，也不會有敵意之可言。

我的眼睛，通過別人所認為祇是死滯的肉體，看見在性的或精神的自然的血脈裏的這永恆的生命和活動；而看見這生命不斷上升不斷生長，而不斷地使它自己純化為更精神化的表現。宇宙對我不再是那周而復始的循環，不息地重演的玩意，不復是一自行吞滅又復自生的怪物；它在我眼前精神化了，而帶着那特有的精神的印記；不斷地乃一直線向更完滿之境前進，以入於無限。

太陽升起落下，星星散去又重來，一切天體繼續着它們的圍舞；到它們重來，不如去時一樣；在光亮的生命之泉裏本身便已蘊有着生命和進修。每一時刻，為他們所造成的，每一早晨，每一黃昏，來臨這世上時帶着新的成就；新的生命，新的愛紛紛自天上飄洒下來如露珠洩自雲中，而籠罩着這自然，如清冷的夜籠罩着大地。

在自然中一切死忘都是新生，而正在死滅中即已清晰可見地表現着生命的提升。在自然中

沒有寂滅的原則，因為自然是澈底地全是生命；不是死的死了，而是更富生命的生了，後者，隱在陳舊的事物後面，開始起來發展起來。死和生祇是生命自身的爭鬥，爲了不繼續使自己更光輝，更近於生命。而我的死能例外麼？——我的生命，那我，並非祇是單純的大生命的一表現或模仿，而是自身裏面便帶有那原始的，唯一真正而本來的大生命自身。我們不能思議，自然曾取消一生命，那並不是出自自然的；那自然，我並不是爲它而活，而是它爲我而活。

但即使是在自然界中的生命，即使是有有限的存在眼前所見的那內在的不可見的大生命的表現，自然也不能取消它們；因爲，不然自然將能取消它自己了；那自然，它祇是爲我，因我的緣故才存在，當我不存在，它也不存在了。正因爲它使我死滅了，它必須使我更新地重生；這祇能是我的在自然中發展的更高的生命，在這生命之前我的目下的存在才隱去；而平常衆生之所謂死亡，實祇是第二次重生的共睹的表現而已。凡在此世見過天日的理性存在從沒有又在此世死去的，因而沒有理由再期待一新的天一新的地；因爲這自然的唯一可能的目的，即表現和保持理性，已能在此世完成，它的循環已能在此世告終。但自然使自由獨立的存在死去的行爲，是自然的莊嚴的，也是爲一切理性所熟知的，對它這行爲本身的超絕，也是對那因此而被自然所束縛的範圍的超絕（Hin Ubertreuen）；死的現象是一階梯，由之我的精神之眼引到我自己的一新的生命，和爲我而有的一个新的自然。

每一我的同類凡已與此世死別，而對我的精神而言，以其爲我的同處故又不能遽謂之已經

消滅者，必引使我的思想入於一新境域；他仍還在，且必有一地域是屬於他的。在混沌未分的國土裏，當一個人離之而遽然遁入此世的陽光中時，也該會有傷悲之感吧，而現在我們在此世正爲死去的同類悲感時，又安知在上天世界不在歡賀那人在彼世的誕生，正如我們此世的人以歡樂在迎賀一個人的出生呢？當我有一日也隨他們而去，我將祇有歡樂，因爲悲感留在一世界裏，那是我已經鄙棄了的。

我現在尚驚怪的世界從我眼前消聲絕跡。帶着我在此世所見的生命，秩序和莊麗，這世界祇是一幅幔幕，在它後面隱藏着一無限地更完美的世界，它是一粒種子，由之將有一無限地更完美的世界發展出來。我個信仰步入這大幔之後，將溫睜這種子，輸它以生命。這信仰不見確定的東西，但它等待，等待比它在此地所能思議，比它在任何時期所能思議的，更多的東西。

如此，我生活，我存在，如此，我對一切永恆是不變堅定而完滿的，因爲這存在不是自外而來的，它是我特有的，特有真正的存在和本性。