



费希特著作选集

第一卷

商务印书馆



费希特著作选集

卷一

梁志学 主编



商务印书馆

1990年·北京

FEIXITE ZHUZUO XUANJI

费希特著作选集

卷一

梁志学主编

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北香河县第二印刷厂印刷

ISBN 7-100-00686-4/B·91

1990年11月第1版

开本 850×1168 1/32

1990年11月北京第1次印刷

字数 508千

印数 2 000册

印张 24 5/8 插页 1

定价：11.00元



（费希特头像）

编者说明

伟大的德国古典哲学家费希特的体系是马克思主义哲学的思想来源之一。恩格斯说过，德国社会主义者也为继承了费希特而感到骄傲。恩格斯的这句名言同样适用于我们中国的社会主义事业。为了系统地继承这份优秀的理论遗产，我们决定编辑和翻译《费希特著作选集》。

这部选集包括费希特在其哲学体系形成、建立和演变时期公开发表过的重要著作。选集分为五卷，第一卷是1792—1794年的著作，第二卷是1794—1798年的著作，第三卷是1798—1800年的著作，第四卷是1800—1806年的著作，第五卷是1806—1813年的著作。编入选集的著作是费希特在世时发表的第一版。它们是根据《费希特全集》巴伐利亚科学院版译出，按照问世的时间顺序编排的，各卷正文之后均附有译者注释。

这部选集的编译工作是由商务印书馆倡议，作为中国社会科学院哲学研究所的一个科研项目进行的。这项工作得到了巴伐利亚科学院《费希特全集》主编赖因哈德·劳特教授的热情支持，同时也得到了中国社会科学院哲学研究所王玖兴教授与薛华教授的有力协助，编者谨向他们致以衷心的感谢。

梁志学 北京，1988年5月

目 录

试评一切天启	(1)
前言	(3)
§.1. 引言	(5)
§.2. 一般宗教的演绎	(6)
§.3. 一般宗教之划分为自然宗教和天启宗教	(27)
§.4. 对天启概念的研讨, 作为演绎这一概念的准备	(34)
§.5. 从纯粹理性的先验原理所作的天启概念演绎	(38)
§.6. 论天启概念中假定的经验证据的可能性	(47)
§.7. 论天启在自然界中的可能性	(70)
§.8. 按照天启的形式判定天启神圣性的标准	(77)
§.9. 就天启可能有的内容 (<i>materiae revelationis</i>) 判定天启神圣性的标准	(80)
§.10. 就这一内容可能有的表现判定天启神圣性的标准	(95)
§.11. 这些标准的分类顺序	(104)
§.12. 论接受一种给定的现象为神圣天启的可能性	(106)
§.13. 这一评论的梗概	(122)
结束语	(126)
向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由	(135)
前言	(137)
演讲	(144)
纠正公众对于法国革命的评论	(171)
前言	(173)
导论 我们应依据什么原评论政治变革?	(181)

第一卷 对革命合法性的评论	(215)
第一章 人民究竟有权改变其国家宪法吗?	(215)
第二章 对这一研究的以下进程的预示	(241)
第三章 改变国家宪法的权利可以通过全体社会成员之 间的契约出让吗?	(244)
第四章 就改变国家的权利,一般谈谈受惠阶层	(291)
第五章 就改变国家的权利,特别谈谈贵族	(323)
第六章 就改变国家的权利,谈谈教会	(376)
后记	(417)
 评《埃奈西德穆》	 (419)
 论知识学或所谓哲学的概念	 (445)
前言	(447)
第一章 关于一般知识学概念	(450)
§.1. 用假设提出的知识学概念	(450)
§.2. 知识学概念的发挥	(456)
第二章 知识学概念的研讨	(456)
§.3.	(456)
§.4. 知识学在何种程度上能确信它已经穷尽了一般人类 知识?	(468)
§.5. 使一般知识学与它所论证的具体科学相区别的界限 是什么?	(472)
§.6. 一般知识学与逻辑学有什么特别关系?	(476)
§.7. 知识学作为科学与其对象有什么关系?	(479)
第三章 知识学的假定性划分	(488)
§.8.	(488)
 全部知识学的基础	 (493)
前言	(495)
第一部分 全部知识学的诸原理	(500)

§.1. 第一条: 绝对无条件的原理·····	(500)
§.2. 第二条: 内容上有条件的原理·····	(511)
§.3. 第三条: 形式上有条件的原理·····	(516)
第二部分 理论知识的基础·····	(535)
§.4. 第一定理·····	(535)
A. 要加以分析的综合命题的规定·····	(537)
B. 在已经建立的命题中和在普遍的命题中所包含的 对立物的综合·····	(539)
C. 两个对立命题中的第一个命题本身所包含的对立 命题通过交互规定而综合·····	(544)
D. 两个对立命题中的第二个命题所包含的对立命题 通过交互规定而综合·····	(550)
E. 已经建立的两两交互规定之间出现的对立的综合 统一·····	(559)
表象的演绎·····	(644)
第三部分 实践科学的基础·····	(664)
§.5. 第二定理·····	(664)
§.6. 第三定理: 在自我的努力里, 同时就有非我的一个反 努力被设定起来, 以与自我的努力相平衡·····	(709)
§.7. 第四定理: 自我的努力, 非我的反努力, 以及两者之 间的平衡, 都必须被设定起来·····	(711)
§.8. 第五定理: 感觉本身必须被设定和被规定·····	(715)
§.9. 第六定理: 感觉必须进一步被规定和被限制·····	(722)
§.10. 第七定理: 冲动本身必须被设定和被规定·····	(727)
§.11. 第八定理: 诸感觉自身都必能加以对立·····	(750)
译者注释·····	(758)
本卷后记·····	(779)

试评一切天启

哈通出版社, 柯尼
斯堡 1792

《费希特全集》, 第 I 辑第 1 卷,
第 17—123 页
梁志学译



前 言²

(I,1,17)

这篇论文叫做一种尝试，这并不是说人们在这类研究中似乎完全必须盲目探索，寻求根据，永远不可能得到确实的结果，而是因为我还不能相信自己会成熟到宣布这种确实的结果的程度。这篇论著就其最初预定的目的而言，至少不是为了出版；令人尊敬的人们对它作了善意的评论，正是他们使我首先产生了将它公诸于众的想法。

我的论著就在这里。文字风格与表达方式都是我的事情；这类事情遭到的责备与蔑视仅仅是针对我的，而这并不多。所得结果是属于真理的事情，而这倒很多。这种结果必须经受严格精确而谨慎公允的检验。我的做法至少是公允的。

我可能犯有错误，如果我未犯错误，那倒可能令人奇怪。我应受到什么样的谴责，公众可以裁决。

对于纠正我的任何意见，无论它是用什么口气写出来的，我都会以感激的心情加以承认；对于反驳我的任何异议，如果它在我看来违背真理的事业，我都会尽可能予以反击。在我第一次出现于公众中的时候，我就把自己庄严地献给了真理。我会不考虑党派利益或个人荣誉，而总是将我视为真理的东西——无论它来自何方——承认为真理，决不将我视为真理的东西承认为真理。但愿公众能原谅我，在这个仅仅初次与他们见面的

时刻就谈到了我自己。在他们看来,这类保证可能很不重要;但在在我看来,使他们相信我的庄严誓言却对我自己具有重要意义。

柯尼斯堡,1791年12月。

§.1. 引言

(I, 1, 18)

在一切民族中，一俟它们由完全野蛮状态上升到社会生活状态，都会发现一些关于神灵与人们之间的交往的观念，一些关于超自然的灵感和神对有死者的影响的传说——它们有时较为粗糙，有时较为精致，然而都有普遍性——即发现关于天启的概念，这对观察者来说是一个至少值得注意的现象。因此，这一概念本身即使仅仅由于有普遍性，看来也值得在某种程度上予以关注。对于一种彻底的哲学来说，看来更为合适的是追溯这一概念的起源，研究它的无理要求和合理权限，并按照这种发现对它进行评论，而不是对它完全置之不顾，不加过问，让它要么听任骗子手们捏造，要么陷入梦幻境地。此种研究倘若应该是一种哲学研究，那就得根据 *a priori* [先验] 原则，具体地说，即根据实践理性原则——因为这一概念涉及宗教——来进行。此种研究为了建立起对每一天启都普遍有效的原则，将完全撇开特定天启中可能包含的特殊原则，甚至于完全不考虑某种天启是否存在。

看来有一个对人类具有重要结果的课题，对于这一课题，人类每一成员都有表决权，而且绝大多数成员都在很大的程度上行使着这个权利，因此，它不是无限地受着崇敬，便是过分地遭到轻视和憎恨。因为人们在检验这一课题的时候极易为成见所

左右，所以在这里极其有必要确实注意我们的评论所预示的道路，不怀可能有的目的，而在这条道路上径直向前走，不作任何提示，而期待这一评论所得出的结论。

(I,1,19)

§.2. 一般宗教的演绎³

最终目的是通过理性立法，不涉及某个目的而完全 a priori [先验地]提出来的；也就是说，至善、即最高道德完善是同最高幸福结合在一起的。我们必然为追求这一最终目的的命令所决定；但按照我们的一切知识所遵循的理论规律，我们既不可能认识到这一最终目的是可能的，也不可能认识到它是不可能的。因此，如果我们想认为它是不可能的，那么，一方面单从理论规律来看，我们会毫无根据地假定某种东西，另一方面，我们会使自己陷于自相矛盾的境地，去追求某种不可能的东西；或者，如果我们想让它的可能性或不可能性刚好保持各自的原貌，既不想假定它是可能的，也不想假定它是不可能的，那么，这就会是一种完全超然的态度，而这种态度是与我们真诚地追求那一最终目的的活动不能相容的。所以，给我们留下的唯一道路就是不受客观根据的强求，而为我们渴望实现最终目的的欲求能力的必然性规定所推动，去信仰、即假定最终目的是可能的。如果我们假定了这一最终目的的可能性，那么，若不想陷于最大的前后矛盾境地，我们也就不得不假定一切能使我们唯独可以设想这种可能性的条件。与最高幸福相结合的最高道德应该是可能

的。但最高道德只有在这样一种存在物中才是*可能的,这种存在物的实践能力实际上是完全取决于(不是仅仅被假定为取决于)道德规律,当这种存在物中道德规律的最终目的被设想为业已达到时,它也必定同时拥有最高幸福。所以,命题“把最高道德完善与至福结合于自身的存在物是存在的”就完全等于命 (I,1,20)
题“道德规律的最终目的是可能的”。但是,因为我们根本不可能设想这样一种存在物的至福存在于什么地方,它又是怎么成为可能的,所以,这种存在物的概念还没有由此得到丝毫的扩展。为了能够扩展这一概念,我们必须考察我们所了解的其他道德存在物,而这类存在物就是我们自己。这就是说,我们这些有限的理性存在物虽然在我们的理性本质方面也被假定为仅仅取决于道德规律,但我们那种对我们的幸福具有巨大影响的感性本质却不是取决于道德规律,而是取决于另外一些迥然不同的规律。我们的理性虽然被认为在我们之内产生出至善的一部分,但不能使另一部分成为现实,因为决定另一部分的东西并不服从于我们理性的立法。如果现在这另一部分,因而涉及有限理性存在物的整个至善,不应作为不可能的东西而完全加以放弃——这毕竟会与我们的意志规定相矛盾——我们就确实必须假定,在我们之内促成道德规律的最终目的是可能的,而且也必须确实假定,感性本质服从于某种理性本质——虽然这种

* 当我们在这里用直言方式并在下文中用必然性这个术语表示我们的意思时,我们决不想用这种做法把我们的命题冒充为客观有效和自身必然的。相反地,我们只是想说,在我们按照我们的主观性状假定至善的可能性时,我们也必须把这种可能性设想为真的。因此,我们仅仅谈到一种假定的、主观的必然性,我们想在此提醒永远注意这一点,并且这对整个这篇著作都是适用的。

理性本质不等于我们的理性本质——的统辖，必须假定有这样
一个存在物，它自身不仅不依赖于感性本质，而且感性本质反而
依赖于它；因为这必定是对道德规律的依赖性，所以这个存在物
就必定全然取决于道德规律。但这样一个存在物就是我们在假
定道德规律的最终目的的可能性时所直接假定的上帝。一个至
圣、至福和全能的存在物是一定存在的。这个存在物必须依靠
(I,1,21) 道德规律对他的要求，创造出有限理性存在物的道德与幸福之
间的完全符合。因为只有通过他，只有在他之内，理性才驾驭着
感性本质，所以，他必定是完全公正的。在关于一切现实存在的
东西的概念中，只能设想两类东西，即感性世界中符合于自然
规律的因果序列和超感性世界中道德存在物的自由决断。上帝
必定完全明了前者，因为他已经凭靠他自身的因果性自由地规
定了自然界的规律，并给予了按照这些规律展开的因果序列以
第一推动；他也必定了解所有的后者，因为所有那些决断都规定
着一种存在物的道德发展程度，这种程度是按照道德规律将幸
福分配给理性存在物所必须依据的标准，而道德规律的执行者
就是他。因为除了这两类东西以外，没有任何东西对我们是可以
设想的，所以我们必须设想上帝是全知的。只要各种有限的存
在物依然是有限的，它们就依然服从于——因为这是道德中的
有限性概念——一些与理性规律不相同的规律；因此，它们决不
可能靠自身的力量创造出幸福与道德的完全符合。但道德规律
却无条件地要求完全做到这一点，而不考虑可能或不可能。因
此，这条规律决不会不再有效，因为它决不会得到实现；它的要
求决不会有尽头，因为这种要求决不会得到满足。这条规律永远

有效。它对那个神圣的存在物提出了一个要求，即永远在一切理性本质中促进至善，永远建立道德与幸福之间的平衡。所以，神圣的存在物为了符合于决定自己的本质的永恒道德规律，自身就必须是永恒的；神圣的存在物也必须按照这种规律，把永恒 (I,1,22) 性赋予一切理性存在物，而这种规律已经应用于一切理性存在物，并且要求它们有永恒性。因此，神圣的存在物必定是一位永恒的上帝，而且如果道德规律的最终目的不是不可能的，每个道德存在物也就必定会永远延续下去。这些就是理性的各个设准，我们为了我们那种由它们确立的道德规定，必须假定它们不是在客观上确实的，而是在主观上对我们的思维方式、即人类的思维方式有效的。

真正说来，道德命令在实践中规定的理性所提出的正是上帝概念中的这样两个主要规定：第一个规定是从整个道德规律的最终目的的可能性中直接得出的，即他完全并且唯独是由道德规律规定的*；第二个规定是从这种假定的可能性在有限道德存在物上的应用得出的，即他按照道德规律规定其自身之外的感性本质。第一个规定把上帝描述为道德规律在其中完全得到遵守的最完善的神圣境界，描述为一切道德完善的理想，同时描述为唯一怡享天福者，因为他本来就是唯一怡享天福者，因此， (I,1,23) 第一个规定就把上帝描述为实践理性业已达到的最终目的的表现，描述为由实践理性设定为可能的至福本身；第二个规定把上

* 当我们谈到上帝时，实践理性对他的要求并不叫做命令，而叫做规律。关于他，这个要求所说的决不是应当，而是存在；对于他，这个要求不是命令性的，而是构成性的。