

王雲五主編。



人的天職

費希德著
樊星南等譯

臺灣商務印書館印行

費希德著
樊星南等譯

人的天職

臺灣商務印書館發行

編印人人文庫序

余弱冠始授英文，爲謀教學相長，並滿足讀書慾，輒廣購英文出版物。彼時英國有所謂人人叢書 *Everyman's Library* 者，刊行迄今將及百年，括有子目約及千種，價廉而內容豐富，所收以古典爲主，間亦參入新著。就內容與售價之比，較一般出版物所減過半。其能如是，則以字較小，行較密，且由於古典作品得免對著作人之報酬，所減成本亦多。

余自中年始，從事出版事業，迄今四十餘年，中斷不逾十載。在大陸時爲商務印書館輯印各種叢書，多厲廉售之意，如萬有文庫一二集，叢書集成初編以及國學基本叢書等，其尤著者也。前歲重主商務印書館，先後輯印萬有文庫薈要，叢書集成簡編，漢譯世界名著甲編等，一本斯旨。惟以整套發售，固有利於圖書館與藏書家，未必盡適於青年學子也。

幾經考慮，乃略仿英國人人叢書之制，編爲人人文庫，陸續印行，分冊發售，

定價特廉，與人人叢書相若；讀者對象，以青年為主，則與前述叢書略異。文庫版本爲四十開，以新五號字排印，與人人叢書略同；每冊定價一律，十五萬字以下，或相等篇幅者爲單冊，占一號；超過十六萬字以至三十萬字者爲複冊，占二號，皆依出版先後編次。每號實價新臺幣八元，一改我國零售圖書向例，概不折扣。惟實行以來，發見十六萬字以上或以下，僅萬數千字之差，售價卽加倍，頗欠公允。考慮再四，決改定售價，單號仍爲八元，雙號則減爲十二元，俾相差不過鉅。又爲鼓勵多購多讀，凡一次購滿五冊者加贈一單冊，悉聽購者自選。區區之意，亦欲藉此而一新書業風氣，並使購讀者得較優之實惠而已。

抑今後重印大陸版各書，除別有歸屬，或不盡適於青年閱讀者外，當盡量編入本文庫。同時本文庫亦儘可能搜羅當代海內外新著，期對舊版重印者維持相當比例。果能如願，則本文庫殆合英國人人叢書與家庭大學叢書 Home University Library 目之也。

中華民國五十七年三月一日王雲五識

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

譯者導言

一

筆墨，以便能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，而懷疑一部份則自敍其問題之起，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，而以數學及物理爲主；科學之要旨在於效準（Die Gültigkeit）即知識

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前二互相衝突，於是形上學中裂爲不相容治之兩派，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，固爲康德所確信不疑者也。
純理批判第二版序頁十：

「而如果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。」

科學確立之時殆卽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 (biogenes 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，必有無限之自由；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(Lurina-

nent 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，亦卽一種偏執，以爲不先對純粹理性作批判卽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，唯在剖析理性之功用，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，且一依於蘇格拉底之態度，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。

cidental 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 (insufficient)——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 (naïve) 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。本書卷一接於上節所引，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爲特別之一物，然實徧兼一切有生之全，故不能爲「受動性」而必爲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」者謂此本體之爲一活動原則，或活動之生機耳。

此一活動原則爲一切存亡遷革之源，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爲第一原理，氣者言其體而機者言其用，然二者之所側重不一，概而言之，列子注重其爲存亡之本而本書則重其爲遷革之源，此殆以二大哲學背景不同之故。中國哲學其發生之初卽以性情爲問題，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刹那相續，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