

菲希特著
陳彝壽譯

道
德
學
體
系

國防研究院印行
實踐叢刊之四四

道德學體系

每冊定價新臺幣三十三元整

著者 菲希特

譯者 陳彝壽

出版者 國防研究院

發行者 國防研究院

印刷者 中國美術印刷廠

版權所有 不許翻印

地址：臺北市吉林路六號
電話：四九六五八

總經銷處 聯合出版中心

地址：臺北市中山北路二段一七四號
電話：四八四四五

中華民國五十二年八月初版

道德學體系

菲希特著

緒論

一

一個客觀物如何有時可變成一個主觀物，一個本來的存在如何可變成一個想像的存在——讓我在這個比較熟知的一端掌握一切哲學之任務——我說，此項奇怪的變化如何發生，永遠沒有人將會解釋之，如果他不發覺一個點，在該一點中客觀和主觀根本不是分開的，而是完全一個東西。我們的體系，現在就舉出這樣一個點，並且由這一點出發。「自我」，「智力」，「理性」，——或者不論人們如何稱呼之，就是這個點。

「我」中之主觀與客觀之此項絕對的同一性，祇可推論之，而大約不是直接可證明其為實在的意識之事實。當一個實在的意識產生時，不論僅為我們本身之意識，即發生分離。祇有當我區別我，意識者，和此項意識的對象之時，我才意識到我本身。意識之全部機械作用，即根據主觀物與客觀物之此項分離，以及兩者之重新聯合之若干形狀。

二

主觀物和客觀物之被聯合起來，或者被視為和諧的，最先出以那種方式，即主觀物應該由客觀物而起，前者應

以後者為準則：我認識。我們如何可以主張這樣一種和諧，其事由理論哲學研究之。——兩者之被視為和諧的，其方式則為客觀物應由主觀物，一個「存在」應由我的概念（目的概念）而生：我發生作用。此項和諧之假定，源自何處，應由實踐哲學研究之。

第一點，我們何以可主張，我們的意念與應該離開它們獨立而存在的東西相一致，那末無論如何成了問題。至於第二點，我們的若干概念如何能設想其為可被表現，而且一部份真正表現於不需我們協助之現存的自然界中，則哲學對之迄今未曾有所驚訝。我們能對世界發生作用，人們認之為極自然之事。人人皆知，我們隨時都這樣做；這是意識之事實；而這樣就好了。

三

道德學是實踐哲學。一如理論哲學需陳述必要的思想體系，就是我們的意念是與一個「存在」相一致；實踐哲學則須窮究必要的思想體系，就是一個「存在」與我們的意念相一致，而且由意念而生。所以我們有義務，來研討那個最後提出的問題並且指明，一部份，我們如何會根本認我們之若干意念為一個「存在」之原因，另一部份，那些概念之體系尤其對我們從何產生出來，而一個「存在」則簡直必須從那些概念而生。

本書關於這一點之詳細研究，在唯一的觀點之下簡括言之，就是這篇緒論之目的。

四

我發覺我，在感覺世界中為發生作用者。一切意識由此開始；若無我的作用之此項意識，即無自我意識；無後

項意識，即無另一個，而非應爲我本人之意識。誰欲獲知此項主張之證明，可詳閱本書第二編。此間只把它提出來，作爲意識之直接事實，以便我們的論證得與它連結起來。

在我的作用之此項意念中含有什麼形形色色東西；而我如何達到此項形形色色東西呢？

人們儘可暫時假定，在我發生作用時，持續的，而簡直非我的作用所變更的物質之意念，此項物質之被我的意念所變更的性質之意念，此項逐步前進的變更，以迄產生我所企求的形態爲止之意念；以上各種含在我的作用之意念中的諸意念，係從外面指定給我的，而其表現當然非我所了解；而這就是經驗，或者人們另以別的名稱稱呼這項非思想；然而在我的作用之意念中，究竟還是含有簡直非從外面達到於我，而必是在我本人之中的東西，這些東西，非我所能經驗，也非我所能學習，而必需直接爲我所知道；這一點，就是我自己應是所發生的變更之最後原因。

我爲此項變更之原因，其意即謂：凡知道變更之內情者，同時即爲發生作用者，而非其他之物；意識之主體與作用之原理是「一個東西」。但一切知識於其起源時，凡我關於知識主體本身所言之物，凡我所知之物，就是由於我簡直知道，我決不能由其他知識獲得之；我直接知道之，我簡單地設定之。

故祇要我簡直知道，我知道，我是動作者。在知識之單純的形式之中，根本就包含自我之意識，和我本身，作爲一個動作者，因而被直接設定。

然而現在很可能之事，就是，雖然不是直接的，却可利用剛才所指出的直接東西，在知識之單純的形式之中，同樣包含着存於上面所說我的作用之意念中其餘一切形形色色的東西。果然這樣情形，則我們即無需作那種不便當

的假定，說它是從外面來的，因為我們已可以另一種並且更自然的方式解釋之。利用此項解釋，則上面提出的問題，將可獲得答案，即我們如何可以在我們以外的感覺世界之中，以一種作用歸諸我們自己；因為這樣一種假定之必要性根本將可由假定之意識直接推得之。

我們願意嘗試，這樣一種演繹法是否可能。它的計劃如后：我們的作用之意念，其中存有什麼東西，我們剛才已經明白了。先決條件，就是該項東西根本含於意識之中，並隨同意識必然被設定。所以我們就從意識本身之形式出發，並由它來演繹；我們的研究可稱完整，如果我們經由演繹途徑，復回到我們的感覺的作用之意念。

五

「我」設定「我」為動作者，依照上文所述，其意即謂：「我」在「我」之中區別一種知識力，和一種實在的力量，而實在力量之為實在力量，則非「知」，而為「是」；但我視兩者單純地為「一個東西」。我如何達到此種區別；如何恰巧達到被區別物之此項確定？第二個問題大約可隨第一個問題之解答，同時獲得答案。

我不知，而不能不知「某些東西」；我對於我無所知，而不能正由於此項之「知」對我變成某些東西；或者，這是同樣意義，區別在我之中的一個主觀物和一個客觀物。既設定一個意識，即是設定此項分離，而無分離，即絕無意識之可能。但由於此項分離，主觀物與客觀物之相互關係亦同時直接被設定。後者應藉其自身存續，不需主觀物之協助，並離開主觀物而獨立；前者則應依賴後者，且僅可由後者獲得其實質上規定。「存在」係藉其自身，「知識」則依賴「存在」；兩者必須如是出現於我們之前，只要某物根本確實出現於我們前面；只要我們確實有意識

我們由此獲得重要的理解如后。「知識」和「存在」並非在意識以外，並且獨立地和它分離，而它們僅在意識之中被分離，因為此項分離乃一切意識之可能性的條件；而且兩者經過此項分離始行產生。除利用意識外，無「存在」，猶諸在意識以外亦無「知識」，作爲單純地主觀的和以它的「存在」爲目標之知識。只爲着能對我說：「我」，我被迫須加以分離；但也祇由於我陳述此點，並當我陳述此點時，乃發生分離。那被分離之「一個東西」，依此而言，爲一切意識之基礎，並且因此之故主觀物和客觀物在意識中直接地作爲「一個東西」被設定，是絕對等於（II）X，作爲一個簡單的東西，無論出以什麼方式，不克達於意識。

我們在此發現主觀物和客觀物之間一種直接的一致：我對於我有所知，由於我「是」，而我「是」，由於我對於我有所知。兩者之一切其他的一致，不論客觀物現在應由主觀物而來，例如目的概念，抑或主觀物應由客觀物而來，例如認識概念，莫非祇爲該項直接的一致之一種特殊形狀，似有可能；假若這一點真的可予證明，則，——因爲此項直接分離與一致即爲意識本身之形式；而該項其他分離與一致，則窮竭一切可能意識之全部涵義，——一切東西，只要能出現於意識之中者，被意識之單純的形式所設定，將可同時獲得證明。其中情形如何，無疑地可自本書之研究過程中見之。

六

我設定我爲動作者，在有待研究之心境中，絕非謂我以動作根本歸諸我，而謂我以某一定的，恰巧就是這樣一

種，而非另一種動作，歸諸我。

誠如我們剛才所看到者，主觀物由於它之單純的與客觀物分離，而變成完全從屬，並且完全受強制；它的此種實質上確定性，關於「什麼東西」之它的確定性，其原因毫非在於它，而係在於客觀物。主觀物，出現為搖擺於它面前的東西之一項單純的認識，絕不，而且不論在任何方面，出現為意念之一種主動的產生。一切意識起源之時，凡主觀物與客觀物完全分離者，其情形必然如此。但在意識之進展中，利用一項綜合，主觀物也出現為自由的和規定性的，就是它出現為抽象性的；那時，它也就罷，舉例言之，自由地描寫動作本身，雖然不能察覺其為動作本身。但此間我們是站在一切意識之起源地，故有待研究之意念必然為一種知覺，這就是說，主觀物之出現於知覺之中，是完全而且全部地，以及沒有它自己的協助，被規定的。

然而這是什麼意思呢：一種被規定的動作，並且它如何變成被規定的？祇由於它遭到一項抵抗；由於理想的動作之反對，設想並想像其與它對立。凡您看到；而且祇要您看到動作之時，您必然也看到抵抗；因為否則您就看不到什麼動作。

首先，人們在此務勿忽略這一點：這樣一種抵抗之出現，僅為意識律之結果，故抵抗可適切地視為此項法則之產物。法則本身，依該法則抵抗對於我們是在那裏的，可由主觀物與客觀物之必然的分離，以及由前者與後者簡直被設定的關係推得之，這是剛才已實現之事。由於此項原因抵抗之意識是一種間接的，絕非一種直接的意識，其媒介方法就是我不必認我為單純地認識的主體，並且在此項認識中完全依賴客觀性。

其次，人們試從此項抵抗意念之起源方式發展它的特徵。此項抵抗被想像為動作之反面；就是說，只當作某些

存續之物，當作靜的和死的躺在眼前之物，而它僅是在那裏，但絕不行動，它只追求存續，故當然以某一數量之力
量謀保持它之「是」，它在其自己的地盤上抵抗自由之影響，但永不克在自由之領域內攻擊之；簡而言之，單純的
客觀性。這樣的東西，其固有名稱叫做物質。——還有，一切意識以自我意識爲其條件，自我意識以我的動作之知
覺爲其條件，動作則以設定一種抵抗之作爲抵抗，爲其條件。所以具有剛才所述性質之抵抗必然綿亘我的意識之整
個範圍；與意識並相存續，而自由永不能被設定爲對它有絲毫能力，因爲如是，則自由本身，以及一切意識，和一
切存在將告停止。——那個簡直不被我的作用變更之物質，其意念我們在上文發覺已包含於我們的作用之知覺中，
係由意識律演繹而來。

被提出來的主要問題之一已經獲得答案：就是我們如何可以假定一個主觀物，一個概念，應由一個客觀物，一
個「存在」而起，並應由是而被規定。這一點，像我們所已經看到者，爲那項事實之必然結論，就是我們中的一
個主觀物和客觀物，我們在意識中加以分離，但却視之爲「一個東西」；但那項一定的關係，即主觀物應爲客觀物
所規定，而非倒過來，客觀物應爲主觀物所規定，則由主觀物之爲主觀物對客觀物之爲客觀物絕對被設定的關係而
起。於是一切理論哲學之原理和任務遂被推得。

七

我設定我爲動作者。關於此項設定中之主觀物和客觀物，它的分離，它的聯合，以及兩者之原始的相互關係，
已有詳盡之論述；唯有那項歸諸「一個」而不可分的「我」之賓詞，我們尙未加以研究。何謂動作者，以及我以動

作歸諸我，我所設定者究竟是什麼？

動作本身之觀念，活潑性，運動性，或者不論人們用什麼言詞表示之，假定其為讀者所具備，而且誰若在靜觀其自身時不發覺該項觀念，即無法向他證明之。此項內在的活潑性絕對無法歸諸客觀物之為客觀物，一如我們剛才之所見者；客觀物只存續，而且只是並保持其是。它僅歸諸主觀物，歸諸智力之為智力，依智力的行動之形式而言。我說，依形式而言；因為規定之實質物，如我們上面所看到者，在另一種關係上，應由客觀物規定之。意念，依其形式言，是當作最自由的內在的運動，而被靜觀。然而我，那個「一個」，而不可分的「我」，應是動作者；而對客觀發生作用者，毫無疑問地則為「我」中之此項客觀物，實在的力量。將此種種加以考慮之後，則我的動作只能如是設定之，即它係由主觀物出發，作為客觀物之規定者；簡言之，作為單純的概念對客觀物之一種起因，而該概念在這樣情形之下，不能再被另一個客觀物所規定，而是絕對地在其自身中並被其自身所規定。

上面提出來的第二個主要問題至此也獲得了答案：我如何可以假定，一個客觀物係由一個主觀物而起，一個存在由一個概念而起？全部實踐哲學之原理遂由是推得。此項假定實由於我必須絕對設定我為動作者；但於我既在我中區別一個主觀物與一個客觀物之後，我不能以其他方式描寫此項動作，除非描寫它為概念之一種起因。——絕對動作是一個絕對而且直接屬諸我之賓詞；由概念而起之因，為意識律所必然造成的，並為描寫概念之唯一可能的形式。在此項最後形態中，人們亦稱絕對動作為「自由」。「自由」為「自動」之感覺的意念，而「自動」之產生，則由於其與客觀之拘束性，以及與我們自身之作為智力相反，祇要我們以客觀與我們發生關係。

我設定我自由，只要我解釋一項感覺的行為，或從我的概念，解釋一個「存在」，其時概念即稱為目的概念。

上面所舉事實：我發覺我發生作用，所以只在那種條件之下始有可能，就是當我假定一個由我自己設計的概念之時，而作用則應以該概念為準，並應在形式上為概念所成立和實質上為概念所規定。因之我們在此除在我們的作用之意念中已有上面列舉種種特徵外，更獲得一項新的特徵，而它在上文是無需加以說明的，且在此間已經同時一併演繹之。但有一點尤宜加以說明，即這樣一個概念之事先的設計僅被設定而已，而且僅僅屬於我們的自動之感覺的形狀。

一項客觀的規定應從概念而生，即人們所稱之目的概念，像我們剛才所提醒者，其本身不再為一個客觀物所規定，而是絕對被其自身所規定。如果不是這樣情形，則我將非絕對動作者，且非直接設定其如是，而我的動作將依賴一個「存在」，並被「存在」所媒介，這是與前提相反的。在聯繫的意識之過程中，目的概念之出現，雖然不是作為被一個存在之認識所規定，却以該項認識為條件；但此間，於談論一切意識之起源，而從動作出發時，並且該動作是絕對的，則其事不應如此觀察之。——由此所得之最重要結果為下面一點：世上有單純的概念（所謂「無上命令」中之絕對東西）之一種絕對獨立性和自立性。此為主觀物對客觀物之原因力所致；同樣地世上應該有一個被其自身所設定的（實質的物質之）絕對「存在」，此由於客觀物對主觀物之原因力所致；依此而言，我們已經將整個理性世界之兩端互相結合起來。

（誰至少要至少適當地了解概念之此項獨立性，他就將對於我們的整個體系獲得最完善的光明，並隨之對體系之真理發生最不可動搖的信心。）

一個客觀物由概念而生。這是如何成爲可能呢？並且這是什麼意思呢？這莫非說，概念本身在我看來爲某些客觀之物。但目的概念，客觀觀之，則稱爲一個「欲望」，而一個意志之意念，絕不是別的東西，除非作爲所設定的目的概念之此項必需的形狀，縱使只爲着要意識到我們的動作。我中之智力，直接當作一種作用之原理而被靜觀，對我遂成爲一個意志。

然而「我」對於上文依形成方式所述之物質，應該發生作用。但設想一種對物質之作用，除了利用本身即爲物質者之外，對我乃爲不可能之事。故當我設想我對物質發生作用之時，一如我必須爲之，我對於我自身就變成物質；祇要我如是看到我，我稱我爲一個物質的身體。我當作物質世界中一種作用之原理被靜觀，我是一個分節的身體；而我的身體本身之意念，莫非即爲我本身之意念，作爲物質世界中之原因，因而間接地，莫非即爲我的絕對動作之某項形狀。

然而意志對於我的身體應具有原因力，而且爲一種直接的原因力；但身體，作爲工具，或者作爲分節，其所及範圍，只以意志之此項直接的原因力所及者爲限。（此項暫時性的理解力不及於我的身體，作爲一種組織之形狀。）故意志也與身體相區別；故非出現爲同樣之物。但此項區別莫非爲主觀物與客觀物之再度分離，或更確定些說，莫非爲此項原始的分離之一種特殊形狀。在此項關係之中，意志爲主觀物，而身體則爲客觀物。

但我的眞實原因力，在感覺世界中應該由此發生的變更，藉此項原因力而變更的感覺世界，它們究是什麼呢？因爲在我自身中之一個主觀物應該變成一個客觀物，目的概念應該變成一個意志的決心，而意志決心應該變成我的生命之某項變化，我顯然想像我爲已變。但我算作屬於我之最後東西，即我的有形身體，應該與整個物質世界聯繫；故前者當作已變被靜觀時，後者也必然被視爲已變。

由我的作用而變化的存在物，或者自然之性質，與不變的存在物或單純的物質，完全是同樣東西；不過從另一側面加以觀察而已：猶諸上面所述概念對於客觀物之原因力，從兩方面加以觀察，出現爲意志與身體。可變物即是自然，主觀地，並且與我之爲動作者相連，加以觀察；不變物是同一自然，完全而且僅僅客觀地加以觀察，其不變係出於前述諸原因。

一切存於我們的感覺性的作用之知覺中的形形色色東西，現時由意識之諸法則演繹而得，一如吾人所曾要求者；我們發覺我們的各種結論之最後一環，與我們當時所從出發者相同，我們的研究又回至其本身，於是遂告完整。

研究之結果，簡明言之如后。唯一的絕對物，而爲一切意識與一切存在之根據者，即是純粹的動作。純粹動作，依照意識之法則，尤其依照它的基本法則，即動作者只可當作聯合的主觀與客觀（當作「我」）看到之，出現爲對於我以外某物之作用。一切包含於此項現象之物，從我絕對由我本身爲我而指定的目的之一端起，以迄世界之生的物質之另一端止，均爲現象之媒介諸環，故其本身也僅爲現象。唯一純粹眞的東西則爲我的獨立性。

道德學體系

菲希特著
陳彝壽譯

目次

緒論

第一編

道德原理之演繹

第二編

道德原理之現實性及適用性之演繹

第三編

道德原理之系統的應用，或狹義的道德學

第一章

我們的行為德性之形式上條件

目次

第二章

論道德律之實質，或我們的義務之系統的一覽

第三章

義務本論

一般的及特殊條件的義務之一覽。

一般的，直接的及絕對的義務之一覽。

特殊的直接的義務之一覽，即就

人之自然階級言，

人之特殊職業言。

第一編 道德原理之演繹

在此項演繹之前回憶幾句舊話

人們說，人類性情之中顯示一種迫切願望，完全脫離外表目的，去做某些事情，絕對地，單單地而且僅僅地，爲着要其發生；同樣地脫離他以外之目的，不做某些事情，單單地而且僅僅地，爲着要其不發生。人們稱人類此項性情，只要這一種切願必然顯示於他心中，而且只要他確是人時，爲人類之一般道德天性。

人類之認識，對於他的此項道德天性，可發生兩種態度。或者他停留於那項事實之爲事實，如果所言內心的切願之作爲事實，確應現於他的自我觀察之中，——而這一點，即它確實將現於細心的自我觀察之中，真是被假定的。他已發覺這是如此，便自感滿意，而不再去質問，以什麼方式並根據什麼理由，成爲如此。大概也由於性質之故，他本着自由意志，決定對該項內心的切願之裁定寄以絕對信心。真的設想內心的切願置於他前面之物爲他的最高使命，並且信守此項信心去行動。若是，他就產生那種普通認識，關於他的道德天性之一般，以及關於他的特殊規定義務，如果他於其生活之特殊情況中小心地注意他的良知之裁判；該項認識在普通意識之觀點上乃是可能的，而且已產生一種適合本分的思想和行爲。

或者人類不以其思想停留於該項事實，不以直接知覺爲滿足，而要求知道其所察覺的東西之理由；不以事實的認識爲滿意，而要求一種起原的認識，不僅要知道這樣一種切願係存於他心中，而且要設法知道它如何產生。如果他獲得其所希望的認識，則這就是一種學而後知的認識，並爲獲得該項認識計，他必須提高自己超越普通意識之觀

點至於更高的一點。——然而如何可以解決所說問題，人類道德天性，或道德原理之原因，如何可在他的心中發現之？唯一絕對排除更高原因之問題者，厥為「我們」是；厥為我們之中的「自我」，或者我們的理性的天性，但後一名詞遠不如前一名詞之富有意義。其他一切東西，或存於我們之中者，如上述之切願，或為我們而存在者，如我們所假定的我們以外之一個世界，其所以存於我們之中並為我們而存在者，因為我們就是那些東西，一般言之，這是很易證明的；但確定察知其方式，存於我們之中或為我們而存在之某物，如何與該項辨理力有關，並且必然由此項辨理力而起，則為此「某物」的諸原因之學得的和科學的認識，而此項認識乃我們在此所論者。此類原因之敘述，因為利用它們某物遂由最高，和絕對原理，由「自我」之原理演繹出來，並且證明其必然由此項原理而發生，即為一種演繹。故我們在此應該演繹人類道德天性，或存於人類心中之道德原理。——我們在此不欲列舉此種演繹之優點，只需說明一種道德學由它而生即可，但可能時，首先是一種關於目的本身之知識學。

就哲學之知識的整體方面言，本書所應論述的道德學之特殊知識因此項演繹而與全部知識學之基礎發生聯繫。演繹基於後者之命題，而在該項演繹之中，特殊知識則出自一般知識，並變成特殊的哲學知識。——為正確評定此項演繹之價值，只需提醒下列一點。——如果，像人們所說者，我們的天性之道德性係按照必然的法則從我們的辨理之能力而起，則上述對知覺之切願即為一項第一個而直接的法則；它之表現無需我們之協助，而且我們對於自由之此項表現不能為絲毫之變更。我們藉演繹而察知它的原因，使我們並不因此而獲得變更其中某物之力量，因為我們的知識雖然可及於如此之遠，但我們的力量不及，而整個關係必然——為我們自己的不可變的天性本身。故演繹法並不產生其他東西，且人們對它，除理論的認識外，不能有其他期望。人們於察知此項方法的原因之後，很少將