

漢譯世界名著

黑格爾學述

魯賀
一
士麟
著
譯

商務印書館印行

Josiah Royce 著
賀麟 譯

漢譯世界名著
黑格爾學述

商務印書館印行

目次

譯序

一 黑格爾之爲人及其學說概要	一
二 黑格爾的「精神現象」	三
三 個人意識與社會意識之類型	五
四 黑格爾精神現象之矛盾進展	七
五 黑格爾的成熟系統	九
六 太極觀與矛盾法	一四
附錄一 朱熹與黑格爾太極說之比較觀(賀麟)	三七
附錄二 關於朱熹太極說之討論(張素癡)	五〇
附錄三 重要譯名對照表	五五
後序	五七

譯序

爲使讀者於此冊翻譯有同情的了解起見，我不妨首先將我所據以從事的三條原則直率提出：

一、談學應打破中西新舊的界限，而以真理所在實事求是爲歸。

二、作文應打破文言白話的界限，而以理明辭達情抒意宣爲歸。

三、翻譯應打破直譯意譯的界限，而以能信能達且有藝術工力爲歸。

這一冊翻譯就是我實行這三條原則的初次嘗試。因爲要破除中西新舊的界限，所以本書中便有不少的不中不西亦新亦舊的材料和名詞。你若於本書中發現宋代理學的氣味，請勿嫌其陳腐，你若探得赤化的根苗，也勿畏其過激。但以求真求是的眼光去評判可也。因爲要實行打破文言白話的界限，所以我的譯文便充滿了不成文的文言不成語的白話。我既然不拘泥於直譯意譯的限制，所以我的譯文既算不得直譯，亦算不得意譯，只勉強可以說是有時直譯以達意，有時意譯以求直達信達二標準。蓋本諸嚴復。但我所謂「藝術工力」卻與嚴復的雅不同。嚴氏大概是以鑿空鑿鑽，對仗工整，有抑揚頓挫的筆氣，合桐城派的家法爲雅。而我所謂藝術工力乃是融會原傳之意，體現原傳之神，使己之譯文如出自己之口，如宣自己之意，而非呆板地奴隸式

地徒作原作者之傳話機而已。費一番心情，用一番苦思，使譯品亦成爲有幾分創造性的藝術而非機械式的「路定」(routine)，就是我這裏所謂藝術工力。當然，我這種標準是爲譯文哲書籍而設，非謂譯科學方面的書籍亦必須採此法。而且我所提出的乃是理想的標準，當然不能責備任何人完全滿足。

黑格爾的學說頗以艱深著稱。要了解他，要介紹他使別人也了解他，實非易事。我之所以翻譯魯一士這幾篇東西，這是因爲我認爲魯一士很能夠滿足這兩個條件。魯一士是一個最善於讀黑格爾，而能夠道出黑格爾之神髓，揭出黑氏之精華而遺棄糟粕的人。他之特別表彰黑格爾早年少獨斷保守性且富於自由精神的精神現象一書，與其特別發揮黑格爾分析意識生活的學說，都算得獨具隻眼。而且魯一士所自己期許的就是要揭穿「黑格爾的祕密」，把他的學說從晦澀系統的墳墓裏以疏暢而有興趣的筆調表彰出來。所以魯一士敘述黑格爾學的幾篇文章，比較比少數本式或學究式的乾枯之病，足以使人很有興趣地領略到黑格爾學說的大旨。

魯一士 (Josiah Royce 1855-1916) 是美國最偉大的新黑格爾主義者，是美國系統哲學成立的柱石。伊與詹姆士齊名，是詹姆士的好友，同時是詹姆士的對頭，美國現代的哲學幾有不能詹詹則歸詹的趨勢。〔參看美國現代哲學家自述兩卷，特別裴利 (R. B. Perry) 教授一文。〕他們兩人的關係，當詹姆士在英國作「宗教經驗之類別」時給魯一士的信最足活躍表出。詹氏信有云：「魯一士呀，我一面提着筆著書，我一面便想着你，我唯一的目的就是把你的學說推

胡。我常常我永同你扭成一團，抱着在歷史上滾。」果然，現在在美國哲學界，詹穆士，魯一士總是提提並論，但在中國呢，卻只是詹穆士一人孤另另地被拉過來，他的學說是至有時被人誤解，被人濫用，而他的老朋友魯一士卻遭冷落，沒有扭着同他一齊滾來，我想詹穆士死而有知，也應替魯一士抱不平，而罵那瞎捧他的人道：「你們不了解我的好友，你們也不會了解我的！」

魯一士忠的哲學一書十幾年前，日本即有譯本。還有四五種已被譯成意大利文。因為在意大利現在新黑格爾學最盛行。我之翻譯此冊，也就是想附帶介紹魯氏的思想。因為魯氏此書雖述黑氏之學，而他於選材與著重之間，已暗示他自己的主張之大凡了。所以我們不妨說黑格爾有三。一為少年之黑格爾，自由浪漫；一為老年之黑格爾，獨斷保守；一為新黑格爾，亦即美國化或英國化之黑格爾，為前二黑格爾之綜合與修正。茲冊所載，可以說是新黑格爾對於少年黑格爾之紹述。

中國學術界有一個顯然的趨勢就是大家都以新興趣，新眼光，新方法去治中國歷史。若果史學與哲學間的隔閡不至太甚，當然不難產生以歷史為基的新哲學。而且若果能根據純正的哲學眼光以治史學，則史學中也不難得新收穫。黑格爾哲學就是以歷史為基礎的系統。他認為哲學就是世界歷史所給予吾人的教訓。因此他的見解和他的方法實有足資吾人借鑒之處。太史公所謂「究天人之際，通古今之變，成一家之言，」豈可以說是描寫黑格爾的哲學最好最切當不

適的話。史家最要的是識度 (insight or vision)，而黑格爾最擅長的也就是對於宇宙人生的體度。即最攻擊黑格爾學說不遺餘力的詹穆士，也不能不佩服黑格爾的識度，謂黑格爾能置身變動不居之宇宙中而得一活的印象（參看詹氏多元宇宙第三章）。而杜威不唯早年曾當過黑格爾的信徒，論者皆稱杜威初期的思想為黑格爾時期，即至今他亦稱道黑格爾「一天人合主客」之識度不置，謂除柏拉圖外，彼所最欣賞之哲學家當推黑格爾。（參看美國現代哲學第二冊杜威的自述）

黑格爾對於知識論的識度，一言以蔽之曰，「主客合一」（知與所知合一）。黑格爾宗教哲學的識度，一言以蔽之曰，「天人合一」。他的社會哲學的識度，一言以蔽之曰，「人我合一」。而他對於自然哲學的識度，一言以蔽之曰，「內外合一」。東西古今談一天人合內外與物我一體的聖哲，曷可勝數。而黑格爾哲學最大的特點就是他那徹始徹終貫注全系統緊嚴精到的哲學方法，——這就是他的矛盾法 (dialectical method)（普通一般人皆採日譯作辯證法，茲余改譯作矛盾法，理由詳後）。黑格爾提出矛盾法的用意就在反對當時走簡捷的路徑去求圖圖苟且的假合一的趨勢。他認為須經過艱苦磨鍊，矛盾衝突，能調合那極生硬極不相容的矛盾現象，使成爲有機的統一，纔是真實。因爲真實的東西必是整個的，合一的有機體。他指斥謝林式的含糊的同一哲學 (die Identitätsphilosophie) 也勉強可譯爲齊物哲學爲「夜間觀牛，其色皆黑」（見精神現象序言），以爲這種圖圖吞棗的合一論，勢非至於言詮路絕，文字道

斷，弄成真偽是非善惡皆泯無分別之境不可。雖然他指斥得未免過火，不過也足以見得他用意之所在了。所以魯一士說絕對唯心論是以古代之神祕主義爲材料（指其注重合一而言），而以近代之理性主義爲方式的（指其注重理智注重矛盾法而言）。

至於黑格爾所謂矛盾法的性質和內容，爲方便起見，可分作三點來說明：第一黑格爾的矛盾法可以說是一種矛盾的實在觀。所謂矛盾的實在觀就是認爲凡非真實的東西必是不合理的，自相矛盾的。凡是真實的東西必是合理的，必是整個的，圓滿合一的（參看勃拉得烈現象與實在論實在之性質兩章）。黑格爾以爲凡是實在皆經過正反合的矛盾歷程以達到合理的有機統一體，所以他以爲非用正反合的矛盾方式不能表達實在之本性。因此成立他正反合三分的範疇方式（triadic scheme of categories）。他這種呆板的三分方式，雖有其精穎獨到之處，但究不免有幾分徒排列着好玩的武斷性。所以即有許多贊成黑格爾的實在觀的人，而對於他這種三分的範疇方式也取非笑態度。英國新黑格爾派健將勃拉得烈稱這種三分爲「死範疇的擺佈」（ballot of bloodless categories），而哈佛的懷特海教授在班上演講，甚至斥之爲一種「兒戲」（child's play）。我想任何人如再想步黑格爾之後塵，去製造些呆板的三分範疇，當然無聊；但如果細察黑格爾三分範疇之所以然，卻也並非如他們所指斥的那樣毫無意義。

黑格爾用以表示實在的三個一串的範疇亦有三種的不同，茲爲明瞭起見，條列如左：

（一）相反的矛盾 如有（sein）無（nichts）之相反其合爲「變」（becoming）。又如質量之相

反，其合爲權。因有質無量，有量無質，均屬抽象實等於無。真的存在必爲有定質有定量之權。

(二)遞進的矛盾 如精神哲學中之主觀意識(正)進而爲客觀意識(反)，再進而爲絕對意識(合)。又如理則學中之三大綱領，由存在(sein)(正)進而爲本性(wesen)(反)，再進而爲總念(Noeth)(合)。亦爲遞進的矛盾。

(三)相輔的矛盾 如在精神哲學中藝術宗教哲學均同爲絕對意識之表現。藝術爲正，宗教爲反，哲學爲合。蓋藝術宗教用象徵或寓言以表現絕對實在，而哲學則用理智以表現絕對實在，故均屬於絕對意識而有相輔的關係。

但有與無質與量之相反，謂爲矛盾，到還說得通。爲什麼既曰遞進矣，既曰相輔矣，又復爲矛盾呢？這就是因爲遞進的或相輔的三分間仍有矛盾的關係存在。譬如，客觀意識爲社會之公意，雖較高於主觀個人的見解；但無個人主觀的意識，則客觀意識無由形成；反之若無客觀意識則主觀意識亦無由表現。換言之，主觀意識可以否定客觀意識的絕對性，客觀意識可以否定主觀意識的絕對性。至於客觀意識與絕對意識的關係，也是一樣。三者之間層次雖屬遞進，但不定原則仍通行於其間。三者相合則彼此相通，並存而俱真；三者分離，則自相矛盾，並亡而俱幻。所以這種遞進的三分，其關係也是矛盾的。

至於相輔的三分如藝術宗教哲學的關係亦是合則俱存，離則俱亡。霍金教授云：「宗教爲

藝術之母」(見所著天在類人經驗中之意義一書)。西洋許多偉大的建築戲劇詩歌美術等幾莫不出於耶教。中國屈原之詩宗教色彩極濃。李白之詩可以說是道教的產物。杜甫的詩是儒家的產物。北京的天壇也可以說是儒家信天的宗教觀念的表現。中國唐宋二代宗教最盛而藝術亦最發達。說到這裏，則蔡子民先生以藝術代宗教之說，若作為提倡科學藝術反對迷信及獨斷的神學，與愚民保守的教會之挽救時弊的方策到還很好，若執此說以為無神論張目，根本認為任何宗教可以廢除，人類精神上的宗教要求可以完全用藝術代替，且認藝術絕無宗教的基礎，可以離宗教而絕對獨立，則未免昧於藝術與宗教間之矛盾關係了。簡言之，藝術宗教哲學都是本體界絕對精神之表現。三者間的關係就是合則彼此相輔，分立則自相矛盾。這種地位相等的三分而彼此間有休戚相關的關係，便可稱為相輔的矛盾。

第二，黑格爾的矛盾法又是一種矛盾的真理觀。此點魯一士於太極與矛盾法章已說得很詳。魯一士說真理的本性就是矛盾的，並不是說真理是互相矛盾而且不通之理。不過是說真理是包含有相反的兩面的全體，須用反正相映的方式纔能表達出來。譬如，「死以求生」或莊子所謂「方死方生」就是黑格爾所謂矛盾的真理(章太炎氏以釋家輪迴說來解釋莊子的「方死方生，方生方死」。「生也死之徒，死也生之始」等語，未免因昧於老莊矛盾的真理觀之故，牽強會了)，老子的「無為而無不為」也是矛盾的真理。又如勃拉得烈說「道德的責任在於不道德」(It is a moral duty to be not moral)，或老子的「上德不德是以有德」，也是一種矛

「真理」。換言之，只執着片面的生或死，片面的爲或無爲，道德或不道德，均不足以見真理之全。不過爲世人說法，不可說得太顯露太玄妙，致引人誤會。因此許多淑世的道德家不欲把矛盾性的真理點破。譬如，不用死以求生的矛盾玄學語，我們不妨說「殺身成仁，捨生取義」或「苟且偷生的生活無意義」等，如此使平實多了。又如要免掉世人對於「無爲而無不爲」的矛盾真理之誤會，我們不妨說：「寧靜所以致遠」。蓋「寧靜」有「無爲」之意，而致遠有「無不爲」之意。或說「欲速則不達」。蓋「欲速」有「爲」之意，而「不達」則有「無所爲」之意。若試將「欲速則不達」譯成矛盾語，便爲「爲而無所爲」。足見孔子與諸葛的話，不唯不悖於老子的矛盾真理，而且平實易於了解。（梁任公譯老子「無爲而無不爲」爲「無所爲而無不爲」，釋前爲字爲貪求之意，顯係以梁漱溟氏不算帳之直覺說牽強釋老，有失老子矛盾真理之本旨了。）又如勃拉得烈「道德的責任在於不道德」一語，意思是說「道德的目的在於超道德」，或「道德的最後歸宿在於宗教」。如此說來，雖失了原語之矛盾方式，便少語病，而不易引人誤會了。所以黑格爾派的學說之所以招注重常識的哲學家的誤解與反對，也許由於黑格爾本人或有幾位新黑格爾主義者把矛盾的真理說得太玄點得太破之故。茲試將黑格爾精神現象的第一章裏所層見迭出令人頭昏目眩的矛盾之理寫幾條於左，以見一般：

(1) 當下赤裸裸的見聞，即是最虛幻最不可靠的見聞最具體即最抽象。

(2) 現在就是過去，過去就是現在；此地即是彼地，彼地亦即此地。

(3) 我即非我，非我即我：爲己即所以爲人，爲人即所以爲己。

(4) 一物感官接之可以萬殊，萬物理性致之，可爲一物。

(5) 自以爲最富，實即爲最貧；常識貌似切實，實乃抽象概念之播弄。

(6) 分即爲合，合即爲分；絕對相反之物，即爲同一之存在。

黑格爾對於矛盾法之特別應用，以及他所指出的矛盾之理之多，以上各例想足代表其大概了。

第三，黑格爾的矛盾法又是一種矛盾的辯難法，也可以說是以子之矛攻子之盾的辯難法。此法始於西方的堅白同異辯難家之諾。蘇格拉底也慣用此法。他最會盤詰別人，然後察出別人的破綻。即用對方的前話來攻擊後話，或用後話來攻擊前話，一直問得對方辭窮理屈，喪然若失爲止。有時他也許指出前後兩說矛盾之所在，而提出一折衷的答案，有時他僅以指出別人自相矛盾之處爲止，並沒有具體的結論。這樣的矛盾辯難如合於邏輯，且辯者實志在求真理，則稱爲矛盾辯難法或簡稱矛盾法 (*dialectics*)。如不下定義，不合邏輯，爲辯難而辯難，徒以取快一時或求辯勝他人爲目的，便叫做詭辯法 (*Eristic*)。由此足見詭辯法與矛盾法間之界限實甚微，普通人甚至於將二者分辨不開。而那最善應用矛盾法的蘇格拉底竟被誣爲詭辯家而喪命！茲試舉幾個淺近的例子以表明詭辯法與矛盾辯難法的區別：

詭辯法舉例：

(一) 正面：求學的人必是聰明人，因為求學可以使人聰明，而且必聰明人方求學；反面：求學的人必愚昧，因為必愚昧方求學，聰明的人何須求學？（見柏拉圖 *Euthydemus* 對話）

(二) 正面：孔家店應打倒，因為孔子維持吃人的禮教，阻礙進步。反面：孔家店不應打倒，因為孔子於中國學術思想有益，孔子的存疑的理性主義，足以抵制外來一切迷信妖妄或獨斷的宗教。

(三) 正面：東方的精神文明應打倒，因為算命，扶乩，纏足，打麻雀牌等是東方的精神文明。反面：西方的精神文明應提倡，因為汽車，輪船，一切機械，工業，科學，組織等都是精神文明。

(四) 正面：哲學的前途有無限的光明，因為中國系哲學與西洋系哲學接觸後，或許能發生新的世界哲學也未可知。反面：哲學已走到末運，因為哲學與科學衝突，科學已能給吾人以永久的普遍的真理，沒有哲學家說話的餘地。

甲 如果一人執以上各例以難不同的對方就是詭辯。詭辯家妙訣在不下定義，播弄字眼，兩面取巧。結果名實混淆，是非無從辨，真偽無從識。如果哲學家沒有別的功用，只消他能廓清詭辯，破除矛盾，使人思想明晰，其功便屬不小。只要詭辯不息，謬論橫行，則哲學至少便有其存在之價值和使命。其實蘇格拉底的功績就在廓清詭辯，而提出比較有普遍性的概念以作真善美的標準而開柏拉圖範型說之先河。

矛盾辯難法舉例：

(一)魯一士說：我很喜歡聽別人反對理想主義，因為他反對理想主義愈烈，則他走入理想主義的領域愈深。因為他反對理想主義就是根據他自己認為合理的理想來觀察這世界。〔述魯氏近代理想主義演講頁二四〇大意〕

(二)約翰開爾德反對唯物論道：唯物論者謂心思為物質的作用，實不啻謂心思為自身的作用。因為他們把物質以及萬有的存在所必須的先決條件——心思，常作物質的產物。〔見開爾德宗教哲學導言頁一八九〕

(三)新唯實論者斯鮑丁證明知不能影響被知說：無論那一派學說舉莫不以「知不能影響被知」為先決原則。因為一個主張或學說便是一件事，一個被知的對象。假如知能影響被知，那你的學說先就不能成立。你既以你的學說為真，那不啻謂你的學說是不受影響的。他又攻擊柏格森道：柏格森反對理智，他的書卻完全用理智作成，豈不是自相矛盾？〔根據友人謝佐禹君上斯鮑丁課並讀他的新理性主義後來函所述〕

以上幾條就是通常所謂矛盾辯難法的實例。此種辯難，理論上雖沒有錯誤，可以駁倒對方使他難於回答，但總覺不能令人心服。而且此法有時用得當幾與詭辯法不分皂白，普通人所謂咬文嚼字的邏輯除了指抽象的形式邏輯外大概是此指，所以反對此法的人也很多。但大概哲學家既不能全根據實地的經驗或獨到的識見說話，又不能全根據形式邏輯或幾何方法以立論，總

難免偶爾採用此種以子之矛攻子之盾的哲學武器。譬如，哥倫比亞大學的木橋（Woodbridge）教授批評杜威，說他雖然高談實驗方法，而他自己的學說實在仍是建築在矛盾法上。杜威也只好解嘲道：「沒有人可以著關於哲學的書而不用矛盾法的」。〔參看一九三〇年一月內美國哲學雜誌木橋教授批評杜威答辯之文。〕但英國新黑格爾派的首領格林卻反對矛盾法甚力，認為矛盾辯難乃文人故意。難對方以滿足其誇大狂的伎倆。〔見格林全集第三冊頁二四〇。〕所以現在我們須得知道的就是：第一，矛盾辯難法乃各派哲學家所通用的武器，並非那一人或那一派所專有。第二，黑格爾學派中有人用矛盾辯難的人，如魯一士，開爾德是，也有反對此法甚力的人如格林是。第三，我要說明的就是黑格爾本人也是討厭類似上面那些例子的咬文嚼字的矛盾辯難的。他的矛盾法不是用來與人辯難，乃是在分析意識生活，觀察實際現象的矛盾點上面。他只是指出好東西有其壞的方面在，或我中有人，分中有合，苦中有樂，死中有生的矛盾之理在，而徐求解除或調合此矛盾的綜合一貫之總原則。換言之，他人用矛盾法以作辯論的武器，而黑格爾則用矛盾法來解釋經驗，解釋宇宙人生，而求得一簡易一貫的識度。這是黑格爾的矛盾法的特色，也是黑格爾對於矛盾法空前的妙用。

以上我已經分作三層來說明黑格爾的矛盾法。我們知道黑格爾的矛盾法乃是一種矛盾的實在觀和那三分式的範疇，又是一種真理觀，指那用反正相映以表達出來的矛盾之理。我們又知道黑格爾的矛盾法之實際妙用乃在於分析意識經驗人生宇宙矛盾所在，而指出其共同之歸宿

點，與普通哲學家用以駁倒對方之矛盾辯難法不同。當然黑格爾的矛盾法本來是整個一貫的東西，不過因為其用有不同，我們也不妨分開來解釋，以求方便而易於明瞭，其實不分固可，即要更加細分也未嘗不可。至於這種分析既是我爲方便計的武斷，而許多名詞如「相反的」、「遞進的」、「相輔的」矛盾等，又是我個人所杜撰，當然免不了挂漏疵謬的地方。

現在這有一點須得補明的就是黑格爾的 *Dialektik* 或 *Dialektische Methode*。既是指矛盾的實在觀，矛盾的真理觀及意識生活之矛盾分析等，則其含義與普通所謂「辯證」實顯然隔得很遠，若依日人譯西文之 *Dialektik* 爲「辯證法」實在文不對題，令人莫明其妙。即譯普通哲學家用以駁倒對方之 *dialectics*，——即譯近於詭辯而實非詭辯的矛盾辯難法爲「辯證法」，雖勉強講得通，但亦欠確實；因爲「證」字含有積極地用實驗以證明一個假設，或用幾何推論以證明一個命題之意，而矛盾辯難法的妙用只是消極地尋疵抵隙，指出對方的破綻，以子之矛，攻子之盾，並不一定要證明一個命題或假設。所以我將 *Dialektik* 一字統譯爲「矛盾法」，而可以通貫適合於各種不同的用法：如矛盾的實在觀，矛盾的真理觀，矛盾的辯難法，矛盾的分析，矛盾的進展或歷程 (*dialectical progress or process*)，先天的矛盾 (*transcendental dialectic* 即超經驗的矛盾，如理性偏要發宇宙起原的疑問，但又不能回答。) 矛盾的境況 (*dialectical situation* 凡兩難的境況就算是矛盾境況，如狼之與狼，如既不樂生又復畏死的境況等) 等等。讀者試將本譯文之「矛盾」或「矛盾法」一一代以「辯證」或「辯證法」，便足

以顯出新譯之較為適當，而舊譯之鑿柄不合了。而且我們試一探黑格爾的生活與性格，則知他自幼即喜歡注意矛盾的現象。如他在日記中常記載些「年青之時，想吃不得吃；年老之時，有吃不想吃。」和「晚間應各自回去睡覺，白天再來觀看星宿」等矛盾趣談，便是好例。所以他後來在哲學上所用的方法便叫做矛盾法，實極自然的趨勢。

至於馬克思的 *Dialectic* 與我這裏所說的黑格爾的矛盾法的關係如何，異同如何，因為我對於馬克思所知甚淺，所以對此問題不能作肯定的答覆。不過據我揣想，馬氏的方法大概不是我所謂矛盾辯難法，因此與辯論或辯證仍隔得很遠。黑格爾是用矛盾法以指出精神現象之一正一反一合的矛盾進展，而馬克思則似乎是用矛盾法以指出經濟狀況之一正一反一合的矛盾進展。黑格爾認歷史為精神矛盾之法則以自求解放的歷程；馬克思大約是認歷史為經濟循環矛盾之法則以變遷進步的歷程。所以他們兩人對矛盾法的根本認識實相同，不過其所應用之範圍稍異而已。就好像同是一把刀，老師拿來解剖病人的臟腑以醫內症，而學生便拿來割瘡去瘤以治外傷，只有精粗內外之別，並無根本不同之點。而且解剖臟腑與割治瘡瘤皆各有其用，可以並行不悖；同樣的道理，用矛盾法以研究經濟現象，用矛盾法以分析意識現象，亦各並行不悖，各有其用。所以只要不涉及形上問題，不追問到心物之根本關係，馬克思用矛盾法以分析經濟現象，不惟不與黑格爾背道而馳，而且是黑格爾所嘉許的。這就是我的黑格爾，馬克思關於矛盾法之應用的異同論。因為馬克思的矛盾法既出自黑格爾且有與黑格爾相反相成之處，難怪近來

俄國共產黨人也發生研究黑格爾學的新而且濃的興趣。請看下段記載：

「在前一號的 *Souvenenniya Zapiski* (在巴黎發行的俄國雜誌) 裏，有 P. Prokofyev 一篇文章，叫做『蘇俄哲學之危機』。此文是根據本年(一九三〇)四月內全俄馬克思列寧科學研究院會議，及一九二九年在哈可夫(Harkov)舉行之馬克思列寧主義研究院會議之報告而作。在哈可夫會議的討論裏，很多反對該研究院主任 Semkovsky 之言論。他們攻擊該主任，說他沒有給他們絲毫關於矛盾邏輯的許多範疇的知識。他們又說：『該主任唱言謂黑格爾不值得研究，因為馬克思主義已吸收黑氏之精華而無餘，其實這話並不對』等等。有一個從 Semkovsky 主任治哲學的學生說：『我在研究院四年的工作，並沒有把我訓練成一個學者，但成了一個不關痛癢的宣傳員。』」

「蘇俄思想界對於黑格爾之新興趣，乃由於馬克思學者新出版的兩本書所引起。一為恩格爾(Engel)的自然之矛盾性 (*Dialectics of Nature*)，一九二五年出版，一為列寧之黑格爾理則學註釋 (*Notes on Hegels' Logic*)，一九二八年出版。列寧的註釋據說比他粗疏淺近，關於經驗批評的書真有大進步。他似乎切實領會到黑格爾相反相成(Unity in Opposites)的根本觀念，但此觀念之應用及實施如何，他卻尚未想出。列寧曾令將白派哲學家 I. A. Ivin 釋放出獄，因為那時他正讀到這位哲學家關於黑格爾學的書，讚賞異常，則列寧對於黑格爾學之熱烈於此可見。列寧的註釋吸引起對於黑格爾之熱心研究，其結果，許多受過『紅哲學』的訓練的

人，反而得許多結論使他們的老師驚訝。一個很有聲望的蘇俄哲學家 Deborin 在會中抱怨道：『就是馬克思學說的根本要義，也被許多同志們認為可疑而成問題了！』他又承認此種可惋惜的事實，實不能認作受了資本家或紳士們的影響。

〔Buharin, Plehanov 以及其他馬克思正統派的柱石所教的機械的實在觀與粗疏的唯物主義，已爲新進的紅派「哲學家」所嚴刻批評。因爲從他們的著作之如此粗陋看來，足見他們對於哲學的知識實異常有限。但無論他們對於哲學的預備是如何淺薄，究竟他們也尙知道用思想，且膽敢攻擊他們所認為聖經中的教訓，也頗值得注意。她們從列寧與黑格爾的著作裏對於黑格爾的一知半解，遂使他們猜想以爲大概除了時空中摸得着看得見的物質外，或有別種的實在之可能……。〕以上節譯自 Natalie Duddington 所作之「俄國的哲學」一文，見英國著名之哲學雜誌 (The Journal of Philosophical Studies) 第五卷第一〇號，一九三〇年十月出版。我所引這一大段，也許與我所論譯名不全有關係，跨出題外之處。總而言之，我的意思以爲黑格爾與馬克思之矛盾法其用雖殊，其本則一。了解黑格爾可以促進對於馬克思之了解，可以補救馬克思之偏處。所以蘇俄方面有研究黑格爾之新興趣，實極自然的趨勢。我既堅持黑格爾的 *Dialectic* 應譯爲矛盾法，那嗎，我當然也認馬克思的 *Dialectic* 亦應譯爲矛盾法了。

上面既已簡略地解釋黑格爾的矛盾法及附帶與馬克思的矛盾法的關係，並且說明我所以譯英文的 *Dialectic* 爲矛盾法的理由了，現在我將進而說明我譯英文的大寫字 *The Absolute* 爲

太極的原因。英文的 Absolute 卽絕對無上之意，中文的太極也是絕對無上之意。朱子與陸象山書解釋太極說：「聖人之意正以其究竟至極，無名可名，故特謂之太極，猶曰舉天下之至極無以加此云耳。」太極和英文大寫的或當作抽象名詞用的 Absolute 皆所以表示形上的道體，故我以太極譯之。而英文小寫的或當形容詞用的 absolute，只是表示極端，無限制，無以復加或着重語氣之意，且不一定有形上學的含義，則較相當於中文「絕對」二字的意義和用法，不可譯爲太極。所以我僅以太極譯表示形上道體的哲學專門名詞 The Absolute，而從衆以「絕對」譯用處較廣的形容詞 absolute。既可以用太極譯 The Absolute，當然可以用「無極」來譯 The Infinite 了。（但數學上的 Infinite 或 infinity 則不可譯作「無極」，因爲無極乃哲學上的專門名詞，非數學名詞。）蓋在西洋哲學上，The Absolute and the Infinite 皆用以表示形上學上同一之究竟實在，大體上可以互釋互用。周子「無極而太極」一語，朱子釋謂太極無極不過形容道體之二名，並非兩個不同的本體。故朱子與陸氏弟兄書有「不言無極則太極同於一物而不足爲萬化根本；不言太極則無極淪於空寂而不能爲萬化根本」之語，用以互釋。而他注周子太極圖說復力闢「自無極而太極」之說（此說認無極在太極之先，以無極與太極爲二物），謂「非太極之外，別有無極也。」足見以太極譯西洋形上學之 The Absolute，以無極譯 The Infinite 之切當，無何牽強傳會之處。

至西人之治中國哲學者除德人 Zenker 於其中國哲學史第二卷譯周子之無極爲 Das Ungr-

and (有「無本」之意) 外，其餘各家幾無一不譯無極爲 The Infinite 或 Das Unendliche 者。今西人既可譯中文之無極爲 The Infinite，則我們又曷嘗不可反譯西文之 The Infinite 爲無極呢？至於太極二字僅翻譯莊子書的翟理斯 (Giles) 譯作 The Absolute，其餘各家皆不作如是譯。麻克那齊 (Mc Glatche) 於其孔家的宇宙觀一書譯作 The Great Extreme (即「大極端」之意)，法人朱熹之學說及其影響的作者勒嘉爾 (Le Gall) 大半僅譯太極二字之音，有時亦兼義譯作 Grand Extrême (亦「大極端」意)。五經翻譯者李格 (James Legge) 則有時譯作 The Great Extreme (大極端)，有時譯作 The Grand Terminus (太端)，而最近之朱子學專家布魯士 (J. P. Bruce)，著有朱熹及其師承並翻譯有朱子性理論，則譯太極爲 The Supreme Ultimate (意云「無上究竟」)，而 Zenker 則譯作 Das Urrund (太本)，以與 Das Ungerund (無本) 相對。而哈克曼 (Hackmann) 於其中國哲學史中則譯作 Das Erhabene Aeusserste (意云「崇高的極端」)，足見他們幾乎各人有各人的譯法，莫衷一是。而前同文館館長馬丁 (W. A. P. Martin) 於其翰林論文集裏譯太極爲 The Definite or the Conditioned 意云「有定或被限制的」，便可謂大錯特錯了。我對於以上所列的各種譯法除了同意於翟理斯外，對於其他各家不滿之處約有數點：

第一，以「極端」(Extreme) 譯「極」字根本就不對。因爲極字雖含有極端之意，但同時又可訓中。如皇極極之極皆作中字解。陸象山與朱子辯論，堅持太極應釋作「大中」，不可

又釋作無極。朱子亦承認太極可訓大中，但堅以爲又須釋爲無極。所以若譯太極爲「大極端」則失掉原來之「中」的意思了。且以力倡執中守中用中中庸的儒家的理學領袖朱熹，今爲世所認作形上的道體，叫做「大極端」，也未免可笑。

第二，他們把解釋太極的名詞或形容詞，用來翻譯太極，也是致誤之由。譬如釋朱子之太極爲「無上究竟」(Supreme Ultimate)可，爲天本 (Urgrund) 達道亦可。但直譯太極爲無上究竟爲大本則不甚妥當；就好像我們稱柏拉圖的範型，斯賓諾莎之本體，黑格爾之絕對精神爲無上究竟可，爲萬化之大本亦可；但若吾人譯柏拉圖之 *Idea*，斯賓諾莎之 *Substantia*，黑格爾之 *Absolute Idea* 爲無上究竟或大本，那就不通而且好笑了。

第三，他們共同的錯誤就在於他們皆拘泥去直譯太極二字分開的單義，而西文中足以單獨表示太字或極字的單字又很多，因此他們便各有各的譯法。殊不知有時英文一字應譯作中文數字，而中文二三字一組的成語，只應譯作英文一字。此種例子甚多，無待枚舉。

第四，他們只知道生硬地去新造些名詞來譯太極，而忘記了在西洋形上學上去找現成而且含義相同的名詞以譯之，所以未採取 *Absolute* 一字。他們知道用形上學名詞 *Infinite* 來譯無極，而不知道採用與 *Infinite* 可以互釋互用的形上名詞 *Absolute*，也可以算得知其一而不知其二。也許因爲西人之治朱學者沒有一個人看出朱子的大極與黑格爾的 *Absolute* 間，在形上學上的地位有相同或近似之點，所以他們所著關於朱子的書，持朱子與希臘哲學比，持朱

子與笛卡兒比，與斯賓諾莎比，與康德比，與費希勒(Fechner)比，與柏格森比，與唯物主義者比，牽強似會幾無所不用其極，但沒有一人曾經把朱子的太極與黑格爾的 Absolute 拿來比較討論過，所以除了翟理斯外，其餘無一人譯太極爲 The Absolute。其實嚴格說來，朱學雖算不得絕對唯心論，但確是一種絕對論(Absolutism)，凡絕對論者莫不有其太極，認之爲究竟實在。所以西方學者雖少有人譯中文之太極爲 The Absolute，而我亦自有理由譯西文之 The Absolute 爲太極。

而且太極乃思想上的根本概念，哲學上的主要範疇，魯一士說得最好：「哲學上的許一範疇，可以說是學術界通用的貨幣，沒有一個哲學家可以不用的。所以談哲學一深究到形上的道體，是不能不用太極一範疇的，當用太極一名詞而不用，或不當用而濫用，都無有好處。譬如侯官嚴又陵氏，對於譯名總可算得矜審了。但其所譯天演論中便有濫用太極二字之處。赫胥黎原文僅爲「…… with absolute goodness」三字，承上文而言，意謂宇宙的真宰或上帝「不僅有超越之智，無限之力，而且具有絕對的善。」此處之絕對(absolute)乃用來形容至高至極的善，並無有表示形上學的道體的太極之意。而嚴氏竟傳會起來，大放厥詞，譯作「不仁而至仁，無爲無體物，孕太極而無對。」原文三字，被嚴氏譯成三句，原文的普通形容詞「絕對」，被嚴氏譯成形上學名詞「太極」了。而且形上學的太極，乃宇宙的本體，孕育一切，至高無上，即上帝亦在太極之下，今謂上帝「孕太極」，亦且昧於太極與上帝的關係，和太極在哲學

上的地位了。太極一名詞與其被他這樣濫用，不如像我這樣緊嚴的使用較爲好些。但嚴氏知道英文的 Absolute 一字，可譯作太極，就算得有獨到的見解了。

又如孫中山先生對於中西學術名詞也頗用了一番精思，他譯 Socialism 爲民生主義，譯林青之 of the people, by the people, and for the people 爲民有民治民享等，均可算得獨出心裁，甚爲精當。他力持應譯 Logic 爲理則學（見孫文學說第三章），又稱 Imperialism 爲霸國主義，霸道，似均較其他譯法爲切當，我的譯文亦曾參酌採用。但他於孫文學說第四章譯西文的「以太」(Ether) 爲太極，則未免稍欠審慎。中山先生原文說：「元始之時，太極（此用以譯西名以太也）動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球，此世界進化之第一期也。」中山先生見到此處以太與太極有關係，且用周子太極圖說的筆法來說明物理學上所謂世界演化的次第，其融匯中西新舊的精神自是可佩。但姑無論以太僅是舊物學上的假設，自愛因斯坦相對論出後，以太的假設已漸被取消；因此以太既只是科學的假設，不是形上學的道體，故不得稱爲太極。卽據舊式唯物論者的說法，謂以太爲萬化的本體，或依宋儒中之氣一元論的說法，謂氣爲萬化的根本，但亦只能說以太是太極，或太極是以太，氣是太極或太極是氣。就好像朱子也同樣可以說太極就是一個理，或總天地萬物之理便是太極；同樣唯心論者也可以說絕對精神就是太極，或太極就是神聖理念。因爲太極一名詞乃哲學界通用的貨幣，無人可得專佔。我們只能說理是太極，但不能把朱子的「理」字譯成英文的「以太」。

Absolute，只能說神聖理念(Divine Idee)是太極，但不能譯黑格爾的「神聖理念」爲太極。同樣的道理，我們最多只能照舊唯物論者說以太是太極，但不能譯以太爲太極。不然太極便爲一家所獨有，而非哲學上通行的範疇了。所以我們幾可以說嚴又陵氏譯形容詞的「絕對」爲太極，未免稍失之濫用，而中山先生譯「以太」爲太極亦似覺稍失之誤用，但從他們兩人的暗示與前車之鑒，我們可以知道，若此後再不以太極譯西文的 The Absolute，當用不用，反而不好。

也許有人說西文的 The Absolute 與中文的太極含意誠有相同之處。但我們一提起中文的「太極」二字便聯想到兩儀、四象、五行、八卦、卜筮、鍊丹以及其他古怪妖妄的東西。這些東西是應當廓而清之的。所以若用太極二字以談西洋哲學，實無異於提倡方士讖緯的迷信。我則以爲太極、兩儀、四象、五行、八卦等乃中國哲學上的範疇，爲昔日中國哲學家所通用的貨幣，就好像斯賓諾莎的兩屬性，康德的十二範疇，黑格爾的許多三個一串的範疇一樣。黑格爾的太極在理則學上是最高範疇，萬事萬物的總則；而朱子的太極也是「總天地萬物之理」，也是「兩儀、四象、八卦之理」，也可以說是總範疇。故周子所謂「五行二陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」其實實即謂無極的太極爲最高範疇，最後原則，統貫一切的有機體之意。足見太極在中國哲學上的地位與 The Absolute 在西洋哲學上的位置實頗相當。如果從比較哲學史的眼光看來，太極等名詞實中國哲學上的範疇或專門名詞，不可與道士的迷信妖妄混爲一

談。且據最新的範疇說〔參看哈佛路易士 (I. O. Lewis) 教授心與世界法則一書〕謂哲學上的範疇是隨時變易的，是無限的，是不可規定一定之數目的。據此則知不惟中國的兩儀、四象、五行、八卦等範疇不盡適用，即康德的十二範疇，黑格爾的三分範疇，皆可以說是有武斷性的，皆在修改甚或推翻之列。所以若果有人自己要創造新哲學，也許他可不用太極，兩儀等或西洋哲學史上的舊範疇而另因時制宜創造新範疇，就好像我們不用大清銀幣而用新式銀行的鈔票一樣。但治哲學史翻譯哲學書則不能不給已有的舊範疇以相當應有的地位。固然中國因為缺乏科學，許多很好的哲學名詞，不免被流俗濫用，甚或被道士，和尚濫用，如太極拳，太極餅，太極陣和同仁堂的太極丸之類，但我們須作一番扒疏的工夫，不可因噎廢食。就好像西洋昔日也有「哲學的理髮」的廣告（見黑格爾理則學導言中學生的筆記），難道我們也可以因此便不用「哲學」的名詞嗎？

我不憚費詞，如是叨絮般解釋我所以譯英文的 The Absolute 為太極的理由，實因太極一範疇在哲學上地位極重要，故須鄭重矜審以用之。又因朋輩中懷疑我這種譯法的人也不少，我不能不詳細申說，以免誤解。至於西洋的絕對主義與中國的絕對主義的比較研究，朱子的太極與黑格爾之太極之異同如何，當然非此處所能說明，但為使讀者因對勘反映而更增了解，且更足以見我以太極譯黑格爾的「絕對」之所以然起見，特將在大公報文學副刊發表過的朱熹黑格爾太極觀之比較研究一文，附錄，以資參閱。

我以上差不多用全力在解釋矛盾法與太極的大概含義和譯名的討論，實因這兩觀念在哲學史上的地位甚重要，而且特別是了解黑格爾哲學的關鍵。此外我還有一點微意，就是我認為要想中國此後哲學思想的獨立，要想把西洋哲學中國化，鄭重訂正譯名實爲首務之急。譯名第一要有文字學基礎。所謂有文字學基礎，就是一方面須上溯西文原字在希臘文中或臘丁文中之原意，而一方面須尋得在中國文字學上（如說文或爾雅等）有來歷之適當名詞以翻譯西字。第二要有哲學史的基礎，就是須細察某一名詞在哲學歷史上歷來哲學家對於該名詞之用法，或某一哲學家於其所有各書內，對於該名詞之用法；同時又須在中國哲學史上如周秦諸子宋明儒或佛經中尋適當之名詞以翻譯西名。第三，不得已時方可自鑄新名以譯西名，但須極審慎，且須詳細說明其理由，詮釋其意義。第四，對於日本名詞，須取嚴格批評態度，不可隨便採納。這到並不是在學術上來講狹義的愛國反日，實因日本翻譯家大都缺乏我上面所說的中國文字學與中國哲學史的工夫，其譯名往往生硬笨拙，搬到中文裏來，遂使中國舊哲學與西洋的哲學中無連續貫通性，令人感到西洋哲學與中國哲學好像完全是兩回事，無可融匯之點一樣。當然，中國翻譯家採用日本名詞已甚多，且流行已久，不易爬除，且亦有一些很好的日本名詞，無須爬除。但我們要使西洋哲學中國化，要謀中國新哲學之建立，不能不採取嚴格批評態度，徐圖從東洋名詞裏解放出來。

此册翻譯裏，有許多名詞，或尙無有現成譯名，或中國，日本已有譯名，而我認爲不妥當

的，我皆盡行自鑄新名，有時且有註釋說明。有許多地方採用國內已有的名詞，其重要者，我亦註明出處。一文中若有費解處，我亦略加詮釋。此外我還有用兩三個不同的中文名詞以譯同一之西字的辦法，亦應於此特別聲明。譬如 Idealism 一字，我有時譯作理想主義，有時譯作唯心論；Logic 一字，我有時譯作理則學，有時譯作邏輯，Finite 一字，我有時譯作有限，有時譯作相對，有時又譯作限於形器。諸如此類的例子甚多。其目的大都在適合上下文的意思，使譯文暢順；有時亦因原字含義實多且歧，非用兩三個不同的名詞不能表達出來。凡此皆不可不省。（參看附錄三）

譯文的第一篇黑格爾之爲人及其學說概要是根據魯一士近代哲學之精神（此書現已出至三十二版）一書頁一九四至二二七，其餘五篇則自其近代理想主義演講中譯出（頁一二六至二三一，和頁六三至八六。）此種割裂的辦法，當然不可爲訓。不過我相信這六篇合攏來實爲介紹黑格爾學極簡明扼要之作。魯一士的文章頗以流暢著稱，但有時喜歡把一個意思翻來覆去的重複申說；爲簡潔起見，我曾酌量刪節了幾小段。

翻譯本是難事。此稿譯成後，曾經兩三位朋友校閱過。（吾國研究黑格爾學先進張真如先生曾校閱大部分，哈佛同學友謝幼偉君曾對照原文看過一遍，又黑格爾之爲人及其學說概要一篇曾經張素癡君校改數處，特此誌謝。）我自己又復覆閱過兩三遍，但我相信疏忽和錯誤之處，仍必難免，如讀者能有指正，實爲至幸。

譯者識

黑格爾學述

一 黑格爾之爲人及其學說概要

就思想而論，黑格爾與浪漫派之理想主義者有許多相同之處，但其性情與爲人，便與他們大相懸殊。他們是從許多神祕方法或簡捷的路徑以達到其絕對自我。而黑格爾生性便不欲走曠易的路徑，對於神祕主義也覺格格不投。所以當他起初獨自潛修時，對於新哲學上的許多問題，皆緊守康德原來的風範，直到他後來開闢出他自家的見解。要知道他自家的見解是什麼，我們且先看其爲人如何。

講到黑格爾之爲人，我首先要說的就是在所有的第一流哲學家，黑格爾個人的性格與生活，實在是般般凡不過了。（原註：內行的讀者當易查出下面所述，含有海謀（R. Haym）黑格爾及其時代的著者）奧斯徒林（Ernstbrinon Stirling）黑格爾之祕密的著者）二人的影響不少。蓋二人對於黑格爾的人格之評述皆略有譏刺意。讀者欲知對於黑格爾生平有較讚美之敘述，可讀開爾德（Edward Caird）教授所著關於黑格爾一書。開爾德教授爲黑格爾學之權威，其書在

黑木經常哲學叢刊內 (Blackwoods Philosophical Classics)。康德之爲人，其理智之偉大超邁，其道德之高尙卓絕，與其身體之瘦弱，實反映成趣。身體雖然瘦弱，但他的儀容亦有其偉之處。斯賓諾莎以孤另高潔睥睨一世之知力，復兼有宗教的神祕性，遂使他的品貌有光彩，使他的幽寂愈峻潔。但是黑格爾品貌既不驚人，舉止亦乏風致。他的身分之高，全自其績業得來。除了他在學術上的建樹與性格亦有以使然外，他的個人的本身實極少可以稱道之處。他之出人頭地處全在他的績業方面，不在他的爲人方面。他是一個機敏的蘇邊老 (Schulmeister)，(譯者按：蘇邊在德國南部，此處之人一方面工於實際打算，一方面又虔誠信天。) 一個天生的學問家，一個成功的教書匠。一天老成正經，沒有一刻失掉了他自己。對付敵人，手段異常伶俐，而且決不容情。有時他也喜爭好辯，但詞氣粗率與普通德國的學者一樣。一生辦理學校公務極其沈靜而有條理。對待下手或青年學生，他就嚴格認真，但對付上司長官，他又恭順得無微不至。從羅生寬 (Rosenkranz) 所作的傳，我們知道黑格爾私人許多日常瑣屑情形，但就中沒有一件事可以令我們發生興趣。非如費希德之有愛國熱忱，非如諾瓦里斯之具浪漫幻想，非如謝林之有富於詩意的玄學眼光。質言之，他的生涯，可以說是絕對缺乏浪漫色彩。雖然我們現在還可以讀到他的一兩封情書，但這些情書也笨拙乾澀得不可言喻。他的內心生活好像沒有什麼波折或難關；縱有，也大概被他生硬地掩藏住了。他對待朋友，即以他同謝林的關係而論，有時還會用手段，只要於他有利益，他知道如何利用別人。若一旦於他無復用處，他也知道翻臉

不認人。他的職守方面的公事生活，都是無可責備之處。他對於各位上司甚為忠實，結果，他也收獲了世俗應有的報酬。他看待學生很好，因為學生們很尊敬他；但對於他的敵人，他卻很不客氣。自始至終他是一個善於自己打算，耐勞而有決心，嚴刻而寡恩情的人：能盡職守，能睦鄰家，忠於雇主而刻於敵人。他每與人爭執辯論，對人對理皆兩無饒恕。他所著的書，就文章而論，亦未嘗無匠心獨造一字不苟之處，但此外則盡是些專門艱深粗惡晦澀的東西，幾為全部哲學史之冠。他的演講錄雖較為流利暢達，但大體上還是難於捉摸。他一點也不想引起讀者的興趣，所以翻開他的書，不禁令人與「行路難」之嘆。凡此種種並非由於他太笨拙，實在是他的有意的惡作劇，因為他平時反以此自豪。我們的時代精神會挑選着這樣一個人來作宣傳他的福音的工具，豈非怪事！風向本無一定，我們也用不着去揣測。我們頂好是靜聽這吹春風的聲息罷。

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 於一七七〇年生於德國之斯杜伽爾 (Stuttgart)。他的家庭頗足以代表蘇邊的風光。他幼年的環境頗適宜於勤苦博學，七歲時入斯杜伽爾小學，他算得是一個異常勤奮的孩子。自十五歲到十七歲兩三年中，他作有日記，羅生寬於其所作黑格爾傳插入了不少的日記材料。他的日記與當時那些浪漫派的青年天才所作的日記，內容大不相同，殊出吾人意料之外。其實從少年黑格爾誰也看不出他是什麼大有希望的天才。他的日記大概不外寫些這類的東西：「星期二，六月二十八日（一七八五），我今天纔發現如何同是一

樣東西可以給各個不同的人以各種不同的印象。……我吃櫻桃，覺得其味甚美，並且盡意享受，……但同時一個比我年紀大些的人，便不感覺興味。他說，一個人青年的時候，從賣櫻桃的女人身旁走過，未有不流口涎的。但及年紀一大，我可以眼見春天過去，一點也不渴想吃那東西。因此我就悟到一個令人痛心的至理，就是青年之時，想吃不得吃，年老之時，有吃不想吃。』

這樣就是十五歲時的哲學家，黑格爾。他的日記從來沒有記一件重要事情，天地間好像沒有別事惹起了這位少年櫻桃迷，或少年書獃子的注意，除了那些了不得的奇事，如像，有一天他知道阿格斯傑懺悔的日子；或是，散步的時候一位教員告訴他如何每一件好東西都有其壞的方面；又如，又有一次散步的時候，教員解釋爲什麼七月八月比六月還要熱些的道理給他聽。他的日記充滿了這樣的材料，誰也不能在他的日記裏尋出些須有意義的內心經驗。至於他自己的理想如何，希望何在等等，日記中更是絕口不言。這孩子求學的態度，真可以說是支離博雜，不用說他更是自負天下之事無一件不應當知道。——這就是他最顯著的性格：他只求徹底地客觀了解外物而不參雜自己的意見願望於其間。他要知道人生之爲人生的本來面目，而不管人生對於他自己怎樣；他力求洞悉事物之真正原理而不以私己主觀的解釋爲準則。同時他又頗受宗教信仰的薰陶，傾向於當時流行的淺薄理性主義，喜用理智去解釋形形色色的古怪神祕的東西。所以解釋古怪故事的材料也占了他的日記不少篇幅。有時他還載一些無聊的蘇

邊越談。這種越談後來在他的演講和著作裏也佔有相當地位，不過似大有長進，不似日記中的無聊。他的日記中所記最幼稚可笑的越談，可以用下例作代表：「一月三日，一七八七。——全部月蝕；校中備有天文儀器，許多人聚此觀看，但天爲雲所翳。於是校長告訴我們一個故事如下：「兒時，他同別的孩子有一次於夜間偷跑出校外去玩，藉口說是觀星。警察看見他們，打算把他們帶進看守所。這些孩子們說道，「我們在看星宿」。「不行」，警察答道：「小孩子在夜晚應該上牀去睡覺，到白天纔准出來觀看星宿。」」此事雖小，而含義卻甚深。因爲在這些地方，我們很可以看得出黑格爾之深喜矛盾的東西。他所記的矛盾越談，雖有時僅無聊可笑，但有時亦雋穎可嘉。他這種喜歡矛盾越談的性情，在別人看來也許無關輕重，但實係決定黑格爾思想之主要趨勢。

老實說，只稍睜開眼睛一看，雖不足以見得黑格爾日後造詣之深，但他的性情已於這些早年日記裏全盤托出了。雖其後來之哲學天才此時尚無徵兆。但其天才所取之大概態度，則此童年之黑格爾已略具雛形了。他此時最顯著的特性，第一就是他異常博聞強記的處事，無論甚麼知識，尤其是關於文藝人事方面的知識，他都有濃厚的興趣。支離博雜的知識最足以使當時德國學生生活沈悶，而黑格爾卻能濟之以譏諷式的蘇邊諧趣，以有趣致之心思筆調來描寫人性中怪誕可笑之處。從他的談諧之處，正足以見得他所愛好，乃在於於人生怪誕、衝突及永遠自相矛盾的部份。青年的黑格爾僅不過把矛盾有趣的軼事記下備忘，而成年的黑格爾便在探究矛盾事

實之深遠。

此外，還有一種特性，於黑格爾一生的學術思想大有關係，就是他對於別人的意識活動頗具銳敏的觀察，而一面又能用沈靜客觀的態度去加以批評。此一特點在黑格爾後來成熟思想裏所佔的地位極高，但他之所以難於爲人了解也在此，除開他文章的艱深不論。在文藝作品裏，我們所慣見的大約是一種仁慈愷悌的人物，他能夠同情別人痛苦，了解別人心情，因爲他自己具一顆赤心。我們又知道有一種飽嘗辛酸，看透人生的人，如斯威福特 (Swift)，並非由於感覺不銳敏，乃因心中忿激不平，所以只看見人性壞的方面，專作嘲笑諷刺的描寫。我們更隨處可以看見頭腦簡單的人，不知情感爲何物，因爲他們對於人情的深處與其價值皆屬茫然。但黑格爾的性格與上述三種的人都不同，實在罕見之至。他能夠把你所作所爲描寫得不可思議般準確（雖然也許他用的是些高深專門名詞）；他能夠把你的心事，形容得唯妙唯肖，就好像一個神經學專家在分析病人下意識中神祕不可喻人的動機。然而他自己卻隨時超脫，並沒有親嘗過很深熟的感情生活，就好像一個醫生沒有得過他所醫的病人的神經病。黑格爾之於人生，就好像醫生之於疾病。對於最奧妙最溫柔的感情生活，沒有人比他觀察得更精透入微，也沒有比他分析得更冷酷無情。但平心而論，他究不全算得冷酷無情。因爲他雖分析人情，他並非如冷眼嘲世的人。一味的咀咒。分析之後，他仍能繼之以建設。他明白指出人情世態的真象，他切實描寫人生藝術活動和宗教信仰的狀況，他也認真寫出那較可嘉尚的自我意識的各種樣法。他

於字裏行間有時還流露一些宗教的，甚或神祕的語氣。於描述之際，時寓獎飾之意，於世人情感生活或心靈活動的絕對價值，他總是讚美不置。說到這裏，你不禁以爲他還是一個滿腔熱血的人。其實不然；這樣說也錯了。他是以教授爲業，以求真爲職的人。他是在那裏告訴人生事物的客觀的真正價值，他並沒有表示他自己的忱悃或懷想。他還是保持着批評家的身分。他對於人生的讚美之詞，乃是旁聽者的喝采。而他自己本人老是保持着靜觀的態度，即使到了天神都心血沸騰的時候，他也是沈然不動。

一七八八年，黑格爾進本省的圖賓根大學，直住至一七九三，中間因身體不好，學業亦多少有些耽擱。他的主要科目是神學。畢業時，又憑上稱他是一個聰穎好學的子弟，但對於哲學尙欠深造。他所讀過的書卻異常博雜。除了神學書外，他最喜歡讀希臘悲劇。他在學生時代最親密的朋友，且頗知名的，就是詩人赫爾德林（Hölderlin）與謝林兩人。那時誰也識不透黑格爾有什麼偉大成分。畢業之後，他與謝林繼續通信，友誼仍然不斷。自一七九三至一七九六年，黑格爾在瑞士與人作家庭塾師，此後他在福爾克府任同性質的事。直至一八〇〇年冬經謝林的幫助，進耶納大學教書時止。在這數年期間他與謝林的書函均彼此往來不輟。他的思想也漸漸成熟，但並未發表什麼東西。他與謝林的書札，通係謙恭恭敬的口氣。他們兩人的信函來往愈多，哲學在黑格爾腦筋裏所佔的地位也愈益增高。他口口聲聲稱謝林爲新思想界的領袖。他說，自康德哲學新發出一偉大的創造運動，這個新運動的中心思想就是關於絕對無限之自我的

學說。這個絕對無限的自我的建設歷程即為解釋世界一切根本原則的關鍵。此種觀念黑格爾於一七九五年已略有表示，斯時他不過二十五歲，謝林不過二十歲。但於數年之內，此種觀念在他心中的系統發展如何，他並沒有提及。直至一八〇〇年他將到耶納與謝林共事時，他纔與謝林明說道：『我少年時的理想須慎思明辨以出之纔行，並且已經成了一個系統；我現在的問題是如何方能歸還實際生活，以求於人有實際影響。』他此時真的寫成了一個大綱，他後來系統學說的概要已畢具於此。他雖然胸中已有成竹，但他初到耶納，亦情願降心與謝林合辦雜誌，甚至於幫着鼓吹謝林的學說。也許他故意張大其辭，說謝林與他如何如何地志同道合。其實因為謝林的名望和贊助，頗足以提高他在學術界的聲譽，因為那位少年浪漫思想家謝林已是當時德國學術界的重要人物，而黑格爾本人還沒有什麼名望。自一八〇一年起，黑格爾開首在耶納大學作自由講師。於一八〇三年，謝林離開耶納，從此黑格爾便不依傍他人，他不憚公開宣稱他有他自己相當的獨立哲學，且謂謝林的著作並無什麼確切不移之處。他自己的第一部名著「精神現象」脫稿於耶納戰爭之時，出版於一八〇七年之初，遂使他與謝林的交誼完全斷絕，因為他於此書的長篇序言裏，雖未提出謝林姓名，但確顯明地指斥謝林學說之浪漫混沌，毫不留情，誠然他贈送新出版之精神現象一冊給謝林，且於附寄之信中，解釋他並非在詆毀謝林，實為校正附和謝林學說之人，濫用浪漫方法而發，請其鑒諒；但序言裏的文字，確是指指謝林而發，誰也看得出來。謝林回了一封簡短疏浚的信，於是兩人此後便斷絕音問。耶納戰事後，

忙亂了一時，黑格爾只得放棄學術生活，而在魯恩堡獲得一中學監督之職，於一八一一年方在魯城結婚。次年，他的巨著「理則學」(Logik)出版。一八一六年，被聘為海登堡大學哲學教授。一八一八年被聘為柏林大學教授，此後他的聲望日益隆重。他的門徒甚衆，又得朝廷的優遇，所以他真可以說是在德國哲學界稱霸一時。於一八三一年十一月得吐瀉症而卒。

若是我們要想用幾句話指出黑格爾學說的特點，我們切記不可按照普通教本，捱板地敘述他的哲學系統。一直要每人都忘記了他的死板板的系統，然後纔可以承受他所見的真理。我們並且須單注意以研究黑格爾關於自我意識的性質的學說爲限，而暫置他全系統的別的部分之詳細研究於度外。最後，我們對於黑格爾本人也須下直率批評，不必客氣，就好像他之老實不客氣地批評別人一樣。我們必須把黑格爾的祕密從他奇特的文字裏與他系統的墳墓裏揭穿出來，以免他的祕密爲這些晦澀之詞與系統之墳所葬送了。這樣一來，我們就可以看出黑格爾的學說乃是吾人意識之根本矛盾的分析。

從分析意識的根本矛盾作出發點，我們先得解釋有限之我與無限之我的關係，然後解釋心與實在之關係。

二

康德曾經說過，我們日常生活的世界是有秩序有條理的，這並不因爲是我們可以知道外物

的自身的絕對法則，乃是因爲（試用我自己淺近的話來表達他的原意）我們是清醒的，因爲我們的知性（*Verstandes*）自有條理，於是我們使用這種條理來鑒照一切經驗。唯心論遂根據這種學說推繹出不少顯然的結論。若果是如康德所說，若果外間事物物的條理是吾人的知性造成的，那麼，「如何可以了解宇宙萬物」的問題，便恰好不多不少地成爲「如何可以了解自我」的問題。這種見解遂引起許多變本加厲的神祕浪漫的努力，以求盡量窮究自我的內心生活。自己的小我與無限的大我間總覺有一些深切而難於言喻的關係。此種大我與小我間密切而難於名論的關係，欲強加詮釋，當不免見仁見智之不同，但哲學家總思有以了解之，以作哲學的基礎。於是費希德，因爲他自己是個道德家，遂認爲此種關係純是道德的，而其他浪漫派的人使用許多主觀狂誕之詞，以描寫此種關係。他們說：真正的自我遠比經驗的自我深遠。真我是無有畛域的，是沖漠無朕的，是浪漫的，是神聖的。只有才子與詩人在縹緲的夢境裏，對於真我纔可以有真知灼見。但是誰也不能用語言文字簡單明瞭地把他們所謂真我說出來。黑格爾雖然也相信這個無限大我的存在，但他究竟是一個頭腦冷靜，踏實認真，而不浪漫狂放的蘇邊人，討厭這些浪漫主義者之含糊空洞，總是對他們加以抨擊譏嘲，不遺餘力。當然，他對於浪漫主義者力求真諦大道的一番熱忱，亦表示相當敬仰；而且當他早年之在耶納，還受謝林撫掖時，他也會發表過一篇文字，跟着他們說一些渺茫夢囈的話，不過我們須知，這並非他的真見解，亦非出於他的本心。他自始至終討厭空洞渺茫的浪漫主義，只要時候一到，他便公

開地說出來。不過，他仍然認爲哲學上的大問題，即是浪漫主義者所發現出來的問題，也即是康德所遺留下來未曾解答清楚的問題。經驗的「我」和現在的「我」，不是「我」的全體。「我」無時無地不訴諸 (Appealing to) 過去之「我」，將來之「我」，以及當下即在的無限之「我」，無論何時，只要「我」有所承許，有所懷疑，有所否認，「我」總是不斷地在搜尋我自己的心靈，以求證據，以資指針。這般不斷地搜尋，也可說是我健動的心靈生活的全部所由構成的。一切哲學的關鍵，有如康德之所昭示，即在於了解誰是「我」？什麼是「我」？或什麼是深「我」？〔譯者按：「深我」原文作 deeper self，含有大我，無限之我，或超經驗超意識而藏於吾人內心深處的眞我之意。有時又稱絕對的我 (absolute self) 或太極 (The Absolute)。〕黑格爾對於這些說法，一概承認。但他不欲在夢境裏去求解答；他要慎思明辨地去把小我與深我的關係加以系統的分析。我們此後且用我們自己淺近的文字，舉我們自己熟悉的例證，來說明他對於大我小我間關係的分析（原註：下面一段係多少根據精神現象一書開首的理論）。

試隨時反身自省：你也許說『我此時正知道當下在我面前的東西，如當下的感覺，聲音或思想等。至於過去，將來，遠處之物或他方之人，我能猜想是這樣那樣，但正當此時此地，我能知道此時此地是在面前的東西。』不錯，但是，試問此時此地是在我面前的是什麼？快看！當這話還沒有說完時，此時此地已經逝去了。我知道現在入耳的樂音，我知道現在擊岸的海浪。不，不是這樣，當我正想說出我現在所知道的東西時，方纔聽得的樂音已經停止了，方纔

看見的海浪已經翻破了，別的波浪又滾起來了。我不能說「我知」。我必須永久說：「我會知」。但是我方纔所知道的究係何物？其已成過去不復返耶？夫逝者既已如斯而不復返，而我此時又將何由以知之乎？這就是意識之無窮矛盾，這就是從自己飛開自己之無窮歷程（*eternal flight of myself from myself*）。究竟我能否真正知道一長住不變，或暫時完結明白呈現於吾前之物？曰，否。吾心瞬息萬變，無有終極。凡我所知，決非當前刹那，乃是方逝刹那及方逝刹那到當前刹那之過渡。由此可知，此一刹那之「我」之所以有知識，全在其能知道，能承認，能接受此方逝刹那之我，而此一刹那之我又爲次一刹那之我所認知接受，如此遞進，以至無窮。凡此種種矛盾現象，從古以來，卽是如斯。此詩人之所以興滄海桑田銅駝荆棘之無限感慨也。卽使吾人信手拈取例證，以示形形色色之飛奔突變，亦且指不勝屈。譬如，當吾人正在歡樂場中，每不自知其樂。及自知吾人快樂時，必已事過境遷，身在歡場之外矣。每當歡樂之夕既過，吾人方恍然醒悟曰：「誠然，今夕誠樂，百事均如意。」須知及出此言之時，歡樂之情，如意之境，已成過去矣。其故無他，皆因吾人不能直知當下之我，只能覆觀已往之我也。難者曰：雖然，此時對於過去歡樂之回憶，亦一甜蜜之事，然則吾人又何爲不能直知當下之快樂乎？應之曰，不然。甜蜜之回憶，吾人亦仍無直知之可能。蓋因必當吾人覆思甜蜜之回憶時，始知方纔對於過去歡樂之回憶，亦一歡樂事也。簡言之，必歡樂之存在已逝，而歡樂之知識方興。吾之歡樂之知識非他，實由過去歡樂之記憶所組織而成者也。知者不樂，樂

者不知，其亦人生一可悲之矛盾現象也歟！所知愈少，所樂愈多；理智退聽之時，即是歡樂正濃之候。蓋欲知我之歡樂，則不能不回思，既回思則不能不返憶已成往跡之歡樂，而非忘懷一切，直接享受當下歡樂之真境界矣。難者將又曰，當吾人茹苦含辛之時，吾人尙能直知其悲真何也？曰，對於愁苦悲哀之知識，亦係經回思間接得來。蓋當吾人自知創巨痛深之時，必係劇變境遷創痛已逝之時。問者曰：『往者誠已矣，來者又若何？』曰，即因人生最大之恐怖與悲哀，最深之恥辱與失敗，最慘之孤苦與沮喪，不在於「只今」，而在於「此後」，不在於「往者之如斯」，而在於「來者之若何」。此所以令人悵望茫茫之前途，懸揣永劫之未來，不禁心驚魄動不寒而慄也。（原註：上面所舉的例子是我自己的，不是黑格爾原書的。黑氏原書的例子大都自較高級的思想得來。但是據上述這種樣子去觀察生活與思想的事實，實係了解黑氏全部「邏輯」之「矛盾運行」的關鍵。）

上面這番反覆詰難苦心的組織議論所昭示我們的結果如何，也並不難知：我們欲知道在任何時刻的自我是什麼，而所得的答案是：我們每人某刻的自我是他在別時的生活中經過一翻回思所得的結果。這話初看似乎奇怪費解，但靜思之，實含至理。無人能夠知道他現在是什麼，他只能知道過去是什麼，我現在之爲我是什麼，全靠我此後所發現的「我」是什麼。此實內心生活極深刻的矛盾。我們能自持，自鑒，自知，全靠我們自己無窮地飛開我們自己，然後轉爾返觀我們的過去。此種矛盾，不單短時間爲然，實可以概括一切人生。青年不知道自己的

心，到了成年或老年時纔漸漸部分地發現青春的意義。及知道當前的悲歎的意義，必是在這種戲劇已經演完之時。一切情感，一切性格，一切思想，一切生活，其所以爲我們而存在，全係因爲我們能夠回思他們，能夠從外面去觀察牠們，能夠從遠處去透視牠們，能夠從他日之我去認取牠們，能夠用新經驗去重新解釋牠們。死站着不動，獨自站着與世界隔絕，那麼你就是「無物」(Nothing)。投入關係之林，爲你自己或他人之回憶而存在，批評你自己，同時被別人批評，觀察你自己，同時被別人觀察，審視你自己，同時被別人從外邊審視，這纔算得一個人物，一個有一貫的系統，有魄力，有真生命的我。

簡言之，不論就頃刻間之我而論也好，或是就我之全部生活而論也好，我的生存之矛盾性則一：就是我能否自知，全靠現在的我能否爲另一刹那的我所知。若截斷一切關係，單執着現一刹那之片段意識以爲我，則我將縮小成爲無意識之原子，不可知之感覺——直是無物而已。所以我的存在實在是我內心生活之一種自覺的公開性 (Conscious publicity)。

內心生活的事實是如此，社會生活的事實，又何獨不然。嘗過久處絕對孤獨生活的苦況的人，當不難知道這種生活是如何地空虛可怕。我們有時也許狂想，以爲讓我與世人斷絕關係，讓我獨自爲我自求解脫，必如是我方可見得我是什麼。不，不是如此，其實適得其反，因爲這樣一來，我只見得我不是什麼：我不是朋友，不是兄弟，不是父子，不是伴侶，不是同事，不是公民；我不爲任何人而生存；但不久，使我驚異，使我恐怖的，我發現我不是任何人。無人與

無我，自棄與棄人，實同一意義。處在與世隔絕之自我意識的牢獄裏，只有無聲無臭地，戰戰兢兢地，腐朽而消逝罷了。我幾乎成了一個白癡；反覺不如曩時在人羣中奮鬥，辛酸受苦的日子之較為光明，較有人生真趣，較為自我之真表現。脫離人世之自由，實無異於自戕，天下難纏之束縛，實莫過於此。一步不能動，一事不能作，就想與一個生靈說一句話也辦不到！倘有人知道我的姓名，望我一眼，想我一下，豈非大幸！即使有人能夠恨我罵我，也是萬福，我也算得了慈航普渡了！試看，從內心生活前後之不可孤立，推到社會生活人我之不可孤立，不是同一個道理嗎？在我之內，我現在之有意識生活，全靠我能為我後此的生活所知所思。再就自己與他人之關係而論，其理仍是一樣。我能堂堂作個人，只因我與我的朋友，我的同事，我的家庭，我的社會，我的宇宙有密切的關係。這就是精神生活的定理，我們通常總以為意識是全屬於內部的東西，是每人每時所獨有的東西。其實，並沒有這回事；因為此時此人的意識，必與他時此人或他人的意識息息相通，可以互喻。決不能為此時此人所獨有孤立。什麼是愛？不過是有人愛我，則我喜，其人不愛我則我愁或妒的意識罷了。什麼是自尊心？不過求別人尊重我的權利尊重我的身分的心罷了。所謂內心深處是什麼？亦不過是自己反覆尋思之意識生活，此種生活更足以表明除回思反省故我外，實無自知之可能罷了。總之，欲表示精神生活之精蘊，「一切意識舉莫不訴諸其他意識」(All consciousness is an appeal to other consciousness)一語，便說盡了。照黑格爾的說法內的生活，其實仍是一種外的生活。精神生

活乃許多精神之交感與共鳴。吾人內心深處的蘊藏之所以可知者，即因吾人意識，實具有交感共鳴之公關性也。〔原註：公關性 (Publicity) 一語頗以代表黑格爾論自我意識時之所謂普遍性哉共相 (Allgemeinheit) 見哲學大全第四三六節內。於此可見黑格爾論共相之大旨：所謂共相者即個體間之有機關係也。個體間之有機的相互的關係，實為各個體生存所必具之條件。〕

說到這裏，黑格爾已經走到一個意識歷程的軌轍，這個歷程使私我或小我和浪漫派所謂深我可以連貫在一起。茲試更抽象地說明這個過程。凡有意識之倫，莫不有思，莫不有感，莫不有行爲。但其思其行必在某一刹那，彼既有意識，當必知其所思所行。吾人在此刹那能知某刹那之所思所行，則吾人之生活必不僅限於一刹那無疑。吾人必須行之於前，而知之於後。行時之我是一我，而知其所行時之我又另是一我。這裏至少有兩個刹那，那麼便已經有兩個我了。（譯者按：魯一士此處所論，把知行截然分作二事，不過爲說理方便起見，姑如是分開，非謂知行之根本關係亦係截然二事也。蓋黑格爾之學歸根亦在於知行合一，茲不具論。魯一士此處之目的在分析意識歷程以說明就個人內心生活而言，前後相續；就我與他人之關係而言，人我無間的道理，以發揮其一人我合內外之根本原則。望讀者熟察之，勿以辭害意可也。）同樣歷程可以複類推以至無窮。故欲知我之爲我，必須經歷過無限數之刹那，無限數之行爲。我必須成爲無數之我，而生活於此無數之我之結合貫通中。（按：以上言前後我之貫通相續以下言自我與他人之人我無間）不僅如是。譬如一人欲證一幾何命題，當我證明時，我必訴諸他

人，師友，或我之後身，請其判斷我現時之證明是否有誤。又如吾人平時一言一行，如愛、恨、求人、憐人、輕人、驕人、勸人等等以及一切內心之意識生活與對外之社會活動，莫不是訴諸他人，社會或別的精神。我們的生活並不是孤寂的。除開社會人羣之外，我們便沒有純粹內在的自我。這個世界是無數自我並存的世界。我們之所以生存，是因為我們與別人有諧合一致的關係。總結起來，自始至終，意識生活的原則，即是「自我分化」(Self-differentiation)。在此矛盾的分化歷程裏，我不過是衆我之一，而內在之我亦是外在的，表現於外的我。是故唯一的心乃是衆心連結的世界。意識之本性即在於忘其自身於外的（卻是精神的）關係裏，藉以發現其內的實在。此時之我是什麼？其實不過是與別人及別時之我之種種關係之結合罷了。「我」現在不是忙碌地聚精會神地講話嗎？那麼，在當前的一刻，我不過是所有聚精會神於這個演講的人們所構成的總意識的中心。同樣，精神之本性，即在分化其自身於無數精神中，而憑藉此無數精神間之相互關係與貫通諧合以爲生。

以上幾個例子（末數段中的例子有些是黑格爾自己的）僅表明黑格爾的矛盾原則的中心觀念，尙未曾提及此一根本原則萬殊的表現。此後黑格爾便進而用道德生活來作譬喻以闡明此理。若果照前此所說，要想知道自己，須得拋開自己，要想實現自我，須得犧牲小我投身入社會。那末，今欲達到聖潔（Holiness）的目的，若只關起門來自求高潔，是否有濟於事？請問天地間是否有純粹的聖潔這樣東西？沒有絲毫俗思雜念，絕對清靜無擾，神思絕對純潔一塵不

染——這真正可以算得聖潔嗎？若果一個人之所以這樣高潔超世，純是由於他從來沒有塵世思想，那麼，他豈不是一個單純而無感覺，天真純潔而無知識的人嗎？依這樣說，一個天真的嬰孩，剛纔呱呱墮地，全不知道有人世，大概也應算得道德高尚純潔超世的人了。但是，這樣的聖潔，是否可與經過奮鬥努力，戰勝惡魔而得到的聖潔等量齊觀呢？若是我不知道這世界是怎樣一回事，我決不會愛世界的。這當然由於我的不識不知有以使然。但一切東西不分善惡智是一樣地不識不知——嬰兒、小老虎、幼拿破崙、幼猶大，就是一切設阱陷人的魔鬼，初生之時，也沒有——一個不是對於世界不識不知的。若果不識不知是聖潔，那麼他們都是聖潔了。但是，這樣的聖潔，究竟有無價值之可言呢？也許他們的天真純樸處有可供看玩之價值。一個小老虎，或幼拿破崙有威嚴，或一個初生的魔鬼尚未成童，我們都喜歡拿他們看着好玩。但是這種的聖潔，決不是我們這些道德學者的理想。世界已經擺在我們面前，外誘已經層出不窮地在擾亂我們，痛苦已經包圍着我們阻於形器的逐刻。我們所謂聖潔，決不是放棄塵世，決不是天真純潔，決不是遁入空門，而乃是征服塵世的勝利，與罪惡血戰的勇氣，與魔鬼對壘的雄心，掙扎魔鬼，扼其兇險的毅力，有了活潑顯赫黑森森的大敵當前，與之殊死搏戰，把他們永遠降服為奴而奏的凱歌。凡此種種就是我們能企圖的聖潔。是的，只有這種的聖潔纔是真的聖潔。唯有經過百般引誘而得免怨尤的勝利纔是無上精神所審知的聖潔。故聖潔實憑藉不聖潔者而存在。聖潔起於知罪惡兼之以知戰勝罪惡。只有被引誘過的人纔會聖潔，只有戰勝外誘的人纔是聖

凡此所論，不僅因為我們相信此說——誠然我相信此說——實因黑格爾對於人生冷靜之斷，喜出此言。在理則學一書中，他說，「道德是最高尚的已完成的戰鬥」(Die tugendhafte der höchsten, vollendete Kampf)，依此看來，聖潔就是與罪惡作戰的頂點。這種說法，最足表明矛盾之理(Paradox)。此處的矛盾之理，與前此所論意識生活中的矛盾之理是一樣的。據黑格爾看來，這個矛盾之理，就是人生的定數，就是精神世界的命脈。

精神生活的精蘊在於先自己分化成相反的力量，而後戰勝這些矛盾衝突，黑格爾特別提出這個原則作為他全副哲學系統的基礎。這個原則就是他的「感情的理則」(Logic of Passion)。他稱之為自我意識生活之普遍的否定。此處所謂「否定」(Negativität)即自我分化之意。黑格爾便應用自我分化的原則以解釋一切意識生活，以構成所有人與人，人與世，人與天間的一切合理的關係。講到天人間的關係，他的自我分化的原則是取的這樣的形式：彼浪漫主義所尋求之深我，只可於因心衡慮，精神衝突中去尋求，去認識。擡出我們對於宇宙的大任，對於人世的天職，來與小我作對。並且把我們的責任與天職認清楚，盡我們的職，勝我們的任，直至從這種衝突之激烈，之浩大，之必要性與神聖性裏，我們方覺悟我們的精神戰爭與我們的困心衡慮實出於天命。(譯者按：最末一句乃譯者自由杜撰，使契於孟子天將降大任一章意。照原文直譯應作「我們方發現我們是在上帝的精神戰爭與絕對不安定的自我意識的無限世界裏」。

魯一士之意，以為上帝即是無限的精神戰爭或絕對不安息的自我意識。吾人若是為勝大任盡天職而有激烈嚴重不可避免的神聖的精神衝突，那嗎，我們就算在上帝的無限世界或天國裏生活了。此處所謂上帝或天，與普通耶教所謂上帝不同。我的人格愈偉大，則我內心之矛盾衝突亦愈益增多，而我之征服此種矛盾衝突也亦愈益完全。我所藉以提高自己靈魂之絕對自我或我前此所認為真正之自我，即是以制馭一切矛盾衝突之偉力為存在的唯一自我，亦是以千變萬化之矛盾衝突為其生命的心髓之唯一自我。

由此可見黑格爾的太極或上帝乃毫無疑義的是個戰將。意識是矛盾的，掙扎的，不安息的。志氣薄弱的人，疲於奔命，不敢撤戰，放棄求智慧，技能，道德的嘗試，因為凡此種種只能在敵人面前贏得來。而絕對自我就是那絕對強壯的精神，能耐得住人生一切的衝突而獲永久的勝利。

但是我們也可以說，如果這就是黑格爾的根本原則，他也僅不過告訴我們如何奮鬥衝突實際歷練可以擴充我們的小我罷了。但是他能夠證明這世界上果有一個包括一切矛盾戰勝一切衝突的絕對自我嗎？黑格爾說明了如何小我與深我有密切關係，如何內心生活藉外生活活的衝突而得自己實現。但是他是否已經證明上帝的存在呢？（譯者按：此處所謂上帝係指絕對我或形而上學的道體，不可與普通耶教所謂七日造世界的上帝相混。）

證明上帝的存在恰好就是他的目的。至於成功的程度如何，我不欲在此下判斷。他認為絕

對我之存在爲我們所有一切矛盾的意識生活最深厚的本源。當然，此處所謂絕對我並非超世界而獨立，乃即在於我們全人類有組織的衝突歷程裏。不過黑格爾不欲用神祕之詞以表明此種本源。但他欲用他自己的祕訣——他解釋意識的本性的方程式，他的凡物莫不合理的根本原則，來啓發問題。解答了一個問題，又來一個，直至他達到絕對我的概念爲止。在他的理則學裏，哲學大全裏，及多種演講錄裏，他全用這種系統的辦法來求絕對我之存在，恕我這裏不能給以滿意之陳述。但據我看來，在他最艱深的書精神現象裏，他所陳述的理論最爲充分。在這書裏，他指出如何假使先獨自自己作出發點，問你自己是誰，問你所知道的是什麼，依這種自我擴充的歷程，一步一步的遞進，非直至承認絕對精神即爲自己生命的心靈的靈魂不止。無論何處，自我擴充的歷程都含有有意識的根本矛盾之複演；要實現我之爲我，我必須擴充現在之我——我必須擴充自己，認識我與外界的關係，超出自己的小我，以社會生活爲前題，加入衝突，戰勝衝突，以求漸臻實現小我和深我合一。據黑格爾說爲認識自我而擴充自我的歷程，實不啻人類文化進化即在自己本身中複演一遍。因爲自我擴充的歷程已大大地寫在人類歷史上。所以精神現象一書也可以說是不拘年代事迹的歷史哲學。書中開首寫自我在原始野蠻時代的狀況，次及其一切矛盾困難，其社會意識，其反抗行爲，其懷疑消極，其無所適從，直到顛連困苦奮鬥不息之餘，有如人類全部歷史之所昭示，他纔覺悟絕對的神聖的精神即在他自己的本性裏。絕對精神初表現於野蠻時代，繼表現於主奴社會，又進而表現於家庭生活；後爲爭自由起見，時

而作浪漫式之放任感情，時而又爲斯多噶之制欲順理；及覺悟此種片面自由之虛妄後，乃在政治上自願受公民法律社會道德的制裁；在宗教上，覺悟一切意識都是一個精神生活的原則的表現，或一個永恒精神的表現。所以黑格爾精神現象裏的太極，不是徒誇張着好玩的太極——不是退藏在雲霧和黑暗之中的上帝，也不是一個無上的存在，安息於不可捉摸的無世界裏，不管人世禍福。不，我可以重言申之，黑格爾的太極是一個戰將。萬古以來所有人類精神生活的塵埃的精血，全部在灑身上；禱走到我們面前已是鮮血淋漓，傷痕徧體，但是，凱旋而來。簡言之，黑格爾的太極，是征服一切矛盾衝突的天理，是精神生活的全部，是人類忠義之所貫注，堅忍之所表現，情感之所結晶，心神之所體會的對象。

三

但是上面這些說法是否足以滿足真正哲學系統的條件呢？是否足以解釋自然現象及因果呢？是否足以解釋觀念與知識呢？是否足以解釋萬物之真性呢？簡言之，黑格爾的學說好像全是關於道德及實際方面，全是精神生活的寫照，而不是解釋自然界的理論。不過，黑格爾自己卻相信他具有法門可以使他的實際範疇有深切的理論價值。試思許多哲學上常有的關於自然界的問題，如時空問題，因果問題，本體與現象問題，自然與人生問題等，是如何發生的？其共同之普遍性何在？這些問題好像表示一種基於一切實在之本性的矛盾或衝突，每使人難於索

解，就因爲相反對的雙方如知與所知，如真與虛幻，如物與現象，有限與無限等好像是分開的，對立的，隔閡的，不相通融的；但同時這相反的雙方不斷地湧現於吾人之前，要求我們的解釋。哲學就是這些問題的巢穴。這些問題實予人以無窮地煩惱。康德關於時空問題之所以爲成對的矛盾說法所糾纏，費希德之所以爲我與非我的關係所發擾，休謨之所以爲事實與定律，經驗而無必然性，與必然性而不足以轄經驗的問題所信據，都因爲有了這些矛盾問題的緣故。納這些問題與其答案於一邏輯系統，到可以算是一付完全的理論哲學，一個太極的詳細解釋，有如謝林之所夢想。好了，我們剛纔所謂精神生活的否定原則，不是一個可以解決此種困難問題的原則嗎？『宇宙是由精神製造而成』。這句話就是從康德以來全時代所公認的前提。精神因爲有了否定性，將必隨處分化其自身；將必瀰漫全宇宙，下至元子之微，上至天使之尊，創造表面的反對，將必滿載紛繁宏麗之矛盾；並且不論在理論界也好，在實行界也好，精神的否定性將必同樣地固執地分化其自身無疑。若是我們有了在相反中求一致的關鍵，則休謨的困難，康德的問題，經驗事實與先天推理的衝突，以及一切哲學上之煩難問題，均不難迎刃而解。因爲凡此種種問題之困難，皆不過是自然意識之根本矛盾之表現而已。感情邏輯的符咒將不難打開理論界一切寶藏的大門。黑格爾抱定了這種見解作出發點，他不僅要解釋人類精神生活的歷史，以及絕對精神的歷史，並且欲執此以解答哲學史上所有一切問題——邏輯上的根本問題以及自然哲學上的許多問題。不用說他之建樹這種龐大的事業也算不得十分成功。而他

的哲學系統之所以特別多專門術語，與艱深晦澀之處，也就是職此之故。

黑格爾的全副哲學系統，共分三大部分；「理則學」，「自然哲學」和「精神哲學」。於理則學書中，他用專門術語，有條不紊地，發揮蘊於宇宙間事物中的根本原則或範疇。至於這些範疇的來源，黑格爾則取材於哲學史。所謂範疇就是一些根本觀念，如：有與無，一與多，質量與關係，本性與現象，方式與質料，內與外，性與理，主與客，思想與太極。以上這些概念可以說是精神界通用的貨幣，沒有一個哲學家可以少得了的。若是你要發揮真理，你必得用這些範疇，若是你要了解真理，你也必得了解這些範疇。不過要想真正了解這些範疇，不是如歐克里之解釋圓形一般，只下一個抽象的界說就可完事的。不論界說如何簡單，切實緊嚴，決不會闡明一個概念的全部真理；因為每一根本概念既是自我意識之產物，必與其相反之概念有密切之關係，故欲洞悉一根本概念，非僅自其本身之界說而得，必須了解其本身與其對方之矛盾關係方可。我們已經知道，如何道德與罪惡，現在意識與過去意識，個人意識與社會意識，內心生活與外界生活，除了洞悉這些相反的雙方之貫通一致，彼此互喻之點外，實無法詮釋，亦無法了解。哲學家所須得究澈的就是思想的流動變化與衝突。徒用一些固定捱板的死方式來詮釋本體是不中用的。宇宙的本體，「我」的世界的本體，必定是生活於有限的幻影似的存在之奔流與洶浪中的真理。世界的真本體不是埋藏住的，而乃表現在現象界之激烈的變遷流動裏。因為真正的本體就是自性，就是主體，就是活動的，生生不息的天道。哲學家的職

責，就在指出這健動不息的這體。所以除了用形器界有限的事物和關係外，實不能抽象地形容道體。要想認識道體，吾人必須具體地體察出萬化中之有機統一性(Organic unity)，因為宇宙就是萬化統於一體或一體化為萬殊之結晶品。以上不過單就本體一概念而言，其餘的範疇也是一樣的須從其矛盾分化之處以了解之。黑格爾的理則學便力求盡量地分析這些基本概念之矛盾所在。

黑格爾的邏輯方法就是他所謂矛盾法。矛盾法也就是我們所謂感情的理則，應用在貌似最抽象最缺乏感情成分的概念上面。試取任何一概念為例。黑格爾便立刻在這一概念中發現出自我意識衝突的痕跡。而這一概念便是此意識衝突的產兒或結晶。試就量而言，那麼，我們對於量便有兩種看法：其一，就是我們習初級算數所謂量，此種量是分立的，是若干單位湊成的。其二，就是幾何學及物理學中所謂連續的量。一種用單位來計算，一種以標準來作權衡。普通的說法，以為吾人對於量有兩種不同的看法，是因為天地間有兩種不同的量的存在；外界有分立的量，又有連續的量，所以我們對於量的看法也有兩種。但據黑格爾說來，真正的量的概念乃是自我意識的產物，不僅是從感官得來。真正的量之同時為分立的與連續的，就好像真正的道德既為戰勝惡魔的結果，故同時包含有善與惡的成分。因為量之有分立與連續，道德之含有善惡，舉莫非自我意識的產物。量是數學上的概念，好像是冷而無生命的範疇，而道德表面上是純潔情志的產物。但在自我意識裏量之有分立的與連續的之相對，德之有善與惡的相對，其

矛盾性則一。分立之量是分立而不相連屬的單位組成。連續之量則非用單位所可計算，就譬如，吾人不能說線是若干點的單位所造成。但黑格爾卻相信他自己能夠表明兩種不同之量實相依爲命，彼此互喻，蓋欲說明其一之性質，不能不借助於其他；就好像善之中包含有惡，若無惡爲善所征服，則將無善之可言。至黑格爾關於量之詳細學說，茲不具述。

黑格爾不僅用矛盾法以表明每一邏輯範疇爲一具有相反相成分子之有機體，並且欲表明所有這些根本概念合起來成一系統，在此系統中，表面上最殊異而不相干之觀念均互相關連，各得其所，而爲一最高無上無所不包之範疇的有機部分。此最高無上無所不包之範疇卽是「神聖理念」(divine Idea)，「譯者按·Idea 一字最難翻譯，英文中有用原字者，如魯一士是。有譯作 Idea 者如瓦拉士 (Wallace) 是，今譯作「理念」，但黑格爾之「理念」，既非普通由感官所得之觀念 (Ideas or perceptions)，與柏拉圖所謂永存不變之範型 (Idea or form) 亦各別；而乃是最高範疇，宇宙間萬事萬物的總則，古往今來一切思想之總和；在宗教上則謂之天，在邏輯上則謂之最高範疇，在歷史上則謂之絕對精神或宇宙現或宇宙精神 (Weltgeist)，在形而上學上通稱爲太極 (the absolute)，其實是一個東西。若勉強意譯 Idea 一字可作「神思」「神理」。或宇宙思想之總和；神聖「理念」之完全實現是爲絕對自我的精神生活之全部。絕對自我就其爲邏輯上之最高範疇言，是爲絕對「理念」。至絕對「理念」之爲真正的自我，則見於後來的精神哲學裏。在理則學裏絕對「理念」，就是萬事萬物的總則，自決而不他依。這個

應則包含所有一切附屬的範疇以爲其有機部分，而此有機部分彼此間相反成之關係，適合於此具矛盾性之自我意識的要求。各個思想範疇與邏輯上絕對「理念」的關係，就好像公民與國家的關係。牠們自身一方面互相衝突，但一方面又互相補充。牠們的總和就是一最高範疇——殊途同歸，百慮一致之範疇。黑格爾又稱絕對「理念」(Idea)爲「客觀總念」(Objektiv-Begriff or Objective notion)，爲衆理之真理，爲一切思想，一切事物之秩然有則的有機關係的總思想。〔譯者按：德文 Begriff 一字，初見於此，此後復兩三見。此字極難翻譯。Begriff 英譯均作 *notion*，余勉強譯作「總念」，亦可譯作「集念」，但「集念」二字，恐與休謨之聯念說相混。「總念」卽統括一切觀念之總觀念之意。「總念」有時亦稱概念，但與概念大有區別。概念是抽象的，而「總念」是具體的。譬如人的概念只指抽象的「人」，而人的「總念」，則不單指抽象的「人」，且統括人類一切之性情，思想，活動等等。所以「總念」可以稱爲具體的概念。概念是抽象的共相，而「總念」則是具體的共相，概念是知性的產物 (Verstandesbestimmung)，爲知性所決定，故稱知性的共相 (Allgemeinheit des Verstandes)。「總念」是理性的產物，包括有感官所得的觀念，知性所得的概念，而成一整個的系統或有機的系统，所以是具體的共相，亦稱理性的共相 (Vernunft-Allgemeinheit)，請參看魯士現代哲學之精神附錄三「論黑格爾之共相」。

所以我們簡直可以稱黑格爾的理則學爲發揮人類所有根本思想成一有機系統的努力。此種

特點即泛泛的讀者亦不難識出。至黑格爾所謂有機統一性之根本所在，或統有機之分子於一體之關鍵所在，則泛泛的讀者每每錯過了。好得，我們現在大概可以充分明白，此根本，此關鍵，究竟何在，僅可用自我意識之矛盾性來解釋。各個體之所以彼此相成，即由於他們彼此相反。他們之所以能統一諧和，即由於他們是矛盾衝突的。黑氏全部理則學之所以充滿了這類矛盾繁難的分析，即由於此。所以黑格爾的理則學之成功與失敗，不單作者有無權利把實際精神生活的歷程參合在純粹理論思想的產物上。黑氏全部哲學系統之命脈在此。

黑格爾的理則學還有一特點須得提出一談。舊式邏輯自稱為形式邏輯，只討論思想之範疇與方式，而不以構造具體的真理為事。形式邏輯中的思想形式絕不是實物。但黑格爾的邏輯範疇則更進於此。黑格爾所謂思想法則，不是空空的抽象，而是實物的神髓。在他的邏輯學裏，黑格爾是在構造宇宙人生的太極，並非徒擺弄抽象思想的方式。

關於邏輯注重事物之本性的構造而非徒研究思想的抽象方式一點，黑格爾有更進之主張以實其說。這就是他關於 Being 或普遍「總念」(總念註見前)與「總念」所統攝的個體事實的關係的學說。關於個體事物是宇宙間究竟實在，抑或普遍概念或類屬(Genus)是究竟實在的問題，哲學史上爭論已久。據亞里斯多德說，科學所研究的對象純是普遍的。因為當我們思想時，我們思想所及盡是類屬，範疇或其相。反之，我們感官所接的事實又純是個別的。我們感官所見的，是這個人或那個人的存在，卻看不見抽象的人的存在。於是常識中最難解決的矛盾專

實因此發生：科學的目的在求真理，而真理純是普遍的，是吾人所知的事物之概念，之定律，之本性。而同時科學鑽實事求是，但感官所得的事實必不是普遍的，而乃是個別的事實。科學之形式，其相，與科學之材料，個別事物——二者之矛盾已麻煩了亞里斯多德不少，爲他哲學中一根本矛盾。黑格爾深悉亞氏一面認科學的理想在求普遍知識，一方面又認形式與材料，其相與個別事物合一爲求知識的必要條件——此其知識的理想與知識的實際學說間的矛盾，黑格爾固爲明白。中世哲學唯名論與唯實論之爭，（中世唯名論認共相爲空名而非實在，中世唯實論認共相爲實在，個別事物爲虛幻。）其困難實本於此。而黑格爾的矛盾法使最適宜論究此種矛盾問題。黑格爾亦自知他對於這個問題的解決，有其困難處，亦有其新穎處。他會說：『真正而具靈感性的共相，即是思想。此理費了數千年纔有人懂得，而且唯有借基督教之助纔獲得充分的承認。希臘人既不知道神，亦不知道人的真正共相。』（原註：見學生所作的筆記。Weirke Vol. VI p. 211）此種思想之哲學的發揮當在其具體實現之後。共相之靈感性的發揮也可以說就是黑格爾在哲學上的特殊貢獻。

真正與共相或黑格爾所講「總念」(Idee or notion)，其最高表現即是絕對「理念」(Idea)，乃是普遍的真理與個別事物的有機合。蓋因每一真理，皆是由宇宙我的思想組織而成，既然如此，在自意識普遍靈感的統一性裏，必能代表萬殊的個體事實。所以全宇宙的真正共相就是那神聖的「理念」或萬物的可知性，或統攝一切個體事物於其內的真正屬屬

(Genus)。這種共相並非抽象的，乃是一具體的整個 (Concrete whole)，因為所有個體事實並非此共相之例子而乃包括在此共相之內，其實個體事實不過共相自身發展所分化出之階級罷了，而其所以存在，第一，因為各個體有相互關係，第二，因為各個體與共相間亦有有機關係。共相是幹，個體乃其衆枝。共相是我體，個體就是我之思想之各方面，之各種表現與各種成分。在很可注意的一段，黑格爾說：『一切實在皆是「理念」。……個別存在乃是此「理念」之一面，因為如此，個別存在有資於其他存在，而這些存在也好像各自獨立無所依附。而其實，真正共相僅可於他們的共同存在和相互關係裏實現出來。單獨的個體不足以代表共相。』(原註：Werke Vol. VI p. 365)

從此可見黑格爾對於個體與共相問題的解答，實足以代表他全副哲學系統的特殊風味。真正的定律必為其所統攝之事實之有機的總合。真正普遍的類，科學的實際對象，不是以個別事物為代表的抽象概念，也不是每一個體所獨具的本性 (Essence)。黑格爾認為天地間沒有個別事物單獨存在的可能。除各個體互相關連的全世界外，沒有別的存在之可言。共相只能在個體生活之總念裏實現出來。因為所謂共相之性就是自我之性。而自我乃是許多我體有機地互相關連的世界，是無限有機體之無數的剝那，也是無限有機體之無限性的種種方面。(原註：黑格爾關於共相的學說之第一次正式發表，就是前面已經說過的意識的共相 (Allgemeinheit des Bewusstseins)，見精神現象。在理則學裏，他發揮此說最為精密繁難。在他晚年的著作裏，

此說便成爲他的政治哲學和宗教哲學的基礎。不過他最初之所以形成此種共相觀，實自察驗政治與宗教思想方面的事例得來。）

最足以表示黑格爾學說之特點，莫過於「具體的共相」(Concrete universal)一語。具體體的共相，在理想之無窮的活動和勞煩中，構造蘊育自身的種種「分別」(亦即經驗世界中的無數個體)。在國家或社會裏，我們各個人之所以互爲分子，黑格爾亦用其具體共相的原則來解釋。全世界之所以爲一有機體，亦因爲此世界乃一具體的共相，無論何處，只要我們尋不出這種具體的普遍性，那嗎，我們便求不出真理，譬如專在未經理智認知，只有感官事實的世界裏，我們只看見熙熙攘攘的衆人，而沒有人的概念，如此實無知識之可言。所以我們接近真理的最初朕兆就在發現衆多事物間之有機關係，因爲有機體就是一個我體或人格之從其表現在外而看出的。因此黑格爾認爲有一種較低級的思想，只能達到知性的共相 (Verstandes Allgemeinheit)。這種低級思想看見許多個別事物當前，而其認識共相，若不以爲是純粹的現象，即以爲是各個體之本性。據這種思想看來，唯一具體的真理只是此個別事物的世界而已。但試仔細理會自我意識的性質，則知在自我意識裏，共相或自我乃是意識上之事實之有機的總合，這些事實除非相互間或與這共相發生關係，便不存在，明乎此，庶吾人對於宇宙能有較深之識度。黑格爾所謂真正的共相，雪萊的婆羅米蘇士 (Prometheus) 一詩中有數語形容得最妙，即所謂：

『衆心之心，一而不分，其性云何，己之真宰，

萬物匯此，如川朝海。』

〔原註：開爾德(Principal Caird)於其所著宗教哲學頁二二九至二三二，於黑格爾的共相說曾有極好的扼要之敘述。又彼於頁二四一用家庭及家中各分子作例以表明真正的共相之性質，亦宜參看。〕

關於自然哲學(黑格爾最未完成，最薄弱之著作)及精神哲學(前面已有約略提及之處)茲可不必討論。要想對於此中材料有充分的了解，非加以專門之闡明不可。我恐怕我已經逾越領域，說得太專門艱澀了。

現在我須得結束了。通觀黑氏學說，似以他對於自我意識之分析爲最有永久顯明之價值。至於黑氏全副哲學系統之永久性如何，則可不必於此處贅論。但有一點，我不妨於此處提出以資結束：普通人多稱黑格爾爲一頭腦冷靜的系統製造家，用純粹抽象的邏輯名詞來描寫吾人的感情，而認太極爲陳死思想的化身。但我之所見，則異於是。我認爲黑格爾誠然是個冷眼看透人情祕奧的人，故能描寫精神生活之矛盾，之問題，之光榮，深刻精到，爲他人所不及。他的哲學上和系統上的大錯誤，不在於用理則以解釋感情而在於誤認感情的理則爲唯一的理則。因此我們要想研究黑格爾對於外界自然、科學、數學，以及其他與感情或精神生活稍遠的題目

的學說，總難免失望而不得滿足。所以關於所有這些問題，黑格爾的學說雖亦多足以啓迪吾人之處，但究非顛撲不破。他的無所不包的系統——志在解釋所有一切問題的哲學系統雖已經破碎，但他對於人生能洞澈底蘊，能見其大而窺其全，實有其永存不朽者在。

二 黑格爾的精神現象

一

黑格爾精神現象一書爲德國哲學界自一七九〇至一八一〇年間最奇偉之傑著。雖然此書與當時德國哲學思潮關係密切，不免受當時的哲學大師如費希德，謝林輩的影響，但以思想論，以結構論，此書之創造的成分實超出費希德，謝林二人任何著作之上。而在黑格爾個人所有一切著作中，又以精神現象一書爲最能表現其個性及其獨創的精神。雖然此書以文章之艱深粗惡著名，德國近來文學史家幾視爲畏途，但其與當時德國文學潮流之關係卻異常重大。假使黑氏能稍減去其晦澀之哲學術語，使一般研究文學的人也易於了解，則此書在德國浪漫時期的文學史上準可占很高的地位，因爲此書爲黑格爾壯年初期所作，（按精神現象一書出版於一八〇七年，時黑氏年三十七歲。）故比起他晚年的著作，想像力特別豐富，組織力特別雄厚。書中關於政治和社會問題的意見也最能代表黑氏個人之性情，和他一生的風度，而且沒有像他最後十年那樣顯著守舊的政治主張。因爲當黑氏晚年主持柏林大學哲學講席時，因欲見好於政府，言論每偏於守舊，因此他的敵派嘗稱此時期爲黑格爾的「少數專政」時期。而後來的哲學史家

大都以黑氏晚年的著作爲評衡之標準，所以他晚年主教柏林大學時的保守主義和專橫態度頗爲德國醞釀一八四八年革命運動的自由主義者所不滿，而他早年富於自由精神的傑作，精神現象一書，也連帶波及，不爲人所重視。所有的哲學史教科書大都不過照例約略提及此書的大旨而已，並沒有認真特別介紹。海謀（Haym）在黑格爾及其時代一書中雖曾討論到此書，但於書中要旨卻乏同情。文德班（Windelband）於其近代哲學史中較表同情於此書，但稱其爲哲學史上最難讀的著作。此說到不算得不公平。此書實在難懂，即使我們得其道而讀之，仍覺難懂。但普通人之討厭此書，一半也是由於未能細究此書與當時文學背景和社會實況的關係。據我所知，德國文藝批評家能看出此書與文學的關係的不過三數人。對於此書大能作簡單之敘述的，以我的意見，應以策納（Zeller）的萊布尼茲以後之德國哲學史一書爲最好。羅生寬的黑格爾傳之撮要當然也很有價值，但羅氏未免太注重以黑氏晚年的見解來詮釋此書。依我看來，第一，我們應視此書爲代表德國理想主義發達史上的一大階段。第二，我們應視爲融匯嚴專門分析問題的哲學方法與文藝想像和歷史批評的匠心獨造的巨製。此種把哲學，文藝和歷史批評融成一片的辦法雖好，但不免令此書在系統的純哲學上的地位有所搖動。欲於此書中求邏輯的方式與玄學的主張的批評家，讀到黑氏書中理想化歷史進展程序上的特點和個人的活動與社會潮流等處，難免不發生誤解，因爲此種特點與他的邏輯及玄學上的見解的關係，驟視之頗難看出。因此就難免不令人對於此種部分莫測其妙或認爲此乃黑格爾生硬地牽雜進去的材料，

與他的邏輯進展的程序無關；甚或有疑心黑格爾全欲藉此事實主觀地推演出人類的歷史，和人心的進展以求牽強適合他個人哲學系統的範疇。而對於文學史有興趣的人，一讀到此書，又感覺他所用的專門學術術語和奇異的綱領節目，難免不誤認黑氏全副精力都用在建設他的哲學系統以闡發什麼宇宙的祕奧，因此不禁望而卻步。再不然，假如我們相信黑格爾自己序言裏的話，說此書目的在作此後哲學系統的導言，那麼，這部書也簡直可以說是失敗，因為當時讀此書的人，幾乎沒有一個能夠看出繼此導言而出的宇宙人生的主張將是什麼樣，幾乎沒有人讀了之後感覺他是被引導到了什麼境地。固然，本書裏面談很深的學理的地方，非參照黑氏晚年之作，不易得其確解。但即以其非專門談哲理的部分而論，黑氏當代的人亦少有領略其好處的。這都是由於被他的晦澀的詞句及玄學的主張所掩蔽了。

精神現象雖然似乎有這許多不滿意的地方，但究竟瑕不掩瑜。吾人試根據此書自身的前題而研究之，則可發現其中有永久價值之處甚多。其實值及旨趣所在，約有二點：第一，精神現象乃研究個人與羣體的意識樣法的好書。詹穆士著有一書叫做宗教經驗之類別，我們也不妨稱黑氏此書為「精神生活之類別」，因為黑氏此書的目的，也不過在概括描述各樣的經驗，以指出人類內心生活進化之特點，一以昭示人類思想由天真純樸的常識進而為哲學的思考，再進而入理想主義的門闕的三個階段。他對於各式各樣經驗的選擇，從我們現在的眼光看來，自不免有些武斷。這種選擇當然是當時——即正當耶拿戰爭以前之時，歐洲文藝和政治狀況有以

使然。假使黑格爾於他的後半生，即當一八三〇年政治反動開始進行的時候來著此書，則他對於事例的取材當必大異於此，但是黑格爾於此書所描出的人類生活樣法的各大類別，實足以代表個人生活問題和羣體生活問題之大凡，自有其永久之價值，不得以其取材稍失之武斷而抹殺的。第二，此書於哲學本身的價值也頗高。此書雖非一部理想主義入門的書如著者所預期，但於矛盾法之徹底運用及對於理想主義上重大的貢獻卻不可忽視。

余敘述此書內容之目的即欲對於上述兩種長處特別發揮。他如黑格爾合玄學之理論與人性之研究爲一談，未免失之生硬；把玄學的理論，心理的描寫，和想像的結構打成一片也未免失之混沌，又如把此書當成系統的發揮理想主義的著作而論，其持論亦多有未妥，其全書亦多有困難，凡此種種批評，我一概承認。但若以同情的眼光讀之，其好處自可顯見。我想，要使得一平允之認識，我們須以此書與其他創造的天才作家所有的文藝思想的產物一樣看待。我們讀黑格爾要如我們之讀叔本華、尼采、惠特曼或白朗寧。對於這類希有的天才，世人最容易趨於盲目的崇拜和盲目的攻擊兩極端。大家總以爲吾人對於白朗寧或惠特曼，甚或諾爾斯泰之態度，不是五體投地的崇拜者，便是入主出奴的反對者。在我看來這些天才者所表現的無非是自由精神。我們批評他們的著作也應具同樣的自由精神。他們特立千古不崇拜任何人，我們也應採取同樣的態度來對待他們。他們睥睨一世，我們也應對他們加以自由的評罵。但是，反過來說，如果我們不把他們所說的話信爲天經地義，但當作一個人對於有意義的人生和很高尚的思想的

種表現，去欣賞他們，而不承認他們或他們的著作對於我們的意義和裨益，也未免可笑。

二

講到精神現象一書，我們首先應記着牠在歷史上的地位。初期的理想主義已爲耶拿大學的幾位大師發揮無餘。費希德自一七九四起教學於此，直至被誣爲無神論者見逐時止。謝林早年的著作也是在耶拿作成的。黑格爾雖比謝林大五歲，但在圖賓根大學時還與謝林是同學。當一八〇〇年黑格爾由多年私塾教師擢來耶拿當自由講師時，年已三十。當時大家都認爲黑格爾是謝林的門生，但後來他決不承認。不過他早年的著作帶謝林的色彩很重，這是無可諱言的。他與謝林會共同主辦過一種哲學雜誌。一八〇六年，德法耶拿之戰把黑格爾在大學教學的機會也隨之打破。雖因戰事停滯，到了一八〇七年他的精神現象一書也就出版。此後數年內他擔任了一些與教學生涯無關的事，如辦日報之類。一直到一八一二年他纔被聘爲海登堡大學的哲學教授，一年之後，又轉任柏林大學的哲學教授。精神現象一書實出於謝林的幾大傑著之後。黑格爾以爲凡讀他這書的大概都是熟悉費希德謝林的理想主義的人，所以於此書的開端，黑格爾不加解釋便直率地加入許多新的複雜的哲學名詞，這還不說，他又慣用他本處蘇邊的主語入文，而且他拒絕許多通行的希臘或拉丁學術名詞不用，常用德文的新名詞以代。這也足以使他的文章生笨晦澀。以教授法而論，黑格爾真是苦了學生。他照例是要作難你於先，然後方啓發你於

後。學生須要將順他，他很少替學生設想，使之易於了解。

他並不計及究竟需要多少哲學知識的預備，纔可以讀得懂他的書。他假定他的讀者要知道自康德以來「欲知宇宙，在知自性」的根本主張；（直譯應作「真實的世界應根據自我之真性與基礎而說明之。」）又要知道那具雙重意義的範疇推演的學說。就是，第一，吾人必須作一番康德推演範疇的工作，換言之，要想證明一切現象都逃不掉思想範疇或思想定律的支配；第二，他必須表明依系統的發展思想的範型是什麼。他假定他的讀者對於這種工作要有興趣，並且要順着這種唯心的學說去考究自然和人生的問題。至於精神現象一書所用的方法是矛盾法，要了解此法，讀者須熟悉當時的哲學潮流，尤其須明瞭費希德謝林之學說。他有時徵引前人的學說，又不揭明姓名出處。所以對於當時哲學思潮不清楚的人，讀到他徵引別人或批評別人的地方，簡直會莫明其妙。

黑格爾同時又深信矛盾法的根本重要。矛盾法到了黑格爾手裏，到遠比費希德的爲精密而有系統，而且黑格爾彰明較著以矛盾法爲正式的哲學方法也比謝林更堅決。在精神現象裏，矛盾法起首便表現出一種頗切實際的方式。相反的階級，衝突的實象，爲不完全的思想達到真理所必經之途徑者，於此書中均認爲文化史和科學史所必有之過程，並非純粹抽象的空架。在哲學裏，矛盾法便代表思想之性質與思想之發展的眞象。但思想的過程所經的階段，與個人或國家的進展所經的階段恰相脗合。此種種階段之表現於個人生活或社會生活者，大體上與人類的

活動，人類的情感，和入類的意志的衝突皆有密切關係。在哲學中爲範疇的衝突，觀點的衝突，正反的衝突，而表現於人生則成爲道德的衝突，社會趨勢的衝突，和成敗得失所係的主張的衝突。哲學思想之衝突，在黑格爾看來，直不啻即人類競爭生命競爭光明的反映或複影。黑氏認歷史爲衝突的過程的主張，得「意志即衝突」之心理學說而益固。雖然有人批評黑格爾的「道德邏輯平行論」，說黑格爾不過是一個方式大家，徒排列好玩成爲方式，不惜牽強歷史事實，把歷史上的興衰成敗戰爭過程都傅會入他自己方式範圍。假如黑格爾果然犯這種毛病的話，我們至少也可以說精神現象裏所犯此病之處極其稀少，而他那晚年的歷史哲學牽強傅會之處到比較多些。因爲在精神現象中，他是自由選擇歷史事實以說明哲理，並未會呆板地重述過去事實，他的目的不過欲指出歷史演化之精神，之大旨，之步驟，而並未顯明地主張說歷史是哲學上邏輯的範疇之呆板地表現於人生。

其實，黑格爾之綜合邏輯與歷史，其目的乃在使思想的歷程具體化，而不在使歷史的事實抽象化。黑格爾全書從頭至尾最顯明一貫的主張，就是認思想與意志二者爲不可分。「理則學」(Logie)之所以存在，即以其能表出人生的道理法則。真理(雖然一方面是絕對的，詳下)之所以存在，亦不過以其能代表重大的人生歷程，而在此真理所託之人生歷程裏，人類與太極的目的和志趣皆得自行表現出來。(換言之，黑格爾之意謂如果人生無理，則理則學(Logie)便不能成立。若人生的歷程或人類的思想意趣是沒有理性的，則真理便無存在之可

能。而且黑格爾的思想方法論認思想的歷程爲矛盾的遞進，此種方法亦頗合實際生活，且足以表示吾人生活的歷程與思想的歷程其根本方式是一樣的。（換言之，思想的歷程是一正一反合的矛盾遞進，而生活的歷程也是這樣矛盾的遞進。）

以上已大略論及精神現的哲學意義，——此書所代表的新理想主義，所承襲叔本華的範疇推演，所用的矛盾法，與其所論及哲學與人生思想與意志間的關係等等。因此黑格爾認此書爲一部哲學導言。他以爲他的導言頂好是闡明人生和人心進展上的種種階段，如何由華映初開的思想進而爲哲學的識度。此種階段層次，黑格爾以爲在哲學上爲必不可缺，而在歷史上又可用個人生活和社會生活的事實加以實證。邏輯與歷史的平行，或思想之矛盾的遞進與人類實際演化的平行的至理，黑格爾以爲很足以資引導學者研究哲學之助。

黑格爾要建設他的「人生邏輯平行論」，第一件事他須得說明的就是據他看來人生的階段或思想的類別，一部分昭示於個人道德進化的歷程，一部分實具於社會進化的歷程。我們知道謝林的主張，大我表現之階段有三：一藉個人以表現，二藉社會以表現，三藉自然以表現。黑格爾亦承謝林之說，認大我之表現是有一定之層次或階段，而且各階段間是有邏輯的連貫。所不同者，謝林重自然及無人格的方面之意識，而黑格爾則重個人的或社會的意識樣法。黑格爾理會外邊自然界的興趣，當然遠不如謝林。他平時所最究心的多在文藝、哲學、歷史和社會方面。無怪乎他的精神現象一書，全是根據個人的和社會的經驗結構而成。他先分論個人

意識樣法之類別與社會意識樣法之類別，然後綜合起來指出在較高級意識裏，個人與社會本息相適，個人之意識與社會之秩序在事實上本是相關聯的，必如是纔算把個人應有的地位認清。

三

要明瞭精神現象之結構，還有一點頗爲評述是讀者所忽視，也須得特別提出來說一說的，就是此書與當時文學潮流的關係。哥德的威廉麥斯忒傳 (Wilhelm Meister) 是那時最風行的小說，就是在英國文學界也不少模倣之作。讀者試取喀萊爾的沙陀銳沙士斯 (Barbar Resartus) 與哥德的小說一比，便知此類小說所代表的精神是怎樣。我以為爲這一派的小說，其中的主人公大都是代表一大派人，或一種時代精神，而並不是代表特殊個人。此種小說當然含有教育的目的，從這種哲理的小說到正式的哲學著作中間當然少不了有許多半哲學半小說的著作，如沙陀銳沙士斯一類的書。此類小說大都偏重社會上幾種進化潮流，爲書中主人公所必經。此主人公自身雖似代表特種經驗或特種性格的發展，而其實此類書的效力乃在指示吾人以一種的世界或一部分的世界，使我們藉此可以知其全，對於一時代一羣體之生活知其涯岸，而不僅注意於小說中個人之悲歡苦樂。在同一時期德國文藝界也產生不少的類似這種性質的小說。諾瓦里斯 (Novalis) 在 Heinrich von Ofterdingen 一書中即描寫一個模範詩人——諾瓦里斯本人理想

中的詩人——一生的概況。這篇小說結果是沒有完成，據說諾瓦里斯計畫出幾種這類的小說，每種代表一派的性格。就從諾瓦里斯的那篇小說看來，他書中的主人公是一理想的詩人，代表一派人的，不是僅僅地描寫特殊的個人如麻克白或羅密歐的性格，藝術不用說大都是例式的，但是這時期小說中的例式都是經過理知選擇的。其中主人公乃是製造出來以求適合一種抽象的理想或要求的。而別種藝術，主人公總是一特殊的個人，這個主人公之所以成爲例式大都是由於藝術家的天才，於無意中把他的最異常最普遍的性格寫了出來。譬如，哥德的浮士德，先是一個個人，後來成爲代表近代精神的例式人物，完全因爲哥德天才的偉大。而他的威廉麥斯或傅便是代表一種自然進化的例式的歷程的成分多，代表特殊個人的成分少。體克 (Tieck) 用例式小說以表明一種計畫或理想的升沈進陟也不止一次，他初期的作品維廉諾威爾 (Wilhelm Lovell) 就大體論也是一種例式小說。受了這種文學空氣的薰陶，黑格爾自易想到也採用這種方法來描寫他的宇宙魂的經驗或全民族的例式心態，使之成爲一個貫串的故事，將一切例式的進化歷程都表彰出來。這樣看來，精神現象也可以說是一種宇宙魂的列傳。不過這本列傳中所記載的不是瑣屑的事實或日常的起居，乃是內心的悲歡與情志的禍福。黑格爾之所謂宇宙魂 (Weltseele) 也就是我所謂大我或普遍的自我。不過宇宙魂一語實含有寓意的性質。宇宙魂好像是全宇宙的主人，一切歷史的經過，人事的變遷都好像是爲他而起。因此他又好像是以歷史人世之變遷爲生活，以歷史人世之苦樂爲苦樂。宇宙魂是個浪遊者，從古至今以至無

窮，歷山川之遷移，經人世之滄桑；也可以說是下凡的真宰，一切人世的變遷都是爲他而有起再不然，也可以說是偷裝的神仙，如浪遊仙武丹（*Walden*）一樣。（譯者按：武丹爲德國神仙籍中的雷神，浪遊各處，每到一處，總是要起風波。）宇宙魂本來不是一個哲學名詞，但常常聽許多哲學家用來作比喻。

簡言之，我們可以說，精神現象就是宇宙魂的列傳。除了導言一部分外，黑格爾把全書計畫成傳記體裁。宇宙魂的生平包含有一連串的階段。此種階段謂爲宇宙魂之降世可，謂爲宇宙魂之輪迴投生亦無不可。——這個解釋黑格爾雖從未明言，但序言中有一段的意思頗顯露此意。此段引漢姆雷特向他父親的鬼魂所說的名句以比喻宇宙魂道：『何物老田鼠，在地下工作如是之速？』黑格爾以爲宇宙魂堅苦困頓地在黑暗荆棘道途上索摸，通過全人類歷史漸進而見理性的光明，也如田鼠掘穴一樣。又黑格爾常常描寫一時代的風氣或思潮，以爲凡屬這時代的人大都爲此一種風氣或時代思想所困，無能自拔。但每到這一時代快完結時，黑格爾好像是說「精神」（譯者按：黑格爾所謂「精神」（*Geist*）含義甚廣。此處所謂精神大約是指宇宙魂，時代精神，或社會思潮或風氣等，下做此。）又渡過一級轉入更高級了。而代表此新時期的新風會新精神的又是另外一批人了。類似這樣的例子幾令人不能不用輪迴降生來比喻宇宙魂的演進了。黑格爾用來表達人心或宇宙魂進化的階段的名詞是：『*Gestalten des Bewusstseins*』「意識的樣法」。（譯者按：德文之 *Gestalt* 作 *form*，茲譯作「樣法」。樣法二字係得自梁

淑溟先生東西文化及其哲學書中所謂「生活樣法」。梁之所比較研究者爲東西之生活樣法，而黑格爾之所描述者則爲古今之「意識樣法」或思想樣法。此種樣法各具有顯著的特點儼如個人——如例式小說中的主人公一般。牠們也有牠們的命運，有雄豪自信的開場，有牠們的真理，牠們的衝突，牠們的仇敵，牠們的悲歡離合，及其末運。而每到一時期收場時，又暗示較高之新意識樣法和新生命的萌芽。全書中與此種巧妙的人格化的時代精神相緊隨的就是他的精密的矛盾分析。半列傳式的宇宙魂之降世，之描述，緊接着他對於時代精神、風氣、言論、動機等的邏輯批評——凡此皆足以顯出此書的特殊方法。

每一意識樣法的傳記之性質約略如下：每一樣法代表一種態度，一種思想，一種行爲，一種對於當世的反動。而此一時代所反動的對象，照例是由前些時代演化出來的。每一種意識歷程看起來總是勢所必至理所當然，差不多簡直是思想及生活所唯一必經的途徑，是對於人生宇宙所必不可免的唯一解釋。黑格爾再三申明說每一思想樣法都是代表大我之真性，不過每一樣法的看法不同，途徑互殊，各有所當罷了。而且每一樣法代表該一方面的真理，且各自以爲所代表的是無上的至理，一切的真實。其實每一意識樣法之對於自己的認識，或對於外界關係的認識，都含有其主觀與客觀兩方面的反映。換言之，每一樣法在主觀方面表出一自我意識的問題，在客觀方面表出一思想與實在間的問題。而此問題雖是理論的，但在當時情形之下，多少總是對於實際方面或感情方面有很大的價值。此種理論上的問題就叫做那時期的人生問題。

此時期的思想樣式，亦即此時期宇宙魂降世的樣法，起初慢慢覺悟到該時期的人生問題，但又感得此問題並未充分表現出來，其意義何在也還沒有充分明瞭。要想對付這個問題，如果他保持學者的態度以觀察事理的話，但對於這些事實的關係他，時還沒有看清楚，如果他保持積極的態度來對付這時的人生問題，立起志向要奮鬥，要反抗，要改革的話，那麼，前途的工程浩大的很，須得認真死幹，須得努力搏戰，纔可以實現出來。所以每一思想樣法從自覺其所有的問題困難之日起，便有了重負在身，如果他要把問題解決下來，把他自己實現出來，那麼，他就得內鬪振作發展，外鬪衝突奮鬥。新意識樣式經過此番衝突，其結果照例不是悲劇就是喜劇。當其初，雄豪自命，朝氣蓬勃，漸而阻礙橫生，意氣頹唐，又不禁悔恨相乘。昔年之理想，轉為狂妄，而昔年確信之事實乃頓成幻夢矣。昔日以為是出於赤心之至誠的事，及人生經驗一多，經徐徐反省，深自詰責，不稍假借的結果，乃知昔之所為不是自欺，便是欺人，而且大都是自欺兼欺人。由是方悟人生之命運實逃不脫黑格爾矛盾遞進的方程式。當其認作是外界的衝突，及兵刃既接之後，方悟向之所謂內與外的衝突，已轉為自我內部的衝突了。這就是說，當困難初起之時，自己總是責備外界，對外作戰，但漸次乃知其困難乃在於內，不應責人，而應自咎。同時又可以說內部之裂痕與困難，每每藉與外界之衝突而顯現；不然，初無以自覺，因此乃見內外之間實不可強生分別。此內外一致之覺悟，實為每一思想衝突歷程所必得之碩果。到了此時，則向之誤以為屬於己者，實在外而非內；而向之以為屬於外者，實自我性

格之發展或表現而非外也。故此對於內外顛倒之非的新覺悟，即爲改組他昔日對於人生及宇宙的舊見解的先聲。於是向之親者，反覺其疏，而向之遠者敵者，現反成爲血肉了。這樣一來，則此一例式的宇宙魂下凡之思想樣法只得禪逝，而另一更新更富之新思想，新風會，新人生觀將起而代之了。

讀者試循此思想樣法屢次遞進之程序，未有不深感每一新時代之起，對於其前一期思想樣法，所認爲最神聖最特殊之點，總是批評指責不稍留餘地。黑格爾之所以具此種嚴刻批評的態度實因一方面當時之人對於人生與歷史多具嚴酷的批評，認人生爲虛幻，歷史勞而無功。而黑格爾受了此種消極思想的影響，當屬顯然；但他方面此種批評也正足以表示他的哲學方法的特色。以辯難家，破綻之揭穿者，消極的尋疵抵隙的老手而論，黑格爾實在可以說是採取法蘇格拉底柏拉圖，近承述康德之先天矛盾論及費希德謝林之矛盾法。黑氏消極方面的批評實精細而頗難。他對於時期的弱點，並不從外面去批評，而乃隱寓於各意識樣法之經過及其發展的自身，使讀者於言外自己可以領會。因此讀者於歷次宇宙魂降世之思想樣法，見其初自覺其偉大神聖之使命，開首作征服宇宙之生涯，席先人之積業，鼓自身之勇氣，何其盛也。然不久自投矛盾之網，無以自拔，及至日暮窮途有如瞎眼散生 (Samsón) (譯者按：散生故事見舊約審判官章，又按散生爲德國神話中之鬼神，鬼神自己眼瞎是瞎的，但吃虧受苦發出閃爍的光明。此處用來作喻，似有中國所謂「爲人作嫁」之意。)徒爲菲力斯丁人之犧牲品。所謂菲力斯

丁人者非他，究其實此在理想世界中，亦不過他自己的思想而已。讀者至此，不禁感慨繫之矣。其實黑格爾特意思藉此種現象以建設他的「否定原則」。舉凡世事的變遷，哲學的理則，他欲用這種否泰正負盛衰的原理貫串起來。因此矛盾法之應用得如此顯豁呈露，實為歷來哲學界所未有。但是我們切不可以為黑格爾把此種矛盾歷程認作純是消極。在序言裏，他已再三指出每一消極的發現（即由正中看出負，泰中看出否，內中看出外，好中看出壞來，為一消極的發現。）從此時此地此樣法的人生方面看去，自有幾分可悲，但消極發現事實上又是一積極的發現，內與外，心與物間之新關係藉此可以顯現，在經驗中主與客之不可分的道理，又得新證實。且內外物我主客間之關係，昔時顛倒錯亂而不得其序者，今可從實際衝突中而證得內外一致，主客諧和，物我無二之真境界，亦一得也。

羅生寬於黑格爾傳中，敘其晚年軼事，大意謂當黑氏在海登堡時，有一晚上與一羣學生談矛盾法之內容及其應用，對於歷代舊說肆行攻擊詆毀，學生等不禁驚歎。及黑格爾講畢起身走出時，有一學生指黑氏背影短氣道：「萬物莫不消逝，此人也可以說是死了！」而同時在座的別一個學生能領略到黑氏談話中積極方面的意義，卻頗感樂觀。其實，黑格爾之本意，以為從遠大處着想，否定的真意義即是精神生活內部的分化，藉多數之偏小缺陷以充實其固有之生存。而此繁複之偏小缺陷中，雖彼此互相反對矛盾，而實所以互相成就補充，統而觀之，正所以表示真正人生之全。黑格爾於精神現象序言裏說過，「真理是整個的」。既然真理是整個

的，不是偏缺的，否定的力量決不能阻止這宇宙靈魂降生爲新的樣法，也不能阻止這宇宙靈魂的新的樣法。歷代遺下的寶藏，依演進的程序以達衝突後的積極結果。

四

現在我們可以稍爲有系統地撮要敘述精神現象的內容了。此書的序言甚爲著名，可以說是黑格爾全副哲學系統的第一次正式宣言。在此序言裏，黑格爾首先宣稱他不欲從直接列舉論證入手，乃在從覆審思想的歷程以作哲學的基礎。次略述他分析思想樣法演進之迹的計畫，並又指出思想樣法或階段的邏輯意義與人類生活的關係。據他看來，意識是一種抵抗或反對外界事物的心理歷程。他認爲概言之意識問題，就是意識決定其自身與其對象的關係的問題。欲決定此種關係非經過許多步驟不能，有時初以爲如此，及再思三思而其關係稍變，及經驗增進，則其關係又隨之而變。據黑格爾說思想之演進共可分爲四期。第一爲意識期。此則因內心之明而可以知外界之事物，並加以考察而定其真偽。第二，爲自我意識期，亦且大體上升入唯心論之門閥的時期。到了此期，則自覺吾人思想之對象，或吾人之所思，實爲吾人自我之表現。第三爲理性期。在此期內思想的對象遂爲客觀觀念的結晶，或範疇世界。但此客觀的合於範疇的世界一面有客觀的真實性，非一己所臆造，但一面在原則上仍屬於自我，爲自我之表現，爲自我知力之所能了解，爲自我意力之所能征服。第四爲精神期。思想到了此期，心或精神便得着

完全具體的或明白的表現了。精神的世界不僅有我個人所有之真理，而且包括有當時我所隸屬之全社會人類所共認之真理。故想到了精神期，就可算得昇入普遍永久的真理之堂與了。精神世界的頂點，即精神之絕對表現，爲意識樣法之最高層，在本書中另有論列，與精神或社會式的意識是分開的。這種最高層的思想就是超社會的了，就到了宗教的境界了。到了此種最後境界，思想便得着歸宿安頓，由明而至於誠，由知而至於行了。但到了誠與行之境，又將引起新的哲學思想了。

當黑格爾討論第一期意識時，他還沒有用他的列傳式的筆法。他只是提出他精密的矛盾論證以建立他的唯心論。其所討論的問題與費希德謝林約同，不過他的理由完全是新的，因此這一章特別費解，到了第二章論自我意識——思想歷程之第二期——時，便更簡明且足以代表全部的性質了。在此章裏黑格爾認爲雖然精深的唯心論只是少數哲學家的思想，但是實際上或者就廣義而言，每一個人都可以說是個唯心論者。因爲凡有理性之動物，莫不認其自身爲宇宙之中心，莫不根據其自己之所有，或本自己之利益以解釋一切所見所聞。這就是黑格爾合邏輯之分析與人生之歷程爲一治的關鍵。自我意識之第一期可以用孩童或原始人的天然的個人主義來作代表。在此時期裏，人之自我意識或自我之所以認識自我，實由於與他人相反映。換言之，人必先社會化而後方可發現其個性。此理費希德謝林二人已反覆說過了。所以自我意識之第一種表現就是一種粗淺的個人主義。譬如原始的野人，因爲看見了敵人，生手，侵入者，簡言之，

外界的假我，纔反而自己覺着有個我在。「我就是我，你是誰！」這就是野蠻人或兒童遇見陌生人所必取的態度。所以這種自然的粗淺的我見實係一種同類的戰爭。這種粗淺的自我意識大半又是自毀，當可進而爲第二期的自我意識。此期的自我意識雖仍粗淺，但爲較濃厚而且較高的個人主義。循此更進，則自我之世界更複雜。到了理性期內，則此時之自我意識雖是個人的，但同時發現一甚有理性而有範疇之世界與我相對。而此時之我則欲在此條理之世界內盡我之職責，企我之勝利，是以此期之自我意識，已漸脫狹義的個人主義而進於普遍化了。此時之我已不以私己之好惡爲好惡，而以其我之去取爲去取了。思想的第四期到了精神的境界。此種精神乃是大我或共我之顯現或降衷，簡直純粹普遍的社會的而非個人的了。換言之，這種精神的樣法的具體表現便是社會、國家、文化、思潮以及其他羣體的活動了。——如革命，社會改革或宗教革新等。

各種思想樣法之時代先後的關係甚爲複雜，俟後漸次說明。自我意識和理性的樣法與精神的樣法事實上多係同時。因爲有許多個人生活的特點，多與社會生活的特點同，故兩者多同時發生。但爲矛盾分析之方便計，黑格爾先析自我意識及理性之樣法而次及精神。精神演進的歷史與宗教思想的變遷，其間亦有許多可溝通之處。但一直要各種精神現象敘述過後，纔進而討論宗教思想。

以上爲全書總綱。其大旨在於從反正遞進的分析以表明哲學的性質，或哲學意識的樣法是

如何。照黑格爾之說，哲學就是從世界歷史中所得的教訓。但哲學雖為世界史的產兒，卻並不超世界而獨立，乃是包納過去之經驗之表現而充實之。要解答自我之真性如何或自我與世界之關係如何等問題，非從認識自我在人類歷史上所已經經過之各種樣法，各種表現不為功。歷史的教訓在哲學裏便變成邏輯的法則了。不過邏輯的進展必須根據心與物或心與心實際衝突的收穫，故邏輯的進展不過是抽象地將實際歷史的進展重演一遍罷了。人類意力之歷史或人類意力因衝突或悲劇變更為更純潔更高尚之歷史，均可於純思的領域裏，範疇的條理裏，真理的界說裏，反映出來。

費希德曾建立一道德的唯心論，謝林之貢獻則在其貫通人生與自然為一而成功他的美的哲學，而黑格爾則認歷史的邏輯，也可以說是人類活動或人類意力的理則為探求形上真理的階梯。

三 個人意識與社會意識之類型

一

理想主義中之大問題，就是外物與自性之關係。黑格爾與別的理想主義者相同，其目的也在解釋究竟外面的經驗世界，與自我的真性間有些什麼關係，不過精神現象一書乃是導言性質，並非哲學系統本身，對於此種內己外物的關係，當然尙未能完備的推究出來。若果讀者認爲此書爲主觀地武斷各時期思想意識的內容和形式，那就錯了。因爲黑格爾的目的不過在指出：某一時期有某種問題發生；此問題逐漸發展，後來其中困難愈爲鮮明。學者如能察出此種問題之發展變化的邏輯程序了然於心，進而觀察當時之生活，自可看出那時個人的社會的以及普通實際一切活動都是不期然而然地表示出剛纔所論所及的那個時代的中心問題。在精神現象裏，黑格爾用一時代已知的生活情形思想狀況以表明該一時代的中心問題。這樣一來我們更可以明瞭黑格爾此書中時代的次序與思想的次序之關係了。有許多處，時代上文化進展的次序與邏輯上思想進展的次序是相符合的，但有時卻也不盡如此。譬如，在論精神一章內，黑格爾先論原始文化次論較高各種文化，而他所舉的例證，便與歐洲史的年代無關。他寫好動遠略的

霸國文化，由羅馬時代躍而到路易十四，讀者不禁要問爲什麼把中世遺掉了。又譬如書中的前幾章，黑格爾論個人意識進展的各種樣法，先論野人的意識：只知同類相殘，弱肉強食；次論斯多噶派的思想：堅苦自持，謝絕物欲；次論虔誠信天的宗教思想：幽居庵利，與神爲侶，與世隔絕；次論浮士德精神，如哥德浮士德一劇前半之所寫；次論俠士意識，好像一種激昂慷慨魔俠式的英雄，投入人世中勇猛搏戰，以求尋着自我；次論學究的思想：一羣學究，互相抨擊吹求彼此的著作以相誇炫。類似這樣的論列，雖排列整齊有趣，但總覺經過黑格爾武斷的選擇。至於上述各樣人格進展的時代關係，更不可嚴格限以歷史發展的時序了。不過我們總隱約可以看出黑格爾抱定的主張是在求出人類進化的實際歷程，與思想進化的邏輯歷程間的貫通一致之點。

了解上述各種關係，便知精神現象並非一部歷史哲學，不過是用歷史事例以闡明人類思想進化之程序而已。所舉例證是經驗中的事實，而對於事實之分析便是用邏輯方法。各時代相續遞進的關係都是自邏輯分析得來。

有幾處黑格爾也明白指出，歷更年代的關係很重要，因爲他確見得歷史的演進程序與邏輯程序不可歧而爲二。譬如歐洲小邦之衰落，霸國之代興，黑格爾認爲實小區域思想，有了根本的邏輯缺憾，所必不可免的結果。小區域的社會後必有霸國式的大社會組織代興，據黑格爾看來，乃是由於邏輯上有了不易之理在。黑格爾雖以由分立的小區域制度進而爲統一的大霸國，

必免不了戰爭；但戰爭之結果如何，統一之詳情如何，黑格爾便以為非邏輯所能決定了。此外還有一例最足以表示精神現象之結構，就是寫霸國組織之衰落瓦解，由於國內公民之得着個人獨立，反抗政府權威，致轉入無政府狀態。黑格爾雖因作此書時鑒於法國革命後之分裂狀況，後事如何尙未可預期，但他已說明此種分裂狀況並非人類文化演進之最終境地，不過乃人類歷史中循環運行，一而再，再而三，所必不可免之事變罷了。所以，由區域主義而霸國主義（Imperialism，譯者之採用此名詞係根據孫中山先生），由霸國主義而文化蔚進，由文化蔚進而個人主義，個人主義到了極端便成暫時的無政府狀況，如此周行不已，便是黑格爾對於社會進化歷程的觀察。所以，據黑格爾此書所論，社會意識到了無政府狀況，——無政府狀況也不過是一種暫時墮入原始時代的野蠻生活——也許又將採取循環的方式重演其政治表現上的各階段。簡言之，據黑格爾看來，十九世紀初年所給我們的邏輯上的教訓就是：真正合理的社會的安定，和思想的一致，不能純粹建築在社會的基礎上。人類之所以不能使社會秩序在此有形世界裏有永遠安定之結構，其邏輯的結果，據精神現象書中所論，即在於使人感得社會生活之纏擾不安，而皈依宗教以求安身立命之所，又使人感得宗教信仰之無意義，而過渡到哲學思想的領域。

在本書之末，黑格爾認為宗教之進化與社會之進化也是平行的。不過宗教在時間上的進化與後者殊途罷了。宗教既為人類精神之較高表現，故宗教之進展不是循環式的，沒有回復原始

時的無政府狀況，而乃是直線式的向上，從一種蒙昧的天威的懷畏，進而能發見天道與人道的一致。足見宗教意識是依時而進的，同時也是依理而進的。不過黑格爾只是約略論及宗教之精華和根本所在，至於教會的爭執和宗教與宗教間的衝突（如耶教與回教）等變遷進展之經歷，他是不很措意的。假如要作一部包羅無餘的歷史哲學，此種事實自應採入，不過精神現象之目的僅在求適當之例證，當無暇顧及此類材料了。

我們記得在未闡明個人生活和社會生活之各種樣法以前，黑格爾開首所討論的是許多對於物性認識的學說，純屬於哲學上知識論的主張，這也足以見得精神現象的範圍並不僅限於發揮「人心之發展，社會之演進純可以用邏輯來解釋」的學說了。

二

現在大略說一說精神現象與後此黑格爾所開創的哲學主潮的關係。這個主潮大家都知道就是絕對唯心論。絕對唯心論的要旨就是認為萬物，凡有生之倫，一切自然，以及個人的或社會的意識，皆所以表示那唯一無上的太極的意義，而此太極的經驗乃為一普遍必然的理想所決定。太極並非渺遠不可企，乃即直接表現於吾人的自我意識裏，只要這自我意識是合理的。黑格爾與謝林稍為殊途，不似謝氏之注重外物之自然法則，和內心之「不自覺」（unconsciousness）方面。黑格爾承認下意識之存在，不過他僅認為下意識為隸屬於吾人意識活動中的一部

分。就好像當一人作事忙極了的時候，不自覺其作事的動機；又好像吾人思路很熟時，不自覺我們思想的邏輯方式，諸如此類不自覺的下意識活動，其實乃不過是意識活動之一種。所以黑格爾的太極是有意識的，不是無意識的，是自覺的，不是不自覺的。（譯者按：重意識而不重下意識，將下意識認作意識活動之一部分，實爲絕對唯心論者極重要之一種主張。普通人多把意識與下意識判然劃爲二物，彼神秘主義者且以不識不知之下意識生活爲最高境界，而弗洛特派心理學家及哲學家哈特曼等且以下意識爲支配吾人一切行爲之中樞，而以意識的自覺的活動爲不足輕重。黑格爾之學說並非看輕下意識活動之重要，不過認爲第一下意識乃意識之一部，不能離意識而獨立；第二，意識有支配管轄下意識之能力；第三，下意識之活動如夢中殺人，醉後放火等事，均應由意識負道德上及法律上的責任。蓋意識活動與下意識活動本來是貫通一致的。未有一個人的意識活動是仁人君子的行徑，而他在下意識裏會作出殺人放火的勾當來的。所以黑格爾對於意識與下意識的關係的解釋，至少有兩種長處：一、指清下意識活動在法律道德上的責任，而勉人以自覺地向善，養成良好的下意識習慣或行徑。二、注重意識活動即所以反對注重下意識生活的神祕主義者。）黑格爾堅持此自覺的太極必取個體的形式。太極之顯現於人心必定是整個的個體或包蘊許多自覺的個體的系統。至關於整個太極之自身是否一自覺之存在的問題，則精神現象一書未有詳明之解答。但書未作結時，確明言太極是人類一切活動之意義的總意識。在此絕對的意識裏所有一切思想的類型，生活的樣法均同時照見無遺。但

是本書末章乃專論哲學的思想樣法，則黑格爾此處之自覺的太極或係單言太極是哲學中得來的意識亦未可知。據上下文看來，大概是說唯在哲人，思想家心中，或任何能洞曉人生之至理者的心中，太極方可得最圓滿之自覺。黑格爾晚年的見解與此似小有出入。我想在他晚年較成熟的宗教哲學裏，他的意思是，太極的自覺雖包羅人類一切合理的意識甚且包蘊一切有限存在合理的意識，但所有這些個體意識之總體並不足以盡太極之全。但此種見解在精神現象裏實尙未明白道破。而黑格爾平日講論，對於此點，亦殊含蓄，未曾剴切說明，所以後來黑格爾的門徒，對於太極的解釋，意見多有不同，派別於焉紛歧。黑格爾學派後來之分裂解體，也是職此之故。

我們暫不管此究竟絕對意識何所凝聚，換言之，我們不欲決定此太極是外哲人超時間而獨立，並懸知此形骸世界一切活動之意義的神呢，抑即僅表現為一種哲學的意識，但我們不妨說明此絕對意識（黑氏於精神現象書末稱之為 *Absolutes Wessen*）之大概性質如下：太極就是全宇宙全人生的表現，亦即「知行意識」的融和一貫。凡事物之來，吾心辨認而知其理，是為「知的意識」。凡事物之來，吾心組織而使之符契於理想，是為「行的意識」。統知行意識而一貫者，是為絕對意識。絕對意識就是謝林所謂自我意識，其中所有莫非我之一體，亦莫非我之所自知。所以，太極即是主體與客體的完全的有機合一。黑格爾的大旨就在指出此絕對存在之結構即含有我們須承認太極的生命唯用矛盾法可以得其精蘊。蓋真正的有理性的自我意識非

藉許多不完全的形器不能得完全之表現；自我意識如能將如許不完全的形器連貫起來，調和起來，而得其相互之關係，則同時自我意識亦得了相當的表現。換言之，離相對外無絕對，未有太極而不表現於相對之形器中的。

但從他方面論來，凡意識之相對的或有限的表現未有不殘闕的，未有不自相矛盾的；以其相對而限於形器之故，未有不自相抵消的。全缺本常相因，必藉「缺者」而「全者」方可得自我表現。是絕對意識亦非藉相對之形器世界無以自知自見。相對的形器世界之所以必殘闕不全，必自相矛盾，從時間上看來，其所以必變幻無常者，卽以其相對而限於形器也。但在此相對的毀滅無常的歷程裏，物之範疇，類型，結構與夫物之本體，本性，仍然常存，自是無疑。不過宇宙的真生命卻不在這永常不變的空架格裏。（空架格指範疇，類型，結構等。）蓋這種空架格只能代表事物抽象的部分。宇宙的真生命必表現於變滅無常的形器中，而此種形器間彼此之關係乃是矛盾衝突的。每一低級形器，以其自身矛盾，是以不能停留，只得向前邁進，求升入較高一級以免其矛盾而求其真我。但是低級形器也有可以自豪的地方，因為牠可以堅持高低相對的邏輯原理，謂若無有低級的形器則決不會有高級的存在。實在講來，低級之生存和意義均納入高級裏爲其有機部分。往者恃來者而不朽，低者恃高者而長存。凡物未有徒然消逝而不留痕跡者。且在此大宇宙裏往者、來者、高者、低者，一致並存，秩然有序，各得其所。其道有二：時間的觀點與超時間的觀點。

萬物一致並存之二道大約如此：吾人欲求對於宇宙人生，內而身心性命，外而故史文物，有真實的認識，唯有探超時間的觀點，方可以見其大而得其全，且能瞭然於古今內外，萬事萬物皆各有其必然之分際與法則。但如果吾人要依時間的次序以觀之，則可以見出凡往古之意義皆包含於來今而不朽。黑格爾發揮時間觀點的學說，甚為重要而著名，與後來的進化論也頗接近。他認為每一個體的現在都是他過去種種的總合；個體進化的歷程就是他前此全部進化歷程的總合，或鏡鑑。因此黑格爾的太極說實兼有時間的進化論與超時間的玄學。絕對意識的性質就是包羅所有一切有時間性的事變於單一的超時間性的意識裏。但是同時這絕對意識又是一切歷史事變的朝宗。說到這裏，讀者或不禁要問，絕對意識既是過去一切事變的朝宗或總匯，那嗎，到了現在，只要我們能求出全部歷史的總意義，則在某種形式絕對意識便可算得實現了，此後又將如何呢？但這類問題未免超出範圍，因為刻下我們但求了解黑格爾理想主義的大旨。

三

明瞭了上節的大意，茲試轉而研究黑格爾精神現象裏所說的意識所經過的各種樣法，則我們可以知道低級的意識樣法之偏缺處正所以表明絕對思想或絕對意識之完善。因為凡限於形器之偏者缺者舉莫非此完滿無限之太極的部分的表現。茲試將低級意識樣法之偏缺所在列舉而言

之。低級意識，不論個人的或社會的，其偏缺之不同，大約不外二類：不是太偏於知即是太偏於行，不是太偏於靜即是太偏於動。唯在太極中知行動靜方是融和爲一。就大體而論，太偏於動的生活，可以說是失之「盲目」。因爲偏於動的人總是躁動，熱烈，勇往直前，有時甚至於猖狂妄爲，而不知所爲何來。而他方面太偏於靜的生活又未免失之「空寂」。這種的人總是目空一切，以爲人世間沒有一點意義，沒有一點價值，沒有一樣東西合他的理想。結果遂成爲一個懷疑派。只是根據他所有的抽象的概念，不留餘地的指出人世的虛幻與矛盾。這樣的人可以說只是知道空想而不知道生活。

其次，低級意識不惟有知行動靜之偏重，而且有物我內外之隔閡。此時的小我，不論在知的方面，或行的方面，總覺與外界不相融洽。視物之與我有如陌生，而不能認識物我爲一，宇宙即我，我即宇宙的道理。就知的方面而言，他覺得萬事萬物都是莫明其妙，突如其來，好像有什麼鬼神在暗中作主樣。就行的方面而言，他覺得這世界對他有意，好像處處在同他搗亂。他在世上生活着總是侷促不安，遑遑如喪家之犬。全部重心盡在外面，精神無所寄託。時而如羈旅沙漠，晝則恃雲柱，夜則賴火炬以定方向。時而又如在仇敵叢中，誓死搏戰，期在必勝。時而又如康德之對付其所謂神祕的「物如」然，只是存而不問，敬而遠之。結果，外界仍是外界；其病在於自我不能認外物爲一體。固然，於稍稍較高級的思想樣法裏，小我有時也勇敢自信如革命家然，以爲外物即其一體，世界即其所有，但這也不過是一種主觀的臆斷，他們

再也說不出一個所以然來。此種不能見得物我一體之病，幾爲低級意識——不論屬於知的或屬於行的，屬於個人的或屬於社會的低級意識的通病。

小我生活之特點也可以說，是滯定而有形跡，不能變化無方，因此免不了衝突。低級意識樣法總必具一種特殊的形式，滯定於特種的思想方式或生活方式。照矛盾的道理看來，我們一定可以知道，這種特殊的自我，同時必將惹起與之正相反對的另一自我。而此，互相反對之自我，當必互爲仇敵。如是則此世莽途成前面所論及的物我爲敵的世界。這樣看來，小我或限於形器的生活，每到一級，不惟不能停留，須向前追逐，而且每到一級必節節與其敵人衝突；而其所衝突之敵人，其究竟與他自己實本出一源，本同一體。

最後，低級意識之偏缺所在，又可以說是不是忘己驚外，卽是執着自我。當小我自審其絕對的天職天命之所在，自以爲無所不知，睥睨一切，難免不誤認自我的絕對性，而其表現出來，不是執着當爾邁小的我，以爲至高無上，便是犧牲自己的人格，投入一個渾沌的太極的懷中。換言之，這樣一來，不變成一個無法無天的個人主義者，便會成爲一個忘掉了自我的神秘主義者。如果這兩種偏缺的思想表現於社會上，則一爲無政府主義，一爲絕對專制主義。這就是說，社會組織的原則，不是各自爲政，就是一人專政。據黑格爾看來，無論在個人方面或社會方面，在所有各低級意識樣法裏這可以找得出上述的缺點。

若試以上述各種偏缺的樣法與絕對意識相比，（絕對意識就是自知知世，自主主世，具有

絕對知識的完滿大我。據黑格爾說來，則絕對意識具有下列各特點：

(一)絕對意識必為知的意識與行的意識之聯合。彼必自知其所有業績且凡其所作所未有出乎其知的範圍以外者。黑格爾此處對於絕對意識的觀念就是他後來理則學中的範疇說的基礎，不過遠比此處所論的要抽象多了。因為黑格爾邏輯中的範疇是兼有純思想與純行為的。

(二)絕對意識必為大我的自覺。而此大我無假外求，即無須超出他本身的意識範圍以外，便可以覺知或鑑照宇宙萬有。黑格爾認為這樣的大自覺可以在一個哲學系統裏抽象地實現出來。

(三)尤其重要的就是黑格爾以為太極必為一我體，而此我體之本性雖是許多我體綜貫而成，但仍不失其為一我體。因此黑格爾稱其太極曰精神(Geist)。精神的本義就是一個意識，舉凡個體之生存，無一非此精神或意識之表現。夫此意識既是無量數個體綜貫而成，而每一個體又是此綜貫而成之絕對意識之一表現，是以每一個體乃羣體綜貫而成之結晶之一，又以知凡個體離開其他個體，則毫無意義之可言。所以在太極裏個體與個體間的關係有了完全表現，每一個體可以從所有其他的個體裏見得他自己的存在，個體與他體皆可諧和生存。此處的精神觀就是黑格爾後來的社會哲學和宗教哲學的基礎。在精神現象裏，精神在人類社會中最高最具體的表現就是教會。只要這教會所信奉的是完全合理的宗教，即可以算得精神最高表現。教會中所認為真生命的神聖精神(Holy Spirit)在黑格爾的精神現象裏便認作此絕對意識的社會性的

活見證。不過黑格爾此處所說的教者是否指普通一般的耶穌教會卻很有可疑之處，現在我們姑且存而不論。

(四)絕對意識最顯著之特點就是合有限與無極而爲一。絕對意識之所以絕對，並非由於空無着落，乃以其即凝著於形器界中。黑格爾對於此點特別注重，因爲許多宗教觀念認神爲空虛因而無有所得的皆是由於不明太極合有限與無極爲一之理。若謂造物本身完美無缺於先，而特慮創造此有偏缺之形器世界於後，這未免失掉了絕對意識之本性。其實，形器界無窮之偏闕正所以成太極之完美無闕，形器界之偏闕均可以協和一致，秩然得所，亦正所以見太極之完美無闕。黑格爾對於此點會重言申明，且謂哲人放懷達觀寬恕罪惡之胸襟，均本於此。

黑格爾據此作出發點，以說明太極的性質，謂太極或大我自覺其爲宇宙萬有之大本，經一種內在的分化歷程而析爲萬有的我體中心。若執着每一我體中心，以爲僅在形器界中，不與他我體相涉，即有將殊之異獨存存，則在知的方面爲自相矛盾，而在行的方面，便算是惡德。反之，若每一我體能代表普徧之大我，而能與此大我息息相通，則在知的方面爲真，在行的方面爲善。黑格爾謂：寬恕罪惡之宗教意識裏，則太極之表現同時爲寬恕之無極 (Forsyender Intuit) 與被寬恕之有限 (Forsyender Intuit)。因此在宗教意識裏太極可算得達到了最高的表現。但是，除了宗教中之象徵和寓言外，太極也另有他道可以表現，因爲在科學裏或哲學裏太極也可以有相當之表現；不過黑格爾以爲能表現太極之科學意識及哲學意識也算得達到宗教的

堂奧了。哲學意識所以闡明形器現實偏闕罪惡之所以有，並解釋形器現實偏闕罪惡之何以應有。而哲學中之矛盾法其着重點則在發掘矛盾偏闕之現象，實爲無極之生命所必須。在哲學裏，每一特殊範疇皆有其應得之分儕，偏缺者指出無諱，但仍予偏缺者在宇宙間以應有之地位。宗教意識見得有限與無極之合一，因本慈悲情懷以寬恕罪惡，而哲學意識則見得偏缺得失之無二，因本矛盾方法，以定其分儕。故知哲學與宗教實殊途同歸也。

四

以上所論都是黑格爾欲持以解決當時思想界問題的學說的大旨，茲試略舉歷史事例以資參證。爲方便計，暫且先舉個人意識樣法，然後再舉社會意識樣法的例證。黑格爾所指出的第一種個人意識樣法就是戰士的野蠻意識，以爲天地之間，唯我獨尊，崇尚強刀，凡遇敵對，必斯食其肉飲其血而後甘心。這都是因爲這種人在行爲上隱約地相信自己就是絕對無上的太極，這就是原始時普徧戰爭，人皆相食的時期。這種原始時代普徧戰爭之說，黑格爾亦係承十七世紀霍布士等對於人性之舊說，不過黑格爾以爲此種心理狀態是變幻的而且是不合理性的。其所以幻變之故即由於殺人以逞，除證明善殺者亦須有人可殺方可大顯威風，亦不能離羣體而獨立外，別無所得。換言之，卽日以殺頭爲事，但亦須依賴旁人施惠，供給頭顱，事方可成。足見殘殺之中亦寓相互之理，而其殺伐之行正所以示一較高層之羣體意識。彼原始社會之主奴制度

即所以代表比較高級之自我實現。彼爲主者欲證明其爲主，亦知道需要奴隸的合作，庶可借對方以顯其爲主的尊嚴。那爲主的大概是這樣想：只要有別的人受我的支配，我就算得了我之所爲我的最好證據了。因爲被我支配的是別人，是奴隸；由於他是他，更足以反映我是我，由於他是奴，更足以反證我是主。此一點，黑格爾與謝林同，都認爲個人的自覺是個人與羣體相反映的結果。因爲自己知道自己其實很曖昧，唯持自己與他人相反映比勘，庶對於自己的認識更爲真切。但是爲主者僅知道利用奴隸爲實現自我之工具，爲認識自我之借鑑，爲行使意志之對象。這個主奴的世界，與原始普徧戰爭必殺個你死我活的世界已不相同了。主奴世界乃是雙方面的。彼爲奴者雖無任何權利，但他自有其用處，且能促主人反省其爲主人。但彼爲主者便成爲依賴奴隸的工作以爲生。結果，這當主人的也不過是一袖手旁觀的人，徒看見別人替他工作而已。因此這主人的生活未免偷惰而空虛。兩者之中，反以忠實的奴僕較近於有真正的人格。因爲人格從自覺中得來，而自覺本是實行的，活動的，且全靠能駕馭經驗。所以黑格爾認爲奴僕實際工作，改組經驗中的事事物物，因此他可藉工作以征服經驗世界，使外界成爲自己之一體，逐漸實現自我。奴僕的本身已有了自尊的人格的可能性或胚胎，只須勤苦工作得到真本領，終究會有出頭自豪之目的。如果爲奴僕的人能自覺上述奴僕的特性，知道奴僕因工作之故，實係原始主奴社會中較有真正人格的人，而自我意識便由奴隸一變而昇爲再較高一級的思想樣法了。黑格爾以爲這在歷史上是一種哲學意識的階級，斯多噶主義最足以代表這一級的新

思想樣法。

黑格爾在此處單討論斯多噶派人生觀的實際方面而未提及理論方面。就行爲上論來，斯多噶主義是一種人生態度，認爲萬事萬物都受自己的理性的支配，至於事實上他能馭外物與否則非所計。因爲斯多噶派人以爲自我之尊嚴即在理性中，欲證自我之獨立，無須奴役他人，亦無須戰勝攻取。他仍是社會中一分子，不過他的社會是理想的，是由斯多噶人，由以理性爲指針的人組成的。因爲有了克己工夫，斯多噶人簡直全不理會他是主抑是奴。不管在寶座上也好，在枷鎖裏也好，在服侍他人也好，只要他循理而行，在理想中他宣稱他能保全其人格，他就算不失其自我。他與羣體或別人的關係乃即是他對於他自己的理想或理性的關係。他的世界是他自己和他的理性造成的。其缺點在於忽略實際生活，把人世的活動，意欲和興趣的滿足認爲偶然而不錯意。爲求自我之獨立起見，竟致犧牲一切制服命運，改造環境的計畫。因此生活亦殊嫌空虛。若果人一感得生活的空虛，自易由斯多噶派而變爲懷疑派，根本對於自己的理性或理想發生疑問。黑格爾此處當然係指古代的懷疑主義而言。古時之懷疑主義者只求保持理性的自我意識一名詞，而斥一切日常生活的主義、理想、權威、信仰等爲虛幻。彼懷疑主義者，如第阿錦里士在浴盆中然，打破舊式信仰，不顧風俗習慣，過矛盾不安的生活藉以示自我之獨立。若果徹底採取這種人生觀，那麼，便會感得人生的虛幻而無意味。有如斐慈基羅所譯阿瑪開雅詩中之所描述。自我到了此種境界自然算是自由，但是生活卻是虛幻。世界因此好像又顛

成毫無希望的紊亂。宇宙魂一旦查出其失敗所在，爲向前求勝利起見，於是乎又不能不遷延變通。

五

到了這裏，於是黑格爾便進而討論另一種極重要的個人意識標法，叫做「煩悶意識」。至於阿瑪開雅的诗之爲煩悶意識的寫照想是大家所公認的。而對於人生的意義與價值懷疑會產生煩悶的結果，這也是無待言的。但黑格爾此處所論的特點乃在指出由懷疑而生之煩悶與由虔誠而生的煩悶的根本相同之處。虔誠式的煩悶意識狀態則具見於許多信書，如著名的基督模範書之所言，且亦可從許多孤寂的宗教家的虔誠的實際生活裏看出。此類人大都深切地感得苦悶的來源是由於實際狀況與完美的生活隔絕太遠，總覺自己應有的美滿境界限於塵世間擾攘倏忽的生活無有企及的希望。不論煩悶係出於懷疑，抑係出於誠信，換言之，不論煩悶係起於冷眼嘲世，抑係起於神祕信仰，均不過是末節之差，而其爲煩悶則一。但是，據黑格爾之意，實以因虔誠而生之煩悶較爲深切，而其困難之解除也較有望。故黑格爾亟力描述宗教式之煩悶意識，且不斷地引用許多中世基督教的事例。黑格爾此處乃在討論宗教意識之一方面自無可疑。最可注意的就是黑格爾不認爲此種煩悶心理狀態爲宗教意識之真正表現。在精神現象裏，宗教是社會的不是個人生活的表現。此處所謂煩悶意識顯然是宗教經驗之一種，但算不得具體的宗

教。從形上學看來，此種宗教意識顯含有自己對於自己與宇宙的關係的個人解釋。他所企求的對象固可以叫做「天」，但也可以說是在企求內心的安定和理想的人格。

煩悶意識之表現當然隨各人所處之時代環境而異。但從個人經驗看來，煩悶意識是在尋求內心的安定，即個己與理想調合，卑下之我與高上之我調合後的安定。此類的煩悶意識，詹穆士認為起於隱微地覺着自己與一種偉大的力量有了衝突；而詹穆士以為這種偉大力量非他，乃是自己的「崇高化之我」(subliminal self)。黑格爾不知道這些新心理學名詞，便稱這煩悶意識與之矢調協的高尚之我為「不變的意識」，或又簡稱為「不變的」(the Unchanging)。換言之，我們從前所說的宇宙魂，尋來尋去，現在乃尋着一孤子的宗教信仰家來作他的化身了。他的世界裏祇有他一人；他的生活真可算得理想的了。他既不顧自然景物，也不顧社會福利，民間疾苦。他整日冥坐沈思。除了他自己內心的安定與靈魂的超升外，萬事皆不掛眼。他唯一的目的就是藉虔誠修行以擺脫生活的痛苦。簡言之，他的宗教乃是他內心的鬼影，與實際毫不發生關係。即他與他所隸屬的教會多少有些社會關係，但他自己也全不知道。他把他自身，和他的痛苦與理想一概關在洞中，與世隔絕。結果，只是他自己把自己束縛住，自己與自己搗鬼，反而認自己為外人。

黑格爾敘述這一種個人意識的樣法異常詳盡，且其對於全部生活之情緒，之苦惱，之真意義的體認也頗具洞識。其矛盾之點與其可歎惜之處，就是在於此煩悶意識之真正解脫即在眼

前，惟因出發點一錯，遂致坐失解脫的機會。彼煩悶意識之所尋求者非他，不過內心之自信力耳。內心之自信力當然應從果斷之行為中求之，——具有男兒漢的決心之行為中求之。今棄自己當機立斷之決心而不用，而求至善於一永恆不變之死物中，豈非誤入歧途。只是渴望着那「不變的」，向着那「不變的」祈禱，又有何益？！一心想與上帝觀面相見，結果適看着一空洞的鬼影，上帝卻並不在其中。語云：『即使我能發見「聖杯」，但聖杯亦有碎成塵土之時！』

在這樣情形之下，則煩悶意識當然可以得些教訓，想法變通變通。此種變通是切實的，是由實際經驗體會出來的。到頭來，假如我們費盡氣力，方發見上帝不在空洞的鬼影裏，那麼誰一定在具體的事物裏。不要再往死東西裏面去找生活。我們的追求應該是活動，不是靜止。人生一世必定要有所作為方合天行。這樣一來，煩悶意識初期覺悟後的情緒就變成了實際服務。但須知這種服務並非因受自然現象的支配，亦非欲盡社會國家的職責，乃是欲博那永恆不變的理想的心。這種精神發出來便是自我犧牲的生活——宗教家謙卑自責的犧牲生活。但是到了這裏，矛盾現象又發生了。過去一切作為犧牲，究竟也不過是待罪之人的渺茫的事績罷了。那一意企求的不變的和完美的理想仍不能於茲實現。一切的事功盡付諸逝水。所有的德行直等於破布，此時的真我仍不滿足。從前所有的工作若有些須價值的話，其價值也全在那在外的不變的理想之我尚慈悲為懷，會多少鼓舞起一些善行，並且會恩准這待罪之人為上帝有所服役。

但是這服務之人無論作何好事，結果仍是一個無價值的待罪之人。誠心誠意地想奉承主公（指上帝或不變的理想），但終究落得當一個空的破罈罐。所存他能爲主公服務者，如是而已。在這種情形之下，唯一的希望只有來自別方。最後的覺悟就是認爲這不變的高尚之我到底頗關心於這待罪者的解脫。也爲他犧牲了一番，且讓他得與那永恆不變的精神往來，結果便悟到了卑下之我也得與高尚之我合一，殘缺之我也得與完美之我相通。一切勞力究非枉費。所以，因自責自制自絕之故，而此殘闕之我或可感覺到一種神聖無罪的新生命，好像那永恆不變者即生活於自己之心靈內。他現在便算得了永恆不變者的無上恩典，而爲神聖努力。

到了此境，黑格爾以爲那煩悶意識之大敵也就隨之而生。從前那種自卑自絕的心態現在變成了精神的驕傲。從前爲神聖努力的人現在變成了虛弱的狂生，須加以不斷的抑制，使驕傲之雄心能出之以堅忍謙遜，方足以鼓舞生活向上。人到了此境，則心境異常矜持，一言一動以及些須得失利害均不絲毫放鬆。此種生活雖係苦心孤詣，但未免繁瑣無益。然而，他經歷許多艱難困苦，到此可以知道人生的主要經驗，就是只要一個人合理地遵守真正生活種種條件，必能由活動而達到與其理想世界諧和一致之境。換言之，彼具煩悶意識之人，乃欲於幽居獨處之中求其作人應有之地位，而不於實際生活待人接物中求之。亦不於戕殺敵人，或奴役他人，或空守理想中求之。黑格爾說，只要吾人意識達到了真理性之境，便可靜定自信，而不致矜持疑慮。因爲意識達到真理性之境便自知努力的新領域，而且自然專志凝神以從事，而不枉耗心神。

去征服那怪幻的精神仇敵。因為他真實見得人與我，外與內，宇宙與人生實係一而非二。但彼煩悶意識無論如何決不能見到此境，因此也終不能覺悟其自身的真理。茲引黑格爾原文如下：『意識好像隱約聽着有一個間接的聲音，告訴他說，他目前的困苦，在潛伏着的真理裏，乃正是困苦的反面，叫做解脫；活動中的幸福，勞苦中的快樂。這個聲音好像又特別告訴那煩悶意識說那待罪之人的困頓勞作在潛伏的真理裏原是一種完美的工作。這話的本意就在指出誰個人親手所作的事方能謂之為功績。但就煩悶意識方面而言，其活動與功績仍然是愁苦的。其滿足所在，即其煩惱所在。欲解除煩惱得大歡喜，他只有向他界或天國尋求之。但是此處所謂天國，就是現世裏所謂理性的世界。不過天國裏的活動與存在是空寂而與世無涉的活動與存在。而在現世的理性世界裏，意識卻能確信其自身的存在及其具萬有於一體的個性。』黑格爾堅以為此種理性世界舉凡文明人的通常意識莫不有之。這種意識也可以叫做富於高尚理想的實在意識。至此，宇宙魂又另行降生到別種個人身上了。這新宇宙魂化身的個人說道：『這世界是給我生活的，我是要在這世界裏盡我的性，盡我的職的。』這個新的少年精進的意識世界，這個「個性再生」的世界，黑格爾叫做『理性的世界』，不過僅是個人理性的表現，而非社會理性的表現罷了。這個時期的理性與普通人之文明意識相等，也可以說與自己內心中別有洞天的人的意識相等。那虔誠的宗教家儘管獨自在寺院裏修行，但這向前運動的宇宙魂已另覺悟了一種新的意識樣法，如浮士德中魔而變作尋享樂的青年，如熱烈的放任情感之人，不復安

於冥想，不顧一切以求生活的滿足，又如改革家欲改革一切現狀使其理想；簡言之，如一顧目前之我，思其目前事，實善言之，皆其分內事之人。

四 黑格爾精神現象之矛盾進展

一

在前章裏，我們知道黑格爾的宇宙魂因在人世裏所經過的種種樣法，也可「愍苦輪迴投生」，而得着一種教訓，就是：即使宇宙真正是我，但如果我只知有我，與羣體的生活斷絕有機的關係，那麼，我決不會實現出來「宇宙是我」的真理。真是，欲實現我之所以爲我，我需要羣體世界，我離不了羣體世界，而且，我必得創造羣體世界。黑格爾精神現象裏的理想英雄，叫做宇宙魂（或用一熟習名詞稱之爲張三李四或任何人亦無不可），經歷了前章所說的種種經驗，纔得着上述這個教訓：宇宙魂初爲野人，以殺頭爲事，冒危險，經征戰，奪取他人性命。以證自我存在。次爲主人，蓄役如隸，此同一之宇宙魂束手依賴奴僕以證其爲中之主，但結果雖名爲主，而實反爲奴。同時，當宇宙魂爲奴隸時，覺悟唯實際服務方有自福，再次爲斯多噶，此飽嘗世變之宇宙魂看輕塵世名利，得失，以求忠於自己虛空之理想；雖然算是求仁得仁，但不過僅索摸於抽象的理性之空中樓閣，究竟既無所作，亦無所得。再次爲懷疑派，此同一之理想英雄，感得萬象皆空，因而變成「煩悶意識」。離羣獨立的個人經驗到了孤苦困頓的宗教生活

裏而達其極。我們的英雄——宇宙魂既變成了遺世獨居的宗教家，視自己爲外人，煩惱悲哀之餘，在渺幻的夢境裏或無憑的天國裏藉藉着一點平安和慰藉。

宇宙魂忽然從夢境裏豁然醒悟轉來成爲一個再生的青年，喜歡真正的人世生活。他不禁自說道：『這個世界就是我的。但是，既是這樣，讓我把牠弄成個像樣的世界。我要立定志向尋求我自己的快樂，當然，我有享受快樂的權利。』

『人生斯世兮筋力苦稀——』

追求更充實更豐富之生活兮是吾所期。』

黑格爾精神現象原書到了此處，便參入一長篇關於『靜觀宇宙之理性』(Beobachtende Vernunft)的批評研究，並不具論。約言之，其大旨在說明自我到了此種境界欲贏得與外界合一唯有靠實行而不靠靜觀。換言之，自我的實現，和自我與外界的調和一致，只可於活動的歷程中求之。

及我們的英雄(宇宙魂)發現此點之後，便滿腔充滿熱血，起而向前奮鬥，其意態可用尼生之名句形容之：

『初出家園，心雄膽壯。』

於是乎我們的英雄便投入社會，開始他入世奮鬥的生涯。

二

此後的幾種思想樣法，黑格爾於敘述之間充滿了無限的同情，而同時於弱點之指出又無絲毫假借。這幾種思想樣法都可以說是代表再生式 (renaissance types) 的性格，黑格爾則用德國浪漫主義的眼光以評釋之。其共同之點即在於明白承認欲求我之所以爲我，欲求自我在人世上佔得相當的地位，非猛勇地企求理想於實際生活之中，利害得失之端，及社會組織之內不可。此外還有一共同之點就是每個自我都認爲他是羣體世界的中心，是當時宇宙魂的結晶。他的人生觀簡直可以說是雄心勃勃的「青年人生觀」；自己相信他自己已經得了至道，無須外求。他不禁狂言道：「宇宙！我告訴你，你是屬於我的！」不過他的口氣和態度與那野蠻人的便大不相同。他是文明的青年，有了力量，有了才幹，有了訓練，並且有了好勝心。他立志要征服外界；但他知道他仍然須借重外界，因爲若無外界，則他的雄心，無所用之。因此戕殺仇敵非其所取；對於宇宙之「精神的征服」纔是他的目的。同時，他又約略知道以前幾期「煩悶意識」之經過爲鑒戒，故主觀的，孤寂的，空洞的宗教生活亦非其所取。因爲在那時他已無宗教之可言，所以他已經超出宗教的空寂，而且並不害怕實際生活。他的心目中只有勝利的享樂。他認爲萬物的真理即是人生的和社會的真理。他又認爲凡一個人所能經驗，所能佔有，所能獲得的東西，只要他的理想認爲是他的，他便有所有權。

這種生活就是浮士德式的生活。此處的浮士德觀念，乃出於當時黑格爾所知關於浮士德詩，與哥德後來的理想浮士德不同。黑格爾心目中的浮士德，乃是一個快樂的追求者，總想尋一個機會可以高唱一聲，『韶光可愛願勿逝』。但浮士德尋來尋去老尋不着一個『可愛』而且『不逝』的韶光。所以他感覺着那刹那即逝的滿足也不過是外界的盲目的必然法則，與真我『不相涉』這種必然法則，乃是那兇惡的命運的化身，在當前一時的享樂裏所認為天花亂墜的一切，都極極無情地破滅燼盡。快樂的追求此時便等於真生命和真願望的自殺，黑格爾先見得此乃浮士德式的生活所逃不脫的命數。無論如何，我們須知在這種無法無天一時快樂的追求裏，黑格爾是尋不着的。這就是黑格爾讀過浮士德一劇前部的觀察，他稱之為『快樂與命運』。（譯者按：哥德於一七九〇年先發表其浮士德殘篇 Faust Ein Fragment），於一八〇八年，浮士德前部告成。黑格爾此處所論，乃讀浮士德殘篇之反響。）

此後宇宙魂降世的次種樣法，就叫做『內心法則』(The Law of the Heart)。黑格爾之寫由快樂的追求而發現所有快樂轉瞬盡皆消逝的盲目的必然法則，進而過渡到內心法則的時期，頗足以表示他對於當時浪漫運動及文藝思潮所代表的趨勢實有深刻的觀察。彼有骨氣而富於自由精神的青年，得了這必然的快樂追求者失敗的教訓後，當然不會徒懷喪自沮，亦不會隨唐消極而退回『煩悶意識』的舊路。所以黑格爾至此也並沒有把他垂頭喪氣的主人公送回寺院裏安息。而此書所得的真正教訓乃是覺悟這主人公所真正追求的對象並不是快樂，乃是一

個充滿了力量膽，可以安心立命的，而且生死以之的理想。簡言之，他所追求的乃是可以寄託熱忱，發洩忠勇的對象，剛纔這快樂追求者的失敗實由於未能尋着一個「比自己強大而且可以克治自己的真宰。」——即但丁在新生命 (Vita Nuova) 裏所指出的真宰。只要他於沮喪之餘能看清楚他自己靈魂深處的要求，並且能明瞭過去失敗的意義所在，則他的懺悔將不僅是消極的毀滅，而是一種積極的創新。精神現象行世多年之後，詩人拜翰能嘗決意追求者失敗之滋味，到希臘後，曾作有致阿古斯大詩 (Stanzas to Augustus) 及其他抒情小詩，其足以表達黑格爾此處所謂「以心法則」，及快樂追尋者之真教訓，且又足以表明當人感得快樂已成糞土，生活已歸失敗之後，仍不難尋出一可以滿足自己內心要求，可以作自己敬愛之對象的出路以資繼續發展不絕。

昔日誤先是，
身，創痛且且深，
不許悲所失雖云巨，
「不道天翻幸仍存，
一團愁緒若何須管，
朝，皮囊者為股新，
雲為懷香雨寶，

悠永最可珍；

大漠有清泉，

荒野有綠林，

孤鳥鳴空際，

告我天心明。

（譯者按：全詩大旨，最近袁了凡「從前種種譬如昨日死，從後種種譬如今日生」之語，讀者當可一見瞭然。至所謂心中寶即指自家方寸中之一股志氣，一線希望，一點靈明。所謂天觀幸存者，亦自己尙知自愛，不因此而自暴自棄也。孤鳥天心等句言因觀自然景象而自己翻然覺悟自己之新生命，新希望，或新使命也。總之，根本觀念是人與天相通的。人心即天心，人道即天道，自助即天助，自覺即天覺，自知即天知，歸結人生目的不在追求一時之快樂，而在自我發展，自我實現，自我覺悟。）

三

這種由歡樂的貪戀而變為熱烈的理想的企求便比泛泛的悔艾深切多了。因為一個人到了境的確覺悟了一切歡樂均轉瞬消逝，變成枯朽的真理。如果人認定這個真理，一面看輕享樂一面認真努力作事，並無別的貪圖，只因爲萬事均歸幻滅，惟自己內心深處的眞要求方可以

萬變而不朽，這樣，他可以算得近於真的自我表現了。選擇你的理想！立定你的志向！預備爲之犧牲一切！那麼，你算是第一次知道如何生活了。因爲生活的意義在於有一些寶貴而震盪的東西以充滿自己的心坎。——這就是黑格爾對於浪漫時期及少年精神所發生的人生問題的談濟。

代表次期的宇宙魂的就是這有「內心法則」的英雄。只知熱烈地趨赴一種理想，至於理想之是非善惡，概非所計，但以自己的情感之所向爲依歸。只要他的心情告訴他什麼是他的理想，他便隨時可以爲理想而死。這就足了。他就算得其所哉了。他返觀周圍一切都是不知理想爲何物的俗人的虛幻世界，而他自己卻是一個滿懷慈悲的博愛家，充滿了救世熱忱，覺得人類最大的需要就是依着他的理想而行。於是他成了一個改革家，先覺之士，看不起現世而與現狀作戰的人。一方面他是滿副好心腸想挽救頹世，但同時他的理想又未免失之感情用事。他也許是個成功的改革家。但是他理想的改革計劃今天方纔實現，而他立刻便又覺得已腐化得不值半文錢。他甚至於攻擊剛成功的改革黨，比他先前痛恨舊社會還更厲害。所以，在他心目中，天下最無價值的東西莫過於已經勝利的理想；因爲理想一經實現，便非內心深處的要務了。故浪漫的改革家簡直是以咀咒世俗爲生。他志在改革社會，但即使社會一經依他的理想而改革，仍逃不脫他的咀咒攻擊。他的理想太高尙純潔了，他決不能與任何世俗現實妥協。他憤懣不平，因爲那污濁的社會雖然貌似承受他的理想，而其實把純潔的理想潰裂了。

似這樣的一旦翻然醒悟自負有內心法則之人當然異常之多。其實這一大批的浪漫改革家不過是高一等的原始時人自爲戰的重演罷了。這也可以說是一羣發狂的先覺之士的世界(a world of mad prophets)，各人爲他自己的誇大狂所愚弄。描寫這一類的生活，黑格爾心目中係指席勒盜劇中主人公的一大篇演說，及德國狂騷文藝裏的熱烈家而言，因爲這類人大都以人道主義爲招牌，而其反抗當時社會制度也，又是抱的無政府主義。黑格爾描寫此種生活態度的短處或自身的矛盾，真是不留餘地，但亦未始不公允。

四

繼此種純以感情用事之革新家的悲喜劇而起的，便是更常見的浪漫的俠義之士(Knight-errants)的喜劇。此處所謂遊俠義之士已不復執着感情的迷夢了，而其理想乃退取一貫的規條方式，但仍把這種法則集中在他們自翊爲高貴的人格上。黑格爾顯然是在描寫彼類人物，其矛盾之所在已早爲西萬提斯(Cervantes)形容盡致。黑格爾以爲此類俠士性行，亦足以代表思想樣法之一種，故特加論列，雖知簡但亦甚切要。此處之所謂有俠義之英雄，已與神世之俠士殊科，故其性格與魔俠(Don Quixote)不同。此處的幻想僅限於黑格爾當時最普通的而言論大略言之，此處的俠士的態度乃是一個理想的空軍博愛家。他唯一的目的是仗義以與無法無天的自私心搏戰。他認爲自私自私最足以違害社會，但同時他自己卻執着俠義爲無上尊榮，不過他之

爲俠義而犧牲並非出於一時的感情作用，乃能守之以忠，始終如一。他的理想道德乃是抽象的，叫做人格的高尚。其嚴於克制自己的情慾之目的，並不是欲遵循什麼內心法則，乃純是欲掃除此私慾橫行的世界的一切惡魔。他痛恨人慾有如蛇蝎，以爲斯世乃人慾橫流之世，而世人亦盡皆自私自利無惡不作之巨漢。因此他的使命便是反對人慾，爲理想的道義而奮鬥；他所謂道義，其精髓即是博愛，服務他人，爲卑謙而卑謙，爲克己而克己。

這種理想家的動機誠堪嘉尚，但其瑕疪亦不可掩。因爲誠如黑格爾所言，此人雖目空一切，詆蔑社會，殊不知其才力之所長，其思想的背景仍全出自彼所兩力詆毀之社會。彼攻擊他人之自私自適足以顯其自己之自私。因爲，彼之理想企圖既與實際社會之需要無客觀的直接關係，而其行爲之動機亦並非欲作良善之公民，不過欲實現其個人「高尚人格」之臆想罷了；所以他的理想不惟不切實際，而且異常空洞。他一天簡直是在莫名其妙的新名詞新口號和摸不着邊際的幻想裏過生活。結果，還是還自私自利的世界，打倒他的誇大狂。如果這社會上有了任何公益事業成就的話，還是這人慾橫流的社會全體作成的，決非那有誇大狂的個人所能爲力。

五

上列各種思想樣法均矛盾結果想可瞭然：個人欲求其爲真正的個人，必需要一個羣體世界以資戰勝，以資制馭。但是惟有抑制自己纔可以收制馭羣體的勝利。所以個人需要一個羣體世

界，在此羣體世界中他可以尋着一個具體的客觀的對象，毫不遲疑地以之爲努力服務的目標，如是他既可不似那浪漫改革家之一無所可，又可似那理想俠義士之妄自尊大。眞正的世界必應是我一生的工作或志業的範圍，必應是我忘懷一切所努力的客觀的具體的對象。必如此我纔能夠尋着自己，知道我之所以爲我。——試問這樣的生活不是那爲藝術而藝術的藝術家的生活嗎？不是那爲學問而學問的學問家的生活嗎？換言之，這不是彼專心致志於一種志業以寄託心神外此別無所求之人的生活嗎？請問，這種人究竟是否眞正得着了自我意識呢？我許我的工作，我盡我的天職，我實現我一生的志業，並不是我想求什麼快樂，乃完全出於我性之所嗜，心之所安。雖然，這種職志眞可算得我內心的法則，但我並不強人從己，我讓別人各行其素志。還有，我之擇定我的志職，也並非出於感情用事；因爲我認爲我的志職就是自我表現最有價值的方式。同時，我並不與那唯我獨尊的俠士一樣，我決不說我自己的志事是如何的高尚得了不起，想要改造什麼污濁的世界。不但不如此，而且，在我這一行內，我還有與我在同一道上，趨共同目標的同志們。這個目標是我們大家的，非任何人所能專擅。這樣一來，我們不是具備了理想社會的應有條件了嗎？這樣一來，主體與客體不是至少可以說是平等合一了嗎？我們既然爲共同的天職而努力，我們就是爲共同目標的公僕而生存。反之，這個共同目標——科學、藝術、學術、創造的歷程，一切的一切，——也是賴我們的自由選擇，自由努力而生存。若果，你不屬於本行，你可以不必問我所從事的有何用處。我們治藝術的目的就是爲藝

術；學問就是牠自身的報酬。我們的志事純是客觀的，我們為我們的志事而服務，而犧牲。我們的志事本身自有其存在價值，不假外求。若是你想得正當的自我意識的話，趕快去尋出這類的志事，為努力服務及發展自我的對象。（譯者按：此處所謂志事或志業原文兼用英文之 calling 和 cause 與德文之 die Sache。志業二字得自吳宓先生。見學衡第十六期。）

黑格爾剛纔所提出這一種的思想差不多道出學者，如他自己這般人的心事了；並且也可以說幾乎道出他當時的文士，藝術家的心事。因為除開快樂的追求，感情用事的革命，妄自誇大的俠義，他還尋出一種為如許英雄才士所久認為滿足的理想生活。此種生活須對於一種確定的志業有了沈潛的愛好，即以此為目的，而不問個為什麼。一個人一生除了努力於專心致志忘懷一切的志業外，究竟更有何求！所以，生活的目的就是實現志業以尋找真我，真我即是宇宙。

黑格爾敘述這種生活態度的矛盾點，真可謂盡思想家之能事，而亦所以自道己身志業之極自然的缺點。因為黑格爾之指責前面那幾種浪漫式的夢想家猶且稍留餘地，而其抨擊那口口聲聲不離志業，奉志業為神聖的學者或藝術家，真是無微不至。黑格爾認為這志業的理想也全是偶然的，出於臆斷的，他並且很巧妙地指出這些學者或藝術家之所謂忠於其志業，其實也不過欲賣弄他們的智巧，以博世人的稱譽罷了，還是脫不了執着自我，輕蔑他人的野蠻故態。黑格爾之描寫這些志業的忠僕的實際行為頗富於諷刺之趣。那博學的著作家或那自得的藝術家，千

辛萬苦從事於著述或創作，第一次把他的全部精力放進他的作品裏，於是，自己相信這必是偉大的作品，因全部自我都表現於此了。而外表反故作謙態，即在本書的序言裏，或於與友人的書札裏力言他的東西如何如何地譴陋菲薄不足道云云。是的，他並無什麼貢獻。他之所以發表這些譴陋的文章，也不過略貢千慮之一得，以示忠於志業之微意耳。這就是表示忠於客觀的對象的高妙的方法。於是又有一般如蠅似蟻的批評家出，集矢於這種新出版的著作；他們亦自當爲忠於志業，不能不盡提倡或校正之責。所以他們不是互相標榜贊許，便是吹求攻擊，當然他們自以爲是各盡批評家的義務，並不是出自虛榮心，亦非欲是己非人以取快。不消說這被批評的作者是不會爲他們迷住的。——這就是爲志業而忠於志業的世界！其實他們一天忙個不了還是爲的欲滿足他們的虛榮心，美其名曰爲一種客觀的無目的的志業而努力。

黑格爾論此種意識樣法所標的題目最足以表示他的態度。他稱之爲：「Das geistige Thierreich und der Betrug, in der die Sprache selbst,」大意是說：「理智的動物界及其騙局，或忠於志業。」此實揭穿假借忠於客觀之名以學問驕人的偽善者的內幕的有數文字。因爲黑格爾是生長於理智動物的空氣裏的人，故能將其神髓，全盤托出。

六

但是由上述這種矛盾現象所得的結果仍然是正面的。這些理智動物的根本理想實在是很好

的。他們的偽善僅在於佯認爲藝術而藝術，爲學問而學問作他們的理想。假如此種志業之選擇並非出於主觀的臆斷，亦並不佯認作客觀的普遍的職責，假如吾人明白承認此種志業之選擇是由於適應社會的共同的和自然需要之所不得已，那麼，這纔是吾人真正的志業，職責，或生命之所寄託，姑無論我們個人承認與否。以個人之所能爲役以與這龐大的共同職責比，真是渺乎其小。但只要個人能認清此點，他便可明白他應有的地位，而不致佯爲自負了。須知此重大之共同職責不唯不會壓倒個人，而且是供給個人真正自我表現的關鍵。試問世間上是否有這樣一個職責，這樣一個志業？黑格爾答道：有的，在一個自由民族，一個有組織的社會的總意識裏我們就可以尋着我們的真職責，和真自我表現。足以代表全國民的真生命的國家就是每一個忠實公民的客體自我。所以國家就是個人的真正自我，她可以分配各個人應有的職責，指定各個人相當的志業，賦予各個人的德行以意義和價值，充滿各個人心坎以愛國熱誠，並且保持各個人生活的安全與滿足。現在，最後，在這自由民族的意識裏，我們既無野暴相殺的自我意識，也無孤寂空洞的無憑理想，也無舉天下以奉一身的個人主義。在這種自由民族的意識裏，各個自我都與全社會的精神貫通一致。到了此境，精神的世界便算開始了。以前的種種意識樣法都不過是虛空的影子，生命的片段，真我的零簡罷了。他們在歷史上的過程也不過是「精神」的總生命裏所分化出來的樣法，——爲自我在沈睡狀態中忘記了其自身與大我精神爲一，與衆生本出一源的至理所產生出來的各方面罷了。一個有組織的社會就是其中各個體的真我。個體的

真誠地愛他的民族的意識裏。

黑格爾之所以說出這番沈痛的話就因為他作此書時，敵人的馬蹄已經踐到了德意志的國土，而他自己也快成爲亡國之人了。雖然開場時說得很樂觀，但其語氣之沈痛已暗示着這個「精神」也是過不了他的矛盾經驗，同他的失望的。真正講起來，「精神」的故事比起前幾期個人生活的故事來還要更悲慘些。

第一種精神樣法就是一個小而且進化甚高的國家精神，有如古之希臘共和國然，因爲國小，故人民甚爲親近，因爲進化甚高，故視國家自由甚重，而要求人民的忠愛。

第二種這樣的社會組織，其重要問題當然是維持個人權利與社會義務的平衡。黑格爾認爲這不是哲學裏的「主客問題」之見於社會上的一端。國家賴個人而得其自覺，而個人則自認爲國家之一部分，之一工具。如是，在這相關的雙方中，國家意識爲主，而個人意識爲客。若於國家自覺的「說客」來，此種主客關係乃是畸形的，不平勻的，因此不健全穩固。A譯者按：此處之所謂主客問題 (The problem of the subject and object) 約略當於宋儒之體用問題。程明道用「天」解釋此段，則以國家爲體而純以個人爲用，則其關係是畸形的而不穩固。最好的雙方關係應係體用合一，或主客合一。國家固是個人之體，但同時又爲個人之用。個人固爲國家之府，則同時又是國家之體。

不過這種理想的小共和國裏，個人與社會間的問題尙非如近代公民權利與政府公共權利

之直接衝突。因為在這種程度的政治組織裏，個人大概只知道（至少在理想裏）忠於社會職責，不管是何職責。只有因為他盡了職責，他纔自覺有權利。近代的個人權利義務觀念乃是後起的。黑格爾討論這種社會意識所舉的例子，並非依據古希臘國的信史（因為他以為希臘信史由於種種原因尚含糊不清），乃是依據一種理想的共和國，——他從希臘悲劇，特別從蘇封克里斯的三齣劇伊底浦斯（Œdipus）裏所見的理想國。此時我們最易聯想到，而可以作同樣的例證的，就是日本古國的社會理想，因為在日本，個人權利完全因社會職責而取得。（原註：表示此種意識之最好例證，可於 A. B. Mitford 所著 'The Story of the Forty-seven', in Tales of Old Japan 書中得之。（譯者按：日本自一九〇五年戰勝俄國後，震動全球，學問之士，莫不生研究日本之新興趣，新敬仰。魯一士此書作於一九〇六年正當日俄戰後，故特舉出日本人忠於其職及社會道德來作例子。又魯一士於「忠的哲學」一書中亦盛稱道日本人忠勇之美德。又魯一士於一九〇九年與人書且謂當彼衰老之年，能見日本之戰勝俄國，能讀黑格爾之教化論，實彼一生之意外奇樂云。）」

在這樣的理想國家裏——希臘悲劇中之理想的悲劇的社會組織，或日本古國的社會理想——個人與國家間之矛盾乃見於對於家之孝與對於國之忠的衝突裏。換言之，此處的社會組織是兩重的，一是家庭，一是政府。但家庭的福利聯繫中於孝敬祖先。當個人在生時，其在社會上地位或價值如何，全視其對於國家之功罪以為準。但個人死後，在家庭中，則有絕對權利。

受喪葬祭祀之尊崇。因此家庭的責任與國家的義務有時便不免發生衝突，安特恭尼(Antagon)之悲劇實即起於此種衝突。黑格爾敘述此類的衝突甚長。吾人若不諳悉日本種種方面所表示的愛家心與愛國心的衝突，日常的職責和孝敬已死的祖先的職責的衝突，難免不感覺黑格爾寫得太瑣屑。讀黑格爾看來，此種悲劇之根本所在係由於忠愛之心歧而為二，一是對於他界的，纏綿的，神祕的，絕對的祖先的忠，一是對於現世的政府顯明的，目前的命令的忠。對於他界的禮法在社會上束縛力非常之大，其來源也非一朝一夕之故，而且何時肇始也是不可究詰。但是這眼前的政治組織又是很堅固的而且有權威的。若加反抗，便將犯罪。即使當事者動機純潔，只為孝順祖先，但所犯國法仍不能寬宥。——這就是這一階段的社會意識的運命。如伊底蒲斯之困出於不知，殺其父而娶其母，雖因此作了國君，但亦逃不了惡果；又如安特恭尼因本乎至情，為已死之弟白冤，盡其為姊之職以與兄弟報仇而與國君作對，但也落得過悲慘的下場。凡此都是表明忠於家與忠於國的衝突之最好例式。

簡言之，這種理想的國家，忠心兩歧，界限不明，因此不甚穩固。雖其根本立脚點在於引起國民忠愛以與他國戰爭。但一經戰爭，則較簡單的社會組織往往瓦解，而不期然而然地過渡到次高級的社會發展——帝國主義(imperialism)。

在帝國式的社會組織裏，私人與公共權利之衝突異常顯明，且有明文的法律規定以調劑此種衝突。這些法律之理想目的在於維持各個人之權利，但司管法律的統治權卻屬於國家。此處所

謂國家與上面所說的共和國已大不同。共和國之尊嚴乃是國民所公認，如出諸本性，而且國民之忠愛其共和國也極其自然，無須勉強。但霸國的國家則有一個特殊個人以作君主，藉以象徵國家，代表民意。此種制度所生出第一衝突之點，就是國君個人專擅的意志與他尊重法律為國民謀幸福維權利的天職的衝突。第二點衝突就是國君的意志與國民的意志間的衝突。愛家的觀念已變成富兵愛國的義務了。人民的最大職責已不是孝敬死者，而是服從生者了。理想中以公正為尚，而事實上則多專擅武斷之行。慘烈的衝突已不是孝敬黃泉下的祖先與服從現世的執政者的神祕的衝突了。此時的衝突乃是法律和秩序與獨夫的專橫妄為的衝突了。在這種衝突裏，君主與人民雙方均同樣地牽連進去。國家至此一方面為人民共有的必須，但同時又是人民所共有的壓迫。人既不能棄國家而獨立，但又不能長久忍受國家之壓制。在這霸國世界裏，那社會精神與此自身便有了糾紛，但也只能權且在這糾紛的境地生活着，然後徐圖自拔。故霸國主義所代表的，就大體上說，實係一種社會精神，此種社會精神，其表現出來的制度組織雖強而有力，但究不甚穩固。

在這種情形之下「精神」的惟一辦法便是自我教育——教育人民使之充分了解社會國家的問題。至黑格爾所論關於教導社會意識的層次，茲可不必細論。此後所論列的受過民治訓練的各個人主義，也不過是訓練羣衆意識時所應有的結果罷了。如懷疑派之發現國家原不過人民自私的結晶，忠君愛國原來是滿足個人貪私的招牌，濫用政權的增長，同社會各階級的衝突等

——凡此思想皆社會意識經民治訓練後生出的各方面。十八世紀的開明運動使代表這各種思潮的頂點。社會誠然是必要的，但其目的純是爲輔養教導自由的個人。「樂利主義」便是衡斷社會真理的標準。所有一切存在，其所以存在之目的完全是增進個人的快樂。至於這世界歷史上背後的任何根本原則，姑且存而不問，認作不可思議之列。我們眼前所能見得到的真理只是一言以蔽之曰，凡足以增最大多數之最大幸福者都有存在之價值。最大多數的最大幸福就是我們所企求的目的。談社會學理到了此點，真歎觀止了！推翻所有武斷的法律，打倒一切專制的君主！掃除因襲的忠的觀念，除了全人類的共同權利外，沒有一樣東西值得我們盡忠的。我們全是自由的，全是平等的。「精神」現在變成一大羣自由平等的個人。讓人們各自自主自立。

於是乎，大革命，絕對自由和恐怖時期因之而起。因這一大羣個人皆如不羈之馬，可以任所欲爲。固然，凡事理應依全體意志而行，但誰能執行這全體意志呢？君主嗎？但君主已死了。人民的代表嗎？但這些人民的代表也不過是些自由個人，沒有任何合理的忠的對象。他們認識公意唯一的方法就是實行他們自己的私意。自然，他們說是謀最大多數的最大幸福，但除了憑他們個人經驗所得，一時直覺所感以爲準則外，他們再也尋不着一個可以考驗普遍效用的標準。因此只能以個人主觀的主張來強人從己，結果致引起黨系之爭，成爲國民公敵，終於被推翻下臺。社會到了此境又退回原始時無政府狀況，又重蹈普遍戰爭的故轍。

七

「精神」在上述那種社會政治狀況之下仍然尋不着其自身主客兩方面的調和。這並非因為舊個人主義是對的，實因為真的社會組織需要一個較高的綜合。黑格爾認為在那種絕對自由的政治情形之下，只要條件適宜，「精神」實儘能夠自己照顧妥善。但無政府狀況卻不可容許，必須有一種多少有幾分穩固性的社會憲法纔行。但這種法治的社會組織，亦並非「精神」可尋得安息之所。因此社會精神不得不進而尋求理想的或道德的基礎，所謂「空中帝國」者是，以為安身之所。

到了這裏，於是黑格爾便援用了許多康德費希德的名詞，以描述他所謂「精神世界之道德觀」。在此階段內，「精神」仍自覺其社會性，而認實否為一種悠永的理想法則，通行於凡有理性之倫而不爽。這種實在也可叫做「天國」。（譯者按：天國原文為 *the city of God* 譯為「天城」「天府」或「上帝的城」均可。唯此處譯作天國似較妥適。）天國中之法紀是終古不滅的。在此高明悠久之天國裏，吾人一面雖承受天理，認為可以約束凡有理性之倫，而一面吾人之道德自主權仍可保證。此種理想雖似近真，但究甚縹緲，充滿了矛盾。在地球上這種理想的天理，「譯者按：「天理」原文作 *moral order*，直譯應作道德律。余以為譯作天理較為切當。細審此處 *On earth this ideal moral order can never be realized*（天理決不能

實現於地上之語氣，則天理二字之適當更顯然可見。其康德行理論中所謂 *Das Sittliche Gesetz*，皆以譯作「天理」較為妥善。」是決不能實現的。因為我們在地上所能看見的只有現象。唯有彼超時空超現象而住在本體界的自由的道德當事者方能夠創造天國自覺地安居其中。但我輩凡夫要想堂堂地作一個有價值的人，非有所建樹，實際參與完善的天理之創造不可。那眞宇宙或那超官感的天理流行的道德世界自然可以保證我輩凡夫創造天理之絕對權利的勝利無礙。但吾人之所以成爲自由的道德當事者就因爲宇宙間需要我們自由忠實的行績以贊助正義的勝利。若吾人苟非自由的道德當事者，則「道德」二字實覺無意義。但是若果吾人既是自由的當事者，則吾人同時又可以自由犯罪惡，自由阻礙正義的勝利。

這一點卽所以暗示康德認道德之眞正勝利屬於超官感世界的學說的矛盾。只說天國是一個超官感的世界，實在無濟於事。而自我往那超官感無知覺的世界去求眞實表現，亦似無謂。所以康德和費希德式的道德世界觀也僅有片面眞理，不過代表一較高級而且是社會的「煩悶意識」之一種，以求最後之實現於他界而已。

此外還有一種道德的實在觀，以爲精神之實現並不在於所已作，而乃在於所欲作；只在動機之高潔，不在成效之大小。只要有勇於爲善之心也就足了。不管自我受了多少挫折，經了多少失敗，只要他有了不斷地決心以求至善，以求自我表現，以求與天爲一，也就可以算得自我的勝利了。也許幃幕就等於劇情，意志可方諸實事。也許「精神」就像前面所說的高等的

「理知動物」可以自慰道：「雖然我一無所成，但至少我已經盡了我的心力了。」黑格爾同時的許多思想家，和前此的萊新（Lessing）都是抱的這種態度以解決道德問題，他們以為只有真理的尋求纔是可能而且真正有價值的工作。這種見解驟視之頗近於黑格爾的絕對主義，但其實又與黑說相隔很遠。

因為若純以求真或求善之動機或志趣為真善之本身，若以全部精神生活（不論個人的或社會的）只是一種目的，一種理想，一種態度，或一種志向，則吾人須知試返觀自我表現史實充滿了錯誤與缺失的痕跡，而自我過去之一言一行，實無一不有負本心者，如是，則自我者亦不過幻象的表現，限於形器的錯誤，而且與理想衝突的罪愆罷了。

由此足見在形器界的缺失、錯誤、矛盾、罪愆等髣髴即是自我之本性，即使自我高尚其志，欲求至善，亦所不免。尋求完善自我，表現完善自我之任何努力其本身即是陷入於不完善的步驟。不有惡濁經驗，則純潔之自我無從表現。不經無理的歷程，則理性之自我亦無從表現。欲求自我之所以為自我，欲求自我與自己的理想世界合一的絕對目的，非經不斷地內心衝突，和不斷地超拔形器界的過失，亦無從實現。

見到此點，則知自我之真命脈，精神的真生活不在過失之自身，乃在超拔過失之歷程裏，故黑格爾以為凡小已限於此形器世界中，自身實具有不可免之過愆與矛盾，但過愆決非永不可改變，矛盾亦決非永不可拔除。故自我之真正表現即在於不斷地自覺地征服自身此時之缺憾，

並拔除自身此時之矛盾的歷程裏。至所以如此的根本原理，吾人可於寬恕過愆的襟懷裏理會出來，蓋當吾人有了寬恕罪愆的襟懷時，吾人已經超出了過去的罪愆，一面感得故我之非，實應懲創，但一面感得故我之非，實係促成今我進步之階梯，因此亦有足寬恕之處。因而悟到自我之真正表現即在此不斷地超拔故我之缺憾矛盾以創造新我的歷程裏。

要想明瞭黑格爾此處關於自我之性質，完善與缺憾，有限與無限的學說的真義，我們必須進而研究另一較高的社會意識，即表現於歷史上的宗教裏的社會意識。

八

黑格爾說，宗教就是絕對存在的意識。換言之，宗教不是個人先以自我意識爲宇宙中心，進而欲求在宇宙間爲自我第一地位的努力。宗教乃是力求表現宇宙或絕對存在的真性質的意識，雖然，宗教仍免不了自我從其個人的立腳點對於絕對存在之解釋，但究與以自我爲中心之見解不同。

在歷史上，宗教所代表的乃是社會意識對於宇宙的態度。宗教乃是「社會我」(the social-self)對於宇宙的解釋，宗教也可以說是個人對於宇宙的解釋，只要他能夠代表社會我，或與社會我合而爲一。這就是說，國家，教會，或人類都有一個宗教。個人只有從他所處的社會，國家，教會，或人類的全體裏可以得着宗教意識。他如幽居獨處純粹的個人神祕的宗教經驗，

僅代表如上面所說過的「煩悶意識」，算不得最高的宗教。

最原始的宗教用「自然力量」等詞以解釋宇宙。那原始民族竟於無意間把所有的自然力量都理想化了，以爲這些力量是有生命知覺的，可以作威作福的。爲表示這些力量的神祕和尊嚴起見，他們用許多禽獸之屬來象徵這些自然力量。及知識稍進，人漸知修築廟宇，建立碑塔，以供奉鬼神，而且刻石塑像藉以表出鬼神情狀之髣髴。埃及的大建築式的宗教，就是這期宗教的好例。希臘的宗教把所有的神盡皆人化，已漸知絕對存在（神）與相對存在（人）之真關係了。其結果爲藝術的宗教，將所有的神盡行描摹成理想的人。但是用藝術以人化宗教，勢必至於把藝術本身也人化了。因此希臘的悲劇裏的主人，長生不死的神仙漸少，有生有死的英雄漸多，而詩歌竟明白地成爲人生的模倣了。希臘喜劇算是完成這種人化藝術的歷程。起初只是描摹神，而到後來，他們乃老實不客氣地批評起人來了。於是舊日宗教的信仰便解體而變成人生的懷疑，不承認有神的存在，只承認有人的存在。個人萬能，何用宗教！這就是無政府時期的宗教。

但是，宇宙仍然是神祕，萬能，巍然在外，其幽晦之處，仍然非懷疑主義之所能究詰。鬼神之迷信雖去，而個人之幻想頓增。個人站在一邊，宇宙另站在一邊，個人與宇宙兩不相涉。個人獨自自覺，而宇宙徒爲自覺之寶藏，只是黑黢空曠在那裏，無人去開發。我們這些生靈現在已與這大宇宙精神隔闕而不相通了！我們好像是無意義的限於形器的外殼樣，我們要如何纔

能鑽進這大宇宙的深處，而求得太極的本性呢？

好得這裏尚有一種未曾嘗試過的宗教意識，現在時機似乎成熟，快要降生了。黑格爾至此用了些戲劇似的筆調來敘述這種意識法產生的情形，他把過去所有的幾種最重要的意識樣法盡皆搜羅無餘而指其所以促成新意識樣法產生之原因：有斯多噶主義力持自我之尊貴在於普遍的理性，但自我究係何物，彼又茫然。有「煩悶意識」，思欲尋得救主，以求慰藉。又有希臘古國之社會精神暗地裏悲哀已失去的良好精神。凡此種種都在那裏渴候新生。而新思想的產生果然也就實現了；這種新思想其實就是一種對於宇宙的新信心；相信那退藏於密的太極已顯現降衷於個人了。

他們此時雖不一定相信任何個人都是了不起的，但的確相信太極已顯現於人形了。這就是初期基督教的思想。

這種思想也得消逝。這位降了世的主也得退藏於天界之中，無人理會，因為吾人的實感究無法認知太極之情狀。於是唯一的思想，便以為上帝的精神即永遠現於教會中，唯教會知道如何這「絕對存在」本身是完善無缺，就因為祂能表現祂自己於這無窮的離開祂本身而走入形器，罪惡，黑暗，錯誤的世界裏，而祂同時又無窮地在那裏促形器世界與之調和，融入世來生活受苦以求與祂自己絕對的本源合一，而納萬有於其中，以期萬有與祂本身的大調和。

黑格爾以爲此不過宗教家比喻象徵之寓言，而哲學即所以表達此類寓言的真理。

五 黑格爾的成熟系統

及精神現象一書出版後，數年之間，因為耶納戰後，政況不寧，黑格爾只得營業其哲學教授，但他對於組織哲學系統的努力卻並不稍懈。一八一二年他的理則學 (Logik) 便出版問世。直至一八一六年他纔開首擔任海登堡大學哲學教授之職。於一八一八年轉任柏林大學哲學教授，在此繼續講授著述，直至一八三一年死時為止。他一到柏林不久便公認為哲學泰斗，一派宗師。他的學說盛行於德國各大學，掩蓋一切者有年。

黑格爾的全副哲學系統，當他在生時，已於「哲學大全」(Encyclopaedie der Philosophie) (Philoſophen Wiſſenſchaften) 裏發其大凡。在這裏，他簡直追蹤亞理斯多德，欲窮究人類知識之全部，以求其一貫而符於唯心哲學之宗旨。

吾人試略究黑格爾所以求得其一貫的系統的精神，或不無益處。讀者此時當可約略知道凡唯心派的哲學家所必有的大概主張了。唯心論者以為吾人之知識非僅是離心而獨立的外界的報告。反之，吾人之知識即是吾人自身之表現。吾人理性的真性之致於事事物物便是知識。若這

樣的唯心哲學要想對於宇宙有正確的解釋，必須說明人之理性與萬物之本性是一致的。換言之，唯心的哲學必須說明人的理性（包括一切個人的生活，活動，學說意見等在內）就是絕對理念的凝聚（embodiment）而宇宙就是這絕對理性或太極的創造品。在精神現象裏黑格爾已大膽指出絕對理性之凝聚於人類意識者如何可以解釋。茲試略述精神現象結論之大旨，藉以表明本此而成之哲學系統之趨勢。

精神現象的第一條結論於研究黑格爾成熟系統有關的，就是認為人類的錯誤與缺憾實為表現絕對真理之所必須。這一個論旨實為黑格爾式的理想主義的特點，而且是他全副系統的中心。說人類的錯誤與缺憾為表現絕對真理所必須，實與異於說矛盾法就是哲學的眞方法。當你偏首用哲學思想時，你總是想免除錯誤，求得真理。因此你總是以爲錯誤，偏見，謬論爲不好的現象而力求免脫。但是，如康德所言，不久你就會知道，人類的思想乃充滿了致錯誤的趨勢，而你能知道的，只是現象，而非純粹真理，所以你也許會覺得哲學實無有認知真理之望。但是黑格爾便欲指明只要我們能把握所有的不可避免的錯誤偏缺之見一一研究爬疏清楚，那麼我們就算認識了真理。換言之，絕對真理就是一切現象的必然的一貫的總合（unified totality）。所以據此看來，則一方面，離現象外無真理，而一方面，則局部的現象亦不能型成真理。故錯誤也就是局部觀的真理。如果執着這局部觀點，拘於一偏，誠屬不幸。但如果吾人能知局部之爲局部，及其在全體中之正當地位，則吾人可以看得出，無局部之真理則決不會有整個的眞

魂；若用矛盾的語氣說來，無有錯誤則決不會有真理。所以黑格爾大膽地用譬喻的口氣說道：『真理乃是酒狂的世界，萬象在其中，舉莫不昏醉。』(Die Wahrheit ist der Bacchantische Taumel, Worin alle Gestalten trunken sind) 若是從表面上不用同情心來批評黑格爾，則對於真理的性質之認識沒有比他的學說更可笑的了。因為這種學說驕視之太奇怪可笑，故黑格爾先著精神現象一書以作此說的導言。照此書說來，普通人的常識是自相矛盾或自相抵消的。因為常識一方面認為外界離思想而獨立存在，而他方面除了用思想的範圍外，他又不能認知外界。這種常識的矛盾，既經康德指出，便不期然而然地引到唯心論的問題了。據黑格爾的意思，常人雖理論上免不了唯心與非唯心的矛盾，但實際上每個人都是唯心派，因為每人都不知不覺地把他自身認作宇宙的中心，其評衡事物的真實與虛幻也只以該事物對於他自己的價值之高下為標準。所以普通人的常識同時免不了兩種矛盾的觀點，他說：『事實就是事實，與我們主觀的思想無關。』但他又說道：『凡是我所認為是真的，我必須以之為真的；不然，我的活動行為便沒有根據。』

不過，俗人的常識雖然自相矛盾，卻是哲學思想所絕不可少的起點。蓋無論什麼真理，其來源不在於拋棄常識，乃在於補充常識，——不在置常識於度外，而在擴充吾人的思想，而見得常識的錯誤實為達到絕對真理所必經之歷程。哲學之所以必須超常識，但又不可拋棄常識之錯誤而不顧者，實因只要吾人在常識界生活，則此種錯誤必再四重現而不可驅除。

不單常識是這樣同時是錯誤的而且又是不可避免的，——是繞錯誤之途以達到真理之宮的，即是那全部精神現象所記錄的各級思想樣法之錯誤和進步的歷程，也是其的同一性質。黑格爾認為他所分析的那各種意識樣法都是本性上所不可避免的。當然，在我們個人生活裏，我們無須乎按部就班地去重履過去人類所走過的長夜漫漫的錯誤之舊跡。這就是說我們無須乎去作野人，專以殺敵爲事，以證自我之存在，亦無須乎重去作主人或奴隸，僧侶，浮士德，無政府者，愛國的公民等以領略他們所得的各種教訓。這就是因爲前人已償了錯誤的代價，有前車之鑒，我們只須多少用一些思索，便可抽象地領略他們前幾期的教訓，而作我們較高的理想的根本。但黑格爾堅以爲低級意識若無活的具體的表現，則高級意識便無法自得表現。高級意識之本性即是低級意識的真理，故概括言之，凡一切真理之本性就是一種錯誤的真理，也可以說是錯誤的目標。因此足見，絕對就是低級的和相對的真理；無限就是有限的真理；完全就是不完全的所企求之圓滿。

二

精神現象的第二條結論就是這樣：既然每一級的意識都是全宇宙之片面觀，而且既然每一級意識總是經過一番內在的自己批評而過渡到較高級的意識，足見哲學也應採取這種內在的自己批評的方法，不過應使之更有系統罷了。在精神現象裏，黑格爾簡直明白承認歷史上的事

實如某時有某種人物，某種社會生活，某種宗教思想等，而無所諱避。但他更進而用他的矛盾去依次研究之，而指出每一思想歷程之缺點所在，及其所以不能達到其真目的之原因。於是他便根據歷史經驗另提出一較高的思想或生活態度以解除其困難。這樣地應用矛盾法以解釋歷史事實便是黑格爾引導你入哲學之門的初步。不過這僅是矛盾法部分的應用，若將矛盾法應用到全部哲學系統的本身，便又不同了。所以從導言式的精神現象過渡到他晚年的成熟系統，其中的變遷改進之迹自是顯然可見了。

黑格爾精神現象之目的在分析人類各種意識樣法變遷進化之次序而指出哲學思想之大致，而其成熟系統則在求出真理之基本觀念，人心之必有範疇，並解答其他關於真理與實在的問題。換言之，前者在根據歷史事實以求哲學概念，而後者則在根據哲學概念以求實在。吾人之思想是否有一必然法則？吾人之思想範疇是否即唯一理性之根本原則的表現？萬物之本性是否理性的表現？人之品彙至為不齊，但是否全是絕對理性之表現？自然與人心是否全係理性之表現，不過等級稍有不同耳？凡此種種問題都是黑格爾式的哲學所欲予以正面的答覆的。黑格爾之所以不厭反復，始終一貫也。且予看去以解答此等問題之故，讀者此時當可略知其大概了。

黑格爾之謬物性為出於我性，與其前帶性同。但黑格爾以為自我乃係一個無窮的矛盾；在精神現象裏，他特別着重此點。自我之所以能生存全靠能超越自我，而包括其故有卑下之舊迹

於新我中。每一小我的生存乃是暫時的，有待於被超越，並且有待於被包容於自我之全部生命中。同樣，小我之犯過愆亦是暫時的，有待於懺悔，而懺悔之後藉以增加新的道德力量。自我固將死，但死正所以求生，萬死不辭，正是企求高明遠大的階梯。自我固免不了錯誤，但由錯誤正所以見得有比錯誤更豐富美滿的真理在。精神現象中對於此理，不過僅明其大旨。在成熟系統中，黑格爾使用謹嚴專門的術語以闡明此同一之理；並且根據這自我是無窮的矛盾的原則，來解釋全宇宙的來源，這就是黑格爾的哲學理想。

三

同時黑格爾這一派的理想主義之特點又在於從一個單純的根本原則以推釋出所有其他的思想範疇。黑格爾的根本原則當然就是剛纔所說的自我。他想指出各種科學上所用的一些根本概念也不過就是形成或表現自我意識的歷程。中間的一些綱領法則足以使思想歷程連屬而不致紊亂無紀的，就叫做範疇。吾人種種的思想範疇，如有、無、動、靜、質、量、物、性、虛、實、內、外、因果、本體等根本概念——簡言之，各科學中用來認識事物之理的工具或概念——黑格爾都完全認為是吾人思想活動所表現出來的歷程，也可以說是思維者的生命所表現出來的歷程。每一範疇各有其相當地位，亦各有其相當用處。但是若不把全副範疇系統之總理念（the Idee）加入，算作絕對理念（the Absolute Idee），則任何單獨範疇之自身決不能有使我

們求得知識的效力。每一範疇，如質、量等，以其性係抽象，故皆有其限制。因既係抽象，故不能表出事物之全性。譬如，自我之爲主，或爲奴，爲斯多噶或爲僧侶，爲快樂追求者或爲理智動物，只要這自我一着形迹，限於某種樣法，那麼，這自我便是真我，非真我；是被限制之真我，非包括全體之真我，因此居於矛盾地位，只得自求超脫，以希進化，而尋真我。各思想範疇的矛盾情形與此完全相同。每一特殊範疇都是真理，但非事物之全部真理。但那最末一個範疇，可以結束全部範疇而統其全，如能明白地包括前此所有各範疇之全體而無所遺，便可以表示彼時期之最高真理。這種總範疇與單範疇的關係與精神現象所說絕對精神與局部的意識樣法的關係恰好一樣。在這裏那絕對精神分化其自身於所有相對不全的思想樣法的全部裏：一面絕對得相對而表現其一體，一面絕對又超相對以成其全體。

四

黑格爾更進一步根據他的根本原則用推釋思想範疇的同一方法來解釋宇宙的性質，心物的關係，和精神現象內所提出作例子的那些意識樣法的來源及其社會的與歷史的關係等。黑格爾既想執一原則以系統地解釋如許廣大的問題，則他的哲學上的根本原則究竟能否應用無方，當然要經過極嚴重的試驗。從人事方面搜集事例以闡明矛盾法，也許容易。但要詳細說明單是矛盾法可以推出太極的性質是在自性裏最完全地表現出來，並且可以推出太極的生命何以必自

那樣多的意識樣法裏表現出來如歷史之所暗示，便非同小可，但是黑格爾全部思想的趨勢和問題使他不能不走這條路。——雖明知有許多困難，但他也不能不走這條用矛盾法以解釋宇宙人生和歷史的路。吾人但察黑格爾對於這件偉業的意義的認識，便知其膽識實頗稱於作這種冒險。我們試先看黑格爾將所有各科學的成績算一總帳，而用矛盾法以求出其中的一貫的原則來的工作之困難及限制所在，然後纔批評他，庶較有持平之論。

如謂黑格爾以爲哲學的職務是在先天的推究出萬事萬物的必然法則，而認舉凡一事，一理，一人或一國等均賴此根本原則而生存，則未免誤解黑氏的本意。普通人多硬派這類過分的先天主義給黑格爾，照此說則每一小事，及其瑣屑節目，都應是那絕對存在的必然表現。其實黑格爾的學說與此隔得很遠。誠然，黑格爾認爲任何真正事實都是一種普遍法則的表現，而這普遍法則又實係必然地表現其自身於無量數個體的總合裏。但黑格爾的本意是以爲事物之所以成爲真正實在，卽以其與普遍法則有具體的關係。換言之，凡合理的或有意義的事實方得謂之爲實在，非謂凡事物盡係實在。黑格爾認爲既然一理表現於萬殊之殘缺有限的事物裏，則此理必應表現於無窮之形式中，而其瑣細之節必殘缺不全，無可預料。——此理卽黑氏絕對與性質之矛盾歷程之一部分。絕對之理性欲求充分之表現必須戰勝所有不合理者，乃是矛盾法中當然的道理。不合理的事實之見於經驗中的，大率是偶然的，而且是紊亂的。因此，黑格爾也是一個認爲形器界中有客觀的幸偶成分的哲學家。在哲學大全裏，當他討論自然哲學的開端時他已明

白注重此點。無論我們對於他的這種主張持何態度，若一定說他呆板地抱「凡物莫不合理」(Alles Wirkliche ist Vernünftig)的原則，未免太欠平允。黑格爾的「凡物莫不合理」一語之真意，是說凡根本原則的表現，換言之，凡具有真正必然性之事物，其存在於世間，必有其理在。這就是說，一切真正的必然法則不是盲目的，而是有意義的，不是一種無理的命數，而是理性的表現。黑格爾的哲學理想以為只要世間有一依理而存在的事物，哲學的責任就在指出這個理是什麼。但是，黑格爾根據他的矛盾原則又說：既然理性是一個動的原則，理性在世界既是一個衝突的歷程，而理性之所以為理性，全靠戰勝其對方，所以，天地間也有限於形器，偏缺而不合理的事物的存在，以特理性之征服轉化的道理。在精神現象裏我們已經遇着很多不合理的例子或思想樣法，及其如何被征服改造的情形了。我們也約略知道黑格爾何以認為那些不合理的現象有應發生之理，並且有應被征服之理。所以，黑格爾的世界裏是有不合理的事實的。而這不合理的事實原來是徒供適合理的戰勝攻取之資的，並且理性戰勝非理性的歷程與活動也是很有意義與價值的。因此世界上有不合理的事物之發生，而長為合理的活動所征服也是應有之理。譬如，你試舉幾件具體的不合理的事例，——如癡情、妄想、迷信、犯罪、羣衆暴動，以及其他天災人禍，——凡此種種黑格爾都認為是偶然的，變而非非常，不能代表理性，其所以存在，完全是預備為理性所征服的。在理，世界上應有這些不合理的事實，但是不僅徒有不合理的事實而已，還有別的事物以征服之。所以哲學的職務不在推究出來這些事實，

只須明白承認自然界或人事界有這些不合理的事實之理便得了。但黑格爾對於合理與不合理的事實在理想界中的地位卻有高低之分，而且其措詞也頗密慎。譬如一個有良好組織的社會中所有的事物，黑格爾認為有「實在」(Wirkliche for genuine actuality)與「沒在」(Existenz or bare existence)之別。凡現象界目睹耳聞之一切物事，為合理的原則的表現者謂之實在。反之，如社會中偶然的事變如災殃，暴動，戲場中之觀衆等，則只可認作「沒在」，而非「實在」。在自然界中如日星之運行，則為「實在」。如我偶然觸石而跌之石塊則僅可謂之「沒在」，以其純係偶然，而乏永常性也。

據此足見黑格爾並不是一個空想家，欲從一個簡單的原則以推演出自然界和人事界中千變萬化的事物，並推定其一切詳細節目。其實，他相信他曾經闡明現象界中有許多生硬的客觀事實，單就其本身而看，實無法可叫做合理。所以，我們也許可以攻擊黑格爾說他把許多從遠大處看來本來合理的，武斷作不合理了。但若說他太盲目地偏認凡所有的事物，無須改造，本來就是合理的，這未免冤枉他了。

五

上面已將黑格爾組織系統的困難和限制解釋清楚，且讓我們看他如何綜合所有各科學的結果使符合他的基本原則。所有的種種哲學問題，如自然界之存在，自然界有機體與無機體之主

要類別，人心與自然之關係，人心之特性及心靈活動之等級和類別，個人與社會之關係，社會生活之類別，法理論，歷史哲學，宗教哲學等。凡此種種問題，黑格爾至要根據他一貫的矛盾原則以研究之。他的目的就在說明何以宇宙萬物皆出自絕對存在之本性，何以絕對存在之本性乃表現在宇宙萬物裏。

黑格爾所據以求得上述結果之根本原則，其大旨約略如下：太極的實質就是「我性」(atself)。我性不是指普通個人的我體，乃是一個完全自決的存在，而所有萬殊的個體，都屬這「我性」的表現。太極的生命便表現於許多形象裏，這種種形象中較概括的總自，就是我們上面所說的靈幟。太極所有一切表現都是符合矛盾原則的。用矛盾法看來，一切有限的存在，其本性都是自相矛盾的。凡有限存在所必循的法則就是這樣：天地間每一有限之物，單就其本身而論，必自相矛盾，換言之，必逃不了黑格爾所謂「否定原則」的支配。這就是說，凡有限之物均不能離他物而自存，亦不能離他物而自知。所以唯有那絕對無限的存在纔是唯一的實在。但是這絕對無限的存在，實蘊於相對之中，凝於有限之內，又不能僅認作空洞的無極。若謂離開相對無限的事物尙別有絕對無限者存，是乃自相矛盾，因為這樣的絕對，有如印度人所謂純自性，實等於無物。所以黑格爾的無極是分化於有限之中，生存於有限之內，而為有限之總合。這就是黑格爾所謂「具體的無極」。無極之所以能存在即以其表現，凝聚或下降於所有有限之中，而為全部有限之總合。無極蘊於有限之內即以其藉有限而得表現。無極表現於有

限界之抽象方式就叫做範疇。範疇就是思想的必然方式。這類思想的範疇我們可以用矛盾法推究出來的；因為我們是有理性的動物，而太極或無極也不過就是一個理，所以我們的自性與太極本同是一理。因此只要我們能發現太極藉以表現出來的範疇，我們立刻便發現了我們自己的真性，同時也可以理會到太極如何表現其自身的樞紐。吾人試看外界大自然裏之形形色色，景象萬千，何莫非太極之表現？亦何莫非思想範疇之活用？舉凡外界事物之由思想範疇以昭示於吾人者，何莫不有理？但當彼自然事物，外心獨立，尙未經思想範疇之組織，尙未受理性之陶鎔時，則尙未可謂爲合理也。自然非他，其實就是此理之凝聚於形氣界中者是。自然之所以存在，即由於太極之理性本矛盾，必須藉外形以資其表現，甚且必須藉外形以資其克制，因以自覺其自身之完全自主。受動而被太極所征服，僅供太極自覺其自主性之工具者爲物。主動而本太極以征服物者爲心。人心與偶然的不合理的外物衝突的歷程即是太極的一種表現經過一番衝突，甚至經過再接再厲的衝突，如精神現象中所描述，太極得了勝利，把不合理的變爲合理，把在外的我調和成自己的一體，因此太極也更能自覺其自主性。黑格爾會再三着重此點，謂太極毋欲違自覺的目的，唯一方法即在征服自身（*selbst-entfremdung*），或在外之我，又在躍入形器界中，忍受相對界中應有之磨難，盡力與一切有限之塵外的，瞬滅的，偶然的，不合理的，事物搏戰，然後庶可贏得一求則得之的自主性。當太極賦於人心時，太極真可謂備作自然形式，勉遵相對條件，以冀藉此形器界中的磨鍊，而愈可自覺其自主性。但只要當人心純最

太極的凝聚，天理的流行時，或只要當人心與天心合一時，太極的自主性便實現了，便得着自覺了。

六

當吾人覺悟了形氣之我便是絕對理性的表現，有限之身，也是無限生命的結晶，這便是全了天人合一的自覺。內而能達天人合一的境界，則流露於外便是藝術，宗教或哲學。藝術用有形色之實物以寄寓絕對的理想，因此在藝術中我們可得着有限與無極合一的境界。在宗教裏，這種有限與無極合一的境界比藝術較高，但宗教是用的象徵及想像的方式以寄託此種境界。而哲學對於有限與無極合一的真理，與其必領，尤其有最充分之認識，因此，在哲學中我們可以證得絕對實在之必有，更可以證得絕對實在是一活動的歷程，必顯現於有知之倫的理性生活裏。

藝術中之有限與無極合一可以用直觀直接露出，不須言詮。宗教中之天人合一，或絕對實在與合一則在羣體一致的信念裏可以證得，在古代則從全國人的信念，在近代則從全教會的信念以證得之。當然宗教有高下之別，但就大體而論，宗教代表羣體有組織的信徒與他們理想中的神聖生活的關係。在宗教意識裏，絕對實在藉有限的人心而得自覺，也可以說是絕對實在自覺於人心中。黑格爾以爲這種天人合一的宗教意識在基督教裏達到了最高表現，他並且相信他

這種說法，並不是牽強傳會的。

最後，太極的自覺在哲學裏使得着最明白的表現，闡明在哲學中有限與無極合一的論證，太極有三：

第一，就是唯心派的普通論證，爲黑格爾所樂道的，謂思想與實在是一而非二。這就是說，心外無物，除了經思想的範疇所組織構造過的世界外，沒有任何實在之可能。

第二，由思想範疇的推演而知道思想的性質，由知道思想的性質因此便連帶知道實在的究竟性質。

第三，由矛盾法之應用而證明有限與無極的合一，此點在精神現象裏已說得大體分明。黑格爾以爲矛盾法的應用最足以表明真理即是許多不同的觀點的綜和。因爲這些有限的觀點，單就片面而論，總是自相矛盾，若匯通以觀其全，便可調和無忤。再從另一方面看來，矛盾法充分闡明「離開真理的全體，沒有任何片面有限之真理可以存在」的原則。反之，無限的實在或太極既是經不斷的矛盾歷程而構成的真理之全部，也必須表現於有限界中方能存在。

無論何時只要這幾條原則能融會貫通於心內，則斯時斯地太極便得了自覺，須知自我之目的即在與太極爲一，而且在原則上自我本與太極爲一，當個人自覺與太極爲一時，彼卻並不覺得形氣的個己有如何重大，此不過偶然的決擇真理的工具而已，但覺得在他的意識裏太極得着了實現，太極得着了自覺。

哲學和宗教的意識在現象界雖是時間相續的事變，但實是一種悠永歷程的表現，不可認為限於時間的。在人類的哲學與宗教裏，太極雖顯現於某種時會，但其實體的本體是永常寂照超出時間的。因為所有一切被時間所分斷的矛盾歷程莫不永遠呈現於太極裏。

六 太極觀與矛盾法

康德的純理論衡 (Critique of Pure Reason) 是一七八一年出版的。此後十年內便是德國學術界初次接觸這部名著的時期，也是初次努力了解批評發揮補充康德學說的時期，同時黑格爾的基礎；一七八八，行理論衡；一七九〇，品鑒論衡。到了一七九二年，費希德便開始他的著述生涯；一七九四年，他的知學 (Wissenschaftslehre) 出版，是爲他自己的理想主義第一次宣言。幾乎與費希德同時，少年謝林也開首發表他明快多變的學說。當這一世紀最末的一年，黑格爾初到耶拿作自由講師，他的哲學教師的生涯也於這年開始。而足以代表他自己的學派的學說到了一八〇七年精神現象出版時纔初次得較詳之組織。以上這些著作不過是此一二十年內德國浩大的哲學出版界中幾個簡單的例子而已。

我們現在所討論的是理想主義的發端。我們祇稍稍一回想當這偉大的哲學運動勃發時的歷史事蹟，便不難憶起當時的時代背景如何。因欲敘述這一時代哲學思想的大略，我已於近代哲

學之精神裏，指出當時德國的哲學思潮與文藝運動的關係，並且於兩方的主要人物也曾加以描寫。茲可不必贅述。但是希望讀者切勿忽視了哲學與時代背景的密切關係。因為這時期抽象思想的得失，實係當時文化趨勢和時代問題極自然而且必不可免的反映。讀者請牢記此點，因為我所談此時哲學家的學說和問題，有時雖貌似渺茫幽晦，但其實仍是時代背景的表现。所以此時哲學與人生的關係之密切，恐遠勝現在許多人心目中之所認識。當時所最流行的哲學專門術語，如範疇、認識、現象、我性、個人、太極等名詞由當時對於哲學有興趣的人看來卻覺得休戚攸關，因為與法國革命，新社會理想及浪漫運動的興奮之情所引起的人生問題相為表裏。

康德的純理論之所以在德國當時大受歡迎，也因為他特別注重人的理性。「理性」二字在法國革命行將爆發之前的魔力就好像「進化」之在我們這個時代一樣——乃是一種感得煩悶企求光明的人的慰藉者。無論什麼問題到手，當時開明的人便答道，「理性必可解決」。理性就是萬能的妙方，可以推翻宗教、習慣、迷信、權威、風俗、成見、專制、以及一切世人所認為眼中釘的而代之。理性就是枷鎖的打破者，牢獄的開放者，世界的改革者。所以康德在他的論衡裏，對理性的領域——理性之能力與限制等加以徹底的研究，不單是適合哲學專門家的需要，而且深投社會一般人的時好。因此頗贏得當時的注意。

康德純理論的結果，許多人似乎頗嫌其消極，殊不知當時實一大破壞時代。法國革命到，昔日許多制度禮法，久已視為神聖不可侵犯的「物如」，只落得是「現象」而已。及至

欲建設新組織新社會秩序時，時代的精神便特別注重理性的行使，以爲至少對於社會國家，人類總應「致」(impose)其理智之方式於現象，除了唯理性之命令是聽外，不應承受任何權威。所以康德哲學的精神實時代趨勢的實際反映。當革命理想成熟，革命精神澎湃時，理性二字不是徒具抽象權威的空名而乃是有創造性的控制力，其價值在於能夠陶鑄現象，使符於理想。而康德的新哲學，不論其破壞成分與建設成分，皆與此種精神諧和一致。

從康德的哲學過渡到後此的理想主義也還是決定當時社會潮流的時代精神的反映。由十八世紀末到十九世紀初的三十餘年中，卽以一七七〇至一八〇五而論，德國的思想界共有三大特點。第一，學問家輩出，學術大爲發展，著述特別增多，而文藝及其他富於想像的創作亦復風起雲湧，同時世俗一般人崇拜天才英雄的風氣也極盛。第二特點便是情感的濃深。如起初的狂飈時代，和後來經常派(classical)和浪漫派的文藝均以情感生活豐富特著。第三特點就是對於政局得失之不大關心。德國當時的代表人物大都夢想着「世界的公民」，醉心於「空中的帝國」，所以到十八世紀末年，拿破崙崛起，德國國家的統一與政治的獨立，幾乎完全失掉。德國思想界的這三大特點，都與當時社會潮流有密切關係。卽在一七八九年以前，那革命時代的風氣已經使才子英雄放任自由，爲所欲爲了。法國革命後歐洲的熱烈社會運動，一到了德國卻不表現在緊要的政治改革上，而乃表現於龐大的學術文藝的創造生活裏。同時這種偉大經驗時代自然會成爲一個偉大的浪漫感情時代，而德人以民族性的關係，遂開浪漫運動的先路。當

德國四分五裂，欲求政治上與軍事上的勝利尙屬不可能時，而其領袖人物乃故意不理或看輕政治上的成敗得失，以保持他們的精神獨立與個人尊嚴，簡言之，他們的目的在表示個人內心的道德勝利比外面國家的得失高尚多了。這時的德國可以說是代表一種不切實際的狂誕的理想主義，而這時的德國又可以說是產生了一些偉大而且有永久影響的思想。

有兩大題目特別盤桓於德國的領袖思想家心中。第一就是「自我」(the self)的問題。此處所謂自我不僅是現在心理學中所謂經驗的我，乃是具有深意義的我，是狂飆文藝中的英雄，是後此浪漫文藝中的主人公，是新精神世界的統治者。「譯者按：德國文學史家稱自一八六七年即 Herder's Fragmente 出版之年，至一七八七年，即 Schiller's Don Carlos 一劇出版之年爲狂飆時代 (the storm and stress period)，係由 F. M. Von Klingers's Sturm und Drang 一劇得名，少年的哥德亦屬於此時期。又自一七六六至一八六六百年內通可稱爲德國文學史上的浪漫時期。就中以自一七九〇至一八一五之二十五年內，爲浪漫高潮，文學史家有稱之爲系統的浪漫主義者 (systematic romanticism)。此處所論及的浪漫文藝，係指緊接狂飆時代後二十餘年之浪漫最高潮的文藝而言。」也就是能超出塵俗的利害得失，不假外助，而可以收精神勝利的自我。第二就是尋求真如界的問題。——也可以叫做尋求超官感的，自我所從出的本體世界，也就是哥德的浮士德起初想鑽進去問津的世界。換言之，這就是理想真理的境界，這種境界不一定靠觀察科學事實和政治狀況就可以發現的，乃在於真美善的探

求，在於求煙士披里純的援助，此種煙士披里純，不知者或將認為神祕的魔力。

德國知識界對於自我問題的趨勢大都傾向於一種多少有幾分浪漫式的個人主義。哥德初期的浮士德，席勒初年的戲劇，哥德的婆羅米蘇士一詩 (Promethens) 西萊格爾 (Friederich

Schlogel 1772-1829) 的浪漫譏評，費希德通俗名著人的天職 (The Vocation of Man) 等都

是代表繼此而起的各種個人主義的作品。但這種個人主義與後來尼采式的個人主義卻大不相同。尼采的超人是對於別人同自己同樣地無情的個人。尼采的超人主義是一個不安息的，不容忍的，嚴酷的，自己輕蔑自己的個人主義，——是一個理想主義，但無理想；是一個宗教，但無信仰；是一個殉道主義，但又無樂園的希望。但當此狂瀾和浪漫時期的個人主義乃是重情的個人主義，而非尼采式重力的個人主義。對於個人可以發現理想真理的信心，彼浪漫的個人主義者從未放棄的。他們之偏重情感，遠勝尼采。他們大都是有宗教信仰的，雖不合於傳統宗教，但亦頗光明燦爛。他們也許有反叛精神，只要合於理想，他們即作破壞世界的革命事業亦所不辭。他們對於內心的深處的事物，卻從未存厭棄之想，與懷驕氣以輕蔑自己感情的幻妄之尼采殊科了。彼時之浪漫的個人主義者力求內心經驗，相信內心理想；但近來尼采式的個人主義者則對於心靈的要求亦大率抱毒辣而蔑棄的態度。昔日德國的浪漫主義是哲學的，理想的，雖然持批評態度；但結果總有幾分建設性質，雖有時失之狂誕，有時失之勞而無功，但究與一味破壞偶像者不同，而與那些喜擄取敵人的頭顱以造金字塔的極端個人主義者更殊途了。個人

主義誠然多屬消極。但當彼浪漫時期的個人主義者卻有其內心積極的熱烈懷抱，有時甚至於自作多情，把幻象當作真物，抱住不肯放手。他們破壞一切，但他們卻又喜建築他們自己的樓閣，這樓閣也許縹緲在空際。

至關於理想世界的問題，人類中聰明才智之平庸精竭思以窮究之者當屬不少。但彼時德國思想家所見得的理想世界，與柏拉圖的和中世的理想世界都不同。他們的新理想世界中道德觀念極重，但這是經過近代的社會問題所形成的新道德觀念。求自由，求理想的社會組織，求浪漫文藝中所啓示的純美理想——就是當時的主要問題。只要一個人超出了狹義的個人，則自我與他人，自我與宇宙間的神祕關係就會成哲學的中心問題，換言之，研究人我內外的關係便是哲學的問題。宗教觀念到了此時，也爲之大變。因襲的神學上的上帝也不用了，十八世紀初年自然神論(Deism)裏的壁劃世界造福人類的神也打消了，而他們現在乃新尋出一個太極(The Absolute)以代之。太極在那時具有兩個主要屬性：太極不是一個有人格的神，因此多少近於汎神性質；第二，自我是太極的最高影像或顯現，自我即是太極的化身(Incarnation)。一方面自我是宇宙的中心，而他方面太極又是無人格的；解答這個謎訣，就是那時的中心問題。

二

上面既已略述自十八世紀末至十九世紀初德國精神生活的大概，茲請歸到哲學思想的本

身。

我們已經知道初期的理想主義者何以把自我和太極認作哲學的中心問題，又何以因特殊原故先着重自我問題。康德之推演範疇實于自我問題以新方式。康德的自我觀所以新穎之故，在於闡明一切現象（據康德說吾人所知僅及於現象）之所以形成皆由於受了自我種種條件或範疇的支配，不然，則現象即不能為自我所認知。但是及至學者認真細察康德的學說，遠究為什麼自我具有如許範疇，而無別的，並且追問自我如何致其主觀之範疇於感官所得之享事物物，纔發現康德的見解顯然地不完善。其實康德對於自我問題始終未得具體的解答。其晚年著作雖著重自我之道德性，此反足以使人愈覺得了解自我的本源或識透自我意識之統一性之所從出的必要。當這哲學之士一追問到自我的本源所在，便算捉住了那個時代的中心問題，——我已說過那時的時代精神相信自我，相信個性，尊重內心生活。——因此對於此問題的興趣愈覺濃厚。

我們同時又知道因為時代的風氣所趨，對於太極一問題也同樣著重。不論真我是什麼，其本性似隱藏在茫昧的下意識的深處，非吾人通常的範疇知識之所能洞悉。吾人要想滲透真我精深奧妙之處，非切己體認理會不為功。但一經下細理會，於是我們又發現一新問題——屬於行的自我與屬於知的自我間之關係的問題。「我知」與「我行」的關係，在康德哲學中，異常含糊。知我行我之所以能統於一，必有其根本原則在，而此根本原則康德卻未曾尋出。除知我行

我之關係外，康德又提出與此密切相關之彼我此我問題。康德對於這衆我問彼此之關係問題也是語焉不詳，須俟後學發揮。至於衆我問彼此有共同之性，則康德每論及人性時均暗主此說，當無可疑。但進而問此共同之性的詳細解釋如何，康德又默而不言。他雖然偶有幾處道及，但亦甚矛盾含糊。康德的具有理性當事者的理想的道德世界——這個理想的道德世界就是他認為宗教信仰堅確可靠的對象——是一個道德自主的世界，是一個自由我體的王國，是一個霍威生教授 (Prof. Howison) 所謂多元的社會。方纔所說的知識範疇所自出的自我僅是一個原則，某統一性是決定一切經驗之相互關係，其普徧性足以決定經驗知識可以運行於全人類而有效。若據此康德所謂有統一性有普徧性之原則或真我進而求更深的解釋，勢非達到一元之真我觀不止。但康德用不着分明決於知識的一元論與道德的多元論之間。因為他指出自我之統一性與普徧性，所以證明知識之可能，而他認為自我之多元與自我之自主，所以為道德作基礎。知行雙方既得相當解答，康德已覺躊躇滿志，不欲再說破絕對真理了。所以對於究竟真理是什麼，絕對真我是什麼的問題康德總是存而不論。但自繼康德而起的理想主義者看來，探這種故意存而不論的辦法實不可能。由此我們漸漸可以看出為彌補康德知識界之自我統一觀與行為界之自我多元論的衝突起見，這些後康德而起的理想主義者不能不尋出一個無人格的太極以資解決，而此無人格的太極同時又是一切人格的根本或泉源。

若謂提出太極之唯一功用僅在解答各個我體間之關係，這又未必盡然。顯然無疑，當時社

會運動之浩大，文化變遷之劇烈，基本感情之放任，與夫對於預定人事無法反抗之命運的感覺，——凡此種種都多少影響及這些哲學家的太極觀。法國大革命時所揭櫫的口號是個人主義，而實際上乃發生與此恰恰相反驚心動魄的羣衆的盲目暴動。一面羣衆運動的暴興，而一面天才英雄的崛起，在當時實在相映成趣，有同等重要。拿破崙之興起，據崇拜他的人看來，不僅是一個偉大的個人，乃實是當時法蘭西全民族魔魂的化身。我們聽得濫熟的故事不是說正當耶納戰爭的一天，黑格爾看見了拿破崙，便說他會遇見了『馬上的宇宙魂』（Weltgeist zu Pferde）。在這些風潮澎湃的時會，要想僅當一個與世無涉的個人，是不可能的。自我的地位誠然增高；但是宇宙也用一種新方法把牠所有的龐大的無人格的勢力強壓在個人身上，把個人當作工具使用。因為受了這種經驗的教訓，人們也漸知道用一副新眼光去觀察哲學的歷史，認哲學史爲太極，爲宇宙魂的表現。

但是這些哲學家之用太極以解釋宇宙不僅是當時的社會問題或歷史趨勢使之不得不然。尚有別的原因在：康德的學說僅於其謹慎自封的範圍內，指出吾人對於現象界之經驗知識的基礎，而並未涉及自然界本身。吾人之知性（譯者按：· understanding 日人譯作悟性，余以爲譯作知性較妥。知性與理性（reason）感性（sensitivity）爲康德認識的三大能力。悟性實不過知性或知力之一種。）決定知識之範疇，但不能先定可以就範之材料。因此自然界既是範疇知識之材料，而非吾人知性之所能先定，仍係不可捉摸之祕奧。實際的事物之存在與否，我們一

評也推演不出來。譬如，爲什麼自然界一切有機體好像是由神功擘劃而成似的，我們的知性再也不能解答。對於這個問題康德又是取存而不論態度。他只說我們能夠知道現象界事物物之秩序法則；但是我們決不能鑽進萬物的內心，尋出萬有所以存在的根本原因。

後康德而起的理想主義者決不能承受這種存疑自封的態度。及至他們推翻了康德的曖昧不可知的物如後，於是他們的根本問題便是解答自我的真性。這個問題使他們深入我們平常的意識國之最下層。（譯者按：意識國 (threshold or limen of consciousness) 乃心理學上專門名詞，萊布尼茲及海爾巴特初提此概念，至費希納乃更加以科學實驗的研究。意識國係指於意識與無意識或下意識間之界限而言。在意識國之上爲吾人所自覺者爲意識，在意識國之下爲吾人所不自覺者爲無意識或下意識。此處魯一士之用此名詞，並不一定含有專門術語意義，其大意不過謂理想主義者欲討究自我之真性，不從以觀察平常之意識現象爲滿足，乃更進而體認到內心的深處，或意識國之最下層。）凡足以決定自我經驗之物，必不僅決定多數我體間之關係，同時必足以決定一切現象或接於吾人感官之有形世界的基礎。於此足見使吾人見得現象界之外我而獨立，又見得吾人自身好像是自然大化之機械的產物的根本原則，原不過吾人內心深處之本性。一切經驗在自我看來既是現象。如果吾人善於理會，縱不能發現每一類層事物之原因所在，至少亦可見得爲什麼吾人經驗中會呈現一切有機無機興衰成毀的現象的大概原因。我們必可知道何以個人必呈現於吾人經驗之內爲一現象中之現象，爲一自然大化的

產物。——簡言之，我們可以知道爲什麼人一方面內心中具有蘊藏宇宙萬象的祕奧的樞紐；而他方面，仍然僅是時間的產物，可以爲鏽蝕所傷，可以爲疾病所殺。總而言之，新的理想主義必定要是一個自然哲學，要不僅可以說明事事物物之範疇，必須又能解釋事物之表現，之本源，與意義。

在這裏我不過指出這個哲學運動的主要思想，未加批評，亦不欲代爲辯護。這些思想之是非姑不具論，其爲當時情勢之自然產物，則無可致疑。一個哲學要解釋內心生活的大本，同時又要說明外界經驗的泉源，則其勢必至於尋出一個無人格的太極以求貫通一致，當可顯而易見。而這個太極雖無人格，卻又與自我的真義息息相通。

除了自我問題，衆我間彼此之關係問題，自然之本源問題等爲促成絕對理想主義者之太極觀外，當時宗教上的新問題亦與此派哲學有深切的關係。個人主義早已把神學的權威打破。十八世紀之崇拜理性也早就使神學合理化爲哲學的理想。康德的哲學，把宗教認作一個不能證明的理想，以爲理想一經純潔化，而信仰合理的上帝，自由與靈魂不滅便是宗教，——此說更足以促改組因襲的宗教觀使符於時代精神的趨勢之自由發展。絕對主義者之新太極觀也就不期然而然地發展出來爲當時新宗教思想之應聲，印度及西洋思想中，有卽在真我之內不假外求，卽可達到天人合一境界的學說，實具有極深的宗教動機。印度的哲人與基督教的神祕宗同在求自我與天神的合一。卽在此天人最接近的境界，天與人的本性均各得真實表現。絕對唯心論就是

這些古代思想之復活，但用新方式以表出之。太極即在自我的內心裏，基本上；太極就是一切理性，一切自然的共同根本，共同泉源。所以絕對唯心論者認為太極不是別的，就是古代宗教家所信仰的天或上帝。不過絕對唯心論不僅有神祕的經驗，乃是一派新的慎思明辨的哲學，有條理，有系統，亦有其特殊的方法。對於範疇的推演，加以修正使之更臻完備，力求足以使天人合一的宗教信仰與慎思明辨的理性在這新哲學系統裏可以諧合而不衝突。所以絕對唯心論之所以成功而能代表當時之時代精神，實在於新理性主義的「方式」與舊神祕主義的「材料」之聯合一致。——這就是當時所產生的宗教哲學的理想的概觀。

三

以上所論是這個時代哲學上的根本觀念。次當討論這一派哲學所特有的思想方法。講到這一派的思想方法，不知者對此頗有誤會。他們以為這些德國哲學家想把宇宙萬事萬物盡從內心意識裏抽繹出來。他們以為這些哲學家求真理的方法便盡於此了。因此他們便不免認絕對唯心論的哲學家為只事幻想之人，徒用一些莫名其妙的名詞字句作護符，把他們任意幻想的結果及主觀武斷的意見掩藏起來，以自欺欺人。建立這一派唯心論的壁壘比較偉大的先鋒，謝林，就是一個幻想的天才，纔二十歲時，他便開首著書，寫得又快又多，年尙未滿三十，他的著作生涯同他在思想界的影響便已達到頂點。誠然，有許多處，我們可以說謝林是個武斷幻想的哲學

。他早年之大享盛名，不免令他昏迷，因而缺乏自己批評的能力，又不願意費神把他當時所蓄起關於自然科學的知識下細咀嚼一番，便想生硬地用來達到組織新自然哲學系統的目的。如果他的關於這方面的許多著作，無用而且不可讀。但是雖然謝林著書這樣粗疏匆忙，而他對於自然哲學亦不少重要的創見。他對於自然界有許多見解實甚重要，每非泛泛讀去所能看出。參看魯一士所著「十九世紀初葉哲學與科學之關係」一文。科學第三十八卷，一九一三年，頁五六七至五八四。」

但我的職責不在指出這種思想方法在何地何時被誰濫用，或是在何地何時被誰用得當，更不在分辨這個方法的是非好壞。我所須得說明的乃是把這些哲學家所發展的思想方法——最新奇，最特出，而且最不武斷的方法說個大概。這就是所謂矛盾法或反詰法(dialectical or antithetical method)。用這種方法來發現真理便與純用武斷式的想像來造空中樓閣的不可同日而語了。如果從內心意識紬繹出宇宙萬物一語含有空洞幻想的意思，則我們把些話用來形容矛盾法實在欠平允。其實矛盾法亦自有其特殊的緊嚴確切之處，恰是空洞幻想的反面。只要用得其當，在相當限度內，矛盾法實哲學思想上有一有價值之工具。茲試略述矛盾法之性質如下：

就歷史方面說來，矛盾法溯源於蘇格拉底，發揮於柏拉圖的對話中，在帕米里地士，言之特詳，於哲士，斐都舍依特滔士，斐卓士等對話中亦多道及。在柏拉圖手中，矛盾法之運用在

於先提出兩個相反的或互相衝突的學說而加以比較，一則欲藉此以指出常情所必不免的錯誤，漸而引導到超出雙方錯誤的真理；一則欲藉此以表示一種複雜真理之多方面，先從正面觀察，繼從反面一看，以求最後得到面面兼賅的真理之全部。所以在舍依特滔士對話中，蘇格拉底的目的在爲「知識」求一完善的界說，——這個目的雖經反覆辯詰，在此對話中，仍未達到——乃第一先用精密的詰難，推翻認知識爲感覺的錯誤，以爲真的界說預備步驟。在共合國的前幾章裏，柏拉圖先發揮哲士派對於正義的錯誤觀念，以爲他自己對於正義之真界說作預備。有時，如在斐卓士裏，對於論戀愛的性質與結果之好壞的兩種相反的見解，都不偏不倚地並舉出來，而歸結於指出雙方均各有其相當真理。因爲人的靈魂，具有善惡二性之衝突，吾人生活之善惡與運命之好壞，均以此二性衝突之勝負如何而定。「愛」一方面可以說是破滅靈魂的癡狂，但一方面又可以說愛是神聖的情感，或神聖的癡狂，可以使吾人自知其真的命運。所以在此對話中，兩說的衝突就是道德生活的衝突和靈肉戰爭的抽象的寫照。

除了這種形式上的正反相對外，矛盾歷程在蘇格拉底對話中，實爲全部議論之命脈。（命脈二字原文作 *moving principle*，直譯應作主動的原則。此處的意思是，蘇格拉底之辯論，不單是形式上採一正一反之矛盾法，而其學說之內容或實質上亦含有矛盾原則在。故謂矛盾法爲蘇格拉底之思辨之學說之命脈亦可。）經不斷的自己分析自己之錯誤，吾人的思想似亦因此進步。蘇格拉底好像是說：不錯誤，不超拔錯誤，我們簡直就不會變聰明。人之大智，即在

自覺其大愚。不自覺其愚，終爲誇大狂所蒙蔽而無以自拔於愚。但欲自知其愚昧錯誤之所在，吾人又不能不錯誤，不能不超出錯誤。

錯誤不僅是知力未成熟時的偶然事實，而乃是表現真理所必經之階段，所必有之特質。——此種見解在柏拉圖對話中，不過僅蘇格拉底口頭隱約道及，及到了這個時代的理想主義者手中，他們便自覺地發揮光大此說，而予以新形式。無柏氏對話，想決不會有矛盾法。但吾人決不能說這些絕對唯心論者僅抄襲舊方法以解決新問題。其實，他們已大大的修正柏氏的矛盾法，結局成立一個新說謂：哲學上的真理根本就是矛盾的，這就是說，除了用一串一串的反正相映的方式外，吾人再也不能表達關於真理的最高識見。我已說過柏拉圖對話中雖隱約示有真理之矛盾性的趨勢，但柏拉圖自己之究竟真理觀，似僅認矛盾歷程爲人生之偶然，而非範型界 (the realm of the Ideas) 的真理之必然。至於認範型之本身爲矛盾歷程之結果，則柏拉圖並未倡導此說，而絕對唯心論者則於真理之矛盾性發揮得詳而且明。

這種新矛盾法所受康德著名的純理矛盾說「譯者按：康德的 the doctrine of antinomies 茲姑勉強譯作純理矛盾說，日人譯作「二律背反」似亦不妥。」亦不少。康德力求證明人的理性，如欲解答宇宙在時間上是否有起始，在空間上是否有限制，物質究竟是否可分或不可分，因果的相續有無自由開創新因之可能，上帝是否存在等問題，則必陷於衝突矛盾之境。要辯論在時間上宇宙有起始或無起始，雙方均可同樣的持之有故言之成理。正面可以證明在空間上宇

宙是有限，而反面亦可同等地證明宇宙是無限。其餘依此類推。康德敘述這些純理上的矛盾，把正面和反面的論據一一詳為陳述，而歸結到他自己的學說，謂欲解決這些矛盾問題須把本體界與現象界分開。康德的結論如何，我們此處姑且不管。但我們只消知道絕對論者對於康德現象本體之分，頗表不滿便得了。而康德的指出矛盾衝突為吾人理性生活所本不可免，不斷地向知性提出這些矛盾的問題以求解答，原係理性之本色，——此種矛盾的理性觀卻大可助長絕對論者之學說。他們以為追究起來，根本問題應是：不論理性之矛盾問題如何解決，先應問為什麼我們的心會發生這些矛盾問題？為什麼我們不能直契真理？若謂愚昧與錯誤可以阻止我們直見真理，為什麼我們又不能直接自覺吾人之錯誤與愚昧？為什麼會有如許具同樣信證之見解在我們心中盤桓，好像正面反面有同等的真？

非明辨深思之士確感得矛盾的思想盤桓於其心中，又確見得此種矛盾非偶爾而致，不可輕易剷除，必難對於此種問題發生興趣。絕對理想主義者便切實覺得有了這類的矛盾思想。而且他們反認為此種矛盾歷程乃哲學思想或哲學上的真理所獨具之特點。吾人暫勿評判此種矛盾的真理觀之價值如何，且試舉些具體的例子以表明矛盾法之應用。

第一我們可先舉當時時代精神所供給的一些問題以作例子：不論法國大革命及拿破崙時代有些什麼特色，而其最顯著之點，即在暗示吾人思想上所發生種種衝突的，相反的，矛盾的趨向，實深深地基於人性之本然。當時的羣衆意見與社會運動之飛奔突變，之自相矛盾，

實非少數個人之一時錯誤所激起；譬如，爲爭抽象的人權所引起的種種實際舉動，致使恐怖時期許多人的人權反遭無理剝削。爲爭持人類公共的自由，反用血戰以維持之，爲爭自由而革命的結果乃是武力專橫。若只說，世運之轉變不偏東即偏西，有主動，即有反動，這未免只就表面上立論。其實，真正原因乃由於當時的思想與情感本來就是一些矛盾趨勢的結晶。當法國革命時那股求人類自由之熱情顯然是尼采所謂「企求強權之意志」的表現。法國革命喚醒人類愛自由之心，同時即是喚醒人類愛強權之心。愛自由與愛強權之在當時，一方面是互相衝突，但一方面又是相依爲命，及爲潮流所激盪，自由心與強權心只好互爭雄長，互相衝突。一個人要想尊重自己的自由，除了使用強權外更有何法？但是要宣示強權不能不有所征服。要想征服，不能不有嚴格訓練；要施嚴格訓練，少不了霸王。所以拿破崙式的霸王便應運而生。

凡此法國革命以來的大趨勢，當然不禁引起哲學家的感想。其實類此矛盾的趨勢，實在不一而足。凡是偉大的情感沒有不是矛盾的。那狂飆時代的悲劇，以及經常派與浪漫派的許多悲劇全是這感情上的矛盾邏輯之寫照。〔譯者按：「感情的邏輯」或「感情的理則」(the logic of passion) 一語最堪玩味。魯一士稱黑格爾的矛盾法爲感情的邏輯。感情是活的、動的、矛盾的，所以解釋感情生活之邏輯，也是活的、動的、矛盾的方法，而舊式的形式邏輯，便是抽象的，靜的。感情的邏輯以應用於解釋歷史人事的具體活動爲最宜；而形式邏輯則以用來解釋

自然現象或抽象的理智歷程為較適宜。斯賓格勒於其西士沈淪書中，有時間的邏輯與空間的邏輯之分。謂史家應採取時間的邏輯，自然科學則適用空間的邏輯，此說亦甚善。魯一士所謂感情的邏輯似即斯賓格勒所謂時間的邏輯之意。譯者又案魯一士前面謂矛盾法可以代表真理之本性，因為真理之本性就是矛盾的，而此處謂矛盾法是感情的邏輯，因為感情的本性也是矛盾的。於此足見魯一士此處已暗示感情與理智根本是一樣的，真情與真理本來不可分的。此說已含有否認舊式心理學強分知情意的說法了。浮士德力求最高尚最神聖的東西，因而與魔鬼訂契約無辜地戕賊了瑪加利。浪漫的詩人奉情感為神聖，而他們一切的著作差不多全是在描寫一切感情的虛幻。除了德國文藝以外，此後別國文學界同樣性質寫情感生活之矛盾的東西也屬不少。拜輪之偉大動人處也在其情感生活之衝突。他的情感企求高潔的人生，而他四處所看見的盡是些瑣屑齷齪的生活。拜輪的理想英雄即是曼弗雷特那樣的人物。魔鬼之所以尊重他，就是因為他比魔鬼還更罪大惡極，又因為他後來痛自懺悔的時候，其內心沈痛的程度之高反形得外間地獄的懲罰不足重輕。曼弗雷特在詩境裏的崇高即在他自知除竭誠痛自懲創外簡直無絲毫其他道德價值之可言。別人到了此境難免不為希望與恐懼所播弄。他深知用不着希望與恐懼，因為決沒有什麼大得了不起的損失；這種倔強自信之處最足以顯出他英雄的本色。自一七七〇與一八三〇的六十年內，歐洲文藝界寫感情矛盾的文藝，實在多不勝言。感情上的矛盾衝突也不盡係可悲。能夠放棄一切以期贏得一切，亦有其可歌可喜之處。魏爾恆邁斯特，有如沙爾

(Saul)，本想出門去找驢子，而結果發現一個王國。古詩裏寫情感衝突之可喜一面也有值得歌誦的地方：

『心灰意冷兮一無所求

舉此大千世界兮皆我所有。』

要說凡此種種矛盾現象正足以表示感情之盲目不合理性，自然容易。但是仔細一看纔知道這些矛盾趨勢乃出於意志之主動，非僅感情之盲動有以使然。關於此點，黑格爾同他的死對頭叔本華皆不約而同，皆堅持不放。浪漫詩人中之純粹感傷主義者寫感情的矛盾變遷之處反不如性情好動意志很強者之寫得深刻感人。拜倫是個意志堅強性情好動的人，但是直至他已經到了希臘，寫成他最末一首情詩後，他纔發現可以聚精會神忘懷一切以從事的生涯。所以即當拜倫最灰心最煩悶的時候，總仍是保持着一種丈夫氣概，令人景慕。試轉個方向來看哥德。哥德雖然富於情感生活的人，其實也是一個意志堅強，性情好動的人，而非徒有情感的人。他自己健動生活中的種種矛盾歷程誠然使他晚年得到恬適自得的心境；但須知他一生生活之矛盾歷程並非僅由於盲目情感的變遷，實因他自己能夠主宰他的命運，支配他的行為。

由此可見經矛盾衝突而得發展資源於意志者多，而屬於被動之情感者少。難道我們尙還可以說一切生活上之矛盾歷程，不論其出於情感或出於意志，實際上仍係屬於人生無理性的方面嗎？我所敘述這些唯心論者，對於這個問題的答案當然是反面。他們堅持由反正相對而得發展

的定則非僅情感生活爲然，亦非僅情感及意志生活之無理部分爲然，實代表理性生活之真諦。我前面所舉一切事例原欲以表示矛盾衝突之趨勢如何深入當時之社會生活與文藝產物。而這派唯心哲學就是當時那種時代精神的反映。這些唯心論者，是非姑不具論，即不欲漠視此輩實際生活上之矛盾衝突，而斥之爲不足錯意，或瞎起眼睛說真理是堅實定靜，一切衝突矛盾不過一時偶爾之錯誤，儘可置之不理。反之，他們認定真理乃反對各方之綜合，發揮一種思想方法，以求調合相反或相衝突的事理，而得其貫通一致，相反相成之所在。

這種的真理觀一定不合許多人的脾胃。有的人不禁要說：『感情之變幻無常，誠是事實，意志之衝突多端，亦難否認，但謂真理乃衝突歷程所構成，實屬不通之至。真的必不矛盾，矛盾的必然非真。我們平日格物窮理，或因智慮不足，或因一時疏忽，有時發生矛盾，引起反對，誠所不免。有時我們甚或特意提出兩相衝突之假定，以資權量考驗，藉以發現真理。但謂真理乃矛盾相反之歷程組成，在邏輯上實不可通。』

對於這種反對的論調，我用不着在此處答覆。我的目的是敘述唯心論發展之源委，庶讀者易於用歷史眼光以領略這派唯心學說。所以，我現在不妨說一說唯心論實際應用方面的動機，或亦不無小補。這些絕對唯心論者，幾可以說，無一個不是真正的普通人所謂實效主義者（pragmatist）。當然，他們又是絕對主義者。現在實效主義者似乎特別討厭絕對主義。殊不知實效主義與絕對主義，既有歷史的瓜葛，亦有邏輯的關係，因爲二者皆由於修正康德而來，皆主

可稱之爲經驗的唯心論，皆認經驗爲吾人之指針，而經驗之形成二者皆認爲出於內心之主動，受主觀條件之支配，而非純係被動。而我現刻所欲注重的就是絕對主義和實效主義的思想家均特別注重真理與意志，真理與行爲或真理與實際生活的關係。無論什麼東西，若是在行爲上或實際上不能達到任何目的，不能完成任何理想，不能表示任何意義，決不能認爲是真的。據這些後康德派的唯心主義者看來，真理不是死的，不是與行爲不發生關係的。真理是一種組織，真理是一種歷程，真理是一種活動，真理是一種創造，真理是一種造詣。『太初有事』(In Anfang War die That. 見哥德浮士德卷上)就是他們的格言。雖然，我曾經說過，宗教思想方面，絕對唯心論者頗表同情於神祕主義。但我又曾說明，絕對論非僅神祕主義的復活。我已暗示他們的宗教觀乃是神祕主義與理性主義的綜合。此處我須得補明的就是他們對於理性主義的見解是認爲理性是矛盾的，而他們之所以認爲理性是矛盾的，就是因爲他們特別注重思想，真理及實在中之活動成分。

我所謂絕對論者的之注重實際效驗與他們之注重矛盾法的關係與我前面所指出的意志生活與意志生活中之矛盾歷程的關係是一樣的。若是真理只有在意志的活動歷程中纔能發現，那麼，這必因此意志活動之本身能創造真理，如是則真理必非徒用單調的形式推論所可形容，而必具有矛盾性無疑，因爲真理既基於意志之衝突，則真理必免不了具有意志之衝突性。此種矛盾的真理觀實當時全部哲學思想之中心。〔譯者按：詹穆士之 Pragmatism 應譯作「實效主義」〕

「費」，因為詹氏注重實際效果，影響及活動效力 (*worthwhile*) 等，以之為判斷一切觀念或假設的眞偽的標準。欲考驗觀念或假設之能否發生實際效果，有無實際影響及活動能力或兌現之價值 (*cash value*)，則須用實驗方法 (*experimental method*) 及實效考核法 (*pragmatic method*) 或實效核定法以決定之。其實唯杜威喜談實驗邏輯，實驗的思想方法等，而詹穆士則在哲學上絕少談實驗方法，而其所談者，大都限於實效核定法。所以我們要想於詹穆士，杜威間分異同，可以說杜威是抱的工具主義，用的實驗方法；詹穆士是持的實效主義，用的實效考核法。蓋實驗本是方法，而且在哲學上是杜威特別倡導的方法，而非主義，固然連杜威自己有時也弄糊塗了，忘記了實驗是方法而非主義，亦偶爾用過「實驗主義」(*Experimentalism*) 一名詞，最近且有「從絕對主義到實驗主義」一文，但也只能說他偶爾活用「實驗主義」一名詞，以表示他特別注重實驗方法之意，決不能嚴格稱他的學說為實驗主義，更不能譯 *pragmatism* 一字為實驗主義。若譯 *pragmatism* 為實用主義雖勉強可通，但亦不妥。因為如此則不能分別詹穆士之實效主義與邊沁，彌勒之實用主義或樂利主義 (*utilitarianism*) 了。蓋邊沁，彌勒之實用主義目的在求最大多數之最大幸福，乃一種社會政策或道德理想 (*a social policy or an ethical ideal*)，而詹穆士之實效主義乃一種評判真理之學說及考核真理之方法 (*Pragmatism is both a doctrine of truth and a test of truth*)，不可與邊沁，彌勒等之實用主義混為一談。試察 *pragmatism* 一字在本書上兩段之用法，則知以譯作實效主義為最切當，譯作實用主

義亦差可諱得近，若譯作實驗主義則不甚妥當。」

附錄一 朱熹與黑格爾太極說之比較觀

賀麟

朱子的太極統言之可以說只是一個理，但爲方便起見分開來說，據我看來，他的太極實含有三種不同的意思：

第一，朱子的太極就是他「進學在致知」所得到的理，也就是他格物窮理，豁然貫通所悟到的理。這個太極就是「道理之極至」，就是「總天地萬物之理」，也就是「兩儀四象八卦之理」，具於三者之先（即 transcendent 之意）而蘊於三者之內（即 immanent 之意）的理。這個理就是朱子形上學的本體（宋儒稱爲道體），就是最高範疇。所以朱子說：「太極本無此名，只是個表德」，「表德」二字即含有範疇之意，或「表示本體的性質的名詞」之意，這種的太極，最顯著的特性，就只是一種極抽象，超時空，無血肉，無人格的理。這一點，黑格爾與朱子同。黑格爾的太極也是「一切我性，一切自然的共同根本共同泉源。」黑格爾的本體或太極，就是「絕對理念」(absolute idee)，「絕對理念」有神思或神理之意，亦即萬事萬物的總則。宇宙間最高之合理性，在邏輯上爲最高範疇，爲一切判斷的主詞。其在形上學的地位，與其抽象，其無血肉，無人格與超時空的程度，與朱子的太極實相當。不過朱子有時認心與理一，有時又析心與理爲二。有時理似在心之外，如「人心之靈莫不有知而天下之物莫不有

理」等語的說法。有時理又似在心之內，如「心統性情」（性卽理，情屬氣）及「所覺者心之理也」等處，因爲朱子認爲理無內外，故作此理似在心外，似在心內，似與心一，似與心二之語。而黑格爾則肯定的抱知識一元論 (epistemological monism)，認心卽理，理卽心，心外無理。所以黑格爾的學說是絕對唯心論，而朱子則似唯心又似唯實，似一元又似二元，這是朱、黑的不同之第一點。（不過朱派的嫡系如蔡九峯（沈），魏鶴山（了翁）等似純趨一元的唯心論。）黑格爾全系統的中堅是矛盾法 (dialectical method)。而朱子僅是用博學，審問，慎思，明辨的指導方法，再兼以「篤行」的道德修養，既不持矛盾的實在觀或真理觀，亦從來不用矛盾的辯難法以駁倒對方。這是朱、黑之第二大異點。

還有一點，朱子的理老是被「氣」糾纏着（朱子的氣有自然或物質之意，西人之治朱學者大都譯氣爲 matter 甚是），欲擺脫氣而永擺脫不開，欲克制氣又恐克制不了。既不能把理氣合而爲一，又不能把理氣析而爲二，所以真是困難極了。他真是費了九牛二虎之力好容易纔得到下列幾條結論：一、雖在事實上「天下無無氣之理亦無無理之氣」，但就邏輯而論「理先於氣」。二、就形上學而論「理形而上，氣形而下」，「理一而氣殊」，「理生物之本，氣生物之具」。三、就價值而論，理無形，「故公而無不善」，氣有清濁純雜之殊，「故私而或不善」。根據這種的善惡來源說，於是成立他的第四條結論，就是「變化氣質」「去人慾存天理」的修養論。

黑格爾則認爲太極的矛盾進展，經過正、反、合的三個歷程，初爲純理或純思 (reine Idee)，亦即黑格爾戲謂「上帝尚未創造世界以前的純理世界」，此爲邏輯所研究的對象。這就是老子「道先天地生」的意思，亦即朱子「但推上去時，卻如理在先氣在後相似」之意，不過黑格爾比朱子說得肯定些罷了。次太極墮入形氣界就是自然。自然就是太極的自外 (ausichsein)，或太極的沈睡，或不自覺的理。換言之，自然，物質，或朱子所謂氣，就是虛冥化的理智 (versteinerte Intelligenz)。第三太極又進而爲理與氣合的精神。所以黑格爾的太極經過三種矛盾步驟：一、正，純粹的理，有理無氣，邏輯之所研究。二、反，純粹的氣，爲理之自外，或頑冥化，自然哲學之所研究。三、合，精神，理氣合一，精神哲學之所研究。精神的最高境界，就是自覺其與外界自然或形氣世界爲一，或征服外界使與己爲一，而爲自己發展或實現之工具。征服形氣界之要道，在於了解外界並奮鬪衝突使不合理者皆合理，頑冥不靈者皆富有意義，使向之似在外者，均成爲自己之一體。——此不過略述其大意。一見而可知朱子，黑格爾兩家之氣象大不相同。

第二，朱子的太極又是「涵養須用敬」所得來的一種內心境界。朱子前說釋太極爲理大都用來解釋周子的太極圖說，建立他的宇宙觀，而此說認太極爲涵養而得之內心境界則目的在作對人處事的安心立命之所。此說脫胎於李延平視喜怒哀樂未發氣象之教，後來與湖南張南軒諸人討論中和說，亦多所啓發。論實際的影響，此說最大。朱門後學對此說最有發明的是魏鶴山

了翁。即王陽明的良知與梁漱溟先生的銳敏的直覺，也似與此說不無瓜葛。前說釋太極爲理有析心與理爲二的趨勢，此說釋太極爲內心修養而得之心與理一，體用同源，動靜合一的境界，則合心與理而爲一了。我們且看朱子對於此種涵養而得的太極的說法：與張敬夫論中和第一書，其實是形容他所見得的太極云：「……退而驗之日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體，應物而不窮者，是乃天命流行生生不息之機。雖一日之間，萬起萬滅，而冥寂然之本體則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已。」與張敬夫第二書修正前面對於太極的觀念云：「今而後乃知浩浩大化之中，一家自有一個安宅，正是自家安身立命主宰知覺處，所以立大本行達道之樞要。所謂體用一源，顯微無間。乃在於此。」與張敬夫第三書復修正前說云：「近復體察見得此理須以心爲主而論之，則性情之德，中和之妙，皆有條不紊。……蓋心主乎一身，而無動靜語默之間。……寂而常感，感而常寂，此心之所以周流貫徹而無一息之不一也。」朱子所以如是改變，他對於中和（即內心境界的太極）的見解而認前兩說爲非是的緣故，蓋因他徘徊於究竟心是太極，抑理或性是太極之間，他一方面想跟着周子解釋宇宙，懷着太極是兩儀四象八卦之理於心；他一方面又想注重內心的修養，緊記着張橫渠「心統性情」之說，有認心爲太極的趨向。所以他的前兩書描寫本體，似偏認太極是生生不息的天命或天理（第一書），和自家內心中主宰知覺的性或理。但是他立即翻悔，以爲認玄學上的性或理爲太極，於修養無從着力，乃恍然悟得「此理須以心爲主」，便純探橫渠「心統性情」之說了。於是

接着第四書又悟心亦有其未發者在，更提出主敬以涵着未發的心。所以使自覺躊躇滿志，另成立其涵養方面的太極觀了（以上論中和四書皆見宋元學案卷四十八）。

也許有人要問他幾封與張敬夫談中和的信，並未曾一提「太極」二字，何以我竟敢硬派爲朱子的太極觀呢？我的答覆就是：「有詩爲證」。原來李延平屢次教朱子「觀喜怒哀樂未發氣象」，朱子雖深許延平「理一分殊」之說，但總覺得延平關於「未發」之說，說得不清楚，不十分理會。（朱子起初似不甚看得起延平，一直到他訪延平於同安第三次時，方表敬服之意，拜之爲師。）及一一六三年，李延平死後，朱子方省悟李說之重要，但深後悔已無法領教了。及一六七七年秋朱子與張敬夫在湖南見面，同住了兩三月，又於冬天同遊衡山，兩人共同紬繹遺一，特別討論中庸，並細讀程、張、邵諸子的書及語錄，而且反覆討論的結果，纔覺悟中庸所謂喜怒哀樂未發之中，發而中節之和，李延平生時諄諄教他觀認的就是理，就是天命流行生生不息之機的性，也就是可以從內心體認的太極。當時他們兩人欣喜滿意極了。所以當這兩位道學家在儲州分別時，不自知覺地把討論的心得，即所謂新太極觀，詠之於詩。張敬夫送朱子詩有「朱侯起南服，豪氣蓋九州。盡收湖海氣，仰希洙泗游。不辭關山阻，爲我彌月留。遺經得紬繹，心事兩綢繆，超然會太極，眼底無全牛」之句。張氏雖說超然會太極，也只是說出太極之超卓或崇高 (sublimity)，但究竟太極是怎樣一回事，他也含糊說不清楚。朱子說話最爽直，而且所見得的太極似也比張氏精透些，所以他的答詩便明白形容太極道（茲錄第二

首）：「昔我抱冰炭，從君識乾坤，始知太極蘊，要眇難名論。謂有寧有跡，謂無復何存？惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源。曠然遠莫禦，惕若初不煩，云何學力微，未勝物欲昏！涓涓始欲達，已欲黃流吞。豈知一寸膠，救此千丈渾。勉哉共無斃，此語期相敦！」朱子此詩之形容太極，比南軒詩真是明晰顯豁多了。但究竟太極是心嗎？抑是性呢？朱詩仍含糊未說清楚。細審其語意，太極好像是指周子的「無極而太極」的理，又好像是指中庸所謂天命至善之性，又好像是指「人心惟危，道心惟微」的道心。朱子是個注重慎思明辨，凡是問題到手必須追根究底的人，豈肯得着這樣一個混沌的太極觀便甘休。所以他離開湖南後，復再四寫信與南軒徹底追究太極的本性。初二書明認太極爲性或理。第三書修改前說指明太極是統性情主一身而無動靜語默之間的心。第四書猶嫌前說認心爲己發，僅不過是玄學家以心爲研究的對象的工夫，更進一步提出主敬以涵養未發之心，求達到深潛純一之味與雍容深厚之風。這樣一來，他真可謂握住太極，毫不放鬆，無怪乎黃勉齋要說：「道之正統在是矣」了。

從上面可以知道朱子爲注重涵養起見，而歸結到道德的唯心論。此後爲提倡道德與涵養起見，他更竭力發揮他道德唯心論的系統。在觀心說裏，他大呼道：「夫心者人之所以主乎身者也。一而不二者也。爲主而不爲客者也。命物而不命於物者也。」於是乎格物窮理也不是窮究心外之理，而乃是「極乎心之所具之理」了。心既然是太極，所以無所不備，但心之最主要的屬性就是仁（仁就是愛之理）。所以他說：「故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言

以蔽之曰仁而已矣。」又說道：「此心何心也，在天地則快然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。」歸結起來，他指出人生的「究竟法」或「安身立命」之所，在於「盡其心，而可以知性知天，以其體之不蔽，而有以究夫理之自然也；存心而可以養性事天，以其體之不失，而有以順夫理之自然也。」這樣一來，朱子的太極便不徒是抽象空洞的理，而乃是內容豐富，無所不具，求知有所着手，涵養有所用力的心了。他所說的盡心以知性知天，以究夫理之自然，乃是一種求形上真理的工夫，與斯賓諾莎之知天愛天有同等崇高的理想。他所說的存心以養性事天，以順理之自然，乃是一種極高深的道德涵養或宗教的工夫，可以不放棄人倫庶物，不放棄真理的探求，而給人以一種究竟法或安身立命之所。所以朱學一方面可滿足科學上哲學上理智的欲望，一方面又可滿足道德上，宗教上，藝術上情志的要求。（我所謂朱學可滿足藝術上的要求者，蓋因宋儒根本認為文以載道，內而能見道，則流露於外便是文章禮樂。用新名詞說，宋儒認為「藝術所以表現本體界（道或太極）之現象」。（蔡子民先生語）試看宋儒之詠道體的詩及其灑落自得的藝術化的生活，可見一般。當然各人對於道或太極的解釋或界說不同，則發出來的藝術亦隨之而異。）朱學之根本之精華在此朱學之所以能抵制佛老另開一種局面在此。朱學之所以引人入勝，在中國禮教方面與思想方面，維持六七百年以來的權威也在此。

總結起來，我上面已指明朱子的第一種太極觀認太極為理，談理附帶談理所凝聚的氣。因

此建築他的宇宙觀中間經了一短時期，認太極爲天命流行之機，或理之賦於人與物的性。朱子立即修正此說，而過渡到他認太極爲心的根本學說。而這個具有太極資格的心，並不是泛泛的心，乃是主乎身，一而不一，爲主而不爲客，命物而不命於物的心，又是天地快然生物，聖人溫然愛物的仁心，又是知性知天養性事天的有存養的心。且看他形容此種的心體的詩道：

「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊，問渠那得清如許，爲有源頭活水來。」

我們現在已明白看出朱子有所謂第二種太極觀，認太極爲心，或內心最高的境界。我現在要問的就是：既然據此說則朱子與黑格爾同有太極，同認太極爲心，那麼，黑格爾是否也有與朱子相似的太極觀呢？這實很難說，我只好勉強答曰然，曰否。因爲黑格爾與德國狂飆時代的浪漫主義者相同，認性非外鑠，太極並非邈遠不可企，即顯現降衷於個人的內心生活裏。又說太極之顯現於吾心必是整個包有萬有的系統。（朱子謂心一而不一，心之德無不備具。）又說：唯在哲人或思想家心中，或任何洞曉人生之至理者的心中，太極方可得最圓滿之自覺。黑格爾又認爲「內而能達天人合一的境界則流露於外，便是藝術，宗教或哲學。」我想凡此說法都與朱子有吻合處。不過朱子以爲心能存養得仁，「則其發也，事物糾紛而品節不差，」較注重人專的活動與生活的藝術而已。至黑格爾之認絕對理念 (Absolute Idee) 或神思爲一切物性之總思想，自決而不他依；又認太極爲一切判斷之主詞 (The subject of all judgments is the Absolute or Reality) 亦與朱子「心也者爲主而不爲客者也，命物而不命於物者也」等語之意

旨亦相似。不過黑說較注重知識的來源，而朱說則較重道德的自主罷了。

至於講到主敬涵養，存心養性，觀喜怒哀樂未發氣象一步工夫，黑格爾簡直可以說是「高明」妙。他雖然觀察別人的精神生活異常深刻精到，而他自己卻甚缺乏內心經驗。據魯士說黑格爾「一個人本身實極少可以稱道之處。喜爭好辯，辭氣粗率，……自始至終，他是一個喜於自己打算，耐勞而有決心，嚴刻而寡恩情的人。能盡職守，能陸室家，忠於雇主，而刻於敵人。」固然，魯士有故意與黑格爾開玩笑之處，特地把他寫壞些，但足以見黑格爾對於朱子所謂「涵養工夫」實不大講究，而朱子所謂「急迫浮露，無復雍容深厚之風，」雖係自道其短處，但亦未始不中黑格爾的弊病。黑格爾學說之易招致反響，也許與此不無關係。

黑格爾還有一點與朱子不同。朱子的「心」雖說是無不備具，其實只是裝些四德四端的道德名詞，且特別提出仁爲心之德。因此認宗教，藝術，玄學，政治，皆爲道德的附庸品，好像只要一個人道德一好，有了涵養，他便萬知萬能，而黑格爾卻只認道德爲社會意識，而非絕對意識。在道德中善惡是相對的，唯起善惡之宗教，藝術，玄學方算絕對意識。朱子的太極是純粹藹然愛仁利物的仁心，而黑格爾便有些懷疑這種純溼的絕對的善，所以他的太極是惡被寬恕或惡被征服後的心境。換言之，黑格爾的太極是向外征服惡魔的戰士，而朱子的仁心是向內克治慾念的警察。（朱子有中原之戎寇易逐，而自己之私慾難除語。）朱子認爲包四德而貫四端的仁心爲一切的根本。而黑格爾只認政治爲道德之用，道德爲政治之體，宗教爲道德之歸宿，道

德爲宗教之階梯。所以黑格爾說：「道德生活乃政治的心髓或實質，政治乃道德生活的組織與實現，而宗教又是政治與道德生活的根本。是以政治基於道德，道德本於宗教。」（見黑格爾精神哲學瓦拉士譯本頁二八二，節生德文本頁四六四。）所以黑格爾認道德爲相對，認太極是超善惡的絕對意識之說，朱子也許要斥爲異端。

朱子與黑格爾還有一最大區別，就是朱子認太極爲個人由涵養而得的當下的內心境界；而黑格爾是個理想主義者，他有時稱尙未實現的社會理想，或時代精神（Zeitgeist oder Weltgeist）爲太極的下凡或輪迴投生。在歷史上他認爲野蠻人之自相殘殺，封建時之奴隸制度，斯多噶之節慾順理，法國革命之爭自由平等，和日爾曼民族之忠愛國家都是絕對精神或太極的次第表現。世界歷史就是這太極自己表現，自求解放發達的歷程。而他歸結到人生理想在於「在一個自由民族，一個有組織的社會的總意識裏，尋着我們的真職責，和真自我表現。足以代表全國民的真生命的國家，就是每一個忠實公民的客體自我。所以國家就是個人的真正自我，也可以分配各個人應有的職責，指定各個人相當的職業，賦予各人的德行以意義和價值，充滿各個人心坎以愛國熱忱，並且保持各個人生活的安全與滿足。」黑格爾在西洋實際影響之大幾全在他注重於太極之表現於社會理想，而朱學在中國影響之大乃在其注重自個人內心涵養而得之太極。所以朱子有「一物一太極」之說，幾似萊布尼茲之單元的個人主義；而黑格爾太極只能承認凡物皆太極的表現，而不承認一物一太極的說法了。所以朱子和黑格爾雖都可以說是東亞

談太極的首領，但至此不能不分道揚鑣了。假如，朱子與黑格爾會面的話，兩人辯論的激烈，恐怕比他與陸象山在鵝湖館的爭執還會更厲害呢！

以上解釋朱子的第三種太極觀並與黑格爾的比較，所佔篇幅特別多，因為在兩家學說的地位特別重要。此外朱子還有第三種的太極觀。此種太極觀雖直接與他的形上學系統無關，但一樣值得我們討論。大凡哲學家用純理求出他形上學的道體後，他總免不了把他的道體具體化，以求應用於人生實際方面。譬如黑格爾邏輯中的太極是抽象的，是無人格的，是超時空的；但他的精神哲學，歷史哲學及宗教哲學上的太極，就多少被他具體化，而具有幾分人格。而且在時間有盛衰消長之可言了。又譬如孔子在易經上所說的天或天道，乃是一無人格的理（宋儒天即理也之說自此出），但他在論語上所說的天，如「天厭之」，「天之未喪斯文也」，「天喪予！」等均應用於人生及感情方面的天，故是被他具體化為有意志，有人格的天了。至關於朱子的太極是否被他具體化為有人格有意志的存在，我們現在姑且不論。我現在要指出的朱子的第三種太極觀，就是朱子於其詩歌中不知不覺地把他的太極具體化作一種神仙境界，此實具體化道體之一種刷新辦法，故值得我們大書特書。他與袁機仲的詩有云：

「武夷連日聽奇語，令我兩腋風冷然，初如茫茫出太極，稍似冉冉隨羣仙。」

讀者一看就知道此處的太極，既非統天地萬物之理的抽象太極，亦非同張南軒所超然會着的太極，因為那是得仁見道的瀟灑的心境，決不會「茫茫」；而乃是一種被他具體化了的太

種，被他用詩人的想像活用，而他可以飛進飛出的太極。這種太極乃是一種想像中的仙家境界或蓬萊宮闕。此四句的大意是說，連日在武夷聽袁機仲談奇妙的形上道理，致令他覺得遺世俗態形骸，如列子之冷然御風而行。起初好像是茫茫然自蓬萊宮中飛出（出太極），一會兒又好像是隨羣仙逍遙遨遊於天空之中。就無須我加這種笨拙的解釋，原詩意思亦甚明瞭。我們須得知道的就是，朱子的太極是可以活用的。我想他一定還有別的活用太極的地方，不過他不肯形諸言詮罷了。雖然我只搜得這一條孤例（也許還可尋出別的），但亦足見朱子活用太極之一殺了。

至於黑格爾之活用太極，具體化太極，尤其厲害，他雖很少做論，但他的精神現象書中富於詩意之處極多。據魯一士說，不是因為書中的奇奧的玄學名詞太多，此書在德國浪漫文學史上要佔位置的。黑格爾因為不像朱子有道家的思想作背景，可以把太極想像化成蓬萊宮闕或蓬萊仙子。但他最好的辦法是把他的太極人格化成德國神話中的神仙或耶穌教的有人格的上帝。所以他的太極或宇宙魂（Weltgeist）之在人世，就好像德國神話中的浪游仙武丹（Wotan）一樣，歷山川之遷變，經人事之滄桑，漫遊歷史，從古至今，以至無窮。有時黑格爾又把他的太極人化成戰將式或霸王式的上帝。他心目中所有的霸王或戰將是誰？當然就是他一八〇六年在耶納時所親眼看過的「馬上的宇宙魂」拿破崙破崙了。所以魯一士再三說：「黑格爾的太極或上帝乃毫無疑義的是個戰將。……而絕對自我（即太極）是那絕對強壯的精神，能耐得住人生

一切的衝突，而獲永久的勝利。」又說：「我可以重言申明黑格爾的太極是一個戰將。萬古以來所有人類精神生活的塵埃，的精血，全都在體身上，體走到我們面前已是鮮血淋漓，傷痕遍體，慄慄凱旋而來。簡言之，黑格爾的太極，是征服一切矛盾衝突的天理，是精神生活的全部；是人類忠義之所貫注，堅忍之所表現，情感之所結晶，心神之所體會的對象。」

朱子的太極是仙佛境界，黑格爾的太極是霸王威風。朱子的太極是光風霽月，黑格爾的太極是洪水滔天。朱子是代表東方文化的玄學精，黑格爾是代表西方精神的玄學鬼。今年（一九三〇）農曆五月十五日是朱子生後八百年紀念，明年（一九三一）十一月十四日是黑格爾死後百年紀念。我們把這兩位談太極的大師請出來對勘比較，也許於了解兩家思想不無小補。

附錄二 關於朱熹太極說之討論

素 燮

我讀了上面賀君的文章，不禁發生了一個問題：朱子的第一種太極說（即「總天地萬物之理」的太極）和他的第二種太極說（即「須以心爲主而論」的太極）是否打成兩橛，而不能貫通的？當他主張第二種太極說時，是否放棄了第一種太極說？賀君沒有把這兩說的關係說明，很容易誤讀着誤會朱子曾經改變了他的太極說，或至少會有兩種不能貫通的太極說。我想這樣說着不是賀君的本意。據我看來，這兩說只是一說。何以言之？

朱子一方面認宇宙爲一整個的有機體，支配這有機體的生成和一切活動的總原理便是「太極」。所以說「蓋天地間只有動靜兩端循環不已，更無餘事，此之謂『易』。而其動其靜，則必有所以動靜之理焉，是則所謂『太極』者也」（文集卷二答楊子直）。這太極是「渾然全體」，不可以文字言，但其中含具萬理」（文集卷七答陳器之）。從這方面看來，他的太極和黑格爾的「絕對觀念」很有點相像。但黑格爾以爲這「絕對觀念」的實現是「絕對的我」。這大「我」的本體，只是心，只是精神。而朱子的太極只是抽象的法則永遠寓於「氣」之中。「理又非別爲一物，即存乎是氣之中，無是氣則理亦無掛搭處」（滄頴卷一）。氣是什麼？就是構成「金木水火土」的原料，是形而下的，是有體質可捉摸的。朱子有時說理具於心中，這並不

與理寓於氣之說衝突，因為朱子所謂「心」並不是西洋哲學史上與「物」相對抗的「心」，只是氣之清輕而爲理所寓者而已。這與希臘 Democritus 以心爲精細的原子之說很相像。心的作用只是理氣結合的作用（其說詳後），心是氣的一部分，心內是氣，心外是氣，說理具於心，只是說理具於氣而已。這是朱子與黑格爾不同的第一點。黑格爾以爲宇宙的全部歷史是「絕對觀念」的展現。這「絕對觀念」具於宇宙歷史全部，而不具於其一部分。朱子卻不然，他一方面認太極爲整個宇宙的原理，一方面又認太極爲宇宙任何部分的原理。他一方面以爲太極具整個的宇宙之中，一方面又以爲太極具於宇宙之任何部分之中。所以說，「太極是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極，在萬物言，則萬物中各有太極」（語類卷一頁一），這裏說天地是包括全宇宙（宋明儒書中天地二字大都如此用），萬物是指宇宙各部分言。宇宙各部分的太極，或「理」，是相同的。故此說「大抵天地間只一理，隨其到處分出許多名字來」（語類卷一頁四五），又說「人物之生天賦以此理未嘗不同」（同上頁二八）。除部分以外無全體。除宇宙各部分的理以外無宇宙的總原理。既然宇宙各部分的原理，即太極，是同一的，則宇宙各部分的太極便是全宇宙的太極。於是發生一個問題了。既然理是唯一的，而一切物都同賦有此理，何以萬物卻紛紜互異，並且有相差得很遠的呢？朱子解答道，萬物之相差（一）由於萬物所受的「氣」，性質上，有「清濁純駁」之不同，而理受氣的性質的影響。好比同一「日月之光，若在露地則盡見之，若在蔀屋之下有所遮蔽，有見有不見。」又好比同是清水，「傾

放在白碗中是一般色，及放在黑碗中又是一般色，放青碗中又是一般色。」（二）由於所受的氣，度量上有大小之不同，因而所賦的「理」有程度上之差異，「如一江水」（理）「你將杓盛取只得一杓，將碗去取只得一碗，至於一桶一缸各自隨器量不同。」同一的理因為在不同的「氣」分中而表現不同，故此從萬物之既然上看來，好像有無數理的。故此說：

「物物具一太極（語類卷一頁二七）。

惟其理有許多，故物有許多（同上卷三頁二十三）。

「論萬物之一源則理同而氣異，觀萬物之異體則氣猶相近而理絕不同。」問「理同而氣異」。「此一句是說方付與萬物之初，以其天命流行，只是一般，故理同。以其二五之氣有清濁純駁，故氣異。下句是就萬物已得之後說，以其雖有清濁之不同，而同此二五之氣，故氣相近。以其昏明開塞之甚遠，故理絕不同。」（同上卷一頁二十六）

要之，同者是理之原本，不同者是理之表現。朱子書中言理，或指理之原本，或指理之表現，讀者宜分別觀之。

既然「總天地萬物之理」具於一物，而心只是一物，那麼「總天地萬物之理」的太極說，與「須以心爲主而論」太極說自然可以貫通了。我們且仔細考察朱子所謂心是什麼！

心者一身之主宰。意者心之所發，情者心之所動，志者心之所之。（語類卷一頁四二）
有心必有思慮，有營爲。（同上頁三）

以上言心之用。

天道流行發育萬物，有理而後有氣，雖是一時都有，畢竟以理爲主。人得之以有生。氣之清者爲氣，濁者爲質。知覺運動，陽爲之也，形體陰爲之也。氣曰魂，體曰魄。高誘淮南子註曰：「魂者陽之神，魄者陰之神。」所謂神者，以其主乎形氣也。（同上頁十四）

人之所以生，理與氣合而已。……凡人能言語動作思慮營爲皆氣也。而理存焉。（同上頁三十一）

問：「知覺是心之靈固如此抑氣之爲耶？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形。理與氣合便能知覺，譬如這燭火是因得這脂膏便有許多光焰。」（同上頁四十）
以上言心之體。

合觀上引各則，可知朱子所謂「心」不過一種理與氣（這氣似當是較清的氣，是「陽」）之結合，其作用爲思慮營爲，主宰乎身。只是理不成其爲心，只是氣也不成其爲心。理不能離氣而獨存，氣也不能離理而獨立。人人的心所具的理，或太極，都相同。理之在人心者謂之性。這性就是太極渾然之體，本不可以名言，當其未與外物感接，未發動時，寂然無形象可見。但其中含具萬理，與外物感接時便表現出來。「綱理之大者有四，故命之曰仁、義、禮、智。……端雖有四……然仁實貫乎四者之中……仁者仁之本體，禮者仁之節文，義者仁之斷制，智者仁之分別」（文集卷七答楊器之）。故人性的要素可以用一仁字包括。性雖盡人而

同，但稟氣的清濁，則因人而異。氣稟可以影響於性。氣愈清則性愈明斷，而其實現之阻力愈少，故趨於善。氣愈濁則性愈晦，而其實現之阻力愈大，故趨於惡。我這裏用兩個「趨」字讀者要特別注意。如因人的善惡是由氣稟斷定的，還用得着什麼修養？朱子因為要保存修養的重要，故此不能不避免唯物物的命定論，而主張

(一) 雖因氣稟之清濁而性有明暗，而暗者可使其明。「人之性論明暗，物之性只是偏塞，暗者可使之明，已偏塞者不可使之通也。」（語類卷一頁二六）

(二) 心本來有被外物引誘而趨於惡的可能。「此心不操即舍，不出即入，別無間處可安頓。」（文集卷二答游誠之）

涵養用敬的目的，只是屏絕外物的引誘，撥開氣質的遮蔽，使性得充分的實現，使「天理流行」，使心與外界感接時，「發而皆中節」。這其仁、義、禮、智四端的性，不獨是人心的太極，並且是一切物的太極，是「總天地萬物之理」。個人能復性，能使性得充分的實現（Full realization），便使個人的目的與宇宙的目的合一，便「上下與天地同流」。這便是朱子安身的地方，這便是朱子的宗教。

附錄三 重要譯名對照表

附錄三 重要譯名對照表

Absolute	絕對	Kritik der Urteilskraft	品鑒論
Absolute, the	太極	術	
Being (Sein)	存在；有	Logie	理則學；邏輯
Category	範疇	Logical	邏輯的；合於理則的
Concept (Begriff)	概念	Measure (Mass)	權；度
Determinate Being (Dasein)	有限存在；器有	Moral law (Sittengesetz)	天理，道德律
Dialectical analysis	矛盾分析，即分析事物矛盾之點。	Nothing (Nichts)	無
Dialectical argument	矛盾論證，即以子之矛攻子之盾的論證。	Notion (Begriff)	總念
Dialectical Method	矛盾法；以子之矛攻子之盾法；矛盾思辯法	Paradox	矛盾之理；矛盾衡語；似非而是之理。
Dialectical Process	矛盾的歷程	Percept (Wahrnehmung)	感念
Dialectical Progress	矛盾的進展	Pragmatism	實效主義
Dialectical situation	矛盾的或兩難的境地。	Quality	質
Dialectical truth	矛盾的真理	Quantity	量
Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften	哲學大全	Reason (Vernunft)	理性
Essence (Wesen)	本性	Reason, antinomy of	理性的矛盾
Form (Platonic)	範型	Self (das Ich)	我，自我，自性，我體
God (Gott)	天；上帝	Self-alienation	自外
Idea (Idee)	理念	Self-consciousness	自我意識；自覺
Idea (Vorstellung)	觀念	Self-differentiation	自我分化
Idealism	唯心論；理想主義	Sensibility (sinnlichkeit)	感性
Infinite	無限	Spirit (Geist)	精神
Infinite, the	無極	Transcendental dialectic	先天矛盾
Kritik der reinen Vernunft	純理論衡	Understanding (Verstand)	知性
Kritik der praktischen Vernunft	行理論衡	Universal	共相
		Weltgeist	宇宙魂；世界精神
		Wissenschaftslehre	知學

一五五

空白页

後序

本書的目錄(一)朱子黑格爾太極說之比較觀，曾發表於大公報文學副刊第一四七期，而長節譯序則曾於颯風半月刊第二卷第五、第六兩號發表過。黑格爾之爲人及其學說概要一篇，曾在南京書店出版之大陸雜誌第一卷第九期發表。黑格爾的精神現象一簞曾在哲學評論第五卷第一期發表。惟第三、四、五、六等篇尙未在別處發表過，但此四篇卻爲了解黑格爾的學說最重者，且我自信此四篇的譯文，特別第三、第四兩篇的譯文，更爲暢達。望讀者特別注意。友人張素癡君關於朱熹太極說之討論一文可幫助對於黑格爾的太極說之了解，且可作研究朱熹哲學的參考，故得素君允許，轉載於此，作爲附錄。——這到並不是因爲我完全贊同張君的說法，譬如，他說，朱子之心卽是氣(馮芝之先生亦採此說)，我便以爲不盡然。我以為朱子之心亦有兩種，一爲氣質之心，一爲義理之心。義理之心，雖不離氣而獨立，但究是心卽理也之心，而非氣。此點容他處詳論。

又本書與我所譯出另一種，叫做開爾德的「黑格爾」一書，同時出版。兩書可以說是姊妹關係，各有所長，均係將黑格爾的學說體會融會化而以清晰流利的文字敘述出來的著作。魯一士書着重於闡述黑格爾之精神現象學，而開爾德書則着重於敘述黑氏之生活，性格，時代風氣，文化

的背境，特別政治的和宗教的背境，與黑氏之邏輯學說，故兩書不惟可並行不悖，而且互相發顯，互相彌補的地方。

我之所以譯述黑格爾，其實，時代的興趣居多。我們所處的時代與黑格爾的時代——都是政治方面，正當強鄰壓境，國內四分五裂，人心渙散頹喪的時候，學術方面，正當開明運動之後，文藝方面，正當浪漫文藝運動之後，——因此很有些相同，黑格爾的學說，於解答時代問題，實有足資我們借鑑的地方。而黑格爾之有內容有生命的動盪時間的邏輯——分析矛盾，調解矛盾，征服衝突的邏輯，及其重民族歷史文化重自求超越有限的精神生活的思想，實足振盪起頑，喚醒對於民族精神的自覺，與鼓舞對於民族性與民族文化的發展，使吾人既不捨己愛外，亦不故步自封，但知依一定之理則，以自求超拔，自求發展，而臻於理想之域。至於我個人純學術的興趣，仍偏重於斯賓諾莎的研究。希望在相當時期內，我將自撰成一冊「斯賓諾莎學述」以問世。同時我更希望國內對於其他西洋名哲的研究有興趣的人，能著「柏拉圖學述」，「亞理士多德學述」，「康德學述」等，以爲我國思想界供給一些基本的哲學知識，庶可徐徐昇入哲學的堂奧。

中華民國二十五年九月初版
中華民國三十二年八月渝第一版

(28410渝手)

漢譯
界名
黑格爾學述

(自 The Spirit of Modern Philosophy
及 Modern Idealism 二書翻譯)

渝印手工紙

定價國幣壹元玖角

印刷地點外另加運費

版
權
所
有
必
須
註
冊

原 著 者
譯 者
賀 麟
Josiah Royce

發 行 人
王 雲 五
印 刷 所
商務印書館

經 行 所
商務印書館