



賈爾巴哈等著

# 黑格爾哲學批判

柳若冰譯

上 海

辛 墾 書 店 版

*L. Feuerbach, Karl M., F. Engels,  
G. Plekhanoff und N. I. Uladimir*

**Zur Kritik  
Der Hegelschen Philosophie**

*uebertetzt von  
Jo-Shui Liu*

費爾巴哈等著  
黑格爾哲學批判  
柳若水輯譯

上 海  
辛 墾 書 店 出 版

THE THINKING BOOKSHOP  
SHANGHAI, CHINA

1935

## 譯者序言

黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770 8/27—1831 11/14), 這位德意志哲學家, 恐怕要算近代最偉大的一位觀念論者了, 他底哲學之精深博大, 就是其本國專門研究哲學的人士要來讀它, 亦感覺到彷彿走入異域一樣, 滿眼新奇, 即遣辭造句, 都得重新學習, 有如對一種外國語文, 但是因了他底學說之重要, 又使人們不得不硬着頭皮、咬緊牙關去理解。我們現刻也非吃點苦頭來嘗試一吓不可!

有一批哲學家, 受過黑格爾哲學薰陶, 并且很尊仰它, 而又在根本上却和他立在極端相反的立場; 他們對它的理

解是頗爲精確而有趣的，他們不追蹤黑格爾底足跡，反而嚴厲地駁斥他底體系，可是這只是一方面，並非連根拔除它，因爲他們只廢棄它底華麗的外衣，却保存了其合理的核心，不特保存，並還在現實的鞏固基礎上，培育着它使之發展。於研究上說來，我們覺得這是唯一的進路。

本書所載各文，便大可以代表這種趨勢，雖其主要爲批判方面。這種批判，有部分的和全面的兩種，全面的大多偏在其體系底剖擊，部分的寧是左祖其方法，使其合理的核心更加合理化。這是黑格爾自身方法特徵之發揮，他自身曾以奧伏赫變(Aufheben)一語名之，意即廢止而又昂揚。(約當中文「蛻化」、「蛻變」之義，今普通或音譯作奧伏赫變，或譯意作揚棄。)

這兒共選五人，文十篇，互時凡八十年，文長有達數萬言，短却僅二百字，只有極少一部分爲正式論文，它則幾盡屬筆記，並多從遺稿中輯出。除了理論上有極重要意義外，還多少有些文獻的價值，甚望讀者諸君注意。

文字是順年代編的，到末了我們綜合起來一看，不僅黑格爾哲學幾乎整個解剖地呈現在我們眼前了，而且還恰好代表了這一哲學傾向底發展，因之我們也覺得可喜，我們幸還沒有遺失其代表人底意見。

關於黑格爾哲學，要想先期全般而正確地獲得一些知識，黑格爾自己一本題名為 *Philosophische Propädeutik* (可譯作「哲學入門」或「哲學概論」) 的書，怕要算是最好的，惜乎現在還未見有中文譯本(英文 W.T.Harris 曾譯近半，刊在 *Journal of speculative philosophy*、「思辨哲學雜誌」中；日文有高橋、武市合譯全文，岩波書店出版)。若要作進一步研究，則下列諸書可為指導：

一、Mitin 等：黑格爾與辯證法物質論(日譯ナウカ社出版)

二、Weinstoin：黑格爾、嘉爾、伊里奇(日譯分兩冊，上卷名「黑格爾辯證法批判」，春陽堂)

三、Deborin：黑格爾全集序(日譯作「黑格爾邏輯之批判」，叢文閣)

四、Uladimr：哲學筆記(特別是關於「邏輯科學」部分之梗概；最為精闢。日譯白揚社出版，中文尚未見譯本，沈志遠君編譯過「黑格爾與辯證法」，即多取材於此，可參看。)

本書譯文，是以日譯為底本重譯的，不過大都用着兩種本子，第二、五、六幾篇參攷過中譯，第八的一篇，其有德文部分的，亦盡量對照過。自己是想比較忠實地譯出，但因了

知識和能力底缺乏，又對着這些思想精深、文詞富麗的大家，錯誤及不適切之處，自然不在少數，尙希高明教正。（譯時偶爾疏忽、甚而眼睛打個花子、以及筆誤和校對底不小心，都足鑄成大錯和可笑來，何況命意頗深、分析至微，自己底理解那能充分保持、傳達呢？比如前次譯的『將來哲學根本命題』，近便由友人發見了一些錯誤和不妥當，及至自己拿來一檢閱，也覺得當時之太粗心，現已刊一勘誤表，讀者可來函索寄，請注意更正之，并乞原諒！以後如有發現，自當陸續刊正，讀者能隨時賜以指教，[不勝歡迎。]

譯文中，常附括弧「(或“”）」者，表示又如彼譯，而括弧中作「(另本作“”）」云者，則表示兩譯本略有參差，都可助理解，故欲去而終仍之。

再者，費爾巴哈底『唯心論與唯物論』(Ueber Spiritualismus und Materialismus, 1866; 前譯爲「觀念論與物質論」)。本來我差不多快譯好了(譯約八萬言，達四分之三)，但以自己對該日譯文，有很多不甚了了之處，恐誤已誤人，罪過殊深，特全部犧牲之；他日果能覓得原文及旁種譯本時，或可勉盡棉薄獻諸世人，然而最近期間，却只好辜負讀者諸君期待之慇懃和盛意了。

弱水，一九三五、元旦之夜。

## 目 次

譯者序言	1-4
一 黑格爾哲學批判	7-69
二 黑格爾法律哲學批判導言	71-96
三 黑格爾辯證法及哲學一般之批判	97-141
四 黑格爾現象學批判草案	143-145
五 關於黑格爾	147-175
六 從黑格爾到費爾巴哈	177-195
七 黑格爾六十年祭	197-246
八 黑格爾歷史哲學講義梗概	247-260
九 論諾埃爾「黑格爾底邏輯」	261-270
十 黑格爾辯證法(「邏輯」)之圖案	271-277





—

# 黑格爾哲學批判

Zur Kritik der Hegelschen Philosophie

1839, von L. Feuerbach.

費爾巴哈議論黑格爾，幾乎散在他大部分著作上，這是早年、也可說是最先和最直接批判黑格爾的。在這論文之前，他還是個黑格爾信徒，這論文發表以後，他就成了黑格爾底叛徒了——這叛徒却是時代底信徒和時代底寵兒。費爾巴哈底光榮時代，就從發表這篇論文起，其最重要的著作，除了「基督教底本質」和「宗教底本質講義」而外，大部分可說包括在拙譯「將來哲學底根本命題」之中了。——弱水。

德意志思辨哲學，與古昔梭羅門(Solomon)底智慧，正相反對。後者認為在太陽之下，沒有新的東西，而前者却只想探求新事新物。東方人因了統一，而看掉差別，西方人又以差別之故，忘記統一；東方人對永恆不變之淡漠，甚至於遲鈍到無感覺狀態，而西方人對其差別及多樣之感受性，又澎湃到幻想病者之狂熱程度。這兒所謂的德意志思辨哲學，是指支配現代邁哲學——特別意味着黑格爾哲學。謝靈格哲學，本來是一個外來種——是古代東方的同一性，孕育在日耳曼土地上，因此，謝靈格學派傾仰東方之性向（或特徵——譯者），亦就是其學派之本質的性向；反之，對西方之性向和東方底輕蔑，却是黑格爾哲學及其學派之顯著的特徵。

和同一哲學底東方主義相反，黑格爾之特徵的要素，乃差別底要素。自然哲學，以其所產，並沒有出乎植蟲類及軟體動物——如衆週知，基生植物和腹足動物便屬之——之級；反之黑格爾却使吾人昇進到更高的階段，到有關節動物之級，這一級上，昆蟲類是最高序列。黑格爾底精神，是邏輯的、特定的精神，否，更可以說是昆蟲學的精神，換言之，這種精神，只有在有許多截然的關節，及有深刻的切斷痕跡肉體上，才能看出與自己相應適場所。這個精神，特別在其對歷史之見解和處理中顯露出來。黑格爾只將多種多樣的宗教、哲學、時代及民族之最顯然的差別，而且只在一個高揚的階段（或“一個昇進的順序”）上，來定立和提示，共通的、類似的及同一的之物，却全然湮沒委棄了。他底見解及方法之形式，只是排他的時間，同時却不是寬容的空間，他底體系，只認知從屬與繼起，關於同格與共存，甚麼也不知道。最後的發展階段，經常是全一體，它將旁的諸階段都攝取在自身之中，但這個最後發展階段自身，却是一個特定的時間的實存，從而其自身又帶得有特殊性底性質，要是不能從其它諸實存吸收獨立的生命之精髓，同時要是不能將此諸實存只在其完全的自由上保有適意義取入，則要將這些諸實存攝吸於自身之中，是不可能的。黑格爾底方法，自

命深入自然底行程。不錯，它做了自然，但是在這個複寫上，却缺乏原物底生命。不消說，自然以人類為動物底支配者（或“主人”），但自然不僅予人類以手，制御動物，而為注意動物起見，又給與了眼與耳。殘酷的手，從動物奪去的獨立性，同情的耳與眼，又把來歸還給牠。手工業因利己而束縛動物適逐措，藝術底愛又為之解放。馬夫鞭笞其臀部適馬，畫家昇高為藝術之對象，製革商以其皮毛為人類虛榮心一刹那之裝飾而撲殺適黑貂，自然科學因欲在其全一態上鑽研，又使之生存。自然經常將時間之君主主義的傾向，結合於空間底自由主義。雖然花可以否定葉，但是若在葉枯盡了的幹上，花却獨自繁開，那這個植物果真是完全的麼？當然，植物之中，因用其全力以促花開，而使葉脫落，也是常有的，反之，其它植物底葉子，有發芽於開花之後，亦有與開花同時發生，這就證明了：為要表示植物之全體，葉與花俱是必須的。不錯的，人類是動物底真理，但要是動物不能獨立存在，那末自然底生活，否，就單是人類底生活，能夠是完全的生活麼？人類對於動物，只有暴君（或“專制”）的關係麼？被遺棄及被迫害的人，不是只有在動物底誠實之中，才能見出對其同胞底忘恩負義、奸謀及虛偽之補償麼？因他們所致適傷心，動物不是具有治癒之力嗎？在動物崇拜底根柢上，

不是存有善良的理性的官能麼？我們之認為動物崇拜是滑稽的，不是只因為我們陷於別種的偶像崇拜嗎？在寓言之中，動物不是也說過很感動小孩遊話嗎？甚至於蠢如驢馬，不是也曾經啓蒙過頑固的豫言家麼？

所以，自然中之發展諸階段，決不是只有歷史的意義，它們實在是自然之全一體底諸契機，而且是同時的全一體之諸契機，並不是特殊的、個別的全一體之契機，因其自身只不過宇宙（即自然之全一體）之一契機。然而在黑格爾哲學上，却不是這樣的，像已經說過一樣，黑格爾哲學，只有時間才為直觀底形式，并不同時具有空間。因此，黑格爾哲學，對於特殊的歷史的現象或實存，就要求全一體即絕對性為客觀，於是發展諸階段之獨立的實存，就只有歷史的意義，而且這只有當作影像，刹那及極少量（homöopathische Dosis）\*，在絕對的階段之中存續生命。於是，例如基督教——自然是在其歷史的教理的發展上——就當作絕對的宗教被規定，而且因了此種規定，就只舉示出基督教與其它宗

\* homöopathische Dosis，是指同種療法之服用藥量，所

謂同種治療法（Homöopathie），即以與其病源同種之最少量的藥治療病者。——譯者。

教之差別，而全然閑却了共通的東西，即宗教底本性，這才是存於一切多種多樣的宗教根柢之上遊唯一絕對者。他底哲學，亦復如是。黑格爾哲學，所謂這個哲學，雖忽視其內容，并暫時擱置此種內容之性質，但經常還是被限定的、特殊的、經驗地定在之哲學；這個哲學之當作絕對的哲學、換言之當作只爲哲學自身而規定及宣言，雖不是其師匠自身，然而——全然徹底地、且與其師匠之學說符節全合——總是出於其弟子們，至少是其正統派的學徒們。因此，到最近，一個黑格爾主義者——非常敏感的、思索的人士——試行了想正式地、而且以他獨特的根本的態度來證明：黑格爾哲學，就是“哲學底理念之絕對的實現”。

不消說，這個著者是很有明敏的頭腦的，雖然，他在次一點上，却始終是無批判地論究着，他並沒有提起這個問題：“人類在一個個人之中，藝術在一個藝術家之中，哲學在一個哲學家之中，要絕對地實現，是否可能呢？”而這個問題，正是主要的問題。因爲不管你怎樣證明這個人就是救世主，若果我絲毫不相信有救世主出現，或一定出現，或可以出現，那末那種證明，對於我還有甚麼用處呢？因此，在這樣的問題不被提起之際，感性的乃至思辨的高僧，感性的乃至思辨的變體(Transsubstantiation)\*，感性的乃至思辨的最



後審判日，就非存在不可，或在暗默之中假定是現實地存在着。然而這個假定，不恰是和理性相矛盾的嗎？歌德說：“只有人類總體，才認識自然；只有人類總體，才產生（另本作“體驗”）人類的事物”（『歌德·席勒往復書簡集』第四卷四六九頁）。其思想如何深遠，而且——更加——如何真實嘍！只有愛、驚嘆、崇敬，結局只有熱情感動，才能使個人高揚到人類，恰如我們為一個人之美之愛所感動時，會如此地絕叫一樣：“哦，你個美、愛、善之化身嘍！”但是，“太陽底下沒有新的東西”，不絕地將這句梭羅門底話放在念頭遊理性，在特定的個人之中，關於人類之現實的且絕對的體現（或“化身”），是甚麼也不認知的。自然、精神及意識，一定會是“當作人類存在遊人類”，然而個體，精神底機關及頭腦，不管它是怎樣普遍的，經常總是以特定的鼻為徵候，所謂特定的鼻，便是指的或為尖的或為平的，或端美無倫或上仰欲飛，或為長碩或為短小，或曲如鈎或直似筆，總之是種特定的。顯現於空間與時間之中遊一切，又不得不遊從空間與時間底法

\* Traussuhstantiatiou，或可譯聖體化，因係指聖餐底麵包和葡萄酒，變為基督底肉與血；一般皮信的人，都當它奇蹟而對異和膜拜。——譯者。

則。這種界限之神，常是如一個守門人立在世界之入口處。自己制限，即爲入門條件。又常欲成爲現實的，只有先爲被限定者，然後才可爲現實。在一個個性上，其一切均是人類之體現，則這就無異絕對的奇蹟，無異以暴力破毀現實界之一切法則與原理——因此實際上就無異世界之滅亡。

“世界末日近了”，使徒及初期基督教徒對此的衷心之信仰，很明白地和他們對基督化身之信仰，是極密接地關聯着的。在特定的時間而且以特定的姿態，神性就出現了，因此在自體上，時間和空間自身就被揚棄了，從而除了世界之現實的終末，就也不能期待何物。歷史依然是不能想像的，——其時，歷史是無目的而且無意味的，基督化身與歷史，是絕不相容的，神性自身進入於歷史之中時，歷史便停止了。雖然如此，若歷史依然要進行其自身之征途，則基督化身論，事實上就爲歷史本身所反駁了。神性之出現，對於其它後代，只不過是一種風聞、一種傳說，從而只不過爲想像與追憶之對象，所以他之出現，便失了所以爲神之徵表，不過以自然的道程傳諸後世而已，因此，他就從奇蹟的異常事件之地位降落，而與歷史上數見不鮮的通常現象同列爲伍。奇蹟變作完了時（Porfokt）、變作故事的瞬間，奇蹟就中止了其所以爲奇蹟者。“時間揭露一切之祕密”，世人之如是說

亦不是沒有理由的。所以，一個歷史的現象，要是神性之現實的出現、神性之基督化身，那末就如太陽消失星光、白晝消失吾人夜晚之燈火一樣，其現象一定會消失歷史之一切的光明、特別是教會之光亮——而且只有這種作用，才能夠證明其現象之所以為現象——而且一定會以天國底輝光照逼塵寰，對一切時代之任何人，都不得不成為一個絕對的逼在的而且直接的現象。因為超自然的之物，又不得不超越時間之一切制限，并以那樣的性質之物而發生作用、而顯證自己，所以又只有以自然的道程行續其步，只有依於傳說之手段——無論是口頭的、抑或是記錄的、都無關係——而保持之及作用之，然對其自身說來，這就只能以間接的淵源和自然的身分為必要。

關於基督化身論之在藝術底領域、學問底領域，亦是無稍差異。黑格爾哲學，要是哲學底理念之絕對的實現，則其哲學中理念之靜止狀態，結果就勢不能不以時間之靜止為前途。因為時間若依然續行其悲劇的征程，則黑格爾哲學，就難免不消失其絕對性之賓辭了。你們覺得這很奇怪嗎，那末只消暫時置身於次數世紀之未來，你就能夠理解它。次數世紀，對於我們，時間地說來，黑格爾哲學，就會不是傳統的哲學了麼？我們就能夠將其餘時代之哲學、過去的

哲學，看做我們底哲學、現在的哲學了麼？以人類與時代衰滅這個理由，爲甚麼哲學就移變爲它物了呢？又爲甚麼後世之人，總想不由承繼其先世底遺產、而欲依據自己所獲得的財產而生活呢？因此，我們不是像宗教改革運動者們，對於中世紀的亞里士多德那樣，對於黑格爾哲學，感到一種桎梏、一種負荷嗎？舊的哲學與新的哲學之間，因其是傳統的所以是不自由的哲學、與因其是自己獲得的所以是自由的哲學之間，必然要發生對立，於是黑格爾哲學，從理念底絕對的現實性之地位，不是就要退回到限定的特殊的現實性這種通常的地位麼？若然，則時間之必然而不可避免的作用，就可由理性而豫見——從時間之本性看來，一度自然發生了的，從事物底本性看來，可以豫先認識，這不是合理的麼，不是思維的人之義務及使命麼？

因此，我們由理性而豫見時代，就不過要想證明，黑格爾哲學，實際是一定的特殊的哲學。黑格爾哲學，以其嚴密的學問性、其普遍性及其不可否認的思想之豐富性，比之從來的一切哲學，都更令人垂青；這樣的證明，亦并不是困難的。黑格爾哲學發生底時代，是和它一切時代同樣，人類已居於思維之特定階段，而且特定的哲學已經存在了。黑格爾哲學，就和這個特定的哲學，具有關係，其自身且加於其

上(或“且與之結合”),因此其自身又不得不具有特定的、從而有限的性質。所以各個哲學,都爲一特定時代之現象,以一個前提開始,哲學自身,自然地確是無前提地顯現,在其與以前諸體系之關聯上,亦是如此;然而就後代說來,就得認承,這個哲學依然設定了一個前提,即設定了一個特殊的、其自體爲偶然的前提,它和必然的、理性的前提——這若非陷於極端的非理,則任何人也不能忽視——有別。或者,黑格爾哲學,是并非以一個前提開始的麼?“否!它是純粹的存在開始的,它不是以特殊的發端開始,而以純然非規定的發端自身開始”。果然如此麼?哲學一般之所以不得不設置一個發端者,不已然是一個前提了嗎?“不錯,那樣的事,實際是自明的,一切東西都必得有開始,因此哲學亦然”。自然不錯,可是那樣的發端,是偶然的即無論如何都無關係的,反之,哲學所據以開始的發端,却有特殊的意義,即它在自體上或學問上,都是最切者。然而我首先就要問:爲甚麼一般地都要設定這種發端呢?因爲發端這個概念,根本不是批判底對象嗎?它直接地不是真的且普遍妥當的嗎?爲甚麼在發端之際,不能拋棄其發端底概念呢?爲甚麼不能使自己直接與現實發生關係呢?黑格爾以存在開始,換言之,以存在底概念或抽象的存在開始,爲甚麼我又不能以存

在自身、即以現實的存在開始呢？存在因為在邏輯學上是對象，所以它在被思維的限度內，就直接將我投諸理性，然則為甚麼又不能以理性開始呢？若以理性開始，則我就已前提開始了麼？斷然不是！只要不以自己底<sup>疑</sup>、自己底抽象看做非理性的，我就不能疑惑理性，不能忽視理性。然而要是我不注意發端之問題，直接地以現實的存在或理性開始哲學（作動詞用——譯者），因此雖設立了一個前提，不也是任何妨害也沒有麼？迄後不就是證明了：我底前提，只是形式的和外表的，實際並未形成何等前提麼？我之開始思維，並不是始於將我底思想移現於紙上之時，而是在其前，我就識知自己工作之結束了。知道，我底前提由其自身可以證明其正當，所以假定了前提。

然則黑格爾在其邏輯學上設定了的發端，普遍地、絕對地是必然的發端麼？它寧不是特定的、而且為黑格爾以前的哲學立場所規定<sup>的</sup>發端麼？它不是與「智識學」結合着的嗎？不是與從前關於哲學底第一原理（或“根本原理”）之問題有關聯嗎？不是與這樣的立場——其時哲學之關心，主要地為體系的及形式的，並不是實質內容的，而且何者是學問的最初之問題還為第一問題時——有關聯嗎？這個關聯，因於黑格爾底方法——內容之差別同時又形成形式底差別，所以

然忽視內容之差別——本質上或至少一般地，是費希特底方法，不是已然證明了嗎？最初對於我們存在的，結局對其自身亦然，於是終末還返到發端，因而學問之行程爲一循環徑路，這不是費希特「知識學」底行程麼？（『全智識學之基礎』，第二版，s. 291, 301, 『智識學性質之綱要』，第二版，s. 4, 『論智識學底概念』第二版，s. 35—36, 謝靈格『先驗的觀念論體系』，例如s. 186—190, 參照）然而在哲學底方法和哲學之學的敘述，看做哲學底本質時，不是體系（此處是最狹隘的體系）者變作不是哲學之時，循環運動，而且是形式的循環運動，才不是必要或爲必然的歸結麼？因爲所謂體系，不過是在其自己之中完結遊環狀，不是一直線地延續到無限的，而是在其終末又還復到其發端。黑格爾哲學，在事實上，正是從來未曾出現的最完全的體系。費希特想成就而未成就的，黑格爾現實地成就了，因爲費希特只在當爲上結局，並未以和發端同樣的終末結局。雖然如此，體系的思維，並不是思維自體即本質的思維，只不過敘述自身遊環思維。我在敘述自己底思想時，由此就可以將其思想移於時間之中，在我心中爲同時的、超越繼起而傳達遊見解，在這兒又成爲一個順次的（即“時間的繼起”）之物。我將應該敘述的，定立爲不存在的物，且使之發生於眼前，而我就抽象了敘述前之存

在者。所以我定立爲發端者，最初便純然是非規定之物。是的，我對於該物，甚麼也不知道——敘述的知識，才始行成爲知識。因此，嚴密地說來，我是只能以發端之概念才開始的，因爲我雖然想定立怎樣的對象，但對象在其發端上，却具有發端一般的本性。黑格爾關於這點，比之費希特之自我＝自我來，更加是徹底而且學問的。但這兒，發端因其是不被規定的，所以其進行就爲規定之規定（或“就有規定之意味”）。我據以開始的是甚麼呢，隨着敘述之進行，就始行被規定和顯示了。因此進行是逆行——我又再歸向於出發之點——在逆行中，我又將思想之繼起及時間化，返回到元物，即又再回復消失了的同一性。然而我復返來遊最初者，於今已根本不是發端之不能規定、不能證明的最初，而是一個被媒介之物，從而又不是同一的最初者，或雖爲同一但已沒有同樣形態之最初者。這種過程，自然是有根據的必然的過程，然而却只不過是基於被發現及被述敘的思想，與思想自身即內在的思想之關係的物而已。吾人且如次地想像一吓看吧。我將黑格爾底邏輯學，自始至終通讀過一便。而在其終末之處，我又回返到發端。理念之理念或絕對的理念，包藏着本質底理念、存在底理念。於是在這兒，我就知道存在及本質，是理念之要素，又知道絕對的理念，乃邏輯學之精



髓（或“要約”）。在終末上我返到開始來，但那決不是時間的，即不是像我從最初去讀到邏輯學那樣，——有時我必得往返到二次三次，於是我底全生涯，都不過只在黑格爾邏輯學底循環圈內了，於是我以絕對理念，封置邏輯學全三卷，因為現刻我知道邏輯學之中存在着的東西了。在我底認識上，我揚棄了時間的媒介過程，我知道絕對理念就是全體，而且要使這個理念形式地再現於我底心中（另本作“要是我以形式而使此種過程再現”），的確時間是必要的，然而這個繼起，在此場合，却是全無關係的。全三卷的邏輯學，換言之，敘述了的邏輯學，因此就不是目的自身（或“自體的目的”），不然，我就得不絕地讀邏輯學，除了像“主哟！”這種祈禱文句似地暗記之外，沒有別的生活目的，否！絕對理念自身就顯示為最切而且最終的、顯示為一而且完全的，所以自己就撤回其媒介過程，在自身之中綜括其過程，揚棄敘述之實在性。而我正以此故，封閉了邏輯學，並將這個外延的實存，綜括到全一的理念。因此邏輯學在其終結上，就將吾人導歸於吾人自身，導歸於內在的認識活動，於是媒介的、敘述的知識，就成為直接的知識——所謂直接，不是像雅各說的主觀的意味，因為在這個意味上，像直接的知識等，都是沒有的。我所意指的，是與那有

別的直接性。

思維，在其爲自己活動（或“獨自性”）時，是一個直接的活動。任何人都不能離開“我”而思維。我只有依據自身，才確信思想之真實性。縱是柏拉圖，對於不具悟性者，亦是無意味，亦是全然不存在，又對於不能以同一思想結合於自己底語言的，他亦全等於白紙。所書的柏拉圖，對於我不過爲手段，最初之物、apriori（先驗之物）、即一切與之關聯而又歸着於它適根據，是悟性，而給與悟性之力，在哲學以外。因爲哲學業已是前提悟性的，哲學只能規定我底悟性。概念媒介某特定哲學之產出，並不是實在的，而只爲形式的，並不是從虛無創造出來的，只不過橫於我心適精神的物質（或“材料”）之發展，而這種材料雖還未受規定，却是相應於一切規定的。哲學家，不過在我底意識中，帶來我可以知道的，他在我底精神的能力，爲作業之端緒。所以，在終局上，哲學就從口或筆，直接地回歸於自己本來之源泉，哲學不是爲了說而說——哲學對美辭麗句之反感，便由來於此——而是爲了不說甚麼、爲了思維而有所說。哲學不是爲了論證而作證——因此哲學就嫌惡詭辯的（三段）論法——於是哲學之所論證的，便只是爲了顯示：其所論證之各個，在一切論證之原理上，即悟性上，是照原樣地各個，其物且

是合法則的思想，換言之，對一切思維者，都只是表現悟性法則之思想。所謂論證，便不外在顯示我之所說者為真實，不外使思想之表現（*Entäusserung*）復歸於思想之根源而已。所以論證之意義，要是不與言語底意義發生關係，就不能理解。所謂言語，不外人類性之實現（或“實在化”），不外是由於揚棄我與汝之個人的分離，而媒介我與汝以表現人類之統一性。所以言語底要素，是像空氣一樣，為最有活氣的、最一般的生活媒質。因而論證，就只有在思想對他人之媒介作用中，才有其根據。我要想證明甚麼，那就是向他人證明。我在證明、說理及書寫時，我不是為自己而作這事，因為在我底頭腦中，我沒有寫、沒有說以及沒有證明過事，至少在本質上還是我知道的——因此，人們所最充分知道者，屢屢寫起來就很困難，即那種事，是不知怎樣才可以使他人知道，而對自己，却又是非常確實而明白的。某個著述家所寫的，對於自己非常確實，好像不值得寫，那這位著述家，就陷於一種獨特的滑稽。他在寫，然而破毀其所寫的，在證明，然而嘲笑了其證明。無論如何在非寫不可的時候，而且要是在最善且根本地非寫不可的時候，我就不得不疑惑：他人能夠知道我所知道過事件嗎，或至少他人能像我知道的一樣知道嗎？因此，我只能傳述自己之事。然而同時我又假

定，他人應該知道它而且能夠知道它。教授不是注入，而是教師，與或種能動的性能、知識能力具有關係。藝術家以美感為前提，美感不是自己給與，亦不能給與，因為爲了吾人看見藝術家之製作感到美，及自己欣賞它，藝術家就不得不假定，在吾人心中已具有美術感。藝術家只能教育這存於吾人心中之美術感，只能給與這個美術感以一定的方向。同樣，哲學家也不能想，自身就是思辨的達賴喇嘛，只全然吞食些理性療飢。要想我們能夠真實地認識及理解哲學家底思想，哲學家就在自身之中及我們之中，假定一個為共通原理、共通規準適理性。哲學家認識了的，我們應該認識，他發見了的，吾人應該在自己之中再行發見。因為思維存在於我們之中故也。所以一切論證，便不是思想之在思想中及對思想之媒介，而是依據於言語之媒介，其言語則存於限於為我所有思想與限於為他人所有之他人底思想之間——因為無論是二人或者是三人，爲了我(或“我之名”)集合之處，我、理性、真理，便存於汝等之中(另本作“「我」便是「汝」之中適理性及真理”)——或者是為認識理性之同一性的我與汝之媒介，乃至是使我確認次事之媒介。即我底思想不是我之所有，而是全然自體的思想(即“即自的思想”或“思想自體”)，從而也能夠是我自身底思想，也能夠是他人底思想。我們底

思想是否能夠理解及承認，在生活上與我們是無關心的，而且這時，這個無關心，只不過與這人或那人、這階級底人或那階級底人這種特定的人有關；因為我們不是將此等人，看做充滿先入之見的、為特殊的關心及特殊的感情所支配的、難以改善的、根本腐朽的人嗎？在這個場合，所謂數，是全然被度外視的。當然，人一定還可使自己滿足，因為人可以將自己認作或人，在自己之間建立區別；并能以自身為他者——因為人可以默念、獨語，自問自答——而且若是自己底思想，至少從可能性說來，不是他人底思想，那也就不是自己底思想。然而一切此等無關心，一切此等自己滿足及自己局限，都只是特異的現象。吾人在其自體上(或“在內心上”)決不是無關心的，傳達之衝動，是一個始源的衝動，是真理之衝動。我們只有依據他人——自然不是依於此或彼一二之偶然的他人——才能意識及確信吾人自身之事件底真理性。所謂真，既不專為我所有，亦不獨為汝之物，而是普遍的。思想，由於我及汝之合致，而為真的思想。這個合致，因其自身已然是真理之故，才為真理之確證、標識及肯定。合致之物，即為真，即為善。“然則盜竊亦是真亦是善了，因為在其行為之中，人們往往是合致的”，這種非難，不值一駁。因為這種場合，各人只止於為其自身而已。

吾人充分知悉的一切哲學家，都或則如蘇格拉底以口述，或則以文筆，發表即抒寫了自己底思想——因為若不如比，亦無從為我們知道了。所謂發表思想，是抒懷之謂，然而講述(或“教授”)却是論證。因此論證，便不是思維者——乃至納諸自身之中過思維——對自身之關係，而是思維者對他人之關係。所以論證樣式及推理樣式，決不是自體的理性形式<sup>\*</sup>，亦不是內在的思維活動及認識活動底形式，只不過

\* 因此，所謂邏輯的判斷形式及推理形式，既不是能動的思維形式，也不是示因的理性關係。它前提着這些形而上學的概念：普遍、特殊、單一、全體與部分、必然、原因與結果等。它只有依於這些概念，才可思攷。所以它是被定立及被導出的(或“派生的”)思維形式，而不是示因的(或“根源的”)思維形式。只有形而上學的關係，才是邏輯的關係——只有當作藉喻之學過形而上學，才是真正的、極真的邏輯學——這就是黑格爾之深遠的思想。所謂邏輯的形式，只是抽象的、原素的言語形式；然而言語不是思維——不然，最大的饒舌家便不得不為最大的思想家了。吾人通常所謂思維：不外將或多或少未知的、難解的、獨創地影響於我們過其他著作者，翻譯為吾人所能理解的語法，且不在原物上，而只在這個翻譯上，所謂邏輯的形式才妥當。因此它不是屬於精神之光學，而是屬於精神之光線風折學——自然這還是尚屬未知的領域——的。

爲思想之傳達形式、表現樣式、說明、表示及現象而已。所以明敏的頭腦，爲自己論證的教師之先導，他一聽到最初的思想時，便立即豫想着全問題之系列（或“媒介系列全體”），那是他人憑論證之力才始行到達的。思維的天才，和真的藝術天才同樣存在着，而且與之同樣，在一切人之中，到某種程度——與感受性同一地（另本作“當作感受性”）——現存着。我們把傳達形式和發表樣式，看作即自的理性及思維之根本形式，不外根據如次的兩種事實，第一，我們自身底根本思想，直接發生於思維天才，如何顯示於我們，這還不知道，我們若要將這種根本思想，和我們底本質一同賦與我們，思想導入明確的意識中，無論爲他人抑或爲自己，都得表示出來、敘述出來、而且教誨我們自身；第二，我們一般地，已然在思維自身之中，發表及宣示了我們底思想。因此論證只不過一種手段，我們依之可從我們自身底思想取去我所有這一形式，而他人又可將此思想認識爲其自身之所有物。論證，若無傳達，即無意味。然而思想之傳達，却不是物質的、實質的（或“現實的”）傳達——衝擊、振耳之音、光等是實在的傳達——，物質的東西，我是受動地知覺、即感受；精神的東西，我則只有依於自身，依於自己活動，才能知覺。因此，論證者所傳達之物，便不是事情自身，而只是手段，因爲論

證者不是如藥底點滴一樣，將自己底思想注入於我，不是像聖·蘭西斯一樣，向聾魚說法，而是對於思維的本性傳授，論證者不把主要的事情、事物底理解性給與我，他是一切都不給與的——不然，哲學家就能夠製造哲學家，而這是到現刻誰也不能成就的——他寧是前變着悟性，他對於我——結局對於他人一般——只是指示我底悟性映於鏡面而已。他只不過優伶，以形狀來顯示，只不過表演，他紹介給我：我自己無論何如都得心中模倣它。抒情詩是歸於自身的實質道思維，反之，敘述的、體系的哲學，却是戲劇的、舞台的哲學，——他如次地向我說：這是理性，這是真理，這是法則，你必須如是思維，你若能真實地思維，則就能如是地思維它。的確他要將我引進他底思想中，但是思想却不是他自身之所有，而是當作普遍理性的，從而又是我自身之所有，他只不過說出了我自身底悟性。在這兒得承認次一要求：“哲學是以喚起及刺戟思維爲事。所以在所說或所寫的言語之下，不應該拘束我們底悟性”。而且所傳達的思想，又正是以言語表現的思想——經常有使精神萎縮（或“死滅”）的作用。不管哲學之怎樣的敘述，無論口述，無論筆傳，都只有而且只能有手段的意義。一切體系，都不過理性之表現及其映像，從而又只是對理性之“對象”（或“客觀”）。理性是在新的



思維的本質之中，不絕地創造着的有生命之力，它由自身來區別這個對象，並作為批判之對象，使和自身對立。（它本作“理性……從那個對象之中區別自己，當作批判底對象而與之對立”。意義似恰相反；不過在我看來，覺得前者較適，不知原文究竟如何，故兩存之。——譯者）體系不能當作單純的手段來認承和領有，它是局限和腐蝕着精神遊東西，因為這已排棄直接的、根源的、實質的思維，而定立了間接的、形式的思維。它毀殺了創造的精神，它却不能從文字來區別精神，因為和思想一樣——又在這一點上，全體系底被限制性當作外在的本性（或“實存”）給曝露了——言語之被固定，是必然的，於是一切思想發表、一切體系之本源的意義和規定，都全然被否定被誤解了。一切說明、一切論證——思想之說明即論證——若從其本源的規定來看——而且只有這才是我們應該固執的——則他人之認識活動，便為其終極目的。

敘述及論證，對其自身，同時也是目的——與一切手段最初不得不是目的同樣——這是自明的。形式，其自身不得不是說明（或“教導”）的，客觀地表現起來，便是哲學底敘述，其自身不得不是哲學的——在這兒，形式和內容之同一性要求，受了承認。敘述，自身是哲學的，並與思想相適應。正

在這時，又是體系的敘述。由此，敘述在自身之中，并對自身，取得價值。因此製作體系者，是藝術家，哲學體系之歷史，是理性之繪畫陳列所、美術館。黑格爾是最完全的哲學的藝術家，他底敘述，至少部分地，是學問的藝術感之無比的典範，而以其嚴格性之故，又是精神之教化手段、訓練手段。然而又正以此故，他——在這兒雖則不可說明，却是遵從某一般的法則的——就使形式變作本質，思想之向他存在變作存在自體(或“自體的思想”)，相對的目的變作終極的目的。他底在敘述上，豫示悟性自身，捕獲它并拘囚在體系之中。體系，同時應是理性自身，直接的活動性完全與間接的活動性溶合，敘述不前提任何事物，而且這時，充分將我們吸取了，汲盡了，我們之內部任何物也不殘存。黑格爾之體系，是理性之絕對的自己發現(或“脫出”)——這在黑格爾，因為他底自然法，是最純粹的思辨的經驗論(請看財產繼承者之演譯!)，所以是客觀的表現。只有在黑格爾將一切壓縮在敘述之中，抽去了悟性之先在，而在我們之中亦不訴諸悟性之時，才存有對形式主義、主觀性底排斥等之苦情的真實而且究極的根據。當然黑格爾在結果上，也撤回了媒介過程，然而為了要以形式定立為客觀的本質性，所以媒介過程，是客觀的呢、抑或主觀的呢，這個疑問，依然存在。有人主張

絕對者之媒介過程，只不過形式的過程，這在實質上，自然是正當的，同時，其反對方面，有人主張這個過程之客觀實在性，至少在形式上，不能是不正當的。

因此，黑格爾哲學，就是思辨的體系的哲學之最高點。以此，我們便能發見及說明邏輯學發端之根據。一切都是應該敘述（“證明”）的，或者應該沉沒解融於敘述之中。敘述抽象敘述以前所知之物，它應構成絕對的發端。然而正在此點，立刻曝露了敘述之界限。思維先存於思維之敘述。敘述中道發端，只有對於敘述，才是最初者，却不是對於思維。敘述必要一種思想，它雖是其後才始行現出，但在思維中，却常是內在地現存着\*。敘述在自體上，是中介的（或“間接

---

\* 在這兒，敘述(Darstellen)這個字所表現的，在黑格爾哲學上，即所謂定立(Setzen)。例如概念，即自地(或“自體上”)雖已是判斷，然而還不能當作判斷來定立。判斷，即自地雖已是推理，然而還不能即當作推理來定立及實現。先行之物已然前提(或“假定”)其後在者，然而先行之物還不能不當作自體(或“向自地”)而表現，因為這個被前提的(即後在的)，即自地是最物之物，所以又得向自地被定立。這個方法底結果，黑格爾當作其自體，就使不具有實在性之規定獨立化。關於邏輯學發端之存在，亦是如此。存在，除了實在的

的")之物,從而又在敘述上,最初者斷不是直接的,而不過被定立的、依存的、被媒介的,因為最初的物之規定,又是依自己所確定的思想規定的,這種思想規定,敘述自己,并先存於時間地展開之哲學以前,而又和這哲學獨立。於是敘述就訴於更高級的事項,這和敘述比較,好像是先天的法庭。或者,黑格爾邏輯學之「存在」(Sein),可以說不是這種東西

現實的存在之外,究竟有怎樣的意義?然則存在底概念,者和定在、實在及現實之概念相區別了,又是怎樣的東西呢?自然不是甚麼,那末這樣的分離與區別,又有甚麼意義呢?推理形式與判斷形式,亦是與此同樣的,黑格爾就將這當作特殊的邏輯學的關係獨立化起來。於是肯定的判斷及否定的判斷,就表現一種特殊的關係,而且是直接性底關係,反之,單稱("單一")的、特稱("特殊")的、全稱("普遍")的判斷,就表現反省的關係。然而這一切種類的判斷形式,都不過經驗的言語表現法,為要表現邏輯學的關係,都不得不還元於這樣的判斷:主辭包含着賓辭之本質的差異本性種類。確然("實然")的判斷,或然("蓋然")的判斷,亦是同樣。以概念之判斷定立之故,這些形式,依然必須設定為特殊的階段,而且確然的判斷依然不得不是直接的判斷。然而,在這些判斷形式底底下,究竟存在着怎樣真實的邏輯學的關係?其根柢,不是只存於司判斷的主體之中麼?

吧？“存在之爲物，是直接的，不被規定的，與自身相等的，與自身同一的，及無差別的”。然而這個時候，不是前提着直接性、無規定性、同一性之概念麼？“存在轉移爲無，它直接地消失於其反對物之中，其真理性，即這種直接的消失之運動”。在這兒，表象不又是被前提着的嗎？消滅是一個概念嗎？或者它寧不是感官的表象麼？“生成，是不靜止，是存在與無之不靜止的統一，定在是達於靜止之統一”。這個處所，靜止這一個極其可疑的表象，不是前提着的嗎，或至少不是受納着的嗎？“靜止只是錯覺，一切都不絕地在運動之中”，懷疑論者不是可以如是反駁嗎？自然可以當作映像，究竟這樣的表象，在發端上是甚麼呢？人們對之，恐怕要如次地抗議吧：如像同等性、同一性之概念，至少那樣的前提，是自明的，是完全自然的，不然，我們怎樣能夠思維存在呢？我們要將存在當作最初者來認識，這些概念便是必要的手段。是的，那末存在，至少對於我們，是直接的？或則是我們怎樣也不能抽象的，才是最初的麼？不錯，這就是黑格爾哲學也是知道的。邏輯學於以開始之存在，一方是以現象學，它方是以絕對理念爲前提。存在（最初的、不被規定的），在終結上被取消，當作非真的發端來證示。然則，邏輯學不又是現象學嗎？存在，不是僅爲現象學的發端嗎？我們就在邏輯

學底內部，不又也遭遇着假象與真理之分裂麼？爲甚麼不以真的發端來開始呢？“是的，只有結果，才能是真的，而所謂真者，又不能不證明自己，即不得不敘述自己，就是這種東西”。然而存在自身，已然前提了理念時，因此理念在其自身上已然前提爲最初者時，那樣的事情究竟怎樣被證示呢？而這樣地，哲學就將自己構成及論證爲真理了麼？由此，哲學根本就不可疑惑了麼，換言之，懷疑根本就消失了客觀的根據麼？自然，說了 A，一定要說 B。當發端時一度進入於邏輯學之存在中的，是也要進入於理念之中的，對於這個存在被證明的，是理念也不得已被證明的。然而，若某個人全然不欲說 A 時，那怎麼辦呢？要是其人，這麼說了，怎麼樣呢？“汝之非規定的純粹存在，不過是全然不照應於實在的一個抽象，只有具體的存在是現實的；或者請向我首先證明普遍的概念之實在性吧！”這兒，我們不僅只限於這個邏輯學，還達到了接觸哲學一般底真理性及實在性之普遍的問題了。邏輯學（若以舊的名稱來表現自然的對立），是超越了唯名論者與實在論者之爭論的麼？邏輯學在其最初的諸概念上，不是立即便與感性的直觀及爲其代言人的悟性相矛盾嗎？悟性沒有權利來反抗邏輯學嗎？邏輯學也許要拒絕它們底發言，然而反之，悟性却可以非難邏輯學：先生只對於自身

底事件，才是裁判官嚟。於是我們在這兒，不是又看出一個矛盾，和在學問之出發點費希特哲學中一樣麼？我們不是看見：在費希特哲學上，有純粹自我與經驗的現實的自我之矛盾，在這兒却有純粹存在與經驗的現實的存在之矛盾麼？“純粹自我，根本不是自我”，而純粹的、空虛的存在，也根本不是存在。邏輯學說，我抽象了特定的存在，而所謂存在與無之統一，却不是關於特定的存在說的。要是對於悟性，這個統一可以看作奇談（Paradox）看作滑稽（因為悟性將特定的存在迫入純粹的存在中了），那末說存在應該是無，就自然是矛盾的。然而悟性又可以回答：只有特定的存在，是存在的；存在底概念之中，存在有絕對的特定性之概念，我具有的存在之概念，就是存在自身，但一切的存在，都是特定的存在——所以順便地說說，我又定立了無，這個無，因為我常常將某物不可分地和存在結合着，所以又意味着不是反於存在的某物。所以你若果從存在取去了特定性，那你就甚麼存在也沒殘留給我了。所以你指示這樣的存在便是無，那絲毫沒有神祕。這樣的事，甚至於還是自明的。若從人除去了人之所以為人者，則你就能毫無困難地證明：他不是人。可是在你取去了人之特種的差異以後，人底概念根本不是人底概念，就像柏拉圖所描寫的狄阿吉勒（Diogenes）

這個人一樣，只是自己創造的本質(或“存在物”)之概念。同樣除去了存在底內容以後，存在底概念，也就不是存在之概念了。事物是多種多樣的，存在也是多種多樣的。存在和存在着的事物，是同一的。你從某物取去了存在，亦即從該物取去了一切。存在，其自身是不能分離的。存在，不是特殊的概念——至少對於悟性：存在是一切。

因此，要是邏輯學或一般特定的哲學，以對於感性的實在性及對於現實性底悟性之矛盾開始，而不以解決這個矛盾開始，那怎樣能夠證明真理性與實在性呢？邏輯學或特定的哲學，其證明自身為真，固不容疑，然這一點，不是重要所在。證明必須兩件事。證明之際，思維者將自身兩立化(ant-zweit, 即“二分之”)，和自己自身相矛盾，而且由於思想拔除及克服這個自己對自己之對立(Sichselbstentgegensetzung, 或“自己自身之對立”)，而開始成為被證明的思想。所謂證明，不外反駁。一切知性的規定，有其對立，有其矛盾。真理不是成立於其對立之統一上，而是在其對立底反駁上。辯證法不是思辨對自身之獨白，而是思辨與經驗底對話。思維者(或“思想家”)，只有在為其自身之反對者上，才是辯證論者。懷疑自身，是最高藝術，是力。所以哲學，特別是邏輯學，要想證明自身，就不得不否定合理的經驗，或不得不



反駁悟性，其悟性又否定經驗，以此否定就與經驗相矛盾（它本作“要想證明自身，就不得不反駁合理的經驗或悟性，它否定哲學又與哲學矛盾”）；不然，一切證明，對於悟性，至多止於是主觀的保證。存在之對立——如邏輯學觀察的一般意味上——不是無，而是感性的、具體的存在。感性的存在，否定邏輯的存在，前者和後者矛盾，後者亦與前者矛盾。若要解決這種矛盾，就變成邏輯的存在之實在性底證明，亦即證明它之存在，不是像悟性所見那樣抽象。

沒有前提而開始的唯一哲學，有疑惑自身與自由與勇氣，此種哲學，亦是從其對立產生的。然而近代哲學，一切都以自己開始，而不從自己之反對着手。此種哲學，將哲學、換言之將他們底哲學，直接當作真理而前提之。在他們看來，媒介只有闡明——如在費希特、只有發展——如在黑格爾、之意義。康德對於舊來的形而上學，雖是批判的，而對於自己自身，却不是批判的了。費希特以康德哲學當作真理而前提之。他將它昇高到科學，結合在康德個別分立的，并從一個共同的原理抽導出來，此外甚麼也不欲求了。謝靈格也同樣地，一方面將費希特哲學，前提為確定的真理，它方面又與費希特對立，而為斯賓諾莎之再興者。黑格爾是為謝靈格所媒介過費希特。黑格爾對於謝靈格所說絕對者論爭。

他在謝靈格之中，認出反省、悟性及否定性要素之缺乏。換言之，他以概念（費希特之自我）底精虫規定了絕對的同一性之胚胎，并吹入精氣，給與生命之力。然而，他亦將絕對者，假定為一個真理。他對於絕對的同一性，并不否定其實存，其客觀的實在性，他在本質上，亦將謝靈格底哲學，假定為真的哲學，而關於這個哲學，只非難其形式底缺點。所以黑格爾對謝靈格之關係，與費希特對康德之關係，正是相同。在其內容上、實質上，真的哲學對於雙方，都現存在着，雙方都只有純學問的關心，即在這個場合，只有體系的、形式的關心。雙方，都只對於現存哲學之特殊性，某種特定的屬性，才是批判者，而對其本質却不是批判的。絕對者之存在，是無容疑惑的，只是它還應該被證明，還應該當作這種東西而認識。於是絕對者就成為結果，於是絕對者就成為媒介的概念之對象，即成為一個科學的真理，然而這又不是指的知性的直觀之簡單的保證。

然而正以此故，在黑格爾看來，絕對者之證明——不管道程上其學問的嚴密性如何——本質上，原理上，都只有形式的意義。黑格爾哲學，在其出發點與終結點上，都現出一個矛盾，而且還是真理性與學問性、本質性與形式性及思維與表現之矛盾。絕對的理念，還不是形式地前提着，而是本

質地前提着。黑格爾之當作媒介的階段與項而先行舉出的，是他已然思維爲這樣之物，而此物早就爲絕對的理念所規定了的。黑格爾不能拋棄，又不能忘却絕對的理念，他是已經在其絕對的前提之下，思維着絕對理念所創生適對立。絕對的理念，在形式地被證明之前，實質上就被證明着——所以絕對的理念，對於他人，常是不能證明的，主觀的，因他人只在理念底對立之中，認承理念自身預示的前提。理念之外化（或“斷念”），只是一個假裝，只是這樣打扮了，在玩戲法，却不是真面目。有力的證明，正是邏輯學底發端，邏輯學底發端，應該成爲哲學一般之發端。以存在開始的，只是形式；因爲它不是真的發端真的最初；在黑格爾看來，在他寫邏輯學之前，即在以學問的敘述（或“傳達”）形式賦與他邏輯的理念之前，絕對的理念，已然是一個確實性，是一個直接的真理，所以同樣以絕對的理念開始亦無不可。絕對的理念——絕對者底理念——是其自身當作絕對的真理之無疑的確實性，它之將自身豫定爲真者，它當作他者而定立的，在本質上，又已然前提着理念。於是證明，就只是形式之物了。絕對的理念，對於思維者之黑格爾，是絕對的確實，而對於敘述者之黑格爾，則是形式的不確實性。對於他，事物既已決定的、無要求的、超越敘述者思維者，與對於思維者爲確

實，在形式上却當作不確實而定立及客觀化的、要求的、繼起地進行着邏輯的記述者，這兩者間之矛盾，正是絕對的理念之過程，而這個過程却是前提着存在與本質，然而兩者實地上又已然前提着理念自身，這就是唯一根據，可用以充分說明邏輯學之現實發端、與終結上才始存在着的真的發端之矛盾。如已說過一樣，在黑格爾之內部，絕對的理念，是一個確實性，他在這一點，不是批判者和懷疑者，然而絕對的理念，應該證明自己，應該從主觀的知性的直觀之限制中解放，而且應該成為向他的。於是，證明就同時有本質的意義與非本質的意義。證明就是一個必要事（或“必然性”），即絕對的理念，不得不證明自己，絕對的理念，只有當作證明自己之物，才是絕對的理念；然而同時，證明對於構成這個真理之內確實性，又是一個無用事。這個無用的必然性、這個不必要的不可缺性，乃至不可缺的不必要性之表現，正是黑格爾底方法。從而發端是終結，終結是發端；從而存在已然是理念之確實性，存在不外直接性之理念；從而發端中理念之對自己（另作“自由”）之不知，在理念底意味上，就只是反語的不知。理念所說的與其思攷的有別，理念說存在及說本質時，只是思攷着自身。只有在終結上，理念才如其思攷的而說，但那時候，理念又取消了發端時所說的，迄今，

在發端與經過中，你認為是別的本質的，看藥！那就是我自身。存在與本質，都是理念，然而理念卻沒有自白，那就是自己，它還爲自己而貯藏着祕密。

因此，我得重說，絕對的理念之證明，及其媒介，都只是形式的。理念，不是由現實的他者——這種他者，只能是經驗的，具體的悟性直觀——產生和證明自己，而是依於形式的、假象的對立而作出自己。存在，在其自體上，是理念。若果存在可以證明，則理念就已被證明。然而證明，就不外將某種（可能的或現實的）他者，帶入我自身底確信之中。真理性只存於我與你之合一。可是純粹思想底他者，在總體（或“一般”）上，却是感性的悟性。因此，哲學領域上之證明，就只在這兒成立：征服感性的悟性對純粹思想之矛盾，及思想不僅對自己、即對其反對也是真的；因爲，雖然一切真的思想之爲真，都只依於其自身，但在表現一反對思想之中，要是其思想只立脚於其自身時，則其對自身之確信，就只不過空觀的、一面的及可容疑義的。然而邏輯的存在，却是經驗的，具體的悟性直觀與存在之直接的、非媒介的、反撥的矛盾，進而就不外理念之棄置，理念之貶謫，所以其自體，就是先應證明的。因此，我只有由於強力、由於超絕的作用，由於對現實的直觀之直接的絕緣，才能夠達到知性的直觀，

進入邏輯學之中。所以對近代哲學、自笛卡兒與斯賓諾莎以來全體所加之非難，亦可以同樣地應用於黑格爾哲學，這種非難，即對感性的直觀之無媒介的絕緣\*，及哲學之直接的前提是也。

對此，現象學並無何等抗辯，因為邏輯學背後就具有現象學故也。然而將對立形成為邏輯的存在（另作“對於邏輯的存在構成對立”）之存在，經常都在吾人眼前，依於這個對立自身，必然可以喚起，而且激成為對邏輯學之矛盾，而這個矛盾，還要更加激盪，因為邏輯學是一個新的發端，重新開始，由此自初便與悟性正面衝突。雖然，吾人在對邏輯學之關係上，還得認承現象學有積極的（或“實證的”）、現象的意義呢！黑格爾從思想或一般地從理念之他在創出了理念與思想麼？讓我們來觀察一吓吧。第一章係以「感性的確實性、或此物及我所有」為內容。它是標示這樣的意識之階段，感性的、個別的存在，對於意識，是真的實在的存在，然而首先又暗暗地指示了自身就是普遍的存在。“此處是樹”，然

---

\* 哲學一般底本性之中，確有一個不可避免的絕緣，然而這個絕緣却不一定是無媒介的。哲學之由非哲學產生，就是媒介着絕緣的了。

而更進，可以說“此處是家”。最初的真理性消失了。“現在是夜”，然而它不承續，於是就成爲“現在是晝”。最初外見的（或“推定的”）真理，而今却成爲“陳腐”了。於是就指示了現在是一個普遍的現在，是一個單一的（否定的）多。關於此處，亦是同樣。“此處自身雖沒有消失，但却在家、樹其它其它底消失之中，而且與是家是樹無關係地依然存在着。所以此者就顯示自身，仍舊是被媒介的單一性，或普遍性”。所以我們在感性的確實性上所思攷的個別之物，我們甚至於全然不能明言。“言語是更真實的。在言語上我們自身可以直接反駁自己底意見，而且因爲普遍的物，是感性的確實性之真理，言語只能表現這個真實的，所以我們要言明自己思念的感性存在，是全然不可能的”。然則，這就是對感性意識底實在性之辯證法的反駁麼？普遍的就是實在的，由此就被證明了麼？普遍的是實在的，在已是確實的之人看來，倒是證明了的，但對於感性的意識，對於我們立於感性意識底立場或置身於此立場之人——若果可能，又對於將感性意識（或“存在”）之非實在與思想之實在性，認爲是被確證了遊我們——就決不是證明了的！我底兄弟名爲約翰（Johann）、又稱爲亞朵爾夫（Adolf）。然而他之外，尚有無數的人，稱爲約翰、爲亞朵爾夫的。那末由此就可以這樣結論，說我底

兄弟約翰，不是實在了麼？約翰之抽象，能夠是真理麼？在感性的意識看來，一切言語都是名稱，都是固有名詞。對於感性意識，言語在其自體上，完全是同價值的，而且不過是一種符號，在最捷徑上可以達成前者之目的。言語在這兒，全然是無足重輕的。感性的個別存在之實在性，對於吾人，是以吾人之血來確證了遊真理。在感性的領域上，便是“以眼還眼，以牙報牙”。要之，是一語對一語，以你今所說的指示給我。對於感性的意識，言語恰是非實在的，無價值的。所以，個別的存在，就不能言明，如此，感性的意識，怎樣地才不得不認為被反駁了呢，或者不得不反駁呢？感性的意識，正在這兒之中，見出對言語之反駁，但是却沒有看出對感性的確實性之反駁。而且在這一點，感性的意識在自己底領域上，完全是正當的，不然，我們在生活上就不能饗宴事物，常常可以食言了。因此，現象學第一章全體之內容，對於感性的意識，就不外是反對意味中麥喀拉(Meigara)學派斯梯爾朋(Stilpon，希臘哲學家，唯名論之先驅——譯者)之重複，不外是自身即為確信真理遊思想、對自然的意識之一種言語遊戲。但意識，却是不能迷誤的，它依然固執着個別事物之實在性。此處(爲甚麼不是在此處的(das Hierseiande)?)、現在(爲甚麼不是在現在的(das Jetztseiende)?)、對



於感性的意識、對於我們——我們是其辯護人，若果有其它更佳良之物，我們是會信服的——，由這樣的論法，決不能成爲被媒介的普遍的此處，被媒介的普遍的現在的。今日是現在，明白仍舊是現在，而且像昨日一樣，它是全然同一、又全然沒有改變的依然的現在。在此處有樹，在彼處有家，但是在彼處，我們說如此處的「此處」，依然經常是舊來的「到處俱有」且又是「隨處皆無」。感性的存在、此者消失了，然而反之，別的存在又出現了，依然又爲此者。於是自然，就否定這個個別的，然而自然又立刻訂正自己，自然以別個個別的代替它，由之否定着否定。而且因此，感性的存在對於感性的意識，就成爲永續的、不變的存在。

邏輯學底發端上，和我們之遭遇同一的、不被媒介的矛盾與分裂，現刻在此現象學底發端上，也出現於我們眼前——即爲現象學之對象的存在、和爲感性的意識之對象的存在，發生了分裂。現象學底此處，與我定立的別的此處，沒有甚麼區別，所以它又顯示爲普遍者，因爲它在實際上已經是普遍者。但實在的此處，在實在的樣式上，却可以和它一此處區別，它是排它的此處。“此處，例如是樹。我一轉了方向，這個真理便消失了”。在轉向僅只以言語說出的現象學上，的確是如此的，但在現實界，我不得不轉向自己笨重的

軀體。那在我底背後，就證明了此處是個極其實在的存在。樹以我底背為境界，樹從其所已占有的場所，排擠着我。黑格爾否定的不是這個此處（das Hier），因為它是感性意識底對象，而且對於我們又是和純粹思維有區別的對象，他所反駁了的，是邏輯的此處，邏輯的現在。他否定此在（das Dasein）這個思想，否定 Haecceitas（絕對的存在或自存，英文作 haecceity ——譯者），他指出個別的存在之不真，因為它在表象上視為一個（邏輯的）實在性而定立着。現象學只是現象學的邏輯學。——只有從這個見地，感性的確實性那一章才可以辯護。然而，因為黑格爾實際既沒有置身在感性的意識之中，也沒有想過要置身其中，又因為感性的意識所以是對象的，不過和它是自己意識之對象、思想之對象同意味，不過是自身確實性範圍內過思想之外化而已，正以此故，現象學或邏輯學——這樣說的，因為兩者結局歸而為——就以其自身之直接的前提開始，從而以不被媒介的矛盾，以對感性意識之絕對的絕緣開始。因為現象學及邏輯學，如已述一樣，不是以思想之它在開始，而是以思想它在這個思想開始。因此，在思想看來，對於其對方，當然豫先就有勝利之確信了，——像思想之嘲弄感性的意識這種幽默，便由來於此。然而因此，思想又不能否定其敵手了。

如已述的，黑格爾雖云全然拋離了現象學底意義，但從其哲學思索之發端來看，却是以絕對的同一性之前提開始了的。絕對的同一性之理念、或一般絕對者之理念，在黑格爾看來，只是一個客觀的真理，然而却又不只是真理，而是絕對的真理自身，絕對的理念自身——絕對的、即根本不可懷疑的、超越一切批判與懷疑的理念。雖然如此，絕對者底理念，若從其積極的意義看來，只在和康德 = 費希特哲學主觀性底理念之對立上，才是客觀性底理念。所以我們不把謝靈格哲學，照其追隨者\*所想像一樣，當作“絕對的”哲學，而應理解為批判哲學之對立。如衆週知，謝靈格最初是想走觀念論之反對或反逆底道途。自然哲學，事實又不過是倒逆的觀念論，因此由後者移行於前者，也并不困難。觀念論者，在自然之中，也認承生命與理性，然而却只作為其自身之生命，其自身之理性看待。觀念論者在自然之中所看見的，是他自身構入自然之中的，所以觀念論者，將他賦與自然的，又再取回到自身中來，換言之，自然即客觀化的自我，在自

---

\* 黑格爾哲學，雖則形式上採取了費希特主義，然自其內容看來，只有認承其為構成康德及費希特主義之對立物時，才能夠正當認識、評價及判斷。

身之外(或“外自地”)由自身所直觀的精神。所以觀念論就是主觀與客觀、精神與自然之同一性,然而因此,這個統一中之自然,又占有客觀底、即為精神所定立者底意義。因此自然為要將其後為自然哲學所獲得的那種意義,賦與自然,就得從鎖鍊中解放自然——觀念論者從被其自我拘囚的束縛中解放自然,而使之成為獨立的定在。觀念論者對自然說:“你是我之別的自我,我之他我”;然而他強調了「我」之結果,就不過意味着:“你是從我流出的,你是我之反映,對你自身不是何等特殊物”。自然哲學者也同樣說,而他所置重的,却是「他者」(或“別在”),它的確是你底自我,然而又是你之別的自我,從而向自地又是實在的、與你有區別的自我。所以精神與自然之同一性底意義,其開始在自然哲學上,純全是觀念論的。“自然,只不過是我們悟性所能見的有機體”。(『自然哲學體系草案序論』)“有機體自身,不過知性底直觀樣式”。(『超絕的觀念論』, S.265)“自我因為構成物質,所以本來地又構成自己自身,並不是不可解……這個生產物——它是物質——因此,是自我之完全的構成,可是視作與物質為同一的之自我本身時,却不是那樣。”(同上S.189)“自然是可視的精神,精神是不可視的自然。”(『自然哲學諸觀念』,緒論S.643,又同上S.138ff. 物質概念

之巧妙的演譯法參照)。自然哲學，必須只從客觀的東西開始，然而觀念論却須到達依據自身并由自身所達到了迥同一結果。“一切自然科學之必然的傾向，都是起於自然，達諸知性”。(『超絕的觀念論』，S.3)“以客觀的物爲本源，而從此導出主觀的物，正是自然哲學之任務！一切哲學都必須歸結到這一點：由自然創出知性，或由知性作出自然”。(S.6)所以自然哲學，使觀念論在其充分定全性上存續着，原來自然哲學不過想要後天地證明觀念論先天地對自身說明了的。兩者間之差異，只不過存於其途徑與方法中。然而一個相反的見解，已然橫存於這個相反途程底根柢中，或者至少不可避免地要從其途程中發展出來。自然在這個途程上取得了一個爲其自身的意義，那是難以避免的。客觀因爲視作一特殊科學之對象來設定，所以它就從主觀觀念論之限制得到解放了。雖則不是在其自身上，至少對於自然哲學，自然是最初的、獨立的，不是派生的和被定立的。於是自然，就取得了與費希特觀念論反對的意義。然而自然，在觀念論上而且對觀念論所具有的意義，即與自然哲學正相反對的意義，雖然如此，還依然不失其正常性，觀念論一般地在其一切權利及要求上，還是絲毫沒有損失地存續着。所以吾人便有兩個獨立性、兩個相反的真理，可以代替費希特之自我底。

唯一絕對確實的獨立性和真理性，那便是否認自然哲學真理性遊觀念論之真理性，與否認觀念論真理性遊自然哲學之真理性。在自然哲學看來，只有自然實存，在觀念論看來，則只有精神實存。在觀念論看來，自然只是對象，只是事象，由自然哲學看來，却是實體，是主觀 = 客觀，然在觀念論之內部，知性却主張只有自身才是實體。可是兩個真理性，兩個絕對者，却是一個矛盾。然則我們怎樣才可以避免這個分裂呢，忽視自然哲學遊觀念論，與忽視觀念論遊自然哲學，難道不能統一嗎？使兩個相一致遊賓辭成爲主辭——若然，就只有絕對者與獨立者——使主辭成爲賓辭，即絕對者便是精神及自然。精神與自然，不過是一且同一物、即絕對者之賓辭、規定及形式。然而絕對者，又是甚麼呢？那不外是「與」，即不外精神與自然底統一。然而如是說，我們就前進了一步麼？我們不是已然在自然自身之概念中具有這個統一了麼？自然哲學，不是與自我對立遊客觀之學，而是其自身便是主觀 = 客觀遊客觀之學，因爲自然哲學，同時又是觀念論。在自然底概念之中，結合主觀與客觀之概念，正是觀念論所形成遊分離之揚棄，即知性的與非知性的之分離底揚棄，從而是自然與精神之分離底揚棄。然則絕對者以甚麼來和自然區別呢？絕對者是絕對的同一性，絕對的主觀 = 客

觀，自然是客觀的主觀 = 客觀，知性是主觀的主觀 = 客觀。多巧妙的方法！多末值得驚嘆的事情！在這兒，我們又俄然地再立於觀念論的二元論之立場了。賦與自然的，在這個瞬間，又再被奪去了。自然，伴有客觀性的 Plus（正號）之主觀 = 客觀，即其積極的概念——若果 Plus 為一有概念之物，則在自然不是浮泛於絕對者底虛空之中時，即它就是自然時——是客觀性之概念，同樣精神之概念，在精神是精神時，就不是漠然的不可思議的，而是主觀性之概念，并以主觀性之 Plus 為其記號。於是我們比諸發端之時，就更賢明些了麼？再不搆主觀性與客觀性之古來的十字架了麼？絕對者若果被知識，換言之，絕對者若果從絕對的無規定性之闇黑（這只不過表象與空想底對象），為概念之光所導出，那末絕對者就只有當作精神，或當作自然，只有當作其任何一個才能被知識。絕對者自身之學，是不存在的，存在的是如從前一樣，是絕對者自然之學，或絕對者精神之學，從而是自然哲學，或觀念論，或者又二者同時并存，然而自然哲學，不過是視作自然者遊絕對者之學，觀念論不過是視作精神者遊絕對者之學。然而，自然哲學若是以絕對者自然為其對象，則積極的概念，就只是自然底概念，換言之，賓辭再成為主辭，主辭即絕對者，就成為一個漠然的、一無所事的賓辭。於

是我立刻就可以從自然哲學抹殺絕對者，因為絕對者，對精神和對自然，都一樣妥當，對這個特定的對象抑或與此對立的別的對象，無論對光或對重量，都一樣妥當。因此，在我看來，絕對者就以純然無規定之物、以否定的無（或“虛無”），消失於自然底概念之中了，或者要是絕對者還不能從我頭腦中驅逐，則在這個絕對者之前，自然就消失了。所以自然哲學，又只是歸着於消滅的規定與差別的罷了，換言之，這些東西在實際上，只不過想像的，只是諸差別之表象，決不是實在的認識規定。

然而正以此故，謝靈格哲學之積極的意義，就和對自然只有否定（或“消極”）關係遊費希特之觀念論底被制限性相反，而只存於自然哲學中。所以自然哲學之創始者，只從其實在的方面來敘述絕對者，就並不足驚異；因為自其理念的方面來敘述絕對者，在費希特主義上，本源地存於自然哲學之背後。真的，同一哲學又恢復了消失的統一性，然而這種統一性之再建，却不是這種限度內：同一哲學以這個統一性當作絕對者，當作共同的、然而又仍舊和精神和自然有區別過本質，而對象化，——因為這個絕對者，不過是觀念論與自然哲學游移的中間物，是從自然哲學創始者自身、是觀念論者同時又是自然哲學家、這種不統一發生的——而其恢



復，寧是存於下列的範圍中，這個統一底概念，正是自然主觀 = 客觀之概念，從而又是自然一般之回復。

自然哲學並不滿足於對主觀的觀念論——這在‘它’看來，是積極的功績——之這個對立，又誤認其界限，而想變作絕對的哲學，因此，對於觀念論之積極的（或“肯定的”）方面，也相對立。康德錯誤地把握和解釋理性之肯定的合理的界限，犯了將它解為制限（或“境界”）的矛盾——這兒不能究明的，對康德却是必然的。所謂制限，是恣意的界限，其存在不是當為的，是能夠克服的。然而同一哲學，在拋棄這個制限時，也拋棄了理性與哲學之積極的界限。同一哲學中，思維與存在或直觀之統一（另本作“思維與存在之統一或統一之直觀”），只是思維與想像之統一。哲學在這兒，變成了美麗的、詩韻的、情操的、羅曼諦克，然而因此又成了超絕的迷信的、全然無批判的。一切批判底根本條件消失了，主觀的與客觀的之差別消失了。識別及限定的思維，只看做有限的、否定的活動——所以同一哲學之終歸無力及無批判地陷於格里茨（Görlitz）靴工\*之神祕論，難道還有甚麼不可思議嗎？

因此黑格爾在這個哲學上，而且以這個哲學，開始哲學的思索，但他決不是以其創始者底弟子之資格，而是以對等

友人底關係。他是由其墮落到想像底領域中，再建設了哲學遊人(或“使他落入想像領域遊哲學再恢復常態”)。黑格爾學徒們，將亞里士多德評亞拉克撒哥拉底話：一切自然哲學家都狂醉了，你却是其中唯一的覺醒者，轉用於黑格爾，是不錯的。思維與存在之統一，在爾格爾，取得了一個合理的意義——而且這個意義決不能超越批判。黑格爾底原理，是思維的精神。他雖將一個理性論底要素，即不由想像與確信，而由實質的內容，從絕對者之理念中排除了遊悟性，採取在哲學之中，但這種採取，却是只當作絕對者自身之一要素看待的。關於此，形而上學的表現，則是如次的命題：否定的、差別的、對反省遊對象之物，決不僅當作否定的、有限的而理解，還必須當作肯定的、本質的而把握。所以黑格爾，在自身中就包藏着一個否定的、批判的要素。然而同時，絕對者底理念，又規定了他。黑格爾認承，在其要素(或“絕對

\* 格里美之鞋工，乃指雅各·波謨(Jakob Böhme)，德國十七世紀初年著名的神祕思想家，生於格里美附近，初為鞋工，其思想於德國觀念論哲學一般，特別於謝靈格及黑格爾，均有顯著影響。費爾巴哈於別的地方，亦曾指示過(參照「將來哲學根本命題」批評P.

者”之中，缺乏悟性或形式原理——兩者對他是二而一的；而由在其要素(或“絕對者”)之中設定這個原理，事實上就與謝靈格相異地在規定絕對者自身，從而又將形式昇進到一個本質的物，雖然如此，形式——這必然地存於絕對者底概念之中——同時又有單純的形式底意義，而且雖然如此，悟性却又有單純的否定的意義。內容是真的、思辨的、深刻的——對於絕對者之哲學如是說——然而缺乏概念及形式。概念、形式、悟性，其缺乏被認為缺陷，單是這點就可設定為本質的。但內容是真的，所以這種缺陷自身，至多只不過形式的缺陷，——同時在這兒，又得到已述的關於黑格爾底方法之證明。因此，本來屬於哲學的，就不外是形式、概念了。

內容——雖則哲學在概念形式之中採取內容時，是在其自身之內部獨立地創出之——是所與的，哲學只有由於批判地區別本質的與非本質的——即表象、感性等之特殊形式底附與——，才能夠把握內容。所以哲學在黑格爾，雖有批判的意義，但沒有發生的 = 批判的意義。發生的 = 批判的哲學，不是將由表象給與的對象——因為關於直接的對象，即依自然給與的純現實的對象，黑格爾之所說，是無條件地妥當的——獨斷地證明和理解過哲學，而是研究其起源過哲學，它要懷疑，其對象究竟是現實的對象嗎，抑或只不過表

象、只不過一般地心理的現象 從而它也要最嚴密地區別主觀與客觀。發生的 = 批判的哲學，主要地是以從來名為第二次的原因之物，為其對象，這個哲學——若用比喻就很易明瞭這種關係——對絕對哲學之關係，與純物理學的乃至自然哲學的見解對神學的自然觀之見解正相同，即絕對哲學，因其在絕對者底前提之下思維，所以就使主觀的心理的過程和思辨的要求，例如像雅各·波謨之神底媒介過程，成為絕對者之過程，同樣，神學的自然觀，使彗星及其它奇異現象，成為神底直接作用，反之，純物理學的乃至自然哲學的見解，就從無心的昆蟲之刺街導出沒食子，然這種沒食子，從神學看來，却是意味某種擬人格的惡魔。黑格爾哲學，是合理的神祕論——所以它是獨特的(或“這種樣式是唯一的”)所以無論對於神祕的 = 思辨的情意者，或對於合理的頭腦者，它都是魅惑的，同時又是可憎厭的；對於前者，概念驚醒了他們底迷誤，打破了幽玄的表象之神祕的魅惑，所以神祕的和合理的之結合，就成了不可耐的矛盾，對於後者，合理的要素與神祕的要素之結合，亦成了嫌惡的東西。主觀與客觀之統一，由謝靈格所唱導放置在哲學自身之先端，而且就在黑格爾，也依然形成哲學底根柢，雖然在他，單是形式上的，然亦以結果安置在正常的場所、即哲學之終端——這

樣的統一性，對哲學是無益而且有害的原理。因為它特別又撤去了主觀與客觀之區別，劃分出發生的 = 批判的思維、制約的思維及真理性底問題。實際上，黑格爾就將只不過表現主觀要求過表象，當成客觀的真理來把握，而且他又不回返到它們底表象之要求即本源上，所以就將表象看作原物，若仔細看來，還是將極無確定性質的，照樣地放入勘定之中，使第二次的東西變作第一次的，而於本來是第一次的，却置諸度外，或認作隸屬物而斥退，只有是特殊的及相對地合理的，在其自體上，才顯示為合理的。於是我們就看見，在邏輯學底發端上，發生的 = 批判的研究之這種缺如底結果，無——對絕對者之理念極近的表象——就演了某種任務。然而這個無，究竟是甚麼呢？“仰庇亞里士多德之靈”！無是絕對的無思想 = 無理性之物\*。無是全然不能思維的，因為如黑格爾自身說的一樣，思維即規定。若果無是可思維的，則便可規定，從而它又不是無了。正確地說來，非存在的，便不能有任何的賓辭。關於非存在的，也不能給與何等認識\*\*。所謂無，是指沒有與之相當過概念（伍爾夫）。思維

\* 黑格爾將無自身，名為無思想的。“在定在上，無思想的無，

就已然變成界限”。『邏輯科學』第三卷，S.94。）

只能夠思維存在之物，因為思維自身是一個存在的、現實的活動。人們非難異教的哲學家們，說他們並沒有克服物質及宇宙之永劫性。然而在他們看來，物質却只有存在底意義，只是對存在之感性的表現，所以非難他們的，就只不過在非難：他們思維了。然則基督教徒就除掉了存在之永劫性，即其實在性了麼？他們只不過把它移置在一個特殊的存在、神祇存在之中罷了，而且將後者認為存在自身之根元、即無始的存在。但是思維不能出乎存在，思維不能超越其自身，理性只能定立存在，不是存在自身、只是這個或那個存在，才能當作已生成之物而思致。思維活動之最初且最後的概念，是無始的存在之概念，所以它就證明了自身是根本的實在的活動。奧古斯丁（Augustinus）底無，因為任何也未潛在於其後，所以對思辨者們，看來好像是那樣的堂皇、那樣的深遠，其實，只不過是絕對的恣意與無思想之表白，換言之，除了絕對的恣意，就不能想像世界之根元，即除了不是甚麼根元，除了單純的空虛的意志活動，就不能想像根元，可是在這個單純的意志活動中，理性的確消失了，我不能將當作

\*\* 亞里士多德，《後分析論》（Analytika hystera）第二

卷，第七章，第二節，及第一卷，第一〇節參照。

思維素材看的東西，舉作極元，我可以說的，就是我甚麼也不能說，於是我就只表白了我自身之不知，我自身之專恣。無是絕對的自己欺瞞，*πρωτον ψεύδος* (太初之僞)，其自身之絕對的虛言。無底思維，是否定其自身遊思維。思維無者，即無思維。無是思維之否定，所以它得成為或物而後才可思維。因此，在被思維的瞬間，無就不能思維，因為我經常是思維無之反對。“無是對其自身之單一的同等性”。果如是嗎？然而，對其自身之單一性、同等性，不是實在的規定麼？我思維單一的等一時，是思維無麼？於是無，不是就在我意欲定立它過瞬間被否定了嗎？“無是完全的空虛性，無規定性且無內容性，是無自身上之無差別性”。無在無自身上，是無差別的麼？於是我之以或物持入於無之中，就不恰如在萬有創造上，無被造成一個自無而來的擬似素材，從此物，即從無，宇宙就被創造了麼？然而我除了謀自己以虛僞，就能說無了麼？無是完全的空虛麼？空虛是甚麼呢？任何也不存在，而或又應存在或可存在時，就是空虛，因此空虛便是某一受容力之表現。於是無，就是所謂最有理解(或“把握”)力過本質了？無就是絕對的無規定性且無內容性麼？無內容且無規定的，若無對內容及規定之關係，就不能思維，對於無規定的，我除了媒介規定，也不能有何概念。我以這個接

頭語「無——」(或“照着「運命」”)表現缺陷及非難，於是我就將內容及規定，因為它是積極的，所以就當作最初者而思維，於是我就只有由於不是無者而思維無。我使無與充滿內容之物相關係，但在設定關係時，我就設置了規定。思維只是斷定的、即肯定的活動，從而絕對地無規定者被思維時，是當作一個被規定者而思維的，從而無之思想，就直接由事實(或“行動”)證示為：一個無思想，一個不真實的思想，思維不可能性，全然不可思維之物！無在事實上，若是可思維的，理性與非理性、思想與無思想之區別，就消失了，所有一切、從而最不可能的及極度的不合理，也就可以思維而且被正當視。所以要是從無創造萬有，也看做一個思想、看做真理，那末絲毫沒有意味的空想，荒唐無稽的奇蹟，也能看做可能，實在這些東西，不過是從無產生的一個必然的歸結，而無則以神聖的權威立在宇宙創造之先端。無是理性底界限。若是康德主義者，那末他就會從這個界限、亦如從其它諸界限一樣，推論出理性之被制限性來。然而無是理性的界限，這個界限是理性自身向自地設定的，是理性之本質及實在性之表現，因為無，正是絕對無理性的。理性若能思維無，則理性就終止了其為理性。

但是，“雖然如此，或物或一無所有(Nichts, 無)能夠直



觀或能夠思維，那就值得區別。所以一無所有之直觀及思維，便有一個意義，一無所有，便存於我們底直觀及思維之中，或寧是‘它便是空虛的直觀及思維其物’。但，空虛的思維，當不是思維。所謂空虛的思維，就是謔語戲事，被假想的思維，決不是現實的思維。若果思維一無所有、具有一種意義——的確，在它是有意義，但它只是意味并非思維——而且若具有這種意義，從此就可推論無之客觀的意義，那末一無所有之認知(Nichts Wissen)，依然意義着認知，從而若我將一個無知者，說為“他一無所知”，那人們就要對我這末抗辯了：“你不承認他知道麼，他是知道無的，所以他不是無知”。所謂無，是無根柢的、無用的、非彼或此之一定的、不合理的及其‘它’之一種最簡單明瞭的表現。所以說自相矛盾時，那便是無。在這樣的場合，它是無者，只為同義語反覆，它除了自相矛盾而外，別無意味，它由自身而否定自己，即不合理。在這兒，無只有言語上的意義。然而人又可以如次地抗議：“雖然，無不是在思維及表象之中有存在麼？所以雖可說無存在於思維與表象之中，然而決不能因此就說，無存在，而只能說思維及表象是這個存在”。無可以假定出現於我們底表象及假想之中，然而因此，無就屬於邏輯學了麼？幽靈也在我們底表象之間出現，然而因此，幽靈就以實

在本質去在心理學中占一席之地麼？不錯，它在哲學之中是據有座位的，但那只不過爲了洞悉幽靈及探究迷信之起源。而且在事實上，無若說不是思辨的空想之幽靈又是甚麼呢？所謂非表象的表象、非思維的思維，恰如幽靈之現實不是現實，形體不是形體一樣。而且無不也是像幽靈，其起源是歸之於闇黑麼？闇黑底表象之對於感性的表象，不是同於無底表象之對抽象的意識麼？黑格爾自身這末說，“在這個場合，如闇黑爲光之不在態一樣，無也是存在之純然的不在態，是虛無自身”。因此，在這兒可以認承，在無與闇黑之間，有某種類似關係——而且這特別顯示在這兒，眼不能視闇黑，同樣知性亦不能思維無。可是這個明瞭的類似關係，就引導我們到兩者之共同的起源。無之爲存在底對立，是東方的想像力之產物，這種想像力，正以無本質者自體當作本質表象，認爲死是獨立的絕滅原理，和生對置，而且——如夜不止爲光之純然的不在態，其自身還是積極的或物一樣——將夜與光對置。所以和與光對立的夜，具有或不具有實在性遊程度同樣，或甚至以下，當作存在一般之對立看遊無，也具有或不具有根抵及理性的實在性。可是夜只在如次的場合，才被實體化，即在人還未區別主觀與客觀時，還在他使自己之主觀的印象與感覺成爲客觀的屬性之時，其表象範圍之水

準這樣局限之時，其局限的立場在他還認為是世界及宇宙自身之立場時，從而對於他光之消滅成爲現實的消滅，闇黑當作太陽——這是光本身底源泉——之滅亡而對他出現時，而且正以此故，他又只有由假定某種特殊的、反抗光的本質，才能對自己說明闇闇之時，而且在日蝕之際，他自然可以在與光體相鬥遊龍蛇之姿態上，目擊這種本質——只有在這樣的場合。闇黑是和光對抗遊本質，是只有在知性的闇黑之中，才有其根據，結果是只有在假想之中存在。自然之中，沒有何等對光遊實在的對立。物質在其自體上(或“即自地”)不是黑暗的，是爲光所照耀的，或者從其自身看來(或“向自地”)，是沒有光耀的。用經院學派的術語說來，光是現實性，是可能性之活動，是存於物質自身中之潛能底實現。所以一切暗黑性，都只是相對的，甚至於密度(或“不通過光的密度”)也不和光對立。就除開透明的金剛石及水晶之密度——例如像油滲浸過的紙，就加添了自身底稠密，而爲透明的物質。就是極稠密的、極暗黑的物體，若切斷爲薄片，亦是透明的(Lambert, Photometrie, 617節, 1760. 參照)。自然，絕對透明的物體是沒有的，然而這——且不談詳細的經驗的根據——是基於物體之獨立性的，這是當然的現象，和同一思想、在容受它遊各個思維者之心中，有各種

各樣的變化一樣。後者底這種變化，是基於各個思維者之獨立性，及各個之自己活動的，但不能因此就說：這個自己活動，就和傳達及發表其思想與人們之活動相對立。所以無之場合，和查諾亞斯特 (Zoroaster) \*之夜相同。無不過是人類表象方法之制限，不是生自思維，而是由來於無思維。無正是一無所有——從而對思維，亦是一無所有，此外甚麼也不能說，無否定了其自身。只有空想，才能使無成爲一個實體，但由此，就不過使無自身變質爲一個幽靈似的、無本質的東西而已。因此，黑格爾是不研究無之發生的，他將無照原樣地看做本有之物。存在和無自體之對立，因此又(以上述的無底意義之故)——順便說說——決不是普遍的、形而上學的對立\*\*，它寧是屬於某種特定之領域，換言之，屬於個別存在與普遍存在之關係，個人與人類、而且表象及反省

\* Zoroaster 波斯作 Zarathustra)，波斯預言家，其國民宗教改革者。創 Zoroastrianism(查諾亞斯特教)，是爲波斯國教，其後南北朝時傳入我國，名之爲祆教或拜火教。主張世界由善惡二力即 Ahura-Mazda(善及光明之神)與 Ahriman(惡及黑暗之神)協同支配，二者不絕鬥爭。援助善神，是人底義務，因此援助人死後便生於天國：這就是他們底教旨了。——譯者。

的個人與人類之關係。所謂人類，是對於個別的個人之無差別視。反省的個人在自身中具有人類底意識，因此，他在超脫自己現實的存在時，就將它當作無差別物來設定，而且將自己底非存在，在表象上、在和自己現實的存在之對立上——非存在，在只有作為現實存在底對立而且表象的對立，才有意義——豫先地思維。在我底根抵中有甚麼呢？——人對自身可以如是說——生有甚麼，死又有甚麼呢？自身存在或不~~存在~~——這是誰也不焦慮的、而且一旦自己死了，那就可以不感痛苦、沒有意識。非存在，這時，就當作純然的無感情及無感覺之狀態而表象而獨立化。因此存在與無之統一，只有當作對於個別的存在之人類底、或人類之意識底無差別視，才有積極的意義。但存在與無之對立自身，却只存在於表象之中，因為存在當然是存在於現實之中，或寧是其自

\*\*\* 在希臘哲學上，存在與非存在之對立，很明白地，不過是真理與非真理意味上，肯定與否定及現實與非現實底對立之抽象的表現。至少，在柏拉圖，Sophist 篇中這種對立，顯明地只有真理非真理之對立底意義。所以此處為一切要點的存在與非存在之中介概念，便是差別之概念。沒有差別處，便沒有真理，然而若照詭辯學派底立場，沒有差別的一切才是真的，那末任何物都不是真的了。

身，是現實的，然而無、非存在，却只存在於表象及反省之中。

若邏輯學中之無如此，則黑格爾哲學之其它的對象，亦是如此。黑格爾捨棄第二次的原因（雖然如此，但它常常是第一次的原因，這不是經驗地、是只有在形而上學地、即哲學地把握時，才能真實地把握着的），拋棄了自然的根據與原因，即拋棄了發生的=批判的哲學之基礎——然而這不是偶然的，而是康德及費希特以來、德意志思辨哲學精神之當然的結果。我們從極端批判的主觀論之極端，又和絕對哲學一道，陷落在毫無批判的客觀論之極端了。從來的自然的及心理的說明方法，固然是皮相的，然而它不過是未在心理學之中認承邏輯學，在物理學之中認承形而上學，在自然之中認承理性罷了。反之，自然若果能夠真實地把握——若可當作對象的理性而把握，那自然對哲學就成為唯一的規準，有如其對藝術為無二之則律。藝術之最高無上，是人類底形態——（不單是最狹意味的形態，且還是詩情意味的形態）——哲學之至高無上，是人類底本質。人類底形態，根本不是狹隘的有限的形態——不然，詩的精神，就容易破除這個制限，而且由之作出更高級的形態——它是多種多樣的動物彙類，而且這於人，根本不是作為種而是當作人類而存任。

的。人類底本質，根本不是特殊的、主觀的，而是普遍的本質，因為人以宇宙(或“普遍、萬有”)為其認識衝動之對象，而且只有世界性的本質，才能將宇宙作為自己之對象。星不是直接的感性的直觀底對象，但是我們却知道主要的一事，即星是和我們一樣，服從着同一法則的。所以超越自然與人類的思辨，一切俱是空——想超出人類底形態而給與高級的東西，是像只能給與滑稽諷刺(Punch)畫的藝術一樣，是了空。所以，迄今，反抗黑格爾而突起過思辨，——實證論者底思辨，是空；因為他們不理解黑格爾、而且在其先，康德及費希特——自然以各個獨特的方式——既已給與了過意味極其深長的暗示，所以雖超越乎黑格爾以上，然却深深跌落在黑格爾以下。哲學在真理性與全體性上，是現實性底學問，而且現實性之總體概念，正是自然(最普遍的語義上的自然)。最深的祕密，是存在於極單純的自然的事物之中，這是憧憬於彼岸過幻想的思辨家所蹂躪而不顧的。只有向自然之復歸，才是唯一的拯救之源泉。解釋自然是和倫理的自由相矛盾的，並不對。自然不只建設了胃腑共通的工場，也建築了頭腦之殿堂，自然對於我們，不僅給與了具有匹敵於腸絨毛過頭狀突起之舌，而且也給與了只有音之調和才能樂享過耳，給與了只有光之天心無垢才能使之出神過境。自

然，只有對於空想的自由，才是嫌惡，與理性的自由并不矛盾。我們過飲了的葡萄酒之每一杯，都是證明情慾底抑壓使血沸騰，這種證明還是極感動的而且甚至是逍遙學派的，它又證明了，希臘語之「中庸」全然是自然之意。斯多噶學徒——這樣說的，是指這種嚴格的斯多噶學徒，成了基督教道德家底憎惡之鵠的——底原則，如周知的，正是“自然卽生活。”

(本文係據日本佐野文夫氏(岩波文庫本)參照牧野英之氏(共生閣氏著作集第四)譯文譯出。——譯者，一月十五日誌。)





—  
—

## 黑格爾法律哲學批判

Einleitung Zur Kritik der Hegelschen

Philosophie des Rechts. 1844, von K.M.

嘉爾是黑爾格唯一的和真正的承繼者，所以他的著作，特別值得我們注意。這兒收的，都是他早年的作品，事實上還未完全超出黑格爾和費爾巴哈，不過這恰又是表示他正在超越他們。此外，可順年代地翻讀『哲學之貧困』（特別是第二章論方法底幾個注意）、『經濟學批判』（特別是序言及導論）、『卡匹特爾』（第一卷，特別是第二版序和本文前三章）等等，這些都已經有中文譯本的了。

對於德意志，宗教底批判，本質地告了終結。而宗教底批判，正形成一切批判之前提。

謬誤之俗世的存在，在其天國的 Oratio pro aris et focus(家務禱祈)被反駁了之後，便暴露無遺了。在天國空想的現實之中探求超人、而只看出其自身底反映之人，他根本是要探求、而且不得不探求自己之真的現實性，不會只看出自身底假象、只看出非人就了事的。

反宗教的批判之基礎，即人製造宗教，并非宗教製造人。而且，宗教還確是人底自己意識與自己感情，在他還未覺得自己或既得復失之時顯出來的。但是所謂人，却決不是抽象的、蹲在此世之外遊本體(或“存在”)。人，他是人底

世界、國家、社會。此國家、此社會，便作出宗教、即顛倒了的世界意識。這樣說的，因為國家、社會，便是一個顛倒了的世界。宗教是這個世界底概論，其百科全書底摘要，其通俗形式中之邏輯，其靈的優待席 (Point d'honneur)，其靈感，其道義的制裁，其儀式的補足，其慰安與辯護之全般的根據。宗教是人底本質之空想的實現，因為人底本質並沒有真的現實性，因此對宗教之鬥爭，間接地就是對那以宗教為精神的香料之世界適鬥爭。

宗教的艱難，其一是現實的艱難之表現，同時另一又是對現實的艱難之抗辯。宗教是被抑壓的活物之嘆息，又是失魄狀態底靈魂，同樣亦是無情世界之感情。宗教是民衆底鴉片。

宗教是民衆之幻想的幸福，它底揚棄，便是其現實的幸福之要求。民衆想放棄關於自己狀態懷抱適幻想之要求，乃是想放棄以幻想為必要的那種狀態之要求。所以宗教底批判，追溯起來，便是淚之谷底批判，而這個淚之谷底聖影，便是宗教的。

批判從鎖鏈中，折去了想像之光，但並不是由此，使人們背負着沒有空想的、沒有慰安的鎖鏈，寧是由此，叫人拋却鎖鏈，摘取鮮活的花朵。宗教底批判，驚醒了人之迷夢，因

此在使人，像一個覺醒而達於理性過人一樣。思維、行動，創造自己底現實性，又由此使人像環繞着自己、而且像環繞着他底現實的太陽運轉一樣。宗教只是幻想的太陽，在人以自己爲中心迴轉之前，它都環繞在人之周遭。

因此，真理底彼岸消去了之後，設立此岸之真理，才是歷史底任務。而且人底自己外化(Selbstentfremdung)之神聖姿容被剝脫了以後，爲歷史服從哲學之任務，便首先在揭露其非神聖姿態中自己外化之正體。於是天國底批判轉變爲地上底批判，宗教底批判變而爲法律底批判，神學底批判改移爲政治底批判。

下面的敘述——對此著作(按指黑格爾「法律哲學」)之一論考——雖暫且不和原著緊密銜接，却與其一稿本、即德意志之國家哲學及法律哲學相關聯。這只不過因爲，這個鈔述，是關聯着德意志而已。

誰若要想將自己和德意志底現狀(status quo)結合起來，縱令依據唯一適當的方法、即否定的方法，結局，亦常止於時代錯誤。就是我們政治的現狀之否定，也早在近代諸國民之歷史的廢物堆棧中，成爲滿被塵埃的事實而存在了。我雖否定敷粉的髮髻，但我自身依然是看着未敷粉的髮髻。我雖然否定一八四三年底德意志狀態，但照法蘭西底曆書，我

好容易才站在一七八九年，那裏能達到現代底焦點。

不錯，德意志底歷史，完成了一種可以自負的運動，在歷史底天國上，任何國民也還未有先例，又今後也怕沒有摹做的。那就是我們沒有參加近代諸國民底革命，却參與了其改革。我們被改革了。第一因為其它諸國民敢行革命，第二因為其它諸國民為反革命所苦。換言之，開始，因為我們底支配者們感到恐怖，而其次呢，因為我們底支配者們又不感任何恐怖。我們、我們底牧人們立在最先，結底只有一度參加於自由底社會，而那正是該自由社會埋葬底當日。

有一個學派，他們以昨日底卑劣認承今日底卑劣為合法，他們宣告農奴反對鞭笞——若其鞭笞，是有年紀的、世襲的、歷史的鞭笞——之悲鳴，全然是叛逆的，歷史對於他們，恰如伊斯蘭底上帝對其下僕摩西一樣，只顯示出歷史底後半截（a posteriori，即“後天的”或“經驗的”——譯者），這樣的一個學派，就是歷史法學派，要不是它自身是德意志史底發明，它會要發明德意志史了。薛洛克（Shylock），\*是

---

\* Shylock, 是莎士比亞喜劇『威尼斯商人』中著名的高利貸者。本文作者於其『資本論』第一卷（民衆版，S.235參照）亦曾引用過這個故事。書有中文譯本，將在新月書店出版。——譯者。

的，雇役薛洛克，拿從國民心頭剝來的一磅肉來作賭，簽在這個學派底借約上，簽在其歷史的契約上，簽在其基督教·日耳曼的契約上。

反之，那些存心好的熱情家、即土生的德意志底醉心者、而且又是深情的自由思想家，却將我們自由底歷史，在我們底歷史之彼岸、條頓原始森林之中去採求。然而，若果我們底自由史，只可在森林之中求得，那它和野猪底自由史，不是就全然沒有分別了嗎？而且誰也知道，人們若向着森林呼喚甚麼，從森林中也要傳出那種反響來。那末，在條頓原始森林之中就有和平了！

對德意志底狀態宣戰！的確不錯！它還在歷史底水平線下，它還未接觸一切的批判，然而它依然是批判底一個對象，正如那不夠人性水準的犯罪者，仍不免為刑吏之對象。在和這種狀態作戰時，批判決不是頭腦底激情，而是激情底頭腦。它不是解剖刀而是武器。它底對象是它底敵人，它不想反駁它而意欲撲滅它，因為那些狀態底精神，是被反駁過了。因此可以說，這個狀態不是值得思致適目的物，寧是可輕蔑的和已被輕蔑的存在。批判自身不需要自己現解這個對象，因為立場之對於批判對象，已是很明瞭的。批判已經不以自己目的來裝模做樣，而只是手段，它底本質的熱情是



憤激，它底本質的工作是摘發。

一切社會的領域相互活動着的沈悶的壓迫，全般的死寂的憂鬱，謬誤的自負那種褊狹性等，這些都嵌入在那墨守一切可憐的事件而生存着遺統治組織——其自身，又不外政府底貧窮——之框子內，然而這些，正就是該描寫的。

怎樣的情景呢！社會無限地分裂為各種各樣的人種，這些人種又以反感、惡意以及野蠻的凡庸相對峙，而且他們相互又爲了曖昧猜疑的地位，全體無差別地——自然，形式又各個不同——爲其支配者們當作被認許了的存在看待。而且他們雖則是被支配、被統治、被所有了，然而他們却非承認而且告白這是天之認許不可！它方面，其支配者們自身底偉大性，却和其人數成反比例！

處理這種內容之批判，是格鬥底批判。而在格鬥中，是不問對手是否是高貴的、同格的、抑或是具有興味的。重要的是與之交戰。對於德意志人，主要的是片時也不容許自己欺瞞和斷念。人們必須使壓迫更加成爲壓迫，使羞恥更加可恥，因爲他們在實際底壓迫之上附加了壓迫底意識，而且公布了羞恥。人們必須把德意志社會底各領域，當作德意志社會底恥部 (Partie honteuse) 來描寫。人們對於這等化石的諸狀態，歌唱着它們特有的諧音，使之非舞蹈不可！人們

爲了要以勇氣給與國民，不得不教導他們對之自己驚恐。因此，人們就充滿了德意志國民之難以拒絕的欲求。而諸國民之欲求自身，即他們滿足之最後的根據。

而且，就是在近代的諸國民看來，這種對德意志現狀 (status quo) 固陋的內容之爭鬥，也可喚起興味。因爲德意志底現狀，是古代政制 (ancien rigimo)\*之無僞的完成，而古代政制是近代國家之隱蔽的缺陷。對德意志政治的現在之鬥爭，是對近代諸國民底過去之鬥爭，而此等諸國民，依然爲這個過去底追憶所苦惱。在他們那兒演了悲劇古代政制，對於德意志，却驟然變裝 (Rovreant) 而演着喜劇，這於現代諸國民，很有教訓意義。古代政制，是世界之先在的權利，反之，在自由是個人的意想之時，換言之，在古代政制自己相信而且不得不相信其合理性之時，其歷史是悲劇的。古代政制當作現存的世界秩序，而與正在完成着的世界相戰鬥時，在其中存在有世界史的謬誤，然這却不是個人的謬誤。因此，其滅亡又是悲劇的。

反之，現代德意志底政體，却是時代錯誤，是與周知的公理之明白的矛盾，是古代政制之暴露於世界的無用，它根

\* ancien rigime, 意是舊政體，係指大革命前底法國王政。

作者在這兒用的意義，一般化了，所以那樣譯之。——譯者。

本只能想像相信自身，同時對於世界也要求與此同樣的想像。若它只相信自己底本體，那就可以將這個本體外觀地看做是其它本體之假象、而且在偽善與詭辯之中求得自己底救助了麼？現代的古代政制，只不過是世界秩序之滑稽腳色，是已經死了的現實底主人公。歷史是根本的東西，在其將舊的姿態葬送到墓場中時，它經過許多階段。世界歷史姿態之最後的階段，便是它底喜劇。希臘諸神，在埃基拉斯『被幽囚的普羅米修斯』(Aeschylus' Prometheus Bound)中，已經悲劇地死過一次了，在魯卡洛斯(Lukianos)底『對話』中，又不得不喜劇地再死一次。爲甚麼歷史要採取這種行程？不過要叫人類和他底過去快活地訣別而已。這樣快活的歷史的命運，我們也要向德意志政治的諸勢力請求。

然而當現代之政治的、社會的實在自身，一旦遭遇批判，即批判一旦升高到真實的人的問題，則批判立即便從德意志底現狀消逝，或者跑到對象以下去把握其對象。不信且舉一個例看吧！產業、總而言之，富底世界對政治的世界之關係，是現時的主要問題。這個問題，在怎樣的形式上才使德意志開始活動呢？是在保護關稅、貿易限制制度、國民經濟等形式上。德意志底嗜好，人類移行到物質之中，而且因此，我們底棉花騎士和鋼鐵英雄，一朝就變而爲愛國家

了。在德意志，人們因為對於獨占給與了對外的主權，所以亦開始承認其對內的主權。因此在法蘭西和英吉利正行終結的，在德意志，也就漸漸地開始了。這些國家，理論地反叛了的，而且好容易才忍受了下來的舊的腐爛的狀態，在德意志，却以美好未來之破曉的曙光，而受歡迎。雖然其未來，究竟不能從 listig(狡猾的)\*理論，行向到最冷酷的實際去。在法蘭西及英吉利，問題是政治經濟學、或社會對財富之支配，反之，在德意志，却叫號着國民經濟學、或私有財產對國民之統治。因而在法國及英國，獨占已經到其最後的終結而須廢止，然而德國底第一件事，却要從此進於獨占之最後的終結。在那兒問題是在解決，在這兒衝突才被提起。這就是德意志式地處理現代諸問題底最好適例，這個例子顯示了：為甚麼我們底歷史，從來都像一個笨拙的新兵，一向只在練習着陳腐的操典。

因此要是德意志全體的發達，並沒有超出德意志政治的發達，那末德意志人對於現在諸問題所能具有的關係，充其量只能像俄羅斯人對它之關係。然而如果每一個人，都不

\* listig, 在這兒是指的 F. List 這位主張保護關稅的國

民經濟學始祖。——譯註

受國民這個框子底拘束，則全國民也就并不能因個人之解放而獲得自由。并不因為希臘將一個 Scythia \*人算入於其哲學家之列，Scythia 國人就向希臘文化前進了一步。

幸而我們德意志人不是 Scythia 人。

古代諸國民，在想像之中、即在神話之中，經驗了他們底前史，同樣，我們德意志人，却在思想、即在哲學之中經驗了我們底後史。我們不是現代之歷史的同時代人，而是現代之哲學的同時代人。德意志哲學，是德意志歷史之觀念的延長。因此，若果要想批判那為我們觀念歷史之遺稿逆哲學，以代我們現實歷史底未定稿之批判，那我們底批判，就立在這個問題中間：現在最好說“那就是問題了”。\*\*在先進諸國民，是近代國家狀態之實際的瓦解，然在德意志，還未一度

---

\* Scythia, 黑海沿岸 (北及東北) 處古國, Scythia 人則為希臘人以外一切蠻族底總稱, 紀元前一世紀頃, 便已不見載於史冊。很抱歉, 我沒有檢出作者這兒所指的人來。——譯者

\*\* 莎士比亞最偉大甚劇『罕謨列脫』三幕一折丹麥王子罕謨列脫說的: to be, or not to be: that is the question. (生或死: 這就是問題了。) 一句話充分表示出了懷疑的精神。是書并有田漢氏之數文中譯, 在中華書局出版。——譯者

存在，所以對於這種狀態之哲學的反映，最初只是批判的瓦解。

德意志底法律哲學及國家哲學，是和公的近代的現代保持着平準(al pari)之唯一的德意志歷史。所以德意志國民，又必須將他們這個夢幻底歷史，和他們底現存狀態打成一片，而且還不單將這個現存狀態，同時還將其狀態之抽象的繼續，都曝露給批判。他們底未來，既不能只局限在其現實的國家狀態及法律狀態之直接的否定，也不能只局限在其觀念的國家和法律狀態之直接的完成。因為德意志國民，在其觀念的狀態之中，有其現實的狀態之直接的否定，而他們又幾乎在隣近諸國民底見解之中，已然重新看出其觀念的狀態之直接的完成。因此，德意志實際的政黨，當然是希望哲學之否定。它底謬誤，不在於這個希望，而是固執着這個希望，自己既不能真正完成，又不去完成。這些政黨相信，對於哲學，只消背朝着它，頭偏在一邊——隨便發點脾氣、說些無聊的話，就完成了哲學之否定。他們底褊狹的眼光，不把哲學同等地算入德意志現實領域內，或者完全認為它是不夠資格要上躋於德意志實際、及實際役使的理論之列。諸君希望，人們應該繫聯於現實生命底萌芽，然而諸君却忘記了，德意志國民之現實生命底萌芽，從來就只繁茂在他們

底頭腦之中。一句話說完，諸君不能實現哲學，便也不能揚棄它。

由來於那個哲學之理論的政黨，也犯了同樣的錯誤，不過要素却是反逆的。

他們看來，現代底鬥爭，只是哲學對於德意志社會之批判的鬥爭。而他們却沒有想到，從來的哲學自身，就是屬於這個社會的，而且同時，還是它底補足物，雖則是觀念的補足。他們以批判的態度對其反對派，然對於自己，却總是持無批判的態度。即是說，這一派雖是從哲學底前提出發，然而却與一定的結果具有關係，或者將別處攜來的要求和結果，裝做是哲學之直接的要求和結果。可是這些要求和結果——假定它是正確的——却是只有經由從來哲學、即哲學的哲學之否定，才能夠獲得。我們且不詳細地敘述這派之事。總括它底根本缺陷，便是他們相信無須揚棄哲學，就能實現哲學。

通過黑格爾，德意志式的國家哲學及法律哲學，取得了其最徹底的、最豐富的而且最後的表現，而其批判，却分爲二，即近代國家、及與之有關係的現實之批判的分析，和對從來德意志式政治的及法律的意識底方法全部之決定的否定，然而這種意識之最主要的、最普遍的而且又是升高到科

學遊表現，正就是思辨的法律哲學本身，而且，這個思辨的法律哲學，即這種抽象的、無道理的、其現實好像只在彼岸——這個彼岸也許就在萊茵河底彼岸——的、近代的國家思想，要是只在德意志才可能，那末從現實的人類抽象出去的德意志式的思想，即近代國家之思想形態，總而言之，就只有在這樣的意味上，才有可能，因為，只有近代國家自身，才是從現實的人類被抽象出去的，或者它是只有在單純的想像方法上，才能使一切人滿足的。其它國民所做過的，在政治上德意志人只思想了。所謂德意志，是他們德意志人之理論的良心。德意志思想之抽象與誇大，常和他們德意志人實際之偏頗與卑俗，一致前進。因此，若果德意志國體底現狀，表示了古代政制之完成，即裏在近代國家肉中鋸荆棘之終結，那末德意志國家學之現狀，就表示了近代國家之不完了，即國家之肉本身底腐敗。

思辨的法律哲學之批判，既然當作從來德意志式的政治意識底方法之決定的反對物看，就不會在自身之中迷誤，而要達到別的課題了，但只有唯一的手段、即實踐，才能解決這個課題。

這兒可以成爲疑問的，便是：德意志是否能夠達到一個實踐好像和原理底尊尙相符合那樣(a la hauteur de princi-



DCS)呢?即是否能夠達到一個革命,不僅將德意志抬高到現代諸國民之共同的水準,而且還將德意志推進到人類的高度,那個諸國民最近將來所要達到的。

批判底武器,無論如何,不能代替武器底批判。物質的力必須由物質的力來打倒。然而,理論一旦把握了大衆,就變成物質的力。理論只要它大衆化地(ad hominem)表現,就能夠把握大衆。而理論只要一徹底化,就能夠大衆化地表現。徹底,就是要抓住事物底根蒂。然而對於人,根蒂就是人自身。德意志理論底徹底主義,從而其實踐之明白的證據,便在於它從宗教之決然的積極的揚棄出發。宗教底批判,以人是人類最高的本體這一學說終結了。從而就是以無上命令終結的,因為它傾復了那一切把人當作一個被輕賤、隸從、拋棄及被輕蔑的實體之關係,這些關係要想充分地表明,那最好借法蘭西人在蓄犬稅提案時所說的話:"可憐的狗仔的!人竟想把你們和人一樣地看待了!"

甚至歷史地看來,理論的解放,對於德意志,亦有某種特別實際的意味。德意志之革命的過去,特別是理論的。那即是宗教改革。當時有僧侶,同樣今日有哲學家,在其頭腦之中,開始了革命。

路德克服了馴服的奴隸,因為他以確信的隸屬來代替

它。他打破了權威底信仰，因為他挽回了信仰之權威。他將僧侶化作俗人了，因為他已將俗人變爲了僧侶。他從外形的宗教心解放了人，因為他把宗教心變做了內在的人。他從鎖鍊裏解放了肉體，因為他把心靈幽囚着了。

然而，要是基督新教並非真的解決，那末新教本來正是問題存在之所。於今，俗人對於自己以外的僧侶之鬥爭已不成爲問題，然而問題却變作對其自身之中遊僧侶、即對其僧侶的性質相搏戰。而且，要是德意志底俗人們由新教而變作僧侶，和御用僧徒、特權者及市僧等一塊兒，解放了俗人底法皇即諸侯，那末由哲學之將僧侶的德意志人改變爲人，亦就會解放國民。然而解放不一定只限於諸侯，同樣，財物之俗世化，亦不能只限於那種由偽善的普魯士人首先着手的教會劫掠。在當時，德意志史中最徹底的事實、農民戰爭，觸及神學而挫折了，在今日神學自身已經秒粉碎了，而德意志史中最不自由的事實、我們底現狀，又將遭遇哲學而破碎吧。宗教改革之前，公正的德意志，是羅馬之極無限制的奴僕。在其革命之前日，又是普魯士及奧地利鄉紳及俗人們之無條件的奴隸，雖云不如曩昔羅馬之甚。

總之，對於徹底的德意志革命，好像橫有一個重大的困難。

革命實在必要一個受動的因素，一個物質的基礎。理論只在其國民底欲求具現之時，才能在一國民之中實行。因此，對於這個德意志思想底要求和德意志實狀底解答之間這個非常的乖離，有市民社會從國家及自己之間而來的同樣的乖離與之照應否？理論的欲求，能直接地變作實際的欲求否？只是思想逼着現實是不充分的，必須現實逼着自己思想才行。

然而德意志，並沒有與近代的諸國民同時昇進政治解放底中間階段。德意志，實際上竟至還沒有達到理論上征服了過階段。怎樣地，德意志拚命一跳(salto mortale)，不僅超過了它自身底障壁，同時還超過了近代諸國民底障壁——德意志在實際上必得感到這些就是脫出自己現實底障壁，而且又非那樣努力不可的——呢？一個徹底的革命，只能是徹底的欲求之革命，可是其前提和誕生地，好像還沒有存在。

雖然，德意志對於近代諸國民底發展之現實的鬥爭，並未形成有力的加勢，而只以思想之現象的活動，追隨於這個發展之後，然在它方面，這個國家也就沒有分享到這種發展之享樂及其部分的滿足，而只蒙到了它底苦痛。對於一方抽象的活動，有它方抽象的苦痛相照應。因此，德意志雖未曾

站立在歐羅巴解放底水準上，終於會有一朝在歐羅巴沒落底水準上發見自己吧。人們可以將德意志比成偶像崇拜家，沾染了基督教底災難。

要是首先就攷察德意志底各邦政府，那末，這些政府因為時勢所迫、因為德意志底狀態、因為德意志文化底立場、最後爲了自己幸運的本能所驅，不得不將任何利益也沒有給與我們的近代國家世界之文明的缺陷，與我們充分享樂了的古代政制之野蠻的缺陷相結合了，其結果，就能夠看到，德意志縱然不是分明地，至少是在無意識之中，必須要漸次地參加那超出德意志現狀的國家構成。例如，世界上那裏還有國家，像所謂立憲的德意志那樣天真爛漫地守護着立憲團體之一切幻影且期其實現呢？或者，德意志政府底奇想，不一定要想結合檢閱底苦痛和以出版自由爲前提的法蘭西九月法律之苦痛吧！恰如在羅馬底萬神殿（Pantheon）可以看出一切國民底神一樣，在神聖羅馬·德意志帝國中，也可以看出一切國家形態底罪孽。這種折衷主義之會達到未曾豫想的高度，特別是一個德意志國王之政治的審美的貪婪保證了它；然而其國王却以爲演了王國底一切任務，即包括着封建的并官僚的、專制的并立憲的、獨裁的并民主的、之王國，雖沒有通過國民底人格，却在自已底人格之中，雖不

是爲的國民，却是爲了自己自身。德意志建立政治的現代之缺陷并作成自己底世界，它除非打破政治的現代之全般的障壁，就不能破毀特殊的德意志底障壁。

在德意志，是空想的夢的，既非徹底的革命，又非全般的人類的解放，它寧是部分的、單純的政治的革命，即只豎立屋柱的革命。可是，一個部分的、一個單純的政治的革命，又以甚麼爲根據呢？爲其事實之根據的，一定是市民社會之一部分解放自己而到達全般的支配，以及其特定的階級基於其獨特的地位而企圖社會之全般解放。這個階級之解放全社會，却是不出這個前提：社會全體，都在這個階級底位置上，例如像貨幣、教育等都能夠維持，或能夠任意享受。

無論市民社會之那個階級，若不能在自己及大家之中，喚起熱情的能率(Moment)，是都不能演這個任務的，即若非喚起這樣的能率就不可能，在其中要感覺到和承認，其階級是與社會全般相結合、相融合，而且又與社會相交錯，及爲其全般的代表者，同時在其中，他們底要求和權利要真實地是社會自身之權利和要求，而且在其中，他們還現實地是社會底頭腦，社會底心臟。某個特別的階級，只在社會之一般的權利之名上，才能對自己要求全般的支配。若要奪取這個解放者底地位，而且同時要爲自己領域底利益而政治地

榨取社會之全領域，只有革命的精力和精神的自信，還是不夠的。爲了國民之革命要和市民社會之某特殊階級之解放一致，又爲了要使一個等級 (Stand) 成爲社會全體之等級，因此，反之，就不得不是社會之一切缺陷，都集注到它一階級；又因此，某特定的等級，就不得不是一般的衝突之等級，一般的障壁之混合體；又因此，不得不認爲某特別社會底領域，好像是社會全體之明白犯罪底結果，而從這個領域之解放，就像是一般的自己解放。爲了一個等級，是特殊地 (par excellence) 解放之等級，反之，就不得不它一個等級，是明白的隸屬的等級。法蘭西貴族和法蘭西僧侶之消極的一般的意義，規定着最與之接近而又與之對立邁布爾喬亞之積極的一般的意義。

然而在德意志，任何特別的階級，都不止缺乏徹底、銳敏、勇氣、大胆性，因此對於他們，這恰就是可以認做烙了一個社會之否定的代表者底刻印；同樣任何等級，也缺乏一種雅量，來和國民精神同化，就是瞬間也好；又缺乏一種天稟，來鼓舞物質的勢力變成政治的權力；而且也缺乏革命的果斷，以一種傲慢的言辭，投擲給那些反對者：“我們一無所有，然而我們要有一切”。構成德意志道德和誠實底根柢的，不僅對於個人，就是對於階級，都是一種適當的利己主義，它

使自己底無識適用於一般，而且也適用於自己。因此，德意志社會各種領域底關係，就不是戲劇的，而是敘事的。這些領域之各個，自己在被壓抑時，總不是那樣的，縱使自己沒有加工，時勢已作出了一個社會的基礎，而且在其上，他們只要由自己一方面施行抑壓，立即就會意識着自己，提出自己特別的要求，並開始排列在其它領域之榜。加之，就像德意志中產階級之道德的自信，也只是基於其餘一切階級之凡俗的中庸之全般的代表者這一意識之上的，因此，還未慶祝自己底勝利，就經驗到自己底敗北；還未克服和自己對立底障壁，先就展開自己自身底障壁；還沒有發揮自己之寬大的本質，早就發揮着自己之狹隘的本質；而且其結果，甚至於要演一個大任務的機會，常在其還未存在，而早就過去了；於是各階級，剛要與其上層的階級開始鬥爭，就已然被捲入和其下層的階級之鬥爭中了：這不單非分地 (mal-a-propos) 贏得王位逆德意志諸王如此，就是市民社會底各領域，也從無一個例外。所以，諸侯對王權進行鬥爭，官僚與貴族相戰，布爾喬亞與這全部爭鬥之間，一方面就可以看出無產者開始反對布爾喬亞的鬥爭了。中產階級幾乎還不敢從自己底立場來理會解放底思想，而社會狀態之發達及政治理論之進步，就說明這個立場自身是落伍的，或至少是成疑。

問的了。

在法蘭西，爲了要想或人是全部，只要任便有點甚麼就夠了；在德意志，若果一個人不放棄一切，那他任何也不許有，在法蘭西，部分的解放，是普遍的解放之基礎；在德意志，普遍的解放，却是各部分的解放之不可缺少的條件 (conditio sine qua non)。在法蘭西，階梯的解放之現實性，產生完全的自由；而在德意志，却必須階梯的解放之不可能，才能產生它。在法蘭西，國民底各階級，都是政治的理想主義者，而且首先感覺到的，并非自己是特殊的階級，而是社會的要求一般之代表者；因此，解放者底任務，繼續戲劇的運動，而輪番移行於法蘭西國民之各個階級中，於是最後到達這樣一個階級，它不以一定的、存在於人類之外、而又爲人類社會作出過各種條件爲前提，來實現社會的自由，它寧是在社會的自由前提之下，去組織人類存在底一切條件。反之，在德意志，精神生活是非實際的，同樣精神又失了精神，所以市民社會之任何階級，除非到它被自己直接底狀態，物質的必需及其束縛自身來強制之時，它是不會有一般的解放之欲求和能力的。

然則，德意志解放之積極的可能性，究在甚麼地方呢？

答：它要以積極的連鎖作出一個階級、一個等級，這個



階級是市民社會底一階級，然而不是市民社會底階級，並且這個等級又是一切等級底解消。因其普遍的苦痛，具有一個普遍的性質，而且對此作成一個領域：它因為沒有特殊的不公正，只有簡單的不公正，所以不要求特殊的權利；又根本不訴諸歷史的稱號，而只訴諸於人類的稱號；又對於德意志之國體底結論，並不形成一方的對立，而是對其前提，形成多方的對立。最後，復又作出這樣一個領域，它若不能與自社會其餘一切領域解放自己一道、而也解放社會其餘一切領域，則也不能解放自己；一句話說完，它是人類之完全的喪失，從而又只有由人類之完全的回復，才能獲得自己的。如斯的社會之解消，變作一個特別的等級的，那便是普洛列塔利亞特。

德意志中普洛列塔利亞特之形成，開始於工業運動之侵入。因為不是自然發生、而是人工造成的貧困，即不是由社會重力機械地抑壓着、而是由於社會之急激的消解、特別由於中產階級底消解而出現的大眾，形成了無產者羣。自然是自明的，對於自然生長的貧困和基督教日耳曼農奴制，也漸漸地走入了它底軌道。

普洛列塔利亞特宣告從來的世界秩序解體時，他們只不過公布了他們自身存在底秘密。因為他們就是這個世界

秩序事實上之解體。普洛列塔利亞特要求否定私有財產時，那只不過是將社會昇高爲他們底法則的，即將不須他們底協力而以社會之消極的歸結具現於他們之中的，莊嚴地又昇高到社會之法則而已。那時，無產者，關於已在成立着的世界所具有的權利，正同德意志國王在呼馬爲他底馬、國民爲他底國民時、關於已成世界所有之權利一樣。國王由於他宣言國民是自己底私有財產，終究只不過宣布了私有財產所有者是國王而已。

哲學在普洛列塔利亞特之中，尋出其物質的武器，同樣地，普洛列塔利亞特，在哲學之中，尋出他底精神的武器。而且思想之閃光，一旦根本地貫徹到這個質樸的國民之基地時，德意志人之解放爲人，就會被成就。

且總括一下結論吧。

德意志之唯一實際可能的解放，是依據理論底立場，宣明人就是人底最高本體之解放。在德意志，由中世紀之解放底可能，只有同時又是從中世紀部分的征服之解放。在德意志，要是不能打破一切種類底隸屬，則任何種類底隸屬，也不能打破。根本的德意志，若非從根柢進行革命，就不能革命。德意志人底解放，是人底解決。這個解放底頭腦是哲學，其心臟是普洛列塔利亞特。哲學若不蛻變普洛列塔利亞特，

就不能被實現，普洛列塔利亞特，若不實現哲學，就不能蛻變自己。

一切內在條件充滿了時，德意志底復活日，就將由哥爾雄鷄(d. r. gallischen Hahn, 按係法蘭西底象徵)之高鳴來宣告了。

(上文是據嘉治隆一日譯荷文譯的，該文載日文M. · E.全集第

一卷 -- 28th Jan. 1935. 譯者誌)

三

黑格爾辯證法及哲學一般之批判

Kritik der Hegelschen Dialektiks und

Philosophie überhaupt, 1844. von K. M.

這是嘉爾青年時代的寫作，最近才從遺稿中發現出來，1921年揭露在 Unter dem Banner des Marxismus, Jg. V. Heft Nr. 3. 又收在1932年出版的 M.-E. 全集第一部分第三卷中。現代許多人，恐怕都不知道他有這末一篇文章吧。嘉爾自身在1872年 Das Kapital 第二版序中有一段話：“三十年前，正當黑格爾辯證法還很時髦的時候，我就批判過它底神祕的方面。”我想，那就是指的這篇論文了。於嘉爾及其學派思想發展說，這是很有文獻意義和理論價值的，尚望讀者諸君注意。

在這兒，若對黑格爾辯證法一般，特別是對現象學和邏輯中這個辯證法底完成，最後對現代批判的運動之關係，要加以理解及說明，我想最好是給與幾個暗示吧。

現代德意志底批判，沒頭於古代的內容，為其發展所拘囚，是很厲害的，所以對於批判的方法，就產生了完全無批判的態度，即對於黑格爾底辯證法，究應採取怎樣的態度，這部分地說來，雖是形式的，但實際上却是本質的問題，完全被人忘却了。現代批判和黑格爾哲學一般、特別和辯證法底關係，所以這樣無意識之甚，不外因為像斯特勞司(D. F. Strauss) 和鮑埃爾(B. Bauer)那樣的批判家，還完全拘囚在黑格爾底邏輯範圍中，前者全然擺脫不了，後者在其 Sy-

noptikor (『三福音書著者』)中(在這兒，他以抽象的人類底「自己意識」代替「抽象的自然」這個實體，來和斯特勞司對抗)，不，就在『已發見的基督教』之中，至少潛在地還完全為黑格爾所範圍。例如在已發見的基督教之中，就有這樣的話：“自己意識，肯定世界，肯定差別，并在其產出物之中產生自己——因為其產出物底差別，自己又再揚棄了，而且它只有在產出與運動之中，才是它自己——恰如在這個運動當中，才具有它底目的”。或者說：“他們(法蘭西底物質論者們)還沒有覺悟到，宇宙運動，視作自己意識地運動，最初現實地是對自的(fürsich)，一直達到與其自身底統一為止”。這些表現，在文體上，不僅和黑格爾底見解無何差異，倒寧是逐語地在反覆它。

在批判底行爲(Bauer, Synoptikor)之中，怎樣地只存在關係於黑格爾辯證法之意識呢，又在批判底行爲之後，怎樣只發生這種意識呢，鮑埃爾在其『自由底美德』之中，對於格魯沛(Gruppe)所發的“邏輯究竟如何”這個魯莽的質問，竟拒絕地說，請向未來的批判家探詢吧。

然而當費爾巴哈，在他底 Anekdoten (插話，逸聞)中 Thesen (即『哲學改造暫定論綱』——譯者)裏面，并詳細地又在『將來哲學』(即『將來哲學底根本命題』)。又，此兩文均

已由我譯出，在辛黎書店出版之『將來哲學底根本命題』中，該書共由六篇論文組成——譯者)之中，已經根源地傾復了舊式的辯證法和哲學之後，他們却與之相反，無論是在那種批判，不知如何完成這個工作，反相信這個行動是完成了的，而當作純粹的、決定的、絕對的和自明的批判捫住了之後，無論是批判以其觀念論的傲慢性，使全歷史的運動還元到其餘世界——它對於批判，屬諸「大眾」底範疇——之對批判自身遊關係中，而且使一切獨斷的對立，在批判自身遊聰明和世界底愚暗、批判的基督教和人類這一個獨斷的對立之中，「渾一地」溶解了之後，無論是批判時時刻刻都由大眾底凡庸來證明了自身底優秀之後，無論是它結局將批判的最後審判，以怎樣的方式，比如說正在滅亡的全人類都集合在批判之前，又由批判而分爲若干集團，各種各樣的集團受領貧困證明書的日子都逼近了，這樣來告知之後，無論是在書籍中發表了超越人類的感情、超越世界——在超越的孤立之中，批判君臨這個世界，而只不過從其嘲弄的瞬間，發出奧林比亞神們底哄笑——之後，無論是在批判底形式之下，正在死滅着的理想主義(青年黑格爾派)之這種一切的滑稽的行動之後，這個理想主義，都沒有敘述出這個豫感，我們現刻必須批判地檢討爲我們之母遊黑格爾辯證法。



甚至於不知道對費爾巴哈底辯證法，應有何等批判的態度。對於自己自身，只是一種完全無批判的態度。

對於黑格爾底辯證法，具有真切的批判的關係，而且在這個領域上，完成了真實的發見，以及一般地為舊哲學之真正克服者的，費爾巴哈是唯一的人。業績之偉大和費爾巴哈將它公諸世間那種靜肅的簡樸，與其逆的關係，形成可驚的對照。

費爾巴哈底偉業是：

一 哲學不外是現於(或“移於”——譯者)思想之中而且思維地完成了遊宗教，從而同樣地，這就是應判定為人類本質之疎外(Entfremdung)，或可譯“疎離”——譯者)底其它形式及存在樣式遊一個證明；

二 費爾巴哈以“人與人之”社會的關係，同樣視作理論底基本原理，以建立真正的物質論和實在科學；

三 以在自身之上靜止、并在自身之上肯定地確立了的肯定，來和主張絕對肯定遊否定之否定相對抗。

費爾巴哈如次地說明黑格爾底辯證法——(而且由此，確立由肯定及感性的=確實出發)——

黑格爾是從實體之疎外(邏輯地說，是從無限、從抽象的普遍)、從絕對固定了的抽象出發——若用通俗的話說

來，他便是從宗教和神學出發。

第二，他揚棄無限，肯定現實、感性、實在、有限及特殊（哲學，即宗教和神學底揚棄）。

第三，他又再揚棄肯定的，再復興抽象及無限。宗教及神學之再興。

於是費爾巴哈就將否定之否定，理解為只是哲學與自身之矛盾，將神學（超越性、等）理解為這樣一種哲學，它否定之後又加以肯定，從而是與自身相矛盾地肯定。

橫於否定之否定中過肯定或自己肯定與自己確認，還不能確保自身，從而為其反對物所屈服，無限疑惑自身，從而它就要求證明，因此由其存在，又當作不能證明、不能承認自身過肯定而把握，從而，感性的確實的、置基於自身之上過肯定，就直接地且無媒介地與之相對抗了。

然而黑格爾却將否定之否定——依據存於其中過肯定的關係，真實而且唯一地理解為肯定者，而由橫於其中過否定的關係，又理解為一切存在之唯一真實的行為及自己活動底行為：因此他對於歷史底運動，就只看出抽象的、邏輯的、思辨的表現，而所謂這種歷史，並不是當作先在主體的人類之現實底歷史，只不過是人類之創造行為及發生史而已。——我們說明了：這個黑格爾底運動之抽象形態及差

異，或在黑格爾，這寧是無批判的運動之批判的形態，與現代底批判相對立，這個批判又反抗着費爾巴哈基督教底本質中之同一過程。

請一瞥視黑格爾之體系。我們必須從黑格爾底現象學開始，因為它是黑格爾哲學之真實的出生地和其秘密所在。

## 現象學

### (A) 自己意識

I 意識。(a)感性的確實性，或此物與私有(或‘我所有’)。(b)知覺，或伴有其諸性質之物與錯覺。(c)力與悟性，現象與超感性的世界。

II 自己意識。自身確實性底真理。(a)自己意識之獨立性與依存性，支配與隸屬。(b)自己意識底自由。斯多噶主義，懷疑論，不幸的意識。

III 理性。理性之確實性與真理。(a)觀察的理性。自然及自己意識底觀察。(b)理性的自己意識由自身而實現。快樂與必然性。心情底法則與自負底妄想。德性與俗流。(c)即自且對自地(an und für sich)實在的個性。精神的動物界和詐欺或事象自身。立法的(gesetzgebende)理性。檢法的(gesetzprüfende)理性。

## (B) 精神

- I 真實的精神，即人倫。
- II 自己疎外之精神，教養。
- III 確知自身之精神，道德。

## (C) 宗教

自然崇拜，藝術宗教，啓示的宗教。

## (D) 絕對的知識

黑格爾底百科全書，始於邏輯，而且像以純粹的思辨的思想，及絕對的知識，即自己意識的、把握着自身的、哲學的或絕對的、換言之超人類的抽象的精神而終遊全百科全書，不外哲學的精神\*之已展開的本質，及其自己之對象化。

---

\* 在“哲學的精義”後面、下欄，有一段并未指示插入地方  
過注意文：“費爾巴：‘還將否定之否定、具體化概念，當作過重評價了思維之思想而認識，甚且思維亦被認為是想直接成爲直觀、自然及現實之思想。’ 編輯者註。

而哲學的精神，又不外是已疎外的世界之精神，這精神在其自己疎外之範圍內思維着、即抽象地把握着自己。邏輯——精神底貨幣，人類及自然之思辨的思想價值——對於一切現實的規定性，是全然無關、從而非現實的本質——外化了的、因而正抽象着自然及現實的人類之思維、抽象的思維——此種抽象思維之外在性……對於這個抽象的思維存在着適自然。自然，對於抽象的思維是外在的，是其自己喪失，而且抽象的思維，又外在地將自然視作抽象的思想，然而却是當作已外化適抽象的思想在認識。——最後，精神，正在回歸到其自身出生地之精神，視作人類學的、現象學的、心理學的、人倫的、藝術的=宗教的精神，常只與自己有關；最後，當作絕對的知識，現存於絕對的即抽象的精神之中，并返於自己，以至於獲得意識的並與之相應的存在為止。因為精神之現實的存在便是現象(抽象)故也。——

#### 黑格爾底二重謬誤。

第一謬誤，在黑格爾哲學出生地底現象學中，最明瞭地顯現着。例如他在將財富、國家權力等，對人類的本質視為疎外的本質時，那末這只是在它們底思想形式之下進行着的……它們是思想本質——從而只是純粹的即抽象的哲學的思維之疎外。於是全運動就以絕對的知識而終結。因此這

個對象之疎外、及以現實性底僭稱而與此對象對立的，恰就是抽象的思想。哲學家將自己——甚而將自身所疎外的人類之抽象的形態——當作已疎外的世界之尺度是當然的。從而全外化史及外化之全恢復，就是抽象的即絕對的思想及邏輯的思辨的思想之生產史了。疎外構成這個外化與此外化底揚棄之本來的利益，因此它就是思想自身之內部的即自的與對自的、意識與自己意識、客觀與主觀之對立，即抽象的思想與感性的現實或現實的感性之對立。其它一切對立及此種對立之一切運動，就不外是此種本質重要的對立之假象、外被及公開的形態，而這些對立，還具有旁的世俗的諸對立之意味。人類的本質，非人地、與自身對立地來對象化自己，以及與抽象的思維區別，且與之對立地對象化自己，這兩件事，是只有後者才被看作疎外之所肯定及應該揚棄過本質。

於是，對象及為疎遠對象過人類本質力底占有，第一就不外是在意識之中，在純粹思維之中，即在抽象之中所進行過占有，及視作思想及思想運動過這些對象之占有；因此，在現象學——無論其全然否定的且批判的外貌，無論真實地含於其間及常常豫定着將來之發展過批判——之中，就已然潛存着後期黑格爾著作之無批判的實證主義及同樣無

批判的現想主義——現存經驗之此種哲學的解消與回復——，即當作萌芽、當作潛勢力及祕密而存在了。第二，對象的世界對人類適收回請求 (Vindizlorung)——例如感性的意識，不是抽象地感性的意識，而是人類地感性的意識之認識：宗教和富等，不外是人類的對象化及為活動而產生的人類的本質力之疎外的現實，從而不外是走向真的人類現實性的途徑之認識——，這個占有或這個過程底洞察，從而在黑格爾，就像這樣地表現：感性、宗教、國家權力等，就是精神的本質——因為只有精神，才是人類之真實的本質，而且精神之真正的形式，就是思維的精神，邏輯的思辨的精神。自然、及由歷史所創生的自然底人類性、即人類之生產物，於這個事件中顯現：它們都是抽象精神底生產物，從而在這個限度內，又是精神的諸契機及思想本質 (Iodankenwesson)。所以，現象學就是隱蔽了的、尚不明瞭自身的、及神祕化的批判。然而在它固執着人類之疎外——雖說人類只以精神底姿態出現——時，在其中就隱匿着批判之一切要素了，它並且屢屢以凌駕黑格爾立場的方式，來展開而且完成。“不幸的意識”、“真實的意識”、“高潔的意識和卑劣的意識”之鬥爭等等，這許多章節，就含得有宗教、國家、市民的生活等全領域之批判的要素——雖還是以疎外的形式

——於是像本質是當作思想本質看對象一樣，主體常是意識或自己意識。或者，寧是因爲對象只當作抽象的意識，人類只當作自己意識而顯現，所以出現的殊外之各種形態，就只不過意識與自己意識之不同的形態而已。如抽象的意識——對象就被認作這種東西——即自地只是自己意識之——區別契機 (Unterscheidungsmoment) ——運動視作結果，或自己意識與意識之同一性，絕對的知識，即抽象思維之運動——它根本不是向外，依然只在自身中進展——視作結果而顯現，總之，其結果，便是純粹思維之辯證法。

因此，黑格爾現象學及其終局結果——否定之辯證法，就被認作原動力及創造的原理——中之偉大，無論如何說，黑格爾總是將人類底自己創造，當作一個過程來把握，將對象當作對象化 (精確地說來，應是“將對象化當作對置化”——從日譯者)，當作外化及當作此外化之揚棄而把握。於是他把握勞動底本質，而將對象的人類，將因爲是現實的所以是真的之人類，當作其自身之勞動底結果而理解。人類對於視作種屬本質 (Gattungswesen) 遊自己之現實的、活動的態度，或者當作現實的種屬本質、即當作人類的本質遊人類底活動，只有由於人類現實地驅逐了其一切種屬力 (Gattungskräfte) ——這又是只有依於人類底總活動、作



爲歷史底結果而才可能——并對於這個當作對象適種屬力處置之之後才有可能，而這個可能又只有先在疎外底形式上才行的。

於是我們可以說，已經將黑格爾底一面性與限界，關聯着現象學底最後之章、即絕對的知識——即包含着現象學之總括的精神、現象學對於思辨的辯證法之關係，同時又包含着關於兩者及其相互關係適黑格爾底意識之章——詳細地說明了。

事先，我們還只說這樣的事情：黑格爾是站在近代國民經濟學底立場上的。他把勞動理解爲人類底本質，理解爲其自己證明底本質；他只看到勞動之肯定的側面，而沒有看出其否定的側面。勞動，在外化之範圍內，或者視作外化的人類，就是人類之對自化（Für-sich-werden，直譯是“成爲對自的”或“變作對自的”。——譯者）。黑格爾理解以及認承適唯一勞動，是抽象地精神的勞動。從而一般形成哲學底本質的，就是正在理解自己適人類之外化，或者正在思維自己適已外化之科學，黑格爾以爲後者便是哲學底本質；因此，他就和先行的哲學對抗，而將總括這些哲學底各個契機之他底哲學，宣言爲「哲學自身」（die Philosophie）。勞的哲學家所完成了的——即他們將自然及人類生活之各個契機，

理解爲自己意識、然而是抽象的自己意識之諸契機——，黑格爾由哲學底行爲 (Tun) 認知了，因此他底科學是絕對的。

如是便移到我們底對象。

絕對的知識，現象學底最後之章。

主要的事情，便是意識之對象，不外自己意識，或者對象只是對象化的意識，只是當作對象看的自己意識。(人類底肯定=自己意識)。

因而有克服意識底對象之必要。對象性自身，可以看做一種人類之疎外關係，它并不與人類的本質、即自己意識一致。在疎外底規定之中，當作疏遠物而產出過人類之對象本質底再占有，從而就不止疎外，并具有揚棄對象性的意義，換言之，於是人類就可認爲非對象的、心靈的本質。

然而，黑格爾却將克服意識對象之運動，如次地描述着：——

對象不是只當作正在向自己歸還之物而顯現的（由黑格爾看來，這只是這個運動之一面的——因而只看到半面的見解）。人類等於自己而肯定。然而自己，却只是抽象地把握着且爲抽象所創造的人類。人類是自己的 (solbstisch)，他底眼，他底耳等，都是自己的；他底本質力任何一個，在他

之中，都具有自己性(Selbstigkeit)底特質。然而因此就說，自己意識具有眼、耳、本質力，却全然是不對的。自己意識，寧是人類的本性、人類的眼等底一個質，人類的本性却不是自己意識底一個質。

對自地被抽象而且被固定了過自己，是視作抽象的利己主義者過人，是在其純粹的抽象之中，昇高到思維過利己主義者。(我們隨後還要回到這個問題來)。

照黑格爾看起來，人類的本質、人類，等於自己意識。人類的本質之一切疎外，所以又不外是自己意識底疎外。自己意識底疎外，却不能認做人類本質之現實的疎外之表現，即不能認做其反映於知識與思維之中過表現。反而，以實在姿態出現的、現實的疎外，由其與底所隱蔽着的——而且由哲學而始行明白表示的——本質看來，便不外是現實的人類的本質及自己意識之疎外底現象。因此，把握這種現象過科學，就名為現象學。所以，一切疎外的對象本質之再占有，就與自己意識合為一體而顯現。支配着自己本質過人類，亦只是支配着對象本質之自己意識，所以對象向自己之回歸，又為對象之再占有。——

若要全般地表現意識對象底克服，那便是如次——

(1)對象自身對於意識，是以暫定的姿態出現；(2)肯定

物性(Dingheit)者，即自己意識之外化；(3)這個外化，不僅有否定的意義，亦有肯定的意義；(4)不僅對於我們、或對於即自的，即對於自己意識，亦具有此種肯定的意義；(5)因了意識之外化自己，對象之否定者或其自身之揚棄，對於意識又具有肯定的意義，或者意識由此而知道對象之這種虛無(Nichtigkeit)，因為在這個外化上，意識以自己肯定為對象，或者因了對自的存在之不可分的統一，又將對象肯定為自己自身；(6)在它方面，同時這一點上却橫存如次的別的契機，即意識又同程度地揚棄這個外化與對象性，并回復於自己之中，從而意識在意識之他在自身中，又為自己安定的(bot sich, 或“依自的”——譯者)；(7)這就是意識底運動，而且因此，這又是其諸契機之總體；(8)由其諸規定底總體，意識對於對象，又不得不同樣地處置，而且隨其規定之各個不同，又不得不如是地理解對象。意識諸規定底這個總體，即自地以對象為精神的本質，而且這個精神的本質，實際上，因為將諸規定之各個都看作自己，或者因為上述的對它之精神的態度，又對意識起作用。

(關於(1))對象自身，對於意識之以暫定的形態顯示，就是前述對象之向自己迴歸還。

(關於(2))自己意識之外化，肯定物性。人類=自己意

識，所以他之外化了對象的本質或物性——（即對人類爲對象的，對象實際上只是對人類的。即，對他是本質的對象，從而又是其對象的本質。但現實的人類、從而又自然——人類是人類的自然——自身却不爲主體，只有人類底抽象及自己意識才爲主體，因此物性就只能成爲外化的自己意識）就等於外化的自己意識，於是物性就爲此外化所肯定。有生命的、自然的、具備對象的即物質的本質力之本質，有其本質之現實的自然對象，這不待言，是和這件事同樣的，即其自己外化，是在一個現實的而且外在性底形式之下、從而不屬於其本質然又強大的對象的世界之肯定。這兒並沒有甚麼不可解、不可思議，寧是與此相反的，才怕不可思議呢。然而自己意識即其外化，却只能肯定物性，即肯定自己只是抽象之物，只肯定抽象的而不肯定何等現實的之物，又是同樣明白的。更進，物性對自己意識，因而決不是獨立的、本質的物，而是爲單純的創造物及自己意識所肯定的物，而且肯定的物，若不能確認自己自身，反之，很明顯地就只不過爲肯定行爲之確認，所謂肯定行爲，即一瞬間將其能力固定爲生產物，而且外觀上，以獨立的現實的本質任務——然而只一瞬間——給與它。

若果現實的、有肉體的、立於鞏固而圓形的地球之上，

呼吸一切自然力過人類，由其疎外而將他現實的、對象的本質力，肯定成一個疎遠的對象，那末這個肯定不是主觀的，它是對象的本質力之主觀性(Subjectivität)，從而其本質力底行動，又必得是對象的。對象的本質，對象地作用，若對象的物不存於其本質規定之中，則它亦不能對象地作用了。因為它由對象才能被肯定，對象本來是自然生出的，所以它只能創出對象而且肯定對象。於是在肯定底行為上，對象底本質并不由其“純粹活動”進入於對象底創造，其對象的生產物，只確認其對象的活動，只確認其活動是一個對象的自然的本質之活動。

我們在此看到，一貫的自然主義或人本主義，怎樣和觀念論及物質論都不同，而且看到同時如何又是兩者合一的真理。同時我們還看到，為甚麼只有自然主義，才有能力理解世界史之行為。

人類直接地是自然物（或“自然本質”——譯者）。當作自然物看、而且當作有生命的自然物看，他一方面具有自然力，具有生命力，即是一個活動的自然物；這些力在人類身中，當作素質及能力、當作衝動而存在。它方面，他又當作自然的、肉體的、感性的及對象的本質，像動植物之如是一樣，是一個受動的、規約的及限制的本質，即他底衝動之對象。

當作離他而獨立之對象，存於他之外，而且這些對象，是他底慾望之對象，是其本質力底活動及確認之不可缺之本質的對象。人類是有肉體、有自然力及有生命之現實、感性及對象的本質，這就意味着他在他底本質及生命發現之對象中，具有現實的感性的對象，或者意味着他只有依於現實的感性的對象，才能發現其生命。對象的自然的及感性的存在，同樣在自己身外具有對象、自然及感官，或對第三者自己是對象、自然及感官，全都是同一的。飢餓是一個自然的慾望，從而爲了要使之滿足，它就必須存於其外之自然，必須存於其外之對象。飢餓，不過是在其外部、一個對於其保全與本質發現之不可缺的對象的、肉體之慾望而已。太陽是植物底對象，這個對象，不僅於牠爲不可缺，且爲牠保證生命，這和植物是太陽底對象，是太陽之生命覺醒力及其對象的本質力之發現，是相同的。

不在自己外部具有其自然之本質，並不是自然的本質，亦不參與自然底本質。在自己外部不具有何等對象之本質，亦不是對象的本質。對第三者自己不是對象之本質，對其對象也沒有何等本質，即不能對象地處置，其存在亦不是何等對象的物。

非對象的本質，即非本質。

我們且假定一個本質來看吧。其自身既不是對象，也沒有對象，這樣的本質，第一就是唯一的本質，其外任何本質也不存在，它只是孤立地而且單獨存在着。因為，我底外部一旦有對象存在，則我即不是孤獨，而且我立即就是他者，就是與我外部之對象有別過它一現實。於是對於這個第三者，我就為與它有別過它一現實，即其對象了。所以就要假定，若本質不是其它本質之對象，任何對象的本質，都不存在。我一具有對象，則這個對象亦將我據為對象。然而非對象的本質，却是一個非現實的、非感性的、只是思致即只為想像的本質，抽象的本質。所謂是感性的，即是現實的者，亦即是感覺之對象、感性的對象，於是就在自己之外部具有感性的對象，具有其感性之對象。所謂是感性的，亦即是受動的（或“苦惱的”——譯者）。

人類之為一個對象的感性的本質，即是一個受動的本質，而且因感受其苦惱之故，所以又是一個熱情的本質。熱情、情熱，都是努力地追求其對象過人類之本質力。

然而，人類不只是自然物，還是人類的自然物，即對自地存在着之本質，從而是種屬本質；無論在其存在上，無論在其本質中，他都必須當作這種本質而確認自己并使之活動。從而人類的對象，就既不是自然的對象，如其直接地顯



現，亦不是人類的感覺——如它直接存在、且爲對象的——人類的感性及人類的對象。無論是客觀的自然，無論是主觀的自然，都不是直接地適合於人類的本質而存在着。而且如一切自然的物之不得不發生一樣，人類也有其發生行爲和歷史。而且對於人類，歷史還是一個已知的發生行爲，而這個發生行爲更是以意識揚棄着自己。歷史，是人類之真正的自然史。——（這以後再說）

第三，這個物性之肯定自身，只是假象，只是與純粹活動底本質相矛盾之行爲，所以它又必須再被揚棄，物性非否認不可。

〔關於(3)、(4)、(5)、(6)〕(3)意識底這個外化，不僅有否定的意義，還有肯定的意義。而且(4)不僅對於我們，或即自的，就是對它即對於自己意識，亦具有這個肯定的意義。(5)對象之否定或其自身之揚棄，因其自己外化自身，所以對於意識，具有肯定的意義，或者意識由此而認知對象底這個虛無，因為在這個外化上，意識將自己作爲對象而認知，或者，因了對自的存在之不可分的統一，將對象作爲自己而認知。(6)它方面，同時在這點上，存在其它契機，即意識又同程度地揚棄這個外化和對象性，并在自身之中使之回復，從而在它之他在自身，意識又安住着。

我們已然明白了，疎外的對象的本質之占有，或者在疎外——它必得從無關係的疎遠，進行到現實的敵愾的疎外——底規定之下對象性底揚棄，在黑格爾看來，同時或者甚至主要地，含有揚棄對象性之意義；因為不是對象之一定的特質，而是其對象的性質，對於自己意識，是疎外中之可厭的東西。因此，對象便是否定之物，正揚棄着自身之物，一個虛無。對象之這個虛無，對於意識，不只是有否定的意義，還有肯定的意義，因為對象之這個虛無，更是意識自身之非對象性及抽象底自己確認。對象底虛無，因其將這個虛無及對象的本質當作其自己外化而認知，這個虛無，因為只有由其自己外化，才能認知存在者，……所以對於意識自身，具有肯定的意義。

意識如何存在、及或物對於意識如何存在，其樣式便是知識。知識是意識之唯一作用。從而在意識知道這個或物時，或物就變成對意識之物（或譯“或物就對意識而發生——譯者）。認知是意識之唯一對象的態度。——於是意識就認知對象底虛無，即知對象與意識之相同，知對象對自己適非有（Nichtsein，或譯“非存在”——譯者），——但這種意識之起，却是因為它知道對象就是它底自己外化，換言之，因為它之知道自己——視作對象之知識——，由於認

爲對象只是對象之假象，只是顯露的幻影，而從本質上說來，不過知識自身，它使自己與自己對立，從而使虛無與自己對立，使在知識之外任何對象性也沒具有之或物與自己對立；或者因爲知道這個知識，由於意識對於對象有所措施，就只存於自己之外，并外化自己，即是它自身只將自己表現爲對象，或對意識顯現爲對象者，只是意識自身。

黑格爾說，它方面，同時這點之上，存有如次的別的契機，即意識又同程度地揚棄這個外化與對象性，而又於自身之中回復，從而於意識之他在自身中，又自己安生地 (beisien 或譯“依自地”)存在着。

在這個分析之中，皆集了思辨之一切幻想 (Illusion)。

第一，意識、自己意識，在其他在自身中，是自己安定的。所以，如此——即若我們在這兒抽象了黑格爾底抽象，以人類底自己意識來代替自己意識——那它在其他在自身中，是自己安定的。這兒，第一，意識——視作知識之知識——視作思維之思維——直接就含得有僭稱是其自身之他者，及是感性、現實性及生命這件事——思維上超越自己之思維 (費爾巴哈)。意識只作爲意識，不是對疎外的對象性，而是對對象性自身懷着不快時，則這個側面就在這一件事裏包含着了。

第二，雖則自覺的人類，將精神的世界——或其世界之精神的普遍的定在(Dasein)——當作自己外化而認識及揚棄了，然而却在這兒存在着：他再在這個外化的形態上來確認它，且稱爲他底真實的定在，再回復它，且僭稱在其他在自身中是自己安定的；從而例如揚棄了宗教之後，將宗教當作自己外化之一生產物而認識了之後，然而又在作爲宗教遊宗教之中，見出自己之所確認的。黑格爾之迷誤的實證主義或他之僅是外觀的批判主義底根源，就橫於此處，費爾巴哈就將這稱之爲宗教或神學之肯定、否定及再興——然而它却須得更一般地理解。因之，理性在視作非理性遊非理性上，是自己安住的。認識了在法律、政治等上營着外化的生命之人類，在這個外化了的生命自身上，又營着他底真實的人類的生命。於是和自身矛盾、及和知識與對象之本質都相矛盾遊自己肯定、自己確認，就是真的知識，真的生命。

所以說到黑格爾對宗教、國家等之適應，早已不成問題，因爲這些虛構，只是他底進步之虛構而已。

若是我將宗教當作外化了的人類的自己意識而認知以後，從而我就知道，不能在視作宗教之宗教上，來確認我底自己意識；而我之外化了的自己意識，却可以在宗教上來確認。從而這時，我便知道，對於自己自身，即屬於其本質遊我

底自己意識，不在宗教之中，寧是在被破壞及被揚棄了宗教上，可以得到確認。

因而，在黑格爾看來，否定之否定，恰就不是真的本質由假象本質(Scheinwesen)底否定之確認，而是假象本質或自己疎外的本質在它底否定中之確認，或者是假象本質之否認，及其向主觀之轉化，這個假象本質乃是對象的本質，住於人類外部及離人類獨立之本質。

結合否定與保存即肯定之揚棄 (Aufheben)，\* 因此就演了獨特的任務。

例如在黑格爾底法律哲學之中，揚棄了的私權就等於道德，揚棄了的道德等於家族，揚棄了的家族等於市民社會，揚棄了的市民社會等於國家，揚棄了的國家即等於世界史。在現實上，私權、道德、家族、市民社會、國家等，都是照樣存續着，只是變作諸契機，變成相互溶解且構成生產等及孤立便不通用遊人類之實存 (Existenzon) 和存在樣式，變成運動底諸契機了。

---

\* 這個字是黑格爾底一種特殊用語。原義有拋棄及高揚兩種相反的意義，但黑格爾却經常合用兩種意義為一，所以為要特別顯示其意義，最好單只譯音為“奧伏赫變”——譯者

在這些現實的實存之中，隱藏着這一切可動的本質。它在思維上、在哲學上，開始顯現、開始啓示，所以我底真的宗教的定在，便是我底宗教哲學的定在，我底真的政治的定在，便是我底法律哲學的定在，我底真的自然的定在，便是自然哲學的定在，我底真的藝術的定在，便是藝術哲學的定在，我底真的人類的定在，便是我底哲學的定在。同樣，宗教、國家、自然、藝術之真的實存，即是宗教哲學、自然哲學、國家哲學、藝術哲學。然而對於我，若果宗教哲學等只是宗教之真的存在，那末只有是宗教哲學家，才能真實是敬虔的，於是我就有理由否認現實底敬虔與對現實敬虔的人；但是同時，我一方又要在我自身之定在內部，或者在我與它對抗遼遠的定在之內部確認它們，因為後者只是它們底哲學的表現；它方面，在它們獨自的本源形態中確認它們，因為它們之對於我，無論視作它們自身之真的定在，即我底哲學的定在之只爲外觀上的他在，或視作譬喻，或視作在感性的外被下隱匿着的形態，都可適用。

同樣，揚棄了的質就等於量，揚棄了的量就等於質量，揚棄了的質量就等於本質，揚棄了的本質就等於現象，揚棄了的現象就等於現實，揚棄了的現實就等於概念，揚棄了的概念就等於客觀性，揚棄了的客觀性就等於絕對的理念，揚

棄了的絕對理念就等於自然，揚棄了的自然就等於主觀的精神，揚棄了的主觀的精神就等於人倫的客觀的精神，揚棄了的人倫的精神就等於藝術，揚棄了的藝術就等於宗教，揚棄了的宗教就等於絕對的知識。

一方面，這個揚棄是被思維的本質之揚棄，所以被思維的私有財產，就揚棄於道德底思想之中。而思維直接地就認為自己是其自身之他者，認為是感性的現實，從而對於思維，其行動就被看做感性的現實的行動，因此，就可以相信，這個思維的揚棄，在現實之中放置其對象，就現實地克服了對象。它方面，對象對於思維，如今變成了思想契機，所以在其現實上，對於思維，又可看做思維自身、自己意識及抽象之自己確認。

因此，從一方面來看，黑格爾在哲學上所揚棄的定在，不是現實的宗教、國家和自然，而是視作知識對象遊宗教自身，即教義學，同樣又是法律學、國家學及自然科學。於是從一方面說來，他底定在，無論與現實的本質、與直接的非哲學的科學，抑或與這個本質之非哲學的概念，都是相矛盾的。因而他與這些通用的概念都相矛盾。

它方面，敬虔的……種種人，都能夠在黑格爾之中，看出他底最後的確認。

由是，黑格爾辯證法之肯定的契機——在疎外底規定之內部的——就必須把握了。

(a)揚棄是正在將外化回復於自身之中對對象的運動。——這是疎外之中所表現的、依於對象的本質之疎外底揚棄而關於其占有的洞察，是在對象的世界之疎外的定在中，因為破壞其所疎外的規定、並由於揚棄它，對人類之現實的對象化、及對人類對象的本質之現實的占有之疎外的洞察，\*恰如視為神底揚棄之無神論，是理論的人本主義之生成，視為私有財產底揚棄之共有論 (Kommunismus)，就是當作其財產過現實的人類生命之收回請求，實踐的人本主義之這種生成，或無神論，是由於宗教底揚棄而與自己媒介遊人本主義，共有論是由私有財產底揚棄而和自己媒介遊人本主義。基於這種媒介底揚棄——不過它是一個必然的前提——最初就產生肯定地從自身開始遊人本主義，肯定的人

\* 此段它本略有不同，特並附在七，以供參攷：“這 疎外之中所表現的、對象的本質之依於其疎外底揚棄之占有過洞察；人類現實的對象之疎外的洞察；人類對象的本質之現實的占有底洞察；而最後這種洞察，却又通過對象的世界之疎外的規定之否定，並通過疎外的定在中對象的世界之揚棄。” 譯者、



本主義。

但是無神論及共有論，却不是甚麼爲人類所創造的對象的世界，及爲人類所產出而發達到對象性之人類本質力底逸走、抽象及喪失，也不是歸還於不自然的、未發達的單純性之貧乏。反之，它們倒寧是現實的生成，現實地爲人類而生成適現實，這個現實又是人類底本質所有，是一個視作現實的本質之人類底本質所有。

因此，黑格爾由於把握了與自身發生關係適否定之肯定的意義——雖說是又在疎外的樣式上——，就將人類之自己疎外、本質變化、非對象化及非現實化，當作自己獲得、本質變化、對象化及現實化而把握。簡單地說，他——在抽象之內部——把勞動當作人類之自己創造(或“生產”)行爲而把握，將人類底活動——這是對自己又爲疎遠的本質之態度和一個疎遠的本質——當作正在生成着的種屬意識及種屬生命而把握。

(b)然而在黑格爾——既述的顛倒，是例外或寧是其歸結——第一，這個行爲，因爲是抽象的行爲，因爲人類的本質自身，又只是看作抽象、思維的本質及看做自己意識，所以只當作形式的行爲而顯現。或者

第二，因爲把握只是形式的且抽象的，所以外化底揚棄

就成爲外化底確認；或者在黑格爾看來，視作自己外化及自己疎外過自己創造、自己對象化底那種運動，是絕對的、從而是最後的、以自身爲目的而且安住於自身之中、并達到其本質過人類的生命發現。

抽象的形式中之這個運動，就是辯證法，從而它又可以看做真正地人類的生命，然而因爲它是人類生活底抽象和疎外，所以又被看作神的過程，從而看作人類之神的過程，這個過程自行通過與人類有別過抽象、純粹及絕對之本質。

第三，這個過程，必須具有一個擔當者、一個主體；但這個主體，是當作結果而開始產生的；因此，這個結果、即以自己認爲絕對的自己意識之主體，就是神，就是絕對的精神，就是自知自動的理念。現實的人類和現實的自然，只成爲這個隱匿着的非現實的人類及這個非現實的自然之賓辭和象徵。所以主辭和賓辭，相互就具有絕對的顛倒關係、具有神祕的主觀=客觀，或者被覆着客體過主觀性，具有當作過程及當作外化自己而且從外化歸還自己、然同時又將外化回復於自己之中過主體即絕對的主體，及當作這個過程之主體，一個純粹的、無休止的、自己中之循環。

人類之自己創造行爲或自己對象化行爲之整個形式的且抽象的把握。

人類之疎外的對象、疎外的本實現質(Wesenswirklichkeit)——因為黑格爾將人類和自己意識同等地肯定——不外意識，不外疎外底思想，其抽象的從而無內容的且非現實的表現即否定。所以，同樣地，外化底揚棄，就不外是無內容的抽象之抽象的無內容的揚棄，否定之否定。自己對象化之內容充實的、有生命的、感性的、具體的活動，從而又化作其單純的抽象、絕對的否定性——它再當作此種東西而固定、而且當作一個獨立的活動、又只是當作活動而思維之抽象。這個所謂否定性，只不過是那現實的有生命的行為之抽象的、無內容的形式，所以其內容，又不過能成為形式的、由一切內容之抽象所創出的內容而已。它因而是抽象形式、思維形式及由現實的精神與現實的自然引離適邏輯的範疇，普遍的、抽象的、任何的內容都屬於這些形式和範疇，從而對於一切內容，它都漠不關心，而又正以此故，對於任何的內容也都適合。(我們以下接着就要說明絕對的否定性之邏輯的內容)。

對於自然及精神、它們底獨立性中之一定的概念及普遍的固定了的思維形式，是人類的本質、從而又是人類的思維之普遍疎外底必然結果，以及黑格爾因此又將它們當作抽象過程之諸契機而表現及總括者，就是黑格爾在這兒

——他底思辨的邏輯學中——所完成了的肯定。例如揚棄了的存在便是本質，揚棄了的本質便是概念，揚棄了的概念……便是絕對的理念。然則，絕對的理念又是甚麼呢？若果它不以重新通過全抽象行為、把握抽象底總體或自身之抽象滿足，那它就得再揚棄自己自身。然而以自身當作抽象來把握這抽象，就將自己理解為無，它不得不揚棄自己、揚棄抽象，於是它正又在為其反對物之一本質上、在自然上，達到目的。從而全邏輯學，就只是證明了：抽象的思維對自地是無，絕對的理念對自地是無，自然始為或物。

所謂絕對的理念、抽象的理念，“若從其自己統一來加以考察，便是直觀”\*（黑格爾『百科全書』第三版S.222），“在理念自身之絕對的真理上，決心將其特殊性之契機或最初的規定與他在之契機，即直接的理念，視作其反射（或“反映”——譯者），將自己視為自然，而從自己解放”（同上），就在黑格爾學派，也感受到很頭痛的這個頗特殊而珍妙地處置着這全理念，全然不外是抽象、即抽象的思維者；不過是這樣一個抽象，由經驗教乖覺且啓發其真理、在各種各樣

\* 這照原文看來，是如以：“理念是對自的，由其與自己之這種統一看來，是直觀，而直觀的理念，即是自然。”——編者註

——謬誤的而且自身尙是抽象的——條件之下，拋捨自己，及放棄自身之自己安定性 (Bei-sich-sich-sein)、非有、其普遍性及其不規定性，而決心肯定其他在、特殊者及規定者；不過是這一個抽象，只當作抽象、當作思想物，而解放匿於自己身中之自然；即只是這樣一個抽象，決心要想捨去抽象，以注視由抽象解放了遊自然。直接構成直觀遊抽象的理念，全然不過是一個決心放棄自己而直赴直觀遊抽象的思維。由邏輯學向自然哲學之這個全移行，不外是由對於抽象的思維者頗難實行的、從而頗冒險地爲他所指示的抽象向直觀之移行。將哲學家由抽象的思維驅逼到直觀遊神祕的感情，是倖息及向內容之憧憬。

(從自身疎外遊人類，又是由其本質即由自然的而且人類的本質疎外遊思維者。從而他底思想，便是棲於自然及人類之外遊固定了的精神。黑格爾在他底邏輯學中，將這種固定了的精神，悉數疊珠地繫連着，且將其各個首先視爲否定，即觀爲人類的思維之外化，其次視作否定之否定，即這種外化之揚棄、人類的思維之現實的發現而把握；然而其自身尙在疎外之中把握着，所以這個否定之否定，一方是在其疎外中之否定底回復，一方又以這個最後的行爲滿足，所謂

最後的行爲，便是這些固定精神之真的定在，而且在其如此的外化之中，關係於自己自身〔即黑格爾，不用那種固定的抽象，而置以自己之中循環着的抽象的行爲；由此他便證明并綜合了一切不適當的概念之出生場所，這些概念，自其本源的材料看來，無論如何都是屬於各個哲學家的；而且他還有個功績，放棄一定的抽象，將汲盡其全週邊的抽象創爲一個批判的對象〕。（黑格爾何故將思維從主體切離了呢，進一步我們便要考察，但這兒却只有這事很明白，即若人不是人類的，那他底本質發現，也不能成爲人類的，因而思維也就不能持有眼、耳等，把握到的，也就不是生存於社會、世界與自然之中、視作人類的且自然的主體之人類底本質發現了）。一方面，這個抽象，把握自己自身，且對自己自身感覺無限倦怠時，無眼、無齒、無耳、無一切、而只在思維之中運動着的抽象的思維之揚棄，在黑格爾，就顯現爲這個決心，想將自然視作本質而且把自己置於直觀之上）。

然而抽象地理解、對自地、由人類之分離上固定化遊自然，在人類看起來，却是無。決心趨於直觀遊抽象的思維者，很明白地，是抽象地在直觀自然。依於思維者，在其自身所隱匿的不可思議的他底形態中，自然是當作絕對的理念及

思想物(Godankending)而監禁着,然而由於他從自己解放它,實際上只從自己解放了這個抽象的自然——可是現刻却有這種意義,它是思想之他在,是現實的、直觀的自然,且與抽象的思維有別,——解放了自然之思想物。或者以人類的言詞說來,在其自然直觀之際,抽象的思維者就經驗到,他認為從無及從純粹的抽象創造出來適諸本質,是活動於神的辯證法之中、於自身之中、且決不能洞觀現實適思維勞動之純粹的生產物,而且不外是自然諸規定中之抽象。從而全自然,在他看來,都不過是在感性的外部形式下,反覆着邏輯的抽象而已。——他再分析自然和這個抽象。於是他底自然直觀,就只是他自然直觀之抽象底確認為,為他所意識地反覆着適他底抽象之生產行程而已。因此,例如時間就等於與自己有關係適否定性(上揭書S.238)。\* 對於視為定

\* 這兒若照原文,是這樣的:“這個否定性,作為點而使自己關係於空間,並且在其中使自己底諸規定當作線及面而發展,然在自己外存在底領域上,同樣又是對自的,而且在此地它底諸規定,同時又作為自己外存在之領域中者而肯定,而且在這兒,對於靜止的並存(Nebeneinander),復當作漠然之物來顯現。因此,對自地肯定時,否定性即是時間。”——編輯者註。

在之揚棄了的生成——在自然的形式上——是和當作物質而揚棄了的運動相照應。光——自然的形態——是對自己之反省。視作月及彗星之物質，是自然的形態，若照邏輯學說來，這個形態，一方便是正在自身之上休止肯定、及它方正在自身之上休止否定之對立。地球，視作對立之否定的統一，便是邏輯學的基礎之自然的形態。等等。

視為自然之自然，即它還從那種祕密的、隱匿於其中之意味，來感性地區別着自己時之自然，或從這種抽象切離及區別着之自然，是無，是作為無而證明着自己無，無意味，或只具有揚棄了的外部性之意味。

“在有限的=目的論的立場之中，看出了正常的前提：自然在其自身之中，未包含絕對的目的”(S.225)。自然之目的 是抽象底確認。“自然，很明白地，是他在形式中之理念。理念，因為當作其自身之否定是如此(即“自然”——譯者)，即對自己是外部的，所以自然對於這個理念，不是相對地才是外部的，寧是外部性在其中給了這樣一個規定：自然視如自然而存在。(S.227)

外部性，在這兒不應該理解為顯現自己感感性、對光即對感性的人類展開感感性。在這兒，這個外部性，應理解為外化、缺陷及不可能的畸形之意味。因為真的東西，依然還



是理念。自然只不過是理念之他在形式。而且因為抽象的思維是本質，所以對於它，外部的物，從其本質來看，便只是外部的物。同時抽象的思想者，却認識了：感性是自然底本質，是和在自身中活動着的思維相對立之外部性。但是同時，他又把這個對立，這樣地說了：這個自然底外部性，是與思維之對立，是其缺陷，它從抽象來區別時，是充滿缺陷過本質。一種本質，不僅對於我，從我底眼看來有缺陷，對地亦有缺陷，然它却在自已外部具有自己所缺乏的或物。即那個本質，是與自身有別之它物。自然，依於抽象的思維，潛在地當作揚棄了的本質而肯定，所以自己對於抽象的思維又非揚棄自己不可。

“精神對於我們，在其前提中具有自然。他是這個自然底真理，同時，還是其絕對的第一者。自然在這個真理之中消失了，而且精神，很顯然地就成為到達其對自的存在之理念；概念是主體，同時又是其客體。這個同一性，就是絕對的否定性，這因為是在自然上，概念具有其完全的客觀性，但這個概念之外化，却被揚棄，並且概念在這個外化上，與自身成為同一。於是只有當作從自然之歸還，概念才是這個同性”。(S.392)

“展示視作抽象的理念，是自然之生成 (Werden) 及直

接的過程，它視作自由的精神之展示，又是那個世界與這個自然之肯定，這個肯定，是視作反省、同時又是視作獨立的自然之世界底前提。概念之展示，是其存在即自然之創造，概念這樣地在其存在中，以其自由之肯定與真理給與自己。“絕對者即是精神，這就是絕對者之最高的定義”。(S.393

——日譯者註)

Dec. 4, 1934. 譯完

(此文係參照笠信太郎(岩波文庫『黑格爾論』)及橫川次郎(馬恩全集,第二十六卷)二氏譯文譯出,但以理論艱深,索解甚苦,往往一小段,改譯到數次,還覺很不適當,遂論暢述我底最高希望,只願沒有嚴重的理論錯誤,貽讀者以誤解。 - Jun.15,1935補註)



四

黑格爾現象學批判草案

Thesenentwurf zur Kritik der Hegelischen

Phänomenologie, 1845 von K.M.



一 自己意識代替人類。主觀——客觀。

二 實體(Subsanz)當作自己區別(Selbstunterscheidung)而理解，或者自己區別、區別及悟性之活動，當作本質的物而理解，因此，事象(Sache)之區別，便不重要。從而，黑格爾在思辨之中，就給與了一種現實的、把握事象之區別(Distinktionen)。

三 疎外(Entfremdung)之揚棄，與對象性之揚棄，被同一視。(特別是由費爾巴哈使之發展了的一方面)。

四 被表象的對象之揚棄及視作意識對象之對象之揚棄，與現實的對象的揚棄及和思維區別了感覺性的行動、實踐及現實的活動之揚棄，被同一視。(及使發展)。

一九三五年元旦譯

(此短文係據日文馬、恩全集第二十六卷橫川次郎氏譯文譯出。

——一月十五日補遺。)



五

關於黑格爾

Ueber Hegel, 1873-6, 1881-2.

von. Friedrich Engels



恩格斯單獨論黑格爾底文章，尚不多見，這兒只是從其晚年著作『費爾巴哈與德意志古典哲學之終結』及遺稿『辯證法與自然』中，各摘出一部分有關黑格爾的而成。此外在『杜林氏之科學變革』（簡稱『反杜林論』）及馬·恩書簡集中，亦可讀到許多。前者有中譯，後者論學術思想之書簡，將來亦擬選譯一些出來。

—

(以下摘自辯證法與自然科學)

急回轉, S. 170-171 (Buechner, Kraft und Stoff)。從甚麼地方,驟然發生了這種黑格爾式的急回轉?過渡到辯證法——哲學上的兩個方向:帶着固定化的範疇之形而上學方向,帶着流動的範疇之辯證法方向(亞里士多德,特別是黑格爾)。證明:根據與歸結、原因與結果、同一與差別、感覺與本質,這些固定化的對立難以維持;分析指示出,一極壓縮地存在於它一極中,在一定點上,一極轉化為它一極,而全邏輯,都只能由這種進行着的諸對立去說明——這在黑格爾,還是神祕的,因為在他,範疇是先存的,實在世界之辯

證法，只是其單純的映像。實際恰好相反——頭腦之辯證法，不過是實在世界、即自然與歷史運動形態底反映。自然科學家，到前世紀之末，否、就到一八三〇年，都完全在使用舊的形而上學，因為現實底科學還沒有超出力學——地球上及天體底力學——前進。可是高等教學，却已帶來了混亂；它站立的立場，廢棄了初等數學之永久真理，屢屢建立的命題，又和初等數學底主張相反，而在初等數學看來，這好像完全是不合理的。固定化的範疇，至此就解了體，換言之，數學進到了另一地點，那兒就是最簡單的關係，像單純的抽象的量底關係（例如黑格爾所謂）無理的無限，都完全採取了辯證法的形態，從而使數學違反意志地，又在無意識之中，變成辯證法的了。天下再沒有比數學所採取的迂回曲折、拙劣的策畫、敷衍的手段更滑稽可笑的了的，他們竟想解決這個矛盾，和解高等數學和初等數學，想明瞭地理解這必然出現的結果，並不是全然不合理，又一般地說來，想合理地說明無限關係之數學底出發點、方法及結果。

然而現在，一切樣子都變了。首先，化學——由物理學的現象之抽象的可分性、即無理的無限到原子論，其次，由物理學到細胞（因分化，個體及種屬之有機的發達過程，都為合理的辯證法之強力的確證），而且最後，諸自然力之同

一性及其相互之轉化（這衝破了諸範疇之一切固定化）。然而，自然科學家之大多數，還局限在舊形而上學的諸範疇中，這些近代底各種事實，已充分證明了自然中的辯證法，然而他們却不知道用甚麼方式來合理地說明，及設定它們相互底關係。而在這兒，思維一吓是必要的——原子分子等，不能用顯微鏡觀察，却可以用思維攷察。請取化學家們（理解黑格爾邁紹萊美爾，麥除外）和維爾奇（Virchow）底細胞病理學來看吧，那兒竟是這種情形，他們好像非以不得要領的空文句來掩飾無力不可！脫去神祕主義外衣邁辯證法，對於自然科學，是絕對必要的，假若自然科學離棄了固定化的範疇——即所謂邏輯學之初等數學——領域。因了自然科學拋棄哲學之故，哲學隨後便來復仇——實際關於自然科學上哲學所成就邁成果，要是自然科學家能夠懂得：在這一切哲學之中所存在的，比他們、甚至於在他們專門領域中，（比較地）還更優美，那就萬幸了（萊普尼茨——無限關係數學之創始者，反之，歸納法底蠢物牛頓，就只是個剽竊者和攪亂者。康德——拉卜拉斯以前之宇宙進化論。奧根——德意志最初提出進化論之人。黑格爾，他所作的各種自然科學之總括與合理的類別，比之一切徒事堆積的物質論的廢話，是更大的工作）。

相互分散，相互并存與相互繼起。——作爲知覺與表象之規定。Hegel, *Enz.* S.35.

Hegel, *Enz.* S.40. 自然現象——然而在布希涅爾，却不思維，而只模寫，所以這（恐怕是Nachdenken——思維吧）是不必要的。

S.42. “梭倫從他底頭腦中創出了他底律令”，布希涅爾對於近代的社會，也做了同樣的事。

S.45. 形而上學——是事物之學，不是運動之學。

S.53. “經驗之際遡問題；以怎樣的感覺來對付現實？大的感覺給與大的經驗，在現象之複雜的外觀之中，可以識別目的底事物”。

S.56. 個人與歷史間之並行的類似 = 生物發生學與古生物學間之並行的類似。

目的因 (Causa finalis)。物質及其固有之運動。這種物質決不是抽象。在太陽之中，已有各個成分解離，在其作用上，無何差別。然在星雲之瓦斯球中，一切成分，都個別地存在着，但却可瀆竄於純粹的“物質”本身之中，並不顯現各自特殊的性質，只以“物質”而存在。

(在黑格爾，動力因 (Causa efficiens) 和目的因之對立，已被揚棄而置於互相作用之中了)。

引力向拒力之轉化及其逆，黑格爾是以神祕的形式說了的，然就事實說來，在這個說明中，對其後進行的自然科學上之發見，他却着了先鞭。在氣體中，已出現了分子之拒力，在更自由分散着的物體上，更為顯著，例如在彗星底尾上(拒力，在這兒以莫大的力起作用)。拒力是先行的；引力是繼起的并從拒力導出的，在這一點上，黑格爾是天才的。——太陽系之形成，是因為引力對於最初主要起作用的拒力漸次成爲優勢所致。——來於熱之膨脹=拒力。

物自體——Hegel, Logik I, 2, S.10 及其後整個一章。  
 “懷疑論決不這樣說：物自體存在。近代的觀念論(即康德與費希特)不承認認識是關於物自體之知識。同時，懷疑論却承認其假象有多種多樣的規定，更適切地說，其假象以世界之多樣豐富性全體爲內容。同樣，觀念論之現象(即觀念論所稱爲現象者)，亦在自己之中包含着這種多樣諸規定之全部。自然，這個內容之基礎上，并無何等實在(Sein)、何等事物(Ding)或物自體(Ding an sich)。它只是以其自身、向

自地就滿足了，它只不過從實在翻譯爲假象”。因此，在這點上，黑格爾較諸近代自然科學家，還是更決定的物質論者。

「本質」諸規定之真的性質，黑格爾自己已經指示過。Enz. I, § 111. Zusatz “在本質上，一切都是相對的”（例如正與負，只在兩者底相對關係上才有意味，各個對其自身是沒有意味的）。

例如，部分與全體，在有機的自然界中，就已是不充分的範疇。從精子之射出、胚胎及生出的動物——這些都決不能理解爲從“全體”切離了適“部分”，那樣想的，便是誤解。Hegel, Enz. I, S.268. 初節。

抽象的同一性，即 $A=A$ ，或否定地表現， $A$ 等於 $A$ ，同時不能等於非 $A$ ——這個命題，又同樣不適於有機的自然界。植物、動物、一切細胞，在其生活底一切瞬間，是自同的，然以諸物質之攝取與排泄，以呼吸，以細胞形成與死滅，以循環作用之進行，簡言之，以不間斷的分子變化之總計，在一切瞬間，又與自己相異——這種分子變化，正是構成生活適要素，其總計的結果，就以生命之諸階段——胎兒期、幼年期、

春情發動期、生殖期、老年期、死——顯明地在外觀上表現出來；此外，種底進化，暫且割愛。生理學愈發達，這種不間斷的、無限些微的各種變化，愈加重要，從而，同一性內部中差別底觀察，同樣愈加重要，而從來抽象的形式的同一性，只將有機物看作自同的和不變的那種立場，就變為陳腐不堪了。雖然在這個立場過思維方法，還和其諸範疇一道存續着。但是就在無機的自然界，單純的同一性，現實上也已經不存在了。各個物體，都經常放置在力學的、物理學的、化學的諸作用之下，這些又對其物體，發生作用而自行變化，並改變其同一性。只有在數學——研究思想事物（*Gedankon Ding*）（若非實在之模寫便無關係）之抽象的科學——上，才存在抽象的同一性及其對差別之對立性，而在這個場合，亦依然不絕地被揚棄着。Hegel, *Enz. I*, S. 235. 同一性在其自身之中含有差別，這個事實，表現在賓辭和主辭必然相異過一切命題上——百合是植物，薔薇是紅的。而且這個場合，主辭之中或賓辭之中，包含得有賓辭或主辭所沒有包括過一切。Hegel, *Enz. I*, S. 231. 對其自身之同 性，元來須待對其它一切之差別，才始行完全，當然是自明的。

生與死。現在，要是生理學不把死理解作生之本質的契



機，那這種生理學，就不是科學的 (Hegel, *Enz. I*, S.152,153.)。生之否定，是以本質包含在生自身之中，因此，生常常要關聯到以胚胎存於其內部過必然結果、即死來思攷。這就是生之辯證法的看法。只要一旦理解了這點，則靈魂不滅底一切夢囈便消滅無形了。死是有機體之解體，即只賸着構成其實質過化學原素，不然，死還遺下生之精素、所謂靈魂，則這種精素，在一切生物上都相續存，不只限於人了。而今借辯證法之助，簡單地解明了生與死底性質，便足以破除遠古以來的迷信。生即是死。

單一與複合。這些範疇，同樣在有機的自然界上，失去意味，不適用了。動物既不是骨、血、軟骨、筋肉、組織等之機械的(或“力學的”)配合，亦不是諸元素之化學的合成物。Hegel, *Enz. I*, S.256, 有機體既不是單一的，亦不是複合的，它更其是非常綜錯複雜。

原始物質，——“物質太初便已存在，其自身無形態，此種見解甚古，希臘人已有了。最初，以神祕的形象Chaos(混沌)出現，它被認作是真實世界之無形態的基礎”。*Enz. I*, S.258. 這個Chaos，我們再在拉卜拉斯那兒看到，即星雲——這

還是只有形態底端初。其後分化就顯露了。

黑格爾說，謬誤的有孔說(Porositätstheorie)(由此，像熱素等種種虛妄的物質，除了相互不能滲透，是能納入相互之孔的)，只是悟性之捏造。Enz. I, S. 259. 又見 Wiss. d. Logik.

“它底(運動底)本質，在空間和時間之直接的統一中，……空間和時間不能離開運動。速度即運動量，是空間對所經過的一定時間之比。Hegel, Naturph., S. 65. 空間和時間都以物質充滿……沒有無物質的運動存在，同樣亦不存在無運動的物質”。S. 67.

力。Hegel, G. d. Phil. I, S. 208. “說磁石有靈魂(泰利士底表現)，比說它有吸引的力還好。所謂力，是一種屬性，可以與物質分離，可認作一個賓辭——反之，靈魂却是磁石之運動自身，即與物質底本性同一”。

Häckel, Anthropogenie, S. 707. “由物質論的世界觀看來，物質先於運動即活力存在，物質創造力！”這與說力創造物質，同樣錯誤，因為力與物質不能分離。這是怎樣的物

質論啣！

兩極性之另一例，在赫克爾——機械學——一元論，而生氣說或目的論=二元論。但在康德和黑格爾，內在目的已是對二元論提出過抗議。機械論底範疇，不能適用於生命。充其量，可以說化學論——要是不願通統放棄理解名稱遊話。目的——Hegel, V. S. 205“機械論以向自的自然作為一個整體——作為一個不須乎任何概念來解釋過整體而把握，由此便將自身顯示為全體性之一追究——這個全體性，并不存在於目的之中；也不存在於和目的有聯遊外界的悟性之中。”然而，機械論（十八世紀底物質論亦然），并不是從抽象的必然產生的，所以又不是從偶然產生的——要點便在這兒。從物質可以發展出人類能思維的頭腦，在他看來，全是偶然的。可是這個現象，一步一步，都是以必然的條件發生的。實際，向思維物之進展，是物質之本性。因此，只要適於它過諸條件（不限於到處存在及常常同一）存在，那便會必然地進行。

又，Hegel, V. S. 206. “這個原則（機械論），因此在對外界必然性之關係上，反於目的論，給與無限的自由之意識——這個目的論將無價值的、甚而可鄙視的一些內容，樹立

爲絕對者，所以更普遍的思想，在其中，就只具有極端被狹隘化的令人欲嘔的姿態。”

由這種目的論看來，現今更加感覺到自然底物質與運動，是莫大的浪費。太陽系上，生命與思維物能存在之處——在現在的條件之下——恐怕不過五個行星。而且都是爲了它們，才有這般巨大的裝置！

而由Hegel, V, S. 244, 有機體中內在目的的，當作本能實現。這是說，本能首先必得使各個生物、或多或少地和它底觀念調和起來。因此很顯明的，這個全內在目的的，怎樣又是觀念的規定。雖然，拉馬克學說底基礎就建立在這兒。

康德物自體之貴重的自己批判。康德在思維的自我上碰了壁，在那兒也同樣看出不能認識的物自體，Hegel, V, S.256ff。

黑格爾在媒介性交(生殖)、由生命移向認識時，那兒已經潛藏着進化學說之萌芽，一旦給與有機的生命，則它必然地將由諸世代之進化發展到思維物。

1、無限的過程，在黑格爾看來，是空疏荒蕪的，因爲那只不過同一物永久反復地顯現。例如 1 + 1 + 1 + ……

2、但實際上，它決不是反復，而是發展（或前進、或後退）。從而是必然的運動形態。地球自身不是無限的，這雖不必論，然地球上生命階段之終局，現在却可以豫想。對於生命，地球又不是全世界（此外有生命之可繼續的世界）。在黑格爾哲學體系上，對於自然之時間的歷史，一切發展都要排除。不然，自然就不是精神之自己外在（Aussersichsein）了。但在人類歷史上，無限的過程，黑格爾却認為是“精神”（Geist）之唯一真實的存在形態。只不過以空想的方法，假定着這個發展之終局——黑格爾哲學之結構上。

3、無限的認識——不是作為前進過程，而是作為循環過程含於事物中過無限——也存在的。例如運動之形態變化法則，就是無限的，禁閉在其自身之中。可是這種無限性，又肩負有限性，只不過部分地表現。像 $\frac{1}{r^2}$ 也一樣。（Heg. I, III, Quantum. S. 259. Astromie）

量與質。在人們底知識之中，數是最純粹的量的規定。然而它却充滿了質的差別。第一，黑格爾：多與一、乘、除、自乘、開方。由此，在黑格爾是沒有特記的，生出了質的差異，像原數和乘積、原冪根和乘冪。十六不單是一之十六次加，也是四之二乘，二之四乘，原數對於由它和旁的數相乘所得

出的數，可給與新的確定的質，例如以二除的只是偶數，同樣的規定，也適用於四與八。若在三時，其所得之剩餘，必要和以三除被除數數字之和同一，對於九和六，就是這樣的。可是後者兼有偶數底性質。七又有特別的法則。於是，基於這兒，就可以作出一種數底遊戲，在沒學過數學遊人，就好像不可解了。因此，黑格爾(Hegel, III, Qnantum, S. 237)關於算術之無思維性說的，就錯了。然而參照“Mass”(「質量」)之部。

## 二

(以下摘自1831—27筆記)

辯證邏輯與舊的單純的形式邏輯相反，像後者那樣，將思維之運動形式、即將各種判斷及推論形式，一一遍數或雜然並列，它是不滿足的。反之，辯證邏輯，將這些形式都順次地由它形式導出，不同格地將它們並列，而使它們相互建立在從屬關係中。它從低度的諸形式中展開高度的諸形式。黑格爾，服從他對於全邏輯遊分類，而如次地類別判斷。[W183, d. Logik, II, S. 72-3.]

一、定在之判斷。判斷之最單純的形式。在這兒，關於每個事物，都只消肯定地或否定地表明一個普遍的屬性。

(肯定判斷——薔薇是紅的。否定判斷——薔薇不是藍的。  
無限判斷——這個薔薇不是駱駝。)

二、反省之判斷。在這兒，關於主語，要表明某種關係規定，某種關聯。(單一(個別)判斷——這個人是要死的。特殊判斷——少數人或很多人是要死的。普遍判斷——一切人都要死，或人是要死的。)

三、必然性之判斷。在這兒，關於主語，要表明其實體的規定性。(斷言判斷——薔薇是植物。假言判斷——太陽上昇即爲晝。選言判斷——肺魚(Lepidosiren, 產於南美)是魚，不然是兩棲動物。)

四、概念之判斷。在這兒，關於主語，要表明它在怎樣的程度上，與其普遍的本性或——如黑格爾所言——其概念相照應。(確然判斷——這個屋子不好。蓋然判斷——屋子若果有這般性質，那它就好。必然判斷——這般性質的屋子是好的。)

#### 1、個別的判斷 2、特殊的判斷 3、普遍的判斷

讀着這些東西，自然覺得乾燥無味，一眼看來，好像判斷之這種分類，處處都是任意作成的，然而只要熟讀過黑格爾在其偉大的邏輯科學中天才的展開(Werke, V. 63-115)，誰都會明白這種分類之內在的真理性和必然性。可是這種

分類，不單在思維法則中，亦且在自然法則中，也有充分的根據，關於這一點，我們可從這個關聯外去舉示一個頗著明的例子吧。（例從略。請參照中譯『自然辯證法』pp. 287-8. ——譯者）

各個運動形態，對於各個場合，在特定的諸條件之下都要直接地或間接地轉化、又不得不轉化為其它各個運動形態。——這是概念之判斷，而且是必然的判斷，判斷一般之最高形式。

從而在黑格爾，以判斷自身之思維形式底展開姿態而出現的，在這兒對於我們，就以理論的認識之發展姿態出現，而這種理論認識，又是立足於我們對運動一般性質之經驗的基礎上。這恰恰就指示了，思維法則和自然法則，在其正當地被認識時，就必然地相互合致。

我們可以將第一判斷，理解為個別性底判斷，即記錄個別的事實：摩擦生熱。第二判斷可以理解為特殊性底判斷，即運動之特殊的形態，例如力學的運動，在特殊的事情之下（由摩擦），便有轉化為旁的特殊的運動形態：例如熱之性質。第三判斷，是普遍性底判斷，它證明任何運動形態，都有轉化為其它一切運動形態之可能性，而且不得不轉化。即這個法則，以這種形態，達到了其最高的表現，我們也許能夠



從一些新的發見，以一些新的例證及新的更豐富的内容，給與這個法則。然而對於在這兒所表示的這個法則自身，却是甚麼也不能附加的。在其普遍性上，無論形式，無論内容，都是普遍的——這個法則，再沒有何等擴張。因為它是絕對的自然法則。

可惜的，在蛋白質底運動形態，換言之，生命上，却沒有到達普遍性底判斷，因為我們還不能作出一個蛋白質來。

個別性、特殊性、普遍性，這是包括全『概念論』（*Lehr vom Begriff*）運動的三個規定。說到這三個規定間底關係，由個別到特殊、而且由特殊到普遍，不是在一個，而是在多種樣式上，連續地進展着。而黑格爾就常常舉示為個體、種類（*Art*）、種屬（*Gattung*）之進步的例證。然而，這時歸納法的赫克爾出現了，而且——反對黑格爾——以為該這般進展：由個別到特殊，由此更到普遍！即是說應該由個體到種類、而且由此更進展到種屬，誇耀這好像是一個大偉業——然而它方面却又容許演繹推理，以為那能夠導來更高的結論。他們陷入於演繹和歸納之對立中，進退維谷，其結果，便只好將一切邏輯的推理形式都歸於這兩種，然而他們却完全沒有注意到：第一在歸納或演繹之名下，無意識地適用着完全不同的推論形式；第二，一切豐富有內容的推論形

式，要是不能納入上述之兩個形式，就捨而不顧；第三，於是，這兩個形式、歸納和演繹本身，就完全變作無意味的了。

黑格爾哲學史——希臘哲學（古代人底自然觀），第一卷。

〔泰利士〕對於最初的哲學家們，亞里士多德如次地說：（Metaphysik I,3.）由他們底主張看來，“有一個東西，一切存在者都由它而成立，而且最初以它為生母，最後又以它為歸宿，其實體（ousia）永遠不變，變化的只是其規定或“性質”（pathosi），這就是一切存在者底要素（stoichoion），其根源（或“原理”archai）……因此，他們就認為任何事物，既不能生成（gignesthai），也不能消滅（apollusthai），因為同一本性永遠不變地存在着。”（S.198）因此，在這兒出現的，全然是原始的自然生長的物質論，而這個物質論，在其端初上，就將自然現象無限多樣性中之統一，看做自明的，而且在一個特定的有形體物、一個特殊物之中去尋求它。例如泰利士便在水中間去尋找。

西塞諾說：“由米利都斯底泰利士所倡導的看來，水是萬物之源；然而神却是由水創造萬物之精神。”De Natura Deorum（「論神之性質」）I. 10。黑格爾指出這個後半是西

塞諾附加上去的，完全不錯。而且黑格爾還附言道：此外，  
“泰利士是否信神呢？在這兒這個問題對我們是沒有關係的，因為在這兒，問題不是假定、信仰、國民宗教……而且就是他說了神是從水創出萬物並創造者，我們亦不能由此更多地知道水底本質……那是缺乏概念的空言。” S. 209. (約600—605年)

最古的希臘哲學家們，同時都是自然科學家：泰利士是幾何學家，他規定一年為三百六十五日，而且還豫言過某次日蝕。——亞納克西曼德 (Anaximander) 作過日晷儀、一種海陸地圖 (perimetron) 和種種天文學的器械。——畢達哥拉，是數學家。

米利都斯底亞納克西曼德，根據普魯塔克 (Plutarch) 底 Quaest. convival. (『饗宴問題』) VIII, 8, 以為“人是從魚生出，由水中走到陸地來的”(點F. E.加) S. 213. 在他看來，根源和要素，是無限者，但他却不把這個無限者，當作空氣、或水、或其它東西來規定。Diogenes Laertius II § 1. 這種無限者，又由黑格爾 (Logik, S. 215) 以“無規定的物質”來正確地再現了。(約五八〇年)

米利都斯底亞納西門 (Anaximenes) 認為空氣是根源和基本要素。空氣是無限的 (Cicero. Natura Deorum I.

10), 而且“萬物都由此產生, 而又解消於它。”(Plutarch, De Placitis Philos.『論哲學之教義』I.3) 又這個場合, 空氣 = 精靈 aer = pneuma。“我們底精靈不外空氣, 它統合我們, 同樣, 某種精靈和空氣, 又統合全世界。精神與空氣, 是同意義的。”(Plutarch) 精靈和空氣, 都當作普遍的媒介體。(約五五五年)

亞里士多德已像這樣說過: 這些古代的哲學家們, 都把原初物設定為物質之一態樣, 為空氣或水 (而且, 亞納克西曼德設定的, 或者就是這兩者之中間物)。其後赫拉克利特, 却把它設定為火。然而却沒有一個人將它設定為地的, 因為地有多種多樣的構成 (dia toin megalomereian)。Metaphysik I.8.S.217.

關於他們, 亞里士多德所說的又很正確: 他們並沒有說明運動之起源。

撒莫斯底畢達哥拉 (約五四〇年)。(由他看來) 數是根本原理, 即“數是一切事物底本體。而且宇宙之組織一般, 在其諸規定上, 都是數及其諸關係之一調和的體系” (點——F.E.) (Aristoteles, Metaphysik. I.5 各處) 黑格爾正當地注意到了, “這種教義底大胆” “對表象存在的一切、或可看做本質的 (真實的) 一切, 都全然除却, 并抹殺感覺的實體,” 然

而不管是怎樣局限而且一面的，它總是置定在一個思維規定中適實體。像數是一定的法則支配的一樣，宇宙也是這樣的。宇宙底合法則性，也以此而始行表明。把音樂的諸調，還元為數學的比例的，也是畢達哥拉。同樣，“畢達哥拉學徒在中央設定火，而以爲地球則是成圓地回轉於這個中心體周圍適星球之一”（Aristoteles, *Metaphysik* I. 5）。然這個火並不是太陽。總之，地球是運動着的，這是最初出現的豫想。

黑格爾關於太陽系這樣說——“調和關係決定諸距離——對此，一切數學都還沒有給與何等證明。人們正確地知道經驗的數，然而這一切數，都還有偶然性底外表，好像并未具有必然性。人知道距離大體上是合則的，所以在木星和金星之間，僥倖地豫想到還有各種行星，其後，這兒就發見了穀神星、灶神星和保安神星等等小行星。天文學在這兒還沒有發見一種基於理性及悟性適統一之級數關係。天文學寧是侮蔑了這種級數關係之合則的表示。然而這事其自身是極重要的，是不應該放棄的。”S. 267.

雖有素朴的=物質論的總體觀，然而後世之分裂底萌芽，已就在最古的希臘人之間存在了。靈魂，在泰利士看來，就已是某種特殊的、和身體相異的物了（像他甚至於認承磁

石也有靈魂)。在亞納克西曼德，靈魂是空氣(如創世紀之中一樣)。在畢達哥拉學徒，靈魂總是不滅的，而且是四處遊歷的，身體對於靈魂，全是偶然的。在他們，靈魂也是“以太之破片(*apospasma aītheros*)。”[S.280] *Diogenes Laertius* VIII, S. 26-8. 在這兒，以太——冷却了的是空氣，濃密的是海與水分。

亞里士多德對於畢達哥拉學徒，也加了正當的非難。即用他們所說的數，“并不能說明運動是怎樣生起的，又在運動與變化沒有時，怎樣能有生成和消滅，或者怎樣地有天體底狀態和活動。”*Metaphysik I*, 8. [S. 277]

有的人說畢達哥拉認識出啓明星和太白星是同一的，月兒由太陽獲得它底光亮，又發見了畢達哥拉定理。“在畢達哥拉發見了這個定理，好像還舉行了一個百頭牡牛的大祭典，(*hekatombe*)\*……而且他甚至於高興得(或作“他底友人們，因此竟高興得”)開了一次大饗宴，招待富室和全市民：這亦是值得注意的。這是努力之酬勞。這是精神(認識)之祝祭與祝賀——雖在牡牛之費用上” S. 277.

\* *hekatombe* (英文作 *hecatomb*)，是古希臘一種盛大供品，採用一百頭牡牛，因此又有大屠殺之義。——譯者。

伊利亞學派。

柳西卜和德謨克里特。<sup>\*</sup>

柳西卜及其友人德謨克里特認為原素有充實 (pleros) 和空虛 (konon) 二種，前者為有 (on)，後者為非有 (me on，或“無”)。即充實且密集者 (即原子) 為有，空虛且稀疎者為非有。所以〔他們〕主張，有決不超於非有……它們都同等地是物質，是形造萬物適原因。有人認根本的實體 (hypokeimeno ousia) 是單一，以為由其性質之變化，可說明其它一切，……同樣，這些人又說它們 (即原子) 底差異性 (diaphorai)，便是其它現象之原因。他們說，其差別性有三種：scho ma (形狀別)、taxis (序列別)、thesis (狀態別)。因為A與N在形狀上有別，AN與NA在序列上有別，Z與N在狀態上有別。(Aristoteles, Metaph., I. c. 4)

(柳西卜)最先假定原子 (Atom) 為本源……并呼之為元素 (astoiheion)。由此，便生出無限的世界 (Cosmos)，最

\* 以下幾段引用中過希臘文，據德文版註，是 Karl Marx 寫的。又，前後夾註的希臘文，因排字不便，都改拚為英文了。—譯者

後又分解而歸於原子。世界是如次地發生的：因為由無限底彼岸分離，具有各種各樣形態的諸物體，便運轉於大的虛空之中，它們集於一點，便成一個渦卷，而在其中互相衝突，及種種迴轉，同種的諸物體，便結集起來。要是它們底數量很多，不能保持平衡而運轉，其結果，最稀薄的，就像經過漏篩一樣，飛行到虛空之外去了；其餘部分便殘留着，相互凝集密結起來，於是就形成最初的球狀體。（Diog. Laert., I. IX, c. 6.）

以下，關於伊壁鳩魯。——諸原子終始不絕地運動着。又說，它們都以同樣速度運動。因為無論輕的、無論重的，它們存在於虛空之中遊方法，都是同樣的。又，原子除了形狀、大小、輕重之外，沒有性質的差異……然原子又不是有一切的大小的——還沒有誰用肉眼（或“感官”）看見過原子。（Diog. Laert., I. X. § 43, 44.）而當原子在虛空中運動，沒有遭過甚麼障礙時，必然永遠都是同速度的，在沒有甚麼障礙時，重的原子決不比小而輕的更要迅速地運動，而小的也不會比較大的更迅速地運動。因為若沒有甚麼妨害其徑路，則原子都以同一條件通過其徑路。（ibid, § 61.）



從而很顯明地，單一性是我們知道萬有適某種性質，然而這個單一性，却不是其萬有之任何的性質。(Aristoteles, *Metaphysik. I, IX, c, 2*)

自然科學家們，無論他們持怎樣的態度，他們總是被哲學支配着的。問題只在：他們願意為愚劣的流俗哲學所支配嗎，還是希望為理論的思維之一形態所支配、後者通曉思維之歷史及其歷史之成果。

物理學藥，提防着形而上學啊！這完全是對的。可是這却在不同意味上。

自然科學家們，由於自己以陳腐的形而上學底殘滓為手段，維繫得哲學之空虛的生命。及至自然科學及歷史科學攝取了辯證法時，一切哲學的殘羹冷炙——除了關於思維之純粹的學問以外——就開始變成多餘的，而消解於實證科學之中。

黑格爾將力與發現(*Aeusserung* 或“作用”)、原因與結果理解為同一之物，這可由物質之形態變化——這兒等值是在數學上證明的——來證明。到某種程度，這是早已承認了的。即力在作用上，原因在結果上，都可以測定。

說：由量到質之轉化，是“機械論的世界觀”。量的變化變化了質——紳士諸君，就決不理解！\*

傅里葉用的是數學詩，同樣，黑格爾用的是辯證法詩。

黑格爾 Enz. I. S. 205-6. 和當時物理學的見解對立，豫言原子量、又豫言原子和分子是思維規定，應該思維來決定。

黑格爾由純粹的思維(或“觀念”)去構成光及色彩底理論，然而這時，他却墮入了由卑俗的俗物的體驗而成的極粗雜的經驗裏(這個問題當時還未啓蒙，所以他不能在某程度上停止。)例如他反對牛頓，而論述畫家之色彩混合處。(『自然哲學』)S. 314ff.

---

\* 另本作“量向質轉化=機械論的世界觀，量的變化使質變化。紳士諸君，不理解這個。”杜氏中譯，亦取此義；我覺得上一種解釋也有理由，所以把這一不直接關聯於黑格爾的，就採入在這兒了。——譯者

電。關於湯姆生荒唐無稽的敘述，請參照黑格爾(Naturph.) S. 346-47。那兒完全同樣。然而黑格爾，却反對流體說和物質說，而極明瞭地將摩擦生電解作電壓。S. 347。

黑格爾底分類(最初的):機械(或“力學”)體、化學體、有機體，在當時是很完全的。力學即質量(或“物體”)運動；化學即分子運動(物理學也包含在這兒，兩者屬於同一系列)及原子運動；有機體則為上二者不可分地結合着諸物體之運動。因為有機體，實在是使力學、物理學和化學內在地關聯着較高次的統一，這三者結為全一體，根本不能分離。在有機體中，由物理學的及化學的變化，直接可以引起力學的運動，而營養、呼吸、分泌等等以及純粹的肌肉運動也一樣。

以上各體又都具有二重性：

力學：(1)天體力學，(2)地球力學。

分子運動：(1)物理學，(2)化學。

有機體：(1)植物，(2)動物。

應該指示：達爾文底學說，不過實踐地證明了黑格爾所說必然性與偶然性之內面的關係。

黑格爾所呼爲交互關係的，是有機體，因而有機體，就形成向意識之推移，即自必然向自由之移行，向概念之移行。見『邏輯科學』第二卷，推理。(S. 115-66)

只以觀察底經驗，決不能充分證明必然性。它是 Post hoc(後此或過去)而非 Propter hoc(當此或現在)(Enz. I, 84)。這是很正當的。從而就不能由太陽每朝恆昇而推論出太陽明日又要升起。事實上我們現在知道了，有一個時候朝日會不升起來。可是必然性底證明，却存在於人類底活動、實驗及勞動之中。能夠作出 Post hoc 時，Post hoc 與 Propter hoc 就變成同一的。

(以上筆記均節自恩氏『自然辯證法』，所據的底本，係岩波文庫加藤正、加古祐二郎合譯本，而又參照了有澤廣己氏譯文(『馬·恩全集第十四卷：『辯證法與自然』)及中譯杜畏之氏本。摘譯標準，係以恩氏論及黑格爾一點爲主。 Feb. 2, 1935.譯者註)



六

從黑格爾到費爾巴哈

von Hegel bis Feuerbach,

1836, von F. Engels.



看着本書\*，使我們回到過去底某一時期，照時間說來，

---

\* 哲學博士 C.N. Starcke 著『費爾巴哈論』，Stuttgart, Ferd. Encke. 1885.

『新時代』Neue Zeit 編輯部(按指威廉·李卜克納希)要求我批評Starcke這一本書，我認爲可以利用這個機會來概括敘述德意志思想由黑格爾到嘉爾·馬克思這一段底進化；在這段進化之中，費爾巴哈是個中間環。恩格斯註(譯者按：恩格斯『費爾巴哈論』，Dr.H. Duncker 註釋本上，這個腳註只有上一短條，沒有後一段說明；這是照拉登格法譯本添的。Duncker 在他底序言上，自然有更詳的說明，讀者可以參看。)



不過三四十年，可是對於今日德意志底人們，就好像隔絕一世紀之久了。那實是德意志準備一八四八年革命底時期，而此後發生於我國（即德國——譯者）遊一切事，不過是一八四八年底繼續，不過執行這個革命之遺囑罷了。

像十八世紀底法蘭西一樣；十九世紀底德意志，哲學上的革命，也誘發了政治上的崩潰。然而這兩個場合，却是怎樣的異趣！法蘭西人，對於官許的整個科學、對於教會，有時對於國家，公然進行鬭爭；他們底著書，在國外荷蘭、英吉利等出版，自身更有誰時投進巴士底（Bastille）監獄遊危險。反之，德意志人是怎樣的呢，——是大學教授，是國家任命的青年教育者，其著書是國家認定的教科書，而為全發展之終結體系黑格爾\*哲學，是已經抬高到普魯士王國國家哲學底地位！在這些教授們底背後，在他們銜學的極其曖昧的言詞之背後，而且在這個鈍重沉悶到極的時代之中，難道有革命潛存着麼！被看做當時革命代表者底人們，不是激烈反對這個使頭腦混亂遊哲學之自由主義者們麼？然而政治和這些自由主義者都沒有洞察的，在一八三三年，至少有一

\* G.F.W. Hegel (1770—1831), 一八一八年聘為柏林大

學哲學教授。

個人知道了，而這就是亨利·海涅 (H. Heine)。<sup>\*</sup>

舉一個例看吧。哲學的命題雖多，但還沒有那一個，像黑格爾這個有名的命題：“凡是現實的都是合理的，凡是合理的都是現實的，”<sup>\*\*</sup> 這樣博得淺薄的政府之歡心、及同等地招致淺薄的自由主義者們之憤怒。很顯明地，這是一切存在物之神聖化，是專制主義、警察國家、秘密裁判、檢閱制度之哲學的祝褔。胡烈德里希·威廉三世，<sup>\*\*\*</sup> 是這樣地想，他底臣下也是這樣地想。然而在黑格爾，存在的一切，決不是僅因為存在，就是合理的。在他看來，現實性之性質，同時又是只有歸屬於有必然性者。“現實性在其發展中，證明自己是必然性。”對於他，斷非政府之任一個政策——黑格爾自身

---

\* Heine在一八三四年發行的『德意志宗教及哲學之歷史』上說：“我國(即德意志 — 譯者)哲學底革命是告終了，黑格爾最後結束了其大連環。”

\*\* 見於黑格爾『法律哲學綱要』(1821)。黑格爾在『歷史哲學』(Reclam 世界文庫, S.74)中說：“只有從神底世界計畫所實現的，才有現實性，不與神之世界計畫相符的，不過是無價值的存有。”

\*\*\* Friedrich Wilhelm III 之統治，起自 1797，終於 1840。

舉了“某種租稅法”爲例——都照樣就立刻是現實的。然而必然的，在窮極上又表現爲合理的。因此，黑格爾底命題，若適用於當時普魯士國家，就只是如次的意味：普魯士國家是必然的之時，是合理的，與理性合致的；但它對於吾人變成有害者，及其縱有害惡性也仍然存續着時，則這個政府底害惡，在與之相應的國民之害惡中，可以找到它底根據，并可從此說明。於是當時的普魯士人，就有自己所選擇的政府。

然而爾格爾之現實性云者，決不是一切時代之一切狀態，都是適合於所與社會的政治的狀態之屬性。恰正相反。例如羅馬共和國是現實的，但取而代之的羅馬帝國，也是現實的。法蘭西王國，在一七八九年，變成非現實的了，即剝奪一切必然性，就成爲非合理的了，不得不爲黑格爾以絕大的感激說的那個大革命所否定了。於是在這兒，王國是非現實的，革命是現實的了。隨着時代底發展，從來的一切現實的，都變作非現實的，喪失了它底必然性、存在理由及合理性，新的充滿了生氣的現實性，代替行將死滅的現實性出現了。——如果舊的明晰地無何抵抗地消滅下去，那新的現實性就和平地出現，要是它想反抗這個必然性，那這就將暴力地進行。因此黑格爾底命題，照黑格爾底辯證法\*本身，就轉化爲自己底反對者：人類歷史領域內一切現實的，都隨時流變而

爲非合理的，又它在其本質上，已然是非合理的，從開始以來便注定了非合理性之運命。而且在人類頭腦中一切合理的，即或與現存的外觀上的現實性非常矛盾，但它亦具有應該成爲現實的之運命。於是一切現實都是合理的這個命題，按照黑格爾思維方法之一切法則，要轉化爲另一個命題：一切存在的，都有滅亡之運命。\*

然而黑格爾哲學之真實的意義和革命的性質（當作康德\*\*以來一切哲學上之發展底完結，而今不得不只限於以黑格爾哲學爲問題），正在於它一舉破碎了人類思維與行爲底一切結果之究極的妥當性。哲學上所應該認識的真理，在黑格爾看來，不是那既成的獨斷的命題之集積，在一旦發見

---

\* 黑格爾論思維底（同時又是現實性底）——矛盾中的——自己發展之學說：這個自己發展，不絕地作出定立（或肯定）與否定立（或否定）融合於綜合（否定之否定）。

\*\* 黑格爾『浮士德』中，1339—1340，植菲士特底話：“一切生存的，都值得死滅”（denn Alles was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht.）

\*\*\* I. Kant (1724—1804). 1755 以來，便在實里錫堡（Konigsberg）大學任教。

了之後，就只機械地強記着了事；真理只存在於認識過程自身之中，及科學長期的歷史發展之中，這兒所說的科學，是不絕地由認識之低階段躍登高階段進展着的，然而却決沒有達到這種領域，好像因發見所謂絕對的真理之後，就可以袖手旁觀這絕對真理、它無所事，或者可以做的甚麼事都完盡了。如在哲學的領域上一樣，這在其餘一切認識領域，及實踐的行動領域，也是同樣的。歷史也與認識相同，并不能在人類之完全的理想狀態中，發見完滿的終點。完全的社會、完滿的「國家」，是只存於幻想之中。反之，依次繼起的歷史狀態，只不過是由低向高無限發展着遊人類社會進程之一時的階段。各個階段，都有必然的，從而就使其發生之時代及諸條件說來，都有其存存底理由；然而它向沒落行着，對於在自己胎內次第發展着的新的更高級的條件，變成爲不合理。它不得不讓席於高度的階段，而且這個新的階段，是又會加入於衰滅與沒落之列的。資產階級以大工業、自由競爭及世界市場，實踐地使一切頑強的傳統諸制度絕滅了，同樣，這個辯證法哲學，也完全絕滅了究極的絕對真理及與之相應的人類底絕對理想狀態之觀念。在這個哲學之前，究極的、絕對的、神聖的，俱不存在。而這個哲學，又顯示宇宙一切之無常性，在「它」之前，任何都只是生成與轉變之過程，

只是自低向高無限向上之連續的過程，而這個過程在人類思維的頭腦中之反映，正就是這個哲學自身。可是這個哲學，又有保守的一面，它承認特定階段之認識與社會，對於其時代及情狀，有存在底理由，然而只在那個時代及情狀下。這個見解底保守性是相對的，而其革命的性質，却是絕對的——這個辯證法哲學所容許的唯一的絕對。

我們在這兒却不必探求這個問題：黑格爾哲學底這個見解，是否與現今自然科學底狀態全然一致。自然科學關於地球自身底終局，只豫言了有可能性，而關於其適住性，豫言了相當確實的終局，因此認定，人類底歷史，不但有向上的分枝，抑且有下降的分枝。然而，無論如何，我們離社會底歷史開始下降適頂點還遙遠，所以不能期待黑格爾哲學，要處理當時自然科學全然未以為問題適對象。

然而實際上在這兒必須說的，却是：上述的說明，在黑格爾，還沒有以這末鮮明的形式展開。辯證法之革命的性質，雖是他底思維方法之必然的歸結，但他自身却沒有明白地引出來。其理由則是很簡單的。因為於他必要的，是在造出一個哲學體系。而這個體系，依照普通一般的要求，又不得以某種絕對的真理來閉幕。所以黑格爾自身，特別是在邏輯學上，就力說了永久真理，不外邏輯的或歷史的過程自

身，然而它方面，對於這個過程自身，又不得不給與結末，因為他自身底體系，不得不有何等結末也。在邏輯學上，這個終結，又再成爲端初。卽在此，終結點的絕對理念——黑格爾對此，只在絕對不能說甚麼這一點才是絕對的——“外化”（entäußern）而爲自然，然後在精神之中，在思維與歷史之中，再復歸於自己自身。但在全哲學底終結上，像這樣地向端初之逆轉，只由一個方法才可能實現。卽以人類剛好達到這個絕對理念底認識之時，看作歷史底終末，而以爲絕對理念之這種認識，在黑格爾哲學上已經達到了。然而這與他底絕滅一切獨斷論之辯證法的方法相矛盾，而成了說黑格爾哲學體系之一切獨斷的內容就是絕對真理，於是更形成在優勢的保守方面，壓殺了革命的方面。哲學的認識上所能說的，關於歷史的實踐，也能夠適當。在黑格爾這個人物上，既已到達了絕對理念之完成，所以人類在實踐上，又不得不到達此點，將這個絕理念在現實世界上來實行。從而對於這個時代底人、絕對理念之實踐的政治的要求，一定不會過度。因此，我們在『法律哲學』底結論上，就看到了絕對理念必須實現爲威廉第三對其臣民般勤空約束了的\* 身分

\* 爲要鼓舞國民對拿破崙戰爭(1813—1815)

制王國(按即“君主立憲”),換言之,實現為適合當時德意志小資產階級關係的、所有者階級之制限的穩健的間接支配。此際,貴族底必然性,由思辨的方法依然又向吾人證示了。

如此,體系所有的各種內在的必然性,就充分說明了,為甚麼以徹底的革命的思維方法,還產生出這種極溫順的政治結論來。而這個結論之特有的形式,的確因為黑格爾是德意志人,而且與同時代的歌德一樣,還帶着一種法利賽人氣質。歌德和黑格爾,在其各個底世界中,都是奧林比亞的宙斯(Zeus,意為“諸神之王”),然而兩人都全然沒有擺脫德意志底法利賽人臭味。\*

雖然如此,却並沒有妨害到,黑格爾體系所包括的領域之廣大,是從來任何體系所不能企及的,而且在這個領域上所展開的思想之豐富,就是在今日看來,亦非常可驚。精神現象學(這亦可以稱為精神之發生學與古生物學底對比論,可以說是將個人意識通過種種階段底發展當作人類意識歷史地完成了過階段之短縮再生產)、邏輯學、自然哲學、精神哲學,而精神哲學又分為個別的歷史的下位形態來研究:歷

\* 恩林編輯『遺稿集』第二卷 S.338,1847年嘉爾·馬克思批評歌德:“歌德,有時是偉大,有時又很渺小,他是傲慢、冷笑地輕蔑人世過天才,同時又是顯慮的、謙遜的、偏狹的俗物。”



史哲學、法律哲學、宗教哲學、哲學史、美學等——在這種種歷史領域底全體上，黑格爾努力探求及證明一貫發展之線索。他不單是創造的天才，又是百科全書式的博學者，所以在各方面之出現，都是劃時代的。\*

不待說，在這兒，黑格爾爲其體系底必然性所迫，常常不得不在無理的情想中尋求逃路，對於這事，就在今日，那些卑卑不足道的誹謗者還在大聲鬧嚷；然而這些構想，只不過是他底工作之骨子和支柱。只要不停滯在這兒，更進而深入於這個宏大建築之堂奧，則我們就會發見在那兒有無數的珍寶，就在今日看來，亦很有價值。對於任何哲學家，「體系」這東西，都是應該消滅的。因爲體系正是生於人類之或種不滅的要求，即想克服一切矛盾的要求。然而一切矛盾，要是可以一舉而掃除之，則我們就達到所謂絕對真理，世界歷史亦於是告終。然而歷史却不得不向前進行，雖或任何可做的事都沒有留給它。——於是一個新的不可解決的矛盾又

\* 恩格斯一八六五年給 F. A. Lange 底信 (Neue Zeit, 第二卷, 第一號, S. 184ff.) 以如下的話結束: “我自然已不是黑格爾學徒了; 然而至今, 對於這個老的偉大的人物, 我還具有非常的崇敬和依戀之情。” 譯者按: 恩格斯在『資本論』第二版序上 (1873年) 亦自稱是黑格爾這位偉大思想家底學生。

出現了。若是我們一旦洞察了課與哲學的問題，不外是這樣一個難題，人類全體在不斷進化之中才成就了的，要叫一個哲學家去獨力肩負，——引導我們達到這種洞察的，結局還是這個黑格爾——那末從來所說的哲學全體，便也在這兒告終。人們以這種方法、而且以個別的人所不能達到的「絕對真理」，照樣擱置，反之却由實證科學底方法，及以辯證法的思維而綜括諸科學之結果，追求着相對的真理。由於黑格爾，哲學一般便終結了。因為一方面，黑格爾將哲學之全發展，大規模地綜括在他底體系之中，而它方面，他自身雖是無意識地，却又給吾人指示了一條道路，從體系底這個迷宮踱出來，進向世界之現實的認識。

在德意志哲學色彩底霧圍氣中，這個黑格爾體系，發生了怎樣驚人的影響，人們是容易察知的。這是數十年間連續的一種凱旋行軍，就以黑格爾之死，亦沒有終止其進行。反之，從一八三〇年到一八四〇年之間，“黑格爾風”簡直是徹底地支配着，就是其論敵，也多少感染了，正在這個時代，黑格爾底思想，有意識地或無意識地，浸入於一切科學之中，甚至於浸透到所謂“有教養的人士”汲取其思想之食糧通俗書及日刊新聞之類中去了。然而橫亘全線這一個勝利，不外是內部鬥爭底一個序曲。

如既述的一樣，黑格爾底全學說，留下了一個充分的餘地，來包容對實際問題之各種各樣黨派的見解。而在當時德意志底理論世界上，所謂實際的問題，首先便是宗教和政治兩者。將其要點於置在黑格爾體系上的，在這兩方面大體是保守的；反之，重視其辯證的方法之人們，在宗教上或在政治上，就屬於激烈的反對派。說到黑格爾自身，雖然他底著作中很頻繁地流露着革命的憤激，但從全體看來，寧是傾向於保守一方面。無論如何，在他，體系比之方法，更值得要費“艱澀的思維之工作”的。

到三〇年代之終末，黑格爾學派內之分裂，愈益明瞭。左翼的青年黑格爾派，在與敬虔的正統派反封建的反對派底鬥爭中，漸漸地拋棄了對於灼熱的時事問題之哲學的矜持的尊大性，由於這種態度，他們底學說，從來是得到國家之默認、甚而其庇護的。直至一八四〇年，正統派底偽信與封建專制底反動，隨威廉第四（1840-1859 在位，1861卒）一同登了王座時，公然揭出黨派底旗幟，已成不可避免之勢。戰鬥依然在哲學之假面底下進行，然其目標，已不是抽象的哲學，而企圖在直接否定傳統的宗教和現行國家了。而在德意志年報\*上，實際上的究極目的，主要還以哲學的裝扮出現，但到一八四二年萊茵新聞\*\*時代，青年黑格爾學

派，投擲扮裝，赤裸裸地顯出新興急進資產階級哲學之正體，只是爲了要滿漏檢查官，才用了哲學這個隱身符。

然而當時，政治還是個充滿荊棘的原野，因此主要的鬥爭，就傾向在宗教；但這特別是一八四〇年以降，間接地又是政治的鬥爭。最初的導火線，是斯特勞司\*\*\*底『耶穌傳』(1835)；對於這兒所展開的福音書之神話形成理論，後來鮑埃爾\*\*證明福音書之故事，要不過是傳記者自身之創作，來和它相對抗。兩者底論爭，是在“自己意識”對“實體”底鬥爭這個哲學的扮裝之下進行着；這個福音書之奇蹟故事，是由

---

\* 一八三八年來，露格發行的『冷勒年報，德意志科學與藝術』，因檢閱關係，一八四一年在馬克思和鮑埃爾協作之下，以『德意志年報』發行。一八四四年，露格和馬克思，又編輯姊妹雜誌『德法年報』。

\*\* 1842,1,1,在 Koln 出版馬克思，1842,10月—1843,3月，任主筆。

\*\*\* D.F. Strauss (1808—1874)的『耶穌傳』給恩格斯遠影響，可參看 G. Mayer『恩格斯之青年期』SS.27—32。

\*\* (1808—1882)，鮑埃爾 1840.1841 及 1850 以來，公布了關於基督教發生之批判著作。

原始共產體胎內、無意識的傳說的神話創造所發生的呢，抑或是傳記者自身所創作的呢，這個問題逐漸擴大，就發展成爲這個問題，世界史中決定的動力是“實體”、抑或是“自己意識”；最後，今日無政府主義之豫言家斯蒂芮(M. Stirner)\*——巴枯寧許多地方便是刼取他的——出現了，他宣布其至上的“唯一者”，遠駕乎至上的“自己意識”之上。

黑格爾學派崩潰過程底這一方面，我們不更詳敘了。對於我們，下面的問題，是更重要的：最堅決的青年黑格爾派底一羣，爲對既成宗教戰鬥實際之所需，迫得來非同轉到英法物質論之路上不可了。而且在此處，他們就和自己學派底體系相矛盾；物質論將自然解爲唯一的實在，反之在黑格爾體系上，自然不過絕對理念之“外化”，即理念底墜落。無論如何，在這兒，思維及其產物的理念，是本源的，自然只不過僅由理念一般之卑下才存在過一個派生者。在這樣矛盾之中，他們徘徊着無所適從。

這時，費爾巴哈『基督教底本質』\*\*出現了。它毫不躊躇

---

\* 斯蒂芮(1806—56)。其主著『唯一者及其所有』，1845年刊布。

\*\* L. Feuerbach 1804—1872)『基督教底本質』1841年

地使物質論再登王座，因而一舉就粉碎了這個矛盾。自然和一切哲學無關係地獨立存在着。自然是我們人類賴以發育的基礎，人類自身，是自然底產物；自然與人類之外，沒有何物存在；我們宗教的幻想之所產的、超人類的實體，不過是我們自身實體之幻想的反映。束縛被解放了，“體系”被粉碎了、被拋棄了，矛盾認為是只存於想象之中而被解決。——這本書所帶來的解救之力有怎樣大呢，要不是自己體驗過來的，就無從想像。舉世都發生感激。我們，一時都成了費爾巴哈信徒。馬克思如何狂熱地歡迎了這個見解，而且他——雖然未忘批判的態度——如何厲害地受了這個見解底影響，一看『神聖家族』<sup>1</sup>就明白了。

發刊，再版 1843 (1904年，收入 Reclam 世界文庫，發行通俗本。)

\* 『神聖家族，或批判的批判之批判』，馬·恩合著，1845，這稿集，第二卷。如二四八頁說：“將形而上學的絕對精神，消解於‘立於自然基礎上之現實的人類’，因此站在黑格爾的立場，完成且批判了黑格爾的費爾巴哈，開始因批判黑格爾思辨哲學，從而因批判一切形而上學，描出了偉大的且優美的根本特質，由此完成了宗教底批判。或一九四頁以下：“誰消滅了只有概念辯證法及哲學家才知道的神們之戰爭？是費爾巴哈。誰以“人類”，不是“人類底意義”怡

費爾巴哈這本書底缺點，甚至都加強了這瞬間的效果。典雅的、有時甚至過分誇張的文體，愈見增加了多數的讀者，而在多年抽象而難解的黑格爾風之後，又是一服清涼劑。誇大的愛之神化，也是如此。世人對於“純粹思維”底至上權，已經不能再忍受了，所以對於愛之神化，雖還未至於承認，總是很寬恕的。然而我們不應忘了，費爾巴哈底兩個弱點，正和“真正社會主義”相結合着，這從一八四四年以來，像傳染病一樣地蔓延於德意志知識階級之間。以美辭麗句代替科學的認識，以因“愛”之力唱出人類之解放，來代替依生產之經濟的變革解放無產階級，總之，這沉入了令人欲嘔的美文和使人昏迷的愛之中去了。其典型便是嘉爾·格倫 (Karl Grün) 先生。

更須記着，黑格爾學派消滅了，然而黑格爾哲學，却沒有批判地克服。斯特勞司與鮑埃爾，各個取了黑格爾哲學之一方面，攻擊着它一方面。費爾巴哈破碎了黑格爾底體系，簡單地拋棄了。然而一個哲學，却不只是簡單地宣言為虛偽，就算完結了的。特別是像黑格爾哲學，這樣巨大的業績，

---

如人類除了是人類以外還有別的意義一樣——代替了舊廢物，及代

替了“無限的自己意識”呵！是費爾巴哈，而且只是費爾巴哈。

於國民之精神的發達上，給了那樣大的影響，更不能只是單純忽視了就算完事的。它不得不在其特有的意味上，被“奧伏赫變”(Aufheben，亦作“揚棄”，“蛻變”)，即這個哲學底形式，批判地否定，而由這個哲學所獲得的新的內容，却非保留不可。怎樣進行這種工作，以後再說。(譯者按：請參照中譯『費爾巴哈論』全文第二段以後)。

像費爾巴哈對黑格爾所做的一樣，一八四八年底革命，無情地拋棄了哲學全體。於是費爾巴哈自身，同時也被拋到陰山背後去了。

(此文摘自黑格爾『費爾巴哈與德意志古典哲學之終結』第一段，用作底本的，是佐野文夫(岩波文庫)及瀨木健(希望閣)二氏底日文，譯時參照過彭嘉生氏底中文(南強書局)，特此一并聲明，并致謝意。—譯者)





七

黑格爾六十年祭

Zur Hegels sechzigsten Todestag

1891, von G. Glekhanoff.

蒲列哈諾夫論黑格爾，除了這篇專文外，可在其『史的一元論』、『從唯心論到唯物論』、『瑪格西斯謨底根本問題』諸書(均有中文譯本)中看到。蒲氏是優秀的辯證法物質論者之一，於此種思想之宣傳及普遍化，甚有功績，所以他底著書，是我們首先得讀的。

迄今六十年前，一八三一年十一月十四日，人類思想史上，佔有而且永遠地確保着最卓絕的地位過一個人，死去了。在法蘭西人所謂“道德和政治的科學”(sciences morales et politiques)的諸科學之中，沒有那一個科學，不從黑格爾底天才受到強烈的而且又最有效的影響。辯證法、邏輯學、歷史、法律、美學、哲學史及宗教史——這一切學問，都因黑格爾給與的衝動，而獲得一個新的形態。

黑格爾哲學培育了并鍛治了如斯特勞司、鮑埃爾、費爾巴哈、費協(Fisher)、漢斯(Hans)、拉薩爾(Lassalle)，而且最後如馬克思、恩格斯、這些人底精神。黑格爾在其生前，就已經是在全文明國都受尊崇的思想家。他死後，從三十年到

四十年之間，對他底哲學幾乎一般的熱狂，更擴散到宏大的領域。此後，便突然發生了一個反動，若用馬克思底話說來，人們開始像萊辛（Lossing）時代、勇敢的曼德爾孫（Mendelson）對待斯賓諾莎那樣、即當作“死狗”來對付黑格爾。對他底哲學之關心，壓根兒地從“有教養的”社會層消逝了。在學術界退減得頗為可驚，因此一直到今日，沒有一個專門的哲學史家，還想確定或指摘殘留在和黑格爾哲學有關的種種學科中之它底價值。這樣的現象怎樣發生的呢？我們在後段就會漸次看到的。這兒只想注意的是，在不遠的將來，對黑格爾哲學過興味，特別是對其歷史哲學過興味，有一種復活趨勢。勞動運動（德文——『新時代』上作“社會民主主義”蓋指德國情勢說的。對現今說來，宜取一般性的，故改從俄文本。——譯者）之偉大的成果，迫着所謂有教養的階級，要來通曉指導這個運動過學說及其歷史的源泉。要是他們一旦開始這種研究、自然他們不是很有興趣的研究，則他們立刻并驕然地會到透黑格爾哲學的。這樣一來，這個黑格爾，對於“公共安寧”，又成了最危險的思想家之一了。根據這種理由，當然可以如此推測：現存制度之“博識的”辯護者們，會以過度的熱心，又來着手黑格爾哲學之“批判的檢閱”，而且在對於故教授底“偏頗”與邏輯的“恣意”之戰鬥中，會僂

得形形色色的博士頭銜與褒獎。

檢閱一吓由這樣的動機出發道“批判的檢閱”，不消說，在這兒學問上所獲得的，就是我們底資產階級制度之辯護者們，又在新的領域上，明白地曝露出他們自身之無學，像曾經在經濟學底領域上遊出醜一樣。雖然如此，只要能夠這樣想，對黑格爾哲學關心之復活，可以給與一種機緣，使不為成見拘囚的人們，能獨自地通曉黑格爾底著作——這自然不是很容易的，然而却是很有效果的工作——只要能夠這樣想，那就最好不過了。只要有真心求知，在黑格爾那兒定可學習得很多的。

### 二

本論文，我們想試行來評價這位偉大的德意志思想家歷史哲學上之見解。一般之點，已在恩格斯卓絕的論文、曾經刊在『新時代』、繼後單行本印刷的 Ludwig Feuerbach und der Ausgang der classischen deutschen Philosophie (『費爾巴哈與德意志古典哲學之終結』)上，以巨匠之筆鮮活地描述過了。(即我摘譯的前一文——譯者)不過我們想，在那兒所述的黑格爾底見解，有值得更深入研究的價值。

黑格爾在社會科學中遊重要性，首先便是他將一切社會的現象，都在其發展過程上、即其生成與崩潰過程上觀

察。很多人恐怕都會想，這不是甚麼偉大的功績，因為除此以外，人實在是沒有法子觀察社會的現象。但是第一，這個立場，許多自命爲“進化論者”的人，一直到今日還不理解。第二，在黑格爾底時代，這個立場對於從事於社會科學的學者，更加離開得遠。這只要看一看當時的空想社會主義者和布爾喬亞經濟學者就夠了。空想主義者，認爲布爾喬亞的制度，是一個極醜惡的東西，但是他們又認爲它是從人類的謬誤之一種偶然的產物。經濟學者驚嘆布爾喬亞社會，而又不能充分玩味其優良，在他們看來，它亦只不過真理之偶然被發見的成果。兩者俱不出真理與謬誤之抽象的對立，雖然，在空想主義的學說之中，已多少含得有能較正確地把握事物之萌芽。反之，在黑格爾看來，那種真理與謬誤之抽象的對立，只不過是“反省的悟性”所經常陷入的一種背理。亞當·斯密(Adam Smith)以前的一切經濟學家，都只說了些錯誤的理論，所以研究經濟學史是無用的，塞依(J. B. Say)先生便這樣想。反之，在黑格爾看來，(哲學是其時代之智慧的表現，)\*各個哲學，雖都是至某時代被克服了的東西，但對

\* 此句照俄文添的。又本文以後凡附有( )符號之文句，均是

據俄文添的。——譯者。

於其自身底時代，它們却是真理。就由這個理由，他才沒有將從前各種哲學體系，毫無容赦地投棄於塵埃。反之，在他底眼光中，“時間地說，最後出現的哲學，是其一切先行哲學之成果，因此應該包含一切哲學的原理。”\*不消說，黑格爾對哲學史之這種解釋，其根抵上橫存着一個純觀念論的思想：“這個工作（即哲學的思想之工作——G.P.）之指導者，只是一個活的精神，這個精神，由其思維的性質，達到自己意識，而這就對象化了，同時又超出這個階段，而更向前進。”(同上)各個哲學體系，都不過是“在思維之中把握其所屬的時代”，\*\*在這一點上，任何最徹底的物質論者，都和黑格爾一致。若果我們邁返到經濟學史上，試問今日應在怎樣的觀點之下觀察經濟學史，那不成問題的，我們會拋棄塞伊底見解、而贊成黑格爾底說法。從塞伊底立場、即從真理與謬誤之抽象的對立這個立場看來，例如重商學派、甚至如重農學派，都不過是偶然湧現於人類頭腦之中遊蕩理，而且這

\* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss. § 13. 1817.

\*\* 自然，哲學只能是其時代之某側面底反映，而且又幾乎常是如此。(然而却并不因此，就變了問題底本質。)



些學派，實際也是那末表現的。然而我們現在却知道，這兩個學派，無論如何，都是其時代之必然的產物。\*

於是黑格爾不僅認為哲學，就是宗教、法律也是各個時代之自然的必然的產物。不但如此，黑格爾還以為（哲學）、

---

註 K.M., Zur Kritik der politischen Oekonomie, Berlin, 1859. “假如貨幣學派與重商派把世界貿易與直接向世界貿易開口着遼國民勞動之特殊的支流，是表示為財富即貨幣之唯一真實的源泉，那我們便須得想到，當時的國民生產之大部分，是還在諸多封建的形態之內動移，是作為直接的生活源泉對於生產者本身奉仕着的。生產品大部份不轉化為商品，因而也不轉化為貨幣，一般地不進入於一般在社會的資料交換，因而也不顯示為一般的抽象的勞動之對象化，在實際上并不形成着布爾喬亞的財富……那些不具稱於當時的預言者們，他們堅持着交換價值之純淨的可把握的有光輝的形態，把握着這種形態作為一般的商品而與一切其它的商品對立，這真是很適應於當時布爾喬亞的生產之初期。”(S.138—9, 郭譯 P.185)

馬克思指摘重農學派及其反對者之論爭，不過是關於“怎樣的勞動產生剩餘價值”(ebd., S.35)這論爭。對於當時想成為“萬能者”的布爾喬亞，這難道不是最“時代的”問題麼？

法律、宗教、藝術、甚而至於技術的熟練(technische Geschicklichkeit),都在密接的交互關係之中。——“只有和這個宗教一道,這個國家形態才能存在,恰如只有在這個國家之中,這個哲學及這個藝術,才能存在”。\*自然,這看來好像是平淡無奇。——“社會生活之一切側面和一切現象,怎樣相互密接地結合着呢,還有誰不知道嗎?這在今日,是每個學生都知道的”。但是黑格爾之把握社會生活各種各樣的側面和現象底這種對立關係之方法,却和許多“有教養的”人士及今日的學生們不同。在這些人看來,其關聯,只是表現作單純的交互作用,而且在這兒,第一這種交互作用自身之本質,還是照舊沒有闡明,第二——這是最重要的——根本忘記了還有一個唯一的共通源泉必須存在,它乃是交互作用中之這一切側面和現象底端緒。因此,這個交互作用之體系,就成爲沒有甚麼基礎,變作好像空中樓閣去了。法律作用於宗教,宗教影響法律,兩者之各個、及兩者合爲一體,而又影響於哲學及藝術,哲學及藝術又交互作用,同時復影響

---

\* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung, (『歷史哲學講義』【導論】) 3 Aufl. Berlin, 1848, S. 66.

於法律及宗教，等等。這是只要有小學生的智識都知道的。因此，我們雖然假定，這個解釋，適合於一切所與的時代，然而我們却又不得不解決一個更廣泛的問題：一定的歷史時代以前的宗教、哲學、藝術、法律等等之歷史的發展，究竟又爲甚麼確定的呢？——解答這個問題，普通都舉出既知的交互作用——因此結局，用這種說明方法，絲毫沒有新的意味——不然，就隨便舉出一個原因來，雖說這個原因，對於社會生活之任何方面，都有影響，但這些側面，相互地都不在甚麼關聯之中。再不然，最後便將一切事件，都歸於人類之主觀的邏輯上，例如這樣說：費希特底哲學體系是從康德底哲學體系，謝靈格底哲學體系從費希特底，黑格爾底哲學體系從謝靈格底，各個邏輯地派生出來的。同樣，藝術中各種各派的繼起，都可以“邏輯地”說明。自然咯，這兒就含得有一片難以否認的真理。可是很抱歉，根據這個，却任何也不能說明。大家都知道，一個哲學體系向它一體系、或者一種藝術傾向向它一傾向推移，雖很多時候，是極急速地數年間進行着，然而也常常有經行數世紀之久的。然則，這種相異來自何處呢？以觀念之邏輯的系統，不能有所說明，同樣，引用“交互作用”及偶然的原因之“常識的”小學生程度，也無助於我們。然而“有教養的”人士，對此并不吃驚。他們

關於支配社會生活之交互作用，發表了極多意味深長的炎炎偉論，並且就以這種自我之顯現滿足，而於嚴密地科學思想正可完全行使權利之處，却急急地中斷了思維。黑格爾却與之有天淵之別。他說：“若果只滿足於在交互作用觀點之下，來觀察一個所與的內容，那真是最貧弱的理解方法……那種場合，人只是在以死板事實為問題，而因果關係適用上特別成為問題適媒介之要求，依然不滿足。以相互作用之關係來攷察事象，有一種缺陷，它不能把這種關係和概念當作等值物，反而關係自身，就首先須得弄過明白。而這事之所以發生，是因為交互作用關係之兩個側面，不能當作直接的所與而照樣地任意處理……主要的寧是要當作第三者即更高次的契機而認識。”\*即在社會生活之種種側面成問題時，我們不應止於指示交互作用，是必須從第三的“更高次的”某物來闡明，即從規定其存在自身、從而又規定交互作用之可能性者來闡明。

然則這個“第三者、更高次的東西”，應在何處去找呢？黑格爾求之於國民精神底本性中。（依他底見地，這完全是

---

\* Encyklopudie, §156. 註釋。黑格爾繼續說：“這兒的所謂更高次者，恰就是概念。”（譯者）

合乎邏輯的。) 在他看來，世界史不過普遍精神之解釋和實現。普遍精神底運動，階段地向前進。“各個階段都與其它階段不同，其所持原理且有一定之特徵。如此的原理，便是歷史中精神底規定態——一個特殊的國民精神。在歷史之中，這個國民精神，具體地表示出了其意識與意志及其全實在之一切側面。歷史，正是這個國民精神之宗教、其政體、其倫理、其法律制度、其習俗、及其科學、藝術、技術的熟練之共同刻印。這些特殊的性質，可以從其普遍的本性即一國民之特殊原理去理解，同時與之相反，亦可以從懸繫在歷史表面適各個小事實，引出那個特殊性所具有之普遍。

發見黑格爾關於世界史之思想，凝固在最純粹的觀念論之中，是再沒有比這更容易的了。說到這件事，任何人都想的到，有名的俄國文人郭歌里 (Gogol) 就這樣說過。——雖然那些人并沒進過甚麼研究所 (Seminar)。同樣，黑格爾 底歷史哲學，以其極端的觀念論之故，遭人冷遇，也沒有甚麼不解。而事實上，自己并沒具有徹底思維之人，却往往做了這種事。他們因人成了物質論者，而不滿意於物質論者，

---

\* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

hte, Einleitung, S.87.

因人成了觀念論者，而又不滿意於觀念論者。至於他們自身底世界觀呢，因為自稱超越了一切偏頗，而大大地感覺了滿足，然而實際上，只是觀念論和物質論之根本不消化的混合。黑格爾哲學，無論如何說，總是優秀的，它有一種不可爭論的特徵，它并沒含得有任何折衷主義底痕跡。而且若果他底謬誤的觀念論的基礎，事實上太酷烈地惹人注意了，若果這個基礎，對於偉人之天才思想底運動，成了過於狹隘的限制，那末在我們看來，更從這個事情說來，對於黑格爾哲學，就必須拂以最大的注意——而且正是這個事情，使黑格爾哲學成為最富於教訓的了。黑格爾底觀念哲學，對於觀念論之無根據，可說是最好、最不可動搖的自供之證據。而且同時又向我們指示了：這個哲學是在徹底地思維事物。要是有人懇篤地而且深切地通曉黑格爾哲學之這個困難的課業，那折衷的混合品之對於他，怕就是永久的催吐劑了吧。

現刻我們雖則知道了世界史決不是普遍精神之解釋及實現，然而并不是就以爲我們連街談巷議也可以滿足，說某國民底政體影響其人倫，其人倫又影響於政體。反之，我們認爲人倫及政體都是發生於唯一的共通源泉，在這一點上，我們就必得與黑格爾一致。然而這個源泉是甚麼呢？指示我們的，是近代底物質史觀(materialistisch Geschichts

auffassung)；順便說一說，它和其對立物黑格爾之觀念論的見解一樣，都是我們折衷主義者諸君所不能理解的。

### 三

黑格爾一旦在論究到一個偉大的歷史的國民時，他就表現了多方面的智識和異常犀利的炯眼。他實際上提供了有光彩的、同時又富於教訓的許多特性，它方面關於該國民底歷史之種種側面，也充滿了許多極有價值的觀察。他使讀者恍兮惚兮，幾幾乎忘記了自己底對手是一個觀念論者。而且讀者自己又會很容易地承認：黑格爾是“如實在地把握歷史”(die Geschichte nimmt, wie sie ist)；黑格爾是嚴密地固守着他底規準：“歷史地并經驗地處理之”。然而黑格爾究竟爲了甚麼，要使用這個歷史的經驗的方法呢？——不過要求所與之國民精神底本性而已。所以在黑格爾，某國民之精神，像我們已知道的一樣，不外是普遍精神發展中之一階段，而且這個普遍精神之爲物，決不是由世界史具體的材料決定的，而是一個固定的、并且已經完成了的、完全只納諸自身中遊一個概念，是從外部帶入世界史中遊一個概念。因此，就可以導出：歷史若不與普遍精神之概念及此精神之發展法則相矛盾，當然歷史就可“如實地”來把握。雖然這個歷史，終歸是被捨棄了的，那便是它——我們不是說與普遍精

神之“發展”法則矛盾時、亦不是那種時候——單純地離開了這個發展底軌道，而又不能從黑格爾底邏輯學及形而上學豫見之時。誰也不能不承認，這樣的情由，自然地至少就將黑格爾從矛盾中拯救出來了。然而實際上却不如此。黑格爾並沒有免去這種矛盾。

這事，例如對印度人之宗教的表象，他就如次表白着。  
“一方面，愛天國、總之一切精神物，通過印度人之幻想而表象，而在它方面，思維的一切，對於印度人，同樣也是感性的存在。於是，印度人由於麻醉，就耽溺在這種自然物之中。鳥、猿都是神，都是普遍的本質。因此，印度人不能在悟性底規定之中，來固定一個對象，因為，已經有反省結連在一起了。”\* 於是在黑格爾看來，印度人之動物崇拜，就表現了印度國民底精神，還在普遍精神發展中之最低階段。因此，古代波斯人認為光及“太陽、月亮及其它五星”，都是“Ormuzd（善及光明之神——譯者）神姿”之神化，在黑格爾看來，這些波斯人比印度人，就較為高級些。其次，我們看一看黑格爾關於埃及底動物崇拜，說了甚麼。——“膜拜，主要的是動物崇拜……動物崇拜對於我們是討厭的。我們雖是慣於

---

\* 『歷史哲學』，S.192—193.



禮拜天，然與動物崇拜，却是無緣……總之無疑的，畏敬太陽及星辰之國民，并不比崇拜動物之國民，高級了多少，寧是相反。因為埃及人，在動物界中，還直覺到了內面的、不可把握的東西。\*像這樣地，同一動物崇拜，在印度和在埃及，黑格爾全然兩樣地加以判斷，究竟為甚麼呢？究竟是印度人畏敬動物，事實上和埃及人之畏敬動物，全然不同嗎？決不是的！這件事，可簡單地這樣說明：埃及精神，是構成到希臘精神之過渡階段，所以在黑格爾底等級區分之中，隨而就以一個比較高的地位給與了埃及精神。於是，他就不欲和立於低地位印度精神同一看待了。

而且，我們還看出了黑格爾在論究印度底等級(Kaste)和論究埃及底等級時，關於等級也有完全不同的判斷。印度底等級，“係自然的、自然的差別”，所以印度之個人，比之中國還“更是自己沒却的”。中國在專制君主之下，無形的平等支配着萬人，反之，雖然印度底等級，並沒有固定化，而在相互爭鬥、相互接觸；而且還常常看到同一等級底分解和抗爭（俄文本作“屢屢解體而又發生”），然而從黑格爾自身關於印度等級所說的看來，在那兒也充分有爭鬥和接觸。只

\* 同上，S.258.

是在這兒，也和論動物崇拜時一樣，他爲任意的構成（俄文本作“邏輯的構成”）所牽引就不得不完全異樣地來判斷完全類似的歷史現象了。

然而這還不是一切。觀念論所具有的阿琪勒斯（Achilles）\*底脚跟，顯露在其全身，特別是黑格爾想要說明一國民向它國民歷史運動重心之移轉、及各個國民內部狀態之變化時，更其如此。在這種場合，自然要起這種疑問：這些推移及變化底原因，是“怎樣的呢”？而今、觀念論者的黑格爾就在精神底本性之中去要求解答了。在他看來，精神之實現便構成歷史。例如他解答中國和印度尚存續着時，何故古代的波斯就歸於崩潰了呢這個問題時，便如次地說着：“首先，我們得摒棄一種偏見，以爲持續比之沒落，是要優越些；絕不移動的山岳，比之容易凋殘的薔薇花來，在其散逸着的生

\* Achilleus, 是古希臘傳說中過英雄，週身俱不能傷，唯脚跟例外，特洛亞之戰，殺勇將赫克脫（Hektor）報親友 Patroklos 之仇，特洛亞城遂下，然在城 Scaea 門，却爲巴黎斯（Paris，即誘希臘曠世美人海倫而引起特洛亞十年戰爭者。赫克脫爲其兄。）（乃日神 Apollon 所教）放箭射其脚跟而死。因此“Achilleus 底脚跟，”遂成爲致命傷之代用語，流傳至於近代。——譯者。

活上，絲毫不見得好些”。自然，這些豫防線并不就是甚麼答辯，所以黑格爾又更繼續地說：“至於波斯，對於自然的世界，發生了自由精神底原理，所以這個自然的存在，就凋落而傾向潰滅。從自然分離適這個原理存在於波斯帝國，所以這個帝國，比之沉潛於自然中適世界，要高級些。\* 由此，就顯出了進展底必然性。即精神展開了，於是這個精神，就不得不實現自己。中國人死了才有價值，印度人克己制慾，醜溺於婆羅門（“梵天”），在完全無意識的狀態中生而死，或者託其所生的家門之庇而顯現為神。\*\* 在這兒，甚麼變化、甚麼進展都沒有，因為凡是進行，都只有精神達到自立性時才可能。波斯人精神的直觀，和光一道開始，而且在這個精神的直觀上，精神就與自然脫離。因此（注意！），在這兒我們首先就看出了……對象界是自由放任着的，換言之，國民并未被壓制，各照樣保存着其財富、其政體、其宗教。而且這正是波斯對希臘，表明了其薄弱的側面。\*\*\* 這些詳盡委曲的敘述，就是關於波斯帝國底內部組織了，而這個內部組織，

\* 指中國和印度世界。

\*\* 即婆羅門教價值。

\*\*\* elenda, S.270—271.

便可看作是波斯在和希臘衝突時所表明的弱點之原因，可是只有其中最後數行——只有這幾行，才說明了波斯沒落之歷史的事實。至於這個說明全體，和黑格爾觀念的歷史哲學，却很少相關。波斯之不堅實的內部組織，和“波斯人之光”，幾乎全沒有關聯。不特此也，黑格爾依然停留於其觀念論時，他除了將要說明的事實，包裹在觀念論的面紗之中，就不知道應該做甚麼了。同樣，無論在那兒，觀念論的解釋，都好像難以支持。

我們還攷察一底希臘內部解體底問題吧。在黑格爾看來，希臘世界，是美底世界，是優雅的人倫底世界。希臘人是優秀的國民，獻身於祖國，而且成就了偉大的行爲。然而希臘人所遂行了的偉大行爲，却未嘗何等反省。——“祖國對於希臘人，是一個必然性，要是沒有這個必然性，他就不能生存。到了後期，諸原理才始行由哲人派導入。主觀的反省、道德的自覺、各人循其所信而行之教說，才都浮現出來。”與此同時，希臘人優雅的人倫，便開始解體，“對自地（Für-sich）自由的內面性”（或“內部世界之自己解放”），帶來了希臘之沒落。可是這個內面性之現象形態，其一便是思維。這兒我們就碰著了一個有趣味的歷史的現象，有時候思維也能夠“當作凋落底原理”發生作用。這個見解，無論如何都是值得

注目的，雖是所根據的只這末一個理由，說它較諸啓蒙學者之因襲的見解稍加優賢。依啓蒙學者看來，思想之進步，雖不與一切事情相關，然它直接地對於各國民底發展，却不得不給與有利的作用。可是，所謂這個“對自地自由的內面性”，究從何處來的呢，這個問題依然沒有解答。黑格爾底觀念哲學答復道：“精神，只能短時間，停留在優雅精神之統一底立場上”。這不消說不是甚麼解答，只不過用觀念論底言語翻譯了應該解答的問題而已。黑格爾自身好像也注意到這一點了，所以他又立刻附加道：“凋落底原理，首先顯現在外部的政治發展之中，即是說顯現在希臘諸國家相互間之戰爭中，同樣地又顯現在都市內部諸黨派之鬥爭中。”\* 因此，我們就已將我們安置在具體的歷史之立場了。用他自身底話說來，都市內部諸黨派之鬥爭，都是希臘經濟發展之產物，即是說，所謂政黨底抗爭，不過是發生於希臘都市內部的經濟對立之表現。若我們更記起拍羅奔尼撒戰爭 (Peloponnesian war) ——如根據修息第達斯 (Thucydides) ——也只是包括全希臘階級鬥爭，那我們就很容易達到這個結論來，說希臘凋落之原因，應該向其經濟底歷史中去尋

求；黑格爾就爲我們暗示出歷史之物質觀了，雖然在他自身，希臘底階級鬥爭，還只是啓示了凋落底原理。若果使用黑格爾底用語，就可說物質論是觀念論之真理表現。是的，黑格爾底歷史哲學，不斷地以這種意外的慇懃來款待讀者。一切觀念論之中最偉大的的觀念論，好像負有一種使命應該爲物質論開拓進路一樣。

在論究中世都市一章上，也是這樣的。黑格爾例行了其觀念論的工作之後，於是他認爲其都市之歷史，一方面是市民階級和僧侶及貴族之鬥爭，它方面是市民階級內部之相異的諸社會層相互間之鬥爭，即富裕的市民和賤民間之鬥爭，\*\*談到宗教改革時，也是這樣的。他首先將讀者引進“普遍精神”底神祕中，然後，又以觀念論者底口調，非常巧妙地關於新教教義之傳播，作了如次的觀察。“在奧大利、邦

---

\* 黑格爾自身率直地自白：“Lacedemon,……特別是因爲財產所有底不平等而沒落了の”

\*\* 特別是黑格爾說：“我們觀察都市內部之這個不安而且變化無常的角逐，及諸黨派之不絕的鬥爭時，它方面我們又奇異地看見海陸工商業之極其繁盛。這個爭逐，正是一個生動原理，它發生於這個內的衝戟，同時又喚起這種繁榮現象の”

恩 (Bayern 英作 Bavaria) 波門 (Bohmen, 英作 Bohemia), 宗教改革已經完成了巨大的進步。人們也許可以說：真理一旦貫徹了人心，它就不能取轉去了，所以在這兒，真理實際上由武器之力，由奸計不然由說服，才再奪得回去。斯拉夫諸國民是農耕民族（點是黑格爾加的！），然而這種關係，却隨伴着主人與奴隸之關係。在耕作上，主要的任務屬諸自然，人類底努力及主觀的活動，大體在這個工作上不甚重要。因此斯拉夫人，就只遲鈍地且困難地達到了主觀的自己之根本感情及普遍者之意識；他們還不能參與方興未艾的自由。”\*由這些話，黑格爾就坦白地告訴了我們：一個國民之宗教的觀念及一切自由解放底國民運動之鎖鑰，應該求之於其時底經濟關係中。不寧唯是。若從黑格爾觀念論的解釋，國家不外是“人倫的理念及人倫的精神之實現”，且不過是“自己顯現、自己實體化的啓示之意志，這種意志又不外在思維自己、認識自己、完成其所知及能知者”而已\*\*——至於這個國家，就只是經濟的發展之產物。“一個現實的國家”——黑格爾對此說道——“及現實的政府，它只能在這

\* elenda S.506.

\* 『法律哲學』§. 257

樣的條件之下才能成立，或則其時已有身分(Stand)底區別存在，或則其時貧困與富裕已很顯露，大多數的人再不能以從來之方法來滿足他底慾望。”\*又與此同樣，在黑格爾，婚姻之歷史的起源，和人類之經濟的歷史，有密接的關係。“這樣說是不錯的，國家之本來的起源和最初的創設，和婚姻之成立一樣，是基於農業底導入。因為耕作之原理，自身就伴隨土地底劃分，從而又導來排它的私有財產，而且還使飄泊求食的原始人之不安定生活，到達私權之平靜和欲望充足之確定，因之限制性愛、產生婚姻，於是擴張這種結合，持續地在其自身上又發生普遍的團結，結果遂至擴張慾望而及於家族之管理，擴張所有而帶來家族之財產。”\*\*

我們又再從黑格爾著作中引證一些類似的例來看吧。然而因了紙面的關係，我們打算只指示黑格爾附與“世界史之地理的基礎”之意義。關於地理環境於人類歷史發展上之

\* 『歷史哲學導論』S.106

\*\* 『法律哲學』§ 203, 註譯。——不消說，在當時底學問狀態之下，黑格爾對於家族及私有財產之太古史過見解，不能有更精確的特徵。然而重要的，却是他已經知道了，應該在何處去尋求這個起源史之鎖鑰。



重要性，黑格爾以後及以前，都有許多議論。然而無論在黑格爾之前或後，研究家們誰都不免此種缺點，他們止於理解到四面的自然所給與人類之心理的乃至生理的影響，他們好像完全忘記了其對社會生產力狀態之影響，以及媒介着生產力、而對人類底全社會關係一般（包括其一切意識形態的上層建築）之影響。<sup>\*</sup>各個場合，自當別論，在問題之一般的理解上，黑格爾却是免避了這個大缺陷的。在黑格爾看來，地理環境有三種性格的差別：“一、山岳地帶，有大曠野和平原，無水；二、溢地，即大河貫流及受其灌溉之交通地；三、沿海地帶，與海洋有直接關係。”山岳地帶，牧畜佔優勢，溢地耕作佔優勢，沿海地帶商工業佔優勢。相應於這種根本的區別，居住該地方之民族之社會關係，又呈種種形態。山岳地帶底居住者，例如蒙古人，就營着家長式的遊牧生活，而沒具有本來意味的歷史，只是時時集合而為大羣，其經行之處，只贖着破壞和荒涼，對於文化諸國，有如狂風暴雨。<sup>\*\*</sup>文化生活，始於溢地，其繁營賴河川者甚多。“如此的溢地，

---

例如孟德斯鳩在其「法意」(Esprit des Lois)上，關於自然之影響及於人類底生理，便這樣說了好些。他企圖由這種影響說明好些歷史現象。

例如中國，印度……巴比倫……埃及。這些土地上發生極大的主權，而且開始創設了大國家。因為在這種場合，耕作很占勢力，它是個人生活資料之第一本源，它很適合於四季之有規則的交代，及因此規則而組織的正常工作。於是開始有土地所有，而且發生關聯於此遊權利關係。”但是住在盆地遊耕作民族，却有怠惰、不活動、閉塞之特質。他們不知利用大洋，大洋通過商業（這在最初確是以海賊為伴侶）把各種國民相互接近，於是更加促進智識和教養之發展。大洋在社會關係之中，帶入一個流動性的要素。因此，沿海岸地方，就變作自由之誕生地。在亞細亞，上述的地理差異，特別是誇張地出現着。歐羅巴則反之，這個差異完全消失了。阿非利加本土（即黑人國），以其地理狀態之不利，被拋在世界史的活動之外。最後，亞美利加，這個未來之國，在歐羅巴人未到來之前，物質和精神方面都無能力。在那兒底住民生來就虛弱，何況更伴隨着“器具之缺乏——要導來強固之權力，這是必要的，即馬和鐵之缺乏——這種缺乏，却是亞美利加土

---

\* \* “由山岳地帶下流狹小的溪，谷，在這些峽谷中，住得和平的人民，像瑞士人便是的；他們也是兼營耕作之牧人。在亞細亞，也有這種人，但是他們就全體看來，是不重要的。”黑格爾說。

人征服之結果。”

或者讀者諸君，還怕保存得有一八八九年出版的墨西尼可夫 (L. Metschnikov) 底著作『文明與歷史上之大河』 (La civilisation et les grands fleuves historiques)\* 吧。當然，那本書是明白地顯示出向觀念論之轉落，然而著者在大體上還是立足於物質論的立場。然而這個物質論者關於地理環境底歷史意義之見解，却和觀念論者黑格爾對此的見解，幾乎全然一致。可是墨西尼可夫自身若果知得了這種關係，恐怕會要大吃一驚吧。

黑格爾由地理的環境之影響，雖是部份地，總多少說明了原始共同體內部之不平等底成立。那兒，他這樣指示着：梭倫以前的阿提喀 (Attika)，“身分之差別(在這兒，他所說的身分，多少可解作富裕的各種人民層，如一、平原居民 Pediakoi，二、高地居民——Diakrioi，三、沿海居民——Paroloi。)……基於風土之相異。”事實上，風土之相異

---

\* 在『新時代』1890—91年，第一卷四三七頁以下，有本論文筆者蒲列哈諾夫氏一篇論文，批判此書。——譯者按：蒲氏此論文，已為友人沈因明譯出，附錄於其所譯 Wittfogel 之『地理學批判』後，該書已於辛壘書店出版，是專討論歷史中之地理因素的。

及其所產的職業之相異，無疑地會在原始共同體之經濟發展上，給與很大的影響。可惜，這個契機，常常為近代的研究家們所未置意。

#### 四

黑格爾幾乎沒研究過經濟學。然而他底天才的睿智，在這兒也如在許多其它的領域一樣，幫助他把握到了現象之特質的及本質的側面。黑格爾比之其同時代底一切經濟學家——包括李嘉圖 Ricardo——更明白地看出：在以私有財產為基礎之社會上，一方面富之成長，必然伴隨着它方面的貧困之增大。他以範疇的樣式，在『歷史哲學』之中，又特別在『法律哲學』之中敘說了。在他看來，“這個辯證法”——即表示了大多數人民生活標準低下，依正常的方法，亦不能使自己底要求得到滿足，”而“法外的富又集中於少數人底掌中”之辯證法——必然地要導向一個狀態，在這個狀態上，“市民社會，雖以財富底過剩，然而充分是不富裕的，換言之，并沒具備得有充分的資力，足以防止貧困底過剩和賤民之發生。\*其結果，市民社會，\*\*“就超越了自己的領域，於是他不得不追求新的市場，即不得不出之於世界貿易和殖民。”——和黑格爾同時代適一切人們之中，只有傅利葉，才如他一樣明白地洞見了布爾喬亞的諸關係。

讀者恐怕會想到，在黑格爾看來，普洛列塔利亞特只是“賤民”(Pöbel)，不夠享受市民社會之精神的利益吧。近代普洛列塔利亞特和古代底普洛列塔利亞特——我們是指羅馬底普洛說的——，究竟有怎樣的不同呢，黑格爾並沒有想到這個問題。在近代社會上，加諸勞動階級遊壓迫，必然地會要喚起他們底反抗，及在這個社會上，普洛列塔利亞特正負有一種使命，應在精神的見地上更加凌駕布爾喬亞，這亦是他所不知的。然而就是空想的社會主義者，亦並沒有明白這一切事。在他們眼中，普洛列塔利亞特，也不過是“賤

\* 『歷史哲學』S.285.『法律哲學』243節及以下○243節，是極值得注目的，我們且在這兒照樣地引用點來看吧。

“市民社會在其自身之內部，使其人口與產業繼續發展時，市民社會，就具有圓滑的活動性。通過欲求，人類底關係普遍化了，以及為達成此欲求而須採取手段、方法又普遍化了，因此，一方面，富底堆積增加——因為這二重普遍化，可獲得很大的利益——，又它方面，特殊的勞動之孤立化與限制，從而連繫於這種勞動遊階級之依存性與困難便增大。而且還伴着一個失望不能享受和感受更廣大的自由，和特別是市民社會之精神的利益。”

\* \* 黑格爾在此處特別是注意着英吉利說的。

民”，雖值得一切同情和同感，然却絕對不能有自立的行動。直到科學的社會主義，才開始認識了近代普洛列塔利亞特之偉大的歷史意義。

### 五

我們且總括以上所述：黑格爾是觀念論者，只以觀念論的見地觀察歷史。他爲了要以幾分科學的性質附與觀念論的歷史觀，便用盡了他天才的頭腦之一切智力，用盡了他底辯證法這個龐大的一切工具。嘗試終歸失敗了。爲他所到達了的結果，他自身亦不滿足。而且他常常從觀念論之高不可攀的峯巒上，降到經濟關係之具體的地盤來。而且在他這樣工作之時，誰時幫助他脫離觀念論在其途上所設之陷阱的，是經濟。濟發展之每度的顯現，都是制約歷史全發展之根本要因。

在這兒，就指示了行向未來的科學之方向。黑格爾死後所經行的向物質論之推移，不能認爲是向十八世紀素朴的形而上學的物質論之單純的復歸。物質論，在這兒與吾人特別有關係的歷史解釋領域上，首先不得不轉向經濟。要不然，物質論，對於黑格爾歷史哲學說，別說進步，倒反意味着退步了。

自然之物質論的理解，還不能說是歷史之物質論的理

解。前世紀的物質論者們，在歷史領域內是觀念論者，而且還是極素朴的觀念論者。在他們鑽入人類社會之歷史中時，他們想以思想底歷史來說明這個歷史。在他們看來，那個有名的亞拉克撒哥拉底“理性(nus)支配世界”的命題，和說人類底悟性支配歷史，幾乎同一意味。人類史之可悲的一幕，便是使之歸屬於悟性底混亂。某國人民之隱忍持久而荷負了專制主義底羈絆者，他們看來，那是因為其國民還不知道政治自由之優越性。要是其國民還是迷信的，那不過因為這個國民，為僧侶所欺，僧侶為了自己賺錢就捏造出宗教來。全人類之不能不為戰爭苦惱者，不過因為還不知道戰爭之損害。萬事俱然……“事物之進行，規定理念之進行，”前世紀的初頭，有名的思想家維柯(C. B. Vico)就已經說過。那些物質論者們，却將這個真的顛倒認為正當，即以爲理念之進行，規定着社會中事物之進行。然而觀念呢——却依形式邏輯之規則……來規定。

黑格爾底絕對觀念論，已經遠離了啓蒙時代之素朴的觀念論。黑格爾和亞拉克撒哥拉一道，主張理性支配世界時，他決不因此就說，人類底思想支配世界那些話。當然，在他看來，自然是理性底體系。然而這並沒有說自然具有意識。“太陽系之運動，服從不易的法則。這個法則，已是太陽

系之理性，但是太陽、及服從法則而環繞於這個太陽周圍遊行星，却並沒有意識到這件事。”\*但在人類，確有意識。他在其行動上，也追求他自身選定的一定的目的。——但是斷不能因此就說：歷史底進行爲人類底意志所決定。取任何人類行爲來看，在其結果上，都可以看出行爲的本人所沒有豫見的事。而且正是這種不能豫見的事，屢屢、更正確地說，幾乎常常構成歷史之最本質的成果，正是這種東西，導行到“普遍精神”之實現。世界史之中，違反人類行爲之所目指而且達成、及直接知道而且希望之物，却作爲人類行爲之結果跑出來。“人類之行爲，意在使其關係之物完成，然依此而使之成立的，都是與他們底意識和他們底豫想都相反的陌生物，雖說在內面看來，這是走進了他們行爲之中的。”\*\*國家、民族、以及個人，都追求其特殊的利益及其最後的目標。無疑地，那時他們底行爲，應該看作意識的經過思維的行動。然而他們正在意識及追求其特殊的目的（它們普通都是由權利、財產、義務之一種普遍的觀念貫串着）時，同時，他們在無意識之中，又在實現“世界精神”之目的。懨懨努力在獲得

\* 『歷史哲學』S.15—16.

\*\* 同上，S.35



羅馬底獨裁權。這是他個人的目的。但是獨裁權，在他底時代，是歷史的必然性。然則愷撒，恰就是以其個人的目的之實現，在爲“普遍精神”服務。在這個意味上，歷史上之個人，同樣又全國民，都可說是精神之盲目的工具。精神以其普遍的目的，假飾爲他們(個人及國民)之特殊的目的，更誘引着他們、強迫他們爲精神奴役，而且抽着熱情底鞭策來疾驅他們，若不如此，則一切歷史之中所謂偉大之任何事俱不能完成。

黑格爾底立場，展開在這樣論述上，但是看喲，他和“無意識論者”底神祕，怎樣沒有共通點喲。人類底行爲，無論如何都要反映到人類底頭腦中，然而并不是因了這個反映，歷史的運動，就被拘束着了。并不是觀念底進行規定事物底行程，它是被某種决不依存於人類意志、而且離意志獨立存在之物決定着的，被某種在人類底意識之前隱蔽着了之物決定着的。人類的肆意及判斷之偶然性，爲法則性、從而又爲必然性所代替。這一點，比較起法蘭西啓蒙論者之素樸的觀念論來，正合得有“絕對觀念論”之明白的特徵。絕對觀念論對素樸觀念論之關係，恰如一神教對偶像崇拜及魔法之關係。魔法完全排棄自然之合則性，它豫想着：“事物之進行”，在任何的瞬間，都會被魔術所行的干涉而破壞。反之，在一

教看來，自然法則只是神所設定的，同時它又承認事物之進行，是爲神所一度設定了遊這個法則所規定（至少是達到其最高階段遊一神教，這未說，因爲它已經克服了奇蹟信仰）。因此，一神教，就給與科學以廣汎的活動餘地，可是這個科學經常却達到了這步田地，當其說明現象時，全然不必要“神之假定”。同樣，絕對的觀念論，亦企圖說明歷史底運動，並不依存於人類底肆意，因之就以合則地說明歷史現象之問題課與科學了。——而對這個問題之一有力的解決，就使那個精神底假定完全歸於無用。在這點上已然顯示出這個假定全無根據。

前世紀法蘭西物質論者關於歷史進行之見解，要是說在人類之悟性支配歷史這一命題上，達到其頂點了，那末他們對於未來遊期待，就可用如次的話表出：自此以後，一切都由明徹的悟性、由哲學來支配和規定。反之，絕對觀念論者黑格爾，却以更謙遜的支配權許之哲學。“世界應該怎麼樣呢，關於這個教說，若是說起來——我們在『法律哲學』序言中讀到這末一段——“原來，哲學總是產生得太遲了。現實完成其創造過程之後，完結其整個工作（或“完成形態”）之後，哲學才開始以世界底思想，出現於時間之中。……哲學將其灰色描成灰色之時，生命底姿容早已衰老了。而且在

灰色時裝裏，生命之容顏再不能返老還童，而只可認識。敏麗娃(Minerva，羅馬文藝女神，等於希臘底雅典娜——譯者)底貓頭鷹，只有在黃昏之後，才開始飛翔。”\*

這些話，自然太過分了。哲學并不能新生瀕於衰老和死亡之社會組織，人們很可以承認這個，然而人們依然可以發出如次的疑問：哲學是否可以向我們指示，代替舊的出現的，新的社會組織之性質，自然是在大體的輪廓上指示。——哲學是在生成 (Worden) 底過程上觀察現象。這個過程，表示出兩個契機，成立與崩潰(或“發生與消滅”)。這些契機，在時間之中，好像是相互分離的。然而在所與的任何瞬間，生成底過程，無論是自然上、抑或特別是歷史上，都表現為二者鬥爭的過程(或“二重過程”)。舊的凋落了，同時，而且在和舊者行向凋落的同程度上，由其廢墟中生長出新的。那末，對於哲學說來，新的之成立過程，必得永久都是難以接近的領域麼？就全體說來，哲學是認識現在存在者，不是認識依各人意見而應該存在者。然則在所與的各個時間，存在的又是甚麼呢？那恰恰就是舊的之死滅與新的之出生。果如此，要是哲學只認識舊的之死滅，那這個認識就不免是

\* 『法律哲學』S.23—24.

一個片面的認識，而哲學自身亦表示與其認識存在者之任務不相應了。然而後者，正和黑格爾之確信認識理性之萬能相矛盾。

近代的物質論，全然從這種偏頗性解放出來了。近代的物質論知道，從存在者及正行死滅者，推定行將生成者。可是宜注意的，我們關於行將生成之概念，和關於應該存在者之概念，本質上是不同的，而且對於這個後者，剛才引用過黑格爾說“敏麗娃底貓頭鷹”云云，正好適用。在我們底意思，行將生成者，是正行死滅者之必然的產物。因為我們將這種智識等等地歸之於社會發展之客觀過程，而且這個社會發展之過程，使吾人轉向到正行生成者之認識，所以我們現在知道了：何者是正行生成的，何者又不是正行生成的。我們不能使我們底思維、和回繞我們適存在對立。然而那些和黑格爾爭論過人們，却採取了相異的立場。他們誤信着，思維可以如意地改造存在之自然的發展，所以我們就以爲，追跡這個發展底進行，或者稍慮到它，都是不必要的。他們關於應該存在者之表象，不是基於回繞他們身邊適現實之探究，反是依據這末一個概念，往往判斷一個合法而且正常的社會組織時也適合。然而說到這些概念、又不外是其時的現實（特別是其消極的方面）之表現。因此，由這些概念

出發，在根抵上，就不外全然是遵從同一現實之命令。可是只是這個命令，才是毫不受甚麼檢討、完全無批判地接受的，它只通過直接的現實自身之探求。這恰如一個人想知道一種對象，但他却不由直接的直觀，而乃根據一個哈哈鏡所照的映像。謬誤和欺騙，在這種事情之下，是不可避免的。而且這些人們愈加不明白他們關於應該存在者之表象，是從回繞他們遊現實中抽出來的，或者他們愈加相信，他們賦與這個表象之後，就能如意地鑄造現實，則他們之努力與其實際達成者之間，乖離就愈加擴大。近代布爾喬亞的制度，不是和法蘭西啓蒙論者所夢想的理想之國，相去得天淵麼！人們雖輕蔑了現實，然却逃不出這個現實法則之影響。反是其結果，人們不過消失了一個可能性，去豫想這個法則之作用，而且使他們底目的服從它。因此，他們底目標，就變成個永遠都不能達到的東西了。採取啓蒙論者底立場，就不過意指着，還局限在自由和必然性之抽象的對立中。表面看起來，好像必然性支配着歷史時，在那兒就沒有人類之自由行動底餘地了。這個頑強的謬誤，給德意志觀念哲學排除了。謝靈格已經指示了，在事物之正確的判斷上，自由就顯現爲必然性，必然性就顯現爲自由。\*到了黑格爾，更決定地解決了自由和必然性間之二律背反。他指示說，我們知道了自

然底法則及社會的、歷史的運動之法則，而且我們能適應它，在那時，我們就是自由的。這是哲學及社會科學領域上之最大收穫。然而這個收穫，只有對近代的物質論，才能互全範圍給與利益。

## 六

\* 謝靈格說，沒有必然性，自由也不能想像，<sup>16</sup>因為要是不相信人類所屬的種族，決不終止其進展，那任何的獻身行為，都是不可能的，若果這個信念，充其量只建築在自由之上，那這個信念，又怎樣可能呢？在這兒，就必得有一種甚麼東西存在，它比人類的自由更高級，而且要以它為基礎才確實地能夠開始活動和行事。要是沒有這個東西，人就不能企圖行為帶來何等大效果。因為就是如此的行為之最完全的測定，也可以為他人之自由侵害而全被破壞，從而其行為之結果，就要顯出一些和他底意圖完全不同的來。若果我底行為，不依存於我，即我底自由，而且我底行為之結果，換言之，出自我底行為，且向我底全血族發展的，一點不依存我底自由，全然依存於他物，或更高之物，於是我底行為之結果，一旦在被決定時，雖是義務，也不能對我命令，說我關於我底行為之結果，完全安心。<sup>16</sup> ——

『先驗的觀念論之體系』，謝靈格全集，第三卷，Stuttgart und Augusberg, 1858. S. 595

物質史觀以辯證法底思想為前提。辯證法是在黑格爾以前，就被人知道的了，然而黑格爾却知道充分利用它，那是其先輩們誰也沒有嘗試過的。辯證法在黑格爾手中，成為認識一切存在之強有力的手段。他說：“辯證法，形成推動科學進展之靈魂，而且由此變作唯一的原理，將內在關聯和必然性引進了科學之中。……在我們平常的意識中，都以為不受抽象的悟性規定所拘束的，是非常妥當，俗語說，生活而且使之生活，如此自己認承的，他人也可承認，可是若充分地觀察一吓，則有限不是只由外部被規定的，它還要為其自身之本質所揚棄，而且還要通過自身移行於其反對物。”\*黑格爾在其固守辯證法的立場時（幾乎常常是如此的，只是他有些關於自然過見解，及在其自身之時代發展階段底評價，他却不忠實），他無疑地是一個革命的思想家。……“我們說，一切事物（即一切有限者都是如此之物）都到了裁判之日。在這兒我們具有的辯證法思想，是一個不可反抗的普遍之力。在這個力之前，一切事物都不能抗拒，雖然它自身好像很確實和強固。”\*\*從而最重要的事，就在適確地把握而

\* Enzyklopädie, 八一節及補遺

\*\* Ebd.

且認識辯證法，黑格爾說的這句話，是完全正當的。辯證法的方法，是最重要的科學的遺產，這是德意志觀念論哲學與其繼承者近代物質論的。

雖然如此，可是觀念論者底辯證法，并不能立即便給物質論者使用。物質論者首先必然剝脫其神祕的外殼。事實上這是物質論者極敏速地成功了。

迄今一切物質論者之中最偉大的，在天才的思索力上絲毫不弱於黑格爾，而且又為這個大哲學家之真的後繼者，那就是 Karl Marx，他自己正當地說：我底辯證法，是黑格爾辯證法之正反對物。“在黑格爾，在理念 (Idea) 之下，轉化為獨立主體適思維過程，是現實者之造物主，這個現實者，只不過為這個思維過程之外部現象。反之，在我，所謂觀念，就不外是在人類頭腦中被改變被翻譯適物質而已。”\*

依於嘉爾，物質論者就達到了一個協調的而且徹底的世界觀。我們已經知道，前世紀的物質論者，在歷史的領域上，還止於是頗為素朴的觀念論者。而今嘉爾，却由其最後避難所、即從歷史，於逐了觀念論。如黑格爾一樣，嘉爾在人類底歷史之中，看出了一個合則的過程，它不依存於人類底

---

\* Das Kapital, 第二版序文



肆意。他像黑格爾一樣，在其成立和崩潰上來觀察一切現象。和黑格爾一樣，他在說明歷史的現象時，並不以形而上學的理解方法為滿足。他和黑格爾一樣，想從社會生活種種側面之相互影響適相互作用解脫，而到達其一切方面所由發生的共同源泉。但是他是物質論者，所以并不在精神之中去看出這個源泉，而在經濟的發展之中發見了，然而像我們已經知道的一樣，正是這個經濟的發展，就是以黑格爾那樣力強而且熟練的手腕：在觀念論變成無力而又無用的工具之時，也不得不俯就它呵。可是黑格爾，只不過是或多或少偶然的天才的想像，而在嘉爾，却變作一個嚴密的科學。

人類無意識地在創造其歷史，近代的辯證法物質論，比觀念論還更充分地知道這個真理。因為歷史之進行，規定於物質生產力之發展，而物質生產力，就不依存於人類底意志。物質論更知道，“敏麗娃底貓頭鷹”，何時開始其飛翔，然而物質論，在這個鳥底飛翔之中，和其它許多場合一樣，并看不出甚麼神祕來。物質論理解，觀念論發見的自由和必然性二律背反之解決，可適用於歷史。人類無意識地創造其歷史，而且在歷史發展之原動力，不為人類所知，在人類背後活動之時，只有在這個時候，人類才無意識地不得不創造

它。一旦這個原動力被發見了，其作用被探究了，那人類就能將它們握在自己底掌中，而且使之服屬自己底目的。發見這個原動力，及究明其作用，正是嘉爾之功績。依俗流底見解，近代辯證法的物質論，完全將人化爲一個自動機械，其實，它在歷史上開始爲人類展開了一個向自由和意識的歷史活動底王國之道。然而只有革命（或作“根本改變現代社會的活動”），才能引導到這個王國。俗流意識着這事，或者至少懷抱着這樣的想像。所以對於他們，物質史觀當然要引起很大的憤怒和苦惱，所以他們之任何一個，就都不能理解及不欲理解這個史觀了。在黑格爾，普洛列塔利亞特不過是賤民，然在嘉爾及瑪格西斯特，他們却是一個偉大的歷史的權力，未來底支持者。只有他們才能充分認爲嘉爾底學說是自身的（沒有例外），而且日復一日，他們愈能堅持嘉爾底學說。布爾喬亞底幫閒們吹牛說，社會主義的文獻，在 *Das Kapital* 出現之後，就沒有一本重要的著作可誇了。這第一是扯說，第二縱使就承認是真的，這亦沒有證明甚麼。社會主義的思想現在長眠了，究竟可以這樣說嗎——現刻以這個思想之助，最重要的諸發見，都在被勞動者們整日價地行動着——那不是勞動者們發見了麼：布爾喬亞閣下，是個無用長物！這些發見，現在對於人類底進展，構成必然的先

行條件。

黑格爾說起雅典國民之事，興奮極了。在這個國民之前，“出演了埃基拉斯和索福克勒斯底戲曲”，“柏里克理斯底演說”，這個國民也聽過，從其國民之中，“有一羣天才產生，對於一切世紀，形成了古典的典型。”實際，這種興奮，人們是能諒解的。然而雅典國民，却是奴隸使役底國民。奴隸是當代的生產者，但柏里克理斯底演說却不是向他們發的，而且大詩人底作品，亦不是為他們而執筆。反之，在我們底時代，科學就正是訴之於生產者，即訴之於近代的普洛列塔利亞特的。這就是我們提及勞動者階級之所以興奮了，最大的思想家為這個勞動者階級寫作，我們時代之最優秀的雄辯家，對這個勞動者階級演說。現今，科學和勞動者間之最密接不可切離的連結——歷史上意味着最有幸的、新一時代之端諸遊連結，已經開始被鞏固了。

## 七

隨處都可以看到一種思想，他們以為辯證法的立場，在根柢上，是和所謂進化底立場，完全同一。不錯，兩個立場，多少具有些共通點。然而同時，它們之間，也存在得有本質的差異，而且這個差異，對於“進化”說來，還是很不利的。因為，近代進化論者，喜歡使自己和革命論者對立，而且，時間

場合都沒認清，就想在自然上，或歷史上，來論證飛躍不發生。這樣的道理，只好對無政府主義者之持論，才成爲對立。因爲後者於進化，甚麼也不知道。然而辯證法，却早已超越了進化與革命之抽象的對立。辯證法知道，在思想上、自然上、歷史上，飛躍都是不可避免的。它也並沒有忽視了這種過程，一刻一刻地都在不斷地正行完了。它只是想闡明這個約束，漸進的變化必然地要導來一個飛躍。<sup>\*</sup>然而在進化論者諸君看來，若是要結論說：現存的社會組織——不錯，它和現存的一切相同，有歸還於大地之價值——不得不爲它物取而代之，而且其行事，還是某特定政治的飛躍，即必須係於普洛列塔利亞特之政治權力底獲得：那真是太可怖了。

黑格爾明確地暴露出只依漸進的變化來說明現象者之無意義。他說：“在說成立之漸進性時，其根據便積存如次的表象：已行成立者，是已然在感覺上、或一般地在實在上存在的了，只是因其尚微細而未被知覺；在消滅之漸進性上，也是同樣的，無或它物、代其物出現，是同時又存在着的，只不過是還未到顯明的程度——可是這并不在這種意思上存在，說一方在它方之中其自身就已包含着了，反是在這種意味上存在，它當作存在而存在，只是不能明見。依據這種表象，成立與崩潰一般地被揚棄……而且本質的區別或概念區

自黑格爾立場看來，烏托邦(Utopia)思想，是時代所具有的對立之現露，止於能夠要求單純的歷史表徵的價值。(全句或作“在歷史上只值得同情”)。從辯證法物質論看來，或掉成別的話說，從近代科學的社會主義看來，也是一樣的。決定社會民主主義之進展的，不是改革家之想像，而是生產和分配之法則。和以前的時代相反，現今以夢想家(Utopist)資格登場的，不是社會主義者，而是一切“社會救濟主”，他們不是想要傾倒而想支持現存制度。我們時代之最顯著的特徵，不是社會主義者，而是其反對者以夢想家登場之狀況。現存制度所豢養的夢想家的食客們，自己專心致志、而且教訓他人之確信，便在於以為，這個制度本身是極完善的，所以在這兒成為問題的，只在排除闖入於這個制度

別，變作一個外面的，單是大小的區別。——要想從變化底漸進性去理解成立與崩潰，只具有同義語反復所特有的冗長性。因為所謂成立和崩潰，已是豫先存在的，因之所謂變化，也就成了單純的外面的分別之變更。從而漸進性，亦不過是事實上簡單的同義語反復了”。

——『選科科學』，1812年，第一卷 S.313—4。近代論者諸君，請破滅工夫來鑽研黑格爾關於量之學說，而且最好是特別努力地鑽研一下『量關係之結節點』吧。

中之不當的濫用。這兒，我們偶然地想起了黑格爾說宗教改革遊話來了：“宗教改革發生於教會之墮落。教會之墮落，不是偶然的，不只是權力和支配之濫用。所謂濫用，是人呼墮落之極普通的方法。而這種思想，就假定了：其根柢是善的，事物自身沒有缺陷，只是人類之激情、主觀的關心、一般地人類之偶然的意志，即將其善看作自己之任意的手段來使用，以及若能除去這個偶然性那就好了。在這樣的觀念上，事物就逃出了非難之網，害惡可以認為只是外面地附着於事物。然而，某種事物若果以偶然的方法被濫用，那是只能而且限於個別的範圍。而像教會那般宏大而一般的事物中、顯出的一般的大的害惡，那事情就完全異樣了”。\*

要想排除區區的濫用，而救濟全然腐爛了的社會制度，像這樣一些人，黑格爾當然不能獲得他們底同情，這是并不足怪的！他們在黑格爾哲學所具有的潛在的革命精神之前，深深地戰慄着。

曾經有一個時代，就是多少懷抱革命志向的人們，也反抗過黑格爾。黑格爾對於當時普魯士、現實之俗臭的態度，很使他們覺得難堪。這些黑格爾反對黨底弱點，在於他們不

知道，從反動的外殼之中，去發見黑格爾哲學之革命的核心。例如他們這種對於黑格爾的嫌惡，還是出自可尊重的動機。然而，今日布爾喬亞之博識的代表者們，所以怨恨黑格爾者，却由於他們知道、或本能地嗅出了他底哲學之革命的本質。今天，人們都不願意承認黑格爾底功績。人們愛使他和康德對立。而且大學講師們，沒有一個例外地，都自詡我就是“重興”“寬里錫堡 (Konigsberg, 康德生地) 哲人”哲學底適任者。我們對於康德，是不吝惜投以相應於他之一切敬意的。然而實在可笑的、却是今日布爾喬亞學者，對康德的拜倒，他們不是傾心於康德底優美，却顛倒於他底虛弱、即他底二元論。在“道德”上，二元論是格外如意的法寶。只要有這個二元論底內助，最蠢惑的“理想”都能建立得起，而且這種理想——它們誰也不想將其“理想”移於現實上來——能夠在“更優良的世界”之中，企圖極大胆的思想之飛翔。實際，除了這個極好的東西還希望甚麼不？——在“理想”之中，例如階級、或一階級被它階級榨取，就完全是不存在的。可是同時，在現實之中，被榨取者們，却偶爾要想到定然比“而今世界”較好的狀態，而且隨時都在要求革命力之干涉以代理階級國家。

黑格爾以為這樣片面的思想，是理性之冒瀆，因為那認

爲理性之物不能成爲現實。“凡是合理的都是現實的，凡是現實的，都是合理的”，大家都知道，黑格爾這個有名的命題，在德意志，發生了很多的誤解，可是它還超越了國境，特別在俄羅斯也生出那種誤解。這種誤解，却是胚胎在此，他們對於黑格爾所呼爲合理，呼爲現實的，都只有曖昧的表象。比如說，這個言語自身，在其所使用的通俗意義上看來，一向都被人投出這樣一個質問，這個命題前半：“凡是合理的都是現實的”，所具有的革命意義，實際不是顯著的嗎？若它應用到歷史上，則這句話，就只意味着一種確信，相信一切合理的，都並不存留於“彼岸”，而必須無條件地被實現。要是沒有充滿這種希望之確信，則革命的思想，就會失掉所有的實踐的意義了。在黑格爾看來，歷史就是普遍精神（又理性）之時間的解釋和實現。若從這個見地看來，那其前後連着的社會狀態之歷史的交替，要以怎樣的方法才能夠說明呢？在歷史的發展過程上，“理性變作不合理，善變成惡”，正確地遵從此理，便可說明。但在黑格爾，理性變作不合理，並不是甚麼了不起的。愷撒，當篡奪國家權力時，就侵害了羅馬國法。這看起來，好像是件重大的過失。愷撒底敵人，自命是法律底保護者，表面看來，這又全然爲的正義了。他們是站在合法基礎上的。然而他們所擁護的法，却只不過“滿



是形式的法律，既沒有鮮活的精神，也是遭神見棄了的”。那末，愷撒之侵害，亦要不過是從形式的立場所見過失而已，而且在現實世界上，再沒有比肯定法之侵害者愷撒為更容易的了。即是說：“世界史中個人、即偉人底行動之出現，好像是不僅自其內面的無意識的意義看來要認為正當，就是從世俗的立場看，也要承認。但是由這種理由，對於世界史的行爲及其完成者，就不許提起本來無關係的道德的要求了”。\*黑格爾論蘇格拉底，這位被宣告為當代人倫之敵者底沒落時，曾這樣說過：“蘇格拉底是英雄，因為他意識地認識出較高的原理，而且意識地發表這個原理。這個較高的原理，有絕對的權利。……世界史中英雄之一般的立場，就是這樣的，新的世界，就媒介着這個立場而登場。這個新的原理，和從來的原理相矛盾，而且好像還使舊的解體。因此，就可認為英雄是暴力地在侵害法權。他們在個人方面看見其沒落。至於這個原理，雖是姿態不同，却是自行出現，而且傾覆既存之物”。\*\*單是這些，就充分明白了。可是我們若想到黑格爾所說的，以英雄之姿出現的，不單是各個個人，在顯

\* 『歷史哲學』S.83—84.

\* 『哲學史』第二卷 S.120

現為新世界史原理之支持者時，一切國民都是一樣的，那事情就更加明瞭。在這兒，依照黑格爾說來，這些國民底活動範圍是很廣大的。即：“他們是世界精神之現在發展階段底支持者，其他國民之精神，因為喪失了權利，所以就要反抗這個權利。可是他們底時代已經過去了，他們早已沒有參與世界史了”。\*

我們知道，在現代，新的世界史原理之支持者，已不是各個國民之誰何了，而是一切文明國民中之一個特定階級，換言之，就是普洛列塔利亞特。我們雖承認，和這一革命的特定階級對比時，其餘的一切階級，只有適應其是否促進勞動運動，才能參與世界史，然而我們依然是沒有違背黑格爾哲學之精神。

向着偉大的歷史目標不停地努力——這就是觀念哲學之政治的遺產。

---

\* 『法律哲學』§347.

(這篇文字，現有俄德兩種文字流行，德文係一八九一年發表於『新時代』，俄文發表時，曾經有很多改動（明白地說，就是刪節）。現在我譯的，就是德文發表的一種（笠信太郎譯，載岩波『黑格爾論』譯時曾參照過川內唯彥出自俄文迭譯文（南宋書院『史的一元論』附錄二）。一切分段和腳註，都是依據前者，至關於黑格爾有些段引文，（主要是『歷史哲學』）我又盡可能地參照過我手邊的原文和其它譯本，特此附帶聲明。

Feb. 12, 1935. 譯者註)

八

黑格爾歷史哲學講義梗概

1914—1915, Berlino——Uladimir

除這兒收錄的兩三篇短筆記外，烏拉第米爾  
讀黑格爾所記，而又為辯證法物質論經典之一的，  
當是「邏輯科學梗概」，若是生活環境相當安定一  
時的話，譯者擬三數月內對照德日文譯出以饗國  
人；但願這一點小小的希望，不致幻滅。

Hegels Werke, Bd IX. Vorlesungen über  
Die Philosophie der Geschichte (heraus-  
gegeben von Eduard Gans) Berlin 1837.

材料、1822-1831 年講義之筆記。黑格爾底  
手稿：57 頁及其它。

S.5.....“言論……是人間發生之行爲”……\*

(從而這個言論,就不是饒舌)。

S.7.一法蘭西人和英吉利人都有教育 (“多半受過……  
國民教育”)——可是我們德意志人,却不寫作歷史,關於應  
該如何寫,反說出許多理由。〔切而妙!〕\*\*

S.9.——歷史教示出：“各國民族及其政府，一事也不向歷史學習，因此，各時代就過於是個性的。”〔好！〕

〔注意〕“但是、經驗和歷史所教示的，却是國民及政府，決不跟歷史學習，只是隨從可以自歷史中取出遊學說行動。〔注意〕各時代有特殊的事情，形成個性的狀態，所以其時代之判斷，必須只從其時代自身出發，只基於其時代，又只有如此，才能夠判斷。”〔注意〕

\* 希羅多德和修息第達斯，常注意歷史上偉人核演說。黑格爾如次地寫道：“若果在這兒，說這些歷史家，并非任意造作，在其著作中只顯現了現實的人物及民族自身，那例如修息第達斯所記迦寅說，就好像在反駁這個了，又關於這個，可以主張說那樣均演說，實際是沒有的。但是，演說却是發生於人間遊行動，而且是非常有意義的行動。人們常常說，那不過是言論，意欲證明言論之無罪。自然，這種言論，只是饒舌，饒舌具有一種重大的惡處，那就是說它是無罪的。然而由民族對民族所發之言論，或國民對君主所發之言論，就是歷史之構成部分啊”。

\*\* 以後文中或文末加括線〔〕之文句或單字，都是原作者所加的旁批，因為不能照原文樣式印刷，所以才通通沒改了，希讀者注意并加原諒。 — 譯者。

S.12——“理性支配世界”……

S.20——物質底實體是滯重，  
精神底實體是自由。  
〔贅言！〕

S.22“世界史是自由意識之進步，我們必須在其必然性上，來認識這個進步。”……

S.24——（接近歷史的物質論）。人類由甚麼引導呢？很多都是由“利己心”。——愛等等之動機，較稀少，其範圍，較狹小。熱情等之這種結合所產生的是甚麼？慾望等？

S.26“沒有熱情，世界中偉大的事件，怕不能成熟”……  
熱情“是精力之主觀的方面，這末則又是形式的方面”……

S.28之末——歷史并非始於意識的目的……重要的是

S.29……其活動之總計，對於人類是無意識的……

〔注意〕S.29……在這個意味上，“理性支配世界。”

S.30在歷史上，通過人類底活動，或就“(生出)的結果，和人類以為目的且欲完成的，以及和人類直接認知且意欲的，都不同。”(S.30)

(S.30)……“他們(人類)實現自己底利害，可是這時所成就的，却是遙遙彼方者，雖說內在地包含於其利害之中，却并不含藏於他們底意識及意圖之內。”〔注意(參照恩格



斯)\*)

S.32……“能在自己之個人的目的中，包含實體、即世界精神之意志的，那他就是歷史上之偉人”……（偉大的“人”）

S.36——牧人和農民等之宗教心及德行，很值得尊敬（實例！注意），可是

……“世界精神之權利，却超越一切特殊權利”……

在這兒，黑格爾屢屢說着神、宗教、道德  
一般——極度平庸的觀念論的夢囈

S.97——“奴隸制之漸次的廢止優於突然廢止。”

S.50. 國家底組織，和其宗教……哲學、思維、教育、“外部的力”（氣候、隣國……）一塊兒，“構成一個實體、一個精神”……

S.51. 自然上，運動只在循環之中（！）

——歷史上，創造出新的事物……

S.62. 言語，在未發達的、原始的民族狀態裏，很豐富。

\* Engels, Ludwig Feuerhach, IV.

——言語，隨了文明和文法之造成，變作貧弱。(?)

S.69——“世界史底運動，比之道德本來的場所，還在更高的地盤上”……

S.73 ——可注目的歷史像。個人的熱情和行動等等之總和（“到處都有我們底事情，從而到處，我們底關心，腹背都受刺戟”）。〔絕妙！〕一般的關心之集合體，多量的“微小力”（“小的力之無限的緊張，從好像卑卑不足道的事件之中，產生出巨大的結果”）。〔非常重要！參照其後更完全的這個處所〕（見以後的『黑格爾世界史論』一段——譯者）

總計？總計——“倦怠”。

S.74——緒論終。

S.75 ——“世界史之地理的基礎”（有特色的標題）（75—101）

〔注意〕S.75——“伊奧尼亞底溫帶之下，容易地產生荷馬。——但是，原因并不單只這個。”——“在土耳其底國家之下，就不能有出現”云云\*。〔參照蒲列哈諾夫〕\*\*

---

\* 這兒黑格爾是像這樣寫着的：“自然不能評價得過高，也不能太低地評價。溫和的伊奧尼亞底碧空，於荷馬詩作之典雅，確有促成之力，而單只這個空着，也不能產生荷馬的。實際，就是這匪時

S.82——亞美利加之移住，除去“不滿”，“而且保證了今日市民狀態之存續”……（但，這種“富與貧困”之狀態）（S.81）……〔111〕

S.82。在歐羅巴、沒有這種（人口——譯者）流出。那就是有日耳曼森林，也不會有法蘭西革命吧。

S. 102。世界史之三種形態——（1）專制政治，（2）民主主義與貴族政治，（3）君主制。

區分。東洋世界——希臘——羅馬——日耳曼世界。關於道德等等、極空疎的美辭。中國。第一篇（S.113—139）。中國之特徵、文物等等、等等之記述。無、無、無！

印度——迄S.170——

波斯（與埃及）迄S. 231。爲甚麼波斯帝國滅亡，而中國和印度存在？存立之長久，尙未充分（S.229）——“萬古不拔的山岳並不勝於剎那綻苞瞬即枯凋之薔薇”（S.229）。波斯之滅亡，始於其國精神的靜觀，希臘變成更高度的、組織（S.

空，也不常常產生荷馬這種人。在土耳其底統治之下，就一個詩人也沒有出現”（S.75）

\* \* S. G. Plekhanoff, Chernenishevski, Werke, Bd.V.S.37, und Grundprobleme des Marxismus. Werk-e. Bd. XVIII, K. VI.

230) 的、“有自覺的自由”(S. 231) 的“更高的原理”。

S. 232——希臘世界……“純粹個性”之原理，其發展、與亡之時期，“與世界史之向後的器官相連接”(S. 233)——羅馬與其“實體”(同上)。〔世界史全體與各個民族——世界史“器官”〕

S. 234——希臘之地理條件，自然底多樣性（和東洋之一般性不同）。

S. 242——希臘之殖民。富之蓄積。這兒，“常常”伴着窮苦與貧困……〔貧富〕

〔黑格爾與費爾巴哈〕S. 246. “依人類所說明之自然、其中之內在、本質，即神一般之本質”(論希臘人之神話)。

〔黑格爾有歷史物質論之萌芽。〕S. 251. “人類以其慾望，實踐地和外的自然相交涉。人類賴自然之助，使慾望滿足，而又征服自然，然而這時，他是以媒介者之資格在行動。即想制御自然底對象，而施行一切種類的抵抗；爲了要制御它，人類就在自身和自然之間，插入旁的自然對象，於是就以自然對抗自然，因這個目的，就發明工具。這樣的人類之發明，屬諸精神，而且這種工具，較之自然底對象，還更可寶貴。(Hegel und Marx) ……以自然之制御爲目的，人類發明之名譽，被歸屬於神們”(在希臘人之間)。

S. 264——希臘底德謨克拉西，對小規模的國家具有關係。演說：盛大的演說，締結市民，產生熱能。

“因此”法蘭西底革命中，還未有共和的憲法。〔??〕

S. 322—3. “他(愷撒)除去了內的對立(除去了已成爲“幻影”適共和制)，引起了新的對立。世界支配，已往都只達到了阿爾卑斯山麓，然愷撒却展開了新的活動舞台。他建設的劇場，變作以後世界史底中心點。”(S. 323)〔黑格爾與歷史上之“矛盾”〕

次論愷撒之暗殺——

……“一般地國家之顛覆，在其反復進行時，才在所謂人類之意見上被承認(拿破崙、布爾邦王朝)……在初只爲是偶然的和可能的，因了反復，就變爲現實的和確證的存在了”(S. 323)。〔歷史中現實的與確證的對可能的與偶然的之範疇〕

“基督教”(S. 328—346)

平凡——論基督教之偉大，僧侶式之觀念論的夢囈(引用了福音書底文句喲!!)。令人欲嘔!

S. 420—1. 爲甚麼宗教改革，只限於少數民族?特別是——“斯拉夫民族是農業的”(S. 421)，而伴有“主人與奴隸之關係”，一點兒的“勤勉”等等。然而諾曼民族爲甚麼?其特

徵(主要特徵, S. 421之末)。

S. 429……“荷蘭底自由, 同樣不外是貴族對君主之自由——如是, 國民對於貴族、對於君主, 都同樣地不滿……論自由時, 常常必須注意, 本來的私的利害是否被議論了。”

(S. 430)〔注意 階級關係〕

S. 439——論法蘭西革命……爲甚麼法蘭西人“立即就由理論向實踐”移行, 而德意志人又不如是呢?

在德意志人之間, 宗教改革“已然改革了一切”, 掃除了“難言的不合理”等等。〔II〕。

S. 441——(在法蘭西革命上)人類開初所到達了的, 好像“人類是以頭逆立着的、以思想立着的, 并基於此而建築起現實界來”……“這是光輝的日出”……

又攷察“法蘭西革命之進行”(S. 441), 黑格爾在自由一般之中——力說財產(S. 441)、產業(ibid)之自由。……法律之發布? 萬人底意志……“少數者應該代表(vertreten)多數者, 然而少數者往往只不過蹂躪(zortreten)多數者而已”(S. 442)(參照K. M. u. F. E.)……“同樣, 多數者對少數者之支配, 亦是非常的不徹底”(ibid)。〔?〕

S. 444……“就其內容說來, 這個事件(法蘭西革命), 有世界史的意義”……

“自由主義”(S. 444)、“自由主義制度”擴散於歐羅巴。

S. 446——“世界史不外自由概念之發展”……

S. 446——終

(注意：最重要的，即在結論上，對於問題之提  
起，有很多難得的意見。)

一般地，於歷史哲學很少貢獻——這是宜知道的。

即在這兒，即在這個科學部門上，只有嘉爾和恩格斯，  
才完成了最大的進步。在這兒，黑格爾是最落後而且陳  
腐不堪的。(次項參照)

## 黑格爾之世界史論

“最後，若從其應該考察的範疇來一瞥視世界史，則在  
種種雜多的條件之下，就展開了一幅人類生活和行動之宏  
大的畫圖，他們具有各種各別的目的，千奇百樣的事件和運  
命。在這一切的事變和事件之中，我們正面地看到的，便是  
人類底行爲和衝動。到處都有我們底事情，因此到處，我們  
底關心反正都受到刺戟。有時美、自由、富引誘着我們，有時  
則被精力所吸住，有時甚至於罪惡也變作有意義的了。我們

常常看見一般的關心之大集合，遲緩地進行着，然而我們更常常看見微小力之無限的緊張，從不足掛齒的事物中，產生出巨大的結果。到處都是現着萬華鏡般的光景，某些消逝了時，旁的就代之而現形。

“然而，這種觀察之第一結果，雖是非常魅惑的，但却是幻燈炫日後所生的倦意。而且我們於各個之表現雖認識其價值、可是還有一些問題：這一切個別事件之究極目的是甚麼，其一切都完盡了其自身之特殊目的麼、或者我們不應思維這一切事變之某種究極目的麼，這個喧囂的表面之後，不是有某種作品——內的、靜寂的、祕密的作品，這一切移行着的現象之本質的力，都潛藏着在其中適作品——底行爲和建立麼？最初雖不是以思想及理性之認識對世界史，但是至少，總應該以確固不拔的信念對世界史，即信念：在世界史之中具有理性，或者智性和自覺的意欲之世界不作偶然之犧牲，寧是必須在認知自己適理念之光中顯現。”(S. 73—74)

【注意——在序文前的十八頁上，出版者即編輯者 Ed. Gans說，迄七十五頁（原文作三），是黑格爾一八



三〇年所寫，用手稿編入的。』

(以上一篇筆記是據日本白揚社出版『原文對照全譯 Ilytch's Philosophy Notes』第二冊 PP.149—168 譯出的，德文部分，除了對照而外還大都參照過原文『歷史哲學講義』Reclam通俗本及其它譯本(好些部分不大同，除了編輯者所指之處，例如末段等)；俄文部分，我却只好據日文了，其中一二處，則是照『唯物論研究』二十六號(1934年12月號)琴野誠之助改訂文譯的；特此聲明。

Feb. 15, 譯者誌)

九

論諾埃爾「黑格爾底邏輯」

1915, Geneva — Vladimir



Georgos Noël: La Logique de Hegel

Paris 1897.

以論文形式揭載於『形而上學及道德評論』

其編輯者爲Xavier Loon。

著者是觀念論者，而且很不足道，黑格爾之回復，對“近世哲學家”擁護黑格爾，與康德之比較等等。無趣味。不深刻。唯物辯證法，一句話也沒有說。著者好像還不知道它。

請注意黑格爾用語之翻譯

存在——本質——概念(質量及其它)

已成	現實性
(das Gewordene)	(Wirklichkeit)
定在	假象
(Dasein)	(Schein)
對他在	定立在
(Sein für anderes)	(das Gesetztsein)
	措定的反省
	(Setzende Reflexion)
或者	根據
(Etwas)	(Grund)
界限	
(Grenze)	
制限	普遍者
(Schränke)	(das Allgemeine)
當爲	特殊者
(Sollen)	(das Besondere)
定自在	判斷
(für-sich-Sein)	(das Urtheil)
外自在	推理(或三段論)*
(Ausser-sich-Sein)	(Schluss)

認 識

(das Erkennen)

此外，請注意著者之可笑的嘗試，他對非難黑格爾是“實在論”(解作物質論)這一點，企圖爲之辯護。在黑格爾，“哲學全體就是三段論。在這個三段論中，邏輯是普遍者，自然是特殊者，精神是個別者”(P.123)。著者“檢討”(=咬碎)邏輯之最後的話，敘述了理念向自然之推移。於是，心在(自然之中)認識理念=合則性，抽象等等……由此，就差不多變成物質論了！……

“從精神分離出自然，在其自身上考察——由此，不是就復歸於最素朴的實在論了麼？”(P.129)〔注意！〕

“黑格爾，因爲在邏輯和精神哲學之間，插進了自然哲學，就站在實在底立場上，但這兒他是很徹底的……黑格爾

\* Ncbl 譯黑格爾處 Schluss (推理)爲 Raisonement ou Syllogisme (推理或三段論)，所以筆記者 Hlytch 氏在這兒特別警告說：“請注意黑格爾用語之歧義”。又，在下文中一切譯作“三段論”之處，照這種看法，都應作“推理”理解，這是要請讀者注意的。

底實在論，只是過渡的階段。這個見地是必須克服的。”(P.129)〔注意〕

“實在論含有相對的真理，自無容疑議。如此，自然的及一般的見地，才不是人類精神之偶然的謬誤……爲要克服實在論，它(辯證法)首先就必須使實在論充分發展。只有如此，辯證法才能證明觀念論之必然性。正因這樣，黑格爾才認爲時間和空間，是自然之一般規定，而不是理性底形式〔注意〕。在這點上，好像是和康德不同，但這只是外觀上的，只是言詞上的……〔?!?!〕

……這就說明了，爲甚麼他(黑格爾)要這樣說：感性的質是物體固有的。馮德對此點，非難黑格爾之無知，真可驚異。博學的哲學家，竟以爲黑格爾連笛卡兒、洛克、或者康德，都沒有讀過？黑格爾之爲實在論者，既不是因爲無知，也不是因爲不徹底，只不過爲了推移固守着方法而已”。(P.130)〔注意 黑格爾“實在論者” 注意〕

以黑格爾和斯賓諾莎比較，著者這末說——“如此，黑格爾和斯賓諾莎，都同樣地使自然隸屬於邏輯”。(P.140)但在黑格爾，邏輯不是形而上學的邏輯；是矛盾底邏輯，是由純粹抽象向實在性推移之邏輯”(等等)。在斯賓諾莎，“我們和他(斯賓諾莎)一道，都在觀念論之正反對中”(P.138)。因

爲精神界(在斯賓諾莎),和物體界並存,不是聳立於其上的”(P.138)……

……發展底理念,是黑格爾主義之特徵,在斯賓諾莎看來,這却完全沒有意義”(P.138)……

黑格爾發展了柏拉圖底辯證法(“與柏拉圖一道,承認對立之必然的存在”P. 140)——萊普尼茨近於黑格爾(P.140)。

諾埃爾又從說他是汎神論這個非難之中,來擁護黑格爾……(這個非難,怎樣可以存在呢:)

……“絕對精神是甚麼——這是他(黑格爾)底辯證法之頂點。——怎末不是人類底精神,被觀念化、被神化呢?他底神在自然及人類以外之何處呢?”(P.142)

諾埃爾之擁護,在於力說(咀嚼)黑格爾是觀念論者

黑格爾不是“獨斷論者”麼?(第六章,黑格爾之獨斷論)誠然,是在非懷疑論底意味上,在古人底意味上(P.147)。但在康德,這=“物自體”之可認識性。黑格爾(和費希特相同)否定物自體。〔黑格爾不是“懷疑論者”。〕

在康德.“不可知論的實在論”(P.148i.f.)〔注意〕



“……康德從不可知論底見地，規定獨斷論。所謂獨斷論者，可說就是這種人，他們能夠規定物自體，能夠認識不能認識的物。而且，獨斷論又能容認兩重形式。”(P.149)〔康德 不可知者〕……不然神祕論，不然

……“他又要素朴地將感性的實在性，昇高到絕對的實在性，將現象和本體同一視。其時就變作經驗的獨斷論，不懂哲學的俗物及學者底獨斷論。物質論者陷於第二種謬誤〔注意：物質論者—“獨斷論者”〕，第一謬誤，是柏拉圖、笛卡兒及其弟子們之謬誤”。……

黑格爾沒有獨斷論底痕跡。因為“不消說，不是非難他：對於思想，不承認物底相對性，他底全體系，就建築在這個原理之上。同樣也不是非難他：適用範疇，既不攷察，也未批判。他底邏輯，不正是範疇之批判，而且比康德底批判，還更深刻的批判麼？”(P.150)

……“不消說，他（黑格爾）排斥本體，因之將實在性放在現象之中，\*但在現象本身之中適這個實在性，只是直接

---

\*\* 本體與現象 …… 在康德『純粹理性批判』中，是扮演主角之用語。所謂本體，是不能認識的物自體，只是自己存在的。現象原則與之不同。現象，媒介感覺可表現於意識之上。

的實在性，從而又是相對的，內在地不完全的。只有依從聯想，進而只有在發展底條件下，才成爲真的實在性”……(P. 151)〔注意〕

……“因此，在理智與感性之間，就沒有絕對的對立，分離及不可逾越的深淵。感性是感覺之先在的理智，理智是被把握的感性”。……(P. 152)〔不壞〕

(平凡的觀念論者黑格爾，於君有何用處！)

……“感性的存在，於其本身的意味看，包含有絕對。而且，我們媒介着連續的漸次性，便由第一物行向第二物”(P. 153)。

“……我們在這兒看出這個教義有兩個特色——感性和超感性之絕對的對立，及由前者向後者之直接的移行”。(P. 156)

在第七章『黑格爾與近代思想』上，諾埃爾取奧古斯丁·孔德底實證論，檢討他，呼他爲“不可知論的體系”(P. 166)。(實證論—不可知論)

(ibid, P. 169——“實證論的不可知論”)

批判實證論是不可知論，著者往往攻擊其不徹底性，很對——例如注意在事實(“不變的事實”)之中遵法則或“不

變性’之源泉爲如何之問題。

……“由於能不能認識它(不變的事實),就到達於不可知論或獨斷哲學”……(P.170i.f.)

M. Renouvier 之新康德主義,是折衷主義,“是實證的現象與本來的康德主義之中間物”(P.175)

關於道德和自由等等,都是空話,同時黑格爾底通俗家諾埃爾,又一言半語都沒說到自由就是必然性之認知。

(以上與前文,出自同一書(PP.277—88)所附原語係俄法文,致使不能對照,甚歎!在這兒,我們看見諾埃爾先生很有趣地刻畫了一幅黑格爾底滑稽像,然而却是天才的滑稽,我和一些朋友們讀的時候,雖是很覺好笑,但讀後却對他生出了一些好感:他比我們有許多聰明而太僵硬的先生們,似乎還稍加優賢。Feb. 18, 譯者誌。)

—○

黑格爾辯證法(邏輯)之圖案

1915, Berlino—Uladimir



(『邏輯』——『百科全書』——之目次)

- I. 存在論
  - A)質
    - a)存在(或“有”) b)定在
    - c)對自在
  - B)量
    - a)純量 b)定量
    - c)度
  - C)質量
- II. 本質論
  - A)本質:存在底基礎
    - a)同一性——差別——根據
    - b)存在
    - c)物
  - B)現象
    - a)現象界

b)內容與形式

c)關係

C)現實性

a)實體性底關係

b)因果性底關係

c)相互作用

III. 概念論 A)主觀的概念

a)概念

b)判斷

c)推理

B)客觀

a)機械論

b)化學論

c)目的論

C)理念

a)生命

b)認識

c)絕對理念

---

概念(認識)就是在存在之中(在直接的現象之中), 暴

露本質(因果性底法則、同一性、差別等等)——這實際上，就是一切人類底認識(一切科學)一般之一般的進行。這又是自然科學及經濟學(及歷史)之進行。這兒，黑格爾底辯證法，就是思想之普遍化。關聯於個別科學底歷史，來更具體地、更詳細地追究這一點，我想是極有益的課題吧。在邏輯上，思想底歷史大體上必須和思維底法則一致。

黑格爾常常着眼：從抽象進向於具體(存在——抽象——定在——具體——對自在)，——又屢屢注目：相反地進行(主觀概念——客觀——真理[絕對理念])。這不是觀念論者底不徹底性麼(嘉爾稱為黑格爾中理念之神祕)?抑或有更深的理由呢?(例如有——無——成、發展底理念)。其初印象閃灼；其次或物浮出，——復次，質(物或現象之規定性)及量之概念展開。抽象的“有”，只能看作萬物流轉中之契機。其次，研究與追考，使思想轉向於同一性——差別——根據——本質對現象——因果性等等之認識。這一切認識之契機\* (每一步、階段、過程)，都是由主觀向客觀，為實踐所檢證，通過此檢證而到達真理(=絕對理念)。

\* 費爾巴哈說，質與感覺是同一物。感覺是以最原始的、最被知悉的東西，顯現給我們，在其中



不可避免地也包含得有質……

嘉爾雖未遺留得有“邏輯”，但却遺留了『卡匹特爾』(Das Kapital)底邏輯。而且這對於當面問題，可以充分利用。『卡匹特爾』之中，邏輯、辯證法與物質底認識論（不是三句話，它們是同一物）適用於一門學科。而且物質論底認識論，把黑格爾所有的貴重東西吸收盡了，并使這些東西發展了。

商品——貨幣——資本——

{ 絕對的剩餘價值之生產  
相對於剩餘價值之生產

#### 資本主義底歷史與契約它過概念之分析

端初——最單純的、最日常的、最大量的、最直接的、“有”即各個商品（經濟學上過“有”）。看作社會的關係。商品之分析。二重分析，演繹的分析與歸納的分析——邏輯的與歷史的（價值形態）。

依於事實、或者依於實踐之檢證，在這兒，伴  
着分析之每一步。

參照關於本質對現象之問題。

——價格與價值

——需要供給對“價值”

(——“勞動之結晶”)

——工資與勞動力之價格

(以上亦係譯自『哲學筆記』(PP. 289—292), 11ytch 底說明

中, 有若干可珍的思想, 值得玩味。

Eeb. 13, 譯者誌。

# 辛墾書店出版書報

詳細書目、批發章程、郵購辦法、  
函索即寄

## 哲 學

哲學思想集	赫拉克里特著 楊伯愷譯	實價〇・六
哲學道德集	德謨克里特著 楊伯愷譯	實價〇・七
學說與格言	伊壁鳩魯著 楊伯愷譯	實價〇・五
新工具	培根著 沈因明譯	實價一・二
人類悟性論(上下二册)	洛鄧均克著 鄧均吾譯	實價二・六
認識起源論	恭第納克著 楊伯愷譯	實價一・三
人——機器	拉梅特利著 任白戈譯	實價〇・六
精神論	赫爾維修著 楊伯愷譯	實價一・〇
哲學原理	第德諾著 楊伯愷譯	實價一・二
自然之體系(上下二册)	荷爾巴赫著 楊伯愷譯	實價三・二
將來哲學底根本命題	費爾巴哈著 柳弱水譯	實價一・〇

思想起源論	拉 發 格著 劉 初 鳴譯	實價一·六
唯心主義與唯物主義	拉 發 格著 青 銳 譯	實價〇·三
機械論批判	史托里雅諾夫著	實價一·二
甚麼叫做物質	王 特 夫著	實價一·一
歷史哲學	拉 波 播 爾著 青 銳 譯	實價一·二
近代哲 學史中因果性研究	波格達夫等著 柳 弱 水譯	實價一·〇
世界生成論	王 特 夫著	實價〇·八
張東蓀哲學批判(上下二册)	葉 青著	實價三·一
對觀念論二元論折衷論之檢討——		
胡適批判(上下二册)	葉 青著	實價三·八
——在哲學,科學,思想,政治,文學,歷史或國故各方面適胡適底考察——		
哲學到何處去	葉 青著	實價〇·九
哲學論戰	葉 青編	實價二·二
黑格爾哲學批判	柳 若 水編譯	實價〇·九

# 科 學

科學叢(三集)	楊伯愷劉靜白等編譯 葉青沈因明	每集〇・六
方法與結果	赫譚 肯輔 黎著 之譯	實價〇・八
宗教與科學之衝突	德張 拉微 帕著 夫譯	實價〇・四
科學到何處去	蒲皮 郎仲 克著 和譯	實價〇・八
物理世界之本質	愛譚 丁輔 頓著 之譯	實價一・七
星與原子	愛張 丁微 頓著 夫譯	實價〇・七
自然科學史(上)	西德微克 季勒勃爾 皮皮仲和著 譯	實價一・一
地理學批判	威特弗格爾著 沈因明譯	實價一・〇
科學規範(已出上中二册)	皮譚 耳生著 輔之等譯	實價各一・〇
科學與實在	德危 爾淑 柏著 元譯	實價一・四
科學底新基礎	秦譚 輔斯著 之譯	實價一・三
物理學概論	王特 夫著	實價〇・八
科學導論	張紹 良著	實價〇・五

大  
中  
學  
校  
及  
參  
考  
之  
最  
良  
書

自然科學新論	大 中 學 校 之 最 良 科 書 及 參 考 書	果 林 斯 坦 著 廖 稚 鳴 等 譯	實價一·二
宇宙觀發達史		阿 勒 里 雅 斯 著 危 淑 元 譯	實價一·二
科學概論		湯 姆 生 著 鄧 均 吾 譯	實價〇·八
論理學體系		王 特 夫 著	實價一·三
人類學體系		劉 敏 著	實價一·一
政治學體系		周 紹 張 著	實價一·一
資本論大綱	山 川 均 著 傅 烈 譯	實價〇·七	
財產之起源與進化	拉 發 格 著 楊 伯 愷 譯	實價一·二	
世界經濟與帝國主義	布 哈 林 著 楊 伯 愷 譯	實價〇·九	
無政府主義批判	普 列 哈 羅 夫 著 青 銳 譯	實價〇·五	
戰爭論	克 勞 塞 維 茲 著 柳 弱 水 譯	實價一·三	
科學的軍備與現代戰爭	波 卡 洛 夫 監 修 沈 敬 銘 等 譯	實價一·五	
何炳松歷史學批判	劉 靜 白 著	實價〇·六	
科學與歷史	布 勞 著 張 微 夫 譯	實價一·三	

## 文 藝

新興藝術概論	藏原惟人等著	實價〇・四
法律外的航線	沙 汀著	實價〇・六
果爾德短篇小說選	果 爾 德著	實價〇・五
蛾媚遊記	張 志 和著	實價〇・六
<small>學藝出版社出版 辛黎書店總代售</small>		
郭果爾短篇小說集	蕭 華 清譯	實價〇・八

## 雜 誌

二十世紀	(科學的、批判的、綜合的理論雜誌，無時間性，隨時可讀) 由一卷一期至二卷八期共十六期，每期大洋三角五分，合購零購均可聽便。
------	---

## 新書預告

進化論	湯 姆 生著 張 徵 夫譯	在印刷中
從進化到遺傳	德 拉 日 著 果爾德斯新 危 淑 元譯	在印刷中
教育學概論	品 克 支 著 廬 哲 夫譯	在印刷中
環繞我們迢宇宙	秦 譚 斯 著 輔 之譯	在印刷中
黑格爾	葉 青編	在印刷中

# 黑格爾哲學批判

中華民國二十四年三月初版

0001-1500冊

原著者	費爾巴哈等
翻譯者	柳若水
發行者	張明德 <small>上海海寧路三 德里四十五號</small>
發行所	辛墾書店 <small>上海海寧路 三德里</small>
印刷所	陞記印刷鑄字所 <small>上海新開路福 鑫里七十八號</small>
經售處	辛墾書店及各埠各大書坊

版權所有 \* 翻印必究

價實大洋九角



