

10

449050

(8)

葉 青 編

黑 格 爾

——其生平其哲學及其影響——

附 費 爾 巴 哈

上 海

辛 墨 書 店

出 版



黑 格 爾 (G. W. F. Hegel)

黑 格 爾

——其生平其哲學及其影響——

附費爾巴哈

葉 青 編

上 海

辛 墾 書 店

1 9 3 5

凡 例

一 編者在編『哲學論戰』時，感覺材料過多，想抽出其下卷『第三組歷史之部』。無如印刷局又已排好了，不便棄置。於是乃生另編一書之念頭。覺得黑格爾(Hegel)與費爾巴哈(L. Feuerbach)這兩位大哲學家，值得研究，而中國關於他們之譯著又少，正不妨輯成專書，以供參考。

二 因此我就廣大地蒐集這類文字。結果，關於黑格爾之譯著很多，關於費爾巴哈的甚少，乃將原擬題為『黑格爾與費爾巴哈』的，改成『黑格爾』，把費爾巴哈附入。這，一則名實相符，一則又合於原意，實屬一舉兩得。

三 原擬收入『哲學論戰』之文字，在這方面的，為數不多。因為在中國對於他們兩人，費爾巴哈沒有人理，研究黑格

爾並介紹他和論究他的學者，又與哲學論戰無關。但獨立成書，在為研究黑格爾的人提供參考資料時，就可盡量收入，不必管這件事情了。

四 這樣，編輯『哲學論戰』所有之限於論著的標準，便用不着。翻譯的文字，亦可收入。在學理上他的參考資料，是沒有中國人著與外國人著之分的。

五 中國關於黑格爾原書，比德國以外任何文明國家都翻譯得少。而在英文壟斷中國教育之下，懂德文的人不多。但這幾年，「黑格爾」三個字，却是到處都聽着看着。因此，以編『哲學論戰』文集之便而輯成此書，亦不無意義。

六 全書分成六組，即：傳記之部、概觀之部、方法之部、學說之部、影響之部、作用之部。這自然有些勉強的地方，但在大體上都說得去，分類實比不分類好。而且因此，本書雖由散文集成，却亦頗有次序。讀了它，可以有一個黑格爾底全部輪廓。並且可以規知中外學者對於黑格爾的議論。

七 在傳記之部中，文字有稍嫌重複處。那些未發表完畢的文字，沒有收入。關於討論黑格爾的，以本書篇幅太多故，原擬附在後面的，只得抽出。此外未收入的很少。說本書是中國關於黑格爾文字之總匯，亦無不可。

八 在書後面，把我所見到他的關於黑格爾的文字，列成一表附出，並將關於他的書附在表後，雖不能說完全，亦可見黑格爾在中國之一般。這裏不用說費爾巴哈也是附入的。

九 每篇文字，在後面均錄出我所取資的刊物之卷數期數；以及該卷該期底出版年月日。我認定編輯散文成書，是應該這樣，纔有很好的參考價值的。

一〇 各篇文字用過標點符號，往往不同。我在校對時，概依我們所採用的改了。這不問我們底用法如何，都與原作和原譯沒有妨礙。至於專名，除在目次中把題目改了外，文中則未更改。這雖於讀者有未便之處，然而各篇文字均附有原文，讀者注意這點就好了。而且這是必需的，就此敬告讀者。

一一 各篇文字中過錯落字句，凡屬文字上的，均為更正。其不能確知的，則仍舊。在代名詞方面，如牠、她、他數字，因各人用法不同，即有迹近錯誤之處，亦未擅改，恐譯者著者別有用法也。

編 者 一 九 三 五 四 三 〇 。

目次

凡例	1
序言	7
第一組 傳記之部	1
黑格爾之一生(彭基相)	3
黑格爾底生平及著作(一章)	7
黑格爾(賀麟)	11
黑格爾印象記(何陀(賀麟譯))	25
黑格爾傳略與黑格爾復興(鈴木權三郎等(方天白輯譯))	33
第二組 概觀之部	53
紀念黑格爾(葉青)	55
黑格爾哲學之精髓(沈志遠)	73

黑格爾哲學底基本原理(朱光潛)·····	85
黑格爾之哲學系統及其國家哲學歷史哲學(張君勱)·····	103
第三組 方法之部·····	135
黑格爾邏輯引端(周谷城)·····	137
黑格爾的方法論(呂伯英)·····	153
黑格爾邏輯範疇底攷察(摩爾(孫克定譯))·····	167
黑格爾力學中逆辯證法(喬冠華)·····	189
黑格爾論理的研究(三枝博音(朱謙之譯))·····	223
一切皆是理性化(漢斯夫羅穆根(楊丙辰譯))·····	243
附 黑格爾底『精神現象』(Royce(賀麟譯))·····	251
第四組 學說之部·····	271
黑格爾底歷史哲學(關榮吉(朱謙之譯))·····	273
『黑格爾歷史哲學』底意義及其研究方法底批判(陳公魚)·····	287
黑格爾政治哲學(易之)·····	313
有機的國家與國民自覺(魏菊農)·····	343
——紀念黑格爾百年忌辰	
黑格爾之宗教觀(姚寶賢)·····	351
黑格爾與宗教(張頤)·····	359
黑格爾之藝術哲學(胡秋原)·····	385
附 黑格爾底中國觀(K. A. Wittfogel, (光溢譯))·····	421
第五組 關係之部·····	451
黑格爾與康德(樊伏克, 梯裏斯可(沈志遠譯))·····	453

黑格爾與費爾巴哈(威英)	469
黑格爾與費爾巴哈(達管哈依輝(楊東尊譯))	491
論黑格爾與馬克思之對演法(許嘉)	501
論黑格爾以來進辯證學說(俾梅) <small>從黑格爾到耶孫諾夫</small>	507
第六組 作用之部	521
黑格爾與現代(程衡)	523
黑格爾哲學對於現代進意義(克洛那(陳銓譯))	557
黑格爾與資產階級和無產階級(K.A.Wittfogel(彭芳 草譯))	567
黑格爾底哲學思想與中國(鏡圓)	575
附錄 費爾巴哈	589
紀念費爾巴哈(『世界思潮』)	591
費爾巴哈之生平著作及思想(盧文述)	601
費爾巴哈底唯物論(宋成大)	621
關於黑格爾進文字一覽表(附費爾巴哈)	629

序 言

我在編輯本書「黑格爾」時，原打算把各篇文字中理論上和事實上過錯誤加以指明。既而又覺得錯誤不必是每篇都有，即有過地方也非常有限。而在根本上，我們對於黑格爾哲學就應批判地讀。因此，我以為只須這樣喚起讀者注意便得了。

不用說，這本書是一種研究資料。在讀時，第一個概念就是記住這點。凡書中談及他過地方，若是敘述而不是論究和批判，即當注意，那是錯誤較少的。對於作者底意見，不問論究或批判，均不必輕信。

在敘述方面，即對於黑格爾哲學底本身，必須物質論地讀。無論他底體系也好、方法也好，都當這樣。而把這兩者分別地說來，則方法比較重要，並且最爲重要。他是以完全的和意

識的樣子陳述辯證法之一般的運動形態邁第一個人(註一)。

而這個東西，在現今，由嘉爾(Karl Marx)把它“顛倒”並應用之於歷史、經濟等各種社會科學的研究以後，顯出了科學方法底作用。如果說，在過去機械的世界觀下，科學方法是培根(Francis Bacon)底“新工具”；那末在現代辯證的世界觀下，它就是嘉爾底新的新工具了。但嘉爾忙於應用，有如加里列(Galileo Galilei)之於歸納法。在當時敘述歸納法的，倒不是應用它過人而是培根。在這種意義下，嘉爾只是辯證法底檢證者，創立者為黑格爾(註二)。他底『論理學』，纔是現代底『新工具』。為表示方法底發展計，纔是「新的新工具」。

而別一方面，黑格爾底論理學是與宇宙論統一了的。明白他底論理學、即辯證法，就獲得了一個世界觀底純粹公式。如果辯證法有科學方法底價值，那末這個世界觀底純粹公式也就有科學理論底價值。證明這點的，則是與嘉爾協作邁恩格斯(Fredrich Engels)的『自然辯證法』一書，即為有力的例證之一。

這樣，無論就那方面說，研究黑格爾邁主要目的，在理論上，是為辯證法底純邏輯之探討。它是要作為一個體系而接受的。對於他底哲學本身，即與方法對立邁體系、他底觀念論哲

(註一) K. Marx, Le Capital, Preface de la deuxième edition, Traduit par J. Moliotr, Tome I. P. XCV.

(註二) 這是對辯證法底純粹公式而言的。

學體系，就只能作材料而抽取。當然，對他作歷史研究的，情形又自不同。

但是我覺得哲學史家可以少，而哲學家却必須多。如果哲學家不止說明世界還須改造世界，那末當哲學家却是多數人研究底目的。因此，對於黑格爾，一般地應該從事於理論上遊探討。

那末，在這方面，我就想把我對於辯證法遊意見寫出來以供研究它遊人底參考了。我以為在這裏說話，比對本書作者們之枝節的討論重要得多。

我底意見，第一個是覺得在現代辯證法應該有一個科學的姿容。甚麼叫科學的姿容呢？這在我就意味着邏輯的體系。譬如數學，無論大別之或小別之，都有一定的秩序，依照各部份之內在的聯繫而構成爲一個合法則的系統的組織。辯證法既然是科學的方法和理論，不當採取科學的姿容嗎？

這在批判地繼承黑格爾遊嘉爾，只有一個方案（註三）。然而因爲非專門（而是附帶）的敘述，並且又很簡單遊緣故，被遺忘了。恩格斯在論戰體中纔作過較詳細的說明（註四）。以後的第二代人，談到辯證法的，大都是爲論戰底需要和政治底應用，幾乎沒有爲辯證法自身而有遊全部敘述。因此，他們所遺

（註三） Karl Marx, Misere de la Philosophie ……，

Troisième édition, Paris, Marcel Giard, 1922, PP. 121-2.

（註四） 看 Anti-Dühring 底第一部份第十二和十三兩章。

留的，大抵不是體系的東西。

現在，無論就甚麼意義上說，都要求全面的整體之敘述。這是它底科學性在此辯證觀下進科學時代應有的要求。同時在它自身底發展上，也屬必需。然而流行的著作中，其形式無論爲書爲文，其內容無論標誌階段或意在通俗，大都是根據恩格斯依於論戰之需要而說過事物矛盾、數質互變、否定之否定三點。有的人把事物矛盾改爲對立物底統一。總之，辯證法底內容在通常就是這三點，不過改稱爲三大規律罷了。自然，也有不一致的情形。有的把因果律加進去，說“因果律乃是物質論辯證法之公通的範疇”（註五）；有的把研究過程加進去，說那是“第一法則”（註六）。不僅這樣，而且在敘述上亦次序凌亂，沒有一定。這個人列在前的，那個人則列之於後。這些都是一般的情形，用不着舉例。

我對於辯證法，在一九三一年三月二十七日寫過『張東蓀哲學批判』一文上，曾有一個簡單的體系（註七）。在一九三三年

（註五） 畢濟列夫斯基，『歷史唯物論入門』，嚴復譯，一九三一年，初版，新生命，六五頁。

（註六） 哥列夫和布哈林，『辯證法底唯物論』，李鐵聲譯，一九二九年，初版，江南，二三頁。

（註七）『二十世紀』第一卷第三期一六六頁，又見『張東蓀哲學批判』上冊，一九三四年，初版，一三六頁。

（註八）前編第二卷第四期，三七至三八頁。

一月二十五日寫過「與李季論批評方法」，更完備了一些(註八)。在同年十月二十一日寫過它底研究大綱，又詳細得多(註九)。在一九三四年四月三十日，曾用科學來作過一個全面的證明。(註一〇)。這些，雖然詳略不同，而在體系上有一定的內容和結構，却非常顯然。

我很想把我所見到的體系，寫成一篇長文或一本書。只以時間關係，未能如願。但在那些地方，我所表明體系企圖和體系大綱，特別是在一九三三年十月二十一日寫的，却有參考底價值。在這裏，我再向研究黑格爾讀者提出，希望加以注意。辯證法底基本法則，應該是這幾個：

第一法則 一切皆運動、變化、發展；

第二法則 運動、變化、發展底原因是矛盾；

第三法則 矛盾底展開為正反合三階段形式：

第一系論 數量和質量底互變；

第二系論 漸變和突變底互變；

第三系論 肯定和否定底互變；

第四法則 整個世界底運動、變化、發展都採取辯證歷程。(註一一)

(註九) 前雜誌第二期第八卷二三大至四一頁。

(註一〇) 『科學論叢』第一集，一九三四年初版，序星，四七至五八頁。

(註一一) 前書第三集，一九三五年初版，八頁。

依照這個體系，我就把辯證法看作動的邏輯。換一句話說，它是把握動態的方法。而在理論上，則為動態底說明，所以我把它看成進化論。黑格爾底論理學(辯證法)，是進化論底哲學形態；達爾文(Charles Darwin)底生物學(進化論)，是進化論底自然科學形態；馬克思(K. Marx)底社會學(歷史物質論)，是進化論底社會科學形態。(註一)所以用運動、發展、進化的去作辯證法底根本性質，是很對的。我們應該根據這種性質去理解它底體系。

這樣，把研究靜態的規律混雜於辯證法中的事，就不會有了。一般人不明白這個，以致如我所舉過的人，把因果律放進去。而有的人，則把‘在實質中考察對象’和‘理論與實踐底一致’看成辯證法底規律(註二)。通常的，在解說辯證法時，用靜態的事實作例子。這全然是錯誤的。

而依照我底理解，辯證法是動的邏輯，那末形式邏輯就變成靜的邏輯了。它是把握靜態的方法。因此，它底性質和適用場合，也就從而判明。對它而有之簡單的否定，其錯誤亦昭然若揭。

(註一)『二十世紀』第一卷第三期一一九頁(『張東蓀哲學批判』下冊，初版，六七一頁)和第四期八六頁(『張東蓀哲學批判』下冊，初版六七一和七一八頁。)

(註二)如李季，看他底『我底生平』第二冊或『辯證法還是實驗主義?』。

這自然並沒有不承認辯證法吸收形式邏輯的地方。在今天把動看成絕對的，而以靜為其一種形態時，形式邏輯在研究上是不能單獨存在的，它應該像歸納法出世後迥演繹法那樣，變成辯證法底部份。

而且在研究走到以把握動態為特徵之時，要以動態底見地去看靜態。“運動底法則就是存在底法則”。(註一四)但這對於辯證法迥解說，只能在方法那方面。在它底內容上，不問理論或事實，均須嚴格地站在運動、發展底立場。這是非常重要的。一點。

一經這樣，那就不得不看重正反合底三階段論了。凡說發展，都是站在進化立場，承認事物之連續性的層層推進。但如果把一切進化學說互相對立，那便只有辯證法纔說出此連續性的層層推進之具體的形式。所以正反合底三階段論，是辯證法對於進化之深刻的和具體的認識，優於一切進化學說。就把辯證法全部教義歸結於這點，也是對的。

然而好些辯證法底敘述者，不是把它包括於一不適當的名詞中(註一五)，即是看輕它在辯證法中迥位置，隨便說說。甚至還有一些人，從根本上輕視它或否認它，以為採用它來研究歷史，乃是機械的見解。這在我，則斷然地表示反對。

(註一四) 【二十世紀】第二卷第三期一二二頁。在『張東蓀哲學批判』，則看下册初版六七四頁。

(註一五) 這是我們以後就要論到的。

固然有些人應用正反合底公式不確當，把歷史的事實生吞活剝地納入於三階段中，就是黑格爾也不免此。然而這不是它本身底錯誤。理論或方法，在本身是否正確是一回事；應用得好不好，又是一回事，我們對此，必須分別清楚。

不管怎樣，批判地繼承黑格爾之辯證法道人，即今天被奉為物質論的辯證法兩大師的，都是注意於正反合三階段論。一個會明顯地用之於經濟現象，寫出這樣的公式：

封建的壟斷——自由的競爭——近代的壟斷(註一六)

個人的財產——資本的財產——社會的財產(註一七)

還有如：

商品——貨幣——資本

貨幣——商品——貨幣十(貨幣)

等等。他一個，則明白解說過和應用過。合而言之，曾告我們以如次的很多公式：

粒——苗——粒

卵——蟲——卵

共有——私有——共有

平等——不平等——平等

(註一六) Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, P.

185.

(註一七) Karl Marx, *Le Capital*, Tome IV, Costes,
P. 274.

物資論——觀念論——物質論(註一八)

這是完全正確的。辯證法在歷史底分析上，根本是正反合三階段論。除開它，可以說就沒有辯證法了。籠統的發展，並不是歷史之具體的認識。所以輕視或懷疑甚至拋棄正反合三階段論的人，都是不懂辯證法的人。

明白這些，就可知道，我們不應該把正反合三階段包括在否定之否定一法則內。誰也知道正反合，即正題、反題、合題之簡稱，又可改寫成肯定、否定、否定之否定的。因此，把否定之否定看成一個法則，那末肯定和否定也應該各自獨立成爲一個法則了。而用否定之否定包括全般，在邏輯上便爲不通。

這種用法，誠然也有根據。那就是 Anti-Dühring (『反丟林論』) 底第一部份第十三章吧。但恩格斯在那裏是很有道理的。因爲寫底場合與我們今天底人不同。他們是自動地敘述辯證法底內容或體系，而他在當日則是適應論戰底需要。你只要把那章細看，就可知道。

一般人不明白這點而在自動敘述辯證法或須說明其全部內容的情形下照抄，實在是機械的學習者。須知我們對於立說者底學理，當注重其體系底把握和邏輯底理解，沒有“亦步亦趨”必要。這是一般複說者和抄襲者，只知以徵引來表示其師承關係的人，所不知道的。同時這也就是沒有懂得辯證法的表示。

(註一八) 見 Anti-Dühring 第一部份第十三章。

以上四點，——關於辯證法底體系、動的邏輯、三階段論、否定之否定律的意見，我這幾年在很多的論文上，無論是敘述也好或應用也好，都是一致的。但有一些人，就是讀過了，也並不注意。他們在論及辯證法時，依然照一般的習慣，跟着錯誤走。因為一九二八年以來所譯的書，甚至名著，都恰恰在相反的方面，如我在上面四點中之所批評。因此我在這裏要明白地說一說。

或者人們會問我：“你根據甚麼”？我所以到達那四個意見的，由於理論的思維或邏輯的理解。我覺得辯證法必須那樣纔是辯證法，而且纔是一個完整的和正確的辯證法。不然，隨便抓着一點說，或任意地看重這樣、看重那樣，是沒有用處的。

此外還有不有根據呢？有。那就是文獻上的考證。我覺得批判地承繼黑格爾底辯證法又科學地改造它和應用它的人，即成為我們今天辯證法立說者馬克思，却對於它有一個敘述。現在我且徵引出來。他說：

“甚麼是這個〔黑格爾〕絕對方法（辯證法——齊）？運動底抽象。甚麼是運動底抽象？在抽象狀態的運動。甚麼是在抽象狀態的運動？純粹邏輯底運動公式或純粹理性底運動。純粹理性底運動在於甚麼樣子中呢？在於自己獨立、在於自己反對、在於自己構成，在於公式化為正題、反題、合題（簡譯之即正、反、合——齊），或者還在於自己肯定、在於自己否定、在於否定它底否定”。

“理性，爲着自己肯定、爲着自己定立成已定的範疇，要怎樣做呢？這是理性自己和它底辯護者底事情。

“但是一旦它達到自己定立爲正題時，這個正題，這個思想，反於它自己，遂二分爲兩個矛盾的思想：正面和反面（積極和消極——背），是和否。這含在反題中適兩個對抗原素底爭鬥，構成辯證法的運動。是變成否，否變成是，是變成同時爲是又爲否，否變成同時爲否又爲是，對立物互相搖動、互相中和、互相衰滅。這兩個矛盾的思想底混合，構成一個新的思想，即它們底合題。這個新的思想又展開作兩個矛盾的思想，而在它們底輪次，又互相溶化爲一個新的合題。從這個分娩底工作生出一個思想底集團。這個思想底集團依照一個簡單範疇那同樣的辯證法的運動，就有一個矛盾的集團來作反題。從這兩個思想底集團生出一個新的思想集團，即它們底合題。

“像從簡單的範疇之辯證法的運動裏生出集團一樣，從集團底辯證法的運動裏生出系列，並從系列底辯證法的運動裏生出整個的體系”。（註一九）

這幾段話，是敘述黑格爾底辯證法的。雖然黑格爾的與他的不同，並且相反，然而那不過是物質論與觀念論底相反而已。換言之，在黑格爾作辯證法運動的是理性；在他則是物質。

（註一九） K.Marx, Misère de la Philosophie, Paris,

然而運動底邏輯公式，無不相同，並且完全是一個。在這裏，我又着重地指出這點來：研究黑格爾底辯證法，只是其邏輯公式底把握，而應排除其觀念論成份，

看了上述幾段話，就可知道黑格爾底辯證法之爲何了。而我底四點意見，則無不與它們相合。因此，我所指出四點錯誤，是不合乎黑格爾的。其因而也不合乎馬克思底物質論的辯證法，就很顯然了。

因此，我們可以說在今天還少有真能完全理解辯證法的人。這句話，在中國特別真實。試看敬、漆彤華以及土語文學和土語拉丁化底主張者對於辯證法在應用上稀有的錯誤，便可明白了。這在我底幾篇文章上，說得很多，不用贅說。那幾篇文章即：

- 一 『語文論戰總清算』(註二〇)；
- 二 『大眾語文學問題』(註二一)；
- 三 『與漆彤華談讀書』(註二二)。

知道研究黑格爾、知道研究黑格爾底辯證法，是不夠的，我們必須要進一步知道怎樣研究辯證法以及研究辯證法底任務。我寫這篇序言的意思，就希望能夠在這裏有一點貢獻。

葉青 一九三五，四，一。

(註二〇) 在黎明出版社『世界文學』第一卷第二期。

(註二一) 在辛鐵總代售處『研究與批判』第一卷第一期。

(註二二) 同前，第二期。

第一組 傳記之部

黑格爾之一生

彭 基 相

在一八三一年二月十七，歌德與愛克門 (Eckermann) 談論其名著『浮士德』兩部分之關係，曾謂：

“第一部分幾乎完全為屈服之奮鬥；為個人久蓄情感之發洩。在第二部分屈服成分完全掃除，已達於較高，較廣，較清楚與情感較少之世界。”

霍夫丁 (Hoffding) 曾以此解釋在康德以後德國哲學之發展；予以為黑格爾之一生亦可藉此解釋。

黑格爾在一七七〇年八月二十七生於司土格脫 (Stuttgart)，一八三一年十一月十四因患虎死拉而死於柏林。一生

中在少年爲努力之奮鬥，壯年則情感怒放，晚年則“達於較高，較廣，較清楚與情感較少之世界。

在一七八八年至一七九三年，黑氏在都賓仁 (Tubingen) 大學習神學文學等科，此外又習自然科學與哲學；尤喜讀康德與盧騷之著作。此時同學有色林 (Schelling)，大學之三年級生。黑氏父親爲 Wurttemberg 地方財政局之附屬官員，黑氏即兼有此種官員所具之耐心與謹慎。黑氏在學生時代雖無過人處，然好學不倦，終日孜孜，彼所讀之重要書籍，莫不詳加分析，心喜者則手錄之。故黑格爾誠不愧爲一努力之少年。

此時友人中除色林外，尙有詩人霍德林 (Halderlin)。黑格爾與霍氏同讚美希臘文化不置，黑氏曾有一詩名“Eleusis”即表現此崇拜希臘文化之熱烈情感。黑氏謂：“德國學者對於希臘一名，聞之熟矣；歐洲人之宗教有其甚遠之來源，即來自東方；但滿足吾人生活之科學與藝術皆直接間接由希臘而來。”彼曾有一時喜希臘宗教過於基督教；並參加 Strauss與Renan著『耶穌之一生』一書，認耶穌爲約瑟與馬利之子，無任何奇蹟也。但不久彼即將此書毀去。

黑氏對於希臘文化既如此崇拜，而對於政治之改造尤其熱心！後來有人以爲黑氏在晚年對於現狀頗滿意，因此遂懷疑其少年時代對政治改造之熱心，此實大謬。彼在都賓仁爲學生時，即常與色林爲文爲法國革命辯護；並且一日早晨與色林同至校外手植「自由樹」 (Lihorty Tree)。彼曾謂：“法國國家因

受革命之洗禮遂得脫離種種制度，此種制度在人類精神上無足輕重，正如無生命之羽毛等耳。"“青年即天堂，”此即黑氏之格言。故黑氏用此青年之精力參加瀰漫當時歐洲之熱狂潮流。

至一七九三年，黑氏卒業於都賓仁大學；境遇極窘。故至Berne與Frankfort任私家教授，藉以維持生活。此即黑氏含育之時代。此時歐洲正彼爭我攘，四分五裂；而黑氏正在此時聚集其材料與精神以爲他日發揚之地步。至一七九九年，彼父親逝世；黑氏得有一千五百金洋之遺產，彼即自以爲豐富，因此遂棄其私家教授之生活。彼立即致函於其友人色林，請代選擇一食物簡單，書籍豐富，與“好的啤酒”之地方，以渡其悠悠歲月。色林即爲之推薦耶那(Jena)，此時耶那大學在衛馬公爵(Duke of Weimar)管理之下。失勒(Schilles)在耶那教歷史；費息脫與色林均各在耶那宣傳其自己哲學。至一八〇一年黑氏至此，初爲助教，至一八〇五年遂正式爲耶那教授。

至一八〇六年，拿破崙征普魯士，大獲勝利，學者雲集之耶那市，因此亦充滿混亂與恐懼。此時黑氏仍在耶那。當時有法國兵侵入黑氏居室，哲學家至此亦計無所出，不得不倉惶逃走；他物一未攜帶，所攜帶者僅爲彼第一本重要著作「現象學」(Phanomenologie)之稿本。彼在耶那初與色林合編輯一哲學雜誌；在一八〇三年，色林離耶那，彼即開始批評色氏哲學。

此時彼極窮困無聊，歌德曾告 Knobel 謂彼借與黑氏數元，始使得渡此難關。黑氏曾有一函致 Knobel，備述痛苦與

牢騷。彼謂：“予願將聖經之言顛倒，由經驗之教訓，予知第一爾當求衣食，天堂次之。”至一八〇七年，耶那戰後，大學停辦，黑氏至彭堡 (Bomborg)，任一新聞紙編輯。在一八一一年，黑氏結婚。時年四十一。至一八一二年，彼至牛仁堡 (Nurnburg) 任一體育團體之管理人；彼之浪漫情感之熱火，或即因此種機械管理工作而熄滅。自一八一二年至一八一六年，彼著成其名著『邏輯』一書；此書成後，使彼獲得 Heidelberg 大學之講座。一八一七年彼在 Heidelberg 著作其巨著『百科全書』；因此書之力量，彼即升任柏林大學教授。

至一八一八年，彼升任柏林大學教授以後，直至臨死，在柏林共有十三年。此十三年中為黑氏一生生活之最高點。黑氏此時已脫離其少年熱情之時代，至一組織系統與心靈精密之時代。在最後數年，彼在柏林大學甚為活動；其影響之大：一部分因為彼系統之勇敢，能包括當時精神內容之全部，使有一活動之結構；一部分因為彼之宗教哲學與法律哲學在德國當時有迫切需要。

黑氏之生日，在歌德生日後一日。在德國每年有此相連二日之假期，毋怪德人之驕傲；吾人生在百年後之今日，仍有機會紀念此偉大之哲學家，誠屬幸事；尤在今日中國紀念黑氏，當更非無意義！

錄自『北平晨報』副刊『北晨學園』第二〇三號（一九三一，一一，二三）

黑格爾的生平及著作

一 紳

一 黑氏生平

本月十四日為德國大哲學家黑格爾(G.W.F. Hegel 1770-1831) 逝世百年忌辰，在我們國難臨頭的時候來紀念黑氏，實在有深的意義。

我願意乘着這個機會，略述黑氏之生平及黑氏之重要著作，以表示我個人對黑氏的敬仰。

黑氏生於十八十九世紀之間，是德國的大哲學家。他的哲學在康德，費希脫，謝林 (Schelling 1775-1854) 以後成了一個

大統系。他的思想受康德之影響極深，受謝林之暗示亦不少。

黑格爾於一七七〇年八月二十七日生於德國南部之蘇邊區(Swabia)武登堡省(Wurtemberg)斯突噶城(Stuttgart)。黑氏性情，富於玄思與幻想，有堅忍整飭的習慣。十八歲，進 Tu- bingon 大學，習哲學，神學與文學。他讀書十分勤快，真是個孜孜不倦的學生。他每讀一本書，必把這書籍做一個詳盡的分析，甚至長篇的記錄下來。他說“真正的素養必須堅決的抹去自己；如在匹塔哥拉(Pythagorean)教育制度裏面，學生起初五年不許做聲。”他為學的態度，於此可知。

一七九三年卒業後，他很窮困，不得不在柏因(Berne)和富蘭富特(Frankfort)課徒謀生。一七九九年，他父親死了，他得了一千五百元的遺產；他有了錢，便拋棄了他課徒的生活。一八〇一年移居耶拿(Jena)，翌年與謝林同編『哲學雜誌』，不久即任耶拿大學的講師，一八〇六年，升任教授。當時德國許多學者，如菲息脫，失勒，謝林等，都在耶拿。當拿破崙陷耶拿時，他正在著他那有名的『精神表現學』。法軍陷落，黑氏在槍砲中還是手不停揮的從事著作。其鎮定的精神，恐怕沒一個人能及他呢。後從耶拿移居Barmberg，住了兩年，一八〇三年任Nurnberg 高等學校主任，他的名著『邏輯』，便是在這裏完的。一八一六年任 Heidelberg 大學哲學教授，著成其偉大之『哲學大綱』。從此，黑氏之聲譽日隆。一八一八年任柏林大學教授，他從那時起，他統治了德國的哲學界。一八二一年完成

『法律哲學』，尊重自己的主張，頗遭當時王室之忌。最後的幾年裏，他過那質樸簡單的生活，他的聲望一天比一天高。一八二九年被舉為柏林大學校長。一八三一年十一月十四日，我們這位大哲學家因患霍亂便離開我們去了。德國人用隆重的儀式，葬於非息脫的墓旁。

二 黑氏重要著作

(據 Colkins' The Pesistent Problems of Philosophy)

1 精神表現學 (Die Phänomenologie des Geistes) 成於一八〇七年。

2 論理 (Wissenschaft der Logie) 成於一八一二——一八一三年。

3 哲學大綱 (Encyclopady des philosoplischen Wissenschaften im Grundrisse) 完成於一八一七年在 Heidelberg 大學任教授時，一八二七年黑氏親自增訂加一緒論，一八三〇年三版。全書分三大部分：1 邏輯 (Logic)；2 精神哲學 (Philosophy of Spirit)；3 自然哲學 (Philosophy of Nature)。有 Wallace 之英譯本。

4 法律哲學 (Grundlinien der Philosophie des Recht)，完成於一八二〇年。有 Dyde 之英譯本。

以上四種，是黑氏生前所出版。以下四種，係黑氏之遺著——係黑氏生前之演講錄，並非黑氏親筆所著，是他的學生的

筆記：

5 宗教哲學(Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Nebst eine Schrift über die Beweise Vom Dasein Gotto)係黑氏逝世後一年出版,有 Speir 及 Sanderson 之英譯本。

6 哲學史(Vorlesungen über die Geschichte der philosophie)出版於一八三三至一八三六年。有 E.S. Holdane 之英譯本。

7 美學或藝術哲學(Vorbesungen über die Aesthetik), 出版於一八三五年至一八三八年。

8 歷史哲學 (Vorlesungen über die philosophie der Geschichte)。出版於一八三七年。有 Sibree 之英譯本。

除以上八種著作外, 黑氏 尚有其它論文及講演錄, 均散見於一八〇二年黑氏與謝林同編之「哲學雜誌」中 (Kriisches Journal) 及黑氏死後之 Johrbucher Fur Wissenschaftliche Kritik 中, 後來都收羅在他的全集裏了。他的全集 (Werke) 是 黑氏 的學生們替他搜集出版的。一八三二年至一八四〇年陸續出版。至於黑氏 著作之英譯本的出版時期, 在這裏不多談了。

一九三一, 一一, 一四。

錄自「北平晨報」副刊「北農學園」第二〇二號(一九

三二, 一一, 二〇)

黑格爾

賀麟

黑格爾於一七七〇年八月二十七日，生於德國南部之蘇邊區(Swabia)武登堡省(Wurtemberg)斯突噶城(Stuttgart)。他比葛德小二十一歲，比費希德小八歲，比謝林大五歲。葛德是德國中部人，故性中和；費希德是北方人，性較嚴厲；黑格爾是南部人，與席勒和謝林都算是蘇邊的小同鄉。據說蘇邊地方的人有種特性，就是一方面工於實際打算，一方面又虔誠信天，且富於玄思與幻想。以年齡及接受康德學說之先後論，費希德均狂黑格爾之先。不過本文目的在敘述他們當國難時之經過與態度，而黑格爾是當時法軍侵德之被難者，費希德乃事後之救

難者，故以先敘黑格爾為較適宜。又因據普通關於藝術的分類法，多以詩歌為時間的藝術，以散文及小說為空間的藝術，而認戲劇為兼時空的藝術。故依邏輯次序，似宜先敘代表時間藝術的生活的葛德，次敘述其性格代表空間藝術的黑格爾，然後方及其性行代表時空藝術之合的費希德。還有一層：要領略詩歌，我們有時只須讀其一二首或一二句即行，但是要了解一篇散文或欣賞一個劇本，我們就非明瞭其整個的結構，或全體關係不可，所以我們要想了解黑格爾及費希德處國難時的態度，我們須得通觀他們全部生活之前前後後。不然，假如僅就事論事，恐怕難免僅見其偏不見其全，而不能看出該事之意義與價值。老實說，要了解任何事物之真正性質和其意義與價值，均非從全體着眼不為功。

我們說黑格爾的為人是散文式的，這個人是足踏實地，平常無奇，不好高騖遠，不浪漫，少風波。但我們須知這種性格的人每易流為凡近，甚或變成卑鄙的俗人。而黑格爾於平常中庸之中，復有其奇特偉大者在，因此就特別值得我們注意了。若細追溯起來，我們可以察出黑格爾這個寓奇偉於平常之中的人品，實很有深長的淵源的。原來黑格爾生於德國浪漫高潮的狂飆文藝的空氣中，自幼即喜歡希臘的文藝。蘇封克里士的『安體歌尼』一劇，他在中學時代即曾兩度譯成德文。後來進圖賓根大學時，又為與藝術的理想主義哲學家謝林及詩人赫爾得林 (Holderlin) 為友。赫爾得林更是一個著名的希臘迷，於

是他們共同研究希臘的悲劇及柏拉圖的對話。詩之爲物，本來是有傳染性的。因爲他的友人做詩，而這位論文式的黑格爾也跟着做起詩來。他的詩並不是打油，而其談泛神和人神合一的道理，實談得很深。他平時於席勒的藝術書信集及『大鐘歌』（Das Lied des glocke）一長詩最讚賞服膺有心得，頗受其影響。他的『精神現象』一書，許多人公認中間有許多地方是頗富於詩意的。據說此書若不因爲其中的哲學術語太多，在德國文學是要佔一地位的。而且在此書中，他描寫時代精神之隆汗升降，思想樣法之變遷轉移，簡直是用的戲劇筆法。而且從他遺集裏的幾厚冊藝術哲學演講錄看來，尤足以見得他對於東西的藝術的研究與識見，和鑒賞力。至於說到貫注黑格爾全哲學系統的矛盾法（Dialectical Method），普通採日譯作辯證法，毫無道理。也有譯作對勘法的，雖差好，但亦欠妥，茲擬改譯作矛盾法，理由另詳。所謂矛盾法者，即以子之矛攻子之盾的辯證法。亦即覷出事物中衝突矛盾之點，而調和其衝突矛盾以求有機合一之思想方法。亦可稱於相反中求相成，於殊途中求同歸之方法。據最近黑格爾研究家哈特曼（Nicolai Hartmann）說，並非乾燥的形式邏輯，乃是一種藝術。他說，矛盾的思考只能與藝術家的天才相比：一方面非呆板的方法，不能模倣的，而一方面却又有其定律與必然性，一如藝術的創造。（見所作『黑格爾』一書頁十八）據此我們可以知道黑格爾的朋友，思想，著作，和思想方法，都是富於詩意或藝術意味的。所以雖然他的

生活缺乏詩味或劇味，但至少他的精神富有詩的或藝術的陶冶的。若用舊話說來我們可以說黑格爾是「有詩教」的哲學家。

此外使黑格爾穹偉大於平常的本源，就是他的宗教修養。黑格爾的父親曾當過牧師。而他自己在大學所專修的是神學。他最早的著作是一本『耶穌傳』及其他幾篇關於宗教的東西，主旨在使宗教合於理性（參看少爾泰（*Dilthey*）『著黑格爾少年歷史』一書）。至於從他死後才出版的『宗教哲學演講錄』及所附加的門人筆記三大厚冊裏，我們更可以知道他對於東西的宗教涉獵之博，用力之勤，造詣之深了。我們可以說，他的思想是希臘精神與希伯來精神的結晶，是理知與宗教的有機合一。而他心目中所謂宗教，大體是指中國所謂「禮者理也」的禮教。在『哲學大全』裏，他說過：“哲學的對象與宗教的對象，大體上是相同的。兩者的對象都是真理。就其最高的意義而言，天（*God*）就是真理，而且惟有天纔是真理。”（納生本頁三十一）所以與其說他是虔誠信仰宗教，不如說他是竭力維護天即是理，禮即是理的禮教。譬如他說：“道德生活乃政治的心髓或實質。政治乃道德生活的組織與實現。而宗教又是政治與道德生活的根本”（見『哲學大全』納生本頁四六四）這裏所謂宗教，亦大體是指有理性基礎的禮教。因為如果宗教是指棄人倫的出世宗教，則此種宗教決不能為政治與道德生活的根本。所以我們可以說黑格爾不僅是詩教的薰陶，而且他注重「禮教」的學養。因為他有了詩禮的陶冶，於是便存了內心裁制，不能像那些狂聽

時代的浪漫主義者那樣狂誕奔放，出些奇特而不近人情的行徑以驚世駭俗。黑格爾爲人之所以散文式在此，其平常處在此，而其偉大處亦在此。其實不僅黑格爾個人如此。大凡平常中行之人，其能脫去凡近，免於下流，以登高明之域，而有奇偉之績者，皆詩教與禮教交養並陶有以使然。

黑格爾因爲有了藝術及宗教（或詩教與禮教）的基礎，但他既不欲作詩人，亦不欲維持禮教的宣教師或道德家，而他最終的目的乃在作一個慎思明辨的哲學家，所以他對於哲學的性質也有特殊的認識。他認爲藝術宗教哲學三者皆是絕對精神的表現，但三者中哲學是藝術與宗教的綜合，因爲哲學能於藝術宗教豐富複雜的內容中，求出一貫的精神和識度（geistige Anschauung），而成爲自覺的思想。（參看『哲學大全』第五七二節論哲學一段）換言之，據黑格爾看來，哲學是藝術生活與宗教的結晶。也可以說哲學所以集詩教與禮教的大成。這種有大氣魄的話，恐怕凡有像黑格爾這樣與“絕對精神往來”，鎔藝術宗教哲學爲一體的人纔說得出來。而黑格爾所謂哲學，其主要部份就是「理則學」，Logik 茲從孫中山譯爲理則學，見『心理建設』第三章。我個人偏見，以爲邏輯二字，如欲義譯，應以譯爲理則學爲最善。理則學三字含有研究推理或思想的法則，原則，方式或絕疇的科學（The science of the rules, forms, principles of catogorics of reasoning or thought）之意。而他的理則學，乃是研究純粹觀念的本體論或道體論。我們也可

稱之爲「理學」或「道學」。他的理則學(或理學)上的最高範疇(或本體)，或是他所謂絕對觀念或絕對精神，也就是他所謂「太極」(das Absolute)。而太極就是絕對真理，同時也就是「心」或絕對意識。因爲黑格爾從認識的立場，根本認爲心與理一，心外無理。(請參觀本刊第一百四十七期拙著「朱熹與黑格爾太極說之比較觀」一文)所以黑格爾的理學，同時又是「心即理也」的「心學」(Idealismus)或唯心哲學。總結起來，我的目的在指出黑格爾思想所取的途徑。用新名詞講來，是欲融匯藝術的及宗教的經驗，以建設他的形上學或唯心哲學。若用舊名詞講來，則黑格爾是欲根據詩教及禮教的陶冶，以成立他的理學或心學。換言之，至少我們可以說黑格爾是維護並理性化西洋的詩教與禮教的人，同時也是西洋的理學或心學集大成的人。

黑格爾的心學或理學之最大特色，就是他並不蹈空談玄。他所以然之故，就是因爲(一)上文已經說過，他自己本來就是個足踏實地的論文式的人。(二)他的唯心的哲學，是有了經驗的事實和科學的根據的。(三)他的全部思想，是始始澈終建築在他的緊嚴的矛盾思辦法上。記得詹穆士曾分哲學爲「厚的」與「薄的」兩種。厚的哲學是指有充分的科學事實與經驗材料的哲學而言，薄的哲學是指只憑乾燥的邏輯分析，及空洞的主觀玄想的哲學而言。他雖然素來反對黑格爾，但亦不能不承認黑格爾哲學是很「厚」的。黑格爾的自然哲學，雖是他全部哲學中最薄弱的一部份，但亦足以表示他對於當時的自然科學，

有了“趕得上時間”(up to date)的智識。而他對於數學會有很深的研究，更是無可疑的。一八〇五年冬季和一八〇六年夏季，他都曾在耶拿大學講授過「純粹數學」的課程。他在課程指導書內已宣布於一八〇七年夏季再繼續講授「純粹數學」一科。但因耶拿之戰，把他的教授飯碗也附帶的打破，竟沒有教成功。說他關於數學還著有專書，不過可惜稿本已經遺失，今已不復可得了。至於他的歷史智識，特別文化史如哲學宗教藝術史等知識之淵博，幾乎可以說無人能及。而他能夠從如許紛繁散亂的歷史事實中去求出一個一貫的條理來，成就他“通古今之變，成一家之言”的歷史哲學，更沒有人不承認他有極充實的事實的和科學的(歷史科學的)根據。

至於黑格爾所用的哲學方法，我於上文已略為提及，就是矛盾的思辨法。即是以子之矛攻之盾的方法。此法一方面是一種藝術，非呆板地可以學習模倣，而一方面又有其緊嚴性與必然性，一如音樂中音調之高下疾徐皆有一定準則，不可絲毫移易的。此法貴在用慧眼觀認出事物間矛盾衝突之點，然後於殊途中求同歸，於相反中求相成，以達到有機合一的真理或實在。此法也可以說是從遠處大處或全局着眼，以解除調和局部間之矛盾衝突，使之各如其分各得其所的方法。黑格爾對於此法之特別妙用，在於觀出精神生活及歷史事實中矛盾衝突之點，而解除之，以求得貫通一致的歷史識度。他又慣於用之以分析哲學上的範疇。譬如他最能於有中看出無來，無中看出

有來，而成立他有無相合的有限存在(Dasein)說。他又看出物不能離心而獨立，心亦不能離物而獨立。物無心則盲，心無物則空，因而成立他的心物合一的學說。他又知道生中有死，死中有生，因感得生死之矛盾性與相對性，而求得超脫生死，解決生死問題之至理，叫做“死以求生”。他每次解除一矛盾而求得一綜合，便獲得一正反合的三分範疇。普通人只看見黑格爾一串一串的三分範疇之呆板無聊，殊不知他每一正反合的三分方式都是每一次發現矛盾，征服矛盾的收穫。因為真理既是由於調和矛盾的雙方而獲得，所以他求得的真理總是帶有似非而是的“矛盾偽語”(paradox)。‘如我即非我，非我即我，爲己即所以爲人，爲人即所以爲己’。又如‘當下赤裸的見聞，即是最空虛的見聞，最具體即最抽象’等，都可算作矛盾的真理(dialectical truth)。中國的哲學家雖無有緊嚴的矛盾思辨法，但老子也有矛盾思辨的藝術天才，所以他知道‘正言若反’，意謂真理好像是矛盾的道理。因此他發現許多如‘後身身先，外身身存’，‘大智若愚’，‘大巧若拙’，‘不自大故事其大’等矛盾真理。王陽明也有‘有而未嘗有是真有也，無而未嘗無是真無也’的矛盾偽語。而黑格爾所發現的最根本的矛盾真理，就是“死以求生”一語。據開爾德(Edward Caird)說，“死以求生”(to die in order to live)一語，足以代表黑格爾學說全副的神髓，亦足以代表耶教最高的精義。蓋耶穌之死於十字架而能復活，即死以求生的至理之具體的象徵也。

總結起來，我上面所討論的結果，可分五層：

(一) 黑格爾的藝術學養——他的詩教。

(二) 黑格爾的宗教學養——他的禮教。

(三) 黑格爾合藝術與宗教為一體的絕對唯心論的哲學——他的理學或心學（注意從內心深處出發以創造自由的理想世界的心學）

(四) 黑格爾哲學的科學基礎——自然科學、數學，最基本的乃是他的史學。

(五) 黑格爾的矛盾思辦法，和用此法以求得之代表他的精神和耶教精神的人生至理——死以求生。

我想耐煩的讀者，如果從篇首細讀到這裏，一定忍住要生氣責備我道：

據你所標的這個時髦的投機的題目，說要告訴我們黑格爾處國難時的態度。然而你說了一大篇，盡說些抽象的哲學，連國難二字提都不提。我知道原來你乃在故意假借新穎的題目，以引誘我們來聽你談乾燥無味的黑格爾哲學。我們真是上了你的大當！談黑格爾哲學還罷了，你又復附會一些詩教禮教，心學理學的一套陳腐古董，更使我頭疼！我恨不得立刻請出一位捉妖打鬼的洋博士，來醫治你的頭昏，同時也可以醫好我的頭疼。總之，閒話少說，請即趕快直截了當，歸到本題，告訴我黑格爾處國難時的態度究

竟如何？當法軍佔領德土時，黑格爾曾打電報沒有？曾發宣言沒有？他曾公開演講了若干次？他抗法救國的標語如何？想來，至少他曾散傳單無疑不然，他總少不了要發出一個重要的快郵代電，以表示他愛國赴難的決心，而解釋別人對他的誤會？諸如此類的問題，請你快快答覆。

那麼，我只好答道：我也是眼見得妖怪鬼魔邪說詭辯的橫行，而有略盡廓清掃除之棉薄的苦衷與微意的人。幸勿擡出洋博士來嚇我。我總覺得用中國哲學史上的名詞及學理，以解釋西洋哲學，實最正當的辦法。至少總比不批評地輾轉抄襲生硬無當的東洋名詞，甘心作藝術家販賣劣貨的奸商的辦法，要適當多了。至於說到黑格爾對國難的態度，我須得先告罪一聲，然後答道：

我早已重言申明黑格爾是一個很平常的足踏實地的散文式的人，像你所舉出那些轟轟烈烈的壯舉，當然是他望塵莫及，萬做不到的。據我們所知道的：當一八〇六年普法戰事將爆發時，他正忙於寫他的『精神現象』一書，欲藉以賣點稿費以維持生活。拿破侖於是年十月十四日打到耶拿，而他的『精神現象』恰好於十月十三晚夜半寫完畢。這到是很湊巧的事，不過有神經過敏的人故意把這事神話化，說黑格爾於砲火聲中得天神保佑與啓示，居然把『精神現象』傑著完成云云，未免有些無聊。第二天清晨兩軍快要開戰前，法軍已開始搶劫，有幾

個兵士竟撞入他的住室，加以種種威嚇。黑格爾於無法可想之際，忽發見一個法兵帶有「榮譽軍」三字的胸章。於是黑格爾便操他素來諳熟，在福蘭克府當塾師時頗受東家賞識的法語，用理性來打動他道：“向一位帶榮譽章的軍士，一個毫無抵抗的文人總該有要求以禮相待的權利。”他果然因此得免於難。及戰事正烈時，黑格爾於百忙中把「精神現象」的底稿，塞在衣袋裏，便逃往耶拿大學校長的住宅裏躲避，因為該宅有法兵保護。到戰事時他還親眼看見拿破侖騎馬耀武揚威的從耶拿城中走過。幾天後黑格爾於致友人的信中，對於拿破侖尚表冷笑式的同時又極誠摯的欽佩之意，並祝他萬福，稱之為志在制馭世界的“馬背上的宇宙精神”(Weltgeist auf dem pferde)。但是我們須知道當說此話時，黑格爾心中也許自負的暗付道：“你是馬上的宇宙精神，但不才乃是書室中的宇宙精神呢。我們且看宰制世界的思想的人，與宰割世界的地皮的人，誰的功績較為悠永偉大罷！”過了很久之後，黑格爾對人說道：“拿破侖以蓋世的天才來擄取武力的勝利，實正所以表示徒恃武力之究竟不值一文錢。”我們要知道黑格爾本來是一個同情法國革命力爭自由平等的先覺之士，當他在大學時代，他曾與謝林諸人組織了一個政治團體，鼓吹革命，還遭學校當局的干涉。有一天他同謝林兩人，還偷着跑到園賓根的公共場所去種植了一顆「自由樹」。但是他却認為武力及恐怖政策非實現革命理想的工具。所以他之反對及輕視拿破侖，實具深意，非同小

可的。黑格爾有一位朋友對德國前途深抱悲觀，黑格爾曾有信安慰他道：“只有知識是惟一的救星。惟有知識能夠使我們對於事變之來不致如禽獸一般之儼然吃驚，亦不致僅用權術機智以敷衍應付目前的一時。惟有知識才可以使我們不至於把國難之起原認作某某個人一時智慮疏虞的偶然之事，惟有知識才可以使我們不致認國運之盛衰國脈之絕續僅繫於一城一堡之被外人佔領與否，且可以使我們不致徒興強權之勝利與正義之失敗的浩歎。”聽說黑格爾爲愛國心所激發，也曾寫了兩本小冊子，說明德國衰弱之原因及復興之途徑。但因找不到出版處所，因此從未發表過。戰亂後他承友人介紹在班堡(Bannburg)藉辦報以糊口。但在法人監視之下，言論不得自由，他連發表社論的機會都沒有，只能記載些官樣文章的事實以塞責。但他與朋友寫信還要說俏皮話。他說：“我現在閱歷既深，纔知道真正奉行聖經中的教訓，就是：先尋着了衣與食，天國自會加上與你。”

據此足見我雖盡力描寫黑格爾處國難時的態度，充其量也不過如是而已。就是：(一)對勝利者拿破侖表示佩服，(二)與朋友寫信發牢騷說俏皮話，(三)作小冊子不得發表，(四)當新聞記者不敢作社論，還有(五)向着軍人講禮義，(六)抱起稿本避難……如是而已。此外他對於當時德國的大難，現在沒有什麼了不起的態度，如剛纔所假說的那位讀者所懸想，足以供我們大書特書的。就是因爲這個原故，我纔借題發揮，大談他

適哲學思想，以充塞篇幅而對付本刊的編者與讀者。但我現在須得取莊嚴鄭重的態度申明的，就是黑格爾全副的熱情，志氣與精神，差不多盡貫注在他的學說裏，而並未十分表現於外表的末節上。所以我相信聰明的讀者當不難從他的學說中或從他著作的字裏行間去認取他對國難的態度。而且我相信我們不但可以察出他對國難的態度，其實，小之他對於解決個人精神的難關的態度，大之他對於應付世界的來日大難的態度，也不難認取：他注重詩教，使人有美的陶養；注重禮教或宗教，使人有道德的陶養（宗教為道德之本，道德為政治之本）；注重確證理性的無上尊嚴征服一切不合理的事物的最後能力的理學，與從內心深處出發以創造自由的理想世界的心學；注重科學知識，特別注重文化歷史的研究，以明瞭祖國的民族精神，立國根本，以及古聖先賢所遺留下來的國粹或文化之所在；注重根據殊途同歸，相反相成的原則，從遠處大處及全局着眼，以解除並調和局部間之矛盾衝突，使之各安其分各得其所的思想方法，並注重據此方法以求得的「死以求生」或「殊中求生」的信心希望拚命精神的人生至理。這就是黑格爾認為對個人，對國家和對世界的大難應持的態度，而且這就是黑格爾個人澈始澈終，數十年如一日，所身體力行，可以質諸天地鬼神的态度。

錄自『大公報』底『文學副刊』第一九九和二〇〇期
(一九三一，一一，二和九)

黑格爾印象記

何陀著 賀麟譯

記得我的學生生活開始時，有一天早上，我充滿了信心，但是又有點怯懦的樣子，冒險走進黑格爾的教室。他坐在一個大講座之前，他正慌忙翻閱着亂紛紛堆積在書桌上的書籍和稿紙。他的樣子很出老，身子微微有些彎曲。但是又表示一種沉毅有力的態度。穿着一件灰黃色的長袍，由兩肩拖齊地上。就他的外貌看來，實沒有甚麼很令人注意的地方。身材不甚高，面貌也不動人。他的全部品貌，令人回憶着舊日一種奉公守法的舊紳士，使人得着一種忠實正直的印象。而我對他的面容的第一次印象，尤其使我不容易忘記。他的面容，色灰白而有紋，

好像沒有生命似的。眉尖所反映出來的，並沒有破壞的情感，祇表出一種深思苦索的長歷史。在過去四十年的沉思和摸索中，雖經過懷疑的痛苦，心靈的衝突與醞釀，他好像並不感覺得難受，至少也並不覺得無法支持。祇有一種不息的衝動——把他少年時在活的天真中所發現的真理的種子，用更深邃的系統，更豐富的材料，更謹嚴的理則，發揮出來的衝動，使得他眉宇緊繃，面頰瘦削。當他的心思沉睡時，面貌略呈枯老憔悴。但當他心思清醒，以發揮出其積年來所完成思想系統時，則滿面皆緊張有力，誠摯之意溢於言表。試看其頭容何其莊重！鼻形何其端正！眉宇何其高曠！面頰何其安詳！信印之高潔，對於事無大小之正直不苟的態度，和認真理為唯一安身立命之所的明白自覺等等特性，皆深印於其整個面貌之任何部位中。我滿以為從他這裏可以得着驚人的感人的關於哲學之討論，但結果出我意料之外，關於這類材料，我一點也未聽着。當他剛從荷蘭國旅行歸來，我們去看他時，他盡談些荷蘭城市如何乾淨，土地如何肥沃，原野如何青蔥，生活如何舒適，以及油沼河道水磨馬路和藝術的收藏等等。談半鐘後，我也好像他一樣到荷蘭去走了趟似的。

“當幾天之後，我看見他坐教授椅上時，對於他的演講的外表和他的思想之間何以會如此懸殊，一時我真莫明其妙。他坐在那裏帶一種疎散而不痛快的神氣，一面說話，一面把他的長講稿翻來復去講，不久又乾咳兩聲，使他不能順暢演講下

去。每說一句話，與前後所說的好像全無關係。又好像是經過許多曲折，才破碎般從口裏逼出來。每發一音，出一語，都好像半吞半吐似的。從他蘇邊的土音裏，而得一特殊注重，好像他所說的乃天地間最要緊的東西似的。但是他的言動舉止，處處表示一種誠摯態度，足以引起人的尊敬。雖然，我在他班上感覺着種種不舒服，雖然我對於他所講的能懂的也許很少，但是我覺得我是毫無抵抗地被吸住了。及我久而久之，因熱心和忍耐聽講，把他演講外表方面種種缺點，習以為常了。於是立刻覺得他的演講之笨拙的外表與其精深的內容，乃恰好融合起來，成為一有機的整體，自有其特殊風味，而不可以通常見解去判斷。

“真正的流利暢達的演講，須要將所講之材料核算清楚融化於心方可。不然僅是伶俐之口牙，用無聊之刺激語，亦可以把時間混遠，終不能超出庸俗之範圍。反之，黑格爾的工作，乃在於從事物之最深的本源處，以喚起最有力量的思想，而使此種思想，對於他的聽衆，發生活的力量。因此每說一句話，不得不想了又想，改了又改，煞費苦心。於黑格爾演講的姿態外，要想尋一更顯明切當的例子，以表示思想之衝突的過程和思想之產生的苦工，實更無法想像了。有如古代的先知，愈猛烈地和語言掙扎，則愈能用含蓄有力的語言以表示他們所把握住的真理，或他們被真理把握住的思想。而黑格爾之與言語掙扎之用全力把握真理，而用含蓄有力之語言以表達思想，亦復近

是忘懷於其所研究之題旨中，他好像欲從此問題之本身澈底加以發揮，而不顧及他的聽者是否了解。一種渴欲聽衆明白的誠意，使謹嚴莊重的態度不致於引起反響，反易於使人接受他辛苦得來的思想。開首他已經訥訥然說話，勉強繼續講下去，又另行起頭談別的，又忽然中止。說兩句又默想一下，好像老找不着一適當的字。有時碰巧適當之字來臨，好像具有顛撲不破的確定性。……此時我們好像聽懂了他所說的一個命題，盼望他繼續發揮下去。但是沒有希望。不惟不進步發揮他的思想，而且用同樣的字句，老釘着一點繞彎子。但是若因感覺厭倦，暫爲將注意力轉向別處，及回過頭來，再繼續聽下去時，又覺失掉了他講演的線索。因爲從貌似無關宏旨的間接步驟，他慢慢地謹慎地把一個思想加以限制，以表示其偏於一面，又將其思想分裂成種種方面而使之陷於矛盾。而忽然間從恰於此思想相反的方面以尋出解決其矛盾之關鍵，而獲得一較高的調和。所以像這樣，他總是謹慎地把前面所說過的重述一番，加以新的分析，加以更充實的內容，使之深刻化，使之改頭換面。在這種歷程中，一個很奇偉的思想源源流出，經過曲折與衝突，時而孤立，時而聯合，時而停頓，時而望前一跳。但是無論如何，總是循序漸進，達到最終目的。即使有人具有充分眼光與智力，不左顧右盼，專心一志以聽講演，就可看見他如何把他自己的態度弄得很緊張，內心弄得很痛苦，他的思想是達到這樣的深度，他的思想是被分裂成這樣無窮的對立體。真好

像費了氣力所贏得的東西，隨時都可以失掉。而當理智以達到最高努力之後，反不得不自認其能力有限，靜默不敢出一言。但是又恰在這種表面上不可解釋的思想之深處，以有力的精神，最平靜地最確定地活動於其中。到了此時，他的聲音忽然提高，他的眼睛銳利地映射住衆人，好像是被信心的火燄燃燒着似的。而此時他說起了來，也流利而不躊躇了。他把靈魂的高處與深處皆一一測量透。凡是他這些時候所說的，總是詳盡明白，具有簡單自明之力。任何人可以把握住他的思想，就好像他自己所發現的所想到的思想一樣。於是前此一切拙笨的思想方式，盡皆消散了。而當初思想尚未喚醒，尚在夢昧中過日子的沉悶，也煙消雲散了。

“……………黑格爾自幼即立定堅卓志向，不倦地以從事於各種科學的研究。到後來有幾年中他簡直如像席勒，離開世俗過好像在寺院中的生活。而同時參加實際生活的衝動，仍然在心中醞釀。當他離開退隱的生活時，外界的阻礙多方面地壓迫他。生活逼迫他受嚴重地教訓。雖然他一方面很清楚地認識科學之完全改造的必要，但是他深知其己身力量不能完成此種改革工作。因為他是一個具有堅強性格的人，祇有經過長期的生長歷程，在壯年的成熟期中，才能夠將其深邃處顯現出來，將靜默期間所久已發揮出來的思想到晚年方與以成熟的完成。當我初次認識他時，他的主要著作已經出版了，他的地位已經高了，他的外面環境已經順利了。這種慰藉與平安，使他

全部的態度異常和藹，祇有他的性情，爲身體的痛苦所麻木的，方有例外。當我遇着他天天在散步時，我是如何地喜歡。雖然他向前走動好像很吃力，但是他實在比我們這些年青人較雄壯而有氣力。任何一種遊藝的聚會，他隨時都願參加。其實，當他年齡愈增，疏散修養是於他更爲必需。這時誰也不能認識他是代表當時時代之真精神。他隨時都願意談話。但是他總力求避免學術方面的題目。當天的消息，城內的軼事趣談，最受他歡迎。政治的消息，藝術的材料，也佔據他注意力之一部分。因爲他的目的就在於娛樂與消遣，所以他每每贊成他平時所反對的東西，維護他平時所攻擊的東西。而對於我之耿直認真，他也不欲激怒於我。他這時所表現出來的，是如何有趣。若果有人同他散步，他老不能向前走，因爲他走不到幾步又站住說話，指天畫地的，有時甚至開心大笑一聲。而且他無論說什麼東西，即使他所說的毫無道理，故意說來引起辯爭的；因爲他說得異常明白而有力量，所以也不禁對他表示贊同。在赴音樂會與戲院時，更是一個有趣致的伴侶。活潑有意趣，預備鼓掌喝采，隨時都想說話談笑。即使他在普通社交場中，他也是很歡情自得的。特別是他所歡喜的音樂家，戲曲家，詩人，最能使他滿足快樂。但是辦起事來，他的銳敏的知力，使得他對事嚴格認真，反復考慮，到了異常遲疑與粘滯的地步，每每令爽快而有決斷之人失望。但是若果決定一事，既決之後，則不能改移。因爲應付實際事務，他並不缺乏識見，他所感困難的地方，

乃在於如何執行方面。而每每事情愈小，他愈覺難辦。對於以立異爲高，處處與他所努力的方面持反對態度的人，黑格爾絕不與之敷衍。尤其是他們這些人，對於他所尊崇的真理缺乏任何固定方式的認識，使他感得痛苦。除非他心境最快活閒散時，他絕不與他發生任何關係。但是當朋友們同他聚在一起時，他是如何比別人更爲可愛呀！對於瑣碎的儀節，他素不甚重視。但是一種中產人的，有禮節的樸直，當說笑時出之以說笑，當鄭重時出之以鄭重，但隨時他都有一種談諧之趣，可以使接近他的人不知不覺地變爲他的同調。他喜歡與婦女交際，在社交中，他很能了解她們。而最美麗的婦女，一定可以得着他游藝式的尊崇。因此在老年的生活中尚保持青年的活潑。距他早年幽居獨處勞苦工作之時期愈遠，他晚年在社交中所享受之快樂也愈大，好像他思想的高深須於他人之平庸瑣碎處，以求補償似的。有時他很歡喜最普通的人甚至於抱一種談諧的態度，而認世俗的人最爲可取。但是當他於必要時，在大庭廣衆中，奉公執禮時，他又是何等鄭重！而對於向他求幫助求指導的人，他又如何竭精盡力，犧牲很久的時間，去攷驗他們，去贊助他們。昔日柏拉圖曾稱揚蘇格拉底如何在享樂最高的潮流，在宴會間常保持完全的清醒與節度，當別人都在睡覺時，他繼續與人飲酒談哲學，一直到鷄鳴天曉時，別人皆醉倒不起，而他仍走進學校講談如平日。一直到第二天晚上才退臥休息。我可很確定說，在我看見過的人中，祇有黑格爾在我眼裏，

才可以代表此種愉快的，不倦的精力之影響，而具有一種令人永不會忘記，實現此種影響之靈活力量。”（見 Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, PP. 383-399, 自 Edward Caird 所著 *Hegel* PP. 97-102 譯出。）

錄自『清華週刊』第四十一卷第五期（一九三四，四，二三出版）

黑格爾傳略與黑格爾復興

方天白編譯

一 黑格爾小傳

一七七〇年八月二十七日，在德意志符騰堡 (Württemberg) 公國的首府司徒嘉特 (Stuttgart)，誕生了思想史上永垂不朽的偉大哲學家黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)。他長其同鄉謝林 (Schelling) 五歲，遲席勒爾 (Schiller) 十一年。

這士瓦本 (Schwaben) 的高原，有許多特點和德國 其他各地不同；人情質朴簡素，而熱烈的信仰新教主義。是地位雖

屬南部，却兼有德國南北兩部的性情，而是北部普魯士之剛直，嚴正，合理性與南部住民之多情底(Gemüt) 夢想底性格的混合。我們在黑格爾的哲學中，是不能忽視掉這兩種性質之渾和的。冷靜澄澈的推理，如火如荼的探究真理的意氣，同時，令人解頤的高尙的幽默，合奏着那所謂絕對底觀念論的交響曲。

黑格爾的父親，是德國的財政官吏，而為忠厚正直的市民。母親像是有良善性格和教養的婦人，在黑格爾十四歲時，就棄下了弟妹三人而長逝，在黑格爾的心中，常生起追憶之思。弟盧得維喜 (Ludwig) 為軍人早死，惟妹克利斯諦亞納 (Christiana) 與其相處較久，手足的情愛也很深。

黑格爾五歲入拉丁學校，七歲轉入是地之中學 (Gymnasium)。喜耽讀各書，孜孜不倦。尤寄心於希臘的詩文，而好索福克 (Sophocles)，說是曾將他的『安諦歌尼』(Antigone) 翻譯了兩次。而『安諦歌尼』給他的思想以如何深的影響，凡讀其著書的人，都可以看到罷。在這時代，他更養成了一種難得的習慣，就是將他所讀的書之內容，作忠實的拔萃。這習慣，是黑格爾最顯著的特點，他一生遵行，未嘗稍懈；而這種可以尊崇的態度，不僅是其思維之客觀的態度的表現，同時也是其準備知識上與哲學上之賅博豐富的內容的手段了。

一七八八年，黑格爾十八歲，中學卒業，入杜平根 (Tübingen) 大學之神學研究室，歷五年之久。是時與其同學之詩人

赫爾得林(Friedrick Hölderlin)相識；兩年後謝林入學，三人遂成莫逆之交，彼此切磋論學，形影不離。杜平根的這幾年，在黑格爾的一生，恐怕要算是最足紀念的青春黃金時代罷。

黑格爾，赫爾得林和謝林，那時都是希臘精神的崇拜者。三人在熱烈的友情的團結下，各以其旺盛的思維力，聚集若干其他友人，共同研究柏拉圖，康德和希臘的文化生活。而當時的哲學文學運動以及轟轟烈烈的法國大革命，更激起了住在久被大小暴君壓迫下的杜平根的這些青年。前者，在由康德，席勒爾，馮保德(Humbolt)等人所完成的所謂自由理想主義之動力下，赫爾得林與黑格爾的影響最大。後者，竟驅使這滿腔熱血的青年，糾同謝林和許多同學，於春季晴和的某日，在杜平根的市場上植樹了自由紀念樹。

但是黑格爾，並不是徒對法國革命的讚美者。他從這時代起，已經潛入冷靜的反省，而表現出對浮薄的殉清主義的反抗了。他的直觀現實，雖養成了被有人間錫以“老人”之綽號的思慮，但在其思慮的背後，却永遠燃燒着追求真理的熾烈的熱望。如第爾泰(Dilthey)說的，他實是“雖然沒有青春，但即到老年，那胸中仍有焰焰不絕之烈火的人。”這特徵可以在這時代黑格爾寫的『國民宗教與基督教』(Volkreligion und Christentum)之斷片論文中看出。他不滿於說什麼“啓蒙”，“人類之知識”，和什麼“種族之進化完成”的“空唱家”與“萬應靈藥商人”，排斥爲法國革命之原理的抽象底自由，而表現出欲由其

體的國民精神與國民宗教之振興，以挽救墮落的現代的意氣。我們在這些斷片內散見的文句中，當能明顯地看出他後來思想的萌芽罷。

一七九三年修畢大學課程的黑格爾，希望甯以學問立身勿爲牧師出世，就選了當時對於好學之士爲最便利生活方法的家庭教師之一途，在瑞士的百倫(Bern)及美茵河畔的法蘭克福(Frankfurt am Main)，前後渡過了六年，以至一八〇〇年。這六年中，開始了他一生中最沉潛的思索生活。在百倫的居住，是百倫貴族斯泰格爾的家中。因此，他得到觀察當時代表底貴族政治之機會。靜居在離別了故國故人的寂寞生活中，他之冷靜的考察就益加深沉；同時不斷的和謝林通信，以留意行將成熟而長足進步着的德國思想界。斐希特，謝林，席勒爾等人的擡頭，以及革命後在混亂的狀態中開始現出的向新世界的曙光，深深擊動了黑格爾的心弦。但是他在這激烈的刺激中，却更加沉潛於獨自的思索，而其研究，也從神學底方面展開到哲學底方面了。黑格爾在百倫時代所寫的斷片，爲數甚多，其中以『耶穌的一生』(Das Leben Josu)及『基督教之積極性』(Die Positivität der Christlichen Religion)等著爲中心。『阿爾卑斯旅行記』中，也極顯明的流露着他的風格。他離開百倫前寄贈給赫爾得林的詩 *Elleusis*，也就是爲推進他的思想到深處的炬火罷。那幽玄的章句，在直觀與想像中吐露着對“唯一而完全”之真理的認識。一七九七年初，黑格爾因赫爾

得林之介紹，赴法蘭克福爲商人哥格爾之家庭教師，得晤寄居斐特爾德家中的赫爾得林，互傾闊別的離衷。滯居法蘭克福時的他的思之跡，可於『基督教與其命運』(Der Geist des Christentums und Seine Schicksal) 及『一八〇〇年之體系斷片』(Systemfragment von 1800) 中看出。在前書中，能使其百倫時代的研究更深入哲學之境；且於宗教的解釋以及道德性與感性之關係的問題上，展開黑格爾獨自的思想，而表現出對康德之意識底反對。以生命，命運，愛的三種觀念表現出來的形而上學底思索，便說明這時代黑格爾的體驗是如何的深沉，同時更顯示出日後純化爲辯證法的他的方法之具體底形態。後者斷片之晦澀的文章，可以說是訴說他之達到這體驗的深處，是如何難以言表的東西罷。一七九九年一月，黑格爾喪父，承受了若干遺產。因這經濟上的寬裕，遂決計想到哲學中心的耶拿(Jena)，往就當時已經開名的謝林，開始作學問底活動。

一八〇一年一月，黑格爾赴耶拿；旋充是處大學的私講師，開始了講壇的生活。作講師，助教授(一八〇五年)的六年間，講了論理學，形而上學，自然哲學，純粹數學等等。一八〇一年發表了最初的公刊論文『斐希特哲學體系與謝林哲學體系之差別』(Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems)，及其就職論文『關於行星的軌道』(Dissertatio philosophica de orbitis planetarum)。一八〇二年，和謝林共同刊行『哲學批評雜誌』(Kritische Journal der Philosophie)，在

其中揭載了五篇論文——『哲學批評之本質』(Ueber das Wesen der philosophischen Kritik),『常識與哲學』(Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme),『懷疑論與哲學的關係』(Verhältnis der Skoptizismus Zur Philosophie),『信仰與知識』(Glauben und Wissen)及『自然法論』(Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts)。這些著作的內容,表面上似乎黑格爾是追隨謝林的思想而爲其辯護,但是在其內面,却可以看出自己的哲學快要和謝林決裂的準備。百倫和法蘭克福時代的思索,於此耶拿時代,便在論理上純粹化,培植成黑格爾哲學。而其唯一大著『精神現象論』(Phänomenologie des Geistes)也於是時完成。

一八〇六年十月十三日,拿破崙破普軍,長驅陷耶拿。在砲聲隆隆下,仍走筆作其大著的最後一章,卽知難處,纔攜而走避前任耶拿校長加不拉之處。他這時給友人尼特漢瑪的信中說:“我看見了皇帝。看見了世界的靈魂騎着馬巡行市中。現在,看着這人騎馬通過此處,而他就是支配世界全土的人,不禁使我生奇特之感。”但是恐怕他沒有預料到:他身邊攜帶的稿子,纔就是優於一世之支配者的偉大不朽的無價之寶罷。翌年(1807),『精神現象論』全部著成出版;謝林與黑格爾的友誼因此完全斷絕。這部大著,實爲思想史上最具有價值的偉大的勞作,敘述精神現象從其最初的直接底感覺性到達絕對知識的棘荆之途,并描寫“發見的航海”(真理之探求之意——譯者)。

耶拿被法軍占領後，大學被封，黑格爾便又陷入窮途。後幸得友人尼特漢瑪之助，担任班堡 (Bamberg) 新聞之編輯。一八〇八年，又應尼特漢瑪 (當時為高等學務委員) 之聘，為努連堡 (Nürnberg) 等學校校長，在任八年，這時的生活極愉快幸福。他為實施高等學校的哲學教育，著了『哲學階梯』(Philosophische Propädeutik)，又常在演說發表他對於教育上的意見。一八一一年九月，四十一歲的黑格爾，和努連堡元老院議院卡爾·托赫爾之女瑪麗 (二十一歲) 結婚。長在孤獨中的他，纔走上幸福之途。他給尼特漢瑪的信中說：“我的地上的目的是達倒了。因為在這世上，只要有了職業和妻子，就萬事皆休了。此二者，是我們為人應求的主要項目，其餘則不過節註而已。”由此可想見他當時的快樂。一八一二年，發表其第二大著『論理科學』(Wissenschaft der Logik) 上部二卷，翌年著中部，至一八一六年纔完成了下部，這是努連堡時代最大的收穫。

是年秋被聘，為海德爾堡 (Heidelberg) 大學哲學教授，講授哲學史與美學。翌年刊行『哲學全書』(Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundriss) 第一版。更在『海德爾堡年報』(Heidelberger Jahrbücher) 中，發表『耶可比哲學批評』——“Ueber Friedrich Heinrich Jacobi's Werke”——及『關於符騰堡政體』——“Beurteilung der im Druckerschiedenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und

1816”——的兩篇論文。當時他的哲學弟子，還比較很少，僅有 Y. Cosin, Hinrichs 等人。

一八一八年，繼斐希特任柏林大學哲學教授。他一生中最適意的時代，就是在柏林的這最後十數年了。十月二十二日，正式授課，在課堂上作了一篇很長的演說。他的結論是：“追求真理的意志，對精神偉力的信仰，才是研究哲學的第一條件。人應當使自己適合這最高存在，而加以尊重。精神的偉大與偉力，無論如何反復說明，亦非詞費。宇宙之隱秘的本質，不能當認識之勇氣，吾人必闡發其豐富與神秘于認識之眼前，而享受其豐富與神秘可也。”抱着這種熱烈的希望，便順次講述了他對於歷史，藝術，宗教，國家，社會等等的哲學底意見。一八二一年，發表『法理哲學綱要』(Grundlinien der Philosophie des Rechts)。在其序文中，有“現實即理性，理性即現實”的意義深遠的文句。自是黑格爾的聲名纔高揚於世，各地來學者逐漸加多了。再由 Ph. Marheineke, C. L. Michelet, J. E. Erdmann, D. F. Straus, K. Rosenkranz, Bruno Bauer, L. Feuerbach, Werdor, D. Ed. Caus, D. Hennig, D. H. Hotho 等附和提倡，黑格爾哲學學見昌明，而有黑格爾學派的興起。這時的黑格爾，也一反其青年期退隱的研究生生活，而在社交上大肆活動；一反其哲學之難解難近，而為寬厚和藹，而遇知人弟子，也異常懇切。親炙黑格爾的霍素(Gustav Hotho) 教授，敘述他的印象道：“詞藻豐富的不放鬆旁人的巧言妙論，固非先生之

所長，然紳士的儀禮溫然，綽然有餘裕的崇巍，與得體的諧謔結合，而需要真摯的時候，又見嚴肅之氣，無論何時表現不變的意氣渙發，使在先生之周圍者，誰也本能地感染那同樣的感覺。……埋頭研學的青年時代，是非常退隱的，到了晚年，却一變而好交際朋友了。先生高深的思想，似乎要能使其他平凡的人得到了解，所以先生喜歡普通典型的人。……對於來求先生之幫助與指導的人，總不厭煩的為忠告，試練，確識而予以談話。柏拉圖在『饗宴篇』中讚歎蘇格拉底在酣宴上很冷靜的保持着節度，到更深夜闌他周圍的人都醉倒或者退了席，仍舊坐着和亞里斯多芬等舉觥高談，辯論哲學……黑格爾先生，在我一生所見到的一切的人中，實在就是可以髣髴這愉悅生活之快樂姿態的唯一的人了。”一八二二，二四，二七，三年，赴荷蘭，維也納及巴黎旅行，歷訪各地的美術館，博物館，尤留意於繪畫，音樂等藝術，在其美學講義上，給與了不少的材料。一八二七年，『哲學全書』訂正第二版書出；又在他的指導下，創刊了『學術批評年報』(Jahrbücher für wissenschaftlichen Kritik)，在那上面發表論文八篇。一八三〇年十月，任柏林大學校長，在就任演說中，他高唱自由精神與大學的自由。翌年，發表『英國憲法改革論』(Vöber die Englische Reform-Bill)，這書是因受當時七月革命之刺激所發表的黑格爾的政治觀。

一八三一年夏，虎疫猖獗。其間黑格爾感覺其以前發表的論理學中，有種種不滿之處。幾經改正，纔發表了第一卷的改

訂第二版。他在其序文中說：“聞柏拉圖曾將其國家篇改訂七次，今對近代更深邃的原理及困難的對象，實不能不加以七十七度的推敲。”記此序文後的七日，正當準備開始作新學期之講義時，突然腹痛如絞，痛苦呻吟一夜之久，在家人環侍和開信驅至的 Johannes Sekulz 前，瞑目長逝了。時正一八三一年十一月十四日午後四時十五分，享年六十一歲。

二 黑格爾主義及其復興

自黑格爾歿後，黑格爾哲學有很長久的期間寂然無聞。直到一世紀以後的今日，纔看到黑格爾哲學的興隆。黑格爾哲學的再興，首先起於新興社會主義國家的蘇俄。因為講到馬克斯主義之哲學底基礎，當然就要推展到黑格爾哲學的再研究，目下在俄國關於黑格爾的論究，異常深化。而現在世界各國對於黑格爾的關心，也成爲一種盛大的傾向。數年前在他的祖國，就有許多研究的文獻出版，並且舉行了國際黑格爾會議。最近，研究并信仰黑格爾的信徒，也日益增多。就是我們東方，雖然在中國似乎還很微弱，但在日本却也很盛行黑格爾的研究。一二年來，日本各雜誌上就常刊載研究黑格爾的論文和專號。黑格爾的著作和關於他的——如 B. Croce, K. Rosenkantz 以至 Plechanov, A. Doborin, N. Lonin, J. Woinstein 等人的研究文獻，都曾譯出了若干部分。去年還成立了國際黑格爾聯盟的日本支部，作着種種的活動。

今年適逢黑格爾逝世百年的祀辰，各地崇奉黑格爾哲學的信徒，都乘機作着狂熱的紀念。“黑格爾復興”(Hegel Renaissance)的呼聲，正和康德哲學在現代已失其意義日就衰滅的現象相對照，一天一天的高揚起來了。

黑格爾復興的呼聲，可以說是由於要打破現在我們所見到的哲學底研究之非生產的狀態所招致的。從來的哲學，一向在所謂追求純粹的真理和嚴密的科學性之旗幟下，竟變成煩瑣哲學；而僅以形式的永遠之真理當作問題，從事微細的真理之形骸的分析，只取了真理之抽象底外形。所以我們聽到黑格爾復興的呼聲時，我們的胸內都燃燒着希望真理的熱誠。

然而所謂黑格爾復興者，是不是說黑格爾的哲學或所謂黑格爾主義的再生呢？事實上，或者也有企圖這種意味的黑格爾主義之再生的人。這是因為自十九世紀末葉雖在德國叫了“返于康德”後，確立了新康德學派的哲學，但不久還是看出這哲學也不能解決問題的不安，結果纔覺得要將理論的根據，再從康德移到黑格爾。要是這種的意味黑格爾的再興，那麼它的本身就是抽象底，而且是惡劣的歷史主義。因為將德國理想主義之哲學底發展從康德推移到黑格爾的同樣過程，來推移康德主義到黑格爾主義，那就陷入將歷史發展的諸階段硬嵌到抽象的——形式的公式中去的錯誤。我們所要求的黑格爾復興之未來的方向，却不在此。而是以黑格爾主義的復興為機緣，以求生的哲學底側面之回復，以及哲學本源去再生。恰如

近世初頭的「文藝復興」，是以古代希臘或羅馬的文化復興爲樞線，而求自中世末期之死的苦悶再生，以及其本身之本源的復生。

爲規定這個方向上的黑格爾復興之趨向，在這裏列舉黑格爾哲學在現代之有意義的若干特質，也不爲無意義罷。

現在哲學所首先正面的不安，可於特殊科學之與哲學的關聯上看出。現在多數的哲學，都有不與諸特殊科學連繫而自行解決其獨立的問題之傾向。以哲學的課題在全體之上，以哲學爲建立在諸科學所得的結果之上的世界觀，或以哲學係以事物本質的直觀爲問題，所以哲學的考察的對象，是現實存在之形式底原理或者是現實存在之本質。因此結果，哲學的對象和諸特殊科學所取的現實底對象，就完全沒有關聯，而且是否定後者的對象的。因爲這種狀態，便必然生起諸特殊科學對哲學的嫌惡與乖離。特殊科學，當其作方法的選擇時，對哲學毫無理解，於是形成似是而非的哲學思索支配一切。我們如看提倡形式社會學的 Leopold von Wieso 對哲學理解之不足，以及根據其哲學採用非方法論的實證主義底方法，就可以明白罷。他毫不顧慮到實證主義是一種哲學底立場或一種形而上學的原理，而其結果竟引出了取實證主義底態度爲其方法的開端，而以所謂社會哲學之如夢的空想的可笑的結論爲其社會學底研究之終結。像這種哲學與特殊科學的乖離，便使其各個領域上現出不生產底狀態，而特殊科學上對哲學的無理解

和嫉惡，將更進而至於爲 Misologie 了。能除去這兩者間的乖離，能在各各的領域上得到有效的成果的哲學底方法，就是黑格爾哲學了。

在黑格爾哲學上，作爲其辯證法底論理學之當然的歸結，是主張一切對立物的統一。現實性之辯證法底展開的過程，對於單純悟性的立場，是妨礙理解的，但在理性的辯證法底立場看來，則認爲是極顯明的事實。就是：“單祇爲主觀的主觀，單只爲有限的有限，單只爲必須是無限的無限，是沒有真實性的。那些東西的本身就自相矛盾，推移到其對立物。”所以黑格爾哲學上的真理，就在這些規定的統一。特殊科學上的有限性無限性，和哲學上的無限性，絕對性，不是作各個獨立的東西而有真理性的，是在兩者對立之中，纔有真理性。這在局部上，縱有種種的限制，但是想到黑格爾哲學的全體系中，縱橫於科學的全領域上所造成的，所給我們的新鮮而豐富的成果時，我們是不能否認這事的罷。

第二種特質，是黑格爾哲學對於社會底—歷史底諸科學的親近性。黑格爾在杜平根的學生時代，便時常研究政治上的實際問題，而尤其注意法國的革命運動；其對於政治底歷史底問題的關心，是週知的事實。然而人們往往以爲『精神現象論』和『論理學』，就是他的哲學體系之基礎，因而認爲他是根據思維過程的新觀點，即所謂概念的自身發展之說，來觀察歷史的社會的生活的。然而恰恰相反，這在他的學說展開上，後來表

現的具體的東西，在他學說之形式上，却是最初的東西。以為以黑格爾哲學底方法上之特點抽象理論為出發點而轉移到具體結論的想法，固然正常，但在事實上，作研究之出發點的，倒是作為思維之結果所得到的具體的東西。所以黑格爾對於為哲學之現實出發點的政治底歷史底問題之深加注意，也可說是決定他的全哲學體系之方向的罷。這個事實，我們拿康德對於為其哲學之現實底出發點的數學以及自然科學的關心與其歸結加以對比時，就更加明瞭。康德底哲學之認識底研究，對於社會底—歷史底科學雖有不少的功績，但其在根本的地方，却反而將這科學的特質導往歪曲之途。在這種見地上，我們在黑格爾哲學的方法中，定能得到對於社會底—歷史底諸科學研究之豐富而圓滿的預約罷。這裏我們且拿社會學上的法則來做個例子。康德主義認識論的法則概念，是捨去了內容形式底原理，因而那法則祇是作為一種普遍性，而不捨應於具體現實性所表示的內容。所以，即如屢舉為現實社會發展之法則的所謂物質能力與利用能力之相互轉變的機械論底法則，也是不能說明具體現實性的。為含糊這種現實性之遊離起見，這種社會法則，固然可用傾向律來說明，但是這不過是說像“木製之鐵”之類的根本矛盾的法則之否定。

綜合以上的事，我們現在可以說，只有辯證法底論理學，纔是真正的現實底存在之論理底反映。在具體底現實性上，不是只可以看出同一的東西的，而在其本質上，存在常在否定性

上顯示着它的本身。所以，不是同等性而是對立性，不是自己肯定而自己否定——換句話說，矛盾才是現實性。黑格爾哲學之基礎方法論底原理，也就是這矛盾。反映那包含矛盾與否定之現實底存在的歷史底發展的黑格爾的辯證法，確實是革命底論理學；而黑格爾哲學的這種革命性，也就是保守底反動底學者抱反感的原由了。並且，也就是這一點，纔大足以補償黑格爾哲學中附帶的種種弱點，以及關於他的形而上學的結論所作的評價而有餘，而使黑格爾哲學的再生，在今日成爲有重要意義的事了。我們所以唱“黑格爾復興”，也正是特別注重——在現存事物之肯定底理解中，含着其否定與其不可避的沒落之理解，將一切生成的形態，在運動的過程上加以觀察，而在本質上是批評的革命的哲學底方法的辯證法。藍甯說過：“馬克斯及恩格斯，認爲那最多方面的，最內容豐富的，而最深刻的發展理論的黑格爾辯證法，是古典哲學之偉大的進步。他們以爲發展，進化之原理以外的一切其他說明，是片面的，內容貧弱的，抹煞歪曲自然及社會上發展之過程（往往聯帶發生飛躍，破裂革命）的。然而黑格爾的辯證法是觀念論的辯證法，在其中，辯證法與觀念論，在形式上完全不能統一。”

三 “黑格爾復興”中之危機

哲學是思想戰線上階級爭鬥的舞台。在哲學上，兩種哲學底主張——唯物論與觀念論之間，作着激烈的爭鬥。著名的

Catholic 底著述家 Max Schillor，在其著作『知識形態與社會』上，極顯明地表徵出這兩種世界觀的階級性。他說：無產階級者思維的特徵，是實在論，唯物論，經驗論，樂觀主義，及辯證法底思維方法；反之，資產階級者的思維體系，則為存在論，目的論，觀念論，先天主義，厭世主義及形式主義。Schillor 的立場，姑作別論，但他這種見解，是誰也不能另持異論的。

所以，在陳述過黑格爾復興對於現代的意義的諸特質以後，同時我們不能不注意到，黑格爾哲學在資產階級哲學者的黑格爾復興運動下，有哲學底法西斯化的危險。如大家週知的，黑格爾哲學，在其絕對底客觀底觀念論中，含有反動底保守底性質；在其辯證法中，又含有革命底性質。資產階級觀念論底哲學者，就把前者的部分取來，乘黑格爾百年紀念之時，在“哲學戰線”上異常活動，開始狂熱地研究黑格爾，並且也在高唱其“黑格爾復興”了。

他們熱心研究黑格爾的根本原因何在呢？我們可以舉出兩端來解釋。第一，他們對黑格爾的關心，無疑是關聯與現在科學的危機。這危機就是說舊思維形式及思維方法已完全瀕於沒落。所有部門的學者——即哲學者，自然科學者，社會學者等等現在都在高叫論理學底方法論底革命之必要。現代科學對這新方法論的希求，是在前述的第一次國際黑格爾會議上表示出來了。

脫除這危機的唯一出路，只有由革命的進步的辯證法底

唯物論之方法論及世界觀纔有可能。但是憎惡唯物史觀的“學者們”，却不理解這事。他們在觀念論，神祕主義及宗教底世界觀之極端的形態中，尋求現代科學底危機的出路。在這種情勢下，黑格爾的絕對底客觀底觀念論，正合乎他們的目的，所以纔發狂似的研究而尊崇起黑格爾來了。

他們對黑格爾關心的第二種原因，在資本主義之世界底危機，和一切資本主義的矛盾的激化。因為資本主義日趨沒落，資產階級哲學也益趨反動化，而想出種種巧妙的形態，以欺騙羣衆。這樣，黑格爾哲學中反動底保守底觀念論底神祕主義底體系，在法西斯主義正可利用作其理論底基礎。而黑格爾著作中高唱國家主義及排外主義神聖化的特徵，也正投資產階級之帝國主義底強盜的國家主義法西斯蒂底氣味，所以百餘年不爲他們重視，甚且受他們歧視的黑格爾哲學，便“時來運至”而大承他們垂青了。現在的所謂新黑格爾學派的運動，大部分是和法西斯主義相連繫，而有其自身的社會底基礎的。他們雖然也講到黑格爾的辯證法，但他們的解釋，是極端“神祕的”解釋！

我們在最近數年出版的黑格爾研究文獻中，對於黑格爾辯證法的解釋，可別爲四種形式。第一是以國際黑爾格會議主席 R. Kroner 爲代表的詭辯底辯證法，第二是以意大利法西斯哲學者 Zentill 爲代表的黑格爾之主觀底觀念論底理解，第三是以 Jonas Cohn 及“左翼”社會民主主義者 Siegfried

Marok 爲代表的批判底辯證法，第四是可以 Anthu·Liebert 爲代表的悲劇底辯證法。

Kroner 是正統底黑格爾主義者，是明確的觀念論者神祕論者。他是從新康德主義者轉變到新黑格爾主義者的。而他的哲學，却帶着國家主義底排外主義底色彩。

意大利法西斯蒂的黑格爾解釋之一般底特徵，是將辯證法逼進“精神底活動的懷”中。主觀觀念論底辯證法，活潑思維的主觀之辯證法，這便是 Zentill “改造黑格爾辯證法”的基礎。

在德國，作着要將康德與黑格爾結合的嘗試。所謂“批判底辯證法”之代表者的 Marok，就是作此運動的先鋒。而正努力在剷除黑格爾辯證法中所有的革命底要素。

資產階級“哲學戰線”中最有特徵的存在，是所謂悲劇底辯證法的創始者 Liobert。他在意識形態的領域上，最徹底地表明着資產階級學者的地位之陷入絕境，以及那矛盾之全無出路。

樺列汗諾夫在四十年前的爲黑格爾六十年忌日作的論文中，早就指摘過黑格爾研究的復燃，同時也豫言過黑格爾研究的復活，未必能得到良好的結果。證諸以上的事實，他的豫言確是中的了。他們——資產階級哲學者，對黑格爾的研究，他們所唱的黑格爾復興，這是要把黑格爾哲學體系中絕對底觀念論之神祕的保守的部分挖出，以充實其貧弱的反動的欺瞞

的法西斯的理論。這是我們在全世界都在搖旗吶喊黑格爾復興的現狀下，所必須特加注意的一點。至於我們戰鬥底唯物論者對於研究黑格爾的態度，首先就須“唯物論底地讀黑格爾”，將其“絕對底觀念論”的特質，作正確的分析。然後再把他的觀念論底辯證法“倒過頭來”，“從唯物論底觀點出發以組織黑格爾辯證法之系統底研究。”這樣，我們研究黑格爾纔不致陷入謬誤，並且一定能得到有效的成果。而在這種態度下，高呼黑格爾復興，纔不失其真正的意義罷。

只有唯物論底辯證法論者，才是德國古典哲學的真正繼承人，也只有他們才真正是黑格爾復興者。這一個 Circle 的學者，在俄國，有 Plechanov, Lenin, 以後的 Deborin, Weinstein 等，在德國，有 Marx, Engels, Mehring 以後的 Wittfogel, Thalheimer 等。關於他們對於黑格爾的發展與解釋，不能在這裏詳細介紹了。

譯者附白：此篇係輯譯三篇文章並稍加修改而成——第一篇『黑格爾傳略』係鈴木棧三郎所作，第二篇『黑格爾復興』係後雄所作，俱載日本『思想雜誌』第二十二號。第三篇原名『哲學戰線上之階級鬥爭』(Class Struggle on the Philosophy Front)，係 M. Mitin 作，載本年十一月之“Inprecor”上，特此聲明。一九三一年十二月二十五日於上海。

錄自『讀書雜誌』第一卷第九期（一九三一，一二，一〇出版）

第二組 概觀之部

紀念黑格爾

葉 青

雖然中國底博士李權時教授說黑格爾(G. W. F. Hegel)在一八三八年還在柏林教馬克思(K. Marx)底書(註一),但是實際上今年是黑格爾死後一百年底週年紀念日。他是一八三一年十一月十四日死的。

如果我們底理論家說亞里士多德(Aristotle)是思想界底巨人是有理由道話,那我們今天也可以仿照他底意見說黑格爾是思想界底巨人。實在,亞里士多德是奴隸社會中學術上遊

(註一) 復旦大學經濟學會編輯,『經濟學刊』,第一卷第一期,李

權時,『從唯物史觀到新唯心史觀』,二頁。

集大成者，理論貢獻甚多；黑格爾則是資本社會中在學術上建有大系統遊人，同樣富有理論的貢獻。他底博學、他底智慧、沒有一樣遜於亞里士多德，而且在他以前只有亞里士多德才足以與他並稱。

單就這一點來說，我們便應該對他表示敬意。何況他還有偉大的貢獻，在自然科學、社會科學、思維科學上都有劃時代的發現呢？

因此我們對於他之死底一百年底週年日子，不能不有所表示。

而在中國這哲學家“不喜歡黑格爾”(註二)、也不知道黑格爾(註三)、社會科學家更是這樣、連要談黑格爾都甘於打胡亂說、遊情形中，我們實在有論列黑格爾、引起大家注意遊必要。他底學說概略、理論貢獻、歷史意義、思想地位、發展情形、以及我們對他底應有態度，均須略為說及，雖然詳細是不可能的。

* * * *

凡是一個有歷史作用遊人物，都不是偶然出現的，而有一種必然的時代背景來產生他。既然如此，則他底行動和思維、

(註二) 張東蓀，「新哲學論叢」，一〇一頁。

(註三) 中國哲學界所譯、所著遺書和論文，淺薄的是杜殿、羅素、杜里舒、等，古典的是康德、休謨、柏克萊、等，對黑格爾則全沒有人注意。

即是說一種事業和學說，也有其一定的時代，絕非偶然出現。

那末黑格爾底時代呢？

他所處時代，就歐洲講來，正在資本主義由商業資本階段走到工業資本階段過渡期間，所謂工業革命是，舉凡鍋爐、汽機、火車、輪船、紡機、織機，一切從死的、靜的、陳舊的封建工具跑出來之活的、動的、有生氣的、新式的重要機械，俱在此時出現，並且由英國而歐陸地推移。社會底構成份子，也發生變動。固着於土地遊入口、開始消逝，流動於城市遊工商入口即市民、與隨之而生亦流動於城市尚未覺悟以致帖服於他遊工人，構成所謂第三階級(tiers état 一譯第三等級)的，則嶄然露其頭角。因而在政治方面，發生了震動歐洲的法國革命，即第三階級、簡直就是市民、打倒貴族階級遊運動。

德國底經濟，雖然比美國、法國、落後一點，但一方面是已經開始起了變動，正是關稅同盟醞釀時代；它方面，西歐洲底資本主義已構成了德國底環境，在在影響着它。不用說德國底社會成份亦起變化，產生了新的流動的市民。而政治上拿破崙(Napoléon)底壓迫，却成爲驚醒那正在形成中之民族遊號炮。所以思想上，德國這時亦正是生動的啓明時期、浪漫時期。文學上遊勒辛(G. E. Lessing)、歌德(W. Goethe)、哲學上遊康德(I. Kant)、費希特(J. G. Fichte)、謝林格(F. W. J. von Schelling)，都呈出了蓬蓬勃勃的生氣。

經濟底狀態，由經濟所形成遊環境——階級、政治、思想、

以及經濟本身，既是如此，那末就是在牛頓宇宙觀籠罩着自然科學、社會科學、思維科學之下，也要產生黑格爾及其學說——辯證的理論和方法了。

* * * *

應運而生的黑格爾，正是代表時代的黑格爾。所以黑格爾底偉大在於他那反映當時經濟乃至由它所形成之全環境底生動性的辯證法(dialectic)。

辯證法是一個理論(theory)，因為它說明了自然、社會、思維三界現象或事物之存在底和演進底法則。事物怎樣地存在？不是在靜的、死的、固定的狀態中，而全靠着運動，一切皆流；一切皆變；一切若都不是發生、發展，便將是衰滅、消滅。既不生長、又不死朽，樹子是不可想像的。這是一個存在律——繼物質不滅律、能力不滅律而來補足物質論的自然觀運動不滅律。同時，事物底存在，不是孤立的而是關聯的，不是絕對的而是相對的，彼此互相聯繫。沒有你就沒有我；假如無山，則谷亦不存在了。星羅棋布的事物，全都是必然地相互倚賴着、相關共變着，構成了一個網、構成了一個大系統，宇宙就是這個統一的整體底別名。這不又是一個存在律——繼相關共變律(我們以為這是不限於生物領域的)而來補足物質論的自然觀相關共存律麼？至於演進律，即運動底法則，那就如次：

(一)在原因方面 由於事物自身底矛盾。事物不是

同-的,而是矛盾的,甲是甲、又是非甲,其公式爲「是——否,否——是」。

(二)在形式方面 由於矛盾而生之正反合底變化:即由數量到質量造成由漸變到突變而表現爲由肯定到否定之產生一新的高級的綜合體這一轉化和進化。

這顯然是在生物進化論、社會進化論之前就產生了遊宇宙進化論或一般進化論。

因爲辯證法是一個理論,所以又是一個方法(method)。正唯它能解釋自然、社會、思維三界現象而爲其普遍的法則,所以在研究它們中任何一種特殊的部門或具體的事物,都必須具有辯證的觀點,把它作爲方法使用。只有從事物底運動和聯繫中着眼,才能把握着事物底本身。而矛盾底觀點、正反合底觀點、由數量到質量遊觀點,却是發現事物中之因果關係必要工具。這不是繼演繹法、歸納法而出現遊辯證法麼?它構成了方法論史中之一高峯,普通邏輯中之一特殊邏輯。

這不是反映當時經濟乃至由物所形成之全環境底生動性遊學說嗎?

* * * *

是的,確實這樣。辯證法之所以真實,就在它是時代底反映。一切智識中遊真理,都是歷史底產物、經濟底產物,絕不來自社會生活以外。

因爲這樣,所以辯證法在學說底本質上是科學的東西。它

不承認抽象的真理，它恰如喬爾南塞夫斯基 (N. G. Chornohovski) 所解釋的那樣：“一切依靠着環境，依靠着空間和時間底條件。”這是何等地合乎科學！

在學說底價值上觀察，辯證法是一個科學，一個基礎的科學，說明萬有之存在和運動的科學。單就其說明運動方面言之，則是一個進化底科學，一般的進化論。達爾文 (C. Darwin) 底生物進化論和馬克思底社會進化論，都只是其中遊一個分支。在此我們可以把辯證法 (第亞列克梯克 dialectic) 叫做 (即改譯為) 辯證學或辯證論。就其為方法而言，則是一個嚮導研究底工具，自然叫做 (即仍譯為) 辯證法或辯證邏輯。

在學說底作用上觀察，辯證論在哲學上和科學上都是一個辯證的宇宙觀 (自然觀和社會觀)，予機械的宇宙觀以打擊，智識史遂得以由牛頓 (I. Newton) 時代達到達爾文時代和愛因斯坦 (G. Einstein) 時代。辯證法，則是一個辯證的認識論，不止給亞里士多德以來遊形式邏輯以打擊，而且把方法史從培根 (F. Bacon) 時代推進到了馬克思時代，用辯證法作科學底研究工具。這裏，辯證法是思維底科學。若在政治上和實踐上，那就是“革命底代數學”。思想底革命變成了革命底思想。一切都變化，當然沒有永存的東西，現制度也有其消滅底過程。而且它底消滅，就由於內在的矛盾，發育成反底勢力，造出一新的合來。革命是整個社會之辯證的轉化。同時，作為科學家——自然科學家，社會科學家和思維科學家 (研究方法、智識、

文化的)研究工具底辯證法,又成爲革命家底實踐工具,在實踐中分析實際、決定策略底方法。

這是辯證法底理論貢獻和歷史意義,在思想史和社會史中都展開了一個新的紀元。

如此,那末創立辯證法底黑格爾還不是一個劃時代的人物麼?他底偉大,正在其能反映當時經濟乃至由它所形成之全環境底生動性。

進一步觀察,當時社會一切雖然都是動的、活的、有生氣的,思想方面也發生運動;然而實在沒有人全部認識出來,組成一學說系統。這就是說思想底本質還不是動的、活的、有生氣的,總之是在牛頓的宇宙觀之下,以“天下沒有絲毫新東西”,“歷史永遠是重複不已”、爲格言。方才出現康德理論——太陽系構成說,僅僅因人們底好奇心而被重視。拉瑪克(J. B. Lamarck)底思想也並沒有引起智識界底注意。黑格爾在這種狀態下,反映當時底社會實際爲具有生動性底思想——辯證的宇宙論和認識論,確值得嘆賞。雖然辯證法底認識是歷史底必然,然而却也是黑格爾底自由。完成時代的理論,就是歷史底創造者。黑格爾一點也沒有辜負他底時代。

這便是黑格爾之所以偉大。他真是一個劃時代的人物!

* * * *

雖然如此,黑格爾究竟是一個哲學家,不能不隨着哲學之傳統的要求,造出一個系統。黑格爾於是發揮其博學的研究,

成立一個龐大的哲學體系。其所包括範圍之廣大，簡直不是過去一切哲學體系所能及的。大約言之，有論理學、自然哲學、精神哲學、等。而在精神哲學內，又分有歷史哲學、法律哲學、宗教哲學、藝術哲學、哲學史、等。用哲學的內容來說，舉凡認識論、本體論、宇宙論、人生論，無不應有盡有。

倘然我們把他底全部學說分成方法與系統兩種，那末方法就是辯證邏輯，而系統則以本體論的觀念論為一貫的精神，無論自然界和社會界，都以理性、世界精神、絕對這種觀念為本體。它是永久存在的，宇宙出現之前就有了。它為整個存在着的世界之真正的活的靈魂。它裏面包含有一切存在底形式，並且辯證地發展它們。因為它裏面包含有一切存在底形式，所以它向外轉化而成為自然。它在自然底半有機體中開始了生命。在動物中就成為睡眠着的理性。是在人類中它才醒覺了。達於意識、自由底狀態。因為它是覺悟的精神，所以表現於歷史、宗教、藝術、哲學、制度、家庭、法律、等方面，直到實現為國家，達到它底最高的目的。

這真是觀念論底系統，亦是觀念論底高峯，多麼美滿而完全啊！近代資本社會底市民哲學(philosophie bourgeoise)，至此集了大成。文藝復興所發現底個人主義發展到峯極底地步。市民階級個人底精神和理性已經超出他們底本身而高翔於天空之上，俯視一切、主宰一切、創造一切了。

然而黑格爾底全部學說却亦帶辯證性質。這就是說其中

包含了絕大的矛盾：系統與方法底矛盾。方法是生動的、進化的，一切皆變，永無止息；系統則走到絕對真理底牆下，一步也動不得。黑格爾於是由革命之端過到保守之端去了。這我們還不必去說黑格爾底世界創造和上帝性底理論呢！它不僅是觀念論的，而且還沾染有德國的神秘。它之爲我們底理性所不可解，亦如聖經的神秘，實在是超出理性之外去了。

* * * *

但在這裏，我們却不可不指出他底系統中遊進步要素——很多的物質論思想。

他承認事實，反對空想。所以曾經提出了這樣的驚人的命題：“凡是現實的都是合理的，凡是合理的都是現實的”。因此他見到了歷史的實在論。他不像空想家（十八世紀底物質主義者、十九世紀初期中底社會主義者和十九世紀中期迄今底無政府主義者）那樣，說過去的歷史錯誤了，要從新創造過。他覺得每個現已過時的哲學系統，都是它出現那個時代底智慧底表現。所以他不是站在實際之外憑空推理，而努力地給抽象以內容、或使抽象成具體。

他主張思想與實際統一。無實際遊思想和無思想遊實際之於他，都是絕對不可想像的東西。在康德，思想和實際分開，是一個二元主義者，黑格爾則主張一元主義，說實際和思想是一個東西。所以他努力反對康德。

他主張實際先於思想。所以“當哲學把世界裏帶上了灰色

逝東西畫成灰色時，就證明生命底形態已經老了，它並不能去返老還童，而只是予以承認。密納梧(Minorvo)底貓頭鷹，要到黃昏以後才開始飛翔”。(註四)不但哲學，宗教、法律之在黑格爾，也是時代自然的和必然的產物。

他看重物質底作用。他似乎覺得精神不足以解釋歷史，所以在『歷史哲學』和『法律哲學』中，常常借助於物質。他用財富底不平等來作斯巴達滅亡、希臘殖民、國家和政府發生、逝原因。婚姻底歷史基礎則說是農業。至於他之看重地理條件和注意地理條件對於生產狀態及社會關係逝影響，不待說是物質論的了。

他輸入發展觀點於社會科學。近代最了解黑格爾逝普列哈羅夫(G. Plékhanov)，說他對於社會科學逝貢獻，“在乎他用發展過程底觀點去觀察社會現象，用發生與消滅底觀點去觀察事物”。(註五)歷史之於他，就是世界精神之邏輯的發展，以矛盾為動力，好像一個有機體底演進一樣。

他注意現象底聯繫。對於法律、道德、藝術、和宗教，都考察它們底交互作用。他說：“只有在某種宗教之下才能有某種國家制度底形式，只有在某種國家制度之下才能有某種的哲

(註四) Hegel, Introduction à la Philosophie du droit,

citée par Max Beer, voir son Karl Marxé P. 34,

(註五) 普列哈羅夫，『黑格爾哲學底歷史意義』，見於『動力』第

一卷第一期，該譯文三頁。

學與藝術。”(註六)可是他並不滿足於此，他更進一步要求共同的總的基礎。對於歷史，好像他因為這種聯繫底研究，遂把歷史看成一個統一的東西，用單獨的原因來說明。

.....

這些都是黑格爾系統中過進步要素，是新的科學的物質論在舊的玄學的觀念論中過矛盾性因子。所以保守的系統不是單純的保守系統，包含着進步的胚胎，一到他底批判的繼承者，便成了反，造出新的合來。

* * * *

至於黑格爾之所以造出保守的系統，也同他之創立革命的方法一樣，原因在於社會的物質條件。

凡屬市民 (bourgeois)，就在其被壓迫時代，他底革命性也是有限的。革命是為被壓迫者謀利益，所以有財產過市民之革命，在求增多財產。但澈底的勝利需要被壓迫者澈底地支付代價；而有財產過市民，就無論如何不願意犧牲既有的物質利益。所以決定市民與封建勢力爭鬥過財產，就是決定市民與封建勢力妥協過因子。其次，凡屬市民都是國家主義的(nationalist)。因為資本制度的工商經濟是形成民族的，而且要求他保守財產——這種神聖不可侵犯的東西。所以市民都愛國。倘然有外患，那他就要與本國底封建勢力妥協，一致對外。民族原來是財產底界限。

(註六) 黑格爾底「歷史哲學」第三版序言，

黑格爾所代表遊社會成份既屬市民，便自然也具有這種市民底一般性。而在當時底德國情形又恰恰這樣。德國市民本有反封建底情緒，並且剛才出現了他底倍根和笛卡兒(R. Descartes)一類底哲學家，拿破侖(Napoléon)底壓迫，使得他們不能不與封建妥協。何況黑格爾在年青時就已眼見德意志帝國底解體，而感傷到“德意志不再成爲一個國家”(他自己底話)了呢？因此，普魯士在「七年」戰爭和「自由」(Liberation)戰爭(註七)底努力，引起了黑格爾底注意，覺得他有救出德意志遊能力。(註八)凡是他認爲足以削弱普魯士國家遊東西，都一律拋棄。於是他就盡量與現制度調和。這在「法律哲學」中表現得最明顯。讀者還可以在裏面遇着“與現實和平”那樣底話。“總而言之，黑格爾對於現狀、對於那時在歐洲尤其在自己國內橫行遊野蠻的反動、對於勝利了底不公正，都竭盡其真正的崇奉之誠。”(註九)愛國派的黑格爾戰勝了辯證家的黑格爾。

他底學說之由革命的方法走到保守的系統，他底系統之由自然出發走到國家而止，他底觀念之由矛盾而辯證地進化到國家便完成了最高的實現，再也不能前進，就是這樣的原

(註七) 這是普魯士和德意志底別些國家由一八一三至一八一五年企圖從拿破侖底羅庇下解放出遊戰爭，所以亦可譯爲「解放」戰爭。

(註八) 一八一八年十月，他在柏林就發表了這樣的意見。

(註九) C. Rappoport, la Philosophie de l'Histoire comme science de l'évolution, deuxième méditation, P. 232.

因。所以黑格爾全部學說底矛盾，完全是當時市民在經濟根柢上生出遊社會生活底矛盾底反映。

那末我們對於黑格爾應該處以怎樣的態度呢？

歷史答覆了我們。

事實是：一方面拿破侖失敗，德國沒有了外面的壓迫；它方面德國資本主義比前更加發展，正走上它自己底工業革命底階段。在智識一面，却又從英法借來了科學，開始研究自然。市民反對封建遊革命意識更加成熟。再加以英法民主運動底刺激。德國遂發生了一八四八年底革命。

在這種情形下，人們都向着現實、物質、實踐而去，觀念論遂失掉了它底生存權。而在當時德國底問題是智識之從封建宗教底解放和政治之從封建制度底解放。於是黑格爾底弟子們——青年黑格爾派遂開始反叛，向老師進攻。這就是士託老斯(D. F. Strauss)、波爾(B. Bauer)、費爾巴哈(L. Feuerbach)、和馬克思、恩格斯(F. Engels)這般人。前一部份由宗教方面來批評黑格爾；後一部份由政治方面來批評黑格爾。於是黑格爾底內在矛盾，造成了黑格爾底否定。

觀念論中所包含的矛盾是物質論，黑格爾哲學不能有例外，我們已經論述過了。把這種過程表現得最明瞭的是費爾巴哈。他揭出物質論底旗子，把整個的黑格爾哲學都拋棄了。於是一般市民學者均以勒辛時曼德爾松(Mondlosohn)對斯賓諾

莎(B. S. Jinoza)過辦法對黑格爾，把他看作“死狗”。

真正理解黑格爾遜馬克思這一派，雖然也批判黑格爾，要從觀念論中解放出來，同時也歡迎費爾巴哈底物質論，却是大不謂然。他們(馬克思和恩格斯)以為真正以黑格爾之道還制黑格爾之學，不是簡單的和全部的否定，而是辯證地處理黑格爾。這即是說把黑格爾學說與伏赫變(Aufgehoben)。他們認定應該用批判底方法破壞它底形式而救出它底內容，即它底革命方面——辯證法，為黑格爾所呼為邏輯的。(註一〇)這是“唯一有價值東西”(註一一)

“黑格爾底錯誤在其為觀念論者”。(註一二)物質論地吸收他底辯證法，那固然把他底辯證法底神祕外套脫下來了，然而却是物質論與辯證法底結婚。至於他底系統中遜進步要素——很多的物質論思想，不用說是留下的。這樣一來，黑格爾底理論貢獻就保存了。不過這却變了形態。黑格爾加費爾巴哈，當然不等於黑格爾，同時也不等於費爾巴哈，而等於馬克思。於是黑格爾主義由矛盾底爭鬥到達一個合，即辯證地發展成新的高級的學說——馬克思主義去了。

(註一〇) F. Engels, Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique, Les Revues, PP. 48, 90.

(註一一) La Revue Marxiste, No. 3, P. 318.

(註一二) 普列哈羅夫，「從唯心論到唯物論」，王澤木，一一七頁。

點是我加的。

那末，誰是黑格爾底繼承者呢？

很明白的，這當然不是黑格爾右派，也不是黑格爾中派，而且也不是黑格爾左派中選代表人費爾巴哈等。同時也不是黑格爾底大弟子米什勒 (Michelet)。據海涅 (H. Heine) 所述，當黑格爾將死之時，弟子羣侍床側，看見他面容愁慘，問以悲傷之故。黑格爾很困難地答道：“我底弟子中沒有人理解我，理解我的只是一個米什勒，但他也理解我得不到”。(註一三) 這個曠代的大思想家竟沒有眼見着他底繼承者。那時，馬克思才十三歲又五個多月，還沒有如李權時博士所說，“從黑氏遊”。

然而這個曠代的大思想家真不愧曠代的大思想家，他能斷定他底弟子之不能繼承他底學問。這是甚麼緣故呢？

在黑格爾以後、直至於今，德國乃至歐洲、以及世界，市民階級都已取得經濟的統治，而造出資本社會了。政治的、智識的統治，亦完全建立。地位既是如此優越，當然只希望保守，一點也不想革命。辯證法之於他，完全是一個可怕的東西。它底反對永存、主張一切皆變，就完全與他底利益相反、與他底意識相反。觀念論雖為他所贊成，然而黑格爾系統中豐富的進步要素——很多的物質論思想，也與他不相容。與他相容的是昔之康德、休謨 (D. Hume)、柏克萊 (G. Berkeley)……和今之

(註一三) M. Beer, Karl Marx, sa vie et son oeuvre,

直覺哲學、實用主義，……一句話非辯證的和反辯證的觀念論，最適宜於保守之用逆東西。

這不僅說明了由十九世紀中葉迄今世界市民哲學界對於黑格爾興趣底消滅，而且說明了二十世紀以大輸入歐美哲學爲事之中國底市民學者，爲甚麼“不喜歡黑格爾”、不理解黑格爾（註一四），而努力於康德、休謨、（如張東蓀）、柏克萊（如瞿世英）、杜威（J. Dewey）（如胡適）、……底介紹。

自然，他們中也有研究黑格爾的，也有稱讚黑格爾的，然而與反對黑格爾的一樣，同樣地不理解黑格爾。並且他們底研究或介紹，也不是爲理解，而是爲反對他或曲解他，藉以攻擊與伏赫變地繼承了他適辯證的物質論創立者及其學說。張東蓀就是這樣的例子（註一五）。於此我們看出黑格爾學說之辯

（註一四）：例如張東蓀與賀麟，尤其賀麟這位“於黑格爾之學，夙已研之深而信之篤”過人。他把黑格爾拿來與“中國古聖及宋儒之思想，……融會貫通”。（『大公報』底『文學副刊』一一九期）。張東蓀則簡直連辯證法這個名詞都不懂。他就辯證法這個譯名就“完全不通”，殊不知這是有歷史淵源的。希臘時代底 dialectic 底意義，就恰如這個中文譯名之所表示。解說見李鐵聲譯『辯證法底唯物論』，江南書店，一九二九年版，二至四頁。張東蓀若理解了，何至另譯爲意義不明濶「對演法」？

（註一五） 看他底『哲學』，世界書局一九三一年二月版二四五頁，就可知道了。

證的發展，還引起了黑格爾底仇視。市民哲學家對他過態度，正同市民經濟學家之於李嘉圖（D. Ricardo）。他成爲危害他們之理論底先驅了。

這樣看來，繼承黑格爾過人只有非市民的學者，而且是與市民對立着過階級中之反市民的學者，革命的學者。不僅反映社會變革過理論要從事社會變革過理論家才能相喻；並且物質論既是今天唯一的真理，則思想之辯證的發展，必然適應於實際之辯證的發展。所以繼承黑格爾過理論家，只有與市民對立着而且準備否定他同時又繼承他那一社會原素中過代表人，這就是如我們前面所已指名出來了的。

* * * *

從此可知黑格爾實在是前集一代大成過後殿和後立未來新基過先驅。現在我們這站在黑格爾主義之辯證地發展出來之新階段上過人，飲水思源，不能不在此大思想家百年祭日表示追憶。不僅這樣；我們還應該接受前輩底遺言，研究黑格爾，宣傳黑格爾。所以事實會不止如洛格（P. Rogues）所說，“他永遠表現出一個重大的歷史的興趣”（註一六）；而且如普列哈羅夫所說，“在不久的將來，黑格爾哲學底興趣必然有一個新的活躍”（註一七）。

（註一六） P. Rogues, Hegel, sa vie et ses oeuvres, Preface, P. 1.

（註一七）【動力】第一卷第一期「黑格爾哲學底歷史意義」二頁。

倘然絕對論者以爲我們紀念市民哲學家犯了實踐與理論底矛盾，那我們可以說：敵人不純是敵人，其中實有我們底先驅；黑格爾主義不純是市民的，其中實有非市民的（即反市民的）成份。我們不是空想家，說自己所贊成過思想沒有歷史的源淵而完全由於其創立者之頭腦的聰明。就是對於我們所處這急需改造過社會，也不像十八世紀底物質論者那樣，徒事咒詛。問題是予以科學的認識和說明。何況今天已經爲市民學者所唾棄了過黑格爾？只有站在與市民對立，與保守對立過物質論學者才有理由紀念黑格爾，——同樣也才有可能理解黑格爾。

最後我們還要告“不喜歡黑格爾”過人們兩句話。黑格爾底缺點不是黑格爾本身底缺點，而是時代（或市民）底缺點。他已經如實地反映了他底時代。他當然不能有超時代過智慧，造出絕對完美的學說。然而他已經完盡了他底時代任務，沒有辜負他底時代。處在今天變革底時代中而“不喜歡黑格爾”，顯然是爲時代所打下來過落伍者，應該注意這點！

一九三一，一一，一四。

錄自『二十世紀』第一卷第六期（一九三一，一二，三

○）

黑格爾哲學之精髓

沈志遠

一 引言

黑格爾(Hegel, 1770—1831)底哲學,已經成爲今日全世界學術思想界熱烈研究底對象了。這自然不是偶然的。黑氏底名字,所以在人類思想史學術史上享有絕端宏大的權威,是因爲他的哲學思想,給了今日學術文化發展一個異常偉大的推動力;他的哲學思想,在今日和將來,都應當而且必然成爲一切科學的方法論的(Methodology)基礎。

不過這裏作者應當聲明一點,就是當我們這樣來估量黑

智爾哲學之價值時，我們所指的，並不是黑氏哲學的體系 (Philosophical System)，而是他的哲學思想中的方法論。因為他的哲學體系，是客觀的唯心論，也可以說就是絕對的唯心論。到了科學昌明、唯物的(科學的)宇宙觀思潮瀰漫於全世界的今日，再來稱道那在前一世紀已為思想所唾棄的絕對唯心論的哲學體系為現今甚至將來一切科學思惟底基礎，這不是愚妄，便將被人斥為癡狂！

今人所讚揚的，同時也是黑氏在今日之所以負有如此盛大之威名的，就是那貫澈他的全部哲學體系的邏輯思想，即方法論思想。他的邏輯思想，與他以前的一切邏輯思想（十八世紀法國的唯物論也在內），是根本不相同的。黑氏以前的哲學，不論是唯物或是唯心，都是同樣的形而上的 (metaphysic) 哲學，形而上的方法論；根據這一種方法論觀點看，第一、宇宙萬有(自然界和社會的各種現象)只是分散的、個別的單位底總和，而不是由內部的有機聯系所聯繫着的整個的統一體；第二、形而上的思惟，認為一切現象、一切事物，都是一產生下來就是如此，而且將永遠如此，「變化」、「發展」、「運動」這類的概念，在形而上學者底頭腦中，是根本不存在的，即或有之，也祇是走馬燈式的「動」，永遠在同一軌道上繞圈兒的「動」，而不是前進的、發展的動，更不是從內部矛盾中所發出的變化的動。

法國唯物論所以終於為十九世紀德國的古典唯心論（註：尤其是黑智爾的唯心論所征服，正是因為前者是形而上學的

思惟方法；而後者所以能克服前者，也正因為後者的哲學中貫徹着最進步的方法論——即「戴萊的克」的方法（dialectic method 意譯為互辦法或辯證法），反形而上學的方法。黑智爾底偉大，和他所以引起今日學術界底敬仰崇拜，正由於他是這一最進步的方法論思想底鼻祖，他開了邏輯思想史上的一個偉大的新紀元。

構成黑智爾哲學之精髓的，就是他的二部不朽的著作：『精神現象學』（Phänomenologie des Geistes）和『邏輯學』（Wissenschaft der Logik）。在這二部著作中，黑氏充分地發揮了他的歷史的發展觀，形成了他的完整的「戴萊的克」的論理思想體系。今日國人一聞辯證法三字，每每表示驚惶失措；因為他們一聽到辯證法，便聯想到馬克思、階級鬭爭以至赤化、共產等等；殊不知馬克思固然使用過辯證法來研究歷史發展底過程而創立了所謂科學社會主義底學說，可是他的辯證法，還不過是從黑智爾那裏抄襲來的；而辯證法本身也不是一件可怕的東西，它祇是一種最新的最客觀的科學方法論而已；它是根據一切科學規律所歸結出來的總規律，是從宇宙間一切領域（自然界、社會以及人類的思想）底發展過程中抽引出來的總法則，站在嚴正的科學立場上去探討這一方法論思

（註）德國的古典派唯心哲學（The German Classical Idealistic Philosophy），以康德（Kant），菲希特（Fichte），謝林（Schelling）和黑智爾為主要的代表，集此派哲學之大成者，即黑智爾。

惟之本質)是研究學術所必須的,又何大驚小怪之有?

在這篇幾千字的論文當中,要詳盡地把黑氏二大著作底內容介紹出來,是絕對不可能的。所以作者底任務,祇能限於把二部著作中的精髓作一輪廓式的描繪,及一嚴正而平允的估量。

二 論『精神現象學』

黑智爾在『精神現象學』中描寫意識底進化(即發展);意識在其自身的進化過程中達到了客觀現實底認識。吾人努力於真理底領悟(或把握)但吾人之天賦的直覺,是不能達到真理的,因為認識底過程是一個長期的奮鬥,在這一奮鬥進程中,意識不斷地改變着它的形態,祇是經過了長期的意識形態交替底一定程序,最後它才達到真理之域,而意識形態底交替,它的各種不同的現象底變遷程序,正就是『精神現象學』所研究的對象。

照黑智爾底意見,精神(即黑氏所說的“絕對精神”)發展過程包括三個階段,首先是直覺的感覺(perception),它對於直覺所及的事物已含有某種批評的作用,然後經過領悟(Understanding)和自覺(Self-consciousness)——這是第二階段,最後乃達到理知(reason),絕對精神(absolute spirit)在理知中發見着真理,後者就在於思惟(Thinking)與存在(being)底一致,意識底進化和它的形態底變換(交替),是在經驗

範圍中發生的。在意識底運動過程中，發覺出意識底直覺形態所領略到的外界事物，是與事物自身不盡符合的。此時拿意識關於事物的概念來與事物本身作一比較，它就察覺它所具的概念是不符合於事物之實質。這時它就變更它自己對於事物的觀點。後來經驗指示出來，原先意識所認作事物之實質的，實際上祇是意識對事物的概念，是主觀的見解，而事物之真正的實質却是另一個樣子。於此就發生其次一個意識底形態，然後再發生新的比較和意識對於事物的概念之新的變化。這樣繼續變動以達於真理之域。因此，在黑智爾看來，意識之由一個階段進化到另一階段，是由意識對於事物的概念與事物本身底實質兩者間的矛盾來推動的，由是得出結論：矛盾推動意識底向前發展。最後乃達到意識與客觀存在底一致——真理底領悟。所以黑智爾認為外界事物是意識底第一階段——事物意識，「我」是意識底第二階段——自我意識或自覺，事物意識與自我意識底相互作用，就是客觀意識與主觀意識底相互作用，而它兩者底一致便是理知——意識發展底第三階段。

黑智爾認為宇宙萬有底發展，就是概念底自動，意識形態底自己發展；客觀外界事物之變動，就是絕對精神變動之反映（這也就是他的客觀唯心論之完整的表現）；而這種概念底自動，它之由「自在」到「他在」以達於更高的一致，這不斷的轉變（或過渡），也就是概念發展底辯證律。黑智爾認為這個矛盾式地進行的精神底運動過程，不是人們頭腦中造作出來的，而是

自然的、必然的。所以他說辯證法並沒有創造出新的東西來，它僅僅是事物本身中存在着的辯證過程之反映，不過事物本身之辯證過程，却又是意識形態底發展過程之表現。今人稱黑氏底思想體系為辯證的唯心論，其根據正在於此。

有了以上簡之又簡的記述，我們可以對於『精神現象學』作一個大體上的評價。這裏我們有三點應當指出來說一說，看讀者諸君底尊見如何。

首先要指出來的一點就是：『精神現象學』克服了向來哲學家（如休謨、康德諸家）在認識論中所持的那種教義式的（dogmatical）見解。在黑智爾以前，一般哲學家往往把意識看作永不變的東西，然後再去說明它的職能。黑智爾却不然，他對於認識的問題，是用歷史的觀點去解釋的。『精神現象學』是認識論（Theory of Knowledge）同時也是認識史（History of Knowledge）。祇有根據意識之歷史的經驗，才能說明意識底諸種基本職能。這便是『精神現象學』底第一個異常重要的出發點。

其次，黑智爾所說的意識底發展，是建立在社會基礎上的；因為黑氏所研究的意識，不是單獨個人的意識，而是社會意識。如果我們把『精神現象學』看作所謂「認識史」的時候，那末就該說『精神現象學』就是世界精神史，即集體的人類意識底歷史。黑智爾是發揮事物原始律（genetic law）的第一人。這一原始律，以後就為進化論鼻祖達爾文所依據與闡發，以完成

其『物種原始』(Origin of Species)之偉著。『精神現象學』實際上也是以這一規律為根據點。照黑氏底意見，認為認識論的出發點，應當是人類底集體經驗。人類底歷史，祇有根據這一歷史，吾人才得了解個人意識之發展。這便是『精神現象學』底第二個基本的觀念。

最後應當指出來的一點，就是黑氏認為認識即為主體與客體之爭鬭。這就是認識之真實性問題。是要在實踐中來解決，而不是像洛克 (Locke)、休謨 (Hume)、康德等諸家所企圖用感覺的方法來解決的。為要解答認識的是否合乎真理這一問題，就需要主體底動作，需要實踐。祇有實踐才是測驗真理的標度 (Criterion)。這便是黑智爾在認識論的見解上高出乎向來一般哲學家的第三要點。

三 關於黑氏底『邏輯學』

黑智爾底邏輯，是與普通一般的邏輯——即所謂形式邏輯不同的，形式邏輯所根據的是這樣一個基本前提：吾人認識之對象——宇宙底一切現象，自從有宇宙以來就是如此，而且將永遠如此。換一句話說，形式邏輯底哲學前提是形而上學。黑智爾却取舊有的形式邏輯底地位，而代之以自己特創的一種新的邏輯。這種新的邏輯是適合於資本主義時代之鉅大的世界的發展過程；同時在這邏輯中，實現着思維與存在底一致，理知與外界底和諧。這樣的邏輯，絕不能拋棄世界發展底諸規

律相反的，它自身就是此種規律底有系統的總和。所以黑智爾底邏輯，不僅是代表思惟底法則，而且同時也是表現着世界（即客觀的現實、存在、物質）發展底規律。而爲此邏輯之精髓的，不是別的，正就是「戴萊的克」（辯證律）

黑智爾認爲辯證過程之發展，要經過這種形態：（一）原狀，（二）否定狀，（三）否定之否定狀；而這三種形態之變遷，是由內在的矛盾使然的。許多哲學家（例如康德）每每說一切存在着的現實，都不是矛盾的。反之，凡是矛盾的，就不是真實的存在。祇有吾人之概念，吾人之認識中會發生矛盾，現實本身（即康德所謂「自在之物」"Ding an Sich"），始終是理知的。黑智爾與一般的哲學家底觀點截然不同，他認爲現實之所以成爲活的現實，正因爲它內部存在着矛盾。祇有矛盾，才推動事物底變動，才開闢了發展底途徑，並開展了存在之全部活力。吾人之概念，思想中固有矛盾，而現實本身亦復非矛盾即無以有。

黑氏底所謂「否定」，其涵義並非等於消滅或化爲零。否定是破壞同時又是建設，是死亡同時又是產生。它表示舊的破滅和發展新的、更高的階段。否定之後的活動，造成所謂否定之否定或綜合。矛盾是取突變底形式來解決。突變之後就達到了發展過程之新階段。取新的形式表現出來的新矛盾，復在這新階段逐漸地發展起來。

「邏輯學」是黑智爾哲學之最重要最精彩的部分之一。一

般人往往用他們傳統的成見去觀察黑智爾的邏輯，以為黑氏的邏輯也不過是正確的思惟之諸規律底總和。事實上並不如此。上面我們已經提到過，黑氏的邏輯與形式邏輯完全不一樣。黑智爾自己也最不願意他的邏輯變成論思惟底形式規律的科學。

在黑智爾看來，思想是絕對的。就是說，是普遍的宇宙的始基。所以，吾人就思想底純粹狀態來研究，就其抽象的一般性來研究，同時並研究思想底自然的、有規律性的發展。這樣我們就能領悟到思想底客觀性。黑智爾底基本企圖（即表現於其『邏輯學』中者），不在於創立一門論思惟規律的科學，而是在乎形成一個總的（一般的）宇宙論，並根據這個理論為出發點以創成客觀的、表現真的現實的一種方法。這一創成客觀邏輯的舉動，對於今日和未來的學術思想是有極大之價值的。

自然，黑智爾這樣一種舉動，會使他與舊的形式邏輯發生衝突，黑氏可提出的邏輯學底任務本身，是與向來的傳統和形式主義（formalism）不相適合的。所以他的邏輯學說，一開始就不可避免地要批評到一般的邏輯觀念。

黑智爾所應用來構成他的邏輯學說的方法，是異乎尋常的。黑智爾告訴我們，人們在科學中所應用的那些範疇（Category），都不是偶然的，不是隨便杜撰出來的。同時，這些範疇，不是互不相關，各個單獨地、隔離地存在着的。它們用它們深刻的內部的聯繫，不可分離地互相聯繫着，並且形成整個

的、統一的、有機的體系。這樣一種體系底建立，也就是黑智爾的邏輯底基本任務。而實現這一任務的方法，唯有「戴萊的克」的方法。

黑智爾在「邏輯學」中指示出存在底基本範疇有三：數量(quantify)、質量(quality)、和度量(measure)。數量是事物之無所區別的定性(definiteness)，這就是說，它的變化不改變事物之爲事物的本身。但是當吾人予以一定的界限時，數量也就成爲有定的限量。這時數量本身底發展(增或減)，就是抵觸到它的內在的定性——即具有質的定性。因爲數量之增加或減少到一定程度時，就會碰到的質定性底界限；當數量之發展超越此界限時，事物之質量即發生變化。換句話說，就會改變事物之爲事物的本身。數與質底聯合(或一致)，即爲度量。所謂度量，就是存在之爲存在的本身。數與質之合爲度量的一致，就表現於下面這一事理：數底發展到一定限度時引起質底改變。反之，質底改變，反過來也促進數底變化。

一種存在之數與質底變化，是由其內在的矛盾來發動的。在人身體中有新舊細胞底矛盾。在人類歷史中有上下各個社會集團間的矛盾。在太陽系中有向心與離心各種吸力底矛盾。在一般物體中有陰陽電子間的矛盾。諸如此類，不一而足。這些內在的矛盾，在其發展底過程中，轉變爲衝突。更由這種衝突而促成運動。更進而引起各種的變化。由一種質量變爲另一質量之轉渡，不是取平和的、漸進的方式表現出來的。它所探

取的方式，乃是突躍的方式。因此突躍的轉變，是表現矛盾底解決，同時也是表示新事物底產生。

這就是黑智爾『邏輯學』中所描寫的宇宙底一般發展過程底狀態。自然，黑氏所說的宇宙底發展過程，是指他所謂的「絕對精神」(或「絕對觀念」)底發展過程；因為他認為宇宙萬有之發展，祇是一個絕對的客觀存在着的精神底發展過程之反映而已。

在黑氏底『邏輯學』中，包括三大學說，即「存在論」、「概念論」與「實質論」。分別地、較周密地討論三大學說，非本文篇幅所能允許，只好留待將來了。聲明一句：這裏所介紹的，只是黑氏哲學精髓底一個異常簡略的述要。

一九三三，二月一日。

錄自『新中華』第一卷第四期(一九三三，二，二五)

黑格爾哲學的基本原理

朱 光 潛

黑智爾怎樣比柏拉圖和康德走進一步

(一)

在普通說話時，我們連言「實在」，其實精密的說，實者不在，在就不實。這個分別是唯心哲學的最大關鍵；要明白了解黑格爾，第一部須得明白「實」和「在」的分別。

所謂「在」是指佔時間空間而言。心靈活動如感覺意象等等是佔時間的，自然界事事物物是佔時間和空間的。既不

佔時間又不佔空間者都不得言「在」。我們可用手指點的這匹馬或那匹馬是存在的；而馬的共相（馬之所以爲馬），可應用於一切個別的馬，就沒有時間和空間的限制。同理，白雪，白玉，白馬，白人都可存在；而白雪之白，白玉之白，白馬之白，白人之白，這個「白」的共相是不能謂爲「在」的。總而言之，凡殊相（如這匹馬或那匹馬）皆「在」，凡共相（如馬之所以爲馬，白雪之白等）皆不「在」。

何以言「在者不實」呢？我們須先分析「實」是什麼。名學上的「實」和普通語言中的「實」完全是兩件事。在普通語言中，「實」和虛對舉，就眼前事物說，園中這些鮮麗的花，階前這些磊磊的石，眼看得見，手觸得着，這是一般人所指爲「實」的。但是牠們果真是「實」麼？比如我手中這塊石頭，牠究竟是甚麼一回事呢？憑較感官的經驗，我說：「牠是一個圓，白，硬，重，冷的物件」。但是圓，白，硬，重，冷都不是這塊石頭所專有的特質，除着這塊石頭以外，世間圓的物件，白的物件，硬的物件等等還多得很。但是你如果把圓，白，硬，重，冷諸共相一齊剝去，這塊石頭便一無所有，你便沒法了解這個「物件」自身。這塊石頭既不能無恃於圓，白，硬，重，冷諸共相而獨立存在，又不能常存永住，牠可雕成別種形狀，染成別種顏色。或者經化學作用，變化成一種與自身完全不同的物件。所以嚴密說起，這塊「在」我手中的石頭不能謂爲「實」。「實」者無憑藉而獨立永住，這塊石頭却祇藉若干共相而得意義。其他一切類似這塊石頭

的殊相也都待共同而存在，自身配不上受「實」字形容。

何以言‘實者不在’呢？凡「實」者必無憑藉而獨立永住，不但為諸共相所湊合的幻發的現象；他是現象所憑藉的，現象所自出的，牠是普遍原則，而特殊事物祇是牠的個例。這種特質祇有共相纔具備。比如世間儘管沒有這塊石頭，而圓，白，硬，重，冷諸共相仍可想像；但是世間如果沒有圓，白，硬，重，冷諸共相，便不能有這塊石頭。這塊石頭不「實」，而圓，白，硬，重，冷諸共相則皆「實」。凡「實」皆為共相，共相不是特殊的個物，沒有時間性，沒有空間性，所以不能謂為「在」。你在世間可指出白人，白雪，白馬，白玉等等殊相，說牠在某時，在某地，但是人，雪，馬，玉等物所公有的「白」，是不能在某時某地特別指點出來的。

(二)

「實」和「在」，共相和殊相，將牠們分別開來還是易事，可是分開以後，如何叫牠們發生關係，如何湊合起來成個現成宇宙，却是一個哲學有史以來的最大難題。一方面我們看見佔時間與空間的這匹個別的馬，一方面我們又有佔時間不佔空間的一個無所不包的馬的共相。個別的馬是雜多的，馬的共相是單一的。這雜多的殊相與單一的共相有何關係？馬的共相是從雜多的個別的馬歸納成的抽象麼？雜多的個別的馬是都成一匹馬的共相中生出來的麼？推廣一點說，我們感官所感觸到的

這個殊相世界是從我們單用理智所能想像的共相世界生出來的呢？還是共相世界從殊相世界生出來的呢？無論是誰生誰，生的方法又什麼呢？這種類似‘鷄生卵抑卵生鷄’的問題攪擾過柏臘圖和亞理司多德，攪擾過斯賓洛莎和康德，最後，牠又攪擾過黑格爾。黑格爾的企圖在採取柏臘圖和康德的學說精髓，淘去他們的渣滓，來解決他們所不能解決的難題。

柏臘圖是唯心哲學的不祧之祖，他什麼說呢？我們在這裏祇能談到他的學說中影響到黑格爾的一部分。第一，他證明感官界不能有知識，一切知識都是以概念為材料的。比如我的身體覺得冷，一般人都以為這是由感官得來的知識。柏臘圖說，不然。我何以知道我的身體所覺得的是冷呢？我又何以知覺得冷的是我的身體呢？我知其為冷時，我已先把這個特殊的感覺和退去的感覺相較，於是纔把牠歸入「冷」的一類，這就是說，「冷」已成一種概念。同理，我知其為我的身體時，我也用過比較分類集總諸作用把牠造成一個概念了。再比如這塊金子是黃的，「金」和「黃」也都是概念，不是某一時某一境的特殊感覺。他把這種概念稱為「理式」，就是後人所稱的「共相」。第二，他把這種共相看成客觀的。在一般人看，我見過許多黃的事物，心中然後形成「黃」一個概念，所以概念（即共相）是心的產品，是主觀的。這就是說，離開從殊相中攝出共相的心，不能有共相。柏臘圖說，共相是自能獨立存在的，比如我手中這塊石頭，當然是一個不依靠我的心而獨立存在的物件。但是這塊石

頭全是圓白硬冷重諸共相所組成的。這塊石頭既不能依靠我的心而存在，圓白硬冷重諸共相自然也不依靠我的心而存在，這就是說，牠們當然是客觀的。柏臘圖的「客觀的共相」一個概念是「客觀的唯心主義」所自出，在黑格爾哲學中佔極重要的位置。第三，柏臘圖既否認感官界有知識，所以否認感官所感觸到的殊相世界為真實。在他看，世間祇有「理式」是真實，殊相祇是共相的影子。世間先有馬的共相，（‘馬之所以為馬’），一切個別的馬都祇揣摩這個馬的共相。柏臘圖把共相界看成一個獨立世界，於此以外，他又假定一個超時間和空間的「神」和一個空洞的「物質」。比如說‘這塊石頭是圓的白的冷的硬的重的……’，柏臘圖以為把圓白冷硬重等共相剝去以後，還有這些共相所附麗的「物質」（相當於‘這是白的’，‘這是圓的’，‘這是重的’，‘這是硬的’，‘這是冷的’諸語中的「這」字，即後來斯賓洛莎所謂「本質」，康德所謂「不可知的事物本身」）。「神」取圓白冷硬重諸共相印到這空洞的「物質」上，於是這空洞的物質變為這塊石頭！

柏臘圖這種學說有許多破綻，我們稍加思索，便可見出。他所形容的共相界產生殊相界的方法未免太近於玄秘了。「神」的概念固然渺茫難尋，空洞的「物質」尤其是一個自相矛盾的概念。牠既非共相，又非殊相；一方面牠不具任何性質和形式，而另一方面牠又與其相同為超時間和空間的，這叫我們如何思議呢？而且據他看來，石頭有石頭的共相，椅子有椅子的

共相，共相界仍然和殊相界一樣繁複，一樣紛亂，我們終於尋不出一個包涵萬象的「最初原理」來。總而言之，柏臘圖的共相解釋殊相，本已牽強，而「神」何由生？「物質」何由生？「共相」何由生？諸問題他都沒有顧及，更是一概缺憾。

(三)

柏臘圖後二千餘年之中，唯心派哲學奄奄少生氣，到康德纔爲唯心主義大堅其壁壘。康德算是比柏臘圖更進一步。他把共相分成「感官的」和「非感官的」兩種。「感官的」共相是後經驗的，「非感官的」共相是先經驗的。比如說有些玫瑰花是白的，一個判斷，其中「玫瑰花」和「白」都是「感官的共相」，因爲牠們是由感官經驗得來的。但是這一個判斷名學上具「若干S爲P」的形式。這個思想形式是普遍的，不含任何特殊的感官得來的材料，而却含有共相。第一，牠是偏稱而非全稱，所以含有「複」一個共同。第二，牠說到「爲」，是肯定而非否定，所以含有「實」一個共相。康德用同樣方法分析純粹的思想形式，得十二個類於此的共相，把牠們叫做「範疇」。這十二範疇都是先經驗的，純形式的，無內容的，所以都是「非感官的」共相。「感官的」共相是偶然的，「非感官的」共相是必然的，一個物件可以紅，可以白，可以不紅不白，但是牠非「單」則「複」，非「實」即「無」；我們可以假想一個世界，其中沒有「紅」，「冷」，「圓」等等「感官的」共相，但是假想一個世界，其中沒有「肯」，「否」，「偏」，「全」，

「必」，「偶」諸「非感官的」共相，却不可能。就康德看，這十二範疇是以心知物時所必具的形式，和「時」「空」兩個概念一樣，都是心的產品，不是存於物界的，這就是說，牠們都是主觀的。十二範疇既全是主觀的，而吾人知覺事物又全賴這十二範疇，所以吾人所能知覺的事物也都是主觀的，唯心的。大地山河，全爲心造，就人而言，捨心無物，這是唯心主義的要旨。但是康德又說吾人祇能知事物的現象，不能知事物的本身。比如我手中這塊石頭，我所能知道的祇不外「這是圓的」，「這是硬的」，「這是白的」，「這是重的」，「這是冷的」，圓白硬重冷諸性質都是形容「這」的，都是「這」的現象，「這」本身究竟如何，我們却完全不知道，而且也絕對不能知道。因爲「這」（康德所謂「事物本身」）是超時間和空間的，不是十二範疇所能籠照的，所以不是心所能知覺的。

康德的這種學說有兩大難點。第一，他用十二範疇來解釋知識，這就是說，用「非感官的」共相來解釋這感官所經驗的殊相界，而卻不會想到這十二範疇，這些「非感官的」共相，其自身也還待解釋，何以爲範疇？而範疇又何以限十二個？十二範疇中有無互相關係？他們上面是否另有一個兼容並包的「最初原理」？這些問題都是我們急於了解的，而康德卻不曾給過答覆。第二，康德以爲「事物本身」不可知，而可知者僅現象，照這樣說，心與物中間終於存着一條不可跨越的鴻溝，而唯心派的大師終於陷入心物二原的舊窠臼。他的「不可知的事物本身」

一概念尤其自相矛盾。他假定「事物本身」爲現象所自出，爲現象之因，而忘却「因」既是心和物的範疇之一，便不能應用到康德自以爲範疇所適用不到的「事物本身」上去。如果牠不能爲現象之因，我們又何必假定牠的存在？而且一方面既斷定其不可知，一方面又斷定其存在，這也就不啻說知其不可知了。

(四)

黑格爾的全部哲學可以一言以蔽之，牠採取柏隱圖的「客觀的共相」之說和康德的「非感官的共相」之說，把他們的「物質」或「事物本身」打消，然後把心物證成同一的，把宇宙證爲「非感官的」共相之產品，把諸「非感官的」共相證爲一氣貫串的。總而言之，牠是絕對的惟心主義，是絕對的一原主義，這幾句籠統的話待下文詳加解釋，便易明瞭。

概括的說，哲學的任務在解釋宇宙，在解釋這偌大乾坤中紛紛萬象何自來。科學家祇知求「因」，不知宇宙是不可以「因」解釋的。這有兩層理由。第一，果上有因，因上又必有因，展轉推尋上去，最後必達到所謂「最初因」。這「最初因」無論其爲「神」，爲「心」，或爲「物」，自身還是不可解的祕奧。比如你說「世界是神造的」麼？神又是誰造的？以「因」解釋宇宙，其結果必爲「無窮迴溯」。最後還是止於神祕。第二，由「因」到「果」，其進程如何，也是不可思議。比如「熬」是「因」，「漲」是「果」，「熬」和「漲」全是兩件事，何以此能致彼？這個問題並不如一般人所

想的那樣簡單。休謨已經告訴我們，「因」和「果」關係並非必然的，從「熱」的概念中我們不能推出「漲」的概念來，我們見過熱嘗致漲，却無從斷定熱必致漲。我們既要解釋宇宙，須得證明‘某爲某’之「必然」。黑格爾知道「因」不能解釋「必然」，所以提出「理」來。他所要證明的不是‘宇宙是有原因的’而是‘宇宙是有理性的’。他所謂「理」就是名學上「推理」之「理」。比如三段論法中前提之產生結論就是根據「理」。從「熱」（因）概念雖不能推出「漲」（果）概念，而從‘凡甲爲乙’和‘凡乙爲丙’兩前提却能推出‘凡甲爲丙’的結論。從因到果，並非必然，而從前提到結論，則爲必然，這就是「因」與「理」的不同。還不僅此，「因」之上須另有「因」，而「理」之上却不必再有「理」。因與果在時間上有先後的分別，而「理」是共相，超時間與空間，所以沒有時間的先後。「因」是個別的，所以祇能謂爲「在」，「理」是普遍的。所以祇能謂爲「實」。凡「在」者皆有所依賴，凡「實」者皆無依賴而自能獨立。比如說‘神是宇宙的最初因’，你可以問‘神的因又是什麼？’‘凡甲爲丙’的理寓在‘凡甲爲乙’‘凡乙爲丙’之內，你如果問：‘何以凡甲爲乙，凡乙爲丙時，則凡甲爲丙？’換句話說，你如果問‘凡甲爲丙’的理由，你的問題就漫無意義了。

黑格爾的目的就在證明宇宙萬象都是「理」所維繫起來的，好比‘凡甲爲乙’，‘凡乙爲丙’與‘凡甲爲丙’之自成一推理系統一樣。換句話說，他把「理」當作前提，把宇宙看成一個名

學上的結論。宇宙從「理」中演出，沒有「理」便沒有宇宙。但是理即寓在宇宙之中。宇宙是「理」的表現，宇宙逐漸向前進，「理」也逐漸顯出，並不如「神」之先於宇宙。在時間上「理」不先於宇宙，所以‘未有宇宙之先，理為何如？’，‘理之先又有什麼？’諸問題不能成立。這就是說，如果我們把宇宙的「理」推尋出來，證明宇宙由「理」演出，我們就算把宇宙解釋得妥貼了。

「因」（如熱之於漲）自身也是一種事物，以「因」解釋事物就是以殊相解釋殊相。殊相「在」而不「實」，不能無依賴而獨立。以殊相解釋殊相，是以自身上待解釋者來解釋所解釋者，所以不能透澈。黑格爾知道殊相不能以殊相解釋，故棄「因」而言「理」。他的「理」又稱「概念」，就是「實」而不「在」的共相。我們在上文已說過，唯心派大師如柏臘圖，如康德，都曾用共相解釋過宇宙，都陷入矛盾。黑格爾何以又走這條沒有走通的路呢？

黑格爾的共相是另有一種特殊意義的。我們在上文已說過，柏臘圖把共相當作客觀的而却沒有見出「感官的」共相和「感官的」共相的分別。康德見出這個分別而却沒有見出共相是客觀的。黑格爾所用以解釋宇宙的「理」，就是康德的「非感官的」共相（即範疇），不過他採取柏臘圖的學說，把康德的主觀範疇變為客觀的。

他何以不滿意於柏臘圖，一定要單提出「非感官的」共相來解釋宇宙呢？這還是殊相不能解釋殊相的道理。殊相自身是

個別事物，所以不解釋個別事物。「感官的」共相如「紅」，「雷」，「圓」等等自身是基於感官經驗的，所以也不能解釋感官所經驗的世界。在時間上，「理」雖不先於宇宙，而於名學上，「理」却不能不先於宇宙，不能不先於經驗。「理」就是名學上的形式，而感官所經驗的世界則為形式所應用的實質。比如說：

A { 凡玫瑰花都是美的，
若干玫瑰花是紅的，
故若干紅的物件是美的，

這一個三段論法若把實質剝去而專言形式，則如下式：

B { 凡甲為乙，
若干甲為丙，
故若干丙為乙。

B式是A式所含的純理，A式是B式應用於實質。在時間上我們不能說B式存於A式之先，因為B式是純形式，沒有時間的限制。但是在名學上我們可以說B式先於A式，因為我們可想像B式在而A式不在，但是B式不在而A式在，是絕對不可忽視的，這就是說，專從名學着眼，形式應先於實質，先經驗的「非感官的」共相應先於後經驗的「感官的」共相。「理」是前提，宇宙是結論，解釋宇宙的「理」在名學上先應於宇宙。「感官的」共相如「紅」、「美」、「玫瑰花」等等是組成宇宙的，自身也待解釋，所以不能拿來滲入解釋宇宙的「理」。柏臘圖以椅子的共相解釋個別的椅子，不知道椅子的共相自身也還待解釋。他所以致誤。

就由於沒有把「感官的」共相和「非感官的」共相分開。黑格爾的「絕對」是把感官所經驗的實質一齊剝淨，祇留下像康德的範疇那種的純形式。

(五)

黑格爾何以又不滿意於康德，一定要把他的範疇變為客觀的呢？這個問題是唯心哲學的樞紐，我們須詳加討論。如果真正要把宇宙解釋得妥當，我們應該證明兩個前提：第一，有宇宙必有範疇；第二，範疇必有宇宙。康德祇證明範疇是宇宙必有的條件，如果無範疇，宇宙對於我們便不能存在，因為先有範疇，然後我們纔能知覺宇宙。但是有雨雖必有雲，有雲却不必有雨；有宇宙必有範疇，有範疇却不必有宇宙。康德却未曾證明有範疇必有宇宙。黑格爾就想替康德成就這未竟之緒。他在名學上把維繫宇宙的範疇或理式抽繹出來，證明他們是一氣貫串的；在自然哲學中又從範疇中演出宇宙萬象。從範疇中演出宇宙，其實就是從心演出物。要從心演出物，我們須把心與物中的鴻溝打消，這就是說，須把心物二原說根本推翻。柏臘圖和康德不能把共相和殊相湊合起來成這現成宇宙，就因為一個假定共相附麗於「物質」，一個假定現象後面有「不可知的事物本身」。我們在上文已說過，「物質」或「不可知的事物本身」一個概念是自相矛盾的。既假定其不可知，何以又知其存在？何以又知其為現象所自出？黑格爾看出這個破綻，爽爽快

快的用快刀斬亂絲的辦法，把這神秘的「不可知的事物本身」一刀斬去。從此以後，一切事物皆可知，一切可知者之外無事物了。再拿我手中這塊石頭來說法。‘這是圓的，白的，硬的，冷的，重的’。柏臘圖和康德都把「這」看作唯物的，把圓白硬冷重諸共相看作唯心的，前者不可知而後者可知。他們不曾究問：唯心的和唯物的中間既然有諸大的不可跨越的鴻溝，如何能貼合起來呢？黑格爾把「這」和「圓白硬冷重」諸共相看成同一的；離開「圓白硬冷重」諸共相，別無所謂這塊石頭，離開可知的現象以外，別無所謂「不可知的事物本身」。總而言之，知物的心，和心所知的物完全是一件事。我們把這一件事看作意識內容時，則稱之為「心」，把牠看作意識對象時，則稱之為物。黑格爾哲學中有一條極重要的原則叫做「相反者之同一」，心和物的關係便是一個實例。心與物相反，因為一是意識者，一為所意識者；心與物同一，因為可知者以外別無「事物本身」，一切物都是意識的內容。比如我手中這塊石頭，一方面看來，牠本「非我」，存於我之外；這是心與物的相反。但從另一方面看來，牠在意識內容之內，牠存於我之外，却非完全外於我的意識；如果完全外於我的意識，就是完全不可知，這是心與物的同一。

照這樣看來，黑格爾所主張的是極端的唯心主義，他的範疇，他的解釋宇宙的「理」也應該是心的產品，何以他又把牠一定要看作客觀的呢？這個問題可以用兩種話來回答。第一，我們在上文已說明祇有「非感官的」共相可以做解釋宇宙的「理」。

「非感官的」共相確如康德所說的，是「先經驗的」。康德如果能鞭辟入裏，一定想起牠既是「先經驗的」，在名學觀點看，就不得不先於世界，不得不先於個別的心，這就是說，牠不得不為客觀的。第二，在表面看起來，心物既同一，一切共相似皆應為主觀的；但是你如果窮究到底與，便可見出心物同一反足證共相之為客觀的。「客觀的」一詞在西文為 Objective，這個字原從「物」(Object) 變來的。嚴格的說，牠應譯為「關物的」，(同理，Subjective 應譯為「關主的」)。我們為通俗起見，所以沿用舊譯。但是我們如果記起「客觀的」就是「關物的」，對於目前問題便較易明白。心物既同一，心所知者以外既別無「事物本身」，則凡所謂「物」，都是諸共相的集合體，猶如我手中這塊石頭是圓白硬冷重諸性質的集合體。照這樣看，一切共相都是「關物的」或「客觀的」，「非感官的」共相自然也不在例外。柏臘圖證明共相為「客觀的」，即據這個理由，黑格爾在這一點是受柏臘圖影響的。

(六)

柏臘圖的理式，康德的範疇，都是多原的，沒有一個最高原理將牠貫成一氣。理式與範疇所解釋的宇宙固然要是有理性的，牠們自身更不能不有理性。柏臘圖和康德沒有把理式與範疇將宇宙解釋妥貼，固不用說，而他們把理式和範疇祇像一盤散沙似的擺在那裏，沒有證明牠們自身也是有理性的，這是

他們的哲學中第一大缺點。黑格爾對於哲學的最大供獻也就在把這個缺點彌補起來。他在名學中證明諸範疇雖本雜多，而彼此却互相生演，互相因依。範疇全體（即絕對）是一個息息相通的有機體，好比一個圓圈，圈上點點相啣接。牠的「理」即寓於己體之中。在己體以外，用不着另尋理由。說宇宙起於神，起於心，或起於物，這起點自身終不可解。「理」實而不在，在時間上無始無終，所以我們不能問牠何自來。

〔在時間上「理」雖無始無終，而從名學觀點看，組成此「理」的諸範疇則有輕重先後的分別。辨證諸範疇之自相生演時，我們也不能不抓住一個起點。這個起點不是可以信手拈來的，牠必為一切範疇所自出，這就是說，牠必為名學上的最初範疇。名學上的最初範疇是什麼呢？最初範疇就是最大的概念，最高共相。概念的高低以外延的廣狹為準，「動物」概念高於「馬」概念，「生物」概念又高於「動物」概念。由此例推，我們最後必達於「萬有」之「有」(Being)。一切可想像的共相和殊相都不能不具「有」，而「有」之上也不能想出更高的概念。所以黑格爾把「有」看作名學上的最初範疇，把牠用作辨證法的起點。〕

通常人都以為「有」與「無」相反，黑格爾却證明他們是同一的。「有」是最抽象的概念，是可應用於一切事物的共相，惟其應用寬廣，所以牠的涵義也極窄狹。比如我手中這塊石頭和我心的中「或」一個概念相差甚遠，而却同具「有」。「有」既為「石」與「或」的共相，則「石」所有特性如硬重冷等等不能滲入

「有」概念中去，因牠們不適用於「或」，同理，「或」所有的特性也不能滲入「有」概念中去。我們試閉目一思索，這種一切性質都剝盡的「有」究竟是什麼呢？純粹的「有」是空無所有的，這就是說，「有」含有「無」在內。再看這「無」是什麼。「無」雖空無所有，而却是一種「有」，否則我們不能思議牠。照這樣看，「有」和「無」是同一的。由「有」可到「無」。由「無」也可還到「有」。由「有」到「無」，或由「無」到「有」，就是「變」。「變」並含「有」和「無」在內，「有」永爲「有」，不能謂爲「變」，「無」永爲「無」，也不能謂爲「變」，「變」是「有」「無」相生的過程。

「有」與「無」本相反，而在「變」中則同一。這也是「相反者之同一」律的好例，這個例子也可拿來說明黑格爾的「辨證法」。「辨證法」有三階段；第一爲「正言」(Thesis)。如上例中的「有」；第二爲「反言」(Antithesis)，如上例中的「無」；第三爲「合言」(Synthesis)，如上例中的「變」。「有」爲最高概念，「變」祇是一種「有」，「變」的特性爲「有」加「無」。拿分類學的術語來說，「有」爲「類」(Genus)，變爲「種」(Species)，「無」爲「種差」(Differentia)。辨證法就是從較高範疇中演出較低範疇來，就是從「類」中演出「種」來。「種」既演出，然後我們又把牠看成新「類」，再演出較低的「種」來。黑格爾用這種「辨證法」證明一切範疇——從「有」起到「絕對概念」止——都是從「有」一步一步的演生出來的，所以範疇全體自成首尾相應一氣貫串的「理」。

這裏我們應試討論一個重要的問題。辨證法由類演種，而

種是由類性加種差得來的。例如動物爲類，馬爲種。馬於動物類性之外，又具馬的特性(種差)。從形式名學觀點看，外延與內包成反比例，外延愈增加，則包內愈減少。動物包含一切鳥獸蟲魚在內，其外延大於馬；動物的共有性不含馬的特有性在內，其內包(即涵義)小於馬。照這樣看，類性中不含種差。類性既不含種差，而種又必於類性上加種差，單有類性，我們如何能由類演出種來呢？我們如何能由較高範疇演出較低範疇來呢？

這個問題的答案是黑格爾哲學的大關鍵。從柏拉圖到康德，哲學家都可以爲共相是「抽象的」，都以爲類性不含種差在內。他們一方面以爲共相統攝殊相，原理籠照事例，單一內含雜多，而另一方面却不能於同中見異，不能由共相中演出殊相來，這都因於沒有澈底了解共相究竟是什麼一回事，黑格爾首倡「具體的共相」(Concrete Universals)之說。所謂「具體的共相」就是含種差在內的類性。比如動物包含一切鳥獸蟲魚在內，而形式名學家却以爲動物的類性既不含鳥性，又不含獸性，又不含蟲性，又不含魚性，然則牠究竟是什麼呢？把一切特有性消去，其結果就是把一切共有性消去。黑格爾所以把形式名學中‘外延與內包成反比例’一個原則根本推翻。在他看，動物類性中一方面含有馬所以「同」於其他動物者(類性)，一方面也含有馬所以「異」於其動物者(種差)。由類演種時，我們把馬所以異於其他動物者特別提出，於是得馬(種)。「有」(類)中

合「無」(種差),由「有」演「無」於是生「變」(種),也是同樣的道理。類性中含種差,就是同中見異,共相中含殊相,單一中寓雜多。所以黑格爾的「相反者之同一」律就是以「具體的共相」為基礎。辨證法之可能,也由於類性中含種差。類性中含種差,所以由「有」可以演出「變」,所以「有」隱含一切範疇在內,所以一切範疇是一氣貫串的。

“相反者之統一”律是黑格爾的最大發現。從柏臘圖到康德,形式名學家都以同一律(凡A為A),矛盾律(凡A不為非A)與排中律(凡物不為A則為非A)為三大基本的思想律。則三條定律中排中律是由同一律和矛盾律生出來的,所以祇有同一律和矛盾律為最重要,依據這兩條思想律,則思想完全不可能。因思想上所判斷大半取‘A為B’式,如‘人為動物’,‘熱是漲的原因’,‘二加二等於四’諸判斷中的主詞和賓詞都不是同一的。‘A為B’式與同一律和矛盾律都相反。如果全依同一律與矛盾律,我們祇能想到‘人為人’和‘人不為非人’思想與知識如何可能?思想知識之可能,就全賴A可為B,這就是說,就全賴A可為非A,就全賴相反者可同一。這本是一個很淺顯的道理,然而柏臘圖沒有看出,康德沒有看出,無數其他的哲學家都沒有看出,從此可見真理之難發見,可見黑格爾的功勞之偉大!

十八年七月二十日寫於巴黎近郊玫瑰村。

錄自『哲學評論』第五卷第一期(一九三三,七出版)

黑格爾之哲學系統及其 國家哲學歷史哲學

張君勸

(甲)黑氏學說之來源與其根本思想

(一)學說之來源 (二)對演法

(乙)黑氏之哲學系統

(一)論理學 (二)自然哲學與精神哲學

(丙)黑氏國家哲學

(一)英德國家觀之異同 (二)國家之定義 (三)國家對內對外之組織

(丁)黑氏歷史哲學

(一)歷史之動力 (二)情感與英雄 (三)國家之治亂興衰

(四)世界歷史之三時期與自然界的原因

(戊)結論

(甲)黑氏學說之來源與其根本思想

(一)學說之來源

三十年來，中國有新興之學焉，是曰論理學。歲庚子侯官嚴氏譯『穆勒名學』，實爲論理學大著入中國之始。更溯而上之，則明之末葉，李之藻已嘗譯有『辨學』一書。惟此學爲中土所罕見，於是學者趨之若鶩，而爲之搜索於古籍中，則墨子之論理學因以發見焉，孔子之正名，更得新解焉，公孫龍豎白異同之辨，從而推崇焉，佛家之法相宗因而復活焉。雖謂此種種者，爲因西方論理學所生之反動可焉。然今日以前之論理學，則亞歷斯太德之形式論理與穆勒之歸納論理耳。若夫認識中之論理學，與形上學中之論理學，則中土學者委之與哲學之中，不知其與亞氏穆氏之論理學爲同源。德哲康德於人類判斷，分之爲十二類，同時就十二類判斷中，發見其十二範疇，此即認識論中之論理學；而後來德之馬堡學派，卽以此種論理主義名其學派者也。論理學以人類之「思」爲源泉，有思有範疇，而後吾人之認識乃以構成，則謂吾人之認識，吾人所認識之外界，出於吾人之思可焉。康德輩之認識論，說明外界與思之關係者如此。黑格爾則更進一步，推廣此「思」爲全宇宙之主體，名此全宇宙主體之思曰「此絕對體」曰「絕對理性」。於是思之本身，卽爲宇宙之本體。此卽所謂形上學中之論理也。今日以前所輸入之論理

學，謂爲但適用於自然科學及社會科學之研究可焉。以云希臘以來歐洲思想之中心，實寄之於以「思」以「論理」解釋宇宙本體。此類思想家之代表，在古代爲柏刺圖，在近代則爲黑格爾。願國人之治歐洲思想史者，由自然科學社會科學之應用的論理學，進而研究形上學中之論理學大家之黑格爾。

(二)對演法

一九三〇年國際黑格爾同盟既成，歐人忽有發問者曰，合英法德意荷諸國，而共同研究黑氏學說，此必以黑氏哲學之中，有合於各國之元素在。此元素爲何，一曰歐洲文化所自出之希臘哲學，二曰耶教信仰。此二者既爲歐洲各國之所同，而黑氏思想以之爲基礎，此其學說所以遍於各國而爲他人所不及也。

黑氏論理學中之範疇，若「有」(或曰凡有)若「無」若「變」，自表面觀之，若一板三眼，爲常人所不易瞭解。實則黑氏之諸範疇，大抵本諸希臘以來之哲學史，而爲人所不易動搖者。黑氏之所謂「意典」，卽由於柏刺圖之所謂「意典」來也。黑氏之所謂「有」卽由潘曼尼德斯之所謂「有」中來也。黑氏所謂「無」卽由於哀里哀學派之所謂「非有」來也。黑氏之所謂「變」由於海樂克立之所謂「流」來也。而希臘各派之中，黑氏尤注意於以「思」爲宇宙本體之說，故於哀里哀學派之潘曼尼德斯與阿那克撒過拉斯之言，尤爲心折。黑氏論理學中之言曰，“阿那克撒

過拉斯，實爲主張以「思」爲宇宙本體之第一人。故吾人所當有事者，不在「思」所及之物，而爲「思」之本體。思之方式，卽真理之內容也。所謂黑氏承繼希臘思想者此也。

西方思想，不離乎耶教，而上帝問題，乃常盤旋於學者之腦際。斯賓諾沙之所謂本體 (Substance)，卽上帝也。康德之所謂物自體，或曰最高理智，卽上帝也。既有此世界，不能不有造此世界之主人。舊約中之所謂創世紀，則宗教家之言也。而哲學家之所有事者，則自理之當然者，以推求此世界之所以造成。故黑氏有言曰，“論理學之內容，卽在展示上帝，卽上帝在創造此自然界此有限精神以前之恆久元素”。其意謂此世界既出自上帝之意志，則當其在意志中蘊釀之際，已必有不可離之元素。此意志之如何，非吾人所得而推求。然自理之當然者以求之，則「有」也「變」也「所以」也，自爲缺一不可之範疇。因是而黑氏之所謂哲學，所謂論理學，卽關於上帝之認識或曰「此絕對體」之學。然所謂上帝，不離現實世界。此現實世界，卽上帝之所造成。以黑氏之語明之，則無限不離有限，而有限又不外乎無限之表現。所謂黑氏學說與耶教之關係者此也。

黑氏之論理學，卽爲上帝之認識，或曰「此絕對體」之認識。於是其論理學一變而爲形上學。自康德以來所認爲不能解決之問題，如上帝自由等，黑氏以爲此乃人類理性之所當解決。蓋本體既出於思，則吾人之思，奈何不能窺見此「思之主體」之內容乎？因是而黑氏一反康德之分此世界爲現象界本體

界或曰經驗界與形上界，而直以現象界經驗界隸於本體界形上界之下。至於康氏之先驗的對演法中之問題，如宇宙之有始無始，有限無限，如因果之外有自由與無自由，如現實世界之外有無造物主，康氏直以爲有始爲正，無始爲反，有自由爲正，無自由爲反，兩面可以同時並存者，黑氏則評之曰，此康氏拘束於理解之故也。若吾人能以理性爲出發點，而不爲理解之有限性 (Finitude) 所束縛，則康氏所謂不能解決之正反兩面，固有解決之法在。此其法維何，是爲對演法 (Dialectic)。黑氏取希臘以來與康氏之對演法，自兩方面加以修正。第一，康氏以爲正反二者立於相反之地位，黑氏曰，惟有相反之兩面，而後真理乃以完成，故於正 (Thesis) 反 (Antithesis) 二者之外，復加以第三支之合 (Synthesis)。第二，所謂「正」者，自具有趨於「反」之傾向，黑氏名之曰自己走於反面 (Self negation)。惟如此，一切概念之但居於一面者，自有趨於他面之力。此趨於他面之力，即所謂變，即由於有限而歸於無限。於是此全宇宙，乃日在發展不已之中，而黑氏之對演法，乃成爲一種演化論。以黑氏論理學證之，每一三位 (Triad)，共分三支。第一支曰正，第二支曰反，第三支曰合。第一第二兩支，於第三支之關係，名曰超渡 (Aufhebung)，意謂前二支在外表上雖似取消，實則進而合於第三支。黑氏之全部哲學亦分爲三。第一支曰意識，即此現實世界造成以前造物主之意志也。第二支曰自然界，即造物主根據其固有之意志，而發表之於外界也。第三支曰精

神即以此現實之自然界爲憑藉，而以「思」運用之。此所憑藉者爲外界，而自內部以主持之者，則爲自覺性爲思。故曰自外而復歸於內也。更以具體之事物比之，莫顯於草木。種子之初，「有」也，「正」也。及其長而成樹，則種子之形，必先消滅。故「無」與「反」之作用，實寓乎其中。其由種子而成樹，由小而成大，則所謂「變」也。惟黑氏認識宇宙間「變」之力量，而以正反爲其兩端，乃始驗之於理論，繼及於自然界與各人之主體精神，終之以人類歷史。蓋無往而非此對演作用與「變」之作用矣。

(乙) 黑氏之哲學系統

近世學術之分類，曰哲學或形上學，曰論理學，曰數學，曰物理學，曰生物學，曰社會學，曰歷史學，曰宗教學等。若此諸學，各有其明確之對象，而不容輕易更易者。自黑格爾以「思」爲出發點之學說，向之所謂各科學者，在黑氏系統中，乃另具一種地位，另有一種觀點矣。黑氏以思爲出發點，於是論理學成爲純粹意典之學。通常之所謂凡有學 (ontology) 形上學屬之。此純粹意典發之於外，而成爲自然界，於是有自然哲學。通常之所謂物理化學生物學屬之。此意典更由外而復歸於內也。於是精神哲學。精神更分三部。第一曰主體精神，則生理心理之關係。心理學中之感覺理解與意志等事屬之。第二曰客體精神，則權直 (Recht) 也。積中之德 (Moralitat) 也。形外之

德 (Sittlichkeit) 也。通常所謂道德學，法律學，社會學，國家學之對象屬之。第三曰絕對精神。通常所謂美術學，宗教學，哲學屬之。茲據黑氏哲學系統表而列之如下：

- (A) 此絕對之學
- 1. Die Idee-Logik 論理學
 - 2. Natur-Naturphilosophie 自然哲學
 - 3. Geist-Philosophie des Geistes 精神哲學

(一) 論理學

黑氏之論理學，前既言之，是凡有學，形上學也。若就其成分言之，實含有康德之所謂覺象 (Esthetik)，所謂範疇 (Kategorien)，乃至數學物理學生物學之最高原則，亦無不在其中焉。黑氏分爲三部，曰凡有論 (Lehre vom Sein)，曰所以論 (Lehre vom Wesen)，曰概念論 (Lehre vom Begriff)。

- (B) Logik
- 1. Sein (凡有)
 - 2. Wesen (所以)
 - 3. Begriff (概念)

英儒史泰斯以黑氏與康氏相比較，謂黑氏之所謂「凡有」等於康德「量」(Quantity)之範疇，所謂「所以」等於康氏「關係」(Relation)之範疇。至於概念，則爲黑氏所獨有，而康氏之所無。吾以爲凡有既等於量，同時即等於占領空間之物。故康氏覺象部中之所謂空間，謂爲已在其中，無不可焉。至於時間云云，則黑氏所研究者，爲宇宙之恆久元素，故在第一部之凡有

中自在不必要之列，必待歷史哲學自然哲學中，始有所謂時間。黑氏論理學凡有「一項下所列者凡三：

Sein	{	Qualität (性)
		Quantität (量)
		Mass (度)

性之一目下，復分三支：

Qualität	{	Sein (有)
		Nichts (無)
		Werden (變)

此「有」「無」「變」三者之理，貫串全書。黑氏以爲宇宙之始，有所謂「有」。此所謂「有」乃沖漠無朕之體，故同時即等於「無」。有非真有，無非真無。合而言之，變而已矣。於「有」「無」之上，由「變」合而一之。

變之中，有所謂「彼」「此」。既有「彼」「此」，則彼者，非此之謂。此者，非彼之謂。彼此之別，即反面作用之所由生。「此」不離「彼」，「彼」不離「此」。其所以不相離，即物之不安於有限，而求達於無限，亦萬物皆出於此無限之絕對體之明證也。

居性之次，曰「量」與「度」。性之分裂也。斯有量之大小。性的量，即所謂「度」也。量米者曰斗，量布者曰尺。「度」者，因物性之異，而量之異隨之。

宇宙之中，自其直接的「有」而復返之於內，斯有其內層之理由。是曰「所以」。所以亦分三支：一

Wesen	{	Wesen als Reflexion in ihm selbst	反省
		Eschenung	現象
		Wirklichkeit	實在

「所以」起於「有」之反求於內，於是此內外二者之對立，發生種種對待關係。如所謂同異所謂本末，屬於反省中者也。所謂分與全所謂內與外所謂力與力之表現，屬於現象中者也。所謂可能，偶然，與必然，本質，因果與交互影響，屬於真實者也。黑氏於「所以」項下所欲言者，則宇宙之對待者，如本體如現象，原非二絕不相同之物。既為本體，斯非表現不可，於是現象。既為現象，必有所由來，斯不能離乎本體。如是現象在本體中，本體在現象中。合而言之，皆隸於「所以」之下，而為此絕對體之一範疇而已。

前既言之，史泰斯氏以黑氏與康氏較，求黑氏所謂「概念」者於康氏而不可得，此第三部之「概念」，所以為黑氏之創見也。黑氏以「思」為出發點，「有」為思之所構成。其所謂概念者，不獨屬於主觀之中，同時具有客觀性。換詞言之，概念者，本質也，力也。以「思」之綜合力，凝成「有」之綜合力，此概念所以為「有」「思」同一之體也。概念亦分三支：

- (一) 主觀
- (二) 客觀
- (三) 意典

主觀者，指普通理論上所謂概念、判斷，三段論法言也。客觀者，指自然界之機械、化學，目的三者言也。最後則終於意

典亦分爲三，曰生命 (Life) 認識 (Cognition) 與精神 (Geist) 或曰絕對的實在。如是論理學以意典始，復以意典終。蓋依黑氏之意，哲學當如環之無端，始爲終，而終又爲始也。

要之，黑氏之所謂論理學或曰哲學，在乎認識本體。此絕對體，既以「思」爲出發點，故內界或外界合而爲一「有」也。所以也。皆此絕對體之範疇而已。至於「概念」既爲思之方式，同時卽爲精神之具體而微者。所謂意典之全部，如是而已。

(二) 自然哲學與精神哲學

(C) Naturphilosophie	}	Mechanik	機械
		Physik	物理
		Organismus	有機體

黑氏之自然哲學，爲後世攻擊之目標。蓋自然現象貴於實驗，重在分析，非可以哲學家之冥想，從而解釋其義也。依黑氏之意，自然界卽論理的意典之發表於外而佈列於時空間者。於是由論理上之概念，進而爲有形之物。此種有形物，分爲若干層。第一曰機械，以其爲散佈於空間之死物質，非加以外力，不能發生動作。黑氏以爲機械界中之太陽系，最爲完整，認爲已有理性在其中。第二曰物理化學，指各種元素與個體物言之。以光比光明，以聲比物之心靈之可聞於外者，以電磁之兩極，比論理學上之對演法。而萬物之生滅，卽宇宙間變化力，強於物質力之證也。第三層曰生機體，有生長滋食與傳種之力者是

也。此生機體不僅如物理化學界原素之化合，實有生命力以貫注之，其爲植物，尙缺一己之集中力，其爲動物，乃合各部分而爲活動自如之一體。惟其拘束於目前之細微，而不見遠者大者，以其不具精神故也。

(D) Philosophie des Geistes

- 1. Subjectiver Geist
- 2. Objectiver Geist
- 3. Absoluter Geist

及乎人類，乃有精神，內有心靈之運用，外有社會制度之建立，此其所以爲靈秀也。第一曰主體精神，則感覺，自覺，思想，記憶，等屬之。第二曰客觀精神，則權直，積中之德，與形外之德屬之。第三曰絕對精神，則美術，宗教，哲學屬之。

關於黑氏自然哲學之見解，既大背自然科學之潮流，可不復細論。以云精神哲學之主體精神，卽今日生物學心理學中之所謂本能與心理。近來所研究，亦遠出於黑氏之上。其絕對精神中之美術宗教與哲學，特聳之於一切知識之上，亦爲黑氏所獨具之見解，姑置勿議，要亦非國人所急需。故但就黑氏國家哲學與歷史哲學研究之。

(丙) 黑氏國家哲學

(一) 英德國家觀之異同

尼哥拉·哈德曼 (Nikolai Hartmann) 有言曰，黑氏客體精神之概念，最能垂久遠而可加以開發者也。所謂客體精神，卽

道德之普遍性之形於團體者。始爲家庭，繼爲社會，終於國家。茲就其重心所在之國家一點論之。德人之國家觀與英人大異，故先將英德兩國政治思想比較而論次之。

英人之治學，自事實與經驗出發，故於人類之所以爲人類，視之爲自然現象或社會現象之一端，其道德上之功利論，自即普通人情中觀察而得者也。至於德人則異是，彼以爲人類之所以爲人類，在乎有自覺性，故能衝破物質之障礙，而爲獨往獨來之生活，於是人類則與自然界相對立，人類之特徵曰自由，自然界之特徵曰因果。康德之純粹理性批導，以因果爲第一範疇，其行爲理性批導，以自由爲第一範疇，即此分界之明證也。自是以來，菲希德 (Fichte)，雪林 (Schelling)，黑格爾，靡不宗之。

德人因此觀點之故，視道德法律與政治制度爲人類精神之創造物，以爲此皆人類自覺性之所造成，而爲物理界之所無，道德法律政治等，既爲人類精神之結構，故爲自由之實現，而一部人類歷史，乃爲自由之自覺性之演進矣。(Die weltgeschichte ist der fortschritt in Bewusstsein der Freiheit 此爲黑格爾之說。)

因是而德人之國家哲學家與英人之政治學大異其趣。英人視國家爲自然現象或社會現象之一種，尤注重其統治方法，曰政府如何行使職權，曰人民如何監督政府。德人則以國家爲公共社團 (Gemein Schaft) 之一，爲全國人民所當犧牲一己

而推戴之者。英人尤尊重個人。在憲法上謀所以保護個人權利。德人則以爲個人之小我。必有所需於國家。而後其人格乃完全發達。故不得以個人爲國家之敵體。惟英人重視個人。故於個人之自由。保護周至。德人則重視國家。故曰個人之自由在國家團體中乃能實現。英人視法律爲統治之手段。而德人則以爲法律既出於人之精神。故曰國家之法律。卽爲個人之自由。要而言之。德人之所謂國家。本體也。目的也。理想也。英人之所謂國家。現象也。手段也。事實也。英人之政治論。在國家既已確立之日。但求政治之不濫用。與人民權利有所保障者。斯用之可矣。若夫國家華離破碎之日。非以人民全體共同獻身於國家。則建國之業不易告成者。則希臘以來之國家意典說。尤爲國人所當服膺者矣。

(二)國家之定義

黑氏生十八世紀之末。目擊蘭因河爲拿破侖所占領。嘗痛心於宗國淪爲異域者矣。當黑氏三十二歲時。著『德國憲法論』一文。以驚揚其國人。其開首第一句曰。“德意志已不成爲國矣。”又曰“今日尙有人以國家稱德意志者。徒以其昔日成爲國家之故耳。”又曰“今日德意志之解體情形。惟有以「無政府」三字稱之。”惟黑氏惕然於德意志之不國。故力自人心方面。喚醒德人之國家觀念。上繼柏利圖之共和國。而下承康德之道德說。蓋合政治與倫理而一之者也。

黑氏之道德論，分爲三部，曰家庭、曰社會、曰國家。家庭以性情之流露爲主，故生情愛。社會爲各各獨立之個人，故以通工易事爲主。國家者以內部之一致，圖民族之生存，故以推誠相與爲主。此三者皆爲客體精神之具體的表現，故概以屬之於道德。因此黑氏所下國家定義與其他國法學家之言大異。其言曰：

國家者，道德的意典之實在也。 (Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee)

國家者，自覺的道德的本質也。 (Der Staat ist die selbstbewusste sittliche Substanz)

國家者，具體的自由之實在也。 (Der Staat ist die Wirklichkeit der Konkreten Freiheit)

讀此類文字，或視爲迷離恟恍之語而難索解者。然就哲學字義言之，謂爲極易解釋可焉。蓋國家既爲人類精神之產物，則國家之成立，人類之理性與意志爲之。國家之構造，亦人類理性與意志爲之。不獨發念已焉，且就其所思者而實行之。或者難之曰，攷之歷史，國家之成立，有出於自然進化者，有出於強權造成者，安在其能以人類理性與意志主持其間乎？前既言之，黑氏之立場，以國家爲意典爲理想，但問國家所以成立之當然之理，而非攷究歷史上之事實。然即就事實言之，安在民族之不備具精神元素，而可與言立國者乎？意大利之統一，瑪志尼(Mazzini)加歷波底(Garibaldi)可歌可泣之精神爲之也。捷克斯拉夫之再興，瑪撒立克之復國運動爲之也。惟個人能後

牲一己私利，以成立此大我，而後國家內不至破裂，外有以自立，則道德爲國家不可缺之元素，從可知矣。

黑氏既認國家爲理性的意志所造成，故對於國家之吹毛求疵，非所贊成。彼以爲國家猶人也。人類中不免於疲癯殘疾，故國家亦不免於缺陷。個人不以殘疾之故，而不視爲人，故國家不應以缺陷之故而不視爲國。此言也，所以警戒世人不可以國家現實上之缺陷，而忘其爲各人所共同推戴之大我也。

國家既爲有機的一體，而各個人隸屬於其下，則國家在先，個人在後。國家爲目的，個人爲手段。換詞言之，個人之真價值，在乎國家團體之中。反是者以個人爲目的，國家爲手段，因而以爲國家之職務，在乎保護私人財產與生命者，自爲黑氏所反對。蓋此種學說，視國家爲保險公司，視個人爲付保險費者，直以市道待國家，去精神生活之義遠矣。

黑氏本此立場以評法國革命以來流行之名詞曰平等曰自由。盧騷主張人天然平等之說，黑氏則反之曰，人類天然不平等。不過自理論上自概念上言之，不能不以平等之義待各人。於是有“在法律之前人皆平等”之語。然此在法律之前人皆平等之語，僅可解爲既爲人類，則法律同以人類待之而已。年歲同，智力同者，則法律與以同等之待遇，以云法律以外之不平等之事實，非法律所能強而同之也。

自由云云，亦非人類天然享受之權利，而出於自覺性之普遍發展。蓋甲之自由，不能不以乙之自由爲界，故以法律規定

範圍，即所以保護各人之自由。然則謂國家之法律，即爲個人之自由，不亦可乎？自由爲義，非獎進各人之任意妄爲，而納各人之發展於理性之中。故舍以理性以法律箝制其天然衝動而納之於軌道之中外，別無他法。如是，自由之內容與理性之限制，有不可離之關係，故黑氏曰真正之法律，即自由也。以真正之法律中，包含客體精神之理性的規定也。

(三) 國家對內對外之組織

黑氏本其對演法，於國家總題之外分爲三支，表之如左：

Der Staat	{	1. Inneres Staatsrecht	(對內組織)
		2. Äusseres Staatsrecht	(對外組織)
		3. Weltgeschichte	(世界史)

黑氏所謂世界史，研究民族在世界文化史之地位，即爲歷史哲學中之問題，當於下文詳之。茲所欲論者，則爲對內組織法與對外組織法。

所謂對內組織者，即現代所謂憲法也。黑氏持國家一體與有機體之說，故於憲法之出於人爲而不出於自然長成者，以爲必不能持久。蓋各民族有其民族精神與民族歷史，斯憲法應之而生。若視憲法爲可以一朝製就者，則其法之宜否，實爲一大問題。昔拿破侖嘗以較良之憲法 (Bessere Verfassung) 畀西班牙，而西班牙不能用，即以此憲法不適於西班牙之民族精神故也。蓋憲法，外物也，必其人民之自覺性先發達，而後法律乃爲有根本之木。否則雖暫時種植地面之上，不數日而蒨萎以

死，可以斷言焉。又曰憲法之保障，在於民族之總精神。即民族能自知自覺此憲法之必要者，則憲法乃能推行。可知憲法之爲物，非若機器之可以一朝採辦，實與民族知識與道德，有不可離之關係矣。

黑氏反對孟德斯鳩之三權分立論，而主張國家全體之說。以爲職權雖可畫分，而要必有統一之者，故歸統於君主政體。因此黑氏有保守黨之稱。吾人若以二十世紀俄國共產政府下執行委員會之制度衡之，則行政權之重於立法權，顯然明甚。三權雖分立，而自不可不有以合之者。竊恐今後合一說或且戰勝分立說矣。

黑氏之所謂對外組織，即現代所謂國際法，國家在國際團體中各爲一分子，其相互間自不能無法律以範圍之。然國家之獨立，實爲民族自由民族文化之所寄。故保護此獨立，即所以保護此民族精神。因而對外戰爭之際，各小我應一致犧牲以求此大羣之保持。因此黑氏反對康德之永久平和論，而力持戰爭不可免之語。歐戰之際，英美人以大戰之罪，歸之於黑格爾之哲學。然吾人以爲超國家之組織，一日不成立，則黑氏之國家中心論，自有不可磨滅之真理存乎其間矣。要而言之，黑氏之國家哲學，非進化論，非制度論，而自精神出發者也。進化論者好列舉圖騰與部落之變遷，如博物館之陳列品然。以云臆舉過去之陳跡則甚顯，惜其未能以未來之途徑指示吾人也。制度論者之言，每曰國以民而成，政府之權力應如何限制，人民之權利

應如何增進，政府之專權應如何嚴防，人民之生命財產應如何保障，以云計較兩方權力之多寡則甚當，而於國家一體之義，則未之及焉，惟其然也，斯有黑格爾之國家意典說，視國家為團體精神之所寄，維持愛護，惟恐不及，如父母之於子女，男女之於所歎然。至於戰爭之際，雖犧牲其身命而不惜。此則國家為道德的一體說所以成立之大根據也。竊以為進化論者之言，宜於為學者研究國家變遷之方針，制度論者之言可以為革命家或制憲者之參攷。以云保持文化之獨立，維持民族之生存而國家乃為，國民情感上所共同要求之一體，則國家意典之說，自可補前二說之所不及者矣。

(丁)歷史哲學

黑氏之歷史哲學，為國家哲學中之第三支。蓋所謂對內組織，則國家整齊其內部之言也，對外組織，則國家與鄰國相處之道也，更進焉以國家全部置之於千百年之歷史中，攷其動因，求其變遷，且察其在世界文化中之地位，是則歷史哲學之事也。

吾儕讀國史與世界史，常覺所謂歷史，朝代之興仆耳，民族之爭長相雄耳。事情之起伏與年月之先後，令吾人心注目營，而不暇及於全部歷史意義。於是哲學家起而告之曰，就史中現成之事實，察其因果之相生或攷其記載之真偽，是歷史學之事也。以云人類之全部活動，其動力安在，其意義如何，其公例如何，此歷史哲學之所有事也。此歷史哲學雖不自黑格爾而

成，而黑氏之貢獻爲尤大。

黑氏分歷史爲三大類。一曰原初史，即參與其事者就其所身歷者而記載之，如該撒之法國戰史是。二曰回想史，所記載之事，不限於當時，由各人思想中反覆搜索而後成者。此中又分小類爲四。曰通史，以一國或全世界爲單位，而由作者自定格局以貫串之者。曰實用史，即以已往之事，資當今之鑒戒者。曰攷訂史，以攷查記載之真僞爲目的者。曰專科史，以一部門爲範圍，如美術史宗教史法律史之類是。其第三大類曰哲學的歷史。黑氏爲下一定義曰，以歷史爲思想爲理性中之題材，即自理性之發展之立場，以察人類之變遷，是即黑氏所謂歷史哲學也。

(一) 歷史之動力

黑氏之歷史哲學講演，首爲緒論，自黑氏之哲學立場，說明歷史之動力。其餘十之八九，實爲世界文化史，分四部。第一部爲東方，中國印度波斯屬之。第二部爲希臘。第三部爲羅馬。第四部爲日耳曼民族。依黑氏之意，東方爲人類意識發展之童年，希臘爲青年，羅馬爲成人，至今之日耳曼民族爲老年。黑氏爲之注釋曰。老年者，非衰老之謂，言乎其成熟也。

黑氏歷史哲學緒論中，嘗發三大問題，一曰精神之抽象性。二曰精神以何種方法實現其意義。三曰精神之成形爲國家。

黑氏以爲歷史之最大動力，在乎精神，在乎理性，於是先

取精神與物質而比較之。其言曰，物質之特點，在乎重心。物質本拚合而後成，故可分而散之，亦可聚而合之。其所以求重心者，卽以其本非一體，而勉求所以一之也。若夫精神則異是。惟人類之有精神，故知己之所以爲己。精神由於內發，故足乎己而無待於外者也。精神之用在思在自覺。人類不僅能思能覺焉，又知其所思所覺，自知其所思所覺，卽自己能知其自己。此則精神與物質所以迥不相同者也。

惟有精神，乃有自由。黑氏以爲物質不能自動自覺，所以祇有惰性，而不能有自由。人類能自思自覺，故有自由。其意謂有待於外者，斯不自由也。無待於外者，斯自由也。如是其能自知自覺自思自決，因而享有自由者，舍精神莫屬矣。黑氏曰一部歷史，爲自向之自覺性之前進者，卽此之謂也。

黑氏以自由爲精神之特證。其所謂自由，非情慾之放縱恣肆，亦非法律上所賦予之權利。蓋指人之自辨彼此，自知其所欲，更進而推其所知所欲於人之謂也。此自辨，自知，自擴充之力，皆在於一己而無待乎外。故自由云者，由己之謂也。或曰與自覺自知爲同義可也。

黑氏視理性爲質爲力，故曰理性非懦弱無能，僅產一種願望或理想已焉。乃宇宙中之無限力 (Infinito Energy) 也。理性能自生力量，以供製作之用。自定目的，以爲實施之目標，自生質料，以資營養。故宇宙中之惟一真實惟一永久之質力，理性是已。然所謂理性，不離于「思」。故黑氏曰，意志之自由，思

是也。意志之所以成爲客體精神者，即在其能進而爲能思之意志。又曰道德中之真自由，即在其意志不用於自私自利，而以普遍的內容（即擴充之謂）爲目的。此普遍的內容，惟於思中求之，故揅思於道德宗教法律以外之說，乃謬說也。（『哲學大全』四百六十九段）

黑氏之精神說與歷史哲學同條共貫。其所謂自由，上自資以自養之財產權，中爲辨別善惡之良心，下至發而爲制度之家庭，社會，國家，皆自自由而來也。故黑氏曰自由意志，就其切於一己者言之，是爲一人，於是有一人之生命安全與財產權；其次則爲此意志之反省，於是有個人之良心；再次則謀所以調和此各種獨立意志者，於是有客體精神之家庭，社會，國家。如是，社會制度之形成，卽此精神之發展與自由之表現。所謂精神爲歷史之動力者此也。

（二）情感與英雄

以上所言，歷史之動力，既爲理性，則人類之一舉一動，應無一不合於理之當然，而事之合於規矩，然以吾儕讀歷史，常見意氣用事者有之矣，爭名爭利者有之矣，爭奪相殺，以人類爲狗者有之矣，安在理性之能支配一切乎？黑氏曰不然，在自覺之中者，獨有理性。至若各人之情慾，意氣，雖爲行爲之動機，是方法是手段，爲理性所駕御者耳。蓋依黑氏所言，理性之性質，屬於抽象，非有所憑藉，則不能現之於實際，則情慾意氣

乃爲不可缺之要素。於是黑氏之理性說，乃并情慾而包舉之矣。黑氏有言曰：

情慾也。私目的也。慾念之滿足也。乃行爲最有效之動機。以其不顧一切。越乎道德之界限。其力乃愈強大。蓋自然衝動之支配人羣。較諸道德法令之循乎規矩準繩者。爲乎遠矣。

世界偉大之行爲。決無離熱情而有成者。(Nothing great in the world has been accomplished without passion)

意典爲抽象的。其實現之也。不離乎人。有人斯有我之利害。斯有所要求之目的。常人所見者。則此身與其事者之利害耳。不知因此各個人之利害。而宇宙之大目的。因以達焉。黑氏舉兩事爲例。(一)私人之造屋。原所以避風雨謀安舒。以木材爲棟棟。以磚石爲牆壁。開窗以通風漏光。關門以便出入。不知此等工程皆順乎自然之公例。則私目的之外。而宇宙之大秩序。因以達矣。(二)由懷恨於乙。以火燒乙屋之樑柱。全屋因而焚燬。因是構成放火焚燒之罪。甲心目中之所圖者。復仇耳。以云定罪處罰。則彼所未嘗見及。然國家之審判定罪。自隨放火而俱來。黑氏兩例之中所欲表示者。則一人之私利害。常與宇宙之大目的相輔而行。私利害其實際也。大目的其意典也。於是黑氏下一斷案曰：

意典一也。各人之情慾一也。一爲經。一爲緯。二者交織而成人類之史。合此二者而折衷之。且以國家之制

度範圍之是之謂自由”

黑氏本此解釋情慾之法，以解釋歷史上之大英雄大人物。凡英雄之所作所爲，未必事事合乎道義，而出於其名心利心者，往往而是。譬之亞歷山大，英雄也，吞希臘，征小亞細亞，皆其爭城略地之野心爲之。然古代歐亞兩洲之交通，因之以實現，該撒因與同輩爭逐，不得志於羅馬，乃出征法國，而立羅馬統一西歐之大功，可知其動機在彼，而所得結果則有出於意料之外者矣。故所謂英雄者，非無私利之心，然其下意識之衝動，促成時代之要求，因而建歷史上之偉大功績。私人之野心，彼之所自覺者也。其發展中之大意典，則非彼之所能自覺者也。如是所謂英雄者，謂爲宇宙間大理性所使喚之人可矣。此等英雄之使命一旦告終，則彼等脫然以去，如秋葉之落地然。亞歷山大之被刺，拿破崙之流竄於荒島，皆其例也。大人物之所以爲大人物者，在其執行時代之使命，彼等窺見人心之所向而有以應足之，斯爲人所共戴。若自其平日私生活觀之，則吃飯穿衣，猶常人焉，嗜酒使氣，猶常人焉，縱男女之慾，猶常人焉，惟其然也。歐洲有諺曰侍者之眼光中無一人可以爲英雄。(No man is a hero to his valet de chambre) 黑氏之爲此言，所以警告世人曰，所以衡量人物者，當視其能否奉行時代之要求，而私人之生活與嗜好，可不計焉。

如是，此宇宙之大理性，若隱約障之在上，而其拔刀相向以求一逞者，爲少數之私人。換詞言之，上場者爲情慾爲利害，

其隱而不見者，則理性也。既已上場，則不免於犧牲，其隱而不見者，則永為仇恨之不及。黑氏特造為一語以狀之曰，此之謂“理性之怪巧。”(Cunning of Reason)

(三)國家之治亂興衰

關於第三問題理性之成形為國家云云，與前文國家哲學中所論，大致相同。前此列國家於客觀精神中，今則列國家於世界史中。此世界史所論列者，以成國之民族為限，不成國者不與焉。其所下國家之定義亦與前文所舉者同，曰，“主觀的意志與理性的意志相結合，”曰“道德的一體。”意謂各個人之私生活，須合於道德法律之範圍。換詞言之，個人不能離國家大眾。其論國家治亂興衰之語，愈為觸目驚心矣。黑氏論治強之國家曰：

國家之治而強者，必其人民之私利害與國家之公利害合為一體。私與公合，公與私合，乃最要之關鍵也。因此國家之政治組織，必經種種協商種種奮鬥，乃有彼此之協和。國家之能達此協和者，斯為發榮，斯為健全，斯為有力，斯為興盛。

黑氏認為在理性前提之下，不應廢個人之情慾。故在以民族競爭之世，黑氏不輕視民族之活動力。其言曰：

精神之本質，在於活動，因而有行為有工作，其在外之所成就者，同時又為精神中思索之對象。推此義以衡民

族之精神，亦復如是。民族精神所構成之客觀對象。曰宗教曰風俗曰憲法曰政治。此種種者即所以構成歷史。故曰民族之成績，即其民族之所以為民族。試問英人之成功安在，彼必答曰，吾能航海，吾能經商，吾能占有印度，吾有國會，吾有陪審制。

黑氏既重視活動，故于民族之抱有大目的者，尤為傾倒。

其言曰：

民族挾有大目的以進行，而外人防阻之，則彼必知所以抵抗，斯為道德的健康的民族。

民族之躊躇滿志者，則由中年而老年矣，但知享受現成，不能開闢將來，斯之謂蹈常習故之生活，猶鐘表開後之輪齒旋轉而已，其終也，則為自然的死亡。蹈常習故，非不活動也，然內部既乏生氣，故無力與外人抵抗，謂之為行尸走肉可矣。個人之死亡如此，民族死亡亦然。民族之年月自較個人為長久。然既乏智力，又乏活氣，故等於政治上之零而已。

如是，以黑氏之注重理性而於民族之活力，則奉為至寶，一若非法律道德之所能範圍者。惟其然也，黑氏於國家間之競爭，不認有所謂永久平和，而以一切是非曲直，聽諸歷史之裁判。故曰世界史即世界法庭也。

(四)世界歷史之三時期與自然界的原因

黑氏更根據其對演法中精神自己取消自己說，以說明世界史民族之迭為起伏。其言曰：

精神者，自己活動之結果也。所謂活動者，即超渡現時之生存，而復歸於自己。此種子之所以消滅而成爲樹也。民族之生命中，亦生葉實，然非久即歸於腐朽，方腐朽矣，即爲消滅，非另生新葉不可矣。

草木常在新陳迭代之境中，故個人之發展，歷種種之階段。民族亦然。黑氏名東方之國家，如中國印度波斯等爲世界史之童年，希臘爲世界史之青年，羅馬爲世界史之成年，日爾曼民族爲世界史之老年。東方諸國之特色，在君主之專制，視君主如一家之家長，故享受自由者，獨此君主一人而已。希臘之特色爲貴族政治，其少數人雖識自由之義，然柏刺圖，亞歷斯大德猶以奴隸爲當然，惟希臘人民善活動愛美術，故以青年況之。至於羅馬人之專長在理智，在意力，故其所養成者，爲整齊嚴肅之國民，而法律學特發達。此希臘羅馬二國，黑氏名之曰少數人享受自由之國。至於日耳曼民族，經耶教之陶冶，乃識人人自由之大義，雖奴隸之制，不因耶教之傳佈而即消滅，至於政治上自由之確立，尤屬於近代，然自由之義之發端，黑氏以爲不能不歸功於耶教。於是世界史分成爲三時期：

第一期	童年	東方諸國	一人自由
第二期	青年	希臘	少數人自由
		羅馬	

第三期 老年 日爾曼民族 一切人自由

吾東方之立教，素重內心修養，於足乎已而無待於外之義，固聞之已熟。然天爵之貴，獨士大夫享受之。因而平等自由之普化，乃落歐美人後。解放之說，至今日而始喧闐耳鼓。故吾人於黑氏視東方人若素不聞自由之大義者，不敢贊同。然於其品評東方人受專制壓迫之苦，則亦無以難之。

黑氏足跡未嘗出德國，然其歷史哲學中所以評定各國者，多中肯語，其見解之銳入誠有不易及者。其比較印度與中國之言曰：

印度與中國，同爲文化停滯之國。印度人富於像力，說到虛無縹渺處，若海上神山之可望不可即。中國人民尚平實之理智，與印度之好爲想像之言者相反。中國以家族主義治國，視人民若未成年之孩童然。其所謂道德，若有已成之規矩以限之者（指吾國之遵守古訓），而其皇帝，則道德上之監督人也。

其論中國之言曰：

中國之全國人民，雖人人平等，然其政治以皇帝爲中心，故人民不識自由與獨立之義。

中國之所謂道德，皆拘束的道德，雖其皇帝有愛民如赤子之語，然人民視其一已，則僅足供牛馬奔走之勞而已。人民受種種壓迫，至不能自存，則視爲運命之當然，自殺與棄兒，爲朝夕所習見，就個人與大羣言之，蓋不識人

道之尊嚴者也。

黑氏所根據者，大抵爲明末十字會會員入中國後寄歐之報告。其批評語，自不免爲教會中人之見解。然其中含有至理，不可誣焉。人格尊嚴之理，東方人所見，未必後於歐人。然自社會與政治上之實際觀之，則不能不謂東方人之視歐人，大有遜色矣。

抑向有對黑氏之誤解，當爲之辨白者，則後人以黑氏爲自精神方面解釋人類文化，若不知有自然界的原因者，乃以之與自地理立說之勃克爾(Buckle)與唯物史觀之馬克斯相對立。不知黑氏於其歷史哲學中，嘗列歷史之地理的基礎一章，其注重自然界的原因，與勃氏馬氏無殊。茲舉黑氏所言之大意如下：

自然界，所以助成民族文化之產生者，與道德之具有普遍性者異，以其爲外界的原素也。惟自然界爲精神活動之地盤，故爲至重而必需之基礎。此宇宙之大精神，因時因地而成爲各種之形態，於是有各種之民族文化。精神既不能離時與地，於是其具體的狀態，乃受種種限制。自然界的原因，可視爲民族精神產生之可能性，而地理的基礎居一焉。

自然界對於文化之影響，不可過重視，亦不可過輕視。譬之希臘之天地，因促成荷馬之詩歌。然以地理爲產生荷馬之惟一原因，則大不可。何也，土爾其占領希臘後，其風景自若，何獨不開土爾其詩人之產生乎。然同時又以

地理之若寒若熱，而阻止文化之發生者有之，如寒帶之不生創造文化之民族是也。可知自覺性之發生，受自然勢力之影響。然文化之成，有待於思索，有待於反省，有待於反求諸己，非自然界之塊然者所能爲力。如是自然界者，與精神對立之一要素也，人類自由所由以獲得之一步也。然以自然界與精神界相較，則自然界屬於質量方面，不可視之爲惟一萬能之原因也。

如此言之，黑氏固明認自然界的原因，惟不如馬氏輩之專以物質爲主因耳。精神乎 物質乎，或二者之相需爲用乎，誠非片言所能論定。然以黑氏較馬氏，其學說上氣量之廣狹，不可以道里計矣。偉哉黑氏之『歷史哲學』，實世界有數之奇書也。

(戊) 結論

吾述黑氏之學說終矣，且進論其在哲學歷史中之地位。黑氏惟心主義者也，其學說與古代之柏刺圖近代之康德最相近。惟心論者以官覺爲幻像，以思想爲真實，故柏氏有意典說，康德有範疇說，而黑氏之論理學以思爲出發點，此與柏氏康氏相同者一也。惟心論者以善爲究竟義，故柏氏有至善之說，康氏主張行爲理性之優先，而黑氏以理性之普遍性貫串其全部哲學，此與柏氏康氏相同者二也。惟心論者視團體重於個人，以爲至善獨實現於團體之中，故柏氏有共和國之理想，康氏之絕對命令，可以適於普遍立法，而黑氏之視國家，謂爲道德之

具體表現，此與柏氏康氏相同者三也。柏氏之意典，同時即爲上帝，而爲黑氏意典說之來源，與康氏之所謂最高理智者同爲一物，則其相同之第四點矣。

以黑氏著作較柏氏康氏，其相異之點亦甚多。柏氏以美術家之刀筆，刻畫其理智，爲文若席間應對，故娓娓動人，與黑氏字句之呆重者，不可同日而語。康氏自身爲科學家，其純粹理性批導中，專以科學爲對象，而研究認識所以成立之條件，其分析之細密，工夫之平實，有非黑氏所能及者。蓋一則志在於研究科學之何以可能，一則志在於形上界之冥索，其出發點固不可相提並論者矣。然黑氏之成績遠出柏氏康氏之上者，亦有數點。惟心論者最大之難關，曰非理性主義(Irrationalism)，世界事物，有不能以理性量度者，於是有歸之於直覺或密宗(mystic)者，黑氏則納一切於思於理性，而以爲事物本有一正一反，由正而反，由反而合，若以正爲正，以反爲反者，是中康德所謂理解中之範疇之毒也。蓋黑氏以爲一正一反，在他人認爲相反而不能並容者，不知理性固自具此消滅反面力量，而原可併行不背者也。於是理性主義與非理性主義，鎔爲一爐。此黑氏勝於前人者一。柏氏之所謂意典，與康氏之所謂範疇及其道德論之所謂方式，皆恆定不變者也。黑氏之論理學，固亦求恆定的原素，然後以爲精神之本體爲活動爲前進，故其論理學中以「變」與「有」「無」鼎立，其主體精神，以爲人性由不自覺而進於自覺，其歷史哲學，則以各民族之文化爲精神之因時因地之

表現，蓋彼之意義與演進之概念，在黑氏哲學中最高強矣。意者黑氏生十八十九兩世紀之交，以哲人之慧眼，已隱約窺見所謂進化之義者乎。此黑氏之勝於前人者二。惟心論者之言，常以現實與理想分而為二，現實，其變也，其幻象也，理性，其不變也，其真實也，二者之間若有鴻溝之不可逾越。黑氏固為惟心主義之理想家，然以為一部思想史，不過探求此絕對體之範疇之演進史，故其論理學中，處處以史材充斥其間。其歷史哲學以為人類文化史不過此宇宙之大理性因地因時之實現，於是遠自東方諸國，近至日耳曼之歷史，皆以之為理性發展之證據，於是現實與理想合而為一。此黑氏之勝於前人者三。以此三故，黑氏之惟心主義，實包含前進，包含動力，包含現實，與現代思潮，尤為接近，而於廿世紀之今日，駸駸有復活之勢矣。嗚呼誠偉大哲人，誠創造的思想家矣。

二十一年一月十八日稿脫

錄自『哲學評論』第五卷第一期(一九三三，七出版)

第三組 方法之部

黑格兒羅輯引端

周 谷 城

黑格兒的邏輯，就形式講，有三方面：一、抽象的方面，或區別的方面；二、辯證的方面，或消極理性的方面；三、會通的方面或積極理性的方面。這三方面，並不是三個分立的部門，而祇是任何邏輯實體在發展過程中所必經的三個階段。三個段落。所謂邏輯實體，就是指正在發展中的理念或真理而言。這三個階段，完全置於第一階段內，彼此依然可以不相混合。不過這却不能充分的表明其內容。因為這三個階段到底是承前啓後的三個段落，仍以分屬爲好。

一 區別的階段

思維這個東西，當其為區別作用時，最大的特點，為執著一切物事之固定性，以及彼此的區別性，它都固執之，認為有獨立的存在。

區別作用，通常就是指思維而言，甚至就是指理念而言。本來思維這東西，根本上是一種區別作用。不過逐漸發展，其作用遂不復單祇限於區別的一種了。區別作用的活動，一般的說來，就是把它所對的題材，加以普遍的形式。不過這裏所謂普遍，完全是抽象的，其與特殊相對反之處，尚保存着；所以同時竟成了特殊。區別作用，就所對的題材上，持分別之見，持抽象之見，這是與感覺相反的一點。感覺或直接知覺，完全是在具體物事中的樸素活動。

根據區別作用與感覺作用的這種相反之點，可以解釋普通一般人對於思維所常有的幾種攻擊。一般人總認思維太固定，太狹隘，單任思維，其結果一定不好。其實這種攻擊，與一般的思維全不相干，與理性的思維更不相干；所攻擊的，祇是區別作用而已。不過我們要明白，區別作用的功績及其地位，是決不容否認的。倘沒有區別作用，則無論在理論上，或實際上，會沒有固定性或確定性之可言，因之知識與行為均將不能前進。

先就理論上說罷。知識之起，起於認取對象；於千差萬別

之中，理出物事的頭緒。例如研究自然，必須區別什麼是物質，什麼是能力，什麼是種，什麼是類，使彼此不相混同。在這場合，思維的活動，以分析為主，它的要件，在於求同，在於找出某一物事有某特徵。凡知識的進展，科學真理的求得，都以求同為主要原則。如在數學上，數量是決定進程的，其他便非所計。所以在幾何學上，藉比較圖形可以求出同一性。在其他的學問上，也是如此。例如法學，也以求同為出發點。法學上的辯論，由甲條法律辯到乙條法律，無非是依據同一性的原則而進行。

藉區別作用以求同，在理論上為不可少，在實際上也不可少。凡行為以品性為最重要；凡品性好的人，可以說就是有區別能力的人。這種人因有區別能力，凡作事有一定的目的，並能不斷的向目的進行。例如一個人要作大事，首先便要曉得如何限制自己，而專力於其所事。反之，若任何事都作，實際上將一無所成。世間有味的東西多着，有詩歌，有化學，有政治學，有音樂；凡此都是有味的。倘一個人對於這些東西，樣樣都覺有興趣，固不能算錯。但在一定的情境，如要有所成就，他便當專力於某一點，決不可任何方面都用精力。在任何事業上也是如此，頂要緊的，便是憑區別作用來區別，來固執着該項事業。法官要固執着法律，要依據法律以施判斷，不可有偏見，不可徇情面。區別作用，對於訓練人們的頭腦，常是不可少的要件。凡受過很好訓練的人，對於含糊無定的東西，不能接受；他必

定要於確定性上認取物事。至於沒有受過訓練的人，便無定見；對於所研究的物事，須費許多麻煩，才能區別，才能注意於其要點。

區別作用這個事例，更可以使我們明白：一般的邏輯原理，並非僅是主觀的，同時却也是很普遍，很客觀的。把區別作用這樣放大意義來講，幾乎與所謂神相當，因為所謂神，其意義有時也祇是說：凡有限之物事都存在，且都有存在之具。例如自然界，一切動植物的種類，都具備了生存上所需要的東西。這個事實，便顯出神的意味。又如人類，無論為個人，或為民族，凡維持生活及發展生活所需要的東西，一方面在氣候及土地之方便上得着了，另一方面在自己的天秉及才能上得着了。客觀界的區別是別，主觀界的區別也是別。就這別的一點而言，區別實在是遍存於客觀世界之任何部分的。客觀界的物事，凡不充分適於區別之要件的，都不能算完全。例如一個國家，內部的分工，倘沒有達到相當的程度；各種政治的職能，倘沒有各自的特殊機關來司理，這國家便不能算一個完全的國家。

就上面所討論的看來，區別作用，實在是在任何方面所不可少的東西；一般人以為與區別作用極不相干的地方，也都有區別作用在，任何物事的完全與否，常依其區別的大小以為斷；區分的程度有多麼低，其結果便有多麼不完全。這在藝術，宗教，哲學各方面，尤屬顯而易見。例如在藝術上，凡不同原理之

美的形式，各自分類，不相混亂時，區別作用，便非常顯明。即在單獨的藝術品上，也少不了區別作用。例如要寫一首戲劇詩，而想達到相當的美與相當的完全；則其中所描寫的各個人物，須有各自的特性；詩中各種用意，也決不可彼此含混。且再就宗教看。希臘人的宗教高出北方人的神話之處，大半因為希臘人中的諸神，各個有獨立分明的形象；而在北方人中，則諸神的形象，彼此完全混淆不清。最後就哲學看，在哲學上，凡已經說過的東西，倘沒有區別作用來作嚴格的記載，哲學決不能進展。哲學上第一個要件，就在將各個思想，明確的把握着，毋使任何意思含混不清。

不過通常都以爲區別作用，不可太推到極端。這話當然對，因爲區別作用，並不是終極的，而祇是有限的，倘推到極端，便會變成爲它自身相對反的東西。年輕的人，慣喜在抽象作用中走極端；若閱歷了世故的，則總不拋却具體事實，而能審慎於兩極之中。

二 辨證的階段

在區別的階段，一切物事，都有區別；在辨證的階段，則截然不同：凡被區別清楚之有限的諸特徵，彼此都互相錯雜，各自走入各自的對反方面。

(a)不過辨證的原理，若分別的獨立的應用起來，如同在許多哲學理論上的應用一樣，那末辨證方法，便會成爲懷疑主

義。其結果祇是一種否定作用而已。

(b)通常都以爲辨證法是一種隨意的技巧；因其隨意，故常於許多明確的理念之中，引起混沌，構成形似矛盾的東西。且以爲矛盾的形似，應該看作不實在的東西；實在的東西，仍屬於上述區別作用之所區別。這話誠然不錯，辨證法有時祇是主觀方面的往復辨難，祇是出於吹毛求疵的心理。但就其真實的意義講，它却是上述區別作用所區別的任何物事之本質，之神髓。——它是一切物事之法則，是有限的物事之全體的法則。辨證法與訂正作用不同；訂正作用，祇能把某一物事之孤立的解釋加以指陳，指出其相對性；但一經指出之後，復任此相對性在另一較大之範圍內，仍爲孤立的實在。辨證法就不同了，它是一種由內向外的傾向；在辨證法之下，凡區別作用所區別的東西，其偏頗，其缺陷，無不——顯然；辨證法的作用，就在把這些偏頗，缺陷，一一否定。任何物事，祇要是偏而不全的，便是要被揚棄的。這樣看來，辨證的原理，實成了科學進步的神髓；科學上的內在關係，以及必然性，祇有它能夠促成之。概括的說來，它就真能揚舉其自身，而不困於有限物事之內。

(1)辨證法的本質，最宜確定，最宜瞭解清楚。辨證法是存於一切方面的東西：凡運動之所在，生命之所在，^⑤以及實際世界中任何物事發生的地方，都有辨證法在那裏發生作用。它可說是真正科學知識的靈魂。普通觀察物事，總以爲不受區別作用之片面拘束，便是很公允了；俗語說，物各付物；我們觀察一

切物事，貴能平等，承認其一，便當承認其他。其實仔細攷察起來，有限事物之諸限制，並不是從外面偶爾加上去的，殊用不着故意的公允；它自己的本質，就是取消自身的原因；它憑自己的運動，便可以轉變為與自身相反對之物。例如我們說：人是有死的，這似乎是說：死的原因祇在外界的環境之內。這樣的看法若果不錯，那末，一個人便會有兩種特異之性：一為生，另一為死。其實真正的看法，並不是這樣。真正的看法祇是：生之為生，便包括了死的因子；有限事物，是極端自相矛盾的，其取消自身的作用，就存於它之自身。所謂其一與其他，根本上就是並存的，用不着我們故意的平等看待。

辨證法切不可與詭辯術混同。詭辯術的精髓，在乎把片面的抽象的孤立的原則，加上一種權威，使它能適合當時的特殊情境及要求。例如我注意我的生存，及生存的方法，這當然是決定行為的重要動機；倘若我專注意於這一點，祇看見自己個人的利益；且從而推論曰：我為圖生存起見，可以行竊，可以賣國：那便是詭辯了。同理我要有自由，我對自己所作所為；要能預計，這當然也是決定行為的重要原則。但我若單祇堅持這一個原則，而不計及其他，那便成了詭辯；其結果足以推翻道德上的一切原則。辨證法與這種膠執一偏的見解完全不同。它的目的在乎研究事物之存在及運動，從而暴露區別作用的偏頗或缺陷。

辨證法在哲學上並不是什麼新奇的東西。在古人中，柏拉

圖可以說是此法的創始者。他之所以配享這個盛名，就因為他的哲學首先合於科學的，同時又很客觀的形式，套在辨證法上。蘇格拉底於辨證法也有貢獻；就他那哲理的思考上看來，他那問答法，是很富有辨證法的成分的。他常運用辨證法攻擊當時一般的思想，並特別攻擊詭辯派。在他的談話之中，他對於所討論的問題，常伴作不十分知道；直到把各種有關係的材料羅列之後，他又作出與對方完全相反的結論，以證明對方原來所認為不錯的意見，實為錯誤。例如詭辯派要自命為教師，而以智識教人；蘇氏却能用一串的問題難他們，使他們自己承認：一切學問，都祇是記憶舊聞。柏拉圖留下的關於辨證法的材料特別的多。在他那比較嚴格的科學對話之中，他用辨證法暴露區別作用之短處，指出其中所用術語之不完全。在他所著關於「巴曼尼底」(The Parmenides以人名名書)一書中，他推論「多」由「一」而生，同時又證明「多」祇是「一」。依這種方式，柏氏很暢快的運用辨證法。直到近代，康德復把辯證法一名詞抬出來，且恢復其舊有的榮譽。他應用辨證法追究出理性中之矛盾。關於理性中之矛盾的問題，他認為並不祇是主觀的，其基礎並不祇在主觀方面。他認為這問題實在足以證明：區別作用上所有的任何抽象命題，自然的能轉變而為與自身相對反之物。

雖然區別作用不易與辨證法相容；但我們決不可認為發現辨證法的祇是哲學家而已。正確的說，辨證法實成了一種法

則，在任何階段的思惟中，以及普通經驗中，都有它存在。環繞我們的任何物事，都可以視為辨證法的例證。我們知道：任何有限的物事，並不是固定的，並不是終極的，反之，乃是可變的，流動的；這個事實，正代表着辨證法。凡有限的物事，就其潛在方面而言，並非就是它自身，本來是異於它自身的東西；憑着辨證法的效用，潛在竟一變而為實顯，當前的存在，真正變為異於自身的東西，真正變為與自身完全相對反的東西。在討論區別作用的階段裏，我們曾說過，區別作用，實遍存於一切方面；其意義之廣，幾等於一般人所謂神。現在在這裏，我們又可以說：辨證法也遍存於一切方面；其原則恰相當於神之力量。我們常說：有限世界的一切物事都是有限的，都是定了局的。但正在這樣說的時候，我們便看見了辨證法的曙光，在它那普遍的不可抗拒的力量之前，任何物事，姑無論其自身怎樣安定，怎樣穩固，都立不住腳。力量這個名詞，當然不能代表大自然或神的意義之全部，但一切宗教意識中，却以力量為一種根本原素。

上面所述，祇是辨證法之一般的客觀性。此外於自然界及精神界的許多特殊方面，隨處都可以看出辨證法的痕跡。且以天體的運行為例。在某一時限之內，某一星球在此處；但同時却潛伏着在彼處的可能性，且這可能性，憑運動作用，可變為現實。物理學上的事實，也同樣是合於辨證法的。天氣的變化，便是辨證法的表現。自然界其他任何過程之中，根本上都有辨

證的運動存在着。且自然物事的生成，也正由於此。在精神界中尤其是在法律，道德方面，辨證法的存在，更顯而易見。在普通經驗中，我們常看見：某一情狀或某一行爲，推到極端時，會忽然轉變而爲與自身相對反之物。在許多俗語中，辨證法常被表示出來了。例如在法律中，常言都道：對的事情，推到極端，便成不對。在政治中，大家都知道：極端的無政府狀態與極端的專制，很自然的相繼迭興。在倫理中，也容易看出辨證法；常言道：驕傲爲失敗之母，多智反成不智；便是最好實例。甚至於心理的情感上，也有辨證法。極端的痛苦與極端的快樂，往往相繼迭起。歡樂極者，常繼之以淚；憂悶極者，常繼之以笑。

(2) 講到這裏，我們最宜把辨證法與懷疑主義略爲比較一下。普通懷疑主義，決不可完全視作關於疑難的一種理論。嚴格的說來，懷疑論者對於自己所抱的主張是不懷疑的；此主張即：一切有限的存在，皆空無所有。懷疑論者儘管懷疑，但仍希望：他所疑的，可得解決；仍希望他所不能抉擇的諸見解之中，總有一種是真實可靠的。至若真正的懷疑主義，則與此不同。它對一切，均不存希望；所有的祇是一種繼續不斷的冷靜或內在的安定之感。古代的懷疑主義，大抵如此；恩披利加 (Empiricus) 的著作中所表示的，尤爲顯然。到後來羅馬時代，遂逐漸系統化，成爲伊壁鳩魯派 (Epicurean) 與斯托伊派 (Stoic) 之獨斷論的一個補救。近代的懷疑主義，又與此截然不同：半爲批評哲學的前驅，半爲批評哲學的產物。這種懷疑主義的要

點，在乎否認超感覺的真理；以爲祇有直接感覺的事實，才是我們所應當重視的。

直到最近，人們尚認懷疑主義爲與積極智識不相容的東西，爲與講求積極智識之哲學不相容的東西。其實這未免誤解。駭怕懷疑主義的，祇是有限的思維，祇是極抽象的區別作用，因爲它抵不住懷疑。若哲學，不僅不怕懷疑主義，且將懷疑的原則，納入辨證法的形式之下，而收爲己用。不過哲學對於辨證法所生之純粹反面的結果，不能滿意，這是與懷疑主義不相容的地方。懷疑論者的錯誤，在於誤解懷疑所生之結果的價值。他已爲否定祇是純粹的否定，此外一無所有。其實從辨證法裏突出來的否定的結果仍是一種結果；因其是一種結果，所以同時也就是肯定的。它把它之所從來的原本，納入自身，構成它自身的一部份。不過達到這個程度時，羅輯實體或羅輯真理，已漸由辨證的階段轉入會通的階段了，已漸由消極理性轉入積極理性了。

三 會通的階段

會通的階段，即是積極理性的階段；羅輯實體達到了這個階段之時，能將互相對反之物，融爲一體；它不像在區別的階段那樣膠執一偏，也不像在辨證的階段那樣祇看見對反；而能於對反之中，扼住統一，於互相對反之物的互相起伏中扼住統一，換言之，即於起與伏之互相交接中，扼住統一。

(1)辨證法所生的結果，因為有一定的內容，或因為不是抽象的空虛，在這階段內成了積極的結果。它所否定的東西，都融會在結果之內；也正因為這個原故，結果才成了真正的結果，而不是抽象的空虛。(2)由此又得「合理的」結果；此結果雖祇是一種思維，一種抽象，然仍實在；並非對反之物之形似的統一；實乃真正的統一了對反之物或互相對反之命題。虛空的抽象作用，或形式的思維，並非哲學所有之事；哲學所有之事在研究實在的思維。(3)單講區別作用的羅輯，既包括在講會通作用的羅輯之中，且又可從中取出。祇要把辨證階段內所獲的「辨證的」成分，及會通階段內所獲的「合理的」成分，一一減去，所剩下的，便是普通羅輯。這樣的羅輯，祇是許多散漫的思維形式及思維規則的湊合。由這一點，我們可以看出普通羅輯與黑格兒的羅輯兩相比較起來，所佔地位為何等的了。

羅輯所涉，為理性界。我們倘祇問理性界所包含的是什麼，而不問如何包含法；那末，任何人的文化程度或精神發展程度，無論如何低下，都必有一個真實的理性界。古來稱人為理性動物，這點頗可為之佐證。人類最初從經驗中認識萬事萬物之合理的次序，其普通的認識方式，祇是接受，祇是不加考量的信仰而已。其中合於理性之特徵，當是無條件的，當是自存的，當是自決的。就這等意義講，當人類知道有神，知道神為完全自決者之時，他們誠然高出萬物，而為明白萬物之合理的次序者。依同樣的道理，一個小百姓若認識了他的國家，認識

了國家的法律；祇要他視此等等為無條件的，為普遍的，為不能不屈己意以服從的力量；那末，他也便是認識了理性界。再把這個意義擴充到小孩，凡小孩祇知道以父母的意志為意志時，他的智識意欲等等，也可以說是合於理性的。

上述關於原始人類，普通百姓，乃至年幼小孩等所謂合於理性者，我們若要翻成合於邏輯上會通階段的諸種原則，亦很容易；祇要將此等等置於思考之下即得。所謂會通，普通都認為是純屬主觀的事情；即受過高等教育的人，其意見也大抵如此。他們常說：某些理論，姑無論是關於自然的，或關於精神的，雖說來聯貫自如，誠然進於會通的地步了，祇可惜與經驗相左，祇可惜與事實不符。他們以為會通祇是偏於主觀一面的。其實會通一事，無論概括的講，或分析的講，都不能算是純粹主觀的事情。反之，乃超乎主觀與客觀互相對反之上的事情；它把互相對反之物納入於它自身，構成它自身的實在而豐富其內容；這是區別的階段所不能有，且是區別作用所辦不到的。所以凡偏於一面的命題，決不能表現為會通的真理。例如說：絕對體是主觀與客觀的統一，這話當然不錯。不過我們若祇在語言上舉出其統一，說來響亮；不知實際上主觀與客觀彼此既同一，彼此又分明；換言之，不知其彼此既相通，彼此復有別，那末，所謂統一，仍祇是偏於一面的。

會通的真理，我們又可以說，與通常宗教經驗中所謂神通，十分相像。神通這個名詞，現在一般的用法，總以為祇是指

神祕及不可思議的東西而言。大概文字之用，常隨人們一般文化程度及思考方法之不同，而生差異。往往一般人用以描寫真實東西的字眼，另一般人則以為祇可以代表虛妄。神通一詞，也是如此。我們應明白：神通一詞之中如含有神祕的意味，那祇在區別作用為然；區別作用為抽象的同一原理所支配，不能通觀對反。倘若把神通看為與會通同義的名詞，那末所謂神通，祇是指互相對反之命題的實在統一而言，毫不神祕。互相對反的命題，在區別作用下，是分立的互相對反，在會通之下却同一了。

再者，凡認神通為最高真理的人，倘仍任神通一詞，保有原來神祕的意味；那末，他們的意見會與反對用此一詞之諸人的意見相混淆或完全相同；也會認思考作用為抽象的印證作用；因此他們的意見中，也一定以為真理這東西，祇有不用思維，才能達到；換句話說，祇有將理性導入靜態，使不活動，才能達到。若思維不斷的發展，理性不斷的活動，那抽象的靜止的印證作用將不可能；從而所謂達到真理，也不可能，但事實上殊不是這樣的。我們所見到的抽象思考或區別作用，或印證作用，迥乎不是終極的，不是固定的；反之，乃是一種繼續不斷的傾向，時時在解決自己，而向那與自身相對反的方面轉移。在另一方面，所謂合理，所謂積極理性，復將互相對反的東西，納入自身，以為構成自身的原素。講到這裏，我們即要說理性界是神祕的，亦無不可。但稱如此的理性界為神祕者，並非因

思維不能直達於它，不能融會它；而祇是因為它已經越出了抽象思考，或區別作用，或印證作用之外。

上面所述，祇是黑氏羅輯的一個引端。若系統的研究，當別為三部：

- 一、存在論，
- 二、本質論，
- 三、理念論。

以思維論上的字眼表之，可以說：

一、所論列的，為當前直顯，為隱而不顯的理念之雛形。

二、所論列的，為當前直顯之轉化，為“為自身”的存在，為理念之表象。

三、所論列的，為返還於自身的理念，為依存於自身的，在自身的，且為自身的理念。

羅輯之這樣的分段，或討論思維所循的整個次第，是前後相續的，或承前啓後的。並且關於這一點的證明，又祇於詳細討論思維之本身時可以辦到。蓋在哲學上所謂證明，其意祇是要表示：某種題材祇有憑藉自身，經由自身，才能成為它自身之現在狀態。上述思維或羅輯實體之三個主要階段，其相互之關係，實意如下，即：真理所涉，祇是理念；或更具體的說，理念就是存在及其本質的真理；存在及其本質，若被視為分離孤立的，則都為不真；蓋祇有存在，便祇得到當前直顯；祇有存在的

本質，便忽略了當前直顯，都是偏而不全，都是不真。然則羅輯之開始，爲什麼要從偏而不全的或不真的當前直顯開始，而不直截了當的從全般的或整個的真理開始呢？要答這問，我們可以這樣說：真理之配稱爲真理，全靠它自己能證明它自己爲真。在羅輯過程中，如要完成這樣的自證，祇有任理念去顯示：它自己一方面係憑自身，由自身所轉化而成；另一方面又的確確來自當前直顯。羅輯三階段間的這樣的關係，其真正的意義如下：代表整個真理的神，被我們於其實際上認識了，被認識爲絕對精神了。我們之得到這種認識，又完全因爲我們同時尚知道：神所創造之宇宙，自然，及相對精神等，若離開了神，便都不真實。

本篇完全取材於一般人所謂小邏輯，係以 Wallace 從黑格兒的『哲理科學大全』(The Encyclopedia of the Philosophical Sciences)中譯出的本子爲藍本。Wallace 所譯這一部份，加上了一個英文名字，曰：The Logic of Hegel，即小邏輯。讀者可取其中第六章參看。

錄自『新中華』第一卷第十八期(一九三三，九，二五)

黑智兒的方法論

祝 伯 英

辯證法(英 Dialectic, 德 Dialektik, 法 Dialectique)其本來的意義是用對話式來展開相互的思想,以認識或論證思想的真諦的方法。用以發覺思想的矛盾,自覺地否定其錯誤而導入一新的思想的境界。現在一般都指黑智兒的思想方法為辯證法,實際此種方法並非為黑氏所首創,祇至黑氏而集其大成罷了。黑氏的哲學,要而言之,完全是精神哲學。他以所謂「絕對的」為對象,並且以為用直觀方法決不能把握「絕對的」,必須應用概念,即論理的方法。不但這樣,「絕對的」本身亦即為論理的演進——即思

想的開展，此演進——開展的歷程，即爲世界歷史；此演進——開展的歷程，即爲著名的所謂辯證法。後來奉行黑氏本來的學說——精神哲學的正統派，有德國的拉森地兒、泰腦兒及敷哥等，英國的格林、史答林、白拉特里等，美國有哈里斯、羅伊斯等，法國有普魯東、羅路等，意大利有克洛豈等，即所謂右派。此外沿襲黑智兒的方法而拋却其本體的，有馬克斯恩格爾斯等，即所謂左派。這派所取於黑氏思想方法的要點，就是所謂矛盾的法則。（關於辯證法與邏輯之異同，本刊第二卷第一號所載陳高儲先生的一篇思想與方法，已經論述過，讀者不妨參閱。）

辯證法的根本觀念，是在察事物的動向，故常以矛盾的變化爲基礎。所以有人說：“物質的運動（演進），是自然界一切的現象的基礎，運動便是矛盾，我們應當以辯證法觀點去論斷運動，……就是應當用「是——否、否——是」的公式，所以我們應該承認當我們說到一切現象的運動時，我們正處在矛盾邏輯的領域上……” 乘麟附註

黑智兒是德國的一位很大的哲學家。他處在很矛盾的環境之中，形成了他的哲學，使他的系統與方法，根本發生矛盾。他的哲學系統，是「純一不變」的「意念」，所貫透的唯心主義；而他的哲學方法，是「矛盾變化」的，所謂辯證論理。照例，澈底的唯心主義，是容納不了矛盾原則；澈底的矛盾原則，是建築不起唯心系統的。黑智兒顯然是將矛盾原理去屈就唯心主

義的。本文是要發揮黑智兒的方法論一方面，所以是取其方法所特有的優點，放之於科學的原則之上，而摒棄他唯心的系統。所以本文並不預備單純的承襲黑智兒的全部哲學，囫圇吞棗，而是將牠「裂」為方法論的。爲要達到這一目的，爲節省篇幅，爲使讀者易於了解，本文不引證黑氏原文，也不引證旁人的文字。這並不是「冒牌」，而是爲「連貫化」、「簡明化」所驅使。

人會思想，思想就是對於「外界」（思想以「外」）事物的認識（或叫瞭解，懂得）。這認識過程，就叫作論理過程。「外界」事物，本身也在千變萬化。這運動變化的過程，叫做客觀的過程，或稱歷史的過程。黑智兒是將論理的過程和歷史的過程，看做是並肩齊進，完全等同的過程。這自然是不對的。譬如我們見到一張桌子，一步一步的知道桌子的實情。這並不是等於桌子就是這樣造成的。我們先看見桌子的顏色和樣子，然後知道牠的質料，構造，堅實等等；可是桌子並不是從顏色造起，造到堅實等等爲止。認識固然是爲知道事物的真相，却並不是將牠與事物本身完全等同。再譬如我們在天文上知道星球的起源過程。我們在思想上從星雲推想到星球；而這星雲的確是像我們所想（被認識）那樣構成星球。然而我們開始作這一推想這一認識的時候，並不是星雲剛開始形成星球的時候，推想停止，星球並不停止，變理事物的過程並不是依着我們認識的過程，等同地進行的。事物有牠進行的過程，雖然我們可以影響牠，處置牠。人們能夠影響事物，是很有條件的，很有限度的。

我們想着某件事物不好，事物並不因我們的想像而變更。

所謂「客觀」事物的過程，是有規律的，不是亂七八糟的。這客觀的規律，不管我們知道不知道，牠總是存在的。而我們哲學上所要研究的規律，是宇宙萬物的總規律。這總規律既然由我們來研究，那一定是「認識了」的規律。這「認識了」的規律，是用我們認識的過程去獲得的。所以我們在哲學上討論這些所謂客觀規律，是我們對規律的認識。這規律論就變為我們認識一切事物的方法，一切科學研究的方法論。

所以，這方法論，是循着論理先後的次序，對事物逐步的認識。

我們見到事物，第一步就確定牠的「在」，不是「不在」。

這「在」是有一定的顏色，形式等等。譬如桌子是黃色，長方形，木質製造，有抽屜等等。輪子是在轉動等等。這就是「質」。說到一件事物的質，就是表明牠與其他的質有區別。黃色是非黑非白等等；長方形是非方非圓等等；木質是非鐵等等；抽屜是非筐子等等；轉動是非直溜等等。「質」不會是絕對孤立的東西。說一個「質」，一定是聯想有別于其他的「質」的意思。

一件事物自然不僅有一種「質」，這質因此也有基本與非基本的區別。非基本的叫做「性」，基本的叫做「質」。一張桌子，牠的形式，色彩，堅實，是牠的「性」。而可以供作讀書做文章，是牠的「質」。資本經濟，「商品化」是牠的性，勞資關係是牠的

質。然而多種「性」合成「質」；基本的性，就是質。一切形式，色彩，堅實等性，合成可以讀書看報的特質；紙糊的桌子，是沒有這一特質的。又如勞力的商品化，就是資本的制度。同時，「質」又產生「性」。資本制度，才使商品化普遍。這質與性兩者比較，質自然是基本。

質並不是一成不變的東西。形式改變，顏色褪落，質地損壞，制度變更。

然而事物不是祇有「質」的確定，而且還有「量」的確定。幾種顏色，幾種形式，長方形的四條邊，個個相等；事物有大有小；商品化有厲害不厲害。

這量的認識，最初步簡單的「多」「少」：是「一」，是「幾」，是「多」，是「無窮」，這就是「數」。可是事物的「量」，還包括牠的程度與範圍，譬如大小，第一，第二等等。這叫做「度」。再進一步就是「級」：高級與低級。譬如平方，立方；二層，三層等等。

不論是「數」，是「度」，是「級」，總有「小」「大」的區別，換言之，有「有窮」與「無窮」的區別。然而這有窮與無窮是很相對的。從地球到太陽「有窮」的距離，在光學上考察陽光的時候，是當陽光循着「平行線」射到地球上來的。換句話說，光學是當陽光離地球無窮遠來說的。「數不清」（無窮）的電子，組成一（有窮）張桌子。一，多，無窮，是很相對的「量」，由具體事實來確定的。

量也是要變的。一個母體，因生育變而為二。兩種顏色融

而爲一。

這質與量，事實上是分離不開的。宇宙間沒有祇有量的事物，也沒有祇有質的事物。無質的量與無量的質，都是不存在的。質與量是合爲「質量」的。一隻寫字臺有九隻抽屜，就是質量的認識。

有人覺得量是事實，質是人的假設。因爲一切帶各種「性」「質」的事物，都是由一律的電子所組成，所以事物的區別，祇在乎量，質是人的認識淺薄所致。其實這是很滑稽的說法。一定量的電子，必需在一定「性」「質」的構造下，纔造成一定的事物。這事物「質」的差異，一樣是事實，而不是假想。質的考察，區別的確定，是科學中頂頂重要的認識之一。單說人是細胞體，對於生理，社會，意識，都等於“一無所知”。質量不能輕視其一端的。

可是質與量還是可以區分的。質的變化，會引起量的變化。液體化爲氣體時候，體質膨脹；而這膨脹的倍數，比液體未化氣前因熱而膨脹的倍數要大。這氣體再加些熱，其膨脹程度也和液體因熱而膨脹的程度不同。封建生產的發展，遠不如資本生產的發展那樣快，初識字的人獲得智識的速度與深度，遠不如具有高深智識者。質變不僅會造成量變，而且決定「新」的量變。

量變也必然引起質變。商品化普及，到勞力商品化，就發生質變，由商品經濟變爲資本經濟。液體溫度高了，終久會變

成氣體：字認識多了，終久會獲得學問。

所以，質與量是互相而且必然變換的。這質量變化之中，最重要之點，就是「突然性」的質變。所謂量變，自然也兼有質變（如液體之逐漸局部化氣，生產品之逐漸變質為商品）。質變自然也兼有量變，如液化氣，溫度略高，體質大等。然而質與量，質變與量變可以而且必須相對的分清的。其中質的變化，是採取「突然」的狀態。

所謂質的「突然」，是指質的一個基本部份的突變。液因沸而化氣，變了「態」；社會因政變而更換社會形態。這質變也有局部性的與全部性的。局部性的質變，是在事物內的變化。譬如資本經濟沒落，是全部的質變。自由競爭的工業資本主義變為獨占的金融資本主義，是自由競爭「質」（很基本的）變為獨占「質」。雖是質變而是局部性的。混淆局部的變與全部的變，使人們對於世界資本經濟的變化與俄國經濟的變化，不能瞭解。

這一切變化，追究下去，並不是什麼東西在主宰，是由於事物本身的「自動」。甲之所以能夠變為非甲，甲的反面，或稱爲乙，一定是甲裏醞釀有乙的成分。否則甲不會變，乙不會產生。肚子裏沒有胎，是生不出嬰孩來的。所以，“不學無文”的“先生”，做起考秀才的文章來，比他的夫人生兒子還難。因為她肚裏有“東西”，他肚裏沒有“東西”，至於直抄夾帶，也許還要抄錯（好像現在“研究”中國古史的“先生”們那樣）。

所以，甲會變成乙，變成非甲，一定是甲本身就包含這甲與非甲，或「正」與「反」的兩方面。換句話說，我們見到一切事物，都會變化，則一切事物，都包含正反的矛盾兩端。因此，事物的運動變化，就是因為這矛盾作用的緣故。矛盾作用，事物「自」己變「動」，有人說，外力是事物的推動力。這話是似而非的。外力能使事物「動」，還是要看內部構造如何而定。內部構造內部矛盾的狀態，決定外力所能給與的影響。外力是經過「內在」矛盾而實現其影響的。打球，球飛躍，這是因為外力「賦與」球體分子一種作用，使牠在這分子運動與地心吸力之「間」飛躍。一刀劈「死」活人；却劈「開」一個粉人或雪人，依舊可以合起來。向泥球一擊，跳不起來，向皮球一擊，就跳起來。內部矛盾決定外力所能給與的「推動」。

這內部的矛盾，雖是此正彼反，此「矛」彼「盾」，却是互相滲透了的。矛盾缺了一端，將不成其為整個事物。資本社會不能沒有資本或沒有勞動的。矛盾的一端變了，其他一端也隨着變化。資本集中，勞動力也集中，而且勞動單純化了。矛盾之一端發生或滅亡，另一端也隨着興亡。勞資是俱興而且俱亡的。資本制滅亡，雖然勞動的人們還是存在，因為人類社會是不能沒有勞動的；然而這時候的勞動者，根本不是被僱傭的勞動者了，而是另一種人了。矛盾又是融合的。第三等級，由勞資合成的。矛盾的滲透，更表現於互變。生產力發展，造成合作，合作是一種生產，而又代表一種生產關係，即一定人的分佈，生產

者的一定關係，或生產關係。如果要說「推動」的話，則矛盾的兩端互相推動。機器生產發達，促進資本佔有的集中，資本佔有的集中，促進生產的改進。

事物在不同時期中，矛盾的各端，表現牠各別推動被推動作用。在鹼液中略加酸液，酸液鹼化；酸液多了，鹼液酸化。人幼時生長素推動人長；人老時，死亡素推動人衰。而生長素與死亡素是在人生中始終存在的，其作用却因時代而有不同。在壯年時，則生尅死與死尅生的作用相等。社會現象，也是相同的，現在不另舉例子了。

然而，事物的運動，是有一定的方向和形式等等。甲體變成乙體，則甲是循乙前進。這裏，當然不是推動不推動的問題，而是「因循」的軌道，基礎，開端的問題。譬如火車雖不是由軌道所推動，却循着軌道進行。動向之有基礎，正是表明牠的有規律，不是“進退兩難”的動盪。現在有許多時論家，承認世界上一切的矛盾，結果却會告訴你，現在是在正“動盪不定”，沒有「動」的「方向」。

事物是統一體，也是矛盾體。然而一切事物，終久會「變」。換言之，矛盾統一的事物，矛盾終久會分裂，矛盾終久要否定統一。因此，這「統一」與「矛盾」之間，矛盾顯然是基本。譬如理論與實踐之間，實踐終久是理論測驗的標準。某人說砒霜不會藥死人的，除非他吃了不死。某人高唱什麼抵抗，外侮可以消滅，領土不會失去，失去可以恢復，除非他實事抵抗。否則祇有

荒唐。

上面說過，矛盾終久要分裂那統一的事物，而加以「否定」。這否定是一種「突變」的過程。否定不是單純的毀滅，牠是保留一切被否定的事物內的豐富系統而且發揚之。社會形態的變更，不是人類與生產的消滅，而是保存着他們再加以促進和改造。液體化為氣體，其分子並不消滅而保留下來，而分子間的互生力量更其擴大。

「否定」自然包含「毀滅」，液體失去了，社會形態消滅了，以至於人類死亡了些，生產毀壞了些。然而毀滅中有新的東西添加進去，為舊事物所沒有的，氣體的離散性，封建社會所沒有的資本制下的自由勞動等等，都是添加的。

這「保留」「毀滅」「添加」的三位一體的過程，即毀滅與創造的過程，就形成所謂否定的過程。牠是在舊事物中醞釀成熟的系統，突然「轉變」「蛻化」而為新事物。母體分娩出嬰兒（這裏的「否定」甚至不是母體立即的死亡，）星雲旋轉成星球，鹼酸液酸化等，就是實例。事物的矛盾的一端否定矛盾的另一端，以否定全體事物以及自己而創造新事物，這就是否定的特點。鹼酸液酸化是鹼性失去，鹼酸混合性也失去，可不是化為酸類，却是得出鹽類，化合物和水。所以，否定雖以矛盾的一端作為「基礎」，可是事物的否定是整個的否定，事物的創造也是整個的創造。

這否定的過程所採取的形式 速度與遲早，不是死板地命

定的，因為事物所處的條件不同，可以各各不同。母體分娩可以是難產易產，可以是估時一小時，又可以估時一天，可以小產又可以大產；從「胚胎」存在時候起一直到十足月份止，都有「產」的可能；甚至於不是「流產」而是「正產」，也有早遲難易的區別。這裏「助產」的行為對於「產」的本身很有作用。一切自然事物中，人類事物中，社會變化中，人的有意識的行為，往往是否定中很重要的「條件」（自然不是「動因」與「基礎」）。

否定還往往經過「否定之否定」的階段，事變被否定了，再被否定。起首是事物的「正」，否定為「反」，再否定為「合」。這否定之否定並不是像初級數學裏負負得正那樣「復原」，每一否定中的保留毀滅，頗似三位一體的幻變。那「正」「反」為「合」，這合也不是「正」「反」單純的「總和」，「合」是比正更高一級，而「類似」的事物。譬如黑智兒的唯心辯證哲學，「正」，被費爾巴哈的唯物哲學的「反」所否定，後者再加以否定，而「合」為唯物辯證哲學，這「合」並不是黑智兒哲學的復興，也不是黑智兒哲學加費氏哲學的總和，而是高一級的辯證哲學。

這否定之否定是否定過程經過的階段。生硬的把一切事物隨意劈作「三段」，是非常錯誤的。「正」「反」「合」是否定之否定的要點，譬如固體否定為液體，液體否定為氣體，根本就合不上「正」「反」「合」這樣的硬套。三段是機械的說法，有人將這條規律當作是宇宙的基本規律，認識的基本方法，或辯證法的基本規律，那更是庸俗的見解。

黑智兒將統一的整體，分析開來，認識牠正，又認識牠反，再認識牠的合，這本是認識上很正確的秩序。可是他把這統一的事物的「正」，當做獨立的一個，而不是矛盾的一端；這「正」受「反」來否定，而不是「正」認識後去認識「反」；然後連「反」也被否定，省下一個「合」，這「合」並不是「正」「反」正確關係的認識。照他的理論，勢必至於將勞資下的勞動，當作一個單體，或一個社會。牠被資本否定，又被勞資社會所否定。這成了荒謬的理論。這是由於他將論理過程等同歷史過程的緣故。將「正」「反」「合」萬能化的人們，就是上了這個當。

上述從「質」，「量」，「變」，「矛盾」，「統一」，「否定」，到「否定之否定」的認識，其中貫透全體的，就是「矛盾的原理」。質量的認識，是質與量，質變與量變的矛盾統一；否定是毀滅與創造的矛盾統一；否定之否定，是「正」「反」的矛盾統一。所以科學的認識，正確的方法，是「兩分統一的事物，認識其組成的矛盾部份」。矛盾各端及其作用的認識，與矛盾關係的認識，是黑智兒方法論應受發揮的地方。

可是，許多人們，跟着黑智兒「正」「反」「合」的孤立，「正」「反」的對立，創造出「對立均衡論」。照這一方法論的說法；事物內部有獨立的對立部份，或事物有捉對兒的對手。這兩個對立物，相生相剋，造成事物的變動。自然環境與社會是互相對立的東西，牠們彼此對立起來。自然推動社會前進，社會適應自然而前進。這「環境」支配「體系」，「體系」適應「環境」的對

立，表現於對立（均衡的破壞）與均衡兩種狀態。因「體系」適應「環境」，是基本的狀態，所以對立均衡說，是以均衡做基礎。因為「環境」支配「體系」，所以「外力」推動事物本身。一出事物的運動變化，就祇要在對立物中的一個上，加以力量就完事。這好像天秤上的兩個盤。在一個盤上加些重量，這邊就會垂下去的。祇可惜這種方法，祇能運用於單純各自分立的機械體上。

黑智兒的這一方面，在哲學上應被否定。他的方法論上的精華，應當從統一的事物的內在矛盾的原理上去追究。否則，黑智兒的學者，在方法論上，不是繼其業而是承其產了。所以，黑智兒方法論這樣的敘述，其意義不僅是“不道人之過”的“舍短取長”而已。

錄自『申報月刊』第二卷第七號（一九三三，七，一五出版）

黑格爾邏輯範疇底考察

摩爾著 孫克定譯

作者爲美國 western Reserve University 底教授，他底哲學立場純粹是唯心論的。所以在這篇文章裏面他完全從唯心論的觀點來考察黑格爾底辯證法，對於辯證法在黑格爾以後的發展無一字提及。但這篇文章底內容包羅豐富，其中不無可資參考之處。在這裏面有許多哲學術語頗爲難譯，所以譯者盡量地附列英譯名。原文頗長，譯時曾有刪節，謹此聲明。

譯者

辯證的方法

正如克羅采 (Croco)，麥克塔加脫 (Mc Taggart) 和其他的註釋家所指出，黑格爾底三段法(Triad)底第一段和第二

段能成爲照字面解說的「對立」這種情形並不多見。我們要是把『邏輯學』作仔細的考察，就會發現正題(Thesis)與反題(Antithesis)之間至少可以有三種不同的關係，第一種是在嚴格意義下的對立(Opposition)，這如有與無，一與多，排斥與吸引，同一與差異，普遍與特殊，認識與意志(Cognition-Volition)等等。這些大多在「存在」底領域內。

第二種關係與其說是對立不如說是相關(Correlativity)，這一類在「內蘊」底領域內特別來得多。最好的例子是本質與現象，力與表現，內在與外在，實質與偶性，因與果，還有在「精神」底領域內的主觀與客觀。

三段法裏面正題與反題間底第三種關係是基於一個原理，這我們可以稱它爲規定(Determination)——用斯賓塞(Herbert Spencer)底話來說，是從“不定的，不一貫的同一體”到“確定的，一致的異種結合體”的過程。這一類的例子如從存在一般到有定的存在，從量一般到量額，從力學到物理學，從一般的個體底物理學到特殊的個體物理學，從美一般(Beauty in General)到藝術底諸形式，從宗教一般到特殊的宗教等是。

還有許多三段法，並不具有以上三種關係的任何一種，只表示在三個階段中逐步向上的進程，這如在『邏輯學』中最後的一個三段法——藝術，宗教，哲學。但這在黑格爾底觀點是可以解說的，每個三段法中的第二段，是第一段底對立的，相

的或規定的東西。

在黑格爾的方法中還有一點可注意的，雖然在多數的場合，三段法中的第二段是第一段底反題，但在有些場合，就有完全不同的情形：第一段是全部運動底未分化的根源，第二段是第一段成爲兩個反對的或相關的部份的分化，而合題把這統一爲更高級的形式。換句話說，在通常的三段法中，第三段是第一段與第二段底合題，但在這裏，第三段是第二段中兩個對立部份底合題。這可以基本的三段法爲例，即存在，內蘊，理念這三段。黑格爾告訴我們，存在是單純的，直接的，未分化的；在內蘊，每一事物被別的事物所居間，內蘊的諸範疇常是成對的。第二個是第一個底反映，所以這第二段正當的名稱應當是「內蘊-外觀」(Essence-Apparance)，不僅只是「內蘊」，而理念却是內蘊與現象的合題，並不是存在與內蘊底合題。

這種發展底另一個例，在「大邏輯學」裏面也可看到，作爲正題的「自爲的存在」，到了反題分化成爲一與多，而在「百科全書」裏面，一是正題，多是反題，都包括於自爲的存在底範疇之內。

在這種場合之下，我提議把「反題」這名稱用於三段法底第二階段底全體，反題中兩個部份名稱爲前題 (Prothesis) 及後題 (Metathesis)。這樣，在「邏輯學」中的基本三段法，存在是正題，內蘊是反題中的前題，外觀是反題中的後題，理念是合題。

最後，任何已定的合題與隨在後面的正題間的關係，素來

被所有的註釋家認為是一個困難的問題。在黑格爾底兩部『邏輯學』裏面，他所用的方法有很大的差異，使我們無法得着一條普遍的原則。但就一般說來，黑格爾底意思是把三段法底第三段并不作為前二段底完成，但只作為到另一正題底過渡，唯有這樣識出向更高階段的發展。所以在變化(Becoming)這範疇，雖然這是有與無底綜合，但這實際上是單純的「不定的存在」到「有定的存在」底過渡。在『大邏輯學』裏面也可找到這樣的例證，在這裏存在底最後的範疇被稱為「向內蘊的過渡」(Transition to Essence)。

在這樣的場合我提議用「泛題」(Panthesis) 這名詞給於包括「否定」(Sublato)在前段三段法裏面的三部份的範疇，而「合題」這名詞却讓它還保持着原來的意義，作為三段法裏面的第三部份。這樣，變化是有與無底合題，但有定的存在却是一個泛題，包含着有，無及變化作為契機；而在基本的三段法裏面，依照我們上面的說法，存在當然是正題，反題中有兩部份，內蘊是前題，現象是後題；作為合題的，並不是理念，而是現實(Actuality)，這是在這反題的範圍內的內蘊與外觀，根據與現存，內在與外在等等範疇底綜合。而理念却是反題，它把前面所有的契機都包括在內。

如果把辯證法這樣地解釋是能成立的，我們可以把辯證法底根本運動歸納成如下的法則：(一) 正題底提出——簡單的，未分化的，直接的；(二) 把正題分化為兩個部分，成為反

題，這裏面的第一部份稱爲前題，第二部份稱爲後題，這兩部份互相作用，後題是前題的反映或表現，換句話說，正題從自身發出〔作爲前題〕，成爲它底「他體」〔Other〕〔作爲後題〕；（三）前題與後題底再結合就是「合題」——最初的正題回到它自身，但却達於更完全的形態。每一個完全的範疇或理念，由這種方式發展它自身的就是「泛題」。在『邏輯學中』，每一較大的範疇，對於在前的三段法是泛題，對於在後的三段法就成爲正題。作爲泛題，它包攝并超越在它前面的各個三段法使成爲它底要素；作爲正題，它又變成在它後面的所有的範疇底泉源。

作者在這篇裏面企圖把辯證法底形式作一番考察，在有些場合，作者認爲這要能把黑格爾底原意解釋得更清楚，就不加顧忌地提出若干修改。爲了追求這目標，我們不必作怎樣詳細的敘述，只要集中力量在主要的地方，把重要的範疇及契機逐一加以解釋，遇必要時我就提出修改，我相信這對於黑格爾底哲學系統是不會有損害的。

一 存在 (Being)

存在底三段法在黑格爾是根據着如下的理由：(A)質(Quality)是與存在同一的性質，(B)量(Quantity)是存在底外的特性，而(C)度量(Measuro)是二者底統一。在這裏，我們可以把質稱爲存在底內在性(Internality of Being)，量稱爲存在底外在性(Externality of Being)，而度量稱爲內在與

外在底統一。這樣就有一個建立得很好的三段法，辯證法底一般原則在這裏可以正確地應用。

質底三分法也形成一個標準的三段法，麥克他加脫曾說黑格爾用存在這範疇頗為含糊，同樣他說到其他的一些範疇也不免這樣弊病。我不承認這種說法，因為即在同字異義的地方，不同的意義顯然可以分別清楚，即使略有困難，但我們如把字面稍為改變一下就可完全免去。質底第一個的範疇可以稱為(1)「存在一般」或「不定的存在」，或任何物，在這下面的第一個範疇是(a)純粹存在。存在是辯證法底基本的正題，用費希特底話說來，存在定立(POSIT)它自身，於是作為反題，又反對它自身，成為(b)非存在或無。這兩個又統一於(c)變化(Becoming)之內。經由這些我們到達質底第二個範疇，這就是(2)「有定的存在」或某物，這同時是上面的三段法底泛題，把存在一般，非存在及變化都統一起來。

對於有定的存在底發展，在『邏輯學』的兩部著作中有了很大的差異，但我們現在不能在此地作詳細的比較和批評，為了使黑格爾底要點能用更簡單更明瞭的方式表現出來，我提出一條修改。

只有關係於「別的他物」，才能成為「有定的某物」。這裏的根本的反題：(a)「自在的存在」(Being in Itself)〔前題〕和(b)「關於他物的存在」(Being-in-relation-to-another)〔後題〕因為每一確定的「某物」趨向於「他物」，所以自身與他物底

統一過程就成爲(c)改換 (Alteration)。在改換底過程中，每一個某物被它底「他物」外在地限制着，所以第一個範疇是(i)有限 (Finita)。作爲每一「某物」被他物所加上的界限，但互相限制的過程由於事物本身底性質是會無限地繼續下去，所以我們得着第二個範疇(ii)假的無限，(False Infinite)這是被虛假地想象着作爲有限地反對。但(iii)真的無限 (Trus Infinite) 包括并超越有限，它是前面的兩個較低級的範疇底統一，照我看來，黑格爾底關於質的有限及無限的討論，最好是放在「改換」這一範疇下面。

隨着無限底範疇我們到達於(3)自爲的存在 (Being for Self)或自定的存在 (Self-determined Being)，這與被外任的他物所規定的存在不同。這是事物底永久的本質在所有的改換中始終保持着的。是「自爲」的就要是一件個體的東西，而(a)「一」(One) 這概念就包含着同類的其他的東西底(b)「多」(Many)，和它們(c)底排斥與吸引底交互關係 (Mutual Relations of Repulsion and Attraction)。在我看來『百科全書』中簡明的分析較之『大邏輯學』中費力的解釋更能使人滿意。

隨着「多」這一範疇，質就到達於量。這二者底差異是質是內在於事物之中，要改變事物底質就改變了事物底本身；而量對於事物底本質是外在的，要改變量并不一定改變事物，但這種改變當然是在某種限度之內的，在後面要說到的度量這範疇中，更要明白地解釋。

在黑格爾，他是想把量底範疇與質底範疇作為平行的。如果要使存在這範疇成一個統一體，量與質底平行性當然是必要的，但黑格爾却未能把這工作做得使人滿意。所以我現在來把這些範疇底分析重行組合一下，把量與質底平行性明確地表示出來，而我想這對於黑格爾底本意是沒有什麼不合的。

量首先是在它底一般的性質上被考慮着，這就是(1)量一般(Quantity-in-general)。正與「存在一般」相似，量一般包含着(a)「全」(All)，即作為普遍的量(Quantity as Universal)。在這裏連續量與不連續量底區別，和把這二者連繫起來底需要，以成為「全」底「副三段法」(Subtriad)。照麥克塔加脫底話說來，連續性是量底根本性質，而從連續到不連續使量底概念更為發展，所以這「副三段法」是(i)作為連續的量(Quantity as Continuous)，(ii)作為分離的量(Quantity as Discrete)，(iii)連續與分離的統一。(Union of Continuity and Discreteness)。

正如存在不可避免地要引到非存在，所以「全」也必然地隱含着它底反對物——(b)「無」(Nothing)，或者「零」(Zero)；又正如「變化」是從存在到非存在的過程，所以(c)數(Number)也就是從無到全的過程。數是最一般底綜合的要素，而由於數這一範疇，無限進程底概念也開始顯現。在數之下的副三段法是：(i)數自如(Number as Such)，這是一種有定的範疇，但由於這把數的集聚無限地引伸下去，我們就到達於(ii)量的

無限進程(Quantitative Infinito Progression)。但關於數的真實,却要在(iii)作為有限底綜合的無限(Infinito as Synthesis of Finitos)中發見,有限的數是全體底要素,而這并非不可到達的永遠在將來的全體。

隨着數底範疇我們到了量底第二個主要範疇——(2)有定的量(Determinate Quantity),或者量額(Quantum)(廣量, Extensive Magnitudo)。正如有定的存在是變化底過程底產物,所以每一有定的量是計數底過程底產物,由某個一定的數字來表示。同有定的存在一樣,每個量額首先是自身(a)「這量額」(This Quantum),而與對立的是(b)「其他諸量額」(Other Quanta)。但只有在(c)「一切量額底總和」(Sum of All Quantartr)中,量額底概念纔能達到完全,但在這裏我們不是單純地還原於最初的「量一般」底概念,因為在這過程中間已有了更高級的發展。我們更進一步從「量額」或「廣量」而達到(3)度(Degree)或「深量」(Intensive Magnitudo),由于「度」底概念,質這一範疇以更高級的形態再現出來,「度」似乎是不能再加詳細分析的,而直接地引到存在底最後的一個範疇,在其中質與量完全融合而為一。

「存在」底最後一個範疇——(c)度量(Mensuro)在「百科全書」裏面,較之在「大邏輯學中」論得更簡單,但就是這簡單的解析也需要再度考慮。在黑格爾,度量的意義就是度量事物的標準,所以我們可得出這裏面的兩個對立的副範疇(Subcatogo-

ry): (1)「作為標準的度量」(Measure as Standard)和(2)「被度量的」(The Measured)。當被度量的對象不能和標準完全符合，這樣就發生衝突，只有在(3)「度量及被度量的底一致」(Agreement of Measure and Measured)之中，才能把度量底概念完成。

「度量」與「被度量的」之間的區別，正與在內蘊底領區中所有的差異一樣，成為度量的「存在」現在已經不是自存的(Immediate)了。因為度量底本意就隱含着某物作為某物的居間物，我們由此就到達於——

二 實質 (Substance)

作為「實質」的本質底概念，與作為「存在」的本質底概念這兩者底差異，在於我們現在已不把本質僅僅看為「存在着的東西」(That which is)，而須要把它區分為內部的一方面與外部的一方面 (An Inner and an Outer Aspect)。在這裏，後者是前者底表現(Expression)，而前者為後者底基礎。在黑格爾底兩部「邏輯」中，三個主要的範疇是：內蘊，現象，與現實(Essence, Appearance and Actuality)，我提議用現實(Existence)這名詞來代替「現象」，這樣並不傷害黑格爾底原意。我們現在就有如下的三段法：內蘊，現存，與現實(Essence, Existence and Actuality)。

這種程序當我們討論到後來更會看出是對的。在「大邏輯

學』，現存與現象都放在『內蘊』底第二部份中，而在『百科全書』把這兩個範疇分開得很遠，這在我看來，前者底處置較對，因為現存是內蘊底向外移行(Going-forth)，而現象是內蘊底向外發射(Shining forth)，這二者即使不是同一的，至少是同義的。還有，或『百科全書』事物(Thing)是在內蘊第一部份，在『大邏輯學』，這却在第二部份，但因事物是內蘊與現存底統一，所以我以為事物這範疇應當屬於第三部份，即在『現實』之中。

我們對於(A)內蘊底分析與『大邏輯學』所說的相近而與『百科全書』的較遠。作為事物底內部(Inner Side)的內蘊，僅僅包含着黑格爾所謂的「諸範疇」(Categories)或「反省底諸規定」(Determinations of Reflection)，這就是——(1)同一(Identity)，(2)差異(Difference)，和(3)根據(Ground)。根據是同一與差異底統一。內蘊底對立物是(B)現存(Existence)，這是本質底外部底一方面。現存底副三段法是：(1)外觀(Appearance)或表示(Show)，這是離開本質最遠的東西。(2)自在的事物(Thing-in-Itself)，(3)現象(Phenomenon)，這是本質底向外發射(Forth-Shining)。文得班(Windelband)在他底『哲學史』中曾說：“在康德，現象是本質對於人類的表現(Representation)，而在黑格爾，現象是絕對本質底向外發射”。

實質底第三個主要範疇是(C)現實(Actuality)，這是內蘊與現實。內在與外在的底在完全統一。黑格爾曾說：“現實底是合理的”(Actuality is always reasonable)，但把內蘊捨象

去掉的現存，却常是不合理的。

在黑格爾底兩部『邏輯學』中，關於現實的分析有了很大的分歧。但在我看來這兩種分析都不能使人滿意，我提議現實底三個主要範疇應該分爲：(1)現實一般(Actuality in General)，(2)有定的現實(Determinate Actuality)即事物(The Thing)，及(3)事物底現實(Actuality of Things)即關係(Relation)。「現實一般」更有三個附屬的範疇：(a)作爲現實的內在的或形式的條件的可能性(Possibility)，(b)作爲現實的外在的或物質的特徵的偶然性(Contingency)，和(c)作爲可能性與偶然性底統一的必然性(Necessity)。在這裏黑格爾提到意志自由的問題。與必然對立的，作爲偶然的自由只是假的自由，真的自由超越偶然性，而與高級形態的必然性合一。

有定的現實或事物是現實底第二個範疇，這不是僅僅與內蘊對立，不可知的「自在的事物」(Thing-in-Itself)，而是作爲內蘊與現存底統一的事物。事物首先被看成(a)實物(Substratum)，具有(b)屬性(Properties)，最後成爲(c)作爲物質與形式底綜合的實質(Substance as Synthesis of Matter and Form)。

「事物底現實」或「關係」是現實底第三個範疇，這裏包含着：(a)能動性(Activity)，這樣我們從事物底靜態到它底動態，事物把它底自身及其內在的能力表現出來。這範疇相當於黑格爾所定的一對範疇——力及顯現(Force and Manifes-

tation), (b) 因果性 (Causality) 或外在的規定 (External Determination)。從來關於因果性的了解有了不少的錯誤，一般都以為原因與結果是各自分開的，而「最初原因」(First Cause) 是可能的且必要的，但從更高級的哲學觀點看來，因與果是相對的，每一原因是別的因底果，而每一結果又成為別的果底因。最初原因是不可能的，原因與結果統一於交互作用 (Interaction) 中，這就是相互的能動性 (Reciprocal Activity)。最後我們到達於 (c) 全體性 (Totality)。宇宙成為自定的整體 (Self-Determined Whole)。

在這裏，黑格爾更詳論自由與必然。在實質底領域中，必然是主要的原理，但到精神底領域，我們却從必然的王國走進自由的王國。自由不與必然對立，自由是必然底更高形態，包含着必然作為它底要素。自由是「自己規定」(Self-Determination)，而必然是被外在的所規定，因果性是必然底顯明的形式 (Explicit Form)。但在全體性這範疇中，我們更達到自由，因為「全體」除了自己決定之外，不能被其他的東西所決定。但這裏的只是相對的自由 (Relative Freedom)，因為現實底世界只是相對性底世界，祇有到精神底領域，我們才有絕對的自由。

三 精神 (Spirit)

我提議用「精神」這名詞作辯證法第三部份底名稱，因為

在黑格爾，由於「存在」與「實質」底統一，「絕對」回到它自身而「絕對」底最高概念就是精神。至於「精神」底三分法，我主張這應該是：主觀性，客觀性，和有機性 (Organism)。前二者是沿用「大邏輯學」中的術語：「有機性」這名詞，在這裏多少有些採用懷特海 (Whitehead) 底用法，我想只有這是比較最適宜的。

精神首先是作為 (A) 主觀的，遠離客觀的實在，而成為純粹思維，在主觀性底領域內，第一是 (1) 理念 (Notion)。理念具有三個契機：(a) 普遍性 (Universality)，這是理念底自同 (Self-Identity)，(b) 特殊性 (Particularity) 這是理念底分化，(c) 個別性 (Individuality)，這是理念底現實性，也就是普遍性與特殊性底統一。

主觀性底第二個範疇是 (2) 判斷 (Judgment)。在「理念」自身，各個「特殊」只是隱含着的，只有在判斷中，各個特殊才顯現出來，所以黑格爾稱判斷為「理念底實現了的特殊性」。隨後黑格爾對於傳統的形式邏輯作了詳盡的批判，但我們在此不必重述。現在我們再進到第三個範疇——(3) 推論式 (Syllogism)，這是理念與判斷底合題。由於推論式，主觀性充足它自己而移向於它底反對物。

(B) 客觀性 (Objectivity) 是「純粹思維」底主觀性底完成 (Fulfillment)，而主觀性却是客觀的現實底根據。黑格爾在「百科全書」關於客觀性底分析，我看已很充足，在「大邏輯學」中的詳細區分是不必要的。但有一點我還要提出修改的，這就

主觀性與客觀性底問題，我想用目的性(Finalism)比較用目的論(Teleology)這名詞較為好些。在客觀性有三個契機：(1)機械性(Mechanism)，這裏每個物體都作為「自存的而未分化的」，各各離其他物體而獨立，相互間的關係只是外在的；(2)化和性(Chemism)，在這裏每個物體作為許多構成要素底融合，各各只有在和其他的關係上而存在；(3)目的性(Finalism)，物體各保持其獨立性，但又都從屬於總的目的。在目的性中又有「副三段式」：(a)意匠(Design)或主觀的目的，這是成為心目中的計劃的目的；(b)工具(Means)，這是意匠底客觀的工具；(c)實現的目的，在這裏意匠與工具成為統一的產物。

有機性(Organism)是主觀性與客觀性底差異中的統一(Unity-in-difference)。它底最低級的形式是(1)生命(Life)，在這裏主觀與客觀底結合只是隱含的，換句話說，生命在根本上是一個客觀的東西，但在它裏面却存在着主觀性底萌芽。有機性底第二個範疇是(2)意識(Consciousness)，這在黑格爾是用「認識」(Cognition)這名稱，但我覺得這名稱和別處的會混同，所以把它換掉。意識底特徵是一般都知道的，這是主觀的心關於某種外在的客觀的對象所成的知覺(Awareness)，從此知道這和主觀自身是不同的。但關於意識底契機，黑格爾却違反了三段法的規則，他祇列出兩部分：(a)認識(Cognition)和(b)意志(Will)，麥克塔加脫把(c)愛(Love)來作補充，但又十分猶疑，不敢自信。我認他這補充是完全對

的，我們就可以確定，無須懷疑。具體說來，認識是意識底理論方面，意志是意識底實際方面，愛是意識底情緒方面。在認識，主觀符合於客觀，在意志，客觀符合於主觀，而在愛，主觀與客觀是不分軒輊，互相調和的。認識底目標是真，意志底目標是善，愛底目標是美。愛是認識與意志底統一，這標識出意識底範疇向更高的階段，向辯證法底最後的範疇的推移。

(3) 絕對的自己意識(Absolute Self-Consciousness)，人格性(Personality)，或明確的精神(Spirit in its explicitness)，就是黑格爾所謂的「絕對觀念」(Absolute Idea)。邏輯中每一概念都是在或多或少的概括性中關於本質的敘述。而人格性却是具有最大程度之概括性的一個範疇。在人格性中，真，善，美形成統一體，達到諧和的實現。人格性是生命與意識底統一，在這裏，主觀性成爲「主性」(Subject)。主性不是主觀性底同義語，而是較爲高級之概念，主性是主觀性及客觀性底根源。人格性或絕對觀念，可定義爲主性-客性(Subject-Object)，它是主性及客性底差異中的統一。人格性底三分法是：(a) 作爲主性的人格性(Personality as Subject)，即絕對的自我(Absolute Ego)；(b) 作爲客觀的人格性(Personality as Object)，即絕對的被動的我(Absolute Me)；(c) 作爲動力的人格性(Personality as Agent)，即絕對的動力。這裏的絕對的自我也就可以說是費希特所謂的自我(Ego)，它永遠地定立(Postul)它自己的存在，而絕對的「被動的我」就是作爲定

立的對象的自我。但定立不僅是「絕對觀念」思維着它自身底存在這一靜的過程，這同時是動的過程。主性與客性在人格性中有着動的統一。更進一步，作為絕對動力的自我，與絕對的觀念底「非我」相對立。而「非我」也就是絕對觀念底外化 (Externalization) 及特殊化 (Particularization)，這樣我們就從邏輯學進到宇宙學 (Cosmology) 或自然哲學 (Philosophy of Nature)。

黑格爾邏輯學底範疇表

I. 存在 Being

A. 質 Quality (存在底內在性 Internality of Being)

1. 存在一般 Being in General (任何物 Anything)

a. 純存在 Pure Being

b. 非存在 Non-Being

c. 變化 Becoming

2. 有定的存在 Determinate Being (某物 Something)

a. 自在的存在 Being-in-itself

b. 為他的存在 Being-for-other

c. 改換 Alteratoin

i. 有限 Finite (極限 Limit)

ii. 假無限 False Infinite (非有限 Non-Finite)

iii. 真無限 True Infinite (超限 Transfinite)

3. 自爲的存在 Being-for-Self

a. 一 The One

b. 多 The Many

c. 交互作用 Interaction

i. 排斥 Repulsion

ii. 吸引 Attraction

iii. 排斥與吸引底交互關係 Mutual Relation of Repulsion
and Attraction

B. 量 Quantity (存在底外在性 Externality of Being)

1. 量一般 Quantity in General

a. 全: 作為普遍的量 All: Quantity as Universal

i. 作為連續的量 Quantity as Continuous

ii. 作為分離的量 Quantity as Discrete

iii. 連續與分離底統一 Unity of Continuity and Discreteness

b. 無: 零 Nothing: Zero

c. 數 Number

i. 數自如 Number as Such

ii. 量的無限的進程 The Quantitative Infinite Progress

iii. 作為綜合的無限 The Infinite as Synthesis

2. 有定的量: 量額. Determinate: Quantum (廣量 Extensive
Magnitude)

a. 這量額 This Quantum

b. 其他諸量額 Other Quanta

c. 一切量額底總和 Sum of all Quanta

3. 度 Degree (深量 Intensive Magnitude)

C. 度量 Measure

1. 作為標準的度量 The Measure as Standard

2. 被度量的 The Measured

3. 度量與被度量的底一致 Agreement of Measure and Measured

II. 實質 Substance

A. 內蘊 Essence (內部的 Inner)

1. 同一 Identity

2. 差異 Difference

3. 根據 Ground

B. 現存 Existence (外部的 Outer)

1. 外觀 Mere Appearance (表示 Show)

2. 自在的事物 Thing-in-Itself

3. 現象 Phenomenon (向外發射 Forth, Shining)

C. 現實 Actuality (內部與外部底統一 Unity of Inner and Outer)

1. 現實一般 Actuality in General

a. 可能性 Possibility

b. 偶然性 Contingency (假的自由 False Freedom)

c. 必然性 Necessity

2. 事物: 有定的現實 The Thing: Determinate Actuality

- a. 作為質物的事物 The Thing as Substratum
 - b. 作為偶性的性質 Properties as Accidents
 - c. 作為物質與形式底綜合的實質 Substance as Synthesis of Matter and Form
3. 關係: 事物底現實性 Relation: the Actuality of Things
- a. 能動性: 力及顯現 Activity: Force and Manifestation
 - b. 因果性: 外在的規定 Causality: External Determination
 - i. 原因 Cause
 - ii. 結果 Effect
 - iii. 交互作用: 相互的能動性 Interaction: Reciprocal Activity
 - c. 全體性: 作為自定的整體的宇宙 Totality: The world as a Self-Determined whole (相對性 Relativity)

III. 精神 Spirit

- A. 主觀性 Subjectivity (作為主觀的精神 Spirit as Subjective)
- 1. 理念 The Notion
 - a. 普遍性 Universality
 - b. 特殊性 Particularity
 - c. 個體性 Individuality
 - 2. 判斷 The Judgment
 - 3. 推論式 The Syllogism
- B. 客觀性 Objectivity (作為客觀的精神 Spirit as Objective)
- 1. 機械性 Mechanism

a. 形式的機械性 Formal Mechanism

b. 帶有親和力的機械性 Mechanism with Affinity

. 絕對的機械性 Absolute Mechanism

2. 化和性 Chemism

. 目的性 Finalism

a. 意匠 Design (主觀的目的 Subjective End)

b. 工具 Means (使用; 外在的意匠 Utility: External Design)

c. 作為實現的目的 Ende as Realized (內含的目的論 Immanent Teleology)

C. 有機性 Organism (作為有機的精神 Spirit as Organic)

1. 生命 Life (靈魂 Soul)

a. 生命一般 Life in General

b. 生活着的個體的有機體 The Living Individual Organism

c. 作為有機的體系的宇宙 The Universe as an Organic System

2. 意識 Consciousness (心 Mind)

a. 理論的: 認識(智慧) —— 真 Theoretical: Cognition (Intelligence) —— The True

b. 實際的: 意欲(意志) —— 善 Practical: Volition (will) —— The Good

c. 情緒的: 愛 —— 美 Emotional: Love —— The Beautiful

3. 絕對的自覺的人格性 Absolute Self-Conscious Personality

ca. 作為主觀 As Subject (絕對的自我 Absolute Ego)

b. 作為客觀 As Object (絕對的被動均我 Absolute Me)

c. 作為動力 As Agent (絕對之動力 Absolute Agent)

錄自『時事彙編』第七卷第二期(一九三五, 一, 二五
出版)

黑格爾力學中的辯證法

喬冠華

A, 時空辯證法

一 空間的辯證法

二 時間的辯證法

三 定位與運動中的辯證法

B, 物質與運動中的辯證法

1. 靜止的物質與辯證法

2. 推進運動中的辯證法

3. 落下運動中的辯證法

C, 天體運動中的辯證法

A 時空的辯證法

一 空間的辯證法

在一般的人思想當中，以為空間(Raum)在一切的自然現象當中是平面的，最容易認識的，最能說得圓滿的(Consistent)。因為它是自然的外自的存在(Aussersichsein)，它本身是沒有機構的。但，不幸，這種思想正是通俗的思想。

辯證法的一切的精神是在以極融洽的存在當中，找出它的矛盾的力，由此而說明以此矛盾展開所發生的一切矛盾現象。

抽象的空間，同樣，是包含有兩個衝激大力：一方面它是並存(nebeneinander)的，但是他又是連續的(kontinuierlich)。它是並存的，因為它是自然的最普遍的外自的存在；但是它也是連續的，因為這種互立(nussereinander)的存在，還是一個抽象的存在，沒有區別的存在。它沒有決定的有規定性的區別(bestimmter Unterschied)

所以一切具有空間存在的存在都包含有這個矛盾的芽：它一方面是並存的，換句話說，每種空間的存在都是靜止的排列；它們有各自的存在；但是同時，每種空間的存在不斷的破壞它自己；它們自身當中含有一種不能寧靜的鼓動(Unruhe)，它們要不斷的破壞他們的甯靜，向別個空間存在去伸拿。在前者的規定當中，它是保守的，在後者的規定當中，它是革命的；所以一切的空間存在自身當中是含有這種不能甯靜的騷動。

所以一切的空間存在是無條件的連續的。

這是存在于空間概念底下的兩大暗流，一切天上人間的
存在都逃不了它的衝激；任憑你是齊天大聖，只要你一沾染到
空間，你就不得不走進辯證法的羅網。

Die natur fargt darum nicht mit dem qualitativen,
sondern mit dem quantitativen an weil ihre Bestimmung
nicht wie das logische Sein, das abstrakte erste und unun-
mittelbare, sondern wesentlich schon das in sich vermitto-
to, ausserlich und anders-sein ist. (§. 245. Bmk.)

爲什麼自然不從質，邏輯的存在，抽象的——開始呢？因爲自然
本身就是一個矛盾的河流，它不能保持質的貞節，它在鴻濛
初啓的時候，他已經是被媒介(Vermittolto)的存在了；換句話
說就是自然隨矛盾以俱來，自然本身就是一顆矛盾的種子！所
以它不得不從這不甯靜的泉源，不寧靜的結別一量(quantity)
開始。在量的存在當中，一切貞節的質是在受着磔刑，它不得
不被媒介，它不得不放棄它的自我，而爲外自的存在，別自的
存在。

但是，自然的空間，雖則是這樣的充滿了矛盾，騷動；它是
沒有規定的，不着邊際的。可是，空間在它自身的概念當中，它
應該有規定的，它的規定根據它的本質；根據它同存的本質，
在這個規定下，空間是靜的無關心(Gleichgultigkeit)我們有
三種只是不同而沒規定性的量的規定：長寬高三度，根據它連

續的本質，我們有點，線，面三種質底規定。

關於三種量度 (Dimension) 的規定：為什麼在空間當中只有三種量度，而不是兩種或四種呢？這個問題，我們以為根本不應該問。因為在空間的並存的，無關心的規定當中，一切的規定，都是無決定性的規定。因為在這所謂 *Nebeneinander oder gleichgültigkeit* 當中，它的前提，就是沒有規定。一有規定，就必需有 negation；但是有了 negation, *nebeneinander oder gleichgültigkeit* 就不能存在。因此，我們處理這一小般的關聯當中我們得着這樣的結論，就是，在一切的沒有包含 negation 的關聯當中，一切的規定是無規定性的規定。因此，沒有 negation，規定不可思；換句話說：否完是規定之母。這我們可以說是辯證法的基本定律。

那麼既然是沒有規定，為什麼在空間的並存的規定當中，有三種量度呢？黑格爾說，那只是一種 *sollen* 因為他們還不是真正的，實在的區別 *Unterschied*，它只是我們根據 *Negation* 以後的現象，所提出的一種預想 (*Anticipation*)

關於空間的否定：一般的空間的存在是外自的，所以是並存。必先有存，而後可並。所以空間不能不來否定它自己而確定它的存在，於是空間第一否定是點 (*Punkt*)。在一般的空間規定當中，他是外自的；但是在點的規定當中，他是回歸到自我來了 (*Fürsichsein*)。但是點的存在規定的本身仍就是不能寧靜，因為點雖是空間之否定，仍就是脫不了空間的規定，而

空間的存在是具兩種力量的，它一方面是歸到自我；但是另一方面，他要仍不失其為空間的規定。所以正如同空間要找規定性爆發為點一樣，點為的要找他的空間性，他要爆發為線。這是點（為自的存在）的空間存在（外自的存在）空間的第二否定。但是一切離自（Andorsein）的真理是否定之否定，所以線的存在（離自的規定）不得不推移到面的存在（否定之否定）。

面的存在一方面是同點線對立的；但是，另一方面，它是空間的被揚棄了的否定（Aufgehobene Negation），所以在面當中，我們又重行把空間的總體性（Totalität）建立起來。我們要注意的是：面雖然是獲得了空間的總體性，它絕不是一般空間；因為存在它的自身當中，是有否定的諸因子。

在一般的思想當中，是很難了解這揚棄推移的過程，他們以為這只是一種哲學的玄想。其實這種種概念是非常錯誤的。我們覺得這種推移的過程是一個必然的過程，而且裏面是含有絕大的真理。我們現在把這段寶貴的思想稍為詮釋一下：

一般空間是自然的規定，但是這個規定本身是沒有規定的。那麼所有的規定只是一種 Sollen，在這個場合之下，有三種量度。但是這三種量度的規定，只是不同，而沒有質的內容，換句話說：就是這種規定不是規定，也就是說空間沒有規定，不能存在，於是為維持他自己的存在，他不能不有定的，質的規定。換句話說：為的要表彰他的量的本質，他不能不犧牲他量的存在而變為質的存在，為的要肯定他自己，他不得不先否

定他自己，所以他的生命過程的第一步就是他的否定，這就是從 *Aussersichsein* 到 *für sichsein*，從 *Quantity* 到 *Quality*，從 *unfinito* *Finito*，從 *Abstract* 到 *Concrete* 的過程。於是，有點的出現。在起初它無寧說是破壞空間的一枝生力軍，因為它是 *Absolute fürsichsein*，它是 *Absolute Freiheit*，它有回天的大力，在它自身當中，養育着自我實現的種子，但是正是因為它是 *fürsichsein*，它是 *Absolute freiheit*，它不得不在空間。換句話說，唯其你能動，所以你才做了空間的奴隸；在你正在趾高氣揚發展你自己的時候，你已經走了空間辯證法的網羅。於是點的 *fürsichsein*，在他自我活動之成果當中就失去了，於是為線。同樣線因為是空間的存在，不得不推移到面，而面是點的自我活動的滅止，是空間辯證法的勝利。點的活動在面裏是被展開着而失去了，但是空間在點的存在當中所失去的東西，在面裏又恢復轉來。

這是一段近于 *Speculation* 的一段思維，它究竟是說明什麼一項真理呢？它告訴我們：除非你是不存在，如若存在，你就不得不受空間支配，你就不得不犧牲自我而為外自的存在。一切的為自的存在，不得不是同時也是外自的存在。這大千世界中的芸芸萬象，都脫不了這條絕對律的支配。

二 時間的辯證法

在自然的外自的存在當中，我們有否定的活動一點以及

點的發展，這個活動同樣為自底 (Für sich) 存在于自然的外自的存在當中，就是時間。(§257)

時間是一切辯證法的魂，因為辯證法實實在在不過是物質化的時間，起在自然現象中，我們可以如此說。

她是一種存在，當她是是的時候，她已經是不是，但是在這不是瞬間她又是是了。她的本質就是這絕對的否定，她是沒有一定的根據 (Basis) 的自，但其一無所有，所以她才摧毀一切否定一切。

一方面，她在這宇宙中一無所有，因為在前一刻所有他後一刻中，已經化為烏有，所以她是絕對的貧困，她，在另一方面，又是無所不有，因為一切的存在都是時間的存在，她憑借這無所不有的力量，她把我們這宇宙來盡量的鼓動，她給與我們一切，但是她又把這一切從我們手中奪去，她是絕對的仁慈，但是她却也是絕對的殘忍，她送來了一片春花，但是她又教這一片春花無情的凋落。

就這樣，她把我們的宇宙日夜在鼓動，她是一切有限存在不寧靜的根源。

正如同一切有限存在必需是空間的存在一樣，他們也得是同時是時間的存在。在空間存在這一點上，他們是要不斷的向別個空間去抓拿，但這只是一種 Sollen，只有在時間當中，這種 Sollen 才能實現。在時間的存在這一點上，一切的存在都是向 self negation 走去，但這只有在空間存在當中，這種否

定的活動才有所寄託。

任何存在，只要你是存在于時間當中，就是你已經變成化石了，在你化石的心中，也必須起來一種騷動，一種不安，這是一切時間存在的必然的命運。

在這兒我們不得不提防一種誤會，而且這種誤會是很普遍。那就是：

In der zeit, sogt man, entsteht und vergeht alles; Wie es von allem namlich der Erfullung der zeit, ebenso von der Erfullung des Raums abstrahiert wird, so bleibt die leere zeit wie der leere Raum ubrig-dies sind dann diese abstraktionen der aussor lichkeit gesetzt und vorgestellt, als ob sie für ush wären. (§ 258. Bmb.)

這種意見的錯誤，我們以為最好拿他自己的話來解答，他說：

Aber nicht in der zeit entsteht und vergeht alles sondern die zeit selbst ist dies werden Entstehen und Vergehen, das seind abstrahieren, der alles gebirnde und seine Geburten, zerstörpente Chronos. 所以他說：Weil die Dinge Endliche sind, darum sind sie in der zeit nicht weil sie in der zeit sind, darum gehen sie unter; sondern die Dinge selbst sind das zeitliche, sozu sein ist ihre objektive Bestimmung. Der Prozess der wirklichen Dinge selbst macht

also die zeit, und wenn die zeit das machtigste gennant wird, so ist sie auch das ohnmachtigste (Jutilaumsausgabes gesetz)

在空間當中，我們有三個同存的態度 (Dimension) 或廣袤，在時間當中，我們也有三種不同廣袤：現在，過去與未來。在空間當中，這三種廣袤是同存的，而時間的三種廣袤都是互相驅策的，他是外自存在的生成運動 (werden)。他們是有，但是不斷的向無流去；他們是無，但不不斷的向有推移。這個有無推徙的統一就是目前的立刻 (die Gogenwart als Jetzt)，在這一刻當中，他們是統一的存在，但同時却不是那些推移流轉之本身。

在自然界中，這時間的三大廣袤，我們是找不出平面的區別來的；它們無寧說是存在我們主觀的意念中，或者是回憶，或者是希望。因此自然界中的過去與未來的存在正是我們回憶中的空間的存在，因為自然的空間是被否定了的時間，所以我們在前面看到，空間的第一否定是點，但是點的發展却正是時間。

“自然的空間是被否定了的時間”這句話在一般或許是不容易接受的，因為他們是慣會把相對的關係，變成絕對的關係的。但是我們在這兒要提醒的是空間並不是一成不變的，在空間的回憶當中，空間是無數的辯證過程的堆積，而且這過程還在不斷的堆積中，所以我們觀察一種極表面的現象，我們不要

忘記伏在這些平面底下的諸辯證過程。我們問後這也是辯證論的根本態度之一：就是觀察任何現象。我們都應把表面的死灰撥開，去發現他過往的發展過程。因此，平面的觀察還不夠，我們還得要歷史的遮述。我們不單是要看見層岩的堆積，我們還要看見火山的爆發。其實這項真理，早已為現代的地質學，古生物學，考古學所證明，不信，你可以掘開地底，你可以看到地層是無數的架間，那就是被否定了的時間的練屍。那麼我們為什麼做這些歷史的考察呢？正如 Feuerbach 所說：我們從生成中看到現象的昔生；但是我們更從生成當中，看取現象的解決。不但是往日的火山，現在變成死灰，就是現在的死灰，也照常爆發火山^o所以我們不應該單從靜止的現象當中，回憶過去的辯證過程；我們更當從現在瞻望將來的辯證的發展。

在處理空間的時候，我們有幾何學；但是在處理時間的時候，我們却不能有同樣的科學。因空間的特性是互立的同存的，不關心的；所以科學能從容去處理它；但是時間却沒有這些特點，他不能用圖形描畫出來。

當時間可以用科學描畫的時候，必得是這個時間過程已經殘廢了(Paralyzod)。在這兒它將否定的活動已經從理解放逐到死的一(das tote eins)。這死的一是思想的一，是思想的最高數外自化，乖離化。它只是一種外在的結合，而這外在的結合雖能容受“等與不等”，“相合與不同”諸概念底的規定，但是這種規定是機械的，它已經失去了內在的靈魂。

黑格爾這段思想非常值得我們注意；他在這兒竭力的否認數字之堆積，能代替我們生動的思維。他說：這種外在的堆積不但是不能代替我們的思維，而且却正表示我們的思維之沒有力量，思維之懶惰性。實在的生命行程也絕非數目字所能刻畫。

生命的過程，辯證的過程是火山的爆發；但是我們從數目字當中所得到的只是些沒有生命的死灰。

三 定位(ort)與運動中的辯證法。

我們在前面的兩節裏邊，我們看到空間的本身是漠然的排列性(gleichgültige auser olinander)與無差異的連續性的矛盾；它是不斷的否定自己，所以不得不向時間推移。可是時間却也遭遇着同樣的命運：因為那些統一在走刻的許多對立的因子，又展開而為漠然的空間。

我們看到矛盾的空間不得不向時間推移，我們又看到矛盾的時間不得不向空間推移。這就是說：在空間自身當中含有自身否定的因子，時間同樣時間的自身當中含有自身否定的因子，空間、時間空間都是不能寧靜的存在，他們不斷的向他們的對手流去，他們好像是陰陽兩極，在他們獨自的存在當中，他們擔負無窮苦痛。

所以時間與空間為解決他們自身的內在的矛盾，他們不得不合而為一，於是在這兒我們有了時空結合的定位(ort)。

雖然定位是時空指定的統一，但正因為他是指定的統一，所以他同時也是指定的矛盾。這矛盾的因子仍舊是時間與空間。不過不同的是在他們單獨存在的時候，他們是不斷的向他們對手流去，但是在他們已結合之後，他們是不斷的向他們的對手攻擊，不斷的要從他們的對手脫離。

這種現象差不多是這個宇宙當中一切的存在所不可解的命運；當他們互相獨立的時候，他們要向他們的反對方向流去；但是當這個矛盾解決了之後，他們又要從結合的對象脫離。他們是要向絕對的調和走去，但他們是永遠不能調和。

這個宇宙天生就要擔負無可如何的自相矛盾的苦痛！

定位有兩個相反的規定：在他的空間的規定上他是個漠然性的單獨的存在(gleichgultige Einzelheit)；但是定位(ort)之所以能是漠然性的存在的原故，因為它是立刻的存在着，換句話說，因為他是時間底存在，而在時間的規定上，它對於這漠然性存在自身就是漠然的，所以他有第二個定位。就這樣，在時間當中，不斷地把空間來否定來毀滅來再造；在空間當中不斷地把時間來再造來毀滅來否定；把時間，空間底(raumlich)當作定位來規定；把空間時間底(Zeitlich)當作先後來規定——這過程就是運動，但是這運動過程同時也就是矛盾的統一，兩種矛盾俱有的統一——物質。

物質是不能滲透的，它是我們的對象，它為我們所感覺到。但是物質的屬性却正是構成物質諸因子的推演。物質是兩

種子盾的結合；爲他的存在(Fur andores)與爲自的存在(Fur sich)，前者是空間的存在規定，後者是時間的規定，當他爲我們感覺所接受，他是爲他的；但此因其爲他，不得不同時是爲自的；因爲它既成爲一種(Widor stand)它必具有爲自的規定。正如在物質當中，時間與空間受統一的，他的爲自存在與爲他存在也是統一的。

從這個很嚴格的物質的定義當中；物質-時間與空間的統一，爲自的存在與爲他存在的統一，我們可以打倒一種極錯誤的見解，這就是柏克立(Bokloy)等之所堅持者，他們以爲：物質的存在是純粹的爲他的存在，他是沒有自性的。他只是爲我們的感官而存在，離乎此無所謂物質。這種錯誤的見解源於沒有認識物質的本質；他們以爲物質只是空間的存在，絕對外自的存在，所以他不能有爲自的存在，他們沒有單獨的時間性的。這種見解，歸根結底是由於太把這個宇宙空間化了，他們沒有看他自身發展的歷史。

純粹的時間，純粹的空間都是一種意念的存在(Idealitat)。但是因爲這兩個概念統一底存在於物質之中，所以在物質現象中，這些概念可以實現起來。這是使得黑格爾非常之鼓舞的一種現象；那就是所謂概念向實在之推移，或概念的現實化。(der ubergang der Idealitat un dio Realital)那就是說：觀念的存在代替現實的存在，或現實的存在代替觀念的存在。

把這種現象說得最爲顯明的是力學。第一我們看到在槓

桿上：距離(Entfernung)可以代替體積(masse)，同樣體積可以代替距離。因為距離是時間的存在，體積是空間的存在，所以如若距離與體積互相代替，那麼就不會說：時間可以代替空間的存在，空間可以代替時間的存在，也就是說物質是時間與空間的統一。如若是持機械論者的觀點，必定以為物質就是物質，但是我們現在看到在物質存在當中的一種不能寧靜的大力——時間與空間的矛盾。

在運動量的規定當中，我們可以看到同樣的現象：因為運動量是由速度(時間與空間的關聯)與體積所規定的： $Dio\ Grosse\ der\ Bewegung = dio\ Geschwindigkeit \times die\ masse.$

因此速度可以代替體積(Masse)的位置，體積可以代替速度的位置。如若某一個體比一個體小，但是只要速度特別快，我們可以得到相等的運動量，甚而可以超過大的運動量。因此決定運動量的決不是可以覺得到的體積之大小而是時間與空間的乘積了。

這種現象不是一樣可以說明物質是時空的統一，而且極其概念的時空的關係可以代替死的物質嗎？

一塊磚頭是沒有方法打倒人的。如果要打倒人，必需要達到某種速度：換句話說：我們人不能為物質的磚頭所打死，我們為時間與空間的關係所打死。

我們最常用的概念力量(Kraft)我們沒有加以分析過，我們承認力的用是感性的，實在的，並且我們承認力的表現與力

的本身是一樣東西；但是我們却沒有注意到所謂力正是這兩個概念因子時間與空間的關係。

我們普通人的思想都以爲力是我們憑空移植到物質當中去的，所以力對於物質是一種外在的東西。根據這個觀點出發，他們以爲時間與空間的合一，這在力的現象中表現最爲清楚的時空的合一是一種自外移內的偶然的現象。所以他們把一切的宇宙現象當做一種機械的東西，而機械自身是沒有力量的。於是有的要說明是宇宙機械的運動，他們不得不假定一個力的移植者。誠然他們這在物質世界當憑空的添出一個靈魂來了；但是得之於彼，失之於此，他們却因此把一切的物質的靈魂放逐了。

B 力學第二部——物質與運動：相對力學

泛論：物質的矛盾

在有限的存在當中，一切可以規定的；規定的對象大半是兩個矛盾力量的交織。正如同兩個矛盾的力量一交織便發生了某種有定的現象一樣；這兩個矛盾的力量鬥到某種程度，這個有定的現象也就隨之而解決了。這是我們時常所說！一切有限存在含有毀滅的芽之所以然，這也就是 Spinoza 之所謂：規定就是否定之所以然。所以我們觀察一切的現象不應忘記伏在這些現象根底下的衝激的暗流。這大概是辯證論者的一貫的精神。

物質所包含着的矛盾就是它的排拒力與吸引力。

牛頓以為物質的屬性只有吸引力而沒有排拒力。但不幸，這種觀點正是錯誤的觀點。如若物質單單只有吸引力而無排拒力，這種吸引力不但是不可能，而且簡直不可思。

物質在他們自身合一當中 (Identität)，含有否定的因子，含有單獨化的力量 (Vereinzelung)，所以他們是同存的排列的，這就是物質的排拒力 (die Repulsion der Materie)。但是因為這些物質間的差別還是一樣的，所以這許多排列性的為自的存在之否定的統一 (negative Einheit) 也是一樣的重要，那就是物質的連續力，物質的吸引力。

物質包含這不可分離的兩個矛盾，它是這兩個矛盾因子的否定的結合——獨自存在 (Einzelheit)。這獨自存在對於物質的無媒介的互相排列性是不同的，他沒有物質底指定，所以這種自存在只是一種意念的存在 (ideale Einzelheit) 中心 (Mittelpunkt) 重量 (die Schwere)。

如若物質果真如牛頓之所說只有吸引力，那麼沒有吸引力就不能存在。因為如若物質只是吸引的，物質將變成一種沒有形態的一點。但是點也不能存在，因為物質的點，根據我們上面的定律，是不能不發展為外自的面的存在的，但是一到外自的存在，吸引力就根本被否認了。所以如若物質只是有吸引力的時候，不但物質的點是不能存在，就是物質自身也要被否定的。因此如若說物質只有吸引力，就等于說物質不存在。

如若物質，如一般人所想像，只有排拒力，那麼排拒力也一樣的不能存在。因為如若物質只是排拒的，物質將要成爲一種絕對向外飛躍的情勢；但是飛躍必先假定一種不飛躍的質做他的根據，因此必須有吸引力存在，所以在絕對排拒情況之下，連向外飛躍也不可能，因為飛躍就否認了排拒力。

但是雖然吸引力與排拒力不能單獨的絕對存在，但他們却同存於物質當中。

根據吸引力，物質是不斷的與別的物质發生關係，它是爲它的存在，它表示一種的力量；根據排拒力，物質是不斷的要保持它自己的自由，它是爲的存在，它表示一種憎惡的力量。這兩種互相矛盾的力量，在物質自身當中發出一種洶湧的衝激，它是同潮水一樣不能平靜，一方面要它絕對的犧牲自我，一方面要它保持互立的存在。但是兩方雖則有同樣大的力量，但是兩方却都只是一種 Sollen；他們都不能單獨的實現他們，於是在這我們就得到物質的單獨存在，但是我們要注意的是這種獨自的存在與根據絕對的排拒力所發生的爲自的存在是不同的；因爲在後者的爲自的存在當中它是絕對的，但是在前者的獨自的存在當中，它是相對的，它包含這兩種矛盾的力量。

在這種物質的獨自存在當中（重的物質），排拒力與吸引力是互相吸引的，但同時却不是互相吸引的。排拒力要想排拒物質的吸引關係，但是它之所以能排拒，正是因爲物質當中有

吸引力的存在，吸引力要想吸引物質的排拒關係，但是他之所以能吸引，正是因為物質當中有排拒力的存在。

一切大千世界中的現象都是如此，他們都是不斷的向圓滿和協，沒有矛盾的境地去抓拿；但是他們之所以要這樣去努力，正是因為他們自身是不圓滿的，不和協的，充滿了矛盾的。等到矛盾解決了，一切的圓滿和協，也就星散了。我們這些有限的存在，好像就是生來做這些矛盾的鴛狗似的。

Kant並沒有這樣辯證地把握這個現象。他在規定物質的時候，他以為這兩種矛盾的力量關係只是互相對立的，而沒有看出他們是互相依靠的，而且他把這兩種力量好像是看做完成(Fortiges)似的，所以凡是能被吸引或排拒的就是物質，其實，只有重的物質(Schwerematerie)我們纔可以同時找到這兩種力量。所以這兩種力量絕不是先物質而存在，反之他們的存在却先要假定重的物質之存在。

一般人對於吸引力與重量(Schwere)弄不清楚。但是我們知道這兩個概念是絕不相同的：所謂吸引力只是一般物質的互相排列性之揚棄而發生的一種連續的現象，而重量却是把互相排列性與互相連續性結合起來的一種特殊的統一，一種否定的自我關係(als negative Beziehung auf sich)，一種極主觀的獨自性的存在。但是在自然的無媒介性(Vnmittelbarkeit)當中，這種主觀的獨自性還沒有物質底的實現，所以只能意念的表現出來——重量。

重量是物質的本質性(Substantialität)，它是一種間存在于他自身之外的中心的一種努力(streben)。它要否定它的互相排斥性與互相連續性的傍存(Bestehen)，它不斷的為中心所吸引。但是它只是一種努力，這努力的目標是在互相連續及互相排斥性的不會傍存性之否定，但是這種努力不單是沒有把它們否定；反之欲蓋彌彰，它的努力却正是這種矛盾之表現。正如要成神仙的俗人一樣，他努力的目標是成神仙，但是這努力不但不能使他成神仙；反之，這正表示他歸根結底是一個俗人。

正如同一切的神仙對於俗人是一種意念的存在一樣，中心對於物質是一種意念的存在。如若中心不是意念的存在而是物質的存在的時候，那嗎，所謂吸引力將不是吸引力而是一種吸引的過程(attrahiertwerden)，可是他的中心，又移向第三者方面去了。所以中心不能當做物質的存在，因為物質自身的規定就是要把中心放在他的物質存在的外邊。所以我們可以說：不是中心是物質的屬性，而永遠向中心去努力却是物質的屬性。所以一般的說：重量是物質與自存在的當中，它的自存在之無性(nichtigkeit)的認記，是物質與非獨立性之認記，是它的矛盾之認記。

物質的本身含有兩種矛盾的力量，在兩種矛盾的力量在物質自身當中就發生一種衝激，一種澎湃。于是他不得不努力去解決這矛盾，但這努力永遠只是一種努力，永遠無成功希

望，物質的生命就存在于矛盾之中，所以表示這種努力的重量永遠是他矛盾的標記，重量是物質的磔刑。但是物質的生命是這磔刑，因為這磔刑，所以物質才能存在。

一 靜止的物質(trage materie)與辯證法

在一般人的思想中，以為一切的物質天生就是靜止的。于是根據這種主張，就發生了無窮的不幸的誤解，弄到後來，人們差不多就不敢說唯物論，因為在他們局限的腦筋當中，他們以為唯物論就是主張這個宇宙是一架機械。但是這種見地却是極錯誤的，因為他們把物質的低級形態去代替了物質的高級形態。

在本質上，物質是時間底(zeitlich)空間底(Raumlich)，但是有時候物質對於這些形式(時間空間)如像是漠然似的。物質在他的空間的規定當中；他是延持的(dauerend)；在時間規定當中；他是瞬逝的(verganglich)；但是這兩種規定在他們各自存在的時候，都是物質的偶然的規定；所以物質的本質的規定既不是單獨的時間，也不是單獨的空間，而是兩者之統一——物質底運動。

但是對於靜止的物質，正如同時空與他為漠然一樣，時空的統一運動與他也是漠然，因此運動對於他是外在的，它是停息的，它是靜止的。

所以在物質的靜止，或靜止的物質當中，物質的只是一種

極抽象的。無媒介的時空的統一，而不是時間與空間的發展的統一，運動中的統一。這樣的規定是我們在力學中所最常用的，所以他們說物體(Körper)只有有了外在的原因纔能由靜止向運動中推移，或由運動向靜止中推移。這樣的規定只有在沒有自性(Selbständigkeit)的物質當中纔能運用。這種物質是無媒介性的，抽象的，孤另的，有限的物體存在(Körperslichkeit)。換句話說，這種物體的物體(Körper gegenüber Körper)只是一種物質的抽象。這種抽象的物質存在已經為實在的具體的物質所揚棄了。而且這種揚棄的過程之開始正好是在沒有自性的物質世界當中——天體運動。所以我們不能把靜止，推進，壓抑(Druck)拉(anziehen)落下(Fallen)諸普通力學中的規定移植到絕對力學中去。因為在前者的普通力學書中所說的物質與運動都是有限的物體存在；但是在天體力學中，無寧說一切的物體存在與運動却是他們的自身規定當中自由存在着的。

我們觀察事物的唯一的缺點就是在我們把所觀察的一切有限的，抽象的，不能自立的現象，認為是無限的。具體的自立的，可以說明一切的。所以更進一步他們就把這些有限的定律盡量的擴大，結果弄到于解釋天體運動當中，要假定一個外自的存在，先把這個龐大的機械撥動一下，然後這些天體纔能一步一步的運行起來。

但是辯證論者，與此全然不同，他們以為一切的現象只有

從全過程當中方能加以合理的說明；因此截取現象之一段或一塊而來說明全體爲一切辯證論者所不取。所以斯賓諾莎說：我們對於果的知識，依賴我們對於因的知識，想來也就是爲這個原故。在目前所處理的問題當中，他們以爲一切的有限的物質運動不過是全物質運動過程中的一個段落，它自身雖然是沒有內在的運動，或有而非常之微弱；但是他的靜止的存在或有限的運動都是要假定我們全宇宙的行程。因此雖然，它在孤另的一角上是靜止的，但是這靜止是全運動過程中的一個插話(Epesoed)。所以當全運動開始激烈的變化的時候，這許多靜止的存在也就不得不開始運動了。而這個時候靜止現象當中所迸發出來的運動，並不是偶然，而却是它自身中的矛盾之展開。一切靜止的存在，不過是全運動過程中的一個插話，它的命運隨此全運動過程之決定而決定。

二 推進(Stoss)過程中的辯證法

靜止的物體，外在底使它運動，因此同別一個物體發生了關係，因此與同別一物體連結而成一個物體系；因爲這兩個物體僅僅是量的不同。于是在這種情狀之下所發生的兩個物體的統一運動就是力學中之所謂運動之傳導。但是同時，他們又是互相對立的，因爲在這個運動當中，他們是被假定着，各自爲無媒介的獨立的存在，他們這種爲自的存在是以他們的體量(Masso)爲標準而分化的，分化的結果就是他們相互關係中

的相對重量 (Relativ Schwere)。這個相對重量是規定這個運動過程的實存因子，不過單是這個實存因子決不能規定運動行程，它必須是意念的規定——速度。根據後者的規定，不相等的相對重量物體，可以互相代替，互相佔運動中的優勢。

這兒我們看到靜止的物體因為某種物體的運動的傳導，自身開始運動；但是在運動開始之後，他就否定了他的存在，而與傳導體合為一個運動過程，繫屬於一個運動體系之下了。在這兒我們看到靜止的存在之崩潰。為什麼靜止的物體能傳導運動，而且與傳導體合為一個運動過程呢？這，第一，是因為靜止的存在是全運動過程中的一角，在靜止的存在底下，伏有運動之大流，這大流發生偉大的衝激的時候，這靜止的一角也就不得不發生波瀾；也可以說，靜止的存在自身當中就含有毀滅的芽——運動的芽，所以這矛盾有時時爆發之可能。第二是因為這靜止物體的自身就是運動的種子，因為他與傳導體只有量的不同，所以運動一開始，他馬上就把他的虛偽的存在，假定的存在——物質的靜止形態來否定，而與另一個物體合而為一個運動過程了。

所以我們可以說一切靜止物體之運動實實在在就是他們內在的潛在矛盾之展開。

我們在這兒要注意的仍就是觀念之實現。在我們一般的經驗上，以為在推進現象當中，總是體量大的物體推進體量小的，前者是自動，後者是被動的。但這是極錯誤的概念，事實上

在推進的運動過程中，兩物體根據他們各自的意念的規定一速度，可以互相佔有優勢的。不消說，這種現象之所以然，正是因為物質本質是將時間與空間的統一的原故。一般人的注意都集中在物質的空間存在上，以為物質的規定只有空間似的，其他的因子都是外在的，現象的，非本質的。但是我們看到規定運動過程的，不僅是空間的擴展，而是時間與空間的統一速度。所以我們要規定一個現象的全生命過程，單是實存的因子還不夠，我們必須加進觀念的因子；因此過程自然現象及社會現象，單是表面的描寫不夠的；我們必須知道他們的歷史——運動過程。我們覺得在這兒，正是因為概念的存在可以代替現實的存在，在我們人類的表情上，纔能飛起一縷的歡娛，因為物質的存在，可以因概念的存在而改變，我們纔可以不永遠做現實的奴隸，在我們自身當中，我們具有一種力量，可以馳聘在現實的世界當中。

相對重量集中在物體中的一點為重點(Schwerpunkt)。物體既然有了重點，所以為重的物體，所以它的中心就不得不落在自身之外。所以在推進過程中所發生的一切的現象如推動，對立，……他們最後的根據是在這一切物體所共有，而正落在一切單獨物體之外的中心點(Zentrum)；所以推進運動不得不向這中心點推移而歸平靜。但是因為中心點是在物體之外，故向此中心之運動只是一種努力，一種緊張。于是在這兒，因為各種物體的體量之不同，就發生一種互相擠壓的現象。

現在我們要討論一個很普遍的錯誤的觀念，那就是在普通力學中所常用的一條定律——動者恆動，靜者恆靜。不消說這條定律只是形式邏輯上的同一律之物理學的翻譯。但是這條定律是沒有經驗的根據的，它至多不過是給運動與靜止兩個抽象的概念，下了一個定義。那就是運動就是運動，靜止就是靜止，他們當中是沒有絲毫的關係的，他們都是為重量所規定的，他們都是為自的存在，事實上，我們看到在推進的現象當中，運動是為重量所規定的。又如拋射(Der Wurf)是一種有定的偶然的運動，與墜落的本質的運動是不同的；但是物體是無條件的與重量鈎連在一起的，因此在偶然的拋射運動當中，重量就不能不作為一個因子而來規定他的運動。所以絕對的拋射運動，為自的拋射是不可能的。

最時常引用的舉例是用一根繩子扣住一個小石子，使他在空中迴旋，於是發生一種離心的現象，普通人是合乎來說明動者恆動，靜者恆靜的現象的，他們以為若沒有這根繩子的阻力，以石子的重量，這個石子將飛向無窮的空間去，但是他們不知道離心的傾向發生之可能，正是因為有繩子與石子之存在；假如沒有後者的存在，離心力不但不會有，而且簡直是不可思議，所以並不是離心的方向真正的存在，存在的只是一種可能，一種力量，假定是離開重量的一種 sollen。因為果真如離開重量的時候，離心力不可思。

所以黑格爾很正確的提醒我們：Solcho Trennung der

aussrlichen und der Wesentlichen Bewegung gehört weder der Erfahrung noch dem Begriffe, nur der abstrahierenden Reflexion an. Einanderes ist es, sie was notwendig ist zu unterscheiden sowie mathematisch sie als getrennte Lection zu verzeichnen als getrennte quantitative Faktoren zu behandeln U. S. f., einandere sie als physisch selbständige Existenz zu betrachten (§ 266. Bmk.)

我們在這兒要注意的是一切的庸俗的思想以為運動之停止是因為外在的阻力，但是我們以為一切有限運動之所以停止是有限物體所必然的現象。它是為它的本質，重量所規定。因為物體在拋射運動當中，阻力雖然是障礙他的運動，但是它並不因此而失掉重量，或者是以阻力而代替重量。所以阻力是人為的，外在的障礙，但是却不是主要的障礙，最主要的障礙是物質的重量。所以拋射運動，無條件的與他們的重量結合着，所以拋射運動不得不服從物質的本質的規定，以及由此規定所發生之方向——重量以及重量所規定的靜止。

三 墜落 (der Fall) 過程中的辯證法

我們在前面的一節裏已經說明物質向中心的追求，如若物質與中心間隔有相當距離，我們就可以看到這個現象的具體的表現——墜落。

墜落運動是相對的自由的運動。自由的運動：因為這個運

動過程是爲他自身的概念—重量所規定的。但是是相對的，因爲在物質與中心間爲有外在的偶然的規定——距離。

加利略的落下定律道：落下所經過的空間與所經流的時間之平方的比例爲一常數。說：

r = 某秒鐘之速度

g = 某秒鐘所得之加速度(按經緯不同而差異)

t = 經過之時間(秒)

s = 落下所經過之空間

則 $s = \frac{1}{2} g t^2 \dots\dots\dots 1$

$$\frac{s}{t^2} = \frac{1}{2} g = c \dots\dots\dots 2$$

在加氏定律中所表現出來的結合 (Zusammenhang)，僅僅有這樣纔能解釋：時間與空間的概念本身規定這個運動的行程。時間的概念的規定與空間的概念的規定互相自由的存在着，他們間結合的量的規定也是一樣的爲他們各自的概念所規定。因爲時間是否定的因子，爲自的因子，統一的原則，所以他的數量作爲統一的單位或分母與所經過的空間發生一定的關係。可是空間呢，他是互相排列的存在，所以除掉時間的數量而外，它沒有自定的數量規定。所以在 $s = \frac{1}{2} g t^2$ ， g 是常數，它自身沒有規定的力量，所以拿來規定空間的因子，除掉時間的因子而外，全無規定性的存在落在公式的右邊。這是因爲在落下運動中，時空的結合不是互爲外在的，互爲對立的，反之而却爲互相統一的原故。

在落下定律當中，時空是不能分離的互相結合着。他的速度公式， $v=gt$ ，在這兒形式上，它好像是兩個規定的連結，但是在本質上，他是一個規定： g 並不如我們所想像，每秒鐘加上一個單位的單位，其實 g 在任何一個一定時間上，就是那個時間裏的 gt 的有機組成之部份，因此 g 只是想像中的為自的存在。

空間是外自的存在，根據這個概念，它就有一種排列性的存在形態，表現這個形態的是 $\frac{1}{2}gt^2$ 中的 t^2 。在這個平方裏面，我們看到空間的規定是跑到自身外在關係裏面來了，它推移向第二度 (zweite Dimension)，它是在增加着，但是它並沒有跑出他的概念的規定之外。所以他不管是把這外自存在的擴大當做自己的界限：所以它雖然是在它的別自的存在當中 (andonssoin)，它仍就是同他自己發生着關係。

但是我們要注意的是：因為在落下運動中，物質還沒有達到絕對自由的運動，在自由當中，還包含有制限的成份。所以作為統一的時間只是抽象的統一，而它的量的規定不過是一種無媒介的數目而已；因此空間的規定也只能推移到第二度。

C 天體運動中的辯證法

(Dialektik im Himmelsbewegung)

在落下運動中，中心的規定 (setzen) 僅僅乎是抽象的指定。在這個中心指定過程中，一切的體量，物體的差別都揚棄

了，所以在落下運動中，相對重量是沒有任何意義。但是這個中心的爲自的存在的這種對立的否定關係也正是他自身的抗拒作用 (Repulsion seiner selbst) 一方面表現于許多中心間的形式抗拒，另一方面則表現于諸中心間的活動着抗拒過程 (Lebendige Repulsion) 這種抗拒作用是根據概念的因子 (Momenton des Begriffs) 作爲諸不同的中心間的互相的關係。

這種相互關係是諸中心間的爲自存在與在概念當中的互結存在 (zusammengeschlossensein) 的矛盾，現實的互異性與意念的同一性之矛盾。在概念上，他們是同一的，在實存上，他們是互異的。所以在這兒不得不有一個絕對的矛盾，這個矛盾的表現，就是天體的絕對自由的運動。

在本質上，普通的物體存在 (Allgemeine Körperlichkeit) 不得不分爲許多特殊的物體，但是同時却又不得不把這許多特殊物體作爲一種獨自性 (Einzelheit) 或主觀性 (Subjektivität) 的因子，在運動當中重行連結起來。于是這種獨自性存在形態不得不統一而當許多物體間的體系運動或運動體系。

萬有引力 (die allgemeine Gravitation) 是最普遍的一個概念，但是這個概念只是抽象底被認認着。在具體的現象中用到這條定律的是落下運動的重量對於這個運動的量的規定作用。這個概念應該爲我們更深切的認識。第一這個概念與靜止的概念是衝突的，因爲物質憑借這萬有引力可以向存在于

他自身之外的物體去伸張。——我們知道在重量的規定當中，已經含有兩個相反的規定：一個是物質的爲自的存在，一個是揚棄了爲自存在的連續存在，這許多概念的因子遭遇着不幸的命運，在重量的規定當中它是被視爲兩個互相獨立的，互爲外在的特殊的力量作用於第三者物體之上；在萬有力的規定當中，它們被視爲兩個獨立的力量——離心作用於第三者的物體之上的。這種萬人叫好的觀念是存在一日，我們的理性思維是沒有方法銜進這絕對自由運動的王國裏去的。

在這兒我們於重量中所見的概念的因子是實現了的；一方面作爲一種物體的特殊性，外在底現象底存在着；一方面在運動當中它們是作爲自由由概念性 (Idealität) 作爲它自己的回憶形態 (Reflexion in sich) 作爲自己與自己可不能分離的結合形態存在着——只有在這兒諸因子的同一性及不可分離性纔充分的包含着，在以前一切的現象當中，他們是被認爲互相分立的存在的。

像這樣的運動當然只在聯合許多物體成爲一個體系而且諸物體的關係有着不同的規定的時候纔有意義，纔能存在。滿足這些條件的只有太陽系的運動。

在太陽系當中，重量的諸因子是現實了的，太陽系的運動是根據這些因子出發的。其中的一個是抽象的對自關係的普遍的中心；與這個中心相對立的有外自的，無中心的，非介性單個的存在，這種單個的存在是一個自立的物體存在的現象。

但是特殊的存在，無論在他的外自存在當中或內自存在當中，它自己是中心；但同時却不斷的與諸天體的本質的統一性關聯着。在他的實在性上，(Realität)，他們是互相外在的；但是在他們的統一性上(Identität)，他們是互相連續的普遍的。但是他們不是絕對的前者，又不是絕對的後者，他們只是前者與後者關聯，實存在於同一性的矛盾。在實存性與同一性的矛盾這一勞工，太陽系是擔負着無窮的苦痛，而太陽系的運動却正是表現這無窮的矛盾，無窮的苦痛。

Kopler的三定律： $\frac{T^2}{A^3} = K$ 。在開氏第二定律當中，他說在天體的橢圓運動當中(第一定律)相等的時間所掃過的弧形必相等，在這兒我們所看到的時間不過是一個抽象的統一：在一定的時間當中，所掃過的弧形(Sektoren)可以互相比較，所以時間的角色不過統一空間的一種規定。但是在這第三定律中，時間不是單純的抽象的統一了，而是作為一個整定的量(Quantum)或天體運行一週的時間同表到中心的距離的關係了，在落下運動中，我們看到時間與空間是作為方根與平方的關係而規定着，一部分是由自身的概念所規定，一部份為外在規定所規定，所以在這兒時間不過是抽象的統一而已；但是在絕對運動當中，在自由的物質王國當中，那些概念因子都展開而為全體了(Totalität)。在落下運動當中，作為方根的時間僅僅乎是一個經驗的數目，所以在質方面說：僅僅乎是一個抽象的統一。但是在展開的全體當中，時間是規定的統一(Bestimm

teinheit), 她是爲自的全體性的存在, 她產生她自己, 她與她自身發生着關係。因爲她是沒有廣袤的, 所以她的爲自存在只是他的同一性, 所以牠與空間保持着平方的關係。但是空間却正與此相反, 因爲它是有排列性的, 所以把這種排列性表現到概念上來就是空間自身的立方關係。所以在空間與時間各自自由實現他們的概念的時候, 他們仍舊是保持着他們概念上的不同。

現在剩下來的一個問題: 就是爲什麼天體運動的軌跡不取別的曲線形態而獨取橢圓的形態呢? 是不是有它的必然性了, 不消說這個問題在我們解釋開普萊的第三定律的時候, 我們已經在時空相關的見地上加以說明, 我們現在不過先把以前的略加展開而已。

圓的運動是單純的相等運動 (Schlecht gleichformige Bewegung)。當然你可以想像在圓的運動當中何以有快慢的差別; 但是這種假定不但是不可能, 而且簡直是錯誤。因爲圓的運動是直線的回歸運動, 所以圓的半徑已經全部的圓軌跡, 用不着時間的因子。但是在自由的運動當中, 時間與空間的規定不但有經驗的關係, 而且有本質的關聯, 所以空間存在的本身必須分化, 他要有兩種廣袤的規定。因此直線的回歸運動必定要是橢圓的運動, 因爲橢圓是有兩個不同的軸, 在這兒潛伏着時間與空間自由結合的可能性; 因爲很顯明的把這兩種不相等的空間的規定(長短兩軸)統一化, 只有加入時間的規定纔

可能。在圓的運動當中兩根半徑所切成的扇形弧的量的規定先，與這兩直徑沒有關係的。這兩扇形弧的規定完全是經驗的規定；但是在自由的運動中，周邊與中心的距離是必然要與在一定時間中所掃過的扇形成爲一單個的統一的規定，成爲一全部不能分離的結合，因爲在自由的運動當中時間與空間的關係不是偶然的結合，而是本質的結合，所以時間與空間的關係不能是經驗的規定，而必須是存在於一個全體系之下的一必然的規定。在這個規定當中，時間與空間是本質底結合着。

牛頓的解釋階間運動的兩概念之錯誤(離心力與向心力)就在他只看到諸天體運動中的空間規定——離心或向心，而忽略了空間規定中的時間的因子——速度。正是因爲表現太陽系的運動是絕對自由的運動——時間與空間本質的結合，所以太陽系的運動才是橢圓的運動。 1933. 5. 26 夜

編者按：喬君昨年尙與我們同學，今年便已隻身留學日本去了。上文之前面有一導言，所述乃黑格爾與馬克斯之比較。大部爲引列之英德文，不便排版，臨此又不便與喬君函商，不得已故擅自刪去，此點務望喬君格外原諒。並也望讀者原諒。

錄自『清華週刊』第四十一卷第五期(一九三四，四，二三出版)

黑格爾論理的研究

三枝博音著 朱謙之譯

現代哲學者一提到論理的這句話，差不多都把他和心理的或經驗的東西對立，除 Dilthey 學派有多少的例外外，新康德派，現象學派，便都如此。但是黑格兒所云論理的，不但和現代哲學者所謂論理的東西相差很遠；即現代哲學者所見黑格兒之論理的，和他所解的也不能相同。在黑格兒所謂論理的，不是和心理的或經驗的東西對立，那是不踴躍於這一些些分別的。“論理的三方面，就是有真實者的一般契機；”換一句話說，即可斷言為不外乎辨證法之謂。

黑格兒曾明確地寫下關於論理的東西，這就是那普通略

稱爲 *Encyclopadie* 的『哲學的諸科學集成』(*Encyclopadie der philosophio der Wissenschaften im Grundrisse*)之中，(註一)這書是從黑格兒手裏改訂到第三板的。尤其在第二板，牠的內容比第一版的約增三倍，不消說是有多少實行改竄和許多添上去的；但在這三種的 *Encyclopadie* 中，這裏所述論理三方面的地方，只見一處添上二三行，其餘什麼訂正也沒有。不但如此，這二三行添上去的，和第一板在同樣地方所說的意義內容，也絕對沒有變動。以上的事，可以看出關於論理的三方面這一段，黑格兒的論述，他的思想的內容，乃至表現，都是基於極精細的思索，且幾經雕琢纔成功的。尤其第二板附錄對於這個地方的補遺，含着很豐富的思想，對於辨證法的探究者，說明得極懇切的。此外更有可注目的，就是和燕格兒有特別差異“而比較的脫却觀念的臭味”的就在這裏。固然燕格兒 (Engels) 所說：“比較的脫却觀念的臭味，”是就 (*Encyclopadie*) 全體比較其他著作而言，不單是專指這個地方，可是關於論理三方面的論述，(註二)不得不說是在 *Encyclopadie* 中是最不帶觀念論的臭味的。從來講黑格兒論理學或辨證法的人

(註一) 關於論理的公式之表現，已經很早在一八〇八年在黑格兒的思想中成形了。參看 Rosenkranz 在一八四〇年發表黑格兒的 *Philosophie "Propädeutik"* 第二課『精粹的現象學與論理學』。

(註二) 『黑格兒辨證法』頁三十三。譯者按本書爲三技博音編原文對譯本，昭和五年七月人文書局發行。

們，對於這一點，不加注意，這是很奇怪的；恐怕這所云非觀念論的，就是他們所認為所謂俗真的吧！但是只有在這裏，最直截地明瞭地呈露出黑格兒的論理學或辨證法。在這裏，使黑格兒的辨證法和其他哲學者們所解的辯證法有重大區別的，就在於論理的契機之一，加入了“悟性的思維”這一點。所謂悟性，要是缺少了牠，便一般地無論在理論的領域，或實踐的領域，思惟要得到如何的確定性或分別性，都是不可能的。”關於悟性的本質，黑格兒說使讀者很深的感動。以下〔 〕，為著者加的說明。

“悟性的活動，一般地於其內容，由保有普遍性的形式而成立的。”

〔感覺或直觀，全為關於具體的事體，但悟性却不如此。悟性活動結果出來的，是一般的東西，是持有這裏所「普遍」的形式的。普通人叫做概念，或形式論理學所叫概念，都是由這裏所說悟性活動的結果出來的。黑格兒在別的地方說“普通人們分析從表象所見的東西，次之將特殊的東西還元於共通的東西時，人人把這個叫做概念，可是我們不是這樣的。”〕（註三）

“依悟性定立的普遍性，是一個抽象普遍性。如此普遍者被固定與特殊者對立，因為這個原故，依然規定於特殊的東西。悟性對於牠的對象，無論何時都是分離的，抽象的，因此所

以悟性就是直接的直觀或感覺之正反對物；直觀或感覺則全然關於具體的事物，且不出於這個以上的。

人們對於思惟一般地常反復的受非難，像什麼思惟是硬化且偏狹的東西，思惟一徹底便招有害的或破壞的結果，這樣非難，是起因於將悟性與感覺這樣對立來的。這樣非難，要是內容是正當的話，應該儘先給他如次的答覆；即因思惟一般，精細點說，理性的思惟不應負此非難，這只應該悟性的思惟去負的，但在這裏有更重大的事，那置什麼於不論之悟性的思維，也不能不承認牠的權利和功績的。可以說一般地無論在理論的領域，或實踐的領域，要是思惟缺少了悟性，便不能得到如何的確定性與分別性的。眼前就認識作用來說，認識作用是從區別方面抓住那時候的對象開始的。例如說自然的觀察，即將質材，力，種屬等來區別，由這樣區別而成孤立，遂對自的使之固定化。在這時候做思想活動的，就是悟性這個東西。在這時候，同一性換言之單純地自己關係，便是思惟的原理。在認識作用從一個規定移到別的規定時，這同一性是制約了。就數學來說，大(量)是忽略一切其他諸規定，而有移動時的規定，在幾何學，人們比較諸圖形，為的是分別同一的圖形的原故。認識作用在其他的領域，也是如此。例如在法律學，人們眼前就是依靠同一性而進行，那時推定一個規定到別的規定，這種推定作用就不外乎依同一性的原理而進行的。——於理論的東西，同樣地於實踐的東西，缺乏悟性是不行的。行為方面，本質的要

有性格，性格的人就是悟性的人；着眼於某一定的目的，而靜默地趕上牠。像哥德(Goethe)所說，有志大事的人，不可不覺悟限制的事，反之志在一切的人實在什麼志也沒有，而且一切都成無用的。在世間可引起關心的事太多了，西班牙的詩，化學，政治，音樂，一切都很有興味的；對這一切而感興味的，無論何人誰也不能說什麼不好，但是做一個人要想在一定的事情中成功什麼，便可不固執一定的什麼東西，他的力量分散多方面是不行的。無論那種職業，都是如此，職業是用悟性經營起來的。例如裁判宜固執法律，非從此而下判決不可，若左顧右盼，擅自宥恕便錯了。——不但如此，一般地悟性是訓練的一個本質的要素，有訓練的人便不以曖昧不定的事情為滿足，而靜默地明晰地將對象抓住，反之沒訓練的人不放心地踟躕着，要和這樣人談論關於成問題的事，要使他判然着目於問題的一定點，是非常之困難的。

由上說明，可以論定以下的事。即從普通表象來說，那一見似和悟性距離最遠之活動的領域或範圍，缺乏悟性都是不行的；又越發缺乏性，越發不得不看做不完全的東西。即這個說明，來看藝術，宗教及哲學，都很適合。例如藝術方面，應於概念而種種美的形態得確定了表現了牠的區別，這就是由於悟性的原故。個個的作品也是如此。所以在一個戲曲的美與完成裏，種種人物的性格，不可不純粹與明瞭地表出；取所種種的目的與關心，不可不明快且判然地表現出來，次之再就宗

教的領域來說，例如（內容，理解，及其他差別，且不論他。）希臘的神話所以優於北方神話，因為前者個個神們的形態，是以雕塑的鮮明創出來的；而後者則墜於朦朧的五里霧中。——哲學也是不可缺少悟性，這依前面的說明，已經是不要贅說的了。哲學無論講的什麼，任何思想都非充分劃然把捉着不可，非把曖昧不明之點斷絕不可，這是很必要的。——”

悟性甚至於數學或自然科學的領域裏，都是不可缺的。這樣，黑格兒的觀察，特別值得我們注目。又在實踐方面，悟性成就了如何重大的職務，這照黑格兒的指示，我們不是很可以就我們身邊的事件或時局問題，而歷歷得着實證嗎？“性格的人就是悟性的人，着眼於於某一定的而靜默地趕上牠。”“做一個，要想在一定事情中成功什麼，便不可不固執一定的什麼東西，他的力量分散到各方面是不行的。無論那種職業，都是如此，“職業是用悟性經營出來的。”“有志大事的人，不可不覺悟有限制的事。”“有訓練的人，便不以曖昧不定的事情為滿足，而靜默地明晰地將對象把握着。”這些事情，不要說職業，就是政治也好，革命運動也好，歷史不是很分明地在我們面前實證着嗎？

讀者想可明確地把握黑格兒所謂悟性是什麼了。黑格兒在別的地方，又叫牠“感性之無思慮，”“悟性的偏執，”可是最好還是解做悟性的思維。像這樣悟性，嚴格地說來，將悟性的思維作為論理學的一個契機，這在希臘以來的論理學史裏，實

在可算空前的。在所謂“純粹”意識的濾過物，思索的蒸溜物的現代哲學者看來，黑格兒所謂論理東西的解釋，只是論理學的冒瀆，反映着跌脚者的闖入吧！純粹認識的論理學者柯亨（Hermann Cohen），不是很早已說過：“這不算真實的道理，來嘲諷黑格兒的矛盾的論理嗎？（參照別項“本質論裏反省諸規定”的結語，譯者案即本書第二篇第五節，頁二二六。）

“論理這個東西，從形式上說，是有三個方面的。（A）抽象的或悟性的方面；（B）辯證法的或消極理性的方面，（C）思維的或積極理性的方面。”

黑格兒“論理的科學，”是從有，本質，概念三部門成的。在這裏論理的三個方面，很容易看做該當於這三部門的：“黑格兒分明說重，用這些三方面不是構成論理學的三部門的；”仔細考察起來，則這三方面和三部門，尤其是第二（本質）及第三（概念）部門，與B及C的二方面，要是說沒有可互相該當之論理的本性，那又不然。對於這種研究，爲使黑格兒論理學特質清楚起見，是有個興味的研究。但在此只却預備說下這個，就是這三方面要是作爲各別的東西考察，——這樣做，到底就是在悟性的思維下去考察的事——那是全然無意味地崩壞完了。所以抽出某種方面而與其他論理的區分比較，這單不過是抽象而已。“這些三方面，都可以置之於第一契機即悟性的東西之下，即因這個原故，可以看做孤立着的別的東西。但這麼一來，便這三方面，都不是真理性裏的考察了。”從以上就悟

性的觀察，在此可得次之結論，“悟性的思惟，畢竟始終不出於固定的規定性，及其對他規定性的區別性。而這種限制着的抽象，由悟性的思惟看來，成爲對自的，存續且存在的東西。”把這個明白地率直的說，則悟性之規定東西的方法，是固定的。在那裏固定了的一個規定，與對置於固定的其他某種之一種規定，像說那是那個，這是這個一樣，沒有顧慮到作爲別個東西取來的兩規定間有什麼內的交涉，這可說實在很抽象的了。像這樣限制着的抽象，由抽性的思惟看來，單獨的說，就是堅固執着了一個好像獨立底完全的東西。

但是這種抽象性，無論是人類的思惟乃至行動，都是不可缺的東西。（黑格兒所說抽象，是指的是什麼，在這裏以外，還有可看得得的）。尤其是由實踐看來，那樣強有力的事，是絕對不可少的。在現代悟性薄弱就是宣告人類的死亡；因爲一切的文化都非置於機械化不可，然而機械或機械的聯絡，不是理性的立場，而爲悟性的立場的。

悟性的特質已如上所述。但黑格兒在這裏又說：“悟性這個東西，無論怎樣也不是最後的，而爲有限的。”這所云“最後的”，（ein Letztes）是指更好的東西，所以不是最後的意思，反而不是不以這個爲止，即不是完成的因而爲有限的意思。更換句話說，“悟性這個東西，走到極端，便轉化爲牠的反對物的底子；”悟性的思惟不是不成熟的東西，只要使其自身徹底，便“走到極端，轉化爲牠的反對物。”這種轉化或移行，就其自身

明瞭地說出來的是第二之辨證法的契機了。

黑格兒所說：“辯證法的契機，就是這諸規定的固有的自己揚棄作用，又對於這諸規定走向對立的諸規定之移行作用；”（註四）意即指此；我們在這裏必須明確地抓住揚棄作用（Aufheben）及移行作用（Übergehen），所以附以「作用」字樣，為的使人在實行揚棄或移行，能照其過程去把握牠，故選這個譯語，決不是有什麼心理作用那樣作用的意思。“Aufheben”云者，先有廢棄着否定着的意思，因此可舉例如說「某種法律或制度等被 Aufheben 了。但 Aufheben 更可用為保存着的意思；在這個意思，我們說：‘某種東西被 Aufheben 得好。’”這字義的說明，舉出 Aufheben 兩樣的解釋，我們同時在同一事實之中，不可不抓住這以兩個成立的東西。所謂揚棄不是打算拿上在下的某物而保管牠的說法；所謂移行，不是從 A 移行到 B，而 C 便全然無蹤無影如此運動的說法，揚棄及移行，從鬥爭裏看，是最明瞭地表現着。那主張以鬥爭為事物存在的本質者，是 Herakleitos。黑格兒和拉薩爾（Lassalle）稱讚 Herakleitos 的流動轉變說，這是周知的事實。“戰是一切物的父親，一切物的王者；”（Herakleitos）鬭爭是什麼？從甲及乙這兩不同的存在間所生的關係來看，是完全抽象的。鬥爭不是兩個間的關係，而為同一物的發展。更詳細來說，要不是甲之中含有乙，乙之中含有甲，便兩者的戰爭是不能成立的。這麼一

（註四）同上，頁四十一。

來，在甲已經不單是甲，在乙已經不單是乙，甲乙都是同一物的發展。在甲與乙是沒有戰爭的，戰爭是使現在甲與乙對立着的。在戰以前有甲與乙，那末以甲與乙的存在為先行條件的戰爭，是不能成立嗎？這個疑問是抽象的，在戰以前兩者的存在，是對於戰的把握為沒有益處的事情。戰是造成敵黨的，從戰是以敵及同黨兩者成立這一點來看，敵與同黨都是所謂部分的要素。要是從甲於自己之中有乙，乙於自己之中有甲，因而甲不單是甲，實即是乙；乙不單是乙，實即是甲；這樣關係來看，則這些已不是部分的要素，可特喚牠做契機的了。那麼把敵黨之甲與乙，看做各別獨立的存在，——這是以前悟性的思惟之立場，是把那個與乙關係抽象起來而存在的。但是假使這個時候，越發堅持以甲為甲，（所以是與乙敵對的。）不！甲保持為甲時，反而不是原來的甲，而變成他甲了。不但如此，變成他甲的事，正是由於甲之保持為甲。那麼不是原來的甲而變成他甲，這就是原來的甲的否定。被否定的甲，不是全然廢棄了的甲這個意思，是原來的甲用別的形状保留着，仍然不會有斷絕的。這和原來的甲不同的甲，就是移行。所以移行云者，不是乙和別個甲向乙移行的事，是甲保持為甲，從其事體本身，而導向甲之否定；即由甲之否定，而轉移為乙的一回事。甲因保持為甲反而單成為甲之否定，這就是揚棄。否定的意義正當地解釋起來，就是揚棄的，因而是辯證法之理論的基礎。“辯證法是持有否定的成果的，但這否定的東西，正是作為成果，同時為背

定的東西。爲什麼呢？否定的東西，把從那裏所來成果，作爲揚棄的東西而含於自己之中，並且沒有這個，是不能存在的。”
(註五)

辯證法的契機之理解，無論何處都不可不先由於悟性的契機之理解來促進的。“悟性的思惟，畢竟始終不出於固定的規定性，及其對他規定性的區別性。”這是把悟性的思惟，照原樣悟性的思惟一應規定着的。在悟性思惟裏，一個固定的規定性與其他的一個固定的規定性，無論何處都只看做別個的東西，好像把這個視爲同一的事，是不合理的矛盾的似的。但是，一個悟性的規定性轉化爲其他的規定性，要怎樣纔可能呢？換句話說，辯證法的契機是什麼呢？黑格兒就悟性諸規定，而將辯證法證作如次的說明：

“辯證法不如看做是悟性規定，事物，及有限者一般之固有的，真實本性是反省最初先是超出孤立的規定性的超越作用，因而又是給與這種規定性以雙關關係的關係作用。雖然如此，這種規定性，畢竟仍保持着孤立的妥當作用，反之辯證法則爲內在超越作用。在那裏悟性諸規定的一面性與制限性，是作爲本有的東西，即爲超性諸規定之否定而表現。一切有限的東西，正是自己揚棄自己的東西。”(註六)

“在我們普通的意識裏，不同執抽象的悟性規定，是純粹

(註五) 同上，頁五十九。

(註六) 同上，頁四十三。

公平的事，諺云“自他共生”便是。但精確地來說，則有限的東西不單是從外面受限制，是因其自身的本性而被揚棄，因其自身而移為反對物的²。例如人說“人類皆有死”，有時只認這死做在外的事情中得到牠根據的事；從這樣考察法說，就生或死成爲人類的兩個特殊性質。但是從真正的把握來說，則實際所謂生之生中，於自己中已持有死的萌芽，而且一般地有限的東西。於其自身而有矛盾的、由矛盾而被揚棄了。”（註七）

“包圍我們的一切事物，都可作辯證法的實例來看。我們知道一切有限的東西；都不是一個確乎不可拔的最後的，反而是變易的暫有的東西，蓋都不外乎是有限東西的辯證法。從辯證法而有限的東西，即自的自成爲他者，超越而趕上那直接的所以然的東西，且變成牠的真反對者。”（註八）

如上的敘述，可約說如下面二項：

（一）辯證法是悟性諸規定，事物，有限者一般之固有的真實本性；決不是由人類隨便思想而從外一般地附加於悟性規定，事物及有限者的。

（二）有限的東西，即自的自成爲他者，超越而趕上那直接的所以然的東西，且變成牠的真反對者。

我們普遍所謂物，都是當做固定東西的。如鐘是一物，實際鐘是經人手裏爲掘取土砂，石炭等器具用的；即是與這些物

（註七） 同上，頁四十五。

（註八） 同上，頁五十一。

爲不絕交涉或應有交涉之物。但是錢是當做一物，而與其他種種物(土砂，手等等)無何等交涉的孤立存在的東西，這是很抽象了，可是這麼看法，在日常生活是有不可避的悟性之原因。因爲把這個只當做這個固定的東西，所以是有限的，而且這是悟性規定的結果。物之實例，不限於錢等物質的東西，即一個行政機關，都是如此。那麼這樣看來，黑格兒所謂“悟性規定，事物，有限者一般”云者，總之都是指同一的東西，即當做固定的東西。用黑格兒的常套話說，要不外是有限的東西罷了。因此辯證法無論是就悟性諸規定，或事物，都是可論證的。“包圍我們的一切事物，都可作辯證法的實例來看；”在理論上，則常常看到一般的規定。黑格兒論理的科學別的置而不論，關於思惟的範疇，則有許多敘述，就是這個緣故。單從事於附於思惟規定的辯證法的話，那就是思惟的辯證法。黑格兒之所謂“頭腦辯證法。”論理的科學所取範疇的展開，便是這個。但是辯證法是潛伏在事物中的，所以就物或事件也可以說明辯證法。黑格兒自身也作這個嘗試的。但只在專做這說明或論證的嘗試以上，便一般地於悟性規定或理性的本性，非拿出思惟規定，或範疇不可，這是不待說的。——那麼思惟或概念的辯證法，與具體的事實(就黑格兒的用語，最好是說概念的定在狀態。)的辯證法，這些橫豎依然不變的是有限東西的辯證法。有限東西的辯證法，不是由於人類隨意附加的，而爲有限東西在他自身所本來有的。“有限的東西，不單是從外面受限制，是因其自

身的本性而表揚棄，因其自身而移為反對物。”（以上是約說（一）之說明。）

爲什麼有限東西從其自身的本性而被揚棄呢？

設想有一個和其他判然區別着的有限物，這假定叫做K，還有再設想有和其他漠然差別着的某物，這假定爲V。K是鮮明地和其他不可混同地區劃着的一物，K越保持其爲K，他的這種區別，更很必要的。從K區別出來的，不是K而爲非K，是不K的東西，是和K對立的，要是區別K是必要的，那麼這個非K也是必要的。若K是固定的因而和其他沒甚交涉而全然是孤立的話，（這就是定性的思惟之立場，而且是K作爲K而存在着的事實。）這個立場想起K絕對必要非K，不是很奇怪嗎？但是縱然感着如何奇怪，實在的事實却是由K看來，K非是絕對地必要的。只要K保持其爲K（換句話說，悟性的規定，毫不自欺地自己主張悟性的規定。）事實上，K（如悟性的規定所見的，）就非下和其他沒有交涉而全然孤立的這樣規定不可。然而現在所云K絕對地必要非K這句話，却是這個規定的否定。K和K之他者即非K，有絕對必要的交涉，這已經不是K的自身，（在悟性的規定下的K，）畢竟只是K的否定。以上事情約言之，卽有K而反爲K的否定，這不是悟性規定改宗了的原故，而是因爲牠自身徹底了的原故。有K而反爲K的否定這句話，這只許在絲毫沒有抽象之具體的狀態，纔可以說得的。一切的思想，都以這樣移行作爲契機包含着。次之試想像V的時候，某

物有和其他漠然差別着的某時候，這種區別只以有幾分差異爲止，某物雖然保持其爲某物，某物却不可說就是他的反對物，即某物的否定。這把牠和K的時候比較一下，便充分明白了。區別若單在差別之域，是不發生辯證法的發展的，參照“同一，區別，對立，矛盾”那一篇吧！（譯者案即本書第二編第四節頁一九四以下。）——那麼K在固定規定下，是抽象的有限的。“一切有限的東西，正是自己揚棄自己的東西；”對照V的時候來看，便可知道悟性的思惟是如何占論理的契機之重大的位置了。就黑格兒所舉實例來說，所謂“過於法則不法；”(Summum jus Summa Injuria) 那不是普通所行的法，而極苛虐的法，即“抽象的法，”反爲非“法，”而變爲“不法。”法律不是因取入惡法而生轉化，是因固定地執着法律之爲法律的峻嚴，（法律是一般地是峻嚴的東西。）的原故。“過於銳則刃缺，”銳之反對爲鈍，刃不是因鈍致缺，這在刃是不會有的；即不是銳的反對，而爲銳的對立。有鈍刃是不會缺的，乃因極銳極敏了的原故，反而轉化爲牠的對立底反對，即牠沒落了。“傲者不久”這句話，也是一樣說法的。（以上約說（二）之說明。）

我們現在到達第五之思辨方面的考察，先述思辨的方面是什麼，而後加以批評。

黑格兒說“思辨的或積極的理性的東西，是於這些對立裏，把捉住諸規定的統一，即把握住含於諸規定的解消與移行中的肯定的東西”（註九）。以前所云辯證法的契機，畢竟就是悟

性諸規定的揚棄及其移行之謂，所謂第三之思辨的東西，就是把握住這個悟性諸規定之統一。（統一在黑格兒氏和其他哲學者所說不同，有真理性的意思。所以悟性諸規定不作爲部分，而作爲契機，因而作爲揚棄而表示自己的時候，到底就是真正表示具體性的時候。）辨證法的契機，是有躍動底過程的意思，思辨的東西，則爲其過程之把捉者，換言之即實在的東西之表現。這裏爲更易了解，可作如次之說明。即悟性諸規定的揚棄及其移行，畢竟不外否定的論理。（可想以前K轉化的時候。）因此想起似乎那裏什麼肯定的確定的東西也沒有的，壞一點來說，恰正似“匪於那裏這裏，大逞其三寸不爛之舌以外，什麼也沒有，在這裏什麼實質也沒有。”但是揚棄及移行的現狀，決不是無內容的，在這裏特別表現着真正抓住確定的實質的東西，就是黑格兒所謂“思辨的方面。”思辨的東西可用下面的話來說，“思辨不單是主觀的，不如說是將悟性的對立，作爲揚棄了的東西而含於自己之內，正因爲這個原故，所以是具體的，且表現爲總體的東西。”（一〇）所以黑格兒的思辨，不是普通人所指爲空論的“徒逞思辨”那個時候思辨的意思；黑格兒所云思辨在此也有固有的用法，而不是表示主觀的或觀念的意思，是有把握事物的具體性及總體性的意義的。抓住事物的一面性而固執牠，就是悟性的思惟，事物的總體性是在將悟性之

（註九）同上，頁五十九。

（註一〇）同上，頁六十五。

固執的對立，作為揚棄了的東西，含於自己之中，這個立場上，纔開始表現出來的。黑格兒把這個立場，叫做理性的。照黑格兒看來，“所謂理性的，縱然是思惟的且抽象的，同時却是具體的。這樣說是因為理性的，不是單純的形式的統一，而為有區別的諸規定之統一的原故。”理性的云者，是對於悟性的東西而言，理性的東西不外乎是辯證法的東西。因此所以把辯證法的方面，叫做否定的(消極的)理性；把思辨的方面，也叫做肯定的(積極的)理性的方面。

思辨的，理性的，統一性等黑格兒的用語，和普通哲學的解釋，全然不同。因此把使用這些哲學用語的其他哲學者所受之批評運命，同樣地來下黑格兒的運命，是不對的。黑格兒是不可不作為黑格兒來真正理解的。在馬克思主義立場上的解釋，且不說牠，使他消失於現代觀念論的哲學裏也是不可以的。黑格兒只有真正保持為黑格兒時，於此纔有辯證法的發展出來，這麼說不是想從黑格兒哲學抹去觀念論的傾向，由馬克思主義者看來，黑格兒是觀念論哲學者，這是不錯的。為什麼呢？我們在這裏可記得燕格兒寄 Mohring 書函的一節話：“Luther和 Calvin 征服了正式加特力教；黑格兒征服了 Fichte及 Kant Reanseau 間接地以社會契約論，征服了立憲主義的Montesquieu，可是這始終在神學，哲學，國家學的範圍內的事蹟，於這些思想領域歷史中，表示一個段階，是全然不出於思惟領域以外的。”(一一)

論理的三方面之黑格兒的敘述，簡單來說，是想組織地來表現辯證法這個東西的。Mehring把馬克思『經濟學批評』序文的一節，所稱為唯物史觀公式的地方，曾有一段批評：“在這很短的語句裏，以一切文獻中得未曾有地透澈的精深，明瞭來敘述人類歷史的運命法則；”同樣的批評，也可以拿來稱道黑格兒關於辯證法的敘述。希臘以來的哲學中，像這樣揭發人類思惟的本性，而能獨創的說出牠的發展機能者，實在一個也沒有。不做Mehring所謂“Leipzig的哲學教師，不是現代哲學的認識論者，便不能明確地把握辯證法的，是沒有的罷！我們也和黑格兒同樣地“直觀着那在前什麼人（那雖可看做如何永久確實的）不得拮抗的，有絕大威力的辯證法。”

譯註 本篇作者三枝博音，為日本黑格兒研究之一大權威。昭和四年起每月刊行之『黑格兒及辯證法研究』，及黑格兒研究會，皆以氏為中心人物。本篇譯自他近著『黑格兒論理的科學』之第三編，頁229—251，原名『論理的三方面』。昭和六年二月，刀江書院發行。本文是專門介紹黑格兒在第二板 *Enzyelopadie* 第二編『理論的科學』之『預備概念』(Vorbegriff)中『論理學的詳細概念與區分』(Naherer Begriff und Einteilung der Logik)的。我因為這裏引用黑格兒自己的話特多，可資參考。又

(註一) F. Mehring, Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie (12. Aufl. 19-2), Fester Teil, Bd I. S. 36, f.

作者提出「悟性」(Verstand)的重要，譯之也不失為一家之言。

一九三一，八月二十日，上海

錄自『現代學術』第一卷第二期(一九三一，九，二一出版)

一切的皆是理性化

爲一九三一年十一月十四日大哲學家黑格爾(F. Hegel)逝世百年紀念而作。

漢斯夫羅穆根 (Hanns Froombgon) 博士作

楊丙辰譯

在精神生活底歷史中，思想上的偉大發明家固然不乏其人，但是像黑格爾 (Hegel) 一位天才的系統哲學家却是從未重觀的。一切其它哲學家之哲學，未有一種能夠像他所主張的‘絕對理性說’(System der absoluten Vernunft) 一樣，把精神與物質潮流上異常豐滿的已往成績，把形形色色的現象界底無邊繁夥凝聚成一種囊括萬有的宇宙觀，未有一種能像他把這一切的材料事理用這樣顯明簡單的方法置之於一總分母

之下。黑格爾底哲學是全歐洲精神界上最大膽的一種用純理性以了解整個之宇宙運行以及整個之人生過程的嘗試。當在康德 (Kant) 證明了人類底理性不可踰越經驗的範圍，假如要使理性不致陷入形而上哲學底兒戲之中去時，那這宏麗偉大的‘評判哲學 (Kritismus)’底自身，是不啻將自己飛揚的羽翅給剪了去了。這樣康德就彷彿給西方人們對於形上哲學 (Metaphysik) 的渴慕，換句話說，就是給西方人們那一種想要超出現象界以外，到達事物之本體，事物之最後性質，事物之最後原因的渴慕加上了一道門閘，而使此路不通。只有一點，這一點是潛通人類與那無始無終的一物的領域，是連繫人類與那存在於經驗彼一方面的事物的，只有這一點是他在這個問題上還認可的，就是道德底律則。不過關於康德底這一種見解，在帶有浪漫主義性質的黑格爾，却認為是一種可責議的放棄了。因此他反對撲滅形而上哲學，而主張形上哲學，就是對於超感官事理的認識，有存在底必要。因為人類對於這一類知識的要求，是生來就有的；如果哲學不能把這宗知識給與人類，那哲學便沒有自存的理由，不過是自然科學底一個奴婢罷了；所以關於一切現實界底最後原因的一種新哲學底建設，就是黑格爾底使命了。

產生了黑格爾哲學的那一種思潮，就是德國的浪漫主義 (Romantik)，是無論到什麼樣的限界前，都無知有所謂停止的。這思潮竟敢大膽地認為一切的皆可以人類底精神去征服。

非特里·施來格爾(Friedrich Schlegel)曾佈露浪漫主義的宣言說：“我們不要在供奉着“神祕”之廟院底前殿裏，因為心裏起了一陣人所共知的那虔敬的寒顫，竟要止步不前，不，我們要以理性的光明洞燭一切底神祕，我們要同着世界上一切幽玄難測之謎立於親熱知己的地步，這可以說是一篇佈告理性大一統權威的宣言了，而同時也是對於一切祕教(Mystik)的一篇謝絕。唯獨黑格爾是始終忠於這篇宣言的，當在其他的一切浪漫主義者，甚至施來格爾，史來麻赫(Schleiermacher)色靈(Schelling)等流，都久已消沉到了祕教之中去時。

黑格爾會明白了，自一切現象上，自一切事物上把所謂偶然，不可解，及不合理性等等情況都一律剝除，一直剝除到只有普遍概念(Allgemeinbegriffe)餘下，並且一直剝除到一切的現實都成了邏輯。與黑格爾同時的學者們，對於歷史進展上一望無際的舊材料，和對於時時都在增加的無邊的新材料，都只有驚嘆駭愕，而沒有整理的力量。這能力在當時為黑格爾所獨有，他特來整理這浩若烟海的一團大混亂，置之於一異常單純的理性系統之下。頓使一切的都有了意義，有了頭緒，而可令人們一目瞭然，且對於任何一未曾受過哲學訓練的學者都能給與以某種教訓。他的學說，除柏拉圖(Platon)，康德外，有高出其他一切哲學之一點，就是因為他這學說內裏結構底精密與圓滿，而確乎是一種非常優美，而令人欽仰的藝術品。他的這學說底外形與內容都是互相為因的。他所發明的極貫徹

而合理的‘函三律(Prinzip der Dreiheit)’，即所謂有名的三變步驟法的，就是由爲他思想上根本原則的那邏輯的矛盾律裏所產生了出來的。他在人生及社會的演進中，無一處不識出矛盾是這演進底原動力的。他認爲這一種爲一切生命原動力的矛盾，就是同論理學上所說的矛盾律相合一的。矛盾律是一切論理學的基礎，一切理性上的思維法則；宇宙的進化，他以爲就是按照着這個律則去進化的。因爲譬如說人們要樹立一個斷語時，那便是言外人們否定了這斷語底反面，如此人們自必是以這反面底可能爲前提了，既認反面爲可能，在形式上，自然就是承認其存在了。因此純就思想一方面說，每一個概念自然也必定包括着它的反面在內。所以人們不會說黑的，如果人們於其間未曾以「白」爲前提。這樣的矛盾，就是一種有力的互相背反的勢力在一切生活現象中出現着的，並且以思想上頭的背反的資格，也是論理學底原則的，這個矛盾，就是黑格爾特把它拿來作成了一切存在物發展上的律則底事物。黑格爾向我們指陳全盤現實界是怎樣由宇宙根原中必須發展了出來的，換言之，就是要告訴我們，是怎樣由順着正反道路演進的論理的意像中發展了出來的。現實界底演進皆沿自然(Natur)與精神(Geist)之二大對待方面。因此凡所謂現實物，無不因其在這有限與無限二者之間之矛盾性，而轉入其反面。反正二面向前進化到了一個更高的一致地位復自行合一，於是現實乃歸消滅、每一種合一，每一種綜合更又自產生其新的反

面，如此遞相產生，以至無窮。這樣黑格爾便爲那永久不息的宇宙運行尋到了一個論理解釋。

論理的意像，這意像底進程序，就是宇宙自身的，按照辨證步驟的概念發展上的方式是要轉入它的反面去的，就是轉入「自然界」。在進化到高一級的地位上。就是到了合一(Synthese)的地步，這意像復行返回，仍爲精神，精神再進化到最高一級，就成了絕斷的精神(Absoluter Geist)，絕對的精神是以「宇宙的理性」(Welt vernunft)來解釋自己的。由這個學說上看起來，可知在黑格爾這學說中是藏有一個極大樂觀的信仰的，就是對於世界在理智上，而亦是在道德上的進步底確乎不可拔的信仰，就是信仰世界是常常向着更高大的形式進展着的，就是信仰世界底理性化的，就是信仰理性與人道底黃金時代爲進化底目標的。從這一點上說，黑格爾底汎邏輯主義(Panlogismus)譬如近代的社會主義，就是一個比自然科學的，唯物史觀的進化論好得許許多多的支柱，因爲在他的學說裏面含有加倍強大的道德元素的緣故。以自然科學爲宗的自然主義在宇宙的進化上所認爲是一種機械底作用的，在黑格爾却認爲是純理性上頭的一種道德要求。宇宙進行上頭永久不息的曲曲折折，永久不改變的一起一伏的波動，都因黑格爾底這一種認識，其令人們覺得充滿了意識，而不是盲目的，無意識的。這樣歷史上頭的大混亂忽然便有了秩序，意義，與頭緒。論理的必須性透出，施展它的效用，一代一代的文化便一

一地順着這必須性仍歸消滅，如果它們發展到了最高度時，因為一個意像在進化到了最高峯的地位上，就要轉入它的反而去的緣故。在黑格爾這一種歷史哲學底傍邊，像奧斯瓦·斯本格來 (Oswald spengler) 一流哲學底主張，要令人們覺得多麼貧氣寒蠢哩，因為他主張的‘生理的文化說’ (Biologische kulturlehre) 所得到的結果，不過是一種愁苦絕望的悲觀主義而已。這一種悲觀主義並不因他那以一種英雄式的豪勇棄絕一切的氣概，而於人生有何種裨益。斯氏和所謂生理的進化哲學，對於宇宙萬有以及人生底歸宿究竟如何，並無答覆，然而黑格爾却給我們指出一個最後目標，為一切進化上之永久起伏波動之歸宿。黑格爾底哲學暗合大詩人葛德 (Goethe) 底見解，是促進人生，裨益人生的，是為一切從事革進生存的人們底一個更好的思想的支柱的。黑格爾底哲學並不是絕對唯心化的 (Idealistisch)。他的哲學，如其說是現實界底唯心化 (Idealisierung der Wirklichkeit) 到不如說是一種“意像底實現化 (Naturalisierung der Ideen)”。死板板的概念，在他的學說中都成了活的，有生趣的事物，它們不僅是思想上的方法，而是和宇宙與生命底過程相合一的。論理意像在空間內，則發展為自然界，在時間內，則發展為歷史。在歷史中我們可以識出絕對的理性來，因為所謂歷史的，就是理性自行完成的道路。歷史底意義，就是在人類對於自由的覺悟中所透出的一步一步的進展。這一種覺悟的表現，是在個人知道自己在家族內，

社會內，國家內，宇宙內是自由的，並且這一種知識經歷的時代愈久遠，強度就要愈加增高的。與個人底自由覺悟底擴充同時並駕齊驅的，是在人類底公共建設內所呈現的自由實現的範圍底擴大，這是人們在自東方專制政治的文化狀況，換句話說，就是在自論理意像在時間內的歷史發展上頭的最低階級，一直到近世民主主義的進化上可得而考查的。黑格爾的‘歷史哲學’(Geschichtsphilosophie)勝過由他這歷史哲學中所產生了出來的‘歷史的唯物主義’(Der historische Materialismus)，因為他的歷史哲學對於精神底特質與以益加銳利徹底的解釋，而對於實際上種種不合理性的情況亦並未熟視不覩，故作不知。由自然科學中所產生了出來的進化思想，也是一樣地沒有恆久滿足近代人類底道德要求的能力的。恰恰的是近代從事技術的人們，天天都要遇到許多許多的問題，這些問題是一種“機械的宇宙觀 (Mechanistische Weltanschauung)”所絕不能無餘無剩地給他以解決的。況且所謂技術的，其實，也不過是黑格爾所說的論理意像進化到了它的反面底最高階級上，就是進化到了自然界上，復返為精神的段落而已。所以技術便是理性，便是精神對於大自然的戰勝，的凱旋。黑格爾底論理學與歷史哲學到了今天，因其處處與實際上的進化相吻合，已是證明其說非虛了。並且人類在任何一個時代裏，都沒有比着在歧途彷徨，尋不着出路的現代，是更需要着黑格爾哲學內所呈現的那精神上的勇敢樂觀主義的。因為在一切的‘理

性主義' (Rationalismus) 上人們切不可輕視與錯認了對於“理性兩能”的偉大的，促進的，與道德的信仰力。人類底行動，如果合於理性，那人類底行為便是好的。這就是黑格爾汎邏輯主義上頭最後的和最深的道德意義的了。

錄自『哲學評論』第五卷第一期(一九三三，七，出版。)

黑格爾的「精神現象」

Royce 著 賀麟譯

—

黑格爾「精神現象」一書為德國哲學界自一七九〇至一八一〇年間最奇偉之傑著。雖然此書與當時德國哲學思潮關係密切，不免受當時的哲學大師如費希德謝林輩的影響，但以思想論，以結構論，此書之創造的成分實超出費希德謝林二人任何著作之上。而在黑格爾個人所有一切著作中，又以「精神現象」一書為最能表現其個性及其獨創的精神。雖然此書以文章之艱深粗惡著名，德國近來文學史家幾視為畏途，但其與當時德國文學潮流之關係却異常重大。假使黑氏能稍減去其晦澀之哲學術語，使一般研究文學的人也易於了解，則此書在德國

浪漫時期的文學史上準可占很高的地位，因為此書為黑格爾壯年初期所作，按『精神現象』一書出版於一八〇七年，時黑壯年三十七歲。故此比他晚年的著作，想像力特別豐富，組織力特別雄厚。書中關於政治和社會問題的意見，也最能代表黑氏個人之性情和他一生的風度，而沒有像他最後十年那樣顯著守舊的政治主張。因為當黑氏晚年主持柏林大學哲學講席時，因欲見好於政府，言論每偏於守舊，因此他的敵派嘗稱此時期為黑格爾的「少數專政」時期。而後來的哲學史家大都以黑氏晚年的著作為評衡之標準，所以他晚年主教柏林大學時的保守主義和專橫態度，頗為德國蘊釀一八四八年革命運動的自由主義者所不滿。而他早年富於自由精神的傑作，『精神現象』一書，也連帶波及，不為人所重視。所有的哲學史，教科書大都不過照例約略提及此書的大旨而已，並沒有認真特別介紹。海謨 (Haym) 在『黑格爾及其時代』一書中雖曾討論到此書，但於書中要旨却乏同情。文德班 (Windelband) 於其近代哲學史中較表同情於此書，但稱其為哲學史上最難讀的著作。——此說到不算得不公平。此書實在難懂，即使我們得其道而讀之，仍覺難懂。但普通人之討厭此書，一半也是由於未能細究此書與當時文學背景和社會實況的關係。據我所知，德國文藝批評家能看出此書與文學的關係的不過三數人。對於此書大旨能作簡單之敘述的，以我的意見，應以策納 (Zeller) 的『萊布尼茲以後之德國哲學史』一書為最好。羅生寬的『黑格爾傳』之撮要，當然也很有價值，但羅氏未免太

注重以黑氏晚年的見解來詮釋此書。依我看來，第一，我們應視此書為代表德國理想主義發達史上的一大階段。第二，我們應視為融匯緊嚴專門分析問題的哲學方法與文藝想像和歷史批評的匠心獨造的巨製。此種把哲學，文藝，和歷史批評融成一片的辦法雖好，但不免令此書在系統的純哲學上的地位有所搖動。欲於此書中求邏輯的方式與玄學的主張的批評家，讀到黑氏書中理想化歷史進展程序上的特點和個人的活動與社會潮流等處，難免不發生誤解，因為此種特點與他的邏輯及玄學上的見解的關係，驟視之頗難看出。因此就難免不令人對於此種部份莫明其妙或認為此乃黑格爾生硬地參雜進去的材料，與他的邏輯進展的程序無關；甚或有疑心黑格爾全欲藉此事實主觀地推演出人類的歷史和人心的進展，以來牽強適合他個人哲學系統的範疇。而對於文學史有興趣的人，一讀到此書，又感覺他所用的專門哲學術語，奇異的綱領節目，難免不誤認黑氏全副精力都用在建設他的哲學系統以闡發什麼宇宙的祕奧，因此不禁望而却步。再不然，假如我們相信黑格爾自己序言裏的話說此書目的在作此後哲學系統的導言，那麼，這部書也簡直可以說是失敗。因為當時讀此書的人，幾乎沒有一個能夠看出繼此導言而出的宇宙人生的主張將是什麼樣，幾乎沒有人讀了之後感覺他是被引導到了什麼境地。固然，本書裏面談很深的學理的地方，非參照黑氏晚年之作，不易得其確解。但即以其非專門談哲理的部份而論，黑氏當代的人亦少有

傾略其好處的。這都是由於被他的晦澀的詞句及玄學的主張所掩蔽了。

『精神現象』雖然似乎有這許多不滿意的方，但究竟瑕不掩瑜。吾人試根據此書自身的前題而研究之，則可發現其中有永久價值之處甚多。其實值及旨趣所在，約有二點：第一，『精神現象』乃研究個人與羣體的意識樣法的好書。詹穆士著有一書叫做『宗教經驗之類別』，我們也不妨稱黑氏此書為‘精神生活之類別’。因為黑氏此書的目的，也不過在概括描述各樣的經驗，一以指出人類內心生活進化之特點，一以昭示人類思想由天真純樸的常識進而為哲學的思考，再進而入理想主義的門閥的三個階段。他對於各式各樣經驗的選擇，從我們現在的眼光看來，自不免有些武斷。這種選擇當然是當時——即正當耶納戰爭以前之時，歐洲文藝和政治狀況有以使然。假使黑格爾於他的後半生，即當一八三〇年政治反動開始進行的時候來著此書，則他對於事例的取材當必大異於此。但是黑格爾於此書所描出的人類生活樣法的各大類別，實足以代表個人生活問題和羣體生活問題之大凡，自有其永久之價值，不得以其取材稍失之武斷而抹殺的。第二，此書於哲學本身的價值也頗高。此書雖非一部理想主義入門的書如著者所預期，但於矛盾法之澈底運用及對於理想主義上重大的貢獻，却不可忽視。

余敘述此書內容之目的，即欲對於上述兩種長處特別發揮。他如黑格爾合玄學之理論與人性之研究為一談，未免失之

生硬；把玄學的理论，心理的描寫和想像的結構打成一片，也未免失之混沌，又如把此書當成系統的發揮理想主義的著作而論，其持論亦多有未安，其全書亦多有困難。凡此種種批評，我一概承認。但若以同情的眼光讀之，其好處自可顯見。我想，要想得一平允之認識，我們須以此書與其他創造的天才作家所有的文藝思想的產物一樣看待。我們讀黑格爾要如我們之讀叔本華，尼采，惠特曼或白朗寧。對於這類希有的天才，世人最容易趨於盲目的崇拜和盲目的攻擊兩極端。大家總以為吾人對於白朗寧或惠特曼，甚或托爾斯泰之態度，不是五體投地的崇拜者，便是入主出奴的反對者。在我看來，這些天才者所表現的無非是自由精神。我們批評他們的著作，也應具同樣的自由精神。他們特立千古，不崇拜任何人，我們也應採取同樣的態度來對待他們。他們睥睨一世，我們也應對他們加以自由的評語。但是，反過來說，如果我們不把他們所說的話信為天經地義，但當作一個人對於有意義的人生和很高尚的思想的一種表現，去欣賞他們，而不承認他們或他們的著作對於我們的意義和裨益，也未免可笑。

二

講到「精神現象」一書，我們首先應記着牠在歷史上的地位。初期的理想主義已為耶拿大學的幾位大師發揮無餘。費希德自一七九四年起教學於此，直至被誣為無神論者見逐時止。謝林早年的著作也是在耶拿作成的。黑格爾雖比謝林大五歲，

但在岡賓根大學時還與謝林當過學生。當一八〇〇年黑格爾由多年私塾教師權來耶拿當自由講師時，年已三十。當時大家都認為黑格爾是謝林的門生，但後來決不承認。不過他早年的著作帶謝林的色彩很重，這是無可諱言的。他與謝林曾共同主辦過一種哲學雜誌。一八〇六年，德法耶拿之戰把黑格爾在大學教學的機關也隨之打破。雖因戰爭停滯，到了一八〇七年他的『精神現象』一書也就出版。此後數年內他担任了一些與教學生涯無關的事，如辦日報之類。一直到一八一二年他才被聘為海登堡大學的哲學教授，一年之後，又轉任柏林大學的哲學教授。『精神現象』一書實出於謝林的幾大傑著之後。黑格爾以為凡讀他這書的大概都是熟悉費希德謝林的理想主義的人，所以於此書的開端，黑格爾不加解釋便直率地加入許多新的複雜的哲學名詞。這還不說，他又慣用他本處蘇邊的土語入文，而且他拒絕許多通行的希臘或臘丁學術名詞不用，常用德文的新名詞以代。這也足以使他的文章生笨晦澀。以教授法而論，黑格爾真是苦了學生。他照例是要作難你於先，然後方啓發你於後。學生須要將順他，他很少替學生設想，使之易於了解。

他並不計及究竟需要多少哲學智識的預備，才可以讀得懂他的書。他假定他的讀者要知道自康德以來‘欲知宇宙，在知自性’的根本主張；直譯應作「真實的世界應根據自我之真性與基礎而說明之」。又要知道那具機關意義的範疇推演的學說。就是一個人要想作一番康德推演範疇的工作，換言之，要想證明一切現象都逃不掉思想範疇或

思想定律的支配，他必須表明依系統的發展，思想的模範是什麼。他假定他的讀者對於這種工作要有興趣，並且要順着這種唯心的學說去考究自然和人生的問題。至於『精神現象』一書改用的方法是矛盾法，要了解此法，讀者須熟悉當時的哲學潮流，尤其須明瞭費希德謝林之學說。他有時徵引前人的學說，又不揭明姓名出處。所以對於當時哲學思潮不清楚的人，讀到他徵引別人或批評別人的地方，簡直會莫明其妙。

黑格爾同時又深信矛盾法的根本重要。矛盾法到了黑格爾手裏，到遠比費希德的為精密而有系統，而且黑格爾彰明較著以矛盾法為正式的哲學方法也比謝林更堅決。在『精神現象』裏，矛盾法起首便表現出一種頗切實際的方式。相反的階級，衝突的實象，為不完全的思想達到真理所必經之途徑者，於此書中均認為文化史和科學史所必有之過程，並非純係抽象的空架。在哲學裏，矛盾法便代表思想之性質與思想之發展的真相。但思想的過程所經的階段，與個人或國家的進展所經的階段恰相照合。此種種階段之表現於個人生活或社會生活者，大體上與人類的活動，的情感，和人類的意志，的衝突皆有密切關係。在哲學中為範疇的衝突，觀點的衝突，正反的衝突，而表現於人生則成為道德的衝突，社會趨勢的衝突和成敗得失所係的主張的衝突。哲學思想之衝突，在黑格爾看來，直不啻即人類競爭生命競爭光明的反映或複影。黑氏認歷史為衝突的過程的主張，得‘意志即衝突’之心理學說而益固。雖然有人批

評黑格爾的‘道德邏輯平行論’，說黑格爾不過是一個方式大家，徒排列好玩成爲方式，不惜牽強歷史事實，把歷史上的興衰成敗戰爭過程都附會入他自己方式的範圍。假如黑格爾果然犯這種毛病的話，我們至少也可以說『精神現象』裏所犯此病之處極稀少，而他那晚年的『歷史哲學』牽強附會之處比較多些。因爲在『精神現象』中，他是自由選擇歷史事實以說明哲理，並未曾呆板地重述過去事實，他的目的不過欲指出歷史演化之精神，之大旨，之步驟，而並未顯明地主張說歷史是哲學上邏輯的範疇之呆板地表現於人生。

其實，黑格爾之綜合邏輯與歷史，其目的乃在使思想的歷程具體化，而不在使歷史的事實抽象化。黑格爾全書從頭至尾最顯明一貫的主張，就是認思想與意志二者爲不可分。「理則學」(Logic)之所以存在，卽以其能表出人生的道理法則，真理(雖然一方面^{是絕對的}，詳下)之所以存在，亦不過以其能代表重大的人生歷程，而在此真理所託之人生歷程裏，人類與太極的目的和志趣皆得自行表現出來。換言之，黑格爾之意謂如果人生無理，則理則學(Logic)便不能成立；若人生的歷程或人類的思想意趣是沒有理性的，則真理便無成立之可能。而且黑格爾的思想方法論認思想的歷程爲矛盾的遞進，此種方法亦頗合實際生活，且足以表示吾人生活的歷程與思想的歷程其根本方式是一樣的。換言之，思想的歷程是一正一反一合的矛盾遞進，而生活的歷程也是這樣矛盾的遞進。

以上已大略論及『精神現象』的哲學意義，——此書所代表的新理想主義，所承襲康德的範疇推演，所用的矛盾法，與

其所論及哲學與人生思想與意志間的關係等等。因此黑格爾認此書爲一部哲學導言。他以爲他的導言頂好是闡明人生和人心進展上的種種階段，如何由草昧初開的思想而爲哲學的識度。此種階段層次，黑格爾以爲在哲學上爲必不可易，而在歷史上又可用個人生活和社會生活的事實加以實證。邏輯與歷史的平行，或思想之矛盾的遞進與人類實際演化的平行的至理，黑格爾以爲很足以資引導學者研究哲學之助。

黑格爾要建設他的‘人生邏輯平行論’，第一件事他須得說明的就是據他看來人生的階段或思想的類別，一部份昭示於個人道德進化的歷程，一部份實具於社會進化的歷程。我們知道據謝林的主張，大我表現之階段有三：一藉個人以表現，二藉社會以表現，三藉自然以表現。黑格爾亦承謝林之說，認大我之表現呈有一定之層次或階段，而且各階段間是有邏輯的連貫的。所不同者，謝林重自然及無人格的方面之意識，而黑格爾則重個人的或社會的意識樣法。黑格爾理會外邊自然界的興趣，當然遠不如謝林。他平時所最究心的多在文藝，哲學，歷史和社會方面。無怪乎他的『精神現象』一書，全是根據個人的和會的經驗結構而成。他先分論個人意識樣法之類別與社會意識樣法之類別，然後綜合起來指出較高級意識裏，個人與社會本息息相通，個人之意識與社會之秩序在事實上本是相關聯的，必如是才算把個人應有的地位認清楚。

要明瞭精神現象之結構，還有一點頗為評述是書者所忽視，也須得特別提出來說一說的，就是此書與當時文學潮流的關係。哥德的『魏爾漢麥斯忒』(Wilhelm Meister) 是那時最風行的小說，就是在英國文學界也不少模倣之作。讀者試取萊爾的『沙陀銳沙士斯』(Sartor Resartus) 與哥德的小說一比，便知此類小說所代表的精神是怎樣。我以為這一派的小說，其中的主人公大都是代表一大派人，或是一種時代精神，而並不是代表特殊個人。此種小說當然含有教訓的目的，從這種哲理的小說到正式的哲學著作中間當然少不了有許多半哲學半小說的著作，如『沙陀銳沙士斯』一類的書。此類小說大都偏重社會上幾種進化潮流，為書中主人公所必經。他主人公自身雖似代表特種經驗或特種性格的發展。而其實此類書的效力乃在指示吾人以一種的世界或一部份的世界，使我們藉此可以知其全，對於一時代一羣體之生活知其涯岸，而不僅注意於小說中個人之悲歡苦樂。在同一時期德國文藝界也產生不少的類似這種性質的小說。諾瓦里斯(Novalis) 在 Heinrich von Ofterdingen 一書中即描寫一個模範詩人——諾瓦里斯本人理想中的詩人——一生的概況。這篇小說結果是沒有完成，據說諾瓦里斯計畫出幾種這類的小說，每種代表一派的性格。就從諾瓦里斯的那篇小說看來，他書中的主人公是一理想的詩人，是代表一派人的，不是僅僅地描寫特殊的個人如麻克白或羅密歐的性格，藝術不用說大都是例式的，但是這時期小

說中的例式都是經過理知選擇的。其中主人公是製造出來以求適合一種抽象的理想或要求的。而別種藝術，主人公總是一種特殊的個人，這個主人公之所以成爲例式，大都由於藝術家的天才，於無意中把他的最異常最普偏的性格寫了出來。譬如，哥德的浮士德，先是一個人，後來成爲代表近代精神的例式人物，完全因爲歌德天才的偉大。而他的『魏爾漢邁斯忒』便是代表一種自然進化的例式的歷程的成分多，代表特殊個人的成分少。特克(Ludwig Tieck)用例式小說以表明一種計畫或理想的升沉進步也不止一次，他初期的作品『維廉·諾威爾』(William Lovell)就大體論也是一種例式小說。受這種文學空氣的薰陶，黑格爾自易想到也採取這種方法來描寫他的宇宙魂的經驗或全民族的例式心態，使之成爲一個貫串的故事，將一切例式的進化歷程都表彰出來。這樣看來，『精神現象』也可以說是一種宇宙魂的列傳。不過這本列傳中所記載的不是瑣屑的事實或日常的起居，乃是內心的悲歡與情志的禍福。黑格爾之所謂宇宙魂(Weltgeist)，也就是我所謂大我或普偏的自我。不過宇宙魂一語實含有寓意的性質。宇宙魂好像是全宇宙的主人，一切歷史的經過，人事的變遷都好像是爲他而起。因此他又好像是以歷史人世之變遷爲生活，以歷史人世之苦樂爲苦樂。宇宙魂是個浪遊者從古至今以至無窮，歷山川之遷移，經人世之滄桑；也可以說是下凡的真宰，一切人世的變遷都是爲他而有；再不然，也可以說是僑裝的神仙，如浪遊仙武丹(Wo-

tan)一樣(譯者按武丹爲德國神仙話中的雷神,浪遊各處,每到一處,總是要起風波);宇宙魂本來不是一個哲學名詞,但常常被許多哲學家用來作比喻。

簡言之,我們可以說,『精神現象』就是宇宙魂的列傳。除了導言一部份外,黑格爾把全書計畫成傳記體裁。宇宙魂的生平包含有一連串的階段。此種階段謂爲宇宙魂之降世可,謂爲宇宙魂之輪迴投生亦無不可。——這個解釋黑格爾雖從未明言,但序言中有一段的意思頗顯示此意。此段引『漢姆雷特』向他父親的鬼魂所說的名句以比喻宇宙魂道:“何物老田鼠,在地下工作如是之速?”黑格爾以爲宇宙魂堅苦困頓地在黑暗荆棘途上索琴,通過全人類歷史漸進而見理性的光明,也如田鼠掘穴一樣。又黑格爾常常描寫一時代的風氣或思潮,以爲凡屬這時代的人大都爲此一種風氣和時代思想所囿,無能自拔。但每到這一時代快完結時,黑格爾好像是說『精神』譯者按黑格爾所謂「精神」(Geist)含義甚廣。此處所謂精神大約是指宇宙魂,時代精神,或社會思潮或風氣等。下取此。又度過一級轉入更高級了。而代表此新時期的新風會新精神的又是另外一批人了。類似這樣的例子幾令人不能不用輪迴降生來比喻宇宙魂的演進了。黑格爾用來表達人心或宇宙魂進化的階段的名詞是:“Gestalten der Bewusstseins”『意識的樣法』譯者按德文之(Gestalt)作form.茲譯作「樣法」。樣法二字係得自馮復先生『東西文化及其哲學』中所謂『生活樣法』。按之所比較研究者爲東西之生活樣法,而黑格爾之所描述者則爲古今之『意識樣法』或思想樣法。此種樣法各具有顯著的特點,儼如個人如例式小說中的主人公一般。牠們也有牠們的命運,有雄豪自信的開場,有

他們的真理，的衝突，的仇敵，的悲歡離合，及其未運。而每到一時期收場時，又暗示較高之新意識樣法和新生命的萌芽。全書中與此種巧妙的人格化的時代精神相緊隨的就是他的精密的矛盾分析。半列傳式的宇宙魂之降世，之描述，緊接着他對於時代精神，風氣，言論，動機等的邏輯批評——凡此皆足以顯出此書的特殊方法。

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

也還沒有充分明瞭。要想對付這個問題，如果想持學者的態度以觀察事理的話，但對於這些事實的關係他一時還沒有看清楚，如果他想持積極的態度來對付這時的人生問題，立起志向要奮鬥，要反抗，要改革的話，那麼，前途的工程浩大的很，須得認真死幹，須得努力搏戰才可以實現出來。所以每一思想樣法從自覺其所有的問題困難之日起，便有了重負在身，如果他把問題解決下來，把他自己實現出來，那麼，他就得內圖振作發展，外圖衝突奮鬥。新意識樣法經過此番衝突，其結果照例不是悲劇，就是喜劇。當其初，雄豪自信，朝氣蓬勃，漸而阻礙橫生，意氣頹唐，又不禁悔恨相乘。昔年之理想，轉為狂妄，而昔年確信之事實乃頓成幻夢矣。昔自以為是出於赤心之至誠的事，及人生經驗一多，經徐徐反省，深自詰責，不稍假借的結果，乃知昔之所為，不是自欺，便是欺人，而且大都是自欺兼欺人。由是方悟人生之命運實逃不脫黑格爾矛盾遞進的方程式。當初認作是外界的衝突，及兵刃既接之後，方悟向之所謂內與外的衝突，已變為自我內部的衝突了。這就是說，當困難初起之時，自己總是責備外界，對外作戰，但漸次乃知其困難乃在於內，不應責人，而應自咎。同時又可以說內部之裂痕與困難，每每藉與外界之衝突而顯現。不然，初無以自覺，因此乃見內外之間實不可強生分別。此內外一致之覺悟，實為每一思想衝突歷程所必得之碩果。到了此時，則向之誤以為屬於己者，實在外而非內；而向之以為屬於外者，實自我性格之發展或表現

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

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

世界中，亦不過他自己的思想而已，讀者至此，不禁感慨繁之矣。其實黑格爾特意想藉此種現象以建設他的‘否定原則’。舉凡世事的變遷，哲學的理則，他想欲用這種否泰正負盛衰的原理貫串起來。因此矛盾法之應用得如此顯豁呈露，實為歷來哲學界所未有。但是我們切不可為黑格爾把此種矛盾歷程認作純是消極。在序言裏，他已再三指出每一消極的發現 即由正中看出，泰中看出否，內中看出外，好中看出壞來，為一消極的發現。從此時此地此樣法的人生方面看去，自有幾分可悲，但消極發現事實上又是一積極的發現，內與外，心與物間之新關係藉此可以顯現，在經驗中主與客之不可分的道理，又得一新證據。且內外物我主客間之關係，昔時顛倒錯亂而不得其序者，今可從實際衝突中而證得內外一致，主客諧和，物我無二之真境界，亦一得也。

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

“真理是整個的。”既然真理是整個的，不是偏缺的，否定的力量決不能阻止這宇宙魂降生為新的樣法，也不能阻止這宇宙魂的新樣法席歷代遺下的寶藏，依演進的程序以達衝突後的積極結果。

四

現在我們可以稍為有系統地撮要敘述『精神現象』的內容了。此書的序言甚為著名，可以說是黑格爾全部哲學系統的第一次正式宣言。在此序言裏，黑格爾首先宣稱他不欲從直接列舉論證入手，乃在從覆審思想的歷程以作哲學的基礎。次略述他分析思想樣法演進之迹的計畫，並又指出思想樣法或階段的邏輯意義與人類生活的關係。據他看來，意識是一種抵抗或反對外界事物的心理歷程。他認為概言之意識問題，就是意識決定其自身與其對象的關係的問題。欲決定此種關係非經過許多步驟不能，有時初以為如此，及再思三思而其關係稍變，及經驗增進，則其關係又隨之而變。據黑格爾說思想之演進共可分為四期。第一為意識期。此則因內心之明而可以知外界之事物物，並加以考察而定其真偽。第二，為自我意識期，亦且大體上升入唯心論之門閥的時期。到了此期，則自覺吾人思想之對象，或吾人之所思，實為吾人自我之表現。第三為理性期。在此期內思想的對象遂為客觀觀念的結晶，或範疇世界。但此客觀的合於範疇的世界一面有客觀的真實性，非已所臆造，在一面求原則上仍屬於自我，為自我之表現，為自我知力之所能

解了，爲自我意力之所能征服。第四爲精神期。思想到了此期，心或精神使得着完全具體的或明白的表現了。精神的世界不僅有我個人所有之真理，而且包括有當時我所隸屬之全社會全人類所共認之真理。故思想到了精神期，就可算得昇入普遍永久的真理之堂奧了。精神世界的頂點，即精神之絕對表現，爲意識樣法之最高層，在本書中另有論列，與精神或社會式的意識是分開的。這種最高層的思想就是超社會的了，就到了宗教的境界了。到了此種最後境界，思想便得着歸宿安頓，由明而至於誠，由知於而至行了。但到了誠與行之境，又將引起新的哲學思想了。

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

人相反映。換言之，人必先社會化而後方可發現其個性。此理費希德謝林二人已反覆說過了。所以自我意識之第一種表現就是一種粗淺的個人主義。譬如原始的野人，因為看見了敵人，生手，侵入者，簡言之，外界的假我，才反而自己覺着有個我在。‘我就是我，你是誰？’這就是野人或兒童遇見生人所必取的態度。所以這種自然的粗淺的我見實係一種戰爭。這種粗淺的自我意識大半又是自毀，當可進而為第二期的自我意識。此期的自我意識雖仍粗淺，但為較濃厚而且較高的個人主義。循此更進，則自我之世界更複雜。到了理性期內，則此時之自我意識雖是個人的，但同時發現一甚有理性而有範疇之世界與我相對。而此時之我則欲在此條理之世界內盡我之職責，企我之勝利，是以此期之自我意識，已漸脫狹氣的個人主義而進於普遍化了。此時之我已不以私己之好惡為好惡，而以共我之去取為去取了。思想的第四期到了精神的境界。此種精神乃是大我或共我之顯現或降衷，簡直純係普遍的社會的而非個人的了。換言之，這種精神的樣法的具體表現便是社會，國家，文化，思潮，以及其他羣體的活動了。——如革命，社會改革或宗教革新等。

各種思想樣法之時代先後的關係甚為複雜，俟後漸次說明。自我意識和理性的樣法與精神的樣法事實上多係同時。因為有許多個人生活的特點，多與社會生活的特點同，故兩者多同時發生。但為矛盾分析之方便計，黑格爾先分析自我意識及

理性之樣法而次及精神（指社會思潮）。精神演進的歷史與宗教思想之變遷，其間亦有許多可溝通之處。但一直要各種社會思潮敘述過後，才進而討論宗教思想。

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

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

錄自『哲學評論』第五卷第一期（一九三三，七！版）

第四組 學說之部

黑格爾的歷史哲學

關榮吉著 朱謙之譯

(一)

照黑格兒看來，歷史是有三種類：(一)本來的歷史(die ursprüngliche Geschichte)，(二)反省的歷史(die reflektierte Geschichte)，(三)哲學的歷史(die philosophische Geschichte)，歷史哲學的對象，就是最後之哲學的世界歷史(S.33)

在我們從事哲學的歷史考察以前，先簡單地將第一及第二的歷史考察法概說一下：

第一本來的歷史，可在所稱歷史學之父如Herodotus 或

Thukydides 等中看出；這就是史家將自己所體驗的行為，事件或狀態記述起來，又如福雷德力大王的，“histoire de mon temps”是以偉人自敘其自己的功績，於此著者的精神和他所敘述功績事件的精神，是同一的。(S.33-36)

第二反省的歷史方法，和原本歷史的不同，是史家照各主觀所決定的目的而編歷史，却不是依於歷史事件的本身精神寫的，例如普遍史 (allgemeine Geschichte) 爲反省的歷史一種，却只以敘述某國的歷史全體爲目的。尤其就在這個場合，雖然和本來的歷史一樣，也能夠把各各時代的精神寫得活靈活現，可是歷史家屢屢因保持着一切時代同一的音調的原故，史家的精神便與各各時代的實際精神衝突。反省的歷史別の種類，就是爲要做道德的教訓或政治家的座右銘編纂的歷史，例如尋萬國興亡痕跡而探其原因，便是這種歷史，這叫做實用的歷史 (Pragmatische Geschichte)，反省的歷史第三種類爲批評的歷史，這可不是歷史是歷史的歷史，即歷史的故事的價值評價。最後可舉概念的歷史 (Begriffsgeschichte)。所謂概念的歷史有藝術史法律宗教史等，雖不免於部分的因而是抽象的，但因其採用着普遍的觀念，故可看作向哲學的歷史之一轉機。

第三歷史，哲學的歷史——這是當面的題目，哲學所採用唯一思想，是理性支配世界，又說世界歷史是照理性進行着這樣理性的思想。這種信念說不定就歷史這個東西，是一個前

提，但在哲學本身這不單是前提。理性是本體，即通於其內而支配一切實在的存在與成立的，理性不單是理想或應該怎樣，是無限之力有無限的形式同時有無限的素材，理性自己培養自己，其自身就是內的世界向現象界表現，——向自然界及精神界，而後者即世界歷史，因此世界歷史為理性的發展進行，這樣說法，不是前提而是從世界史觀察所得結果。

關於理性支配世界因而支配世界史這樣確信，可想起兩種形式。一個是 Anaxagoras (Nous 支配宇宙) 這樣命題，但 Anaxagoras 謂宇宙受法則支配。法則就是理性，可是宇宙對於法則是不持意識的，宇宙不是理性本身。別的一個是在宗教的真理形式下，即不認世界為一偶然的原因，是由神意攝理世界的。但是為宇宙支配者之神的意志的思想，若單是信仰還算完全。是非將神當作真個認識不可的。因此黑格兒說我們認識依於永遠的真理所向的目標，在自然和同樣在精神的世界顯現着這樣話考察出來，我們的思想在這個範圍，是一種辯神論 (Theodizee) 是神的認我定，——那是來勒尼茲 (Leibnitz) 於形而上學的形式，用尚未精確的抽象的範疇所嘗試的。

(二)

以上簡單敘述哲學的歷史及其他二種類歷史的意義。現在更進將哲學的歷史原理詳說一下！

先不可不注意的，世界史是進行於精神的領土中。世界固

然包含物理的自然與心理的自然，然精神及其發展進程是本質的，因此在這裏將自然置於考察之外，歷史哲學應該研究的問題是下三種：

- (一)精神性質之抽象的規定
- (二)精神為使理念實現應使用如何手段
- (三)精神之完全具體的實現的形態。

第一、精神的性質——是依於和其正反對的物質對照，最容易認識出來，即是說，物質的本體為重力，同樣自由是精神的本體，像一般所知道似的，精神有自由以外的屬性，可是這其他屬性，除為自由的手段以外，便無價值。思辨哲學是以自由精神之唯一真實的東西認識着，物質在自己的外部有其本體，反之精神則為依據自己自身的（Bei-sich-selbst-sein）精神之依據自己自身就是自己意識（自覺），意識者與被意識者兩者是同一的。如此本質上據有精神的世界歷史，遂不外精神的展開，像胚子內含樹木的全體性質似的，在精神最初的痕跡裏面，亦潛在的含着歷史的全體，即世界史是精神的自己展開，換句話說，為精神本質的自由之實現，但是這可不是從歷史的開始便完成的，這是從漸次發展來的，在這裏黑格兒成立一句名言，——“世界歷史就是自由意識的發達。”（Die Welt-geschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit）我們對於這自由意識的發達，不可不認識其必然性。

自由這概念有許多解釋，故要不誤解幾好，自由的意義如

前述是 *Bei-sich-sobst-soin* (依據自己自身)。黑格爾說自由是有他所欲實現的目的自身，然而這便是精神唯一目的。這個目的在世界歷史常為所向的最後目標，為此在長久歲月貢獻一切犧牲於地上的廣大祭壇之上。在所有事象或狀態的轉變中，這個目標是唯一不動的。又這個目的，是神向世界所求的目的，而神是完全無缺的，所以結果他除求其自身的意志以外沒有什麼。(S.50, 54)

次之問題是要自己實現自由的理念，應該使用如何的手段這個問題。

黑格爾說：第一應該注意的，如前面所述我們所謂究極目標，原理，乃至叫做精神性質的東西，乃是普遍的內的東西。因為使這些顯現於實在世界則為第二要素的人類行為是必要的。行為就是人類的欲望，衝動，熱情 (*Leidenschaft*)。只要一個目的對我喚起活動的，一定在某意味上非為我的目的不可。縱使這個目的含着許多和我不相干的方面，同時在那裏却非有滿足着我自身的目的不可。他只汲汲於個人有興味的事體。這樣非難的話聽得多了；可是只要成為個人的行為以上，便沒有那個人對於這事體的興味是不行的。(尤其這種興味，不一定限於私慾，——下等意味的，——又意味着自己的確信意見等。)當全個人放棄其他一切興味目的而集中於一個對象時候，我們把興味叫做 *Leidenschaft* (熱情)。世界史的大業，沒有這個熱情便什麼也做不成的。

即於我們考察對象中，表示着二個要素。其一理念，是有究極目的，其他便是人類熱情，依據後者，而無意識中達成前者，即究極目的，所以熱情可算做世界精神為實現自己目的的一種手段，工具。但是熱情自己是不自覺這個大任的，個人或國民的活動，是自己滿足自己而同時成為更高東西的手段，引用黑格兒巧妙的表現就是：“彼等（人類的行為）做成自己的興味，而因此遂到達比較更高超的東西（ein ferneres）”

像這樣熱情對於世界史的究極目的而立於手段的關係上，但其自身却只管理頭於自己的興味。世界精神之最卓越的手段者，是世界史的個人（die welthistorischenn individuen）世界史的個人無躊躇地固執着一個目的，他們不在平和的既成秩序裏求其目的，而以尙埋在地下裏面底內的精神為目的，那是要破開地殼長出來的，如此他們遂為世界史劃一新時期的人——在這圍範內，世界史的個人又可叫做英雄呢！世界史的個人或英雄的運命，那決不是什麼幸福，世界史不是幸福的舞臺，看看亞歷山大，愷撒或拿破崙吧！有的夭折被刺，有的成流竄之身，他們於普通的意味上不是道德家，一切都是從熱情欲望做成的人，世界史的英雄很頑強地固執着一個人的興趣去實行，其結果在路途上有時踐踏了許多無罪的花。

但是誤解是不成的，相爭因而沒落其一部分，是特殊的興味，却非普遍的理念，普遍的理念就不管特殊者的對立與爭鬥，是秋毫無損的確保着，一個部分被否定別的部分被肯定這

是現象界所有的事，本體是沒有的。理念不從自己自身支付存在與消滅的賦稅，而依據個人的熱情支付它。

個人的行為在一切手段（為實現世界精神的）底範疇之下來考察。但個人的行為有很難成這樣某物手段的，那藏於其身的目的——這即道德，倫理，宗教便是。道德宗教於其自身中，有有內容的目的。又道德，倫理，宗教在歷史裏面，對享受不幸的運命而鳴不平。他們對於世界而揚言應該怎樣做。大喊着我們特殊的興味。不是要求熱情的滿足，而是要求理性。昂然對世界狀態很容易發不滿之聲，甚至於反抗。可是像這樣子實在不得不說是僭越的態度了。他們所誇稱的理想，畢竟是主觀的，個人所獨自想出來的東西，對於普遍的實在如何能夠成功法則呢？觀於宗教的、道德的目的之沒落，很快地就疑到神的意思是不行的。這些目的，當然在內面是無限而永遠。就其形成來說，却是有限的，因而應該沒落的。神自始至終支配着世界，世界只要為神的理念的清光所照，便如混沌巷裏所見那樣幻影完全消滅了吧。所以世界精神的法度凌駕於一切特殊的權利之上。

第三，依據上述手段而實現的目的，在現實界是取什麼形態呢？——這個問題，照黑格兒說，就是主觀的有限的目的，於其實現中要有什麼材料（Material）的問題。主觀的意志，熱情是活動的實現的手段，理念內的東西，國家就是這兩者綜合統一之倫理全體。本體內在於人類之實際的行為與心情之中。這

便是國家的目的。國家是現存地上底神的理念。國家是世界史之比較被限定的對象。在其中自由得到客觀性。從這些文句所知道的，世界精神或理念是內的抽象的。其所取具體的形態，便是國家。如此，國家是精神即自由的實現。他方面，又個人為國家一分子而活動時，或從事國家的行為時，國家便在個人之主觀的意志裏面活着。所以國家是含有主觀性的要素，所謂國家為二者之客觀的統一，就是這個意思。

像這樣由黑格爾看起來，國家於世界史的發展，是不可缺的東西。做世界史理念的自由之實現，只通過國家纔可能的。他說在世界史裏只有形成國家纔可說到國民。為什麼呢？國家是自由的實現。人類所持的一切價值只有通過國家纔能夠得到牠。國家是國民生活諸方面——藝術，法律，宗教，科學等的中心基礎。而在這些之中，宗教是立於頂點的。宗教和國家衝突，有人便要否認國家，那是不對的。宗教和國家是有密接關係，國家是在宗教的地盤，又同時國家的原理是立於宗教基礎之上。

又國家社會契約論者所想那樣，解作主觀的自由之相互的制限，這在黑格爾是所最排斥的。國家是有客觀的實在自由。比較主觀的自由有更高的自由。個人加入國家不但沒有因此制限自由，相反地得到更高的自由——這一點在 *Philosophie des Rechts* 有很詳細的說明(S.76-95)。

(三)

以上考察了精神性質之抽象的規定，精神爲使理念實現所使用的手段，及精神在現實界所完全實現的形態即國家，所以剩下來的的工作，就是觀察世界史的發展過程。

第一先說發展的意義。變化(Voranderung)這個概念已包含着到達完全底衝動之要素，但在這個場合完成的目標是曖昧的，發展的原理是含着這個變化以上意味，根抵於內的規定，共有存的前提，這不是在偶然的遊戲中丟圈子，是絕對的被規定着底東西。

有機體的自然物也有發展。牠的存在首先是胚種，然後從自己內造出差別，同時發展進行。但是這種發展是直接的非對立的進行。精神的發展，和這個不同。精神規定底實現發展是通於意識與意志而行，意識與意志先沉潛於直接的自然的生活中，內含無限的要求與無限的豐富。如此精神在自己之內保持對立，他把自己看做障礙非克服牠不可。自然的發展是靜靜地展開，精神的發展則對自己自身爲頑強無限的挑戰。然而這又不是單有自己發展形式，是有一定內容目的底實行的。這個目的冒頭已經揭出，——即是自由，自由是精神發展的指導原理，依據牠而發展纔有意味。

世界史的發展形成着階段，階段的規定是論理的，——這一點以後詳述。現在要反復說明的，是精神的發展從不完全者

到完全者底進展，可是把不完全者認做抽象的，那可不行。牠同時含着牠自身的反對，即完全者一目標，作為萌芽或衝動而內含着這一點。

次就歷史的起源有種種臆測。如種種自然狀態說，亞當，夏娃傳說等。像這樣諸說的真實性，事實上很難證明的。但無論如何由哲學的考察看來，只採取從理性最初現於現實世界時底歷史就夠了，——那就是國家形成後的歷史。國家形成以前的歷史，嚴密地說，不是歷史，是歷史的前史（Vorgeschichte），國家纔開始供給適合於歷史散文底內容。

最後述世界史發展的方法。世界歷史如上面屢屢所述，是精神意識即自由及其實現的發展。而這發展是成階段的系統，而且那是照辯證的方法，即規定自己，後又揚棄這規定，從揚棄而得到更豐富的更具體的規定。各階程都有和別的階程不同的牠所特有的原理。像這樣原理，在歷史上精神的規定，——即特殊的國民精神。各國民精神就是那一國的宗教，政治組織，法律制度，及科學，藝術，技術等一切文化之共通的標記。

某種特性構成着某國民的固有原理這句話，是可以經驗的去認識歷史的來證明的。但這又非對於先天性——或理性信賴不可。好像那觀察天體，如關係於普遍的根本規定知識，缺乏先天性，便無論如何仰天長望，也終是不能發見法則似的。

國家是由在地上的實現，這是就國家一般說的。若具體的

國家即各國民國家則在其自體是個別的全體，但是同時又於全世界史上只是一切契機而已，一發展階段而已。各國民精神是完成自己，很快就是走向沒落，完成同時就是沒落，就是其他精神的出現，其他世界史的國民之登場，——表現着世界歷史的一個新時期。所以說「世界歷史是在精神的時間上展開着，像自然在空間上展開着一樣，沒落同時就是新生命的誕生，從生而死，又從死現生，如東方思想所謂Phonix，（更生之鳥，）投身火中又從其灰燼中得新生命的出現，像這永遠反復着，世界精神却不止像Phonix似的只反復着的新的更生，他是更淨化了再生着，（er geht erhoben, verklärt, ein reinerer Geist ausdorschein hervor—S.118）如是世界史發展的過程，便是一個國民精神昇揚於其他較高的精神而行的一回事。

由此可見諸國民精神的原理，是照必然的階段系統而成唯一普遍的精神一契機的。通過這些而普遍的精神在歷史向着自足的全體昇揚前進，歷史哲學是採取精神的理念的，因而那是永遠以現在的東西為對象。為什麼呢？因為理念常常活着，精神是不死的，他不是過去，不是未來，而本質的就是現在的原故。（S.95-125）

（四）

黑格兒如上所述歷史哲學構成世界的歷史。黑格兒的歷史哲學不是像常常所見那樣和實際史沒交涉的歷史哲學。黑

格兒實際地做成世界歷史的組織，來證明他的歷史哲學不是那虛構的東西。

“philosophie der Geschichte”的後半，即是世界史的敘述。但是詳述牠不是我們的目的，只述一個梗概好了。世界史是第一東方世界(Die orientalische Welt)，第二希臘世界(Die griechische Welt)，第三羅馬世界(Die somische Welt)，第四日耳曼世界(Die germanische Welt)照這樣發展來的。在東方只一個人有自由，就是專制政體。希臘及羅馬只部分的人們知道有自由，所以是貴族政治或民主政治。至於日耳曼民族的世界，纔開始一切人們知有自由，於是成立了君主政治。還有，東方世界好像幼年並少年時代，希臘為青年時代，羅馬為壯年時代，最後日耳曼可擬為老年時代。自然的老年，是所謂老衰，可是精神的老年，乃是完全的成熟。

要之世界史不外自由的概念底發展。所謂世界是精神的實現——這就是真實的辯證法，就是在歷史上神的顯示(Rechtsfortigung)。從來所發生的和現在天天發生做成的事，沒有一個和神沒有關係的，不！這正是神的功業！(S. 563)

(原註)黑格爾的歷史哲學，即世界歷史的哲學，是在“Grundlinien der philosophie des Rechts” § 341 以下敘其梗概，(並“Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse” § 548 以下)但詳細須看“Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”

以上敘述即依據後書，用的是Roolumsau gab版。

(譯註)本篇作者關榮吉，是日本新進的社會學家，中文曾譯其『文化社會學』一種，(張資平楊逸棠合譯，樂羣書店版，)本篇直譯自『社會學研究』第二部，『歷史哲學研究』頁一五五——一六九。原文幾全用黑格兒自己的話綴成，可為研究黑格兒“歷史哲學”的一個參攷。

錄自『現代學術』第一卷第一期(一九三一，八，二〇出版)

「黑格爾歷史哲學」的意義及其 研究方法的批判

陳 公 魚

小引——黑格爾『歷史哲學』在學問界中已經早就引起人們的注視。它裏邊藏着無數的關於歷史之可寶貴的材料和理論。但是這材料和理論必需經過一番批判才能成爲新鮮的生動的正確物。因之，著者把它從古典的墳墓中，發掘出來而加以翻造，用一已所能及到的能力，將它全部批判，定名爲『黑格爾歷史哲學批判』，預計以二十萬字寫成，中間并將關於歷史辯證法的部分作一詳細的批判和闡明。現將著者已寫出之十萬字中的一部分，先行發表與讀者諸君作一批判的討論，以期著者更深入的批判黑格爾『歷史哲學』。

一 批判「黑格爾歷史哲學」的預備概念

黑格爾 (G. W. F. Hegel) 在德意志古典哲學中的地位，正如他自己在史的哲學上所供獻的哲學的天才作品，是一樣的占有哲學各領域的偉觀之空前的首席。黑格爾以他的博學深思的天才，企圖立哲學之各領域的基礎，是一點也沒有差意的勉強，反而在當時“法國人所稱爲「道德的及政治的科學」(Sciences Morales et Politiques) 這門學問中，沒有一個不受黑格爾天才的影響。辯證法，邏輯，歷史，法律，美學，哲學史，宗教史……都因受了黑格爾的推動而換了新面目。”

黑格爾的這種企圖，在哲學發展中，已經是達到了前所未有的成功，並且在哲學發展史中，完成了觀念論哲學的壯觀，登峯造極。但同時也是觀念論哲學在歷史的統治面前，發生毀滅自身之不可調協的矛盾，開始從光榮的時日落到淒涼的境地，走下歷史推動的舞台。

在這兒好像不爲黑格爾所料及的，如他哲學“統治普魯士王國”一樣的，在他死後被人家擯棄爲一條“死狗”前後成爲兩段的身世。但是，這種遭遇，是他的哲學的客觀環境所造成的，說起來他的榮辱的運命，是他的哲學所注定下的，一點也用不到贊歎唏噓的。

這樣，在黑格爾哲學所遭遇到的歷史時期完全不是如一般人所想的那樣輝煌。我們可以說在黑氏的哲學時代，正是哲

學上觀念論和唯物論兩大陣營的交替期，這交替期是變動的，而更是給與黑氏哲學以明顯尖銳的矛盾，這矛盾一直到在費爾巴哈還是繼續着的。因之，我們可以說黑氏和費氏所經歷的哲學時期，正是由於觀念論過渡到唯物論的哲學時代。這時一位哲學家是擔任着觀念論的收場，而另一位哲學家是擔任着唯物論的開面。同時，觀念論哲學是達到最高點，此後是下向的道路，而唯物論哲學是達到發展期，此後是上向的道路。

我們知道，在哲學上的觀念論的發展，是同唯物論的發展，起着相互的關係。觀念論是統治着由於封建社會到在資本主義社會的意德沃羅基。同時，觀念論因為科學的發展（特別是自然科學）也就是資本主義的時代，而宣告自身的破產。唯物論在它發展史中數起來原始活力論的時代，也就是原始氏族社會，曾經佔據過意德沃羅基的坐席。但是，它的骨子裏還是支撐着觀念論。因之，如其說是唯物論的，倒不如說它是觀念論的為治。這兒只可以說是唯物論和觀念論在歷史上是同樣的有它的悠久的時日，並且這悠久的時日，正是證明哲學歷史上的兩大陣營的史的關係，及其相互發展死滅的諸種關聯。我們抓住這一點，可以告訴那些斥唯物論為“形而下學或是無哲學歷史”的人們，以迎頭的痛擊。不但此也，我們更可以顯明的告訴他們，觀念論自身的發展是不能離開幼稚的唯物論的。反之，觀念論倒是為唯物論留下遺產，打下基礎的。因此，唯物論和觀念論在歷史中是相互而成就的。但是，兩者不是相並存

在的。

黑格爾哲學的全體系，是充分的包含着極多的實際上之黨派的見解。在當時德意志的理論界，實際上的事物說來是政治和宗教的兩者。在黑格爾哲學體系中為重點的事物，可以說充分的取有政治和宗教兩方面之保守的態度。但是，反之，那重要視的黑格爾哲學中的辯證法，却是屬於最猛烈反對當時之政治和宗教的人們手中。黑格爾自身在他的著作之中是燃燒着革命的怒火。然而在他的全部中則是沉澱於保守的藍觀。在一八三〇年終，黑格爾派的內部是呈現着分裂的情勢，這種分裂，是黑氏哲學中所包含的政治及宗教的保守和革命兩方面的爭鬥，是正統治派和封建反動派的鬥爭。於是，在這個時期所表現的怒火，是把從前不關心於緊急時期的哲學態度，打得體無完膚。這種情形，即是將黑格爾的教義——保存藍目的國家觀點擲得不能再鎮靜了。到一八四〇年，正統派的偽善和封建專制的反動，是同耶路培路姆第四世一塊的升了王座，公然的揭起黨派的旗幟。這時，鬥爭依然是以哲學的武器，然而已經不是以從前的抽象的哲學而戰了，他們所幹的事情是倒毀古來傳統的宗教及現存的國家。一八四二年的『萊茵新聞』時代，青年黑格爾派是毫不客氣的開始新興布爾喬亞派的哲學的活動，用着哲學的草笠掩蔽檢查官的眼睛。

但是，這時候，政治還是極多困厄的領域，主要的是轉到宗教的鬥爭。這特別是從一八四〇年以後，是間接的做了政治

的鬥爭。在宗教鬥爭上，最動機的是以福音小說而開始的。這鬥爭的焦點是福音的“自我意識”和“實體”的問題。（以上係參考於 Ludwig Feuerbach und der Auauag der Klassischen Goutoohon Philosophie）

這樣，在黑格爾哲學所亘及的全時期，大部分是對封建反動派別的鬯戰，而對於布爾喬亞汜新興王國的憧憬。那時代，正是資本主義到處起燎原之火，蹈入於資本主義的時代了。

黑格爾的時代正是資本主義的初期時代，也正是資本主義的黃金時代。在資本主義時代的生產關係，是生產工具所有者和生產者之最後的階級對立的時代。因之，在階級社會中的統治階級之政治社會以及意識形意，都達到最後的階段，也就是最高點的階段。那時的資產階級的革命已經是普遍於西歐。因之，在政治的社會的以及意識形態的之為精神的物質的武器，都是轉向革命的資產階級。這資產階級的革命在那時是有力的歷史的推進機。所以黑格爾的觀念哲學之達到頂點，主要的是資產階級的革命力量。同時，使之深入到所有的學問之各部門中，也就是因為了這個緣故。這兒，即是說資產階級在歷史中是奠基下最後階級對立的社會。它是階級社會的最後統治者。因之，黑格爾在哲學上也就替資產階級造下最偉大的精神武器。同時，在哲學上因為資產階級的社會基礎，使它也成爲觀念哲學之最高的發展。

我們爲更深入一層的了解黑格爾哲學之歷史意義，那它

即不僅是爲資產階級效力，而更是爲辯護說來階級社會之巨大的魔手。在黑格爾中那偉大革命的方面，即是擁護當時的革命的資產階級。然而在它的哲學之另一方面看來，似乎與這是矛盾的，即是它的保守的觀念。這保守的觀念爲他對於封建的眷戀。我們如果是能深契知道凡是這樣不澈底的調和的哲學，都是觀念論的特色的話，那我們也就可以理解這種妥協性的。我們如果是深契知道凡是觀念論所支撐的哲學，都是爲階級社會之永久的辯護神，那我們也就可以理解黑格爾哲學剝去它的革命的歷史之一方面，是完全站在同一的觀點上，即是爲階級社會而致力於統治的工具。所以，黑格爾哲學在當時一部分還爲封建反動所喜好，而在今日這黑格爾哲學依然是爲資產階級所喜好，不，不僅是喜好，而更作出最陰險的欺騙。這欺騙是資產階級利用當時的黑格爾哲學的革命方面，來說明它之永久革命性。同時，黑格爾哲學的反動，也就因之而加深。所以，我們把黑格爾哲學的意義，只看成是資產階級的，那我們將不會更正確的多有了了解黑格爾哲學之反動方面的深切意義——黑格爾哲學不但是資產階級的，而是屬有反階級社會的辯護的。

這樣，黑格爾哲學之革命方面早已離開它做爲歷史的而出現了。現在我們再說明關於黑氏的革命方面的意義。黑格爾哲學給資產階級奠下統治的基礎（這時已經同流於封建反動的實體而以階級出現，所謂革命方面已經被擠出去了）并且

黑格爾又得到了歷史發展之革命的邏輯（這是真正的革命方面）。這點我們可以說是黑氏的天才，也是黑氏的偉大。從而，我們又可以說黑格爾之所以能給觀念論哲學以豐富的發展，也就是他真實的得到了歷史的革命的邏輯。這點他正是不亞於馬克思所得到無產階級的革命力量及歷史的革命的邏輯，是一樣的天才。但是，黑格爾給與資產階級是偉大的，給與歷史的——因為資產階級——可就是有缺陷的。馬克思則不然，他既與無產階級以偉大的革命力量，同時，又給與人類階級社會以閉幕的歷史的終結，而開始人類真正的歷史之第一頁。這話即是說馬克思優秀於黑格爾之歷史的意義。但是，在另一面又可以看出黑格爾哲學的時代，是怎樣的一個時代，我們為特別顯示黑格爾哲學之偉大供獻的方面，所以在某種意味上，可以說黑格爾哲學之真正繼承者是現代的無產階級。在這兒，我們決不當因了這個緣故，而放棄或是無批判的吸取黑格爾的哲學。那樣，將給與我們以重大的危險。所以，我們真正繼承黑格爾的哲學，是要由於他的革命方面以批判的態度下手，做為毀棄它的反動方面的工具。這樣，我們才能把黑格爾哲學救出而為無產階級效力。所以，批判“黑格爾一般的是努力以唯物論的讀着，黑格爾是倒置的唯物論，即是放棄它裏邊的神，絕對者，純粹意識等。”

黑格爾哲學，所以不澈底的，而充滿着矛盾的，即是他由於革命方面而退到保守方面的。主要的是由於黑格爾的時

代，一方面強有力的法國大革命震撼着，又一方面封建的普魯士的王冠輝煌着。這樣，血色和黃金色的交錯，就織成黑格爾哲學的經緯。黑格爾哲學是法國革命和普魯士王國的矛盾之產物。絕對理念束縛了黑格爾的革命哲學。

黑格爾是熱烈的謳歌法蘭西的大革命，這時不消說，黑氏是認為“法蘭西王朝是不實在的，而革命是實在的”，這樣，時代的發展到現今，實在的事物成為非實在的，而喪失其必然性，存在權、合理性等的”（『費爾巴哈與德國古典哲學之結末』P. 5）。但是，“黑格爾究竟是德意志人，並且他是如他同時人哥德是一樣的，多少殘留下俗人氣質，在哥德，在黑格爾，於他們各自領域中都是可以說是有歐林姆匹的最高神（係德國的民族神——著者），兩人都不能脫出德意志的俗人”（同上）。馬克思曾經有過這樣的話，去批評哥德：“在哥德的作品中，我們可以發現他對於德國之當時社會的兩重關係，有時，他是對社會取着敵對的形式……此種情形可以於“愛飛金”及其在意大利旅行時期都可以看到的……有時他也取好於當時的社會，同社會協調，在Naohanfigo，Eanhmo Kouion及其他許多散文中都可以看到……我們最易看到的是哥德常常陷於種種不同的情勢中，在他的內心裏，經常的發生承續的鬥爭，其來源是由於一方面他是天才的詩人，四圍的貧困激起了他的憤怒，另一方面他又是佛蘭克府貴族的公子哥兒，再方面他又是維馬爾的樞密顧問，使他不得不同此貧困相妥協……哥德沒有力量戰

勝德國的貧困，反之德國的貧困戰勝了哥德（Nonafiet馬克思遺稿『論藝術』）。“同樣的，黑格爾也是一方面為當時的革命浪潮的激動使自己興奮，但在另一方面普魯士王冠又壓住他的腦皮，最終還是德意志的“歐林姆匹亞的最高神”戰勝了他的革命情緒（所以他看到拿破崙攻陷耶拿，只是看到了世界的靈魂騎着馬巡視市中……不禁使我生奇特之感”（黑格爾給友人尼特汗馬的信），而哥德那位詩人，“當着拿破崙已在洗刷德國（Auyias）的馬廐時，視為不足道的小節，視為德國皇宮之一件最小的消遣）這樣看來，他們對於當時的革命烈火的瀰漫，都是做為諷歌諷刺的給畫，而沒有積極的與革命相接觸，反而黑氏倒說“德國的革命已為路德所作過去的”這樣的使德國輕輕的經過革命的洗刷，而即沉軟下去，也實是由於我們哲學者的胸中一無所覺的所致罷；不然，也該在哲學中添加更堅固一些的材料罷；看當時，他們不但沒有那樣的精神，最後反而成了德國王冠的綵帶，升座為德意志的國家哲學。

這樣，黑格爾最終也是沒有認識到法蘭西大革命和普魯士王國是不可調和的事物，並且普魯士王國是要隨着法國大革命的車輪而踏下舞台去。黑格爾只得到法蘭西大革命是真實的，而沒有看到德意志王國是非真實的。這不消說，黑格爾是知道了法蘭西大革命之歷史的必然性，而沒有知道德意志王國的必然性。換句話說，即是黑格爾觀察現實的法蘭西和德意志是由於歷史的革命邏輯的抽出，結果，歷史之革命邏輯與

現實的法蘭西和德意志對立開來。因此，在黑格爾的眼中的法蘭西大革命是現實的，合理的，反之，在德意志即為非現實的，非合理的。這問題正如現今的資產階級學者們說“資本主義國家是可以成為社會主義的，而中國則是不可以的一樣的沒有理解世界之必然性的相互聯繫。

黑格爾為什麼“知人則明知己則暗”呢？這種矛盾是在那兒呢？這不消說為“德意志的王國”，“歐林姆匹亞最高神”之所致，並且黑格爾也是沒有擺脫去“德意志俗人”的意識形態——也就是黑氏自己所稱的“民族精神”“絕對者”

這樣，我們就可以明顯的曉得，黑格爾哲學是充滿着矛盾的，這矛盾是為黑氏所不能解決的。即是黑氏沒有從歷史發展之道程中去觀察法蘭西和德意志，而倒是由於法蘭西和德意志的自身去理解各自的歷史，因之，歷史過程是離開現實的法蘭西和德意志而運行的。同時，現實的法蘭西和德意志也是離開歷史過程而孤立個別存在的。這樣，歷史過程離開現實的法蘭西和德意志即成為形式的邏輯，而現實的法蘭西和德意志離開歷史的過程即成為孤立的觀念體。

以形式的邏輯去觀察個別存在的事物是抽象的，無意義的。同樣，以孤立的觀念去理解事物，那結果便只是促使各自走各自的道路，而德意志王國永不能追隨法蘭西的大革命了。假如是走上了或是行入了，那也不過是使“我生奇特之感。”或是“一件最小的消遣，”對於“吾皇吾后”的德意志王國是沒

有什麼變化的。但是，事實上，德意志被壓迫的貧困者，究竟是時思蠢動。結果，天才者是無法應付，於偉大的哲學中把這個矛盾包裹起來，送給後代的革命家。

黑格爾哲學，既然是包含着莫大的矛盾——這矛盾表現於黑格爾哲學體系和方法的矛盾，所以他在哲學上遺於我們的，也就是如何的來解決這個矛盾的問題，能夠根本解決這問題不消說是 Karl Marx。

馬克思除去黑格爾的絕對觀念的神祕外表，將他倒轉過來，而使黑格爾哲學得到正常的發展，並給以新的估價——唯物辯證法。

這兒，不消說，黑格爾哲學，是到處藏着寶物的，同時，又到處需要批判的。我們為收獲這些寶物以及行解剖手術起見，是先要了解黑氏哲學之在它形成的歷史上的“來龍去脈”，因此，這兒即是一個預備概念。

二 「黑格爾歷史哲學」之研究方法的批判

黑格爾在他的歷史哲學(*Philosophie der weltgeschichte*)第一卷序論上，開宗明義的說道：“歷史哲學是考察歷史之思維的事物。”他同時還解釋道：“因為人間是思惟者，依着思惟這件事是與動物區別的，在一切人間的事物——感覺，個個的知識和認識，衝動和意志——那是人間的，不是動物的，是在於那兒含着若干的思維。因之，無論研究那樣的歷史，是要含着

若干的思維(『歷史哲學』第一卷P.3圈點我加的,以後行文準此。)這是很明顯的看出黑氏研究歷史的哲學上的根據。他在一切事物之前抓住這“思維,”作他的武器。黑氏的意見,以為歷史如脫去思維則空洞,無意義,因而是走到野蠻的動物界,人間所以有歷史不是靠在人間的社會存在,而倒是靠在人間思維的那件事。這樣,即是歷史可以離開人間而不能離開思維。並且,黑氏認為人間和動物的區別,是在思維的這件事。

黑氏又進而闡明哲學和思維的關係。黑氏說道:“普通思維是從屬於存在着的事物,被給與的事物,我們是可以想以它為基礎的,依着它而導行的,如這樣的思維一般的也可以想為引證開與於歷史及一切人間的事物之事是不充分的樣子。於是在哲學,可以不顧存在着的事物依於思辨(神的思辨——著者)由於思辨那事物之中而產出的,哲學獨立的思想,思辨是攜着這思想向着歷史把歷史做為一個材料而處理的,想着它仍然是可以不委派的,適合於那思想,先天的構成一個歷史的”(同上揭書P.4)。從這一段看來,人間思維又是做為一般的引證歷史等之不充分的事物,在黑氏的意見,這普通思維還是樸素的,主要的是尚依存於人間(自然的人間)而沒有結合於哲學。至於哲學呢?則不是這樣一回事,它是直接於神的思辨,由於神的思辨而書臨着歷史,這時候,歷史是做為它的材料,它已經預計的創下一幅歷史的圖案,所謂思維是只認識這個哲學的既成的精神一般而出現自己。

我們這樣即很清楚的看出黑氏對於歷史所劃的輪廓第一把歷史從實在界提出，充以人間思維的內容。這思維內容的歷史，並不是受人間所支配的，而是受神的思辨所支配的，這是歷史的總過程。哲學是意識的由於神的思辨通過人間思維而考察歷史。哲學是指示人間以神的啓示，怎樣的在神的啓示之下去思維而構成歷史。這種觀點便是黑格爾研究歷史哲學的總觀點。

黑格爾以思維做爲歷史的內容，就是說“歷史是思維的事物。”這一點我還在以後的“關於黑格爾的歷史的理性觀”之批判上做一詳細的討論。這兒，我只想把思維在做爲方法論上的問題提起批判。那末，黑氏在歷史哲學中提出這一個大前提是不是正確的呢？我們毫無遲疑的答覆，這是誤謬的。

在這兒，我們要先問思維是存在於歷史之前嗎的這個問題。我們把這個問題答覆之後，那“歷史是否思維的事物”的問題，也就可以解決了。

我們在討論這兩個問題之前，還應當弄清楚一件事，即歷史和思維的範疇問題。

歷史這範疇照黑氏的意見，是開始於人間的思維，在動物界時的人間是沒有歷史的。這點，我們是不同意的。爲什麼呢？因爲第一在人間沒有思維以前，人類即已經有了悠久的歷史；第二在思維了的人間開始歷史，那歷史是確實的，混亂的，因爲在思維以前已經有了歷史，不瞭解思維以前是不能瞭解思

維以後的歷史。因此，在截斷的歷史上去研究歷史，那正如在“吃飯上去研究吃飯”是一樣的弄不清楚問題的。這是第一個問題。再說思維是人類腦髓發達到一定階段上的產物，同時，人間腦髓是物質發達到一定階段上（發展人間）的產物，思維的發生是在於人間的勞動之時，也就是它的發展是在於人類的手的發達之後。“不只是在各個人，在社會也是，依於手，發聲器官及腦髓的協同作用的人間，是越發進行複雜的諸操作，越發樹立高的目標。越發是可以到達於這個事情。勞動那事物也是經過時代，因而相異的成為更完全更多面的事物。在狩獵和牧畜之次，即出現農業，又其次，出現紡織和紡績，金屬的加工，製陶器，航行業，商業及工業相并而終的出現藝術和科學，由種族之中生出國民和國家，法律和政治也發展，這樣與此一塊的，在人類本質的人間顯生出空想的映像——宗教。可是，最初做為頭腦的產物而出現的，並且是為支配人間社會而看的這個一切的映像，在它的背後是立有勞動之手的那意味的生產物”。（同上揭書 P.178 圈點我加的）

從此我們就可以把以前的問題解決了，歷史是存在於思維之前，思維是在人間勞動的發展上而發生的，也即是在歷史發展過程的一定階段上而發生的，歷史是同人類一樣的悠久，因而，社會國家等都是歷史的產物，於是我們即可以說“歷史不是考察思維的事物”，而是“思維為歷史的事物”，因之，“歷史哲學不是考察思維的事物”，而是“考察人間的社會存在”。

的事物。

這樣，黑格爾研究歷史哲學的大前提，既然是錯誤了，那他是無往而非誤且錯矣！黑氏所繪的歷史哲學的圖案，不但是無意義，反而是一些廢話，名辭遊戲。哲學是人間思維的產物，是不錯的，並且還是做爲人間思維的知識的總體，也是不錯的。然而，它可不是由於神而創造的，它所思維的一切，盡是由於人間社會存在的反映。因之，歷史哲學在人間思維過程中，並不是做爲思維的事物而出現，而是做爲人間的社會存在之過程而反映。至於哲學的自身乃是當做物質的認識更是方法而現出的。

這兒，我們即可以知道黑氏所持以認識歷史的基本問題——思維是極其荒謬的。反之，歷史哲學乃是人間的物質之反映而構成的。同時，我們特以認識歷史的基本問題是社會存在的自身。

黑格爾既然有了以上的成見，根據着便發生以下幾個關於歷史考察之主要的研究範疇。這範疇是構成黑氏歷史哲學的輪廓，茲述之如下：——

第一，黑氏認爲歷史是矛盾着的對立着的，並且哲學是處理這矛盾的對立着的。

第二，歷史是不受人間性的支配，而是受對理念的支配。換句話說，“歷史……是同一不變的本質之唯一精神的絕對觀念，在世界定在之中陳述的唯一的本性。”這樣，歷史事物之

考察的結果，才開始生出它的成果，然後所行的歷史考察才能成爲明顯的”。(同上揭書 P. 15)

這絕對理念是解決歷史中的矛盾的最高事物，它以哲學的面目而出現於人間。

第三，黑氏認爲歷史是一個運動的過程，這運動的過程是由於歷史中的矛盾而開展的，並且這矛盾是絕對理念自身而開始的，而同時解決的。歷史是“歷史實體，絕對理念之合理的必然的行程”並且是“絕對理念的像及行爲”(同上揭書 P. 13)。“真理本來的證明(Beweis)寧是存於絕對理念的認識之中，而理念只是於歷史之中舉證自己(同上揭書 P. 13)，絕對理念是自己反抗自己，消滅自己的形像和形式，以之昂進自己於新的紛卷”(同上揭書 P. 22 圈點我加的)。這是明白的表出黑氏的見地，他認爲絕對理念在歷史中，繼續不斷的運動，並且它自己是繼續不斷的將它的像及行爲舉證於歷史中，因之，歷史才能顯現自己，又歷史隨着這像及行爲而由低級到達高級。這樣，在黑氏看來，歷史是向前進展的，並且是變化的。

第四，黑氏很明顯的看到人間的理性。是人間向着的啓示之唯一的工具，而“絕對理念是在它在世界中產出自己，遂行自己，只有“思維是能意識到絕對理念的這目的”(同上揭書 P. 13)。這是因爲神在啓示人間的場合上，它本質的是做爲思維者的人間而啓示的。假如神本質的要是於感情之中而啓示人間的話，那神將是把人間和不給與反省能力的動物同一視了。

(同上揭書 P.38 圈點我加的)。這是很明顯的，黑氏把人間的思維在“意識絕對理念的目的”時，是同一化了絕對理念和人間理性。換句話說，思維和絕對理念在歷史內容活動上是相一致的，統一的。因之，這點即成爲費爾巴哈的宗教觀，“人間各時代只根據於宗教上的變化而分的，歷史的運動只是進於人類的感情之中，而達到它的根柢。心情不是宗教一形態，因之，宗教是可以在心情之中，即心情是宗教的本質”(引於「宗教的本質」R. 168)。由此則可以知道宗教和心情是一件事了。這點是黑氏在哲學上給與的一種甚深的暗示。

現在我們還要更詳細的討論和批判。

黑格爾在他的研究歷史方法中，是同以前的歷史學家不同的。譬如在以前的 Francesco Guicciardini 或 Carsar 兩歷史學家，前者著有 Storia d'Italia (1561-64)，後者著有 Commentarii 戰史，在他們都是一種敘述的歷史，也即是黑氏所稱爲本源的(Ursprüngliche)歷史。這本源的歷史是把生起的事物，和在他們眼前所進行的行爲與事件及狀態，翻譯於精神的表象之帝國之中。這種記述的歷史，多是根據於人們的親見親聞或是傳說報告，既沒有什麼深入到歷史的核心，也沒有給人們以重視的提示，所有的只是一些片段的記載，直觀的事物。因之，這歷史的內容是不能出去廣汎的範圍以外，而本質的材料，只是他們的環境以內所生起的事件。這樣的情勢之下，歷史的作者是不能夠更真實的更廣汎的涉入到一切的歷

史的領域，所以他所記述的只是很短時期，諸種個人之間的事件和零瑣之個體的諸形像。同時，這種記述又是如詩人一樣的以其周圍的事物爲表象而成爲他的素材。這種素材的取捨，完全要靠詩人的性格和作風。因之，在這種情形下邊，由於詩的形式而表出的東西，所能理解的也只是一個片段直觀的。並且詩人也罷，記述歷史學家也罷，在他們的目的是擺着這樣的一個問題，即是記述的或是以詩的形式而出現的歷史。第一歷史記述家要有其聰明的遐想力和現實力，當它記述一歷史時，是得有置身於真實的那件事的環境中才能夠描寫真實。第二這種記述係直觀的，感覺的。“直觀的並且直觀可能之現實的地盤，是比以前所述的傳說和詩的所培養的無常地盤，而更給與固定的一個基礎。這傳說和詩已經不成爲到達於原子的固定性和發達了的個性之諸種民族的歷史”(同上揭書 P. 277 圈點我加的)。這是很明白地在記述的歷史中所呈現的，不是活動的，變化的而是固定的，部分的。所以，第三許多的“歷史記述家，是有着自己著述的原則的意識，在這兒歷史家們是沒有反省的，在他敘述諸種人物和民族自現的場合上，譬如支基台斯的著書中所敘述的演說是成爲正反對着似的東西”(同上揭書 P. 280)。因爲了記述家的自身並沒有於歷史事實中反映着自己，只是憑一己主觀的追憶，那自然的要成爲正與史實相反的記述。

但是，黑格爾是批判的把這一樸素的歷史記述方法加以

指摘。因之，在黑氏即又補足以反省的 (Reflekteirondo) 和哲學的 (Philosophioche) 兩種，這兩種與前一種相互聯繫起來，那末，便成爲完全的歷史方法論。黑氏的意見，補充“這聯繫的缺如和成爲首尾不一致的顯着對照，”是一種編纂物 (Kompilationen)。這一編纂物是反省的，不消說這也要“利用本源的历史的材料，但編纂物所用的言語不是直觀的，編纂物是沒有 Dabeigewesenssen 這樣特性的。所有一切的歷史都是此種編纂物”(同上揭書 P. 282)。這種反省的歷史是起出特殊時代的精神的企圖，是一民族又是一國家或是全世界的歷史的概觀；簡單說是一般史(同上揭書)，這時，所謂編纂物是“見料的自己加工，它的加工者是攜着相異於它的內容的精神之自我精神向着它的史料”。因之，在歷史著述家“一方面是關於他所記述的諸種行爲和事件的內容和目的底諸種原理，在另一方面之更重要的，是他作成歷史的那作成方法所有着的諸種原理(同上揭書 P. 284 圈點我加的)。這樣，歷史不是如何記述的，而是追求它的如何記述的那個問題。關於這種編纂的歷史如 Diodor von Sizilien (Diodorus Siculus) 氏所編的 Bibliotheca Historica 全四十卷，Johannes von Müller (1752-1909) 氏所編的『遠古歷史』和『一般史』。這種“通觀諸種甚長時代又是全世界史的這種歷史，是不能不實際的斷念抽象而要約現實事物之個體的敘述，而是不僅僅要約諸種事件和行動的省略，更是思想要約最強有力的摘要編纂者的這意味(全

上揭書”。最後，關聯於歷史考察的是哲學的世界史(Philosophische Weltgeschichte)。這兒的觀點雖然也“是一般的觀點，但它是度外視其它一切的觀點，抽象地摘出，而不是一個特殊者哲學的考察的一般者，是引導諸種事物的心靈的那事物，諸種行動，諸種個人及諸種事物的核心，諸種民族和世界的指導者”(上揭書P.295圈點我加的)。在黑氏看來，這哲學的歷史不是抽象的而是具體的，不是一般的而是現存的事物。這是因了什麼呢？因為在黑氏的觀點中認為哲學是憑着永恆不斷的自己依着自己而存在着的精神，精神是沒有過去的這件事，而是永遠的現存着的。

這兩種歷史的思維方法成爲黑氏進步的觀點，我們站在歷史之思維方法的發展上來看，黑氏提出的三個歷史之思維方法，都是做爲進步有意義的。因之，這三個方法在歷史的方法論上都是成爲必然的過程，這兒，即是說把黑氏所提出的三個方法，以唯物的解釋。那末，第一只是直觀的以歷史的現實的材料記述之。第二則是歷史的社會存在的規律性反映於人間思維成爲加工的複製的歷史，這時歷史是經過了人間思維的悟性而由歷史之反映成爲精神的再生產，這種思維方法已經達到認識歷史的一般性及其過程的順列。第三是於第二之後所必然提出的問題，即是歷史是如何的進展，并這進展是什麼事物推動的呢？這一方法論上的最終問題，是一切人間所必然要提出的，這提出是表示歷史之一大進步。

我們研究歷史首先要知道的就是歷史是怎樣構成和怎樣進展的問題，換句話說，即是歷史的根源問題，

在這個問題的答覆上，黑氏是給與了一個驚人的答案，他說：“精神是諸種民族和世界的指導者，”並且他更是天才的說明了歷史的發展的過程。他說“歷史是世界精神之合理的必然的行程，歷史是依於精神自己消失自己，消滅自己形像的形式，以之昂行自己於新的教養。”這樣看來，歷史的構成和進展，在黑氏都得到一個肯定的答案，並且是一極其出色的答案。這驚人的地方即是黑氏把歷史一元論地提出，而認為歷史是自己依着自己進展的，並且認為這進展是辯證的。換句話說，是做為矛盾的對立的而運動的過程來觀察的。

這一提示不消說是黑氏歷史哲學中的最光榮的地方，同時，還是他的研究歷史哲學方法中的最重要的題目。

黑氏認為歷史是進展的，是矛盾着進展的，“歷史(Geschichte)是與生起的事件(Was Geschehenest)(自然——著者)有着關係。在歷史的考察上是本質的做為對立着自己依於自己而規定自己的概念觀察的(全上揭書 P.4, 圈點我加的)。“我們首先在歷史之中看到遠離概念的諸種成分，諸種自然條件，種種樣樣的人間姿意，外面的必然性。任是在它方上，我們是對於它的一切事物，而對立着一個更高必然性的思想，永遠的正義和愛的思想，自體的對立目的的真理之絕對的客觀目的。這對立着的事物是基於同自然存在對立着的抽象諸要素，

概念的自由和必然。取種種樣樣的形像惹起我們的關心的對立，在歷史的理念之中我們的關心也是奪着這對立。⁶⁷我們的目的是在歷史之中自體的且對自的解除這個對立的（全上揭書 1, 5, 圈點我加的）。這個很顯明的，黑氏是以矛盾和對立的觀點而考察歷史的。他認為在歷史之中是自然事物和概念的對立的歷史。⁶⁸

這兩種事物之不斷的鬥爭，便形成歷史的進展。但是，生起的事物和概念是為什麼而對立着呢？這在黑氏看來，是為着兩者之向着歷史之究極目的而所致的。在概念的活動是常常的被限定於存在着的事物之形式的，一般的內容，諸種原理，規則，原則。但是概念又是於哲學中，也就是做為哲學的概念，本質的是於精神的自我之中取出自己的內容和素材。這樣的概念，便常常的同自然事物矛盾對立着的，因而歷史在這樣的過程中進展着的。

歷史是矛盾進展的，然而不是自然事物和概念的矛盾而進展的，同時，又不是兩者追求究極目的而開展矛盾的。

在歷史中所表現的概念和自然事物的矛盾對立，乃是一自然的歷史的事物的形式邏輯和辯證法的矛盾。換句話說，乃是一思維之認識的矛盾。更深進言之，概念是發展了的自然事物過程的一般性，它所包含的是事物之抽象的物化，自然的（歷史的）事物不斷的變化和進展，而這概念即不斷的與之矛盾，這矛盾對立的不斷的統一，乃是思維的辯證法的發展，思

維之物質的認識的高級化。黑氏誤把思維的歷史倒置爲人間的歷史，是由於其矛盾的觀點而引導歷史走到精神的絕對理念，這點即是說沒有真正發現歷史之矛盾的。

歷史（由動物界到在人間社會的歷史）的矛盾對立不是生起事件和概念的矛盾而是概念中的生產力和生產關係的矛盾。這矛盾是由於歷史自身反抗自身，而消滅自身的，而不是精神站在歷史之上而使歷史反抗自己消滅自己。

歷史的矛盾對立，很顯明的是成爲歷史自身進展的契機。在歷史中，人間是以生活着的事物出現於歷史之前，而不是以思維着的事物出現於歷史之前。人間的生活是不斷的依於歷史之自然和社會兩方面而改變的，因之爲了生活即構成不但人對自然的關係，並且是構成人和人的關係——生產關係。這生產關係不是思維的，而是決定人間之社會的意識的。

這生產關係是由於人間爲生活的原動力——物質的生產力，而決定的。這生產關係是適應於生產力的，例如物質生產力發達到農業便形成地主和農奴的生產關係。這生產關係到在某種程度——即是生產力衝出生產關係的統一狀態以外的時候，那生產關係便爲生產力的桎梏。這樣，便形成矛盾對立。

這生產力和生產關係之不斷的矛盾對立，便促使歷史之不斷的進展。

現在，我們即可以明顯的下一斷案，歷史的矛盾乃是一歷史自身的必然性，而非是精神之於歷史中所舉證自己的必然

性。

這樣，我們就可以進入它諸問題的討論。這兒，我們所要提出的問題，即是“歷史與精神之合理的必然的行程”嗎？的問題。這一問題已於前邊屢次說過的，想來讀者已經有了一個概念了。

黑氏認為絕對理念是構成歷史的實在體，而歷史自身的運行，乃是“精神的像及行爲”的顯示。因之，歷史是在理念運行中而存在，同時，歷史才引起了變動，消滅諸行程。

在黑氏把歷史看爲一個發展的行程，並且認爲是一個“合理的必然的行程，”這是何等的天才。黑氏在哲學中遺給我們的，恐怕沒有比這個還更真實的更正確的罷。然而黑氏爲什麼把歷史的變動認爲絕對理念自身運行的結果呢？這不消說是存在事物的運行被他倒置爲理念的運行。我們可以說黑氏由於現實事物的運行，反映在他的腦中，變爲思維的運行而上升於精神界——離開存在，黑氏自己因爲是圖式化了“思維者的人間，”並且這思維者的人又成爲神的唯一的啓示者，這是黑氏只看到思維的人間，而沒有看到決定思維的人間的那存在。因之，人間的思維遂上升於自然，而同自然相對立。這在黑氏所理解的人間乃成爲理念的事物而非存在（物質）的事物了。因此，理念實現中的思維，就成爲支配歷史全過程的主人。

這樣，思維的運行便決定存在的運行，而我們自己的存在是爲我們的思維而決定的——因此，就成爲靈魂不滅的道理。

黑氏既然有了這樣的圖式之後，那他便開始以理念考察歷史的內容。但是，他考察時，却是除去過去康德的二元論的傾向，並且天才的發覺理念自身是依着自己而運行的。這不能不說是一個進步的觀點。而這個觀點對於唯物論者是有極其影響的，所謂“聰明的觀念論者是比惡劣的唯物論者更接近於我們的。”按黑氏看來，“歷史在我們面前是展開不休止的繼續的那種事實和行爲諸種民族和國家，個人之無限的雜多的諸形像之一龐大的繪畫，”而歷史又如“不死鳥的比譬”(Phoenix)“翰迎(Seelwunderung)的表象。”即是歷史如“自然的生命永恆不變的火葬自己而準備坵墳，依於這坵墳燒毀自己，由於它的灰中又永恆不斷的生出新的生命。”但是，“精神不僅是出現生命，而更是高揚，淨化。”(全上揭書 P. 22)。這種見地，即是黑氏關於歷史發展的見解，黑氏在認識歷史時不是由於固定的，而是由於發展的。這即是說是以辯證法的觀點而考察歷史的。所以黑氏一方面歌頌法國的大革命，在另一方面則大罵宗教是“一種虛偽的神聖表儀……一種爲上帝犧牲的昏懵。”這不消說，都是由於黑氏的天才的辯證的觀點而表現的。所以，在黑氏的哲學中——在歷史哲學中都是以辯證法的觀點而敘述的。然而這辯證法是唯心的。因之，黑氏有時候即敘述的非常正確，精彩，但是那究是唯物論的，同時就顯出唯心的裂痕。又有時候，黑氏特別忠心於唯心論時，那辯證法便失去它的效能，從而看不到辯證法了。

因此，我們研究黑格爾的歷史哲學時，是更應當以唯物論的見地去指出黑氏的天才，以唯物辯證法肅清黑氏之一切不正確，錯誤之歷史見地，找出一個歷史哲學的真正出路——歷史的唯物論。

一九三二，八，三一。

錄自『自決』第一卷第一期（一九三三，三，一出版）

黑格爾政治哲學

G. H. Sabine 著 易之 譯

自本刊去年刊登黑格爾百年紀念的文字以後，引起了張君勳張真如兩位先生的黑格爾哲學論戰，頗為學術界所注意。最近神州國光社所出之『讀書雜誌』，於國難期間應讀之書籍中，以黑格爾氏之『大論理學』列於第一。黑格爾氏學說之風行，於此可知。本刊以前所載各文，大都泛論黑氏哲學，其它各刊物論黑氏者亦多屬片段。於黑氏政治哲學竟無人論及。黑氏政治哲學之精義，在於推崇國家注重道德，讀了他的政治哲學，更可以看出黑氏的偉大。他所推崇所注重的，實在是我們現在所必需。本篇原文載美國哲學雜誌梭威『之哲學評論』(The Philosophical Review)，原著者為康奈爾大學哲學教授 G. H. Sabine 係該刊黑氏百年紀念論文之一(該刊共登三篇，均為極有價值之論文)。內容十分精彩，本刊特約易之君逸澤，以餉讀者。(二十一年七月二十六日冰森。)

威爾黑爾謨·狄爾琪 (Wilhelm Dilthey) 在他底論黑格爾少年時代的未印行的著作之論文(註一)中曾證明：黑格爾底哲學實際上只是一種文明哲學(Philosophy of Civilization)，這種哲學是由那企圖理解歐洲文化底進化中的嚴重的局面底意義之努力而發生的；至於那業已公認為其特徵之抽象的，辯證法的和形而上學的陳述，則只是隨後生出的東西而已。最近對於黑格爾底早年的著作之分析，更充分地證明了狄爾琪底主張。(註二)簡捷地說，他底哲學是由於要科學地或哲學地討論當時宗教的，社會的和政治的思想所提出的頗為具體的——而又常常是實際的——諸問題之努力而發生的，只有一部分是由於康德和斐希特底形而上學和認識論底專門的問題之研究。假使黑格爾底哲學被認為是一個尚待證明和反駁的體系時，則作為邏輯的工具之辯證法底效力自然是極關重要的；但如果要單純地理解他底思想，要理解這個人類的創作品，德意志和歐洲的知慧底生產物，則努力找出牠所因之而發生的那些實際的難題，更是一個有效的方法。本文底目的，即是在黑格爾底社會和國家哲學之範圍內研究這個問題。他底哲學底最為明顯的諸特徵是很可以理解的，當我們依據黑格爾底本意

(註一) Die Jugendgeschichte Hegels (『黑格爾少年時代之傳記』)，一九〇五，文稿，第四卷。

(註二) 海林(T. L. Haering,) Hegel sein Wollen und sein Werk (『黑格爾：他底意向和著作』)，第一卷(一九二九)，五頁以下。

把這些特徵與其特殊的問題——德國當時所曾遇着的問題——排比起來的時候。

黑格爾底出發點是啓蒙時代的社會化的歷史，福祿泰爾和孟德斯鳩所寫的典型的歷史，而其早期的研究底結果則是一種趨向於較真實的和更爲充分的歷史性(Historicity)之進步。啓蒙時代的偉大的作家所寫的歷史是有實際精神和功利主義精神的，其中含有以政治家手腕統制牠(歷史)所描述的政治和社會情況之意向。牠討論民族底發生，昌大和衰微底原因，討論民族性及其自然的和經濟的諸條件，討論法律和制度對於民族性之適應與夫社會的生存底危難。牠立理性——或替代理性的某物——爲評判實然(What is)和當然(What ought to be)之標準，牠沒有耐性去留意習俗，教條，思辨，形而上學，以及被視爲迷信和幻想的一切。牠尊崇人性的合理性(Rationality)，但同時牠却把人性在其歷史中所生產的大多數的事物斥爲愚蠢。

但是爾黑格與他底同時代的最有才能的德意志人一樣，很爲深刻的希臘研究之復興所影響。在他看來，西方文明中的兩個偉大的歷史的力量即是：具有自由的智慧和創造的想像的希臘及具有深刻的宗教的和論理的內識的基督教。黑格爾因康德而知道，隱含於宗教的柏拉圖主義底後起諸形式之中的真理即是，沒有宗教的或道德的真理之陳述——無論是用概念的術語或是感覺的術語——能夠適合於那種正被精神探索

着的內在的真理。實則黑格爾以前的偉大的德意志人已竟有過這種思想了，並且還給他加上一個推論，即假使每個陳述都是不適合的，但是牠們或者都包含着些許真理底影響。這種思想——赫德(Herder)和洛辛(Lessing)底思想——給予德國啓蒙哲學以一種與法國和英國的啓蒙哲學截然不同的色彩。

黑格爾爲他自己提出的問題是：何以一個純粹精神的宗教，如他所認爲基督教那樣的宗教，會被迫而爲牠自身創造出一種在純粹智慧底立足點看來，必然是虛妄的信條和教義底橋架呢？何以牠必須把牠底歷史的建立者變爲神話中的人物呢？何以牠必須表現其自身于儀式之感覺的象徵中，且爲其自身建立教會組織——初期基督教公社(Christian Community)底自由底宗教精神在此組織中不久便遺失了——呢？牠底如此具體表現出來的精神，其超越于其前驅和同時者，希臘，羅馬，和猶太人底宗教之處何在呢？牠何以替代了後邊這些宗教呢？雖然黑格爾深刻地接觸了這些問題，但是他對於牠們的興趣決不是好古的。的確，他是具有嚴正地實際的目的的，他要復與通俗的宗教，爲這種宗教發見那既不如理性宗教那樣昧于事實偏重抽象，而又不似教會主義那樣地愚昧的某物。(註三)在這樣的一個宗教中，即使神話也必須找到牠底不是完全不合理的位置。這個實際的目的從未爲理論的或辯證法的問題所湮沒。在他對於基督教的態度中，有一個重要

(註三) 狄爾琪，前書，一五頁以下；海林，前書，一一四頁。

的線索，可以幫助我們理解他處置任何社會問題之方法；他特別地企圖在過去和現存的環境之光照中批判，評價那作為一個較大的社會的和文化的整體底一因素之某一制度，而他方還顧到牠底或然的發展。這種研究含有激發現在和未來之理解之意味，在此廣泛的意義上說起來，牠可以稱為實際的，但此實際却與啓蒙哲學以之聯結於歷史之合理的研究的那種圖謀，設計，偽作判然有別。在黑格爾看來，一個民族底整個的文化生活(Volksgeist)，(民族精神)，是沿着既已規定的程序前進的，並且牠準備了決鬥場以使民族的英雄竭盡其精神的生命于是間。

在黑格爾底基督教底發生期之研究外，我們還可顯然地見到他底幾個最為特徵的觀念底幼芽。他見到基督教底某一階段的發展是由於基督教公社底增大。他承認猶太教底幾個基本特徵是猶太人底歷史和民族經驗底自然的結果。他認為耶穌之神話是經過了宗教的想像之媒介的基督教理想底自然的表現。他得到如下的結論，即，基督教在事實上決未能征服古代世界，那個世界尚未失掉牠底舊日的自由精神；他於是又作出如下的廣泛的結語，即，希臘主義時代的精神生活底重要的特徵——牠底神祕主義，悲觀主義，和厭世——是與城邦中市民的自由之遺失有關的。這個社會現象，他解釋為精神自身底倒轉——這是精神喪失了牠底自我表現底自然的和快樂的方式之結果，且是另一世界和深刻的自我意識之條件。這樣便

發生了精神底退却，這是一種錯亂，同時又是牠(精神)轉入於一較高的水平線之基礎。一言以蔽之；“黑格爾達到了如下的概念：即，宗教是一個含有牠底神話，信條，和各種儀式的合成的整體，牠是一個民族和一個時代底整個的社會意識底結果，牠之所以發生是由於精神對其自身底理想和環境(那些理想必須在這環境中實現)之反應”。(註四)

誠然，在黑格爾底早年，引導他底思想的，社會的興味是宗教。可是我們回看他底早年論政治的著作，我們也見到同樣的目的和概念。在論政治的著作中，也有同一的實際的興味與歷史的研究之非凡的結合，也有制度係民族精神底表現和民族生活底工具之同一的概念，也有擴展着的社會精神底內部的規定之同一意念。精神底挫敗，黑格爾認為是基督教發生之關鍵，他也視為是他自己那個時代底標識，視為是他所期望——或者是預知——于德國的重大的社會和精神的轉變之關鍵。在德意志精神與德意志政治底現實情況之間，他發覺了一個十足的矛盾現象，這矛盾預示出一個新的時代。他在一七九八年寫道——無疑地此時仍在為法國革命激發起來的少年的熱情所驅策：“對於現存的事物之默認，無望及渺茫的，不可遏拗的命運之忍受，已竟轉變為不同的某物之期望和希冀了。較良好的，較公正的時代底影像，已竟在人們的靈魂中活躍起

(註四) 狄爾瑪，前書，六二頁以下；海林，前書，一二〇頁以下，

三〇四頁以下，三六四頁以下。

來了，對於純粹的，自由的情況之希望和渴求移動了每個心靈，且使之絕愛於現存的景况……假使你願意稱之為暴發的熱狂也好，但是牠既不會終於死亡，也不會消滅了病底原因”。

（註五）在他寫了這段話隨後幾年，黑格爾對於這隱含於暴發的熱狂中的騷亂之危險很不便滿意了，可是他之希求新的哲學和新的社會生活，却永遠是真實的。他從來不曾作過革命家——他很熱心地相信民族生活可以於其中具體表現其自身之制度底本質的公正——可是他底政治的著作既是預言，同時又是呼籲，但這種呼籲，與其謂為對於個人底自助，無寧謂為對於民族底自治的意志。因為精神不能永遠地與其表現物相隔絕：“居然想像制度憲法，和法律，當牠們業已不適於人類底道德，需要，和目的時，當意義業已與牠們分離時，還能存在的，那些人們，是何等的盲目呀；形式已不契合於理智和感情時，還能有維繫一個民族之力量麼！”這樣的制度必須轉化為——或讓位於——民族希望底新的具體表現物了。

這種思想隨同德國當時的情況之實證，在黑格爾于一八〇二年寫的『德意志憲法』那篇論文中（註六）更為展開且詳加

（註五） *Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs* 『威頓堡之內治情形』（一七九八），全集（Lasson版），第七卷，一五〇頁以下。

（註六） *Die Verfassung Deutschlands*（一八〇二年），全集（Lasson版），第七卷，一頁以下。

論述了。這篇東西一開始便明顯地斷言：“德國不復是一個國家”。黑格爾以極盡能事的分析證明威斯特發里亞和約 (Peace of Westphalia) 以後帝國底衰微。他認為，德國已竟純然成爲那些事實上獨立的國家之無政府的集合了。牠只是一個名稱，含有些過去的偉大之意義；但若作爲制度去看，則已完全不適于當時歐洲政治底實際了。統一的民族政府，在法國，英國，和西班牙已由近代的君主政治使之實現了，但在意大利和德意志則未得發展。雖則黑格爾底歷史的分析如此有力，但那顯然是一個手段而非最終的目的。他所以研究各處民族統一過程之目的，即在於提出這個問題：德意志怎樣才能成爲一個真正的國家呢！

與他底同時代的人們一樣，黑格爾覺得，帝國衰弱底原因在於獨立主義 (Particularism) 和個人主義以及他認爲是德國民族特徵之獨立之愛好。文化上德國人屬於一個民族，但是他們從不知道部分附屬於全體，實則此點對於民族的政府及對於真實的政治自由都是極爲重要的。自由之愛好，拒絕屈服於種種使民族自由成爲可能的，僅有的情況，自身已竟證明歸於失敗了。帝國除去部分所賦予的權力，不復有權力；現行的憲法除去使國家趨於衰弱之目的外，不復有目的。自由的城市，獨立的諸侯，閩閩，基爾特，和各教派各任己意行事，剝奪國家底權利，麻痺國家底行動——但在那統治着德國之陳舊的封建治律中却具有合法的權利之良好的外觀。黑格爾刻薄

地引述的德國的格言即是“Fiat justitia, Pereat Germania”（正義，任之可矣；德意志滾開罷）。基本的弱點，如黑格爾所述說的，就在于私法與憲法之根本的混淆（註七），自然，這不過是封建制度底另一名稱而已。在德國沒有基於原理的憲法，立法，司法，教會和軍事的特權或則結合，或則分離，或則購入，或則出售，正如私有財產一樣。當我們考量國家與那對於公法和私法嚴加區別的市民社會（Civil society）之差異——這是黑格爾底完成的政治學說底諸特徵之一——時，這種德國當時情況之批評必須牢牢記下的。

德國底病患之診察，使黑格爾得到一個國家之定義。國家即是一個共同保衛其財產之集團（註八），它底必須的，僅有的權力即是適合於這個目的的内政和軍事的治理。換句話說，國家在事實上就是權力，是民族意志底統一或民族統一希望自治之表現。這種權力在國內以内政，在國外以軍事的防衛實現此意志。無論此國家存在於何處，這種權力總是可以找見的。所以，國家之存在與那未足以阻礙有效的防衛之不一致狀態毫無抵觸。政府底形式，公民權力底平等，民族領土法律底一致，特權階級之存在，甚或風俗，文化，語言，和宗教底不同，牠們自身都是無關重要的。有人或會由此想起十六世紀的作家布丁（Jean Bodin），但那並不是因為黑格爾抄襲布丁，而

（註七） 前書，十頁以下。

（註八） 前書，一一七頁。

是因為黑格爾著述時的德國民族政府之問題在大體上有些與布丁著述時的法國底情形相仿之原故。有人又或許由此想起地方風俗底不同之歷史的制限底無力。黑格爾以同樣的精神，激烈地批評那種包攬一切的，“炫學的”集中政府。(註九)此處他顯然是一方想着共和國的法蘭西，一方想着普魯士。這一席議論底結果即是：縱使德國有其內部的紛亂，牠也可以成爲一個國家。

至于實現這個目的之方法呢，黑格爾則期待着一個偉大的軍事的領袖或征服者，使他作爲君主，統治着這個立憲國家。(註一〇)強國而統一的民族政府有賴于君主勢力之穩固，他以爲這已竟被法國，西班牙，和英國之經驗所證明了；與當時存在于德國的同樣的地方的和封土的差異，在這些國家中皆已被克服，並且其民族國家皆已由元首底日益增進的權力而合併成功了。“從這些地方成爲國家之日始，牠們底權力，牠們底財富，牠們底人民底自由生活都已服屬於法律之下”(註一一)。當黑格爾說到“自由的君主國家底真實的法律”時，自由這個字在他底心目中幾乎與在英王詹姆士底心目中具有同一的意

(註九) 前書，二八頁以下。

(註一〇) 前書，一三五頁。

(註一一) 前書，一〇九頁，參看 *Philosophie der Weltgeschichte* [世界精神哲學] 中論君主國家底起源一節，全集 (Lasson 版，) 第八卷，八五九頁以下。

義，雖則黑格爾以爲典型的近代的政府是立憲君主，而非詹姆士底絕對君主。他很不相信，德國能由一般的同意，由純粹的民族意見，或由任何平和方法統一起來。他在『法理哲學』(Philosophie des Rechts)底序言中有時對弗黎斯(Frios)發出可怖的暴怒，當他以特徵的諷刺語調說着“膿瘡不是用刺文堙爾水(Lavender-Water)治愈的”這類話的時候，(註一)表示國家底健康的，寧是戰爭，而非和平。在黑格爾看來，近代的政治家有兩個英雄人物，馬基亞維利(Machiavilli)和李秀留(Richelieu)，『君主論』一書，他稱爲“具有而無的，最高貴的意向的，政治天才底偉大的真實的思想”(註一三)因爲私德底條律在國與國之間不適用的；一個國家除去保全和鞏固自身以外，再沒有更高的義務，李秀留底敵人——法國貴族和 Huguenots(十六，十七世紀時，法國改革教會的新教——譯者)並不是屈服于李秀留，而是屈服于他所提出的法蘭西民族統一之原理之前的；所以黑格爾又加以特徵的評論，“政治的天才在于以其自身同一于原理”(註一四)。德意志之近代化需求一個血與鐵的時期——這是一個已爲事實所肯定的預測，雖則在一八〇二年黑格爾期望發生于奧大利尤甚于普魯士。

最後，應當指明的即是：當黑格爾寫『德意志憲法』這篇非

(註一) 前書，一一三頁。

(註一三) 前書，一一三頁。

(註一四) 前書，一〇八頁。

凡的論文時，他已竟具有他所循從的方法之確定的觀念了。他底目的，如他所解釋，在於激發事物之如實的理解，把政治史釋為必然的，而非任意的，因為不快樂狀態是由實然與人們所相信的當然之不合而發生的。他們習於想像事件純然是不相關關係的瑣事，而非“精神所主宰的體系”。(註一五)只有當他們認識了實然時，他們才能認識實然之為物也就是當然。但是讀了這篇論文的人們，却沒有一個會想像黑格爾目的是要注入政治的寂靜主義 (Quietism)，他是在使用着許多健壯的精神底意志，他們寧可把結局指為不可避免的，而不願說結局是可欲的。必然的東西對於黑格爾，不是現狀，而是德意志之近代化和國家化。

我們現在已竟看見幾個曾與早年的黑格爾有關係的政治問題以及他處置這些問題所依據的觀點了。他寫作時所採取的態度並不像一個哲學家，而倒像一個政治家；的確，當人們讀到他對於馬基亞維利之熱烈的稱頌時，總要疑惑黑格爾是否有要作德國的馬基亞維利之野心呢。那時常使『法理哲學』成為難於索解的著作之辯證法的抽象思想之驚人的服飾，是頗不明顯的。在另一方面，歷史的現實之牢固的把握，實則即是一種嚴格的政治的實在論，也只是片段地出現於後來的著作中，且僅能見之於字裏行間。讓我們回到黑格爾底政治哲學，看一看我們在這十九世紀初年德國所遭遇的實際的難題——至少

(註一五) 前書，五頁。

是黑格爾理解了的那些難題——與黑格爾最後到達的理論二者之間能夠追溯到怎樣的關係吧。我們不能詳盡地剖析黑格爾底國家哲學，我們必須把我們自己限于足以表現他底典型的特徵之選定的幾方面。爲着這個目的，我們可以提出，第一，作爲解釋社會現象之工具之辯證法；第二，黑格爾在國家與市民社會之間所劃定的分界；第三，他底自由之理論。在這三方面中，都很容易表明他底理論；無論這些理論底效力若何，但至少牠們總不是偽造的概念所產生的，牠們有社會的現實之背景，特別是充滿於德國底經驗之內的。

(一)是否辯證法應當列爲屬於黑格爾底社會哲學和政治哲學的東西，這是可以引起疑感的。辯證法的確屬於他底邏輯和形而上學，並且牠在邏輯和形而上學中所含有的諸問題很難當作他底體系底某二方面底偶然加以論議；這些問題在此處無需提及。但是辯證法底諸原理深深地合於他底社會哲學之整個的概念中，則是顯然的。我們業已見到，當他寫德意志憲法那篇論文時，他底意思在於指明現存情況是必然的，他底目的在於產生那在他看來對於有效的行動是必須的，個人與實在之融合。而後來出現的那個“實在的即是合理的”之公式，(註一六)顯然也就是這個同一的原理。而意志是“遂譯其自身爲存在之思維或思維賦予其自身以存在”(註一七)之更進

(註一六)『法理哲學』，序言；全集(Lasson版)，第六卷，一四頁。

(註一七)『法理哲學』，第四節，附錄。

步的原理，更明顯地是想為歷史的過程底邏輯的必然性準備基地。同時，更容易看出的，黑格爾歸屬於歷史之必然性，實際上就是道德的必然的，絕對底合理的自我發展。必然性，他時常認為與“暫住的存在(Dasein)，外部的偶然，意見，非本質的現象，虛妄等”(註一八)是一致的。作為必然性底基礎的，他假定一個一貫的傾向或趨勢(Begriff——觀念 或 Wirklichkeit——實在)，牠給予意義和價值。需求一種新的邏輯的——不是悟性的，而是理性的——即是這種邏輯的必然性與歷史的或倫理的意義之辯證法的結合。

我們業已見到，黑格爾很早便覺得需要一個新工具以理解和評價文化，特別是基督教底發生及其對於歐洲文明之重要。他很早便形成宗教、道德、政治，和藝術之概念，把牠們視為民族精神底表現，這個民族精神在其特殊的歷史的情境中完結其命運，且對世界史盡其特有的能力。民族底人格底自由的，諧和的表現，最初是本能的，且是半意識的。生活底快樂的方式之離去，產生了痛苦的自我意識，與現在世界之疏遠，以及挫敗之感；但是這樣的不諧和即是到達于精神的自我意識底較高的階段上的新的諧和之手段。黑格爾是這樣地意想到繼隨着古典的希臘底自然的仁與美而起的，基督教——希臘主義時代之另一世界。對於他自己的時代底不快，他也用幾個類此的名詞去思量。德意志底分裂和軟弱並非衰落底標識，寧

(註一八)『法理哲學』，第一節。

是德意志精神將要產生新哲學及新社會和新政治秩序之徵象。無謂和自我錯亂之痛苦之僅有的治療方法，在於理解現存情況底必然性——要注意，這並不說牠底嚴格的事實的存在之必然性，而是把牠當作人類精神較高的實現之轉變。

作為一個研究方法看，辯證法在黑格爾心中顯然已取得一系列否定之形式。那就是說，辯證法在他所欲避免的幾個極點之間，有一個中間的程序，這樣，在辯證法與哲學，宗教，法律，和其他文明底產物之史的研究之間，自然有一種不成問題的類似了。黑格爾承認這一點（註一九）並且我們必須承認，他底歷史的銳識，往往是非常銳敏的。而辯證法往往偽造歷史，以及歷史的敘述之最不為黑格爾所注意，也是同樣真實的。辯證法是要把事實——甚至最小的瑣事——安置於牠們底特殊的哲學配景之中的，而僅只事實自身却不能顯示出他稱為“概念底必然性”那樣的東西。所以，黑格爾把歷史的實證主義視為十分不哲學的，實則也即是十分不實際的。這樣，當他認為制定的和編為法典的法律優於習慣法時，（註二〇）他便與歷史的法學者判然地分離了。誠然，法律和憲法是生長出來的，不是制作出來的，但若沒有一種對於知慧的組織之努力，牠們便不會生長。辯證法給歷史留出餘地且使用歷史，但那決不是單純的歷史。牠是時常要作為意義之衡量的，因之牠永遠立於過去

（註一九）『法理哲學』，第三節。

（註二〇）『法理哲學』，第二一節，和附錄。

與未來之間。牠不是實際的——通常語義的實際——，而是派定要產生某種道德的態度——服從和合作之態度——的。

但是黑格爾有他自己的特殊形式的道德的勸誡。在他譴責情操和單純的感情——無論是社會的抑或道德的——時，他絲毫不加考慮，感情是特屬於黑格爾諷刺地稱爲“善的意向底偽飾”那個範圍中的，而這類東西既非軟弱的，也非熱烈的，在此兩方面皆無足稱述。(註二一)無問題地，黑格爾使這主觀的態度之輕蔑趨於不可證明的極端了，但那却是他底特徵的標識之一。這個特徵反映出，他極端地不相信無組織的情緒在這效力爲權利之最終的標準之世界中能以有所成就。姑不論真實的民族底情操，黑格爾不會看見德意志底無力景象麼？黑格爾底英雄不是感情的人，而是行動的人，甚或是粗野而有力的人；他底國家即是權力底具體表現物。這個結論表明了他底歷史之見解以及對於德意志之期望。但是力之於他不僅是體力；那寧是倫理的權利底外部的，可見的象徵，而倫理的權利在黑格爾是與邏輯的必然性同一的。強權即是權利，因爲權利作成了強權；權利之有力，非以其爲人所喜，而是因爲歷史底固有的邏輯。一個民族底精神不僅是民族底情操。他是那業已含於道德的，合法的制度之中的，民族底欲得權力之意志，這種意志即是遼譯其自身爲存在之思維。偉大的人物是那種人，他們能指出時代底欲求。從此觀點看來，辯證法便含有避免單純的

(註二一) 參看對於弗黎斯之評論『法理哲學』，序言，八頁以下。

熱望之意味了。熱望是應以牠底不可避免的成功之確信支持其自身的。

社會進化之同樣意義的不可避免，使黑格爾拒絕給予哲學以支配或控制社會轉變之權力。“米納瓦 (Minorva) 底梟鳥，只有在薄暮才開始飛翔。”哲學調和實體，但却沒有支配牠底行程之權力。黑格爾底整個的歷史觀充滿了諷刺生活之意味。人類所成就者，或優于其所知，或劣于其所知；成就幾乎決不能與預期恰相符合的。所以，自黑格爾底觀點看來，功利主義總是一種膚淺的哲學。同時，若以為歷史底必然性含有寂靜主義或被動的服從之意味，那就是誤解了黑格爾。牠所包含的，寧是能動的合作。黑格爾底觀點即是那為宗教的熱心所浸潤的改革者所採取的觀點；這種態度曾使路德和加爾文成為聰明而喜懷疑的依拉斯瑪斯 (Erasmus) 所教授的自由意志之教條底敵人。如下的確信是最能增強精力的：即，確信人之所以立于阿瑪格敦戰場 (Armageddon) 之上，為上帝而戰爭，並不是因為結局是可疑的，却是因為他要擁護永恆的權利。

作為一個觀察社會現象之方法看，辯證法表現出一個特點——當黑格爾底思想從他為不得不予以拒絕的幾種互相拒斥的態度折回時，他底思想更趨赴于是點了。這個特點即是：牠既不想成為功利主義的，同時也不想成為寂靜主義的。牠要同時具有情感底強力和邏輯底嚴正，以產出對於社會制度底強力和效力之服從——社會制度要解放個人底創造的努力，

以使之在實現諸種社會目的之事業中共同合作。他要為更加正確的歷史性準備可理解的構架，⁶使其不致遺失于歷史的實證主義底瑣細敘述中。此諸目的之奇異的織合，適足以說明辯證法成為簡捷而明晰的方法之困難——假使不是不可能性。黑格爾要給予辯證法以嚴正的邏輯底地位之努力，在他底社會哲學上不幸地發生反應了，在心理上或歷史上頗有根據的事物，沒有一個是基于單純的理由提出的。舉例說罷，當我們從悟性底觀點觀察社會制度時，抽象的個人主義便算是一無可非議的理論了，但唯其如此，才需要一種理性底新邏輯去反駁牠。(註二二) 舊的態度是留待後日“融合”于新的態度之中的。這一點便把『法理哲學』底組織弄紊亂了。牠得到了反常的結果，即牠顯然把抽象的權利擠諸社會制度之外，而在牠底題目底排列中却含有無數的人造品。(註二三) 辯證法一經實際應用起來，頗足以掩蔽黑格爾底最有果實的諸觀念中之一個，即，經濟的，政治的，法律的，和倫理的制度都是互相依倚的。

(二)我們將要考察的，黑格爾底政治哲學底第二個特徵

(註二二) 『法理哲學』，一五六節，附錄；參看序言，四頁。家，作為一個有機體看，對於悟性即是不可理解的；二六九，二七二節和附錄。

(註二三) 例如把財產和契約與經濟秩序隔開，結婚與家族隔開，犯罪與法律之執行隔開，以及把私法與憲法隔開，同樣地，有些東西又不恰當地結合起來，如離婚和繼承(一七六一至八〇節)。參看Lesson底『法理哲學引論』。

即是他在國家與市民社會二者之間所劃的分界。我們已竟看見在他底『德意志憲法』論文中他如何把公法與私法之混淆認為是帝國底一個最大的弱點。在黑格爾看來，國家並不是一個功利主義的機關——從事于普通的公共事業，執行法律，履行警察之義務，調節工業的和經濟的利益。這些機能都屬於市民社會。牠們必須適合于國家底需要，因為國家底重要遠過于牠們；在必要的時候，國家可以限制牠們，但是國家自身却沒有這些機能。國家不是手段，而是目的，是歷史發展中的合理的理想，是文明底真實精神的或智慧的原素。這樣典型的浪漫主義的理想化，使黑格爾把國家敘述成為絕對合理的東西，其自身具有認知和意志作用之神，精神底永恆的和必然的存在，上帝在世界中的進行曲，及類此的種種。(註二四) 在黑格爾看來，國家底本質在戰中和在外交關係中較在和平時代的工作中似乎更為明顯。在戰中，市民社會底功利主義的性質顯然是附屬的；而在其與其他國家的關係中；國家底保衛自身之至上的義務，對於條約和任何形式的國際組織之優越，以及只有在世界史底法庭才受審判之權利，則是明顯的。(註二五)

無論如何，應該注意的是：黑格爾之把市民社會附屬於國家，決未含有蔑視後者或輕忽社會底經濟的和管理的問題之意味，恰好是相反的，教會底經濟生活以及牠底管理之瑣事都

(註二四) 『法理哲學』，二五七，二五八節，附錄。

(註二五) 『法理哲學』，三二四節，三三〇至三四〇節。

被讚美爲雖則卑賤但却是必要的工作，國家雖有尊嚴的任務，但有賴于這些工作。黑格爾底不斷的努力，溯求原理以至於至微小的瑣事，最足以表明他底特徵。『法理哲學』在與其同時的那些關於政治哲學的著作中是以辛勤討論商業和工業一點著名的。此外，黑格爾無疑地是被那市民社會之自相矛盾的議論迷惑住了。依照他底見解，市民社會顯然是建立於個人底自私自利之上的，然而結果牠會產生了一個互相合作之制度。(註二六)關於此點，他自然會以爲是普遍作用於特殊之結果，如亞丹·斯密底“不可見的手”底作用一樣。必然的法則，從偶然的瑣事和兩人底各種動機之叢集中生長出來，牠支配該整個的過程，如引力支配着行星底運行一樣。(註二七)加爾·馬克思後來在變形的黑格爾主義基礎之上建立的歷史的經濟決定論，雖然是爲着一個截然不同目的，但却幾乎就是黑格爾底市民社會理論底合法的推論，假使市民社會當聽命於民族國家之說一旦離開這個理論的時候。

黑格爾之分別國家與市民社會，是全然不適合於英國政治哲學中的傳統精神的；並且從英國和法國底政治經驗底立場看來，也是頗無意義的。在另一方面，牠却十分恰切地適合於德國底經驗。在含有獨立的諸侯和自由的城市之德意志，創造一個中央政府之問題，顯然是與英格蘭和法蘭西的現存的

(註二六)『法理哲學』，一八二至一八四節和附錄。

(註二七)『法理哲學』，一八九節，附錄。

民族政府之問題截然不同的。德意志民族政府已預先規定爲由現存的地方政府結合——不是混合——而成的聯邦政府。黑格爾自己很明白這個異點。我們已然見到，在他底早年的著作『德意志憲法』論文中，他對於法國的集中已竟表示過謙遜的意見，而在『法理哲學』中，他又曾加以申述。(註二八)那在法國業已發生效力的共和時代和拿破崙時代的高度集中的政府，他證明只是個人主義底正面；假使公民僅只算作一個孤立的人民，那末國家也只好算作團體生活底形式而已。這種東西，黑格爾堅持在德國是不需要的，且也是全然不可能的。

在另一方面，英國的議會主義，在黑格爾看來，只是爲貴族所支配的階級政府底一種變形——這個判斷在當時並不是沒有證明的。對於世襲的貴族的寡頭政府之痛惡，是黑格爾底早年的政治的確信中之一個；而英國政府本質上屬於此類型，也即是他底最完滿的判斷中之一個。牠缺少 *Der grosse Sinn von Fürsten* (君主之意識)。(註二九)他底近世史之研究使他

(註二八) 『法理哲學』，二九C節，附錄。

(註二九) 關於黑格爾對於柏恩的貴族政治所下的判斷——彼時他正住在那個城內，1793—1796——，參看H. Falkenheim, "Eine unbekannte Politische Druckschrift Hegels" (黑格爾未印文集)，『魯普士年鑑』，一三八卷(一九〇九)，一九三頁以下。關於英國政府，看他底論文 "Über die englische Re'ormbil." (英國選舉改革案) (一八三一，全集，(Lasson版)，第七卷，二九一至以下。

確信：君主政體已成爲民族統一之工具。而這個確信又使他得到如下的結論：君主立憲是近代政府底特殊的形式，民族精神必須在此形式中實現其自身。在這個確信底光照中，我們便能了解黑格爾對於君主之不可思議的敬禮(註三〇)。黑格爾底確信——確信德意志民族的統一繫於君主政體——自然已完全爲十九世紀的歷史所證明了。

所以，從黑格爾底觀點看來，國家並不是由牠底單獨的公民組成的。較小的社會和團體結合於一個政治的，社會的組織中，國家卽是這個組織底頂點。(註三一)人民，當作許多個人看，則祇是無定形的羣衆而已。但祇有當作各閥閥，各階級，各種基爾特和黨會(Genossenschaften)，以及地方團體底成員看，他們才得到道德的尊嚴與夫參預國家生活之權利。(註三二)基爾特組織底存在，黑格爾判定是德國經濟生活底有價值的特徵；他以牠們在英國和法國之消滅，(註三三)說明英法政治底特殊局面。故在黑格爾，市民社會與國家之差異是重要的。個人

(註三〇)『法理哲學』，二七五至二八六節。

(註三一)『法理哲學』，三〇三節。

(註三二)『法理哲學』，二五〇至二五六節。

(註三三)『法理哲學』，二四五，二九〇節，附錄。關於十九世紀開始時基爾特在德國的情形，參看 Werner Sombart 之“Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert”(『十九世紀德國經濟』)。

是爲一系列的團體——最下從家族起，中間經過閱閱和黨會，極頂至於國家——所“分割”了的。支配國家的諸原理與支配其附屬部分的原理是頗有差異的。牠底力量顯然在於使在上的元首和在下的輔佐的團體不失其平衡。(註三四) 黑格爾底概念實則仍係他底『德意志憲法』論文中所發表的東西——一種條件之陳述，在這種條件上，黑格爾以爲，德意志能夠變成一個近代化的國家。

黑格爾研究政治的代議制問題之努力，使這個概念益發明顯。由於業已陳述了的各種理由，黑格爾以爲，建立於一個任意的地域基礎之上的個人的代議制幾乎是無意義的。在一本早年的政治著述中(註三五)他已然表示過，他不信任這種方法——假定牠是負責的立憲政府底本質——對於大多數無政治經驗的人民是有利的。在『法理哲學』中，立法院成爲市民社會底各機關與國家接觸之所在。所以需要代表的，並不是個人，而是市民社會底各區域(Kreis)，各事業團體，或各職業的單位。(註三六)在英國改革法案論文中，此同一原理使用於普

(註三四) 『法理哲學』，二九〇節，附錄。

(註三五) 『威頓堡之內治情形』(一七九八)。R. Haym 底『黑格爾及其時代』，(一八五七)，六六頁；Lasson 在其 Hegel Schriften Zur Politik und Rechtsphilosophy(『黑格爾政治與法理哲學底導論』)曾用引。

(註三六) 『法理哲學』，三〇一，三〇八至三一節。

逼選舉權之批評。黑格爾贊成保守派的理論，即，民族底利益應當成代議制底基礎。(註三七)無疑地，在黑格爾心中，立憲君主政體也含某種形式的代議制，為閥閱所操縱的代議制對於現在社會情況也並非太不適合，他僅祇是不信任那單純建立於數目基礎之上的通常的代議制而已。他底國家概念必須是聯邦的；但是他所想像的是略有幾分中世紀的形式的聯邦政府，不是地域的而是職務的聯邦。他所需求的，且是為着幾個明顯的原因而不能滿意地明白陳述出來的，即是修正各閥閱以適合於他所建立的社會。無疑地，他未能理解近代化的工業底分散的生產力，這一點或者也可以由如下的事實說明：即，那些生產力在德國還未進步到如在法國或英國那個程度。

(三)黑格爾底自由之理論包含着他底社會哲學底為一般人所公認的部分，同時也包含着為一般人所反駁的部分。這個理論一方救濟幾個歷史的和心理的意見——這些意見，一般地說起來，是明白的；但是他們在革命時代的偏重抽象的個人主義那方面却沒有適當地被重視。他方面，牠却得出幾個推論，至少也是暗示出幾個推論，而這些推論却使自由一詞之使用成為詭辯。我們最好是分別地討論這自由理論底兩方面。

用最普通的名詞說，黑格爾取以為己任的，即是重新結合個人與社會制度——對於這個社會制度，他算是一分子。他極

(註三七)『英國選舉改革案』，全集，(Lasson版)第七卷，三〇

力聲言如下的明顯的事實，即，文明一般地不是與個人底自我表現無關的，也不是抑制個人底自我表現的；社會力量是一個媒介，個人在那裏活動着，他甚或從那裏抽出他底個性；要作一個人，就需要參加某種團體生活；教育和文化一般地是解放之手段；在自然底囂張的情態中至少是像野蠻人所強驗的情態，自由是缺乏的。（註三八）經濟的慾望是社會的需要，異於生物學的需要；（註三九）風俗和法律既是特屬於人類的，同時又是特屬於社會的；（註四〇）權利與義務是互相關係的，並且都存于合法的制度中（註四一）——這些證明在黑格爾底成就中是最有光彩的部分。個人底自由自身即是一個社會現象，牠是在團體底道德的發展中產生的，而受合法的，合理的制度——這種東西，祇有團體才能產生——底保衛。

無疑地，這對於偏重抽象的個人主義之理論，特別對於盧梭早年的論文中的異說，是一個有價值的矯正。黑格爾轉入希臘政治哲學那個方向，走到個人底善在于社會地有價值的事業之完成那種見解去了；柏拉圖對於他的影響是很容易看出的。他底理論是對於法國革命的蔓延反動底一部分，在這一點上，他並不異于愛德曼·拍克（Edmund Burko）。何以這件

（註三八）『法理哲學』，一四七，一八七，一九〇，一九四節和附錄。

（註三九）『法理哲學』，一九〇至一九四節，附錄。

（註四〇）『法理哲學』，二一一節。

（註四一）『法理哲學』，二六一節。

反抗革命的訴訟會先由一個德國哲學家提出呢？下面便是最好的理由。當有教養的德國人都已知道了自然權利說的時候，自然權利說自身在德國尚未成熟。十七，十八世紀的英國和法國已竟看見這個理論變形為革命底盾牌了，而德國那時還是一個無革命的國家。在一宗教紛歧與其政治區劃正相符合的國家中，這個理論是沒有什麼用處的；所以牠在少數的教徒底手中只是用作一個反對集中的政府之工具。繼着宗教紛歧退入政治底舞台底背景後，自然權利便有因為放任經濟學說之傾向，而德國工業化底相對落後——比較英國和法國——又未能予以沃土，以使之自然地繁盛起來。黑格爾底有機的社會之概念成熟了一種傳統思想，這種思想即是自來布尼茲，赫德，和洛辛以後出現於德國哲學之中的。

但是黑格爾底自由之理論不只在企圖矯正法國革命底思辨的謬誤。我們已然知道，他很早就把極端的個人主義認為是在政治上行動上的德意志民族性底基本的弱點。德國人需求自由，需求成爲一個民族，但是他們從來沒有學習過這個課程，即，他們必須首先創造一個國家以爲自由底前提。在近代人看，政治的自由只有在民族國家中才能存在，而民族國家——當其與基督教新教結合起來的時候——即是產生高度的自由之手段。但是在這種環境之下，最猛烈的壓力一定會落在創造國家這件事業之上的。以此，黑格爾底政治哲學呈現出兩個特徵。第一，牠堅持真正的利害的衝突是不會發生於個人與

其歸屬的社會二者之間的；第二，牠堅持國家是爲至高的可能的論理的價值而存在的。黑格爾哲學這兩方面，雖則在他那時代的環境之光照中是很容易理解的，但確是他底思想底混亂原因。

個人底善和權利在於尋求一種與私人的利益相吻合的，有意義的社會工作。從此觀點出發，黑格爾有時達到這個結論：義務永遠是明顯地呈現於現存的社會關係之中的。(註四二) (註四三) 很特殊地，他把個人底選擇與純粹的任意，情感，和狂熱同等看待。自由在於爲其所欲爲之信條，是一種「膚淺的」見解；這個形容詞也就是黑格爾最喜愛使用的罵人的字眼。僅只任意和剛愎自用底影響就足以阻礙法律，使其不能與真正正當的東西一致。(註四四) 在這個論理體系中，個人的和社會的目的之差別便消失了；個人只有作一個好的國家中的一個公民，他才得到真實的自我發展。(註四五) 這句話底含義似乎就是，首要的道德的義務即是服從和順從。黑格爾努力對於主觀的自由之，理之讓步，事實上却不優於曲解。(註四六)

然而，黑格爾確然相信：就個人底獨立和選擇之權利而言，在某種意義——可是他從來沒有明白地提過這種意義——

(註四二) 『法理哲學』，一四九至一五二節。

(註四三) 『法理哲學』，一五節。

(註四四) 『法理哲學』，二一二節。

(註四五) 『法理哲學』，一五二至一五三節，附錄；二五八節。

中，近代國家是優於古代國家的（註四七）個人生活底較高級的类型，他認為是基督教對於歐洲文明之唯一的貢獻。關於政治的準則，他甚至對於自己也不能作持平之論，當他說公民資格能歸約為順從一項時；因為他底英雄一個個都是破壞偶像的人物。以為黑格爾曾想存續當時德國的政治情況，是很明顯的錯誤。他很不能說明：廣大的，無人格的國家如何才能作為一個集中一切近代人們底利益之原理，以及公民如何才能疊置，含括個人道德底一切方面。把私人的良心與遵依或任意弄成一致的東西，是與黑格爾給予基督教的價值抵觸的。

以為國家具體地表現了至高的論理的價值之傾向，又把同樣的混亂輸入于黑格爾底整個社會哲學體系中。他給予宗教和藝術的地位是至為模糊的，他有時把牠們描寫得像是民族精神底創造品，雖則一般而論，牠們是被視為較高的某物底顯現。（註四八）由此而生的自然的結果，即是黑格爾在他底政治哲學中決沒有得到任何教會與國家之關係之清晰的理論。（註

（註四六）例如他祖護陪審制度（『法理哲學』，二二八節）；犯罪者服從處罰之權利（九九至一〇〇節）；及統治權之集於君主一身（二七九節）。這些就是主觀「原理」之承認，顯然，這些絲毫沒有承認個人底選擇自由之意味。

（註四七）『法理哲學』，一八五，二六〇，二六四至二六五節。

（註四八）關於客觀精神與絕對精神之混淆，參看 Lasson 底『法理哲學導論』，二五〇以下。

四九)他對於羅馬加特力教派和德國虔誠教派之敵意的評價，及對於路德新教之無批判的贊揚；同樣地證明了當時環境中所存蓄的成見，那種環境即是直接促成他底思想之起因。黑格爾對於國家之尊崇，是當時人們希望統一，希望國家之反映，但是他所尊崇的國家既非普魯士，也非一八一七年那時存在的任何其他國家。假使個人底選擇和良心一被遮蔽起，那顯然即是在一八四八年襲擊德國自由主義之徵兆。在德國，獨立主義和地方觀念已竟掩蓋了政治的絕對主義底危險性，所以整個的民族便聽信了黑格爾底斷言：國家之形成是自由之前提條件。

黑格爾底政治哲學是那在痛苦的民族的煩惱之黑暗時代中的德意志希望之真確的表現。由此經驗和希望中遂生育出一種民族的努力，創造一個適於他底文化的且能以滿足其欲得權力之意向的民族政府。在德國人，那是一個熱情的希望，痛苦的失望，甚或宗教的希求底對象。在他，則民族底命運是必然的，因為他常常具有種種理想這件事是真實的，不過他顯然是為種種事實所朦混了。在他，一個新的社會秩序之預感並不是在一個較寬廣的較確定的個人選擇範圍之型式中形成，而是在民族統一之型式中形成；民族統一應該同時吸取和解放個人底雄心和才力。與一切引人的理想一樣，新的社會秩序之預感能有敗壞作用，也能有清洗作用；與一切有力的熱情

一樣，牠是潛伏有危險性的。在其由以產生的那種情境之光照中，把牠當作一件人類的文化看，則黑格爾底政治哲學——縱使是那樣混亂和誇張——是很可理解的，甚或是很能動人的。黑格爾政治哲學所依以寄託的概念的形式——縱使有牠底真理或謬誤——不會掩蔽住牠底歷史的重大的意義。因為牠不只屬科學，牠並且還屬於歐洲政治史底一方面。這在近代德國之創造事業上，是一種與斯坦恩(Stein)和哈登堡(Hardenberg)底事業有同樣重大意義的現象。

錄自『北平晨報』底『北農學園』第三四二及其後各期
(一九三二，七，二八，)

有機的國家與國民自覺

——紀念黑格爾百年忌辰——

瞿 菊 農

黑格爾(Gerog Wilhem Friedrich Hegel)(1770-1831)是百年前的今日(十一月十四日)去世的,我們想到他對世界哲學上的貢獻,對德國文化的貢獻,對德意志民族的精神向上的努力,表示無限的敬意。在德國國難當前的時代,他們一班相信理想能創造現實的思想家,努力在思想上,文化上,道德上下工夫,提高德意志民族的自尊心與自信力,完成德國國家的理想,創造新的德國文化。這種精神,如何能不引起我們的敬意。現在我國國家情況之危難,決不在當時德國的危難之下,現在

正應當將他們的國家哲學介紹給還不曾忘記國家的國民！

黑格爾是康德菲希脫以後的一位最有影響的惟心哲學家。康德與菲希脫對於政治哲學都有主張。爲使我們對於黑格爾的主張，更能領會起見，不妨有一簡單的敘述。

對於近代政治哲學與實際政治最有影響的思想家，恐怕就是盧梭。康德的政治哲學大部分是引中盧梭的思想。康德政治哲學的出發點，是個人的自由。個人是道德的主體。因此，他是自主的，他是有責任的。個人原來是自由的，平等的，理性的。我們提到盧梭，必然會想到民約。康德亦以爲在原則上是個人將各個人的自然權分（通常譯作權利）安放在全民的保障之下，而構成國家。康德雖不承認民約是一歷史上的事實，然而却是一不能沒有的假定。個人的自由意志。個人自主的承受限制是國家法律的存在緣由。根本上最要緊的是自由的個人。“人人有的基本權分是自由……”。但康德一方面着重個人，一方面又覺得國家的權威之必要，以法律爲個人共同生活的相互限制。其中似乎有不一貫的困難。然而他的不一貫的地方，正使他以後的哲學家，超過盧梭的抽象的說法，對於國家的研究，更換了方向與方法。

康德的國家哲學有兩要點，一是個人的道德的自由，是團體生活的出發點，一是國家不僅是契約下的一套機構，而是一種個人間的道德關係，是一種以實現道德爲目的的聯合。個人對這種聯合有責任。這是所謂惟心的倫理的國家哲學的兩大

要點，只問如何能使兩點之間的不一貫處有其合理的解釋。

菲息脫的思想，早年與晚年的思想着重之點不同。早年的思想，頗受盧梭康德的影響，注重個人的權分。晚年的思想頗重個人對於國家的責任與國家的權力，要以教育的力量，提起國民的國家自覺，擁護國家的獨立自由。

菲息脫早年的政治哲學的基本概念是道德的，自由的，理性的個人。個人的職分是實現自由，自由的實現以他人的自由為限。個人的自由的出發點是意志，為構成共同的政治生活計，聯合各個人的意志為一共同意志。但如何聯合各個人的意志呢？只有在一種共同的契約之下，以法律限制個人的自由，這種限制是自己對於自己的限制。根本上國家是意志的產物，是道德的限制。國家的作用是保護各個人的權分與自由，國家不應該干涉人民的自由活動。至於國家的淵源，所謂共同的契約的概念，並不含有霍布士等所主張的“自然社會”。他以為國家自身是人類共同生活的自然發展的聯合。

菲息脫晚年的主張比較的傾向於看重國家的權威。摩雷所謂“他（指菲息脫）起初的理知生活是一熱烈的個人主義，而結局是同樣的熱烈地主張「絕對的國家」。……國家是全能的，個人是沒有能力的。菲息脫以為國家只要是在權分與理性的基礎上成立的，人羣生活的條件已完全具備了”。若是我們想到一八〇七年左右的德國，想到他一八〇七年至一八〇八年對德國民族的講演，知道他背後有一種偉大的求建立新德國：

的精神，要提起國民的自覺的勇氣，就知他的主張不是無的放矢！普魯士所以不能抵抗拿破崙，由於人民缺乏國家的自覺。因此他提倡德國人民的愛國心，要實現「統一的德國」的理想，認為德國的使命是恢復德國，取得世界領袖的地位。為要達到這種目的起見，非息脫以為國家應該有一種注重道德陶冶與理知訓練的教育制度”。不但如此，非息脫更主張“國家必須自認為一教育的機關”（非息脫語）然後才能造成理性的國家。

我們對於康德與非息脫所遺留下的問題得到相當的了解了，對於他們的根本精神得到相當的領會，更可以知道黑格爾的貢獻。

康德以自我為一主動的，理性的個體，這一點對於後來的道德哲學有很大的影響。非息脫的道德的樞心哲學，則以理性的自我對普遍的目標努力而創建理性的國家為了解宇宙之樞紐。黑格爾不能說不會受康德非息脫的影響。他和康德一般以精神的觀念為系統的基礎，但所用的方法不同。康德從個人的自覺出發，黑格爾從現實的文化組織出發，康德的原則是理性的批判，黑格爾的出發點是歷史的發展。

黑格爾的時代又與康德不同。因而康德有永久和平的主張，非息脫有世界各民族各致力於文化以貢獻於世界文明的“國際聯合”的主張，但黑格爾却偏重“絕對的國家”。竭力抬高民族國家的人格，提起國民的理性的國家自覺。說明個人與國家間的有機的統一。這正是康德非息脫遺留下的問題。

對於國家權威與個人自由的問題有四種可能的答案。一派專重個人，可以說是個人主義，以為社會與國家是單個的人連結成的。一派偏重國家，可以說是國家絕對論。一派以為國家自國家，個人自個人，可以說是一種兩元論。還有一派以為各自存在的個人，獨自存在沒有構成分子的國家，都是抽象的看法，不是具體的實在。國家與個人，個人與個人間的關係是有機的，互相關聯，相通相感。人羣的生活是這樣的一有機的行歷。

黑格爾以為個人要發展必須在社會生活之中。人生的目標是要能自覺，取得理性的自主的生活。自我的發展要在外面的各種社會組織之中才能完成，這是“客觀心靈”的範圍，社會組織等等是心靈的客觀化。

個人的理性的意志，是個人在社會生活中節制組織個人的欲望與衝動的原則。個人要是一自覺的自主的整體，為有組織的社會生活之一分子，這才是具體的自我。個人之具體化是社會的力量。“社會使個人的良心或理性的意志成為具體的實在”。康德主張為盡責而盡責，黑格爾在有機國家觀之下，各個人以其在社會團體中的地位而各有其責任。個人必須自覺的參加社會文化才能完成其人格。全部社會文化造成一民族的精神。所謂“民族精神”(Volksgoist)是歷史的發展。個人在此發展的文化之中始能實現其真自由——具體的自由。而所謂社會文化，亦即為全體個人有機的發展。

從前亞利士多德主張“國家在個人之前”。此所謂“前”是倫理的意義。個人沒有國家，他的生活不會完全，不能實現圓滿的自由人格。黑格爾的國家哲學可以說是這句話的註解。他以為國家是倫理觀念的最圓滿豐富的實現。個人的最高責任是為國家的一分子，個人如能完成其公民資格，才能取得其具體的自由。“國家是倫理的全體與自由的實現。國家是活的精粹，個人的真自我的實現，必須為國家之一分子”。（雷登論黑格爾語）

我們現在不能詳細討論黑格爾對於國家的三分活動的主張，即國家組織，國際法，與世界歷史的意見。但在他的有機說之下，有幾點應當使我們注意。

我們知道，黑格爾的三分行歷，普遍與特殊生個體。就黑格爾的國家哲學說，國家是家庭與社會的綜合。因此，國家是一真個體。國家是一人格，是一自身內分的機體。全體的生活即表現於部分之中。個人與全體的生活是一致的。國家是個人的具體化。因此，國家的權威不是在外。國家即是個人自己，只有在國家之中，個人始能實現其圓滿人格。我們為什麼要愛國？為什麼應該為國家犧牲？這就是理由。要實現國家的人格，才能實現個人的真我。

國家的基礎是理性，國家是理性，因為國家是具體的普遍，是絕對的，真正的倫理觀念的實現。不但是倫理本質的最高方面，更是自覺的倫理本質。既是自覺的，即不是自然勢力

之偶然結合，而是世界理性的必然發展，絕對的表現，表現歷史的“世界行歷”的一方面。因此斯泰斯論黑格爾哲學時說：“國家不是手段，而是目的。因為國家是比個人為高之一目的，可以需要個人為其較高的目的而犧牲。但只有為國家的真正的，普遍的，正當的，理性的目的而犧牲。……這並不是否認個人的個性與自由，他的權分與自由權，個人的真生活，他的個性，自由權與權分只有以國家一分子的地位，自覺自己與國家合而為一時才能實現”。

我們在這個國難當前的時候，隱約的聽見天津的槍砲聲，模糊的想見嫩江苦戰的軍人。再想到黑格爾的思想，不知道應當發生一種怎麼感想！

我們需要的是國民的自覺。自覺國民對於國家的關係與責任。由自覺發生自信。自信中國民族有光榮的過去與未來；自信中國民族的人格不會受人侵壓；自信有自立的能力，自信我們要創造自主的國家；自信要造成新中國的文化，對於世界有他的使命。由自信心生自尊心，由自尊心生自強心，準備工具，發揮能力，然後才能創造理性的自由的國家，理性的自由的個人。

如何才能實現這種目的？我們惟一的答案是教育。要用教育的方法使中國人成為完全的“中國人”，有國民自覺的中國人。

三一，十一，十四。

黑格爾之宗教觀

姚寶賢

宗教乃意識內經驗之事實。宗教史者，不外其活動之痕跡。以宗教之本質，根據心理的歷史的之研究，而示獨自之領域者，黑格爾是。彼以爲宗教者，乃絕對精神自己之意識。約言之，介有限的精神中之神之精神，有認識「自己」之能力。絕對精神，人之意識狀態中具有者，宗教是。但必先研究其心理的歷史的之方法，主知的乃至本體論的與發展的考慮之交錯，可預想其必伴有形而上之形像。

精神於其發展之結果，得開始窺其自己顯現之相之全貌。絕對精神者，乃意識自彼處素朴未然的感性的確實性，睹自由

之目的；續自己發展之步驟；於自己意識經其他階程——被媒介者——顯現者也。絕對精神如斯於自己之中認識自己，——其場所乃人之意識——乃宗教與哲學所同然。然同其內容，但其認識之方則異：(一)於表象之形式意識者，即精神自外所與者，所謂啓示意識之對象。(二)然哲學則自宗教思惟之結果意識精神者也。

宗教於人之意識，立於如斯背景及狀態之上；然宗教哲學則就彼研究之整理之。學(哲學)之普遍性，必然性是。於是宗教哲學以其必然性之出發點，置於彼之體系成立之結果上。一般以為彼之哲學，所謂學之對象乃神之論理的知，即純粹思惟規定之絕對者。論理學以彼處理為絕對理念是。於自然及有限的精神學上：絕對乃於不充全顯現之形式上表現者。”結果以論理的勢力絕對為出發點者，宗教哲學是。於是神把握為理念及具體的存在本質的絕對精神。然宗教則識絕對內容，哲學止於絕對知以前；故宗教哲學不論神之性質，觀察宗教一般而已。

宗教表現於人之意識至高之領域，故其學的整理，非一般所謂之「假象」，乃應成立於絕對內容中，不應有範疇與形式。——即豫想彼之宗教哲學乃彼之現象學所示之宗教的意識；其出發點必為論理的與現象學的之交錯——黑格爾以彼訂定為所謂唯一方法自己發展之概念。彼之概念有規定者與被規定者。形式與內容之一致，然彼於概念中當有自己發展之階

程。——精神以活動的爲其本質，一面靜者則非精神——概念，精神是。即彼乃對象之實體，於一己個個之規定中展開者；自其一面的特殊性再歸與概念之理念之統一。

彼之宗教哲學，分（一）宗教之概念（二）規定的宗教（三）絕對的宗教之三種。宗教之概念，一般即爲自己者；自自己發展之必然性以規定的歷史的諸宗教特殊化，於絕對宗教之基督教達於與絕對理念之統一。故概念之發展，不外爲規定的宗教，絕對的宗教，宗教概念，之三種。其發展之意味，乃認識經驗‘宗教爲何’之一命題耳。——此即黑格爾之宗教哲學，於此意味得彼之宗教之概念。——彼之宗教哲學之三部，概念的觀察之，則宗教概念內分爲三段落：

（一）最初之普遍性，含蓄所有之特殊實體的統一，即理念之宗教，其絕對精神爲神。其精神之現實性，關係於人間意識對象之神。然尙無規定的內容。精神乃感情表象思惟之形式，關於神之意識認定之。

（二）發揚其主客之分對之概念，於儀禮爲一已活動之完結。精神爲本質之概念，就精神之活動，自即自者必展開於向自者。概念特殊性之姿，乃規定的宗教之諸系列。精神依人之意識，急謀自己解放之進程；自概念決定其發展之進程者，則諸宗教之系列，決非偶然。且於斯所觀察之諸宗教，其目的非教理與教相，乃宗教即神，神之意識及儀禮是。

（三）第三部概念「即自」「向自」之狀態，概念於所有之必

然的發展形式與諸階程中，以真理之契機，附於理念的統一，於發展有限性絕對宗教上示以具現精神本然之姿容。

宗教所謂絕對精神認識自己之謂。於其境地，有人之意識。介自然及有限精神意識中，表現絕對精神。人之意識，含於宗教狀態內。人能直接識神。直觀感情又表象內有神之存在，當可了然。——宗教哲學觀察整理彼學之絕對內容；非單傍觀假象者。以學之出發點，置於如斯之境地。——自精神之自己隔別，處理為必然的發展之概念。故識其神之意識，必見之於概念。所謂識神者，無直接的內容之規定。就學的以言之：抽象的普遍性，即自有者。——自宗教現象學之結果，開始必為宗教學的究明。——此現象學的與論理的之交錯。若以宗教發揚為哲學，即速斷為黑格爾宗教論之真相，殆有問題焉。故於彼宗教之概念必以彼之現象學為背景也。

所謂識神者，於學的意味。普遍性為神之有。即宗教哲學之出發點宗教之素地，意識中思惟是。宗教概念之發展，乃思惟必然之道程。然其概念內容，必先自純粹本質而成。為有之神，單為普遍性，無何等之內容。其自相有絕對的統一，一切存在者，於所有唯一者內把握其根據與存在。然思惟依其性質，不止於其直接有，而求其真理也。有乃其真理之本質，即所謂有者，自思惟之內化所反省者；於是成立對象與內容。本質所媒介成立之有者，更為現實的之實體。——絕對最初之形式，

實體性之關係是。——以其實體抽象的解釋之，斯賓塞氏之汎神論是。於彼之實體缺完成絕對入自身之反省。即表現無限實在性思惟與延長之屬性及有限的諸限定，非自實體而生起，必待外之反省也。斯爲絕對之概念。實體有把握一切之現實性，外則何物不存。然本質之實體，自交互作用之必然與自由之連絡，進入主觀者，於是概念成實體之真理，概念是。

神之有，概念發展而來者，如斯成立彼之本來之立場。概念乃有與本質之真理。概念成立之神，乃彼至上之規定；神自己顯現之祕鍵，於斯存焉。

立於感情上位宗教意識之形式，表象是。於表象形式內容所表現之思惟，認識三種之對象，即感性的形象，神話，及歷史是。其中歷史之一項，乃神話以上者，真實者。然其所示之方向，以無限神之生起限於時間空間相互之關係而個別其事件者也。思惟對之以實體的精神的自歷史中取出。若以神之活動恰當時間空間之形式則矛盾生。例如時間規定中，以神之創造及世界創造並立之境界是。思惟導其矛盾於統一。感情表象有種種相對的必然性，無表象不能實現宗教：然宗教之客觀性，自思惟始認識。此處所謂之思惟，把持種種之階程者，先以表象的規定、抽象的統一，分析爲種種之個性，其特殊者相互比較之，同時序列其共通之契機或矛盾之契機，再以其統一於思惟之統一。其境界之思惟，媒介其諸規定；且立證其爲必然者。

故所有之思惟，受媒介者宗教，無直接知之立場。因雖不覺知彼宗教意識，但受教義及歷史所媒介也。

略以上宗教意識形式與內容，故思惟中之宗教始得充完必然之內容，即形式與內容之統一。然人間宗教意識之形式及內容，乃向宗教概念內展開之精神的向自之姿也。顧精神不止於此；精神對於自由目的續無限之發展，即精神為本質之概念，論理學所示者自概念之概念的主觀入於彼客觀，若不從理念之發展則不成。於內的發展充全的被規定被媒介之概念，即宗教意識是。——思惟實自自身內向外發展者，主觀內有宗教論理之之存在。——彼僅宗教之抽象的概念耳。——宗教意識者，向現實的存在具體的狀態而展開。自概念發展於實在性者，概念之本質，乃自己隔別自己規定者，依其內容之充全及諸規定之總體性而歸於理念者也。宗教意識之客觀，即宗教概念之存在性，儀禮是。

主觀內之宗教，即宗教概念意識者與其對象，即神於其向自精神之姿態對立者。然為宗教概念存在性之儀禮，關於上對立的關係神之意識，質言之，神中意識是。其相對的關係所發揚，彼絕對精神自己意識之狀態即於現實之生命，可以略及矣。

又彼儀禮內之概念與其實在性，即宗教之理念是。宗教之本質，必見之於儀禮。儀禮一般者，信仰是。自概念內主知的確實性，心情問題為中心。故黑格爾之宗教哲學宗教概念之間

題，於其中含蓄宗教本質之問題，宗教本質中宗教之真相，由此可以了然矣。

進言之，人之意識自然與精神，於如何關係及狀態，釀成歷史的宗教各種之特質。其關係始於彼現象學之所示直接的自然性。約分為三期：

(一) 自然宗教最初者可謂宗教之幼年期。於此期中宗教之意識，不過感覺自由而已。精神者與自然者相密接。受有限之規定。然精神對於自由之目的，不可不續發展之步程。

(二) 精神的個人性之宗教，所謂青年期是。黑格爾以佛教印度教波斯教等為自然之宗教；以猶太希臘羅馬諸教，認為精神的個人性之宗教。顧其目的皆為宗教。依其本質之概念，史的規定性，儀禮等，可以尋出宗教理念發展之痕跡。而規定的宗教，羅馬教在後。

(三) 最後者積極的且真理之宗教。於是宗教完結矣；而概念有充足之實現。換言之，宗教概念之內容，即神與人本質之統一，理念融合之狀態，實現於現實。

但須注意者，黑格爾之謂神，殊為一至高無上者也。人間欲於神之側右追尋自由發展之目的與努力則無，僅宗教意識之對象而已。宗教與其謂之為規定，無甯謂之為啓示。宗教達於如斯至高之形階與級程者，如基督教是。啓示宗教於所識者，持所認識之性質。故精神的宗教於其本質及內容，受外的

之媒介；自對象所定立。宗教之積極者，受啓示者也。基督教史實，奇蹟，教義等，於斯而成立。若其外的無有，則以非精神之信條，入於思惟精神自己領域內，必成爲自己者也。僅彼之精神，即精神而有，自能認識證明之；於斯有真理之宗教之真相。

真理之宗教，於神之認識及神之理念之發展，得其基礎與現實性。宗教之對象，於人之心與，直接實在自由所實現，如基督教是。黑格爾就神之子與精靈以略之。然真理之宗教，果爲基督教乎？又諸宗教於彼之系列妥當否？此乃宗教史論目的與方法；換言之：統制宗教諸現象之範疇及宗教發展之系列，乃屬於主知的發展說之範圍。茲從略；待他日再爲敘述可也。

本篇參考書目：

石津照聖氏ヘーゲルにおける宗教の概念（理想ヘーゲルハ特號）

Em. Boutroux, Science et religion dans la Philosophie Comtemporaine, (1908)

日譯本：現代哲學におけ科學上宗教赤松智城
宇野國空共譯。

錄自『哲學評論』第五卷第一期（一九三三，七出版）

黑格爾與宗教

張 頤

黑格爾富有宗教信念，黑格爾哲學富有宗教意味，凡曾讀黑氏著述，略知黑氏生平及其學說者言人人同，固無待於證實者也。雖然，黑格爾富有宗教信念爲一事，黑氏是否因宗教爲人生之所不可少，遂即滿意於當時之基督教及教堂又爲一事。黑格爾哲學富有宗教意味爲一事，黑氏是否因哲學必預假宗教爲一必經之階段，及必不可少之成分，遂謂哲學與宗教全同，又爲一事。吾人於此等問題，須分別討論，斷不可籠統含混，不加審察，徒見黑格爾重視宗教，遂謂黑氏哲學與宗教無別；黑氏教授哲學，等於傳播宗教也。康德固極有宗教信念者

也。然當渠任大學校長時，一次領導全校，齊赴教堂，至於中途，忽然遁逸。其鄙視當時之教堂及教士有如此。黑格爾雖無此種表示，然觀當時之正宗基督教信徒對於黑氏頗有反感，其不懌於黑氏之宗教見解及其行事，已可想見；而黑格爾之宗教觀及其態度與彼輩不能融洽，亦自昭然若揭矣。

吾人欲明黑格爾對於宗教之真正觀念，自當於黑氏著述中求之。然黑氏見解，垂諸典籍者，初非表白於明瞭提說中，而乃寓於各篇章之一班傾向與大體精神。吾人若僅斷章取義，則徵引此段文字可以作為此解之證者，同時在同書中，又可尋出別段，以為他解之證。故當黑格爾聲譽極盛時，其同輩中，即有訾其哲學為汎神論者。至渠死後，則其信徒有將渠之哲學解釋為開明運動及法國革命精神之較深刻及較有力的宣示者，亦有視之為正宗基督教神學之哲學的表白者，有解釋之為精神的汎神論者，亦有解釋之為無神論者；種種解說，互相矛盾，其原因雖多，然就宗教而論，秦半蓋緣於黑氏之『宗教哲學』措詞造字，多隨課堂講授之便，頗欠精嚴確當，有以致之。故吾人欲得黑氏宗教觀念之正確解釋，計惟有依據黑氏哲學全系統之基本原理，以確定其中各部分之真諦耳。方今黑氏哲學，適繼起始東漸；宗教問題，固僅為其全系統之一部分；然因其哲學處處皆為宗教所點染，則黑氏宗教觀念散見於各處者，雖不必為一班學者迎拒黑氏哲學全體之關鍵，度亦不能全無影響。余在德時，遇彼間哲學界負有盛名之某博士，與之談，悉其承受

黑氏哲學，似即以其擁護基督教故；而吾友印度哈森教授（S. Z. Hasan）則初本崇拜黑氏者，嗣見其基督教臭味稍重，遂因而生厭。夫黑格爾對於哲學有無特殊貢獻，自當視其理論之優劣以爲衡；故凡執黑氏任何實踐主張以爲迎拒其學之根據者，余以爲對於黑氏皆欠平允。然宗教生活，既爲一必不可少之階段，又爲黑氏哲學中之一大因子，且常足以影響一班學者對於黑氏哲學之迎拒；則吾人當此黑學東漸之際，略將黑氏宗教觀念，鈎提要點，加以剖析，或亦爲研治黑氏哲學者所不認爲多事歟。爰就探討所及，略爲鈎論如次：

黑格爾以一七七〇年生於司徒蒂伽爾。司徒蒂伽爾者，維滕堡王國之首都，希瓦邊（Swabia）區之重鎮也。此區之民，對於宗教，頗有熱忱；且其地雖位於南，而其人民之宗教信仰，則屬於北。蓋崇信新教者也。黑氏之父，供職政府，其母亦頗受有教育，然於宗教，似未有如康德之父母對於虔誠教派之熱烈皈依也。黑氏五歲入拉丁學校，七歲入九年制之中級學校；其在學校，任何科學，均嘗得獎，然却未表現有何特嗜與殊能。其於宗教亦未有如康德所受虔誠教派之影響之深也。十五歲後，乃有酷嗜希臘文藝之表徵。十八歲入維滕堡國立大學，稟承其家庭意旨，入神學院，預備將來作傳教事業。該院課程，前二年重哲學，後二年重神學。該院教授，無一可爲黑氏所傾服者；故黑氏擬以最少心力，將此大學課程，循例竣事；而渠平昔之所心喜者仍爲希臘文學，及近世出品，如盧梭康德之作。直至大學

生涯將終，乃確定傾向於哲學，而尤注意於哲學與神學之關係及康德之倫理學。

黑格爾自大學畢業後，並未遵其家庭意旨，從事傳教，當渠任教於耶那大學以前，惟教私館於瑞士及佛蘭克府。然在此期間，渠於宗教倫理之切實問題，仍繼續研究。一七九五年，渠致書于其母校友人，謂渠年來復從事研究康德哲學。但此時渠所言之康德哲學，係以康德之『理性內之宗教』一書為主，其次乃為康德之倫理著作。此時渠特注意之點有三，即（1）道德說之神學，如何反應造物說之神學而恢復其效力？（2）基督與耶穌之關係，（3）純潔宗教信仰（或理性宗教）與實際宗教（或指令的教堂信念）之關係是也。黑氏對於上述第二點，著有『耶穌生活』，對於第三點，著有『基督教之實用性』，至於第一點則追逼黑氏至于淆亂荒漠之境。蓋至彼境，則造物說之神學，即對於極有信念之神學家，亦必烟消雲散矣。

在此期間，黑氏研究宗教，常着眼於其倫理政治經濟以及自然科學之關係。而以爲各國宗教之正宗系統，常與其國家之塵世利益相混淆。且恆賴後者之所支持，乃得不墜。又以爲基督教在此方面殊爲失敗。蓋謂其既不能製造國民性格，復不能致人于善也。按此時黑氏對於此種問題頗受康德影響。康德將宗教本質與歷史現象，及不可見之教堂與可見之教堂嚴爲區別；黑氏頗贊其說，而其所致力尋求者，乃爲純潔宗教與不可見之教堂之有效。牧師儀式及國立宗教之起，開明運動，既爲原

于欺騙；專制君主及傳教士皆欺騙者，而迷信民衆乃被欺騙者。黑氏所言雖不如是露骨，然却曾謂“宗教與政治實在同一遮掩下售其伎倆。宗教所宣傳，即專制政府之所欲”。渠此時又以基督教爲費希德所嘗之“客觀宗教”崇拜“非我”與“人之自由”相悖；即號稱新教者亦與中世紀之二元論互相糾結，不能分解。故渠自瑞士致薛林書有云“讓吾輩三復君言：吾輩不甘落伍。天國蒞臨，吾輩毋怠”……“理與自由，永爲我訣。吾輩契合，是在不可見之教堂”。其不滿於當時一班可見之教堂之意，可概見矣。其後在佛蘭克府，漸有見於「精神」爲萬有不同之匯合，遂自「精神」眼光觀察基督教。渠此後對於基督教之見解乃漸漸變更焉。

黑格爾在佛蘭克府，認定「精神」爲萬有不同之匯合，於統一之中寓有區別之象，種種衝突糾紛於以得其理解。此爲其思想系統形成之一大進步。渠之口吻，隨即變更，對於宗教，頓有好感。渠之哲學系統，實於此時略具雛形，其大端即以“宗教本質”爲其主要題旨。蓋照黑氏意，“宗教必止於哲學”。因必達此境，乃於其所攝覺，得見其真也。“哲學亦必止於宗教”。因其所研究之對象，不能超越宗教意識之對象也。哲學宗教二者相依相响，不能分離，此爲黑氏哲學整個系統之色彩。故哈特曼（N. Hartmann）在其所作『黑格爾』一書中（第二四頁），謂“黑氏全部系統即宗教哲學”。其言初非失實。特黑氏所謂宗教，非一班神學所究之對象，乃一宇宙問題耳。故哈特曼在同書中（第三

七八頁)，又襲 Rosenkranz 之言，謂黑氏之“論理學即哲學
之神學”。蓋黑氏『論理學』所究之對象為絕對理意（或理念）之
性質，及其內容各部之銜接與連繫，換言之，即宇宙之本性與
其組織大綱耳。獨是，據此以言宗教（謂其內容為一宇宙問
題），以言神學（謂黑氏『論理學』即神學），是否一班之宗教家
神學家所同意？此不可不詳為考究者也。

黑格爾哲學與宗教甚為密切，凡稍涉獵黑氏著作者類能
言之。數年前余於拙作『黑氏倫理探究』中，亦嘗道其梗概。黑
氏書中，宗教字句，所在多有，上帝名辭，舉目皆是。然其所言
關於此點最明瞭者厥惟兩處：第一即在其『哲學大全』第一節
中，渠謂“哲學之對象與宗教共通，二者之對象，同為真理。且
此處所云真理，係就此名辭之最高含義而言，即上帝乃真理，
亦惟上帝乃真理是也。二者復進研究有限世界，即自然界與
（有限）精神界，以及此二界之相互關係與其對於上帝（即為二
者之真理）之關係”。其次則在其『宗教哲學』第一部第三節中，
渠謂“哲學之內容與宗教全同。二者之對象，是為恆久真理；真
理非他，即上帝與其闡明（Explicaton）是也。哲學惟當其闡明
宗教時，乃自為闡明。其在自為闡明之中，即所以闡明宗教。…
…故哲學與宗教完全吻合”。

如上言之，黑氏之全部哲學與宗教不能分離，甚為顯著。
而其與宗教之共通對象又為上帝，亦極明瞭。然則按照黑氏意
旨，哲學與宗教，究完全同一乎？黑格爾哲學究為真正之神學

乎？夫二者之共通對象既爲上帝，上帝在黑格爾哲學與宗教中既爲起始過程與終結，是則欲明黑氏哲學是否與宗教神學全同，即可從黑氏對於上帝之概念入手。

上帝一名，在黑氏著作中，與「絕對」二字，互換爲用，此自渠教書於佛蘭克府之時而已然矣。蓋黑氏之意，以爲上帝超越一切，統攝一切；無與相對，故曰「絕對」。黑氏著作中各處所用「絕對」一名，甚爲頻繁，其所稱引上帝之處，大抵皆可以「絕對」二字代之。若必欲加以區別，則在宗教上稱爲上帝者，在哲學上則謂之爲「絕對」，此其大較也。此二名外，黑氏常用以表示「絕對」或上帝者則爲(1)理(Reason)或至理(Absolute Reason)，(2)理意或絕對理意(Idea or the Absolute Idea)，(3)精神或絕對精神(Spirit or the Absolute Spirit)。蓋(1)係直陳其本質，(2)則着眼於其爲宇宙形成之基本原理，(3)乃注意於其爲宇宙萬有之精神的融合。各處觀點不同，命名斯有區別耳。上述數名外，黑氏又謂之爲(Logos)，以其與“三位一體”之說有關，可以使絕對之脫化易於了解也。有時黑氏就其與現象區別，且爲其依附而言，則曰絕對本體，或最終本體。蓋黑氏哲學爲極明瞭之一元論，故其所持，只一本體，卽上帝，絕對，理意，精神，諸名所稱是也。宇宙萬有皆生活，動作，且存在於「絕對」之中，故嚴格言之，此「絕對」外，固無可稱爲本體者。黑氏有時就其包攝一切無外無限而言，則曰充實的全體(Concrete Totality)，或就其內部之秩序井然條理密察而言，則曰貫通的

整體 (Coherent whole)。此外黑氏尙有其他稱謂，但用之不常，遂可從略。黑氏對於同一對象，所以變更其名者，蓋就其行文上解說上之方便，有有時須側重此方面，有時須側重彼方面，時而着眼於此層，時而着眼於彼層，輾轉詮釋，反覆疏解，事理乃澈底透明耳。

黑氏對於上帝或絕對之各種名稱及其意義，已如上文所陳。其中有極可注意者，即黑氏之問題只在闡明上帝或絕對之性質；至上帝之存在，則已預爲假定矣。誠然，黑氏對於“上帝存在之證明”，一次曾設有學程，專爲講演。然察其內容，渠所講演者，乃描寫有限精神如何可以攝覺絕對，體認絕對，如何能超越有限，躋於無限，至與「絕對」冥合之整個歷程耳。非若通常之神學及傳統的形而上學，對於上帝，確實證明其存在也。至黑氏對於上帝之概念，吾人瞥視之，似解其與通常宗教上神學上之概念無甚差異，然細察之，則見其大有不同。蓋如黑氏所言，則上帝或絕對即無「身」(person)，即非有個別存在者也。蓋凡有「身」者，必有我覺，我覺起於知覺之中，對象當前，吾人瞥覺，與之對比，反躬省察，乃自稱我。然似此則有我覺必須有對象，有對象即有非我 (Non-ego)。而黑氏所言之上帝或絕對，既爲全體，包攝一切，無物在外，則自此「絕對」之立場視之，即無「非我」，即無對象當前，而我念即無得起矣。

夫黑氏所言之「絕對」，固爲宇宙全體之基本原理；宇宙萬有，皆爲其表現。然舍宇宙萬有外，彼「絕對」亦別無索離存在

(Isolated Existence)。故「絕對」又爲宇宙萬有之融合，具有完全統一性者也。然吾人須知此爲系統的合一 (Unity of system)，換言之，卽此絕對爲無數不同之分子組合而成之一體，此無數分子，既爲此絕對之構成分子，卽屬於此系統，而爲此系統之內部的釐定 (Bestimmungen)。既爲其內部的釐定，卽不能與此「絕對」對比而使之發生我覺。故黑氏在其「宗教哲學」中，謂此「絕對」爲一「團體」或社會 (eine Gemeinde)。夫團體固具有完全統一性，團體與團員，固皆爲精神的存在者；衆團員之所以能團結，全團體之所以有統一，固因有一公共精神貫注於全體；然吾人於此，只能謂此公共精神在各團員之意識中，及各團員之精神爲此公共精神之所挈攝，所彌綸；然不能謂各團員之精神，在此公共精神之意識中，尤不能謂各團員之精神在此公共精神所貫注之團體之意識中。蓋吾人根本上卽無從肯定的謂此公共精神及團體爲有意識者也。既無意識，遑論我覺；既無我覺，卽不得謂之爲有「身」(person)。

上文所言「系統的合一」乃與中心的合一 (Unity of centre) 分別而言者也。「中心的合一」，係以知者爲中心。此知者具有一單純恆在，不可分解，未嘗或離，在龐雜紛紜之中，亦常保持其恆性之元素爲之主腦。有此元素，故知者之於環境事物，可有組織綜合之功能。環境事物，經其區分，比較，整理，融會，詮解，品衡，乃躋於認識上之統一，而各得其意義。然環境事物，雖在此知者之意識之中，而却在此知者之地位之外。故與

知者立於對比地位，而可使之發生我覺。此直接我覺，是爲「身」之基本要素。然此條件，即不能得之黑氏所言之「絕對」。故黑氏之「絕對」不能有「身」。

黑氏所言之「絕對」，既非有「身」，則謂之爲上帝，即不合宜。蓋通常宗教上神學上所言之上帝，不但爲精神的合一，且爲有「身」者也。且宗教上所言之上帝，無所不知；而此「絕對」，則雖爲理性，雖爲智慧，一切知識，皆從之出；然却與宗教上“上帝全知”之說有別。宗教上之上帝，無所不能，而此「絕對」則雖有目的，雖有性格，可以確定其全體內容；然却與宗教上“上帝全能”之說迥殊。又宗教上之上帝，可使其崇拜之者發生熱烈情緒。而此「絕對」，則雖孕育萬化，却冷酷無情，不能與個別的崇拜之者有特殊關係。以是種種，黑氏雖視其「絕對」爲上帝，而吾人從理論上及實行上各方面着想，皆覺其與宗教上神學上所言之上帝之概念不合。換言之，即自通常之宗教神學眼光觀之，黑氏所言之「絕對」，決不得謂之爲上帝。黑氏之「絕對」既不得謂之爲上帝，而黑氏不言「絕對」時所稱引之上帝，又與「絕對」全同；故其結果，即黑氏哲學中無上帝。

誠然，黑氏在其『精神現象論』之末，及其『哲學大全』第二三六節及第五七四節中，皆以此爲絕對能思能知。蓋以爲彼既爲理，爲智慧，爲精神，且有完全統一，便可爲知者思考。雖無在彼之外，然彼可思其內容，知其內容。但吾人須勿忘此內容既爲一極豐富，極龐雜，極繽紛陸離之系統，雖有統一，不爲單

純個體。且此內容，既爲「絕對」所有，對於絕對，自非異已；既非異已，卽不能成爲對象，與絕對對比，而使之發生我覺。此理余於上文已略言之。費希德當時曾見及此，故對於「絕對」，常以“道德的宇宙秩序”(Moral world order)表之。對於道德生活(卽有我覺之生活)，則以一外之衝刺(Anstoss)爲不可少。薛令則竟謂此「絕對」爲“一不識不知之智慧”，(an unconscious Intelligence)。黑氏雖嘗謂之爲一「團體」，然以其有完全組織，完全統一，遂謂之爲一能知能思之知主。當時薛令對於黑氏之說，卽大加非難，嗣後批評之者亦代不乏人，較近則塞斯(A. Seth)亦以爲黑氏之說，大有可議之處。故此問題尙爲黑氏哲學中之一大困難。吾非謂費希德薛令等之哲學皆優於黑氏，特關於此點，黑氏所言，尙欠圓滿耳。

黑格爾自言哲學與宗教之共通對象爲真理，真理卽上帝；然黑氏對於上帝之概念，如上文所述，乃與宗教上神學上對於上帝之概念懸殊。是則黑氏哲學之真諦，不能僅憑其字面上之表白，於此已可見其一般矣。其次黑氏哲學與宗教教義貌似者，爲其以三支演之歷程(The process of triadic development)爲一普遍原理。蓋黑氏哲學全部系統均爲此三支演進之歷程所彌繪。渠將整個哲學對象，區別爲三支，卽純思界，自然界，與精神界是也。此三界實爲真理(卽上帝或絕對……)之三方面。就其第一方面而言，「絕對」實保持於諸範疇中，吾人以推測理性體認之，是爲純思系統。就其第二方面而言，「絕

對隨散發爲各跡象，吾人以感官意象悟性覺察之，厥惟形色動作。就其第三方面而言，「絕對」實爲萬有之精神的融和，吾人以自由進展自行實現之精神生活馳赴之，終則至於與之契合。然此三方面，既同屬一體，自然不能分離。吾人從其第一方面起，依其本性，以推演之，自然經過第二方面而達於第三方面。此爲基本的三支合一(Triune)。而此三支中之每一支，又各爲一次等之三支合一。如上述之純思界，又爲現有，本質，與總念之三支合一。自然界爲機械，物理，生機之三支合一。精神界爲主觀精神，客觀精神與絕對精神之三支合一。黑氏推演，如此遞進，直至於絕對，或上帝之表裏精粗，全體各部，無不明瞭。此黑氏哲學全系統之形態，凡稍涉獵黑氏著作，皆能道其崖略者也。

吾人於上述黑氏哲學系統之形態中，立即感覺者，卽爲黑氏所稱絕對，或上帝之三分性，(Triple Nature)似與宗教上神學上「三位一體」(Trinity)之說全同。所謂「三位一體」者，卽「父」，「子」，「精神」，三位融合，形成「神格」(Godhead)是也。黑氏哲學，與相彷彿，蓋其純思界卽相當於父之世界(Kingdom of the Father)，自然界卽相當於子之世界(Kingdom of the Son)，精神界卽相當於精神世界(Kingdom of the Spirit)。故黑氏在其「宗教哲學」“絕對宗教”部討論「三位一體」時，謂其所言之「絕對理念」，在基督教中，得其表示於“三位一體”之說。此三位一體卽神性，且此合三爲一之三分性，是爲神之

微奧妙性，非外表的湊合並置所可同日而語者也。然此神格或神性之三支，照黑氏意，適形成一「正」「反」「合」之演進歷程。非呆板凝滯，不相通流者也。故黑氏又謂上帝或絕對爲一永久歷程 (an Eternal Process)，此歷程卽全部真理。惟此三位一體，既在演進歷程中，則其中各位表示真理之充分程度，自各不同。按照黑氏推演法之通例，任何「正」「反」「合」三支演進，均以「合」爲包括一切真理。「正」與「反」非毫無真理，特不完全，且所有部分真理均爲「合」所超越調和而吸收之。是則此處之三位一體，(卽父界，子界，精神界之融合)在此三支演進歷程中，自以精神界爲包舉一切真理，且爲絕對真理。誠然，所謂父界者，包括三位一體中所有各界之一切抽象意念，故可謂爲全體之骨幹。然既屬抽象，卽不完全。子界固較充實，然却泥於跡象。惟精神界乃真綜合一切，故不特爲最高真實者，且爲唯一真實者。此黑氏哲學與三位一體說互相參照，不得不然之結果也。

余意黑氏之說，如上所陳，無慮可爲「三位一體」說之正確解釋。然却與通常宗教上神學上對於「三位一體」之概念大有不同。蓋通常以父界爲重，而黑氏則以精神界爲重。故照黑氏意，神性，上帝，或絕對之最充分的表示，只能於精神界得之；非若通常之以父界爲一切真宰莫之與勑也。然此精神界，照黑氏所言，乃一「團體」(Gemeinde)。蓋上帝神性或絕對之三位演進，至精神界卽躋於神人合一。故黑氏在其「宗教哲學」“絕

對宗教”部之首，謂“神爲精神，且卽爲崇拜之者之精神”。“有限識覺，認識上帝，其限度同於上帝之在該識覺中，認識自己”。渠在其『上帝存在之證明』第四講之末，又謂“人之認識上帝，其範圍同於上帝之認識自己在吾人中。此種認識，是則上帝之自覺，但同時亦爲吾人對於上帝之認識。且此吾人對於上帝之認識，同時亦爲上帝之認識吾人。吾人之精神，用之可以認識上帝者，卽爲上帝之精神”。似此神人同躉，脈絡一系，保合太和，罔有攸失，則黑氏謂之爲一「精神的團體」，殊爲雅當。特此精神界既爲一團體，則雖有完全之精神的合一，亦不得謂之爲個人，不得視之爲有身。既不得視之爲有身，則卽不得視之爲上帝，此理上文已言之綦詳。然則按照黑氏三支演進之通例，當以精神界爲能充分的表示神性；乃如上文所言，精神界乃一團體，不得視之爲有身，遂不得謂之爲上帝。是則按照黑氏哲學原理最能充分的表示上帝者，乃繩以通常宗教上神學上之概念，不得謂之爲上帝。換言之，其結果卽無上帝。是則黑氏哲學之不能僅憑其字面上之表白，於此又可見其一端矣。

黑氏哲學之三支演進，渠自以爲可與基督教‘三位一體’之說互相印證。然究其實，則大不然：已如上所討論。再其次黑氏哲學與宗教神學相似者，爲渠所持「絕對」必有表現之說。蓋照黑氏意，絕對或上帝必表現於各種事物，此爲絕對精神之恆性。但此絕對精神所用以表現衆多事物，實皆囿於有限形式中。按照黑氏哲學，所謂有限者，謂其所受限制，自外科加、非

出其本性者也。換言之，凡有限者，其定性係爲他決，非自決者也。此種表現，對於「絕對」，實不充分，然又絕不可少。蓋此爲絕對本體之詳細性質之展示；上帝或絕對，既確定其內容，則舍表現于具體事物外，別無他道。此種表現，以意象語(Vorstellungen-mental pictures)形容之，可謂爲上帝之“外出於有限界”，或顯現于具體事物中，故含有自「同一」而分出之象。然於分出之中，却仍保持其同一。(閱『宗教哲學』絕對宗教部關於「子界」一節)蓋上帝或絕對乃惟本體；宇宙萬有，皆生活，動作，且存在於其中。上帝或絕對之外，並無任何世界。即曰上帝或絕對，因欲自爲確定，故攝擁有限形式。此種情形，儼若“設置他體，以別於己。然此他體，實其表象；且因其爲上帝之他體，故仍屬於上帝。而上帝自身亦在其中”。故黑氏既謂上帝對外無世界矣，復謂“超越世界以外，上帝亦不成其爲上帝”。故上帝雖爲無限，然欲成其爲上帝，即不能舍去有限”。故“此有限實爲無限之要素”。(閱『宗教哲學』宗教概念部那松本一四六至一四八頁)。此上帝或絕對表現于有限世界之情形也。

如上言之，黑氏所持絕對或上帝必有表現之說，可謂與宗教上神學上上帝化身(Incarnation)之說相似矣。雖然，其中亦有大不相同之處焉。蓋照黑氏意，上帝或絕對不僅化身于一人，且不僅化身于人類，乃化身於一切有限事物。此有限事物非他，特上帝或絕對之本性在其整個進展歷程中之一幕(moment)耳，故凡有限事物，皆爲上帝之化身。其有絲毫真實性，

皆緣於上帝之化身於彼故。因上帝爲唯一本體，上帝之外，固無所謂真實也。有限事物，皆不完全，故上帝之化身於彼亦不完全。然此固無與於上帝之完全也。蓋所表現者，究爲一完全上帝也。雖然，有限事物雖皆不完全，而其漸近完全之程度，究有等差上之區別。故其表現上帝之充分程度，亦有等差上之別。詳確言之，有限事物表現上帝之充分程度，當與其完全程度，成正比例——非也，吾人直可謂其完全程度，當視其表現上帝之充分程度以爲衡。猶未善也，吾人正宜謂其完全程度，須視上帝化身於彼之限度以爲衡。鴻鴈麋鹿之表現上帝，較地水火風爲充分。而曠夫怨女，騷人思婦，又較充分於鴻鴈麋鹿，繼此以往，聖賢豪傑，才子佳人，品類之多，等差之衆，巧歷不能竟其數。然照黑氏意，其所具有真性，固皆與神性根本相合者也。黑氏一次語德少年曰：“君輩皆上帝也”。諸少年聞言，覺甚愉快。論者多謂此爲黑氏戲言，然以黑氏哲學之根本原理推之，此言固非盡戲也。

至若基督教所持，則大不然。蓋以爲上帝之化身於一定之人，乃有特殊意義；因此遂謂耶蘇負有神聖使命，獨具神性，馴至成爲神人。此種說法，黑氏在『宗教哲學』中（閱『絕對宗教』部關於『子界』一節）大加非議，渠以爲上帝不僅化身於耶蘇。其化身於彼也，亦非以其有何使命，或在文化上教育上有何優點，得有特權，但以渠爲「人」，具有人性耳。換言之，耶蘇之爲上帝之化身，乃原於其具有「人」之「普遍性」，非原於其個人之「特

殊性」，此黑氏所斤斤爭辯者也。雖然，耶穌在基督教史上之特殊地位，黑氏亦不否認。渠意以爲神性人性根本不悖，及上帝表現於有限人物之理，非一班人所能了解，故須有歷史上一時的通常的事實表現，以爲之例證。至耶穌其人所以被選爲例之故，亦非以其人格完全，行誼特高，但以其所宣傳及所證實者，是爲神性人性根本相合，終還可以融和之至理耳。至於此種例證所以必需之故，黑氏以爲乃一憾事；蓋其原由于大多數人皆舍棄推理思想，而樂取外表存在之形，故須有此種例證，至理乃明。此種需要，實爲精神活動衰落之表徵。若人人皆能用推理思想，對於神人同濶之理，得見其真，則化身例證，即等於蛇足矣。凡此皆黑氏意見與宗教上神學上之正宗概念大相逕庭者也。

黑氏哲學，對於上帝概念，及三位一體，上帝化身諸說，如上所陳，顯與通常宗教上神學上之習慣概念不同。故渠雖自附於基督教，而當時基督教信徒，大都否認其哲學與基督教合。此其故蓋由於黑氏在其『宗教哲學』中，對於其他宗教，皆忠實寫真。而對於基督教則非客觀的陳述其教義，而乃闡明基督教所不完全的象示 (Symbolizo) 之絕對真理。換言之，渠所闡明者，乃渠“心目中應當如是”之基督教。即與黑格爾哲學相合之基督教，非“歷史上果然如是”之基督教也。故其所論列，僅與其哲學原理相合，而與通常基督教徒所信崇之基督教義則相抵牾也。

黑氏哲學與基督教教義本有出入，而仍自附于基督教者，其原因約有二端：第一即因一八一九 Carlsbad 勅令降後，彼土一切高級文學教育事業，皆須受一種攷問式之監察。此種監察機關，關於政治，處處皆疑有反抗，關於宗教，處處皆疑有異端，有一正宗基督教之健將，曾警告普魯士國王，謂“黑格爾哲學，即非反基督教的(antichristian)，亦爲非基督教的(Unchristian)”，故黑氏至須訴說異端檢查者，謂“凡百宗教哲學，皆可引申至無神論，要在引申之者爲何許人耳。今之只言虔誠者及懷有惡意之政客，將不許人引申繼長；過矣”。黑氏之神學，亦爲理性派及專言福音者所懷疑。黑格爾以希瓦邊(Swabian)工於計較利害之人，身當普魯士國立大學教授，處此環境，既不欲效康德之所爲，關於神學至於屈服政府命令，十餘年謹守緘默。亦不願如費希德之在耶那，因其上帝概念與神學家不合，遂以慙直而召禍。故其發言立論，自不能不小心翼翼，務求避免禍端。渠之『哲學大全』二版(一八二七年)序文所以稽延交稿之故，亦由於其內容涉及當時神學問題，必須遲翔審顧，慎重攷慮。渠在此序文中，力說，“哲學有權獨立研究關於上帝之一切問題”；並宣言“科學(廣義的，包括哲學)，對於真理研究之結果，並非所以毀蔑信念，乃所以恢復絕對主義之全體”。其言自非無因而發者也。其在同書三版(一八三〇年)序文中，黑氏又謂渠書“二版出後，有數書評發表，皆不勝其任務者也”。蓋渠書係“累年積學，刻意深思，乃得作成。而批評之者乃

無相當涉獵”。故此種批評，“使人不快，尤無啓迪”。然渠於一八二九『柏林年刊』中，却曾作有“Rezensioren”校正，以揭示渠所認為“基於感情，原於瞽昧”之書評之空乏。其謹慎周詳蓋如此。則渠對於當時國教，自無輕蔑疎慢之理。雖明知其與渠哲學不盡符合，亦不能因此自絕於外，使人攻擊也。費希德自經耶那衝突後，其著述口吻，即稍改變。黑格爾晚年之在柏林，固名高北斗，望重泰山，且受王室眷顧。然三人市虎，囂囂讒口，即成定讞；一傳衆咻，王室信任，可以動搖。黑氏處此，焉能不兢兢業業，自爲地步。渠在柏林大學前後曾講授『宗教哲學』四次，此固爲其整個哲學系統中之一重要部分也。一八二九『柏林年刊』中，渠所發表兩文，（預計五篇，但發表者僅二篇）大體皆討論宗教與神學，此則應付環境，非盡出於自動者也。最可注意者，渠於一八二九夏季講授『哲學大全』中之『論理學』，同時又講授『上帝存在之證明』。（每週一小時終身僅此一次）。夫『上帝存在之證明』，乃神學中所有事，黑氏不但以之與『論理學』同時講授，且於其講述中，言明其所以二門並授之故，正以二者可互爲補充。據此而論，真可謂“黑氏之『論理學』即哲學的神學，有如洛森克朗等之所言矣。然渠前在柏葉爾（Bayern）王國服務時，一次復渠友彼間教育要人書，曾謂“予『論理學』而教神學，其不適宜，殆猶以掃烟囪者而作漂白於同時”。彼時黑氏思想，大體已定，何所言與一八二九所言所行矛盾若是耶？大抵一八一九 Carrbad 勅令降後，空氣較前緊張，而公開

講學與私人通信，又有須謹慎與不須謹慎之不同。再則渠在柏葉爾時通信中所謂神學，蓋指通常教士所稱道之神學而言。故與渠方進行著作之『論理學』相柄鑿，有如作漂白與掃烟肉。至一八二九渠將神學作為『論理學』之補充，則所講者，乃渠所認為應當如是之神學，換言之，即與黑格爾『論理學』相合之神學，非一班人或通常教士之所謂神學也。似此則黑格爾以其哲學自附於基督教，直可謂之為改履就足，並非削足適履之比也。直質言之，吾人不曰黑格爾哲學帶有基督教色彩，而曰基督教（在黑氏哲學中）已黑格爾化，亦未嘗不可也。

黑格爾哲學與基督教教義本有出入而仍自附於基督教之故，第一即因當時空氣與其所處地位，不得不如是；而兩者間有不合處，則常潛易宗教上各種概念，俾與其哲學相合；已如上文所略論。其次則因黑氏思想，自在佛蘭克府略具系統雛形時，即以宗教本質為其主要題旨；其後在其『哲學大全』及『宗教哲學』中，又力言哲學與宗教之對象與內容同為真理。是黑氏之於宗教，已視為與哲學難解難分，“幾無二致者也。然黑氏稽考歷史上各種宗教（惟回教因有不便故未討論）又皆覺其偏蔽甚多。渠在其『宗教哲學』中，將各種宗教表示真理之充分程度，依次排比，而以基督教為登峯造極；故謂之為“絕對宗教”。然此亦非即謂其果能充分的表示真理也。蓋據黑格爾所展示：凡百宗教，皆不能充分的表示真理。基督教既為宗教，即不能屬諸例外。特比較上該教之於真理已極逼近；故其為絕對之程

度，已達宗教之最高點；所有不充分處，乃凡百宗教之象示法及形相觀所不可免之結果耳。例如上帝概念三位一體，及上帝化身諸說，正宗基督教所持，尙與黑氏哲學不能冥合，然已較其他一切宗教與之相近矣。夫以黑氏主張哲學與宗教之對象無異，內容全同；然徧查各宗教中，又惟基督教較與哲學接近；而基督教又幸即當時普魯士之國教，則黑氏之稱基督教爲絕對宗教，自屬理所當然；即議其本人哲學爲基督教的，亦勢所必至。特吾人於黑氏此種揚言，須善爲解讀，不能墨守其字面所陳之義耳。

黑格爾哲學與基督教不甚相合，而仍自附于基督教之兩種原因，已如上所述。約而言之，黑氏之於基督教，固甚愛護而期望之者也。基督教辯護者，常藉黑氏議論以應付各方攻擊。誠然，對於懷疑論，唯物論，汎神論等之侵襲，徵引黑氏哲學以斥之，最爲有力。特黑氏哲學，初視之似力扶持基督教者，詳細察之，即不免露出本相，爲其隱敵。而基督教教義之受其衛護者，旋亦漸見轉化，另成他物，或竟溶解消散，化爲烏有。故正宗基督教，終必與之分手。且至詆之爲非基督教的。此其故蓋由於黑氏雖擁護基督教以抵制一切宗教，然正宗基督教之弱點，黑氏在其著述中仍不禁據實指陳。故其結果，黑格爾對於基督教之批評，較其他一切批評爲不可抵禦。蓋彼乃與有同情，因見其不完全而指陳其弊，並思有以補充之，改進之；非若一味破壞，即其優點亦抹煞不計者也。

以上所言，照黑氏意，凡百宗教皆不能充分的表示真理，基督教既為宗教，即亦不能屬諸例外，特較其他宗教距真理稍逼近耳；又黑格爾並未以基督教為與其哲學無別，特亦較其他宗教與之稍接近耳。黑氏對於各方之攻擊基督教，皆可為之辯護，特渠於基督教，亦不能無批評。黑氏態度所以如是者，蓋以渠對於宗教之真正觀念，忠實紬繹，必得如是之結果耳。黑氏對於哲學與宗教之關係，前所引『哲學大全』及『宗教哲學』各段，僅言其同，然其相異之點，黑氏亦言之甚詳，茲試探討其犖犖大者。

照黑氏意，哲學於宗教，對象相同，形式及方法迥異。關於此點，渠之意見，表白極為明瞭。其在『哲學大全』第五七三節中有云：“哲學與宗教之關係，可以確實說明，此整個問題，全屬於形式上之區別。蓋前者所用為推測思想，後者所用為心靈意象與覆按悟解”。夫如是，哲學與宗教之區別，照黑氏所言，既僅在於形式，說者遂以此二者之內容既同，對象無異，則其形式上之區別，即可視為無關宏旨。然黑格爾則以為此項區分，甚為重要。在其『宗教哲學』第一部中（那松本第七五頁）有云：“意象與總念思維，必須妥為區分。宗教為一班之精神意識；故此意識中，「精神」為感覺的意識之對象，為意象的意識之對象；直至在哲學中，「精神」乃為總念。蓋惟哲學為能動作於思想形式中也”。其在同書中（那松本第一四二頁）黑氏又云：“宗教即行為，即思維理性之行為。……哲學亦為思維理性

之行爲，其與宗教之區分，則哲學乃理性思維在參稽引證融會綜合之形式中，……而宗教則爲理性之幼稚思想，滯於意象，且在無主見與不貫通之態中”。據此則黑氏之意，以爲哲學與宗教，雖同以絕對精神爲對象，同能識覺絕對精神，但宗教所用以攝覺「絕對」者爲感覺，意象，與悟解，哲學所用者乃爲總念的純粹思想。夫感覺，意象，與悟解，在識覺絕對真理上，皆遜於總念的純粹思想；此則按照黑氏哲學之大體精神，及此處所引黑氏諸語之口吻，皆可認爲確定不移者也。

不特從黑氏哲學之大體精神，及上文所引諸段之口吻，可以推定黑氏之以宗教爲遜於哲學而已。黑氏在其『精神現象論』宗教章，曾以宗教爲能識覺絕對精神，然又謂“精神之特性，在於自覺”。宗教之識覺絕對精神，尙未見其特性。故在『絕對知識』章，明謂“精神在宗教(乃至啓示宗教)中，尙滯於主客對峙，客自外來之意識中，換言之，即宗教意識之對象，尙非實現的精神之自覺。精神全體及其內中各態，在宗教中，皆落於意象，而在對峙之形中；此種意象思想之內容，固與絕對知識之內容同爲絕對精神：所有未竟事業，留待絕對知識爲之補充者，無他，直乃打銷並超越此意象思想之赤貧形式耳”。黑氏在其『宗教哲學』第一部討論宗教與哲學之關係時，亦以爲宗教上之意象，對於其內容，尙欠“確定”，但欲“增此確定，惟整個之推測哲學爲能；而其所有事，則直須註銷宗教。換言之，則須立言一若宗教內容不能成爲真理”，據此則黑氏以爲「精神」在

宗教中，雖能感覺「絕對」，然因其形式之貧乏，故其體認「絕對」向未能見其特性，必須於百尺竿頭，再進一步。換言之，即須打銷並超越此亦貧形式，直至入於總念的哲學思想，對於「絕對」，乃能見廬山真面，甚明瞭矣。

抑吾人之精神生活，可以攝覺「絕對」者，按照黑氏所言，固不僅宗教與哲學而已矣；即在美術中，吾人亦能識覺「絕對」。特其不充分處乃較宗教爲尤甚。故黑氏在其『精神現象論』中，僅以美術入宗教，謂爲宗教之一階段，其後在其『哲學大全』中，乃以美術爲絕對精神之初部，其次則爲宗教，再其次乃爲哲學。蓋美術之攝覺「絕對」，係假借外物爲之媒介，宗教乃從內心體認者也。然此乃僅就宗教與美術比較而言也。嚴格言之，則黑氏以爲宗教之意象思想，仍不脫離外表之形。故在其『宗教哲學中』（那松本第一部第一四二頁）明謂“宗教仍帶有美術之外表性”。然哲學之爲絕對精神中「正」「反」「合」三支演進之結果，因之遂爲一切精神生活之極致，固天經地義，無可懷疑者也。故黑氏在其『哲學大全』五七二節有云：“哲學者，美術與宗教之融合，蓋美術之攝覺「絕對」，取直觀方法。在形式上，是爲外表的。故美術品乃主觀出產，且破碎此實質內容爲許多離析之形。宗教亦以其破判爲若干部分之故，展開此內容於心靈意象中，且調協其所展開者。哲學於二者所破碎所展開之各成分，不但保其聚集，使成全體，且融貫之，使躋於純一的精神慧覺。因此遂達於自覺的思想之境，如此識覺，是爲美

術與宗教之理智的融合。在此融合中，絕對之各成分，皆得認爲不可少者，而此不可少者，皆可認爲自由者”。據此則黑氏之意：美術宗教與哲學，雖皆能攝覺「絕對」，而仍以哲學之所攝覺者爲得見其真。因此哲學生活實爲精神生活之極致。美術宗教尚有支離破碎，扞格偏蔽之形，又昭然若揭矣。

夫哲學與宗教二者之內容，初無二致，故其區別，只在於形式。然此形式上之區別，黑格爾認爲極其重要。且以爲哲學所用之形式，較宗教爲優，宗教所攝覺之內容終須轉入哲學，乃得見其真。上文已言之詳矣。然恆有味於內容與形式之分者，因見黑氏有宗教與哲學內容相同，對象無異之說，遂謂二者完全同一。此知其一不知其餘者也。又恆有味於論理的形式之價值者，而哲學以其形式與宗教不同之故，遂常爲宗教所詬訾。如謂哲學爲無神論是也。凡詆哲學爲無神論者，對於上帝，皆預假有一固定思象(Vorstellung)，以爲上帝必爲一豐滿實在之人物。此種通俗意象，因其未在本學總念中尋出與之適合之形式，詭爲異己，遂起而詬訾之。似此態度，純以宗教意象爲標準；凡與不合，輒事抨擊；殊不知在吾人尋求真理上，論理的形式之價值，固遠逾於宗教意象者也。余按宗教之詬訾哲學，大抵皆原於宗教意識，猶有蓬之心；絕不引用哲學思想以自檢核，不肯推開窗戶，識透看穿其自身之爲何。因之深閉固拒，既蹈主觀，復陷於偏蔽。哲學反之，慨然承受宗教之內容，且能於宗教之範疇中，認識其自身之形式；並在宗教教義中，認識其

自身之學說；故對於宗教，並不蔑視。且能確定宗教所不充分的表示之真理爲何，鑑定各宗教教義之真妄，並評定其相對的價值。故黑氏對於“哈勒大學諸教授與 Hengstonborg 教會雜誌關於宗教，神學，上帝，神聖事體，與理性諸問題，熱烈爭辯”一幕，明謂“兩方所持，皆不得要領。蓋皆不知此種問題，須以哲學爲基礎，乃能討論”。其言固甚爲扼要者也。雖然，黑格爾之對於宗教，固始終重視。蓋就其哲學大體而言，渠之『精神現象論』中所謂“絕對知識”，及『哲學大全』中所謂“哲學”，皆必須假定宗教生活爲必經之階段。微宗教則“絕對知識”或“哲學”蓋無從實現也。且宗教意識所用之感覺與意象雖不充分，究爲精神活動之一方式。在此方式中，真理之表現，雖不真確，然可及於衆人。至哲學所需之總念的純淨思想，則非一班人所能辦到者也。故就真理攝覺之普及方面言，則卽謂宗教重於哲學，黑格爾亦必仍同意者也。

黑格爾之與宗教，及其所言關於宗教與哲學之關係，大致略如上所討論。至其詳細節目，則非本文所擬探究者也。

錄自『哲學論叢』第一集（一九三三，五出版）

黑格爾之藝術哲學

胡 秋 原

(關於黑格爾之美學——文學見解手記)

——爲黑格爾逝世百年紀念作——

今年在世界學術界上，是兩個巨人的紀念年，一是俄國文學家朶斯妥也夫斯基的逝世五十年紀念，一是德國大哲黑格爾逝世百年紀念。因爲社會史的熱烈論戰，沒有篇幅給紀念朶斯妥也夫斯基的文章；但是就在東北事變的熱潮中，還更得讓我們檢閱這大哲給我們的遺產。關於黑格爾，本預定做一篇『黑格爾評傳』，對於他的生平，思想（精神現象學，辯證法，論理學，自然哲學，哲學及哲學史，歷史哲學，法律哲學，宗教哲學，美學等）著作以及世界黑格爾研究的現狀，作一總的敘述與批評。然而因爲篇幅的限制，僅抽出其中關於美學的一章，發表于此。然而這也只能算是一篇 Memorandum 式的文字而已。

- | | |
|------------------------|----------------------|
| 1. <u>文學家之黑格爾</u> | 2. <u>黑格爾美學之歷史意義</u> |
| 3. <u>黑格爾美學之各種解釋</u> | 4. <u>藝術之本質</u> |
| 5. <u>藝術作風之發展與體系</u> | 6. <u>謝德與釋勃</u> |
| 7. <u>崇高雄健與冷靜</u> | 8. <u>方法論與辯證法</u> |
| 9. <u>我們要唯物論地研究黑格爾</u> | |

一 爲文學家之黑格爾

如果黑格爾在哲學上的偉大是空前的，那麼他在美學上的偉大，也是空前的了。如果他的辯證法是科學的社會主義之出發點，則黑格爾的美學，也是今後馬克斯主義美學之出發點了。

如海姆(R. Haym)說的，黑格爾的「美學講義」(Vorlesungen über die Aesthetik)，真是當時他“最動人心，最博人歡迎的”講義。他以整個的哲學家的尊嚴，討論藝術的問題，議論風生之際，目不稍瞬，使那最後的聲音，尙鳴響於多數聽者的頭上。如羅孫克蘭茨(Rosenkranz)說的，以“透入像死一樣靜寂的聽衆之骨髓的，可謂崇高的莊嚴”，作他最後的演講。黑格爾的人格，從他直接底體驗來看，與康德等稍異其趣，是比較多有在美學上多所建樹的可能性。第一，他的氣質，雖然不是像哥德一樣，藉變通自在的人間性，將一切現實之體驗同化於自己的典型的人，但至少也和康德、費希特之類凝結於理想的典型的人不同，而是比較寬大的，自由的，可與具體底現實性調

和的人；其次，他在教養上，不僅有關於文學美術之豐富知識，在某一時代，自己還作過多少詩歌（如獻于 Hölderlin 的哀歌“Eieusis”），又屢訪各方之美術館，鑑賞美術品，尤其對於繪畫，有特別之興趣與觀察。而且在柏林時代，一直到最後，也是熱心的劇場之熟客。對於自然之景色，也將旅行瑞士諸地之感想，記于日記及書信中。而黑格爾的這些美的經驗，決不是任何人都可以有的尋常一般的東西。這由他對於這各方面的對象有其明瞭獨自之趣味好尚，可以看得出來。誠如羅孫克蘭茨說的，“在為體系建設者之諸大哲中，黑格爾是空前的。在藝術之全領域以其獨特精神徹底的唯一的人”。

黑格爾的美學，不僅是以關於“美之理念”的思辯為基礎，橫將藝術形式之分化，縱將藝術作風之發展加以體系化，在其間，織入豐富的藝術史的知識；而且，這些豐富的客觀的藝術知識，為與關於美的理念之深刻的思辯結合起來，表現那為其媒介的深刻的美底體驗之反省。黑格爾美學，雖然有許多缺點，如以簡單三階段範圍藝術作風之發展，又因其個人之富于理智性，以文字藝術之詩為最高精神藝術，超越其他造型藝術，尤其是從觀念論的「理念」出發，將藝術之根源，歸于那神祕的精神；但是，他運用他偉大的深思與博學，建立起那宏大的統一的唯心的藝術哲學的規模，在新藝術科學的建設上，他的遺產，正是我們基本的遺產；在“神祕的外衣之中，去發見其合理核心”，正是我們的任務了。

二 黑格爾美學之歷史意義

(1) 從康德到黑格爾

黑格爾之美學與康德(Kant)及費希納(Fechner),共作近世美學上之一頂點。而三人美學說之自身,也可看作一種辯證法底發展。康德之批判方法,黑格爾之辯證法,費希納之心理學,一面沿唯心哲學之線,同時各達其最高峯。這些學說分開來看,後者是前者之發展,修正或「取棄」(Aufheben)。綜合起來看,都是當時社會之一般心理之反映。故康德之美學,與反對封建統治的曾是革命的資產階級之一般精神之狀態照應。他峻別美與功利,說無目的之美,是要從合理性及功利觀念,解放隸屬於宗教的藝術。經濟落後的德國有產階級之成長,遂襲用先進的英法諸國有產者之理論武器,作反封建社會之武裝;在康德的美學說中,看出 Adison, Popo, Hutchosen, Hume, Dubos 諸人之理論之痕迹者,是無足怪的。同時意大利荷蘭之美學說,也潮也似的流入德國,德國美學遂得以作全歐美學之貯藏所。所以,康德的「判斷力批判」,一面表現那建築之巨大,同時也不能掩其折衷的混亂——法國之唯物論與英國之經驗論及萊布尼茨吳爾夫之玄學混合——與方法論之矛盾者,也可以看出康德似的大哲,也難于脫却當時德國落後的經濟條件之限制。

康德哲學的中心，是其自由概念，在美學上也以“認識力之自由遊戲”，證明趣味判斷之普遍妥當性。康德所謂「自由」之本質，不能出乎這一般的意義——有產者社會對於中世主義及絕對主義必要的「自由競爭」原理。康德便是這新階級最大的代辯人。在當時資產階級，是初期的清教徒的勤勉的資本家，故以“肉體的東西”，為與神聖精神（即使他們幸福的資本蓄積）相反的“罪惡”。這心理，也明白表現於康德美學之中。不理解這些事實，是不能解康德美學之神祕的。然而，隨康德所代表的階級之歷史的命運，充滿資本家階級性的康德之美學，不僅不是進步的，反而是落後的東西了。

黑格爾的美學，是使那遠資產階級之成長，作為其一般心理表現而漸次變為不充分的康德美學，發展而且「取棄」了。

康德三批判書中之「判斷力批判」，據黑格爾的意見，那是要連繫自由與必然，目的觀與機械觀，精神與自然間之溝渠而解決其矛盾的。但是那解決，因康德思想之主觀性與抽象性而無望。據他的意思，“打破，超越康德之主觀性與抽象性，以統一與融合當做真實來把握，同時要在藝術上去實現它的偉大的功績者，是必須歸於釋勒（Schiller）了”。（《美學》，第二卷）

然而，釋勒在美學上的功績，只是作康德之解釋者與後繼者而已；真正客觀地具體地「取棄」康德而建築美學者，毋寧說是黑格爾。或者可說如空（Jonas Cohn）說的，他不是一個創始者（Baubrecher）而是一個完成者（Vollender）罷。康德以後

之美學潮流，無論巨細，悉注於黑格爾。黑格爾的業蹟，即在其偉大的統一。攝入美學上的諸成果，而構成自身之體系，在這裏，有黑格爾美學之全意義。

黑格爾生涯之大半，恰相當於德國浪漫主義時代。這時代的資產階級，已經由消極的「禁慾」與「蓄積」而積極為其鞏固而戰爭，進而奪取整個的政權了。黑格爾就是這在經濟上達到更高度的資產階級之意識的最偉大表現者之一。從康德之“自由”到黑格爾之“絕對”之發展，是資產階級之發展之示標。這階級給封建勢力最後之大打擊的法國大革命，正是「判斷力批判」與「美學講義」之間的大事變。黑格爾之讚美法國革命，以及擁護普魯士國家之繁榮（正是因為如此，資產階級“學者”將黑格爾完全曲解作國家主義者），因為他實在是資產階級絕對主義時期 ideology 最大代表者之一。

黑格爾的美學，可以看作是浪漫派美學之發展，同時又是其對立（anti-theses）。然而，這畢竟是說，黑格爾美學，是浪漫主義之子。我們必須明白德國“狂風怒濤”（Sturm und Drang）時代之整個雰囲気，尤其是當時所謂浪漫派之精神指導者修列格爾（Friedrich Von Schlegel 及其兄 Augus. Schlegel）對於他的關係，才能明白黑格爾美學形成之基礎。在其理論之中，實到處看見浪漫派之全財產。這和他的哲學一樣，雖然他後來與謝林（Schelling）絕交，實際上他的哲學是謝林哲學的更進一步，然而他受這浪漫主義哲學巨子之影響也是不可沒

的。黑格爾無論他對於浪漫之藝術論及其代表者修列格爾如何激烈駁斥，然而他的主張，不僅在許多方面與浪漫派一致，而且他建立其藝術形式體系所用的材料，也大部分是從浪漫派文獻之豐富的寶庫中取來的。如他說的，“一切是時代之子”，他自己，也是時代之子了。甚至於他的一些藝術嗜好，例如以詩，繪畫，音樂為“最精神的藝術”。以及在繪畫方面喜歡富於色彩之微妙變化的尼德蘭畫家，高揚其美底價值，關於自然風景特別喜歡富於變化的晴朗之景色，也可以說是浪漫底時代趣味之一端。

(2) 美學上的兩大營陣

黑格爾《美學講義》全三卷的重點之一，應數其對於藝術內容的確信。“藝術之內容，是理念；其表現形式，是感覺的形象的形態”。這是他美學全構成之分類根據，而也是與其歷史主義不可分離的。

反之，則有只在事物之形式中看見美，認識形式原理為一切藝術規範的美學學派——形式美學。美學上的形式主義，直接間接是與康德美學之根本觀念結合，同時表現其非歷史的態度。

內容美學與形式美學之對立，是美學上根本的兩大極端。這以上的分類，徒招煩瑣而已。最近及將來，這對立，就是唯物辯證法底美學，與觀念論底非歷史底美學之對立罷。二元論的

美學，不過是庸俗的折衷主義而終為形式主義之別派而已。

例如，美學問題上第一個問題——自然美問題，馬克斯主義者無疑是贊同黑格爾而反對康德的。康德主張自然美之直觀合目的性，“主張自然美對於藝術美的優越”，以為藝術美只是自然之模倣（例如崇高、光明，率直，平和，果斷，勇敢，沉着，情愛之觀念，只是合乎從赤色至橙色之太陽七色之順序的），黑格爾雖不離自然美之宗教基礎，然而黑格爾藝術論中之宗教要素不過如斯賓諾莎汎神論中之上帝觀念一樣，只是一種神祕的外衣。他批判康德之附會的解釋，承認“物質之自由力”——物質以自己特殊行動形成自己，不是受動地受外部之決定——而且根據辯證法底一發展底解釋（自然仍戴着玄學的假面），認為「概念」，在社會上較之在自然上更高度地發展。（『美學』第一卷）不過馬克斯主義者只訂正一句：黑格爾的“對於自然形象的意味深長的直觀”，是依從歷史變遷之過程的。因為，一定的社會構造以及“人類對自然的一定關係”，是物質生產一定形式所產生的。

恩格斯說，“黑格爾對於精神現象學，論理學 自然哲學，以及歷史，法律，宗教之哲學，哲學史，美學等，各在其歷史的形態上加以研究——涉這各種歷史領域之全體，從事於一貫的發展之線的發見與證明。他不僅是創造的天才，而且是百科全書的博士，在一切方面作劃時代的成功”（『費爾巴哈論』）。橫列汗諾夫也說，“在所謂社會科學中無一不自黑格爾的天

才，受到強有力的，最成功的影響。辯證法；論理學，史學，法律，美學，哲學史及宗教史，無不因黑格爾之刺激而面目一新”（『爲黑格爾六十週年忌日作』）。由此，我們也可以明白黑格爾在美學，藝術哲學上的意義了。

三 黑格爾美學之種種解釋

從來黑格爾美學之解釋，最重要的大約可分爲四派：

(1) 濟美曼 (R. Zimmermann) 以及唯物論者費爾巴哈等，無論是贊成或反對黑格爾的美學的，大概以爲只是“神學之燻爛的衣裳”。

(2) 著『黑格爾哲學上的生與死』的意大利哲學家克羅采 (B. Croce) 等，輕視黑格爾美學，以爲只是“辯證法在美學上的誤用”。

(3) 博威 (H. Bauer) 等以爲黑格爾之美學，就是那藝術史之三分，這完全是黑格爾美學之皮相的了解。

(4) 唯物史觀派 馬克斯主義藝術哲學之最初建設者是德國的梅林 (Mehring) 和俄國的樸列汗諾夫。然而如維托浮格 (Wittfogel) 說的，梅林的出發點是康德。正確地從辯證的方法出發，建立新美學之基礎者，不能不說是樸列汗諾夫了。他在『俄國批評界之命運』中說：“在『哲學史』及『美學』之中，爲呼吸浮世之新鮮空氣，自己常常逃出唯心論的墓地之際，這唯心論哲學家的巨人黑格爾，也好引證歷史”。試想起他對於荷

蘭繪畫的批評。他說，“荷蘭人從自己本身捕捉其繪畫的內容。從他們時代的社會生活捕捉其內容。他們藉藝術再現同時代的現實，然而這是不能以此來責備荷蘭人”的。此際在老人之胸中，實在是呼吸一種新空氣的得未曾有的輕快”。他又說，“任何現代唯物論辯證法者殆無條件地同意於黑格爾關於荷蘭繪畫的記述，而這同樣的記述，實滿布於其『美學』中”，（『車爾尼梭夫斯基文學觀』）。他並且在『柏林斯基文學觀』，『車爾尼梭夫斯基文學觀』及『文學觀』上，說明這兩大學者黑格爾所得的遺產，而在這裏，也就是他們美說最光輝的部分。還說明車爾尼梭夫斯基（Chernyshevsky）藝術觀不完全的部分，就是如費爾巴哈一樣，不能深入辯證法之核心。最近在這個問題上努力者，可以舉出維托浮格來。

四 藝術之本質

康德將「美」與「真」「善」分開，以純粹的美為自由的美，而以自然的美為美的極致；所謂美的東西，只是“完全無目的地與人以快感的”，最高的藝術文學，只是“想像力之單純的快樂的遊戲”。他認為美的體驗，是形式的，是人類精神的一種自己享樂。（『判斷力批判』）他的繼承者釋勒說，“美學觀察之對象，不是內容而是形式。大藝術家的特徵，即在以形式消滅題材”。

康德之高唱非功利的美，自然也是當時革命的市民美學，與「狂飆時代」精神相應，而非難當時模倣者與功利派，反對絕

對教權主義的。這自然有他的意義與價值，然而那唯心的形式主義，主觀的認識論分明是不合於事實的，所以恩格斯斥之為“哲學的狂想”。黑格爾與康德同是唯心論者，然而一個是形式論的觀念論，一個是辯證法的觀念論，所以黑格爾是我們的先生。

如黑格爾說的，康德反對他前輩的客觀獨斷主義，樹立“主觀的獨斷主義”。在黑格爾哲學中，將這兩者之褊狹性與思

(註) 去年(1930)在德國因F. 佛克斯所編『梅林全集』中之“文學史”及載爾海麥(Thalheimer) (現為K. P. D.反對派)之序文引起馬克思主義美學問題之爭。載爾海麥在其序文中，附和梅林之說，以康德為“科學的美學之建設者”，黑格爾沒有完成市民美學。維托浮格則連作『論馬克思主義美學問題』，『續論馬克思主義文學問題』，『再論馬克思主義美學問題』，『四論馬克思主義美學問題』，對戴氏加以攻擊，謂其為馬克思主義之俗化。維托浮格說馬克思主義思想家之藝術理論有兩個根源，有兩個路線，有兩種理解：

1. 藝術形式之形式底一觀念論的理解：康德——釋勒——拉薩爾——梅林——盧森堡。
2. 辯證底唯物論理解：黑格爾——馬克思——恩格斯——撰列打諾夫。

無疑；我們正確均出發點不是康德，不是梅林，而是黑格爾，撰列打諾夫，雖然梅林也留給我們許多可貴的遺產。因此，維托浮格與載爾海麥爭，我是贊成維氏的。文中亦根據他的不少，特此申明。

惟存在之偏重，「取棄」于更高度的統一中（雖然還是以玄學底唯心論底特徵）。康德以為思惟與存在只是鑿柄地以表面的方法結合起來的，而黑格爾的綜合哲學則以世界為矛盾的統一。因此，“思惟之形式，藝術之形式，不是和他們的素材偶然結合，而是以必然方法結合的。藝術作品之形式，不是要消滅內容，而是以適合事物本質的方法表現內容”。藝術之外觀不是空空表面上與作品內容對立。“藝術之中心點，是以統一于自由的全體性的一致融合，完成內容及其相應的形態的”，因為“內容在藝術上，與在一切人類創造上一樣，是根本的”（『美學』第一卷，第二卷）。藝術作品之內容，恆不在時代之重要的本質的興味之外，正是以藝術特有的直接底直觀底感覺性之言語，表現那時代精神。自由的非目的的藝術作品（黑格爾以美術工藝建築為目的藝術），是要表現精神之廣大真實性的人類最深的興味……是一種方法，一種作風”。所以“民衆”也不是如康德說的，在他們的藝術作品上，只作美的遊戲。不，“民衆使他們最內容豐富的內面直觀與表現，潛在于藝術作品中，往往，藝術成為理解國民之智識與宗教的唯一鎖鑰”（『美學』一卷）。

認“藝術之內容是 Idea”的黑格爾，雖然從神祕的立場出發，而且常將藝術與宗教混同，但是，深刻的辯證的認識，常給我們以正確的啓示。他將理性之發展，作下面的觀察：

理念

自然



藝術作品是感覺地表現那最高精神的，“是理念之感覺的化象”。藝術作品“不僅對於感覺的認識作感覺的對象，而他的位置，作為感覺的對象，對於精神同時也是本質的，精神是由其啓發，可在其中看出某種滿足的根源”。“藝術作品上之感覺的東西，自然必定存在，但必須表現為感覺的表現及形象；……它雖然是觀念的東西，但不是思想之觀念的東西”。“藝術作品之形象本身，是本質之本質，創造孕育更高精神的現實，更高的實在與真實”。（『美學』第一卷）。

普通以為黑格爾美學是一種主知主義（如克羅采），完全是皮相的觀察。黑格爾特別明瞭地高唱藝術之特殊性，例如他說，“藝術美向感覺，感情，直觀，想像力提示，與思想有不同之領域。而藝術之活動及其作品之把握，要求與學術思維不同的官能(Organ)”（『美學』，第一卷）。藝術是在感覺的直接的具體的形式之下，把握絕對，哲學是在思惟之純粹要素中把握絕

對，這命題，克羅采以為結果不過是說“藝術是一種惡劣的哲學”，這是對於黑格爾如何的淺薄的理解！

這實在是馬克斯主義藝術理論之出發點。樸列汗諾夫關於藝術之三大根本命題，同時也是深通黑格爾美學的柏林斯基 (Bolinsky) 等的根本命題，是直接從黑格爾出發的。例如，“哲學科學是藉抽象論理及分析而思索，藝術則是藉具體抽象與直觀而思索”，“藝術是人生之反映與再現”，“藝術的中心是內容而形式必須與內容適合”——這馬克斯主義之根本美學法典，而也都是從黑格爾承繼翻譯而來的。（參看『現代文學』創刊號拙作『樸列汗諾夫論藝術之本質』，近收入拙作『藝術論』中，茲不贅）。

在唯物史觀者看來，意識底類創人造的藝術作品，根源在社會底存在中。擁護科學見解的人，是努力照各時代的關係和階級狀況，概念地模寫生活現象。在美學的領域上，他們也同樣常以歷史所正確決定的方法，認識他們藝術所觀察的反映。在科學的領域，以思想之抽象手段，把握自然及社會之事象，同樣，藝術家則以他特有的感覺底直觀手段，表現現象之法則。如建築之類的藝術，是表現建築物之機械構造，及其特徵的“作風化”；彫刻是直接感覺上表現（人類的）立體；繪畫，素描，電影，直接感覺上表現生活之色彩底一線底側面；音樂，音之世界之法則性；而文藝，也是以語言或文字直接在感

覺上表現直觀底表象世界。在这一切領域中，有美的“外觀”。然而這是藝術作品生出的，而不是主觀意識能力之遊戲所生出的。黑格爾說，“真實的外觀與虛偽的外觀，固然都對於本質是本質的，但事物本身之內在外則，是另一問題”。（『美學』第一卷）。他還指出“藝術科學……不在解決藝術要爲什麼目的，而在認識藝術是什麼東西”（『美學』第一卷）。

黑格爾對於藝術性質的意見，可綜括如下：

(1) 藝術是一種“生命直觀，世界認識”。

(2) 藝術完成這任務，不是在概念形式上，而是在形象的，一定感覺表現上。因爲，“藝術之真正任務，在將精神最高關心，帶給意識。同時，對於內容就得這樣的一個結論：藝術不是漂浮于幻想之不羈的放浪之中的。因爲精神之關心，對於藝術確定一定目標，無論形式與形態如何複雜，對於形式本身，也可如此說。形式也不是偶然形成的。一切形態，不是都可以成爲那關心之表現與描寫的，不是一切形態可以接受再現那關心的，而是一定的內容，決定與其適合的形式”。（『美學』第一卷）。

於是，這就是黑格爾的三連環之鎖了：

(1) 時代之關心（他常以神祕的表現，名之爲“精神關心”或“精神之關心”）

(2) 不是無秩序地，而是有規則地由這關心產生的藝術之內容。

(3)由這內容及規則的方法決定的形式這內容，只是藉這形式，以適應的方法，表現出來。

從唯物的觀點看來，第一點自然是沒有根據的。黑格爾在其他地方也舉出“法國革命，保護祖國”為“時代之大關念”（『美學』第一卷）。（在這裏雖然是黑格爾的“不徹底”，然而也可看出這天才思想家因其方法論之深化，在講藝術之際，也不知不覺之間，不得不取唯物的觀點了，而這也是辯證法之必然結論，黑格爾徒以其唯心論自造矛盾而已）。荷蘭人之關心，如在他們繪畫中表現的，是他們的“樸質與企業慾”，這是由與自然競爭及革命底自由鬥爭來的。據他的唯心論，出現于精神觀念之鬥爭中者，不是絕對地神聖的東西，而是絕對理念之產物”。這產物，具體地表現于永久的宗教道德關係中，例如家族，國家，教會，友誼，地位，個性，在浪漫主義的世界，尤其具現于結婚與戀愛中。偉大藝術之主題，是從時代之社會政治問題與鬥爭——只有現代是新鮮的，其他一切是陳腐而又陳腐！——流出。要在這公式中，破壞了那神祕的根底，以時代之社會政治底關心之鬥爭為基礎，代以物質之生產構造與發展運動，我們就得着唯物史觀的美學形態之考察了：

(1)當時生產力狀態及與其適應的物質生產方法所決定的社會——政治關係。

(2)藝術主題之成分 藝術作品之內容與素材。

(3)完成主題之方法 「形式」「結構」。

(維托浮格,『馬克斯主義美學問題』)

我們在這裏,可以明白馬克斯所謂“黑格爾哲學中辯證法之神祕化,決不礙其為空前的,完全意識地敘述辯證法之一般形式”,並且可以明白,何以黑格爾之思想,決不能以其為絕對觀念論者而抹煞,何以黑格爾對於一切非辯證法地思維的哲學家無論其為唯物論者唯心論者,概稱為玄學者了。“然而黑格爾的辯證法是“倒立”的。我們為在神祕的外衣中發見其合理的核心,必須將黑格爾辯證法倒過頭來,腳踏實地”。(『資本論』第一卷第二版序言)。因此,只有唯物史觀者,是黑格爾的真正繼承人。

五 藝術作風之發展與體系

黑格爾美學之一大特色,在從藝術之內容與形式,敘述其發展史。提出象徵底古典底浪漫底三種作風概念,各嵌入藝術史上之時代,驗證其方法之具體性與客觀性,是美學史家所熟知的。如果康德之美學是體系底,黑格爾美學就是歷史底了。

黑格爾以他所喜歡的“三分法”,將理想之藝術形式,分為三種——藝術美之理念成為現象,在理想上完成自己的三種藝術形式:

- (1) 象徵底形式
- (2) 古典底形式
- (3) 浪漫底形式

就完成之程度而論，這正代表三個階段——未完成的，已完成的，不能完成的階段。在象徵形式中，“理想還沒有在自己身上看出其形式，因此只有要求其適當表現的激烈努力”；古典形式“給我們以完成的理想之產物與觀照，以其理想為實現了的”；浪漫底藝術形式結局是“再取棄理念及其實在性之完成的一致，雖然在比較高的地方，而是使自己退在象徵藝術上沒有克服而留下的兩方面的差違與對立之中”。更明白一點說，這三種藝術是由內容與形式之比重而來。據黑格爾美學，藝術內容必須與形式統一；而象徵藝術，是謀兩者之統一而沒有成功，結果，是內容重于形式，形式對於自己應該表現的東西落後；古典藝術則看出內容與形式之完全調和；而浪漫藝術則形式超過內容，神祕性代象徵性而出現。他以一切東方藝術屬於象徵形式，希臘（及羅馬）藝術屬於古典形式，而以一切古代藝術以後基督教時代之藝術，屬於浪漫的形式。他又以教訓詩歌為象徵理想之表現，諷刺為古典理想之表現，幽默為浪漫理想之表現。（『美學』第一卷，『哲學底科學全書』——Enzyklopädie）

將東方底象徵形式暫且放下，黑格爾關於歐洲藝術史之分類，可作下表：

世界狀態

↓
(註) Romantik 一字，是係指十八世紀末至十九世紀初之文學

對運。但黑格爾所謂“浪漫的”，意義不同，而是用以指一種“藝術形式”。

狀態之特性

英雄時代(個人獨立性)——希臘古典時代

牧歌底世界狀態

現在之散文狀態 }——浪漫底時代

個人獨立性之再構成 }

黑格爾的分期，自然不免過於圖式化而不完全，而且，將古代以後的藝術統括於一個範疇，無疑是不正確的。然而，一，黑格爾開始從歷史的觀點、從時代狀態的觀點，考察藝術發展之總過程；二，從內容與形式着眼，考察藝術作風之特質；三，搜輯豐富的藝術材料，建立其偉大的藝術哲學之系統，無疑是黑格爾最大的天才，特徵和功績。如去年 Kharkov “國際革命作家大會”上『革命文學組織化』之報告及決議中指出的：“一切藝術作品批判之基準，是其觀念內容。……文學之各種作風之種類之解釋，須要整個文學史之徹底修改。從來使用的一般分類，如浪漫主義底，古典主義底，自然主義底，表現主義底，不能使用；而代以兩種哲學之根本觀念——觀念論底與唯物論底分類。……馬克斯主義文藝理論與康德觀念論底美學對立，在黑格爾美學之唯物論底發展上，主張客觀真理內容之決定意義，與藝術之世界認識底機能及其能動的世界變革之機能”。至於黑格爾藝術發展史之詳細批評，此處未能詳述，只有俟之其他機會了。

一種藝術作品必須一定之感覺形式才能實現，而這一定感覺形式必須包含這區分藝術體系原理。這是黑格爾美學根本思想之一。如是，他的藝術體系之區分如下：

1. 象徵底藝術——建築

2. 古典藝術——彫刻

3. 浪漫底藝術

——a. 繪畫

——b. 音樂

——c. 詩

自然，這個分類也是不確的，因為，一種藝術，既可是象徵的，也可以是古典的浪漫的。例如，印度的寶塔，希臘的神殿，基督教的寺院，都不可避免地將象徵性附以象徵底古典底浪漫底形態。又如黑格爾稱詩為綜合藝術，是取理想之完全形式而表現的，但是，為什麼又劃入浪漫性之特殊形態中呢？

不過，如果不太機械地去了解黑格爾的理論，而認為各種藝術有某一時代之優越性，則黑格爾之所說，是大部分正確的。例如，建築在古代東方是最佔優勢的代表藝術，彫刻在古代的希臘羅馬，繪畫音樂和詩在資產階級社會是最佔優勢的代表藝術。泰納在『藝術哲學』中指出這個事實，而佛理采在『藝術社會學藝術霸權之推移』之章，也指出這個事實，而且說明其經濟底原因了。

黑格爾的美學，是他全部著作中最光輝，最才智煥發的部分。獨創而新穎的思想，宏大的規模，豐富的含蓄，深厚的興趣想像與情熱，沒有一點剽竊的地方，這都是值得好學深思者所師法的。

六 克羅普西托克，歌德與釋勒論

“常在國民底，時間底特性上，把握所表象的精神之各種形態，而亦不忽略詩人之個性”，這是黑格爾文學批評之綱領與法則。關於詩人之本質，敘事詩，抒情詩及戲劇，他都有非凡的意見。其見解之深刻與豐富，真不愧一代之大師。關於古代文學及日耳曼——羅馬民族之一切詩人，他都加以論述。此外關於西班牙文學及莎士比亞與德國文學之關係，亦吐其驚人之論。實在的，浪漫主義之巨大而宇宙的著作，都為黑格爾包括承繼了。這一切，沒有在這裏充分討論之餘裕，僅略引黑格爾對於近代三個德國詩人，他在其講義中到處引用以說明其美底直觀的三大詩人——Klopstock, Goethe 和 Schiller之斷片的意見。

關於克羅普西托克，黑格爾作精詳的敘述與批評。黑格爾對於這詩人深刻的批評，勝過他青年時代對於這詩人的愛好。他以為，克羅普西托克，到一二八〇年已成爲時代所遺忘的人了。尤其在他的劇詩救世主(Der Messias)中，雖有一切的長處，然而看出“無限的空虛，抽象的說明，以及爲預定的使用

而作的東西，看出內容之無力，及因其表象的方法使整個的詩馬上成了一個一時的東西”。而且指出這抒情詩人晚年“採入日爾曼諸神的名字的頌歌，在我們的時代，是虛偽的空虛。“而如列根斯堡的帝國議會，不能做我們現在之政治理想同樣”，沒有什麼意義（『美學』第三卷）。然而黑格爾又正當地指出克羅普西托克之決定的功績，是“從 Gottsched（德國擬古時代法國派之領袖——秋）時代之太無價值，救出德國文學；而在他的歷史使命上，也洞察他在其人格及生平上所顯示的時代“詩人之獨立的尊嚴”。“克羅普西托克在國民，自由，友愛，愛情，及新教的堅忍下，是偉大的；在靈魂與詩之高貴，在他的精進與實行上，是可尊敬的；而且即令他在多方面作了那不脫時代之限制的單是批評，合乎文法韻律而無熱情的頌歌，然自他以後，除釋勒以外，再也沒有出現那真摯的，有男性精神的獨立不羈的高貴的風姿了”。（『美學』第三卷）。

對於哥德與釋勒——黑格爾完全是他們的贊同者。尤其表現黑格爾之真知灼見與獨行的，是浪漫派一面尊讚歌德一面攻訐釋勒之際，在柏林的黑格爾毫不談及他與歌德之私人關係，只將他當作一般大作家來批評；而同時則為死了的釋勒辯護，使一般對於釋勒的輕視告終者，正是他講『美學』的時候。這不僅是一種獨特行爲，而且創造了一個全新狀態了。

黑格爾喜讀“哥德傑作”『赫爾曼與多洛推』（Hermann und Dorothea），常時引用而且禮讚；不過對於『葛茨』（Gotz

von Borlichingen) 因其自然主義的性質，認為是“最陳腐而散文的”。“Iphigonio auf Tauris”之“深的美”，“固可驚嘆，但不完全”。(『美學』第一卷) 黑格爾喜歡哥德晚年藝術更臻成熟之作，但是他的抒情詩則喜歡其初期的由民謠風的真心而生的作品。他關於歌德之抒情的特性的記述，證明他對於文學的敏感：

“抒情詩人不得不在他的詩歌上，發洩在他的心情與意識中詩底地形成的一切。關於這點，可舉出那在其豐富生活上作詩的歌德，在這一點上，他是非凡的人。那樣在各方面活動的興味，是稀有的。然而，雖然他這樣無限擴大，却完全生活於自己之內，將他接觸的一切，變化為詩底直觀，他向外部擴張的生活，在日常事件上他閉守的靈魂之獨自性，他不間斷的學問方面之研究，經過充分教養的實際生活之經驗，他之倫理底格言，時代交錯的現象對於他的種種印象以及他引申出來的結論，青春迸出的快樂與勇氣，他壯年時代之有教養之力與內面的美，他老年之綜合的愉快的才智，——這一切，對於他成為抒情底流露，在其中，如感覺上輕快的遊戲一樣，他藉唱出吐露精神上最強烈苦悶的葛藤，使自己從那裏解放”(『美學』第三卷)。

如果黑格爾在哥德那裏所驚嘆的，是其精神的豐富，經驗之廣博，與內面底完結性；則黑格爾愛釋勒的，是其男性性格，劇底熱情，並思想之深沉。在哥德那裏，他尊敬和自己不同的

氣質，而在釋勒那裏，感覺與自己情氣的相同。如契查爾在『從釋勒到尼采』中說的，黑格爾“是分着釋勒真正的血的兄弟”。他愛釋勒 Wallenstein 的偉大，但認為『翠盜』中的靡爾之“個人復仇”比起來是“微小而孤立”。因此，只有“小孩才受這強盜的刺激”（『美學』第一卷）。他承認釋勒晚年詩作之缺點，但決不為揚哥德而抑釋勒。“人多以其抽象底反省與哲學概念之興味而非難之，……然而這對於他崇高的靈魂與深沉的心情只是榮譽……”（『美學』第一卷）。

黑格爾的思想與美學見解雖然從同時代的浪漫派取得許多的東西，尤其受當時浪漫主義理論指導者修列格爾兄弟不少的影響，然而他最後的結論，是和他們不可調和的鬥爭。他的美學，也可說是一部對於浪漫主義之宣戰書，對於修列格爾亦時加輕微與峻烈的嘲諷。這一方面固然由於文學以外的事實甚至於個人的原因（如“修列格爾自命詩人”），同時也可由浪漫主義之道愈遠於古代來說明。尤其是如在論 Novalis 中表明的，是現代浪漫主義者之詩作，只是“終於純粹的心情之甜蜜的憧憬幻想，以代現實的存在與實踐”（『美學』一卷）。黑格爾不僅與耶那之浪漫派不能和解，而且正確地認識了為一切浪漫氣質之母胎的憧憬幻想性，“為不放棄內面底調和，不作何等行動，也不觸任何事物，而對於實在與絕對者抱着渴望，即令在自己內部保持純粹，這非現實而空虛的靜寂與無力之不滿，使病的陶醉與甜蜜幻想發生。因為真正美的靈魂，是行

動而且現實的。但那幻想，只是空虛無價值的主觀之空虛的感情，他缺乏逃開這無價值，而以實質內容充實自己的力」（『美學』一卷）。高唱“現實的是合理的，合理的是現實的”之黑格爾，是如何明白的現實主義者，我們也可以明白了。

在藝術批評上，樸列汗諾夫不待言，也是現實主義者，這是和黑格爾相同的；同時他更是唯物論者，這是和黑格爾相異的。認藝術及文學是表現一定社會階級之慾望與心情的樸列汗諾夫，關於藝術批評之任務的兩個基本原則，完全是從黑格爾來的：

“黑格爾派之唯心的批評家——我們最天才的柏林斯基也在內——說：哲學批評之任務，在將藝術家表現于其作品中的思想，從藝術的文字翻譯為哲學的文字，從形象的文字，翻譯為論理學的文字。唯物論的世界觀之擁護者的我則說，——批評家之第一任務，在將某一藝術作品之思想，從藝術的文字翻譯為社會的文字，以發見某一文學現象之社會學的等值”。

其次，黑格爾主義者，樸列汗諾夫的先驅柏林斯基說，批評之“第二任務，在將藝術創造之思想，在其具體底顯現上指示，在其形象中追求，而發見各部分上全體的東西與單一的東西。這就是說，藝術作品之思想評價之後，必須繼以其藝術價值的分析”。（『二十年間』第三版序言）

這兩大任務，是今後馬克斯主義文藝批評之基準。而這基

準，也是從黑格爾及黑格爾主義者柏林斯基得來的啊！

七 崇高雄健與冷靜

黑格爾文學之趣味之根本要素是什麼呢？

黑格爾看出最高滿足標準者，是希臘之古典文學，以及哥德釋勒之古典主義文學。他嘆息“希臘之美的黃金時代過去”，而以為從一般狀態說來，我們的時代對於藝術是不利的”（『美學』第一卷）。因為，黑格爾認為詩底藝術作品之理想之最純粹特徵，是崇高，雄健及冷靜之三概念。

關於必須出乎“日常的，平凡的”以上的形式，黑格爾要求崇高，至少也要求高揚。崇高的題材——偉大人物與問題，最投他的愛好。就是牧歌『赫爾曼與多洛推』的材料，也因有法國大革命之背景，博他的歡迎。因為，這樣，理念與世界法則必輝映于詩中，思想必浸透於直觀而形成全體性。所以他以悲劇為“詩及藝術之最高階梯”，而且以為“在古代及近世之一切莊嚴作品中，我幾知其全。而只有“Antigone”（按即Sophocles之悲劇——秋），是最優秀最使人滿足的藝術品”（『美學』第三卷）。因為在其中描寫個人與命運之戰爭，描寫罪與贖罪和永遠之正義。反之，小說——黑格爾稱為“市民敘事詩”，順便說一句，這無疑也是唯物史觀的觀察——則不覺何等魅力；因為總缺乏崇高。

雄健，不撓的意志，激情與愛情之充滿，以及節制與自制

——是黑格爾從作品人物中所期待的。他不喜歡哥德所描寫的衛斯林根（『葛茨』中人物）和克拉維果（“Clavigo”中之主人公）之類“不能作非常的人，也不能作志操堅固的人的動搖不定的人”，而喜歡莎士比亞作中“剛毅而有節操的人物之光輝的例子”（『美學』第一卷）。他之稱讚釋勒之雄健，輕蔑浪漫派之“幻想”者亦以此。他尤其讚嘆“這兩大天才的國民詩人達到成年期的深刻而由真正感激所迸出的完成的創作”。（一卷）。

然而成年時代勝於青春者，是冷靜。這冷靜，與藝術以最大的甘美與成熟。黑格爾自不否認感激與靈感之必然性，不，反而特別加以講述；但是如努力與實行屬於天才一樣，冷靜也屬於靈感。兩者結合，才發生其全體性——真正藝術作品。“沒有冷靜，分析與鑑別，藝術家是不能支配他要創作之內容的。而真正藝術家相信不知其所作者，真是恐人”（『美學』，二卷）。“藝術之產物，必由精神之平安發展而來，而亦必在明白透視全體之心的情調中，得其全形”。“然而所謂冷靜者，是明朗，是明晰，是明瞭。同時，詩之作品，決不可失天真之印象，不可機械，而必須常是“一種無限有機體”。

黑格爾的這理想，似乎與古典理想一致。然而，修特里希在其名著『德國古典派與浪漫派』（*Deutsche Klassik und Romantik*）中說，古典作風原理與浪漫作風原理，是人類精神之一元的兩極（其實，這應如佛理采所解釋的藝術上理想主義作風與寫實主義作風之交替，參看『藝術社會學』第十章），黑

格爾自然既非古典派，也不是浪漫派，而是這兩方面的綜合，在其思維中所完成的人。其實，黑格爾的這美學趣味，如其整個哲學體系一樣，只是反映當時無產階級沒有充分發達，因而勞資鬥爭不見尖銳的德國之革命的資產階級之精神狀態（見梅林『德國社會民主黨史』）。也可以說，黑格爾之美學見解之氣分，正和法國資產階級積極進出的時代，索蘭（Saurin）與達維（David）在藝術上活躍的時代之氣分相似。在這種意義上，黑格爾也可說是一個革命的古典主義者罷。

黑格爾誠然是古典文學愛好者。甚至於，浪漫派文學批評認為天上之三星的——丹弟，莎士比亞，歌德，固亦射強光於黑格爾；然而他認為永遠之太陽者，依然是荷馬（Homer.），索福克列斯（Sophocles.），品達（Pindar）。然而，近代許多偉大社會主義革命家，也是古典文學愛好者。例如，樸列汗諾夫也愛古典文學，愛荷馬，愛普希金和哥德，他在臨死的床上，還教人誦希臘詩歌給他聽。他說，荷馬敘事詩之新鮮，直接性，健康性之印象，是可以用來作新興階級——健全的國民的創造之模範。不特此也，馬克斯也是古典文學之崇拜者，他愛好的作家是哥德，是莎士比亞，是希臘悲劇作家。並且，他以為無產階級接近古典主義是有益的，還勸拉薩爾效法莎士比亞。又在『政治經濟學批評』序說中，以希臘藝術說明藝術之基礎，而且說明何以希臘藝術有永久的魅力及作我們的規範之故。梅林認德國勞動者為德國古典作家之繼承人，柴特金（Klara Zet-

kin) 也抱同樣的意見。盧森堡是哥德與托爾斯太的熱烈崇拜者。蓋寧說他理解普希金而不懂未來派。幾乎這一切大革命家都愛好古典文學，同時排斥頹廢社會之一切離奇古怪的藝術。黑格爾馬克斯和漢諾夫文學趣味之相同，決不是偶然的，而是可以由他們的精神狀態來說明：而是如黑格爾是當時革命的資產階級理論之代表者一樣，馬克斯和漢諾夫是今日革命的無產階級理論之代表者，在古代之新鮮真純與完全之中，看見新時代創造的情緒罷。

八 一般方法論及藝術科學方法 論的辯證法

此外，如認為美底意識狀態之最高潮上的形式，依然是一種“忘我狀態”(Ecstasy)或“神往”(Enthusiasm)；美底感情之究極內容是“愛”，那愛的意識就是棄却自己而又復生自己的感動——犧牲——辯證法底矛盾之感情；愛與聖，福與美底享樂互相關聯，享樂之愉快，同時與一脈之悲哀結合，苦惱與幸福之感情之絕一，是神祕底體驗之神福；「天才」(Genius)與「才能」(talent)不同，他高唱天才之本源性與先天性，而才能是實現藝術的外表技能；「想像力」(Phantasy)是藝術生產性之機關(Organ)，是將理念(ideo)與形態(form)當作一個東西來直觀的；藝術是表現，同時是傳達……這些理論，不僅在其深刻的思惟中在從來美學上作了一大進步，而且，許多也是

爲樸列汗諾夫及霍善斯坦因(Hausenstein)所接受的。然而這一切，以及前面所述黑格爾對於藝術本質，進化，形式以及其文學批評意見，不過是黑格爾在藝術理論之有限的遺產，而黑格爾與我們最重大的遺產，如在其他科學上一樣，是其著名的辯證法。

辯證法黑格爾說是“科學進步的活的靈魂”。恩格斯在其『反杜林論』中說是“自然，人類社會及思維的一般法則或發展法則的科學”。藍寧說辯證法是馬克斯主義之認識論。所以辯證法是一般科學方法論，而藝術之研究，亦必以此爲出發點。

解釋辯證法，雖然非數萬言不能盡，然而歸根結底辯證法只是兩個基本原理：一，一切存在，在聯繫之中，在相互作用之中；二，一切存在，在變化中，在發展中。一切存在物因對立性之鬥爭，因矛盾之成熟，以及因那爲連續性之中斷——飛躍——的矛盾之解決，而向前發展。所以，所謂辯證法者，就是普遍關聯與發展之原理。而這兩個原理，又可歸結於“對立之統一”的概念中。

根據第一條原理，一切事物是聯繫性，有連鎖性，有全體性，有差別性，有統一性，尤其重要的，由無限差別及無限統一生出“一切對立而統一，矛盾而融合”的法則。根據第二個原理，對立物之鬥爭，作發展之動力；而發展之形態不外變爲反對物，否定之否定，由量到質由質到量的突變。前者是宇宙之靜的橫斷面原理，後者是宇宙之動的縱斷面的原理。

辯證法與形而上學思惟方法不同之特徵，即在形而上學不知矛盾，而以爲一切「相對」範疇——如善與惡，真與妄，美與醜，同一與差別，偶然與必然，——是「絕對」(不可調和)的，而都是一成不變的。辯證法則在事象之連繫中，全體中，矛盾中，實際中，運動及發展中考察事象及其反映，而不滿於任何肯定的結論。

黑格爾以這辯證法說明理念及絕對精神之發展之法則，而他的藝術理論也是與辯證法深切結合的。然而沒有唯物論的辯證法，終流於虛空。以唯物論的宇宙觀爲基礎的馬克斯主義辯證法，是與黑格爾異趣的：黑格爾與形而上學抱合，馬克斯以自然科學爲基；黑以絕對觀念爲現實之創造主，馬則以絕對觀念不過是物質之狀態及其運動之抽象；黑格爾以思惟藉概念中的矛盾及矛盾之解決而運動，而唯物論者則以概念中之矛盾不過是現象運動中矛盾之反映而譯爲思惟之言語；黑格爾以理念之進行規定事物之進行，而我們則以爲生活之進行規定意識形態之進行。(Plekhanov, *The Fundamental Problems of Marxism*)，

樸列汗諾夫，“俄國馬克斯主義之父”，不僅在辯證法及唯物論之闡發，發展及運用上，留下無數光輝的著作，而且應用唯物論底辯證法於藝術及文學現象者，第一個是樸列汗諾夫。

第一，根據唯物辯證法，批評文藝上泰納之方法論；

第二，在『赫爾岑論』，『柏林斯基論』，『車爾尼梭夫斯基

論』中研究黑格爾哲學在俄國文學批評上的進化，以赫氏爲下等的辯證學者，而據柏車兩氏，建其藝術理論及藝術批評論之基礎。

第三，在『論藝術與友人書』中指出 Tardo 之模倣原則外，還有 Darwin 的“對律原理”(The Painciple of Antitheis)。說明在“心理現象之複雜的辯證法的根底中，有社會制度的諸事實”。這對律原理不僅在人類及動物之表情上演重大作用，而且在習慣之發生發展及美底觀念藝術流變上也有重大作用。模列汗諾夫在原始社會藝術及階級社會藝術上指出這對律原理之作用；而在階級社會，這對律原理之心理作用，是由階級對立所喚起的。

第四，『在由社會學的見地所見的十八世紀法國劇曲與藝術』中，以充滿的彈性的辯證法的光輝及社會生活之進行決定社會意識進行的原則，充分證明：階級及集團的對立，在文學及一般藝術中產生矛盾，引起美學及藝術創作中之熾烈變革。

第五，『在俄國社會思想史』之方法論的序文中，作辯證法應用於社會意識發展史上問題之縮圖。

第六，在『柏林斯基文學觀』中及『根本問題』之五公式中，深戒社會經濟與藝術文學之間之機械底解釋。貫以辯證法底柔韌的說明；在其爲『宣言』所作序文中，爲那辯證法底公式作光輝之註釋。

第七，在『易卜生論』、『烏斯彭斯基論』，及『托爾斯泰論』

之批評論文中，解剖易卜生創作基調之矛盾，烏斯彭斯基托爾斯泰對於辯證法理解之不足。

第八，在大著『史底一元論』中不僅發揮辯證法之原理，而且也連帶講到辯證法思惟之史底發展之一部（如論盧梭及歌德之辯證思想）。

佛理采作樸列汗諾夫之後繼者，在其『歐洲文學史概論』中，以「對律原理」及「交代反覆原理」說明為階級對立之表現的歐洲文學之發展；然而，他說到樸列汗諾夫“對於文學藝術現象與過程之辯證法性質之不充分的估量——不過這非難只是非常慎重而有條件的。文藝現象之辯證法性質，首先在其內在矛盾中，在藍寧名為‘對立物之統一’，‘包含精神與社會的自然之一切現象與過程上 互相矛盾排斥的對立傾向之承認或『發見』中。像決定階級之集團之力學發展過程以及某一歷史狀況上這些相互關係的內面矛盾的性質，即不所有皆如此，是極大多數文學藝術現象，形式，形態，都保有的”。……在其有名論十八世紀繪畫文中，……沒有十分注意階級及心理上的矛盾，‘為否定，有時為否定之否定’表現於藝術及詩的形式之中的事實。（『樸列汗諾夫藝術論』）。然而他還是鄭重聲明只能說樸氏對於上層建築之辯證法理解，沒有十分形成原則，具體完成。在我看來，佛里采在具體研究上，自比其先驅者更進一步，然而這決定不是說樸列汗諾夫不及佛理采，佛氏正是根據他的先驅者的方法完成他未成工作之一部分，然而佛氏方

法論中常傾於陶式主義之處，也正是他疎忽而滑開其先驅者方法論之處的。關於這，非此處所能詳論。然在唯物史觀藝術理論上最偉大的學者，除 Plechanov, Friche, Hausenstein 外，自當推 Matsa, Trotsky, Voronsky, Volfson 諸家；至於 Bogdanov, Lunarcharsky, 等，不能不說離開唯物辯證法比較遠了。

九 我們要唯物論地研究黑格爾美學

以上所述，自不過黑格爾龐大的體系中的一個極粗略的摘要與輪廓，以及方法論之概念。然而在這裏，也可以看出黑格爾的辯證法哲學，雖然包含觀念的要素，然而在美學之領域，對於康德之機械底主義是作了巨大的進步，以及雖然黑格爾的根本立場是絕對觀念論，而因其方法之澈底，常得到真實的唯物論的結論。馬克斯不說是康德的弟子而是黑格爾的弟子，不是偶然的。黑格爾之哲學，是市民哲學之最後的，最深刻的，最包括的言語。為達到馬克斯主義哲學，辯證法唯物論哲學，只要“將它倒過頭來”好了。如藍寧在德文版『馬克斯主義之旗下發刊詞』中所要求的——不是康德之研究，而應該作那由組織的唯物論的觀點引出的黑格爾辯證法研究，“從各方面完成這辯證法。藍寧氏又指出“我們必須在這雜誌上發表黑格爾重要著作的文選……將這黑格爾的辯證法，翻譯為唯物論者的言語”。

這兩人的遺言，在美學上也是恰當的。而履行這遺言，是我們科學底藝術理論研究者最重大的使命。

1931年末作，1932年初校竟。

斷續成於傷風咳嗽中。

附記：要研究黑格爾藝術哲學，除了應該涉獵列汗諾夫之全文獻外，就我自己所看到的英日文字書籍，有：

P. B. Osmaston 譯，The Philosophy of Fine Art

W. Hastie 譯，The Philosophy of Art

(兩者是『美學講義』的英譯本)

J. S. Kedney 編，Hegel's Aesthetics

(照『美學』系統之拔萃，『德國哲學文獻』本。)

K. Fischer 著，『黑格爾哲學解說』(日譯本)

Mehring, Wittfogel 著，『馬克斯主義美學』(日譯本)

K. Rosenkranz 編，『黑格爾哲學體系解說』(日譯本)

土方定一作，『黑格爾之美學』

廣生義輝作，『黑格爾之美學』……

等。最近有幾位朋友有組織“中國黑格爾學會”之議，這實在是今日必要而有意義之事業。作者又記。

錄自『讀書雜誌』第一卷第九期(一九三一，一二，一

○出版)

黑格爾底中國觀^(註一)

K. A. Wittfogel著 光濤譯

一 黑格爾底歷史總概念中之中國地位與意義

“黑格爾對於中國的觀察採取了何種方式？”這個問題，僅對於完全沒有摸過黑格爾學說門檻的人們才像是無意義的，或不可思議的。其實任何一個黑格爾專家必須承認這種問題的確定。任何一個馬克思主義者更當發覺到牠的重要性。即

(註一) 我們發表韋特與格爾這篇論文，因為這是初次討論馬克思文獻中衆少闡明之黑格爾歷史哲學之方面的問題。

“在純粹地表面上”，黑格爾底著作中，中國現象的分析已佔着重要地位。『世界歷史哲學概念』（*Philosophie der Weltgeschichte*）裏面往往不斷地論及到中國問題（註二）。在『歷史哲學』（*Philosophie der Geschichte*）本身方面，『中國』這一章所佔的篇幅不下六十七頁（註三）。至於其他各種著作當中，如『歷史哲學』（註四），『宗教哲學』（註五）及『美學』（註六）等，黑格爾也是不厭其詳地討論這個東方的大國。假使我們將黑格爾關於中國底研究全部匯合起來，其結果至少可成爲富有一百頁的一種著述。

用這位哲學家自己的話來說，黑格爾對於中國這個歷史集體，所給予之研究底範圍，已顯見“無微不至”（註七）。黑格爾研究中國問題之普遍的程度就是他重視中國問題底表現（註八）。當中西歐羅巴資產階級革命之哲學的準備，辨證和闡明，

（註二） 見黑格爾『歷史哲學概論』，一九二〇年Lasson 第二版，第一二五，一四六，一五八，一八六，二二八，二三五各頁。

（註三） 黑格爾『世界歷史哲學講座』第二卷，二七五——三四二頁，並參照二六七及二七〇各頁。

（註四） 『世界歷史哲學講座』，一三八——一四四各頁。

（註五） 黑格爾『宗教哲學講座』，第一〇五——一一九頁。

（註六） 黑格爾『美學講座』三九八頁。

（註七） 『論理科學』三八〇頁（質與量問題）。

（註八） 全書，二一七頁。

而以黑格爾爲終止的時代，大多數權威的思想家都已熱烈地以中國爲研究的對象，這是最明顯的事實。而黑格爾則備舉其理由。蓋當時中國的事象引起歐羅巴人的注視，決不由於異國底珍奇的異聞，但由於階級上政治的根源。

“就歐洲的國家及其組織而言，十七世紀路易第十四統治時代，人們鑒於當時人民底動亂的精神，曾樂於知道在這種關係上彼方人民取着如何的態度，安甯的秩序是如何的保持着……”（註九）。

這裏所謂的“人們”，很顯然的是指着：專制主義和封建的貴族政治。然而誘起資產階級革命者對於中國的興趣，甚至中國熱，則爲完全別種的動因。如福爾泰（Voltaire）稱譽中國的國家組織爲“世界最善的形式”（註一〇），乃因爲中國缺乏歐洲三階級所努力顛覆之封建的社會秩序。黑格爾之觀察中國亦復相同。如黑氏所見：

“中國沒有世襲的貴族政治，沒有封建身分……（註一一）。中國人的出生不賦有任何特殊權利，除所謂財產的承襲權，自君王而外，中國人沒有明顯特定的身分，沒有貴族……。故捨此以外中國人一切均屬平等，而且唯有

（註九）『歷史哲學講座』，——均簡稱『歷史哲學』，第二卷，二七

七頁。

（註一〇）福爾泰『哲學辭典』中國篇，一一二頁。

（註一一）『歷史哲學』第二卷，二九〇頁。

才力者始參加政治……。此所以中國人的國家往往被稱爲理想的國家，而應爲吾人所服膺的模範”(註一二)。

黑格爾自其幼年時代終了以後，即放棄十八世紀革命者之極端的夢想。當一千八百零二年代，他即指示着，世人當已途知“制止自由底盲動的狂叫，將成爲愈難達到的事體”(註一三)。是後，這位老哲學家(一八二零年)甚至否認了平等底概念了，以爲這是一種“平凡性的精神”(註一四)之空洞的而又抽象的產物，爲國家服役而獻身的特殊的階級，是當時所切需的；牠應當依據土地的佔有而以長子相續的形式表現出來；牠應當形成“君主與社會的支柱”(註一五)。因此黑格爾對於中國問題的興趣，已不再與啓蒙論者(Enzyklopadisten)相同。在黑氏方面，中國問題是他的偉大的歷史哲學的結構之出發點，是異常重要的。但止是出發點，不是結論。黑氏之有歷史修養的眼光只承認——比十八世紀資產階級革命者更加十分精確些——這個遠東的非封建的帝國決不可視爲近代的資產階級的世界。橫在眼前的，只見着東方專制主義之特殊的事象，最混合的形態，因而在黑氏唯心論的階梯上，爲最低的階段，並成爲這位歷史哲學家的出發點。若依着黑格爾的見地，世界史

(註一二) 全書，二九九頁。

(註一三) 黑格爾「德意志憲法」，一二八頁。

(註一四) 黑格爾「法律哲學原理」，五七頁。

(註一五) 全書，二四八及二五〇頁。

這種東西，“牠不外是精神（Geist）對於自己的自由底意識（Bewusstsein）與其由此項意識所引起底現實（Verwirklichung）之發展”（註一六）；此種意識已萌芽於“東方的世界；而且是東方精神底晨光之初昇的階級”（註一七）。中國的劃分與其餘的東方諸國來相比較，是依唯心論的原則而發生，在與一般體系的劃分相同。（這並不否認，有幾分實際上唯物論辯證法的綜合決定了唯心論辯證法的配置）。在印度早已存有一種身分的秩序；已有差別，內心（精神——譯者）之表現。但中國則相反，依黑氏的所見，中國“本其道德的專制政治”（註一八），尚未達到“內心的境地”（註一九）。在黑氏的眼光中，從當時遊歷中國的旅行家依據孔教的傳說，所稱君王之前一切公民皆平等而言，中國所處之地位為內心與外形，精神與自然之分化底初期（註二〇），而為世界精神，於許多階段中，必須首先經歷之分化期，以達到自由底意識及其實現。所以，黑氏在歷史的結構中，其所分給中國的地位雖屬低下，而此種亞細亞的生活結構之分析，對於黑氏，不但不為無益，並且是更加有意義與重要。

（註一六）『歷史哲學論』，一四八頁。

（註一七）『歷史哲學』第二卷二六七頁。

（註一八）全書，二七〇頁。

（註一九）全書，二六九頁。

（註二〇）『列寧馬克思全集』，第十八卷，一九二九年版，一九頁。

二 黑格爾底中國研究對於科學的社會主義者之貢獻

即從他種觀點來說，黑格爾各種著述中的這一部工作，對於科學的社會主義亦具有最高的價值。黑氏辯證法底研究，其最有效的完成，唯在具體的事實底追求，這是黑氏所給與自己的方法的。辯證法的各個特質，最主要的是李寧所認為“一種現象之對立的隸屬性和各方面之最密切的與不可分離的綜合”(註二一)這個要素，他們表明了黑格爾底中國研究之特徵。如根據黑氏在唯心論的方式下，所論列中國社會之全部的綜合，則此種唯心論的推論而為唯物論所顛覆之如何底問題會立即提示出來。此外，在黑格爾的體系裏面，如隨着具體研究的結果——這是黑氏的體系所苦惱的不徹底的結論中之一種——更發現着唯物論的要素。這正是孟德斯鳩(Montesquieu)與黑爾德(Horder)底地理的唯物論，牠在此地出現，並且恰好對於唯物史論引出多少有意義的結論。第三，黑格爾底中國分析——以及整個的“東方世界的”——或許與馬克思底重要的概念有或種的關聯，是即與特殊的，“亞細亞的，東方的。”社會或生產方式底概念有所關聯。若使事實是如此的話，那末就得推想他對於這種對象，在方法論上之富於說明的方式下，加以考察，即馬克思是如何的將黑格爾用其唯心論的辯證法

(註二一)【歷史哲學】第二卷，二八〇，二八三頁。

的方法所說明的集體(即中國這個歷史的集體——譯者)給以唯物論的“顛覆”。如此，對於馬克思底歷史的形相之重要的範疇底根源及馬克思底唯物辯證法本身都同時有新的曙光發見了。

三 黑格爾底分析之中心問題

(1) 文獻

黑格爾依據何種文獻使他對於中國歷史和文化有這樣廣博的和詳細的敘述的可能？歐洲的利益——商業的和意識形態的——不僅在十七和十八世紀引起許多到東方帝國的遊歷和居留，並且着手了不少的企圖，期使歐洲統治階級了解中國的情況。首先開闢這條道路的要算法國傑蘇特派(Jewiton)的傳教師。他們寫成種種翻譯和書籍，開始報告許多比較詳細的消息和視察。黑格爾能具體地知道中國的事實就是靠着這些傑蘇特教師的工作。黑氏曾經閱過十三大本中國皇家要覽，『通鑑綱目』(註二)。他又讀過百科全書中的傑蘇特教師所搜集之中國集覽，(註三)其所得的成績，較諸片段的政治上的記載更多。在此種集覽中所搜羅之古代中國文獻的翻譯而外，黑氏更備有其他各種翻譯(註四)。他讀過他自己所說及的芮穆

(註二) 全書，二八三頁，『歷史哲學』第一卷，一四〇，一四三各頁。

(註三) 『歷史哲學』第一卷，一四〇頁。

(註四) 『歷史哲學』第一卷，二九五頁。

薩特(Romusat)氏翻譯的中國『紅樓夢』這本小說(註二五)。

黑格爾藉着這種種鉅量的參考的材料，自己感覺着有了不少的知識上的培養。

“我們現在確已十分認識中國了。我們已有了中國文學和牠的全部生活，以至牠的歷史之深切的知識”(註二六)。

若是人們像黑格爾一樣地把“生活”認為主要的是道德的精緻的生活，那末，上述的種種尚屬相當的正確。實際上他此處所論證的，僅從上列的文獻中搜取種種事實的記載。但關於根本的經濟的社會生活的歷程方面則適得其反，黑格爾因為站在他們的唯心的意識形態的論點的結果，曾沒有盡力利用他所獲得的參考材料，作這一方面的充分的討究(註二七)。

近代資產階級的科學家，他們不是援引專門國學家的意見(註二八)或者自己就是漢學專家(註二九)，對於黑格爾底“中國社會概況的描寫”發見了許多曲解和訛誤之點。但有人認為大致尚與事實相符，不足苛責，(Lasson)又有人在“中國社會發展之確定的本質底認識”(O. Franko)方面，感着很大的驚

(註二五) 『歷史哲學』第二卷，二九五頁。

(註二六) 全書，二八〇頁。

(註二七) 關於中國土地制度史，手工業，及貨幣之記載，黑格爾完全忽視過去。

(註二八) Lasson 氏，『世界歷史』，第二卷，第六頁。

(註二九) 羅蘭克氏，『中國歷史』，一九三〇年版。

異。他們這一切的批評必須依事實的根據，給以評價。我們最後的斷定則認為黑格爾所提供的中國社會的形相在專家方面已獲得世人——固然，尚有多少重要的例外——實際的重視，甚至加以部分的肯定的贊同。不過我們對於那些富有學院式的中國知識的“專家”底見解，既沒有重視的必要，更沒有研究的餘地。弗蘭克（Franko）稱許黑格爾在社會科學上所持一種十分不成熟的意見，以為中國家族制度……形成了國家底龐大的全體（註三〇）。所以弗蘭克氏陷于黑格爾的分析之最嚴重的錯誤之下，同時弗氏站在他自己的唯心的機械的立場上，完全沒有看到黑格爾解說中之真實的唯物的因素。今後我們應盡力用批評方法把黑格爾的中國的形相之社會地根本的中心部分底體系，重新整理出來。

（2）沒有發展麼？

黑格爾曾說過，中國“本沒有歷史”，有許多學者就這樣的解釋着，以為黑格爾眼見的中國是一個經常不變的國家形態，直言之，即“孔教的文獻所記載之國家，乃自古不變其存在的”（註三一）。其實孔教的文獻所論及這樣一個歷時已久的國家，在其本身方面，已不免片面的錯誤。即縱以此種文獻為依據，如從社會科學觀點來研究，尚可發見兩種完全形式相異的國家組織，即封建的形態與官僚專制的形態，此外尚有一種前國家

（註三〇） 全書，第八頁。

（註三一） 全書，第八頁。

的初期形態 (Varstootlichen Fruhzustand)(註三二)。而且黑格爾關於中國缺乏發展性之論斷，決不是含有往往認定的單一性(和統一性)。凡具體的歷史的研究不能保證一種任何經常地主觀上之唯心的見解，那是明顯的事實；研究者愈深入于探究的對象，則唯物論的不澈底的結論愈加不得避免。這正是實際上辯證法地唯物界之辯證法的“狡智”。並且唯心論哲學家黑格爾是為這種狡智所屈伏的，當他一旦在具體的事實上追隨着確定的歷史資料底生活法則的時候。

唯心論的結構，如以上所指示的，當然有如次的含意：在中國“實質的精神與原來主觀性對立之結合”原是“……這般的密切，其結果二者成為不可分離的東西(註三三)，一種自身無差別的東西”。所以中國的位置“好像不在世界之列”(註三四)，那是因為中國完全顯現是某幾種要素之前提，牠們的綜合才使中國得着生命的延續。因而“中國在一切情況之下都永久保持着她的性格；從沒有其他精神的原則之何任民族取得這舊有的民族的地位”(註三五)。

最後這一句話暴露了這個神祕。黑格爾循着孔教的傳說，

(註三二) 參照M. Granet 和康拿德學派(Conrady schle)

的著作。

(註三三) 黑格爾『歷史哲學』第二卷，二七五頁。

(註三四) 全書，二七五頁。

(註三五) 全書，二七八頁。

依他的所見，中國沒有任何“新精神的原則”出現，所以沒有任何真實的發展，沒有任何歷史發生出來。

不過唯心論的結構，只要謹慎地把他與真的歷史過程結合着，便會立刻解體的。黑格爾自己每每一再確定着中國亦有生長，發展的演進。“早前我們已看到中國已生長到(1)牠現時所處的地位”。中國與印度相同，都“只能自身地發展着”(註三六)。“中國具有僅在自身自行發展之特性”(註三七)。這都是完全承認了發展的歷程。更顯著的是古代歷史底變化，黑格爾的古史撮要是從前述的文獻中取出來的。以此，黑格爾認為古代的記載“正如人們現代從心理方面所敘述之人類史一樣”(註三八)。而實際上前史時代的迴憶，其使人驚訝的，不僅是牠與現代心理學的原則相一致，而且主要的與最新的民族學的原則相符合。黑格爾便能用巧妙的方法，使這種初期的而又十分真實的物質的社會發展，不至受有損害，結果，他把對於自己的模型十分無用的事象，暗中從唯心論的結構中排斥出去。在他的引論裏，黑氏曾昭示了我們，謂像在非洲的黑奴所顯着的生活形態裏面，“各個人底自由意志尚不至被否定了的；不過先從這種否定之中，產生着自身內省的存在底意識；並且這種意識萌芽于東方的世界”(註三九)。若使黑格爾便站在他的唯心論

(註三六) 全書，二七五頁。

(註三七) 全書，二七七頁。

(註三八) 全書，二八二頁。

的結構中，緊守着他自己所敘述的事實，那末，他勢必承認殷國至少限度踏進着兩個發展的階段，即個人意志底否定以前的階段（他十分尖刻地描寫着：“人類首先在森林中和獸一中地生活着……（註四〇）。），和最後否定的階段。不過這樣的假定是有損于他的精巧的體系的，所以黑氏甯願在他的歷史的模型裏面絲毫不牽涉到前史時代的生長過程。

但是黑格爾的矛盾尙不止此而已。照他自己的敘述，中國歷史的演進中尙有偉大而又深入的土地制度底發展，並且確實：在有史時代，即黑氏所圈出前史時代之接續的時代。

“在最古的時期，土地是國家的公有財產，國家將土地分給各家長，而徵收什之一的租稅或別種成份的租稅……。往後發生了農奴制，世人以爲秦始皇所創。……因爲他的戰爭的結果，把被征服的諸國（中國自己的領土——著者）變成戰勝者的私有財產，其土地的居民則降爲奴隸，但最後又逐漸恢復了自由”（註四一）。

我們且不必繼續地指證，黑格爾是如何的曲解了他所利用的文獻，及如何使他的種種誤解得以發生。不過無論若何，在秦始皇以前古代封建的中國已成立了一種與馬克公會（Mark）相類似的土地制度，以及是後——自然沒有黑格爾所主張

（註三九） 全書，二六七頁。

（註四〇） 全書，二八二頁。

（註四一） 全書，二〇六頁。

的秦始皇統治下之農奴制那種中幕的產物——經過一切類似農奴制的實驗(註四二)才產生了一種形式上自由的農民階級。(註四三)所以中國底內在的發展，即根據黑格爾的記載，亦必須經歷了兩個，黑氏甚至認為三個特殊的土地制度的階段。在黑氏中國歷史底描寫中此等事實的陳跡從沒有湮沒了的。不過牠們是無系統的，而且偶然的與一種精神的世界和一般的形態相併列，而黑格爾乃不倦地為吾人確證其介在他的——所謂故事小說式的——關於土地制度的發展與革命(註四四)底談論間之精神與形態的不變的性質。

(3) 沒有階級麼？

因為受了孔教系統下的文獻之決定的影響，黑格爾始終認定中國是一個無階級無身分的國家。他——這位德意志哲學家——拿着這種觀念做出發點，所以就把他認為尚沒有充分差別化的歷史集體(中國——譯者)放在發展的階級梯上之

(註四二) 韋特福格爾，《中國經濟與社會》，一九三一年版，四〇二頁。

(註四三) 全書，三八六頁，中國農業生產者已包括許多自由農民，馬克思曾經明瞭這點。

(註四四) 黑格爾沒有忽視中國許多次革命。他認為有三種原因：各個部分之分立運動，帝位世襲爭奪問題，和人民之不滿於政府。黑格爾對於後一種事實，雖沒有深刻的解說，但這樣說過：有許多次的擾亂亦由於政府的壓迫所引起的(『歷史哲學』第二卷，二八五頁)。

低級的地位。中國國家的結構不外是一個大家族。牠的臣民就是未成年的兒童(註四五)。天子對於人民則處於“家長地位，他統治着人民，猶如家長支配着家屬一樣”(註四六)。關於中國皇帝底描寫，往往好用種種特殊的屬性，試看此類屬性之敘事詩式的宏壯的描寫“(精神上的造形的形體，如我們想像中之古代的理想人物，在他的一切的形相中表現着統一，諧和，名貴，尊嚴和美麗)”(註四七)。可知“除皇帝而外，沒有其他的特殊的身分……”(註四八)。

在黑格爾的說明中，這種根據于片面的文獻所發揮之論斷而完成了一個體系式的全體。但這裏都已露出相反的實在性。黑格爾在自己本人的敘述當中所宣示的事實的要索，已指出了實際的社會秩序，而與無階級的家族制相去甚遠。

黑格爾在『歷史哲學』的引論中，已提出明顯的注意點。他說，農耕制底轉變足以引起確定的佔有，私有制和利權。“因而發生各種身分的差別”(註四九)。黑格爾在『中國』篇內雖沒有引用這種思想；但他已說出各種人民的層次，他們的地位，依黑氏自己的記事，很少與一般平等底形式相一致，發生了“一切奴

(註四五) 『歷史哲學』，二卷，二九〇，二九九頁。

(註四六) 全書，二九〇，二九九頁。

(註四七) 全書，二九一頁。

(註四八) 全書，二九九頁。

(註四九) 『歷史哲學概論』，一八六頁。

隸的使用，而成爲中國人民不自由之第二原因”(註五〇)。其次，黑格爾復重視他們的法律的性質(註五一)。那末，在這等地方我們無疑地要涉及一種社會階級了，牠們的——消極的！——特權是受着法律上的規定。不過黑格爾關於身分概念沒有——甚至全然沒有——主要的慮及到事實的正面。他的出發點不是站在各社會層次對於生產手段，以至參加生產行程之種種不同的地位的關係上，但是站在客觀的機能的標準上的。

“無限的複雜的手段，和他們在互相生產及交換中之同樣無限的而又自互相限制的運動是在一般的人羣中集聚起來……而又區分起來的，其結果，全般的結合構成着需要，手段，工作以及理論與實用教育底滿足的方式與方法等之特殊體系……而達到各種身分差別的完成”(註五二)。

只使黑格爾將自己的觀點澈底地應用到具體的分析上，這種貧乏的概念的定義就可使黑氏在中國方面注意到“各種差別底有機的全體”，如他所指明的“種種身分”的事實(註五三)。除開奴隸這層不說，黑氏自己已說及了兩種“身分”。他—

(註五〇) 『歷史哲學』二卷，三〇六頁。

(註五一) 全書，三〇七頁，關於中國社會史之奴隸之範圍與性質，參照章氏『中國經濟與社會』——三九三——四一〇頁。

(註五二) 『法律哲學原理』，一六四頁。

(註五三) 全書，一六四頁。

次論及農民階級，並注意到他們形式的自由。其次，就是官僚階級，即受過文學教育的士大夫。在通常的官銜的任務以外，因為農業生產上之特別的（東方的）條件的關係，河道的管理成為政府最重要的事務之一。中國人生理上的生活常受耕種，特別是稻的播種底決定；因而堤閘的治理成為最重要的職務……（註五四）。河道的監督，沒有專官（註五五）。至于一切國家的公民進身為士大夫的機會，除奴隸之外，你們可以假定的說，都是均等的。但是資格問題多與長期文學的修習之嚴酷的條件相關聯，而且這種修學，如黑氏所論及的（他在一切錯誤之中要以此點的發現算是切中了實際存在的事實），還是不容易達到的（註五六）。在這個場合，黑格爾本當作更進一步的探究，他就可遇着中國階級分化底種種根本原因之一了。黑格爾所提及的士大夫豈不是對於“自由的”農民，對於農民的主要生產手段——土地——和對於土地的生產物佔有非常優越的勢力？此外，士大夫，詩書人家，富農和商業資本家等之子弟在

（註五四）『歷史哲學』二卷，二八六頁。

（註五五）全書，二九八頁。

（註五六）全書，三一四頁。因為中國離開完全形式的民主政治尚遠，所以階級社會中之智識階級底微調，以經濟社會的選擇原則為標準。通常只有特權階級的子弟對於學校教育“經濟上才可以担負”。中國文字及文學的性質更決定了教育的專有，上述原則更是加倍的有効了。

進身爲士大夫之途程上，豈不是客觀上特權式的取得了優先的地位？(至於從平民階級裏面新進份子之偶然的，甚至定期的補充，不但不拒絕，而且容納的(註五七)。)不過黑格爾不曾完成這種思想的歷程，這因爲本着他的方法論的立場，黑氏勢在不能完成的。所以在黑氏述敘中終保持着這種論調。“士大夫統治着中國……他們同爲人民及君主所敬重”(註五八)。這已明顯確定了一切有學術修養的文官底——超越的——地位。而有“文士武士”之分別。“中國文職的身分則遠在武官的身分之上”(註五九)。

我們現已發覺的，乃黑格爾藉着唯心論的概念所再生產之貧乏的而又畸形的實際材料，是如何的不能與他的平等的模型相吻合。在他的記述當中，已顯然有三種“身分”出現了：士大夫，農民——這是黑格爾沒有給以差別化的——和奴隸。他說中國沒有發生過世襲的貴族階級，沒有封建地位，這至少

(註五七) 資本主義尚在幼稚和高於彈性時代，支配階級正要吸收新鮮份子。這種事實，常爲許多經濟學的辯護者所稱贊……自然鞏固了資本的統治，擴張了牠的基礎，而且允許從社會的下層經常徵調許多新近份子……。不過支配階級愈能夠吸進被支配階級之最重要的人物，牠的統治則愈加硬化和危險起來(馬克思，『資本論』三卷，一四〇頁)。

(註五八) 『歷史哲學』，二卷，二九六頁。

(註五九) 全書，二九四頁。

是一種不精確的見解。中國士大夫社會已認識了一定的貴族形式；只是這種形式沒有任何重大的意義。但在此以外，中國尚有地主，他們雖然沒有形成封建階級，而在社會方面畢竟不是完全無意義的，（姑不問他們是何自而來的，是以前封建主的殘餘也好，或是官吏和商業資本家也好，但他們都利用土地取得地租和社會的名望）。黑格爾則完全忽視了這種的社會範疇。這由于孔教的文學式的文獻底地位所使然。但我們很少了解的就是黑格爾關於行會和組合底存在問題，以及主要的關於商業資產階級底存在問題竟沒有提及。在這個場合上，黑氏因為他的唯心論——縱然也是辯證法的——的妨礙，畢竟在不其於自己的結論的方式之下，不及在『法律哲學』內所提供之固有的各種範疇。

(4) 中國家族問題

黑格爾一面輕視中國社會歷史中之階級要素，另一面則過於重視——這種錯誤起源于同樣的文獻——中國家族之決定社會的意義。誠然，關於意識形態的分析，黑格爾似乎是正確的。依照孔教的觀念，中國確實本着家長制的原則建立起來的。然而這是意識形態的外形，弗蘭克和其他的漢學家都受了牠的欺騙。

現在我們的任務，確實不在一面批駁黑格爾和繼他而起的封建末期的及資產階級的漢學家，而於黑氏之任何代表的和顯著的錯誤地方，去發揮真實地科學的解答。我們只應隨時

簡略地指摘他的錯點。否則，我們的批評完全不能進到自己的立場上之積極的結論，徒自炫其無用的博學而已。

依照馬克思的所見，實際的生活是不能從意識形態方面來說明的。凡真實的從屬性，以至唯物主義的理論的推論必取着相反的途徑。中國家族之家長制的專制主義之物質的基礎是二重的。初期封建的家族，牠建築在農業生產行程中之婦女的優越的地位上面，牠還不知道往後家族之專制的長老統治這回事，這在古代『詩經』的詩篇中可以看出來的。婦女及工作不甚熟練的青年，他們向來在社會上所取得確定的價值，當着男子，並且是強烈的耕作中有工作經驗的長老踏進到生產的前衛時期，已開始降低。在當時支配階級的領域內還有另一種現象是在平行地進行着，就是職掌文事的官吏對於專司武備的封建主已獲得“勝利的”爭鬥。復次，當古代『詩經』的詩章對於強壯的武士加以歌頌，和對於婦女的自由尚加以尊重的時候，所謂智識份子，他們在社會上成為博聞廣識的“先進”，已與筋強力壯的武士爭取對立的地位。家族的長老統治，牠本由男子年長的，所參加的強度的農業生產行程所誘起的，必定因為新支配階級的特殊性質的關係——牠們經濟的根源我們姑且不探究，但祇加解說而已——更加重視，而意識形態上更確定其地位（註六〇）。

從另一方面來說，封建末期和前“亞細亞的”家族之完成

（註六〇）參照韋氏『中國經濟與社會』一頁及一四〇頁。

的家長專制主義，對着新興的孔教士大夫在反封建階級鬥爭中所努力之新生階級的秩序，則顯露一種歡迎的姿態。當時的君主和他的官吏已不是武士的封建的時代的“領主”，而是形式上自由的人民底(專制的)“父老”，這正是孔子及孔子而後的支配階級之爭鬥的呼聲。凡一切地租的新形態和他們的代理人——代替了從來的統治者——都隱藏在這種社會的長老統治底家族形態之平民的口號下面。

東方國家的封建世界消失在形式的資產階級的民主之虛偽的自由裏面。中國的(亞細亞的)封建世界則轉化為家長式的專制君主之虛偽的人道。因此，黑格爾底錯誤往往不能逃開這種實際現存的歷史的幻影。吾人若沒有澈底明瞭資產階級所謂“平等”底欺詐之意義及定則，就不能完全了解近代資本主義之資產階級的世界。同樣，要理解士大夫的中國階級組織，自然要首先理解中國家族所表演之重要性——家族這個東西已成為中國支配階級底幻想主義者的拜物化之必然的形態。在黑格爾于中國家族底社會地位所給與之錯誤的過分的評價裏面，這是真理的要素。

(3) “上層結構”

依黑格爾的見解，所有人類社會底生活歷程不外是說明民族精神以及連帶世界精神自身底表現。但階級依然存在。牠們的出發點都起自精神的生活歷程，而以國家為其基石及中心(卷六一)。

宗教“是自覺底第一方式”，宗教底“所在”，是在“人民對於認為真理的東西，而給以“定義”的場合（註六二）。與宗教相鄰近的為藝術及各種精神科學（註六三）。物質生產的領域，“職工勞動”的領域都“立在很遠的地位”（註六四），私法與自然科學——“有限底科學”——同樣沒有切近的關係（註六五）。所以若從馬克思觀點來看，馬氏上層構造之最低階段上底政治即相同于宗教，而藝術，精神科學則相同于勞動行程和交換，以至相同于私法和自然科學。

然而黑格爾在具體的分析上却沒有遵守他這種概念。不徹底的和愚妄的地理唯物論，以及各種唯物論的觀察法，都造成黑氏方法上的矛盾，這正是黑氏形式上唯心論的，實際上唯心論的，而同時又完全不統一的立場之必然的結果。黑氏亦往往企圖保持整體底辯證法的範疇。他看到宗教，藝術，科學和道德常與中國國家組織底全體有密切的關聯，正如這一切所呈顯于黑氏之前的一樣。其所以使黑氏工作的結果值得效法

（註六一）『歷史哲學概論』，一〇四頁。

（註六二）全書，一〇五頁。

（註六三）全書，一一二頁。

（註六四）全書，一一五頁，所謂“職業勞動”自然特別重視着生產的方面。職業勞動“表明着人類對於自然的歸屬和關係底態度之方式……”（全書，一一五頁）。

（註六五）全書，一一六頁。

者，乃因為他在此種方法下，不論任何地方，都能獲得這種種理解，而往往為純粹元子式而又機械式前進的漢學專家所遺漏和曲解的。以此，黑格爾卒能發見中國神界——唯有黑氏看出他這種封建後期的形態——底分化的方式，完全與中國專制的官僚國家之社會政治的情況相同（註六六）。黑格爾又從中國思維方式之“平凡的特徵”推論中國詩底性質（註六七）。依黑氏的意見，科學的限界同樣地淵源于國家底組織和形式。他推論着，一種專制的生活形態決不能產生近代資產階級之意義下底自由的科學（註六八）。此外，黑氏又說中國人缺乏名譽心，其根源是相同的。在他的眼光裏面，中國人是一種不成熟的民族，因而道德上是不自主的，因而是無道德的。“中國人至多不過是狡詐和陰狠……他們是詐欺著名，他只要有行詐的可能，無所不用其詐，朋友互行其詐，而彼此亦覷不以為怪”（註六九）。

黑氏這種方式的論斷是完全錯誤的。專制的中國國民之道德教條是取着另一種的形式，而且愈加複雜的。朋友間之堅實的信義（如在工會，手工業者團體，商會和同鄉會等方面），和中國人商業生活之牢固的契約信用，都與那一切欺詐，奸偽的行為表現着“瑕瑜互見”的關係，而黑格爾則根據傳教師的

（註六六）『宗教哲學』二卷，一一四頁；『歷史哲學』二卷三二六頁。

（註六七）『美學』，三卷，三九八頁。

（註六八）『歷史哲學』，二卷，三二頁。

（註六九）全書，三一—頁。

材料——在個別事實之錯誤的一般化之形式下——抽取這一切瑕疵的現象而已。其實這種種不良的行為固然是存在的，但牠們不是用黑格爾民族精神的公式所能解釋，而要科學地從經濟社會的生活狀況之具體的分析上求解答。

關於名譽心的問題，上述的一切可以同樣適用的。黑格爾根據中國人常被笞撻，與中國官吏亦不免遭笞撻這樣事實，就斷定名譽心之一般地缺乏。這是黑格爾一樁不幸的錯誤，他把發生于特殊的社會基礎上之歐洲封建的名譽心（甚至這還帶有民族的陰影）假定為一般的名譽心。在專制的中國裏面，牠所有的名譽心，較諸歐洲封建的和封建末期的（甚至封建的中國的名譽心）名譽心自然另有不同的性質。但是牠的存在，那是十分明顯的事實，而牠的養成的法則也是顯然可見的。祇是此地唯心論的整體的觀察法卻不夠達到這一切現象底把握，如同在其他的事例方面一樣。手臂的運動必須從人體的構造和活動方面引伸出來，反之，則是無理。

(6) 孔子

在專制的中國，所有上層構造的問題，本與孔教問題有密切的關聯。唯物論的觀察法（縱然辯證法“中和了”牠）決不能正確地解釋精神生活的現象，觀于孔教問題的解答，即可完全的證明了。吾人決不應以參考的材料之不足，而寬恕黑格爾的錯誤。我們今日已看見德意志大學的漢學專家之權威人物弗蘭克氏，他雖然具有無限的更豐富的本源的智識，但因為相同的

方法論上的理由，他遇着這種暗礁依然同樣地失敗。馬克思曾經指摘過重農學派經濟學之矛盾的性質。他們的殘餘的封建觀念本與核心的資產階級的概念相結合的，不過形式的外觀，政治的裝飾尚保着封建的色彩而已。

“這就是資本主義生產底一切的矛盾，牠從封建社會中產生出來，但封建社會自身只是愈加資產階級地解釋着，牠自己特有的形態尚沒有被發見出來……”(註七〇)。

然而在充滿矛盾的轉變期的科學中，如葵斯勒(Quesnay)氏的『經濟學概要』(Tableau économique)所表現的，“確乎”發生了“最大天才的陷落，這是從來政治經濟學所不能辭其咎的”(註七一)。

孔子是屬於類似的現象。新興的生產秩序和生活形態都從中國古代封建社會裏面發展出來。孔子當時尚為舊社會的殘餘勢力所包圍，他所草定的社會縮影，對於封建的現狀，自然有了不少的讓步，而在核心方面，則包括當時新興秩序——現已滅亡了的——之主要的特徵(以當時新興支配階級的立場為出發點)。黑格爾已于唯心論的個人主義的幃幕下，理解了這種原則。他關於偉大的世界史的個人，這樣的說過：

“他們不從凝固的和序定的系統與事物之被尊為神聖的歷程方面，決定其目的與事業。他們的基礎不建立在

(註七〇) 馬克思『剩餘價值說』一卷四四頁。

(註七一) 全書，九二頁。

現狀裏面，但另有一種根源，供其創造。那是潛伏着的精神，逼近現在的前面，但尚在地下，尚不能成爲現在的存在，而且不願發展出來，現存的世界，在他看來，不過是一個外殼，牠裏面包藏着另一個核心，而不另屬於外殼的那個核心……”(註七二)。世界史的個人就是這種人物，他們已經起始向人類說過，他們希望是什麼。要知道人們願意什麼，那是困難的事情……”(註七三)。“他們所見的一切都是正確的，因爲他們是有慧眼的人們；他們知道，什麼是他們世界的真理，什麼是智識，最前進的一般人，以及其他的……都集合在他們的旗幟周圍。在他們世界裏面他們是最智慧的人物，而且最知道什麼是時代的需要。他們的言論，他們的行動，都是一切所能說的，所能行的當中之最好的”(註七四)。

當任何轉變期的危機中，總有多數“形形色色的冒險家”出現，他們都向世界提出各自的“理想”。

“然而這一切觀念，完善的理由，和一般的原則都與那一切現存的不相同，牠們還沒有證實的根據……世界史的個人就是這一般人們，他們不是空想者，又不是臆斷，但是希望一切正確的與必要的，而且完成了這一切。

(註七二) 『歷史哲學』，二卷，七五頁。

(註七三) 全書，七七頁。

(註七四) 全書，七六頁。

此外，他們又了解自己內心中所啓示的那一切，即什麼是時代的需要，什麼是事實的必要”（註七五）。

吾人必須依照這一切——在個人主義的粉面化之下，當然充分帶着封建末期色彩的——辯證法的標準，去測度孔子和他的“競爭者”——老子及墨翟——以保存他們的著作之正當的歷史的地位。不過黑格爾缺少唯物論的分析，使他無從察覺意識形態的形相之決定的要素。所以，黑氏終不免惡意地稱許孔子的著述，說“善則善矣”，然而非科學也”。此外，他更公然肯定的說：專家常言，“不譯孔氏書籍，實為保存孔氏之令譽”（註七六）。黑氏之言論，固已盡譏笑之能事，然而決非歷史之真理。

四 從唯心論的辯證法的亞細亞底分析到

唯物論的辯證法的亞細亞底分析

我們回頭來看吧。黑格爾底中國分析最顯著地指出他的辯證法的唯心史觀之基本要素。他所著的中國篇，依其構成全體系的一部分而言，本值得效法的，但考其特質的表現，一則是唯心論的結論，一則是異其性質的唯物論的不徹底結論。馬克思曾揀出“亞細亞的”社會為世界史底四大階級社會之一（註七七）。李甯在論及根本的歷史系統時，好重述馬克思的定則，是即在古代的，封建的和資產階級的生產方式而外，更有

（註七五）全書，七五頁。

所謂“亞細亞的生產方式”（註七八）。誰人研究過黑格爾的歷史哲學體系，誰會對着馬克思的四種生產方式，不自覺地回想到黑格爾之東方的；希臘羅馬的和日耳曼的概念。當然，這裏說不上馬克思主義接受了黑格爾的範疇。黑格爾的“日耳曼世界”在馬克思方面是分列為兩部分的。黑格爾所劃分之兩部分的古代，馬克思則合而為一。只有東方世界底概念似乎是保留着的。其次，馬克思他間或，而且恰在早年，稱述過“亞細亞的

（註七六）『歷史哲學』，二卷，三一五頁。佛蘭克似乎同樣地評定孔子的價值，說“他是一個仁義底剛毅的道德家”，但佛氏在孔子著述中“曾沒有發見着一種偉大的創造的思想”。（『中國歷史』，第一編二〇四頁）。A. Thalheimer認為孔子是封建制度的思想家，他說明了“封建制度的理想形態”（『歷史唯物論概論』，一九二八年版，一六二頁）。但是為何封建制度崩潰以後，隨着宗法的家族延長，孔教思想還保存作用，甚至一般實際的作用？這是一個不了解的啞謎。牠的解答我們不容氣地讓給泰氏哲學的崇拜者吧！羅昌（Roy）氏把孔子看作“封建制度的改良派”國家理論的創造者，他把“野蠻的神權政治，民族的宗法制度，和開化的封建制度混合為一，成功一個聯邦的國家”（『中國革命與反革命』，一九三〇年版二九及三二頁）。羅氏的這種解說不免含有美中不足的遺憾。他沒有指明這一類的要素：即構成孔教支配中國的封建末期社會秩序底特徵。

（註七七）馬克思『經濟學批評』序言，十六頁。

（註七八）李爾『歷史唯物論』，一四頁。

社會”爲“東方的社會”(註七九)。

但無論如何，上述的概念，乃馬克思利用辯證法的唯物論的分析，從新取得的。馬克思與昂格思在『德意志意識形態』中所編制之世界史要裏面，完全找不出這種列爲特殊的定型之東方的集體。牠的出現便是後來的事實，而且在與黑格爾完全不同的觀點之下出現的。馬克思從生產秩序之結構中引出“亞細亞的生產方式”底本質，而與說明封建制及近代資產階級社會之本質來源一樣。不然，關於顛覆黑格爾原定的形相這件事，將在任何場所都沒有執行過的了。黑格爾社會形相中之各個經濟的社會的範疇，無論若何，便顯着枯萎的形式，縱然牠們也是導源于辯證法的整體原則，以及在唯物論的不澈底結論中顯示着的。但不過是“顛覆”黑格爾的形相而已。吾人必須用澈底的新範疇重新加工于物質生活基礎底結構之研究。假使我們單純機械式地把黑格爾種種東方集體倒置其頭足的地位，那末，我們只要比較一下，就會馬上發見到這些基礎的部位過于薄弱，而難以負載強大的建築。

很明顯地馬克思和昂格思他們亦不很少注意到這一類的機械的“顛覆”。他們藉着應用唯物論的辯證法的方法(這裏發生了中心的“顛覆”，不過牠不是在機械的方式下發生的，而是在辯證法的方式下的)。藉着辯證法的唯物論的方法，他們起始從亞細亞的物質基礎方面來研究亞細亞的社會集體。黑格

(註七九) 馬克思：『中國與印度』。

爾所認識中國農業生產之特種的水道的形態，馬克思和昂格爾則認為那是一切鉅大的東方農業社會之一般的特徵（註八〇）。勞動的方式和方法，本由生產力的性質所決定的，牠不但暴露了全部“社會的結構”，而且一併地暴露了“從屬和主權關係之政治形態”。馬克思就依靠亞細亞的私有財產和剝削關係底分析，提供了他的歷史唯物論之最後的形式化（註八一）。當階級分化之存在的場合，農業生產之種種不同的發展階段所有的“共同點”，即地租底獲得為經濟的形式，而為土地私有權所實現的地方，不過地租——地租在各不同的階段是共同的——之各種不同的形式底混同，依馬克思所見，為吾人研究地代（Grundrente）時所遭遇之種種主要錯誤之第一種。馬克思所指出那種種特殊式之第一種形式乃是這等的形式，即在“代表公共體的個人”，他收取地租的場合，如“在亞細亞，埃及等等地方”，至馬氏所認為第二種的場合則為“奴隸或農奴制度底場合”（註八二）。

吾人不能更嚴格的說明亞細亞的社會底意義如同馬克思這樣經過這一切原則的證實所說明的了。

如此，現在所引伸的——並且這是事實之歷史的延續性，如若人們願意的話——是從黑格爾底中國和整個東方的分析

（註八〇） 全書。

（註八一） 馬克思『中國資本論』第三卷，三二四頁。

（註八二） 全書，一七三頁。

達到馬克思底這種分析。不過馬克思把黑格爾的概念之革命的摧毀的“揚棄”聯着黑格爾的問題之延續的“揚棄”(即等於保存)。這種旋螺線似乎回轉到出發的基點來了。然而其實是一個重要的新地位，在保存已往智識庫中之各個有益的要素下面，須據有此種地位以進行創造的發展與深入化。馬克思認爲新地位的誤解更是嚴重的論理的錯誤，當今日“亞細亞的”地帶革命化的時期，無論在理論或實際方面，牠對於科學社會主義都證明是同樣的重要。李甯的主張，以爲非資本主義社會結構，當牠已往尚沒有經過特殊的事實研究和精詳的分析，而現時確與資本主義社會之探究相平行，勢必同樣具體的而又根本的加以分析(註八三)，所以對於今日的“亞細亞”，這一點更真確而又急切的有效了。不過這種課題祇有在科學社會主義的行列內方能認識清楚和担負起來的，亦祇有在此等場合方能一一視爲歷史的實踐之一部和要素一一發見這樣重大課題之實際的科學的答案。

錄自『創化』第一卷第一期(一九三二，五，一出版)

(註八三) 李甯，『歷史唯物論』二三頁。

第五組 關係之部

黑格爾與康德

(W. Wandek u B. Timuosko) 合著 沈志遠譯
樊 狄 克和梯茲斯可

康德和黑格爾是十八和十九世紀交替時代二位德意志的大思想家。他們的思想，縱然包含着絕對不可調和的矛盾（前者是二元論的矛盾，後者是哲學體系與方法論的矛盾），但在十九世紀以還，人類思想發展史上，還是遺留着不可磨滅的偉大的功績。可以說，在近代唯心論哲學營壘中，康德和黑格爾是二位最偉大的思想革命家。他們二位，好像是人類思想發展道路上的二個突出的「指路標」；他們的學說，又好比人類思想發展過程中的二大關鍵。爲着這個緣故，所以康德二位就成爲今日全世界思想界的普遍的研究對象。

這篇文章把黑格爾和康德二大思想家合併在一塊作爲題材，已經夠值得我們注意的了。作者在文章中，提出二位哲學中各自的特點來

作一比較，指出它們的同異，說明黑氏駁斥、接受、發揚、改造和補充康德哲學的地方，並站在科學的唯物論的立場，對二位的思想作一公允的評估。這便是這篇論文內容的要點。文章的作者，是今日蘇聯哲學界中二位新進的權威理論家。

最後還要聲明一句：因為原文太長，而本誌篇幅有限，所以譯者將不重要的部分刪去了一些。

譯者附言

這篇文章底任務是在從歷史哲學的見地上指出黑格爾哲學對於康德哲學的關係，並說明兩位思想家在哲學觀念中有些什麼共同點，兩位底學說有些什麼特點和那些重要的區別。

要探討康德哲學和黑格爾哲學間的繼承關係問題，就必須研究黑格爾對於康德的批評是什麼¹，黑格爾從康德哲學中所接受下來的是什麼，他所駁斥的、克服的、發揚的和改造的是些什麼；並須指示出，黑格爾在哲學中所補充進去的新東西又是什麼。

現代許多布爾喬的哲學派別，大都以這二位哲學家底唯心論學說為基礎的。所以康德和黑格爾底哲學，不僅從哲學思想之史的發展見地上說，是我們所要注意的，而且在我們與布爾喬在理論戰線上的鬥爭中，它也具實際的意義。十八世紀康德底哲學，對於當時的德國是一種進步的現象；而且馬克思曾把康德哲學估作“德國的法蘭西革命論”。這是大家都知道的。假若說休謨（Hume）的懷疑論是表示布爾喬對於它的唯物論的過去的反動；那末康德哲學就反映着在對封建制度的

鬥爭中開始證實其真面目的德國布爾喬底希望。

新康德主義底情形就完全不同。現代變相的康德哲學；是一種十分反動的現象。新康德主義是布爾喬衰頹的衰落和它的科學衰落地產物。現代的布爾喬哲學所以堅持着康德和恢復他的哲學，是因為這種哲學中所包含一些要點，都可以作為布爾喬實際行動底理論根據的。

新康德主義的學說在今日社會法西斯蒂的隊伍中，獲着特別大的成效；他們把康德高舉起來，作自己的思想旗幟。

康德哲學底基本觀點，可歸納為下列幾點：「隔開認識底「形式」和「內容」；倡認識形式先天性的學說；分裂「自在之物」和現象；確定「自在之物」底不可認識性；倡所謂「超絕」唯心論和「認識對象之經驗的實在性」論的學說；認定理知底獨立性和思惟底自發性；倫理的形式主義；倡所謂「實踐理性」起源論和樹立宗教底倫理基礎；倡信仰和知識底二元論。一般地稍整個地講，康德底哲學體系是反辯證法，它表現着唯物論和唯心論底一種特殊的妥協。

列賓說：“康德哲學底基本特點，就是調和唯物論與唯心論，協調前者 and 後者，在一個體系中編合着各種不同的、互相對立的哲學思派”（見全集第廿卷第廿六頁）。

康德和黑格爾雖共同站在唯心論底立場上，却代表着兩種形態不同的唯心論。在康德哲學中，我們看到表現得很顯明的二元論，偏重於主觀唯心論方面、而帶着一些唯物論元素的

折衷主義。黑格爾底哲學是一個絕對的客觀唯心論底偉大的體系，貫徹着唯心辯證法的體系。康德和黑格爾，兩位形態不同的唯心論底代表，互相對立而不能聯合為一個體系。

應當特別指出，康、黑兩種哲學體系底復辟和把它們聯合為一個體系的企圖，都很明顯地表現着反動的神祕性；這種神祕性是與資本主義體系底總崩潰和意識形態領域內的總危機相適應的。

現代的新黑格爾主義，也是一種十分反動的現象。它特別密切地同法西主義聯繫着；後者企圖用黑格爾來從理論上肯定法西主義的實踐，而進行對馬克思主義列甯主義的鬥爭，對革命的唯物辯證法的鬥爭。例如意大利法西主義底思想家誠梯爾（Jantilo），是一位新黑格爾主義者；他的黑格爾主義是一方面把全部辯證法轉移於主觀「精神」領域內，抽去了它一切的事物內容，另一方面則盡力吹噓黑格爾國家論和民族論底最反動的方面。他把國家看成神聖化了，似乎國家是永遠如此的，超階級的民族組織是絕對的終極目的，工人階級應該為着這一目的而犧牲一切。誠梯爾想藉此來證實布爾喬統治底永久性，並從思想上來肯定法西斯蒂獨裁底「理由」。

今日的社會法西斯蒂也追隨於布爾喬之後，到黑格爾身上來打主意。他們像民族法西斯蒂一樣，也企圖利用黑格爾哲學底反動方面，來掩蓋自己卑污的布爾喬的實踐。唯物辯證法是社會法西斯蒂所不容的。所以考茨基在他二厚冊「鉅著」中

聲言道，關於辯證法一些最重要的問題底見解，他同意黑格爾比同意恩格斯的地方多些。社會法西斯蒂的部長格里姆（Grimme），則企圖抹煞馬克思底唯物論和黑格爾底唯心論之間的任何區別，藉此可以更方便地來歪曲革命的無產階級底革命理論。

黑格爾辯證法哲學之英勇的、偉大的「建築」，是從對康德哲學體系的批判中生長出來的；而這種批判，又是當時歐洲，特別是德國所發生的巨大的社會政治事變影響之下完成起來的。黑格爾所碰到的問題，大半都是康德所提出過的問題，或是從康德底問題提法中所產生出來的那些問題。黑格爾以康德為出發點，經過費希特（Fichte）和謝林（Schelling）而達到自己的體系；這一哲學體系無論從內容上講或從外形上講，都是唯心論歷史中最偉大的一個「建築」。

黑格爾不單是做了批判和修正康德哲學之缺點的消極工作。修正康德哲學底矛盾性和不徹底的工作，大半已被費希特和謝林做過了；然而從最徹底的唯心論底立場予康德哲學以最深刻之批判的，却祇有黑格爾。黑格爾底這一優越點，就在於他的唯心的辯證法。黑氏以其絕對唯心論為根據，他怎麼也不能和內部矛盾百出的康德哲學相妥協。

康德和黑格爾之間第一個基本的區別就在：康德主要是（假使丟開他的「自在之物」觀的話）主觀唯心論者，而黑格爾却是客觀唯心論者。黑格爾和康德因為同是唯心論者，所以

他們都持主客同一底觀點。然而辯證法家的黑格爾看出了主觀唯心論底客觀性，後者只承認個別的、人的意識。黑格爾很明白，澈底的主觀唯心論必然要走到唯我論 (Solipsism)，走到否認實體的外界爲止。爲使唯心論避免陷於唯我論底荒謬，黑格爾就視經驗世界爲絕對精神之必然的外現。這個絕對精神，在黑格爾看來便是一切現實底創造者。而個別的、有窮的人類精神，黑格爾認爲祇是絕對精神底表現之一。所以黑格爾的批判康德，首先是從這一立場出發的。

康德底另一任務是從理論上來肯定宗教，並且永遠地使宗教不受科學底侵犯。他把科學和宗教劃分開來，成爲兩個獨立的領域，各有各的國地。關於這一任務，康德曾經這樣說道：“我應當限定知識底領域，以便給信仰留出地位來”（見康氏著『純粹理性批判』）。康德想消除信仰和知識間的矛盾；他曾有下列的方法來解決這一矛盾：他把科學知識限制於現象領域，而把“自在之物”底領域歸諸理知的信仰。

梅林格 (Meiring) 曾寫道：“康德雖破壞了教條式的哲學却並不會向宗教作堅決的進攻。他曾向當局介紹他自己的理性批判——他正是把後者當作在民間保持宗教的手段來介紹的……康德始終堅持着基督教式的二元論，把純粹理性與實際理性，經驗界與理知界分別開來。所以基督教會裏的理性崇拜者很願意歸附康德……”

黑格爾也從理論上來肯定宗教，可是他所用的方法與康

德的不同。他不同意康德所走的路。黑格爾不贊成康德下面一種說法：“理知不能認識真理的內容”和“絕對真理只有信仰才能達到”。

康德底『純粹理性批判』一書，其用意不祇在“鞏固信仰”，亦且在給科學以認識論的根據。康德企圖用結合經驗論與唯理論及唯物論與唯心論的方法，來解決這一任務，應當特別指出，康德底全部哲學是二元論的體系，而上一問題底解決，特別顯著地表現着這一點。康德本人也曾說到他自己的哲學：他說他的哲學好像是仲裁法庭，諦聽了兩方面的話，就得出協調的結論來。這種妥協性和調和性並不是康德個人的特點，而是當時德意志布爾喬所處的階級地位底反映。由於當時德國經濟的落後，布爾喬要用實際的行動來實現其反封建鬥爭中的革命目的，力量實在太欠缺了。

到後來，德國布爾喬的力量稍稍強大了。點，它的哲學思想也帶着比較堅決和自信的性質了。這就是黑格爾哲學中所表現的情形。

康德提出研究科學底概念和認識底可能性問題（即認識論底問題），作為他自己哲學底基本任務。唯理論和經驗論底解答這一問題，他都認為不滿。經驗論所以不能滿足康德，因為以休謨為代表的唯心的經驗論，由於它自身發展底結果，認定藉經驗來確定科學底根據是不可能的；它的結局是否定科學，走到最無希望的不可知論（Agnosticism）和懷疑論（Scep-

ticism)上去。

唯理論也一樣地不能滿足康德。康德雖承認唯理論有正確的地方，因為唯理論肯定認識宇宙底可能，肯定認識底客觀意義；然而康德認為傳統的唯理論是無內容的、空空洞洞的，因為這種唯理論想從純理性中引出一切經驗界底複雜現象來，同時又要從此引出「超經驗界」底一切特點來。

康德反對了經驗論和唯理論底偏面性，避免了休謨底懷疑論，但是他所找到的出路是把經驗論和唯理論調和起來，是把認識之先天的、與經驗無關的「原素」同感官所獲得的經驗的內容結合起來。

康德曾用下列的原則來解決唯理論和經驗論底關係問題：“沒有內容的思想是空洞的，沒有概念的外表的印像是盲目的”。（見康德著：『純粹理性批判』）。然而當開始把這一原則具體化的時候，康德就做出了很明顯的唯心論的結論來。一方面他承認：“吾人之知識是從經驗開始的，因為假使不是作用吾人之感官的事物，那末又靠什麼來激起吾人認識能力之活動呢”？可是在另一方面康德又肯定說：“雖然吾人之知識發軔於經驗，但不能因此就說，牠全部都產生於經驗”，（同書）像經驗論者所設想那樣。根據康德底學說，認識底先天形式，正是為着形成知識之感覺內容而存在的。

黑格爾和康德一樣，也是個唯理論者；他也碰着唯理論和經驗論的問題，同時也沒有能夠予以正確的解答。他接受了康

總否定經驗論的意見，但是對於康德所發揮的那種形式的唯理論，他也認為不對。黑格爾看到，唯心的經驗論不能反映認識底發展和事物底發展，也不能表示出諸種現象間之必然的聯繫來。在認識問題底解答中，黑格爾比康德進步了，但是他也不能夠正確地解答它。黑格爾比康德進步的地方，就在他從認識辯證法底觀點來解說認識底問題。然而因為他是唯心論者，他祇能在概念底辯證法中來“猜”（列甯語）事物底辯證法，而且比「猜」進步些。

根據一種原則來抓住康德哲學底全部內容，克服它的二元論而把辯證法問題發揮到最高點——這便是黑格爾底歷史任務。

黑格爾首先拋棄康德底劃分世界為二：現象界和「自在之物」界。康德底唯心論是“講到生存和自為之物兩重性”；他沒有從自在之物過渡到現象的觀念；康德底哲學是表示三種術語（「我們」、「思惟」、和「事物」）之間的關係，所以他認為「我們」是站在「事物」與「思惟」之間；這一中間地位把我們分離開來，而“不把我們聯結起來”。（見列甯文彙第十二卷第三七頁）。

唯心論者的黑格爾關於拋棄唯物論這一點是跟康德意見一致的。然而他把唯心論發揮得更徹底些，並拋棄一切唯物論底影蹤。黑格爾認為把世界分為現象與自在之物，絕對沒有必要。黑氏指出，康德的自在之物，實際上也同樣地是觀念，只不過是抽象的罷了。黑格爾起來反對康德的自在之物不可認識

論，他同時就對一般的主觀唯心論給了一個從唯心論立場出發的迎頭痛擊的批判。他證明自在之物與現象分裂的無根據，因為“現象不是簡單地非實體，而正是實體底外現”。

黑格爾批判康德底分裂現象與自在之物，這是對的。但是他自己的根本缺點是在把這個自在之物也當作思惟看，不過他認為這是客觀化的脫離人的一種思惟。黑格爾超過康德的地方是在黑氏是個一元論者。可是他的一元論是唯心的；同一切唯心論者一樣，他祇認定一種現實原素，而把它絕對化。這種單一的現實原素就是精神。

由於主觀唯心論的緣故，康德自然而然要把他的全部注意集中到主體底分析和主體認識能力底分析上去；同時他又隔離了認識之現實的歷史過程來單獨地觀察認識底主觀條件。這裏就表現康德底形而上的觀點；他想要在認識以前，先來研究認識底能力和界限。在這一點上，黑格爾和康德有特別顯著的區別。黑氏對康德這一種問題底提法，給予極嚴厲的批判。他指出認識底界限是要在認識過程本身中去認識的。黑格爾寫道：“有一種無疑正確的思想，就是說我們應當將思惟形式本身當作認識底對象看。但是這裏潛伏着一種錯誤的設想：以為我們應當在實地去開始認識以前，先去認識什麼似的；以為在沒有學會游泳術以前，我們不應當先行入水似的”。（見黑格爾著：『小邏輯』）。

其次，黑格爾又對康德底分隔形式與內容，給予嚴厲的批

評。康德用這樣的方法去解答唯理論和經驗論底問題；他認為經驗供給材料，理性給予形式，而規律性是理知灌輸到世界中來的。在康德看來，理知便是大自然底「立法者」。列甯曾指出康德底錯誤是在“康德把人類認識之有窮的、暫時的、相對的，和有條件的性質，都看作主觀的東西，而不把它看作觀念底辯證法，把認識和客體隔離開來”。（見『列寧文選』第九卷。）

康德和黑格爾底對立，就是二元論和唯心一元論底對立。自然，純正的一元論祇有辯證法唯物論，因為純正的、澈底的辯證法是與唯心論不兩立的。因此黑格爾就不能澈底克服康德的二元論。帶少數主義色彩的唯心論者不了解這一點：他們在唯心一元論和唯物一元論中間放上一個等號。他們以為只要用物質去代替黑格爾的絕對精神，結果就得出辯證法唯物論底一元論來了。他們不了解，單是口頭上承認單一的原素是不夠的。這樣的口頭上的承認，只是外觀上的一元論，而實質上還是二元論。

康德二元論底另一基本缺點，就在他把有窮與無窮，相對與絕對分隔開來，並且把它們看作兩個獨立的世界來互相對立起來。在康德底觀念中，沒有這些對立體底相互貫穿。康德不了解，如果把絕對性撤出經驗底界限以外，那末就等於消除了人類認識外界底可能……

只有形而上的思惟能夠這樣地把這些對立體僵化起來。辯證法家黑格爾因此能夠不無成功地批判康德。黑格爾寫道：

“從形式上觀察一般，並將一般與特殊並列起來觀察時，一般本身也就變成某種特殊”。

黑格爾和康德底基本分水綫之一，也就表現在這條綫索上。康德把一般和特殊、絕對和有窮、自在之物和現象等等都分隔開來，而看不見它們的辯證的相互貫穿底關係。拋棄了絕對和有窮底一致和相互貫穿，我們就既永不會了解絕對，亦永不會了解有窮。康德因為不了解有窮的就是某種矛盾的，他把有窮和無窮都看成絕對體了。這就是康德哲學底一個特徵。所以康德是個純正的形而上學者和二元論者。黑格爾正確地指出這樣的見解是毫無根據的。他寫道：“在每一種二元論的體系中，特別是在康德的體系中，基本的缺點就是表現於它的不澈底性：表現於它把一分鐘以前尚認為獨立的，不可聯結的東西聯結起來了”。（見『小邏輯』第一〇頁）。

然而我們必須着重指出，黑格爾對於康德的批判是不充分的，因為這種批判是從抽象的唯理論和神祕主義底立場來進行的。事情不祇是在指明有窮與無窮底聯系和一致，而同時又在了解下面這一點：就是我們經過有窮去認識無窮，必然是要靠我們的感覺；要知道知覺是一切認識底起點。黑格爾的批判是不充分的，因為在他的觀念中祇有絕對是積極的，而有窮在他看來是消極的、隸屬的、是絕對底反映。

黑格爾由於他的唯心的絕對論，歸根結底，他必然把經驗世界看成玄幻的東西，縱然他同時也將此世界看成絕對精神

底表現者。因此，在黑格爾底觀念中，辯證法底範疇也成爲絕對精神表現底一種閉塞的體系了。

對於有窮與無窮底辯證法問題，祇有辯證法唯物論能夠給一個正確的解答。當恩格斯和尼及利論戰的時候，恩格斯寫道：“我們祇能夠認識有窮”。又說：“這是完全對的，只是指着落入我們認識領域中來的，祇是有窮事物那種場合來說的。但是對於這一條原則還得加以補充：「實際上我們所能認識的祇是無窮」。因爲實際上一切實在的、周密的認識，祇是我們在思想中抽去單一性中的單一，而把它轉化爲特殊，再從特殊轉化爲一般；又在於我們在有窮中找出無窮，在暫時中找出永久。但是一般性底形式，就是自身究竟的形式，因此亦即是無窮性底形式；它就是許多有窮事物之結合成爲無窮”。（見『馬恩文選』第二卷）。

關於有窮和無窮問題，黑格爾對康德的批判，是以黑氏對形式邏輯的批判爲基礎的。黑格爾公允地指明，形式邏輯偏面地把抽象的定義絕對化了；而把它們應用於事物的時候，又把它轉變成呆板的、死的圖式，抹煞了它們的運動，而且不能夠了解它們發展底基本法則——對立體一致底法則。

我們在比較康德和黑格爾的時候，應當着重指出，假若說康德把現象界同「自在之物」界分隔開來，那末黑格爾則在有窮中找到無窮，在現象中發現本質，指示出這些範疇互相轉渡和交融。康德證明人類理性底無用，而黑格爾承認它是萬能。

列甯提到這點時，曾經寫道：“康德輕視了理性底力量”。黑格爾直接了當地說，哲學思考底條件是在信仰思想底力量。康德劃定了認識之絕對的界限，而黑格爾則駁斥這樣的見解；他說假使我們知道理性底界限，我們同時就已經越過了這種界限了。黑格爾承認康德在其對認識的研究中，是向前進了一大步。首先，康德底功勞是在他承認舊邏輯底不充分，而圖在新的邏輯基礎建築起知識來；這便是他與陸克 (Locke)、休謨、萊泊尼茨 (Leibniz) 和華爾夫 (Wolff) 諸家的重要區別之一。

康德底哲學是形而上的哲學；縱然康德費很多力量去研究理知底結構，可是他所確定範疇和理知底基本要素，在他看來都是分散的、隔離的、各個別的方面；至於他對問題的看法根本不正確，更用不着說了。黑格爾所以超過康德一籌，是因為他重視各個範疇之間的辯證法聯繫。黑格爾認為真理是整個的。然而黑格爾把這個整個體轉變為絕對精神，同時又把它從實在的現實方面脫離開來。在康德底觀念中，形式內容是處於純外表的相互關係中的。而這種相互關係却並不是「相互貫穿」之意。照康德底學說來講，認識的主體本身創造認識底對象，把它的先天形式，加諸於感覺所立予的內容。

黑格爾看出康德底功績是在黑氏注意到理性之辯證的本質。但同時黑格爾又埋怨康德，指斥康氏主要地只看到理性之消極的作用；照康德底見解，認為理性底觀念只有「相對的」意義，而無「建設的」意義。黑格爾把這種對理性的消極批判轉變

為積極批判，而把「理性批判」發展成為「理性底體系」。黑格爾自己的基本缺點就在他把這種理性看成神化了，並且把它看成現實底創造者，而沒有了解認識底辯證法就是現實的物質世界之辯證法底反映。

在前面已經說過，黑格爾是從辯證法唯心論底立場來批判康德的。用自己的唯心論底觀點來批判和發展康德學說，黑格爾同時連康德哲學中所有的唯物論傾向也反對在內了。列甯指出黑格爾揭破了“康德在經驗論（唯物論）和唯心論之間的動搖，並且完全從徹底的唯心論觀點來進行這駁論”（見列甯文集第九卷，第一八一頁）。

在比較康德和黑格爾的時候，不可不指出康德也有超過黑格爾的某種優點。這種優點是由他的唯物論原素來決定的。“康德在其早期的著作中表現着唯物論底傾向；而在黑格爾底觀念中，却根本沒有自然（物質）底發展。康德在其所著之『自然通史和天體論』一書中證實了物質底發展。在這方面，黑格爾却比康德落後得多。後者在其宇宙起源論中，指出太陽系是有起點的，並且發見海潮底影響；足以使地球轉動遲緩化，他據此即預言大地之必歸崩潰”（見恩格斯著：『反杜林』第七一八頁）。

綜合上述一切分析，我們可以得出下列的結論來。

黑格爾體系之為哲學的體系，是他的一個極大的失敗，可是它却亦有其特點。黑格爾承認宇宙底客觀性，論理地說明現實世界底創造者是絕對精神。雖然康德把不可知的世界說成

神祕世界，然而他觀察經驗世界的神祕化的程度，也不亞於他的觀察自在之物界。康氏企圖證明，理性是自然底創造者和立法者。黑格爾從唯心辯證法底立場，給一般的主觀唯心論，特殊地給康德底體系以一典型式的批判。黑格爾在哲學史中的偉大的意義，就在他首先描繪了一般的，雖然是神幻化的，辯證運動一般形式底畫圖。列甫嚴酷地批判黑格爾是唯心論者，神祕主義者。但是同時他十分重視黑格爾哲學底神祕外殼中所蘊藏的革命的合理的種子。

譯自 Pod Znamenem Marksizma 第十一，十二合期。

錄自『時事類編』第二卷第二十二期(一九三四，九，二五出版)

黑格爾與費爾巴哈

威 夷

一

當作哲學史上兩個突出的指標看的黑格爾與費爾巴哈，在哲學的全發展上所給與的貢獻，是非常偉大的；前者是觀念論的代表，在觀念論的基礎上，創造了辯證法的體系。後者却在繼續着法國的唯物論，當着黑格爾的哲學在德國戴上了普魯士的王冠而“君臨”一切的時候，展開了猛烈的反觀念論反宗教的鬥爭，確立了唯物論不可動搖的基石。這兩位大哲學家，在他們各自所成就了的領域內都有不可磨滅的功勳。

現代許多哲學的派別，抱着黑格爾的靈牌，與辯證法唯物論作殊死的鬥爭。他們拋棄了黑格爾哲學的革命性質，盡量發展牠的反動的方面。在意大利有金提爾，他是法西斯主義的理論家，是一位新黑格爾主義者。他的哲學是應用黑格爾去替法西斯黨做代言人。他的哲學的根本觀念，是所謂動的觀念，通過全世界而支配着，發展着，並在其發展過程上採取種種形態的活動的觀念。但是金提爾所謂的動，不是物質之實體的動，也不是社會中生產的活動。這種精神的活動，其矛盾及鬥爭，是在意識之中發生的。他的黑格爾主義是一方面把辯證法全部轉移於主觀的「精神」領域內，抽去一切實質的內容，另一方面則盡力吹噓黑格爾國家論和民族論最反動的方面。他把國家給神聖化了，認為是超階級的民族組織，是絕對終極目的，羣衆應為之犧牲一切。他想藉此證實資本主義的永久性，並肯定法西斯的獨裁。

他們關於恩格斯是輕描淡寫，考茨基在他二厚冊“鉅著”中說道：“關於辯證法一些最重要問題底見解，我同意黑格爾比同意恩格斯的地方多些”。社會法西斯的部長格里姆則企圖抹煞馬克斯的唯物論和黑格爾的唯心論之間任何區別，藉以歪曲辯證法唯物論的理論基礎。在英國新黑格爾主義最著名的代表是布拉特爾。他却把康德的不可知論與休謨的懷疑論，都混入了黑格爾主義之中，他否認物質能完全認識，他以為我們只能認識現象。現象不是物質也不是觀念而是二者的統一

與矛盾。這兩者的矛盾只有在經驗上，才能被解決。布拉特爾的完成了的經驗和黑格爾的絕對精神，在某種關係上是毫無二致的。他發展了黑格爾的保守的方面。他說：“所謂進步與退步，只能對限定了的未完成的現實說。絕對的東西，雖包含無數歷史過程，但他不能有什麼歷史。絕對的東西，無所謂年月時間，一切完成了的東西，都是不變的”。他在這裏否認了時間上的運動。此外還有俄國的羅色夫教授，他把他的觀念論用辯證法裝飾起來，以圖混進辯證法唯物論的陣營。事實上，羅色夫教授的形式化了的，死了的神祕的觀念辯證法，完全是玩弄着黑格爾的玄虛。羅色夫說：“辯證法是自己制約自己，不依存於任何事物之內容及物之思辯的骨格。牠只是自己依存於自己”。在這裏，我們可以很清楚的看出羅色夫教授是要從現實的活動的發展的世界觀辯證唯物論戰線上逃避，而走進玄虛的神祕主義的氛圍中去。

在以上這些哲學家，他們企圖着拿黑格爾作護身符，他們取着黑格爾某一方面作為他哲學上全部根基。發展黑格爾神祕的觀念論的方面，向着辯證法唯物論進攻。以所在今日，我們正確的了解黑格爾，不單獨幫助我們去了解馬克斯的科學的世界觀，同時在對理論戰綫的鬥爭上，有着更偉大的實際意義。

黑格爾的辯證法唯心論的哲學的偉大建築，是從對康德哲學的批判過程中生長出來的。在康德的時代，德國的資產階級，才從封建勢力的桎梏下抬起頭來，可惜力量是太薄弱了，不能徹底的支持這一偉大的革命任務。康德哲學在這時，就不得不採取着二元論的折衷的態度而出現。但是到黑格爾的時代，情形就不同了，資產階級已經透過君主立憲的政治形態，而取得了支配者的地位。在各種領域中資產階級都猛烈的要求着創立他獨立系統，在哲學方面，完成了這一任務的，就是黑格爾。黑格爾以康德為出發點，經過費希特和謝林而到達他自己的體系。他排除康德的二元論的矛盾性，把唯心一元論發展到最高峯：這一哲學體系無論從內容或形式上講，都是唯心論哲學史上最偉大的一個建築。黑格爾不同意康德把事物分割為現象與物自身，否認物自身的彼岸性和不可認識性。康德在這點上，很鮮明的表示他二元論的色彩，他一方面承認物自身是有客觀的實在性，也就是承認有物的客觀世界的存在，但他方面又力說物自身是不可認識的，我們所能認識的只是現象，現象不是物質本身，而是物質的外模或表像。當康德承認物自身的客觀現實性，承認客觀物質世界的存在的時候，他是一個唯物論者。但當力說物自身不可認識，物自身只有通過絕對理念，信仰才能認識的時候，他又變成一個唯心論者。黑格爾反對康德的這一對唯物論的讓步，他佔在絕對觀念論的立場進行對康德的批判。他證明康德所承認了的物自身也同樣

是觀念，是絕對觀念的外現或他在。在黑格爾把康德所承認了的物自身界消溶在絕對觀念中之後，他用着辯證唯心論的觀點，開始對康德各方面攻擊。黑格爾否認康德所說的認識能力的先天性，他以為認識只有在認識過程中去尋求，黑格爾說：“應當將思維形式本身當對象看。但這裏潛伏着一種錯誤設想；以為我們在實際開始認識以前，須先去認識什麼似的；以為在沒學會游泳以前，我們不應先入水似的”。其次黑格爾對康德分隔形式與內容也予以嚴格的批判。康德基於二元論的錯誤，把特殊和一般，相對和絕對，有窮和無窮分離開來，把他們看作兩個獨立的不能溝通的世界。黑格爾對以上幾點，確都能與以進步的批判。黑格爾說過：“在每一種二元論的體系中，特別是在康德的體系中，基本的缺點就在表現於他不澈底性，表現於他把一分鐘以前尚認為獨立的，不可聯結的東西聯結起來了”。

黑格爾的辯證法是他全部哲學的精髓。在我們探究這個哲學的偉大遺產的開始，必要對他在辯證法上所成就了的，也就是他的辯證法本身，有着正確的了解。黑格爾辯證法的本質，是發展了希臘哲學家赫拉克里特的動的觀念。在赫拉克里特看來，世間萬事萬物沒有一時是停止的，他這樣說着：“萬物流轉，萬物變化。任何人不能兩次插足同一河流，也不能兩次接觸人生之性”。黑格爾把這一命題當作他哲學論理的根源，發揮光大，而把他推廣到全文化的各各部門，造成了他辯證法

觀念論的全體系。在黑格爾看來，沒有什麼神聖的，絕對的，終極的東西存在：他證明一切都是轉變無常，川流不息。宇宙是永久處在生成和衰亡的新陳代謝的不斷過程，在進化論方面是意味着從低級到更高級的無限的向上進程，而這一進程在人類思维的腦筋中的反映就是哲學自身。關於這一點，恩格斯這樣說過：“黑格爾哲學的真的意義及革命的性質正在他一舉就給了人類思維及行動底一切結果之終局妥當性以一個致命傷這一點。哲學是應認識真理，但在黑格爾，這個真理已不是那些一經發現了便只想牢牢記着的既成獨斷的命題之堆積。真理是存在於認識自身過程中，存在於科學的長期的歷史發展中，而科學總是從認識的低級進展到更高的階段，決不是因發現一個所謂絕對真理便再沒有什麼事可做而只須拱着手眼望着這個絕對真理便夠了這一點”。在這段話裏恩格斯正確的說明了黑格爾所超出他以前一切哲學家的地方。黑格爾以前的一切哲學家，都以爲他們自己的哲學體系是絕對真理，而把自己以前的一切體系，看爲愚妄的，不實際的東西。黑格爾證明了這樣見解的幼稚，證明了各種哲學體系都是絕對精神之發展的一階段。絕對真理，存在於歷史的各時期中，他與一定發展階段的絕對精神照應。時代變換了，這個時代的哲學體系就陳腐了，而讓於他的後繼。黑格爾說：“從時代上看來，後起的哲學，是在他以前一切哲學的成果，因而又必須包含以前一切哲學的原理”。把各各時代的哲學體系，當作歷史的發展過

程來把握的，黑格爾是第一個人。

黑格爾的辯證觀，在以下的命題裏即是：“凡是實在的都是合理的。凡是合理的都是實現的”。這一命題曾招致了許多自由思想家的誹謗與憤怒，他們以為黑格爾把一切存在的東西神聖化了，哲學的祝禱現社會醜惡與不和理性。但在黑格爾，一切實在的絕不是說就只是合理的。一切的實在性及合理性在其發展程過中會變成非實在的，非合理的，代替要死去的實在的合理的，生出一個新的有生命的實在性與合理性。衰頹與沒落又會轉到這個新的有生命的實在性頭上來，而為更高階級的實在性所代替。恩格斯對黑格爾這一命題，曾如下的解釋：“黑格爾所謂的實在性決不是在一切的情況及時間中都是具備於一個所與的社會的及政治的狀態之屬性。恰是相反，羅馬帝國是實在的，但消滅他的羅馬共和國也是實在的。法蘭西王國在一七八九年已成了非實在的了，換言之，一切的必然性被剝奪而成了非合理的了，以致不得不為那個大革命所消滅。所以在這裏，王國是非實在的，而革命是實在的了”恩格斯接着又說：“黑格爾的這一命題因他辯證法自身而轉化為反對的命題：在人類史的領域內，一切實在的因時間的經過變為實現的不合理的，所以實在性的即已是不合理的，則本來就注定有非合理性的……依黑格爾的思維方法之一切法則，一切實在之合理性這個命題轉變為別一個命題：一切存在的都是值得死滅的”。

黑格爾不但把宇宙視為一個永久運動的過程，在其生成和衰亡的繼續不斷的向上進程來把握，同時他又尋出宇宙間一切事物，是依怎樣的形式來運動，來進展的。由這一種現象，依照怎樣的路徑才能推移到另外一種現象。在這裏黑格爾完成他那有名的命題，即否定之否定的法則。黑格爾在宇宙間錯綜紛紜的現象中，發現其發展的規律性，即一切事物，是依照正，反，合的方式而運動而進展的。一切事物其本身是正命題，在這正命題本身，因其運動必然的會生出其反命題，正命題與反命題互相衝突，結果生出與這物事全完不同的新的事物，即合命題。關於黑格爾的正，反，合發展的規律性問題，我們最好拿馬克斯的一段話來說明：“絕對精神的各階段，是某種肯定的東西，某種的「是」，分裂為進入於相互鬥爭的兩個命題的某種正命題。與這正命題對立的命題，是牠的反命題，如某種的「否」。正命題與反命題即是與否的互相鬥爭，形成辯證法的運動。是轉化為否，否轉化為是，是同時為是為否，否同時為否為是。這樣，對立互相平衡，相殺，相麻痺。互相衝突的這兩個思想的合一，形成新思想即合命題。這個新思想，又再分裂為兩個對立的思想，這兩個對立的思想，又統一於新思想。這生成過程，生出思想的集合。這思想的集合，依存於與單純範疇相同的辯證法的運動，把與牠對立的別的集合，當作他的合命題含有着。這兩個思想的集合發生新思想即兩者的合命題。從單純範疇的辯證法的運動，生出集合，同樣從集合的辯證法的

運動，生出連續；這連續的辯證法的運動，生出體系的總體……”。馬克斯在這裏不單說明了黑格爾否定之否定的法則，同時還指出了由單純範疇辯證法的運動，怎樣的進展到複雜的體系的總體辯證法的運動。

黑格爾以絕對精神爲宇宙的本質，一切事物的根源。黑格爾是不否認物質世界的客觀性的，但在黑格爾這個物質的客觀世界不外是絕對精神的他現，在這一點上黑格爾把物質消溶在絕對精神之內。物質是不實際的，是從屬的；而絕對精神是根源的，是本質的。黑格爾雖然說明了宇宙事物的進展，是這不成和衰亡的繼續不斷的進程上運動着，但在黑格爾看來，在不過是絕對精神自己的辯證法運動而已。絕對精神是永恆的，不變的，沒有死亡的。關於黑格爾的絕對精神即概念的辯證法運動，恩格斯這樣說着：“在黑格爾，辯證法是概念之自我發展。絕對概念不只是從永遠的古昔就存在，牠也是客觀世界本來的有生命的靈魂。這個絕對概念經過在『論理學』中所詳細論究的一切預備階段而發展到自己，然後將自己「他現」而轉化爲自然，在自然中沒有意識自我而取自然的必然性這個形式。更經過一個新的發展，這個絕對概念終於在人類中又達到了自我意識。這個自我意識又在歷史中從低的表材發展到高的階段，直到最後這個絕對概念在黑格爾哲學中完全復歸到自己。所以在黑格爾，在歷史或自然中所出現的辯證法的發展即依一退一進的波狀運動而遂行的。進展之因果的關聯，不

過是人們不知在什麼地方可是從永遠古昔就有了的常與人類頭腦沒關係的概念依自己運動之鉛版”。關於黑格爾絕對精神辯證法的發展，在『辯證法唯物論教程』中推米揚斯基所著的『唯物論與觀念論』一章中，也有着詳細的論究。我們引證他以下一段話，就可以看得清楚了：“黑格爾說明了絕對精神的發展過程：即絕對精神，客觀意識，從其自身是無，是空虛的概念那一瞬間起，如何發展到創造萬物，包攝萬物，含育萬物的絕對理念那一瞬間止，無疑的，黑格爾的絕對精神，是與精神同樣的東西。他說這同樣神的理性，是在人類歷史之中，在哲學藝術及法律之中，在社會制度之中體現出來。不過，黑格爾使神脫出了不動的狀態，使神進到自己與自己鬥爭，依着新的內容而變化自己，日形豐富，因而使神不能不通過長遠的發展路程。那末，據黑格爾的意見，絕對精神是怎樣的開鑿自己之辯證法的路徑而前進的呢”？

黑格爾雖然在事物的發展過程中，去觀察一切，但同時他却把這一發展局限於絕對精神的領域內，一方面他承認事物的辯證法的發展，但另一方面他却假定了那最高的不變的絕對精神，這是和黑格爾辯證法的觀點絕不相容的，在這裏造出了黑格爾哲學體系的根本矛盾。恩格斯說：“黑格爾體系之全獨斷的內容就是絕對的真理，而與他的消滅一切獨斷的辯證法相矛盾，同時革命的方面為優勢的保守的方面所抹殺”。在這裏恩格斯所提出的絕對的真理，就是黑格爾的絕對精神。黑

格爾不把辯證法看作是離我們意識獨立而為我們感覺源泉的物質世界在我們意識中之反映，而把他當作絕對精神的運動圖樣來描寫着，這是他體系的矛盾的必然的結果。

黑格爾雖被其觀念論的體系所束縛，但卻沒有妨礙他在開拓哲學領域上的偉大成就。黑格爾把哲學引入一切社會及自然科學中，在精神現象學，論理學，自然哲學，精神哲學，在精神哲學包含着的歷史哲學，法律哲學，宗教哲學，哲學史及美術學等的領域內，他都到達了可驚的成就。黑格爾不單在各各不同的領域內，開墾着哲學的新的園地，同時黑格爾更在一切這些不同的領域內，在其關聯上去研究。黑格爾發現了一切這些領域，都存在有密切的交互關係。他說：“一定的國家組織形態，只在一定的宗教之下才能存在；又只有在一定的國家組織之下，一定的哲學及一定的藝術之存在，才是可能的”。黑格爾更能在這些互相關聯的問題中，找出其主導的東西，找出推動這些運動中的事物基本的動力。辯證法論者黑格爾這樣的說過：“深入的去洞察事物，不滿足於宗教與國家組織之間僅有交互作用；而必須努力去曝露國家組織與宗教所依據的一般基礎”。黑格爾探求過規定歷史過程之基本根源的原因，規定自然及社會的發展之辯證法的基礎。馬克斯在自然界從物質過程的矛盾中去觀察，在社會方面，卻從一定社會構成的生產力與那社會的生產關係間的矛盾中，從階級鬥爭中去觀察。而黑格爾卻從充滿矛盾的絕對精神的發展去觀察這一原因。

總括以上的觀察，我們要了解在黑格爾的偉大的哲學體系中，成功的方面是他辯證法的觀點，但我們要嚴重的指出，黑格爾的辯證法不是客觀現實在實踐過程中，給我們思維的反映，而是思維自身發展的法則。黑格爾反對康德的主觀觀念論的褊狹性，他以為宇宙間本質的東西，不是主觀的各別的人類的思維，而是客觀的離我們意識而獨立存在的絕對精神。黑格爾把觀念論發展到最高峯，在十九世紀初期佔領了德國哲學論壇的全部。但是在這時期，在資產階級內部，却另有新與階級漸漸的抬起頭來。在哲學的領域內，要求着從空虛的觀念論的解放，向唯物論的復歸，這第一個人就是天才的費爾巴哈。

三

我們前面已經說過，費爾巴哈只有在他反觀念論的鬥爭中，反宗教的鬥爭中才放射了異樣的光芒。費爾巴哈的哲學全部內容，我們必須在他粉碎抽象難解的黑格爾哲學體系的鬥爭中，來顯示其價值。在十九世紀三十年代與四十年代的時候，黑格爾哲學的風氣，風靡一時，當時德國的哲學家們，都不敢越雷池一步。費爾巴哈在這時却英勇的把唯物論請上了王位，一舉就粉碎了黑格爾的哲學體系。他的對觀念論的鬥爭，是在反宗教的外衣下進行的。對黑格爾的第一聲警炮，就是他所著的「基督教本質」一書。關於這本書，恩格斯這樣說過：“這時候

費爾巴哈的『基督教本質』出現了(一八四一年左右)因他毫不猶豫地把唯物論再請上了王位，這書因而一舉就粉碎了這個矛盾。自然與一切哲學無關獨立地存在；牠是我們人類發育於其上的基礎，而人類自身又是牠的產物；除自然及人類以外，沒有什麼東西存在，我們宗教的想像所創造的更高的本質，只不過是我們固有的本質在想像上的反映。束縛被解除了，「體系」被粉碎了，這書是怎樣的解放的力量，要親自體驗了的人們才能想像得到。感激是普遍的；我們一時都是費爾巴哈主義者。馬克思是怎樣熱烈的歡迎了這個新見解，雖然保留了一切的批判，他又是怎樣為牠所影響了，在我們的『神聖家族』中可以看出來”。

費爾巴哈站在唯物論的基礎上所提出的有名命題，即：“思維發生於存在，但不是存在發生於思維”。費爾巴哈認為黑格爾的『絕對精神』的先驗，即‘論理的範疇之前存在’乃是人類對超世界的創造主即神的信仰之空想的遺物。只有我們人類自身所隸屬的物質的感官，才能認識唯一的實在的世界，我們的意識及思維，都是我們物質的肉體感觀即腦筋的產物。精神不能產生物質，而精神自身倒不過是物質的最高的產物。費爾巴哈以為哲學的最高任務是規定存在與思維的關係。在他看來，宇宙的本質，不是神，不是絕對的，不是無限的，黑格爾由抽象導出具體，由觀念導出實在是顛倒的路程，是絕不能到達徹底的真實的客觀現實性。實在是主體，思維是客體，思維

出於實在，而實在則出於自己，依着自己而存在，在其自身中有着根源。費爾巴哈在這裏確定了存在與思維的關係。一切實證論者與經驗論者們，企圖在物質和精神以外，在第三方面找到宇宙的根源，以混亂哲學陣營，是費爾巴哈所擯棄的。

費爾巴哈確定了他的唯物論的命題以後，開始了反宗教的猛烈鬥爭。他的最大功績在打破以往傳統觀念即‘神仿着自己而創造人類’，而確立‘人類仿着自己而創造了神’的論綱。他認為神的觀念，神的意識不外是人類自身的意識，絕對實體不外是人類自身的實體。人類在宗教中把自已自身的實體神祕化，對象化了。以為神是超自然的實體，但是神確不能離開人類而獨立，神的人格，是人類自身的人格的外化對象化了的東西。人類把自己的願望或理想超象化為超絕的力，把人類自己的意慾事物化偶像化而顯為神的姿態。人類把他們自身的意慾神祕化對象化而與現實分離，是一切宗教的母胎。神只有在人類的一切活動中才能找到他的根源，人類的生理的，知能的，道德的一切性質都被附加而成為神的性質。神只能對人類而存在，而不能對石頭及植物而存在，神的性質，只從人類所感到的東西，作為感覺，作為病理規定，才有現實性。神的仁慈，神的救濟，神的祝福，都是根源於人類的歡喜及苦痛的感覺；恰如人類的苦痛與感覺是人類的感覺一樣，神的仁慈與感覺也是人類的感覺。對於有限的苦惱的感覺不外乎是對於無限的祝福的感情。神之作為神的感覺，和人類的作為人類的感

覺是不可分離的。

費爾巴哈把宗教諸規定，還原為主觀的人類關係，把宗教人間化了。但費爾巴哈的所謂人類，不是世現為社會實踐的生活的人類，而是脫離社會現實的實踐過程的呆板的沒有社會性的沒有歷史的發展的人類。費爾巴哈以為人類是具有感覺官能的物質。他把人類抽去了全部的社會實踐的活生生的具體內容，而把他還原為直觀的，肉體的，不發展的東西，到達了他的抽象的人類。費爾巴哈在這點上是絲毫沒有超過其他一切形而上唯物論者們，而走進了觀念論必然的歸宿。

費爾巴哈這一觀念論的必然歸宿，就是在他那有名唯物論的命題上也表現出來了！費爾巴哈說：“不是思維規定存在，而是存在規定思維”。但到馬克思是怎樣的從這單純的貧弱的命題，引到了生動的充實的社會實踐的過程中，馬克思說：“不是他的意識決定他的存在，倒是他的社會的存在決定他的意識”。這却比費爾巴哈深刻具體得多了，辯證法唯物論的優越，就是在這兩個命題的對比上。的確費爾巴哈對於社會學以及政治經濟等科學是太貧乏了。恩格斯說他對以上學問是門外漢，政治學對於費爾巴哈是個不可逾越的境界。就是馬克思遠在--八四三年給魯格的信中，早已指出費爾巴哈這一缺點。他這樣說着：“費爾巴哈的箴言對於我在這一點是不正當的，即他關於自然論及得太多，而關於政治却論及得太少了”。

費爾巴哈的唯物論的不澈底性，在他對黑格爾的哲學的

批判的時候，已經就種下了根苗。他不能來批判的處理黑格爾的哲學，取他的革命的方面，而只是簡單的拋棄。他合法國唯物論者一樣，最終走入了觀念論迷宮。他沒有克服俗流唯物論的偏見，而更進一步。他說：“唯物論對於我是人類本質及知識的建築物的基礎。但唯物論對於我不是像摩勒叔等一樣，而從他們的立場及專門看來，唯物論必然的不是建築的基礎。而是建築物的自身。在後方我完全與唯物論者一致，但在前方就不是一樣”。在這裏費爾巴哈自己也承認在社會實踐的過程中，不是一個唯物論者。恩格斯批評這段話，這樣說着：“費爾巴哈在這一點却完全正當的；單是自然科學的唯物論固然是人類知識建築物的基礎，但不是建築物自身。因為我們不僅生活於自然中，也生活於人類社會中，而社會自己已有牠的發達史及科學又不亞於自然。所以將社會的科學即所謂歷史的及哲學的科學之總體與唯物論的基礎相調和而在這個基礎上改造是最緊要的事。這是費爾巴哈所不能作到的。

費爾巴哈的離開社會實踐的形而上學的唯物論，雖然在十九世紀四十年代，曾以無神論者的尊嚴，顯現於反宗教的鬥爭中，但同樣的不能對宗教遂行澈底批判。他不了解這一鬥爭是階級社會的實踐過程中的一支流，而只簡單的把他當作各別的人類頭腦中的幻想的鏟除。他雖曾在熱烈的咒罵宗教，但他却不知怎樣才能澈底的遂行對宗教的批判。費爾巴哈在這點上表現了寂寞無聊與走頭無路，他沒有能力走入現實社會

的實踐過程中，却誤入了抽象的人類純感情的互相關聯的泥沼裏。在這裏費爾巴哈建立起他的新的宗教的殿堂，即基於人類互相間純感情關係的愛的宗教的殿堂。關於這事，最好我們拿恩格斯的一段話來說明他：“我們一談到費爾巴哈的宗教哲學及倫理學，他的真的觀念便明白的表現出來。他決不想廢棄宗教，他只想把牠完成。哲學自身應融入於宗教。費爾巴哈說：“人類的各時期只因宗教的變化才能區別。要潛入於人類的心情中，歷史運動才能到達根底。宗教雖然應存在於心情中，但心情不是宗教的一個形態，牠是宗教的本質”。依費爾巴哈，宗教是感情關係，是人類與人類心情關係。這個關係，從來只在實在性之空想的映像中求他的真相，現在却在「我」與「你」間的愛中直接的且沒有媒介找出了他的真相。這樣，在費爾巴哈，兩性愛雖然不是他的新宗教實行之最高的，終於也成了最高的形式之一了。

在這裏，費爾巴哈的觀念論是存在於這一點，即他以基於相互愛好的人類相互間的關係如兩性愛，友誼，同情及犧牲等，如果這些關係要是與一個特殊的，在他看來是屬於過去的宗教沒有因緣，是不能單獨的自身存在。他主張這些關係要用宗教的名義淨化了才能獲得其完全的意義和價值。在他，主要的事是將純粹人類的關聯理解為新的真的宗教，而不是這些關聯的存在。這樣的關聯是要蓋上宗教的印章才能有完全的價值”。

費爾巴哈這一向着宗教的復歸，是他的反辯證法的形而上唯物論必然的歸宿。他不能在事物的運動過程上來把握來理解，而只看到其呆板的靜止的狀態。社會實踐的豐富的內容與他的偉大的歷史意義對於費爾巴哈，只是一個不解的迷宮。馬克思批評他：“費爾巴哈，譬如在百年前的曼徹斯特，他只看到手紡車與手織機，所以現在他那裏只看到工場與機械；又如在羅馬的漢巴尼亞平原，他只能看到奧古司脫時代羅馬資本家的青茂葡萄園與莊園，所以現在他在那裏只看到牧場與沼澤”。在這裏馬克思指出費爾巴哈反辯證法反歷史的觀念，他只能看到現時的靜止的現象，而不知道在這些現象背後的社會實踐的歷史過程。

費爾巴哈把宗教還原為主觀人類的諸關係，但費爾巴哈所謂的人類，不是社會實踐的主體而把他看作是具有感官並藉感官而知覺環境的物質的實體。他並不理解，物質的感性的人類，是社會實踐的歷史的產物。他不知道人類感官，在人類的勞動過程中，在人類實踐的發展中，是怎樣的變化着發展着。費爾巴哈把人類當作離社會關係獨立的個人去觀察，在他看來，人類不是社會活動而能動的改造世界的主體，而是直觀的實體。馬克思曾用以下的話去批評費爾巴哈：“他不離開抽象的理論之範圍，他不在使人類變成現在這樣的一定社會關係中，不在周圍的生活環境中去考人類，所以他決不能達到於現實的存在着活動的人類，而停止於所謂「人類」的抽象物的

境界，只能感覺上稍微認識「實在的，個別的人類」。

反辯證法的反歷史的唯物論者費爾巴哈，在論理學的成功上，更表現得貧弱無力，比起黑格爾來，真是有天淵之別。黑格爾的道德觀，所謂善與惡不是絕對的一成不變的東西。善是歷史發展的推動力，但是惡更是這一發展的必要動因。在今天是善的東西，但在明天就許被歷史的浪潮所淹沒而變成了惡的東西。

費爾巴哈却沒有這樣的去理解，費爾巴哈的道德觀念，是拿人對幸福的慾求作基礎的。他以為人類生來就有對幸福的慾求，但這幸福的慾求有着兩重的限制，第一是為我們行為的必然的自然性所限制，譬如習慣了的無節制之結果，因生理的關係，必然的得到疾病。第二是為我們行為的社會的結果所限制；如果我們不尊重他人幸福的慾求，則他人會防衛自己而損害我們自身的幸福的慾求。在這裏人類一方面要滿足自己的慾求，同時他方面又不得損害他人的幸福慾求。費爾巴哈的對於我們自己的合理的自制與人類互相間的愛，在這裏恐怕已經不能有所作用了吧。費爾巴哈的貧乏得可憐的道德觀念是與以前的俗流哲學家們，毫無二致的。他適合於一切時代及一切民族，所以無論在什麼地方都不能實行。費爾巴哈為什麼在倫理學的領域內，表現得這樣可憐與無力呢？恩格斯有如下的解答：“但費爾巴哈所給的有力刺激而對他自己却怎這樣的無力呢？理由很簡單，因費爾巴哈不能從他所憎惡得要死的「抽

象]發現到活生生的實在的道路。他固着於物質與人類，但自然與人類對他只是句空話。關於自然也好，關於人類也好，他都不能告述我們一些確定的事實。只要我們把人類視為是在歷史中活動的東西，則我們就可從費爾巴哈抽象人類到達現實的有生命的人類”。

在認識論的問題上，費爾巴哈同黑格爾一樣，也沒有到達於對現實社會的實踐過程正確的理解。費爾巴哈曾批評黑格爾，他說：“把認識的主體與認識的客體視為同一，弄到使任何認識都成為不可能。因為認識不是與現實同一的東西，而是現實在人類感官及思維上反映的東西”。在這裏費爾巴哈反對黑格爾把認識的客體在絕對精神上溶解於認識的主體中，是完全正確的。但出現為費爾巴哈的認識的主體，却是離開社會實踐過程的抽象的，不動的，不發展的人類，是與實踐的活動無關的實體。費爾巴哈以為認識現實在人類感官及思維上反映的東西，但也不理解這一反映，不是呆板的，不動的攝影機上的映像，而是社會實踐中的生動的，有力的動因。在這點上黑格爾是超出了費爾巴哈，不過黑格爾所主張的認識的能動性，是被給與精神之中。主觀精神對於自然之能動的認識，雖是發展的，而自然本身却不發展。在認識論的問題上，費爾巴哈同黑格爾都沒有得到澈底的解決，我們只要拿馬克思對這問題的意見來對比一下，就發現了他們的貧弱與無能了。馬克思說：“現實與認識，客體與主體之辯證法的統一，實現於社會

實踐之歷史發展中，不只認識的客體，并且認識的主體，也在社會的實踐過程中起變化。人類作用於外部自然，一面變革牠，同時又變革他自己的性質”。

錄自『行健月刊』第六卷第二期(一九三五，二，一五
出版)

赫格爾與傅爾亞巴哈^(註一)

達魯哈依媽著 楊東尊譯

歐羅巴近代資產階級的哲學與古代哲學之間，橫着一個封建制度的時代。這個時代之觀念的表現，是支配全中世紀一千年間（紀元後五百年起，至千五百年止）之封建的世界觀。這個時代，受了教會之支配的影響。教會便是支配中世紀的封建諸階級之先端。同時，教會又是封建的生產樣式及支配秩序之最強有力的觀念的支柱。教會之支配，擁有不可動搖的基石，哲學與自然科學，在這個時代，都不能展開牠們各自的獨立的力量。哲學在當時，不過是教會之奴婢。哲學只能樹立教

(註一) 此文摘譯自譯本達魯哈依媽的辯證法的唯物論入門。

會之根本教理的基礎或只能解釋牠，所以普通稱這個時代的哲學爲煩瑣哲學(Scholastik)。煩瑣哲學是由拉丁語 schola 而來，原意譯爲學校。從而煩瑣哲學便是中世紀教會大學的哲學，教會的僧正，便在這樣的大學中受教育。煩瑣哲學不僅沒有展開牠的獨立的力量，而且在學術的進步上，牠也沒有發生若何的力量，所以我們用不着再細地來論究牠。同時，封建的中世紀所起的自然科學之發展，也很貧乏，我們用支離破碎四字，便可形容盡致。然而，封建社會之胎內，農民階級已經在封建制度之支配中發達了。十五世紀之末葉，農民階級便已進到一個強有力的抬頭的回轉期，我們認爲這個回轉期的特徵之主要的事實，便是美洲之發見，印刷術之發見，火藥之發見，羅盤針通行於航海之應用，以及其他之多數之發見。從中世紀走向這個回轉期的一個特徵，就是世界貿易之擴大。世界貿易不僅擴大到新發見的美洲，即近東極東中東的海上貿易，在這個時代，也開始普遍了。資產階級的生產樣式是這般的發展了，同時，對於達到了封建的社會秩序之最高先端的教會之一般的爭鬥，也就開始了。這一爭鬥，到了十六世紀之末葉，便益形尖銳化了。結果，宗教改革運動隨之而起。馬丁·路德、約翰·加羅雲(John Calvin)、烏利希茨·淵格利(Ulrich Zwingli)諸氏便是宗教改革運動中的健將。宗教改革是對於教會的一種反叛，然而却只及於宗教與教會的範圍之內。

一般的與封建社會之觀念爭鬥，特殊的與教會之觀念爭

鬥，而其爭鬥又極普遍的最急進的形態，却是資產階級的哲學。資產階級的哲學最初發生的國家，是資產階級的發達最進步的諸國，首先便要算英國及荷蘭，次之法國，最後是德國，這一現象是值得我們注目的。德國之所以最後，便是因為德國資產階級的發達，比較的後於英法二國。近代資產階級的哲學之開山祖師，便是英國的佛蘭西斯·培根(Francis Bacon)與顯勒·笛克爾(Renè Descartes)，他二人都是十七世紀前半期的人(培根 1561-1626, 笛克爾 1596-1650)。資產階級的哲學之發展，是繼宗教爭鬥之後而前進。這一宗教爭鬥，開始了哲學發展之大道，並且奠定了哲學的發展之基石。因此，所謂哲學，即是對於封建的世界觀的資產階級的階級爭鬥之最高點，同時即是資產階級的階級意識之最發達的一般的形態。

資產階級的哲學之主要目標及其主要內容，便是：

第一 特殊的是基督教之根本觀念之解消，一般的是宗教自身之根本觀念之解消，直到宗教的信仰，轉變為向着支配的領域之理性之支配之擴大。

第二 形成自然科學發展之餘地，即形成新哲學之主要目標。自然科學之發展，是資產階級的社會之經濟的發展之前提條件。自然科學，是以自然科學對於當時教會之信仰的尖銳的批判之武器，其中尤其是在十七世紀及十八世紀發達最好的自然科學，即一方機械論與天文學，他方天體機械論，特別是這樣。自然科學。對於哲學之發達，與以強有力的影響。

爲得對於教會與封建的世界觀的爭鬥的自然科學與哲學之提攜，在十八世紀法國唯物論中，表現得極明顯，其中如登里斯·德羅 (Donis Diderot 1713-1784)，便是法國唯物論者中最有天才之一人。次之，赫羅威杜斯 (Claudio Adrien Holvotius 1715-1771) 便是集成十八世紀唯物論的世界觀於一個完全的體系的名手。此外，福祿特爾 (Voltaire 1694-1778) 與盧梭 (1712-1778) 二人，也是十八世紀法國的卓越的資產階級的著述家，並且都對着教會與封建的文物爭鬥。不過他們二人，在哲學的方面，不如德羅與赫羅威杜斯二人那樣的急進。他們二人並不是唯物論者，而是主張理性教的人物，即是企圖從基督教中剝取牠的封建的性質，其所預期，只是一個資產階級的基督教。

資產階級的世界觀，在德國達到了牠的最高階段。照以上所述，德國在經濟的方面和政治的方面，其發達都要較後於英法二國。結果，在德國的資產階級的革命，是於較之英法二國的情形一般的更進步的條件之下，而以發達最高的觀念形態 (ideologio) 行之。從德國哲學之發展中，我們可以獲兩個終結點，即赫格爾與傅爾亞巴哈的哲學。這兩個人互相都有直接的關係，並且都是辯證法的唯物論之先驅。雖然如此，可是他們兩人的成功却各有不同。赫格爾是資產階級的哲學及哲學一般之積極的完成者；而傅爾亞巴哈却是這些的消極的完成者。宗教與哲學都由傅爾亞巴哈批判地解消了。

赫格爾的全部主要的活動期，是在柏林大學的哲學教授。赫格爾的最初的主要著作完成之年，是一八〇六年，正當拿破侖對於封建的德意志加以重創，征服普魯士人，劃分德國為南北兩部的那一年。赫格爾死的那一年，是一八三〇年，正是法國七月革命與英國選舉改正的一年。資產階級的哲學之全體，已被赫格爾綜合了。不僅這樣，就是古代哲學與近代哲學也被赫格爾結合了。所以赫格爾綜合了一千五百年間之精神的發達，達到這個發達之最後的終結。赫格爾在當時的學者中，他是最深到最淵博的哲學家。赫格爾實在是一八四八年所暴發的德國資產階級的革命之先驅者，雖然他自身在政治的方面不是一個革命家。

進而敘述赫格爾哲學之主要內容。赫格爾哲學中最重要之革命的一點，即辯證的方法。赫格爾是從新發見辯證法的哲學家。赫格爾始，才將辯證法形成一個體系，比之以前的，他已達到了遙為高級的階段。這便是革命的行為。辯證法便是最高的革命的方法。不論在實在方面，不論在思惟方面，就是現在儘只這般的無論何時都固定的連什麼都沒有的變化，就是連形迹都沒有的一切的變化，辯證法都給牠們證明了：在個個事物中，在個個文物中，都各各有其發端。從而必然的有其終結，賦有發達之高上的分枝與降下的分枝的一切，辯證法也都給牠們證明了。所有的事物，所有的文物，所有的思惟，都死滅了，從而一變為與這些事物文物思惟相反對的事物，也被辯證法

證明了。辯證法並不在何物之前而停止。在辯證法方面言之，世間所謂神聖的事物，所謂不可侵犯的事物，並沒有這樣一回事。如此，辯證法所有的這種破壞力，依赫格爾之說，便是歷史的進展之強有力的動力。與赫格爾同時的大詩人哥德（1749-1832）的詩，“所有存在的事物，只值得死滅了”，（註二）便是這個意思。不過這詩是在藝術的方面表現着，而辯證的方法，是從思惟方面說明。這即是辯證法是革命之一般的公式。

赫格爾哲學的第一個特徵，便是他的哲學，是觀念論的。依赫格爾之說，思惟的運動是自立的，是獨立的。因此，赫格爾所解釋的思惟，是普遍的思惟，是普遍的概念之意味，赫格爾叫做這個為觀念。思惟即觀念，這是物質的實在性之起動者之造物主，也就是自然與歷史之起動者之造物主，赫格爾這樣說明。質言之，思惟的運動，是宇宙運動之造物主，又即思惟乃實在之造物主。我們從赫格爾觀察歷史的方法中，介紹一個例證。依我們的解釋，中世紀的基督教乃是從封建的生產關係及社會的階級關係而發生的世界觀。中世紀的生產諸關係是基石，是基本，而從此派生的中世紀的諸觀念之一般的表現體，便是基督教。但是依赫格爾的解釋，則完全與此相反。他的解釋是：中世紀的基督教是基礎，封建的生產樣式、封建的中世紀的階級秩序以及政治形態等，都是從這一基礎發生的。所以

（註二） 見哥德著「浮斯德」，原文如下：Alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht.

依赫格爾的見地，則世界及其發達，都是以思惟做基礎而逆立的。他用這一方法以說明社會的全體並社會之精神的及物質的構造之所有部分之普遍關係。他更進一步說明：種種社會形態，都形成一個歷史的階段之順位，而形成在對立中所實現的一個發達順序。關於這一點，他所說的，是要較諸他以前的諸哲學家的解釋更進一步。從而赫格爾又說道：內在於各社會形態中的內的矛盾，乃是引導從一個歷史的時期到一個時期的起動力。但是，當赫格爾說明這一點時，他不認為這一矛盾是存於物質力之中，當然，因為他自身是一個觀念論者，所以只在該當時期之最一般的精神的表現體之中去探求這一矛盾。他同樣，用這一方法，發見社會生活之內的關聯，因此，在歷史之領域中，他實貢獻了偉大的許多的發見。赫格爾的哲學之形式，是逆立的，但是他的內容，却是偉大的科學上之進步。

赫格爾哲學還有一個特徵，——詳言之，却是牠的缺點，——即他認為時間上之發達，存於歷史之中，而不存於自然之中。依赫格爾之說，自然乃永久地活動同一的軌道。關於這一點，赫格爾較之康德——康德用機械學理論，去理解太陽系之發生，——要略遜一籌。最後說到赫格爾哲學與宗教之關係，赫格爾認為哲學與宗教之間，並不會發生尖銳的矛盾。但是，赫格爾哲學認為宗教是從內部而崩潰。他對於宗教之所有的根本概念，添以純哲學的意味。即宗教之根本概念與論理學及辯證法之根本概念之同一視的結果，而在宗教之根本概念中，

已經事實上沒有殘留什麼。然而，赫格爾對於宗教之外的形式却沒有論及。這種方法，正與當時德國階級爭鬥之發達階段一致。當時德國資產階級的革命，在組織上，在宣傳上，都只在漸次的準備中，對於教會與絕對主義的公然爭鬥，還沒有達到這一時期。加之，這一哲學指導者赫格爾又是形成普魯士國家的資產階級的革命目標的專制國家之最著名的大學之教授。此外，還有一個理由，便是因為赫格爾哲學極度難解而且完全是抽象的，所以除了少數受了哲學的思惟的訓練的人能了解他的哲學以外，是無人能了解的。從而當時普魯士專制政府的官憲，並沒有注意到赫格爾在柏林大學所講的這種難於了解的哲學，是一種很革命的講義。實際，就是在今日，若是於哲學史或論理學或抽象的思惟等預備知識沒有深究的人，想企圖研究赫格爾哲學也是不可能的。(註三)

赫格爾哲學之革命的性質，赫格爾的學徒，較諸他自己還要闡明得鮮明些。這一派對於當時國家宗教的基督教，直接地予以攻擊。不僅如此，從而進一步對於現存的國家，也予以政治的攻擊。這一派赫格爾學徒中最卓越的最急進的人物，便是魯地維希·傅爾亞巴哈(Ludwig Feuerbach)。赫格爾自己是柏

(註三) 海涅 (H. Heine) 所著『德國宗教及哲學史』(Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 1934)中說道：“我們的哲學的革命已經完成了。赫格爾結束了他的偉大的範圍”。

林大學的教授，然而傅爾亞巴哈却遁隱於鄉村，從事著述，以終其生。哲學經過了傅爾亞巴哈之手，已經形成爲最革命的，這一哲學，在專制國家普魯士的教壇上，業已禁止講述。赫格爾沒有深切地觸動宗教，傅爾亞巴哈却公然地揭穿了宗教的本質。傅爾亞巴哈的著述「基督教之本質」(註四)確係一種劃期的著述。並且進一步，傅爾亞巴哈不僅和宗教起了決裂，特別是科學和哲學起了決裂。這就是因爲哲學依傅爾亞巴哈的見地，乃是形成宗教之最後的形態的學問。傅爾亞巴哈建立了從觀念論到唯物論的橋梁。依傅爾亞巴哈之意，宗教之內容，不拘在何形式中，都是對於當作世界之造物主及起動者之超感覺的、空想的精神的本體之信仰。哲學便是同樣的東西，而以不同的形式解說。赫格爾所謂當作世界之起動者的世界理性，不過是基督教的神之概念之不同的形式。藏在這種無窮之精神及意志之背後的、而且是所謂超感覺的彼世界的想像的祕密，便是人類的知性；便是意志。人類就是宗教與哲學之真的祕密。不論是基督教，不論是猶太教，神準擬了自己的形態而創造人類。這一主張，在傅爾亞巴哈却正與之相反，並不是神準擬了自己的形態而創造人類，反是人類準擬了自己的形態而創造神。傅爾亞巴哈擴大這一思想到哲學的範圍之內。依傅爾亞巴哈之意，所謂哲學，乃是宗教及神之信仰之進一步被洗練了的形式。

(註四) 原文爲 Wesen des Christentums.

依傅爾亞巴哈之見，實在之認識，只是物質的感覺的認識之可能。所以超感覺的認識，乃是感覺的認識之空想的變形。從自己的頭腦中而組成的世界之特殊的哲學及特殊的哲學方法，是沒有的，世界之認識，只有以感覺的經驗為基礎，才是可能。總之，思惟是不可以從物質分離的。

傅爾亞巴哈學說中之劃期的所在，第一即解消了科學之特殊形態的哲學。第二即解消了觀念論而轉移到唯物論。但是傅爾亞巴哈的這樣的結論，一部分不免失之於消極的。傅爾亞巴哈較諸黑格爾，要缺於辯證法。第三，傅爾亞巴哈缺乏歷史之唯物論的解釋與唯物論的認識。他只是以唯物論的見解，考究自然。他並不以唯物論的見解解釋歷史。從而傅爾亞巴哈的唯物論，只是自然科學的唯物論，而不是完全的唯物論。

錄自『民鐸雜誌』第十卷第二號(一九二九，三，一，出版)

論黑格爾與馬克思之對演法

許 嘉

佛泉先生：『大公報』余愛讀之，而尤愛附刊『現代思潮』。課子之餘，燈畔引昏老之眼而雜讀，自修之師，亦促謬之女也。乃近閱二十五期『黑格爾之對演法與馬克思之對演法』一文，其氣盛，其理弱，其語激越，鄙人雖識淺知陋，亦期期以爲不然。敢舉頭筆，爲先生一述：“非好辨也”，幸先生諒之。

先生文分四節，意有六段，首段曰名詞之商榷，次則介紹黑馬二氏對演法及歷史哲學之不同，鄙人皆表同意，無足言者。三段“指破”黑馬二氏講邏輯之出發點，四段更從而闡明馬氏利用“對演法”以鼓吹其社會思想。五段六段係鄙人代畫者，

一自“我覺得對演法在黑格爾能講，在馬克思却不能講”起，論對演法本係“思”中律則，無關於“有”，並引自然現象中之天時，社會現象中之階級對立爲喻，一自“另外還有一點值得我們注意的，就是按對演法之精確意思來講，A即等於非A，”起，先生並以社會革命爲例，說明馬氏在“唯物”觀點下用“對演法”之矛盾滑稽。三四五六各段，鄙人皆難同意，願分述之：

關於第三段

鄙人竊以爲論學之道，首重其本身是否切合真理。論者之動機，初非重要。（當然亦非全然無關。）先生論黑論馬，一曰“動機”，再曰“他最初的意思”，一若學問因動機而害及本身之是否真理也者。即退一步言，“動機”應予考慮也，則應詳審該人時代背景，及其爲學經過，始得謂之公允。按馬氏幼時爲黑格爾熱狂崇拜者之一，先生豈不知之耶？馬氏哲學之研鑽，實在其從事社會革命之前，亦不容否認之史的事實也。抑馬克思主義之哲學部份，尤其是“對演法”之部，大抵係昂格思（Engels）所主，後人 Plochanov, Doborin, Ulianoff 等復從而充實之耳。先生強指之爲主觀的宣傳策略上之佈置，果有何實證耶？抑尤有言者，曩鄙人在歐游學，與彼邦諸君子研習馬氏哲學，深知馬氏哲學固不僅能爲資本論，唯物史觀作張本，近且浸入藝術，心理，教育，生物諸領域，而自然科學近代物理之新發現，則尤多能以唯物對演法說明者，（此事容後有時詳談）而唯

物對演法亦因是而益充實其內容，則豈亦先生之“動機”說足以否定者乎？

雖然，此小節也。

關於第四段

先生既武斷（鄙人敢“武斷”先生爲武斷）馬氏“醉翁之意不在酒”，則第四段全文，鄙人不擬再多加嘵嘵，先生自拭之可耳。唯有不得不言者一端，鄙人自知萬難得先生之同意，而仍欲一吐爲快者，則先生實未嘗了解邏輯此辭之涵意也。鄙人手邊無各家巨帙，可爲先生證。惟可言者，邏輯決不能削自人之頭腦，反之，必爲一種客觀秩序之反映，人自龐雜之萬象中汲取之，以爲思想辯論之準格耳。自古希臘人始，即並非以邏輯爲一種頭腦之遊戲，邏輯之最古引用，當爲解決辯論時之種種困難。爲邏輯而邏輯，後人妄加者也。是以若認思想爲自然之產物，則邏輯必須亦爲自然之法則無疑。是所以馬氏輩每以“唯物之辯證法”同時爲自然思想，社會，之法則也。

關於第五段

鄙謂“萬難得先生之同意”，蓋有鑑於先生之否認“外界”有“正反合之可言”也。外界果無正反合之可言耶？「正」（This is）「反」（Antithesis）果必須爲絕對Quality一之對立物乎？雞雛之破殼而出，豆芽之破胚而出，無非「否定」之過程耳。電學中

之正負電極，力學中之動與反動，化學中之 Combination 與 Dissociation，則皆對立事物而同時存在於「統一」中者也。至社會科學中階級之對立，雖更難超乎“好惡取捨”，然生產機關所有者與勞動者之分離係客觀事實也。資本主義生產為“利潤”而非為“消費”則客觀事實也。其他如商品中價值與使用價值之矛盾統一；工資，勞動時間等問題上勞資必然對立，亦事實也。然則先生所謂“工人之認為資本家是相反的仇人；祇是革命領袖宣傳的結果”，得毋又失之意氣武斷呼？鄙人本既非資本家，又非勞動者，惟學問貴切事實，含沙射影，強不知以為知，則又不忍不為一言耳。

關於第六段

最後一段，使鄙人最為駭怪，蓋先生不但不明馬氏思想，即馬氏之“對演法”，亦多誤解。夫A等於非A，誠然其為 In one and the same time，但決非死看，先生豈忘 Becoming 在這點上為絕對不容忽視之一要素乎？A之等於非A，蓋謂「統一物」其本身在不斷運動中。若夫剖一片而審視之，則A也有，非A也有，惟兩者在不斷的互相消長之運動中耳。是所以形式邏輯之有A便無非A之不確也。但先生豈可即引以為“正因為相反所以同”之論，據至於謂“資本主義既正是共產主義，共產主義也就是資本主義，還有什麼命可革？”豈非自蹈形式邏輯之故轍，形式奇異之幽點乎？資本主義因為生產規模之巨大，生

產力之發達，勞動者之集聚，生產方式之有計畫性（相當範圍內）等等，皆形成促其走向反之共產主義之要素。相反物存在於同一體內，經發展與運動，得「突變」，本身否定其本身，走入一高階段，則正“對演法”之認識也。先生何並此而惘然？

至此，鄙言盡矣。舊課疏溫，執筆乃有異感，審視一竟，竊以爲未能暢述爲憾。貴刊爲華北，寧乃至全國，僅有之思潮Forum，先生幸善圖之，勿貽笑於長心者也可。

許嘉謹白

錄自『大公報』副刊『現代思潮』第三十三期（一九三二，五，七）

黑格爾以來的辯證學說

——從黑格爾到鄔梁諾夫——

偉 椿

一 黑格爾之功績及其辯證法之要點

在黑格爾 (W. G. Hegel 1770—1831) 以前，人類的思想界，一般地說來，是被形而上的思維方法統治着。到了黑格爾，才把這兩千多年來奉為天經地義的傳統的思維法，根本推翻，而代之以簇新的，反映真理的科學方法論——辯證的方法論。

跟着時代的進展，黑格爾哲學的價值，是一天比一天的

增高起來了。他的哲學思想，在今日已經成爲全世界大衆的研究的對象；他的名字，在人類思想上享着極大的威權。這是因爲他的哲學思想，給了現代學術思潮發展一個異常偉大的推動力。

當我們說到黑格爾之哲學思想時，估量到黑氏哲學之價值或威權時，我們所指的，並非黑格爾之哲學體系（System），而是他的「方法論」（Methodology），簡單地說，是他的方法（Method）。而且，在黑氏的哲學中，最主要的部分，也正是他的方法論，他的邏輯學。這可說是黑格爾哲學之精靈。黑氏自己也曾說過：“哲學中重要的是方法，而不是結論，即不是這個或那個個別的論斷。”

黑格爾創造了完整的適應科學的辯證的新方法論，同時他就推翻了反科學精神的形而上的舊思維法。根據黑格爾的觀點來說，十八世紀法蘭西的唯物論者，和立於他們對抗地位的過去的唯心論者一樣，同時形而上學的思想家黑格爾澈底揭破了形而上的方法論的缺乏根據。黑氏的思維方法，與形而上的絕對相反。形而上的思想家，拋棄了一切的聯繫去觀察事物，不從事物的各方面，也不是整個兒地去觀察事物；他們把宇宙間一切現象——自然現象或社會現象，都看作許許多多分散的個別的，隔離的單位，而這許許多多單位，祇是在外表上聯合成機械的體系。在黑格爾以前，所有的哲學家和其他學術思想家，都持着這種傳統的思維方法，沒有切切實實

地用過一番徹頭徹尾的改造功夫，惟有黑格爾才持着完全相反的觀點，把舊的方法論觀點根本改造了。黑氏把世界看成整個的一致體，他從宇宙現象各方面，從事物的一切聯繫上去觀察現象或事物。黑氏認為在世界的整個的一致體中，一切現象，均有此內部有機的（organic）聯繫，互相密切地關聯着。這是辯證法和形而上的方法的基本區別之一。

其次，形而上的思想家，把宇宙或宇宙間的一切現象，都看作一向如此，現在仍如此，將來亦永遠如此的東西，他們以為世界萬物都是不變的，不可超越的死的體系。這就是說，他們根本否認「發展」或「運動」這回事；即或承認運動，至多也祇是“走馬燈”式的運動。黑氏的觀點完全反是。黑氏認為宇宙間一切都是變動着的，發展着的；不變動的，不發展的事物，是不可思議的。因此，他把整個宇宙和宇宙間的某一現象領域，都看作一個「歷程」（process），而不把牠看作一個死的體系。這是黑格爾辯證思維法的第二要點，也就是辯證法和形而上的方法第二個基本區別。

宇宙既然是一個活的「歷程」而不是死的體系，一切現象既然都是在變動中發展中的而不是永遠如此的，那末牠究竟怎樣變動怎樣發展呢？黑格爾回答道，矛盾（特別是內在的矛盾）是發展之動力。由於內在的矛盾而產生的「內動」或「自動」，是一切發展之基本的刺激（Stimulus）。所謂「自動」，就是由事物自身內部矛盾來推動的一種運動。矛盾就是統制事物，

使事物變化，發展和相互轉渡 (mutual transition) 的那種原動力。辯證法家常常說：“矛盾引向前進。”這句話的意思是這樣：每種現象，在自身中包含着深刻的矛盾。這種矛盾的^多發展歷程，使矛盾本身更加深刻和尖銳起來，直至此現象或事物破壞（即否定）而轉變為新現象或新事物時，這個矛盾又改頭換面，在一種新的基礎上發展起來。這樣就不斷地把整個世界引向前進，不斷發展以至於無窮。但是形而上學就根本否認矛盾。形而上的思維方法之基本原則是：“一切矛盾的，都是非理性的；一切矛盾的，都是非現實的。”這是黑格爾辯證法第三個要點，也是辯證法和形而上的思維方法的第三個基本區別。

形而上的思維方法之最後一個特點，就是牠把相對的對立看作絕對的對立。在形而上學者看來，動與靜、數與質、連續與中斷、必然與偶然、原因與結果等等，都是固定的對立概念。可是在辯證法鼻祖的黑格爾看來，這些對立都是相對的，都互相超越自身的界限，而轉渡於牠們的對方。例如動就是靜之連續，靜就是動之存在形態；數可以變成質，質又能轉變為數，天下沒有無數的質，同時也沒有無質的數。諸如此類，情形都是一樣的。

黑格爾之不朽的歷史功績，就是從根本上推翻了形而上的基本觀點和他的邏輯基礎——形式邏輯。同時他就創造了完整的適應科學精神的方法論——辯證法。

不過黑格爾是一位唯心論者，他的神祕的唯心論的思想

體系，使他的辯證法不能發揮，不能成爲嚴格的科學方法論。黑格爾認爲宇宙萬物之發展，都是概念自動，意識形態之自身發展。客觀外界事物之變動，就是絕對精神變動之反映。這種概念之自動，牠之由「自在」轉渡到「他在」，然後再達於更高的一致。這樣不斷的轉變或過渡，就是概念發展之辯證法則，亦即現實存在發展之辯證法則。

黑格爾認爲這種辯證的發展「歷程」，經歷着三種形態或階段：第一是原狀，即正題；第二是否定狀，即反題；第三是否定之否定，即合題。黑氏認爲這種形態之轉變，是由於概念之內在的矛盾促成的。黑氏所謂「否定」，其涵義並非等於「消滅」或「化爲零」。「否定」是破壞同時又是建設，是死亡同時又是誕生，牠是表示舊的毀滅和新的更高階段之產生。所謂「否定之否定」，其意思也不是原狀之回復，乃是前二狀發展到更新階段的綜合。這就是黑氏辯證法之三大基本規律之一，即所謂「否定之否定律」是。

黑格爾辯證法之第二個基本規律，就是‘數變質、質變數’的規律。黑氏鉅著『邏輯學』中的第一部『存在論』，就專門說明這一規律的。黑格爾指出「存在」(being)之基本範疇有三：即數量、質量和度量是。根據黑氏之說法，數量是事物之無區別的“定性”(definiteness)，這就是說，數量之變化不改變事物之爲事物的本身。但當吾人予以一定的界限時，數量就成爲一定的限量。這時數量本身之發展（增或減），達到一定的程度

時，就會碰到質的定性之界限。數量再繼續發展而超越此界限時，事物之質的定性就發生變化，換言之，即改變事物之爲事物的本身。這就是數變質的規律。質一經發生變化之後，牠反過來又能改變數之定性，使數量之發展，採取新的形式。所謂「數變質」，意思就是由於數之變化而引起質之改變，「質變數」之意思亦然。數之變化是漸進的，進化式的，質之變化是突變的，跳躍式的。數與質繼續不斷的轉變以至於無窮，就形成了黑格爾所謂發展之「結線」(Nodal Line)。黑格爾之意思是說宇宙萬物之發展並不是光滑的，發展之線索上存在着許多的結頭，這些結頭是表示質之變化，即變動；而結與結之間的那段線則代表數之變化，即漸變。至於「度量」(measure)，就是數與質之一致體，即存在之爲存在的本身。但是唯心論者的黑格爾，認爲這種數、質、度之變化，祇是範疇(Category)自身概念自身之變化；所謂“結線”式的發展，也是指概念之發展形式。物質世界之發展，祇是概念(精神)發展之反映而已。

‘對立之一致律’也是他最基本的一條規律，上述二條基本規律，都是以‘對立之一致’律爲基礎的。這是黑格爾辯證法之最主要的精靈。黑氏指明概念(實即宇宙萬物)本身中存在着「內在的」對立原素，發展成爲內在的矛盾，而這種內在的矛盾，就是概念(亦即事物)發展之原動力或刺激物。

二 馬恩氏之辯證法及其與黑氏之比較

上面的敘述表示黑格爾給了一個何等寶貴的“科學認識之一般的方法論”，何等強有力的認識工具！他在概念之辯證法中，道破了事物之辯證法。以活的，具體的辯證邏輯補充了呆板的，抽象的形式邏輯。黑格爾在人類思想史上，開闢了一個光榮的新紀元，他給了十九世紀以後的科學一個強有力的推動，他替現代革命宇宙觀（辯證法唯物論）奠定了一個鞏固的基礎。最新的科學方法論——唯物辯證法，是黑格爾辯證法直接的產物，是牠的直接的繼續，同時又可以說是黑氏辯證法之發展到更高階段。

我們既指明了黑格爾辯證法之價值和牠同唯物辯證法的聯繫，我們更要講到辯證法唯物論鼻祖馬克思與恩格斯之觀點與黑格爾思想的比較，馬、恩二氏對黑氏的批評如何，馬、恩二氏底辯證法與黑格爾辯證法的區別何在，馬、恩二氏從黑格爾學說中接受下來，發展起來的有哪幾點，黑格爾辯證法被二氏改造過的，或新添補上去的，可有些什麼？

兩者間最主要最基本的區別，顯然是哲學門戶之不同：黑格爾之辯證法是唯心的，以概念或精神之發展來解釋現實或物質之發展；馬、恩之辯證法却是唯物的，確定精神歷程是物質歷程之反映。哲學“門戶”既不同，辯證法之出發點也就各異了：前者以思維，精神來做出發點，後者之出發點却是「存在」，

「物質」。黑格爾辯證法之唯一的基本弱點，就在牠被神祕的唯心論的迷網籠罩着。馬、恩之辯證法超越於黑氏，而兩者間一切不同的地方，都是從這個基本區別中產生出來的。

黑氏之辯證法，是概念自身之發展法則，在黑氏之哲學中，往前發展的不是物質而是絕對精神。這種絕對精神，在其發展過程中轉渡於自然（指現實世界），乃取自然法則或社會法則之形式，繼續往前發展，最後又重新在人的精神中歸回到自身。黑氏以為自然界和社會之發展，祇是絕對精神上所表現的邏輯思維發展之反映。馬、恩二氏的見解却完全相反，他們把黑氏之辯證法“頭腳顛倒”過來了。馬氏在『資本論』後序中批評黑氏之辯證法說：

“我的辯證法，不但根本上與黑格爾的不同，而且簡直與牠相反。黑格爾認為思維歷程是現實世界之創造者；現實世界祇是這個歷程之外表，可是在我看來，恰恰相反，觀念不過是在人的頭腦中翻譯過來的，改造過來的物質而已。……在黑格爾底哲學中，辯證法是頭腳倒置的，我們必須把牠顛倒過來，而從牠神祕化的外殼裏面，發現出合理的核心來。”

因為黑氏辯證法之出發點是唯心的，牠是罩着神祕的唯心論外殼的辯證法，所以黑氏的辯證法就與他的哲學體系發生不可調解的矛盾。這種方法論與哲學體系間之矛盾，方法與宇宙觀間之矛盾，是使黑氏辯證法不澈底的最基本的原因。恩格斯在『反杜林』一書中批評黑格爾辯證法時說：

“黑格爾是唯心論者，在他看來，他自己的觀念，不是現實事物與過程之

抽象的反映，而是相反，事物及其發展却是世界形成以前就存在的某種概念在現實上的反映。因此，在他的觀念中，一切都被顛倒過來，世界上現象的真正聯繫，也被他完全倒置了。”

要方法論與宇宙觀（哲學體系）不矛盾而合為一致，那末除把辯證法建立在唯物論底基礎之上外，便沒有別的辦法。馬氏和恩氏就完成了這一偉大的歷史使命，創造了宇宙觀，認識論和方法論完全一致的革命學說——辯證的唯物論和唯物的辯證法。辯證法只有當牠是唯物之時，才是最澈底的，只有唯物的辯證法，才是真正的科學方法論。

在黑格爾哲學中，一方面是論運動，突變，革命的轉變和內在的矛盾等等的發展學說（辯證法），另一方面却是論絕對精神之教義式的死學說（絕對唯心論）。照黑氏的見解，宇宙一切都在向前發展，可在他的哲學體系中，發展却停止了。於是，一方面有不斷發展之原則，另一方面則有教義式的，停滯不動的呆板的絕對觀念之體系。這種矛盾，只有在辯證法唯物論之哲學中才得解決。馬、恩二氏之辯證法，就沒有這樣的矛盾。這也是黑格爾辯證法與馬、恩辯證法的一個基本區別。

黑格爾之革命的方法和保守的體系之間的矛盾，產生了他理論與實踐之分裂。他的辯證法，是一種革命的發展學說，這是代表當時德意志新興資產階級之要求的。可是黑氏之宇宙觀，產生了他的反歷史的實踐，這是當時德國資本主義發展落後，封建勢力尚相當穩固，資產階級本身懦弱的緣故。馬、

恩之唯物辯證法，是方法論，同時又是宇宙觀，同時也是實踐的指示。方法，認識與實踐三者合為一體，毫無衝突；因之，馬、恩二氏之辯證法學說是與他們的實踐（以及他們所代表的分工階級的實踐）不相矛盾；不但不相矛盾，而且實踐本身就被馬、恩二氏（尤其是以後的鄒梁諾夫）包括在辯證法中，成為牠的重要因素之一。離開實踐，便沒有馬氏主義的辯證法。不運用辯證法，實踐便會錯誤。在馬、恩的學說中，辯證法是實踐之指示；反過來說，實踐又不斷地在充實和發展辯證法的學說，這就是理論與實踐之一致。這又是馬派辯證法與黑派辯證法之重要區別之一。

由此就連帶地產生另一個區別：馬派的辯證學說本身是辯證的，牠不斷地跟着客觀外界現實之發展而充實起來，牠不限制在一個教義式的死的「體系」以內，牠是整個宇宙運動之總規律。黑格爾之辯證法，上面已經說過，是限制在唯心哲學體系內，限制在絕對精神體系內的概念之辯證法；牠與實踐分裂，把實踐這一因素，排除在辯證法之外。（固然在黑氏之認識論中，「實踐」佔着極重要的位置，可是這祇是理論上口頭上的「實踐」，而不是實踐的實踐。）

綜上所述，可知黑格爾雖在思維方法之革命上有着莫大的功績，可是他的唯心論却阻礙他徹底的應用辯證法。由於哲學門戶之不同，由於出發點之不同，于是就產生了黑氏辯證法與馬派辯證法之上述各種區別來。

三 辯證法之鄔梁諾夫階段

現在要講一講鄔梁諾夫 (V. I. Uliyanov, 1870—1924) 之辯證法學說有些什麼新的特點，他對於辯證法有些什麼特殊的貢獻，他怎樣批評黑格爾和怎樣發展馬、恩二氏之學說？換言之，我們現在要講到辯證法之“鄔梁諾夫階段”了。但是因為篇幅有限，只能講得非常簡單而扼要。

馬、恩二氏唯物地改造了黑格爾：由黑格爾之概念之辯證法，改造為整個客觀物質世界，自然和社會之辯證法（運動之總規律）。鄔梁諾夫並沒有另創什麼新的辯證法，他祇是繼承馬、恩改造黑格爾學說，和發展唯物辯證法。因此，馬氏的主義和方法，在帝國主義和社會主義革命之時代條件之下，都被鄔氏所繼承，發展，應用和具體化了。

鄔梁諾夫亦會努力研究黑格爾學說，他改造黑氏辯證法的功夫，也用得很多。『鄔氏文集』第九與十二兩部，就是他研究黑格爾的『扎記本』。他繼承馬、恩之後，也徹底地唯物地改造了黑氏的辯證法。『文集』第十二部上說：“黑格爾邏輯不能照現存的方式去應用的。……”在一九一三年的一篇通俗的論文中，鄔氏對於辯證法之實質，下了這樣的定義：“辯證法是最周密，最深刻，和最不偏頗的一種發展學說，牠是研究那反映永遠發展着的物質的人類知識之相對性的學說。”在這個定義中，鄔氏所着重的是：辯證的運動，整個客觀物質世界，自然

界和社會之發展規律和牠在人類思維上的反映。

鄔梁諾夫之哲學是與政治打成一片的。馬、恩二氏早經指出唯物辯證法的學說當與政治密切地相聯繫。這一聯繫，被鄔氏擴大，鞏固和發展起來了。鄔氏說過，“理論不是教條，而是行動之指導，”唯物辯證法是最具體的，包括現實生活中一切豐富性複雜性的一種學說。

鄔梁諾夫採取黑格爾辯證法之內容，繼承馬、恩二氏而加以繼續發展的，主要的有下列三點。

第一就是“對立體之鬥爭是發展之內部的刺激力”這一法則。鄔氏指出，辯證法之最主要的特點，就是運動之內部刺激這一點。他看出對立體之鬥爭和一致是整個宇宙（自然界，社會和思維）之最普遍的特質。所以他嘗說：“這一辯證法則，是在揭開一切宇宙現象和歷程中之矛盾的，互相排斥的互相對立的傾向的”（見『文集』第十二部）。鄔氏特別重視內在的矛盾，內在的鬥爭和『自動』等等，藉此以觀察現實的政治形勢。

第二就是聯結認識和實踐，使二者趨於一致。馬克思主義者，尤其是鄔梁諾夫，取自黑格爾辯證法而唯物地應用和發展着的另一異常重要之點，就是承認“認識與實踐聯結”之必要性，鄔氏特別重視實踐在理論認識中的鉅大意義。鄔氏在分析革命形勢，決定革命策略，解決革命問題時，無時不應用辯證法的。同時，他又常從革命的實踐中去把握辯證法之一切規律。這樣，鄔梁諾夫不僅是唯物辯證法的理論家，而且還是

唯物辯證法的實踐家。

最後，鄔梁諾夫辯證法之第三個主要特點，就是要求具體性。黑格爾思維方法之最寶貴的基礎之一，就是他認為科學思維是應當具體的。鄔氏指出，這是“辯證法之精靈和本質。”但是黑格爾是個唯心論者，所以他所說的是具體的概念。黑氏認定概念是宇宙底基礎；反之，馬、恩兩氏和鄔梁諾夫都指出宇宙之基礎是物質，物質之發展是根據具體的規律性的。鄔氏一生革命，他常拿具體的革命問題，拿具體的階級關係等等，來做研究的對象，以應付實際環境。這樣，辯證法在鄔梁諾夫手中，便變成社會革命的武器了。

錄自『申報月刊』第三卷第五號（一九三四，五，一五
出版）

第六組 作用之部

黑格爾與現代

程 衡

一 黑格爾復興與新黑格爾主義

自黑格爾沒後，到去年冬已經過了百年，隨着去年的百年紀念祭，普遍到全世界的哲學中的呼聲有了兩種，一種是「黑格爾復興」，一種是現在之所謂「新黑格爾主義」。但此處所說之新黑格爾主義並非近數年來黑格爾的新研究者所組成的固定的學派，其意義只不過是對於從來的歷史上的黑格爾研究者所說的。我於此想斷然將現今的新的黑格爾研究者置入新黑格爾主義範圍中，爲的是與舊來的黑格爾主義好區別。此等

學者的代表者首先要舉出的即格羅克納 (Hermann Glockner) 狄爾泰 (W. Dilthey), 克勞納兒 (R. Kraeuer), 哈兒特曼 (N. Hartmann), 馬兒克 (S. Mark) 等。然則所謂黑格爾復興 (Hegel-Renaissance) 到底含有如何重大的意義? 俱有如何的必然性? 新黑格爾主義者對於黑格爾解釋與從來有多大的距離? 世界的哲學的思惟因黑格爾的影響要向那方移動? 黑格爾哲學自身尚有若何的問題? 黑格爾與現今哲學究竟在那一點上發生了內面的結合和糾紛? 這一羣的問題, 對於我們比較黑格爾的敘述更形重要。因此, 所以黑格爾國際聯盟, 黑格爾研究之勃興, 黑格爾紀念刊一切的新的在學界的作業, 其意絕不止於歷史上的哲人紀念, 也不是作幾篇應酬紀念論文所可了事的。黑格爾哲學的抬頭含有種種的必然性, 黑格爾研完成了現今哲學上的中心問題, 有必至之勢。但關於此非先理解了現代哲學者的根本思想, 對於黑格爾理解其距離尚遠。由此, 我在此所要指明的即黑格爾復興之方面及其問題層的諸面。黑格爾紀念亦絕非歷史上的復興, 乃具有無限生命的問題的復興, 超時間的意義深刻的哲學上的事業, 僅就歷史上的哲學的體系嘖嘖繁言不能盡黑格爾研究之責任, 因為黑格爾問題的廣大早已超過了此等舊黑格爾主義。黑格爾復興乃是基於現代切迫的要求所發生的。我們所應關心的却不在黑格爾哲學自身的是非爭論, 反在此種哲學上的新要求及其移動的方向。此種要求自然非是到了現今黑格爾研究的結果, 所要注意

的，這是黑格爾研究的初發點。黑格爾哲學的生命便孕於此等問題羣中。意大利的克洛采(Croce)之所謂黑格爾哲學中有生的有死的(參看 B. Croce, What is living and what is dead of Hegel's philosophy),其生死運命的決定和批判，絕不容任意置喙，關於黑格爾的諸多問題唯獨與現代相關，其近似的解決始是可能的。

二 復興的必然性

前世紀七十年代以來，即康德沒後半世紀發生了一度康德復興的運動，到去年黑格爾沒後百年又發生了黑格爾復興的運動，這也是歷史上的奇異的運動。原來自黑格爾沒後，其學徒間立刻就發生了學派的分裂，此種分裂的痕跡經過了百年到了現今仍然依舊存在着，不過其間僅有了程度上的差異而已。這就是當時專注意體系上的右派與要從方法上反客觀的精神開發黑格爾的左派的分裂。左派的發展經過費爾巴哈(Feuerbach)及包耶兒(Bauer)馬克斯及恩格兒斯，達到了現在俄國的唯物論的哲學。在這期間又發生了一度所謂新康德派的社會主義者的爭端。若按客觀的精神來說，當然應視為一條系統。在德國哲學者方面，自近二十年始注意到黑格爾研究，而要以新的立脚地去批判而徹底了黑格爾研究的乃是近四五年來的事。

然則黑格爾的哲學，當時既構成了若大的學派，輸入英國

成了英國的黑格爾的觀念論，輸入到意大利而構成了意大利的觀念論直到如今其系統猶存，影響到法國與康德的傳統結合構成了法國的觀念論的系統，其方法又喚起了社會上的革命運動，何以在德國本土到近四五年始釀成了復興的機運呢？關於黑格爾哲學這樣的奇運及其復興的必然性，可以從各種方面去觀察。

原來在德國，自康德主義復興以來直到今世紀的初年，哲學的思想全然拘泥在論理的認識論的方面，連形而上學的問題都要論理化，哲學者的事業專在於論理的附與基礎(logisch begründet)。此種傾向始於前期的康德主義。而前期的運動雖然一面反對了心理主義的解釋，但其自身則仍未能脫盡心理主義的彩色，所以又繼續着惹起第二期的運動。此後期的新康德派的哲學直到今世界支配了半世紀以上的思想界，佔了最高的王座。對於此種威權亦並非沒有反對的傾向，英美的實在論及新實在論的發達亦是反抗此種論理的認識論的一面，在德國本國亦有實在論者及要從實在論改造康德哲學的「批判的實在論」。今世紀十年代以來所發達的現象學，亦是與康德主義對立的體系。但是在這種的學說中我們可以觀出德國的學說派總脫不了觀念論的根本思想這一點，例如現象學的哲學，雖有現象學的特殊的方法及對象，而結局仍要歸原於先驗的論理的立脚地（參看去年出版的英譯本 Husserl Ideas, by Gibson 的序文，德文的 Gachwort）。其次在所謂新生命派和精

神科學派中亦可以尋到傳統的思想。此種觀念論的基礎即來自康德，到黑格爾完成了全部的體系。但是我們最應注意的，康德主義之沒落，並非由於多方的反對，更非由於黑格爾的復興。康德主義的分裂及沒落的主因存於其哲學自身，並非外面的原因。此種思想上的轉期及動搖的徵兆，大概可以看做是二十世紀的十年代。自此時以後，康德的學徒漸漸要轉變方向，例如出於論理主義派的後期之加西勒兒 (Cassirer, 我特說後期者，因為前期的尙持論理主義，其思想的變動始於大著 *Symbolische Philosophie*) 之趨近狄爾泰，哈兒特曼之建設本體論，西南學派之克劣納的接近黑格爾，馬兒格所趨向的批判的辯證論，這都是顯然的事實。因此到了今世界的二十年代，在哲學上呈現了空前的危機，正所謂失了哲學體系的時代，在社會生活上發生了異常的混亂，在個人心理的方面發生了無限的煩惱，全世界均陷入於矛盾的悲痛。但如以上所述，黑格爾復興的動機雖由此種混亂狀態，而康德主義的沒落非由於黑格爾復興；其關係是倒轉的，即黑格爾復興一面由於康德的構成主義對於現世的無力，他面由於康德主義發達的結果。這兩種原因看似矛盾的，其實是不可掩的事實。我於述說黑格爾復興之必然性後想再將這方面的內面的關係說明一次。不過我們由以上所述，大概亦可推測到了最近黑格爾復興機運成熟期的世界上的諸相。至於其必然復興之主動的原因可分述如下。

第一如克勞納兒(Kronor)所說，在德國十九世紀之中葉是國勢最隆盛，而社會國家的安甯最穩固的時代，對於此期的哲學，比較黑格爾哲學康德主義最適宜，因為在此期的民衆尙可以憑藉理性力而從事於論理的構成及創造。到現在則不僅德國即全歐洲均陷於一種動亂的漩渦。黑格爾主義正是反合理主義而要在矛盾中尋到理性的本質的。對於黑格爾，悟性自身的制度即悟性自身的最高的勝利。因為悟性因着制限其自身始能克服其被制限性。由此可知說黑格爾生時被拿破崙的力侵入到了耶那市，正與中國今日的情況相同，所以黑格爾研究是重要的。這些皮相的問題，用不着特別的爭論。黑格爾復興的原因既不是如此偶然的，他自身的哲學亦非因時代造成的，黑格爾哲學亦不能適用於現前中國的時局。正確的說，不是黑格爾哲學發動於混亂的世相，其價值的高低亦非可由此去評價，不過只可以看做現前的世相想求解於黑格爾的方法，一切構成的安逸的固定狀態破壞之後，人民要向着有生機的創造的革命的世界觀去動轉，而此種要求的滿足要在黑格爾哲學中求得其協助而已。由此點看來，現前的世界的矛盾混亂亦可以說是一種復興的原因，但與世相的因果關係必是倒轉的。除此外面的原因之外尙有其他重要的原因。

第二我們所應注意的是社會科學及人文歷史等特殊科學的發達。這方面的特殊科學的發展，若按黑格爾自身的體系即客觀的精神的發達。在黑格爾自身，客觀的精神雖非辯證的構

成，而却是辯證的開展。對於黑格爾，事實的科學非與哲學無關係的，“一切的存在都是理性的”(Was, das alles ist Normuhtig)。特殊科學的內容都是論理的具體的確實性，理念在與其自身矛盾的“他在”(anderssein)是始能現實化的。真理不存於理性與事實之任何一面，此二者之「統一」(Einheit)始是更高的階段的真理。由此可知，在體系上的客觀的精神的發展，亦是必然的結果。然則僅依現今發達的唯物論的辯證論，我們現實的生活從經濟條件就能得到圓滿的解決嗎？何以黑格爾的觀念論的辯證法一變而為唯物的？若經濟條件下立腳的唯物史觀的方法可以解決一切人生的問題，然則此種唯物論的辯證論究竟有如何論理的基礎和必然性及妥當性？這都是切要的問題。無論修正派的社會主義者要如何依康德去改造馬克斯，又無論馬克斯主義者如何去改造康德，又無論唯物論者要如何變用黑格爾的方法，總之現代自然社會科學及人文方面的發展亦屬於黑格爾哲學的一面的開展。所以隨着唯物論的辯證法的發達，而再求方法的根源和人類思想的內面的動機及論理的妥當性的要求等問題，再不容守舊的哲學者作道旁觀。因此由體系的一面的發展，由社會科學上的黑格爾的問題，喚起了近統的哲學上的問題。至少馬克斯及唯物的辯證法，雖然經受了若干的批判，到底與黑格爾有如何程度上的關聯，辯證法是否是解決事實上及理論上唯一的方法？這種問題並非是拉松氏所說的，“馬克斯將黑格爾的生之表現，精神的

自己運動的辯證法改移成了無精神無生命的東西了”幾句話就可以解決的問題(參看Kant-Studien Bd XXXVI 1931)。由特殊科學的研究喚起了哲學上的問題的重要性，亦是黑格爾哲學復興的動機。問題到了方法上及哲學上則成了特殊科學以外的理論的問題，此種問題的轉換確促成了一步向黑格爾的進程。

到了哲學上的問題，除了此種方法論的關心外，尚有一種積極的原因，即現今哲學上的體系的要求。誠如一般所說現今的哲學是失去了體系的時代，哲學的危機不僅在於方法的開展變動，而體系的損壞實是致命的。因此，此種體系的要求遂亦成了黑格爾復興主動的內面的酵母。原來自康德以來的觀念論，其問題的層面包括了十八世紀的全問題面；新康德派的發達亦是體系的完成了康德主義，而在方法上則接近了黑格爾。不幸康德主義的問題對於十九世末葉以來的哲學太狹隘了，所以體系的要求自然要轉求之於問題面寬大的黑格爾哲學。至於黑格爾哲學是否能包括現今的問題面，則屬於黑格爾批判的範圍，這正是新黑格爾主義者格羅克納所提出的諸問題(參看其Hegel-Renaissance und New-Hegelianismus)，正是現今的哲學者由各種立脚地日夜所競競的新問題。黑格爾復興便是由於以上所述的必然性；而黑格爾澈底的理解，便是在此等學者的批判及問題層面上築成的新黑格爾主義的地盤。關此在小論文中無暇申述！我想就此移轉到其次的問題。

三 黑格爾復興的進程

若是黑格爾哲學及其復興的機運是德國觀念論的開展的必然的歸結，則除了以上所說的復興的必然性外，尚餘有黑格爾發達的進程的問題。關於此問題亦可分兩層。一種是‘從康德到黑格爾’的命題：此命題原來是由克勞納兒及格羅克納提出的。（參看Kroner, Von Kant bis Hegel; Glockner, Hegel—Renaissance, New-Hegelianismus, 及其百年後黑格爾問題的廣大）。據克勞納兒，德國的觀念論的發展必視為一種思想的運動，是全體的發展。他要由此批判的體系的方法結合康德與黑格爾的思想。據格羅克納，則無康德亦不能有黑格爾，能理解康德者始能理解黑格爾。而此種思想關聯的考察原始自Wichelet, Erdmann, K. Fischer，到克勞納兒算是完成了。但是如果康德促成了黑格爾的哲學則新康德主義亦是促成新黑格爾主義的理論。此種關係誠如克勞納兒所說，猶如柏拉圖對於亞里斯多德的關係。至於康德對於黑格爾的關係，因為從一般哲學史上也可以推測，在此亦想從略。我們只知道了康德的純粹的悟性概念，即範疇的系列，直成了辯證法的形式構造，而在其論理學的第二部中發動了不合理性的思想，同時康德的經驗類推之範疇的配合與黑格爾體系上的辯證的開展亦有類比的關係。康德哲學中所遺留的「二律背反」及「物自體」與構成的範疇等問題，確實成了黑格爾的中心問題，例如說由

康德的範疇及二律背反的命題導出了辯證的運動。至于「物自體」的概念是否應做爲形而上學的，或者應做爲存在論的，或者應做爲論理的解釋，這不僅是與黑格爾的關係之爭論，同時又是與黑格爾的非合理主義，汎理論；目的論相關的問題，我想在後面敘述。當面的問題是何以新康德主義促進了黑格爾發展的道程這第二的命題的考察。

首先使我們注意的，就是康德的範疇到了新康德派，將形式的，固定的構成主義的悟性概念，改造成了創造的運動的能產的思惟，即是由靜的形式改造成了動的形式。一般或者均以爲這只限于論理主義的哲學，價值哲學則仍是靜的構成的形式。然其實西南學派之所謂思惟的作用，亦絕不許與專在於質料的統一這樣認識的先天性的康德之範疇同樣看待。因爲在西南學派，所與的質料自身不能成爲思惟的內容，質料必由形式構成了妥當性的價值，價值的系列是論理的作爲。因此溫德爾般特早就將範疇分成了構成的與產生的而唱道了“康德理解即康德超越”(Windelband, Prinzipien der Logik, Nach hundertjahr, Vom System der Kategorien, Beitrage zur Lehre vom negativen Urteil)。經過理克兒特(H. Rickert)的方法的基礎確立，到了早亡的天才哲學者拉斯克(Lask)，此種思惟的動的機能更顯著了(參看Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre; Lehre vom Urteil 1923)。在論理主義方面，則此種改造更形明瞭，郭根(Her mann

(Cohen)自微分學的根本方法將範疇全然改造成了自己運動的純粹思惟 (Reines Denken)。所謂「純粹思惟」即思惟的根源在其自身中，而思惟的內容即思惟所產，「思惟自身產出其自身的內容」。所謂根源的論理學 (Logik d. Ursprng)，根源的判斷 (Urteil d. Nrsprng) 便是能產的思惟的論理，數學及數學的自然科學上的概念均是根源的純粹思惟的開展。(參看其 Logik d. Erkenntnis, Kavts Theorie d. Ergahrung)。此種根源的判斷或「無」之判斷，到那托兒普 (P. Natorp) 則成了傾向的開展的方法。所以他為的辨明馬布兒格學派非康德與黑格爾的結合，而將自己的哲學叫做方法的一元論 (參看 Natorp, Kant n. d. Warburgs Sohulo)。我個人由去年研究的新結果，現在可以斷言郭根的純粹思惟即那托兒普的純粹論理的思惟，而郭根的根源的方法在那托兒普則成了傾向的方法「無之判斷」即傾向之判斷。思惟的統一成了傾向的統一 (R. chtnugseinheit)，理性的自己開展即「傾向」 (R. ohtnug)，理性 (Logos) 自身的開展即論理學 (Logik)。前期的加西勒兒亦是這樣的立腳地。(參看 Natorp, Philosophie ihr Problem vihre Probleme; Logische Grundlagen d. ezakt Wissen Schaften; Caesirer, Substansbegriff und Fnctionsbegriff)

由以上所述可知，對於康德的改造，黑格爾與其他的新康德派的哲學者，在此思惟的活動或辯證的思惟上成了一致點。

那托兒普自身雖亦將黑格爾斷定成了絕對主義而極力要避免與黑格爾主義之混同，但我們所注意的是方法的思惟一點。至於關於康德的「物自體」之概念應做為論理的意義的「限界概念」(Grenzbegriff)呢或應做為無限的問題呢？或應做為問題意識(Problembewusstsein)呢？或應做為黑格爾的「理念」呢，抑或應做為形而上學的實在呢？這尚屬別個問題。再者是否郭恨的思惟法則的開展及那托兒普的傾向的開展都是走的辯證法的道途，這亦姑置不論，不過德國的觀念論之哲學，在方法的思惟上到了黑格爾及新康德派，都趨向到了這一方面，這是不可動搖的定論。新黑格爾主義者亦將要一面由此去論定康德主義對於黑格爾之關係。其次，因新康德派依然局限于數理哲學上的論理的方法，至招體系上的破產，這亦是新黑格爾主義要再改造新康德主義的一點。

在黑格爾則絕對的理念，其開展是「全世界面」，而全部的宇宙不限于理論的理性，尚有理性的他在，尚有理性的反省的復歸，換言之即尚有「自然」及「生」的和實踐的方面。不但如此，由其至數學及自然科學的概念構成必移轉到精神科學的概念的構成。現今之自然科學自身的方法中亦要發見精神科學的諸要素。再此，康德的形而上的亦構成了哲學研究的中心問題，隨着哲學的研究而存在論的根本問題及實在的諸要素亦成了重要的問題。此等諸問題意識，早已超越了新康德派的先驗的認識的方法範圍。(參看Lanard, Gross, Naturforscher

, 1929; Gbekaer, Hegel-R, n, N, H.)。新康德派的發達及其沒落，促進了黑格爾主義的發展，這寧說是必然的趨勢。由此可知，到了現今新黑格爾的抬頭，德國的觀念論因著黑格爾到達如何的階段，同時又可以知道自康德以來的觀念論的問題又要轉向到那方向。所有的問題面均要在黑格爾的哲學中尋到其開展的根源。馬兒克 (S. Mark, die Dialektik in der Phil der Gegenwart 1929, 1930) 所要指示的方向則是現在的哲人均要從先驗的轉向到批判的辯證的，自狄爾泰發見了黑格爾的非合理的特徵以後而哲學則漸移動向了這一方面。克勞納兒以為不僅新康德主義促進了新黑格爾主義，現象學派的海德格兒 (Heidegger) 其根本存在學的基礎，結局亦須在形而上學的立脚地與黑格爾相和解。哈兒特曼要純依個人的存在論的基礎去解釋黑格爾，黑格爾哲學是因着觀念論的發展及問題意識的擴大所導出來的必然的結果。由此等新黑格爾主義的理念論亦可以看出一共同的一致點，及黑格爾的汎理論與絕對的觀念論的反抗。原來反理論的危險，早被克勞納兒 (Kroner) 看破了，現今的哲學者亦均要迴避此方面。至於黑格爾自身是否汎理論和絕對主義，其自身的學說與現今的哲學上的問題尚有多大的距離，這是後面的問題。因為所謂黑格爾理解與黑格爾傳承的問題不同。由於黑格爾批判之所獲比較傳承所得者更多。黑格爾理解必基於黑格爾批判。對於從來的歷史的黑格爾主義，新黑格爾主義的生命全然存於此等

問題的諸面之批判的解釋。若據在近代的哲學中，從康德哲學及新康德派，又轉到現象學的研究以來的我個人的觀察點，則對此等的論理亦並非無疑問，關此將在後面去敘述。然則，此等學者到底對於黑格爾做了若何的解釋？黑格爾所遺留的問題在現今得到了如何的解決？現今的中心問題是甚麼？此等問題固然非由黑格爾本身的理解不能充分的明瞭，但在此只好簡略的隨着黑格爾的敘述去指摘問題的層面及解決的方向。

四 黑格爾的辯證法

辯證法(Dialektik)在通俗的議論上是與黑格爾的名稱不能分離的。但「辯證法」一語既非起源於黑格爾，黑格爾以後對於辯證法的解釋亦不一致，例如馬克斯與恩格兒斯之間就不能完全一致。而所謂新康德派的社會修正派，則直將馬克斯的辯證法看做了累物。即在哲學者方面對於辯證法的解釋亦有種種的爭論，此問題正是現今的論點。至於辯證法對於精神科學(論理學亦在內)及自然和社會科學，換言之即對於主觀的精神與客觀的精神是否可以算做唯一的方法，這種立腳地的批判尚屬別個問題，現在我僅在於說明辯證法在黑格爾哲學方法上的辯證法的重要點及現今哲學者間的觀察點。

辯證法推求其歷史的起源，則直接導入到哲學中而做為真理認識的方法的為柏拉圖。柏拉圖反對了詭辯學者的敵論術(Polemik)而將達到理念認識的方法叫做「辯證法」(dia-

λεκτικό), 辯證法在柏拉圖的課程中成了數學音樂等科學以後的最高課程。做爲藝術則是「神之藝術」。若按四世紀一般的學風說, 則論爭的方法已成當時流行的通俗的及學問上的方法, 若再往前推, 則是耶勒亞學派的則農(Zenon), 亞里斯多德稱則農爲辯證法的創始者, 然按希臘語當時的應用法, 辯證的及論理的尙未能分開。總之形式論理的方法, 起於則農經過詭辯學者, 到柏拉圖始確立了所謂的辯證的方法。由此方法的內容的分析, 構成了亞里斯多德的形式論理學。所以亞氏論理學的要素已含在柏拉圖的方法的思維中。特別要如此主張的爲著名的普浪托爾, (參看 Prantl, Über die Entwicklung der Aristotelischen Logik aus der platonischen philosophie, 1853; Geschichte der Logik im Abendlande)。至於到亞里斯多德, 其範疇和論理的形式究應做認識論的, 或純粹形式的, 或存在論或形而上學的解釋, 這種煩瑣的敘述, 在篇幅上是不容許的。我們又知道亞氏以後的形式論理學經過了不幸的命運, 在中世紀做了形而上學認識和存在的證明手段, 如康德在其『純粹理性批判』的序言中所說, 到康德時曾未得一步的進展, 亦未退步。 康德自身亦將其先驗的論理學的第二部叫做辯證論, 但在康德則成了「先驗的假象」(Transcendentale Schein)或超經驗的理念的辯證的意義。以上只不過是形式的考察, 據此若做爲方法的意義, 則黑格爾的辯證法與柏拉圖及康德的用意, 其間固有雲泥之差。

若再從辯證法的思惟活動方面去考察，則否定的命題即早是思惟活動的必然的契機 (Movement)。這樣，思惟的契機的源始，一般均尋之於柏拉圖的‘非有在的存在’這一個概念。(參看N. Hartmann, Hegel; S. Mark, Hegelianismus n, Markismus)。然「非有」(Me on)的概念在耶勒亞學派雖是純粹的無，到了原子論者則獲得了積極的內容，到柏拉圖則更成了論理的內容。所以此種「否定性的存在」之思辨的發達，其始源當是與哲學的生涯是同期的。在形式上固然成了反對命題的根本法則。我在此並非想與此等學者爭辯這種辯證思惟的起源的問題，問題是在黑格爾辯證法的要點。

如一般所知，辯證法在黑格爾，即概念之自己運動，其形式即定立，反立，綜合的三拍子的開展。但我們要注意的，第一是唯獨此否定性始是辯證法的決定的要素，黑格爾將此叫做不可思議的悟性魔力，或「精神的魔力」(Fauberkrafft des Geistes)。“否定的命題是運動及生命之根源”。但否定非他物之否定，乃自己的制限和否定。然雖說否定又絕非完全內容消滅的意義，乃是向着其他反對的擴張的「棄除」(Aufheben)。但「棄除」亦有三義，一是做一結束 (ein ende machen)，一是保留或保持 (Aufbehalten, erhalten) 的意義。此外尚有向着更高的構成開展的意義。而為此開展者即所謂理念體之絕對的範疇。所以開展辯證並非由於低級的存在達到於最後的理念這種歸納的或演繹的方法。絕對範疇是一切之終點，同時

又是始初，又是開展者自身。一切實質的內容均是理念開展的階段。因此故所有的形而上學的，存在論的，絕對主義的，汎理論的爭論，其端緒便引之於理念之辯證的開展。關於此等諸多的解釋，想暫移至後面，因為這個問題是與其體系的思想相關的，非與體系同時了解不可。不過最後要知道辯證的開展，是向着內容豐富的進行，並非單純化。每一統一的綜合即其前的綜合的真理，本質是存在的真理，概念是本質的真理，因為綜合中必包含有定立與反立的二要素。肯定，否定及否定之否定非在「全體」上去把握不可。然則與辯證法不可分離的體系的構成如何？黑格爾的方法與體系若各個獨立的分開，則是不可解的，因為對於黑格爾只有做為體系去理解始可以捉捕哲學的真理。誠如拉松(G. Lasson)所說，黑格爾的方法於體系是完全一致的，所以不宜將哲學的方法想做是與對象無關係的道具。黑格爾哲學的三要素即原理，原理的自己運動或方法及原理與方法不可離的統一的體系。(G. Lasson, *He og und gegenwart*, K. st, 1931)。此種論證至少對於黑格爾哲學是妥當的，凡讀過黑格爾著述的人恐怕在此二者的關聯上是要趨於同歸。因為在黑格爾，體系並非方法運動和開展的結果，體系構成於方法的開展中，包含具體的內容於身的理念運動，所以黑格爾理解首先要重視此全體的範疇。且不僅如是，即難解的言語的部分，結局亦非由全體去理解不可。關於這種黑格爾自身的歷史的體系的研究，我們首先要感謝海林格的

功績(參看Theodor L. Haering, Sein wollen und Sein Werk 1929 Bd. I, Leipzig),其次即拉松及諾爾(Nohl)等。由此已明,僅由方法不能全然澈底黑格爾的理解。無辯證法的黑格爾絕非黑格爾,但辯證論者的黑格爾亦非黑格爾的全面。包括全世界的哲學,確實尚含有其他的問題提出的萌芽,此等新問題轉向的功績則始自狄爾泰。如以上所說,自狄爾泰的『少年時期的黑格爾』出版以後,一般哲學者均轉向到新方面,而導出了若干所謂屬於新黑格爾主義第三形態的理論。狄爾泰自身則全然基於黑格爾幼年的著述,而將從來所視為汎理論的黑格爾看做了非合理主義者。(Dilthey, Die gngendsgeschicht Hegels, 1905)。所以黑格爾的體系具有辯證法以上的廣泛的問題層,這就是格洛克納所要反覆唱道的,黑格爾的新生命必從此新方面誕生。如果因此就可以會晤了辯證法與體系的及黑格爾的問題擴大的主因,我想就直入於其體系的概述。

五. 黑格爾的體系上的諸問題

黑格爾確立了自身的哲學方法,同時開創了其全生涯初發點的著述即一八〇七年之『精神現象論』(Phänomenologie des Geistes)。因此著始由浪漫的宗教的宇宙觀進展到論理的哲學的方面。做了此種轉機即所謂浪漫主義的理性化(參看Windelband, Die Phil im Deutsch Geistesleben d 19 Jahrhunderts)。一切之實在都是精神的辯證的開展,此種開展始自

意識經驗，經過自覺意識，精神的現象學，最後達到了絕對知的形而上學的領域。精神現象學即在於意識發展過程的敘述，而絕對知的問題則屬於論理學的任務。論理學是思惟自身的概念的捉捕，但論理的內容非形式論理的，乃是以精神現象學為基礎，主客觀實在所構成的同一性的開展。因為在黑格爾，「絕對的論理學」的思惟的範圍即絕對範圍，而此範疇同時亦即存在者的範疇，因為全體性的理念不僅只包括有思惟的形式或精神哲學的範圍，尚有自然哲學的領域。論理的辯證的開展之階段即存在(Ein)，本質(Wesen)及概念(Begriff)。概念最後的絕對體為理念(Idee)。理念是自身及對自的真實，是概念與客觀之絕對的統一（參看 Enzzyklopadia Wissenschaft d, Logik）。然如以上所述，理念非歸納的構成的高頂，乃是一切建築的根基，因為不僅是存在和本質，就是一切具體的實在，道德歷史藝術均都是絕對範疇運動的階段。所以黑格爾的論理學第一要與形式論理學，心理記術的，現象學的，演繹的等方法分開別論。基於此論理學的體系的科學，第一是自然哲學。一般均想黑格爾的自然哲學是最微弱的部分，但此種批判是由內容上說的，關於內容上的古人批判，一切都過於嚴酷了。若按黑格爾自身的體系則是必然的階段且是論理的內容。如在下面所述，將黑格爾的論理學要全然予以思惟概念形式主義的解釋，對於體系上的自然哲學的處置必陷於束手無策之感。

在黑格爾「自然」(Natur)亦是理念，只不過“Natur ist die Idee in ihrem Anderssein”理念因其「他在」，且在此他在的形式中始能實現其客觀性。自然概念做為概念反立的他在，則成了有機的體系中的一要素，而在根本上黑格爾却主張了理性的優越。由於他在的自己回歸及自己反省的領域則是精神哲學。精神哲學亦具有三段辯證的內容，即主觀的精神，客觀的精神與絕對的精神。主觀的精神是概念自身的存在，到此則概念又復歸于「對自的」(Für Sich)的意識。所有的心理學人類學的精神作用均屬於這一領域，所以是精神生活的行程。屬於客觀精神領域的即法律，政治，歷史哲學，人倫道德等實踐的科學。然則何謂客觀的精神？客觀的精神絕非意識。客觀的精神是精神的非物質的，但是實在的非個體的。客觀的精神當然是客觀，但不能是客觀的主張。客觀的精神，其意識不存於其自身而存於我們的主觀精神。據黑格爾自身的說明，則客觀的精神雖是絕對的理念，但只是自身的存在。精神的概念在此精神中含有其個自的實在性。主觀的精神，若按內容則必然向着客觀的精神進展，由此則在客觀精神的本質中根本即存有與主觀性不同的他種的存在，簡言之，即客觀的精神是對自的世界。客觀精神的開展，必有其自身的歷史。因為客觀的精神是現實的，而一切現實的必在時間中始具有其存在性，歷史即精神的「生成」(Werden)，而生成的真理不存於終結，反存於全體的過程中，在此全體的法則中始得保存過程階段而

不至於消失，因此則世界史亦成了理性的構成及作業。這就是黑格爾的歷史哲學成立的基礎。

絕對的精神領域即藝術，宗教及哲學。客觀的精神被棄除爲絕對的精神而成了否定之否定。絕對的精神即精神的「自知」(Wissen Um Sich Selbst)。客觀精神的自己存在 (Fürsichsein) 自己直觀，自己認識即自己現實，而現實的階段即精神存在的樣相。藝術是表現於自由性中的絕對精神，宗教是全體的絕對精神，而哲學則是“絕對體自己的概念捉捕”(das Sich-Selbst-Begreifen des Absoluten)，哲學不是絕對精神之自知和自己直觀，且是理念自知的存在。哲學的發達亦有其自身的歷史，所以哲學史與其他的歷史一樣當然亦屬於世界史的一部分。然則黑格爾的體系到哲學就算是其最高點，同時即其哲學的終結嗎？問題並非如想像那樣簡單。辯證的運動非直線的乃圓周的。終點與始點是同一的全體。

現今的新黑格爾主義者所提出的問題及關於黑格爾的論爭，即源於以上所述的方法與體系的全面。但無此黑格爾哲學的根柢亦不易理解他們的「黑格爾理解」和黑格爾批判及黑格爾對於現代的關係等等問題。

六 黑格爾理解及黑格爾批判

問題到了黑格爾解說，又趨於煩瑣的論證。關於辯證的方法，除了唯物論的解釋之外，在哲學者方面亦有莫大的爭論。

但第一黑格爾仍是觀念論的完成者，且是理性優越的維持者，這是不可置疑的。第二，黑格爾的辯證法及體系的構成是有機的，這也無疑義。然則辯證法的論理何以能視為形而上學的論理？若立論的基礎在於根本不可解的「二律背反」(Antinomie)，則此種觀察仍是康德流的。但所謂形而上學的論理學，如果在黑格爾哲學中可以尋到其要素時，則亦寧可說是理性內在的論理，絕非理性超越的絕對的形而上學的論理。因為在黑格爾，論理的開展只不過是理性的初始，而此初始同時即精神現象學的實質的和內容豐富的終點。馬兒克斷然將黑格爾的方法看做了是形而上學的辯證法，而要極力排斥此種形而上學的要素，尋到批判主義的辯證法與黑格爾的辯證法的對立的關係，且更要在認識論的觀點下維持其自身之所謂「批判的辯證法」(Kritisches Dialektik)。據他的立論，則批判主義的辯證法是「規定」與「被規定」的認識二要素的對立，此兩要素之反立性則內在於「認識」中，而是問題向問題的開展。所以批判主義的辯證法無論在判斷上或認識上，正反合之三要素是同時被確立的。馬兒克因此想將黑格爾的辯證法使其轉變到相關關係的綜合統一之根本假定下。馬兒克以為現在代表的新康德派的哲學者，例如理克兒特(Rickert)，括衡(J. Cohn)，包賀(B. Bauch)，加西勒兒(Cassirer)，哈兒特曼(Hartmann)。同時關於現象學派海德格兒及李特(M. Heidegger, Th. Litt)的學者亦要施以如此之觀察(參看其 Hegelianismus n,

Marxismus; Die Dial, in d, Philo, d, G(egenwart)。對於此種論法去年已經有了克勞納兒(Kroner)的批判即說此種立論的基礎仍將辯證法制限在人類的思惟中了。辯證法原是超人類的思惟的方法，若制限在純粹的思惟中則根本成了非辯證的。(參看日本『理想雜誌』黑格爾紀念號第一篇克勞納兒的特別寄稿，『對於現代黑格爾哲學的意義』)。其次尚有全然從形式論理學的根本命題去理解辯證的傾向，持此極端主張者特別是日本的學者例如桑木氏田邊元氏及三枝博音氏。此等辯證法的純粹悟性之解釋，結局與前者批判的辯證論的理論必陷于同一的結合。基於從來的思惟法則或是康德派的思惟運動的形式要去理解黑格爾的方法者，是其着眼點仍專注到了論理學的部分。原來黑格爾自身亦並未反對表示辯證的思惟之論理的形式，問題不在形式上而在於所論的內容。辯證的思惟或概念，其活動的形式並不限于論理的部分，而黑格爾的論理學亦非形式論理的。若想將「形式」與「辯證的運動」做對比的考察，將要遭遇不意的若干困難。除此之外尚有存在論的解釋。代表者即哈兒特曼及海德格兒。據哈兒特曼則黑格兒的論理學第一部之存在論即本體的(Ontologisch)，黑格爾的論理學是以實質為內容的事態的論理學(Sach-Logik)，海德格兒則以為存在的最後的「根據」(Grund)，則是「無」(Nichts)，「無」的論理的形式即反對命題的根據，因此遂將黑格爾的辯證的否定性導入到了根本的存在學，要在此種形而上學的基

礎上尋到對於黑格爾的關係。對於此種存在論的解釋，除了以上主張批判的辯證法之馬兒克及形式論理的解釋者以外，現尙無積極的反對論者，且格羅克納反稱道了哈兒特曼的功績（以上參看Hartmana, Hegel; Hedegger, Was ist Metaphysik? 1929; Vom Wesen desgrundes 1929; Glockner, Hegel-R, n, New-H, K-st, 1931）。至於此等理論的批判現已無暇敘述，讀者理解了此等學者的學說之後，自然可以施以個自的評論，不過我想稍稍指明其對於馬克斯的關係。無論現代的哲人和觀念論的康德派如何不滿於黑格爾的方法墮入唯物的理論中，而馬克斯對於黑格爾的關係和辯證法的轉變的原因，並非如此之簡單。若按前二者的解釋，則黑格爾的辯證法與唯物論的辯證法，其間有永久不可渡的鴻溝。若按存在論的解釋則已有了兩者接近的機運，但這也並非說全部的結合，只是部分的轉變和調解。關於方法的部分的考察止於此，因為此種的關係說明尙須要馬克斯和唯物論的敘述，而在此篇幅上是不容許的。我繼續着想要去論體系上的問題。

黑格爾生前及其死後的當時，黑格爾的解釋者均重視了其汎理論的及汎世界觀的特色。這是哲學史的事實，例如其至友有名的史家菲莎（參看 K. Fischer, Geschichte d, Neu, Philosophie 中的 Hegel）及愛兒德曼（Ed Erdmann），施勒格兒（Schlegel），萊勒兒（Lollar）和其右派的體系的研究者。此種解釋，直支配了半世紀以上的勢力。對於此種解釋下了批

判而要主張黑格爾根本即一非合理性的哲學者的即上面所說之狄爾泰。據狄爾泰，黑格爾幼年的宗教的世界觀將悲哀和矛盾看做了世界的與人生的必然的運命，而爭鬥則是必然的形態。此種爭鬥矛盾的思想，到了後來，成了辯證法的反命題而構成了全思想上的動源。但如果此種觀察是正確的，則此種否定性的契機直貫通了黑格爾的全生涯，又不僅其幼年的作品，因為按他的政治哲學，亦將戰爭看做了是必然的。狄爾泰提出了此問題後，一般學者遂放棄了汎理論的觀察而轉向到此非合理性的問題上去了。特別尤其是克勞納兒，他要澈底了這方面的解釋，而主張辯證法非愛德曼之所謂汎理主義，乃是由非合理的特性始可以發見的。格羅克納亦是趨向這方面的，哈兒特曼則亦避免了汎理論而取了其特殊的解釋，由此可見一般的趨向。哈兒特曼的解釋則純要站在其認識論的存在論的基礎上，但此種解釋又不僅限于哈兒特曼，海德格兒亦須通過此存在學始可以到達他的形而上學。此外隨着現今存在論及實在論的發達，此方面的解釋確實佔了優勢。即克勞納兒亦暗示了與現象學派的哲學相關始能得到黑格爾的理解。且黑格爾哲學如果將在德國發展，亦必須與此等存在論相和解。其次即絕對主義及形而上學的問題，將黑格爾視為是絕對主義的原因即由絕對理念的概念。對於此種主張並無任何理論反對之必要，只不過康德哲學中「物自體」的概念不應直接無批判的置入黑格爾哲學中。因為物自體是論理的問題意識，無

限的問題，並非內容構成的概念自身，黑格爾的理念則是有限與無限的統一及全體。然德國的觀念論自康德以來所遺留的大問題，確為形而上學的問題。按最近的風向，似乎論理的一認識論的解釋和存在論的解釋，對於康德亦如對於黑格爾一樣，結局都要歸之於形而上學的立脚地，即新康德派的學者亦再不能漠視此種問題的重要性。例如海德格爾對於康德的新解說（參看其 *Kant und d, Problem d, Metaphysik* 1929），哈兒特曼所謂形而上學的規則。雖然對於黑格爾如此說，但哈兒特曼自己的哲學則仍是認識的存在論，而不合理的存在仍是論理的問題意識。這是應注意的一點。理克兒特及加西勒兒亦重視了此面的問題發展（*Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie Heidelberg* 1930）。自然，理克兒特與其他存在學的基礎是完全相背馳的，理克兒特所說的形而上學的根本概念則是觀念的（ideal）而非實在的（real），非感性的乃超感性的「存在一般」（*Ein-suberhaupt*）。我在此不在於解釋對於黑格爾之形而上學的解說如何，而只在於指示由論理學轉到存在學（*Ontologie*）由認識論進向着形而上學的這樣普遍的傾向，由此亦可以推知黑格爾的形而上學的要素，何以成了中心的問題，即這時代的要求。至於上所說的存在論的形而上學（哈兒特曼與海德格兒自然有莫大的差別，暫總名之）及觀念論的形而上學的批判及其基礎附與，再者與黑格爾可以調和到如何程度的等問題，暫做為別

種問題，不過能知道對於黑格爾的理解，這一個方向是絕不可忽略的足矣。其次，關於特殊的問題，則除自然哲學外，對於其國家論我個人亦抱有極大的不滿，然這是前世紀的黑格爾且是當時德國從來的傳統的思想。例如郭根在其「倫理學」中雖暗示了無限的世界主義，但仍將國家概念做了倫理的最高的構成。(H. Cohen, Ethik der Willens)。現在此特殊的問題亦得從略。我們由以上所指明的黑格爾解釋，大概亦可以看到黑格爾哲學的問題而要轉向那種方向。黑格爾研究要先具有若何的假定。

七 黑格爾與現代思潮

如以上所述，若想澈底黑格爾哲學的理解，當然再要考察現在德國的哲學者的理論的基礎及其對於黑格爾的關係。例如黑格爾與康德及康德派的哲學，黑格爾與現象學徒，黑格爾與馬克斯，黑格爾與唯物論等等的關係。總之，現代的主潮，至少新黑格爾主義學者的理論不了解，絕不能澈底了黑格爾的哲學。因為我們所要求的黑格爾是生的而非死的，而黑格爾的生命到現在不是徒然的延長乃是新發見。歷史的黑格爾主義與黑格爾的距離尚遠，所謂黑格爾復興的深意義，即對於舊來的死的黑格爾之新的現代的黑格爾的甦生。黑格爾理解必基於黑格爾的現代問題面，此即黑格爾批判及超越。辯證法及黑格爾的體系絕非不變的真理，辯證的說，其肯定之否定始是

有生命的哲學。故現代哲學的解明對於黑格爾研究，自然是極重要的，可惜此處限於篇幅不能詳述。結局此論文的目的僅止於黑格爾復興及其問題開展的方向敘述了。然則此等諸種理論就完盡了現代哲學的意識嗎？當然尚有他方不盡的問題。我們對於以上所述之新黑格爾主義者亦可施以如此的反詰。因此我現在想由別種的基礎去考察黑格爾，雖然不能因此就算確立了我個人的哲學的基礎，但至少此種新的哲學意識可以做為一個新的提題。對於哲學的發展，問題提出猶勝於問題解決，知識是不斷的生的流動。

八 由一新立脚地所見的黑格爾

若一切思惟的法則和範疇是思惟的產物，則思惟的存在必是在此形式中的構成。然思惟對於現實仍是純粹的思惟，其法則永不能變為現實的實在。思惟的內容雖然是思惟自身的創造，但永不能產出現實的內容，我們現實的自然界絕非思惟的產物。現實的世界，經驗的客觀正如實在論者的假定和詹母士 (James) 之所謂實在的「有」(that)，是經驗直觀所附與的如實存在的確實；所以絕不能再視為如柏拉圖的「非存在」和那托兒普之所謂「近似值」。思惟的世界與實在的世界，在本質上絕非同一的，兩者永為異質的存在。主觀與客觀，經驗的實在性與思惟的觀念性永是認識上的對立的兩種。問題的進展是二世界的統一或關係原理。至於要想將認識的基礎求之於客

觀的現實性要求其妥當性的實在論，與要求客觀的妥當於思惟法則的觀念論都成了過去的歷史。新的存在論實在論及所謂新的形而上學都是反形式構成的觀念主義的主潮。雖然；哲學的要求，人類知識的欲求和事實却不容有兩世界的分裂，哲學與科學非是彼此乖離的。若客觀的現實性具有其個自的原理，思惟具有個自形式的法則，則結局必導出思惟存在的形而上學的基礎與現實存在的形而上學的基礎。但二元對立的形而上學在我們是不容許的，因為世界只有一個，哲學的世界與科學的對象不是彼此無干的。因此所以哲學意識必歸之於二者之統一原理。哲學史上的問題原來亦只有此一種要求，哲學史的構成無他，唯有此種關係原理的形變 (Umwandolung)。然則到了現今，對於此種關係原理有了滿足的解決與否？若向無體系的原理則這必是切迫的要求，體系的思索便存於此要求上。

關於存在與思惟之同一命題，最具體的創設出來的即耶勒亞學派的怕兒梅尼德斯 (Parmenides)。他說“存在與思惟是同一的”(To Zar auto naein to Kai einai Diels, *Fragmente, Vorsok* S. 152)。此命題直接導入到郭恨的論理學，結合了柏拉圖與康德而構成了論理主義之哲學。此種命題基於現今哲學的要求必須施以原理的改變。改變的結果是如此，並非本質的存在與本質的思惟是同一的，乃是存在的原理與思惟的原理是同一的。此同一原理必同時是思惟認識的原理而又

是存在認識的原理，存在的基礎與認識的基礎必處於同一原理上，真理不存於任何一面，而存於原理的一致（Aduquat）。如此，則可以看出哈兒特曼的認識的形而上學的原理的錯誤，因他所說的存在的範疇既不固定，而存在的範疇與認識的範疇，存在理性與認識理性二者是部分的合一，合一的部分始是合理的，此外尚有不能合一的，廣大的領域則都是不合理的（Alogisch）。此種論法的困難即在於存在有存在的原理而認識有認識的原理，真理在於原理的部分的一致。若然則存在的範疇是包括一切存在的呢？抑是僅支配其部分的呢？思惟的範疇是思惟全部的法則呢？抑是思惟部分的法則呢？當然原理必是全部的原理，然則部分的合一的認識何以能妥當於全體的存在，其不合理的部分僅由問題的擴張是不能解釋的。若形而上學的存在永是不合理的殘餘，結局則不能具有任何積極的價值。這都是此理論中所遇到的難點。由此則二者之原理非歸於同一的原理不可。不合理的部分則是虛空的及不一致性。引力的法則不是思惟任意的假定，同時必是現實物體的法則，理論的反對律同時必是存在的法則始是真理。形式與質料的關係非任意的歸屬非從屬的亦非內在的乃是共在的。真理的認識必基於同一原理。例如包爾擦諾（Balgano）所說的無內容的表象，「黃金之山」，「圓的四角形」，這始是不合理的，不合理的是全部同一原理上的領域。形而上學的基礎不應置諸不合理的殘餘，必在確實的同一原理上成立的形而上學始是內

容豐富的學問。原理自身的開展構成了確實的形而上學的內容。

此種問題意識並非任意的想像，依此觀察點始可以解釋哲學史的問題。學派的分裂 因在於原理不一致之爭論，哲學史即同一原理的發展史。聰慧的希臘人所信仰的是表象與現實的一致，柏拉圖的理念 (Idea) 不僅是認識的根據同時亦即經驗客觀世界的存在基礎。亞里斯多德的十種範疇，同時是思惟的法則同時又必是存在的最高類 (參看 Zeller, *griech. phil. Bonity, Uber die Kategorien des Aristoteles*, 1853; Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, 1923)。康德論理學中分析論的最高命題則是‘經驗一般可能的條件同時亦是經驗對象可能的條件’。因此要規定先天綜合判斷的客觀的妥當性，在黑格爾哲學中更可以得到充足的理由，黑格爾的真理是包含概念與現實，主觀性與客觀性之綜合。本質 (Wesen) 是存在的真理，而結合，統一兩者之較高的構成則是概念，客觀精神與主觀精神的真理則是做了二者共同的基礎和原理的絕對精神。絕對的理念只要是最後的真理，則不能只是思惟的形式，妥當於實在而與實在共有的原理，即必是認識與存在，思惟與現實的共同原理。因為黑格爾的理念原來即一切的綜合，思惟與存在之基礎。其發展的過程階段均是同一原理的形態或理念自身的辯證的運動。我於此要將此誤解多的絕美的最後的「理念」，固定的絕對主義換為真正辯證的理念，而此種改變最後

非一面維持黑格爾實質的理念而他面延長其問題的論理的意義不可。如此則辯證的理念成了論理的問題的無限性。但這絕非對於黑格爾的曲解，因為真理認識及我們知識基礎的同一原理是不斷的開展，理念非認識的終點，同時又是初發點。實在論與觀念論及新康德派的結合的唯一契機即此同一原理的哲學。然則此種新提題的妥當性如何？關於此亦不遑詳論，若按康德流的說法，則僅完成了「事實的問題」(Questio Facti)，至於「權利的問題」(Questio Jurist)，或「如何同一原理的哲學一般是可能的？」這個問題，尙要別種的論證。

九 一般共同的要求

哲學原理所支配的世界與科學原理中的實在絕不許為異原理的存在。解決之道途，一面是同一原理的客觀的特殊化，他面是思惟的一般化。只不過是同一原理的兩面的表示在異質的兩世界之同一原理上，始有妥當性之基礎。

向此統一原理的全體性的要求成了普遍的體系追求，觀念論和人生派及存在論的和解亦必在此地盤上。此種暗示已見於海內曼及魯賓石坦的著述(參看Fritz Heinemann, *Neuwege der Philosophie*, 1929; Sergei Rubinstein, *Eine Studie zum Problem der Methode*, 1914)，而此共同的要求及暗示的結果我想導入在此同一原理上。將來的哲學以此為初發點才算是復興途上的哲學。由此，則黑格爾的研究對於我們

亦可以說是更促進了一步的發展，然問題的領域擴大則在於超立腳地的發展，批判是問題論的進行。

黑格爾哲學對於現代的意義

——本年十一月十四日黑格爾逝世百年紀念——

德國克洛那教授撰 陳銓譯

雷加德·克洛那(Richard Kroner)爲現代德國哲學界最有名學者之一。前曾任佛來堡大學哲學教授，現任克爾大學(Kiel)哲學系主任教授，國際黑格爾聯合會會長，及德國最重要哲學雜誌 Logos 主筆。其最重要著作如『從康德到黑格爾』(Von Kant bis Hegel)爲研究德國康德而後唯心派哲學所決不可少之巨著。其他如『精神自身的實現』(Die Selbstwirklichung des Geistes)『康德的宇宙觀』(Kants Weltanschauung)『生物學的目的和規律』(Zweck und Zesetz in der Biologie)均爲德國哲學界著名之作。此篇原爲日本理想社今年四月『黑格爾逝世百

年紀念號」而作。曾經譯成日文，登該紀念號扉首。茲從克教授處求得德文原稿，特為譯出，以供中國研究黑格爾哲學者之參考。翻譯時其中有數處，曾經克教授親為解釋，謹此誌謝。按中國對德國哲學研究甚少，此文雖力求普通，然其中論黑格爾哲學與德國現代哲學家異同之處，亦非易解。但此文至少可給讀者一大體的觀念。二十年來中國思想界膚淺貧困，索皆昧於急近之功利主義，處處欲用能立即兌現之支票，如康德黑格爾之哲學，其深沉為世界冠，其艱難亦為世界冠，其不為我國人所注意研究，自無足怪。然而學問之事無坦途，真正有求精神之人，對於哲學上根本問題決不能以「不了了之」之態度而滿足。中國哲學界，不必言對於世界哲學能有貢獻，只欲副哲學界三字之名，大學中猶有人演講哲學，則於康德黑格爾終不能置之不聞不問也。 一九三一年九月二十五日，譯者識於柏林。

關於黑格爾對於現代思想的使命，我們很難普通概括的講，而不管各個民族精神不同的地方。拿歐洲來說，這一種使命在意大利與在法國全然不同，同時在德國又全然不一樣。在意大利自從費拉(Angusto Vera)同司巴文達(Bertrando Spaventa)以來，黑格爾主義的傳授從來沒有間斷過。這一種傳授在現代意大利重要思想家如克洛齊(Boneditto Croce)同根蒂勒(Giovanni Gentile)還繼續地發榮滋長下去。所以我們可以說，現代意大利哲學精神，現在意大利的頭等的思想家，完全是受黑格爾的影響和支配。在德國方面情形却正相反，自從前世紀的中葉以後，黑格爾即不佔重要位置，甚至於對他的哲學的了解也漸次消微，頂好的證明，就是費歇爾(Kuno Fisoher)

關於黑格爾的著作。費氏剛後黑格爾一代，他的著作本想重新爲黑格爾哲學開一新路，然而根本說起來，他的著作與黑格爾哲學相去極遠，不能領導任何人去認識黑格爾的本來面目。德國在那個時候，黑格爾思想的中興還沒有到成熟的時期。

以自然與歷史爲研究對象的經驗科學在當時聲浪極高，哲學差不多找不着聽信的人，因爲哲學雖然也離不掉經驗的思想，而其全部熱情却建築在由純理的思考去建設光榮牠。還是差不多二十年以前在德國大家纔又重新有明透的了解來談黑格爾，差不多十年以前，纔有一種聲浪，不但對黑格爾的著作絕對地應該有一種澈底的研究，而且希望利用這一種研究來解決我們目前的哲學問題。於是大家又動手談黑格爾的中興：就是那一些仍然不願意知道黑格爾哲學重新的哲學家，對於這一種日漸增加的潛勢力也沒有法子逃掉。正好像從前費歇爾的時代，大家都正在反對純理思考，而他一人却孤立地去作黑格爾的朋友同辯護師，現在反對黑格爾的人却逢着純理思考時代的挨近了。

這一種引起思想界變化的原因是多方面的。一部分當然是要在康德思想重要演進方面去尋求，這一種演進的自身已經發現出這一種趨勢，而其自身又不能不隨這一種趨勢向外發展，所以在歷史的行動中，牠已經把德國由康德到黑格爾途程中的思想界向前推進了。這其間當然毫無疑義地有德國精神上自身經驗的關係，我們不能不從普通德國運命歷史上

了解牠。康德的思想大部分適合於一種穩靜自持相信理性的公民時代，正好像黑格爾的思想適合於現在這一個時代一般。正如從前德國的精神由法國革命的結果，與相關而來的拿破侖戰爭，深深地受震撼打擊，牠全部生存的基本，成了問題。現在德國的精神又由歐戰結果與相關而來的國民革命，將全部德國公民生活的基礎推翻。所以這並不是很奇怪的事情：哲學的問題一天天地去要求打破值得疑問的世界生存的迷團；一天天地擺脫自然科學及公民生活秩序以為很穩固的前定假設；一天天地超出這類前定假設，去求根本的解答。

這種普通世界形勢的動搖，與夫一般世界觀的疑問是完全由於一種反抗的力量，把研究的理智同道德的理性與反抗理智理性的東西相形地放在一塊兒，所以發生出這種結果呢？還是這種動搖與疑問大部分由於理智與理性本身就埋藏得有這一種反抗的力量呢？還是由於一種外界的對象呢？或者由於精神的中心，常常就能夠引起破壞與革命呢？後者也許是精神的本身根本上就包括二元，所以牠自身這兩種互相衝突的成分，在牠們所造成的實際，常常一定又要重新去毀壞呢？換一句話來說：是不是精神的本身根本上的必須永遠重新地支配了牠的運命呢？這一個精神的「運命問題」，就是現在打擊德國靈魂的問題，就是現代哲學要趕快能答覆的問題，就好像黑格爾的哲學發端於精神的疑難，就好像康德的哲學，牠的責任就在根本重新建設理智理性的規律。

但是如果我們完全不管形成德國精神的實際經驗，我們一樣地可以看見德國現代精神好像又傾向於根本問題（人類的欲望和行動）的研究。好像是一種危機已經踏進我們生命之關，我們對一切從前有效的價值的信仰都變成深的懷疑。也許是五十年前的寂寞孤立的隱士尼采所教訓的“重新估定一切價值”，當時大家都掩起耳朵不聽，現在我們的思想纔重新發現出牠的誠懇重要了。這種表示一天天地加多，不但把德國，簡直把全歐洲都捲入運動的漩渦，猶如五百年前大家認為新時代的起首，發生過的情形一樣。人類又重新在徬徨歧路中，不知究竟他能不能夠完全從他自身去建設一個有意義的文化世界，或者人類生存的降下和失望，如影隨形地跟着新時代的合理主義而來，還能不能夠再長久地忍受。他重新渴望着，像尼采從前一般地渴望着，一種新文化的升起，一種新神話的出現，能夠給他一切的行動思想一個最後的意義。在這一種深沉打擊全歐的危機中黑格爾的哲學至少可以作一個很好的引導。雖然牠自身也是對近代合理主義的一種偉大神祕精神的反動，然而牠仍然能悉心尋求基督教中遺傳超過一切理智理性規律的真義，而且正利用理智理性的幫助，追隨理智理性的途程去圖最後的成功。如果這個全歐所渴望的新神話的升起，能夠大體還能從歐洲宗教遺傳裏去發現，那麼黑格爾的哲學在決定將來的途程中，一定有無限的重要。因為歐洲的精神如果能夠滿足這一種渴望，一定離不了利用理智理性的幫助，去

尋求超乎理智理性力量的真理和必須。

這就是黑格爾的哲學能在德國與在其他情形相同的國家能夠中興的最大原因，也就是他的哲學對於現代的意義。因為這種哲學的特點，就是理智能夠存在牠的本身，利用牠的本身，還能超出牠的本身。康德哲學中所鑄成的「純理批判」，在黑格爾的哲學裏經過了一種激烈的進步。如果理智能夠自己批判自己，這就是說牠自己能分析自己，就是說一種理智能夠自己批評，又能夠自己被批評。如果這一點是人類理智奇妙的地方，同時就是人類自身在某種界限裏能夠看見的地方，並且就是因為理智本身還能夠在界限裏，自己看見他自己，同時站在界限的那一邊，同時超越過界限而前進，所以理智的本身不僅就是理智。所以他是如像黑格爾所說，一種“奇妙的力量”。他又說：“分離的活動是理智的最奇妙的最大的或者絕對勢力的力量和工作”（『精神現象論』序言）。理智最高的勝利，就是能夠自己界限自己，也就是因為他能夠自己界限自己，所以牠能夠戰勝他的界限；因為只是當界限不是為牠自己時，牠纔受界限，但是一旦界限是為牠自己，牠就已經超出界限了。

反對黑格爾哲學的人，自然最喜歡非難他這一種論據，說純理批判不能夠給理智所需要的積極的解釋。但是這種論調的出發點完全基於一個錯誤的前提，就是積極的解釋對人類的精神可以一部分從外面去解釋。這完全是一種浮動出來的膚淺的啓示觀念。合理主義對於一切的啓示智識，相離甚遠，

所以他對於容納同產生內部連貫的關係，對於啓示同創造，簡直一點莫明其妙。所以他只以為啓示是一種理智相反從神出發的行動，同時他又以為神是一種與理智毫無關係的力量。其實際上的情形却正相反，宗教精神所表現指示一種啓示的頃刻，在每種精神創造活動中，在思想的理智的過程中也是用一種頃刻來表示：反過來說，這一種創造的頃刻，也不能不有啓示。

黑格爾哲學深刻的地方，就是曾經看見，人同神的分離，如果思想方面一經固定，就會變空幻而不真。黑格爾哲學深刻的地方，就是曾經看出，基督教把人神相對的觀念，表明出人神一致的觀念，靈與肉有不能分離的地方。

在近代的德國哲學界有一種趨勢，很願意採取黑格爾的辯證學，而想拋棄他的形而上學。這一種趨勢叫做「批評的辯證學」，而以馬爾克(Siegfried Marck)所作一篇文章『現代哲學中的辯證學』為最引人注意的代表。在這一篇文章裏，作者極力表明，現在德國所有的康德派哲學家，不管他們是從「西南德國派」來的，如像雷克第(Heinrich Rickert)，葛因(Jonas Cohen)，鮑義(Bruno Bauch)，或從「馬堡派」來的，如卡塞爾(Ernst Cassirer)哈特曼(Nikolai Hartmann)或從「柏林派」來的，如霍林斯瓦爾特(Richard Hönnigswald)都一個個地向這種批評的辯證學方面努力，並且就是現象主義派如海德格爾(Martin Heidegger)或者李特(Theodor Litt)也都受這一種趨

勢的影響。作者再進一步去追求這一種努力的是非，與一種思考辯證學的重新的比較，就好像我在我的書『精神自身的實現』一樣地澈底地論戰。他固然見到，這樣地批評主義，拿目前問題的情形來說，不能避免認識精神本身矛盾的性質，但是他仍然要堅持，這種矛盾的性質僅屬於我們的自身，僅屬於我們有盡的有限制的精神，而不屬絕對的規律。老實說，德國現在哲學界形勢的表示，馬爾考這篇文章可以說很成功的。不過問題就是，這個批評辯證學的立足點是否能夠站得住？把辯證完全規定在人類精神裏邊是否有意義？

難道人類的精神超過辯證不是正因為他人類同時又含超人類的性質嗎？難道這一種說法，說人類精神只在人類方面纔有辯證，根本說起來，不是一種不辯證的說法，一種把人類思想弄到自身矛盾，而同時想把人與神，有盡的精神與絕對的精神相反的地方從辯證泥坑裏拖出來嗎？

德國現在有些人正從各方面努力想在人類學上面去建設一種哲學，這就是說，先建設一種哲學的人類學，與經驗的人類學正相反的人類學，想先從生存方面去了解人類的「本質」，其次再從這一種了解去研究一般的生存，最後纔想去了解絕對的生存。在這種努力站在中心的就是從胡塞爾 (Husserl) 的現象學所導引出來的海德格爾 (Martin Heidegger) 的「根本生存學」(Fundamentalontologie)。如果黑格爾論理學的重新能夠在德國有一個將來，那末牠的工作就會同這派生存學發

生關係。同時關於有盡同絕對精神的辯證學也一定要佔重要位置，因為海德格爾的哲學人類學的特點，就是想解決贊成人類和有盡精神的辯證學的問題。我們現在可以把黑格爾同海德格爾對形而上學不同的態度這樣結論：黑格爾是在自身團聚的無盡中去發見最高善的觀念，在那一方面海德格爾却極力去辯護一個最高的有盡的觀念，其實這一個有盡自身中間就包含着無盡。海德格爾想用這個方法，去避免我們人類存在從有時間去超越過無時間，他想叫無時間的性質自己管自己，同時他再把無盡的時間，用由生物的立足點界限出來的，包含着永生的形式的時間範圍來充滿。

海德格爾自己並不明白，他對有盡物的觀念本身就包含着辯證綜合的性質，他不明白他自己是從時間有盡的限制同無限的無盡相反的地方，再由兩種相反的地方聯合起來，這樣發生出來的。或者這一種從有限與無限，有盡與無盡的綜合出來的形式，應該當成有盡或者無盡去了解表示。或者換一句話說，難點在這個形式是一個肯定的，與其他相類物不同的。或者還是在這個形式是一個自身封固，封固自身的這一種判斷，至少不能完全不管，不過牠最後還是逃不脫辯證學的範圍。牠不能不講有盡的精神，同時自己也就是絕對的精神。這樣，牠又不能不現一與黑格爾根本相同的形而上學去解決一切了。

這一段討論，也許可以對一般讀者關於德國問題情形，作

一簡單介紹，並且使他明瞭這種情形的內容，現在及將來對於黑格爾哲學的意義。

黑格爾與資產階級和 無產階級

K. A. Wittfogel 著 彭芳艸譯

一 黑格爾與資產階級革命

黑格爾死後的百年紀念，資產階級利用喧囂的紀念儀式，因之得到了一個叫喊這位大哲學家屬於他們自己的機會。所有這些呼喊，完全是虛偽的和欺騙的。資產階級不但不能更爲科學地發展黑格爾哲學，而且在他活着時，他們甚至於不能真理會他。

黑格爾的生活與著作，由法國大革命中實現的資產階級革命，受了最大的激勵。恩格爾曾恰當地說過他“永遠地以最

大的熱情談那法國大革命”。在黑格爾的較早的著作中，清晰地表示出他對封建的獨裁主義者壓迫的憎恨。他在那裏曾以更劇烈的言語，攻擊過“宗教的與國家的統治者”。知識的革命並不是政治的革命，但是却準備了那達到政治革命的道路。

（在歷史上的大革命之前，必有一個寂靜的，祕密的時代精神的革命作前驅）。他贊揚“共和”的精神。他將基督教刻畫為一種可恥的和卑鄙的宗教，其代表藉上帝的光榮，充滿了“一種虛偽的神聖表樣，虛偽的驕傲與高慢，和一種為上帝犧牲的昏愦”。（引自『基督教之實察』。）

黑格爾在其發展之第二步形態中，變為一個拿破侖的崇拜者，如馬克思所說的，就是使資產階級社會在強力的活流中崩潰之較後的革命的形態。在那個時候，他以為這種革命且對於德國也是很需要的。他在一八〇七年出版的『現象學』中，寫道：“況且，我們的時代正是一個誕生新時代與向新時代變化的時代，那是不難曉得的。『精神』破壞了現存的和顯然的現世界，大概把牠丟到過去中，而現時正使之轉變。確實的，牠永遠不停止，而在長久的進化運行之中。”

拿破侖覆滅後，黑格爾放棄他自己的意見了。但是他的放棄却採取了這樣的一種方式，他現在能確定那就是資產階級革命了。德國的資產階級還沒有攬着權力。在拿破侖的壓迫之下，他們得不到什麼允許。德國大多數進步的大資產階級現在便自己去發展資本家的生產了。唯一的資產階級哲學家黑格

爾，把握住現代資本主義的動作定律，他以其全部辯證法（定律哲學）之堅確，闡明了資本主義的矛盾性。他現在得出了那政治的結論，在法國實現的一種革命，在德國並不需要的。照他說，路德已經做了改革中的主要的工作。還缺少的是到了“法國”的壓迫之下；或者，現在以改良方法能使之興起。唯心論使黑格爾將革命的概念納於“理想的世界”之中。黑格爾的起初的革命概念於是失掉力量而被拋棄了。然而這向唯心的轉變，使較老的黑格爾雖未說自己是反對革命的，却變為一個改良主義的保守者。

二 唯心的辯證法者

黑格爾以唯心的辯證法的方法，去把握自然，歷史和人類意識。那正是馬克思，恩格爾和列寧所極力排斥其錯誤的辯證法的一方面；然而其另一面同時被認為資產階級哲學之最偉大的成功，而更使之向唯物路線上發展。馬克思在『資本論』第一卷二版序言中，指出黑格爾的功績，他說：“辯證法在黑格爾的手中所蒙的神祕，並未使他不為第一個以一種理解而自覺的態度貢獻其運動的一般方式的人。辯證法因他紛亂了。人們必須將牠置於正途，在神祕的皮殼中去發現那合理的核仁。”

然而那裏面有合理的核仁麼？辯證法的性質是什麼呢？黑格爾的辯證法，如列寧所說的，是“內容中最有理解而豐富的，是深妙的進化原理。”在辯證法中，我們得着“自然和社會之發

展的真實歷程”的知識。（見列寧著的「馬克思論」）

三 革命的辯證法

黑格爾對歷史革命的貢獻，就在那被他的唯心論神秘地弄得曖昧的中心點。他不承認社會現象之唯物的關係。然而他認為這些是一個整體——其本身是一大的進步——他就不懂得階級鬥爭是歷史進化所發生的方式。那偉大的世界歷史上的個人，並非按照其自己的思想而行動，只是為“時代”所限而依社會進化而行動，在黑格爾看來，他就是革命的發動者了。雖然有那視世界歷史為“世界精神”然推動的行為之唯心的外表情調，雖然他視偉人為“世界精神”的媒介物之黑格爾的歷史辯證法，「演化」並沒有一個和平的改良主義的性質，已被清晰承認了。黑格爾說過：“牠就是那打擊“現在”之門戶的潛在精神，他仍然隱藏，而未發展到真實的存在中，以及願意就出現。現世界對於牠們，只是一層皮殼，其皮殼所包含的是核仁，並非屬於皮殼的東西……。”在這種演化中，那破裂皮殼的新精神就顯示出來了。“然而這正是與先在的實際形態之一種衰敗，一種破裂，一種毀壞相關連的。”（見「歷史哲學中」）我們在近來資產階級舉行的任何黑格爾紀念中，找不出黑格爾的這些話來。

四 一種新次序的開始

資產階級並且“忘記”了黑格爾的演化辯證法之另一種形態。那種形態就是黑格爾關於一種新次序開始的說話。黑格爾又在他的唯心論範圍中，以一種動人的態度說過“運動的一般方式”。舊的和新的次序，並不相同；必須看牠們“在外表上完全相反”。（我們能夠連帶地注意到資本主義下和社會主義下的合理化，散工和利息，怎樣有根本差別的意義。）

如此說來，新的首先在一個一般的抽象形式中出現了。黑格爾說過：“新的正如新生之嬰兒，是個小而完全的真實，外表看來，並不重要。達到“全體”的概念不是全體自身，而是一種其基礎已安放好的建築物。”幼小的次序之開始未成熟，並不是反對次序本身的反駁。

五 黑格爾之資產階級和無產階級的繼承者

黑格爾對演化的辯證法所說的這樣的與相類的話，可以在其著作大卷中找得出來。人們對於黑格爾，永遠不要忘掉其哲學中的辯證法的形式。黑格爾的唯心論劃出了在那時尤見退化的德國資產階級之唯心主義所不得不承認的範圍。資本主義的矛盾由此而達到社會主義——黑格爾却未見到。因為虛偽的憲法組織的“國家”，和其自己的獨斷的唯心哲學，他使他的唯心地建築的統系（然而牠實在受了真實世界的影響）告終，他的有限度的認識因之而表現出來了。然而告終於粗劣形式中的辯證法的世界歷程不再是辯證法了。黑格爾哲學（辯證

法)的革命方面正在此地,正如在其他方面,“那極端的保守者所稱道的”(黑格爾)。

如果黑格爾的宏大的發展原理達到純科學的程度,辯證法神學的成長必然被破壞了。資產階級社會愈不能成功,資本主義的社會便愈發達。只有那在資本主義的社會存在中受害而在牠的消滅與其社會生活之較高的次序被推翻的情形中受益的階級,能夠解決這個工作。這個階級就是無產階級。馬克思和恩格爾站在這種根據上,以革命的批判,“廢除”黑格爾的唯心辯證法,豎立唯物辯證法,於是首先使之充滿科學的權力和効能。

資產階級從黑格爾所得到的,倒確是另一種“遺傳”。現時,資產階級用不着黑格爾的革命觀念了。資產階級表示同情的黑格爾,是個唯心論者和神學者。汎繁主義者首先在黑格爾的唯心主義中,為一個反動的專制的“國家”,追求形而上學的根據;按照神學家黑格爾的話,國家之為地上的王國,如道德觀念之實在。

在一九三〇年和一九三一年舉行的兩個黑格爾紀念會中,顯然表示出資產階級的“黑格爾哲學復興”之汎繁主義的意向,不但是因為莫索連尼的哲學家們在會中居於顯著的地位,不但是因為蘇聯的黑格爾哲學的研究者以馬克斯列寧主義為黑格爾辯證法的更進的發展的話被否認了。在這些報告中,還錯誤地表示出資產階級之黑格爾解釋的政治傾向。資產

階級僅僅破壞在科學上偉大的東西，緊握其科學之前的神學形態，使牠們包含黑格爾學術之全部，就自認為是黑格爾的繼承者了。

黑格爾的真繼承者是馬克思列寧主義者。革命的無產階級的原理使非常的科學的黑格爾概念達到一個更高的程度。牠把牠們由神學的成長中解放出來，而使馬克思主義的根據成為辯證法的唯物論。

資產階級甚至於不能得到其自己階級之偉大學者的進步的遺傳，顯係資產階級之全部歷史的退化之表現，這正是與無產階級之世界歷史的集會同等重要的表示；無產階級將資產階級在其發揚的時代中所產生的全部的文化成果，吸入青年的，創造的，有理解的，社會主義的文化中。

(譯自In. Pre. Co. 19th Nov. 1931)

錄自『讀書雜誌』第一卷第九期 (一九三一，一三，一

○出版)

黑格爾的哲學思想與中國

鏡 園

偉大的思想家黑格爾（1770—1831）逝世至今恰是一百年。黑格爾的哲學在世界學術界中曾放一異彩，黑格爾的學派曾產生了許多思想家與研究者，使宗教，美學，法律，政治經濟，歷史，哲學等等的面目煥然一新。在有一時期，這一切領域內的學者沒有一個不感激黑格爾，因為他們在各自的科學中發現了新鮮的見解。至於馬克思學說之得力於黑格爾，更是盡人皆知的事實。從前有朋友告我說，列甫曾說過，「不研究黑格爾的哲學，不容易懂資本論」。中國自從馬克思主義輸入，已有十四五年的歷史了，但是我們對於黑格爾的哲學尚無介紹

和研究。中國的馬克思主義者，因為缺乏形成馬克思主義的三個來源——德國的古典哲學，英國的政治經濟學，法國的歷史——的知識，常常是淺薄的，只是知道馬克思主義的現成的結論，不能將這些結論在活的實際中正確應用。這樣，我們回向黑格爾哲學的研究，受一番思想上的革命，這不僅是有益，而且是必需的。

自從黑格爾死後，人們曾學着輕視他，把他當着一條死狗，因為他的哲學差不多成爲普魯士王國的國家哲學，但是恩格斯說得好，黑格爾“不僅有創造的天才，而且是一個淵博貫通的學者，無論他在何處出現，他都開一新紀元。自然，他既然要創造哲學體系，就必須時常忙着於一些武斷的理論結構，……但這些結構可以說祇是他的工作的框殼，他的宮庭的外圍，只要不虛費光陰停留在這外圍，而很快的鑽進偉大的建築物裏面去，‘人們就可在那裏發現無數的寶藏’”。這對於中國的青年特別重要，因為他們在一般的思想方法上常表現是玄學的而非辯證法的。

一八四八年以前的德國，國家四分五裂，封建主義和官僚制度的束縛，阻礙了牠的發展。牠的物質上的貧弱，使牠用力量在思想上去復仇，德國在最弱的時期，曾以其哲學照耀於世界。中國現在受帝國主義之侵略與軍閥制度之壓迫，也是國弱民貧的時候，牠正需要在思想上去復仇，創造光輝的理論，爲牠的解放的先導。假如中國不唯在物質上而且在精神上永遠

是這樣的貧乏，那麼牠的解放事業或者就永無希望了。

黑格爾的影響除了在德國最大外，其次當推俄國。在他逝世以後百年，我認爲他的思想有盡量輸入中國之必要，因爲在這孔老哲學有形或無形支配着中國思想界的今日，黑格爾哲學的作用是進步的，我們應當利用牠來驅逐孔老哲學，肅清道路。以下不過是指出黑格爾哲學的幾個最重要的方面以作介紹牠之發端罷了。

一 黑格爾哲學的功和過

黑格爾是一唯心論者，在牠看來，我們腦中的思想，不是實際事物及行程之或多或少的抽象的反映，恰恰相反，事物與其發展却是某一觀念之反映，這一觀念在世界發生之前即已存在於某處的。黑格爾認爲世界就是他的絕對觀念之漸進的實現，絕對觀念是永久存在，離開世界並且先世界而存在。自然界是絕對觀念的次要的和變質的形式。在歷史中某一時期，牠的實現亦由某一國家擔任，如在那時的德國，絕對觀念將要實現爲國民會議所制定的君主立憲。我們只要問這一絕對觀念是什麼，在什麼地方，即可以明瞭這不過是宗教中之造物主與上帝的變相說法。黑格爾爲了創造一哲學體系而抬出一絕對觀念來，這是他的學說之保守的方面，即是他的學說之弱點，爲一切擁護當時舊制度的人所充分利用的。

但是黑格爾的哲學亦有其革命的一方面，即是認世界的

一切都是變動的，世上沒有確定的，絕對的和神聖的事物，一切都在形成和毀滅的過程中。世上尤其是在人的社會中沒有絕對的真理。一切真理都是相對的，即是在某一時候與某一地方，牠是正確與真理，如果脫離了那一時候，那一地方去應用，真理也就變成荒謬。比方中國舊有的三綱五常的倫理，在農業的宗法社會中是真理，在資本主義社會中就變成荒謬。真理永久是具體的，不是抽象的。比方說，下雨是好還是壞，這問題是抽象的，應當具體的問在什麼時候。在麥子下種以後，下若干小時的雨是有益的，如果在麥子收穫的時候連下幾天的雨，對於割麥便有害了。假使人們問，戰爭是有益還是有害？這問題又是抽象了，不能回答。我們應當問是什麼樣的戰爭，在何時與何種條件之下發生的戰爭。假使帝國主義時代所發生的爭奪殖民地的戰爭（如歐洲戰爭），無疑是有害，假使說中國爲了獨立與自由和日本和一切帝國主義戰爭，這戰爭便是進步的與有益的了。又如黑格爾說的，凡是真實的都是合理的，凡是合理的都是真實的，這句話也有其革命的意義。這就是說，凡是真實的，即是在發展之過程中爲必要的，才成爲合理的，假如牠在發展中失去這種必要，牠就失去其存在的理由，於是凡是合理的即成爲真實的了。例如法國的君主專制在社會發展的階段中有一時候是合理的，因此是真實的，當牠失去了此真實性時，牠即爲法國大革命所推翻。黑格爾是熱誠地談論法國大革命的。

黑格爾的這種學說無疑的與中國舊的哲學衝突。中國舊的哲學說“天不變道亦不變”，將忠孝禮讓等道德，高懸在歷史之上，認為“放諸四海而皆準，施諸百世而不惑”。因為這些道德早已失去其時間性，必需性，而人們仍強固的依附着牠，其結果只是在名義上仍然遵守，在實際沒有新的道德代替，人們就流於墮落與放縱。“凡是合理的都是真實的”，這一富有革命義意的箴言，推動人們為合理的秩序與制度而犧牲奮鬥，這一箴言對於許多人將消失意義，因為他們的舊人生觀已失去必需性，為人們不自然地保存着。於是他們就學着輕視理想，認為這是與實際不相容，是迂遠之論，是不值得為牠去奮鬥犧牲。他們無形的成見便是說：真實的，是不合理的，合理的不是真實的。這就是一種得過且過，苟且偷生的哲學，支配着上層階級及受其影響的人們的心理。

黑格爾的哲學體系與他的方法是一矛盾。就他的方法說是不承認有所謂絕對真理，一切都在形成與毀滅的過程中，這一歷史過程就是絕對真理。但是他的體系却要歸結到某種絕對真理，即絕對觀念，人類以黑格爾為代表以認識出這一觀念，歷史的發展亦停止在這階段。所以他的哲學亦為貴族及國王等所擁護。後來，黑格爾派分裂，革命的一派承襲了他的方法論，保守的一派接受了他的體系。我們在此要簡單的說一說他的方法論，即辯證法。

二 黑格爾的辯證法

黑格爾的最大功績就在提出辯證法為思想的根本法則。雖然古時也有人分析過辯證法思想之主要形式，更有些人的思想無形的合於辯證法，但是對於辯證法發揮最淵博的要推黑格爾。思想中辯證的方法是與玄學的方法對立。所謂玄學的方法是認事物及觀念是一些“單個的，不變的，凝結的，一次造成就永久一樣的物體，人們研究牠們是看成一個一個的，各自獨立不相關的”（恩格斯）。至於辯證法觀察事物和觀念，是看“牠們之間的相互作用，牠們的聯繫與結合，牠們的運動，牠們的起源和消滅”（恩格斯）。這種見解從達爾文以來即侵入到生物學。當然玄學的方法在許多方面，在一定的範圍內，應用起來是必需和正確的，我們在研究事物之時有時必須把牠視為固定的，單個的，才能把牠捉住進行剖析，不過整個說來，我們應把牠視為流變中之環，才符合於自然界及歷史中的過程。

黑格爾說：“矛盾引導着向前進”。對於庸俗之人，事物本身就不應有矛盾。他們不知道物體的運動就在於物體同時在那裏又不在那裏，這即是說運動是矛盾。

黑格爾的辯證法之重要部份：（一）量與質之關係，（二）否定之否定。這些都是可以在自然界，生物界，人類歷史中找得證明的。照黑格爾的意見，量可以變成質，質可以變成量。例如自然界的能力，所謂潛力，熱，輻射能力（光，輻射熱），電，磁，

化學能力——都是可以在一定比例之下互相轉變的。我們再看水，熱至百度化爲氣體，冷至零度結爲冰（固體），這是自然界量變爲質的證明。在人類社會中，馬克思指出幾個人的協業，根本和幾個工人勞動力之總和不同；不是任何數目的貨幣或交換價值額都可以成爲資本，必須手中有一定限度的貨幣與交換價值的人，才可將牠變成資本。這都是量變成質的明證。黑格爾的排斥那種庸俗的漸進的進化論，這種進化論認爲一切事物之發生由於他們由小而大，以至引起人們的注意，或者牠的消滅是由大而小，以至於人們看不見。他認爲這種說法一點什麼也不能解釋。自然界和人類歷史都容許突變或跳躍，一種更高的社會形式之起而代替既存的社會制度，必須是靠暴力與突變，等於孕育在母體的胎兒出世是突然衝出母體而不是漸進的生出一樣。至於生物學中最新的研究，承認突變說在生物界中是正確的。

其次，否定之否定。所謂否定，即是說凡一現象，任其發展到底，即變成爲與其自己相反的現象。即A變爲非A。而因爲新的（即與第一現象相反的）現象，又變成與自己相反，則第三現象與第一現象有形式的相似。關於否定之否定，黑格爾曾舉自然界的現象，如麥粒爲例。麥的種子撒在地上，發芽，生莖，開花，這是麥粒的否定，等麥子成熟，莖即枯死，這又是麥莖之否定。馬克思指出資本家以掠奪別人剩餘價值爲基礎的私有是以自己勞動爲基礎的個人私有之否定，社會主義生產又是資

本主義生產之否定。又如從自由競爭發生壟斷，壟斷即為自由競爭之否定。俄國農村原來有一種公社制，後來為資本主義侵入農村所破壞，所否定，隨後俄國的資本主義為社會主義所破壞，在農村中以農業集團經營否定私人農業，這一農業集團經營，與俄國的公社制在形式上有相似之點。這些都是一切事物都照着否定之否定的原則發展的例證。

黑格爾的辯證法教我們對於事物要從多方面觀察，我們不應僅僅以正面的結論為滿足，且應尋找在某一物體中是否有與此正面相對立的性質和力量。真理即是各種可能的相反的意見爭鬥的產品。黑格爾的辯證法教我們認識問題之全部，了解其變化及其法則，然後人才可以用其自己的才力去影響和干涉牠。

三 黑格爾哲學與實驗主義

過去有一時期，實驗主義曾在中國發生很大的影響。實驗主義對於摧毀古人的偶像，反對絕對的真理，主張科學方法（假設，試驗）來研究問題，這是牠打破中國人的玄學頭腦所起的好影響。不過實驗主義的前提是唯心的，其結論是改良的，因此牠在中國思想界起了不久的影響，便為馬克思主義——革命的唯物主義——所代替了。

實驗主義否認客觀真理的存在，牠認為真理不過是一種假設，應用於實際上發生有用結果的即得稱為真理。牠的真理

既然是主觀的，當然社會上有不同的階級即有不同的真理了。比方資產階級認為剝削勞工，榨取剩餘價值在實際上對於牠發生有用的結果——安富尊榮——他就認資本主義的生產方法為真理，而認社會主義的生產方法為非真理了。但無論資產階級如何不承認社會主義是真理，社會主義的真理仍然存在，即是客觀的真理之存在，資產階級的生命終於要斷送在他的手裏。比方，資產階級相信增加生產，對於牠在實際上發生有用結果，他努力增加生產，遇着經濟恐慌，他變得破產。經濟恐慌週期律的客觀真理並不因資產階級相信他的假設是最好的假設而對於他消失影響。這樣，資產階級在碰壁以後就不得不去發現客觀的真理。我們認為資本主義社會有其客觀的法則，支配着這一社會的人們，人們要在這社會中進行改良，必須先研究這法則才可以盡量的避免錯誤。例如我們在知道了資本主義社會中大資本兼併小資本的法則以後，我們就可以免去試驗那種組織工人銀行的把戲了。我們研究這些法則，即是研究主義，即是說研究科學的馬克思主義。而胡適先生却勸我們“多研究些問題，少談些主義”。換言之，他認為特殊高於一般，讓人知道一些零碎的問題，却不知道貫串這一切問題的原則。爲了遷就杜威的思想之五個程序，胡適勸人們因在個別的問題中，沒有遠大的理論眼光，沒有系統應付問題的主張。就胡適個人說，哲學的實驗主義即是他的政治機會主義之基礎。在曹錕時代他主張組織好政府；在國民黨訓政時代他以要求人

權始，以做國民政府的財政委員終；遼吉事變發生以後他主張犧牲東北。我們不知道他在決定這些政治主張時是否一律經過了杜威思想之五個順序，更不知他將這些“假設”“實驗”以後，其結果是怎樣，是值得保留還是值得拋棄，是應當認為真理還是應當認為胡說。

實驗主義的結論是改良的，他主張一點一滴的改造，否認總的解決的可能。我們不用說，實驗主義是非歷史的，根本不願了解法俄兩大革命之教訓。革命是總的解決，法俄兩國大革命在其本國徹底摧毀封建制度以及促進世界之文明進步。如果依照胡適博士的主張在舊制度下一點一滴的去進行改造，恐怕一千年也不會有這樣的成績。今日騎在社會之上的軍閥制度阻塞了一點一滴改造的路，等於騎在中國經濟生活上的帝國主義阻塞了中國工業向前發展的道路。胡適先生因為不願研究和發現客觀的真理，所以拿他的“一點一滴”的學說來抵制革命，結果不過是以螳背當歷史之車（革命即是歷史的火車頭）。

黑格爾哲學將自然和社會看成一整體來研究，想發現支配着社會歷史運動的總的法則，以便人的活動倚賴着這一法則而行動，以促進進步。黑格爾的氣魄是如何偉大。至於杜威胡適只想苟且生存於社會之一角，不願歷史而進行其一點一滴的活動。黑格爾與杜威胡適之比真有如巨人與侏儒之比了。

四 辯證法與史大林布哈林

史大林與布哈林都自稱是馬克思主義者。馬克思主義與黑格爾哲學之共同點是辯證法，其不同之點是一為辯證唯物論，一為辯證唯心論。我們在上面看見實驗主義是一種庸俗的，非辯證的唯心論，我們將舉出史大林與布哈林來研究，證明他們是庸俗的非辯證的唯物論。

我們在此關係上就想起列甯的遺囑對於布哈林的批評。列甯說：布哈林是學院主義者，不懂得辯證法。對於布哈林，一切觀念是：一定不變的和玄學的。布哈林認為殖民地和半殖民地的資產階級有“革命”作用，他就忘記了與這一作用相對立的反革命作用，“革命的”資產階級可以變成其相反的——反革命的資產階級。因此布哈林在過去的革命中就主張完全擁護資產階級，忘記了列甯所說的，監視朋友如監視敵人。在蘇聯他認為富農可以走進社會主義，也同樣是一偏之見。對於布哈林，物體的運動是沒有矛盾進行，完全不是如黑格爾所說的矛盾引導着前進。所以殖民地與半殖民地的資產階級在昨日一直是“革命的”，沒有反革命性，今日便是“最後的跑到反革命方面”去了，再沒有回到革命方面的可能(?)。這樣的簡單是容易理解，可惜太不合於辯證法了。順帶的說，現在有些人對於中國經濟的意見，認為帝國主義是幫助中國資本主義一直向前發展，破壞中國落後的生產關係，這也是沒有矛盾的發

展，非辯證的觀察，等於另一極端的意見說中國的資本主義在帝國主義壓迫之下絕無發展的可能。

其次是史大林。我們知道史大林是一經驗主義者。他也是輕視理論之一人。他在一九一一年寫信說，列寧普列汗諾夫等在國外的理論鬥爭是“茶杯中的波浪”。他是經驗主義者，一切都訴之於經驗，一九二五年至二七年他反對重徵富農之稅，並給富農以選舉權（後因黨內反對而取消）。一九二九年以後，他又認為在四五年之內在蘇聯境內可以消滅富農一階級了。一九二五——二七年時代他與英國的改良派成立組織上的聯盟（英俄委員會），不批評改良派出賣工人利益的行動。一九二九年以後，他大罵歐洲的社會民主黨和法西斯蒂沒有分別，拒絕與他們講任何種形式的聯合戰線。史大林在一九三〇年的六月，說中國已組織了蘇維埃政府，但在同年十一月他領導的共產黨國際執委說：中國沒有蘇維埃政府，假如有，也只是在紙上和傳單中。這一切舉不勝舉的例子是說明什麼？這是說明史大林只觀察現象之一面而不是觀察多方面，他的言論政策前後矛盾，是邏輯中的矛盾而非現象中的矛盾。正是因為不顧現實中的矛盾，所以他現在認為蘇聯國有工業與集團農業之發達自動地不斷地鞏固無產階級專政制度，不知這些經濟進步中即伏着各階級間的矛盾，隨階級鬥爭之進展，可以鞏固亦可以削弱專政制度的。

史大林與胡適雖然一個是實行家，一個是學者，一個是唯

物論，一個唯心論，一個共產黨員，一個資產階級教授，但他們有一共同點，即他們都是重經驗而輕理論。胡適說，“多研究些問題，少談些主義”（按此地主義即理論之別名）。史大林說：“誰重視運動之利益，他就工作罷，其餘的（按即指理論爭論）暫時擱下”（史大林一九一一年給友人書）。而列甯正與史大林相反，列甯說：“沒有革命的理論即沒有革命的行動”。史大林與胡適的理論基礎不同，他們的方法是同樣的，即是非辯證的折衷主義的方法。這種方法在辯證方法之前的失敗，是很顯然。我們試看，史大林與托羅茨基在過去五六年來所爭論的世界革命的問題，托羅茨基無一回不預言史大林政策之失敗，結果終不出托氏所料。這便不是托羅茨基有未卜先知之才，而是因為托氏與史氏的方法不同，因為托氏能處處在活的事實中發現辯證法。這當然比發揮辯證法的抽象公式要困難得多，可是，我們如能處處試用辯證法觀察事物，靠讀書，思想，經驗來幫助我們，我們必能熟習這一武器的。

錄自『讀書雜誌』第一卷第九期（一九三一，一二，一

○出版）

附錄 費爾巴哈

紀念佛耶巴赫

“人食什麼，就是什麼”。

【世界思潮】

這幾年來由于馬克思的『佛耶巴赫論綱』與恩格斯的『佛耶巴赫論』，佛耶巴赫的名子(Feuerbach, 流俗譯作費爾巴哈，未治)，在中國是已很流行了。今年九月十三恰又值他六十周的忌辰。馬克思的辯證法的唯物論本可說是把黑格爾的辯證法與佛耶巴赫的唯物論結合改進而成的。佛耶巴赫乃是出于黑格兒而又反黑格兒，影響馬克思而又為馬克思所揚棄者。由黑格兒而佛耶巴赫，更由佛耶巴赫而馬克思，正成一辯證法的三柱式。歷來唯物論均以無神論反宗教為一種主要的涵義。對於

這一點，佛耶巴赫實有很大的貢獻。還有這些年，因柏林已故大師狄爾霍及那最近最爲人注意的哲家海岱噶的影響，人學在德國又復盛極一時。但有許多他們所闡發的見解，却早已在佛耶巴赫有了根苗。至於佛耶巴赫性格正直摯摯，一生追逐理想，受盡苦難，不惜爲學問上的信念，而犧牲學府的地位！他固嘗非駁箇人的不死，但在這些點上，他均是可以不死的。但令不把他看的過分地重要，他實很值得紀念。

佛耶巴赫名魯德維西(Ludwig Anreas)，一八〇四年七月二十一日生於南德白崙(Bayern)邦的蘭支胡特城(Lands-hut)，是著名的刑名學家安塞母(Ansolm)·佛耶巴赫的第四個兒子。一家好學，世代書香。初在中學已著『宗教趨向』。一八二三入學海岱巴格大學，從黑格兒派人道布(Daub)治神學。時黑格兒正設教於柏林，次年乃遠父意親往從之，遂由神學移心哲學。但逾二年，黑格兒影響已寢衰，佛耶巴赫當時與人書已有“期望取自然於吾心，隨着自然並及于人，在其全性質上的人”之語。既轉南德之爾朗根(Erlangen)，治自然科學。一八二八既畢業，任該校哲學講師。一八三〇在斯辟諾薩影響之下作『關於死與不死的思想』，益傾信自然主義，因致聲譽雖著而不獲升遷。乃去之，專事著述。一八三七娶一略有資產之女子名巴達洛維(Bertha Lowe)者。卜居(自一八三六)距爾朗格不遠之卜羅克山莊，安度接比自然之生活，並與鄉農遊。四十年代實爲他影響特大之時。一八四八至四九，德國革命之際，革命黨

人因他曾力詆正教，乃羣奉爲英雄。但佛耶巴赫非政治中人，在革命議會召集之時，因受海岱巴格一部分學生之請，固猶在彼公開講演宗教之本質。革命失敗之後，佛耶巴赫亦入于孤寂之生活。同時益轉向于唯物。嗣一八六〇，妻業突敗，家况陷入奇窘之境，收入家室並失。乃移於相近之電痕山陋居。又十二年，一八七二，便在窮病交加許久之後，死在那兒了。有女一，晚年並曾一度爲社會民主黨員。

在哲學史上，佛耶巴赫本是所謂黑格兒派的左派青年派，且是極積極徹底者。如前所說，亦受有斯辟諾薩影響。却嘗謂斯辟諾薩爲現代懸想哲學的真創始者，舍林格是其中興者，黑格兒則其完成者。一八三九作『黑格兒哲學批判』，便已完全與所謂“這個理性的神祕家”（黑格兒）離異。在一八四二的六十四則的『哲學革命定論綱』，及其次年尤重要的六十五節的『將來神學的根本命題』兩書中，更有不少的評語，以爲『黑格兒哲學乃神學之最後的避難地』。此兩小書實包有佛耶巴赫的元學與認識論。至他的自然主義，本直在在柏林聽黑格兒講時，便已露了端倪，如前已提及的。不過，如虞巴維格『哲學史綱』所說，就在析離之後，佛耶巴赫與黑格兒仍有許多的辯證的關聯。佛耶巴赫雖講具體現實，却脫不了滿紙的本體本質，對於客觀實在像抓着了一點，但也不大。德國哲學的抽象玄空的毛病，則仍然保留了許多。他的唯物論也是抽象的自然唯物論；既沒有彌補了機械論性與元學性的缺陷，又不知重歷史性，實

踐性，所以結果不過幾句空話而已。另一方面，如現在所周知的，他不免是所謂倒洗孩子的水連孩子也倒了去：反黑格兒的唯心論崇去了黑格兒的辯證法。他把宗教神學從天上神府拉到地下人間，是最可注意之一點，但也無明顯地根本不要宗教之決心。佛耶巴赫本曾對馬克思，恩格斯等，有過頗大的影響，但從一八四五起，他便已開始為馬克思與恩格斯所揚棄。

對於一般哲學，佛耶巴赫乃以為“哲學就是那存在者的認識”。“物事與本質，就其存在而思維之，認識之，便是哲學的最高的法則，最高的職任”。又以為“哲學的發端並不是神，並不是絕對者，也不是為絕對者或觀念的謂語的存在，而乃是有窮者，規定者，現實者”。“真實性，單一性，規定性乃實在哲學之型的特徵”。佛耶巴赫本是要把全部學問基礎都擺在自然上的：並要把哲學重與自然科學，自然科學重與哲學相結合。“直視自然！直視人間！哲學的祕密已擺在你眼前”。因此便又以為“哲學也須由不實在的元學回到人性與自然科學的堅固事實上邊”。

實在，佛耶巴赫哲學中最要之一字乃是一個「人」字。而“人是其所食者”（一八五〇年一書評中語），而“自然是人的根據”。又嘗說，“神是吾的第一個思想，理性是吾的第二個，人則吾的第三個而最後的思想”。又說，“新哲學把人，包括為人的基礎的自然，弄成哲學的唯一的，普遍的，最高的對象！因而也把入學，包括生理學，弄成普遍的學問”。佛耶巴赫實以人即真

實的“最實在之物”，因此也即最實證的實在原本，而以此爲他的哲學的原理。所以佛耶巴赫的特色主張，是可以叫作「人學主義」(Anthropologismus)的。他並想由注重人上的統一性而打破唯心論與唯物論的對立。但他却也非絕對的同一哲學，說，“人之自然的觀點，把吾(自我)與你(非我)，主觀與客觀區別觀點，乃是真的觀點，絕對的觀點。因此也就是哲學的觀點”。

據此當已可見，佛耶巴赫所重的人並不限於一個人，並不限於我。他嘗說，“人的性質乃只含於共通中，只含於人與人的統一中——不過這個統一只給於吾與你的分別的實在”。又說，“孤離乃是有窮與限制，共通乃是自由與無窮。人于自己不過是人；人與人，吾與你的統一，則是神”。講到觀念的發生，並說，“觀念只藉交接，只由人與人的晤談而起。並非單獨，乃只靠一種耦二，乃得到觀念，乃得到理性。不論物理的人，精神的人，人之產生都係於兩個人；人與人的共通乃是真與一般的第一原理，第一標準”。因此種種，初的新康德派人郎格 (F. A. Lange) 在他有名大著『唯物論史』中，遂說，“佛耶巴赫特有的道德原理，無寧須以第二人稱的代名字指示之”。說“他發明了你主義(Tuismus)”！並說他如果思想是系統的，聯貫的；而且不反宗教，並不該再承認理論的利己主義。

於人之外，佛耶巴赫的哲學中，最要之字便是愛與感了。他說，“愛是客觀存在的標準——真理及現實之標準”。“愛是人的腦子以外的東西的存在之真的本體論的證明；於愛與一般

感覺之外，對於存在，是沒有別的證明的。只有存在使你喜，不存在則使你痛的東西，乃是存在者”。“存在是屬於直覺，感覺，愛的一種祕密。只在感覺中，只在愛中，「這」——這人，這物——即個體——乃有絕對價值，有窮者乃是無窮者；愛的無窮深度，神性及真諦，在於此，且只在於此。獨於愛中，乃有數人頭上髮的神，真理與實在，存在”。又說，“新哲學乃基於愛的真理，基於感覺的真理者。於愛之中，於一般感覺之中，人人均可容許新哲學的真理”。“古哲學說，不被思維者不存在，反之，新哲學乃說，不見愛或不得愛者乃不存在”。的確，愛是佛耶巴赫的實生活中所最能體現者。

更關於感覺，佛耶巴赫乃以為“箇箇物事都可以感覺地領會。如果非直接的，至少間接的；如果不以凡俗的，來受訓練的官感，至少以有修養的官感；如果非以解剖家或化學家的眼睛，至少以哲學的眼睛”。“真諦，現實，感性乃是同一的。只有感性的本質乃是真的，實的本質，只有感性乃是真諦與現實”。“只藉官感，對象乃照真的意義見與——並非由思想自己”。“沒有官感的地方，沒有本質，沒有現實的對象”。“只于感性開始的地方，一切疑爭齊休止”。又“人的感覺並沒有經驗的，人學的意義，照着舊的先驗哲學的意思；人的感覺乃有一種本體論的，元學的意義；在感覺中，是的，就是日常的感覺中，實藏有些最深最高的真理”。“人的一切觀念都由官感發生”之說也是佛耶巴赫所認為完全對者。還有，關於真妄，佛耶巴赫併以

爲“眞就是與族類的本質一致者，妄就是與它抵牾者。別關於真理的規律是沒有的”。

要之，佛耶巴赫的元學，既是自然主義，唯物論，他的認識論便是經驗論，感覺論，實在論，實證論。在他講人講愛講感覺上，頗使人不能不想及比他稍早的法哲，實證論與人類教的唱者，孔德；雖是其說不能說同。

但那佛耶巴赫的主要成就却猶在其宗教哲學。如他所自白者，他的一切著作，最後目的都在宗教問題。他的最主要最有影響的著作，本是一八四一出的『基督教的本質』（有有名的女小說家喬治埃略德的英譯本，一八五三出版，一八八一再版）。許多別的著作都不過那本書的輔翼，特如其一八五七出的『神譜』，一八四五的『宗教的本質』，前提及的一八四八至四九在海岱巴格公開講（一八五一出版）的概述其那時以前的著作及思想發展的宗教的本質講演，以及一八四四的『路德意思的信仰的本質』，等，都是。一八三八的『彼埃白爾』，一八三九的『哲學與基督教』，大體也均講的神學。佛耶巴赫在這方面的旨趣，乃在以一种心理學的批評的方法，從本源上對宗教神學加以非斥。而要義悉在於人。在他『哲學改革暫定論綱』，開頭第一句即是，“神學之祕密是人學”。『將來哲學的根本命題』第一節也是，“新時代的職任乃是神之實現及人化——即把神學變爲人學，把神學分解于人學之中”。在他『基督教的本質』兩分中，第一分是真的即人學的宗教本質，第二分講宗教的妄的

即神學的本質，以相對立。佛耶巴赫乃以爲神不過人，是“人的神化了的本質”，是“人的公開的內部，說出的自己”。也可以說，就是人的內性的向外投射。神的各方面都與人性上的一種特色或需要相應。凡屬神的特徵都不過人性的復演。“神是人的超脫一切煩惱的自感”。宗教的發生實發生於人的自私傾向，發生於人的欲望傾向，發生於人的依賴之感。因此他說，“人是宗教的祕密”。最初原民把自然看成類人的本質，于時自然即是神。其次在精神的宗教（基督教）中，神乃見置於自然之上。但可在此時，神也不外乎人的本質，只是人自又把之與己對立。總之，神是人造的，而非神造的人。

佛耶巴赫這種人學的宗教觀，在今日看來也沒有什麼。但佛耶巴赫自己則以爲其說如行，便可以開一新時代，從此後，人，人的，尤其人類愛，便可居于第一位。從此便可去掉歷來把道德歸宗於神的危險辦法。愛在佛耶巴赫學說這方面，也復極要，以爲乃是“神與人，精神與自然的真的統一”。至於道德，則他以爲只能由吾與你的結合，由并括兩方的快活而得。并說，“唯物論乃是道德唯一的穩固基礎”。只是他也嘗說，“吾只在實踐哲學的區域是理想主義者”。“簡言之，理想於吾只是相信歷史的將來，相信真理與德行的戰勝”。這可說是他的真實的人格的代表。

佛耶巴赫的著作，除上來舉及者以外，可特述的，尙有一八三三的『從倍根到斯辟諾薩的近代哲學史』，一八三五的『哲

學區域的些批判；一八三七的『阿白臘與哀洛思』（乃人生的實在與理想兩方面的比較）；及『來本之哲學的敘說，發展，與批判』（近代哲學史之續）；講倫理社會問題的一八六六出的『從人學觀點看的神性，自由，與不死』；全年的『唯心論與唯物論』；以及遺稿的『快活主義』。佛耶巴赫的全集也有兩種，各十卷。一是他自己所編，一八四六到六六在來比錫市出版。一是他所影響的薄林（Willk Bolin）與約都（Frido, Jedl）所重編，一九〇三到一一在斯徒噶特出版，包有佛耶巴赫的遺著：卷目爲：一，『關於死與不死的思想』。二，『哲學的批判』與『根本命題』。三，『近代哲學史』。四，『來本之哲學』。五，『彼埃白爾』。六，『基督教的本質』。七，『基督教的本質解說』。八，『宗教的本質』。九，『神譜』。十，『倫理學著作』。他的來往信札（Briofe），亦由薄林爲他的誕生百年紀念，於一九〇四，在來比錫編刊，共二卷。（以前已出一種，并有通信散見於其詳傳中）。

汛講佛耶巴赫的書，就其故後所出，擇重要的說，則 C. Boyer (1873), Karl Krün (1874, 兩卷, 最重要) A. Rau (1882, 亦重要), C.N. Starcko (1885), Wilh. Bolin (1891, 重要), Prdr. Jodl (1904, 重要), Ad. Kohut (1909) 等皆有所作，主題並皆是 Ludwig Feuerbach，除 Boyer 的是佛耶巴赫的生活與精神，Rau 的是佛耶巴赫的哲學。最近出的尚有 S. Rawidowicz 底一鉅冊（五一七頁），亦題『佛耶巴赫的哲學』，乃去年春初，柏林 Routhier und Reichard 書店出版（價紙

裝二十四馬，布裝二十七馬)。這些書都是德文的。尚有一本法文的可舉，則是Alb. Løvly所作，題為『佛耶巴赫之哲學及其在德國文學上的影響』(1904)。此外，約都在其故後由其學生編集的『人生之路』(Vom Lebenswege)第一卷(1916)中，也還一些小的講佛耶巴赫的著作。

至於批評，當然應看馬克思的『佛耶巴赫論綱』(1845)，恩格斯的『佛耶巴赫與德國古典哲學的結局』(1888)，及兩人合作的遺稿『意志意統』(見馬恩文庫第一卷)，以及列寧的大著『唯物論與經驗批評論』，尤讀『宗教的本質講演注』，讀『來本之論注』(見『列寧遺稿集』第十二卷第一冊，或『列寧哲學注』第二分冊)。蒲烈哈諾夫及其弟子迭簿林(亦譯德波林)是也有講佛耶巴赫的著作的，為免謬種流傳，去年『馬克思主義之旗下』中有一篇題作『照着少數派化了的唯心論與機械論看來的佛耶巴赫』的大作，也不可不一看。還有美國出的『社會科學彙典』去年十二月新出的第六卷有講『佛耶巴赫』一則，是新近常請德國現代哲學與馬克思哲學的博士胡克(Sydney Hook)所作，雖短却還新而精，也很可一看，以略補倉卒所草的本文之所未及。

錄自『大公報』副刊『世界思潮』第四期(一九三二，二，九四)

費爾巴黑之生平著作及思想

盧文迪

自十九世紀三十年代以後，德國唯心論的哲學開始崩潰。所謂德國唯心論哲學，就是自康德(Kant)開始，經過菲希特(Fichte)謝林(Schelling)而終於黑格兒(Hegel)的哲學體系。由這唯心論哲學體系的分崩離析，產生出我們現在所要研究的費爾巴黑來。

大家都知道費爾巴黑是唯物論者，是由黑格兒到馬克斯的橋樑。怎樣能由唯心論的黑格兒學派中會產出唯物論的費爾巴黑來呢？這個原因，我們應當求之於當時的社會環境之中。唯物論哲學的發展，常與革命者的抬頭聯在一起。十九世

紀三十年代，經濟上必然地已經逼迫德國走上資本主義的道路。在一八三四年普魯士日耳曼關稅同盟已經成立起來，這個同盟消滅了日耳曼諸小國各自分立的現象，並使德國成爲單一的經濟機體。於是德國大工業發展起來，大資產階級也產生出來。地主（封建貴族）與大工業家（革命的資產階級）間的階級衝突，從此一天比一天劇烈起來，結果就爆發了一八四八年革命。這個時候，德國革命的資產階級就必然地要離開唯心論走到唯物論方面來。費爾巴黑便是當時唯物論思想的先鋒和指導者。

費爾巴黑並非開始就是唯物論者。他最先迷惑於神學，由神學走到黑格兒的“絕對精神”，再由黑格兒學說走到唯物論的立場。這篇文章的任務便是敘述費爾巴黑思想的發展線索。

一 由神學到黑格兒哲學

路德維希·費爾巴黑(Ludwig Feuerbach) 於一八〇四年七月二十八日生於白崙 (Bayern) 邦的蘭支胡特 (Lands-hut)，是刑法學家安塞姆·費爾巴黑 (Anselm Feuerbach) 的第四個兒子。安塞姆在當時是極有教養而且叛徒似的人物；因其精神有極度興奮性與活動性，被稱爲 Vesuvius (意大利著名火山)。費爾巴黑 全家族幾乎都是有高度天才的人物。

費爾巴黑 起初很有神學的趨向。一八二三年入海德巴格 大學，從卡兒·達蒲 (Karl Daub) 治神學。但對神學的迷惑

並不繼續很久，而逐漸傾向於黑格兒哲學了。時黑格兒正執教於柏林。他的父親雖反對他離開神學走向哲學，而他終於次年違背父意往從黑格兒。一八二五年三月他寫信給父親，說自己已決意與神學分別。

費爾巴黑於一八二八年提出「論唯一的、普遍的、無限的理性」(De rationa una, Universali, infinita)的拉丁語學位論文，在爾朗根 (Erlangen) 大學取得博士學位。在這篇學位論文中，費爾巴黑完全在黑格兒的見地上立論。

他說：感性的認識不能傳達於他人，感性是主觀的，個人的。唯有概念得傳達於他人。思想不是只屬我一個人的，它是普遍的，是屬於萬人的。我在思惟中形成了全人類。思惟乃普遍的活動。真理並不形成思考與事物之統一，而是形成思考與被思考事物之統一。思惟和精神是真實的統一，自然則不是。自然把其內部的一切事物分割開來，分割為很細小的各部分，故自然之真本質是外在於自然，站在自然之上的精神。因為真本質是普遍的，是統一的。宇宙之中必有客觀思維之存在，否則，我們各個人各有不同，我們的思想怎能關聯起來呢？故普遍的「我」是存在的。

人非生來就是人，理性並非人所本有的。唯有國家及社會使人達到理性。

在學位論文中，費爾巴黑解釋「個體」(殊事)與「普遍」(共相)有獨到的見解。他說我在思惟之中並非個別的具體的

人，我形成爲人們的總體，即人類。事實上，所存在的只是個別的事物（例如這隻馬），而「普遍」（共相）只是抽象的概念。但「個體」是生滅無常的，「普遍」則是永存的。故思惟中的「普遍」形成自然之實體。這思想的結論必然地達到：感性的個別不過是假象；個體即是無，類即一切。

費爾巴黑曾把這篇學位論文寄給黑格兒。那時費爾巴黑雖熱心地追隨着黑格兒，但他很早已在黑格兒體系中看出了缺陷，這一點可以在他的斷片著作『論哲學發展之特色』（作於一八二七—一八二八年）中看出。他說：“若自然是不存在的話，則天真的處女——論理學——決不會由自身產出。”黑格兒對於自然與思惟，自然哲學與論理學之關係問題的解答，不能使費爾巴黑滿意。他感覺到自然與思惟確是兩個不同的事物。因此，費爾巴黑漸漸離開思辨哲學而走向於自然科學的研究。

一八二九年費爾巴黑任爾朗根大學講師。翌年（一八三〇）他匿名發表『關於死與不滅的思想』。這部書的發表，使費爾巴黑開始蒙受壓迫，斷絕了做大學教授的路。

前面已曾說過，自一八二七年費爾巴黑已不滿於黑格兒哲學的體系；黑格兒認論理學與形而上學是同一的，論理的範疇同時就是本體論的範疇；而費爾巴黑却提出相反的見解，說論理學並非什麼體系，只是哲學之史的結果，他認論理範疇有歷史範疇的性質，即是說論理範疇並不立於歷史及自然之上，而是自然及歷史發展的結果。這個與黑格兒相反的傾向，

我們可認為是使費爾巴黑走上唯物論思想的最初表現。

關於『死與不滅的思想』這本書與他的學位論文由同一的見地出發，都是論述人格是要消滅的，個人是可死的，而精神或理性是永久的，人類是不滅的。智識為精神之活動，我們所認識的是個別的特殊對象。思惟在本質上是普遍的，在任何都是同一的。所異的唯有認識的對象與意識中所以認識自己之一定人格的人本身。故我的真本質乃是思惟。要死的祇是個別的人，人類與思惟是不滅的。

但在這本書中也有使費爾巴黑由唯心論走向唯物論的傾向。這位思想家說道：“本質不外是概念，即是說人的骸骨較活的人有更多的實在性。”這個明顯的矛盾，使我們的思想家有脫離思辯哲學的趨勢。同時費爾巴黑又拿人的“地上要求”說明宗教起源。這是他的以後著作『基督教之本質』和『宗教之本質』的出發點。

費爾巴黑之否認個人的不滅，當然不能不見棄於當時的保守勢力；書籍被沒收了，著者遭壓迫了，學府的大門也不許他進出了。雖然如此，而且正因為如此，知識分子，青年以及革命的社會有素養的人物都熱心誦讀他的著作了。一八三二年費爾巴黑移住弗蘭克胡得 (Frankfort)。他夢想着要離開德國移住巴黎，熱心研究法國文學，又想要當政治機關雜誌的編輯，可是這些夢想一件一件都為後來的事實所驚破。

費爾巴黑在著關於『死與不滅的思想』時，已很受斯賓諾

莎(Spinoza)的影響。一八三三年又發表他的『自培根至斯賓諾莎哲學史』。這部書使著者博得很大的名聲。柏林「科學的批判協會」(Societat fur wissenschaftliche Kritik)邀哲學史著者爲協會出版的『柏林年誌』的共同勞動者。並要求他來作黑格兒歷史哲學與叔達爾(Stahl)法律哲學批判。就在這時候，費爾巴黑與『柏林年誌』編者倍尼格(Bonoko)發生爭論。倍尼格輩的舊黑格兒學徒完全在獨斷的基督教精神之下解決神，不滅，基督之人格性等問題，與費爾巴黑之拿人的“地上要求”來說明，不相兩立。費爾巴黑再不能與他們一致了。自一八三五年叔特老司(Strauss)『耶穌傳』出版後，即在這時起形成了所謂左翼黑格兒派。

一八三四年費爾巴黑出版了『作家與人』(Der Schriftsteller und Mensch)。在這本著作中，他論證靈魂之幻影性，論證身體不滅是無意義的，重新回到「個別」與「普遍」的相互關係問題上來。什麼使「普遍」與「個別」，理性與身體結在一起呢？這是靈魂。靈魂是「普遍」與「個別」之聯繫的具體表現。理性雖是真的本質，可是他沒有個別事物便不存在。個別事物常變不居，可是只變易於與「普遍」的關聯之中。反之，「普遍」只表現於個別事物之中。這樣，費爾巴黑不能不肯定個別事物的存在。

在這本著作中，也討論到思惟與存在的相互關係問題。不消說，那時候的費爾巴黑尚站在黑格爾的見地。但我們也可

以在這部著作中發見若干異端的思想。二個對立物怎樣能趨向於統一呢？不用說是因為二個對立物在本質上是共通的。思辨哲學認這同一的本質為思惟，為理性。這樣便達到存在為思惟或絕對精神之派生的結論。另一方面，培根 (Francois Bacon) 和霍布士 (Hobbes) 否認思惟之獨立存在，他們把一切都歸之於物質。這二個相反的見地頗使我們的思想家徘徊。他回到萊布尼茲 (Leibniz) 的見地而驚服於他。萊布尼茲教訓道：存在之真正本質即是力。事物之內的本質乃精神的原理；因為力與思想不過同一本質之不同的表現形式。實體的統一並非排除多樣性，而是假定多樣性；差別乃實體之本質。因此，費爾巴黑為萊布尼茲作了一本評傳。(一八三六年出版)

不久以後(一八三八年)更出版了『披愛爾·倍爾論』。這本書主題是信仰與理性之矛盾。倍爾正是這矛盾生活中的人，他只表現天與地，神與世界，精神與肉體，信仰與理性之內在矛盾，而不能解決這個矛盾。倍爾的功績也在於指出這個矛盾。費爾巴黑在這本著作中站在理性與科學的立場，對宗教與信仰作冷酷的鬥爭。這本書可以說是費爾巴黑宗教批判的開始吧！

二 由黑格兒哲學到唯物論

費爾巴黑思想發展的第一時期，是由神學走到黑格兒主義的時期。在這時期內我們雖也可以看見他有與黑格兒不同

的見解，但只能算是萌芽。至第二期他才完全由思辨哲學與唯心論中解放出來走到唯物論，才與黑格兒主義作永遠的別離。

隨費爾巴黑思想之發展，德國各大學的教壇也愈非費爾巴黑所能立足，一八三七年他與他所熱愛的女郎佩格·洛薇（Bertha Löwo）結婚。此結婚與費爾巴黑的前途命運有很大的影響，那時費爾巴黑的生活狀況極度困窮，賴佩格·洛薇的資產與自己筆耕墨耘之所得以維持生活。他們遷住離爾朗根不遠的卜羅克村，（佩格·洛薇之故鄉）遠離文化生活的偉大中心，安度接近自然的生活。就在這個村莊裏，費爾巴黑住了自認爲自己生涯中的最幸福的二十五年。鄉村的生活使費爾巴黑擁入於自然的懷抱中；自然成爲他一切思索的中心點。他之與思辨哲學訣別而達到唯物論，「自然」是有很大影響的。但我們也要知道，遠離文化中心是構成費爾巴黑思想上缺陷的重要原因。

在自然界懷抱中的人，都比較有自然主義的傾向吧！費爾巴黑現在熱心研究自然科學——解剖學、生理學、植物學、地理學。他不但作單純的考察，並舉行各種試驗和實驗。甚至某一時期，費爾巴黑抱有拋棄哲學和宗教而研究自然科學的念頭。凡此一切都使他的哲學愈接近自然科學了。

但我們不要以爲這時期的費爾巴黑是與時代絕緣了的；反而我們在德國知識運動的前鋒，還看見費爾巴黑站立着。當路格（Rugo）編輯「黑爾里希年誌」（Hallische Jahrbücher）

時，費爾巴黑是該年誌的共同勞動者。直至『黑爾里希年誌』（即以後的『德意志年誌』）一八三七年遭禁止時，費爾巴黑已經發表了許多極有價值的論文。路格以為這雜誌所以在德國知識運動和革命運動上能有如此聲譽，有賴於費爾巴黑，這非過譽之言吧！

費爾巴黑的『緒論的綱領』，『將來哲學的根本命題』，以及『黑格兒哲學批判』上，（註一）是他與黑格兒哲學絕緣的碑記；並在這些作品裏置定了他的認識論與方法論的新途徑。但完滿地表現他的唯物論與無神論思想的，要算他的『基督教之本質』。（註二）

『基督教之本質』是費爾巴黑的主要著作。這部書在德國喚起很大的波瀾。一方面遭神學家僧侶貴族以及所謂自由主義的教授們的冷酷反對和咒罵，他們甚至侮蔑費爾巴黑的人格，把他作為無恥的壞蛋；另一方面受着革命的知識份子以及勞動者熱烈擁護，一切先進分子都結集於費爾巴黑的旗幟之

（註一）『緒論的綱領』本擬在『黑爾里希年誌』發表，但為官廳所不許，後由路格在瑞士出版，即『哲學逸話』（Anekdoten Philosophica）之第二卷。

『將來哲學的根本命題』單行本出版於一八四三年。

『黑格兒法律哲學批判』出版於一八三九年。

（註二）『基督教之本質』出版於一八四一年。費氏關於宗教批判的著作，此外尚有『宗教之本質』和『科統記』二書。

下。馬克斯和恩格斯這時候也在『基督教之本質』影響之下，成爲費爾巴黑的追隨者；關於這一點，我們祇要讀『神聖家族』就可以知道。

恩格斯說道：“黑格爾學徒因與既存宗教鬥爭之實踐的必要而爲英法唯物論所壓倒了。他們且因此走進與他們自己學派相矛盾的思想中。唯物論視自然爲唯一現實的東西而把握之，而自然在黑格爾體系中則只爲絕對精神之自己“外化，”自然正是精神之墜落。”費爾巴黑在『基督教之本質』走出了黑格爾的“絕對精神，”站在唯物論的見地克服上述的矛盾。他說：自然與人之外並無任何事物存在，由宗教空想所造出來的更高本質，不過是我們自身本質之空想的反映。並非神創造人，而是人以自己的形像創造神。這思想，不消說是馬克司主義世界觀的直接前提；而且馬克司在『黑格爾法律哲學批判』上曾引用這句話。

唯物論與無神論是不能分離的；而且唯心論哲學的根源必然是有神論和神學，神學是最徹底的唯心論。一切時代的保守階級必以神學和唯心論爲護符，以欺騙大眾。故恩格斯說道：“當時，尤其一八四〇年以後，對於宗教的鬥爭直接就是政治鬥爭。”在這意味上可說：費爾巴黑在一八四八年革命之前夜所擔當的任務，正與法國唯物論者在一七八九年革命之前夜所擔當的任務一樣。所以費爾巴黑的作品在那時已成爲革命理論上的旗幟。

自路格的『德意志年誌』與馬克司的『萊因新聞』橫遭封禁以後，他們兩人在法國發行『德法年誌』(Deutsch Französische Jahrbücher)。這時候費爾巴黑與馬克司之間有短時期的通訊。馬克司曾要求費爾巴黑爲『德法年誌』的創刊號寫論謝林的文章。馬克司並稱費爾巴黑爲謝林的反面。可是他們二人之間的通信不久便斷絕了。與馬克斯的關係不能繼續下去，我們認爲是費爾巴黑很大的損失。我們以後可以看見晚年的費爾巴黑也曾爲社會民主黨黨員，熱心參加社會運動；若他與馬克司的關係親切地繼續下去，也許能補救其思想上的若干缺陷吧！

一八四八年德國革命爆發後，社會運動的澎湃，深深感動了隱居卜羅克的費爾巴黑。他爲要參加革命，離開久住的故鄉，到狂熱的羣衆中間來。而且在那時起，他開始研究社會主義的理論。恩格斯曾寫信給馬克司說及費爾巴黑這時候是社會主義的信徒。

三 費爾巴黑的宗教批判

費爾巴黑曾說：“與其與虛僞同盟而爲天使，毋寧與真理同盟而爲惡魔。”他便是當時這樣惡魔似的人物，革命思想的代表人物之爲保守階級所詛咒，乃當然之事。但我們知道只有，站在革命階級的立場，纔能產生更進步的思想。費爾巴黑的唯物論與無神論既是時代的產兒，其爲革命羣衆所歡迎亦理之

當然。

在十九世紀二十年末三十年代初的幾年間，黑格兒是德國最受尊敬的哲學家。黑格兒哲學是宗教與哲學之調和，是神學的最後隱身地。而費爾巴黑在『基督教之本質』一書中，站在與黑格兒完全相反的見地，以人的“地上要求”說明宗教之起源，論思辨哲學不過是宗教的變種。這便是費爾巴黑思想之革命的特質。

“自然乃精神之基礎；故自然應該是哲學的基礎。”人是自然的產物，人的起源和生存均賴乎自然。“存在是主辭，思惟是賓辭；存在不為思惟所規定，思惟却為存在所規定。”外部對象的存在，我們只由感官而得知，不能由抽象思惟而得知，人們因感官得與外部對象相接觸。感官的客觀就是現實，就是存在，就是外在於我，離我而獨立存在的事物。以上便是費爾巴黑哲學的根本原理。由這個見地出發，費爾巴黑達到神與不滅之否定。

既然只有物質對象是現實的，宗教的表象是空虛的幻像，然則宗教的表象之起源與意義是怎樣的呢？費爾巴黑的宗教批判達到如下的結論：即宗教是自然與人的性質和力之集合；故宗教是人的本質之反映。自然與人是宗教的基礎。但這裏我們必需指明：費爾巴黑的宗教批判是不能滿足我們的。他由抽象的人的要求出發。費爾巴黑的「人」，是離開了具體的社會環境和生產過程的抽象存在。他雖然也說：“住在皇宮的人所

思想的不與住在茅屋的人所思想的一樣。”但這祇是他思想中的偶然的感想而已。我們決不可因此過分誇張費爾巴黑。

一切宗教的根源均依屬於人的外部的生存條件，故自然宗教之第一對象即自然。若人是沒有要求的，是獨立的，是無限的存在，則人決不必要宗教。但人的生存均賴乎自然，人由自然攝取食物以生存，即人是依屬於自然。人不能支配自然反而為自然所支配的時候，就認自然是強有力的，有生死權威的東西，而把它神格化而為神。費爾巴黑舉出下述的例子：“數年前，德國厄於飢荒之苦，於是在各地基督教教會中舉行熱情的祈禱，並特別設置懺悔與祈禱的日子。這是什麼原故呢？是飢餓的恐怖。”同時人也受到自然的恩惠；雨水潤澤人們的田野和牧場。在農業國民，太陽成為禮拜的對象，因為太陽是農業的最高原理，是時間的尺度。

各民族又因其所處的地理與自然環境之不同，而各有獨特的神。猶太人的神與希臘人的神不同，希臘人的神又與波斯人的神不同。而不同的神照應於各民族的人的不同要求。

要使自然轉為禮拜的對象，必須使自然人格化；即把自然轉化為有意志有意識而能感受的存在，人把自己自身的性質移入於自然。而人的性質又決定於其所處的環境和所食的養料。故費爾巴黑以為可由某一民族的神推知該民族的人的性質，以及該民族所在地之特質。人因物質缺乏而發生要求和欲望，但人沒有滿足要求的能力，這要求與能力之間的矛盾，乃

產生全能存在的表象來，全能的存在便是神。費爾巴黑說道：“若人持有實現自己一切欲望的能力，則他決不會信神。”

這裏必須指出費爾巴黑思想上的缺陷。第一，他說人是其所處的地理與自然的環境的產物時，他忘記了人同時也是社會關係的產物。第二，人既是社會的產物，人的要求和欲望當然也有其根源於社會之中。故恩格斯在『費爾巴黑論』中說費爾巴黑所研究的人，“不是他母親懷中生出來的；他是從一神教的上帝變化出來的，他並不生活於歷史發展和歷史所決定的真實世界中，他固然與他的親屬發生關係，但他的親屬都是抽象的。

這樣由人的要求而發生的宗教，謂之自然宗教。在社會生活中，同樣因要求和欲望之不能滿足，乃發生精神宗教。在極度頹廢的時代裏，不滿於現有生活而要求較好的生活時，乃發生天國的表象。他們否認自己感性的，地上的生活；他們否認自己之感性的性質和軀體。但人與人的神是同樣的東西，故基督教的神（精神宗教之最高表現）是非感性的，乃超感性的本質。基督教的神是人自身本質之反映，是人之類的本質——無身體的，超感性的存在。

費爾巴黑這樣地暴露宗教本質，宣言自然及人是宗教之唯一實在的對象，把人回復到本來的地位，對於當時的革命運動是有很大作用的。馬克斯寫道：“國家與社會產出宗教……對宗教的鬥爭，同時也就是對視宗教為精神香料的世界鬥爭。

故天國的批判轉爲地上的批判，宗教的批判轉爲法的批判，神學的批判轉爲政治的批判。”不但如此，馬克司和恩格斯的思想，也是以費爾巴黑的唯物論爲出發點，不過他們站在批判的見地揚棄了費爾巴黑的缺陷。（註三）

社會主義風潮正澎湃的現在，馬克斯主義正爲各國社會主義者所熱心研究，我們不應忘記這位唯物論思想家吧！

四 晚年的費爾巴黑

站在革命羣衆先鋒的費爾巴黑，當時受到革命評論家與政治家之歌讚，乃當然之事。反動的不值一文的文士雖千方百計誣陷他，可是終不能蒙蔽羣衆的耳目。亞斯巴哈的人民委員會推費爾把黑爲候補議員，一八四八年四月海岱巴格大學學生寫信給費爾巴黑，要求他作民權的衛兵，去做憲法會議的候補議員。同時德國各地大學，要求聘請費爾把黑爲大學教授，與學校當局發生種種的衝突。可是革命的唯物論者和無神論者怎能不見棄於反動派？故費爾把黑終沒得到教授的任命。不僅如此，海岱巴格大學學生和工人要求費爾巴黑演講「宗教之本質」時，當時學校拒絕出借校內教室，講演只得在市民會議所舉行。現在所傳誦的費爾巴黑的主要著作「宗教之本質」，便

（三註） 關於這一點，請參看馬克司與恩格斯合著的「神聖家庭」，恩格斯的「費爾巴黑論」，及馬克斯關於費爾巴黑的十一條論經（「費爾巴黑論」附錄。）

是那時的講義。

一八四九年革命失敗了，費爾巴黑因為要專心於理論的研究回到卜羅克去了。他帶着十分懊喪的情緒，說自己和德國革命史一樣，受了很大的打擊，跛行回到舊生活中去。政府對他壓迫日益兇狠，他說自己很不自由，簡直是住在牢獄裏。但他並不因此而意冷心灰，實際上他是更加堅決了。“外部的壓迫愈是兇惡，內部的反抗愈是有力，……反動派作弄我，愈使我勤勉，集中我的精神，加強膽汁的分泌。我常對自己說，人一經有了地位，雖最後一呼吸，也必須堅持着。”——上面是當時費爾巴黑所寫的話。這樣的毅力，不是我們所當敬服的麼？就在這樣悲傷而堅毅的情緒裏，費爾把黑埋頭於古代猶太與希臘典籍的研究。一八五七年著成『神統記』。接着他妻子有股分的工場破產了，費爾巴黑失了生活的保障而陷入於極度的窮困，不能不離他久住二十五年的卜羅克。

誠然，我們在費爾巴黑的生平中找不出妥協和投降的事實來。他年紀愈老而參加革命運動的決心也愈堅強了，他看不起侖雷叔特 (Moleschott) 畢希訥 (Buchner) 佛格特 (Vogt) 的自然科學唯物論，說他們抹煞正在現代燃燒着的諸問題，而從事與大眾利益無絲毫關係的問題之研究。他知道圍繞着我們的，不單祇是自然，社會是我們的直接環境。雖然這位六十一歲的老翁在極貧困的生活上去買顯微鏡，但他却同時又熱心研究馬克司的『資本論』以及蒲魯東的各種著作，說現代最重

要的問題是政治，其餘一切都不過是私事。一八七〇年他終於加入社會民主黨了。他深自歎息年邁沒精力從事革命活動，但他爲要保持精神上的青春，努力於社會主義文獻的閱讀，願站在革命的前鋒。

自從離開卜羅克以後，費爾巴黑的生活真是窮困到極點了，幾乎是在半飢餓的狀態。雖然如此，但他仍是精神勃勃地一直至最後的一呼吸，還號召自己學說的同情者走向實踐的行動。他也曾援用馬克司的『資本論』來說明自己的思想。這個企圖雖然是失敗的，我們也可從此推想這年將就木的思想家，是怎樣的不願爲時代的落伍者。可是這位晚年加入社會民主黨的思想家，却未從時代的革命運動中做出若干功績，一八七三年四月染肺炎而與他的信從者訣別了。

費爾巴黑死了！他的思想在當時革命羣衆的心坎中，建立着光榮燦爛的紀念塔。他破壞神學的殿堂，暴露僧侶的欺詐，把人們由未來天上生活的想望，轉移爲地上現實生活的追求。在德國資產階級民主革命上的歷史功績固然不能毀滅，而其思想之影響馬克司與恩格斯，促成科學社會主義的建立，在我們時代裏，也不應當忘記他吧！

五 費爾巴黑的影響

勇敢的，堅決的，站在時代先鋒的思想家；在生時爲革命羣衆所擁戴，死後爲人們所記念，是極自然的事，何況費爾巴

黑還直接影響於我們時代中的革命呢？他的主要著作『基督教之本質』，現在非但有一切歐洲各種語言的譯本，而且東方的日本，一九三一年也出版這本書的譯本了。他的思想非但在學術界有不可毀滅的歷史功績，即現在在革命的俄國，馬克司主義者爲要暴露唯心論的錯誤，也不得不援用費爾巴黑的著作。我們爲要明白費爾巴黑在我們時代裏的影響，首先應當注意費爾巴黑學說與馬克司主義的關係。

在本文的開端，我們便說過費爾巴黑的唯物論是由黑格兒至馬克司的橋樑。黑格兒是德國偉大的唯心論者，同時也是近代最偉大的辯證法論者，他拿唯心的一元論之辯證法體系，與法國十八世紀形而上學唯物論相對抗。黑格兒的辯證法雖成爲馬克司主義的重要泉源，而馬克司之克服黑格兒的唯心論，實賴於費爾巴黑的影響。不但如此，馬克司之能揚棄黑格兒哲學體系中的思辨色彩而完成其唯物的辯證的世界觀，也只有在費爾巴黑的精神影響之下，方纔可能。馬克司主義的哲學基礎是什麼？依德波林說是下面幾條原則：

- (一) 惟有自然界才是真實的。
- (二) 自然界完全不依賴主觀而自存在。
- (三) 主觀是自然界中的一部分。
- (四) 一切認識都導源於經驗，即導源於主觀從外界得來的印象。
- (五) 因此，我們的意識是受外界，受實在所決定。

(六)實在世界既然是認識的唯一根源，那麼我們的知識，祇有在其能適合於實在世界，於實在的限度內，才是真實的和客觀的（『辯證法唯物論入門』）。

上述的幾條原則，沒有一條不是費爾巴黑所提出來的。雖我們然應當承認辯證法唯物論或唯物史觀是馬克斯和恩格斯的偉大功績，但我們同時也應該知道他們在某個時期內也曾做過費爾巴黑的信徒，甚至在若干地方在主觀與客觀的問題上，他們始終是同意於費爾巴黑的主張的。不過這裏應當注意：費爾巴黑批評黑格兒時，完全沒有在黑格兒體系中看出其方法論與本體論的內在矛盾，沒有看出黑格兒的辯證法之唯物的性質而把握之，是他的根本缺陷，這個缺陷以後為馬克司所糾正。

錄自『新中華』第一卷第十八期（一九三三，九，二五出版）

費爾巴哈的唯物論

宋 成 大

唯物論本身的發展，也和其他的意識形態及一切物事一樣，是循着一定的路徑而向前的。誰都知道現代唯物論之所以能完成，是經過了黑格爾和費爾巴哈的兩個階段的。關於黑格爾的部分，不在我們本問題討論之列，現在我們且來談談費爾巴哈。

十九世紀費爾巴哈 (Feuerbach 1804—1872)的唯物論，實在是從十八世紀辯證唯心論過渡到辯證唯物論的橋梁，P-lokhanov 認為“辯證法唯物論是黑格爾的辯證法與費爾巴哈的唯物論的綜合”，實是非常正確的。費爾巴哈之所謂“存在是

主詞，思維是賓詞：思維為存在所規定，存在不為思維所規定”的話，就是卡爾“不是意識決定存在，而是存在決定意識”的來源。他完全否定了黑格爾唯心論的存在，而建立了純唯物論的理論基礎。恩格斯在其『費爾巴哈論』中說他的唯物論已經是“純粹的唯物論”完全是不錯的。他否認超物質的精神及一切思維能力，看精神思想為腦髓組織的活動，這就是說，心理的狀態依存於生理狀態，兩方面有不可分離的聯繫，也更是完全唯物論的見解。

費爾巴哈因為對於精神與物質，存在與思維的關係的問題，得着澈底的解決，所以在認識論上，他也得着完全唯物論的見解。他和十八世紀法國唯物論者一樣是從感覺論出發。感覺在他看來是一切科學認識的來源，沒有感覺性便沒有一切。他說“哲學的任務，是在認識真實的，即可感覺的事物，最深邃的真理，祇能在感覺中找得。感覺證明事物存在於我們的頭腦以外，除了我們的感覺之外，沒有別種方法可以證明事物的存在。”

然而什麼是感覺的對象，照費爾巴哈的意見，不僅是外界事物，而且也是內心事物，不僅物質，而且連精神方面也被包括在內。他說“感覺的對象，不僅是外界事物，而且也是內心事物：不僅是肉體，而且也是精神，不僅是物質，而且也是我們的「我」。因此所有一切，都可以由感覺去感覺到。——如果不是直接的，也是間接的；如果不是由於粗淺的感官，也是由於精

細的感官；如果不是由於生理解剖家或化學家，也是由於哲學家。”

在費爾巴哈看來，哲學的基礎，不是意識，也不是理念，而是具有肉體雜居於他人之間而生活於自然之中的人類。他把人類作抽象的考察，在全體社會之外去捉人類。恩格思說：“他所研究的人不是他的母親懷中生產出來的：他是從一神教的上帝變化出來的。他並不生活於歷史發展和歷史決定的真實世界中，他固然與他的親人發生關係，但他的親人也是抽象的同一中。”

然而費爾巴哈的缺點，也和十八世紀的唯物論一樣，缺乏了唯物論最重要部分的辯證性；明白點說，他埋葬了黑格爾哲學體系的整體，而忽略了那一體系的另一面，即辯證法的一面。他認為感覺是一切認識的來源，人類祇有從這來源去認識世界，雖然不失為正確的理論，而祇有感覺，對於認識是不夠的。因為認識過程不祇是簡單的感覺過程，而是除了感覺之外還得加上人類的主觀，即思維的作用。我們對於現實的認識，並不是受動的反映現實，也不如照相鏡那樣無條件的攝映在自已眼界中的一切對象。人類的認識，是當作一個動因被包含在多方面的社會的實踐之中的能動的過程。在生產和日常鬥爭生活中，人類的認識，表現為能動的起作用的動因，參加於世界的改造。所以認識的本身，也是隨現實的變動而變動着的一個歷史過程。費爾巴哈在這點上，顯然是把認識主體和認識

客體看成為同一的不變的不發展的東西，而在實踐之外去把握認識。他把人類祇看做是具有感官並藉感官而知覺環境的物事的實體，是不理解物質的感性的人類，連同他的五官，都是世界史的產物。卡爾批評他說：“他不離開抽象的理論之範圍，他不在使人類變成現在這樣的一定社會關係中，不在周圍的生活環境中去考察人類，所以他決不能到達於現實的存在着活動的人類，而停止於所謂「人類」的抽象的境界，祇能感覺上稍微認識「實在的個別的肉體的人類」。”在費爾巴哈心目中之人類，不是由於社會的活動而能動的改造世界的主體，而是直觀的實體。

在宗教的和道德的了解上，費爾巴哈也有不少缺點。而這缺點之所以構成，也正由於他的唯物論有缺點之故。我們為更多更明白了解他的唯物論的缺點起見，就得更進一步來檢討他的宗教論及道德論。

費爾巴哈這樣說：“人類在其發展下的幼稚時代就創立了宗教，野蠻人依靠宗教，崇拜很笨拙的努力，使嚇他們的自然界力量能屈服於他們。人類文化初期之祈禱，儀節，和宣誓，其作用與後來人類利用技術的作用相同。「神祇是客觀化的人的本性。」”“神就是人的最高感覺和觀念的集合體，就是人類用以記錄對於其所最寶貴的最神聖的名字的一種系譜書，神就是反照人類的一面鏡子，人類學就是神學的祕密，而人性也就是神性的祕密。”

但是宗教是「人性」的產物的話，其抽象的程度祇有費爾巴哈自己才了解，而所謂人性是什麼東西，同樣是不可捉摸的抽象的名詞。宗教是某種社會經濟基礎下必然的產物，是社會歷史的範疇，所以神並不祇是客觀化的人的本性，而是人格化了的統治者的意志的代表者。費爾巴哈其實也批評過舊的宗教，但他並不主張廢除宗教。他認為應該排除一些神學色彩而造成理性和互愛的宗教，這種宗教的神，并非某種超自然物，而是我們的道德理想的化身。他告訴我們“誰自己具有確實的目的，誰也就具有宗教。（如果不是神學意義的宗教，至少也是理性和真理意義的宗教。）這個唯一真實的宗教，廢除對神的愛情，而代替以對人的愛情；廢除對神的信仰，而代替以對自己本身和自己力量的信仰；相信人類的命運，并非由於自己以外或自己以下的事物所決定，而是由自己來決定；相信人類之唯一魔鬼，就是人類自身，（愚蠢的，迷信的，自私的，兇惡的人）而人類之唯一之神，同樣也就是人類自身。”

費爾巴哈把宗教看成了世間永久的東西，他以為宗教便是人和人的關係。人和人的關係是人類過去，現在，將來所必有的所固有的，宗教既是人和人的關係，宗教便不得不是永久的東西。因而費爾巴哈的結論也不得不是：“人類的各時代，只能因宗教的變化而區別。”恩格斯在『費爾巴哈論』中說：“他不將人類感情相互關係即性愛，友誼，憐憫，忠誠等老實看做就是這些關係，而與他眼中也認為屬於過去的某種特殊宗教無涉，

他竟堅持說這些關係必須得着宗教的名詞時方有完全價值。……費爾巴哈努力要在那根本的唯物論的一種自然觀上建立真正的宗教。這差不多就等於說近代的化學就是真正的鍊金術一樣。費爾巴哈本來是尊重客觀世界具體的事實和實在的，但說到兩性關係以外的人的關係來，他就變成最抽象的了。”

費爾巴哈的道德觀是從人我的關係上出發的。他說“祇有在人對人，此對彼，我對你關係之下才能真正說得上道德。”因而他主張每個人不能祇顧自己的利益，而妨礙了他人，即應該注意到他人的利益。他說“人祇能在與他們利益相等的地方，才能成爲人。或在他們的利益不妨礙他們做人的地方方成爲人；假使他們非犧牲自己的利益就不能做人的話，那麼他們祇是畜生。”

他的道德觀是如此，由此而產生出來的他的對社會的主張，即如何實現他的道德標準的社會的意見，祇有推翻現社會制度而建立一種新的社會制度，——能夠代表全民利益合乎公理的社會制度。費爾巴哈祇說明了道德的一面，而沒有說明道德的另一面，他沒有說明道德的產生是在一定社會經濟條件下所必有的。因而道德標準和內容，是因作用於人的集羣而有不同的，是因時代而變遷的，每一個集羣的人衆都有他們自己的道德。每一個集羣的人衆的道德都是由他們自己的集羣利益而決定的。所以從這點上說來，費爾巴哈忽略了道德的集

羣性，而抽象地鼓吹全民的超集羣的道德，完全是小市民層的幻想，在客觀上是盡了維護市民集羣層的統治的任務。所以恩格斯說他的“……道德論是與前人一樣的，這種道德論是依照同一模型製造出來的，可以適用於一切時間，一切民族，和一切條件的。這恰好可以說明這種道德爲什麼沒有一個時候沒有一個地方能夠應用，而對於現實的世界，沒有力量也和康德的無上命令一樣。”并說他結果變爲“下身是唯物論者，上身是唯心論者的半截人。”

總之費爾巴哈哲學的主要缺點，是他所代表的社會層的不澈底性的反映，他不能綜合感覺和思維，主觀性與客觀性，理論與實踐。這不僅是下身是唯物論者上身是唯心論者的半截人，而且是完全用唯心論的方法去研究哲學，結果也不知不覺的墮入了唯心論的迷陣。

錄自《清華週刊》第四十二卷十八期（一九三四，一二，一〇出版）

關於黑格爾文字過一覽表(附費爾巴哈)

題	目	作	者	雜	誌	卷	期	出	版	年	月	日
黑格爾與傅爾亞巴哈		漢魯哈 (楊東輝譯)	德	民	鏡	10	2	1929	3	1		
○黑格爾哲學的歷史意義		魏列斯 (魏芝譯)	德	動	力	1	1	1930	7	15		(註一)
黑格爾底歷史哲學		岡 榮 (朱謙之譯)	德	現	代	1	1	1931	8	20		
黑格爾論理的研究		三後博 (蘇之譯)	德	現	代	1	2	1931	9	21		
黑格爾		賀 麟	德	大	學		189 200	1931	11	2		9
○黑格爾之哲學系統與國家觀		張 君 勸	德	北	平	200		1931	11	19		
黑格爾的生平及著作		一 草	德	北	平	202		1931	11	20		
有機的國家與國民自覺		瞿 菊 農	德	北	平	202		1931	11	20		

(註一) ○表示未收入。未收入之理由，有因已收入黑格爾哲學批判者，有因篇幅不足而割愛者，有因

未發表完畢者，有因錯誤太多者，不一一具誌。

紀念黑格爾哲學

黑格爾之一生	彭基相	北平晨報 北晨學園	203	1931 11 23
黑格爾哲學對於現代的意義	克洛那 (陳登譯)	大公報 文學副刊	201	1931 11 23
黑格爾傳略與黑格爾復興	鈴木權三郎等 (方天白翻譯)	讀書雜誌	1	1931 12 10
* 黑格爾之藝術哲學	胡秋原	讀書雜誌	1	1931 12 10 (註二)
黑格爾與資產階級和無產階級	K.A. Wittfogel (彬芳草譯)	讀書雜誌	1	1931 12 10
* 黑格爾的哲學思想與中國	鏡園	讀書雜誌	1	1931 12 10
○ 懷念黑格爾逝世百週年紀念論文	張頤	大公報 大學副刊	207	1931 12 18
* 紀念黑格爾	葉青	二十世紀	1	1931 12 30 (註三)
○ 關於黑格爾哲學答張真如先生	張君勳	北平晨報 北晨學園	222	1932 1 5
○ 關於黑格爾哲學回答張君勳先生	張頤	大公報 大學副刊	216 -219	1932 2 25 -3 14

(註二) * 為編入哲學論戰文獻之編號。凡應的不列入。其研究黑格爾、介紹黑格爾之作者，與哲學戰無關係的，亦不列入。如有編者未知作者為文之意思遺作品，同樣不亦列入。

(註三) 作者發表時所用之名為如松。

	著	卷	期	頁	年	號
* 黑格爾之對演法與馬克思之對演法	張佛泉	大公報 現代思潮	25	1932	3	12
黑格爾與現代	程衡	北平晨報 北平晨報	266-277	1932	3	21
黑格爾的中國觀	K.A. Wittfogel (先 譯)	化	1	1932	5	1
* 論黑格爾與馬克思之對演法	許嘉	大公報 現代思潮	33	1932	5	7
* 再論黑格爾與馬克思之對演法	張佛泉	大公報 現代思潮	35	1932	5	21
——並答許嘉先生						
○再與張真如先生論黑格爾哲學	張君勱	再生	1	1932	6	20
黑格爾政治哲學	G. H. Saline (身之譯)	北平晨報 北平晨報	342-344	1932	7	28
* 紀念佛耶巴赫		大公報 世界思潮	4	1932	9	24
○余與張君勱先生討論黑格爾之經過	張頤	大公報 世界思潮	24	1933	2	9
* 黑智兒哲學之精髓	沈志遠	新中華	1	1933	2	29
* 『黑格爾歷史哲學』研究及其批判	陳公魚	自決	1	1933	3	1
黑格爾與宗教	張頤	哲學論叢(一)		1933	5	5

* 黑智兒的方法論	祝伯英	申報月刊	3	7	1933	7 15
* ○『黑格爾歷史哲學』批評	陳公魚	自決	1	$\frac{2}{3}$	1933	7 15 (註四)
黑格爾的精神現象	Royce (黃麟譯)	哲學評論	5	1	1933	7
一切皆是理性化	漢斯夫羅德根 (楊丙辰譯)	哲學評論	6	1	1933	7
黑格爾哲學的基本原理	朱光潛	哲學評論	5	1	1933	7
黑格爾之哲學系統及其歷史哲學	張君勱	哲學評論	5	1	1933	7
黑格爾之宗教觀	姚寶賢	哲學評論	5	1	1933	7
○黑格爾邏輯的結構及其批評	戴寶林	新中華	1	18	1933	9 25 (註五)
* 黑格爾邏輯引端	周谷城	新中華	1	18	1933	9 25
* 費爾巴黑之生平著作及思想	盧文迪	新中華	1	18	1933	9 25
* 黑格爾, 費爾巴哈, 馬克思	葉青				1933	13 5 (註六)

(註四) 本文未完。

(註五) 戴寶林即 Deborin (德波林) 之一種翻譯。此文為未表後列在自決譯文之一部份。

(註六) 本文係照一種雜誌編輯之約而寫的, 後來發表。到去年, 作者把它收入『哲學批判何處去』一本書裏, 某頁的書裏去了。

黑格爾印象記	阿(寶麟譯)	清華週刊	41	5	1934	4	23
* 黑格爾力學中的辯證法	喬冠華	清華週刊	41	5	1934	4	22
* ○黑格爾大邏輯之研究	何思敬	文明之路		1	1934	5	1 (註七)
* 論黑格爾以來的辯證學說 <small>從格羅維到耶蘇戴夫</small>	偉椿	申報月刊	3	5	1934	5	15
黑格爾與康德	樊森立等 (沈志遠譯)	時事彙編	2	22	1934	9	25
* 費巴哈的唯物論	宋成大	清華週刊	42	8	1934	12	10
* 黑格爾與費爾巴哈	戚夷	行健月刊	6	2	1935	2	15
* 黑格爾底辯證法	韓波林 (在白戈譯)	行健月刊	6	3	1935	3	15
				4	1935	4	15

以上皆就編者所知而言。此外關於黑格爾遊書，在中文，據編者所知，有下列諸種：

書名	作者	定價	出版年	出版處	月
黑格爾與辯證法	沈志遠	〇・八	1932	華耕堂	8
歷史哲學綱要	黑格爾 (王鐸譯)	一・五	1932	神州國光社	12
邏輯大綱	黑格爾 (周谷城譯)	〇・四八	1934	正理報社	1

(註七) 本文未完。

郭 本 道	1934	8
致 甫 巴 水 哈 等 (柳 若 輯 譯)	世界書局	1934
郭 本 道	○·九	3
致 甫 巴 水 哈 等 (柳 若 輯 譯)	辛 黎 書 店	1935
郭 本 道	一·〇	9
致 甫 巴 水 哈 等 (柳 若 輯 譯)	辛 黎 書 店	1934

黑格爾

黑格爾哲學批判

關於費爾巴哈，只有一本：

將來哲學底根本命題

本書編者其它各書

(一)著的：

胡適批判(二册) 實價三·八

——在哲學、科學、思想、政
治、文學、歷史或國故各
方面遊胡適底考察——

張東蓀哲學批判(二册) 實價三·一

——對觀念論、二元論、
折衷論之檢討——

哲學到何處去 實價〇·九

(二)編的：

哲學論戰 實價二·二

哲學叢書 已出十一種

(此書二十世紀社編由葉青先生主編)

(三)共同編撰的：

1 書

科學論叢(已出三集) 每集〇·六

2 雜誌

二十世紀(共二卷十六期) 每期〇·三五

(科學的、批判的、綜合的理論雜誌)

研究與批判 每期〇·三五

(理論的和綜合的文化雜誌)

以上各書報均由本店出版

辛墾書店啓

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	倍根著 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
人一機器	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	柳爾巴哈著 費弱水譯	實價一・〇

思想起源論	拉發格 劉初鳴	著譯	實價一·六
唯心主義與唯物主義	拉發格 青銳	著譯	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 青銳	著譯	實價一·二
近代哲學史中因果性研究	波格達夫等 柳弱冰	著譯	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,歷史或國故各方面遊刃適底考察——			
哲學到何處去	葉青	著	實價〇·九
科 學			
科學論叢	楊伯愷 劉靜白 葉青 沈因明	等編譯	每集〇·六

方法與結果	赫譚 胥輔 黎著	實價〇・八
宗教與科學之衝突	德張 拉微 帕著	實價〇・四
科學規範(已出上中二冊)	皮譚 耳之 生著	實價各一・〇
科學到何處去	蒲皮 郎仲 克著	實價〇・八
科學與實在	德危 爾淑 柏著	實價一・四
科學底新基礎	秦譚 輔 斯著	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
自然科學新論	果林 斯坦 著	實價一・二
宇宙觀發達史	阿勒 里雅 斯著	實價一・二
科學概論	湯姆 生著	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

大
中
學
校
之
最
良
的
教
本
和
參
考
書

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
資本論大綱	山 傳	川 均	著 烈譯	實價〇·七
財產之起源與進化	拉 楊	發 伯	格著 愷譯	實價一·二
世界經濟與帝國主義	布 楊	哈 伯	林著 愷譯	實價〇·九
無政府主義批判	普 青	列 哈	羅夫著 銳譯	實價〇·五
戰爭論	克 柳	勞 弱	塞維慈著 水譯	實價一·三
科學的軍備與現代戰爭	波 沈	卡 敬	洛夫監修 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 張	微	勞著 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	

蛾帽遊記	學藝出版社出版 辛楚書店總代售	張志和著	實價〇・六
郭果爾短篇小說集		蕭華清譯	實價〇・八
雜 誌			
研究與批判	理論和綜合的文化雜誌		
	編輯	葉青 張凡夫 (主編) 楊伯愷	
	每册一角五分 定期全年十册一元四角, 香港澳門另加郵費六角, 國外另加郵費一元五角。		
新書出版			
地理學批判	威特弗格爾著 沈因明譯		實價一・〇
哲學論戰	葉青編		實價二・二
進化論	湯姆生著 張徽夫譯		實價〇・八
科學論叢 第三集	葉青等編 楊伯愷		實價〇・六
進化學說	德拉日著 果爾德斯密斯	危淑元譯	實價一・四
黑格爾	葉青編 ——其生平其哲學及其影響——		實價三・三
教育學新論	品克微著 盧哲夫譯		實價〇・七

辛墨書店出版書報

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	倍洗因根著 沈因明譯	實價一・二
人類悟性論(上下二册)	洛鄆均克著 鄆均吾譯	實價二・六
認識起源論	恭第納克著 楊伯愷譯	實價一・三
人一機器	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	柳爾巴哈著 費爾弱水譯	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,歷史或國故各方面對胡適底考察——		
哲學到何處去	葉青著	實價〇·九
科 學		
科學論叢	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 胥輔 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
科學規範(已由上中二册)	皮耳生 著 譚之輔 等譯	實價各一・〇
科學到何處去	蒲郎克 著 皮仲和 譯	實價〇・八
科學與實在	德危 爾柏 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
自然科學新論	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

大中學校之最良的教本和參考書

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 徽	頓 著 夫 譯	實價〇·七
資本論大綱	山 傳	川 均	著 烈 譯	實價〇·七
財產之起源與進化	拉 楊	發 伯	格 著 愷 譯	實價一·二
世界經濟與帝國主義	布 楊	哈 伯	林 著 愷 譯	實價〇·九
無政府主義批判	普 青	列 哈 羅 夫	著 銳 譯	實價〇·五
戰爭論	克 柳	勞 塞 維 慈 著 弱 水 譯	著 水 譯	實價一·三
科學的軍備與現代戰爭	波 沈	卡 洛 夫 監 修 敬 銘 等	著 修 譯	實價一·五
何炳松歷史學批判	劉 靜	白 著	著	實價〇·六
科學與歷史	布 張	微 勞 著 夫 譯	著 夫 譯	實價一·三
文 藝				
新興藝術概論	藏原惟人等著		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

峨嵋遊記 學藝出版社出版 張志和著 實價〇・六
辛藝書店總代售

郭果爾短篇小說集 蕭華清譯 實價〇・八

雜誌

理論和綜合的文化雜誌
編輯 葉青 張凡夫 (主編)
楊伯愷
研究與批判
每册一角五分 定閱全年十册一元四角, 香港澳門另加郵費六角, 國外另加郵費一元五角。

新書出版

地理學批判 威特弗格爾著 沈因明譯 實價一・〇

哲學論戰 葉青編 實價二・二

進化論 湯姆生著 張微夫譯 實價〇・八

科學論叢 第三集 葉青等編 楊伯愷 實價〇・六

進化學說 德拉日著 危淑元譯 實價一・四
果爾德斯密斯

黑格爾 葉青編 實價三・三
——其生平其哲學及其影響——
附：費爾巴哈

教育學新論 品克微支著 盧哲夫譯 實價〇・七

黑 格 爾

——其生平其哲學及其影響——

附費爾巴哈

中華民國二十四年五月十五日出版

編 者	葉 青
發行人	張 明 德 <small>上海海寧路三 德里四十五號</small>
發行所	辛 壘 書 店 <small>上海海寧路 三德里</small>
印刷所	陸記印刷鑄字所 <small>上海新開路福 鑫里七十八號</small>
經售處	辛壘書店及各埠各大書坊

版權所有 * 翻印必究

實價大洋二元三角

