

從唯心論到唯物論

蒲列漢諾甫著

王凡西譯

從唯心論到唯物論

蒲列漢諾甫著 王凡西譯

譯 者 序

關於蒲列漢諾甫之爲人，及其對於社會主義與哲學的貢獻，在此地，我不想再來多說。因爲近幾年來中國出版的許多唯物哲學的書籍上，對於這位“俄羅斯社會主義之父”，已經有過不少的介紹了。

這裏，我祇想談到關於這一本小冊子的本身問題。

一九一一年七月，“現代世界”雜誌請蒲列漢諾甫爲“西洋文學史”寫兩篇文章，一篇關於法蘭西的烏托邦社會主義，另一篇是要論到德國的黑格兒學說。“從唯心論到唯物

論”一文，就是應該雜誌的第二個請求而寫的。寫成已經在一九一四年的年終了，掲載於“西洋文學史”的第四卷上。

文章的內容，不僅簡潔明了地描寫了黑格兒哲學與費爾巴黑哲學的要點，不僅很巧妙地敘述了科學社會主義之歷史的來歷，並且還特殊地批評到那由費爾巴黑學說蛻化出來的所謂“哲學的社會主義”。他給恩格斯的大著“由空想到科學的社會主義”，作了一個最好的歷史的解說。

這本小冊子是蒲氏晚年最後的一本著作，所以一方面表示出他在哲學上之最後成就，同時又流露出他在政治思想上之退化。

在哲學的觀點上，本書所代表的乃是蒲氏最完成的見解，例如在費爾巴黑與馬·恩兩氏的關係上，他修正了自己在“基本問題”中

所說的意見。在政治思想上，因蒲氏在大戰爆發後傾向於社會愛國主義，主張對“野蠻的日耳曼軍國主義”作“防禦的戰爭”。故本書第二節中有這樣的話：“現在的德國人，假使對其被征服者施其無禮的暴行時，那末抱憾得很，在這些驕橫的暴行裏，還有着黑格兒所灑的蜜糖！”

對於帝國主義的大戰，不把牠解釋成現存經濟制度的必然產物，而曲解成某種思想的結果，這正是社會愛國主義者的通病。

不過這觀點在本書中卻是一個毫不重要的小疵，牠決不妨害其成為唯物哲學文獻中的一個最有價值的作品。那樣條理清晰，那樣簡潔易解，同時又那樣富豐充實的哲學書，恐怕是不易多得的吧！

譯者。一九三六年二月十五日，上海。

從唯心論到唯物論

空白页

(黑格兒與左派黑格兒學派。——大衛·弗里特立希·希脫老司——勃朗諾兄弟，費爾巴黑)。

德國的唯心哲學，在十九世紀科學進步的歷史上，起了極大的作用。就是在自然科學上她也有強烈的影響。不過比較的說來，各科中受其影響之最大者，總要算那法國人稱之為道德的或政治的幾門科學了。她對這幾門科學的影響，誰也不能否認是獨一無二的。她在這方面提出了許多問題，並且還解決了一部分。而因這些問題之提出與解決，社會進化

的過程，纔能有科學研究的可能。我們祇叫舉一個席林克 (Schelling) 的例，已是證此說之不誣；如當他解答了自由與必然間的關係問題（見其超越的唯心論之體系一書），影響於社會科學之形成者，既重且大。惟席林克還不過開此事之先河而已，集德國唯心論的大成者，總要推黑格兒 (G. W. F. Hegel) 了。

黑格兒的影響，當然以及於其母國德意志的爲最大。但除德國以外，受其影響之最大者，却不得不推俄羅斯了（註一）。

誰如不懂得黑格兒及費兒巴黑 (F. Feuerbach) 哲學的要點，則欲瞭解十九世紀西歐哲學及社會科學的歷史，是不可能的事。這一層道理，大概誰也懂得的吧。然而還有一件事情，本來也同樣的毋容爭辯的，不過初初一看總是不易懂得的：即那時的幾位俄國著作家，

彷彿在解決純粹的俄國問題，然實際上却正是歸結到這兩位非俄國的思想家呢。這事情似乎是很奇怪的吧；然而我以下的解釋，可以指明給你們看，實在這事情一點兒都不奇怪。現在我祇指出這一點來，即一切的道理，都在於黑格兒及費兒巴黑的哲學體系中的科學性。至於這一個科學性，我們得指明的，當然是始見於黑格兒。

空白页



自喬爾南塞夫斯基(N. G. Chornershevskii)被強暴地打下了文台以後，我們俄國先進的新人物們，很瞧不起德國的“玄學”，他們以為大體上說來，黑格兒縱不是一個反動的，總是一個保守的思想家，其實，這是一個極大的錯誤。是的，黑格兒晚年的生活，與他早年的大不同了。他早年，與雪林克為伍，在透並根(Tubingen)的附近，散播着自由的種子，他書

中的字裏行間，都充溢着熱情的呼喊：“自由萬歲！”“盧騷萬歲！”。但當其暮年，在其著“法律哲學”時代，他實際上（倍林斯基 Belinski 最懂得那時的黑格兒。）已在宣傳那“哲學與現實調和”的福音了。然黑格兒哲學體系的主要優點，絕不是他暮年的創作，這是他從自己的理論前提上得出來的實用的保守結論。此哲學體系之所以能在哲學史上佔得首位——至少是首位中之一——者，絕對不是因為牠做了什麼特別有價值的實用結論，而是因為牠證實了幾個理論上的法則；這幾個法則是極其重要的，不特為每個想締造正確的世界觀的思想家所必具，就是每一個實際的行動家，想自覺地來重建四圍的社會制度者，也必須要懂得的。黑格兒自己也這樣的講過：哲學所重者為方法，而不是結果，即不是某幾個容

碎的結論。所以對他的哲學 我們也應該從方法的觀點來看牠。

誰都知道；黑格兒稱他自己的方法為辯證的。爲什麼黑格兒要這樣稱牠呢？

黑格兒在精神現象學（Phenomeno logie des Geistes.）一書中；以對話比擬人生。其意爲我人之觀點隨生活經驗之影響而漸變，也正猶兩人談話時，在其精神內容豐富的談話過程中，兩人的意見均發生變動一樣。黑格兒既以這樣談話的進程來比擬意識的進程，因名之爲辯證法，或曰辯證的運動。講到辯證法這一個名詞，本早見用於柏拉圖，惟闡發其深刻的及其重要意義者，則僅黑格兒而已。黑格兒以爲辯證法是什麼科學認識的精神。辯證法是一切運動，一切生命及現實中一切在完成着的事物的原則。按照黑格兒的話講來，

凡物皆有終極，這不僅因外界的原故，即照事物的本性，也會否定自身，轉到那與自身相反的地步去。一切存在的事物，都可拿來用作解釋辯證法本性的例子。一切皆流，一切皆變，一切皆滅。黑格兒以全能之神來比擬辯證法的力量，辯證法是一種不可超越的力，逆者皆亡。同時，在生命的每一個單另的區域中，每一個單另的現象上，都能使人覺察到有辯證法在。一個運動的物體，某分鐘在某一點上，然同一分鐘，也可以說不在那點上了，因牠若祇停留在這一點上，則已無所謂運動的了。任何運動都是生動的矛盾。任何運動都是辯證法的過程。而自然的全生命就是一個運動。因此，要研究自然，無條件地要站在辯證法的觀點上。所以黑格兒那時很兇的責備這些忘了辯證法的自然的研究者（註二），這班研究自然

的先生們，極呆板地把各種東西分類，相互間竟有鴻溝之隔，然實際上，這些東西常互相轉變；起着辯證法的運動，所以就在這太呆板的分類上，黑格兒罵他們最厲害的。後來生物學上的轉變說大盛，故已很明顯地證明給我們道：黑格兒的責備是有極深刻的理論根基的。化學上的新發明，也同樣地證明黑格兒意見的正確。然他的自然哲學，却是黑格兒哲學體系中最弱的一部分，這也是毋容置疑的。黑格兒在“論理學”，“歷史哲學”，及在一般的社會生活哲學與“精神哲學”上，不知要強到多少倍。也就在這種地方，他貢獻於十九世紀社會思想的進化者獨惠。

雖然，下面的幾層意思，也不得不指出來的。我們知道黑格兒的觀點是進化的觀點。但進化這東西，可以極不同地去解釋牠。即現今

還有些自然主義者，在一再重說道：“自然中沒有躍進”。同樣的還有些社會學者，也常時說道：社會的進化是由緩慢的，逐步的變化演成的。而黑格兒之論斷則正相反，他說：無論在自然界或歷史上，躍進是必不可免的。他說，“凡物之變化，不僅由甲數量變到乙數量，并且還要由質量變成數量，由數量再變成質量，當這樣的每次變化之後，總有一個漸變的休止（ein Abbrechen des Allmählichen）而物象上發生一種新面目，其物性亦已與前不同。如水之凝固並不是漸漸地而是突然地；蓋水冷至冰點時，如保持靜止的狀態，則仍為液體，若稍加推動，則水突然地凝結為冰”。所以我們看漸變祇是一種過程，牠在準備及引起一個躍進（或數次躍進）；要這樣看法，我們纔能懂得進化之真義。誰要是祇拿一種漸變來

解釋某種現象之發生，那末他無意中就這樣假定道：這現象本來已經存在了的，只因其爲形太小，不能察覺而已。假使這樣的話，那是祇解釋了“發長”這一概念，仍沒有解釋“發生”這一概念的意義。“發長”是僅量度的變化，與“發生”的意義絕異，故此種解釋，不過有意來避開我們所要求的解釋罷了（註三）。誰都知道的，現代的生物學，已完全承認“漸變的休止在動植物界的進化過程中”的意義了。

黑格爾是一個絕對的唯心論者。其學說以爲：世界進化過程中的動力歸根結底地說，是絕對的思想力。這當然是一個自以爲是的，也許可以說是一個極荒誕的假定。所以後來脫倫台倫堡（Trendelenburg）在他的論理學研究一書中，很容易地駁黑格爾道：他的所謂思想者，其實從來就不能解釋過什麼東西。我

在旁的書上也說過(註一)：脫倫台倫堡本學攻擊辯證法，然結果却好在他那確心的辯證。脫倫台倫堡攻擊黑格兒的辯證法道：“辯證法斷定純粹思想的任意的運動，同時就是生活的起源。”這個攻擊是完全正確的。然當那攻擊的，並不是一般的辯證法的本質，而祇是確心的辯證法之缺點，而此缺點，已爲唯物論的馬克思所除去；故現在脫倫台倫堡的攻擊辯證法，已失其意義。即馬克思自己，當其未成爲唯物論者時，也是一個黑格兒的信徒。

註一：黑格兒及費爾巴黑之於倍林斯基；費爾巴黑之於喬爾南塞夫斯，其影響之大是人所共知的。據說喬爾南塞夫斯早年，對於費爾巴黑的著作，能整頁地背誦。

註二：簡直可以說那時所有的自然研究者，都忘記這一層。

註三：見黑格兒著論理科學（Wissenschaft der

Logik 第三百十三頁至三百十四頁 Naren-
berg 版。

註四：見我譯恩格斯的費德巴恩 (Ludwig Feuer-
bach) 小冊上的序言。

空白页

二

黑格兒的錯誤處在其為唯心論者，即以思想力為世界進化過程中的動力。而其正確的地方為辯證法，即以進化的觀點來觀察一切現象的方法。誰如以進化的觀點來觀察現象，則他決不會承認什麼抽象的原理。關於這一層，我們的喬爾南塞夫斯基解釋得最好：“一切依靠着環境，依靠着空間和時間的條件”（見其所著“鄂哥里時代的俄國文學大

綱”)，這幾句話，把那觀察現象的辯證法觀點的要義，闡明無遺。這觀點在政治的及社會的科學方面，特別有益處；因這些科學，慣以某種一成不變的抽象原理來評判現象；亦無怪乎法國人稱此等科學爲 Sciences morales et politiques (道德的及政治的科學)了。喬爾南塞夫斯基在那大綱中繼續說道：“抽象的真理是沒有的，真理總是具體的。”他舉戰爭來做例道：“戰爭是有害的還是有利的？一般地講來，這問題不能決絕地回答；我們先要問問，究竟問的是那一種戰爭。對於文明的民族，戰爭是害多利少的。然而……一千八百十二年的戰爭，對於俄羅斯民族，簡直有救生之德，再如馬拉風的戰爭，則在人類史上，竟是一件最有恩惠的事件。”這是對的。假使這是對的，那末這個問那種社會政治制度最好的問題，

也是毫無意思的了；因為這也是要依靠着環境，依靠着空間及時間的條件。故黑格兒的哲學，無情地推翻了烏托邦思想。而黑格兒門徒中之欲成爲社會主義者，祇有信賴他老師的方法，很科學地去研究現代的經濟制度，然後可以得出因其內部規律的發展，必然發生社會主義制度的結論來。社會主義應變成科學而存在；或者只有隨烏托邦思想之消滅而同歸於盡了。從這種地方看來，科學社會主義之創造者馬克思與恩格斯之所以適出於黑格兒之門者，可以明白了。

再舉一個別的例子吧。塞衣(J. B. Say)以爲研究政治經濟史是沒有用處的，其理由爲亞丹斯密——塞衣以亞丹斯密的繼承者自名——以前，所有經濟學者的觀點，都是錯誤的。然塞衣的同時者黑格兒，對於哲學史的態

度，却大不相同了。在他看來，哲學是精神的自己認識。然精神是向前進行的，牠與人類發展的進程同時發展着，因之哲學也不是停住一處而不進的。每一種現已“過時”的哲學系統，都是牠自己時代的智慧的表現（Seine Zeit in Gedanken erfasst），所以在這一點上有牠相對的正確。并且，“最近的哲學，是一切過去哲學的總結，因之，牠應該包括過去哲學的一切原理”（註一）。

只有用這樣的眼光來看哲學史，牠纔能成爲值得加以細心的科學研究的課程。雖然，黑格兒有時竟會顛倒歷史事實來適應他自己哲學體系的需要（註二），然無疑的，他那本哲學史講演稿（Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie）直至如今，總還是一部哲學史中的最好者，即是一部最有教益的書，牠

給各家哲學的理論內容，染上了最明亮的光輝。

黑格兒對於法律，道德，藝術及宗教，都用那同樣的辯證法的觀點。他研究這些科目，重在他們相互間的聯系。他說：“祇能在某種宗教之下，纔能有某種國家制度的形式，祇能在某種國家制度之下，纔能有某種的哲學與藝術。”（註三）這樣的觀點，常能被極膚淺地推敲着，以為社會生活各方面中的每一方面，能影響所有其他的方面；而同時牠却也受着所有其他各方面的影響。這就是有名的社會現象相互作用的學說。不過黑格兒雖然承認這個學說，但他終覺得這是經不起詳細推究的：還得更深的窮究。

他說：“以相互作用的觀點來觀察現象：尚有缺點，因為相互作用的關係，這句話祇能

說明其然而不能說明其所以然的，況且這所謂相互作用的關係者，究竟是什麼回事呢？這還不過是以一個概念來代替相等的一個概念罷了。假如說，我能發明某一國的國家制度能影響他的宗教，而宗教又影響到他的國家制度的道理，當然，這發明對於我是有相當補益的；然而還有一個問題，仍舊沒有解釋了的，即這些相互影響着的現象：某個國家制度及某種宗教，又是從那裏來的呢？要回答這個問題，那我就不得不更深一層地來觀察事實了，就不能以國家制度及宗教間的相互作用之一種解釋自足了，應力求那國家制度與宗教所共同依據着的總的基礎。”黑格兒對於這一層說得好：“這原因不僅會產生結果，並且這原因是因其自己的關係而產生結果的，”故相互作用着的兩方面，都不能算作直接的因子，我

們應該懂得那第三者的，‘較高的’原因。

在方法論方面講來，這探討第三的較高原因的要求，是極重要的，因為牠提醒了人們去追求那根本的原因，這原因，歸根結底地說來，在推動着人類歷史的運動。黑格兒是唯心論者，故以全宇宙的精神爲此運動的根本原因。歷史就是這精神的“解釋與實現”，簡言之，卽爲精神之運動。這運動是逐步完成的。每一步驟有牠獨自的原理。在某一時代，必有某種民族在代表着這一時代的原理，此代表之民族卽爲選民。而這特殊的原理，決定了那時代整個的精神。黑格兒說：“一民族之智慧及意志的各方面，及該民族的一切行動，而其具體的表現在全民精神的性質上。這些性質，表現在那民族的宗教，政治制度，道德及習慣上；就是在科學，藝術，技術方面，也都具有那

民族精神的性質。一切事物的私性，能以民族精神的公性來解釋，反之，民族精神的公性，也同樣的可以從民族生活各部分的事實史中，研究得出來（註四）。

誰都知道，黑格兒所創的民族精神性質論，被很多人在社會科學及政論方面，惡意的應用了。雖然任何學說，尤其當牠已過了時的，都可以被人惡意的應用的。其實照那學說的本身講來，以為某一民族的“精神”在其發展的某一階段上，有牠特殊的性質；決不像別的國家主義者所講的那樣錯誤。講到還有一層意思，則更毋容懷絲毫疑義的，即“社會上的人物”總具有些心智的，心智的性質，當然要由他的一切思想來決定。他的心智，如你高興的話，當然可以名之為“精神”。當然我們得時時記着，這些“社會的人”的心智是在發展

的，即在變動的。關於這幾層，黑格兒固善知之。不過除此之外，還得注意到一點，即‘社會的人’的心智不能解釋他歷史的運動，而歷史的運動却能解釋他們的心智。但黑格兒對此問題的意見却正相反：“任何民族的精神，能解釋其歷史的命運，及其所有的活動，即其社會生活。”這是一個錯誤。我們很明白地知道此錯誤之從來，蓋黑格兒是唯心論者，他相信生活係由思想決定。而並不是生活決定思想的。以此一般的唯心論的結果用之於歷史，則其結論當然是社會思想決定社會生活，或者可以說，民族的精神決定社會生活。因此黑格兒說：任何民族精神，非但能決定其藝術，宗教及哲學而已，即不僅能決定其思想的總和而已，還能決定他的政治制度與技術，及社會關係的總和呢，（不過要注意一點，即所謂

甲決定乙者，祇就其最後關係而言）。要指出他的錯誤來，祇有在他哲學的唯心基礎，暴露破產的時候纔可能；是的，這是一件長期的工作。一個民族在歷史的舞台上，能代表宇宙精神發展的某一階段。而現在歷史的時代是德意志文化的時代。按黑格兒的學說，凡代表宇宙精神發展的最高期的民族，可以把別的民族，作為達到自己歷史目的的簡單工具。這一點我們也得指出來。現在的德國人，假如對其被征服者施其無禮的暴行時，那末抱憾得很的，在這些驕橫的暴行裏，還有着黑格兒所灑的蜜糖的點滴呢？

然而斯拉夫民族，當然不能甘願的承認德意志的霸權。在那斯拉夫民族的這些國家裏，早已從雪林克那時起，一部分智識分子，就努力地研究這個問題：究竟要宇宙精神發

展到那一個地步，纔可以由斯拉夫民族來代表呢？

上面我已說過，黑格兒常因任意顛倒歷史的及其他的事實來湊合自己的哲學系統，爲世所詬病。現在我再進一層來說：他因是一個唯心論者，有時總不得不把事實，有意地加以顛倒的。然而他所犯的毛病，總還比別的唯心哲學系統的創造者少些。誰要是不想去懂得黑格兒的歷史學，而藉口說他從來沒有拿具體的歷史做根基的話，那是很大的錯誤（註五）。其實，他常時拿具體的歷史事實來做根基的，並且在這些地方，他那哲學的歷史的思想在人類歷史發展的許多重要問題上，放着異彩。例如談到斯巴達的崩亡時，他不願拿“宇宙精神”的觀點來解釋牠，他以此種解釋爲不滿人意，而在財富的不平等（Ungleichheit

des Besitzes) 上找出牠崩亡的原因來。他覺得國家的發生，在於財富不平的增長；至於婚姻的历史基礎，這位絕對的“唯心論者”却以為是農業呢。黑格兒愛這樣地重說道：我們若仔細地觀察，則可知唯心論實為唯物論的真理。然照上面剛才引的例子——這樣的例子還可以引很多——看來，則實際上他自己的歷史哲學就告訴我們道：若仔細地觀察一下，則適得其反，唯物論倒是唯心論的真理了（註六）。這一層在我們的眼中看來是有重大意義的，因為由此我們可以明白：為什麼那歷史唯物論的創造者——馬克思與恩格斯，原先是黑格兒的信徒了。

註一：見哲學百科全書，第十三章。

註二：以後我們可以看到，究竟是什麼東西使他犯這個毛病的。

註三：見歷史哲學第三版序言，第六十六頁。

註四：見歷史哲學的序言，第七十九頁。及法律哲學大綱第三百四十四節至三百五十二節。

註五：這是他自己說的話。

註六：在我著的對我們的批評家的批評一書中，及黑格兒死後六十年紀念文中，對於這個問題論得更詳細，可參閱。

空白页

三

對於社會的關係，誰要是以其發展的觀點來看的，那末他就不能成爲靜止說的擁護者。

蓋爾森研究了黑格兒的哲學後，稱之爲革命的代數學。這樣的估計，容或有些過分的吹噓；然黑格兒因深信着自己那有力的辯證法，他總是一個前進說的主張者，這也是毋須爭辯的。他在其哲學史講演的終結道：宇宙精

神，從沒有停住在一個地方，因為向前的運動，是宇宙精神的本性之一。黑格爾說：“有時彷彿宇宙精神停住了，軋失去了自己永恆趨向自識的努力了。然這祇不過是彷彿罷了。其實，那時他內裏在進行着深邃的內在工作，惟當其工作結果尚未顯露，及陳舊思想尚未毀滅時，新的宇宙精神不是大踏步地走着，他的前進是看不出來的。漢姆蘭脫公子對他父親的精靈叫道：‘地下的鼯鼠呀，你暗中掘得多巧妙嚟！’我們對於宇宙精神，也可以同樣的說道：‘他暗中掘得多巧妙嚟！’”(註一)

他的哲學，隨你們願意，稱他什麼都可以；然他終不是那保護既存制度者的哲學家。

大家都知道，黑格爾之所以被詬為保守主義者，因他以“合理的”及“真實的”等量齊觀了。然而就話的本身來講，所謂“真實的哲

是合理的；合理者都是真實的”（Was wirklich ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist wirklich）一語，絕對不能說黑格兒將與一切社會制度，或說與一切社會機關調和了。要證明這一點，祇叫舉他對於羅馬教皇的非常權力之態度就夠了。依黑格兒的意思：一切存在的決不是都是真實的。他說：“真實較存在為高。”（Die Wirklichkeit steht höher, als die Existenz.）真實的是必需的。然存在的未必見得都是必需的。我們已經知道，宇宙精神不停住在某一個地方。牠那永恆的運動，不斷的工作，把某一個社會的制度，漸漸消去其必需的內容，而變為空的過時的制度，因此就必需要以新的制度來代替牠了。假如真實的是合理的，那末我們得記住，這正因為合理的都是真實的。若合理的是真實的，則由此可

知，世上沒有什麼玄妙的原理，能彀來停止那前進的辯證式的運動的了。所以黑格兒給辯證法下的定義爲：一種普遍的無敵的力量，他甚至能破壞最最堅固的事物。

註一：見黑格兒著哲學史講演集卷三第六百八十五頁。

四

“一切皆流，一切皆變！一次入水，再下時已非同流，且無人能兩次感覺到死之本質。”這是古希臘深刻的（“糊模的”）思想家之名言。黑格兒哲學的基礎中，有同樣的意思——當然牠是經過極嚴密的論理學熔爐的煅煉的。如果一切皆流，一切皆變，如果辯證式運動的偉力能破壞最堅定的現象，那末對於任何現象，我們都不能以神祕的觀點來看牠。正

相反的，一切現象，祇能，也祇應該拿科學的觀點來觀察牠。

康德在純粹理性批判中所說的星系與道德法則相反的名言，想讀者們都知道的。他說：“觀乎星系運行的偉劇，似覺我的生命毫無意義，蓋牠啓示了，我原來是依靠着物質世界。然一想到道德法則，則適得其反，我的意義，不絕提高，我發見了生命，牠不依靠動物界，甚之不依靠一切感覺的世界。”因此，道德法則，在康德及費希特看來，彷彿是一種超登彼岸之門的領論似的。然黑格兒看來，則完全不同。按黑格兒的學說，道德是社會生活的必然結果及必須的條件。黑格兒重提了亞里士多德的話：民族的存在，較個人為先。個人並不是什麼獨立的，故應與全體合一而存在。我們說一個人是道德的，即是說，他的生活合乎

全國的道德風尚。故欲授人以良好的教育，則應把他造成爲一個良好國家的公民(註一)。

因此，倫理的根源長在政治裏。這與十八世紀法國的開明派所主張的革命的道德學說，完全一樣。然這個相同點能引起誤會。假如說道德也者，即指人之生活合乎一國之道德風俗之謂，那末這話無異說一切維新者都是不道德的，因爲他們的行爲，永遠而且難免的要與本國的某種道德風尚相抵觸的。阿立斯刀方(Aristophan)之攻擊蘇格拉底，正說他無道德。若照這樣說來，則雅典人之毒死蘇格拉底倒是應該的了。

然此矛盾若以辯證法解決之，則頗爲容易。黑格兒在其歷史哲學的序言上說明着：“至於道德目的及其關係之一般的衰落，崩壞與消滅，我不能不說明一下，道德的內在性質

是無止的永恆的，惟其外面的表現是有限的，且須服從着自然的法則，及偶然的行爲。因此道德的目的與關係是變動的，有崩壞與消滅的”。黑格兒這一點意思，後來由拉薩爾在其酬報的體系一書中，將其詳盡地發揮了，他說：“宇宙精神的權利，高於一切私權。”(Das Recht des Weltgeistes geht uber alle besondern Berechtigungen)。

歷史上的偉人，是“宇宙精神權”的擔負者與保護者，雖然偉人們時常損害着私權且動搖社會的既存制度，而黑格兒的歷史哲學認他們都是對的。黑格兒稱這些偉人爲英雄，以一己之力締造新世界的英雄。他說：“他們與舊制度衝突，而要破壞這些舊東西；他們是既存法律的破壞者。他們常時犧牲，然犧牲了幾條性命，決不能消滅他們所代表着的思想

……過後，他們的思想，或許帶一種別樣形式，仍舊會得勢起來。”阿立斯刀方也沒有錯。蘇格拉底確乎破壞了本民族的舊道德，至於這民族，他們覺得別種制度對他是危險的，故處蘇格拉底以死刑，這也不能怪他們。雅典人在他自己方面講來，也是對的。而蘇格拉底則更對了，比他的裁判官更對些，因為他自覺地代表一種新的較高的思想。

不過黑格兒對於那些“既存法律的破壞者”的見解，究屬是要不得的；他這種見解，就是被那些以自利心及一己的感悟性來解釋歷史上偉人的深刻的心理學家見了，也要嘲笑他呢。黑格兒承認說：假使有人忠於自己的事業，那末他一定從這個事業上能得出一己的滿足的，而這一己的滿足，可以分析出各種自私自利的成分來。然而，這樣想的人，說歷史

上的偉人，皆從自私的動機出發者，大約祇有這些“唯心的奴才”吧；在這類奴才的心目中是沒有英雄的；當然實際上有大英雄在，不過因奴才們以己心度人，自然世無英雄了。

註一：見法律哲學一百五十三節註釋。

五

黑格兒的倫理學，在人類道德發展的科學解釋方面，是一個偉大的進步。惟此種進步，其哲學實有以成之。至於在藝術史及藝術性之了解方面，他的美學，也同樣的是一個偉大的進步。他的美學，對於俄國的批評界，發生很大的應響，（倍林斯基即其代表者）。該學說主要的幾個意見，受俄國讀者們極大的注意。

黑格兒的美學，淵源於其極密切的哲學前輩——席林克的美學。席林克說：美之爲性無窮，其表示之形式則有窮。詩的創作的玄想，既必須以宇宙發展的時代爲依歸，則藝術無疑地要遵照着有規律的及不可免的發展。故描寫(席林克的話爲“造形”)爲美學的任務。如要美學擔負起這個任務，那末就是說，藝術史必須用科學方法來研究。這話彷彿說不通吧。是的，酒杯與嘴唇間的距離，有時會差得極遠的。給與某種任務是一回事，而解決這個任務又是一回事。要解決科學任務，而以“造形”來做中間物，這是辦不到的。然而沒有這個東西，這些唯心論的哲學家們，又怎能自圓其說呢？不過無論如何，席林克能把這問題很正確地提出來，總是一件難被忘却的光榮的事。

此外，如美的定義為：表示在有窮形式中的無窮，這就很明顯地說，內容之於藝術作品，並不是不關重要的，而是有重要的意義。一般地說來，從席林克的觀點看來，就已經沒有什麼‘形式’與‘內容’的對立了。席林克堅持着說：形式不能離內容而獨存，因為內容決定形式。藝術品祇為自身而存在。因此藝術是神聖的，藝術的創作並不為任何外界的目的；他的產生，不因感情的享樂，不為經濟的利益，不能用為改善人之道德及教育人之工具，藝術為藝術而存在。席林克這個思想，後來為所有的席林克派及我們俄國的信徒們所津津樂道，反覆傳述。在某種意義上說來，他們完全對的。然若藝術品固為表示在有窮形式中的無窮，若藝術的演化決定於宇宙的演化，則歷史上任何時代的藝術，都具有該時代人們認

爲重要的內容，這總是很明白的吧。

席林克主要的美學思想，傳至黑格兒則更爲深刻，且極精確地加以研究。

我們已經知道了，黑格兒時常乞靈於精神之前，精神是最後的原質，牠是一個永恆變動的本體。牠運動着；牠發展着；牠自身中更替着；牠在自然界，國家中，世界史中顯露着。這永恆運動的目的——正確些可以說他的結果，是自識。精神的目的在認識精神的自身。精神自識的趨向，在人類精神發展的過程中實現着。而人類精神的發展，在藝術，宗教，哲學三者上表現出來。自由地賞鑑其本質時的精神，爲美學的藝術；虔誠地意想其本質的精神，爲宗教；最後，認識其本質時的精神，爲哲學。

藝術的定義，爲精神對其本質的自由賞

鑑。這定義是很重要的。因為這樣一來，藝術創作及其欣賞，可以完全獨立了。按黑格兒，席林克及康德的意見，藝術品應不為任何外界的目的而存在。黑格兒說：“美的賞鑑，是自由的（ist Liberaler Art）；賞鑑一種美術品，則任其自然，任其自由與無窮；賞鑑不想佔有，不想利用，美術品不像那些為有窮需要的用品一樣。”同時，這個藝術的定義（即精神對其本質的自由賞鑑），把藝術與哲學宗教，置於同等地位了。而藝術品的內容，也自有鉅大的價值了。哲學的任務在追求真理；而藝術亦然。不過哲學在概念中認識真理，而藝術則在形相上賞鑑真理（註一）。然如我們上面所講的，真的（即“合理的”）是實在的，那末我們可以說：藝術的內容應即是真實。不過這樣一說，我們應該記住一點，即真實的決不都是存

在的。黑格兒聲明道：藝術的創造，並不是某個藝術家，把某種事物用色彩來簡單的重造而已；藝術家對於既存事物的理想，不應像畫相家畫人像兒一樣，故意弄得漂亮些以討好本人。藝術的理想是真實，且應棄掉一切偶然性的成分；這種偶然的成分，在一切有窮的既存事物上，都不能免的。故藝術要把靜止停滯的事物，照黑格兒的話說，就是要把日常生活的偶然性與其外表面，跟他們的概念調和起來；那些不合乎總概念的事物，可以完全拋棄。經過這樣的淘汰拋棄之後，藝術的理想總能建立起來。因此，黑格兒說：藝術的理想是十足十足的真實性。

在人類的歷史發展中，有三個主要的階段：東方世界，古代世界，最後的基督教世界，或曰日耳曼世界。又因歷史發展的階段與藝

術理想發展的階段相符合，所以黑格兒以為藝術理想發展的階段，也是三個。

東方世界的藝術，帶有象徵主義的性質：在藝術中，心智與物質聯合起來，不過還不能滲透這個物體。并且那時的心智，自身都還沒有固定的。心智的固定，及心的滲透物體，祇有在古代世界的藝術中，換言之，即祇在古典的藝術中，纔能做到。古典藝術的藝術理想，表現在人的形式中。理想的人化，常為世所詬病；然黑格兒則謂，藝術的目的是要在感覺的形式中表示精神的內容，故藝術非人間化不可；因為祇有在人的身體上，找得出精神與感覺形式的協調來。古典藝術是美的全盛時代，黑格兒興高采烈地說道：“牠的美是空前絕後的了。”然當古代世界過時以後，新的宇宙觀發生了，隨之而生的有新的浪漫主義的藝術

理想。新的宇宙觀是這樣的：精神不是在本身以外，而是在自身中尋求目的。在浪漫主義的藝術中，心智開始超過了感覺的形式了。因之外觀的美，祇起着次要的作用，最重要的是精神的美。因為這個道理，藝術漸露其新趨向，想超出自己的範圍，走到宗教的領域中去。

黑格兒以為建築術，主要的還是象徵主義的藝術；雕刻是古典主義的藝術；而畫，音樂與詩是浪漫主義藝術的本質。

我們看到，黑格兒的美學跟他的歷史哲學間，有極密切的理論上的聯繫。兩者的方法既同，而出發點又是一樣：都為精神的運動是進化的主要原因。因此兩者中都有同樣的缺點：為要說明進化是精神運動的結果，故有時不得不任意顛倒事實了。不過在兩者中，同樣的還表示出黑格兒可驚的深刻的思想。而且

在美學上，他很多是根據着“具體的歷史基礎”呢(註二)，在這些地方，他關於藝術進化的見解，確乎是極有精彩的。可惜限於篇幅，不能舉例來證明牠們。我現在僅能介紹他的書給你們，請你們讀一讀他論十七世紀荷蘭歷史上最好的幾頁罷(註三)。

註一：因此黑格兒稱‘美’為心的感覺的表現。

註二：這是他自己的話。

註三：見他的美學講稿，卷一，頁二一七至二一八。卷二，頁二一七至二二三。誰如果把黑格兒在此書中所說的話，與佛老孟丹在其名書Les maitres d'autrefois 中，論荷蘭派的性質及其發生的幾句話比較一下，那是很有益處的。佛老孟丹的主要意思說：荷蘭的畫，是荷蘭的資產階級，在其發展的某一階段上的寫真——這與黑格兒的觀點完全一致。

空白页

六

黑格兒告訴我們道：精神自由地賞鑑其本質則生美術；精神默想其本質而生宗教。然則，我們能不能把賞鑑的範圍跟默想的範圍分離開來呢？假如能說的話，總也不是容易的事情，因為我們默想着一件事物時，同時也就要觀察牠。所以黑格兒斷定說：浪漫主義的藝術，超出了自己美的創作的範圍，而進入宗教之域。況且要懂得德國哲學思想以後的發展，

則對於黑格兒的宗教觀，不得不有很好的了解。因此我要請讀者們，從另一方面來看看宗教。

按黑格兒的意見，精神是處於永遠運動的過程中。他那運動的過程，就是他發現自己的一個過程。精神出現於自然界，社會生活及世界史中。他那自己發現的過程，在時間及空間中都在完成着。精神的無窮偉力，也就是這個樣子，在有窮的形式中表現出來。你如毀滅了這個有窮的形式，那你就得了宗教的觀點了。黑格兒說：保持着這種觀點的人，以為上帝是一種絕對的力，絕對的本質，他是自然精神界中一切神道的泉源。精神的形相是超人的，與一切現實的物體無關，然同時他與人及物體間，却有極密切的聯繫。精神形相的表現，並不是始終如一。精神是超乎人間的東

西，而他的形相，却與人類歷史進化的程序，一起在變動發展。當東方時期，上帝是自然中絕對的力，在上帝的前面，人們覺得自己是微乎其微而且絕不自由的。在第二個階段，上帝是一種物體。最後到了基督教，黑格兒認其為絕對的宗教，以為基督教是無窮與有窮間真正的合一與調和。這宗教的中心就是基督，他是人間的救主，是上帝的兒子；最主要的，他是一個神人。

所謂宗教是包含在意像形式中的真理的內容，就是上述的意思。不過宗教這個形式還不是絕對真理適當的表現物。祇有哲學纔是真理適當的表現者。因為意像這東西，總還有形相的表現，且以形相為主。故宗教常談到什麼冒犯上帝，或上帝的兒子降生等事。黑格兒竭力堅持着基督教‘內在的真理’；但他以為聖

經上的故事是不足為信的，這些故事把神的行為想像得如歷史的事蹟一般。他說，我們對於這些故事，可以像對於柏拉圖的神話一樣，把他當真理的寓言看待就是了（註一）。黑格兒的哲學，與主觀的獨斷積不相容。按他的哲學觀點看來，每一個人的理想，祇有當他是表現着社會發展的客觀進程的，纔有價值；當然這客觀進程還是要依據着宇宙精神的運動的。黑格兒極同情地稱道着的那些英雄們，是社會發展的工具。故祇就此一端而論，他的哲學中就不會有什麼烏托邦主義了。除此之外，還有一個原因，也使他不能與烏托邦主義調和的，因為烏托邦主義者相信不管世間一切辯證式的運動，人們可以憑空想出一個最好社會制度的計劃來。然而一切都要依靠着時間及空間的條件，如果一切多是相對的，一切

皆流，一切皆變，那末可以置信的祇有一樁事體：即社會制度，適應着某時某地發生的社會關係而更變。無怪乎黑格兒既不見愛於浪漫主義者，又被棄於烏托邦主義者了；因為這兩種人的根源是差不多的，前者尊重主觀的獨斷；而後者則沒有辯證法的概念。最初，德國祇有極少數反對派的代表們懂得了，即黑格兒的哲學，對於本時代解放的思潮，可予以最堅固的理論根基。在這極少數的代表中，亨利·海涅 Henrich Heine 也是一個。當十九世紀的四十年代，他寫了一篇滑稽的對話，似乎談話的主人，是他與黑格兒，他提醒讀者們道：‘一切存在的都是合理的’這一句話，也就是說，凡合理的都應該存在。海涅把黑格兒有名的公式，以‘存在的’來替代了‘真實的’，他的意思也許是如此：就是說，即使照普通庸

俗人對這公式的了解說來，那公式也還有進步的意義呢。

照上面說的那些話看來，不用說海涅是對的，因為他正說到黑格兒哲學的辯證性。可是另一方面，不要忘記黑格兒的辯證法，目的在想用以建立一種絕對唯心哲學的體系。

絕對唯心論的體系就是絕對真理的體系。黑格兒覺得他已經建立起這個體系了；如果他已建立了這樣的體系，則我們依他唯心論的精神來推論，我們應該承認那精神不斷運動的目的已經達到了：即精神一到了黑格兒的時候，已遇到了‘適當的’形式，即在概念的形式中，自識了他的真理了。如運動的目的已達，則運動自該停止。這就是說：黑格兒以前的哲學思想曾不斷地向前進展的，惟黑格兒出來之後，哲學思想開始停頓了。黑格兒的

絕對唯心論與他自己的辯證法，發生了不可調和的衝突，而且並不僅在哲學思想中如斯。假如任何哲學都是那時代的心智的表現，那末代表絕對真理體系的哲學，一定表現着一種歷史的時期，這時期的社會制度是絕對的，然後才能為絕對真理的客觀的實現者。然因所謂絕對真理，即真理之永遠不變者，那末絕對真理所代表的客體——社會制度，也具有永遠不變的意義了。這制度僅能部分的改造，不應根本的更變。因此我們在哲學史的講演裏，除黑格兒狂熱地稱道那古代反抗既存制度的英雄外，我們還可以遇到些合乎王道教化的議論，什麼在近世社會中，與古代的完全相反，哲學的工作可以，而且應該以內在世界為限，因為外面的世界，社會制度，現在已達到某種合理的程度，‘自身的相互間已經協

調了，這樣，則在社會的關係中，從前曾有運動的，而現在却應該停止了。這就是說，在那幾門學說中，黑格兒的絕對唯心論也與他的辯證法發生了矛盾。

所以黑格兒的哲學真有兩方面：進步的（與他的方法有密切聯繫）及保守的（與他的絕對真理的玄想有密切聯繫）。保守的方面，與年俱增；而進步的方面，則日以減少。這點在黑格兒的‘法律哲學’中，暴露得最為明顯。這名著是深刻思想的富源。然同時差不多每一頁上，都看得到黑格兒想與現存制度調和的趨向。最有味的，你們在此書中還可以遇到‘與現實和平’那樣的話，我們的倍林斯基在他寫保羅庭週年紀念一文時，常常應用這句名言。黑格兒所謂一切真實的都是合理的一語，正予人以曲解之口實，實因他自己拋開

了從前主要的辯證法內容，以致像我們俄國那樣悲慘的現實，都可認為合理的了。

黑格兒門徒中受辯證法成分較深者，一如蓋爾春，他們真懂得了辯證法，說牠是革命的代數學；門徒中受絕對唯心論的成分較甚者，那竟不懂得辯證法，說牠是靜止的數學。一八三八年，來布席克出版了一本極有趣的書，著者是一個黑格兒派加爾·拜愛兒霍弗爾 Karl Bairhoffer。書名為哲學思想及其歷史 (Die Ideen und Geschichte der Philosophie)。拜愛兒霍弗爾證明黑格兒是宇宙精神的極峯，他具有哲學思想的自存及自為的兩方面 (Hegel ist diese Spitze des Weltgeistes Die an-und-fur-sich-seiende Idee der Philosophie hat sich in Hegel verdoppelt) (註二)。對黑格兒哲學絕對性的承認，於此嘆

觀止矣。由此得出來的邏輯上的結論，當然說絕對思想現在已自成為真實了（Selbst Wirklichkeit geworden）（註三），現在宇宙已達到了自己的目的（Die Welt hat ihr Ziel erreicht）（註四）。與此類似的結論，當然有利於各種保守趨向的，無論在德國也罷，在德國哲學影響所及的各國也罷。

註一：把宗教故事看成神話這一個見解，雪克林也說過的，他說：‘基督是一個歷史上的人物，但他的傳記行錄，却在他出世以前就寫成了的。’

註二：見該書四二三——四二四頁。

註三：見同書四二四頁。

註四：見同書四二五頁。

七

黑格兒哲學體系的運命，更證實了這一個真理，就是哲學與旁的任何思想一樣，他那發展的進程，被歷史發展的進程所決定。當德意志社會生活的脈搏跳得還是緩慢的時候，從黑格兒哲學中得出來的結論，大率以保守的為主。因此他的哲學，被認為普魯士皇家的哲學。然當社會的脈搏跳得漸漸急劇的時候，則黑格兒哲學中保守的部分，日漸失其作用；

而其辯證法的進步部分却漸漸佔着上風了。等到十九世紀三十年代的後半期，則我們很可以說黑格兒學派已經分裂了。

一八三八年，羅格 (A. Ruge) 與愛黑脫馬兒 (T. Fichtermeier) 創辦德國科學與藝術的年鑑 (Hallische Jahrbucher für deutsche Wissenschaft und Kunst)；後於一八四一年，他們從海蘭遷至來布席克，更名爲德國年鑑。羅格及愛黑脫馬兒的刊物，採取急進的方針。爲此他當然不能在薩克森長住。該書於一八四三年被禁，羅格那時就更名爲德法年鑑，試將其出版於巴黎。但這次的壽命並不長，祇出了一本(兩卷合訂的)書。然在某方面說來，這次出版是極妙的，因爲編輯人除羅格外，還有馬克思，而且昂格斯也是助理之一。黑格兒學派的左翼已日漸丟棄其原來的哲學基礎，逐漸

染上了政治的及社會主義的色彩。

惟黑格兒派的哲學思想(得其師之傳)之前進運動，首先還並不在於政治及社會主義上，而是在神學中表現了出來。

我們早已知道了，黑格兒不承認聖經中的故事是可靠的，他與雪林克一樣，把牠看爲柏拉圖式的寓言體的神話(見上)。另一方面，黑格兒以爲宗教哲學的任務在認識真正的宗教。所以哲學家應該用科學方法來認識宗教。然而什麼叫做認識宗教呢？這句話的意思，就是要把那使宗教表示真理的一些故事——寓言體的神話之發生，加以科學的及批評的研究。這一個科學的任務，由那黑格兒的學生希脫老司(David Friedrich Strauss——一八〇八——一八七四年)擔負起來了。

他的著作——耶穌評傳 (Das Leben

Jesu, Kritisch bearbeitet), 出版於一八三五年, 是黑格兒學派崩潰的過程中, 第一種偉大的理論作品。希脫老司本人, 從未傾向過政治的急進主義。且在一八四八至四九年的革命時期中, 他還是一個極大的機會主義者。然在德國神學的著述中, 他那本書確實開了一個革命的時代。威格來兒(T. Zigler)以為希脫老司那本耶穌評傳的影響, 在十九世紀的著述界中, 差不多沒有一本旁的書能比得上牠的。

希脫老司以為耶教故事中的奇蹟, 是證明其難於置信的最有力的證據。

當時德國神學的著述界中, 對於聖經上的奇蹟, 有兩種不同的態度。‘超自然派’承認奇蹟是實有其事的; 而唯理派則否認之; 竭力想在這些捏造的奇蹟上找出合乎自然的解釋

來。希脫老司對此兩者都不同意。他不但不相信奇蹟，就是那教徒們造出來想證明奇蹟的事件，與乎唯理派牽強地以自然現象來解釋奇蹟，也是不足置信的。他聲言道：‘欲以不可信的做成可信的，以歷史上不曾有過的事情強為史實’的非科學的企圖，現在都可以休矣。他繼雪林克與黑格兒之後，謂基督教的故事，不能當牠真實事件的記錄來看，而祇是一些神話，這些神話形成於基督教氏族公社之中，反映着當時的基督思想。後來他就拿這個觀點來解釋神話的起源：

“我曾說過，誰如要替這些事件，如天星引導東方聖人的故事，變形，及以幾個麵包給幾千人充飢的奇蹟等，來尋找自然科學的解釋，簡直是勞而無功的；然另一方面，當然我們更不能承認牠們是實有其事的；所以我們

祇有認這些故事爲荒誕的奇談。然當耶穌發生之時，爲什麼編造出這樣的關於耶穌的故事來呢？對此問題的答覆，我以爲第一是由於那時的人們，普遍地祈求着基督的降臨。我已經說過了，既然人們以耶穌當作了基督，那末他們當然相信從前舊約的預言及流行的傳說中關於基督的事情，也同樣的可以求之於耶穌了。然照舊約彌加書上的預言，大威的兒子基督應該生在伯利恆，但大家都知道耶穌是生在拿撒倫的。耶穌論他的鄉人對於奇蹟的熱忱這些話，在傳說中能聽到極酷似的回聲。因爲第一個人類的救主摩西是做了奇蹟的，那末人們就覺得最後的救主基督，也就是耶穌，當然也應該讓他做出些奇蹟來纔對。舊約以賽亞書中的預言道：當基督降臨後，盲者能視，聾者能聽，跛者能跳躍如鹿，口吃者能

運舌如意。而這種奇蹟正是耶穌即基督所應該做的。因此，基督教的原始氏族中非但能殼，而且也應該編造出關於耶穌的故事，雖然那編造故事的人們，自己也無意的，不自覺的！這種觀點把基督教神話的起源，與我們在歷史上遇到的其他宗教的發生，一視同仁了。科學在神話學中最近的成功也就在此。牠懂得神話之發生，並不是某一個人有意地自覺地想出來的，而是整個民族或宗教社會的一般意識之結果。不過這個一般的共信，當然還得有某個人首先把牠說出來。神話並不是一種外表的皮殼，彷彿聖人爲要教訓這班無知的羣衆，把一些思想藏在這殼裏。其實神話中的思想，祇能與故事同時發生，且祇能以故事的形式而存在，至於這故事的究竟，那末連說故事的人都是莫明其妙的……”（註）

註：見希脫老司的耶穌傳，三版，第一五〇——一五四頁。

八

祇有這樣的提出問題，纔能算是科學方法的，這決不會再有人懷疑了吧。當希脫老司時，黑格兒學派實際上已經走進到宗教中去了——至少他們都在幾個宗教創造的結論上研究——他們手中拿了外科醫生的解剖刀，以從事科學研究。不過正確的提出問題，未必見得就能把問題正確地解決。希脫老司的書引起了許多批評與反對。如范愛斯 (Weisse)在

其福音書史評及哲學作品 (Die evangelische Geschichte Kritisch und Philosophisch bearbeitet, 1838)一書中斷定說：當最初三種福音書寫成時，基督教的氏族公社中還沒有形成‘固定樣式’的傳說。因此這些福音書的內容，不能拿傳統的傳說來解釋。范愛斯以為馬可福音是福音中之最早者，他證明這第一種福音，建立了馬太及路加福音中那些故事的基礎。假使某一種福音中人，從別種福音中引了些材料來，那末他少不得要把牠修改修改。這一點就可以證明福音不僅與神話有關，就是與福音寫作者的個人創造的結果，也是大有關係的。最後，他說在耶穌及基督教氏族公社未發生之前，關於救主基督的觀念，在猶太族中的傳佈，並不如希脫老司所想的那樣有力。

批評希脫老司最厲害的，是勃朗諾鮑宛

兒 (Bruno Bauer 1809 - 1882)。

希脫老司反駁他的批評者之餘，又說道：
在黑格兒學派中已經形成了中左右三派。

鮑宛兒原來也是黑格兒的學生，起初屬於右派。然當三十年代之末，他已成為極左派中之一人了。一八四〇年他出版了對約翰福音史的批評 (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes) 一書。一八四〇年至一八四二年，又出版了前三福音及約翰福音史的批評 (Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes)。他這兩部著作——尤其是第二部，引起了許多責難與攻訐。正宗派對鮑宛兒加以極厲害的攻擊，結果把他在大學中教授的權利都取消了。(註)

鮑宛兒覺得希脫老司與正宗派的絕緣，

是他不朽的光榮。但緣雖絕了，而他在宗教史的正確分析的道路上，還只是開步走而已。他那神話的學說是經不起批評的。牠自身還陷在神祕主義的泥坑中。希脫老司說教派史的起源在於傳說，然他並不詳細地解釋。而我們的任務，却正是要研究那發生傳說的過程呢。福音史的完成，並不在於基督教氏族公社的祕密的及不自覺的創造。而是某個人爲了某種宗教的目的，完全自覺地創造出來的。讀到第四福音時，我們極清楚地可以看到這一層。即在旁的福音史上也同樣的可以看得出來。那名為路加的福音史，把那所謂馬可福音按照着己意重造了一下；後來又有所謂馬太福音，牠率性把以前的靈派都改造了一下，使這些故事適應牠那時代的概念與精神要求。他竭力要把那些福音調和起來，但因此自己卻

陷進到許多矛盾中去。

希脫老司就已經得出這樣的結論了，覺得我們沒有多少材料，可使我們對於耶穌這個人得到一個明確的概念。鮑宛兒則就乾脆的否認歷史上有耶穌的存在。當然這一點在他的大多數的讀者中，會引起極大不滿。不過鮑宛兒提出問題的方式，較之希脫老司總是可靠得多了，這也是不能忘記的。將來從事研究的人，若能遵照着鮑宛兒的觀點，那末無論如何總不會把基督教看成為猶太人因期待救主降臨而完成的宗教，會把牠看成為希臘羅馬文化發展中的精神產物了。鮑宛兒堅持說：基督教的產生是某種社會關係的結果。不過這樣的意見，一直要到後來，十九世紀的七十年代他纔主張的；當他與希脫老司辯論的時候，對於基督教的了解，他完全是一個唯心論

者，以致在幾年後，他被馬克思責難說：鮑宛兒以爲福音的主宰並不是神聖的精神，而是無終極的自識。

爲要懂得這一個責難的哲學意思及明了鮑宛兒在黑格兒以後的德國黑格兒主義史上的作用起見，我們應該注意到鮑宛兒自己所說的他與希脫老司間辯論的意義。

註：他那時是盤恩大學的講師。

九

鮑宛兒以爲這一次的辯論，一方面是關於本質問題的，而他方面則辯論到自識問題。希脫老司是站在本質的觀點上的，他用基督教氏族公社中的不自覺的創造來解釋宗教故事的發生。鮑宛兒則推翻了他的觀點，且證明宗教故事是宗派中人自覺地想出來的，因之他自稱是主張自識的。

不過福音史發源這一個問題，並不是他

們開始時所爭論的，他們當初所爭的，比牠要寬大許多了。那是一個關於哲學與歷史的大問題，就是：個人的自覺行動，在那有規律的歷史及思想史的進程中，究竟佔什麼地位。這問題的最完善的答案，祇有說：有規律的歷史進程是以各個人行動的總和來決定的，因此個人行動的總和，無論如何總不應與有規律的歷史運動相矛盾。講到‘有規律’這一概念當然與‘必然’這概念相符，而個人自覺的行動似與必然性毫不相關，或者用句普通慣說的話，就是個人自覺的行動是自由的。這因為他們祇覺這覺得自己是某種社會事件的原因，而不知他們是某種社會環境的結果，他們之所以發生這樣的一個志向而非他種志向者，正因為受某種社會環境的影響與支配之故。所謂自由行動者，祇是說他為達到自己的目的

而行動並不是做他人達到目的的工具罷了。所以自由的反面是強迫，而絕不是必然。無論那一歷史時代中的偉人們的自覺行動，都是必然的，因為他們的決心與志向是由一切過去社會發展的進程來決定的；不過他們的行動是完成了自己的而不是他人的志向，所以祇有在這一點上可以說他們的行動是自由的。歷史上甚至那些最自由的最有功效的個人行動，常能引起許多出乎意料之外的結果。這些結果，自然極顯明的，祇有在社會現象的某種必然的與有規律的聯繫上，纔能找出牠的解釋。然而另一方面，個人自由的行動，因某種心理上的衝動，常能與歷史發展的有規律的進程對抗起來，即所謂逆乎潮流的事也是數見不鮮的。所以要把客觀的歷史進程與個人的自由行動底完全對立起來是不行的，

這一層，黑格兒哲學已經解釋明白了。然而黑格兒學派中之佼佼者如希脫老司與鮑宛兒之流，却還不能懂得這一點呢。希脫老司斷定福音史是由歷來的傳說中生出來的；至於個人創造對於傳說的修改，他覺得至少在初期，是絕對沒有的事，這是站在一個極端的話。鮑宛兒則以自己黑格兒派的話來說道：希脫老司祇停止在本質的觀點上。鮑宛兒引證着黑格兒，斷定希脫老司這樣的觀點，大背乎哲學（當然是黑格兒的哲學）之道，蓋哲學之能事，在求本質運動而及於自識也。他彷彿祇叫你不否認自識，那末他也許可以承認本質的存在。他說：“希脫老司的錯誤，並不在他着重那萬有之力（即指本質——譯者），而在於他直接地着重那萬有之力的共通性。”這幾句話，確乎是極好的評語。不過鮑宛兒替‘自識’辯護

的時候 未免太過火了。他這樣熱情地來擁護自識，他似乎一點也沒有看上那‘萬有之力’。易言之，就是他到那對立的另一極端上去了；什麼把‘本質’與‘自識’調和起來，其實照他看來，自識是萬有，本質是虛無。因此引起了馬克思對他的帶諷刺的批評（見上文），也就是攻擊他那極端的歷史唯心論。

希脫老司與鮑宛兒間的不同意見，還是站在黑格兒學說共通的基礎上。不過我們可以看到，他們兩人在歷史有規律進程與個人自由行動的對立上，却各走了極端。他們兩人所犯的極端趨向的程度，以他們之脫離其業師之程度為斷。鮑宛兒脫離黑格兒的地方，就在他拒絕了黑格兒的歷史哲學，而重新回到十八世紀法國開明派的觀點上去。照開明派的主張 即‘意見統治着世界’（C'est L'opinion

qui gouverne le monde)。

不過鮑宛兒回復到開明派的觀點是一種退步，在歷史過程的了解上是開倒車的運動。講到‘意見’之能影響社會發展的進程，當然誰也不會否認的。但在發生或發展的過程上，‘意見’是有牠自己的法則，即必然性的，這一點難道我們也不應該承認嗎？就是那十八世紀法國開明派中最傑出最大膽的代表雷兒威其都已經看到了，這樣的必然性是有的。他說：知識（也就是一般的“意見”）的發展係合乎某種法則，而且受某種未知原因所規定。據說，他以為歷史哲學——或者可以說是社會科學——有一個新的最重要的任務：就是要發明那規定“意見”發展進程的未知的原因。聰明絕世的黑格兒，也知道這個任務的重要，雖然他也許不知道究竟誰，把這個任務提出來的。他在

哲學史講演中，評論安納克山高兒(Anaxagor)時，已經談到這個任務，安納克山高兒說理智在推動世界前進。黑格兒完全贊成他的思想。但是當黑格兒拿這個意見，來解釋歷史過程的時候，他聲明理智之統治歷史，祇是說歷史有規律罷了。人類歷史的運動，遵照着某種法則。但這決不是說，人們的意見，在統治着人類歷史運動的過程。明內瓦的貓頭鷹祇在夜裏才飛出來，而人們也祇有在社會關係，行將崩潰，新制度將取而代之的時候，才能知道自己的社會關係。社會關係究竟怎樣發生呢？我們已經知道照黑格兒的意見，歷史發展最後的原因是宇宙精神的運動。我們又知道黑格兒有時，彷彿自己也覺得宇宙精神解釋之無內容，這時候我們這位“絕對唯心論者”也出乎意料之外的，借助於唯物史觀了。至於勃朗

諾鮑宛兒及其同派——其中尤以其弟愛德華所起的作用爲最著——雖也借助於宇宙精神與絕對理智，但他們比黑格兒自己更覺得難於滿意了。愛德華鮑宛兒寫道：潛想哲學（即黑格兒哲學）論到理智時，總像在論到某種抽象的絕對力量似的，這是錯誤。世界上沒有什麼絕對的理智，他這句話當然是對的。但黑格兒之借助宇宙精神或借助絕對理智，雖然要不得的，可是他總還承認這個無容爭辯的真理，就是“意見”向前進展，不是歷史發展最後的原因，因爲“意見”的本身還要依靠着某種未知原因。既然絕對理智是不能解釋了，那麼現在的出路就祇有兩條，或者率性就把這些原因忘掉了，再不想用科學方法來解釋歷史過程。或者繼續着這個方向去尋找探討，像黑格兒時代一樣，這個方向就是歷史唯物論。第

三條出路是沒有的。但是鮑宛兒兄弟及其同派，對於黑格兒乞靈於唯物史觀的地方，一點兒也沒有看到，完全把他忽略過去了。因此他們祇有開倒車，從新又回到十八世紀膚淺的歷史唯心論去。他們竟承認“意見”是世界史的動力。

法國的開明派並不因其歷史唯心論，而妨害了偉大的革命事業。雖然他們自己的“意見”與任何人的一樣，是社會發展必然的結果，然而“意見”既然發生了，他就成爲社會繼續發展的有力工具。鮑宛兒兄弟及其同派也以大革命家自命。愛德華鮑宛兒以爲革命是我們這時代的特性，與往昔所不同的，也就在此。他不知道，在歷史發展這個階段上，就是十九世紀四十年代的西歐社會，唯心論的觀點，在社會政治學說中已經不能與革命思想

相容了。我說這句話，當然指的是澈底的革命思想，因為不澈底的思想，沒有一定主張，可以適應到任何的觀點上去。

十

鮑宛兒兄弟的思想形式，在神學方面是極激進的。這一點沒有什麼奇怪，依他們先生——黑格兒——的學說，精神在宗教中表示出他自己的本性。但鮑宛兒兄弟相信，精神完全不能離開人們的自識而獨存。很明顯的，他們已經不能拿黑格兒的眼光來看宗教了。他們說，在宗教中並不是精神，而是人在表現着自己的本性。不過人在宗教上所表現的本性

是一種錯誤的形像，所以這種形像是應該取消的。這個宗教觀，鮑宛兒兄弟從費爾巴黑那裏學來的，我們將在講費爾巴黑時候，再詳細論到這個問題。現在我們指出一點就好了，就是這個宗教觀——雖然不是獨立的——鮑宛兒兄弟遠勝過希脫老司了，希脫老司很久的介乎黑格兒與費兒巴黑之間。鮑宛兒兄弟，以為宗教與哲學之間，沒有調和可言，有一次一個贊成宗教與哲學調和的人說：當思想家起來反對某種宗教時，應當建立起別的一種宗教來。勃朗諾鮑宛兒很堅決地反對道：假使我們要把人們從一條迷途中救出來，我們絕不應該把他們引到別的一條迷途上去；假使我們要贖一種罪，那我們決計不應該再犯一種新的罪。

批評一書要拿哲學來代替宗教。但是照

那本書的意見，哲學自身並不是一種目的，哲學應該使社會在理智的基礎上得到改造，使人類能向前進步。初初看來，這彷彿完全是一種進步的主張。其實在這個地方可以看得出當十九世紀之半使澈底的革命思想與唯心論調和起來了。

鮑宛兒兄弟及其同派的主張，祇有像空泛的代數公式的時候才是進步的，等到要把算學的具體數字來代替代數符號的時候，那麼這些主張就帶上懷疑的，甚至於保守的性質了。鮑宛兒兄弟不會把自己思想中抽象的激進主義與自己時代中的社會趨向聯繫起來。他們以自己的“批評”精神自傲，鄙視“羣衆”，他們以爲“羣衆”不懂得什麼批評，以爲接近“羣衆”是有害的。他們說出這樣奇怪思想來，說一切偉大的歷史事件之所以不能取

得堅決的勝利者，就因為他們要顧到羣衆的利益；換句話說，就是他們因為所號召的思想，常常想取得羣衆同情的緣故。關於這一層，馬克思說得很好，假使“思想”脫離了“利益”，即是說：思想不代表整個社會的，或其各個階級的要求的話，那末這樣的思想，沒有一次不失敗的。因為唯心的“批評”看不起羣衆的物質利益，所以不懂得無產階級解放運動的意義，甚至於還會反對這個運動。費爾巴黑在這方面的了解力比較強多了，而德國的哲學也恰巧到費爾巴黑才與唯心論絕了緣；且漸漸地變成爲唯物主義的哲學了。

十一

德國哲學怎樣從唯心論轉變到唯物論，且爲什麼要發生這樣的轉變呢？要懂得這個問題，那末就得記一記：德國哲學在黑格兒絕對唯心論以前的變遷是怎樣的；而那時思想運動中的幾個主要點，我們也得回憶一下。

哲學的根本問題——尤其是近代的哲學——就是意識對自然的關係問題，主體對客體的關係問題。這問題是一切問題的軸心，十

九世紀的德國哲學思想，就在這問題的周圍環繞着。

康德哲學以為形相世界與心智世界完全相反，人的對面是自然，主體的對面是客體。這是二元論的說法。但哲學總不能以二元論為滿足的。故哲學常努力於一元論的探討。其故甚明，因為祇有一元論，他用一個原理來解釋世界，纔能假設地來解決主體客體的問題（當然問題的解決，不一定都對）。而二元論則不能解決這個問題。他承認此問題是不能解決的，或者則用神奇的東西來解決牠。所謂神奇的東西，就是一種超乎主體與客體的萬能的東西。然而最高的東西是唯一的。因此二元論之借助於神奇，結果還是企圖在一元論的意義上來解決哲學的根本問題。

費希德 (Fichte) 想除掉康德的二元論，他

說把“非我”(即客體,自然)當成與“我”(即主體,自識,)完全分離的不可超越的東西,那是錯誤的。其實“我”的自身中,就有相反的地方,所以同時就是“非我”。因此一切存在的東西,都在“我”中及經過“我”而存在。換句話說,即‘自然’因意識的創造行爲而存在。所以祇在意識中存在自然。這種主體對客體的關係問題的解決方法,在他的同代人看來,有兩個優點:第一,他是一元論的;第二,他是唯心的一元論的。著名的浪漫派諾凡立司(Novalis)稱費希德為新的牛頓,因為他發明了宇宙內在制度的法則。費希德門徒中之最傑出者為席林克。但是這些浪漫派的門徒們很快地覺得,他們會比費希德自己更能“費希德化”(besser fichtisiren als Fichte)。他們聲稱宇宙是一場幻夢,幻夢就是宇宙,宇宙祇

有在“魔幻的唯心論”中才能捉摸。那位諾凡立司斷說自然是幻想，是一種轉入機器中的幻想，故物理學就是研究幻想的學問。這一類浪漫派的極端主張，使席林克不得不重新來考驗這個問題，即費希德用以“表示”自然的“我”的學說，究竟是什麼一回事。席林克對於本問題的結論是，依費希德的意見，自然是那有窮的人體的“我”，即具有意識與意志的主體所創造的。然而把這樣的“我”當成自然的創造者，簡直太荒謬絕倫了，深刻的思想家不能同意這樣的主張。所以席林克立刻就丟棄了這個主張，他以爲自然並不是有窮的人體的“我”所創造的，而是無窮的主體，即無窮的“我”所創造的結果。且照席林克的新學說講來，那創造自然的絕對的“我”的行動，是無意識的行動。而席林克的自然哲學，就是要了

解那絕對的“我”的無意識的行動。有些哲學史家說：席林克的自然哲學，當然較費希德的為進步，不過總還脫不掉費希德的圈套。這是公平的評判：雖然費希德不會主張自然是由有窮人體的“我”所創造的，但在另一方面，他確不能夠解答那有窮的“我”對無窮的“我”的關係問題；換句話說，就是他不能解答那人類自識對於無窮的本體，即對於那創造自然的無意識的行動的關係問題。而席林克對於這個問題則有更深的見解。

席林克的學說以為有窮的“我”也與自然一樣，是由無窮的“我”之行動所造成的。自然是無窮之“我”的必然的結果，因為自然不是本來就有的，而是因絕對之“我”行動起來才發生的；所以“自然”或者應該這樣去了解，即他是絕對之“我”的無意識發展。然而那絕對

之“我”的行動不僅僅無意識地創造自然罷了。原來人就是自然現象之一，人是有窮的主體，在這主體中那無窮的“我”，在發生着自識作用。因此主體與客體原來是同出一源的；即同出於無窮的本體，絕對之“我”。

正因為絕對之“我”是主體與客體的根源，所以他自身不是主體，不是客體，不是意識，也不是存在，他是主客合體，也就是“一致”即思想與存在的“同一”。

黑格兒哲學的系統，不過是繼續席林克的“同一”哲學罷了。當然黑格兒哲學形式的嚴密，較之席林克殊有霄壤之別。例如黑格兒把二元論的成分指出來了，且給以擯斥，這些二元論的成分，本來暗藏在“同一”哲學的體系中，如席林克的絕對之“我”“精神”或簡稱為絕對的東西，使席林克超出了自然與人

類的意識了。照黑格兒的主張，不僅宇宙的根基建立在絕對的東西裏，並且他還在絕對的東西裏生存着。宇宙是自然與精神的總合，宇宙的發展，就是絕對精神的發展，也就是絕對精神的啓露。這樣地了解宇宙的過程，使“同一”哲學不致於自相矛盾，且清除了二元論的痕跡。然而這樣一來，那黑格兒心中所祈望着的哲學與宗教的調和，却反而不可能了。關於神的概念及關於超宇宙力的概念，與宇宙過程的真實性，是不相容的。那些想擁護這些概念的黑格兒派，即黑格兒學派中的右翼——如格孝兒（Geschel），馬漢內開（Marheineke），——與其師相離甚遠。而黑格兒的左派如勃朗諾鮑宛兒，費兒巴黑，完全與宗教絕緣，倒反跟黑格兒接近些；至於黑格兒中派如老常克倫次（Rosenkranz），米海來脫（Mihelet），希

脫老司及傾向於泛神論的人，則與黑格兒更接近了(註一)。所以從黑格兒學派中，出了許多對於福音史及宗教的批評；而席林克的哲學思想，後來竟會走到神祕術去了。

唯心的一元論在黑格兒的系統中得到最嚴密的形式。所以在黑格兒哲學中，唯心的一元論極端的片面性表現得比任何地方都明顯些，這在將來的哲學史上是最有趣的，也是最重要的一點。

絕對精神是主客合體，是思想與存在的“同一”。席林克這樣說的，黑格兒也是這樣地告訴我們。同時，席林克與黑格兒又同樣的堅持說：絕對的東西就是“我”，即是精神之無窮的主體。他們兩人都斥責斯賓諾沙(Spinoza)，他們說斯賓諾沙泥守着本體的概念；不懂得自識的概念。但是斯賓諾沙的本體帶有兩種

屬性，即思想與綿延。他的“本體”有這樣的優點，實際上他就是主客合體，就是思想與存在的一致。所謂從本體“增進”到自識的意思，照席林克與黑格兒的意見，就是要把本體成爲絕對“我”，成爲精神，也就是說要把本體歸結到那屬性之一，即歸結到思想。誰假使把一切都歸結到思想，那麼他當然是一元論者。不過他的一元論，不能解決主體對客體及思想對存在的關係問題，而是迴避着不予以解決，這完全有意的把任務中的一個條件丟去了。費兒巴黑起初是一個狂熱的黑格兒的信徒，後來發覺了這一個唯心一元論的弱點，他成爲唯物論者了。

註一：後來希脫老司成爲唯物論者，他在他的新舊信

仰——一個懺悔一書中說了他自己的新的觀

點，該書有極大的成功，但這事是很遲的了。

那書一直在一千八百七十二年才出版。

十二

唯心論者的學說，以為自然因無窮的主體之創造行動而存在的，或如黑格兒所說：自然不過是精神的實現。這種學說在費兒巴黑看來，祇不過把神學中上帝創造世界的學說，翻譯成哲學語罷了。他說：“我們以往的哲學家祇不過是居間調停的教師們”。黑格兒的哲學是德國唯心論發展最後的階段，是神學最後的一個逃亡窟，也是他最後的一個理智的

基礎。所以誰如不拒絕黑格兒的哲學，那麼他也不會拒絕神學的。

唯心論以“我”的學說來做出發點，因鑄成了大錯。故哲學一定要採納那個新的出發點，就是那論“我”與“你”的學說。我不僅能看人，而且同樣的要被人看。真正的“我”祇不過是與“你”相對的“我”，所以這個“我”，同時也就是“你”，即同時是別個“我”的客體。“我”，對自己說是主體，但對別人說就是客體了。因此“我”，同時是主體又是客體，簡言之即主客合體。誰把意識看成是與人們脫離的東西或者像費希德的意思，以為意識與集體人們無關，那麼他把意識與世界完全脫離關係了。其實世界是意識必須的前題，我們的“我”絕對不是一種抽象的東西，像唯心論的哲學家所憑藉的一樣。“我”是一種真實的東

西。我的肉體也是我的本性中的一種成分。並且整個的看來，我的肉體，恰是我真正的本性。我的“我”，正是由我的肉體而成。思想的過程並不是在什麼抽象的物體中完成，而正是在我的，你的，他的肉體中完成着。思想及意識祇是真實物體的附屬品，是存在的屬性。故存在先於思想（Das Sein geht dem Denken Vorher）。不是思想規定存在，而是存在規定思想。

費兒巴黑既然這樣的主張，於是就建立起他自己的無上命令道：“思想不像思想家，而像活躍的，真實的物體，假使你是這個物體，那你能浮泳在宇宙大海的巨浪中。”

費兒巴黑肯定的說，祇有他的論“我”與“你”的學說，才能解決那精神與物體間的矛盾，這矛盾即席林克與黑格兒不能解決的。他

說：“任何東西，在我的方面，或在主觀的方面，是純粹精神的，非物質的，不可感覺的；然而物體自身，即客觀的方面，他是物質的，是可以感覺的了”。這雖並沒有除去那矛盾的任何方面，然而這裏却發明了那矛盾兩方面之真正的一致。

“一致”，而絕不是“同一”。同一是唯心哲學所主張的，牠把一切都歸結到精神。

費希德，席林克與黑格兒的唯心一元論，在斯賓諾沙的相反方面發生出來。斯賓諾沙論唯一的本體之學說，彷彿“取消”了人的自由。費兒巴黑的唯物一元論重新又回復到斯賓諾沙的觀點。通常他很尊重斯賓諾沙，稱之為“現代自由思想家與唯物論者的摩西”。

這彷彿很奇怪的吧，因斯賓諾沙主義，現在常被以唯心的說法來解釋的。然費爾巴黑

則用一完全不同的眼光來看斯賓諾沙的學說。他自己發了一個問題：“仔細地看來，斯賓諾沙在論理及玄學上稱之為本體的，在神學中稱之為上帝的，究竟是什麼東西？”他又自己回答道：“這不是別的，這就是自然。”雖然，斯賓諾沙的學說中有一個缺點，即他所說的自然，帶上抽象的及玄學的形相。自然的行動，他以上帝的行動來解釋。斯賓諾沙主義是唯物主義，不過穿上了神學的衣裳。而這一件衣裳應該從正確的斯賓諾沙的哲學學說上脫下來。費兒巴黑高呼道：“神與自然不得兼存，要是神，要就是自然，這是真理的口號！”

自朗格 (Lange) 那時代以後，費兒巴黑的哲學，常被稱為“人本主義”。如朗格想證明這名稱的正確，他們常引證費兒巴黑自己的話：“神是我第一個思想，理智是我第二個思

想，人是我第三個最後的一個思想。”可惜費兒巴黑的“第三個與最後的一個思想”，給他們了解得太糟糕了。其實上面所引的費兒巴黑的話，是一個表現他的哲學發展進程的簡單公式。那意思是說他竟從一個神學家變成爲唯物論者了。我們已經知道“人”是真實的物質的東西，費兒巴黑所說“人”與唯心論者抽象的“我”恰恰相反。誰要是不明白他與唯心論者相反意見中的哲學意義，那麼我們可以請他記一記費兒巴黑底下的話：“唯物論與精神論間的爭論，就是關於人們的腦袋……假使我們已經知道了那腦子所由成的物質是什麼東西，那麼我們很快的可以明白任何別的物质，可以明白一般的物質了。”在這個地方，我們很容易懂得究竟費爾巴黑所謂人是他最後的思想是什麼意思了；他的意思就是

說，我們去研究人，可以幫助我們正確地去了解物質，與物質對於“精神”，對於意識的關係。

費兒巴黑發揮他自己的“第三個與最後一個的思想”，他肯定的說，人是自然的一部分，是存在的一部分；唯其如此，他能以認識宇宙。有怎樣的客體，就有怎樣的主體（Wie Objekt, So Subjekt）。存在與思想之間並無矛盾之可言。康德說，空間與時間是我的思想形式之本質。但空間與時間同樣也是存在的形式。至於那兩者之所以能成爲我的思想形式者，祇因我自己是存在的一部分，而且是存在於時間空間中的物體。一般的說來，存在的法則，同時也是思想的法則。費兒巴黑這一層意思，使我們想起斯賓諾沙的名句來：“思想的程序與關係，也就是事物的程序與關係。”反

對唯物論的人說，意識不能以物質現象來解釋。但我希望看過了上面費兒巴黑觀點的人，能夠知道，這種的反對完全沒有抓住費兒巴黑學說的根基，因為他的根基是這樣的：主觀現象世界不過是客觀世界的另一方面。誰要想拿客觀世界來解釋主觀世界，把客觀從主觀分出來，那麼他簡直一點兒也不懂得費兒巴黑的唯物主義。他的學說與斯賓諾沙的學說一樣，並不把某一方面從另一方面分出來，而祇是說那兩者應該歸結到整個的一致。在這一方面，其他各式各樣的唯物主義——至少近代的唯物主義，與費兒巴黑的唯物論沒有什麼不同的地方。

現在時常把費兒巴黑的學說與類乎馬黑主義（Machism）那樣的一元學說湊合起來。馬黑主義以為物質是“感覺的錯綜”。但假使

費兒巴黑還在的話，他一定要說這種一元論是唯心論的復活，他取此舍彼地解決思想與存在的矛盾，例如以思想或感覺來解決問題，而把存在丟去了。照費兒巴黑的意見，“存在”的意思並不僅指在思想中或感覺中的存在。他對那同時代的唯心論者說：“我們證明任何東西的存在，即不僅要證明他在思想中存在”。假使他能預知將來會發生馬黑的唯心的或感覺的一元論，那麼他也許會這樣說了：存在的意思，並不僅指感覺中的存在而已。

空白页

十三

費兒巴黑的哲學我們已經知道了許多，現在我們已足以去了解他的哲學應用於宗教，倫理學及社會生活上所得的結論，以及他的某些學生應用於美學所得的結論了。

我們在上面已經說過了，鮑宛兒兄弟跟着費兒巴黑說，在宗教中所表現的本性，並不是精神而是人。這位回到十七及十八世紀英法唯物論的思想家，又生當黑格兒的唯心論

以後（那唯心論以為哲學應該在現象的發展的過程中研究），所以這位思想家的宗教觀，勢非如此不可。法國的開明派，尤其是那開明派的先鋒隊——法國的唯物論者，以為宗教是僧侶及立法者所造出來的，他們造出某種信仰來影響無知民衆，為的是可以剝削他們，教育他們。請你們回憶一下伏爾太的故事“La fanatisme ou Mahomet le Prophète”（狂信或先知摩罕默德）罷。過去的那種宗教觀念相信“意見”不僅統治着世界，“意見”能創造自身，而且還能適應着那些意見的主要代表者的實際的目的而加以改變，而十九世紀的黑格兒學派認此種宗教觀為完全破產了。黑格兒的辯證法使人們對於宗教，對於任何其他的思想，即對於社會意識的有規律發展之自然結果，更容易觀察與研究。這個社會意識發

展過程中的主要特點，即在於那社會過程中的參加者，祇知道他們自己是下一次事件的原因，極少有人能知道他們是上一次事件的結果。反而言之，社會意識發展過程在某種意義上說，自身也是一種不自覺的過程。照費兒巴黑的學說，宗教是這個不自覺過程的結果，宗教是人的本性的不自覺的神化，而不是精神本質的不自覺的神化；因為精神自身，祇當哲學思想的抽象化時才能存在。因此費兒巴黑說，宗教是人的不自覺的意識。神的本質是人的本質；不過這並不是某個人的本質，而是整個社會的本質，或如費兒巴黑所說的是種族的本質。

費兒巴黑這樣的思想，替宗教的了解樹起了理論的基礎，即宗教是社會發展的結果。他說神的性質依（社會）人的本質的變化而變

化。

在宗教裏。人把自己神化了而不自知。他把自己的本性客體化了，而把他當成與自己不同的，比自己更有力的東西了。他把自己（社會的人）分成兩部分，那部分較好的品性算是神，以為是最高的東西，而把自身則看得卑卑不足道，微乎其微的東西了。許許多多矛盾，也就由此而生。有人說：“神就是愛”，其意即以為愛高過於世界上的一切。當他說這句話的時候，他那意識中即以為愛是脫離了人的一種東西，那末把愛的地位就降低了許多了。因此他以為信神是愛人的必要條件。所以他仇視那些同樣宣傳愛的無神論者。其實宗教藉救世之名而咒世，以極樂之名而實行刻苦。故理智一至自識之境，即推翻了宗教。牠把宗教所構成的關係倒置過來。因為這些關

係之構成，原來就與真正的關係相顛倒的，現在理智恢復了這些關係，把顛倒的東西重新倒置過來。一切善行，自有其偉大的意義，然宗教中的善行，却變成爲修得來世幸福的手段了，所以善行不應爲手段，而應成爲目的才對。故費兒巴黑說：“公理，真理及善的神聖的基礎與價值，祇存在於牠們自身的本性中。高過於人的東西是沒有的。”因此費兒巴黑利用那老的名詞說：人對人的關係卽爲神。

這樣的名詞，自有其極大的毛病。既說神是幻想，然又謂人是神，這無異以人變爲幻想。故費兒巴黑自己也陷於矛盾中了。他說：“我的宗教——卽無宗教”（Meine Religion——Keine Religion）。蓋西文中“Religion”（宗教）一字之字源，出於動詞 Religare。原意爲“關係”。費兒巴黑由此所得的結論爲：人與人

間的任何關係都是宗教。關於這一層，恩格斯說：“類乎這樣文字上的把戲，是唯心哲學最後的遁逃數。”這個評語當然是正確的（註）。不過那費兒巴黑宗教哲學的第一部著作，出版於一八四一年的基督教的本質，恩格斯同樣地看重牠偉大的歷史意義。

恩格斯於費兒巴黑一書中說，黑格兒的極左派都傾向於英法的唯物論。故極難與黑格兒唯心學說——謂自然為精神的實現的學說，融合起來。講了這一段之後，他接下去寫道：

“好得很，費兒巴黑的基督教的本質出版了。此書一出，一下子就把矛盾解決了，唯物論又重新昌盛起來……自然與人之外，再沒有什麼東西了。那由我們的宗教幻想所造成的什麼超然的事物，不過是我們自己的本性

之幻覺的反映罷了。誰要是不曾受到此書的解放的影響，那末他就冤枉爲現代人了。我們曾這樣狂歡地讀着這本書，我們有一時都會做過費兒巴黑的信徒。”

註：要證明這層意思，還可以引費兒巴黑自己幾句極好的話：“一切宗教的或神學的辯解與釋義，都是徒然的幻想。凡事物祇有自身站得住足的且不以神聖自名者，纔有根基與真理。”（Was Grund und Wahrheit hat, behauptet Sich Selbst, ohne heilig gesprochen zu Werden.）

空白页

十四

費兒巴黑給宗教本質下的定義，我們上面已經敘述過了。這樣的費兒巴黑，當然不能贊成那些以爲“無信仰即無道德”的人們了。他覺得此種說法，與那所謂無教育即無野蠻，或無愛即無恨等話是一樣的東西。從宗教中產生出來的道德，祇有憐憫，即由教會的或神學的寶庫中施散給窮人們的憐憫而已。故道德應具有完全另一樣的基礎。祇有唯物論

才可以成爲道德的鞏固基礎 (Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral)。

費兒巴黑這層意思，爲的想說，道德訓誡應以利益爲斷。鮑宛兒兄弟以爲可以忽視利益，而費兒巴黑恰恰與之相反。在他的稿子中有一段筆記，那裏記載着西班牙有名的共和黨人加斯脫來兒的一段演說：

“人類的歷史是思想與利益不斷的鬥爭；有時利益雖然佔了優勢，但終究還是思想佔勝利。”

費兒巴黑在同一段筆記中反對道：

“這是怎樣的矛盾呀！難道思想不就是利益嗎？那些一時還未被法律所承認的，被迫害着而沒有實現的，違反乎統治階級的利益的，且目前還祇是一種思想的公共利益，難道不

是人類的利益嗎？難道公理不是公共利益嗎？真正的公理當然要妨礙特權階級的利益，而這些特權階級的利益，因為他們擁有特權，所以不合乎公理；然而公理對於那些被壓迫受難的人們，不是有利益的嗎？簡單的說來，思想與利益間的鬥爭，不過是新舊間的鬥爭罷了。”

此地這幾句話，對於事物的本質說得透澈中肯極了，比我們上面所引的馬克思批評鮑宛兒兄弟的，“神聖家庭”的話，即思想一離開利益則無有不消滅的話，更中肯些；這一點我們也得承認。

這位可怕的人物，從小就不相信靈魂不滅，把道德放在唯物的基礎上，那麼他那道德規例之為何，也就可想而知了，他的道德規例如下：

“對自身應為極嚴格的唯心論者，要把唯心的道德要求苛責自己；若對別人，那麼除了某種情形（這些情形很難列舉出來）之外，則應為極嚴格的唯物論者。對自己應為極嚴格的禁欲主義者，對人則應為極嚴格的享樂主義者。”這幾句金玉之言，道盡了我們“六十年代人”的道德祕密，他們堅決地遵守着。你們假使細讀喬兒南塞夫斯基從西伯利亞寫來的信，那你們可以看得出他差不多在說：刻苦待己，溫和待人。在費兒巴黑的道德之唯物基礎上，開放了自我犧牲的道德之花（唯心論者也許要說這是唯心論的）。

怎麼會如此的呢？難道這裏沒有矛盾嗎？沒有的，一點兒矛盾都沒有！我們祇要研究一下那作為費兒巴黑認識論基礎的關於“我”與“你”的學說，那麼一切矛盾都沒有了。

按此學說，唯心哲學想從“我”出發來了解宇宙，完全是一種“唯心的玄想”，是空洞的奇談。費兒巴黑以為在道德學說中的“我”，也是同樣的玄想，空洞的奇談。他說：假使祇有“我”而沒有“你”，沒有別的人，那就談不上什麼道德。祇有社會的人才是人。“我”祇因你及對你而言才有“我”。祇因為你在我的意識中，與我對立，且在我的意識中的你，與我及他人一樣，也可以被視覺及感覺所感覺到的，因此我感覺到我自己。所以祇有論到人對人，我對你的關係時，才有道德之可言。

人們都談到對自己的責任問題。然僅僅如此是沒有意義的，一定要這些責任間接的也就是對他人的責任才有意義。祇因為我有對家庭，對氏族，對人民，對祖國的責任，所以我對自己的責任。善也與道德一樣。對人善

者才能稱為善。

所謂人們的道德教育，就是要把那人對人的責任，注射到某個人的意識中去。這種道德教育之所以可能，實自然有以致之，因自然賦人以兩種求幸福的趨向：第一種即欲保障個人利益以求得幸福；第二種即欲永得兩人以上（丈夫與妻子，母親與兒女等）所需要的幸福。從孩提時起，人就學習着去利用別人所給與的生活上的恩惠。誰要是學習得不好，那麼他親近的人就對他不滿意了，不滿意的表示，從責罵起一直到毆打，有各種不同的形式。良心並不是什麼先天的東西，他是由教育的方法取得來的。摹仿成例，也算教育之一。費兒巴黑說：“一個人看見他的父母，同鄉，同年，或同等人做了什麼事情，或稱贊什麼事情，他就覺得那件事情一定是對的了，所以他以後

碰到這樣事情的時候，就放心做去，覺得沒有什麼對不起良心了。”有些人的良心，整個的運動都脫不出他周圍環境所昭示他的東西。比較深刻的教育，可以在人的心中造成一種強迫的道德要求，使他的行為非如此做去不可。

權利亦與道德相同，不應違背利益。不過權利的基礎是社會的利益，而不是個人的利益。

這種道德與權利的學說，恰巧與十八世紀法國的唯物論者所宣傳的一樣，不過費兒巴黑分析那從自我主義中產生兼愛趨向的過程比較好些罷了。這也是沒有什麼奇怪，因費兒巴黑已經學到了黑格兒的辯證法，所以有趣的地方也就在此。

道德與權利就在黑格兒哲學體質中，也

已經認為社會的產物了。而費兒巴黑如我們所看到的，也從社會關係上去研究他們。所以在這一點上，他信守着業師的主張，不過他既然是另外一個歷史時代的人物，那他的情緒也就不同了。在他的倫理學裏，我們已經感覺到一八四八年革命來到的氣息。首先他既認道德與權利是社會的產物，使他把這學說與自己的認識論的唯物基礎連繫起來。此外最主要的是那論道德與權利的唯物哲學，使他得出革命的結論來，與十七世紀法國的唯物論者的結論一樣。人都努力地要求着幸福。我們不能把這種要求取消，而且也用不着去取消牠，這種要求祇當牠成爲“獨一的”，自私的，即爲自己的幸福而損害他人的幸福時才有害。假使是整個民族而不是民族的一部分在要求幸福，則此要求與公理相符，因此費兒

巴黑是說：“幸福嗎？不是的，公理而已。”Glückseligkeit? Nein, Gerechtigkeit, la justice.)
按他的學說，公理就是大家互惠的幸福，與那舊世界獨一的自私的或部分的幸福相反。
(Der einseitigen, egoistischen oder parteischen Glückseligkeit der alten Welt.)

當着社會的組織，使某部分的人非損壞其他部分人的利益，就不能滿足自己對幸福的自然要求時，那麼他們必然要損壞那些人的利益。費兒巴黑肯定的說：“人祇能在與他們利益相符的地方才成爲人，或在他們的利益不妨礙他們做人的地方，才成爲人。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(Bestien)。因此他們爲要做人，那他們非要一種新的社會制度不可，這種社會制度，必須合乎公理，即與全民族的利益

不相違背。”故費兒巴黑在政治上是一個很急進的人，他很熱烈地同情於那時的解放運動。在他死的前幾年，他寫信給卡潑（L. Kapp）道，德意志還需要那法國大革命時代的恐怖主義呢。誰都知道的，費兒巴黑晚年是一個社會民主黨人。

在這一方面，他與鮑宛兒兄弟實有霄壤之別，蓋鮑宛兒兄弟則在反動派的隊伍中壽終正寢。

十五

費兒巴黑無論在道德，政治與社會方面，都自覺地把自己的急進主義與唯物論聯繫起來。他說道：“我不懂得那些唯心論者及精神論者（祇少是那澈底的唯心論者與精神論者）爲什麼能把那外界的政治，作爲自己實際行動的目的。精神論者祇要有精神上的自由就算了……照精神論的觀點看來，政治自由是政治學中的唯物論……所以精神論者祇要有

思想上的自由就夠了。” (Dem Spiritualistenⁿ genügt die gedachte Freiheit)。

席林克在自己的“論獨斷主義與批評主義”的書信中，接受了那種見解，以為自由的概念與斯賓諾沙主義，即與唯物主義不能兩立。德國哲學思想繼續發展的歷程，證明這種見解完全破產，而席林克則完全“獨斷的”接受了這種見解。

唯心論者的費希德表同情於法國大革命，甚至於說那些最革命的行動是應該的；然而德國唯心論繼續地發展下去了，完全舍去了這樣的同情心，迨席林克則因自由概念之謬誤，把那同情態度完全隱罩在幽黑的鐵罩底下了。祇有費兒巴黑的唯物哲學才把費希德的愛自由的趨向復活了起來，且得以發揮光大而且有更可靠的理論基礎。

費兒巴黑不願做德國人普通所了解的那樣哲學家。所以他說：“我的哲學即無哲學，(Weine Philosophie Keine Philasophie)。

哲學不應與生活分離；他應常時接近生活。就是理論也必須如此。

馬克思寫道：“人類的思想能否認識物件存在着的真正形象，這個問題，完全不是理論的而是實際的問題。人應該用實際行動來證明自己思想之真理，即證明其思想具有真實的力量，不僅是空洞玄妙的現象而已。”同樣的思想我們可以在費兒巴黑身上找出來，他說，唯心論主要的缺點，即在於他僅以理論之觀點來觀察主體和客體及宇宙的真實性與非真實性。但宇宙之所以成為思維之對象者，祇因他已成為願望的對象之故。誠然，費兒巴黑這幾句話大概在馬克思寫了上面這幾句以後

十二年才寫的。然此地的年代並沒有多大的意義，因為對於那哲學理論脫離了實際行動的不好影響的斥責，與費兒巴黑哲學的整個精神完全符合(註)。無怪乎他說，哲學比之於實際，不過是一種“必須的憎物”(ein nothwendiges Übel)而已。

馬克思罵費兒巴黑不懂得“實際的與批評的行動”；那是罵錯了的。馬克思又說費兒巴黑用以解決‘宗教本性’的關於‘人性’的概念，失之於抽象，這倒是罵得對的。這原來是難免的。因為費兒巴黑要除去自己學說中的缺點，則非以唯物主義來解釋宇宙不可。然而他還未做到這個地步。雖然在他的學說中，已有了模糊而有力的理論要求，想應用唯物史觀。

在他的遺教 (Nachgelassenen Aphorismen)

men) 一書中有幾句話，使許多歷史家弄糊塗了。那幾句話是：“我把唯物論做爲人類本性與智識的基礎，然我之對於唯物論，並不像馬來孝脫 (Moleschot) 那些生理學家，自然科學研究者那樣的狹隘態度，他們把唯物論不當做房屋的基礎而當做房屋的本身。所以從這一點向後走，我完全同意唯物論者；假使再向前進，那我就與他們分道揚鑣了。”

人們常常引了這幾句話說道：“喂，你們瞧瞧，費兒巴黑自己也承認他不過是半個唯物論者呀！”然而他們就忘記了問問自己，究竟此地所說的是那一種唯物論呢？這個是很可以解釋的。

費兒巴黑在自己的神譜一書中反對那些想“從自然法則同一的源泉中，找出人類的法則來”的人們。當然間接地說來，人既然是自

然的一部分，則人類的法則亦當根據着自然。然這並不就是說，像費兒巴黑所說的，寫十誡的人，就是那施懲罰的雷公菩薩呢，例如歸根結底的說，紙是植物界的產物，然假使因此就把造紙廠的老板當做自然，那簡直再可笑沒有了。

有的唯物論者，以為把造紙廠老板當做自然沒有什麼可笑的，費兒巴黑同這種唯物論者不能一塊兒向前進。費兒巴黑很明白，假使以造紙廠的老板當做自然，那麼無論在經濟學說上或在經濟實際上（政治）都會發生極大的錯誤。誰要是把社會學變成自然科學，那麼他就跟那些把造紙廠的老板當做自然的人一樣。馬克思後來稱這一類狹隘的唯物論為自然科學的唯物論。假使唯物論不能把生物學上所研究的人與社會科學中的人分別出

來，則此種唯物論就不能使費兒巴黑滿意。然這決不能說他不過是一個部分的唯物論者。恰恰相反的，這裏正表示他在求得一個澈底的唯物論的宇宙觀。自然科學的唯物論實際上是不澈底的，相信自然科學唯物論的人，當他來研究社會生活的現象時，立刻就露出唯心論者的馬脚來了。唯心史觀的信徒中，恐怕再找不出比這些唯物論者更固執的了。但費兒巴黑總還不能研究出唯物史觀來改正那些生理學家唯物論者的缺點，他既然這樣強烈的感覺得馬來孝脫的唯物觀的狹隘，然他又對他讓了很大的步，這種讓步在理論上說是決不應該的。他讓步以後，自己之對於社會生活，當然也是些唯心的觀點。我不能不承認唯物史觀是馬克思與恩格斯在理論上最重要的功績之一。但我們已經知道了，馬克思恩格斯

在某個時期也曾做過費兒巴黑的信徒。至於那主體對客體問題上的一般的哲學觀點，那麼他們到死也還是同意於費兒巴黑的主張。

辯證法的觀察現象，首先就相信現象是有規律的，即有必然性的。歷史唯心論也相信這一點，不過牠應用起來却糟糕了，牠以為人的自覺的（自由的）行動，是歷史運動主要的動力。費兒巴黑還沒有研究出歷史的唯物論，所以他也不能用辯證的方法來觀察社會生活。祇有馬克思與恩格斯重新把辯證法應用起來，他們開始把辯證法放在唯物的基礎上。

我們很有把握地可以說，費兒巴黑認識論上的出發點——非“我”而是“我”與“你”——後來成為德國好幾派社會思想的出發點；有一派，把這學說在烏托邦的基礎上應用到社會制度問題上去，發生了“德國的”或

“真正的”社會主義；這派的代表爲加爾格龍 (Karl Gaun) 等人。還有一派，在道德方面，以個人主義推翻了這個學說，即還是‘我’，而非‘你’與‘我’；因此產生了特別的德國的無政府主義。此派代表爲馬克司希丁納兒 (Max Stiner) (其假名爲 Kaspar Smith, 他在一八四五年出版了一本還算有名的著作“Der Einzige und sein Eigentum”)。

費兒巴黑的影響，不僅及於社會思想的極端派，他一部分的影響，甚至於還及到自然科學。例如馬來孝脫，雖失之於偏，然極爲費兒巴黑所鍾愛，他是一個出色的自然科學研究者。費兒巴黑的影響，以及於哲學者爲最強，這當然可想而知的。不過他在哲學的影響，負的還比正的多些。不過這並不是他自己的罪過。

一般地說來，如果馬克思與恩格斯在哲學的一切問題上，始終皈依着費兒巴黑的話，那末許多愛好哲學的德國人，反倒不能學到費兒巴黑的哲學觀了。因為費兒巴黑的唯物論與社會主義（與他的哲學觀很密切地聯繫着的）嚇壞了這些愛好哲學的德國人，迨馬克思與恩格斯出，取其長而舍其短，纔把他的哲學觀光大了起來。自一八四八——四九年的革命運動失敗以後，反動統治了德國，使德國的哲學思想，漸漸地又回復到唯心論去。近代帝國主義的德意志，當然不能認費兒巴黑為自己的思想家了。德意志現在所需要的哲學家，是完全另外的一種……

註：在拙著馬克思主義的基本問題中，在方法論問題上，也曾論到馬克思與費兒巴黑間的關係，然與此所論者不盡同。我以為此地所論的較為正確。

十六

費兒巴黑本人不常談到藝術，即談到也不過附帶地說一下。然其哲學之影響於文學及美學者甚大。

首先是他那清醒的，絕不帶什麼神祕主義的宇宙觀，及其與之關連着的急進主義，使那些‘三月前的’，即革命前期的先進的德國藝術家，與一些浪漫的見解分了家。如海涅（F. Heine）的‘新歌’一定是受了費兒巴黑的

影響。那歌是：

“朋友喲，我將爲君譜新曲，
製成那優美清新的霓裳；
看我們就在這人間凡世，
建造起榮華極樂的天堂……”

“Ein neues Lied, ein schönes Lied,
O Freunde, will ich euch dichten,
Wir wollen hier, auf Erden Schon
Das Himmeireich errichten”U.S.W.

這裏頭簡直充溢着費兒巴黑的精神！黑兒威格（Herweg）³也是費兒巴黑的自覺的信徒，他如立哈特·凡格納（Richard Wagner）也曾一時做個費兒巴黑的信徒。在德屬瑞士，那現在有名的好脫弗立特·開來兒（Hottfrid-

Keller), 也是他的學生。

依新哲學，‘未來哲學’ (Philosophie der Zukunft) 的觀點，藝術並不是什麼無極精神所創造的本性。新哲學與黑格兒的無極精神絕了緣。藝術亦猶宗教，是人性的表現。然人在宗教中，祇能以自欺的方法把自己的本性表現出來。人性祇有在藝術中，能不藉自欺的方法而表現自己的形相。故藝術實較宗教為高貴。

並且依那站在新哲學觀點上的藝術家看來，比人更高的東西是沒有的。‘自然’在人的當中去認識自己。人類精神即是自然的自識。因此唯心論把自然與精神對立起來，無論在宗教或藝術中，都是無所根據而不能成立的。

費兒巴黑的門徒，對於‘潛想美學’ (Spekulative Aesthetik) 深致不滿，以其不甚看重

藝術的獨立性。他們怎樣地看重那藝術的獨立性呀！不過那‘潛想美學’的思想，以為內容決定形式，他們是完全承受的，而且得以更明確地規定了。如格兒孟海脫納兒（即後來那有名的十八世紀文學史的作者）在其反對潛想美學（Gegen die spekulative Aesthetik）一文中證明道，無論藝術品的形式怎樣重要，牠終祇有賴其內容而生存，若無內容，則形式是死的，浮面的，抽象的了。

除海脫納兒之外，我們還要談一談路特維格邊老（Ludwig Perau）。他是一個詩人及文藝批評家。他與海脫納兒一樣，與費兒巴黑有私交。他曾參加巴登的暴動；在一八六五年以來，他一徑亡命國外，常住於比利時及法國。在國外他寫了許多批評的文章，他那德文的文集出版於一八六五至一八六六年，這

文集得了費兒巴黑的熱烈的讚賞。該文集就在現在，也還有介紹給那些還不能解脫那完全錯誤的思想，即以爲藝術賴宗教而存在，如無宗教則不能發生藝術的讀者，一讀的價值。

—從唯心論到唯物論—

版權
所有

每册實價九角

原著者 蒲列漢諾甫

譯者 王凡西

印刷兼發行者 亞東圖書館

發行所 亞東圖書館
上海虞洽卿路475弄6號

分售處 各省各大書店

中華民國二十五年五月出版

中華民國二十九年十月五版

