

斯普蘭格著
董兆亨譯

人生之型式

商務印書館發行

Edward Spangler 著
董兆孚 譯

人 生 之 型 式

商務印書館發行

英譯序

學林廣遠，其難能可貴者，殆對於「人」之研究乎！數千年來，雖吾人已將飛潛動植之倫，分類爲一秩序井然之系統，並就諸稀罕微藐之蟲魚草木，而各命以科學之名；但吾人仍視「人」之分類於己應較爲重要，而終若非類之曰：人 (homo) 不可者，斯不亦大可異乎？無論如何，吾人之僅依人種 (race)、民族 (nationality) 與宗族 (clan) 以分別人類，乃根據於出身關係。但此僅爲族系 (genealogy) 之分別，而非物象 (morphology) 之分別。「諾耶斯阿克」(Noah's Ark) (註一) 者，美洲海牡蠣也。大倍常，富肌肉，人類所具諸差別相之繁賾參差，彼亦具之。蠱林尼阿 (註二) (Linnaeus) 嘗精析之矣。故使人類學中亦有林尼阿其人者出，卽置人類心靈而不論，亦將需要二十四種以上之類別，以賅諸極端重要之人體形式焉。

本書謀採用一區別人類型式 (human types) 尤其心靈型式 (types of the soul) 之新方法。前人之致力於此者，更僕難數。人性之舊說，且歷數千年。如提奧夫刺斯塔 (註三) (Theophrastus) 之品性 (Characters) 一書，列於世界極重要之文庫；依照人之顯著情緒而加以區分，實肇始於古代。有機界 (organic world) 之生物學與生殖學之研究愈見實行，則企圖利用人之本能與天賦之傾向，以分析個人 (individual) 之風氣，亦愈見其盛。智力、天稟之差，愈被注重，則決定此智力天稟之質量之方法，亦愈加精密。就此等心理學之研究而言，美國實爲其泰斗。

任何人必同意：僅解釋「人爲大地心靈生物中之一形式繁複之現象」，且「爲生物界確實具有偉大潛能之生物」，即能對之完全加以了解。人既爲此類生物，卽如其他任何動物，爲自然環境之條件所支配，固無論人是否視「一人之心靈差異」爲「環境差異之結果」，或爲「不同之精神動力之結果」也。但人不僅生於一自然環境中，兼亦生於一文化環境中。人在其現時業已成就之階段上，其生活之組織與保持之有賴於文化力者，何異彼之依恃彼所慣於節制之自然力乎？故人現時所表現之各種差異，不僅爲生物界之差異，兼爲精神界卽文化界之差異。余於本書首自精神界之見解討論此問題。余所以如此，非余以爲生活之生物學基礎，無關緊要，特以爲各科學專家於生物界業已極深研幾，而迄今猶忽視「超生物」(super-biological)之階段耳。所謂超生物之階段者，卽「在純然應付彼僅屬維持生活之各情況外，諸「意義內容」(meaning contents)實居重要」之階段也。

英、美人與大多數法國科學家，常視此等「行爲之心態」(psychic attitudes of behavior)爲社會學之問題，而在德國，則已於思想上發展另一途徑，卽所謂「文化哲學」(philosophy of culture)是也。此派之出發點，不外下一概念：除諸社會關係之純粹事實外，尙有多數決定較高進化階段之成素。是等成素爲體驗與創造之特殊的客觀內容。此體驗與創造自僅能表現於社會形式之中，但仍服從彼「不能自「人羣之通常生活與通常活動」之純粹事實推闡而得」之法則。

由是西方各國之社會學與德國文化哲學間，有一顯然之區別。因此，本書所持多數見解，或爲美國讀者所未習。余遂不得要求美國讀者，於本書加以友誼之注意，至少，在斷定其義旨之一般傾向爲錯誤以前，不可不加以

思考。此由美德各心理學家雙方所注意之事實，大都相同也。吾人所欲加以合理了解之此等事實，倘讀者首讀本書第一卷提要，次讀第二卷，即可充分明瞭。第一卷或必引起一印象，即此為克拉帕累德 (Claparède) 在最近舉行於赫羅甯根 (Groningen) 之國際心理學會議 (International Congress of Psychology) —— 一九二六——中，所稱德人好為各種系統分類文章 (German passion for writing systematic treatises) 之又一例。但吾人於此非討論抽象之問題。反之，如德國之「Lebensformen」(生活形式) 一詞所示，吾人所討論，乃真正之生活形式之問題。余信吾人除需要極詳密之分析工具外，不能以「觀念」、「情感」、「衝動」、「本能」、「適應」、「遺傳」與「變化」等簡單之心理學概念，解決此問題。現代德國各心理學家常言及一切全體形式 (total forms) 之研究 (Ganzheitsforschung)。吾人未嘗置信諸較高之心靈成就 (psychic achievements) 能自各單獨之心理元素之總合或調整解釋之。吾人視此等元素為一「意義的生活全體」(a meaningful life-totality) 中之一依附現象。人欲自每一單獨之心靈作用，了解其已表現於全體中之部分，則必須了解此生活全體之全部。一言以蔽之：「結構」(structure)、「生活組織」(life-context) 或「意義的全體組織」(meaningful total context) 對於心理學極端重要，其構成全體之各基本作用，唯自全體取得其意義，為此新心理學之基本概念。即一自然之生物，亦不僅純為各能單獨生存之細胞之總和與堆積，而為一生活整體。其中每一細胞或各組細胞之作用，皆為其對於全體之關係與貢獻所決定。此外，全體之組織亦表現於其內部所據以構成之環境中，並藉其各感官與生殖作用之力，於此環境中擇其有「生活力之重要」(vital importance)，換言之，即有生物學之重要之各要素

而吸納之。

此同一關係，在精神界尤為明顯。觀念、情感、本能與意志等之活動，其屬於「學術之研究」(scientific investigation)者，恰與屬於「藝術之創造」(artistic creation)「經濟之活動」(economic activity)或「宗教之玄想」(religious contemplation)者等，此固無人能加以否認者。但，因是等元素（觀念等）同表現於此全部關係（即學術之研究、藝術之創造等）中，於是此等元素本身之重要，遂不及其在特種相互作用上之重要。由此等相互作用構成之一獨具意義之全體成就，余稱為一「結構」(structure)焉。

此概念結構 (conceptual structure) 或結構之法則 (law of construction) 為各生物學家所熟悉，而此全體之概念亦表現於一切有機物之學說中。但科學欲在全體性或個性方面了解全體 (whole) 為事恆難。因此，吾人即採用一方法，而分為四步，每步皆出於人為之假定，一如對於一有機物為完全之精神分析，必須出以人為之假定者然。第一，吾人自心靈全體中，將一「心靈之價值傾向」(psychic value tendency) 析而離之。第二，吾人思索此價值傾向之純粹形式 (pure form)，換言之，即吾人化此傾向為理想 (idealize it)。於此吾人即建立諸種理想型式 (ideal types)。此等型式，雖屬人為之輪廓，吾人固用之為網維。此抽象工夫與吾人之第三步相抵觸。第三，觀察片面型式對於全體型式之關係（全體化方法）。第四，亦以個別描寫之手段，完成吾人首創之方法。此種個別描寫，注重歷史的、地理的與全屬本身的等等環境。如此，吾人即表現一與蓋律雷 (Galileo) 相同之科學方法，首置思於抽象之純粹境界，繼始多參以諸種具體情況。

於此方法中，一切「超個人之文化形式」，愈能經由其對於個人精神生活之反應而了解；「較高心靈現象之心理學」愈能成爲一適合於一切社會科學之基礎之科學。即使此全體方法似過於抽象，而抽象固爲科學之第一要着。縱解析幾何，亦不卽自二次曲線 (second order) 開始，而以有規則之線條如直線、球形線或圓線等爲入手處，後始進於諸種極複雜之形式（假使此等形式解釋一彼等所自引伸之原則）。

吾人之目的，在自心理學上認識「吾人在一文化社會之片段中之真正現實生活之結構」。就德國而言，吾人皆信此生活不僅能自心理學了解之；且信此生活兼表現「一切特殊意義法則」(unique laws of meaning) 之一「超個人 (over-individual) 結構」。但於本書，吾人僅敢討論彼能自個人之精神生活加以體驗之物事。倘以爲吾人所假定之任何型式確係存在，一如吾人全屬片面之方法所敘述者，實乃大誤。此類型式之存在，實與吾人欲睹一完全之正六面體 (a perfect cube) 或一硬質物下落於真空之中，同其難絕。是等「人類性質之理想的基本型式」，其所以構立，純在就一切繁複之現實形式之融混狀態，理其緒，馭其繁，而使之綱舉目張，欲使其綱舉目張不可不深知此等現實，欲深知此等現實，不可不有其方。（按原句爲「故必有某種方法以資吾人之思想接近此等現實」，爲文氣舒暢起見，易之如此。）

因此，一問吾人所假定之諸型式，是否足以了解人之諸種重要形式，卽萬分重要。讀者或必因本書未列入現已確實表現於美國之一重要型式而致其疑。卽譯者亦曾詢余何以不視「先進者」(pioneer) 如冒險家、探險家與發明家等爲一獨立之型式。余固同意「先進者」代表一特殊而極重要之現象。但余視此現象爲政治型式

之一種表現。蓋此先進態度之中心在於能力之情感 (feeling of power)，換言之，在於征服人類界與物質界之諸種障礙之情感。「先進者」常急於殖民、生存競爭與征服屬地等等迫切問題。因而彼即需要偉大之生活力，換言之，即須具有訓練良好之體力，堅決之意志力與自克力。就此而言，彼之動機，與其他諸心理衝動同，要不過生物之動機而已。當能力之情感僅表現於最初運用之中，而形式上似無直接之功利企圖時，此情感即有一藝術之傾向。如人於成功之意識中，每充滿一愉快之自得，即使彼僅因參加友誼之競賽而獲勝利，其洋洋自得之意，亦不稍讓。若一旦破紀錄，尤覺高人一等而大快，且於此快感中領會其生力之崇高焉。於是「運動」在現代和平社會中成爲彼好戰本能已歸萎縮之人士之軍事訓練之代替。且運動愈有真正之危險與嚴重之障礙，愈足以代軍訓。現運動確幾成爲能自有其顯著態度之一文明分域。然吾人終未使其發展至此境界者，則因運動之領域在於能力境界與藝術的遊戲境界半相接觸半相重疊之邊際之上。運動爲自政治本能分化而爲一和平的、工藝化的與民主政治的社會所要求之一想像地決定的遊戲形式。

若干人曾反對本書放棄具體之經驗根據而變心理學爲純粹之思辯。余實不能同意此反對，謹於最後詳述余之立論理由，讀者幸恕其狂肆。心理學之經驗，非僅得之於試驗室，臨診教授班或純得之於現代之人物，兼亦得之於吾人僅能自各種文字材料窺知之大多數過去人物。吾人實需要有此經驗之擴大，否則吾人將僅知彼與吾人現代之文化決定素 (our cultural determinants) 相符合之心理現象。與歷史傳給吾人之各種心靈結構之鉅量材料相比照之極豐富的量之統計 (mass-statistics) 其價值爲何如乎？余之心理學志在了解是等歷史的

結構及其變形（即使余不能加以詳述），其有助於此「型式心理學」(type-psychology)者殆爲既重個人之幼、少、壯、老各時代所有結構上之變形，復重人類心靈本身在其千年之過去歷史中所有結構上之變化之「發展的心理學」(developmental psychology)乎！至若余之青年心理學 (Psychologie des Jugendalters) 一書（一九二八，來比錫，十版）僅曾論及此問題之第一部，其尙須研究者，乃原始人類或較早諸文化時代之精神結構耳。前此，頗有致力於斯者。余於史坦利荷爾 (Stanley Hall) 之名著童年至成年 (Adolescence) 受其啓示頗多。他如斯彭格勒 (Spengler) 與在德之探險家佛洛炳來士 (Frobenius) 均曾於此方面，示余以極可貴之心理學意識。茲更提要如下：本書僅屬一初步，但余相信倘心理學於單純現象之外，更進爲較高精神生活之解釋時，必須爲進一步之探索。現代人類與現代文化之差異愈甚，吾人愈有洞察吾人之實際生活之必要。吾人必須溝通個人與個人間之畛域，如可能，並須以同一方法，溝通羣與羣間之畛域。此似有意對於「神聖之生活之全體結構」，重新加以創立，良以吾人之現代文化已逸出此生活結構之外，而無此結構，一較高之文化，終不能久存乎兩大之間也。

譯者準備吾書之英文本之刊行，煞費苦心，余深表謝意。哈勒 (Halle) 覺法博士 (Dr. Jopha) 校閱英文句讀並詳勘印稿，於此艱鉅工作之完成，大有助力，余亦感甚。最後，對余柏林「學生而兼爲友人」之文克博士 (Dr. Wenke) 亦復深感其臂助。

(註一) Noah's Ark 又稱 Ark shell 爲海中蛤屬動物，產美洲海中，東部海峽中尤多。印度洋亦產。當其張殼時，肥厚之肉，全露於外。林尼阿曾加以分類。

(註二) 林尼阿 (Linnaeus) 爲 Carl von Linné (1707-78) 常用之拉丁文名。林爲瑞士大博物學家，首採詞典法於動植物學。

(註三) 提奧夫刺斯塔 (Theophrastus 372-287 B. C.) 爲希臘哲學家。先後學於柏拉圖與亞里士多德。晚年爲逍遙學派 (或稱亞里士多德派 peripatetic school) 之領袖。

譯者自序

於無限之空間，保極微之身，於無限之時間，托倏忽之命，是謂「生存」。此有生之物所同然，人與物初無別。於純粹生存之外，進求生存之意義與價值而表著之創造之，因使己之生活超於時空之桎梏以上，是之謂「意義生活」或「價值生活」。此則唯人爲然，而絕非其他生物之所能，人之所以靈於萬物，異於禽獸者，獨以此耳。

所謂意義生活或價值生活不外文化生活。使文化生活永遠持續發展之文化機能曰「教育」，選擇適宜而經濟之方法以達文化生活之各種目的曰「技術」，規律文化生活之秩序曰「法律」，探求文化生活之機構、內容，及其究極之歸趣，則曰「文化哲學」。

吾人生於文化環境中，各擔當文化之一面，至少爲文化社會之一成員。倘余有所成就，余即超乎純粹生存之上而升於意義生活或價值生活。成就愈大，升愈高。其極，則成爲當代文化生活之代表，而直貫古今，橫通八宇，與天地同垂不朽矣！

吾人創造一超個人意義以上之『精神成就』底活動，曰「精神活動」，客觀價值之實現曰「成就」，一切成就之組織曰「結構」，自成一系統之結構曰「型式」，一切型式交互融貫推盪複合之總體曰「文化」。

已成文化曰「客觀精神」；文化之道德嚮導（*cultural ethical directive*）曰「規範精神」。任何精神之全體皆表現一特殊之「意義關係」或「價值關係」（意義常涉及價值），領會此意義關係或價值關係曰「理

解」，理解之基礎曰「精神體驗」（知相通曰理解，情相通曰同情，意相通曰通感，而皆基於體驗）。

精神活動自內而外（創造），精神體驗自外而內（吸納），內外相生（精神活動有需於精神體驗，而精神體驗引起新精神活動），表裏相輔（前者創造價值或意義，後者採納價值或意義以資創造），而精神備焉，文化成焉。

吾人既生而爲人，不可不過人之一生活——文化生活，欲過人之一生活，不可不於人之心靈及其所表著之文化一窮其法則與結構，意義與價值，內容與歸趣，欲達乎此，余未見有較讀斯普蘭格人生之型式爲愈者焉。

斯普蘭格 (Eduard Spranger, 1882-) 者，德國現代哲學界之泰斗也。一八八二年六月二十七日生於德國柏林西郊之商家。肄業柏林大學時師事狄爾泰 (Dilthey, W., 1833-1911) 與包爾生 (Paulsen, F., 1846-1903) 有青出於藍之譽。二十三歲 (一九〇五) 任柏林大學哲學講師。二十九歲 (一九一一) 應來比錫大學之聘，繼實驗教育學泰斗墨伊曼 (Meumann, F., 1862-1915) 之後而爲教育學教授。三十八歲 (一九二〇) 復返柏林大學繼黎爾 (Richl, A., 1844-1924) 之後而爲哲學及教育學教授，迄今更兼哲學系主任。客歲以德日文化協會常務理事之名義遊日本，吾國教育部有請其來華講學之議。

斯普蘭格著作甚多（附後）而以人生之型式一書爲畢生偉著。是書自人生心靈結構與型式之分析以探討全部文化之機構，尤於教育思想方面特抒卓見，精警透關，得未曾有。故出版以來各國人士公推爲不朽傑作，爭事翻譯，而德國教育學說與教育制度，且因此而全改舊觀，他國之受其影響者亦甚大，某屆國際心理學會議即以

此書爲討論之中心，其價值可想見矣。吾國介紹之者（如宗白華、蔣徑三等），雖頗不乏人，顧全書迄無譯本行世，致此文化哲學與心理學上之權威著作，未能公諸中國學術界，不可謂非憾事也。余生平立志以譯著爲事業，甚欲舉世界名著而盡譯之。余既畢業於中央大學之明年（一九三四），謁方師東美於其寓，言余志，請介紹以書。師盛讚斯普蘭格之人生之型式，余亦耳其名久，譯之之意以決，遂輟余已譯完什四之戰爭與和平（因郭沫若已有譯本行世，此書爲托爾斯泰之著名小說）而借人生之型式讀之。未半，以事走北平，滯半載，又西歸蜀。萍踪浪跡，此志莫酬，中心之惆悵可知也。迨余任四川省立第三中學高中主任兼主國文講席時，余早年業師劉伯量先生特自德國購贈余之英譯人生之型式寄到，余乃得出餘暇詳讀之。自此而後，始真知「我」，真知「人類」矣！前年春（一九三五）余力辭三中事，復來金陵舊地，正式着手人生之型式之翻譯，迄今兩年，稿經四易，而後全功告成。數年志願，一朝獲償，余中心之喜慰又可知也。

余譯此書所據爲藍本者，爲英國哲學博士皮格士（Paul J. W. Pigors Ph. D.）之英譯本：Types of Men，關於名詞則參考日人辻幸三郎之日譯本文化哲學概論。謹慎不苟，負責虛心，敢告無愧於讀者。至若譯書技能之高低，理解能力之深淺，全文具在，一聽公評，無庸譯者自道。尙希海內賢達進而教之！

余最感謝者爲宗白華、方東美、劉伯量諸師。宗師據德文原本爲余校對譯稿，並於上期主講「人生之型式」一課程時探作參考，且爲余譯出英譯本中所引德文書名與德文詩；方師介紹余以人生之型式，劉師則購贈余以人生之型式之英譯本。方師起余之始，劉師利余之行，宗師助余之成，胡能不感。他如郭彬、徐仲年先生、何兆

清師等，或爲余代譯希臘拉丁文，或爲余代譯法文，均爲余所銘感不忘者。

一九三七·三·十五·南京

斯普蘭格之主要著作：

- 一、洪保德與人文主義之理想 (W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, 1909.)
- 二、人生之型式 (Lebensformen, 1914.)
- 三、青年心理學 (Psychologie des Jugendalters, 5 A. 1925.)
- 四、文化與教育 (Kultur und Erziehung, 1919.)
- 五、關於教師養成之意見 (Gedanken über Lehrerbildung, 1920.)
- 六、學校與教職 (Schule u. Lehrerschaft, 1913.)
- 七、狄爾泰 (W. Dilthey, 1912.)
- 八、精神科學之現狀與學校 (Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 2 A. 1925.)
- 九、人文主義與青年心理 (Humanismus und Jugendpsychologie, 1922.)
- 十、學校制度及學校政策之科學的基礎 (Die wissenschaftlichen Grundlagen der Schulverfassungslehre und Schulpolitik, 1928.)

十一、從歷史哲學上所觀察之現代德意志的陶冶理想 (Das Deutsche Bildungsideal der Gegenwart
in Geschichtsphilosophischer Beleuchtung, 1928.)

譯例

- 一 此書全採直譯法。
- 二 行文務求合於中國文格。
- 三 人名地名均以商務印書館出版之外國人名地名表為據，該表未列者則就已意定之。
- 四 現代人名以商務印書館出版之現代外國人名詞典為據，該詞典未載者則就已意定之。
- 五 本書名詞頗有襲用日譯者。唯日譯時有漏誤，棄而不用者亦多。
- 六 余行文時喜用「彼」「其」為代名詞，雖嫌概括而似不易了解，然捨此實別無較佳譯法，例如 “The objective mind with its content of genuine and false values signifies the socially determined milieu, the intellectual environment which has become history.” (原文 p. 15) 譯為：『有「其」真正價值內容與錯誤價值內容之客觀精神，實即社會地決定的環境，質言之，即「彼」已成爲歷史之理知的環境。』除此尙有何妙譯乎！
- 七 余於本書自創數名詞如「決定素」(determinant)、「神化」(ecstasy)、「自我」(self denial)、「道福」(blessedness)、「通感」(empathy)等是。按 ‘determinant’ 一詞之意爲「具有決定作用之素質」，舉譬言之，恰如國會中之議員，故譯之曰決定素。‘ecstasy’ 相當於道家之嬰兒，佛家之化身，質言

- 之，即現實之我所修養而成之一永久的「精神之我」，故曰「神化」，‘self denial’，爲自我卑棄，自我否定之意，而未若「忘我」之賅括。‘blessedness’一般譯爲幸福，余嫌其與物質幸福‘happiness’一詞無別，故譯之曰「道福」，蓋‘blessedness’乃宗教上之福也。‘empathy’在美學上通譯爲「感情移入」。但「感情移入」，顯偏於主觀而有作意。人當欣賞一美術品，陶醉於一陣歌聲時，主觀之我早與對象通貫融合，焉有「移入」之作意？此其不妥一也；色有同好，味有同嗜，王粲登樓之作，班彪北征之篇，所以永垂載籍，傳誦千載者，以其所感發，皆人之所通感而未發者也。倘人各有所美而無通美，斯無美矣。‘empathy’實有此通感之意（即任何人皆如此感覺得），「感情移入」一詞，殊不足顯示此義，此其不妥二也。至於「通感」一詞則無此等弊處。此等新詞雖前無用之者，固不妨自我作古也。
- 八 本書所引文字數種皆爲譯者所未習。最多者爲德文，由譯者請宗白華師譯出，其次爲希臘文、拉丁文、法文，由譯者分別請何兆清師、郭彬蘇先生、徐仲年先生譯出。
- 九 本書以英譯本爲藍本，以日譯本爲參考。日譯間有錯誤，省略尤多，原註共二六九則，完全未譯，其譯書經濟，如此如此。
- 十 全書所引人名譯者均一一加以註釋附於書末，以便讀者參考。

目次

第一卷 哲學的基礎

第一章	兩種心理學	一
第二章	精神科學之分析法與綜合法	二二
第三章	個人的精神活動	三六
第四章	社會的精神活動	六二
第五章	基本的精神法則	七二
第六章	自我圈與對象層	九五
第七章	提要	一八

第二卷 個性之理想上的基本型式

第一章	理論之型	一三
第二章	經濟之型	四七

第三章	藝術之型	一六七
第四章	社會之型	一九八
第五章	政治之型	二一七
第六章	宗教之型	二四二

第二卷 道德學之推論

第一章	道德問題	二八五
第二章	片面之道德學系統	二九四
第三章	公共道德與個人道德	三〇五
第四章	價值之階層組織	三一八
第五章	個人理想	三四八

第四卷 精神結構之理解

第一章	複合型式	二六三
第二章	歷史地決定的型式	二九七

第三章 理解…………… 四一八

第四章 生之律動…………… 四四六

附錄

人名釋…………… 四六一

第一章 兩種心理學

任何人對於「人性」及其「諸種可能型式」加以研究，或必首以「自科學之見解言，是否果有此人性一物之存在？」一問題肇其端。純經驗論者主張吾人必須嚴格限定人性之研究爲一切現實的心理進程及其變遷之研究。彼輩亦信爲此「心理經歷」及「反應」假設一固定的或依照一定法則而發展的「附託者」（或「支持者」(carrier)）爲毫無根據。良以即使經驗論者不能否認有一「各種心理狀態所繫屬之自我」，但彼輩之大多數仍視此自我爲一動態 (a flux)，爲一流轉之過程，若視之爲一實體 (a substance)，實屬不當。

倘吾人必須解「實體」爲「物質之實體」，則此態度，良稱允當。康德過於限定實體之概念，爲吾人所視爲先天潛伏於一切隨時變易之自然現象中之「常而不變之原質」。顧此純爲「超絕的實體概念」，換言之，爲認識論中之常住概念。而科學家則以爲實體之義，不僅指絕對常住不變之物言，兼指吾人所據以視一「自我」於時間中相對地常住之一「統一的法則」或「一切法則之一總體」言。科學家卽如此將實體區分爲一切「法則的」關係（此等關係對於彼局限於空間時間中之精神的自我皆屬真實）之一複合。

若無下述之一實體概念，即若不假定在時間上並無異樣之一「精神的自我」之行為可學理地加以研究，余不能知精神科學（Geisteswissenschaften）何由成立。精神的自我之被決定爲有其「實在」而其行為之多樣形態之被歸元爲一切基本相互關係（Wesensverknuepfungen）者，皆純賴乎此概念耳。

此問題，因「吾人不能視個人爲一成不變之物，而必須視個人爲必經某種發展（在此發展中，不論個人器官之變化，換言之，不論其若干確定之身體機能有必然由此情態而入彼一情態，或由彼一情態而入此一情態之變化，而個人之實在，仍依照若干確定之法則而保持。）之物」之事實，而愈趨複雜。但吾人於此不欲詳述一「發展的心理學」。且將對於成熟時期之自我，作一橫斷之剖解，而視之爲「精神行為之一切永久態度」之「附託者」。於此，吾人即涉及諸種確定之法則，此可自吾人於個人中，於暫時之「體驗」與「活動」上，假定一切常住不變之體驗傾向與活動傾向之事實知之。於是就科學而言，此等傾向，非神祕之性質，而爲諸種已認識的法則之凝結與一切暫時變化中之「同一」之精神的把握。倘吾人預定合乎法則之行為，則一自我，僅能爲一知識之對象。倘個人爲無規律之黑漆一團，換言之，倘個人不能被化爲普遍之理想本質（及此等理想本質之互賴關係），吾人必已捨科學的人性學（scientific characterology）而不從事矣。但當康德主張「構成一科學」之真正努力，每包含若干「日後成爲此科學本身之基礎」之特種假定時，吾人應爲之首肯者再。

所有此等討論，雖迄未給與吾人關於精神界之特種法則之專門敘述。但吾人無須爲此等純有關於認識論之問題所困。吾人實欲敘述「人性學」本身，吾人之首要問題在提出「於一切精神態度中，區分一切基本型

式」之原理。吾人欲將每一型式歸元爲一特殊法則（憑此法則，即可理解該型式之內部結構）。因此，現讓吾人一詳加攷慮：此一研究，是否將入於心理學之範圍。

若干心理學家，皆限其研究之範圍於自我，即限於彼屬諸個人之一切進程與狀態（此等進程與狀態，他人之意識，僅能由其自有之主觀的進程，間接加以複造）。就此一科學而言，即使其深窺他人之主觀性，亦不過一猜謎而已。

實則主觀性，恆與客觀的形象相關。余所謂「客觀的」，其義爲：（一）僅指獨立於單獨個人以外而與個人相對立並影響個人之物，且爲所謂「自然」呈現於每一個人之「感覺現象之斷片」。（二）其次，吾人亦有天然依附於物質，並由此物質取得其永久形式之精神的客觀物（如工具、語言、文字、藝術作品、儀禮等是也）。但此等客觀物同時表現心理地決定的一切作用關係，（此等關係永久籠罩個人）。此外，吾人尙須作一第三而極重要之分別，即：（三）必須此等客觀物所據以建立於社會歷史中之「心靈相互關係」，辨識包含於此等客觀物之「物質接觸點」中之「超個人意義」。當吾人視一冊書（本爲物質之一部）爲一可賣物時，吾人即給之一經濟之意義；復視其爲一智力之成就時，余即加以學理上之分類；若更自其外表觀之，吾人復可加以藝術之賞鑑。此三種辨識，顯給吾人一有系統的客觀精神之區分。此種區分，在上述三者之每一情形中，皆以「對於一特殊價值系統之一理想關係」爲基礎。此種區分，被彼常有一相對應之客觀價值系統之意義賦與意義體驗，反映於意識之中。此三種基本態度之每一態度，必須根據一特殊法則。如是則一切認識之法則即與「經濟行爲」所根據

之法則異，亦與「藝術創造」及「藝術欣賞」所根據之法則不同。

因視「有其一體體驗與創造之自我」，與歷史界及社會界之形態相融貫，吾人即使自我離去純粹主觀狀態之孤立，而與一切客觀現實相關。歷史界與社會界之形態之屬於客觀，其故有可得而言者三事：（一）因是等形態皆依附於各種物質形式（無論此等形式為直接價值之附託者，為各種符號或象徵，又或為一切藝術表現之工具）。（二）因是等形態，實由多數單獨自我之相互關係發展而來——在此結構中，余稱是等形態為公共地決定的形式（collectively determined forms）。（三）因是等形態，皆以一切確定之意義法則為根據，而此等意義法則皆有一超個人之真實性。最後一點，須一加闡發。

自然之全體，絕非在任一時間，呈現於吾人之意識，同然，歷史之精神界（historico-mental world）亦絕不以其全豹展示吾人。兩者皆必須於個人體驗中作多次之實現。且因「為吾人」而存在之「自然結構」（context of nature），遠較吾人有限之感覺界為無限廣大，故精神界亦僅片斷表現於個人之直接體驗或成就中。而正因一有秩序之全體（ordered whole）能被一切認識法則（客觀的自然之輪廓已先天假定於此等法則之混合結構中）建立於吾人之精神中，故吾人所有之精神界之知識與參加於精神界之知識，亦同必以精神行為之一切法則為依據。是等法則包含於個人之中，而為支配個人所具「創造之想像」與「精神之活動」等等作用之理想的指導常素。因個人之中有此活躍之系統結構，即使一切精神創造，已在不同之歷史條件下與歧異之歷史精神中發展，吾人亦能加以了解。然吾人必須隨時牢記：此種先天之張本（a priori data）僅能給吾人以精神結

構之基礎。理解之「自我」欲闡發形式繁多之歷史的差異與發展的局面，恰與其欲展示一切特殊之自然法則，同其艱困。但此等差異若完全混亂不明，則無人能加以了解；而其對於吾人，將與病理學上之畸形同，直不可思議矣。

於此，精神之客觀性即表現於一第三意義中。此客觀性既非純以個人於斯發覺此等法則已離乎我（超主觀性）之事實爲據，亦非唯以多數人之心靈的相互關係（公共性）爲本，而純以「創造」與「複造」（reproduction）之一切精神法則（規範性）爲基。余將於後文稱此第三客觀意義爲「批判之客觀」的意義，而吾人所發現之精神，在其未乞靈於一切結構法則（structure laws）以前則可謂之爲超主觀的精神與公共的精神。

現讓吾人轉就吾人問題之心理學方面，加以討論。心理學爲個人之科學（the science of individual）。但因客觀與主觀僅能自其相互關係，加以了解，則無一主觀能與其客觀配合物相分離。精神科學注重客觀方面。此精神科學之內容如下：（一）在一切超個人的作用關係中涉及各個人之「超主觀的」與「公共的」創造。（二）討論一切理想之精神法則——即一切規範，個人依照此等規範之尺度，於批判之客觀意義中，創造某種精神事實，或以「適當之理解」，同化此精神事實。但心理學則注重主觀而研究：（一）出於「個人」與「超主觀」之相互關係及與「公共」之相互關係之一切體驗。（二）與「一切批判之客觀法則」相符合或相歧異之一切活動與體驗。

吾人現知在此種意義中，心理學僅能於「與一切客觀科學（即歷史地敘述之科學與規範之科學）密切

「關聯」之下進行。正因認識之心理學常預定某種程度之已完成的知識與一認識之理論，故全部心理學至低即預定哲學之態度。主觀必須當在一客觀性之背景上加以反射。因此，當余言及心理學時，余意常指精神科學之心理學 (Geisteswissenschaftlich psychology)。

心理學之問題，在現代已受一全然不同之眼光之觀察，（註一）此無須詳加證明者。此問題在三方面被視為依賴自然科學之見解與方法。肉體與精神之問題（在心理學中極為重要）顯出第一種依賴之特點。此問題與其謂之為心靈進程所依屬之精神關係之問題，毋寧謂之為此心靈進程對於肉體的生理進程，尤其神經系統進程之關係之問題。此種生理與心理之連絡，或以較當之詞言之，神經進程與心靈進程之連絡，其結果每忽略一體驗所依以成立之意義結構，而純注意於一切物質的決定素 (determinations)。就此見地言之，飲食時之滿足情緒與伴藝術之欣賞而生之快感，皆被分為一類，而其客觀的配合物（此所謂客觀的，僅在此種意義中；譬如一切生理進程之律動 (rhythm) 能製為圖表是）皆被加以闡發。唯此種分類與闡發，倘吾人預定生理學之知識（自然科學之一部），始有可能。

現代心理學依賴自然科學之第二類，見之於心靈現象對於「客觀界之一特殊形式」之關係中。所謂客觀界，即純為認識所決定之外部自然 (external nature)。是故心理學家恆圖發現何種心靈進程與客觀地決定的且可精密地決定的自然現象（此等心靈進程自此等自然現象分立）相對應。於此，彼即預定物理學之張本。彼亦圖決定一切與「可數學地測量及分級之刺激」相應之印象階段 (the scale of impressions)。刺激波動

(入門)已加以考察，意識錯覺，已經發現，客觀之數學空間 (objective mathematical space) 對於視覺或觸覺空間 (optical or tactual space) 之關係，亦已加以試驗，其他諸如此類之工作，不勝枚舉。「故心理學之兩種形式，被稱爲「生理學之心理學」(physiological psychology) 或「精神之物理學」(psycho-physics)」。此等等研究，對於已成之張本(對象)，皆有一直接之「主觀之客觀」的關係 (subject-object relation)。但此客觀——心靈與之相聯之客觀——僅爲物質界之認識的內容。此等認識自然之活動本身，與此等活動在數學、物理學、化學與生理學中之一切結果，皆爲根據自然科學之一切心理學所弗研究，而僅加以假定。

其第三類對於物理學之依賴，已顯示心理學之一切概念皆於此途徑中形成。與物理學家有連屬關係之心理學家圖以對於一切元素之研究，了解一切精神進程之複合狀態，頗與物理學家之謀自各單純元素，建立全部物理事實之永久關係相同。例如彼(心理學家)企圖自「各種單純感覺」或自「嚴格下以定義並假定地獨立之一切觀念」，以建立心靈世界 (psychical world)。

根據此方法的理想，余稱「以自然科學爲基礎」之心理學爲「元素心理學」(psychology of elements)。現讓吾人一察此元素心理學之各種特點，以便稍後以一「顯然有一哲學門徑」之「結構心理學」(structural psychology)與之對照。

元素心理學企圖分析個人意識之一切進程，至其最後可以差別之成分 (last differentiable components)。於此必須注意一心理學深知其目的僅能涉及彼可於體驗中發現之一切元素。「生理學之心理學」自係研究

心靈之一切內容對於物質元素（物理的生理的元素）之關係。譬如對於彼能依照某種確定計畫而加以變化，或併合之一切感官刺激之關係是。但如菲力克斯克魯格（Felix Krueger）所精確指示，此等物質元素，必須視為心理體驗之決定素，而毋視為心理體驗之內容。一純粹之心理學應僅研究彼能加以體驗之一切差別相。而不同問是否在物理方面有能更加以分析之一切現象。吾人尤必注意「元素」一詞，必不可解為在空間相離之各「部分」；蓋心靈物，非空間物，即使其借重空間為其對象（如一切視覺印象中之對象）時，（註二）亦然。此所謂元素，寧視之為一切意識之內容。此等內容，在性質上自相差異，倘須加以人為之孤立，且能內覺地分為獨立之現象。凡不能獨立表現於意識中之元素之一般性質，皆宜稱為「屬性」（attributes），換言之，即依賴的單純內容。譬如多數心理學家將各單純之聲音印象，分類為獨立之意識元素，但仍辨別調子（pitch）、音量（volume）、音質（timbre）等等屬性。

此種心理學常僅注意彼「足以」（sufficient to）且「需以」（necessary to）建立「個人意識之全部進程」之多種意識元素。此為對於一切自然科學所用之頗有成效的方法之一種做效。心靈原子（psychic atoms）——即意識之最小單位——之說明，事實上常使此種綜合方法之意向，愈加明顯。惟此方法實際之發展，恆隨各心理學家而迥異。若干心理學家，以一類極主要之心理元素為起點而自此等元素推衍其他諸元素，並視此等元素（推衍而得者）在某階段為「屬性」。赫爾巴特（Herbart）謀將意識生活建立為一切觀念之一機構（a mechanism of ideas），在此機構中，情感與欲望皆僅為一類主要觀念之伴合物。孟斯特堡（Münsterberg）在

其生理之心理學中，視單純之感覺爲一心靈原子。倘吾人贊同馮德（Vandl）「心靈非一實在的本質而純爲一種過程」之說，則孟氏之此種概念，即受一微有差異之注意。然在此種情形中，不過純易一切單純之「元素」而爲一切單純之「過程」耳。

各心理學家，不常如此僅假定一類之主要元素或過程。彼輩中仍有堅持一有限數之基本種類者。如觀念、情感與慾望（與認識、情緒、意力相應）之三分，即其顯例。此等種類，現常在重加分析之中。

吾人對於在此方面之一切著述，無意予以詳述，且無意將每一著述，付諸批評。任何人必能發覺對於體驗中之一切相同的與基本的現象，予以普遍之名稱，並利用此等名稱，首作一切較爲簡單之心理狀態之特別敘述，次作一切較爲複雜之心理狀態之特別申說爲不誤。但吾人必須一問心理學之藩籬，是否已因此而得盡窺。在此疑問中，吾人即覺上述方法尙未完成了解一切心理進程之重要結果。無人否認詩人、歷史家、牧師與教育家等，在傳統之文字意義中，必爲善良之心理學家。但一般於此方面，有高貴之成就者，關於一元素心理學，常毫無所知，又爲一顯著之事實。譬如哥特夫里刻勒（Gottfried Keller）之羅密娃與傑姨在村中（*Romeo und Julia auf dem Dorfe*）之心理學，毫無與此一分析（元素心理學之分析）之形式相同者。而迄今其有人否認此爲一高深心理學之研究乎？或就政治心理學言，此種研究（政治心理學），能以此等元素之概念精通之乎？

是否一人將一心理進程，加以分析，或在一切較爲廣大之意義結構中視此心理進程爲一全體，常有一極重要之差異。摩西（*Moses*）之惡猶太民族，確在一感情狀態之中。任何人可依照摩西此種態度之「一切感情狀態

與觀念」，此等情感之「過程」與「律動」及其「緊張與弛緩」而對之加以分析。但歷史家對於此種分析尚猶疑莫決，而僅樂意於表明複合之狀態。倘任何人欲對一歷史上有名人物之決意，心理地加以說明，彼並不自「分析此決意爲一切觀念、情緒與慾望」着手，而僅對彼最終充沛於一歷史的「意義與價值之複合結構」中之動機加以分析。除此動機而外，其餘種種，若無若干非常情況之介入，皆不待解釋而自明。故一切精神科學照例不追問一切最後可分之元素。此等精神科學遊心於一較高之概念階段（conceptual level），而直視內部進程爲一意義之全體。此全體因其爲一全部精神局面之一部，而有其意義。當無人以爲一詩人僅滲合各種觀念、情緒與慾望以創造其著作中之主角之心靈境界。反之，此等觀念、情緒與慾望直接呈現於其想像之中而各爲「意義的全體」焉。

心靈之意義全體之破壞，爲元素心理學之科學的界限。任何人可以一生蛙之活體解剖與元素心理學之方法相比照。凡將一蛙之臟腑抽去者，可知該蛙內部之組織，而因反應，亦可知該蛙一切器官之心理作用。然彼作此解剖必早不欲將已解剖之各部分重行湊合以再造一生蛙。同然，一切心靈元素之純粹綜合亦絕不能創造一心靈，「此心靈之意義複合（meaningful complex）與全部精神世界相關」之全體。在相反方面，意義的全體，始屬基要。而分析僅不過區異此全體之各元素，此等元素，毫不給予全體之內識（insight of the whole）以基本之理據。馮德（Wundt）在其心理學之方法原理中，已於所謂「創造之綜合原理」（creative synthesis）與「關係之分析原理」（relative analysis）中承認此說。彼之心理學亦爲一元素心理學。此可於其古典的心理學大

綱之編次見之。此大綱之編次：首爲一心靈元素，次由一切精神的形成進於一切極複雜之形態，而終之以心靈之發展。但馮德極注重「各元素所組成之一切形式，含有不能自此等元素本身之性質推行而出之性質之事實」。凡穆爾 (Mill) 所稱爲「精神化學」(mental chemistry) 者，馮德名之曰「創造之綜合」焉。一切複合形式，含有不能自其各本來元素加以預斷之特質。但此不能真正形成一創造的綜合之法則，因此將爲陳述「一切不能科學地加以把握之關係之一不合理的複合」之法則也。余更以爲此種原理，適指出馮德方法之永久錯誤。蓋自一切元素建立一精神世界，一如任何人之以各種物質成分造成一有機物，乃絕不可能之事。且在此情形中，全體始爲基要之事物，倘任何人思及與全體相關之此等「元素」與「瞬刻」，分析始有其意義與效用。因此，余將顛倒此見解而以「破壞之分析原理」(principle of destructive analysis) 代「創造之綜合原理」焉。

上述之明喻 (simile) 已顯示：吾人已經道出之態度，非無與一切自然科學相類似者。至今尙無人實現其以純粹「物理之化學的」原理 (purely physico-chemical principles) 了解一有機物之希望。誠然，部分的物理過程與化學過程在有機界中隨處皆可覺知。但此等過程，絕不足以解釋有機物爲一全體機能 (a total function)。有機的問題顯然在於一較高之概念階段而不在化學與物理學之科學概念中。但余不欲再詳論此問題而將發揮哲學之問題。因「精神科學已視吾人探尋一切精神力在各種物質的過程上之影響，充分證明爲可能」之事實，故發揮哲學問題，較易從事。用是，在下文吾人將擱置精神物理學之問題而專門討論較爲普遍之一切意義關係之境界 (more general region of meaning relations)。

吾人於上文曾謂「表現一意義關係爲精神全體之一特質」。但一意義關係，果何義乎？意義常涉及價值。任何機能關係（functional relation），倘其所有一切部分過程，能因其涉及一切有價值的全體成就，而被了解，則此機能關係，卽有意義。至於此等成就，爲何而有價值？是否此種關係表現於一能自身體會此等價值或於另一人之意識中體會之之個人；或是否任何人可謂「一物本身卽有價值」，目前皆與吾人無關。譬如一機械因其所有一切部分成就，皆同爲一終有價值之全體效果而協力活動，卽可謂其有意義。一有機物，其一切機能，愈傾向於在一定環境之下保持其生存，其本身愈有意義，蓋其生存之保持，可視爲對於其本身有價值也。但最有意義者爲一個人之心靈生活，因一個人，恆於內心體驗其一切全體活動之有價值或無價值之意義與其各部分的機能之一切關係。因此理由，狄爾泰（Dilthey 1834-1911 德國哲學家，作者之師也。）稱心靈爲「有目的之複合」（purpose complex）或「目的論之結構」（teleological structure）。彼經此內在目的，將一種以某種「情感調節器」（feeling regulator）指示孰有價值與孰有弊害之結構歸屬於心之全體。

但此問題，並不如狄爾泰此種結構概念所包含之簡單。

倘心靈真不過此一內在目的論之物，則任何人可純粹生物學地了解；換言之，其所有一切活動與體驗，必爲一自我保存之欲的目的所調節。任何人亦可謂此種自我保存亦涉及種族之保存。多數人皆視心靈爲僅傾向於「自我及種族之保存」之一結構。然人類心靈（此簡寫之「心靈」，將於後文全用以包括個人之一切活動、反應與體驗等）與一遠較廣大之一切價值結構之系統相融貫，而非與純粹自我滿足之系統相交織（inter-

woven with) 在一較低階段，心靈或者純粹生物學地被決定。(註三) 而在一較高階段（譬如歷史階段），心靈則參加於彼不能由自我保存之單純價值推衍而得之一切客觀價值中。吾人所謂「精神」(mental)、「精神生活」(mental life) 或「客觀的文化」(objective culture) 爲彼已形成於歷史過程中，而有一超個人的意義與真實之已經實現的等等價值。

個人心靈，超乎彼僅涉及自我保存之一目的論的結構以上，而肉體之滿足，則爲此目的論的結構與此種精神結構之相互關係所決定。此可自兩方面解釋之：(一) 個人體驗一切對於生活之保存，無直接關係之一切對象與成就爲有價值，故不滿足一切生活需要之孤立的純粹認識之成就，能被體驗爲一實際之價值。藝術欣賞之任何形式，不能視爲一生物學的便利之結果。一有理智之人，迥異於想像中之原人 (primitive man)，因前者在純粹的生存與動物的快感之滿足外，更有各種較爲高尚與廣大的需要之滿足。彼之一切成就與體驗，達於一切較高之價值階段，而其內部之造詣遂隨之而異。(二) 目的論的心靈結構，由單純之生物學的調節系統，分化至一大可注意之程度。無人覺爲有價值者，乃真有價值此爲熟知之事實。反之，個人頗覺爲有價值者，乃本無價值。茲以心理學之名詞表示之：一切主觀的價值（有其本身的特質之主觀的價值）並不與一切客觀的價值一致。此即引起「批判之客觀的價值」或「真正價值」之極困難問題。若干人好視實際上已經評價之物爲有價值。然此見解，實不見其較「除彼爲實際的感覺之對象之物外，別無真實之物」之意見爲優。此極端之經驗主義與相對主義不能以全體人衆之公共的評價（此語相當於全人類之感官的知覺）爲「客觀的價值物」（客觀的

真實物)之「主觀的相關物」(subjective correlative)之想像，加以補救。蓋於此有一問題：此等人衆果適當地評價乎？吾人不因有批判之客觀的價值，而視任何物皆易受純粹的理知之證明。但吾人甚欲表示評價係服從一切確定之法則，並表示唯與此等評價法則一致之價值，始為「真正的」與「有效的」價值。任何個人偶然的關於事實之意識，實非客觀的價值物之尺度，而純為其主觀地加以評價之物之尺度。恰因吾人已於「經驗的自我」中，以一超個人的「認識意識」之觀念，加於「實在之真正的認識」之上，故吾人需要建立一真正評價之超個人的意識。然相信此種超個人的「規範意識」(normative consciousness)能被解為一公共的(社會的)意識，毋乃大誤。蓋社會恰如個人，在一切價值判斷中，亦易陷於錯誤，換言之，此等價值判斷，亦可為純粹主觀的判斷。故吾人必須建立一規範意識，規範意識者，為一切客觀的法則所支配而將以裁決「公共的判斷」與「個人的判斷」之一意識也。

此一規範意識之建立，僅為達到「一切法則之一優越的複合概念」之一形而上的捷徑 (metaphysical shortcut)。吾人將詳究各種「特殊之評價法則」及其「相互關係」，以與黎卡特 (Rickart) 相輝映。在本書第三卷中，吾人將觀察此等法則之綜合為一「規範的文化理想」。於此，吾人僅欲表明在一精神科學的哲學中，如何客觀的價值自一批判的見地，超越於主觀性之上。

表現其自身於歷史中之一精神生活——即一文化，其意義不僅為一切真正價值之實現，兼亦包含一切表面之價值。(如理論地以一切錯誤判斷為根據之錯誤價值，或發生於純粹暫時的與矛盾的評價之一切主觀價

值，又或一切未解決的價值衝突等是。）無論何物，如在一文化中客觀地有價值，必須視為一切評價規範之實現，為一切評價法則（此等法則於個人為必需，設非然者，必個人唯服從其所自欲服從之法則。）之結果。

現讓吾人轉而注意吾人於上文已提及其三層意義之客觀的精神之概念。客觀的精神已被投射於一切對象之境界而為某種超主觀的事物，吾人僅能經由無限數的自我之行爲之歷史的相互關係與集積，加以了解。彼創成此精神世界之一切活動，不常為有法則之活動。多數純粹的主觀性與一切含糊的相互關係之不明規範，以及多數之「偶緣」(chance)與「缺憾」(failure)，皆有助於此種客觀的精神之構成。此種精神現時與個人相對峙，且至少在下述意義中為客觀的精神，即：此精神完全獨立於自我之外，而為對於個人有一反照作用之「非我」(not I)。更有進者，任何人可將彼除去一切畸形的價值與錯誤，而建立一切「有效的客觀的與真實的價值」之「各種精神規範」之「真正的複合概念」包括於客觀的精神中。此客觀的精神，迄不存在。且為「一切規範之理想的複合」，此種複合不在其全體中即在其各部分中與社會及個人相接觸，而為人應如何評價之一真正要求者。於是，「客觀物」其義不僅為「此物存在於個人以外」，兼亦為此物係「規範的」，「真實的」與「有效的」；而「主觀物」將不僅作彼與「超個人的歷史精神界」相對立之孤立的個人解，兼亦作「每一離乎規範之物」解矣。為較為明晰起見，吾人將於後文稱第一形式為「客觀的精神」(objektiver Geist)，第二形式為「規範的精神」(normativer Geist)（例如黑格兒(Hegel)之絕對精神即與此合）焉。

個人愈為精神的生物，愈須視為屬於此兩形式（雖則在不同之意義中）。有其真實價值與錯誤價值之內

容之「客觀的精神」，即指社會地決定的「環境」而言，換言之，即指彼已成爲歷史之精神的環境而言。然而「規範的精神」則爲「文化的道德之指針」之義，此種指針，志在於彼僅屬諸相對價值之每一已成狀態之外，進向彼有真正的與確實的價值之狀態。如是則第一者表明現實，第二者則表明彼應成爲如此現實者。

因此，精神科學之心理學，即得如下結論：個人心靈，必須視爲一切機能之一意義的內容，在此內容中，各種不同之價值傾向，皆於意識之整體中互相連貫。此等價值態度（譯者按即價值傾向）皆爲彼與各種各類之價值相對應之「一切特殊的規範價值之法則」所決定。「經驗的自我」發覺其自身已爲一切超個人的精神價值形態所包圍，此等價值形態，在其實現中，早已離開各「經驗的自我」。在此等價值形態之中，一切「建設的價值法則」已創立一超乎個人以上之「超個人的意義」。於是，吾人愈探求一切超個人的究極關係之結構，吾人愈發覺吾人自身在一普遍的（敘述的）精神科學之境界中。吾人愈致趣於「一切規範的價值法則」與「彼遵守此等法則之一切精神的價值結構」，吾人愈係研究文化之道德學（ethics of culture）。但倘吾人以個人之諸種意義的體驗與活動爲前鵠（不論其是否與一切理想的規範相符或相異）吾人之研究，即爲精神科學之心理學。良以任何人雖不必以爲：即無規範的知識或「批判之客觀的」知識，心理學亦能成爲心理學，而心理學要爲一敘述的與理解的科學而非一規範的科學。在相反方面，吾人已視「述明主觀物在其所有一切意義中皆與客觀背景相對立」，爲心理學之特殊問題。元素心理學常預定物理學與生理學之知識。同然，精神科學之心理學亦預定一般精神的客觀化之知識。

故精神生活爲一切意義結構之一複合。在此複合中，一切態度皆能加以識別；一切客觀的意識與主觀的意識，常相衝突。認識的態度，爲此等態度之一。此態度爲一確定法則所支配（雖則個人不常依照此法則而從事體驗與行爲）。另一態度爲美的態度。一美術品係以一客觀的構造法則爲根據（即使此法則不能明白加以敘述）；但自我不常於自身覺察此美術作品之充分的客觀意義。第三種態度，爲經濟的評價與創造之一態度。但即使自我常好依照此等客觀的價值法則而行爲，而一切主觀的差異固皆已發現。凡此等等，僅能心理學地理解之。

最後，讓吾人一比較此兩種心理學。「精神科學之心理學」自「精神的結構之全體」着手。（吾人所謂「結構」爲「一切成就」之一組織，而吾人所謂「成就」爲客觀價值之實現。）各部分結構自其全體精神結構取得其意義（因其爲全體精神結構之一部）；此等部分結構如認識的結構，技術作業的結構與特殊宗教意識的結構是也。無論何時，各自我之此等全體的或部分的結構之一切成就合作於一客觀的（超主觀的）凝結物中並以之爲歸宿時，公共的精神卽以發展。且倘此等成就以一切確定法則爲基礎，換言之，卽倘其遵照一切規範，則此等成就卽建立客觀的精神於批判之規範意義中；換言之，卽建立客觀的精神爲一切超個人的形態之總體概念，此總體概念之精神的「內容」，易接近彼「能表現其自身於具體情態」（此具體情態爲此精神的內容所根據）之任何意識。因此，在各有限的與偶然的個人之上，發展一「超個人的意義中之精神世界」，此種精神世界，在歷史的進程中，隨時發生、變遷，並在若干特定環境之下而毀滅焉。

在相反方面元素心理學倘在每一情形中研究彼與各部分的結構（卽各單獨的成就）相關且於此外與

全體結構相關之最後可以分辨之內容，則僅能自方法論上證明其恰當。故此心理學仍有賴於結構心理學，且必須隸屬之。一切「純粹的認識活動」與「技術的創造」或「藝術的態度」皆有一切觀念、情緒與慾望參加其中；但在每一情形（即認識之活動等）中，此等觀念、情緒與慾望皆成一特異之有機的結合（a unique organic combination）。此可表示如下：各觀念、情緒與慾望，其本身皆為無意義之材料。故元素心理學如單獨從事或厲行其自有的方法，必成爲「一切無意義的部分」之科學，亦必與彼自各種物質元素建立「自然」而絕不能發現自然現象之意義之一切自然科學同其無謂。各心靈元素僅在其被包含於一「結構的組織」中時，始有一意義，恰與一有機物之各部分，皆自彼等之相互關係得一意義相同。於是，一切觀念及其相互關係，在與基要的、純粹主觀的聯想活動比照之下，即成爲客觀的意義之一認識的秩序（cognitive order）。或在他方面，此等觀念及其相互關係，尙表現於彼與美的態度相對應之法則的結構中，即接受一美的意義。

吾人對於此兩種心理學之比較，特重一切極端相異之點。吾人對於是否在此兩種心理學間，有任何可能之「一致」或「中介的階段」之問題，必須解答如下：曾受不同的注意之一切對象所決定之一切不同的見地，不能廢滅；不過吾人能於一切概念與方法之構擬中，調整此差異耳。彼顯然研究「心靈的事實」對於「解剖的事實與生理的事實」之關係之「生理之心理學」絕不能與彼研究「心靈的事實」對於「精神」之關係之一心理學一致。但以原子論與機械論之一「類似」爲基礎之方法，則能加以改良。彼以自然科學之見地爲出發點之各心理學家，早已努力於此矣。一切生物學的名詞與發展的理論之真正適用，即表示各種不同的心理學之調

和。「心靈發展」「結構」「全體」與「形態」等等概念之討論皆爲在此一大潮流中承認心理學之一總綱之表現。此情，倘就威廉斯騰（William Stern）賈似琪（E. R. Jaensch）菲力克斯克魯格（Felix Krueger）與克洛威森可佛喀（Kaehler-Vertheimer-Koffka）諸人而觀之，必可大明。因不論彼輩有其異點，而皆爲此「具有」統一心理學的方法」之目的」之運動中，極重要之代表人物也。

同時，上文所述之各種概念，無一足以指示「精神科學之心理學」之特質。其究竟之差別在於後者（精神科學之心理學）係研究自我之一切意義地相關之活動與體驗。然此種主觀的意義，倘其未曾表現其自身爲一切客觀地真實之意義結構之一特殊（不拘如何特異）情形時，絕不能加以了解；因一切客觀的構造法則，於此等結構中占一重要之位置也（即使非斷然如此）。由此意義結構即創立一他人可以理解之超於個人以上之意義。（註四）余將稱一「精神的成就」爲「一切主觀的精神機能之交織」，經此交織，一超個人的「意義複合」，即一客觀的精神形態，遂於焉創立。心靈愈不僅爲一自我保存之系統，而爲一精神的結構之複合，愈能有一切成就，愈能創造一切超個人的意義之組織。在相反方面，一切心靈元素皆囿乎個人，且將永久如此。此等心靈元素常爲純粹主觀的與孤立的元素。余絕不能共有另一人之一切觀念、情緒與慾望。因此等物事本質上爲純粹個人的狀態或機能。余自有余之一切狀態，此等狀態亦不能與余之「自我體驗」相離。因此元素心理學即研究彼僅能由內覺之個人直接體驗之現象。但另一人欲將其一切體驗之意義移送於余爲不可能者。不過，倘彼首創某種客觀的物事（非爲一已確定於語言中之一認識的成就，即爲一美術品或一技術的製作物），則余憑余對於此種

對象之通感關係 (empathic relation)，即可發展一與之相應的精神活動。此種活動之結構，可重為一切觀念、情緒與慾望之一種交織。但斯時此等觀念、情緒與慾望即為余之所有，自不與彼之觀念、情緒與慾望同其種類與內容。「意義」為吾人所同有。故個人心靈當其創造意義並體驗意義之時，即達於「超個人的精神」矣。

在此種關係中，多致力於此兩種心理學（即元素心理學與精神科學之心理學）之重合，為賈似琪 (E. Jaensch) 所信為極端重要者。彼曰：「其足使吾人注意者，即此兩種心理學之差別，包括一「真理之二元性質主義」之復活 (a resurrection of the doctrine of the dual nature of truth)。但吾人不拘探究一切感覺與知覺若何精深，皆覺其非是，因即在此等感覺與知覺之境界中，亦有一完全缺乏意義價值之實體意識 (consciousness of reality which is wholly devoid of meaning value)，此為一無可疑之事實。兩種心理學能彼此獨立之設想，乃為吾人著作所詳述之「意識之層疊結構」所囿 (fostered by the stratified structure of consciousness)。吾人關於此等意識層之觀察，已指出涉及「意義」與「價值」之一切意向，皆為完全實現於「較高意識階段」之意向。因此，雖則此等意識層，在各較低階段，僅被一真正透澈之研究，闡發其幽光，而於本書實不能少。但此種意識層之差異，僅為一程度之差異，而非本質之差異。」旨哉言乎！（註五）

個人心靈，憑其「法則的結構」得參加於精神界，在此法則的結構中，有屬於全體心靈之「精神的體驗」「精神的創造」與「精神的評價」。（註六）個人心靈，常不能完全了解此精神界之客觀的意義。惟有時，個人心靈，憑其依照一切確定的規範之活動得超越於其本身之上。故在心靈與精神間即有一種緊張 (tension) 而歷史

的精神與一切永久的法則（此等法則自身，僅爲意義之創造的傾向）之間，亦有一繼續不已之緊張。此等法則及其一切旁屬關係（branching relations）之闡明，將爲吾人之次一問題。吾人在前已稱此等法則之總體概念爲規範的精神。此種精神科學的問題之直接成爲心理學之一問題，則由吾人將謀研究一切多樣的自我以期發現何種精神法則在每一自我中爲支配的法則，且型式地決定此自我之結構。蓋關於人之一種規範的結構之觀念，所有之此等偏差，恆涉及歷史的與個人的特殊性，而對於此等特殊性的敘述，特屬於心理學之範圍也。

述明與客觀的及規範的精神之全體結構相關之此類人類心靈結構，爲「一般精神科學的心理學」之對象。一切特殊化的結構之型式之研究（在此等型式，「客觀的與規範的精神之某種局面已優越地表現」）則爲「特殊精神科學的心理學」之領域焉。

（註一）「今日」指一九二〇年之情形言。余承認此句付諸保留。因其暗指一切歷史之關係，而本書即由發揮此等關係而成者也。

（註二）譬如外部對象有兩寸長，非即此觀念長兩寸也。

（註三）余所謂「生物學的」指彼唯圖保存自我或種族之任何結構而言。

（註四）然仍有一純然主觀的意義。此可見之於一全屬私人規定之符號或若干病理的精神狀態中。但倘吾人仍謂此爲有意義，吾人必已見及「此等符號與狀態之最後的個別說明，經由「一切客觀之意義傾向」而間接爲吾人所週知」之事實。

（註五）見賈似琪：《感覺世界構成論》（*ueber den aufbau der wahrnehmungswelt*）四一三頁。一九二三年來比錫出版。

（註六）此精神的客觀性必須附加於物質的客觀物以達於持久的時間上之存在至何程度，吾人於此不能加以研究。可參考余一九一八年在福爾刻爾紀念刊（*Festschrift fuer Volkelt*）所發表之關於了解理論及精神科學之心理學（*Zur Theorie des Verstandens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*）一文。

第二章 精神科學之分析法與綜合法

個人心靈之整體係建立於其所有一切單純活動及體驗，對於一自我之關係之上。此自我不能加以定義，僅能加以體驗。吾人於後文將知「自我之體驗」並不明晰，而唯在各不同之精神成就中，有不同之意義。通常所謂「我」(ego)爲「體驗之中心」(experiencing center)。此體驗中心在某種神祕之場合與肉體相結連，因而確定地局限於時間與空間之中。一切活動與體驗，愈爲一統一的自我 (coherent individuality) 中之過程，愈屬於一嚴閉的結構 (closed structure)。因此，是等活動與體驗，必須於一統一的意義中達其頂極。但此結構，分化於其一切「成就」中。全體結構係成於一定數之部分的結構。每一部分結構各有其獨具之機能，故亦各有其特殊之價值。此全體結構可設想爲一根於一統一計畫之分工合作。

爲明晰起見，余現將爲少許必要之名詞下其定義。所謂「精神活動」(mental act) 余意爲一個人創造一超個人的意義之「精神成就」之活動，換言之，即各種不同的心靈機能之「結構的交織」(structural interweaving)。例如一判斷爲一精神活動，而參與此活動之一切「觀念」、「聯想」、「複想」、「情感」與奮力的過程等，皆僅爲心靈之機能。倘余果對余嘗嘗自唱之若干音調給以意義，而由此使此等音調成爲一種客觀的「附託者」，此亦代表一精神活動焉。使余與他人相結合之「愛」(love) 爲一精神活動；而用以定余之權利 (right)

與他人權利之界限之「要求」，亦爲一精神之活動。

對於精神活動如自發行爲 (spontaneous behavior) 或意義賦與行爲 (meaning-giving behavior)，有精神體驗如接受行爲 (receptive behavior) 或意義充實行爲 (meaning-given behavior) 與之對應。於體驗中，余領會彼附麗於一切精神創造之超個人的意義。余將此意義轉化爲余之心靈之現實的心靈狀態 (the actual psychic states of my soul)。當余了解他人所言，欣賞一美術品，認識余命運中之神力並覺余自身爲他人所愛時，可謂余正從事體驗。

一切活動與體驗，不能嚴格加以區分。因在一切活動中，同時有一「對於個人有反照作用」之「體驗」要素；而在一切體驗中亦有一相對之「活動」特質 (a resisting act character)。因此，吾人於下文將普用「活動」一詞，即當精神關係，非一創造而爲一體驗，非一意義之賦與而爲一意義之接受時亦然。

於是一類特殊精神活動即創造其自有之意義，此意義可就「與之相對應之一類體驗」加以了解與說明。例如認識有一特殊之意義，萬不可誤之爲藝術或宗教之意義。仰望一星所包含之視覺體驗，可依余一己之性好，是否傾向於天文學或抒情文學又或宗教而加以多種解釋。故每類活動與其相聯之一類體驗，有一特殊之意義境界 (a specific region of meaning)。當任何人思及此意義境界「在歷史中之外貌」與「其所包含之一切人類成就」之各種可能變化時，彼即涉及一文化之領域。每一文化領域，皆有其理想之獨立，因其各效力於一確定之意義也。

吾人曾謂意義爲與價值相聯之某種物事。故超個人之意義即與超個人之價值相關。所謂「超個人之意義」於此非爲「公共之意義」（因在批判之意義上，「公共」可仍屬於主觀），而爲服從若干確定規範之「批判之客觀的意義」。故一確定種類之客觀的價值，即爲一切精神活動所「注重」「實現」。從而一相聯種類之價值即於特殊體驗中了解之。因此可謂：自各種類之價值發現各種類之活動，爲可能者。

然吾人現必謹防一種誤解。倘余言無誤，個人之精神結構，係嵌連於一切價值活動及價值體驗之中。但一切精神活動與精神體驗本身，皆非必然爲評價。更明確言之，當一切精神活動，依照其各特殊法則而實行時，一切評價與價值體驗，皆基於此等活動，因特殊之精神傾向已憑此等精神活動而得客觀地滿足也。唯此等活動本身，皆非評價，或至少不必然爲評價。譬如視「認識之活動」爲「評價之活動」，如前此所常爲者，實乃大誤。一切肯定與否定，皆非必須歸屬於命題之積極的價值或消極的價值之賓辭。在相反方面，一切認識活動，自有其結構，此結構必須經由純粹的認識態度本身之研究得之。個人生活之增高與降低之情感，愈無任何確定之地位，一切認識活動愈無若何價值。吾人用以認識「現實」之一切範疇，皆爲涉及一切對象（此等對象，不能自任何同一之評價發現）之一切純粹的精神態度。然就主動之自我言，任何法則地實行之認識活動，皆附有一特殊之價值體驗，而此價值體驗，屬於一類純粹之認識價值，此爲無可疑者。再申言之，彼爲一確定種類之活動與體驗之美的行爲，其中並無評價之元素。無論何時，余通感地「欣賞」或「回默」一交響樂（Symphony）之音調的繼起，并自覺一特定的描寫心情時，余所評價者，爲此心情，而非各個音調或此等音調之繼起。但另一特殊的價值體驗已加入

在先的一批活動與體驗之上，此特殊價值體驗，非他，即純粹美的價值體驗也。最後，包含於一農夫耕耘土地之實際勞動中之「一切技術活動之複合」，實非評價。但在此農夫的工作之完全成功中，含有一第三類之價值體驗，即經濟的價值體驗。茲再以普遍之公式表示之，每一精神活動之境界，愈成爲實際努力之對象，愈爲一特殊之評價態度所支配，此境界於其時間的形式中，爲一目的之組織（constellation of purpose）。特殊之價值體驗（如在任何目的論中），自此種目的之實現反射於一切手段與工具之上。自然，此等手段與工具，係「有」價值，而非評價。在一機器中，任何部分之技術的價值，皆與其對於全體成就之貢獻成正比。但任何人不能純自全體價值了解各部分。且此等部分，爲化學的與物理學的研究之對象；不僅服從各種價值法則，尤服從數學、統計學與力學之法則。在適用此種觀察於吾人之問題中，吾人覺認識、藝術與經濟學之理論，雖有自其特殊種類的價值之見地，研究一切「認識的成就」、「美的體驗」與「經濟的生產」之可能，而皆非價值之理論。

最後，倘任何人可使每一類精神活動與一相應之價值系統相關；倘任何人可述及彼協同在個人中形成一精神的統一之認識價值、藝術價值與經濟價值，則顯然每一價值系統，終必漸變而爲其他系統，而每一確定種類之價值之體驗，終必與「精神的自我」之全體價值體驗相關。否則精神的自我，將無結構，換言之，即無「一切成就」之嚴閉的組織，而將代之以一團爲合之成就（a bundle of achievements conjoined at random）矣。每一精神成就之價值在其中（指下文「中心」）被體驗爲與精神的生活全體相關之「中心」，吾人將於後文稱爲宗教之境界。因此，「究極之特性」（character of finality）爲一切宗教活動所特有，每一精神體驗，對於個

人之全體價值體驗，愈有究極的重要，則愈成爲宗教之體驗。但此討論，已超過吾人之題目過遠矣。

於此，倘注意吾人視「一切不同之價值方向 (value directions) 爲精神境界分際之標識」，必足以知各概念之一入門的定義。然吾人將見每一精神境界，皆有其需要一特殊的分析之特殊的構成法則。於是，吾人之方法，將爲：視每一特殊價值，爲特殊境界之全體活動的與體驗的結構所拳拳服膺之一目的。無論何時，純粹的認識法則實現於各特殊活動中，純粹的認識價值，即告成立。當經濟的法則，在一特組活動或特組體驗中實現時，即有純粹的經濟價值隨之。但體驗若非服從其特殊境界之一切法則，即無價值。

總之，一切活動與體驗，如其字面所示，皆爲時間的過程 (temporal processes)，換言之，此等活動與體驗，如一般現實的事件，表現於時間中。但此非謂其內容，亦純爲時間所局限。吾人曾謂一切精神活動實現價值，於此吾人必須區別二事：第一，此等精神活動之永久傾向與充滿此等活動之精神法則；第二，此等活動所創造之「歷史的現實」，或進一步言之，此等活動給以意義之「歷史的現實」。在各種經濟財之上有「經濟」，勝於認識者有「真理」，高於藝術品者有「美」。此等永久之對象或法則例如「真」、「美」、「正義」等，在一雙重意義中成爲時間的物事：第一，此等對象或法則在有關於空間與時間之現實的世界中，以一特殊的態度實現，至少在「與世界相戰」中成就，例如，此等對象或法則皆作一物質的表現 (material representation) 是也；第二，此等對象或法則實現於某一人之事實的體驗 (factual experience) 中。但顯然一切活動之精神的內容實無時間性，因不論有時間與空間之間隔皆可了解之也。此種了解之所以可能，因此等活動包含一獨立於「其本身 (活動)

在世界中之實現化或在個人體驗中之實現」以外之「法則」或「真實性」。吾人置身於一現實的歷史局面（在此狀態中，「意義」已依照若干特定規範而造成）中，即得了解一切精神活動之意義。精神境界，憑其一切法則得參加於無限時，恰如「自然」，即使其現象之繁複，常暫時地定着而絕不能全加以先天之了解，吾人亦能自由無限之見地，視之爲服從若干確定法則之形態。一切精神現象皆暫時地定着，或暫時地包住（enclosed），轉其精神內容即其法則的結構，則亘萬古而弗變。於是「精神的理解」意即「使一暫時的精神現象歸元於其永久之意義系統」耳。

活動之心理學的主要問題，爲發現客觀的精神建立於其中之各種基本方向；或易詞言之，爲決定彼「存在於超個人的精神生活與個人的活動中心間」之一切交接線。因「有其積極的價值內容與消極的價值內容之客觀的精神」，皆源於一切有限的個人之一切體驗與創造，爲不能懷疑之事實也。客觀的精神由此等個人發展而來，且必須在此等個人中，常啓迪新生命。因此吾人可假定：一主觀的心靈之精神結構，在其一切基本線索中與客觀的精神之結構一致。個人之一切活動與體驗進行於其中之「一切意義方向」，反射一切文化的價值境界，但此反射僅有關於一切基本的傾向，而無關於歷史的內容。因規範的精神（即歷史的內容）活動於兩者（意義方向與文化的價值境界）中爲「構成原理」（formative principle）也。（註一）但兩者仍有一相互之關係。個人的生活之意義，爲彼已歷史地成就之客觀文化之意義所決定，而文化亦常爲現在生存的人類之心靈所改造、變形。人類心靈者支持文化，而又支持於文化者也。然在二者之上，有一導星——即彼有效於個人心靈之一切

規範之總體概念 (all-inclusive concept of norms) 質言之即人類之觀念應用此概念於客觀的精神即達於一真正的文化之觀念。

故為決定精神生活之一切基本方向起見，吾人可引下述兩法之任一法為助。第一吾人可首自彼已歷史地成就之客觀文化着手並自此文化之組織推衍彼必須常被包含於一個人心靈結構中之一切態度。第二、或則吾人可試自心靈之一切永久態度綜合地建立一「關聯的文化」(articulated culture)。現讓吾人就此兩法而詳論之。

在一切較高的發展階段上之一「文化」或已歷史地成就之「精神生活」係成於若干文化之領域 (cultural spheres)。此等領域，在各自我之意識與語言中皆保持其分立。(不論時間空間如何皆顯然如此) 文化分為若干「活動」或「成就」之境界。在每一境界中皆實現一特種價值。自一切實現目的之見地觀察，吾人亦可稱每一愈能決定目的之價值領域，愈為一目的之組織。在每一目的之組織中，任何人得想像其有一調整彼滿足其主要目的之「結構的方法系統」(the system of structural means) 之內在的確定法則。(註二) 現姑不論此系統，且讓吾人列舉一切可視為獨立之境界如純粹的與應用的科學、經濟、藝術、宗教、社會、道德、政治、法律與教育等是。此等境界自非在空間上相併合如人體之各部分然。且更互相組合以形成一結構，換言之，即形成「一切成就

之「組織」(a constellation of achievements)。故現代之理論科學有多方面即政治的、經濟的、道德的與教育的方面。而在經濟學中，吾人亦發現司法的、科學的、技術的、道德的甚至宗教的要素。是則每一境界之區分，實非事實上之區分，不過依照每一境界所特重之價值而為一學理上之孤立而已。但此種區分之一切動機，必已十分顯明。困普通之界限，未受教育之各階級全能自然地覺知。但彼輩不能在此普通界限以上多所領悟。因較為精細之甄別，大非易事也。例如現代關於「信仰問題或知識問題」之討論，即顯示區分科學與宗教為若何困難。而區分政治、法律、社會與道德境界之問題，亦使吾人陷於極端之困惑。倘吾人欲為每一文化境界，覓一相應的個人心靈之目的境界（例如一科學的、經濟的、技術的或藝術的衝動，一道德的與宗教的素質，與一政治的、司法的與社會的性質），吾人即陷於一同樣之謎，此謎於吾人在先對於各種文化領域之觀察中需要一種解決。何者構成心靈之宗教渴望？此宗教渴望如何與科學的及藝術的動機不同？何處為社會性質所由終政治性質所由始？以及其他等等類此問題皆吾人於此所謂謎也。應用一切客觀的文化系統為發現一切基本精神態度之法則如一九一四年本書第一版所為者，自屬可能。但純粹使「超個人的結構」歸元為「一切個人的傾向」實嫌不足。因吾人不能在此方法中充分說明此等活動之意義也。

此外，更有另一困難。每一歷史的文化境界，皆有一切僅屬於該一特殊時代之特性。例如經濟可為貨幣經濟與信用經濟，科學可為實證科學，社會可為一階級社會，宗教與哲學相融貫而至於混合難分，法律或者為任何實證的個人主義之法律。倘吾人建立與上述各境界相應之一切行為型式 (types of behavior)，吾人將不達於彼

有效於「一切分化的文化」之諸種永久型式，而達於歷史地決定之諸種型式。不觀乎俄夫林（WaelHine）在其名著藝術史之基本概念（Kunstgeschichtliche Grundbegriffe）中將得之於彫塑藝術的永久本質之一切「歷史的型式」與「永久的型式」對比地並列乎。因此吾人必須留意地使吾人之探討得達於經濟、藝術與宗教等本身之一切永久法則。欲達到此等法則，殆非歸元法（a reductive method）所能。例如將一時代之歷史的偶然故實歸元於經濟學與法理學之一切永久的可分的法則，當如何困難。倘吾人自斯賓羅沙（Spinoza）之宇宙觀或立特士爾（Ritschl, 1860—德國神學家）之新基督教理着手，在究極的宗教概念中又將有一如何之差異。顯然，任何人在一切不同之文化階段與文化個性中，將一切文化系統作一初步之比較後，始能於此場合中成就一相當正確之形象。但吾人倘純粹經驗地蒐集材料，此種比較，毋乃太愚。吾人之研究，必須以一切演繹原理為根據。故吾人僅比較任何人能在其中先天假定一「同一的結構法則」（identical law of structure）之一切形式。否則吾人可將本質上與宗教的或藝術的直覺密切相關之某種物事類之為科學。或可視意義上屬於一法律性質者為道德的物事矣。

任何人可企圖「利用一切因反射於精神生活上而被發現之單純文化階段為一切精神境界之系統的區分之根據」此為一第二之備探方法。如是則科學、美術、宗教、經濟學、政治學、社會學、法學、道德學與教育學等將暗示一切特殊的精神動機。但即使此科學、藝術……等之局面被吾人加以彼遠較其原狀為明確之定義，而誰能對一切社會科學作一系統的區分乎？（註三）

吾人必須堅持照例因實用理由而發展之「各單獨科學之實際的局面」，必不得達於一切哲學的結論。例如純粹的經濟學確與慣常所習之經濟學大相逕庭。故此第二備採方法，亦無結果。

不論吾人最初實現吾人之雄圖如何困難與如何難免缺憾，吾人必須以綜合法代分析法，取演繹法而舍歸元法。如此吾人必須試自人類性質之一切永久態度推行一切基本方向，此等基本方向，每一文化皆具體表現之於特異的陣容 (arrangement) 與非理性的相互關係中。

二

據第一章之推論，綜合法必毋視爲似與「精神生活」或「心靈」所由建立之一切最後可分的心靈元素有關。蓋自「彼等」(指下心靈元素)對於一切外部的及身體內部的物質元素之相互關係「推行而來之一切心靈元素皆非「意義之組織」。由缺乏意義之材料，了解有意義之實質，殆事所難能。在結構心理學之範圍中，吾人可視唯彼有一獨立意義或一「意義態度」之事物，爲構成之材料。於是吾人之問題爲：自各種性質上不相同而意義上常互相關係之精神態度，建立心靈之全體結構。欲達此目的，即有完全地決定各種不同的態度之必要。徹底言之，所謂各種不同的態度，即「因有不同之內在的意義而顯然相異」之各種活動，換言之，即「需以」且「足以」說明一切精神現象之繁複形式之各種活動。所謂「需以……」指無一獨立之態度應被除外；所謂「足以……」指「能自一切賦予意義之較爲單純的活動之結合推行而來」之「複合活動」，無一應包括在內。

因演繹法與歸納法皆爲每一真正科學所必要，故在本書一切先天原理之真實性之最後證明，亦爲「任何人能憑此等原理以真正了解形形色色之經驗現象」之事實。但此歷史的證明爲一次要步驟。吾人之方法之心，實在於「一切精神態度與其特重之意義能先天加以了解」之事實。（註四）可採自「自然」或「精神生活」之材料於此等傾向（卽一切精神態度）中之充填，絕不能預先推驗，因此種推驗需要一種關於一切事實之知識，恰如一切單獨之自然法則僅能由一切實際的自然現象之觀察得之者然。但一切構成原理（在本書中爲各基本的意義傾向，在自然科學中爲普遍之因果律）爲了解精神與自然所必要之條件。倘每一人皆不過一切隨時變易之傾向之混沌一團，則歷史界與社會界卽不能加以理解矣。但人之精神核心常有「同一的結構」。卽使其差異之程度隨精神之發展過程（在潛伏的形式與外露的形式兩方面）而異，要有一切永久之傾向，卽有一切活動與體驗之永久方向；倘無此等傾向必不能「了解」一外國人與遠地人之內心結構。吾人在吾人自有之生命中，支持精神之架格。因此理由，不論一切歷史的與地理的差異，此精神架格皆可先天地被表現。是故斷定：「無論何處吾人發現人類文化，吾人將卽發現各種同一的基本態度；而因對於一種態度之特別注重，所有其他一切態度，在生活之全體價值中勢必轉位」，全屬可能。此等態度之一切基本法則能先天加以了解。至於一切例證，僅不過解釋此等法則，肯定此等法則並使之靈活耳。

然余必須自認余之構成此方法原理，全在余求學時代以後。此由任何人在其能揀出一切基本精神態度以前，必須先使其眼光不爲彼包含於每一歷史的精神形態中之五光十色所眩惑。余將試以一類喻（metaphor）解

釋此點（依余之意，此類喻似專解明此問題）當實際聽取彼交響以形成生活之音調的諧樂（*symphony*）之一定數的主律（*leitmotifs*）時，其中之若干主調（*motifs*）特引吾人之注意而不能忘，但其他若干主調則為作曲者所引申變換，吾人僅能在一聽此等主調之單純形式以後把捉之。

以吾人觀之，生活常為一複合之過程，而「意義」之一切單純成分亦從不於一孤立狀態中表現，以致吾人唯可直接在抽象的思想中表現之。然在一九二〇年余忽覺此顯係彼應為吾人之新方法的出發點之交織關係。余或者，無意中已受一新柏拉圖派之見地之影響而相信每一物事為他一物事之一部分。在精神生活之每一片段中，一切精神態度皆同時表現，不過其程度有差而已。每一全體精神活動，對於「分析的觀察者」皆展示「精神」能被分化於其中之「一切局面」。

任何人必須力圖改變其所有一切概念，以便了解此種思想之線索。複雜之理論無一為人所樂道，而就反面言之，此種理論，本異常簡單。一切有效的與廣泛的科學原理皆簡單而明顯。但上述之任何人思想之轉變，係為「吾人在此非分析一單純之精神境界乃分析彼互相關係之一切精神境界」之事實所要求。蓋此複合狀態前此顯然未經注意，因此每一精神態度之簡單的與有限的本質即未之了解。此種精神的變形，非任何人皆易為之。但任何人倘認識「首從事「孤立化」與「理想化」以便稍後了解生活之一切相互關係為一切本質上極單純之線索的一種錯綜」之必要時，彼即能熟習於觀察「結構」。

為「每一已決定之方法論的程序」之必然結果之一癖向（譯者按即著者之方法論的癖向），係「吾人

必須自單純之精神自我出發」之事實有以使然。但吾人僅在彼「爲多數時代所創造並由全人類支持」之「客觀的精神媒介」中發現此出發點。唯吾人萬不可忘與此客觀的精神媒介相伴之社會的相互關係與社會的總合，始真爲精神生活在其中擴大其自身並豐富其自身之形式。精神生活本身，必須在先存在於個人而爲一種傾向。因若非精神生活之某種胚子能於個人中發現，吾人將如無限之以零加零而空無內容。在任何個人中之一切單純活動，確首於社會中發現其可見之範圍。在社會之歷史的發展中，此等活動滋發而爲一逐時增長之潮流，此潮流環注於個人之週遭，且盪漾之。但分析必須自個人之意識着手，其一切歷史的特質可儘量置諸不問。因此吾人將首述個人之一切精神活動——即不論如何原始的單獨個人必須實行之一切活動。即就魯濱孫克羅梭（Robinson Crusoe）言，亦必「從事認識」，有「經濟的與美的關係」並「虔敬地欣賞生活進化之意義」。但彼既不能「愛」亦不能「施治」。於此吾人即達於一轉向而必須假定一切社會的精神活動。由是，所謂「個人的精神活動」，吾人以爲係指彼無須一「第二人」以完成其意義之精神活動而言。所謂「社會的精神活動」係指彼顯然包含他人的體驗結構或有他人之體驗結構爲其對象之精神活動而言。一精神活動「爲社會的相互關係所引致」或「表現於社會的相互關係中」之純粹事實，不足以標明此精神活動爲社會的活動；因於此社會純爲精神內容之「附託者」也。然彼意在他人或此類人之一團體之一切精神活動則構成彼等自身之一特殊種類。

（註一）謀僅以「表現」之種類，在任何確定之歷史形式中，了解對於「客觀精神之歷史的特殊個性」之關係，實爲至愚。客觀精神所包

括者趨於個人的心靈結構之純粹表現（此種表現歷史地與客觀精神相關）以上。

（註二）此簡寫之字「法則」，自常指「一切時有極大差異之法則之一種複合」。

（註三）參考佐治梅爾（Georg v. Meier）政治科學之概念與分類（Begriff und Gliederung der Staatswissenschaften）。一九一〇年杜平根（Tübingen）出版。

（註四）先天自非謂先於一切體驗，乃謂與一切經驗相伴。自一切先天概念，引伸精神世界非吾人之目的，吾人之意，僅在了解精神世界之一切基本意義法則，此等意義法則當吾人在任何特殊境界作任何單純現象之分類時已經假定。「一切顯為先天之物」之侵入心理學的現實結構，狄奧多利西曼（Theodor Eismann）在其一九二四年於來比錫出版之精神之特性，歸納與透視之心理學（Die Eigenart des Geistigen, Inductive und einsichtige Psychologie）中言之甚詳。

第三章 個人的精神活動

當吾人在一半覺醒之意識狀態中，吾人恍覺有一團全無所謂之印象在吾人之內部與周圍。此種狀態不能適當地以言語形容，因一切文字的描寫，直接包含「理知的意義與其他一切相聯的意義」，顧此等意義當吾人在半意識的狀態時早忘諸無何有之鄉矣。此時吾人已沉潛於一無形無際之光色海（a sea of light and color）中。在此，有頗多未經分曉的聲音與未明顯地確定之麻木的「身體上之外壓感覺」（dull bodily pressures）。於此有一「未經了然而含糊地透入其他一切狀態」之一般情感狀態。客觀與主觀未分，對象亦未曾認定，更未給以意義。如此之一混沌狀態，為精神未創立以前之特色。

一般以為：吾人在覺醒之意識中，純與「現實」相對而吾人即於此時自環於吾人周遭之對象秩序分開吾人之「自我」並建立一對於一切觀察者皆屬同一之概念世界。此全為一錯誤之觀念。即科學家亦從未思及轉變其日常體驗之一切感覺印象為一科學的與嚴密的理論形式。彼滿足於一任日之起落，目睹各色，耳聽諸音，即使彼「知」此起落色聲為彼自身心靈之性質而非直接為各該物本身之性質亦然。彼續謂日隱於雲表，照耀於大地之上，並謂「自然」係擺佈於一確定之儀態中，對於人不有一仁慈之態度即有一殘害之態度。彼恆對於某一特定對象發生興趣，而對於其他對象，則不感興趣；彼覺彼之心情已反射於大自然中。故秋風乍起，即與彼一「風

燭殘年，行將就木」之預告。一言以蔽之：意識之態度，並不與科學的態度或純粹理論的態度同義。第一、素樸的現實意識 (the naive consciousness of reality) 非可絕對決定而「放諸四海而皆準」(for all people)。「百世以俟聖人而不惑」(for all times) 者。第二、此種素樸的現實理解，在認識行為中非純為一最初步驟，而唯在一奇妙之混合中包含一「生活關係之全體」。在此生活關係之全體之上，尚有如下一事實：吾人現時對於世界之態度，係與多數歷史的結果，理論的與價值的判斷相混合。當吾人觀察一植物之性質而以之為「有毒」時，此判斷即附有一道德之瑕疵。在他一方面，吾人對於某人發生一自然之同情時，對於此同情之理由恆未顯然了悟。且就個人之感覺而言亦有差異。有甲視為神聖之物，而乙視之如石者。一片景色丙望之則充滿其青春時代之活潑回憶，而丁則熟視無睹，僅不過一無意義之荒野而已。凡此等等，皆顯示發揮任何基本意識或先科學的意識 (pre-scientific consciousness) 為如何不可能。因素樸的觀察家與科學家之世界觀皆結合各種極不同之見地也。吾人既覺標揭一明顯之基本意識全不可能，故任何人可試謂：每一人皆有一絕對個人的世界形象。即使此等形象之一般輪廓彼此一致，而其上之浮雕 (relief) 則各異。

然則吾人能自何處覓一基柱，即一「秩序原理」，或一「準繩」(guide line) 乎？

關於此點，除提出一假定外，別無他法可想。此假定之意義，余欲以下述之比喻解明之。白色之日光，包含色帶 (spectrum) 中之一切原色。無論何時此白光一經顯現，紅綠藍等色，即使不可得見，亦皆在其中。但此等顏色，用一分光器射出光線，即能將其顯出。而將一單獨顏色之程度增至（譬如用一色蓋或色輪）於各種顏色之全體混

合中獨甚強烈之時，亦可將其察出。但其他各色仍在其中。

現讓吾人適用此例於吾人之問題。對於所謂「外成的」世界（此世界本身僅爲一方法論的假想）之一切形式繁多而顯然變化無窮之態度，能歸元爲一定數之基本態度。此等態度非空間地結合而成，故吾人「認識」一部分，而經濟地評價另一部分，並藝術地或宗教地欣賞第三部分。且一切可想像的態度皆包含於每一精神的展望中（特其包含之程度不同，或則偏重於彼，或則偏重於此），並於多樣的建立關係或被建立關係中（*manifest relations of founding or being founded*），表現於複雜的活動。

吾人所擬制之方法論的假定，可概述如下：在每一賦與意義之全體活動中，此類活動之一切基本形式，皆同時表現；而精神之全體則表現於每一精神活動之中。精神科學之系統的區分，所以迄無成效，即因其常忽略此種原理耳。精神科學曾於一切相異之元素中，探求彼僅在本質上被發現於一全體中之物事。惜其忽略「在一切科學行爲中，藝術的、經濟的與宗教的等等要素，以及此三者之一切另外結合，皆同時表現」之事實。

假定茲有某物入於余之感官知覺，在余認識此物以前，余（爲一心理之生理的自我 *psycho-physical entity*）之余（*jeu*）之對此物體驗「一彼爲一外部勢力」之印象。彼之壓力之強，化學的影響之烈，至於余之體力機構，莫之能禦。但彼亦可在滿足生活之一有益態度中影響余之各部器官。在上述之任一情形中，此物皆在一態度中與余「心理之生理的組織」相關；此一態度無意間覺之於下述之感覺性質之名詞，即「適意」或「不適意」。是且此態度，因繼續之體驗與反省而發展爲有利或有害之特殊價值體驗。無論何物，如在此一態度中加以評價，即

有一經濟之意義，固不拘此評價如何幼稚也。在每一理解之真實活動中，「倘余欲與對象發生關係，則余必須注意一最適宜於有機體發育之態度」之事實，其本身即為一經濟要素。譬如眼之經濟，要求余將特定對象置入視力最顯明之處（即眼網膜中央之黃色窩）。蓋此種理解之活動，需要余之精力之消耗，而就純粹之心理言，注意為心靈經濟之一部也。

同時，另一種活動，亦隨以發生。「客觀上的所與」(objectively given)被變而為一對象（客觀上的所與，本僅為感覺器官之一狀態）。此對象精神地離開其周圍之環境，而被視為如一浮雕，並（獨立地）被吾人為其本身之故而加以注意。在此種精神的注意之活動中，對象成為一「同一的本質」，此「同一的本質」，在同一意義之每一未來的活動中，皆可重被注意。此對象即使其存在僅一次亦如此而被移入普遍之境界，即移入「能重被認識或重被注意之事物」之境界，換言之，即移入吾人所常道之「同一化之境界」。(註一)在此境界中，吾人有決定（動詞）活動(determining acts)之種子，此種子，吾人稱為認識。此等決定活動，不僅與一切「同一的本質」相關，且與一切「同一的基本相互關係」相關焉。

然而此種精神的構成，不能完全把握所謂對象，絕對的感覺物及其表現之具體狀態，雖已被注意，但不完全為認識所透徹了解。因其特有之輪廓、顏色、音質或觸性等印象，仍在另一態度中影響於余。此等印象無若何有關身體之壓力(material weight)，余之行爲，即無若何意欲上之利害關係(serious interest)。余使余自身觀感於一對象中，換言之，即余以某種視覺的欣賞態度（某一種心靈的律動）遊心於其輪廓之中。余於其色聲中感

覺若干直接之心情 (psychic moods)，此等心情在余之心靈結構中與一切同樣的顏色及「感覺的各種細微音色之差」(sensational nuances) 相關。於此，吾人發覺與對象相融合之一特殊過程。或普遍地言之：感覺的具體印象，於余之一切感力 (affective powers) 中引起此類衝動，故印象 (impression) 亦可稱為一表現 (expression)。某種物事與余之心靈相關，似在於對象之有感覺的性質（事實上，一切感覺的性質，顯然皆終為心靈的性質）。每一感覺的具體現象，依余之意，既為「印象」又為「表現」。換言之，余於現象中發覺一心靈衝動，然此衝動仍純為對象所引起，後始由余於不知不覺中將此衝動屬之於對象。「通感」(empathy) 之有效的情緒自動地與對象相混合以致一特定的心靈性質轉似存在於外物本身之中。此即一切美的活動之種子。(註二)

茲再作一最後之申述：顯然一單純之體驗主觀地與客觀地表現其本身為一單純之斷片。自客觀方面言，此體驗似為無限所刻畫而成。就主觀方面言，則僅為余內心生活之意義的大潮流中之一微波。此種孤立之體驗，完全在吾人所稱為「虔敬」之含糊的心情中與余之全體生活意義地相關則愈有一宗教的意義。一切物事，甚至極微小之刺激，無一對於余之生活之全體意義與全體價值無意義。當余尚未能以言語表示余之心情時，余已能想像一片草葉上之點點露珠，及余得見此草露，並藝術地欣賞之以後，即體驗一「生命」之「無常」、「永久」之「畏敬」而黯然神傷之心情。

吾人之努力，在敘述彼能由「心眼」一目了然之各種態度，故一切稍後因「聯想」與「反省」而成之媒介物將儘量除開。在每一態度中，吾人僅就各種最根本之局面加以考察，茲以公式簡述其結果如下：

經濟之意義，存在於自我與對象間之「心理之生理的勢力關係」之體驗中（勢力計量）。

理論之意義，根於被注意之對象之「普遍的同」」（本質）。

美之意義，在於一感覺的具體現象之「印象之表現」（impression-expression）之特質（形象）。

宗教之意義，發生於一單純體驗對於個人生活之全體意義之關係（全體意義）。

於生活之現實中，吾人殊罕發現此等單純活動，此因各種活動，彼此間曾無一刹那之分離耳。認識之總積的結果皆加入一切活動而形成「經濟的、藝術的或宗教的意義之其他反省的體驗建立於其上」之一基礎。倘余觀賞一秋景，余之美的體驗或不僅為樹葉騷動之各種光怪陸離之色彩與小丘起伏不平之輪廓而已，兼亦包含「果實及果實之成熟」、「寒冬且至」、「物之蟄息與昭蘇、老死與蕭條」等等知識（意義之情感）焉。波瀾壯闊之海洋，似因其危險而成爲神祕。余在日光之和煦中感覺一種生命力，於纍纍葡萄預見將產之酒。在一言語之聲音中，依余之意似包含此言語在理論上所指之事物所有全體生活意義。故每一物事，皆爲已得的知識與「立他而又被立」（found and are being founded）之一切意義結構所交織。一切精神活動皆屢屢交織於彼等之意義中，故一切體驗皆最後充滿意義而無限地富於意義。但倘吾人一剖視此等交織的結構，吾人將見無論何處皆僅爲此等同一的單純幹線之聯繫、變化與擴充而已；此恰如第一流歌唱家於曲終恆將其所有一切過去體驗於充分意義中表出之。

吾人必須精銳吾人之眼光以期於一全體精神活動中理解各種交織的要素。因此余將舉一釋例，而目前對

於多數態度中之何種態度始爲吾人所注重一層，則任其不決 (leave it undecided)。稍後於第二卷，吾人將研究各類活動，而注意如何此等活動形成爲其本身之支配的態度，與其如何與其他各種態度相對照之問題。

一

爲解釋起見，讓吾人假定茲有認識術語所稱之「一山脈」呈現於余之理解意識中。最初此山脈僅被體驗爲「某物」(something)。此體驗包括下列諸方面：

(甲) 余 (爲一認識的自我之余) 與此山脈相對。余之思惟於視覺的刺激之外移於余之感覺器官而見此被一般認爲有長廣厚三方向之形象在空間之一確定地位中。是時此山脈，因眼網膜之感觸而成爲一對象。余注意此對象，忘去其周圍之環境如天與山麓之丘等 (一種抽象) 而惟神注此山脈焉。當余在思想與決定中注意此山脈，或僅指呼之曰「此」時，余肯定其爲一有「同一性」之對象 (an object having identity)。此山脈對余全非新物事。余所知之多種對象，本質上皆有此同樣的同一性。而認識的態度即唯傾向於此種「本質」。亦許，余滿意於「山脈」一名詞所指之最普遍本質，或者，亦許有其他之知識淵源以豐富余之認識。則余可指呼此「特殊的本質」爲主要山脈。但即以此「主要山脈」一名詞而言，亦不出乎普遍性之範圍，因此名純爲「在一切有關於此種山脈之精神活動中，皆視此山脈 (不拘如何具體化) 爲同一的山脈之一妥善名稱 (common)」。也。於是認識之一切構成要素爲：(1) 肯定對象；(2) 注意此對象并抽去一切無關之材料；(3) 視之在本

質上爲同一。最後要素係指在各種環境中，傾向於普遍之認識活動而言，換言之，即指傾向於同一的本質之活動而言。故吾人自被體驗之印象中，獲得被認識之同一的對象。

(乙) 然在此被體驗之某物事中，仍有一不能包括於普遍範圍以內之要素，即此山脈「恰自此高點蜿蜒赴勢」之感覺的具體現象是也。此一感覺的具體現象成於其現有形勢之個性（此個性不能爲任何普遍的幾何概念完全地了解）與恰如此之明、暗、色、彩及質量等的分配之特殊構合。誠然余能以更多之普遍的本質認識地決定此特殊形態。但個性，即感覺的具體現象，則可不同地加以理解。此種個性，即使余之一切直接的意欲興趣靜如止水，亦在余之中引起一完全特殊之心靈衝動。在此場合，爲「觀察者」之余不僅理智地受影響，且亦感情地受影響。在後，余將視此種感覺的具體個性（此個性依照環境可爲一種諧樂，一影響「味覺」「嗅覺」或「觸覺」等器官之現象）爲一感覺的現象。依余之意，在全體之形構中有一與余之觀照的理解相合致之心靈的形態性質。在每一單獨的顏色與全體的顏色之效果中皆有一心靈的感情性質之波。易詞言之，形象之印象，在余亦爲一種表現，換言之，即爲一切心靈性質在對象中之一種反映。此種情形，遂使「一切感覺的性質皆有一主觀的（即心靈的）性質」之科學的結論，得以證實。吾人敢言：此種感覺的現象反映任何人可稱之爲「對象之心靈」(the soul of the object)之物（即對象之心相）。但於此情形中，吾人深知吾人純在一特殊活動中將吾人自有之心靈衝動「引達」於對象。美的通感之本質問題，迄今猶未解決。於此，吾人注意此美的通感之本質，非爲至少非必然爲彼通感地被體驗之余之現實的心靈狀態」即足。同然，亦不必假定對象必然有一心靈或假定

通感關係爲「人化作用」(personification)。且通感之自我，實爲一種已擴大之想像的心靈。在觀照狀態中，此種心靈與美的對象相連合至於其似在對象之內而不在余身。故當余之通感地擴大之自我，於體驗中與對象之特殊性相融合時，被體驗之具體印象，依余之意，亦成爲被激發之心靈衝動之一種表現。因「對象」逼余入於一特定之心境也。此種印象與表現之相互關係爲美的體驗之種子。美的體驗，充滿於彼爲一切傾向於普遍之認識活動所解放之個性的空間。故屬於一切美的活動之基本的本質者有(1)純粹觀照的，即無著的意識狀態；(2)注意對象之感覺的具體形象(3)與對象之精神上的重要內容之通感關係。(此通感關係以印象與表現之一致爲基礎)。(註三)

(丙)認識的活動與美的活動皆爲一純粹觀照的性質之活動。但僅由觀照而得一意義之物，爲事實所無。吾人係自然之一部，爲生理地被決定之生物，有其一切確定之需要。吾人四周之一切自然物事，皆有須於吾人之「心理之生理的組織」。是否吾人「一有所見，即能了解」，或是否「需要繼續的視覺注意」之純粹問題，即暗示「自我之勢力關係」。在上文之解釋中，吾人有「此山脈如一牆壁，障礙吾人之進行」之觀念，至少此爲一聯帶之思想。倘此山脈爲一平地之形式(譬如一啓羅米突之距離)，而非一有鉅大影響之高山峻嶺，則必不爲吾人所介意。由體驗，吾人「知」克服此一障礙需要幾多之體力。此種聯想頗與美的體驗相混合。此一龐然大物，有某種壓迫勢力。此種勢力雖事實上不損傷吾人，但仍使吾人感覺其爲某種抗力，爲吾人外部環境之一小型的壓力。爬山運動，即成於此種體驗的局面(此體驗的局面與經濟的態度密切相關)之試驗。但此種運動除爲遊戲之

一類外，實無用處。其吸引力在於一種困難之克服。每一曾攀登高山之人，當能記憶此山於彼爲如何之一真正困難。純粹美的關係之寧靜狀態，僅當吾人已達絕頂時，始曇花一現耳。在此一刹那以前，則忖度用若何勢力始克在技術上戰勝此山並使其屈服於吾人有目的之勞動下。此種情形，如吾人自始以一工程師測量地形以建築鐵路之眼光觀察此山時，尤可了解。在此眼光觀察之下，此山已不被視爲美之對象，而唯就其抗力與其對於吾人之需要之關係加以觀測矣。但卽無此種說明，亦顯然在全部活動中，自始有一利害關係之對抗要素，卽彼「有一抗力」而「與余之生活意志作對」之一對象之體驗。體驗中之對象之此種對於余之體力經濟之關係，余稱爲此對象之經濟的局面。故經濟之活動爲：（1）實際的「欲望」或「絕棄」之活動；（2）「一切勢力」對於「心理之生理的自我」之關係，被體驗於其中之一切活動；（3）傾向於「生活之保持」與「自然界中一切現實的目的之實現」之一切活動。

（丁）吾人已觀察自純粹客觀的無著的認識態度以至美的情感之融合而後入於直接的功利評價之過程矣。任何人可大略謂第一種態度爲離開自我之純粹對象所支配，在第二種態度中吾人有對象與自我之「想像的融合」，而在第三種態度中，則有純粹「物質的」欲望的自我之利害情趣。但每一態度對於自我皆有一價值，第一種有認識價值，第二種有美的價值，第三種有經濟價值。在此一場合中，亦可窺見一事例，卽在上述三者之每一情形中，皆有一積極價值爲一消極價值所代而在第三關係之中。倘此三種體驗集於同一之自我，則此等體驗必與一全體意義或全體價值相關。且不僅與生活中之此一刹那之全體意義相關，因精神之自我，非一刹那之

自我也。因此，吾人必須使「有其全體內容之體驗」與「個人生活（目前）之全體意義」相關。其實在每一體驗之斷片中皆有如下一要素，即每一體驗之斷片皆暗示其對於生活之全體價值所具之意義。顧此於純粹無形之虔敬全無任何反省。（註四）故當余認識山脈，承認其形式之影響於余並估量余之勢力組織時，在余亦同時發展一超絕的價值體驗，此價值體驗多少與吾人生活之全體價值密切相關。宗教體驗之意義，即爲此種價值關係，此種關係，必然地爲一全體的體驗，因一孤立化之價值不能在其相對的位置中體驗之也。但於此場合，有一切「理智媒介物」（intellectual mediations）與「半意識的體驗陪襯物」表現。在美的行爲與功利行爲間發生一緊張關係，換言之，在恐怖與驚異之通感關係中有一混合狀態。過去之一切體驗與認識皆附著於美的印象，同時亦使勢力經濟之局面明瞭。吾人知此等山岳已於吾人之前存在數千年，且於吾人死後亦將存在數千年。吾人思及自夏徂冬之變化。吾人憶及此等山岳爲吾人所有全部時代之過去體驗之背景。吾人之個人生活思惟地被視爲種種事件之一結構，而單純的體驗則納諸理論的反省。故於此最後地發展一有其嚴格之現實味與深遠之象徵味的錯綜地交織之全體體驗，即對象之莊嚴與余之藐小之體驗；余對於此對象之壓力的「偉大」之精神的抗戰之體驗；對象之寧靜與永久之體驗；對象之孤立及其終與余有關之「生活意味」與「優點」等體驗是也。所有此等體驗皆爲宗教之體驗。在此「被體驗之價值」對於「余之生活之全體意義」之關係中，與理論、美及經濟等意義之對照。故在宗教之活動中有：（1）對於自我之純粹精神內容之向化；（2）有關全體體驗之單獨體驗之理解；（3）依照其（指下單獨價值）在個人的「價值體驗全體」中之位置、意義而加以評量。

之單獨價值之內覺 (awareness)。

上舉之例，已涉及彼有關「現實世界之片段」之一切活動之一複合 (a complex of acts)。顧此例爲一任意舉出者。因此，吾人可再概括言之：對於「客觀的普遍」之向化，創造理論的意義；對於感覺現象之「印象之表現」的特質之傾向，發生生的意義；對於此現象與余之「心理之生理的體力組織」(psycho-physical system of energy) 及余之「一切現實的生活目的」之關係之評量，發生經濟的意義；最後，所有此等單獨的價值體驗對於「個人生活之精神的全體價值」之關係，則決定宗教之內容焉。

在吾人所舉之例中，吾人特意略去「全體活動中之孰一方面被注重」一層而不論。於下文吾人將就每類活動本身而觀察其性質，並簡單說明在何種意義中始可謂他類活動包括於或附屬於此類活動。吾人將見每類活動皆爲他類活動所限制。每類活動皆有其獨立的機能，不能爲其他的機能所代。而每類活動亦僅能成就彼「與其特殊意義一致」之物，而不能代替任何他類之活動。

二

(甲) 認識活動

一切認識活動皆傾向於一切對象之普遍同一的本質。或較當地言之，此等活動注重一切在具體現象中「重現」爲「普遍的本質」之事物，注重一切「爲此等具體現象邏輯上之結果」而能歸元爲「普遍的理想

原理」之物事。無論何處，認識活動之特徵皆爲化「具體的」爲「理想的」，爲「一切精神的同一本質」之建立與「一切普遍的基本相互關係之一結構」之創造。因有此對於「普遍」之傾向，致一切認識活動爲彼僅能藝術地被理解之「感覺的具體現象」所限制。此等認識活動之趨向於純粹的客觀物，即使其本身與一切經濟活動相異，在此等經濟活動中常有一客觀對於主觀之「特殊的性質關係」，此種關係，即使其最終公式化於一普遍法則中，亦可現實地加以體驗。一切認識活動因其注意若干確定的物事不顧每一「非同一的」物事而以此於無限的材料中劃出一確定的與有限的部分（即使此部分，此時已被揀入永久真理之境界），更與宗教活動相異。更有進者，一切認識活動皆探求純粹的對象秩序而不顧及其對於精神的個性之生物學的價值或弊害。主觀之成分愈小，質言之，主觀之成分愈化爲「純粹的認識興趣」與「內在的理論法則之價值」，此等認識活動愈「無價值」（free of value）。

對象離開評價的體驗結構之程度，在各個科學中自不相同。凡科學使一切價值活動與價值結構成爲客觀的理解之對象之處，在「精神活動之內的模寫」（inner reproduction）與「同時使此內的模寫冷靜地客觀化之問題」間，自然發生一種衝突。事實世界（world of facts）使吾人易成爲尼采（Nietzsche）所稱之一「認識之冷靜的惡魔」（cold demon of cognition）。

關於此點之若干極有意義的例證，皆見之於幾何學中。例如幾何學（爲一科學之幾何學）注意一球體之普遍本質，因即演繹一切適用於此球體之法則。此種認識自非弗加觀照而能成功者。此球體之具體形象，特別在

一確定之大小與顏色中之形象，常有「某種涉及此形象之美的與快適的特質」。如是則美的通感要素，於認識活動中即如影之隨形。而一寧靜之宗教意義亦於此活躍：所謂球體之圓滿性，使此球體成爲一廣包的、統一的與和諧的自然象徵。故球體常被用以代表安琪兒（angels）之形式，或爲神之變相。最後，吾人不能在此一有限的幾何形體中，將功利的要素與技術的意義完全抹殺。福勒伯爾（Froebel）曾在彼之個人態度中發展此種思想之線索，余適所言即參稽乎此。彼在彼之作業遊戲中所發揮之一切幾何形式，彼亦視之爲認識的形式，美的形式與效用的形式。最後彼在吾人所發現之畢達歌拉斯（Pythagoreans）帶奧立細阿斯之阿掠帕吉替卡（Dionysius Areopagita）、尼古拉之庫薩納（Nicolaus Cusanus）、覺哥布柏麥（Jakob Boehme）等以至謝林（Schelling）與費希奈爾（Fechner）相同的「宗教神話學之結構」（religio-mythical context）中觀察「全體」。

若干科學頗與美的範圍相接近，如一般敘述的科學是也。此等科學之「科學的特質」係得之於「其企圖於一切普遍同一的本質中理解客觀狀態」之事實。但此等科學直至達到一不得不使用「具象的美術家之想像力」之場合以前，皆與此等本質特異地結合。一切敘述的自然科學，亦復如此：倘其無各種插繪與標本，則不能完成。歷史學亦然：歷史之敘述，亦需要確定之美的想像。

更有進者，人類愈努力依照最少勞力之原理了解一切對象之無限的多樣形態，愈謀（非無根據）在各種認識活動中探尋一經濟的傾向。思想可視爲一種目的之工具。但無論何人必須注意：毋視此等異質的關係（思

想之經濟）爲認識活動本身之根本的本質。

最後，吾人對於認識如何與價值及價值體驗相關，需要一更精當之決定。（第一）一切評價爲精神之一根本機能。此等評價非一切認識活動所創造。任何評價皆可以理論的認識爲基礎；事實上全無此種基礎之任何評價殆難存在。（第二）在他一方面，評價之意義，終可在一價值判斷之形式中說明（如每一有一普遍本質之物能被說明者然）。唯因有此形式，評價即與一切純然盲目的及暫時的感情狀態相異。但在上述兩者之任一情形中，評價之活動本身皆非理知之活動。在第一情形中，評價活動係理知地構成；在第二情形中，評價活動係理知地公式化，換言之，即理知地被揀入思想界。但評價活動爲一新的與特異的精神機能。當吾人在此類認識之上，獲得一性質特殊之價值（此特殊價值，吾人稱爲純粹的認識價值，且必須別於經濟的評價與美的評價。）時，評價活動亦即在一第三之不同情形中。

就此觀之：認識本身與其所自有之一切方法皆不能給與吾人一宗教之結論。以爲一科學涉及純粹的對象秩序之全體並企圖構成一切普遍的本質與基本的相互關係爲一全體系統即吾人所稱爲世界者，自屬可能之事。但此不能告訴吾人關於此種「全體科學」對於「精神的個性之全體體驗」的價值之任何物事。被認識之對象對於「體驗的自我」之評價關係，參入精神的自我之全體體驗而爲賦與意義之一新活動。於此，此種活動自係理論地構成。現在倘此特異的（宗教的）體驗重新理論地公式化，吾人即有一反省的宗教性。但反省實未曾創立宗教的活動。不過僅已了解一普遍的本質並將此本質造成一判斷之形式而已。因此一切認識活動皆於

一切宗教活動中發現其限界。一切認識活動皆可有助於建立宗教活動之基礎或使其公式化，但不能創造宗教之意義。在相反方面，此種宗教意義對於認識有一完全獨立之意義。要而言之，認識於美的限界、經濟的限界與宗教的限界中，發現其限界。在此限界之外（認識）發生 *ἡμετέρας εἰς αὐτὸ γένος*。（轉入其他種類）。

（乙）美的活動

一切美的活動首傾向於彼全不能理解地被理解之物事，即感覺的具體形態，亦即物之形式。無論在自然或美術中，皆無任何有「美」的重要而純成於「普遍的本質」之物事。在相反方面，自然或美術中，皆必須表現一單純之現象（非現實的即創造的）於吾人能憑之以精神地融化吾人自身之想像中。故此一單純現象在吾人中之印象，即成爲吾人之表現。此即謂自極單純之律動以至極高之意義感情，吾人之一切心靈衝動，皆與材料（註五）相融合，並由此等材料閃出其光輝。

然此非謂其他一切賦與意義之活動不能存立於一「對於主要活動之輔助關係」中。認識之活動，常常表現，不過有時在一「酷類各種不可聽出之輔音」之場合中表現耳。每一繪畫，即使其僅爲結構之勻稱，其中亦有一數學的要素。每一塑像，在數學的勻稱之外，尙部分地含有統計學與力學之法則。就多數情形言之，一美術品在其能引動吾人以前，首須理知地被解釋。色彩點綴之空間的解釋與何者爲著重點之認識，皆屬於此種理知的理解之範疇。其主要之事常爲感覺的現象；但美術品全體此時爲一第二且常爲一第三之美的形式（*a secondary and often a tertiary aesthetic form*）。

余可一參考皮格亨 (Pigthen) 所作「一盲婦遊經一紅罌花叢」之圖畫。於此情形中，在「盲人無色之體驗」之普遍判斷外，一切顏色與形式之配搭亦無意義。但此判斷於此僅爲「對於客觀材料之一全不相同的究極關係」之一配角。倘此判斷，顯然盤據胸中，即破壞特殊之美的意識矣。因此理由，多數理知的基本意態皆爲一切純粹美的態度之危險物。多數人皆僅止於「材料」即「認識之問題」而不於此外認許形象之影響彼等（譯者按此句申明上句謂多數人皆偏於理知的認識問題而忽略形象之美致危及美的態度也）。因此理由，音樂（譯者按因一般以爲音樂無甚理論）較其他任何美術爲更接近純粹之美的性質。但即在音樂中，亦表現一唯一的理論要素。蓋音樂之作曲，仍全以一切理性的原理爲根據，來勃尼茲 (Leibniz) 稱音樂爲一無意識的數學活動 (an unconscious mathematical activity) 可謂千古至言。至少在所有一切音樂中，有一以「同一原理」與「和諧原理」爲根據之合理的時間分割。一切同一的音調結果之認識，亦爲賞音之一事。任何人一經開始注意此音調結果，彼即屬研究音樂而非體驗音樂矣。在詩詞中，一切詞藻之律動與聲調，爲使鑑賞者發生視覺的想像 (optic imagery) 之一刺激物，而欲達此境地，鑑賞者必須先有理解與內識。故無想像之人，在詩詞中僅發覺描述與教訓或至多發覺言語之表現；倘此類人聽覺 (ear-minded) 強於視覺 (eye-minded)，此情尤爲顯著；如此，即失去特殊的詩之元素矣。但美的態度唯於理論態度已歸帖服之後開始，故吾人之意非在彼爲本身之目的之普遍概念，而在僅表現於特殊中之普遍概念。

經濟要素參加一切美的活動之態度與參加一切理論活動之態度相同。無論何物，倘其使自我之「心理之

生理的組織」疲倦甚或有損傷，則該物對於自我即不能有任何美的重要。因此，一切美的印象，皆部分地爲心理之生理的法則所決定。在他一方面，凡有美的重要之物，必毋視爲與有利或有害之物同義；而該物亦不能與吾人之一切物質欲望有直接關係，否則彼獨爲美的狀態之「無著的觀照狀態」，即不能發展。故美的形象，倘被孤立於一切實際的勢力結構之外而轉變爲一想像的客觀狀態，任何人即安然達於純粹之美（此純粹之美與彼部分地包括於經濟界之實用之美相對）。此即爲古代美學所認爲「美術之基本要素」的「模倣」之真正理由。模倣之愉快，非美術之動機（因吾人非模倣原物，乃模倣印象）；且對於材料尚有一相當之分離，故對象即被摒於欲望範圍以外。產生一切純粹之美術創作所必需之一切材料中，吾人恆選取其有最高之美的價值者（如大理石、黃金、優美與韻律等是）。即就彼爲最高之美的形式之人類而論，亦僅當其無物質欲望之時，始可曰美（各種大理石之塑像，自僅能給予一精神美之淡薄的反映）。效用體驗，在此種離開現實之情形中可成爲有美的重要之體驗，即成爲純粹的回照體驗（re-echoing experience）與和諧的反照體驗（vibrating experience）（譯者按回照體驗日譯爲追隨體驗，反照體驗日譯爲伴隨體驗）。蓋此效用體驗已自物質境界被移入純粹的精神欣賞之境界也。恬靜生活，勞動光景，與工具之研究，即屬於此種結構。

倘任何人謂一切美術創造皆根於體驗，則爲精確起見，彼須補充如下：美術創造僅根於美之體驗。一玫瑰花影響余之心靈之強烈程度，竟使余能複造其已變形爲其他材料之印象而爲表現（譯者按此謂能將已變形爲心靈材料之現象的玫瑰花之印象複造成心靈的表現）。於是在此美術的形式中，僅有此單純色彩化的形式之

愉悅，但在心靈之結構中，美的體驗，絕未孤立。此種體驗可附麗於有最高生活意義之一切形象與事件中故單獨的形象皆為全體的生活意義之一閃爍。如此，則美的體驗亦成為宗教體驗矣。產生於此環境中之創造不拘其所涉及之對象如何有限，皆充滿一宇宙之感情。則此創造即與宇宙觀之藝術（Weltanschauungskunst）相近。故此創造，愈要求成為美術，宗教之要素，愈須居於附屬之地位。此創造不能且必毋於一感覺的具體形式之外再現此種「豐富的」意義（pregnant meaning）。「一切認識」與「一切價值之全體關係」，最後集合於心靈的融合中，憑此融合，感覺的具體形式即能表現吾人之究極的意義。倘吾人仍在純粹的虔誠或教理的敘述之敬神的精神狀態中，吾人即不在特殊的美的意義之境界矣。在他一方面，極短之詩，依吾人之意，可確定某種宗教的無限性。此不需莊嚴之繪畫或論理之判斷。下列寥寥數語，即能完全表現之：

「汝九天之美兮

苦與惱之靜定……」（註六）

茲摘要於下：美的境界之獨立為「其本身被理論的、經濟的與宗教的境界所限制」之事實所表明。所有此等態度，皆在美的境界中有其地位，但不能代替美的態度，且皆不能表現美的態度之特異的本質。且其他一切意義結構皆因「被移轉於「創造的想像之範圍」及「純粹的觀照與印象之表現的關係之範圍」之事實，而變為美的意義結構。」此種事實係根於特殊之美的體驗，此體驗必毋使與宗教體驗相混。一種所謂美術品，一經原理地被注重為一理論的客觀教訓，為一宗教的告白，或為一有用物時，即失去其特有之意義。

(丙) 經濟活動

在一切經濟的精神活動中，吾人認識或建立一對象與自我間之效用關係。此效用的關係，如任何維持與促進生活之物，常與自我之「心理之生理的結構」相關。因經濟行為之對象，常為一物質性質之對象，實言之，即為彼屬於所謂自然世界之一切「物質」與「勢力」，並因此等對象皆與一自我之物理方面（此物理方面，科學亦物理學地、化學地與生理學地加以理解）相關，現吾人即可推斷吾人於此非討論一精神境界而係討論「生活之自然方面」。經濟評價之一切基礎誠常為物質之基礎，而此等財富之效果亦為物質之效果。但其愈能受評價亦愈被置於一意義之結構中。在若干特定條件之下，一切自然對象與勢力，在性質上皆有特殊之價值。即所謂經濟價值是也。因此，在此種價值之組織化的影響下，即發展一特殊結構之目的系統即經濟學是也。每一系統地與一價值結構相關之物，皆有意義。故經濟行為，即使其一切手段、方法與價值對象皆為物質的，亦有一精神的局面。吾人現將不申說此種價值境界之道德的地位。

現在倘吾人將此境界歸元於其根本的結構，吾人即在每一情形中發現自我與對象間之一勢力之比較。即在未入科學的反省之先，吾人憑吾人之「心理之生理的組織」，亦覺一切物質的對象，非適意即不適意。此等適意與不適意之體驗的性質，由各種感官即：『自彼包含「吾人之勢力範圍之原始經驗」的一般外壓感覺以至有生物學的重要之嗅覺與味覺之過程』，為媒介此等新關係吾人於自我與客觀的材料之間發現之。吾人於一切本能形式中，擔負此等『為吾人之「心理之生理的組織」之遺傳的先天結構』（pre-formations）之關係

之一部。於此，無需於理知之媒介，因對象之適意性已由吾人之感覺調節器（不與吾人之美的情感相混）直接決定之。故經濟根本淵源於生物的境界。稍後，吾人將有機會發揮自我保存與物質應用之境界以外之經濟概念。

但其他一切意義結構可附屬於此種支配的意義：認識之一切成就，部分地效力於自我保存之手段，其結果為遠見未來，一切有利的性質與生理的生活條件之科學研究，以及自我保存之全體過程的合理化等等。「有利的」與純粹「適意的」不同，「有害的」亦與「不適意的」相異。但一切需要與欲望以及一切營謀之最後的滿足，至終皆帶有此種「主觀之客觀（subject-object relation）關係」之顯著要素。（譯者按此謂至終適意的為有利的，不適意的為有害的）。因此類科學（譯者按指上認識之一切成就），既不創造需要，而除彼自始與一需要有相互關係者外亦不製造任何有利之物（相當於滿足需要之手段）也（譯者按一切認識之成就既不客觀地「創造需要……」則主觀的需要與欲望等自以適意的為有利的，不適意的為有害的矣）。於此（與於宗教境界同），科學並不創造價值，唯有時建立一切價值之基礎或最終使其公式化（參閱上文）。效用之一切關係，皆不能理知地發揮罄盡。內識僅使吾人熟習財富界之系統的結構（一切新效用憑此結構而能表現於自我）。任何人亦能將此等效用關係公式化為一切普遍的內識。但此類效用（需要之滿足）關係，非內識而為一特別體驗。

美的一切要素，皆交織於一切經濟體驗中。即在生物的階段，亦表現一內在的聯絡。若干果實，皆美感地適意，而一切性的性質亦常美感地被注意。顧美的意義，僅為一補助的意義，換言之，似僅為一最初之刺激。因在現實的

感覺享樂與實用中，美的成分已早歸消失。山莓 (strawberry) 之美，具體附屬於該山莓之形式色彩與香氣中，但當余食之之時，此美已歸於絕滅。在此意義中，「美」與「用」兩種境界之差異，亦已表現。「美」為非現實的事物，且純由「想像之想像」創造之，而「用」則必然為現實的事物，且如吾人所見，必須包括於物質結構之中。

效用（需要之滿足）之體驗，亦可有一宗教的方面。當效用體驗之特殊的與有限的價值內容與全體的生活價值相關時，經濟即表現於此語：『今日請給吾人以日常之麵包』所暗示之宗教眼光中。任何效力於純粹的生活保持之物，愈與宗教的意義密切相關，則生活愈頻於危險。吾人現實地享樂時所有「無形之感恩情感」即透出此中消息。但宗教絕不能完全被展現於經濟結構中，因經濟結構附麗於物質，並在時間上分散於一切不連貫的與常反覆的個人體驗中。吾人不能唯自此經濟結構獲得生活之意義。即使經濟對於純粹的生活事實為一重要之根本條件，亦絕不充分展示生活之內容。但經濟得超脫環境之壓力，此則為一切較高理知成就之一必要條件。

（丁）宗教活動

一切宗教活動之本質係建立於任何孤立的體驗之價值對於個人生活之全體價值之關係中。依吾人之意，凡為全體的生活價值之物，亦可稱為最高價值。因對於全部生活賦予價值者，始為最後有價值之物。（註七）無論何物，具有此種勢力，同時即為余之最高價值，否則反之。茲讓吾人假定：就體驗者言，一種體驗（無論為瞬間之體驗或能常現之體驗）即表示「一最高之刹那」，此一刹那之內容，將遍射於彼之生活之其他部分全體，而此外

之每一物事愈接近或愈有貢獻於此種究極的幸福之源泉，始愈對於彼之生活有最後之意義。一切性情之差異，亦許因『此種最高生活內容，表現於若干人僅如「閃光之一刹那臨現」；而其他若干人則於「一統一的生活態度」中具有此內容並逐漸擴充之』之事實，有以使然。究極的生活意義，自絕非全可達到，蓋人因「時間」之隨時變易之內容與「命運」之常湧的怒潮，常沈潛於一切新價值體驗中。通常所稱之幸福，常僅為一刹那之高興或片面的生活滿足。高於此者，尚有一始終保證心靈之「最高的，最有意義的，與永久的滿足」之道福 (Dienstedness)。達到此道福之梯階，為宗教努力之對象。與吾人相對之半有意義半無意義之結構，吾人稱之為「世界」；無論何時，此世界均為與吾人之心靈結構相對立之一全體。究極的內容，或彼暗示吾人以最高價值體驗之「世界」之最後意義賦予原理」，吾人以宗教之術語稱之曰「神」。如此，吾人即能用此宗教要素為一對象，以精研一切宗教活動之本質。

因最高之體驗價值，可發現於其他一切價值如部分價值、有限價值或附屬價值等之否定中，於是宗教行為即蔑棄認識，因神非圓滿地為一純粹之理論概念也。亦蔑棄美的態度，因一形象，在其具體的限制中，絕不能表現最後之體驗內容。最後，則蔑棄經濟的評價，因物質的財富，全不能為一切精神價值之初階。此種鄙世態度 (world-rejecting attitude) 之一切宗教活動，終成為超絕的（無形的）神祕主義 (transcendental mysticism)。但亦有一完全不同性質之宗教態度。最高之知識，最高之圖畫的表現，最大之有限的生活之享受與欣賞，皆於其相關的與協同的努力中，建立宗教的態度與行為之基礎。此為內在的（賦形的）神祕主義 (immanent mysticism)。

神之全知，全美與全能等象徵，即暗示宗教體驗之此等源泉。超絕的神祕主義厭棄現世，而尋求一達到「最高價值之啓示」之特殊門徑。內在的神祕主義則唯求實現彼達到最後目的之其他一切意義態度之有價值的門徑。實則，無一宗教活動能完全省去一切附屬的意義活動，且在此等附屬的意義活動與一切宗教活動間，有一二重關係：

第一、其他一切活動在先創造之一切有一定性質之意義結構，當所有一切部分的結構，結合其自身而爲個人精神之全體結構時，即成爲全體意義形式之部分。在此世界中已被吾人認識之一切物事（不論其純粹之認識價值）亦被置於與宗教價值之一關係中。凡吾人於「彼促進生活保持之一切財富」之形式中，所接受於斯世之物，自宗教之見地言，似暗示一較高之目的結構，亦許似暗示一種神意。依吾人之意，無論何物，一經吾人了解其爲此世界中之美妙莊嚴者，該物即成爲視「全部有色聲形之世界」爲「彼矚遍萬物之神之簾幕或帷罩」之一鏡具。

第二、當吾人終在一「吾人能窺破此包含於心靈之信神的虔敬狀態中之任何物事」之態度中，努力於客觀地形成此物事時，此等意義活動，皆被招致。此種機能，在任何情形之下，皆不與前述之機能相混同。後者使宗教體驗象徵化，前者則建立宗教體驗之基礎。認識之「象徵化的機能」成於「表述一切普遍法則中之神聖體驗」之努力。但此等法則，非宇宙論上之解釋的法則，而爲心理學上之解釋的法則。此等法則涉及一宗教地被感動之心靈，而不涉及一純粹客觀的世界結構。美之「象徵化的機能」，係發現於宗教體驗之「表現」中。此宗教體驗

附著於一幅繪畫，一曲歌聲，或一段詞采之中，故他人可與之通感。最後，有一種宗教體驗之經濟，即創造宗教的道福之一種「生活技術」與「生活行爲」。一種（宗教）儀式於與美的要素相關中發展，此恰與自理論要素創造彼非欲成爲「世間知識」而唯欲成爲一「宗教的生活評價之神秘的象徵化」之信條相同（此理論要素愈表示宗教體驗愈有此結果）。

即超絕的神祕主義，亦不能無此等表現之形式，因彼「爲一內在的本質」之宗教體驗，無其自有之客觀形式也。於是不拘是否任何人在一「積極的」、「消極的」或「二者兼」的見地中觀察附屬的意義結構，此等形式，皆常爲宗教熱忱之起點與源泉，此宗教熱忱集射其光輝於一最後與最高之點，此點，宗教術語稱之曰「靈魂」。於是，吾人可謂：每一有宗教的重要之事物，無論其是否在現實體驗中，皆極接近宗教之中心。每一物事，甚至卑微如余足下之石，皆與此宗教之中心相關。價值體驗之統一，反映於廣包的宗教的價值注重新中。最後，每一物事，皆值尊重或咀咒，因其爲全體生活價值結構之一部故。

但此即爲喚起注意「其他一切意義結構亦復如此」之事實之地步。每一形式，不論其是否在現實的或想像的境界中，皆有美的意義。一堵敗牆之灰色與一朵盛開之玫瑰花之紅色，皆有一相等之美的體驗。蓋兩者皆共有「印象之表現」之特質也。且每一物事皆可成爲普遍的同一化、分化，與一切基本相互關係之對象。一切理論活動亦可理解任何意識內容。例如注意一切意義結構全體之本書，唯求於此等結構中理解成形的生活之一切同點異點，與同一的結構。在最後分析中，每一物事，甚至非物質的物事，皆可對於直接的經濟價值結構，有其意義。

蓋每一物事對於余之「物質地被決定的自我」之「心理之生理的狀態」，非有利，即有害，不促進之，即障礙之也。無物與經濟無關，恰如無物與理論或美感無關，甚至如無物與價值無關。但倘在此等部分的價值與部分的生活意義中，每一物事能有其地位，則在最後意義中，每一物事更須共同「和諧化」，恰如一切曲調與樂節互相交織以組成一交響樂者然。生活的交響樂之樂旨 (Leitmotiv) 爲「萬有卽神」(πάντα θεοι) 之體驗。

(註一) 參考福爾刻爾 (Volkeit) 一九一八年孟琴 (Muenchen) 出版之確定性與真理 (Gewissheit und Wahrheit) 四九九頁。

「同一性」有普遍性之特質。

(註二) 此處余所謂「印象」爲「加上結果的心情或情感的衝動」(此種心情或衝動余直接連之於觀照之活動，並歸其源於對象之影響) 之一種對象之感覺的體驗。此種體驗對於對象並無任何欲望的關係或利害的關係。在相反方面，余所謂「表現」爲心靈衝動對於一可感覺地了解之形態之意識的或無意識的透入。凡屬對象中之印象，余均視爲該對象之特性的形式。該對象之表現則涉及余當時之心情。印象與表現混合而成一體驗 (印象之表現) 時，卽創生一種中性的心靈狀態。此狀態既絕不屬於余，亦絕不屬於對象，而似 (就觀察者言) 存在於對象中爲某種可與一接觸及透識之現象相對照之本質的心靈物事。但在美的對象與自我之間，表現與印象參加之程度，顯然不同。

(註三) 余所謂對象，非認識地決定之對象，而爲「獨立於自我之外並附著於美的重要形式」之對象。

(註四) 可參考詩萊爾馬哈 (Schleiermacher) 在其宗教演講錄 (Reden über die Religion) 中對於宗教體驗所下之定義。

(註五) 余避「對象」一辭不用者，因吾人純在理論態度中了解純粹對象之故。在美的態度中，有兩種混合元素。其中之一爲對象元素，不常於理論上得適當之解釋。

(註六) 見朗菲羅翻譯之歌德 (Longfellow's translation of Goethe)。

(註七) 吾人最高之利那，將置吾人於最大義務之下 (尼采)。

第四章 社會的精神活動

吾人迄今所已研究之一切活動，或有其一切無任何種類之社會的相互作用之本質的特性。此等活動純對於主觀的體驗結構，加上一切客觀的形態，此等形態於自身無所體驗，且既非一切活動之主體，亦非一切體驗之主體。但認識的、美的、經濟的與宗教的等等態度，涉及彼「本身為一切活動之主體」（即人格）之對象，則屬可能。於是彼表現於一切意義境界中之變化，為他人之一切體驗結構之解釋，成為一基本要素。他人之生活，僅能由彼（他人）在其個人境況中所完成之一切精神活動之意義的解釋，加以了解。任何人僅在其已進入其自身與彼（他人）之精神過程之一通感關係（此一關係不須必然為認識之關係）後，始能鑑賞彼為一心靈之美的現象（a psycho-aesthetical phenomenon）。倘彼之一切經濟活動，質言之，即彼之勞動，有益於吾人之「一切經濟的目的組織」時，彼即被體驗為一有用之人。最後，倘彼之精神的生活及肉體的生活與吾人之生活之究極意義相關，彼即成為宗教體驗之對象。

是否此等解釋的活動僅屬於認識的境界，或是否此等活動亦各屬於彼等與其（指下精神界）意義通感地相關之精神界，為一須更加研究之問題。但，雖吾人對此作一答復：此問題與精神科學中之一切價值判斷問題，極密切地相關。而無論如何，吾人於此，別無新見，且仍不能離乎吾人於上文已經討論之四種「意義賦與活動」

之窠臼。

當「人格」成爲理論的、美的、經濟的與宗教的等等活動之對象時所需要之一切「解釋的活動」之特質，目前略去之，吾人可謂：即魯濱孫克羅梭（Robinson Crusoe）亦能在此等方向（譯者按指上一切特質）中發展。在此等方向中凡需要一第二之體驗主體以完成其意義之物，無一存在。良確，此等活動，倘無社會之相互的作用或歷史的集積，必幼稚萬分。但其本質與基本內容，則無二致。然，無疑有若干精神活動與精神體驗在一社會結構中始能存在。魯濱孫克羅梭不能有政治的、法律的、社會的或教育的等等體驗，倘吾人將彼與其所有一切動物分離，尤然。現讓吾人一詳究精神生活之一切社會現象。吾人首遭遇之問題，爲是否有若干獨立之精神活動本質上與四種基本精神態度相異而與社會現象對應。

發現於一切社會研究中之方法論上之困難，爲社會乃個人產生於其（指下結構）中之一切作用之一超個人的結構。無此結構，吾人不能想像任何個人。此結構自始即決定每一個人之全體精神組織。且經此結構，每一個人始得分有彼「各爲歷史的發展過程之結果」之特殊精神階段。但爲與此作一對照計，吾人必須注意：個人（爲任何社會之一成分）之體驗結構能爲一「體驗社會」或「實現社會意義」之唯一處所。良確，無論何人可視一切社會團體爲彼「活動於時間與空間中而爲有生命的集團」之超個人的型體，但彼仍於一切精神的個性之認識計畫中理解此等型體。個人的精神結構，爲吾人理解一切精神形態之唯一的認識工具，因此理由，一切社會的形象之錯綜交織的內在結構，始終在吾人之認識與理解以上。

然此通常未經充分注意之吾人之「認識手段的限界」，對於「個性之心理學」並不重要。在相反方面，吾人本章研究之意趣，係傾向於彼連接「一人之心靈」與「他人之心靈」之一切脈絡而因以傾向於「一切社會關係之真正的體驗基礎」。彼為超個人的形象之「一切社會關係之真正的體驗基礎」，能投現於個人體驗中之一切新的與特異的反射，將不為本章之研究所注意。

倘吾人欲在一純粹分析的態度中解答上述問題，吾人即不得不為每一客觀的（超個人的）社會形式假定一相應的個人體驗形式。特殊化之家庭體驗必與家庭相應，友誼之體驗，必與友輩相應，一股東之體驗，必與股份公司相應。其他可類推。任何人亦許可以一切客觀的社會形式之主要種類為出發點，但此必不足以解決「任何人所將據以對此等體驗加以分類之見地」之問題。心理學之見地與社會體驗之一切基本形式恰為吾人所研究者，故不能以為出發點。此種方法之另一困難為吾人或因此注意一切歷史的特殊性，而不注意本來的基本現象。例如，假定任何人將彼已歷史地成就之國家文化組織歸元為一切政治的基本活動，將法律制度歸元為法律的基本活動，將社會之多數特別國家形式與特別法律形式歸元為一切特殊的「社會」活動，則彼此在此方法中不能獲得國家與社會間之界線。若干人視客觀的國家僅為一特殊的社會形式；並以為在國家中之一切動作之勢力，皆與任何其他種類之「社會化」的動作勢力相同。而其他若干人，則受「國家在一定區域中有最高的社會權力（主權）與國家單獨設定一切法律（雖則國家自身亦構成於此等形式中）」之事實之影響，將國家與其他一切組合團體之全體分開，並在一狹義中將國家與社會對立。

顯然，在此等情形中，吾人係討論一切複雜化的歷史階段，此等階段之一切特殊性皆易接受一分析的方法。倘吾人欲理解一切基本的社會活動，吾人寧自綜合上進行，而一問在一人類集團（無論二人或千人之集團）中，組合之何種單純態度，始能存在。故吾人不從事於一切經驗的社會形式之分類，而唯從事於一種以社會心理學為基礎之分類。吾人因欲注重「團結意識」構成於其中之一切特殊的意義活動，故任何社會目的，現皆暫置不論。

每一社會形式（吾人於此重用上章所已使用之方法）皆於其所有成員之意識中依賴於兩種交織的精神活動，此兩種精神活動之任一方面皆可為支配的活動。人類因權力之活動或同情之活動，換言之，即因從屬關係或同等關係而互相結合。彼等皆在一平等基礎上互相對抗或階級化。每一人皆知當吾人申述人羣之兩種相應的活動方向時，吾人即涉及兩種範圍（dimension）：第一範圍為「支配」與「從屬」兩極端所限；第二範圍為「愛」與「憎」所限。一活動方向（倘孤立化），果歸於一社會的權力組織（此組織將全不與國家相應），則他一活動方向，必歸於一共同關係之組織。余可因權力之關係或同情之連繫而與他人相結合。於是支配活動與同情活動，似即指社會境界中之基本意義傾向而言。與此相應之接受的方向則為從屬體驗與同情體驗。（註一）

依照吾人之基本假定，兩方面之成分，皆藉價值共同或價值比照，或經由任何人自有價值方向之優越，又或經由此自有價值方向對於他人價值方向之依屬，表現結合之意識於每一社會活動中。一切支配關係，不能以為其無一切同時存在之「共同」關係，且在此等共同關係中重表現優位與劣位之要素，固不論是否此等「意義

關係」係永久地或僅暫時地，實現於各個參加者（*participants*）之意識中。但支配活動一占優勢，社會活動（註二）即居於輔助地位；或則，倘「社會的」活動成爲決定的活動，則一人之優越，即效力於較深一層之同情關係。而此同情關係又表現其反面之支配關係。在一社會的結構中，任何人可感覺其自身不爲領袖即爲從屬；但在領袖關係中有一不可避免之伴侶關係之要素，而伴侶關係有多數嚴密之階級。

但此問題，較迄今所已表述者尤爲複雜。吾人於上文已述及吾人以「是否在心靈之結構的組織中有一相應的特殊價值境界」之問題，判斷一切精神活動之獨立。權力與同情果實際建立特殊價值之基礎乎？任何人可否認吾人於此僅論及上文所已展示之一切價值傾向實現於其中之一切社會的形式，即相互關係之形式或合作關係之形式。良確，權力與同情，不能視爲獨立於一切確定的價值內容之外。任何人可謂權力即係人自身的價值內容與價值追求優越於他人之一價值系統，故此優越之勢力遂於他人中引發一切確定的與永久的動機。然此種結果之可能程度，恆視他人確認（即使間接的）此優越的價值方向之程度而定。故最後，「共同」之要素亦表現於此焉。但此優越關係之特異的方面在於：「優越者爲己且在已實現一定範圍之價值，此價值將他人置於一內在的從屬關係中。因此，權力常爲一現實的優越，此種優越僅能由權力主體之價值內容加以理解，而因此完全以此內容爲基礎焉。權力僅能視爲現實知識之優越，或技術手段（由此而生「財富所有」之關係）之優越，或藝術地表現任何人自身而因以強烈地感化大衆之能力（例如雄辯之能力）之優越，又或宗教信仰（熱誠，換言之，即神性充實之能力）之優越。

同情亦與此相同。任何人可謂同情爲基於一利益之共享與一同一價值之追求之對於他人的一種傾誠。吾人之愛他人，因其爲一價值之附託者，或則因彼確信價值或尋求價值。此種要素亦預定某種體驗，因吾人不能先驗地推斷是否他人實現一價值方向於彼自身，或至少有如此企圖。各種抽象的同情，必然與上文已經申述之各種價值境界一致。倘吾人論及一切認識價值之共同，則此共同之繫帶，爲一切信念之平等與一切理論的研究。倘吾人視他人爲一切技術之經濟的價值 (technico-economic values) 之主體，則同情之活動，即被建立於一經濟的共同中。吾人稱此種心靈的和諧之美的形式爲戀愛 (eroticism)。一切「循環於戀愛中之美的過程」之構成要素，皆首傾向於他人之感覺的具體印象，且被理解爲一種心靈內容之表現。於此，美的通感，形成同情的活動之基礎，且渲染此活動以色彩焉。最後，吾人有宗教之愛，此宗教之愛完全獨立於外部現象之外。此宗教之愛，施諸彼純爲一切宗教價值之附託者之他人，所謂宗教價值，即全體的生活意義建立於其上之一切價值。於此，一切形式之變化，如自「彼傾向於他人已經發展之神性（彼之啓示的性質）之愛」至「彼轉傾向於他人完全隱含未露之神性之愛」之形式之變化，皆屬可能。此種最後的態度，純爲「生活本身之神聖」之情感，此情感在若干特定情形中包括一切動物的與植物的生活。

此種觀察必須以兩種另外之形式完成之。在權力方面，吾人亦有一愛之權力；換言之，亦有愛之精神屬於彼。可決定他人之價值系統之「私人的價值形式」反之，在愛之方面，吾人有一權力之愛，換言之，即對於他人之「精神的神聖權力」與「心靈的偉大」之仰止。兩種權力，即愛之權力與權力之愛，皆爲族長政治的社會形式 (patriarchal)

form of society) 之大樁柱。

在他一方面，此種對於他人之同情的致意 (sympathetic interest in others) 爲一切「社會的」精神活動所特有。換言之，卽爲一獨立之要素。「權力」與「愛」，自始表現爲上文所已申述之「一切個人的精神活動」在其中實現於人羣間之唯一形式，自屬真實。但亦能體驗此等形式爲一切精神的價值（第二次的價值）。內在的權力，英雄的性質，與精神力，不論其實際表現於五種境界中之孰一境界，皆顯現一可由附託者（譯者按卽內在的權力等等之附託者）本人與他人體驗爲一種價值之特質的姿態。權力之範圍，在其形式的表現中，仍屬於精神的價值境界。在他一方面，同情地活動之精神傾向，不論其實際表現於孰一價值境界皆如一純粹形式的傾向，對於任何據有之或體驗之者，均有價值。支配一切價值之「組織化的能力」與「社會化的價值結合之傾向」，皆爲第二次的價值境界。吾人將爲此等價值創造兩種源於其現實化的形式之術語，卽政治的價值與社會的價值是。但常將此等術語之包括的意義，牢記於心，實屬重要。吾人於第二卷將見此等價值亦可支配心靈的結構。吾人將發現一切政治的性質至於此一程度：一切政治的性質之類別爲理論的或美的，經濟的或宗教的型式，根本爲副屬的分類。在同一態度中，吾人將發現一切社會的性質，皆完全於他人之美或智，有爲或高潔，無特殊的關涉。但吾人必毋忘此兩種社會的型式常傾向於四種主要價值方向之一，倘余言無誤，且帶有四種主要價值方向之色彩。更有進者，吾人將見經過任一「社會的活動」之優勝以後，對於其他一切價值方向之調節，將遭遇一特殊之變化。

此種類別，能再加以較精細之分析。在此種情形中，吾人發覺已表現：「生活本身，即在未將其分化爲任何特殊價值境界以前，亦有價值」之事實。純粹之權力情感，不論其效力於何種目的，皆包含一個性化之肯定。且在此事實中，吾人自一純粹生物學的見地，發現一切政治活動之種子；任何人欲肯定其與他人之評價相反對之自有價值傾向，彼即感覺其自有價值生活之精力。自道德上言，此種生活態度，能爲善，亦能爲惡，但吾人現不討論及此。於此，確認任何人之「與其他任何人的價值系統相反對」之自有的價值系統，有一意義即足矣。同然，倘吾人暫不顧及任何人在他人生活中發現的，或任何人欲加以助長的特殊價值內容，則吾人之同情，純趨向於生活本身。同情爲任何人一己之生活，對於彼爲一特異的精神生活之他人的心靈之一種傾誠。任何人對於他人之生活感覺一種義務，即因此義務爲生活本身之種子。特於此，道德學之見地，亦全然地首被忽略耳。純自注重他人的生活所包含之一切真正潛在的價值潛能以促進他人之生活，亦有其適當之價值。是否愛常「知」此等真正價值所在，爲另一問題。

因權力與愛，皆先於任何價值傾向而密切地結連一起，遂顯出此等形而上學的兩種主要勢力必早已存在於孤立化之心靈範圍中。倘吾人視一切多樣的與部分地相抗衡的價值傾向爲一種社會，吾人即可謂於此有「愛」與「權力」之存在。蓋彼爲「統一的體驗中心」之自我，力謀將中心的價值方向帶入一優於其他價值方向之支配的地位（權力），而彼包含真正生活之一價值方向，則同情地加以注意（愛）也。吾人茲假定：真正的與客觀的最高價值，在吾人內心生活之更迭的體驗中，高於其他一切價值（即使規範的（道德的）見地，至

後始加以注意。余首體驗此種真正價值爲某種具有支配余之權力之外物，一若其爲一種要求者。倘余確認此價值與此觀念，余即愛之，倘余言無誤，余即共享之。故同情根本傾向於價值，而唯間接傾向於人，人愈爲一價值之附託者；愈確定一切價值，或愈包含任何價值潛能，愈間接傾向之。更有進者，在余之意識中，一切不同之價值傾向間有一永久之衝突。一種精力之消耗，爲維持最高的價值傾向（就余之道德意識言）所必要。余用此價值，支配余之本質之其他部分。倘余得超脫余之內心所不能肯定之其他一切價值之要求，余即有內心之自由或道德之自由。易詞言之，政治體驗之種子在余本身之中，「自克」爲「戰勝他人」之一切真實能力之一絕對條件。內心之自由，爲超脫一切「外部影響」與「他律影響」(heteronomous influences)之自由之原型(prototype)。在精神的意義中，余不因拒絕他人之一切較高的評價而成爲自由，僅能因使此等評價成爲余自有的本質之「支配的價值勢力」而成爲自由。一切精力在其能成爲一切外部行爲之精力以前，必須首爲余自有的價值生活之精力。此足以說明政治學之辯證論所常犯之錯誤。在次章當吾人觀察意志之「法則性」或「規律性」爲一切權力活動（自克與克他人）所必要者時，將重論及此。任何僅暫時地爲吾人所欲求之物事與真正的政治勢力之法則相反。構成真正的權力者，非選情之專斷，而爲規律地被指導之欲求，在此欲求中，一種與所有其他一切價值方向相反對之價值方向，已永久地被確認。

但且不論此，理解本章所討論之一切價值爲社會的價值；換言之，即理解：「一切支配之活動與同情之活動，依照吾人之討論皆自「彼等均傾向於他人（此所謂他人指注重一切價值者而言）之體驗結構」之事實，

得其顯著的特質』，對於精神生活之學說十分重要。具有精力之人與專心於價值之人，僅當彼等之精力表現於一社會的結構中，與當彼等之熱誠已傾向於「他人之生活」或「一社會的全體」時，始有其意義而成爲特殊的型式。唯彼已達如此情形之處，一切最初的精神活動皆變形而致兩種新形式得以發展（雖則此兩種新形式可大部分依賴四種基本精神型式）。一切政治的活動與同情的活動在客觀的精神結構中皆爲傾向他人之態度，至於任何人以何手段而行其支配，或爲何理由而施其愛，固不必問也。

（註一）余於此所謂同情之活動，爲彼傾向於基本價值，或他人精神上之支配的價值方向之一切精神活動；故此等活動恆決定，至少在一方面決定一「同一的意向」之意識與「合一」（unity）之意識。吾人於此，並不涉及過渡的情緒聯想的範圍（平等感、憐憫、暗示等）。同情之一切真正的精神活動，隨傾誠於他人之深、廣、久而異。此種差異，更有賴於任何人爲彼（指下價值）之故而同情他人之「價值」的深度與「內容」。依照深、廣、久而建立於宗教上之愛，必爲最高之愛。在他一方面，有關於一切外部的經濟目的之同情，必較爲低卑，固不拘其是否表現於共同形式互利主義形式，或較有價值之利他主義形式中也。吾人可選擇「美之戀愛的通感」爲一中點。此美之戀愛的通感，謝勒（Scheler）在其重要而著名之同情之原理與形式（*Wesen und Formen der Sympathie*）一書之第二卷指爲「生命之合一情感」（*Vital Einsichten*）。但於此與謝勒之敘述作一有意義的比較，則超出本篇範圍之外。

（註二）余所用「社會的」一詞，係在一不同意義中，沿襲羅馬人普通之用語，即「基於同情」之意。

第五章 基本的精神法則

吾人迄今所敘述之一切意義賦與活動之形式要不過爲一切生活關係或一切主觀之客觀關係 (*subject-object relations*)。在此等不同的形式之每一形式中，主觀與客觀兩名辭，自確有不同之意義，且不幸科學必欲使一切其他形式，於體驗之中心（譯者按即主觀或自我）與純粹之客觀狀態間，受理論的區分，而爲一種規範的形式。在所有此等生活關係之每一關係中，皆有一效力於一特殊成就之內在的傾向。但此種意義，不常充分實現。吾人之分析已施諸心靈之現實結構及其一切分化如此矣。吾人已展示彼被發現於一切個人活動中而常一經模糊體驗又立被忘去之「意義」矣。然倘在每一精神態度中，實現一確定種類之價值，吾人之研究，即可採取一規範的轉向而自每一特殊價值，展示該價值所規定之法則以形成其自有之精神境界。一切精神法則，絕非純粹過程之法則，但因精神有一目的論的結構，此等法則亦爲「規範的法則」焉。一切精神成就，不僅在與一切客觀的價值或觀念相關中被「敘述」，且在其中被「評量」。此類規範的法則，完全表現於素樸的無意識的與無關係的體驗形式中。但此等法則，一經特殊的精神方面，被自我意識地自動地了悟，並形成一「與一統一的意義合致」之形態時，始愈顯著。於是以前一切錯綜地交織之精神活動皆精密分化，以致每一特殊的精神成就之固有法則，皆顯然表現，且能表示於公式焉。（註一）

吾人前所敘述之每一意趣之範圍，皆有此一規範的法則。此範圍僅在其依照此種法則而發展時，始克滿足其觀念而有內在的連貫。精神之活動爲一不能分解之全體至若何時此等分化之法則，自有一切極常見之紛歧至若何時。任何人在其顯然了悟精神之全體意義分化於其中之一切片面傾向以前，亦不能理解此精神之全體意義。吾人將見經濟學之規範法則，係根據「最少勞力」之原理；藝術境界之規範法則，係根據「形式」之原理；科學之規範法則，係根據「充分理據」之原理；政治範圍之法則在於「法律意志」或「規律意志」；而社會法則，則在於「信實」；最後，宗教行爲之規範法則發現於吾人所常稱爲「德性」之生活之全體規範中。在所有此等精神法則中（特別當此等法則公式化時）自有一理論之要素。但一切理性的支配律在意識中不見較一切單獨的精神境界爲明顯。在相反方面，倘余言無誤，此等支配律亦皆無意識地表現於精神爲本能的物事，此爲其特質。此種不須必然被覺爲一行爲之準繩，而自動爲一種內在之推動力之法則性，吾人將名之曰：「本能的合理性」(eingehüllte Rationalität)焉。

吾人將暫時的支配價值之意義孤立，並視之爲已發展至其最後結果與其實現之極限，吾人將得一切精神的規範。

(甲)經濟範圍，起源於在原始人民中所發現之各種自我保存之本能形式，原始人民無論何時，無論何地，發現食物即取而享用之；彼隨「時宜」而變更其住所；彼除己之體力所能制勝者外，不能支配何物或據有何物。但即在此階段中，吾人亦有利害之體驗與技術的「合目的性」之簡單體驗。但經濟範圍之真正意義，僅表現於

獲得食物、住所與衣服之「自動的意志」使經濟財之偶然條件變形之時。在不定之消耗以外，一切貨財之變形及製造與生產之工具，現皆參入經濟之範圍。於是在所有此種經濟勞動之全部中，有一效力（亦許全為無意識的）之內在的法則。此內在的法則建立經濟學之特殊的意義範圍之基礎而使之為高於「一切衝動」與「本能」、「需要」與其「滿足」之純粹生物的活動」之「文化」之一部。此法則愈注重經濟學之意義與真正之經濟價值，愈不純為一現實的精神行為之單純法則而為一規範的法則，此法則即使於意識中不明，或不能確定地公式化，亦在一究極的與普遍的經濟見地之下，調整一切經濟現象之傾向。故此法則恆活動於各人之經濟行為中而為一規範。

於此（即於其他一切精神境界亦然），吾人必須特別注意：此類規範的意義法則，因行為者有意使其公式化為普遍的理論法則，而不得成就其效果。在相反方面，恰因自然不隨其一切法則而為意識的則律，故精神生活之此等規範的法則，亦不常表現於意識中而為理論地公式化之法則。公式化之法則，僅自「純粹抽象地被觀察之境界之現實」推衍而來，後始表現於意識。此類法則常為一孤立化與理想化之精神過程之結果。一切來自其他精神境界之決定的要素愈被除外，此方法愈為孤立化的方法；而適所討論之範圍所有特殊的價值特性，在每一單獨過程中愈被視為唯一的組織原理，此方法愈為理想化的方法。

經濟境界不過為吾人之學說之最簡單的釋例。吾人之方法已屢見應用，特別在胡勒黑爾務外塞（Erreiner，Von Wieser）之美妙的與邏輯的論文：社會經濟原理（註二）中尤被採用。一切經濟價值之本質，係發現於此等

價值效力於生活之保存，質言之，即效力於彼有賴於「自然的手段」，「物質的勢力與貨財」之「生活之舒適的維持」與「一切必要的適應」之事實中。此等價值，如一單純的財富世界，完全表現為生物的本能行為。但此等價值，經過「獲得」與「使用」之調整始顯然成為經濟的財富。吾人之視此等價值為一特殊的效用價值者，因吾人以為，「有利的」即指彼「效力於維持生活之一切物事」而言。稍後，吾人將發揮此辭之一更包括的意義。在每一個人（為較為簡單起見，吾人將採此為一起點）之全體經濟行為中，多數不同之要素皆占一部分，如彼之智力（即公認的實施財產法），彼之美的傾向，與彼之宗教的道德評價及一般的道德評價是。但所有此等要素不能造成特殊的經濟法則，此種特殊的經濟法則，僅在任何人使「一切經濟活動」孤立並抽出其「特殊的意義」時，始能加以決定。倘此種方法已在一「思考實驗」中儘力實行，則無疑支配個人與社會之一切經濟行為之觀念，為「最大效用」之觀念。吾人必須將一切有關於此種觀念（即此種一般公認的價值）之道德標準除外。於此，吾人有一純粹經濟學之規範法則即足矣。任何人自此經濟勞動之觀念出發，即能稍發揮此概念。經濟勞動常與一物質力及經濟財（如必須用於製造程序中之原料、工具等）之消耗相關。故經濟勞動之支配原理為「相當最大量之效用」之原理，或為此：「耗最小勞力獲最大效用」之規範。利甫曼（Liefmann）謂：「經濟學即為效用與消費之一種比較」（註三）已將經濟原理合理地公式化矣。蓋最小勞力之原理亦發現於經濟行為本身之「內在邏輯」中，不過未公式化與加以反省而已。倘余於一直捷途徑中（或至少在極可能之直接途徑中）達到目的，余即於無意識中經濟地行為矣。余節省時間與精力即為對於生活十分重要之財富。任何精神

範圍之此種未公式化的邏輯，吾人稱之爲該精神範圍之「本能的合理性」。

吾人已注意經濟學之支配的與規範的法則如此：此法則一經被視爲全部境界之形成的法則，所有其他一切基本經濟法則即可公式化爲現實的心靈行爲之法則。高森（Gossen）之「需要滿足律」、「限界效用律」與「價格形成律」，即其一例。但任何人必毋忘此等律僅在純粹經濟學之原理（一般效用之最高量）已預先假定後，始有其真實性。此等律之僅因純粹經濟學而保持其真實，恰如一切音調高低之法則特重一「不存在於任何處」之真空然。例如在「醫藥療法」因身體之理由而增加「藥量」之情形中，「需要之滿足律」，即歸無用。「限界效用律」若非吾人預定「保存物質生命之意志」爲「行爲之唯一最高目的」，即無所用。同然，倘一採購員存「無論所費幾何皆可」之不經濟意念，「價格形成律」亦無用矣。

在一類似之態度中，吾人現須述明其他一切文化範圍之法則。

（乙）美的行爲恰如自我保存之追求，在一切原始的生活態度（此等態度兀自遍現於意識之上）中有其地位。吾人已知每一單純形式，每一色彩，每一音調，每一韻律，愈引起任何人通感地觀照一定對象之「一心理的衝動」，愈有其原始之美的價值。想像一詞，就其最廣義言之，爲吾人將以名彼與理論的態度相反而於一切物象（*objekt*）本身直覺一切直接的心靈性質如情感、心情與衝動等之一種「知覺」者。在一切現實的對象中，換言之，即在一切獨立於理想的創造以外之對象中，想像可全爲自動的。吾人常無意識地給與現實一美的意義，任何其他之意義，吾人皆可歸屬於此美的意義。但此種直接的體驗與各種不同的態度和混合。現實激起余之欲望，促

余研究且常爲「有勢力的」、「無形式的」、「壓性的」與「太無意義的」物事，如此卽自「美的體驗」發展彼（指下欲望）於生產的創造中，純粹地締造「美的體驗之內容」之欲望。（註四）美感上現實之意義體驗，因而爲對於每一著意的美術之「最初無意識的衝動」。彼爲「自由的」與「生產的」美之活動之美術，有在其所有純粹性中注重「美的體驗之孤立化的與理想化的法則」之潛能。於此，所有一切「認識理論」、「效用」與「宗教的元素」，皆附屬於主要之「美的目的」中。但此目的爲何？卽心靈表現之目的是也。有其一切意義體驗之一心靈衝動皆憑感覺的具體形態卽形式而可見可聞；或要而言之，卽經各種感覺而表現於心中。對象之全體現實，不常爲達此目的所必要。倘余言無誤，事物外表之特性（卽其心靈於感覺），實屬充分。因此理由，美的創造，除「一切觀念之一具體的繼起之刺激」（如詩），或「純粹外部輪廓之刺激」（如彫刻）外，固一無所有。故吾人可謂「美術之法則」或「想像境界之法則」爲「印象與表現完全混合之法則」。不僅「原來對象」與余「過渡的精神狀態」須融合，卽余「知覺之對象」與「心靈之內容」亦須融合。任何人必須創立一種形態以廢除客觀與主觀間之界限，此種形態之「心靈的統一」超越於「對象」與「觀察者」之上。因此，「有美的重要之形式」之結構有賴於兩種法則，卽物之法則與心之法則是也。此兩法則在美術品中必須完全平衡。在「美術待遇下」之「對象」，有其一特殊法則。因美術學者學習解剖學，詩人觀察「生活」及其「一切動機之連續」，音樂家研究「整音術」（counterpoint）之理由，於此，吾人亦必須將「表現」憑之以實現之物質材料，如石、色彩、詞藻與聲音等等之法則，包括於此等法則之內。此等法則自於意識中不顯然爲「理論的內識」。

唯因其被感知於每一特殊情形並被領會於具體形式中，遂僅成爲「美的法則」。但心靈元素換言之，即「表現於對象」亦自有其一切法則。此等法則自「一切全然原始的心理之生理的決定素」如緊張、弛緩、疲怠等進展於「完全主觀的結構」與「內心的發展」已完成之美的對象，必須織入此種主觀的過程，因此，此對象即表現爲一「萬象有情(animistic)之世界」之一部。

在此神祕之維繫中，有其心靈的效果之對象，可成爲優越者。在此情形中，吾人即道及最廣義之印象主義矣。但在他方面，主觀的部分可成爲優越者，此則爲表現主義之本質。此兩類型皆爲美的形式。因余所謂「形式」爲印象與表現之融合，爲心靈與客觀形態在想像體驗中之結合。(註五)

吾人將僅在此種融合有最高程度之內在的法則性時，使用「形式」一辭。即一單純之感情的音聲，一非常顯著之印象，皆可稱爲有美的意義之物。在最高階段與在一規範意義中之美術，僅當心靈之統一原理已組織全部美的對象時，始能成就。吾人必須牢記，即以對象之一切法則而言亦僅爲精神的自我在其(指下知覺)中調整一切現象之一種知覺。數學之均齊，力學之均衡，與心理學之聯想，皆爲理論地被決定之理解形式。倘另一神祕之法則(此法則組織心靈本身爲一全體，任何人可稱此法則爲心靈之潛能實現(entelechy)之流露)與此種物的法則相合，吾人即獲得最高之形式，此最高形式無他，僅心靈之全體形式映照於一感覺的具體形象中而已。此形象不包含於現實中，即屬於創造的想像之境界。當全體心靈法則(各種對象體驗與對象了解皆憑此法則而於一精神的有機體中合而爲一)影響「創造的想像」時，則此法則即成就最高意義中之形式。於是，形式

無他，僅不過「觀照的心靈在一具體對象中之反映」而已。自美之見地言，心靈似於其中（指下人體）客觀化之人體，即爲此最佳之例。因此，亞里士多德自科學之見地，視心靈爲潛能實現。換言之，即視心靈爲肉體之形成原理。吾人在潛能實現之概念中，得見一原始之美的概念（無此概念，吾人在科學中顯然不能成功）。恰因心靈給予肉體一美的理解之可見形式，故心靈亦選取其他一切感覺的基礎，以便於其上發展心靈之固有形成能力。對這種形式之本質試加以理知之敘述，實無所用，因此種形式之本質尚有進於理知者也。任何人或者對此本質感覺若干之意譯，如「情感律動之和諧」、「多形之統一」（但仍爲在感官上可以知覺之一切已經覺察的意義情感之一多形之統一）、「形式之均衡性、適當性與觀念性」等是。但所有此等意譯皆屬無謂。蓋因美術爲一感覺的具體物事，形式之神奧雖可表現於各美術品中，但不能以言語形容之或預想之也。最後，僅有一十全之美術標準，即「純粹之美的效果」是。

美術所欲表現之心靈內容，係「歷史之地理地」(historio-geographically)被決定於個人之中，一如此心靈內容所影響之心靈之如此被決定者然。因此理由，具有一新的體驗結構之各時代皆遊移於片面的印象主義與表現主義之間，此由各時代迄未建立一確定的內部心靈結構之基礎也。即在美術中，各時代所映射者亦爲「興奮性」而非形成的精神生活。此一類美術，在美的意義中缺乏「普遍真實性」。彼唯一種類之永久的美術，係所謂古典的美術(classic art)，此美術注重一切心靈法則之極普遍的輪廓，故能有彼在歷史的態度中無任何變化之充分體驗。然此美術爲一最高程度之理性的美術，其意義係理論地被決定。且在此美術中，「心靈」與

「客觀世界」之一切永久的形成原理皆互相混合以致兩者純化於具體的創造中。在此種美術中常有一數學的元素，即某種「簡純的」、「規則的」與「合於型式的」物事。要而言之，此種美術爲展現於一具體的事件中之內部的與外部的世界法則性（world-legality）。一般會謂此美術爲「普遍在特殊中之表現」，其言良允。

古典的美術，確係崇高（*κατ' ἐξουσίαν*），因其特使法則成爲顯然可見之物事。但歸根言之，一切美術形式所同者僅爲此普遍之元素，即主觀之客觀的精神法則「日益分化」於「日益截然之」個性的場合中。在顯然紛亂之體驗中預感此種法則，爲每一美的效果之祕訣。此預感往往似覺最初除一團混沌外別無所有（例如在近代之音樂中）。但倘美術品不僅被要求爲一切情感狀態之一種表現，兼被要求爲「與法則，現實形式一致」之表現，則合乎法則之心靈結構，必已經由美的體驗中之緊張，弛緩而被覺察矣。

關於美術之規範的法則或形式，他無可言者，因其爲最高程度之本能的合理性也。且此種合理性不僅爲對象秩序之法則性，兼亦爲心靈之法則性，因兩者皆融合於美術之中，恰如就較高之理解言，兩者在事實上皆起源於同一之生活基礎。此已表示於培根（Bacon）：「美術爲萬物之靈」（*homo additus rebus*）之簡單法則中，於是，形式爲在創造中之一切感覺的具體對象，經由「一切觀照的心靈力」（此等心靈勢力之法則與對象之認識的或預感的法則相交織）（註六）全體」之表現。

（丙）在認識範圍中，認識之原始階段亦顯出本能行爲之性質。在若干特定性質中不相同即相似之「事象之同一性」，兀自逼現於任何人之注意中。故吾人可視若干有其一切複雜性質之「特定情形與事故」之重

認，爲認識之基本階段。其實此種階段可假定於一切動物之中。任何人，即使無一理論的傾向，亦表現各種簡單之認識機能，此等機能，傳統與教育不加以補助至若何時，自保留於「生物的目的行爲」之範圍中至若何時。

但如上述各種精神境界之情形，在認識中亦自「本能的反應行爲」發展一「生產的行爲」。認識意志覺醒之時，一爲一確定意義所調度並在神話的階段上之意志仍全與美的傾向宗教的傾向相混合。漸則純粹之認識法則隨而發展並首表現於彼可經由一切精神概念加以理解之統一的存在之概念中。科學已漸慣於發揮其自身之內在法則並於一孤立化與理想化之方法中了解之。「邏輯」與「認識論」爲「全部概念世界」與「現實世界」之骨幹。因可認識之物必然表現於彼「實現認識之特殊的意義」之一切形式中。存在 (Being) 之法則，其實皆爲彼適用於「形形色色之現實」，換言之，即適用於「感覺的複合中之一切基材」之認識法則。吾人知此等基材皆易容受其他一切精神的形構。但認識欲發揮一切固有的性質與純粹的客觀秩序，而毫不顧及認識所由表現之「主觀的相互關係」或任何「體驗的自我之一切特質」。一切附加物如通感、意欲的利害、宗教的意趣、恐懼、希望與熱情等，皆被除外。吾人必須儘其可能，移去主觀的透視（在此透視中，認識者因其有時間與空間之限制，恆精神地觀照一切對象）。

此種移去之所以可能，純因認識係以一探尋事物之一切異同與區分，併合此等異同之「極繁複的過程」於形形色色之基材中，理解一切同一的本質及同一的基本相互關係（法則）當達到此地步時，一切基材，無論其是否在先已被視爲所謂「現實的對象」（即影響余並被余體驗爲獨立之物），或爲余之「有一切客觀的

「關係之想像」之純粹形象，或為純粹的心靈狀態（例如情感），皆被投射於一新平面，即思想之平面或理想之平面之上。認識將空間上與時間上之一切「個性化的現象」轉化為思想境界。通俗言之：一切認識係本一切概念與判斷而行。然此等概念與判斷，按其內容（即倘任何人不純自心理上，而唯在其意義中，視其為心靈所產生之時間的過程）皆屬於一理想的性質。此等概念與判斷表現為一切現實性，但注重并包含一切理想性。（註七）彼等愈在純粹的認識法則之後實際形成，愈有一永久之真實性與一永久之意義。但此純粹的認識法則在一切認識活動中不顯被覺察。此法則之作用為本能的合理性，此合理性為純粹合理性之代表的形式。然何為此法則乎？

認識倘純粹客觀地注重並理解某種已成之對象，則認識之本質即不得實現。認識必須規律地結合知識之一切單純對象於超個人的真實性中。此種結合為理想的結合。此結合除為同一「原理」之應用於可認識的全體外，別無他物。一切思想皆經由邏輯之證驗而彼此相關。「充分理據」使吾人乞靈於特殊的基本關係——即一判斷必須歸元於彼，以便認識其「綜合的結合」為有效之基本關係。因此吾人可如黎爾（Reil）解釋充分理據之法則為綜合的同一原理，換言之，即為「思惟的同一」擴大為「不可直接認識之同一」。

因此，彼支配認識範圍之法則，為一切形式之充分理據原理。若公式化為一「有關於一認識意識」之規範，吾人可述之如下：給汝之判斷以一切理據，並將此等理據帶入彼「與對象結構一致而相應」之一切精神關係中。（註八）

認識之理想將爲以充分理據（用此充分理據表現於體驗之「隨時變易的對象秩序」，即可被「思維」）爲根據之一切概念與判斷之一完全系統。最後，吾人當能自一最高之概念或法則，演繹全部對象秩序。事實之世界所以限制此認識理想，則因有事實性之物事（如感覺的體驗）全不能由一切普遍之本質或基本之相互關係演繹之。茲設喻以明之：吾人之認識常爲吾人撒諸現實之一思想之網。但吾人不能一網打盡一切具體之現實。故吾人僅能謂吾人之一切概念與法則皆涉及現實，且部分地建立於體驗之中。但已體驗之現實不能用此方法闡發無餘，且如吾人所知。其餘之現實皆可直接（自「美」上）加以體驗。

此種概念，即「認識轉化現實爲一切理據之一理想的結構」之概念，可因一切因果關係之闡明而愈見明瞭。原因與結果，並非現實物如一般所認定者，而實爲吾人據之以認識地理解一切可感覺的基材之思惟上的辨別。此等可感覺的基材，至多爲一切直接地被連合之複合印象所構成。但當吾人置此等印象於客觀之時間中，並決定一印象爲他印象之原因時，吾人已變「感覺的」爲「理想的」矣。蓋倘吾人稱一物爲其他某物之原因，吾人實視「該物之本質」爲「另一過程」之一「認識的根據」。此另一過程之本質亦在此純粹概念的名詞：「結果」中知之。因此康德主張「因果原理純爲彼適用於一切時間中的現象之理據與歸結之概念關係」，確極合理。（註九）吾人並不理解一切感覺現象之全部複合過程，而常理解一普遍本質對於其他普遍本質之關係，且吾人之理解此關係乃在下述之態度中：在「吾人對於一本質之基本結構之概念」的基礎上，其他本質能在一純粹思惟作用中加以演繹。

凡表現於現實之物，皆如此被「認識」變形爲一理想的理據結構。達此地步，必須彼被指爲原因之「本質」果始終同一地保留於被指爲「結果」之項目中。在較低階段，認識滿意於一切勢力之一神話的實體化。例如，認識對於彼使石發熱之日給以一「熱力」之本質是。在一較高階段，則任何人皆要求一切概念的或特殊性質的同一（例如能在涵數方程式中加以理解之一切同一）。

但此等細節，於此與吾人無關。吾人知一真實之認識，僅得諸一切現象（不拘如何個性化）終被歸元於一切理據（此等理據最後根於一對象全體之一客觀的結構）之一普遍的（範疇的與思想的）結構之時，即足矣。認識之內在法則，爲「充足理據或充分理據」在其一切「分化的種種應用」中之邏輯原理。此原理除爲應用於一切繼續的認識活動之「同一原理」外，亦別無他物。（註一〇）此等活動之目的爲一思想之嚴閉系統，在此系統中，每一單純原理皆以理據爲基礎，且能與其他單純原理「規律地相關」。

（丁）在觀察宗教範圍之內在法則以前，吾人將討論兩種「社會的」境界即權力意志與共同意志是，與此兩境界相對應之活動，有一特殊之法則性。此法則性當社會生活自本能階段進於意識地存念與意識地欲求之形式時，或以託勒斯（*Toennis*）之言表之，當「目的意志」[*Will to do*]使自身被覺爲代替「任意意志」[*Will to do*]時，表現尤爲明顯。但此法則性之有影響，自先於此種變化，且於此亦在本能合理性之形式中。

權力意志，或使任何人自有之價值方向逼現於他人之評價之企圖，終不得不爲最高權力之發展法則所支配，一如在其他各境界之情形然。恰因「最大效用」、「最高形式」與「至上之有系統的客觀秩序」，決定經濟、

藝術與科學之法則，故於此，「最大之自由」與勝於他人之「最高權力」，應成爲規範。而事實亦確係如此。因勝於他人之最高權力，非由勝於他人之「純粹暫時的精神優越」而得，故於此亦需要恆久與規律。一真正之權力意志，不能於一切隨時變易之心境與幻想之形式中覺察之，且其本身必須以一切普遍法則爲根據。如吾人所知，此等法則之內容，不能自權力系統本身加以決定。僅「自律的法則性」之普遍形式，屬於權力意志。（註一）即極端之專制主義，倘其效力起於一「純粹的暫時」與一「有限的空間」以上，亦必顯示永久的意志努力。換言之，一權力之系統，必須建立自由所必需之一命令，非「幻想」而爲「法律意志」。意志倘爲一切持久之有價值的目之所決定，即爲永久之意志。權力意志倘經由「對於此等目的（即使此等目的對於他人僅有間接價值）之普遍命令」而連合他人之行爲，亦爲永久之意志。此一規律化之權力意志，爲合乎法則之意志，至少有一「普遍的行爲準繩」之形式，其內容本身則不須爲社會的內容。在此純粹權力系統之藩籬中，此意志之內容除規定權力 (regulating power) 對於命令主體之精神之意向 (aim to) 外，別無他物。

(戊) 爲同情之境界與彼建立於此同情境界上且於本能的情合 (instinctive attraction) 外從事於規定彼有關一切價值之「人類結合」之共同關係，覓一法則，似較困難。法則必須在彼內在地自動於社會行爲中之一規定的權力之性質中，但不必須被覺爲一公式化的行爲準繩。在一切社會活動中之此一種本能的合理性，可稱爲「信實」。「信實」爲共同意志，且非爲「暫時的共同」之意志而爲「一切價值方向之恆久性所保證之一永久常存之共同」之意志。當信實愈涉及他人，質言之即涉及「同一價值之附託者」或「一能有價值之

入」時，亦愈渴望有助於他人並促進其一切共通之價值。因此，信實爲對於他人之心靈之永久傾向，而於此他人之心靈或彼有此心靈之共同關係中實現永久希求之一切人生價值。信實，在一較低形式，表現於一切共同目的之一結合中，換言之，即表現於「實現各種現實目的」之結合中。於此，信實純爲共同意志之有限的與暫時的現在目的之維持，此種維持，亦稱爲利害共同。（註一二）但倘「社會愛」施諸他人之本質，換言之，即施諸彼之個人的價值結構，則信實即成爲本質之信實。而於此，吾人必須辨別「賦與之愛」（即玉成他人之價值生活之愛）與「受取之愛」（即覺其自身已被促進於某種價值方向與已顯露的價值共同（在此價值共同中，人類得知其自身經由共同發展之某種價值（如某種價值種類或價值方向）之愛而互相結合）中之愛。對於上述之每一愛之形式皆有一相應之信實形式，此信實形式無他，不過「本質與價值之共同」之不變性而已。（註一三）

於此點，吾人可申明：吾人適所推出之兩種社會規範即自律的法律意志與信實，在吾人之司法系統中代表兩種重要要素。因在此系統中，一方面有法律之共同關係，換言之，即各法之成員感覺其本身結合於法律原因中而因以奉行契約義務。在他一方面，有一法律意志，此意志——自每一法之成員之見地觀察——在一切行爲之普遍規範下產生一切權力要求與限制要求（權利與義務）。因吾人不能假定此等個人的法律意志之一致（如「理性的自然法」自斯多亞派之理性概念演繹而得者），故吾人必須假定「此等法律意志之一致係起於彼滿足下列條件之一超個人的意志」，爲一第三法律要素：（一）超個人的意志必須包含信實之要素，換言之，即「結合意識」之要素；（二）超個人的意志必須自一超個人的見地，用許可或禁止，賦與自由或限制自由，提

出一權力範圍（自由範圍）之分配；（三）超個人的意志，必須成就此舉於普遍律之形式中，此普遍律不乞靈於任何個人或單獨對象，而唯乞靈於普遍之公衆與普遍對象（普遍意志非總合的集團意志而爲發端於一切有「超個人的真實」而趨向於普遍之物事之一規範意志）。法律經此最後見地，即爲理論範圍之基本特質所影響矣。但此爲細節，於此與吾人無關，吾人將於第四卷，轉而論之。

（己）現讓吾人從事宗教範圍之內在法則之討論，由此討論，吾人自然達於精神結構之極頂。在第三章，吾人特意地僅在宗教行爲之一切極本能的形式中觀察宗教行爲。吾人會謂宗教活動之意義爲一切價值體驗對於個人生活之最高全體價值之關係。但此概念有頗多之困難。倘吾人僅言及「個人生活之最高全體價值」，則吾人根本即涉及個人體驗之最高價值（實際的體驗能力之價值）。但此種價值可全爲主觀的價值於道德範圍中居於極低之地位。吾人在第一章已注意個人之一切價值體驗不必須與一切精神的對象之客觀價值一致。生活之價值，亦復如此。任何人於其個人意識中使「其全體生活與最高之價值（理想）希求一致」之努力，卽爲彼之幸福追求。故一切單獨價值對於全體價值之關係，除「對於某種幸福（此幸福將包括全部生活）之追求」外，尙何有乎？

且就實際言之，大多數宗教行爲所表現者，皆不過此種幸福之渴求。一切宗教態度之歧異，恰與一切個人的幸福形式同。神之概念，亦復甚繁，且常不過爲幸福賜予者之「理論之美之社會的象徵」（*theoretic-aesthetic-social symbol*）。於是此神亦爲體驗的自我所能體驗之最高價值對象。吾人覺彼追求幸福之個人所欲藉以敬

奉神鬼之「若干特定的魔術儀式」爲一切原始的宗教之中心。

此種情形，自與「關於世界歷史之進化與真正幸福之源泉完全缺乏理論的明白」有關。照例：一切原始的宗教皆想像人類之一切社會的關係爲神與人間之關係；有時想像爲商業交易之關係；有時則想像爲法律之關係，又有時想像爲家族之至情關係。

宗教之進化，有賴於其他一切精神範圍之發展，此等範圍任何人可指爲「建立宗教基礎」之一切境界。倘經濟的、理論的、美的、政治的與社會的等等範圍之規範法則皆極顯然地實現，則就個人意識而言，一切真正價值即以發展而自然與人生之全體價值相關。但此等規範，按其性質，皆常爲部分的規範。倘一切精神活動與價值之主體表現一統一之結構，則此等片面的規範必須在其意識中成爲一致。此等規範將互相交織，但在若干特定情形之下可互相衝突。在第三卷，吾人將詳論此等道德意識之現象並區分兩種規範，即擴張之規範與限制之規範（亦即命令之規範與禁止之規範）。於此，吾人將止述明個人意識中之一切「片面的規範」或「精神的法則」之相互關係表現一吾人將稱爲全體規範之複合體驗。此全體規範，並不規定人將如何行爲於任一方向之中，而唯規定彼（爲一統一的自我）將如何思想與活動。更有進者，此全體規範包含彼有關「各種多形的規範與規範綜合之等級的差異」之一切決定，或另以他詞表之：此全體規範指示人之評價中之何種最高規範，給予彼自身（爲一人格）以最高之客觀的與統一的價值。在此意義中，此全體規範於一規範態度中規定一確定之內在價值形態。在此兩者之任一情形中此全體規範皆表現爲一種期待，與一種要求，此期待或要求，其他一切精

神的本質將其引向於余而爲一主觀（此主觀在此等精神本質對於此詞所認定之意義中尙未成爲一規範的主觀），於是在此種「他律」（heteronomy）中有一勝余之「社會的權力型式」之元素。此元素吾人於上文已述及矣。或自他方面言之：全體規範係出於余個人意識之深淵而爲余之最高精神成就，爲余自有之真正價值意志。如此余即達於自律。全體規範之活動並非常爲一公式化之普遍法則，亦非常在一顯明之理性的意識中，僅常爲本能的合理性，即爲吾人「究極之精神的定命」之一情感。此全體規範爲何？即良心是也。

此種爲「他律」並爲「自律」之全體規範，與道德相同，無詳加證明之必要。道德之規範決定余之最高規範（真正）價值在於何所，或決定余在余之思想與行爲中將接受並服從何種價值，以便余得最高之價值。吾人僅當此種規範的全體體驗（此全體體驗自分化而爲非常紛歧之各個規範）參入基本的宗教行爲時，始有真正之宗教。於是生活及其價值，不僅得自「余將何欲」之見地加以理解，亦得自「余應何爲」之見地知之。在此意義中，道德爲真正宗教之真正中心，亦爲彼「得於吾人真正命運之實現」的幸福之源泉。

但爲完全了解宗教與道德間之關係起見，吾人必須作一切較爲精詳之辨識。在宗教方面，吾人必須將爲「一主觀的精神態度」之「宗教意識」與爲「客觀的歷史現象及宗教對象」之「宗教」分開，此等現象與對象換言之，即爲在較高精神生活中，必須「表現於自我之特殊宗教態度」中並爲「一切客觀宗教所特別注重之意義」的一切事實。現宗教對象之本質，不必須認定爲一神祕的自動權力（此權力引起信神信鬼）或絕對之來世（absolute beyond）即與現世相反之虛無世（acosmic）。此僅引起一純粹消極之神學。宗教歷史教

謂吾人多數不同之物事能成爲宗教虔敬之對象。但於此與吾人有關者，非何者能加以體驗之問題，乃何者必須加以體驗之問題。故吾人將僅討論彼爲宗教意識所必須服膺而與真正宗教意義（此宗教意義必須爲最後的與絕對的意義）一貫之規範法則。外此一切物事，皆僅爲達到一宗教內容之最初步驟，而非該內容本身。

此種意義爲無時間性之宗教之唯一元素。此意義所從發現之場合，有賴於各時代與各個人之結構。在此場合，能有兩種決定的基本形式。此等形式吾人將於後文重見之於一切生活形式之下。「絕對的意義」與有此意義之「最高的世界秩序之價值」，均僅能自對象加以解釋；故宗教根本爲一「被動的接受」之情感（a feeling of passive reception），一最後之「獻身」與「道福」。或者任何人可相信此種絕對的與最高的體驗，僅能出現於共同之心靈中，故其光芒照射於混亂的世界進程之上。（從屬之宗教與自由之宗教：詩萊爾馬哈（Schleiermacher）與康德）。

現讓吾人自此轉而討論宗教與道德之關係。倘僅就「道德法則爲一施諸個人的思想與行爲之規範，而宗教則志在理解「世界之內」或「世界之上」又或「任何事件中」之最高價值內容實言之，即志在一切客觀的結構」而言，則宗教與道德異。但兩者皆具有最高價值（一切人格與客觀的結構之定命皆生息於此最高價值中）之傾向。宗教意識現愈專注於此種「絕對」，吾人愈主張宗教意識唯在其依照最高價值而發展時（即當其爲道德之規範所支配時），始能充分接受此絕對。此爲彼使心靈適合於「存在於吾人之上之最高權力」之唯一精神態度。

若干特定之精神結構顯示宗教與道德之相互關係特別明顯。於此等結構中，絕對或最高之價值，未在一強烈的本質體驗 (experience, of being) 之形式中，表現於心靈，因此，絕對之勢力與全體的「應該」(ought)，換言之，即內在的自我之道德啓示，亦能與現世界秩序相對抗而爲一「應該」焉。此種宗教意識不安於獻身於其所臆測之較高意義，而唯於一內部的奮鬥中發展其自身；倘余言無誤，此宗教意識在其自有本質之頂點創造其自身，而不以「一神」，或「其自身在最高之道德意義中所不能關涉之一世界原理」自足。此一假定的特性，因其在純粹的思想與行爲之上自動入於全體世界結構即不僅爲道德的特性。復因其客觀的影響，遂爲宗教的特性。

且凡此種假定的內部世界結構不參入之處，自結構上言，顯然無人祈禱彼「非先天與其最高的一切價值要求相等或超過之」之「宗教對象」。(註一四)因此理由，在一切神性中有一無宇宙的元素。但倘吾人心中之道德法則不使吾人熟於「至上」並容受「至上」，即不能發現此一無宇宙的元素。

在每一情形中，甚至在彼較不明顯之情形中，一切在一有限制的意義中之「道德意識法則」與「建立宗教意識的基礎之法則」，皆互相關聯如兩半球，以形成全體。宗教之對象（如世界的內容或超世界的內容）僅得由一使已服從最高價值規範之人體會之。因此，可認爲此對象賦與吾人以絕對規範並使吾人之個人命運與世界之最高意義相和諧。在他一方面，道德的自我，必須依照最高價值法則決定其自身，無論其是否能仁慈或傳導，發射一神性之光芒。

現讓吾人自較後型式之精神結構，觀察宗教與道德間之關係。此種觀察將特別顯示吾人以「宗教意識之特殊法則」與「宗教發展之法則」（此自非創造宗教對象本身）。於此結構中，規範的道德價值之肯定，在初僅施諸余，即施諸余之思想與發自此思想之行為。在他一方面，宗教的生活概念亦自一道德決定之見地（註一五）觀察世界之價值（命運，世界秩序）。因此，道德的判斷不僅為自我之判斷，兼亦為世界之判斷焉。道德判斷，以彼「與最高之道德價值一致」之要求，對抗現世界之形象（無論其所著重者為理論的、藝術的或社會的等等形象）。無論何處，已成之世界秩序，皆未滿足此最高之規範。此最高規範有「以另一較高而更合於規範」之世界秩序高臨於此已成世界秩序之上」之雄圖。故精神生活最後由其自身創發一較能為現實之個人生活結構所滿足之較高意識（倘世界秩序能純粹理論地加以理解）。一切超越的價值之規範為生活之規範（例如在康德之實踐理性為主（*primat der praktischen*）中）。此種規範之價值意識，愈為其自身創造另一足以滿足最高價值（在一切理論的公式與美的象徵之特殊聯合中）之世界秩序之輪廓，愈為一創造世界之意識。此世界秩序（由最高之價值證據所撐持）不論其是否反乎現世界秩序而為一第二與超越之秩序，或是否在特殊之宗教態度中，此秩序被解為現在的現實之最深意義，皆自始為非物質的秩序。當吾人觀察宗教型式時，吾人將見此兩概念之一，皆與一切不同之精神結構相對應。在此吾人僅論及彼活動於一宗教態度中為一種「本能的合理性」之規範法則。而如此發生之規範的生活意義，即假定一最高之世界意義。此意義與一切「分離的」及「未形成的」精神生活相對而為一最後的與不變的統一力。當吾人謂：每一物事皆易受宗教的解釋，並謂：每一物事

皆包括於宗教規範之法則（此法則自一切不連貫的意義解釋一最高意義）中時，吾人固較第三章之末所言者爲進矣。此一「最高意義」，吾人稱之爲「神」，彼追求神與包含神爲「本能法則」之「生活」，吾人則稱爲「道德」焉。

（註一）在本章與下章中，吾人將自原理上討論一部分的結構之規範性。全體結構之規範性則爲第三卷之主題。

（註二）一九一四年杜平根（Tuebingen）出版（Grundriss der Sozioloekonomik abt. 1.）

（註三）羅伯特利甫曼之國民經濟學原則（Grundsatze der Volkswirtschaftslehre）第一卷二八八頁及他處。一九一七年司徒嘉德（Stuttgart）出版。

（註四）美術根於模倣之古典的舊觀念爲一大錯誤。美術不模倣單純之對象而常模倣美感地知覺之對象。任何人可試謂：美術非事物之模倣而爲美的體驗之模倣（即意識之創造）。

（註五）形式一詞，在美學中有多數不同之意義，且常被限制於美的創造之純粹輪廓，例如在一切藝術中是。但不能過分執著：此種輪廓必須首先加以創造，或至少在美的體驗中加以模倣。余所謂形式即席勒爾（Schiller）所謂現象中之一活潑形式一或現象中之「自由」（即精神）。

（註六）藝術家（彼之一切內部意識極清醒）遂和諧入於對象（無論彼願否或真知否）。彼在其（指下形式）下視事物爲「完善之實體」之形式，即爲彼自有之形式，換言之，即觀察者之內部和諧。任何個人所見之物，彼皆察及其宇宙的必然性；依彼之意，每一物事在每一剎那中皆完美無缺。倘彼爲一「自動的藝術家」，彼即使「每一物事（如其現狀）皆屬完美的、必要的、適當的與美麗的」之概念易於理解，以期每一「有眼以視」，「有耳以聽」而有完全的和諧體驗之人皆大歡喜。參考喬治富克斯（George Fuchs）之德意志形式（Deutsche Form）與其所作緒論：論藝術之最後物事（Von den letzten Dingen in der Kunst）一
九〇七年孟琴出版，四五頁。

(註七)來勃尼茲對於永久的與暫時的真實之區別，即參考各種概念的知識之對象之差別，蓋此等對象中，若干對象為永久的對象，而他若干對象則為暫時的對象。然每一「為真理」之真實，換言之，即每一為知識之一正確的基礎之真實，皆為永久的真實。此亦同樣適用於一切事實的真實（譯者按此謂每一事實的真實皆為暫時的真實）。

(註八)參較黎爾之哲學之批評主義 (Philosophischer Kritizismus) 第二卷與福爾刻爾之確定性與真理 (Volkelt, Gewissheit und Wahrheit) 三九三頁。

(註九)前引黎爾二四〇頁「因果為充分理據原理之適用於一切現象之時間的變化，或要而言之，為時間上之充分理據原理」。

(註一〇)於此，必須在綜合的同一之意義中，而不在于分析的同一之意義中，了解「同一」。

(註一一)吾人發覺此要素亦不僅為康德道德學中之一理論的規律要素，即非「欲人之所真欲」之形式的自由。

(註一二)對照註三。

(註一三)自前一七——八頁觀之，可推論：任何人可逃及對彼自己之信實，更可推論任何人可愛他人之本質，即使彼目前不能證明他人究為何如人。

(註一四)無論何人如不信純粹自我之上之最高價值，彼對於神聖的或宗教的事物，即毫無所知，此之謂犯罪於神。

(註一五)參情學綱 (Sinnua) 之哲學主要問題 (Hauptprobleme der Philosophie) 一六七頁左右。

第六章 自我圈與對象層

一切精神活動之本質爲：「此等精神活動自一統一的個人意識（卽一自我）『發出』而『傾向』一非我」（a not-self）。爲使此種思想途徑之特質明顯起見，任何人可在想像中構造一超越的精神，此超越精神能在一直覺中，理解「歷史之精神的生活」（historico-mental life）之一切超個人的形態。吾人之能達此地步，純由將一切客觀形態之內容實現於一批時間上的意義成就中。當吾人欲形容彼「與自我相對」一爲一切精神活動所傾向」，而「僅『多少』表現於吾人之體驗中」之某物事時。吾人覺吾人僅在一切極確定的客觀秩序中得知該物事，此等客觀秩序因其有價值意義，吾人稱之爲一體驗中心（譯者按卽自我）之一切意義結構。吾人之知未形成的、單純的與最初的材料，終不能多於新柏拉圖主義者憑一切積極的預斷所能指示之「彼之材料概念」，因就新柏拉圖主義者觀之，材料爲某種全未決定的物事，或爲假設的決定之純粹潛能。但吾人仍可一問是否無「一原本的形構爲其他一切形構之一基礎因而其他一切形構似卽由此原本的形構得來或建立於其上」。在哲學中，有一「視一切理論的決定形式（思想本身，或擴展爲認識之思想）爲原本的形式」之傾向。此種傾向實可了解，因哲學本身爲一科學，故將理論態度置於其他一切態度之上。但此爲一大錯誤，余可一述哲學之遺傳病：哲學神祕地將一（人爲的）手段之特質變形爲一材料之性質。哲學必須常爲認識。而認識之對象常

不僅爲一純粹的理論結構，且與之相異。哲學之包括一切生活意義於純粹理論中，無以過於美學之能變美術之形爲科學。但哲學與美學兩者，皆純粹以其一己之眼光，卽以其理論的分析之眼光，解釋現實生活之一切形態。但非理論的內容必須常保持於理論的形式中。

在從事本討論之先，吾人已承認此事實，而主張：在每一意義體驗中，所有一切其他意義方向皆包括在內（卽使此一體驗爲彼渲染全部體驗以色彩之一體驗所支配）。此自始卽爲一方法論的出發點，吾人現能以下列之證例解釋之。

當吾人言及自然時，吾人所包含者顯然超於一體驗，因自然全體不能加以體驗也。吾人僅能在思想中涉及全體，或概括言之，「自然爲一思想」。此種思想之含義可全不相同，思想本身不必然主要地爲一理論活動。倘吾人已覺自然之意義爲一嚴閉的系統，卽爲彼依照一切同一法則而活動之一切「同一地循環之本質」之一總體概念，思想始爲理論的活動。此卽爲彼「撒一切思想形式與範疇之網於自然之上」之科學家所認定之「自然意義」。而科學家是否最後將每一物事歸元爲「量的數學方程式，或是否彼止於一切實質的形式之解釋原理，於此無關緊要。但在其他態度中接觸「自然全體」亦屬可能。第一，任何人能通感地遊心於自然之生態、顏色、光線、氣味、律動，及其形式之表現與和諧。此爲自然之美之解釋。第二，一切價值之選擇，自功利主義之見地觀之，皆以人類生活之保存或舒適之維持爲目的。第三，自然（僅理論家信其常爲同一）能參入一宗教的意義結構，並依照其所著重，或則趨向於每一個人在其中有其本質之生活全體，或則趨向於肉體的與物質的罪惡階段，甚或

趨向於真正的生活意義在其（指下幻想）上始可發現之低下的幻想（譯者按此謂在低下的幻想本身中不能發現真正的生活意義）。良確，或人（some）亦許好呼所有此等意義解釋爲形而上之宗教的解釋，因此等解釋皆與彼絕非所與之自然全體相關也。但一切不同的活動色彩（act-colorations），即使在任一情形中僅爲所謂自然之一斷片（例如一種植物）仍可了解之分類之於相應的意義境界中。

此等意義境界之區分，自仍僅爲理論的反省所得之一切抽象。在一切活動之實行中皆有一未分之生活，而在每一全體活動中，吾人將發現一切意義方向，一如吾人上文所說明者然。但此全爲一初步之大概決定。真正之分析問題爲在意義的全體活動中決定彼在每一情形中皆屬特異，而又確實構成此種複合（譯者按上全體活動）之活動結構。蓋一切意義不僅互相關係一次，且互相關係多次，故同一階層可發現數次，一如在「弗爾他」之圓柱（Volva column）中者然。稍後，當吾人觀察各種型式時，吾人將僅敘述各種主要的交錯，但於此，吾人必須申明此亦恰爲一方法論的捷徑。余將僅引一切「層疊化的」形式之兩種相對單純的釋例如次：

一中世紀禮拜堂之美的效果，係根於大多數不同的活動。第一，有一極原始的認識活動，在此活動中，吾人決定該禮拜堂外部形式之輪廓，爲現實世界之一部；觀察各種形式之協調，距離之關係，與各種形象之各部分的重複等等。第二，一切基本的美的印象亦皆在此種體驗之中。第三，關於此禮拜堂之目的之知識，亦復如此。吾人不能無一宗教虔敬之和諧而得理解此禮拜堂之充分意義，故吾人給以此一肅默之判斷：『此神之居』。第四，此外，有此潛在的歷史知識：斯堂已有七百餘年之經歷矣。第五，當吾人欣賞此禮拜堂之偉大時，吾人即在其所包含之莊

嚴中感覺個人之渺小。第六，或者，吾人在此基礎上形成一新的理論判斷（雖屬微覺的）：「斯輩爲人類合作之一莊嚴偉大之成就，而此種合作，若無所有人類的心靈之和諧關係，必不可能」。尙有多數活動可同交織於此。一類體驗中，此體驗全體，能藉多數人而有一宗教的意義，但此全體體驗亦可無他，不過一美的活動；一形式化的莊嚴之通感的體驗耳。

或舉一較簡之例：「此戒指發光」（最初之美的體驗）。「此戒指爲金質」（理論的評價）。「金頗稀罕」（經濟的估價）。「余母賜之於余」（此種愛之關係之意義即參入矣）。「余寶之如余之生命」（宗教價值與經濟價值之比較）。「余以贈君」。因此，彼最後成爲一合成的簡單活動之此種活動之充分意義，係經由其他一切精神活動之一複合而精神地建立，並能由通感適當加以了解。

此處爲精神科學之個別分析之一大領域。此問題爲研究一切價值活動、體驗、與永久秉質等之多數不同種類的基礎。爲由一切廣大的潛能之此種範圍勾出少許簡單之輪廓起見，吾人必須用一簡單化之構造如下：對於一切主要的意義範圍之每一範圍，吾人在一方面確定其主觀的態度，而在他方面確定其客觀存在之特殊形式。即使吾人於此所表出之輪廓僅能爲雛形的輪廓，而依余之意，吾人似已如此展開一未爲哲學所注意之新問題世界。

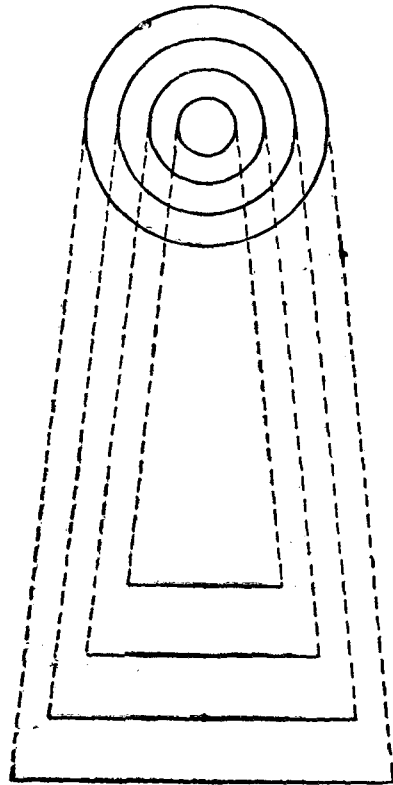
一切自然科學在以前心理學上之片面的影響，顯現心理學本身於狹仄的自我概念中。多數人皆相信心理學與自然科學之關係爲自我最重要之部分。因此，依彼輩之意，自我爲一與自然（「自然」，純在物理的與生理

的名詞中被解釋）相關之心靈的事實，且在其（自我）時間的與空間的局限中，其本身必須解爲一自然之產物。自此見地言，自我全在一已成之自然的世界形象影響之下。另一見地，因一內在的心理學觀察，至少因此觀察爲出發點而與此有異。依後者言之，自我純爲內容（或爲自我與一全體體驗相連合之特殊形式），此內容表現於個人意識之中，但在此暫時結構（譯者按指個人意識）之外，即無重要可言。奧斯特里克（K. Oestreich）（註一）則反對此類理論而於最近辯護：「自我爲所有一切活動、內容、機能與品性（凡此等等皆發現於自我之中）等之獨立的統一的先在條件」，此辯護已著成效。惟就不一顧一切超主觀的意義關係之心理學言之，心靈無他，僅爲一批個人的機能（各種感覺、觀念與情感）與此等機能之內容（此等內容臨時由一切外部的感覺與聯想的複造結構集聚之），此固不能否認者。於是自我除此等內容之平均的流過（indifferent running-off）外，他無何有。但倘任何人將此等實證論地被解釋之「純粹心靈元素」與一對象被了解於其中之「一切活動」相關，則彼即發現個人的一切活動與體驗之過程交織於其中之「一切客觀的意義境界」與「自我之各種不同意義」爲數之多彼此正同。此等活動與體驗自身，自皆爲時間的過程，此等過程皆心理學地由一定數之基本機能與內容構成。但在每一情形中皆於此等活動與體驗之內知覺一特殊意義，此特殊意義亦給與此等活動及體驗之主體一特異色彩。對於每一客觀的意義內容皆有一特殊之主觀的意義內容與之相關。或易詞言之，在每一意義範圍中皆展現一特異的主觀之客觀關係，此種關係能自主觀方面或客觀方面解明之。吾人可以下圖詳述此種交替的意義。在此圖中，自我之隨時變易的意義，爲各同中心圈所標出。因自我在一切不同的意義態度中

似為較大者又似為較小者。對於此等圈之每一圈，皆有特殊之對象層與之相關。在每一基本種類之意義體驗中，可了解一特殊之生活 (existence) 局面。或反之，在每一特殊之生活局面中，可了解一基本種類之意義體驗；每一對象層皆與一特殊種類之價值，相對應。此種事實亦為過去之哲學所忽略。

例如「現實」即使其顯然為多數對象層之浮雕之一種混合亦被認為僅能有一種意義。現實依託於現時歷史的與個人的意識狀態之程度，竟至任何人可寫一部現實意識史。於此（與「有自我」之處）吾人將略去生活之一切混合狀態而努力在一抽象態度中重造客觀狀態之一切最重要的基本形式。在隨時變易之時空概念中，顯可看出一切差異。因對象之每一層皆有其特異的時間形式與空間形式也。

（子）最小一圈，由一切「需要」與「慾望」之「自我」，質言之，即由彼必須被視為「自我保存之本能」與一切「生理的衝動與本能」之主體之「純粹自我」形成之。余茲就生物的自我言之（閱第一章第三註），此自我之一切機能與一切肉體的機能有極密切之關係，因此，此自我可稱為生理的自我。任何人僅能自「自我」



之實際的生活定向除去一切反省與思想，以重造此自我而高低有所成就。任何人必須視自我爲一切刺激與對於此等刺激之一切感官衝動」所調整之結構，但此等衝動之一切客觀目的，皆非爲一切目的之觀念所表現，而純爲彼伴一切活動而生之情感所表現。多數人在此種「一切生理需要之滿足」境界中，體驗最強之自我情感，且好視自我僅爲皮膚之內之物。依彼等之意，一切肉體的情感，皆爲構成自我之真正情感。此種生物的自我之某種蹤跡，在反省的意識中，被發現爲一切不甚顯著之壓力感覺；爲無任何顯明的結果（本能所企望之結果）觀念之一切需要；爲苦痛的或安適的生命，要而言之，爲一廣遍的心靈背景。但亦有一切原始的體驗，此等體驗之有無，足以支配在此階段上之自我。此等體驗爲何，即彼常爲行爲之極重要的準繩之適意與不適意之情感是，即使在一切極發展之精神中亦復如此。因此類精神，在肉體之適意的與不適意的局面間，亦有一自動之選擇。此類精神，亦必須滿足其生理的需要，以便生存。縱使稍後有繁複的精神調整素（mental regulators）之參入。顯無「一切物質刺激之生物的關係」與「心理之生理的自我」之一切生理的反應，基本之系統即不能片刻保持呼吸、飲食、心之跳動與複想等，皆幸而不依賴理性，而唯依賴一切體驗形式之一象徵的系統，此系統，雖則吾人之理智對之無任何利用，固似理知地發揮其機能。

一特殊的對象層自與此特異的體驗中心相對應。就此自我（譯者按即生物的自我）而言，除一切經生理器官之媒介而遺傳，並因此依照該媒介而活動之物外別無他物之存在。在外部世界之壓力與同時的自我之一定的反抗體驗中，存有現實體驗之真正中心，此中心，無一後起之理論概念，能取而代之。此種自我之一切對象皆

由各種感官傳達，此等感官有其機械的觸覺中之原本形式，但能發展爲一機械作用此機械作用之活動，已被後來科學研究顯示爲一極複雜的化學過程。自此種較後的與優越的科學之見地言之，對象與自我間之關係，能顯然被了解爲彼對於個人與人類之生命活動「相對地合目的」之一種關係。一切生物的感覺器官，皆爲選擇的器官，此選擇器官僅傳送一切有生物上的重要之印象，恰如一切激起肌肉活動之器官係與必需之生活機能成正比者然。將一組織全不相同之心靈之一切過程（一動物甚或一植物之過程）表之以圖，異常困難，亦許全不可能。傑翁倭克（J. Von Uexküll）已適當地引起吾人注意一切刺激與反應間之可客觀地測量的一切關係。彼謂：『每一動物皆有一特異的世界，此世界由一切特殊的印象構成，此等印象彼得之於外部世界』（註二）此特異的世界，有一特異的作用世界加入其間，而爲一自動的相關物。此自可同適用之於人類世界。科學依照一切感覺之證據，借一切範疇與有計畫的大綱之助而構成之現實，係以一生物的現實爲基礎，此生物的現實，啓示其自身於一切原始的感覺體驗中；但無疑此生物的現實對於吾人一切需要之實際調整與滿足，有一切內在的合目的關係。此種生物的現實須加以敘述，而其所有象徵的系統之相關的合目的性之敘述繼之。

生物的現實中之一切時間的與空間的關係，其表現於意識中，自較數學的時間與空間之理論的構造所表現者爲極不一致。空間亦許生物地表現於一切性質上特異之活動體驗中，此等體驗皆與一切奮力之體驗（疲倦之過程）相關。時間亦許表現於一切性質上互相混合之體驗中一如柏格森（Bergson）所敘述者；而此等混合體驗亦因一切奮力情感而趨於複雜。凡此等等僅能以最大之困難，加以復造，因致思之人不僅止步於此種生

物的現實，且由彼之一切對象之體驗構成一種現實，在此現實中，「思想」與「認識」已交織多數脈絡，至「美」與「宗教」之線索亦已綫入，更不待言矣。

(丑) 經濟的自我與生物的自我息息相關，因經濟的自我之中心價值關係直接由生物的自我之中心價值關係而生。就此自我而言，真正的行為調整器，亦為一切需要之滿足。但在此種情形中，此調整器係經理論之反省而傳達，或「理性化」於一經濟的意義中。在適意與不適意之場合，吾人即有利與害之評價；較大的時間與空間之距離與極繁夥特異之財貨皆在注意之中。但一切需要之滿足仍為體驗中之決定的要素。經濟之評價在任一情形中，皆有賴於兩種易變之物（滿足之程度與有效之財貨之量）如效用漸減律所明示於最大的抽象中者是。然於此，除需要（一經濟元素）外，預計（一理論要素）非決定的要素。故任何人可謂「經濟的自我」為「加上思想與內識之生物的自我」。經濟的自我的基本的本能，係發現於慾望之中，此慾望係傾向於純粹時間中之物事與實際之占有及使用。此種事實亦說明經濟的自我之特殊命運。因此種自我所取不能有永久之滿足。彼多益求多而永無厭足。唯在生產的經濟勞動中亦許有一自我忘卻之端倪，因此種勞動為超越時間之一原始的方法，為物質之一最初支配，亦許為人自己對於他人之部分的貢獻。

恰因生物的自我之現實形成經久的物質世界之中心，故目前經濟的自我即與一物質的客觀秩序即財貨世界相對。無論何物倘其有經濟的重要，非物質本身即為其他居於一切物質勢力中之物。但物質係空間地分佈於世界之上，有需於時間以獲取之，製造之。在此意義中空間與時間皆與經濟的見地相關。此空間與時間必須克

服之或超越之。但此種克服非由於精神或想像之優勝，而純由於精力之一種節省。蓋自經濟見地言，時間空間表現於自我為精力消耗之要素。儘可能以縮小時間與空間，為一切運輸手段之目的與工作之方法。此等目的與方法一般皆指為「生產時期之縮短」。「時間即金錢」。純粹經濟世界之透視，將全部世界歸元，為物質與精力之見地。一切非物質之物，倘其為「物質與精力之經濟」之一部，終必轉入此種世界。例如將一切精神創造歸元為「必需之勞動時間」，為「物質與精力之純粹使用」是。此例似若擬非其倫。但「純然經濟地決其定向之自我」之世界觀，係以「與物質之一永久衝突」為基礎。倘享受與消費之興趣制勝生產之技術局面，吾人即因而必然得一實踐的物質主義。此又萬勿誤會為理論的物質主義，因理論的物質主義為一觀念學且根於理論的精神對於「統一」(unity)之「熱望」。

(寅)美的自我顯較廣大且更獨立於物質之外。因想像的自我，深入於一切最變化之對象，甚至深入於彼為想像所創造之一切對象。此自我不僅存在於本身之中，且在一切自然的表現形式中為已創造一遠較廣大之空間與一極闊大之共喻境界(resonator)。但任何人萬勿以為此種通感的過程，似常為一種「人格化」。此種過程僅為一種特殊情形，亦可效力於純粹的理論解釋之目的。李蒲士(Lippes)所用之語：通感為「自我之對象化之欣賞」，此易滋誤解。因任何人可以為此種自我在「真正慾望的、受苦的與活動的自我之意義中」為真正的自我。但此種將自身置諸他人之地位，與通感之活動，顯然為全與美的態度相異之某種物事。(註三)在美的觀照中，吾人不在特殊的對象發現吾人之真正的自我，而僅發現「某種心靈的物事」。一種紅色之生動，實非吾人之

生動但在特殊對象中（例如已知覺的或想像的紅色）有「某種活潑之物事」，此物事非他，即回光返照而給予吾人之自我以相對應的性質之物事。任何人萬勿稱此爲「認識化」之情感，最佳稱之爲「通感」之情感。在美的狀態中，吾人之心靈在對象（除能概念地決定之性質外）中了解一切心靈的相伴性質；且當吾人具體棲心於此等性質中時，吾人之心靈即於「其（心靈）與外部世界爭鬪」之實際範圍之上擴展至一「自由的與流動的想像之自我」。此外一切自我，亦能在「美」上加以注意。然是時所注意者，不在於此等自我「個別之生存與行爲」之「了解與肯定」，而純在吾人之主觀性之一「心靈的通感」。此種通感經由對象而擴大且即擴大於對象之中。

此種美的擴大，全爲一種特異的過程。通感完全爲別物，且顯較他人心靈之心理學的解釋（了解）爲更包括。通感爲吾人之心靈擴展於已經觀察的客觀狀態之生意中。當吾人望見汪洋大海時，吾人即覺主觀地擴大；一見高蠱式拱門（*Gothic arch*）即有飄然退舉之意；驟觀懸崖負重則駭目驚心；他如見新綠，囑幽暗，睹死灰（色）無不應之而生一不同之意緒。以詩萊爾馬哈之辭言之，凡此等等，皆爲吾人自我意識之一種感化（*affectation*），但仍全爲一已經擴大之自我之一種情態，此種情態已超脫「肉體」與「物質之現實壓力」矣。至此吾人即能解釋一特別之矛盾，即雖任何人在美的欣賞中忘去其一己，而彼固覺其一己已經增大。吾人非以爲前後係同一自我。當任何人神往意馳如在一夢幻中，倘余言無誤，並超乎其本身以外之時，人即忘去其一己，換言之，即忘去其一有限制的奮鬪的與慾望的自我」。但在不同意義中，任何人皆由此獲得一較高的與較自由的自我，此自我

已超越於肉體與物質之依託以上。此中亦有一超度 (salvation) 之最初階段，即超脫「時」、「空」與一切「精力」、「物質」之限制。但美的自由，非究極的與最高的超度，倘純因此種已自由的想像或以一切最小的與最幻想的現實斷片充實其自身而不探尋甚或不思索對於全體世界意義之關係，則此種超度，僅能在宗教情形中達到。唯宗教的藝術，換言之，即在其中「究極的生活意義」給予「一切極豐富的幻想形象之表現」以色彩之美術，能真成爲一超度之美術恰如自然之欣賞僅在其達到形而上之階段時始成爲宗教之欣賞（閱下文）。

此等敘述，已表明一切對象之美的階段之特性。然尙需要一另外之敘述以便自「彼在生物的或經濟的意義中影響吾人」心理之生理的「精力系統之現實」定此種特性之界限。無疑，在任何實物中，皆可直接看出美的特性。一種植物，一片景色，一個人體，即使其對於吾人僅爲現實之一部，亦可爲美的物事。但顯然，余所理解爲美者，係由余窺見之於全與該物之物質的現實不同之全體活動中。倘此等活動一占優勢，一切對象即退出物質之現實結構而入於一境界，此境界，倘任何人將其與彼「在物質世界中占於優勢之壓力與反抗之關係，慾望與消費之關係」相比照，彼將必認爲其有一較少之現實性（參考前引福爾刻爾一八八頁）。於此境界中，吾人發現吾人自身已在想像的範圍中，換言之，即在想像之支配中矣。

實際真正美的物事，在美術範圍中表現至爲明顯。因美術原賴乎「創造一對象（此對象已儘其可能超脫物質的現實之壓力）世界」之意志。美術努力自現實解放有美的重要之物事，並建立之爲一獨立世界，乃一生產的「美的行爲」。如一般所認定，此種努力與建立，非由純粹模倣一切事物而成功，而純成於揀出此等物事之

美的內容。一切現實結構皆呈其用而爲彼被視爲有相對的自由之材料。吾人必須自此種材料辨識一切表現之工具，此等工具常爲物質的工具，而於此僅效力爲「想像活動之誘導物」。同一的美的對象（例如人體）可以黏土、大理石或青銅，造其形。此僅爲吾人之通感之基礎。真正美的對象，非石，非金，而爲由此在想像中所引起之形象，與對象化的心靈衝動。詩之言語卽如此在現實世界之外造成一第二世界。在若干特定外貌中，詩之言語，係模倣現實世界，但實係服從其自有之一切法則。其他一切美術較接近其材料，但無論何物，其有美的效果，絕不在於與純粹之現實一致。自一物質見地言，哥羅香（Cologne）禮拜堂爲大批之石。但就吾人之通感言，此禮拜堂爲某種想像物。自由物與高妙物。倘在一音樂會中，吾人將一時爲一切嘹亮音調之魔力所吸引，吾人似已神遊於此等音調之上。吾人將覺吾人係在「若干正從事於磨擦、吹奏與鼓動之人，換言之，卽與材料爭鬪之人，」之前。但吾人不注意於此。

一切對象之想像境界之特殊性，顯然表現於其不同之空間與時間之理解中。美的空間與時間，皆非一空間或一時間之一部（科學地構成之實在，卽建立於此時空中），而自始在一全不相同之境界之上。誰能謂滾石（Wallenstein）一劇（譯者按此爲席勒爾之歷史悲劇）表演於何時乎？此劇既非表演於十七世紀，亦非表演於今晚七至十時，而唯表演於其包含各種不同時間（此時間吾人將不得不稱之爲詩之時間）之實際創作之時期。一幅繪畫，亦有其長廣厚，但其所繪之空間並不與畫上之有色空間一致。反之，就吾人之通感言，僅爲一種想像之空間。因此，此種對象層，爲一想像層，且就每一美術而言，此「層」皆爲一切特殊之特性所決定。但此等特性，

吾人於此不能詳加討論。

(卯) 理論的自我，前已詳究之矣。此理論的自我，在全部哲學中，有一重要之位置；於康德則爲「超覺」(Transzendente Apperception) 與「理覺」(Bewusstsein überhaupt) 於黎卡特 (Rickert) 爲「認識之理論知覺」(erkenntnistheoretisches Bewusstsein) 於胡塞爾 (Husserl) 則爲「純粹之自我」(reines Ich)。其他學者，亦莫之能外。就觀念言，彼客觀地實行一切有效判斷之自我，在所有一切「體驗的個人」中皆屬同一。因此任何人可一問是否一人仍應以自己之名加諸彼已高升於個性以上之自我，或是否僅稱此自我爲「理體」(Logos) 將不甚確當。但任何人必須記憶，此種「純粹的自我」，僅爲一種態度，而一切實際的認識活動亦僅表現於一個人意識之中（純粹之自我與此個人意識之其他一切活動密切相關）。認識者與思想者，隨處皆常在每一確定之「歷史之地理的情態中」(historico-geographic situation)。某種物事，倘自彼爲個人所理解之真理之意義，反映於個人，則該物事，則給予個人一普遍真實之內容，與一永久之局面。但此自我絕非與真理本身相同，而純以一切活動（真理建立此等活動爲一純粹的客觀秩序）之助，傾向真理並部分地理解之。此等形式表現愈純粹，體驗之理論內容之構成亦愈純粹。無疑在此種自我之態度中有某種物事爲個人預備超脫個性之途徑。但此種超升於純粹之「偶緣」與「簡單」而入於「普遍」與「系統」，係以具體的成形的生活內容之代價得之。純粹的認識態度，有某種二向度的物事 (something two-dimensional) 與之相關。在純粹的認識態度中任何人對於極遙遠之元素，成就廣度的支配（一向度），但對於具體的直接的內容之完全注重，在美的

通感中始有可能，而此種通感本身必須以廣度之代價換取其強度（二向度）。故達於超度之兩種途徑，必常不完全。

與思想的認識的自我相對之對象秩序，在一切環境之下，皆為理想的（精神的）秩序。自然，吾人慣於自彼唯乞靈於一切概念之思想，辨別彼傾向於一切體驗對象之認識。認識本身似若包括物質的現實，而實則不然。因在此等「效果體驗」或此種「感覺材料」能完全決定以前，物質的現實必須首由感覺的形式轉為理想的形式。易詞言之，認識並不理解現實本身而唯理解一種法則，即一種思想結構。此思想結構對於所謂現實之特殊關係，在此不能加以敘述。科學之「實在」本為一種法則而不與生物的自我或先科學的思想之「現實」一致。例如理論的物理學為一思想的複合，此種複合被假定為對於自然真實不假，但非自然本身之一副本。歷史的科學全與歷史的（即使過去的）現實不同。在吾人開始從事理論之一刹那，即轉變現實而為理想。余以為此即邁農（Meinong）主張「一切觀念表現一切對象，一切判斷常表現一切客觀性，而在一切判斷中所已理解之此等客觀性，皆已成爲思想之對象」時所欲言者（論假設 über Annahmen 第二版七四頁）。

然認識建立於一切生物的現實體驗之上，仍屬真實。但恰因想像的自我理解一切物質對象之美的一面，故認識的自我即理解其理論的一面。且正因在美術中，生產的美的機能較「物質的基材之美的觀照」為更離開物質的基礎，故在純粹的概念思想中，生產的理論機能，較彼緊接對象之「認識」為更離開材料。一切理想的對象之分類，其本身有多數之階段：自各處之一切已定的「對象之認識」（範疇的決定）以至彼「進行於一切

純粹的概念、法則與原理中」而「未完全使其本身超脫其所有體驗材料中之基礎」之「推考的思想」。

此種理論之對象層不能續加詳論。吾人現將說明吾人適所概述（參考時空之意義）爲「一切理想對象」之物事。余不乞靈於「在一切理論活動中所理解之意義永久真實」之事實。自然，即最有限之事實判斷，愈確切亦愈永久真實，不僅所謂超時間之永久真理始如此也。因一切永久真理之對象，非屬於時之範圍，而屬於純粹的邏輯範圍。然在美的活動中所理解之意義，亦爲永久之意義，一如一切客觀的意義內容皆爲永久者然。但吾人於此係述時間空間爲認識之對象。此等對象（時空）亦被彼「出於生物的體驗之境界之認識」升入思想之階段。科學所涉及的時間與空間爲精神的時間與空間。認識於一切現象中理解一切同一的元素之「普遍成就」，於此表現其自身於空間時間之數學化中。如此，即能全用測量與比較之方法，思索一切遠在個人體驗境界以外之時間空間。認識之自由的效果（*Liberating effect*）顯然爲其由思想理解任何不能真正加以測量之空間，並由思想截分彼被體驗爲常繼續無間而唯在充分現實性中呈獻吾人以「現在體驗之一刹那」之時間。擴展於數學的時間空間中之現實，非物質的現實，而實爲一概念的客觀秩序，此種秩序以思想之助而建立於一切效果之體驗（現實之體驗）以外。最後，視此種乞靈於現實之理論，純爲理論秩序之一特殊情形，或全屬可能。恰如歐克里德幾何學（*Euclidean geometry*）爲一切可能的幾何學（數學的推考）之一直接的特殊情形者然。

（辰）自我意義之究極內容，僅能在於心靈之擴大中，此種擴大，儘其牽涉所及，捨棄個性，而傾向最高之道福，即超度。無論美的態度或理論的態度，皆不能成此結果。縱使一切價值之單純的光輝帶若干特性密射於想像

的自我境界中，而帶其他若干特性，密射於理論的自我境界中，而一切最後的決定的意義體驗之中心，將爲某種異乎「一切美的表現形式或理論的思想形式之本源」之物事。此種最高點之特異性，似乎僅能經所有其他各種體驗之否定或極度增加而被決定。宗教的自我非增加無拘束的生活之豐富充實即否定生存而隱退於無形的主觀性之一切價值源泉中。但就任一情形而論，宗教的自我（即使當其否定一切之時）皆爲真正的生活意義之賦予者，憑此生活意義之賦予者，個人的一切精神活動之部分的意義始得加以安置與評量。任何人見及一切哲學以「形而上的自我」或「可通曉的自我」又或「普遍的自我」（Ahnung）爲其出發點，即足以證實吾說。

然此最後的自我，不僅爲一切價值體驗之中心，兼亦爲一切規範體驗之中心。此自我贊許注意一切真正價值要求，而不純粹評量有關「此等價值要求之幸福內容」之一切實際的價值體驗，此確爲最深的主觀性之精神的生產力。一言以蔽之，此種自我，爲良心。此自我在其本身體驗一「要求最高價值與最高決定之完成」之規範性。此自我不僅追求究極的道福，且建立此道福之基礎於其（自我）道德的價值之上。倘任何人依從此等思想至其最後結果，彼即遭遇一不能以任何理論的形而上學加以完全解決之奇異的矛盾。實言之，倘「自我」在其有究極性之價值生活之任何一方依照一切規範實行其一切活動而無衝突，則此自我將完全與神（爲最高的價值對象）合一。此自我即將消失而完全成爲一「具有黑格兒（Hegel）所稱爲絕對精神之物」之自我。但此種對於神之完全的專誠，已爲「此種宗教的過程必然表現於一自我，換言之，即表現於一有限的體驗範圍中」

之事實所限制。「自我擬神」(the self is godlike)爲一切最高價值要求(規範)之一目的。但此真正之事實：「自我與神相異，因自我有限制，需要仁慈，不能理解世界之究極意義(除一個性所曲解之意義外)」，如一暗影或隱喻。單獨的自我之意義在其中能被體驗之兩種最極端的形式(最完全的神化與極端的忘我)間，有極普通的體驗形式。主張彼與較低的自我相反對之較高的自我，且至少在此途徑中接近神聖之理想及擬神之理想，爲宗教之道德的過程(religio-moral process)之意義。且在此形式中，宗教的自我爲最包括的自我，任一人皆能成就之。但在主觀與客觀之罅隙中，以宗教的公式表示之，卽神與靈魂之罅隙中，有一種緊張，繼續不已。在此緊張中，有個性之究極的受苦，與個性之最後逃避處。宗教之熱望常成於對神之完全傾服：從屬之情感一占優勢，個人之靈魂卽表現爲一種神之生物，爲神枝上之一花朵或爲無限性之大洋中之一浪。但亦可知宗教之勢力將移其自身於究極性之一方，無論係移於道德自由之意識中或超脫個性之純不可能性中。故通神家(mystic)曰：

「余知之矣！微余，神之存在曾不能一瞬。」(註四)

在此場合，一切認識的決定之實行能力，甚至一切美的表現形式之實行能力皆消失無蹤，而僅有宗教的生活內容存留於此，此宗教的生活內容在一切理論限制之外，且在其真正核心中，展現一獨立之意義範圍。

宗教哲學之基本問題，一般皆深知爲是否能證明在「其他」一切體驗之外有一宗教體驗之特殊對象之問題。依余之意，此問題之提出，殊屬不當。因此問題假定一切對象之科學的秩序爲一規範的秩序，故在此僅保留科學之空隙爲宗教努力之範圍。余將自一全不相同之態度，敘述此問題如下：

倘吾人所已討論之一切意義範圍之部分的意義，終自內而升於彼遍照全部生活之一全體意義，則無疑，在所有此等意義範圍中，一切宗教體驗，皆屬可能。易詞言之：生物的、經濟的、理論的、美的、社會的與政治的等等形構，倘入於生活價值之決定的中心，亦能於一切宗教體驗中被理解。所謂已成之現實（一切基材之一極複合的精神形式）特易能作為一切宗教衝動之出發點。但因吾人僅能稱彼構成生活之究極意義者為「宗教的」，故決定的要素將常起於心靈之內部結構，此內部結構不僅探尋一切價值種類，兼亦要求此等價值種類之實現。於是，即有兩種可能的衝突形式，此兩形式不在積極的形式中（於此形式中，各單獨境界之價值皆被認為已擴充於無限性——較高的階段）即在消極的形式中。在後一形式中，世界無任何價值之信念，為此內識：「一切實際的材料價值與一切無限的價值渴求比照之下皆不充分」之結果。此兩種比照的客觀秩序，可謂為超絕的秩序：第一，因現在的一切基材，皆被認為被主觀性無限地加以增大，第二，因主觀性以某種其他之事物與現在之一切基材相對照。此「某種其他事物」能起源於一種棄世之渴望（於是此事物即似涅槃），或則當此「某種其他事物」實即指「其他的與一較佳的世界」而言時，此事物即能被建立於一「假定的對照的精神創造」之上。此兩種宗教世界——涅槃與來世（相當於忘我與神化），在其意義內容中，實非極端相異如最初所可表現者。

在宗教的客觀性之三種形式中（泛神論的形式、虛無論的形式（註五）與超自然論的形式），時間空間皆遭「幾頻於消滅」之變形。第一種概念使時空無限擴大而為全體，換言之，即擴大至「與「無限性」、「永久性」一致」之境地。其餘兩種無價值之時間與空間，則為一切「有限性」與「相對性」之源，並為其有價值之

對照物如「無時」與「無空」所代替。任何人於此能見此兩概念如何相遇接。「泯滅空間時間之任何形式」之傾向，將宗教對象引入一超絕的秩序。且僅在時間空間之完全泯滅中，自我始能在暫時與有限之中成爲永久的自我。

但所有此等概念，僅能爲一切希望之世界，此等希望世界與通常所謂「世界」相對立或建立於其上。彼由心靈（此心靈傾向宗教的觀照）之幸福追求而創生之一切世界形象，易被誤會爲詩的幻想所企望之夢似世界。是否此類精神創造起於心靈之最高價值決定表現於其中之「一切真正規範體驗」，爲另一問題。彼與現世界相反對之理想的世界形象，於是即建立於此種價值系統之「權力」、「重要性」與「真實性」之上。故「對於最高價值之義務」之體驗爲一切宗教的客觀秩序之真正基礎。此基礎不包含任何非建立於其他一切意義範圍中之元素。但此等元素之「生產的擺佈」則自「全體的」與「絕對的」價值肯定之焦點表現。恰因美術與科學須常整理彼最後出於生物境界之原始的概念材料，故宗教亦與此等元素不能相離。理論的活動與美的活動之一切形式，皆部分地爲一切宗教衝動之基礎，但宗教則部分地使用此等活動以使其（宗教）對於所與之特殊擺佈公式化象徵化。就一切客觀宗教言，一切極複雜的結構關係即出於此種發展；此等結構關係，倘自其理論的意義結構之見地觀察之，則不能加以了解。

「真正」宗教最重要之起源處，必須常爲「規範上所要求之一切價值」與彼「真被發現於此類價值實現範圍中之一切價值」間之緊張。此種緊張在最內之心靈中愈生動地被體驗，則一切宗教對象之超絕性，表現

愈明。各顯著的理論家或明示一「泛理論」(panlogism)，各顯著的美術家或明示一「美的泛神論」，而此等一元論固已遠超於一切生物的基礎之上矣。然忠實的「愛自由者」(彼等好主張彼與無興味之世界相反之一切道德價值)則常體驗此種緊張爲一嚴格的「有神論的(thiastic)或無神論的(atheistic)」二元論焉。

因「在此種範圍中，每一其他的意義秩序皆被拒絕而視爲有缺憾或至少無價值」，因「吾人缺乏宗教性之每一特殊的表現方法」，則何者真爲究極的物事，無論何處皆仍不能表明。各通神家之自白，並未包含若何本身能被守持或共享之物事。此等自白僅在擴充「塵俗」之形式或否定「塵俗」之形式中述明最高價值之主觀的直觀。「神居於一無人可達之光明界」。宗教態度缺乏任何適當的表現(時爲美的言語，時爲認識的言語而均無真正之意義)工具之事實，爲呼宗教對象爲超絕的對象之一新理據。歸根言之，每一物僅發現於個人心靈之深淵中。任何人自此種無形的普遍自我(Arman)所投射之物事，常有一「其他世界」之特殊的形而上特性。此種特性似爲「啓示」之源泉(即使此源泉本質上僅內在地流動)；且在一境地中，此境地，比喻言之，不在其他一切價值境界之形成(內在神祕主義或無形象神祕主義(Gestaltlose Mystik))以前，即在此等個別的價值之無限遙遠之焦點中所有的一切特殊形式(肯定形象之神祕主義(Gestaltgebende Mystik))之外。

生活之輪廓，爲上文所述「精神的生活之過程中所有一切層次之混合與交錯」之結果。但關於自我，於「自我之意義內容亦爲一切社會的基本活動所決定」之事實中，吾人卽有另一煩難。在政治的自我中，有一顯著的「自我注重」，因政治的自我之意義，完全在於其自有之一切價值主張之肯定。在他方面，社會的自我包括一主

觀的擴大（此不可與美的通感之擴大相混），因此社會的自我包含「信從一切外部的價值與價值主張」之意，特別當此「自我」表現於其最高之形式中爲一「施愛之人」時，爲尤然。在一方面，吾人有一個性之決定的注重，而在他方面，則有此個性之克服，無論此種克服係在一切價值之賦予形式、接受形式、抑或公開的共同形式中。

每一全體的或部分的價值共同，皆建立一自我意識之新階段，此新階段吾人將稱之爲「公共的自我」（collective self）。個人爲「共同」之一二重性的成員，彼經反省之後，知彼之屬於該「共同」爲「一部分」並爲「一雛形」。彼所以爲一部分者，因彼對於該「共同」接受一切精神效果並賦與一切精神效果（用此等效果即可與一切政治活動相混合）因而與該「共同」發生一效果的相互關係。在此關係上已建立一結合意識之基礎，倘一切效果之相互關係起源於一切基本特質之一「總積的類似」或歸根於各成員之一內在的適應，則此結合意識，愈強而有力。個人之所以爲一雛形者，因彼可在其全部精神創作或至少在此等創作之一面，被視爲全種類之一特殊情形，此特殊情形可型式地循環於該「共同」之一切成員中。個人將常有此等「爲一價值意識之確定方向」之一切同一的特性而爲「共同」之一成員。倘「結合意識」與「同一的價值方向之意識」相合，即於自我中發展一種超個人的精神。此類精神並無心靈，但彼（此類精神）愈使其所有各成員感覺其爲一種精神的實在，愈給予其每一成員一超個人的心靈內容，即一種公共的自我。

此種超個人的意識之形式，必毋與理論的自我之超個人性相混。因後者之意義，爲理想的普遍真實。然公共的自我之意義則僅爲一社會地建立的價值態度之普通方向。此意即：認識論之自我在所有一切從事認識之個

人中皆屬同一，此自我僅能被視為「一而不異」。而在相反方面，後者（公共的自我）在一切社會集團中所有志願的關係與在單獨的自我中之公共的自我（如一切超個人的意義態度）為數之多正等。余能同時覺余自己為一民族之一成員與代表，為一種職業，一俱樂部，與一家庭之一員。在單獨的自我中，多數公共的態度不僅能與自我衝突，且能互相衝突。在此等之上，吾人必須注意各種不同的「共同」集團之價值內容；所論公共的自我之內容，依照此種集團是否為經濟的集團、藝術的集團、理論的或宗教的集團，而遭遇一種擴張或限制。所有此等見地，將不得不於一切超個人的自我之一理論中加以討論。但此新問題已遠出余所計畫之本書範圍以外。在各單獨型式之觀察中，吾人將不再討論及此，惟間或有關社會型式與政治型式（此等型式殊罕表現於單獨的自我之階段而實有一超個人的公共內容）之旁面觀察，則不在此限。

（註一）自我現象論（Die phenomenologie des Ich）一九一〇年來比錫出版第一卷。

（註二）一個生物學宇宙觀底建造基石（Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung）六七頁以下。一九一三年孟琴出版。

（註三）福爾刻爾（Volkelt）曾詳論「自我情感在美的行為中之色彩可聞其美之意識」（Das ästhetische Bewusstsein）一書。一九二〇年孟琴出版。四八頁以下。

（註四）其他類此之重要援引係由亥因立喜蕭爾茲（Heinrich Scholz）之宗教哲學（Religionsphilosophie）第一版一八二頁探諸林納馬里克（Rainer Maria Rilke）者。

（註五）此字於此係採通常意義，並非如亥因立喜蕭爾茲用諸其宗教哲學中者（一九二一年柏林第一版）。

第七章 提要

吾人迄今所已研究者，皆爲一文化哲學或精神科學之普遍性質之研究。吾人現將應用此等研究於精神的個性之問題。於此問題，吾人所注意者爲建立一精神科學之個性心理學，卽一種道德敘述學（ethology）或人性學。此問題之此種限界爲一人爲的限界，因此限界認許吾人於一相對低下之複雜階段，研究一切精神現象。但須知吾人所發揮之一切基本型式，實非現實生活之攝影，而係根據一孤立化與理想化之方法。在此方法中，已發展各種永久的與理想的型式，此等型式皆用爲彼有關歷史的與社會的「現實」之各種構造或規範結構。

吾人經由觀察，發現此等型式之每一型式皆有一確定之「意義的與價值的」方向，爲各單獨結構中之一支配的方向。（註一）依吾人之原理觀察，在每一精神現象中，精神之全體終爲內在之全體，其他一切精神活動，不能或缺。但在每一情形中，此等其他精神活動之成就皆遭變形而一若在某種場合中附屬於支配的價值方向者。然此種場合，吾人將詳細說明。此等活動皆蒙此支配的價值方向之色彩，倘不可能，則勢將全無意義。吾人可以一賭徒之骰子之數字爲喻：在每一擲中，骰子之一方及其數字必橫陳於上方。但其他三方與其數字則非無用。且對於上方之數字有一確定之關係。故孤立化與理想化之方法因全體化之方法而益有力。此點，吾人且姑不論。倘吾人欲述歷史地決定的一切型式之形形色色，吾人將不得不加以一個個性化之程序。但此種關於一切歷史的特性

之見地，不在本文範圍之內。吾人僅欲提出少許極普遍之人格形式。

在下文吾人將自每一型式之中心境界出發，並使其他五種型式與之相關。此關係之方向，必須自基本範圍之意義先天表現於吾人。因一切精神活動之方向與其對於全體結構之相互關係皆先天存在於吾人之中（即使不在每一細節皆如此）。此非純粹理知之先天而全為可塑的基本生活結構，憑此結構，吾人即能以吾人之個人態度之變化的地預測或推知吾人所未體驗之一切情形。在此五種見地之外，吾人將特闢一章敘述彼屬於每一生活形式之動機型式。因顯然將見一種或多種價值所注重之一切目的之選擇與達到此等目的所需要之一切手段之「因果之理論的預測」，皆僅為一特殊種類之動機，此種動機起源於理論型式與經濟型式之一種混合，可稱之為技術的動機型式。此種型式為吾人現代之特色，但非一切時代與現代一切人類之特色。由於「動機」之觀察，吾人即涉及此種境界之特殊道德學，但吾人必須記憶：此種觀察，純為心理學的觀察。易詞言之，對於一切型式，未作任何價值判斷（除此等型式之內部構造所涉及之若干價值判斷外）。即使於此，吾人提及一道德傾向，吾人亦僅涉及此等道德學之心理學。因吾人能心理學地理解彼屬於一個人之每一道德態度之心靈的精神態度。一切規範的體驗，常有一心理學的斜面，即使此等規範本身與其真實性不能成為純粹心理學的研究之對象亦然。在此動機型式與道德學型式之問題以外，吾人將對於一切型式能分化於其中之各種最重要形式，作一概述。此類分化之立場，將得之於每一境界之特殊結構，故每一型式之分化立場各不相同。多數釋例，將一一提出，但此等釋例自有一歷史地決定的要素，且絕非明顯之事態。更有進者，欲不自吾人自有之文化與古代文化採取

大多數釋例，將爲吾人之一困難。蓋唯此種研究，能不用中間之說明而應用於彼意義方向已顯然分化之一切文化也。『統一的精神結構似已分裂』，在近代發展之階段（在古典時期與吾人之現代）中已甚顯然。一切偉大的片面型式，皆爲一切英雄的偉大形式。但有多數片面之結構皆表現爲畸形且不能與生活相頡頏。發展與衰退皆爲同一過程之局面，故經長時期，客觀地表現爲進化。影響吾人之一切「歷史之哲學的」研究，縱使余對此問題有極確定之意見，皆僅於本書之末加以討論。最後，吾人將對於彼屬於此等型式之一切已經分化之型式，加述若干有關每一型式之配合物，此等配合物，倘任何人喜爲雙關之辭，可稱之爲「報復現象」(Zur Sentimentscheinung)。但此「報復現象」常起源於其他型式與「較此一衰退時期之名稱（譯者按此名稱指報復現象）所指示者爲尤深一層」之根蒂。

第二卷特限於各種基本形式。一切規範性與混合型式之問題，特別一切公共的自我，皆暫時從略。第三卷研究道德問題。「吾人不發展一特殊之道德範圍與道德型式」之奇異事實，必須加以承受，直至無任何其他理由以爲解釋之時。第四卷則敘述各種混合型式與歷史地決定的一切特性，並附述一切補充之基材，憑此等基材，在探究中之已發展的「精神科學之心理學」之適用與生活，將愈見明瞭。

在實行此種計畫中，吾人將完全乞靈於第一卷之基本討論。但吾人不必另行證明吾人所提出之問題爲確實，即使他人果獲得彼「在若干枝節上與吾人所推出者相異」之一切結論，亦復如此。

（註一）余絕未主張人性學不能於個人之支配的價值方向之外以其他元素定其自身之方向。但余主張人之精神的特質根本出價值器

官決定，彼憑此價值器官維其生而成其生。當余著此書時，余未知謝勒（Max Scheler）在其鉅著倫理學中的形式主義及實質的價值倫理學（*Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*）亦論及一切確定的人格價值型式之觀念。一九一六年哈勒（Halle）出版。一九二二年三版六〇七頁。

第一章 理論之型

在一切較高之發展階段中，認識之爲一切其他精神活動之一主要部分，竟致幾似爲精神生活之基本成就。（註一）此種印象，因科學欲構一世界與心靈之圖形於其原樣中而愈加有力。更有進者，倘任何人因此使一切其他態度成爲內省與歷史敘述之對象，則此等態度必然於此種科學眼光中被觀察。但一物能成爲科學思考之對象，該物本身不必即僅爲一理知現象。是以認識爲精神生活之一作用，但非唯一之作用。認識有其特殊之活動結構，此種結構在「認識意志」表現之時，換言之，即當純粹「客觀行爲」之價值，在有意識之精神活動（此活動常僅進行於一歷史上業已開始之工作上）中成爲支配之價值時，愈可純粹地顯出。邏輯謀發現思想之純粹內在結構認識論則研究此種結構在時空世界或其他一切對象中之適用。此種科學愈僅注重廣義之「認識之內部定律」（即其客觀之「準」與「值」，則一切認識動作與其他一切精神活動（甚至在認識中表現之心靈作用與內容）之心理的交織，愈僅居於第二位。但實際之認識活動從未能純潔地表示於其特殊之結構中，而常與藝術、經濟或宗教之動機相交貫。此在神話學之階段中，尤顯可看出。或以爲神話學已完全被摒於現代科學之

認識以外，實爲一大錯誤。其實，理論之態度，僅爲一種傾向，此種傾向，如其他一切傾向，無論完全孤立，或與其一「理想」完全相適合，皆不表現於人類。雖則一爲認識態度片面地所支配之人亦能勉強達到純理論態度之內在的一貫，而純理論人實爲一虛構。

此一認識傾向究爲何乎？余之目的不在發揮一完全之邏輯與認識論。從事此種發揮將使吾人陷入一無窮極之討論。吾人之問題係定此種態度與其他一切態度之界限並決定彼必實現於認識中之「普遍意義」。

認識之意義較其他一切精神活動爲有「客觀性」。帶一特殊之「非我」性質以表現於意識中之一切現實，其內容皆當被視爲超脫於「個人之一切特性」或「體驗的自我之當前精神狀態」以外。結果爲一「純粹之對象」。就認識之觀念言，此對象不得不給予每一觀察者以同一之形構以證明其客觀特性。於是「純粹對象」之客觀性即存在於其對於每一「認識意識」皆屬同樣之事實。但現代認識理論研究之結果，已顯示客觀對象非僅爲純粹消極之經驗，而常爲有意識之主觀活動所參加之成就。客觀對象有賴於若干特定活動，此等活動之特殊意義爲了解或組織客觀之真實。此等活動之普遍特性全在於下列事實：（一）此等活動「意向」或「意念」某種物事（此爲一切思想之超主觀成就之基礎）；（二）此等活動確定各該被意念之物事爲在一切相同活動中之一「同一」對象，而因使此對象別於一切其他之對象。此種同一與非同一之見地可應用於兩種主要方向：（甲）此見地可施諸普遍之本質，此種普遍本質之下可包含多數在不同階層中之特殊現象（此爲普遍性之第二形式——客觀之形式）；（乙）此見地可存在於一切被如此意念之現實之區分或聯合中。（註二）

在聯合中吾人發現一將事象聯絡改造或建造之活動，此活動常有賴於充分理據法則。認識之統一化的成就係在於一切理據之「標明」（動詞），而由此即發展一許多判詞之結合體，此諸判詞依照精當之認識法則而組合。此種組合之最高發展將被稱爲一「系統」（或體系 system）。

無論何時，此種「同一化、差別化、普遍化、個別化、分析與結合、條分統察」之態度，志在客觀，與無論何時，此客觀態度成爲支配之態度，則一切主觀關係如情感與欲望，愛與憎，恐懼與希望，必退而爲其背景，爲不言而喻之自明事實。因此種了解方法僅屬於主觀，無論此主觀狀態係根於此種類：「人」（個人），或根於彼之暫時精神狀態。純粹之科學（除非其使一切價值性質成爲認識之對象）並不認識任何物爲「美」爲「醜」，「有用」或「無用」，「神聖」或「邪惡」，而僅爲「真實」或「錯誤」。僅對於現象之客觀本質，必加以覺察。從事認識之科學家之精神狀態，其特點在不爲感情所動。普遍之客觀真實，始爲其唯一之目的。以一舊心理學名稱加之，彼自然爲一主知主義者。彼僅能有一對於客觀知識之熱情；僅能有一解決一問題解釋一疑問或表述一理論之希求。當彼茫無所知之時，即感覺失望，而當發明一純粹之理論時，縱使此理論爲彼將死之一內識，亦沾沾以喜。彼委身於產生一「以理性爲根據」之純粹理知世界。彼有一「認識過程之純化」之情感，即除真理外不注意任何物之情感。彼之世界成爲一切普遍現實之理網與各種相互關係之一系統。用是彼超越於暫時之上。彼生存於一永久之世界中，彼之炯眼矚及遙遠之未來，而有時洞窺世界歷史之一切時代。且在此思惟中，彼在一「爲彼之精神所能統御之一有秩序的全體」中使過去與現在相交融。彼參與不朽之一部，此種不朽，表現於彼之一切真理之

永久真實性中。甚至彼之實際行爲亦系統化，此爲生活於暫時之本能生物所不能者。倘余言無誤，則彼已全部成爲一客觀狀態，必然性，普遍真實與應用邏輯矣。此種態度，吾人甚易於一般職業學者發現之。但此種型式之前驅亦可發現於職業學者以外。於此其結構的局面之表現，且較在一般大學者之複雜性質中所表現者爲明瞭。

二

謀客觀了解全部體驗之內容，頗似投射一確定之對象於一平面之上。當認識之價值首被肯定時，其他價值自必犧牲。至少，此等價值必受一結構上所決定之變形，此種變形倘吾人了然於此等價值與「理論家之生活中心」之關係，始能加以理解。

無一切經濟活動，不能有完全之生活。外部之壓力，生理之需要，與一切精神成就之物質基礎，即使任何人欲委身於純粹之客觀研究，亦無有不顯然感覺之者。但依彼之意，生存之其他方面，無一於主觀上不居重要，一如此等直接需要。蓋一切功利興趣皆必然促成一強烈之自我注重，此種注重危及一切純粹之認識。而此無著之認識態度，恰爲引致一切對象系統者，倘觀察僅限於直接有用與被應用之物，則絕無對象系統之發展。因此理由，任何純粹之科學訓練，皆特意拒絕一切直接之實際應用與功利興趣。（余於此可引吾人之古典時代之理想主義與繼此之十八世紀之功利主義爲證）其自然之結果爲：純粹理論家無力對付實際之生活問題。彼未慣於使「其一切思惟」與「各種特殊之實際狀態及必需之目的手段之考究」相關。彼不適於生存競爭，此非因彼缺

乏理解，而純由此一態度與彼之性質捍隔不入。彼最終之無能力，常見諸一切極簡單之技術問題，「大理論家康德與小機械家朗普(Lampe)，前者之頭腦，後者之雙手，皆常爲一切無意義之物事所難」。(註三)哲學之研究所必要，非卽實際生活所必要(philosophari necesse est, vivere non est necesse)。一學者日處書城之中，而或無榻以資寢息，如赫爾曼黎琪(Hermann Reich)關於保羅馮溫德特(Paul von Winterfeldt)之報告是。柏拉圖輕視人之經濟型式。斯賓羅莎(Spirona)從事一不能使彼滿足之恬靜商業。在似乎與所有此等事例相衝突之情形中，吾人覺一般學者有時發展一病理學上之貪婪，甚或一積富之狂熱。「君等之財寶所在，亦將爲君等之心所在」。此或非天然之理論家而實爲功利主義者，如多數舊(與新)詭辯家是。但吾人能知純粹之理論家或亦顯出此類特性。此類特性係根於一種感覺：生活之實踐方面表現各種幾不能克服之困難。因此理由，此類特性之缺憾，就占有之愛言之，其表現於擺脫此等物質壓迫之欲求者，實甚於其表現於意外之蓄積中。理論家極惡彼有其特殊法則之經濟態度。凡吾人發覺「一切經濟之占有增進獨立」之真正信念之處，吾人於此卽無純粹之理論型式，而代以一混合之態度。叔本華(Schopenhauer)非一純粹之理論家；彼之範圍係爲意志所決定。此種理論態度與經濟態度之對照，以各希臘思想家所表現者最爲有力。彼等對於任何維持個人生計之形式皆加以鄙視。彼輩深覺各詭辯家之事業興趣確與純粹哲學之精神狀態相反。因學理(θεωρία)亦維持「美的傾向」(爲彼等之最高價值，手細工(βαρυνος)一詞卽獲得彼「與彼等給予野蠻人(βαρβαρος)一詞者相同」之低賤意義。時至今日，吾人皆爲「商業態度」與「探究真理研究及哲學思惟」之混合所激惱，此非爲

古代希臘觀點之後果，而爲一永久心理學之表現。經濟與理論之態度不能在同一心靈中同有一位置，至少其程度不等。

然經濟態度，仍參入認識行爲爲一附屬之要素。此因，卽一切認識活動，亦需要一特殊經濟。此等認識活動，皆爲一切「心理之生理的」成就，故必須奉行能力之經濟，唯須無損其內在之法則性耳。一物理之公式（例如一碼之長）或屬精確，但不能因此用爲一認識之工具。一切科學研究（歷史與物理之研究）所含有之一特定技術，常需要一切極明顯之工具，而因此卽預定一特定之機械癖向焉。但凡此等等皆必須視爲附屬。凡思想之經濟成爲支配原理之處（如在若干特定之實用主義之形式中），一切純粹之認識法則卽被放棄，而認識一再成爲一切生物目的之手段；或者此認識在此等手段上已一時成爲一無差別之階段。實驗心理學之若干特定分歧，可謂與此相同，在此等分歧中，主要之需要物，並非思想而爲技術能力。

因理論型式之支配傾向，美的態度亦自然爲理論型式所輕視。理論型式之目的爲真理，而此目的，僅能在一切主觀附加物經過批評的甄別認識之後而成就。在他一方面，美的想像，顯屬於主觀。美的態度爲同情，甚至有時爲「一切想像聯合之生產」與「藝術之創造」。故理論家之熱烈反對此等「欲用其一切情緒力以深入於對象」之幻想家與浪漫主義者，其理極易了解。「直覺」可隨時成爲一種方法，但其根本缺乏方法而純爲衝動（幻想）。黑格兒常謂任何人不能自全被感情所支配之人得何益處。加之，美的型式，最終用其全副精神接近形式，而科學家則努力自理知上統御此形式並分析此形式爲一切普遍之本質。僅一般在普遍真實之意義中業經

了解之物事，始爲科學之內容，因此科學之目的爲概念之敘述而非一種情緒態度之刺激。柏拉圖自身爲一詩人，而在其哲學論述中盡祛詩之成分，在此論述中，理論之觀念高於其他一切，因一切詩人並不首求真理，實欲興奮情感，刺激情緒，而此在道德學上常爲危險之物。（註四）彼亦於詩人中看出人類與真實之間有二層捍隔，因人類模倣一切單純之對象，而此等對象本身則模倣永久與普遍之真實觀念（非歸根於永久與普遍之真實觀念）。斯多亞派學者相信「想像」爲彼「以一切普遍法則努力調節其生活」之聰明人之最大危險，因想像拘束人於一切單獨對象與外部事物之中。此種對於繪畫式之想像之輕視，能溯及近代之理性主義，斯賓羅莎關於此點之判斷，尤爲人所熟知。在來勃尼茲學派中，想像自一「混合化的認識」之階段中發展爲一獨立之美的重要物。然理論家非無概念之想像，不過彼將此想像抑制於嚴格之關係與訓練中耳。如「原像力」(Vorbildungskraft) 卽全爲一切客觀法則所支配。（註五）

當理論家觀察一切美的對象時，彼卽用其自有之特殊癖向判斷之。彼自一純粹科學之見地，探究其影響，並努力於美學中將其所得推斷表爲公式。非達彼已將「具體之美的對象」建立於一「足以滿足其理性需要之能明白表以公式之普遍觀念」時不止。康德之反對音樂或不僅由於其兩耳之有一自然缺陷，兼亦由於其心理之結構。依彼之意，音樂最爲非理知的藝術，因彼絕未曾理解或發現音樂所根據之普遍法則也。（註六）純粹之理論家首於一「直接與美的態度相反」之態度中，自理性的技術或一切純粹的概念致趣於對象。

但卽最純粹之理論家亦不能完全將美的元素除外，而必須認識此種態度至少爲一附屬之活動。一切思想

最後皆接近於個物卽形象。卽最抽象之邏輯過程似亦有一張本（不拘精確與否），一理想之張本。無一思想能全無一切「幻想與象徵之觀念」。經驗的思想之效果最後皆依賴於此類觀念之豐富與成果，早經證明。一經驗的思想家（植物學家與地理學家）因此理由，極與美的態度接近。縱康德之抽象精神，亦似大部成就於此美的方向中。化學因其一切概念亦有形式（卽使其僅爲理論的「心靈」之通感的（理性的）形式），仍展示一美的特性。

一切相同之美的要求，或者皆甚有用於一般「使各個別事實不僅爲其出發點，兼爲其目的」之科學，卽一切敘述與描述之科學是也。在此等科學中，普遍（卽概念與有法則的結構）皆爲手段。然問題本身，在於描繪一形象，此形象乃一切美術用以暗示一具體之想像形構者。歷史縱須拘束於事實之材料及一切了解過程之精辦法則，但歷史最終亦接近於藝術。關於此點之各種理由，於此不能詳予發揮。（註七）特當今日歷史家之概念設備仍未完全發展之時，一切美的活動，實爲前鋒，且就事實言，此種態度實亦始終不能完全放棄。因歷史之再行組構，恆注重各孤立化之事態，而此等事態，僅易於想像中得之。此外，歷史必須與過去各時代及其特殊精神狀態成就一切通感關係。此種通感關係非表示美的欣賞，而純爲特殊精神科學之一切認識活動之一必要基礎，吾人稱之曰：具體之理解。但歷史家在此工作中，其主觀成分參加之多，實遠勝於僅謀三角形與球形之解釋。因此，一精神科學之學者實比較地爲非純粹的理論家。因其對於對象自身同時含有評價意識。唯當一切自然科學所發展之特殊方法能無束縛地而應用於一切精神科學之對象時，則純粹之理論態度，將表現愈爲明顯。

現讓吾人轉而討論社會範圍，於此，吾人當發現一顯著之事實，即理論家爲一完全之「個人主義者」。雖一切知識之理想爲普遍性，而理論人之批判精神，好自主地擺脫世俗之庸言庸行，致使理知主義者因此而爲一個人主義者。此足以說明純粹之理論家何以不能爲一社會人物。彼之冷靜的客觀精神態度，反於「對於他人之『同情關係』或『通感關係』。彼既不注意其先進，亦不注意其鄰人，彼無心於公衆集會，如柏拉圖在其塞伊替他 (Theaitetas) (註八) 中所作之美妙的插畫解釋卽其一例。理論人生活於「永久」中。縱使爲極遠之永久。在沈思永久中，彼之直接環境中之「偶然」與「意外」事件，或皆在彼觀察之外，依彼之意，親族之有無，似不重要。蓋無論血統關係或利他主義之欲望，皆無助於彼之接近人類。使彼與他人相結合者，非人類心靈之美的欣賞，而爲「探究」、「真理」與「知識」之同志。唯真理之普遍性，使彼與他人結合。思想信念之同道乃適於彼之精神趨向。無論何處，彼之態度能獲得了解，彼卽與之接近。當科學尙未如現時之分化時，一無形之思想家底學院卽結合各國之學者。此種社會關係之形式亦非可塑的形式，此形式係根據於片面的人類知識。理論家研究人類，不拘如何注意，彼之一切理解能力皆爲彼之支配的態度所限制。無論何處，彼發覺一切理知之動機與能力，彼卽好使其一切觀察普遍化。任何僅能由直覺加以了解之單純事態之個性與非理性皆在彼注意之外。理論家關於一實際情形之意見，恆好自一切人類經驗或確定法則之立場觀察究竟而忽略一切神祕的與個性化的處所。彼所提出之慰藉物或爲此種普遍性：「此常表現於生活之中」。彼與日常生活之一切單純事件之關係，恆學理之智慧多而應付之伶俐少。此或足以說明吾人何以無彼「與生活充分接觸」之滿意的心理學或道德哲學。在此等範圍中

美術家之眼光恆較學者之眼光爲銳利。

在政治範圍中，亦有同一之現象。理論家因其精神上之一切成就，有一確定之優越情緒，此爲不能否認之事實。但因彼對於具體物事缺乏「了解任何已成情況之各個特點」之興趣，故不能用此情緒。「知識即能力」之格言，因此應加以補充：「人愈知用知識，知識愈成能力」。但實行之能力，在特殊之理論型式則屬闕如。於此，能力之意識，實表現於此一模糊之情感：「余果願此，余終能之」。但理論家不欲如此，因在彼時，彼必否認其生活之中心興趣。蘭克（Rank）老年曾大慟曰：「但余尙不能死；蓋他人所未知者，余知之獨多！」；黑格兒則自「幾全爲絕對學」(eschatological)之觀點，理解其紛擾之時代而以爲「世界不僅爲如此如此之世界，且必須爲如此如此之世界，此卽一精神之極頂」。之二子者皆具有極相同之性質。費西特（Fichte）則爲一完全不同之人物。依彼之意，一切科學皆暗示一構成的理性藝術。理論家之活動意志常耗於批評與辯論。因此爲其武器。彼一經指摘輿論爲錯誤，彼卽不再理會將如何善其後。彼之全部雄圖能集中於一特定問題之解決。伊拉斯莫斯（Erasmus）不能了解何以任何人皆喜新約全書之德文譯本，遠勝於己之拉丁譯本。學者之雄心爲著名。亦許彼之需要具體的與直接的認識（譯者按卽爲人所知），係由於「一般從事小問題研討之第二流學者亦至少欲得他人之重視以爲彼等「犧牲與生活直接親近」之報酬」之事實。但任何人倘真正研究一切大問題並爲知識之狂熱所支配，卽不於恬靜之研究生活以外需要其他之幸福。而彼之未聞名之生活，則爲「真理將於彼死後大昌」之信念所慰藉。但顯然學者之愛「此種終將爲一切真實普遍之真理所歸宗之無名境界」(anonymity)，實居少數；蓋

「任何人皆喜得其精力耗費之報酬」爲顯著之事實也。

無論何處，理論家誤解其本身之性質，而自動入於政治界，則彼之一切限界可立見。彼好視教育爲唯一進化之途徑。各實證論者自康多塞（Condorcet）至巴克爾（Buckle）以及現代各家皆表現此種理知之獨斷。彼輩忘去知識之有實證價值，僅在「知識」已與「知識之據有者之其他精神力」發生有機關係之時。人類不僅爲純粹之理性生物。且即使吾人原諒理論家視「所有人類理知皆屬平等，因一切正確思想之結果皆同樣真實」之錯誤，吾人亦必須主張：人之非理知結構對於此等結果之平等仍爲一永久障礙。此種平等之渴求，除爲純粹理論態度之一產物外，尙何有乎。但於下文，吾人亦將使此渴求與其他一切精神狀態相關。通常之理知主義者對於急進主義有一政治上之同調。因彼將多方面的真實建立於一切概念的普遍性之基礎上。故彼亦爲一大同主義者（cosmopolitan）；因民族之差異在「理知結構」中者（雖此中亦有差異）並不如在「想像」、「一切社會見地」與「宗教」中之多。

但最前進之理論家則欲爲知識的貴族主義者並頗懷疑民衆之可教性。彼甚至疑惑是否此類教育（倘可能）終爲一種福音。柏拉圖僅計畫少數之哲人君主。但彼之理性國家之發展仍爲急進之發展，因「歷史之心理學的」態度，在當時遠在彼心目之外，亦因彼不僅已知且已作各種要求。一民主政治已處死蘇格拉底。亦許普羅泰哥拉斯（Protagoras）早已見及辛尼加（Seneca）（註九）與費西特稍後所發揮之真理；「知識係發展於何種性質背景之上」非一無關緊要之問題。或以道德學之名詞表之：性質爲真正知識之基本。然自最高之意義言

之，知者絕非行者。因「行動」需要某種類似「卡散德刺帳幕」(Cassandra's veil)之物，且誰敢反抗命運之手乎？

爲品評理論家之宗教行爲起見，任何人必須明瞭純粹之認識並不創造一切價值；換言之，無一價值能被證明或反證於一純粹之理知態度中。(閱上文四八——五〇頁)或再簡單言之，一切價值，既非真實，亦非錯誤，而僅能以一切真實或錯誤之判斷爲根據。科學之進化，需要一切價值態度之一結構的變形。(註一〇)在同樣態度中，科學能將一切價值結構作爲對象。純粹之知識，並不創造一切價值。評價之態度爲天賦的態度。因對於一切客觀事件之內識之隨時增加，評價即隨而改變，即一切價值之思惟(最後發展爲價值學或道德學)，亦能產生一切結構的改變。但科學不能達到評價之核心。因此，一部分的價值體驗對於全體生活價值之關係，非一理知之成就。然理論家仍希望彼自身已包括全部宇宙價值於一賅博的「實在之認識」中。彼本乎其一己之性質固能如此主張，因與最高認識相結合之價值實爲彼之最高價值也。

但吾人發現兩種理論的宗教態度。在一方面，理論家傾向於純粹客觀認識之強烈竟至將其他每一「性好」完全置諸度外，而彼除對於「批評地純化之知識」(此知識僅傾向一切事實與此等事實之作用關係)外，亦無其他欲求。此爲實證論者的型式。此型式拒絕宗教，因依此型式之意，宗教似僅爲一陳腐的認識形式。其他之人或接受宗教的基本傾向，換言之，即接受宗教對於「全體」與「生活之最高價值」之態度。然彼輩相信此種「究極」全可以一切認識方法滿足之，且因此解釋認識爲對於「絕對」與所謂「超絕」之一種理解。此爲形

而上學者之永久型式。此型式具體表現彼力謀「達到絕對」之「基本的知識渴求」。依此型式之意，世界除一思想之結構外，別無他物。此種「出於一切邏輯原理與一對於生活之宗教態度」之觀念能上推於斯多亞派之「理性」(ratio)。此理性之影響仍能發現於十六、十七、十八等世紀之精神科學之一貫的系統中，且在費西特、謝林、黑格兒等之思考系統中，亦占一重要之位置。此理性之本質已被視為一切永久的、不變的與普遍真實的原理之淵源。因此等原理僅能於邏輯中見之，吾人即能了解：在此場合一切精神範圍皆成爲邏輯的與理性的範圍。因此，理性之概念，當「歷史態度」、「意志體驗」與「個性化」顯現於近代思想中時，即不能存在。完全使理性歸屬於歷史發展與個性化之過程，爲黑格兒在其哲學系統中所作之偉大努力。註一：此種理性主義在今日表現爲馬爾堡(Murburg)與黎卡特派之新型理性主義。但所有此等學派皆以理論之型式爲基礎，實言之，即尊視一切邏輯的與認識的活動。亞里士多德之「神」已反映出此種哲學家之態度，因此「神」爲認識生活(βίος θεωρητικός)之最高化身。斯賓羅莎自然知彼自身未曾僅以理性了解「神」——宇宙，並知彼必須假定一種「超認識」，即直覺(intuition)。但彼之愛慕「神」仍保有一理知之愛(amor intellectualis)。康德將道德的「應該」(ought)作爲宗教之基礎。但彼愈追求「在純然理性(即使僅爲一實踐的理性)之一切限制中之宗教」，於此亦愈表現「理性的自然神教」(rational deism)。黑格兒已知一切部分的知識(甚至純粹思想像的知識)，換言之，即已知彼完成於「絕對精神之概念的自明」中之神話的宗教。此後至費爾巴哈(Fouertbach)與立特士爾(A. Ritschl)則發生一反動焉。欲望與評價已被視爲宗教性之淵源。但即全在此非理性之場合，一

程度較弱之純粹理論型式亦能存在，質言之，即彼「欲將宗教意識（敬神狀態）之內容歸元為一切自然被理解於心理學的意義中之普遍法則」之理論家，亦能存在。彼之科學目的為「宗教心情」之「敘述的理解」與宗教心情之基本現象之「概念的決定」。此為宗教神學家之型式。所有此類人物照例僅發揮一歷史的傳統之內容。但依彼輩之意，宗教在本質上亦為一「神學」。

一切理論型式在其宗教態度中，共有一對於神祕主義之厭惡，換言之，即厭惡純粹之情感與任何不能納入一切嚴格範疇之事物。認識必須「不克服神」，即「仰止神」，依此等型式之意，神表現為最大之思想家，彼之理知原型（*intellectus archetypus*）已將宇宙一切形式印現於物質之上，此僅為此等型式之行爲之一自然的反映。一「無中創有」之悖理，常在此等型式避免之列。但倘宇宙已被歸元為一純粹之思想結構，即易想像神為此種「理想的秩序宇宙」之第一思想家。宗教之極特殊的理論形式，為一理性的形而上學。

三

理論型式有一特殊動機形式，此種動機形式與一切理論型式所視為「第二次價值之物事」對於「支配的認識價值」之「從屬」相對應。顯然，此種態度，並非依賴於情感。但即為環境所產生之「任何實際目的之此種獨立」，亦不足以滿足理論家對於「理性之完成與系統化」之愛。因每一單獨目的終需要一對於其價值特性之新評價，並需要應用之表明因果的方法。然理論家則欲完全將其實際行爲升入普遍法則性之範圍。因此，

彼即爲一切原理所支配。彼之理想爲彼從心所欲不踰矩，爲使彼之裁斷力接近於一邏輯系統之精確與明晰。或將彼之此種理想歸元於其基本的價值要素則爲：彼之出於多數價值階段之「最高價值階段」爲根於一切事件之「普遍的與一般真實的法則性」之「一切正規價值」之階段。理論家不欲在一秩序世界中成爲一矛盾之物，彼不欲爲「帶若干紛亂事物以入此世界」之傀儡。因此理由，彼即爲行爲之普遍真實性與一切格言所激動。在此場合，彼自身並無矛盾而內心常屬一致。倘吾人可用下語，彼即成爲應用邏輯之生源。靜觀的斯多亞派，爲此種「行爲」之最佳實例，此派努力依照其自有性質之法則而活動，換言之，即「依照內部一致之原理而活動」。此派擺脫其自身於世俗的想像之誘惑以外，並盡其可能祛除接受性之要素。康德實僅以「一稍帶政治色彩之附加物」將此種型式現代化。在彼自道德學上認爲「有價值之一切動機」之階段中，無論愛、效用、內部和諧，或精神幸福之追求，皆未包括在內。於此，實僅有法則性之形式，此形式（一第二性質）被建立於一切目的之天國中。此不足以代表唯一真實之道德學形式（即使在方法論上），如吾人後文所將見，康德已建立決定的道德要素之基礎，但此實爲其高尚而有偏見之態度之一完全反映。「就一般知康德者之意見言之，康德之顯著特性爲永久努力於「依照彼出於一切原理之精細思想而活動」，此等原理，據彼所知，至少有其精理。彼常渴望建立任何人皆必以爲依歸之「一切規箴」而不拘其效果之大或小，重要或瑣屑。」（註二）任何人必同意，此一態度倘行之於一切瑣細事件，必然成爲迂拘，若行之於一切重大事件，則不可能。然此不僅代表理論型式之特殊動機，兼亦代表理論型式之特性（*ethos*）。行爲之規律性（雖爲純粹形式）自爲一種無血肉氣之道德。此種道德

極合於理論之型式。因在理論型式之寧靜化的觀照生活中罕有任何行爲之激動。此型式自有真理爲一社會的德性。此種德性對於理論家之重要，竟至於彼將其高置於其一切人類關係中之任何其他物事之上（自然，倘彼有此勇氣）。理論家之不能理解彼「在若干特定場合中將含有一真理」之個性化的愛，恰與彼將僅注意「一切有利的覈實」之精明預算如出一轍。自克，行爲之規律性，與真理敘述之狂熱，充分表現出理論家之特性。願吾人須明知此種態度，不僅限於學者。如任何人在自身經驗中所知，此態度可表現於一切單純之生活範圍中。

四

當吾人研究理論態度能建立於其中之一切分化的形式時，吾人亦展示此種型式實現於其中之各階段。但因學者之事業——部分地爲一切外部影響所決定之一種社會職業——並不完全與此等較深之基本傾向完全一致，故吾人將於後文利用彼可表現於科學態度中之一切基本方向純爲一種可支配全部生活進向之「心靈的結構之象徵」。理論家在此種最廣意義中，常以一反省的觀察者之眼光，觀察生活，因而即不好活動。但倘彼活動，必爲冷靜的「認識」與「反省」之一結果。依彼之意，一切生活，皆爲理論所煊染，但理論自身，易遭多種與認識論之種數相同之變化。

依照一切認識要素而行分類，必須列爲吾人研究之第一步驟，因此等要素造成一切極重要之差異也。一切認識皆根據兩種要素：即「經驗」與「先驗」是（不拘其間之界限如何）。經驗主義者依賴於彼之材料。且必

須具有「一切可靠的觀察能力。此即需要一特定之嗅覺、聽覺、運動等能力，此等能力已被分析的元素心理學加以研究矣。」（註一）對於理知的統御之某一種無能，常為經驗論者之特色。彼易忽略歷史的事實或自然的事實所造成之多數材料。而在相反方面，一先驗的思想家則自思想之一切內部法則着手。彼發揮出於其「內部構造能力」之一切概念。彼重視一切內在之真理標準（*demonstrations intrinsical*）。於是彼即有陷人「一與事實世界不相干係之概念結構」之危險。黑格兒當其遭遇其所有一切思辯與現實間之矛盾時，即答曰：『一切現實皆無價值』。此種思辯的理論家之形式為一特殊的興趣型式。彼似被禁錮於其概念世界中，而不能與具體之現象發生一簡單之關係。吾人之研究，其本身亦陷入「成為一純粹理想輪廓」之危險，其能有裨於吾人之避免此危險者，厥為生活之一永久觀察耳。極可靠的認識傾向，係發現於經驗態度與概念態度之一種結合中。吾人可與康德一致稱此為批判的型式。因發揮「思想必然在其（指下範疇）中應用於一切經驗的基材」之「一切決定的範疇」，或以較當之詞言之，即發揮「想像物之理知的可決定性」所依託之「一切範疇」，為批判主義之問題。任何人可分辨「體」之思想家，「用」之思想家，「數」之思想家與「形」之思想家。（註一四）倘吾人將一切反省的範疇加諸一切構成的範疇，則此等型式之數有增，顧不復能辨別矣。後者顯然屬於一切自然科學；吾人必須加上精神科學之範疇。例如緻密的精神科學之了解能力有賴乎彼「對於從事判斷之理論家居於次要地位」之精神態度。上文已分析的一切心理活動，亦為精神科學的判斷之範疇，如吾人在一九一四年本書第一版導論中所已指示者是。元素心理學能再追溯於彼「在一特殊理論型式中占一地位之一一切較單純的心理機

能。具體想像（空間的或心理學的想像）之方向及與之對應之表現型式，皆常爲一特別重要之事物，一切基本的智能測驗之工作卽於此開端。其第一問題爲「發現多數單獨機能如何被包括於通俗的「智能」概念之中。

上述三種見地：經驗主義、理性主義、批判主義，可遠在一人之一切科學的應用以外，支配全部之生活基礎。倘余言無誤，若干人之對付生活，皆爲興趣化的接受觀察者（譯者按：此解釋經驗主義謂若干人對於生活僅爲任情的受動觀察而不爲理性的或創造的觀察）。彼等之生活易受感應，但彼等常缺乏能力以綜合彼等之個個印象。以歌德（Goethe）之語表之：彼等並不成就任何「人生之結果」（*Resultate des Lebens*）。每一新經驗，皆逼彼輩入於一新方向。與彼輩相異者，爲其他於一切確定的範疇之基礎上從事體驗且不注意「一切不能配入此種計畫（譯者按：指上範疇）中之物事」之人（譯者按：此解釋理性主義）。而是否此等範疇實際皆根據一切事實或是否此等範疇皆爲「偏見」與「市場偶像」，皆無關緊要。茲有一熟知的人（特別老年人）之型式，此類人爲一切理論與格言所囿以致彼不能有一切新體驗，或不能體驗非常事件本身。依此類人之意見，每一物事，皆足以證實此等理論與格言自身之觀點。一切旅行之描寫卽供給吾人以關於此點之豐富材料。若干人卽如此完成（亦不僅在其一切科學的意見中）一切心理分析之理論。但吾人全體皆於自身傳續此一確定的生活理論以爲吾人之時代與環境之一貢獻。倘吾人果能超脫此種理論，則此世界在多數細節上將表現如何之差異。

中庸（*Golden mean*）之道（已成的與新生的）一切體驗間之調和之道（於此亦爲一最健全之道）（譯者按：此下解釋批判主義）。此爲規範的人類結構。片面的理論型式僅在一人之生活純從事於發現一切普遍之結果與

格言時，始得發展。斯多亞派之文學，即爲此最佳之實例。若干斯多亞派學者除反省外，他無所事。彼輩並不注重日常之生活，僅觀察彼等自身並致問：『現吾身爲何狀乎？』此種注重內省與自我分析之衝動，亦可成爲宗教生活之一優越的部分。蘇格拉底 (Socrates) 之「知汝自己」 (γνῶθι σεαυτόν) 包含此廣泛之信仰：善之「理論的內識」，使吾人成善而爲善行。但在大多數不屬於理論型式之人中，多數複雜的結構皆發現於彼輩之間。

第二種分類之基本觀點，非自一切認識活動之結構出發，而出發於此結構之一切對象間之差異。此種觀點自然亦確定認識方法中之一切差異。但黎卡特頗以爲一切自然科學與精神科學間之差別，能以一純粹的邏輯觀點代替之。良確，「自然」不僅由數之物理學與量之化學得加以認識。且不能否認人與其思智皆與所謂自然結構密切相關。故其繫線必須注意加以劃定，但此非吾人之事。顯然，「心靈生活與精神結構之情感」預定一「與一切物質對象之觀察與搜集、調整與解釋所需要者全不相同」之結構，此固不待告語而後知者。任何人於此無論是否提及一「內在與外在之想像」或「理解與解釋」，而事實仍爲：此爲各有不同的組織之兩種型式。在此兩種情形中之「直觀」各相差異。且此差異遠本於全體之精神結構。例如各人類與各時代皆屢屢表現彼以一切心靈的意義結構解釋外部之人，或反之，表現彼依照一切純粹外部之因果說明計畫以敘述一切精神成就之人。故彼「理解人類爲一機械的法定必然性之境界」之型式與彼「自一切意義價值之動機與自發的目

的追求演繹每一物事」之另一型式間之廣泛的差異，結果爲對於全部生活之可塑性之一種內識。

分析方向與綜合方向間之區別，多屬於認識之形式方面。此等顯著的傾向對於科學之重要已爲人所熟知。

有若干精神根本傾向於一切現象之差異；而其他精神則首重一切同一之點。同然，若干人於繼續反省中解剖生活，而其他之人，因彼輩覺察其一切永久循環之傾向即將生活升入於一切普遍真實的結構之範圍中。

依古代邏輯學家之意，普遍性與全體性之間有一特性上之「一律」（即依照種類與法則）。就此普遍性與全體性而言，種類或法則皆為「特殊」所自分化或流出之一整體（倘余言無誤）。普遍性與全體性確邏輯地相關。因任何人倘已了解普遍法則亦即包括一全體現象境界，但僅為一種境界而非「能被認識與思惟之全部秩序宇宙」。故在特殊化與普遍化之思想家間有另一差異。若干人如羅伯特邁爾（Robert Mayr）委彼輩之全部生活以特別研究一特殊問題。但就其他之人觀之，則認識問題似為一有系統之「全體」，此「全體」任何人必須熟習，以便真正了解特殊。因此，真正科學之本質不僅包括一對於普遍之傾向，兼包括一對於全體之傾向。凡此種傾向缺乏或僅部分發展之處，吾人即在真正科學之邊際，既未入室，遑言堂奧乎。例如純粹格言家如尼采（Nietzsche）者，其發表一切美的印象，實超過於「理論地建立的與同一的」結構。在他一方面，形而上學家有一賅博的直觀，在此直觀中，一切單獨現象並不加以嚴格的分化或澈底的思惟，且此直觀係自宗教的推動達於絕對，或自美的推動而躋於形式。當黑格兒鄭重提及「普遍」時，合於種類與合於全體者（普遍與全體）即「滲合為一」以形成一無差別之整體。倘任何人將部分的思想家與賅博的思想家之差異適用於最廣義的理論型式，彼即在「一再注意並詳思生活之一面之專門家」外，發現一切普遍的理論家，依此等理論家之意，生活本質上為一大問題，且彼等非至彼等已建立一思想之一元結構於生活全體之上時，絕不滿意。彼輩度其生活

於一支配的思想或一賅博的理體（此理體之多數形式皆自一絕對整體發生）中。

現讓吾人關於分類作一最後之討論，即討論理論之創造與理論之接受之分別。但此種對比，並非彼此相拒。因即使對於他人之思想作一欣賞，亦為創造。純粹之接受，無一人能加以了解。在相反方面，一切真正的思惟與推理為一內在的活動，質言之即一生產的成就。但在彼常於大困難之下開關理解之新途徑並獲得新境界之「理論家」與其他致思於一接受的思想輪廓中而莫能超乎其外之「思想家」間，仍有一種差異。費西特雖未成功若何「可稱為一精神發明」之物，確不失為創造的思想家。但無人有一較彼尤強之對於「思想活動」之情感，且彼必已確譯此語：「自始即有活動」(ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος)

五

最後，吾人宜於此討論一型式，此型式倘其與理論家之對比係根於不可思議之內在的通貫關係則與理論家相反。理論的懷疑主義者即為唯一的此類型式。此種懷疑主義預定理論的理想之經驗。懷疑主義僅在其所放棄之物事為一與彼相反之科學思想時，始有意義。在此場合中，懷疑主義者，即使彼之外部行為苛刻矜誇，但彼一旦葬送一理想，即陷於追悼此理想之悲嘆的流淚生活中。任何人可因各種動機而為一懷疑主義者，例如宗教的信仰、美的想像之豐富、社會、政治、或經濟中之活動欲望是。此等態度無一於此與吾人相關。但任何人亦能為一理論的懷疑主義者。換言之，懷疑主義可根於「一切科學之批判理據」。當認識的理論家常反對此種觀點，以為

「此觀點無結果，因其以其所認為普遍真實之新理論否認一切理論之可能性」時，彼僅證明其自身屬於理論型式，而未了解此型式之一切心理範圍。科學之否定，因有若干特定的科學體驗，似可為非邏輯的否定，而為一種態度，此種態度為可主觀地了解之一「極端興趣化的與可能的」結構。雖懷疑主義罕表現於此種形式中，而懷疑主義，固為理論型式之特色，因其代表此種有其一「最廣闊的希望」與「最精銳的自我批判」之型式也。或者休謨(Hume)即為此類人物。然彼之正直與真實最後完全造成彼之創造的批判主義。此主義探究何時吾人始宣佈一無神論之特定型式為極端的宗教型式，此實自相矛盾。但就此點而言亦有某種真理之基礎，因純粹無神論者之產生純由一失望之宗教衝動有以使然。同然，吾人可謂系統的懷疑論者，因彼超乎我(transcends himself)，即在一特定意義中，成為理論家之最純粹形式。

(註一)於此，余所給予理論家之敘述，一般曾加以辯論，而以為認識從未與彼已歷史地成就之一切科學形式一致；例如未與語言學與精神生活歷史一致。此說殊不足折余。蓋余特欲喚起讀者注意此事實：即納拉圖與亞里士多德之思惟亦不與純粹之科學精神一致而僅包含美的與宗教的要素。同然，若無某種美的通感，藝術的想像道德的規範性或究極的世界觀等等特性之某種混合，即無歷史之著作，理解的精神解釋矣。因此，亦愈須指示如何純粹理論精神在每一複合的現實結構中皆交織而不可分。參閱余著精神科學之現狀與學概(Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule) 第二版。一九二五年來比錫出版。尤須注意腳註第八。

(註二)於是普遍真實，包括(1)對一切自我皆真(自我之普遍性)；(2)對已包括於此種普遍概念或法則中之一切對象皆真(對象之普遍性)。(譯者按又可稱前者為主觀普遍性，後者為客觀普遍性)。

(註三)見德意志圖書館發行之瓦西斯克(Wasianski)所著康德之晚年(Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren)二三

(註四) 一相同的對於彼「爲美術之敵」之眞理之狂愛，見之於盧梭。但此處，係根於制慾之動機而非根於理論之動機。吾人於此，亦必須對於若干「於所謂生活哲學具有決定的邏輯傾向」之哲學家所感受之反對，加以區分。彼等於此反對中，看出一爲彼等所不能理解之美的或不可思議的元素。

(註五) 參考葛拉德士吞 (Gladstone) 之飛來得 (Furaylay) 德譯本四七頁。關於想像在科學上之功用，可閱余著想像與宇宙觀 (Phantasie und Weltanschauung) 在全訂本宇宙觀 (Weltanschauung) 一四三頁以下，一九二一年柏林出版，與亥涅馬耶爾 (Heinrich Meier) 之情緒思想之心理學 (Psychologie des emotionalen Denkens) 第五章思想的想像作用與想像批判 (Kognitive Phantasiefähigkeit und Phantasieurteile) 一九〇八年杜平根 (Tübingen) 出版。

(註六) 數學家於聽貝多芬 (Beethoven) 之交響樂時之問題，顯爲：「美哉樂乎！但彼將何所證明？」

(註七) 參閱洪保德 (W. v. Humboldt) 在其論歷史著述家之事務 (Rolle ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers) 中所作詩人與歷史家之著名比較，與諾伐利斯 (Novalis) 之俄夫特定根 (Oeffnungen) 一五兩章。再閱余著洪保德論歷史著述家之事務與謝林哲學 (W. v. H. s. Rolle ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers und die Schellingsche Philosophie) 見歷史雜誌 百卷。美的態度之表現爲「特殊」與「普遍」之交織，因此歷史之一切相似的單獨事件，足以說明一普遍法則。此種態度屢表示於蘭克之名句：「余信乎此，余即得見一普遍之生活法則」。

(註八) 一七五頁。

(註九) First 一四頁。

(註一〇) 參考精神科學之現況五頁以下。

(註一一) 參考狄爾泰之黑格兒青年史 (Die Jugendgeschichte Hegels) 與加息勒 (Cassirer 1874) 之觀念與形態 (Idee und Gestalt) 一四二與一四五兩頁。一九二一年柏林出版。

- (註一二)波洛甫斯基 (Borow-ki) 康德 (Immanuel Kant) 德意志 *Deutschei* 版五二頁。再參考 Jachimann 一五〇頁。
- (註一三)參考威廉斯騰 (William Stern 1871-) 分析心理學 (Differentialle Psychologie) 第三卷。一九二一年來比錫出版。
- (註一四)參考伊利亞派 (Eliades) 希拉克里泰 (Heraclitus) 畢達哥拉斯 (Pythagoreans) 與柏拉圖等之說。

第二章 經濟之型

—

人與自然恆密切相交織。生活之保存恆有賴於彼適於滿足人之需要之一切自然產物與自然勢力。此等需要並非一定恆隨人之發展而增進。卽在最迫切之一切需要已經滿足之後，彼之欲望亦發展不已直至彼得最後充足之時。但此種最後充足殊罕達到或絕難達到。「一切自然產物滿足一切需要」（維持或發展物質生活）之能力，稱爲該產物之效用。故有利之物常爲滿足一切需要之一物質手段。吾人將不作任何較詳之討論卽承認：「對於一切已成狀態之適當調節」維持生活，爲此種手段之目的。此種目的之價值性質，不僅由「適意」與「不適意」之情感表現於經驗中，兼由「利」與「害」二名詞表現於一切較高之精神階段。但無論何物，其有利或有害皆自初有關於「生物生活之純粹維持之價值」與「調節一切需要之滿足之各種本能」。

故大體言之，一切效用皆爲在物質產物與物質勢力之形式中之財貨。卽一切純粹之精神成就，亦純借助於客觀化之一切物質手段。例如一幅圖畫，若無畫布、彩色與木材卽不能成就。一特定之線條技術與彩色技術，於其製作中，亦占一部分。多數物質的過程皆包含於一部書籍之印行中。一片語言，能使說者與聽者疲勞，設非然者，必

一特定之「能力經濟」與「時間經濟」已經注意。要而言之，物質勢力與生理勢力完全透入精神之境界，因此境界係根於一特定的技術，且用此物質的局面（譯者按即技術）而與一切經濟價值及可供交換之貨財相關。故有利之物亦能效力於「一切非物質的對象世界」之實現，此等世界，吾人於上文已申明為：理想世界、想像世界與超絕世界。且在此等世界中，精神的勞動能加以經濟的評價。物質勢力、物質時間與物質材料，皆被使用。但「認識」、「一藝術品」、或「一宗教之證示」之內部價值，則不能自經濟上加以較量。此類價值不能用一切自我保存之單位加以表示。自經濟之立場言，認識、藝術品與宗教之證示，皆為奢侈品，此等奢侈品在一繁榮經濟時代，自頗受重視，而在饑饉之秋，則毫無所用。此足以說明一切文化時代在一狹仄之經濟意義中評量「一切精神產物之價值」之永久困難。

下文，吾人之討論，將限於彼「表現於一切保持生活之物質財貨與自然勢力之境界中」之經濟。此類效用（譯者按：指上財貨與自然力），皆無限極，然亦不足以供最低之滿足。理性之活動（即目的之行爲）為應用已知之一切自然法則，自各處收集一切財貨並改變其形式。此種能力之消耗為勞動，此種勞動僅在「能力所得」超過「能力所耗」之時，始為經濟。即使經濟過程進展於無限代，亦不易吾言。

因此，吾人知「經濟人」可表現於兩種極不同之形式，即生產者與消費者是。此自為一種經驗上之命名。因每人皆必然同時為生產者與消費者。彼之「經濟環境」與彼之「需要」決定此等性質（譯者按即生產與消費之性質）將孰占優勢（彼之內部結構之影響，僅當吾人開始分析經濟型式時，始加以敘述）。彼有「少許慾

望」或有「一適合於其個人需要之富裕生活」之人，或幾於純限彼之經濟活動於消費。於是，即使彼必須自飲自食並因而完成一最低限度之生產勞動，要為一享受者。然經濟現象為彼在一特定計畫中從事生產以便能消費此等財貨或其他財貨之個人所明白表現。在彼，效用與損失間之平衡，能顯然窺出。但彼若在其活動之背景中，完全努力於擺脫彼自身於「一切直接慾望之壓迫」以外，而不知此種「活路之自由之渴望」為經濟心理學之基本衝動，彼即誤解全部經濟心理學矣。任何人必毋忘：倘個人不為其經濟努力所限制，人類欲望將不止於一確定之適度，而於已滿足之點以外，常繼續增進。一切經濟努力，即使其僅限於自然之範圍，亦有一無限的永久自行新的生產之能力。在一方面，此種經濟努力或表現為未滿足之努力之一無望境界；而在他方面，此種努力可視為有力的衝動，藉此衝動，經濟的與技術的行爲即擴展於孤立的個人以外而成為客觀的意義現象（譯者按此即新的生產之能力所致）。

吾人之孤立化與理想化之方法，必須解決兩種困難。現吾人必須略去一切與「隨時變化之各文化時代」相應之特殊經濟形式。吾人不能獨注重農業、商業、與工業、自然經濟、貨幣經濟與信用經濟，而純注意在「自我」與「一切效用」間為一永久機能之永久經濟動機，至於兩者之易變性可勿論也。尤有進者吾人必須略去「生產、交易與消費實行於其中之社會」之一切特殊歷史形式。吾人必須實施吾人之孤立化方法於一「單獨之人」能生存之場合（即使實際上，人僅工作於一切確定的社會關係與法律關係之上）。余意純粹之經濟型式僅顯示一精神態度，不論此型式是否進行於獨立經濟或城市經濟，國家經濟或世界經濟之上。吾人於此所注意者，即

爲此型式。

吾人未曾發現理論型式係限於各學者。此理論型式發展爲一可與純粹科學相異之特殊心靈結構。經濟型式何獨不然乎。經濟結構不必須限於彼尋求其每日麵包之人。在相反方面，效用之基本動機表現於多數人格之局面中；支配一切「吾人將在其中希望發現各種不同態度」之境界；甚至成爲確定之生活道德學。而彼永久注重「經濟要素爲彼等之最後命令」之若干人，反而不必然爲天然之功利主義者。例如，各馬克思主義者顯爲理論家與政治家。彼等之理論並不與彼等之實踐一致。倘「經濟的歷史觀之批判」不會應用彼有「無意識判決作用」之心理學，則上述事實即可利用於此種批判之中。此種心理學爲純粹構造的形而上學，而非一種敘述。

大體言之，經濟人爲「在一切生活關係中，將效用提高於其他一切價值之上」之人。彼視每一物爲自我保存之一資料，爲天然生存競爭之一憑藉，並爲達到舒適生活之一潛能。彼使一切貨財、勢力、時間與空間經濟化以便自身獲得最大之效果。吾人可如現代一般人士，稱此爲「實際型式」，此半因（如吾人稍後將見者）全部技術範圍皆包括於經濟之見地中。但實際活動之價值，並不在於一「價值決定的癖性」之深淵中，而在於全體外部之有用結果。希臘人必呼此種型式爲製作者（*τοιοῦτος*），但非呼爲行爲者（*ἠγαθότης*）。（註1）

二

故經濟型式自其目的之見地，觀察「認識」。理論家爲真理而尋求真理，但經濟型式則問：「此事實如何能

加以應用』彼於一狹仄之功利主義之意義，解釋歌德之語：「任何無用之物皆爲一種累贅」。(註二) 依彼之意，未經應用之知識，純爲不需之頑石。經濟型式僅尋求能加以利用之智慧，且依照其應用以結納知識，而不顧其純粹之客觀結構。故吾人即有一包含技術知識之型式，此型式以其實際之應用組織每一物事。此種態度，引起實用主義之發生，實用主義不承認任何特殊之認識法則，而僅稱任何在生物界有用或有害之物爲真實或錯誤。依實用主義者之意，真理非他，僅反映於理論活動之已經證實之價值耳。斯賓塞 (Spencer) 之教育學即爲此種科學評價之陳述。彼謀依照「一切知識」對於「知者」之自我保存（或者對於種類之保存）之貢獻程度，而對之加以總評。

即使理論價值似依賴於效用價值，但理論價值仍可常與經濟行爲相交織而爲一附屬之活動。文明人生活於一「自我保存而不純爲本能所調整」之階段。彼在其生存競爭中爲「一切對象之性質知識」及其「因果關係」所助。功利主義之知識遠重於純粹之智慧。因一切經濟方法之不斷增加其繁複，而較大之理知能力即爲人所需要。彼不必純知一切物事之經濟價值，且不必知人之經濟本質。(註三) 此類片面之「人之研究」已在唯注意經濟效用之泰來主義 (Taylorism) 中達其頂點。依照吾人之一般公式言之，自然無物無經濟上之意義。時間、空間或對象，精神之產物或人性學上之特性，無一在經濟上不居重要。因此一經濟人，必須有一「經濟的頭腦」。在一切較高階段中，除成就彼「充實於一切較低階段中」之常識外，不成就何物，實不可能。經濟型式之理想目的爲一經濟的理性主義，爲全部生活過程之變形爲一賅博的預計，在此預計中，無不知之要素。(註四) 認識範圍

常亦決定經濟學之範圍。在他一方面，自然現象之非理性，不能爲任何深謀遠慮之態度所完全放棄，此半因一切特殊之未來環境不能預定也。經濟人之「理知能力」卽於此場合發現其自然之限界，而「預計」與「合理化」亦至此而極。因此仍需要另一性質，此性質非純粹理知之性質而實爲「想像之直覺」或「信仰」之一事實；卽「投機心」是也。雖正常之經濟行爲可加以預計，但若干要素仍屬缺乏。於此投機之要素卽應運而生，姑勿論此要素爲「想像」所支持或根據——「幸運」之「信念」也。因此，經濟型式卽涉及美與宗教之境界矣。

美之成分，其特點在其「有一心靈體驗價值但非一功利主義價值」之事實。（註五）心靈體驗價值與功利價值兩境界，彼此相拒。「有用」照例與「美好」相對峙。自經濟動機以觀，則美景皆被破壞，美術品皆被減色，歡樂之情趣皆被消滅。大地似無容兩者並立之地，卽心靈亦然；努力於內部之美與和諧之人，無一堪人生存競爭之場，因生存競爭係沿若干特定途徑以發展彼之外部權力也。但倘在「美」上重要之物受一經濟見地之觀察，該物卽爲奢侈品。（註六）一切奢侈品經一切欲望之調整自可逐漸成爲經濟上必需之貨財。文明人對於藝術環境有一特定之需要。彼等之想像需要刺激與滿足，特別在彼等因職業而生活於某種分工之壓迫下爲尤甚。是則美之價值不能全與經濟之價值完全分離。「藝術所有權」之組織，在社會關係中已成爲一種增加聲望之要素。此卽指示一切狹仄之需要範圍既被衝破，則一切奢侈品自能代承其乏。此足以說明多數經濟人物皆欲爲「藝術提倡者」之故。此等經濟人物利用藝術爲社會進步之工具，但未必能欣賞其內部之一切意義。藝術與經濟間之另一接觸點，似在於「稀罕之財貨（金與銀）每有一美的意義」之事實。於是一切絕不能代替之物（例如一

大家之作品）即有一最高之交換價值。此自亦包括於奢侈品中。一金本位常爲一奢侈物之符號。

現讓吾人轉而討論社會境界。純粹之經濟型式爲一利己之型式，因此型式視保持一己之生活爲第一義務。因此其他任何人皆較不重要。爲他人之故而放棄己之自由慾望中之任何物事，爲經濟人之非常畸型。唯利己主義與互利主義始爲社會態度中之最初經濟形式。凡利他主義（爲他人而放棄財貨之主義）表現之處，此主義必已先自某種與經濟動機不同之動機發生。一澈底之經濟系統，無仁愛立足之地。經濟人之用心於他人，純本於功利主義。彼純從經濟之見地，觀察人類，換言之，彼視人類爲生產者、消費者或一購買者。彼承受扶助，但即此相互關係，亦包括於經濟見地之中。在彼之恩施中，必常有一積極之利害較量。純粹經濟開拓愈廣，此種態度實行愈遠。此種開拓自嚴格的經濟獲利力之立場觀之，將全爲邏輯上之開拓。（註七）經濟之預計，須亦注意一切道德之性質如節儉、勤勞、熟練、秩序之愛好、信用等，但其程度則視此等性質在經濟上之重要如何而定。要而言之，此等性質即一切職業之經濟能力。任何人具有此等性質即應得信用。此種信用，僅爲「一切經濟性質之一種道德的注重」，而爲此盛行於職業界之語：「斯人甚善」所證明。任何人應注意，在此場合中，一切職業人已創造一切社會關係。一切名譽之表示形式（如好感或同情之形式），皆踏入經濟關係之中。此等形式皆有裨於良好之事業。但此類關係有純粹之經濟型式，而不得超出事業之利害情趣以外。自純粹之經濟見地言，人必然僅爲達到一種目的之工具，並能依照其工作能力，資本金或購買力（註八）而加以評價。「於此，有一切真正之企業友誼與相互利害」之事實，並非與適所言者相矛盾。因經濟之自我，不必然爲一單獨之我而常爲一大我：一家庭，二人以上之股東，一

組合，一國或數國之集團。但每一大我皆可謂與單獨之我同有經濟的利己主義。不過其單位已經擴大而已。此等特殊之組合，其自身自於純粹之經濟結構外，有另一結構。然此等組合之一切活動使其在一經濟的利己意義中被覺爲集團的統一體。

財富即能力。經濟人有制自然之能力，自然之一切勢力、材料、空間與技術手段，皆必須爲「經濟人之能力」所節制。此亦包含制人之能力。但倘此型式爲純粹型式，此種能力復有顯著之經濟特性。其主要之態度，常爲「獲得較他人爲多」之慾望。故經濟能力之競爭恆表現於鬭爭之形式。此種態度完全支配最低之階段，且僅能以經濟動機本身祛除之。金錢之勢力係根據其本身之發動勢力，此種勢力更預定一切經濟性質。時至今日，金錢即使未爲所有者所占，且與所有者之「勤勞」與「伶俐」無關，而仍給予所有者以權勢，即若特別著明此點。

但凡此等等，皆以彼「並非純屬於經濟」之一種假定爲根據，換言之，即根於「保護一切私有財產權利之法律命令」之正當。「私有財產必須爲人一己努力之結果」之「自然權利原理」，倘在吾人所討論之經濟系統中無繼承法，庶能嚴格實行。但即在此無繼承法之場合，亦不能因一切經濟之技術理由而付諸實施。此原理本身，實不完全。蓋儲蓄之成爲「所有物」，僅在「有一超個人之社會意志拒絕其他一切競爭者而承認此種要求」之時（如費西特所確知）。但經濟人在此一法律制度中，終須有一特殊之利益，實屬正當。私有財產爲一切經濟動機之結果，且純爲彼「使其自身在「各孤立化之經濟自利主義中得被覺察」之態度」之一種法律的承認。故無論何處，經濟型式一經法律制定，必先有一切經濟要求業經採納。於是法律即表現爲社會的規範形式，在此

形式中，經濟學被採爲社會生活之材料。此一概念，自甚狹仄，且與吾人所提及之型式同一抽象。一純粹經濟之國家概念，必與此種型式一致，且國家表現於多數人民中實不過爲經濟生活之超個人組織，爲一種較高之生產社會，一種組合，或一股份公司。於此，吾人無權自規範的見地採取一「反對此一概念」之地位，而必須充分注意純粹之經濟型式更引起此種對於一切權力問題之關係。此同一型式將依照一切社會職業之獲得能力而對之加以判斷。依此型式而言，職業與獲得能力，事實上，皆爲絕對同一之概念。

因此，自此種見地，得見「評價不僅爲全人類之評價，兼亦爲全宇宙之評價」，即不能使吾人詫異矣。依此型式言，經濟價值爲最高之價值。因此，在一宗教意義中，無「將此種價值與一較高之意義相關」之必要，而僅須確定其全體，換言之，即確定其爲廣包世界之價值。（註九）於是上帝即表現爲全世界財富之所有主，爲一切有用才能之授與者。每一努力於解釋生活意義之宗教，自包含此一元素；因無日常之麵包，生活將不能維持也。世界最奧妙之神祕似始於「麵包」與「麵包之生命惠與力」。當一切經濟的宗教「見地」與「崇拜」自然反映特殊之經濟系統時，任何人能想像一起於一切純粹經濟動機之宗教。牧者之神與農人之神異，商人之神與鑛工之神異。倘世界別無他物，僅有一拜金熱情，則不必考察金錢所由得之途徑，曼夢（Mammon）即爲最高之神。證券經紀人與投機家之宗教迷信概念，皆爲命運與機會之奇異信仰所支配。彼等神祕地崇拜一種「爲彼等所想像爲在偉大的世界財星控制中」之勢力。此種宗教與經濟間之關係，已被馬克思（Max Weber）與濁茲（Troeltsch）自歷史上加以研究。任何人必須儘其可能努力在一切宗教概念間辨識何者爲一切經濟動機所決定，反

之，則辨識彼「爲宗教的道德見地所決定之一切經濟行爲之形式」何者獨立存在於經濟境界之外。（註一〇）但此兩種要素殆難於此一狹仄之相互精神關係中加以區分。視經濟之繁榮爲神賜之物或力求經濟之成功以使用白證明此種神之恩施之偉大，實不全屬於經濟之見地。因於此，獲得神之欲望似已替代經濟之動機矣。吾人僅與此類效用，如出於經濟興趣之「神之誕生」、「神爲施與者」，爲「農地之保護者」，爲「羊羣之繁殖者」，爲「海之平安主者」，爲「日與雨之主者」等等之尊視相關，要而言之，與一切能使物質慾望富裕而不使人之精神部分充實之有用物之尊視相關。顧吾人未曾稍疑：一宗教（特別原始宗教）之分析必引起多數起於「恐懼」或「希望」，起於「生活之欲望」與「生活意志」，起於「勞動與享受之心理學」之一切象徵。

三

一切經濟動機，皆能自一切理論動機辨識之。因其所有一切決定的價值非邏輯決定之價值而爲效用價值。「有用」並不與「適意」一致。後者純爲一暫時之感情效果，此種效果即使終或成爲危險物，亦可加以欣賞。而有用常預定一特定程度之理論內識於生活之一切實際狀態與心理狀態中。因此，一切有用或無用之判斷，皆根據一理性的基礎。吾人在本書第一卷所已敘述之經濟原理，即最小努力之原理，爲吾人所稱爲「本能的理性」者。然一切理論的要素於經濟人之動機中仍非決定的要素。在相反方面，此種動機實根於「彼（經濟人）在其體驗一切功利價值如欲望及其滿足」之特殊形式。故經濟行爲爲一切需要之滿足所發動。此種決斷可表現

於外表不同之兩種途徑中：（1）有若干有用之財貨或習慣在全部生活中占一確定的部位；（2）而在他方面有一切目的之努力，此種努力僅爲一特殊情形，或有時全爲暫時之情形，所引起。自生物上言，吾人可於彼「必須遭受一永久適應」之「一切永久生活狀況」與彼「爲任何人必須加以特殊反應」之「一切暫時需要」間，作一區別。倘第一情形爲發動，吾人即得遠慮之型式，而在第二情形中，吾人即得臨機應變之型式焉。

遠慮動機爲勞動之永久動機。於此並不特需一非常之才能，以使通常之滿足適合通常之需要。但需要「目的之有恆」、「意志之毅力」、「秩序」與「節約」。因此，此種德性之集團係由遠慮之動機而成。臨機應變之動機，爲「選擇一適於實行」一臨時目的所需要之一種實踐能力」之手段」之需要所要求。個人「敏捷發現最適合於達到任何目的之因果手段」之適應能力，吾人稱爲「機智」。倘此種適應能力係根據「對於一切單純事實之想像的了解」，則此種能力即類似美的直覺。然倘一切普遍的與實踐的因果手段（技術的法則）及其適應，一被注意，則吾人即有「反省的機智」與「理性的機智」。精銳之判斷、深謀、發明能力、果斷、與熟練，皆爲屬於此種動機型式之德性。依照「任何人已於靜觀的智慧中發展其爲一生活系統」之一切普遍箴規而行動，顯然全與「以實踐之適應能力與適合之手段對付每一特殊事件」不同。此等動機之特性，在第一情形中，爲一理知的特性。但在第二情形中，基本的領導要素爲經濟的動機，此種動機指導彼「在上述之每一情形中」皆意在「有利」之「一切手段之敏智的選擇」。此可成爲一人之經營之中心勢力。吾人於此，將不討論此種型式之道德價值。就任一情形而言，吾人皆確信吾人於此係討論「對於道德學非全不重要」之價值境界。因自我保

存與外部適應之目的，其本身爲一特種價值，此種價值，凡一切「效力於此種目的之功利價值」，皆染有其色彩。因自我保存與外部適應屬於一特殊價值，吾人即於一狹義中將其包含於功利價值項下。換言之，即包含於原始經濟價值項下。無人將否認：至少在經濟勞動之道德學中有一特殊的道德要素。

彼爲一切經濟動機所支配之人，其與「現實」之關係，顯較與「理論家」之關係爲密切。彼亦必反省，但結果，彼自動傾向於現實性之發展。「無苦之一思想概念，結果並不爲一經濟活動。爲一切理論家所不知之「特殊事業方面」，爲具有現實性之思想所組成，而經此聯繫，思想即變爲現實」。(註二)但此等動機，「應當充分加以了解」則大不必。此種情形在實際生活中，殊屬罕覩，亦許在一切活動人物中，幾於絕跡。每一已決定的態度，皆有基本的能力，且倘任何人注意此種態度之無意識的創造性，則此態度能成爲一種天才之形式。即有特殊能力之經濟人，亦行動於其個人所採之途徑中，因彼「必至」如此也(譯者按此即無意識的創造性)。松巴德(Somhart)頗注重：「關於動機之問題，吾人必須在此種情形與其他任何情形中研究一切意識的理據爲經濟活動所傾向之範圍之真正推動力」。(前引六九九頁)松巴德心目中有一資本主義的企業家。但此語亦適用於此類經濟型式：在原始階段中，功利之傾向，常依一本能之確定性而活動。在一切較高階段中，則常有此一熱望：此傾向必有一無限之目的。姑不論「一般大資本家其活動常非發自純粹之經濟動機，而發自社會動機與政治動機」之事實，抽象之經濟傾向在多數情形中，實超於「純粹追求私人利益」之上。倘余言無誤，即有利之觀念與生產之觀念，成爲一惡魔式之熱望。但純利、獲利能力與贏利，皆爲一切超個人之大規模企業中之確定要素，而因此要

素即決定經濟型式之界限。任何人之能永久勞動於一收入短少之場合，或由有若何特殊之理由而然，但彼並非一純粹之經濟型式。下述與此相反之情形，亦屬真實：有時一種企業被假定為僅基於公共之利益，顧其動機除純粹之「爲己謀利」以外，尙何有乎？（註一三）余於此增錄漢堡德國國外貿易復興計畫書（一九一八年四月漢堡四頁）一段。此段明晰指出彼在多數情形中，僅出於一半意識的動機之活動：「國外貿易之一般狀態愈被明瞭，一切物事愈顯然爲一效用之動機所支配。吾人之國外貿易不欲對於其顧主加以任何剝削，而純欲滿足彼等。因此理由，貿易係適應其他各國之一切欲望與需要。如此之爲，非以滿足或造成道德之勝利，而實欲用以「成就效用」並「獲得一妥實之顧主耳」。」

四

在經濟型式之各種分化形式間之一顯著對照，已於本章開端引起吾人之注意。是否一人「生產財貨本身」（即使僅經過某種加工而增加其價值）或是否彼「純粹消費此等財貨」有一大差異。第一型式有一由有效活動而生之「優越」。他一型式則使經濟世界底於「窮困」。工人與享受者之名詞含有一道德的價值判斷，然此種價值判斷，純屬皮相之見，至爲顯然。因大多數人皆以爲僅用力之勞工或直接之僱工爲生產者而不充分欣賞利用物質力與精神力之精神生產。（註一三）在一嚴格之經濟意義中，即消費者亦可占有各種不同的地位。倘彼支配多數於已無任何生產報酬而能加以使用之財貨，彼即不再屬於經濟型式。自一較高之境界言，彼接近美的

態度，自一較低之形式言，彼非生活於一精神的結構中，而實過一無理性的生活。照路德（Luther）之意則爲「贅」（er Bauch, er Gath）。但倘消費者限於少數財貨之消耗，則經濟原理爲一片面的消費緊縮。於此吾人卽有節約家之型式，彼之「永久努力」爲限制此財貨之耗用於可能的最小額。多數曾受教育之未婚女（未婚男子亦然）皆過此一艱苦之生活，此由其生活本屬消極。卽生產之節約家亦不得不度其淒苦之禁慾生活，設非然者，必彼以「若干起於其他某種價值結構」之目的，自高其生活耳。

各種業務引起經濟型式之一切其他特殊形式。亦許在成人生活中，任何塑造一種人型之能力，無有強於彼之職業者（譯者按此謂職業塑造人型之能力最大）。農夫之全部精神性全與牧畜者異，手工人之精神性與筆耕者異，漁人與鑛夫異。「自然」似將各種特殊條件印刻於人心，在此條件之下，人自「自然」取得其生活之方式。商人之在經濟生活中尋得一特殊地位，半因其多方面之活動，半因其非生產之特性。以「經濟之努力」連合「藝術與科學」之印書家表現一切精神動機之一奇異結合，然此種結合，仍集中於經濟之境界。此等經濟地決定的一切職業型式，久爲一切心理學書籍之著者所利用。夫賴塔格（Gustav Freytag）在其出款與進款（Sal und Haben）一書中已提出商人之各種形式；農人在裴斯塔洛齊（Pestalozzi）果德黑而夫（Follmelt）刻勒（G. Keller）與近代之田園詩人（Heimadichten）如羅斯傑兒（Rosegger）韓恩覺科部（Hangjoh）夫梭森（Frenssen）與甘佛爾（Ganghofer）等，已成爲文學上之題材。（註一四）手工人不待成爲一社會問題之時，已成爲詩人之對象。晚近，發生於國家經濟之社會學已作一切職業型式之各種心理學研究。精神科學之研究著作現已

與職業心理學無關，此種心理學爲元素心理學之一分支而迄未能充分發展其各種方法，余於此不禁憶及裴斯塔洛齊在其一七八二年之瑞士人之刀（Schweizerbrot）中對於農夫型式之各種精美描寫所擁有之讀者〔現由塞菲爾特（Seyffert）刊行。一九〇一年版三〇至五四頁〕。

經濟學中所用之方法，隨經濟努力者之目的而異。是否經濟型式表現於一自然經濟、貨幣經濟或信用經濟有一極大之差異。在貨幣經濟中，吾人亦不得不涉及「貨幣心理學」與「經濟型式之一種廣遍的病態之本源」，顧關於此方面，余不能予以發揮。貨幣之適當評價常全與一般極進化的人民之特性與理解相去甚遠。在信用經濟中，吾人有銀行家與投機家之心理學。而經濟型式之基本輪廓，仍然存在，但在若干有利情形中吾人發覺經濟的機謀代替實際的生產勞動耳。此種因其非根據一安全的經驗基礎而可名之曰「投機」之機謀，爲國家經濟與世界經濟之一基本成就。一九一八年德國有計畫的經濟革命之失敗，其主要理由，可知爲勞工之無投機能力。但在此階段，經濟學不健全之象徵已激增矣。交易上之大投機家與不生產之賭徒等創出「勞工之生產方面已完全消滅於其中」之一切型式。彼等爲「立於一切可稱爲精神型式者之邊際」之人。但不幸此類型式竟全爲吾人複雜化之現代經濟制度之機械組織所不可決。此足以展示「心靈之沒落」，此種沒落爲「經濟學之歷史發展」及其與「個人意志個人能力之永久分離」之必然結果。

當吾人在吾人所討論之問題（即經濟學之目的與方法）以外，再討論一切經濟之作用時，問題即愈加複雜。吾人自然僅意在「行爲於心靈上之影響」。是否一人有牛一頭或兩百頭，是否一人耕地一畝，或雇工耕地百

畝，是否一人零售肥皂或供給全世界以機械，是否一人工作於一手織機或純控制一自動織機之槓桿，在心理上有一極大之差異。一精神科學之心理學必須探索與此等經濟型式相應之所有此類心靈影響。現代對於彼「與工廠工人對照下」之手工人之心理學，已有若干之努力。此種努力自不僅包括孤立的經濟動機，兼亦包括社會的、政治的與宗教的結構。吾人於此必須充分作一「出乎本章討論之中點」之觀察。是否一人係工作於一有意義之「全體」中，或僅機械式創造一切本身絕無意義之「部分」，即構成一人與其勞動間之一全不相同之親切關係。在此種比較中，吾人重見結構心理學與元素心理學間在經濟階段上之對立。一種忽略「生活之一切意義關係」之心理學，僅能發展於一「分工」已分裂「意義全體」至一單獨勞工「不得加以了解（至少在經濟上不了解）之程度」之時。因工廠工人在一方面不了解彼等自身從事於其中之此種系統之意義，而此種大量生產之指揮者，則超出「此種對於一切經濟財貨之精密的個別關係」之上。在盧梭時代，農人似為唯一完全之人。因農人極接近經濟學之意義——一極重要之生活方面。依盧梭之意，手工人在其工作中有某種意義，因彼直接與消費者接觸。而其他之人則純為一機械中之齒輪。此種機械雖其「戰勝自然至一為曩時所夢想不到之程度」，但已發展一種「對於人羣之控制」，此種控制幾較自然力為尤可恐怖。

此已涉及最後之見地，此種見地對於經濟型式之分化有某種重要（即使此分化其本身非一純粹經濟性質之分化）。此種見地為社會的經濟形式。倘吾人僅注重彼最為人所熟知的及可見的一切差異，則顯然「家庭之經濟人」最接近生活之全部經濟問題。彼與一極端分化之地方經濟之個人相較，為「更接近全部經濟問題」

亦許「尤爲有力」，且倘最後國家經濟成爲極端複雜之經濟以致完全依賴世界經濟，則人可深知此種極複雜之經濟系統酷似魔術家之弟子（譯者按此喻國家經濟），前此曾爲彼所役使之一切精靈（此喻世界經濟）對彼已獲得一重大之支配力。因社會關係不斷增加，即有一極複雜之分工。此種分工引進一超個人的要素於個人之心靈結構中，此一超個人要素使個人機械化者甚於使其有機化。自經濟上言，吾人較以前任何時代之人爲極有依賴性。吾人不能節制彼自最早之幼稚時代已經激起之一切需要。滿足一切需要之方法，使吾人依賴於吾人所未見之人，且此等人「似與吾人無關」恰與吾人「對於他人無關」同。故經濟頗與現代之法律制度與政治制度相交貫，非至吾人達於經濟之單獨性質已完全消滅之地步不止。一切極端複雜之客觀結構已表現於芸芸衆生與經濟過程之間，故單純的個人經濟結構幾不復可辨。吾人爲一有機的人類，其爲自然之主人至一不可思議之程度；但吾人與自然互相依賴，以致吾人現無一能單獨存立。獨是經濟之自足爲一完全之人所需要，此種需要之程度亦許較彼對於一「遍於全世界之組織在其適當發揮作用之時期內所能供給之財富」之需要爲甚。（註一五）

五

在若干人中，經濟意義，似已消失，此非因一不同之動機（社會的動機或美的動機）已占優勢，而純因經濟行爲之單純動機已達於一「可嗤之以鼻」之極點。倘經濟原起於「個人」與「客觀的財貨世界及其有目的

的利用」間之「能力之平衡」，則此種經濟意義不能成就，無論是否能力之耗用超過任何功利之結果，或是否能力全存儲於「其能被使用之場合」以外（譯者按：此謂能力完全不用）。在第一情形中，吾人爲浪費者，換言之，卽爲非生產的消費；在第二情形中爲守財虜，卽爲非經濟的獲得與儲蓄（註一六）兩種型式皆爲經濟型式之歧誤。此兩型式之決定的價值體驗爲經濟的體驗。但此兩型式在充分努力欣賞此種境界之價值時，卽失去彼「僅能發現於「中庸」中」之真正經濟意義。故自結構上言，兩種型式皆不僅爲經濟型式之歧誤，且亦爲經濟型式之極端過度。此等型式，在努力了解每一物事時，失去真正之生活意義。但此等型式自有其幸福之刹那，卽極端之歡樂感覺是。

（註一）赫伯特沙啓克（Herbert Schack）在經濟人之理想的概念（Der rationale Begriff des Wirtschaftsmenschen）中（國民經濟學與統計學年報 Jahrbuch fuer Nationalökonomie und Statistik 一九二四年本一二三卷四三九頁）對於「經濟人」之學理在其中表現於經濟學史之各種不同形式作一有價值的與嚴密的方法論上之概測。前引一九二頁之另一文：經濟人之非理性的概念（Der irrationale Begriff des Wirtschaftsmenschen）中，彼討論一般型式（此種型式成於其與其他一切動機相交貫）之歷史的現實化。一最可貴之特殊解釋爲儒爾（Alfred Kuehl）之西班牙人之經濟心理學（Die Wirtschaftspychologie des Spaniers）見柏林地理學會學報（Zeitschrift der Gesellschaft fuer Erdkunde zu Berlin）一九二二年柏林出版。

（註二）歌德浮士德：“Was man nicht nützt, ist eine schwere Last”（G. ethe's Faust）。

（註三）此種思想已進至此程度：激起一切新需要以代替一切現有需要之滿足之藝術，已在實踐之中。廣告心理學近已發展爲科學之一分枝矣。

(註四) 參考松巴德 (Werner Sombart, 1868-) 之資本家 (Der Bourgeois, 一九二〇年孟琴出版) 對於資本主義之預測。再參考韋伯 (Weber, 1868-) 之經濟與社會秩序及勢力 (Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte) 章白。

第四節關於一切理性的經濟學之型式的評論 (見社會經濟學大綱 Grundriss der Sozialökonomik 三卷子部三五頁)。

(註五) 此種敘述非特意反對美的物事與生物上的有利物事有若干共通之發展要素。

(註六) 在此奢侈物有二義：(一) 爲在純粹經濟需要之外之一種過剩財貨之準備與消費；(二) 爲一切非直接有利而純屬於其他一切價值境界 (特別美的境界) 之可稱爲「奢侈品」之物事。在兩種情形中，吾人皆涉及一經濟的價值決定之一種特有範疇。

(註七) 果德士歧德 (Rudolf Goldscheid) 最近曾介紹人類經濟之原理於社會學中爲「道德之政治」的一見地。在政治學中自亦有此類之注意。但任何人在討論一切真正的社會目的時，必須避免此一名詞。因在一切經濟關係中，人僅能被視爲一經濟之工具，或爲一切經濟價值之主體，而此種原理絕不能引吾人入於一切較高的價值結構。

(註八) 「人僅被視爲一勞動之單位，而精力僅被視爲一生產之工具。全部生活爲一大企業關係」。見松巴德之資本企業家 (Der kapitalische Unternehmer) 載社會學報 (Archiv fuer Sozialwissenschaft) 二九卷七一頁。此不僅資本家真如此，即一切純粹之經濟人亦然。反之資本主義亦常爲一切其他動機所支配，此爲歷史中之一經濟現象。

(註九) 參考松巴德之資本家一三七頁以下討論關於宗教之經濟學之處。

(註一〇) 章白在其世界各大宗教之經濟論理 (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen) 一文之導論中亦注意此種必然性 (見宗教社會學論文集 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 第一卷二四〇頁及二六五頁以下，一九二二年杜平根出版) 彼首研究社會與宗教結構間之機能的關係。此種結構終歸爲一切歷史型式，而因此頗涉及彼一較吾人於此所悟及者尤爲複雜之一切現象矣。

(註一一) 松巴德引刺忒瑞 (V. Rathenau) 之語見社會學報 (Archiv fuer Sozialwissenschaft) 二九卷，七二八頁。

(註一二) 松巴德曾謂：「資本主義之鞋廠似爲一造鞋之制度」。關於此點可再參考亥倫堡 (R. Ehrenberg) 之大資產 (Grosse Ver-

moegen)一卷二版一九二五年耶拿(Jena)出版。

(註二三)以利亞斯伯(W. Eliasberg)在 Archiv fuer Sozialwissenschaft 五〇卷(一九二二年)八七頁自一意義結構之心理學見地大體敘述心理學與勞動。

(註二四)可與柏拉圖理想國第二卷三七二節及他處對於工人之輕視態度相比較。

(註二五)余爲讀者進一言，所有此等敘述應僅心理學地加以解釋。然此等敘述不僅涉及特殊經濟道德學之心理學，兼亦涉及彼極爲現代所忽略之機會心理學。

(註二六)欲知守財廩之心理學參考謝勒之倫理學中之形式主義與實質的倫理學(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)二三九頁。又前引赫伯特沙啓克二〇〇頁。

第二章 藝術之型

一

在第一卷中，吾人已將「自然之美」與「各種藝術」歸元爲「精神的意義賦與」之一形式矣。倘吾人果欲概述美之本質，吾人應謂：『美之本質爲一「印象之形式化的表現」。』此中包含三種元素：（1）「印象」；即現實上已完成或爲一想像所創造之「一感覺的具體客觀形相」，且此印象係在其情緒意義中，受心靈之體驗；（2）「表現」：即在一物質材料或意象材料中「爲想像所擴大之余之心靈內容」之一感覺的具體的表現；（3）「形式」：即印象與表現交相融合之產物，進言之，即客觀要素與主觀要素間達到一平衡與和諧之狀態，則形式之意義愈爲圓成。因吾人知一切理論的活動常表現於吾人對於所與之觀照；且因對象常無其自身之心靈，吾人大體在「賦與形式」或「體驗形式」中涉及「一切觀照活動與通感活動之一種密切的結合」。一切理論的構成活動與心靈的通感活動參加於每一美的體驗。

美學之問題，係對於「此類對象」與「余之心靈給予此類對象之一切屬性」間之限界加以精確之研究。首自一純粹理論的立場確定對象之意義，則對象必然被引入於一「爲素樸的美之欣賞者所不知」之概念的

孤立。(註二)在相反方面，美的欣賞者似生存於一切美的對象中，且同時體驗此等對象與彼自身。倘在此狀態中，彼感知一多方面的、自由的與特殊的心靈衝動，彼即體驗形式矣。

大體言之，吾人即係觀察在一藝術家或一藝術鑑賞家中之此種過程。但吾人倘更嚴密觀察，吾人即發現在吾人之前實僅有一傳衍的、極有限的與偶然的「美的型式之表象」。彼為一美術品所引生之美術的精神狀態，恰與創造此美術品之同一精神狀態「同為某種較為深妙之物事之照射」。此種過程本身，可全自內部演現。當任何人謂拉菲爾(Raphael)即使生而無手，終為一大畫家時，其意實以為拉菲爾之體會一切物事全如一大畫家。拉菲爾即當彼未曾於繪畫之「賅博的技術過程」中確定彼之印象時，亦常用一畫家之眼光觀察世界。一言以蔽之，一切美術品純創生於一體驗「美」之心靈。外部可見之物純出於內部之直觀；音樂之與純為心靈內部律動之結果。但正因美術品為一傳衍的現象，故美術品所喚起之美的欣賞亦為傳衍的現象。欲深探美學之起源，吾人必須敘述彼與理論的、經濟的及宗教的等等態度相比照之美的體驗。

吾人知一切美的行為，皆非利慾的行為。美的行為為一純粹觀照之狀態，為任人一己自由遊心於一切現實的對象或想像化的對象之多方面的性質中。與世界之現實的接觸，常為激情的接觸，且充滿物質的與精神的生存之鬭爭。但此外另有一體驗，在此體驗中，苦痛與快樂，同受歡迎，受難與幸福，同被祈求。此種第二體驗為想像的領會，換言之，為情緒之形成力與變形力。吾人熟習於「在吾人之一切記憶活動中將過去之一切痛苦轉移入可資樂賞的觀照境界」之一特殊變質作用。吾人知若干人常用一「想像之幕罩」掩護彼等而自此幕罩窺視其

自身與日常之體驗。

吾人在上文美術之創造或美術之欣賞之過程中已加以分析之此種「萬象皆生」之體驗形式，亦表現同一之要素。命運與境遇供給印象，自我則呈獻特有的情感性質。當此種情感完全包括一切印象時，此等印象皆被變形為心靈衝動之一切表現，且被同化為一切人格的所有物。美的型式在一極特殊的途徑中滋育其一切體驗與情感。美的型式儘量縮小邏輯的反省而生存於「此等體驗與情感之具體性」與「知覺之豐富性」中。例如一戀愛的傾向，倘其成為純粹之慾念立即失去其原有之動人力，倘其首為此理論的反省：「數千年來已有此愛；愛不過爾爾，了無若何新奇」，亦立失去其原有之動人力。唯「美的體驗」始顯出「一定情境的情緒內容（註二）之特異性」。

倘除一單純情境之「幻想的欣賞」外，別無他物，則吾人僅有一種詩的心情或一美的幻想。但倘「全部心靈」活動於生活之每一段落中而為一形成力（即賦與色彩、心境、律動等），則吾人有美的型式。吾人能簡單解釋此全部心靈性質為一「形成一切表現之印象」之性質。吾人不能對此等精神力之神祕更作若何較深之探討。一客觀的美術品最能顯示心靈的結構（美術品僅能創於此一心靈）。美的心靈與一美術品共有該美術品之全部「具體的與知覺的形態」。在該美術品之特異形式中，吾人稱此種形態為個性。因即使此美術品由一切型式構成，而吾人通常所稱為「個性」或「一形成的特質」（此個性與特質引起興趣）者，終為一美的現象。與主美說（aesthetism）結不解緣者常有一特種之自我欣賞，因此類主美說之人物似度間接之生活。彼等不

直接與引起欲望及活動之現實相接觸，彼等觀察人生之活動圖畫，非「理論地反省之」，而唯通感地「觀照之」「欣賞之」。

依照此三種「體驗局面」之孰占優勢，吾人能分別三種美的型式。若干人以強烈之欣賞委身於外部之一切印象。（註三）彼等皆渴望體驗，因此，依彼輩之意，一切物事皆易成一體驗。倘內部之結合力與構成力缺乏，吾人即有「生活之印象主義者」，此等印象主義者皆忙於自一印象至其他印象，而於每一印象又僅掠過其表面。（註四）但其他之人則特別生活於彼等內部之情緒世界中以致用一主觀之色彩「待遇」並「渲染」每一印象。此等人物皆為鮮明的主觀人物，即為「生活之表現主義者」。彼輩對於生活之可見的具體客觀狀態，缺乏一客觀的傾心之潛能。唯當生活之兩種局面——即印象與吾人之內部世界——成為一完全之平衡時，吾人始有「內部形式」之人，即一切真正可塑之人，吾人亦可稱此等人為古典型式。彼輩之「內部啓發」，同時為「一切生活印象之同化」，即「自我之發展」是。彼輩之特質為「在明顯的美的意義中之形成」，此種形成必須別於純粹的知識與技術的才能。彼輩自其生活中創出美術品。彼輩自身即為形式、美、和諧與均衡。在彼輩之天稟中，已有一特定的道德品性，但彼輩唯由意識的內部修養以成全自身。何德鄰（Heldin）在美神（Hyperion）中曰：『余將保持余身之純潔全如一美術家』（註五）

顧吾人於此，必須注意「生活之藝術家」（沙甫慈白利 Shaftesbury）與「外部之創造藝術家」之差異。良確，一藝術家之心靈必如此構造：自其內部律動創造外部律動，自其內部之生活意義創造外部形式，自其主

觀之和諧創造外部情調。但以彼與內部之藝術家較，彼有優亦有劣。彼之優點在能投射其體驗於任何形式（顏色、音調、詩之圖畫等），換言之即有自我表現之能力（此能力不與內部之形成力一致）。莫利茲（K. Ph. Moritz）（註六）與洪保德（Humboldt）皆為藝術人物，但無真正客觀的「感覺的創造力」。彼輩因終僅為「自我創造者」，故徒然為「表現」而奮鬪。反之，彼能外部地創造之藝術家之劣點，在彼為此種真正之事實所迫而留戀於某種單純之創造（彼創造「噤斯（Zeus）或「阿富羅蒂（Aphrodite），一抒情詩，一戲劇，一種跳舞，或一樂曲」。故彼之生力已集中於一點，以致彼絕難大通，甚或失去其內部之形式。因此，真正之藝術家有一不可壓足之「完全表現彼於一傑作中」之渴求。但如歌德委其全生以從事一創作而成功者，僅少數人而已。大多數藝術家皆未超脫於單純的或有限的一切表現以外，在此種表現中占優勢者，時為印象主義之元素（事件），時為表現主義之元素（內部世界）。在若干創造的藝術家中，一切繼續之創作與其謂之為內部形式之現實創造毋寧謂之為一內部形式之競爭。（註七）

吾人研究美的型式之程度，將純視其精神結構依託於內部構成力（此力努力造成「客觀體驗」與其「主觀透視」間之一種平衡）之程度如何而定。在此型式中，吾人將僅劃定最決定的輪廓，故主要的大綱將不為各種變化所抹殺。倘吾人欲敘述外部的美術世界之多樣形式，吾人將不得不著述一全部美學。吾人僅有意於內部的美術家，此美術家之內部生活係美所組成。

二

人類生活組織於其中之各種不同的價值境界，依美的型式言，皆全爲一切美的標準所標明。因此，此型式於任何處所皆注意彼足以使其自身之內部形成力擴大者。知識雖能有所貢獻，但甚少，因知識破壞直觀的事物，且依照普遍真實之一切概念將一切事物加以分類。此足以說明真正之美的型式對於概念的物事之厭惡。依美的型式言，概念的物事似有一特定之缺陷，即缺乏「可塑性」與「色彩」而爲一幾無生氣之死殼。美術與美術體驗之自然效果之一，係發現於其指導吾人探問「慣常的」與「傳統的」現實形態，並重新「原始地」加以觀察，換言之，即加以有生氣的觀察。此種要素支配孔拉德非德來爾（Konrad Fiedler）之美學。在「印象主義的美學家」中常有一相對主義之傾向。歷史家狄爾泰，其作歷史敘述乃如此：彼雖在想像其所敘述之人物中，作一切概念的決定，而在最後陳述之時，仍除去此等決定，蓋此等決定實未曾滿足彼對於具象的個性之要求也。彼稱此個性之要求爲「關心」（caution）。但在彼之精神中，此「關心」實爲一美的要素，此要素有時引起概念之卻畏，有時逼使彼棄卻彼之一切幻想（此等幻想隱蔽於彼爲生活本身之特徵之罩幕中）。但彼未曾懈於想像一切具體的歷史形態。此例指出「科學反省」之對於純粹藝術家猶之「解剖學研究」之對於創造的藝術家。而自一席勒爾（Schiller）或一歌德視之，哲學之分析爲一中間階段，彼即經此階段力謀充實生活之可塑性，色彩性與個性。故理論的態度可視爲藝術家之一附屬要素。（註八）但彼之目的爲表現「彼自身之具體個性中之永

「久生活法則」與「彼之人格之形成」，故普遍經由特殊而閃現。

欲達此目的，彼必須在各種不同之科學間作一特定之選擇。在初似唯精神科學（語言學、文學與歷史學）直接效力於一內部世界之創造。因此等精神科學有顯著的教育內容，富有藝術性之法人遂稱之爲 'Poetisch-Intellektuelle'（文學）。赫得（Harder）爲應用此概念於一切科學之第一人，此所謂科學兼包一切自然科學，因自然科學亦有助於內部生活之構成也。（註九）至歌德在其「形式與教化」之渴求中對於此等自然科學究如何相待已爲熟知之事實矣。

藝術家所具「自然本質」之概念全與理論家所具者不同。彼與「於自然中感覺一相關的生活」之神話學的思想方法有一密切的內貫關係。（註一〇）因「自然」有一方面，非一美的意義不能加以了解，此由創造的形式，似亦在自然中占一部位。每一有機的物事皆表現「爲一內部之發展衝動所支配」，此種衝動其爲固有的「目的論的衝動」之程度，竟致任何人幾可謂該物事有一心靈。亞里士多德雖無詩，但已將潛能實現之概念作爲其哲學系統之中心。彼爲一希臘人，希臘人較任何其他民族爲有一較高的形式意識。故依彼與所謂中世紀之數百年之意見，內部形式（內在本質之合目的的有機發展法則）成爲自然之主要解釋原理（即使此一與一單純個人之特性相同之個性化法則僅能由美的直覺加以了解）。近代自然科學已從事破壞此等實體形式（formal substantives），但此等形式常一再擡頭。可知一人（如歌德）倘體驗自身爲一有機的發展過程，爲一有法則的變形，則彼在自然中即得見同一的形式力；特別自「十七世紀」及其「末葉之產兒」沙甫慈白利與

萊勃尼茲已決定彼（譯者按：此指上文「一人」）所自來之理知世界以後爲尤然。彼具有有機的思想力與有機的直觀力在同一可驚之程度。註（一）此種同一的理知傾向已籠罩謝林與福勒伯爾（Folbel）之哲學，並重現於費希奈爾（Feilner），彼等不能滿意於此自然之「夜景」，而一再要求心靈爲一解釋原理。自然之有機的概念與機械的概念之衝突，將與彼「陰驅潛率於此等概念後」之一切人類型式，同無窮期。吾人必須明瞭吾人發現吾人係在精密的科學之限界中，因「自然心靈」與生於自然中之「一切單獨心靈」或「一切單獨型式」，僅能由通感加以理解。「自然既非中心亦非外殼而爲同時之每一物事」。歷史的精神科學亦然。一人或一時代之心靈個性，僅能爲此一通感的形式意義所辨識。於此美術即接近科學之藩籬，且似乎現實倘在純粹理論的（即概念的）範圍以上爲一切精神力所理解，始能受更深之透察。因此，美的型式愈有了解世界之特殊器官，即一種思慮能力，愈有一通感的直覺。依純粹理論家之意，有此一傾向之人僅爲一極端之浪漫主義者。註（二）就理論家言，「自然」爲一函數方程式之系統，或爲概念地下其定義之一切勢力之一複合。但吾人須牢記柏拉圖實相信「中庸」爲造成「秩序世界」與「美的心靈」之要素。故生命的通感亦可於數學中發現「形式之體驗」與「美之體驗」之源泉。

現讓吾人轉而討論美的型式與一切經濟價值之關係。實用的見地與美的見地彼此針鋒相對。任何人將美的對象加以一應用的性質，則此對象即成爲「技術的」或「道德的」對象，爲一破壞其（美的對象）純粹本質之教育價值或享受價值矣。藝術家對於實際生活之一切需要之「淡漠」與「無能」，恰與理論家之情形同。

(於此，上文所述各點，仍完全爲一切顯然的反對之見解所贊同)。藝術家與「發展自身之人」倘將其全力委諸「效用」，(註一三)將喪失其在生活上之全部地位。用一「形成的與欣賞的想像」了解生活，與用「勞動」了解生活全不相同。威廉墨色爾 (Wilhelm Meiser) 曾謀以「在全人類生活」(此全人類生活似爲當代呈獻於彼者)中之通感的參加」成爲全人。因此彼亟欲發展彼自身於幻想之世界中。即使此種發展的小說，終歸於個人的檢束、職業與有用的勞動之欣賞，亦非與上文所述者相矛盾。特此暗示彼已於此小說中安排一「純粹美的幻想之崇拜」與一「靜觀的自我發展之純粹理想」之否定耳。(雖則非謂此崇拜或理想全爲錯誤)。蓋歌德確不會讚美一純粹之「從業員」。此實謂任何人在其能運用「一切現實體驗」成爲「形式」時，必已先有此等體驗。威廉墨色爾之錯誤，不在彼目的，而在彼之材料。彼終不能成爲一狹隘的勞工(不論彼之一切限制)，因彼之生活目的廣泛豐富竟至彼不得不仍保留一完全之人格。(註一四)歌德即如此思想；彼自一普遍無限之美的生活形式奮鬥至他一形式以創造一較有潛勢力之形式於此等形式之上。席勒則在一全不相同之途徑中，超升彼自身於一切生活之慾望之上，並擺脫彼自身於純粹物質及其一切限制之外，而尋求想像之能力，遊戲之衝動與美的教育。(註一五)當純粹「有利」之注重成爲一支配的動力時即破壞美的態度。其首可異者，歌德在其老年

[與古代美善 *Kalokagathie* 同調] 竟名純粹實踐之蘇傘娜 (*Susanna*) 爲「善且美」[在其紀遊 (*Wanderjahre*) 之末]。但此種詫異，倘吾人憶及在第一卷中，歌德已稱「一純粹宗教之戀愛的型式之一切表示」爲「一美的心靈之自白」，自歸消失。彼之內部同化力與形成力，其廣遍之程度竟至連合一切其他型式於一賅博的形式中。

此種最偉大之自我創造家，用一浪漫主義之名詞表之，有一向各方伸張之感覺器官，其伸張之程度竟至以彼之美的生活態度包括一切其他之態度。但中心仍為彼對於內部形式之追求，或以較當之詞言之，即為彼之得有「生活提供於彼之每一在質量形式中的物事」之助力的潛能實現。（註一六）

在美的形式之一切原理中，實用的要素亦須表現為一附屬的元子。在每一美術中，吾人得見一不僅適用於「手段之量」兼亦適用於「手段之質」之「手段經濟」。每一「等級」與「緊張」，皆依照鑑賞者之「心理之生理的能力」而加以評量。生活本身之構成與此相同。在此，經濟非由對於「不可獲得之物之欲望」或「想像能力之限制」而顯現，而實表現於此事實：依純粹藝術家之意，一切恐慌時期必然隨於熱狂時期之後。美的型式在追求「豐富的與多方面的體驗」以及「不滿於一純粹理知化的生活」中與嚴肅的斯多亞派不同。但每一美的熱狂皆需要一最終之寧靜；每一擴張之活動皆需要一限制之活動。故「斯多亞派之傾向，有有限界之動情，必然屬於美的型式。此已為參加於每一精神活動中之能力經濟（power economy）要素所表現矣。

藝術家非一「非社會的型式」，但因個性為彼之性質之一部，彼在一切社會關係中即傾向於守獨與自重。易詞言之，個人主義與「不自菲薄」為美的型式之社會的特性。凡此型式特別顯明之處，人即不為彼「於生活之實際的或精神的需要中幫助他人」之欲望所支配；但此等需要，如全部生活成為「美的欣賞」與「分化的通感」之對象。此種美的要素，在一切社會關係中表顯異常明顯。在一「游手好閑與極端輕率之人」之結合中，無論「個人的一切需要」或「職業的興趣」皆不被欣賞，而僅有一「特殊的感受印象與自我表現」之態度。

於此，人皆經表現與印象之媒介而相接觸；有時亦暫發生一切心靈的綜合或融合，但此種綜合或融合未具若何義務意義，而恰如游蜂浪蝶之一種自由聚合。此類社會活動之魔力起於一切個性之自由的與鬆散的接觸，此等個性皆相互利賴，但在一「毫無任何實際利害之結合」之純粹場合中。

戀愛(eroticism)足以說明一較高的與更持久的此種「美的社會關係之形式」。吾人所謂美的社會關係之形式為彼「顯為美所決定之(社會)愛(love)之形式」。戀愛本源於「人體為心靈之一純粹的、自由的與自然的形成力之象徵」之事實。戀愛顯現為某種心靈之一種表現。此種心靈被「欣賞者」體驗為「憧憬」。於此場合，人體被視為一真有價值的心靈之適當象徵。戀愛可為相互的戀愛，但此非其本身性質所必要。在較高階段，一切肉體的局面可消失，而(社會)愛之活動可直接轉向於他人之內部形式。亦許柏拉圖首已指出達到此戀愛之途徑。(註一七)每一顯著的美學家，皆顯然為戀愛家。對於一「反省的心靈」之戀愛似為「自然」與「少壯」所激動。(註一八)而在相反方面，「素樸」則追求「深奧」。任何人皆尋求彼所缺乏之形式力。「此種戀愛」與「性慾」之交實為不可否認之事實。肉體與心靈之可塑力間有一神祕的關係，但其在意識中之「外表形式」，可純為「精神的形式」，特別在彼戀愛的想像遠較肉體的生殖動力為強之純粹青年人物中為常如此。與此相關聯者為「同性戀愛之精神現象全為規範的現象」之事實，因唯兩種不同的精神原理始為戀愛所必需，其一為陽性原理又其一為陰性原理。「集中的」與「片面的」精神力常為陽性，一素樸的形式力成於其中之「精神的全體」為陰性。但形式則為兩性精神合一之結果；所謂形式，換言之，即和諧的而非片面的或純粹生殖的人。

故如美的型式所解釋，人性唯於戀愛中充分實現其本身。因每一人在其較深的性質中皆爲不完全與不能完全之精神的單性生物。（註一九）

余所稱爲陰性原理者，已最明顯地顯現於陰性心靈之中。陰性心靈爲彼追求內部形式之陽性精神所必需之輔助物。陽性精神與陰性心靈通感後始得成熟。「永遠之陰性，導吾人向上」。因此，兩性之精神的關係在肉感的性慾愈不居優勢之時，愈爲一美的關係。真正結婚之意義，既非肉體的意義亦非實用的意義而純爲「一相互精神之完成」；爲內部形式之發展（自此詞之最高意義言）。因此理由，唯早婚始能實現此最高之目的。但此一結合之真實意義最後超出純粹之美的要素以外，此美的要素僅爲一初步之象徵，而指引「在一切宗教價值中達其頂點」之一全體生活之整體。（註二〇）

倘吾人轉而討論一切社會關係，現即可知何以社會關係之美的特性，特有賴於兩性精神之接觸。唯於此兩性之接觸爲一「暫時的」與「刺激想像的」結合。純粹之美的型式頗許想像參加其一切社會關係。此型式不了解彼「有助於他人」（即使彼之心靈缺乏魅力與優美）之自動的信實。一切美學家毫無實際的利害相關方面之情感。此因彼等對於人類無真正之了解，例如彼等於一特殊的途徑中解釋社會主義，此種途徑，自政治的社會主義之見地觀之，僅能稱之曰誤解。此種實例，爲美學家王爾德（Oscar Wilde）之社會主義與人類心靈（Socialism and the Soul of Man）一文。依彼之意，社會主義僅爲「一美的個人主義之手段」，其所以有價值者，唯因其傾向於此種個人主義與一最完全之生活耳。然此最完全之生活，人僅能發現之於美的想像範圍中。此

爲已知之一種最激烈的個人主義。唯在一切志願的結合中，人始爲優美之人（雖則彼之目的先爲優美的目的）。國家之一切適當義務皆爲「有利」之義務。個人之一切義務皆爲優美之義務。故王爾德與蘭多爾（Walter Langner）之美的社會主義皆拚拒一切醜陋的印象，而爲對於「一切苦楚體驗」之一「精神的保險」。生活之真正價值僅在任何人使其全部生命自內發展並度其創造與欣賞之一「完人生活」時，始能成就。（註二）

現讓吾人進而討論政治的範圍。藝術家在其個性與人格之意識中有一權力情感與理論家在其知識中有此一情感同。此自爲特殊之內部權力，此種權力即尼采亦未曾超乎其外。美的型式，自亦在其自有範圍中尋求外部的權力手段，換言之，即尋求美術創造之一切效果。（註三）此種手段即語言，彼用此語言以期影響大眾。彼亦用裝飾之外貌，服飾與居住之華美，修詞之妙用等等手段。但當「名譽心」一佔優勢，吾人即入於政治的型式焉。藝術家爲一貴族主義者與一個人主義者，彼之見地一爲他人所威脅，彼即與世相絕而自樂其樂，「余既厭世惡俗矣，余可不遠之乎？」（odi profanum vulgus et arceo）於此，彼無意間爲現實事物所感觸而覺彼在精神上與權力之世界不合。倘美的型式不實行此種緘默而參加政治，彼即覺彼於此不宜。彼依己意判斷一切物事。於是爲美學家之致命傷者無甚於「服從超個人之一切社會勢力」（此等勢力需要某種確定的、有限的與現實的物事於彼之身）。彼純自美上理解國家。（註三）在有利情形之下，彼視國家爲一形式，在不利情形之下，則視國家爲一桎梏。因此理由，彼爲一自由主義者而限制國家之作用於一最低之度。如洪保德（Humboldt）與李博德威斯（Leopold v. Wiese）是也。或則彼全爲一無政府主義者視國家爲贅瘤並欲助人類達於一種自由與至美之生

活。(註二四) 一人生之純粹印象主義者或表現主義者特別缺乏彼爲「服從一治者」與「一切從屬關係」所需之內部的自我訓練。卽有完全人格之古典人物亦必欲依照其自有性質之單純法則而生活；彼有彼自身之「生養」、「發展」之境；彼經由有機的自我發展以尋求自由。彼之信念爲「和諧的人類自由主義」，此種主義與康德派之「義務自由主義」不同。吾人在何德鄰 (Helderne) 之美神 (Hyperion) 中發現「政治的見地」與「美的見地」之有力對比。依彼之意，接近倭拉巴達 (Alabarda) 之人，皆可怖畏，因此等人皆純爲活動之政治家與宣傳家。但美神則夢想美的神權政治 (theocracy of beauty)。(註二五)

現吾人卽近於美的型式與宗教之關係。依美的型式言，在美上重要之物（余在一廣義中稱之爲美的物事以與純粹的和諧美相對）有最高價值。彼之信念爲一美的宗教。因此理由，在人間與天堂（賤視物質）間之嚴格二元論，似爲美的型式所不能接受，而一「出乎虛無」之充分形式化的世界之創造，卽取「成於混沌」之此類世界而代之。一切政治人物皆以爲世界爲一志願活動所創造。在他方面，藝術家則視世界爲一形成的過程，爲千差萬別中之一致，爲一有秩序的宇宙。一種美的泛神論或萬有在神論 (pantheism) 與美的型式頗相投合。依美的泛神論或萬有在神論之意，神爲最高之命令的與給予形式的力，爲一呼吸於世界本身中之心靈。宇宙爲「一種和諧」與「一美海」(ocean of beauty) 一如柏拉圖派思想之承繼者如白魯諾 (Bruno) 來勃尼茲與沙甫慈白利謝林與歌德等在其少年時代所認定者是。(註二六) 依彼輩之意，宗教爲此等和諧之一種結合。世界之「美的宗教」之概念，爲萬有靈活論 (animism)。(註二七) 唯必須牢記萊爾馬哈 (Schliermacher) 對於宗教

之分析，在其第一版之宗教演講錄 (Veden über die Religion) 中顯出一極顯著之美的宗教型式。顯然彼給予「道德要素」與「規範價值」之討論爲如何簡略，新婚擁抱（在其中吾人與宇宙合一）之描寫全有「通感之形式」或「一切心靈之一融合」，此種形式或融合爲美的過程之真正特質。神之遠隔、罪惡、懸隔之情感、個性牢獄之禁錮及難與神較量等等意識，在此美的宗教中皆無地位。稍後詩萊爾馬哈更摭拾多數「歷史之基督教的要素」納於彼之宗教理論中。但純粹之美學家則無所用於此種體驗境界。多數人如洪保德、歌德等在其少年時代皆未見有此二元意識（超絕的概念僅爲此二元意識之一種反射）。彼等如何德鄰覺其自身爲世界之美之產兒。『宗教爲「美之愛」』（何德鄰文選 *Works* 一卷一〇五頁），『最美者即最神聖者』（七二頁）。依彼等之意，美已成爲形而上的世界原理。但就多數柏拉圖派學者言，美實非純粹的形態、罩幕、幻想、斷片，而根本爲一世界結構。自一宗教的見地言，「究極的與最真實的意義」遍伏於一切未成熟的，未形成的與粗陋的世界現象之後。甚至苦痛、死與病，依彼輩之意亦染有一優美的「詩之色彩」。美的型式所特有之基督教的旨趣，已顯然於「王爾德之指基督教徒爲心靈之美學家」中明之（註二八）而純粹之理論家或純粹之宗教家即視美僅爲彼「包含世界之究極意義」之一最初元素。就美的型式言，此元素爲究極意義本身之充實，爲生活之真正價值。

在彼有一美所組成之心靈而用一宗教意義解釋一切材料之人，與「創造的美術家」或「一從事繪畫或著作之宗教型式」之見地間，有一極大之差異。然此兩者間之界限在何特殊情形之下皆極難發現。此種界限常預定「在歷史上常非一定」之一精神生活之分化。在中世紀鼎盛時代，每一人之世界觀與自我觀皆頗受一

客觀宗教與因襲信仰之影響，以致在宗教之外無藝術，一如在宗教之外無哲學者然。倘一顯著的美之精神表現於此階段，無疑此精神將選用有效的象徵語言，即使其欲在此語言結構中表示某種已經純粹在美上加以體驗與想像之物事，亦然。但丁（Dante）即爲此一最顯著之例。在可感覺的事物與超感覺的事物間之極複雜的關係，在中世紀首被馬克思德哇魯克（Max Dvorák）爲一切構造的藝術起見結構地加以解釋。此種藝術之特殊「欲望」與「問題」爲將彼僅能主觀地加以了解之精神物變形而爲感覺上可以知覺之物。「中世紀藝術發展之特點，不僅在於彼「爲衆人所熟知」之宗教特性（反宗教改革（counter-reformation）之藝術同樣爲宗教的藝術，顧不論其多數普通之點與高蠱派之藝術異），且在於彼「在物質體驗之外，而其影響之大使每一直接乞靈於一切精神物事中之感覺體驗之舉皆被視爲對於真理與人類理性爲一無意義的與可詛咒的罪惡」（可與吾人現代之賤視此同樣物事相對照）之精神構造之萬能（註三九）高蠱派之藝術代表彼「造成『生活之超感覺的解釋』與『對於感覺物之最後反應』間之一種平衡」之努力。

一較近於自然的感覺物事而頗超脫於宗教的傳統以外之心靈結構，有其內部之美的組織向彼在較廣意義中標明宗教之一切無限的關係發展之可能。不論是否任何人視美的泛神主義（此主義實非根據一種理論，而唯根據一心靈組織）本爲宗教的主義或美的主義，而此一種精神之一切創造將（無任何「歷史」之宗教」的象徵主義）有一宗教的意義，此意義足以表示詩萊爾馬哈『對於宇宙之意念與口味』（*Sinn und Geschnack fierns Universum*）。倘此等創造選擇自然爲其對象，此層自尤屬真實。在詩歌中此例尤夥。百夷爾

(Oskar Beyer) 在著述與解釋中已發揮此種構造藝術之見地至為明瞭。但於此吾人即達於「此等結構不能再加說明」而「任何人必信賴精神的內識」(beseltes Sehen)之地步矣。(註三〇)

此種美的器官之無限擴張已被刻勒(Gottfried Keller)特意於一復甦的深刻的自然情感之描寫中明白敘述。(註三一)「彼傾誠於一切已成者及生長者之熱愛，乃尊敬每一物之權利與價值，而欣感於宇宙之聯繫與深度。此愛之價值，超過彼易至於墜入小氣與煩惱之「竊據一物以供私用」。亦超過彼「順一時之浪漫的愛好與情調」之享受及獨佔。唯此愛能給與寧靜久遠之熱焰」。續曰：「此世界乃內部寧靜和穆之世界。人設欲了解之並作為彼之活動之一部而反映之，亦須寧靜和穆。寧靜能致生命，而浮躁者驅之使遠。上帝靜寂如鼠，而世界環之而行。此理用之於藝術家，則彼(藝術家)寧當消極地靜觀萬象過眼，而不心為物役。因參加一盛會之遊行者，未必能如道旁佇足者之觀覽周詳。此旁觀者並非無用之廢物，須知觀照者方為被觀照者之全生命。」

三

所有上述一切論據皆顯出美的型式之特有的動機之特殊形式。此種形式在生活之精神的事項中既非為一切普遍法則所決定，亦非為一切功利的見地所決定，而純為形式之意志(the will to form)所決定。惜乎此種意志常為一指導錯誤之衝動(misdirected impulse)，此種衝動不進向其目的，而止旁眺側視於癖向的主觀性或癖向的印象主義中。但即以此不成功的努力而論，亦皆為「發展一人所想像的自我之欲望」所激動。自我

實現，自我完成，自我欣賞，皆爲美的目的。易卜生（Ibsen）與王爾德之最後主義皆爲「遂汝自身」（Be yourself）。但此種內部的形式發展，並非理性觀察之結果，而實爲無意識的靈悟之結果。此型式之各笨伯常將此種信念與放縱的生活相混。若干人特別青年人每偏向於熱狂，而此熱狂常不幸反應於斯多亞派之斷念。但「至中之道」常爲「良善的愛好」、「才識」與「一適當或合宜之意識」所維繫。彼等（譯者按易卜生等）皆忌避一活動之途徑，此非由此途徑爲一危險的或矛盾的途徑，而純因其缺乏寧靜。（因此理由，凡言及此者，大都仍不脫乎美的生活型式之窠臼）。在一切活動中彼等皆爲「美」與「中庸」之意識所領導。彼等必不願吹笛因其笨亂彼等之面貌。彼等最後之願望，必爲「爲美而死」（格布勒 Heddla Gabler）。破山力士（Pausanias）在柏拉圖之森溥森（Symposium）討論集中於一較低階段表現此種型式，而將「威儀」與「精神之純潔」相合。但蘇格拉底在此與菲酌（Phaedra）中所敘述者，則不啻爲真正之精神美之發明家。吾人發現此種美的道德規則於各種不同的階段：於西塞祿（Cicero）之「禮儀與道德」（decorum et honestum）；傳統的封建制度之文藝保護（muse）；全部文藝復興時期之生活情調；最後於波特撒格利仙（Balasar Gracian）沙甫慈白利、赫得、歌德、席勒爾、洪保德、衡斯（Heinse）與何德鄰等之中（註三）各發現若干未顯明的美之道德規則。

與此種個性的教育相關聯者乃彼「爲任何人形成其自身爲內部形式之一意識的手段」之「發展」之努力。自我發展之動機，質言之，即「使生活之內部豐富」之動機，亦屬於此種美的結構。余曾在前此各著作中表示德國古代之美的人文主義包括三方面，即：（1）爲人性之一片面的表現之個性；（2）爲體驗與形構之豐

富之普遍性(3)爲上兩者在生動形式中之結合之全體性。美的生活態度全與斯多亞派之態度相反。此種美的態度以一無限的觀照欲望與欣賞能力傾向於生活之多樣形態。雖則如此，此態度並非單純分佈其自身於每一生活方向，而如個性有一有機的發展法則，質言之，即有一內在的發展欲望。精神的成長僅表現爲有機的衝動之一種連續。且此種成長非一純粹的知識之充填，而爲彼「有一切心靈之接受的與創造的器官」之「世界」之一種自由的、多方面的與特殊的精神進展。此種事實暗示此道德的原理：「內在形式」，質言之，即彼「根據於內部運轉之律動、節度與和諧」之精神的自我實現，爲此型式所特有(註三)

彼被認爲一型式之德國浪漫主義顯出「美的動機形式」與「宗教的動機形式」之一種特異的交織。斯密特多若體克(Schmit-Dorotik)在其浪漫主義之偶因主義之結構(Die okkasionalistische Struktur der Romantik)中已精細分析此局面。浪漫主義者對於一「全體」之不可遏制的追求，使一切「對比」皆歸淘汰。但彼之美的自動精神，即彼之無論何處皆保持自我之想像的自由之自動精神，並不贊許一片面的決定，因此種決定，將造成限制與拘囿也。故由此即發生彼與「較深的宗教邏輯相反之一切對比之美的和諧化」，此宗教邏輯吾人將於宗教型式中之見之。浪漫主義者不調和一切對比而以一第三的代替物避免之。恰因偶因論者(occasionalist)視一切單獨的活物皆爲罪惡而由神的因果性以避之，故浪漫主義者亦自彼之想像之自由以避之而不由神以避之：「在浪漫主義中，才子取神而代之，並視外部之世界爲彼(才子)自身之活動與創造之機會。極堪注意之外部事件，即一種革命或世界戰爭，於彼皆無關緊要，該事件之有意義，僅在其予彼一最大之體驗或一

顯著之要領 (aperçu) 之時。若非一物已成爲自我之創造興趣之對象，無物有真正之實在。自我由一單純之顛倒而成爲世界之創造者。彼認爲世界僅爲彼自身所創造之物。於此一強烈的人格意識似集中其本身（人格意識）於一大活動之中。顧雖如此，浪漫主義者之「自我情感」使彼「常發現於偶因論的型式」之心靈狀態。即：「該型式之一切心情即該型式之唯一活動」仍而不變」。（第一版八九頁）『浪漫主義者不希望活動，彼僅欲從事體驗並形成彼之體驗』。所有此等傾向不僅爲一確定的美的動機型式之唯一特性，兼亦表明其與真正的宗教特性之一種比照，即其缺乏「究極」特性與「決定的義務」之特性。

四

在敘述美之型式時，吾人心中已多「本身美術家」（即有內在美的結構之人）而少「外部創造的美術家」。但倘吾人真必視外部美術品爲構造的心靈能力之一種反映，則美術家表現於其中之「一切片面形式」必爲美的心靈結構之分化之象徵。如此，美之客觀表現之豐富即無限量矣：

「伊降臨兮姿態萬千，

伊飄浮於水上兮漫步於野原；

伊依神之法度兮鳴響而耀輝，

形式化內容兮爲唯一之高貴；

伊予「內容」予「己」以最高之力兮，

伊於吾前顯現於「青年」「女人」之形體兮。

歌德漢多娜詩 (Pandora)]

依吾人之意，美之原來型式爲人性，爲人之肉體，爲人之心靈。就男性言，美之原來型式爲「永遠之陰性」，卽陰性之觀念；陰性之「生理之精神的神祕，最與一精神上創造的人物（如半在精神與肉體間之母子）之結構結不解緣。但因精神爲引起「美」之唯一原理（因精神獨投射出肉體美）故心靈之美卽表現爲真正原始之美。自然之美與人爲之美必須解爲傳衍的形式，此等形式唯因在美的過程中，一心靈或一心靈之閃光，係爲此等形式所引起，而得有其內力。因此，在研究一切美的型式時，吾人必須研究是否此等型式皆對於心靈之美有一明顯之感覺（此等型式極近於原始美而不需要戲劇與小說）；或是否此等型式之內部生活多自自然得其生氣（此等型式皆爲自然之寵子，彼等在靜寂之林木風水中尋其侶伴）；或是否最後此等型式僅能在已表現之型式（美術家卽用此形式表現其一切感覺的具體創作）中感覺「美」。

美的創造人物與純粹欣賞人物間之差異，重表現於一切附屬的生活型式 (sub-types) 之間。若干人由於「陰性的受動性」而拜倒於一切生活印象之下，並任此等印象和諧地回響於彼輩之心靈中。與此等人相反者爲一般陽性的自動人物，彼輩經由強有力之精神勞動將彼輩之內部形式之痕跡壓現於彼輩之全部生活範圍之上。彼輩亦爲意識的自我發展者，將生活之材料納諸一種美的揀選過程。彼輩常視世界爲形成彼輩之人格之

材料並依照一切精神物對於文化所貢獻之效果而對之（精神物）加以分類。

另一差異則發生於藝術家對於現實之關係之上。吾人已知吾人投射一切感覺的間接體驗於其上之現實境界並不明顯。此境界之核心，亦許為吾人文所稱為「生物的現實」者所構成。但即此亦未超脫一切理論的決定。一切理論構造之種類與程度皆隨一切時代與科學系統而變遷。唯因此等理由，「本為事實」之現實，（註三四）對於體驗的自我非完全永久一定。但亦有特殊之想像的個人立場之複雜要素。因即使在了解所與中，統覺的與生產的想像亦有勢力，且亦充實體驗之不足而創造一「自然」之全體系統之形象。（註三五）在此形象中，置有一主觀的附加物於彼從不完全孤立之客觀要素之上。不僅世界，即附屬於世界中之自我亦為此種想像的傾向所渲染，形成。吾人所稱之「實在論者」，為其（指下一般人）態度在「一切不可避免之外部印象皆被認為事實而不謀作任何一種較深之理知的或道德的統御」之意義中，為客觀的態度之一般人。（註三六）倘直接的情感勢力一占優勢，吾人即有人生之印象主義者，吾人已於上文稱之為敏感性之型式（朗普利德 Lamprecht）。吾人所稱之「理想主義者」，為一般將體驗之材料形成於思想之中而自道德上加以評價並僅視此種形成過程之產物，為其世界之人。但倘情感之主觀世界過被重視竟至攘奪客觀性之地位，則吾人即有表現主義者矣。表現主義者覺一切物事皆僅為彼自有情感之一種反響，而常極端賤視客觀的材料。實在論者為素樸人，表現主義者為情感人，各形成一結果之兩極端，在此兩極端中能發現多數之中間階段。如吾人所知，此等中間階段，在其享知覺與思想之時不僅受純粹美的決定兼受理論的決定焉。然當一切理論的活動皆成為附屬的活動而其一切對

象最後與生活之內部形構相關聯時，吾人即有一明顯之美的態度。故美的型式能不成爲實在論的型式即成爲理想主義的型式。兩者之異，僅在外界印象經由彼等之精神結構所遭一切主觀的變形之程度。最近賈似琪（R. Jaensch）（註三七）對於認識活動現象所作之詳細研究指出在知覺發展之原始階段上「主觀的觀念生產」於一切被知覺的對象中占一如何重大之部分。倘此要素（觀念生產）支配全體心靈組織，如在彼爲靈活的有機體之美術家中者然，則一完全之型式即能自此最生動之體驗：「此要素存在於一切具體的活人表現之像（pictures）中，實言之，即彼出自偉大之構成的想像力之一切人物中」發展。狄爾泰（註三八）在其詩人心理學中曾努力於明白敘述一切觀念在情感結構影響之下所用以「自由變形於一切現實限制外」之一切法則。余以爲有兩種最重要之體驗型式與此相關：（一）事後欣賞之人（man of after-enjoyment）。依彼之意，體驗之內容僅燦爛於回憶中，因此彼唯在現實直接壓迫以後之較遠時期中尋求彼對於生活之一切決定的關係。（二）宇宙的象徵主義者。彼在每一形式與體驗之後通感地「神化」一切較深的關係與更決定的內容。依彼之意，一切有限的物事皆成爲一切深奧的意義結構之一譬喻。觀察一切物事與組織一切物事之天才在此方面仍爲美的天才（雖則此種天才之一切效果皆與宗教境界相關）。倘通神家（mytic）承認天才有任何重要或倘彼有任何想像，則此（指上述第二型式）即爲彼關於現實之態度。覺可布佰麥（Jokob Boehme）、謝林與福勒伯爾（Fröbel）皆有此稀罕的世界構象。此兩種傾向，即事後欣賞與象徵主義皆發現於一切浪漫主義者之中。因此種元素恰似建立浪漫主義之精神型式之上。且此亦爲浪漫主義者「承認神話學較嚴格的理論科學爲有認識

的重要」之傾向之理由，因神話學係根據一切情感之一種通感。此種型式已成爲司空見慣之物矣。（註三九）

吾人因觀察美學家與現實間之遠近而發現此等差異。其他一切密切相連的差異爲美的形成過程之複雜之結果，或易詞言之，爲一切美的了解意識之浩繁之結果。一切抒情詩人皆局促於一極小的單位及其美的暫時效果，一切詠史詩人則傾向於生活之全部而觀察欣賞其全體。（註四〇）在此兩極端之中則有一切戲劇人，此等人當前兩者之行動已與彼有一「需要弛緩之緊張」之運命相交織時，即步其後塵。詠史詩即如此回響於抒情詩之中。任何人可稱一切抒情詩人爲心情人。詠史詩之型式與戲劇之型式在早皆被分類爲心物協合組織（*temperaments*）。但在此等型式之情形中，「何者將屬於元素心理學」，非一情緒的律動之問題，此問題實爲：此等情緒過程如何充實以一客觀內容。唯經此客觀內容之充實，此等過程始決定一精神型式。

樂觀主義者與悲觀主義者間之對照於美的型式外涉及宗教型式。一生活之宗教評價自常反映於美的型式中。世界之消極評價與積極評價之結合決定美的生活風格。倘快樂之要素一占優勢，吾人即有第一流之滑稽家（*humorist*），倘消極之元素一占優勢，吾人即有譏刺家（*satirist*）。兩者皆以生活資諷笑，其一有優美溫和之情，又其一則具刻酷超常之致。終也，悲劇作家則視生活爲光明與黑暗之爭戰，在此爭戰中，即使光明失敗而仍射出一美的光輝之夕照。尼采在此種悲劇之意義中主張世界僅能被辯護爲一美的現象。然主義說愈與「超度」之信仰結不解緣，愈接近於宗教型式。

五

吾人必須不僅於其他一切純粹型式中探察藝術家之反對方面，而首須於彼「有想像之形成力」而仍反對「美的生活態度」之人求之。若干人自其最高與最純粹之美術動機反對理想發展於彼輩之中，此因彼輩不能在理想之最高完成中觀察理想。柏拉圖，雖確為一美學家，顧指摘一切美學家，因彼輩唯模倣抄襲而絕不能達到真理，質言之，即達到一切原始的元素。盧梭稱彼所精擅之小說著作為危險物，此因小說著作引起一切未加以道德統御之熱情。歌德曾自體驗某種塔索（Tasso）（譯者註一）之運命。托爾斯泰（Tolstoy）當彼指斥彼「純代表美術本身」之美術為無德性時，無異自責或至少自責其性質之一範圍或一方面。然彼等皆不得不操美的語言。在對美的理想宣戰時，彼輩僅欲超越之；如席勒爾在其田園詩（idyll）「Der verklärte Herkules」中會努力達到其最高之詩的自我。（註四）倘任何人全愛人類，倘任何人亦愛梅耶之帳幕（veil of Maya）（譯者註二）並於其一切熱情中發現快樂，美的生活之形成，始有可能。人用以置其個人生活之藝術部分與情緒部分之「最後詛咒」，其本身即為一美的表現。多數人之攻擊主義說純由「主義說反對彼等敘述或自創最高者」之苦痛而起。彼必須「由心靈於偉大的爭鬪中加以體驗」之「美的表現」之「不能完成性」（incompleability）已為阿爾甯（Betina von Arnim）在一貝多芬之口吻中為此語：「即使余在余之勞作中有成功之情感，余仍覺一永久之渴望（如一孩子），即渴望最後對鼓一搗（此鼓將余之欣賞與音樂之信念透露於聽衆）以重新

開始余所認為適已完成者。」(註四)時所道出。

然在美的形式意志之不能完成性以外，有一間接的苦痛範圍；美的生活風格之「無責任」與「想像」首為喀爾卡 (Kierkegaard) 所發現，指斥，即使藝術家閃避被囚人 (a lio mortale) 道德的宗教境界，而彼仍與生活之原料相戰，此種原料依照彼所不欲之「彼之內部世界自有的」一切法則」而影響彼之內部世界。因此內在形式人常為一永久之「恐懼」與一最後之「悲劇暗影」所伴隨而莫能解脫，此果何物乎？命運是也。

(註一) 斯脫濟高夫斯基 (Jasef Strzowski) 無論何時欲在美學中嚴格地分辨「事物之研究」 (Sachforschung) 與「靜觀之研究」 (Beschauerforschung) 即將此不妥的實證論的方法推崇為「基本的方法原理」(見精神科學評論 (Die Krisis der Geisteswissenschaften) 一九二三年雜也納出版) 即使科學研究此種未決的無味「事實」而就美術言則……

(註二) 席勒爾 (Schiller) 用諸其第二十一信以討論美的教育之對於「美的可確定力」之中心概念即涉及此種心靈結構而因此即指出最高形成力之條件。依彼之意，吾人必須視「在美的心情中反射於人之能力為一切才能之最高者，實言之，即為人類之才能」。

(註三) 「印象」在此處必須於美的意義中加以解釋，而勿於理論的意義或實踐的功利意義中加以解釋。

(註四) 參考喀爾卡 (Kierkegaard) 之或然 (Either-Or 見文選 Workes 德譯本卷一)。哈曼 (Richard Hamann) 之生活與藝術中之印象主義 (Der Impressionismus in Leben und Kunst) 特別一四三頁以下，一九〇七年庫亨 (K. ein) 出版。在此鉅著中對於特殊之印象主義者頗加以分類，此亦可用諸一般美的型式。

(註五) 文選 (W. W. I. Dietericus) 一六五頁。任何人可大體參照黑格兒歷史哲學 (Philosophie der Geschichte) 中之優美的個性之一切形式，邵克哈特 (Jakob Burckhardt) 之文藝復興時期之文化 (Kultur der Renaissance)，斯普蘭格 洪保德 與 人文主義之觀念 (Wilhelm v. Humboldt und die Humanität et aliae)，基督徒威塞爾 (Weiser) 沙甫茲 白利與德人之精神生活 (Shaftesbury und das deutsche Geistesleben) 并參考波今斯開 (K. Bornki) 之傑著 巴吉山·格拉齊 與 德國之宮庭

文學(Baltasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland 一八九四年哈勒 Halle 出版)所述關於內部形式之概念之歷史，此歷史上溯於西塞諾(Cicero)且已周知於「優美的心靈」一名詞之下。再聞瓦德伯(V. Waither)之羅馬史之著作與材料(Studien und Quellen zur Geschichte des Romans)一卷「西班牙神祕主義中優美心靈發展史」(Literarisch-torische Forschungen, Heft 41, 1910)。

(註六)余於此所指之創造力，莫利茲(K. Ph. Moritz)自一在創造人物中之「美所決定的宇宙關係之形而上學」的背景出發，稱之為「深植於有機物之精密結構中之發展力」。此為一種結構心理學之起點。參考彼關於歌德之意大利旅行(Italienischer Reise)之一切著述之選文與余之演講，歌德與人之變形(Goethe und die Metamorphose des Menschen)見一九二四年歌德紀念刊(Goethejahrbuch)。

(註七)霍卜德曼(Gerhart Hauptmann)在其五十年生辰於萊比錫大學之慶祝禮中曾提及此種「無終之始」(eternal beginning)與「生產的懷疑主義」之意義。

(註八)高林格(Worringer)在其抽象與具體(Abstraktion und Einfuehlung)一九一一年耶拿出版)中所稱為抽象之物終非一獨立的現象。「數學地組成之心靈」於一切形式之內外皆發現數學。混合樂調法(counter-point)為此最高合理性在音樂中之一例。但此混合樂調法仍有「可聞之數學」恰與「在一切構造藝術中有可見之數學」同。數學包含一美學之基本要素，雖則形式在數學中已極度理性化。福爾刻爾之美的意識(Das aesthetische Bewusstsein)在同一態度中批評高林格之抽象概念。

(註九)赫爾巴特(Herbart)在一無味的道德化之態度中亦曾論及各科學間之分際，即「使世界能有一美的表現之科學」與「僅生產運命之必然性之科學」間之分際。

(註一〇)參考席勒爾之友誼(Die Freundschaft)。

(註一一)參考上引余之演講。

(註二) 任何人理解其自身生活爲一有機的發展過程——爲一永久形式(此所謂形式似爲一未存在於歌德以前之態度)所支配之有機的發展過程，即在美上了解其自身矣。

(註三) 即一切實際的日常物事亦無一非美的精神之材料。余自余之心眼(mind's eye)窺見彼認爲生活困難而常爲現實的生活所駭之此等人物之景象，因此等人常觀察已形成的反響而不習於如此浩繁之物質材料。但余亦窺見其他視生活之重要材料似僅爲「幻想的材料」，全部世界，似僅爲一「美的現象」之人。

(註四) 參考科因(Jonas Cohn)之教育之精神(Der Geist der Erziehung)九一頁，一九一九年出版。余不能同意一職業教育之欲望，亦特爲一切美術家所充分感覺，亦許吾人於此實有一純粹藝術性質之征服。——墨色爾在此場合頗受席勒爾之影響：「彼」譯者按指席勒爾)已完成其決定而未失其美的適應性，彼慣於節制其自身，但在此範圍中，已發現經由形式以達於無限之途徑」。(致歌德信一七九六年七月八日)席勒爾之「美的決定」概念(閣上文)即代表吾人所稱爲美的型式者。

(註五) 依席勒爾之意，形式之衝動即指某種與吾人有別之物事而言，實言之，即康德派意義中之理性之純理的形成力。參考余著洪保德與人文主義之概念三四一頁以下與二八一頁。吾人所稱爲形式者，席勒爾稱之爲「生命形式」或「外表之自由」。

(註六) 自「效用」經「真理」而至「美」(紀遊)。

(註七) 在其森薄森(Symposion)中。

(註八) 「任何人有最深之思想，即愛最生動之物事」(何德鄰)

(註九) 欲知其詳可閱余之青年心理學第四版第四章青春之愛情。一九二四年來比錫出版。

(註一〇) 在「余所稱爲「愛神」或「美的愛」之生命的合一情感」與「真正了解的私人之愛」間之差異，參考謝勒之同情之本質與形式。一九二三年波昂(Bonn)出版。

(註一一) 干爾德之社會主義與人之心靈(Der Sozialismus und die Seele des Menschen)烏斯阿(Usw)出版。拉哈曼(Hedwig Lachmann)與蘭多爾(Gustav Landauer)譯本一九〇四年柏林出版。蘭多爾之社會主義之鼓吹(Aufruf zum Sozialismus)

二版一火一九九年柏林出版（通篇皆爲上文所已發揮之型式之證明）。『吾人皆爲詩人，將除去科學騙子，即馬克思派，與無情的虛偽的、無意識的人。故詩的直觀，即「美術地集中的創造性」，「熱心一與「預見力一恒尋求一各詩人將來可於彼有一切人類結合關係之生活中，在其處爲一切「團體」，「社會一與「人羣一之社會的生活之一切成就而工作、創造、建設之地』（三四頁）。

（註二二）投射於一切美的表現中之權力情感，恒創造高尚與英偉之現象，如康德所示，此現象非純粹之美的現象。依照吾人之分析，此現象被覺爲另一型式之形態，質言之，即在彼一構成美的反書與欣賞之對象」之自然以上之一道德的選擇形態。

（註二三）參考詩萊爾馬哈（Schleiermacher）之浪漫時代。見 Motlagen 三卷。『聰明人所言之國家古史究何在耶？此種最高的生活階段應給予每一人之「權力」所在之處，每一人即終於此有其意識，此果爲此古史之理性、想像與權力之一部乎？』——斯密特多若體克之政治浪漫主義（Politische Romantik 第二版，一九二五年孟琴出版）曾對精神之浪漫型式作一主要之心理分析。此種分析，彼亦屬之於美的型式。因此理由，浪漫主義必損及真正的政治學：『浪漫主義產生一政治浪漫主義與一政治之抒情文學』（第一版一一五頁）。

（註二四）參考于爾德之反對各種有力的社會主義與蘭多爾前引一九頁以下。『在此主義中，無精神與內部之需要，而有外部之權力，調節與國家』……『國家從未存在於內在的自我中，國家從未成爲一個個性之性質，亦未成爲自由意志之性質』之類是。再參考洪保德之對於決定國家勢力之限度之觀念（Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen）特別前三章。見文選（Akademieausgabe）一卷一一七頁。『因此，事業家皆有趣於一切職業與位置，因此彼即於一與彼之特性一致之生活態度中沉入一狂熱之美』（換言之，即在自由之狀態以外）李博德威斯（Le polk v. Wiese）之過去與將來之自由主義（Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft）一九一七年柏林出版。特注意一五五頁以下浪漫主義之變象政治家（Die romantischen Metapolitiker）。

（註二五）參考余著何德鄰與德國國家意識（Hochlerin und das deutsche Nationalbewusstsein）在文化與教育（Kultur und Erziehung）一九二五年來比錫出版（三版）。

(註二六)「除彼」不能為任何思想所理解」之自然全體之一切和諧的關係之包括概念外，尚有何種與真正之美相較之點乎？莫利茲 (Moritz) 所引歌德之意大利紀遊。

(註二七)謝勒 (Scheler) 在其常被引用之討論同情之書，於美之通感外分析一人更深之生命情感，此種情感能發展為一與宇宙生活一致之情感（前引一六頁以下，八四頁以下，九〇頁以下）。但此兩種情感愈為精神之情感，愈將其分類為美的情感。謝勒加上其他一切生命價值之範圍。參考第四卷一節。

(註二八)席勒爾在致歌德之一特函中，亦名基督教為「唯一之美之宗教」（一七九五年八月十七日）。

(註二九)參考馬克思德哇詹克 (Max Dvorak) 之作爲精神史之藝術史 (Kunstgeschichte als Geistesgeschichte) 六〇頁一九二四年孟琴出版。

(註三〇)百夷爾 (Oskar Beyer) 之無靈之山水 (畫) (Die unenliche Landschaft) 論宗教性之山水畫及其大作家 (Über religiöse Natur-malerei und ihre Meister) 一九二二年柏林出版。

(註三一)綠亨利 (Fruener Heinrich) 三章一節。

(註三二)參考赫得 (Herder) 之學校演講集 (Schule en) 關於「道德的美性」之討論。吾人已說明歌德之一潛能實現之概念。及其較高之美的特性。席勒爾曰：「人之善盡其義務非由於一道德的動機而純由於一美的動機。此種行為爲最高尚之行為」。參考第二十四註所引洪保德之少年著作。

(註三三)任何人可添附戀愛的動機於形式之動機與自我發展之動機之上——此種型式更照例包括肉體之發展與陶冶。

(註三四)自科學言之，現實爲一界限的概念，即爲彼「必須由一切概念的交互關係接近」之觀念。

(註三五)參考余著想像力與世界觀 (Phantasie und Weltanschauung) 見一九一一年討論集 (世界觀) 中。

(註三六)但此等詞與下文之詞必不可在一認識論之意義中加以解釋。

(註三七)賈似琪 (E. R. Jaensch) 論感覺世界之創造 (Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt) 一九二三年來比錫出版。

(註三八)狄爾泰 (Dilthey) 之詩人之想像能力 (Die Einbildungskraft des Dichters) 文選四卷二章一六三頁以下。

(註三九)參考加息勒 (Ernst Cassirer) 之觀念與形態 (Idee und Gestalt) 一九二一年柏林出版。

(註四〇)參考余著洪保德與人文主義之觀念 (Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee) 三六九頁。

(註四一)參考席勒爾於一七九五年十一月三十日致洪保德之信 (Leitzmann 二三四頁以下)。

(註四二)參考余之演講貝多芬與作為宇宙觀表現之音樂 (Beethoven und die Musik als Weltanschauungsdruck) 一九一〇年

來比錫 Wiegandt 出版。

(譯者註一) Tasso 為歌德所著戲劇。描寫詩人 Tasso 之生平。其旨趣在顯示「詩之天才」與「平凡之一切現實」間之一切衝突。

(譯者註二) 梅耶 (Maya) 為印第安人之族名。

第四章 社會之型

任何人反對建立一特殊社會型式（在此詞之「六五、六六頁所概述」之意義中）可根據「社會活動無其自己內容」之說。因一切同情皆必施諸他人之某種價值內容，而一切社會的共同機構又不得不促進其經濟的或理論的、藝術的或宗教的價值，又或促進此等價值之聯合價值也。但吾人在本書第一卷已知社會行為包含一特殊活動，即「對於他人之價值決定興趣」與「設身處地體諒他人」。無論何處，此種「獻身他人」之衝動，表現為一支配的動力，一特殊之型式即以發生，此型式吾人稱之為社會型式焉。吾人必須自始將一切「根據理性的手段觀察」之社會活動除外，因在此等活動中，其支配的要素非社會的要素而為某種其他要素，如經濟要素或政治要素是也。此特殊之社會型式，僅於「同情之精神」成為「心靈之原始要素與心靈生活之直接方向」時發現。對於他人之傾心，完全表現於動物階段，如伴侶之愛或兒女之愛，合羣之本能與共同之情感是。但此等本不能不上臻於特殊之精神境界。社會態度在其作用非為精神生活之組織原理以前，實非吾人之人性學之對象。單純之同情，非精神之同情。純粹之同情，為一平等之情感與同情之情感，可隨時生滅，並有一反射之特性。（註一）但

此等膚淺之心靈衝動，實不足以決定心靈之結構。

社會的性質，在其最高發展中，被稱爲愛（Love）。此愛可生於此一確定之信念：一切生活皆相關繫，且本質上亦許全爲一體。此類廣博之愛爲宗學之愛。（註二）在他一方面，此愛可施諸單獨之個人或一有限之團體，而不失其一支配社會型式之生命全部」之基本動力之確定特性。但此愛之本質，較純粹之現象尤深一層，即彼自身爲價值之一附託者之人，成爲愛之對象。人之施愛一人，或因真、美、聖之價值皆表現於此人之生命與奮力，或因在此三者之聯合中，此人能力可表現一優越人格。因此，對於生活之一切價值內容之一「本能的渴求」（此價值內容已被分化爲多數主要方向，一如上文所分類者）爲愛之一部，即屬可能。然愛之本身，仍深藏不露。愛仍保留其爲某種純粹特殊之物事，即「愛」爲他人之各種價值潛能之故而歸向他人。科學不能除去「最終不能表以公式之物事之概念分析」。故依照此種方法，吾人即謂「愛根本視他人（無論一人或多人）爲價值之可能的附託者與判定者，且於此種了解中發現其（愛）自有本身之究極價值。吾人於上文業已提及之美的型式，在其觀照的態度中，僅居於間接之地位；同然，社會型式僅有一生活之間接態度。社會型式非直接獨立而立於「他人」。此即可推斷社會型式視其自有價值純爲反映於他人中之價值。但此種發生於「愛之虛心」之「自我評價」萬勿與彼屬於政治結構之「名譽心」相混。

在完全之愛中，個性之一切範圍皆歸消滅。自我情感與相互情感，自我保全與自我犧牲，自由與斷念，皆全然合一。「施愛之我」爲彼「與一多慾而自私之我不同」之一自我。此我爲一「超己之我」，此「超己之我」重

發現其自身時，已在「他人之我」中愈加充實矣。

任何人不能否認此種「尊視他人之生活爲一價值之可能的附託者」之態度包含一宗教要素。因任何人於此場合中待遇他人即給予全部生活一種意義，即給予生活以此類價值方向。但此種宗教特性僅在任何人受此種眼光之觀察時始極顯著。社會型式亦可表現於一較狹形式之中：妻可爲夫而生，母可爲子女而生，僕可爲主而生。然柏拉圖——以愛爲出發點，此愛常有美的色彩，且因此，此愛爲「一種原起於心理之生理的想像通感」之愛——則描寫此種自肉體至心靈，自個人至全體，自全體至真正之價值內容，與自真正之價值內容至神本身之超昇。基督教之愛亦可視爲達於廣包（the all inclusive）之一種逐漸超昇。因其變母性之愛與同胞性之愛之形式爲包圍人類與凡百生物之一切能力。因此，在行善之意義中，此愛不仍爲基督教之愛（charitas），而「在一切仍可表現其本身於個人之生命與活動中之物事之上，自一人之宗教中心」達到他人之同一深處。

在吾人對於社會型式之敘述中，吾人亦必注意一切較低之階段，即注意僅施諸一人或少數人之頗爲狹小之愛。但即在此等較低之階段中，愛亦必表現爲生活之中心動力且必與「完全與此等被愛之人結合」之願望相聯。

二

其他五種價值境界可表現爲此社會型式之內容。於是此等價值境界即建立「爲愛之助力所促進」之一

切價值的。但於此吾人不能在此意義中討論此等目的，因吾人欲將「愛」孤立而爲一獨立之基本能力。吾人之間題爲：「此等目的如何於社會精神活動中完成」與「此等目的爲社會活動之意義所形成究至若何程度」。

就社會型式言，科學似包含物象過多而包含心靈過少。此外，知識每使人自矜，而愛則使人謙遜。基督教之箴言有云：「愛基督教勝於具有廣博之知識。」科學之客觀性與愛之精神相反，特別當人唯在其客觀之現實中受公正之研究與觀察時，相反尤其甚。於是觀察者即以爲無一「可首自愛之熱力喚起」之墊伏的潛能。人之純粹理解爲一純然之理論態度。僅當「同情」、「超越」或「傾服」，與在若干特定環境下之「寬恕」等之勢態增盛時，吾人始覺吾人本身在社會境界之中。欲「愛」亦爲「正義」，殊爲難事。蓋在正義中，常有一客觀理解之元素與一切普遍法則之適用。未受較高教化之偏愛者，殆難爲一公正之人。彼於各被愛者之範圍中覺一切物事皆良美適當，而於以外之人則缺乏理解而唯存歧視之心。是則愛可稱爲盲目之舉動，因依照愛之性質，並加以理論的理想之觀測，愛常偏重積極方面（譯者按即其所愛）而忽略消極方面（按即其所不愛）。但愛愈注重一切存在較深之價值，則愈可謂其有見識。一切真正之社會皆力求各種信念之共同，而往往不讓理論批評得充分之發揮。修照個人之精神能力言，此即何以任何人不一「制勝被愛之人於其一己見地之下」，即「將其一己之自我附屬於被愛者之自我」之理由。唯當同情之片面傾向占勝之時，愛始能承認一切不合於己之意見而不成爲弱者。片面之社會態度，占優勢至若何時期，愛即將真理逼入暗處至若何時期。任何人或將對於所愛之人隱瞞一不可受之真理。涉及私人之真理可包含一無情之元素。因此，吾人一方面在「誠實與正義」，他方面在「愛」間，即有

一悲劇式之矛盾。(註三)

一相同之緊張存於經濟原理與社會原理之間。自我保存與自我犧牲有相反之意義。凡爲己而追求任何物事之人，不能爲他人而生。因此，博愛足以毀滅經濟原理。經濟學之內在法則，不能自一切無我之動機得知「貢獻」與「犧牲」。此與「無論何處，倘愛爲生活之導星，吾人即發覺生活之信念」之事實一致。僧道生活於他人之事務中，任何物皆可不稱爲彼所自有。『因汝之寶藏在何處，汝之心即將在何處。』純粹之社會態度，常造成共產主義。(註四)一般曾謂「婦女在伊等未覺悟其非爲自身而獲得，乃爲其所愛之人而獲得以前，皆非真正忠實於其一切經濟興趣」。憑心而論，彼等既如此充實（其生活內容），故任何人即可提及一較高之快樂標準，在此標準中，經濟之利益，終非伊等所重視。而心靈之一切賜予，亦不使伊等空乏。因此吾人對於邁爾（C. F. Meyer）『任何施愛之人，常爲一浪費者。』之語，必增之曰：『但須有無盡藏之財貨歸彼支配。』

社會型式對於美的境界之關係，似不及對於前述兩境界之關係之密切。但究亦有一相同之緊張。吾人於此，自重在討論心靈上之美的境界。然社會型式確與戀愛主義者不同。因社會型式之愛非施諸他人之魅力與美，甚至非施諸他人心靈之美，而純施諸全部未形成的心靈，因此種心靈有各種價值之潛能也。其愛之對象爲「彼爲赤裸的生活之心靈本身」，爲「人類所以成爲人類之大神秘之一閃光」。其愛之對象愈陷入於貧乏與罪惡、污穢與病態，其愛愈見需要，而他人亦愈將繁榮於其影響之下。其與戀愛主義者不同之點亦顯露於此事實：戀愛主義者在其愛中，常體驗一種美的自我欣賞，而社會型式之愛，則全忘其本身並視其較狹之私人福利爲生活之一

種賜予而滿可爲愛之故犧牲之。(註五)故在最高之愛中有某種無形的與基本的物事非純粹之美的物事。此種物事既不自我完成，亦不傾向自我或他人之個性之魅力，而爲照耀於一無魅力之對象上之單純的光輝與熱力。戀愛主義者與社會型式間之此種區別可以兒童教師之兩種型式之關係作一適當之解釋：其一爲狹仄之型式，卽兒童教師教學之時使彼本身於「與兒童之美及天真接觸」中愈加充實。他一型式則具體表現於裴斯塔洛齊（Pestalozzi），亦轉注意於一切全未啓發之物事，甚至轉注意於一爲生活壓迫所磨折之兒童，而唯思有以扶助提拔之。此型式卽爲教師真正之型式。他一型式當教師遭遇困乏、醜陋或缺乏魅力之物事時，常達於彼之能力之極限（譯者按卽至此而窮）。因此理由，吾人卽視戀愛主義者爲一美的型式而非一社會的型式。因真正施愛之人必摒除「一切感覺元素之誘惑彼」，因此等元素將置「爲他之精神狀態」之最深意義於一暫時之基礎上。彼視神聖係在一切其他形式之外，而生活本身之高尙，無任何美的或生物的決定素。此卽爲托爾斯泰所持之見解。就東方人而言，吾人覺此種態度，包含全部動物與植物，如在每一階段對於「生活之高尙」之重視是。反之，美學家縱其能爲真正之傾服者，亦過於貴族化。彼之愛與暫時之同情，皆難謂爲盡善，要之彼僅生活於其自身之一切情感中。

愛與權力並非相拒。但社會型式除愛外不欲且不知權力之影響。因此，社會型式實質上僅同情於族長政治制度。此型式無一法律秩序之理解（此法律秩序以一般成文法爲根據），因此種法律秩序之強硬性，卽其「無人欲之私」與「對於一切例外之排除」之作用，皆直接與此型式之精神狀態相反。自法律國家之見地與形式

的正義言，社會精神即如此而必然趨於無政府主義——趨於愛之無政府主義，一如托爾斯泰所宣傳者。且此型式相信彼與早期之基督教旨相合。因此理由，愛之征服世界力能對於現實國家無關緊要，而對於凱撒（Caesar）之所有，聽其爲凱撒之所有（譯者按此謂凱撒之豐功偉烈與愛之征服世界力道不同不相爲謀，與韓愈原道彼道其所道非吾之所謂道也）意同），因憑心而論，此種愛之征服世界力覺其本身高於一切其他之力。此兩種慾望永遠相對：即對於一「發生於愛力之完全自由之社會」之信仰；與組織之意志，換言之，即用法律（且倘需要亦用武力）對於一切勢力範圍之調整。在數千年之人類歷史中，經驗屢顯示吾人：唯此第二種形式能真正存在於實際。但吾人之事非評判其是非。吾人純欲決定一切精神型式之定義。杜思拖夫斯基（Dostoyevski）曾以其驚人之詩人能力顯示此兩種勢力互相爭鬪（在其高貴之判事（The Grand Inquisitor）中）而包爾生（Rudolf Paulsen）在其基督徒與遊方者（Christ and the Wanderer）（註六）中自另一見地否認此等重大之世界衝突。福斯特（F. W. Foerster）最近曾努力創立一政治計畫於基督教之愛之精神與聯邦主義之基礎之上。此種計畫爲一心理現象之趣多，而爲一精神努力之致少。（註七）

吾人必須由此心理學而進謂：愛非一政治之組織原理，因其多傾向於心靈之各種潛能，其傾向於心靈之本身，實較多於傾向生活之一切具體效果與條件。純粹的愛，換言之，一流露較深之心靈衝動，其思慮太少，預計太少，控制太少，殊難爲一切知識、經濟與政治之「需要世界」中之準繩。當人謂：「人之愛看待全人類皆爲平等」之時，此平等之觀念毫不與余前在理論型式中提及之「理性時代所盛行之急進平等概念」相通。如此之愛，全不

在法律教育與財產之前要求平等，此半由愛不了解此等物事，亦半由愛不視此等物事爲幸福之主要源泉。蓋施愛之人倘要求任何結果，其所欲僅爲此最高幸福：「被愛」而已。當社會平等之要求表現於社會型式時，在吾人之前不能得純粹之型式而唯得彼「與一理論態度或政治態度相關聯」之型式。因此，基督之本質實爲「非政治的」，因彼絕不能視政治之成素或法律之成素爲愛之成素。彼所具體表現之純粹之愛先於（倘余言無誤）一切此等特殊之生活興趣：『汝首須尋求天國（即愛之精神）與其正義；凡此等等，皆將錫爾景福。』（註八）於此，亦顯出真正之愛之極充實的宗教中心。一切有一社會癖性之科學家、教育家、藝術家、經濟家與政治家，皆爲彼遠較純粹的社會型式更普通之型式（依純粹的社會型式之意，他人之心靈首居重要，其他一切對象，則屬次要）。任何人在「爲善」之中，自覺其爲善與其影響，已非一純粹的社會型式；而彼唯沾名釣譽以行「施與」者更不待言矣。如此任何人即可謂：「施與」與「爲善」全爲一真正社會型式之外表。社會型式，僅在「虔誠之愛」給予他人以精神上之助力時，始爲純粹。（註九）

其他型式過渡於宗教型式之易，無若社會型式者。蓋在敘述社會型式之時，吾人常不得不探溯「一切特殊生活表現」之後之心靈，因此，吾人即涉及生活之全體。在此意義中，心靈已爲一宗教的概念。但吾人於後文將知，在道德上，此種「心靈之愛」在其單純之現實性中並非最高之物事。在若干特定環境之下，此愛確可成爲非道德之物。於此，吾人僅討論生活全體之傾向，此種傾向存在於真正之愛中（即使此愛僅施諸一人或少數人）。倘此愛包括人類全體，則吾人似即接近意義關係之全體，而此意義關係即爲宗教之特點。（註一〇）由此即發展彼

「視生活本身爲神聖」之基本生活態度。

倘吾人研究彼與其（指下宗教過程）一切心理結構相關中之宗教過程吾人卽知此宗教過程沿此等線索而展進：第一、對於生類之尊視，爲愛全部生活之源泉。「宇宙意義」在此愛中被體驗爲深於一切。第二、任何人倘象徵地將宇宙意義客觀化於一最高之人格，則此人格之最大能力卽愛。第三、人在此種宇宙意義中，頗覺舒適，致彼發覺環其周遭者，皆爲最高之愛潮。最後，彼卽愛此宇宙意義，生活全體，與神，其愛之強度一如任何人在探索最高價值中所能表現者。吾人可以公式表述此最後完成之精神結構於宗教上所建立之體驗：「神卽愛」中。歷史上之偉大的愛之人物不唯具體表現此種生活之旨趣，兼亦爲人類累積一愛之母財，在此母財之道德的享受中，吾人常「日新」焉。

神之愛，超乎吾人之理性以上。吾人並不了解此愛，但尊重此愛之偉大。亦許，一般稱吾人之愛爲「神用以愛其自身之無限權力之一閃光」實屬允當。此種世界結構，此種由愛對於全部命運與全部世界之理解，皆通常表現爲「在人神同性說 (anthropomorphically) 上幾可觸知」之解釋化的現實 (interpreted reality)。價值之一切最高社會範疇皆被移轉爲人與神間之關係。神爲父，人爲子孫。人與人本身間，則爲同胞關係。故由此卽發展一神話學，此神話學與其謂其根據宇宙論毋寧謂其根據社會學。此神話學不能被評價爲一認識論之成就，而僅能被評價爲「全部生活之互相聯繫」（神話學所根據者卽此），「心靈之共同」，與「全部生活之神聖」等等體驗之「概念的象徵」。無人了解此種宗教的精神客觀化之起源，其爲時之早，其爲度之深，有如彼於「純

潔無比」中表現社會型式之裴斯塔洛齊者。依彼之意，家庭之親屬關係爲人類中最早而最良之物事。但此純因彼在此種親屬關係中亦發現生活之最神聖之一方面。而依彼之意，適用此等譬喻於神似亦恰當。「神爲人最親之眷屬」。因此理由，自彼觀之，無一象徵其恰當有如世襲親屬關係之象徵者。一根據社會學之宗教歷史將不得不研究此種象徵主義之歷史發展。一切有價值之表示皆發現於濁茲 (Troeltsch) 與韋伯 (Weber)。(註一一)葛雅 (Guyau) 之將來無宗教 (L'irreligion de L'avenir) 一書，在他一方面表現一「宗教之一切社會的根柢之偏重」。在基督教之世界中，愛之觀念，仍居一切宗教價值體驗之前，故任何人仍可知基督教爲社會精神所創造之純粹的宗教型式，固無論現代謀於其中尋求理論的、藝術的與政治的元素也。

三

彼決定社會人之動機之一切價值與價值傾向，照例愈與其他價值統系相交織，愈爲繁複。因此，何種動機始屬決定的動機，與在社會行爲中，政治的動機、戀愛的動機、規律的動機或社會的動機孰居主位，常不顯明。一切純粹的社會動機，僅存在於「他人之價值在本質上被置於一切其他價值之上」時。無論何人如斯活動即眞生活於他人之中。但任何人須毋謂他人之「福祉」爲社會人之最高動機，因「福祉」一詞之慣用意義，福祉例屬於生物境界或經濟境界。且生活本身之價值特性，與他人之價值潛能超於其他一切動機之上。活潑的心靈爲社會型式之最高價值。但「利他」一詞尚不足以完全表示此型式之一切最純粹形式（即使任何人不僅將此詞適

用於彼（似爲其（此詞）所發生）之經濟境界。倘任何人完全了解「社會型式於其中從事體驗之途徑」，彼即覺其自身完全在他人之中，故此間接之人（譯者按即他人）幾不成其爲「他人」矣。（註一二）（譯者按此謂他人幾與己合一）。

但吾人之問題，係研究是否此種價值方向，必然包括「卑以自牧」之動機。自心理學上言，自包括在內。但視「他人價值生活之促進」純爲私人價值之犧牲，則爲愛之精神之狹仄的解釋。在相反方面，社會型式不僅自一切價值內容（此等內容，社會型式於他人之中促進之）體驗一反射之價值，兼亦體驗此種社會行爲爲一私人價值之增大。吾人覺對於他人之評價活動包含一自我充實。或更簡單言之，每一心靈之「傾服活動」同時亦爲一「自我之擴大」，自然（of course）爲一「較高於經濟的利己主義」之自我。而因此即發展顯然的心理矛盾，實言之，即愛（即傾服與犧牲）反獨使一切真正施愛之人愈加充實。

社會型式之動機爲此事實所標明：社會型式之活動，自一擴大之自我（倘余言無誤）出發，至少在社會型式所愛之處，個性束縛全被突破。在通常之目的活動與因愛而生之活動間有一奇異之對比。倘社會道德果視社會型式爲非道德的型式，則社會型式即爲片面的型式。但以愛爲生活中心之人，則於依照他人之見地而活動（sub specie alterius）依照他人之精神而行爲中，發現一切充分的行爲動機，且於此中欣賞（亦許全無意地）其最高之造福。自一見地言，愛成功一較大於其他任何物事之富裕。但「忘我」無若愛，亦屬真實。由於此種最高之「價值實現」，於此不僅有一特殊之動機形式，兼亦有一完全片面的與嚴閉的道德系統。但社會行爲僅在其

成爲「心靈之永久方向」時，始成功充分的道德特性。暫時之同情，非道德的同情。欲臻於道德的同情，即需要彼自社會行爲得其自有的理性法則之特殊志願義務。此種永久恩義於他人之精神道德型式，吾人稱爲「信實」。社會的動機型式之個人道德卽「服膺信實」。信實未被分類於近代之一切德性中，爲一極有意義之事實。信實何以未被述及耶？其由信實已司空見慣，毋待申述耶？抑由信實如鳳翥麟趾，不輕現人間耶？

四

倘吾人包括「愛與信實爲其支柱」之一切基本社會形式而言，則社會型式之各種分化形式，爲類至夥。然除非此社會型式本身已經改變，吾人卽無機會深論一切細節。

其最重要之區別，則依照社會行爲是否爲主動行爲或被動行爲而生。用此原理，吾人卽區分一切「施愛」之人與「需愛」之人。需愛之人唯在彼等已覺悟其愛之能力時，始爲精神的型式。彼等有想像的愛之能力與被愛之渴求，在此途徑中，卽形成彼等基本之組織。於此，吾人重須將彼「爲一美的型式之形式」之戀愛除外。需愛之人之一最佳之例，爲：基督教徒愈熱望神之愛爲彼之同胞之一種贈與，愈渴求爲神所愛。但「需愛之心較強於愛之能力」，爲世界中陽性原理之基本組織之特色（此原理不常與衆男性一致）。由於陽性原理之片面發展，與陽性原理所忿恨之彼自身之性質分化，彼之最深的內心渴望（倘余言無誤）遂被一陰性之愛引歸於未分化的生活源泉。此亦顯出「愛之包圍心靈先於任何特殊價值」之事實。

在研究「社會型式發展於其下之一切條件」中，唯一之要事爲區別兩種愛之形式：卽「根據一血統關係」之愛，與「純爲精神關係」之愛是。當任何人憶及人類全體終屬相同，而各族類皆互相關繫之時，則尖銳之對比卽化歸烏有。但不能否認一切深覺的血統關係皆常較「人類之純粹情感」爲尤有強固的連繫。母愛——社會型式之最高通俗形式，係根據出身關係。吾人於此，不僅視一母親爲本能的生物，兼亦視之爲一精神型式，在此型式中，愛之本能已成爲組織全部人格之意志。此種社會型式似較任何其他型式爲深達於生活之神祕。在「母親」（註一三）中表現一生活之首要基礎。在他方面，無字足以形容「母愛所可達到而爲一苦痛與幸福之結果」之無限崇高與偉大。聖母瑪利（Mary）爲此種「最偉大之人類神祕」之模型。父兄姊妹與其他親屬，因彼等在生活中之地位不同，不甚被視爲純粹之社會人。但倘任何人無血統關係之聯繫而爲他人犧牲其生命，其神聖亦同樣偉大。婦女，卽使其在戀愛關係之外，亦根本組織於此種場合之中。因此，最深之友誼，常在異性之間，至少在相異之精神性之間。婦女完全生於愛中。男子則天然多注意於營生之勞動。同時在此種成型的生活形式之區別中亦已表現愛之永久悲劇，此種悲劇存於世界結構本身之中，且除愛以外，無能使吾人超脫於此悲劇之外者。更有進者，「四海之內皆兄弟也」爲可能之事。誠如此，則人卽發覺其「最深生命」之經驗的滿足，不在特殊之精神境界，而純在「一人度其常有精神的助力之歲月」之一生活關係中（此類人物於傳說中發現者，實較歷史中爲多）。亦許此由於歷史並不保留此類「無我人物」之記載，亦許由於此種內部之偉大實屬稀罕。此種人類關係，其根蒂似完全深及於形而上學之內部。

如上文所已顯示，社會態度可有一極廣泛之範圍而不在任何場合包含「有關係於吾人所討論之性質之等次」之一切價值判斷。朋友、母、妻，各於「爲他一人而生存」中發現其生活之意義。但其他若干人則自以爲必須愛全人類如基督徒，慈善家與愛之世界主義者（cosmopolitan）是。（註一四）自然，強度往往因廣度而減，盧梭之言：「諸君其勿輕信一般世界主義者，彼等皆爲空想家，侈談一切彼等所不欲實行之義務。如某哲學者寧愛遠方之鞭鞭人以免愛其附近之鄰人。」確爲千古不磨之論。

在此兩極端中之一切中間型式皆常被此等型式「生存於其中」並「爲之而生存」之一「確定的共同關係之勢力」，主觀地加以決定。於是此等中間型式之全部生活結構即與此種超個人的結構相交織，而在此交織中，一人即能愛其一族，愛其種族，愛其國家，愛其職業與其階級。但所有此類現象僅當其爲內部精神結構之結果而非爲命運或外部需要之結果時，始值吾人注意。一特種之命運亦常非天生，而爲人爲之結果，如奴隸或真正之勞工之命運是。因此，此種壓迫即發生團結最強之羣衆與愛之能力。但照例有一政治之權力意志或一宗教之救濟衝動附加於此，故此等型式又非完全純粹之型式矣。（註一五）

各「社會人」間之一最後差別，爲「彼等所信之價值境界，賦予一最高之促進力於彼等愛之意志」之結果。若干新教徒相信彼等爲真理而深切愛人，其他之人則欲自經濟上助人，而另有其他之人則欲教育人並給人以一較高之美的意義。而最後則有若干人，其愛係爲一宗教之使命所籠罩：彌賽亞（Messiah）僅宣傳一靈魂之永久救度，而無意於一切有限的與物質的財富。就所有此等人物而言，欲謂是否幫助他人之欲望爲第一要事或

是否彼等多爲一切價值本身所深切感動而唯欲爲此等價值於他人之心靈中妥覓一地位，常爲難事。但任何人倘彼對於精神之一切結構關係已得一精銳之見識，對此即將了然無疑。例如彼將於裴斯塔洛齊發現純粹之愛之性質，此愛唯由救助之意志引向於各種理論之推考；而在費西特，社會之觀念爲一政治的「秩序意志」與一理論的「發明快樂」之結果，而非一單純之「人之愛」。因此任何人必須常問是否一人帶出光明以節制他人，或是否因彼節制他人，世界始有光明。其結果最後或相同，但此態度中之結構與價值則異，此即吾人於此所欲探究者。

五

任何人似必一對照施愛之人與好憎之人 (the *having nature*)，而社會之冷淡則存乎二者之間。多數「結構的根據」可提出以說明一無愛之態度：任何人可充滿經濟之利己主義或學者之個人主義，任何人可爲一美的自我欣賞者或一宗教的隱士。但此等形式皆屬於其他型式，此外，常表現者，非一憎之元素，而實爲一對於他人之冷淡。因吾人已說明愛之精神現象爲對於他人之各種價值潛能（註一六）之一傾向，於是憎之兩種基本決定素即可被悟及：憎如非「對於他人之各種價值潛能之一種反對」，即爲「對於彼反於他人所有價值之物事，與破壞此種元素之意志之注重」。就第一情形而言，憎施之於人，就第二情形言，則施於「反於他人所有價值」之物事。正因愛常爲一價值而愛，故憎亦爲「本於一價值肯定」之反對。任何人可自一切經濟動機憎厭他人，因其妨

害自己可自一切美的動機厭惡他人，因其容貌心靈均極「醜陋」；可自理論的動機惡人，因其錯誤；或自一宗教動機惡人，因其爲一卑污之惡徒而且瀆神。但所有此等憎恨之理由，可純因他人在余之意見中係如此被余裁決而構成；即因彼係在一理論之錯誤判斷中表現於余，故余必憎彼。而最後亦可知當余憎恨之時，各種價值之一完全顛倒（一種病理的評價歧誤）已經發生，故余或恨及一切爲余所當愛者。此種病理之一切極不相同之形式，余不欲於此論及。

憎恨之心理學，發生多數特殊之困難。一切道德的價值判斷，實爲一不可少之角色。而純自心理言，憎恨罪惡或一切顯著之罪惡性質爲一生活上之事實。但在一切道德信念影響之下所發展之一憎之形式，吾人應特別注意，因此形式能顯示理解「憎者」之消極精神結構之途徑。蓋愛雖有趣於他人之一切價值潛能，而在其最高之形式中，愛並不需要一「在他人中業已發展」之價值組織。愛確可完全給予他人以同情與勇氣以益充實彼所有之價值物事而不論其一切惡性。倘任何人在此種最高意義中覺悟愛，則憎將不能存在矣。或再精確言之，憎係施於有害的、錯誤的、醜陋的與褻瀆的物事，而非施之於人，即非施於爲此等惡性所佔據之人類。（註一七）良確，自一最後之道德學見地言，即「無道德者」、「騙子」、「心靈愚昧者」與「犯人」亦應得一超然之愛。則憎絕不應施諸全人類。此一對人態度非「憎」而爲「愛」，因在此種態度中，愛之成分已完全吸收「憎人」之元素矣。且可自此道德之最高點窺知憎恨本身爲絕對之罪惡，因其並未顧及價值潛能，且一任價值潛能因其本身缺乏熱情而歸毀滅。

但無疑，「憎人」之存在爲一心理的事實。若此憎恨無獨立之起源，而常爲一深藏之愛之顛倒或沮喪則將如何？吾人確憎惡罪惡。但吾人僅憎恨此一類性質之人破壞吾人所已期望於彼之一切積極價值希求。吾人愈期望於彼，亦憎之愈甚。是則此種「憎人」，將僅爲一顛倒之憎恨，卽一「失望之愛」，但在憎者之態度中——無論彼憎全人類，一羣或僅一人——社會型式常隱伏於後，此由彼之愛人係因愛爲其生活之最大需要，且彼欲於此被愛者之身期望一切有價值之事物。彼憎一切罪惡性質。倘彼現於人發現此等性質，彼之希望卽失敗而憎遂獨自發生，因愛已歸無效也。彼之非難人，因彼有所見於世界結構之錯誤或一切價值境界之消極方面。倘依照一心理之法則，憎因憎之實行不已而加增，彼卽自一積極之理想（此理想彼必須在一意義中常加以重新之抑制）獲得此種憎之能力。不信人之人，無一能有憎。

最後，憎者每易迅速造成一切理論之普遍化。彼適用「彼在一種情形中所體驗之失望」於該情形全體。卽發生男子憎全體婦女而婦女憎全體男子之事實。而其他之人亦卽如此形成一「憎一牧師，憎教員階級，或憎一切紅髮人」之舉。但所有此等社會型式之顛倒之最深者，則表現於厭世家。厭世家亦許常起於一切失望，尤其起於一般青年之希望或想像之失敗。因此理由，此種型式鮮波及或有有害於人類。此型式寧退而獨善其身，忍痛摒絕彼原所信仰之事物。至多，此型式爲一哲學上對於人之嚴酷諷笑。人類之「活敵」爲一完全不同之木材刻成。此等活敵皆爲政治型式之一切極端形式，或則此等活敵卽爲吾人不能由意義心理學進窺之「價值生活之一構造的衰敗」。

(註一) 參考格羅森 (Groehnyssen) 之論同情 (Das Mitgefuehl) 見心理學雜誌 (Zeitschrift fuer Psychologie) 三四卷。再參考謝勒 (Scheler) 同情之本質與形式 (Weesen und Formen der Sympathie) 一九二三年波昂 (Bonn) 出版。

(註二) 前引謝勒欲僅於生活之生命境界中接受此種愛之形而上的意義，為一泛生命論之互感說 (Einsfuehlungsethos)。但在個人境界中接受之。於是一切「精神之心靈的」生活之相互關係之情感，自吾人之術語言，將僅有一美的特性，即僅有一戀愛的特性。生物的愛 (Tiere twan an) 顯然達到較深的境界。血統關係不僅建立一人生命情感之基礎，兼亦建立宗教之愛之基礎。大概言之，宗教之愛意即神為吾人自來，倘一切時空之限制果消滅，則宗教之愛將根本為一「力求超脫個性狀態」之充滿苦痛與快樂之同一的本質。

(註三) 爪地里 (Romano Guardini) 之神聖之勞工 (Gottes Werkleute) 二八頁 (一九二五年羅森佛 (Klosterfeld) 出版)。「其恰可謂為困難者，即任何人不能自愛分開真理」一切理論內識之共有，可建立共同關係，而愛則不屬於此種結構，因吾人於此，並非言及一切發展各種共同關係之勢力。斯多亞派會假定：世界之內在理性建立一「全人類的同情」(Sympathea rationis) 之基礎，雖則此同情僅被一般稱為一真正之理性的與無血肉氣的同情。

(註四) 但非一切共產主義皆生於愛。共產主義中亦有一貪圖權利或希求權利之共產主義，或一理論的急進主義。

(註五) 嫉妬可於戀愛主義者中洩露，一未經克服之殘餘猶占慾望。此不可與真正之愛相比。

(註六) 一九二四年來比錫 (Haessel) 出版。

(註七) 參考余在過去與現在 (Vergangenheit und Gegenwart) 九卷一六一頁所討論，題為國家與道德律，與浮爾斯特之討論 (Staat und Sittengesetz: Eine Auseinandersetzung mit F. W. Foerster)。在近著青年心靈，青年運動，青年目的 (一九二三年 Zurich 出版) 中有着重之句：「真正之政治學為應用之愛」(一四七頁)

(註八) 聖馬太 (St. Matthew) 六頁，三三頁。

(註九) 彼為一職業的機能之社會勞動，全為彼與真正之社會勞動不同之物事。真正之社會勞動，必須常為首要之精神助力。

(註一〇)依吾人之信念，愛之廣度遠不如其強度之確定。「每一人，對於極深的愛之關係，僅有一有限的力量」，與憐憫恤愛中僅有一有限的利害關係之透視，同為周知之事實，此亦為前引謝勒二一六頁以下所論及。吾人不深知之人類，可達其欲或受其所欲者之苦；此與吾人無關緊要。

(註一一)觸茲基督教會之社會學說 (Soziallehren der christlichen Kirchen) 五四九頁以下。福勒伯爾 (裴斯塔洛齊之學生) 亦已確定此種結構。但彼注重生活整體之形而上學原理，並特視家庭關係僅為一特殊形態。

(註一二)在此意義中，「此愛將成為一假託的自愛」或「此同情成為一純粹相聯的自我受苦」，皆為「泯除個性之傾向」被發現於其中之「最高精神範圍」所排除。

(註一三)歌德浮士德 (Faust) 第二卷。

(註一四)吾人已於上文論及理論的世界主義者。美的世界主義者則屬於印象主義派人物。

(註一五)若干猶太人之愛之深厚能力 (不可與普羅學者之美的同情相混) 為多年壓迫之遺物。重利盤剝者或忍狠的資本主義家之子女，常傾其全部心靈於一救助之愛。

(註一六)於此，余所謂「一切價值潛能」非每一愛皆有「使已經徵驗的他人價值方向自可能以至現實」之發展傾向之意。余所謂價值潛能為已經徵驗的人之價值，如與明晰相對照之錯綜是。

(註一七)例如理想的基督教徒憎恨罪惡而非憎恨罪惡者。

第五章 政治之型

一

唯由極端之概念孤立，吾人始能自社會之優位與劣位所根據之活動分開同情之活動（即共同化之活動）。此兩種活動在人類之每一現實組合中皆密結爲多數級次。但用於一切精神結構之分析，宜對於「扶助他人生活之興趣」與「將一己自有之價值意志逼現於他人之內部世界與外部行爲」間之一極大差異，加以辨別。吾人已爲彼建立一切統治關係之基礎之精神現象定一普遍之名詞曰「權力」。無疑，權力易被誤解，且尤易有被誤認爲「勢力」與「強制」之危險（此種勢力與強制僅爲權力最後之具體表露）。但吾人必須注意「權力關係與從屬關係屬於一切生活之基本事實」之事實，此等生活之基本事實僅能由人類之性質本身除去之。任何人倘欲除去此等關係，將立覺「彼需要權力以行事」或竟覺「彼已使用此權力」之事實。

第一、無疑，權力似僅爲一社會形式，在此形式中，四種其他價值境界皆爲自動之境界。一人由其智能與現實知識，由其所支配之經濟工具與技術工具，由其內心之充實與最後之人格，或最後由一被他認爲「係其充滿神之精神」之宗教權力與價值確信，能優於他人。權力必須常表現其本身於某種此類形式中。顧當一人並不傾

向於此等單獨價值境界之一而唯注意於「擁有權力」之形式的性質，則又自不同。是則吾人在價值內容之性質以外，復有「價值生活力」之新要素。此力本為主觀之力，屬於個人的性質。此個人之價值生活力愈成爲依照一己之評價以指導或感化他人之一必要條件時，亦愈映射於一切社會關係之中。倘吾人視權力爲一社會現象，則此種「用心於他人」卽爲重要之事物。故「權力」云者，卽確定一己之價值方向於他人（無論此爲一永久的或暫時的動機）之「能力」與「意志」（常爲此）也。

愛之現象之特點，在愛「純爲他人之各種價值潛能之故」傾服他人而不論其實際之價值組織。獨立於任何特殊外表形式以外之純粹政治性質，欲體覺其自身爲一權力，且唯於此種途徑中實現其特殊之意義，與愛之現象略相類似。吾人曾謂：在每一純粹之愛中，已表現一宗教之要素，因「此純粹之愛」對於生活全體有一神祕之關係。於此（純粹之政治性質），亦於宗教之意義中表現一生活之全體情感：人之自有本質之確定，先於一切個人之成就，活力與精力。無論何處，「此種確定」表現爲一原始之生活衝動而非一理性之目的，吾人卽得見政治態度焉。

人類生活全部爲權力關係與競爭關係所通貫。卽在極和平與狹小之範圍中，此等關係亦占一部位。每一人皆終爲一權力之中心與對象。此生活局面於有組織的國家集團權力中見之最明。因集團權力代表一團體或一區域中之最高權力（主權），一切單獨的與附屬的權力表現終與此最高權力相關，且此等權力表現因有此最高權力始成爲可能，並受其限制，或與之對向。因此理由，一切權力關係之現象，皆有特定之方向，此方向可於一廣

義中稱之爲政治之方向。因此吾人將暫稱權力人爲政治型式。（即使此種態度存在於吾人不能在此詞之一辭狹意義中稱之爲「政治的」之若干情形中）——（參考上文六七——八頁）。

權力對於他人之作用，常表現於「決定」之型式。權力人於彼自身確定各種動機，或由自我體驗之「真」「美」「聖」「用」（效用）之力確定一切直接動機，或由利用實際存在之動機結構（譬如自我保存之純粹利己主義）爲達到一切有用於「權力具有者」之目的之工具，以確定一切間接動機。最後，權力實擴張於物的境界而成爲純粹物的壓迫。（註一）正因戰爭僅爲彼採用其他方法之「政治的連續」，任何人即可大概謂壓迫亦爲使用他項方法之「動機決定之連續」。權力僅當方法與目的終在心靈範圍中時，始屬於精神生活。（即使其僅爲「個人意識之目的」與「權力之欣賞」。）

但此種形式的權力，亦有其他名稱，此種名稱即爲「自由」，在消極方面表示此權力獨立於其他一切勢力之外。自由可有三種意義：（一）超脫物的限制之自由（活動之自由）；（二）超脫他人之價值決定意志（即超脫動機之外來的決定）之自由（意志之自由）；（三）超脫一己之激情與誘惑之最高自由（內心自由，自決，自身之較高價值決定之自律）。最後形式顯爲道德之形式而調節個人生活之全體。吾人必須自此等外形（此等外形任何人可稱爲社會的與道德的外形）辨出彼「爲實施之法制所承認」之權力與自由。主觀之法律，在一權利（行動權利，所有權利與現狀維持權利）之意義中，亦爲一種權力與自由之形式。但於此表現一「爲超個人之公共意志所決定」之一切複雜的調整。法律非一單純之精神現象，而爲一組合之精神現象。於下

文，即使此等權力關係在最純粹之權力意志之歷史事例（羅馬帝國主義）中表現爲一最完全之意志調整制度，吾人亦必須略而不論。

二

純粹之政治型式，使一切生活之價值境界皆效力於其權力意志之下。依此型式之意，認識僅爲支配之一手段。吾人前爲經濟型式解爲「知識之技術的利用」之「知識即能力」一格言，於政治型式則當解爲「制勝他人之成就全爲某種社會技術所欲求」。在實證論的社會學中，此種政治動機自初卽已表現：觀察係爲求知，求知係爲預見未來，預見未來係爲制御一切（voir pour savoir, savoir pour prévoir, prévoir pour régler）。政治家原自有趣於心理學與社會科學。彼常以己之眼光觀人。彼不注意於人之種類之「冷靜的組織構造」與其「行爲之客觀考察」（亦不注意其已加增之一切動機之發展與純化，除非彼爲一兒童教師）而自始卽自「人（現態之人）如何始能加以統治」之見地注視人。彼似研究一切最有效之動機。彼對於人之知識係「應用之知識」而非「一切概念之純粹理論上構成的知識」。彼好將一切低等動機歸諸大眾，此多由大部分人民能如此加以感化。依彼之意每人皆有其「價格」。在此場合中，古典的政治學之建立者（彼於某種程度，立身於古典之模型）視人爲一本能的機具，此種機具經刑罰之恐懼與獎勵之希求，能加以管理。（註二）彼曾警告實行之政治家謹防理想家。人之視「施治」也，必須如實在主義者。政治人之知識多爲個人「服務能力」之知識。人類皆

如抵押物，或銀元與銀角。馬基雅弗利（Machiavelli）之學生大腓特烈（Frederick the Great）對於現態之人類有同一的談話意見。『因此，教師必須艱忍，導示宗教之捷徑，並使人達不殺不盜之地步。竊盜自仍將發現。因其爲人類性質之一部；所有通常之人民皆天然虛偽，而其他負有金錢責任，或有其他機會之人尤然。』（註三）

在他方面，權力人在其與下級人相接觸時，極力不使人窺透己之底蘊：『毋讓汝全爲人知，而永保一神祕，卽爲一藝術』。此爲和羅斐泥（Holofernes）向赫伯爾（Hebbel）之女主人翁（小說中之女主人翁 Jurith）所言。每一權力人必須培養此種「莫測高深之性情」。

但任何人必毋忘政治之自由主義已使政治關係中之人之結構逐漸高尚，並由純粹之政治手段與政治對象造成一切主體與共享者。但政治家必爲人類性質之一實在主義的學者；彼必須視人「究爲何如人」，而兒童教師則好注意「人可爲何如人」，此在今日仍屬千萬萬確。就政治學言之，人爲達到一目的之手段，在一有利情形中，爲達到其自有之善之一手段。（註四）

故真理亦可退化而成爲一政治的工具。是否真理宜「爲誠實」或「利用一切合目的之虛飾」仍爲政治術之大問題。但此問題僅爲屬於孤立化的政治制度之便宜之問題，而絕非關於是否真理將爲道德的真理或將爲滿足認識之法則，換言之，卽滿足客觀要求之真理之問題。此問題在每一情形中皆必須加以解決。任何人倘相信真理爲最高法則，決不能列權力（例如國家集團權力之存在）爲最高之價值。但倘真理與錯誤僅效力於權力系統，則任何生活於此片面生活範圍中之人卽視之爲無分軒輊。在吾人努力使一切政治價值之境界孤立中，

吾人之目的（權力）爲最高之價值，此固無待深論者。吾人保守於一純粹政治道德學之境界至若何時期，真理即僅被認爲一從屬的（技術的）手段至若何時期。於此，任何人有一「極無道德」之感覺。但吾人僅討論心理學及與此等敘述一致之事實。『目的證明手段之正當』之格言，僅揭開純粹政治家之意識結構之外幕。在一宗教的道德結構中，此種片面的權力信條將不被接受。例如對於任何人知爲尙未成熟之人保守戰敗消息之祕密，致此等消息，難立暴其真象，此於真理之道德學必爲一罪惡矣。但在若干特定環境之下，此種片面的權力信條對於生活價值（此生活價值於此無疑居第一位置）將爲一種道德事件，因吾人並非討論理論境界之法則。故在一種社會應用中，真理非常爲建設的真理且生不幸之結果。（註五）

其重要者爲在此種關係中牢記若干特定之社會學說，因其「純由創造一較高之生活意志與勝利意志而照實敘述一切客觀事實并將此等事實納入邏輯關係」，遂不能證明其恰當及加以了解。例如馬克思主義即爲此一尙武主義；亦爲「此等社會學說必然指導世界」之信念（此信念在一切文明國家中皆然）。一切政治學說與歷史哲學之旨趣皆常起於生活之意志者多而起於純粹歷史的社會事實及純粹客觀狀態之事實者少。傅立葉（Alfred Fourier）首名「給予生活意志與權力意志以勢力」之一切觀念爲觀念力（Idées-forces）。故彼已改變實用主義的理論爲：「真理爲一種權力而非一鑑鏡」，並應用之於政治範圍。於是在彼趨向此眼光之「一切政治的對立之結構」中，即發生「何爲真理？」之疑問。而是否一人應服從此真理，則全爲後此之問題。

吾人殆難斷定此生活意志，此自決之衝動，影響吾人之一切理論信念至何程度。吾人係生活於若干假想中，

此等假想使吾人之生活愈成爲可能，且使吾人自覺在世界中有一地位。尼采則變此爲一極相矛盾之見地：「真理爲一特種人物缺之即不能生活之一種謬誤。」（註六）爲理解最近之一切政治演化與其對於真理之關係起見，吾人必須提醒吾人：尼采此種見地，在德國未曾成就任何大事，但在盎格魯撒遜各城市，實用主義幾已成爲認識論之支配的形式。

就有較深觀察力之心理學家言，於此最後表現一單獨之現象，即在純粹政治結構之階段中，客觀性與真理器官皆趨衰滅。任何人如常在競爭中，彼將立覺彼所願欲與信仰者爲一種「自明」之真理，並失去對於「一種客觀公平的評價態度」（註七）之一切理解。此種真理意識之構成的歧誤之確定影響，發現於「雄辯術顯然佔有全部人格之領域」之事實。最後，其目的非在求信而在逞辯。故雄辯術與非科學的思想爲政治型式之特色。世界無論何處，凡其人民有趣於政治，則雄辯教育之理想即被高置於哲學教育理想之上；古代與帝政時代之辯士西塞祿（Cicero）以後之羅馬人，天主教與猶太教之教育政治家，宮庭時代之外交家與一切拉丁人民即屬如此。柏拉圖欲將其政治學建立於一與普羅泰哥拉斯（Protagoras）、哥爾期亞（Gorgias）、司刺息馬哈斯（Thrasymachus）與科理克斯（Calicles）等不同之基礎上，其意在：彼經由真理與道德之正直精神，可超過片面的政治型式以上。彼將理論型式列於政治型式之上。但吾人必須記憶：彼亦間或應用高尚之謊詐於彼之國家。在余之意，輓近精神病理學曾貢獻之（指下證明）於「一切自然的權力傾向，亦在歇斯的里亞（Hysteria 精神病）之昏狂中占有確定位置」之事實之證明，實屬真確。居上而不居下之意志，爲一切昏狂之出發點及支

配的動力，一般精神病人即爲此昏狂所籠罩，且在若干特定條件之下，彼等將此昏狂造爲一完全癡狂之生活計畫。吾人僅能自權力意志之見地，了解此等常屬根深蒂固之自我欺瞞。〔關於此點，余可引阿德勒（Alfred Adler）爲證。彼因受發興格（Vallinger）之或然（casu）哲學之影響，曾提倡此說。然彼提倡此說係在一混合的哲學態度中（註八）〕任何人可將此種思想概而言之曰：「虛偽矯作」爲政治型式之一根本特質。

政治型式對於經濟境界之關係僅易於一種旨趣中表現。財富常爲一種政治的手段，此不僅由於財富給予「擺脫物質壓迫」之自由，且因其供給一種「影響他人」之工具。因「大多數人民皆屬於經濟型式或至少具體表現經濟型式之強烈特性」之假定，通屬確實。然吾人必不可將政治型式與經濟型式相混。因政治型式獲得財富之態度常非純粹的經濟態度而爲政治的態度。用外交與條約之手段，用征服或勢力，任何人皆能獲得財富而毋須遵守經濟學之永久法則，換言之，即無須遵守儲蓄與勞動之永久法則。

因此，吾人須詳密注意：政治特性表現於一似屬於經濟型式之人之「目的」與「手段選擇」中者究有幾多。例如現代企業家之特質，確非純爲經濟之特質，兼亦半以政治關係爲基礎。且一切大企業之目的，其獲得財富之成分常少而大規模發展權力之成分常多。不僅統制物質之貨財，兼統制人衆焉。故經濟型式似已附屬於政治型式矣。

美的型式，亦僅爲一切效勞於權力發展之「手段連環」中之一環。貴族政治的文化與美的文化之連鎖係在結構上構成。極開化的與優美的人格，有「有關於此人格」之某種「使人豔羨的」物事，此種物事足以緩和

吾人對於彼「給予此種權力」之特殊主者所懷之憤怒。(註九)同然，美術亦表現一極端裝飾之角色。華美爲「權力」及「擺脫窮迫」之象徵。權力之表章常具體表現某種炫惑的、畏敬之誘發的、與暗示的事物。美術之有用，唯由於其有暗示力，例如「軍樂」與雄辯家之巧舌之感化大衆，或已經數千年而又留傳吾人以一大名聲之建築物等，即其一例。宮庭美術仍包含某種具有此類特性之事物，此種物事爲純粹之美術所未見者。

美的元素，仍在另一意義中參入權力心理學。權力之尋求者，常有一廣泛的想像，彼用此想像包圍其自身，而不自實在主義者之立場評量一人與一切環境（如一悲劇之結構）。此種型式亦許在美的型式與政治型式之邊際。無一建設的想像，任何人不能思及一切偉大之計畫或改造世界之思想。政治的人物，即與此等思想同趨而造次必於是顛沛必於是焉。一狂放的想像，每於「與生活之現實相衝突」中擾亂此型式。願吾人全在較低階段發現此種個人權力之實驗，質言之，即爲現實而準備之一種奇異遊戲。運動恰爲體力支配、競爭與遊戲，之一混合物。吾人萬勿輕視其對於「個人精力訓練」之重要。個人之體育訓練意在各種重大之成就。(註一〇)與此並行之一現象爲想像的遊戲，此種遊戲吾人於婦女中發現之，伊在此想像中覺察其「體態的魅力」與「心靈的誘惑力」之權力。賣弄風情原爲一種美的戀愛之表現，但倘此種風情別無動機唯出於好勝與支配男子之意志，即可成爲一純粹之權力表現。(註一一)故賣弄風情以此而爲運動之陰性配合物。(即使事實上，以兩者可於兩性之任何一方發現。)但權力人並不成就「一切美的心靈趨向」與「內部形式」之真正完成。此由彼過重外部影響之要素。洪保德決不全委身於政治，即因彼斷定政治爲一「不充實人之內部生活」之物事。(註一二)

政治型式對於一共同機構之關係，顯出一特有的兩面性。在「政治人之意志」與「爲人之故而在精神上助人之欲望」間，照例有一尖銳之對比。自兩者最極端之形式言，其互相衝突有如戰爭之與愛。在此衝突中，心靈似無同時容納兩者之地。純粹之權力人爲自重與自決之人。因此，彼常非一温情之友，而爲一嫉世者。任何人倘真欲治人，即不自餒或自犧牲。任何人如欲爲某種人物，即不喜爲他人而生。尼采之權力意志顯示一濃厚之美的色彩，自歧視此種愛之精神與社會態度，彼視此等精神與態度爲「羣衆道德」。此種價值判斷，僅反射出貴族與平民之普遍對比。權力意志使一人自覺高於他人。此種權力意志需要認識與名譽並追求自由。而愛則常包含吾人於一切義務之中。

但此種純粹政治人之型式，表現極少。吾人常視最高之權力爲集團的權力。但此即假定人皆覺悟「利害相關」與「互相爲活」之情感。在此有一社會的聯繫。任何人倘欲成爲此種集團權力之個人代表者與執行者，必須常同化某種共同精神。於此彼支配其同胞而爲彼等活動。如吾人所將見，此種綜合已入於道德的領域。純粹個人主義之政治家爲一專制君王，爲一獨裁者。彼覺彼爲唯一高貴之人，他人皆爲其財產。在他方面，社會地建立的權力之具有者，亦常爲一領袖。當彼主政之時，彼欲使人民快樂并護助之。但彼亦需要認識（例如在一理想或實施之法律基礎上）。彼之權力係建立於「彼所領導之人之整體與共同機構」之上，因此彼必須對於彼等之社會的愛之精神有所酬答。當此種權力關係本質上建立於愛之基礎上時，吾人即有族長政治的制度；當此關係以法律爲基礎時，吾人即有法治之君；而當其建立於諂諛之基礎上並屈伏於羣衆本能（卑鄙、俗陋）時，吾人即有

煽動家。(註一三)顧倘此關係建立於精神之優越，個人之能力，與施治時之高尙之服務意志時，吾人卽有真正之領袖精神，此種領袖精神，僅在全體事務中始利用其權力並對其同胞感覺一道德上之義務。但此顯已包含社會動機與政治動機間之一密切關係，並顯示因此卽發展一切道德的範疇，此等範疇，吾人目前已將其摒除於吾人心理學研究之外。吾人將僅討論此問題於本書之第三第四兩卷。自極端孤立之立場觀之，政治型式爲社會性質之反面。換言之，政治型式意在犧牲他人以滿足其自有之生力的或精神的衝動。

倘政治境界之一切範疇皆被應用於宗教行爲，則自權力關係與權力行爲言之，全體生活卽以表現。神首被認爲一權力人格，此權力人格由其志願之純粹自由，已創造「出於虛無」之世界生活，故自始已有權力行爲。神本身包含最大量之現實（此種現實，在邏輯上不可思議並包含一種衝突於其本身之中），因最少之否定亦將決定神之權力之限界。彼爲萬能，彼創造宇宙，保持宇宙，並統治宇宙。(註一四)

其可異者，政治型式表現其宗教之信仰於一「注定政治型式於最大之從屬關係」之象徵中。但倘任何人真研究政治競爭之心理學，彼卽能了解：用其全部心靈於「治人」之人其覺知己之自由限制將較他人爲深，而因此所受從屬之苦亦較其他任何物事爲甚。此外尙有一事實（此事實已爲個人主義者之斯多亞（Stoic）派所理解，在今日重可注意）卽累困於從屬關係之深，無有若「追求上位之競爭中人」者。但此僅爲在每一宗教性形式中占一地位之情形之一面。誠然，治者覺其本身爲神之奴僕。但恰因此種理由，彼亦覺其本身爲神之代表。彼視其得諸最高世界權力之權力爲一封疆之權力。「憑神之恩惠」在「意欲解釋吾人對於民權說所感之困

難」之國家政治學中，並非一可疑之語，而純爲「根於此種型式之心理學」之言。人民所委託之權力爲一司法的概念，此種概念根於社會的道德。但自心理言之，委託權力，絕不可能（無論一人有無此種權力）。權力根本爲心靈之一原始的精神設備，且爲一切確定的已成社會環境之產物。而唯由司法組織與成文憲法所給予之權力皆極空泛，乃不幸尙有大多數人好予擴充。因此，「此種形而上之神恩之獲得」爲基本體驗之一快樂象徵。倘此種象徵純粹宗教地加以了解，國家之形式即在心理上發展，此形式即共知之一神權政治（theocracy）是。（註一五）

神表現爲本來的與真正的治者。「虔敬感情」與「現存國家之認識心情」皆歸於一致。吾人必須自此精細分析極不同之精神結構，此種結構發生於政治結構並利用通行之宗教觀念爲獲得權力之一適宜手段。此種情形單屬於純粹之政治型式。因當宗教被用以統治人民之時，此宗教即非純粹之宗教，而僅爲一種政治之手段。最後，在政治與宗教之間有一第三關係。當宗教性全部或部分得諸政治性質之源泉時，神與心靈間之一切關係，皆依照政治與法律之範疇而構成。於是神成爲世界之統治者，軍隊之首領（同盟軍或敵軍包括在內），任何人與神成立之一切相互協定，倘有一經濟元素加入，則此等協定立有一買賣之性質，或則有社會元素加入，則此等協定成爲友誼上之一致。神與人間之鴻溝，易以一切主僕關係之一種層疊組織溝通之。故全部神聖之結構爲一神之王國之形式所表現。在討論此類精神結構中，人必須銳利其眼光以觀察此等結構由於真正之信仰者究有幾多，其源於相應之文化範圍之政治事實者又復幾多。

自由與從屬之問題，在一完全精神化之宗教中占一大部位。黑格兒與詩萊爾馬哈之宗教哲學間之對比，在

此發現其真正中心點：從屬之宗教與自由之宗教依照人自身所欲之意志自發性之程度而異，唯人開始即得政治上之自由之處，道德之自由在宗教中始能有其勢力，否則不然。古代之英雄各與其神合致（原文爲古代之英雄各與其神共桌）。現代人則對於彼「爲世界定一道德之標準較道德家爲自身所定者爲低」之神，不能信受。故「自由之道德學」即成爲「道德的宗教性之根本源泉」之一道德學焉。

三

政治型式的動機形式之問題，使吾人涉及一切極有意義的精神結構。倘吾人首於此等結構之極抽象的與單純的形式中觀察此等結構，則顯然政治型式之永久動機高於以外任何動機。（註一六）倘吾人視政治型式完全孤立——倘余言無誤，孤立於法律與共同機構之外——則此型式之缺乏箴規僅爲其特殊生活意志，即不惜一切犧牲以居高位，與維持其利益之意志之結果。就此觀之，一切物質之需要，全居於第二位置。政治型式必須隨機應變，在每一具體情形中選擇手段。下述目的，永不能改變，即政治型式欲貫徹其自身並博得其事業之勝利：

「願倘必須違背法律以便治人，

則破壞法律固亦光榮良美之舉」（註一七）

因此，政治亦無容納彼「先於具體活動」之箴規之餘地（因其注重國家之權力）。政治爲創造機會與利用機會之藝術。所謂國家之「理性」（reason）爲全與彼「被尊視爲普遍真實的源泉」之「理性」（ratio）不

同之某種物事。政治爲個別預料之藝術，在此藝術中僅有一永久之要素：國家之利益。（註一）

一切人類關係，不被法律加以明顯普遍之調整至若何程度時期，一切特異人物（constellations）即常出現至若何程度時期，蓋在時期中此等人物有如此表現之機會也。良確，就法律觀念之最廣範圍而言，絕對特殊之事實，實言之，即不能加以預料之情形，僅能於此途徑中爲政治所節制。普遍的與預先釐定的一切箴規，在世界政治不幸之遭遇中，適足爲行爲之障礙。故在一邏輯家如康德，一政治家如俾士麥，對於生活之全部態度中有一根本之差異：『余從未能自康德得何好處。凡彼關於道德，特別範疇命令之說，美則美矣，但余寧生活於無命令之感覺中。余從未依箴規而生，當余不得有所作爲時，余從未自問曰：汝將依何箴規而行乎？但余實已把握且已實行任何余所認爲似極適宜之事。余常因無箴規而遭非難，但倘余終不得不準一切箴規而行，余必常覺余若口啣長竿經過一狹林之中』（註一九）

但此非本章討論之最後決定，固即以俾士麥而言，其真意當亦不在乎此。吾人前已提及之動機形式實僅與無趣味之權力技術有關而與其最高意義無關。倘吾人以自由一詞表示此意，吾人立見：自由不能在任一刹那成功於「行人所欲行」。自由一詞，實包含一道德的意義。倘吾人在自由之純粹心理內容之外注意自由之道德內容，則自由之最後意義爲最高價值之權力。在此種接近宗教之動機形式中，有多種在「適當時機之純粹狡黠的攫取」以外之其他元素加入。

吾人已稱上文所述自由之三種意義爲：超脫物質壓迫之自由，超脫他人決定之自由，與超脫一切較低衝動

之自由。吾人亦可謂之行動之自由、意志之自由與守德之自由。任何人倘不受物質上之壓迫，即可爲其所欲爲。任何人倘超脫於社會影響之外（此種影響在完全與己之意志相異之方向中統制其意識）即可依其一己之性質而發願。最後，倘任何人不純爲其主觀之性質所推動，其存心即可與一切價值之真正內容及秩序一致。吾人必須預定有若干價值方向在意識中被體驗爲較高於其他方向。如吾人所已見，此種體驗之級次尙未與一切價值之客觀秩序一致。任何人皆依照此等尺度決定其行爲，依照其一己之性質而活動，且超脫於社會價值之決定以外。但彼非依照「一切有關事實之規範價值或真正之價值」所構成之真實評價法則而活動。此種規範之合法性，於此，亦屬吾人之預定。但在主觀意識中，吾人可想像一種衝突之情形，在此情形中，一種價值方向被認爲規範的方向，其他方向則與其相對配而僅爲天然輔助的方向。此即爲一內部爭鬪情形之原因。欲使規範的價值方向爲支配的方向，即需要道德力與自克。與一切較低的而又較強的價值誘惑對照下之真正的與較高的價值之選拔，唯憑自我創造之意志之力，即對於完全人格之專注之力，始有可能。因此，精力（自此字之意義言）爲一獨立的（雖常被忽略）與首要的道德要素。此種意識狀態，完全包括政治境界之一切特性（除吾人於此係討論在形式上既成爲一統治的主體復爲一從屬的主體之同一人格外）。欲希求「任何人應於一道德意義中希求」之物事（即客觀的較高價值），任何人必須有一「須稱爲內心的自由或道德的自由」之形式。吾人現則稱之爲「盡己之義務」之自由。視人根本爲一理性生物之康德曾以公式表示一理性的自律。倘此理性的自律係與彼「亦存在於吾人中」之最深的客觀價值法則及世界法則一致，吾人即可謂之爲一價值確定之自律。

獨此爲內部權力。尼采欲將權力意志與「生物的健康」「本能的強力」合一，終不能避免「指示一切本能本身爲高尚或爲俗陋」之必要性。故彼即信仰一切價值之一秩序。權力（自吾人對於此詞之意義言之）之主要現象係發現於「服從最高價值」之精力中（此種最高價值被吾人之意識感覺爲一種需要）。於是此種自克爲權力之一切真正外部關係之源泉。因以一切價值之真實內容爲根據之權力，始爲唯一真實之權力也。（註二〇）其他每一物事，則純借重權力之形式的局面。此亦足以說明何以受治人教育之任何人必須首受「服從彼所認識之一法律」之訓練。達到領袖地位之途徑，在服從之大道上，而在個人精神發展中之自克之途徑，則唯在「服從他人」一途徑。依此，自一道德的見地言，「道德之服從」高於「一切價值之純粹主觀選擇之自由」（此種自由，吾人稱爲意志之自由）。內心的自由，換言之，即「不逾矩」之自由或自律，僅能由道德之服從，實言之，即對於公共道德之一種傾服，而成就。如吾人所見，在公共道德中，一切真正之道德價值已個別凝結成形式。（註二一）

所有此等研究，已使吾人越出狹義心理學之外。唯當吾人對於吾人之道德本質之觀念（在第三卷）作一更詳之敘述時，此結構始得明顯。但此等介紹式之敘述愈涉及道德的心理學，愈仍爲一種心理性質之敘述。余所以在政治型式項下如此敘述者，因余相信在道德現象中，內心自由之要素與完全的政治型式相應。行爲之規律性、效用、內部和諧與愛，皆來自其他一切精神結構。但此種排除一切較低價值之強壯意志與政治型式之結構相對應。於此亦表現一獨立與自我決定之局面。唯此種局面已被置於一較高之階段並被限定於心靈之內部範圍。

康德與費西特（彼等已將此種自由之道德學帶入充分的哲學意識中）之生活於「爲擴大個人之權力範圍而起」之一政治運動中，非純屬偶然。在此種自由概念之中，吾人亦發覺一政治心理學之深化（此心理學之意義，柏拉圖在其哥爾斯亞（*Gorgias*）中已經說明）。吾人可將此種內識表以公式如下：具有指導他人並使他人服從其一己之價值方向者，即爲「由自克而使己服從其心中最高價值之一切要求」之人。

但吾人可再推論一步：倘治者自身所服從之法律，不僅有具體固定的事例之意義，且有普遍之行爲方式爲其對象，則此種規律意志亦爲法律之源泉。但吾人必須加上兩要素：（一）拘束個人之一切權力要求，爲此種規律意志之超個人的承認；（二）至今純在形式上被理解之法律內容，質言之，即「起於一確定等級之社會態度」之一切法律的權利與義務之分配。

但此涉及吾人稍後之討論。於此，吾人僅意在權力之心理學。真正領袖之動機必須以自勝爲根據，因此種自勝規定一切真正價值之一總體概念以爲己爲人之行爲之一法則。否則吾人不見領袖人物而唯見暴君，無秩序而僅有紛亂。不拘如何，純粹之幻想，可顯示一形式的權力意志（一如柏拉圖在其共和國與哥爾斯亞中所表示之渴求權力的人物之形態），然此種幻想仍反於內在的權力心理學，而因此在一暫時之成功以外，不能有何影響。

四

倘吾人加上公共權力之代表與法律所保障之一切權力之代表，則政治型式表現於其中之形式將多至不可勝數。但吾人欲限定吾人於純粹之形式，此形式不包含社會精神或法律的規律意志之混合物。此種孤立，因政治人物，不僅生存於較高的生活步調中，兼亦生存於一切較低的關係中，如組織員、戰士、好勝者、領袖與暴君等而愈可證明其有所自來。

在一切社會階段與社會範圍中，有治者與被治者，從屬者與獨立者。而自由與從屬則遍佈於全人類（雖則其比例不同）。在此等人物中，其占優勢者係以權力與位置為生活之主要事業之人。而其他之人，則為他人精神之奴隸，僅能依較強的人物為生。吾人可分別主動之權力型式與被動之權力型式。自動之權力型式追求一種社會之優越地位，唯達其最高限，彼等僅為領袖與斯時為尊榮所歸而已。彼等生活於事業誘惑之壓迫下（如一切型式本身皆經歷「壓抑其自有性質」之危險）而使生活之內容為彼等之名譽心而犧牲。彼等追求社會上之優越，追求勢力與領袖地位，因彼等僅於此種途徑中體驗其特殊之權力。唯倘無某種門路，則其他種類不能成功。彼等在其趣味、判斷、經濟行為、與全部生活態度中皆非獨立。此種態度，當依賴他人之需要成為彼等生存之中心點與彼等完全於他人之事務中度其生活時（註三）即成爲一種特殊之型式。此種型式在婦女中較在男子中爲更普通，並與生活之其他動機如愛與信實等密切相關。但現代之發展，無論何處皆與自然的從屬關係相爭鬪。其結果爲一切有機的支配關係之解體，與此等支配關係爲一「結構」（在此結構中表現一不同之治者型式，此治者有一社會色彩）完全相異」之理性的結合所代。

故在政治型式之一切形式中，常表現另一源於權力與從屬之要素。在一方面，有發生於體力之權力，在他方面有純在精神上傳佈之權力。(註三)純然之體力在一分化之文化全體中非即一決定的權力工具。但自然「年齡」與「性」之生物的關係，常為基本的要素。孩童皆有賴於一成人，而婦女之體力常遜於男子。因此父與夫其性質上似已寢假而為家庭之專制君主。但即在此等關係中，精神之要素，文化之優越仍屹然不磨。生物的從屬，多為精神的從屬所代替。但在此兩者之間有一權力，此權力任何人殆難稱為精神權力，且在「政治之社會的境界中占一重要之地位，此權力為何？即習慣之勢力是。因此韋伯 (Max Weber) 在彼以「一切勇武 (charismatic) 關係」與「理性」為基礎之支配形式以外，列入以傳統關係為基礎之權勢。在法律制作中之習慣勢力，已為衆所共知。習慣幾成爲一法律名稱，而此類習慣之拘束力屬於政治人之特殊心理現象。在一切遺傳的支配關係中，常發現在「價值賦與之意義」與「權力決定之成就」久已在吾人所討論之關係中消滅後，繼續此等支配關係之充分證據。因此，在勇武的權力型式與精神的權力形式以外，吾人亦必列入以傳統關係為基礎之權力型式。

政治型式之威嚴，似隨其勢力範圍之擴張而增大。任何人是否表現為有二人相從或一大隊人相從，有一截然之差別。不論個人之精力如何，彼之勢力內容，亦有賴於彼為自身決定之「優越理想」。若干人樂於在其故鄉居領袖位置而於此體驗其最得意之一刹那。其他人則欲為其他某種社會階級所推戴。國家與民族之自尊已頗擴大此種範圍。但在此種型式中，其一切關係之強度與廣度亦宜加以討論。一人可有世界聲名，顧於其直接環境之構成，反僅有極少之影響。吾人在支配愈廣則其所從屬之範圍亦隨而增加之事實中，發現追求權力之特有

的辯證法。一切渴望擴大之帝國主義者當已體驗此種情形。更有進者，不遜之神（Hubris）爲內心的危險物，此種危險物與「追求權力」本身之心理學相伴。故吾人能了解斯多亞派之聰明人（彼之犬儒派前輩更甚）於「彼已完全獨立而無求於人」之情感中，體驗彼之最高權力意識。

欲支配大多數人之人，倘發現彼自有之權力不足，即必須於其自身建立一種公共的權力。彼必須於大多數人之名義下活動。吾人皆爲最高之權力型式所控；一般領袖型之人物，僅當一領袖（譯者按即指上領袖型之人物）知有一強有力之集團（彼恆袒護此集團之主張）在彼之後爲後盾時，始有一超個人的精神力集中於是等人物之身。此種爲一切較高目的本身之結果之擴展，包含一神祕的要素。因此，權力之心理學僅在吾人加上超個人的主體之理論時，始能完成。是在此場合，即發展各種不同的權力型式，此等型式與各種不同的政體型式相應。柏拉圖已將此等型式敘述如下：貴族政治型式（timocrat）、寡頭政治型式（oligarch）、平民政治型式與專制政治型式（註二四）孟德斯鳩（Montesquieu）與洛瑟（Rosenher）已對此等型式之理論作更進一步之發揮矣。

最後餘留之問題，爲任何人欲在何種境界以何種方法治人之問題。若干個人主義者不擇任何手段，與若何代價尋求勢力。而其他之人，其追求顯達，僅在一確定範圍之內，而仍特別注重權力意志，故任何人不能將其分類於吾人所討論之一切特殊境界中。任何人欲憑彼之知識以治人，其爲自動，與一權威者（authority）若。然彼如欲以其興趣化之人格顯其身，即爲一美的貴族主義者或教育的貴族主義者。倘任何人欲以財富求名則爲富人政

治家。最後，如任何人以宗教爲治，即接近僧侶政治與神權政治之普遍型式。亦許政治型式之表現，無一有如教會主教之型式之可注意（恰如一切空想無一有如僧侶之空想之強）者。但在一切支配方法中有一差別。若干方法真正以其所表現之一切價值爲根據，而其他方法則寧尋求此等權力之含糊不明的感情作用，並欲以「暗示」爲治。雄辯家與美術家五光十色令人目炫，富人與貴族皆爲「代表」，僧侶則使人茫惑麻醉。此等徵兆顯然指出：此處所論與其謂之爲「主張之特殊價值內容」之問題，毋寧謂之爲「利用此主張以獲得權力」之政治的技術問題。在一切權力關係之社會的結構中，表現一切「從屬」與「優越」之此類可怖的相互關係與混合，即「誰施治乎？」一問題，常使吾人陷於錯綜複雜之探討。（註三五）亦有若干型式，不欲如此，唯憑本來面目而成爲有力的型式。但其他型式常不得不用人爲之手段以增加其勢力。

五

最後，吾人敘述彼「反對權力而斥之爲反於價值之某種物事」之人。倘彼等之心靈屬於彼「與政治境界不同」之某種價值境界，心理學的興趣，即毫不表現。任何人如專心於科學、美術或宗教可減殺社會的影響。因彼全生活於其一己之事件中，故吾人即能了解：彼亦未抱何種野心而因此使集中於彼之權力頻於危險。（註二六）吾人已知政治型式之自重極爲一切深切的與真實的社會人所劇烈反對。但有若干人，因追求權力遭一苦痛之失敗致使彼等非難之。

倘此種精神型式僅表現於策略的手段之構成中，則吾人即與平等之狂熱家相遇。彼攻擊每一較高於彼而又特異之物事，而不論是否此物事真有或借有內部的價值。彼主張一切人民皆根本平等，以便能反對一切領袖與權威者。但顯然此種平民政治型式僅欲以彼之權力交換現在權威者之權力，且倘命運允許其搭成勢力之梯階（註二七）彼將立地成爲一獨裁者。在此類情形中，平等之信念無他，僅爲一戰爭之口號，爲任何人用以鞏固一己而壓迫他人之一觀念。吾人由理論型式得知平等概念之另一源泉：即急進的理性主義是也，此理性主義以「人」之抽象概念代替生有的與勞動的個人（此個人交織於一切現實關係中）以便藉此觀念之助建立一理性國家。於此，有兩種傾向（即虛偽的權力意志與理性的精神型式），結聯一致，政治的急進者亦以進展，此急進者之最終目的常爲彼口頭所自白者之反面。

但有另一怨恨權力之形式，此種形式吾人在上文已說明，即斷念的政治型式，此種型式退而獨善其身，而在此種莊嚴之孤獨中欣賞「彼之偉大」、「彼之不爲世人所理解」與「彼之獨立」等陶醉的情感。此種型式易與一美的想像之自我欣賞相結合。亦許，尼采之內在權力之理想，係自「此一類人類大失望」，換言之，即自「一未滿足的愛之渴求，一種純粹精神權力之流露，與彼在一切已成情形之外，創造一切陶醉的理想之一美的想像」之階段發展而來。故賽斯馬利亞 (Sisä Maria) 之隱士（彼已與人類絕交）曾作權力意志之宣言。

（註一）物的壓迫，嚴格言之，亦爲傾向於原始的自我保存之意志之一種決定。無人願降伏於勢力；彼寧可犧牲其性命如哥爾克 (Cork) 之市長。「無欲死之人而需降伏於威勢者」。（見費阿特 *Ueber den Begriff des wahrhaften Krönes* 二七頁，一八一五年杜

平根出版。

(註二) 馬基雅弗利 (Machiavelli) 所言，倘吾人視之爲一孤立的政治心理學，似無甚奇異。蓋律雷 (Galileo) 曾研究真空中物體之力，馬基雅弗利則曾研究無道德的社會中之人類本能組織。——參考斯密特多若體克 (Schmitz-Doretic) 之編裁者 (Die Diktatur) 八四頁以下一九二一年孟琴出版。

(註三) 一七七九年九月五日國會政策德力次大臣 (von Zeilitz) 之公文。并參考彼所作自愛自尊爲國之本 (L'amour propre comme principe de la vertu)。

(註四) 此並不否認「政治家之目的可爲理想的目的而彼常視自身爲「教育家」之事實。但此並非純粹孤立之政治家。

(註五) 但此在愛之系統中亦然。參考羅曼洛瓜地里 (Romano Guardini) 之上帝司工人 (Gottes Werkleute) 二五頁。一九二五年威森佛 (Rothenfels) 出版。「任何人必須解釋真理爲真理並不破壞而唯建設」。

(註六) 文選選 W.W. (袖珍本) 第九卷二七五節，第八卷一二節。而三卷五三四節權力意志一段，更謂「真理之標準在於權力情感之增加」。「認識爲權力之一工具」(三〇七節)。更參考黎爾 (A. Reier) 之尼采第六版七一頁，一二八頁以下，一九二〇年斯圖加特 (Stuttgart) 出版。——關於政治與誠實之問題，再參考格洛斯 (Karl Gross) 之俾士麥於其自評中 (Bismarck in eigenen Urtheil) 一九二〇年斯圖加特出版。

(註七) 正義與真理之愛同一起源。

(註八) 阿德勒 (Alfred Adler) 論神經質 (Ueber den nervösen Charakter) 二版，特別一四八頁以下，一九一九年威斯保登 (Wiesbaden) 出版。

(註九) 參考波令斯開 (Karl B.inski) 之巴里沙格立齊尼與國王宮庭文學 (Baltasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland)，關於人類政治學與審美力之討論，特別注重四七頁，八九四頁哈勒 (Halle) 出版。

(註一〇) 參考格洛斯動物底遊戲 (Die Spiele der Tiere; Die Spiele der Menschen) 之戰爭競技論，一八九六年至一八九九年。

年，耶拿出版。再參考同書俾士麥之戰爭本論。

(註一)純粹陰性之權力意志，在其最原始的形式中，係傾向於使人為性的奴隸。因此，在兩性間之競爭中，當男子欲在此意義中得勝時，照例終歸馴服。

(註二)彼於一八二六年五月三日致戴蒂 (Charlotte Diede) 之信及稍後之信中言及之。

(註三)參考柏拉圖之哥爾斯亞 (Gorgias)。

(註四)參考狄爾泰之全集 (Gesammelte Schriften) 第二卷十五頁關於羅馬意志態度之討論。「世界由下列各種概念了解之。世界之基礎，為精神的結構如希臘人所發現者是。但此精神結構充滿一神聖之命令，即一世界法律之意見。一單純法律包含一切生類，特別人類。此種法律施之於人而為一能負責的與能罰的實體，因此，此實體必須自由而不受拘束。故神聖之君，統治之範圍，國家之法律秩序，與自由之範圍將互相限制。」

(註五)章白 (Max Weber) 社會經濟學大綱 (Grundriss der Sozialökonomik) 三卷一章一二四頁。勇武的 (charismatic) 支配 (廣義) 係建基於「對於聖賢英豪或人格之永久愛情以及為此種感情所創造或暗示之一切秩序」。

(註六)參考維爾根德 (A. Vierkandt) 一九一六年於柏林出版之權勢關係與權勢道德 (Machterhältnisse und Machtmoral) 三七頁。「在已被認知之愛之道德以外，無論何處皆有一種極強烈的政治道德與企業道德，此等道德任何人皆「不注意即依之而行」，但任何人不以同樣之坦直敘述之耳。」

(註七)厄提奧克利 (Ekecles) 在幼里坡底之 Phoenicians 中所言。(柏拉圖一卷二一五頁威莫威茲 (Wiamowitz) 德譯本)。

(註八)大腓特烈 (Frederick the Great) 在其一七五二年之政治遺著中提議政治學應有一哲學系統之結果。彼自身並未依此而行——至少未在相異之政治學中如此——一有趣的歷史研究之對象將為牛頓之力學如何成爲十八世紀政治生活中國內政治學之一楷模。任何人皆覺在政治中每一物皆與其他任一物相關，且任何人皆自實用主義之見地，換言之，即注意利用極特殊的「組織」之適應，以研究此等對於數學的客觀性。

〔註一九〕漢斯禽格兒 (Hansinger) 座談 (Tischgespräche) 第二卷一七〇節。

〔註二〇〕此種費西特思想確爲自動的思想，似亦信俾士麥者：「除非余相信萬物之一神聖法則已決定德國國家爲某種偉大與至善之物，余將拋棄外交或絕不應用此種事業。」(一八七〇年九月二十八日)——(部士 Busch: Tagebuchblätter 一卷三四八節)。

〔註二一〕赫伯爾小說中之女主人翁向羅斐泥曰：「汝相信權力在對抗世界，倘權力節制人，己又將如何？」

〔註二二〕有意的與志願的服務型式亦有其道德上之偉大。普魯士官吏與舊朝之公務員即表現此種型式。良確。在一較高的道德觀察中，服務與統治可謂爲同義。故大胖特烈視其自身爲其國家之第一僕人。慷慨的犧牲，與登堡以之勸勉德國人民，而國家亦與於同一的精神。

〔註二三〕此爲維爾恨德之自然主義與唯心主義之權力道德之見地的進一步推論。(權勢關係與權力道德一九一六年柏林出版)。

〔註二四〕柏拉圖共和國八卷九卷。

〔註二五〕參考次和克 (Heinrich Zschoka) 之小說誰人統治 (Wer regiert denn)。

〔註二六〕有名譽心而同時爲學者之具有其個性之美術家或預言家，同排斥他人。任何人必須於現實生活中觀察何種動機始真屬確定。

〔註二七〕拉薩爾 (Lasalle) 於十五歲遊歷時曾言：「倘余生而爲一公侯，余必全爲一貴族主義者。但因余僅爲一中等階級之人，余將爲一平民政治主義者矣。」〔紅鷄 (Der rote Hahn) 一九一八年自柏林威門島 (Wilmersdorf) 〕

第六章 宗教之型

余在「自我」中，猶之一最大之波。

(*Ἐν αὐτῷ δὴ εἰμι ὁ τῷ μεγιστῷ προσηρτάσθην χύματι.*)

—

生活爲一切體驗之交替演現，此等體驗之內容依賴於「廣義的命運」與「體驗的自我之心靈結構」兩要素。此等體驗包含各種程度之價值，易詞言之，每一體驗之意義皆發出一價值音調於個人心靈之中。但此非暗示「價值體驗」常足以表示所論精神結構之客觀內容。因體驗可相對孤立，無論在情感方面或反省方面皆不與全體生活相「聯」。在他方面，倘一孤立的價值體驗（不拘如何主觀）在其對於全體生活意義之重要中被了解時，卽有一宗教的著重（religious emphasis）。於是，此種宗教地被著重之價值（此價值被體驗爲個人生活之最後意義）卽必然爲個人所能體驗之最高價值。否則反之；最高價值體驗——卽使其純爲一刹那之體驗——將不發射其意義之光輝於個人之全部精神生活，亦未可知。吾人牢記此等與價值相關之事實現卽能定宗教性之意義爲：「一單純之體驗」在其（指下狀態）中，非積極地卽消極地與生活之全體價值相關之「本能

的或理性的狀態」。此等最深的價值體驗創造於其中之客觀結構，余稱之爲宗教對象。此等價值關係於其中表現爲信條或儀禮之「一切」客觀之精神的「形式之全體概念」，余則稱之爲宗教焉。

吾人於上文已知在互相鬭爭之一切價值體驗與此等體驗之觀念中，一種方向可有一規範的特性；換言之，即此種特殊評價可於意識中表現爲一種要求。此種評價並不表現爲事實的評價，而唯表現於「應如何」之一體驗形式中。任何客觀價值皆可表現爲具有此種特殊之體驗特性，但無論何種客觀價值，唯彼在規範上涉及全體生活與全體人格行爲者，始爲最高之客觀價值。此種「人格的全體」自僅能經由「與全部世界結構作極賤博的與廣泛的接觸」得之。道德的宗教性恰即發現於此一類規範體驗對於個人生活之全體意義之關係中。但宗教性之成型的基本特性，全表現於「生活價值唯在其與現實的一切價值體驗之關係中被評量」之時。純粹的幸福情感或幸福追求，其本身即屬於宗教，至少，在一宗教心理學之見地中屬於宗教。

自此等定義，吾人即見物雖依照其在人之全部精神生活中之重要而可有各種等級不同的意義，願無有在宗教境界之外者。

最高價值體驗，可爲一完全主觀的心靈產物，倘余言無誤，可爲心靈內部之極頂或中心。但常有某種與心靈相抗對之物事，即影響心靈之體驗結構之「世界」與「命運」是也。因「心靈本身之現實性」與「特性之現實性」可體驗爲命運，故世界意義愈易直接加以體驗，亦愈爲生活價值所確實依賴。世界——依照個人心靈而活動之實在結構與意義結構之全體——本身即爲一宗教概念。科學欲全自理論上了解全體之本質終屬無效。

存在（在純粹客觀狀態之意義中）之純粹理論的認識不能窺透世界之意義。因吾人已定「意義」之義，爲價值關係。宗教意義爲「價值全體」之關係，此價值全體關係在最高價值中達其極頂。因此，世界之意義，換言之，即全體之意義，僅能以宗教的態度體驗之。在宗教術語中，「神」爲彼「本身爲世界之意義」或「精神上所創造之賦與世界以意義」之最後實在。康德之學說已注意「神非一純粹之理論概念而實爲宗教地從事體驗的心靈之客觀的相關物」之事實。無須超越一切心理學之範圍，吾人即可將此表以公式如下：「神爲客觀原理，此原理被視爲最高之直接價值體驗之對象」。吾人不欲討論「世界結構之理論的內識，其有裨於建立宗教性並有助於一切宗教對象之澄清究至若何程度」之問題。如一切心理學家，吾人毋須努力決定是否純粹之理論科學能自其本身展示一神之概念。即使其能，其理論的內容亦將不足以完全發揮神之意義。如盧梭（Rousseau）與立特士爾（A. Ritschl）所曾指示吾人，此神之意義，實在其對於吾人之關係中，換言之，即在於吾人之此類最高價值體驗：是否此種關係之主要部分爲世界結構影響吾人之結果，或是否心靈已自動展示此種關係。至少，神之概念（此概念顯現爲此等價值體驗之表示）非有純粹之理論起源（非有純粹構成的起源），但其一切定義，則根於一切已被體驗的最後價值之內容。因此，一切宗教的價值判斷，皆非純粹之客觀報告，而似情緒狀態之敘述（立特士爾 Thymische Urteile）。倘如此發生之概念，因此被用爲一純粹理論之世界解釋，或此概念竟純然遵循其「內在的邏輯」之結果，即表現一特殊之衝突。在此種批判之分析中，此概念即奔潰矣。但概念之成就，則在於其在一切價值體驗之純粹敘述以外，象徵其本身所從取得內力之一切客觀意義結構。但一宗教性將完全

拒絕此等客觀的象徵或使用其他一切名詞，亦爲可知之事實。

因此，宗教性之本質，必在尋求精神生活之最高價值中窺見之。尋求之條件爲無止與不滿：主乎余心迄無安息，或當安息於汝乎？（*cor meum inquietum est, donec requiescat, Domine, in Te.*）任何人如對於其體驗中之最高價值永辨識不明，卽爲無歸宿之人，唯有徬徨與失望而已。但無論何人如於自身發現最高價值而安息其中，彼卽得體驗超度與幸福。因此，此種「宗教之善」之達到，常使善本身被覺爲超度。達到此種目的之途徑可體驗爲一皈依，且此途徑愈被歸元於一「賦予世界以意義與價值」之客觀原理，愈爲一內部之啓示。世界之意義非被認識或被證明，而純在此種特殊體驗中，顯現於吾人。此世界意義所憑藉以顯現者，可純爲心靈，或爲來自心外之境界，如宗教上所體驗之自然或歷史是也。但決定的要素爲體驗之「如何」。此種便於「啓示」與「傾向超度」之固有狀態，爲心靈修養之一特有方法之結果。

現吾人將作一極困難之努力以獨立地構成「宗教體驗爲其中心態度之各歷史時代」，卽人格的各種基本型式。一宗教家爲彼全部精神結構永遠傾向於最高的與絕對的「滿意之價值體驗的創造」之人。自吾人對於宗教性之一般定義言，吾人可斷定宗教家有三種主要型式，其第三種型式爲中間型式，任何人可加以多數之分化。

此種三分法爲一切片面生活價值對於全體生活價值之關係（消極關係、積極關係、消極與積極之混合關係）之結果。於此，吾人是否係討論真正之生活價值或僅討論在主觀上覺其如此之生活價值，在心理學上無關

重要。吾人意識中明覺其如此之一切顯著價值，自絕不能有一宗教的著重。倘一切生活價值皆在一對於最高生活價值之積極關係中被體驗，吾人即有內在神秘家 (immanent mystic) 之型式。(註一) 倘此關係為消極關係，吾人即得超絕神秘家 (transcendental mystic) 之型式。倘一切評價皆半屬積極半屬消極，則分化的(二元)的宗教人物即以發展。吾人非即以爲此包含一價值判斷。因吾人僅能自一種道德的見地證明此類區分之正當。

(甲) 內在神秘主義爲一絕對的生活肯定。因此神秘主義在一切積極生活價值中發現神之朕兆。內在神秘主義在努力提高每一境界於無限性中，即達到最高之全體價值。因此，屬於此種型式之人即爲一宇宙神教徒 (universalist)。如浮士德充滿無限之渴望，此種渴望在每一物事中發現另一較高之物事 (a plus ultra)。彼有最大之生力，一宇宙之熱情，彼在生活之每一面皆發現某種神聖之物事。因此，無一生活方面，應被輕視。此一種內在神秘主義謀完成知識以達到神聖之萬能。但因彼將一切知識與神相關，換言之，即與彼爲一統一的中心之全體世界意義相關，彼即非一百科全書學家 (encyclopedist) 而爲一形而上學家。彼欲於技術上統御全部自然，占有其一切寶藏，以主宰自然。即使行此，彼亦須委身於黑暗的魔術。彼樂於宇宙無限神聖之美，並覺自身有如神爲一宇宙寫照之原子。彼包羅全人類於彼之愛中並欲同情於全部生類。彼具有一切大領袖始能具有之英雄的熱情，並享有一王者之自由。

白魯若 (Giorlano Bruno) 與沙甫慈白利即屬此類型式之人。夸美紐斯 (Comenius) 亦在多方面與彼輩

相似。但彼對於「有限」亦表示一極端之輕視。此種普遍的生命衝動，僅能在「理性時代已預備其爲現代新教之基本情感」之境地上發展。歌德即屬於此種型式，且給予此型式一詩的形式。（註二）因此理由，彼對近代生活之肯定，不僅給以詩的表現兼給以一宗教的表現。但彼亦曾指示此種生活形式必常不圓成。彼之浮士德依次生活於各種基本生活形式之中，如科學、魔術、戀愛、權力與美等形式是。彼對於此等形式絕不能同時加以了解，故結果不出於一社會的同時爲經濟的事業之英雄的限制。局促於彼之有限性中，爲內在神祕主義者之永久命運。不論彼之一切願望，彼仍爲世間之人，且在此場合或某種其他場合放棄奮鬥中，彼即開始一宗教體驗之辯證論，此足以削弱其對於生活之完全肯定。但死似可自有限之物質元素爲可能的「變形」與「超身」供給一「無限」之機會。

內在神祕主義不僅可表現於此種宇宙的熱情中，且亦表現於其他無論何時皆以其特殊之生活器官求了解生活之全體意義的一態度之一片面形式中。此等片面的生活肯定之「宗教性形式」已在上文討論每一型式時說明之。在目前之討論中，吾人所著重者不在特殊之精神方向，而在「世界之全體意義，在每一態度中皆能加以了解」之事實。理論家當其經由認識以求領會最後之神祕時，即成爲宗教家。此種型式，表現之最明者，莫斯賓羅莎若。以外之人，則於經濟上有益勞動之成功中發現最後之滿足與神之事務。美術家於世界之美、心靈之美與美術之美中尋求最高與最富之啓示。社會型式於無限之愛中發現神，政治型式則於一大規模之權力發展中發現神。但彼等皆於此世界中尋求超度，且依照彼等之特殊精神結構在一特殊之價值方向中追求此種超度。

此等「謀於一方向中進行以達到無限」之終有限制的「尋求神者」，其體驗彼等自身對於生活意義之「狹小的覺察」之「不充分」，自較他人為強。雖此等片面之人常展現一偉大之元素，顧彼等仍不能避免「與加諸彼等之一切限制（此等限制使彼等在其心靈中感覺一創痛）相爭鬪」之悲劇。故理論家最後或徬徨於其對於現實世界之茫無所知中，而美的型式（如 Euphonion）則局促於其想像之一切限制中。無論何處，此悲劇式之體驗，即生活不能圓滿之體驗，遍現於人類心理之中，每一態度，即因其自身之結構，而終歸於失敗。

（乙）在推論「對於各單獨生活境界之態度」中所有變化（上文之結果）以前，吾人將詳述一生活肯定神祕家」與「超絕神祕家」間之對峙。就後者而言，無一精神器官足以了解究極的意義。因此，彼不在已建立於生活中之一切精神範圍尋求啓示，而在「發現於一切特殊關係外，且直接傾向於神性」之一較高意義中尋求之。了解此神性愈純粹，此神性愈不為一般內在價值之污濁所染。彼即如此於「絕對地世界否定」中發現最高價值。（吾人以爲「世界」之義為一切價值結構之一全體概念，此等價值結構在生活中被體驗為傾向一切對象者。）依此，超絕神祕家僅於彼自始所領悟之一超世（superworld）境界中發現寧息。是否此種最後之「道福」為悲觀主義（即滿意於相信萬有皆無意義）或是否彼在無意義之上創立一較高之真正意義境界，在心理學上無關重要。因任何人皆易窺見悲觀主義者之自白，有一足以滿足彼自身之意義也。

自此一類人物而言一切科學皆無價值，因其不能完成而常遺留未解決之最後問題也。此種無知（ignorance）之自白之使彼滿意，因其為一意識的直認，為一博識的無知（docta ignorantia）。此種自白特易傾向於

一純粹之「消極神學」。彼之經濟業務失去彼之一切宗教價值。蓋俗慾易毀滅，不值加以保持。任何人應除之務盡。制慾爲達到神之途徑，美純爲一感覺的假象，在此假象之後藏有一切不足以動制慾主義者之心之生活誘惑物。因制慾主義者未具有美之內在的先在條件（inner pre-condition）故自彼觀之，世界非美之世界，而所謂美術者，無他，爲僅一本無價值之「原本」之一無意義的「副本」而已。超絕神祕家，拒絕一切對於權力之努力，因權力僅爲自我之肯定。彼拜倒於神之前。故其最後之結果爲充分之自卑。彼不能愛人類，因人類皆有限，有罪，與己無異。彼亦不懸心於任何物，甚至不懸心於人類。故超絕神祕家超脫於一切有限物事之外而僅委身於一無形之心靈修養。彼完全泯滅彼之一切感覺以便本身超乎感覺之上。彼於一特殊之超自然態度中，在自身培養「神化之能力」（capacity for ecstasy），換言之，即培養「領會不可思議之神」及「與神相通」之才能，所謂神者，即世界之最後意義也。雖彼稱此爲純粹之精神生活，但彼之所謂精神與吾人之所謂精神不同，即「神性之精神」，此精神在其形式未成，界限未定，與未經分化、複雜，以前，不能在任何單獨之精神成就中加以了解，亦不能轉化爲任何象徵。依彼之意，神爲絕對之 Complicatio（錯綜），爲主觀與客觀，一與多，有限與無限等等之一未分的「和諧」。要而言之，彼經由一切特殊的世界意義形式之絕對比照，以理解「神」或「世界意義」。彼賤視科學與美術。彼爲一隱士且將爲社會之一無政府主義者。彼忌活動，因彼懼于神禁。彼集中其所有精力以備其心靈從事於內心之觀照與神之愛（fruiti Dei）。

欲認識此種型式之一切限制，亦非難事。此等限制在於此型式表現於其純粹形式中時，一切更可注意之內

容之逐漸空虛。神祕主義之隱士在神化之觀照中體驗不可共有之「無」(nothing)。彼僅謂：「彼已體驗某種有無限價值之事物」與「彼可感覺彼之心靈之一特殊充厚」。(註三)但彼不能完全使彼自身與此世界之一切形象與價值相隔絕。因倘彼不會生於「此世界」，彼將無「他世界」之想像。彼實純自精神上謀超越精神生活之一切方面之上以二分(duplicates)精神生活。但彼勢不能脫離此世界之語言與一切象徵。倘彼不會見此對照，彼即不能反對任何一方。故此等超絕神祕家在彼等自身表現一生活之內在範圍之特殊色彩，非純出偶然。彼等倘不為「哲學的神祕家」，以一較高之神祕觀照謀超越「有限的認識」(如 Dionysius Areopagita)即為「美的神祕家」，其「神化」染有戀愛之色彩，但傾向於神性之美與原始之美(如 Plotinus)。彼等皆為制慾主義者，在生活中克服一切有用的與舒適的生活物事，以便分有一切較高之財富與享樂；或則用神愛人類所用之一種「精神之愛」以愛人類，而因此提高心靈結合以達於一切純粹精神之交點，在若干特定情形中，此等心靈，即在死後亦能與此等純粹精神相通。一特殊之權力情感將混合於神祕家中，為可知之事實，彼等用此權力以謀「促神下降而使人類與己相合」。(註四)在所有此等關係之中，即使每一物事皆被超越、克服，而古代「有限」之遺蹟，仍有影響，故最後，所有此等易於毀滅之物事，皆成為被猜度之「神性勢力」與「神性關係」之一種譬喻。任何人實可謂在此兩種神祕主義形式之最後結果中，此兩形式非相離甚遠，特其所著重者不同耳。此須在心理分析中，加以詳細之觀察。

兩種型式皆沿用一舊世界形象，此種形象之輪廓被新柏拉圖派鉤出如下：一切物事皆在神之懷抱中且充

滿一較高之意義，無一存在之物爲有價值者。一切有限之物事，皆爲無限之鏡鑑。一切單獨之物事，皆爲全體之「無意義的外面」，而時間與空間則僅爲純粹精神之象徵。歷史已顯示在此種新柏拉圖派之世界形象中，如何「著重點」時在認識 (Logos) 方面，時在美 (Fros) 之方面，且時在愛 (Agape and Symphathea) 之方面。倘此種泛神論於其「世界否定」之階段中，達到「無宇宙」之地步，即完全與超絕神祕主義相應。但此種泛神論可與一強毅的信仰相合，即神於一切現象與任何有一定價值之物中啓示其自身，神確遍照萬有。照例，一層疊組織之概念指出此等物素 (data) 與神間之較大的或較小的距離。但真正之宗教家在此等物素本身中從未發現最後之滿足。

(丙) 此種敘述，已使吾人涉及中間的宗教型式。因宗教性罕表現於此類極端之形式如吾人所曾想像者。宗教性常爲兩種基本形式之一聯合。故於肯定方面與否定方面與每一生活境界相接觸之一型式，即以發展。要而言之，下面分析之問題，爲研究關於生活價值之行爲，倘其表現於此種特殊的宗教局面中，如何變形。自一見其言，此等價值皆表現爲達到神之真正的但不正確的途徑。自他一見地言，此等價值似純爲土質器具，自其所包含之神性資質獲得其價值。

二

(甲) 宗教型式不能完全忽略一切認識之結果。依彼等之意，一切科學成就，在若干特定環境之下，爲宗教

體驗之新的與真正的淵源。但彼等不認許對於認識作究極之結語。因認識並不以其基本態度敘述最深的體驗中心（即自我）之此等法則結構之意義。理知系統，其本身並未包含任何有關於一全體價值之事物。此等物事僅能體驗於一精神底個性之焦點，且自然常與此一精神個性之焦點相關。於此所表現之全新價值態度並非認識，而如吾人所常稱，爲「信仰」，換言之，即對於彼等所體驗爲最高價值之若干價值之「真實」的一種崇信，此崇信爲人之全部價值方向所維持。但以爲任何人可謂：科學終結之處，即信仰開始之處，而信仰終結之處，即科學開始之處，以標識知識與信仰間之界線，爲不可能者。反之，一切同一的對象複合（例如一人類悲劇）同可理論地加以了解，宗教地加以解釋。自理論言之，無神怪之存在。但自一宗教見地言，則有多數超於「純可理論地了解之因果關係」以上之「偉大的個人價值意義」之事件。

決定此兩種態度之界限，爲「較吾人於此所能評論者尤爲詳盡」之一宗教哲學之批判工作。但吾人必須充分注意認識唯有兩種具有理論意義之對象秩序，即現實之秩序與精神之秩序（想像的秩序，非一認識之對象）。在他一方面，超絕世界，起於一宗教的意義結構。「超絕」一詞，可有各種不同的意義。若干人以爲超絕之義爲超於有限，換言之，即一切無限的對象。識闕(Linac)概念，則屬例外，以爲有限之超越亦同時爲「可認識物」之超越。因此，超絕之第一概念，引吾人入於一第二概念，依照此第二概念，一切經過於嚴格的認識形式以外而僅能在宗教態度中加以體驗者，即爲超絕之物。最後，亦能有一第三見地，依此見地，超絕係根於「自我之一切價值要求，不能實現於現實之世界秩序中」之事實。因此，現實之世界秩序在與真正之宗教意義比較之下，即遭賤視。

此三種概念在宗教的超絕意識中互相交織。但此種意識表現於不同之階段。照例，任何人僅歸屬「超絕概念之方向」於「將神與世界作一尖銳比照」之敬神人物之有神論的型式（*theistic type*）或易詞言之，僅超自然主義（*supernaturalism* 或譯幽靈論）被視為超絕主義。（註五）良確，第三種要素於此表現至為強烈。價值要求之意識（即施諸世界秩序之一切規範）與現實之世界結構相反。此種物界之超越為精神自由最顯著之表示。倘自此「另一世界」為人心所要求，則此另一世界除為意志之自發與絕對意識之反照外，尚何有乎！狄爾泰稱此為超絕主義之型式，此種型式根本為宗教的型式，但常帶有一種政治態度之風度，即「自由之理想主義」是也。（註六）此種型式常表現於笛卡兒（*Descartes*）、康德、雅科俾（*Jacobi*）、費西特與保羅（*Jean Paul*）等之精神中。但彼等無一曾充分分析一明確之途徑，在此途徑中，超絕之世界形象自此種體驗型式而發展。

此種（第三）將一切規範價值與已成世界秩序相對照之要素，在泛神論之型式中不甚顯著。就多數情形而言，在此泛神論型式，「自然」皆被視為理想性（*ideality*）所產生之一種勢力。因此在自然主義之泛神論中，不常發現一邏輯要素，即常發現一美的要素或功利要素與之相伴。在第一情形中發展一邏輯泛神論（斯賓羅莎），在第二情形中發展一美的泛神論（沙甫慈白利），而在第三情形中，則發展一目的泛神論（進化一元論；斯賓塞爾）。「任何人愈將「精神的客觀化之複合」附加於現在之世界而因以擴大自然概念為精神概念，自然主義之泛神論亦愈被推為一精神之泛神論——（詩萊爾馬哈與黑格兒）甚至歷史與社會，現亦可自一泛宗教（*pan-religions*）之見地，加以解釋。雖則此等型式無一對於其所肯定之價值主張一完全之超絕，而在

初所說明之超絕意識之二條件，仍皆表現；此二條件即「傾向無限」(1)與「超於純粹之認識見地以上」(2)。在此等關係中，即泛神論所謂之神，亦屬超絕。或簡單言之，無一人將欲使粗俗之世界秩序與神一致。因前者完全由一「較高之意識」在泛神論中加以體驗，此較高意識之本質，為「無論何處在宇宙與命運中注意全體的與最高的意義關係」。

經此一分析，在此兩「世界」間之差異，最後變為體驗態度與精神態度間之一種差異。在彼為認識所決定之一切對象階段「以外」，有其他可在宗教上加以體驗與解釋之結構存在。形而上學之根源亦皆發現於此等精神動機之中，固不論其力謀保持純粹之認識形式也。保持純粹認識形式之無望，當康德以道德意識顯示理智世界 (*mundus intelligibilis*) 之發展，並將價值之範疇置於存在之範疇之上時，已經證實 (實踐理性之優位 *Primat der praktischen Vernunft*)。當哈曼 (Hamann) 對於「另一世界之事物」一語，加以「另一世界之事物無他，要不過對於現在可變的與可覺的自然 (此自然之表現於吾人已經一定) 之若干特殊見識而已」之註語時，或已為某種同一的物事所動。(註七) 有其「出乎虛無之創造」與「彼岸之神」之超自然的世界形象之被歸元於最後的與最簡單的動機，為「超其自身於自然之上」之一自由的中心體驗之一照射。在他方面，泛神論在其所有一切不同形式中，為彼根據於生物的、邏輯的、或美的生活結構之一從屬體驗之反照。最後即得此結論：此一類對於現實經驗意識之極端賤視，能與有神論：「現實世界陷溺於純粹之外表，至少陷溺於一無意義的純粹消極地被決定之物質 (*in öv*)」之見地相投合。此種生活感情，其在柏拉圖之二元論中占一重要之位。

置與在康德之二元論中所占者相同；而所有古代之基督教的世界即存續於此種靈肉二元論中。

但因認識及其一切成就，皆於宗教意識之中發現此一對抗勢力，任何人必須自認識見地（不經由反省，即經由體驗）研究「認識限界」之問題。倘吾人一參考古語所稱「信仰與知識」所表現之對照，則二元論之宗教型式有三種可能性將知識附屬於信仰。1. 若非科學爲一發動於宗教上之懷疑主義所賤視，因而在科學之構造的缺乏性與不充足性中有宗教的意義賦與之餘地；2. 即爲信仰與知識之作用範圍，被一種有關於其特殊成就範圍之雙重精神簿記法共同地定其界限；或3. 最後爲：在一基本的知識以上已發展一較高之知識形式，此種形式，憑一特殊之邏輯，亦求滿足「世界之宗教意義」。此第三與最後之型式傾向理論型式，但此型式之內部組織，根本與理論型式不同。茲分述如下：

子 注意理論的懷疑主義與宗教性間之成型的關係。達到世界之宗教解釋之路，唯由「一切認識成就之賤視」爲若干「確定組織完成之精神」展開——因吾人不能知，故吾人必須信仰。吾人似在蘇格拉底發現此種發動於宗教上的「無知（*avida*）之自白」之一種暗示。因此理由，彼於吾人不僅爲一難堪之理性主義者與全知者，兼亦爲「較高之確信」之一覺悟者，此種確信爲對於其自身之無知——一種博識之無知——之內覺的必然結果。譬如親屠多夫伯爵（*Count Zinzendorf*）、哈曼與喀開卡（*Kierkegaard*）等即於此種途徑中了解。休謨之懷疑主義亦特有用於「在宗教上同調」之德國各浪漫主義哲學家，因彼已決定信仰之名爲認識本能之一特定形式。若干立特士爾派之代表人物將知識限於一確定之外部實證主義，亦顯示同一之傾向。且康德

『余不得不放棄知識以接納信仰』之言，根本即於此種方向爲十九世紀預備一達道。

丑 此種見地之危險，倘任何人深受科學精神之忠實之感染，將愈加顯著。即以康德而論，亦未曾真正放棄知識，不過對知識加以若干之限制，此種限制發現於知識自有之性質中。故吾人即見：對於此種限制之慾望，建立一第二型式之基礎，因在此種情形中，積極價值多爲認識範圍所承認而不甚爲宗教懷疑主義者所承認。發現此種型式之處，無較在數學家巴斯噶（Pascal）中所發現爲明顯者：『與理性相和諧者，無若一切信仰問題中之反對理性』之甚。而與理性相反者，無若一切非信仰問題中之反對理性』之甚。不贊同有任何理性，或不贊同除理性外有任何物事，皆同爲兩大錯誤』（註八）

在立特士爾式之最近新教神學中，知識與信仰間之此種界限，表現於此一態度中：一切宗教的陳說皆非被視爲理論之敘述，而僅被視爲一種「敬神意識」（此一敬神意識潛伏於此等陳說之後）之表示形式」（形象之敘述）與「此敬神意識之表示對於世界之關係」。認識與虔敬間之可怖衝突即由是平息，各被了解於其特殊結構中。就此見地而言，即必顯示每一單獨宗教象徵之心靈的精神原產地；換言之，即重溫一熟知之事實：神之萬能源於自由之意識，彼之博愛源於社會的意識，而彼之全智則源於理論的意識。神性之宇宙論的定義較其社會學的定義爲尤難說明。然前者大體根於一神話的思惟法之糟粕。在此思惟法中，理論的、美的與宗教的等等動機，尙未化分。物的怪異皆爲神人同形說（anthropomorphism）之願望與事蹟之表現。在原始之神中，其純爲一經濟系統之反射，或在一般人中，純爲自我保存之衝動之反射者，究幾多耶？此種分析「宗教的觀念世界」之方

法首爲休謨與費爾巴哈（Feuerbach）所採用。但在此方法實行之中，對於一「信條複合之心靈的原產地」（the psychic generation of a dogma-complex）每缺乏一較精細之理解，即今日亦然。宗教史觀必須解爲宗教的生活解釋投射於人類發展之中。在此宗教史觀中，信仰與知識間之界限，漸於各方顯出。自此事實觀之，吾人亦可解釋何以宗教之確信能與認識之確信共存。前者有賴於一切價值確信與價值要求，而後者則僅辨認邏輯的與感覺的證據之確定。宗教的信念可遠較科學的信念爲高，一如價值之「內的確信」，其能力優於所有此等證據之形式者然。（註九）但心理學之二元論仍堅持：認識之範圍被解救（即使受限制），信仰之範圍始可發展於其外。現代人（其意識結構常沿反省之路線而進展）即屬此種型式。彼已建立一方法以部分地保護認識價值，甚至視認識價值之一切結果爲宗教刺激之一新源泉。

寅 但一第三途徑（在此途徑中尋求理論的與宗教的思想線索間之一平衡），亦可察知。「一切真實認識永久真實」之事實，換言之，即「真實之認識，自其本來之性質突破一切有限之制限而在意識中建立一永久境界」之事實，爲儘其可能將認識與宗教密切結合之第一步驟。此種體驗與古代理性（ratio）之概念，有極密切之關係，此理性概念被假定爲一普遍真實的與永久的原理。無疑，此種極重要之概念，在精神歷史中，其自身包含一宗教要素。但此概念在有限與無限間所架設之通橋，就特殊之宗教意識言，未免過狹。理性的知識以其精密線索分析已成之世界。此足滿足理論家，但就特殊之宗教型式言，此理性概念，殊嫌不足。在神祕主義中，吾人實發現一「建立一優於理性邏輯之邏輯」之傾向，此種邏輯，因其傾向於「無限」與「絕對的和諧」，可稱爲宗教

邏輯。

宗教邏輯因理性邏輯有其矛盾原理之故，換言之，倘「甲」被肯定，「非甲」即被否定之故，而發覺其不充足性。就一切有限問題言，此原理或屬真實。但無限（一宗教概念）常包含一謎，即其散布於一切有限實體之森羅萬象中。無限（如在神之概念中所解釋者），就理性邏輯言之，充滿矛盾，顧此等矛盾，倘任何人果居心放棄矛盾律，將立見消失。自然，此等議論皆為「局外人欲置身於神祕的宗教型式之田地」之理性的解說。傾向全體而不傾向個體之神祕意識，自始包含一以「反對之一致」(coincidentia oppositorum)原理為根據之新的直覺邏輯。此宗教邏輯，自無限開端。當其肯定一確定的與最後的「甲」時，同時不得不將一切其他物事包括於「非甲」之中。此「甲」本身為「絕對從屬的」。僅當其與「非甲」相關聯時，其對於無限之關係始獲得保障。傾向無限之宗教的觀照，發現一切矛盾皆融消於無限或神之中，於此，此等矛盾，或歸一致。無論何人肯定一題目即不得不出其反對之題目，設非然者，必彼欲使有限成為獨立之有限，但此自不可能。就宗教邏輯言，兩者皆為「無限」之斷片，換言之，兩者皆為本來之否定。在余未對第一否定「甲」(註一○)加上其否定「非甲」以前，余未嘗有一真正積極的換言之即一種「無限的復活」。

此種為一切哲學的神祕家之特色，且在黑格兒之著作中(註一)為吾人所熟知——在包括歷史過程之極精詳形式中——之較高邏輯，並不完全放棄知識與信仰之二元論。且此種二元論於此重現於一較低的邏輯與宗教邏輯中。理性之認識與思辯之認識不能完全相和諧。因此，思辯的邏輯被斷為優於反省的邏輯。以吾人之術

語言之「傾向最高價值之宗教思想」遵循一切「與較低思想之法則不同」之法則。現實之認識中斷，一較高之邏輯始得引進（此種邏輯之真理，純然宗教地加以了解）。此種較高之邏輯勇於以一偉大之「和諧欲求」克服一切困難的矛盾，而此等矛盾之通常認識，則置諸不問。任何人可謂此中已反映思想本身之超度意志。彼為思想之一必然伴合物之不充足的與有限的元素恆追求最高之寧靜、和諧與一致。故宗教思想建立一勝於日常生活之較高世界。此種傾向認識之宗教行為之第三種型式，顯示一純粹理論型式之可驚影響，此種理論型式欲以思想之力克服一切究極的與最高深的物事，即使其需要一新的思辯邏輯之發展，亦然。

凡理論型式不表現一種影響之處，宗教態度中之自由，即被發現於「純粹理論成就之一切限界之適當認識」與「在理論外達到之一種價值啓示的獨立權利之建立」中。在此意義中，詩萊爾馬哈曾主張宗教獨立於思辯之外，固不論彼亦相信此兩者之結果將歸一致也。於是，如吾人所知，有一發現宗教態度高於二向度（two dimensional）的理論態度之極廣泛的型式。故就宗教之動機而言，認識即被歸元於「既不涉及無限亦不涉及價值問題而純將一切事實加以分類並化之為法則的從屬關係」之純粹實證主義。——吾人敢斷定一認識理論，最後亦依賴一切宗教態度。價值意志常於「客觀化的一切精神事實」之外前進。而宗教型式對於理論境界之繁複關係，則由此等關係之性質決定之。

（乙）生活之悲劇式的不能圓成，自二元論之宗教意識之見地言，足以決定彼表現於經濟境界中之變化。經濟勞動被視為宗教之事務，維持生活之資材被視為神之恩賜。但此等價值恆較生活之最高意義為低。故此等

對於生活之關係，亦從中截斷。任何人不能全委身於勞動或委身於享受。宗教態度要求吾人應「有之而未嘗有」。地上一切財寶皆無救濟力，此種精神狀態終歸於制慾主義，換言之，即以一較高越之意義，節制生活之物質方面全部。於此仍有若干細微差異之可能，此等差異為歷史環境與地理環境之結果，但特別隨何種宗教系統（自完全之斷念與無欲以至財富之積聚）被視為神恩之證明而異。註一三經濟行為之一形式，謀自神強請功利的結果。魔術常為一「先於科學之努力」或為「參有宗教動機之經濟學之一變形」。一切犧牲皆預想一對於神之商業的關係。在所有此等現象中，吾人之主要企圖，須為明白區別宗教的與經濟的動機。分工之宗教的影響，特別重要：因分工使生活成為無意義，似無望以阻撓最高生活意義之途徑。東方世襲社會階級制度皆重視職業的宗教價值之各種不同階段。

（丙）吾人已知美的型式，可有一美的宗教。但於此，吾人必須討論「藝術在純粹宗教生活中所占之部位如何」之另外問題。倘吾人同意一美術品常為某種感覺的具體物事，並同意依照美術品之本質，美術品僅能表現生活之一片段，則此種同意本身即為「美術之宗教的意義」的一限界。如將兩種境界嚴格孤立，任何人可主張：在一有限之對象中再造心靈之形式，為美術之功績，而宗教的體驗唯注意彼與無限相關之個人。詩萊爾馬哈在其宗教演講錄中，以為：當一體驗對象似演現為無限中之一無拘束的和諧時，此體驗即為一宗教體驗。在他方面，一幅圖畫有一輪廓，有一和諧，有始亦有終，而詩亦有其外部之一切限制。但兩者將同時影響吾人，非不可能之事，換言之，有限的美術品當亦包含對於無限之關係；或以吾人之用語表之，即包含對於最高的與最豐富的生活

意義之關係。無論何處，「美術品有一世界觀之價值，美的體驗擴展於一宗教的體驗」(註一三)爲一事實。

美術之第二限界爲「其一切形象並不直接深入於世界的最終意義結構」之事實之結果。如吾人前所述及，美術創造一想像的對象境界。但宗教家不常止於此種境界，因彼僅借美術經過此境界之一部，實言之，即其經過此境界之範圍之廣狹純視此境界爲「刺激心靈並使心靈成爲尊重物之問題」之程度如何而定。(註一四)但倘任何人要求此一宗教家視形象物與感覺物爲啓示，則吾人立見其與天生美術家之完全對峙。即宗教家此時發覺此類象徵主義之不足性且規避衝動之糟粕而自守：「形而上者始福佑吾人」。在美術中無充分的真理保證。依柏拉圖之意，美術爲睽違真實與永久之第三階段。托爾斯泰對於美術之觀感與此相同。

此說亦可適用於美地加以體驗之「自然」。一熱烈之宗教家則不滿於此一關係。彼覺吾人如此並不成就世界之中心體驗，而純爲吾人之「夢想」、「欲求」與「詩意」之一種反照。良確，即在美的心靈與美的自然之混合中，亦可有此一類宗教的不滿之要素。疏息(Lucey)在謝林之飛(Erlight)中曰：「有關於余之每一物事，皆有一特殊的間斷特性(Intermittent character)。余不信林中之風，百靈鳥之文采清音等皆爲究極的物事」。且孤立的體驗，在其本身中，特別在純粹的想像欣賞中，常缺乏究極性，確爲事實。故即在最深之自然欣賞中，常有一不滿與一神祕，即前進不息之宗教渴求是。(註一五)

最後，此種不同的態度，第三次顯現於「美的生活法」與「道德之宗教的生活法」間之對照中。在此階段上，美的生活法亦任吾人自由，吾人有一「二者擇一」之態度，此爲宗教思想所不能接受者。美的「或然」(altern-

○) 爲生活之自由的與無規定性的現象，此種現象如吾人上文所述，最後仍爲一間接之生活。在美之宗教的人物所用以表示「或然」之語勢中，含有一決定的「必要之一致」(Eins ist gut)。彼知：有時人當午夜，虛偽盡除。『唯道德之對照，始顯單純而絕對，倘任何人不作道德的，換言之，不作絕對的選擇，則彼僅爲暫時的選擇，而因此或在下次選擇某種其他之物事』。(註一六)

吾人已自美的見地出發並指示宗教人物不能超乎其(指下限界)外之限界至此矣。但任何人可於相反方面在宗教家固有特質中從事假定並問：然則美術對於宗教爲一「工具」與一「附屬之活動關係」究如何乎？吾人知運用表現機能之每一物事爲美的物事。當一宗教心情已表現於詩、音樂、跳舞，或任何儀式中時，宗教意識即利用一切美的手段以表現其自身，換言之，即使其本身客觀化並與他人之心靈相通。於此，美術爲宗教之奴隸。一切神話學(例如希臘神話)皆爲一高尚的「美的創造」之結果。倘吾人謀集合一切欲表現宗教體驗之美的創造，吾人於此，將不得不包括全時代之最偉大作品。因偉大的美術家充滿最高之體驗且似與神相通。(註一七)

顧即在此處，「不能圓成」之命運仍籠罩其間。任何人在確定全部生活之熱烈的內容於一可見可聞或可想像之創作中，曾無一成功者。任何人以最高與最純粹之意義刻畫此等有限之表現形式而成功者，究屬寥寥。故吾人即能了解如何最深之宗教意義，絕望於此等象徵之圓滿，特別當此宗教意識充滿一規範的道德性時爲尤然。所有此等象徵恆有某種肉體的與有限的物事與之相關。「神爲一精神，凡崇拜神者須於精神與真理中崇拜之」。一完全精神化之宗教，其最後之結果，每爲美術之敵。「汝等不應造作任何偶像於汝等之身」。在此心情中

已種下一切時代打破偶像之根矣。藝術之象徵，如認識，不能把握全部生活之意義。宗教則以爲每一片面之生活元素，皆不足取。上帝僅能發現於寧靜之「通會」(silent mediation)中。

由柏拉提挪(Plotinus)開始而爲「一」最有力之美地形成的宗教」之新柏拉圖派，係以此種體驗爲根據。良確，彼等已視神爲創造者，世界之本質爲觀念或神性之思想，甚至個性亦爲神之一形成的觀念。於此，神本身仍爲「一」而非「多」，卽非「錯綜」(complication)，宇宙或爲此錯綜之一象徵，但此象徵係爲有限而造之一象徵。於此，「靈化」(piritualization)亦屬必要。所謂靈化，卽否定一切物質與形式，以使由神化而與神接。宗教性之究極神祕，不能表以公式，卽藝術家亦莫之能。因此二元論的宗教家，最後感覺一切形式不足以表示彼發生於一心靈之最高內容。甚至彼似已完全克服物質之美的觀念，亦常爲一種理想，換言之，卽爲一感覺的具體現象，爲一反照(但非究極的反照)，「爲一戲劇，但嗟乎！僅爲一戲劇而已」。所謂「母性」(註一八)換言之，卽究極的形而上學原理，存在於時空以外之不可捉摸的無形中。或易詞言之，狄奧尼素派(Dionysian)之元理，決不能完全溶化其本身於阿坡羅尼阿派(Apollonian)之元理中。故就純粹之宗教型式而言，美術對於吾人所保障之解脫，常爲暫時與斷片之解脫。此種解脫爲真正的宗教解脫之預兆，但非宗教本身。

(丁)愛似爲與宗教價值最相合致者。吾人已注意在彼超脫於任何特殊內容之外而堅決傾服他人之一切價值潛能之一「愛之形式」中有一宗教要素之事實。(註一九)覺全部生活爲神祕的生活，卽屬一全部生活之評價。良確，愛包含此一顯著的神性要素，以致任何人常謂「神」與「人」間之關係，卽在此種社會關係之譬喻

中。基督教徒與神之「交接」一般皆謂其有賴於此類精神。愛擴展一宗教風度，現實的心靈共同關係常有宗教的共同關係之特性。倘理知的、經濟的或政治的等等目的，無一居於首要之地位，則心靈的共同關係之意義，僅能理解於一切心靈之相互修養中，此種修養，吾人已於上文稱爲宗教的修養。吾人必須解釋原始基督教之愛如下：原始基督教之共產主義的形式皆純爲其自身之結果，且以極確定之歷史環境爲根據。

吾人必須承認，彼與宗教的全體評價相關者，無一生活範圍較社會範圍爲切。故即公然厭世之宗教仍顯出其對於世界之關係，此世界爲結合遭受苦惱之人之「愛」的結果。基督教與佛教，不論其有賤視世界之傾向皆顯然爲愛之宗教。但亦可知此種結合，終可歸於鬆解。因「愛」必已屢於生活之現實中體驗：建立一孤立無助之生活爲如何不可能。在「愛亦不能完全除去人類間之一切限界」；「於此常存一苦惱之個性化狀態」；「任何人必須抑制自己滿足之每一斷片（此種滿足仍包含於此一斷片之中）」等等失望之下，宗教家亦擺脫自身於此生活方面之外，且唯於神之愛中，尋求滿足。布藍德(Brand)之「全體或虛無」(all or nothing) 在謀完全克服「愛之神」(Deus carissis)。彼似欲完全擺脫其自身於最後之束縛，而此即爲隱士生活之意義所在。倘須「具愛」但未依屬於愛，則寧與神共生。即使彼未曾深知此等最後之失望與道福，亦知任何人倘彼有孤獨之時與集羣之時，彼僅能維持真正之愛之能力，否則愛之源泉，即趨乾涸。此亦指出宗教之愛，在其最深之本質中，亦爲宗教的「精神愛護」。宗教之愛建立一「生活於宗教生活中之人的共同關係」之基礎。此種情感極強：宗教之愛，在若干特定條件之下進於極端而似乎無愛之表示：「任死神葬送彼輩之死」。宗教家在「神之愛人之

「愛」與「最後遁隱之道福」間之固有躊躇，皆由莫里克（Moorike）之詩詠出之：

一人可能全與他人相同？

長夜中余思之重思之而必須答曰：否！

*

*

*

*

*

余不能爲斯世之他人，

他人亦不能爲我，

但冥冥中余閃出一歡樂之光灼。

*

*

*

*

*

余不能同上帝——恰如汝同余——一般作施，

余今如此作施何物能阻之？

一股甜蜜之戰慄透過余之四肢！

於此世余將「神」化於我，

此一奇蹟之顯現兮，不可度思。

（戊）政治意識（自吾人對於此詞之廣義言）在宗教性中所占之地位，在任何人視此類傳衍的現象爲「教會」或「宗教國家」之宗教的共同關係以前，必須一研究其起源。在每一不全接受生活亦不全拒絕生

活之宗教中有一種「自我肯定」與「自我否定」之一混合。在此種意義中之「自我意義」如吾人本書第一卷所見，極為廣泛。一道德的宗教，在「為一較高自我之故而消除較低自我」之中，發現生活之意義。但吾人仍略去道德之見地不談，故對自我所可給予之各種不同意義亦不必涉及。於是在此處僅保留此基本之現象：「有關於最高生活意義之人，覺其自身不完全為此種價值之接受者，即為努力於此種價值之實現者」。以宗教之名詞表之：吾人若不完全拜伏於神之恩惠，即贊同神而謀助其克服罪惡之世界。一般具體表現一創造意志之顯著的自由人物，在其本身感覺神性之光輝，並覺彼等能與神角勝。彼等不降伏於十字架，而攜之入戰場以為一武器。此自由意識可充實為：一切其他之神與己心中之神相較即不足道。「神聖熱誠之心乎！汝未獨立完成每一物事歟？」於此欲研究任何人可於其中表示此種「自由與從屬之關係」之一批象徵，為不可能之事。此由如此即需要吾人之研究道德問題。但人之一切傲慢，最後皆為命運所打倒。故人之英雄熱每不能完成。結果歸於宗教之斷念與「謙遜之永遠悲痛」。(註二〇)「因無人將與神角勝」。(註二一)良確，人之體驗人類能力之制限者，殆莫甚於在此點特易遭受挫折之權力人。

謀對抗最高世界意義之權力意志與自由意志，可完全於一切原始的宗教階段之「任何人欲用魔術、儀禮、祈禱等加以充實之『一特殊心靈能力』之一切概念」中認出之。在任何人自己心中之「靈」(Daemon)，皆覺其自身神聖。在一較高階段，自此等熟知之現象，發展一宗教的貴族主義概念，此種宗教的貴族主義，因「仁慈」或「恩惠」或「兩者連合」之力，而超越於通常人之上。彼為神恩之對象或自覺為神之工具之宿命，皆純為彼

「意在表示此種內心的宗教權力之意識」之一切社會學的象徵。但於此，吾人復發現一特殊之二元論，即不論吾人自身之責任如何，吾人之能力皆被假定爲不足以作任何事務；與自由之情感相混合者，爲一依賴的虔敬情感。任何人謀以一切邏輯方法解釋此種宗教的辯證論，或終無效，因此等邏輯方法視一切在概念上相矛盾者，皆爲不能調和之物事。

同然，祈禱根本爲一能力之試驗，此種試驗意在以魔術之力招致神助。稍後，精神與勢力之證明皆出乎此。信仰，戰鬪之信仰（倘唯此信仰能爲絕對之信仰），能從自然逼出奇蹟之路，對於宗教精神非不可思議者。但此需要一完全之心靈和諧；「或者」，換言之，即「此類之某種物事或爲人類能力所不及」之一純粹懷疑，將破壞此種能力本身。『余信彼已因此「或者」而死』（註二）

前代之宗教戰爭（「爲一將貫通世界之真理而戰」之戰爭）自現代人觀之，直不可思議，因吾人具有此種「或者」過多。解釋此等戰爭純爲政治的策略，完全錯誤。反之，吾人已體驗：即至今日戰爭僅能在吾人得神之佑助時進行，換言之，即當神意（Dieu le Veut）鼓動戰士作最後之犧牲時，始能進行。（註三）於是失敗愈爲可悲之事，因其不僅表示人力之萎弱，且特別表示被應給予吾人以能力之神所摒棄之不幸事實。

此種「追求權力」與「宗教」之自相矛盾的關係亦表現於「彼爲依法組織之集團權力之國家，絕不能被宗教家體驗爲最後的與究極的物事」之事實。且此種型式承認「不易遭受政治的組織」之權力範圍。此種矛盾可表現於三種形式中：（一）宗教意識以若干較高的要求反對國家而加以改造。故一切個人權利之承

認最後必須歸元爲一切宗教動機之力。(二)但宗教意識可使，特殊的宗教共同關係之組織——教會——與國家對立而爲一較高的價值組織，倘教會具體表現政治的與宗教的動機，尤可如此。(三)最後，宗教意識可反對國家之命令，因其限制精神之自由，並欲以法令之機械手段干涉唯一真實之神恩。倘宗教真僅與「一切心靈」接觸，國家於此等心靈即無權勢。且當此概念爲支配的概念時，政治的元素必須禪位於宗教的心靈勢力。精神不接受任何人之命令。

概括言之，吾人可表示宗教型式與國家間之關係如下：此關係活動於兩柱之間（與上文所敘述之一切極端宗教型式相應），即活動於「崇信國家爲一最高之慈航，爲一人間之神」之一宗教國家觀（如最近在費西特與黑格兒中所發現者），與「恰在此種權力意志中窺見無神論」之一宗教的無政府主義之間。在此兩者之間有一第三概念，此概念視教會根本爲「純粹宗教地定其方向之生活調整」，爲「最充分的與最高的生活秩序」。

於此，吾人之間題，表現多數矛盾。一切歷史關係之永久繁複，於吾人對於各種基本的純粹結構之直觀，頗有妨礙。自最高之意義言，教會必須常爲不可見與無組織之物事。因在最高生活意義中之共同關係，並不贊同任何外部之束縛。但欲將宗教意義與宗教意義所自生之其他一切意義範圍孤立，絕不可能。因此理由，爲一有形組織之教會，必須半自「實施宗教教育」之欲望，半自「調節生活，規律生活」（自其自然的與經濟的基礎以至其精神的高峯）之欲望，於經濟的、科學的與社會的等等關係中常占一自動的位置。但教會常覺其本身與「自各

單獨生活範圍之部分意義發展而來」之「有組織的各生活部門」相對抗。例如家庭或世俗的國家是。教會難免與彼等對峙。「將凱撒之物還諸凱撒，神之物還歸諸神」之要求，倘此兩種意義範圍完全分開，始易實行。而事實上，此兩者之交貫錯綜，何止千頭萬緒耶？

「欲獨立於紅塵萬事以外之超絕神秘家，或反對承認國家，並覺其本身在「與一切神聖通接」中，十分自由。內在神秘家依照一道德地洗練之人格理想，將謀以最高之道德內容，充實物質之生活環境。但在此外，彼不需任何有組織之信仰的共同關係。依彼之意，生活本身即爲一信仰之國——即彼之教會。在他方面，二元論的宗教人物不得不繼續革新知識與信仰間，國家與道德間之邊界。就此一型式而言，國家僅有一有限的作用。但彼亦知僅以究極的確信調節現實之共同關係爲不可能。依彼之意，教會僅爲一社會的形式，但非無所不包之形式。

故彼之內部結構之二元論亦影響一切社會學的關係。且於此重反射出宗教範圍之固有的辯證論，即宗教範圍不能與各個生活境界分開，但又發現任何單純境界（正因此境界僅爲一單純境界）其有害於宗教範圍之意義者，甚於所以完成之。

三

對於一切特殊的宗教人物之觀察，應早已捐棄「一切動機之過程，各人皆屬相同」之成見。自然，一切宗教人物在彼等之確定的活動中，既不爲「一切效用之觀察」（註二四）「一般之實踐格言」所決定，亦不爲道德

的性好所決定。但任何人毋謂彼等常爲最高的價值體驗所激動。因在每一型式中，倘有選擇之自由（註二五）則現實上所體驗之最高價值，確爲決定的要素。基本之要素爲一切宗教家之動機，皆以最後之價值結構爲根據，此價值結構不僅決定彼等之全部私人生活，兼亦決定世界之全體意義。在此場合中，彼等皆與彼「已成就內部形式」之美的型式相關係，因彼等皆本其最內之本心而活動也。但有此種差異：宗教型式視心靈之超度高於心靈之完全的與和諧的發展。此即謂：即使宗教型式因此必須泯滅其一切肉體之本能，並完全克服彼之一切較低衝動，彼亦依照已體驗的世界意義而活動。大體言之，吾人不能謂：依彼之意，何物造成最高之價值，因價值隨人之差異而不同也。即就吾人於上文已經提出而不能於此再加以詳論之三種基本宗教型式而論，在此方面，亦不相同：肯定生活之評價，否定生活之評價，或二元論的生活評價，於此煊染一切動機以色彩。第一種型式根據下列情感：「良人其冥冥中之衝動出於正當之意識」（*Im guten Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt*）。第二種型式爲「不信一切有限的生活價值」與「堅決不信自己」之結果，於此之基本動機爲絕對克己主義（註二六）最後，在第三種型式中，發展一「對於自己之各種動機加以詳細省察以識此等動機是否起源於較高的或較低的心靈境界」之傾向。

將己之全部生活置諸彼「包圍世界與心靈」之「最高價值」支配下之人，其形式的狀態，大約可述之如下：在彼自身有決定彼之自動行爲與被動行爲之「一道福的充實狀態」。自宗教術語言之，最高世界價值，表現於個人之意識中而爲神之恩惠。且隨人之心理結構與特殊情形之不同，此最高價值之影響於彼，或爲「解放最

高能力以達於犧牲世俗生活之地步」之最強動機；或爲「歸於一不可變易之價值所決定之忍耐與寧靜」之靜幾。因此，命運能被一極強之反抗意志在精神上摧毀，或則於神性的定命口實之下，艱忍支持。故命運在宗教態度中，愈不在理論上被了解爲一切環境間之純粹的因果連繫，而被了解爲世界之最高價值秩序之結果，且在此場合中，係主觀地加以「了解」，或至少被揣度爲有意義，則就宗教家而言，命運愈變成定命。在一原始階段上，定命經神人同形說之想像，可加以理解。在一較高階段上，定命無他，僅爲人對於「一切於己之完成必須真有價值之物事」之一內心指導而已。祈禱亦復相同：在原始階段上，祈禱爲依照任何人自己之欲望以影響一切物事之一魔術手段；而在一較高之精神階段，祈禱僅爲對於價值能力之一種懇求。因主觀的幻想，在世界進程中不改變何物，故祈禱之效果僅在於：祈禱所給予「任何人厭棄自己之生活而接受一確定之命運，或主張（甚至不顧及此命運）一最高價值信仰」之能力中。故祈禱屬於心靈修養之結構。此種能力之發現，不幸被大多數人體驗爲一切較深生命力之甦醒；但此甦醒可在一心靈之平靜的內部發展中。於是，第一種人物——「更新人」(twice born men) (註三七)皆爲此類甦醒體驗所激動。其他之人——靜心人——似絕不達於決斷或執著，彼等之活動實爲一切神性之精神勢力之一自然流露。此種動機形式，任何人可稱爲一「靈感的」(Paimonion)形式，此種形式，不須局限於警戒 (warning)——（如蘇格拉底是譯者按韓愈所謂陰驅潛率與此義相合）。（註二八）

凡曾一度領悟自己所稱爲恩惠（即此種具有最高價值之全體實在之充實）之人，屢追求此恩惠之道。彼等視己之接近於或疏隔於此種狀態，猶之近於或遠於神。此種狀態常伴有一道德的體驗。故後者被體驗爲

「罪過意識」，爲「疎慢神」，而前者則爲心靈之「尊神、贖罪與超度」之一情感。

最後，在此等等之中，有一不涉及心靈之主觀狀態，而唯以宗教意識之一切最高價值要求涉及「和諧」或「與世相疏」之要素。此等對世態度，在較低階段（於此亦爲宗教態度）爲樂觀主義或悲觀主義。在較高階段，此等態度決定全部世界進程之神性、俗性、神聖與邪惡等之程度。但宗教行爲之「統一化的作用」（unifying function），常爲最高的全部生活價值之肯定（無論是否反於實際所體驗之世界進程，或經由對此進程作一較深之解釋；是否尋求神，或克服世界；是否降伏於現在之命運，或於內部之優越中超過命運之外面性與價值之冷淡）。彼淡泊靜守之人與熱烈反抗之人皆可爲宗教人。因兩者在其行爲中皆發現精神之超度與此類超度之能力。

此等宗教的動機形式之最純粹的實例，皆發現於神祕主義與敬神論中，宗教興趣所寄之「自我分析」與「心理學」即於此達其頂點。欲詳此種敘述，余將援引斯替林（Jung Stilling）之自敘傳記，此自敘傳記供給多數「宗教地規定的生活決意之特有結構」的事例。就斯替林而言，此特有結構之基本形式，顯爲寧靜。若非神存在於人且自人通過，人即無所爲。「彼希望自天父得一指示，因彼之「研究動機」爲純粹之信仰，彼不能服從自己之意志」。但此種不自己之罪過性質，現已混入（在十八世紀之敬神主義中）任何人自有之衝動中之一幾無人格的興趣，此種衝動往往足以違悖神意。「倘神置一切衝動與興趣於余之心靈中，而彼之定命又禁余於任何時滿足此心願，當爲一至可恐怖之事」。此種動機型式可與客觀的不道德共存，此在斯替林中所見者，實較

在其他任何處所見者爲明顯。斯替林續向神洗滌其罪過（註二九）彼之歷次結婚常衝突於一衝動情緒影響之下，彼將此歸咎於神之因果性。稍後，當理性主義之特性在彼身較爲強烈時，彼即判斷此等決斷爲「不敬」，「因在定數指導之下試驗每一行動，特別依照健全的理性與合宜的標準，從事配偶之選擇爲一基督教徒之最高義務，而當此義務已充分完成時，即候神之福佑……故宗教與愛皆聯合於彼之「妻」之癡想中。無論其妻之父母或斯替林於此皆一無所知。彼等皆視此爲神性之啓示與作用……」及後，斯替林常自矜「全無若何物事以決定或確定彼之命運」（註三〇）

與此相同之基本型式於詩萊爾馬哈之教團（Monologues），重表現於一較高階秩之痕胡特（Herrnhuter）人之一遠較純粹的形式中。但余不得不分析全書以證明彼施諸任何人自有心靈中之無限元素之此種「內省」（Introspection）形式，引致動機形式中之極特殊的結果。吾人將此等等與彼同時人之「美的人文主義」等量齊觀，實屬危險。但詩萊爾馬哈於此所提之全體完全不同。「以余而言，無任何活動，當其獨立時，余能充分了解之，余或可稱此爲全體。每一活動皆顯示余以余之全體本質；無物爲分離者」（註三一）在此，支配的要素爲「一切活動之還元爲內部活動，爲宗教意義中之一全體的自我決定」。

有一道德與此特殊的動機形式相應。吾人已敘述，且將在本書第三卷詳論：每一生活範圍有一相應之片面的與特殊的道德；但全體規範，全部德性，除非在一宗教意義結構中，絕不表現。自形而上學言之，德性爲「個人」與其所能了解之「最高世界意義」之和諧。以宗教的隱喻言，德性爲「神對於人之喜慰」，或爲「上遊神之聖

眷」(duo'waos tū'beō)。

恰因吾人已在各單獨型式與其特殊的宗教性以外，抽象地概述宗教型式爲一特殊形式，則指明「特別宗教地定其方向之道德」表現於其中之「特殊形式」亦屬可能。因「此種心靈中之過程」（此心靈爲一特殊的方法修養之對象，且志在超度）與「在各個生活價值競爭中對於最高價值之理解」不同。最高價值之入於心靈，有一唯一性與接受性。吾人稱此爲「純一」。當共享神恩（在人本身成就之外）極受重視時，於此僅維持苦與樂之純粹容受，以爲個人心靈修養之最後意義——「無論何人實現彼之定命，皆爲苦樂兩者所歡迎」。

四

無個性化之神祕即不能有宗教。最孤獨與極廣博在宗教性中，互相對抗，而爲主觀與客觀。因此理由，一切最特殊之體驗（亦許確與命運之體驗相同）爲完全單獨的體驗。故吾人無須作此假定：世界意義之旨趣爲多形之旨趣。但任何人在其自己之途徑中體驗此種旨趣，且各有其自己之神。欲計算彼出於一切宗教態度之差異結果之各種型式之數，爲不可能。但若干顯著的輪廓則不難標出。吾人於此不能依照彼已歷史地成就之各種宗教型式之常極複雜的動機，對此等宗教加以分類。在此類努力中，倘任何人自各過去的宗教遺蹟及其想像的形象出發，而不謀自內追驗此等系統，即必然有一可加以非議之好美主義(Hiliasm)。即使彼聲名嘖嘖，亦不能免於此類非議。吾人則努力於某種極可能的物事，即：分析「一切宗教行爲種類」之程度，視其可自主觀的體驗結

構加以了解之程度如何而定。

如在「前述之一切型式」中，吾人注意創造性與接受性間之區別。若干人形成其自有之宗教，而他人則純粹接受之。第一型式之最高形式，爲宗教之創造精神，爲自「己身」體驗一最高價值之新啓示之救世者或預言家，倘彼等亦爲社會人物，則更謀感召他人。但「其他之人」，倘彼等純爲接受者，卽成爲傳統之服從者，爲信正教者，彼等之相信某種神祕之事物，純因此物事常被信仰爲如此，且以「釘死之於十字架上」之口號，答復每一離異舊時價值者。新教之發展已顯示：倘自由之桎梏已加諸每一人之私人的宗教追求，則將發生如何可怖之文化危機。（註三二）但就一切原始的宗教體驗之經過而言，每一正教系統皆指示如何一完全之宗教可消滅，而僅留一能力之空殼於後代，換言之，卽留一無意義之文字的堆積於後代。

此一特點，他一形式，已與之密接。歷史的宗教服從者與「因襲信仰者、形而上學者、神祕家及一切私宗教代表者」相應。任何經歷史而入宗教之人（於是此歷史自然爲超度之歷史）要求一超自然的，或被視爲一精神之優越的外部啓示。一宗教型式之表現，一「模範」之實踐，依彼之意，爲超度過程中之一基本要素。故立特士爾將宗教之重心，放諸歷史上之基督教徒。但任何人倘自闢其通神之路，卽好輕視歷史之路，並好代替永遠之現在評價，卽道德的或理性的評價，而爲通神之津梁。（註三三）一切中間的階段，皆可於此兩型式間察知之。

於此，參入一第三見地。一切價值體驗皆與各對象結構相關，因此理由，其依賴理論的內識之程度頗高。如吾人所知，此等對象可出於「生產的想像」，然此想像必須爲某種「精神的意義賦予」所節制。宗教行爲，絕非純

爲生活之原料所激動，而常預定一切部分的價值體驗與意義的形構。此等體驗與形構，由宗教行爲使其與最高的及最後的對象相關。易詞言之，在宗教體驗表現以前，必須常確定一特殊的意義方向，（無論爲理論方向、經濟方向、美的方向，或三者之結合）並引之入於一切社會的意義結構中。

倘任何人將此常記於心，則彼亦可依照彼「爲起點」或「激起最高價值之興趣或虔誠」之境界，而對一切宗教人物，加以分類。常列於此種分類中者爲「自然」、「人類」與「個人」——馬萊（Max Mueller）曾於此種基礎上對宗教加以分類。（註三四）任何人倘已贊同余之討論，則自純粹的系統見地言，必須同意此種歷史的分類爲不當。因是否自然被解釋於其理論的、經濟的或美的意義中，至今猶未決定。在一原始的崇拜太陽者與一斯賓羅莎或一沙甫慈白利之間，有一極大之差異。前者首祈禱自然之生命保存力，次者則崇拜其理性，而後者則崇拜其美。人類與個人，亦復如此。一宗教可起源於愛，或顯然起源於政治的與法律的動機。於此，余且引國民之戰爭宗教以明之。良確，戰爭宗教自人類之美的理想可創造一神之世界。倘任何人在其自身發現最高者，則就此種內心體驗之神祕主義而言，常保留「是否此最高者含有理論的或美的特性」之問題，或「道德的自克」、「純化」與「自我神化」等問題。因此，以精神境界代替冷酷的對象，似極恰當。在此精神境界之形構與意義中，此冷酷對象成爲宗教體驗之起因。故，在一抽象的分析中，任何人必須詳細注意，是否一宗教性或客觀宗教，顯然爲理論的、經濟的、美的、社會的或政治的宗教性或客觀宗教。良確，即在一歷史地成就之宗教中（此宗教常顯示此等片面價值方向之一確定的綜合）關於其意義仍有多種不同的解釋。十八世紀之理性主義已將基督教之愛神

歸元爲真理與法律之神。清教徒公認一戰爭之神，席勒爾（Schiller）渴求希臘之神，克林格（Klinger）求基督於奧林波斯山（Olympus），盧柯（Herr von Rochow）在彼之立場，主張基督爲最有利於人類（發現於地上之人類）之觀念，且最後，任何人可與基督教之神從事交易，一如前此之人曾與神作政治的交接者然。

在近代之新教中，吾人有「哲學的不可知論者及社會勞動者」與「政治宣傳者及藝術熱心者」相對立。一切宗教型式之分類所必不可少者，非觀念本身，而爲此觀念表現於其中之一切意義結構。

依照宗教體驗之律動與方法，能作其他另外之分類。若干人其全部生命爲宗教所伴隨，一如一寧靜音樂之伴奏；例如，詩萊爾馬哈與其他經過宗教的興奮與宗教的弛緩之人，皆如大多數「神化的神祕家」。如吾人所見，在若干人，宗教之過程繼續不已，而在其他之人，則宗教之過程不幸爲一突然之更生（註三五）一人忽爲神所體恤，他人即謀了解之，換言之，彼應用一方法之修養於彼之心靈以便於自身創生神之體驗。若干人視一切物事，甚至日常之物事，皆爲宗教的物事，而其他之人則日與宗教接觸而若熟視無睹。彼等在生活中，不識禮拜日爲一特別日。就此種體驗之律動而言，亦部分地與「此類超自然主義與內在見地之對照」相關，吾人於上文已將此種對照歸本於「自動的價值要求」與「降伏於已形成的最高價值結構」間之對立的程度。

最後，讓吾人一研究在「最高之人格的世界原理之象徵」與「最高之無人格的世界原理之象徵」間之差異如何結構地加以決定之問題。「爲一精事件」之宗教體驗，必然表現於一人。但不必以爲其創造者爲一人格的能力。任何人在未理解世界之意義結構爲神之人格以前，亦可與世界作虔誠地對立。與人格之本質相關

之自我概念，有一限制，此限制就若干人而言，似使自我概念表現為不足以當最高境界之目。神之人格僅為精神物易於其中接近於人之「途徑」之一象徵。謀自最高見地首先「了解」全部「世間的複合」為「有意義的複合」之宗教趨勢，使吾人不得不假定「無限的價值所充實之人格」為世界之原理，即使在「人格性」與「無限性」間之理論的矛盾不能忽略，亦然。但在「人類交接之一切社會學的範疇」外之世界進程，亦有一「無我性」予以解釋。最後，任何人可愛其一己之命運，並尊此命運為「天命」，而不思及此命運係得之於神人同形說之價值意志。因一物表現為人格主義之中心，則給此需要物以一意義，並接受其入於吾人主觀狀態之價值世界中，一若其專為吾人之最高天命而形成者，為吾人本分所應然。然則神無他，僅為吾人身中最高之人格的意義賦予元素而已。——但任何人謂世界無意義者，唯因其對於意義之希望，曾受極深之打擊耳。即此，亦表現一真正之宗教型式，此型式吾人將於末段討論焉。

五

吾人可想像一種宗教態度，在此態度中，最高之價值體驗起於彼「欲逼現自身於心靈」之「一假定的最高價值」之否定。倘內心的一致，拒絕體驗的結構之最高價值，則吾人即有一價值生活之病態於吾人之前。此種病態，吾人之意義心理學不能加以解釋。在宗教術語中，此種現象稱為「瀆神之罪」。倘社會環境之傳統的最高意義，在渴求或思慕某種完全較高的物事中所受打擊，又當別論。此顯然為「無宗教」之現象。因在攻擊一現行

宗教之形式中，吾人已發現一較高之宗教性，此宗教性似將僅謀反對亂用之名稱。任何人因其推理的研究衝動，物質的享樂熱情，美的幻想主義，或對於「人類生活之實踐」的一種懦弱的降服，皆可謂之爲無宗教。於此吾人亦涉及一較單純的階段上之一切虛偽的宗教性，此等宗教性並不了解自身。但任何人亦可專自各種宗教動機成爲「無宗教」之人。照例，此種無宗教人包含對於一種文化圈之傳統的宗教之反對：

「余信何宗教乎？汝所亟稱者，無一足信。」

何以無一足信乎？因其爲宗教故。

實證主義的運動，因其否認超絕的宗教，仍已創立一新於社會學上內在地構成之人類宗教。故早至孔德（Comte）後至葛雅（Guyau）——（在其將來無宗教 *L'Irreligion de l'Avenir* 中）與尼采等，皆顯可看出彼等之無宗教而唯追求一較高的權力宗教與一矜大的人類宗教，恰如彼等之無德性而追求一較高的德性者然。

倘此種內心的矛盾，非爲一切已成的宗教形式所激起而純生於「世界」（被視爲反於吾人之最高價值要求之世界）無意義」之體驗，則其根源，仍極淵深。但此不包含對於宗教本身之反對，而僅包含寧靜的主觀狀態中之斷念。自上所述，即可推論無神論不必然爲無宗教論。因神之象徵不必然屬於宗教現象之外表。無神論唯在其不反對神而反對世界之意義時，始爲一獨具旨趣之無神論。於是無神論完全有一特殊之宗教要素，即對於任何人不能完全避免之某種物事之「無形保護」或對於人以大慟失去之物之「悲哀」。保羅（*Gean Paul*）在

彼贊同無神之觀念，以前曾堅持無神論之無邏輯性。依彼之意，彼之已死耶穌宣述無神存在（*Rode des toten Christus vom weltgebaende herab, dass kein Gott sei*）（註三六）一書，對於彼不能克服之信仰，僅為一情緒的確認。故大體言之，仍有某種信仰（即使在真正之無神論中亦然），至少，信仰一人自有之絕對主觀的神（此神取其他諸神之位而代之）。

吾人現已涉及宗教性之最後問題：當一人之內心缺乏每一價值之確信時，將有何表現乎？在此缺乏之中，包含宗教態度之完全放棄。倘此缺乏根於純粹之苦惱與主觀的虛弱，則不建立任何型式之基礎。但即以此而論，最後亦能成爲意識上所願欲之生活哲學，即：虛無主義，甚至實踐的相對主義（此不可與純粹理論之猶豫，即關於人將如何理知地建立價值之猶豫相混）亦斷言生活無意義。但任何人必須對此敘述加以極精詳之研究。此種型式之人，可忠實敘述彼之信念（雖則以此類信仰完成一日之生活範圍至何程度，尙屬疑問）。此種「信仰自白」似包含一種最深之道福確信。任何不能呼神爲彼之神，即投身於惡魔矣。彼之本質即非價值之漠視而爲一價值之顛倒矣。倘某人能謂「斯世無真正價值之存在」，「無宗教」始能完全籠罩彼，但世界有斯人歟？

（註一）余自任何見地皆以爲神祕主義之義，爲尋求「一切最高價值之絕對和諧」。自一般言之，吾人之使內在見地與神祕主義相對立，因「內在的」與「自然的」一致。但吾人於此將以價值見地爲出發點，並呼任何決定生活之價值方向者爲「內在的」。潛在的即神祕主義的元素，係發現於生活之價值方向皆追求無限之最高價值。超絕的神祕家不積極踏入此等價值關係之中。

（註二）『倘君欲詣乎無限，

唯適歷有限庶乎可』。

(註三) 參考阿斯特里琪(K. Ceetereich)之作為哲學問題之宗教經驗(Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem)見康德學會哲學講演(Philosophische Vortraege der Kantgesellschaft, Nr. 9.)九期左右。

(註四) 故此種重心之奇異顛倒之可能性如下：

『我沉沒其中，它與我合而為一。』

當我思及它，我如上帝，是存在之淵泉。』

(註五) 任何人用超自然主義一詞，自應首決定彼所謂「自然者究為何義。照例，此詞不僅指物質世界而言，兼亦指文化與歷史之現實性與究極性，蓋此等現實性與究極性已成爲物質世界之一部。

(註六) 參考現代文化(Kultur der Gegenwart)「系統哲學」與關於宇宙觀(Weltanschauung)之討論。一九一一年柏林出版。

(註七) 在雅科俾之文選第四卷第二章七〇頁中，其極出色者仍爲歌德(箴言！反省四卷)對於哈曼之語：依彼之意，爲提防盲目或精神錯亂而轉向另一世界，爲一顯著的內在神祕家。

(註八) 巴斯噶(Pascal) 思想(Thought)六卷六章三章。在雅科俾之休謨論信仰(David Hume ueber den Glauben)中，余覺巴斯噶此語不愧爲格言：『大自然將懷疑派主義混矣，理性將獨斷派主義混矣。余有一真實的弱點，此弱點爲任何獨斷主義所不能勝，吾人有一真理的思想，爲任何懷疑主義所不能勝。』

(註九) 此僅適用於「心理學上關於精神生活之一切事實」之研究。批評主義，屬於一宗教哲學。

(註一〇) 斯賓羅莎「一切肯定皆爲否定」(Omnis determinatio est negatio)。

(註一一) 黑格兒在哲學中可驚之成就，爲對於新柏拉圖派所有舊流出說之邏輯之應用，此種邏輯，黑格兒欲用以使世界之進程能爲「歷史意識」〔此爲赫得(Herder)以後所新覺悟者〕與一具體的「世界歷史」所了解。濶茲(Troeltsch)曾稱讚此種辯證論爲歷史問題之最佳的與最初的解決。但任何人必勿忘：即此方法，亦賤視彼有一伊里亞派的(斯賓羅莎派的)「絕對」潛伏於其後之外表發展。亦許宗教意識恰需要此種永久發展的過程之廢止。彼沿「實證主義之歷史的」線索致思，而其中心體驗爲「時

間」與「未經體驗，料想於時間中之新要素之創造」之人的基本情感極有差異。——且即就斯賓羅莎而言，在嚴格的科學理性與神秘的科學直覺間，仍保持二元論，故雖謂是否任何人應以理論的或宗教的型式對斯賓羅莎，加以分類。——余願再以福勒伯爾之「相反之相同」主義（Entgegengesetzt-Gleichen）與「反轉之結論」主義（umgekehrtem Schliessen）提醒讀者。

〔見人類教育（Menschenziehung）八頁、六一頁〕

〔註二〕參考韋白之世界大宗教之經濟倫理（Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen）見宗教社會學論文集（Collected Essays to a Sociology of Religion）。

〔註三〕參考余之演講員多芬及作為宇宙觀之表現的音樂（Beethoven und die Musik als weltanschauungsdruck）見一九〇九年來比錫韋康特（W. egault）。

〔註四〕參考詩萊爾馬哈之道德學體系（System der Sittenlehre）二九〇節。

〔註五〕此常為雅科俾與歌德來往信函中（來比錫一八四六年）之重要題目。彼等之心已同被發現於彼等對於自然之青春激賞中，且不能擺脫彼等自身於此種真理。但此等型式之對照，即美的宇宙神教徒與二元論之宗教人物之對照突現於生活之每一新時代，且常陷於悲劇式之爭鬪。——依歌德 Diana of Epheus 之詩與雅科俾之諷語「自然對余隱蔽神」之意。兩人皆已體驗自然，但在不同的心靈結構中耳。

〔註六〕略開卡或然（Entweder-Oder）見文選二卷一三九頁，一九一三年耶拿出版。任何人於此可知略開卡本人中「美」之寬至者何強度。

〔註七〕參考德哇詹克（M. Dvorak）之心理學論文高蠟式雕刻及繪畫中的理想主義與自然主義（Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei）見作「精神史的藝術史（Kunstgeschichte als Geistesgeschichte）」一九二四年孟琴出版。討論中世紀人之感覺及精神間之緊張與為此緊張之結果之一切美的表現形式。

〔註八〕歌德浮士德第二卷。

(註一九)余於此非以為戀愛之愛，為一美的現象，即使在現實生活中，戀愛可為達到此種較深的心靈關係（即美）之第一步驟，亦然。起源於血統關係之生物的愛，亦復如此。

(註二〇)前引略開卡：『在反於神之思想進化中，吾人常陷於錯誤』。

(註二一)再參考何德林小說中之命運之歌(Hyperions Schicksalslied)。

(註二二)邊係(Bjoernson) 超過力量以上 (Ueber die Kraft) 一卷，最後一幕。

(註二三)參考斐蝶蘭阿文里斯(Ferdinand Avenarius) 巴爾(Baal)。

(註二四)因此理由，吾人須毋望有關係之技術的動機形式，此形式所具之目的，因其效用之力而充分被認為正當。且此形式僅理論地研求手段之目的。

(註二五)參考尼布格兒(F. Niebergall) 吾人如何對現代人宣教討論人之動機與靜幾之處。一九〇九年杜平根三版，特別九一頁以下。

(註二六)發哈(Joachim Wach) 在解脫之思想及其意義(Der Erlösungsgedanke und seine Deutung) 三〇頁表現對於此等型式之某種精細的心理分析：『顯然為一切大文化成就所預定之偉大努力與犧牲，不僅出於各自我肯定之個人，兼亦出於超度衝動之深淵與愛之渴望』。

(註二七)白比(Begbie, H.) 更新人(Twice Born Men)。

(註二八)此特性，在一潛伏的宗教情感之時期，愈在此種甦醒之先，愈為伊里亞派之特性，恰如無形的發育有時終衝動為行為。

(註二九)『然則恰當需要之時而提醒此種友誼之心者誰歟？』

(註三〇)用此態度，讀原本全部。

(註三一)教團原版二四頁。

(註三二)因倘任何人服從新教四百年之結果，則新教之基本要素，為各價值系統中之自由。而此種發展（非如所謂資本主義之發展之強）為最後之文化大危機之原因。因有此個人主義之故，無真可了解之綜合可得。生活之一切大問題，必須首在宗教階段上解決。此

種新綜合爲新教未來之工作。

(註三三)參考勒新(Lessing):『偶然之歷史之真理,絕不能成爲必然的邏輯真理之證明』——與費西特:『吾人之超度,非歷史的真理,而爲形而上的真理』。(文選五卷,四八五頁)。

(註三四)參考季斐德(Sifton)對於自然宗教、物理宗教、人類學宗教與心理學宗教之演講。

(註三五)再參考詹姆士(James)之熱忱的與悲哀的宗教過程之分類,但其分類之結構原理,不十分明瞭。另外之型式的區分,見之於余之青年心理學中,特別第十四章:青年生活情感之一切型式。

(註三六)文選選八卷三三六頁。一八四七年柏林出版。

第一章 道德問題

一心理學的研究，既無權力，亦無能力，以作各種道德的價值判斷。蓋心理學僅觀察各種型式結構之內在合理性，從不注意此等型式結構之道德的價值狀態之見地。在上卷中倘吾人已間或涉及道德境界，此則因道德亦有其心理學。在本卷中，吾人已以一般通俗標準判斷道德價值，此等通俗標準包含若干特定的價值格調於名詞與習語等本身之中。

但倘若干讀者或已誤解特殊的道德型式爲一第七型式，則吾人不能以此爲滿足。因將道德境界與邏輯境界及美的境界並列，爲一慣例，尤以康德信徒爲然。吾人早已於柏拉圖發現「善」、「真」、「美」等觀念而善爲最高。其他之人則加上宗教的「聖」之觀念爲一第四觀念。但在此三或四觀念間之關係，不拘如何差異，皆可察知，而任何處皆已假定道德學構成一特殊的價值階段。

吾人之概念與此種傳統的概念異，吾人之概念之中心爲：道德並不代表一特殊的生活範圍，而僅爲在一切生活範圍中可覺或不可覺之一形式。（註一）但任何人遵循此種思想之傾向，須牢記：在吾人之研究中吾人常自各種最基本的「意義方向」開始。

吾人所稱「政治的」要素，不全解釋複雜的國家結構。同然，吾人不必希望吾人所指爲「道德之基本意義」

之要素，將與任何歷史地地成就之「道德系統」一致。於此，吾人實必創立吾人所能用以最後了解極繁複的道德現象之一切先在條件。

依照吾人孤立化與理想化之方法，欲達此目的，吾人將重新依次敘述彼組成道德元素之一切意義要素以發揮道德的元素。

若干初步的定義為必不可少。價值一詞可有多種不同的意義，其最賅博的一種意義包含下述三種旨趣。吾人可指為價值者：（一）一價值本質，換言之，即性質地決定之一般價值種類，如經濟價值、道德價值或特殊的宗教價值是。與此等價值本質相對者為兩種現實化的價值形式，即：（二）在一物質對象（或過程）中之價值實現。此物質對象在其所有其他性質之外可參加於一價值本質中，故物質對象即於價值本質中表現（價值對象）；與（三）價值於現實之「心理學的自我」中，實現為一價值之體驗或一評價之活動，在此種體驗或活動中亦可表現某種價值本質。「價值方向」一名稱可用以表明此種較後的意義，換言之即表明彼各從其類之評價之「一定不變的決意」。

一人格之「評價」（除非另有限制）即指「各種價值方向之一等級化的複合，係根於一現實的自我之一定不變的價值傾向」之統一現象而言。任何人亦可在此種意義中，推及「價值特質」或人格的全體「價值方向」。於是任何人即將一切價值等級，解為一人之一切一定不變的評價傾向，亦許吾人甚至包括彼（指上一人）之價值評價所永久趨向之一切單純的現實對象範圍於此等傾向之內。

任何人可更區別性質之價值決定與行為之價值決定。第一種價值決定，存在於彼表現於人之性質中，尤其表現於「爲一基本的評價方向」之「人的態度」中之永恆的價值形式；第二種價值決定成於人在命運與環境影響下所作之各種單獨的決意。此等決意，在「此人本身」與「他人之一切判斷」中，皆受若干特定的價值觀察。支配人之自我決定之現實的各個評價或習慣的價值方向，余將稱之爲「動機」。在本章中吾人將主要地專心於人格之評價形式，此評價形式之批判係施諸行為之自我決定與性質之自我決定，換言之，即施諸一切動機之構成。一動機之特有性質（與前此一切情感比照之下）在道德學中如此被注重者，由其包括普遍的價值本質，單獨的意志活動，與被注重之現實的價值對象（或至少被知覺的結果）。但決定的要素，愈非現實的對象本身，而爲根本具有決定作用之價值種類（第一項要素），道德的判斷（如謝勒在反對康德時所確實證明者）愈超脫於現實世界中之人之各個目的以外，而轉向於「影響彼之態度」之價值本質。因普遍的價值本質在一確定價值境界中將決意與目的加以分類。是否被注意之結果（目的）真因依照一切因果法則所選擇之方策而成功，不常繫賴乎人，且目前在道德學上無關重要。（註二）當吾人謂道德的價值性質依賴彼「在一人之動機中占一確定部位之價值本質之種類與高度時，吾人之意爲：能由一人格加以體驗之最高價值，每與此人格之道德價值一致。是則道德爲人格的性質與行為經由最高價值之一種自我決定。承認此種似簡單而明顯之理論，尙有兩問題出現：（一）是否人常自動追求客觀的最高價值（註三）與（二）是否此種無阻撓的價值追求之形式爲一規則。

吾人將見兩者全非事實。因其常不真實，即不能視為道德之確定標準。因此，康德在一規範的要素，換言之，即義務之體驗中尋求特殊之道德的意識要素，得之矣。

余憑一最初的思想傾向得此種推論：倘茲有一人僅能體驗一種價值，例如經濟價值（即效用價值），則自彼觀之，除尋求最高效用外，實無使命。『倘最高效用為彼之動機，則最高效用即為彼之義務』。彼所追求之目的為「與彼能從己身要求之物無限期一致」。至多，倘人滿足彼「較一可達到的最高效用為低」之一效用，始能主張在義務中發生一特殊的失敗。懶惰、浪費與疏忽，皆為不名譽之名詞，任何人可用之於此一人物；但此一人物非無愛，因依照吾人之假定，彼能有社會的價值體驗。在他一方面，倘吾人描繪一人：彼之一切價值體驗皆限於彼所稱為「社會的」之價值體驗，倘吾人更假定此人能單憑愛而生存，則彼除愛外，必無義務，且必須按彼服從彼之性質的最高命令之程度而稱彼為「道德的」人。

但此純為構想耳。人固非僅生活於一種價值之中者。一切不同的價值體驗皆會集於彼之意識中，且在此種會集中，不僅同一種類之各種價值之等級有衝突，即一切不同種類之各種價值亦有之。屬於一切認識成就之價值，在生活發展中可與政治成就之價值相衝突，私人之經濟價值可與社會之經濟價值相衝突。而宗教之價值則與美之價值衝突。其他類推。

在推論此問題以前，讓吾人構想一人物，此人物包括一切價值方向，彼之態度與行為皆同時為此等價值方向全部所決定。此一人物固仍為一人，但在人類之限界中彼將為一普遍之人——「將被呼為小宇宙先生」。

(Sir Microcosm) 此種浮士德式之人物將生活於彼之一切價值方向之「完全」中，且僅當彼同時滿足彼之傾向於最高階段之一切精神衝動時，始完全實現彼之使命。任何人於此除「普遍性」與「超人性」之義務外，不能言義務。

故完全片面的價值人格與多面的價值人格皆不能提供任何問題。於是，基本的道德現象僅表現於彼既為多方面而又有限界之一人物中。在人之精神結構中有各種價值方向。彼之心力與體力之限制，不容彼同時極度生活於此等方向全部之中，而在相反方面，彼之一切價值傾向互相限制亦許更屬於一切不同的階段。

吾人可表示此種討論之結果如下：第一、特殊的道德體驗源於衝突。一切衝突在道德生活結構中非特殊的現象，而為一切道德體驗之先在條件。但尚有第二、第三兩要素必須加入。第二、一切主觀價值參加自我決定至若何時，在一種衝突中「服從最高者」之決意即有主觀價值至若何時。倘於此有一客觀的道德標準，則客觀的價值必須為決定的價值，不僅體驗者之天分與環境須為「決定的」已也。道德學常以一切客觀的（真實的）價值之比較為根據。第三、吾人自始已將彼與主觀價值對照下之客觀價值歸元為一規範的評價法則。客觀價值在體驗結構中不常被視為易加肯定之一本能的價值，但其在意識中所表現之特殊形式實為義務之體驗。每種客觀價值皆係如此，而以一切道德價值為尤然，因此等價值可純被認識於衝突之中。故任何人恆以規範的性質認識道德的性質，道德的性質即憑此規範的性質將較高的或最高的客觀價值印現於一切價值之一種衝突中。

對於上述第一點或有如下之反對論調，即一切價值不僅互相衝突且可聯合以形成一道德性質之「一切

價值複合。」例如一切效用價值調整或歸附其自身於一較高的價值種類，爲其本身之特性。社會的價值與政治的價值亦可與一切主要的價值種類聯合，一如吾人於上文述各種型式時所指示；其他各種價值非全被除外，而實居於一特殊結構中之附屬關係。吾人承認此種反對之真實性。但第三點恰已顯示：在此等情形中，一切價值之平等已經消失，而於綜合中已表現一種等級矣。故在先有一種衝突發生，此種衝突爲所論之此種型式之特殊道德所暫時解決。但各種不同的價值方向，將以同等強度表現於一性質之中，或此等方向將同等地決定行爲，（註四）則難想像矣。

且吾人曾主張客觀價值用其規範的性質使其自身極顯明地被覺察於意識之中。而在每一單獨種類之價值中，吾人不得不區異主觀價值與客觀價值。例如，個人的特殊經濟價值體驗，不須必然與客觀經濟價值一致。任何人不能一旦斷定何物在客觀上有經濟價值內容而萬世不易（目前姑不論社會經濟學）。任何人僅能謂該客觀價值爲依照經濟上之評價活動並依照一切規範而加以了解之經濟價值，換言之，即一切現時財貨皆依照經濟原理而加以評價。其他一切價值境界亦復如此。主觀的與客觀的一切認識價值，並不一致；在最充分的與最高的意義中，一美的體驗不須必爲「美的」，而幸福之宗教亦不與善之宗教相同。故在一種價值中吾人發現一切合於規範而又反於規範之評價。

倘吾人現假定在意識中各種不同的價值體驗皆於主觀上一致而又影響態度與行爲，則主觀的決意自將構成於彼「被體驗爲最高者」之價值方向中。但真正的客觀價值，僅在其爲一種動人的義務體驗所標識之時，

始能貫徹其自身於一切動機之構成中。道德的義務，在此種情形中指出各種不同的價值衝突中之一最高的客觀價值。即使在此等衝突情形中，一規範的法則仍爲自動的法則。但吾人無須以支配一單獨種類之價值之法則性，確定規範法則之內容，因「此規範法則」要求各種不同的且半相衝突的價值方向（屬於各種等級之方向）之一特殊綜合。調節個人意識之規範法則可稱爲生活本身之價值法則。道德無他，僅爲活動於吾人心中之宇宙法則，此宇宙法則爲吾人規定一吾人自有之主觀狀態之價值形式。

故吾人贊同康德之意：道德之確定標準在乎義務之體驗，此種體驗自其他各種動機要素辨識客觀的最高價值方向。吾人不否認一人「間或可自動與善相合」。顧如此，則彼是否在各種強烈誘惑之下將保持此同一方向，於彼或於他人皆不明瞭。道德的體驗世界中之誘惑之克服，直言之，即在一一切衝動之衝突中忠於道德衝動之證明，就道德理論言，即爲道德之標準。道德的要素，得由其規範性加以認識。規範不創造一切價值而調節一切價值在體驗的意識中之影響。

吾人將以最後之難題，留待第四、第五兩章討論；此難題爲何，即是否道德規範參加任何混亂的與未啓迪的意識而爲真正的體驗；與是否任何人能道德地要求某種「在吾人所論之人類體驗結構中尙未覺察」之事物。謝勒 (Scheler) 在區別理想的義務與規範的（即命令的）義務中已明揭此問題矣。（註五）

直至現在，吾人僅已概述道德學之一般本質。依吾人觀之，最重要的結果爲道德非代表彼「進行於吾人所深知之一切價值境界以外」之一生活內容，所謂道德者，爲：以「此等價值何者給予吾人之人格以最高價值」

之見解，調整此等價值（倘吾人使自己之態度與行為服從此等價值之義務命令）。故道德即可被認為義務命令，此種命令係加諸生活之價值內容。但與道德之內容有關者為個人對於最高的客觀價值之傾向，此最高的客觀價值當吾人加以注重時，即能完成吾人之內的本質。

然此僅敘述問題。吾人必須再問：是否能提供「證明一種價值方向之規範性較其他價值方向之規範性為正當」的標準。

是否各種各類之價值體驗，例如美的價值體驗與經濟的價值體驗皆相等？為第一疑難。致問何為較大之八碼長或六度之溫度，寧非異事耶？吾人將不嘲笑此種駁難，但必須說明一切價值方向皆會集於同一意識，而其對於彼「為一精神中心」之統一的自我之意義，則能被吾人加以比較。任何人不能表示此等價值方向之可較性於各種尺度之單位（如邁農（Mainong）所企圖者），但任何人可「選擇」一種價值或一類「價值複合」而舍其餘。此種選擇能歸元於單純的選擇原理耶？在吾人研究之過程中，吾人必須首問：是否一切態度（即各種價值種類）能表現於一等級化之秩序中，或是否僅一切完全具體的價值始能互相較量，或是否特定的價值複合——此為中間的潛能——常時且無論何處皆被認為優於其他，與最後，是否規範的選擇終仍依賴此種道德的評價活動所從表現之心靈之個性化的結構。

欲對此等困難問題為較詳密之討論，即須確定現時之道德價值系統（在理論形式與現實事實中）係根據何種原理。此點確定以後，較易討論一切基本的評價原理。因此，在下數章中，吾人將使用已用諸各型式之同一

方法，分析彼包含於「道德」中之一切精神的要素，換言之，即包含於一切道德價值（此等價值或已完全構成格言）之一習慣的與究極的系統中之精神的要素。

（註一）「在道德與宗教間之一密切關係可於最後表現」之事實，不足以駭異吾人（參考八八頁以下）。一切道德價值與宗教價值皆共享一究極性與全體性之性質。當吾人自心靈所肯定之一切價值回溯至彼已如此成就於世界秩序中之心靈價值時，道德境界確包含於宗教境界之中。

（註二）且社會注意一特定的「思想之無能」，即一道德的落伍；良確，即在法律中，無知亦被視為無可寬宥（但目前余不論此標準）。

（註三）在批判意義中之客觀，已於五——六頁發揮矣。

（註四）倘任何人於參稽席勒爾在道德的修養與美的修養，即義務心與審美心間之聞名的徘徊，則顯明之答復將為：「在真實之表示中有一種暗示的等級；當席氏將一種美之義務列為最高之義務時，已自承認此點矣」。

（註五）前引一八七頁。

第二章 片面之道德學系統

道德的問題，倘其能注重一類價值爲一特殊的道德價值，甚或將所有其他價值歸元於道德價值而爲一最肯定之價值，實極簡單。此種努力實際已在每一類價值中爲之，不僅爲之於理論中，兼亦爲之於道德的實踐中。因此，有若干生活態度即有若干片面之道德學系統，故吾人僅須概述吾人關於每一態度之特殊的道德學，會有何說。

(一) 與經濟型式相應者，爲功利主義的道德學系統。(註一) 此系統謀將一切價值歸元爲效用價值，換言之，即使每一物事根本效力於生活之維持與環境之適應。歷史上已成就之一切道德學系統中所有顯不一致之道德評價，皆由理論之轉化程序而與一切已經公認的基本原理相和諧。達此目的，曾用一切古代的模範。恰因伊壁鳩魯派視道德爲快樂之一種權衡，故功利主義派於此即作一效用之權衡。例如反社會行爲有害於行爲者本身，恰與錯誤及虛僞同，至爲顯然。倘「每一人皆依照己之利益而活動但亦不得不爲己之故而重視他人之幸福」，即發展一公共的功利主義。照例，此功利主義被歸元於一切衝動與本能之一生物的基础。良心最後表現爲一遺傳的社會本能，此種本能包括無意識的目的。於此似即表現一關聯的與嚴格的「邏輯之道德學系統」，在此種系統中，效用經過完全的進化過程而常爲真正評價之標準。

良確，現行之道德學系統不僅鑒諒而且要求「自我幸福之追求」。倘任何人忽略己之生活，己之屋宇，己之衣服，或己之事業，社會必非笑之。唯在一切隱士、雲遊僧，或苦行主義者之一共同組織中，道德之判斷始有差異。因此，經濟的自利主義可屬於一切積極的道德價值。於此僅須再問是否此自利主義能「單獨」且「無限制」被稱為道德的主義。

答復必在於消極方面。此由於「效用本非一最後價值而為一中間價值」之一簡單觀察。生活之維持為實現其他一切價值之一必要條件。因此，經濟價值，常於某種程度為最迫切之價值，然非最高之價值。（註三）在柏拉圖中，蘇格拉底曾敘述一事實：醫生醫人，不問是人之生，是否佳事。實則經濟手段所維持之生活，究有何價值，常為一問題。倘生活本身（不論人如何生活）為一獨立的價值，則一切經濟價值自為最後之價值。但文明化之道德學已進展於此種見地之外。在某種環境之下能放棄生活以創造一精神價值之人，並非一功利主義者。或較當地言之，彼僅居於能實現彼之「最高價值使命」之階段。於是一切效用價值，即傾向於其本身之一道德價值，而道德的性質亦僅能由此反射於經濟的境界。

（二）與理論型式相應者，非真理之道德學（此實為社會道德學之一分支）而為普遍法則性之道德學。此道德學之本質為「行為之形成一嚴密系統」，為「內部合理性與人格的無矛盾性之成就」。故一切客觀性之價值與法則秩序之價值皆被推為生活之最高決定力。道德云者依箴規而生活之謂也。

無疑，行為之規律性，為一真正的道德價值，不論是否吾人係討論「對於全人類（理性動物）皆一致」

之法則，或是否此法則爲個人特殊結構中之一確定法則（譬如重力律無論何處皆屬一律，而物體之特殊重力則異）。但少數人將贊同康德：此種與普遍法則相合之「規律性」或「自律的規範性」足以解決全部道德問題。在認識論中普遍因果原理之證明，實不足以解釋一切物理學，同然，道德學之價值問題亦不爲彼「僅賦予道德學之形式，換言之，即賦予道德學之邏輯」之一道德的形而上學所解決。此實謂任何人應自何種價值內容獲得行爲之普遍規範？吾人關於康德道德學之見地，愈相信下二者，則愈與之不同。即：（一）彼已正確指出規範體驗中（即在其義務之特性中）之道德標準；與（二）彼已發展一片面之道德學形式，換言之，即與自由道德學相連繫之行爲規律性之形式，此所謂自由道德學，吾人將於後文（參考上文二三〇——一頁）詳述，但彼對於道德價值問題之全部範圍，則未公平待遇，因彼已專心於理論的型式也。價值意志之人格的法則性、合理性與同一性，爲道德學之一部，但僅爲一部。

（三）與美的型式相應之第三片面道德學形式，爲內部形式之道德學。此種道德學之本質爲體驗之「個性」與「普遍性」聯合而爲一「全體性」，即一「內部之總體」，在此總體中，每一生活衝動，皆依照其對於人格之重要程度而受正確之評量。

追求內部體驗之豐富與和諧，追求 *calokagathy*（善、美），追求柏拉圖之中正（*μετῶν ἕξις*），追求亞里士多德之中庸，追求形式與物質，理性與感覺性之美的均衡等等，確爲一真正的道德原理。（註三）但此原理若無其他原理，則不能實行，因吾人提及一切價值之適當形式與和諧時，其他原理必須人於道德的體驗中。例如，就沙甫

慈白利所適當指出者言，吾人必須尋求自利主義與利他主義間之中界。但即在個性（爲一具體的生命原理）與一切道德箴規之普遍真實間，其正確之均衡，亦必須尋求。就美的道德學言，此全爲自然的審美之問題，此種自然的審美判斷一切主觀性之成分。但此僅在各個人自身及其道德價值內容，對於此具有判斷作用之審美皆屬一定時，始有可能。否則吾人復有一切「良善本能」與「感情」之危險的道德，此種危險的道德之主觀性，常爲「維特」(Werther)「全意志」(Allwill)及其高尚的繼承者之命運。且唯述及一「形式」，當康德肯定道德的意識之基本特性不僅爲規範性，兼亦爲形式主義時，似甚確當。

(四)道德常被視爲一種社會生活之產物，倘人孤獨而生，道德將立歸消失。平常人似不知任何人對己或有其義務。因此，獨善主義即相當於完全不道德（雖則，此爲一事實：倘一切彷彿想及的生活皆在余一身，則全世界之責任將全肩之於余，因而余之良心，亦不得不較爲精細），但基督教之道德態度視隣人之愛與道德實相等。（註四）就此見地言，爲他人作某事與道德活動相當。愛隣之道德已被置於其他一切道德形式之上。且在此種基督教的價值系統之結構中，自我忘卻，自我獻身，與愛，皆被視爲主要的德性。

與此種社會型式相應者，確爲「濟助之愛」與「信實」之道德學。任何人可以公式表此道德學之範疇命令爲「爲他人而生」。

此確包含一真正的道德學原理。吾人確見「在最高意義中之愛之特殊注重」已由其「對於宗教的注重之密切關係」證明爲恰當。對於他人之一切價值潛能之傾向，係根於全部生活之神聖，而此種信仰，實爲真正的

宗教信仰。但此原理必須加以正確之了解，並使其歸元於其意義的真實性之範圍。一般常指出：「每一人常爲其他某人而犧牲己身」之世界將自歸消滅。愛僅爲「價值將表現於其（指下軀殼）中」之軀殼。如吾人上文所言，愛建立價值共同關係之基礎。因此，吾人不能以爲上述之義爲：「愛者應犧牲己之價值內容」（註五）愛之義務（倘任何人反對此詞或稱爲意義的愛之衝動）所能達到之程度，不能超過「相互的價值信仰應爲此愛之義務所促進」之程度，與「愛者本身在主觀上與心靈上之充實」（換言之，即較爲純粹）之程度以上。良確，即因「被傾服之生活價值內容之愛」而作之拋棄，亦不必然爲道德。因倘每一人因愛而毀滅自身，犧牲自身，則生活與文化必將滅絕。當愛停止擴展並停止促進生活之價值意義時，此愛非一創造之愛而爲否定生活與文化之超絕神祕家之「抑制之愛」。故「道德的愛之原理」與「不自私」，僅爲道德之一要素。此要素發現其顯然之限界於充分的自我肯定與個人之勢力發展中，無此自我肯定與勢力發展，生活與文化將終歸消滅。

（五）故自我忘卻之道德，爲自我肯定、自尊與自克（心靈愈僅肯定最高者，愈自克）等道德所反對。每一欣賞生活與文化之道德皆含有此信念：即在單獨之個人中，生活亦爲某種積極的而應受扶助的事物，故任何人能暢快發展其所有從事於價值實現之能力。最高之勢力（此所謂勢力非現代之勢力而爲亞里士多德意義中之勢力）爲某種道德的事物。即就亞里士多德而言，亦以爲人之自我發展爲自生物創造至於精神創造之一種進化。歌德更尊貴此自然原理並將其精神化爲一純化之自我實現（purified selfrealization）。自是生存競爭之理論將此純化之自我實現引入於「其與生活之自然基礎之密切關係」中。尼采亦於此種「表示於公式」之

原始生物基礎上建立超人與權力意志，但彼之權力信念包含一「與羣衆道德對照」之單純情感，一若彼未曾充分確定彼之內部能力而僅於憤怒中擺脫早期基督教之傳統價值者然。憑心而論，彼亦知最高之主觀能力亦可成爲一偉大之德性。彼僅反抗自滅之愛，反抗自甘落伍之人，反對「自我忘卻」與「自我否定」爲最高德性之神祕幻想與通俗之人類價值標準。

權力意志即由此爲一真正之道德形式而與「政治人（在吾人對於此詞所認定之廣義中）之片面型式」相應。但吾人已知一切能力皆起於內部之自克。此種自克吾人可稱之爲自由。於是自克即指「盡個人之義務」之自由而言，換言之，即指最高意義中之道德自由而言。自由之道德與自認己之義務之道德亦屬於此種結構。擺脫個人自有性質之一切較低衝動，爲自克之真實道德。此種道德起源於柏拉圖與斯多亞派，重現於基督教中爲「精神統治肉體」，至康德與費西特之哲學而登峯造極矣。

但愛之道德與自由之道德，皆同有一事實，即彼等本質上僅爲形式原理，此等原理必須自其他某處取得其內容，實言之即取得其達到最高客觀價值之方向。因在愛中發生此問題：人應在何種價值精神中愛人乎？而關於自由或能力亦有同一問題發生：自由爲何目的？且在何種價值秩序中乎？此問題在政治爭論中常被忽略。

現讓吾人將上文所討論者，再一提要。所有前此之一切道德學原理，其自身皆爲依賴的與片面的原理。效用之原理乞靈於其自身所效力之一較高價值。同然，行爲之法則性與內部形式皆各要求一價值所決定的法則內容與形式內容。愛與自由其本身僅爲社會地建立的態度，此等態度之內容不得不自外而來。然則最後的與最高

的道德價值僅存於宗教中歟？

(六)「道德內容可純由一宗教道德學加以了解」之事實，不足以詫異吾人。因吾人已言及宗教性之本質爲一切價值體驗對於最高價值之關係。因此，道德的本質爲彼遵循最高規範價值（此最高規範價值將人與世界之客觀意義相連）與遵循其他一切價值等級（依照其貢獻於究極價值——宗教價值——之程度）之行爲決定。

但吾人首依照上文所述一切片面之道德學形式進行。與宗教型式相應者爲神福、被神所愛、或邀神眷（即達於純化）之道德學。吾人所謂神爲最高價值之啓示原理，無論此原理被覺於客觀的世界結構，或內悟於心靈的深淵。此種道德學因宗教型式之變化而異。最高之價值可得之於一切積極生活價值之最高肯定。此最高價值對於其他一切價值則依照每一價值所包含之宗教內容之成分而評定其等級，以宗教術語言，即依照其距神之遠近而爲之列次。然則入於宗教境界，即爲委己之生活於「此等價值中之最高者」而已。但最高之價值亦可於反對一切積極生活價值中起於此等價值之爲一完全內在的與特殊的宗教價值所超越。故「棄世」、「厭生」、「絕對主觀性」與「最終之完全自卑」等等道德，皆形成於等級化的秩序中。故吾人在宗教範圍中首可覺察兩種道德學形式，即：生活之最高擴張之道德學，與生活之最大限制之道德學是。（註六）

但吾人已知，此類極端之宗教型式皆爲一範圍之兩極端，在此兩極端之中，可排列二元論的宗教型式之多種形式。與此二元論之宗教型式相應者爲一二元論之道德學，換言之，即「生活之「是」與「否」，「擴張」與

「限制」之道德學耳。

良確，每一已歷史地成就而不實現「此兩極端之一」之道德學系統，顯然包括兩方面吾人可簡述一「汝當爲」與一「汝不當爲」之道德學，此等道德學之「命令」與「禁止」皆各爲意義方向。「創造的道德」與「限制的道德」常相衝突。生活爲兩者之基材，而無論何處皆呈現宗教的意義，故道德的內容，無論何處，常爲宗教的內容。宗教與道德之區分，僅根據於「道德依照最高價值支配自我之性質與行爲，而道德的宗教性則用最高的規範價值照射生活全體與世界以及一切自動的客觀（超個人）結構」之事實。

倘人能於其性質與行爲中實現一切無限的價值，將成爲神矣。倘彼不能實現任何價值則彼全無道德的使命。在每一情形中彼將無善無惡，但在不同的意義中而已。道德的見解僅起於「彼爲有限」之事實。（註七）因「人」有限，彼即感覺擴大自我之需要。但因彼不能無限擴大，彼即感覺第二種需要，即限制彼於一種意義中，此種意義係與某種客觀價值符合。在一切可能的價值衝突中，彼將服從在客觀上有最高價值者，此最高價值亦指「給彼以真正道德價值之價值」而言。因此，在第一種情形中，道德爲命令與擴張，在第二種——至少暫時的情形中，道德爲禁止與限制，但最後仍歸於超越與純化。

現讓吾人以若干事例，詳述此點。

（1）擴張之道德：一人，其本質強烈地生活於一種價值中，而將其他各種價值亦引入其「自我形成之範圍」中。倘彼僅傾向經濟價值，彼即感覺生活形式、愛與自由等之調節之擴張的需要。但假定彼傾向他人之生活，

則彼可形成其自身，並給予彼之生活以價值，蓋此爲「愛」接受真正價值內容之唯一途徑。此一道德足以與奮浮士德：彼不能滿足任何生活之價值，因彼不能同時亦生活於其他一切價值中。彼欲爲一超人，爲一神。但彼之命運教訓彼：人之道德的命運有另一方面，此一方面，人可稱之爲悲劇的方面。

(2) 限制之道德：謀「同時生活於一切不同的價值方向」中之一人，發覺彼自身在一「發生於彼之本質之有限」的衝突中。一人不能同時尋求己之最高之善，復爲愛他人而犧牲自己。一人不能同時努力於最高之真與美，一人亦不能希圖最大之權力而又放棄之。在「實際常表現一極特殊的與複合的性質」之此等衝突情形中，倘一種價值方向被義務特性，自其他方向中選出，則此價值即有一客觀的較高等級。彼仍留而未決之道德問題爲：一種價值方向之此種客觀的優越之性質，究以何爲根據乎？（不僅「一價值方向之本質」之純粹主觀的事實爲如此被體驗）吾人於一切價值之一客觀的等級中尋求義務之各種理據。此一客觀等級果「常時」且「在一切情形中」皆屬真實耶？吾人用何種標準能哲學地發展此種建立義務法則之客觀法則耶？不拘義務體驗可如何動人，亦不能包括其結合之力之哲學的保證。

現吾人視一切價值之客觀等級爲一方法論的觀念，因而是否在各種價值間有一等級，或是否彼爲具體生活所創造之一切價值複合（換言之，即此具體生活全體中之各個價值標準）始能互相加以評量，可聽其不決。因吾人爲人類，絕不能僅與一種價值相接觸。且照吾人之基本理論言，在生活之每一方向中，多少包含每一價值之要素。被視爲一經久（精神）結構之「吾人之真正人格」爲一「價值之階層組織」。此情在一切歷史情形

中，尤爲真確，於此，吾人即得一道德學之結論：一切價值原素皆已於一「無任何科學能預先加以推測」之途徑分佈於此等情形中。

唯吾人仍述及各種不同的道德等級，且顯然於過去與現代之人物中察覺此等等級。此種品評似根據某種客觀的標準。亦許，至少能展示取舍（吾人在日常生活中皆實踐此種複雜的適應）之最初形式。在吾人回溯至此本源以前，吾人必須記憶吾人加入精神世界之一刹那，吾人發現多數之公共價值。自意識行爲開始之初，彼有關於性質與行爲之環境之一切已成價值判斷，即限制吾人並影響吾人一切動機之構成。此等判斷爲一已成的權威反乎吾人之一切自動的決意，在吾人未完成「自律」以前，此等判斷確發展其勢力。此等判斷之存在與活動愈獨立於自我以外，愈在吾人之一切自動的決意中成爲客觀的權力；但是否此等判斷在批判意義中可稱爲一切客觀價值之一純粹凝結物，僅在吾人已窺見此等判斷之起源與發展時，始得知之。

（註一）關於術語，余將申明，余所謂快樂主義爲彼「視情感（即適意與不適意）爲道德之唯一標準，而絕不注意是否適意被視爲活動之伴合物或爲結果之反射作用」之理論。余所謂功利主義爲「在一切效用價值中注意目的行爲之唯一動機，且由此使道德價值與功利價值互相關係」之道德學系統。是否一人注重己之功利或社會利益爲次要問題（自利主義加上利他主義等於公共的功利主義）。在他方面，道樂主義（Eudæmonism）則於全體充分滿足之價值與意義中尋求道德之標準。此種價值與意義，自價值所支配之活動之結果，反射於自我與其一切動機之構成中。道樂主義被認爲有若干階段，人類之全體滿足即有若干階段。能力論爲道樂主義之一種，此能力論於活動與其價值內容本身中發現道德的要素，而不必然在實際結果中發現之。——諸如此類之經濟道德學形式皆與義務道德學相對峙。義務道德學自一不同的見地出發，但最後一經加上一人之究極滿足係發現於彼應爲何如人應作何事」之思想而果如此時，即終與一切較高的道樂形式相合。

- (註二) 高森之最後效用律(此律由一孤立化之經濟價值理論發展而來)在經濟中,純依照各種需要之動機而分此等需要之等級。
- (註三) 欲知此型式之詳,參考余書洪保德與其人文主義之觀念序言。
- (註四) 余曾說,余所謂利他主義,僅為傾向他人之態度,此態度仍在一切效用價值之階段上(參考上文六五頁以下)。
- (註五) 此錯誤半根於利他主義照例包含一拋棄之元素,但純由於經濟貨財僅能在分配以後,始可享受。
- (註六) 於此,所謂「生活」,自常指精神生活而言,非純粹生力的或自利主義的生活。
- (註七) 余僅利用此概念為一有助於發現之構想,而非為十八世紀之形而上學的意義。

第二章 公共道德與個人道德

大多數人類不直接自一「個人的價值確信」作彼等之一切決意。良確，此種程度之內部獨立性或限於道德天才與預言天才。對於大多數之價值衝突，早有一切現成的決意，吾人常使吾人服從此等決意倘不在行爲中服從，至少在心中承認其拘束性。

誰作此等決意或依照此種原理而作此等決意，殊不易言。此等決意係建立於無名之人，此無名人之重要竟致吾人爲之創一特定之名稱曰：「輿論」。輿論視「食言」、「說謊」、「荒淫」、「不孝父母」或「浪費己之財產」，皆爲錯誤。此所謂輿論指「社會」而言。但輿論之範圍，不會明確決定，因輿論非全部人類社會。良確，一切道德標準之內容隨地隨時而不同。唯彼「經有秩序的合作與共同活動而形成一團體且有一文化」之人類，常爲一共同道德所結合，則爲不待告語而後明之事實。但在此種結合範圍本身中，此種道德之內容則異。一特殊之團體（例如一家庭）結合愈密，則此團體公意所形成之關於此種特殊團體之「規則」與「道德價值判斷」，亦愈特殊。一特殊化之道德常與每一勞動範圍或生活範圍相關。故有特殊之商業道德，科學研究與議論之道德，戰爭道德，甚至盜賊道德。

此事實本身即爲此一暗示：一切公共的價值判斷與行爲規範，皆非幻想、偶然，或獨裁之形式，但此等判斷與

規範，皆與精神的社會生活結構，特別與此種結構之歷史上的特殊表象，在一意義的關聯中。

規範精神——即此極有相互關係之全體客觀生活之合於價值的指導原理——恆注意一「文化範圍之道德」或一「社會團體之道德」（規範精神即在此中）之最高意義。一社會道德之現實自極缺乏此種理想。

誰爲無名人？誰爲此等價值判斷（此等價值判斷當人生於社會或進入社會時即發現其已經造成）之創造者？特殊之現實權力（此權力存在於此等輿論中而無任何法律上之權力保證或若干確定組織之保障）果何自來？

社會本身無心靈，既不能評價，亦不能判斷，既不能愛，亦不能恨。再精確言之，社會愈存在於個人而能借重個人之心靈，始愈能愛、恨、評價、判斷。因倘純因個人當彼開始度一道德生活時即發覺此等社會精神活動之存在，爲一客觀勢力，且因在若干特定環境之下彼可陷於與此種客觀意志相衝突之中，則個人確非此等社會精神活動之真正附託者。彼之爲一社會道德之創造者，無以過於彼之爲一科學、藝術或宗教等之創造者（彼已於精神上入於此科學、藝術或宗教之中，且在一有利情形中彼對於此科學、藝術或宗教，加上彼之心靈之一片段）。自然，人羣已屢謀使超個人的社會精神力之堅牢性實際化爲超乎一切個人之上之一特殊生活。此種客觀精神確已被視爲彼「僅屬一依賴現象」之個人精神之先在精神。此種敘述僅適當地發表此種情形之一面，吾人萬不可忘其他一面；即吾人了解超個人的結構之程度，唯視其存在並活動於個人之程度如何而定。因自一認識論之見地言，客觀生活「本身」爲超絕之物與「自然」同。自初即於神話上詳述自然之一切活動，實不恰當，但就此種超

個人的範圍而言，任何人皆暫時依賴於落入個人體驗中之物，唯一複雜化的思想過程，始自斷片的感覺印象達於法則的全體之構立。此法則的全體，在科學意義中，吾人稱之爲「自然」。吾人自身具有一切構造之精神法則，吾人用此法則，能自無意義的基材重建「吾人意識中之自然」。客觀精神，亦復如此。所謂「客觀精神」者，換言之，即「僅能由吾人之充滿此種客觀形式的意義之個人意識加以了解」之「一切精神的交替關係與合作之歷史的社會全體」。但當吾人傾向超個人的意義時，換言之，當吾人服從客觀的精神法則性（此法則性在一長期之歷史過程中已創造超個人的意義）時，某種超個人的物事即於吾人之個人心靈中表現於生活。因此吾人可謂彼「爲一存在於吾人之精神規範」之科學，自然涉及兩種現實的時間形式或表現於其中；此兩種時間形式，即「科學之客觀的狀態」與「吾人之智能及知識之主觀的定義」。在同一態度中，即使吾人拘束於「一切美術創造之現實狀態」與「吾人之美的體驗能力」，吾人亦可謂美術存在於吾人之中；他如經濟學與宗教，亦復如是。

與各超個人的規範方向常相關聯者，爲一超個人的公共方向。不僅永久的精神法則存在於吾人之中，即精神之共同關係亦然。吾人即由此知自身爲多數「體驗的自我」之一相互作用關係之成員，且爲爲文化而活動之某種社會（自較狹的家族、氏族、種族、民族，最後至於人類社會）之重要代表。最後，超個人的公共意識與超個人的規範意識混合於吾人之中以形成一高於吾人之純粹個性之精神內容。是否吾人爲個人而與社會之歷史的精神生活之意義對抗，或是否吾人使己身成爲此意義之一部，造成重要的精神差異。在後者之情形中，一超個

人的精神元素在吾人之中爲自動的元素，爲一公共意識，此意識之一切活動不合於規範卽與之相反——因公共形式與個人形式同，可服從規範精神或反對之。

故當余覺已爲一「有一確定的歷史之精神內容」之團體之一成員時，下列三種決定卽發展於余之主觀的體驗結構中。（一）余純爲一團體精神所維持，與之一致，並在余之較小生活中發覺此團體精神之較大生活（常未加反省），故余或私念余爲聰明之詩人與思想家，實則此僅爲在余本身中從事構造與思惟之一已發展的語言。（二）余體驗余自身爲一社會精神的交互作用關係（此等關係常由「語言」與「相互的心靈了解」結合之）之一單獨成員。（三）爲一「個人」之我，有時對抗、不喜、反對，甚或攻擊彼欲活動於余身之公共精神要而言之，余能「不爲公共精神之運輸者、接受者」、「卽爲其反抗者」。此種極複雜的關係，因下列之事實而愈加複雜：余可一次屬於多數團體，此等團體半相配合（如階級與民族），或相當立於彼此不相干係之地位，或爲全相矛盾之傾向。此等團體（如一切全體形式）余僅由「人格化」了解之，換言之，卽依照一個人體驗之模範，或一活動之結構，精神地加以了解。但余須勿忘此種捷徑自始卽易陷於錯誤。因每一團體皆爲各個人之相互作用關係之一複合，在此複合中，可有多數矛盾之傾向與活動，此等傾向與活動對於公共形式之中心意義，了無干係。（註一）

現讓吾人適用此種理論於公共道德之問題。在每一社會團體中，皆由「在一相互價值範圍中負責地共同勞動之各個人之一之繼續的相互作用關係，創造「對於各團體成員之態度與行爲」之一一切價值判斷之一

複合」。此等價值判斷非成於個人之名義下，而成於團體之名義下。在所有團體成員之共同確信中有若干確定之見地、價值判斷、與意義之實際反應，不與生活及生活之一切價值決定（此等決定，如一切歷史上之現實的形式，亦可稱爲目的結構）一致。此等見地、價值判斷、意義之實際反應，萬勿視之爲任何文化境界之特殊規範性之一部，而寧謂其乞靈於相互作用關係之規範性，在此規範性中已包括全部公共精神之內容。吾人以爲價值與活動愈與吾人之共同關係一致，此共同關係愈經由吾人，用「是否各個人服從或反對全體之價值意義」之特殊價值標準，判斷每一成員。倘吾人暫時以「社會目的」一詞稱呼「社會」之純粹生活意志與其較高之文化意志，則吾人卽有一極簡單之公式：一切道德價值判斷，一切規範，與一切實際之反應，皆表示每一成員（在一共同名義中）所認爲有害或有利於社會之事物。但此萬不可解爲公共道德將每一物事歸元於經濟價值或效用價值。如謂：各種性質與行爲愈反於或合於彼「爲歷史上已成的社會文化所標明」之文明，公共道德愈涉及此等性質與行爲，則較爲穩妥。倘任何人單欲稱此爲「社會目的」彼必須記憶，卽社會亦不單欲「生存」(Survive)，兼欲「光榮地生存」(Eudaimonia)。

吾人於此，必須提醒讀者，道德（與彼有一外部規律的技術之表現特性之「法律」對照下）不僅判斷個人之各種現實行爲，兼亦判斷性質卽社會之各成員之動機。當法律僅定權力之一切外部範圍之限界時，道德在本質上恆深隱而不顯，換言之，道德特別僅以文化之一單方面爲基礎。更有進者，通常道德不因一人「不能有助於道德」或因彼「已如此」便如此行之故，而問彼有罪無罪。僅在反省的或理性的個人動機之基礎上尋求道

德，爲康德道德學之一限界。完全自律的道德，僅可於此途徑了解之。在他方面，公共道德亦批評一人之半本能的衝動，其寬恕一單獨行爲較甚於寬恕在此行爲之後之全部精神狀態。良確，公共道德將原諒一種錯誤，但頗責難愚鈍。彼批評一人之全部，恆注意此人之社會文化價值，即使此人不能於本身以外有所貢獻，亦然。

公共道德，不論其普遍的價值判斷與規範，皆完全適用於「爲社會之一成員」之人。例如，爲一個人之理論屬性之智能，與爲一德性之真理，唯屬於道德，而不屬於思想與認識之法則。同然，雖則經濟的能力與經濟的技巧屬於道德，而經濟學之「心理學之社會學」之法則，則不屬於道德。是否一人作成好詩或壞詩，非一道德問題，但一不和諧之心靈與一平凡之精神化的態度，皆值非難。是否世界全體爲善爲惡，非一公共道德評價之事務，但心靈本身是否爲善爲惡（即在宗教上所了解之心靈之全體性質）則入於社會道德注意之範圍。倘將「此一公共道德」系統化，隨時皆屬可能，公共道德將近似一以「人物與行動之一切價值判斷，性質與行爲之一切規範」爲歸宿之一嚴閉的理論。

但所有此等敘述，僅不過指示發現問題之方向。吾人前已說明，茲再重述：道德學不純起源於人之社會生活，兼亦起源於個人生活，個人自身能成爲一道德判斷之對象，此種情形表現於一切動機之真實形成中。但吾人現所詳論者爲一重要之補充，亦許爲此類社會道德學之最確定之點。一人所以在規範上亟被要求在自身之地位中，不爲一單獨之個人者，純因彼爲社會之一員。公共道德，恰即注意於人之此一方面。公共道德在一社會目的之眼光中評定人之價值。是否個人與彼之神相安，是否彼在每一簡單活動中，皆忠實於彼之標準，或是否彼已將其

「自我發展」，引入最高之內部的（即美的）完成，殆少問及。社會標準對此至為粗疎。一人無損於通常之文化財至若何時，此社會標準即滿意至若何時。一切極開化的人物，對人心之觀察較深，且可對個人作若干特定之要求。但無名氏之公共道德，常滿足一極通常之標準，此因通常標準之了解能力，無甚高下之分。此通常標準，因其全體文化的機能之故，不能超越於一般之道德過遠。

倘吾人現自個人之意識觀察此問題，則吾人將不得不嚴密區別一二元的道德：（一）個人要求於己者爲何？與（二）個人在道德上受其拘束之團體要求於彼者爲何？前者爲個人的道德，可「高於」亦可「低於」第三者之水準。例如手工業界有一良好「藝能」與「信用」之某種普通標準。若干人不甚重視此等要求，而其他之人則頗講究之。同然，在性之道德中，社會僅決定若干極膚淺的標準。個人可極膚淺或極嚴密，但在任一情形中，個人在心理上皆極近於此等事實（譯者按：此指社會之膚淺標準）。

但公共道德，特別在青年之初期經驗中，不常浸入行爲者之意識。行爲者必須學而後知。倘行爲者，始終保持其自身爲一自動的行爲者，則行爲者必爲一說重話者（譯者按：此謂無另外發揮），即在日常交際中亦然。但個人在一確定情形中將「全不知社會之思想如何」爲可能之事。公共規範究如何活動於個人意識中爲極重要之問題。公共規範被體驗爲一完全之外部要求，爲極可能者，在個人自己之價值意識中之物事無一與此種要求相應。在此情形中，公共規範若非「無任何作用」，即「僅在社會環境之外部的他律壓迫之下，爲一切不合於道德意義之動機所維持或引進」，例如任何人，不願受傷害，或蒙職業之損失，甚至不欲受排斥，但或亦有此情形：公共

規範與任何人之內部價值意志一致。於是若非個人視公共規範爲彼經由己之優良性質（即彼自身之性之純潔）自動對之服從之一必要性，即爲彼感染社會義務意志之色彩而自社會動機放棄彼（爲一個人之彼）將毅然實行者（例如因彼反對「對於他人」並由他人而「對於社會」之自由之愛的惡影響）。

但吾人迄今尙未顯然說明彼建立在一固定之歷史的時間上而爲「羣衆意識中之一現實」，並爲「克制個人之一權力」之公共道德的起源與發展。爲「一切成型的境界之公共道德」（僅限於此等境界）所造成之若干價值等級係根於必須實行於某種個人意識中之一切價值判斷。因社會僅在其各個成員中從事判斷，且由其各個成員從事判斷。故公共道德最後乞靈於一切評價問題中之「個人的決意」，設非然者，必個人於此等評價問題中不自行決意，而唯在社會名義（即個人中之規範的公共意識）中思惟、評價、活動。此與下列事實相合：一切新道德評價必曾爲個人所堅持，而此種戰爭之場地爲個人（爲一社會成員之個人）之良心。吾人所視爲每一道德決意之條件之「衝突狀態」即因「已經造成之一切公共評價亦入於意識之中而爲一切要求」之事實，愈加複雜。避免此種評價之個人，可於雙重意義下爲之：（一）由於懦弱，例如彼不顧彼之同胞之道德所要求者，或（二）自一以一強烈的道德信念，反對通常道德之較高的道德意識。但非一切較高的道德規範皆包含於已經改善的公共道德之「後來內容」中。亦許個人之反對通常道德，純因通常標準於彼實不相宜。通常標準似過於普通，過於低卑，或過於膚淺。於是個人頗受道德衝突之煩惱，雖則彼即爲在此種衝突中獲得自由之唯一人物，亦然。唯當新道德之宣傳者爲一「爲他人奮鬥，爲他人受苦，並欲爲他人建立一新的與較高的價值體

系」之社會人物時，一切新規範始能逐漸爲公共意識所接納而有效於他人。

故一切公共的道德價值判斷與規範之起源，全爲個人的意識，無論一切新標準係同時表現於多數人或僅表現於一人。易詞言之，公共道德亦起源於「個人的自律」與「個人的良心」，自然，此良心爲「對於團體之一切文化的體系之意義關係爲其一部」之良心。良心僅表現於一高級的道德發展階段，（註二）實非真確。且至少，在一切主要的成熟性情中，良心甚至道德地影響一切簡單關係。一切特殊要求所以由社會意識之創造力作成者，純因一極分化的文化，常置人類於一切新文化環境中，蓋此分化的文化使農業生活，進於貨幣經濟與工業經濟之生活，使田舍生活，突進於城市生活。（註三）但卽最早的與最顯著的公共道德規範，仍終被保持，而有時亦與一切稍早的習慣作嚴重之衝突。此等習慣，恆使新者與舊者爭低者與高者爭，直至其被公認時，復又在永久進行之精神規範性之前，施其故技焉。此種爲一觀念之規範精神乃「永久的」，且吾人相信吾人已完全指出此規範精神分化於其中之一切單純規範。但此等部分之規範之綜合爲「一切複合的全部社會行爲規範」，全隨每一時代而變遷。一切事實的社會關係常創造一切新的規範內容，此等內容在每一文化範圍與文化時代皆必須以「理解」、「敘述」，與基於此理解之「闡明」，重新研究之。因自道德之見地言，創造的元素，非實際的社會力，而純爲彼對於社會自有的單獨文化，附以社會的文化意義之規範的意識。

但倘一切精神生活皆真成於若干單純之基本動機，則尋求若干特定之基本道德活動卽屬可能，恰如吾人曾在各單獨精神境界中回溯一切基本精神活動者然。因道德活動無他，不過一切價值衝突中之若干「規範的

決定」而已。故吾人即由所有此等複雜的考察回溯於簡單的情形——個人在其中覺其自身被要求於兩種價值方向之間從事決定之情形。彼將體驗何者為客觀上較高的與規範的事物乎？在各種價值本身中果常有一勝過一切情形之客觀優越，故任何人可謂社會價值常高於經濟價值乎？或任何種類之價值皆被推為依賴歷史的社會的或個人的情形之一優越價值乎？

由上文之敘述觀之，吾人必須記憶：一切「道德的價值判定」之起源，最後皆於自律中發現，換言之，即於一個人之良心的決意中發現之。此種自律的選擇，可自「兩種僅能在極端孤立中加以區別之見地之任一方面」完成之。吾人若不「僅討論個人之道德學，一若一人類之價值完全在彼自身之中而不依賴社會之成就」，吾人即「於此亦討論彼為一精神生物之個人，為一團體之維持與真正內容之故而具有之之價值」。於是支配的公共道德亦加入一切決定的條件中，而道德之決意則為「一人對於他人應如何」（即使犧牲一人自有之完全價值發展）之觀察之結果。

吾人最後舉出之公式已顯然指出：彼社會地被引導之一切道德之基礎，在於一切社會的活動中，在於心靈與他人生活之一多樣而等級化的結合中。缺乏此方面，或任此方面削弱之人（如純粹之經濟自利主義者或變態之權力人是）自始即有一反社會的態度。社會頗非難此等人物，甚至「自我評價」，亦可在反社會態度中窺見一全部生活之萎縮狀態，此全部生活為彼反對此擴大的規範：「愛汝之隣人如愛己」之本心所破壞。但一人於此方面之淡漠，竟致彼不能體驗此種價值，且不能實現彼之同胞之要求則如何？在此類人物中，仍可有一切

高的價值——彼等總為天生的政治人物——不過此等此類人物尙未為偉大之羣性所接觸；彼等缺乏豐富之內容，此內容僅在一人覺其自身為一偉大的公共過程之一附託者時，始得發展。

吾人因此，即能了解何以一切團體道德如此注重社會行爲。「社會行爲」爲此種團體道德依照其最重要使命而發展於其中之「境界」或「精神方向」（倘余言無誤）。但判定道德無論何處皆與「愛」及「獻身」一致，則不免錯誤，而陷於片面。於此吾人寧提出此問題：愛之內容與創造（或征服世界）力爲何？社會精神僅爲所有此等內容與創造力之媒介物，或必不可少之條件。一權力道德學全不可能，除非一結合意識終爲其基礎。

欲概括作一道德意識之圖表，包括個人之良心的決定所根據之一切要素，現或可能。目前吾人爲便於在次章發揮此等研究起見，將此等要素按照其不拘於若干確定時代而皆通用之程度，簡單列出：

(一) 從不涉及社會之個人道德（對己之義務）。

a. 已暗示於義務體驗中之各種價值之客觀的等級。

b. 價值體驗之實際強度。

c. 有關全體體驗之一切價值體驗之內容。

d. 爲一可變的要素之個人心靈結構。

(二) 涉及社會之耐會的道德（對於他人之義務）

a. 已成之公共規範（環境之判斷）。

b. 共同意志（一社會傾向）。

c. 個人對於彼「活動於此等社會意志影響下」之一切公共規範之態度。最後吾人必須注意，是否能有一已經造成且有一永久內容之道德。因此吾人將區別：

（三）依賴一切時間的現實要素之道德

a. 自社會之見地：

1. 同時代的文化之一般狀態。

2. 最後盛行的道德。

3. 此道德之「特殊性」與「對於一切絕對特殊情形之適應」。

b. 自個人之見地：

1. 個人之爲同時代文化所決定。

2. 個人之已發展的與永久的道德傾向（彼之道德性質與成熟之階段）。

3. 個人現時之道德情況。

顯然，一極普遍之哲學的道德學不能涉及已在第三項下提出之一切歷史的特性與完全特殊的情態。吾人必須充分分析此等特性與情態於「具體的道德決意當決定之時受其（指下要素）影響」之一切要素中。且顯然在第二項下所列之一切要素亦屬於一個性理論之結構。因社會義務之體驗接受多種不同的解釋，此等解

釋有賴於社會義務之體驗所構成之個人心靈結構之境界。

(註一) 例如在一客觀的勞動共同關係中之一切純粹私人的同情與反對是。

(註二) 亦許僅可如此主張：社會良心較個人良心為篤。在一切原始階段上之每一決意仍被體驗為一團體決意，且被覺為有此種責任。僅在一分化的文化階段上，個人始真有一「己之世界」。

(註三) 此等要求常不得實現。創造「新社會之一切道德」之權力，常在於一「酷似不能統御一切匆促的新發展」之怪低下的階段。

第四章 價值之階層組織

(甲)

一價值在其中被選為優於其他價值之單純精神活動，與彼為過去文化，一已成的公共道德與一完全特殊的衝突情況——所影響之「一人之複合的道德局面」相去甚遠。但吾人必須首開始此問題：是否此類價值本質已等級化，以致一種價值優於其他價值，且在適當體驗中覺其如此？吾人自此「似乎全為客觀的」問題出發，即進於彼使此問題趨於複雜之一切境界。吾人首觀察特殊的「客觀之主觀的」體驗狀態，然後結構地決定個人之體驗能力，最後始決定顯係完全主觀的與紛亂的價值透視，此種透視僅能解為一種錯誤之透視或病理之透視。於是吾人即放棄彼與一切價值有關之個人地位之孤立，而於一已歷史地發展之具體社會道德之結構中研究個人，此種結構在個人之一切價值決定之衝突中，謀提供多數已成的決案。吾人之目的係決定是否有多數科學標準允許吾人形成一永久的與明白的「一切價值之階層組織」或「一切具體的個人價值標準之階層組織」。

因此，吾人必須將各價值種類或價值階級互相比較。是否此等種類與階級之間有一等級，例如每一經濟價值皆較一切社會價值為低，尚屬疑問。倘任何人假定此不可能，即以爲每一「性質」之價值體驗能由同「量」

之一切單位加以評量，則經濟價值之五十單位或較社會價值之一單位爲值尊視，而美的價值之六十單位超過宗教價值之四十單位矣。

但此等評量，須勿解其義爲：在某人似爲六十單位之物必優於同一主觀評價之四十單位。吾人僅問一切價值之客觀階層組織如何，換言之，即問對於每一人皆屬真實且必然表現於每一人之體驗（倘每一人照彼等所應評價而評價）中之一等級如何。凡此等等，不過僅爲一種方法論的假定，以使吾人對此問題得一正當之解決耳。吾人目前不顧及爲空閒時間與「價值透視」之個性所決定之一切偶然的材料，而唯注意價值之適當體驗。

（註一）例如假定余不充分熟於欣賞一種美術品，則每一人將同意此爲余之錯誤而非美術品之錯誤，即使此不精確地構成一道德的批評，亦然。或者假定：一暫時之金錢困難，迫使余忘余朋輩。此非謂依余之意，余之朋輩，其財產皆較余之收入爲少。吾人遭遇一柏拉圖曾向普羅泰哥拉斯（Protagoras）提出之同一問題：『誰定標準耶？』（註二）顯然其答復將爲：決定此標準者，實非生人，而純爲一種必須已被構成於人與每一具體狀態之上之規範的價值意識。

在謀於一量之尺度之基礎上（此種尺度將適用於下述之價值種類與獨立於此種類以外之價值等級）比較全體價值種類與獨立於此種類以外之客觀價值等級外，有一第三種見地可以察出，即完全否認「比較一切價值之可能性」是。此言確有真實之處：經濟的與美的體驗，換言之，即一種需要之滿足與一種觀賞，皆屬於此一不同的主觀性質；此等體驗不能比較。誰能在金錢單位中表示彼評量一種愛情有幾多價值，或於愛之單位中

評量彼之新服裝耗費幾何耶？吾人已答復此種駁難曰：一切價值皆會集於同一心靈中，且必須依照其在形式化的性質與行為中之內容而定其影響該心靈之程度。因此，吾人能在此第三種情形中承認一切不同的價值性質不能表現於量之單位中，故第二種可能性即被除外；但仍堅信：在適當之體驗中，有關生活全體之一不同的等級判斷恆與性質之知識一致。此即吾人關於此點之意，而非以單位為評量也。

迄今所有之考察，因其視一切價值（即使此等價值可表現於若干人較高，表現於其他若干人較低而失其「實」）為一切可客觀地加以估量之數學單位，不無缺憾。但一切價值脫離一心靈結構，即無任何此類之存在。且照吾人之假定在「適當體驗」之概念中已包含一切價值被體驗於其中之價值等級，現吾人必須補充一極主觀的見地，即：彼為生活之一切現實過程之一切價值體驗的狀態，質言之，即縱使每一價值皆「適當保持於思想中」（註三）亦必然隨時變易之一種狀態。即使吾人依照各種規範而評價，吾人亦常在一切特異的狀態中，而價值等級亦隨而不同。此等規範參加於彼「為真正之主觀狀態所決定」之一透視中，即參加於一表象形式或體驗形式中。價值體驗（以前係就其絕對的意義而言）自其「對於自我之全部生活狀態之關係」所接受之新色彩，吾人稱為價值體驗之強度。願吾人並不放棄一「規範人」之假想。特目前吾人因一切顯著價值與價值錯誤之故不注意個人生活形式之一切固有的要素（即個人生活型式之精神結構）。但在「一規範人中，一切價值亦皆有賴於其在意識中之會集。此等價值各依照個人意識之全部內的或外的狀態接受一不同之強度。由於此強度之概念，吾人並不進入一切可避免之價值錯誤之另一境界，目前唯止於「一切規範之境界」與「為價

值法則本身所要求之一切物事」。歸根言之，吾人僅欲指示在個人意識中，一切價值體驗皆有時爲「現實的」體驗而有時則否。

例如，吾人自一種客觀價值理論「知」純粹理論之批判應得一極高的認識價值。但此種將必在適當價值體驗中表現於吾人之價值可不表現於吾人；此不由於吾人當時未之思及，即由於其他一切興趣爲吾人所覺，而此種興趣活躍之程度竟使此種客觀的價值聲銷跡斂。於是此種客觀的價值在體驗中之強度，頗遭輕視；例如，吾人飽足時之食物體驗價值，或天下太平時之國家價值，吾人已認其爲一自然之事實而不著意。

生活之潮流，首帶一種價值結構，隨帶另一價值結構以入於吾人之體驗與行爲之前。倘「迫切」與各價值內容之等級同義，則任何人「若非」不得不視呼吸爲永久最高之價值，「卽」假定一切價值之等級永久變易。無人將欲於此任何一方加以推論，故吾人目前將謀（一）將各種價值於一尺度中排列爲永久單位。但吾人將見（二）觀察彼全然在一全部人格的生活外之價值，爲不可能；吾人必須在現時之體驗的實際強度以外辨識彼「與個人生活全體有關」之一價值體驗之內容。

—

於是吾人之第一問題爲在適當理解與相等強度之假定下研究各種經濟價值、理論價值、藝術價值、社會價值、政治價值與宗教價值等之等級。

任何人最初或喜謂：一切經濟價值爲最高之價值。因在吾人能體驗其他價值以前，生活必須予以保證。因此，吾人首將承認一切效勞於生活保持、健康、與生活力之一切物事。但此種解答將與吾人之假定抵觸，因此解答暗示一「體驗價值的自我」之狀態，在此狀態中，一切「心理之生理的」要求，全未滿足。在此種現實的特殊狀態中，一切經濟價值自然以絕高強度表現。一完全無愛與無知之生活，將爲生理上所不可能者，但一切需要如缺乏經濟之滿足，將危及生活本身。

由此即可推論：在某種特定時間中，一切經濟價值，皆爲最迫切之價值。倘任何人謀依照一切價值之迫切程度而分其等級，則彼將入於一切價值之一功利範圍。如斯賓塞在其教育學（*Pedagogics*）序言中所指示者是。但此即給予經濟價值一非常的體驗強度。任何人可將此情形與爲母者爲其子女之利益而犧牲己之迫切需要之一同樣可能情形相對照。在此場合，社會價值必已於一已經擴大的強度中被肯定，此種強度唯得之於現實的狀態。因經濟財對於一爲母者實非無價值（譯者按：此謂經濟財對於爲母者雖非無價值，但爲社會價值而犧牲）。但吾人欲自「一切價值種類皆表現於規範的強度」之假定——此一假定或從未真正實現——出發，然後對於一切價值種類之選擇作一普遍之比較焉。

一切價值之真正定義恆肯定兩種事實：一切經濟價值皆爲最低之價值，而一切宗教價值則爲最高之價值。因一切經濟價值皆爲效用之價值。此等效用價值常乞靈於彼等爲之效力之其他價值，而彼等本身之價值亦視前者反映於彼等之程度如何而定。此等價值效力於生活之維持。故其價值亦與其所維持之生活相等。即純粹生

物的生活亦爲一真正之價值。但一切經濟價值本身，一旦成爲一目的，生活之意義即歸於純粹之享樂與安慰。於是，一切物質貨財（包括技術）僅效力於「肉體」與「心理之生理的慰藉」之物質的保持。宗教的生活目的之問題，在此種「獲得」與「消費」之永久的自然流轉中，仍完全未見解答。人成爲拍拉圖所稱之此種慾望物漏桶，此漏桶常被傾水於中，顧從無滿溢之時。然則觀察一切根本可以消費而有限之貨財中之最高生活意義何可能乎？但一切宗教價值，吾人愈以其爲已經適當體驗之價值，愈自始被吾人在下述途徑中加以決定：彼等之最高價值不能有所懷疑。因一切宗教價值皆根於此事實：一切其他之生活價值皆與生活之普遍的全體的意義相關。然此「意義」果何物歟？如吾人在道德價值中所見，此種意義在於「心靈之規範性」與「其真實之價值命運之實現」中。此種最高價值征服時間、空間與物質，此種價值爲全部生活之道福，爲世界意義之完全專重，爲精神的義務實現。是否此種價值體驗表現於此信仰：最高之「價值充實」內在於時間與空間之中，或是否時間空間已被否定而永久無限之超絕已被肯定，就體驗的自我言之，兩者皆指「超脫有限性與肉體性等限制之最大的與可覺的自由」而言。一切道德的宗教性，皆傾向精神的生活內容而由此超越一切表現於時間空間中之物事，以達於一價值之結構，此價值結構置心靈於究極的意義中。

故於此，僅餘吾人應如何排列其他一切價值於功利價值與宗教價值兩極端間之問題。一切宗教價值之特性已暗示一價值等級之標準。此標準有賴於時間空間與物質被克服之程度。因無限的形而上學之追求，常進行於有限之外，而限於宗教術語所特稱之一「較高世界」或一「其他世界」。現吾人已見美的態度將物質世界

移入一想像的世界，並知理論家將其變爲一理想的世界。在每一情形中，時間空間與物質，皆被克服，不過方法不同而已。美的態度，常乞靈於一想像的時間空間，並經通感的想像使心靈超脫於其純粹的肉體限制以外，而變物質之形。理論態度乞靈於一理想的時間空間（皆爲無限的）並將物質變形爲一切觀念與基本關係。第一種態度仍包含某種生命力的心靈衝動與其特殊之特異性。在第二種情形中，倘余言無誤，有一無時間性之意識，此種意識在觀念上能了解最遙遠之物事，雖則此種物事自屬於先天且非在具體的觀照中而在概念的理會中。顯然，兩者皆無高下。必須等量齊觀。美的態度，倘余言無誤，爲對於世界之一深刻了解，爲任何人自己與其全部心靈能力之消失於一個人的觀照中。科學則寬泛地表象地了解世界。僅敘述世界之輪廓而不敘述其具體性或深度。任何人不能在同一程度中兼具此等態度，而必須選擇此種態度或他一態度。亦許任何人可謂（倘任何人以陽性世界原理與陰性世界原理想，而不以男女言）其一爲陽道，其他爲陰道。（註四）

一同樣之兩極性亦爲政治的價值與社會的價值所表現。任何人「對於自有價值之貫徹」與「獻身於他人之心靈」，皆爲生活之意義所必要。但吾人在前已稱爲「純形式的」之此兩種態度之價值，亦有賴於彼等所乞靈之內容，即「利他主義」，所謂利他主義，即保持於一切功利價值之限界中之愛，此愛爲最低之愛；與「施諸有其全部生活潛能之他人心靈之愛」，此愛爲最高之愛。同然，僅活動於一切功利價值範圍中之權力，爲最低之權力，而實現於生活之宗教意義中之權力，始爲最高之權力。且任何人可謂一種境界之價值，倘其與一社會精神一致則增，倘僅爲個人權力之故而斤斤私圖則減。因愛擴大個人心靈，故其能體驗一切共同價值亦能使自身超

脫於一切有限的限制以外。但於此亦發生兩者究如何深奧之問題，而「愛之高低與其所施之人之多少成正比例」，亦未經證明。最後，公共權力之價值，換言之，即與社會精神一致之價值，常較一純粹之個人生活權利為高。但對於權力道德學如此重要之事實，不屬於吾人目前之基本結構。

二

倘在生活之精神過程中，吾人不得不僅論及彼「為客觀的常素」之各種價值，則價值等級之問題必須予以解答。但吾人已知事實並不如此。一切價值並非超主觀的範圍中之活躍本質。而常為一個人精神結構之部分。欲自此種體驗狀態之中心，分開此等價值，全不可能。吾人已見此等價值之實際強度有賴於其在體驗結構中之狀態。雖吾人亦已注意此等價值之隨時變易之現實表象不能定其「等級之真正評價」之標準，而此種情形，僅在自「命運與內部發展之聯合」發展而來之單純體驗，接受一不僅充沛於一剎那且影響於生活之全部意義之重要性時，始能發生。此一「價值體驗作用」吾人稱為價值體驗之內容。

一價值體驗之內容，不僅有賴於價值之種類。此可以少數證例明白解釋之。即使認識的價值等級根本高於經濟的價值等級，而保全一切生活基礎，其對於一人格的價值全部，顯有一較學習畢達哥拉派之定理 (Pythagorean theorem) 為高之意義。即使愛之等級較高於權力之等級，而一文明國家之保持，則遠較一個心靈與一單獨生活之注重為重要。故即在可視為根本相等之一切範圍中，此種見地亦引起各種等級之差異。一哲學的內

識必然較高於一司特老司之圓舞樂 (waltz of Strauss)，一具體表現「豐富的意義關係」之詩，應優於某種比較語言學之單面推論。

然則此種「價值體驗之內容」為何顯然，價值體驗之內容，為價值體驗對於個人之價值全體之貢獻。尤在其對於一個人之價值生活全體之重要。自此種見地言，凡為暫時之物，不拘其所屬之價值種類如何特異，在價值等級中，皆不占一高級地位。但在此種關係中居於重要而在精神生活中表現一決定的作用之任何物事，即使其實似屬於一較低種類，亦升入於此種高級範圍中。

此種部分價值之有關於精神生活全體，吾人在先已稱為此部分價值之宗教特性。故吾人所提及之宗教價值係在雙重意義之中：第一重意義為宗教價值自有之價值種類，此種價值種類可表現於一切特殊對象中而因此可加以體驗。但吾人已見所有此種對象或已先形成於他種價值中，故第二種意義較為重要：其他一切境界之價值，一經與生活之究極意義有關，即成為宗教的價值。故此等價值接受一超於其原有價值之重要性以上之宗教的重要性。

若然，一價值之內容，即相當於其宗教的意義。雖吾人在先已將宗教價值僅置於「價值金字塔」之巔，吾人現亦必須將其分置於彼自各方面拱向塔巔之一切較低階段。

吾人會謂任何在結構上確與生活之全體意義相關之物事，在積極意義中有一宗教的價值。吾人關於此種全體意義，除彼表現於一人格的世界觀中之物事外，毫無所知。故目前此種係屬，等於一種價值要素在一人格的

道德生活全體中之被「共有」。此種價值要素愈凝結其全部內容於吾人所稱爲「人格的宗教」之一完全的世界意義觀中，吾人愈能證明吾人稱確定之價值內容爲宗教內容之恰當。倘宗教亦假定一科學上啓發之「世界觀形式」，吾人即稱之爲形而上學。故吾人即能得一結論：一價值體驗之等級有賴於其形而上學的內容。

一切單獨之價值範圍，無一全無一形而上學的內容。在依照彼「爲普遍本質」之一切價值克服「時間」「空間」與「勢力」「物質」（一言以蔽之，即純粹的有限性）之一切限制之程度而將其分級以前，吾人早已自一形而上學的見地對之分級矣。抑尤有進者，當吾人視此等種類之抽象價值爲全部精神結構之一部時，吾人即見在每一部分境界中，一切形而上學的要素皆可包括在內。例如，在謀「反抗自然而保持生活」之真正生存競爭中，實言之即在「一切純粹的物質限制中求自由」之衝動中，皆有某種形而上學的物事在內。又一種內識愈包含形而上學的內容，則其在生活結構中之等級愈高。較大的價值（如世界觀）具體表現於一美的體驗中，且其爲純粹暫時的情緒之特色愈少，則其在全體秩序中之位置愈高。一宗教的愛（即充滿此種究極內容之愛）——（縱使其僅涉及一人）與一種帶有宗教意義之色彩之權力意志，如吾人所見，皆較任何其他之愛與權力高出一籌。易詞言之，唯形而上學的物事，始爲吾人之超度，一切價值體驗，各有不同的啓示內容。依吾人之意，此等內容愈顯示一究極的世界意義，則其在價值秩序中之等級愈高。

自前所討論者觀之，此問題之極端複雜，已甚顯然。倘吾人自彼體驗「隨時變易之價值體驗之活動」與「規範價值」之一單獨個人之見地觀察此問題，吾人即覺該個人必須在前述三種條件之下，作一切真正價值等級

之決定，此三條件即彼能加以體驗之自然等級，隨時變易之體驗強度，與價值內容是。即使吾人自方法論的假想出發：一切價值之等級代表一完全確定的客觀系統，而一切價值等級之了解實表現如下：在「道德生活之過程本身」，無窮的「價值與規範之體驗」，「衝突」與「爭鬪」等等之中，其被假定的等級，係由個人成之。此種假定之等級，非一已完成的產物，而為道德生活之最後的成熟的與艱難獲得的結果。

至此，吾人因自一「無處可以發現之規範的人類意識」之假定出發，已使此問題歸於簡單矣。因此吾人必須更再敘述一切實際的狀態與完全主觀的情形。因彼「為一暫時的時代與一歷史地決定的社會」之一部之一現實人，已極度個性化。而此人因彼恰為彼，因彼有一可逐漸變化於「病態的」與「不可思議的」物事開始於其處之一切境界中完全特異的結構，其個性化也尤甚。此種絕對的特異，不能為彼「常涉及一切成型的法則結構」之科學所理解。

在 本章甲節中，吾人略去歷史之社會的環境如何參加於一價值系統之構成中，而唯觀察人類心靈結構之一切特殊狀態，此等心靈結構，吾人已以「各種態度」之名詞敘述之矣。此等人類心靈結構之特殊狀態對於目前問題之重要為：在此等特殊狀態之內部結構中，一人格的價值系統（無論為遺傳的或獲得的）已經表現。無論如何在每一個性中，若干特定的價值方向心理學地較其他方向為重要之事實，引起一有關於一切假定的價值範圍之特殊透視。或易詞言之，即承認一切價值之一明顯的永久的價值等級為真實，而個人仍部分地含有了解此種情形之同意力與反抗力。此種事實在一「各種態度」中特能加以適當地加以研究，因此等態度皆自其各

有之支配的價值狀態發展而來。

三

與吾人在本章「一」段中已作之「適當價值體驗」之假定對照下，吾人能稱個人之一切片面的心靈結構在其（指下見地）中進入吾人之討論之見地爲「個人之體驗能力」。在第二卷中，吾人曾指示心靈結構恆在一切價值種類中選取某種價值。心理學的研究本身已顯示：事實上若干人選擇一種價值，而其他之人則選擇他種價值。此僅涉及主觀地最高之一切體驗，而與被假定之一切客觀的真實價值無干。但顯然，在各個人之心靈結構中，可有一種要素，此要素不促進規範地被要求之價值之實現，即阻礙之。此等型式之每一型式皆被注定於其最適合之一確定的片面道德學中。然假定：此假定的客觀規範價值則在於另一方向。

茲有兩種可能性：（一）每一心靈結構皆如此片面以致客觀之較高價值不能入於個人之體驗能力而因此能無一體驗的規範之影響。於是就體驗者言，即無道德上之衝突。價值判斷實係作於其他性質較爲豐富而廣大之人。人之陶冶性亦終局於此。因凡不存在之物（甚至如心靈中之一種子）皆不能自外生長。（二）在第二種情形中，道德之要求皆於任何人自有的「生命之周遭」體驗之，例如，在彼被「較善的自我覺其」（指下潛能形式）在有限的現實自我以外」之一想像化的潛能形式中體驗之。但此形式缺乏能力以變化此種不同的價值入於一真正的心靈部分，質言之，即入於一有效的動機。於是在「命運之悲劇」比照下即發展彼源於主觀性

之個性之悲劇。此類人物即於彼「應作何事」與「能作何事」間之衝突中，陷於失敗。在彼之中有兩種價值形式互相對抗。即客觀地被要求而不能達到之一形式，與彼所自有而客觀地不適當之一形式。任何人亦可提及兩種道德，其一為「超個人」所要求而為一切心靈能力所缺乏之道德，其一則為衝動多於義務之個人道德。（註五）此點讓吾人以少許證例詳述之。純粹之經濟自私者係為彼之有關於愛之命令之特種能力的一切偏狹的限制所包圍（即使彼覺悟及此）。純粹之藝術家滿意於生活之觀照而無心於經濟創造之努力。純粹之政治型式發現其限界於嚴格之理論客觀性之要求中。所有此等人物皆對於各種不同的價值缺乏適當之體驗。故各方面之規範於彼等不能有何影響，與彼等在謀生活於「彼等對之缺乏心理的先存條件」之一切道德要求中陷於痛苦，即無足詫異。

此等事實之結果有如下兩種重要的道德推論：（一）體驗能力之內在的廣闊與豐富，皆為道德之必需物（如赫爾巴特與李蒲士所注意者）。否則不能發展任何較高的物事。（二）為了解較高的與規範地被要求的價值起見，必須有一「在其獨立之道德意義中未經認識」之心靈結構之組織；質言之，即無道德能力則心靈中之較高價值之「認識」與「確定」，即不可能。皈依、重悟、更生與自克，皆為宗教與道德之語言所用以敘述此種現象之詞，但此種現象為一最後之神祕，似不易再加以闡發矣。

倘任何人僅會觀察純粹事實的體驗過程，而對於規範之體驗不承認一特被重視之意義，則彼將不得不「就人之現狀論人」，而無道德地批評人之餘地。但一切型式之理論不承認此種方法。研究一切型式之心理學，

非即敘述一切型式之辯解。價值等級之全部問題僅在此種等級在一定的個人之上爲一種義務物事時，始有意義。否則一切價值之等級不僅必隨每一欣賞價值的自我而變易，甚且必隨生活中每一被特別注重之狀態而異。一如本書第二卷所表現者。良確，就大多數人言，此種相對主義似爲智慧之最後結果。但此種結果不僅拋棄每一科學的價值理論，兼亦捨棄每一道德意義。而街談巷議之人將爲一切價值之尺度矣。

就不欲接受此種結論之任何人而言，此僅爲一種歧途。因「一切價值等級之一完全適當的體驗」之假定，非爲此等事實所證明。任何人在其內部與外部之狀態中，常體驗一切特殊的價值透視。任何人皆純被限制於其個性與定命之中，價值之內容隨每一人而異。倘假定有一連繫個人於任何特殊情狀之價值秩序，此秩序僅可覺爲一評價之規範的法則性。但此等規範與一切自然法則相似，於每一情形中僅在「對於一切具體的顯著物事之關係」上，始屬真實。而其內容亦隨其適用於「此等顯著物事之真實性之具體狀態」而不同。每一人皆生活於一單獨的內部與外部之生活狀態中。但在此狀態中有客觀價值之任何物事，皆已依照一切價值法則而經受調整。此等價值法則雖或從未被了解，而在任何人所已達到之生活階段中皆被體驗爲道德的要求。

顧於此仍有其他之困難。設此等規範不入個人意識中爲一切已被體驗之實際要求則如何？倘此等規範僅爲彼一謀適用此種規範精神之見地」而不注意「現實的人類不預想或覺察此類要求」之事實之監督式的思想家（*supervising thinker*）之一哲學的結構，又將如何？

故吾人必須牢記另一可能性。一切態度確有一法則的與因（有此法則）而可理解的結構。一規範的法則

性可起源於此等態度而被適用於此等態度之「特種心靈」與「道德的發展階段」，爲可能者。願無人曾研究此等人格的規範體驗與其法則性，恰如道德學至今僅活動於人類現實之上之一切極抽象境界中。但在完全以一切價值假想爲根據，甚或更以一切變象之價值判定爲根據之個人心靈中，或有多數價值生活之過程。在此種病態的邊界上，不僅吾人之批評發現其限界，即吾人之理解亦然。謝勒（Scheler）在其討論價值解體之文章以及其他著作中曾解釋此種最後的主觀性。但吾人不欲再向此種思想之線索推進，因如此將使此問題愈趨複雜也。

重要之結果，顯然非「人之實際心靈結構，決不能成爲一切價值等級之標準」。人對於此價值等級常在一個完全主觀地決定的透視關係中。此種主觀狀態僅能在一一切規範法則已被認識，換言之，即在任何人已知於已成狀態之下應如何評價時，始能克服之。而此「應」有一「與心理學所根據者不同」之淵源。

但此即使「斷定個人如何發現此應」之問題，愈加重要。因此「應」非由一已完成的科學呈現於個人，此爲凡知吾人之道德學的孤立地位之人所瞭然者。此「應」所建立之一切規範，常爲形式的規範，或至少爲與生活無涉之人爲的構想。此由個人已知黑格兒不純粹理論的義務構想。黑氏已正確指出任何人必須研究超個人精神之進程以便了解義務之意義與內容對於現時精神生活之關係。換言之，即對於一切勢力之分配於歷史階段上之關係。

因此，吾人現放棄各個人之抽象的孤立，與「自始個人僅與一切價值本質相對」之理想。吾人將在社會道

德之結構（此結構已在歷史進程中發展，且在此結構中表現一超個人地決定的「應」之形式）中評量個人最後，吾人將論及一切價值之理想的系統，此種系統在此社會道德結構之外達於且近於規範精神本身之意義。此理想的價值系統常欲自客觀精神求得若干最高之境界，此種境界雖不能達到，固為最後之事物，道德意志即憑此最高境界而定其本身之方向於良心深處。

（乙）

吾人所有如此之一切觀察完全不出於個人道德之範圍，吾人僅已於個人意識中尋求一切價值之等級。吾人自「一切價值」與「屬於此等價值之一切價值形式」之客觀的確定等級出發；且稱一切客觀價值之意義的傾向為適當體驗，吾人即自此體驗邏輯地推衍此事實：與一較低價值對照下之一「被適當體驗」的較高價值，將不得不成為全體生活發展中之一行為規範。吾人之次一觀察為一切價值常表現於一全體生活結構中，此種結構恆將適當之體驗變為一透視之體驗，又吾人已自「對己義務」之見地觀察全部價值之定向。

現吾人放棄以前之孤立，而擴大眼光於公共道德，在此道德中不僅「對己義務」在注意之列，即對於社會之義務亦然。今日此種社會道德已在理論上涉及人類社會全體，雖則在實踐中，此社會道德完全不同。其不能否認者，為有若干有關於「現存文化環境之道德規範內容」之特定變化。此等變化非必然之更易亦許僅為道德之合理的特殊化而已。與個人道德相對之公共道德之價值等級，因在一道德團體之各成員意識中之一切社會價值需要一支配的地位，而有變更。吾人現正討論一社會道德學，換言之，即討論一已發展於一切社會價值之基

礎上之一價值秩序，而非討論一個人道德學——卽一人依照之而以同等自律性對待一切價值之個人道德學。主觀地受社會拘束之人，自始卽在「與人共生」之義務下。

一

但人在此種道德系統中何以不與純粹之價值等級相對（甲、一）有另一理由。社會爲一已經發展之歷史形構。任何人可以社會爲一「超個人的自我」，此自我當其存在之時有多數極確定的體驗。在此等價值體驗中不僅常有某種成型的與規範的事物，兼亦有主觀的個性之一片斷與完全特殊之全體運命之一部。現讓吾人斷定一國民爲一公共道德之附託者；則確定的國民特性與命運皆混合於此種公共道德之中。此外，此一種公共道德能有某種程度之變化，恰如一個人在其生活進程中可在道德上發展或於特定環境之下在道德上墮落。一言以蔽之，一公共道德並非一純粹之善，而爲在一歷史的與國家的外表形式中之善，此善半爲一切真正之客觀規範精神所充滿，半爲大都起源於習慣風俗或某種權力意志之規律所籠罩，甚至有時此善竟爲道德上之墮落。

一公共道德之特殊固定形式，不僅爲「公共道德表現其本身於客觀制度」（例如婚姻、家庭、共同關係、偶然結合、社會的國家形式與宗教形式）之事實之結果，而多由於此公共道德憑其客觀價值內容經傳達、模倣與教育而存在於每一社會成員之意識中。

公共道德在一切價值判斷之形式中頗有影響，此種判斷形式在若干成型的狀態中涉及其成員之行爲，此

外且涉及其成員在一切社會關係中之永久態度。吾人將不回溯此等價值判斷之發展。無疑，在此等價值判斷中已儲積一切社會之道德體驗與多數時代之規範意見與規範體驗。例如在歷史中，蘇格拉底之影響顯然解釋何以一非常之人格有時變更完全通行之普通道德形式。但公共道德之影響之態度，非限於一切「非作於個人行為之前即作於個人行為之後」之價值判斷；且表現於彼「與單獨的社會成員對立而為一切要求」之「規範」與彼「被社會判斷為道德或不道德」之一切行為所引起之「一切實際反應」中。此等「反應」足以增強或削弱「任何人在其中與個人相遇合」之社會精神。一社會成員，由於彼之態度，可為社會所排斥而全無任何法律之裁量。但此種公共道德之局面，其引動吾人之程度尚不及個人道德在彼「於個人之社會行為中與個人相對」之一切規範形式之外表之甚。在現時社會之心靈交互作用中，再作一較精細之區別：是否一公共規範自始存在於一個人之意識中，並於決意中占一「阻礙要素」或「促進要素」之位置；是否公共規範入於個人意識，僅在個人欲活動之刹那間為一「非被探求」之環境之表現；或是否公共規範僅在活動之後表現於個人而因以發生後悔或頑固，皆屬可能。然目前就吾人之目的言，必須充分研究「如何一公共規範入於一切實際行為動機之複合中」之問題。

二

舉譬以言，公共規範之活動可於一人之血液循環中不為一滴他人之血，即為一滴自己之血。倘個人使其一

切本能傾向團體，倘彼之全部本質，僅爲大衆之一樣本，則彼將於公共規範之聲中得聞自己之聲爲一公共的本質。在他方面，倘彼已超脫於團體之外而爲一獨立之個人，則確定之問題爲：彼仍具社會之精神有幾多？唯承認社會與社會財產之人，能認識一切社會之道德要求。倘彼爲一獨立之人格，於自身發現使彼與他人之生活相關聯之規範（社會規範）則彼必須採取一與此類公共規範相關之立場。否則，彼完全爲一非社會的人物，即在有利之情形中彼亦僅承認一切對於其自有人格價值有所貢獻之物，且不欲「爲他人之故」而超出其自身之本分以外。任何人可反對此種情形，而以之爲無意義，不可理解，且不能實行。任何人皆在一社會義務之下，無論彼知之或不知之。任何人最後或在其最善之性質中，皆爲一社會的產物。此種意見，余不反對，但吾人於此所討論者，非「是」與「非」之問題，而爲一種事實之問題。無疑，有多數人——至少在此趨勢所涉及之範圍中之人——反對一切有其公共規範之社會義務。任何人常發現此等人於經濟之自私主義者，藝術之個人主義者，與自尊主義者中（此屬於政治型式），特別當此等人將其自有之生活方法表之於公式時爲尤然。洪保德首專心於自我之發展，一切社會之結果，雖可接納，而皆爲次要。尼采有意超脫於一切羣衆道德之標準以外，而僅承認自有之最高基本規範。一切純粹之功利主義者有賴於彼等之利益所在之若干特定相互關係。在此以外，不復知有所謂反省之規範與責任之規範（余之國家、正、邪）。而其他之人仍以爲當彼等已理論地發現道德之起源於社會目的性時，彼等即覺主觀地超脫於一切道德束縛之外。

吾人僅指出此等限界化之現象以便重述社會道德學之基礎，根本爲一社會方向。倘余注重一切公共規範，

余必須本能地或在一切意識的精神活動中參與他人之生活，社會意志爲社會道德行爲之必要而不可少之條件，恰如其爲法律意志之基礎，此法律意志之內容，不僅保護任何人自己之權力，兼亦包括社會精神。但即使此種假定已被公認，而關於一切公共規範之要求，任何人仍能採取極不同之立場。

三

第一與極簡單之情形，爲使自身服從公共規範之個人之情形。亦許個人在其內心與公共規範一致（此爲常有之事，因在客觀道德中，一舊時遺留之智慧已經表現，「輿論」常視此智慧爲自明者），或則一人，其依屬而不能獨立之程度竟至屈服於社會環境之壓迫（此壓迫被覺爲一公共之勢力）此恰與因懦弱之故而服從一切習慣風俗，同樣可能。於是公共規範在意識中對於行爲即占一最高的與極決定的價值，此種價值之強度，人格的規範或怪癖無能反對之者。

但亦可知，在「人自有之價值方向」與「入於意識中之公共規範」間，將發生一種衝突，此種衝突可爲破壞的衝突，亦可爲建設的衝突。倘純粹的主觀價值構想勝於公共道德，此衝突即爲破壞的衝突。於是依照規範而生活或活動之意志，即屬缺乏。一切社會的要求，亦在同一方法中分裂而爲個人的規範，此種規範起於任何人自有之主觀性。自心理學的見地言，在此種衝突中「是否退化之趨向見之於輕浮懦弱，心地之褊狹、邪念，或交戰等等之中」之分別，始屬重要。但因公共規範並非完全與純粹的道德理想一致，一切衝突即可因「較高的規範存

在於個人意識之中」且「被斷定爲與一切公共希求相反」（此等公共希求實僅表現一水準之道德）而發生。吾人於上文已見在此種情形中「若非」任何人自有之完全特殊人格之道德的權利可爲決定的權利而無須彼主張此種特殊行爲之普遍化之行爲者，「卽爲」一新的與較純粹的公共道德可發生於社會地被支配之個人意識中。在兩種情形中，皆有一永久之責任肩於解決此種衝突者之身。自身主張一特殊道德之人，即使彼依據高級的個人使命之真正宗教意識而如此主張，彼亦將永不自一人所認爲困難之田地回趨於苟安。茲設喻以明之，一政治家倘彼曾駕駛一公共權力航行於未經測量之水道，在此水道中，已公共地發展之一切普遍法則皆不能適用，或則此等法則尙未發展，則彼即體驗包含於彼「爲規範精神之人格的工具者」中之使命如何重大。但其他謀對於彼之同胞提出一新道德與一切新社會形式之人，則假定推翻舊時的與一切已經試驗的價值之工作困難，以便建立各種新價值，此等新價值純爲彼「自有之社會良心」與彼「隨後發生之較深的人類價值追求」所保證。彼必須預備使人視此種新自由僅爲一種自由行動而非另一義務。顧道德意見之進化僅在人皆欲爲一切新潛能之故而犧牲舊時之安全時，始有可能。（註六）

但此等敘述已遠出彼「適合於一型式理論」之範圍以外。現讓吾人僅研究一有關精神個性之心理學之應用而指出一切新道德要素。

一切公共規範亦可有一價值內容，此種內容超乎個人心靈結構之體驗能力以上。但吾人已屢注重此事實：一切精神生活之方向皆同時發現於個人之心靈中，雖則其程度有異。吾人已發現此類完全之社會道德未安全

地固定於天生的個人主義者之心靈中，但此道德之特殊內容亦可超出自我（此自我為彼之環境之規範所對抗）所能完成之物事以外。例如，通常之道德可要求任何人必須自立並有秩序地處置己之經濟事務。一全不經濟之人（或者一大藝術家）在此方面，可謂失敗，因在此方面不能於彼引起一種同情之鳴，如於他人所引起者。同一之道德系統亦能建立夫婦間之信仰之規範。但個人可成爲此類「美的易感」人，故彼能爲戀愛主義者，但非真正之愛耳。或則一人可要求保護其一切權利，且可向他人主張己之利益（雖則彼或可爲此類一類不忍與人相爭之多情多愛人），或則一思想家視一切其他之事務，皆較彼之經驗的個人權利爲重要。

故在公共道德之法庭前，雖則是否一人將覺其自身爲其良心所深信尙極可疑，個性亦能成爲罪惡。一切個性愈分化其自身並發展其自有之規範世界，此兩種價值判斷，愈將衝突。

吾人須亦對於基本的心靈結構，加上個人化的一般精神發展階段與道德發展階段之要素。支配的公共道德不過於成熟，即尙不充分。已被適用之公共道德在此種離公共道德甚遠之個性化狀態中，常不探求最後之細節。

道德科學與吾人現時之社會道德，皆不能隨時接近完全特殊之道德狀態。每一公共道德皆爲有其特殊歷史條件與地理條件，有其價值等級與價值怪癖（客觀的社會文化即根乎此）之客觀的社會文化之一機能。不論一切歷史的特殊性，規範精神（其永久之基本結構在此僅表現於一歷史的特殊形式中）在此一公共道德中愈有一真正的道德內容，愈爲自動的精神。一人之道德態度（即彼之道德性質）亦與其個人精神結構有極

密切的關係。此種關係，直接間接皆屬於一永久的型式。更有進者，一人之道德態度，因其具有歷史的文化狀態，故爲一特殊的歷史內容所充滿。於是每一人皆有其完全單獨之道德法則（彼之觀念）。但此種道德法則之嚴格，恰如康德之範疇命令，且此法則僅爲一切永久規範之適用於一特殊之精神事實，此種事實，無論體驗者本身或另一有較深理解之人，皆不能隨時合理地完善地實現之。

理解「歷史的道德」與「歷史之地理的文化」(historico-geographic culture) 間之關聯於此一途徑：「一時代之公共道德顯然表現」爲一難事。如是則人必須仍於「何者平均包含於社會中爲一已保險的所有物」與「何者仍爲不可達到之要求、慾望與理想」之間，作一分別。但自學理上解釋一確定型式之極特殊的道德使命與一特殊的歷史精神種類，仍爲困難之事。此道德使命與精神種類僅能加以近似之探測。但兩者仍涉及某種結構，換言之，即涉及一切成就（此成就全部爲永久的）之一精神結構。然由命運所引起之個人道德的特殊情形，全不變更。任何人在與論實際已經形成之前不能謂一般之道德關於此個人道德之特殊情形「將取」且「應取」何種見地。此時僅可預測「若干特定的支配方向」與「出於吾人在前已經發揮之道德的社會結構之事物」。依此，任何人可驚奇但不顯然推知如何彼所知之一人將行爲於一極特殊情形中，換言之，即行爲於一不能在一切成型的道德狀態之下加以預測之情形中。

易詞言之，任何人切勿自「科學之道德學」希求一詳細發揮之詭辯的 (casualistic) 道德學。吾人於此已（一）概述個人道德與公共道德之永久結構。（二）吾人已指出，科學當其歷史地具體化時，可充分結構地了

解一國民道德於一確定之文化時代中，且了解一個人道德之綱要。但（三）吾人不能以精神科學之範疇了解一切意外事變，恰如吾人不能以吾人已進步之自然科學知識絕對預測明日之天候然。道德之決意本身，實對科學定一限界，因道德決意起於一切未探究的宗教深淵（此等深淵吾人終望其投射於人性學之結構中）。故吾人僅能對過去時代及其終局成功一敘述的與了解的道路科學。

（丙）

吾人之觀察，結論似極消極。吾人僅已建立一切主觀的要素以代替一切客觀價值秩序之希求，且常建立一切個人化的要素以代替不明顯之永久秩序。吾人已自一切普遍價值本質之客觀的適當了解論及實際價值體驗之隨時變易之強度，自一切假定的獨立價值論及已體驗的價值結構，在此結構中一切價值之內容可加以多樣的具體表現。如是則吾人已置可發展為某種特殊物事之個人心靈結構於幾不可理解之地矣。最後，吾人亦已研究一歷史的單純社會道德（此道德之道德的眞確性不能加以保證）於每一方面之被共有，個人對於此社會的道德可不與之破壞地衝突，即與之建設地衝突。

現為完全放棄彼將被理解於一切有意的「情感」、「選擇」或「反對」等「純粹」活動中之「一切永久價值範圍之方法論的假想」之時矣。此種假想已完成其使命但亦已顯示其內部之不可能性。「一切價值本身，存在於一切純粹本質之範圍中」之敘述，果何義乎？即就此種理論之擁護者而言，亦不能相信彼等常把握同一的對象或一切眞正的對象（此等對象，僅由種類而相關係）。但此等對象僅表現於生活之精神過程中，此種

過程常被分爲主觀與客觀之二元性。此等對象不能「離開」此過程，亦不能實體化，而常爲此種結構中之意義的固有成員。

但在此種結構之體系中，倘吾人不欲無是否真實或虛偽，「客觀或純粹主觀」之判斷而即從事，則僅須假定：一規範的個性之法則性，在一切價值體驗與價值判定（如吾人在第一卷第五章爲一切抽象地孤立之價值境界構想者）之有機組織的進程中爲自動的法則性。但在此，吾人並不討論一切孤立的規範而討論全體的規範，因而亦討論一切價值體驗與價值判定之等級，此等等級必半表現於結構化的發展，半表現於未解決的衝突中。

吾人現時之假定，僅能爲：一規範的法則性，在此種精神生活全體中爲「自動的」，恰如其在一切特殊範圍中爲自動的者然，此等特殊範圍於體驗中表現爲較低的判斷或一切價值之優越，爲義務之實現或失敗。故自一形式法則（此法則調整行爲與精神之等級）言，吾人似不見較康德與其徒爲有進。而彼「仍無內容」與「非純粹單獨地真實或公共地真實」之「一理想的價值系統」之永久觀念，係根據於此種規定的「應」之觀念（the idea of such a regulative 'ought'）。

現在已作此等預備的討論之後，吾人可採一入於實際之步驟矣。至少，吾人可指出文化之中心，在此種文化中心中，對於此種理想的價值系統之一切暫時地決定的近似物，已經實現無疑，此等近似物，僅能成功於一道德上之創造的心靈，此種心靈，同時因接受當代最豐富之精神內容而擴大，並爲道德力所純化。吾人常與生活之全

部精神創造性相接觸，此種創造性為規範的價值法則所支配。

於是根據於一切客觀評價之文化勞動，即表現為一進化的建設，為一價值之創造——即使受一切規範與事實之拘束——且為僅能以創造力完成之一勝利。是以一切人物——或團體——之造就皆依照其價值之高低而等級化。此等人物愈依照一切規範而評價，愈有一爭鬪與向上之努力，質言之即為較高價值而永久拒絕一切較低價值。因此文化勞動，道德世界或價值世界，即逐漸成立。在此世界中有一精神之等級與國民之等級，雖則此等等級之標準，最後在於此種精神與國民於評價中所堅持之能力之成分如何，易詞言之，即在於彼等之宗教價值之等級與確信如何，亦然。

在文化結構中，此種道德的創造性可表現於三種「成型的形式」中。其最大而極有影響者為宗教人物，此宗教人物自其精神個性之中心點，在「確定其對於公共的客觀的生活寶藏之意見」，與「其自身能體驗凡百物事之內容之特種經驗」中，獲得一對己對人之新的價值見地。故無論何物如發生於道德上的創造精神之本源中，即成為一理想的規範系統，此種系統被推為最高規範之系統，完全支配一般未充分熟習此系統，未組成此系統，或不能體驗此系統之人。宗教之術語（特別當此系統之結果發生於神恩而非發生於人自己之行為時）稱此系統為啓示。

第二形式，亦許較不顯明之形式，為美術的創造力，此創造力於一切偉大之有形的形象中確定一全體生活之豐富，此創造力為道德精神所純化，故此形式易為一般能推測彼「生於想像之一切美的元素」之內容者所

「觀照」、「通感」荷馬、但丁、歌德不僅已在美地刺激人類，且曾以此象徵主義之中介而道德地啓迪人類。即一般未充分了解彼等者，彼等亦已拔其茅而啓其塞焉。此點吾人必須解釋如下：

「君不見荷馬之「日」仍照耀吾人！」（註七）

此即謂荷馬之有永久高尚內容之人性，已爲世界發展一理想的價值系統，現在與過去各時代，仍憑此系統而學問而發展焉。

最後，吾人亦必須注意哲學。黑格兒之「哲學似密涅發之梟（Minerva's owl）」，唯在東方晨光曦微時，開始飛行」之敘述，實不十分正確。哲學確爲一科學，受一切客觀認識法則之拘束，哲學用此客觀認識法則觀察形形色色之生活材料，且將此等材料納入思惟的心靈中；但在全體精神的生活形構之意義中，哲學思想家亦可爲創造者。哲學家憑「世界」及已被正確認識之「世界法則」之了解，於創造眼光中，發展一切價值生活之新階段。常採取一超出彼之時代之前之步調，爲哲學家之特權與義務。在彼之一切問題中，彼必須解決「當代道德」與「自有之性質所有一切限界」之衝突。彼之一切理知成就，將純化他人而補救他人。吾人對於柏拉圖之精神仍深表贊同，柏氏之精神在生活之紛亂中，用宗教的、美的與理論的預言能力，發覺活動於吾人心中並調整全部世界之一切永久標準。渠師蘇格拉底首見純粹之善使吾人擺脫一切「引心靈入於歧途」之顯著價值。彼曾指示吾人：吾人未否認或曲解在吾人中之神性，即不能反對神。步此兩種偉大精神之特性之後塵者有其他一切已於道德天國中發現各種新星之思想家。

顯著的宗教傾向在彼爲「最深的人格價值及規範體驗與已成的真正內容之一切公共的規範之合作」所發展之一切理想的精神形構中，爲最高的形構，此爲吾人已經歸諸宗教之「意義」，實言之即宗教之達到究極的與全體的事物之基本方向之結果。但吾人亦知宗教常有賴於其他一切意義範圍之語言。宗教需要一切理論的與美的精神形構，以表現其自身。因此，無一大宗教無彼「聯合宗教、理論、藝術三方面」之神話。因此理由，無論何時柏拉圖欲表現任何真正之最後物事，即不得不用神話語言——顧下列事實，在另一關係上亦屬真實：凡一宗教地被注意之理想價值系統，曾自彼「常自更新之規範精神之深淵」歷史地發展之處，此理想價值系統即被崇高的藝術與偉大的哲學兩者，另加以形成與締造。於此，即發展多數可驚的創造精神之產物，此等產物，吾人能在基督教中，自一教父（聖奧古斯丁 St. Augustin）與不可知論者，經煩瑣哲學家安奎那（Thomas Aquinas）以循流於來勃尼茲與康德，詩萊爾馬哈與黑格兒；自但丁與高蠱式大禮拜堂以循流於米開蘭基羅（Michelangelo）、巴哈（Bach）與歌德。顯然，此種爲「絕對」所灌成，並對世界宣佈其一切尺度（一如柏拉圖在古代所爲者）之潮流係奔盪於歷史之進程以外。

倘任何人作如是想：「因彼自有價值確信之故，能忽略此類古代之大人物」，實一大錯誤。任何不在此創造精神潮流中占於受動地位之人，倘彼欲轉易此種研究之勢力，將必負擔同一程度之創造力。因此，吾人之結論爲：具體的價值等級非任何已完成之物，而爲逐步在一歷史精神過程中成功之物。此不爲是類抽象的個人良心想了解而純爲一切「參加客觀精神生活與規範精神之已實現的階段」之物事所理解。此種精神之法則存在於

每一有了解此法則之能力之心靈中。但此精神法則之一切單獨規範必須逐漸地加以克服，且非任何人自始即充分熟習並接受一切較高階段。依照吾人之推論，一切價值等級亦保留一等級化的秩序。但任何人不能遺漏一階段，任何人必須憑個人良心的決定之全誠與生活之形構以達於完人。任何僅在黑暗中觀望絕頂之人，實不能得絕頂之真象。在吾人所見之物事以上，常有一切較高的方向與有可塑性之一切價值判定，此等判定，皆發生於道德生活之爭鬪。

故依吾人之意，新柏拉圖派與來勃尼茲派關於等級化的精神境界之思想，成爲道德價值內容與一切道德價值系統之步驟。在每一已完成的階段上，仍有一較高的階段（即使絕對的價值比例爲個人價值主體與公共價值主體所否認，因彼等皆在若干特定的歷史環境下從事評價）。規範精神存在並活動於每一境界中（縱使其非絕對優勝——神性始如此）且僅達到一特定歷史的客觀精神形態，在此種形態中，真正價值常與虛僞之價值爭，較高價值常與較低價值爭。一人倘僅爲一切真正價值所支配，且在其身，一切較高價值不部分地除去一切較低價值，則其無限之程度直應稱之爲神矣。雖則吾人不能爲神，而神固於吾人中爲「勢力」與「衝動」。在吾人之上，常有某種物事，吾人對此物事恆致其尊敬與最後之希求。當吾人覺吾人達到此種最高物事極爲密近時，吾人即欣賞此最高之刹那。但此最高之刹那本身絕不實際表現。因此，「要求一文化」之偶然論者，不求救度於已經存在的與專克制吾人的某種物事之「靜觀的專意」(contemplative devotion to something which already exists and only overcomes us) 而唯求之於繼續不已之努力。神恩僅降於自動之人。神僅欲使自克

之人達於成功。其「被動」之個人則接受神之無意的與不周到的待遇（倘余言無誤）。因此吾人不能悖乎費西特之深遠思想：『設汝思自身本空無所有而唯有神惠與之物，則汝在此思想中即成高強之人。但至行動，則若無神爲汝助，汝必須凡事自爲，一若神真不於「任汝自爲」之外助汝者然。』（註八）

（註一）適當體驗爲主觀的體驗態度以外之唯一其他表現方法，在此方法中，吾人依照一切規範，於吾人中實現一種價值形式或價值結構之客觀內容。全在一切體驗之外之價值比較將無意義可言。

（註二）Theaetetus 一六一頁。再參考 Protagoras 三五七頁關於財富之可量性之部分。多數人仍將財富之可量性解爲樂觀主義之基礎，殊屬奇異，實則一般僅假定樂觀主義自其有之一切預想出發而歸於反證論法。

（註三）『適當保持於思想中』一詞，被解釋如下：純粹之衝動與盲目之熱情於其中獨占優勢之一切情態皆不在注意之內，但吾人寧假定「自我」保持一對於其生活價值內容之公平觀測，即使時間性造成各種變易之要求，亦然。目前，吾人必須預定「參加各處之一切價值的充分內容之趨勢」，即使吾人因一切特殊情態而注意暫時體驗中之強度之轉移，亦必如此。

（註四）柏拉圖（在愛之理論中）與席勒爾（Schiller，例如在 'Kunstler' 藝術家中之）之徘徊，爲有關於此種價值決意之特色。

（註五）余提醒讀者，吾人仍不討論一公共道德之真實性，因而此種完全之悲劇即被重視爲一完全單純之體驗，此種體驗爲一切勢力之內在分配之結果。

（註六）任何人可插謂：僅具有或可有足以維持「法律」之能力之人，始能推翻該法律。

（註七）席勒爾：散步（Der Spaziergang）『觀乎荷馬之「日」仍照耀吾人』

（註八）費西特文集第三卷四四九頁（見文存）。

第五章 個人理想

吾人之一切研究線索，皆輻合於最後一點，即個人之哲學是。自以前之論述觀之，吾人已超越「吾人保留於一切成型的態度之抽象敘述」中之限界。

在本章，吾人則視個人為一確定的精神結構，並於一切對於個人生活十分重要之價值中窺見個人之「內部結構法則」。目前，在一純粹的敘述方法中，吾人已自價值結構或價值組織接近人格之祕密。「告余汝評價何物，余將告汝汝何以爲汝」吾人可將一古代箴言意譯如此。

唯歷史的觀察與比較能詳細解釋此種個人價值結構究已預先形成於精神個性之種子中至何程度，及其爲環境與命運之「形成個性力」變化至何程度。狄爾泰自遺傳的結構中辨別傳來之結構的組織（已發展的個性）。威廉斯騰（William Stern）用輻合原理（principle of convergence）開始其研究；換言之，彼相信已發展的產物，無論何處皆自一「天賦的元素」與「有外部影響的元素」發展而來。經驗足以證實此種二元性並告訴吾人如何強烈的「社會狀態」、「職業」，及個人之直接環境上之一切意見與習慣決定「易受此等勢力之連合影響」之個人。

雖自然科學可試理解「內部形式本身」爲「適應」之產物，而精神科學固視此爲「自無意義以至有意

義之一種推衍。「生活創造」之決定形式在於人類本身。吾人無「預先形成之結構」之假定，則不能從事上述之意義推衍，即使吾人承認此種結構能被一切生活印象與生活體驗加以某種程度之改變，亦然。

另一問題爲：此種結構何時始被認識耶？一孩童之精神方向之顯著明朗竟致其未來之心靈形式似可明白加以確定，殆爲不常經見之事例。精神傾向之養成與建立，常僅在春情發動期，故在幼年時代以外，此時期爲最重要之教育時期。但吾人不能謂是否在此時期之每一物事皆將表現爲「精神訓練之觀察」所亟亟需要者。多數思想家皆好視每一個人態度爲一種無時間性之觀念，此種觀念在發展過程中僅暫時顯示其自身於吾人之觀照前。亞里士多德謂每一表現於已發展之狀態中之物事，皆已預先形成於遺傳中，因彼相信「形式」既爲發展之法則，又爲發展之目的。故一切對於全人類皆屬真實之物，必須認其對於一切分化的個性亦屬真實，自然，假定「此等個性」即指本書前數頁所有意義中之「行爲與反應之一永久法則」而言。歌德曾在此語「定型，在生活中自己完成」(Geprägte Form, die lebend sich entwickelt) 中特意注重此種似是而非之論。因彼已於此場合體驗自身也。此語即爲此句：「汝須爲汝」(品得 Pindar) 之義，亦爲古代一切宗教結構(因果報應論——Karma，普遍自我論——Atman，與定命論——Predestination) 以至日耳曼理想主義時代所常表現之「可解的個性說」之義(雖則此個性說有多數不同之形式)。

但任何人自必牢記：生活顯示無數之混合形式，而一切特定範圍間之一波動，因吾人必須承認兩種心靈能存在於一心靈中而且互相爭鬪，愈屬可能(閱下四卷一章)。(註)在若干發展之情形中其目的似顯爲「組

織已經指出之各種片面型式」，而在若干其他之發展情形中，其目的則似乎顯爲「克服片面性」。古代常有一轉入宗教態度之傾向，爲一熟知之事實。於是，此種「已經刻現之形式」亦許僅爲研究之方法原理，在此種原理之和諧中，吾人已了解一個人生活過程之多樣形式，並了解「每一階段之等級已品定於其中」之道德形式，雖則此僅就已完全成熟之個人之立場而言。

吾人並不在「吾人已將一切發展之祕密歸根於一切精神法則」之謬見下從事。在本章中，吾人有一新問題，此問題吾人不欲完全加以敘述，而僅欲指出少許綱要。目前，吾人將純粹心理學地試於方法論的「特殊化」中研究個人之發展，個人之發展愈被其預先形成之態度內在地決定，吾人愈於此方法中研究之。唯稍後，吾人將加入道德之見地耳。

(甲)

彼「爲影響一個性之一切外部狀態與事件之總體概念」之環境與命運，似僅占一「材料」(material)之地位，內在的精神人格即憑此材料而表現，且由此材料發展其自身並在若干特定環境之下增強其自身。余從未聞「命運」，即一切外部之影響，極度將一成人自一種型式變爲另一型式，除非如上文所述，轉移於宗教型式，但此宗教型式實自始能包括一切其他型式。

即使吾人好視自內發展之個人爲「表現於一切外部生活狀態之活動與反應」中之一「意義的選擇」之實例，而一切爲環境與遺傳所供給之選擇材料，對於此種發展過程之結果仍極重要。教育之能力根據於「環境

與遺傳（部分地）之意識的道德調整。教育能力僅能「發揮」、「培養」一切潛能，而非任意「形成」或「生殖」此等潛能。

一「覺悟己之精神發展」之人幾必依照彼之基本態度之風格以判斷此種精神發展。（註二）

理論型式好將其發展過程歸元於理性的，意識地被理解的步驟。彼相信每一單純階段皆在理知的必要性下實現，而「彼之一切」皆為「根據一切普遍生活法則之意志與選擇」之結果。（註三）十八世紀之理性論者之自傳（二十世紀亦然）即足證明此種概念。在他方面經濟家視其發展為一切「目的適應」之一結果，在此等適應中，彼每一時皆控制一新的生活局面。依彼之意，一切生活皆為「精密技術」之一種。美的型式，至少古典的美的型式，相信其發展為有機的發展。美的型式已同化一切生活印象為材料，彼已尋求若干新生活狀態，並使其成為彼之心靈之一部，因此，即成功美的型式之所以為美的型式者，質言之，即成功一心靈所呈現之有機形式。此種情形隨一切「承認自身為多批新的刺激所決定」之體驗尋求者而異，亦隨一切忽於「一新眼光中」觀察生活，並視其生活為「一團主觀的幻變」之表現主義者而不同。倘社會要素一占優勢，「發展」即被歸元於創造之愛與友誼，為「贈與」與「接受」之深切的精神共同關係。政治型式（在吾人對於此字之較廣意義中）視其自身為一自由行為之自我創造（self-made）。彼曾以意志力克服愚昧界之反抗，並創造其自有之生活範圍。彼確解釋彼之個性為一自願的正規行為之勞動。最後，宗教家在彼之發展中感覺會和祥地指導彼之一切步調之神恩，或感覺彼之「為神性而戰之自有心靈」之征服世界力。兩者有時皆被覺為一寧靜的繼續的活力，而

有時則被覺爲「最高意義已啓示於其中」之一驟然的皈依，或連續的皈依。神活動於我中，或則我活動於神中。基本的宗教態度，無論冷淡或熱烈，在所有四種形式中皆屬顯明，且易與其他一切片面的自我體驗形式相結合。

顯然春情發動期常爲「精神的人格開始覺醒」之生活時代。在此時代以前，精神的人格，可間或顯示其本身於多方面，但一孩童之生活則未分化，在彼之中，主觀與客觀未分以致吾人頗難述及其實際之精神生活或對於客觀的歷史世界之參加。但當自我首「爲己之故」與世界相對抗而爲某種物事時，一切精神之形成，即開始爲自動的形成，雖則迄今不僅在一顯著的方向中。下「兩種物事之一」確爲春情發動期之特色：（一）美的態度之優越，在此態度中，可同時體驗一切其他之生活範圍；或（二）若干特定態度之突然出現。青年在此時期一時謀爲功利的活動，而隨又爲一宗教的熱心者；獻身之親愛時期與「自我孤立」及「務求人知」之極端固執性相交替。此後彼又探求一切理論與技術之問題。於此時代，似乎個人精神先存在於一批潛能之前。但其如此，亦許顯因此種試探，非完全自由之試探，亦非尋求一切客觀價值與義務之試探，而首爲檢尋自身之一試探。個人精神之未來，本早經注定，但此種形式之最後印跡仍有賴於生活所表現之材料，與用爲「尋求個性」之形構之階段。就若干人而言，此種過程自春情發動期起可繼續十年或十三年。個人形式僅逐漸開展，美的尋求者（如純粹表現主義者）之形式，顯露最遲，彼等之命運爲：「無固定形式」，設喻以明之，彼等如一賞花者，捫弄一花復一花而驗視每一花之姿態。而在其他之人，則想像力恰如自始包裹堅果之一柔輦外皮，後方脫落——但常使其輪廓顯露）逐漸消失。代替一切無限的潛能者有一片面的個性。個性在生活之活動中，真成其爲

個性之機會較大則其表現亦愈強。但一追就之職業，常掩蔽此真正本質（譯者按即指個性），故事實上有損於一切最良天質之一內的衝突，即以發生。（註四）

（乙）

然而一人類之精神發育，純爲一繼續的過程，不僅爲狹義的發育，同時亦爲道德的訓練。一切規範力於一切可能形式中參加本能的價值方向，在此本能價值方向中，一切道德規範表現爲個人良心，爲公共道德，並爲一理想的價值系統，且既自動地爲一擴張之道德，復自動地爲一限制之道德。個人心靈參加於此等精神勢力中。此等精神勢力與其餘之環境相結合，此種環境憑其純粹的態度發展一切習慣，而因以發展一確定形式。

最困難之問題在於上文所述之存在於「體驗義務」與「義務體驗」間之緊張。

義務體驗僅能自一超個人的見地加以確定。此等命令之權威者不爲「自各團體成員要求一確定的道德性質與道德行爲」之公共道德；卽爲一較高的理想價值系統，此價值系統自亦源於一歷史的過程，但謀升其自身以入於「一切超越時間之絕對真實標準之一範圍」；並力求免除「對於一團體之一切特易變化之生活狀態」之義務——不在神之名義下（卽在一全人格之名義下）卽在一真正文化觀念之精神中免除之。兩種規範皆趨向彼「屬於此種客觀的與理想的精神」之一切個人而爲控制此等個人之文化全體。

此種「體驗義務」當超個人的規範實際化於個人意識之中，且於此自動爲一現實的勢力時，卽成爲一「義務體驗」。有探問式之發聲而無回答式之反響，亦許爲極罕之事。因就吾人本身全部言，吾人不僅爲自然之子且

爲吾人所屬之「歷史之社會的精神」之子。（譯者按：此謂有其源必有其流，有發聲必有反響。）且因吾人皆爲人類，吾人即奉持一切「在吾人之中爲規範的勢力」之永久的理想的與基本的精神（觀念）方向。但倘一人未充分熟習此等超個人規範之特殊內容與特殊階段，或彼在其本能結構中悖於彼（指下要求）爲一極純化的意義內容所浸灌之一切要求則如何在第一情形中，因個人至今尚不能窺見一切超個人的規範，吾人即全無一充分意識的「衝突之體驗」。在第二種情形中，吾人有一「爲道德生活之特色」之衝突狀態。

教育參加於此衝突狀態中爲一社會的尺度，且在兩種情形中皆尋求權威的規範。任何人萬勿使教育純以公共道德爲基礎，唯須常於此外以一理想的價值系統爲基礎；換言之，即以「究極之宗教的道德的生活意義」與「古典的教育內容」爲基礎。但理想與公共勢力皆不能自外部生效。一切教育之目的爲：深入彼「人格地堅決確定價值之個人」之中心，爲：奠定「權威的要求成爲一種義務之處」之最內境界，此種義務爲「較善的自我」所承認而因此被推爲最高的人格理想。故亦有一自動的義務，此種義務因其爲自我之一部遂獨有保障。「自較低價值以至於被要求之一較高價值之進化」之能力。因一切個人道德皆有賴於彼促成「爲較高生活而犧牲較低生活，爲較廣生活而犧牲較狹生活」之能力。

吾人已見一道德能起於彼「可超越並純化」已成的公共道德」之此等深淵中。此一道德確爲理想的價值系統在其中「常自更新」且「在若干特定環境之下創造地發展」之究極源泉。在後文，吾人將不論及此種難能可貴之道德力之頂極，而將假定個人發現其自身於「一已成爲道德生活之生活全體」中，換言之，於「一規

範（理想）精神在其中成爲支配力」之客觀精神狀態中。且吾人更將假定彼「充滿此種較大精神」之個人於完全的自由與純潔之良心中作其一切價值決定。彼由此在其自身發現之一切規範，將於此兩效果中居其一：此等規範非將彼擴張，即爲一較高價值之故而限制彼。兩者或因個人價值內容之故，或因社會價值內容之故，皆能存在，因其爲一基本的道德要求也。個人理想即自此四種方向被決定而因此亦包括一切「真正社會的價值意志」之要求。

（1）吾人已於上文稱擴張之規範爲形成之道德。此種道德根本發生於彼了然於其人格之一切限制之個性本身。自此即發展個人之文化追求，一切不屬於彼之主要性好之人生方式，亦將加以薰陶。訓練一粗野之人格爲一文雅之人格，似爲一個人之義務體驗。有一理論癖好之人亦必爲實踐之經濟生活、政治生活與社會生活而發展其本身。純粹理論型式必須以具體勞動權衡彼之普遍接受性。個人教育之意義爲：一客觀價值內容吸收於個性之中，此個性之本質不因此耗失，且愈充實焉。當吾人用吾人之理論器官與審美器官（此器官中之世界已不真切）了解世界之時，文藝之文化常占優勢。但無任何地域，僅限於此種文化，雖則在日耳曼，因吾人皆有理論天性，文化僅被解爲科學。顧恰因此種理由，吾人之科學教育常成爲文化之反面。（註五）

（2）因此，文化不僅爲任何人自己負責之某種物事，兼亦爲一社會義務。吾人之環境要求吾人應主觀地擴大吾人自身，而因此吾人即能理解地創造地參加環境之價值內容。社會常規定此類教育之一特定形式而此種外部表現之理想可與一切主觀理想劇烈地相衝突。今日，即在一一切社會主義者之團體中，人皆懼每一「似足

以限制一正在發展中之人的自由」之事物。余恆注意此一證例，即：現在無一強有力之個人係出於天生或不見信任。因人類之精神發展意志，唯經反對而愈見堅強。一教育之計畫（不拘如何粗略）不能直接毀滅在此意志中之性質。倘人類自始已被允許僅於其人格的方向中前進，則一切較強的陶冶性即自社會教化觀念與人格的教化觀念之衝突中發展。恰因個人必須採取一反於或合於當代文化之立場，故彼亦必在其人格的理想中總計彼之環境之一切精神的要求。（註六）

（3）吾人已自「一個性不能無限擴張」與「因而一較低價值必須為一較高價值犧牲」之事實推論「限制的規範」矣。即在孤立之心靈中，亦必然如此。任何人僅能為「犧牲其他某種物事中之某種物事」，因任何人不能為每一物事（one can be only 'something' at the sacrifice of something else, for one cannot be everything.）一切普遍的人物皆全無一種「中心」或「勢力」。任何人必須知犧牲生活以尋求此中心或勢力，不僅於重要時機之事務中求之，且於日常事件中求之。任何人首須戰勝「完全犧牲」身於一切感覺衝動」之要求。一精神生活或精神創造未有不制慾而能成功者。當此種制慾一被忽略之時，文明即根本消滅。吾人愈能克服吾人之感情（即使其有相當是處），與吾人愈體驗此種「為生而死」，吾人將愈達於成熟。「達於成熟」即「完成一切自我克服」之義（雖則此種克服絕不能無某種痛苦。每一衝突皆有一悲劇之痛苦隨之，因吾人不能或不應「為吾人所欲為」。但此痛苦之報酬為其使吾人達於一切較高之境界。凡未經痛苦之人仍屬昏昧，且痛苦能供給一種「為快樂生活所罕能達到」之奧妙。一切片面態度，皆可顯示一種「引起尊敬」之偉大，但

此等態度如純粹之遺傳，僅爲限界而無較深的正當性。此等態度接受「衝突由內的命運與外的命運喚起」之堅強性而爲一切意識的與自願接受的限制。大腓特烈（Frederick the Great）犧牲其一切美的傾向以效力於國家，其地位即高於「爲己之生而生」之青年洪保德矣。但勿信歌德未嘗從事自克。不過有一強烈的創造力在彼自身湧出此創造力強烈之程度竟致彼能以鮮紅之肉，掩蔽一切傷痕。

（4）一切極確定的限制表現於一道德的個人而爲一切社會之要求，在此等要求中，道德的個人意欲且必須爲一附屬之部分。彼自孩時卽爲一切「汝不應」之命令所包圍。公共道德表現其自身於一切消極的命令中。遠過於其表現於一切積極的命令中，爲一熟知之事實（即使不完全如十誡）。尊重他人之生活範圍，並自動希望此等範圍爲任何人自有之限界，已爲常見之情形。倘許任何人完全自由，社會生活，卽不可能。此不僅在有其一切可以分配的貨財之經濟範圍中爲然，卽在任何人之「全體內部生活之形成」中亦何莫不然。蓋任何人之內部生活，在其自有之價值以外，必須有一他人之價值。僅當此種社會地被肯定之價值被適用爲個人自有之價值時，此個人始爲完人。因在道德事務中，人皆成爲「較爲充實」之人而非成爲「較爲空虛」之人。當公共道德亦道德地存在於個人中時，個人卽充滿一真正廣大之生活內容。在人類社會中，特別在一國家中，「賦與」與「接受」之密切交實竟達於不能分開每一單獨賦與部分或單獨接受部分之程度。故公共道德所要求之一限界爲一法則，卽使此法則不應爲一純粹之道德價值，而此法則在其能被廢除以前必須實行。倘各人類解放者在任何無誠敬之場合中從事工作，人卽將對之懷疑，因此時在彼等之中有某種全不純潔之物事。

當吾人研究擴張規範與限制規範間之精密關係時，吾人即發覺吾人在「一切能科學地加以決定之物事」之邊界。已歷史地發展之道德生活之現實，常顯示若干吾人將於後文稱之為精神綜合形式之「一切價值之混合」。社會的功利主義為此等價值混合之一，即使其仍為一切經濟價值與社會價值之一最初混合亦然。柏拉圖之道德學將理論價值與藝術價值混合。且在沙甫慈白利之道德學說中，吾人發現一自我主義、利他主義與藝術的道德等之相互關係。康德將一切理論要素與政治要素相聯以形成其道德學，而一切國家之文化理想包括一等級化的價值綜合，此種綜合與文化階段及歷史上已經發展之國民特性意義地相關聯。

任何有意創造其自有之道德生活之個人，皆遭遇同一之問題。彼必須組織其價值生活。每一物事不能同時以同量之勢力臨於吾人之前，已為熟知之事實。即使彼（指下等級）在一切個人的價值要求之選擇中被承認之等級，亦不能如此。吾人對於一切片面態度之敘述已顯示若干特定之價值方向完全相拒。吾人必不可存心瞞過此事實。一切道德的矛盾皆包括於生活本身之結構中，其入於此中，非由於人之錯誤。且一切未知之生活勢力，始為使彼陷於錯誤之勢力。一切生活法則之辯證論屢引起一切個人之價值決定之衝突。個人避免此衝突絕不能全無所損。彼已染有一「未分裂的全部生活發展」之理想之色彩。但經濟的必要性與愛之意志，真理意志與擁護另一真實價值之意志，美的內部和諧與國家生活之實在主義，經濟學與社會等等如何常相衝突！此等衝突完全不能加以說明。人生悲劇即在此等衝突中發端，因人生始終為悲劇的人生。

至此，吾人亦轉入於「此等不同的價值決定實現於其中」之一切不同的基本途徑，此僅為吾人之「態度

理論」之一種適用。此種過程，在彼「成就一生活形式」之美的人物中顯極寂靜。因此理由，文化常首先被視為一「人之美的性質」，因美的方向能包括最偉大之生活充實性，雖則美的方向僅為一種觀照的與想像的所有物。美的方向與生活之多方面的接觸常包括某種「膚淺」、「無生活中心」與「相對性」之危險。一實踐人物不能於此場合形成其自身。彼必須斷定對於生活之一有限態度之不當，否則彼將缺乏活動之能力。「一活動家樂於遊動」，此種限界不僅為彼之性質之結果，兼為包括於彼之經濟生活、政治生活或社會生活中之他人的生存權利之結果。任何人如接納某種物事，即不創造矣。此種真理亦適用於一「全世界普遍文化」之辯護者。

但一切個人的標準，則不能科學地加以推論。且此等標準皆僅包括於價值之最高境界中，此種境界，人可稱之為個人良心之內容。此種良心非全未證實。因此良心已大部發現「一切已經造成之歷史的社會之價值決定」，並常適用此等決定，此外且發現「吾人已稱之為理想的價值系統」之一切最高的、無時間性的與道德的支配明星。每一價值決定皆為一道德爭鬪之結果，故無大的究極世界觀，無論宗教的究極世界觀、詩歌的究極世界觀或哲學的究極世界觀（此等世界觀皆非悲劇的世界觀）。此等決定皆為對於較低生活之血戰的勝利，任何人在此等勝利中仍覺彼等所以勝利之創傷之痛苦。一英雄在戰後未有不傷者。且在此等勝利中全無和平：一切大宗教常繼續互相衝突。即在吾人之嚴閉的文化範圍中，基督教之愛之理想，希臘之「人性理想」與「道德學之政治的義務之理想」皆泛指彼「為道德之優越而互相競爭」之一切已經分離的世界勢力而言。「當一人達到」彼在其處並非純然接受彼之個人理想世界而且以自由之責任自內建立此世界」之境地時，接受何種指

導」之問題，又全爲一種個人良心之事實。若非最後之主宰——彼之神——湧現於彼身中並佑助彼，彼將真爲一孤獨之人。

因此，個人理想之規範，僅能在一切形式的命令中爲顯著的規範。一旦所注重者，在於擴張之方向時，任何人即可提及「可組成的最大量生活價值」之要求。（註七）無論何物凡「可組成」者，換言之，即凡能並存於「一道德的生活形構之個人態度」中者（不論一切個人態度之普遍的型式理論），僅能在每一個人之局面中加以堅持與決定。存在於一道德人之自律中之「人格的完成」之目的，可於下列要求中表現之：

「凡汝所能，須即爲之，但須成其全！」

倘任何人亦欲表示消極方面（即被要求之限制之要素）則上述格言可易之如下：

「凡汝所能達之最高者，汝須達之，但應在一切社會道德要求與汝之個人價值能力等界限中達之。」

唯吾人稱之爲良心之「任何人胸中的價值涵詠之聲」能具體告訴此最高者究爲何物，除非此最高者係得自發展於其（最高者）上之道德的社會精神與理想的價值系統：

君其速返乎內心，

此處，君可尋得一中心；

此中心爲君子所不疑惑，

君於此不缺少法則；

因君獨立之良知，

即君生活之旭日！

(註一) 故吾人即於柏拉圖得見「苦行的節欲」與「戀愛的情狂」等動機之和諧的交替心靈潮流；即謙退之情感，美的欣賞，死之欲望，與創造之必要性是。在席勒爾吾人得見「美的和諧動力」與「思想之統一」及「感覺的經驗之豐富」之二元體驗間的繼續波動。

(註二) 此種對於任何人自身已成爲歷史的態度之態度——意爲任何人發覺一切人格的進化與改進之內在必要性——在現世境界中爲某種極現代（歌德以後）的物事。此種態度如「宗教現象，由來甚久」——席勒爾自科來（Koerner）得知「真理亦參有人性之成分」（一七八八年四月十五日致科來函）。

(註三) 馮德不僅爲一純粹之理論家；而以充分意識從事體驗（甚至死之體驗）之希求，亦爲此一大思想家之真正特點。一九二〇年斯圖干（Stuttgart）出版之經歷的與認識的（Erlebtes und Erkantes）。

(註四) 欲知其詳閱余青年心理學。歌德在此問題上之態度根本相同，試一參考上文所引之語。

(註五) 余印行之論師資教育（Gedanken ueber Lehrerbildung）不見爲人了解，因人僅能顧及書本學問，是否將全部國家文化作成一書本文化爲一幸事，余希冀於未來得一較今尤詳之批評。

(註六) 「每一道德的個性皆需要反對方面之勢力加以糾正；大胖特烈應取笛，拿破崙則應取奧細安派之詩（Oriatic poetry）——譯者按此謂政治人物應輔以優美性情。例如於此，教育可宣傳一英雄之和平特性，並以少許雷電充實色極瓦特之性質（War-character）——此謂學者應有英雄氣概）……且教育必須保留一不使任何人灰心而純提醒其反對者之法則（因每一能力皆屬神祕）因此種提醒，教育可和諧地使其本身普及於全體」（保羅 Levana 二九節）在此同一意義中參考詩萊爾 馬哈之教育學（Paedagogik）。

(註七)余用此詞爲便於指出「對於來勃尼茲哲學之一切動機之已經隱匿的關係」。在此關係中，即神之價值選擇亦受此等「價值一致」之限制焉。

第一章 複合型式

在上卷之敘述中，吾人已放棄彼用諸一切基本型式之孤立化方法與理想化方法矣。因個人道德與公共道德皆超於一切片面的精神型式以外，且以彼「已變為獨與完全之現實人生相對應的規範性」之「一切價值」之一種綜合為根據。

吾人已將極複雜的精神組織，歸元為若干有定數的基本動機，在此等動機中，吾人相信吾人已了解一切不能再加以分析之獨立的意義方向。吾人之分析不僅完全為每一動機之特殊形態性質(Gestaltqualität)與法則性所證明，且因「一切精神生活之現象能被了解為此等單純的與部分的結構之互換」之事實，而愈被證實。現代哲學，在吾人稱之為「主要的價值」之各種價值以外，已引用另一種假定地獨立之價值，此種價值，吾人迄今猶未道及，即所謂「生命價值」(vital values)是。自尼采以來，此等價值在哲學中即占一重要部分，而一般極不相同的思想家如柏格森(Bergson)、惜墨爾(Simmel)、謝勒(Scheler)等之應用此等價值於彼等關於精神之見地中，為頗值吾人思索之一事實。自然，生命範圍之本質，已有各種不同的界說。倘任何人採取此詞字面上之本來意義，則彼即涉及在身體之「健康」、「精力」與「純潔」中所體驗之一切價值，換言之，即涉及表示於客觀術語中之一切「肉體價值」(bodily value)。特別標出此等價值為「高尚的」價值或「平常的」

價值——余以爲最佳稱爲高尚的價值或卑下的價值（註一）——之謝勒主張：一切生活價值爲一完全獨立的形式，既不能歸之於適意與不適意之價值，亦不能歸之於任何精神價值。余以爲此種事實之誤解，爲對於以前一切道德學說之根本弱點之一誤解。（註二）

一切生命價值，確表現爲另一唯一種類之價值，此種價值之獨立可引起嚴重之討論。吾人不欲引用「此等價值皆根於生活之物質方面，換言之，即根於狹義之生物的意義中之生活」的事實，以判斷此等價值。因吾人已承認純然冥頑不靈之物質愈能憑其純粹之物質性質而成爲一切效用價值之基礎，愈爲一切精神上之重要價值之附託者。在他一方面，吾人已將「是否一種價值能成爲其自有的客觀精神範圍之支配的與組織的原理」之問題，立爲「一種價值之獨立」之標準。且似乎在若干特定的文明階段中，特別目前在運動與一切有關的身體鍛鍊中，已形成一切生命活動之一特殊範圍。此種獨立係根於「其他文化發展之方向已使生命力與健康之局面，無論在個人方面或全體方面，皆頻於危險」之事實。但在任一情形中，與一完全新的體驗內容與體驗著重不同之一文化境界之永久的全體的生活內容之過程，爲一極有意義而值申述之過程。因此，是否吾人應對於上文已經發揮之六種態度加上一第七態度——即生命的態度——爲一永久的與根本的基要動機，爲一極嚴重之問題。

吾人不欲嘲笑此觀念。因即使吾人能證明此種主要動機爲吾人所知之其他各種價值方向所包括，亦無由否認此基本的生命現象之獨立。因吾人不得不顯示如何其他一切態度影響其餘一切價值動機也。「在一切生

命價值中不僅適意與不適意之一切性質（此等性質吾人視為與任何一種價值不同之情感）參加，與「此等價值不僅包括一切需要之物質的滿足方面，且因此而與彼」在同一場合中為其他生理地被決定之一切本能與衝動」之一切效用價值相關聯，皆為易於表明者。在相反方面，此等價值進入一切較高境界，亦無可疑。因在任何人自己或他人之「身體之健康與精力之體驗」中，有一激動「自我情感」與「通感」之美的要素。更有一深根固蒂之半生物的權力情感；最後，亦有一「確易為究極的宗教意義」之要素，即：「身體亦為一『神性』之舟」。

彼為「心理之生理的世界」之一基本事實之兩性關係，係發現於彼「不確定於吾人上文有任何敘述」之一境界中。健康、種族、血統、精力與體力之優越等等之體驗，為一獨立的現象，即使此現象，稍後在純精神形式中，可成為一對於「其他心靈之美」之藝術的通感；在純心理形式中，成為彼「覺悟其價值」之能力之充實；而在神秘的戀愛形式中，成為一神性心靈之具體狀態之體驗；等等現象，亦然。

就所有此等敘述觀察，並一考：「一特殊的、偉大的，與不能根除的生活境界，最後恆有賴於人可永久地或少在全部發展時代集中於其中之處所」之事實，任何人即可悟及於此有一「應得一特殊地位」之態度。但在其他方面，「全體」大都由生物的、「戀愛之美」的（erotic-aesthetic）與政治的三種基本階段創造而成，因任何人皆不見全體僅為一切熟知之主要動機之聯合。更有進者，倘吾人客觀地注意生命的生活範圍，吾人即見此範圍確不建立一切意義元素之一特殊秩序於此意義：「吾人宣述一切邏輯的意義單位與其法則，一切美的形式

與其客觀結構」中，且全體入於彼「有其物理的、化學的與生理的法則」之世界，即組成生物的境界；雖則其帶有此顯著的申明：吾人於此有爲心靈所激勵之具體狀態。顧此種激勵，非純粹美的激勵，而爲現實的激勵。

此問題在此不能加以決定而需要最詳細之研究。吾人且中止此問題，而於下文限定吾人討論「吾人已在六種價值中爲之建立一切充分條件」之綜合。換言之，吾人僅討論「吾人能假定其可理解爲此等態度所根據之一切主要動機的相互關係」之各種境界。

在彼「能依照聯合與互換之法則」之一切複合形構中，若干形構僅因其爲邏輯的構造而居於重要，顧無影響於精神的歷史世界。在他方面，其他若干形構亦表現於客觀文化中而爲特殊的與確定的結構，其特殊確定之程度竟致應特視爲永久的型模。

吾人能容易地了解此等複合的形構爲客觀的精神形式而不易在彼與之有關之「一切活動之複合」(complexes of acts) 中了解之；恰如柏拉圖在客觀的理想國家中發現正義（一個人的道德）之本質。此客觀精神形式特屬於「精神境界與一切社會形式」之各種混合，質言之，即屬於共同關係與統治關係。在前者中，吾人必須自互重之目的區別「共同關係之種類」或「結合之形式」；換言之，即自功利主義之共同關係區別經濟之共同關係，自藝術上了解之社會區別藝術之共同關係，自公共信仰之結合區別科學的組織，自宗教之愛隣區別宗教之共同關係。同然，關於彼「自身爲社會的與政治的動機之一聯合」之一切統治形式，吾人必須自一種政治活動辨識一切客觀的政治制度之內容。在此場合中，有經濟的、藝術的、科學的與宗教的（教會的）組

織但亦有富人政治 (plutocracy) 美的貴族政治 (aesthetic aristocracy) 知識之權威 (scientific authority) 與神權政治 (theocracy) 爲一切社會的影響之形式。(註三)

吾人將不再續論一切可能混合之一切可實行的組合，此根本不僅由於計畫的規定在此等混合中須屬確定，兼亦由於吾人將不得不研究並單獨地解釋每一境界之特殊生活機能 (life-function)。現讓吾人自由選定想像的系統與經驗的系統之衝突點。倘功利主義之見地得占優勝，則藝術職業，即以發展；換言之，即「表現之印象」要素與形式要素表現於一切「因其注重功利目的而原具意義」之現象，與成就此等要素本身之必要材料中。嚴格言之，吾人於此應再區別創造之動機（爲一職業之美術）與表現之形式（功利主義之美術）。但倘表現與想像方面占於優勢，而經濟要素居於次要，則奢侈之現象即以發展。奢侈仍存在於一切可欲物與可消費物之物質境界，此與經濟學相同。其不同者，奢侈包括通感的想像之多竟致不以計算與節儉爲主要目的，而以一切心靈刺激之表現爲要事（參考上文一五二——三頁）。此兩種意義境界之混合應續加詳論。

其他最重要之綜合，爲科學與宗教性在形而上學中之聯合，經濟學與理論在所謂「思想經濟」中之聯合，經濟態度與社會態度在一切貿易與商業所根據之功利主義關係（互利主義）中之聯合。在一切哲學體系中，任何人能發現一與「形式之律動、勻稱與明確」相關之美的要素，此美的要素不僅根據外部之表現材料，且亦有助於全體之建立。各種社會調整皆表示一「法則」之認識與「先在的及普遍的規範性」之認識之理論要素。在科學中吾人間或提及「方法政策」(Methodenpolitik)。但大多數之此類複合事實，至少已涉及一切型

式本身。

吾人於本章將僅申明吾人在本書第一卷一二兩章稱爲客觀文化境界之三種方向，但吾人在吾人之綜合的組織方法中不能承認此三種方向爲單純之方向。自吾人在上卷中已完畢道德之問題以來，尙餘技術、法律與教育三者未之道及。

一

技術 (technique) 如其他境界，其爲文化生活之特殊現象僅可於較爲分化之階段上見之於其固有的特質中。身體諸器官與每一工具形式，特別原始技術過程中之巧妙的手藝與精奇的發明之目的使用，屬於一切初步技術。但技術自有之特殊法則僅當技術已被分門別類而被視爲一相當獨立之活動時，始顯然表現。技術之一般本質在於其依照理論原理（嚴格之客觀認識法則）與經濟原理（能力之最少耗費）選擇並適用一種爲某種其他目的而加以注意之手段組織。故技術表現科學與經濟學之一特殊聯合。技術在其理論之基礎上爲有關於能力經濟 (economy of energy) 之手段選擇；在其實際之應用中，技術爲以「理論的經濟 (theoretico-economic) 之選擇」爲根據之手段選擇。

但最顯著之技術特性爲「其自身不建立一種獨立價值」之事實。因此理由，吾人未承認其爲一獨立之價值境界。純粹之技術家不問「一種目的價值係爲何者」，彼唯於「一切時宜 (equality of occurrences) 與最經

濟之能力耗費」之內識中聯絡各種手段。彼預定：「價值決定」本身，已成於一不同之階段，或成於另一心靈境界中。

依此，技術可效力於一切其他價值境界。因每一境界僅能經由「時間與空間、勢力與能力世界中之活動」而實現，換言之，即經由現實之目的活動而實現。

此種勞動在「彼（指下一般價值）本身直接與現實境界相關之一般價值」中，自極重要。吾人已見一切最初之經濟價值，常受「實際之物質」與「能力」之束縛。一切效力於物質需要之滿足，因而效力於生活的物質保持及生活適應之「貨財」之「獲得」與「消費」，具體表現狹義之經濟境界之意義，無論此種獲得與消費係由個人活動實現之或由社會活動實現之。因一切被注重之價值形式與手段屬於同一境界，換言之，即物質境界，技術在一切經濟目的之事務中，即有其最大與最顯著之意義。

因現代一切需要之愈加「純潔」與「精神化」，一切經濟貨財即多入於一切較高的精神價值境界。「何為純粹之物質」與「何者有一精神色彩」間之差別，僅為一抽象觀察之結果。在現實生活中，其分際殊不如是顯明。譬如一本書或一樂具，即使生活本身不依賴乎此，即使此類物事之價值非純為經濟之價值而為與想像境界及理想境界相關之物事，而對於彼等之占有，亦可成爲必要。

在他方面，吾人已知此等境界，亦部分地有賴於物質的貨財與事機。因此吾人能了解經濟行爲之規範法則可勝過純粹之經濟生產。故亦有「在一切較高境界中」之技術，自然，此等境界愈經由實際行爲與活動之法則

性的境界而實現，愈有一技術。任何人倘專心於認識，即需要一科學技術，無論何人藝術地創造，即使用一藝術的技術。於是彼等之方法皆爲彼等所從事之一切境界之較高價值特性所引致。

任何人確亦能於心靈活動之結構中探索技術的基本方法。政治的技術或較普遍地言之，社會的技術，皆目的地利用已經認識之一切心靈活動法則以便以「最少之能力耗費」成就其一切目的。但吾人一經論及價值判定之問題，吾人即達於純粹技術之限界。而當此問題爲提醒他人心靈中之自動的價值判定之問題時，吾人即在全不相同之過程境界中，即在發展的或教育的過程境界中。

在此等境界之間，無確定之邊際。甚至科學研究之技術，奏鋼琴與繪畫之技術，皆常與最經濟之手段選擇原理相異，而大都依照其自有之價值種類以定其手段選擇之方向。任何人當見在此場合僅保留「與現實活動之法則性相接觸」之局面，而經濟法則轉深藏而不露。據此，技術一詞可不用之於一字面之意義，即用之於一展轉之意義中。

照字面意義言，技術爲「因果關係說」與「能力經濟所支配之物質與能力」之聯合，換言之，即彼效力於一切經濟目的之「一適宜的手段組織之發展」。就展轉的與較廣的意義言，技術爲「最適宜於任何特殊目的之手段之認識」與「以此目的爲根據之實際的手段選擇」。(註四)

倘余言無誤，經濟的技術爲「用一切極精細之內識與經濟方法所發展之間接有用的勞力補救法所促成之一切直接有用物之增加」。於此，吾人可區分「原料之獲得」、「能力之養成與傳佈」、「生產之估計」、「工

具之製造」、「保藏之方法」、「廢物之利用」與「運輸」等等。其他在廣義中接近技術之手段爲「貿易協定」、「宣傳」、「信用」，甚至「政治手腕」與「商法」等等。

經濟學常不效力於一公共價值系統，即效力於一個人價值系統。任何人可視經濟學全體爲一技術系統，此種系統首供給「手段」於純粹之生活保持，然後供給「手段」於「生活使其成爲可能」之一切優越價值。故就狹義言，天然之技術間接效力於精神生活。各種「工具」、「能力之發展與傳佈」、「原料之聚集與加工」，皆屬於技術的與經濟的範圍。但有若干其他技術直接效力於精神，此則爲廣義之技術焉。因一切精神成就亦有賴於「心靈的工具」與「物質的工具」之合理結構。本書之著作需要繼續不已之肌肉活動，此等活動必須加以有目的之選擇，此等活動使余之「心理之生理組織」疲倦，恰如在某種神祕態度中之一切精神的勞作然。於是思想之過程，亦必爲一切「與其特殊目的相合之方法」所支配。故亦有學術勞動之技術，換言之，即在不同之階段上，一手段之選擇以反省爲根據，並依照若干特定之法則，如自「讀」、「寫」、「書本之外部印刷」，以至「文字材料之經濟」與「分章之經濟」、「陳述之完善程度」與「教授法之注意」等是。同然，在美術中，有一組織之技術，即一繪畫技術與雕刻技術，甚至有一詩之技術，此種技術在戲劇中特別重要。吾人於上文已言及宗教體驗之技術與方法矣。一切宗教儀式在其表情作用之外，常有一技術的局面，吾人已稱魔術爲一宗教的錐形技術，或變象技術。實證主義者已發展社會的與政治的技術概念。顯然，在此種情形中，「文化的道德目的」(cultural ethical end)本身「非技術研究之題目，但有賴於「此種目的是否有價值」、「是否其服從義務或反對義務」

之規範的問題。但此問題爲在「時間」、「空間」、「物質」、「能力」與「人性」之條件下實現此種目的之問題。達到此目的，對於人類之一切動機須有一種節制，此種節制，當「一切動機之判定被視爲純粹的與表明因果的判定」與「任何人迄未感覺他人在道德意義中應作某事」至若何時日，即爲精明的技術計算至若何時日。後者非技術而爲教育。縱在教育本身中，亦有一可稱爲「技術的要素」之要素，此要素必須包含「彼」（指下確實性）當手段選擇係根據於可靠的因果內識時始得成就」之一種效用的確實性（functional trustworthiness）。一言以蔽之，技術常根據一切效用力之必要性，而非根據於義務。

就所有此等敘述觀之，任何人可暢論一技術的態度。此種態度不必以經濟活動之境界爲根據，此爲吾人最後觀察之結果。在吾人之一切孤立化的基本型式之意義中，凡彼不注意道德上所要求之目的而僅傾向「以確實性及科學的精當性爲根據（註五）而經濟地受支配之手段選擇」之任何人，吾人將稱之爲一技術家。吾人深知現代之工程師其精神上之表現實居大部。彼非一純粹之技術家。但倘吾人使彼之技術方面孤立，並依照吾人孤立化之方法，組織完全屬於該方面之片面態度，則「一科學的客觀性，與一實踐的經濟的精神狀態之特殊聯合」即以發展，此種聯合爲彼之全體心靈結構之一部。甚至彼之知覺，換言之，即彼之依照時間空間而秩序化之感覺印象，與彼之觀念，於是亦有一「技術」之形式。在物質的複合中，彼窺見一切勢力之影響與抗力，並在此等勢力中，想見其他一切能附庸於其下之現實的或可能的目的關係。同然，多數人有「能幹」之兩手。彼等有一種「如何作爲」之理性本能。倘社會技術與此一類傾向結合，吾人即有彼知「如何使一客觀目的與一個人性癖

成一極端和諧之關係」之組織家。一特殊研究之發展，換言之，即心靈技術之發展，顯出現代生活如何濃厚地染有此類衝動之色彩。多數人僅自一技術之見地觀察文化。即使一心理學家亦無機會判斷生活中之現象價值，彼不能辨開「於此，磨粉石隨時互相磨擦」（譯者按此謂生活與上述衝動相交貫一如磨粉石之相擦）之印象。自盧梭以至現代表現於文化反動中之此種大問題：「所有此等勢力，皆現諸活動，究爲何故？」爲對於已代替真正文化（註六）之「生活技術化」（the technicalisation of life）之一種繁言。時至今日，一切物事確幾爲一技術的物事；換言之，即爲「任何人極少思及其（指下特殊目的）價值與正當」之一切特殊目的之手段，此一部分因每一物事歷來如此，一部分因任何人皆希求「享受」，亦一部分因倘允許大機器不動（即使暫時）一切物事將歸瓦解。此種純粹技術精神或「心靈的技術」精神已完全侵入教育，而多數想像地欲得最大自由之人則頗憤憤於此極危險之混合。技術爲人類智慧、忍耐與能力之一偉大成就。但任何人一旦不知此種新奇之工具爲何者效力，技術即純粹地成爲他一「要求評價」之冷酷的自然力（stem natural force）。吾人在吾人能謂吾人應如何生存以前，須知吾人爲何目的而生。

「一切問題在其中尚待解決」之價值境界有幾多，技術家之特殊形式即有幾多。人類愈亦爲此種手段系統中之有益部分，技術之型式愈逐漸加入組織家之型式。年來吾人已見軍事技術中之一切偉大成就，但一切政治目的之判定與研究更屬重要，亦已顯然。一純粹之技術家無論僅在一切自然勢力之範圍中或兼亦在一切人類能力之範圍中，皆純接受問題而不批評此問題之價值。在此場合中，一切技術問題之相互依賴關係可以發生，

而因以引起技術研究之一內在邏輯。但最高之接觸點——換言之，即爲此關係自身打算，此關係應爲何種關係——絕不能發現於此種結構中。因此理由，一技術家特別需要一極發達之文化以平衡其片面性。與技術相關之後者（即極發達之文化）決定日耳曼工程師之較高責任。（註七）

二

在一特定意義中，任何人亦可視法律爲一社會技術，特別當法律非純自習慣發展而來乃純由一切合理的便利觀察而形成時爲尤然。因法律非以本身爲目的。一般所稱之「法律目的」實非一法律性質之目的。法律的爲一社會上所希求之價值內容，此種內容僅當法律注入一部分和平而一部分好戰的社會秩序之型模中時，始能實現。因此，任何人欲了解法律之本質，必須略去此種隨時變易之價值內容，而轉注意於彼「爲一社會秩序的發展」之「法律」之根本目的。

顧非每一社會秩序皆屬於一法律性質。一切道德與習慣皆有助於法律，且皆一部與法律有密切之相互關係。因此，吾人之問題爲發現彼構成一法律秩序之特殊局面之一切基本的精神要素。一法律秩序之特殊局面包括一切精神要素之特殊相互關係，此種關係，吾人之分析在前已加以發揮，但現則表現於一極特殊之作用中。因此，吾人將試概述一切主要的特殊的動機，此等動機當法律自「其與道德及習慣之原來相互關係」分離，並實現其特殊之本質於一分化的形式中時，即能被認識。且吾人將自彼「爲客觀形式」之事實的法律秩序出發，而

假定：此法律秩序之一切基本要素皆被一切相對應之局面表現於一個人之法律意識中，（註八）吾人所注重之第一特性將顯示何以此法律秩序於此不能以個人意識爲出發點。

（一）法律與社會道德相同，根於公共意識而非根於一個人態度。（註九）倘余欲體驗法律之意義，余必須視己爲社會之一成員。此不僅在客觀法律中爲然（在司法的意義中），即在一切主觀的權利中亦然。否則後者將僅表示一權力意志而不表示一法律意志矣。因此，法律意識僅爲公共意識之一特殊形式，而一起個人之崇奉使法律意識高出於一切純粹私人事務之上。法律意識首包括一起個人之意志，此意志，如一社會的事實，至少必須假定地補充一切法制。法律意識亦包括一確定之真實意識（此將於下章第四段加以較詳之定義）。客觀地言之，事實法之真實（有效）即與此種意識相應。但於此，吾人非討論「必須承認其爲真或善」之理想，而唯討論「根據於法律」之真實；換言之，即一事實的真實。此種真實，終爲道德上之真實規範所維繫，但不屬於事實法之內在的特性。

（二）法律與彼「亦以一團體意識與真實意識爲根據」之公共道德有別，因子、法律之規定僅涉及一切外部之權力條件，丑、法律保護此等完全外部的公共權力。余所謂外部權力爲在一社會結構中實現之一社會上重要的活動能力。外部權力之效果常有賴乎「所有」、「成就」、「加害」等形式中之物質境界，無論此等活動係施諸各個人或施諸對於各個人頗爲重要之事物。不行爲，於此必須解爲外部活動之戒絕。在他方面，內部之權力引起優於彼「亦爲純粹精神方法所表現的其他形式」之一切純粹精神形式。顯然，法律不能達到此等「成

就作用」(achieving effects)之途徑。法律不能拘束「思想」、「性趣」或「良心」之自由。故法律之本質爲「意志之一外部節制」與「行止之調整」。在此等限界中，法律爲「外部之自由」與「義務」之範圍起見，而不爲「意見」與「內部自由」之範圍起見，而從事於允許、命令或禁止。命令之法律，調整「余可在其下運用余之個人權力」之限界與條件。準此（無論顯然或暗中）有一禁止之法律限制余之個人權力範圍。此兩種外表形式同可稱之爲「與允許法」(Permitting Law)對照下」之義務法(binding law)，此允許法不經由默示之保證，即經由明示之保證（例如所謂自然權利）承認其法律主體之一定的自由範圍。如費西特所示，義務法之成爲「強制法」(forcing law)唯在個人反抗之情形中，且在此反抗中任何人愈涉及義務而不涉及純粹之法定處分規則，愈成爲強制法。但此種勢力不能以「承認」爲目的而僅能以「服從」爲目的。

故當人主張事實法需要承認時，其意在表現於「一切規範之外部的遵守」（即適法行爲）中之承認形式。事實法不要求內部之承認，除非該內部承認屬於事實法之全部特性而爲「必須由外部遵守」之「有關事實的有效定則」。法律愈不自由地爲道德意識所承認，則法律愈由社會力保全其機能，此社會力站於法律之「後」，且能在法律一詞之字面意義中強迫外部之服從，但法律常憑其純粹之「存在」而成功其制裁。註一〇

法律與權力範圍之密切關係表現於兩種事例中：1. 表現於法律自有之範圍中（法律之意義愈爲定自由範圍與權力範圍之界限——自然僅涉及外部行爲——愈如此表現）；2. 表現於其發揮機能之態度中，法律愈由一外部之公共權力保證此種外部之活動權力（或外部之節制活動權力）則愈如此表現。

(三) 一社會要素已被添附於「公共的真實性之特質」與「似亦與法律意識有必然之相互關係之權力特性」。法律絕不保證未經規定的（純粹在社會上發展的）實際權力狀態。法律絕非純為強有力者之權利，而在某種程度中，亦常為弱者之權利焉。但任何人「為他人之故而」之「自己權力範圍之限制」所從發展之態度，亦不屬於一法律性質。此態度可為法律之一淵源，但不屬於法律之一切外表形式。且「愛之基本精神在其中合法地活動其自身」之形式，亦僅為他人之權力要求與自由要求之一實際的保證（非個人的道德價值）——因此，墨茲格爾（W. Meizer）（註一）斷定「批准」（ratification）為「法律的社會行為」之基本形式。但此非抹殺「合法的批准之生源（living source）或為一較深之人類之愛」（註二）之事實。此種對於他人或團體之容納，吾人稱之為法律之社會要素。

(四) 最後，一形式要素，表現為幾屬最重要之法律特性。此要素不僅起於「以一特定程度之社會精神承認並保證一切權力要求」之超個人意志，兼亦源於法律意志。另一有關承認之超個人傾向，即普遍的（法則）規定意志（the will to general regulation），與公共傾向相合。一切法律規範絕不涉及任何有一確定之精神與道德性向之特殊人物，而常涉及普遍地可表以公式之一切權利之一般（匿名的）代表者。例如，法律規範保證一般私有財產，但絕非逐一指明一個人財產之一確定對象。此種情形一旦任何人察及「一切單獨事實僅當其被賅括於一切普遍法律原則之下時，對於法律始屬重要」，則愈加顯明。即當法律單為「一特定人」或「一歷史上特殊之環境」而通過時，亦必給予該法律「一亦可拘束他人」之規定的普遍形式，余稱此種形式為法

律之理論要素。自一歷史見地言，一自然法則概念純自「此等普遍的社會法則之體驗」發展而來。稍後，自然法則之進步的發展，引起遠在其後之事實法的法則性之塑造。因此，古代之日耳曼法律哲學稱事實法的法則性爲「第二之自然」。但此種規定歷史地展示其本身於另一關係之中而爲一理論精神之結果。在彼「發源於風俗與習慣」之法律中，一切社會目的之體驗（此所謂社會目的指最廣義之價值一致言，而非純粹生物學的功利主義）似已凝聚於一公共的與客觀的普遍意志之形式中。此等體驗成爲預測一切後來情況之基礎，並爲「預爲此等情況而作之一切規範」之基礎。一切自然法則，如一切理想形式，使吾人能預定在若干特定環境（此等環境本身，常不可預定）中，將發生何種物事。同然，一切事實法的法律規範，依照一切普遍律而預示：在不可預見之一確定「法律」狀態中，應發生若何物事，但此非爲一道德之成就，而僅爲法律地組成之社會與各單獨的法律成員所規定之一種權力行使。

自始迄今，吾人已依照吾人之方法對於法律下以定義，不論其道德之價值而唯注意其一切客觀的組織要素。法律需要一有效之公共意志，此意志確定權力之一切範圍，亦承認他人之權力要求，最後則預定「此種權力於一切普遍有效之規範形式中之分配」。此僅涉及客觀之法律結構而不涉及法律之歷史的發展。

此種法律機能無所用於一切態度而唯注意活動與外部之行爲。一切事實法之規範，皆非價值之規範而爲行動之規範，任何人必牢記此種限界於心中。

但上文所述，復爲一理想化與孤立化之方法。在前，吾人亦已探究屬於每一生活範圍之特殊道德形式。於此，

倘吾人努力於此同一物事，吾人僅得引證事實法之特殊完成。吾人稱「此種完成」爲「事實上之正義」。此種正義之本質在於：在一正義地活動之行爲者之意識中，無其他動機，而僅有「分配一切權力要求」並「絕對服從一切已肯定之普遍律」之公共意志。事實上之正義，不問是否一切規律本身皆屬正當，而唯承認此等規律爲有效，並僅探求彼「爲一內在的法律邏輯之結果」之有意義的適用。此卽爲特殊之事實的法律道德。

倘吾人不僅探求法律之特殊道德，兼亦在後觀察一全體道德之結構，則法律之道德價值卽完全不同。於是，吾人卽假定一道德上所注意之價值系統，此種系統在一歷史上已成之文化階段中涉及規範上所要求之全體價值組織。吾人並不以有效法律評量道德學，而唯將有效之法律本身與一「包括經濟的政治價值、社會價值與理論價值而非純粹形式的與事實的法律道德」之較高道德相比較。自此點以言，事實法僅表現爲維護正義之一手段。吾人稱理想的正義爲「在道德意義中指示正義之全體道德學之局面」。故事實上的正義隨處皆根於有效法律之正常的內在的與結果的適用。理想的正義則探求全體之價值一致或有效法律本身之適當性。此種超法律之傾向承認施諸個人意見之一切規範。正常法律（卽往時之自然法）之問題爲一道德之問題。唯因此問題涉及一特殊之法律態度，故其注重點卽超出道德之全部問題以外。以前，人皆稱此種道德上所建立之法律意志爲「普遍意志」(volonté générale)。彼等(人)皆欲明顯地多少指出所謂正常法律必須起源於一已構成之社會意志，此意志(1)非各個人意志之純粹累積，而爲用諸四海而皆準之道德的真實性之主源(義務)；(2)應於一切普遍律中涉及一般；(3)應在一社會的道德意義中規定個人之權力要求。平等之要素，

於此似表現於三種形式中：（1）爲每一人之道德意志之一致；（2）爲「無人之差別」之一切形式上之普遍規律之真實（法律之平等）；（3）爲一切法律要求與各個人之義務之平等（權利之平等）。理想的形式的與社會的平等皆輻合於此點。

此種首發現於盧梭之概念，反映一確定的歷史精神狀態。理想的正義，亦有一隨時變易之內容（雖則爲一形式的方向），換言之，即發生於「一全體的與公共地決定的永久價值系統」之「一道德地決定的正常法律意志」。即使各種不同的正義觀念在一已成的文化中衝突（例如吾人適所觀察之平等觀念與「社會的成就」及「社會的法律要求」之比例之平等觀念），而此固非觀念本身無道德特性之一證明。吾人在前已注意「衝突常爲一切道德之源」之事實。在此衝突中，一切相關之價值方向，非表現於同一之心靈而唯表現於同一之社會。於此，道德態度亦僅指「凡在客觀上較高之物事，換言之，即凡爲規範價值之物事，應爲究極的決定的物事」之要求與意志而言。

自此，吾人即轉而討論承認之理論。良確，法律僅當其爲社會成員之道德意識之相應局面所肯定，維持時，始成爲有力之法律。但此種要素不屬於法律之內在結構而僅屬於法律之一切社會學的與社會道德的（social）假定。有效之事實法一經吾人肯定，該法律即能不依賴此種承認，或期待此種承認。因法律實有其特殊之作用態度。法律即使其在一般執行法律者之手，亦爲一絕對有系統之外部權力。自然，法律可爲其內在的道德權威之能力所維持；但法律之內在道德在於「法律應於形式的正當中執行而無例外」之事實。例如，國家已任

之以職務之法官，必須不依照正義之觀念爲一切裁決，而必須遵守事實的正義（在現存法律之意義下）以爲裁決，即使此事實的正義爲一不可忍受之正義，甚至對於一般非法律人物如社會型式中人爲一罪惡之思想，亦然。現行事實法之完成，爲其「內在之邏輯」與其合理之適用。法律在其成立以前，與其構成之時，係服從其他之規範，此等規範究極地與創造真正文化之規範精神一致。（註一三）

吾人上文所陳述之極困難的區別，當吾人現提議構成屬於法律範圍之片面的法律型式時，亦必加以注意；換言之，即吾人應自理想的法律秩序（法律的形式主義者）之型式區別事實的法律秩序之法律型式。但在實際生活中，此兩者常互相融合以致吾人得合而一之。

此種型式何以不應包括於一切單純型式之中，有兩種理由。第一，此型式有賴於一超個人之公共的與規範的意志之存在；第二，有賴於個人中之此種超個人的合規範的與肯定規範的意志之表現。其尤要者，任何人不應將「完全爲正義之觀念而存在，並存在於正義之觀念中之法律型式」與「自身要求一切權利之型式」相混。後一型式在政治態度之範疇中絕對屬於一切單純之型式，唯該型式在若干已成之社會的法律型式之下尋求權力於憲法途徑中，但亦許亦以「高壓政策」或「違背法律」尋求之。固然，任何人不可誤解「服從已成之法令並於此方面實現其義務之個人」之法律型式。因此種服從可起於一極單純之從順（政治型式之被動形式），或起於一社會精神，即起於「一人犧牲其自己之權利」時。任何人在顯著意義中成爲一法律型式，彼必不僅覺其自身爲一法律社會之一部，兼亦覺其自身爲法律社會之代表而因此負該社會之責任。在此情形中，一超個人

之精神在個人中常爲自動的精神；不僅爲一公共的精神（公共關係與爲一代表之覺悟），兼爲一規範的精神，卽一爲規範所決定之精神，且此精神判定一切出於其自有性質之規範。因此理由，「一人之病的法律意識」卽入於法律觀念，爲極困難之事，倘任何人已體驗法律之意義僅爲一黨派，彼卽不能共享法律意義之超個人內容。邁爾科耳何士（Michael Kohlhaas）（註一四）因「未受公平待遇」之感，純傾向於一反常的激烈的權力意志，而非傾向於真正之正義觀念。

彼此種「爲一真正組織內部生活之勢力」之觀念所節制之任何人，僅爲已要求權力以便助此觀念實現於生活。良確，彼將欲此種觀念唯由其理想力行使其控制各個人與國民之權力，且將不需要任何其他之權力以保證此權力及執行此權力。彼並非一社會人物，因彼主張正義較高於愛。彼之如此主張亦許以爲永久之正義觀念或形式的正義，皆爲「彼曾爲若干特定形式所建立，標識之一事實的法令應予以合理的執行」之義。（在後者之情形中，彼常爲保守主義者，因彼恐一切法律上之變易將使其作用之可靠性頻於危險；在前者之情形中，彼爲自由主義者，因彼覺一切已廢之法律，其勉強推過如一遺傳病）彼不思及其自有之利益，亦不思及一切想像的生活形式，而僅思及一切「因其在某種正義途徑中而應有效」之事物。彼確全不能感覺神異於一公正之法官或一可靠之包工者。任何人亦許可覺此種型式與「一般形成一切格言之人」密切相關，於此，唯理論之法則性，普遍之真實性，與合理性被適用於一切社會的權力範圍之相互作用；但「概念構成」與「概念包攝」之程序，則與此兩種情形相關。形式主義亦非法律之一純粹退化或病態，而屬於法律自身之本質。道德，特別一切個人

之道德價值判斷，可特殊化。如此，則法律當其特殊化於「不能被一切普遍規律之有意義的適用證明其恰當」之途徑中時，自始即爲非道德的法律。任何人必須保證一不變的秩序，無論爲和平的秩序，或好戰的秩序。例如未成年入裁判法之優待制度，不能據之而謂：法律將依照一切特殊環境而重新加以解釋，不過對於青年在純粹法律之外適用教育（道德的感化）耳。一嚴格的法律人則不承認此種特異見地之引用。彼唯贊同此諺語：「世界雖滅，法亦常存」（*Fiat justitia, pereat mundus*），此語之意，純爲：一有效的法律不應依照一切偶然目的而加以適用，唯須依照其內在之邏輯與普遍真實性而加以適用。

三

吾人舉教育爲一切主要文化動機之混合之一第三例。但一切全新關係皆表現於此。教育根本爲一社會活動，此爲無可諱言者。無一「愛之精神」與「對於尚未發展之青年心靈的一切價值潛能之注意」，教育將不可能。但教育爲一愛之特殊形式。

吾人在戀愛與（社會）愛之間，已作一區別。吾人所謂戀愛爲「美的愛」，此愛施諸「感性之優美」或「外貌之魅力」，且能精神化而達到「此愛爲對於他人心靈之美之通感」之境界。在他方面，就字面意義言，吾人稱（社會）愛爲「對於他人之價值內容與以此內容爲根據之價值的共同關係之同情的傾向」。當此愛不僅涉及一個人之一個局面，且涉及其全部心靈，換言之，即當其有一宗教色彩時，此愛即表現於其最純粹之形式中。在

此基礎之上，吾人更分別「接受之愛」與「賦予之愛」；接受之愛屈伏於被愛者之實際的價值充實；賦予之愛欲自「己身所有之價值充實」擴展他人。最後，吾人建立已經發展之價值共同關係，在此共同關係中，「賦予」與「接受」在兩種價值世界間歸於平衡。根本言之，一切「能賦予」之愛，亦為「能接受」之愛，反之，「能接受」之愛，亦為「能賦予」之愛。吾人倘據此最後補充之語而視教育之愛（在此愛中亦常有一戀愛之要素）為賦予之愛之一部，須另作一種辯說。

基督教之仁愛（*caritative love*）亦屬於「賦予」之生活形式。但在此仁愛中，「愛之精神本身」為最決定之要素。一人唯施其愛而為「對於他人之真正神性的惠與」；或者彼唯賦與宗教之內力，但自宗教之生活觀言之，其主要之淵源亦包括於（社會）愛之精神中。倘彼欲以有用之禮物呈獻他人，彼將在社會活動之階段上，此階段可發生於愛，但與心靈之愛不同。倘彼欲自藝術上娛樂某一人，或自學理上開導彼，則在心靈之愛之原來動機外，吾人將有「『全體』之價值特性，傾向於此等價值境界」之事實。

下兩種見地，在教育之愛之一消極方面為最重要之特性。即此教育之愛（一）不僅謀以愛完全施其感化，且亦（二）不欲促進他人中之任何特殊價值方向，而唯——積極地——以「能有價值」之全部心靈之愛，求發展其一切積極的價值方向。此即真正之教育之愛與專門家之精神互不相容。例如任何唯教授科學之人恆不為信仰所激動，故彼在此場合中抉擇彼之學生之全部本質，不論該生之興趣在他方面，彼仍將其分類於科學家，而不分類於教育者中。

但即使當任何人假定一人因愛之故欲以彼所能之一切文化資料賦予他人而（教育之）最重要之點仍未被察出。因每一創造家皆含蓄地有此種傾向。於是任何人將不得不包容每一受多方面教養之藝術家，每一行政之政治家，與教育家中最忠實之牧師。此等人物皆有一教育的方向，確屬事實，但教育之熱情，尚未成爲「彼等生活中之生命」。更有進者，彼等之愛，必須於一特殊方向，有所認識。

直接之文化創造與教育間之根本差異，在於「一文化上之創造家用一切有意義之精神活動自其主觀上創造一切客觀價值形式」之事實。於是，此等「爲他人而生活」之事實，亦爲且能爲他人所「了解」、「欣賞」、「發揮」。在此類人物中，活動之循環自主觀而移於客觀。在他方面，教育家充滿一「已形成的客觀精神價值」之愛（即使彼本身非一創造家），且努力將此等客觀價值形式變形爲主觀的心靈生活與體驗。其尤要者，彼欲在隨時發展之心靈之一切態度與能力中啓發此等客觀價值。因此，在教育家中之循環乃由客觀而移向主觀。彼甚欲培養一切價值並使此等價值表現於隨時發展之人類之適當體驗中。

文化生活爲兩種同等重要但客觀上各異之一切活動所實現，即：（1）實現於「精神界用以繼續增加一切新的發展圈」（new rings of development）之文化創造中；（2）實現於「新血液循環據之而確保於文化生活以內」之文化傳佈中。此種根據於「在隨時發展之精神中保持一切已經成就的物事之靈活」之文化過程，吾人稱之爲教育。

但吾人僅論及任何特殊文化創造之傳達至若何時日，吾人即不應以此教育一詞至若何時日。否則每一戲

劇之完成，亦將為教育，因其使作者之注意接近一切接受之精神也。教育之注入人之心靈仍較深。教育之謀將人之心靈造成接受之心靈，非僅為若干特殊事實之故，兼為精神生活本身之全體意義與全部道德問題之故。因此，教育非純粹之「傳達」，而為在他人中之一個人價值方向之「創造」。故教育乃「為對於他人心靈之一賦予之愛」（即主觀地發展他人心靈之全部價值接受性與價值形成能力）所實現」之意志。

此種定義，包含若干有關教育本質之極重要的決定。此定義主張：（一）心靈之發展僅能為一切價值所影響，且非自如此之一客觀境界發展。（二）一切真正之教育集中於形式的發展，即集中於能力之發展，而不集中於材料之傳達。（三）真正之教育將常為一宗教精神（在吾人對於此詞之意義中）所激進，因其常施諸全部心靈及此心靈對於全部生活之態度。

但「教育工作係自客觀價值之方向以至主觀價值接受性與價值能力」之斷定，必不可解為「教育之使命僅為輸送歷史上已成之客觀文化財，自一時代以至次一時代」。良確，教育必須鼓舞青年精神以理解客觀的歷史的已成文化，（註一五）而不鼓舞其常接存此文化。在教育中之經過一已成文化，實為「提醒真正文化意志」之一種手段。在本書第一章中，吾人已區別兩種客觀精神之意義，即客觀精神可解為歷史上有其獨立於個人以外之真正的價值內容與價值錯誤之已成的文化範圍。但任何人亦可在一批判意義中視客觀精神為吾人所稱為規範精神之文化概念。在教育中，吾人不能純粹討論「了解一已成文化」之門路。因現時教育，將僅為「使彼有其一切弱點與有限優點之現存狀態永不消滅」之一手段。在真正教育中，寧謂此種手段為「在隨時發展之

心靈中創生精進的價值意志」之練習題材。任何人不應僅傳送真理，且須增強並徹悟真理意志本身；不實踐於現存一切技術形式之中，而唯創生技術之能力與發明；其目的不純為忠於國家，且忠於進化的國家道德，換言之，其目的在真正的與修明的國家意志等等。或要而言之，在真正教育中，非傳送一已完成之生活意義與文化，而唯在隨時發展之心靈中養成對於「最高意義之純粹的與自動的探尋」之尊視。

依此，吾人可重下教育之定義如下：教育為以「一切隨時發展之個人的個性陶冶」為目的之文化的活動。教育實現於「已成的客觀精神之一切真有價值之內容」中，但其最後之目的為提醒個人之自律的規範思想（一道德的理想的文化意志）。故顯然，此種對於已成文化之超越，僅當其與一理想的價值系統相關時，始能成功（參考四卷四章）。無一模範的要素，任何教育皆不可能。但吾人不欲發揮一切教育之哲學基礎，而欲發揮教育家之特殊態度。由上文所有一切探究，即可推知：在教育家方面，吾人所討論者非一切單獨文化動機之一特殊綜合之問題，而為「此等動機之意義在其中對於教育家之生活結構成爲有生產力之事物」之一特殊方向之問題。

顯然，教育家首須被視爲社會型式之一種副屬區分（subdivision）（註一六）但彼之愛有兩種方向。此愛係施諸隨時發達之心靈及其一切尙未發展之價值潛能。但亦施諸「此愛本身將欲自此等潛能發揮」之理想意義與生活價值。彼將欲發展彼所崇信之一切價值於青年精神之一「較純」與「較富」之形式中。一戀愛要素常包含於此種崇信青年之「能力」與「純潔」中。教育家內心中之二元的情緒爲對於「一切理想價值之愛」，

與「探究精神之愛」。但當吾人於此勢必敘述此兩愛之一時，該任何一愛在彼之心中皆未分開。且彼在一切客觀之真正價值中得見扶助一人成長之一切直接的發展勢力，並在心靈中預見且覺悟對於此等價值之渴求。青春缺乏一切成熟之價值，而此等價值亦缺乏青春與生力。此為湧現於兒童教師心靈中之「要求」與「所有」之衝突，而彼之特有精神創造過程，即自此種衝突發展。因將教育之過程與創造相比較，應多於與發展相比較，此由凡接受者，其自身最後必須創造。

恰因吾人前已發揮之其他一切型式至少曾於人類歷史中純粹地實現，故此型式亦有一永久的模型。在蘇格拉底，教育的天才已被實現於人間。相信蘇格拉底之生活中心為「對於隨時發展之心靈與彼思惟於其中並助其伸長之神性的性質之愛」以外的任何物事，未免誤解彼矣。註一七但此種神性包含彼能進於道德生活形式之一切真正價值之全部範圍，此等真正價值如知識、美、正義，以及最後在最高意義中之道樂（*eudaimonism*）是。柏拉圖會描寫此種價值宇宙之發展：如何一切價值升於「每一愛神拋開現象界之豐富感覺所欲達到之「真」、「美」、「善」，以便共享彼獨能「充實吾人」並使「吾人與神相似」之本質」。

教育的天才亦有其形形色色之外表形式，此等形式吾人於此將不討論，因此問題需要一獨立的與澈底的敘述。但吾人必須特別注意戀愛與一切純粹社會型式間之差異。前者（會由柏拉圖作精絕之敘述）根於生活本身之盛壯並顯現生存之最強的理想形成力。但通常保持其貴族式之特殊化而不顧曖昧的、希求的與憧憬的生活形式。除非在晚年，戀愛與社會型式頗近而勢遂漸殺，戀愛終為一純粹之拘泥一格者（*a mere mannerism*）。

即以彼「爲女預言家帶奧泰馬 (Diotima) 所指導」之柏拉圖的蘇格拉底而言亦非純在一切心靈之美以外進化。但在裴斯塔洛齊 (Pestalozzi)，愛之真正精神被認爲「全係一切最低物事之愛的重視」。——任何人必須再區別一切「謀以其自有之觀念形成一人」之兒童教師，換言之，即特意地或經其暗示力將其自有之價值世界印現於隨時發展之個人中之兒童教師，與「一極富理解之其他型式」，此型式僅欲助每一人自由發展，故最後，每一人即發現其自身，換言之，即發現彼本身中之理想人。以余觀之，後一型式於此似較高，因其了解生活較深故也。每一積極之個性皆與神直接，但唯彼顯然具有其自己之確信與問心無愧者，始能實現此最高點。

至今，吾人僅已陳述彼「如一切客觀文化境界」相對地獨立而因此極可注意之此等主要動機之相互關係：技術、法律與教育。但吾人知：在文化中，每一物事皆相互關係，並知一切文化範圍於歷史之現實中皆合而不能分，恰如文明之意義僅表現於個人體驗中爲此等文化範圍之意義的相互關係。

在體驗文化與創造文化之人中亦必有此類混合關係，彼僅能分有超個人的意義範圍，因每一精神諧音終於彼有共鳴。但彼於一個人之透視中窺望此種境界。彼有一特殊之體驗中心，人格的一致爲其體驗與活動結構所決定；任何人必牢記此種活動結構不僅在彼對於世界之關係中爲一理論的觀察者，而當彼活動並採取一確定之立場時，亦爲一理論的觀察者。此爲吾人上文所有一切研討之要點，無須贅述。

但吾人必須以本書開端諸意見提醒讀者。吾人之將「一個人之一切精神活動與反應之多樣形式」歸根爲一個人的精神結構（被了解於一切型式中），爲一理論的合理化。此種合理化爲一種「構成一帶給關係與

意義於此等多樣形式中之法則」之努力。因此，一個人之心靈結構（以目前而論）終不過爲「吾人謀用以了解現象」之「可理解性之輪廓」（outline of comprehensibility）耳。但對於各種人生形式之差異，僅有極微之概念之任何人，亦知現實的人羣之輪廓常超過單純之圖式，幷知此等輪廓之「豐」、「寡」、「全」、「偏」變動至大，且確知若干人似全無結構。此種意見僅反映出科學之繁雜。亦許，稍後當此意見極發展之時，此意見即顯示：一切顯然全無秩序之事物僅爲一切單純的意義的與明顯的結構之一極度錯綜。

現讓吾人在此方面取另一步驟。倘心靈結構不僅爲一可理解性之圖式，則主張兩種不同的結構能交合於同一自我，爲極危險之事，但詩的語言，毫不躊躇於「兩種心靈在同一心胸中」之語。註一八「人（不論二重人格之病理現象——在此二重人格中，更有一第三種統一的與高超的觀察者於「自我」中與「二重的自我」對立）（註一九）使一切體驗乞靈於一體驗的中心」，吾人視之爲自明之事，但此僅能爲對於彼「表現於此種全體體驗中」之一切時相衝突的意義傾向之一普遍的代表。在本書第一卷一六兩章中，吾人已分別一切不同的自我意義（即使一人僅能有一自我），於此，吾人必須注意自我之整體可加以不同之解釋，或較當地言之，自我之整體可表現於各種不同的階段。最低下之解釋將爲：自我之整體屬於純粹之「自我知覺」，對此知覺，可予以矛盾的、混亂的與複雜的體驗。在他方面，最高的自我整體將在於宗教之道德的自我，即仁愛之自我。註二〇此自我將其一切體驗之內容涉及一最高之意義賦予及支配的生活價值。在此整體中，有多數中介階段。任何人可想像：任何人在其一切體驗中發現兩種（或兩種以上）優越之價值方向，此兩種方向使彼之目的躊躇不決，並使

彼徘徊於兩種（或兩種以上）方向之中。

吾人將略去已如此發揮之道德問題，而適用吾人之精神科學之心理學方法於此情形，為簡單起見姑假定唯兩種優越價值方向衝突於一自我之中。就吾人之認識格式的普遍適用言，吾人能謂兩種結構係於此一自我中互相混合。但吾人必須假定：吾人非討論彼「為每一印象所刺激」之美的型式（印象主義者），而唯討論彼已顯然表現之一切價值方向，此等方向在吾人上文已申明之情形中亦有一結構上之反應活動於一切第二價值之上。此一人物（美的人物），永久生存於「兩種自我圈與兩種客觀階段間之交替」中。彼用兩種不同之器官，了解生活。但顯然兩種意義方向皆不能充分發展。

例如，吾人全知一切美的人物，其每一美的欣賞皆為理論分析家所蔑視，而彼等之每一天真的「和諧自我」之表現，則為一理論反省之干涉活動所破壞。席勒爾本身即有某種此類特性，在彼之哲學風度中，此特性極強烈可怕。洪保德則頗注意：「在「現實之真理，即完全個性之真理」與「觀念之真理，即單純必要性之真理」間之重大差別，此種常分開詩人與哲學家之差別，為君所不見。余除能說明君有此類豐富精神力（此精神力由現實本質之缺乏而迫向於觀念，又因觀念之空虛而復歸於現實）外，不能說明此種差別。」（註二）

吾人已於此場合涉及浪漫主義者之現象，在此玉座（譯者按指浪漫主義者之領域）中，浪漫主義者為彼之一切想像的形圖所述。但彼亦將失敗於形式之範圍中，因彼自其自有之至上權（his own sovereignty）獲得一切美的陶醉之對象。同然，純粹之研究精神能為反復發生之宗教心情所挫敗，而能無此兩者以成就一健全之

綜合。有若干實踐性情（在此等性情中，有一理論化之危險傾向，此種傾向所破壞者甚於其所啓發者）表現於計畫與實行之間。婦女非僅爲徬徨於（社會）愛與戀愛間之一人，且因此陷於「信實」與「美的衝動」之悲劇的衝突中。「奧爾良之少女」（*Maid of Orleans*）中之陰性心靈結構，完全撕毀已成爲伊之使命之好戰的意志，而難於克制之人格亦曾爲此種內部之衝突所破滅。最後，當科學家謀探宗教確信之深淵時，一種「或者」之懷疑，即起於其心靈之中，此種「或者」足以消散宗教之確信。

所有此等現象，在「與吾人於本章之首所觀察者比照」之下，通常有「無一切綜合之結果而唯保留一未解決之生活衝突的悲劇」之事實。但即以此等個性上之悲劇而論，亦可有一提醒與補救之能力，特當暫時被遏制之結構終不幸完全破壞一優越之結構而自身因以得勢時，爲尤然。此種價值對照之衝突根於黑格兒之反對的辯證法。不僅一切概念，即價值所決定之一切歷史的與個人的結構，亦互相從事其邏輯的爭鬪。無論何物，一經暫被征服，即要求其宗教的生活權利。一切生活力之潮流不耐常傾注於「曾爲其掘就之一簡單河床之中」。在每一片面性下之神性的生活全體，隨時溢出而自尋新流道。

故在盧梭（彼之風度與美的情趣屬於理性時代），松密祠（*Les Charmettes* 譯者按此爲屋名，盧梭曾寄居此）之古代幻想家已經出現，但僅成功一半覺醒，彼之精力消耗於文學之努力中。在康德，個人自由之意識強行通過全部積極的認識結構，彼之系統的藝術絕不能彌補此種罅隙。托爾斯泰從未曾超脫其本身於「彼之心目中

中之覺悟的宗教先知早已拋棄」之美的世界，喀開卡亦復如此（閱上文）。至少能寫出彼等心中之願望者

何多（即使彼等不能使自身生存）規避理論以完成彼等生活中之某種物事者又何多！美的熱情終歸於斯多亞派之理性的斷念，抑又何多。

但任何人必勿使此等悲劇式之二元結構與完全不同之現象（此現象根據彼「有一確定的根本片面的生活決定之人爲彼自身創造一第二小世界，而彼即退隱於此小世界中以便重獲其他主要世界之能力」之事實）相混。故西塞祿（Cicero）在大政爭之世界（彼在此世界中具有一大志）外，有一哲學的慰藉，當彼被迫而不活動時，彼能有退避之所。其他之人或則與自然爲友，或則與園林相伴，或飼一金絲鳥，又或者有一寧靜之愛，或作一奧妙之研究，彼等專心於此等物事之中，而無野心於永未完成之工作。顯然，彼等非真正生存於彼等之第二世界，而唯消遣其中，故該第二世界，並不包含一切悲劇的衝突。但就幸福技術（此技術不幸已爲吾人之現代所忽略）言，在原來之一主要的大世界之外構成此一第二世界，似爲極有效果之手段，因一人當一切困難發現於彼之生活之主要階段中時，彼可於此第二世界中尋得寧謐。吾人中之每一人皆需要退避術（ausweichstellen）（註二）如「旁路」或「嗜好」是。此等旁路或嗜好不須（如羅西尼 Rossini之意見）發現於廚房藝術中；亦不必如歌德之見，其與人格的主要潮流之最深的有機結合，能常被證實。但「僅美的境界能承認此種娛樂」，則不真實。且對於中心的生存使命之最強的對照，似亦未可厚非。故即使一切顯與吾人之心靈不一致之物事，亦非全不可理解。因人類不僅應由一切「關係」與「一致」加以了解，且亦應由一切對照加以了解，此無他，人生常爲一種流動耳。

(註一) 因一卑劣態度之結果，即爲平常體力之病弱構成一種生活力之缺乏，但並非卑劣。

(註二) 形式主義 (Der Formalismus) 一〇六頁。

(註三) 余於此仍不論在所有此類社會中之差異，此等差異係起於法制之程度與性質。

(註四) 茲琪曼 (Zschimmer) 在其技術哲學之偉大研究中，主張技術之觀念與征服自然之觀念一致，而將此詞限於一切純粹物質勢力之支配。在此情形中，自由一概念不完全空虛即乞靈於判定一切價值之能力。但何種價值應被判定，換言之，即經濟的社會的或政治的目的應爲何者之問題，不能自技術之見地加以解答。即使不顧此種方法論的反對，征服自然，常以「廣泛地依賴一切社會組織」之代價得之，而不肯定「何種大技術成就」爲不可能者。故技術亦傾向於依賴矣。

(註五) 例如，現代之國會制度逼使行政官署達於純粹技術之範圍。因一切價值之判定與意見之表現，皆爲隨時變易之各部首腦保留。而各部首腦之所盡量實踐者，亦僅以其本部之技術爲限。

(註六) (主觀的) 文化非「各種目的之適應性」，而爲一切價值之選擇與肯定；(主觀的) 文化爲個人特性之傾向於一切真正的規範價值，而(至今) 非「於技術上」實現此等規範價值之能力。

(註七) 例如：是否一電燈廠僅欲儘可能售賣多量之燈(生產者之經濟興趣)；或是否其欲促進電之經濟的利用(消費者之經濟利益)；是否其欲救濟人之眼力(社會的道德見地)；或是否其興趣爲藝術之興趣(裝飾的動機)；有一重大之差異。但在任一情形中達於成功之路爲技術。

(註八) 自然，在此情形中，法律自任何爲其所能之特殊內容(經濟情形與社會情形，科學發展之程度與文化程度) 孤立。

(註九) 余提醒讀者，余所謂公共意識爲個人意識所固有之一方向，此方向有一超個人之意義，因此意義，個人即知自身爲此類團體與行爲之一部與一代表。參考上文一一五——一六頁。

(註一〇) 此等敘述非欲使承認之理論歸於無用。但吾人必須遵守孤立化方法之一切要求。承認爲道德上之承認，但其本身並非任何法律的事物或法律上可達到之事物。吾人將見承認可稱爲一法律之必要的假定。承認爲理想的正義之特色，但非積極意義中之法律。

的事物。

(註一)見德國唯心主義之道德學中之社會法律與國家 (Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus) 八頁及十六頁前後。一九一七年海得爾堡 (Heidelberg) 伯格曼 (Bergmann) 刊行。

(註二)例如基督教之道德、數世紀^{*}皆爲「法律信念與法律」之一源泉。但其本身不能必然的臆斷法律之形式。

(註三)此種分析之一間接的肯定爲觀察自然法則之結果。自然法則視「契約」爲正義之原始形式。此種概念確爲片面之概念，因此種單純合理地願望的法律關係實際包括所有一切正義之基本組織要素，故此概念可以理解。因契約包含(一)一超個人之意志(至少兩人之公共意志)。(二)解決一切要求與成就之一意志，且假使有必要，此種意志能爲社會所強迫。(三)根據相互關係與有效承認之意志。(四)一切普遍規律之一總體概念，此等普遍規律在前顯然在此語 *Pactis stantum* (契約標準)之極普遍的意義中構成契約團體之行爲。

(註四)參考克萊斯特 (Kleist) 之著名小說。

(註五)多數現代之青年運動團體，似採納此意見：「余不知此種文化，但余輕視之。」

(註六)參考克勝斯官伊納 (Kerschsteinen) 之教育^{*}之心靈與師資教育之問題 (Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung) 關於此點之美妙敘述，一九二二年來比錫出版。

(註七)「彼唯在青年心靈中創發一衝動」恰如彼拋一火花於其中——蘇格拉底之方法——「之事實，依彼之意爲一重要之事物。於是彼即將青年人置於此種內部過程之創造能力中，且似乎彼並不注意一般已證明其自身爲「魯鈍」與「無創造力」之人。

(註八)參考格羅斯 (K. Gross) 之 *Bismarck im eigenen Urteil* 司徒嘉德一九二〇年出版。

(註九)參考阿斯特里琪 (K. Usterlitz) 之自我之現象學 (Die Phänomenologie des Ich) 一九一〇年來比錫出版。

(註一〇)參考梅嶺客 (Mejrink) 之著名小說歐南門 (Der Golem) 此小說係受心理分析之影響，且較大多數讀者所已注意者爲尤深奧。

(註二)勒森曼(A. Leitzmann)所刊行之席勒爾與洪保德間之通信(Correspondence between Schiller and W. v. Humboldt)六六頁，一九〇〇年司徒嘉德出版。參考余書洪保德與人文主義之觀念三九四頁。

(註三)此種事實在心理病態學中亦甚顯著。在一切精神錯亂中，有一確定之「生活旁路」與「生活隱避」。

第二章 歷史地決定的型式

吾人之研究全不能除去歷史的問題。例如，吾人一經轉而觀察「現實之人」並謀以吾人之一切型式一理解彼等」，吾人即非論及純粹之理論家，而時時思及十八世紀之理性主義者或十九世紀之實證論者；非論及純粹之神祕家，而時時思及中世紀之神祕家，新基督教之敬神派，詩萊爾馬哈之「高級秩序之護神者」（Herrn-Intertum hoehrer Ordnung），與最近之藝術家的通神學（aesthetic theosophy）。吾人不討論純粹之政治型式，而唯討論古代羅馬之雄辯家，文藝復興時期之貴族，過問政治之教徒，宮廷外交家，與現代之政黨人物。大體言之，吾人於一「被過去與現時之精神生活決定其特殊色彩與形態」之歷史形式中，發現永久之型式。此永久型式隨其歷史的發展階級而變遷，亦隨歷史的文化環境而演化（此型式即受此文化環境之影響而形成並反應之）。但任何人必不可據此而謂歷史上決定之一型式之「外表形式」，即指其（型式）「發展之階段」而言。不論「一切變化」常發生於彼「與此型式本身之中心範圍不同」之「一文化境界」之事實，無一（新）概念發展，吾人之一切型式皆究極地為「普遍之概念」，或較當地言之，皆為一切直觀的物事之思想的組織之「準向」與「法則」。

因此理由，依黎卡特之意，多數人皆好將一般概念的與成型的物事摒除於歷史思想之外，且謂歷史全為特

殊的事物，僅能由一特殊之「個性化」的概念方法加以了解。吾人必須將黎卡特所深知而再三置意者對此予以解答曰：不僅歷史供給吾人之理解以完全特異之現象，即自然亦爾；此種特殊性質不能加以理解，除非將一切普遍概念「組成」個性的綜合（於是此等概念，即被稱爲歷史的概念）。此在本章中顯爲吾人之意向所在；質言之，即將吾人之一切型式之普遍概念與其他型式的形構相合以形成一切個性的概念，此等概念不涉及一般精神對象，而唯涉及一般「有一空間的與時間的個性之共同作用」（coefficient of individuality）之對象。因在科學意義中，一切單獨之事實經由普遍之法則與事實始易到達於吾人。自然，此等觀察僅涉及方法，其執行則爲歷史家之職務。

科學不能被假定爲自一切普遍概念推衍「現象之個性」。因如此，將含有「科學能自思想範圍躍入現實範圍，而概念界與事實界之間即無因果之橋樑可言」之意。法則與事實——如基督徒華爾富（Wolff）與文德而班（Windelband）所注意者——永遠保持其相並立而各獨立之形式。形而上學雖欲自思考世界或思想世界推衍現實世界終歸無效，恰與其欲自此類現實狀態以公式表示一切精神的相互關係之法則同爲勞而無功。每一境界常暗示他一境界，但此等境界並不相爲因果。（註一）

至多，任何人能經由一切極端個人的定義之添附物造成一切具體的普遍概念（與法則）至於其能極容易地適用於「時間空間中之一切事實的多樣形式」之程度。但任何人並不達到此等事實本身之「充分可塑性」與「直觀性」。其第一要求寧謂爲一切歷史的概念應較吾人已稱之爲「各種基本態度」之「人的一般

「精神的主要概念」爲個性化。

「隨時變易之精神平等之階段」與「在歷史發展中之人的一切差異」之問題與上文所述之問題全然異趣，因此問題全爲歷史的與事實的問題。此問題與「一切普遍概念之分化（無時間性）爲極特殊化的概念」（如黑格兒錯誤地假定者）亦異。吾人於此係討論一時間的過程與一歷史的狀態，而不（即稍後亦然）討論用以「了解此等現實之本質與一切基本關係」之概念形構之形式。

歷史科學與歷史哲學必須探求彼說明「心靈生活與社會之分化傾向」之因由。當吾人主張「一切單獨意義方向之日趨獨立係由一宗教的生活意義之嚴閉的整體（*total unity*）發展而來」；並主張合入於「支配自身之一切不同的客觀文化範圍」中之人類，主觀地愈見成爲特殊化，因而自一社會見地言，亦彼此愈見不同」時，吾人不過僅作一初步之擬議而已。但在他方面，此等在各生存的個人中之「發展的傾向」與彼「要求一切價值之一新綜合，即要求一切成就之一個人的與社會的總集——總集而爲一意義的整體」之「發展的規範」相對。在兩者之情形中，似有一價值之法則性，但在第一種情形中，此價值之法則性爲心理學的法則性，在第二種情形中，爲道德學的（即規範的）法則性，此種法則性爲一副作用不能完全被摒於歷史家之「做造的意識」（*reproductive consciousness*）之外。一切精神的發展過程皆以「一切價值分化與價值綜合之此種結合」爲根據。將此等過程公式化爲精確的發展法則，吾人現時尙難企及。彼「無限制地判定其自身爲規範的方向」之一切單獨價值方向之傾向，與彼「形成此種分離的傾向爲一具體的道德價值系統」之規範間之緊張，

暗示兩種法則性。一種法則性爲發展的心理學之一部，他一法則性爲尙未開拓之一切真理的發展境界之一部（吾人在此所謂真理自僅指現實社會之真理而言而非純屬理想之真理）。精神生活中之一切作用之總集爲必須附加於分化過程與統一過程之另一要素。社會之合作與各人類的時代之連續，在時間之進程中創造一切客觀的價值形式，此等形式遠超於彼被支配的個人之意義賦予能力與意義充實能力以上。但因此真正事實，個人卽以一切客觀精神力接受其歷史上之地位（時間空間中之地位）與其決定。歷史的實際個性化可自三種見地推溯之：（子）在客觀的文化境界中；（丑）自存在於個人本身中之文化內容；（寅）在一與全部文明發展之一切型式之關係」中，此等型式愈易被吾人之歷史眼光視爲已完成之實在（entities），愈可於此種關係中推溯之。

（子）余所謂「精神之客觀化」爲「在歷史進程中已社會地完成」而「超脫個人本身」且「在其作用關係中與個人意識相對峙而爲一歷史的文化」之一切精神的成就與形式。

但就「此等成就與形式能獨立地存在並發展於一切主觀的活動中」之意義言，彼等皆非屬於客觀。且彼等必須被視爲無數之自我的意義賦予活動之產物，現實或建立於現實上之精神境界，卽由此等自我之力組成於生活之意義的（價值決定的）形構之方向中。彼等常在價值所決定的一切體驗之形式中反應於屈伏於彼等影響下之人，且終僅爲「體驗中之此類實現」所維持。全部文化之組織，與「個人的及公共的機能之標準」一致，始能完成，在個人的機能或公共的機能之任一情形中，對於此機能之一特殊價值方向，必須肯定爲支配的

原理。但所有此等特殊成就與文化境界必須涉及一切作用之一統一的結構，及彼等對於「一究極的與最高的意義」之部分的意義。無論全體的意義與部分的意義僅能重被一個人精神加以體驗，此個人精神經多方面之內省已升其自身於「文化的與歷史的意識」之階段。

倘客觀文化反映並客觀化一切包括於個性的自我中之意義賦予之基本方向，果屬真實，即發生此問題：在「個人之一切道德的價值要求」與「歷史文化之已成內容」間所產生之顯著的價值衝突，果何自來？余於此略去「個人之一切純粹主觀價值」與「為文化所客觀化之價值內容」間的差異之諸種原因之他一問題，而限定余自身討論彼與規範的價值法則一致之自我的意義賦予活動與意義充實活動。不論此種過激之省略，自我之價值內容與客觀的歷史文化間之差異仍為一無可爭辯之事實。（註二）

說明「客觀文化常源於社會，而個人僅負其自有的生活意義之責」之事實，實非一充分之解釋。良確，「文化」歷史地經由（一）「無數之同一精神活動之總集」，與（二）「在無數的個人中之此等精神活動的交互作用關係」而發生。此等活動之後來的作用之先在條件，在個人中為記憶，在文化中為語言（註三）與傳統。在若干文化境界中，同一方向中之「合作」與「相互作用關係」使被注意之客觀凝結物——如在科學、藝術與宗教中——升高；但在其他文化境界中，現實的個人之生活維持與生活貫徹占一重要之部位以致社會之結果為創造「一致」與「反對」。此情在經濟範圍與政治範圍中，尤屬真確。一競爭之特性為此等範圍之結構所必要之程度竟致在客觀之經濟學與政治學中必常產生「反對運動」與「鬭爭」，即使「一有限的財產數額」

與「生活範圍」爲此而較「人之意志」爲更遭責難，亦然。兩種客觀意志可傾向於同一物事——查理士五世與佛蘭士一世同欲一物：米蘭(Milan)——但此兩種活動包含一種反對；因當任何人可占有共同之精神財產時，有限之財與權力範圍僅能加以單獨之據有（在某種共產主義形式中，此點顯被忽略）。如此發展之經濟勢力與政治勢力之真正爭鬪，爲「社會之文化事業，不僅支持個人之價值意志兼亦在若干特定情形中限制此意志」之事實之一原因；且爲客觀的文化環境之變化之一原因。康德曾謀使此種要素——非社會的社會性，一切能力之敵對——成爲全部歷史之槓杆。此要素確爲一發動之槓杆，但非全然唯一的或最重要的一槓杆。至少此要素須在一含蓄較爲廣泛之意義中加以研究。因此要素仍可覺其經由社會組織與考慮周詳的「相互關係之法律秩序」而限制一切經濟衝動與政治衝動之放肆。

但文化中之反對較今茲之敘述所想像者爲尤甚，此爲一事實。此種反對不僅表現於具有價值欲求之各個人間，如吾人全部研究所示，兼亦表現於一切價值方向本身之間。即使此等價值方向全出於生活之統一，且至少在各個人心靈中必然追求生活意義之統一，而在每一方向中皆有一種不可滿足性之存在，此種不可滿足性將必使該方向本身成爲「絕對」並完全實現其一切特殊之要求。不僅生活全體，即促進一特殊價值方向之每一生活方面亦包含一無限之衝動。認識之努力無止境，美之追求，愛之渴望，及權力與占有之企圖，皆然。

吾人之「一切態度」無他，不過精神上所發展之一切個性結構耳。此等結構成於個人意識之一價值被肯定爲支配的價值時。吾人已見如何一切個性「型式地」各自分化其本身，且有時各趨極端，但其所常達到之結

果爲「無一存在之力」，此由此等個性所渴求之超度不能於一有限之生活方向中企及耳。

根本言之，同一之過程（一範圍較大而少變化之過程）屢顯現於客觀文化中。此客觀文化之每一範圍（當其開始發生影響而爲文化成員之意識中之一客觀能力時）皆有一永遠地日增強烈之「成就獨立」之傾向於此場合中；其自身之最高成就係在一片面態度中達到。故於此傾向中即發展一種文化之分化——分化爲各種活動範圍，此等範圍僅認識其自有之一切片面價值。科學意在以本身爲目的，換言之，即其欲僅爲客觀真理之法則所決定。藝術求爲純粹之藝術，而對於其他生活局面無任何義務（爲藝術而藝術 *Art pour l'art*）經濟學有一增加其生產與獲得之強烈欲望。共同關係倘聽其自然，將必包括一切人類，而國家亦爲其自有之獨占的支配權而努力。甚至宗教，在若干特定環境之下亦意在發展其自有之法則而超脫其他一切精神的領域。

（註四）

分化之傾向在一切不同之歷史時代中非同樣顯著。研究此傾向發生效果至若何程度爲具體的歷史問題。歷史的構想不能代替具體的歷史問題。於此，吾人亦非討論「歷史的法則」而係討論「以精神本身之價值加以決定」之一切精神傾向。

倘客觀的文化爲一超個人的形構，與個人之一切生活相離並僅爲最高之「真」、「美」與「生產」之純客觀法則所支配，則一切文化範圍之分化能達於無窮，將爲可知之事實。在此情形中，支持每一特殊境界之人羣，最後必完全分開，而在每一人羣中，將必建立彼「與個別的文化境界之支配的價值相合」之片面態度。然此或

爲空想。因不拘文化於其本身存積超個人之內容如何豐多，彼亦僅存在於代表彼自身之各個人的意識中。此等人不論其一切可想像而知之癖好，仍爲全不能缺少任何生活局面之完全人（complete beings）。每一片面的能力發展，於此有一「提醒特殊之活動，提醒補充的與從來缺少的一切勢力」（無論在一個人或在個人之環境中）之傾向。一完全片面的態度爲一「僅在一異常分化的文化境界中榮盛」之罕有物。但彼因一切外部之需要而成爲「片面人」之普通人，則發展一種「平衡」之渴望；此情在一社會——「其生存爲此一種片面的個性文化所威脅之社會」——中爲尤然。故一歷史上已成之客觀文化愈反應於各生存之個人與一全體社會，愈在一切單獨規範以上發展一全體的規範，此全體規範吾人稱之爲道德的規範，此種道德規範要求一切已經分化的物事之新綜合。

吾人非欲完全廢棄分化的結果而實欲將此結果與其他價值境界意義地相連貫以形成一切全體之成就。（註五）黑格兒必謂此結果應爲「揚棄之保存」（aufgehoben）；於此，此詞之三分式意義如「保存」、「揚棄」與「選取」，於彼甚見佳妙。此一文化體驗之舞臺，常爲個人之心靈，即使此心靈爲社會所拘束，決定，亦然。在一種態度中之一較高的綜合（此綜合超過以前之階段且同時自內自外傾向於該階段）就此種意識而言，似常有一道德要求之特性，即一道德的全體生活規範。故於此，吾人非討論「對於前此存在之精神生活狀態之機械的適應」，而係討論「規範上所支配之創造活動。此與下列事實一致：「與彼常明白告訴何者必然出現之每一自然法則對照之下，多數不同種類之價值決意皆可覺察於此一精神狀態中」。道德的綜合（註六）即一新的與嚴

閉的生活意義與文化意義之創造，不成功，即失敗。在前者之情形中，吾人發展，在後者之情形中，吾人退化。故歷史發展之原理，非一單純之發生法則——在此情形中歷史勢將進化於連續不斷之發展中——而純爲一義務法則，特此法則未受同等之待遇耳。

當對於一統一的生活意義與文化意義之綜合（爲已成之文明的分化所要求）告厥成功，吾人即達到偉大的歷史發展之時代。在一切退化時代中，無一能力有發展至此地步者，而此等時代亦保留極大之分化，此種分化使個人不安，而因此無力，且特別阻礙社會的文化事業在一共通之最高生活意義中之成功。

雖此等觀察已足滿足吾人之目的，吾人可再謂「歷史的進化」一詞，能有不同之解釋。多數人僅視之爲時間之進步，且自此見地視一切最近之事物自然爲最新之事物。其他之人僅於部分成就中賞識進化，即一切技術問題之解決，經濟繁榮之增進，藝術之表現方法之精良等等是。此爲各分化時代之進化情感。但退化之根常顯然在於此等不能與一社會的文化全體相連貫之部分成就。此由每一特殊之衝動，不論其他衝動與生活之內容，皆追求無限。此足以說明何以退化時代之成員，皆特易有：「彼等皆繼續進步，彼等已造成可驚之進化」之主觀的情感。（註七）一覺悟的衰退情感毫無若何危險，因此種情感亦包含對於「一新綜合與一文化生活之提高」之一種渴望，此種渴望在若干特定環境之下，可爲更生能力之源泉。末日論（eschatology）與「世界有終」之情感常爲一復蘇之象徵。因此，人對於斯潘格來（Spengler）之書，將不甚爲其所震嚇，（註八）且更校正彼等自有之若干進化觀念，「更遠大之進步爲可能」之確信，僅包含於「將一切文化能力在道德與宗教上綜合而爲一創

造之全體意志」，此種意志仍還給每一能力以其本來之面目。否則吾人因精神上之分裂之多，將成爲貧弱之人矣。

(丑)當吾人言及歷史上所決定之一切個性型式時，吾人無須思及吾人已在第二卷純自系統上加以發揮之一切片面態度。反之，吾人心中已有全體歷史的精神運動之代表。人文主義者、敬神論者及理性論者之精神型式與人文主義、敬神論及理性主義相對應。但注意：此等型式（即使其常涉及一切態度）亦自一支配的局面——在文學的、宗教的與哲學的局面中——接受其常涉及內部結構之名稱，爲饒有趣味者。

吾人如何能覺察一型式的代表與客觀的精神運動間之關係耶？——吾人以四種要素之意義的合作，了解每一個人生活，此四要素即：「秉質」、「主觀的發展」、「自然的與精神的環境」及「外部之命運」是。（註九）唯在精神的孤立中，吾人能分開此四要素。其實，此等要素常互相混合以形成一生活全體，一切參加其中之單獨要素欲自此中超脫，極端困難。現讓吾人特別注意一切歷史地個性化之勢力，此等勢力能影響此四要素之一。

(1) 一人之精神結構自始爲精神環境（彼即爲此環境之一部）所決定，此精神環境造成彼之日常環境，且倘彼欲爲人所了解並與其同胞合作，彼必須適用彼所有一切活動及反應於此環境。此種決定究竟達若何程度爲一個別的歷史研究之問題。一特定時代之客觀精神結構，無論何處皆牽涉個人之結構。此客觀精神結構決定個人結構之思考法，經濟活動法，美之意義，宗教，特別決定國家與社會中之共同關係之形式。就此而言，每一人皆爲「彼之時代之產兒」。

(2) 在此精神環境之永久作用之外，於全時代之歷史的命運上特別說明傳來之個人心靈結構之依賴性，僅爲此種見地之一特殊化。閱歷決定的時代事件，即賦予某種成型的物事於傳來的個人結構。當宗教改革，法蘭西革命與世界大戰之時，各人羣所體驗之主觀的徬徨皆非全然特異，任何人在此等徬徨中得窺見若干特定之型式的線索。

(3) 與(4) 但此等外部要素，不足以說明生於吾人之時代以前之人的「成型的結構」。吾人必須假定一切純粹主觀的法則之存在。吾人之全部研究必須隨「在人之特性中展示人所據以活動之生活法則」之目的而進展。在他方面，吾人僅已含糊地論及個人之普遍的發展法則（彼之生活之各種局面的必然連貫）——三卷五章——。秉質與主觀的發展，現必須與歷史的時代之一切特殊局面相關。

關於此點，精神科學在生理學的說明中尋求保障，殊堪詫異。精神科學，將秉質歸本於遺傳，將發展歸本於身體之「發育」、「成熟」與「衰老」之過程。無人將否認在精神與肉體兩系現象之間有一關係。但仍不能主張任何物皆由「歸本於生殖原形質 (germ plasma) 與一切生理之發展階段」解釋之。此問題已純然轉入物質的與感覺的境界，在此境界中，人皆好視一切「現實地、有規則地出現」之物事爲「純因其如此而早經說明」之物事。但在「事實與其因果之說明間有一大差別，而在「因果之說明」與「經由一意義結構之了解」間有一尤大之差別。

倘任何人謀說明一切精神的秉質之複合（一歷史時代之成型的人於遺傳的基礎上，用此複合薰染生活）

則「如何任何新的物事能表現於一新時代中」將仍不可理解。因適應精神的環境不能視為可靠，蓋此種客觀精神有一「為青年所反抗」之保守傾向也。任何人最佳可尋求青年所有一切新形式之創造之原因；換言之，即在成型的「心理之生理的」生活階段尋求此種創造之原因，而不在遺傳與適應精神環境中尋求之。但倘吾人僅解釋青年性為體力之強壯與蓬勃之生氣，則在精神意義中，此青年性即為惡劣之名詞。

此等問題不僅未曾解決，且全未為精神科學所注意：新文化觀念（一新時代即用此觀念起於歷史的平面中）果真僅為遺傳的觀念或為忽然撐出或隆起之特性；此特性之常伴隨此等現象僅為此事實：「除退化之民族外，人之完善豐富常推陳出新且生產地與現時特殊的常屬片面的文化相衝突者，恰為此完善豐富之人」之一暗示乎？且一切精神的發展階段（此等階段吾人以普遍之名詞稱之為「幼年」、「青年」（處女）、「成人」與「老人」（老婦））果不過為一切生理變化之反射或有亦能精神地加以了解之若干關係乎？最後，在「每一精神的發展階段」對於「歷史的客觀狀態」（對於精神環境與命運）予以反應之場合中，果無某種成型的物事乎？

吾人須：

依照永恆的

偉大的法則，

完成吾人

生命之圈。

但此等法則不僅有關於有機的物質增大，且爲精神的發展法則，在此等法則中，吾人發現規範的要素，此種要素使此等法則自純粹之發生法則（*Laws of Occurrence*）升爲道德的與創造的法則（*ethical and creative laws*）。

於此，余且作一切無限遠景之展望。在兒童時代，精神生活尙未分化，主觀與客觀了無分別。同一的統一生活流貫於兩方面（主觀客觀）。在青年時代，鴻溝即顯然橫於主觀與客觀之間，在「對於一切自然對象與精神對象的世界之意義的（價值所決定的）關係」未形成以前，暫時由一多方面之靈敏想像爲此鴻溝之津梁，但尙無一嚴閉的綜合。在成年時期，人用一確定的與完全發展的主觀形式與客觀世界相對峙。彼爲何如人與彼非何如人已經決定。至在老年，彼終精神地日與死近，此由彼「有所不就」且「永不能就其所不就」。

此爲人之主觀的歷史與一永久之故事。但此種歷史經由兩種要素（譯者按即「遺傳的潛能實現」與「決定的全體環境之確定特性」是）接受一歷史上之特殊色彩，此兩要素中之第二要素爲最重要之要素且亦爲最神祕之要素。

吾人已討論第一要素。茲就第二要素言之，在精神發展之過程中，吾人可注意一切精神的客觀物之性質中之一切形成的環境之影響，此等精神的客觀物爲兒童、青年、成人或老人憑之以參加客觀文化者。任何人自始能寫一兒童歷史，恰與人羣自初即有趣於青年運動之歷史如出一轍。在此兒童之永久的普遍型式之外，有敬神時

代〔莫利茲(Karl Philipp Moritz)所描寫者〕之成型的兒童或浪漫時代之兒童，在此等兒童中，真純與天才皆被視爲一致。在永久之普遍的青年型式以外，有希臘之青年或理性時代之青年，或青年的浪漫主義者。於此，其問題爲無論何處使一切型式之形成與歷史之敘述相連貫。

就此以觀，似乎理解僅能於人中演繹一切爲「人之被埋置於特殊之歷史的精神客觀物中」之結果的物事。如此，個人之內部結構，將僅爲「被假定的一切秉質之遺傳的完善」之一部，此秉質的完善皆被善視，且被認爲正確地憑此種精神環境而發展。即使一切「因與現代精神生活「對照」或「反對」而發展」之物，亦能於此種途徑中加以了解。

但吾人在前已主張（三五〇頁）「精確之反對的觀點，即遺傳之秉質（此秉質至今尙未能爲（其）附託者或門外漢所認識）在現時之生活資料中，實踐一個性的自動選擇。吾人確不能僅認識此種個性化之深奧原理。吾人必須視個人爲自內刻現其自身於生活結構之一形式。此種「活動」與「反應」、「體驗」與「創造」之個人的主觀法則爲預先之假定，吾人已用此假定了解一切態度之內在法則性。但就吾人之理解而言，吾人不能獲得人所據以「活動」之法則以外之任何法則。除非吾人乞助於環境與命運之變形力，換言之，即乞助於一獲得之結構而非乞助於一遺傳的結構。吾人之理解之第一要事爲潛能實現。吾人僅能自生活本身之自動過程將此潛能實現重新構成爲生活的形成法則。吾人不能自一切意義結構再演繹一切組織「一人之內在個性」，特別「一創造家之內在個性」，之物事。因此種物事爲核心，爲參稽證引之系統，吾人用此系統以了解個人的一

切「適應」與「反抗」、「接受」與「拒絕」之活動爲一整體。吾人假定每一與生活材料相對立之人類常爲一個性的形式。

新時代憑之以入於歷史的生活之「成型的精神結構」亦復如此。自經驗上言，吾人僅了解成型的精神結構已經發現之，且表現本身於其中之一切狀態。但成型的精神結構之「非獲得的」原來本質，亦爲一「歷史之理解不能超出其外」之形式。

故歷史家必須敘述一時代之「遺傳的潛能實現」，與其「決定的全體環境之確定特性」於此場合中：此時代之精神結構之個性以及——當觀察此時代之各代表者時——一切成型的特性，將顯然表現。精神性之一切普遍的永久意義方向，於此表現於「與一切特殊階層及單純之著重點之結合」，以及「與發生於其時代之客觀精神範圍之一特殊內容之結合」中。

迄今，此問題僅曾論及少數之時代，且僅爲成熟的男性意識結構起見，而非爲女性的意識結構起見。部克哈特 (Jakob Burckhardt) 以其對於成型的文藝復興期人物之敘述肇端於前。朗普利德 (Lamprecht) 以其包括一切國民文化階段之巧妙直覺追蹤於後。其特有趣者爲彼之力謀除去命運與在某種程度亦除去環境，而首注意一切歷史型式之內部心靈結構之各種變化；彼當時之心理學對於彼之此種努力會給與少許助力。狄爾泰之十五、十六世紀之人的觀察與分析 (Auffassung und Analyse des Menschen in 15. und 16. Jahrhundert) 與後此「理性時代之人物之成型的敘述」頗深探歷史之全部結構。俄夫林 (Wolfflin) 將文藝復興期與巴

諾克期 (baroque) 之歷史時代變形而爲一切歷史的美術型式。西摩勒爾 (Schmoller) 派已構成一切立憲型式 (constitutional types) 及其心靈相關體 (psychic co-relatives) 人羣雖則改變文藝復興與浪漫型式之形式屢有不同程度之成功，而中世紀人甚至高蠱式人 (Gothic man) 僅保留一切未徵實之構造。韋白與濁茲 (Troelsch) 之一切研究僅爲「以公式表示社會上所決定之一切歷史型式」之開端。

大多數如上之努力皆根據於「了解一時代之「全人」之成型的結構」之欲望，即使此人之影響係發現於一確定之方向，例如在美術中或宗教的共同關係中。但現可最後覺察：吾人能自各歷史時代推溯「已在本書第一卷的系統敘述中發揮」之一切片面態度；十七世紀之理論家異於十九世紀之理論家，文藝復興期之藝術型式（古人文主義者）與新人文主義者不同，而宗教改革期之社會特性與現代之社會的基督教徒異趣。吾人將需要一切純練與精深之精神科學的範疇以完成此種努力。時至今日，吾人僅覺一向未深刻化之普遍的差異。進化僅可於「歷史之意義」與「純粹之精神科學的心理學」之結合中求之。朗普利德曾標揭之問題，即使吾人未接受彼之任何解決，仍屬正當（註一〇）。

一種危險，殆不能避免，即以「以前各歷史時代之各成員之文學的表現形式判斷彼等之成型的「精神結構」」。現大多數渴求文學表現之人，皆爲天生之理論家或藝術家。但在彼等之後有一自動的「從事勞動」與「施愛」之各個人的世界，此等個人之內部境界尙無若何記錄。任何人能相信文學——時下最高之文學——真適當地反映一九二〇年（譯者按斯氏作此書之時）之人物乎？使理論的馬克思主義之假想的型式與現代之勞動者

相合，實頗罕覯，此特因無一「曾決定人之一切活動之學說」其為非心理學的學說有如此種「僅承認一切生產勢力之狡計」之學說者。一般之問題為將「政治的與哲學的理論」與「一切生活結構」分開。但兩種現象皆必須歸元為一切組織極精密之型式而不歸元為一切「在現代被發現於一切政治的型式如社會學家自由主義者與平民政治論者等等之粗陋限界中」之型式。一時的政治上之混亂，僅能部分地推源於此事實：大多數人因彼等為無價值之口號標語所影響而成為盲從者以致不了解彼等自身。故「歷史態度」與「一切型式之心理學的形構」之結合，對於了解現代亦屬重要。如是則吾人將能適當地了解吾人之時代，此時代於多數借入的「理論與哲學系統」中隱藏其自身而不露。

（寅）在吾人現代之歷史觀念之一派中，已本能地實踐之「型式的形成」過程，已達到一廣泛之實踐的應用。多數現代之歷史家皆相信：全部文明皆在一有法則之態度中平行發展。至少古代與近代之文明，已被視為平行之進程。其他之人如斯潘格來與朗普利德等則廣引其他諸文明以為比較。註一朗普利德為於一切法則之基礎上謀「援引此等平行的文化發展之一合致的證明」之唯一人物。彼自一心理發生說（*psycho-genetic theory*）出發，此發生說在一演繹的態度中，被假定為「證明一切歸納地獲得之物事」。斯潘格來（不期地與謝林相合）視一切文明為有機物，而生而長，而死。顧彼未曾覺察，此一法則之貫徹不能與彼之相對主義同日而語。彼之成就之重要部分，在於「彼所稱為一切文化之形態學」之物事。此種物事最後由「文化靈魂之決定的原理」之稱謂，而重歸於「一心理學的性格學」，換言之，即「人之一切基本型式」之名目。因彼「視此等型式

可以比較」而「不論一種文化在他一文化上之統系的影響」且「完全指出各單獨之文化時代爲同時存在」，故與其謂彼爲一歷史家，毋寧謂彼爲一心理學家。

一切「型式化」(typification)之危險，確爲「其確定歷史之流動線絡爲共存形式」。世界歷史之進程唯憑「再生」與「接受活動」自一切嚴閉的文明發展。但朗普利德已十分正確地看出在歷史之再生與接受中表現某種成型的物事。

一「文化」似包括一精神的發展傾向與吾人所主張之一個人之一切發展階段情形相同。此種循環於此使吾人轉注意於吾人所謂爲「一切精神的客觀化中之分化傾向」者。

一肇端於「全部生活局面之嚴閉的宗教的神話的整體」之新興文化，與兒童時代相類。此新興文化經由多數之分化步驟而進步，但亦常努力於新綜合。彼「在其中完全成熟之唯一的與最高的時代」爲古典時代。彼亦爲「彼欲何者」與「彼能何者」之成人期之決定(it is also the male decision of what it wants to and can be)。在以後各時代中，彼常返本於此種道德的活動以便在此模型之後造成一切不同的傾向之另一綜合。倘彼具有一極豐富之歷史意識，彼即在彼之每一發展階段上乞助於彼覺彼自身與之相關之以前的一切文化之精神內容。因在全部文化時代之結構中尋求某種成型的物事，縱使此等時代在時間上距離甚遠，亦爲可能者。此種尋求必須常由文化史精詳地從事。現代人已將「古代」、「中世紀」與「近代期之希臘文明」與吾人之文化之相符的階段相比較。但其關係似顯然在於各單獨文化局面之分化中。在每一完全文化中，「綜合」

爲一完全特殊之成就，爲「自一切可覺之潛能中依照一個性的道德規範選擇如此形式」之一種決定。因此，一切文化不僅爲一切成型的過程，兼亦爲一切偉大的個性的全體人格。

亦許，將此等人格亦置諸一切超個人的態度之見地下，現屬可能，一如晚近關於民族性（註二）屢次所作之努力然。人羣已求於希臘文化中發現藝術形式，於羅馬文化中發現政治型式，於日耳曼文化中發現理論型式，於英國文化中發現經濟型式，於俄羅斯文化中發現宗教之社會的型式。但任何人毋忘此類「特性化」（characterisations）僅爲一種無生氣的抽象，無生力之活動與競爭之活動。一切民族與其文化皆非爲一種價值所支配，而係以歷史的價值綜合爲根據，此種綜合僅能以彼等之後來全部歷史加以了解。得見腓特烈布里（Friedrich Brue）之英國文學中之帝國主義潮流（Imperialistische Strömungen in der englischen Literatur, Halle 1916）之任何人即能不希望以一種支配的精神動機解釋英國之精神史。

一切型式確非最後之目的。就歷史之概念言，一切型式皆僅爲認識之手段，一切個性的形式與過程之寫照能與之作一尖銳之對照。在自然科學中，一切法則倘最後被置於一切生活目的之事務中，亦皆成爲「理解一切具體事件」與「在若干特定環境之下預料此等事件」之手段。但此種斷定，於歷史中無甚意義。此種斷定，僅當一時代愈純粹委其生活於一切現存精神傾向之發展時，始能愈證明爲恰當。於是任何人可問：如是則將（必然）發生若何物事乎？但一時代指給未來之健全問題爲：「應發生若何物事」之問題。欲解決此問題，任何人即需要能力以發展一新文化綜合之意志，即當一切社會活動已使其本身趨於極大之差異時，亦然。歷史之未來，有賴乎

道德，而不賴乎命運。此種道德之一部確亦為一人在若干特定環境之下「寧為玉碎不為瓦全」(rather to perish nobly than to live ignobly)之意志。但此一意志並不傾向於沮喪而唯乞助於神力。凡此意志缺乏之處，自然之命運即肆猖狂。費西特所謂：『優異之真正基礎，在於是否任何人相信一人本身之一絕對主要的與根本的要素，相信自由，相信吾人之民族之無限改善與無限進步』……『彼之生活倘為真理所要求，且直源於神，彼即自由，且相信彼自身之自由與他人之自由』。誠可謂千古不磨之論矣！

(註一) 任何人必須嚴格地於「個性」之形而上學的問題與「個性化」之同一形而上學的問題間作一區別。第一問題涉及「個人心靈之起源於一預定之世界心靈或一基本之全體精神」。第二問題則涉及用較高程度之個人決定自全體概念變為不可相通之鴻溝，在此鴻溝之外，表現時空的與絕對特殊的事業。

(註二) 參考借墨爾之文化之概念與悲劇(Der Begriff und die Tragödie der Kultur) 見 Logos 二卷。

(註三) 吾人從未於任何處申明語言為一有一生理的與物理的基礎之精神現象。但依余之意，吾人於語言中，似亦將能發現一切基本的精神動機。理論的要素與美的要素，常可看出。而語言在人類交際中之社會目的(社會的有用性)之見地與經濟原理之分有，在語言哲學中極為重要。政治的要素(社會地決定的「使用若干特定語言形式」與「服從包括於語言中之強迫的團體意志」定之形式)之必要性(常不見注意。最後有一宗教要素為發展語言之要素，特別在原始的文化階段為然。任何人應牢記聖經(Logos)本不涉及理性而唯涉及在人類與世界中之神的語言——即一種啓示。參考哈曼(Hamann)之語言哲學(Philosophy of Language)。

(註四) 參考拔特(Karl Barth)之在社會中之基督教徒(Der Christ in der Gesellschaft) 見一九二四年慕尼黑(München)出版之上帝之語與神學(Das Wort Gottes und die Theologie) 五八頁左右。

(註五) 席勒爾在討論藝術教育之第六信中已表示此種對於歷史之規範的態度。

(註六) 朗普利德繼林克 (Reinkes) 之生物學而論及「心靈之領域」

(註七) 例如，每一新的性之道德學之不明的程序即隱含於此辯護：「『人之新形式』必須予以創造」中。

(註八) 西方之墜落 (Der Untergang des Abendlandes) 莫尼克出版。

(註九) 參考余之論文理解之理論 (Zur Theorie des Verstehens) 見福爾爾紀念冊 (Festschrift fuer Volkelt) 一九一八年

莫尼刻出版。

(註一〇) 在彼死前不久，彼曾以一詳要之判斷示余：「就余之意見言，歷史之心理學的觀察與現代之心理學之研究，倘無心理發生之要素，皆不可思議。因此，一切絕對之價值，愈不固定於人類發展之進化過程中，則愈被除外。但無論君之理論見地可成爲若何，最後手段，君與君之一切實踐活動皆存在於一切摒除「一真正的心理發生之理解」之絕對的概念世界中。君在此點與馮德 (Wundt) 一致……」本章之一切觀察亦許可顯示余非忽略心理發生要素。但朗普利德則忽略此事實。倘彼解釋公共的心理發生爲一切

文明中之必要的與成型地再現的過程，彼亦信且不得不信每一現實物事之變化以外之一切永久的法則。參考余之志哀文朗普利德之歷史觀 (Karl Lantrechts Geschichtsauffassung) 見一九一五年六月六日福斯西日報 (Vossische Zeitung)。

(註一一) 參考余向在過去與現在中之古代希臘 (Das Altertum in Vergangenheit und Gegenwart) 討論集所投稿從新人文主義至現在 (Von Neuhumanismus bis zur Gegenwart) 一九二一年來比錫二版。

(註一二) 參考馮德之國家與哲學 (Die Nationen und die Philosophie)；松巴德之商人與英雄 (Händler und Helden)；蕭爾茲 (Scholz) 之德意志精神之本質 (Das Wesen des deutschen Geistes)；謝勒之恨德人之由來 (Die Ursachen des Deutschenhasse)；莫來胡林費爾斯 (Mueller-Freienfels) 之德人之心理學 (Psychologie des deutschen Menschen)。

第二章 理解

理解一詞，包括多數隱含的意義，爲吾人之目的起見，吾人必須排除此等意義。在日常用語中，所謂理解，不僅爲一純粹的客觀認識之形式，且亦爲對於人（或已理解之對象）之一種同情，質言之，即對於彼之價值方向之一主觀的通貫與肯定。「被理解」，根本爲「被愛」之中意的初步階段（joyous preliminary stage），「誤解」即「冷淡」與「疏隔」之義。吾人在本章中所謂理解不屬於此種意義。吾人於此所謂理解實爲在一「吾人要求其爲客觀的」之場合中從事理解之極繁複的理論活動；爲一人（或一團體）之「特性」與「活動」，「體驗」與「行爲」中之內在的意義結構，或爲「一精神的客觀化之意義」。（註二）

在他人之生活與一切表現皆對於余未意義地連貫以前，余不能理解他人。以余本身之主觀的生活結構說明他人，不足以資理解，蓋理解之含義不僅爲「置身於他人之境地」而已也。理解常包含一切思想活動，有時且包含一切邏輯的推理，此等推理皆傾向於一超主觀的體驗結構，且在此等推理中，余自有之心靈體驗實僅占一「直觀的而非完全正確的解釋」之地位。在他方面，吾人必不可誤解如此達到之客觀性的意義。任何人如已研究認識之理論（即使甚少），即知認識絕非「模寫」一對象，而係常決定該對象之意義。吾人用以決定一切現實的現象之意義之一切概念與法則，非展覽一切現象而純係以一「理性之網」遍撒於客觀世界。

理解何獨不然。良確，如後文所將首先明示者，今茲所謂理解，在一極特殊之意義中始屬真實。人理解一現生之人或一歷史人物能較彼理解其自身為深切，此半因彼未嘗使己成為理論的省察之對象而單純度其生，半因彼未覺察一切「為理解任何人本身所必要」之事實。（註二）但由生活境界之擴大及環境與歷史之「與日俱增」之「精神的深刻化」，個人天然須多從事於理解。因一切理解，如每一精神的天才，皆預先假定一自然素質，但在理解之一切較高形式中，理解全為教育與陶冶之動作。（註三）

現尙理論的理解，在模寫他人體驗（此體驗與全體生活相交織）之內部世界中，不能單純有其客觀性，吾人即遭遇此問題：在何種意義中可謂理解為真實之理解，理解恰與對象一致，與理解所包含之一切判斷皆客觀地真實乎？

關於此點，需要極詳細之研究。任何人萬不可以「人性在其基本傾向中皆屬相同，因此，吾人能由重疊關係（superposition）而互相理解」之簡單敘述為滿足。因每一日常體驗之觀察，皆顯示同時生存之人其心靈生活之內容，實不相類。唯謂：「彼等皆以同一之法則為根據」，庶較正確，由此，吾人即得第一確要點。理解之神祕，倘吾人假定：「一切同一之基本法則，在依據認識以從事解釋之想像中，皆為自動的法則，一如彼決定被理解者之意識之一般法則」，則將逐漸明顯。依康德之意，恰因一切認識意識之法則與自然法則之基本輪廓一致，故一切精神的理解法則即與精神法則相同。

「是否精神的法則性之基本輪廓已經發現」為一全然不同之問題。吾人已以個人精神結構開始吾人之

研究，並已將此結構歸為有限數之規範的價值法則矣（一卷五章），此等法則，吾人已比喻地稱之為個人精神生活之關節。吾人相信：吾人能說明個人精神生活之全部結構如下：在一切時間的與空間的差異之外，認識常為一「人之價值」；經濟價值常控制人，美之體驗與創造即彼本身之一必要的價值方向，彼對於社會之關係常為「權力」與「愛」之價值傾向所支配。在此等不同之價值方向之上，吾人建立「道德之宗教的」價值為此等方向之規範的綜合。且吾人曾主張，每一價值境界自始有其自有之內在的構成法則與客觀的組織，此等法則與組織愈為支配的價值所組織，吾人對之愈加注意。認識境界為一切意義之理想單位之顯然的構成條件所支配，此等條件，在其純粹形式中之決定「真實意識」，僅在此意識自身服從純粹之認識價值（即真理之觀念）之時。經濟境界受物理的與化學的自然法則之影響至一極高之程度，但此等自然法則自效用之最高的價值見地始足以於此引動吾人。元素心理學之法則表現於美之境界至為強烈，其他一切境界可類推。

在一切單獨價值境界中之特性與過程之法則，愈僅經由規範與價值所決定之意識，接受一精神的意義，愈附屬於一切價值肯定之規範法則。此種差異，對於理解，極端重要。一切發生法則皆為手段選擇之決定素（Determinants），而一切規範則命令或禁止一價值本身之肯定。準此，關於一切非規範的法則，吾人必須一問：（1）是否或至何程度此等非規範法則僅為本能的法則，或是否此等法則顯然為正從事理解者所明知以致此（價值所決定）行為之一意識的「適應」，於「與此等法則有關」中表現。任何人因其關於邏輯之結構法則尚未明悉，故或錯誤地致思。任何人因其不知若干特定之財貨皆可消毀，故或造成經濟的錯誤。任何人因其誤斷一切心

靈之基本作用，故或在藝術上失敗。其他可類推。(2)關於一切規範法則，任何人必須一問：是否被理解者之意識已服從此等法則。或者若干人非經濟地活動，換言之，即損害經濟的基本法則之規範，或不服從「真理」或「愛」之分附。在所有此等情形中，理解不能滿意於此純粹之事實：「規範已被違犯」，而必須再問何以一真實之價值未曾決定個人。此即使吾人作一廣泛之假定，即：理解之真正的先驗要素是。倘精神生活，已被理解，則一切意義上之顯然錯誤（一切依照客觀價值之物事之錯誤）必易歸元為一切較深的特殊意義結構。倘此不可能，不，因理解之對象已精神地紊亂，即因吾人涉及一全體，在此全體中，有多數意義的關係，但此全體本身不能歸元為一極賅博的全體意義，而理解即中止。即其他為吾人所知或不知之一切法則結構之階段，亦可「說明」不能加以理解之情形，此固確然而無可疑者。

故理解之關鍵在於精神之一切價值法則。「從事理解」即深入於「一精神結構之特殊價值的精華」之義。一切次要之要素為注意現時對於「一切特性之法則與理解之對象之發展以及該對象有關於一切單獨價值境界或全體道德的價值境界之行為的規範性等」之內識。故理解針對三種重要之背景而描寫精神的人格或形式。此三種要素即：(1)此類價值所決定之精神之組織（一切價值方向與其相互關係）；(2)力求其完善之「對於一切特性法則與過程法則之內識」的理想；(3)在一切單獨範圍或全體道德境界中之規範性之理想。此等指示本身即注重此事實：在所有之理解中，表現一規範的要素於從事理解者方面，如洪保德在其「謀形成一精神科學之心理學」（註四）的未完成之努力中所曾見及者是。

在吾人能開始討論「此種單純的基本過程在其適用於一切歷史的個人或事實之時所遭遇之複雜」以前，吾人必須簡要地觀測各理解種類本身。因此，吾人將依次論第一種普遍理解（甲），然後論歷史的理解（乙）。

（甲）

他人之主觀的體驗結構，非全已暗示於吾人。吾人能直接體驗者僅為「吾人自身」與「吾人及客觀世界之關係」，至於他人則唯在其客觀化時始能理解之。一切客觀化有物質的與精神的兩方面。就精神生活而言，物質的與精神的客觀性之密切相關竟至僅能在抽象觀察中加以分別之程度。

（子）精神的意義於若干途徑中顯示其本身於一切物質的對象中。若干價值，直接附著於物質，吾人已稱此等價值為經濟價值（財貨、工具、交通機關等）。在其他一切情形中，物質（可感覺體驗之物質）僅為「引出一可共有之精神意義」之一象徵（符號）或手段。物質可「運用之而為一切精神物事之附託者」之多形的機能，尚未充分加以研究。即以最重要之傳達手段如語言而論，亦尚未在此眼光中加以觀察。例如，語言之機能依照其是否僅為通意的理論言詞之一工具或是否為一美的現象而不同，語言本身為聽覺的通感之一對象。「人類已發展一聲音之語言」之事實，係為功利的與美的理由所促現。一視覺的語言可想像而知（雖夜間有困難），一觸覺之語言或亦如是（但在一定距離之外即不可能）。此類語言實際已在不同之場合中被應用，但不能如聲音語言對於心靈之清晰而直接耳。演手勢與面部表情之言語，僅為就人體全部加以肯定之一極廣泛的象徵法之一部。就每一素樸觀察家言，他人之身體，其本身即為心靈之一象徵，而美的通感在此種自然的象徵法之解

釋中占一大部分。人類間之一切戀愛關係，即由此種直接的美之通感而發展，即使在一語尙未說出或心靈尙未表現於任何其他方法之前，亦然。因此，謂吾人「得見一切心靈的物事」，並非過言。（註五）但此爲一種純粹的美之見地，此種見地，其理論的真實，頗有可疑，因其不能被表示於公式中也。人相學，不幸自拉發忒（Lafage）以來，即無進步，但涉及一切實際的意義賦予活動之書法學，則有某種進步。所有此等說明，至少指出：一全無精神之物質之概念爲一科學的抽象之產物，此種產物，自素樸的現代人獲得少許信用（且確自科學家獲得少許信用，除非科學家已從事於自動之探究）與自神話時代之原始人所獲得者相同。

吾人於此，僅注重口說語言與筆述語言，故一般物理的理解，已縮小爲語言學的理解。語言非如身體或面部之表情爲一衝動的象徵，而爲一意志化的象徵。語言，不拘其起源與發展並不簡單，一經固定即爲一超個人的「物理之思想（physico-mental）」的「媒介，在此媒介中，意義由一心靈以至他心靈。但語言在其普遍一致之內容以外，於此等現實化與媒傳之每一方面更已發展「表現語言與理解語言之各個人」之極微細的差異。一美的要素亦常表現。倘吾人不論美的通感過程與言語之全部可塑的狀態（在此狀態中人類互相了解其意見）則「必須於唯一的理論意義中爲他人所理解之一理論的意義內容」之傳達，仍爲語言之本質。欲達乎此，任何人即有「應理解此種語言」之必要，換言之，即任何人體驗中應具有「聽」與「意義領會」之合作。一切精神的意義之解釋，由一切物理的符號適用於此種語言之理解，雖則此種語言的理解已錯誤地被舉爲理解本身之本質。（註六）因此，此種語言的理解爲「觀念之物理的」理解之最重要的特殊情形。

但一切其他之理解活動，則在此種語言的活動之後，此等活動本為吾人於本章所欲論者。此等活動非純粹以一切物理的符號為根據。余能理解某人所言，但在此外發生此問題：（一）余果理解言者與著者之全體本質（彼之報告僅為全體本質之一極微小部分）乎？其答復可為：彼已陷於一種錯誤，或者彼欲謊言，或者彼生活於「為余所不能理解之特殊環境」之下，或者彼之理智優於余，以致余不能理解彼。基督徒之語：「彼饑饉仁渴者皆幸福，因彼等將有滿意之時。」為余所理解，因余正為此語。但余果能理解此基督徒乎？（二）余果能理解此等語句之全部意義乎？余確理解此等語句為彼被連結一起以形成一文句之文字。但是否余理解此等語句之「宗教之道德的」意義，為一極不同之事實。在兩種情形中，精神要素之物理地客觀化於文字中，僅為一初步助力（譯者按對於理解之初步助力）。

或舉一較簡之例。一歷史家描寫前世紀七十年代之文化鬭爭，倘余能操其語言，余即能理解彼之文字。但欲有一完全之理知的理解，余必須知彼寫此歷史所據之見解與彼所寫一切事實之真正意義與關係。要而言之，吾人必須在語言的理解之外達到人格的與客觀的理解。但於此，物理的客觀化之支配，即與吾人絕緣，吾人僅有一切精神的客觀化，此等客觀化，存在於「彼等皆為一切較大之客觀的意義結構之一部」之事實。吾人不能以蘇格拉底面部之表情與體態而對彼加以理解；亦不能由彼未寫成之著作或彼之一切詞藻與行為而理解彼；而唯由彼之內部特性，彼之文化環境，彼當時及死後對於文化之影響而理解彼。吾人不由急促之行軍，電報之交通，與領地之變動理解世界大戰，而唯由歷史的社會的原因，參戰之國民與兵士之精神狀態、經濟之狀況、與勢力之配

備等等理解之。於此，理解不必然地自物理的理解進於精神的理解，但此理解在一切精神要素間發展一種關係；此種理解以精神本身之法則性為根據。

(丑)讓吾人首在上所申明之意義中，研究個人之理解。理解之基本形式係發現於「一人之一切」活動與體驗」之意義結構被發現於彼之精神特性之統一與全體中」之事實。吾人憑人格之統一以理解個人之生活表現，達此目的，有需於二事：(1)吾人以個人精神之全體結構為標準，換言之，即在個人本身預定精神的個性所由構成之「全部已經分化之活動」與「體驗之複合」，一若其固定於吾人中而為精神的基本結構者然。無此先驗之假定（但此假定僅涉及法則性而不涉及精神結構之具體內容）他人必不能為吾人所理解。(2)吾人必須複造個人精神活動之意義（此意義由對該個人之行爲之經驗的觀察直接地或間接地賦予吾人），並自此意義在全體中之地位以理解之。因第一（全體結構）與第二（個人活動或體驗）常表現於一特殊之形式（此形式不完全與吾人同樣特殊之一類形式一致），一切理解（即使為直接環境之理解）即有某種歷史的理解之特性，此歷史的理解，吾人將於後文論之。且理解之對象愈為常全然「可覺」、「具體」與「必須」通感地加以洞察以便被理解為一個性」之事物，一切理解愈包含一美的要素。且理解愈常涉及全人類而真僅發現其「完全之實現」於世界秩序全體中，一切理解愈有一宗教之局面。(註七)就吾人上文所述者觀之，當吾人謂「吾人於神中互相理解」時，吾人將不遭誤解矣。為欲完全理解個人之特性與發展，任何人勢將包括全部之精神生活與其最高之意義（彼為由此種精神與意義截出之一斷片）。最後，個人之理解，依照其是否回溯於一人

之內部發展，或止於其永久之核心（彼之實體化的特性）而異。但如吾人所知，發展不可察覺，除非吾人肯定一永久之附託者，此附託者依照「完全通行於一切變化」之一內在法則而維持其本身。故吾人在吾人「欲完全理解一人」之不能完成之努力中，終使吾人以「潛能實現」或「一人之個人的觀念」為根據。（註八）

（寅）客觀的理解似更難加以分析。「吾人理解一切精神的客觀化係依照其客觀的內容」（即使當此等客觀化已完全離開其主體之時亦然）為無可辯者，雖則此種理解不如「得之於全體人格的深淵中」之理解之活潑。

一古字體 (old script)，即使余關於其作者一無所知，余不僅能理解其字體，且亦能理解其意義。余能理解貝多芬之音樂而無須回溯其生活史。余能理解羅馬法典為一邏輯的體系，而毫不知立法者之「一切動機」。在若干特定環境中，余理解現代之經濟制度全體，即使余不知彼以其經濟的價值意志維持此制度之無限數個人。所有此等事例，必然包括一歷史的要素而涉及歷史上之一切特殊事實。吾人為使吾人之問題歸於簡單起見，將作下問：吾人理解科學、經濟學、國家、宗教等等為客觀的文化體系，而在任何情形中，不自彼「為此等文化體系所影響，並以彼等之意義賦予活動創造此等體系」之一切現存代表者着手，究何故乎？

吾人能理解此等對象而與一主觀無任何關係，顯非實事。因此等對象在其完全離開全部「體驗之潛能」中，依吾人之意，彼等皆為超絕的事物。但吾人欲由「將此等對象立根於吾人自有之精神結構」——為意義賦予與意義充實之主觀之精神結構，（註九）以理解彼等。故在若干特定限界中，吾人經由「在吾人中創造科學」

之一切賦予意義的理論活動理解科學。吾人自吾人之一切經濟的需要理解經濟制度，吾人在吾人之中愈有一政治地與法律地決定的公共意識，吾人愈理解國家為在吾人之中有其生命之普遍的現象。倘理解為現代一切文化體系之一問題，特殊之精神法則即在吾人中與是類客觀化之發展階段一致。但倘吾人意在以前各時代之文化，吾人即不得不將吾人置於一歷史精神之架格中。若干古代之藝術作品皆如此永遠地真實以致吾人幾不需調整吾人之精神態度，此層吾人將於（乙）中述之。荷馬與索福克（Sophocles）、莎士比亞與貝多芬之作品皆直接與吾人相關。但欲成就一對於奧維德（Ovid）與拉辛（Racine）、克洛卜斯托克（Klopstock）與保羅等之全屬近似之理解，則需要一歷史的見地。更有進者，此類近似，隨時間之推移而變遷甚大，無論如何，倘非彼等在其作品中，終遵守一永久之精神法則，彼等將全不易為吾人所理解。彼等之作品之差異為漸進的，亦許，吾人可謂：已創造一客觀的作品之精神愈合於人理，則使此作品與一切客觀價值相連絡之線索愈確定而明顯，而吾人亦愈易理解此精神而不用深探作者之主觀的熱情。主觀性與歷史的特殊性愈已入於作品中，則愈需要探尋。或少複造作者之精神，或創造之時代。有若干科學體系，吾人今日僅能歷史地加以理解，雖則在客觀科學中，普遍真實之要求可決定全體的過程。理論的真實性之結構的紛歧，為「在此類科學體系之發展中（例如十九世紀之思辨的自然哲學）一切不同之動機如美的動機、宗教動機等已占一確定部位」之唯一暗示。且於此，從事理解者重有一回溯彼「已引起此等精神創造之全部意識構造」之衝動。

（乙）

吾人現即放棄「吾人在其中迄未論及一切理解對象之歷史的個性」之人爲的抽象。理解唯在「涉及一結構的差異」時始成爲一完全的問題而對於理解的精神極有效果。

從事理解之吾人，非與永久抽象的個人精神結構一致。吾人皆浸潤於彼「爲一長劫之」社會之歷史的「過程」之結果之一切客觀的文化結構中。此等結構皆根於「一切「集積」、「相互影響」、「分化」與「統一」等等之糾結而不可分的總體」。客觀文化——一切價值境界與其相互的目的關係之關節——之簡單輪廓不僅極端特殊化，且互相交織融貫。人（在其所有一切體驗與活動中皆爲此等歷史的客觀物所包圍（如爲空氣所包圍）之人）之內部結構，亦極端特殊化。

但恰因乎此，每一個人皆參加於極特殊化的文化內容與文化團體中。因彼自有之一切體驗與成就，皆與如此衆多之文化範圍相交織，彼之理解之範圍與流動性皆激增。彼亦有「自其較後之見地理解（以前）一切較爲單純之文化階段」之能力，然其反面（譯者按指以後），則全然不知，質言之，即一原始的文化成員應理解一更分化的與較高的文化。因此理由，最近過去之一時代，常不理解新生之時代，至少不理解「一新生活方向在其中已經表現而前此絕不能發現」之一範圍。是否此較新時代，自一「文化之道德的」見地言之，係在退化之途徑或是否其發展一新生產力，皆無關重要。反之，有其天真活潑之意識結構之新時代不理解彼「根據一切已被體驗的階段之一層疊組織」之舊時代之極複雜的精神性。

在理解一極度分化之文化中，任何人以隨時增加程度之直觀，努力理解過去。但此非謂全部歷史過程與一

切現代文化之局面，皆同樣易爲其極度發展之成員所理解。全部文化僅其一部常屬於現實且如此被理解，既然此一部分文化與一精神地優越之團體一致，任何人即可稱之爲「歷史地擴大之相互的理知媒介」，此特殊之團體即存在於此媒介中。一時代之理知世界，係成於易爲其所理解之每一物事。此理知世界不與全部歷史過程或全部客觀精神一致。此等過程與精神唯在科學活動中始被悟及而一切學問之結果僅部分地浸潤於普遍生活之中。

吾人應如何考察一切歧異結構之理解乎？

從事理解之任何人首素樸地自其意識結構與彼所接觸之當代一切文化出發。易詞言之：每一樸實之人皆非歷史地致思，且好肯定「其自身」與類似彼之「一般人」爲普遍真實之人。但現代生活之一切真正體驗發生此一主觀的變動：任何人皆自他人之意識觀察世界。此種「置身他人之境地」爲一神祕的能力。此種能力自一極少之事實材料一躍而至他人生活之全部形象。在想像中，吾人已有「吾人在其中決定吾人之未來行爲」之多樣的局面。此種個人生活的一切局面之儲積，有裨於吾人之「以吾人之一切解釋的想像力深入他人之內部」。此種能力所有一切基礎皆爲美術的基礎且可進展於天才之境域。全體形象在其一切個性的局面與傾向中，在其一切與吾人相異之特性與其個性的法則結構中之較精密的發展，爲科學思考之問題，此問題必須以一切日趨精純之概念解決之。

此種「理論之科學的」解釋之過程，常以三或四要素（視情形之宜而定）爲根據，此等要素僅能於抽象

中分別之。第一爲「觀察」或「發現於歷史的傳說，語言的表示，一切活動與事件等等中」之一切單獨材料之搜集。第二爲解釋的想像自此等觀察或搜集形成「一過去時代之個人」之一直覺的全體形象，在此形象中，該個人的時代之特性，全部環境，與主要事件，至少已經指出。第三爲從事理解之人用此種想像化的全體形象最後判斷歷史上的特殊個人之具體行爲。彼之從事於此，以直覺的形象所引起之一切變化代替一切精神的結構法則之普遍輪廓，同時主觀地解釋「彼爲此特殊狀態（或個人特性）之結果」之「一切意義所決定的活動與體驗」。於此，或亦有一第四步驟。倘此類活動與體驗之解釋，不歸於一意義結構，或倘人格之性質與行爲皆未經適當地理解，則「造成此種過程之基礎於一最原始的與最藝術的直覺中」之直覺的出發點，須加以修正。

當吾人謀發現一適於解釋此四要素之證例時，吾人在一切回溯歷史的傳說之解釋中注意：即最原始的編年史，亦努力於貢獻一理解之完全結果。在一切真實之歷史敘述中或有某種曲說，即使歷史家有此一卓越之精神：彼絕不搜集一切純粹之事實（即使無關係）而常尋求「一切解釋」，亦然；此等情形必須自一有限的歷史透視中看出。即關於吾人之同時代人，此情形亦非迥異。對於一完全之異鄉人，吾人亦直接建立一全體形象，在此形象中，一切有用之材料如彼之像貌，彼之職業，彼之方言，彼之談吐，彼之舉止等等皆連合而形成一全體印象。此種過程不拘其對於客觀的與過於精細的理解爲如何困難，亦爲「吾人僅由全體以理解而非由多數不連貫之證據的單純累積以理解之事實」之特點。一切單獨之傾向常自其對於全體之關係得其意義。歷史家不辭煩冗，一已經普遍接受的傾向倘其與「在每一其他關係中皆可理解且已證實之全體」相抵觸，彼必認爲偽贗之物。

而除去之。

就一切歷史人物如蘇格拉底與基督而論，任何人當有此印象：此等大人物毫不爲其同時代人所理解。福音書（Gospel）提供多數不相干之材料，此等材料可集合而形成一直觀的形象，但其在多種關係中仍不可理解，或易遭不同之解釋。柏拉圖之蘇格拉底的描繪給予吾人一較深的內識（但色諾芬（Xenophon）僅見及合於彼自有立場之物事），但因此有某種物事已附加於彼之解釋。讓吾人採取一欲理解歷史的蘇格拉底（註一〇）之觀察者之見地。依照吾人之觀測，彼將經多數抽象地分化之步驟。

（1）彼在色諾芬與柏拉圖之著述中得知若干蘇格拉底生活上之偶然事件，彼儘其可能避免任一著者之解釋以檢驗材料，而任該材料表示其本相（彼經傳達過程之批判的檢驗以後愈可假定此材料爲真實，彼愈可如此）。但彼不能在此等材料同化之時阻止：

（2）彼等之形成一全體形象（在眼前之形象）於一歷史的直覺中。此種全體形象自然地連合蘇格拉底之生活、宣教與死亡、彼之信仰與彼之影響等等多種重要表現之報告。但吾人假定於此仍有（如歷來事實所表現）一切心理學的矛盾，並假定真正主觀地理解蘇格拉底爲「一意義的全體」自始不可能。「以邏輯上之一切類似與定義求理解德性之本質但絕不成就一可捉摸的結果」；「繼續地教授其學生以德性之效用（σπουδαίον）而彼本身卽爲此而死，且受不公之苦而未行不公之事」；「表現於一人爲一詭辯家與一革命家而表現於他人則爲一平民政治之仇敵與一傳統論者（稱頌舊道德者）」等等之一哲學家（譯者按指蘇格拉

底)之形象實無關係或意義。歷史家已直覺地理解一切特殊之材料,但彼迄未達於彼所欲理解之個人之重要中心。且於此表現一種變化,此種變化為對於「科學的理解理論」之興趣之變化。

(3) 彼所深知之關於蘇格拉底者無一能先驗地加以預想。彼不得不得之於其他來源。(余略去「彼如何能成就一歷史上之具體的全體形象」(註一)之神祕的觀察。)但彼現在此形象中,以其「亦為歷史上所決定之自有精神之法則的結構」,擬就先天地存在於彼自身中之一切線索。彼適用此結構的法則性於蘇格拉底及其時代之已成的特殊歷史狀態。但彼現由一切「中性的」範疇之網,組織材料,因此等範疇同適用於從事理解者與被理解者。兩方面,現皆根本在一相同階段之上——此為在特殊之地位已經決定之後之每一歷史的理解活動中之內在的假定,或易詞言之,兩方面皆在同一無時間性之意義複合之結構中,此種結構僅表現於一切歷史之現象中並逐漸發展。讓吾人假定歷史家之第一目的為發現蘇格拉底之中心局面。彼在蘇格拉底之「本質」、「特性」中尋求確定之統一,由此統一,可理解蘇格拉底之生活表現之種種形式,自然,不論彼「不能自特性推尋而仍解釋蘇氏之特殊反應」之純粹的外部命運之局面。依次肯定一切精神活動為蘇格拉底之中心且同時自一全體狀態之見地主觀地解釋此等活動,則觀察者或可以為蘇格拉底為一理論開宗家(theoretic systematiser)或邏輯家。彼發現(又當彼實行「有其歷史上之特點」之全部活動結構時)彼不能自此見地理解全部生活及其一切單獨事實。因此,彼在「與一功利型式相同」之態度中檢驗蘇格拉底之一切基本特性。彼復覺此種結構的假定,亦不可能(即使如在第一情形中,彼不能否認作此假定已相當證明為恰當)。彼即適

用基督教之愛的性質之標準，於是覺某種爲彼所不能明白敘述之物事，實未之有。彼覺——亦許在作一切另外之嘗試以後（此等嘗試吾人將於此略去）——教育的要素在彼附帶具有一純粹「哲學之科學的」性質與一有極確定的色彩之「宗教之道德的」傾向（在此性質與傾向中，有一優於教育的基本型式之歷史的蘇格拉底之個人的本質）之蘇格拉底爲一中心的要素。在所有此等觀察中，吾人必不可忘：在理解之努力中，常有一「蘇格拉底在道德學的意義中應爲何如人」之意識（例如蘇格拉底即是事實上之蘇格拉底，且爲蘇格拉底時代之蘇格拉底）。由此種對於理解之規範的局面之關係，在蘇格拉底之人格中即發展一等級之覺悟。最後歷史上所決定之蘇格拉底之精神狀態（例如彼未躬自發現一組織完全之科學的道德學體系）與謀理解蘇格拉底者之歷史地分化之意識間之差別，即顯現於此過程中。吾人覺不論蘇格拉底之道德的高尚，彼在其他一切關係上，皆爲彼之時代之產兒。

（4）但吾人尙未達到全部過程之終點。倘現在上所建立之直覺的形象，由此種精神之全部結構與各部分結構之此種合意的適用「法則地」加以組織與改變而爲可理解之意義結構，則此種結果亦影響以前各階段。（a）在一全體形象中理解一切單獨材料之神秘的美之能力（自然常爲前此存在之傳說所助），無論如何常以「在每一人性概念中，一切普遍之精神結構法則皆有影響」之事實爲根據，雖則不必然將一切單純純參加之活動個別地納諸意識。由此，即發生「吾人絕不囿於一切已報告於吾人之單純之情感、意志或觀念，而常直接地自此等情感意志與觀念創造一切意義結構」之情形。在同樣態度中，吾人幾從未理解一切單純之事實，行

爲與故實，而每以一目的論的見地組織此等事實，行爲與故實爲一精神的複合。但此種先科學的直覺，輪流地爲科學理解之較高的意識努力加以啓迪糾正。吾人不以第一的暫時形象爲足，而唯在其簡略地勾出之輪廓中繪就更加精緻之線條，此等線條根據於結構的內省，且在若干特定情形中，須對之加以改正。例如色諾芬之蘇格拉底的形象，因主觀之理由而爲阿婆羅吉與克來斜斯（*Apologia and Critias* 譯者按並柏拉圖作）所壓倒。——此即使吾人注意此最後之事實（b）一切傳說之材料全能自理解之完全結構之見地精詳地批判地加以揀擇。至少，關於一切全相矛盾之單獨特性，發生「此等特性之真實性」的演繹地發展之問題，且在若干特定情形中，此種問題包括彼「適用於現存資料」之問題之一完全新的敘述。

因回照吾人之出發點，吾人已完成此全體過程之循環，此循環在其一切過程中僅得自「方法論的內省」加以領會。大多數歷史家曾在一仍爲現存之哲學的與精神科學的概念所影響並依照之而變化之全體精神過程中解釋每一物事。十九世紀之人性學特別可經三種主要階段而推溯之：第一階段，根據康德、席勒爾、洪保德關於人之「獨立的活動與接受性」之二元概念；第二階段，根據革新之思辨的觀念理論；第三階段，根據實證主義（穆爾 Mill 滕因 Tuine）之道德學（ethology）。最近，實證主義潮流與理想主義潮流之間，已表現一種綜合，此種綜合已能完全被認識於狄爾泰之著作中，且在此種綜合中，此種研究，亦須加以分類。

吾人現已敘述歷史的理解矣。但吾人尙未批評之，亦未答復此問題：吾人可討論理解之客觀性至何程度且在何意義中乎？此最後問題將於一完全新的眼光中說明理解，但吾人於此必須發揮少許指示始爲滿意。

證明「以吾人自有結構之一切近似的變化，深窺不同於吾人所自有者之一特殊精神狀態之能力，為理解之一最要部分，但亦有危險的錯誤源泉」，並非難事。因此種「歷史的」通感，原為一美的機能。其對人類交際之一切實踐目的之意義，隨日趨發展之文化個性與文化分化而愈見擴大。但現代精神科學對於「變形與復造之內部能力」之一切要求，遠勝於實際的交際所要求於「美的通感機能」與「心理地復造之過程」者。任何人不能謂：此問題之賞識已被吾人之歷史家與文化研究者儘量發揮至其應達之程度。斯潘格來之書所以極有影響者，因在彼之詩的風格中，彼提供一新的透視於一般欲於此透視中從事觀察之人。但在此等重要之理解機能之一概念的解釋表現以前，任何人必常恐一純粹主觀的詩之想像見棄，且結果誤解過去一切時代之人。姑不論詩之想像有其銳敏之歷史感覺，浪漫主義在中世紀即陷於此弊，吾人至今猶未超脫此種詩之變形之後來的影響。但歷史不應成為幻想。歷史，由其確信一切相傳之事實，故必須以此等事實「表現於其中而為各個單獨線條」之「法則網之情感」為宗。一事實係由於通過彼「指示一切事實之理解與選擇的確定方向」之一法則結構而確定於歷史概念之中。吾人於此不能再證明此情形，因此為歷史哲學之一重要部分也。

但科學地純化之理解果真達到此理解所傾向之充分的客觀結構乎？

對此問題加以肯定之解答，初未必成功，因吾人絕不於吾人本身支持純粹的與絕對的精神結構，而常支持一亦為一切歷史的精神客觀化所影響之歷史地決定的與個性的精神狀態。良確，在此精神狀態中，一切精神的組織結構之永久法則性亦有影響，但此法則被適用於一歷史的特殊階段與一特殊的個性狀態，且具體表現於

其中。然吾人已知：吾人必毋以此法則代替吾人之現實的意識內容——唯以之代替吾人之心理學的想像之法則性而為過去一切現象之基礎，以便描繪此等對於吾人為一背景之現象；並知吾人必須同時置身於他人之全體地位中，以便理解以前各時代之人之不同特性。此種方法，亦適用於直覺的全體形象之階段，而有關於結構地決定的一切精神活動（無論在此等活動之單獨方面或全體方面）之復造。吾人之全部敘述已暗示無論純粹之客觀或純粹之主觀皆不能構成此等活動之外貌，唯——常預定真正的客觀性意志——於此已創造一結果，即一接觸現象，亦即一較高的第三種元素。

此不僅當從事理解者與過去時代或過去人物間之一顯著關係已被發現之時為然，且在理解之主觀與客觀間之一絕大差別之情形中亦然。

在第一情形中，被注意之客觀性之歧異，係發現於「吾人於過去之精神結構中過於注重其與吾人相類似之點」之事實。由此，吾人密切地同化此等類似的局面於吾人之世界中之程度，竟致一切仍然表現之結構的差異不甚顯著。吾人自有之極具體的體驗態度（此態度應僅為批判的變形過程之一直覺的構造之助）為直接觀察對象，且被視為與該對象之特性相同。此已常成為彼實際已常表現於西洋精神（歷史中之一切較新人物出現以來）中之「此」所謂古代之命運，文藝復興與再復興（*renaissance to renaissance*），而在每一復興時代，其本身模樣皆作當時打扮。在此過去與現在人變換中，無疑有一精神生活之目的論的要素。但就純粹之認識理想觀之，於此似有一理解之限界。此種生活關係，有其全體之道德權利。自一科學見地言，此等關係為「吾人常不

得不採取一新目的於純粹之對象，但絕不能恰中吾人之目標」的事實之不幸的提醒者。故吾人最後發現此神祕：一切時代精神皆不過爲遵循歷史途徑並祇採集（不論彼之客觀性意志）彼能理解之相合材料（因彼所未覺之「彼之一切意識限制」）之歷史家的廣選精神（*videly embracing mind*）而已。一切其他之歷史局面，亦許最能啓發思智之局面則埋沒而不彰。如是則歷史似即成爲「現代人之蕭牆」與「過去及現在之一結合」。

第二情形中之局面似仍極不利。一歷史的精神結構之不同局面，其強固之程度竟致不能發展直覺的人生之全體形象。例如，完全由充分之一切外部的傳說注意一原始宗教之理解；或注意一人（彼之全部精神結構不同於吾人之結構之程度竟至於吾人尋求一連絡之線索或一相同的元素終歸無效）之理解是。在此種情形中，理解僅掠過此種相異的局面之表面。此相異的局面顯出其特殊性與吾人之特殊性相對峙，理解以「此種不可主觀地達到之目的」與「相同者」作一對照即足。

歷史確每日引吾人於此類限界。註一二例如每一歷史家必須注意以前各時代有「一全然不同的現實意識之一背景」。彼等相信神怪與魔術，相信一切精神之動力與鬼神。彼等皆欲爲一神之顯聖所激勵，或以各種大明星之見地爲彼等行爲之根據。（注意新約全書、舊約全書之一切動機或阿托翁胡來生（*Otto von Freising*）中之動機）。誰將確認吾人能完全進入此等意識結構中乎？吾人不能察及吾人自有之世界以外，而此世界或非一究極之世界。一大歷史家成功於「成就任何程度之對於彼之問題之熟習」或「完全給予過去生活以一活潑之反照」者何少耶。且即使彼能如此，吾人似覺吾人同時代之一人已著上過去時代之「衣裳」矣。

在兩種恰經討論之情形中，以理解爲手段之同化與對照，達到同一之最後結論。理解不成功於理解對象之特殊精神性質，不論有一切對於客觀性之嚴肅的意志。倘吾人如一切歷史家在遭遇此等事實時並不灰心，吾人必須努力證明此等有限的歷史概念之正當，因此等不完全之材料必須成就某種物事也。於本章開端，吾人已注意「理解非模寫而爲精神的形成」之事實之等等理由。現已無他問題（因理解既非達到充分之客觀性，亦非可任性而留於純粹主觀性之中），唯假定一切理解有其「在一第三元素之創造中之意義」（此第三元素爲某種較高於主觀或客觀之物事）已耳。此第三元素（不論最嚴肅的客觀性意志），係一理解所能成就之最終物事，且引致吾人之興趣於最高階段中。最後產生於理解意志者果何物歟？

吾人再提醒讀者：心理學的想像力（此當吾人於一「與歷史現象相合之法則的態度」中精神地改變吾人本身時，爲過去之傳來的材料所激起）充滿一新奇的生活全體，且歷史地被決定。在此能力中，精神表現於一確定之歷史的意識階段之上。即使吾人必須假定：「同一之目的與規範的法則自始皆於個人與公共的精神生活爲有效」，而此等法則與爲此等法則所決定之精神的發展過程被同化於意識之中至若何程度，在一切精神問題中仍有一極大之差異。就心理言，「一種法則發生於意識」，其意即「自我決定而因以發展自由」。此爲深奧的，吾人已久忘的謝林、費西特、詩萊爾馬哈之「理性透過自然說」與黑格兒之「精神之自我實現說」之意義。當存在於人之精神逐漸知覺其自有之法則，該精神即在理解中發展而解放其自身。但如吾人自始所明示者，此等法則皆非事件的法則而爲價值實現之規範的法則。

此等法則可自三方面推論之

(1) 全體精神結構中之分化(此種分化表現於個人與一切精神的客觀化中，雖則在一不同之律動中——參考四卷二章)拔識於意識。此種過程，類似文化意識，依照其一切不同的價值傾向與客觀成就而擴大。此種過程發現其科學的凝結物於一為一歷史時代所造成之一切文化科學之系統與文化心理學中。

(2) 傾向於此時代而為此時代之初步結果之精神發展的時間過程，係為以前各時代之結果，而其內在之目的論的結構早已顯露。個人意識與一切客觀文化體系之分化之各階段皆入於現在觀察之眼光中。但現代之客觀的與主觀的精神結構，經由不同之步驟指導吾人，而至於「全部過程皆效力於現時自我理解」之限度。現代之「主觀的與客觀的精神結構」與「歷史意識之發展」一致，並發現其科學的表現於文化史或精神史中。——但此種精神結構絕不表現於一不可避免之機械的必要性之面貌中耳。良確，在每一階段中，亦為「複造的理解」發展一新的具體規範，一新的複合的規範精神，此精神之一切要求，當時存在之人或已實現之，或未實現之。在此種理解中，規範態度證明吾人對於歷史所作之一切價值判斷為正當。倘歷史為服從一切因果法則之一過程，則關於各特殊時代之高度，即無為一切價值判斷之地矣。但在此場合中，每一理解之活動亦自一「文化之道德的」見地定其方向。此理解活動包含(如一副作用)「一人一時代與一文化「已能何如」，而因此在此價值所決定之意義中，於彼等各自之階段(不論其階段有高下)上「應已何如」」之疑問。因此，結果如下：

(3) 精神之規範性被揀入意識。此種規範性經由文化與歷史之內省而接受一擴大之基礎。每一時代應

爲其自有之性質所判斷（內在的價值判斷）。但因吾人必須對於每一時代寄與若干吾人之自有精神，因而即將該時代升於「孤立地位」以上，一切價值判斷，亦包含一「對於吾人」與「對於吾人之文化及意識之程度」的關係。

故理解之事實，極端複雜。顧唯在此種複雜中，吾人始超脫「吾人不得不用之以開始吾人之研究」之一切廣泛的抽象，此等抽象已完全自吾人之意識階段之「廣度」、「時間」與「高度」實行之。但當吾人以文化之心理學的價值內省、歷史的價值內省、與規範的價值內省無限地擴大吾人之境界時，即發展一顯著之超個人的重要物事之精神媒介。在此種理解之三分式的決定中精神即實現其本身。吾人委棄已決定的個人意識結構之狹隘——非達於吾人完全成爲吾人本身之對象——特其程度僅視「吾人自吾人之歷史階段精神地組織全部發展的過程之程度」如何而定。『從精神國境之蒂，湧出「無限」』（'Aus dem Kelche dieses Geistesreiches schäumt uns die unendlichkeit'）。迄未成爲某種固定之物事而僅爲彼被了解於其自有意義中之一問題（此問題在吾人之前或在吾人之上）。

茲再概述精神之自我實現，已涉及三種包括於其本身中之密切相關之要素：

（1）涉及自始表現於自我實現中之分化的結構，此結構已明顯地逐漸發展其本身（即使有部分退化）直至其自身亦表現於精神之各個附託者之意識中而後已。

（2）涉及變化與妨害均多之歷史過程，在此過程中，精神生活（文化）之現在具體形式已由一切分化

與道德的價值綜合而發展。

(3) 涉及已於歷史過程中之任何一定時間達到之道德的等級，最後涉及一特殊的等級，此等級在世界發展之現階段中，如吾人所理解者，爲此道德的等級之命定。

故此種賅博的文化理解包括三要素即自我分化之意識、自我發展之意識、與精神之全體的道德的自我決定之意識是也。顯然，在任何一定時間，任何人僅能自最分化的階段理解較單純的階段，自較後時代理解較前時代，自道德的較高者理解較低者。吾人知此三種理解方向，爲文化之系統分析，爲文化史，並爲在一規範的歷史哲學中達到頂點之一切歷史的價值判斷（即一規範的歷史哲學之究極的意義賦予）。因除毋自一偶然的主觀性作一切價值判斷，與已達到一價值之高點之一成熟的人格（精神本身之精華集中於其中之一人格）必須爲審判者外，謂吾人無權形成一切價值判斷，實不真確。尼采曰：「勿信歷史，除非其出於一切最稀罕人物之精神。凡未具有較他人爲高且大之體驗之人，將不能解釋任何過去之偉大與高貴之物事。」（註一三）

一注意：「吾人在歷史的理解中，涉及精神之自我實現」之事實，更有兩種結構可以理解。此等結構吾人將依次論之。

在所有理解中，同時對於一切已成材料與傳來事實，有一種選擇。理解非一模寫，而爲被一切客觀要求本身所支配之一形成過程。故除在吾人所申述之三種方向中居於重要之物事外，過去與現在之一切事件之完全無限性不能成爲文化概念之一部；所謂在三種方向中重要者，即結構的重要、發生的重要、與道德的或規範的重要。

「理解之傾向」可限制其本身於某種地方史之最小之一角，或個人史之瑣碎事件。但即使如此，亦不見敘述詳盡無遺，僅自一結構的、發生的與價值批判的見地加以說明而已。（註一四）

最後，在所有歷史的理解中，過去與現在及未來相連貫，雖則絕非在此意義中：「未來可自過去因果地加以預測」，如今日多數人所常錯誤地假定者。歷史的意識與文化組織之意識，依精神觀察者之意，為彼所用以「評量未來之道德問題」的全體規範體驗所由發展之唯一基礎。倘一切應發展之事物之生發力缺乏，理解亦具體表現某種死板的與無益的事物。因此，吾人可自尼采之語：「過去之音信，常為一神託之聲，汝將理解此音信僅為「現在通」（knowers of the present）或「未來之創造者」。』繼續上述之問題。此語包含對於此事實：「吾人追求理解之客觀性，永不能完成」之一報價。已發展於純粹主觀性與最嚴格的客觀性以上之第三境界為超個人的意義境界，在此境界中，吾人以同一之精神努力理解過去、現在與未來，依吾人之意，歷史之內容為吾人已成就於理解中，且將經吾人道德的動作而發展之超歷史的事實。李特（Theodor Litt）在其有價值的研究中，達到同一之結論：『不僅現在自過去「歷史地」加以理解，即過去亦自現在「歷史地」理解之。良確，一切被理解之物既非過去亦非現在；而為發展於過去與現在兩現象中之主觀的要素』。但更有進者，『現在之歷史的理解，不僅為過去與現在之一綜合，而且為未來之一預先解釋』。註一五此種結論固超越於『彼在「吾人之研究之方法論的出發點」（此出發點首被用於個性之精神結構）中可表現為「非常個人主義的與非歷史的」之物事』以上矣。結果，吾人達到此概念：彼「為一偉大的相互媒介」之精神，包括「個人」與「發生於無數個

人之集積，相互影響，與層疊關係等等」之一切客觀化。且倘吾人理解「吾人本身」或「他人」，「過去」或「未來」之意義，吾人可自其他與黑格兒一致之見地謂：精神本身即如此在其一切個性化與現實化中理解其自身。

(註一) 對於本章之重要補充材料，出於發展心理學之特殊見解，此等材料包括於余之青年心理學第一章中。

(註二) 余參考一切心靈過程之目的解釋，爲此一例，自我本身不反省地悟及心靈過程之維持生活的目的。於此吾人必須將彼「與一切本能活動相應」之全部體驗境界加以分類。例如格羅斯(Gross)給與人與動物之遊戲之「解釋」，遠勝於對於心靈過程本身之一敘述。

(註三) 洪保德論高歷史者之事務 (Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers) 一書有云：「歷史觀察家經由天才與研究理解人性及其成就深刻，或被「天然生成」或「環境造成」，愈合於人理，與彼對於彼之人性愈能加以自由之節制，則彼之實現其「使命之必要物事」亦愈完成。

(註四) 洪保德論十八世紀 (Das achtzehnte Jahrhundert) 見文選選 (W. W.) 三卷三三—四一頁。『照理想之狀態批評現在的具體的狀態』 (Bewertung des gegenwertigen individuellen Zustandes nach dem Idealen) 五八頁、一〇〇頁、一〇一頁等等。最近關於理解理論之參考書如下：惜爾爾：精神哲學之問題 (Die Probleme der Geschichtsphilosophie) 一九〇七年來比錫出版；狄爾泰精神科學中歷史世界之建造 (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften) 一九一〇年柏林出版；章白羅希爾與克里斯及歷史派國家經濟學之邏輯問題 (Fischer und Kries und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie) —— (西摩勒爾年報 (Schmoller's Jahrbuch) 卷三十七、三十九、四〇) 特別卷二九、三十三、四七頁)；章白論理解社會學中幾個範疇 (Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie) 見 Logos 四卷；斯普蘭格論理解底理論及精神科學心理學 (Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie) 一九一八年羅尼克福爾刻爾紀念冊 (Volkeltestschrift)。參考此書必須附帶參考李特之全部著作，特別個體與集團 (Individuum und Gemeinschaft) 一九二四年來比錫出版。

(註五) 參考培墨爾論歷史理解之本質 (Vom Wesen des historischen Verstehens) 八頁與彼之倫伯蘭德 (Rembrandt) —— 爾德 (Oscar Wilde) 不多麗格勒 (Dorian Gray)。

(註六) 其過程被精確地視為如下：聽者方聽見時，即同時有一無聲之音浪迴旋於心中（此可在試驗上以某種方法證明）。在此種「自言自語」(s) 中，個人之意義意識 (c. o. n.) 即於精神的傳統及文化之基礎上，與音之複合連貫。倘任何人亦注意他人之音調 (i)，則在意識中即發生一可與一邏輯的類似相比照之縮短過程——相等於他人之意義 (m. o. o.)。

$$(m. o. o.) - (x) : (i) = (c. o. n.) : (s)$$

上例確未免畫蛇添足 (c. o. n.) 直接地與 (m. o. o.) 相關。但在精密的思想中，此被歸屬於他人而為聽者之意見。

(註七) 參考培墨爾之歷史時間之問題 (Das Problem der historischen Zeit) 康德學會演講錄 十二期 (Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 12.)

(註八) 於是吾人理解彼之結構；吾人亦經由彼為其一部之客觀精神結構，理解彼之決定；但彼依照之以從事之自然法則，仍為一究極的事實，在此事實之外，理解不能指導吾人。

(註九) 吾人之此種精神結構，於此，非解為吾人之特殊個性，而解為在吾人中亦連貫一切體驗之一切永久的意義法則之確定核心。

(註一〇) 余選此例，在紀念邁爾 (Heinrich Meier) 關於蘇格拉底之最初著作，此著作將信仰與一理解之大潮以及生產的理解之意義，於一堪為模範之態度中詳密地連貫。

(註一一) 無疑，第三步驟之活動參加於此，但未進入思辨的意識耳。

(註一二) 「歷史已需要一十九世紀之宗教哲學、美術史、與批判之社會學之全部努力，而非教訓吾人最後從事理解伊士奇 (Aeschylus) 之戲劇著作，柏拉圖、阿坡羅 (Apollo) 與帶奧里細阿斯 (Dionysus) 之教訓，雅典與凱撒之帝國主義——因吾人甚難達到此種成就——但使吾人感覺凡此等等在主觀上如何遙遠奇特，亦許較墨西哥之神與印度之建築術為尤異而已。」斯潘格來西方之墜落卷一，三七頁。

(註一三)文選選(W. W.)卷一三三七頁(大版本(Grosse Ausgabe))。

(註一四)故余即轉於一見地，此見地，余至少已自「對於歷史之一切重要元素之深切感覺」預知之於「今日對於余似爲一極不正確之論文」歷史科學之基礎(Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft)中。

(註一五)一九一八年來比錫第一版之歷史與生命(Geschichte und Leben)九頁與十一頁。在一九二五年之二版中所有觀念已重新加以敘述，但其重要之意義固仍未變。

第四章 生之律動

古典派音樂與表現派音樂間之差異，根本在於彼等使用旋律 (melody) 與主調 (motif) 之比例有差。一旋律為一形成的全體，在此全體中，一切發音分節之部分，皆可認出。旋律變化之可能性，在於其變調而為其他一切調音 (Key)，即一切時時變易之和諧與變化，此等和諧與變化，雖其律動與諸音極度轉變，而其普遍的精神性質，在全體中仍保持其同一。在每一旋律中有一主調或一定數之主調，此等主調交合而成為一種形式。因此，旋律必須稱為「一音樂的意義之元素」。

在他方面，一主調為一切音程之一特殊的「律動之一貫」。在心靈體驗中有一相應之確定精神性質，此精神性質有一精神的意義（即一切意義情感之內容），但此有其極多可能的意趣之精神性質，即為此音樂世界之特質。一主調能較一旋律為有無限的較大「變化」與「決定」。主調可引伸於一全部樂節。主調可自由分配於「律動」、「諧音」與「全體音質」之中，且可與其他主調互相交合以形成一形式。最後，主調可發展為一旋律，且於此外，發展為一完全形成的或自然流露的樂節。（註一）

音樂中之哲學要素，在於一切樂旨 (Ictimotifs) 之敘述。此等樂旨對於作曲予以基本的精神意義，此精神意義之本質在全部作曲過程中，始終同一，但亦能適合彼「與內部之感情流動及其常易消滅之不確定性相符

應」之變形能力之程度。在音樂的主調之敘述中，吾人已成就對於「內部生命之流動曲線及其「緊張」「分化」「擴大」與「更替」之法則」之極度接近，此種接近，在「一切客觀之感覺的象徵」境界中完全可能。

任何人或欲音樂地「打發」人生，但人生之一切奧妙，不能哲學地加以探測。現代之生活，非進行於一切嚴閉的與形成的旋律中，亦非進行於理性的旋律聯合術（counterpoint）中——此聯合術已溶化於一定數之樂旨中，時而顯明，時而晦暗。更有進者，一切主調皆互相交合，互相比照；有時增大其內容於最高強度之生活意義，而在其他之時，則於伴音中微柔振動以後即徐徐淡散。

吾人之全部研究或被視為「發現「生活之一切樂旨」並解釋其一切「來復」與無限之「變化」，其一切「和諧」與「對位之活動」之努力」。吾人已理解迄今所已成就者之一切限界。願吾人不能占有「為讀全部樂譜所必要」之一切材料。但在僅專力於人格哲學之本書中，超越吾人以前之線界，實非吾人所欲。吾人將僅略「暗示」應從若何途徑以密近於現實之本質」。

最初兩種必要物事仍表現於個性之範圍中。吾人可討論傳記文中之科學方法與藝術的形成。但人羣迄未顯然理解此問題。敘述一人之生活，尙嫌不足，任何人必須理解此人，並深探彼之內部結構法則，一切體驗，因獨與此法則相關，而獲得一意義。因此，每一傳記的研究必須最後集中於所論人格之焦點，即集中於其發展與教養之法則。此種工作從少完成者。余引洪保德之歌德第二次旅居羅馬評論（*Rezension von Goethes zw. ihm romischen Aufenthalt*）為一有此深刻特性而未著名之例。在狄爾泰未刊行之著作（指彼之詩萊爾馬哈傳記第

一卷之新版而言）中，其一節用一無比之歷史分析技術顯示詩萊爾馬哈之宗教意識自「同胞集團主義（Brudergemeinde）經理性主義之義訓以至所謂宗教演講錄（Reden ueber die Religion）（註二）之泛神論的暗中連續」。一切決定的結構關係之此種發展爲惜墨爾之歌德中之特意的目的。於此書中，有其一切體驗與特殊性向之「經驗的歌德」泯滅於形而上學的個性之本質後，此種本質，惜墨爾稱爲「歌德之觀念」。吾人不欲於此辯論彼用以理解此種人格法則之一切範疇。在一人（彼之生活已完全表現於吾人之前）之概念與解釋中有一理解個人之形成力之自動元素。但經驗的材料必不可因此而居於次要之地位。兩者必常相關係至於此程度：一切單獨的性向間之選擇，常爲彼「在一切歷史事實被細心地利用以後始能顯著」之組織的結構所決定。因結構本身「不可見」，此結構實僅爲吾人領會於多數不同的體驗與活動中之一法則（如一統一的連繫體）。因此，對於理解有一特殊之相互關係，此關係自純粹邏輯上言，幾可稱爲一有瑕疵的循環。吾人純由生活史理解一切特性，但此一生活史當吾人至少具有少許特性之確定點時，始成爲一可理解的結構。此種相互說明之方法僅爲「自理解之始，於吾人中卽有機地發展一直覺的全體形象，此形象，僅逐漸地以一切新的單純性向與一切演繹的最初體驗之補充物在結構上使其（指上形象）明晰」之概念（上文已發揮）之一新證明。

任何人可如洪保德當彼（指上人）將此概念建立於美的人性之古典的觀念之基礎上而爲彼之體驗與行爲之法則（此法則爲一切反省之自動的先導者）時，始能理解一精神。裴斯塔洛齊之混合化的情感之同情世界，自「愛之精神」之見地觀之，始爲明顯，此種見地在彼等於天才並已感化，提高所有彼之一切未經陶冶之

能力。(註三)但真正之組織的結構，常極隱晦。此結構亦許可表現其本身於完全錯誤之一切自我解釋中；因在「自我之一態度之具有」與「自我之理解」間有一極大之差異。傳記家與性格學者必須在表現之外，進窺真正之生活結構。

彼等以其自有之精神全體理解此種生活之結構，此精神全體不常在彼等之中爲一已發展的所有物，而爲完全支配「彼等之複造的想像之一切法則的決定」之總體概念。此卽爲確屬理解之一部之演繹要素之根據。此亦爲（先驗地）預斷何者在一時代「精神地可能或不可能」，何者在一心靈中「合宜或不合宜」之所以然之故。確定的特性，實僅表現爲一無數潛能之決定；彼「爲結構」與「爲觀念」之人性，能成爲此等潛能，且此等潛能在歷史中實現爲一切人性之具體形式。

吾人必不可爲「人羣有時於有關彼等自有的特性之下所發展，並爲發展彼等之世界而闡發」之一切理論所誤。一耶穌教徒與其謂之爲一基督信徒毋寧謂之爲人文主義的教會政策之代表者。霍布士（Hobbes）似爲一嚴格的理論家，但彼所發展之體系，非爲彼之思想所支持，而爲彼「表現於自然權利法則之一切基礎與適用中」之一權力意志所維繫。盧梭相信：彼以一救助意志之熱愛抱衛人類，但彼之每一活動僅供給彼所想像之「自己欣賞」以必需之材料而已。多數人於科學形式中探尋宗教，其他之人則在「彼等僅發展宗教」之幻想下尋求科學。

故此常爲彼「爲全體精神結構中之一特殊的性向與一特殊之成就所運用」之機能之一問題。一切爲差

異的心理學之心理記載方法所展示之基本心靈能力亦必嵌入此種結構之中。(註四)此種全體研究，如無此類結構之省察，將為盲目的研究，質言之，即為一切無關的事實之一純然雜亂的集合。一切心靈成就之真正相互關係，僅當一人以思想方法接近對象時，始能發現。一切純在數量上被發現之依屬關係需要結構的解釋，恰如在自然科學中，每一函數方程式必須加以物理的解釋然。此種情形在極為人所討論之智能測驗之境界中，亦然。因智能一詞本身即暗示一結構，質言之，即暗示屬於思想與認識之一切秉質與成就之一結構。但此等秉質與成就皆分類於生活過程之極不同的部分結構中，而僅可在若干一定的限界中超越此等部分結構。世無普遍之智能，但此全由任何人之規範的環境與其最近之（遺傳的）支脈使然。

兩性間心靈結構之差異為一次要問題，此問題在於精神科學之個性心理學之範圍中。在吾人著作之全部計畫中，吾人已決定此種差異非根於此類基本之意義方向。一切精神活動與成就表現於男子亦表現於女子，但其結構的關係，換言之，即其形成一個人之全體精神時之「互相流貫」，則有極大之差異。似乎現代之女子較男子為不能專力於一嚴格的客觀的性質之一切分化的成就。余所謂「客觀的」指其（指下成就）價值與內容起於「其必須離開個人心靈以維持其存在之事實」之所有一切成就而言。一女子倘伊自身能創造此等成就於「心對心」(Seele fuer Seele)之體驗中，伊即常能達此客觀的境地。但必須再申明人之最高生產力如不與一陰性精神作心靈的結合，即不可能。一切理知之成就常起於兩性之結合。但為兩種心靈原理在其各有之「性」中所運用之機能，則在特性上彼此不同，且在此種不同中含有「人性學必須加以解決」之謎。

倘任何人轉注意於女子之自然命運，彼即橫過心理學的邊界而至形而上學的邊界，此不僅因吾人必須於此研究物質生活與心靈生活之關係，亦因吾人不能避免「心靈之精神生活」之最後意義與價值之問題。無疑，一女子之幸福不同於一男子之幸福。此種事實亦包括「僅表現生活命運之一半」之純粹男性的文化評價之界限。故浮士德具體表現兩種解決，歌德（男性之歌德）僅實行其一。彼在創作中，已欣賞最高一刹那之預感。但此預感不外此極有意義之句：「永遠之女性，引導吾人」。在兩種解決之上展開賜福的極樂世界，換言之，即一切真實的究極意義關係之極樂世界。

人生之內部律動已由兩性之對照與輔助達到最微妙之振動。倘任何人不能聽見此「完全反響於自然世界之深淵而為一切高音與低半音之永遠的交錯」之顯著的個性化之諧音，則彼理解精神世界之樂旨必不適切。無論如何，凡此等等仍為一純粹個性心理學之界限以內事。但在兩種其他問題之明白敘述中，吾人特意超越此等界限，並注意有一超個人的特性之生命律動。文化世界之相互關係，不能自一個人之研究加以理解。文化之「社會學的與歷史的研究」亦為必要。

吾人含有「人可因之以與其同胞相結合於政治的要素與社會的要素中」之「一切連繫」的兩種基本形式。有其無數變化之政治型式與社會型式皆為與此等樂旨相對應之最純粹的理想基本型式。此等型式可理解為一較單純法則之一切個性的形成。但自一孤立之個人推行一切「在歷史之發展中已成長於個人之上然後反應於此等個人」之超個人的社會形式，實不可能。欲達此目的，吾人須形成一切新概念。當任何人作一歷史

時代之橫面剖視時，彼即達到一「爲一起個人的意義之形構」之社會結構。此形構爲一切作用之一結構，此結構形成一切參與其中之個人自身並主觀地組織之。此結構本身僅能經由一切在一較高秩序中之公共型式如一同族制度、職業性質、階級、貴族制度、官職、政黨、同盟與擬制之法人等加以理解。自然，任何人可在個人意識中對所有此等超個人的主觀加以一切精神的反射。但此等超個人的主觀之光線自個人意識分顯於其（指下色彩）中之一切特殊色彩（譯者按指上精神的反射），不能自一個人之見地加以理解，而僅能自存在於此等色彩以後，並高於此等色彩之一切歷史的公共形式理解之。

在一切研究之一新方向中，任何人必須研究一團體之公共意識在其中「爲特殊意識中之自動的意識」並「決定地影響屬於該團體之個人」之特殊態度。於此，亦已發展多數階段於極普遍的型式與極端歷史地特殊化之型式間。個人委身於全體，生存於全體之程度，常引起一發生於特殊團體之公共的道德價值判斷。

爲敘述一切公共方向之多數潛能起見，余舉在現代社會學之含糊名詞中稱爲「社會主義」之現象爲一例。除非任何人同奧斯潘格來（依彼之意，社會主義似即指較近文化階段上之權力意志之全部結合而言）變社會主義一詞之形式，社會主義所僅保留之普遍特性，爲一切社會成員之一近似的平等化之特性。在此意義中，首有一種「完全以個人爲起點」且「僅視社會的共同關係（自由的共同關係、組織的共同關係或法定的共同關係）爲一以個人爲究極的與全部的目的之鋪排」之社會主義。於是，此一社會主義真僅爲一個人主義（此個人主義於此使用一社會的手段系統以達其的）之特殊形式。此社會主義可爲經濟努力中之結合（利

害共同之社會主義）；可以一切政治的趨勢爲目的並圖促進一切較弱階級之公共權力（政治的社會主義，此主義常經由其階級執政之傾向而被認識）。此社會主義可爲一般皆相同或視爲相同而因此易構成一共通理論之人之純粹社會主義——例如經由一切社會元素之一理性的平等之組織——（組織的社會主義）；最後，如上文所示，此社會主義可爲人心之普遍的美之同情之一藝術運動（藝術的社會主義）。在現實狀態中，此等要素表現於一混合形式中。且顯然，不論此種個人主義的起點，在每一共享者中之結果，爲一公共之意識，此意識在一同胞物與的情感之基礎上包括一種較高之意義與一種已增大之權力。

真正的社會主義與所有此等形式異，因其自始即肯定社會全體（共同關係、會社、法的結合——國家）爲真正之價值；並僅乞靈於此價值全體以承認彼在其他關係中被視爲根本相同之各個人，換言之，即此等個人愈爲此價值全體之道德的代表者則愈承認之。於此重有兩種重要變化之可能，即全體與各個人之關係可不以愛爲根據，即以已組成的權力爲根據。在第一情形中，一愛之大潮浮載此全體並滲透個人。在此，所有問題與其謂爲一切外部財貨與占有（如選舉權）之一相互的與平等的享有之問題，毋寧謂爲一切深切重要之心靈關係（在一較高意義中，吾人憑此關係而往而行而有其實在）之問題。就此而言，每一家庭，不論其權力如何高大，亦構成於社會主義的精神中。但最佳之例，爲在一一般於神聖的生活意義中施愛之人的境界」之意義中（非在自由之康德與法則地從事合理的活動之人之意義中）之一神的天國之觀念。其他情形爲（意識的與願欲的）「組織的社會主義」，在此社會主義中，個人之一切權力要求，自一超個人之見地觀之，爲一法律的公共權利所

限制。以同胞關係爲根據之純粹的利害共同原理並不表現此種社會主義之全部精神，因即以此格言：「任何個人爲衆人，衆人爲任何個人。」而言，亦可以一切個人的利害之偶然和諧爲根據。更有進者，此格言之兩部必須爲一第三之補充部：「全體在衆人中且超於衆人之上。」所結合。欲達此目的，有一假定，即此類全體本身，包括一確定的道德精神，此精神可爲自身要求某種物事，且將個人歸附於其所有一切目的之下。此精神僅能在一歷史的創造之基礎上發展。

故欲理解此種超個人之精神組織的結構（「爲生存的各個人」之吾人爲此結構之一部）並理解其生活之特殊的生力律動，吾人於社會學的方向之外，更需要一超個人的方向；歷史的意識，自發展上理解每一過渡時代之文化中之特殊元素，並結構地解釋其爲有一高尚價值內容之公共的形象。個人僅以「歷史的社會的境界」之「此種擴大」理解其自身及其所有一切精神根源與支脈。『歷史獨告訴人以彼爲何如人』（狄爾泰）一切「包括於個人現時之直接意識中之物事」的純粹分析，絕不能達於完全的理解。於此分析中，實包括彼有關於一「生之活動之權利與範圍」，質言之，即「生之活動之一切潛能與究極的隱含意義」，之最重大的錯覺。任何人皆圖以俄國布爾什維克主義之「理論的自辯」理解該主義，自巴黎人之市鄉解釋馬克思主義，而每忽略俄國一切最重要之基礎，即其土地平分問題與民族性。是要而言之，一切精神的活動並不起源於一抽象的個人理智，而源於「已成爲歷史」與「個人在其中僅爲一單純之波」之精神海。

「現在」，僅當其反照於歷史中時，始能理解其自身。在此場合中，常表現一種「選擇」與一種全爲現在之

激情的片面意志所決定之「評價」。歷史成爲生活意志與政治的權力意志之工具。倘歷史效力於最高之道德使命，則歷史之概念必須以最純粹之客觀性意志與一已建立於其上之道德意識爲出發點。故在此種對於精神的客觀性之「正當屈服」與此種客觀地建立之「價值意志」中，已包括對於現在的精神結構之一無意識的與非自願的關係。因一切客觀性意志與規範意志不能使吾人與「吾人已達到，並決定吾人對於過去與未來之直觀境界」之精神的廣袤及階段相離。故在理解中，現在之生活與精神地形成之過去內容相結合，以創造未來之意義。吾人之僅能於一歷史哲學之背景中解釋全部生活律動者，即以此耳。但此一現代精神已分析，超過吾人曾以之限定吾人本身之範圍以上。（註五）吾人仍在「常根本地孤立之個人」的一切限界中，且僅探尋「彼有其極暫的生活之個人」於其（指下法則）中使自身「參加」或「反抗」『生之掠過的律動』之永遠法則。此即使吾人轉於吾人之研究之開端。吾人會謂精神之全體，存在於每一精神活動之中；換言之，即每一意義賦予包括其他「依照其支配的內容而被歸附與改變」之基本的意義賦予之方向。此語包含全體生活之神聖質言之，即一切意義結構，無一能與個人生活之全部意義相離（此結構絕非如此無意義），而個人生活之全部意義復不能與超個人之精神結構相離是也。故每一物事有一宗教意義，且僅爲全體之無限的意義結構之一部分。

但顯然，因此理由，既然每一單獨的與已決定的元素恰爲「如此一物」故不能同時爲「無限的他物」，於是，生活之每一單獨形式，即爲片段的形式與不滿足的形式。此形式缺乏「究極性」，缺乏「成就」。『「無限」

之衝動，活動於「每一健全地自生之源泉而來之心靈」中，此無限之衝動，即一不可遏止之價值追求。此種追求，爲生活本身之核心亦爲其發動力。在每一人中，有一剩餘物在現實的生活發展之外。在每一心靈中，有一浮士德意義中之「未生活之生活」(unlived life)之刺激物。要求化之價值意志(the demanding will to value)，從無「能使其滿足」之究極的形式，此種形而上之激動之波，完全回盪於「勇退」之中。

在青年心靈中，此種體驗極爲猛烈。當此心靈開始獨立地參加精神世界之時，常發現一已形成之生活。但此心靈接受此種歷史的精神階段爲一材料，自然毫無感謝之思想。此心靈儘其熱度，僅感覺其價值要求的主觀性之一切未滿足之局面，由是此心靈即以另一新形象反對現在之文化形象，此新形象在完全與一切已成就之形象對照下接受此心靈之光輝與色彩。此心靈常於此否定口吻「否」之形式中，實行其一切肯定。因此現象，黑格兒即相信歷史活動於一切邏輯的對照中。但於此邏輯之對照中，非一切概念互相交戰，而爲一切價值判定與片面之態度互相交戰。歷史並非進化於辯證論之三拍子(正、反、合)中，而進化於一價值之綜合中。

因此，青年之最初階段，有一文化之另外分化之特性。此種「歧出」已爲較舊與較新兩時代間之社會學的罅隙所決定。但此時代一旦成熟，亦勢不得不於成熟之生活形式與新價值方向間之創造的綜合中，擔負其一部。故不待至現時，新者早已參入於存在的歷史進展中矣。此足以說明人類發展之「螺旋形的趨向」，因精神生活常反復轉向於一切較舊之方向，特常在一不同之階段而已。

人類之價值創造，因此可與絕未完全填滿其河床而常流溢於最深之狹口之一潮流相對照：在每一時代，人

類生存於「彼對之有最大憧憬」之事物中。於此，吾人必須發現其信仰，其最注重之價值，與其形而上學的律動。在若干時代中，一切現世價值之肯定爲一決然之「否」所更替。於是一切生活力即轉向於內，而於此重又建設已經破壞之世界，遠較其以前爲美麗堂皇。此類禁欲時代皆類於大沙漠中之試探，一切偉大之勢力集合爲潮流而忽又自由流溢於大地之上，且在一新意義中具有之。

此爲廣大世界之戲劇。何處爲其究極之結局乎？吾人不必尋此結局於一精神世界中，此精神世界完全爲彼岸，彼自有其一切獨立於個人心靈之外之目的，且狡猾地限定人類之幸福與絕望之範圍以解放其自身並完成其自身。因歷史與社會中之此種超個人的要素在一切個人心靈之焦點中始有其生命，此等個人以意義充實此種要素，而因此重使此要素歸於神性的中心之孤獨處。唯在此種現世之舟中，吾人始有神之寶囊。蘭克（Ranké）曾爲此警語曰：「每一時代皆直與神通」。此恰與此敷淺之信仰：「最高者千年始一現」相反對。彼倘謂：「每一人皆直與神通。」當尤爲精絕。在彼之主觀性中，有天梯顯現，且許彼攀登之。但此種真正之攀登天梯爲一與神之爭鬪，而每一人必與彼之神相格鬪矣。

極端尊視「共同關係」一詞，爲現代之特色。青年恆接觸此種理想，但任何人於何種精神中尋求共同關係仍爲一問題。純粹之共存並不構成一對於一切較高境界之追求。但余以爲余能揣度何者造成此種共同關係之精神內容。此內容爲未分開之生活全體，此生活全體，在青年中常自更新，且深知青年本身爲一「已成生活」的片面性或狹隘性全遭拒絕之所在。此爲青年自由之顯著特性。但此特性爲青年在其本身負擔未來「規範的形

象」或「應如何」(目前爲一刺激的想像的理想)之本質的一部。青年之態度爲美之態度，其一切理想的形象皆集中於想像界。倘此等形象係形成現實並涉及世間，則在勞動之實在主義與思想之理想主義以外必須貫通形而上學之境界，此境界在三種反映世界之外爲一究極的與最真實的範圍並統一此三種世界。倘此種變態繼續不已，則青年自由之「否」成爲最真實之生活形成之「然」。是否此終爲青年之事爲一無關之問題，唯必須充分申明：吾人必須經過此階段。此重要關頭如不到來，即無偉大理解之虔敬，於救助之愛之廣大性與世界克服力之崇信。但其一旦來臨，神即不遠矣！

吾人未曾通過一切精神的形構之(形形色色)之迷宮(labyrinth)以使吾人炫惑於一切潛能。吾人之眼光必須亦準對一切型式之階層組織，準對每一人皆享有之「此等型式之真正價值內容與神性」之程度。生活之一切單純的基本主調，皆發展於讚詩中，在此讚詩中，一切主要能力皆發展而爲純粹之律動與形式。聖化之追求(transfigured longing)爲精神已印現於每一真正成功之創造中之印跡。

即以柏拉圖之直覺精神而言，亦僅敢表現一切偉大的神話中之究極的本質，在此等神話中，彼之尊敬的詩人對於哲學家獲得最後之勝利。世固有「思想之翼不能負吾人超出其外」而「唯一寓言能暗示正義於不朽之本質」之地矣。倘吾人果將演奏生之律動於此一類強有力之究極的讚詩中，必自彼「互相錯綜，互相鬪爭於人心之迷宮中」並「英雄地自苦惱之黑暗躋於鎮定寧謐之精神狀態之光明」之一切鬪奇競勝的主調中，詠出此表象的合唱曲。

快樂，爲至美之神之火花

爲埃里西姆 (Elysium 樂土之意) 之女兒……

但日耳曼人之心靈已深刻地體驗不幸之地獄，因此，在此心靈中，此種「雖然」(nevertheless) 之勝利，獨能爲極真實之勝利焉。

(註一) 余引用此貝多芬之第五和樂中之第一樂段之開端樂旨爲一例。於此所注重者在主調。主調最後表現爲旋律，但在此形式中，並非支配的旋律，顧在他方面影響於其原來獨立的形式中之樂段。

(註二) 現已增至第二版爲馬來特 (H. Mäler) 所刊行。一九三二年柏林出版。五八八頁左右。

(註三) 一另外之釋例——盧梭之精神的個性——可見之於余之論文現時精神科學之狀況與學校 (Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule) 二二頁。一九二五年來比錫三版。

(註四) 參考前引斯騰 (W. Stern)

(註五) 參考濁茲已發表於普魯士年報 (Preussische Jahrbücher) 一一八卷 (一九〇七年) 中之關於一九〇〇年之橫面剖視。
爲現代精神之本質 (Das Wesen des modernen Geistes)。

人名釋

Herbart(1776-1841) 赫爾巴特，德國哲學家。

Muensterberg 孟斯特堡。

Gottfried Keller(1819-90) 刻勒，德種瑞士籍小說家詩人。

Moss 摩西，以色列解放運動家。

Wundt (1832-1920) 馮特，德國生理學家、心理學家、哲學家。

Dilthey(1834-1911) 狄爾泰，德國哲學家。

Rickert(1863-) 黎卡特，德國哲學家。

William Stern(1871-) 斯騰，德國心理學家。

Felix Krueger(1874-) 克魯格，德國心理學家。

Koehler-Wertheimer-Koffka 克洛威森可佛略。

Spinoza(1632-77) 斯賓羅沙，荷蘭哲學家。

Erismann Theodor 埃利西曼，德國心理學家。

Volkel(1848-) 福爾刻爾，德國哲學家。

- Schliermacher (1768-1834) 詩萊爾馬哈，德神學家。
- Nietzsche (1844-1900) 尼采，德國哲學家。
- Pythagoras 畢達哥拉斯，希臘哲學家。
- Jakob Boehme 柏麥，德國哲學家。
- Schelling (1775-1854) 謝林，德國哲學家。
- Fechner (1801-87) 費希奈爾，德國物理學家、哲學家。
- Robinson Crusoe 魯濱孫克魯梭。
- Scheler 謝勒，德國哲學家。
- Schiller (1759-1805) 席勒爾，德著名詩人與戲劇家。
- Freiherr von Wieser 胡勒黑爾務外塞。
- Gossen 高森。
- Robert Liefmann (1874) 利甫曼，德經濟學家。
- Bacon (1561-1626) 培根，英國哲學家。
- Georg Fuchs (1868-) 喬治富克斯，德國演劇家。
- Leibnitz (1646-1716) 來勃尼茲，德國哲學家、數學家。

- Kant (1724-1804) 康德，德國大哲學家。
- Riehl (1844-) 黎爾，德國哲學家。
- Simmel 惜墨爾，德國哲學家。
- K. Österreich 奧斯特里克，德國哲學家。
- Toennies 託勒，德國社會學家。
- J. von Uexküll 傑翁倭克。
- Lipps (1851-1914) 李蒲士，德國心理學家。
- Edmund Husserl (1898-) 胡塞爾，德國現象學派始祖。
- Meinong (1853-) 奧國心理學家，哲學家。
- Heinrich Scholz (1884-) 亥因立喜蕭爾茲，德神學家、哲學家。
- Rainer Maria Rilke 林納馬里克，德詩人。
- George v. Mayr 梅爾。
- Froebel (1782-1852) 福勒伯爾，德國教育學家。
- Pielhein (1848-94) 皮格亨，德國畫家。
- Longfellow (1807-82) 郎匪羅，美國大詩人。

Paul von Winterfeldt 保羅馮溫德特。

Hermann Reich 赫爾曼黎琪。

Worringer (1881-) 窩林格，德國美術史家。

Wilhelm Meister (1848-1912) 墨色爾，德古學家。

Susanna 蘇傘娜，歌德讚美之美而賢之婦。

Jonas Cohn (1840-) 科因，德哲學家。

Hoelertlin 何德鄰，德詩人。

Oscar Wilde (1856-1900) 王爾德，英國作家、談諧家。

Gustav Landauer 蘭多爾，德銀行家。

Hedwig Lachmann (1793-1851) 拉哈曼，德批評家。

Schmitt-Dorotić 斯密特多若體克。

Leopold v. Wiese (1876-) 李博德威斯，德社會學家。

Bruno (1030-1101) 白魯諾，天主教律創立者。

Dante (1265-1321) 但丁，意大利詩人。

Max Dvorák 德哇詹克，捷克斯拉夫戲曲家兼詩人。

(rothic 高聳式 (文藝復興期之建築式))

Oskar Beyer 百夷爾。

Ibsen (1828-1906) 易卜生, 挪威戲劇家。

Hedla Gabler 格布勒, 易卜生一八九〇年所作劇。

Boltasar Ginecian 波特撒格利仙。

Herder (1744-1803) 赫得, 德國哲學家, 批評家, 神學家。

Heinse 衡斯。

Lamprecht 朗普利德。

Tolstoy (1828-1910) 托爾斯泰, 俄國大文豪。

Bettina von Arnim (1785-1859) 阿爾甯, 歌德女友。

Groethuyzen 格羅森。

Romano Guardini 瓜地里。

Caesar (102-44 B. C.) 凱撒 (著名羅馬大將)。

Dostojewski 杜思拖夫斯基。

Rudolf Paulsen (1851-) 包爾生, 挪威詩人小說家。

F. W. Foerster 福斯特。

St. Matthew 聖馬太。

Guyau 葛雅。

Messiah 彌賽亞，古代以色列王之稱號。

Frederick the Great (1712-86) 大腓特烈，俄皇。

Machiavelli (1469-1527) 馬基雅弗利，意大利歷史家、政治家。

Holofernes 和羅斐泥。

H. Hebel (1813-63) 赫伯爾，德國近代大戲劇家。

von Zeilitz (1790-1862) 策德力次，奧國詩人。

Alfred Fouillée (1838-1912) 傅立葉，法國哲學家。

Karl Groos 格洛斯。

Gorgias (483-375 B. C.) 哥爾期亞，希臘修詞學家辯士。

Thrasymachus (?-390 B. C.) 司刺息馬哈斯，雅典大將。

Callicles 科里克斯。

Alfred Adler 阿德勒。

Vaihinger (1852-) 發興格，德國哲學家。

Bismarck (1815-98) 俾士麥，德國大政治家。

Charlotte Diede 戴蒂。

A. Vierkandt (1867-) 維爾根德，德國社會學家。

Wlamowitz (1848-) 惠拉摩維茨，德國古典文學家。

Poschinger 波斯禽格兒。

Busch (1832-1908) 部士，德國畫家、詩人。

Hindenburg (1847-1932?) 興登堡，德國政治家、軍事家。

Montesquieu (1689-1755) 孟德斯鳩，法國政治哲學家。

Roscher (1817-94) 洛瑟，德國經濟學家。

Heinrich Zschokke (1771-1848) 次和克，德國瑞籍小說家。

F. Lasalle 拉薩爾。

Eraodes 厄提奧克利。

Empyides 幼里坡底。

Plato (427-347 B. C.) 柏拉圖，希臘大哲學家。

- Aristotle (384-322 B. C.) 亞里士多德, 希臘大哲學家。
- Schopenhauer (1788-1860) 叔本華, 德國哲學家。
- Stoics 斯多亞派。
- Rousseau (1712-78) 盧梭, 法國政治家。
- Gladstone (1809-98) 葛拉德士吞, 英國政治家。
- Heinrich Meier (1867-) 亥涅馬耶爾, 德國哲學家。
- Novalis Beethoven (1770-1827) 貝多芬, 德國作曲家。
- W. v. Humboldt (1767-1835) 德國政治家。
- Ranke (1836-) 蘭克, 德國生理學家, 人類學家。
- Erasmus (1466-1536) 伊拉斯莫斯, 文藝復興期大學者。
- Luther (1483-1546) 路德, 德國宗教改革家。
- Condorcet (1743-94) 康多塞, 法國數學家, 重農學派理論家。
- Buckle (1821-62) 巴克爾, 英國歷史家。
- Socrates (409-399 B. C.) 蘇格拉底, 雅典哲學家。
- Protagoras (485-411 B. C.) 普羅泰哥拉斯, 希臘哲學家。

- Seneca (4 B. C.-65 A. D.) 辛尼加，羅馬斯多亞派哲學家。
- Fichte (1797-1879) 費西特，德國哲學家。
- Cassandra 卡散德刺 (荷馬詩中之神女)。
- Fenichel (1804-72) 費爾巴黑，德國哲學家。
- A. Ritschl (1860-) 立特士爾，德國神學家。
- E. Cassirer (1874-) 加息勒，德國哲學家。
- Borowski (1872-) 波洛甫斯歧，美國作曲家。
- Toelhe (1749-1832) 歌德，德國大著作家。
- Robert Mayer (1814-78) 邁爾，德國物理學家。
- Hunne (1711-76) 休謨，英國哲學家兼歷史家。
- Marx (1818-83) 馬克斯，德籍猶太種經濟學家。
- Spencer (1820-1903) 斯賓塞爾，英國哲學家。
- Herbert Schack 沙啓克。
- Alfred Ruehl 儒爾。
- Werner Sombart (1863-) 松巴特，德國經濟學家、社會學家。

Max Weber (1868-) 韋白，德國經濟學家。

Rudolf Goldscheid 果德士歧德。

Troeltsch 陶茲。

W. Rathenau (1830-88) 刺忒瑙，德國礦物學家。

R. Ehrenberg (1795-1876) 哀倫堡，德國動物學家。

W. Eliasberg 以利亞斯伯。

Gustav Freytag (1788-1861) 夫賴塔格，德國東方學者。

Pestalozzi (1746-1827) 裴斯塔洛齊，瑞士教育改革家。

Goethe 果德黑而夫。

Rosegar 羅斯傑兒。

Hansjokob 韓思覺科部。

Frensen (1863-) 夫棧森，德國小說家、牧師。

Fanghofer (1855-1920) 甘佛爾，德國小說家。

Joseph Strzygowski (1862-) 斯脫濟高夫斯基，奧美術家。

Raphael (1839-) 拉斐爾，坎拿大藝術家。

Shattsbury 沙甫瑟白利，英國貴族。

Kierkegaard (1813-55) 喀開卡，丹麥哲學家、神學家。

Richard Hamann (1730-88) 哈曼，德國作家。

Jakob Burckhardt (1818-97) 部克哈特，瑞士歷史家。

Edward Spranger (1882-) 斯普蘭格，德國哲學教育學家。

Weiser 威賽爾。

K. Borinski 波令斯開。

Cicero (106-43. B. C.) 西塞祿，羅馬大演說家。

V. Waldberg 瓦德伯。

K. Ph. Moritz 莫利茲。

Zeus 維斯，拉丁神話中至尊之神。

Aphrodite 阿富羅底，指古代畫家亞比利 (Apeles) 所畫海中顯現之女神。

Gerhart Hauptmann (1862-) 霍卜特曼，德國大戲劇家。

Konrod Fiedler 孔拉德菲德來爾。

Minerva 密涅發，思想之神。

Strauss (1864-) 司特老司，德國作曲家。

Comenius (1592-1670) 夸美紐斯，十七世紀著名教育改革家。

Koerner 科來。

Descartes (1596-1656) 笛卡兒，法國大哲學家。

Jacobi (1801-74) 雅科俾，德國物理學家、建築學家。

Jean Paul (1768-1825) 保羅，德國幽默作家。

Count Zinzendorf (1700-60) 親層多夫。

Pascal (1623-62) 巴斯噶，法國大哲學家、數學家。

Brand (1823-1910) 布薩德，奧倫治 (Orange) 自由國主席。

Moerike 莫里克。

Bjornson (1832-1910) 邊孫，挪威詩人、小說家。

Ferdinand Avenarius (1861-) 斐蝶南，布加利亞前國王。

F. Niebergall 尼布格兒。

Joachim Wach 發哈。

Berg i 白比。

Jung-Stilling (1740-1817) 斯替林, 德國作家。

Herrnhuter 痕胡特人。

Lessing (1729-81) 勒新, 德國批評家、戲劇家。

Max Mueller 馬萊。

Klinger (1857-1920) 克林格, 德國畫家、雕刻家。

Herr von Rochow 盧柯。

Gifford (1840-1905) 季斐德, 美國風景畫家。

James (1842-1910) 詹姆士, 美國心理學家、哲學家。

Homer 荷馬, 希臘古代詩人。

Augustin (354-430) 奧古斯丁, 最大拉丁教父。

Thomas Aquinas (1226-74) 阿奎那, 經院派神學家。

Michelangelo (1475-1564) 米開南基羅, 大美術家、詩人。

Bach 巴哈。

Pindar 品得, 希臘著名抒情詩人。

Napoleon (1769-1821) 拿破侖, 法國獨裁者。

Ossian 愛爾蘭文學中之歷史派。

Sigwart (1830-1904) 色極瓦特，德國哲學作家。

Bergson (1859-) 法國哲學家。

Zschimmer 茲琪曼。

W. Metzger 墨茲格爾。

Michael Kohlhaas 邁爾科耳何士。

Kleist (1715-59) 克來斯特，德國詩人。

Kerschenteiner (1852-) 克勝斯他伊納，德國教育學家。

Meyrink 梅嶺客。

Wolff (1679-1754) 華爾富，德國哲學家。

Windelband (1848-1915) 文德而班，德國哲學家。

Charles the Fifth (1839-1914) 查理十五世，羅馬尼亞王。

Francis the First (1830-1916) 法蘭西斯一世，奧皇。

Karl Barth (1847-) 拔特，德國音樂家。

Spengler (1880-) 斯潘格來，德國思想家。

Schnoller (1833-) 西摩勒爾，德國經濟學家、歷史學家。

Friedrich Brie 腓特烈布里。

Heinrich Scholz (1884-) 亥因立喜蕭爾滋，德國神學家、哲學家。

Mueller-Freientof's 慕來胡林費爾斯。

Theodor Litt 李特。

Lavater (1741-1801) 拉發忒，瑞士通神家、相面術之始祖。

Sophocles (496-403, B. C.) 索福克，雅典戲劇家。

Shakespeare (1564-1616) 莎士比亞，英國大詩人、大戲劇家。

Lucy (1530-1600) 琉息因與莎翁有關係而知名之武士。

Plotinus 柏羅提挪 (c. 205-270 A. D.) 新柏拉圖派哲學家。

Dionysius 狄奧尼素，希臘文法學家。

Rossini (1792-1868) 羅西尼，意大利作曲家。

A. Leitzmann 勒茲曼。

Ovid (43 B. C.-18 A. D.) 奧維德，羅馬詩人。

Racine (1639-99) 拉辛，法國最偉大戲劇家、詩人。

Klopstock (1724-1803) 克洛卜斯克, 德國詩人。

Xenophon (434-355 B. C.) 色諾芬, 雅典歷史家、軍人、哲學者。

Mill (1806-73) 英國哲學家。

Taine (1828-93) 騰因, 法國歷史家。

Otto von Freising 阿托翁胡來生。

Aeschylus (452-405 B. C.) 伊士奇, 三大雅典悲劇詩人之一。

Apollo 阿坡羅, 希臘所崇拜之神, 次於維斯。

Claparède (1873-) 克拉帕累德, 瑞士心理學教育學家。

Theophrastus (372-287 B. C.) 提奧夫刺斯塔, 希臘哲學家。

Linnaeus 林尼阿即 Carl von Linné (1707-78) 之拉丁文名, 瑞士大博物學家。