

#10

558017

5017

哲學叢書

甲 種

將來哲學底根本命題

費爾巴哈著

柳若水譯

上 海

辛 壘 書 店 版

1 9 3 4

THE PHILOSOPHY SERIES
A
EDITED BY
THE TWENTIETH CENTURY

LUDWIG FEUERBACH
GRUNDSAETZE
DER
PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT
TRANSLATED BY
JO-SHUI LIU

哲 學 叢 書

甲 種

將 來 哲 學 底 根 本 命 題

費 爾 巴 哈 著

柳 若 水 譯

上 海

辛 墾 書 店 出 版

THE THINKING BOOKSHOP
SHANGHAI CHINA

1 9 3 4

將來哲學底根本命題

1934 9 25 初版

0001—1500册

原著者	費爾巴哈
翻譯者	柳若水
編輯者	二十世紀社
發行人	張明德
發行所	辛墾書店
印刷所	中和印刷公司
經售處	辛墾書店及各埠各大書局

版權所有 * 翻印必究

實價大洋一元



(Ludwig Feuerbach, 1804 -72)

24856

哲學叢書甲種弁言

我們要出這部哲學叢書的意思，一般地說，在開化時代過人，不能不意識地生活。這就是說，人必須要有一個世界觀，以嚮導其思維和行動。而在科學昌明過今天，尤不能不有正確的世界觀。所以哲學、科學的哲學、實有宣揚底必要。

中國今天，無論就那方面說，都是如此，尤當如此。在提議出版這部叢書中，不應該忽視有奠定科學基礎之作用過哲學；在改革社會中，同樣不應該忽視有嚮導社會行爲之作用過哲



學。

可是能夠供這些用的，只有正確的哲學，合乎科學的哲學，而不是把神學、玄學夾雜在內的一般哲學。同時，研究哲學就是研究哲學史，讀自來一切哲學家底著作。因此，哲學叢書底內容的歷史上一切正確的哲學大家之著作底編輯。

但哲學是有時代性的，而過去哲學在今天又確實錯誤，那怎麼樣呢？這裏，我們覺得我們所說的哲學、合乎科學的哲學、是人類在歷史上各時代底認識之總的收穫。所以它有時代性，亦有永久性。我們後頭的人，應該繼承它。它是有理論貢獻的，構成了認識進化這條綫上各點。

試以十八世紀底法蘭西哲學來說，人是機器這個命題，就在現今也還有正確性。因為人是機器這意思，就是說人不是物類以外特創品，依然受因果法則底支配。必要這個命題成立，而後人及其行為才可研究，社會科學方得開步走。我們之反對它，乃是它底局限性和機械性。這就是說，我們不應該滿足於此，還當進一步問：人是甚麼機器，定要說明人是機器中過某種機器，才算把人認識清楚了。這樣看來，人是機器一個命題底錯誤，乃只是不足，而反之倒是後來的社會科學底基礎，現今進步的物質哲學底根柢。

所以我們之出版哲學叢書，是有充分理由的。

它底內容分兩種，甲種完全是古典的，乙種則全屬現代。在古典的部份，從希臘時代泰利士起，到十九世紀前半德意志哲學止，包括有二千多年中數十大家底名著。合乙種而計，則是一部原文的哲學史，真正的哲學史。至於這二千多年中過神學的和玄學的哲學家，因為不合我們底旨趣，完全除外。其中有理論貢獻過著作，我們在將來出成附編，列在哲學叢書甲種和乙種之末。

經過了「戊戌」、「五四」、又經過了「五卅」和「一九二七」以後過中國，不應該這樣地來開始其文化工作麼？偉大的時代是需要偉大的哲學運動的。我們希望在時代前過人，接受我們這個貢獻——第一種叢書，哲學叢書。

葉青 一九三三，一，二四。

譯者序言

費爾巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872)這一個名字,已是我國人士認識得很熟的了,特別是胡納德里希·恩格斯那本『費爾巴哈論』(Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888. 全名應譯爲『費爾巴哈與德意志古典哲學之終結』)之無數人底翻譯(據我所知,有南強版彭嘉生譯、江南版向省吾譯、滬濱版、現亞東版林超譯、崑崙版楊東譯。前兩者用的是董克耳一九二七年本;後者則是以董氏本再加普列哈羅夫評註本而成; 林氏所據的是拉發格底法譯本),以及無數人譯編過無數新的哲學概論底書籍所

介紹，真的，我們不能說他對我們還是陌生。可是過細一想，我們究竟還是認的不熟，試問除了一些極少數能讀外國文——其實費爾巴哈底著作，除了俄文有全集譯刊、日文有著作集（才出五六冊）譯刊之外，英文只有在一八五七年譯了本『基督教底本質』，法文似乎還沒有：所以所謂讀外國文的，實際只能限於讀德、俄、日過極少數人——過人而外，誰讀過費爾巴哈多少著作？我國歷年雖有不下十萬的留學生，雖有無數專門研究哲學過人士，特別是有許多人在埋頭鑽研德國哲學，但有誰肯一照顧這個隱匿在鄉村間過哲學家？而就是上面那末間接介紹到我國哲學界來的，據我所知，差不多都不是德國留學生，特別更不是專門研究哲學、而名爲哲學家的。這難道不是哲學家們底恥辱麼？

自己并不是研究哲學的，而外國文所知又極有限，所以這種介紹工作，自然是一種僭妄，可是人家爲了尊嚴不願做不屑做過事，對於我們說來，是沒有那末可供意志自由選擇過餘地，因而只要是人家未做或不做、反之在我們看來却多少有些益處（雖或有時大損於己）過事，我們卻樂得試一試，費爾巴哈底著作之翻譯——以及我們這部『哲學叢書甲種』整個的翻譯，便是由此而來，亦將由此而成。這兒譯出的，是題名爲『將來哲學底根本命題』一本圍繞着哲學基礎問題之

費爾巴哈底論綱(Thesis)式的論文集,一般地說來,這是一個新哲學建設底雛形與胚胎,而費爾巴哈自己尚未真正完成的。我們打算翻譯費爾巴哈底著作,還有『基督教底本質』(1841)、『宗教底本質』(1848-49年講演、1851年初版)『觀念論與物質論』(1866)及『觀念論批判』(輯『黑格爾哲學批判』等)數種。這幾種底翻譯完成時,我們可以說是相當地將費爾巴哈介紹到中國來了,就這幾種來看,而能代表費氏整個思想傾向和哲學觀點、並表現得最具體最明白的,當然要推『將來哲學底根本命題』,所以我們先出它(純粹就年代來看,它還在『基督教底本質』之後,而『觀念論批判』應居第一)。

『將來哲學根本命題』,是由下列六篇構成的:

- 一 哲學改造之必要(1842)
- 二 哲學改造暫定論綱(1843)(六九則)
- 三 將來哲學底根本命題(1843)(六五則)
- 四 駁身體與靈魂、肉體與精神之二元論(1847)
(二五則)
- 五 對哲學根本命題之批判的注釋(1848-49)
- 六 遺稿箴言(一四八則,未記年。由費氏自己在文中提說看來,是1857年之後,大約是晚年著

作；從該文底組織與形式來看，許是一種片斷的筆記，而欲整個地處理他所認識和欲建設過哲學的，雖是片斷，但於了解費氏及研究費氏，這却是極好的資料。）

不消說，第一篇恰像一篇宣言，第二篇是一個雛稿，第三篇是繼之而起進正式論究，第四篇著者聲明是第三底注釋，第五篇底篇名已經明白告訴我們了，不多說。只有第六篇，還須得說幾句話。這一篇底本身，又是由：一認識問題（四三則）、二法與國家（二一則）、三哲學之歷史（一九則）、四宗教哲學（四三則）、五行動（二二則）等五部分一四八則構成的，這雖是些斷片（Aphorismus），然而無疑地，這是費爾巴哈哲學最完整的體系了，這不僅對於我所選過這一本論文說，可以當作總結，就是對於費爾巴哈底全哲學著作說，這也可以當作一個總結看。

× × ×

費爾巴哈底哲學思想，不消說是物質論的。可是說起他底思想發展來，却是非常有趣，他自己曾說過：“神是我第一的思想，理性是我第二的思想，人是我第三而且最後的思想”，這是真的：他幼年曾努力鑽研神學，想作牧師；其後到柏林，又為黑格爾底誠信弟子，依他自己底告白（本書P.99

1.一三〇節)看來,許久都擺脫不了。然而因了他自己這種思想路線底發展,因了這種每一發展、每一進步、每一自覺,於是他對於過去的思想——也即是籠罩着當時歐羅巴一切人士底思想,直言之,便是神祕的宗教-神學思想及玄妙的形而上學-抽象的絕對理念,特別是基督教和黑格爾觀念論——,就大大地加以掙擊。所謂宗教及基督教上造神,在他看來,其本質是人,因此自來所謂“上帝造人”造話,而今應改為“人造上帝”,宗教底祕密完全揭露出來了,并無可神聖之處!思維底祕密也是人,黑格爾哲學是巧妙化造神學,本質上是顛倒了造人學。所以要理解它們,我們應該是從人出發、從人之感性出發,黑格爾以為感性是思維之所產,神學以為人底感性是神所賦與,都是錯誤的。費爾巴哈不僅是個最徹底的物質論者,還是個最偉大的無神論者。

這兒我不想敘述費爾巴哈底整個思想,因了篇幅底過分簡短也使我不能,好在費爾巴哈這本『將來哲學底根本命題』,自身便最精練最簡明地告訴了我們。它方面,費爾巴哈思想底局限性,是值得我們注意的,恩格斯前揭書、特別是嘉爾底『費爾巴哈論綱』十一則,是最良好的導線,其次普列哈羅夫(G. Plekhanof)底『哲學(或根本)問題』和『從觀念論到物質論』(都有多種中文譯本,特別是前者),也是很簡

切地提示費氏思想底綱領的。不過在這兒，我得稍爲指出一點向爲大家理解上所忽視了的，即費爾巴哈并不是完全不懂得辯證法和實踐(或現實生活底意義)，比如『暫定論綱』二八節說有限與無限、三三節說抽象到具體之移行、特別是對於過程與契機之理解、五三節批評黑格爾等；『根本命題』二一節對黑格爾哲學之理解、二二節說康德哲學之矛盾、敘述黑格爾批評菲希特(P. 111)和康德(P. 114)、二八節談存在與實踐、三二節論我等，『遺稿箴言』三〇節論生命之發生——對立、五一節論歷史、五九節論法則性、九九節論多一及舊新之轉變、一一一節論差別與同一等，以及許多處所之高揚規定性，我們都不能不認爲費氏還是充分受過辯證法底洗禮及理解實踐的。至於『遺稿箴言』二六節所言“起源上實踐先行於理論。但一旦人將自己升高到理論底立場時，理論就能先行於實踐。”(點是我加的——弱水)我們能說這一命題是不懂得辯證法和實踐遊人說的嗎？不懂得遊人能說得出嗎？一四二節論現實和生活比紙上之充實，而謂紙上所表現的只是一面化及自己固定，更使我們想起了烏拉第米爾關於認識問題所指示過話：“現實是無限豐富的，認識只能片面的、片斷的、近似的地反映它。”(大意如此)來了。在『根本命題』五九、六〇節及其它，特別是『暫定論綱』

六八節和『遺稿箴言』六二節，我們還看出費氏思想之向物質史觀趨近呢！烏拉第米爾在『哲學筆記』『費氏關於宗教本質趨講演』中，亦指示了費氏有接近物質史觀趨思想，那在將來那本書中再行引述吧。又烏氏在『物質論與經驗批判論』中，亦指說了費氏之重實踐，可參看。——弱水雖然他整個思想，却是局限在市民社會以及當時自然科學（本書中有若干處高揚自然科學，并在『暫定論綱』三七節熱情地主張哲學必得與自然科學結合，以為這是“神聖的”婚約之領域內的。他以為“真的辯證法，決不是孤獨的思想家之對自身過獨白，而是我與你之間過對話”（『根本命題』六二），這就不免表示了他底理解之不深刻、同時玩弄語源（另一有名的例，便是他之定義 *Religare*（宗教）為同情，以愛為真的宗教、未來的人類宗教）趨惑行了。他底最後思想（見上引述他自己說思想發展外）和哲學出發點過人及人類，固然是有自然基礎而且不同於動物的，然而却是一個抽象的人，並沒有社會底基礎，從而不是現實的、實際活動的人，嘉爾他們（見論綱）就在這一點超越費爾巴哈前進了！在方法論上，費爾巴哈自己很排斥康德及黑格爾底研究法，單只採取及信賴自然科學底經驗方法，這是他底最大的錯誤，嘉爾他們之超越費爾巴哈，這，我想是極重要的一個關鍵：因此也就構

成哲學歷史這一最光輝的一環：黑格爾、辯證法的觀念論
——費爾巴哈、直觀的物質論 ——嘉爾、辯證法物質論。

× × ×

費爾巴哈是以一八〇四年七月二十八日生於 Bayern 底 Landshut，他底父親 Paul Johann Anselm Feuerbach (1775-1833)，是有名的刑法學家，在 Bayern 任重要的官職；他有三個哥：長兄 Anselm Feuerbach (卒於1851)，是考古學家，佛萊堡大學言語學教授；次兄 Edward Feuerbach (卒於1842)是法學家；三兄 Karl Feuerbach (卒於1834)是數學家，以 Feuerbach 定理而有名。他最初在 Ansbach 修的是神學，信心很深，因此一八二二年修業終了之後，一八二三年，就以欲成牧師過決心入學海德堡 (Heidelberg) 大學 Protestants (新教) 神學科。但一八二四年復活節(在海德堡僅三學期)，他又爲另一憧憬跑到柏林。黑格爾底哲學，使他受了很深的印象，對於他一生說來，這就造成了他由神學轉到哲學過決心。在這時(1825年)他曾在寫給他底兄長 (Edward?) 通信中說：“我已拋棄神學而努力於哲學，除了哲學，彷彿就沒有快樂。…我在柏林，於思維之上有了一個長足的進步。…思想，一旦脫了自己底束縛，就如水之洪流一樣，以着強力牽引我們去了。”而同時給他父親通信中也說道：“親

愛的父親喇！我拋棄了神學了。然而這決不是出於之輕率。我之所以拋棄它的，不是由於它缺乏興味，寧是由於它不能滿足我，不能給我我所要求過東西。……你定會欣喜的，我開始了新的生活新的時期。你定會欣喜的，我離去了神學底社會，而和像亞里士多德、斯賓諾莎、康德、黑格爾這等人爲友。——要使我復歸神學，那就無異於使不死的精神回復到腐朽的外殼，使蝴蝶兒再轉到蛹子狀態喇。”你看他自己對於這種轉變多未堅決！

一八二八年，在 Erlangen 大學獲得學位（拉丁文作：De ratione una, universali, infinita ——『論理性之統一性、普通性、無限性』，一篇道地黑格爾學徒底作品），隨之便在那兒當私講師，擔任邏輯學及形而上學底講義。一八三〇年以匿名出版『死滅及不滅性之攷察，附錄、神學的諷刺的短詩』，雖則表出了他底天才及對一切關於死滅思想之神祕的陰謀加了極辛辣的諷刺，可是這書立即被沒收，并影響到到他底大學講師地位。由於對教授等之絕望，才促成他從事於哲學之著述，1833年發表『近世哲學史』第一卷『由培根到斯賓諾莎』，1836年公布續稿『萊普尼士哲學之發展及敘述』，1838年出版『柏伊爾（Pierre Bayle）哲學及人類史論』。

1833年春，他在 Bruckberg（距 Ansbach 不遠）與陶器製

造工場主底女兒白爾泰·羅敷(Barta Löw)相識，1835年訂婚，1837年十一月十二日與之結婚。原來在婚前(1837年夏)，他擬再作大學教授，但被Bayern當局拒絕了，於是婚後，便以Bruckberg爲永住之所，而與德意志大學甚至於社會隔離起來，惟靠自己底文筆、有時又得白爾泰·羅敷底一點補助，過着恬靜的田舍生活。因了脫出學界底拘囚，又無外務營心，於是在這種幸福生活之中，面對着偉大純樸的自然，便醞釀出思想之又一變新來。

1837年和魯格(Ruge)出『哈勒年報』已經發露出他對黑格爾哲學之遊離，到1839年『黑格爾哲學批判』出，他就完全與黑格爾分離了，此後，他便以新得觀點、專一地從事於觀念論哲學及爲其根源神學之批判。1841年『基督教底本質』之出版，使他底聲名和思想超出德意志及歐羅巴，同時也如恩格斯所說過一樣，物質論又再登上哲學王國底寶座；特別是他底『哲學改造暫定論綱』(1842)和『將來哲學底根本命題』(1843)，展開了新哲學之建立遊離形，(我們若果一對照嘉爾底『論綱』十一則，就可看出這種新哲學之以胎胚與萌芽、和變轉之痕跡的。)而予觀念論最後最偉大的體系——黑格爾絕對哲學以一致命的打擊。

1848年革命，這是費爾巴哈生命上一個傷痕，他不懂得

她，而且因此，他也被他們，被社會暫時忘記了，雖然1848年12月1日至1849年3月2日在 Heidelberg 市廳關於宗教底本質遊講演，(1851年出版，一本思想很深刻的著作)就在當時也獲得了很多大學生底傾聽、以及勞働者底贊美，却并未足以挽回他底這種命運。

晚年，他加入了社會民主黨。生活逐漸艱困，文筆依然活動，不過并不多產，1857年出版『神譜學』，這是他很自負遊一本古典著作。此書出後，沉默了十年，又才有『觀念論與物質論』(1866年)出版，於是他所編遊全集十卷於以完成。

1872年9月13日以肺管炎卒。15日靜眠於 Nürnberg 之 Johannis 墓地，參加送葬者有二萬餘人。

(這個略傳，主要是參照 Jodl 底 Ludwig Feuerbach 一書，及『宗教底本質講演』佛洛格序 Ludwig Feuerbach 一文而成)。

× × ×

最後，關於我底翻譯，還有一些閒話。

最初的譯文，是『哲學改造暫定論綱』，那是去年(1933)12月就參照兩種日文譯好的。今年又把它改譯過。幸好改譯還不算麻煩，並且覺得文字也比較可讀一點了。以後遂繼續翻譯其它各篇，完成於本年八月。

這本書底譯文，全部都是由日文轉錄過來的，用的本子有白揚社的、有岩波文庫的、有共生閣的、有弘文堂的，日譯者有的只譯得一篇、有的譯有兩三篇，全是經我編纂起來的。本來在譯之前，我曾託東京底友人找德文，譯之中又託商務向Stuttgart訂Bolin und Jodl編輯邁費氏全集，但一直到書排完、校好、兩星期之後，商務只到了一本『宗教底本質講演』(全集第八卷)，朋友只寄到了一本『基督教底本質』(Reclam底通俗本)，都說別的沒有。因而我也沒有辦法，只好付印，而將好些疑難，盡我及友人之可能，忠於日文直譯，至其必不得已之處，則順其文意、審其語氣、加以意譯。這兒，自然不免有許多錯誤，敬希有德文原本(前五篇大致都在全集第二卷、末一篇在第十卷)、及通深費氏哲學及日文者教正。(自己當然也還得努力尋覓原文、以為校訂)。

翻譯底名詞，有幾個是須提出說一說的，這便是

(一) Sein、Dasein、Existenz。一般地，我是將它們譯為「存在」的。Sein對Nicht(無)時，我多半便譯作「有」。Dasein對Sein時，我便譯作「定在」。Existenz對Sein及Dasein時，我便譯作「實存」或「生存」。自然這些都是隨情境來定的，所以也往往有未照這未譯。

(二) Gattung、Art。大體上我是將前者譯作「種

屬](原譯「類」)、後者譯作「種類」(原譯「種」)的,但最初我只是跟了日譯。未注意到自己底統一,最後校的時候,雖盡量改了,但有些還是仍舊,所以在『駁二元論』中,「種、屬、類」三字便不統一,原因是日譯參差而未注音,在我自己沒有原本時不能改正。

(三) Anthropologie, 日譯大多作「人間學」,我譯作「人類學」。最近看到佐久間政一在一篇文章中也提到了這個字,他說過去以物理的人類為對象的 Anthropologie, 應譯作「人類學」,若以心理的人類為對象而作哲學及抽象的研究與說明,那便應譯作「人間學」或「人性學」。這個區別,我覺得很適當,因為近些年(德國及)日本有很多關於 Anthropologie (「人間學」)的著述和研究,說不定短期間就會移植到中國來,所以附帶在這兒提到一句。

(四)日譯書,附得有原文的很少(除非極特殊的專門新用語),間有一二人對於特殊專名附音(即日本底假名),有些則只是譯音不譯義,這些我是盡我可能地譯了義而注以西文,我知道一定有不少的錯誤的,若讀者發現時,還望不吝賜教。

餘不贅。

25. September 1934. 弱水。

目 次

著者肖像	卷前
譯者序言	3
一 哲學改造之必要	17
二 哲學改造暫定論綱	29
三 將來哲學底根本命題	63
四 駁身體與靈魂肉體與精神之二元論	161
五 對哲學根本命題之批判的註釋	205
六 遺稿箴言	215

—

哲學改造之必要

(1842)

與舊哲學屬於共通時代過新哲學、和全然屬於新人類時代過哲學，是完全不同的，換言之，只為哲學的要求而存在過哲學，如菲希特(Fichte)哲學對於康德(Kant)哲學，和適應人類之要求過哲學，是完全不同的。即屬於哲學史、且由於哲學史而僅間接關聯於人類之歷史過哲學，和直接是人類之歷史過哲學，是完全不同的。

所以哲學之變化、改造、革新，是必要的，便成為問題。既然成為必要，那末它怎樣才可以創立呢？這種變化，是在從來哲學底精神與意味上嗎，抑或在全然新的意味上呢？而且是以如從來的哲學為問題嗎，抑或是本質地相異的呢？這

些問題底解決，是和這個問題相連繫着的，即吾人現刻是立於人類底新時代、新世紀之門前嗎，抑或邁返於陳古的軌道呢？唯以隨時代底進行乃為不可避免之變化，吾人就應該將陳舊的人戴在頭上嗎？若果只從哲學的立場來處理變化是必然的之問題，則那未免把這個問題看得太狹隘了，那不過停留在普通學派爭鬥底範圍中。還有比這更無益的嗎？

哲學自身底變化，是必然的真實的、適應於時代底要求、適應於人類之要求之變化。自然，在世界史的觀念之衰滅期，這種要求也發生對立——即其一要求或想要求保持舊的、驅逐新的，而它一個則要求或認為可以要求實現新的東西。那一個是真的要求呢？歷有將來之要求、——這是豫想的將來——存有進行的運動者，便是真實的。要想保持舊要求，是人為的強作過反動。黑格爾 (Hegel) 哲學，是將以前所有的各種體系任意結合而成的，是不完全的——它沒有絕對的否定性，所以缺乏積極的力量。只有具備絕對否定之勇氣，才有創造新的事物之力量。

人類底時代，是只有由宗教的變化而區別的。只有在它達到人類底心時，歷史的運動，才形成根本的東西。雖說宗教底形式，存在於心之中，但心決不是宗教底形式，而是宗教底本質。現今成為問題的，就是對於吾人，宗教的革命已

然發生了嗎？是的，吾人已經沒有任何的心、也沒有任何的宗教。基督教被否定着，依於尚未確然顯現之物而自己否定着。然而很顯然地不是說，對於人們它被否定了。人們沒有從政治上來宣告它，對它還守着秘密，人們關於它不管有意識或無意識，都在欺騙自己，是的，人們以基督教之否定假裝為基督教，基督教只存在單純的名稱。人們捨棄一切積極的規準，亦並不拜望象徵的經典、牧師、以及為基督教信者之規準過聖書，——宗教有為宗教過規準、有一定中心點和一定的原理，好像完全是不必要的——這樣便算走進否定基督教過狀態了。這即是以否定底形式來保持宗教的。然則基督教是甚麼呢？若果我們已經沒有聖書，那末我們究竟依據甚麼以知得始祖之意志及精神呢？這件事不外說基督教已經不存在了。這種現象不外是顯現了內在的衰滅，否，不外是基督教之滅亡。

基督教無論理論的、無論實踐的，都已經不適於人類，它已經不能使精神滿足，也不能充溢心靈，因為在吾人之心，有別的關心而異於永遠的天國之祝福了。

從來的哲學，都是屬於基督教底滅亡時期、屬於基督教底否定時期的——雖然這也可以成為肯定基督教過時期。黑格爾哲學，在表象與思維物底矛盾之下掩蔽基督教之否

定，換言之，黑格爾哲學驅逐了基督教，然是在初期基督教和完成的基督教之矛盾下否定的。若開始便是必然的，則一定束縛便可捨棄。然而宗教，却只有保持其初期的、根源的意味時，才能保持的。在初期，宗教是熱火、是元力、是真理，一切宗教在初期都力強、不受束縛、并充滿精氣，但隨時間底經過，它便力弱、放逸、不忠實、流於放浪，因之就陷於風習底運命之手了。爲了要調和及掩飾宗教之實際，宗教之腐敗與宗教之這種矛盾，人們就在傳說之中、就在舊法律書之變化中、尋求其避難之所。這末作的便是猶太人。基督教信者，是由付子與其神聖的證據全然矛盾過意味，而逃出這個難關的。

基督教被否定了——在精神上、心上，或在學術上、生活上、藝術上、工業上，都到了根本再沒有回復的希望地被否定了，因爲人在自身之中具有真實的東西、人類的東西、反聖靈的東西，因此就從基督教奪去了一切反對的力。從來的否定，尙不是意識的。現在，這個否定才開始形成意識的、願望的、直接努力的東西，也才是這種東西。以現今人類之本質的衝動底阻止和政治底自由，基督教愈形增大，則意識的否定，便有理由可以說是新時代底必然性、已然不是基督教的而是非基督教的新的公正的時代之必然性。

哲學代替宗教而出現。而且是恰恰和這相同，全然相異的哲學，又代替從來底哲學出現了。從來底哲學，是不能補償宗教的。因為它是哲學而不是宗教。是非宗教的哲學。從來底哲學，將宗教之獨得的本質，擱在自身之外，而只求被思維的形式。要是哲學能為宗教之代償，則哲學就不得不作為哲學而成為宗教，及不得不以與哲學一致過樣式在自身之中、採取構成宗教底本質之物、採取宗教在哲學以前便有之物。

本質上相異的其它哲學是必然的，這我們可以從已然完全具有從來哲學之典型一事中歸結出來，若然，則類似於從來哲學過東西、從來哲學之精神上所引證了過東西（例如它在特殊的規定上還是非常少的），便是徒然。人格的神，可以理解為云云或者爾爾——我們關於這種事早已充分聽到了，我們關於它已經任何事也不想聽了，我們已經不欲神學了。

哲學之本質的差異，又是人之本質的差異。不信代替信仰、理性代替聖書，政治代替宗教與教會出現了；地上代替天國、勞役代替祈禱、物質的窮乏代替地獄，人代替基督教信者出現了。以沒有分裂和不能分裂為天國之主與地上之主遊心而投身於現實過人，是與生活於兩間隙中者相異過

人。在哲學是思維之結果的，在我們看來，却是直接的確實性。因此我們必要一種原理以適合此種確實性。若在實踐上人代替基督教信者而出現，則在理論上，人的本質就又不不得不代替神的本質出現。總之，我們必須以最高的原理、最高的言詞來總括我們所能作成過東西，不得不擁護我們底傾向，有如神聖視我們底生活一樣。因此我們現刻就從毒害我們內心過矛盾解放，即從我們底生活與思維、根本相矛盾過宗教之生活與思維底矛盾解放。因為我們再不得不成為宗教的——政治必須成為我們底宗教——，然而那是只有我們在我們底直觀之中，具有以政治為宗教過一最高物之時，才能成功的。

我們本能上是可以把政治變作宗教的，然而最後所說明過理由及公正底原理，却是問題。這個原理——若否定地表現——不外無神論、即不外與人相異過神之拋捨。

普通意味上過宗教，不是結合國家的，寧是將國家解體的。在宗教的意味上，神是世界王國之父、保持者、擁護者、守護者，是統治者、是主。所以人不以人為必要，人關於自身、及關於其它物過一切，都直接是關於神的。人不是依賴人而是依賴神、不宜感謝人而應感謝神的。所以人與人之相結合，要不過偶然。若果我們要主觀地說明國家，則人之所

以聯合者，不外因為他們不信仰任何的神，無意識地、自然地實際上否定了他底宗教的信仰。樹立國家者不是對於神道信仰，而是對於神道絕望。要是主觀地說明起來，與其說國家之根源是人對於神道信仰，勿寧說是對於人道信仰。

在國家上，人之力分化了、發展了，依於這個分化與再結合，構成無限的本質，許多人、許多力只是一個力。國家是一切實在性底總體，國家是人底天命。在國家中，某些人爲他人底代理，某些人爲他人底代價——我之不能成不能知的，他人能之。我不是爲我，乃委身於自然力，他人又委身於我，我爲一普遍的本質所圍繞，是一全體底一員。（真實的）國家，是神的人類，這乃是不受限制的、無限的、真實的、完成的。國家第一是人——是規定自身、并關係於自身道絕對的人類。

國家是實在性，而同時對於宗教的信仰，又是實踐的否定。有信仰的人，在今日也陷於窮乏了，因此求助於人類。他滿足於普遍存在的“神之祝福”。自然，事之成不成，不與人類底活動，而與周圍之環境有關，且常是偶然的。然而“神之祝福”，是如簡單的烟雲的東西，這中間，信仰的不信者，便消逝了它底無神論。

因此，實踐的無神論，是國家底紐帶。人在國家上，是無

需乎神而存在的，國家對於人就是神，所以人是存在於國家之中，因此人要求「威儀」作為神底賓辭，是很正當的。無意識地是國家底根據及紐帶底實踐的無神論，現在已進入於我們底意識了。人之所以與現在政治相衝突的，是因為認為基督教從人奪去了政治的興趣。

思想家在認識上意識地具有的，實踐的人可以在其衝動上具有之。然而人類之實踐的衝動便是政治的衝動，是對於關係國家事務之活動的協力底衝動，及對於政治的教政之廢止底衝動，是否定國民之非理性、政治的嘉特利教（Katholizismus，即天主教、或譯羅馬教）底衝動。改造破壞了宗教的嘉特利教，而建立新時代政治的嘉特利教來代替它。改造在宗教底分野上所打算完成及為目的的，現在人們在政治底領域上完成了。

神之向理性底變化，不是拋棄神而只是移代，同樣新教主義，亦只是將法王移為皇帝。現在事情是關於政治的法王權。必要皇帝底理由，與必要宗教的法王底理由，是相同的。

從來之所謂新時代，是新教主義的中世紀。其中，我們以僅半分之否定與口實，就保持了羅馬底教會、羅馬底法律、刑法、舊式的大學等等。我們是與規定精神底宗教的力、

及作為真理過新教的基督教主義之解體一道，踏入了新的時代的。現代或者將來時代之精神，是實在主義底精神。要是我們能將與人相異過本質作為最高原理及本質而把握到，則人與抽象之區別，就構成認識其本質過不變條件，因之我們就決不能到達與我們自身、與世界、與現實性之統一性。我們常有被制作的東西，以代替依於它物即第三者來調停和制作我們與世界；我們雖不在我們之外，而且在我們之中有一彼岸，經常却立於理論與實踐之間隙中；在頭與心上有相異的本質，對於頭有“絕對的精神”，而在生活上則有人；在前者之中有不是本質過思想，在後者之中有不是被思維過、不是思想過本質；我們在生活之每一步，都出於哲學之外，在哲學之一切思想中，都立於生活之外。

教會之首長即法王也與我同為人。縱為皇帝亦與我們是同等的人。那末他就不能無際限地適用他底所欲了，他是不能站立在國家及社會之上的。新教主義者是原教的共和國民。所以新教主義者要是消滅了其宗教的內容，換言之，要是曝露或公布了其內容，則與其解體相伴，就達到了政治的共和主義。要是我們消除了新教主義底間隙，即消除了在其處、他人是主過天國與我們是奴隸過地上之間隙，則新教主義就同樣成為共和國了。以前共和國是與新教主義相連

結的，這自然是偶然的——雖則不是沒有意義的——因為新教主義只有宗教的自由而已。所以我們要固持新教主義之宗教的信仰時，那就是矛盾錯亂的。若你能捨棄基督教的宗教，則其時你便獲得有到共和國之權利，因為在基督教的宗教上，你是在其共和國與天國上才有的，在地上是沒有的。若以反面的言詞說來，你在地上不得不為奴隸，若不如此，則天國便是多餘的了。

二

哲學改造暫定論綱

(Vorläufige Thesen zur Reform

der Philosophie 1842)

(一)

神學底秘密是人類學 (Anthropologie)，而思辨哲學底秘密則是神學——思辨的神學。思辨神學之由通俗神學而區別者，在於它把由恐怖與無知、而為通俗神學所遠離於彼岸之神的本質、換置於此岸，換言之，即在於現在化、規定化、實在化。

(二)

斯賓諾莎 (Spinoza) 是近世思辨哲學底真實的創始者，謝林格 (Schelling) 是其復興者，黑格爾 是其完成者。

(三)

「汎神論」是神學(即有神論)之必然的歸結——徹底的有神論。「無神論」是「汎神論」之必然的歸結，徹底的「汎神論」。^{*}

(四)

基督教是多神論與一神論之矛盾。

(五)

汎神論是以多神論為賓辭遊一神論，換言之，即汎神論以多神論底獨立的諸本質作為唯一之獨立的賓辭和屬性。因此斯賓諾莎把作為能思維遊事物底總體之思維、與作為有延長遊事物底總體之物質，認為是實體、即神底屬性。神是能思維遊事物，又是有延長遊事物。

(六)

同一哲學之能夠由斯賓諾莎主義區別者，因其可以用觀念論底精氣使實體底死笨的、鈍重的事物鼓舞。特別是

* 這些神學上適用語，在這兒只是用著普通的轉說的意思。

黑格爾，將自己活動性、自己差別力、自己意識、認為是實體底屬性。黑格爾之反語的命題“關於神遊意識，即神底自己意識”，和斯賓諾莎底反語命題“延長或物質、是實體底一屬性”，是立於同一基礎之上，實不外意味着：自己意識是實體或神底一屬性，或者神即自我。有神論者之由現實的意識相區別而歸之於神遊意識，不過是沒有實在性遊一個表象。因此，斯賓諾莎底命題“物質是實體底屬性”，僅不過是說物質是實體的、神的本質性；同樣黑格爾底命題，也不過只表現出意識是神的本質。

(七)

思辨哲學一般底改革的批判方法，已經與適用於宗教哲學遊方法沒有差別了。我們經常只消把賓辭換為主辭，如是作為主觀甚至於換成客觀及原理——因此，我們只消把思辨哲學顛倒，那末沒有被隱蔽的、純粹的、明白的真理就現出了。

(八)

〔無神論〕是顛倒了逆〔有神論〕。

(九)

汎神論是立足於神學立場之神學底否定。

(一〇)

根據斯賓諾莎（『倫理學』第一部、定義第三及命題第一〇），實體底屬性或賓辭就是實體自身；同樣，根據黑格爾，絕對者底主辭一般之賓辭，也就是主辭自身。黑格爾之所謂絕對者，是存在、本質、概念（精神、自己意識）。然而只有作為存在而被思維過絕對者，才是存在。絕對者在此或彼之限定性及範疇之下而被思維時，就全然溶解於這個範疇和這個限定性之中，因此若把這些東西置之度外，它就僅不過是單純的名稱而已。然而縱令度外置之，而絕對者，還是作為主觀而存於根柢，并有依據真實的主觀，絕對者不是單純的名稱，却是某物適限定，但是這依然止於有單純的賓辭底意義，而恰和斯賓諾莎之屬性一樣。

(一一)

思辨哲學底絕對者或無限者，由心理學地觀之，是非限定的東西，是非規定的東西——是從一切被規定的東西之

抽象，而又不外假定爲由此抽象以相區別過，然而同時又不外假定是與抽象構成同一過本質。由歷史地觀之，則又不外是舊神學的形而上學的、非有限的、非人間的、非物質的、不被規定的、不被創造的、(沒有性質過)本質，即非本質——作爲行動而定立過世界以前之無。

(一二)

黑格爾底邏輯學，不外是爲理性和現在所帶來過、成爲邏輯學過神學而已。恰如神學底神的本質是一切實在性底、即一切規定底、一切有限性底觀念的或抽象的總體一樣，邏輯學也正是如此的。正如於地上可以見出過一切物、又於神學底天國也可以見出一樣，於自然可以見出過一切物、也可於神的邏輯學底天國見出，即質量、度量、本質、化學的機構、機械的機構、有機的機構。於神學上我們二次具有一切之物，一次是抽象地，又一次是具體地。在黑格爾哲學上，我們也二度具有一切之物，一度是作爲邏輯學底對象，而另一度是作爲自然哲學及精神哲學底對象。

(一三)

神學底本質，是超越人類過人類底超絕的本質。黑格爾

邏輯學底本質，是超絕的思維，定立於人類之外遊人類底思維。

(一四)

神學把人類平分和外化了，然後將此外化了過本質再與人類同一化；同樣，黑格爾把自然與人類之單一的、自己同一的本質多樣化和分散了，然後將此無理地(暴力地)分離了的再以無理接合起來。

(一五)

形而上學或邏輯學，只有在不從所謂主觀的精神分離之時，才是一個實存的、內在的學問。形而上學是密教的心理學。把質和感覺只作為其自身而觀察，即恰如質沒有感覺、感覺沒有質、却都另是一物一樣地觀察，并剖分兩者為殊異的科學，這是一種任意、一種暴行。

(一六)

恰如神學底無限的本質，不外是抽象的有限的本質，黑格爾之絕對的精神，也不外是抽象的從自己自身分離了遊所謂有限的精神。

(一七)

絕對精神，根據黑格爾，是藝術上、宗教上、哲學上、之自己顯現或實在化。若以德意志語來說，即藝術之精神、宗教之精神、哲學之精神、就是絕對精神。然而若不能再使吾人逆轉於陳腐的神學底立場，不能使吾人把絕對精神作為一個其它的、與人類底本質相異過精神、即作為一個存在於我們身外過我們自身底魂魄而描繪出來，則將藝術及宗教之由人類底感覺、想像及直觀而分離，哲學由思維而分離，簡言之，即把絕對精神由人類主觀的精神或人類底本質而分離也就不可能。

(一八)

「絕對精神」，是神學底「遊離了過精神」，但在黑格爾哲學上，它還是作為亡魂顯現的。

(一九)

神學是亡魂底信仰。通俗神學在感性的想像上具有其亡魂，而思辨神學則在非感性的抽象中具有它。

(二〇)

所謂抽象是把自然底本質在自然之外定立，把人類底本質在人類之外定立，把思維底本質在思維作用之外定立。黑格爾哲學底全體系統就置基於這種抽象作用之上，因此，就把人類從其自身疎隔了。自然，這又是把自己分離了過東西再同一化，但只有以其自身再能夠分離過間接的方法上才是如此的。黑格爾底哲學上，正缺乏直接的統一性、直接的確實性、直接的真理。

(二一)

依抽象而由人類所引離了過人類底本質及人類之直接的、明白的、不虛偽的同一化，不在於積極的方法，而僅是當作黑格爾哲學底否定而且由黑格爾哲學才能導出的，一般地、它是只有作為思辨哲學之總體的否定（同時假如它是這個哲學底真理）而把握時，才能夠把握、能夠理解的。真的，一切東西，都潛伏在黑格爾哲學之中，但同時它底否定，它底對立，經常是在一塊兒的。

(二二)

絕對的精神就是所謂有限的主觀的精神，從而前者之不能又不可由後者分離，其實證——便是藝術。藝術是從此世底生活是真的生活，有限的東西是無限的東西，這種感情出發——即從對於作為最高者、神的本質而規定過現實的本質過感激出發的。基督教的一神教，其中并不包含藝術的、學問的教養之任何種原理。只有多神教，即所謂偶像崇拜，才是藝術及學問底源泉。希臘人由於無條件地、不疑惑地認為人類底姿態就是最高的姿態、神性底姿態，於是他們就把自身高揚至造形美術（彫塑藝術）之完成。基督教徒實踐地否定了基督教的神學，而把女性作為神的本質崇拜之時，才開始達到詩作。基督教徒是在他們所表象的、為他們底意識底對象逆宗教底本質和藝術家與詩人之矛盾中。派特拉喀（Petrarca）*由宗教的悔恨之感情，作成神化了勞娜

* Petrarca(英作Petrarch),意大利有名大詩人。西元一三〇四年七月二〇日，生於阿倫佐。一三七四年七月一八日死。為勞娜所寫過 Sonnet (十四行詩)在他底詩作上占了很重要的地位。(勞娜在其抒情詩集『Canzoniere』中就和 Beatrice在但丁底『Divina Commedia』之中一樣誘動着作者。)勞娜是被 Petrarca 神聖視和被崇拜，而在他底各種小曲中出現過女性，但確是一個實在的人物，是人家底妻子并且還有着一十個小孩過母親。Petrarca 底詩高難則近代才被發現，但已譯成歐洲各國底語言了。他是本主義者

(Laura) 過詩。爲甚麼基督教徒不能如異教徒一樣有與其宗教的觀念相匹敵過藝術作品呢？爲甚麼沒有一個使他們十分滿意過基督之像呢？這不外是因爲基督教徒底宗教的藝術，顛仆於其意識與真理之間過破滅的(不能得救的)矛盾中罷了。基督教底本質，實際上就是人類底本質，然在基督教徒底意識上，則爲一個相異的、非人類的本質。基督應該是人類的，而又不必是人類的，他是兩義性的人物。可是藝術却只能表現真的、不是兩義性的東西。

(二三)

人的東西是神的東西、有限是無限、這種決然地構成血與肉過意識，在其元力、深湛、熱烈上，才是凌駕從來一切過新的詩與藝術之源泉。彼岸底信仰，是極端地非詩的信仰。苦痛才是詩底源泉。只有以有限的本質底消失作爲無限的損失而痛感的人才能有成爲抒情詩的熱焰過力。只有對於早已不存在過東西還有追憶底創痛和刺戟過人在人類之中才是最初的藝術家、最初的理想主義(觀念論)者。然而對於彼岸過信仰，終於只把一切苦痛當成假象、當成不真實的東西看待罷了。

(二四)

由無限導出有限、由非規定導出規定是哲學，決不能達到有限與規定底算的措定的。所謂有限之由無限導出者——不外謂無限與非規定是被規定的、是被否定的，即認為沒有規定、換言之沒有有限性過無限，不外為無限之實在性、從而不外被定立了過有限。然而絕對物之否定的非本質，尚存於其根柢，因此被定立了過有限性依然又被揚棄。有限即無限之否定，而無限又為有限之否定。絕對者之哲學就是一個矛盾。

(二五)

如在神學上，人類是神底真理、神底實在性——因為，把神作為神而實現、把神作為一個現實的本質過一切實辭，例如力、智慧、思維(諸善)、愛、及把從有限相區別作為條件而有過無限性與人格性等，都是在人類之中而且與人類共同而被定立之物——同樣地，在思辨哲學上無限之真理又是有限。

(二六)

有限底真理依據絕對哲學，只有以間接的被顛倒了逆樣式而表現。若果無限在它被規定時，換言之即它不是當作無限却作為有限而定立時，才是存在的、才有真理與現實性，那末實際上有限即是無限。

(二七)

真的哲學底課題，不是把無限作為有限，却是把有限作為非有限、作為無限而認識。或者，不是把有限定立於無限之中，却是將無限定立於有限之中。

(二八)

哲學之端初不是神、不是絕對者、又不是作為絕對者或Idee(理念)底實辭之存在——哲學之端初，是有限之物^{*}、規定之物、現實之物。無限是有限。無限若非有限，就完全不

* 有限一語，我是經常僅用於「絕對哲學」之意味上。這個哲學由絕對者之立場而把實在的，現實的東西認為非現實的、沒有價值(空無)的東西。蓋因絕對哲學是將非現實的，非規定的東西認為才是實在之物故也；而同時又由空無之立場，將有限的、空無的東西認為實在的東西——這特別是在前林格初期的哲學上表現着這一個矛盾，而就在黑格爾哲學之根據上，也還是存在着這一個矛盾。

能思維。若非思維被規定的性質，你能思維性質(die Qualität)而定義它嗎？從而，不是非規定之物、却是規定之物才是最初之物，因為被規定性不外是現實底性質，而現實的性質是先在於所思維性性質的。

(二九)

哲學之主觀的根源與行程，又爲其客觀的行程與根源你於思維性質之前，即感覺性質。感受因之先於思維。

(三〇)

無限是有限底真的本質——真的有限。而真的思辨或哲學，不外是真的而且普遍的經驗。

(三一)

宗教及哲學底無限，不是與何等的有限、何等的被規定過東西有何相異，也決不能相異的。然而它神祕化了，換言之，它是有了這種要求：不是何等有限、不是何等被規定過一個有限、一個被規定過東西。思辨哲學犯了與神學同一的謬誤——即它把現實性或有限性之諸規定、依於規定性之否定(在此規定之中現實性及有限性僅是其自身)而構成無

限之規定與資辭。

(三二)

公正與率直，對於萬事都是有益的——對於哲學，也是一樣。但哲學却只在告白了其思辨的無限性之有限時——從而只在告白了次一件事：即例如神之自然底秘密，不外人類的本性之秘密；爲要從其中創生意識之光，哲學在神之中所定立過夜，便不外對於物質之實在性和不可缺少性過哲學所固有的、曖昧的本能的感情時，才是公正而率直的。

(三三)

由抽象到具體、由觀念到實在過思辨哲學從來底行程都是倒逆着的。在這個道程上人決不能達到真的客觀的實在性，而常只是到達這個道程所固有過諸抽象之實在化。正因如此，決不能到達精神之真的自由。因爲只有將事物及本質在其客觀的現實性上觀察，才能使人類自由，而且使之避免一切偏見。由觀念向實在之移行，只有實踐哲學上可以產生。

(三四)

哲學是存在物底認識。事物與本質之如其存在而思維，而認識——便是哲學底最高法則、最高課題。

(三五)

存在之物如其存在——從而、真實的東西之真實地表現是皮相之見。存在之物不如其存在——從而真實的東西之非真實和顛倒表現，可以認為是最深遠的。

(三六)

真實性、單一性、明確性是實在的哲學之形式的表徵。

(三七)

哲學所據以發端之存在，不能由意識分離，意識不能由存在分離。正如感覺之實在性是性質，反之感覺是性質底實在性，同樣存在是意識底實在性，其逆意識亦是存在底實在性。——意識是現實的存在。精神與自然之實在的 (real) 統一性僅是意識。

(三八)

一切規定，形式，範疇，或則任以它語呼之，思辨哲學之

由絕對者剝掠而放逐於有限的、經驗的事物之領域遮一切，恰正就包含着有限之真的本質、真的無限、及哲學之真的而且最終的祕密。

(三九)

空間與時間是一切本質底生存形式。只有空間和時間上過生存(Existenz)才是生存。空間和時間底否定，常只是生存之局限底否定，不是生存之本質底否定。沒有時間的感覺、意志、思想與本質，都是不合理的。沒有時間一般，也就沒有向意欲、向思維過何種時間、何種衝動。

(四〇)

形而上學上、事物本質上之空間及時間底否定，齷來最有害的實踐的歸結。只有在任何處都站在空間與時間之立場過人，在生活上，才能有幹練和實務的才智。空間與時間是實踐底第一規準。由其形而上學除開時間，神化由永遠的、即抽象的時間分離了過生存之民族，無疑地其結局、必從其政治學排除時間，而神化(崇拜)反立法的、反理性的、反歷史的、之固定原理。

(四一)

思辨哲學把從時間分離了進發展作為絕對者之一形式、之一屬性。而發展之由時間底此種分離，是思辨的專恣之真正的傑作，思辨哲學家們之論絕對者，恰如神學家們之論神一樣，確然地證明了人之一切情緒無而又有，不愛而又愛，不怒而又怒。無時間的發展，即等於無發展的發展。絕對的本質是自己發展的這個命題——只有在其逆轉之後才是真實合理的。因此便非如次說不可——只有使自己發展、時間地展開自己進本質，才是絕對的，即真正而又現實的本質。

(四二)

空間與時間，是現實的無限之顯現形式。

(四三)

無限界、無時間、無苦惱之處，也就無性質、無能力 (Energie)、無精神、無熱、無愛。只有苦於窮迫 (notleidend, 或譯必要) 的才是必然的 (notwendig) 本質。沒有欲求的生存是多餘的生存。由欲求一般而自由的，沒有何等生存底欲求。存在和不存在 (有或無) 是同一的——對其自身是同一

的，對非自身亦是同一的。沒有必要(窮迫)過本質是沒有根據過本質。唯有可惱之物才值得生存。唯有充滿了苦痛過本質才是神的本質。沒有苦惱過本質是沒有本質過本質。而沒有煩苦過本質，只不過是沒有感性、沒有物質過本質。

(四四)

在自身之中沒含有受動原理過哲學，對於沒有時間的生存、沒有持續的存在(Dasein)、沒有感覺的性質、沒有本質的本質、沒有生命和沒有血肉的生命、過思辨的哲學——例如絕對者一般的哲學一樣，這個哲學徹頭徹尾是一面的哲學，而對於其對立物必然地有着經驗。自然，斯賓諾莎把物質看為是實體底一屬性，但不是作為受動的原理，正因其是不受動之故，所以它是唯一的、不可分的、無限的，所以物質與對於它過思維底屬性同樣有規定，簡言之，所以它是抽象的物質、是無物質的物質。與此相同，黑格爾邏輯學底本質，雖則是自然與人類底本質，但却是沒有本質、沒有自然、沒有人類過自然與人類底本質。

(四五)

哲學家將人類之非哲學過東西，寧是與哲學相反對的、

與抽象的思維相敵對過東西，從而又將黑格爾哲學上僅作爲附註過東西，探入於哲學之本文中。只有如此，哲學才成爲普遍的、無對立的、不能反駁與難以對抗過力。於是哲學便不是以其自身開始，而是以其反對物、以非哲學開始。與吾人之中過這種思維相異的、非哲學的、絕對地反經院派的本質，才是感覺論底原理。

(四六)

哲學之本質的器具、機關，是頭腦與心臟。前者是能動性、自由、形而上學的無限性、及觀念論之源泉。後者是受動性、有限性、欲求、感覺論之源泉。——若以理論表現之，則是思維與直觀。因爲思維是頭腦之所需，直觀、感覺是心臟之所需。思維是學派與體系之原理，直觀是生活之原理。直觀上對象規定我，思維上我規定對象；思維上我是自我，直觀上我是非我。真的客觀的思想、真的客觀的哲學，只有從思維底否定、從爲對象所規定之物、由熱情(受動)、由一切快樂與窮迫之源泉，才能產生。直觀給與與生存直接同一過本質，思維則給與爲由生存之區別與分離所媒介過本質。因此只有在生存與本質合一時，直觀與思維、受動性與能動性合一時，德意志形而上學之經院派的粘液質與法蘭西感覺論

及物質論之反經院派的多血質的原理合一時，生活與真理才存在。

(四七)

哲學家有與其哲學同樣過性質，反之哲學家之諸性質，即哲學之主觀的條件與要素，又是其客觀的條件與要素。和生活與人類一致過真的哲學家，必要是高盧-日爾曼之混血兒。純血的德意志人喲，你們請勿對此混血驚愕吧！一七一六年「哲學論叢」(Acta Philosophorum)便早已宣明了此種思想：“若果我們將德意志人與法蘭西人相互比較，則前者之天賦是更多的堅實，而後者是更多的敏捷。吾人可以如此地說吧，高盧-日爾曼人之氣質最適宜於哲學，或者以法蘭西人為父、德意志人為母所生過幼兒(enoteris partibus)，恐怕是能獲得最好的哲學資質吧。”這是不錯的，只是我們不得不把母親成為法蘭西人，而使父親成為德意志人。心臟——女性的原理、對於有限過感覺、物質論之居所——是傾向於法蘭西的，而頭腦——男性的原理、觀念論之居所——是屬於德意志的。心臟革命，而頭腦改革。頭腦整理(停止)事物，而心臟使之運動。然只有在有運動、激發、熱情、血潮、感性之處，精神也才存在。只有如萊普尼茨(Leibniz)底精神、

他那種多血質的物質論的觀念論的原理，才開始將德意志人們由其哲學的術學癡及經院派趣味拔救出來。

(四八)

心臟自來在哲學上便是神學底胸牆。然而正是這個心臟在人類上是反神學的，又在神學意味上是無信心的、無神論的原理。因為心臟不信仰自己自身以外之任何物，而只信仰自身本質之不可抗的、神聖的、絕對的實在性。但不理解心臟過頭腦，爲要分離、區別主觀與客觀之故，而將心臟固有的本質、轉化爲與心臟相區別過客觀的、外面的本質。的確，對於心臟，一個另外的本質是必要的，然這只能是等於它的、不能由它而區別的、與它不相矛盾過本質。神學否定心臟底真理，否定宗教的情緒之真理。宗教的情緒、即心臟，例如可以說“神是煩惱”，反之神學說，“神不煩惱”。換言之，心臟否定神與人之區別，神學却主張它。

(四九)

有神論置基於頭腦與心臟之分裂，汎神論——因其使神的本質先驗地內在之故——則是這個分裂之在分裂中過揚棄，但人類學的有神論却是這個分裂之無分裂地揚棄。

人類學的有神論是到達了悟性底心臟，它把心臟以其自身樣式所說的，在頭腦之中，只以悟性的樣式來表示。宗教只是情緒、感情、心臟、愛情，換言之，是在人類之中過神底否定和消解。從而新的哲學，當作否定宗教情緒底真理過神學之否定，是宗教之肯定，人類學的有神論是自覺的宗教——理解自己過宗教。神學與此相反，是在肯定宗教那種假面之下否定宗教。

(五〇)

謝林格和黑格爾是反對的。黑格爾代表自立性、自己活動性底男性的原理，換言之代表觀念論的原理，謝林格代表感受性、容受性底女性的原理，——他首先容受菲希特、其次容受柏拉圖及斯賓諾莎、最後更容受波謨(Jakob Böhme)——換言之代表物質論的原理。黑格爾缺乏直觀，謝林格缺乏思維力和規定力。謝林格只有在一般事件上是思想家，而在問題中樞、特殊的和規定的事件上，他就陷於幻想底催眠術。謝林格底合理主義是外觀的，而實質却是非合理主義。黑格爾只是到達一個抽象的、與非合理的原理相矛盾底生存與實在性，謝林格則到達與合理的原理相矛盾底神祕的、幻想的生存與實在性。黑格爾以粗疏的，謝林格則以華麗的

言詞填補實在論底缺陷。黑格爾以通俗的話說異常的事，謝林格則以異常的話說通俗的事。黑格爾將事物變成單純的思想，謝林格則把單純的思想——例如神底自立性變成事物。黑格爾惑亂有思維的頭腦，謝林格則欺騙沒有思維的頭腦。黑格爾使無理性成為理性，反之謝林格則使理性成為背理性。謝林格是夢想之中過實在哲學，黑格爾則是概念之中過實在哲學。謝林格在想像上否定抽象的思維，黑格爾則在抽象的思維上否定想像。黑格爾當作否定的思維之自己否定，當作舊哲學底完成看，是新的哲學之否定的（消極的）發端。謝林格則是一個具有想成為新實在哲學過想像與幻夢過舊哲學。

（五一）

黑格爾哲學，如康德所宣明一樣，特別是思維與存在之矛盾底揚棄。然而應該注意的，這個矛盾之揚棄，是只在矛盾底內部——一要素底內部，只在思維底內部。思想在黑格爾是存在——思想是主辭，存在是賓辭。邏輯學是思維之要素過思維，或者是思維自身過思想——沒有賓辭之主辭、或者對於自己同時是主辭又是賓辭過思想。但思維之要素中過思維，尚是抽象的思維。因而它要實現自己、外化自己。這種

實現及外化了過思想，即是自然，一般地說便是實在，便是存在。但在這種實在上真的實在是甚麼呢？是思想——從而它是這種東西，爲要將其無資辭性作爲自己真的本質而恢復，就得再將實在性之資辭從自身剝脫了去。然而正因如此，黑格爾就沒有達到作爲存在過存在，沒有達到自由而又自立的、自己自身之中獲得幸福過存在。黑格爾把客觀僅當作思維自身之思想底資辭而思維。現今所認承過黑格爾底宗教哲學上，存在的宗教與思維的宗教之矛盾，在這兒或在它處，同樣地思想是主辭，而對象、宗教是思想之單純的資辭。

(五二)

不能拋捨黑格爾哲學的人，就是不能廢棄神學的。自然，實在性乃依於理念而定立的，這種黑格爾底理論，——不外自然是依於神、物質的本質依於非物質的本質、即依於抽象的本質而創造的、這種神學理論之合理的表現。邏輯學之究極的絕對理念，爲要自己證示出身於神學的天國底血統，就達到一種曖昧朦朧的斷定。

(五三)

黑格爾哲學是神學最後的避難所，最後合理的支柱。如

像嘉特利教的神學家們爲要與新教主義相鬥爭，事實上成爲亞里士多德派一樣，而今新教的神學家們爲要與「無神論」鬥爭，當然不得不成爲黑格爾派。

(五四)

思維對於存在之真實的關係，就只是存在是主辭，思維是賓辭。思維由存在產生，但存在却不由思維產生。存在由自身而來、且依於自身而存在——存在只是依於存在而被給與——存在在其自身之中有其根據，因爲存在是意味、理性、必然性、真理、簡言之、是一切之中適一切。——因爲非存在就是不存在，即是無、無意味之故，所以存在便是有。

(五五)

作爲存在適存在之本質，是自然底本質。時間的發生只及於形態之上，并不及於自然底本質之上。

(五六)

只有在思維與存在之真實的統一被破壞了時，在吾人最初依於抽象由存在取去吾人心魂、吾人之本質，而後再由存在抽出來適本質之中看出這個自身空虛的存在之意味

與根據時，存在才由思維導出。同樣，世界之由神導出，又不得不導出者，是只有在吾人任意地從世界分離世界底本質之時。

(五七)

遵從哲學底特殊的實在原理而思辨過人（如所謂實證哲學家們），

Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide
 Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt
 Und ringsumher liegt schöne grüne Weide.*
 （猶如一匹惡魔繞身遊畜牲一樣，
 雖則周圍都是美好的青青的牧場，
 牠却在枯瘠的荒野中踽踽彷徨。）

這個甜美的青青的牧場便是自然與人類。因為兩者是相屬的同一之物。直視自然吧！直視人類吧！在這兒就有萬象（哲學）底祕奧呈現於諸君眼前。

(五八)

* 威德爾浮士德第一部，四幕302—305行 書齋中梅菲士特

匪勒司向浮士德說的。

自然是不能從存在(Existenz)區別過本質，人類是由存在區別自身之本質。不能區別的本質是可區別的本質之基礎——從而自然乃人類之基礎。

(五九)

新的唯一的實證的哲學，是一切經院哲學（縱令它是在自身之中含有真理）之否定，是一個抽象的、特殊的、即作為經院派性質過哲學之否定。即是說，新的哲學沒有暗號或特殊的言語，也沒有特殊的名稱、特殊的原理。它是有思維的人類自身——作為自然之自覺的本質、歷史底本質、國家底本質、宗教底本質而存在，且瞭解自身過人類——一切對立與矛盾底、一切能動的與被動的性質底、一切精神的與感性的、政治的與社會的性質底、作為現實的（非想像的）絕對的同一性而存在、且如此而瞭解自身過人類——可以知道如次的事情，即知道思辨哲學家們、或者寧是神學家們之由人類分離、作為抽象的本質而對象化了過汎神論的本質，不外是人類自身之非規定的、然而可能無限地規定過本質。

(六〇)

新的哲學，否定神祕主義同樣也否定理性主義，否定人格神論同樣也否定汎神論，否定有神論同樣也否定無神論，它是一個絕對對立的、而作為純粹的真理之這等一切反定立的真理之統一。

(六一)

新的哲學已經是當作宗教哲學而積極地和消極地（肯定或否定）表示了。為要於其中認識一個實證哲學之諸原理，就得以其分析之諸歸結為前提。但是新的哲學並不是為取得民衆底恩寵而獻媚的。它因確信自己，所以就輕蔑自身之依樣葫蘆外觀地表現。然而恰正因此，在最本質的關心上，對於外觀作為本質、幻影成為實在、名稱成為事象過現代，就不得不認為它不是那樣的了。於是諸對立相互補綴抵消了！無成為或物、虛偽成為真理過處所，其結果就不得不是或物變成無、真理變成虛偽了。而人們——滑稽的是在哲學決定地、普遍地、驚醒自己迷妄過瞬間——在公然把哲學基於新聞讀者底好意和意見、而嘗試從來未聞的企圖之處，人們就不得不以公明的、基督教徒的方法，並以與古斯柏格民報向着民衆訓誨哲學過態度、來反駁哲學底著述。啊！真的，德意志底一般狀態，還是怎樣的廉潔、怎樣的道德呀！

(六二)

新的哲學常常以一個新的名稱出現，換言之，即它是從一個低卑的賤賤的身分上，升至王侯底地位——最高的呼號。若果吾人將新的哲學之名及人類之名翻譯為「自己意識」(自覺)，那就是以舊哲學底意味來解釋新的哲學，而再將新哲學返於舊的立場。因為舊哲學底自己意識，是當作由人類分離了過東西，是沒有實在性過一個抽象。人類是自覺的。

(六三)

言語上人類底名稱確是一個特殊的名稱，然而真理上却是一切名稱之名稱。對人類，多樣名稱的 *πολλοπωνμοσ* 賓辭屬之。人類無論以何名之、以何表之，都不過表示了人類自身固有之本質。從而言語，就是人類文化程度之高或低底規準。神之名，對於人類，不過是最高之力、最高的本質、換言之不過名之為最高的感情、最高的思想、之妥當的名稱而已。

(六四)

人類之名，一般地不過是意味着有慾望、感覺、意向的人類——由其精神、一般地與普通的公衆的性質相區別的——例如與藝術家、思想家、著作家、裁判官、相區別，而意味着作為人格(person)的人類。他是思想家、藝術家、裁判官等，恰如人類不是一個性格的、本質的、特質的，恰如人類在藝術上、學問等上也是在自己之外。思辨哲學理論地確定了由人類分離人類本質之諸性質，由是全然將抽象的諸性質神化為獨立的本質。例如黑格爾之自然法(Naturrecht)190節便這樣說着：“法律上對象是人格(person)、道德的見地上是主觀、家族上是家族之一員、市民社會一般上是（作為布爾喬亞的）市民。現今，在欲求底見地上，它是被呼為人類過表象(?)底具體物。因此在這兒，才開始而且只有在這兒、本來地，這個意味底人類才成為問題。”在這個意味上——因此市民、主觀、家族員、人格才成為問題，實際上通常以同一的本質、人類作為問題，而只有在別的意味上，各個其它性質才成為問題。

(六五)

除去人類、在人類之外部或者超越人類而論究法律、意志、自由、人格之一切思辨，是無統一性、無必然性、無實體

無根據、無實在性底思辨。人類是自由底存在、人格底存在、法理底存在。只有人類是非希特自我之根據與地盤，是萊普尼茨單元之根據與地盤，是（黑格爾）絕對者之根據與地盤。

(六六)

一切學問都必得置基礎於自然之上。一個學說，在不能見出其自然的基礎時，它只是一個假設。這特別是對於自由之學說是妥當的。但只有新哲學，才能將從來反自然主義的、超自然主義的臆說之自由自然化。

(六七)

哲學不得不再與自然科學相結合，自然科學也不得不再與哲學相結合。基於此種相互底要求、內的必然性之上遊結合，比之從來哲學與神學無愛情的結婚，會更永續，更幸福、更多生靈馨兒的。

(六八)

人類是國家底 *ἕν καί πάν*（一又一切）〔Jordl 版，作 Grundwesen，‘基本本質’〕。國家是人類的本質之實現、完

成和發展過總體。國家上，人類本質之諸性質或諸活動是在特殊的身分（階級）上現實化的，但在國家之元首上又還元於同一性。國家之元首，應是無差別地代表一切底身分，在他之前，一切身分是同等的必然，有同等的權利。國家底元首是普遍的人(der universale Mensch)之代表者。

(六九)

基督教結合人之名與神之名，而使之成爲神人(Gott-Mensch)一個名——因此人類之名就抬高到最高的本質之一屬性。新的哲學，是依於真理，使此屬性成爲實體，使賓辭成爲主辭——新的哲學是實在化了過理念——過基督教底真理。然而新的哲學恰正以含有基督教底本質之故，而廢棄基督教之名稱。基督教將真理只在與真理之矛盾上表現了。沒有矛盾的、純粹的、非虛偽的真理，才是新的真理——一個新的、自治的、人類底行爲。

一九三三年，一二月，二二日，譯完。

一九三四年，七月，二二日，校了。

三

將來哲學底根本命題

(Grundsätze der Philosophie

der Zukunft, 1843)

這最初是以如次的序言、在瑞士作單行本發行的。

這個根本命題，包含着為德國檢閱之無壓的專橫所處罰了過拙著『哲學改造暫定論綱』底繼續及更進一步的基礎。就最初的草稿看來，這應該是詳細的著作。可是在我整理適當兒，德國底檢閱精神啓示於我——為甚麼呢？我可不知道——，因而我便大加塗抹了。經過這次浩劫所殘廢的，便縮減為如次的小著。

我之所以名為『將來哲學底根本命題』者，因為現代一般是奇怪的幻想和狡猾的偏見流行過時代，這個根本命題所抽釋過單一的真理，正以其單一之故，反

而不能理解，何況尚沒有尊重真理之能力呢。

將來哲學底任務，是打算將哲學從“死滅了過精神”之國，引導到有肉體的、有生氣的精神之國，打算從神的、不要求何物過理想的幸福，導引到人間的貧困。要達到這個目的，將來哲學除人類的悟性及人類的言語之外，是甚麼也不要的。純粹、真實而人間地思維及言行之事，却只加惠於未來時代底人們。所以現代成爲問題的，不是敘述人類，而是將人類從其所沉沒過泥濘中拯救出來。對於這個清純而又艱苦的工作，這個根本命題，也收了效果。其任務便在於從絕對者底哲學即神學，導出人底哲學即人類學底必然性，并依於神的哲學之批判，以建立人的哲學之批判。所以要評判其真價值，必要以精確地知曉新時代之哲學爲前提。

這個根本命題底結論，是定會實現的吧。

柏魯克堡(Bruckberg), 9. Juli 1843.

—

新時代底課題，是神之現實化及人化——神學之轉變爲人類學 (Anthropologie) 并消解於其中。

二

這種人化的宗教的或實踐的方法，是新教。爲人造神，因此是人間的神、即基督(Christ)——只有他，才是新教的神。新教不像嘉特利教，追究神自體是甚麼，却只以神對於人是甚麼爲問題。因此，新教也不像嘉特利教那末具有思辨的或冥想的傾向。新教已經不是神學——它本質上不過是基督學(Christologie)、即宗教的人類學。

三

然而新教，只是實踐地否定神自體、即否定作爲神造神——因神自體乃本來的神之故——，理論上還是使之存續。神存在着，但不僅對於人，即不僅對於宗教的人——神是一個彼岸的本質，是早在天國就開始對於人形成對象過一個本質。可是存於宗教之彼岸的，却又備於哲學之此岸，因之對前者不爲對象的，恰恰是後者之對象。

四

合理的乃至理論的地探究及闡明對宗教爲彼岸的、非對象的神，便是思辨哲學。

五

思辨哲學底本質，不外是神底本質之合理化、實現化、現在化。思辨哲學是真正的、澈底的、理性的神學。

六

作為神道神——作為精神的或抽象的、換言之非人的、非感性的、只對理性或知性才可接近、又為對象道本質之神，不外是理性自身之本質。而這個理性自身之本質，却又可以從通俗神學或有神論、介以想像力、作為自理性可以區別獨立的本質而表象之。從而理性之自理性加以區別道本質，遂被與理性同一化，於是神的本質，就被作為理性底本質而認識、而實現、而現在化，這就是內面的、神聖的必然性。思辨哲學之最高歷史的意義，便基於這種必然性。

神的本質是理性或知性底本質，這可以由此證明：神底規定或特質——當然這是限於為理性的或精神的之內的一，不是感性或想像力底規定，而是理性底特質。

“神是無限的本質、是無任何制限的本質”。然而神之沒有任何限界、沒有任何制限，也是理性之沒有任何制限。例如在神是超越感性制限道本質之時，理性也是如此。不能思

維感性的存在(Existenz)以外適某種存在的、從而具有爲感性所限制適理性的，亦正因此故，是具有爲感性所限制適神。將神作爲無制限的本質而思維適理性，在神之中只思維理性自身之非制限性。對於理性是神的本質的，對於理性也是真實地理性的本質的，——換言之，完全適應於理性，又正以此故，是使理性滿足適本質。但一本質，在其中感受滿足的，要不外其對象的本質。在某詩人之中感受滿足的，其自身是詩人的本質，在某哲學家中感到滿足的，其人自身是哲學的本質。而他之所以如是者，對他或他人，在此滿足中便成爲對象。然而理性，“却不止於感性的、有限的事物，它是僅於無限的本質中才能滿足的，”——因此，只有在這個本質上，開始對我們闡明了理性底本質。

“神是必然的本質。”然而這個神底必然性，却是基於神是理性的、知性的本質。世界及物質，爲甚麼存在且如彼存在，在其自身之中是找不出理由的。因爲它之存在不存在，如此或如彼，對於世界及物質，全然沒有關係。*

因此世界，必然地要假定別的本質、而且是遵從悟性

* 不消說，我就在這兒，也與在關於歷史的對象所展開過一切 Paragraph (節)同樣，不是以我底意味論究的，而是在各別場合之對象底意味上，因此在這兒是在有神論底意味上說和論的。

的、自己意識的理由及目的而作用於本質爲原因。因爲，若我們從這一別的本質取去知性，則對於這個本質底根據之疑問就重新發生了。因此最初最高的本質底必然性，是基於這個前提之上：只有悟性是最初而最高的、是必然而又真實的本質。一般形而上學的或本體神學的規定，正如它還元於心理學的、或寧還元於人類學的規定之時，才開始具有真理性與實在性一樣，舊形而上學或本體神學中過神的本質之必然性，也在作爲知性的本質過神之心理學的或人類學的規定之中，才開始具有意義與理解，具有真理性與實在性。必然的本質，是必然地可以思維的、絕對地可以肯定的、絕對地不能否定的、或不能廢棄的、過本質，但它却又是只有自己思維過本質。因此，在必然的本質上，理性是只證示自己底必然性及實在性的。

“神是無制約的、普遍的——“神不是此或彼”——、不變的、永恆的、無時間的本質。”但無制約性、不變性、永恆性、普遍性，若依形而上學的神學之判斷，則其自身也是理性真理或理性法則之諸特質，從而是理性自身之諸特質。因爲這種不變的、普遍的、無限制的、恆久而且到處都妥當應理性真理，不就是理性之本質底表現嗎？

* 意思是說“神並不是一定的本質”。——譯者。

“神是獨立的、自立的本質，爲其存在，無須任何本質，從而依存於自己自身而存在。”但是，這種抽象的、形而上學的規定，也不過作爲悟性之本質底定義才有意味與實在性；從而這種規定只不過說了神是思維的、知性的本質，或其逆，只是思維的本質，才是神的本質。因爲只有感性的本質，爲其生存，才需要其外部之別種事物。我呼吸需要空氣、飲需要水、視需要光、食需要植物及動物的實質，但思維就不要甚麼，至少直接地不需何物。沒有空氣則不能想像呼吸的本質、沒有光不能想像視的本質，然而思維的本質縱使游離了、亦能夠想像。呼吸的本質必然地與其外的本質相關聯，依於它在其自身以外具有使呼吸的本質成其爲本質過其本質的對象；但是思維的本質則關係於思維自身，爲其自身之對象，在自己之中有其本質，并由自身而構成。

七

在有神論上是客觀的，在思辨哲學上是主觀；在前者不過被思維、被表象過理性之本質，在後者却是理性自身之思維着過本質。

有神論者把神作爲存在於理性之外、一般存在於人類之外過人格的本質而表象之——他關於客觀的神作爲主觀

而思維。他認為神是一個本質，即從其表象來看，是精神的、非感性的本質，而從其存在來看，即從其真實來看，則又是感性的本質。因為客觀的存在、思想或表象外的存在之本質的徵表是感性。他將感性的事物與本質，作為存在於自己以外過東西，由自身加以區別，在與此同一意味上，又由自身去區別神。簡單地說，他是由感性底立場去思維神的。反之，思辯的神學家或哲學家，却是從思維底立場去思維神的。從而他，在自己與神之中間，就沒具有感性的本質這個妨害的表象了，於是因為沒有甚麼障礙，他就將客觀的、被思維過本質，與主觀的、思維過本質同一化。

神由人類底客觀成為主觀、成為人類之思維的自我，這一內在的必然性，依於既述的事件，更精細地說來，便是如次的：神是人類底對象，而且只是人類底對象，不是動物底對象。然而一個本質是甚麼呢，是只有由其對象才能認識的。一本質所必然關聯過對象，不外其所顯示過本質。例如草食動物底對象是植物，由這個對象，草食動物就可與其肉食動物本質地區別了。同樣眼底對象是光，既不是音、也不是香。然而在眼底對象上，眼底本質是明白顯示於我們的，因此某人之沒有視力或沒有眼睛，那是毫無關係的。所以我們在日常生活上，只從其對象就可以稱呼事物與本質。

眼是“光覺器官”，耕種土地的是農夫，以狩獵爲其活動對象的是獵人，捕魚爲生的是漁子，等等。因此，要是神——而且他實際必然地又本質地是如此——是人類底對象，那末在這個對象底本質之中，只有人類自身之本質才是可以被表現的。想像一個棲息於遊星或甚至彗星過思維本質，在論究神底本質過基督教教理學底二三章來看吧。這個本質從這個章節得到怎樣的結論呢？例如是在基督教教理學底意味上過神之存在嗎？否！他從這兒，只推論出在地球上也存在着思維的本質。他在地上棲息者之論究其神過定義之中，只發見其自身之本質底定義，例如在神是精神這個定義之中，只看出他們自身之精神底證明與表現。簡單地說，他是從客觀底本質與諸特質之中，推論出了主觀底本質與諸特質。而這是十分正當的。因爲對象是其自體之物、與對象是對人類之物之間過區別，是在這個客觀上消滅了。這個差別，直接是感性的，因此，又是只在人類外之與它相異過本質上也可給與過對象上，才能存在的。光不是只對人類存在的，也作用於動物、植物及無機物質，即它是普遍的本質。因此，要知道光是甚麼，我們就不僅要觀察它對於我們底印象與作用，而且要觀察它及於與我們相異過本質之印象與作用。如此，在這個場合，對象自體與對我們過對象之區別、特別是現實

上遊對象與我們思維和表象上遊對象之區別，是必然地、客觀地附有根據的。然而神只是人類底對象。動物及星辰，是只在人類底意味上讚美神的。因此神對於人類以外之任何本質都不為對象，神特別是人類的對象、是人類底祕密，這實際又是屬於神自身之本質的。然而要是神只為人類底對象，那末在神底本質上，甚麼顯示給我們了呢？那就不外人類底本質。以最高的本質為其對象的，又是其自身最高的本質。動物若能愈以人類為對象，則其動物愈益進步，且愈益與人類接近。以作為人類遊人類、本來的人類的本質為對象遊動物，已經不是動物，其自身却是人類了。只有同格的本質互為對象，而且這自然是如其自身地成為對象的。神的本質與人的本質之同一性，當然也存在於有神論底意識之中。然而有神論，雖將神的本質置於精神之中，同時却又將神認為是存在於人類以外遊感性的本質，所以在有神論者，這個同一性，只作為感性的同一性、只作為類似性或同質性、才形成對象。同質性表現同一性相同之物。然而對於它，同時又只與感性的表象關聯結合，而感性的表象，便是說同質的本質是兩個獨立的、即感性的相互個別存在遊本質。

通俗神學以人底立場爲神底立場，反之，思辨神學，便以神底立場爲人底，或寧是思想家底立場。

神對於通俗神學是客觀，而且是如其它某感性的客觀同樣的客觀。但是同時對於這個通俗神學更是主觀，而且是如人底主觀同樣的主觀。神產出自身以外遊事物，對於自己自身及對於存於自身以外遊其它本質有着關聯，并同時愛而且思維自身及其它本質。簡單地說，人將自己底思想甚至情緒作爲神底思想與情緒，以自己底本質、自己底立場爲神底本質和立場。可是思辨神學便與之相反。從而在通俗神學上，神是與自己相矛盾的。因爲神應該是非人的、超人的本質，而它方由其一切規定，實際上又是人的本質。反之在思辨神學或哲學上，神是與人相矛盾的。即是神應該是人底——至少理性底——本質，而實際上則是一個非人的、超人的、換言之、抽象的本質。超越人遊神，在通俗神學上，只是教訓的美辭麗句、表象及想像的玩具，反之在思辨哲學上，却是真理、是嚴肅的眞摯。思辨哲學所發見遊激烈的矛盾，其根據在次一點：在有神論上神不過是想像底本質、不過是遠隔的、不定的、朦朧的本質，在思辨哲學上却使成爲現在的、規定的本質，於是就破壞了遠隔的本質在表象底濃霧之中所有遊幻想的魅惑。因此，有神論者們就非常惱怒了，因

爲根據黑格爾，邏輯學是永遠的先世界的本質中之神底敘述，而例如在量(Quantität)上，就論究着外延量、內包量、分數、自乘、度量關係。他們驚駭得這末叫號起來了：怎麼樣這個神應是我們底神呢？不僅此也，他們還惱怒：這個神是從不定的表象底雲霧之中、到一定的思想之光中顯現出來、所謂在言語上可以把捉遊有神論底神——它是遵從量、數及重量而創造萬物并建立秩序的——之外過甚麼東西呢？若果神是遵從數與量而整序萬物、創造萬物，因此要是量與數，關於神以外遊事物，在成爲現實以前、在神底悟性、從而又在神底本質之中——因爲神底悟性與其本質之間沒有甚麼區別——就包含着數與量，而今尙還包含着，那末數學豈不也是屬於神學之祕密(Mysterium)嗎？但是一個本質，在想像和表象上，與乎在真理和現實上自然會呈出完全相異的外觀。對於只是以外觀、只是以假象爲則律遊人們，同一本質要作爲兩個相異的本質看待，那是絲毫無足怪的。

九

神之本質之本質的諸性質或賓辭，即思辨哲學之本質的諸性質或賓辭。

—〇

神是純粹的精神、純粹的本質、純粹的活動——*Aoſus purus*——，無激情、不由外物規定、無感性、非物質。思辨哲學，却是作為思維作用而實現化現、這個純粹的精神，及這個純粹的活動——是作為絕對的思維過絕對的本質。

來自一切感性的東西及物質的東西過抽象，如其曾是神學底必然的條件一樣，它又是思辨哲學之必然的條件。其差異，却只在如次之點：神學底對象，雖可由抽象而得，然而同時却又可作為感性的本質而表象，所以神學底抽象，同時其自身又是感性的抽象、禁慾主義；反之思辨哲學底抽象，却是精神的、被思維的抽象，只有學術的或理論的意義，並沒有甚麼實踐的意義。笛卡兒哲學之出發點，由感性及物質之抽象，是近世思辨哲學之出發點。但笛卡兒和萊普尼茨把這個抽象，只看做是為了認識非物質的神的本質過主觀的條件。他們將神底非物質性，表象為離抽象、離思維而獨立的、客觀的性質。他們又立腳於有神論底立場，只使非物質的本質成為客觀，却不使之成為主觀、能動的（或積極的）原理、及哲學自身之現實的本質。當然，在笛卡兒與萊普尼茨，神也是哲學底原理，不過只是作為可以從思維

區別過客觀——從而只於一般者、只於表象是原理，決不是實際及真理上過原理。神不過是物質、運動及活動底最初而普遍的原因，它方特殊的運動與活動、一定現實的物質的事物，却可以離開神獨立地觀察與認識。萊普尼茨與笛卡兒，只在一般的場合是觀念論者，而在特殊的場合却是物質論者。只有神，是首尾貫徹的、完全的、真實的觀念論者，因為只有神才毫不曖昧地、即在萊普尼茨底哲學意味上沒有感覺及想像力地、表象一切事物。神是純粹的、即離開了一切感性及物質性過悟性。因此對於神，物質的事物是純粹的悟性本質、純粹的思想。對於神，一般地某種物質，是全然不存在的。因為物質，僅是基於曖昧的、即感性的表象的。雖然，在萊普尼茨，人類在其自身之中，就已經包含着充分的觀念論了——要是沒有非物質的能力、從而沒有非物質的表象，那末表象非物質的本質怎樣可能呢？——因為人類在感覺與想像力之外，還有悟性，而且悟性復是思維的本質，所以悟性恰正又是非物質的、純粹的本質。然而人類之悟性，如神底悟性或神底本質一樣，全然不是純粹的，在無制限性和擴張上，也不是純粹的。從而人、或這個人萊普尼茨，是部分的半分的觀念論者，只有神才是全部的觀念論者。很明白地，如伍爾夫(Wolff)所稱呼的，只有神才是“完全的

哲學家”。換言之，神是以後的思辨哲學之完成了邁、特別深入遂行了邁、絕對的觀念論之理念（Idee）。然則，理性是甚麼、神底本質又是甚麼呢？它無論是現實的、無論是想念的，都不外是從規定分離了邁人類之悟性及本質，而這種規定又是某一定時代人類之所制限。沒有與其感覺相矛盾邁悟性，而又不能將感覺看做制限邁人，是不能將無感性的悟性看做是最高真實的悟性的。然而某物之理念，若不是從它在與別物相關聯邁現實上所蒙受邁制限與曖昧而神化了邁自身底本質，又是甚麼呢？因此根據萊普尼茨，人類悟性底制限，是在於這個悟性與物質論、換言之與曖昧的表象之連結中，而這個曖昧的表象，又是從人類的本質與其它本質、即世界一般之關聯上產生的。然而這個結合，不屬於悟性底本質，它寧是與悟性相矛盾的，蓋以悟性在其自身、即在理念上，是非物質的即自己存在的、孤立化的本質。而這個理念，從而自一切物質論的表象神化了邁這個悟性，恰便是神底悟性。但在萊普尼茨只是理念的，在後來哲學上，便成為真理及現實性。絕對的觀念論，不外是萊普尼茨底有神論之實在化邁神之悟性，不過是體系地遂行了邁純粹悟性，而這個純粹悟性，又不外是從萬物剝奪其感性，使之成為純粹的悟性本質，成為思想物，不與異種的何物相連結，只與

作為本質底本質之自身相繫聯着的。

神是思維的本質，然而神所思維、且在自己之中把握過對象，與其悟性同樣，不能從其本質區別。因此，神在思維事物時，只思維着自己自身，從而無論何時，都停止在與自身之連綿的統一性上。但是，這種思維物與被思維物之統一性，便是思辨的思維之秘密。

例如，黑格爾底邏輯學上，思維之對象，便就不能從思維底本質區別。思維在這兒，是在與自身連綿過統一性中，而其對象，僅不過思維底規定，純粹地溶解於思想中；在思維之外殘存過任何物，都不為其自身所有。但為邏輯學之本質的，又是神底本質。神是精神的、抽象的本質，然而同時，又是本質底本質，在自己之中、並且在與這種抽象的本質之統一性上含有一切的本質。可是，所謂和抽象精神的本質同一過本質，是甚麼呢？不是它自身抽象的本質——思想嗎？存於神之中過事物，和存於神之外過事物，不是同樣的。它寧是與作為邏輯學之對象過事物、可以從作為現實的直觀之對象過事物區別完全同樣，不得不從現實的事物區別。那末，神底思維和形而上學的思維之間過區別，可以皈依於甚

麼呢？那不過只可以歸約於想像底區別、只不過可以歸約於被表象的思維與現實的思維之間過區別而已。

一二

作為原型先行於事物、創造事物過神底知識或思維，與作為事物底模像、追從事物過人類底知識，其間底差異，不外先天的（apriori）或思辨的知識，與後天的（aposteriori）或經驗的知識之差異。

有神論者雖則把神作為思維的或精神的本質而表象，然而同時却又作為一個感性的本質而加以表象。因此，有神論者就直接地將感性的、物質的作用——與思維及意志底本質相矛盾，而只表現自然底威力過作用——結合於神底思維與意志。這種物質的作用——從而感性威力之簡單的表現——，首先便是現實的物質的世界之創造、及產物。思辨神學則反之，把與思維本質相矛盾過這個感性的作用，轉化為邏輯的或理論的作用，把對象之物質的產物，轉化為由概念而成過思辨的創造。在有神論者，世界是神之時間的創造物——世界是數千年前便存在的，在世界底生成之前，神便存在了。思辨神學上却相反，世界或自然，只有在序列或意味上，才在神之後。偶然之豫定（或譯前提）實體及自然

之豫定邏輯，是只在概念之上，不是在感性的存在，從而不是在時間之上。

然而有神論不唯將思辨的知識、也將感性的經驗的知識、而且還在其最高的完成上，置入於神之中。但神之世界前及對象前知識，如像在思辨哲學之先天的知識上，可以看出其實在化、其真理及現實性同樣，神之感性的知識，也可以在近世經驗科學之中，開始看出這些。最完全的、因此神聖的感性的知識，即不外最感性的知識，最大多的事件及最微瑣的個別物底知識——聖·湯瑪士·登·阿奎諾 (St. Thomas von Aquino)說：“神知道最個別的事物，所以是全知”——不是把人類頭上遊毛髮混沌地綜括為一束那樣的知識，而是細數它、一根一根地悉數知道它底全部遊那種知識。但在神學上不過僅是一表象、一空想遊這個神的知識，在自然科學底望遠鏡的、顯微鏡的知識上，却成為理性的、現實的知識了。自然科學計算天空底星宿、數了魚類及蝶類胎內之卵，以及昆蟲翅上遊小斑點，而相互區別牠們。自然科學就僅在尺蠖蟲底螟蛉之中，也可解剖地舉示頭部有二八八、軀體有一六四七、腸胃有二一八六根筋肉。超乎此人還打算要求些甚麼呢？因此，在這兒我們已經可以看出，這個真理之明白的例子了，人類關於神遊表象，是人類

底個體之關於某種過表象，一切實在性或則完全性底總體過神，不外是分配於人類之間、在世界史過程上實現自己過“類屬”底諸性質之爲被限制的個體而摘要地總括過總體而已。在自然科學領域上，若由其量的範圍看來，則對於個別的人；是全然不能觀察、不能測定的。誰能夠同時數計天空底星宿和螟蛉體內過筋肉及神經呢？林耐（Linné）在尺蠖底解剖上，亦茫然自失。誰能夠同時區別月面凹凸之高深呢，誰能夠觀察無數的蛇石和龜孔石之差異呢？然而個人所不能知、不能爲過事件，人們相集之時便能知能爲了。因此同時知悉一切個別物過神之知識，是在「類屬」底知識之中有其實在性的。

神底遍在也與神底全知同樣，依然是在人類中實現自己。某一人在注意月或天王星上發生何事之際，他人却在觀察金星、或螟蛉之軀體、或往時在全知而遍在的神之支配下也不能爲人眼目所達到過其它場所。實地上，人從歐洲底立腳點來觀察這顆星時，他人又可從美洲底立腳點來觀察同一顆星的。僅只一個人是絕對不可能的，但對兩個人便可能了。然而神實際是在一切事物中、一切場所上都同時存在的，同時知道一切、無差別地同時知道一切。自然是如此。可是必須注意的，這個全知與遍在，僅是在表象與想像之中

存在，從而已經屢常被過不過被想像的物與現實的物之間過重要的區別，也不應該看掉了。在想像上，我們的確一眼就能夠看透一個蜈蚣之四〇五九根筋肉，可是這在相互可以區別地存在着過現實上，我們就只能逐次地觀察它了。同樣，有制限的個人在其想像上，能夠將人類底知識範圍認爲是被制限的，但在現實上要獲得這個知識之時，他就決不能達到這個知識底終極了。當作實例，只消舉一門科學、例如歷史來看就夠了，在頭腦中，將世界史分解爲各個國底歷史、又分解爲各個州底歷史、更分解爲都市年鑑、再分解之爲家族史及傳記來看吧。一個人怎樣地能夠到達可以呼爲“在這兒我已達到了人類歷史的知識之終點喇！”過地點呢？因此在想像上，我們底生涯，無論過去了的、或行將到來的未來，不管我們怎樣延長它，都是異常短促，從而我們在這種想像之正中，就會感覺到以死後之無限而難測的生來補償這個從我們底表象之前消去了過短促吧。然而在實際上，雖只一日、或者一小時，卻會感覺到是如何地長喇！這種差異從何處產生的呢？因爲表象上過空間是空虛的空間，從而我們底計量之起點與終點之間，便沒有甚麼存在，然而現實底生涯，却是充實的時間，因此「現在」與「過去」之間，就聳立着一切種類的困難的山峯了。

一三

絕對的無前提性——思辨哲學底端初 (Anfang) ——不外神底本質之無前提性與無端初性、自存性。神學區別神之活動的性質與靜止的性質；然而哲學，將靜止的性質也轉化為活動的性質——將神底全本質轉化為活動性、而且轉化為人類的活動性。這事在這節底實辭（即無前提性——譯者）上也是妥當的。哲學不以何物為前提——這不外意味着次事，即哲學將一切直接地即感性地從所與的思維區別過客觀、簡言之將我們并不中止思維而就可以抽象過一切加以抽象，而且以從一切對象性而來過這個抽象作用作為自己底端初。然而絕對的本質，是甚麼呢？不是任何物也不前提、其外的任何事物也不給與、也不必過本質麼？不是由一切客觀、由自此可以區別而又不可分離過一切感性的事物、所抽象過本質，因此對於人類，恰只依於這等事物底抽象而成為對象過本質嗎？若果你想到達於神，因神是自由的，所以你就必須使你自身自由，而且若果你要表象神，從而你就得現實地使你自身自由。於是你若將神作為某別的本質、作為沒有前提客觀過本質而思維，那末你就將自身思維為沒有外的客觀之前提了，而你移入於神之中過性質，便

是你底思維之性質。在神是存在 (Sein)、或者作為這種東西而表象的，在人類僅是行動。因此說“因我存在，所以我絕對存在”邁菲希特之自我，以及黑格爾之純粹的無前提的思維，不是舊的神學和形而上學之神的本質轉化為人類之現在的、能動的、思維的本質了的麼？

一四

思辨哲學乃神之現實化，是神之肯定同時又是神之廢棄或否定，是有神論同時又是無神論。因為神，只有從人類及自然之本質區別、而表象為獨立的本質時，才是神——神學意味上邁神。是神之肯定同時又是神之否定、或其逆是神之否定又為神之肯定邁那種有神論，是汎神論。然而本來的或者神學的有神論，僅是想像的汎神論，而後者實際亦不過真的有神論。

由汎神論去區別有神論，不過是一個作為人格的本質邁神之想像和表象而已。神之一切規定——神是必然被規定的、不然神是無、甚或不能為表象底客體——是現實性底規定，或者是自然、或者是人類、或者是兩者共通的規定，從而是汎神論的規定。因為不能從自然或人類底本質去區別神的，便是汎神論。因此神只有依從其人格性或存在、不

依從其規定或本質，才可以從世界——自然及人類之總體——區別的，換言之，只是一個只可以表象週別的本質，然而實際上却不是甚麼別的本質。有神論是假象與本質、表象與真理之間週矛盾，汎神論是兩者之統一——汎神論是赤裸裸的有神論之真理。*

有神論之一切表象，在其被凝視、被真切地把握、被貫徹以及被實現之時，必然地會達於汎神論。汎神論是有神論之澈底化。有神論將神作為世界之原因、而且更作為有生氣的人格的原因，作為世界之創造者而表象，即神是由其意志而創造世界。然而只是意志，是不夠的。意志存在之處，悟性亦不得不存在，我們意志之物，不外悟性所關涉週事件。沒有悟性，任何對象也不存在。神所創造了週事物，因之在其創造之前，便在神之中作為悟性之對象、作為悟性本質而存在。所謂神之悟性，是一切事物與本質之總體，這是神學底通說。非然者，難道它們是從虛無產生的麼？而你要將這個虛無在你底想像之中獨立地表象，抑或將它置入於神之中，那都是毫無關係的。然而神是只有在觀念的方式上、表象的

* 汎神論與有神論，若果此等究極的差別的要素消解了，那末

它們底相互關係，當然就要不同地——即自它方面為我所規定一種——規定。

方式上，才能包含一切，或是一切的。可是這種觀念的汎神論，必然地會引導到實在的或現實的汎神論。因為由神之悟性到其本質，并非存有深淵鴻溝，而由神底本質到神底現實性，也是很近的。悟性怎樣可以從本質分離、本質怎樣可以從神底現實性或存在分離呢？若果事物是存在於神底悟性之中，那末它們怎樣又可以存在於神底本質之外呢？要是事物是神底悟性之歸結，則怎樣地又不是他底本質之歸結呢？又在神之上其本質與其現實性要是直接為同一的，其存在若不能從神底概念分離的，那末，怎樣地在神所有過事物底概念上，事物底概念與現實底事物又能夠分離呢？從而，僅是構成有限的，非神的悟性之本性過差別，表象內過事物與表象外過事物間過差別，怎樣存在於神之中呢？然而，若果我們在神底悟性之外不能有甚麼，那末隨之我們在本質之外也不能有甚麼，而結果在神底存在之外也不能有甚麼了——一切事物存在於神之上，而且不只在表象上，更是在事實上，實際上存在着。因為事物只存在於表象——不僅人而且神底表象——之中，因此只是觀念地、或者寧是空想地、存在於神之中時，它們同時才是在表象之外，即神之外存在的。然而設使我們在神之外一旦不具有任何事物、亦不具有某種世界，那末我們在世界之外，根本也就不具有甚麼

神——即不具有僅是觀念的表象過某種本質，却是只具有一個實在的本質。一言以蔽之，於是我們就具有斯賓諾莎主義、即具有汎神論。

有神論將神認為是一個純粹非物質的本質。然而將神規定為非物質的，不外將物質規定為虛無的事物、規定為非本質。因為只有神，是現實的東西之尺度(Mass)，只有神是存在、真理、本質，只有關於神且在神上妥當的東西才是存在的，依於神而被否定了的是不存在的。從而由神導出物質，便不外是欲由其非存在以建立存在。因為導出者，便是一個根據之表示、及證明。神創造物質，但是怎樣地、為甚麼、從何物、創造呢？這一點，有神論絲毫也沒有答復。對於有神論說來，物質是一個純粹不能說明的存在(Dasein)。即它是神學底限界及終末，而當與物質衝突時，神學在生活上、抑或在思維上，都會破滅。因此，要是我沒有否定神學，那末怎樣地可以從神學導出神學底終末和其否定呢？對於神學，在悟性消滅了之處，怎樣地可以要求說明底根據和教示呢？從為神學之本質過物質、即世界之否定，從“物質是不存在的”這個命題出發，怎樣能夠、而且與神學之神對抗，導出物質底肯定、物質是存在的這個命題呢？除了由單純的假構、Fiktion)而外怎樣可以引出呢？只有神自身作為一個物質論的本

質而規定之時，物質的事物才可自神導出來。只有如是神，才從世界之僅不過被表象、及被想像造原因變為現實的原因。不以造靴自恥的，是靴工，且如是呼之，他亦不以爲恥。漢斯·薩克士(Hans Sachs)的確是靴工同時又是詩人。雖則他底靴是他底手之工作，然其詩，却是他底頭腦之產物。如其結果不同，則原因亦異。但物質不是神。它寧更是有限的、非神的、否定神的——物質之無條件的崇拜者及隨從者，是無神論。所以汎神論是結合有神論與無神論——結合神與神之否定。神是一個物質的，借斯賓諾莎底話說來，是有延長的本質。

一五

汎神論是神學的無神論、神學的物質論、神學之否定，但它自身却是立於神學之立場的，因為汎神論，是將物質、神之否定，看成神底本質底賓辭或屬性的。可是將物質作為神底一個屬性者，是以物質認為神底本質的。神之現實化，一般地是以現實的東西之神性、即真理性與本質性為前提的。現實的東西及物質地存在於東西之神化——物質論、經驗論、實在論、人本論(Humanismus)——神學之否定，却是近世底本質。汎神論因此也不外是高揚到神底本質、宗

教哲學的原理迺近世之本質。

在這兒，一般所謂實在科學、特別是意味着自然科學、經驗論或實在論，都否定神學，然而不是理論的、是實踐的——由於行爲而否定，即實在論者是把神之否定、或至少不是神的東西，當作他底生活之本質的事件、當作他底活動之本質的對象看待的，然而將精神和心情只集中於物質的及感性的東西的，事實上是從超感性的東西奪去了其實在性的。因為只有是實在的、現實的活動之客體的，至少對於人類，才是現實的。“余所不知識者，不能惱余”。我們關於超感性的東西，任何物也不知道，這種說法，只不過是遁辭罷了。我們關於神及神的事物，只有根本不知道甚麼時，才甚麼也不知道。神、惡魔、天使等之超感性的本質，在還是現實的信仰之對象時，人們關於這些是知道得非常之多的！人類對於它們感到興味的，也有適應它們過能力。中世紀神祕家及經院學派底人們，對於自然科學，沒有何等能力和技術的，只是因為他們對於自然沒有任何興味。感情存在之處，感覺器官亦是存在的。對它要是心情放開了，對於悟性亦無何等祕密可言。因此，現代人之所以消失了對於超感性的世界及其祕密過器官的，因為他們對於這些過信仰及感情都消失了，因為他們底本質的傾向，是一個反基督教的、反神

學的，換言之是人類學的、宇宙的、實在論的、物質論的傾向*。斯賓諾莎，因而更由其逆說的命題“神是有延長的、即物質論的本質”，射中鵠的了。他對於近世物質論的傾向、至少對於他底時代，看出了真實的哲學的表現。他承認了這個傾向，並且揭破了；神自身是物質論者。斯賓諾莎底哲學是宗教，他自身是一個有特徵的性格。在他也如無數其他的人們一樣，物質論是不與非物質的、反物質論的神相矛盾的，而神當然是澈底地而且又只以反物質論的、天上的傾向和工作爲人類之義務的。因爲神不外人類之原型及模範。人類如神存在一樣，是應該存在的，而且人類是應該想成爲神，或者至少願望一度如此。然而只有理論不否定實踐、實踐不否定理論之時，性格、真理及宗教才能存在。斯賓諾莎是近世自由思想家與物質論者之摩西(Moses)**。

一六

汎神論是理論的神學之否定，經驗論是實踐的神學之否定——汎神論否定神學之原理，經驗論否定神學之歸結。

* 物質論、經驗論、實在論，人本論之間過差異，在本書底此

處，自然不是很重要的。

** 摩西是率猶太人逃出埃及避理者，按此作領導人用。

汎神論使神成爲一個現存的、現實的、物質的本質，反之經驗論（也含着理性論），則使神成爲一個不現存的、遠隔的、非現實的、消極的本質。經驗論對於神不拒絕存在，但却拒絕一切積極的規定，因爲這個規定底內容，不過是有限的經驗的東西，從而主張無限的東西對於人類不是對象。然而我對於一個本質愈益拒絕規定，那末我就愈益在與我底關聯之外來安置其本質，那末我對於這個本質愈少容認其及予我適力與影響，那末我愈益從其本質來使自身自由。要是我具有更多的性質，我對於他人便愈加優越，我底活動及我影響底範圍也便愈大。而且一者（神）存在之性質愈多，則人們關於它所知道的也就愈多。因此，神之性質之如何的否定，都是部分的無神論，無神性底一領域。我要是除去了這個性質，在此限度之內，我是從神除去了存在（Sein）。例如同情及慈悲心，若不是神底性質，則我在我底苦惱中就是孤獨的——神在這兒不是以我底慰藉者而存在的。若果神是一切有限的東西之否定，則其必然的歸結，有限的東西，亦是神底否定。只有在神思致我逝時候——於是富於信仰遊人便推論——我也才有思維神遊根據和理由，只有在神“爲我而存在”之中，才有我“爲神而存在”之根據。從而實際上對於經驗論者，神學的本質，才是根本不存在的，換言之，才

不是何等現實的東西。但經驗論者把這個非有（不存在）不移入於對象，却只移入於自身之中，移入於自身底知識之中。經驗論者對於神不拒絕存在，即不拒絕死滅了的、無關心的存在，而却對它拒絕作為存在而自證過存在，即拒絕有活動的、能感覺的、干與人生過存在。經驗論肯定神，但是却否定與這個肯定必然地連結着過一切歸結。經驗論者非難神而且排棄神，然而這種非難與排棄，不是發自理論的根據，却只從對於神學對象過憎惡與反感，換言之即是從關於該對象之非實在性之模糊的感情。“神學是無”，對於這經驗論是獨自如是想像的，雖然它又要這末附加：“對於我說來”。即他底判斷，是主觀的、病態的判斷。因為他若沒有將神學底對象引出於理性底法庭之自由，那末對於它也就沒有興味與使命。這是哲學底任務。因此，近世哲學底課題，便不外是將“神學是無”這個經驗論底病態的判斷，高揚到一個理論的客觀的判斷——不外將神學之間接的、無意識的、消極的否定，轉化為直接的、積極的、意識的否定。因此，要想撲滅哲學底「無神論」，而同時却不能抑壓經驗底無神論，這是怎樣可笑的喲！要想追放基督教之理論的否定，而同時又使瀰漫於近世過基督教之事實上過否定存續，這難道又不是非常滑稽的麼！想要廢棄害惡之意識，換言之與其徵候一

道，而一併廢棄害惡之原因的，是如何地可笑！是的，那實在是非常可笑的！然而歷史之中，這種非常可笑的事，却又是如何富有趣味！這些可笑的事，竟至在一切批判的時代，也屢屢現形。但是這並不是不可思議的，人們承認在過去發生了過變革與革命之必然性，無論怎樣都很滿意的；然而對於適用於現在的，却常傾全力來反抗。由於近視與怠慢，人們就使現在成為規則之例外了。

一七

將物質抬高到神的本質性，同時即將理性抬高到神的本質性。有神論者從心情之欲求、從無限地對幸福之企望、介於想像力以否定神，汎神論者就將此事，從理性之欲求而肯定神。物質對於理性，是一個本質的對象。萬一沒有物質，則理性對於思維，就不能有何等刺戟與素材，就沒有何等內容。人若不能廢棄理性亦不能廢棄物質，不能承認理性亦不能承認物質。物質論者即是理性論者。然而汎神論將理性作為神的本質性，只是間接地肯定——從而汎神論只從想像力底本質將神（這在有神論是作為一個人格的本質而存在的）作為一個理性對象、一個理性本質。理性之直接的神化，是觀念論。汎神論必然地達於觀念論。觀念論之對汎神論適

關係，恰和汎神論對有神論的關係一樣。

主觀與客觀是相同的。依據笛卡兒，有形事物底本質、作為實體或物體底本質，不是對於感官，而只是對於悟性，才是對象。然而正因如此，由笛卡兒看來，不是感覺，乃是悟性，才是知覺的主觀及人類之本質，只有對於本質，本質才作為客觀而給與。思念，在柏拉圖 (Plato) 看來，是只將無常的事物作為對象。然而因此，思念自身，也便是無常的、變化的知識——恰只是思念而已。音樂之本質，對於音樂家是最高的本質——因此聽官是最高感官，音樂家是不深惜失了眼的，但却不願失了耳。反之，自然科學家則甚懼失了眼，而不特別注意於耳之損害，因為他底客觀的本質是光。若果我將音樂神聖化，我是神聖化了耳。因此，若果我如汎神論者一樣這末說，神性或者同樣的東西，絕對的本質、絕對的真理與實在性，只為理性、只對理性是對象時，那末我就將神解為一個理性事物或理性本質了，而且由此、只是間接地表示了理性之絕對的真理與實在性，從而理性還元於自身，更傾覆了這個顛倒了過自己承認，直接地作為絕對的真理以表白自己，直接地沒有客觀的中間項便當作絕對的真理性而成為自己自身之對象：這都是必然的。汎神論雖則與觀念論者說了同樣的事，可是前者客觀的或實在論地加

以表白的，後者却是主觀的或觀念論地表白了。汎神論者在其對象上有其觀念論——實體之外、神之外沒有何物、萬物不外神之規定。觀念論則在自我中有其汎神論——自我之外沒有何物，萬物不過作為自我之客觀而存在。然而同時觀念論是汎神論之真理，因為神或實體，僅是理性底、自我底、思維者底客體而已。我若一般地不信仰也不思維任何的神，則我亦不能有如何的神了。神對於我只有依於我而存在，對於理性只有依於理性而存在，因此先天的最初的本質，不是被思維的本質，却是思維的本質，不是客觀，却是主觀。自然科學必然地由光還元於眼，那末同樣地，哲學就必然地由思維之對象，歸還於“我思維”。作為輝耀照明的本質遮光，光學的客體遮光，要是沒有眼會是甚麼呢？當然是無。自然科學達到此處，然而哲學却更向前追尋：若無意識則眼又是甚麼呢？同樣是無——我沒有意識地看，與不見是相同的。見底意識，是見之現實性，或是現實的見。可是為甚麼你能夠相信有某物在你底外部呢？那不外因為你見、聞及感着某物。因此，這個某物，作為意識底客體而才是一個現實的某物、現實的客體——從而意識是絕對的實在性或現實性，是一切存在之尺度。存在的一切事物，是只作為對意識而存在的，作為被意識的東西而存在的。因為被意識的（Bewusst-

sein〔意識〕才開始是存在的 (Sein)。於是在觀念論上神學底本質，在自我中及在意識中神底本質，才被實現化。沒有神則任何物不能存在、也不能思維，這若在觀念論的意味上說時，一切東西，只有作為現實的或者可能的意識對象，才存在的。所謂存在的，乃說是對象的，從而就前提着意識。事物、世界一般是絕對的本質、神之製作及產物。然而這個絕對的本質，是一個自我，是一個意識的、思維的本質。因此，世界，如笛卡兒從有神論底立場適切地所說一樣，是“神的理性之存在”(Ens rationis divinae)、是一個思維之物、是神底幻想。然而這個思維之物，在有神論上、在神學上，其自身更只是一個漠然的表象。因此，若果我們要把這個表象實在化，若果我們要把有神論上只不過是理論的東西來實踐地遂行，那末世界就為自我(菲希特)之所產，或者——至少世界為我們表現時、我們直觀世界時——是我們底直觀、我們底悟性(康德)之製作或所產。“世界是從經驗一般之可能性底法則導出來的”，“悟性不是從自然創出自己底(先天的)法則，却是將法則給與自然”。所以康德底觀念論——在它，事物是適應悟性的，而不是悟性適應事物——不外神之悟性底神學的表象之實在化而已，並且此種悟性不是由事物規定，反之却是規定事物的。因此，天上底觀念論、即以空

想底觀念論作為神的真理而承認，地上底觀念論，即以理性底觀念論作為人類底謬誤而非難，這不是很愚蠢的嗎？若果你否認了觀念論，那時你亦定會也否認神的！神不過是觀念論底創始者。若果你不要結論，那你也就不要原理！觀念論不外是合理的或者合理化的有神論。可是康德底觀念論，還是被局限的觀念論——是立於經驗論立場遊觀念論。對於經驗論，若據上述的說明看來，神尚僅是表象上遊、理論——卑俗的、壞惡的意味上遊理論——上遊本質，還不是實際及真實上遊本質。雖是自體之物（物自體），然還不是為經驗論之物。因為只有為經驗論之物，才是一個經驗的、現實的物。物質是經驗論思維之唯一的素材。從而經驗論根本就沒有對於神之何種素材。神是存在的，然而對於我們，却是一張白紙、一個空虛的本質和單純的思想。表象和思維那樣的神，是我們底自我、我們底悟性、我們底本質，然而這個神，是只有對於我們才現形的，並不是神自體。康德尚是拘囚於有神論之中遊觀念論。我們雖然往往事實上很早就從一事件、一學說、一觀念解放了，但在頭腦之中却尚未自由。學說、觀念，雖則在我們底本質上，不是甚麼真理——恐怕就在過去也不是甚麼真理——然而却是一個理論的真理，即我們底頭腦底一個限制。頭腦以其最根本地處理事物，

所以最後方獲得自由。理論的自由，至少在很多情形上，是最後的自由。不管多少人，雖則在心情和意見上是共和主義者，但在頭腦上却不能超越君主專制！他們底共和主義的心情，碰着悟性所加過種種異論與困難，便給破損了。實際康德底有神論也是如是的。康德將神學在道德上、將神的本質在意志上，實現而又否定了。在康德看來，意志是真正的、根本的、無制約的，由自身開始過本質。因此，康德實際上，就對於意志要求神性底資辭。從而，他底有神論，又僅只有理論的制限之意味。自有神論底束縛獲得自由過康德，是菲希特——“思辨的理性之救世主(Messias)”。菲希特是康德的觀念論，然而它是立於觀念論底立場上的。依菲希特，只有立於經驗的立場，可以由我們區別的，在我們之外部過神，是存在的，然若立於觀念論之立場，物自體即神——因為神是真的物自體——實際只是自我自體，換言之不過是可以由個人、由經驗的自我區別過自我。在自我之外，沒有甚麼神存在，“我們底宗教是理性”。然而菲希特底觀念論，不過是抽象的及形式的有神論、一神論之否定及實現，並不是敬虔的、物質的、內容充實的有神論及三神論之否定與實現，這種三神論之實現，是到了「絕對的」、黑格爾底觀念論才始行存在的。或者菲希特，是只在汎神論底神是思維的

本質之限度內，才將它實在化的，然而并非在神是有延長的、物質的本質之限度內。菲希特是有神論的觀念論，黑格爾是汎神論的觀念論。

一八

近世哲學實現而且揚棄從感性，世界及人類脫離與區別了適神的本質，然而只是在思維上、在理性——而且同樣地，在從感性、世界及人類脫離與區別適理性上。換言之，近世哲學，只是證明了悟性之神性——實際只是把抽象的悟性作為神的本質、作為絕對的本質而認識了。笛卡兒以自己為精神適定義——我底本質，只在我思維這一點存在——，即近世哲學之關於自己適定義。康德及菲希特底觀念論之意志，是一個純粹的悟性本質，從而謝林格和菲希特對立適與悟性結合適直觀，只是想像，却不是甚麼真理。所以我們也不加以攷察了。

近世哲學是從神學出發的——近世哲學，其自身不外是解消於哲學、轉化為哲學適神學而已。從而神之抽象的、超越的本質，它自身只有在一種抽象的超越的方法上才能實現化、才能被揚棄的。為要將神轉化為理性，理性自身不得不採取抽象的、神的本質底性質。笛卡兒說：“感官既不給

與何種真的實在性、也不給與何等本質及確實性。唯有由感官游離了適悟性，才是能給與真理。”這種悟性與感官之間過分裂，從甚麼地方發生的呢？它只是從神學來的。神不是何種感性的本質，神寧是感性之各種規定底否定，只依於由感性而生過抽象才能認識。而且它是神，換言之，是最真實的、最實在的、最確實的本質。然則真理從何處進入於感官——所謂感官乃生來的無神論呢？神是如次的一個本質，即在其本質上，存在不能從本質及概念——它們若從存在除外就不能思維——隔離的。笛卡兒將這個客觀的本質轉化為一種主觀的本質，將本體論（或存在論）的證明轉化為一種心理學的證明，將“神思維、故神存在”轉化為“我思故我在”。在神之中，存在是不能從思維分離，同樣在我——作為精神，然精神確是我底本質——之上，存在亦不能由思維分離。而且與在前者同樣，在後者上這個不可分離性，就構成本質。無論在自體上、無論對於我——只有作為能思維的東西、作為自一切感性而來過抽象之對象而才存在過本質，又在作為思維的本質（其本質性只是抽象的思維）而存在過本質上，才實現并主觀化自己。

近世哲學之完成，即是黑格爾哲學。從而新的哲學之歷史的必然性與辯證，主要地便與黑格爾底批判相連結。

二〇

新的哲學就其歷史的出發點說，對於從來的哲學，有它對於哲學所有迥同等的課題與地位。新的哲學，是黑格爾哲學、一般地從來底哲學之實現——然而同時，這個實現又是這些東西之否定，而且還是無矛盾的（不能反駁的）否定。

二一

近世哲學特別是汎神論底矛盾，即汎神論是立於神學立場迥神學之否定這種矛盾，或者雖是神學底否定，而這種否定自身又是神學這種矛盾——這種矛盾，就特別是黑格爾哲學之特色。

非物質的本質，例如純然的悟性對象、純然的悟性本質那樣的本質，對於近世哲學，同樣也對於黑格爾哲學，只是一個真實的絕對的本質——神。斯賓諾莎甚至認為形成神的實體之屬性迥本質，都是一個形而上學的事物、一個純粹的悟性和本質；因為可以由悟性及思維活動區別迥物質底

本質之規定，即爲一個受動的本質過規定，可以從物質除去（即被哲學所採取）。然而，黑格爾却相異地規定了物質的、感性的本質與非物質的本質之關係，並由此將自己與從來的哲學加以區別。從來的哲學家及神學家們，將真實的本質、神的本質，認爲是從自然、自體上從感性或者物質分離解放了過本質，爲了要從感性達到在自體上是自由的之物，他們就將抽象底努力與勞苦，及由感性而使自己自由過努力與勞苦，移入於自身之中。他們在這個自由的物之上，安置神的本質底幸福，對於這個使自身自由的物，安置人類的本質底德行。反之，黑格爾却使這個主觀的活動，成爲神的本質之自己活動。神自身不得不從事這個勞苦，如異教底英雄神們一樣，不得不由這個德行而自己戰取其神性。於是只有由絕對者從物質而來過自由——這自不消說只是假定、只是表象——，才能成爲現實、成爲真理。然而這自物質而來過自己解放所以能夠在神之中定立，是只有同時是物質在神之中定立過時候。然則物質怎樣能在神之中定立呢？那不外是由於神自體定立物質。然而在神之中只有神存在，所以只有由於神將自己自身作爲物質、作爲非神、作爲自己之它在而定立，方才可能。因此，物質在難以理解的方法上就不是何等先行於自我與精神之對立物了，物質是精神底自

已外化，由是物質自身就獲得精神與悟性。且在其絕對的本質之中，就可以當作絕對本質之生命契機、形成契機及發展契機而探入。可是同時，物質又再作為一個虛無的、不真實的本質而定立，因為由這種外化而產生自己的、即由自身剝奪物質及感性適本質，可以說是在其完成之上、在其真的形態及形式之上適本質。所以在這兒，自然的東西、物質的東西、感性的東西——而且不是卑俗的道德的意味上、却是形而上學的意味上適感性的東西——，也是應該否定的，恰如在神學上為原罪所污毒適自然*一樣。這當然可以深入於理性、自我及精神之中，然而它却又是理性上非理性之物，自我上非自我之物，而且是自我底否定之物。恰如在謝林格，神之中適自然是神之中適非神的東西，神之中存在於神之外，又如在笛卡兒哲學，雖然自體結合我與精神，而又存在於我之外，不屬於我、亦不屬於我底本質，從而自體是否與我結合，便無關重要了。物質依然是與本質相矛盾，這種本

* 原罪，即所謂人類始祖最初所犯之罪，即指夏娃為蛇所誘之

事。因夏娃為蛇（惡靈撒但所化）誘惑而食禁樹之讖果，并藉以獻亞當，這純真的赤裸的一對天底兒女，方知世間有羞恥之事，然而亦因此觸怒上帝，認為那是玷污了神聖的樂土，遂將他們逐出伊甸園，并以死和不幸給與他們，使他們底子孫都永食其賜。——譯者。

質對於哲學是作為真的本質而假定了的。

物質當然可以在神之中定立，即作為神而定立；而且物質作為神而定立者，就等於說神是不存在的，從而等於廢棄哲學，等於承認物質論底真理。然而同時，神學底本質之真理性，尚還是作為前提的。無神論、神學之否定，因此再被否定，換言之，神學由哲學而被再生產。神由其克服及否定物質即神之否定，始成為神。而且根據黑格爾，否定之否定，才是真的肯定。因而我們，在最後又再回到我們開始出發遊場所——再在基督教神學之膝下。於是我們在黑格爾哲學最初的原理上，已然有其宗教哲學之原理與結論了，這個宗教哲學即所謂，哲學不排棄神學之獨斷，只不過由理性主義（物質論）之否定中再生產出來，并以它為媒介。如此，黑格爾辯證法之秘密，結果不外存於這兒了：依於哲學而否定神學，然後又依於神學而否定哲學。構成發端與終末的是神學，哲學在其間，是作為最初物之否定而建立的，但否定底否定，却是神學。最初一切都被顛覆，然後一切再置於舊來的場所，這在笛卡兒看來，也是同樣的。由於哲學而打算復興衰頹了及沒落了過基督教，而且一般近世上都是如此，由於同一視基督教之否定與基督教自體，黑格爾哲學，是最後的最偉大規模的企圖。精神與物質、無限與有限、神的東西

與人的東西，這種思辨的同一性屢被讚賞，實只不過近世不幸的矛盾——即信仰與不信仰、神學與哲學、宗教與無神論、基督教與異教之最高峯的、形而上學頂上適同一性而已。這種矛盾，在黑格爾，實只由如次之點逃避眼界而成爲朦朧，即神之否定、無神論，成爲神之一個客觀的規定——神規定爲一個過程，無神論則規定爲這個過程之一契機。然而從不信仰再產生適信仰，常是不絕地固結於其反對物適信仰，所以不是真實的信仰，同樣，神底否定之中回復適神，不是真的神，寧是與其自身矛盾適神，寧是無神論的神。

二二

有如神的本質不外是從自然之制限解放適人類底本質，絕對的觀念論底本質，亦不外是從主觀性、而且從主觀性之理性的制限、換言之即從感性或對象性一般解放了適主觀的觀念論底本質。黑格爾哲學，因此是直接地從康德的以及菲希特的觀念論導出來的。

康德說，“我們在正當地將感官的對象看做簡單的現象時，我們由此同時便說次一件事：縱然我們不知道物自體其自身有怎樣的性質，只知道它底現象、即我們底感官由這個不可知的某物而觸發適樣式，那末在此等現象底根柢上，物

自體是存在的。因此，悟性恰以其容受現象，便也承認物自體之存在(Dasein)，而且在此種限度之內，我們是可以說，存於現象之根柢迺這種本質之表象，從而又單純的悟性及本質，不僅是能夠容許的，還更是不可避免的。’感官及經驗之對象，因此對於悟性，不過單純的現象，不是何等的真理，從而又不能使悟性滿足，換言之，不適應於悟性之本質。由是悟性在其本質上是決不為感性所制限，或者悟性將感性的事物不應看做現象，而應看做純然的真理吧。不能使我滿足過東西，是又不能制服我、不能拘束我的。雖然，悟性本質對於悟性，却不能是何等現實的對象！康德哲學，是主觀與客觀、本質與實在、思維與存在之矛盾。因此本質就與悟性結合，存在就與感官一致。沒有本質的實在，是簡單的現象——感性的事物恰正如此——沒有實在的本質，是單純的思想——悟性本質、本體(Noumena)，恰便如此。這些雖可思維，然而對於它們，却缺乏實在——至少對於我們迺實在——缺乏客觀性。這些東西，是物自體，是真的事物，但它們不是何等現實的事物，從而又不是何等對於悟性迺事物，換言之，是不能依於何等悟性而規定、而認識迺事物。然而若將真理從現實性、及將現實性從真理分離，會是怎樣的矛盾呢！因而要是我們揚棄了這個矛盾，我們就會有同一哲

學，在這兒，悟性對象即被思維的事物，又作為真的而又現實的事物存在，悟性之客觀底本質與性質，又相應於悟性或主觀之本質與性質，因此主觀又不為存在於其外的、與其本質矛盾過素材所制限與拘束。然而在自身之外根本不能有甚麼、從而在其中也沒有甚麼制限過主觀，已然不是“有限的”主觀——已然不是與客觀對立過自我——是絕對的本質，而這個絕對者之神學的，或者通俗的表現便是所謂神這個字。自然，這是與主觀的觀念論上同樣的主觀、同樣的自我——然而不是沒有限制的，因此根本是不能看做是表現為主觀的本質過自我，從而根本是不能呼為自我過自我。

二三

黑格爾哲學，是顛倒了的觀念論——神學的觀念論，恰如斯賓諾莎哲學，是神學的物質論一樣。黑格爾哲學將自我底本質置於自我之外、從自我引離、作為本體並作為神而對象化。然而它又再——因此間接地倒轉地——表白了自我之神性，如像斯賓諾莎對於物質所做一樣，斯賓諾莎認為物質是神的本體之屬性或形式，黑格爾則說人類對於神過意識是神之自己意識，并由之而表白了自我。換言之，即本質屬於神、知識屬於人。然而神底本質，在黑格爾看來，實際只

是思維底本質、或者由自我及思維着抽象適思維。黑格爾哲學，將思維、因此主觀的本質——然而它是沒有主觀地思維、從而是作為由主觀區別適一個本質而表象的——看為是一個神的、絕對的本質。

因此，「絕對的」哲學之秘密，是神學底秘密。從人底規定，在其中依於奪去人是人的規定性，神學就使人底規定成為神底規定，完全同樣，絕對的哲學也便這末做了。“理性底思維對於一切人都是應該要求的，爲了將理性作為絕對的而思維，從而爲了要立於我所要求之立場，就必須由思維進行抽象。對於進行抽象適人，理性直接地中止這件事，如大多數人所思攷一樣，它是某種主觀的。實際，理性就是作為某種客觀的東西，也還是不能思維的。因為客觀的東西、即被思維的東西，只有與全然被抽象的思維者相對立時，才有可能。因此理性，由於某種抽象，成爲一個真的自體（An sich，或譯「即自」），這種真的自體，恰和主觀與客觀之中和點（或譯「無差別點」）相符合。”謝林格之這種說法，在黑格爾也是同然的。奪去了自己規定性——在其上，思維是思維、是主觀性底活動——適思維，是黑格爾邏輯學之本質。邏輯學底第三部，便是主觀的邏輯學，并是很明瞭地這末稱呼的。而且爲其對象適主觀性底諸形式，不應該是主觀的。

就是個別的判斷形式及推理形式，如概念、判斷、推理、蓋然的判斷、確然的判斷，也不是我們所有這些概念、判斷及推理。否！它們是客觀的、完全自體存在的、絕對的形式。於是絕對的哲學，就從人類外化而且隔離了其固有的本質、固有的活動！這兒，就發生了絕對哲學之加於我們過暴行與苛責了。我們不應該將我們底物作為我們底所有而思攷，它應該抽象在那兒某物是存在的這種規定性，換言之，我們是應該無意味地思攷它，應該在絕對者之非理上來採取它。非理，這就是神學底——思辨的及通俗的神學——最高本質。

黑格爾非難菲希特哲學所說的，各人雖可以想像在自己之中有自我及想起自己，而却不能在自己之中見出自我，這對於思辨哲學一般是妥當的。思辨哲學幾乎將一切東西，都在某種意味上受取，即在這種意味上我們根本不能認識那些事物。而且這種錯誤之根據，恰就是神學。神的本質、絕對的本質，不得不從有限的即現實的本質區別。然而我們對於絕對的東西，在現實的事物——它無論是自然的、抑或人類的——之規定以外，不能有任何的規定。因此，怎樣地這等規定能成為絕對者之規定呢？那是只有由於在其現實的意味以外之意味上、即全然相反的意味上受取的。存在於有限者之一切，在絕對者之上也存在的。然而在絕對者與在有

限者，却是全然相異地存在。在我們之間全然不同的法則，對於絕對者是妥當的，在我們是全然無意味的，在它之中却是理性與智慧。從此，就發生了思辨之無涯際的恣意，卽當思辨使用一件事情底名稱時，是不能使關聯於這個名稱過概念妥當的。若由思辨辯解這個思辨之放恣所說看來，則當思辨選擇對於其概念之名稱時，是從言語不使“常識”結合於與這個概念有些微類似的表象過言語選擇的，卽思辨將罪嫁之於言語。然而罪却是在思辨自身之事件上、在原理上存在的。名稱與事件、思辨之表象與概念、之間過矛盾，不外神的本質與人的本質底規定之間過陳舊的神學的矛盾，這種規定，關於人類，若解爲本來的現實的意味，而對於神，却只可解爲一個象徵的或類比的意味。當然，哲學是不應該以通俗的用法或誤用與一名稱相結合過表象爲問題的，然而哲學却是與事物之一定的本質——其記號卽名稱——相連結的。

二四

思辨與存在之同一性及同一哲學之中心點，不外是神底概念之必然的歸結及論證，所謂神底概念卽本質，是包含存在過本質的。思辨哲學不過將神學所構成過神底概念之

排它的(獨占的)性質,使之普遍化,使之成爲思維及概念一般底性質。思維與存在之同一性,從而只是理性之神性底表現——不過是如次的事件之表現:思維或理性是絕對的本質、是一切的真理及實在性之總體;任何的理性底對立者俱不存在;或寧是理性乃一切,即是一切質體的并實在的東西,有如嚴密的神學上神是一切一樣。然而不能從思維區別逆存在、不過爲理性之一賓辭或一規定逆存在,不過只是被思維的、抽象的存在,實際上并不是甚麼存在。思維與存在之同一性,從而就只不過表示了思維與自身之同一性,換言之,即絕對的思維,除去自己、離開自己,是不能達到存在的。存在依然是一個彼岸的東西。不錯,絕對哲學,對於我們,是將神學底彼岸換置爲此岸了,然而相反,他將現實的世界之此岸又換置爲彼岸去了。

思辨的或絕對的哲學之思維,從作爲媒介之活動逆自己區別,將存在作爲直接的東西、不被媒介的東西而規定。對於思維——至少對於這兒在我們之前逆思維——說來,存在不外是如此的東西。思維在思維自身之內部,便存在與自己對立。而且由此,直接地絕無苦難地、揚棄了其對自身逆對立。蓋以思維上作爲思維之反對物逆存在,其自身不外是一個思想。若果存在不是直接以外的何物,而直接性

又只構成存在與思維之差異，那末要證明直接性之規定即存在是屬於思維，會是怎樣的容易的！若果一個單純的思想即限定性，構成存在之本質，那末存在怎樣地可以從思維區別呢？

二五

某物是存在的，這個證明不外是說，某物不僅是被思維之物而已。但是這個證明，是不能從思維自體創造出來的。若果在思維之客觀上應該附加存在，那末對於思維自身，就必須附加與某種思維相區別的東西。

在康德進行本體論的證明之批判時、爲了要顯示思維與存在之區別、而愛用表象上迥百特勒爾(Taler*)與現實上迥百特勒爾之不同的例子：黑格爾嘲笑他，在本質上是完全正當的。因爲一方百特勒爾只不過在我底頭腦之中，而別一方却在手裏，前者只對於我存在於那兒，而後者就對於他人也存在的——這是可以感觸的、可以看見的。但是只有對我對他人同時都存在、欲與他人在那兒都一致的、不只是我的——是普遍的、那種東西才是存在的。

在思維作爲這種東西時，我存在於與我自身之同一性

* Taler, 德國一種銀幣名, 合三馬克(Mark)。——譯者。

上，我是絕對的主人。在那兒任何東西不與我矛盾，在那兒我是裁判者同時是被審訊人，從而在那兒，對象與我關於對象的思想之間過何等批判的差別，也就不存在了。然而在只有對象之存在成爲問題過時候，我不能只與自己相談，而必須聽與我有別過證人之言說。這個從我區別過證人，便是感官。存在是不只關與自我，也關與他人、特別是對象自體過某物。存在是主體，這是對自身而言。而且次事也的確不是同一的，卽我是主觀、抑或只是客觀，我是對自身之本質、抑或只是對其它本質的本質、卽僅一個思想呢。我是表象底一個單純的客體過場合，從而如死後的人、自身早已不存在過場合，我不得不將我委之於一切；在那種場合，他人雖構成了我底映象——卽或全是滑稽畫——，我對之亦不能有任何的抗議的。然而若果我尙是現實的，則其時我就能夠使他°那種計畫歸於泡影，使他如次地感受到、且證明如次之事，卽在爲他所表象過我與現實存在過我之間，在爲其客觀過我與我是主觀時過我之間，存有霄壤之差。在思維上我是絕對的主觀，只有作爲我卽思維者底客觀或賓辭我才容認一切之物，那時我是量淺的 (intolerant)，反之感官活動上，我就寬大爲懷 (liberal) 了。我使對象成爲我自身底存在之物卽主觀、成爲現實的自己活動過本質。只有感官、只有直

觀、才給與我作為主觀之某物。

二六

單純而實際上是抽象地思維之本質，全然沒有關於存在(Sein)、實存(Existenz)及現實性之何等表象。存在是思維底界限，作為存在的存在，至少不是抽象的絕對哲學之何種對象。思辨哲學自身間接地如次表白了這事，即對於思辨哲學，存在(或有、Sein)等於非存在等於無。然而無，却不是甚麼思維底對象。

為思辨的思維之客觀存在，無條件地是直接的東西，即無規定的東西，因此在其中，任何東西也不能區別、任何東西也不能思維。然而思辨的思維，自己是一切實在底尺度，它在那兒感到自己底力量，只將在那兒有對思維之素材之東西，作為某物而說明。因此，存在是思想之無，即對思想之無——無思想，所以對於抽象的思維，在其自身之完整性上是無。正以此故，思辨哲學引入於自己領域、而要求於自身之存在，也是純然的幻影，而且與在現實的存在以及人類之存在之下理解之一切是絕對矛盾的。即人類之存在之下，合體地且理性地理解存在(Dasein)、對自的存在(Fürsich-sein)、實在性、實存、現實性、客觀性之這一切規定或者名

稱，全然不過是從相異的立場表現同一的事件而已。抽象上過存在，沒有客觀性的、沒有現實性的、沒有對自的存在過存在，當然是無。然而在這個無之中，我又只是表現了這個我所抽象了過虛無。

二七

黑格爾邏輯學之存在，是舊的形而上學的存在，由此，因一切物在它們存在之點上一致，所以其存在，是可以無差別地關於一切事物述說的。但是，這種沒有差別的存在，是抽象的思想、非實在性之思想。存在是像存在的事物一樣，是很多種多樣的。

例如在伍爾夫學派底形而上學，便這末說着：神、世界、人、椽子、書籍等等，在它們是存在這一點上，是相互一致的。又多瑪西斯(Ch. Thomasius)說，“存在是到處同一的，本質是與事物一樣地多”。這個到處相等的、無差別而且無內容的存在，却又是黑格爾邏輯學底存在。黑格爾這樣說，對於存在(Sein，或譯有)與無之同一性過駁論，只在附與存在以一規定了的內容時才發生。然而存在底意識，恰是經常而且必然是與一定的內容相結合的。若果我抽象存在底內容，而且抽象萬有底內容——因為萬有便是存在底內容之故，那

末其後，就只有無底思想剩留給我了。從而與其說黑格爾非難常識，以為常識將不屬於存在過某物都歸之於存在——為邏輯學對象過存在；寧是對於他，形成了這樣一個非難，他將沒有根據的抽象，使之屬於人類底意識在正確而且合理的樣式上，即在存在之下理解過東西了。存在決不是普遍的、從事物分離的概念。存在與存在的物是同一的。存在是只能間接思維過東西——只有由規定事物本質過賓辭才能思維過東西。存在是本質底肯定。是我底本質的，便是我底存在。魚在水中，然而你不能從牠這個存在分離牠底本質。言語已然同一視了存在與本質，只有在人類底生活上，而且亦只有在異常不幸的場合，存在才與本質分離——人們在有其存在之外，發生了沒有其本質過事，然而正以此分離之故，所以人類在現實地無肉體存在過場合，也才真實地發生沒有精神存在過事。只有你底心存在之處，你才是存在的。然而一切本質——除了不自然的場合——是高興它在存在之處存在的，是高興它之存在的，即其本質不能由其存在分離，其存在亦不能從其本質分離。從而你不能將存在作為無條件地同一的東西，而從本質之相遠性加以區別，并使之獨立固定化。抽象了事物之一切本質的性質以後過存在，就只是你關於存在之表象——只是一個造作出來、思想出來過

存在，是沒有存在之本質適存在了。

二八

黑格爾哲學，不能超出思維與存在之矛盾。現象學（Phenomenologie）之所據以開始適存在，亦不下於邏輯學所由之出發適存在，同是立於與現實的存在之最直接的矛盾之上。

這個矛盾在現象學上，是以「這個」及「普遍的」這個形式表現的，因為個別的東西屬於存在，普遍的東西屬於思維。但在現象學上，普遍的東西與個別的東西，對於思想，是難以區別地融合着的，然在為抽象思維之客觀適「這個」與為現實性底客觀適「這個」之間，是有怎樣大的差異存在着啊！例如這個女人是我底妻子，*這個屋子是我底屋子，然而每人關於其屋宇、其妻室，都可以如我一樣說這個屋子、這個女人。邏輯的「這個」之共同性，與無差別性在這兒被法律觀念中斷和廢棄了。若果我們在自然法上使邏輯的「這個」適用，那末我們立刻就達到了財產及妻女之共有——於

* 德文女人與妻子，都是 die Frau 這一個字，這兒是就其方

便分譯的，可以完全譯作女人，但不能都譯作妻子，因為那在中文意

思裏是不對的。——譯者

是便到達了那個與這個之間沒有甚麼區別，各個都可以所有各個，或者寧是恰恰達到了一切法律之廢棄。因為權利是只基於這個與那個之差別底實在性的。

我們在現象學底起初所見過矛盾，不外是普遍的言詞經常與個別的事件之間過矛盾。而只依據言詞過思想，却不能超越這個矛盾。然而如像言詞不是事件，言說的或者思致_的存在，亦不是現實的存在。在黑格爾、和在這兒一樣，不是在實踐的立場、而只立於理論的立場論究存在，若果有人反對這個，那末可以回答，實踐的立場在這兒亦是完全適當的。存在底問題，恰恰就是一個實踐的問題，是關與我們底存在之問題，是關係於生死過問題。而且若果我們固執於法律上我們底存在，那末我們也就不欲從邏輯學除去我們底存在了。若是邏輯學不欲停留於與現實的存在之矛盾中，那末這就不得不從邏輯學去認承。不僅此也。實踐的立場——飲食底立場——就是從現象學，也可以誘致到感性的、即個別的存在之真理性底反駁。但是，在這兒，我也并不把我底生存從任何言語的或者邏輯的麵包——抽象的麵包（即麵包自身）——去取得，我是經常只從這個麵包、這個“不能說話的東西”去獲得的。存在，基於單純的這種不能說的東西，因此其自身又是某種不能說的東西。否，竟全然是個不能說

的東西了。在言詞中斷之處，就開始生活之發端，就開始啓示存在之祕密。因此，若不能說的就是非理性的，則一切生存在任何時辰都只是這個生存，所以是非理性的。然而生存却不是非理性的。生存縱令沒有可說的，在其自身亦亦意味與理性。

二九

“思維之它者”是存在——“侵害這個它者”過思維，是超越其自然局限之思維。思維侵害其反對物——這不外思維要求不屬於思維、却屬於存在物爲自己所有。然而個別性、個性屬於存在，普遍性屬於思維。因此，思維便要求個別性——思維以普遍性底否定、感性之本質的形式及個別性爲思維底一個契機。於是“抽象的”思維、或者在自身以外有存在過抽象的概念，便成爲“具體的”概念。

但是怎末樣，人類能夠到達思維底、向存在之所有物底這種侵害呢？那是依於神學的。在神，存在直接地與本質即概念結合，個別性、存在形式與普遍性結合。“具體的概念”便是轉化爲概念了過神。然而怎樣地、人類能如由哲學到達神學一樣，由“抽象的”思維到達“具體的”或絕對的思維呢？對於這個問題過回答，歷史自身已然在從古代的異教哲學

向所謂新柏拉圖的哲學適移行上給與了。因為新柏拉圖派哲學之從古代哲學區別的，只是因為它是神學所以古代哲學便只是哲學，古代哲學以理性、「理念」(Idee)為其原理，然“理念却不是被柏拉圖及亞里士多德作為包羅萬有而定立的”。古代哲學認為在思維之外有某種存在——殘餘得有還未融溶於思維之中適殘滓。這個思維以外適存在之映像，即質料(物質)——實在底基體。理性在質料上有其限界。古代哲學，還停留在思維與存在底差別中，對於古代哲學，思維、精神、理念，還不是包含一切適實在，即不是唯一的、排它的、絕對的實在。古代哲學家們，還是宇宙哲學家——還是生理學家、政治家、動物學家，簡單說，還是人類學家，還不是神學家，充其量不過是部分的神學家——自然，因了這個理由，又不外是部分的、從而局限了的、缺陷甚多的人類學家了。反之對於新柏拉圖派，質料、物質的世界、現實的世界一般，還不是甚麼法庭、不是甚麼實在。古代逍遙學派哲學，認為是人類幸福適祖國、家庭、世間的情緣、財寶一般，對於新柏拉圖派哲學家，却是虛無。他們甚至認為死較之肉體的生還更為美滿幸福。他們不把肉體當作自身之本質。他們從一切肉體的(有形的)、簡言之外的事物割斷，而將幸福只放置在心靈之中。但人類在其自身之外甚麼也不能有適時

候，他便將萬有都在自己之內去要求和覓取，他定立想像的、睿智的世界，以代替現實的世界，在前者之中，現實世界上存在過一切是存在的，然而在抽象的、觀念的方式上存在。甚至於質料（物質），在新柏拉圖派看來，都存在於非物質的世界中，但這兒它只不過是一個觀念的、思維的、空想的東西。而且人類在自身之外不能有任何的本質時，在思想上，它就定立一個本質，這個本質是思想本質，而同時具有現實的本質之諸性質，是非感性的本質，同時又是一個感性的本質，是理論的對象，同時又是實踐的對象。這個本質便是神——新柏拉圖派底最高善。只有在本質上，人類才感得滿足。從而，現實的本質底不足，他們便以一觀念的本質來補足，換言之，他便將遺棄了的、喪失了的現實底本質，使之從屬於他底表象及思想。——表象對於他並不是甚麼表象，却是對象自身，映像也不是甚麼映像，却是事件自身，思想、理念是實在。人是主觀的、和客觀的現實界沒有關係，正以此故，在他看來，他底表象便構成客觀、本質、精靈及神聖。他愈是抽象的、對於現實的、感性的東西愈是消極的，則在被抽象的物之中，便愈是感性的。神、唯一者——從一切多數性與差異性，即從感性而抽象過最高的客觀與本質——由接觸、由直接的現在（Настоящее）可以認識。最低的東

西、如物質、最高的東西、唯一者，都可以依於不知，由於無智而可以認知。即僅只能思攷的、抽象的、非感性的、超越性的本質，同時是現實存在並本質、感性的本質。

人在由肉體解放時，在否定肉體、否定這個主觀性之理性的限制之時，他便陷於一個幻想的、超越的實踐，而與肉體的神及精靈底現象相交往，因之實踐地廢棄想像與直觀之區別；和這一樣，對於他，物質既不是何等實在，從而它也不是思維的理性之何等限界時，對於他，理性、欲知者，主觀性一般之本質，在這個他底非制限性上是唯一、絕對的本質時，理論上，也就消失了思維與存在、主觀的與客觀的、感性的與非感性的、之間過區別。思維否定一切，但只是為要在自己之內定立一切，思維在自己之外過某物上，根本就未具有甚麼限度。然而從此，思維自身也就踏出其內在的、其自然的限界了。於是理性、理念就成為具體的。換言之，直觀之必須給與的東西，就歸於思維之領域，為感官、感覺及生活底機能和事件的，就成為思維底一個機能、一個事件、即具體的東西成為思想底一個賓辭、存在成為一個單純的思想規定性。因為概念是具體的這個命題，與存在是思想規定性這個命題，是同一的。在新柏拉圖派，是表象和空想的，黑格爾只使之轉化為概念，而且合理化。黑格爾不是“德意

志底或者基督教底亞里士多德”——他是德國底普洛克魯斯* (Prokrustes)。「絕對哲學」是復生的亞歷山大尼亞哲學。依從黑格爾之明瞭的規定，不是亞里士多德底一般古代異教的哲學，而是亞歷山大尼亞哲學，它才是絕對的——基督教的、當然還混合着異教的成分——哲學。然而它依然是在從具體的自己意識抽象了過要素之上。

尚須注意，新柏拉圖學派，特別明瞭地指示了，客觀狀態是主觀狀態，反之亦然，從而神學底客觀，要不外是主觀及人之對象化了過本質而已。在新柏拉圖學派看來，最高的潛勢(Potenz)之神，是單一的、是唯一者，是絕對無限制的以及無差別的——不是甚麼本質，寧是超越本質的，因為本質、若果它是本質、由之便要祇限定故。不是甚麼概念、也不是甚麼悟性，寧是非悟性而且超悟性的，因為悟性要是其為悟性時，便亦要被規定故。而且在有悟性之處，就有差別、就有思維與被思維之物底區別——它從而絕對地在單一的東西之上不能發生——。然而在新柏拉圖學派看來，在客觀上是最高的本質，在主觀上也是最高的。新柏拉圖學派在對象

* Prokrustes, 希臘 雅典 傳說的強盜，每捕得一人，都將

他放在鐵床上量其長短，長則截去，短的拉長，務使與床相等。此處

喻以暴力強使之合法適人。——譯者。

上、在神之中作爲存在而定立過東西，他又在自己之中作爲活動、作爲努力而定立。所謂根本沒有差別、沒有悟性、沒有自己的，便是神，又可以稱爲神。（反之，若果是差別、悟性、自己的，便根本不是神，也不能稱爲神。——譯者）但是新柏拉圖學派却努力造成神之存在，——他底活動目的，在於停止“是自己、是悟性的及理性”這事。悠然忘機，在新柏拉圖學派看來，是最高心理狀態。作爲本質而對象化了過這種狀態，就是神的本質。於是神只是從人產生的，反之，至少在根源上，人不是由神產生的。這同樣在神之規定上，特別明白地顯現着，所謂神底規定，却是新柏拉圖學派間發生過、任何物也不需要過祝福的本質。因爲這個沒有苦痛、任何都不缺乏過本質，其根據與根源，在人類之苦痛及缺乏以外過那兒具有呢？缺乏與痛苦之困難，與幸福之表象及感覺，是一致的。只有在與不幸底對立上，幸福才有其實在性，只有在人類底慘苦之中，神才有其誕生過故鄉。只有從人，神才獲得其一切規定。神是人類所欲存有過東西——是人自身之本質、人自身之目的，而且是作爲現實的本質而表象的。在這一點，就又存在新柏拉圖學派之和斯多亞學派、伊壁鳩魯學派及懷疑論者底區別。虛心、淨福、無欲、自由、獨立，就是這些哲學家們底目的。然而只有作爲人之德行，才是目

標，即在那兒，具體的現實的人是作為真理在根柢上存在着的。自由與淨福是應作為賓詞屬於這個主辭（主體）的。但在新柏拉圖學派，不管異教之德行，對他們亦是真理——因此，他們就將人類之淨福、完全性及與神之同等性，移入於彼岸，而與基督教神學相區別——然而這個賓辭却成為主辭（主體），人類底形容詞却成為名詞（實體）、成為現實的本質。正以此故，現實的人，又成為沒有血與肉的、一個單純的抽象物（概念），成為神的本質之寓言的形態。普洛第諾斯（Plotinos）*，至少依其傳記作家之所傳，覺得有肉體是可恥的。

三〇

只有“具體的”概念，只有在自身具有現實物之本性適那種概念，才是真的概念，這種規定，就表示承認了具體的東西、或者現實的東西之真理。然而概念即思維之本質，自始便是作為絕對的，唯一真正的本質而被假定之故，所以實

* 或Plotin，希臘哲學家，新柏拉圖學派底中心人物，認為萬

有都是從絕對者的神流出來的，如光之從太陽流出一樣（流出說），

并且說人由Ekstase（英ecstasy，忘機，入神）可以與神合一。著書

Enneades，共54卷，為其弟子所編。

在的東西或現實的東西，只在間接的方法上，只作為概念之本質的、必然的、形容詞才可以容認。黑格爾是實在論者，然而純粹觀念論的、或寧說是抽象的實在論者——抽象一切實在性適實在論者。他否定思維，即否定抽象的思維，但却是更抽象的思維上否定，從而抽象之否定，自身又是一個更抽象的東西。哲學，根據他看來，只是將“存在着適東西”看作對象的，可是這個存在，自身却又只是一個被抽象的、被思維之物。黑格爾在思維之中是有些過分的思想家——他欲把捉物自體，然是在物底思想之上把捉。欲想存在於思維之外，然却在思維自身之中——所以在這兒，便有把握“具體的”概念之困難點了。

三一

在抽象之間黑中承認現實性之光，是一個矛盾——是現實物之否定中適現實物之肯定。新的哲學，不是以抽象的方法而是以具體的方法思維具體的東西，將現實的東西在其現實性上，從而在適宜於現實的東西底本質適方法上，作為真實的東西而承認，而且是提高到哲學之原理及對象的，因此，這個新的哲學，起始便是黑格爾哲學之真理，是近世哲學一般的真理性。

新的哲學之歷史的必然性、或從舊的哲學適發生，更詳細地判明，便是如次。根據黑格爾，具體的概念、理念、最初是抽象地，只是在思維底要素上——是世界創造以前適神學之合理化了適神。然而與神外化自己、啓示自己、形成世界及現實化同樣，理念也實現自己，——黑格爾是一概轉化為邏輯過程適神學底歷史。然而若果我們將理念底實現持入實在論底領域之中，若果理念乃現實的、理念又存在着，便是理念底眞理性，那末我們實際就可以將存在作為眞理性之標準。只有現實的東西才是眞的。而且問題只在於，甚麼是現實的，僅是被思維的東西嗎，抑或僅是思維底客觀、悟性底客觀呢。然而如此，我們就不能脫離抽象的理念了。思維底客觀（對象），是柏拉圖底理念。天國底彼岸——信仰、表象底客觀，又確是內面的客觀。思想之實在性，若果是作為被思維過東西之實在性，那末思想自身之實在性，更不過是思想自身而已，而我們依然只能停止在思想之自己同一性，只能停留於觀念論——所謂那種觀念論，只由於它包含現實性之一切內容，且作為一個思想限定性，才能夠從主觀的觀念論而區別自己。從而要現實地眞正地以思想或理念底實在性為問題時，就必得將與思想自身之存在相異適某種它物加入於思想。或者，思想不得不作為現實化的思

想，而與非現實化的思想和單純的思想，成爲全然相異的某物——這不僅是思維底對象、而且更是非思維底對象。所謂思想實現自己，恰也就是思想否定自己，而止於爲單純的思想。然而這個非思維的東西，與從這個思維區別過東西，究竟是甚麼呢？是感性。從而思想實現自己云者，便是它將自己作爲感官底對象了。因此理念底實在性，便是感性，然此實在性，却是理念之真理——於是感性便也是理念底真理了。雖然如此，我們却只不過漸漸地以感性爲賓辭、以理念或思想爲主辭而已。可是究竟爲甚麼理念要把自己感性化呢？爲甚麼理念要不是實在的即感性的時，便不是真的呢？根據這事，理念底真理，不是從屬於感性的麼？除了說感性的東西是理念底實在性，不是只有在感性自身之中，認承意義與價值麼？若果感性除了作爲其自身便只是無，那末理念爲了甚麼要這個感性呢？若是理念開始便給與了感性以價值與內容，那末感性便全然是贅物、是無用之長物了——思想不過是自身描出過一個幻想而已。然而實際却不如如此。思想之所以發生將自己實現化、感性化過要求的，不過以實在性及感性，與思想獨立地作爲真理，無意識地對於思想作了前提。思想由感性而實證自己。若果感性不是無意識地成爲真理，那這件事如何會有可能呢？然而，因了意識

地從思想底真理出發之故，感性底真理便由其後方開始被表現，而且感性還只構成理念底一個屬性。然而這是矛盾的。因為感性不過是屬性，而且這開始是將真理性給與了思想的，從而這同時是主要事也是從屬事，是本質也是偶然了。我們只有將實在的東西、感性的東西，作為其自身之主體時，即只有對於這個實在與感性，給與不是從絕對獨立、神聖、原始的理念導出過意味時，我們才能從這個矛盾之中超拔出來。

三二

在其現實性上、或作為現實物過現實的東西，是作為感官之對象過現實物，是感性的東西。真理性、現實性、感性是同一物。只有感性的本質，才是真正的、現實的本質。只有由於感官，才能給與真實意味上過對象——不是由單獨的思維而給與的。與思維共同被給與的，或與思維同一過對象，只是思想。

對象、現實的對象，即只在作用於我過本質為我所給與之時，只在我底自己活動——要是我從思維底立場出發過話——在別的本質底活動上見出限界抵抗之時，才為我所給與。對象之概念，在根源上，只是他一自我底概念——

例如人在幼時，將一切事物當作自由活動的任意的本質來解釋——所以對象一般之概念，便是爲你底概念及對象的自我之概念所媒介。若借菲希特底用語說來，不是對於自我、是對於我之中適非我，對象即他一自我就被給與。因爲我只存在從自我轉化爲你適場合、我是受動適場合，一個在我之外存在適能動性、換言之客觀性之表象才發生。然而只由於感官，自我却不是自我（卽我是非我——譯者）。

此一問題，對於初期的抽象的哲學，實在是很特質的。卽不同的獨立的本質、實體，怎樣地能夠相互地影響，例如肉體影響於靈魂、自我、呢？然而對於這個問題，從來的哲學，是不能解決的，因爲感性已然被抽象了，相互可以影響適實體，已然是抽象的本質、是純粹的悟性本質。解決交互作用之祕密的只是感性，只有感性的本質，才能相互影響。我對於我是我——而同時對於他人是你。可是這只是作爲感性的本質才是如此。然而抽象的悟性，把這個對自己（或向自）的存在，作爲實體、原子、自我及神而分離——所以它實際上是只任意地將對於他者適存在與之結合的，因爲這個給合底必然性，只是感性，但這感性却又爲抽象的悟性所抽象了。我沒有感性而進行思維的，是在沒有甚麼結合或在一切結合之外。因此，怎樣地我能把不能結合的東西，同時

又再作為結合的東西而思維呢？

三三

新哲學之觀察及省察存在，對於我們不僅作為思維的本質，且作為現實存在着存在——因此存在作為存在之對象——作為自身之對象。作為存在之對象存在——而且只有這個存在，才開始存在，且只有它才夠得上存在之名——是感官、直觀、感覺及愛之存在。因此，存在是直觀、感覺及愛之秘密。

只有在感覺上、只有在愛上，“這個”——這個人、這個物——即個別物，是有絕對的價值的，有限才是無限的，這一點，而且只有這一點，才存有愛之無限的深湛、德性及真理。只有在愛之中，才存有數計頭髮之神，才存在真理及實在性。基督教底神，其自身只是人類的愛之抽象、人類的愛之映象。然而“這個”，恰正只有在愛上才有絕對的價值，所以在抽象的思維上就沒有，而只有在愛之上才解開存在之秘密。愛是熱情的，而且只有熱情才是生存之表徵。只有是熱情底對象——或是現實的、或是可能的——的，才存在。沒有感覺、沒有熱情之抽象的思維，即則消滅了存在與非存在之區別，然而對於愛，從這個思想消滅了存在與非存在之區別，然而對於愛，從這個思想消滅了存在與非存在之區別，然而對於愛，從這個思想消滅了存在與非存在之區別。

一個實在性。所謂愛這種事，就不外在覺識這個區別。對於任何物也不愛過人——對象不管是甚麼——甚麼存在或是甚麼不存在，那都是沒有關係的。然而對於我，像只有由愛、只有由感覺，存在才從非存在區別一樣，只有依於愛，才能給與從我區別過對象。苦痛是對於主觀與客觀之同一視過決然的抗議，愛之苦痛，便是在所謂表象之中存在的、在現實上不存在的。主觀的東西，在表象上是客觀的東西，表象是對象。然而那恰恰是不應該存在的，那是矛盾、非理、不幸——從而，在此就發生了真的關係之回復，這個關係是不把主觀與客觀同一看待的。甚至動物的苦痛，也充分明白地表示了這種區別。發生飢餓底苦痛過場合，是在胃腑中任何對象的東西都不存在之時，是胃對自身成爲對象之時，是在空虛的胃壁代替食糧而自行相互摩擦之時。因此人類底感覺，在舊的超越哲學意味上，至少沒有經驗的人類學的意義，反之却有本體論的、形而上學的意義。在感覺之中，甚至在日常生活之感覺中，最深湛最高遠的真理是隱匿着的。於是愛，便是我們頭腦外部底一個對象存在之真實的本體論的證明——而在愛和感覺以外，存在底其它證明是不存在的。事物之存在與君以歡悅，其不存在便齊君以苦痛的——只有這種東西，才是存在的。客觀與主觀，存在與不在之區別，

是一個苦痛的、也是歡悅的區別。

三四

新的哲學，依據愛底真理，依據感覺底真理。在愛之中、在感覺一般之中，任何人都認容新的哲學之真理。新的哲學，關係於其基礎，不外是被提高到意識了過感覺之本質。新的哲學，只在理性之中、而且只以理性，來肯定各個人一現實的人——心情上之所告白。它是帶到了悟性過心情。心情決不想甚麼抽象的、形而上學的或者神學的對象和本質——它想現實的對象和本質，它想感性的對象和本質。

三五

舊的哲學說，不被思維的東西不存在，反之，新的哲學則說，不被愛的、不能被愛的東西不存在。然而不能被愛的東西，也不能被崇拜。只有能成為宗教底對象的，才是哲學底對象。

愛在客觀上，是存在底規準——是真理及現實性底規準，又在主觀上亦是如此。在沒有愛過地方，也就沒有真理。而且只有愛某物的才是某物——不是何物與不愛何物是同一的。人之存在量與其人之愛成比例，反之亦然。

三六

舊的哲學，若果其出發點，是這個問題，即我是一個抽象的、單只思維的本質，肉體不屬於我底本質，那末反之，新的哲學，就以如次的命題，爲其出發點，即我是一個現實的、一個感性的本質，至於肉體在其全體性上，恰是我底自我，我底本質自身。從而舊的哲學家，爲了防禦感性的表象，爲了不要污損抽象的概念，便在與感官之不斷的矛盾和爭鬥中思維。反之，新的哲學，則在與感官之協調及平和上思維。舊的哲學容認感性的真理——甚至於在神、即在自己之中把握存在之神的概念上容認。因爲這個存在，同時也是從所思維的相區別的存在，是精神之外存在，是思維之外存在，是一個現實地客觀的、換言之感性的存在——然而僅止是隱蔽地、僅止是抽象地、僅止是無意識而且厭惡地、僅止是不得不爾，所以才容認了的。反之，新的哲學，則以歡悅、以自覺承認感性的真理——它才是從真心出發適感性的哲學。

三七

近世哲學，要求某種直接確實的東西，因之，它就非難

經院學派之無根據的、無地盤的思索，而將哲學置基於自覺之上。換言之，它不過以思維的本質、自我、自覺的精神，去置換單是被思維的本質、置換神、置換一切經院學派之最高的、最後的本質。因為思維者對於思維者，較之所思維者，是無限更接近、更現實、更確實的。的確，神底存在能夠疑惑；一般，我思維過東西都可疑惑。然而我存在，以及思維的我、可疑的我之存在，却是無疑的。近世哲學底自覺，其自身又不外是被思維的、由抽象所媒介的、因此可疑的本質。不能疑惑的、直接為確實的，只是感官、直觀、感覺底客體。

三八

只有甚麼證明也不必要、直接依於自身便為確實、直接為自己說話且收得、直接帶來它之存在這個肯定、迴東西——只有絕對確然的、絕對無疑的、自明的之物，才確是真，才確是神的。然而只有感性的東西，才是明白的。只有在感性開始之處，一切疑惑與爭端才停止。直接的知識底秘密便是感性。

一切都是被媒介的，黑格爾哲學說。然而某物之為真，不是它已是被媒介的，却是它只是直接的之時。因此，歷史的諸時代，不過是從來只為被思維的、被媒介的東西，成為

直接的、感性的確實性底客體——因此，從來只是思想的、成爲真理了——之時，才能發生。將媒介作用形成真理之神底必然性及本質的性質的，是經院哲學。它底必然性，不過是被制約的必然性。它之是必然的，只是虛僞的前提存於根柢之時，只是在真理和學說與一個尙被認爲真理、還被尊敬過一個學說相矛盾之時。媒介自己過真理，還是一個背負其對立過真理。以對立開始，然而其後，對立又被揚棄。可是若果對立是應該揚棄的、是應該否定的，那末爲甚麼我必須以對立開始、爲甚麼不可以同樣以它底否定開始呢？舉一個例看吧。作爲神過神（即神自身）是一個抽象的本質，它對於世界、對於人類，被特殊化、被規定、被實現。直到它否定抽象的本質之時，它才開始是具體的。然而爲甚麼我在這兒不能同樣地從具體物開始呢？爲甚麼在這兒，由自己自身而被確實且實證了過東西，不能較之依於反對物底虛無性（否定）而成確實過東西還更高呢？因此，誰人能將媒介提高到真理底法則、提高到必然性呢？他只是自身還囚於否定之物過人，還是與自己鬥爭且論爭、還不能完全理解自己過人，簡單說來，還只是這樣一個人：在他看來，真理只是才能，只是特殊的——縱然卓越——能力底事件；不是天才，不是全人類底事件。天才只是直接的感性的知識。天才在血與肉上就有

才能在頭腦中所有過東西。換言之，對於有才能過人，是思維底對象的，對於天才是感官底對象。

三九

舊的絕對哲學，在現象及有限性底領域放逐了感官。而且該哲學，還和這事相矛盾，即將絕對的東西、神的東西，規定為藝術底對象。然而藝術底對象——間接在言語的藝術上，直接在造形美術上——是視覺、聽覺及感情之對象。因此，不止是有限的、現象的東西，就是真的神的本質，也是感官底對象——感官是絕對者底器官。藝術“在感性的東西上描寫(或表現)真理”——即若果正確地把握和表現了，那末，藝術就描寫了感性物之真理。

四〇

藝術底形態即是宗教底形態。感性的直觀，不是表象，而是基督的宗教底本質——最高的、神的本質底形式和器官。然而感性的直觀在成為神的真的本質底器官之時，神的本質就作為一個感性的本質，感性的本質作為神的本質表明且被承認。因為主觀與客觀是相關應的。

“言語成為肉，棲於我們身中，而我們就看見言語之榮

光”。基督教底對象，只有對於後世，才是表現及想像之客體。但原始的直觀又恢復了。在天國，基督及神是直接的感性的直觀底客體。於是神從表象及思想底對象，因此從一個精神的本質——即在此處對於我們亦是如此——，成爲一個感性的、一個可感的可視的本質。而這個直觀，是端初同時又是目的——因此是基督教底本質。從而思辨哲學，就將藝術及宗教，不在真實之光中、現實性之光中把握和敘述，却只在反省底微明中把握和敘述，因爲思辨哲學，作爲其原理底歸結是感性底抽象，而只使感性蒸發到其形式限定性；即藝術是感性的直觀之形式限定性中過神，宗教是表象底形式限定性中過神。神在火之中顯現且被祈禱之時，實際上火還是作爲神而被祈禱的。火之中過神，是火底——因其作用與性質之故使人驚愕——本質，人類底神，亦不外人底本質。而且恰正如此，藝術之有感性形式上描寫的，不外是與這個形式不可分離過感性固有的本質。

四一

對於感官，不是只有“外的事物”才是對象。人對自身，亦是只依感官而給與的——他對於自身，作爲感官客觀便是對象。主觀與客觀之同一性，在自己意識上，只是抽象的

思想，只在人依感性而直觀人時，才是真理、才是現實性。

我們不僅感覺木與石、不僅感覺肉與骨，我們也由於有感覺本質而握手與接吻，感覺到感情。我們不僅由於耳聽到淙淙的鳴泉和木葉底蕭瑟，而且也可以聽到情愛與知識之震盪心魄迴聲。我們不僅看到鏡面及眩目的色像，人類底視線之中我們也看見的。因此，爲感性之對象的，不特是外部的、而且是內在的，不特是肉體的、而且是精神的，不特是事物、而且是自我。因此，一切都是能夠知覺的，縱非直接、亦可間接，縱不以鄙俗的粗野的感官、尙可以有訓練的感官，縱不能用解剖學家及化學家底眼，還可以用哲學家底眼。因此，經驗論之由感官導出我們觀念底起源，是很對的。但是它却忘記了人類之最重要的、最本質的感官對象，乃是人類自身；并且忘記了只有在投入於人類之中過人底視線上，才能燃起意識及悟性底炬火。從而觀念論在向人類之中要求觀念之起源時，是正當的，可是當其從孤立化及固定化過人類、卽作爲只在其自身存在過本質、作爲靈魂，換言之，從感性所給與過非你的自我，導出這個觀念之時，它却是錯了。只有依據意志底通達、只有從人與人底會話，才發生觀念，人之達到概念、達到理性一般，不是個人孤獨，而是兩人時。人底生殖（無論精神的、無論物理的），必要兩人。人與

人底協作，是真理與普遍性底第一原理和規準。所謂我之外存在其它事物、這事底確實性自身，對於我，是爲他人在我之外部存在這個確實性所媒介的。我疑惑只我所看見的，待到他人也看見時，便確實了。

四二

本質與假象、根據與歸結、實體與偶性、必然的與偶然的、思辨的與經驗的，這其間底區別，不是基於兩個領域或世界——本質所屬超感性的世界和假象所屬感性的世界，寧是這個區別，是發生於感性自身之領域內的。

從自然科學舉一個例來看吧。在林耐底植物系統上，第一類是由花絲之數決定的。然而在第十一類——那是有十二到二十雄蕊的——上，或在二十株雄蕊乃至更多雄蕊遊類上，數底規定性便成爲無關係的了。也就不能數了。所以在這個時候，我們在同一領域上，就看見有規定的與不能規定的、必然的與無關係的、合理的與非合理的之多數性底區別。因此，我們爲了達到絕對哲學意味上過僅爲感性、僅爲經驗之界限，就不必超出感性。我們爲了要在感性物上看出超感性、即精神和理性，是可以不從感官分離悟性的。

四三

感性在思辨哲學底意味上，不是直接的東西，即在它是世俗的、平明的、無思想的、自明的、這種意味上，不是直接的。直接的感性的直觀，寧是被表象及想像爲後。人類最初的直觀，其自身是表象及想像底直觀。哲學及科學一般底任務，因此便存在於這兒，即不是從感性的、即現實的事物分離，寧是培養於這些事物——不是將對象轉化爲思想及表象，寧是將俗眼所不能見的使之成爲可視的、即對象的。

人類是只像事物顯現於人那樣觀察事物，却不像事物之存在那樣去觀察的，在事物上不見事物自身，却是只見他們關於事物過構想，人類將人類自身底本質移入於事物之中，却不區別對象與對象之表象。在沒有教養的、主觀的人看來，表象比較直觀更要親近些。因爲在直觀上，他從自己分裂了，可是在表象上，他却停留於自身之中。然而事情在思想上與在表象上，是同樣的。人類在從事於關係於地上底人類的事物之前而且很久，早已從事於天上底神的事物了。換言之，在研究原物及原語底事物之前，老早就在研究翻譯爲思想過事物了。到了近世，人類才開始，如曾經在希臘、豫先經過東方的夢幻世界之後一樣，再達到感性物即現實物

之感性的直觀，換言之達到純粹無雜的客觀的直觀，然而正以此故，又開始達到其自身。因為只有關係於想像的或者抽象的思想之本質過人，其自身才是一個抽象的或者空想的本質，才不是何等現實的真正人類的本質。人類底實在性，又是只依存於他底對象底實在性的。若果你甚麼也沒所有，則你甚麼也不是的。

四四

空間與時間，決不是單純的現象形式——它是本質底制約，是理性形式，是思維法則，而且是存在法則。

定在(Dasein)是最初的存在(Sein)，是最初的規定存在(Bestimmtsein)。我在此處——這就是現實的、有生氣的本質之最初的表徵。食指是從無到有(Sein)過道標。此處，就是最初的限界、最初的分歧。我在此處，你在彼處，我們相互分離存在，因此，我們是相互不侵犯地存在的，場所十分充裕。水星存在之處沒有太陽，金星存在之處沒有水星，耳朵存在之處沒有眼睛，等等。空間沒有之處，也沒有體系容足之地。場所之規定，是最初的理性規定，其餘一切規定，都是立足於這個理性規定的。由於區分種種的場所——但和空間一道、直接定立了種種的場所——有機的自然就

發其端。只有在空間上，理性才確定自己底地位。我在那兒呢？這是自生的意識底問題，是人生觀最初的問題。在空間與時間上制限的，是最初的德行，場所底差異，是我們教訓給兒童及粗野的人類適宜和不適宜的差異。粗野的人對於場所是漠不關心的，他在任何場所都可以無差別地做一切事，白癡也是這樣的。因此，白癡，若果一旦為場所及時間所束縛，則他們就能夠歸返到理性。不同場所安置不同事物，空間上分別本質地相異之物，這是一切經濟底條件，甚至是精神的經濟底條件。屬於註釋的不置於本文，屬於卷末的不擱在卷頭，換言之，空間的區別與限界，也是屬於著作家底智慧的。

本來，在這兒我們所說的，當是一定的場所，然而在這兒所攷索的，實又不外場所底規定性。而且若果想在其現實性上把捉空間，那末我就不能從空間分離場所。以「何處」這個話開始，對於我就發生空間底概念。「何處？」是一般的，對於任何場所都無差別地是妥當的，然而「何處」却是被規定的。那個「何處」與這個「何處」、從而場所底限定性與空間底普遍性，同時都被定立了。然而正以此故，空間底普遍的概念，只有結連於場所底限定性，才是實在的具體的概念。黑格爾一般地如對於自然一樣，對於空間也只給與消極的規

定。只有說在這兒，才是積極的。我以在此處之故，我便不在彼處——這個不在彼處，因此不外積極的、充滿意味的、在此處之歸結。所謂此處不是彼處，一者存在於它者之外，只不過是對於你底表象適制限，却不是制限自體。它是必須存在過、與理性不矛盾反與之適應過相互分離，然而在黑格爾，這種相互分離的存在，却是一個消極的規定。因為這個分離存在，是不能相互分離過分離存在——因為作為絕對的自己同一性適邏輯的概念，對於真理亦是妥當的——所以空間恰恰也是理念及理性底否定，從而在這個否定上，又只有由於否定之被否定而再才成為理性。然而，不特空間不是理性之否定——這在空間之中，寧是對於理念和理性造作了場所，空間是理性之最初的領域。在沒有空間的相互分離之處，也沒有邏輯的相互分離。反之——若果我們像黑格爾，打算從邏輯學移行到空間——在沒有差別之處，也就沒有空間。思維上適差別，不得不作為被差別物而現實化。然而被差別之物，在空間上復相互分離地顯現。因此空間的相互分離，又開始是邏輯的差別底真理性。然而相互分離地存在，却只有相互駢列，才能思維。所謂現實的思維，便是空間與時間上適思維。空間與時間（時間底延長），經常是發生於空間與時間自體之內部的。我們爲了要獲得空間與

時間，只好期望節約空間與時間了。

四五

事物若非照它們現實生存那樣地思維，便不能思維。在現實上可以分離的，在思維上也不應該是同一的。從現實底法則除外思維及理念——即新柏拉圖派底理性世界——的，是神學之任意的特權。現實底法則也是思維底法則。

四六

相對立的諸規定之直接的統一，只有在抽象作用上是可能而且妥當的。在現實上，諸對立經常只有依於中介概念而結合，這個中介概念，是對象及諸對立底主體。

從而顯示相對立的諸賓辭底統一性，是最容易不過的了。我們只消抽象對象或反對底主體就得了。諸對立間底限界、和對象一道消失了，現刻諸對立就成了沒有地盤、沒有支持過東西，從而便直接地形成一致了。例如我只把存在作為存在觀察，而抽象存在之一切規定性，那末自然我獲得的是等於無適有（存在）。有與無底限界和區別，的確只是一個限定性。若果我取去了存在着的東西，那末這個單純的存在還是甚麼呢？然而關於這個對立與其同一性妥當的，關於

思辨哲學上過其它諸對立底同一性也是妥當的。

四七

將相對立的或矛盾的諸規定，在適應於現實性過方法上，和同一的本質結合，那種手段只是時間。

至少在生物上是這樣的。因此在這個場合，例如在人類中，矛盾就顯現出來了，即某時這個規定——這個感覺、這個企圖——、某時其它的正相反對的規定、充實而且支配着我。只有在一表象排除它表象、一感覺排除它感覺過場合，只有在任何決定、任何永續的規定性都不能到達過場合，只有在精神委身於相對立的狀態之不斷變化過場合，精神才陷於矛盾底地獄之苦惱中。若果我把對立的諸規定同時在我身中合一，則這些規定便會中和及鈍磨了，這正如化學過程底對立物，在一個中和的產物中消失了它底差異一樣。然而恰恰就在次一點，就存有矛盾底苦痛。即我現刻以熱情所意欲并達成的，在次一瞬間却會以同樣的熱情嫌厭而棄却；肯定與否定相互纏起、兩個對立物——然而又相互排斥着——因此各個又以充分的限定性及精銳來觸發我。

四八

現實的東西在思維上，不是整個地、而只能斷片地表現。這種差異，是正規的——這個差異，基於思維底性質，這個思維底本質，是與現實性相區別過普遍性，而現實性底本質却是個別性。然而雖有這個差異，思維卻沒有陷於被思維物與現實物之形式的矛盾，這只有為次事所妨害，即思維在直線上、在與自己底同一性上是不能進展的，却可以為感性的直觀中斷自己。只有由感性的直觀而規定而修正自己過思維，是實在的、客觀的思維——是客觀的真理底思維。

認識是最重要的，即絕對的、換言之孤立化過及從感性分離過思維，不能超出形式的同一性——不能超出思維自身底同一性。因為，縱使思維或概念規定為對立的諸規定之統一，但這個規定自身，僅不過是抽象、是思想規定——因之又常反復、而為思維自身底同一性，僅不過同一性——作為絕對真理便經常從這個同一性出發——底加倍。與理念相對立過它物，作為依理念而定立之物，真正地、實在地不能由理念區別，在理念之外不能解放；充其量為了要顯示理念之寬大，只不過 pro forma（外觀地）、假象地解放而已。因為理念之這個它物，其自身又是理念，不過還不在理念底形態中，不能定立理念、不能現實化罷了。於是只有作為自己自身過思維，才不能達到與自己之積極的區別及

對立，因此，除了某物不與理念及思維矛盾——因此，僅不過形式的主觀的規準，并不能決定被思維的真理是否又是現實的真理——之外，也沒有任何真理底規準。要決定這個適規準，唯一是直觀。Anchtur et altera pars（吾人須常留心敵對者之所言）。但是感性的直觀，恰便是思維底敵對者。直觀在廣闊的意味上抉擇事物，思維却在最狹隘的意味上選揀。直觀放縱事物於其無繫束的自由之中，思維却與之以法則，然其法則又每是專制的。直觀啓發頭腦，然却不規定及判斷任何事，思維限定頭腦，却往往局限着它。直觀只是直觀，沒有何種原則，思維只是思維，沒有何等生命。規則是思維底工作，規則之例外却屬於直觀。因此，如像只為思維所限定適直觀，才是真的直觀，反之只為直觀所擴張和闡明適思維，才是相適於現實底本質之真的思維。自身同一的連續的思維，在與現實相矛盾上，使世界環繞其中中心點而作圓的運動。然而由這種運動之不等形性底觀察，因此從直觀底變則（Anomalie）被中斷了適思維，却照應真理而使這個圓轉化為一個橢圓。圓是思辨的哲學之只依據自身適思維底表徵和徽章——黑格爾哲學，如衆週知，也是多數圓中之一圓，例如它關於遊星適說明，就是只依於經驗而如斯地規定，將其軌道作為“無理的等形運動底軌道”的——反之，

聞却是感性的哲學之依據直觀思維底表徵及徽章。

四九

給與現實的認識諸規定，常常只是由對象自身以規定對象的——對象之固有的、個別的規定——，因此不是普遍的規定，如邏輯的形而上學的規定那樣，這個邏輯的形而上學的規定，因其是對於一切對象都無差別地相關與，所以任何對象也不能規定。

因此，黑格爾完全正當地使邏輯的形而上學的規定，從對象底規定轉化為獨立的規定——概念底自己規定；使它從賓辭——賓辭在舊的形而上學上便是這些規定——成為主辭；於是就給與了形而上學或邏輯學以自足的神的知識。然而其後再在具體的科學上，與在舊形而上學上完全同樣，這個邏輯的形而上學的亡魂，形成現實的事物之規定，就不免矛盾。這自然是依於次事才可能的，即究竟與邏輯的形而上學的規定常常同時，都從具體的對象自身之中汲取出來、因此與適切的諸規定結合嗎，抑或對象全然還元於抽象的諸規定——這兒對象是根本不能認識的——呢？

五〇

在其現實性與總體性上的現實物、新哲學底對象，只有對於現實的、全體的本質，才是對象。從而新哲學，不是以自我、以絕對的即抽象的精神、簡言之以只對其自身存在的過理性，反之却是以人類之現實的、全體的本質，為其認識原理，為其主體。理性底實在性、理性底主體，僅是人類。人類是能夠思維的，可是自我、理性却不能。於是新哲學，是不依據僅對其自身存在過理性底神性，即其真理性，而是依據於完全的人類底神性，即其真理性了。或者，新哲學，的確是依據於理性的，然而却是依據於以人類的本質為其本質的過理性，因此，不是依據於非本質、非色彩、非名稱的理性，而是依據於吮汲人類血液的過理性。從而，若果舊哲學認為只有理性的才是真的實現的，那末反之新哲學就可說只有人類的才是真的現實的。因為正以人類的才是理性的，所以人類是理性底尺度（Mass，又譯規準）。

五一

思維與存在底統一，只有人類作為這個統一底根據及主體而解釋時，才有意義及真理。只有實在的本質，才認識實在的事物。只有思維不是作為其自身過主體、而為現實的本質底賓辭時，思維才不能從存在分離。因此，思維與存在

底統一，不是那樣的形式的統一，即存在只當作一個規定性而屬於思維自體；思維與存在底統一，只是依存於思維底對象、思維底內容。

由此便發生了如次的定言的命令。不欲從人類區別過哲學家，便不是思維的人類以外之物；作為思想家，是不能思維的，換言之即在從現實的人類本質底總體分裂、且只在其自身游離過唯一能力上，是不能思維的。請當作活生生的現實的本質而思維吧，當作如此看時，你便能掀波於世界大海原之潑辣而爽快的激浪中。在生存上、在世界上，可以作為其一分枝而思維；在抽象的虛空中作為被切離的一單元（Monad）是不能思維的；作為專制君主、作為無情的世界外過神，是不能思維的——那末你就可以期待你底思想便是思維與存在底統一了。作為現實本質底活動過思維，怎樣不能把握現實的事物和本質呢？只有人從人類分離思維，而固定於它自身之時，才發生痛苦的無效的、且對於這個立場又不能解決過問題，即發生思維怎樣可達到存在、達到客觀，這個問題。因為只固定於它自身、即在人類之外定立時，思維便是存在於與世界底一切結合與關聯之外的。只有由於將你自身卑抑到對它者過客觀那樣時，你才能將你高揚到客觀。只因爲你底思想自身是能被思維之故，所以你才是思

維的；只有在你底思想值得客觀性底試驗時，只有在以你底思想爲對象過你以外之人都承認了它時，那你底思想才是真的。你所見的只是自身可見的本質，你所感的只是自身可感覺的本質。只有對於開豁的頭腦世界才是展開的，而啓迪頭腦的只是感官。然而僅是自身孤立及自己籠閉過思維，沒有感官的、非人類的、人類外過思維，是絕對的主觀，這對於它者不是客觀（即對象）、亦不成爲客觀，然而正以此故，雖以一切的努力，也就決不能見出任何向客觀、向存在之過渡（移行）了。由軀體切離了過頭部，缺乏把握底手段及器官，所以也生不出向對象之占有過過程，即便與此相同。

五二

新哲學是神學之向人類學過完全的絕對的、無矛盾的解融。因爲它不僅像舊哲學是神學之向理性過解融，而且還是向心過、簡言之向人類底全體的、現實的本質過解融。然而它在這點上，也不過舊哲學之必然歸結——因爲一旦在悟性上解融了的，結果在人類生活上、心臟上、血液上，也必得解融——然而同時又開始是舊哲學底真理，而且是一個新的獨立的真理。因爲成爲血與肉過真理，又開始是真理故也。舊哲學必然地再向神學逆轉，因爲只有在悟性上、只

有在抽象上被廢棄了的，才是在心臟上還有一個對立的。反之新哲學却是不逆轉的——同時在肉體及精神上死滅了的，亦決不會作為鬼魅（幽靈）而來復。

五三

人類單由思維是不能從動物區別的。寧是人類底整個本質，都是他與動物底區別。的確，不能思維的，便不是人。然而這不是因為思維是人類底本質底原因，而僅是因為思維，便是人類的本質之必然的結果與性質。

所以我們在這兒爲了要以人類作爲一個超出動物過本質而認識，也不消超出感性底領域。人類決不和動物一樣是特殊的本質，人類是普遍的本質，因此不是某種被限制的不自由的本質，却是不被限制的自由的本質。因爲普遍性、無限制性、自由性是不可分離的。而且這個自由，決不是存在於一特殊的能力、意志，同樣這個普遍性，亦不存在於思維力底特殊的能力及理性之上——這個自由、這個普遍性，是遍及於人類底全本質的。動物底感官，的確比於人類底感官要更銳敏些，然而這只是關於特定的、與動物底欲望有必然的關聯過事物才如此的，而且恰恰以這種限定及一定事物之這種排它的局限，所以牠們底感官才更加銳敏。人是沒

有獵犬及鳥底嗅覺，然而這只不過是因爲人類底嗅覺包含一切的嗅味、因此對於自由的特殊的嗅味，便成無關心的感覺。然而在感官超越對於欲望適它底特殊性及拘束性底限界時，其感官便高揚到獨立的、理論的意義和品格——普遍的感官是悟性，普遍的感性是精神性。縱使最低的感官如嗅覺與味覺，在人類上亦可以升高到精神的活動、科學的活動。事物之香與味是自然科學底對象。的確，甚至人類底胃腸，無論我們怎樣輕蔑地看待它，也不是何種動物的，却是人類的，因爲它是普遍的、不局限於一定種類的營養手段適本質。恰正如此，雖則動物以貪慾底狂暴爲其餌食所誤，但人類却由這種狂暴而自由。對於一個人，若果他底頭腦是人底、而却給與獅子或馬底胃腸——他確就不是人了。局限的胃腸，只有與局限的即動物的感官相調和。因此，對於胃腸之人類底道德及理性的關係，不是在把它作爲家畜的本質，却是在把它作爲人類的本質而處理之點上。對於胃腸排除人類性、而移置於動物底階段的，是無異將食物中適人委之於獸性。

五四

新哲學以人類、并包含爲人類之基礎適自然，爲哲學之

唯一的、普遍的、最高的對象——因此，以人類學，也包含生理學，爲一般科學。

五五

藝術、宗教、哲學或科學，只不過真的人類的本質之現象或顯示而已。人類、完全的真的人類，是只有美學的或者藝術的、宗教的或者道德的、哲學的或者科學的感覺的——一般，所謂人類，是絲毫也不從自身本質地排除人類的東西的。Homo sum, humani nihila me alienum put（我是人類，而且任何人類的東西，都不能認爲與我無緣）——這個命題，若就其最普遍的最高的意味上說，便是新哲學底木鐸（Motte，或譯標的、座右銘）。

五六

絕對的同一哲學，完全攪亂了真理底立場。人類之自然的立場，我與你、主觀與客觀之差別的立場，是真的絕對的立場，從而又是哲學底立場。

五七

適應真理適頭腦與心腑底統一，於其差別之抹殺及矯

飾上不存在，寧只是在心臟之本質的對象、也是頭腦之本質的對象這一點上——從而只是對象底同一性上才存在。以心臟之本質的而且最高對象的人類作為悟性之最本質的又最高的對象適新哲學，從而又規定了頭腦與心臟、思維與生活之一理性的統一。

五八

真理既不是在思維上存在的、也不是在只對其自身適知識上存在的。真理只是人類的生活及本質底總體。

五九

只是孤獨的(其自身的)個別的人，無論在作為道德的本質適自身上、無論在作為思維的本質適自身上，都沒有人底本質。人底本質，只是在團體(社會)上，只是在人與人底統一性上才被包攝着的——這個統一，却又只是依據於我與你之區別底實在性的。

六〇

孤獨是有限性及被制約性，團結(社會性)是自由及無限性。只有孤獨的人，是(普通意味上的)人，與人共同存在

過人——我與你底統一性——是神。

六一

專制君主底 *L'état c'est moi* (朕即國家)、絕對的神底 *L'être c'est moi* (我即存在)——與此同樣，絕對的哲學家，關於自身、當然作為思想家、不是作為人、可以說或至少可以想：*la Vérité c'est moi* (我是真理)。反之，人類的哲學家則說：我無論在思維上、無論作為哲學家，都是與人共同存在過人。

六二

真的辯證法，決不是孤獨的思想家之對自身過獨白，而是我與你之間過對話。

六三

三位一體，是絕對哲學及宗教之最高的祕密及中心點。然而這個祕密，如在基督教底本質上，歷史地且哲學地證明了一樣，是團體的、社會的生活底祕密——你對於我過必然性底祕密——任何的本質，雖則是人、或神、或精神、或自我，而且雖則可以如是稱呼，但在其自己身上，決不是真正的、

完全的、絕對的本質；真理與完全性，只是同類的本質底結合及統一；這才是真理。從而哲學之最高且最終的原理，是人與人底統一。一切本質的關係——各種科學之各種原理——只不過這種統一之各種方法與途徑。

六四

舊哲學有兩重真理，即與人類無關係適爲真理適真理——哲學、及爲人類適真理——宗教。反之，新哲學是人類底哲學，本質地也是爲人類適哲學——新哲學，無損於理論底品位及獨立性，寧是在與其最緊密的協調上、在本質上實踐的而且最高的意味上，有實踐的傾向。它代替宗教而出現，它包含宗教底本質、實際它自身就是宗教。

六五

哲學之從來的改革底企圖，或多或少地、不是由種屬、而只是由種類從舊哲學來區別自己。然而真正新的、即獨立的、適應於人類與將來底欲求適哲學之最不可缺乏的條件，便是它本質地將自身、即它在toto genere（種屬全體）上將自身，與舊哲學相區別。

四

駁身體與靈魂、肉體與精神之二元論

(Wider den Dualismus von Leib und Seele,

Fleisch und Geist. 1847.)

【駁身體與靈魂、肉體與精神之二元論】是【哲學底根本命題】之註釋，但這無論就量、無論就質說，都不是完全的。這篇論文，是在最初構思底熱情已然消失了、我底心已然由人類轉向到其它的直接的對象之時，已然感覺太遲了才草寫的。

(一)

“對於我們底認識，心理的與生理的，在次一點上已經相互本質地不同了，即知覺與經驗底源泉，在人體論即生理學上、和在精神論即心理學上，是全然相別的。心理學所以為問題的，是只為時間所充滿了適內的感官底對象，是表象、感情及意志努力底觀察，在這些物中，因其絲毫沒有空間和空間充實底痕跡，所以我們決不能當作一個身體底屬性來認識。反之，人體生理學，就以依於外的感官之教示為出發點，只觀察由運動物質而成適有機的形成物、即只觀察空間底造形物及運動之物底諸性質。當諸研究——例如關

於感官底感覺——依然以光線底屈折、網膜底影像、空氣振動及神經節等爲問題時，還是在物理學與生理學底領域之內。心理學只以內部存在之物爲問題。可是在這兒，沒有神經，也沒有它底感觸，只是直觀和表象等，從而只是在時間上所作用過諸力之現象存在着。’’*

的確在心理學上，沒有甚麼神經、腦葉(Hirnlapen)與腦胼胝體(Hirnbalken)、胆汁、胃、心臟，簡單地說，沒有甚麼充填空間過東西存在。然而一切空間充實之如此缺乏，一切生理學的物質之如此缺乏，在這個空虛上，却存有一個主觀的根據。在要求食物及攝取食物時關於胃，如爲心理學底對象一樣在作爲感覺過感覺(單純的感覺)上關於神經，在作爲思維過思維(單純的思維)上關於腦髓，我都不知道甚麼。但從如此主觀地沒有神經、沒有腦髓，要想推論一個客觀地在完整的身體上沒有腦髓及神經、一般非物質的本質，恰如要想從我不能從自身知覺及感到對於我還有雙親——實際、誰都知道自己之誕生是依於他人的——而推論我是以自己存在的、我底生存在根源上是不依存其它任何的本質一樣。事實上，我們無論誰，在心理學上都是嘉斯潑·霍

* 這兒及其次許多附以引用符號過文句，都是從Ersch-Gruber

ber 百科辭典中二元論之項及其他知名的心理學家備用來的。

塞 (K. Hauser) *，關於我們底感情、表象及意志努力之血統學上，我們甚麼也不知道，而且關於這些甚麼也不想知道，恰如在最後因為避見一個裁縫師和牧豚人是皇室底祖先、所以深深禁止查詢自己底邦族邁那個奧大利底國王一樣。我們之認為自己是高貴的，是因為出身於平民底血統之事不在我們意識之內，我們之認為永遠無窮的，是因為我們缺乏時間計算底資料。在心理學上，主觀與客觀是同一的，在生理學上則是相異。我對於我自身是心理學的對象，而對於他人是生理學的對象。我底胃在空腹之時、我底腦髓在思索之時，對我所惹起過感覺，只對於我自身才是對象，而決不是生理學與解剖學底對象。我底腦髓或胃腸、對於我自身決不能成為直觀底對象，而只有對於他人才能為直觀底對象。因此，心理學底認識源泉，的確與生理學底認識源泉相異。然而，這種差異，不是關於單純的對象、而是關於認識底方法的。在心理學上，認識是一個直接的、與對象同一的、活生

* 派羅丁公爵底後妻，想使自己底兒子成為承繼人，將前妻之子霍塞十八年間養育在牢獄中，與外界完全隔絕，甚至於言語步行也不教給他，後由偶然的機會，短期便學到了言語步行，然即被殺。這雖是當時實在的事情，但是否為前妻之子却不明白，只是民間都這樣相信罷了。——說是自殺的。——譯者。

生的之物，在生理學上，是一個間接的、死滅的、歷史的之物。蛙只有對於牠自身，才是一個活的、有感覺的、表象的存在（本質），即主觀；可是對於我，牠則是一個生物實驗（解剖）底對象，却只不過一個物質的存在，只是客觀而已。因為蛙之單純的感覺，對於我絕對不能成為對象的。生命、感覺及表象，只有在其自身上，只有直接地由其自身而被知覺，這又是與生活的、感覺的、表象的本質、主觀乃至器官不可分離和不可區別的。

（二）

“我把我作為區別的東西看待，把我底身體與其一切諸部分一道作為從他人之身體并屬於他適諸部分而被區別的東西看待。因此，我底身體便又從區別的我加以區別。”的確，我至少在理論上，以我底身體為感官底對象，不僅從別的身體，也從我自身加以區別；然而從我底內部的機構，特別是內部的思維器官即腦髓，我是不能區別我的。我的確在想像力上，將我底腦髓作為對象而表象，於是從它可以區別我；然而這種區別，只是一個邏輯的、或寧是空想的區別，并不是甚麼實在的區別。因為，沒有腦子底活動，的確就不能思維、也不能區別了。因之，從我自身來區別適腦髓，只是

一個被思維、被表象適應腦髓，並不是現實的腦髓。我所否定的，只是我之與被表象及被意識適應腦髓之關係，不是我之無意識的關係。心理學地、即對於作為表象者及思維者適我，表象及思維在其自體上，不是甚麼腦髓作用。我就是全然不知道我有腦髓，亦可以思維。在心理學上，燒灼可以飛進我們底口中。在我們底意識及感情上，只是結論顯現，而不是前提，只是有機體底結果顯現，而不是其過程。從而我是非常自然的，由腦髓作用區別思維，便成為以其自身思維。但思維對於我不是腦髓作用，却是一個由腦髓區別了適獨立的作用，所以思維在其自體上，亦不能不是腦髓作用。否！相反地，對於我即主觀上，一個純粹精神的、非物質的及非感覺的作用，對其自體即客觀上，又是一個物質的、感性的作用。*

我們現在作為心理學底本質而顯示適主觀與客觀底同一性，特別是對於腦髓與思維作用是妥當的。腦髓作用是規定及制約我們自身適最高作用（或活動——譯者）——因此，它又是一個不能當作從我們被區別適東西而知覺適作

* 恰如我底身體，雖則在其自體上或對於它物是一個有重量的物體，但對於我，却是屬於不可衡量（die Imponderabilien）底部門，且決沒有重量。

用。在其它有機的諸過程上，例如在同化作用底過程上，對於主觀的、與我同一的、歸諸我自身底活動，接着便有客觀的、與我有差別底有機體底活動發生。我攝取食物、嘗着它、咀嚼而且嚥下。然而在被嚥下之時，食物就在我底活動、意識及意志底領域外，即所謂屬於一個內部世界的了。反之，在作為最高活動底腦髓作用上，隨意的、主觀的、精神的活動，與不隨意的、客觀的、物質的活動，是同一的，是不能區別的。就是對於我們底意識，思維也是一個不隨意的而又隨意的活動。然而恰恰因為在思維上，主觀的活動及客觀的活動之間底對立消滅了，所以思維對於我，便是一個絕對地主觀的活動。我或者感到一飽或者空虛底胃、或者聽到而且感覺鼓動底心臟、作為外的感官對象底頭部、簡單說來我底身體，我是只有根據腦髓活動才能知覺的，但腦髓活動亦是只由它自身才能知覺的，所以腦髓活動對於我，至少直接地不是甚麼客觀的東西，不是從我可以區別底東西。從腦髓作用底這種不能感覺及非對象性看來，把「靈魂」、「精神」不放在腦髓之中，而却置於心臟底鼓動或呼吸作用之中底古代民族及一切未開化人底心理的偶像崇拜，也就不言而明了。

(三)

“康德在他底 *Anthropologie* (『人類學』) 中這末說：“一切人對於死所具有逾自然的恐怖，不是對於死亡之戰慄，却是如孟泰尼 (*Montaigne, 1533-92*, 法蘭西底懷疑家和道德家——譯者) 正確地說過的一樣，是對於死了去 (即正在死着) 逾思想之戰慄。所以瀕於死亡逾人，總把早已不是他自身逾他底死屍，認為是自己自身，尙存在於陰鬱的墓中或在它處，因此想像着到死後也還有這種思想。”在人類之對於物質論、或者更正確地對於有機體逾厭惡，特別是對於把思維作用認為腦髓作用逾厭惡上，存在有與此相同逾情趣。*

人從人底屍體底解剖獲得人類底腦髓及身體底一般知識。從而，他由於思維自己底腦髓，立刻就無意識地在死底姿態之下思維生，並將腦髓作為一個解剖學的對象——因之，結合一個對象和思維活動，對於他，要與結合死體與生命同樣，是不可能的——而思維。為他底想像力所欺，人就不能洞察：腦髓作為主觀即作為生命的本質，與客觀是全然

* 人們之對於解剖學逾顯著的、宗教的厭惡，也可以歸於此類。向內部之監視，便覺得是一種屈辱。因此人就嫌忌觀察內部。然他也沒有適應這種情景逾眼：解剖了逾肉體，便顯示了人之赤裸裸的姿態。

不同的；腦髓、一般與在有機體之內部逆物相同，只有在死亡中，才墮入於本來的物質論底範疇，只有在死亡中，才成爲一個外面的，可以觸覺，可以視覺、嗅覺及味覺的客觀，但在生存時，却只是內的感官、即自己意識底對象。自然，在生存中，腦髓也和一切內的部分相同，可以顯露的。然而最內的或最本質的諸部分乃至腦髓，若要使之完全地顯露出時，則對於這種生之秘密底裂潰，就無異乎課與了死底刑罰。*

(四)

心理學家之說我從我底身體區別我時，這恰恰與哲學家在邏輯學與“道德的形而上學”上說“我抽象了人底本性”時，完全相等。你抽象你底本質，這是可能的麼？你不是可以將抽象當作人看待嗎？你沒有頭腦可以思維嗎？但是你底頭腦不是人底頭腦麼？思想是“賦了離別適靈魂”。不錯。但是

* 對於那些經驗的心理學家，想由腦髓而“破滅了”，却還沒有現出甚麼精神底障害過那種異常現象，導出人沒有頭腦，也可以思維這個結論來，我想提供另一現象，即肺結核患者底肺臟，常常在非常被破壞了底狀態中，可是怎樣地這些患者還能夠以這樣的肺臟呼吸而生存呢，這是人所不能理解的，因而我便可以從此與他們同樣地結論出：人沒有肺臟也可以呼吸，可以生存。

賦了離別適靈魂，不依然曾經是供給肉體適人之忠實的映
像嗎？就是最一般的形而上學的概念，存在與本質底概念，
不恰恰和人之現實的存在與本質底變化同樣是變化的麼？
因此我之抽象人底本性，有怎樣的意味呢？我只是抽象成爲
我底意識及思維底對象適人；決不是抽象存於我底意識背
後適人、即不是抽象無論願意與否都與我底抽象結不解緣
適我底本性。所以你自然可以作爲心理學家在思想上抽象
你底身體*，然而雖則如此，在本質上，你還是密接地與你底
身體相連結的。換言之，你雖把你當作從身體區別適東西而
思維，然而因此，你就不能從它現實地區別了。思維與存在
底區別，在心理學上是不能廢棄的。即令關於思維，你也不
得不在思維底思維與思維自體之間確實地加以區別。你把
思維當作一個純然的主觀的活動而思維，你便說我在思維。
但是主張“人本來不應該說‘我思維’(ich denke)，却應該說
‘思維’(es denkt,‘運思’或許恰當些——譯者。)”適李希丁伯
格(Lichtenberger)，不也是正確的嗎？因此，“我思維”雖則
從身體區別了，但是根據它，“思維”即我們底思維中適必然

* 但是人事實上不能從他底身體抽象的嗎，他不能毀棄他底
身體嗎？可以的。但他毀棄了身體，也便毀棄了他自身，而且正由此
事，便證明了他不能由其身體抽象(或切斷)。

物、“我思維”底根幹與基底，也可以歸結到從身體區別嗎？我們不一定在任何時都能思維，我們要任意地支配思維是不可能的，我們屢屢在精神的勞動中，有難以非常激烈的意志努力，但因某種外的機會、或只某種天氣底變化，就使思想絲毫不能再行活動，這究竟是怎樣的事呢？這不外因為是思維活動，也是一種有機的活動。為甚麼到思想對於我們成為明瞭之時，我們愈加不得不把它數年之間地始終保持着呢？因為思想也是服從於一個有機的發展的，思想也和原野底果實及母體中適幼兒一樣，是非有其成長、成熟不可的。

(五)

“主觀的”精神與“客觀的”精神之間，有怎樣的區別呢？它是這樣的：正在執筆寫字適席勒(Schiller*)，是主觀的精神，印刷了適席勒，便是客觀的精神。在執筆書寫之中，思想對於我、尚還附着於我底腦髓，它還與一切心情的狀態相結合，尚為汗血所沾染。然而它在我底外部被完成、被寫就、被印刷好之時，它在其發生時充滿屈辱與苦惱適各種制約底痕跡消失了，一切 Antipathismen(人間的煩惱)，從它剝

* 德意志雜誌皆知德國詩人，與歌德同時而且齊名，我國李杜，亦堪比美。——譯者。

脫了。它便作為神聖的、從它自身之中蒸溜出過本質而現形了，現刻它只使幸福平易及完全底感情萌生。作為著作的著者之對象適作品，與作為觀賞的讀者之對象適作品，其間之相似的區別，都是在我們之中生起來的。對於我們底意識，思想自然是否定其物質的即有機的起源。它從與其血肉之關聯切離，作為自生之物(*ipso facti's*)、作為偶然發生之物(*Generatio spontanea*，或自發之物——譯者)底所產而顯現。但我們底「自我」、我們底意識，實際上不是真正的著者，而只是我們之中適讀者及民衆。

(六)

靈魂與神性完全同樣，像許多人所稱說，不是“經驗”與“直接的確實性”底對象。靈魂等是將其生存只置於一個推論上的，而這個推論底基底即前提，主要地是我們底自己感情、我們底意識底同一性或“單純性”。例如波勒(Bonnet)所說：“我每當探究我自身時，在靈魂是物質的這個前提之下，關於我之自我底單純性，是不能顯示甚麼根據的。我相信能夠明確地洞察：這個自我經常是一、經常是單純的、經常是不可分割的，從而若不能為有延長的實體之一簡單的限定，也就不能是何等運動之一直接的結果。因此，我為了要

沒有非物質的靈魂之存在，而說明在我看來好像是不能說明過諸現象，就不得不容許一個非物質的靈魂底存在”。然而心理學家作爲他對於靈魂存在之推定底出發點，或寧是作爲靈魂之事實的證明而容認過這個我們底意識或者自我底同一性或單純性，其自身決不是何等直接的事實，而却爲抽象與反省之所產。我們底自我、我們底意識，在現實上與其內容同樣是各異的。我在悲哀中、與在歡樂中是不同的，我在激情狀態中、與在冷靜狀態中是相異的，我在感覺之烈焰中、與在思維之寧謐中是不同的我，在空腹與在飽腹中迥我是不同的，在戶外和在室內迥我是不同的，旅行和家居迥我是不同的。我自身底感情，經常是一個特定的自我、我底存在與本質底一個特定的狀態底感情。我決沒有一個孤立的抽象的自己感情，決沒有作爲一個非物質之物而從身體一切離過單純的本質或自我底感情。我決不能沒有頭腦而可以思維，沒有心臟而可以感受。只有在自己反省上，我才把思想從頭腦分離，把感覺從心臟分離，而把它們作爲一個從身體區別過思維、感覺及意欲的主體或本質，在其自身上成爲獨立化之物。因此心理學家將非物質的靈魂之存在附以基礎過自我，不過我們之真實的、客觀的本質。它只不過是一個思想本質、一個映像——而心理學家把它認爲實物

(Original) ——、一個我們底本質之說明——而心理學家將這個說明持入於本文之中。*

縱為當時底心理學及形而上學底抽象所拘囚，然而却是值得非常注意的，根本的思想家及觀察者特廷斯(Tetens)，已經正當地說過了：“所謂感覺、思維及意欲的自我是甚麼呢？——那是一個人、感覺、思維且意欲遊全體、靈化了過腦髓……肉體化了過靈魂……超乎此，觀察并不直接教與。”“所以可感覺的全體現實的對象，是一個靈魂底組織體，從而又是腦髓組織體，換言之，它便是為人們所感覺過人 (*der Mensch*)”。

(七)

“我是母親所生過同樣的人，與孩提時遊戲、青年時努力、成年時活動過同樣的人。我底自體在其一切要素、分泌液及纖維上，各瞬間都死滅而且又再生。那在我知道我底存在以來，已經一度一度地成為肉體的要素之一全新的構造與組織了。但是我還是存在着過我。”**

* 自然，神學是別物——道東西的確又是雙曲線的(誇張的)心理學——還不像心理學那末愚弄人，還未成爲一種以人底幻影作為本質遊科學。

** 敬虔的舒伯特(Schubert)在其靈魂史中所說過話。

你之爲成人、與你之爲孩童還是同一個人。但是我對於我底幼時與成年底這種同一性到底難以承服——這確可以得到一切思索的人們之同意。我在幼小時候，只是作爲孩童而思維且感覺的，但自爲成人以來，我就以成人而思攷而感觸了。換言之，在我底幼小的身體中，我還有一種孩子氣的精神和嗜好，但在我底大人的身體中，我就有了一種成年人的精神和心情了。從我底身體方面看來，我不是同一人，同樣從我底精神方面看來，我也不是同一人了。隨着我底身體之變化，我底自我、我底意識，也變成一個不同的東西了。曾經爲我驚嘆了的，而今我在嘲笑了。曾經使我狂喜了的，現在却使我抱着反感。我曾經愛過、而且以爲沒有它便甚至於不能想像我自身一樣的、曾與我自身同一化過東西，而今全然消逝這種心情了。我底根本的本質，自然是沒有變化的，然而我底身體底基本本質、類型、構造、體質、形態、一言以蔽之，我底身體底個別性，難道都是變化了的麼？因此，我底本質底同一性，難道都從我底身體底同一性切離了而且獨立了麼？否！我只在同一身體上才是同一人。

(八)

“一切物質物，雖都不得不作爲複合物而思維，但靈魂

却只能作為單純物而表象。靈魂只是一個物(一個單數物)，身體是結合的物，雖則屢屢密接地相互聯繫，但現實上却是相互分離而且不能相互交錯的諸部分之集合體。所以身體在諸部分上可以實際地解剖，而其諸部分自身，短期間是能夠保持成為生命之特徵的感受性；然而靈魂却絲毫也不能夠。因此，身體怎樣地由這種解剖而實際地潰滅及消失呢，這雖可以洞察及知覺，然而一精神物或一思想、一理念之由分析而破壞而死滅，却是決不能思維的”。若果人們將有機的身體像在這兒還元於一個複合的可分割的事物之規定一樣，還元於抽象的物質論的諸規定，那末以反對的諸性質之特殊架空過本質來說明有機的身體之與這個規定及表象相矛盾諸現象，自然是必要的。然而有機的身體，作為身體便已在自身之中有了這等性質。身體雖則其諸部分是多樣性，但却是“一事物”、一個性的有機的統一。這種有機的統一，便是表象及感覺之原理。自然身體可以分解，但與這種分解同時，身體便終止了有機的活生生的身體了，它根本也就不是還存在的了。只有隨伴着死，身體才沒入於一個複合的可分割的物底範疇中。所以若果人可以將死屍構成有機的身體之原物(Original)，則生必定不在屍體之中，却是在一個與它有別過本質之中有其基礎，這當然是很明白的。

(九)

“生在一個與身體相區別適原理之中，必有其基礎。因爲死後，身體也同其一切肢體在與生時同樣適形態中存在。”然而這些肢體，已經不是肢體，因爲它們已經沒有相互關係，心臟已經不將血液注入於肺，肺也不把空氣送達於血液中了。在這兒，甚麼運動也沒有，甚麼流動的傳達手段、中心點、關聯，都通通不存在了，可能看見的，只在外觀上。植物標本室中適植物，實際上雖則還有和它在野外自然庭園中有具有適同一部分、同一形態，然而是有怎樣的不同喲！爲了要說明這種差別，你就逃避到與一個植物底有機體有區別適本質中麼？你能夠將植物底本質從其機構區別和切離麼？不消說你是可能的。然而這末一來，你就是住居在森林女神(Dryade)及樹木精靈(Hamadryade)底領域中了，這末一來，你就有充分的權利來想像，植物也和人類一樣，是有情愛、歎息，有生而且有死適東西了。

(一〇)

身體與靈魂底對立，其自身邏輯上究竟是不能維持的。諸種對立，若果邏輯地表現起來，都可以歸於同一的本質—

類之中。善與惡對立，其類為道德的東西、即意志。福與禍對立，其類為感覺。甜與酸對立，其類為味覺。男與女對立，其類為人。無限與有限對立，其類為量。因此，若果身體與靈魂是對立物，則它們作為種就歸於同一類之下。例如身體若是空間的，則靈魂便是時間的，而且其類便為感性。身體若為複合的，則靈魂便是單純的，而且其類便遵從此種複合物之規定；或為大(量)——身體為斷片的、靈魂是連續*——，或為質——身體為多樣、靈魂是一樣。

然而依於靈魂底規定，顯然就不是能夠否定感性與形體性底類了嗎？不可分割性不是與單純性同樣，可視性不是與不可視性同樣都可否定嗎？於是一切共通性不都是除去了嗎？然而這一切述語——非形體性、非物質性、單純性即不可分割性，都只不過是消極的述語，或寧是因爲這些並沒有表示何等對象物積極物之故，只不過是主觀的述語——都不過是我底想像與無知之述語及表現。然而我若抽象這些任何事也沒說及遊空想的述語，而把靈魂積極地、例如作為感覺者及表象者而規定時，則這些積極的、邏輯的、特殊

* 雖則靈魂為單純性和不可分割性；然而許多心理學家，却附與了靈魂一個“觀念的延長”——自然，在這種規定之下，甚麼也不能思致。

的對立，就不是無感覺者之一般，却是生長之物，因為水及石也是無感覺的物，但有機的身體顯然又與無機物不同。從而我排除身體與靈魂之空虛的二元論，而持取感性物即動物與植物之現實的生理學的對立；然而植物與動物之類，却還是生命及有機體。

(一一)

“一定長的絃底高音表象，並沒有使靈魂知道：這根絃一瞬間有五千次底振動。味覺也沒有告訴我們，食鹽底結晶是四角形。外的物體傳給感官適運動，可以導入腦髓，這當然是真實的。但是這個運動自身、這個音響之振動、這個光線之屈折，不是靈魂之所表象，因此其概念與這些運動，完全不同。”全然是當然的。你沉迷於音響之振動、光線之屈折時，你還不能達到事之終結及目的。這是神經、或寧是作為神經中樞之腦髓。於是運動中斷了，視覺之出發點，乃是光學及光線屈折學之終末，在聽覺開始之處，悟性便從音響學離去了。因為神經和其器官、神經活動是不同的，從而感覺也與其有機的諸前提、諸條件及諸媒介，是相異的。器官是巧妙組織適談話，而若簡約其長的談議便是神經。器官是對於客觀適關係，神經是對於自己、對於主觀適關係。器官

調理食物，而神經玩味它。在器官上我服從物理學底諸法則，但這是因為只在神經上我才最能適當地處理它們之故。我們只有服從自然底法則、才能征服自然（*Natura non Vincitur nisi Parendo*），這個順從的自然底從僕，恰便是器官，而神經便是自然底主人及征服者。因此，若果悟性由你離棄、而你并超越器官以達於神經，則其根據，便只存在於你誤認物理學與生理學底限界，同時沒有洞察我們必須由生命之立場來補足及訂正認識及理論底立場。作為物理學的工具適眼，你死後也可以認識的。然而眼底神經作用即視覺，是一個生之活動，你若把它作為生之活動，至少直接地不能成為生理學之對象，恰如你之不能嘗出他人底味覺。

“生理學之所能認識的，只是現象，決不能認識生底本質”。這是完全當然的。因為生在本質上只關係自己自身，只是主觀的，從而生之為他人底對象者，却就與生相矛盾。所以生理學家，為了要作為對象而使生遵從他底研究和觀察，就不得不施以暴力。然而在與生底本質絕對相矛盾的、否，敵對的方法上，要想探究它底本質，以苛責的工具強制真理自白，以利刃而解決生之謎，那是怎樣顛倒錯亂啊！一切對象，若要理解，首先就得親近它，首先就得以迎合它為前提。然而只有生命應該獨自成為這個之例外麼？只有其不供戴天

之仇敵過死，才應該爲其說明者及解釋者麼？你使生服屬於你底生物實驗(解剖)之苛責時，對於生難道不是具備肉體過死麼？

(一二)

生是“絕對者底立場”，科學及理論是有限者底立場。生命是合一，知識是分離。科學從血液分離神經，生命却只存在於這個分離底否棄之處、只存在於血液與神經爲同一之處。從而作爲生命之主體過我、與作爲悟性之客觀過我，實際上是一個不同的本質，亦如我所著過書籍與我——假令自身是著者——所讀過書籍，是完全相異的本質。因爲在著作上，主觀與客觀是同一的，而在讀書上便分離了。著作有創造底歡樂，讀書則生可厭的批評。著作是感激底陶醉，讀書則是反省之乏味的神經質的活動。生命決不是如一個生理學家所說的，爲“窮屈的狀態”；生命是一個昂奮的狀態，它在制作上是可理解的著作。在昂揚的狀態中，人，對於非人，也能夠做成全然不可能的事。激情形成驚異，即形成超出在通常之無感情的狀態中過一器官之力過作用。因此，神經只在激奮的狀態中才感覺——例如舌之神經孔，只在味覺上才膨脹與勃起——，感覺器官爲對象使之與奮、刺戟

及燃燒——血液多量地被送入感覺器官——，這個燃燒之所產便是感覺。所以若果你不能把握眼怎樣地有視覺，那末你就會混同批判的讀者之狀態與貫輸靈性適著作者底狀態，混同被看的眼與看的眼，混同無關心狀態適生殖器官與興奮的Turgor vitalis狀態適生殖器官了。

(一三)

真理不是物質論、也不是觀念論，不是生理學、也不是心理學。真理只是Anthropologie (人類學)，真理只是感性與直觀底見地，因為只有這個見地，才能給與我以全體性與個別性。靈魂不是思維及感覺適東西，因為靈魂只是人格化、實體化，且轉化為一個本質適思維、感覺及意欲之機能或現象。又腦髓也不是可思維可感覺的東西，因為腦髓是一個生理學的抽象，是從全體性引離，從頭蓋、顏面和身體一般分離，為它自身所固有適器官。腦髓只在其與人類底頭腦和身體相結合時，才是思維器官。外部以內部為前提，但是內部只在其顯現上才自己實現。生底本質便是生底顯現。而腦髓之生底顯現，是頭部。在人與猿底腦髓之間，沒有判然的區別，可是在人與猿底頭蓋與顏面之間，有怎樣的區別呢？猿並沒有缺乏本來思維底內部條件、腦髓，牠所缺乏的只是

思維之適當的外部關係。牠底腦髓之并未發展到思維器官的，只由於傾斜的視角，只是不可設想的狀態與位置之故。在宮殿中、與在看來好像其屋脊要壓着我們底頭迺茅屋中，人要不同地思攷的。我們在野外與在室內，是不同的人。狹隘的空間使心臟與頭緊蹙，廣闊的空間則使它們開豁。沒有表現才能適機會之處，才能也變得沒有了。沒有可活動之餘地時，也沒有何等衝動，至少沒有對於活動迺真實的衝動。空間是生命與精神底基礎條件。“請給我一個立腳點——那末我就能推動地球。”猿因其腦髓有着錯誤的立場，所以不能思維。立場是決定者。可是立場，却又是一個外部的、空間之物。然而不是有許多人縱在最不利的外部諸關係下，也成就了非凡的事情嗎？自然這是不能否認的事實。然而在其它諸關係之下，他們究竟能做甚麼呢？而且人在這一點上是不能由外觀判斷的，因為看來非常不利的環境，往往對於特定的個性，實際上是很有利的，並且亦不應看掉了自然之可利用的手段。例如在牢獄之狹隘的空間，若不能肉體地逃遁，那我們在精神之中、想像之中却逃逸了。於是精神就解放了束縛肉體之物。如此，我們就將外部作用由於內部之與此相對立迺作用否定了。然而我們爲了要精神地給與現實上之所沒有、而方採取絕望的手段，恰恰也由是事，我們就證

實了與此相對應迥外的諸關係之必然性與真理。簡單說來，在不能發揮能力迥空間之處，能力自身的也是缺乏。腦髓底空間是頭，所以在頭上，內部是外部，即精神亦是可以看出見的。顏面上看不見精神，則頭上亦沒有精神存在；眼或唇上沒有靈魂，則身體上亦沒有靈魂。在內存在的，必顯現於外。沒有人之外貌的，也不是甚麼人。一本質向外部而限制自己之處，其精神與本質也就向那兒集中。最銳敏的感覺性，擴展到身體之表面、擴展到了皮膚*；而且你只有在腦髓作為感官神經而從頭蓋底內部表現到頭之外部時，才能見出腦髓底感官**。

但是，和你自身底知覺能力與感覺能力表現於表面一樣，你也只能在如它直接地在生上一樣，為你底諸感官所顯示時，具有事物底本質。所以科學，至少分析的科學，直接與生對立：科學是從外部進到內部，而生却由內部進於外部；科學深奧地要求生，而生却只是表面上發生；科學在感官之背後要求生，而生却存在於感官之前面。

* 所以傷愈深，則痛便少。柏耳(Beil)人之手。S. 101.

** 最高級的感覺器官之眼，“在皮膚之上自由地向各對象展開，而通過一個大的，幾乎與一切堅韌部份相連結過神經，為這個器官(腦髓——譯者)之幾乎直接的附屬物。”

(一四)

有知慧過人之悟性所不能見的，
感性的人却以兩手而感覺到它。

的確是這樣的。你把生命底本質、例如動物底本質，在其全體性上以你底手把握到時，比之你由心理學的抽象從身體引離牠底靈魂，或者你由生理學的剝皮術，不自然地揭開頭蓋骨以使其腦髓服從於你底隨意的狡猾的實驗時，是更要接近其本質的。動物底靈魂或本質，不外動物底個性，然在這種個性上，與頭蓋骨中過腦髓同樣，骨、筋肉和皮膚也屬之，一般地使某個本質成爲這個一定的個性的本質過一切亦屬之。一個本質在其形體、運動及生活樣式上顯現於你底感官的，只是它底靈魂、它底本質。人底個性和精神，所謂不僅在其眼所見過過程上，而且還在其耳所聞過過程上，發現自己。我們在還未見某人之前，只識得他底聲音。又人可以自發地、通過言語底器官，將他底最深的思想、感情及欲望傳給於他人。於是與這種感性地可以表現過本質相區別過靈魂、內部及本質自體，究竟是甚麼呢？是想像底妖怪、或者是抽象底產物以外過甚麼嗎？感性是最終的議論(ultima ratio)、是一切中之一切(Summa Summarum，或

譯「總清算」)。感官論，即是終極事物底理論，正在這兒，一切秘密便成爲顯然了。外部是被充足了過內部。因此，地球在不能將其最內奧的本質表現於其表面、其有機的——特別是人類的——生命之中以前，地質學是不休止其工作的。然而人，在其頭腦與心臟之外部未有某物以前，在頭腦與心臟之內部也沒有平和。可是，爲甚麼我所不能發展過思想，我所不能表現過感情，要使我苦惱呢？爲甚麼我底內部要將自己推向於外部呢？那是因爲在這兒我才開始達到目的，而且我一般地，在未有達到我底最後的限界、最迫切的期間以前，總之是決沒有休息的。內部之目的便是外部，內部還不是它能存在的、還不是發表的、還不是感性的、還不是現實的；然而它一旦被發現了時，它既根本不能超出其存在，亦不會超出。它被完成而存在。死自身不外生之最後的表現，不外被完成過生。在死上“人吐出他底靈魂”，而在生上也是同樣的。其差異只是死底活動是最後的吐氣。吐氣在古代民族看來，是人之精神和靈魂。事實在吐氣之中，只不過比較爲理性存在(Ens rationis)，爲思想物及抽象所產生過心理學家底靈魂之中的，要存在有更多的生命與真理。呼吸不僅是生底條件，其自身還是爲積極的本質之愉快所充滿過生之活動。而且呼吸器官，還是言語底器官，即你由之而發表

你底感覺及思想適器官。然而表現，對於你底思想及感覺是隨便怎樣都可以的嗎？否！你聽到、即你由於音響而成爲感官之一個對象適感覺，與聾啞者底感覺，完全是一個不同的東西。你爲了外部世界使知道你底存在而開口時，就有一個新的未知的感情泉源爲你開放。所謂生命便是生存着的，所謂感覺(Empfinden)便是表現感覺(Empfindung)的；因此，你底感覺若果愈是強有力，那其表現便愈是必然的；一般地，你底感覺與情操，若愈是真實、強烈及本質的時，那末它們便愈能外部地、感性地發現。不錯，你在感性地存在之時，是存在的，人能夠隱匿特殊的思想、意圖、情操、情熱，但不能隱匿其本質。你底本質，不俟你底知識及意志、否，甚至與此相反，也能感官地顯現。不能使感官滿足適，既然外部地在步行、舉止、容貌、視線、簡單說在人之一切感性的本質上不能顯現適道德或自由，亦只是一個迷執的、或虛偽的、或想像的道德和自由。感性即現實。的確，生命底果實是在內部發芽而且生長的，但却在與感官接觸之時，才開始成熟。不是甚麼感官底對象適本質，是母體中適胎兒，及其與感官相接觸而爲眼可見適本質，才開始是完成了適本質，感性即完成性。所以你若超越感官底見地而行步於人生道上，則你會將一個完全的本質弄成一個不完全的本質，你會把

它切斷、寸斷，并將它分解爲其諸要素諸成分。然而一個本質底諸要素，雖則你可以把它當作物質論者規定爲原子、或當作觀念論者規定爲單元、或當作經驗的心理學者規定爲身體及靈魂，可是總不是本質自身。悟性，至少抽象的悟性，是事物底死，感覺却是事物之生。悟性如死一樣將事物分離爲其諸要素，但這些事物只有在其要素與感覺相結合時，它們才是存在之物。

(一五)

區別人爲身體與靈魂、感性的本質與非感性的本質的，只不過是理論的區別，在實踐上、在生活上，我們是要否定這個區別的。例如一個精神的著作，使我們對於其著者懷抱一種尊敬之念，那末我們就希望親切地與他相識。我們相信在看見他或聽到他底聲音時，就開始認識了他自身了。我們擁抱着愛人時，我們相信擁抱的不是其器官及現象，而是他底本質自身。因此，可以相信手有先驗的意味，而且相信比之我們只在宗教的信仰或形而上學的概念上要求物自體之確證適理論與抽象底領域上，在實踐底領域上是能夠達到更遙遠的。若果我們見了一個沒有靈魂、即沒有愛情而歎其身、或甚至賣其身過女子，那末我們就會以輕侮之態用背朝

着她，而且因此事實上就說明了，身體與靈魂底二元論，是一個逸出常軌的、可唾棄的、討厭的現象。若果反之，我們看到一個知恥的婦人，就在其死屍之上也放散着羞恥的感情，甚至在自殺底剎那間也以極細心的注意，不使卑俗的眼睛在死後看見她底陰部，那末我們在這兒便有了一個明確的例證，即羞恥感情會自然拒絕將心理學家底命題“我把我從我底身體區別”，認作是一個破廉恥的主張了。但是我們在生活中、在實踐上肯定的，在理論上却否定；在實踐上對於我們是本質的，在理論上又作爲一個簡單的現象而說明；在生活中對我們爲同一的，在理論又分離爲兩個異質的東西：這不是非常矛盾的麼？本質和現象屬於全然不同的種類，是可能的麼？感性的現象，感性的存在，與非感性的本質是一致的麼？身體與靈魂之區別，即不外作爲心理學的區別迥存在與本質之形而上學的區別。身體是人類底存在，奪去了身體也就奪去了存在。根本不是感性的，也根本不存在。然而你就能從存在分離本質了麼？在思想上是的確可能，而在現實上是不能的。否定我底存在，便是否定我自身——因此，這恰是伴隨苦痛迥否定。痛苦、「感覺」一般，是對於抽象的思想所作迥身體與靈魂、存在與本質之區別及分離之公然的極明晰的抗議。民衆之聲便是神之聲（Vox Populi vox

Dei),而人之中迥民衆便就是感覺。

(一六)

“善或美之感情和舌上之甘味或酸味底感情，有怎樣的區別呵！”的確，有大的區別存在，但是因此，我就應該將一方的感情歸之於感性的本質、它方的感情歸之於非感性的本質麼？美的趣味能夠和懈質及生肉底嗜好調和一致嗎？造形藝術底成名之處，不又是烹調法也可以炫耀麼？甚至於有教養的人底胃不是也與野蠻人底胃不同麼？只有在飲水之處*，酒神頌歌底葡萄藤才能繁茂麼？

甚至於像菲莉萊 (Phryne, 希臘四世紀底美女——譯者) 那樣美人都不受敬愛之處，難道美還能當作神性而感覺、而崇拜、而描寫麼？在人沒有具備住在奧林比亞 (Olympia) 迥柏利克勒士 (Perikles) 那樣的姿容之處，奧林比亞底宙斯 (Zeus) 之觀念能夠把握和現實化麼？希臘底身體不是屬於希臘底精神、東方底血液不是屬於東方底熱情、女性底肉體不是屬於女性底心情麼？比較男性更優雅、更有說敏

* 希臘詩人克拉梯諾司 (Kratinos, 雅典前期喜劇詩人——譯者), 大家都知道他明白地主張: 飲水的人 (即不實, 不能喝酒的人——譯者), 決不能成爲優雅的詩人。

纖細感覺過女性，不是依然比之男性具有更柔嫩的、更感受性敏銳的皮肉、更纖細的骨格、比較腦髓更大過神經麼？處女不是有性別和尚未成爲血與肉的小孩相異過感情、願望和思想麼？你能夠將處女底靈魂，卽處女底感情、意慾、思維底質和方法，從處女的身體底性質分離嗎？

(一七)

我們已然像培根(Bacon)所說過的一樣，到處都將特殊作爲普遍、將樣態作爲實體、將種作爲類。於是當與昇高到這個類過種不相容過諸現象上進行之時，我們就可以由這逃避到一個空想的本質、一個全然別種的本質來加以說明。關於肉體性或感性，也是同樣的。我們可以把這些之特定的現象或種，變成它們底完全的絕對的本質。^{*} 所以我們從一個與感性絕對對立過本質，可以導出只在反對底一個感性的本質上、或只在一個關於對立的種與活動性底感性

^{*} 希臘哲學也是如此的。它首先將自然底特定的現象，變爲其絕對的本質，將制限的感性底諸原理，卽空氣、水、火，變爲宇宙之原理。可是其後，及到確信道各種原理之不充分性時，希臘哲學，就代替修正及擴張其有制限過感性的直觀與經驗，而憤激於感官之思念的迷妄，逃避於單純的思維本質。

上，有其基礎之物，這也并不是怎樣可以驚異的事。

例如精神與肉體之對立，不外頭腦與身體、下腹部與腹部之對立。就在實際生活上，我們也能夠以深長意味說，用頭代替人和靈魂、用身體代替軀體和下腹部。精神的人是以頭而感覺過人、頭底人，感性的人是以腹部感覺過人、腹底人。精神的人以腹部為頭腦之手段，感性的人以頭腦為腹部之手段。我因為生所以要喫，頭底人說；我因為要喫所以生，腹底人說。我為了生所以要愛，男子說；我因了愛所以生，女人說。但愛之重心却在腹。女性代表肉體，男性代表精神。換言之，男性是人類底頭腦，女性是腹部。在男性腹部退化了，在女性腹部却膨漲——女性底腹部比之男性底腹部解剖學地是更發達、更完全的——；在男性，腹是從屬的，只有目的論的意義，而在女性，同時却有獨立的美的意義。在男性，它只不過愛底復興與建築，而在女性，却昇高到愛底殿堂。感情、嗅覺及味覺，是物質論者，是肉體；而視覺及聽覺，是觀念論者，是精神。然而眼與耳，代表頭腦，其餘的諸感官，代表腹部。味覺也只在直接地向腹部過入口處有其存在。若果我與自己爭議一個果物看來是怎樣地美味就探攝、或者它看來是非常可愛所以那樣放置在枝頭上；那末我就在精神與肉體之爭論、即我之無關心的眼與關心的貪慾的味覺之爭論

中了。人“一半兒是禽獸，一半兒是天神”，但這個禽獸却正是從屬於腹過感性，而在天使、人類底守護神、無形的空氣與光之中生活而且活動過本質，却是眼與耳。*

(一八)

“人和家畜都有感覺”。但人在感覺上與家畜要是沒有區別，則他在思維上也就與家畜沒有區別了。只有家畜底頭腦才適應家畜底身體。但是究竟人類現實地只有和動物共有感覺嗎？記憶力、想像力、識別力、從而悟性，就不和動物共通麼？如此，人由甚麼從動物區別呢？人是由於有動物所沒有過某物嗎？否！人恰恰是由於把動物作為動物而具有且存在的、當作人而所有且存在這一點。動物底感覺是動物的感覺，人底感覺是人的感覺。

(一九)

人只有由於他是感覺論之生動的最高級、是世界上最感性的而且最感覺的本質、而與動物相區別。感官雖是人與動物共有的，然而只有對於人，感官感覺才從一個從屬於相

* 感官之這種對立，只不過是精神與肉體之二元論已在其感

性之內部上解決了這事最通俗而明白的例子。

對的較低的生活目的趨本質，變成一個絕對的本質、自己的及自己滿足。只有人因為無目的地凝視星辰、而吸入天宇底歡悅，見着寶玉底輝耀、如鏡的水面、花卉蝴蝶底彩色而娛眼之後，所以才生眺望之不滿足。只有他才使他底兩耳流連於鳴禽之婉囀、金屬之交響、流泉之涓滴、狂風之怒號。“無關係的”嗅覺、把芳香作為神的本質而追逐的只是他，由於接觸着“有甘媚魅力過美女”之手而汲取無限的享樂的只是他。因此，只有由於不是如動物那樣適被制限* 適感覺論者，却是絕對的感覺論者，不是此或彼的感性的東西，而是一切感性的東西，即世界和無限，恰都是純粹地為了其自身、即為了美的享樂，才是他底感官及感覺底對象，只有由此，人才是人的。

(二〇)

人底本質即感性，若不是幽靈似的抽象物、“精神”，那

* 動物之這種制限性及一面性，從而無精神性，在動物之間，通常只表現於這點上，即只有一個或二三個感覺器官低地發達了，反之，人底普遍性，從而精神性，却在次一點上明白地表現了，“在他一切的感覺器官之完全而且等等的發展上，凌駕着一切其餘的動物。”

末和這個原理相矛盾過一切哲學、一切宗教、一切制度，就不僅錯誤而且是非常有毒害的了。諸君要想改善人類嗎，那就使他們幸福吧。可是諸君爲了要使他們幸福，則諸君就不得不進行到一切幸福、一切歡樂底源泉——進行到感官。感官之否定，是人生中一切狂亂、罪惡及疾病之源泉；感官之肯定，是生理的、道德的與理論的健康之源泉。禁慾、斷念、“克己”、抽象化，使人變作陰鬱、愁戚、鄙陋、貪婪、怯懦、吝嗇、嫉妒、敵視、邪惡；可是感官底享樂，則使人成爲快活、壯旺、崇高、公明、率直、同情、自由、善良。一切人在歡樂中是善良的，在悲愁中是邪惡的。而悲愁底源泉，無論爲自由意志的、無論爲非自由意志的，都正是自感官之抽象。

(二一)

人將其存在只委之於感性。理性、精神雖制作事物，決不制作者。若果理性、精神成爲世界底支配者，充其量止於是一對兒人（卽一雙男女）存在。因爲理性以一對的個性使其認識衝動得到滿足；或者寧是因爲一對兒人爲了結婚、爲了增殖而存在着，那在這兒就只有抽象的人（der Mensch）、沒有性適概念人（Begriffsmensch）存在，而決沒有複數單的人存在了。多數性是感性。亞里士多德派底人們已經說

過了：“多樣性存在之處，物質——感性之抽象的基礎或寧是其表象——便存在。”所以人在統一衝動之外又有增殖衝動，認識衝動之外又有性愛衝動，這是對於我們一切過一個幸福。然而人如其生存不俟於理性而却俟於感性一樣，他底最初的根源發生，也就不待於甚麼神、即甚麼抽象的本質、也不待於甚麼悟性或精神的本質，而却只俟之於感性的自然性了。諸君由諸君導出神、由諸君之頭腦導出一個與諸君頭腦類似的、近似的本質。那是很適宜的。但諸君却不能以頭腦產生小孩，所以若諸君澈底地推行，就不得不達到如次的結論：適應類比以諸君底頭腦所想出過本質，恰是這一個只能表現諸君頭腦之本質過本質，依然不能造出甚麼人、即不能造出甚麼具有血與肉過本質。諸君如像現在將諸君底發生俟之於人底感性一樣，過去就不得不將它委之於自然底感性了。然而，若果感性是人底根源，則在關於諸君過諸學說、諸法律及諸制度上，就沒有理由可以否定這個根源性。必須記着，蘋果不能從枝幹向遠處墜落，頭腦雖則是自然與感性底最高本質，Etre supreme(至高的存在)，但還是由於血液與神經之韌帶而與其根柢緊密地相連繫着的。

人不能否定感官，又不應該否定。假令與其本性相矛盾，而他否定了它，他無論如何都不得不再肯定它。但是現今只能以一個清澀的、與其自身相矛盾的、狂態的、空想的方法來肯定。人在宗教上將其感官犧牲於無限的本質，而所謂無限的本質，又不外是作為非世界的本質過世界之本質，‘作為非感性的本質過、作為空想底或悟性底對象過感性的本質。神是一切善、一切本質性，即一切感官實在性之總體。例如基督教最大的思想家之一人安色謨斯(Anselmus)說：爾是我主！在爾光明與祝福中我之靈魂晦隱，因是伊尚彷徨於闇黑與窮乏之內。靈魂雖環視吾之周遭，然不見爾之美；彼雖充盈耳官，然不聞爾之諧音；彼雖可嗅，然不識爾之馨香；彼雖能辨味，然不知爾之滋味；彼雖有觸，然不感爾之滑澤。此蓋爾之神！若爾將此一切為爾創造之諸物，以其感性方法賦與之，則此等諸物便將由爾所難以表現之方法存於爾之中。’在前世紀為有名的哲學家而又為形而上學者之一自然神學中，有如次的話：“神之本質云者，即一切可能實在之最完全的A B C，而一切它物之本質，便是起源於茲之一切可能的語言”。“神之中，有在某種真實的方法上相互可以區別過種種實在性之無限的集合存在”。“神之中存在有最多樣而且最複合的秩序”。“能以一匹虫、一莖草、以及一

切日光中之微塵，都是真正的神之數學的表示”。這是自然的。因為，存在於這個感性世界過一切都在其中存在、感官之一切實在與真理都以最美的秩序與豐富含於其中過這個神及這個本質，不外是感性的本質、世界底本質。而且它又不外一個抽象的、從現實的感性的本質分離、區別、及思維過本質。但形而上學上沒有關係麼？幸福是宗教與神學之最後的言詞。然而祝福是甚麼呢？它不過是作為想像與心情之對象過感性。基督教一向只願望精神的祝福過這一主張，只是近代底偽善者及無識者之不知恥的謊言。基督教只有由於將肉的、即感性的祝福與不死宣言為人之終局的目的及本質，才可以從只識得精神與理性之不死、從而識得抽象的、非人格的不死過哲學底異教主義來區別自己。例如，同一的安色謨斯說：“唉！誰能夠享受善（即：神或祝福，不過一物）呢！……不錯，只是他永所願望的便存在，非永所願的便決不存在。在那兒，即有任何人都看不見過身體與靈魂之善存在！若那一切的善都存在於其中過唯一的善為你所愛，那你就會滿足了吧……我底肉體喲，你愛甚麼呢？我底靈魂喲，你希望甚麼呢？在那兒啊，在那兒，你們所愛過一切，你們所願過一切，都存在着。你們若果欲想美，則在那兒，正直的人們就如驕陽一樣地輝麗。你們若果想身體敏捷、強壯或

自由而任何物也不妨礙它們，那末在那兒，它們便和神底天使一樣地存在’等等。但是在哲學上，事件也和和在宗教與神學上同樣。哲學誇耀它從感官遠離，便覺不死——其超越感覺却不外抽象的感性。例如黑格爾『邏輯學』第一部之基本範疇：有(Sein)、質、量，若無感性之諸規定，究竟是甚麼呢？所謂反省諸形式，若除了我們在其中使感性的諸物相互關聯並諸關係，究竟有甚麼呢？然而在這個邏輯學底至高天(Empyreum)上，恰如在神學底天國，基督底身體完全是受容在神性底胎內一樣，很顯明地，有機體即生，不是受容在絕對理念底胎內麼？然而生之祕密不是感性麼？代替間接的、顛倒了的方法——雖則如宗教底方法是神祕的、空想的，或則如哲學底方法是邏輯的、抽象的——以直接的、即感性的方法而承認感性底本質；代替神性之感性，而享受了感性底神性；代替邏輯學底有機組織，而承認現實性與感性之有機的組織：這難道不是更為理性的，而且更為有益些麼？

(二三)

“精神”是甚麼呢？它與諸感覺有怎樣的關係呢？它是類之對於種的關係。感覺是普遍的、是無限的，但只在其領域上、只在其種上才是如此。反之，精神決不局限於一定領

域，一般地是普遍的。精神是諸感覺之綜合、統一，是一切實在底總體，然而感覺便只不過是被限定過特定的實在之總體。所以，精神在超出諸感覺之特殊性及限制性，而將其各部分的精神融合到一般的精神時，是非感性而且超感性的。然而它同時在不外諸感覺底一般的統一時，亦不過是感性感底本質。我將複數形的植物讓之於諸感覺，將單數形的植物讓之於精神。但是植物(Die Pflanze,單數)雖不是甚麼感覺底對象，但與思辨的想像和這個詞句相結合過意味上不是超感性的本質同樣，精神雖然不是感官活動，但也不是超感性的本質。精神若果在其自身之中包含得有一切感性之物，因此，它不是甚麼感性的東西，換言之，即不是何等被規定過感性的東西。*

(二四)

* 一個和感官神經與諸器官相區別過中央器官——其機能，集中諸感覺，而且集合、比較、區別及分類其素材，即言語上與邏輯上之不正當，在精神底名之下，是一個實體的東西，變或與人有區別過獨立的本質過一機能或活動——之存在，從而思維器官之存在，同樣地不只是一個解剖學的一生理學的所確定過事實，又直接是感性的事實。精神底頭與思維的頭——有怎樣明白的區別！

記憶(想像力)，是從生底王國到精神底冥府之最確實的嚮導。在記憶上，感性本質是思想本質；肉體地不存的東西，是現在的東西；對象底影像代替對象自身，或者對於我作為此物而顯現。我不須再見我曾見過東西，一度已經夠了。所以記憶是爲了節約即爲了儲蓄時間與空間這第一手段，人是爲了於自己有益而利用世界、而且甚至於占有一切事物這第一手段。我所見的，不需要我留在那兒，經常都是我底東西。因此，我由於記憶底手段，可以從一場所放浪到它一場所，而且同時可以將我底故鄉底見解擴大爲宇宙底見解，並可從被制限的田舍兒底任務昇躍到東西南北之人(Kosmopoliten，即有世界眼光的人)的、而且因此高揚到充滿機智的本質底尊嚴。因爲人超越自己局部的見地而高昇到世界之直觀時，也就開始高揚到精神了。但是這種我底精神，究竟是甚麼呢？那不外世界及宇宙底代表者。因而我若從世界漫遊而再返到故鄉人之處時，我對於他們是在異國民以及異國土之名下說着。“諸君現刻會相信限制諸君底視線這峯巒是世界底邊緣了，而且以這種謬見來詈罵感官之狹隘，甚至竟會忽視其制限性而在思想之中去建築一個更好的世界。諸君所加諸感官這罪咎，只不過是諸君自身之懶惰與褊狹之罪而已。在諸君底感官之彼岸的，因此那裏

會是在感官一般之彼岸呢。我以我底脚，比較諸君以諸君底空想或冥想還走得更遠。我看見諸君底魔術師、夢遊病者及冥想家，都是不能想像的。請注意地聽我底話吧！我打算對於諸君啓示諸君之感官底彼岸。我打算以我想像力底望遠鏡把我對於諸君所代表遊那個世界呈獻於諸君之眼前。”

(二五)

“天文學見地上遊太陽與感性見地上遊太陽，全然是不同的。前者(至少相對地)是靜止的，後者是運動的。前者是一個球，後者是一個圓板。前者是無限地大，後者是非常地小。前者是理性底對象，後者是感覺底對象。前者是真實的太陽，後者是外觀的太陽。“我若是粗雜地把握這個對立，那就會達到如次的結果。感覺只給與我以假象，思維及理性却能給與真實，從而感覺所給與的不過假象的存在，而理性所結與的却是真實的存在。然而，縱使真的太陽，對於我或者主觀地、只是理知底對象、理性存在 (Ens rationis)、精神的存在，但是在其自己身上或客觀地却是感性的存在。可思維的精神的太陽、作為理性底對象遊太陽，決不是獨立的存在、決不是自己目的。它只不過為手段而已，只不過為外觀的感性的太陽與真實的感性的太陽之間遊媒介辭

(Terminus medius) 而已。理性是結論，然而前提與這個結論底斷定，是感性的存在。理性底工作只是介系它們而結合存在，並不是產生存在。“我們雖則以感官在讀自然之書，但我們却不能以感官來理解它。”這全然是不錯的。但是我們不能由於悟性而開始將甚麼意味持入自然之中，我們只是翻譯和解說自然底書而已。我們以感官在其中所讀到過言詞，決不是空虛的任意的記號，而是一定的、適切的、特定的表現。於是眼便完全地追隨真理以表象太陽。在這個距離上，太陽不能比你底眼將它呈示於你之前的更大地顯現給你。但是若果由此你立刻就這未結論，以為太陽在現實上依然不能比你所見的為大，那末這種謬誤的推理之咎不應歸之於眼，而應由你自身負責，因為你使這個現象孤立化，并使它與你底感覺把一個對象之真實的大與外觀的大教給你的——其它極明白而且明晰的要求漠不相關了。感覺說了一切，但為要理解它所說的，人就不得不結合它們。在關聯上誦讀感官之福音書，便是思維。

五

對哲學根本命題之批判的註釋

(1848—1849)

與經院哲學相異，現代哲學，直接地要求確實的東西，因此就以思維本質之自己意識底肯定，來代替僅是可思維的及被思維之本質。因為如笛卡兒所說（雖則不是同樣的話），思維之物，比之被思維之物更接近自身，所以更確實。

然而自己意識底自我，即現代哲學以為原理之精神（『根本命題』三七、三八參照），是從其自身之外導入的、從人類而來的、僅只是屬於思維之物的、從而其自身是不可懷疑的，而直接確實的東西只是感性的東西。只有感性於以開始時，一切疑惑及爭論便都停止了。然而要是我們這樣說明（『根本命題』四三）：感性的東西在思辨哲學上，即在為非。

神聖的、俗劣的、無思慮的、自己理解之物過意味上，不是直接的東西，人們就會從我所說的作出我所不信賴過結論來，以為都是非常矛盾的。

我所構成過規定，若果人們只注意於其言語，自然是矛盾的。然而若不注意為甚麼要說某事過根據，及不攷慮之說某事過關係，那便到處都是像可以指出矛盾的了。可是實際上我所構成過規定，是沒有矛盾的。首先，我反對與感性相分離過哲學，而把感性的東西直接說為確實的東西。而且這個命題，是那些不依據抽象的立場、或不採取其立場過人會完全同意的。對於人類，最初而且直接確實的東西，是自然及人類之感性的本質，人類至少在根源上，是使其一切確實性只依屬於感性的；對於人類，只有感性的東西才是存在的，教示了此事過宗教及人類底歷史，又確證了這個命題，而且歷史學特別是自然科學，也確證了這個命題；最後就是教示了我們在曖昧與疑惑狀態中將要求間接的直觀和或者是直接的直觀即印象的直觀上昇成為直觀之對象過我們各個人底日常事件，也確證了這個命題。其次我還暗示了其它更可注意的事情。

素朴的自然人，信任感覺是真實的，然而他却不外是個不能區別事物之假象的本質與現實的本質過小孩子而已。

所以人開始觀察、開始思維便發見感覺底假像，那末便會和這個假像一道捨棄了感覺之真的本質，走到極端，便會把從假像的本質區別過本質、弄成其它本質即全然相異的本質，並且會以自己捏造過本質去代替感性的實在性。於是在我們底耳內，即從幼小時頃便慣於把感覺作為否定神過東西而咀咒，把沒有感覺、沒有形體過東西，當作最高的本質、真正地作為神底本質而崇拜之過耳內，感覺底真理就成爲一個可怖的東西、不合理的東西了。

在我底根本命題上，我是反對這種傾向，而把感覺作為人類及現實性底規準、即表徵及基礎而定立了的。自然，我所說的，不是動物底感覺，而是人類底感覺，不是爲感覺的感覺（向自的感覺），不是無頭腦、無悟性及無思維過感覺，因爲就只看見和說及，也是伴有思維的。若果我不把某物當作我底注意之對象，從圍繞它過四周之物分離而不固定於其自身，那末我便不能看見它了。然而像無思維的感覺不是何物一樣，無感覺的思維、無感覺的理性，也不是何物。因爲我之能給與實在的、現實的對象及本質的，只是感覺。

思維、精神、理性，在內容上只是表現了感覺。它是感覺之分散與分離底結合、而且只表現了這個結合，這個結合正以此故又可叫做悟性、及是悟性。如只有結合許多名詞，一

個命題、一種意味才發生一樣，我開始結合對我顯示了多樣的感覺這事物之多樣的特性時，感覺底事物對於我才成為悟性之對象，才成為我知道它是甚麼這一個事物。我曾經說過：“雖可以用感覺誦讀自然之書，然而却不能以感覺來理解它”。（前篇『取二元論』§25，亦引有此語，可參照。——譯者）實際上是不錯的。然而自然之書是主觀地被創造過東西，即在混沌之中悟性開始帶來了秩序與關聯，又與能夠理解自然這命題相結合；而不是如像從悟性任意地創造過東西那樣，從粗雜混亂而相互竄入這文字與活字之混濁而成的。不錯，斷不是那樣的。依據基於由感覺所給與了這區別表徵及結合表徵這悟性，我們是可以結合事物的。我們分離自然所分離了的，結合自然所結合了的。而且我們把自然之現象及事物相互地在依據與歸宿、原因與結果之關係中整飭着，實際上，是因為感覺的、對象的及現實的諸事物，又相互在這種關係之中。

〔參照『觀念論批判』及『取二元論』等論文之後章〕。

思維確定現象、檢討現象，而從現象抽出一、同一、一般。然而因此，思維首先便不得不感覺地知覺感覺的現象。思維在最初，即在說明普通的現象時，也是以不中用地全然

小孩子般的樣式來說明。人之在感官知覺之素朴的立場運用過思維活動，與自學理立場所作過思維活動之差異，便是這事之最好的例示。雨從何處來的呢？降雨底原因是甚麼呢？——對於這個問題，希伯來人在『舊約聖經』中答道，是從天上或空中存蓄起過水或雨降落下來的，因此希伯來人以雨說明雨，以原因說明與當作現象而知覺過同一東西。格林蘭人也完全作了這同一的說明，即在他們看來，雨是從在天上過湖來的，若這個湖一裝滿水膨漲出來，那末那些水便落在地上。對於雨過真實的說明，是由於空氣中之水蒸氣而給與了：空氣層之冷卻底結果，或以水蒸氣之增大，其漲力達到極點，結果便從氣體變為液體而下降。甚麼也不攷察過感覺，停止於個別的現象，也不思慮、也不批判、也不檢討、而且也不與其它現象比較，依於其自身以說明這個現象，然而思維的直觀，在外表上把沒有甚麼共通點過多樣感覺的事實，統一於一個全體、於一個關係之下。而且人將感覺地知覺過東西結合到這點之時，才開始是思維的。

然而人達到思維這一立場之後，並不能就達到了其它世界、精靈底世界、超地上的思維過世界，依然是在同一領域、同一地上領域、感性領域中的，即人只能在更廣闊的、不是像過去那樣狹隘的、一般的感性之範圍上，才能蛻化自

身。所謂思維，最初，不外知覺多種多樣事物，而且把它移植到各該適合概念形式裏而已。

〔參照巴斯提荷謨『人類在野蠻狀態中遊智識』〕

在概念活動底基礎上，多少存在有把握的直觀活動。若果人類發展到精神文化底立場，直接感覺的直觀之必然性自然便消失了。他人底眼無用我自身底眼之必要，即他人所觀察、所體驗的，對於我也是如此，我依據書籍或談話，是能知道它的，即僅是精神、幻想及思維之對象。傳說及文獻對於人成爲直接觀察之必要遊見地，又是這樣的見地，即人從感覺遠離、忘去了由感覺而來遊認識之源泉，在直接的認識之上，放置間接的、傳說的、被教給的認識之思維與精神，與感覺是完全不同的，即成爲種別地、絕對地相異的本質。

人爲了要成就及誦讀有教示遊歷史的認識，不消說要用眼睛。然而這時的眼，不是在其本來狀態中遊眼，它沒有直接關聯於看見自身遊對象。是的，文字是言語之單純的感覺的記號，這個言語對於理性有意義而對於感覺自身是沒有意義的。所以在這種場合，人完全看掉了感覺之價值與意義，又在根源上，爲宗師遊感覺之從其實座被捧逐、而服役於最卑近的生活之需要，也決不是少見多怪的，所以人又在這個立場，竟弄成殘缺、弄成像鬼魅遊東西，最後在撇捨感

覺之處也拋棄健全的常識，那也是不足驚異的，在這種場合，人總之追逐過去而放棄現在，沉溺於根本不存在的而忘却現實存在過東西。過去了的雖則曾經是感覺底對象，但而今只不過是精神底對象，即只不過是回憶與回想底對象而已。

於是對於歷史學家，不是生存的、感覺的、現存的、直接的東西，而只是“歷史的東西”，才是真的，才是本質的東西——同樣的事，又無論對於法律學家、神學家、言語學家、以及對於那固執於傳統的概念過一般哲學家，都是適當的。任何事、任何物，只有在成為歷史的博學之對象時，才引起歷史家底興味，他們常常過於歧視現在，他們每每穿鑿事件，而且不調烹活鮮鮮的肉，却努力剔抉人類底排泄物。死了的東西在他們看來是有生氣的，正因如此，現實生活的，倒對於他們是死的、不存在的東西。對於他們，最遠離的東西是最親近的、感覺的東西，反之現實的東西，却成了最為遙遠了。

構成現代文化之特徵的便是這樣的時代：正以這種倒轉，所以我們才有回復正確的關係，而在手段之上建立目的，在一切關係上，還於根源、還於自然之必要。然而所謂還於自然，不是意味着歸於粗雜的人類之對象過自然，而是歸於為有學術教養底對象之自然。

六

遺稿箴言

(Nochgelassene Aphorismen)

一 認識問題

(一)

我不否定思維，因為思維對於我是一個感性的真理，——我却否定可以為精神或心靈遊思維——可以為本質、實體及主體遊思維。

對於我，只有感官是給與本質、實體及主體的。觀念論底偏執，由於抽象的推論。在結果之中存在的，也存在於原因之中。思維以一個思維的本性(Wesen)為前提，那完全是錯誤的。感性的主體，感性的本性是可思維的。實際，思維正是最高階段上過感性的本性之一必然的性質，個體的本性——與其種屬相區別的——底性質。

只有媒介感官，某物對於它一本性才是所與，才有存在之實。精神是爲其自身的，不是爲它者的。然思想只有依感性的記號，才對於它者成爲思想。而宗教，在感性的世界底創造之中，定立對它者之神底存在。因爲只有在這種意味上，神才成爲實在的神。

感官對於我給與一種限制，爲了把握感性的事物及對象而使用精神的手段。太陽之大，在我不能感官地知覺；我們不過把握其一小部份，然而太陽自體，却是一個感性的客體、感性的本性。

(二)

感性背後之超感覺的東西，便是存在於感性之前進入。

(三)

因了我區別自己，因了不是從自己外部之事物及實物加以區別，而是我物理的、身體的、事實的地加以區別，所以我是區別自己的。意識是以存在爲前提的，不過是所意識過存在，不過是存在物(das Seinige)而當作知識及表象物看待的。

(四)

直觀不僅給與我個別物，也給與個別物之同一性及綜括——不僅給與各株樹，還給與森林。直觀不是缺乏悟性的，——限制是一種悟性作用。我把同一物作為同一物認識，我便是區別了。悟性可以分離，又可以結合，但只有感性的東西才是如此的，悟性爲了洞見、爲了易爲，就和除去個別物一道將其感性的東西還元於各種抽象性。

(五)

思維不過是擴張的感覺，不過是對於隔離了及其時存在了過東西，延長了過感覺，不過是在現實上、本然上感覺不能感覺之物，觀察不能觀察之物。我們只看見巨大的、外面的運動，集團運動、例如音響運動之內部的細微的各部分底運動，我們是不能觀察而可以思維的，然而縱然如此，我們還是要媒介可觀察過巨大的運動而觀察它、而推論它。絕對地不可觀察的東西是存在的麼？

(六)

經常與一物結合着並它物消失了，而看來那一物却尚

現存着時，則從此一物沒有消失，而它物“能夠消失”（das Weg-einkönnen）這一概念，就產生偶然性（das Accidenz）。樹沒有終止其生存而看見葉落了時，我們就可以把它底葉解為某種偶然的東西、缺乏而無礙的東西、不能定在的東西（des Nichtdaseinkönnen）。我由曾經所說了適見地，認識樹底同一性，於是本質底概念就產生了，即它是在同一場所、同一大小適同一之樹。但我底眼看掉某種東西，它根本就不能是同一印象，即那棵樹就是空無所有了。如此，同一樹雖現存而在我底眼看來葉子却不存在，這事對於我底悟性，就可以構造這樣一種測定，即悟性對於樹，是不把葉看作一個必然的或恆存的特殊而承認的。這種變化，把我引導到本質底概念、同時還引導到原因底概念。春之溫暖若果到來時，樹就會再發出青翠葱籠的綠葉，這兩件事就發生連繫，而且也就同時出現了。但我怎樣可以達到於原因呢？

（七）

感官活動上，我們心中可以區別的是甚麼呢？它即是結合感官的、合一感官的，因此它自身不是何等特定的感官機能——因此在其限度內，是非感官的且超感官的——，即是感官之紐帶。

(八)

在直觀上、在現實上分離而存立的，在精神上我又綜括起來。精神不過為捕捉感官之手段，由此，成為對自己過目的、對自己過本質、而且為精神底基礎過人，又能作為與這種抽象的本質同一之物而上昇到自己。人將自己作為絕對地普遍的 (schlechthin allgemein) 而把握，看掉了他人所有為其自身底客觀存在之要求。

這個同一性僅是思想，然而通常却作為無制限的實在的本質，即被思維過本質、真實的本質。我是人，即是無差別的。我代行他人直觀底要求，我是充分有資格的。他人是他人，所以一個本質的差別意味，便消失了。他人成為派生的，我只是自我 (Ichselbstheit) 底一個賓辭。

我們由於習慣看掉了他人底意義，看掉了直觀底意義自己在使自身滿足過認識諸成果上，取了心而忘了源。

(九)

若從 Egoismus (利己主義) 出發，則定在 (Dasein) 只可由善來說明。但是善只有一個性質的意義。主體沒有它者，只其自身亦可成立。基督教徒無論使其神怎樣地有人

格，但神只有在與存於其根極處 Egoismus 底分裂上，才是善的。所以善底自體可以任意地解釋，這是因為主對其僕役及萬物均具威力。結局便成爲：一者必要它者，完全性只是相互的要求，那樣的根本概念到處都不存在。然而這是從甚麼來的呢？——不是從感性、而只是從「精神」出發的啊。「精神」是抽象的本質，自己之外而對向自己適它者是不存在的。

(一〇)

「我」從新哲學出發，爲思維、即抽象物所賦與，但「你」却只能爲感官的直觀之真理性所賦與。感官世界底真理性，是爲「你」之真理性所媒介，或更適切地說，爲「你」之真理性所保證的，對於後者，沒有你便沒有我，沒有 Kommunismus 便沒有 Egoismus。感覺主義 (Sensualismus) 是完全漠然的、不是特定的表現。因爲感覺主義是依據人本主義 (Humanismus) 底真理性，是依據不是被“設定”的、而是作爲本源現存物適「你」之實在性的，所以無論怎樣，要是選擇外國語，則 Humanismus 或 Anthropologismus，便是表示的名稱。

(一)

我們的確不得不依據抽象，而把一物從它物分開；但我們普通却使這個主觀的抽象物成爲一個遊離的存在、作爲其自身過物，而且還忘記了使其物之成爲該物過連絡。

(一二)

精神底起源是有機的抑無機的這個問題，是多餘的，因爲由此，精神得首先成爲精神且作爲某物而證示自己；我們底一切知識及認識，很顯明地只有從感覺器官底使用，只有從看見、聽聞及觀察感性的事實，才能達到我們之下，才能在我們之下發生。

(一三)

人不能把握思維怎樣地從物質發生，是全然正當的，因爲思維底法則是同一性底法則，由是我們只能從與思維同一過某一本質說明思維，而直觀底對象是和它有別的、一個感性的所與。於是物質與精神之間就有一個罅隙，因爲言語只不過具有一般之物，而作爲被思維物過此物與作爲現實物過此物之間，有一個不能充填的鴻溝。

(一四)

人底身體若只通過一個表象而給與人，那末人也就可以通過爲自己過表象而給與自己了。我若能夠疑惑肉體，那同樣我也可以疑惑自己。我關於自己底肉體，只有關於自己底確實性，我底肉體底直接性，也是我自己底直接性。我只在我底自己上，關於我底肉體——至少關於其一定的可感覺的諸部分——才不是直接地可思維的。

(一五)

我不是主觀的本性，而是客觀的本性，即是爲物之本性、爲我們以外之本性——人之它我 (alterego) 也屬於此——過本性，這些本性，對於我們是存在之自體。我們不僅看、而且也被看，我們不僅向着我們以外過旁的本性攻擊，而且也遭受種種的突擊與抑壓。我們在時間之中表象一切，我們從時間表象獨立，我們自身是時間的本性，因爲沒有知識及意志，就生起、成長而且消失了。我們不僅爲思維的本性，首先還是生活的本性、感性的身體的本性，——從我們底思維區別而存在於我們思維之外過、除開我們底時間表象而對其自身是時間的、本性。時間底表象，不過把沒有我

們底表象在自體上我們亦是如此的東西，運送到意識之中。

(一六)

所謂民衆信仰上遊精神，僅不過是一種對象之表象，而所謂對象表象，就在對象沒有在場之時，意識也現存着，而且無論何時都是浮遊於其周圍的。

(一七)

不是思維的思維，即不是只把自己作為主體及客體、器官及目的遊思維，而是視覺的思維、聽覺的思維、觸覺的思維！反之也行：思維的視覺、思維的觸覺。

(一八)

我們怎樣地可以認識外的世界呢？——怎樣地我們可以認識內的世界呢？我們不能對於自己、有與對於它者相異遊手段！我沒有感官，能夠對於自己知道甚麼呢？若除了自己、即除了自己底表象，我就不存在時，我是存在的嗎？然若不由感官而知覺自己，我從甚麼知道自己不是在表象之中、而是感官地現實地存在着呢？

(一九)

“意識不能從物質說明”。是從過去所知道過物質底諸性質不能說明，或者寧是你看做真實過你自身之先入意見乃至觀念，不能與物質符合，所以不能以它說明。所謂“能夠說明”，全然是主觀的且相對的見地。的確，你若果最初就將意識作為從物質可以區別過某物、可以分離過某物而思維及定立，那末意識之不能從物質導出又是明白的。最初便懷抱着與物質有敵對心情過人，怎樣會把自己最愛好之物即自己底「自我」委之於物質呢？怎樣會把所謂自己之母過名譽，裝置在物質之中呢？

(二〇)

物質論與觀念論之抗爭對立，不是物質與精神、肉體與靈魂底抗爭對立，而是感覺與思維之抗爭對立，因為感覺是曾經像前人所主張一樣，是澈頭澈尾地物質論的、物體的。因此，重心就只在思維與感覺之關係底解決。

(二一)

人以自己之主觀的非物質的悟性，在思想上超越物質，

在人底思維與現實之間，卽人是認識之物、與人是沒有知識從而以空想綴補之物這兩者之間，依然存在有大的鴻溝，所以人——然而他愈遠離自然、他底悟性便沉入於物質之中，而以物質底內容來充實的事便愈少——就成爲只認承物質是個可怖的東西了，而且就成爲非將在自然之上超然而臨過、相應於自己感官外且超感官的思維之某種非物質的本性，設定爲對自然過監視者且統治者不可了。

(二二)

人在將自己底行爲和思維之真實根據，放入於自己底意識之中時，是怎麼樣的呢？生活上無意地容認之物，在觀念上否定及喪失時，是怎麼樣的呢？人根本從表象的本質失去支配，從實在世界底本質，因而又從不是表象及構想的而是原樣存在過自身、而被支配之時，是怎麼樣的呢？

(二三)

絕對無教養的人不懂得夢。野蠻人將夢中所見的，以因爲夢見了這個理由來實行。夢是他們底立法者及神。不是夢對他們是現實底複寫，却是現實是夢底複寫。他將現實底生活、現實底人，作爲夢底犧牲品。在比較低的文化階段上，或

審美的、或道德的、或宗教的表現——而且思想，支配着人。因此人們就將現實底人供了表象的人之犧牲。

(二四)

把理念看做比對象還更早過東西的，恰如把貨幣底鑄造及貨幣對人過價值看做比為貨幣材料過金屬還更早過東西，把其約束的價值看做比其重量還更早過東西，是一樣的。

(二五)

看見可視的、接觸感官過特殊的器官，在某物上棲遲之時，人們就將其物呼為感性的。情愛欲是感性的，名譽欲及名聲欲便不是感性的。或者不是以媒介的、而是以直接的、不通過媒介物而給與過對象為客體的，那便是感性的。雖然，名譽在起源上是只基於有名譽的行為及所行之伴侶與傍觀者之直接的觀照的。因為最初，他人底現在、他人底觀照，及其後為時間與空間上之不在者過他人底表象，都附與名譽以效力。

(二六)

起源上實踐先行於理論。但一旦人將自己升高到理論底立場時，理論就能先行於實踐。

(二七)

人不只可以思維自己，也能夠感觸及聽知自己。而且人對於自己，與其說是思維對象，勿寧說是感官對象。

(二八)

使關係於有機的且意識的生活之發生過純理論問題，和關係於伴隨教會以及屬於教會過一切廢物之神底存在過純神學、純宗教的問題混同錯綜，是怎樣的鞠躬盡瘁！

(二九)

生命是從與所謂無生物同一材料成立的。可是因為它是那種材料之極特殊的、極緻密的、極獨創的結合之故，所以從委之於人類之恣意的與多種多樣的製作活動過無機物體及無機材料，我們是追不及已抽出了過諸概念的。

(三〇)

無機物與有機物之調和，是根據甚麼呢？這是多奇怪的

疑問喲！若果指示調和恰是由對立發生，而且證明在無機物之中存有有機物底根據，或在後者彼包含在前者之中，由此即證明了自然之自己充足性及絕對性。物底調和，的確由於對立，而且這些對立物為何要相互引吸呢之所以成為問題，恰便是一個至愚蠢的事。它是存於對立底本性中。對立的物只有在相互是無差別的、各個可自為獨立的物、因此只為一種強力才能打成一片過時候，在這些對立物之外，才必要一個集合的第三者。某種內在根據沒有現存的時候——即必須從對立物自身持來、然而又不能在對立物中見出之物、要在對立物之外設定時——那樣的第三者就成為必要了。所以無機物與有機物之連絡，雖則同等地在兩者之中可以指示，而同一材料却也可以在兩者之中相等地指示，由此，兩者間之連絡底由來問題雖則被解決着、然現刻有機物與無機物之連絡怎樣由來却更成為問題，這正與三內角之和等於二直角雖已是幾何學上所論證了的、然其相等底所以然却還是成為問題一樣。因此，這是缺乏悟性過問題。無機的材料自身是生命底材料和要素、因此生命是無機的自然之必然成果，生命源泉存於自然之中，與這事之被證明同時，生命、自然本身就是究極原因，也被證明了。而還要以此個原因底原因為問題的，就未免太可笑了。

(三一)

人在無意識的根柢上建立意識，人在那兒是非意欲的、是自然之一必然的存在物。自然超乎人底意欲及知識而作用於人之中。人將其肉體呼爲自己之物，但肉體對於他却是絕對地它所之物。人以快樂而食、然驅策他而使之飢餓之物，却是另外的東西。人食，然而食之根據與歸結，却不在人力——無論知力、無論能力——之範圍內。人只是不得不食。人在自己家中是一個它所者。他在其中承受一切負擔與享樂、苦惱與歡悅——但并不是那兒底地主與主人。人被放置在某種炫目的高所之尖端——在其中有無從臆測的深淵。人不知自己底開始，亦不知其終末。他不是存在底根柢中存在，寧是在存在之所有中存在。他是非己而又是自己。非己是宗教底基礎及根柢，是和必然對立迥自由。人在己力之範圍內，只有結果，沒有根源，也沒有前提。……人是和日輝、花明同樣必然地可見、可聞、可觸、可思的。他是自然之所屬、即一必然的所產。他深深地介在於自然之中，他之在那兒，既不是自己底意志也不是他人底意志，產生他的——然而并無何等證明及概念底根據，就那末產生他的——是自然。人底起源所以不分明，是由於人底本質之不分

明。一般只有在非人的自然中所見過產出，才可看到人底產出之圖型——我們在我之中、在我們自身之處看到、在呼為自然之非任意的本質之物中看到它。人是生成了的，不是作成了的。人在生成了之時，開始能夠作成自己、開始成為人的知識之一所產。

(三二)

歸屬於精神的，而且認為是精神之向肉體過依存底證。那種活動上，肉體很明白地發生作用，反之，作為其反對的證明，若有提出精神——特別是意志——對於肉體之作用的，那末他就忘記了次一件事，即意志雖然對於肉體發揮威力、至少也有區別，但却是存於肉體之內部——若不是如此，則我底意志，同時便定然可及於他人身體之上了。所以這個作用於肉體的，不得不是內在於那樣的肉體的，從而精神對於肉體之這樣作用底根據，又是存於肉體自身之中，所以雖有精神之這種作用、但却不能把肉體抽象了去，寧是與之相應不得不以肉體為前提。在肉體之中作用過精神，是其同一的肉體之精神。肉體不僅為病痛所惱苦，而且還是治癒病惱、抵抗疾患的，同樣，只有由於努力及埋頭於思致某種對象物，抵抗苦痛過力，又才依然是屬於人底肉體範圍及勢

力內的。

(三三)

以“我及我之前適物”代替“我及我之外適物”——不是我之中適物——是可以的，與“某之中”（“In”）對立的，在哲學上不僅那樣不足道的“某之外”（“Ausser”）、就是“某之前”（“Vor”）也是對立的——例如說他不是住在市街之中，而是住在市街之前。在“某之前”中，與之同時，如說音響運動時間地是在音響感覺之前一樣，也有表現時間的“前”那種意義。

(三四)

對於只有從遠處、只有間接地、只有繞了迂迴曲折而才近似地、才能逐漸帶入於充分理解之光適物質諸問題，要想真正地、直接地解答，也有超絕的物質論全然將人類認識底限界認錯了的。存於意識背後的，只有從意識諸現象、只有從存於我們眼前之物，才能夠認識。然則，意識是甚麼呢？意志是甚麼呢？甚麼對於意識和意志是必要的呢——甚至於從我們未喪失意志及意識適那種我們之側，甚麼是必要呢？即就在意欲者及意識者看來，甚麼是意欲及意識底條件呢？

意識所及適限界如何——我們面前和背後、我們側近與周圍底真實無數之物是屬於意識外的，恰如意識不過是沒有廣深的數學線條而已：不是可以這樣想麼？——而意志所及適限界呢？這恰是先行關係於有機物之條件及過程所想的，是首先不得不給以解答的問題，然而又是物質論者對於自己自身不提問題。

(三五)

人對於思維世界、抽象去為其反對物之唯一證人適感官，就奪去了向客觀世界推移底手段，不能證明外物之現存，如像失了明或挖去了眼適人不能證明光之現存一樣。

(三六)

在自然之中，從物質的規則性與等一性有幾多背離，這人們——一般地與對規則有幾多折扣相同——打算看作給與人格活動適神之恣意的證明。但一切這等背離，不過證明現實與數學表象底差別而已。自然之中既沒有存在正圓，也沒存有數學的點。自然把在思維上是真直的弄曲折，於思想所同一視的給與變差，將精神所一般化的特殊化為不可捉摸的。自然中所以不存在純粹的結晶體，是與水晶中適六面

是不相等有同一程度。而是六方悉具的，但六却往往是無際限地小，雖云存在却每每不能見着。過分狹隘及被壓抑、但又顯現於外面、即它是必然存在的。而自然之中過一切個體，大多數都是那末樣成立的——即不等一地被制約及被排斥的。

(三七)

人只有在看出了自己底究極願望充實了、自己底心情滿足了之處，才能看出究極的根據。所以在自然科學的認識之中設定究極願望過人，只有由自然科學與其概括的方法，才能看出或相信看出自己底究極根據。

(三八)

自然科學以其方法，關於經驗現象底無限領域之究極統一的根據、使我們陷於不分明之中，而且作為自然科學之只是漸次的概括方法之結果，又不得不使我們陷於不分明之中：若以這個非難加之於自然科學，則那個人就看掉了這個同一非難也可以投之於歷史。歷史不是甚麼無限的領域嗎！然而反之，是怎樣有限的知識——即不是無限而是狹隘無知的、無始無終的知識！以數千年以前迦亞當開始，而以

數千年以後基督告終邁宗教歷史記述家，是怎麼的幸運喲！反之，關於世界底端初和終結，無論主觀、無論客觀地都沒有甚麼知道邁人類，今日是怎樣地被無休無止的努力支配着啊！事實上，究極根據，只是世界最後之日或最後審判之日才闡明、只是最後的人才認識的！自然還未走到其究極之處時，自然還在生成發達中（而且還可以認為是那樣的），知識與努力還是繼續在人之中進行的。

（三九）

他們關於不分明的物、又關於不確的、或者充分不能闡明的、或需要說明的物所說的，與關於一目瞭然的、極其明確的事實所說的相同。不僅沒有被決定的、明白的及照明不分明邁事，而且還好像故意地一樣把明白的事物都使之更不分明。“燈心草上去找節結”^{*}——他們把這呼為思辨的深刻與澈底。

（四〇）

人們耗費很多的時間與金錢、很多的心身，並不是為發

* 燈心草是沒有節結的，所以這句話底意思便等“緣木求魚”；

“枯牛生兒”了。——譯者。

見真理，而倒是爲了維持他們先入的成見，到現在還是如此，這是一個可悲的、曾經爲李希丁柏格所認承了過事實。

(四一)

相信在精神領域上、和在生活領域上有不同衝動與動機支配人們的，是蠢才。人們之於判斷及裁斷，不是由理性而是由嗜好，亦如人們之於結婚不是由理性而是由嗜好、由各人各樣的嗜好而行一樣。引動自己底心情的、適合自己底精神的，我們就看做真實的，而逆乎自己底心情的，就看做錯誤的害惡的。在文學上，也與在生活上同樣，各人對於各人自己都造成友與敵。在我們心中，大家都說他自己所想說的，代表他自己的是友人；在我們心中不承認或者全然否定他自己底思想、意見和戀愛，結局否認他自身的是敵人。而且人如只有對於自己底朋友才生活着一樣，也只有對於自己現實的或可能有的朋友才通訊。無關心者就是在任何場合也都是無。而且要想說服你底敵人而使之容納的，是最愚不過的了，因爲敵人就是你底德行他也認爲缺點、你底論據他也認爲詭辯。

(四二)

盲味是比學問更早，前者是生成的，後者是獲得的；前者是自然，後者是人為；前者是無限，後者是有限；前者像空想一樣是自由而且無制限，後者被制限且給與制限。在盲味上人在自己家中和故鄉裏，在學問上是住在它鄉。所以，盲味縱使全然度外視了不須任何努力，也比學問有大的長所和魅力。不特此也，就是自然人對於學問也抱着憎惡。一切人們都希望只成為這樣，即不與過去所完成迨自己底願望和意圖相矛盾，特別是不與“黃金時代”以來基於自己底無知迨諸觀念相矛盾。

(四三)

教育是甚麼？不過區別主觀與客觀而已，誰對於小孩子是粗暴的呢？那樣的人把只向成人所求得的期待於幼兒，於是自己與小孩底本質之間就沒安置何種區別了。誰對於動物是粗暴的呢？那樣的人，將為動物本性結果的數為動物之罪，或者將動物之成為必然的、恰是認為是故意地一樣、來懲罰動物。誰對於不幸者、醜者、殘廢者是粗暴的麼？那樣的人對於自然也使之負荷悟性與意志——是宗教的神學家。

二 法與國家

(四四)

我不是因為有生底權利而生存，是因為生存才有應該生存迺不可抗的權利。所謂法是某種第二次的東西，不是法的、即在法以上，不是何等人所制定迺東西，却先行於法。

(四五)

法底真理性與確實性，只依據感官底真理性及確實性。只有在感官之前，署名底純正、證票底純正、貨幣底純正才被實證，公共信用只依存於感官。人格與意識底同一性！但那樣的東西，若果不存在於感官上被認證迺事件之肉體底

同一性，又存於何處呢？

(四六)

法在起源上不是依存於法律，反之倒是法律依存於法。法律不過是確立曾經是法及適法之物，不過使法成爲對他人適義務。

(四七)

最大的道德的惡，是從人們拂拭了自己與他人之差別及同一性中適差別而起。的確，我們雙方都是人，但是很明顯地，那樣的事是甚麼也沒有的。不使他人成爲人，如從前貴族對於平民那樣，把自己看做位於他人之上適特權者、特別的種屬和特別有所自，只有對於那樣的尊大，即只有與人爲的差別對立，平等才是值得要求的。

(四八)

無論政治、無論國家，當作其自身看，都不是目的，國家消解於人羣之中，是爲人們之物。主體的人與所謂主體的人，是真的人、真的精神。這就是基督教底真理。我們不能從基督教再回歸到異教的國家生活，因此人就在國家之中消

滅了，市民就位於全體性中過人之上——然而市民比之近代底“臣下”，的確是更人的、更理想的。

從基督教分界的事，只有在主體的人以實在世界之內容來充填自己、而天國的超自然的主體性成爲實際的主體性時，才能夠實現。

(四九)

自由對於人，不外供給適應人底全體性、人之一切力及素質適無制限底活動範圍。國家若與主體的精神有差別而裝置客體的眞，則人就被下落爲一個機械，奪去了人性、作爲抽象的量而供國家之犧牲了。人是被放置在眞實以自己思索、以自己想像適東西之上的。

(五〇)

在一切依存於一個專制支配者底恩惠及恣意適國家中，各個規律都變成搖曳欲墜了，“永恆道德律”底觀念，對德性底必然性之確信，對法之無例外性與嚴格性適信念，向德之勇氣與感動，一切都從心情之中，無疑地連根都拔除了。不被局限的王制，便是非人倫的國家。

(五一)

歷史不外人類之化身 (Menschwerdung 直譯即‘人類化’), 對人自體說來, 最初而且最近的, 却又是最後而且最遠的。人由於對象化而發揚自己底本質, 而且將這個本質, 在目爲自己底本質之前, 先就目爲區別自己而位於自己以上之本質, 這個道理是正確的, 歷史隨處都提供着實例。在嘉特利教(舊教)看來, 爲神的制度物的, 在耶蘇教 (Protestant, 或稱路德教、新教) 看來, 就成爲人底制定物了。

(五二)

世界是來自神這個命題, 與國王是神賦與這個命題相等。所謂依神底恩惠之世界這事, 若是真理, 則依神之恩惠底國王, 也和它同樣是真理。對前者, 代替自然的媒介、條件及原因, 對後者代替政治的、歷史的媒介、條件及原因, 而設置一個假想的原因。

(五三)

人類歷史底進路, 確是被人類豫先指定了的, 因爲人如川流所循一樣, 是遵從自然之流的。人們將居處, 然而將

相應於自己適居處，向着見到的場所移行。他們把自己地方化，而爲自己所居之場所來規定。印度底本質便是印度人底本質。印度人，只有作爲印度底太陽、印度底空氣、印度底水、印度底動植物之所產，才能夠存在而且生存的。所以人，怎樣不是本來就從自然發生的呢？在起源上，一切俱委之於自然適人，在任何極端上，也是從一個不偏袒的本性發生的。

(五四)

二元性及分裂，是神學底本質——分裂是王制底本質。在前者，可以看見神和世界底對立，在後者上可以看見國家及民衆之對立。無論在前者、無論在後者，人自身底本質，都是作爲個別的東西而與人相對立——在前者上，全般地作爲本質，在後者上作爲現實之人身的或個性的本質。“王侯是神”：卽對於現實是那樣的，存在者好像又是別的東西一樣；卽在事實上存在者雖與別的人沒有差別，但在想像上，它却是將自己看做別的且高級的種類的。

(五五)

想像力是神學底強者，又想像力是王制底強者。人只有

爲想像力所支配之時，才被王制支配。王侯只有在空想支配人進場合才能支配。一方，奢侈、華美、絢爛及光彩，它方窮迫、貧困、窮乏，這便是王制必然的屬性了。想像力只有在最高級之中才發揚自己、享樂自己。對於至高的幸福，只有 Donner（畜生或豬羶）底不幸相照應——對天國只有地獄，對於神只有惡魔。

(五六)

在思維領域上神學向人類學解消，在實踐及生活之領域上，王制便消解於共和制。

(五七)

自由的確是最高的，但和理念相同，不是發端而是目標，它不是物理的、生得的能力——人並不爲自由產生——而確是以生得的、與它相應的素質爲基礎，但自由却是教育底結果。

(五八)

人相信由意志行爲必然說而消失自由，形而上學的自由說則成爲自由，那是最滑稽不過的了。

(五九)

空想與過誤之無法則性，自必然性背離之無法則性，怎樣能夠與自由之自然的必然性相諧合呢？這種抗議，的確與對於動物運動是只遵從槓杆法則及力學法則而進行這種認識，發出像下面那樣瘋狂的問題相同，說：動物飛翔跳躍、上下左右奔馳、跌落及失脚，這與那個合則性怎樣地諧和呢？

(六〇)

自由與一切這樣的概括的名詞相同，都採取不確定的意味，在許多人看來，自由——這結果是空想的自由——其自由底廢止與有意的地位的運動之廢止同一視，他們說，“人是不自由的”，與“人不是人，不是可動的本性，是木石”這個命題是同一的。

(六一)

觀念論者或心靈論者 (Spiritualisten) ——至少是澈底的——怎樣使外的政治自由成爲自己活動底目標呢，我是不明白的。對於心靈論者，只要有精神上遊自由就夠了，

由外部而來適應迫愈大，隨之則心靈論者便愈有發揮精神的自由之機會。政治的自由，在心靈論者底意味上，是政治領域上過物質論。事實上，物質及身體的自由也是屬於現實的自由。出版底自由，不僅對於我底頭腦，就是對於我底心臟、我底肺腑、我底肝胆，都給與暢快的發洩。可是對於心靈論者，就只要有被思維過自由就夠了。

(六二)

喀士特拉對於西班牙底一王制所說之一：

“人類歷史是理念與利益之間不斷的鬥爭，瞬間地常是後者獲得利益，永續地則常是前者獲得勝利。”

怎樣的對立啊！難道理念不依然是利益嗎？即不是只在瞬間地，被誤解、被輕視、非現實、不法理地被承認、與今日支配的各個身分與階級之特殊利益相矛盾、今日只在理念之中存在過那種利益嗎，結局不是全般的人類的利益嗎？公平不是一種全般的利益嗎，即很明白地、不是行使不公平而只在特權上看出自己底利益過身分及階級底利益、但不是被那樣的不公平使役過身分及階級底利益嗎？——結局，理念與利益之間過鬥爭，不外舊的與新的之間過鬥爭而已。*

(六三)

不錯，無限的災厄，雖是可以極容易、至少不會帶來巨大障礙地撤廢——其一實例便如移住船上過災厄——但這些災厄，却一定要到持續過去的慣例完全不可能適時機到來時，才漸漸地被撤廢。政府也與人同樣，經常只有被逼迫、只有被強制而才行動的，若從其冠冕堂皇的說話看來，當然不是像所期待那樣自發的，不是從自由意志、不是從理性、不是從前此的認識而那末做了的。

(六四)

國民(公民或市民)與平民底差別是甚麼呢？平民相信

* 譯者按：這後半段底意義，覺得很有些含混，因為現在無從用德文原文來對，所以不能改正得很好。但我在 G. Plekhanoff 引在他底「由觀念論到物質論」第一四節中道這一段話，雖文句很有些參差，而意思似乎明白和正當些，茲特抄在這兒，以備讀者之參攷。

“難道公平不是公共利益嗎？真正的公平自然是要妨礙特權階級底利益的，可是所謂特權階級底利益，因其擁有特權之故，就不合乎公平了；然而公平對於那些被壓迫和受難者人們，不是有利益嗎？簡單說來，理念與利益間適爭鬥，不過是新舊間爭鬥罷了。”

及實行支配者所適意的或認為有利的之時，平民便是國民，
在其反對場合，國民便成平民。

三 哲學之歷史

(六五)

經院哲學向上、近代哲學則向下進行，即前者從實在物向理念物進行，後者却由理念向實在進行。經院哲學——抽象的思維，思維底思維。至康德之近代哲學——表象的現實。現實只是媒介地、只通過表象而可以把握，表象存在於人與對象之中間。第三時期——非希特、謝林格、黑格爾——在自己之中有存在超理念，即作為對象而被思維超表象。最後我底時期——是不通過表象、不通過理念超現實底直觀。

(六六)

哲學在我看來，不是像思辨哲學上那樣是第一次的東西，思辨哲學說明宗教及詩是比哲學更早而且先便定在了的，但是却把哲學底諸概念作為第一次的東西而前提之，并在哲學底意味上解釋先行的東西。

(六七)

無感性的思維是無，反之無思維的感性也是無——這的確就是康德體系之本來的核心。

(六八)

康德將人之外且在其上超越感性物，當作認識底對象而撤廢了，然而却以超感性的世界之全裝置代替了它而移入於人之中。

(六九)

基督教底實在化，便是它底否定。但黑格爾哲學以及新時代，未被現實化的、而且與這個實在化矛盾、反抗這個實在化及自己之解消的、舊來的基督教，却同時和基督教之實

在化相連結，并將它看做舊來基督教之積極的規定。實在化了邁基教——要是我們不絕對地堅持邁話——雖根本不是基督教，但還是被呼為基督教。所以其成果，就是一個混淆物，兩者底性質，決不是在其中被廢棄着邁新的“化學的”所產。實在化從對抗產生，被實在化的目標，不可抗地與基督教的天國相矛盾。

(七〇)

康德代表革命；黑格爾代表復興。康德破壞了邁東西，即超感性物底支配權，黑格爾又再樹立了。

(七一)

黑格爾立於構成世界邁立場，我立於想把世界作為存在物而前提之、作為存在物而認識之邁立場，他下降，我上昇。黑格爾使人倒立着，我則使之以遵從地理學法則邁兩腳來正立之（等於說把黑格爾倒立的再顛倒轉來——譯者）。

(七二)

我們從來的哲學家，都不外被中和了邁、為抽象的概念所媒介了邁神學者。

(七三)

超感性的本質之根幹是宗教。一切哲學家、都從宗教創造了成爲自己主眼過東西。只有由自然科學、頭腦才可從幾多思辨的先入成見淨化、才不是被思維之物；現實的、可從思維區別過東西，是真實的東西。這就是對於被思維過宗教，也是適當的。哲學在那兒停止過本質——即不過被思維、不過只對於站在抽象立場過人們才現存過神，不是宗教底神。一切相信宗教的人，排斥哲學家們底神，說是單純的理性之所產。一般與對於異國底神們同樣，對於哲學家們底神，無論是怎樣有神信心過人，都是無神論者——因爲他們只把自己底神認爲是真的神。宗教實在化哲學底神——或者，先之，哲學抽象去了實在的神。但宗教從甚麼創造實在，由甚麼使神成爲非哲學的及非合理的本性呢？人自身不是何等合理的、思維的本性，而是現存的、自然的本性；恰便是由此成的。在哲學家看來，只有真理、只有抽象的理論的真理、即抽象真理，才是活動底主眼；在宗教家看來，生活與現實，是活動底主眼。哲學家想思維；宗教家所欲的是生活及生存。哲學只與思維的人們生關係；宗教只與感官的及實際的人們生關係。宗教底神，以人們底幸運爲念，打算使人們

有幸福與獲得恩惠。但對於恩惠，生存及充分的生存是必要的，不只精神就是肉體也是必要的。總之，哲學不過是理性底肯定；宗教却是全部的現實的人之肯定。神與我們同樣是人，是肉、是實物。基督教是相信肉體的不死及福祉的，而却不相信抽象的精神的不死和福祉。這個肉體的恩惠之保證，存在於神之肉體化中。肉體若不是神的，那末怎樣地肉體會成爲有惠過東西呢？人之不死，實不過是由人之神性所生過結果。所以宗教對於其神，只依於給與感性而才給與實在性。宗教否定超感性的東西——然而却是以其自身空想的方法來執行這個否定。

(七四)

哲學不是獨創的，是依存於宗教的，不是從自己而是從宗教創造其最高的本質，哲學不過是更高級而合理的神學。宗教——雖則比之哲學更聰明些——所止於主張的，哲學則證明，在宗教看來，是心情之事，是直接確實性的，哲學則使成爲悟性之事，然而哲學却把對於宗教是全然身體本性的、使成爲抽象的本性，并根據把宗教底心靈和精神從其肉體分開而與宗教分裂。與哲學或理性相矛盾的，便從宗教底本質取消了。即在宗教上，是恐怖與愛之對象、是感動及心

情之人底對象的，哲學却只使之成爲理論的、非感情的對象。哲學與宗教有同一的對象，然而同時，却又使它成爲與宗教相矛盾的、根本不能從宗教認識與容許過別個的對象。哲學之神根本不是宗教之神，但還是“神”，并可稱爲“神”。所以主張宗教與哲學之同一性的，以及主張差別性的，都同樣地也有正當也有不正當。

(七五)

最值得注意的，便是在神底信仰之中竟至於否認神，有神論之中竟至承認無神論，以及宗教之完全的認容，馬上至於宗教之完全的否定，宗教欲求神，然而却欲求是神同時又不是神，不伴隨人的性質而却有人的意味過存在者、那樣的神。對於人任何意識、任何愛、任何關係都沒有過神，並不是甚麼神。可是若果欲求伴有人人的性質過存在者，即若果欲求由此對魂就說及魂、對眼就說及眼那樣適應於人的心情過存在，那末你在眼前、即現實底人之處，就具有那樣的物。然若你不以人滿足，若欲求沒有人的悲苦、也沒有人的弱點、熱情及要求過存在者，一句話若果欲求非人的存在者，結局是超越政治的、道義的人間世界之滑稽、惡劣及空虛那樣的存在者，則你還是可以在眼前、即自然之中，具有那樣的

東西。可是你若果把兩方存在者底性質，即把人的性質與非人的性質、主觀的性質與客觀的性質，在唯一存在者之中合一起來，那末就能使矛盾成爲真理底法則、使非理成爲理性。

(七六)

我們使人供想像及抽象底犧牲麼，或者使抽象及想像供人底犧牲呢；將現實奉給幻想嗎，抑或將後者獻給前者呢；在頭腦中肯定胸中所肯定的嗎，抑或否定呢；應該是在靈魂上是基督教信徒、天使及天國底精靈，在肉體中是人嗎，抑或應該是伴隨靈與肉體人呢；精神的與肉體的雙方能力，在教會上消費麼，抑或爲學校、救貧所及治療所而使用呢；以神學的荒唐無稽來充滿我們可憐的童稚的頭腦嗎，抑或以人類的見解來充實呢；長久期間都擬依賴信仰之網而左右牽引麼，抑或要以自己底兩腳來站立呢；選擇在神底秩序與攝理底名上行步之方面嗎，抑或抉擇天性所欲的、毅然步行於自由的大空之下遊方面呢：這便是問題了。

(七七)

萊普尼茨想改良笛卡兒，而交好洛克(J. Locke)。康德

則現實上澈底遂行了。

(七八)

思維與存在底同一性，即思維與感官底同一性。的確，我不能把任何的存在，和等於無的存在同一化。

(七九)

康德以後，神性與心靈，是簡單的規制的理念，我們之所以採用心靈底單一性的，因為一切東西，至多——而且唯一——恰如現實的東西一樣可以由那樣的圖式做到。同樣，神性之理念所欲意味過事件，亦不出次事之範圍。即理性命令世界一切連繫，都可以從原理與體系的統一性上加以觀察，即命令那一切東西，都可以作為無上的且一切充足的原因、僅從唯一而且一切包括的東西發生那樣觀察。所以對於康德以降遊人們，從這個“如彼”(Als-ob)除去假定的東西，在現實的東西之上作成這個假現的東西，於是康德哲學就將所有的超自然科學與超自然主義荷在人類身上了，這是怎樣不可造作的事啊！在其稍前，如次文句也值得注目，“這個理性物，無論如何都是單純的理念，從而在其原樣上而且在其自體上，不是當作現實的某物而受取，只不過是把事物

底一切連繫，爲了看做在這個理性物中有其根據一樣——因我們由於悟性概念不能達成它——特別問題地安置在根柢上。”雖則從那樣的理念可以導出一切，然而對於這個理念僅可看做一個理念，要怎末樣的外交的細心與謹慎呢？使理念上適對象成爲對象本物，這必然怎樣地強迫人喲！在上列文句之前，還這末說着：“事物不得不在某最高睿智上負載其存在那樣地加以觀察。”黑格爾把那種“神性與心靈這個新發見的概念”，轉化爲宇宙論上顯現的實質表示的概念，把那種規制的原理轉化爲構成的原理，是很正當的。

(八〇)

德意志人，至少在哲學領域上，是很慣於漠然的，不分明的、大規模的及複雜混淆的東西的，的確在他們看來，清楚的是曖昧的，明白的是不分明的，可把握的是完全不可捉摸的。

(八一)

從無而來過世界創造、或從無創造世界之本質、這個全然的荒唐無稽，我們底哲學家們，却把來蒸溜爲絕對精神。

(八二)

“現時代底物質論正抱病臥床”。多末珍奇的發明！德意志觀念論之那樣病弱的現象在相互之間現出來了麼，顧慮到自己底生活、顧慮自己青年時代底悲慘的經驗，有不知道它過人麼！自己、無論如何到不得不走到物質底認容及物質論時，開始有不知道成爲健全而且理性的過人麼！

(八三)

不是感性的物影響感性的人，怎樣可能呢？是Nonmena（本體、實體）、是物自體、是純粹底思想-物過事物，同時又對於我們底感性存在，並影響於它即規定它，而使其事物甚至作爲本來不是那樣的感性的本性而表象，怎樣可能呢？至少——以亞里士多德底話說來——在不是可能能的感性的限度內，使那樣的本性或物成爲感性的東西，或作爲感性的東西而表象，怎樣可能呢？非空間的作爲空間的、自在的作爲外延的、可入的作爲不可入的而受容、知覺或表象，怎樣可能呢？不可視性、或者寧是可見性之一切要件底不在，一切光底不在，影響我底眼睛，而且眼睛想把這個全然無光的東西作爲光而表象、作爲光之可見的現象而把握，怎樣可能

呢？

因了認識之先天性底愛及名譽，爲認識之唯一價值並客觀性供作犧牲，可認識的事物之即自存在，供作先天地可以認識的事物之犧牲。這些東西，由於是我們感性底純粹直觀，把爲感性之單純形式過事“證明”了！於是使先天的認識犧牲，而且委身於單純的經驗，不是更加優越嗎？因爲後者，將事物之原樣存在指示給我們，而且這些事物，是由於自己之現存規定我們的，在自己之不在上，從我們先入的諸概念看來，不是爲我們所造型及規定的。

普遍性與必然性，若不只存在於我們之中，還存於我們外部底事物之中，而且若現實相互合致的、或其本性上同一的——例如具有重量的物體——那種事物存在之時，而且，現實上相互置有必然底關係，一方是定立的、它方是被定立的那種事物存在之時，那末爲甚麼，普遍性與必然性，都不是Empirie 即經驗所執司的呢？——而對於這種經驗，雖則很明白地必要悟性，但它却是在感官上活動過悟性，視、聽及觸感過悟性。

我對於這個，與觀念論相反，而像下面似地說：事物是作爲存於我們之外過感官對象而給與我們的。作爲存於我們之外的，物便是全然通過空間而給與我們的了，我們只有

通過空間，才知道我們以外之某物。“但，空間是主觀的及理念的”…… 若然，則你雖可使空間成為某種理念之物，但怎樣能夠指物而說為客觀的、能夠說不存在於我們之中呢？

四 論宗教哲學

(八四)

人在一切點上進步是可能的，又進步是必要的，但在宗教上却曾相信有 Symeon Stylites* (柱頭聖者) 過時代，在今日，好像可以相信雖則破壞宗教這個建築物，然而却並沒有騷亂或絲毫動搖邏輯學及形而上學之靜寂的精神界——

* Symeon Stylites, 388(or 91)——459(or 60), 柱頭聖者派 (希Stylitai, 英Stylites, 德 Säulenheilige) 隱遁者之祖，原為牧羊人，14歲即入最嚴格之禁欲生活；隱遁於 Telneache, 423 頃，便處屬於柱上，其後竟登40 Elle (約八丈餘) 的柱頭，從事30餘年之苦教，給世人以非常的感化，并得多人為其追隨者。——譯者。

何況近代國家建築中遊兵營呢——就完事了。的確在無數的人們看來，神是孤獨的本性這個命題，是實際的真理，宗教是全然遊離了的，是與人們日常普通營生全然沒有關係的，在他們底殿堂之中，宗教是占着最後方最不惹人注目遊一隅的，雖則人們接受着日光，但那兒却絲毫沒有日光射去，氣味惡濁，只有被公共生活除去了遊幽靈及精怪才把那兒作爲棲家。在人們之中，也有宗教不扮演這種蒙麗角色的場合，然在那樣的人們看來，宗教也依然是某種內的、而且只容納內的遊東西，所以上面所舉遊命題，就是對於這個場合也依然有效。可是上面兩個場合，並不是就有說盡了普遍的宗教自身之本質遊意義的。對於神是孤獨的本性這個命題，神是普遍的本性這個命題是對立的，然而無論如何，神部只是人之最初而且最後的意志、最初而且最後的思想。

(八五)

基督教的神——真正的人間神——，依然有一個開始。基督是被產生出來的。只有父親才是知曉自己自身遊人。然而若果我不能使父親與爲人的本性之子合致，那末上面那種差別是怎樣的呢？

(八六)

信仰不外思想 (Meinung)，然而却是不當作思想而當作真理而流播過思想。

(八七)

自然的確也產生信仰。然而產出的只是對自然過信仰。從自然，像有機的那樣，決導不出神。

(八八)

人以某一本質來填補存在於自己不知的自然——也包含人自身之本性——底本質、及知道且意識着其表面過人自身底本質間之罅隙。而那某種本質，却是介在於兩者間過中介本性，是伴有可知的及不可知的本性過本質。這個本質，便是宗教底對象。

(八九)

爲神而崇拜神、及爲人或爲利用而崇拜神，是不可分離的，神是善良的、是有力的，是一切善及一切善行之源泉，所以是最莊嚴、最值得崇拜過本性。以一切與人者，必具有一

切。神底仁慈是神底本質之歸結，又作為祝福者之神之本質，即一切善底總體與同一。神底崇拜，其自身便是善行，其自身便是祝福。我不是因為神對自己是善(Gut)便崇拜神的，而是因為神自體是善(Gut)、而且在這個善(Gutsein, 善之性或善之體?——譯者)之中，對我也含着善(Gutsein)因而才崇拜神的。為神而崇拜神，是神底自足性、神之客觀存在底肯定，若不是如此，則神會全然沒有甚麼本性了。因了神為我而存在，神就不得不首先存在，因了神對我是神，神就不得不關於作為個人之我也是完全、并證明自己底真。

(九〇)

舊來無神論反對有神論之證據，是與他們反對靈魂不滅之抗議相同。與人僅由對地獄之恐怖否認靈魂不滅好像是幾乎不可能一樣，從對於神之刑罰之恐怖來否認神也是不可能的。主張人因為恐怖神所以否認神、是愚蠢的，這和主張因為人被罰入地獄所以否認靈魂不滅之愚蠢相同。天國很遠地壓倒了地獄，而且雖是無論怎樣地採取上品的形式，但對於生靈執着，比對於地獄之恐怖還是力強些！這個例子，特別是對於有神論關於無神論之沒有判決的說明，是有用處的。

(九一)

字使用上過習慣，是極重要的。人以，Wohl, Wohlsein “(康寧、福祉等意)來代替 Heil (得救、無恙之意)，濟世說教者(Heilslehrer) 聞聽到了時，會要怎樣地嘆驚！然而這個神聖的字，本來是具有俗世上相同的意味，只不過是特別把這個字限制、使用宗教上過 Wohl——雖則如此，但若只就其在彼岸之上說時，它自身依然意味着身體上過康健(Wohlsein)的——底意義，於是Heil這個字，才取得某種特殊神祕的及神聖的意味。

(九二)

『基督教之本質』中過主張，例如祈禱是“全能的”主張等，某種神學家呼之為誇張。無論如何，照着那樣對於現代之不信仰的信仰，信仰自身便是一種誇張，神自身便是一個被誇張了過存在者。

(九三)

可憐的人們！信仰若果是精力地活動、無障礙地如其本質展開自己并實證自己過話，那末他們還是依然不把它

們呼爲信仰而呼爲狂信的。

(九四)

不是與宗教抗衡，而是超越宗教。認識比之信仰是更豐富的。我們之知識雖些微，然而這個被規定之些微，比之信仰是優於知識之物、卽朦朧、過衆多來，恐怕還是更多的。

(九五)

宗教不僅是最重要的認識對象之一，也是最重要的認識源泉之一——當然不是對於神的本性，而是對於人的本性。

(九六)

宗教可以說是不幸之最好的慰藉手段。可是不幸之最好的慰藉手段，或者又是人的至福之催促手段——雖則是怎樣的不完全、怎樣的劣等。因爲慰安，能夠使我們延長禍患，却不打算消去它。自己安慰是奴隸者，一定不會企圖要切斷奴隸底鎖鍊。

(九七)

哲學底任務，既不是反駁信仰，也不是證明信仰，只在於認識及把握信仰。沒有掃除由信仰所製造虛聲時，這個認識底不可能是當然的。

(九八)

神自己至極地創造了世界。因為神底意志，澈頭澈尾是自由的，而且世界之現實存立底充足根據，不在神底本質中、而合於神底意志中，所以世界之創造，是最高度的自由之作用。因之爲要證明自由，神底意志——雖則在人看來，可以認爲兩者是同一的——就要與神底本質強固地區別。人們雖當作相當的刑罰，以自己犯罪之故、被神逐出樂園而投於一切悲慘之下，但當作不相當的恩惠，由於耶穌·基督之贖罪又可再昇入天國。

(九九)

多神教之從一神教導出，與把人從抽象引向具體、從花這一概念引向花叢這個表象之事，恰正相同。人若果能夠把自己底國土看做地球，把自己底山巒看做唯一或最高的山、看做山岳中逆山嶽，把自己底河溪看做根源的川流，那末同樣就有理由把自然底對象物及太陽專看爲宇宙底萬能者；

爲太陽底印象及太陽底威力所攝，其外一切都可以認爲不能與太陽相并了；只是這個「一者」，方能夠維持自己底貢獻、祈禱與其它各種忠順的誓約。然這樣的一神教，其自身屬於多神教底分野，因爲這個唯一神，不過是與諸它物并立迥一者，從而諸它物之本性——若果人看透了那些本性，懷抱着這個一者不能爲一切迥抗議時——是可以與上面的一者成爲伴侶的。

本來一神教是以多神教爲前提，歷史上我們在希伯來（猶太教）教徒、基督教徒、謨罕默德（回教）教徒中就看見了這件事、他們最初都信奉多神教，到了後來却以一神教來相對向了。猶太教徒之那末樣地屢屢從一神教改宗了的，不外他們開初是多神教徒之故，人這個東西，若爲其它物及某新物所吸引去時，經常是可以回返到舊的方面去的。反之，若果一神教是本源的之時，人一定會從多神教歸復到一神教，本有的權利、最初產生的權利，是超越一切的，特別是古代世界更是如此。不復歸，不改宗，——但神學底場合是例外，在神學上一切事都是可能的，從無造出世界之後，當然又可以進行從無到無之改宗。——人可以從習得向生就、從新向舊之改宗。人若從舊向新移行，不過是因爲前者底命數盡了而對於人沒具有任何威力，即他之改宗，不過是向着相適於

自己本性過概念之歸依而已。的確——神教——與從一樣的個人之某種數量形成人類這個概念相同、是邏輯法則之結果——能夠以必然性從多神教生起嗎，這我們從教父們對異教徒之論爭中最明瞭地看見了。……

人有許多願望，而且——雖然使它們從屬於一個至上的願望——只有在使這許多願望滿足處才見出自己底幸福過場合，同樣又有許多神們——雖然擁戴一個首長的——那樣的神們。反之，人只有一個願望，而且不僅使人的本質之許多願望從屬於這一個并供其犧牲之時，同樣又可以在某一絕對的君主的——神教的本性上，實現這個絕對君主的願望。

“對於位在自然之上、或在自然諸勢力中占有居處、恣意統御自然過某高遠的存在者之信仰，是深深地置根於人們情意之祕奧中的。”

危險愈大、窮困愈迫切，則願望亦愈力強、愈能集中。瀕於死之危險時，人只有救護自己赤裸的生命——哲學家們之所謂“純粹存在”——這個唯一最高的願望。Dous nudus est (神是赤裸裸的)，塞勒加(Seneca)說，換言之，便是捨棄了物質本性之眩惑的一切附麗及點綴品過赤裸裸的本性。

中國人雖是多神崇拜的，但到了非常危險之際，還是呼

叫：Lao—Tien—Sche(老天爺，救命!)。(Revue de l'Orient
誌，外國刊行，1844年8月號)

(一〇〇)

神是所謂理念底住所，是理念底根柢與主體，在他之中，形而上學的概念及可能性——不然便只是想像——有客觀的存在，realisentur (實物化)，萊普尼茨之關於形而上學的神所說這話，亦適用於物理的或生存的神、適用於人底願望與欲求之神。神們是人類各種願望之儲納場所、集聚場所及安居場所，若沒有它，則那些願望，便一定要被偶然底風吹散、飄零到天涯海角、了無痕跡地消失了。巫女看透了自己愛人底虛情假意，爲要再使他回心，就得動員所有的力，而極其小心翼翼地訴之於最後的手段。可憐的女人啣！她沒有原因而想結果、沒有自己底原理而想歸結，沒有果樹而想果實。維娜絲 (Venus, 愛神)底膜拜，是全然錯誤的，她在絕望之時所哀訴過那個人，才握着整個心臟、能夠輕輕地療治了一切愛底苦惱，又若只消認爲那樣也可以現實地治癒，卽他是兩性之“豫定調和”底體現，本性上已經是被充盈着過愛之願望，從而又對於爲愛所苦過一切人，約束并保證其願望之成就。

(一〇一)

入底心情是多神教徒，他有無限多的願望，從而有無限多的神。然而有多少願望便有多少咒咀、有多少神便有多少惡魔、有多少祝長壽的便有多少或特別有更多的咒其天殤的。“這些人都立在 Gerizim 山替人民祝福。……而那些入便立在 Ebal 山咀咒。”(『舊約』、『申命記』第二十七章)

(一〇二)

宣誓是精神的苛責，這我想恐怕是因為宣誓者在宣誓之時，由於有災禍的恐怖威脅或咒嚙着他，因而對宣誓者便強要真理和履踐，或因為要把與我無關係的他底知行，咒入在我底知行範圍內。對於自然迴魔術，就是對於人類迴宣誓。人由於魔術，可以在任意的及自由的物上製造必然的行動與作用，由於宣誓可以在必然之中製造自由的行動。依據魔法，心想把自然底法則撤廢了去，依據宣誓，心想把自然之自由性及非法則性撤廢去。

(一〇三)

斯賓諾莎關於自己哲學底最高本質——他把這濫呼之

爲神——說人愛它，但不能從它得到愛時，這種不可返愛的愛，就可以看做不幸的愛。然而自己愛底不可避免性與真理性，却在次一點上可以確證，即上面底本質，在他們底眼看來，却是引起恐怖之念過虛物，然從自己底眼睛看來，却是適於自己底悟性及本質的，因而是值得愛的。所以斯賓諾莎雖則不能從他自己底神得到愛，但在其神中，至少是愛他自己的——的確這種沒有慰藉的一方狀態，對於斯賓諾莎主義的神，並沒有喪失使人底自己愛極猛烈地發長起來。完全、充足而幸福的自己愛，是對於自己被返愛過愛。所以若排斥自己愛，就不得不排斥返愛及一般地隣人愛，而且不得不像尼羅 (Nero)*一樣，爲了成功的一擊而永久剿滅自己愛，對一切人們只要求一個頭腦。

(一〇四)

對於那時代底無神論者與物質論者，爲了擁護神們，而以柏拉圖『法律篇』第十卷來製客，是極富於教訓的。他指摘了這些哲學家——若果可以用哲學家這個名稱來尊敬這類人過話——關於心靈與其諸特性之無知。他們不理解，心

* 尼羅，古羅馬底皇帝，他極極了，西洋人一說起這個專制暴君，恰像我們說秦始皇一樣。——譯者。

靈從其起源說來是最初的本質之一，心靈是在身體之前存在的。但若它比身體先在，則與心靈類似過一切物，不是必定比身體的東西更早了嗎？從而意見、豫見、認識、藝術、法律，就不得不豫先現存了，最初的操作及工作，都不得不屬於藝術了。因而，自然底諸生產及自然自身，也就成爲後於藝術與智慧且從屬於它們的了。柏拉圖主義與基督教之區別，只不過如次，即：在前者，是思辨及解剖的事，在後者就成爲信仰即無疑惑、無反省的確實的事；在前者發生上不過是哲學家從自己及自己底心靈逐次抽出的、因之作爲思想而出現的，在宗教與神學上，是直接地作爲現存的、確定的及絕對的本質——這又稱爲神——而被前提；對於哲學家，與物質論相對立而是被表明過思想，因此作爲論爭且可疑的思想而出現的，在後者，是全然沒有這種對立，所以也就失了這種現相的。

(一〇五)

以前，教會與宗教，不僅對於不能施行分析的大衆，就是對於有教養的人士，也是合一之物；然而現在，教會已經沒有宗教了。

(一〇六)

人不能思及書寫一切超乎心靈的東西；而且這一切思辨，也不帶來超出使靈魂不滅願望滿足的根據與目的。因為簡單的、意味深長的言詞，結局隨處都說：所以靈魂是不滅的。我是精神這個證明，便是證明我是不滅。

(一〇七)

“恐怖創造神們”，魯克勒斯說。但這個全能的恐怖是甚麼呢？李希丁柏格增補文集，第六卷3.277參照）是福祉底動機。當然，與這個相對，理論地無際限的發問者，更可以問：然而創造了福祉底動機是甚麼呢？不外是創造臭虫、虱子、跳蚤遊人罷了。雖則只是自己的事，却又是產生及愛自己底幸福與安泰遊人。

(一〇八)

只說及愛與贖罪遊基督教，以理論與實際、信仰與勞作、保羅與彼得之分裂來開始，是極值得注目的，是宿命的。

(一〇九)

如像天文學從客觀的現實的世界區別主觀的現象的世界一樣，「感性論」——其實，是與天文學從占星術區別一樣，是從神學區別自己神文學（Theonomie）——有區別神性與主觀的本質並任務，所謂神性，在神學看來是客觀的本性。神文學是心理學的天文學。

(—○)

人怎樣能夠到達宗教、即到達對當作不可侵犯的神聖物適對象物之震怖及肅敬底宗教感情呢？從無知及迷信的恐怖、但同時又從如次那樣的善良真實的動機，都可以達到——即是這個動機：人不得不將自己底本質神聖視，而且人又不得不隨着將它作為別個超人的本質、提示於自己外部，而把那種本質，比之在人看來生命與財產是神聖的還更無限地神聖視。試想人有能力將某種東西位於自己底本質之上嗎？

(—一—)

關於神，我有不能當作人的本質之特性而證明的何物。“神是這在的”。可是是肉體地那樣的麼？不，是精神地。然若如此，你就是以表象而充滿一切的了。如草木之一切液汁滲

中溫熱而推進一樣，自然底一切力，選中人推進，人是大地底自由。如春之女神把精氣輸入最初的萌芽一樣，人就把精氣吹進自然。“神超越於人之上”。但人却超越於人們之上——雖然後者只在個人上才可現存。各人存在，而且人決不能消盡於各人之中，人在各人之中，然而却不是在任何人之中都作為其自身而存在。如你底神在你之上一樣，人與你更遠隔、更高出於你之上。就是在你沒有生活、沒有存在過場合，如生活而且存在過其他各人對於你是那樣的相同，人也從你及我們之中過各人獨立。他人恰正是人類之這個感官的圖影。雖個人到處都是同一的，但人類底多樣性却是無限地相異。

(一一二)

神學由於設定貧困者之為幸福、無神者之被懲罰這個彼岸，乃又容許以前所否認的——即正義與善底概念在地上不能充實。人們若果發出這種異議，以為由善及正義之德來判斷神，是非常平凡的，則我們就不得不這末回答，最平凡的然而又最稀的德，是至高無上的德。善及正義是超乎基督教徒的。如日常之効驗所示，對於基督教徒，奸計、嫉妬、惡意、陰謀，是適應的，然那些東西對於正義却不適應。正義

因爲是包括一切德過德，所以是普遍的無限的德。對弱者的正義，是公平。正義是善。它不僅對於高貴的人、就是對於無論怎樣微賤社會中的人，都是德。公正的王侯，是其國民底一幸福。公正的王侯——遵從公正——必然地又是善良的王侯。然而信心深的王侯，僅以其信心，尚不是公正的王侯。

(一一三)

基督教徒，長在對自己之不斷內訌與矛盾之中。分裂狀態是基督教徒底本質。他們中之理性否認信仰，信仰否認理性，他們底意志及自己意識與神惠矛盾，神惠又與意志及自己意識矛盾。人和神對置，人要想信賴自己，不能否定自己，即在他，經驗及自己感情是矛盾的——而且神和人對置，即神想把一切都爲自己具有而作爲一切，却不欲以任何委諸於人。基督教徒雖則在時間的可視的世界之中，然而却是屬於別個的、永久而不可見的世界之中；與肉體一道是在地上，然與心靈却居在天國之中；他們是神之子且是惡魔之子，然是在純粹地精神上是那末的，其自體却不是那樣的；他們相信有爲轉變，相信神之罪惡底無存在——即自己又在自己底肉體上生存，而與暴亂這個不可制馭的感情相矛盾。他們越了尺度憎恨自己、戀愛自己——在自己之中憎厭

自己，在神之中愛慕自己。基督教徒之中盡一切俱是矛盾。

(一一四)

基督教徒從天國分離“肉體底快樂”，并捨象其享樂。然而這些享樂之捨象，却又是捨象了與它相連結遊——而且遠凌駕享樂的——各種負擔與煩累。享樂短暫，負擔贍着。比之性慾課與我們遊惱、苦、煩、爭，性的滿足底愉悅是怎樣的呢？若從人取去了衝動，那末也就取去了苦惱。衝動不過是自然以之捉捕且束縛我們遊餌食之具。使自然底意志成爲我們底意志，雖無意志但自然之命依然可以照樣進行的，只在從我們底心進行之時，我們才是自由的。現世享樂底捨象，在基督教徒看來，只有在更大的、無限大的享樂之利益上，才是最純粹的天國的，但只有爲了 Egoismus 底利益才可施行。地上底享樂不純粹，是與苦痛相混合着的，因此，這些享樂不是真的享樂，因此別的享樂就被期待。神或天國，是一切恩惠之總體——這些恩惠，我們只能在此世底淚之谷中，才能豫感的，然却不能概念它、不能指示它。

恩惠就是基督教底目標，恩惠就是基督教底本質。現世并不提供何等獨占的恩惠，所以基督教就捨去了現世及其各種享樂。基督教約束精神上遊享樂、精神上遊恩惠。然而

它，是超越現世生活之限界的。

超感性之物，不過是成爲空想之對象超感性物。神自身是超感性的且感性的本性。神是一切恩惠之充滿，但像抽象的本質性上之東方人底場合一樣，在感性地、外面地被展開那種狀態上，却不是那樣的。

基督教徒底恩惠，恰恰在與他們之天國的身體不同於現世的身體同樣意味及程度上，是一個超感性的、不同於現實可感性之物之恩惠。天國的身體雖是現實的肉體，却是當作空想的本性來設定的。

就是精神的肉體也是肉體，就是精神的感性也是感性。但在那兒，雖有兩手，却根本不勞動、有兩足却并不行步；雖有肉體，然而生活之不迫進的；雖有血，但在欲求之熱情上却并不赤頰紅顏；雖有胃，并不司消化：因爲一切機能都與勞作及辛勤結合，與某種對立的媒介之克服結合着的。然而因此，在願望與願望底對象之間，就沒有任何抗爭、沒有任何媒介。於是非希特底自我-自我被實現，便不是甚麼非我、不是與我對立甚麼他者，我是絕對的自我，任何東西都不能桎制我，任何東西都不能限定我，我是沒有對立物超本性。因此享樂便缺乏欲求之渴望，滿足便不隨伴要求之苦痛。結局，你雖在現世是你所有過一切、雖在現世有所

有過一切，但在天國上，你就是排除了一切煩累、不愉快及嫌惡的了。

在天國上，在我之外尚有無數的自我現存着，縱有一切應該維持的差別，然而與我對立的、或其外作為別的自我而對向的那種差別，却絲毫沒有存在。抵抗他人遊人物甚麼也沒有，即與在天國的身體之諸器官間——因為那兒身體與全然沒有器官相同——任何不調和及差別都不發生一樣，在我之外，別的自我任何也沒有。因為那些自我，的確並不是別的東西。若是別的東西，那末與之一道，天國的幸運就會墮入個人的不幸中了。所以在天國上，真實地我底自我是 ichor（流動於神們血管中過一種靈液——譯者）自我。

天國中基督教徒便是神。但在他們，同時又以個性底觀念明滅彷彿，他們——雖則依然不是甚麼實在的差別支配兩者之間——又與神有差別。在天國上，和神沒有何等對向人遊意志一樣，人也沒有對向神遊何等意志，因為只有以意志而與神對向之時，神底意志又才作為法則、作為別個本質而與我對立。神與人之間，根本沒有何物、沒有何等實在的媒介物。差別現在鈍鏗成為無差別。只有空想與假想，兩者才是二物，然它亦不過是當作被假想遊人身的本性而已。神與人生在天國是相等的感性的本性，但這個感性，僅只是不

伴着証爭遊感注，所以男女底差別，在天國不得不消除，因為任何差別根本在實際上是沒有的。

(一一五)

關於神遊各種命題，便是人底肯定及否定。神是一個無限的精神，例如精神是人底肯定、無限的却是人底否定，人是有限、神是無限，即人不是對向神之何物。但若不偏倚地筆直前進，再到達神，因為人只有爲了在神之中無限地肯定自己，才能否定自己底制限。無限的精神，是從對於我作爲負擔、作爲制限或妨止而出現之物引離了遊我底精神。

(一一六)

若果你不能在你與死之中間設置何種對象物 或設置比你更生得長久的何等目的物，那末死對於你的確就是恐怖與絕望之景象。但是不僅是你還把別的東西置在頭中，那末你由此就有可以把死底荆棘鈍鏗化遊某物。使人類生活，這就是對向死遊唯一的藥劑。即或不想着你底生存，而想到人類未來底生存，那末爲了要使你必然地突破你底生命之短促的經過，突破你底最後之你底觀念活動，就有充分的餘地了。

(一一七)

奇蹟不是對於自然造神的精神威力之表現，而是人的心情威力之顯現，這人的心情是比神底威力更為偉大而且使神自身都歸屬於其要求之下的。神饕餮飢餓者、治癒病患者。重要的事，不是由主要點及核心以使這些要求滿足造本性，而是神使那些願望滿足造本性。神不過人的情意之允諾，不過遂行人所意欲造事——幸福即完全、充分、可以承認及可以使之滿足造事。人之祝福是究極目的，達成底手段却是神。神之所以作為手段而出現的，是因為神是福祉底體現及實體，是一切肉體的與精神的善之總體。不僅如此，而且神還不但使你底理性、更使你底空想、觀照底要求、心情、福祉底衝動，都充分地滿足。

(一一八)

神不外人關於自己當作真的、當作最莊嚴的東西而認承造物而已。但基督教的神，其自身却是一個肉體的感性的神，從而不是與他人遊離造人中之某種東西，而是人之全部的本質——可解為主體及現實的人本身的；然這個現實的本質，却是和宗教底本質相應，而使之成為從人的本質遊離

了過空想及非現實的本質的。人當作人看，在其自身上是神的，——哲學底理性、哲學底人倫性不是使人成爲神的，因爲若不是神的便不能成爲神的。感性是眞理性。

(一一九)

阿拉伯底詩人，端正地向着太陽而想定眼睛。在宗教與詩上，主觀的東西成爲客觀的東西，這便是極明瞭而且美妙的例子。

(一二〇)

藝術將宗教是如此的、卽感情與空想——這的確是沒伴有對象，但却伴有只對於感情及空想才存在過對象——那樣的物發露於外形。宗教內面地如是之物，藝術却外面地作爲感官對象而對象化。我把在自己之中有的、認爲在自己眼前也有，觀念的認爲眼可見的，藝術將信仰轉化爲觀照。

(一二一)

東洋將人之先在、基督教將後在置於心，現在或未來只將生存置於心。

(一二二)

日耳曼人把怎樣多的事都委於基督教啊！然而基督教又把多少都歸諸日耳曼人喲！沒有基督教，日耳曼人會是甚麼東西呢；沒有日耳曼人，基督教又將成爲怎樣呢？而且，日耳曼人首先把基督教構造成了對於他們是現在那樣的，在他們底眼中是現在那樣的。不是基督教把日耳曼人構造成了現在那樣的，或是那樣了的，而是日耳曼人把基督教正構造爲適應日耳曼人自身適東西了。

(一二三)

“迷信是人生底詩，所以迷信的事情不能傷害詩人，”這個歌德底命題，也是只適合於秘密司法時代及秘密司法參議院適命題。罪因底裁判席上，這個“人生底詩”若不演極其悲痛的任务，若果迷信不能提供劫奪人們底生命、自由、悟性及能力適證明，則任何的裁判也不能經過。的確，乞食之杖雖是詩的，但當然地只有詩人諸君自身不把它執在手中適時候才是如此的。

(一二四)

使“不可思議的東西”成爲宗教之主要題目的，是不條理，因爲自然中之不可思議的、不可知的東西，正是把宗教人間化、對於人把宗教作爲一個可知的、親近的及同族的東西而提示。不可思議的東西，不過宗教中從屬的東西、非本質的東西，——和一個始祖之對自然迥見解與觀念之不諧和的，不過是宗教中迥一部分，因此本來，確又是不屬於宗教的。人之這末厲害地絕繫於宗教、人之這末厲害地反抗純自然的，若不是因爲宗教底本質、宗教底對象，是一個可親近的人的本質，又是爲了甚麼呢？

(一二五)

宗教（宗教自身底意味）是必然的麼？必然的東西不是偶然的東西、不是相對的東西。通用的東西，被看做必然的。“必然是習慣”，這個休謨底命題，至少在一切立於“人的”意見上迥事物，是通用的。法王曾經是不可缺乏的必然的本性，——沒有法王，一切是無——聖書、惡魔、及其它等等，都曾經是。在何處有限界呢？甚麼是必然的、真正必然的呢？然而把對象置之度外——雖兩者歸於一如——宗教之中，甚麼是主觀的、甚麼是必然的呢？是禱告？無論何時，幾多“聖賢”都不會限制宗教底祈禱 無論何時不幾乎是任何東

西都沒遺留於後世麼？但是怎樣地可以使這個從對象遊離呢？對信仰，不是已取去必然的怎樣多的東西了嗎？無論何時不都是僅少地也沒有遺存麼？

(一二六)

以康德哲學結連其思想——至少在具體的教程上——遊事件，開始我底思維。諸實際的理念，即占有情意、良心及心情而使感動遊諸問題，是最初就占據我底心而且輪動我底筆的，即由其否定，或由至少與從來意見相背離遊解答，它是人對於自己造成良心遊諸問題，是由其解答如何而決定人對於生之向背遊諸問題，結局是其解答不僅有理論的意義也有實際的意義遊諸問題。關於死與不滅遊思想，是我最初便論究過的，——是震撼而且苦痛的思想，由其思想底解決如何，是對於人或給與生或賦予死遊思想，是依它而使人成爲他底同胞之或活動的或受動的伴侶、成爲或快活的或痛苦的伴侶遊思想，是爲了要赴不客氣的生活之日常工作——爲了由於對其解答之如何，向着一定的目標傾注自己底時間與能力——更適切地說，爲了在人之意見、利害、熱情之諸分歧中，獲得一個確固的中心點——，人企望獲得某種教示遊思想，是使人底心不安遊思想。在自己底思維與生

活之終局上，我的確從對峙底立場到達了同一性或無差別性底立腳點，即到達了神或非神、死或不滅、成爲無差別的，差別不過爲人之思維方式及認識方式底差別，總之，結果、效果是相等的，這個立腳點。人不應該根據關於死地思想，就奪去了生底行使及享樂。一者由其死後對他底生活之繼續在自己一身之中實現這個當爲，他者在他人之一身中實現它，或由對於這個生之利害關係置以價值，由將自己底思想集中於自己職業對象而實現它，即職業對於他不容許思想他自身生之最後事過時間，至少也不因此而喪失爲其自身任務之途行遊快樂、精力與時間。因了對他又有一種哲學不適於作華麗與輝煌之事，而只適於感覺細緻的目的物。但是專心於那樣的事件，在無數的人看來，都是愚劣、都是瘋顛。即因爲關於那樣的事情，充其量，除了神聖的教會教示我們的，甚麼也不知道。總之，不合傳統的方法進行爲，在他們看來，都是當罰的狂妄的輕浮。

五 行動

(一二七)

對現今的時代，可以想着這種時代，像騎士的精神是那末的一樣，我們底宗教的諸概念也似乎奇異。世間之善良與合理，不停止地繼續進行着。所以基督教的宗教何時消滅這事，若是存於人的本性之中，那末就會發生人可以而不抵抗那樣的事了。某短時間中之恢復及抑制，就不過是直線的沒有阻礙的那種微小的歪曲而已。唯一困難的事，便是沒有其它同時代底人們，而我們恰正不得不為其目擊之證人。所以我們爲了要適應自己底頭腦而鑄造自己底時代，雖則要盡可能多地奮鬥，但任何人也不能曲解我們。我常常想，我

們在這個地球之上，是給某一個目的——可以認為雖舉全人類而咒咀亦不能妨止其達成的那樣的目的服務的。

(一二八)

我底理想，最早不是哲學家而是Klassisch（古典的或模範的）散文家。不屬於任何系派，也不屬於任何特別的潮流，作一個自由的一般的著作家，那便是經常存於我底念頭上的了。止於幽獨的、不爲人所注目的、不僭妄的、無大構思的、素樸的哲學家，即深究真理、感覺真理之渴慕而酷愛真理的哲學家，便是我底哲學家。

(一二九)

現實的認識，恰不外現實物之認識。但現實物底認識，是我底哲學之本質與目的，這個認識底手段及器官，呼爲觀念論、或呼爲實在論，乃至是前者、或是後者，在我都是無關緊要的。

(一三〇)

“思維是普遍者之活動”，思想是普遍性，所以本性上又以普遍的本質或主體爲前提。因爲作用若如此，原因也是如

此的，而且這種普遍的本質，正就是精神、是理性。

怎樣的推論喲！然而這種形而上學的似是而非的推論，好幾年之間都把我囚禁在其桎梏之中，到頭我在其推論底基礎及其推論之前提上給與一種打擊，以致於還未自問起來：普遍的東西是甚麼呵？

(一三一)

我從超感性物移行於感性物，從超感性物之非眞理性及無本質性，導出了感性物底眞理性。我底立場、我底課題，與直接從感性物着手遊人們之課題，完全是相異的，這也是當然的事。

(一三二)

我把過去看做存於知識之彼岸的、雖就是明晰的人們也只解作是屬於信仰這個不特定物遊東西，使之成爲經驗的學問之對象了。第一不看做現實的知識底對象、其次也不看做僅是可能的知識之對象的——例如天文學——那種東西，使之成爲知識底對象，一般地是學問底途徑。最初的心理學，其次Pneumatik* 出現了。最初肉眼之天，其次情意及意欲之天出現了。

(一三三)

如像概念狂信者、如像對於一切的想像 (Illusion, 或譯幻覺)——從而又對於詩的想像、或對於視覺的想像——都是敵人那樣打破想像，對於我不是必須——否！打破虛偽及欺瞞才是我底要務。

(一三四)

我底『基督教底本質』之對象，不在研究宗教的律令及教義之最初的歷史發端和機因，成爲我底目的的，是支配既定、被確定了過世界之基督教，及今日還產出、維持及認承基督教過心理根據。例如證明了基督教祭司底僧侶生活與獨身是 Gnostisch 派的 Ekeratite (禁慾派 宗徒底教義之結果，有甚麼用處呢 (Graetz, Geschichte der Juden)。基督教的修道院之所以能居住人及維持的，是在他們底教義、至少 Gnostisch 派的流俗的教義老早消滅了以後過事，其住人及能維持的，是由於絕世的超感性的神與彼岸底觀念，結局是內在的、存於修道院道友們心中之根據底結果。猶太的

* Pneumatik 有兩個意義，一是氣體力學，一是心靈學 (其實

便是當時的心理學)，費爾巴哈此地，當是指的後一義說。——譯者。

神，並沒有產出甚麼修道院。猶太人把神只在對國民之關係上，即作為立法者及民族之首領而思攷；然而基督教，却只在對自己過關係上（三位一體便從此化生）、即不僅作為愛人特別愛以色列民族過本性，還當作愛自己而且思維自己過本性而思攷的。

（一三五）

我底精神的本質，不是甚麼「體系」，而是說明方法。我對於自己底對象，至少對於為我自己書物題目之最重要的東西、所取過態度，是和自然科學家對於他們底對象所取的相同，我是企圖說明事實，然而它不是曾經在思維上豫先作成的、及由說明底方法豫先便規定的、被思維了過事實——往往被叫做“意識底事實”的——，而是由經驗的手段及研究所給與過純經驗的事實。我經常提出宗教及人底本質、并以其事實的表現行之者，便是因為這個原故了，——但是那些事情，在『基督教底本質』及『宗教底本質』之中，外表上却不是在經驗的習得的方法上、而是在思想之摘出這個形式上被給與的。

所以我與從來思辨的哲學家們本質地區別自己。我不像康德那樣發問：先驗的命題怎樣可能？所以并不問：怎樣

宗教才可能？而問：宗教是甚麼？神是甚麼？而且還以既與的事實為根據。這時唯一的反駁方法，便是要對我證明：我底事實是錯誤的，是錯誤地被解釋了的，或其說明是錯誤的。

(一三六)

我底宗教說明，是在近代自然及自己意識之源泉上并從源泉來再現宗教的原理，是把宗教從其與我們絕對矛盾避諸觀念加以淨化，而不是否定宗教。

(一三七)

我底哲學的方法、我處理事物進方法及樣式，與甚麼有關係呢？關於這，我在『神譜學』(Theogonie)之中，提供了一個模型，說，將原理的諸問題委之於經驗之手，如將現在的東西從遠的過去劃出、或者寧是處理歷史的東西、一樣。

(一三八)

時代底差別，拋棄了已寫之物底矛盾。對於將我依於不同的時代關於同一對象——關於思想也同樣——之各種相異的表現、一切都概括地當作矛盾看待過 Professor (教授或專家)的凡庸、可以這樣說吧。

(一三九)

我底無神論是甚麼？不外是被帶到意識來了的、率真的、不繞圈子的、明心見性的、無意識的且事實的——近代的人類及學問底無神論。

(一四〇)

我不想寫『神譜學』以外，換言之『宗教底本質』以外甚麼，也不想把它以外甚何物在自己死後還遺留在人類底追憶之中。而且就是這一冊書籍，我也只是主張根本思想及原理之真理性與正鵠性，其它一切：形式、教程及敘述都拋棄了。只想將一事物成就，只想將一個根本思想帶到人類底意識光中，其餘便是我所不過問的了。我不是甚麼專門的作家，至少也不是多產的、或甚麼卽席成章、善於寫作過作家。只由於義務來寫，不是出於快樂；只是由於必然非寫不可，不是出於愛好及文筆家的虛榮。

(一四一)

人只有從缺乏進行更適合於自己的個別事件之機會這個理由，才做了許多的事，這是極屢見的。要想從這種所為

以認識人底本質，是滑稽而且皮相的。總之，許多人在人類生活上是偶然的，雖則那在人類自身之中具有根據，但不過是只在不能形成人類本質底全部過某一特性中有根據而已。

(一四二)

我們比我們所寫的總是更多、并知道更多。所寫的，總是非意的一面化及自己固定。經常都是流動的、而且在生活上與諸它事物連結過我們之理念，在紙上立刻便成爲固定的理念。人不能從紙上讀到及推論超出紙上所有之物。紙上的人與現實上活生生的人之間，有無限的差別。

(一四三)

我底書籍，是如此深刻地區別了假現與本質，如此真摯地突進入宗教與其諸觀念之中，無論對於有信仰的人們，無論對於沒有信仰的其反對的人們，都是不能夠讀的。對於後者，因他們之自稱的無神性之故；對於前者，因他們底無關心性之故。

(一四四)

“很久以前，費爾巴哈底言辭就被哲學反駁了”。不錯的——然而，還在那些言辭沒有開口以前，豫斷是對於它進判斷，是必然地該絞殺的東西。

(一四五)

反駁是很容易的，但理解却極難。

(一四六)

哲學雖能爲人之一流派，可不是人底生活。

(一四七)

哲學之始與終，俱在哲學之外，不是哲學，而是生活與觀照。

(一四八)

請使他人相信他人之所欲得者，然而反之，又如不能使汝信他人之所信一樣，對他人也可要求。這種要求是正當而公平的。但對他人，雖致不要求如自己所信的，却要求如自己樣惡難，如自己樣是自由而且聰明過覺醒者之不寬容，是不正且應該排斥，而且比之信仰者之不寬容，更應該排斥。

而對於非自由與蒙昧，却不得不寬容。

August 8, 1924. 譯完。



赫拉克里特

哲學思想集

梭羅文譯 楊伯愷譯 實價六角

赫拉克里特是古代哲學家中揭出世界之辯證法則
迥第一人。他可說是古代底黑格爾·尼采說：“人類永遠
需要真理，所以永遠需要赫拉克里特。”他底重要，就可
想而知了。無如著作喪失，難窺真相。是書為其原文斷
片和古代論他迥可靠文獻之編輯，最為珍貴。未並附有
黑格爾對於他迥論文。是誠為研究赫拉克里特迥唯一
的總匯。

德謨克里特

哲學·道德集

梭羅文譯 楊伯愷譯 實價七角

德謨克里特為古代思想家。提出科學的原子論和
把物質論系統化兩者，使他成為科學上、哲學上同樣偉
大的人物。他底著作很多，惜皆喪失。本書將殘存的和
古代論及他的，全都輯出。凡他底認識論、本體論、宇宙
論、人生論整個哲學體系，均可窺見，實等於研究他之
稀有的集大成的原著。

哲學格言集

伊壁鳩魯著 楊伯愷譯

實價五角

伊壁鳩魯是德謨克里特後迥物質論大家。他在原
子及真空兩個原則上面建立他底宇宙論和人生論，一
掃宗教迷信的恐怖而高舉着自然法則底光輝。

本書由伊壁鳩魯僅得流傳迥原著集成。有他底三
封信和數十條基本格言，都是極其寶貴的文獻，足以表
現他底全部哲學思想。

新 工 具

倍根著 沈因明譯 實價一元二角

本書是稱爲“近代科學之父”德倍根底主著。它上則宣告煩瑣哲學底死刑，打開中世紀底黑暗；下則作文藝復興之啓蒙，創科學研究之先河。在哲學上說來，接承亞里士多德物質論哲學底餘緒，創經驗學派，爲英、德、法、三國物質論底開路先鋒；在方法論上說來，創歸納法，推翻支配思想界千餘年亞里士多德底演繹法，奠科學方法底基礎。這些，就在今天，也有其適當的範圍。所以本書不僅當時是震撼亞洲，即垂百世亦光芒萬丈。

人 類 悟 性 論

洛克著 鄧均吾譯 二冊 實價二元六角

哲學以認識論爲最重要。而近代底認識論創始者雖是倍根和霍布士，而完成者則是洛克。他上接英吉利之大成，下開法蘭西之統緒。並以此著作掉轉哲學方向，指出認識論底地位。這一切，都見於本書之中。它是認識論底經典，洛克底巨著。全書四卷，六十八章，三十萬字，雖是節本，却只刪去原書之繁冗，精義全然保存。所以它反而是最便於讀過本子。

認識起源論

赫第納克著 楊伯愷譯 實價大洋一元三角

赫第納克，在法蘭西物質論哲學中，是對認識論最有獨特貢獻的人。本書又是他繼承洛克哲學之物質論底因素，加入自己更澈底的見地，造成哲學發展之新的轉向、並主要著作。其在哲學思想上過偉大價值，早為歷史所肯定了。

本書分兩編，共數十章，都十八萬言。第一編論認識底材料與心底作用，第二編論語言和方法。思想一貫，與洛克底『人類悟性論』同為研究哲學者不可不讀之名著。

人—機器

拉·梅特利著 任白戈譯 實價六角

此為十八世紀法蘭西物質論底代表著作之一，內容是不言可知的。它底重要性也無待介紹。只是在辯證的物質論出現時，以機械的物質論而不讀此書及法蘭西物質論諸名著的，却是錯誤。前者是繼承後者而又保存其正確性的。所以就在今日，『人—機器』及其它名著，也是現實的真理中所不可缺少部份。

精神論

赫爾維修著 楊伯愷譯 實價一元

作者是十八世紀物質論者中最澈底的思想家。他這部書是同『人—機器』一樣，震動了法國及歐洲名著。內容則處理了屬於精神諸各方面如：制度、思想、宗教、道德諸問題。他揭開觀念論的誦幕，發現了利益底支配作用，說一切都決定於利益。因而他“揭穿了一切人底秘密。”眼光銳利，理論正確。 辛墾書店啓

哲學原理

第德譜著 楊伯濤譯 實價一元二角

第德譜是十八世紀法蘭西物質論哲學之最偉大的
支柱而百科全書之創編者。在他底著作內，有作為進化
論、細胞說、環境說等之先驅的學說。

本書由他底全集中拔選出『達南柏之夢』、『哲
學家與元帥夫人之對話』、『偉大原則底導論』、『自
然底解釋』、『物質與運動』五篇而成，共約十四萬
言。前三篇以對話體鋒芒地、淋漓地表達其哲學思想；
後二篇是其自然現之整個的闡明，都是思想史上占有
最高地位的東西。

自然之體系

荷爾巴赫著 楊伯濤譯 卅冊 實價三元二角

這是以淵博的學問、勇敢的思想來集十八世紀物
質論全盛時代之大成並名著。作者在本書內，論究了自
然、人類、道德、社會、政治、等等問題。它一方面闡揚物
質主義的宇宙觀之實證的基礎；一面打擊基督教的宇
宙觀之一切；同時觀念論亦遭受前所未有的打擊。這是
物質論最基本又最系統的著作。

下列四大名著，皆費爾巴哈所著，柳若水所譯，將於一九三五年

三月前後出齊：

- (一) 基督教底本質；
- (二) 宗教底本質；
- (三) 觀念論與物質論；
- (四) 黑格爾哲學批判(及其它)。

辛藝書店

胡適批判 (二册)

葉青著 實價三元六角

胡適是「五四」文化運動中之一員，而以後竟成了那時以來中國個人主義文化底代表。但現在是否定之否定底時代，不能不對此第一個否定時代底文化輸入者和建設者，予以整個的和統系的清算。這本書就是擔負這個任務，而對他施行遊解剖。

作者把胡適二百四十萬字底言論分成哲學、科學、思想、政治、文學、歷史或國故六部份，更條分縷析地考察。同時又提出積極的意見來與胡適對立，他講方法，作者也講方法，並且還特別注重理論。所以讀『胡適批判』適人，不僅由此可以窺知這一頂頂大名的國際學者底學問，而且可以窺知歐洲個人主義文化輸入底程度，及其缺陷，以及方向底轉換和高級的新方法、新理論之正確、犀利與其應用。而範圍則涉及哲學、科學、思想、政治、文學、歷史或國故各方面，是包括很多適著作。

這書在哲學方面，因為胡適言學問是以中國古代哲學史一書為傑出著作，所以對它遊批判非常用勁，因而在這方面也包括有一部完整的中國古代哲學史，並有一個中國古代社會史綱。上册比在『二十世紀』上發表的增加了三處，更為圓滿。

最後要聲明的，即本書底方法、理論、體系和作風，不獨與一般學者不同，而且與別的胡適批判底文和書都不同。研究哲學、科學、思想、政治、文學、歷史、國故適人，以及別些贊成胡適或反對胡適適人，均須人手一編。

辛藝書店啓

張東蓀哲學批判

——對觀念論二元論折衷論之進攻——

葉青著 二册三元一角

張東蓀是讀外國哲學書很多，翻譯不少，著作亦有百萬字，而又提供了“新哲學”，並有若干信徒進哲學家。本書著者即把他作為一個代表人而行批判。

但這本書不止分析張東蓀全部哲學著作底理論，指陳其是非，而且在批判中提出了積極的見解。因為張東蓀是觀念論、二元論、折衷論者，著者是辯證論、物質論者，所以本書是觀念論、二元論、折衷論底批判，辯證論、物質論底闡揚。因為張東蓀底“新哲學”是具備了認識論、本體論、宇宙論、人生論、且又涉及哲學之性質和歷史等事的，所以本書可說是一部廣泛的哲學概論。因為張東蓀讀歐美古今哲學書甚多，其說又係折衷派，牽涉很廣，著者追蹤檢討，所以本書可說是縱論歐美古今哲學之作。總之，在學說方面，批判論、實用論、層創論、觀念論、個人主義無不檢討；而在學者方面，則古今大哲學家亦無不論列，實為哲學中包羅宏富適著作。它標識了中國舊新哲學之輸入程度和消長情形。至於思想之正確，則其餘事。

本書內容，大體說來為：(一)導論：哲學，哲學與科學；(二)總論：“新哲學”底體系，“新哲學”底討論；(三)分論：認識論，因果律與數理，人生觀，道德哲學；(四)餘論：哲學史，動的邏輯，新物質論；外加附錄：精神分析學批評，與冰冰先生論因果律問題。章節甚多，凡四十餘萬字，有三分之一未在「二十世紀」上發表過。

這是今天研究哲學過人所應人手一編過書。要知現代新思潮者，尤不可不讀。它是現代新思潮之基礎的論究。

辛藝書店

何炳松歷史學批判

劉靜白著 實價六角

講到中國歷史學(歷史科學)，言創始史學當批評梁啓超，言整理史料當批評顧頡剛。但作者側重學理和現實，因此就以何炳松爲代表。而且何炳松是從美國移植新史學來過一人，批判他底歷史學尤有意義。

作者所用過方法，不用說是最新最高的方法。提出指摘何炳松過論據，亦非常正確。他不僅消極地指摘何炳松底錯誤，而且積極地提出他自己底意見。全書是以全部歷史學問題作綱領來歸納何炳松一切歷史學言論的。這不獨在批判底體裁上生面別開；就在歷史學底理論上和體系上也生面別開。對於歷史學底科學地位和系統，尤有精闢的見解。這是中國新歷史學(不是何炳松輸入美國過新史學)中一本重要的著作。要特別說的就是它底科學姿容和本質，一點也不叫囂名調。書末附有稜後記，對於在『二十世紀』上發表的有所補充。

這本書自然是歷史著作，爲歷史學底重要參考書，然而又有普遍性，凡研究一般思潮過人，亦不可不讀。

辛癸書店啓

近世哲學史中之
因果性研究

B. 波格達諾夫 合著 柳若水譯
W. 米哈諾夫

實價一元

自由意志與因果律，是哲學上科學上一個重大的問題，數千年東西各國思想界都論爭不絕，就是在我國所謂新文化運動中，也曾轟動了一時，并且現今，自由意志更是稱孤道寡盤行起來了！這不是我們底恥辱麼？

本書是從新的科學和哲學的世界觀出發，將近代（市民的文藝復興以來）哲學界底一切大家，如笛卡兒、斯賓諾莎、培根、霍布士、洛克、柏克萊、休謨、荷爾巴赫、赫爾維修、康德、黑格爾、費爾巴哈、馬哈、波格達諾夫及新物質論者等等，關於因果律和自由意志，以及關聯着它（如必然與偶然，現實性與可能性、特別如交互作用）過一切問題，俱詳明精確地闡述出來了。除了這個專門的課題外，又可以當哲學史讀。並且它可以使讀者獲得正確的認識，來鍛鍊我們底武器，以便參加及解決這一個延續的論戰。卷首編輯者序，又陳述了古代及現世因果性底一個概觀，很名貴。

辛聖書店啓

\$ 1.00