

呈  
繳

中華哲學小叢

德國費爾巴哈原著  
林伊文譯

未來哲學之根本原則

上海中華書局印行

未來

中華哲學小學叢書

Ludwig L. Heurbach 著  
林伊文 譯

未來哲學之根本原則

(Philosophie der Zukunft)

上海中華書局印行

## 譯者序言

費爾巴赫好幾年前本是一個暗晦的哲學家，普通哲學史裏沒有留好多篇幅給他，人們常常在敍說黑格爾學說過後，順便用幾句話提到他的名字，提到他是『少年黑格爾哲學』的左派，提到他離開黑格爾底唯心論走向唯物論來。如斯而已。但近年來，費爾巴赫開始受人重視了，他在大學的哲學史講座上慢慢增高其地位了，他的著作也吸引更多的讀衆了，近年來出版的哲學史和哲學雜誌也有更多的篇幅說到他了。甚至他的名字也受我們中國研究哲學的人所注意，而且還不止爲研究哲學的人所注意哩。今年東方雜誌新年號李石岑先生有一篇文章論及將來的哲學的，竟從費爾巴赫底哲學開始說起。於此可見費爾巴赫現在受人重視至何種程度了。

費爾巴赫爲甚麼至近年才受人注意呢？因爲近年世界事變教訓我們，使我們瞭解費爾巴赫實在不止是黑格爾底一個門徒，他是德國古典哲學到真正的新哲學路上『最重要的一環。』要瞭解這個新哲學，便必須研究費爾巴赫。

路德維奇·費爾巴赫 (Ludwig Feuerbach) 生於一八〇四年，他的家族在德國巴威爾邦是有名的出產學術家的家族。他的父親是一個著名的刑法學者，他的兄弟是個著名的考古學教授，他的姪兒又是十九世紀最偉大的畫家之一。他少時在安斯巴赫 (Ansbach) 地方中學讀書，從一八二三年至一八二八年，在海德堡大學和柏林大學研究哲學和神學。後來在厄爾蘭根 大學獲得博士學位，就在那個大學當講師。他於一八三〇年發表一部著作關於死及不朽之感想，就爲這部著作他被當局免職，再不准他到大學教書了。約在一八三

五年至一八三六年間他的近代哲學史出版。一八三七年結婚後，他就定居於安斯巴赫附近之布魯克堡（Bruckburg）。在那裏直住至五十多歲，在那裏完全過著作家的生活，幾乎同世外隔絕往來。從一八三六年至一八四一年間，他連續發表萊卜尼茨哲學之敘述發揮和批評，貝爾近代虛假基督教之批評，黑格爾哲學之批評，關於哲學與基督教等等。一八四一年他的傑作基督教之本質出版，這本書當時在德國思想界發生很大的影響。當時的青年人，連後來成爲偉大思想家的二位青年在內，都發生了費爾巴赫狂，自命爲費爾巴赫主義者。基督教之本質出版以後，費爾巴赫還發表了好多著作，最重要的是哲學改造綱要（一八四二年），未來哲學之根本原則（一八四三年），宗教本質講演（一八五一年），神譜學（一八五七年）。他晚年從布魯克堡村遷移至倫堡（Nurberg）附近之勒成堡村（Rechenberg），一八七二年就死在那裏。

費爾巴赫底生平及其主要著作如此。我們現在要介紹費爾巴赫哲學到中國來，似乎應當先翻譯他的代表作基督教之本質，然而我竟捨棄基督教之本質來翻譯這本小書，這一點是需要解釋一兩句話的。我所以翻譯這本小書，主要的因為基督教之本質雖然代表費爾巴赫底成熟學說，但是隱藏在那反對神學的論戰形式之下的；神學的典故，術語以及古代神學著作片段的徵引，幾乎充滿了全書——這在西方熟悉神學的學術界看來是不成問題，他們很容易在這個神學濃霧中發現費爾巴赫哲學底積極方面，但在中國學術界中很少有人去研究基督教的神學，而且今後也沒有研究這個神學之必要，因此讀者必會在這個濃霧中迷失路途，把握不住費爾巴赫底積極方面學說，何況我們介紹的對象，還不僅是學術界，而兼是一般讀衆呢？至於這本小書則沒有這些濃霧，費爾巴赫是在積極方面提出他的學說，其中批評過去哲學之部分

也是爲發揮自己學說張本的。在中國讀衆看來，這本小書比基督教之本質更容易瞭解而且有用得多了。

這本小書除序言外共分六十五章，大體可分成三部分：第一部分（自第一章至十六章）是批評康德以前哲學的，第二部分（自第十七章至三十一章）是批評康德以後哲學的，主要還是批評黑格爾哲學的，第三部分（自三十二章至六十五章）則是費爾巴赫提出自己的積極方面的學說。

費爾巴赫稱自己的哲學爲『新哲學』或『未來的哲學』，認爲這個哲學是『近代哲學之真理』，是近代哲學發展必然要達到的。費爾巴赫用一句話說明近代哲學的任務，說是『使神人化』。這個『人化』過程，從新教運動開始，中間經過好幾個階段，最後才在這個『新哲學』中完全成功。這個『人化』過程是貫串近代哲學的線索，也是近代哲學趨向的鵠的。這可以說就是

費爾巴赫對於近代哲學的發展之見解。

我們大家都知道：中古時代天主教的神學對神抱持何種觀念。那時人們認爲神是自然界和人類以外，一個有人格的本質，整個世界都是這個人格神所創造出來的。這個神就是神，是不管世界如何而自己存在的。

到了近代，首先，新教便起來拋棄舊教那個自在之神，而祇崇拜一個『人神』，耶穌基督。在理論上，新教却仍認爲那個自在之神是存在的，不過不是人底對象罷了。爲此，這個『人化』過程祇實現了實踐的一方面。

接着，思辨哲學便從理論上去探討這個不爲新教對象的自在之神，結果發現：所謂自在之神不是別的，正是理性底本質，被想像爲一種與理性有別的獨立的本質罷了。思辨哲學的歷史使命便是把這個被人想像爲與理性有別的理性本質再同理性本身合一起來。思辨哲學才是神學的真理。不過思辨哲



學之所謂理性，本身乃是一種把感覺性抽象出去的本質。

在初期的思辨哲學，即在笛卡兒和萊卜尼茨底哲學，這個抽象化還不過被當作一個主觀的條件，去認識非物質的神性本質。他們把這個非物質的本質祇當作一種客體，即他們的思辨哲學還是站在有神論底立場。

但到了斯比諾薩，思辨哲學就由有神論走到泛神論。在斯比諾薩看來，那個與理性合一的本質，即神，不僅是客體，而且是主體，其實就是自然界和人類底本質。除神以外，沒有任何世界，反之，除世界以外也沒有任何神。因之神不僅是精神的，同時還是物質的。如此，有神論那個非物質的祇當作客體的本質就不能存在，——這乃是有神論發展必然的結果。所以泛神論乃是有神論底真理。

費爾巴赫稱斯比諾薩為『近代自由思想家和唯物論者底摩西』

這是很恰當的，因為泛神論既然認為神性本質也具有物質，同時就是把物質提高至神性地位，如此從泛神論就很容易走到唯物論，——走到法蘭西十八世紀的唯物論。費爾巴赫自己說過：他在這本小書裏是不去判別唯物論，經驗論，人本論，唯實論等中間的差異的，因為這些都是以神底否定即物質性或感覺性為活動底主要對象。唯物論固然明白否認神之存在，經驗論等縱然還承認有個渺茫神存在，同時又奪去這個神底一切性質，一切存在必需的性質，如此根本上還是不承認有神。但這樣方式的否認神，乃是感情上的主觀的否認，而不是理論上的客觀的否認，即不能拿理性去審判神學底這個對象。哲學的發展必須經過德國古典唯心論階段，然後能夠確定地否認神學上的神，而使之完全『人化』。

德國唯心論對泛神論的關係，恰像泛神論對有神論的關係一樣。泛神論

抬高物質至於神性地位，同時亦即抬高理性至於神性地位。但泛神論之『神化理性』是間接的，因為是先有神學上的神，再復變之為理性本質。至於唯心論則直接使理性神化。理性即『我』即意識。神是理性即『我』底對象。泛神論認為除神以外沒有任何事物，唯心論認為除『我』以外沒有任何事物，一切事物，連神在內，祇當為理性即『我』底對象才能存在。泛神論發展必然要達到唯心論，唯心論就是泛神論底真理。

但康德底唯心論還是有限制的唯心論，康德認為神是我們的『我』從我們而為我們表現出來，但除此以外，還有一個『自在之神』在我們以外，而為我們所不能認識的。可見康德底哲學還是站在經驗立場上的唯心論，也可以說還是迷陷於有神論中的唯心論。

康德底唯心論擺脫了有神論底制限以後，便成了菲希特底唯心論。菲希

特認爲所謂自在之物，所謂神，祇是『自在之我』。除我以外沒有神。非希特底哲學是站在唯心論立場上的唯心論。但非希特祇否定了抽象的和形式的神學，祇實現了泛神論中那個能思想的本質之神。

黑格爾才否定了宗教的物質的充實的神學，才實現了泛神論中那個物質的廣延的本質之神。黑格爾底神也是那個非物質的本質，但黑格爾有一點和以前的哲學不同：以前的哲學家底神是本來沒有物質的，黑格爾底神則不然——他必須自己努力擺脫了物質，然後才能取得神性地位。因此黑格爾底神便成了一種過程，而物質就是這個過程中的一個要素。黑格爾的哲學集近代哲學之大成。近代哲學直至黑格爾爲止，固然把那個與感覺性，與世界，與人類有別的神性本質，實現了，並揚棄了，不過實現之並揚棄之於理性中，而這個理性，本身又是與感覺性，與世界，與人類有別的。近代哲學所負的任務，即『使

神人化』的任務，至此仍然未曾完成，必須更進一步，必須把神學上那個神性本質實現並揚棄爲感性的真正的實在的人性本質。這就是新哲學底工程了。

新哲學完全地絕對地無矛盾地消溶於神學於人類學中；因爲這哲學不像舊哲學那樣祇消溶神性本質於理性中，而兼消溶於心情中，總而言之，即消溶之於人底完全的實在的本質之中。新哲學在這一方面祇是舊哲學的必然結果——因爲凡已經消溶於人底理知中的，終歸必然要消溶於人底生活中，心情心血中——但同時方才是舊哲學之真理，而且是一種新的獨立的真理，因爲變成血和肉的真理，才是真理。『與人共存的人——「我」和「你」間的統一——則是神。』

要達到這個結論，必須承認幾個前提。這便是費爾巴赫哲學之積極的方面——見於本書者。

(一)有物存在於理性思維，『我』意識我們的頭腦以外。這個存在不僅是能思想的本質，而兼是確實存在的本質。除『我』以外，還有一個其他的『我』，還有一個『你』，爲我的對象。一般對象的概念可以包含在這個『你』底概念當中。

(二)這個存在，實在，就是感覺底存在，感覺底對象。真理，實在，感覺性，是完全同樣的意思。

(三)一個實在的對象，惟有經過感官才能爲我們所認識。『世界祇爲那個開放了的頭而開放，而頭腦底門戶祇是感官。』費爾巴赫認爲感官底對象，不僅是『外物』而兼是『內物』。人類感官底最重要的對象正是人類本身。——這便是費爾巴赫哲學與那同樣注重感官的經驗論不同之點。

(四)觀念，思想，理性，不是發生於孤立的個人，而是從人與人的交接中發生。

出來。『人類底生殖，必須靠二個人合作，肉體的生殖如此，精神的生殖也是如此。』

(五)人與人底交接，也是認識事物之必要條件。我所以確知有事物存在於我以外，因為我先知在我以外有其他人存在。我自己單獨看見的，我還懷疑不信，別人也看見的才是確實的。

(六)哲學不是立足在『我』上，即在自爲存在的理性上，而是立足在實在的全部的人類上。這個實在的全部的人類，其本質就是神底本質。神就是這個實在的全部的人類之對象。人類與動物分別之點，就在人類底完全本質。

(七)所謂人類的完全本質，便是說：人類不僅具有頭腦，還具有心臟，即不僅具有理性，還具有感情，即不僅能思想，還能生活，能愛，——這二方面必須統一起來。但這個統一不是抹殺二者間之差異，而是把心情底主要對象也作爲頭

腦，理性底主要對象，——即祇是對象底合一。（『愛』在費爾巴赫底哲學中佔重要的位置，但他的所謂『愛』並不是普通用語意義下的愛，也不是其他某些哲學家如託爾斯泰之類底所謂愛，——他的所謂『愛』同存在有密切關係。『愛』就是判別存在和不存在。『一點不愛和一點不存在，是同樣的意思。』讀者細讀本書便可瞭解。）

（八）空間和時間不是簡單的現象形式，而是本質條件，理性形式，存在規律，亦即思維規律。

以上是我在這本小書中把我個人認為重要的抽象幾點出來，即作為費爾巴赫哲學要點而已。我這裏並不想來批評費爾巴赫的哲學，因為這個批評已經有二位與費爾巴赫同時而稍後的大思想家做過了。讀者對此如有興趣，請參看譯者以前所譯宗教哲學社會主義一書。現在祇就『未來哲學』一名



略說幾句。

費爾巴赫在本書中稱他的哲學爲『新哲學』未嘗稱之爲『未來的哲學』祇在後來準備出版時寫成的序言中才把書名題名爲『一種未來哲學之根本原則』費爾巴赫自己解釋說：『因爲一般說來，現在這種帶有精練的幻想和卑鄙的成見之時代，對於這幾條原則所從抽象出來的簡單真理，是不能去注意的，更談不上去重視了。』『拿着純粹而真實的人的態度去思想去說話去行動，——這可是後一代人才能實行的事。』就因爲這個原故嗎？本書註釋者厄倫堡（Hans Eichenberg）則以爲本書所提出的原則太高了，爲費爾巴赫能力所不能勝任，費爾巴赫自己也感得到，所以他稱之爲『未來的哲學』希望『後一代的人』來完成這個使命。這話是可信的，但須如此解釋，卽費爾巴赫寫完這幾條原則之後，也許感覺到：這個新哲學還缺少一點東西。固

然，神已經『人化』了，神學已經消溶於人類學中了；固然，哲學抓住『實在的全部的人類』爲其對象了；但這並不是哲學底終結，而反是哲學的開始，哲學分析神性本質得到這個結論之後，應當立刻進一步探討這個『實在的全部的人類』又是甚麼。反過來說，也惟有分析這個『實在的全部的人類』得到結論之後，『新哲學』所提出的命題，方能成爲確定的真理。譬如書中指出近代哲學的發展過程，以爲中古神學必然要發展成爲思辨哲學，成爲泛神論，成爲德國唯心論，最後達到『新哲學』。但爲甚麼一定依照這個順序發展呢？爲甚麼中古神學不直捷痛快便轉變爲新哲學呢？果真是由於哲學發展含有甚麼內心邏輯的必然性嗎？或者哲學發展是受外界其他一種過程所決定的嗎？

費爾巴赫完全不提到這些問題。費爾巴赫自己也許感覺到這一點，但他自己無力前進這一步，祇好以此來期望『後一代的人』了。果真如此，那麼無

須後一代的人，與費爾巴赫同時而稍後的二位大思想家已經完成這個使命了。

『新哲學』（必須有括號）說：『自今以前改造哲學的各種嘗試，祇在方式上或多或少的條件却在於……本質上與舊哲學不同……新哲學最不可缺少的條件却在於……本質上與舊哲學不同。』

新哲學（不可有括號）則說：『自今以前，哲學家是這樣或那樣解釋世界，今後哲學的使命應該是改造世界。』

讀者細讀這二個命題，便可以感覺到後者超過前者多遠了。費爾巴赫底『未來的哲學』已經成爲『過去的哲學』了。

我於本年春間研究費爾巴赫。我所有的材料，僅僅一本基督教之本質，和這本未來哲學之根本原則（Frommann）『袖珍哲學叢書』本，厄倫堡註釋，

斯徒特嘉特(Fr. Frommann Verlag)出版，一九二二年五月間讀未來的哲學時，因為篇幅不多，為研究目的，逐章翻譯下來，初意祇圖自己瞭解，兼省去節錄大意的手續。後來聽說能有出版的機會，於是又於九月間翻譯出舊稿重新修正一遍。這個譯本定有許多缺點，第一因為本書是綱領式的著作，篇幅甚少而章涉範圍甚廣，勢必拿簡單的語句來表現複雜的內容，比他種著作更難於翻譯；第二初譯祇圖自己瞭解，雖經詳細修正一遍，但初稿的缺陷仍不能完全免除；第三因為由於譯者所處地位，譯時不能參考他書，亦不能向人請教，偶有疑難無從解決（譯者手頭所有書籍，除本書及基督教之本質外，沒有關於哲學的，連不滿人意之商務版哲學辭典也沒有一本）；第四主要的因為費爾巴赫自己說過：『要估計這幾條原則的價值，必須對於近代哲學先有親切的認識。』註釋者厄倫堡也說：『但費爾巴赫是個真正的黑格爾門徒，沒有研究過黑格

爾的人是不能瞭解費爾巴赫的。』不幸我恰是準備於研究費爾巴赫之後，再進一步去研究一般近代哲學，尤其是黑格爾底哲學。

這個譯本果真能夠出版，我便希望國內研究費爾巴赫的人不容情地指出我翻譯的錯誤，並希望有人另譯出版，把我這個譯本排擠出市場以外。如此，我的譯本能夠提高國人研究費爾巴赫底興趣，便不算枉費印刷工友底勞力了。

我本來打算附錄一個『譯名對照表』，幾個重要術語以及書中某些部分還想加以簡單的註釋，此外對於本書所提到的哲學家也擬相當介紹一下。但一來沒有參考材料，二來時間來不及，再就擱幾時，連這個難得的出版機會要放棄了。『姑俟之異日。』

譯者一九三三年九月二十四日



# 未來哲學之根本原則

## 目次

譯者序言

前言

原則

一	.....	三
二	.....	三
三	.....	四
四	.....	四
五	.....	五

六	.....	五
七	.....	一〇
八	.....	一五
九	.....	一八
一〇	.....	一八
一一	.....	二三
一二	.....	二四
一三	.....	三〇
一四	.....	三一
一五	.....	三七
一六	.....	四〇



一七	四四
一八	五二
一九	五四
二〇	五五
二一	五五
二二	六一
二三	六四
二四	六八
二五	七〇
二六	七三
二七	七四

二八	.....	七七
二九	.....	八〇
三〇	.....	八八
三一	.....	九〇
三二	.....	九三
三三	.....	九六
三四	.....	九九
三五	.....	九九
三六	.....	一〇〇
三七	.....	一〇一
三八	.....	一〇二

三九	.....	一〇五
四〇	.....	一〇五
四一	.....	一〇七
四二	.....	一〇九
四三	.....	一一一
四四	.....	一一二
四五	.....	一一六
四六	.....	一一七
四七	.....	一一八
四八	.....	一二〇
四九	.....	一二三

五〇	一二四
五一	一二五
五二	一二八
五三	一二九
五四	一三一
五五	一三二
五六	一三二
五七	一三三
五八	一三三
五九	一三四
六〇	一三四

六一	.....	一三五
六二	.....	一三五
六三	.....	一三六
六四	.....	一三七
六五	.....	一三七

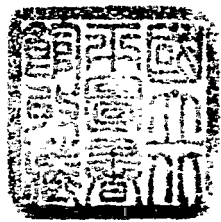
未來哲學之根本原則

# 未來哲學之根本原則

## 前言

這幾條根本原則，乃是我的哲學改造綱要之繼續和發揮，這個綱要已經被德國那種肆無憚忌的出版檢查所禁止了。這幾條根本原則，就其最初草稿看來，是準備爲著作一部詳備的書之用的；但當我膽寫這個草稿時候，德國出版檢查的鬼魂就來侵襲我——我自己也不知道是怎樣一回事——而我就忍心割愛把其中好些地方塗抹了。剩下的爲這個糊塗的出版檢查所容許的部分，便縮小成爲底下幾頁書。

我稱這幾條爲『未來哲學之根本原則』因爲一般說來，現在這種帶有



精練的幻想和卑鄙的成見之時代，對於這幾條原則所從抽象出來的簡單真理，是不能——正因為其簡單而不能——去注意的，更談不上去重視了。

未來哲學所負的任務，便是把哲學從『殭死的精神』底境界重復引導至那具有肉體的活的精神境界來，即使之從美滿的神性的思想上樂土下降至多災多難的人世界來。爲達到此目的，這個哲學不須別的，祇需一種人的理知和一種人的語言。拿着純粹而真實的人的態度去思想，去說話，去行動——這可是後一代人才能實行的事。目前的任務還不在於把人表現出來，而是在於從人所沉陷的泥潭之中把人拯救出來。這幾條原則也就是這種艱苦的清道工作之結果。這幾條原則的任務，便是從絕對哲學即神學當中，推究人性哲學即人類學之必然性出來，同時又是經過神性哲學底批評來建立人性哲學底批評。由此可知，要估計這幾條原則底價值，必須對於近代哲學先有親切



的認識。

這幾條原則，將不會沒有效果的。

一

近代底任務，便是使神實現和使神人化，——便是轉變神學爲人類學，並消溶神學於人類學中。

一一

這個人化工作之宗教的或實踐的方式，就是新教義。本來是人的神，人神基督，——一新教的神僅僅就是這個。新教再不像舊教那樣去探討：『神本身是甚麼』那個問題了。而僅僅探討這個問題，即『對人說來神是甚麼』因此，

新教再不像舊教那樣，有思辨的或觀照的傾向；新教再不是神學，而主要地祇是基督論，即宗教的人類學。

### 三

新教可是僅僅在實踐方面否定那自在的神，那當爲神底神，——因爲自在的神才是真正的神；理論方面，新教是容許自在的神存在的。自在的神存在，但祇不是爲人，即不是爲宗教的人而存在；——自在的神是一種世界範圍外的本質，這種本質僅僅在那裏，在天上，對於人才成爲一種對象。但是宗教範圍外的事物，正是哲學範圍內的事物；不是宗教底對象，恰好正是哲學底對象。

### 四

依據理性或從理論上去探討並去解決那個在宗教範圍外而不是宗教對象的神——就是思辨哲學底工作。

## 五

思辨哲學底本質不是別的，正是神底那個理性化的現實化的顯現出來的本質。思辨哲學是真正澈底的合理的神學。

## 六

當爲神的神——當爲精神的或抽象的本質之神，即當爲非人的非感覺的僅爲理性或悟性對象又僅爲理性或悟性所能交接的本質之神——不是別的，正是理性本質自身，但這個本質被一般神學或有神論用想像力，設像爲

一種與理性有別的獨立的本質了。由此就生出一種內在的神聖的需要，即那個與理性有別的理性本質，必須終於同理性合一起來；因之，神性本質必須被認識爲理性底本質，必須實現起來，必須顯現出來。思辨哲學之重大的歷史意義，就是建立在這個需要上面。

神性的本質就是理性或悟性底本質，——這個斷語的證明就包含在下一斷語裏面，即：神底定義或特性——自然就其是理性的或精神的限度內來說——並非感覺性或想像力底定義而是理性底特性。

『神是無窮無盡的本質，是不受任何限制的本質。』但神底無限也就是理性的無限。譬如若說神是超出感覺性界限的一種本質，那麼理性也是超出感覺性界限的一種本質了。誰除開一種感覺的存在以外不能思想別的存在，即誰有一個被感覺性所限制的理性，誰同樣也就有一個被感覺性所限制的

神。這個理性，牠把神思想爲一個無限的本質，牠就祇是藉神來思想，牠自己的無限性。在理性看來是神性本質的事物，——這對於理性同樣也就是真正理性的本質：——換一句話說，就是完全適應於理性因之使理性滿足的一個本質。但如果一個本質對於某一事物能感到滿足，則這個事物不是別的，正是成爲這個本質對象的一種本質。誰對於一個詩人能感到滿足，誰自己就具有詩人底性質，誰對於一個哲學家能感到滿足，誰自己也就具有哲學家的性質；他之具有這個性質在這種滿足當中，才成爲他的及別人的對象。理性『可是並不留存於感覺的有限的事物之內，牠僅僅在無限的本質之內才能感到滿足。』——所以，理性本質在這個本質之內才爲我們表現出來。

『神是必然的本質。』但神底這個必然性是建立在這個上面的：即神是一個理性的悟性的本質。世界物質爲甚麼存在，爲甚麼如此存在，其原因並不

在世界本身之內。世界是否存在，是如此存在或另樣存在，——這對於世界本身是完全一樣的。所以世界底存在必需假定有另外一個本質，尤其是一個理智的自覺的，又能影響於原因和目的的本質，爲其根本原因。因爲人們即使取消這個另外的本質，但仍舊有一種要求發生出來，要求這個根本原因。由此可見，最初的最高的本質之必需性，就是建立在這個假想上面的。即假想：唯有理性是最初的最高的必需的和真正的本質。既然一般說來，神底那個玄學的或神本學的定義，必須回轉到心理學的或甚至人類學的定義，才是真理和實在，那麼舊玄學或神本學所說的神性本質底必需性，也必須當作一種悟性底本質存在於神底那個心理學或人類學的定義當中，才有意義和理智，才是真理和實在。必然的本質，乃是必然能思想的，絕對要肯定的，絕對不可否認的或不可揚棄的本質，但僅僅是當作能自己思想的一個本質。理性在必然的本質當

中，所以祇是表現出其本身必然性和實在性。

※在這裏，像在其他涉及並發揮歷史對象那幾條一樣，我的說話和論證當然並非站在我自己的立場，而是站在各該對象底立場，所以這裏，我也是站在有神論底立場。

『神是絕對的普遍的，——神不是這個和那個——不變的永久的或無時間限制的本質。』但甚至根據玄學的神學底判斷說來，絕對性、不變性、永久性、普遍性，也是理性實體或理性規律所具有的特性，因此也就是理性本身所具有的特性。因為這種不變的普遍的絕對的各時各處都適用的理性實體，不是理性本質底表現，又是甚麼？

『神是獨立不倚的本質，無需依賴其他本質即能存在，即依賴自己而存在。』但這個抽象的玄學的定義，也祇有作為理性本質底定義，才有意義，才算真實，因此，這句話除開表示：神是一個能思想的悟性本質或反過來，能思想的

本質是神底本質——以外，沒有其他意義；因為惟有一種感覺的本質，其存在才依賴本身以外的其他本質。我呼吸需要空氣，喝需要水，看需要光，食需要動植物的質料；但我思想就不需要——至少直接地不需要——任何事物。我不能設想一個沒有空氣而能呼吸，一個沒有光而能看的本質，我却能設想一個與外物隔離而能思想的本質。能呼吸的本質，必須關涉到其本身以外的別一個本質，必然有其主要的對象，依賴此對象而存在，如此對象是存在於這個能呼吸的本質以外的，但能思想的本質，則關涉於自己本身，是自己的對象，有其本質在自己當中，是依賴自己而存在的。

## 七

有神論中是客體，在思辨哲學中就是主體；在有神論中僅是理性底被思



想被懸擬的本質，在思辨哲學中就是理性本身底能思想的本質。

有神論者把神設想爲存在於理性及一般人類以外的一個有人格的本質，——他自己當作主體，而把神當作客體來思想。他把神思想爲一種本質，這個本質，就其觀念而言是精神的非感覺的本質，但就存在即就真實而言則是感覺的本質，因爲一個客觀的存在，一個在思想或觀念以外的存在，其主要的特徵就是感覺性。他把感覺的事物和本質當作存在於自己之外而從自己分別開來；同此方式，他也把神從他自己分別開來。總之，他是站在感覺性立場上來設想神。思辨神學家或思辨哲學家則恰好相反，他是站在思維立場上來設想的；所以他在自己和中間並沒有設想一種感覺的本質障礙着；如此他就把被思想的客觀的本質同能思想的主觀的本質毫無障礙地合一起來。

神必須從人底一種客體，變爲人底主體，變爲人底能思想的『我』——

這個內在的必然性，根據已往的發展，差不多是如此發生出來的，即：神是人底對象，僅僅是人底對象，而非動物的對象。但凡是——一個本質，則祇能根據其對象而被認識；一個本質所必然依靠的對象，不是別的，正是自己的顯明的本質。如此，植物就是草食動物的對象；但這種動物由於這個對象，其本質就與其他動物即肉食動物不同。如此，眼底對象就是光，而非聲、非味。但眼底本質就在眼底對象中對我們顯現出來。所以我們說這個人看不見時或說這個人沒有眼時，——我們所說的是同樣的意思。由此，我們在生活中，也祇依據其對象來稱呼事物和本質。眼是『光底官能』。誰耕種土地，誰就是耕者；誰以打獵為其活動對象，誰就是獵人；誰捕魚，誰就是漁夫。……所以，如果神是——其實必然是並且本質是——人底一種對象，那麼在這個對象底本質當中所表現出來的，一定祇是人底自己的本質。你試設想，在某行星上或某彗星上有個能思想的本

質，他得讀基督教論神底本質的幾章教義。他對這幾章教義，將有何種感想呢？認為確實有一個合於基督教教義的神存在嗎？不！他從這幾章教義，僅僅能做出結論說：在地球上也有能思想的本質存在；他從地球上居民所做關於他們的神的定義中，僅僅發現出他們的對於自己本質的定義。譬如可以這樣說：他從『神是一種精神』這個定義中，僅僅發現出：這是地球上居民具有精神的證據和表現。簡單一句說，他要從客體底本質和特性中推求出主體底本質和特性。這是完全正確的；因為自己存在的對象和為人存在的對象——二者間之差別，在這個客體是不存在的。這種差別祇存在於這樣一種對象中：這個對象是可以直接由感覺識知的，正因為如此，也可以為人類以外其他本質所直接由感覺識知。光不僅是為人類而存在的，光也能刺激動物、植物及無機物；光是一種普遍的本質。所以為探索光是甚麼起見，我們不僅要觀察光對我們所

造的印象所生的影響，而且要觀察光對於那與我們不同的別種本質之印象和影響。由此就必然地客觀地要發生出自己存在的對象和爲我們存在的對象二者間之差別，即實在中的對象和我們的思維及想像中的對象二者間之差別。但神僅僅是人類底對象。動物和星宿僅僅在人類底意義底下來讚美神。所以，這一點是神底本質所特有的：即神除成爲人類底對象以外不成爲其他本質底對象，即神是人類專有的一種對象，人類的一種祕密。但如果神僅僅是人類底一種對象，那麼神底本質能把甚麼顯示給我們呢？沒有別的，除非是人類底本質。最高的本質如果是某物底對象，那麼這物本身也就是最高的本質。某種動物更加把人類當作對象，則這種動物更加高昇起來，更加接近人類。如果當作人類的人類，即人類的固有本質，成爲某種動物底對象，那麼這種動物再不是動物了，而就是人類了。惟有同等的本質才能互相成爲對象，而且像牠

們本身那樣。神性本質和人性本質之合一，自然也存在於有神論意識當中。但因為有神論雖然把神的本質放在精神界去，却同時把這種本質設想為存在於人類以外的一種感覺的本質，所以在有神論看來，這種合一祇是感覺的合一，祇是成為相類或相似的對象。類似所表現的事物雖然同合一所表現的相同，同時却與感覺的觀念發生關聯。——這個觀念認為二個類似的本質乃是獨立的，即感覺的又互相分離存在的二個本質。

## 八

普通神學把人底立場作為神底立場；思辨神學則不然，乃是把神底立場作為人底立場，或思想家底立場。

神對於普通神學是客體，而且恰像某種感覺的客體一樣；但同時神對於

普通神學又是主體，而且恰像人的主體一樣；神產生自己以外的事物，對自己發生關係同時又對那存在於我自己以外的別種本質發生關係，愛自己並想自己，同時又愛別種本質並想別種本質。總之，人是把自己的思想和感情，作為神底思想和感情的；是把自己的本質和立場，作為神底本質和立場的。思辨哲學却把這個狀況顛倒起來。所以在普通神學中，神是同自己矛盾的，因為神應當是一個非人的超人的本質，但事實上就其一切性質看來却是一個人的本質。在思辨神學或思辨哲學中，則恰相反，神是與人矛盾的；神應當是人底本質——至少是理性底本質——但事實上却是一個非人的超人的即抽象的本質。超人的神，在普通神學中，僅僅是一種訓育上的辭藻，一種觀念，一種幻想的遊戲；反之，在思辨哲學中，則是真理，則是更嚴肅的實情。思辨哲學所具有的那種強烈的矛盾，僅僅由下列情形發生出來，即這個哲學把神把那在有神論中

僅僅爲幻想底一種本質爲一種悠遠的不定的模糊的本質之神，作成爲一種現實的有定的本質，由此就打破了那種虛幻的魔景，卽一種悠遠的本質在觀念底藍色雲霧中所呈現的魔景。譬如有神論者憤怒起來，因爲據黑格爾說來，邏輯既是神在其永久的先天的本質之表現，但在其數量論，在其關於外延和內充的數量理論中，邏輯又能處理那些分數、乘方、比例等問題。他們驚異地喊出來說：這個神怎樣可以成爲我們的神呢？可是這個神如果不是有神論中那從模糊觀念底雲霧中出來走到一定思想底光明底下的神，那個根據尺度數碼和輕重創造並整理一切的神，又是甚麼？如果神是根據度量數碼來創造並整理一切，那麼度量和數碼，在其未曾隨着神外事物而實現以前，必然先已藏在理知之內卽在神底本質之內，——因爲神底理知和神底本質中間並沒有差異。卽使現在也是如此：算學不也是屬於神學底神祕之一種嗎？但一個本

質，在想像和觀念中的表現，的確是與在真理和實在中的表現，完全不同的；這是毫無奇怪的事，即同一本質，在那些祇注意外表注意現象的人看來，可以表現為二種完全不同的本質。

## 九

神性本質之要素或屬性，就是思辨哲學之要素或屬性。

## 一〇

神是純粹的精神，純粹的本質，純粹的活動——*Actus purus*——沒有情慾，沒有外來的性質，沒有感覺性，沒有物質。思辨哲學就是這個純粹精神，這個純粹活動之實現為思維作用，——就是這個絕對本質之實現為絕對思維。



一切感覺的和物質的事物之抽象化，本是神學底必需條件，如今這個抽象化也是思辨哲學底必需條件了。僅僅有一點不同，即神學底抽象化，其對象雖然由抽象化得來，但同時又被設想爲一種感覺的本質，所以本身可說是一種感覺的抽象化；至於思辨哲學底抽象化則是一種精神的被思想的抽象化，祇有一種理論的意義，而無任何實踐的意義。笛卡兒哲學之出發點，即感覺性底抽象化，物質底抽象化，——也就是近代思辨哲學之出發點。但笛卡兒和萊卜尼茨把這種抽象化僅僅當作一種主觀的條件，來認識非物質的神性本質；他們把神底非物質性設想爲一種與抽象作用，與思維無關的客觀的性質；他們還是站在有神論底立場，還是把非物質的本質僅僅當作哲學底客體，而非當作哲學底主體，活動原則和實在本質。自然，在笛卡兒和萊卜尼茨哲學中，神也是哲學底原則，但不過被當爲與思維有別的一種客體，所以祇是在普遍意

義下的原則。祇是觀念中的原則，而非事實和真實中的原則。神僅僅是物質，運動和活動之最初的和普遍的原因，但特殊的運動和活動，一定的實在的物質體，却被觀察爲並認識爲是離開神而獨立的。笛卡兒和萊卜尼茨祇在普遍意義之下是唯心論者，但在特殊意義之下，他們則是唯物論者。惟有神是澈底的，完全是真正的唯心論者；因爲惟有神沒有在黑暗方面去思想一切事物，換一句話說，即在萊卜尼茨哲學意義之下說：惟有神不用感官和想像力去思想一切事物。神是純粹的理知，即離開一切感覺性和物質性的理知；所以，在神看來，物質的事物是純粹的理知本質，純粹的思想；在神看來，一般是沒有物質存在的，因爲物質祇是建立在黑暗的即感覺的觀念之上。但在萊卜尼茨哲學中，人身也已經含有一部分唯心論在內了——沒有一種物質的官能，因之沒有非物質的觀念，又怎能夠設想一種非物質的本質呢？——因爲人除開感官和想

像力之外，還有理知，而理知恰好是非物質的，純粹的（因為能思想的）本質；不過人底理知並不像神底理知或神底本質，那樣完全純粹，在無限和擴展中那樣純粹罷了。人，尤其這個人——萊卜尼茨——所以祇是一個部分的半面的，唯心論者，惟有神才是一個完全的唯心論者，惟有神才是『完全的聖哲』——像伏爾夫所說的；換一句話說，神就是後期思辨哲學之完成的，各部分貫徹的，絕對的唯心論底那個觀念。一般的理知是什麼？一般的神底本質又是什麼？不是別的，正是理知，正是人底那個從那些性質分離出來的本質，這些性質在某一時間之內成爲人底界限，不管是實在的界限還是虛構的界限。誰沒有一個與其感官分歧的理知，誰不把感官看作界限，誰也就不會把一個沒有感官的理知設想爲最高的真正的理知。一件事物底觀念，如果不是其從制限和昏暗當中淨化出來的本質，又是甚麼？制限和昏暗就是這件事物在其與其

他事物相關連之現實中所含有的狀態。如此，根據萊卜尼茨說來，人底理知之界限就在於這個理知是沾染了唯物論，即沾染了昏暗觀念的；這些昏暗觀念自身又祇由下一關係發生出來，即：人的本質是與其他本質，與一般世界，互相關連的。但這種聯繫並不屬於理知底本質，反是與理知相矛盾，因為理知在其本身，即在觀念中，乃是一種非物質的，即爲自己而存在的孤立的本質。這個觀念，這個洗淨了一切唯物論觀念的理知，正是神性的理知。但在萊卜尼茨哲學中僅僅是觀念的事物，到後來的哲學中就變成真理和實在。絕對的唯心論不是別的，正是萊卜尼茨式有神論中那個神性的理知實現出來，正是那個純粹理知之系統化；這個理知奪去了一切事物之感覺性，使一切事物成爲純粹的理知上事物，成爲思想上事物；這個理知又受任何外物所沾染，祇把自己當作一切本質底本質，自滿自足而不務外事。

神是一個能思想的本質，但神所思想的所把握的對象，像其理知一樣，是與其本質沒有分別的，因此當神思想事物時候，神僅僅思想自己，因之不間斷地同自己立於統一地位。能思想的和被思想的之這種統一，却是思辨思維之祕密。

譬如在黑格爾底邏輯中，思維對象是與思維底本質沒有分別的。這裏，思維同本身是在不斷的統一當中的；思維底對象祇是思維底性質，這種對象純粹表現為思想，並沒有一點思維外之事物。但凡是邏輯底本質，也就是神底本質。神是一個精神的抽象的本質；但神同時也是一切本質底本質，這個本質含有一切本質，而且與這個自己的抽象的本質處於統一地位。但與某種抽象的

精神的本質相合一的那些本質究竟是甚麼？也是抽象的本質——思想。那些存在於神中諸事物是與那些存在於神外諸事物不同的；這些神中事物與實在的事物不同，正如爲邏輯對象之事物與爲實在的直觀對象之事物不同一樣。神性的思維和玄學的思維間之差別究竟在那裏呢？不過在於一種想像上的差別，在於理想的思維和實在的思維間之差別。

## 一一一

神底知識或思維（這個知識或思維是事物底原型，先事物存在，創造事物）和人的知識（這個知識是事物的映象，後事物存在）中間之差別，不是別的，正是先天的或思辨的知識和後天的或經驗的知識中間之差別。

有神論雖然把神設想爲一種能思想的或精神的本質，但同時又設想爲

一種感覺的本質。所以，有神論把直接感覺的物質的作用，同神底思維和意志聯繫起來，——這種作用是與思維和意志底本質互相矛盾的，這種作用所表現的祇是自然界底權力，再沒有甚麼。這樣一種物質的作用——因之即是感覺的權力之一種簡單的表现——首先就是實在的物質的世界之創造或表現。思辨哲學則恰好相反，則是轉變這個與思維本質相矛盾的感覺行為爲一種邏輯的或理論的行爲。則轉變對象之物質的表現爲概念之思辨的產生。在有神論中，世界是神底一種時間的產物，——世界存在幾千年了，沒有世界以前就有神；反之，在思辨哲學中，世界或自然界，其次於神，僅僅根據位級和重要而言；屬性是以本質爲前提，自然界是以邏輯爲前提，僅僅根據觀念而言，而非根據感覺的存在而言，即非根據時間而言。

有神論安置於神中的，不僅是思辨的知識，而且是感覺的經驗的知識，並

且是其最完全的知識。但神底先世界而存在的知識既然在思辨哲學底先天知識中才得到實現，同樣神底感覺的知識也在近代的經驗科學中才得到實現。最完全的知識，即神性的感覺的知識，不是別的，正是最有感覺的知識，正是最細密的和最精微的知識。——聖多瑪斯說：『神所以是全知的，因為神知道最細微的事物。』——正是這樣的一種知識；這種知識並非疏忽地把人的頭髮束成一把就算了，而要數算頭髮，而要把每根頭髮當作頭髮來認識。但這種神性的知識，在神學中僅僅是一種觀念，一種幻想，到了自然科學之望遠鏡的和顯微鏡的知識中，則變成理性的實在的知識了。自然科學數算了天上的星、魚及蝶腹中的子，昆虫翅上的斑點，以便辨別這些事物。自然科學解剖一個毛蟲，能夠發現毛蟲頭上有筋二八八條，體上有筋一六四七條，胃及臟腑上有筋二一八六條。人們還要求甚麼呢？這裏我們就有一個具體的例證，證明底下



的真理。即說：人對神的觀念，就是個人對於全體人類的觀念，即說：當作一切實在事物或美滿事物之總和的神，不是別的，正是全體人類中那些分散於個人而在世界歷史進程上實現出來的特性之那種有行於狹隘個人而又包括一切的總和。自然科學之境域，根據其量的大小看來，對於個人乃是一種完全不可遍觀的不可測度的境域。誰能數算天上的星，同時又數算昆蟲身上的筋肉和神經呢？里翁涅特當解剖柳樹蟲時竟雙目失明了。誰能觀測月球上高度和深度之差異，同時又能觀測無數石螺和雙殼螺間之差異呢？但個人所不能的，全體人類則知之能之。如此，能同時知道一切細微事物的那個神性知識，就在全體人類底知識中得到實現。

對於神底全知性如此，對於神底全在性也是如此；這種全在性也是在人類中實現出來的。正當這個人觀測月球上或在天王星上發生的事情時候，另

外一個人就去觀測金星或毛蟲底臟腑，或別一個地方；這個地方，以前在全知的和全在的神統治之下，是任何人的眼睛都不能達到的。這個人在歐洲地方觀察一個星宿，那個人在美洲地方同時觀察同一個星宿。如此，一個人獨力所絕對不能做到的事情，兩個人就能做到了。但神是同時存在於一切地方的，並且是同時知道一切事情的。不錯，但祇需注意一點，即這種全知和這種全在，僅僅存在於觀念於想象之中，因此人們不應當忽過了那僅僅係想像的事物和那實在的事物中間之重大差別，這個差別上面已經說過好多次了。人們在想像中自然能夠一眼遍觀毛蟲身上之四〇五九條筋肉，但在實在中，這些筋肉是分離存在的，因此人們祇能一個個順次去看。如此，被限制的個人，在其想像中，也能夠把人的知識範圍設想為有限的，而其實個人即許真要通達這種知識也永遠走不遍這個範圍。試舉一門科學，譬如歷史為例，試在思想中把世界史

分化爲國別史，復分化爲省別史，復分化爲城別史，爲族譜，爲個人傳記。一個個人怎能達到這種地位，能夠高呼說：我已經通達了人類底歷史知識呢？如此，我們活在世上的時間，無論就已活過的年代說，或就未來能活的年代說，且無論我們把這未來能活的年代如何延長，——其在我們想像之中表現出來，都是異常短促的；由此，我們在這個想像底頃刻間，感覺有一種必要，須得拿一種不可見的無盡的死後生命來填補那爲我們的觀念所認爲極端短促的時間。但在現實世界中，僅僅一天甚至僅僅一點鐘，又是何等的長久呵！這種差異從何而來呢？從此而來：即觀念中的時間乃是空洞的時間，所以沒有甚麼東西界在我們計算之起點和終點中間；但現實的生活時間乃是充實的時間，在此時間中，有各種障礙高堆爲山，隔於現在和未來中間。

一一二

絕對的無因性——思辨哲學底出發點——不是別的，正是神性本質底無因性和無始性。神學判別神的特性爲動的和靜的二種。但哲學則轉變靜的特性爲動的特性，——轉變神底整個本質爲活動性，爲人的活動性。這對於這個總體底屬性也是適合的。哲學不假定任何事物爲存在底原因，——這句話不是說：哲學從一切直接覺知的即由感覺覺知的又與思想不同的客體，抽象出來，總而言之，即從人們所能抽象的一切抽象出來，但同時並不失却思想底能力。哲學又把這種從一切對象性抽象出來的作用，作爲自己的出發點。但絕對的本質如果不是下述一種本質又是甚麼？這種本質是不假想任何事物爲其原因的；是除自己以外其他事物都不存在，都非必要的，是擺脫一切客體，擺

脫一切與彼不同的又與彼不可分開的感覺事物的，因此也是僅僅經過這些事物之抽象化才能成爲人底對象的。神所能擺脫的事物，你自己也必須擺脫去，如果你要走到神時候；所以你的確是解放了，如果你想像神時候。因此，你試把神想成一個沒有原因的本質，即沒有假想其他本質或客體爲其原因的本質，那麼你自己就是想成爲沒有假想外物爲原因了；你加於神身上的特性，就是你的思維底一種特性。在神是存在或設想爲存在，在人祇是行爲。所以菲希特底『我』即說：『我是確實存在的，因爲我存在；』以及黑格爾底純粹的無因的思維——究竟是甚麼，如果不是舊神學和玄學底神性本質之轉變爲人底現實的活動的和能思想的本質？

## 一四

思辨哲學當爲神底實現來看，是神底肯定，同時又是神底揚棄或否定；是有神論，同時又是無神論；因爲神，僅僅在被設想爲與人和自然界本質不同之一種獨立本質限度內，才是神，才是神學意義的神。有一種有神論，既是神的肯定，同時又是神底否定，或者反過來說，既否認神同時又是認神，——這種有神論就是泛神論。但本來的或神學的有神論，不是別的，正是想像的泛神論；泛神論不是別的，又正是真正的實在的有神論。

有神論與泛神論不同的地方，唯一在於有神論把神設想爲一種人格的本質。神的一切特性——神必須具有特性，不然就是空幻的東西，就不是一種想像之對象——乃是實在世界即自然界或人底特性，或自然界及人共同的特性，所以即是泛神論底特性；因爲泛神論正是不把神從自然底或人底本質中分別出來。所以神之與世界，與自然界及人類之總和有分別，僅僅由於其

人格性或其存在，而非由於其特性或其本質；換一句話說，神祇是被想像爲別一種本質，而在事實上神並非別一種本質。有神論是現象和本質間，想像和真實間之矛盾；泛神論則是此二者間之統一——泛神論是有神論之裸露的真理。有神論底一切觀念，都必然要達到泛神論，如果這些觀念被認真拿來看，被實現並被發揮。泛神論乃是澈底的有神論。有神論把神設想爲原因，而且爲一種活的有人格的原因，爲世界之創造者，神以其意志創造世界。但意志是不夠用的。有意志，還須有理知，人所意欲的事物，僅僅是理知的事物。沒有理知便沒有對象。所以神所創造的事物，在其被創造之前，是當爲神底理知之對象；當爲理知本質存於神中。據神學說來，神底理知乃是一切事物和存在之總知。這些事物如果不是從『無』中生出來，那又從那裏來的呢？這是同樣的，不管你把这个虛無獨立地想像於你的想像之中，或者移置於神身上。但神之包含一切

或神是一切，僅僅在理想方式上爲然，僅僅在想像方式上爲然。可是這個理想的泛神論，現在必然要走到真實的泛神論；因爲從神的理知到神底本質，從神底本質到神的實在，都是不遠的。神的理知怎能從其本質離開，而其本質又怎能從其實在或存在離開呢？事物如果存在於神底理知之內，那麼又怎樣能夠在神底本質以外存在呢？事物如果是神底理知之結果，那麼爲甚麼不是神底本質之結果呢？如果神的本質和神的實在是在神中直接合一的，如果神的存在不能和神底概念相分離，那麼事物底概念和實在的事物怎樣可以在神底對於事物的概念中互相分離呢？那麼在神中，怎樣會發生下一種差異呢？即想像中事物和想像外事物之差異。——這種差異僅僅構成有限的非神的理知之本性？但如果我們在神底理知以外沒有任何事物，那麼我們就沒有任何事物在神底本質以外了，那麼我們也就沒有任何事物在神底存在以外了。——



所有事物都存在於神中，而且事實上如此，非僅想像上如此；因為事物僅僅存在於想像中的地方，——不管是神底想像或人底想像——即僅僅是理想地或意想地存在於神中的時候，必然也同時存在於想像以外，於神以外。但如果我們除神以外，沒有任何事物，任何世界，那麼我們也就除了世界以外沒有任何神，——沒有任何僅屬理想的想像的本質，而祇有一個真實的本質。總而言之，這就是斯比諾薩主義或泛論。

有神論把神設想為一個純粹非物質的本質。但把神看作為非物質的，這不啻把物質看作為一種空幻的事物，一種虛靈；因為惟有神是實在事物底尺度，惟有神是存在，是真理，是本質；惟有適合於神的事物，才是存在的，凡被神否定的事物就是不存在的。由神演引物質出來，這話可見沒有別的意思，祇是說：要拿物質底虛無來建立底實有，因為演引就是給予一個基礎就是建立。神造

成物質。但怎樣造成，爲甚麼造成，並拿何物來造成？對於這些問題，有神論一點沒有答覆。在有神論看來，物質乃是一種純然不可解說的東西，換一句話說，物質乃是神學底極限，其絕點，神學遇見物質就要破產，在生活上如此，在思想上也如此。所以我沒有否認神學，又怎樣能從神學推究神學之終結，其否定出來呢？你們如果離開了理知，你們怎樣能夠尋求一種解釋基礎，一種說明呢？怎樣能夠從物質底或世界底否定（這種否定正是神學底本質）從這個斷語『沒有物質』去推論出物質底肯定，推論出那個斷語『有物質』（不管神學上的神如何）呢？不是借助純粹的幻想，又是甚麼呢？必須神自己也被當爲一種唯物論底本質，才能從神演引物質底事物出來。僅僅如此，神方能從一種僅僅想像的世界原因，變成一種實在的世界原因。誰不羞做鞋，誰也就不羞成爲鞋匠或被你稱爲鞋匠。漢士·撒克士同時是鞋匠而兼詩人。但鞋是他的手底

工作，而他的詩則是他的頭腦底工作。果如此，因亦如此。但物質並不是神，物質乃是有限的，非神的，否定神的事物——無條件崇拜物質的人，物質的信徒，乃是無神論者。所以泛神論是把無神論同有神論結合起來，是把神底否定同神結合起來，神是一個物質的本質，用斯比諾薩底術語來說，是一個廣延的本質。

## 一五

泛神論是神學上的無神論，是神學上的唯物論，是神學底否定，但自己還是站在神學立場上的；因為泛神論把物質把神底否定，作為神性本質底一種屬性。但誰把物質作為神底一種屬性，誰就是宣布物質為一種神性本質。神底實現，一般說來，必以實在事物之具備神性為前提，換一句話說，即必以實在事物之確實存在為前提。但實在事物，物質存在之神化——唯物論，經驗論，唯實

論，人本論，——神學之否定，這乃是近代底本質。所以泛神論不是別的，正是近代底本質之提高爲神性本質，爲一種宗教兼哲學的原則。

經驗論或唯實論，連一般所謂真實的科學，尤其自然科學在內，其否認神學，乃在實踐上否認，而非在理論上否認，——乃以如下事實來否認，即唯實論者把那些否定神的或至少非神的事物，作爲他的生命之要務，作爲他的活動之主要對象。但誰把精神和感情僅僅集中在物質的事物，感覺的事物上頭，誰就事實上除去了超感覺的事物之實在性，因爲僅僅實在的——至少在人看來是實在的——事物，才是實在的活動之一種對象。『我所不知道的東西，不能使我溫熱。』對於超感覺的事物，人們一點都不知道：——這一句話乃是一句遁辭。祇有人們不願去知道神及神底事物，那時人們才不會知道這些事物。人們關於神，關於鬼魔，關於天使，知道知道得何等之多，祇要這些超感覺的事

物還成爲一種實在信仰之對象時候！人們關心某種事物，人們就有能力去知道這種事物。中古時代底神祕論者和經院哲學者，其對於自然科學所以那樣無力，那樣笨拙，乃因爲他們對於自然界漠不關心。對於某物若有興趣，則自然具備那覺知某物的官能。感情所傾注的事物，對於理知也絕不是一個秘密。近代人類所以失却了那感知超感覺世界及其秘密的官能，僅僅因爲人們已經失却了那對這種世界的信仰和興趣，僅僅因爲近代底主要傾向乃是一種反基督教的，反神學的傾向，卽一種人類學的，宇宙論的，唯實論的，唯物論的傾向。

所以斯比諾薩中肯地提出他的奇怪的命題說：神是一種廣延的卽物質的本質。他找到了一種真正的哲學用語（至少對於他那時代是如此）來表示近代的唯物論傾向，他接受了并合法化了這個傾向：神本身就是唯物論者。斯比諾薩的哲學乃是宗教。在他的學說中——不像在其他無數人學說中一

樣——唯物論與一個非物質的反唯物論的神底觀念並不衝突，所以這個神也不過祇把那反唯物論的天堂的傾向和業務作成爲人類的責任而已；因爲神不是別的，正是人的原型和本相：神是何種樣式何種品質，人也應當是並且願意是這種樣式這種品質，或者至少人希望能有一時是如此。但僅僅在理論不否認實踐，實踐也不否認理論的時候，才有真理和宗教。斯比諾薩是近代自由思想者和唯物論者的摩西。

※此處自然不去辨別唯物論，經驗論，唯實論，人本論等中間的差異。

## 一六

泛神論是理論的神學之否定，經驗論則是實踐的神學之否定——泛神論否認神學底原則，經驗論則否認神學底效果。

泛神論把神作成一種現實的實在的物質的本質；經驗論——連唯理論在內——則將神作成一種渺茫的悠遠的虛幻的消極的本質。經驗論並不否認神底存在，祇剝奪其一切積極的性質，因為這些性質，其內容祇是有限的，經驗的，所以無限的事物並非人底對象。但我愈加剝奪某一本質之性質，則我就愈加把此本質屏除於其與我關係之外，就愈加減少其對我的權威和影響，就愈加使我脫離其束縛。我所具有的性質愈多，則我同他人之關係愈密，我的影響我的勢力所及之範圍也就愈廣大。某人存在愈確實，則人們關於他的事情知道得愈多。所以對於神底某一特質之每個否定，就是一種部分的無神論，就是無神性之一種境界。我愈加除去神底特質，則我也愈加推翻神底存在。譬如說，如果同情、憐憫，並非神底特質，那麼我在悲苦之中祇是自己對着自己——神並不是我的安慰者。如果神是一切有限事物底否定，那麼有限事物一定是

神底否定了。那些宗教徒斷定說：僅僅當神想我時候，我才有理由和原因去想神；我的『爲他存在』之基礎，僅僅建立在他的『爲我存在』上面。所以據經驗論看來，事實上並沒有甚麼神學，即神學底本質並不是甚麼真實的東西；但這個虛無性，經驗論並不歸之於對象，而反之於自身，歸之於自己的認識力上面。經驗論並不否認神底那個死的寂寞的存在，而是否認神底那個證明存在的存在，那個能動的，可感覺的，有生命的存在。經驗論肯定神，但否認那與此肯定必然相關連的一切效果。經驗論否認神學，排斥神學，但並非由於理論的原因，而是由於對神學對象之嫌棄和厭惡，即由於一種模糊的感覺，認爲這個對象是虛幻非真的。經驗論者自己想：神是不值一文錢；但他又增加一層想：對於我不值一文錢；換一句話說，他的判斷是主觀的，病理學的；因爲他沒有自由，但也沒有興趣和責任，去拿理性來審判神學的對象。這乃是哲學底責任。新哲學



底任務，可見不是別的，正是要把經驗論之病理學的判断，即認為神學不值一文錢的判断，擡高爲一種理論的客觀的判断，——要把那對於神學間接的不自覺的消極的否定轉變爲一種直接的積極的自覺的否定。由此可見，沒有同時壓服經驗上的無神論，而要壓服哲學上的『無神論』，那是何等可笑的事情！允許那對於基督教之事實上的否定——這類否定充滿了近代——存在，同時却要禁止那對於基督教之理論上的否定，那是何等可笑的事情！認為去除恶的意識即惡的徵兆，同時就可以去除恶底原因，那又是何等可笑的事情！是的，何等可笑的事情！但歷史正充滿這類可笑的事情啊！這類可笑的事情，在每個緊急關頭都重覆發生。一點也不奇怪；在過去時代人們承認一切，人們承認那已發生過的變動和革命是必要的；但人們常常手脚掙扎地反抗那現在發生的轉變；人們由於短視和投機，竟把『現在』作成爲一般規律底例外。

## 一七

提高物質至於一種神性地位，同時也就是提高理性至於一種神性地位。有神論者根據感情上需要，根據對於無限幸福的要求，藉助於想像力來否定神底某些性質；反之，泛神論者，則根據理性上需要來肯定神底這些性質。物質乃是理性之一種主要對象。如果沒有物質，那麼理性就不能刺激思維，就不能供給思維以質料，就沒有內容。沒有排除理性，就不能排除物質；沒有承認理性，就不能承認物質。唯物論者就是唯理論者。但泛神論祇不過間接地把理性肯定為神性，——祇不過把神從一種想像力底本質（有神論中那個人格的本質就是這個本質）轉變為一種理性對象，一種理性本質；唯心論才是直接地把理性神化。泛神論必然走到唯心論。唯心論對泛神論之關係，恰好正為泛神

論對有神論之關係一樣。

客體如此，主體也如此。根據笛卡兒哲學說來，肉體上事物之本質，那當爲實質的肉體，祇是理知的對象，而不是感覺的對象；但正因爲如此，所以在笛卡兒哲學中，那成爲能知覺主體底本質，即人的本質，也不是感覺底對象，而是理知底對象。本質僅僅成爲本質的客體。根據柏拉圖哲學說來，臆見祇以無常事物爲對象，所以臆見本身就是無常易變的知識，——恰好祇是臆見而已。在音樂家看來，音樂的本質是最高的本質，——所以聽覺是最高底官能；音樂家寧願喪失眼睛，而不願喪失耳朵。光學家則不然，他寧願喪失耳朵，而不願喪失眼睛，因爲他的客體底本質乃是光。如果我把音聲神化了，我也就是把耳朵神化了。所以如果我像泛神論者這樣說：神性或（這是一樣的）絕對本質，絕對真理和實在，僅僅爲理性而存在，僅僅是理性底對象，——那麼，我就是宣布神是

一種理性事物或理性本質，我祇是以此間接表示出理性底絕對真理和實在而已。由此可見，理性必須回轉到本身來，必須把這個頭顱顛倒的自我認識翻身立正，必須自己直接表現為絕對真理，必須不用一個客體為媒介，而直接當作絕對真理成為自己的對象。泛神論者所說的話，正是唯心論者所說的話；不過泛神論者是站在客觀的或唯心論的立場說出來。泛神論在對象中建立其唯心論；除開實體以外，除開神以外，沒有任何事物，一切事物不過是神底屬性；唯心論者則在『我』中建立其泛神論；除開『我』以外沒有任何事物，一切事物不過是當作我底對象而存在，但唯心論却是泛神論底真理；因為神或實體，不過是理性底『我』底，能思想本質底對象。如果我一般地不信仰神，不想神，那麼我就沒有神；神僅僅經過我才為我存在，僅僅經過理性才為理性存在，——所以，所謂先驗，所謂最初本質，並非被思想的本質，而是能思想的本質。

並非客體，而是主體。自然科學需要光爲眼之用，同樣哲學也需要思維底對象爲『我反想』之用。如果沒有眼睛，那麼當作照亮本質的光，當作光學對象的光，究竟是什麼？什麼都不是！自然科學祇能追問到這個地步。但——哲學現在繼續問下去——沒有意識的眼睛又是甚麼？同樣甚麼也不是！我看時沒有意識或沒有看——二者是同樣的意思。看底意識才是看底實在或實在的看。但爲甚麼你相信有事物在你以外呢？因爲你看到，聽到，觸到某些事物。因此這些事物才當作意識底對象成爲一種實在事物，一種實在對象，——因此意識就是絕對的實在，就是一切存在的尺度。一切存在的事物，僅爲意識而存在，僅作爲被意識的事物而存在；因爲意識才是存在。神學底本質便如此實現於唯心論中：神底本質實現於『我』中，於意識中。沒有神，任何事物都不存在，任何事物都不能被思想；這話在唯心論意義之下便是說：一切事物僅僅當作意識對

象而存在，不管這些事物是實在的或可能的；存在便是成爲對象，所以以意識爲前提。事物，一般的世界，乃是絕對本質底，神底，一種工作，一件產物；但是這個絕對本質乃是一個『我』，一個有意識的能思想的本質，——所以笛卡兒站在有神論觀點上說得很中肯：世界是一個 *Ens rationis divinae*，一種思想上事物，一種神底幻影。但這個思想上事物在有神論中，在神學中，又僅僅是一種空泛的觀念。所以，如果我們實現這個觀念，如果我們從實踐上把那在有神論中僅成理論的事物，顯現出來，那麼世界就成了『我』底產物，（非希特）或——至少當我們觀察時，世界對我們如此表現——成了我們的真觀，我們的理知之一種工作或產物。（康德）『自然界是從一般經驗底可能性之規律中演引出來的。』『理知並非從自然界創造出其（先驗的）規律，而是把其規律作爲自然界的模型。』在康德底唯心論中，事物是受理知所指導，而非

理知受事物所指導，所以這個唯心論不是別的，正是神學上神性理知觀念之實現，這個理知不是被事物所決定的，而反是決定事物的。由此可知，這是何等愚蠢的事情：即把天上的唯心論，即想像底唯心論，認許爲一種神性的真理，而同時把地上的唯心論，即理性底唯心論，指責爲一種人類的錯誤！你們否認唯心論，那麼你們也就是否認神，神不過是唯心論底主動者。你們不要結果，那麼你們也就是不要原因！唯心論不是別的，正是合理的或理性化的有神論。但康德底唯心論還是一種有限的唯心論——站在經驗論立場上的唯心論。在經驗論看來，就上面所發揮的而言，神還不過是觀念中和理論中——這裏所說的理論是在普通的不好的意義之下——一種本質，而不是事實中和真理中一種本質；神是一種『自在之物』而非『爲經驗論存在之物』，因爲惟有那些經驗的實在的事物，才是爲經驗論而存在之物。物質乃是經驗論思維之

唯一質料，——所以經驗論再沒有質料供神之<sub>用</sub>；神是存在的，但神對於我們不過是一個 *Tabula rasa*，一個空洞的本質，一個單純的思想而已。神是我們把來設想爲神的，其實乃是我們的『我』。我們的<sub>理知</sub>，我們的<sub>本質</sub>，但這個神不過是我們爲我們的一種表現，而非自在之神。康德哲學還是<sub>迷陷</sub>在有神論當中的唯心論。我們常常好久以前在事實上便解脫一件事物，一種學說，一個觀念了，但在頭腦中我們還未曾解脫這件事情，這種學說，這個觀念；這件事情，這種學說或這個觀念在我們的<sub>本質</sub>中已經不是真理了，——也許從來未曾是真理——但還是一種理論上的真理，即還是我們頭腦底一種制限。在頭腦中我們後來還是要解脫的，因爲頭腦根本是建立在事物上面的。理論上的解脫乃是澈底的解脫，至少對於許多事物如此。有好多人，在感情上，在心志上，是共和黨人，但在其頭腦中則不能超出王政範圍以外；他們的共和主義感情，



在理知所發出的責難和障礙面前，被打爲粉碎了。康德底有神論也是如此。康德把神學在論理學中，把神性本質在意志中，實現了並否定了。在康德看來，意志乃是真正的，原始的，絕對的，自生的本質。所以事實上康德已經取消了意志之神性屬性了；康德底有神論可見還祇有一種理論制限底意義。康德從有神論制限不解放出來，便成了非希特——『思辨理性之彌賽亞。』非希特哲學就是康德底唯心論，不過站在唯心論立場上而已。根據非希特學說說來，僅僅在經驗論立場上，才有一個與我們有別而存在於我們以外之神；但在實際上，在唯心論立場上，則『自在之物，』神——因爲神正是自在之物——祇是自在之『我，』即祇是與個人，與經驗上的『我，』有分別之『我。』除『我』以外沒有神：『我們的宗教就是理性。』但非希特底唯心論不過是抽象的和形式的有神論，一神論之否定和實現；而非宗教的，物質的，充實的有神論，三神論

之否定和實現。黑格爾底『絕對的』唯心論才是三神論之實現。或者可以這樣說：菲希特實現了泛神論底神，但祇實現了泛神論那個能思想的本質的神，而未實現那個廣延的物質的本質的神。菲希特底是有神論的唯心論；黑格爾底，則是泛神論的唯心論。

## 一八

近代哲學實現了並揚棄了那個離開感性，世界，人類而獨立存在的神性本質，——但僅僅在思維中，在理性中，如此，而且僅僅在一種離開感性，世界，人類而獨立存在的理性中，如此。這就是說：近代哲學僅僅表現了理知底神性，——僅僅把理知而且抽象的理知，認為神性的絕對的本質。笛卡兒把自己當作精神，下一個定義說：『我存在唯一祇因為我思想，』——這個定義其實也是

近代哲學對於自己的定義。康德底和非希特的唯心論中的意志，本身就是一種純粹的理知本質，至於謝林所聯繫於理知的那種直觀——這是與非希特相反的——則不過是幻想而已，沒有任何真理，所以不值得注意。

近代哲學是從神學出發的。——近代哲學本身不是別的，正是神學之消溶於哲學中並轉變為哲學。神底抽象的和超絕的本質，所以祇能在一種抽象的和超絕的方式中，被實現並被揚棄。要把神轉變為理性，必須理性本身先具備有抽象的神性本質之性質。笛卡兒說：感覺並不能告訴我們，任何真正的實在，任何本質，任何確實。——唯有離開感覺的理知，才能拿真理告訴我們。理知和感覺間這種分歧從何而來呢？僅僅從神學來。神絕不是感覺的本質，反是一切感性性質之否定，僅僅藉助於感性底抽象化才能被認識；但神乃是神，即是最真正的最實在的最確實的本質。真理究竟從何處來到感覺中呢，來到那個

成爲天然的無神論者底感覺中呢？神這個本質，其存在不能離開本質和概念，因爲神不是別的，正是能被思想的。笛卡兒把這個客觀的本質轉變爲一種主觀的本質；把本體論的立證轉變爲一種心理學的立證；把『神是可思想的，所以神是存在的』這句話轉變爲『我思想，故我存在。』既然在神中，存在不能與被思想分離，那麼在我中，——當作精神而言，但精神乃是我的本質，——存在也不能與思想分離；在我中同在神中一樣，這種不可分離性，就這樣構成本質。一種本質，如果祇是當作被思想的本質，當作一切感性抽象化之對象而存在，——不管是自己存在或爲我存在，——則必然也祇實現爲一種僅僅當作能思想的本質而存在的，並僅僅以抽象思想爲實質的本質。

集近代哲學之大成的是黑格爾哲學，所以新哲學之歷史的必然性及其存在理由，是與對黑格爾的批評有密切關係的。

## 一〇

新哲學，根據其歷史出發點看來，其對於前此哲學所負的任務和所處的地位，正是前此哲學對於神學的任務和地位。新哲學乃是黑格爾哲學，亦即一般前此哲學之實現，——但這個實現，同時也就是前此哲學之否定，而且是一種無矛盾的否定。

## 一一

近代哲學底矛盾，尤其是泛神論底矛盾，即說：泛神論乃是站在神學立場

上對於神學的否定，或者說：泛神論乃是神學的否定，同時自己又是神學——  
這個矛盾特別成了黑格爾哲學底特質。

在近代哲學看來，尤其在黑格爾哲學看來，惟有非物質的本質，惟有那個成爲純粹理知對象成爲純粹理知本質的本質，才是真正的絕對的本質——神。甚至於斯比諾薩所稱爲神性實體之屬性的物質，也成了一種玄學的事物，一種純粹的理知本質；因爲物質之所以與理知與思想活動不同之主要特性，即成爲一種能知痛癢的本質之特性，已經從物質中除去了。但黑格爾有一點與以前的哲學家不同，即他用另一種方式去規定物質的感覺的本質對於非物質的本質之關係。以前的哲學家 and 神學家，把真正的神性的本質思想爲一種脫離自然界並排除感性或物質的本質。他們祇靠自己努力和勤奮來擺脫感覺事物，來從感覺事物抽象出來，爲的要達到那個本來解脫感覺事物的事

物，他們認爲：神性本質的幸福就包藏在這個『解脫』之中，而人性本質底德行也就藏在這個『努力擺脫』之中。黑格爾則不然，他把這個主觀的活動作成爲神性本質的自己活動。神必須自己擔負這個工作，必須像古代異教英雄那樣用德行來爭取自己的神性。如此，『絕對』之脫離物質，才能成爲事實和真理，不然祇是假設想像而已。但要把那個自己從物質解脫的能力，安置於神中，必須同時把物質安置於神中。但此二者怎樣能被安置於神中呢？必須神自己安置。但神所含有的，僅僅是神。所以必須神自己就是物質，就是非神，就是神外的事物。如此，物質對於『我』對於精神，就絕不是一件莫名其妙預先存在的對立物，物質乃是精神之自我外現。物質由此便獲得了精神和理知；物質當作絕對本質之一種生命要素，構成要素和發展要素，被容納於絕對本質之中。但同時物質又被當作一種虛幻非真的本質，祇要那個從這種外現恢復轉來

的本質，即那個從自身排除去物質和感性的本質，一經被宣布爲完善的具有真實姿態和形式的本質時候。所以自然的，物質的，感覺的事物，——尤其不是一般倫理學意義之下的感覺事物，而是玄學意義之下的感覺事物，——在這裏也是要被否定的事物，正爲神學中那個被宿罪所毒害的自然界一樣。這種事物固然被容納於理性，於『我』於精神之中；但這是理性中的非理性，『我』中的『非我』，『我』底否定：像在謝林哲學中那樣，神中的自然界是神中的非神，在神以內，同時又在神以外；又像在笛卡兒哲學中那樣，肉體縱然同我，同精神，有關連，究竟存在於我以外，並不屬於我，並不屬於我的本質，某與我有關連與否，乃無足重輕的一回事。物質終歸與那個被哲學設想爲真正本質的本質，處於矛盾地位。

物質的確被安置於神中，即被當作神來看待；但把物質當作神來看待，這



不啻是說：物質不是神；所以，這也不啻是揚棄神學，而承認唯物論底真理。但同時，還是以神學本質底真理爲前提的。無神論，神學底否定，由此又被否定了，即是說：神學經過哲學又被建立起來了。神必須克服了，否定了物質，克服了否定了神底否定，然後才成爲神。在黑格爾看來，否定底否定才是肯定。於是我們最後又走到我們所從出發的地方，——走到了基督教神學懷抱中來。如此，我們在黑格爾哲學底最高原則中已經有了他的宗教哲學的原則和結論，即是說：哲學並未曾揚棄神學教條，而反經過唯理論底否定把神學教條重新建立起來，而反整頓了神學教條。黑格爾底辨證法之秘密，結果祇是這樣，即他拿哲學否定神學，後來又拿神學否定哲學。開始和結尾都是神學；哲學站在中間當作第一命題底否定；但否定底否定還是神學。起初一切被推翻了，後來一切又被安置在舊時的地位上，像在笛卡兒哲學中一樣。黑格爾哲學是最後的偉大的

嘗試，要用哲學把那已經喪失的已經沒落的基督教重新建立起來，而且是要用這個方法，卽像一般近代哲學那樣，把基督教底否定同基督教本身結合爲一。那個膾炙人口的思辨的合一：精神和物質，無限和有限，人性和神性底合一，不是別的，正是近代那個不幸的矛盾，——正是那個信仰和懷疑，神學和哲學，宗教和無神論，基督教和異教之達到最高度的合一，之達到玄學最高峯的合一。黑格爾哲學中這個矛盾所以使人眼花撩亂者，僅僅由於這個原故，卽神底否定，無神論，被作爲神底一種客觀性質，——神被當作一種過程，而無神論被視爲這個過程中的一種要素。但那個從懷疑中重新建立起來的信仰既然不是一個真正的信仰，因爲是一個沾染了懷疑的信仰，那麼那個從其否定中重新建立起來的神同樣也不是一個真正的神，反是一個自相矛盾的神，反是一個無神論的神。

神性本質既然不是別的，正是人底那個擺脫了自然界制限的本質，那麼絕對唯心論底本質也不是別的，正是主觀唯心論底那個擺脫了主觀性的合理制限的本質，即擺脫了一般感覺性或對象性的本質。黑格爾底哲學可見乃是直接從康德底和菲希特底唯心論演引出來的。

康德說：『如果我們把感覺底對象看作是單純的現象，（本當如此，）那麼我們不啻是以此來承認有一種自在之物，爲這個對象之基礎，雖然我們並不認識這個自在之物本身是怎樣構造，而祇認識其現象，即認識這個不認識之物刺激我們的感覺的方式。理知，正爲因承認了現象存在，所以也就承認了自在之物存在；在這個限度之內，我們能夠說：那個成爲現象基礎的本質底觀

念，因之單純的理知本質底觀念，不僅是容許成立的，而且是不可避免要成立的。『感覺底，經驗底對象，可見在理知看來，乃是單純的現象，不是任何真理；所以這種對象並不能滿足理知，換一句話說，即不能適應其本質。由此又可知，理知在其本質中是絕不受感性制限的；不然理知就不會把感覺的事物認為現象，而要認為十全真理了。凡不能使我滿足的事物，也就不能範圍我並制限我。然而理知本質不當成為理知底實在客體啊！康德底哲學乃是主體和客體，本質和實在，思維和存在中間的矛盾。在康德底哲學中，本質屬於理知，而實在則屬於感覺。沒有本質的實在，是單純的現象（這就是感覺的事物）；沒有實在的本質，是單純的思想（這就是理知本質，*Noumena*）；理知本質是可以被思想的，但沒有實在，——至少對於我們沒有實在，——沒有客觀性；理知本質是自在之物，是真正事物，但不過絕不是實在事物，因之也不是為理知的事物，

即不是理知所能決定和所能認識的事物。但這是何等矛盾，即把『真正』從『實在』分開，又把『實在』從『真正』分開！所以我們如果揚棄了這個矛盾，我們就可得到『合一哲學』；在這個哲學中，理知底客體，被思想的事物，既是真正的，又是實在的，這個哲學中，理知客體底本質及其特性，是適應於理知或主體底本質及其特性的；在這個哲學中，所以主體再不受一種存在主體以外而同主體本質相矛盾的質體所決定和限制。但那個沒有自身以外事物因之不含有任何限制的主體，再不是『有限的』主體了，再不是與一種客體相對立的『我』了，而是絕對的本質了，——這個本質之神學上的或通俗的名稱便是神。這個本質就是主觀的唯心論中那個主體，那個『我』——但沒有制限，所以這個『我』再不表現為『我』，為主觀的本質了，因之亦不再稱為『我』了。

一一三

斯比諾薩底哲學是神學的唯物論。黑格爾底哲學則是神學的唯心論。黑格爾底哲學把『我』底本質安置於『我』以外，從『我』分離出去，並實現爲實體，爲神；但同時，像斯比諾薩對於物質一樣，黑格爾底哲學也把『我』作成爲神性實體底一種屬性或形式，以此又把『我』底神性間接地顛倒地表示出來：人對於神的意識，乃是神底自我意識。這就是說：本質屬於神，知識則屬於人。但神底本質，在黑格爾底哲學中，事實上不是別的，正是思維底本質，或者是從『我』從能思想者所抽象出來的思維。由此可見，黑格爾底哲學把思維，即把那個被想成爲沒有主體的主觀的本質，設想爲一種與主體有別的本質，作成爲神性的絕對的本質。

『絕對的』哲學底秘密，可見就是神底秘密。神學從人的性質中排除了人的性質，所以成爲人底性質的那種確實性，以此把人底性質作爲神底性質；絕對的哲學恰好也是如此。『對於理性的思維，是每人所要求的；爲要把理性思想爲絕對的，即爲要達到我所要求的觀點，那必須從思維抽象出來。在那個作過這個抽象的人看來，理性就立刻停止；其爲主觀事物，像多數人所設想的那樣；理性甚至再不能當作客觀事物被思想了，因爲一種客觀事物或一種被思想的事物，僅僅在與一種能思想的事物處於對立狀態中才成爲可能，而這裏那個能思想事物已完全被抽象出去了；所以理性經過那抽象工作就變成真正的自在之物，這個自在之物恰好處在主體事物和客體事物之分歧點上面。』謝林這樣說。黑格爾恰好也是這樣。那個被奪去了確實性（思維主觀性底活動，就存在於這個確實性中）的思維，就是黑格爾底邏輯底本質。邏輯底

第三部分雖然明白叫做主觀的邏輯，然而那個成爲邏輯對象的主觀性形式，不當是主觀的概念，判斷，結論，甚至單個的結論形式和判斷形式，像兩可判斷，確然判斷一樣，並非屬於我們的概念，判斷，結論；不是！這些乃是客觀的，自在的，絕對的形式。絕對哲學就是這樣從人奪取了並排除了其固有的本質，其固有的活動！這個哲學由此就給我們的精神造就束縛和災苦。我們不當把我們所有物當作我們所有物來思想，應當從那事物所以成爲事物的確實性抽象出來，應當把我們所有物思想爲沒有意義的，應當在『絕對』底『無意義』中去瞭解。『無意義』便是神學底最高本質，——無論是普通神學，還是思辨神學。

黑格爾責斥非希特底哲學說：每人都以爲自己有『我』，都反省自己，但都在自己身上找不到『我』——這個責言也可適用於一般思辨哲學。思辨哲學幾乎在一種意義之下來設想一切事物。在這種意義之下人們是不能認



識這些事物的，這種毛病底根基，正是神學神性的絕對的本質，必須從有限的即實在的本質分別開來。但除開實在事物——不管這些事物是自然界的或人事的——底性質以外，我們再沒有其他性質可給『絕對』之用。那麼，這些性質怎樣變成『絕對』底性質呢？僅由這個辦法，即這些性質被設想爲另一種意義，而非其實在意義，即被設想爲一種完全顛倒的意義。有限中所有的一切事物，絕對中也有；但二處的事物是完全不同的；適合於絕對中的規律是與適合於我們的規律完全兩樣的；在絕對中是理性和智慧，在我們則是純粹的荒謬。由此，就產生『思辨』底無限制的任意妄爲，即『思辨』使用一件實事底名稱，却不理會那與這個名稱相聯繫的概念。『思辨』可以爲這種任意妄爲請人原諒說：牠從語言文字中選擇一個名稱爲其概念之用，而『普通意識』則把這個名稱同那個與此概念多少類似的觀念聯繫起來。如此，『思辨』就

把責任推給語言文字了。但責任還是歸於實事歸於『思辨』原理本身擔負的。名稱和實事，觀念和思辨概念間的矛盾，不是別的，正是神性本質和人性本質諸性質間之舊的神學的矛盾，這些性質對人說來是同有的實在的意義。但對神說來則僅僅是一種象徵的或類似的意義。哲學自然不去理會那個爲普通所使用或誤用而與某個名稱聯繫起來的觀念；但哲學必須聯繫於事物底一定本性，名稱就是這些事物底記號。

## 一四

思維和存在底合一，合一哲學底中心點，不是別的，正是下一概念之必然結果和發揮，這個概念把神當作含有存在在內的一種本質。思辨哲學不過把神學所認爲專屬於神底概念之一種特性，普遍化了，不過把這種特性作成爲

思維，一般概念之一種特性。思維和存在底合一，所以不過表示理性具有神性而已，不過表示思維或理性乃是絕對本質，乃是一切真理和實在底總和，不過表示並無理性底對立物存在，而一切都是理性，像在嚴格神學中一切都是神，即一切實在的和實存的都是神一樣。但一種與思維不分的存在，一種僅僅成爲理性之一屬性或一性質的存在，這不過是一種被思想的抽象的存在，其實並非存在。思維和存在底合一，所以祇表示思維及其本身底合一。這就是說：絕對的思維並不從自己離開，並不從自己出來成爲存在。存在仍舊是一種世外事物。絕對哲學固然給我們把神學底世外轉變爲世內了，但爲此又給我們把實在世界底世內轉變爲世外。

思辨哲學或絕對哲學底思維，把自身看作是間接的活動，即需用別物爲媒介，而把存在看作是直接的不需媒介的，在思維看來，——至少在我們這裏

所說的思維看來，——存在就是思維，再不是別的。思維同存在對立，但是在思維自己內部同存在對立的，以此思維就直接而輕易地揚棄了存在對思維的對立性；因為在思維中當作思維對立物之存在，不是別的，正是思想本身。既然存在，不是別的，正是直接物，而其同思維有別，又祇在直接性這一點，那麼我們就不難明證：直接性，即存在，也是思維所具有的。既然一種單純的思想就可構成存在底本質，那麼存在怎樣能與思維不同呢？

## 一一五

說是有某物存在，——這個證明並沒有其他意義，除非是說：有某件非僅被思想的事物存在。但這個證明是不能從思維本身獲取出來的。如果思維的一種客體必須含有存在，那麼思維本身也必須含有某種與思維不同的事物。

康德批評，那個關於思維和存在有分別之本體論的立證時候，指出觀念中的百元錢幣和現實中的百元錢幣有分別一事做例；這個例證後來受黑格爾所譏諷，但其實這個例證大體上是完全正確的。因為那筆錢祇存在於我腦中，而這筆錢則爲我手中所有，那筆錢祇爲我自己而存在的，這筆錢則兼爲他人而存在，則能被人感覺到，被人看見，但真正存在的事物是那種爲我同時兼爲別人而存在的事物，是那種我和別人都能同意的事物，是那種不僅是我的兼是共通的事物。

在思維中，我是與我自己合一的，我是絕對的主人，沒有任何事物與我處於對抗狀態，我是審判官，同時又是訴訟人，因之並沒有任何批評的差異，界於對象和我對對象的思想中間。但如果問題關涉到一種對象底存在，那麼我就不能單獨同我自己商議。我必須請教那與我有別的證人。這個與能思想的我

有別的證人，便是感覺。存在是這樣一件事物，對於這件事物，不僅我單獨有分，而且別人，尤其對象本身，也是有分的。存在就是成爲主體，就是爲自己而存在。因此這實在不是一樣的：卽我是主體或僅是客體，我是爲我自己存在的一種本質或僅是爲別個本質存在的一種本質，卽或僅是一種思想。如果我是觀念底一個簡單對象，因之我再不是我自已，像死後的人一樣，那麼我就必須忍受一切，那麼別人就能夠把我作成一個真正漫畫的畫像，而我絲毫不能抗議。但如果我還是實在存在的，那麼我就能夠干涉他，能夠使他感覺，對他證明說：在那存在於他想像中的我和那實在存在的我中間，卽那成爲他的客體的我和那成爲我的主體的我中間，有天淵的差別。在思維中，我是絕對的主體，我把一切事物僅僅當作這個能思想底我底客體或屬性，我是不能容物的。反之，在感覺活動中，我則是寬宏大量的，我容許對象，像我自己一樣存在，卽成爲主體，成

爲實在的自我表現的本質。惟有感覺，惟有直觀，才給我以某些當作主體的事物。

## 二六

一個僅能思想的而且僅能抽象思想的本質，沒有任何觀念，關於存在，真實，實在。存在是思維底極限，當作存在的存在，並不是哲學底對象，至少不是抽象的絕對哲學底對象。思辨哲學，拿下面的話間接表示上述這句話，即說：在思辨哲學看來，存在等於非存在，等於虛無。但虛無並非思維底對象。

那個成爲思辨思維對象的存在，乃是純粹的直接物，即不定物；所以在這個存在中，沒有甚麼可以判別，沒有甚麼可以思想。但思辨的思維乃自以爲是一切實在事物底尺度，這個思維祇認爲這樣的事物才是存在的；即思維自己

能在其中表現的事物，即能供給思維以質料的事物。所以，在抽象的思維看來，存在在其本身乃是虛無，因為存在本是思想上的虛無，即本來沒有任何事物為思想而存在，即存在本是無思想。正因為這個原故，存在既然被思辨哲學拉入於其範圍，既然要求自己的概念，所以也是一個純粹的虛靈，這個虛靈是與實在的存在和人所瞭解的存在，絕對處於矛盾地位的。人所瞭解的存在，正是那個合乎事實和理性的存在，那個自為的存在，實在，現實，客觀性。所有這些性質或名稱，其實不過是從各種不同觀點表示同一事物而已。思想中的存在，沒有客觀性，沒有實在性，沒有自為存在的存在，——當然正是虛無；但在這個虛無中，我不過表現出我的這個抽象化底虛無性而已。



黑格爾邏輯中的存在，乃是舊玄學中的存在，這個存在，被人視爲不分別一切事物的，因爲據舊玄學說來，一切事物之共同點，就在於這一切事物是存在的。但這個無差別的存在，乃是一種抽象思想，一種沒有實在的思想。其實，存在是五光十色種類繁雜的，正如那些存在事物一樣。

譬如在伏爾夫學派底一種玄學當中，神、世界、人、棹、書等，其共同一致之點，便在於這些是存在的。多馬修士說：『存在到處都是一樣的。本質則種類繁雜，正如事物一樣。』這種到處同樣不分而無內容的存在，現在也就是黑格爾邏輯中底存在。黑格爾自己也見到：那個反對存在和虛無合一論之論戰，祇是從下一情形發生出來的，即人們設想：存在含有一種一定的內容。但存在的意識，恰好永遠必須連繫於一定的內容。如果我把存在底內容，亦即把一切內容（因爲一切都是存在底內容）抽象出去，那麼我所剩下的，的確沒有別的東西。

除却那個關於虛無的思想。所以，如果黑格爾責斥普通意識，說普通意識把那些不屬於存在的事物，設想爲那個成爲邏輯對象的存在所有，——那麼他自己也應當受責斥，說他把人類意識所合理而正確認爲存在的事物，竟無根據地抽象化了。存在並不是那個能從事物分離的普遍概念。存在與那存在的事物，是一致的。存在祇可以間接地被思想，——祇可以經過那構成一件事物本質的屬性而被思想。存在是本質底肯定。是我的本質，也是我的存在。魚存在於水中，但你不能使魚底本質從這個存在分離。語言文字已經把存在和本質混合爲一了。惟有在人類生活中，而且僅僅在變態的不幸的情形之下，存在才從本質分離——這種情形也才發生出來：即人們並非有了存在即有了本質；但正因爲這個分離，所以人們實在存在，即具有肉體時候，並不真正存在，即不具有精神。惟有你的心情存在時候，你才存在。但所有本質——除開違反自然的

情形以外——存在地方，便是所有事物存在地方，所有事物是甚麼，所有本質也就是甚麼，換一句話說：事物底本質不能離開其存在，事物底存在也不能離開其本質。所以你不能把存在確定爲一種絕對合一的事物，與本質底繁雜性有別。除去事物一切主要性質以後的存在，僅僅是你對於存在的觀念，僅僅是一種被動的，被想的存在，一種沒有存在本質的存在。

## 一一八

黑格爾底哲學並未曾超脫了思維和存在間的矛盾。現象論所探討的存在，在恰與邏輯所探討的存在同樣是與實在的存在處於極端直接的矛盾狀態的。

這個矛盾以『這個』和『普遍』的形式出現於現象論中，因爲個別屬

於存在，而普遍則屬於思維。現在，在現象論中，就思想方面看來，『這個』便同『這個』不可分離地匯流爲一；但在那成爲抽象思維對象的『這個』和那成爲實在對象的『這個』中間却有何等重大的差別！譬如說，這個女人是我的女人，這個屋宇是我的屋宇，同時各人把自己的屋宇和自己的女人都可以像我一樣說：這個屋宇，這個女人。邏輯上『這個』底混同性和無別性，這裏經過健全意識，就打破了和揚棄了。如果我們把邏輯上的『這個』應用到自然法上來，那麼，我們就直接走到共產制度和公妻制度，在這種制度中沒有『這個』和『那個』的區分，各人佔有一切，或一切佔有權都被揚棄，因爲佔有權祇有建立在『這個』和『那個』的區分上面的。

我們在現象論底發端上，沒有看見別的，祇看見界在那成爲普遍的名稱，和那永遠成爲個體的事實中間的矛盾。那個僅僅立足在名稱上的思想，並不

能擺脫這個矛盾。名稱既然遠遜於事實，同樣被說的或被想的存在，也遠遜於實在的存在。如果人們辨白說：黑格爾哲學中關於存在所說的話並非像這裏是站在實踐立場上說的，而祇是站在理論立場上說的，那麼我們可以回答說：上面的批評恰巧可以應用到此處的。關於存在的問題，正是一個實踐的問題，一個爲我們存在所有分問題，一個生和死的問題。如果我們緊緊抓住我們本身的存在這是對的，那麼我們也不願意讓邏輯把我們的存在從我們拿出去。如果邏輯不願堅持與實在的存在處於矛盾狀態，那麼我們的存在必須受邏輯承認。況且實踐的立場——飲食的立場——本身還是被現象論引導去違抗感覺的存在之真理，即個別的存在之真理。我之所以存在，絕不是依賴於言語文字上或邏輯上的糧食，——自在的糧食，——而永遠祇是依賴於這個糧食，這個『不可言傳的事物。』那個僅僅建立在這種不可言傳的事物上的

存在，所以本身也是一種不可言傳的事物。是的，人無能知的事物。名稱終止的地方，才是生活開始的地方，才是存在的祕密洩露的地方。所以如果不可言傳的便是非理性的，那麼一切實在都是非理性的了，因為一個實在永遠祇是個實在。但實在並不是非理性。實在即許不可言傳，本身也還具有意識和理性。

## 二九

那個『侵佔其外物』——但『思維底外物』乃是存在——的思維，乃是越過其自然界限的思維。思維侵佔其對立物，這就是說：思維要求那個不屬於思維而屬於存在的事物。個別性，個體，乃屬於存在，而普遍性則屬於思維。思維竟要求個別性——思維把普遍性底否定，感性底主要形式，即個別性，作成爲思維底一個要素。如此，『抽象』思維或那個有存在在自己以外的抽象概

念，就變成了『具體的』概念了。

但人們怎樣使思維去侵佔那屬於存在的所有物呢？經過神學。在神中，存在直接與本質或概念聯繫起來，個別性，存在形式，也直接與普遍性聯繫起來。『具體概念』乃是神之轉變為概念者。但人們怎樣從『抽象的』思維走到『具體的』或絕對的思維呢？怎樣從哲學走到神學呢？歷史從古代異教哲學走到所謂新柏拉圖派哲學時，就回答這個問題了；因為新柏拉圖派哲學祇有一點與古代哲學不同，即新柏拉圖派哲學是神學，而古代哲學則祇是哲學。古代哲學以理性，『觀念』為其原則；但『柏拉圖和亞里斯多德並未曾把觀念設想為包含一切的事物。』古代哲學容許思維以外還有事物存在，——還有一種未變為思維的殘存物存在。這種思維以外的存在，其影像就是物質，——實在底本體。理性以物質為其極限。在古代哲學中，思維和存在還是有分別的；

在古代哲學看來，思維，精神，觀念，還不是包含一切的事物，即還不是『唯一』不是獨特的絕對的實在。古代哲學家還是那些哲人——生理學家，政治學家，動物學家，總而言之：人類學家；他們並不是神學家，至少祇是部分的神學家，正因為如此，所以才不是部分的，因之狹隘的，有缺點的人類學家。反之，在新柏拉圖派看來，物質，物質的，實在的世界，一般是不存在的，是非真的。祖國，家庭，一般世俗關係和財產——這些在古代哲學看來，還是人類幸福之一部分，但在新柏拉圖派哲人看來，則是一文不值了。新柏拉圖派哲人甚至以為死比肉體上生存還好些，他們並未把肉體算在人類本質之內，他們認為惟有那個離開一切肉體即離開一切外物的靈魂才有幸福。但人們既然除開自己以外沒有任何事物，那麼人們就要在自身中尋求並獲得一切事物，那麼人們就拿想像的精神的世界來代替實在的世界，——實在世界中所有的一切固然也存在於想



像的世界，但是以抽象的理想的方式而存在的。甚至物質也存在於新柏拉圖派底非物質世界中，但在那裏，物質乃是一種理想的被想像的事物。人們既然沒有任何本質在自己以外，那麼人們就在思想中設想一種本質，這個本質既是一種思想本質，同時又具有一種實在本質底特質，既是一種非感覺的本質，同時又是一種有感覺的本質，既是一種理論對象，同時又是一種實踐對象。這個本質便是神，——便是柏拉圖派底最高的善。人們僅僅在本質中得到滿足。所以人們用一種理想的本質來補償實在本質底缺乏，換一句話說：人們用其觀念和思想來代替那個被屏棄的或失落了的實在世界底本質，——觀念對於人們不再是觀念了，而是對象本身；影像不再是影像了，而是物件本身；思想觀念，再不是思想，觀念了，而是實在。正因為人們不再以主體資格去接待一個實在世界，把實在世界當作其客體，所以人們就把自己的觀念當作客體，當作

本質，當作精神，當作神。人們愈加成爲抽象的，愈加對於實在的感覺物取否定態度，那麼人們在抽象當中，就愈增加其感覺性了。神「單一」——這個從一切繁複性即感覺性抽象出來的最高對象和本質——就經過接觸，經過直接的現世而被認識了。最高者，「單一」像最低者，物質，一樣，也是經過「不知」經過「非知」而被知識的。這就是說：那個僅僅抽象的、被想的、非感覺的和超感覺的本質，同時又是一種實在的感覺的本質。

如果人們毀滅自己的肉體，否認肉體，否認主觀性底這個合理的極限，那麼人們便墮落到一種幻想的超絕的實踐裏面去，便專務於神及精神之肉體上的現象，因之便從實踐上揚棄了那界在想像和直觀間的差別。同樣，那界在思維和存在，主體和客體，感覺和非感覺間的差別也要從理論上消滅的，如果人們認爲物質不是實在，因之不是能思想的理性底極限，如果在人們看來，理

性，知慧底本質，一般主觀性底本質，在其這個無制限中，乃是單一的絕對的本質。思維否認一切，但僅僅爲的把一切安置於自己裏面。思維再沒有任何自己以外的事物爲其極限，但由此思維自己就超出其固有的自然的極限。理性，觀念，就這樣變成具體的。換一句話說：直觀所應給與的事物，被認爲屬於思維所有，本是感覺底，經驗底，生活底作用，物件變成爲思維底一種作用，一個物件。具體便是這樣被作爲思維底一種屬性，存在，也便這樣被作爲一種單純的思想性質；因爲『概念是具體的』這句話，全等於『存在是一種思想性質』那句話。黑格爾不過把新柏拉圖派所認爲觀念幻想的事物，轉變爲觀念，化之爲理性而已。黑格爾并非『德國的或基督教的亞里斯多德』——他乃是德國的普洛克魯士。『絕對哲學』乃是亞歷山大里亞派哲學之再生。根據黑格爾底明顯的定義看來，那成爲絕對的——基督教的，自然還滲雜異教成分的——

哲學的，並非亞里斯多德底哲學，即一般古代異教底哲學，而是亞歷山大里亞派底哲學，但還是在具體的自我意識抽象化底原質當中。

但還須注意一點，即新柏拉圖派神學特別顯明表示出：客體如此，主體亦如此，反之亦然；因之，神學底客體不是別的，正是主體，人底那個化為對象的本質。在新柏拉圖派看來，至高權威的神乃是單純、唯一、完全無性質和完全無差別——不是任何本質，而是超本質，因為本質還是有一定性質，即還是本質；不是任何概念，任何理知，而是無理知並超理知，因為理知也是有一定性質，即還是理知，並且因為有理知存在地方，就有能思想者和被思想者底判別，區分，這種區分在絕對單一中是不能存在的。但在新柏拉圖派看來，這客觀上是最本質的，主觀上也是最高本質，新柏拉圖派在對象中，在神中，所認為存在的，在自己中則認為活動，為別，再不是區別，再不是理知，再不是自己，那麼就是神。但

新柏拉圖派正是努力要變爲神，他們的活動，其目的就在停止『其爲自己，其爲理知和理性』。他們認爲陶醉和狂歡乃是人類最高的心理境界。這種境界，當作本質而實現起來，乃是神性本質。如此，神祇是從人類產生出來，而非相反的，即人類非從神產生出來，至少原始不是如此。新柏拉圖派對於神所下的定義，即把神定爲完全無所需求的幸福快樂的本質，——也特別明顯表明上述那個意見。因爲這個無痛苦的和無需求的本質，其根本和起源，如果不是在人類痛苦和需求中，那又是在呢？需求和痛苦沒有了，幸福底觀念和感情也跟着一同消滅。惟有與不幸相形之下，幸福才成爲一種實在。神底出生地祇是人類底不幸和痛苦。神底一切性質不過是從人類中得來，神祇是人類努力的目的，是人類自己的本質，自己的目的，被設想爲實在的本質。這也便是新柏拉圖派同斯多伊派，愛此鳩派和懷疑派不同之點。無痛苦，幸福，無需求，自由，自立，

——這些也是這些哲學家底目的，但僅僅當作人類底德行；這就是說：還有具體的實在的人作為真理底基礎；自由和幸福應當作為屬性而屬於這個主體。但在新柏拉圖派看來，這種屬性就變成主體，人類底性質也就變成實體，變成為實在的本質，雖然他們也承認異教底德行是真理，——這一點便是他們與基督教的神學不同之處，基督教神學則把人類幸福，全德和神性安置於世外。正因為如此，所以實在的人也變成了一種無血肉的單純抽象物，變成神性本質底一種寓言上的人物。普洛丁竟以有一個肉體為可恥之事，至少替他作傳記的人是這樣告訴我們。

### 三〇

惟有『具體的』概念。惟有包含實在性質的概念，才是真正的概念——

這個定義便是表示承認具體物或實在世界之真理。但因為概念，即思維的本質，是預先被假定為絕對的唯一真正的本質，所以實在或真實僅能間接地被承認，即僅能被承認為概念之主要的和必要的屬性。黑格爾是一個唯實論者，但是純粹唯心論的或甚至抽象的唯實論者——把一切實在都抽象化的唯實論者。他否定思維，尤其抽象的思維，但他自己又陷於抽象的思維之中，甚至於抽象底否定本身又變成一種抽象。據他的意見，僅僅『有物存在』是哲底對象，但這『存在』本身不過是一種抽象的，被思想的存在。黑格爾是一個在思想中自己超越的思想家——他要把握事物本身，但在事物底思想中把握他要存在於思維以外，但仍處在思維當中，——由此就產生出那瞭解『具體的』概念之困難點。

### 三一

在抽象黑暗中，去承認實在底光明——這乃是一個矛盾，在對於實在的否定中來肯定實在。新哲學則不是抽象地思想具體，而是具體地思想具體，新哲學是把實在，在其實在性中，根據一種適應於實在本質的方式，當作真正來承認的，並提高之為哲學原理和對象；因此，新哲學才是黑格爾哲學底真理，才是一般近代哲學底真理。

新哲學從舊哲學中脫胎出來之歷史的必要和起源，大略如下。具體的概念，觀念，據黑格爾說，首先祇是抽象的，祇存在於思維原素之中，——是神學中那個在創世以前的神被理性化了的。但神既然表現出來，啓示出來，化為世界，化為實在，那麼觀念也同樣地實現；黑格爾哲學乃是轉變為一種邏輯過程之



神學史。但我們如果跟隨觀念之實現來到唯實論底天國，如果觀念底真理就在於觀念是實在的，是存在的，那麼我們就是拿實在當爲真理之標準。惟有實在的，才是真正的。於是問題祇在這裏：即甚麼是實在的？僅僅是被思想者嗎？僅僅是那成爲思維底，理知底，對象之事物嗎？但如此，我們還是不能走出抽象的觀念範圍。也是柏拉圖式的觀念思維底對象，天堂的世外，也是內心的對象信仰，觀念底對象。思想底實在如果是當爲被思想的實在，那麼思想底實在本身又僅僅是思想，那麼我們總是留在思想對自己的合一中，總是在唯心論中——

——這個唯心論同主觀的唯心論祇有一點不同，即這個唯心論包含實在性之一切內容，而使之成爲一種思想性質。所以如果認真肯定思想或觀念底實在，那麼必須有思想以外之事物來爲思想所屬有，或者：思想必須當作被實現的思想而成爲別一種事物，與未被實現的單純的思想不同——如此，這不祇是

思維底對象，而兼是非思維底對象了。思想實現出來，這恰好是說：思想否認自己，停止爲單純的思想。現在，這個非思維，這個與思維有別的事物，究竟是什麼？就是感覺物。因此，思想表現出來，這也是說：思想自己變成爲感覺底對象。所以觀念底實在就是感覺性；但實在就是觀念底真理，因此感覺性才是觀念底真理。然而我們以前竟把感覺性作爲屬性，把觀念或思想作爲主體。爲甚麼觀念具備感覺性了呢？爲什麼觀念如果不是實在的即感覺的，便不是真正的呢？由此，不是證明觀念底真理是以感性爲標準嗎？感覺物豈非自身就具有意義和價值，不管其是否觀念底實在嗎？如果感性本身沒有甚麼意義，那麼觀念爲什麼需要感性呢？如果惟有觀念，才給與感性以價值和意義，那麼這個純粹奢侈品，這個可有可無的事物，就僅僅是一種幻想，來點綴思想的。但這並非如此。思想所以要求實現，要求感覺化，僅僅因爲實在，感性，是被思想所不自覺地預先

設想爲真理離開思想而獨立的。思想經由感性才得存在。如果感性不是不自覺地適合於真理，那又怎樣是可能的呢？但因爲我們是自覺地從思想底眞理出發的，所以感性底眞理後來才被宣布出來，感性才被僅僅作爲觀念底一種屬性。但這乃是一個矛盾，因爲感性既然祇是屬性，却又能給思想以眞理，那麼感性就成了主產物同時又成了副產物，就成了本質，同時又成了屬性了。我們要擺脫這個矛盾，必須把實在的，把感覺的，作爲其自己的主體，必須給與實在，感性，以絕對獨立的神性的原始的非由觀念演引來的意義。

### 三三一

在其實在性中的實在或當作實物的實在，乃是當作感覺對象的實在，乃是感覺物。眞理，實在，感性，是完全同樣的意思。惟有一個感覺的本質，才是一個

真正的本質，一個實在的本質。一個對象，惟有經過感官，其真正意義才能被人認識——并非經過那爲自己存在的思維，那個與思維共在或合一的對象，不過是思想而已。

一個客體，一個實在的客體，祇在如此條件之下，才被我所認識：即如果一個能對我發生影響的本質爲我所認識，即如果我的自己活動——倘若我從思維底立場出發——以其他一個本質底活動爲其極限，或遭遇這個其他活動底抵抗。客體底概念，本來完全不是別的，正是一個其他的『我』底概念——人在孩童時代便是如此把一切事物都看成自由行動任意作爲的本質——因此一般客體底概念，就經過『你』即對象的『我』底概念而出現。一個對象，即一個其他的『我』並非被『我』所認識，而是被我中的『非我』（用菲希特底話說）所認識，因爲祇當我從一個『我』轉變爲一個『你』時候，

祇當我受痛苦時候，才發生一種存在於我以外的活動底觀念，即客觀性底觀念。但『我』僅僅經過感覺才成爲『非我』。

對於以前抽象的哲學，這個問題是很有意義的，即名稱不同的獨立的本質，實體，怎樣能夠互相影響呢，譬如肉體怎樣能夠影響靈魂，影響『我』呢？但這個問題對於以前抽象的哲學，乃是一個不可解決的問題，因爲是從感性抽象出來的，因爲那個互相影響的實體，乃是抽象的本質，純粹的理知本質。惟有感覺性才解決了交互影響底秘密。惟有感覺的本質才交互發生影響。我是『我』（對我而言），同時又是『你』（對別人而言）。但我僅僅當作感覺的本質，才能如此。抽象的理知却使這個『自爲的存在』孤立起來，成爲實體，原子，『我』，『神』——由此，抽象的理知祇能任隨己意地把『爲他的存在』同這個『自爲的存在』聯繫一起，因爲這個聯繫之必然性祇是感覺性，但抽象的

理知已經從感覺性抽象出來了。我不藉助於感覺性所思想的，我也就是不藉助於一切聯繫去思想，並在一切聯繫以外去思想。那麼我怎樣能夠把那無聯繫的事物，同時又當作一個有聯繫的事物來思想呢？

三三一

新哲學把存在，把那為我們的存在，不僅看成為能思想的本質，而且看成為實在存在的本質，即把存在看成為存在底客體，其自己的客體。當為存在對象底存在——惟有這個存在才是存在才配稱為存在——乃是感覺底直觀底愛底存在。所以存在乃是直觀底，感覺底，愛底一種秘密。

惟有在感覺當中，惟有在愛當中，『這個』——這個人，這個物——即個體，才有絕對價值，有限才是無限；在這當中，且惟有在這當中，才有愛底無限深

與愛底神性和愛底真理。惟有在愛中才有那個數算頭髮的神，才存在真理和實在。基督教的神本身祇是人類的愛底一種抽象化，是一種影像，但正因為『這個』僅僅在愛中才有絕對的價值，所以存在底秘密，也僅僅洩露於愛中，而不洩露於抽象的思維中。愛就是情慾，且惟有情慾才是存在底徽誌。惟有情慾底對象——不管是實在的或可能的——才是存在的。那個沒有感覺沒有情慾的抽象思維，揚棄了存在和非存在中間的差別，但這個從思想看來不存在的差別，在愛看來則是一種實在。『愛』沒別的意思，祇是『覺知這個差別。』誰甚麼都不愛——無論對於何種對象——誰也就完全漠不關心，不管是否有物存在。但既然惟有經過愛，經過一般感覺，那個與非存在有別的存在才爲我所知，那麼也是惟有經過愛，經過一般感覺，一個與我有別的客體才爲我所知。痛苦便是一種高聲抗議，反對主觀的和客觀的之合一。實在中沒有的，而觀

念中有，——這便是愛底痛苦。這裏，主觀的即是客觀的，觀念即是對象，但這正不應當如此，這乃是一種矛盾，一種謬誤，一種不幸，——由此就產生出一種恢復真正關係的要求，在這個關係中，主觀的和客觀的並不是合一的。甚至動物底痛苦也明顯表示這個差別。飢餓底痛苦僅僅由於胃中沒有任何對象物，於是胃自身成了對象，空的胃壁互相摩擦以代替一種食料。由此，人的感覺，並沒有在舊的超絕哲學瞭解之下那種經驗的人類學的意義，却有本體論的玄學的意義：在感覺中，在日常感覺中，隱藏有最高深的真理。如此，愛便成了真正的本體論上的證據，證明我們的頭腦以外有一個對象存在，——除開愛，除開一般感覺以外，再沒有其他證明存在的其他證據了。一件事物，其存在能使你快樂，其不存在能使你痛苦，——這件事物祇是存在的事物。主體和客體間，存在和非存在間的差別，是一種快樂的差別，同樣也是一種痛苦的差別。



## 三四

新哲學立足在愛底眞理上，在感覺底眞理上。每個人都在愛中，在一般感覺中，認知新哲學底眞理。新哲學就其基礎說，不是別的，正是感覺底本質之提高成爲意識——新哲學祇在理性中並用理性肯定那每個人——實在的人——在心情中所知認的事物。新哲學是心情之變爲理知的。心情不要任何抽象的玄學的和神學的對象和本質，却要實在的感覺的對象和本質。

## 三五

舊哲學說：凡不是被想的，就不存在；反之，新哲學則說：凡不是被愛的，不能被愛的，就不存在。但凡不能被愛的，也就是不能被崇拜的。惟有能成宗教底客

體的，才是哲學底客體。

但愛是存在底準繩，真理和實在底準繩——客觀上如此主觀上也是如此。沒有愛，也便沒有真理。惟有存在的，才會愛——一點不存在，同一點不愛，是同樣的意思。某人存在得更切實，則愛得更多，反之亦然。

### 三六

舊哲學以下一命題爲出發點，即說：『我是一個抽象的僅僅能思想的本質，肉體並不屬於我的本質；』反之，新哲學的則以另一命題爲出發點，即說：『我是一個實在的感覺的本質，肉體整個就是我的「我」，我的本質自身。』由此可見，舊哲學家是在與感官處於繼續不斷的矛盾和衝突中思想，爲的防止感覺的觀念來沾污了抽象的概念；反之，新哲學家則是在與感官相協調相

調和中思想。舊哲學承認感性底真理，——甚至在神底概念中承認，這個概念是含有存在在內的，因為這個存在應當同時又是一個與被思想的存在有別的存在，一個外於精神外於思維的存在，一個實在的客觀的即感覺的存在，——但僅僅偷偷摸摸地，抽象地，不自覺地並勉強地承認，祇因為不得不承認；反之，新哲學則是自覺地高高興興承認感覺性底真理：新哲學是光明磊落地感覺的哲學。

### 三七

近代哲學尋求某個不藉他物為媒介的確實的事物。因此，近代哲學拋棄了經院哲學那個無根據的無基礎的思維，而把哲學建立在自我意識上面，即拿能思想的本質，『我』自覺的精神，來代替那僅被思想的本質，代替神，代替

一切經院哲學中這個最高的最後的本質，因為在能思想的人看來，『能思想的』是無限地比較『被思想的』更加接近，更加現實，更加確實的。神底存在是可懷疑的，我所思想的事物是可懷疑的，但能思想，能懷疑的我，其存在是不可懷疑的。不過，近代哲學底自我意識，本身又祇是一個被思想的，以抽象化為媒介的，即可懷疑的本質。惟有那個成爲感官底，直觀底，感覺底，實體之事物，才是不可懷疑的，才是不藉媒介而確實存在的。

### 三八

真正的和神性的，僅僅是那個不需任何證明的事物，是那個不藉媒介而由自己確實存在的事物，是那個直接爲自己辯護並爲自己獲得存在權利的事物，是那個把存在底肯定包含在自己身上的事物——即那個絕對堅定，絕

對無疑，絕對明顯的事物。但惟有感覺的事物才是絕對明顯的；惟有感覺性開始的地方，才停止一切懷疑和爭論。無媒介的知識之秘密，就是感覺性。

一切都是藉助媒介的——黑格爾底哲學這樣說，但惟有那個再不藉助於媒介的，即無媒介的事物，才是真正的，所以，歷史的時代，祇在這個情況之下發生，即以前祇是一個被思想的有媒介的事物，現在則變成無媒介的感性的確實性之對象了，——因之亦即以前祇是思想，現在則變成真理了。所謂經院哲學，就是把媒介作用轉變為真理之一種神性的必然性和主要的特質。經院哲學底必然性，祇是一種有條件的必然性；這個必然性祇在這種條件之下是必然的，即根本上還有個錯誤的假定存在，即一個真理，一個學說，與別一個學說互相矛盾，而這別一個學說也是合乎真理，也是被尊重的。那個自為媒介的真理，還是沾染了其對立物的真理。這真理是從其對立物開始的，但這個對立

物，後來又被揚棄了。如果這個對立物是準備被揚棄，被否定的，那麼爲甚麼我要從這個對立物開始，而不立刻從其否定開始呢？試舉一事爲例。當爲神的神，是一個抽象的本質；神自己分化爲確定爲並實現爲世界，爲人；如此，神就成爲具體的，如此抽象的本質才被否定了。但我爲甚麼不當立刻從具體的開始呢？那個經由自己而得確實而得證明的事情，爲甚麼不當比那個經由其對面之虛幻性而得確實的事物，更高一籌呢？那麼誰能够把媒介作用抬高成爲真理底必然性，成爲真理底規律呢？惟有那個自己還陷溺在被否定的事物裏面的人，惟有那個還同自己鬥爭並衝突而還未定全同自己調和的人，總而言之：惟有那個人，在他看來，一種真理祇是才能，祇是特殊的甚至超羣的才能底事件，而不是天才，不是整個人類底事件。天才是無媒介的感覺的知識。才能祇在頭腦中具有的事物，天才則具有之於血和肉中，換一句話說：在才能看來，還是思

維底一個客體，在天才看來則是感覺底一個客體了。

### 三九

舊的絕對哲學棄置感官於現象界，於有限界，而反把絕對的神性的，規定爲藝術底對象。但藝術底對象乃是——在言傳的藝術中是間接的，在繪畫的藝術中則直接的——視覺，聽覺，觸覺底對象。那麼，成爲感官對象的，不僅是有限現象，而且是真正神性本質了。——感覺是絕對的底官能了。藝術『在感覺事物中表現真理』——這話正確地瞭解並表現出來，便是：藝術表現感覺事物底真理。

### 四〇

對於藝術如此，對於宗教也是如此。基督教底本質——神性本質之最高形式，官能——乃是感覺底直觀，而不是觀念。但感覺的直觀既然適合於神性的真正的本質之官能，那麼神性的本質就要被宣布為並認識為一種感性的本質，而感性的本質又要被宣布為並認識為一種神性的本質了；因為主體如此，客體也是如此。

『話言變成血肉，住在我們中間，我們看見牠的威權。』僅在後代人看來，基督教底對象，才是觀念或幻想底一個對象；但原始的直觀還是被恢復轉來的。在天上，基督，是直接的感覺的直觀底客體；在那裏，神從觀念的，思想底，一種對象，即從一種精神的本質，（在這裏神對我們就是如此表現，）變成一種可感覺的，可捉摸的，可看見的本質。這個直觀是基督教底發端，也是基督教底目的，因之就是基督教的本質。可知，思辨哲學之理解並表現藝術和宗教，並非



在真正光明中，在實在的光明中，而祇在思考底曖昧中，同時思辨哲學，由其那個把感覺性抽象化的原則，又祇把感覺性轉變為抽象化底一種形式；藝術是在感覺的直觀底形式中之神，宗教則是觀念中之神。但事實上，思考所僅僅認為形式的，恰好就是本質。如果神現身於火中，並在火中被崇拜，那麼事實上火就是當作神而被崇拜。火中之神不是別的，正是那個具影響和特性使人驚奇的火底本質；人中之神不是別的，正是人底本質。同樣，藝術在感性形式之下所表現的，也不是別的，正是感性底那個不能與這個形式分離的固有的本質。

#### 四一

感官的對象，不僅是『外物』。人祇是經過感覺才被自己所認識，——人是當作感覺客體而成為自己的對象。主體和客體的合一，在自我意識中祇是

抽象的思想，祇在人對人的感覺的直觀中，才是真理和實在。

我們不僅觸到石和木，不僅觸到肉和骨，我們而且觸到我們的觸覺，當我們用手或唇去接觸一個能感觸的本質時候。我們用耳朵不僅聽到流水底潺湲和木葉底蕭瑟，我們而且聽到愛情和智慧之熱烈的聲音。我們不僅見到鏡面和彩畫，我們還見到人的眼光。所以感官的對象，不僅是外物，還是內物，不僅是肉體，還是精神，不僅是物件，還是『我』——所以一切都可由感覺覺知的，即使不可直接覺知，也可間接覺知，即使不可用平凡的感官覺知，也可用經過訓練的感官覺知，即使不可用解剖學家或化學家的眼睛覺知，也可用哲學家底眼睛覺知。所以經驗論以為我們的觀念是起源於感官，這是很對的，不過經驗論忘記：人底最重大最主要的感覺對象乃是人自身；忘記：意識和理知之火把祇在人對人的觀察中燃燒着。唯心論是對的，當牠在人中尋求觀念底起源

時候；但是不對的，當牠要從那個孤立的，被視為自存的本質，被視為靈魂的人中，總之，即從那個沒有感覺存在的『你』之『我』中，去導出觀念時候。惟有經過交接，惟有根據人對人的談話，才發生觀念。人們之獲得概念，獲得一般理性，並非由孤單一人獲得，而祇由二人合作獲得。人類的生殖必要靠二人合作——肉體的生殖如此，精神的生殖也是如此：人和人間之交接乃是真理和普遍之最初原則和準繩。我所以確知在我以外還有別物存在，是間接經過另一個確知而來的，即我先確知在我以外還有別人存在。我自己單獨所看見的，我還懷疑不信，別人也看見的，那才是確實的。

#### 四一

本質和現象間，原因和結果間，實體和屬性間，必然和偶然間，思辨和經驗

間差別，並不建立兩個國土或世界——一個是超感覺的世界，屬於本質，別一個則是感覺的世界，屬於現象——這種差別却是發生於感覺性本身範圍之內。

試舉自然界科學一事爲例。在林納所定的植物系統中，起初諸類是按照花絲數目來區別的；但在第十一類中（那裏雄蕊數目已經是從十二根至二十根了）尤其在第二十幾類及第數十類中，花絲數目已經不是分類標準了，人們再不去數算花絲了。這裏，我們看見，在我們面前，有定的和無定的，必需的和隨意的，合理的和不合理的數量間之差別，是發生於同一範圍之內。所以我們用不着超出感性以外來規定那在絕對哲學意義下僅屬感理事物，僅屬經驗事物之限界，不過我們不可以把理知從感官分別開來，爲的在感理事物中去發現超感理事物，即精神和理性。

## 四二

感覺物並非思辨哲學意義之下的直接物，並非在這種意義之下，即說：感覺物是世俗的，是一目無餘的，是無思想的，是自然而然的。直接的感覺的直觀，反是比觀念和幻想出現得更遲。人底最初的直觀本身，祇是觀念和幻想的直觀。可見，哲學，一般科學，其任務並不在於擺脫其感覺的，即實在的事物，而是走到這種事物，——並不在於轉變對象為思想和觀念，而在於把普通眼睛所看不見的事物轉變為可看見的即對象的事物。

人們起初觀看事物，祇是注意事物對人怎樣表現，而不注意事物究竟是怎樣，人們在事物中並未看見自己，而祇看見其對於事物的想像；人們放置其自己的本質於事物當中，人們並不判別對象和那對於對象的觀念。在那智識

淺薄的主觀的人看來，觀念比直觀更加接近；因為在直觀中，他被從自己排擠出去，在觀念中則留存於自己當中。但對於觀念如此，對於思想也如此。人們起初很久忙於天上的神性事物，然後才注意到地上的人性事物，換一句話說：人們起初很久忙於那些被翻譯成思想的事物，然後才注意到那些原型的本來面目的事物。近代像從東方夢想世界醒來後的希臘時代一樣，人們才又回轉到感覺物即實在物之感覺的，即自然的客觀的直觀，但正因為如此，人們才又回轉到自身來，因為一個人僅僅忙於想像底本質或抽象思想的本質，則他自己就僅僅是一個抽象的或幻想的本質，而不是一個實在的真正人性的本質。人底實在祇依賴於其對象底實在。你沒有甚麼，那麼，你也就不是甚麼。

#### 四四

空間和時間並不是簡單的現象形式，乃是本質條件，理性形式，存在規律，亦即思維規律。

空間的存在，乃是第一個存在，第一個確在。我在這裏——便是一種實在的活現的本質之第一個標誌。人手底示指乃是從虛無到存在的指路牌。『這裏，』乃是第一個限界，乃是第一個判別。我在這裏，你在那裏，我在你以外，你在我以外；所以我們二個都能夠存在，都不互相妨害；位置是很夠用的。太陽不是存在於水星所在的位置，水星不是存在於金星所在的位置，眼睛不是存在於耳朵的地位……沒有空間，便也沒有任何位置底系統。佔有地位性乃是第一個理性性質，其性質都立足在這個性質上面。能組織的自然界，是從各種不同地位之派分開始的——但各種不同地位又是直接聯繫於空間的。理性祇在空間中定方向。我在何處？——這便是覺醒的意識所提出之問題，是人生智慧

底第一個問題。空間和時間中的限制是第一個德性，地位底差異是適宜的對不適宜的之第一個差異，——這個差異便是我們教導小孩，教導那些粗野的人的。粗野的人對於地位底差異是漠不關心的，他們做出一切事情，是不分別在甚麼地方的；瘋人也是如此。瘋人如果再同地位和時間聯繫起來，那麼他又回到理性來了。把各種不同的事物安置於各種不同的位置，把性質不同的事物從空間上面分別開來，——這乃是每種經濟方法之條件，甚至精神的經濟方法之條件。屬於註解的，不當放在正文裏面，屬於結束的，不當放在開端上頭，總而言之，空間底判別和劃分——這也是屬於著作家底智慧。

自然，這裏所說的，總是關於一個一定的地位，但這裏所注意的，除地位底確定性外也沒有別的事物。我不能拿地位從空間分別開來，如果我要在其實在性中瞭解空間。我對於空間的概念，是隨着『彼處』發生出來的。『何處？』



乃是普遍的，乃適用於一切無差等的地位的，可是『彼處』却是一定的，有了這個『彼處』，同時就有那個『何處』，所以有了地位的確定性，同時也就有空間底普遍性，但正因為如此，空間底普遍概念，僅僅在與地位底確定性聯繫中，才是一個實在的具體的概念。黑格爾祇付與空間像付與一般自然界一樣以一種消極的性質。惟有『此地存在』才是積極的。我不存在那裏，因為我存在這裏，——這個『不於那裏存在』所以祇是那個積極的顯明的『這裏存在』之一種結果。這裏不是那裏，此物存在於彼物以外，這祇對於你的觀念是一種制限，而其本身並不是任何制限。這是一種互外存在，這個互外存在，是應當存在的，是適應於理性，而非違反理性的。但在黑格爾哲學中，這個互外存在，乃是一種消極的性質，——因為這是一種不該互外存在事物之互外存在，——因為那個同自己絕對合一的邏輯概念成爲真理，而空間簡直成爲觀念，理

性之否定，理性在這個否定中要恢復轉來，必須這個否定再被否定。然而空間不僅不是理性底否定，在空間中而且反有位置留給觀念，留給理性；空間是理性底第一境界。沒有空間上的互外存在，也就沒有邏輯上的互外存在。或者反過來，倘若我們像黑格爾一樣，要從邏輯上走到空間，也可以說：沒有判別，也就沒有空間。思維上的判別必須被實現為各種判別的事物，但各種判別的事物，在空間上是互外存在的。空間上的互外存在，所以才是邏輯上的判別之真理。但凡是互外存在的事物，也祇能順次把被思想實在的思維是在空間和時間中的思維。空間和時間底否定，永遠發生在空間和時間內部。我們祇要節省空間和時間，為的是來獲取空間和時間。

## 四五

事物必須被思想如其在實在世界中的狀況，而不可被思想爲別的樣式。那些在實在世界中是分離的事物，在思想中也不是合一的。思維，觀念——新柏拉圖派哲學中底精神世界——之超越實在世界底規律，這乃是神學的任意妄爲之特權。實在世界底規律，也就是思維底規律。

## 四六

諸相反性質之直接的統一，祇在抽象中是可能的和可容許的。在實在世界中，對立物，總是經過一個中介概念被聯繫起來。這個中介概念就是對象，就是對立物的主體，

所以最輕易的事情，便是顯示出對立的屬性之統一；人們祇須把對象或這些對立屬性底主體抽象出去，便行了。對象消滅了，對立物中間的界限也跟

着消滅了；現在對立物都成爲無根據和無依傍的，因此直接混合爲一。譬如如果我拿這個眼光去看存在，如果我把一切存在底性質抽象出去，那麼，存在自然便與虛無相等了。存在和虛無間的差別乃其界限，祇在性質之有無。如果我們把那個存在的事物拋棄了，那麼這個簡單的『存在』究竟是甚麼？但凡可以適用於這個對立物乃其合一的，同樣也可以適用於思辨哲學中其他對立物之合一。

## 四七

那個手段，那個以一種適應於實在世界的方式把對立的或矛盾的性質結合爲同一本質的手段——祇是時間而已。

至少在活的本質中是如此。下面一種矛盾祇在此中，譬如在人中，才表現

出來，即說：這個性質——這個感覺，這個計劃——充滿了我，統治了我，同時又有一種其他的甚至剛剛相反的性質也充滿了我，統治了我。惟有當一個觀念排擠別個觀念，一個感覺排擠別個感覺時候，惟有當這個排擠還未到任何決定地步，還未獲得任何持久性質，而精神又處於對立狀態之一種繼續互換當中時候，精神才陷落於矛盾底地獄痛苦當中。如果我把對立底性質同時在我身中統一起來，那麼這些性質就中性化了，鈍化了，像化學過程中的對立物一樣，這些對立物同時存在一處，其差異便消失而成爲一種中性產物。矛盾底痛苦恰好在這一點，即我現在所迫切需要的，但下一瞬間又同樣迫切地不需要了，即肯定和否定是接續發生的，肯定和否定是二個對立物，但這個對立物各排拒別的對立物，因此各個對立物都以其完全的確定性和失脫性來刺激我。

## 四八

實在事物之反映於思維中，並非全數地反映，而祇部分地反映。這個差異是一種常態的差異——這個差異導源於思維底本性，因為思維底本質是普遍性，而實在底本質則是個別性，二者不同。但這個差異所以不會造成被思物和實在物間正式的矛盾，僅僅因為這個原故，即：思維並非依照直線而與自身相合一地前進，乃是要受感覺的直觀所干涉。惟有那個經由感覺的直觀而自已確定，而自己糾正的思維，才是真實的客觀的思維——具有客觀真理的思維。

認識下一真理，是最重要的事情，即：那個絕對的即孤立的離開感性的思維，並未超出形式的合一以上，即並未超出思維之自相合一以上；因為如思維

或概念被認爲是諸對立性質底統一，那麼這些性質本身又祇是抽象物，祇是思想底性質——所以又祇永遠是思維底自相合一，祇是合一底倍數，把這個合一當作絕對真理，而以之爲出發點。別物，卽與觀念相對立之事物，則被當作一個依據觀念底規律，而非真實與觀念有別的事物，並不能出現於觀念以外，至多不過表面上出現——來表示其自由，因爲觀念底這個別物，本身又是觀念，不過未曾具有觀念形式，未曾被設想，被實現爲觀念。如此，那個自爲存在的思維，單獨是不能走到任何積極的差別和其對立物的，但正因爲如此，也就沒有其他任何真理的準繩，除開那個不與觀念不與思維相矛盾的事物以外——卽祇有一個僅屬形式的主觀的準繩，這個準繩是不去理會那個被思想的真理是否也是一個實在的真理。理會這個問題的那個準繩，唯一就是直觀。人們應當常常傾聽對方的說話。但感覺的直觀，恰好正是思維底對方直觀從廣

義去瞭解事物，思維則從狹義去瞭解事物；直觀讓事物有無限的自由，思維則給事物以規律，但這些規律祇常常過於專制了，直觀使頭腦明白，但不決定甚麼，不判別甚麼；思維則決定頭腦，但也常常限制頭腦，直觀本身無關任何根本原則，思維本身並無任何生命，法則是思維的事情，法則之例外則是直觀底事情。所以祇有被思維所確定的直觀，才是真正的直觀，反之，亦惟有被直觀所擴大和啓發的思維才是真正的適應於本質於實在世界的思維。那個自相合一的繼續不斷的思維，認為世界是在其中中點周圍成爲圓形而旋轉——這是與事實相矛盾的；但那個被對此運動不均衡性之觀察所中斷的思維，即被直觀之變態所干涉的思維，則依照真理把這個圓形轉變爲一個橢圓形。圓形乃是思辨的哲學，這個僅僅立足在自身上面的思維之象徵和徽誌，——黑格爾底哲學也是人所素知的一個圓式底圓形，雖然這個哲學宣布（但這祇是經



過經驗而確定的：）對於行星，圓形軌道乃是『一種拙劣的同形運動之軌道』。反之，橢圓形則是感覺的哲學，這個立足在直觀上面的思維之象徵和徽誌。

## 四九

能保證真實認識的那些性質，永遠祇是經過對象本身來規定對象的那些性質——對象之固有的個別的性質——所以並非普遍的性質，像邏輯玄學底性質那樣，邏輯玄學的性質並不規定任何對象，因為是擴展於一切對象之上，而無所軒輊的。

所以黑格爾完全恰當地把邏輯玄學的性質從對象底性質轉變為獨立的性質——概念底自己性質，把這個性質從屬性（在舊玄學中是屬性）轉變為主體，由此就給玄學或邏輯以自足的神性的知識之意義。但這是一個矛

盾，即說後來在具體的科學中，恰好像在舊玄學中一樣，這些邏輯玄學的陰影，又被轉變為實在事物底性質，——這自然僅僅在這種情形下才是可能的，即不是那個永遠同時具體的，從對象本身造成出來的，因之切實的性質被同那些邏輯玄學的性質結合起來，便是對象被縮小成為完全抽象的性質，在此性質中，對象完全變成不可認識的了。

## 五〇

在其實在性中及全體中的實物，新哲學底這個對象，也祇是一種實在的和完全的本質之對象。所以新哲學不是以『我』，不是以絕對的即抽象的精神，總而言之，不是以僅僅自己存在的理性，為其認識原則，為其主體的，而是以人底實在的和完全的本質。實在，理性底主體祇是人。人思想，而非『我』思想，

而非理性思想。所以新哲學並非立足在理性底神性上，即其真理上，而是立足在全體人類底神性上，即其真理上。或者可以說：新哲學固然也是立足在理性上面，但立足在其本質即人底本質的那個理性上面；所以不是立足在一種無本質無顏色無名稱的理性上面，而是立足在那個沾染了人血的理性上面。所以如果舊哲學說：惟有理性的，才是真正的和實在的；那麼反之，新哲學則說：惟有人的，才是真正的和實在的。因為惟有人的是理性的；人乃是理性底尺度。

## 五一

思維和存在的統一，僅僅當人被當爲這個統一之基礎和主體時候，才有意義，才是真理。惟有一種真實本質才認識真實事物；惟有當思維不是爲自己的主體，而是一種實有本質之屬性時候，思想才不從存在分別除去。思維和存

在的統一所以絕不是形式的統一，即存在並不當爲一種性質附屬於那個自在和自爲的思維；這個統一僅僅依賴於思維底對象和內容。

由此就生出底下幾條強制的命令：你不要成爲那個與人有的哲學家；你除却成爲能思想的人以外不要成爲別的甚麼；你不要當作思想家來思想，即不要在一種脫離實在人類本質全體的和自己孤立的機能中來思想，而要當作生動的實在的本質來思想，你便是當作這個本質而漂流在世界海中那個生動的和使人活潑的波濤裏面去的；你要在實在中，在世界中，當作世界一分子來思想，而不要在抽象的眞空中，當作一個孤立的單子，當作一個絕對的君主，當作一個漠不關心的世外的神而思想，——你必須依照這些命令做去，然後你才能够說：你的思想是思維和存在的統一。當作一個實在本質活動的思維，怎樣會不去把握實在本質和事物呢？惟有人們把思維從人分別出來，爲

自己確定起來，才發生這個困難的無結果的爲這觀點所不能解決的問題；即思維怎樣走到存在，走到客體？因爲思維既然自己確定，即放在人類以外，那麼也就是超出其與世界一切聯絡和關係以外了。你高昇爲客體，僅僅由於你墮落下來，自己成爲別人底客體。你思想僅僅因爲你的思想本身能够被思想。你的思想僅僅當其通過客觀性底考驗，當其也爲你以外的人（你就是他的客體）所承認時候才是真的。你僅僅當作一個自己能被看見的本質，來觀看；僅僅當作一個自己能被感觸的本質，來感觸。世界僅爲那個開放了的頭腦而開放，而頭腦底門戶祇是感官。但那個自己孤立的閉關自守的思維，那個沒有感官，沒有人，在人以外的思維，乃是絕對的主體，這個主體不能成爲並不當成爲別人底客體，但正因爲如此，不管如何努力也永遠找不到一條道路，走到客體，走到存在去，這正像一個被從軀幹砍下來的腦殼不能找到一條道路，去瞭解

一個對象，因為瞭解所需的手段，官能，已經喪失了。

## 五二一

新哲學完全地絕對地無矛盾地消溶神學於人類學之中；因為這個哲學不像舊哲學那樣祇消溶神性本質於理性中，而兼消溶之於心情中，總而言之，即消溶之於人底完全的實在的本質之中。新哲學在這一方面，祇是舊哲學之必然底結果——因為凡已經消溶於人底理知中的，終歸必然要消溶於人底生活中，心情中，血中——但同時也才是舊哲學之真理，而且是一種新的獨立的真理。因為變成血和肉的真理，才是真理。舊哲學必然要退回到神學去；凡祇在理知中，祇在概念中，被揚棄的，在心情中，還是一個對立物；反之，新哲學則再不能夠退回去了：凡肉體和靈魂都同時死了的，再不能夠當作鬼魂復走回來

了。

## 五三二

人同動物的差別，絕不僅在思維上。人同動物的差別，乃在人底完全本質上。不思想的，自然不是人，但並非因爲思維是人的本質底原因，而祇因爲思維是人的本質底必然結果和特性。

所以我們這裏也用不着跨出感性範圍以外去把人認識爲一種超出動物之上的本質。人並非一種特殊的本質，像動物那樣，而是一種普遍的本質，因之即不是一種受限制的不自由的本質，而是一種不受限制的自由的本質，因爲普遍性無限制性，自由是不可分離的。而且這個自由並不存在於一種特殊的能力中，於意志中，同樣這個普遍性也不存在於思想力，理性，之一種特殊的

能力中，——這個自由，這個普遍性是擴充於其整個本質的動物底感官固然比人底感官更加尖銳，但僅僅對於一定的與此動物需要有必然關係的事物是如此。而動物底感官所以更加尖銳，正因為這個限制，這個對一定事物之特殊的限制。人沒有一隻獵狗，一隻烏鴉底嗅覺，但這祇因為人底嗅覺乃是一種能普及各類嗅味的感覺，因之又是一個不被限制於某一特殊嗅味的自由感覺。但一種感覺，如果超出特殊性底限界，如果超出其對需要的關聯，那麼這個感覺就把自己抬高成爲獨立的理論的意義和品格；普遍的感覺就是理知，普遍的感性就是精神。甚至最低下的感覺，嗅覺和味覺；在人類，也抬高成爲精神的科學的行爲。事物的臭和味，也是自然科學底對象。甚至於人類底胃，我們如此鄙視的胃，也不是動物的本質。而是人的本質，因為是普遍的，不限於一定養料的本質。正因為如此，所以人類才免除動物進攻其獵獲品時那種饕餮的食



慾。試讓人保存其頭腦，而換給他一個獅或馬底胃，那麼他顯然停止其爲人了。一個受限制的胃，也祇適應於一個受限制的即動物的感覺。人類對胃之道德的和理性的關係，所以也祇在於不拿一種獸性的本質，而拿一種人性的本質去對待胃。誰從胃除去人性，誰把胃列於動物底種類，誰就允許人類食時可以表現獸性。

## 五四

新哲學把人類隨同那個當爲人類基礎的自然界作成哲學之唯一的普遍的 and 最高的對象，——所以也就把人類學，隨生理學，作成爲總括一切的科學。

## 五五

藝術，宗教，哲學或科學，祇是真正的人性本質之表現或啓示。人，完全的真正的人，祇是那個具有美學的或藝術的，宗教的，或道德的，哲學的，或科學的，感覺的人，——一般的人祇是那個一點也不失却主要人性的人， *Homo Aum*， *nihila me alienum puto* ——這句話，從其最普遍和最高的意義瞭解起來，便是新哲學底格言。

## 五六

絕對的合一哲學，把真理底立場完全顛倒了。人底自然的立場，分別『我』和『你』主體和客體的立場，乃是真正的絕對的立場，因此也是新哲學底立

場。

## 五七

頭腦和心情間的那個合乎真理的統一，並不在於抹殺或掩飾二者間的差異，而祇在於把心情底主要對象也作為頭腦底主要對象——所以即祇在於對象底合一。新哲學把心情底最主要的和最高的對象，人也作為理知底最主要的和最高的對象，因此新哲學就建立了頭腦和心情間，思維和生活間之——一種合乎理性的統一。

## 五八

真理並不存在於思維中，於自存的知識中。真理祇是人類生活和本質之

總知。

## 五九

單個個人，無論其當作道德的本質或思想的本質，本身都未曾具有人底本質。人底本質祇包含於共通中，於人對人的統一中，但這個統一祇立足於『我』和『你』之判別確實存在上面。

## 六〇

孤立是有限的和受制的，普遍則是自由的和無限的。自爲的人是人（習用意義下的人）與人共存的人——『我』和『你』間的統一——則是神。

## 六一

絕對的哲學家說或至少想，（像絕對的君主以爲『國家即我』和絕對的神爲『存在即我』那樣，）自然是當作思想家說或想，而非當作人說或想，『真理即我』反之，人性的哲學家則說：我也存在思維之內，也當作哲學家，當作與人共存的人，而存在。

## 六二

真正的辨證法絕不是單個思想家對自己的獨語，而是『我』和『你』間的對話。

## 六三

三位一體論，乃是絕對哲學和宗教之最高的神秘，其中心點。但像我在基督教之本質書中所從歷史上和哲學上證明過的，三位一體論底秘密，乃是共通的社會生活底秘密，乃是『我』必需有『你』這個必需性底秘密，乃是表現下一真理，即說：無論那個本質，不管是人，或神，或精神，或『我』，其本身單獨都不是一個真正的完全的絕對的本質，即說：真理和全德祇是諸種同本質的本質間之聯繫和統一。哲學底最高的和最後的原則，所以是人對人的統一。一切主要的關係——各種不同科學底原理——祇是這個統一之各種類型和方式。

## 六四

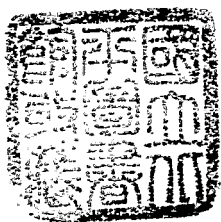
舊哲學具有二重真理，一是爲自己的真理，不管人類底事情——哲學；一是爲人類的真理——宗教。反之，當作人的哲學之新哲學，則主要也是爲人類的哲學——新哲學在不妨害理論之尊嚴和獨立限度中，即在與理論成爲內心的協調中，主要的具有一種實踐的而且最高意義下實踐的傾向；新哲學代替宗教，本身含有宗教底本質，事實上本身就是宗教。

## 六五

自今以前，改造哲學底各種嘗試，祇在方式上或多或少或稍與舊哲學不同，而非在品類上與舊哲學不同。一種真正的新哲學，即適合於人類和未來需要的

獨立的哲學，其最不可缺少的條件，却在於：這個哲學是本質上與舊哲學不同。

未來哲學之根本原則終





第一卷三角 哲學概論 鄒謙著

本書分四篇：第一篇緒論，敘述哲學之心理的起源及其史的發展，哲學之形式及實質的定義，哲學之關係科學，哲學研究之方法，哲學之分類，哲學之態度、精神及價值等；第二篇認識論，包含認識論之意義，認識之界限，認識之起源及認識之本質等；第三篇實在論，則綜論形而上學，實在之本質，實在之生存，實在之究竟及實在論關係諸問題；第四篇價值論，申述價值論概說，真理的價值，倫理的價值，美的價值及宗教價值等。

分五角六 [科百華中] 論通學哲 編康壽范

本書內容，首為緒論，討論哲學的概念，哲學與宗教，哲學與科學，哲學研究的方法。然後分二編敘述：第一編為知識哲學（認識論），分總論，認識的起源，認識的效力，認識的本質，結論五章；第二編為自然哲學或形而上學，分總論，本體論，宇宙論，結論四章。全書對於哲學上各種理論，作系統的敘述，文字淺顯，說理明晰，極便初學者之研究。

中華書局出版

# 中國哲學史綱要

[中華百科叢書之一]

蔣維喬編  
楊大膺編

全三冊  
各七角

是書爲蔣維喬先生及楊大膺先生所合編。自來中國哲學史，多沿襲普通歷史編製法，以時代分期；本書則以思想爲經，哲學材料爲緯，表現思想之進展及演變。書中內容，將中國哲學分爲自然主義、人爲主義、享樂主義、苦行主義、神祕主義、理性主義六派。本書特色有六：(一)對於中國

思想之演進，窮源究委，敘述明晰；(二)以語體文敘述，讀之極易瞭解；(三)書中故實，另加詳註，附於卷末；(四)每章之末，均列有問題，以便研究；(五)每章均有索引，以資檢查；(六)所用參考書，詳載篇末，俾讀者可以查對原文。本書材料先在光華大學實地講授，並隨時悉心加以修正，歷時三載，方得完成，可謂中國哲學史空前之創作。

## 中國哲學史

▼謝朓量著

精裝一冊  
一元八角

吾國哲學一門，素鮮綜合之紀述。本書用科學方法，作系統之研究。凡六藝、九流、諸子、百家，以及釋老之教義，宋、元、明、清各家之學說，以時代爲經，以宗派爲緯，綜合敘述。其淵源派別，離合異同，無不提綱絜領，深入淺出，於吾國哲學書中，可謂別開蹊徑，另具卓見者。可作大學教本或參考用書。

中華書局出版

民國二十五年八月印刷  
民國二十五年八月發行

中華哲學  
小叢書  
未來哲學之根本原則(全一冊)

◎

實價國幣三角五分

(郵郵隨費另加)



原著者 德國費爾巴哈

譯者 林伊文

發行者 中華書局有限公司  
代表人 陸費達

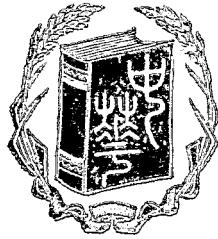
印刷者 上海中華書局印刷所

總發行處 上海福州路 中華書局發行所

分發行處 各埠 中華書局

(本書校對者前慶善) (一〇五七六)

中華書局



中華民國卅五年拾月壹日 敬啟