

百科小叢書

費爾巴赫底哲學

約特爾著
林伊文譯

王雲五主編

商務印書館發行

書叢小科百

學哲底赫巴爾費

著爾特約
譯文伊林

編主五雲王

行發館書印務商

目次

第一章	費爾巴赫哲學底出發點	一
第二章	認識論和本體論	二四
第一節	費爾巴赫底感覺論	二四
第二節	費爾巴赫底人論	三七
第三節	費爾巴赫底自然論	四五
第四節	靈魂問題	六四
第三章	宗教哲學	七六
第一節	意義和方法	七六
第二節	宗教底一般理論	八七

目次

一

806419

第三節 宗教底特殊形式.....	一〇一
第四節 費爾巴赫宗教哲學底實踐傾向.....	一二〇
附錄一 費爾巴赫傳.....	一三七
附錄二 費爾巴赫底重要論著.....	一四七
附錄三 關於費爾巴赫的重要論著.....	一五二
譯後記.....	一五五

費爾巴赫底哲學

第一章 費爾巴赫哲學底出發點

無論那種思想，卽算最天才的思想罷，都不是現成地從天上掉下來的；無論那種哲學，都不是離開歷史境况，不依賴於其邏輯前提，而在真空當中發生出來的。在哲學方面，同在自然科學和技術方面一樣，每一輩代和每一個人底一定的問題，都是前人勞作所提出的，而其一定的解答也祇立足在前人勞作基礎上面纔有可能。沒有哥白尼伽利略刻伯勒，奈端底發現就是不可能的；同樣，沒有笛卡兒，我們不能瞭解斯賓諾薩和萊卜尼茨，沒有洛克和休謨，不能瞭解康德，沒有菲希特這一個中間環把康德哲學和謝林聯結起來，也就不能瞭解謝林。費爾巴赫哲學這顆華美而明亮的珍珠，其結晶所在的母體便是黑格兒底體系，便是十九世紀初期幾十年間接受康德哲學發展下來



的那個唯心論思辨哲學底集成學說。把這個關係探究一下，這對於瞭解費爾巴赫及其哲學思想工作之動機方面，幾乎是不可缺少的條件。因為費爾巴赫哲學最重要最根本的命題，是作為黑格兒哲學底否定而生長起來，費爾巴赫整個歷史地位甚至還可以最簡括地和最妥適地表明如下，即說，他對黑格兒哲學實行一種革命，正像哥白尼對托勒密（Ptolemaeus）天文學所實行的革命一樣：在黑格兒哲學內作為中心的事物，即『絕對精神』被當作簡單的射影放置到外圍去了；『自然』在黑格兒哲學內本是精神底自己外現，如今則成爲中心概念和精神生活支持者了。

在反對黑格兒哲學的一切敵人當中，費爾巴赫是最有力的最重要的。沒有人像他那樣深刻鑽進這個思辨哲學最內秘精神裏面去，沒有人像他那樣完全從這個思辨哲學解放出來。思辨哲學底解體和一種同自然科學及歷史科學發生親密交互影響的新哲學底建立，這個整個過程——我們現在還處在這個過程當中——就像一種偉大的前奏曲，一種詳細的綱領，表現在費爾巴赫哲學裏面。費爾巴赫自己是完全明白這個情況的。他在未來哲學底根本原則一書中，不止一節以最決定的語氣表示出關於他的歷史地位的這個自覺。在此書中，他指出黑格兒哲學是直接

從康德和菲希特底唯心論派生出來的，近代哲學到黑格兒就達到頂點，因此哲學向前發展之歷史必然性和合法性主要是與批評黑格兒有密切關聯的。他用一句話確定這新哲學底任務說：新哲學對於黑格兒哲學的立場，就同黑格兒哲學對於神學的立場一樣——即是認為牠已經發揮盡致了，以此便揚棄了牠。在他的對於基督敎本質一書之判斷那篇論文裏，關於他的人學的哲學底根本思想，他更堅決地說：這個根本思想不是由積極的道路得到的，而祇能當作黑格兒哲學底全部否定，從黑格兒哲學派生出來的；他的宗教哲學尤其祇是從反對黑格兒宗教哲學當中發生出來，祇能從這個反對當中被瞭解，被判斷。

黑格兒哲學以其嚴整的體系，以其貌似可靠的辨證法，以其對於一切精神生活和歷史生活的廣包博識，給予費爾巴赫一種深刻的印象，像給予其他好多人一樣。費爾巴赫稱黑格兒為哲學上——至少近代哲學上——最偉大的理法學家，為「哲學底復興者，哲學墮落到想像境界去後，由他挽救出來。」一位黑格兒派的，確有權利拿亞里士多德關於安那薩哥拉斯所說的話，應用到黑格兒去，即說：他在那些自然哲學家中間，像獨醒的人出現在衆醉人中間一樣。他們的自然哲

學是美麗的，詩意的，感情的，浪漫的，但因此也是超越的，迷信的，絕對缺乏批評精神的；反之，黑格兒却有一種消極的，批評的原素。費爾巴赫所以不再研究神學而以哲學爲終身事業。這個轉變毫無疑義地是由於黑格兒影響；他在柏林時候曾經聽過黑格兒講演，從此得到有力而深刻的影響。不僅在表明我的哲學發展過程的一些片段文字中，尤其在一八三五至一八三九這幾年受黑格兒精神影響所產生的著作中，都包含有他對於這位思想家表示欽佩的無數痕跡。甚至於在他確定離開黑格兒主義的那本著作，即黑格兒哲學批評中，也顯然反映出這種情緒。

固然，費爾巴赫從來未曾成爲在學派意義底下的純粹正統的黑格兒派。他還未曾完全接受這個哲學，便已經生出一種疑惑，表面上無害的又建立在真理上面的疑惑，却完全指示他後來哲學所走的方向。他自問：「思惟對存在，邏輯對自然，是怎樣一種關係呢？從邏輯過渡到自然，是有根據的麼？但邏輯，由其本身，祇知道有思惟；至於說另外還有一種原素，還有自然，還有存在，存在，那是不能從邏輯上演繹出來的。說有自然存在，這祇能從底下這個事實推論出來，即是：能思想的主體是以一種直接定在爲前提并須承認這個定在，而這個定在又是不依賴任何邏輯的。」一八

三〇年所作諷刺神學的『二行詩』（發表在關於死及靈魂不滅的思想一書附錄中）中，有幾首同上面思想很相像，也是反對黑格兒那種把存在和思惟實在和概念等視齊觀的學說的；這些『二行詩』是費爾巴赫在受黑格兒最強烈影響的年代寫成的，但在此時，他後來的生氣勃勃的自然論思想，已經有了影子了：

「本質祇是概念，」這話是說：

骷髏比活人還更真實些。

底下一首『二行詩』說得還更辛辣些：

黑格兒派哲學，你們以為是高傲的罷？

牠像一隻野狗，祇貪戀那無肉的骨架。

一八二八年費爾巴赫在厄爾蘭根 (Erlangen) 大學畢業考試的那篇論文關於理性底統一性，一般性和無限性，也并不是一篇簡單的照例文章，其中思想是深刻而能傳世的信念。這些信念支配了他的關於死及靈魂不滅的思想一書，此書雖然在黑格兒所提出的人格不滅問題中否

認個人有永久延續的權利并攻擊那種無限制擴展的幻想的人格性，却以最堅決語氣指出類底關聯，指出變易當中有不變者在，指出客觀的精神。人格消逝了，精神存在着：便是此書底主題。「人是永存的，精神是永存的，意識是不滅的和無限的，因此衆人和有意識的人格也將是永存的。但你當作一定的人格時，你祇是意識底客體，并非意識自身，你終有一日必須走出意識以外，而由另一個新人走進意識界中來，代替你的位置。意識乃是一般的精神氣息和生命氣息……是一切人格和衆人底絕對無限的統一……全體，統一，其深奧的祕密就表現在意識裏面。意識是人類底絕對固定而不可毀滅的中心點，是人類底太陽。正如感性的自然界一樣，意識也是一個世界，個人就加入在這裏面。像禾穗在太陽底下，你也是在那永久嚴整，永久青春而又內心不斷地發展和創造的人類意識底陽光底下，生長和成熟爲一個人格的。死時，你便是給那能使個人興奮和損耗的意識太陽熱力曬得疲乏了，而回歸到虛無底無知覺的休憩裏面去。」

我們可以認爲是一八三九年以前費爾巴赫從黑格兒哲學繼承下來的遺產的，便是一種思辨的理性論，即確信精神或理性構成世界底內部基礎，確信概念是事物底本質，確信精神生活底

最高內容、藝術、宗教、科學等，僅僅外表上是派生的人爲的產物，其實是以其內容即絕對爲內心動力的，即其實是神底目的或神底事業。

這種思想，我們也可以從費爾巴赫那時所用的批評標準看得出來；他那時的歷史著作近代哲學史、萊卜尼茨、貝爾諸書，就用這個標準來評論過去的思想家，他從一八三五年至一八三九年在柏林年報和哈勒年報所發表的批評論文，也用這個標準來評論當代諸人底學說。但表現最清楚的還是在他對於巴赫曼（Bachmann）底反黑格兒一書所作的批評中和對於杜爾古特（Dorguth）底唯心論批評一書所作的書評中。費爾巴赫在對反黑格兒的批評中所用以辯護黑格兒那個思辨思想的方法，是很有意義的。這是一種強辭奪理的辯證法底真正藝術品啊！

在這些著作裏面，費爾巴赫不僅在玄學意義上，而且在認識論和心理學意義上，也是辯護他後來最熱烈攻擊的那些思想。他辯護精神底完全獨立性和自足性，辯護那以萊卜尼茨爲先驅的康德和菲希特底唯心論。在他看來，萊卜尼茨哲學底觀念不是別的，正是精神本身底無限真理性和實在性，靈魂精神無限，是存在於一切事物中的；所謂物質祇是有意識的事物中的現象，祇是諸

種紛亂觀念底一種複合體；肉體祇是這個靈魂和別個靈魂的結合物。依照這種精神觀說來，在玄學方面，精神是一切實在世界底最深祕的基礎，同樣在認識論方面也是理知站在上風。『在理知中的一切都是經過感官門戶進來的，惟有理知本身是先其內容而存在，』這話，他稱爲偉大的萊卜尼茨所說的最偉大的話。理知是以自己爲尺度，爲自己之原則的，是絕對先天的。人底感官一開始就是人底理論能力之派演了；感官照耀世界，但其光明不是其所自有的，而是從精神這中心太陽得來的。感官給我們提出疑謎，但沒有替我們解答疑謎，沒有拿理智給我們。惟有思想是事物本身，感性的直觀祇是事物底表現而已。感官給我們影像，惟有思想纔拿實物給我們。他替唯心論辯護，反對杜爾古特，杜爾古特是拿一種生理學的經驗論來對抗唯心論的。他攻擊那認爲思維是純粹腦髓作用的一切見解。他底下的話對抗這種見解，即說：『惟在那與物質不同的東西看來，恰切點說即在那自行與物質判別的東西看來，物質纔是存在的；這就像黑暗祇爲能見的東西，非爲盲目的東西而存在的一樣。』他問道：『如果思維是同腦髓一致的一種活動，那麼人怎能自殺呢？』

但由於一種發展——其詳細情節我們很難明瞭——到了三十年代之末，費爾巴赫便離開黑格兒及一般思辨的唯心論了；以前，在費爾巴赫看來，這唯心論是沿着一條上昇路線，從布魯諾和笛卡兒經過萊卜尼茨來到康德，再從康德經過菲希特和謝林來到黑格兒，一步比一步達到更有力和更完滿的思想系統的。費兒巴赫自己并不隱瞞他以前觀點和以後觀點間之裂痕，並且在他的全集序言上公開說了出來。他在那裏用簡單幾句話這樣說：「我以前的觀點和以後的觀點所以不同，唯一在於缺乏對於感性底眞理性和實在性的認識。」

在同一文內費爾巴赫也正確地指出以下幾點，即說：他後來的哲學思想方法在他以前著作中已有萌芽和胚胎了，在萊卜尼茨和貝爾兩書中已有後來神學批評家影子了，在近代哲學史第一冊裏雖然多方攻擊經驗論者，但已宣布經驗爲「哲學底事情」了，關於死及靈魂不滅的思想一書已經含有「意識以自然界爲前提」這句話了，「不過是用思辨的即模糊的方式說出來的。」這種重大的精神上轉變發生的時代，可以用他外部生活重大轉變來標明。他在一八三六年做過最後一次的企圖，想在德國一個大學謀得教授位置，但沒有成功。接着他就結了婚并搬到鄉

下去住。他以完全犧牲一切公職爲代價，當作一種解放，能夠不爲一切公職上的顧忌所障礙，而完全發揮自己本性，——這事就是最明顯的證據證明他同那些日多一日佔據德國大學講座的黑格兒派是何等的不調和。他喊道：『祇在我不是甚麼的時候，我纔是一點東西。』放棄一切公權，纔是你現在能獲得精神不滅的代價。』同時他同自然界也發生親密的關係，自然界在黑格兒體系中是被當作『觀念底簡單外化』，其地位就像受繼母虐待的子女一樣。他說：『哲學家，至少我理解的哲學家，必須同自然界交朋友；他必須不僅從書本上，而且面對面地，來認識自然界。』『一切抽象的學問使人殘廢了，惟有自然科學能使人完全復原，能使完全的人，他的一切力量 and 一切官能都能發育。』他向一個朋友辯護他長久住在鄉村的理由，說他必須把柏林底御用哲學撒在他眼裏的沙子上，在自然界泉水中淘洗出去。『論理學，我是在德國一個大學學來的；但光學，即觀看事物的學問，我是在德國一個鄉村纔學來的。』

但以上這些還是比較偶然的或次要的因素。重大的轉變還有更深刻的原因。費爾巴赫在他的全集序言上自己就指出：爲要獲得關於感性實在性之科學上的確信，他雖然必須從感性上去

探究感性事物，但這種僅僅自然科學的確信還是不夠建立關於感性實在性之一般學問上（即哲學上）的確信的。他解釋說：「因為人們可以在自然科學方面承認感性底真理，同時在哲學和宗教方面否認這個真理；人們甚至可以同時是唯物論者和唯心論者，可以同時是俗世的自由思想家 and 宗教的愚民主義者，可以同時在實踐上是一個無神論者，在理論上却是全心信仰的有神論者。」近代自然科學史及信仰和智識關係史，證明這種觀察是十分正確的。正因為如此，人們如欲防阻神學精神發展，而祇認自然科學研究和傳播為唯一有效方法，像一般人所時常做的，那完全是一種幻想而已。

費爾巴赫是有了保證不至於犯了這種不徹底錯誤的，因為他的關於黑格兒哲學和一般思辨的唯心論如何缺少根據的確信，他的關於感性或自然在哲學上或認識論上如何重要的感覺，是他從宗教哲學方面得來的。費爾巴赫正為宗教哲學問題而未會停止過鬭爭。他離開神學研究到哲學來。這次轉變時的鬭爭，其結果便產生了上面說過的那些「諷刺神學的二行詩。」費爾巴赫提出底下一個問題時，是沒有黑格兒學派把信仰和智識等視齊觀那種意味的：

神學怎樣能夠免除了分歧底不幸，

牠若終於無可救藥地要自己否定？

他後來純粹人學的觀點，在他那時回答底下一個問題時也已經有了最初影子了：

基督教時代是甚麼？那是人類史詩底插話，

精神詩人幾乎忘記了他的主題，祇爲了牠。

在哲學與基督教（一八三九年）一書中，費爾巴赫纔在一個要點上離開黑格兒。黑格兒倡言積極宗教和哲學，二者內容是一致的，祇形式上不同罷了：這個內容在宗教裏當作比喻的或感性的東西表現出來，哲學則是剝去這個感性形式而已；正因爲這個思想，黑格兒哲學在那反動年代纔會得到成功，纔會同新教正統派結成堅固的聯盟。費爾巴赫却認爲這種見解恰正忽視上述二者間最根本的差異。這種比喻形式恰是不能同宗教內容分離的，一經分離，宗教就要被揚棄了；比喻形式在宗教看來就是本質的東西。在宗教看來，比喻本身正是實物。

諷刺神學二行詩在九年之前已經向哲學上的教義學家，呼喊說：

「形式就是本質；」因此你要毀壞信仰底本質，

倘若你毀壞了觀念，那是信仰底本有形式。

費爾巴赫認為構成宗教本質的，是幻想和感情，而不是抽象思想，也不是理性規律。奇蹟信仰是宗教本有的脈搏。但奇蹟不是別的，正是感情和幻想底一種要求，與世界實在規律相矛盾，而實現為外在事實的。每一宗教都是完全站在對人關係上來理解神性或絕對，因此這個概念不是別的，正表現人類感情底本質。一方面哲學或科學，他方面宗教，二者相互關係正像客觀性和主觀性的關係一樣。宗教本身是不願認識甚麼的。宗教就其本質說，是實踐性的。當初費爾巴赫當作黑格兒哲學辯護人以「反對那認這哲學不合於基督教教義的一種責言」時候，他已經特別指出積極信仰和理性間不可磨滅的差異，理性底意識愈強而此差異必然愈加顯露了。不久以後，他根據這點，便提出方法論上的要求說：宗教哲學家不應當祇把基督教當作所謂「絕對的」宗教而把一切宗教所以成爲宗教之一致點忽略過去了，首先應當把基督教在其完全的歷史確定性之下也作爲研究對象——這裏所說的，不是一種蒸溜過的，經過理論洗淨過的基督教，而是那種完

全的活躍的基督教，不僅含有「神人」在內，而且含有不交媾而受胎的處女瑪利亞以及魔鬼，天使，奇蹟等在內。

在這一點上，像費爾巴赫後來所明顯認識的，黑格兒底宗教哲學是完全不夠的。這個宗教哲學不從理性要求和宗教觀念間的矛盾出發，并利用這個矛盾來認識宗教底真正本質，反而想方設法掩飾這個矛盾。『黑格兒是用超自然方式來揚棄了基督教底超自然傾向的；換一句話說，他拿哲學否定了神學，後來又拿神學否定了哲學。』『他的哲學是最後一個偉大嘗試，企圖拿哲學來復興那已殘落的基督教；但由此產生的那個膾炙人口的所謂宗教和哲學之合一，不是別的，正是近代那種不祥的矛盾，正是信仰和懷疑，宗教和無神論之折衷調和，達到了最高的尖峯。』

這種轉變了的，在心理和歷史方面都深入的，又多多表露實在意識的新宗教觀，毫無疑義是由費爾巴赫底哲學史研究幫助建立起來的。他論萊卜尼茨和貝爾兩本書中雖還顯然受理性論的和思辨哲學的思想方法所羈絆，像他以後自己公開承認的；但要十分精細研究和解說在信仰和理性間萊卜尼茨底調和手段和貝爾底鋒利的二元論，而看不出宗教和思惟之對抗，神學精神

和哲學精神之不能兩立，那顯然是不可能的事情。費爾巴赫在萊卜尼茨一書中固然還認為這個分歧和矛盾祇當宗教立足於外在的奇蹟的和與人無涉的啓示之上時候，祇當宗教不被認識爲人底真正本性爲與理性一致時候，纔是一種必然性；但在貝爾一書序言中他已經說過信仰和理性之矛盾是基督教世界本性上的矛盾了，——在這世界裏，一向便是信仰欺騙理性，理性又欺騙信仰，互相欺騙的。這書最後一章在相同意義之下也說：貝爾底使命就是在於使人們注意那前人因爲愚蠢而不知道或因爲怯懦而不敢說的事情，在於指出基督教在其真正歷史意義之下，即活的基督教，早已不僅離開理性而且離開人類生活而消滅了。這樣，費爾巴赫在一八三九年就已經能夠說出如下深刻的話：「調和教義學和哲學的每一種理論，既欺騙了理性，又欺騙了信仰，——這是一種隨心所欲的遊戲，在這遊戲當中信仰和理性爲自己利益互相欺騙。」

他方面，一八三九年著的黑格兒哲學批評也同樣明顯表明這業已開展的疏隔。黑格兒自命他的哲學是「哲學觀念底絕對實在性」，費爾巴赫則認爲這話是荒謬的，是一種思辨的迷信；他稱這話爲學問上的一種「化身說」，這「化身說」必然像一切其他「化身說」一樣，不是宣布

時代和向前發展都靜止了，便是事實上要被繼續發展所推翻了。『理性從來不會曉得全類能化身爲某一定的個體。凡是永遠實在的事物，都祇當作一定事物而成爲實在的。』他非常讚賞地引用哥德給席勒信中一句話說：『惟有全體的人纔過人性的生活。』

黑格兒哲學批評一書，以詳細的解說，指出黑格兒哲學是怎樣從一定的歷史境况生長起來，因此并不是一般的哲學，也祇是某一特殊哲學，爲某一特殊時代及其風氣之精神上的反映而已。黑格兒底弟子們，因爲這個哲學是從最空虛的最簡單的概念，即純粹存在底概念，出發以進展到最充實的、最高超的概念，即絕對精神底概念的，所以就稱之爲絕對無需假說的哲學。但如果人們走近一步去看，就可以知道：黑格兒在邏輯中拿純粹存在底概念爲始點，這個始點并不是一個絕對必然的始點，而是被黑格兒以前哲學觀點所決定的一個始點；祇是圖謀解說上便利的一個始點，而絕不是實物和思惟上的真正始點。這個哲學底真正出發點，其直接的假說，祇因方法底進行被推移到全體底結論去，但其實恰正是認世界爲絕對精神自己實現的那個泛邏輯的世界觀。——這個世界觀底正確性，黑格兒，根據其前輩學說，是認爲毫無疑問的。正因爲如此，所謂證明絕

對精神存在的全部證據，無論在推論中如何科學地嚴密，但原則上說來，在黑格兒學說裏祇有形式上的意義。因為，像費爾巴赫還是黑格兒弟子時代就已經恰切說過的，「存在」在黑格兒體系裏祇是主觀的表面的始點，「絕對觀念」纔是真正的始點……「存在和本質」乃是疑謎，須待絕對觀念纔得解答，纔有真實意義；乃是證據，證明絕對始點，真正無需假說的，就是觀念而不是甚麼存在和本質。」根據這個理由，費爾巴赫後來就恰切地稱黑格兒哲學為「理性的神祕論」，「絕無僅有的一種理論；兩方面都歡迎牠，兩方面又都拒絕牠，——在神祕思辨派人看來，神祕和理性的結合是不可容忍的矛盾，因為概念打破了朦朧的觀念底神祕魔力；在理性派人看來，這個結合又是不合理的。

正從這一點出發，即明白了黑格兒哲學所謂絕對究竟是甚麼以後，費爾巴赫便獲得了同這個哲學相反的確定立場，並立下他自己的對思辨哲學實行革命的世界觀。他這新學說，是他在一八四一年基督教本質書中確信其效用，並看出其能放射何等光明於神學底疑謎和矛盾裏面以後，纔寫成一般的形式。基督教本質出版後不久，他就寫成哲學改造暫行綱要（一八四二年），以

後又寫成未來哲學根本原則（一八四三年）這書把那在基督教本質裏具體發揮的「一種非迎合學派乃適應人生的新哲學」底原則以最簡潔形式發表出來。在基督教本質裏由於特殊應用到宗教哲學問題而祇能比較間接認識出來的地方，即把黑格兒及其學派對此問題所用方法完全顛倒過來的地方——這在上述兩書裏，便以一般形式，寫成了那擊中一般思辨哲學要害的一些文句。

最重要的，便是以好多不同形式說出來的底下一種認識，即說：黑格兒底「絕對精神」就是神學底「業已死去的精神」當作鬼魂出現在黑格兒哲學中的；黑格兒哲學是神學底最後躲藏所，最後的合理根據；凡不拋棄黑格兒哲學的人，也是不能拋棄神學的。因為這個哲學祇是表面上否定神學，事實上本身還是神學，不過是被做成爲邏輯罷了。黑格兒倡言，自然界即實在界是觀念所設置的。他這話祇是舊神學那種學說表現爲一種理性化的思辨的形式，舊神學說：自然界是上帝所創造的，物質的事物是一種非物質的即抽象的事物所創造的。但絕對觀念，即黑格兒體系中的神性，其本身不是別的，正是有限的主觀的精神被抽象思想爲沒有主觀沒有其有限的性質而

祇剩下純粹精神的，被當作一種本質，絕對的本質的。人們如果認真去研究黑格兒哲學，就可明白看出此點。據黑格兒說，絕對精神從藝術、宗教、哲學啓示出來。但這話意思祇是說：藝術、宗教、哲學，其精神就是絕對精神，就是我們所知道的最高的精神。但人們能夠把藝術和宗教從人的感情、幻想和直觀，把哲學從人的思惟，以及一般把絕對精神從主觀精神或人類本質，分離出來麼？凡屬於這一類的嘗試，豈不是不可避免地要復回到神學底舊觀點去麼？——神學是拿絕對精神當作與人類本質不同的另一種精神，即當作在我們以外存在的我們的一種鬼魂，來眩惑我們的？

人們如果看透這一點，那麼把思辨哲學觀點簡單顛倒過來，就可以得到一種新哲學底真理及其有效用的原則了。哲學底始點，不是神，不是絕對，不是無限，而是思辨哲學根據絕對觀點所認為非實在和不存在的那種有限，實在，客觀事物。思辨哲學把存在當作絕對精神底屬性。真正的關係是應當顛倒過來的：存在是主體，思惟是屬性。思惟從存在發生出來，但存在並不是從思惟發生出來。思辨哲學是有意把這點遮掩起來的。絕對觀點所說的那種存在，正是一般意義下的存在，正是存在底類念，如此確是抽象的東西，精神的東西；但事實上這個存在不是別的，還是感性的存在。

不過被思想爲一般的意義罷了。可是依照這條道路，存在是要喪失無存的。因爲存在被抽去事物底一切主要性質以後，祇剩下存在底觀念而已，祇是沒有存在本質的一種存在而已。除了感性以外，我們就沒有其他標誌可以斷定有個不依賴思維的存在存在。哲學固然應當從存在出發；但并不是從存在底概念出發，而是從實在的，可經驗的和可體認的存在出發；不是從抽象的存在出發，而是從具體的存在物出發，——此存在物必須具有性質，具有一定的空間性和時間性，方能被人思想。沒有思想一定的性質，是不能思想一般的性質的。但一定的性質就是實在的性質，是先於被思想的性質而存在的。空間和時間亦然。惟有在空間和時間中的存在，纔是實在的存在。因此，一般說來，沒有有限，就不能思想無限。人們如果更進一步去看，便可認識出：在宗教和哲學中，無限這個概念，祇要含有某種積極的內容，便須絕對依賴他物而不能獨立。這種無限不是別的，正是某種有限物，某種一定物，但被神祕化了的，即預先被假定爲不是有限物，不是一定物。

因此，思辨哲學從抽象到具體，從理想到事實的進行，乃是完全顛倒的。這種進行祇在實踐哲學上佔有位置。在實踐哲學上，能行爲的人是應當做一個理想主義者，換一句話說，即不當把現在

和過去底界限當作未來底界限，而應堅定地相信：好多事情，今天在短視的褊狹的實踐家看來，是永不能實現的理想，甚至是純粹的妄想，但明天已經可以完全實現出來了。「理想」在真正哲學意義之下，不是別的，正是對於歷史的未來之信心，因此祇有政治的和道德的意義。但在理論方面，則情形剛剛相反。在理論方面，依照這個方法，則人們永不能達到真正的客觀的現實，祇能實現自己的抽象作用而已，祇能達到一種哲學，這哲學是拿沒有時間的存在，沒有延續的定在，沒有感覺的性質，沒有本質的本質，沒有生命的生命，來作思辨的探討的，——簡單說，即祇能達到一種沒有血肉的哲學。哲學要能成爲普遍的無可非難的威權，就不應當從自己開始，而應當從其反面開始，即從人裏面那個同抽象思惟相反對的東西，即在黑格兒哲學裏祇估註解地位的東西，開始。這個就是直觀。直觀給我們以同存在直接一致的事物，思惟則給我們以經過判別經過抽象而間接得來的事物。惟有把存在同本質，把直觀同思惟，把被動同主動，把感覺論和唯物論同玄學的經院哲學，結合起來……那時纔有生命和真理。

費爾巴赫在一八四二年便已這樣恰切地說出自從哲學界諸大體系崩潰以來所應走的道

路：『哲學必須同自然科學結合起來，自然科學也必須同哲學結合起來。這個建立在雙方需要上而在內心必然性上面的結合，將比以前哲學和神學那種不自然的結合，要更持久些，更幸福些，更有效用些。』費爾巴赫這裏所說的『自然科學』概念，是廣義的，尤其是包含人類學和心理學在內的。——這點，可以從他自己的自然科學研究過程和他的系統思想建立上面，明明白白看得出來。他自己說過：『哲學是從其眞理性和全體性研究實在界的科學，但實在界底總和就是最廣義的自然界。……自然界不僅造成了平凡的腸胃工廠，而且建立起高貴的頭腦廟堂；不僅拿那適應腸胃要求的舌頭給我們，而且拿那祇愛聽聲音和諧的耳朵和那祇愛看毫無私偏的天上光明的眼睛給我們。』在這世嘉言中還說：『自然科學也因研究自然界而把人忘記了，或者太過於卑視人，以爲不及自然界遠甚。因此自然科學也需要醫治或補充。』具有這種觀點的思想家，是有權利抗議那種判斷，即把他的『無神論』同五十年代初年發生的新唯物論混爲一談的那種意見的。他認爲自己比這個新唯物論更豐富些，是這個新唯物論底必要的補充，固然在好多否定的見解上也同自然科學那些代表人是一致的意見。兩方面不同之點，他認爲正像時間和空間不同或人

類史和自然史不同一樣。『解剖學，化學，生理學，醫學，一點不知道甚麼是靈魂，甚麼是神。我們祇能從歷史知道神和靈魂。人是一個自然物，是從自然發生出來的，在他們看來如此，在我看來也是如此；但我的主要對象，乃是從人發生出來的思想和幻想，一向被人當作實在事物看待的。』費爾巴赫在這話裏便明明白白說出他的哲學態度底歷史的特性；他的哲學態度並不是乾脆地否定或毀棄過去時代神學玄學的概念產物，而是從其依賴人類本質這方面說明這些產物，并以此將表面上的否定作成爲許多肯定意見底泉源。費爾巴赫曾有一次自稱爲『研究精神的自然科學家』。這話有兩方面意義：起初是表示，人類在神學和玄學方面歷史地生長起來的思想產物，是他研究的對象，正如無機界和有機界事物是普通自然科學家研究對象一樣；但同時還含有對普通哲學一種要求，卽不要從自身思想出來，不要根據本身就是思想的那種前提來推論，而應當根據客觀的，活着的或歷史的事實來推論，不要從思想造成對象，而應當反過來從對象造成思想。

第二章 認識論和本體論

第一節 費爾巴赫底感覺論

上面第一章已經指出費爾巴赫哲學底歷史前提，並說明他本有的世界觀，諸要點，是怎樣從批評地反對思辨哲學，尤其反對康德以後以黑格兒為頂點的唯心論當中生長出來的了。這種精神革命，即費爾巴赫拿經驗論反對黑格兒底辯證法，拿自然論和人論反對黑格兒底泛邏輯論所造成的革命，在一八四三年大致就已經完成了。雖然費爾巴赫認為他畢生使命，就在於把他的公然拿來對抗舊思辨哲學的新哲學，向各方面發揮去，並拿透澈的論據來鞏固這新哲學底陣地，但他的根本思想以後並沒有重大改變；因此我們研究費爾巴赫哲學時候，材料性質本身就已含有這種可能和需要，即我們不僅可以不照發生次序而用統一的形式系統地解說費爾巴赫世界觀，

而且應當這樣做。

人們判斷費爾巴赫學說時候，往往過分地和過久地祇注重他的宗教哲學；自然他對這方面問題是以最大的努力從外延和內蘊兩方面去解答的。人們往往忽視了這個事實，即費爾巴赫當初在宗教哲學上獲得的人類中心觀點，他自己也以爲是他的世界觀底出發點——這世界觀，他固然未曾以圓滿的形式詳細發表出來，像他的宗教哲學發表在宗教本質講演錄裏和神統記裏那樣，但在他自己思想裏已經十分明顯和完全成立了。這世界觀似乎祇由他以格言形式和幾篇隨筆描成一個輪廓，但仍舊是一個精神上的骨架使他後期著作間有個內在的聯繫，而且人們還能夠用他在萊卜尼次序言中所說的「內心顯影法」把這世界觀底內心結構完全顯現出來。所謂「內心顯影法」便是說搜尋一種哲學底真正意義，發現其中積極的東西，并要求思惟作用中的顯影藥水，把其中陌生的東西，不要當作外來物，而應當作本有物，顯現出來。

關於這個世界觀底意義（尤其在同自然科學建立如此必要的關係方面）及其作爲哲學的價值，人們常常會因費爾巴赫自己的話而發生誤會的。有好多人以爲可以把費爾巴赫當作

哲學底叛徒，以此把他簡直置之不理，而費爾巴赫自己似乎也證明他們這種意見有相當理由了。『我的宗教不是宗教，我的哲學不是哲學，』他正是拿這話結束他那本表明我們哲學發展過程的一些片段文字。然而人們切不可忽視了基督教本質一八四三年第二版序言的話，這話正是註解同時寫成的上面那句斷語啊！在那序言裏，我們可以明明白白看出這句如此簡約的斷語，其所否定的對象究竟是甚麼：所謂宗教就是神學，所謂哲學就是思辨哲學。同思辨哲學相反，他的哲學是把神學還原爲人學的，因此就包含基督教底真正本質在內；他的哲學，以哲學資格，本身也就是宗教，正爲如此就把宗教名義取消了。既然他的哲學是將哲學本質置於哲學底否定之內，那麼那句斷語裏面所說的哲學，一定是費爾巴赫自己經過長期奮鬥，而擺脫出去的那個哲學了；這個哲學是在自己和實證科學間豎起一堵牆壁的，是妄想以爲獨有一種方法，一種自己產生的智識的。

德國講壇哲學底經院主義氣味，曾受費爾巴赫嚴厲攻擊，這種攻擊使人想起了叔本華底刻毒的譏諷。費爾巴赫也曾講過如下刻毒的話：德國現在已經走到這步田地，卽一個哲學家底特色

就在於他沒有當哲學教授。同這種講壇哲學相反，費爾巴赫說，真正哲學家乃是博學多能的人；哲學不應當是某一特殊部門底科學，而要包含人類整個本質，包含一切部門。又同那種從自己身上取材料又自命具有特殊方法的哲學相反，費爾巴赫也認爲真正哲學是無需要假說的，是有自由和勇氣來懷疑自己，來從自己反面產生出來的。

這裏所說的不需假說，究竟是甚麼意思，我們可以從片段文字中有一段話明顯看得出來。這所謂不需假說，是就經驗先於哲學，直觀先於思惟這個情形之下說的，但并非想像上在先，幻想上在先，像思辨哲學所說的，而是事實上和真理上在先。或者像他在一封信中說的：「我深深確信，須待哲學不再將經驗安置於自己以外，而是滲透并消納於自己身內時候，哲學纔達到一個比較良好的時代。那時一定會比以前所謂應用哲學於實證科學的時代，完全兩樣的。」他在基督教本質序言中，爲防止別人誤解他的畢生事業，也高傲地說：「這樣一種哲學將認爲如下情形是牠最大的勝利，即在那把哲學本質安置在哲學假相裏面的一切蠢笨的和拘泥的頭腦看來，牠簡直不是哲學。」在一八三八年他就已經要求：「德國「思辨哲學」應當把「思辨」這個形容詞去掉，以

後光叫做「哲學」就行了。思辨哲學是喝醉了酒的哲學，哲學應當清醒過來。往後哲學對於精神，就是像清潔的泉水對於肉體一樣。『把超絕的東西排除一般學問以外，這便是費爾巴赫改造哲學的最切近的目的。他在片段文字中把這一點當作他的整個學術工作底一種特色說了出來：『把一切超自然事物，經過人，復原到自然界來；把一切超人事物，經過自然界，復原到人來，但永遠祇是在直觀的歷史的經驗的事實和例證基礎上來復原的。』或者，像他以完全相同的意義在另一個地方說：『永遠把高超的同那貌似卑賤的，把最遠的同那最近的，把抽象的同那具體的，把思辨的同那經驗的，結合起來，亦即把哲學同生活結合起來。』

根據這一點，費爾巴赫初就在認識論上，企圖替思辨哲學所蔑視的感性直觀，恢復其學問上的權利。有種哲學，妄想以為能夠依照純粹邏輯道路，經過思想底辯證法的自己運動，來產生智識；費爾巴赫則擁護相反的見解，認為如此產生的智識祇是純粹的假智識；惟有經過他在廣義之下所稱為「感性」的東西，即經過感覺和感情中直接的體驗，主體纔能接觸到客觀的實在。『對象真正為人所知，祇有經過感官，而非經過思惟。』『直接智識之祕密，就是感性。』

這個當作直接感知因此直接可靠的感性概念，費爾巴赫起初認爲一種方法論的基礎，以糾正純粹概念哲學底謬誤；但後來又認爲同時是本體論意義下的原則。他自言他在基督教本質中，縹明白感性底真理，纔把絕對事物理解爲感性事物，把感性事物理解爲絕對事物：這一點，他多次指出是他思想上的進步。黑格兒是主張極端的概念唯實論的，他認爲惟有概念是真正實在的；費爾巴赫則主張同樣堅決的唯名論，與之對抗。我們要從科學上瞭解某些事務，就必須把繁複現象簡約起來，把『多』還原爲『一』，把屬於偶然性的特殊現象抽象出去，但因此概念就不是獨立的東西，就不是與感性事物不同的甚麼真正事物。因爲一般的東西，本質的東西，其本身祇在思想內存在。凡爲實在的，並不是一般的東西，而是個別的東西，特殊的東西；因此，人們可以同意於唯實論者說一般的東西是存在的，同時也可以同意於唯名論者說一般的東西是不存在的。一般的人類，人性存在於人中。每個人都是人。但每個人又都是特別的與他人不同的個人。人們要把個別的東西從一般的東西分離出來，要把我與他人不同之處從我與他人共同之處分離出來，而不致使我化爲烏有，那祇有在思想中是可能的，在實在中則不可能。因爲我的個體性不僅含有那使我與

他人不同的諸種顯著特徵，而且含有那使我與他人共同的并可用人底一般概念包括起來的諸種特徵。我並不是一般的人表現在某一定的樣態裏。不是。個體性是不可分割的，是整個的，是統一的；我無論在何處，總是一定的個別的東西；做人和做這個個人，是絕對不可以分開的。個體是不可轉譯的，不可模仿的（祇除了外表及某幾種特性以外），不可瞭解的，不可下定義的。個體祇是直接的，感性的，直觀的認識之對象。

個體與一般概念相對抗這個本體論上的意義，并不因個體底易滅性而有所改變。有人說，個人逝滅了，人類還存在着。但如果一切個人都沒有了，那時還有甚麼人類呢。逝滅的人是誰呢？是過去的死人和現在的活人。存在的人類又是誰呢。是未來的人。那麼人們還可以同意於思辨概念哲學，而說個別的人是無足重輕的麼？個別的人，在其是純粹的一個人範圍內說來，固然是無足重輕的。但這話是在一定意義之下說的，是有一定界限的。因為抽象概念認為是可厭的單調的東西，是屬於同一概念諸個體無量次重現的東西；這在實在界裏由感性的觀點看來，則呈獻為永遠新穎的，以其差異性引人注意的形式和特性。但如此，如果人們否定個體而至於超出了一定的界限，那

麼還有甚麼概念留存下來呢？甚麼也沒有。概念底真實基礎逝滅了，概念也跟着逝滅了。所以個體喪失了，還有別的個體起來補充，——祇在這樣情形之下，個體纔是無足重輕的。

這種唯名論和個體論就是這樣認為惟有間接得來的，感官經驗來的，纔具有完全實在性，被思想出來的則不然；費爾巴赫以為拿這種理論纔能夠確實結束了近代哲學。近代哲學尋求直接可靠的事物。近代哲學從笛卡兒起便拿能思想的東西，「我」自覺的精神，來代替經院哲學底那個僅僅被思想的東西，代替神。但近代哲學底所謂自我意識，本身仍然祇是一種被思想的，經過抽象作用得來的東西，因此仍然是可疑的東西。因為惟有感性的，纔是真正的，纔是實在的。「我」思故我在，「這裏面的「我」正是完全普遍性的東西。這「我」可以適用於每個人，但又不適用於無論那個人，即不適用於無論那個一定的個人。這正如「樹」這個字能適用於每株樹，但又不適用於無論那株樹一樣，所不同的祇在於：字底這個普遍適用性和毫不適用性，就樹方面說是關係於客體，就人方面說則是關係於能思想能說話的主體。所以我如果要這個字來表示一個實在的「我」或物時候，我就必須求援於感官，為的依靠感官來糾正多義的惑人的字。費爾巴赫考察過

過去一切時代的哲學怎樣拿着那些有制約性的概念造出無量數誤謬來以後，便發出極有意義的呼號說：「人們常常說起感官底欺騙，但人們很少說起語言文字底欺騙，而語言文字是同思維分離不開的。可是……感官底欺騙是如何淺而易見，而語言文字底欺騙又是如何微妙難知啊！」這話完全是培根底偶像論底意見，但培根這理論提出不久便被人忘記了。

人們往往以極端感覺論意義去理解費爾巴赫這句話和其他類似的話；極端感覺論便是宣布直接知覺享有壟斷權而輕視那對感性經驗事物加以精鍊的思維作用的。人們如果注意到思辨哲學如何濫用那沒有建立在直觀上面的純粹概念，那麼便可以從歷史上瞭解極端感覺論是對於思辨哲學一種反應了。但事實上，費爾巴赫是用了極大努力使自己的方法論不至引起人誤會并保障思維應享的權利的，這思維自然是同直觀和經驗結合過的思維。「感官告訴一切，但要瞭解感官所說的話，人們必須把這些話聯繫起來。聯貫地來閱讀感官底報告書，這就是思想。」費爾巴赫就用這句話結束他那篇反對二元論的論文；在這句話裏，他以最扼要的形式改變并糾正他在前期思想下（見第六頁）所發表的一些見解。那時他曾說過：「我們藉感官為媒介以達到

理智（感官刺激人去思想），但我們並不是從感官獲得理智。感官給我們提出疑謎，但沒有替我們解答疑謎，沒有拿理智給我們。人們如果把思惟拿開了，那麼感官底對象祇是一些沒有意義的圖畫和符號而已。」這類的話，我們還可以在萊卜尼茨書中找到：「感官照耀世界，但其光明不是其所自有的，而是從精神底中心太陽得來的。……感性的直觀如果原來不同時是精神的能思想的直觀，則從這種直觀裏面決不會發生概念出來，人們便必須認為概念是起源於虛無了。」可是在反對二元論那篇論文裏，就完全相反：「固然可以說我們使用感官去閱讀自然界這本大書，但我們經過感官是不能瞭解這本大書的。不過我們也并非經過理智纔灌輸甚麼意義到自然界裏去；我們僅僅翻譯并解釋這本自然界大書罷了。我們使用感官在這本大書裏所閱讀的字句，并非隨意塗抹的筆劃，而是一定的，合於實物的，有特殊標誌的辭語。」

費爾巴赫在萊卜尼茨書中固然已經用熱烈的話句承認了經驗論底偉大的歷史意義，其從迷信和盲從枷鎖底下解放人類出來的功績，其批評的限制作用，即可以防止哲學家那種忽視間接原因和力量方面的傾向。但經驗論若是當作哲學的原則，他就要非難說：經驗論「把受條件限

制的東西當作原因性質的東西，把間接的東西當作起首的和原始的東西，而沒有統一概念和全體概念。」到了未來哲學底根本原則，則恰好相反，這書加意指出經驗底不可限量的意義，可以時時刻正思惟，可以採納新的質料，可以使思惟轉化為認識。從感性分離出來的絕對思惟，是超不出形式邏輯的合一性以外去的。這種思惟不能有任何進步，永遠祇在圓圈子內旋來轉去而已。惟有受過直觀底異態干涉過的思惟，纔能合於眞理地轉變圓形爲橢圓形。直觀和思惟是互相爲用的，是互相補充互相協調的。惟有受思惟決定的直觀纔是眞正的直觀，反之亦惟有受直觀擴大和展開的思惟纔是合於實在界本質的眞正的思惟。直觀啓發了頭腦，但不決定甚麼，也不判斷甚麼；直觀給事物以無限制的自由。思惟則給事物以法律，不過時常是專制的法律罷了。直觀本身沒有甚麼原則，思惟本身沒有甚麼生命。定立規則，是思惟底事情，容許規則，是直觀底事情。他方面，反對二元論這篇論文又把精神對感官的關係決定爲類對屬的關係。感官是普遍的和無限的，但祇在各自的範圍內如此。反之，精神則不受限制於一定的範圍，則是絕對普遍的；精神是諸感官底綜合和統一，是一切實在界底總和；感官則祇是一定的特殊的實在界底總和。因此，精神祇在其

超出感官底特殊性和褊狹性以上一點說，祇在融和感官底特殊精神爲一般精神一點說，纔是非感性的和超感性的；但若就其祇是感官底總統——一點說，則仍然祇是感性底本質而已。

費爾巴赫當建立他的新哲學基礎時候，已經離開庸俗的感覺論很遠了；他那時已經明白宣布那是誤解他的學說，如果人們拿他的方法論用以補充邏輯事物的感性事物，解釋爲直接感知的，明如指掌的和沒有疑義的東西。恰好相反，人們看物，起初祇看見事物對他們如何表現，而未嘗看出事物本身究竟是怎樣；人們起初在事物中看見的，并非事物本身，祇是他們對於事物的想像而已；人們起初還不能辨別對象和他們對於對象的觀念。所以我們必須說：直接的感性的直觀（即對客觀事實之精密的觀察和認知）是較後於觀念和幻想的。因此，哲學以及一般學問，其任務便不在於離棄感性的即實在的事物，而在於走向這些事物；不在於轉變對象爲思想和觀念，而在於使普通眼睛看不見的東西成爲看得見的，成爲研究對象。正因爲如此，那個要經過思惟使實在界完全理性化的方法，就是一種沒有效果的方法。『實在界并非全部地而祇部分地反映在思惟裏面。這是基於思惟和實在界相差異之點的；思惟底本質是一般性，實在界底本質則是個體

性。」這話也許就是費爾巴赫所說過的最深刻的話，他就拿這話作爲解雇書永遠辭退了泛邏輯論，辭退了那要把整個世界系統表現於一種概念結構或一種普遍自然規律公式裏面的一切企圖。生命界和實在界是不可限量的，是比我們的思想界更豐富更繁複得多的；因爲這個原故，所以一切哲學體系永遠是不完備的，圓滿無缺的世界觀永遠是不可能的；所以所謂精確科學，其基本概念本身也時時需要從新翻造。明白了這一點，我們才能夠完全瞭解上面所引的費爾巴赫那句否認哲學的話（見第二十六頁）究竟是甚麼意思。

費爾巴赫關於感覺和思惟在方法論上關係的意見，可以這樣說明：他的關於理性在人類和個人中如何生成的意見，也可以這樣說明。他在近代哲學史中反對嘉森第（Pierre Chassondit）底經驗論。他認爲這個經驗論把精神、理性、同孤獨的感性的一定的個人，混爲一談。個人固然必須依靠感性的事物纔能達到思惟和一般意識，但一般觀念和思想事實上不能從孤獨的感性的意象起源和發生出來，正如理性不能在每一個人中和隨着每一個人真正發生出來一樣。一般觀念和思想固然可以爲單獨的個人發生出來，但這種發生祇關係於單獨的個人，祇是表面的發生，

而非真正的發生。對於嘉森這個批評，費爾巴赫在後來補入的一段文字中自己也認爲是一種神學意味的見解。這個見解所說的一般世界理性就是神，因此這裏不能討論理性及其一般概念怎樣發生，正如站在有神論觀點不能討論神怎樣發生一樣。但以後他又覺得那裏玄學地想出來的意見仍是一種實在論基礎的。以後他認爲：經驗論和唯心論都是對的，前者以爲認識起源於感官，後者以爲觀念起源於人而非起源於外界；但二者又都是不對的，前者忘記了感官底最重要的實質的對象就是人自己，後者忘記了理性并非從孤立的祇作爲靈魂被思想的人中發生出來，即并非從沒有聯繫於感性認知的『你』那個『我』中發生出來。要產生人，須靠兩個人合作纔能辦到，產生物質上的人是如此，產生精神上的人也是如此。惟有經過交接，惟有從人和人談話當中，纔能發生觀念。人們并非依靠個人獨力，乃是依靠彼此合作，纔能達到概念，達到一般理性。

第二節 費爾巴赫底人論

上面在方法論上和認識論上稱爲『感性』的東西，費爾巴赫有時也拿『人底概念』來代

替；這所謂人，不是祇能思想的東西，不是純粹的概念機器，而是「真正，實在的，整個的人，」有眼，有耳，有手，有脚。」這種意義下的人，是一個實在的東西，或者可說最實在的東西，費爾巴赫也稱之爲他的哲學底積極的實在原則，以對抗斯賓諾薩底「實體」、康德和菲希特底「我」或「自我意識」、謝林底「絕對合一」和黑格兒底「絕對精神」——這些都祇是抽象的即純然被思想出來的東西或原則。惟有人纔是毫無疑義的真正實在，纔是理性底主體。思想的，是人，並不是「我」，並不是理性。人就是自我意識。因此，思辨哲學所宣布的思惟和存在底統一，固然是一切認識底最終目的，但必須以人爲這個統一底基礎和主體，纔有意義，纔是真理。惟有實在的本質纔認識實在的事物。惟有思惟不是自爲主體而是某一實在本質底屬性時候，思想纔不離開存在。思惟如何走到存在，走到客體，這個難於解決的麻煩問題，祇有在這基礎上纔不成爲問題。這個問題自己揚棄了，因爲存在和思惟底直接統一正包含在人裏面。關於意志、自由、法律、國家、宗教、絕對的一切思辨，如果拋棄了人，站在人以外，或甚至超出人上面，那就是沒有根基和地盤，沒有實在性的一種思辨。人就是自由，「我」和絕對底寄託體。人所命名稱說的東西，永遠是表示人自己本質的東西。

神也不過祇是一種名稱，以代表人所認爲最高的勢力最高的本質，卽最高的感情，最高的思想而已。

哲學必須認人爲原始事實而以之爲出發點，但這人絕不是單獨的個人。自我和他我，「我」和「你」是不可分離的。人底本質祇包含在人和人的統一和交接當中。人底實在性祇表現在「我」和「我」交互影響裏面。一切關於有物存在的證據，除了指示有不僅被思想的事物存在以外，別無何種意義。但這種證據是不能祇從思惟造出來的。與思惟同在或與思惟一致的客體，不是別的，正是思想。如果應當添加存在於思惟底一個客體上面，那就必須添加與思惟不同的事物於思惟上面。與能思想的我不不同的那些證人，便是感官。惟有感官能夠證明：客體不僅爲我而存在，而且爲他人而存在；如此我們纔能確實知道：客體并非祇被思想的，而是確實存在的。惟有感官，惟有直觀，纔會引導我們從思惟走到存在；惟有我同他人一致認爲是感性的事物，纔是存在的事物。認爲我以外還有他物存在，這種確信，可見完全是從他人存在這事實得來的。客體底概念，起初不外是一種「他我」底概念。我對自己說來是「我」，同時對他人或他物說來又是「你」所

以人在孩童時代認爲一切事物都是有意志的，都能隨心所欲而行事的；因此客體概念一般是經過「你」這概念，經過客觀的「我」這概念，而間接得來的。

但這個并不是純粹理論的概念。實在概念托根在整個的人裏面，不僅在感官感覺裏面，而且在感情裏面，「在愛裏面」，像費爾巴赫所說的。

尤其在反對司丁納(Mex Stirner)底唯我論的論戰當中，費爾巴赫恰正指出人類相互間實在關係是「他我」底根源。這個關係說明：承認了個人就必須承認至少兩個個人。「我」依賴「你」而存在；沒有「你」便沒有「我」；這個認識論基礎，「在愛裏面」同樣可以適用。做個個人，這固然是成爲「自我主義者」，但同時不可避免地也要成爲「集團主義者」；但兩個人還是沒有意義，也沒有結果的。兩個人以後就有三個人，有了女人以後就有兒女孫曾。兩個人就可以引導我們到全類來，即不是到僅被思想的抽象物方面來，而是簡直到那與「我」相對立的「他我」底多數方面來。

在論唯心論和唯物論那篇論文中，也有同樣意義的話：「我是以主觀兼容觀資格，來存在着，

思想着，以至於感覺着；但并不是在非希特底意義底下，非希特認為能思想的「我」和被思想的對象是一而二二而一的；而是在這種意義底下，即男人對於女人及女人對於男人，相互間各視為一個綜合概念的那種意義底下。我不能以男人或女人資格來感覺，來思想，而不超出我自己以外，而不拿那與我有別而又適應於我的另一個人同時同我自己的感情和概念聯繫起來。因此，我預先從對象性抽象出來，然後發問道：我怎樣會去假設有個對象在我以外呢？這就等於我以男人資格預先從女人抽象出來，以哲學方法把女人撇開了，然後發問道：我怎樣會去假設有個異性，有個女人，在我以外呢？——一樣地不合理。正因為有個女人，然後我纔是個男人。每一個實在的「我」不是男人便是女人；總而言之，是個與另一人有連帶關係的人，不僅後天地而且先天地，而是根據在其存在的最初的和最後的基礎上面的。沒有這個連帶關係，便沒有我。我祇以男人或女人資格來思想，來感覺；因此我把「世界祇是我的意象和感覺麼？」這個問題，同「女人或男人祇是我的感覺呢，還是一個人在我以外呢？」那個問題，等視齊觀，是完全正確的。」

如此，每一個人，無論他願意或不願意，他總要在感覺和感情裏面承認人學的哲學之真理；這

個哲學祇把每個人在感情上承認的事情表現爲理論上明白的意識罷了。所以，感覺和感情不僅有經驗上的人類學的意義，像舊哲學所說的；不是感官虛構的和主觀幻想的東西，而有本體論的玄學上的意義；在感情和感覺裏面隱藏有最深刻的和最高超的真理。感覺和感情供給真正的本體論的證據，證明我們頭腦以外另有客體存在；凡存在使你快樂，不存在使你痛苦的東西，或反面的情形東西，祇是存在的東西。關於感覺底本體論意義這個觀念，在以前思辨的理解裏面，就已經有了。在基督教本質中也有同樣意義的話：「在愛裏面，類底實在性纔是感情上事實，感情上真理，此外祇是理性上事實，祇是思惟對象而已。……沒有類，則愛是不可想像的。愛不是別的，正是在性底差異裏面的類底自覺而已。」

這是一種關於基本意義的認識，用幾句簡潔的話說出來的，——一種堡壘，用以抵禦自古及今的各種現象論。因爲「你」底不可動搖的實在性，足以抵抗一切使實在物揮發成爲簡單意象，成爲感覺複合體或成爲除主體外無其他存在的一種客體之企圖。「你」底實在性也是其他意象當中一種意象，其他影像當中一種影像，但仍舊是個實在物，同「我」自己一樣的確實。「他人」

是「我」和「世界」中間的聯繫。我覺得我是依賴世界而存在的，因為我先覺得我依賴他人而存在。「我」獲得「世界」底意識，是經過「你」底意識間接介紹而來的。一個完全孤獨存在的人，一定要不能判別地消失在自然界大海洋裏面；他既不能把自己當作人，也不能把自然界當作自然界。

如此獲得的確信，關於「他我」真實存在的，以及關於「我」和「他我」二者所共同的，基於共同需要的，由共同感覺和感情表現出來的環境的，——立刻要引導我們向前走去。因為這是一種感性的確信，不是由於思惟而是由於直接直觀建立起來的，所以人底肉體也必然屬於我們所理解的人底實在性。我是一個實在的事物，因為我是一個感性的事物；肉體是屬於我的本質的；肉體就其全體看來，就是我的「我」；我的本質自身。但因此，一切其他的人底肉體，即「你」底肉體，也是有同樣的實在性。因此，空間也不是甚麼純粹的現象形式，而必然是一種本質條件；是存在底規律，而不僅是直觀和思惟底規律。我在這裏，——這便是實在的活的事物之第一個標誌。我在這裏，你在那裏；我是在你以外，你是在我以外的；因此我們兩個都能存在而不至互相妨害。能起組織作用的自然界，就從不同處所底分配開始。處所底這種確定性是不能從空間抽象出來的，如果

應當在空間實在性中理解空間的話。惟有與處所底確定性相聯繫，空間纔是一個實在的具體的概念。這并不是同黑格兒一樣，祇認空間爲一種消極的東西。在這裏存在，——這是積極的。我不在那裏，因爲我在這裏。在空間中互外的存在，也絕不僅是邏輯概念底否定，即自相一致底否定，反而是邏輯概念底前提。在思惟內的差異必須是實在的，同差異的事物一樣。但差異的事物是在空間中互外存在着的。

時間也是如此。時間也不是甚麼純粹的直觀形式，而是主要的生命形式和生命條件。沒有先後連接，就沒有運動，就沒有變化，就沒有發展：因爲沒有生命，沒有自然界。但時間是不能從發展分離出來的。思辨哲學雖然完成了一件傑作，即使那從時間分離出來的發展成爲無限底一種形式，一種屬性；但這乃是哲學的冥想達到了尖峯。沒有時間的感覺，沒有時間的意志，沒有時間的思想，沒有時間的本質，乃是不存在的東西。沒有時間的發展，就等於沒有發展的發展。如果發展不成爲簡單的假相，實在生命不成爲虛無，那麼時間就必須是實在的東西，在這樣意義底下實在的東西：即存在於精神以外并不依賴精神的，像那在空間和時間中運動的太陽，彗星和行星一樣。所以思

辨哲學說「絕對本質是從自身發展出來」這句話，祇有顛倒過來，纔是真實的和合理的。必須這樣說：惟有能發展的，能在時間中展開的本質，纔是絕對的，即真正的和實在的本質。」

第三節 費爾巴赫底自然論

在空間和時間中擴展而包圍着人的那個實在界（個人自己以及他人就是其中一部分，一成員，）費爾巴赫稱之爲「自然界」。這個自然界概念，或者正確點說，這個經過感性間接得來的自然界觀，乃是費爾巴赫哲學底第二根支柱。要達到把自然界當作實在的非僅被想的或理想的存在之總和這種概念，沒有其他道路，祇有經過在其感性兼精神的全體性中的活生生的人的生活。費爾巴赫給自然界下個定義說：「自然界就是人所認爲不屬於人而從自己分別出去的一切感性力量和本質之總和；自然界就是非從人手，人意和人的決定所產生出來的，反而感性地成爲人底生活底基礎和對象的一切事物。」但費爾巴赫明顯反對那與他主張的唯名論相衝突的一切自然界概念。「自然界不是別的，祇是一個公用名詞，表示人認爲同自己及人爲產物有別的那

此本質，事物，對象而已；但並不是甚麼一般的，同實在事物有別并從實在事物分離出來的，人格化的和神秘化的本質。」

自然界同人發生怎樣的關係呢？這要看站在甚麼觀點上說話。

在主觀的觀點上，人們必須說：整個自然界都是人底工作。我們所感覺的所觀察的一切事物，就我們所感覺到的所觀察到的情態來說，乃是我們自己的工作；乃是人類本質底啓示。我們所觀察的事物，在別的本質用別的感覺觀察起來，也許是完全不同的。一滴死水，用顯微鏡看來，簡直是一口魚塘。但他方面同樣也是確實可靠的，即說自然界並不是人創造出來的，縱然人祇在意識裏確知自然界存在；人是受動的，自然界則影響人，刺激人。我們所認為感性的事實，為包圍我們的自然界——這些事物，在我們看來，都是必然的，都是不依賴我們主觀意見和意志的。至於人，則他知道自已須依賴他物，係從他物發生出來；他覺得他的存在基礎是在他自己外面，他須依賴在他以外和以上的另一種東西。被思想為單獨存在的和絕對的人類本質，乃是烏有之物，乃是幻像。先人而存在，為人所必須依賴，否則人底存在，人底本質都不可想像——這個東西正是自然界。自然界

底性質，不僅爲人而存在，且爲動物而存在。

人祇認自己和同類爲能思想的，自然界則否。因此，自然界就是同存在無差別的東西，就是當作存在的存在；反之，人則是從存在差別出來的東西，則是當作思惟的存在。所以人們必須堅決無疑地說：無差別的東西乃是有差別的東心底基礎，因之自然界乃是人底基礎。在那同自然界有別并以自然界爲思惟和意志一種對象的東西發生出來以前，必須先有自然界。沒有意識的自然界，乃是非從他物發生出來的永久事物，乃是佔第一位的事物；但祇是在時間上佔第一，而不是在地位上佔第一，祇是物理上第一，而不是倫理上第一。但人，由自然界生成的一種有人格有意識有理智的東西，在時間上雖然是後起的，在地位上則是佔第一位的。較高的以較低的爲前提，并非較低的以較高的爲前提。——由於簡單的原因，即因爲較高的必須有些東西在牠下面，牠纔能站在高位。地位愈高，則底下的東西愈多；愈是一件實在東西，則需要愈多的前提。所以最高的東西并不是佔第一位的東西，而正是最末後的，最依賴的，最多需要的和最有聯繫的東西。人底觀察，自己就可證明此點。人不是愈有年紀愈多理智麼？在人自身，不是物質先於精神，無意識先於有意識，無計劃

先於有計劃，感性先於理性，情慾先於意志麼？

如果人類不能明白他們怎樣從自然界發生出來，那麼這祇因為他們忽視了，界在直接從自然界發生的人和現在的人中間無限的階段和變化。當作純粹自然界產物的人，還不是人。狹義的人，乃是文化或歷史底產物。這話也可適用於個人底生成。如果我們不是從別人口裏及自己經驗（在某種界限以內）知道我們曾有一個時候是些小孩子，那麼我們也是同樣不會明白成年人何以存在的，那麼爲要解釋成年人怎樣起源，我們也是同樣要求助於神學奇蹟的，像現在解釋人類起源一樣。在古代和近代，人們常常拿有神論和二元論來非難自然論的發展學說：如果自然界曾有一時以自然發生方法產生生物和人類，那麼爲甚麼現在不這樣產生呢？我們現在如果把這問題縮小範圍，祇限於探求地球上有機物最初起源問題，那麼費爾巴赫回答的話仍舊是正確的。『因爲自然界裏一切事物各有各的時代；因爲自然界祇能做出那條件已經具備的事情。』正如生命底終結，同維持生命諸條件底終結，是一致的，同樣，生命底發端，同造成生命諸條件的發端，一定也是一致的，我們必須承認，這些條件是有特殊的性質。如果現在自然界再不拿自然發生方

法產生生物，那麼根據這點絕不能推論說：以前，在完全不同條件之下，自然界也是不能用這方法產生生物。費爾巴赫拿人類創作來做譬喻：人底一生，其創作時期常常同某些事實和條件有關係的，這些事實和條件以後，就沒有再現了；人也是在非常時代發展非常力量的。費爾巴赫又謙虛地聲明說：總之哲學祇能建立并辯護底下那種一般的思想，即指出意識是以自然界為前提，人是從自然界出來，我們現在既然是依自然方法產生出來并維持存在，同樣以前有個時候我們也是依自然方法發生出來的。哲學底任務主要是消極的：哲學放棄一切企圖，即無論如何不要拿那關於有機的和有意識的生命發生之純粹理論的和自然科學的問題，去同那關於神底存在和創造之神學的問題，結合在一起。費爾巴赫拒絕對有機生命起源問題加以直接的解釋。這是自然科學底事情，但自然科學現在還不能夠解決這個問題，雖然費爾巴赫以為近時證明了無機現象和有機現象間之一致性是自然科學很大的進步。但人們在研究一般語言發生問題時可以拿近代語言發生作為出發點，同樣人們在研究生物起源問題時如果能夠拿我們比較熟悉的類似事實作為出發點和比較點，那麼這問題至少可以得到近似的解決了。可是無論如何，有神論的假設，即拿一

種與自然界不同的東西來解釋有機生命，總是最不好的假說，因為有神論者自己不能從自然界解釋生命，反以爲自然界不能產生生命，如此就是拿自己理智底界限當作自然界底界限了。

我們是不能超出自然界上面或退入自然界後面的，否則就要迷失在幻想和無對象的思辨境界裏面了。自然界并不是受一種與自己不同的東西所影響的，而是獨立的，僅由自己瞭解的，僅從自己派生的一種東西。在自然界中一切都是互相影響的，一切都是各方面互相關聯互相對抗的；自然界并不是君主國，而是共和國。關於自然界底一切解釋，已經以自然界爲前提了。所謂世界底始點和終點，本是入自己的觀念被移置到自然界去的，因爲人自己是從一定時間開始并到一定時間就要終結。從邏輯上說來，那以爲曾經有個時候沒有任何實在物存在——這個想像乃是沒有根據的想像；一切實在物之總和正是世界或自然界。

這裏，二元論者就可以反駁說：『人們怎樣能從自然界自身來解釋自然界呢？一切事物和本質，不是永遠互爲因果的麼？求得一個最後原因，這原因上面再沒有別的原因，這原因不是受影響的而是自己存在的，——這不是必要的麼，不是理性底要求麼？』爲甚麼這是必要的呢？——費爾

巴赫爾道。關於一切自然變化相互間無限聯繫的思想，關於世界無始無終的思想，果真違反那經過自然觀察造成的理性麼？這種思想不是祇違反我們的貪圖便利心理和狹隘眼光麼？——我們是拿永久代替時間，拿固定不動的神性，拿無限的本質，代替原因和變化底無限連續，拿永久的靜止代替永久的運動。這裏就涉及那在人類觀念中到處發生作用的一種心理要素。這種必然性驅使人類，在其歷史回憶中，拿一個原因，一個名字，來代替那難於記憶又常常爲人類眼睛所忽視的好多原因，好多名字；驅使人類拿數目代替明確的分量，拿號碼代替數目，拿概念代替直觀，拿記號代替對象，拿抽象的東西代替具體的東西。這個必然性又引導人類拿一個原因，一個本質，一個名字，去代替那在世界變化過程中共同發生影響的好多不同的原因。所以所謂世界創造者或第一原因的神，事實上不是別的，正是一般的原因概念，被當作人格化的獨立的本質而從一切特殊的實在的因果關係分離出來的，而這個一般又被當作第一本質，認爲先於這些因果關係和一切實在的界而存在的。

但這裏還受另外一種心理規律所支配，這規律在人類思惟上也有很大作用：這便是使抽象

的東西成爲實物化，獨立化。有了這種規律，本來祇附着於某一本質的那些性質，纔被人思想爲本質本身，思想爲柏拉圖式的觀念。譬如人們從感性事物中抽出空間和時間作爲一般概念或形式，然後拿這種形式當作一切事物底最初基礎和存在條件。人們忘記了；不是空間和時間爲事物之前提，而是事物爲空間和時間之前提。又譬如人們拿一般的東西，抽象的東西，作爲自然界底基本本質，而其實是從感性事物中抽取這一般的東西出來，放在感性事物或個別事物之上位，作爲運事物底原因。因爲人們在思惟中常常邏輯地從一般的東西，抽象的東西，推演出具體的東西，所以便造成一種思想，果真認爲具體的東西是從抽象的東西發生出來的。事實上，所謂神性不是別的，正是抽象的，即從感性直觀抽取出來的，純粹被思想的，被作爲一種理知本質的自然界；而本來的意義下的自然界，即實在的自然界，則是經過感官經驗直接表現給我們的自然界。但上面那種傾向却使我們把這個感性的自然界思想爲從神發生出來，而其實必須顛倒過來說，即神是從自然界發生出來的，導引出來的和抽象出來的。因爲神底一切屬性，凡不是從人借用來的，都是從自然界源泉汲取而來，不外表現自然界本質而已。我們認爲神在自然界中啓示出來，而其實自然界是

當作神啓示於人的，這就是說：自然界給人造成一些印象，人就用神這名稱將這些印象客體化了。由此可見，要從神導引出自然界，恰就等於要從抄本書導引出原本書，要從對於某物的思想導引出這物本身一樣。這是有神論的神學的觀點之特有的幻想。在神學內，事物不是因爲存在纔被思想和被欲求的，而是因爲被思想和被欲求然後纔存在的；觀念、思想，並不是從對象抽象出來；思想乃是能創造的東西，乃是被思想的對象底原因。

人底構成理想的，倫理的活動，也能影響於這一方。因爲人知道自己是依賴於其理想的，因爲人覺得前面沒有這種目標就甚麼也不是的，覺得失去了這種目標就連自己存在底基礎和目的都要失去的，所以人也就相信世界沒有這類理想便不會存在，所以人就拿人底目的當作世界底起點，當作自然界底原理。又因爲人對於另一種實在界，除了感性的物理的觀念以外，沒有其他的觀念，所以理想雖然祇是思想的東西或精神的東西，仍被人想像做物理的東西了。

這種傾向，即誤認邏輯過程爲實在過程的傾向，非常有力，以致人們不肯把感性的形體的東西即自然界，思想爲最初的無始的不可逾越的東西，而甯願躲避到『從無造有』這一完全空洞

和幻想的想像去，爲的避開那如何從精神導出形體，物質，這個難於解決的問題。這個「無」顯然是個簡單的遁辭，用以避開那精神從何處得來非精神的即物質的形體的材料以造成世界這個問題罷了。即使有人要不用這個不可靠的「無」字，而跟着波美 (Jakob Böhm) 和黑格兒說：那是精神的物質，是從自身造成世界的，——那麼還是沒有再進一步。實在的物質怎樣會從「精神」的「物質」，即純粹被思想的物質，亦即一般的神，產生出來呢？一個精神，一個思想——因爲精神底影響首先祇是思想而已——怎樣可以造成力和質，血和肉呢？自然界底目的和手段，永遠祇是自然的目的和手段，又怎樣會是屬於一種超自然的和外自然的本質呢？某種本質，祇經過自然的段以實現目的，則其本身祇是一種物質的本質而已。

依照精神的道路，所以人們永遠祇能達到被思想的自然界，而達不到實在的自然界。凡使世界成爲世界，使感性事物成爲感性事物，使物質成爲物質，這種東西正是再不能從神學上和哲學上被演繹出來的東西，正是非派生的，無從導引的，乾脆存在的東西，正是祇依靠自己并經過自己而能明瞭的東西。根本上，有神論的或二元論的觀點，本身也同意於此點的。這觀點極力說明神不

僅存在於思惟內，精神內，而且是一個與我們的思想 and 觀念有分別的東西。如此說來，神本身豈非就證實感性存在底眞理麼，豈非就承認感性存在以外沒有其他任何存在麼？——不管在神裏面一切感性如何被抽取出去了？除開感性以外，我們還有其他特徵以表明有個不依賴於思惟的存在麼？有於神裏面的所謂思惟外的存在，不是感性存在，又是甚麼？——不過這感性存在被思想爲一般的東西罷了。

人們如果看透這一點，那麼關於神對世界關係的神學思想，就完全被顛倒過來了。人們常常說：沒有個神，世界就不可瞭解。這話應當顛倒過來說，絕對有個神，世界底存在纔不可瞭解哩，因爲那時世界就是多餘的贅疣了。如果有個完美的本質存在，像人們在神這概念底下所想像的，爲甚麼還要個不完美的本質呢？凡在卑位的東西，纔向高位爬，走到完美性去。但人們怎樣能從最高的本質導引出在其下位的較低的本質呢？從無理智走到理智，乃是向人生智慧去的道路；從理智走到無理智，則是向瘋人院去的道路。所以上面那句斷語應當顛倒過來。如果一個世界，如果這個世界，是眞實的，那麼神祇是一個幻夢，祇是存在於人底思想和想像裏面的一個東西。自然界底存在

如此，自然界裏發生的事情也是如此。從每一徹底的觀點看來，神底活動一定揚棄了自然界底活動，反過來自然界底活動也一定揚棄了神底活動。人們承認神而否認自然界；這就是說，人們至少要從自然界除去了一切真正的因果性，一切實質的存在，而宣布自然界爲純粹的假相，純粹的外觀；否則人們就要承認自然界，但那時人們必須否認：有個神存在，有個神活動於自然界後面，有個神經過自然界發生其影響。正如從抽象的思惟觀點看來，自然界要消滅到「無」中去一樣，從自然的世界觀觀點看來，這個創造世界的精神也是要消滅到「無」中去的。根據這個觀點說來，凡從神導引世界，從精神導引自然界，從玄學導引物理學，從抽象的東西導引實在的東西，這一切都是邏輯的遊戲，都是在幻想中把事物底自然關係和心理的發生順序顛足顛倒過來。

費爾巴赫深深確信，以爲這裏是一種向上的發展，雖然進行得很遲緩而且時昇時降的。在孩子審美的觀點看來，太陽、月亮、星宿都被思想爲更高的，超人的，天堂的，精神的本質；後來人們就思想一個人格的有計劃的造物主了；再後來人們又認爲必須拿邏輯或其他一種思辨思想作爲自然界底基礎而放在自然界之先了。但那是完全錯誤的，如果根據這個心理學的或進化的思

惟必然性，這個“*consensus gentium*”這個人類共同信念，來推論出存在必然性。『如果因爲人在某種觀點上認爲必要，而斷定有個神存在，那麼行星底運動一定是正圓形的，而不是橢圓形的了；因爲人類理性在未受直觀說服，確信反面是真理以前，一定要把正圓形運動當做最完美的最合於自然的運動的。』

從那與自然界異質的一種精神本質中導引自然界出來這個有神論的思考方式，還得到另一種心理要素來幫助。上面已經說過，柏拉圖主義，即抽象東西底獨立化，在這個理論中發生何種作用了；人們把這種獨立化放在實在事物以先，作爲實在事物發生底基礎，如此一般就不是從個體發生出來，個體反是從一般發生出來。但這樣的所謂一般，即類念，是存在於思惟中并爲思惟而存在的；因此就造成一種思想，認爲世界是從某種精神本質底觀念中發生出來。這種思考方式，也得到一些日常心理要素所鼓勵和贊助。人自己行動是依照目的的人製造物品時候，即使不是從精神製造出來，至少也是用精神去製造的。經過一種很容易引入迷途的類推法，人常常把他這種創造和製作底方式類推到自然界去。又因爲自然界底產物和影響都無限地高出人力以上，所以

這個本屬人間的原因就被思想爲一種超人的東西了。

在這個推論中的『媒介念』正是沒有分別清楚甚麼是人工製品和甚麼是自然產物，并且濫用了目的概念到自然界。費爾巴赫并不否認自然界中的目的觀是有某種對象或實物與之相應的；但普通所稱述和理解的那所謂自然界的目的性，事實上不是別的，正是世界底統一性，正是因果間的和諧，正是一般的關聯，——自然界底一切都在這個關聯裏面存在着，影響着，互相依賴着，互爲前提着。這個關聯，存在底一切部分底這個有規律性的相互連繫，一面排除了那認爲世界是起源於偶然的觀念，他面也排除了人格性的造物主的觀念。世界底原素，感性事物，并不是一個毫無內在聯繫的鉛字，要表示一句可懂的話，必須有個排字人把牠們拼合起來。不是的。自然界底原素和事物互相連繫着，互相需要着——因爲沒有這個，就沒有那個——因此是依靠自身結合成種種關係。所以，凡在自然界某種狀況裏於一定條件底下是可能的事情，也就能夠發生出來。這些條件本身是無限繁複的。因爲拿一種同態的無差別的物質作爲自然界底基礎，這祇是人底一種抽象作用而已；自然界底本質在最細微地方也含有差異性，繁複性和個別性。

世界底目的性，在這個意義之下，是不被否認的；雖然如此，但底下這個問題仍然提出來，即說：世界果真是這樣造成的，使人們非想到有個創造自然界的精明的造物主，有個依據倫理觀點指導自然界事情的神意，不可麼？如果是非這樣不可，那必須是在這種情況底下，即這個目的性，不僅是一般的目的性，同時還須是特殊的目的性；換一句話說，即在自然界和生命界底目的性以外沒有顯明的缺陷性纔行；——可是無論那一個人，無論他站在甚麼觀點上，都不能否認這個缺陷性存在。事實上，從自然的秩序和規律裏表現出來的目的性，絕不足以做出信神的人所做出的和所必須做出的那種假設。這個目的性，或像人們所說的「自然的神意」，乃是依賴於整千整萬條件，而為這些條件所限制的；這個目的性祇適用於全體罷了，個別的東西仍然受偶然性所支配。固然，比方說，在有機界裏有許多保護機關，發生非常合於目的的作用；但這些保護設備是有限制的，保護其所屬的生物或器官，祇使之免除某一定的危險，某一定的影響。這種保護，本身就是同這生物及其存在底一定性相一致的。這種保護表示出這生物所以能產生所以能保持之必要條件。這些保護機關，正因為是同所屬生物或器官相一致的，所以不能作為證據，證明有個任隨己意創造世

界的造物主存在；同時又因爲是有限制的，所以也不能作爲證據，證明有個全能的和全知的神存在；因爲如有這樣的神，他就必須保護他的創造物，使之免除一切可能的危險。這樣的一種保護，在自然界裏面，對於類和屬也是不存在的，何況對於個體。屬所以保持存在，是由於自然的原因，即因爲屬不是別的正是經過配合而縣延下去的若干個體之總和。某一個體所蒙受的偶然的有破壞性的影響，如他個體可以避免。多數性仍然保持着。由於個體所以消滅的原因，屬也是要消滅的。

這個難題，那些爲「有神存在」這假設做辯護的人，自始就感覺到并設法來避開了。他們認爲道德上的災害，惡，是從人底罪過發生出來；同樣他們也把物理上的災害，自然界內的苦痛，一部分間接地，歸究於物質，或歸究於自然界底不可避免的必然性。自古及今那些神正論者這樣推論說：如果沒有這些「惡」，那也就不會有這些或那些「善」了。當然，但這種必然性祇能適用於自然界及其一般的規律性，而不能適用於神及一般人所設想的神底全能。如果真有這樣一個神，他真是誠心誠意來創造自然界，那麼他必然能夠創造一個沒有苦痛和缺陷的世界，能夠創造沒有惡的善。說是曾有個經驗過的世界適合於這個理想，——這話至今還是沒有一個

人敢說的；因此一切神正論，無論有意或無意，都是認自然界爲獨立的東西而拿自然界作爲基礎。一切神正論都是拿自然界底影響來限制神底全能的活動，又都是拿那祇起源於自然界并祇適應於自然界的必然觀來限制神底自由，——這裏所謂神底自由，就是說：在全能這個假設底下，神是能夠創造出完全與這個世界不同的另一種世界的。

根據同樣理由，人們也可以瞭解：直至當代初年，神底信仰和魔鬼底信仰還在攜手并進；在十八世紀那些學者還用他們現在替神底信仰辯護時那種精力來辯護魔鬼底信仰；而當時一個否認魔鬼存在的人也要被稱爲無神者，像否認神本身存在的人一樣。這不過是很合理的推論。一切的善既然從神底「善」出來，一切的惡必然也是從神底「惡」出來了。此二者是分離不開的。惟有近代理性論底怯懦性，纔從宗教信仰中保持一部分捨棄他部分，纔把這個聯繫善神和惡神的練帶切斷了。但因此神正論底問題便成爲完全不可解決的了。因爲這個關於惡神或魔鬼影響的輔助觀念被排除了以後，人就要把眼睛睜開，不暈眩地透過宗教觀念看進實在的實在界裏而去，人心也就要起來反抗神意觀念，——因爲此時這個神意就是偏私的，牠救護某些人而讓別一些

人死滅去，牠使某些人幸福和發財而給別一些人以不幸和貧困；此時這個神意又是殘酷的，至少是懶惰的，牠讓幾百萬人民忍受最悽慘的悲哀和痛苦。『誰能夠拿神意，同專制政治底殘暴，同教會政治底殘暴，同宗教信仰和迷信底殘暴，同異教及基督教刑事裁判強暴，同自然界底強暴，來結合調和呢？』神學家和哲學家無論如何聰明都不能解決這個問題，因此一顆愛真理的心恰正要否認神底存在，而不應當想方設法來勉強拖延那對於神底存在的信仰。所以將來一定有個時候要認爲信有個神存在是迷信的，正像現在已經認爲信有個能行奇跡的神存在是迷信的一樣；到了這個時候，理性底純粹光明就要照耀着并烘暖着人類了。」

費爾巴赫這個批評的冷靜的自然界觀和自然現象規律性聯繫觀——人們如果稱之爲悲觀主義，那就大錯特錯了——也阻止了他，當他證明過自然界後面或上面有個神存在以邏輯說來是不可能的以後，又去把他所瞭解的自然界再做爲神。在宗教本質講演錄中，費爾巴赫說了一句金言：『人底真正教育和真正任務，就在於如實地看待事物，就在於不拿事物做成比事物自身更多或更少的東西。』自然宗教和哲學的泛神論太過於重視了自然界，反之唯心論，有神論，基督

教則太過於輕視，甚至漠視自然界。真正自然論底簡單的基本真理，正祇在於指出：人是依賴自然界的，人縱然站在最高的最精神的觀點也不應當忘記他是自然界一個兒子和成員，人應當永遠拿自然界當作他的存在底基本和源泉當作他的精神和肉體上健康底基本和源泉來尊崇和敬奉。『我能夠敬愛一個人，但不會因此把他當作神來崇拜，不會因此輕忽了他的缺點和錯誤；同樣我也能夠承認自然界是這樣一種本質，沒有牠我甚麼也不是，但不會因此忘記了牠缺乏心情、理智和意識，這些是到有了人類纔有的，也不會因此陷落到宗教情緒底誇大和極端裏面去。』

費爾巴赫所做的宗教批評，我們如果沒有注意他爲他的自然論提出來的論證，那是不能估量其重要意義的。擁護宗教一方面的人三番四次地說：即算費爾巴赫對於宗教的整個心理學的分析都是對的，但還是一點也未嘗證明有個適應於宗教願望和想像的本質（神）存在或不存在。因爲這是完全可能的，即這個宗教心理學祇指出人類意識達到神底觀念所經由的道路而已，但這裏像在其他認識論問題上一樣，某一概念底起源，發生，仍然一點不能夠決定這一概念底效用或是否有個與此概念相應的對象存在。要能如此決定，就必須邏輯地考驗概念底內容，并拿這

內容同我們經驗的其他內容互相比較。可是，這裏在費爾巴赫宗教哲學方面所欠缺的，恰好由與費爾巴赫自然界觀相聯繫的那個神底概念底玄學意義底批評方面供給出來。這裏並不是討論那個問題，即：神底觀念及其他的宗教內容如何在人間發生出來，及如何在心理學上解說這些；而是討論這個問題，即在內容上神底觀念是否可以同不受拘束的批評思惟互相融洽，站在科學的世界觀上抓緊這個概念是不是邏輯的必要或甚至邏輯的權利。這個問題無條件地要被否定的，這個否定就同着宗教心理學的觀點結合成爲一種非常堅固的思想，其中兩種成分互相支撐着互相解說着。費爾巴赫底自然論指出：宗教結構，除開心理學的或人類學的實在性以外，是沒有其他實在性的，祇是幻想底產物罷了。拿着費爾巴赫底心理學分析可以完完全全解說這些幻想產物，這就指示：這些幻想產物不需要甚麼神祕的超人的基礎就可以被人瞭解的，人們愈加拿人做根據去瞭解宗教，要愈加能夠瞭解宗教。

第四節 靈魂問題

費爾巴赫拿人當作自然物，並認為人是跟着自然界生長起來的，這種見解，我們在本章第二節內已經說過了。但合上他關於物理和心理關係的理論纔更加堅固更加圓滿。這個理論纔完成了他的人論，並發展了他的自然論到了包括經驗界一切部門的一種一元論；但黑格兒底一元論是唯心論的，這個一元論則是唯實論的。在黑格兒看來，世界大圖式裏兩成分之一，思惟或精神，是基本要素，至於存在，則僅在被思想時候，即在概念中被理解時候，纔是實在的；費爾巴赫恰好把這個關係顛倒過來；在黑格兒看來是金字塔尖頂的東西，就被費爾巴赫做成爲金字塔基礎了。不是思惟造出存在，自然界；而是思想從那作爲絕對存在的自然界中生長出來。

由此我們就看出費爾巴赫早期的心理觀經過了一次深刻的轉變；以前，在他的唯心論時期中，他就代表這個心理觀而成爲萊下尼茨和康德底私淑弟子和崇拜者，並反對杜爾古特底生理學的經驗論。現在費爾巴赫非常果決地指出物理和心理間不可分離的統一。他說：唯物論不是真理，唯心論也不是真理，生理學不是真理，心理學也不是真理。惟有人學纔是真理，因爲惟有人學纔給我們個別性和全體性。思想着的和感覺着的，並不是靈魂，因爲靈魂祇是感覺、思想和意志等作

用被人格化或實體化了的，被轉變爲一個本質了的；也不是腦髓，因爲正像靈魂是心理學的抽象一樣，腦髓也是生理學的抽象，如果人們把牠從肉體底全體性中分離出來并把牠單獨定爲精神底器官。腦髓祇在同人底頭顱和肉體相連合時候，纔是思惟底器官。內的東西和外的東西是不可分離的。外的東西以內的東西爲前提，但內的東西祇有表現到外面來纔是實在的。誰超出了這個全體性觀點以上去，誰就使一個圓滿的東西變爲不圓滿的東西，就傷殘了和碎割了實在界。但實在界底原素，無論是唯物論者所說的原子也好，唯心論者所說的單子也好，經驗的心理學家所說的靈魂和肉體也好，都還不是本質自身。那是要接近本質得多了，如果人們從全體性上去理解某一動物，而不是用心理學抽象方法使這動物靈魂從肉體分離出來或用生理學解剖方法劈開腦殼置腦髓於精密的實驗之下。

這是一句金言。這話並不是對科學上不可避免的專門化傾向而發的，費爾巴赫比任何人都更歡喜地慶賀這個傾向底進步和成功；這話却是對那重又在當代擡頭的一種妄想而發的，人們妄想以爲這些爲實驗和分析目的而在方法上造出的原素，雖然是從生理學的或生理學的實驗

室內起源的，仍是可以代表全體實在界。那個被人責斥爲唯物論者的費爾巴赫，在一八四三年，即在近代生理學大獲勝利以前很久，亦即在他自己的自然論時期開始時候，已經就這樣激烈攻擊那種妄想，即要把一切心理學即一切對於生命的瞭解消解於生理學裏面的妄想了。「你要拿眼睛當作物理的工具來認識，那祇有在死了以後，但眼睛底神經行爲，所謂看，乃是一種生命的行爲；你不能拿這行爲作爲生理學底對象，正如你不能嘗出別人底味覺一樣。」費爾巴赫在反對杜爾古特的著作裏面，曾經對於「思惟是一種腦髓行爲」這句話提出抗議，但他所抗議的，是把這話理解爲「思惟祇是一種腦髓行爲」的意思，而非把這話理解爲「思惟也是一種腦髓行爲」的意思。他把這句話前一種意思稱做完全無意義的和無理智的；因爲既然腦髓不是理智本身，腦髓行爲也就是無理智的行爲，那麼思惟，理智行爲，如果被當作腦髓行爲，自然就是無理智的行爲了。……所以思惟一定不止於是腦髓行爲，一定與純粹腦髓行爲完全兩樣。那時費爾巴赫還根據這個見解做出結論說：思惟不能是腦髓底一種直接能力，不能是內在於腦器官的，受物質聯繫和決定的一種能力；腦髓行爲祇是思惟底條件甚至消極的條件而已，或者，用一句幾乎是經院哲學底

話說來，祇是思惟底內在條件底條件而已。那時他用最大的力氣宣布說：要把我們那種表現爲病象的行爲，那種使我們神經興奮并能引起頭痛和吐瀉的行爲，那種由於頭部受劇烈壓迫或打擊，由於鴉片或其他麻醉品，而迷失了的行爲，總而言之即當思想時候我們的生理學的行爲，——要把這種行爲當作思惟本身，那就是感官底欺騙，就是思想底橫蠻。『思惟并不是生理學底對象，而祇是哲學底對象。生理學本身是一點不知道精神的，在生理學看來精神甚麼也不是，因爲精神在其方面說正是生理學底「無。」思惟祇是而且祇能是受自身決定的，祇可以從思想和經過思想而被認識的。』

以上這些『反命題』在費爾巴赫後來學說裏就變成『合命題』了。論唯心論和唯物論那篇文章帶着輕視態度談起那些『粗野而蠢笨的頭腦』他們不能辨別各種不同的觀點，不僅在時間先後上不同的，而且在事物本性上不同的觀點，不知道同一個人可以用這些不同觀點去認識同一件事物，因此他們不瞭解：人們以物理學家或醫生資格可以做一個唯物論者，同時以哲學家及一般思想家資格可以做一個唯心論者。費爾巴赫又接下去說：『那是與真理不相融洽的矛

盾，即如果我以醫生資格關於靈魂所肯定的東西，以哲學家資格又把牠否定了；但如果我關於客觀的醫學上的靈魂所肯定的東西，關於主觀的心理學上的靈魂又把牠否定了，那是不會違背真理的。」這兩種觀點中間必須溝通起來。在沒有待醫病人和醫生好久以前，世界上就已經有唯物論了；因為在哲學家或心理學家看來，是非物質的，被思想和被觀察的那些精神行為，在醫生看來正變成病理學底對象；而且真正精神病患以外那些精神狀態，情緒、判斷力、意識、記憶力等狀態，在醫生看來，也是屬於病患底特徵，正如肉體狀態一樣。在醫生看來，並沒有甚麼離開肉體而獨立的精神，所謂精神還是恰像肉體一樣要受苦要害病的東西。解決這個矛盾，結合這些表面上不可結合的命題，其最簡單的方法，費爾巴赫一八四三年在反對二元論的思想裏已經找到了，而且在論唯心論和唯物論裏（這裏是直接聯繫到他以前觀點的）他還非常警策地說了出來。「我今天還承認『精神是生理學底『無』』」這句話。但須補充幾個字，即說：對其自身說或對我說是如此，——這裏所謂我，係指在精神活動行為中不知道並不願意知道一點生理學的思想者而言；因為思惟底生理學，祇是當作病理學，當作可感覺的精神損壞或思想障礙，在思想時候纔為我們意識

着的。『費爾巴赫破天荒第一次，把物理和心理間，生理學見解和心理學見解間，完全不可溝通性，即古今各種唯心論及他自己在唯心論時期所主張的這種理論，還原於諸種觀點間的完全差異性，并解釋爲必然要從這差異性推演出來的。主體和客體，在心理學上是同一的，在生理學上就有差別了。在我自己看來，我是心理學的客體；在別人看來，我就是生理學的客體了。思惟和想像，在心理學上說，即在行思惟行想像的我看來，并不是甚麼腦髓行爲。我能夠思想，而不知道我有腦髓，不用知道是腦髓在思想。而且這是絕對必要的。眼睛底肉體上機構在觀看時候如果是可以看見的，可以感覺的，那麼眼睛就不能見物了，這個機構須依靠解剖學和生理學纔成爲意識底對象；同樣，腦髓也是不能思想的，如果思惟底有机的原因和條件在思想時候變成了意識底對象。哲學底靈魂說：我思故我在；但既然我思想我時沒有肉體，我存在時也就沒有肉體了。可是這正祇是在思想裏面而已，并不是在實在裏面。因爲所謂『我存在時沒有肉體』這句話是說：我沒有想到肉體。我在思想時一點不知道我的肉體。但不能因爲思惟對於我，在自行知覺時候，不是腦髓行爲而是與腦髓有別并不依賴腦髓的行爲，而推論出來說：思惟在其本身也不是一種腦髓行爲。我能夠借

助於想像力把我的腦髓當作對象，并這樣使我從我的腦髓分離開來；但是同我分離的那個腦髓，祇是一個被思想的被想像的腦髓，而不是實在的腦髓。因為沒有腦髓，我就不能思想，不能辨別了；我祇揚棄了我同腦髓間那個想像的有意識的關聯，而非揚棄了那個無意識的關聯。恰好相反：主觀上或對於我，是一種純粹精神的非物質的和非感性的行爲，客觀上或在其本身，就是一種物質的和感性的行爲；這正像我的肉體主觀上或對於我雖然是屬於不含重量的東西，但其本身或對於別人還是一個含有重量的形體。無論這裏或那裏，我們祇有兩種不同的觀點，而沒有兩種不同的本質。心理學底認識源泉和生理學底認識源泉，是兩個東西；但這個差別沒有關涉到對象本身，而祇關涉到認識方式。根據這個事實，即說我們在我們的心理體驗中一點也未曾經驗到腦髓和神經，便推論出來說：這個體驗是在一種自身沒有腦髓和神經的亦即沒有形體的本質當中生成起來的。——這就無異乎因為我從我自己不知道又不感覺有父親和母親，我便要推論說：我是由於自己而存在的，我的出生并不依賴於其他的人。費爾巴赫很中肯地拿人害怕死屍解剖這件事來解釋人所以害怕在心理學上主張徹底自然論的思想方式，所以尤其害怕把思惟當作一種腦

隨行爲來思想。人關於內部肉體的智識，是從研究死屍得來的。當人思想他的腦髓時候，他就不知道地拿生命在死亡印象底下來思想，拿腦髓當作一個解剖學對象來思想，——這樣一種對象是不能拿來同思維行爲相結合的，正如生命不能拿來同死屍相結合一樣。人受了自己想像力欺騙，看不出作爲主體作爲活物的腦髓，是與作爲客體作爲對象的腦髓完全不同的；看不出腦髓以及一般有機體內部，是到了死後纔能歸入真正唯物論範疇的，纔能成爲別人底對象的，可是在生時候永遠是內感官卽自我感覺底對象。

提出這個見解，費爾巴赫便成爲人身生理和物理合一論底創立者；這個理論，後來經過菲希納（Instav Theodor Fechner）底心理物理學就在科學的心理學中佔了支配地位。甚至於費爾巴赫的合一論的那種泛心理學主義色彩，在某種限度底下也會得到費爾巴赫同意的，因爲費爾巴赫也認爲機械的唯物論不夠做一個圓滿無缺的世界觀，他并且走到那認爲自然界有內在活力的思想，雖然世界靈魂這種概念是不適合他的嚴格的唯名論思想方法的。那種思想，卽認爲腦髓不是別的，正是從生理學家和解剖學家觀點所見的智識，所見的一般心理作用的複合體，

固然叔本華在他的作爲意志和觀念的世界那本著作中，即在費爾巴赫以前好久，就說出來了。但在哲學裏面，雖然二個人說過一句同樣的話，也不是永遠表示同樣的意義。叔本華自己劃除了自己的合一論底立足點了。因爲他雖然稱腦髓爲智慧底工具和寄託體，但他是一個嚴格的現象論者，是否認空間、時間、和事物世界底實在性的，在他看來腦髓就不是甚麼實在的東西，祇是一種表象，而且正是寄託於牠的那個智慧罷了。物理和心理間這個等式底前後兩項，在叔本華哲學裏并不是相對等的東西；物理、自然界，并不含有真正的實在性。費爾巴赫所理解的「感性」在叔本華看來并不是甚麼哲學的認識源泉，而是所謂「無明」底障幕，遮蔽真正實在性的東西。但是——這是費爾巴赫哲學內偉大的學說——精神要能在其最深奧本質裏被人所瞭解，必須自然界不被思想爲純粹頭腦想出的現象，爲「我」底射影，而被思想爲一切實在界，連精神生活在內，底基本和質素。認爲個體精神能夠超過有機體生命而延續下去，這個思想，當然不是這種一元論的思想方法所容許的；這個方法祇把心理作用理解爲某種有機物底生命作用底內在的主觀的方面，而把所謂實質靈魂概念當作一種人格化的抽象，一種心理學上的幽靈，擱置到旁邊去了。在

這一點上，費爾巴赫從他開始哲學思惟時候就已完全明瞭了。關於死及靈魂不滅的思想這書雖然是在黑格兒唯心論影響底下寫的，恰正從黑格兒哲學根本思想裏，從概念一般性超越個體性這點上，推演出個體底可滅性以及個體被揚棄在存在和思惟之經濟方面有重要意義。問題本身那時，在一八三〇年，費爾巴赫就認為已經解決了；後來在他的自然論觀點形成以後，這問題祇在基礎方面經過一次轉變，但在主觀的確定性方面并未曾增加甚麼強度。所以後來當他又回轉到靈魂不滅問題時候，祇是用另一種完全不同的觀點來處理這個問題罷了。他宣布說：人們如果把這個問題當作一個心理學的或玄學的問題，而不當作一個人學的問題，那麼就會站在一種謬誤而無結果的觀點去處理這個問題。問題并不在於討論：靈魂是不滅麼，能不滅麼，必不滅麼？哲學家所應當討論的倒是這個問題：如何能夠發生靈魂不滅底信仰呢？這個信仰底心理學的前提和動機究竟是甚麼？分析這個信仰以後，關於人類本質又能得到甚麼認識？問題這樣提出來，關於靈魂不滅的討論就同一般宗教問題發生密切關係了；這便是費爾巴赫所討論的并在方法論根本命題上所指出的：神學底秘密就是人學，——換一句話說，關於宗教哲學的研究，并不在於於拿神性作

爲實在存在的東西來做思辨的探討，以爲這個東西當作實在物可以成爲某種認識廣對象，而是完全在於研究那產生神底觀念和神底信仰的一些感情狀態和精神狀態以及心理學上的動機。

第三章 宗教哲學

第一節 意義和方法

神底概念在理論上是不能成立的，是簡單的抽象或射影，必須離開這個概念回轉到那爲這一個概念基礎的實在事實之總和去，即回轉到自然界及其規律性去，——這便是費爾巴赫方法論原則上立場底當然的結論。但是無論人們站在邏輯的觀點上對於神底思想作如何的評價，底下事實還是不可抹殺的，即神底思想曾經在廣大範圍內支配了全人類底思想，而那與神底思想有密切關聯的一些觀念系統也曾經造成了歷史上最偉大的精神勢力之一，就是宗教。因此，費爾巴赫愈加堅決地站在自己世界觀觀點上剝奪去有神論和泛神論底一切真理價值，他的實事求是的精神就愈加迫切地擔負起底下的使命，即不肯拿宗教底這個巨大的多形態的幻想，拿「人

精神底這個噩夢，」當作不可瞭解的謎樣的事實，讓牠存在着，或者儘力量不去理會牠，而是要鑽進人類本性深處去瞭解牠的。

費爾巴赫在歷史上偉大之處，尤其在於他憑着自己的良心擔負起這個使命并實現了這個使命。他無論如何精密地如何特創地來揚棄黑格兒底泛邏輯論并建立他的自然論的實證論，但就他的一般世界觀根本思想說來，他不過是許多人當中的一個人罷了。——他們在十九世紀下半期都在努力要從唯心論思辨哲學大海中把十八世紀自然論拯救出來，恢復牠應享的權利，并依照當代深入而擴大的自然科學成績來改造牠。但這些自然論者絕大多數，無論如何信任自然界現象間的聯繫，對於那個花樣最多神祕最甚的世界，即人類精神在其歷史存在中自己造出的并當作活的遺產歷代相傳的東西，還是一點也不瞭解，一點也沒有興趣。在他們看來，精神就消滅於自然界後面了。費爾巴赫是德國一切自然論者當中頭一個完全確定地看出，并且當作他的哲學立場與新舊唯物論有別（見第二十二頁）之可靠保證說：這裏，研究精神生活的自然科學，即精神學是最重大的使命；一切自然論，如果沒有從原則上去研究歷史事實，都必然要成爲片面性

的，要引起最嚴重的誤解，要無可奈何地拋棄整整半個存在地盤了。這一點就是費爾巴赫在深深認識黑格兒哲學中所獲得的不會損失的遺產。這一點也就是一條共同的練帶，當他在提出最激烈的否定意見時候，也還把他同康德以後的唯心論以及浪漫主義底歷史精神連結起來。可是他的一般世界觀底自然論卻供給批評的武器，摧毀玄學和神學底整個思想世界，打破當世紀多花樣的妄想，並且使人把浪漫主義以爲客觀實在，以爲一切實在界最後基礎的東西，認識成主觀的幻像，認識成心理機構所產生的東西。

費爾巴赫便這樣超過康德及其後輩底思辨哲學這段插話，而直接結合於休謨，這位英國啓蒙運動中最敏銳的思想家，這位對於宗教和玄學的第一個大批評家。但是感知的世界底確實性，自然及其關聯底實在性，幾乎被休謨拿着連同玄學一起拋棄了；費爾巴赫則恢復其應享的權利，——他還是從給予休謨以最銳利的批評武器的那種心理觀點出發的。同樣，費爾巴赫也把宗教當作世界歷史現象，而在其中發現出一些爲休謨所看不見的特性，即誠實的理想性，高尚的人性等；這些特性，在啓蒙運動時代，祇有宗教底信徒和奴僕知道的，宗教批評家則看不出來。一個世紀

長久，哲學的和歷史的工作，尤其是德意志精神底有力的興起，並不是毫無用處，徒然白費力氣了。人們如果拿休謨底宗教底自然史和費爾巴赫底宗教本質講演錄這兩本書對比着讀一遍，便可以感覺到這一個世紀的工作活潑地跳動着；宗教哲學這兩根臺柱中間的聯繫，關於著書人精神姿態和處理問題方法的，愈加密切，人們就可以更加感覺到這一個世紀工作底活潑跳動。

我們在上面（見第十二頁）已經說過，費爾巴赫看出黑格兒宗教哲學沒有科學的根據，然後纔建立了自己的哲學基礎，纔達到了這種確信，認為真正實在的祇是感性事物，直觀事物，具體事物，而絕不是純粹被思想的和抽象的事物。但這個新哲學基礎建立起來以後，宗教問題仍然成了他的生活和思想底中心問題，以至於他的其餘的哲學幾乎消失在宗教問題後面了。這是不難索解的。他祇描畫出他的世界觀底輪廓，固然描畫得很顯明很廣闊，但仍舊有待於後代的人來發揮來完成。但他的宗教哲學則是已經完成的了，他所能驅使的材料也非常精細地利用過了。費爾巴赫所以這樣做，是由於他完全明白地認識了當時一般精神狀況。他在遺世嘉言內說過，正因為他關於自然哲學沒有寫出甚麼，他纔相信他已經拿出一個證據證明他是精通宗教哲學的了，因為

現在他忙着沒有工夫去發揮他的自然哲學；同時在宗教本質講演錄內他又說：『在自然界方面還有好多未能瞭解的東西，但宗教底秘密，那是從人發生出來的人，也是能夠認識牠，直至牠的最後根據的。』費爾巴赫自己也完全明白這個工作非常繁重。他在遺世嘉言裏說：他不要寫其他的文章，死後他也不要遺留其他著作以爲人類底紀念，除了神統記或宗教本質以外。他祇要能夠把那支配這工作的一個根本思想安置於人類意識底光明裏面，就可以滿足了，其餘一切，形式，發揮，說明等等，他祇好放棄不顧了。

但是這是太過於謙虛的說話。這個根本思想底明顯性，是從費爾巴赫用以支持其論證的那些無量數材料裏面產生出來的。可以毫無誇張地這樣說：如果在那非經目擊又非經計算而能造成的事物範圍內有這嚴格證明的真理存在，那便是費爾巴赫宗教哲學底原則；至少在這個宗教哲學含有宗教心理學在內時候是如此。這個宗教哲學，將來總有個時候變成自然而然的道理，無需詳細來說明，正像我們現在對於貝爾當時討論『宗教寬容』底必要和權利一樣——這在後代是一個公理，一個直接的自明的真理，而在當時貝爾還需要向他的時代用論證的方法來證明。

的。

費爾巴赫處理宗教哲學問題所從出發的觀點，首先就是這種確信，即認為一切宗教，連基督教在內，都屬於同一個類念，祇是性質上不同，而沒有特殊的差異。並沒有甚麼一方面是啓示的宗教，他方面是歷史的人造的宗教；一切宗教，毫無例外，都有一個共同的性質，一個共同的根源。一切宗教都是人類精神即民衆精神底主要形式，因此一切宗教都有共同的基礎，並且無論在其觀念世界及其內容看來如何千差萬別，也都具有一些共同的規律。

費爾巴赫非常堅決地反對一切「沖淡神學」，反對人們一方面指出一切其他宗教底缺點及其與理性相矛盾之處，他方面又認為在所謂「絕對的」宗教即基督教裏違反理性的一切事物和教條都祇是非本質的副產物，其根據都祇在一定的時代或一定的觀念範圍裏面。誰要真正瞭解基督教，即要從與其他一切宗教合一之點去理解基督教，誰就必須在其完全的歷史的積極的實在性中去研究基督教，但不是去研究近代那種無性格的懦弱的顛覆的基督教——這個基督教底信仰是一種完全說謊的自相矛盾的半信半不信的信仰。

這個哲學的宗教學，因此在其最深奧的根本，祇能是宗教底心理學；這便是費兒巴赫常常提出當作他的學說底特創理論和他的方法底祕密鎖鑰來說的那句話底真義，即說：神學底祕密就是人學。但是這個哲學的宗教學是不能抽象地研究的，必須同經驗密切聯繫起來。所謂經驗，在這裏便是歷史。一切宗教都是歷史的產品，惟有根據一定的精神狀態，根據某時代一定的需要，纔能爲人所瞭解。需要是最高的威權，是歷史底命運；不僅如此而已：某個時代底需要就是這個時代底宗教。如此，一方面便可以說明一切宗教底基本特性爲甚麼是一致的，他方面又可以說明宗教底個別觀念爲甚麼表現爲千差萬殊的形態。惟有用遠大的眼光去研究歷史的實在的宗教，惟有依據宗教歷史的經驗，纔能夠從心理學上抓住宗教底本質。纔能夠瞭解宗教所表現的種種不同的形式。

費爾巴赫又完全排斥近代歷史批評的『中介神學』底妄想，這個神學是由施特勞斯 (Strauss) 底第二本耶穌傳開闢道路的，到了當代哈爾那克 (Harnack) 底基督教本質出版又得到新的勝利。人們幻想能夠用某種批評的蒸溜法，從聖經記載中，求得歷史的

耶穌基督底本來面目。可是在聖經內流傳下來給我們的那個耶穌基督，並不是甚麼歷史人物，而是一個宗教人物，而是人類想像力底創造品，我們並沒有方法和工具，能從他身上剝去這些幻想的附加物而得到真相。費爾巴赫并不否認施特勞斯、呂采伯格（Litzelberger）等人底批評的神學曾經成就了很有影響的批評工作，這個神學的確打破了一般人對於新約記載以及其他宗教文獻底歷史事實性和可能性的信仰。但費爾巴赫還是認爲真正的使命纔從這裏開始哩。問題并不在於從宗教想像力所產生的幻想內尋求出所謂事實，而是在於根據這些幻想去瞭解宗教底心理學的本質。歷史的東西并不是宗教的東西，宗教的東西并不是歷史的東西，所以那是迂腐的并且誤解宗教的，如果要拿僅僅存在信仰裏面的宗教事實附會到歷史事實去，而從其中探求所謂歷史真理出來。

一切宗教，連基督教在內，都受歷史決定；從這個宗教觀，我們就可以看出費爾巴赫對於當代基督教的立場。沒有甚麼絕對的宗教。宗教連同牠所由產生的心理力量一起，即是受時代勢力所支配的。那是狂妄的思想，如果要把基督教關於三位一體，天堂，人格神等等觀念，所從產出的那些

心術需要，從歷史分離出來，拿來當作超出時代以外歷史以上的需要；即如果拿基督教的情緒及其需要當作普遍的絕對的東西，以爲一切時代一切人民毫無差別地要受這些東西所支配。基督教以前既有一段發展，基督教當中又有一段發展，那麼一定要有一段發展走出基督教以外去了。費爾巴赫底意見同施特勞斯底意見一樣，也認爲神學史，尤其新教的神學史，就是一步進一步瓦解教條的過程，一部分由於教條裏面一天比一天明顯的內在的矛盾，一部分由於理性論的思想方法侵入神學去。教條，在其最奧祕的基礎上，本來是非理性的，本來是受情緒的需要而非受邏輯的需要所支配的，如今人們反要拿牠來同理性相配合調和。這樣拿理性論改造并解釋神學，其最完全的產物，費爾巴赫認爲就是黑格兒哲學；這個哲學主張基督教和哲學底合一論，至少在一切有關於內容方面，至於說二者中間有分別那也不過是形式上差別罷了；在哲學方面是用譬喻觀念形式表現出來的東西，在基督教方面則用純粹概念形式表現出來。拿哲學和宗教這樣等視齊觀，就給了當時的人以強烈的印象。與費爾巴赫同時代的施特勞斯曾經在他的基督教信仰學（一八四〇年）導言裏面用動人的諷刺譏諷這種印象，說這是十九世紀三十年代開始時候那

個含有美麗希望的和平時代底產物。『黑格兒體系是當作和平和期許底產兒而誕生下來的。彷彿要有一個新制度從此時開始了。……哲學，這位驕傲的異教徒，現在也卑躬屈節地受洗禮拜表白其信仰基督教教義了；他方面，基督教也毫不遲疑地替哲學證明確實完全是個基督教信徒，并且懇切地把他介紹給教會，要教會熱烈歡迎他。』但是施特勞斯雖然再不相信基督教教義和哲學認識間的完全合一，他自己仍舊堅持一種可能性，以爲經過幾個世紀長久對於教條觀念的批評以後，現在由他來做個結算，就可以獲得一種積極的結論。他固然承認：構成宗教主要成分的那種觀念形式或感情和幻想形式，也會影響到內容，使這內容與那經過純粹理性造成的哲學內容不同，而且更少圓滿些；但他并不懷疑：『人類向自我認識的衝動，即理性，受了宗教一步一步向上發展所領導，就一步一步更接近真理去。』他還希望：用批評方法把一切渣滓從教條完全肅清出去，做了這件黑格兒所太疏忽不做的工作以後，就可以得到某種純質，而這個純質還可以同哲學相提并論（當哲學是倫理學和關於絕對的玄學學說時候，）在這樣形式之下或者還能夠成爲人類社會一切部分底公共財富。所以施特勞斯在他的基督教信仰論中不僅追隨一種歷史批

評的傾向，而且追隨一種積極改造的傾向，像他好久所提出的要求一樣；他要求這種用批評方法鍛鍊過的同時又是哲學的神學，當作一門功課，在大學神學福音系裏公開教授。祇在好久以後受了費爾巴赫影響，施特勞斯纔完全明白過來，認識了上述那種妄想，並將促成這種妄想的感情上要素毫無隱瞞地公布出來。

在費爾巴赫方面則恰好相反，他在一八三九年，即對黑格兒宣告思想獨立那一年，就已經有了這種確信，認為這個泛邏輯論，這個絕對唯心論，即施特勞斯在基督教信仰學中還以為能夠代表教條底主要內容的那種學說，不是別的，正是蒙着假面的神學，正是企圖在啓蒙哲學使神學理性化以後復使哲學神學化起來。所以費爾巴赫認為再沒有別的東西超出黑格兒宗教哲學以外去了，有的祇是反省和回頭。所以他所最堅決要求的，用最無情的眼光瞻視當時一般人辨別善惡的良心而提出要求的，便是：人們必須明白基督教信仰和近代教育中間的真正關係，必須徹底排除那種非驢非馬的傾向，那種信仰的懷疑或懷疑的信仰，——這個傾向總是假意抓住某些觀念，以此為滿足，而其實思惟一經達到某個階段以後，這些觀念是絕對不能實現的。正當他最透澈地

理解了純真的信仰，宗教創始時代底信仰，而且幾乎可以說用親愛態度探討那構成這種信仰的一切心情需要和幻想手段時候，他就在那個假裝祈禱奮的神靈而其實早就失去一切信仰力量，和誠心的時代面前，把這個信仰底聖書撕得粉碎，丟在腳底下踐踏了。

第二節 宗教底一般理論

費爾巴赫研究宗教哲學時所依傍的思想，他對抗黑格兒及一切宗教的理性論而提出來的新的東西，就在於他瞭解了宗教底實踐的，感傷的，即使不說是病態的性格。宗教是不要認識的，牠要替人類做點事情，牠的最深奧的根源不是在思維裏面，而是在感情裏面，在意志裏面。這樣，費兒巴赫便完全站在史萊馬赫爾（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher）方面反對黑格兒。黑格兒並沒有鑽進宗教底特有本質裏面去，因為他把感情看做宗教裏面的附屬的東西，不重要的東西，而其實感情對於宗教正是主要的東西，屬於本質的東西。費爾巴赫自己也提起那種宗教論，即史萊馬赫爾在他的宗教講演集中，在十九世紀初年所發揮的，并以此得置身於浪漫派最前

別地位的那個理論。宗教不是道德目的底監察人，也不是我們的認識底競爭者；誰要把宗教看做這種監察人或競爭者，誰就要從根本上誤解了宗教，就要使宗教同其他的精神勢力發生不可消解的矛盾，就要不能瞭解宗教所特有而無他物可以代替的作用。在史萊馬赫爾看來，宗教是精神生活底一種完全獨立的形式；我們經過宗教，感覺我們同宇宙萬有互相關聯，感覺我們依賴於一般的事物秩序。

這個理論在對抗理性論一點說來，有很大的功勞。——整個理性論以及康德所謂「宗教在純粹理性範圍內」的理論，都認為宗教是頭腦冷靜而不舍詩意的；但這個理論仍然是模糊不明的，而且完全不能夠照耀宗教史上的具體資料。還有一層，在史萊馬赫爾自己，他後來積極的神學家傾向日甚一日地克服了他少年時代那種浪漫主義傾向，他結果走上了完全不同的道路。所以真正聯結費爾巴赫宗教哲學和史萊馬赫爾宗教哲學的，祇有依賴感情底一個概念。史萊馬赫爾關於這個依賴感情所描寫的，就是一種建立在穩妥根基上發展甚高的文化，其中的人怎樣去同宇宙萬有聯繫起來并怎樣知道自己是依賴宇宙萬有的；當我們思想到個人和宇宙萬有間有這

種關係時，我們就發生夢一般的柔和樂感，可是從這個思想裏實踐上并不能產出甚麼東西。這個思想也不能決定我們的行爲，祇是像神祕的音樂一樣伴隨着我們的動靜。但人類果真是這樣來感覺他們依賴宇宙萬有的情況麼？這樣描寫，果真能夠符合歷史的宗教生長過程，而非僅僅符合近代浪漫主義者宗教情緒生長過程麼？

對於這些問題，費爾巴赫堅決回答說：「不是！」「不能夠！」人們事實上對於宇宙萬有或周圍自然的依賴及由此依賴所激發的感情，并不是甚麼情緒原素；這種依賴和感情是深深侵入人類生活裏面去的。從他的存在上，從最不可缺少的生活需要底滿足上，從他的勞動效果上，從他的計劃底實行上，從他自己及他的親人抵禦疾病危險和死亡上，從一切做他的願望恐懼快樂和痛苦底對象的東西上，——從這一切上，人看出他同外部勢力和事變結成了這樣一種關聯，常常不能由他預料，計算，瞭解和操縱的。他儘所知所能的事情去做，成功與否，他是沒有把握的；冥冥之中有一種勢力操縱着牠，今天會給你意想不到的幸運，明天無論你如何努力要求，他又一點不肯給你了。自然界底神祕的統治和影響，也是使人驚奇的；牠爲人類擺下極豐盛的生命筵席，給人類以

溫暖和光明，從地球內心引出幾千整萬的貴重物品，然後又把最不可缺少的東西扣存起來不肯給予人類，並且用暴虐的行爲和無意義的破壞驚嚇了人類最深祕的靈魂。同時人類自己內心也提出難解的疑謎，不減於外部自然界。人時時刻刻感覺到：他願意做的事情，並不是都能夠做；他是依賴於決定他的生活的才能的，而這才能又是與生俱來，不是也不能是他所創造出來的；他又常常給他心中模糊的勢力所推動去做一些事業，待到事業成就以後，他自己又愕然不知怎麼能夠如此做成了。

這些經驗充滿了每一個人和每一民族底生活；人們愈少瞭解自然界底規律性，建立在這規律性上的技術愈少能保護生活和實現計劃，則這些經驗底影響就愈加有力而深刻。人類想像力便拿一切這些經驗織成五顏十色的東西。人類起初是祇能依照自己去理解自然界的。惟有自己的本質，惟有在自己內心所知覺的事物，纔是人所直接瞭解的。人從自己認識了意志和行爲間的關聯，認識了行事須依賴計劃，有時甚至依賴情緒和辯嗜。這一點是他所熟知的；在這裏他找到自己了。至於說自然界各種現象間的關聯是非人格的，是純然合於規律性的，是因爲有一定條件存

在總發生出來的，——這話，起初是人所不能瞭解的。

根據一種自由的原因，即一種擬人的自由意志，來這樣推演出自然的必然性，——這祇有同那不受一點認識限制的人類想像力攜手并進，纔能做到。這種推論是無知底產物。因為無論在甚麼地方，祇要人對於自然界普通現象有點認識，他就會祇限於在非常的和未知的自然現象裏，即在他的無知底範圍裏，去尋找自由任意的原因底踪跡。人便這樣使自然界及其現象具有靈魂；人使自然界人化了，把自然界底勢力和現象看做與人相類的本質，認為自然事變背後藏有目的和思想，以此人便可以瞭解自然界了。幻想既然這樣使無生物具有生命，使非人格的東西人格化，使人以外的東西變成爲人，那麼在相當限度之下便造成了一個雙重國土；自然界現象變成某些勢力底標誌或記號，這些勢力是隱藏在這些現象背後，而借這些現象啓示出來的；這就好像人自己以全體資格，以不變的原因資格，去同他的那些個別的行爲相對立起來。惟有這樣，惟有用這種勇敢的步武走入不可見的無形態的世界去，自然界底人化纔得成功；沒有造成這個雙重國土，那麼在那表現於感官的東西和被思想的東西中間的衝突，就太過於嚴重了。雷電并非就是宙士神

(Zeus) 田地并非就是塞勒斯神 (Ceres)，葡萄并非就是狄翁尼索斯神 (Dionysos)；這些祇是那些神靈本質所直接表現的方式；或者寧可以這樣說：那種神奇的異常的和對於人類生活如此重要的自然事實，亦即雷雨底滋潤，土地底肥沃，葡萄酒底香甜所從產出的事實，在人類幻想力看來，都是不可見的神靈底行爲，這些神靈正從他們的行爲中啓示出來，讓人家看見。他們是人性的，因爲人在自然界事變裏面又找到了自己和自己的辯嗜；同時又是超人性的，因爲人每日每時都覺得自然力統治如何高出自己能力以上，自然力影響如何偉大，自然界事變進行如何是不可抑制的，不可抵禦的。所以人類幻想力一面使自然界人化了，以此去同自然界接近起來，同時又使自然界神化了，以此又把自然界放置於神祕的遠處，或者想像在現象底感性形式背後有一種超人的神性的奧秘生活和行爲活動着。

在自然界底人化和神化這雙重過程當中，究竟那一種自然力量，那一種自然現象，那一種自然生活特性，被造形的幻想力拿去，轉變爲神靈及其屬性，——這是不能夠一般規定的。這是受某一民族週圍自然環境所規定，受某一民族所處境地底主要特性所規定，受人們經過兩種要素相

互影響以造成其本質的那種特殊傾向所規定。比較的宗教研究所指示出的五花八門的神靈形態，是同各種不同的氣候，各種不同的地位，所造成的各種不同的自然狀況，互相適應的。他方面在這五花八門各種不同的神靈形態裏頭，我們所以容易發現也有些相類似的，甚至完全相一致的形態，那是因為人類組織中間本來就有某種性質相同，而自然生活有某些特性又到處是合於一定規則重演出來的。但無論如何，仍然有一條顯明的線索貫穿整個的神靈發展史，指示從民族的到世界的，從部落的到人類的，亦即從受限制的僅代表某一國土及其居民特性的神靈到普遍的代表全人類的神靈這一條向上發展的道路。

但是幻想力這種造形的活動，即一面安置人性於自然界裏面，一面震驚於自然界底偉大和崇高又把這人性抬高在整個人類上面，——就其本身說還不能造成宗教。宗教還有更強烈更炙熱的脈搏。造成宗教的那種幻想力活動，並不是像藝術家創作藝術品時候那個輕鬆的自由的遊戲，而是具有驚人的真誠的。正像自然界同我們的最強烈的衝動最根本的需要息息相關并侵入生活核心一樣，那個使自然界人化的幻想力也受幸福衝動受人類願望所推動。但是自然事實底

進行和人類願望底進行，時常是背道而馳的。人類願望總是勇敢地不受限制地筆直地飛向幸福，朝着願望實現方面走去；人類能力，實行其願望的手段，則是狹小的，受限制的，各方面受束縛和壓抑的。但這是必定如此的麼？難道沒有一道橋樑經過願望金門通到現實世界去的麼？爲甚麼會沒有呢？如果自然界在最深祕的根本上是同我們人類一樣的，如果牠有耳朵能聽我們訴苦，有心腸能對受苦的人祈禱的人表示同情，那牠爲甚麼不可以幫助我們，實現我們的願望呢？根據自然界底人化，必然要推論出人類有對自然界施行影響的可能，因爲自然界事變不是別的正是神靈底影響，而神靈又是超人性的，是人類本質放射到自然界裏面或後面去的。人們對於神靈施行影響時所用的手段，正是通常對於人，尤其對於有勢力的人，所用的手段：人們祈求着，帶着禮物和犧牲，去接近他們；人們在他們面前卑躬屈節；人們探詢他們的意志；人們要經過他們的權力來提高自己的權力。他們是有勢力的；他們必須是有勢力的；因爲神靈底無邊勢力豈不是從自然界底一切奇蹟裏面，從自然界底偉大，神祕，不可思議和合規律性裏面啓示出來了麼？自然界不是施恩於人麼？不是一切福利底源泉麼？如果自然界不是這樣，那豈非因爲牠，這個無所不能的自然界，不願

意是這樣，豈非因為神靈不寵愛我們，豈非因為我們找不到正當方法來使神靈寵愛我們——纔不是這樣麼？

所以，祈禱和犧牲，魔術和教儀，信仰和奇蹟，都是同宗教不可分離的，都祇是同一個關聯當中各種不同的成分和要素。奇蹟尤其是一切宗教底生命神經。神靈信仰和奇蹟信仰，根本上是一個東西。自然界使人覺得牠是個有人格的東西，這個東西同人相似，但同時又具有超人的力量。一切自然事變都是神靈底工作。神靈要做甚麼便可以做甚麼；多神教神靈，各人在自己勢力範圍內，在其觀念所由發生的現象內，纔有此種權力；一神教神靈則在整個自然界內都有此種權力了。自然界事變裏面，在那些經驗和科學都很幼稚時代的人看來，惟有一小部分是合於一定規則而能激發內心必然性和規律性思想的。說是在自然界中一切都必然按照一定規律而發生的——這個思想，乃是精神發展到一定階段以後的產物；而且無論何處，這個思想一經出現，便要同宗教觀點發生極強烈的衝突。文化一步一步發展，這個思想便得寸進尺地侵佔宗教觀點底地盤；但是自然界各部門事變之完全理性化，是非常困難的，尤其是縱然在自然界規律性原則已經抬頭的部門

中，也還有好多不可預計的偶然的現象個別地存在着，所以認為有個支配自然界的神靈勢力隨意干預世界進程這種思想，即固有的宗教觀點，永遠能夠找到地盤，不受人家攻擊。

但宗教觀點底特質就是那含有人類願望的想像力。宗教底本質就從奇蹟表現出來。揚棄了奇蹟，就等於揚棄了神靈。因為奇蹟祇發生在有災禍時候，在人們要去除一種災禍然而祇用自然手段畢竟去除了時候。一切宗教奇蹟，同自然界影響差異之處，是十分明顯不至令人誤會的；人們可以毫不遲疑地斷定說：奇蹟是不能從自然事物和原因底關聯當中發生出來的。古代神學家說得很中肯，他們認為奇蹟不僅超出自然秩序以上，而且反對自然秩序，反對自然本質的，並且僅有用神性全能權力底非常影響纔可以說明。但這個超自然的神性權力，正是人類願望，人類想像力，底權力。人類願望和想像力，把奇蹟想像為實在的事實，超出事物關聯以外和以上，超出自然必然性以外和以上。奇蹟總是發生在那奇蹟信仰成爲一般歷史事實的時候。奇蹟信仰是先於奇蹟的，是奇蹟底源泉。奇蹟是要發生的，如果人們認為奇蹟是可能時候，如果自然智識還未能障礙想像力時候；奇蹟是要發生的，如果人們在孤寂中把自己當作自然界最終目的時候。

但是到了想像力底威權削弱了以後，到了神靈再不能施行奇蹟，即不能依照人類願望及由此願望所鼓動的想像力去決定，改造和轉變自然界底進程以前，到了神靈再不能與風，鼓浪，指揮電閃，降疫，醫病，使人戰勝，使人敗亡，救活死人，改變氣質，使惡人歸正等等以後，到了以上一切都被人類認為祇有經過自然手段及建立在這手段上面的技術纔是可能的以後，那時宗教觀點纔會一般地消滅了，那時神靈纔會不受人們所信仰了；可是對於神靈的信仰一經消滅了，神靈自身也就烟消雲散，正像犧牲底火焰消失在空氣中間一樣。因為一切神靈，從拜物教底神到基督教神學底神，都祇托根在信仰裏面，即在願望和幻想裏面；一切神靈都不是不依賴於宗教而存在於宗教以外的，牠們除了存在於信仰的人底感情裏面，就沒有其他的存在。『神是靈魂根本上的一種說不出來的歎息，』佛郎克(Sebastian Frank)這句話，費爾巴赫稱之為德國神祕哲學底最可注意最深刻和最真實的話。

信仰，在宗教意義上，像費爾巴赫在搜集神學文獻中關於信仰本質的話所下的非常有教訓意義的判斷時所說的，不是別的，也正是受人類願望和需要所鼓動所伴隨的那種想像力底活動。

信仰底全能和神靈底全能，正是幻想底全能。信仰相信奇蹟；神靈信仰和奇蹟信仰是一個東西，是絕對不能分離的。奇蹟和神靈間的差異，就像行爲和行爲者間的差異一樣。奇蹟是信仰底外部面貌，信仰是奇蹟底內心靈魂。奇蹟祇是一件具體的例證。表明信仰所能做出來的事情。信仰是自由的，不受限制的；牠從自然理性束縛底下把人類願望解放出來；牠祇同那些事物發生關係，這些事物是違反自然和理性底限制即規律而表現出人類感情和願望底全能的。一切願望都要從有造出無，從無造出有。但是每個一定的願望還是聯繫於某個一定的對象的。所以一般願望本質，在全能概念裏面，纔無條件地表現出來。但全能是超出自然和理性界限以外的；理性認爲不合理的感情，自然認爲不可能的事情，牠能夠做得出來；牠超出了這個界限，祇是因爲人類願望是超出自然和理性界限的，——這裏當然是在想像和幻想方面說，而不是在真理和實在方面說。

信仰同人類願望和需要間這種聯繫，從來沒有人能像路德(Martin Luther)那樣，用強大的說服力量和動人的純真態度，說了出來。『有一個神，這話是甚麼意思呢？神又是甚麼呢？』回答：一個神，意思就是說人們在一切有災禍時候應當拿來寬慰並用以躲藏的東西；因此有一個神，就不

外表示心裏信仰牠和信任牠的意思；像我屢次所說的，惟有心裏信任纔造出正神和邪神。你的心現在所懸念的和所拋棄的東西，就是你的神。」在另外一個地方又說：「一切民族底工作和禮拜也都證明一個神除了替人做好事以外是沒有其他作用的。所以這個人祈禱約夫神（Jove），那個人祈禱馬德神（Mithra）不是由於別的意思，祇因相信這些神靈是要來幫助他們的。他們雖然爲邪神原故而不認得正神，但是他們的禮拜仍然是向着正神的，他們是對着正神祈禱，希望從正神得到一切好處和幫助。」

在另一方面，祈禱和犧牲也表示出宗教底這個根本關係。

人在祈禱時候，把自己心中苦痛向神傾吐出來，對神表白自己最祕密的思想，最內心的願望。但他表白這願望時候，心裏確實相信是可以實現的。神便是人類感情底肯定；祈禱便是確定感情權力是大過於自然界權力的，確定心情需要是操縱一切的必然性，是支配世界的命運。祈禱能改變自然界進程，能決定神靈去施行一種與自然界規律相反的影響。在祈禱時，人忘記了他的願望是受限制的，而且在這個遺忘當中感覺非常幸福。人們說，惟有信心的誠實的出於內心的祈禱，纔

能幫助人。當然；但這個幫助正在祈禱本身。像一般在宗教裏面一樣，這裏，主觀性，人性，也不是次要的東西，正是主要的東西。根據主觀的理由，共同祈禱，力量也比個別祈禱大些。因為共同祈禱提高了感情力量，加重了自我感覺。一個人不能做的事情，同着別人就可以做得出來。

人具有一種最有力的手段，可以轉移神靈底意向，使之贊助他的願望——這便是犧牲。犧牲，像一切所謂自我否定自我犧牲一樣，表面上似乎反駁那認為宗教與幸福衝動有關的一切意見，事實上則是證實這種意思的最有力的證據。因為人在宗教裏面為甚麼要否定自己呢？為得獲得他的神靈底恩寵。他否定自己，並不是為得否定自己，而是為得在否定中肯定自己。人們還可以說，宗教底整個本質正表現在并集中在犧牲上面。犧牲底基礎，就是依賴感情，就是恐懼、疑惑，對於成功的無把握，對於既往罪愆的懊悔；但犧牲底目的，其結果則是自我感情、勇敢、歡樂，對於成功的把握。人們在犧牲當中拋棄了好多有價值的事物，甚至拋棄了生命，祇是因為人們認定這種事情是不會違反了反而可以轉移神靈意志的；因為人們無論何處，甚至在生活當中而且不與神靈相干時候，也常常必須為他所要實現的一種主要願望而犧牲無數的次要願望。基督教要求牠的信徒

這樣祈禱：主啊，不必實行我的願望，祇要實行你的願望就好啊！這樣不自私的祈禱可以同幸福衝動底宗教觀相提并論麼？爲甚麼不可以相提并論呢？這樣的祈禱，以及在這祈禱當中表面上的拋棄一切願望，其真正意義，祇是說：那種意志或願望，即要求這個或那個，而其實行以後又使我墮落的那種意志或願望，不必求其實現；那種要求所謂暫時快樂的意志，不必求其實現。但這並不是說，要我一般幸福衝動底意志，要求不變的永久的幸福，天堂的幸福底意志，也不必求其實現。當基督教徒發願或祈禱「神靈意志實現出來」時候，他預先就假定神靈意志祇願人類快樂和幸福，至少永久的快樂和幸福。所以拿人類願望來解釋宗教和神靈，這個觀點，絕不會同宗教所要求的拋棄這個或那個單獨的願望這個事實，發生衝突。

第三節 宗教底特殊形式

過去所敘述和分析的，已經把一切宗教所共通的特性闡明出來了。一切宗教都是想像力底產物，這想像力是含有恐懼和希望，尊敬和感恩，總之即含有幸福衝動的。一切宗教都建立在一種

特有的幻想上面，這就是說人把他的本質投射到自然界裏面或後面去，依靠這種投射，便在那個當作客體來同主體對立的東西裏面把這個本質看成爲另一種本質，以爲他的想像力這個產物可以憑藉這個另一種本質，來感受實在世界甚至最高實在世界底光輝。或者像費爾巴赫自己所說的：『把客觀的本質（自然界）當作主觀的本質，把自然界本質當作與自然界有別的人性的本質，把人底本質當作與人有別的非人性的本質——這便是神性本質，這便是宗教底本質，這便是一切神祕哲學和思辨哲學底祕密，這便是一切奇蹟底奇蹟，使人沉落於最深祕的驚奇和迷惘裏面；這不是一種自覺的製作和創造，而是一種不得不然的過程，這個過程托根於人性本質最深奧的基礎上面，而一切所謂自然的神靈意識，所謂宗教本能，就是建立在這個過程上面的。』

無論那一種宗教，都不能離開牠的本質底這個特性，否則牠就不成其爲宗教了。但是在宗教特有的感情世界和幻想世界裏面，我們也還可以看出某種分別；這是可以用作教底一般心理學根據來解釋的，即一部分由於人類願望表現不同，他部分由於在自然本質和人性本質融合爲一。這個宗教特有過程中人類想像力底作用不同。按照這個心理學上的差異，一切宗教便分別爲二

種主要形態：自然宗教和精神宗教，或多神教和一神教。

自然宗教和精神宗教這種分別，祇是相對的，並不是絕對的。自然界雖然是宗教最初的和根本的對象，但在宗教裏面，甚至在自然宗教裏面，自然界並不是被看做自然界，而是被看做同人自己一樣，被看做一種有人格的有生命的和能感覺的東西。反之，精神宗教，尤其是基督教，則是人對自己的關係，或者確切點說，就是對自己本質的關係，但是看待自己本質，像看待別一種本質一樣。神性本質在精神宗教裏面不是別的，正是人底本質，被從個人限制性分離出來的，被對象化了的。即被看做并尊敬做另一種與人不同的特殊的本質的，或者像宗教本質講演錄中所說的：『基督教底內容，正是人所還未曾做到而要做到的，希望并相信總有一天能夠做到的事情，因此祇是願望，努力，幻想底一種對象，換一句話說，就是一種理想。』

但是，自然宗教，無論如何原始的和粗劣的，都不能夠拿自然物本身做成爲神，而是拿其中的精神做成爲神，這就是說拿神本身當做想像的東西，屬於幻想和感情的東西；同樣，最極端的精神宗教，基督教，也是不能離開自然界的。不過神性對自然界的關係改變了而已。自然宗教底神靈，在

某種意義底下，也是自然界底主人；精神宗教底神纔變成了專制君主，即創世主。這裏似乎自然界屈服於神底偉大和威權之下，可以由神任意安排或揚棄。但是所謂能從無中創造世界并能使世界復歸於無的神，不是別的，正是人類抽象力和想像力底本質，因為我在實行抽象和想像時候，可以任意把世界當做存在或不存在。此外，正當自然宗教把自然界實在的東西做爲想像的東西時候，精神宗教就相反地把幻想和思想做爲實在的東西，或者寧可以把幻想力思想力和想像力底本質做爲最實在的最高的絕對的本質。這個精神本質，當然不是別的正是人底精神本質；但人祇是因爲他同時拿那個與自己本質有別的自然界本質同這個精神本質聯結起來，祇是因爲他把這個精神本質做爲自然界底原因，做爲自然界底不受任何限制的主人，亦即做爲人類精神、意志和理智所不能造出的效果底原因——然後他纔能把這個精神本質做爲與自己已有別與自己不相等的另一種本質。

這樣，我們便可以概括起來說：自然宗教底神靈裏面也含有精神和感情；精神宗教底神裏面，無論自然界如何揮發出去了，也還含有一塊自然界。如果精神被從神化的自然物蒸溜出去了，那

麼祇剩下一種物理的過程，祇剩下力和質，而沒有剩下甚麼東西可以爲宗教底對象了。如果一神教的神對於自然界的關係被揚棄了，那麼除了抽象的人，除了被作爲全類來思想來理想化的人以外，也便沒有剩下別的東西了。宗教本身上一切歷史的進展，便在於以前認爲客觀的東西以後變成主觀的東西了，換一句話說，就是以前當作神來崇拜來祈禱的東西以後就認識爲自然的或人性的東西了。所以以後的宗教總把以前的宗教看做邪教，人崇拜了自己的本質，可是不認識所崇拜的對象就是自己的本質。但是每個一定的宗教，凡是把以前的宗教看作邪教的，都把自己安置在宗教底一般本質以外，而且這是必要的，不然就不成其爲宗教了；每個一定的宗教都把一般宗教本質推在其他宗教身上，這一般宗教本質便是把人底本質投射到自然界和世界裏面去，而且憑藉這種投射就把人底本質當作與人有別的神性本質來理解來崇拜。

但如果這個投射完全消滅了，如果在神這觀念底下祇含有自然規律性最高原理的意義，那麼宗教就停止存在了。一個神如果祇是一種哲學原理，而不是甚麼崇拜和感情底對象，如果不能傾聽祈禱和滿足願望，那麼他不過在名義上是一個神罷了，在本質上就不成其爲神了。

理性論所說『道德是宗教本質』這話，也是這樣。人們沒有神還可以做一個有道德的人；但絕不能做一個幸福的人。在基督教超自然意義下所謂幸福的人，因為這個意義下所謂幸福，是在自然界和人類權力以外的；因此，要實現這種幸福，便必須設想有個超自然的本質存在，而且能夠做出自然界和人類所不能做的事情。一個神，如果祇是思辨的東西，祇是智慧，那就不是一個神；同樣，如果祇是道德的東西，祇是規律，那也不能算做一個神。

同樣，神底概念底宗教意義也是要消滅的，如果不在自然界裏面思想神或不拿神同自然界結合起來。因為這樣的神再不能被當作對象了，就變成純粹理想，純粹思想了，或者就消失於全類概念或人類概念裏面了。

可見，自然哲學和精神哲學間的差異，首先是由某民族想像力具體些或抽象些來決定的。宗教幻想有雙重過程：或者從自然過程走向人去，而且走向那當作感覺本質和感情本質的人去；或者從人，從那當作非感性的純粹精神本質的人，走向自然界去。但不僅這個關係而已，感情需要，人類願望狀態，在宗教形成和發達上面，也起了很重要的作用。如果一個神——像費爾巴赫自己把

他的宗教學說核心用最簡潔最整潔的話所說出來的——不是別的，正是人底幸福衝動在幻想中得到滿足，正是人底被思想爲實在被轉變爲實在本質的一種願望，正是一種羨慕，一種理想，——那麼當願望改變時候，神靈顯然也一定要改變了。有那樣的人，就有那樣的願望；有那樣的人，就有那樣的神靈。神就是人底內心啓示出來的，人自己表現出來的；宗教就是人底祕藏寶物底莊重披露，就是人底內心想底供認，就是人底愛情祕密底公開宣布。

神性本質對人說來正是人自己，不過人不知道罷了。神靈，無論人們說他們如何威風，如何莊嚴，總須絕對依賴於人的：他們祇在能替人類需要服務限度以內，纔得爲神靈。所以當希臘人鄙視埃及動物神，其教徒不承認希臘神和羅馬神時候，其原因都不在神，而是在人。多神教徒認爲他們的神是真實的神，因爲他們在這些神靈中認識了自己的本質，因爲這些神靈是同他們最深祕的內心願望互相調和的。基督教徒則毫不懷疑多神教徒底神靈祇是一些幻想的東西，因爲這些神靈所能給人的好處，所能實現的願望，在真正基督教徒看來，祇是無謂的東西，想像的願望而已。人并非把他的一切思想和願望都轉變爲一種獨立本質，而祇把同他自己本質最密切關聯的因

此他認爲像自己本質一般實在一般必需的思想 and 願望轉變爲一種獨立本質。

惟有在這種意義底下，神學上那一句話，即說，神底啓示必然同人類發展攜手并進，——纔適合於正確的事實關係。因爲所謂神底啓示不是別的，正是人性本質底啓示和展開。人是第一個，神是第二個。起初，人不知不覺地并非由己意地按照自然模樣創造神；後來，當宗教已經得到血和肉，已經變成客觀的精神勢力時候，宗教所崇拜并奉爲榜樣的神纔又按照自己模樣改造人類。基督教徒那種超絕的幻想的跨出經驗範圍以外而走向絕對幸福和非感性去的願望，造出了一個世界外的純粹精神的超出一切自然必然性以上的神。從這個純粹精神的神性本質，便產生出基督教倫理那種與人生自然需要相衝突的規條，產生出那種禁慾主義特色，那種漠視現世間漠視文化真正任務的傾向。基督教世界最深刻的和最嚴重的矛盾，就是從這裏發生的。在產生基督教那個時代，那些活躍的和合理的情緒和感情需要，都永久保存在基督教的神底概念裏面，在從這概念產出來的倫理裏面；這些觀念要求繼續有效，繼續指導人類行爲，殊不知產生這些觀念的時代，其精神和情緒老早就已完全消逝了，而新的人類也早已帶着完全不同的感情生活和完全不同

的真實的任務和目的長成起來了。那些規條，是以一種抽象的祇存在於想像中的本質爲其基礎和目的的，是不能適合於人的；這些規條或者使人陷於最愁慘的狀況，最可厭的矯揉造作，或者造成了最大的虛偽，最嚴重的宗教理論和實踐間的矛盾，像基督教史以及其他同類宗教底歷史所屢屢證明的。

如此說來，在某民族中形成起來和保持下來的宗教信仰，其內容就可以當作一種最精密的方法，以測驗這民族底精神及其文化之最深祕的傾向了；反過來說，民族需要和神靈觀念間這種關聯確定了以後，宗教心理學研究也可以得到最重大的推動了。費爾巴赫未會去詳細研究歷史上無數變化的情況，他祇要能指出構成希臘教、猶太教和基督教基礎的那些不同生活方式，就可以滿足了。他也祇達到拿他的根本觀點去同這一方面聯繫起來；但真正的宗教史，那他並沒有做到，而且故意不管的。正因為如此，所以人們可以把基督教本質中關於歷史上這三個偉大宗教形式各自特性所說的話，祇當作一種企圖，要把最深奧的最根本的差異闡明出來。真實的歷史情況自然是繁複得多的。因爲不僅在猶太教裏面，而且在希臘教裏面，也就已經準備下基督教條件了；

在其教本身，當作歷史產物來說，也保留了希臘教和猶太教宗教觀念的好多成分；在古代多神教中，一神教就已潛滋暗長起來，人生觀也逐漸趨向於超自然的東西和幻想的東西；在猶太教中亦然，我們看見民族的褊狹性逐漸被克服了，純粹人類的東西和更精神的需要也逐漸抬頭起來，這個宗教是衆先知者所傳播的，沒有牠基督教就是完全不可瞭解的。

希臘人底願望還完全限制在自然界範圍以內；精神和肉體間完全調和便是他們的理想，這個理想就表現在他們的神靈觀念裏面。這些神靈總是一步進一步地從那被幻想和感情所鼓勵的想像的自然力走到理想的人類模型，希臘民族性底逐漸精神化也就可以從這種發展當中看得出來。但希臘人底一切神靈總歸要受某種限制的，這是當然的；希臘人還祇有有限的願望。他們並不要永久生活着；他們祇要不老，不痛苦而死，便覺滿意了；他們並不要天堂的幸福，祇要塵世的幸福，祇要過那無痛苦的輕易的生活。他們對於必須屈服於自然界底必然性，屈服於性的衝動，睡眠，飲食等需要之下這一點，也還不知道歎恨；他們還是在人性範圍以內滿足其願望的。他們在這個大地基礎上面建立他們的天國。他們縱然依賴哲學幫助把他們的神精鍊了，靈化了，但他們的

願望還是停留在實在世界地基上面，還是站在自然界基礎上面。哲學家、思想家，他們最高的願望，最高的幸福，便是能安然思想不受別人煩擾；因此希臘哲學家底神也就是不受人煩擾的思想家。這是所謂天國幸福，所謂神性，就是在於思想時候不受人煩擾而已。但是思想時候這種活動，這種天國幸福，本身還是被思想爲在人性裏面，在世界裏面的。神靈住在世界裏面；他們是世界底產兒，不是世界底創造者。這一點，費爾巴赫認爲，是由於希臘人世界觀注重理論的和審美的興趣的原故。『箴言書底著者說：異教徒欣賞世界底美，但並沒有得到創世主概念，——這話是含有一種深刻真理的。因爲誰覺得世界是美的，誰就會覺得世界是以自己爲目的，誰也就不會提出世界爲甚麼存在這個問題。』

猶太教底創世說，便同上面那個觀點站在最矛盾的地位；費爾巴赫恰是把這個學說看做表明猶太教特色的學說。這個學說祇有站在這樣一種觀點之上纔是可能的；便是人不從理論觀點和審美觀點去看自然界，而是從純粹實踐觀點去看自然界，使自然界祇屈服於人底願望和需要之下。這個純粹自私主義的世界觀，認爲世界本身是沒有甚麼的；這個世界觀底理論上表現，便是

「祇用命令即能無中造有」這個學說。這個學說不是別的，正是自私主義意志底理想，以為無需要任何手段便可達到目的，以為祇要願意的東西便可自己使之發生出來。

宗教上這個根本差異，反映猶太民族性和希臘民族性中間深刻的矛盾。從希臘人底理論的和審美的自然界觀，從他們的多神教，產生了科學和藝術。多神教是公正無私的，是喜悅世界和宇宙的；自然宗教不是別的，正是人底最初的，因此幼稚的，粗俗的和偏頗的世界觀和人生觀。猶太人則恰好相反，他們從多神崇拜進到一神崇拜，而這個一神教的自私主義便奪去了他們的自由的理論的衝動和意識；他們堅持着一種純粹實踐的觀點，使自然界祇屈服於自私主義底目的。以色列人底需要成爲支配一切的世界規律；耶和華就是以以色列人對於他們的存在底神聖意義和必然性之意識，——在這個必然性前面，自然界底存在，其他民族底存在，都消滅得無踪無跡了。

基督教底一些主要特點，在猶太教中便已經準備下來了。猶太教是俗世的基督教，基督教是僧侶的猶太教。民族的自私主義沒有了；人代替了猶太人；這裏所說的自然不是一般的人，而是沒有民族界限的基督教信徒。而且正因爲如此，猶太教底自私主義在基督教裏面便靈化了而成爲

主觀的東西，便把猶太教目的即對於塵世幸福的要求，轉變爲基督教目的即對於天堂幸福的欣羨。但主觀性乃是基督教底核心，因爲基督教用超自然的觀點去理解人，把自然界，肉體，感性通通排除出去。

古代晚期整個生活情況之重大的轉變，也拿基督教做一件新的宗教外衣而表現出來。基督教徒所要的，比希臘人和猶太人多得多了。他們有了超塵世的，超出自然界和經驗的人性以上的，即絕對幻想的願望。他們不想望財富，名譽，壽命和健康；他們祇想望并相信一種生活，在這生活中可以免除一切需要，一切自然必然性；可是在希臘人看來，甚至神靈自己也是需要睡眠，飲食和戀愛的。基督教徒實現他們這種願望，脫離一切自然需要的束縛，祇是因爲他們的幻想創造了一個確實脫離自然界的東西，這個東西自然能夠揚棄并排除凡能阻止這種願望實現的一切自然界限和障礙，而且總有一天要確實揚棄這種界限和障礙的。

因此基督教接受猶太教底創世說，并且非常堅決地拿來對抗希臘人關於世界永久存在的觀念。因爲基督教徒底超自然的願望，其所以實現的保證，正在於相信自然界本身就是依賴於某

一起自然物的東西，祇由這個超自然物一時高與然後存在的。所以基督教信仰的對象，並不是若干有定的受限制的神靈，而是籠統的神，而是不受限制的，超出一切自然必然性以上的，世外的，純粹精神的神；這個神並不給人以可名的，有限的和塵世的幸福，而是給人以無限的，不可名的和天堂的幸福。

基督教不僅如此超出了希臘教上面，而且按照同樣方向超出了猶太教上面。在猶太教裏，法律成爲最高的倫理概念；神是一種政治組織底首腦，這組織底政治便從宗教形式表現出來。在基督教裏，則愛代替了法律底位置，即代表非俗世的非政治的純粹人性的感情的神代替了法律底位置。『神就是愛，』這句代表基督教真髓的話，祇是表示感情自命爲唯一正當的威權，表示整個世界在感情面前是甚麼也不是的。『神就是愛，』這話就是說：感情就是人底神。但是基督教底宗教思想從這裏起還走得更遠些。人要自己圖謀天堂幸福，獲得天堂幸福。道德乃是達到天堂幸福的條件和手段。但法律並沒有給我實行的力量；法律祇願頒發命令，而不管我能否實行。『救主』纔會兼顧到這一點，他是那種奇異的中間性人物，不專是神，也不專是人，而是人神合體的人物；在

基督教裏，救主底作用，祇有同奇蹟底意義聯繫起來，纔可瞭解。救主不是別的，正是感情想望能立時地直接地神奇地解脫精神上的惡，而得到滿足。猶太教還可以懷疑法律是否能夠實行，但在基督教則早就有了可以實行的保障了，因為救世主本就是基督教底出發點了。救世主就是開闢佈公的，完全自信的，業已滿足的感情，就是最幸福的保證，保證神存在，幷如感情所願意所需要地存在。救主同時又不是抽象的神，而是最同人接近，爲人所認識和信任的神。基督教所傳播的神底人化，沒有別的意義，祇是表明：在基督教中，神從一種純粹思想上的東西變成一種感性的東西。凡是感性的東西，就不是人類理性底產物，像哲學家底神一樣；但也不是人類兩手底產物，像希臘雕刻家菲底亞斯（Phidias）所雕刻的宙士神像一樣；而是一種獨立的東西，不是依賴我，乃是依賴自身而存在的。

所謂絕對非感性的東西，卽神，就從感性地出現的救主中啓示出來，其啓示底樣式和方法，與其餘一切實在界了無差別。惟有人類感官也認爲存在的神，事實上纔是爲人類的神。惟有感性的東西纔真正能夠使人滿足和幸福；因爲惟有感性的東西纔是不可駁議的完全確實的東西。某種

東西，如果祇在同最確實的東西相矛盾之下纔是確實的，如果其存在祇建立在那與感官分離的思想尖端上面，因此常常引起了懷疑，那麼這種東西祇能使人焦慮和痛苦而已。化成爲人的神，他的這種意義將因爲神受苦難觀念而發展到最高程度。苦難是基督底一種主要本性。一切思想和感覺，凡聯繫於他的，都集中在受苦難印象上面。作爲神的神，是人類一切圓滿性底總和；作爲基督的神，則是人類一切苦惱底總和。神受苦難，這話起初祇是表示苦難本身，表示神也能受苦難，亦即表示神性和人性本質上是一樣的。但基督受苦難，這話同時又是表示爲他人受苦難，表示愛，表示有爲他人而犧牲自己的力量。這個意義是更加重要的，在這個意義底下，就是說：神爲人類而受苦難，也就是說：神是一種心情。受苦難的神，必然不僅是一種感性的實在的東西，同時還是一種有感情能感覺的東西。所以基督教底啓示，使神當作人表現出來，使神感性地發生影響，感性地受苦難，就給予人以其他任何宗教，任何自我活動，所不能給予的東西。一般的啓示概念，即不可言說的東西，便集中在基督教啓示上面，便在這裏實現出來。

神本身不是別的，正是人底本質，因此應該當作人底本質實現出來，當作人表現出來，——這

便是一切宗教底目的。所以其他的宗教也主張神底人化。但要達到這個人化底真義，最好是經過一個人化，一個人格。如果神從好多人格當中啓示出來，那就會減少了這個人化底意義；幻想力是沒有限制的，還留有餘地給別的東西。但如果人們專心相信一個人格，視之爲神性底化身，那麼這個人格便獲得了歷史人物底威權。此外，基督教還主張一種永存的人格。因爲神化身爲基督這人，絕不是一種暫時的行爲。基督上到天堂去以後還是一個人，不過現在他的身體再不是塵世的身體，再不會受苦難罷了。所以基督纔是人格的神，纔是基督教徒底真正的神。基督教以及一般宗教底本質，就集中在基督身上，根據這個理由，我們就有權利把基督教看做一般宗教中最完全的範型。一切幻想快樂和一切感情痛苦，都堆集在基督身上；基督就是幻想和感情底統一。基督是人類底模範，是排除一切缺陷以後一切完全性底總和。基督是代表全類的人，但并不被看做一切個人底集合體，并不被看做人類，而是直接被看做一個人，一個人。正因爲如此，宗教的基督纔不是歷史底中心，而是歷史底盡頭。個人和全類間的差異一經消滅以後，給人類剩下來的，就沒有別的，祇有對於這個業已實現的理想和空洞的擴展衝動之見解和傾向而已。基督教不知道有任何歷史

的進步，用不着這種進步，而且不能夠同這種進步互相調和。就其最深祕的本質說來，基督教必然是停滯不進的。

關於「神人」底宗教幻想，在另一種意義底下，還表現出基督教最深奧的心情祕密，表現出當作感情宗教的基督教所有的超出希臘教和猶太教以上的進步。基督底復活，就是人類那種志願底滿足，人類要求有個直接的把握，保證死後個人還能延續下去。在希臘民衆宗教裏面，所謂靈魂不滅，乃是神靈底特權，人是沒有分的。古代哲學家討論這個問題時，并不注重個人方面。他們主要地祇研究靈魂本性如何或生命基本如何。但生命基本不滅這個問題，絕非直接包含有個人靈魂不滅底思想，更用不着說個人靈魂不滅底保證了。所以古代人對於這個問題所發表的言論，是那極不定的，那樣使人懷疑的，那樣矛盾的。同樣，猶太人也是不信所謂靈魂不滅的，他們祇信種族底延續，他們祇望多壽，多子孫。反之，天堂底生活或個人底靈魂不滅，則是基督教特有的學說。在基督教說，所謂靈魂不滅，便從理論的問題變成了直接的事實；靈魂不滅就是一種鎖鑰可以去開啓基督教最深祕的本質，可以去瞭解宗教最高的表現。在經過「神人」而得保證的個人靈魂不滅

這觀念裏面，就含有費爾巴赫所提出的關於基督教整個宗教神學的指路思想，即說：基督教底神，就其適應或應當適應人底實踐的觀念，要求和願望說來，不是別的，正是人底本質。神主要地是人底一種理想，一種模範；但這個模範不是爲自己的，而是爲人的，其目的，其意義，祇在於人將變成這個模範所標示的東西。基督教，當把人底靈魂不滅，不是當作全類不滅而是當作個人不滅宣布出來時候，同時就表示出其教義底最深刻的思想，即神性和人性的統一。神不是別的，正是未來的不滅的人性，不過被當作與現在人性地存在的人不同的一種獨立本質來思想罷了。神是一個非人的超人的東西，但未來的不滅的人也是超出現在的實在的和不滅的人以上的東西。因此，依照賈爾巴赫底心理學原則來說，神性和靈魂不滅間的關係，就不是像在神學學說裏面一樣，而應當顛倒過來。在神學學說中，神底信仰是因，靈魂不滅底信仰是果；事實上靈魂不滅底信仰反而是因，神底信仰反而是果。人并非因爲信仰神纔去信仰靈魂不滅，而是因爲信仰靈魂不滅，因爲沒有神底信仰，靈魂不滅底信仰便沒有基礎，所以纔去信仰神。所以我們可以用宗教本質講演錄中的話，把宗教哲學底真髓概括如下：「自然界，但係當作人類願望和想像力對象和本質的自然界，乃是自

然宗教底核心同樣，人，但係當作人類願望，想像力和抽象力對象和本質的人，也就是精神宗教，基督教底核心。」

第四節 費兒巴赫宗教哲學底實踐傾向

費爾巴赫這種宗教哲學，像他自己時常提出來說的，是同時含有消極和積極兩種傾向。費兒巴赫從來未曾說一句話來隱藏他的心理學理論業已把通常意義下的宗教解釋清楚這個事實。他的自然哲學拿出證據，說明神底概念是一種抽象的非感性的并與自然界和人類有別的東西。因此是非必要的和充滿矛盾的；以後他的宗教哲學又解釋神底概念底意義及其在人類中的作用，指出這個概念不外一面表現自然界本質，他面表現人類本質而已。但對於宗教這個絕對否定，祇是否定了那種認為宗教觀念適合於超絕的實在之見解；對於宗教心理動機之細微的瞭解以及對於宗教理想內容之熱烈的尊敬，反而可以同這個絕對否定攜手并進。正因為如此，所以費爾巴赫就是宗教批評史上絕無僅有的現象。因為這位「無神論者」像他自己所堅決承認的，其畢

生工作中祇有一半是去破壞宗教妄想的；但同這個破壞工作攜手并進的，還有一半是去掘發那埋藏在宗教裏面的理想核心的。他并不是走上所謂調和神學底道路，而是明瞭地不至引起誤解地應用他那根本思想，即說：那個本質，即人在宗教和神學中當作與自己有別的另一種本質來同自己對立來尊敬崇拜的那個本質，其實乃是人自己的本質，乃是人底志願和理想底總和。人們如果從宗教觀念底這種內容清除去一切屬於純粹幻想而違反自然界規律的東西，那麼剩下來，祇有一種文化理想，一個高尚化的經過自己努力和工作將會實現出來的人類而已。在這個意義之下，費爾巴赫就說：『我否定宗教和神學底幻想的假本質，祇是爲着要肯定人底真實的本質。』起初，神因爲人祈求，由於人相信，并適合於人底最祕密最深奧的願望，來施行奇蹟。最後，人由於自己能支配自然界，使自已來施行奇蹟。起初是依靠信仰的神祕的奇蹟者，後來就變成而且不得不變成依靠他的智識的顯然的可見的奇蹟者了。惟有人類底文化和教育，纔是指引人類的力量。惟有人自己是聰慧的，良善的和正直的，然後智慧，善和正義纔能調整人底生活。

費爾巴赫特別用力指出：現在凡是叫做『積極的』觀點的，都必須這樣把宗教思想翻轉過

來，必須把神學轉變爲人學，把信仰轉變爲倫理。他說，現在所謂「積極的」信仰實是代表一種偽善和矛盾，人們若是把否定這種偽善和矛盾的一種精神傾向稱做消極的，那麼人們便是自己欺騙自己了。人們不能夠而且不應當掩飾這種矛盾。宗教和近代文化是不能攜手并進的。要給舊時的信仰穿起近代的衣服，像現在那些要替進步和宗教同時服務的神學家所努力的，這彷彿就如國人們給老人穿起少年人衣服以爲可以使他返老還童一樣地可笑。誰從宗教中清除去那種借助幻想去滿足幸福衝動的心理，那種公開的或祕密的對於奇蹟的信仰，誰就要抽去了宗教底生命和經，所剩下的除了一種假相以外便沒有別的甚麼了。誰除了自然科學，哲學或經驗論所供給的材料以外，沒有拿別的材料給他所崇拜的神，誰祇把神思想做自然規律底原因或原則，那麼他最好是不要用神這個名稱，因爲自然原則永遠是一件自然物，並不是可以構成神靈的東西。一個神所能實現的人底祈求和願望，如果祇限於沒有神本來也可以實現的那些祈求和願望，而其實現又是祇限於自然的因果關係界限和條件以內，那麼這個神便不是別的，祇是隱藏在神這名稱後面那個人格化的自然必然性罷了。費爾巴哈十分確信：近代文化祇能容忍這樣一個神，事實上

除了這個神以外也沒有其他的神。祇有名稱，祇有假相，現在還在統治着世界，這個自命爲「信神的」世界，——人們因爲害怕不敢同舊時所謂神聖的見解相抵觸，保持這個名稱，而其實是拿在時代變換當中獲得的與這名稱完全不相融洽的概念去同這名稱結合起來。希臘人底神靈曾有一個時候就是這樣，他們在時代變換當中獲得了互相矛盾不能融洽的意義；基督教底神現在也正是這樣。現在的宗教正是無神論，不過自稱爲有神論罷了；現在的基督教正是「反基督教」，不過自稱爲基督教罷了。俗世的和宗教的，人性和神性的，發生了分裂；這種分裂在歷史上是數見不鮮的。宗教使牠的觀念和儀式神聖化了；這些觀念和儀式雖然同業已發展的理性和人類尊貴感情互相衝突不能兼容，雖然早已失去其原始的基礎和意義了，但仍然繼續保持着。事實上，宗教現在已經消滅了，在新教裏面也是如此；代替宗教位置的，祇有宗教底假相，即教會，這爲的是至少能給予那些無判斷力的和無智識的人羣以一種幻覺，認爲基督教信仰還是存在，因爲現在還有基督教教會存在着，還有信仰底外部標幟活躍着，像千年以前一樣。近代世界底信仰祇是一種假相的信仰，并不相信牠自以爲相信的東西；事實上寧可以說是一種忸忸怩怩的「反信仰」。凡

是不再存在於信仰中的，却至少應當存在於臆見中；凡是不再因為自己原故事實上成爲神聖的，却至少應當外表上還是神聖的。

但把宗教和教育間這種可厭的分裂這種不祥的矛盾以及由此造成的道德上惡影響，完全拋棄了并代之以統一的成系統的世界觀，——這正是費爾巴赫所認爲他的批評底最重要的極任務。這個矛盾底拋棄，乃是人類復興底必要條件，一個新人類和一個新時代底必要條件。「一個新時代也需要關於人類生存底原素和基本的一種新見解和新信念，即需要一個新宗教。」但費爾巴赫說出這句話以後，立刻便限制了「宗教」二字底意義。他以爲人們在宗教是最初的最老的文化形式這個意義之下可以把教育稱做真正的完成的宗教，因此惟有真正有教育的人纔是真正信仰宗教的人；但他對這問題是一個絕對誠實的人，他立刻就促起人注意，不要濫用「宗教」二字意義。他發生懷疑，不知道這二個現象，宗教和教育，果真能夠攜手并進麼。在野蠻時代野蠻民族裏面，宗教固然是一種教育手段，但這個宗教的文化，本身常常還是野蠻的。到了教育已經進步的時代，宗教就常常代表野蠻的事物，至少代表古代的事物：宗教是教育底仇敵。所以，費爾巴

赫在另一個地方又說，人們如果以為可以拿宗教去代替教育，那祇是妄想而已。但教育則確實可以代替宗教，使宗教歸於無用。宗教是可以容許最殘酷的行爲的，像過去歷史所證明的一樣；但教育則不能容許。每一種宗教，凡是建立在神學基礎上面的，都同迷信有連帶關係。但迷信就可以做出一切殘酷的和非人性的行爲。這裏就是分別真正宗教和虛偽宗教，也是沒有用處。所謂「真正的」宗教，即清除了一切迷信事物和殘酷行爲的，不是別的，正是受教育和理性所限制所照耀的宗教。所以信仰這種宗教的人，如果從理論上和實踐上排斥了人體犧牲，異教迫害，巫覡焚殺，「罪孽深重者」死刑以及這類殘酷行爲，那麼這並不是由於他們信仰了這種宗教，而是由於他們的「教育，他們的理性，他們的正直，他們的人道，——這些，他們自然也放進他們的宗教裏面去的。而且正因為宗教在其本質上含有那些與教育相衝突的東西，所以人們必須把宗教底黑暗本質完全認識清楚，爲的是使人再不在一切有害於人的威權掌握中成爲一個犧牲品，一件玩物，——這些威權自始即利用宗教底黑暗而來壓迫人類，現在還是如此。所以現時代底任務，并不在使人成爲宗教信徒，而是在教育人，而是在發展教育，使之普及於各階級和各等級。

因此費爾巴赫就用極大的力量指出宗教自由和政治自由間有連帶的關係。所謂信仰自由，即可以任隨己意享受天堂幸福的自由，在費爾巴赫看來，祇是真正的積極的自由之一種準備階段而已；——信仰自由又常常不是別的，正是表示人人皆有權利可以任隨己意去做一個獸子而不要別人來干涉。真正的自由祇能夠是這樣，即人不是相信他所要的東西，而是相信合於理性的東西，不僅信仰，而且認識。真正的自由祇是在於人在宗教上已經自由了時候，祇是在於人已經擺脫了他的宗教成見和幻想時候。所以費爾巴赫完全否定了現在那種假信仰；這個假信仰并不信仰牠自以為信仰着的東西，牠要把牠的內容和合理的科學的思惟間發生的矛盾，給自己并給他，掩飾起來，或者簡直妄自誇大，認為宗教觀念是實實在在的東西。但費爾巴赫三番四次地說：這種否定祇構成他的思想底一半。在基督教本質第二版序言中，他已經就說：「人們責備我，說照我的著作說來，宗教就是謬妄，虛無和純粹的幻覺了。這個責言是沒有根據的；除非我拿來還原宗教的東西，拿來當作宗教對象和內容的東西，即人，人學，也跟着變成純粹的幻覺了，人們纔可以這樣責備我。可是當我把神學降低到人學地位時，我就把人學抬高到神學地位了。」這句話底真義，經

過宗教本質講演錄最後一講底發揮，就完全明瞭了。他在那裏說：『如果無神論祇是一種否定，而沒有別的內容，那自然不適合於民衆，即不適合於人，不適合於公衆的生活。但無神論，至少真正的，不害怕光明的無神論，同時還是一種肯定。無神論僅僅否定那種從人分離出來的，幻想的，因想像力而獨立起來的人性本質，即那個被稱爲神的東西，但同時還要拿實在的人性本質來代替這個東西。至於有神論，對於神的信仰，那事實上纔是一種否定；牠否定自然界，否定世界，否定人類。在神面前，世界和人都變成烏有的東西；沒有世界和人，神仍舊可以存在。有神論爲思想和幻想底產物犧牲了事物和人底實在本質和生命。反之，無神論則爲實在的本質和生命犧牲了思想和幻想底產物。所以無神論是積極的和肯定的；有神論從自然界和人類奪去了意義和價值，無神論就把這個意義和價值還給自然界和人類；有神論奪去了自然界和人類最好的力量，無神論就使自然界和人類蘇生過來。』在宗教本質講演錄中另一個地方他又說：『我們最常聽見一種歎息，認爲無神論破壞了和誤解了人底一種重大需要，即是說相信有個東西在自己上面并崇拜之的需要，因此便使人成爲自私的和驕傲的東西。可是，無神論雖然揚棄了神學上的超人事物，但未曾因之揚

棄了道德上的和自然上的超人事物。『道德上的超人事物和自然上的超人事物，都建立在實在的基礎上面，比神底信仰更堅定得多，穩固得多。自然上的超人事物，就是自然界自身，尤其是我們的存在，我們的地球，所依賴的那些宇宙力。道德上的超人事物，就是每個人爲要成爲一個能幹的人所必須有的理想。如果人們不把宗教解釋做別種意義，祇認爲牠是對於理想的崇敬，那麼纔有權利，可以把揚棄宗教這事情稱做違反人性的事情。因爲人必須有個努力的目的，有個模範。但這個理想乃是而且必然是適合人性的理想。宗教的理想，神，雖然不外是人性本質，可是有好多適合於實在的人的性質被排除出去了。神並不是完全的人性本質；神永遠祇是代表人的某些部分，祇是從全體分離出來的東西，祇是人性底一種徵象。一個抽象的非感性的無形體的本質，一個沒有感性衝動和情慾的本質，怎樣可以做爲人類行爲和趨向底模範和楷則呢？宗教信仰正是變曲線式的，卽好走極端的。牠要把人做成爲，比人應當成爲的，更高的東西，可是因此反而常常把人做成爲，比人能夠成爲的，更低的東西；牠要把人做成爲天使，可是因此反而使人變做真正的魔鬼。信仰底幻想的本質，碰着平凡的實在，無路可通，便掉轉頭來，變成自己的正反面。

但是凡在宗教理想上具有範型價值的東西，是不會因為神性被看做人類理想和類型底簡單射影，而失却托根之所的。在宗教看來，神就是全類底範型的代表，就是沒有個體種種缺陷的一種本質。在宗教批評者看來，這個脫離了個體限制和缺陷的本質，本身不是別的，正是全類底一種略號。全類，並不會因為宗教幻想在本質上被人認識了，而失去其對於個體發展上那種偉大的實在的意義。那個道德上的超人事物，超出個人及其偶然的自然性格的事物，事實上永遠是從個人在全類中相互關係裏面產生出來的。「你」就是其他的「我」，就是作為全類的人，就是人類底代表者；以人類名義對我個人說話，也就是我的站在對象地位的良心，我的人格化的羞恥感覺。「你」責斥我的錯誤，雖然有時不是公然對我說，對於道德規律、正義、禮節、真理等的意識，本身是同對於他人的意識聯合起來的。所以，一般說來，「你」必然屬於「我」底完全性裏面；「你在道德方面就補充了衆人，像在物理方面和智慧方面一樣。衆人一起纔構成全體人類；這一部分人底弱點和缺點，同別一部分人底優點和美點互相調和了，而且提高起來了。

所謂釋罪、救世、贖罪、聖潔等宗教觀念，其永久的實在性，就是在於全類及其相互生活裏面。基

基督教因為不知道全類，因為祇在「神人」中認識全類，所以期待超自然的事實發生；其實這些超自然的事實是不斷地實現於實在生活裏面的。本來有一種自然的贖罪，他人便是我和人類神聖觀念間的中介者。惟有全類纔能一面拋棄了神性宗教，一面替代其位置。在人看來，人就是神。而且，惟有人性的神纔會使那些超出人上面和站在人外面的東西歸於無用。以前基督教所要的東西，現在人類也要了。所以能夠成爲向前進步的人類之嚮導的，不是宗教，不是過去的宗教，也不是未來的或新創的宗教，乃是倫理。這裏所說的倫理，乃是費爾巴赫使用他在本體論上刷除一切玄學渣滓時所用的批評方法，來肅清一切神祕事物，一切從他世借用的材料，一切基督教唯靈論色彩以及禁慾主義傾向等以後的倫理；這種倫理而且具有合於全類的關聯及其團結力的堅固基礎，以代替舊時同超絕事物間那種不穩固的結合。「我」對於「你」的關係，就是最深厚的根基，可以從理論上確定那圍繞個人的世界及其實在性；這個關係同時也提出一些實踐的根本規條；整個倫理，無需要甚麼超自然權力幫忙，無需要啓示，無需要所謂生成的道德法則，便可從這些規條導引出來并建立在這些規條上面。惟有一種生成的道德命令，是任何人都具有的，——這便是幸福。

衝動的命令。但這個命令，在「你」裏面也是一樣有力的，像在「我」裏面。自己的幸福衝動說：「我要這樣那樣。」別人的幸福衝動則說「你應當這樣那樣。」我的幸福衝動雖然允許我可以偷人家東西，但別人的幸福衝動則嚴厲禁止我偷人家東西；我自己雖然不願意做寬宏大量的人，但別人的利益則使我非寬宏大量不可；我的男性的自私心雖然傾向於一夫多妻制，但別人的女性的自私心總反抗我這傾向，使我不得不實行一夫一妻制；我雖然連自己的大錯誤，都看不出，並覺不出，但別人連我的一點點小過失都尋得出來；總而言之，我是善或是惡，對於我雖然是無足重輕的，但對於別人的自私心就不是無足重輕的了。所謂善，不是別的，正是適應於一切人自私心的事情；所謂惡，不是別的，正是僅僅適應於某一個人或某一部分人自私心因而祇靠犧牲別人利益始能實現的事情。幸福衝動，從特殊的提高到普遍的，從個人的提高到社會的，從一民族的提高到全人類的，——這便是倫理發展底路向。因此再沒有別的東西比底下這種恐懼心理更沒有根據了，即是說人們害怕：如果神底信仰，宗教，消滅了以後，正和邪，善和惡間的差別也是要跟着消滅的；其實，祇要「我」和「你」的差別存在，上述那種差別也是跟着存在的，因為「我」和「你」間

的差別乃是道德和法律底源泉。

這個消極的宗教哲學，便如此變成了誦讀人類及其相互團結的全類生活的學說，便如此轉變了天堂思想，爲一種文化理想。我們所以反對宗教，並不在於願望方面，並不在於提出理想方面；我們祇要分別清楚甚麼是宗教和神性所不可或缺的願望，甚麼是全人類所不可或缺的及人之所以爲人的願望。宗教底願望祇是在想像在信仰裏纔能實現的；至於人，則他是拿教育理性，自然論世界觀來，代替宗教，拿塵世來代替天堂的，他的願望必然不會超出自然界和理性界限以外，必然存留於自然的可能性界限裏面。

這一點，在關於來生和靈魂不滅的思想上，尤其明白表現出來。否定來生，當然跟着要肯定今生，當然要要求地球上應當改良一點而且必需改良一點，當然會把更良好的未來生活從遊手好閒的信仰對象轉變爲義務對象，爲人類自覺活動底對象。對於來生的信仰，就是補償人們今生所受的困苦和不幸；人們讚美來生，當作唯一的萬應良藥，而鄙視人類文化勞動所能做到的一切。因爲這種信仰似乎預許人們，在他們死後可以享受生時所不能享受的快樂生活；可是這個信仰，無

論在其界限方面，危險方面或安慰方面，都常常被人誇張過甚了。這個信仰所產生的愛，竟然可以使病人死了以後再恢復健康，可以使人餓死或渴死以後再有飯吃，有水喝。我們應當袖手旁觀不去理會這樣一種夢想麼？我們把死人放在一邊去罷，我們要關心活人底事情！如果我們不再信仰將來能過更好的生活，而是去要求一個更好的生活，如果我們不是單人獨力來要求，而是集合羣力來要求，那麼我們就一定會造成一個更好的生活，至少也會創除了過去人類所遭受的種種可恨的痛心的邪行和罪惡。但是爲要要求這個，爲要造成這個，我們就必須拿『人愛』當作唯一真實的宗教，來代替『神愛』，拿人對自己力量的信仰來代替對神的信仰；這就是說應當相信：人類底命運不是依賴於人類以外或以上的東西，而是爲人類自己所操縱的；人底唯一魔鬼就是蠻野的迷信的自私的兇惡的人，同樣人底唯一的眞神也就是人自己。

根據這個世界觀的絕對注重今生性，根據對於超絕事物之無條件的否認，根據全類生活底團結性，便產生出文化工作，歷史進化，社會福利理想和技術等『無上命令』——這些便是費爾巴赫在人類智識和能力達到極偉大成功一個時代開始時候用極大熱心和毅力所宣布出來的。

「你們享受生活底好處并努力減少生活底壞處罷！你們要相信塵世將來是會比現在好些的，而且一定要好些的。你們不要從死，從那個夢想的靈魂不滅，期待最好的生活；你們應當期待你們自己。你們不要把死亡屏除於世界之外，你們應當把痛苦屏除於世界之外。痛苦是可以屏除的；痛苦底根源祇在人類底懶惰，邪惡和無知裏頭，而且惟有這類痛苦纔是最可怕的痛苦。合於自然的死，卽生命充分發展以後的善終，並不是一種痛苦；反之，因為困厄、凶邪、犯罪、無知而死，那纔是一種痛苦。把這種死亡屏除於世界之外，或者儘可能地使之減少至最少限度，這就是你們應當做的事情啊？」

費爾巴赫恰正因為存着這種文化理想，纔未曾積極參加政治目的佔優勢的一八四八年革命。他的先知者式的眼光已經看到另一種更廣大更深刻的革命底輪廓；將來，到了這個革命成功以後，不僅某一部分人底幸福衝動，而且最廣大民衆底幸福衝動，都有了實現保障了而人類也從此踏入歷史發展底一個新時期了。『并不是教育上的，精神上的貴族要被人揚棄了。不是的！不過那時就不是少數人充當貴族，其餘都是平民，而是一切人都是貴族，至少都受過教育。并不是財產

權要被人揚棄了。不是的！不過那時就不是少數人有財產，其餘都沒有，而是一切人都有財產。基督信仰認為是一種超自然的，實現於來生的，由神底概念象徵出來的社會制度，是有其實在性在歷史發展的人類裏面。一切神性，一切使神所以爲神的那些屬性，事實上正是類底屬性；這些屬性在個體方面，在個人方面，是受限制的，但在類底本質方面，這種限制就被揚棄了。神在基督教裏面，不是別的，正是類底概念，正是一切完全性底總和，不過被視爲，或寧可說被思想爲，個別的東西罷了。神是具有無限魔力的一種幻想產物，但事實上祇有全類當作活生生的統一而存在罷了。神現不存在，神將存在，神將因爲全體人類同力合作而存在。我的智識，我的意志，是受限制的；但我的限制并不是他人的限制，更不是全體人類底限制。在我難做的事情，他人也許容易做成；前時代不能不可解的事情，後時代也許可能可解。我的生活是聯繫於一個受限制的時代的，全體人類生活則不然。這樣，人類整個歷史便正在於不斷克服那些限制；在某一時代，人們以爲是全體人類底限制，因此是絕對的不可逾越的限制，但後來人們總要發現，這些所謂全類底限制，其實祇是個體底限制罷了。」

宗教幻想認爲現存的東西，我們在全類中就認爲是將成的東西；神話和思辨哲學安置在發展起端的東西，我們就把來當作歷史過程底結果。這樣，費爾巴赫哲學底最初一句話，同時也就是最後一句話了，這話就是說：人學解決了神學底祕密，神統記，神底歷史，就是人類底歷史！

附錄一

費爾巴赫傳

路得維希·費爾巴赫 (Ludwig Feuerbach) 於一八〇四年七月二十八日生在德國巴威爾邦蘭胡特地方 (Landshut) 他的父親安尋姆·費爾巴赫 (Anselm Feuerbach) 是個很有學問的人，曾在巴威爾政府 底下充當學院教師和實際法學家，尤其在刑法改良上和刑事訴訟法改良上有很大的貢獻。路得維希·費爾巴赫 曾出版安尋姆·費爾巴赫生平 and 事業 一書（一八五二年）以紀念他的父親。

路得維希底大哥，也叫做安尋姆，生於一七九八年，他是研究古典的考古學，後來在弗萊堡 (Freiburg) 大學當教授直至於死。他即那篇關於柏羅德列底愛普羅 (Apollon von Belvedere)

有名論文底著者。他的兒子又叫做安尋姆，生於一八二九年，在德國繪畫界中佔了一個重要地位。他畫了好多的圖畫，把古典的形式和精緻的彩色結合起來；此外，在他的遺言一書中，他也把他的思想和生活娓娓動人地記述下來。

路得維希·費爾巴赫起初傾向於神學。他從一八二三年起便在海德堡 (Heidelberg) 大學研究這門學問；那時道卜 (Karl Daub) 在當時德國哲學各種不同影響底下就在那裏教授思辨的神學，寶盧 (Paulus) 也在那裏教授啓蒙時代底理性論。但到了一八二四年，費爾巴赫就已發生一種願望，想去直接研究黑格兒哲學了；因此他轉學到柏林去，就在黑格兒影響底下認識出：惟有哲學，即惟有完全的思想自由，纔能使他得到精神上的滿足。一八二八年，他就以一個心悅誠服的黑格兒信徒資格，在厄爾蘭根 (Erlangen) 大學畢業，而且不久之後就在這個母校充當講師了。他公布那篇拉丁文著作關於理性底統一性，一般性和無限性，作爲就職論文。但到了一八三〇年他纔正式發表他的思想，那時他匿名公布關於死及靈魂不滅的思想，出於某思想家底筆記，外附神學諷刺二行詩這本著作。這本著作出版不久便被政府沒收了，其中附錄的諷刺詩尤觸

當時忌諱，這事對費爾巴赫前途有很大影響。因爲人們終於知道這書是他著的。這樣就使得他在那反動年代以及從上至下虔誠信教年代當中無論如何努力都找不到一個公職。這是一件很可惋惜的事情，尤其因爲費爾巴赫底著作生活在一八三〇年和一八四〇年間這一時期主要還在研究的階段，而且還托根在他從黑格兒繼承下來的一種理性論的和唯心論的世界觀裏面。他開始著作近代哲學史第一冊，從培根到斯賓諾薩，出版於一八三三年；接下去便是一八三六年出版的萊卜尼茨哲學之論述，發揮及批評；一八三八年又出版貝爾論，對於哲學史和人類史的一種貢獻。

這些著作無論寫得如何精審和淹博，朋友們如何替他努力，尤其他的密友加卜（Christian Knapp）在海德堡的努力，都不能替他在厄爾蘭根大學或其他大學找到一個教授位置。他終於完全明白，在他和周圍世界中間，以及和德國諸大學中間，已經劃下一道鴻溝了。他雖然處此地位，但心中十分泰然，不過祇想如何利用他沒有充當公職這事所造成的對外的完全自由，來不顧慮一切地發揮他的思想和個性。但他的離開公共生活這事，給他造成種種不好影響，我們仍然可以

從他的宗教本質講演錄第一講中明顯看出來。可是在這困苦的年代裏，他卻得到一種幸運，即他獲得了一位終生伴侶佩琪·呂美女士 (Bertha Löw)；她深深瞭解他，而她的財產連同他著作上的收入也夠維持他的很儉樸的生活，以保障他在經濟上獨立的地位。她是布魯克堡 (Brunelshaus) 某瓷器工廠底股東，布魯克堡便是弗蘭根中部 (Mittel-Franken) 舊時某貴族底一個符羅別莊。她的一個親戚經營着這個工廠，費爾巴赫從一八三六年起便在他家裏賃屋居住。一八三七年底結婚以後，這對新夫婦便在這個大工廠側面一排房子裏組織他們的家庭。

這裏，在鄉下，擺脫了一切學院的束縛和對外的顧忌，無障無礙地同自然界親近起來，於是費爾巴赫創作生活上就開始一個最有力最特創的時期了；首先便是完全脫離黑格兒哲學，並且拿着已經獲得的批評的成果應用到基督教神學上去。一八三九年出版黑格兒哲學批評，一八四一年出版基督教本質。這兩本書，就建立下他的對於黑格兒學派的獨立地位，並造成了他的新宗教哲學倡始者聲名，當然也就使他同當時的官僚社會立於絕對對抗的地位。加下設法勸他到海德堡來，哈勒年報主筆路格 (Arnold Ruge) 設法勸他到哈勒 (Halle) 來，都沒有效果。他無論如

何總不願意放棄在布魯克堡的安靜生活去過城市的生活；而且過了幾年以後，他還說：那時雖然生活上受了種種限制，而且缺乏許多東西，甚至精神上需要的東西，但回想起來仍然能夠覺得過去過的是無限快樂和幸福的生活。

得到路格熱烈的贊助，費爾巴赫便把哈勒年報當作發表他的思想的一個適宜的刊物。此時正在他的思想轉變時期，黑格兒學派機關報，柏林年報，日甚一日地修改并刪節他的論文，使得他再不能忍受下去了。費爾巴赫有好多重要論著發表在哈勒年報裏面，從一八三七年十月路格第一次向他徵稿時起，到一八四一年年報被迫遷往萊普齊（Leipzig），一八四三年又被撒克遜政府禁止因而停刊為止。

費爾巴赫底思想，從基督教本質書中所達到的觀點出發，向着兩個方向發展下去。一八四二年的哲學改造暫行綱要和一八四三年的未來哲學根本原則兩書，完全清算了思辨哲學，并建立下一種新經驗論底基礎；一八四五年的宗教本質和一八四六年的在人學觀點上的靈魂不滅問題兩書，則繼續發揮他的宗教哲學思想，并應用這個思想到基督教以前的宗教去，到自然宗教底

現象去。暫行綱要和根本原則兩書，在方法論和認識論思想以外，還含有好多宗教哲學思想；他方面宗教本質一書，反面含有好多認識批評的和自然哲學的思想。宗教本質講演錄纔把他的宗教哲學思想和自然哲學思想綜合起來，而且在許多方面可以代表他的整個世界觀底最成熟的形式。這次講演是從一八四八年十二月一日起至一八四九年三月二日止在海德堡市政廳大堂舉行的，聽講的大部分是受過高等教育的人。這是一八四八年革命運動當中，費爾巴赫公開參加的唯一的行動。那時勃發起來的思潮，推舉他當國民代表，到佛蘭克福召集的國民會議裏去；但他對於這種思潮，自己也是非常懷疑的，所以當一八四九年五月民主會議在佛蘭克福開會時，他雖然出席，但始終保持消極的態度。那時，像後來一樣，他曾經以最果決的態度宣布他的時代尙未來到。

一八四九年以後，在德國和奧國橫行無忌的反動潮流，使宗教本質講演錄出版後不能行銷。這書是當作一八四六年開始印行的費爾巴赫全集第八卷，於一八五一年出版的。我們的哲學家，既然代表這樣激烈的觀點，此時當然祇有比革命以前更加退隱到鄉下去了。那時費爾巴赫寫信給他的僑居在美洲的朋友加普（Friedrich Kapp）說：『歐羅巴是一個監獄；這裏，自由人和囚

徒的差別，祇是量的差別罷了，祇因為自由人住在一個較大的監獄裏面罷了。」但是，正因為他感覺到同他的時代以及支配這時代的潮流發生極嚴重的衝突，所以他要把這時代所不願聽的話故意向這時代喊出來，所以他要發揮他的宗教哲學底根本思想，至於完全明瞭。這樣，在五十年代當中，因為他完全離開社會生活而致力研究古代希臘羅馬的，希伯來的和基督教的材料，便產生神統記一書。這是他的宗教哲學底最透澈的最簡明的，同時又含有最豐富經驗材料的一種說明，——是驅迫讀者去瞭解他的宗教哲學的一種企圖。這書便作為全集第九卷於一八五七年發表出來。

自從哈勒年報停刊以後，他幾乎同定期刊物斷絕關係了。神統記著成以後，纔有一種刊物，即在漢堡出版的世紀週刊，適合他的傾向，可以供他發表思想。但不久以後，反動潮流又不能容忍這個刊物了，費爾巴赫祇發表了兩篇論文，而且還是匿名發表的，便已停止了。後來，當一艘狀況稍微開明一點時候，無論朋友如何勸告，他仍舊不願投稿於任何報紙雜誌。由於這樣的退隱，費爾巴赫固然障礙了自己，不能把他在他的幾部大著作中建立下的思想繼續發揮起來，不能保持自己名

字，使之免爲人們所遺忘。但是，他的性格本是如此，如果不是這樣做，那就不成其爲費爾巴赫了。像手藝工人那樣寫文章，這是他所厭惡的。祇在內心衝動如此之強烈，迫得他非發表出來不可時候，他纔提筆去寫東西。如此，在神統記出版後，他就沉默了幾乎十年長久了。

使他這樣沉默的，不僅是內心的煩悶，而且他的外部生活也是一天比一天更加對他不行了。他的妻佔有股份的那個工廠，倒閉了，無論他如何維持，如何把他賣文的收入貼在裏面，都沒有效用。這位不通世故的老人，竟然完全破產，迫得放棄他二十五年來雖然簡單却甚快樂的生活，而遷居別處去過非常窘迫的生活。這個打擊是何等厲害，我們可以從他的札記裏面看得出來。他遷居在倫堡 (Nürnberg) 附近一個小地方勒興堡 (Rechenberg)，但在那裏住得很不舒服。爲得要忙着維持日常的生活，他就同當時的文化潮流完全隔離了，後來要恢復這個關係又已經太遲了。現在他完成了他的學生任務，即詳盡地解答了宗教問題以後，他就提出新的任務要去解決；但此時他也痛苦地感覺到參考書缺乏，感覺到自己沒有買書能力了。在這時寫的札記中，有一段話說：「人們以爲有許多東西是我應當寫的，但我沒有寫。自然！可是，有許多東西是我寫作我應當寫的

論著時所應當有的，但我也沒有啊！

雖然如此，但他仍然覺得必須盡一個責任，這個責任就像一種力量，在上述如此窘迫生活之下還鼓勵了他。他還遺留給我們一本論唯心論和唯物論，尤其有關於意志自由方面，這書就是他的全集第十卷內（一八六六年出版的）最重要的論著。此外，他還寫了好多非常有價值的札記，關於倫理學原理問題，可惜未曾由他整理出版，祇當作片段文字遺留給我們。至少一種純粹人類的倫理學底根本思想，是很明白而精確地寫在那些札記裏面的；他在宗教本質講演錄中曾經指出并要求在近代文化裏面必須有這樣一種倫理學來代替宗教。這便是這位常常被人誤解，甚至幾乎被人遺忘的思想家底遺囑。

但是，從五十年代開始，文化界和學術底發展雖然離開了他，却仍然有一羣朋友和同志始終對他忠實，這羣人中而且含有青年的分子。這點不僅可以從那幾年來往信札中看得出來，也可以由下面這件事情來證明，即：費爾巴赫生活窘迫消息傳出後，在德國、奧國、比國、英國、美國，就有好多人自動起來發起一種運動，要募集基金以維持費爾巴赫底生活。可是他自己的精力此時已經衰

憊了。當德意志政治復興時候，他已是一個衰朽的老翁了。發生了幾次中風症之後，他終於死於一八七二年九月十三日；很多的人在九月十五日那天伴送他的靈柩到倫堡底約翰公墓去。

附錄二

費爾巴赫底重要論著

- 一、關於理性底統一性，普遍性和無限性，就職論文，一八二八年，全集新版第四卷，舊版無。
- 二、關於死及靈魂不滅的思想，一八三〇年，附錄神學諷刺二行書，新版第一卷，舊版第三卷。
- 三、近代哲學史，從培根到斯賓諾薩，一八三三年，新版第三卷，舊版第四卷。
- 四、反黑格兒論之批評，一八三五年，新版第二卷，舊版第二卷。
- 五、萊卜尼茨哲學之論述，發揮及批評，一八三七年，新版第四卷，舊版第五卷。
- 六、『唯心論底批評』（反對杜爾古特），一八三八年，新版第二卷，舊版第二卷。
- 七、貝爾論，對於哲學史和人類史的一種貢獻，一八三八年，新版第五卷，舊版第六卷。

八、論奇蹟，一八三九年，新版第七卷，舊版第一卷。

九、爲黑格兒哲學被斥爲非基督教學說問題論哲學和基督教，一八三九年，新版第七卷，舊版第一卷。

十、對於『哲學和基督教』一書的解釋，一八三九年，新版第七卷，舊版第二卷。

十一、黑格兒哲學批評，一八三九年，新版第二卷，舊版第二卷。

十二、基督教本質，一八四一年，新版第六卷，舊版第七卷。

十三、對於『基督教本質』一書的判斷，一八四二年，新版第七卷，舊版第一卷。

十四、哲學改造暫行綱要，一八四二年，新版第二卷，舊版第二卷。

十五、未來哲學根本原則，一八四三年，新版第二卷，舊版第二卷。

十六、基督教本質第二版序言，一八四三年，新版第七卷，舊版第七卷。

十七、在路德廉解下之信仰本質，一八四四年，新版第七卷，舊版第一卷。

十八、『基督教本質』一書對於司丁納底『唯一及其特性』一書之關係，一八四四年，新版第七

卷，舊版第一卷。

十九、宗教本質，一八四五年，新版第七卷，舊版第一卷。

二十、對於『宗教本質』一書之補充和解釋，一八四五年，新版第七卷，舊版第一卷。

廿一、在人學觀點上的靈魂不滅問題，一八四六年，新版第一卷，舊版第三卷。

廿二、反對靈肉二元論，一八四六年，新版第二卷，舊版第二卷。

廿三、表明我的哲學發展過程的一些片段文字，一八四六年，新版第二卷，舊版第二卷。

廿四、全集第一版序言，一八四六年，新版第二卷，舊版第一卷。

廿五、關於我的『關於死和靈魂不滅的思想』一書，一八四七年，新版第一卷，舊版第三卷。

廿六、宗教本質講演錄，一八五一年，新版第八卷，舊版第八卷。

廿七、神統記，根據古代希臘羅馬希伯來及基督教的材料，一八五七年，新版第九卷，舊版第九卷。

廿八、論唯心論和唯物論，尤其有關於意志自由方面，一八六六年，新版第十卷，舊版第十卷。

廿九、關於倫理學（片段文字），遺稿，新版第十卷，舊版無。

三十、遺世嘉言遺稿，新版第十卷，舊版無。

三十一、關於近代哲學及其歷史，遺稿，新版第十卷，舊版無。

譯者按：費爾巴赫全集有新舊二種，舊全集是費爾巴赫在生時自己整理出版的，從一八四六年出第一卷，至一八六六年始出完第十卷，以後的論著及以前某些論著并未編印在內。新全集出版於一九〇三年，則是波林（Wilhelm Bolin）和約德爾（Friedrich Joll）兩人負責編印用來紀念費爾巴赫一百年生忌的，把舊版未收的論著都收入了，（卷第次序亦多有更變。）舊全集出版者是萊普齊的魏剛書店（Otto Wigand, Leipzig），早已絕版了；新全集出版者是司徒嘉德的佛羅曼書店（Fr. Frommann, Stuttgart），亦分十卷，現在將新全集各卷書名開列於下：

第一卷 關於死和靈魂不滅的思想

第二卷 哲學批評和哲學原則

第三卷 近代哲學史

第四卷 萊卜尼茨哲學底發揮及論述

第五卷 貝爾論

第六卷 基督教本質

第七卷 對於基督教本質的解釋和補充

第八卷 宗教本質講演錄

第九卷 神統記

第十卷 關於倫理學的文字及遺世嘉言

附錄三

關於費爾巴赫的重要論著

一、K. Beyer: 費爾巴赫底生平思想, 在佛蘭克福「德國自由教會」的演講, 一八七三年, 萊普齊。

二、W. Bohn: 費爾巴赫, 其影響及其同時代人, 根據未刊材料, 一八九一年, 司徒嘉德。

三、空前: 費爾巴赫來往書信選, 新訂版并附費爾巴赫評傳, 兩卷, 一九〇四年, 萊普齊。

四、空前: 永久的生命, 費爾巴赫底「關於死和靈魂不滅的思想」書」底主要内容, 一九二二年, 萊普齊。

五、F. Ingold: 費爾巴赫與德國古典哲學底末日, 一八八八年, 司徒嘉德。

- 六、A. Kolm：路得維希·費爾巴赫，他的生平和他的著作，一九〇九年，萊普齊。
- 七、M. Kronenberg：近代哲學家：古散，陸宰，費爾巴赫，司丁納，一八九九年，閱與。
- 八、A. Levy：費爾巴赫底哲學及其對於德國文學的影響，一九〇四年，巴黎。
- 九、M. Meyer：費爾巴赫道德哲學與其人論和宗教批評之關係，畢業論文，一八九九年，柏林。
- 十、A. Mühlhölzer：批評的速寫，第一卷，一八九四年，司徒嘉德。
- 十一、A. Tait：費爾巴赫底哲學，他的自然研究，和他對於當代之哲學的批評，一八八二年，萊普齊。
- 十二、全前：哈爾那克，哥德，施特勞斯，費爾巴赫論基督教本質，一九〇三年，德里茨。
- 十三、J. Schaller：費爾巴赫哲學底論述和批評，一八四七年，萊普齊。
- 十四、K. Scholl：紀念路得維希·費爾巴赫，在他墓前的演說，附有E. Hector底詩篇，一八七三年，倫堡。
- 十五、全前：紀念路得維希·費爾巴赫夫人，在她墓前的演說，一八八三年，萊普齊。

- 十六、C. N. Starko：路得維希·費爾巴赫，一八八五年，斯徒嘉德。
- 十七、W. Winter：費爾巴赫底自然道德論，一八九八年，萊普齊。

譯後記

費爾巴赫在哲學史上所佔地位，這幾年中國凡是研究哲學的人，都已知道，無需譯者費辭了，何況本書所論述的正是他的哲學，附錄中又有一篇是他的傳記。

但關於本書著者，卻需要介紹幾句。約德爾 (Friedrich Jodl) 德國巴威爾邦首都閱興人，生於一八四八年，死於一九一四年，是德國一個相當有名的哲學家。他曾在布拉克和維也納兩個大學當哲學教授。他的哲學是實證論，也接近於赫克爾底一元論，尤其注意說明靈魂祇是有機物底一種生活機能，及道德無須依靠宗教觀念和超絕觀念。他的著作重要的有一般倫理學、倫理學史、心理學教科書、造型藝術底算學、唯心論批評、一元論及當代文化問題，以及一九〇四年出版的這本路得維希·費爾巴赫論 (Ludwig Feuerbach, eine Monographie)。

約德爾是研究費爾巴赫的權威者之一，費爾巴赫新全集便是他和波林兩人編輯的，他們搜集費爾巴赫未刊的論著，來往書信，札記等，爲之整理，爲之編入新印的全集或單行出版。本書便是

在編輯全集以後著成的。出版以後，德國文學導報批評說：『費爾巴赫哲學，以實證論者約德爾來論述，是很適宜的。這書寫得切實、深刻、扼要而貫串，而且處處聯繫到當時思想潮流，沒有聯繫到這種潮流，我們就難於瞭解費爾巴赫哲學了。』

譯者所據的版本，是一九二一年第二版的本子，有數處修正了，與初版不同；第二版雖然是由約德爾底朋友波爾納 (Wilhelm Bömer) 負責的，但他祇作文字上的修正，比較重大的修正還是約德爾自己在一九一四年未死以前所做的，那時初版已絕版，正擬再版，適逢歐戰發生遂就擱下來，直到一九二一年。波爾納有一篇序詳敘其事，因為無關重要故未譯出。又書後附有註釋六頁，幾乎全是註明書中所引費爾巴赫底話出於新全集若干卷若干頁的，譯者認為與中國讀者無干也全部丟棄不譯了。

原書為著名哲學史家法爾鏗伯 (Richard Falckenberg) 主編『哲學名家叢書』 (Frommanns Klassiker der Philosophie) 之一種，出版者是司徒嘉德的佛羅曼書店。

譯者 一九三五年七月廿五日

中華民國二十六年七月初版

有

三六五七上

百叢書
費爾巴赫底哲學 一册

(25170)

Ludwig Feuerbach

每册實價國幣肆角

外埠酌加運費匯費

原著者 E. Jodl

譯述者 林伊文

主編人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

版 權 所 有
翻 印 必 究

(本書校對者華國章)

#10

279221

#10

279221

