

引 言

这些原理，乃是我的“哲学改造纲要”一书的继续和进一步论证，这部书已被那肆无忌惮的德国出版检查所禁止了。

这些原理，就其最初草稿而言，是预备作为一部完备的书出版的。但是当我誊清这个草稿的时候，德国出版检查所的幽灵侵袭了我——连我自己也不知道是怎样一回事——而我就忍心地将好些地方涂抹了。余下的为那轻率的检查所能容许保留的这一部分，便缩小成为如下的一一个简短的篇幅。

我所以称这些原理为“未来哲学原理”，是因为一般地说来，现在这种带着狡猾的妄想和卑鄙的成见的时代，对于从那些简单真理中抽象出来的这些原理，是不能——正因为其简单而不能——理解的，更谈不到重视了。

未来哲学应有的任务，就是将哲学从“僵死的精神”境界重新引导到有血有肉的，活生生的精神境界，使它从美满的神圣的虚幻的精神乐园下降到多灾多难的现实人间。为了达到这个目的，哲学不需要别的东西，只需要一种人的理智和人的语言。但是用一种纯粹而真实的人的态度去思想，去说话，去行动，则是下一代的人才能做到的事。因此目前的问题，还不在于将人之所以为人陈述出来，而是在于将人从他所沉陷的泥坑中拯救出来。这些原理，也就是从这种艰苦的工作中所

獲得的結果。

這些原理的任務，就是從絕對哲學中，亦即從神學中將人的哲學的必要性，亦即人本學的必要性推究出來，以及通過神的哲學的批判而建立人的哲學的批判。因此要想對於這些原理加以評價，必須以對近代哲學的明確的認識為前提。

這些原理，是會沒有後果的。

一八四三年六月九日於布魯克堡

一

近代哲學的任務，是將上帝現實化和人化，就是說：將神學轉變為人本學，將神學溶解為人本學。

二

這個上帝人化的宗教方式或實踐方式，就是新教。基督是人的上帝，或人性的上帝——基督才是新教的上帝。新教並不像舊教那樣關心什麼是上帝自身這個問題，它所關心的問題僅僅是對於人來說上帝是什麼；因此新教並不像舊教那樣，具有思辨的或冥想的趨向；新教不再是神學，它在實質上只是基督教義，亦即宗教的人本學。

三

但是新教之否定上帝自身或作為上帝的上帝——因為上帝自身才是原來的上帝——只是在實踐方面；在理論方面新教是承認上帝自身存在的。上帝自身是存在的；但是它並不是為一種人即富於宗教信仰的人而存在——它是一種彼岸的實體，這種實體只有在天國裏才能成為人的對象。但是在宗教的彼岸的事物，乃是在哲學的此岸的事物。不是宗教的對

象的东西，就正是哲学的对象。

四

用理性或理論去論証和溶解那对宗教是彼岸的，不是成爲宗教的对象的上帝，就是思辨哲学的任務。

五

思辨哲学的本質不是別的东西，只是理性化了的，实在化了的，现实化了的上帝的本質。思辨哲学是真实的，徹底的，理性的神学。

六

作爲上帝的上帝，作爲精神实体或抽象实体的上帝，亦即非人性的，非感性的，只能爲理性或理智所接受和作爲理智的对象实体，不是別的东西，只是理性的本質自身。但是這個本質被普通神学或有神論憑着想像力設想成爲一种与理性不同的独立实体了。因此就產生一种內在的，神聖的必然性，就是那与理性不同的实体終於与理性等同起來，因而上帝的本質必須作爲理性的本質而認識，而实现化而顯現化。思辨哲学的重大的歷史意義，就是建立在这个必然性上面。

上帝的本質就是理性的或理智的本質，這一點是這樣証明的：上帝的特性或屬性——当然是就这些特性之爲理性的或精神的特性而言——並不是感性或想像力的特性，而是理性的特性。

“上帝是無窮無尽的实体，是不受任何限制的实体”。但是上帝的無限也就是理性的無限。例如我們說上帝是超出感覺範圍的实体，那麼理性也就是超出感覺範圍的实体。如果一個人除了感性的存在之外，不能想像有其他的存在，則這個人只具有一個被感覺所限制的理性，因此他也只具有一個被感覺所限制的上帝。理性將上帝作為一種無限的实体去思想，那只是理性用它自己的無限性來思想上帝。凡是在理性看來屬於上帝的東西，對於理性來說也就是真正的理性实体，也就是一種完全適合理性的，因而滿足理性的实体。如果一種实体對於某種事物感到滿足，則這種事物就不是別的東西，只是那種实体的對象。如果一個人對於一個詩人感到滿足，則他自己就具有詩人的天性；如果一個人對於一個哲學家感到滿足，則他自己就具有哲學家的天性。一個人具有怎樣的性質，則這種性質才能成為滿足自己和別人的對象。“理性可並不是停留於感性的有限事物上面的，它只有在無限实体以內才感到滿足的。”因此我們只有在這個無限实体以內，才能對於理性的本質有所闡明。

“上帝是必然的实体”。但是上帝這個必然性的基礎是在於上帝是一個理性的，理智的实体。世界，物質何以存在，何以如此存在，原因並不在世界自身之內；對於世界自身來說，世界是否存在，是如此存在，或不如此存在，是完全一樣的。*

* 很顯明的，我在此處，正如在其他談到並發揮歷史對象的那些段落中一樣，並不是站在我個人的立場來說話，來論證的，而是站在各該對象的立場來說話，來論證的，因此在此處我是站在有神論的立場來說話，來論證。

因此世界必須假定一個其他的實體爲其原因，而且必須假定一個理智的，自覺的，按照原因和目的活動的實體。因爲如果從理智中除去這一個實體，那麼世界根源問題又重新產生了。因此最初的最高實體的必然性，是建立在一個前提上面，就是只有理智才是最初的，最高的，必然的，真正的實體。既然一般地說來，形而上學的定義，或者神的本體學的定義，必須還原到心理學的定義，甚至於還原到人本學的定義，才能有其真理性和實在性，那麼舊形而上學或者神的本體學中所提到的上帝的必然性，也必須將上帝規定爲理智實體的心理學定義或人本學定義之下，才有意義，才有道理，才有真理性和實在性。必然的實體是一種必然可以思議的，完全可以肯定的，完全不可否定的，完全不可揚棄的實體；但是這只是一種自己思想的實體，所以在這個必然的實體中，理性只是證明和指出它自己的必然性和實在性。

“上帝是絕對的，普遍的——上帝不是這個和那個——上帝是不變的，永恆的，無時間性的實體”。但是，絕對性，永恆性，不變性和普遍性，按照形而上學的神學的判斷來說，本身也就是理性真理或理性規律的性質，因而也就是理性本身的性質；因爲這些不變的，普遍的，絕對的，隨時隨地有效的理性真理，如果不是理性實體的表現，又是什麼呢？

“上帝是獨立自存的實體，這個實體無需其他的實體而存在的，因而是依賴自己而存在的。”但是這個抽象的形而上學的定義，也只有作爲理智實體的定義，才有意義，才有實在性，因此這個定義所表示的，只不过是：上帝是一個能思想的，有

理智的实体，或者反过來說：只有能思想的实体，才是上帝；因爲只有感性的实体需要在它以外的其他事物才能存在。我需要有空氣才能呼吸，需要有水才能喝，需要有動植物的食料才能吃，但是我思想就不需要——最低限度不直接需要——任何东西。我不能想像一個沒有空氣而能呼吸的实体，一個沒有光線而能看的实体，但是我却能想像一個与外物隔離而能思想的实体。能呼吸的实体必須牽涉到在它以外的另一個实体，必須有其主要的对象，只有依賴這個对象像這樣存在，然而這個对象則是存在於它之外的。但是能思想的实体，則只牽涉到本身，它是自己的对象，它的本質在它自身之內，它是依賴自己存在的。

七

在有神論中是客体的，在思辨哲学中就是主体。那在有神論中只是被思想的，被想像的理性实体，在思辨哲学中就是能思想的理性实体自身。

有神論者將上帝設想成爲一個存在於理性之外和一般人類之外的，具有人格的实体，他是自己作爲主体去思想作爲客体的上帝。有神論者將上帝設想成爲一种实体，这种实体从有神論者的觀念說來，是一种精神的，非感性的实体；但是从其存在說來，亦即从真实性說來，則是一种感性的实体，因爲一种客觀的，在思維或觀念以外的存在，它的基本特徵，就是感覺性。有神論者將上帝与自己分開，其意義正如將感性的事物与实体自己分開，認爲是存在於自身之外的东西一樣。簡言

之：有神論是從感覺立場上去思想上帝的。思辨神學或思辨哲學則正好相反，它是從思想立場上出發去思想上帝的。因此對於它來說，在它自身與上帝的中間，並無一種感性實體的觀念在作梗，因為它可以毫無阻礙地將被思想的，客觀的實體與能思想的，主觀的實體，合一起來。

上帝從人的客體轉變成為人的主體，轉變成為人的能思維的“自我”，從已往的發展看來，大約是這樣產生的：就是上帝是人的對象，而且僅僅是人的對象，並不是動物的對象。而一個實體是什麼，只有從它的對象中去認識，一個實體必須牽涉到的對象，不是別的東西，只是它自己的明顯的本質。草食動物的對象是植物，而由於這樣的對象，這種動物的本質，就與其他肉食動物有所不同。又如眼的對象是光而不是聲音，不是氣味，而眼的本質就在眼的對象中向我顯現出來。說某一個人是否看得見，和說某一個人是否有眼睛，是同樣的意思。因此我們在生活中也只是按照事物和實體的對象來稱呼事物和實體。“眼是光的器官”。誰耕種土地，誰就是農夫；誰以打獵為生，誰就是獵人；誰捕魚，誰就是漁夫，諸如此類。因此如果上帝是——其實必然的並且主要的是——人的對象，那麼在這個對象的本質中所表示出來的，只是人自己的本質。你想想看，一個在某個行星上面的，或在某個彗星上面的，能思想的實體，如果讀了基督教教義學中關於上帝本質的幾段教義，他從這幾段教義中將作出什麼結論呢？他會認為有一個基督教教義的意義下的上帝存在麼？不會的！他從這段教義中只能推出一個結論，就是在地球上面也有能思想的實體

存在；从地球上的人对上帝所下的定義中，只会發現地球上的人自己的本質。例如：从上帝是一种精神这个定義中，他就只会發現地球上的人也有自己的精神的証據和表現。簡言之：他会从客体的本質和性質推到主体的本質和性質，这是完全正確的；因為對於这个客体而言，对象自身与人的对象之間的區別，就从而去掉了。这种區別只有在直接感覺的時候才發現的，所以它不只是人的对象，而且是在人以外的实体的对象。光不只是对人存在，它也刺激動物，植物和無机物；光是一种普遍的实体。因此爲了了解什麼是光，我們不只要觀察光給我們的印象和对我們的作用，而且还要觀察光給那些与我們不同的，其他的实体的印象和對於它們的作用。因此就必然地，客觀地樹立了对象与我們的对象之間的區別，即樹立了實際上的对象与我們的思維和觀念中的对象之間的區別。但是上帝只是人類的对象。動物和星宿只是在人的意義之下，讚美上帝。所以上帝本質的特點，就是他不是人以外的其他实体的对象，上帝是一种人類特有的对象，是一种人類的秘密。但是，如果上帝只是一种人類的对象，那麼上帝的本質對我們表示什麼呢？它所表示的，不是別的，只是人的本質。一個实体以最高实体爲对象，那麼這個实体本身也就是最高实体。動物愈將人類作爲对象，它的地位愈高，它便愈加接近人類。一種動物如果以人之爲人，以真正的人的本質爲对象，那麼它就不再是動物，本身就是人了。只有同類的实体可互爲对象，並且這樣彼此並不因而不同。上帝的本質与人的本質的同一性，当然有神論者也是意識到這一點的。但是，因爲

有神論者雖然將上帝的本質放到精神裏面，然而同時又將上帝設想成爲一種存在於人之外的感性實體，所以在有神論看來，這種同一性只是感性的同一性，只是一種相似性或相近性。相近性所表達的意思與同一性是相同的，可是相近性同時與一個感性觀念相結合，就是認爲相近的實體是兩個獨立的實體，亦即兩個感性的，彼此分別存在的實體。

八

普通神學將人的立場當作上帝的立場，思辨神學則正好相反，是將上帝的立場當作人的立場，甚至於當作思想家的立場。

上帝對於普通神學來說，是客體，正如任何一種其他的感性客體一樣；但是上帝對於普通神學又是主體，並且正如人的主體一樣；上帝創造出他以外的事物，他與自己有聯繫，同時又與他以外的其他實體有聯繫，他愛自己和思想自己，同時也愛其他實體和思想其他實體。簡言之：人是將自己的思想和熱情當作上帝的思想和熱情，將自己的本質和立場當作上帝的本質和立場。思辨神學卻將這種情況倒轉過來。因此在普通神學中上帝是一種自相矛盾的東西，因爲應當是一種非人的，超人的實體，然而按照他所有的定義看來，事實上他却是一種人的實體。在思辨神學或思辨哲學中則正好相反，上帝是一種與人矛盾的東西，上帝應當是一種人的實體——至少是一種理性的實體——然而事實上卻是一種非人的，超人的亦即抽象的實體。超人的上帝在普通神學中，只是一種說教的

花言巧語，一種想像，一種幻想的玩藝；然而相反地，在思辨哲學中，上帝則是真理，則是更其嚴肅的實在。思辨哲學之所以遇到激烈的矛盾，只是由於它將有神論中認為只是一種幻想的實體，一種渺茫的，不定的，遙遠的實體的那個上帝，當作一種現實的，確定的實體，從而將一個遙遠的實體被那在曖昧的想像中所玩弄的那種虛幻的魔法破壞了。於是有神論者就憤怒起來，因為照黑格爾看來，邏輯既然是對上帝的永恆的，先於萬物的本質的陳述，然而在數量學說中，在關於外延和內包的理論中，却能處理分數，乘方，比例等問題。他們非常震驚地喊道：這個上帝怎樣能成為我們的上帝呢？但是，如果這個上帝不是脫離曖昧觀念的迷惑到達確定思想的光明的那個上帝，如果不是有神論所說的那個按照質量，數量，重量創造萬物並使萬物條理化的那個上帝，則他又是什麼？如果上帝是按照數量和質量來創造萬物並使萬物條理化，那麼數量和質量在實現成為上帝以外的事物以前，就已經包含在理智之內，因而也包含在上帝本質之內了。因為上帝的理智與上帝的本質之間，是毫無區別的。如果這種情形到今天還沒有改變，那麼數學不是也屬於神學的玄秘之內了麼？但是一種實體在想像中和觀念中的表現，當然是與在真理中和現實中的表現，完全不同的。同一的實體在那些只看表面只看現象的人看來，竟成為兩種完全不同的實體，這是毫不足為奇的。

九

上帝的本質的主要特質或屬性，就是思辨哲學的主要特

質或屬性。

—〇

上帝是純粹的精神，純粹的實體，純粹的活動，純粹的行動——沒有慾望，不受外來的規定，沒有感覺，沒有物質。思辨哲學就是這個純粹精神，這個純粹活動現在化為思維活動，就是絕對實體現實化為絕對思維。

以前所有感性的，物質的事物的抽象，曾是神學的必要條件，如今這個抽象也是思辨哲學的必要條件；只有一點不同，就是神學抽象的對象雖然是通過抽象作用而來，但是同時仍然被設想成爲一種感性實體，所以這種抽象本身仍然是一種感性的抽象；至於思辨哲學的抽象，則是一種精神的，思想的抽象，只有一種科學的或理論的意義，而無任何實踐的意義。笛卡兒哲學從感覺世界的抽象，物質的抽象開始，這就是近代思辨哲學的開始。但是笛卡兒與萊布尼茲將這種抽象只看作一種主觀條件，只看作一種認識非物質的上帝本質的主觀條件。他們將上帝的非物質性設想成爲一種不依靠抽象，不依靠思維而存在的客觀特性；他們是站在有神論的立場，將非物質的實體只當作哲學的客體，而不當作哲學的主體，哲學的能動原則和哲學實在本質的自身。當然對於笛卡兒和萊布尼茲來說，上帝也是哲學的原則，但是他們的上帝只是一種有別於思維的客體，因而只是一種普遍概念中的原則，觀念中的原則，而不是事實上的原則。上帝只是物質、運動和活動的最初的和普遍的原因，而特殊的運動和活動，一定

的實際物質的事物，則是可以離開上帝獨立地加以觀察和認識的。笛卡兒與萊布尼茲只是一般說來，是唯心論者，而在特殊的方面則是唯物論者。只有上帝才是徹底的，完全的，真正的唯心論者；因為只有上帝才是毫不模糊地思想一切事物的，就是說，在萊布尼茲的意義之下，只有上帝是不用感覺和想像力思想一切事物的。上帝是純粹的理智，即離開一切感性和物質的理智；因此在上帝看來，物質的事物乃是純粹的理智實體，純粹的思想；在上帝看來，物質是根本不存在的，因為物質只是建立在曖昧的即感性的觀念上面。但是在萊布尼茲哲學中，人已經具有一部分唯心論，如果沒有一種非物質的能力，從而沒有非物質的觀念，那麼怎樣可能設想一種非物質的實體呢？因為人除了感覺和想像力以外，還有理智，而且理智是一種非物質的，純粹的實體，因為它是能夠思想的。只是人的理智不像上帝的理智或上帝的實體那樣純粹，那樣無邊無際的純粹。所以人，關於萊布尼茲這個人，只是一個部分的，一半的唯心論者。只有上帝才是一個完全的唯心論者，只有上帝才是“完善的哲學家”，像烏爾夫所稱他的那樣；也就是說：上帝是晚期思辨哲學的絕對唯心論完成了的，貫徹到各個細節的理念。那麼理智是什麼，一般上帝本質又是什麼呢？一般上帝本質不是別的，就是理智，就是那個脫離外來規定的人的本質，這些外來的規定在一定的時間之內是對人的一種限制，雖然這種限制也可能是實在的，也可能是想像的。一個人如果沒有與感覺分離的理智，如果不認為感覺是一種限制，就不會將一個無感覺的理智設想成爲最高的，真正的理智。可是，一件

事物的理念，如果不是它的本質，它的清除了它与其他事物發生联系的實際中所受到的限制和掩蓋的本質，那麼這個理念又是什麼呢？因此在萊布尼茲看來，人的理智的限制，就在於理智被唯物論束縛住了，也就是說：被曖昧的觀念束縛住了；這些曖昧的觀念本身之所以產生，又是由於人与其他實體，与整個世界發生了联系。但是这种联系並不屬於理智的本質，反而与理智相矛盾，因為理智是自在的，亦即在理念中，非物質的，亦即為自己存在的，独立的實體。而這個理念，這個不帶任何唯物論色彩的理智，正是上帝的理智。但是在萊布尼茲看來，只是理念的那個東西，在以後的哲學中則成了真理和現實。絕對唯心論不是別的東西，就是萊布尼茲有神論中那個上帝理智的現實化，就是不帶一切事物的感覺性質的那個純粹理智的有系統的發展。那個純粹理智使一切事物成為純粹的理智實體，成為思想的事物；它是不為任何異於理智的東西所沾染的，它只管自己的事情，它自己就是一切實體的本質。



上帝是一個思想的實體；但是上帝所思想，所理解的也和他的理智一樣，是与他的本質並無所區別的。因此當上帝思想事物的時候，他只是思想他自身。因此上帝永遠与自身处在不可分割的統一中。而這個思想者和被思想者的統一，就是思辨思維的秘密。

例如在黑格爾的邏輯學中，思維的對象与思維的實體是並無所區別的，思維与自身处在不可分割的統一之中。思維

的对象只是思維的範疇，純粹呈現在思維之中，並不具有任何思維以外的东西。但是邏輯的本質，也就是上帝的本質。上帝是一個精神的，抽象的实体，但是他同時又是一切实体的实体，這個实体包括了所有的实体，並且与上帝這個抽象实体是統一的。可是那個与一种抽象的，精神实体同一的实体又是什麼呢？這樣的实体自身也就是抽象实体——思維。事物存在於上帝以外与存在於上帝以內是根本不同的。存在於上帝以內的事物与实际事物的不同，正如作為邏輯对象的事物之不同於作為实际直观对象的事物不同一樣。然而上帝的思維与形而上学的思維之間的區別，究竟在那裏呢？它們之間的區別，只在於一种想像的區別，只在於虛構的思維与实际の思維之間的區別。

一一

上帝的知識或思維，是事物的原形，是先於事物的，是創造事物的；人的知識是事物的反映，是後於事物的。它們之間的區別不是別的，就是先天的或思辨的知識与後天的或經驗的知識之間的區別。

有神論雖然將上帝設想成爲一种思維的或精神的实体，而同時却又將他設想成爲一种感性的实体。因此有神論就將直接感性的，物質的作用与思維和神的意志結合了起來。不过这种作用与思維的本質和意志的本質是矛盾的，只不过是自然力量的一种表現。這樣一种物質的作用，亦即感性力量的一种單純的表現，首先就是实际物質世界的創造或產物。

但是思辨神学，則正好相反，它將這個与思維本質相矛盾的感性活動轉變成爲一種邏輯的或理論的活動，將對象的物質產物轉變成爲概念的思辨產物。在有神論中，世界是上帝的一種時間上的產物，世界存在了幾千年，在有世界以前就有了上帝。在思辨哲學中則相反，世界或自然之後於上帝，只是從等級，從重要性來說的；現象要以本體爲前提，自然要以邏輯爲前提，這是從概念來說的，而不是從感性存在來說的，因而也不是從時間來說的。

有神論不只將思辨的知識移置到上帝中，而且將感性的，經驗的知識移置到上帝中，而且最精明地完成了這個工作。既然先於世界，先於事物的上帝的知識，是在思辨哲學的先驗知識中得到實現，那麼上帝的感性知識也只有在近代經驗科學中才得到它的實現，得到它的真理性和現實性。最完善的知識，亦即上帝的感性知識，不是別的，就是最高度的感性知識，就是滲透到事物最細緻的部分和最精微的個別方面的知識。托瑪斯·阿奎那說：“上帝之所以爲全知，正是因爲他知道最微細的事物。”這種知識並不是馬馬虎虎地將人的頭髮束成一個把子，而是一根根地來細數，將每一根頭髮作爲頭髮來認識。這種上帝的知識，在神學中只是一種觀念，一種幻想，但是在用望遠鏡和顯微鏡得來的自然科學知識中，則變成理性的現實知識了。自然科學數過天上的星宿，魚和蝶腹內的卵，昆蟲翅膀上的斑點，以辨別這些物体的不同點。自然科學曾經用解剖方法證明柳樹蛾的幼蟲頭上有二百八十八條肌肉，身體上有一千六百四十七條肌肉，胃和臟腑上二千一百八十

六條肌肉。難道我們還能作更多的要求麼？因此在自然科學中我們得到一個生動的例子，可以用來說明下面這個真理，即：人對於上帝的觀念，就是個別的人對於人類的觀念；作為一切实在性或一切完滿性的總体的上帝，不是別的，就是為人們所分有的，在世界歷史過程中實現的那些人類特性的總体，這個總体是爲了受限制的個人的方便而提綱挈領地概括出來的。自然科學的領域，從量的範圍來說，對於個人完全是一種無法全面認識的，莫測高深的領域。誰能夠同時數天上的星宿，又數昆蟲身上的肌肉和神經呢？里歐奈特就因爲解剖柳樹蟲而失去了視覺。誰能同時觀察月球上高山和深谷之間的差別，又觀察無數石螺和双殼螺之間的差別呢？但是個別的人所不知所不能的事，人們集合起來就會知道的，會作到的。因此那種同時認識一切個別事物的上帝的知識，是在全人類的知識中得到實現的。

上帝的無所不知性是這樣的，上帝的無所不在性也是這樣的；這種無所不知性也是同樣在人中間得到實現的。當一個人感覺到月球上或天王星上所發生的事件的時候，另一個人就去觀察金星或毛蟲的臟腑，或者去觀察另外一個過去在無所不知和無所不在的上帝統治之下，爲人眼所觀察不到的地方。是的，當人以歐洲爲立足點去觀察這個星宿時，人同時也以美洲爲立足點去觀察同一個星宿，一個人的力量絕不能做到的事，兩個人就做到了。可是上帝是同時在所有的地方存在的，並且是同時不分巨細地知道一切事物的。誠然是這樣的，不過並須注意，這種無所不知和無所不在，只存在於觀

念之中，因此不能忽視前面已經多次地提到的想像的事物與實際事物之間那個重要差別。在想像中當然對毛蟲身上的四千零五十九條肌肉一視無遺，但是在實際上這些肌肉是分別存在的，只有一條一條順着次序地來看。因此受到限制的人可以在他的想像中，將人類知識範圍也設想成有限制的。然而事實上即使他掌握這些知識，亦永遠不能掌握這些知識的全部。我們可以舉出一門科學，舉歷史為例，在思想中將世界史分化為各個國家的歷史，將各個國家的歷史分化為各個省份的歷史，將各個省份的歷史再分化為城市編年史，將城市編年史再分化為家族歷史，個人傳記。一個個別的人怎樣能喊道：我已經掌握了人類歷史的全部知識呢？因此在我們想像中，我們的一生，不管是過去還是未來，即使我們將未來盡量延長，也還是非常短促的，所以我們在作這種想像的瞬間，就感覺到不得不用一種不可思議的，無窮的死後生命來補充那在我們面前消逝着的短促的一生。但是實際上就是一天，甚至於一小時，又是多麼的長久！這種想像中的時間與實際上的時間的差別從哪裏來的呢？這是由於觀念中的時間是空虛的時間，所以沒有東西作為計算它的起點和終點的標準，而現實的一生則是充實的時間，在這種時間之內，有各種各樣的困難堆積而成的山岳，屹立於現在和未來之間。

一三

絕對的無假定性，這個思辨哲學的出發點，不是別的，就是上帝實體的無假定性和無開端性，亦即上帝的絕對性。神

学分別開上帝的動的特性和靜的特性。但是哲学則將靜的特性轉變為動的特性，將上帝的整個本質轉變為活動性，轉變為人的活動性。這一點也可以說是本節的对象。哲学無所假定——這只不過是說：哲学从一切直接感受的客体中，亦即从与思維不同的客体中進行抽象，簡言之：是从人們所能抽象的一切中進行抽象，而且並不停止思想，而且將这种从一切对象中進行抽象的活動当作自己的出發點。但是絕對的实体豈不就是一种無所假定的，在它以外別無其他事物，也無其他事物存在的必要的实体，豈不是一种擺脫了一切客体，擺脫了与它不同而又与它不可分的感性事物，因而只有通过这些事物的抽象化才能成爲人的对象的实体嗎？上帝所解脫的，如果你想朝着上帝走，你就必須使自己也不爲它所束縛，当你想像上帝的時候，就使自己真正地自由了。因此如果你將上帝設想成一個不假定任何其他实体或客体，那麼你也就將自己設想成不假定外在的客体，你加在上帝身上的特性，就是你的思維的一种特性。在上帝是存在的，或被想像爲存在的，在人則只是行爲。那麼声称“我確實存在，因爲我存在”的那個菲希德的“自我”，以及黑格爾的那個純粹無假定的思維，豈不就是舊的神学和形而上学中轉化爲具体的，積極的，能思維的人的实体的那個上帝实体嗎？

一四

就思辨哲学之爲上帝的现实化來說，思辨哲学是上帝的肯定，同時又是上帝的揚棄或否定，是有神論，同時又是無神

論：因為上帝只有在被設想成爲一種不同於人和自然的獨立實體的時候，才是上帝，才是神學意義中的上帝。有一種有神論，既肯定上帝，同時又否定上帝，也可以倒轉過來說，既否認上帝，同時又承認上帝，這就是汎神論。而真正的神學的神論，却不是別的，就是想像的汎神論，汎神論也不是別的，就是實在的，真正的神論。

有神論與汎神論不同之點，僅僅在於有神論將上帝想像或設想成爲一種有人格的實體。上帝的一切特性——上帝必須有其特性，否則他就空無所有，就不能成爲表象的對象——乃是現實世界的特性，或者是人的特性，或者是自然的特性，或者是自然和人共同的特性，亦即汎神論的特性；因為不將上帝與自然或人分開，就是汎神論。因此上帝之有別於世界，有別於自然和人類的總體，只是按照他的人格或存在而言，而不是按照他的特性和本質而言的。這就是說：上帝只是被人們設想成爲另外一個實體，而實際上並不是另外一個實體。有神論是現象和本質之間的矛盾，是想像和真實之間的矛盾，汎神論則是這兩者的統一，汎神論是有神論的赤裸裸的真實表現。有神論的一切觀念，如果予以正視，予以認真看待，予以實現和發揮的話，就必然要走向汎神論。汎神論是徹底的神論。有神論將上帝設想爲原因，設想成爲一種活生生的，有人格的原因，設想成爲世界的創造者：上帝是通過他的意志而將世界創造出來的。但是只有意志還是不夠的，一旦有了意志，就必須也有理智：人要做的事情，只是理智的事情。沒有理智就沒有對象了。因此上帝所創造的事物，在被創造之前，是作爲上帝理

智的对象，作為理智实体而存在於上帝之內的。根據神学的說法，上帝的理智乃是一切事物和实体的總体。如果这些事物不是从“無”中產生出來，又是从哪裏產生出來的呢？不管你在你的想像中將這個“無”設想成為独立存在的，或者將它移置於上帝之中，都是一樣的。但是上帝之包括一切，或就是一切，只是在理想的方式之下，在想像的方式之下。但是這個理想的汎神論，現在必須引導向实在的汎神論或實際的汎神論，因為从上帝的理智到上帝的实体，从上帝的实体到上帝的实在，是沒有多大距離的。上帝的理智怎樣能与他的实体分離，上帝的实体怎樣能与他的实体或存在分離呢？如果事物存在於上帝的理智之內，那麼它怎樣能在上帝的实体以外存在呢？如果事物是上帝的理智的結果，那麼何以不是他的实体的結果呢？如果在上帝以內，上帝的实体与上帝的实在是直接等同的，如果上帝的存在是不能与上帝的概念分開的，那麼在上帝對事物的概念中，事物的概念与實際的事物怎樣能分開呢？在上帝之內又怎樣會產生那種僅僅構成有限的，非上帝的理智的差別，那種觀念以內的事物与觀念以外的事物之間的差別呢？如果我們一旦不再有在上帝理智之外的事物，那麼立刻不再有在上帝实体以外的事物了，最後我們也就不再有在上帝存在以外的事物了——所有的事物都存在於上帝之中，而且是事实上如此，不只在想像中如此；因為如果在一种情形之下，因為事物是存在於觀念之中——不管是上帝的觀念或是人的觀念——亦即只是以理想的或想像的方式存在於上帝之中，那麼在這種情形之下，它們必然也就同時存在於觀念之外，存

在於上帝之外。但是，如果我們一旦不再有存在於上帝以外的世界，那麼我們也就不再有存在於世界以外的上帝，不再有任何只屬理想的，想像的實體，而只有一個實在的實體。這樣，用一句話來說：我們便有了斯賓諾莎主義或汎神論。

有神論將上帝設想成爲一種純粹非物質的實體。但是將上帝規定爲非物質的實體，就等於將物質規定爲一種虛無的事物，一種非實體，因爲只有上帝才是實在的尺度，只有上帝才是存在，才是真理，才是實質，只有適合上帝的，才是存在的，凡是被上帝否定的，就不存在。從上帝推演出物質，並沒有什麼別的意思，只是說：要通過物質的虛無來建立物質的實有；因爲推演就是說出一個理由來，建立根據。上帝創造了物質。但是是怎樣創造的，爲什麼創造的，拿什麼來創造的呢？對於這一系列的問題，有神論者完全沒有答覆。在有神論看來，物質是一種純粹不能解釋的存在，這就是說：物質乃是神學的界限，神學的盡頭，神學無論在生活上或在思想上，一遇到物質，就破產了。如果我不否定神學，那麼我怎樣能從神學中推演出神學的終結，神學的否定呢？如果你們離開了理智，那麼你們怎樣能夠找到一種說明的根據，找到一條線索呢？你們怎樣能夠從物質的否定或世界的否定中——這就是神學的本質——從“物質不存在”這個命題中，推演出物質的肯定，推演出“物質是存在”這個命題，而拋開神學中的上帝不管呢？如果不是憑着純粹的虛構，是憑着什麼呢？如果將自身上帝規定爲物質的實體，那麼物質的事物才能從上帝那裏推演出來。只有這樣，上帝才能從一個僅屬想像的世界原因轉變

爲實際的世界原因。誰不以做鞋爲恥，誰也就不以作一個鞋匠爲恥。漢斯·薩克斯是鞋匠同時又是詩人。但是鞋是他的手的作品，而他的詩則是他的頭腦的作品。結果是怎樣的，原因也就怎樣的。但是物質並不是上帝，物質倒是有限的東西，非上帝的東西，倒是否定上帝的東西——無條件地崇拜和信從物質的人乃是無神論者。因此汎神論將無神論與有神論結合起來，這就是將上帝的否定與上帝結合起來，上帝是一個物質的實體，用斯賓諾莎的話來說，是一個廣袤的實體。

一五

汎神論是神學的無神論，是神學的唯物論，是神學的否定，但是它本身是站在神學的立場上的；因此它將物質，將上帝當作上帝的屬性或賓詞。可是誰將物質當作上帝的一種屬性，誰就是宣佈物質是一種神聖的實體。一般地說來，上帝的現實化，是以實際事物具有神性，亦即具有真理性和實在性爲前提的，而實際事物，亦即物質存在物的神聖化——唯物論，經驗論，實在論，人文主義——神學的否定，則是近代的本質。因此，汎神論不是別的，就是提高爲神性本質，提高爲一種宗教原則的近代的本質。

經驗論或實在論，一般地說來，是包括所謂實際科學，尤其是自然科學，它是否定神學的；但是並不是在理論上否定，而是在實踐上否定，就是說，是通過事實來否定的，因爲實在論者將上帝的否定，或者至少將非上帝的事物，當作他的生活的主要任務，當作他的活動的主要對象。但是，誰將精神和感

情僅僅集中於物質事物上，感性事物上，誰就是事實上否認了超感覺的事物的實在性；因為只有真正實際活動的對象，才是實在的，至少對於人才是實在的。“我所不知道的東西，是不能使我感動的”。說對於超感性的事物不能有所知，乃是一種遁詞。如果不想去知道上帝和神性的事物，那麼對於這些事物就只有一無所知。只要在上帝，魔鬼，天使等超感性事物，還是一種實際信仰的對象的時候，人們對於上帝，魔鬼，天使所知道的，是怎樣的多！對於某種事物發生興趣的人，也就有能力去知道那種事物。中世紀的神秘主義者與經院哲學家們之所以對於自然科學那樣無能為力，那樣笨拙，只是因為他們對於自然毫不發生興趣。凡心意所在的地方，就不会沒有感覺，沒有官能。感情專注的事物，對於理智也不是一種秘密。近代人之所以對於超感性世界及其秘密失去官能，只是因為他失了對於這種世界的信仰和心意，只是因為他的主要趨向乃是一種反基督教的，反神學的趨向，亦即人本學的，宇宙論的，實在論的，唯物論的趨向。^{*}因此斯賓諾莎一針見血地提出了他的似乎具有矛盾的命題：上帝是一種廣袤的實體，亦即物質的實體。他找到了真正的哲學的說法——至少在他們的時代是這樣——來表達近代的唯物論趨向。斯賓諾莎合法化了這種趨向，核准了這種趨向：上帝自身就是唯物論者。斯賓諾莎的哲學乃是宗教，他本人也具有宗教的性格。在他的哲學中，不像在無數其他的人的哲學中那樣，唯物論與一種反

* 在這本書裏，唯物論，經驗論，實在論，人文主義之間的區別，當然是無關緊要的。

唯物論的，非物質的上帝觀念相矛盾。在他的哲學中，唯物論只是徹底地將那些反唯物論的，宗教的趨向和事務作為人類的義務罷了；因為上帝不是別的，只是人的原型和本相，上帝是怎樣的，人也就應當是這樣，而且願意是這樣，或者至少希望將來成為這樣。但是只有在理論不否認實踐，實踐也不否認理論的時候，才有真理，才有宗教，才有宗教的性格。斯賓諾莎是現代無神論者和唯物論者的摩西。

一六

汎神論是理論神學的否定，經驗論是實踐神學的否定——汎神論否定神學的原則，經驗論則否定神學的結論。

汎神論將上帝當作一種現實的，實在的，物質的實體。經驗論連同理性論則將上帝當作一種不現實的，渺茫的，虛幻的，消極的實體。經驗論並不否認上帝存在，只是否認上帝的一切積極特性，因為積極特性的內容只是一種有限的，經驗的內容，因此無限的東西不能成為人的對象。但是我愈否認某一種實體的特性，我也就愈將這種實體安排在与我的聯系之外，也就愈減少它對我發生的力量 and 影響，也就愈使我擺脫它的束縛。我所有的性質方面愈多，我与其他的人的接觸也就愈多，我的作用範圍和我的影響也就愈大。一個人的作為愈多，人們對他所知道的也就愈多。因此對於上帝某一種特性的某一否定，就是一種部分的無神論，就是一種無神論的界域。我排除了多少上帝的特性，我也就排除了多少上帝的存在。譬如說，如果同情，憐憫並不是上帝的特性，那麼我就只

有自己忍受一切痛苦——上帝並不是作為我的安慰者而存在的。如果上帝是一切有限事物的否定，那麼有限事物就徹底是上帝的否定了。一位宗教徒推斷道：僅有上帝想到我的時候，我才有根據和理由去思想上帝，我為上帝而存在的根據，只是在於上帝為我而存在。因此對於經驗論神学的实体事实上是不存在的，也就是說，並不是什麼真實的東西。但是經驗論並不將這個不存在放在對象方面，而只是放在自己的方面，放在自己的認識方面。經驗論並不否認上帝的那種殭死的，漠然的存在，但是它否認上帝那種證明自己存在的存在——否認上帝的積極的，可以感覺的，干涉生活的存在。經驗論肯定上帝，但是否定一切與這個肯定有必然聯系的結論。經驗論駁斥神学，取消神学，但是並不是由於理論上的理由，而是由於對於神学的對象的憎惡和嫌厭，也就是說，由於對於神学的非現實性的一種曖昧的感情。經驗論者心裏想道：神学是毫無價值的，但是他接着想道：神学對於我是毫無價值的。這就是說：他的判斷是一種主觀的，病態的判斷，因為他沒有將神学的對象提交理性法庭的自由，也沒有那種興趣。這是哲學的責任。因此近代哲學的任務不是別的，只是將經驗論的病態的判斷，即認為神学毫無價值可言的那個判斷，提高為一種理論的，客觀的判斷——將那種對於神学的間接的，不自覺的，消極的否定轉變為一種直接的，自覺的，積極的否定。由此可見，想壓制哲學上的無神論，而不同時壓制經驗上的無神論，是多麼可笑的事情！追究對於基督教的理論上的否定，而同時聽任那些充滿了近代的對於基督教的理論的否定存在，

是多麼可笑的事情！以爲清除了罪惡的意識亦即罪惡的象徵，同時也就清除了罪惡的原因，又是多麼可笑的事情！是的，多麼可笑，但是歷史上居然充滿了這類可笑的事情！這類可笑的事情每逢緊急關頭的時候，就一再地出現，這是不足爲奇的；對於過去的時代，人們容忍一切，承認已經發生的變化和革命有必然性，但是要將這種必然性應用在当前事件上，人們就揮手蹬足地拒絕了；人們由於短見和苟安，竟將“現在”當作規律所不能管制的例外。

一七

將物質提高爲一種神聖本質，同時也就是將理性提高爲一種神性本質。有神論者由於感情的需要，由於無限幸福的追求而用想像力否定了上帝的物質性，汎神論者則由於理性的需要而肯定這種物質性。物質乃是理性的一個主要對象。如果沒有物質，那麼理性就不能刺激思維，就不給思維以材料，就沒有內容。如果不排除理性，就不能排除物質，如果不承認理性，就不能承認物質。唯物論者乃是理性論者。但是汎神論之肯定理性爲神聖本質，只是間接地，——只是將上帝從一種在有神論中被當作人格性實體的想像實體轉變爲一種理性對象，一種理性實體。唯心論才是直接地將理性神化。汎神論必然要走到唯心論。唯心論對於汎神論的關係，正如汎神論對於有神論的關係一樣。

客體是怎樣，主體也就是怎樣。按照笛卡兒的說法，有形事物的本質，作爲本體的物體，並不是感覺的對象，而是理智

的对象；但是正因为如此，感觉主体的本质，按照笛卡儿的说法，并不是感觉，而是理智。只有作为客体的实体，才能成为实体的对象。按照柏拉图的说法：意见只是以不定的事物为对象，正因如此，所以意见本身乃是一种不定的，可以改变的認識，——只是意见。在音乐家看来：音乐的本质是最高本质，——因此听觉是最高官能，音乐家宁可失掉眼睛，而不愿失掉耳朵。自然科学家则相反，他宁可失掉耳朵，而不愿失掉眼睛；因为他的客观对象乃是光。如果我將声音神化了，那么我也就將耳朵神化了。因此，如果我像汎神論者那样說：上帝——称之为绝对实体，绝对真理和绝对实在都是一样——只是对理性存在的，只是理性的对象，那么我就是宣佈上帝为理性事物或理性实体，从而只是間接地說出理性的绝对真理性和实在性。因此，理性必須回返到自身，必須將这个顛倒的自我承認翻轉过来，必須將自己当作绝对真理表示出来。必須直接地，無須通过客体的媒介，作为绝对真理的对象。汎神論者所說的話，就是唯心論者所說的話，只是汎神論是站在客观的或实在論的立場說話的，唯心論則是站在主观的或唯心論的立場說話的；汎神論者的唯心論是建立在对象之中；本体以外，上帝以外，是一無所有。事物，一切事物都只是上帝的特性。唯心論者的汎神論則是建立在“自我”之中；“自我”以外，是一無所有，一切只有作为“自我”的对象而存在。但是唯心論也是汎神論的真理：因为上帝或本体只是理性的对象，“自我”的对象，思维实体的对象。如果我们根本不信仰上帝，不去思想上帝，那么我就沒有上帝；上帝只是通过

我而对我存在,通过理性而对理性存在;——因此所謂先驗,所謂最初的实体,並不是被思想的实体,而是思想的实体,並不是客体,而是主体。所以自然科学必然从“光”追溯到眼睛,哲学必然从思維的对象上追溯到“我思想”。如果沒有眼睛,那麼作爲照明的,發光的实体的光,作爲光学的对象的光究竟是什麼呢?什麼都不是。自然科学只能到此爲止,但是哲学家則繼續地追問:沒有意識的眼睛又是什麼?同樣也是什麼都不是。我無意識地看,就等於我不看。看的意識才是看的实在或实在的看。但是你何以相信事物存在於你之外呢?这是因爲你看到,听到,觸到一切东西。因此这种东西只有作爲意識的对象之後,才成爲一种實際的东西,一种實際的对象——因此意識是絕对的实在或絕对的實際,是全部存在的尺度。一切存在的事物,只是作爲对意識存在而存在,只是作爲被意識到的事物而存在;因爲只有意識才是存在。神学的本質,就是怎樣實現於唯心論之中,上帝的本質,就是這樣實現於“自我”之中,實現於意識之中。沒有上帝,任何事物就都不能存在,就都不能被思想。這些話在唯心論的意義之下就是說:一切只是作爲意識的对象而存在,不管這些事物是实在的还是可能的;存在的意思就是成爲对象,所以要以意識爲前提。事物,整個世界,乃是絕对实体,上帝的一种作品,一种產物;但是這個絕对实体乃是一個“自我”,一個有意識的,能思想的实体;因此正如笛卡兒高明地站在有神論所說的:世界是一個神聖理性的实体,是一种思想物,是一种上帝思想出來的东西。但是这种思想物在有神論中,在神学中本身又只是一個

曖昧的觀念。因此，如果我們將這個觀念加以實現化，如果我們將那在有神論中只為理論的東西在實踐上加以發揮和體現，那麼我們便該指出：世界是自我的產物（菲希德）。或者是——至少當它對我們呈現時，當我們直觀它時是如此——我們直觀，我們理智的一個作品或產物（康德）。“自然是从一般經驗的可能性的規律中引伸出來的”。“理智並非从自然中取得它的規律（先驗的規律），而是為自然制定規律。”在康德的唯心論中，事物是受理智的支配，不是理智受事物的支配，因此這種唯心論不是別的，就是上帝理智這一神學觀念的現實化，上帝的理智並不是事物所決定的，而它却是決定事物的。因此將天上的唯心論、亦即想像的唯心論當作一種神聖的真理而加以承認，却將地上的唯心論、亦即理性的唯心論當作一種人的錯誤而加以斥責，是一件多麼愚蠢的事情！上帝只是唯心論最初的創始人，如果你們不要結論，那麼你們也就不要原則了！唯心論不是別的，就是理性的或理性化了的有神論。不過康德的唯心論還是一種有限制的唯心論——站在經驗論立場上的唯心論。在經驗論看來，根據以上的發揮來說，上帝就只是一種存在於觀念中和理論中——一般的，不好的意義的理論下的實體，而不是一種事實上和實際上的實體；上帝是一種自在之物，而不是一種經驗論的事物；因為只有那些經驗的，實際的事物，才是經驗論的事物。物質是經驗論思維唯一材料，所以經驗論再沒有任何材料給上帝——上帝是存在的，但是在我們看來却是一塊白板，一個空虛的實體，只不過是一種思想而已。我們所想像所思維的那個上帝——

就是我們的“自我”，我們的理智，我們的本質；但是這個上帝只是我們爲了我們自己而顯現的現象，而不是上帝自身。康德的唯心論還是一種受有神論束縛的唯心論。我們事實上早已從一種事物，一種學說，一種觀念中解放了出來，但是在頭腦中我們還沒有得到這種解放；這種東西在我們的實質裏已經不是真理了——也許從來就不是——但是它仍然是一種理論上的真理，就是說：是我們頭腦的一重限制。因爲頭腦以事物爲最後基礎，頭腦最後也要得到解放。理論上的自由，才是最後的自由，至少對於許多事物來說，是如此的。有許多的人在感情上，在信念上是共和派，但是在頭腦中則仍然不能越出君主政體一步。他們的共和派的感情一碰到理智所造成的非難和障礙就喪失了。康德的有神論就有這樣的情形。康德在道德學中實現了而且又否定了神學，在意志中實現了而且又否定了上帝的本質。對於康德來說：意志才是真實的，絕對的，起於自身的實體。因此事實上康德是要求意志具有上帝的屬性；因此康德的有神論只有理論限制的意義。從有神論解放出來的康德，就是菲希德這個“思辨理性的救世主”。菲希德是康德派的唯心論者，不過是站在唯心論的立場上。按照菲希德的說法，只有站在經驗的立場上面，才會有一個不同於我們的，存在於我們以外的上帝；但是實際上站在唯心論的立場來說：自在之物，上帝——因爲上帝是真正的自在之物——只是“自在之我”。在“自我”之外是沒有上帝的：“我們的宗教就是理性”。但是菲希德的唯心論只是抽象的和形式的有神論的否定和實現，只是一神論的否定和實現；並不是

宗教的,實質的,有內容的有神論的否定和實現,並不是三神論的否定和實現。黑格爾的絕對唯心論,才是三神論的實現。換句話說:菲希德實現了汎神論的上帝,但是他所實現的只是那個作為思維實體的上帝,而不是那個作為廣袤的,物質的實體的上帝。菲希德的唯心論是有神論的唯心論,黑格爾的唯心論是汎神論的唯心論。

一八

近代哲學現實化了,並且揚棄了那個與感性、世界、人類脫離並且不同的上帝實體,但是只是在思維中,在理性中進行的,而且用的是一種與感性,世界,人類脫離並且不同的理性。這就是說:近代哲學只是證明了理智的神性,只是將抽象的理智認作上帝的實體,絕對的實體。笛卡兒對作為精神的自我下定義說:“我的存在只是在於我思想”。這個定義就是近代哲學對自我下的定義。康德和菲希德的唯心論中的意志,本身就是一種純粹的理智實體。至於謝林——與菲希德相反——拿來與理智結合起來的那種直觀,則只是一種幻想,並不是真理,所以是不值得注意的。

近代哲學是從神學出發的,它本身只不過是溶化和轉變為哲學的神學。因此抽象的和超越的上帝本質,只能以一種抽象的和超越的方式來實現和揚棄,要想將上帝轉變為理性,理性自身必須採取抽象的神聖實體的性質。笛卡兒說:感覺不能給我們任何真實的實在,任何本質,任何確定性,只有擺脫了感覺的理智才能給我們以真理。理智與感覺的這種分裂

是怎樣的呢？只是从神学裏面來的。上帝不是感性的实体，而是感性的一切特性的否定，只有抽去感性的一切特性才能被認識，然而他是上帝，就是說：他是最真实，最实在，最确实的实体。那麼真理是从哪裏來到感觉之內，來到那些天生的無神論者的感觉之內的呢？上帝這個实体的存在，是不能離開本質和概念的；因為上帝只能被思想為存在，不能被思想為別的。笛卡兒將這個客觀的实体轉變為一種主觀的实体，將本体論的證明轉變為一種心理學的證明，將“上帝是可能思想的，所以上帝是存在的”轉變為“我思想，所以我存在”。既然在上帝之中，存在与被思想是不能分開的，那麼在我之內——我乃是精神，精神是我的本質——存在也就不能与思想分開。這種不可分離性和在上帝之中一樣，在我之內，也構成了本質。一種实体，如果只是作為思想的對象，作為抽去一切感性的對象而存在——不管它是自在的，还是對我存在的，都是一樣，——那麼，它也就必然只能在一個只是作為思維实体而存在，只以抽象思維為本質的实体中的實現和主体化。

一九

近代哲學的完成是黑格爾哲學。因此新哲學的歷史必然性及其存在理由，主要是與對黑格爾的批判有聯繫的。

二〇

就新哲學的歷史出發點來說：它以前哲學所負的任務和所處的地位，正和以前的哲學對神學所負的任務和所處的地

位，是一樣的。新哲學是黑格爾哲學的實現，一般說來，也是以前的哲學的實現。但是這個實現同時也是以前的哲學的否定，並且是一種無矛盾的否定。

二一

近代哲學是矛盾的，尤其是汎神論是矛盾的，因為汎神論是站在神學立場上對神學的否定，也就是說：汎神論是神學的否定，然而本身又是神學；這個矛盾特別成為黑格爾哲學的特徵。

在近代哲學看來，特別是在黑格爾哲學看來，只有非物質的實體，只有那個作為純粹理智對象，作為純粹理智實體的實體，才是真正的，絕對的實體——上帝。連斯賓諾莎當作神聖本體的屬性看待的那個物質，也是一種形而上學的事物，一種純粹的實體；因為物質賴以異於理智和思維活動的主要特性，即賴以成為一種能感受的實體的那種特性，已經從物質之中除去了。但是黑格爾與以前的哲學家有一點不同，就是他用另一種方法來規定物質的感性的實體對非物質實體的關係。以前的哲學家 and 神學家們，是將真實的，神聖的實體思想成為一種從自然中，從感性或物質中解脫出來的實體。他們只是在自己身上用工夫，作抽象的工作，作擺脫感性事物的工作，以求達到那些本來不受感性事物束縛的東西。他們認為上帝的幸福，就在這個“解脫”之內，人的道德也在這個“自求解脫”之內。黑格爾則相反，他將這個主觀的活動當作上帝的自我活動。上帝必須親自擔當起這個工作，必須像異教的英雄那

樣，憑藉德性來爭取他的德性。因此只有“絕對的”那種擺脫物質的自由，才能成爲現實和真理，別的自由只不過是假設，只不過是想像而已。但是，要想將擺脫物質的那種自我解放放在上帝之中，就只有同時將物質也放在上帝之中。可是怎樣才能放在上帝之中呢？只好讓上帝自己去放吧。但是上帝之中只有上帝。那就只好讓上帝將自己當成物質，當成非上帝，當成上帝的反面。這樣物質就不是一種“自我”，與精神對立的，以一種不可理解的方式，事先存在的方式了；物質乃是精神的“自我外化”。於是物質本身就得到了精神和理智；物質就被容納進絕對本質之中，作爲絕對本質的一個存在環節，構成環節和發展環節了。可是，一旦這個由精神的“自我外化”中構成的實體，亦即剝去了物質，剝去了感性的實體，被宣佈爲完備的實體，宣佈爲具有真實形態和形式的實體時，物質又同時被當成一種虛幻的，不真實的實體了。所以自然的，物質的，感性的事物——不是一般道德意義之下的感性事物，而是形而上學意義之下的感性事物——在這裏還是被否定的事物，正如神學中那個被遺傳下來的罪惡所毒害的自然同樣。物質事物雖然被容納進理性，自我，精神之中；却是理性中的非理性成分，“自我”中的“非我”，“自我”的否定；正如謝林哲學所說：上帝中的自然，是上帝中的非上帝，是在上帝之內，而又在上帝之外；又如笛卡兒所說：肉體雖然與“自我”，與精神結合在一起，却究竟在“自我”之外，不屬於“自我”，不屬於“自我”的本質，因此肉體與“自我”結合不結合，是無關緊要的。物質與那個被哲學假定爲真正實體的實體，永遠是互相矛

盾的。

將物質放在上帝之中，就是將物質當作上帝看待；將物質當作上帝看待，也就等於說：沒有上帝，因此就等於取消神學，承認唯物論的真理。但是同時還是假定了神學本質的真理，無神論對這個神學的否定，因此又被否定了；就是說，神學通過哲學又被建立起來了。上帝只有克服了物質，克服了，否定了上帝的否定，才能成為上帝。按照黑格爾來說：否定的否定才是真正的肯定。因此我們最後又回到了我們出發的那個地點，走到基督教神學的懷抱中來了。因此在黑格爾哲學的最高原理中，已經有了他的宗教哲學的原理和結論，就是說：哲學並未揚棄神學的教條，而只是從理性論的否定中重新建立起神學的教條。黑格爾辯證法的秘密，最後只歸結到一點，就是：他用哲學否定了神學，然後又用神學否定了哲學。開始與終結都是神學；哲學站在中間，是作為第一個肯定的否定，而神學則是否定的否定。開始是一切都被推翻了，但是後來一切又被安置在舊的位置上，如同笛卡兒哲學中那樣。黑格爾哲學是一個最後的鉅大的企圖，想通過哲學將已經過去的，沒落了的基督教重新地建立起來，而且還想用近代哲學一般所應用的方法，使基督教的否定與基督教本身同一起來。那個享有盛譽的，精神與物質的思辨的同一性，無限和有限的思辨的同一性，人和上帝的思辨的同一性，只不過是那個近代的不幸的矛盾，即信仰與不信仰的同一性，神學與哲學的同一性，宗教與無神論的同一性，基督教和異教的同一性，達到了它的最高峯，達到了形而上學的最高峯。這個矛盾在黑格爾

哲学中之所以使人迷惑，只是由於它將上帝的否定，將無神論當成一種上帝的客觀特性，將上帝規定為一個過程，而將無神論規定為這個過程中的一個環節。但是从不信仰中重新建立起來的那個信仰，並不是一個真正的信仰，因為這始終是一種帶着信仰的对立性的信仰；同樣情形，一個从上帝的否定中重新建立起來的上帝，也不是一個真正的上帝，而只是一個自相矛盾的上帝了。

二二

既然上帝的本質不是別的，只是擺脫了自然限制的人的本質，那麼絕對唯心論的本質也就不是別的，只是擺脫了主觀性的理性限制，擺脫了一般感性或对象性的主觀唯心論的本質。由此可見，黑格爾哲學是直接從康德和菲希德的唯心論中引伸出來的。

康德說：“如果我們將各種感覺的对象看作單純的現象——這樣做是恰當的——那麼我們也就同時承認一個自在之物作為這些現象的基礎；雖然我們並不認識這個自在之物本身是怎樣構成的，而只是認識它的現象，即只是認識這個不認識的東西作用於我們感覺的方式。正是因為理智承認了現象，所以它也就承認了自在之物的存在，在這個意義之下，我們可以說：表象那些作為單純的現象的基礎的實體以至那些單純的理智實體，不只是可以的，而且是必須的。”因此感性的对象，經驗的对象對於理智乃是單純的現象，並不是真理。因而感覺对象是不能滿足理智的，就是說：是不符合理智的本質

的。由此可見，理智的本質是不受感性的限制的，否則它就不会將感性事物看成現象，而要看成是十足的真理了。凡是不能滿足我的東西，也就不能局限着我，限制着我。可是理智本質究竟不应当看成理智的實際客體。康德哲學乃是主體和客體的矛盾，本質和現象的矛盾，思維和存在的矛盾。在康德哲學中，本質屬於理智，而存在則屬於感覺。沒有本質的存在是單純的現象——這就是感性的事物——沒有存在的本質，是單純的思想——這就是理智本質，本體；理智本質是被思想的，但是並不存在——至少對於我們是不存在的——並無客觀性。理智本質是自在之物，是真實的事物，然而理智本質並不是真實的事物，因之也不是理智的事物，即不是可以為理智所能規定，所能認識的事物。但是將“真理性”從“現實性”分離開來，將“現實性”從“真理性”分離開來，是一件多麼矛盾的事情！如果我們揚棄了這個矛盾，那麼我們就有了“同一哲學”，在這個哲學中，理智對象，被思想的事物，既是真實的，又是實在的；在這種哲學之中，理智對象的本質和特性，是符合理智或主體的本質和特性的；因此在這種哲學中，主體不再為一種存在於它之外，與它的本質相矛盾的物質所限制，所決定。但是一個沒有任何事物在自身之外，因而本身並不包含任何限制的客體，也就不再是“有限”的客體，不再是與一種客體相對立的“自我”，而是神學上或日常生活中稱之為上帝的那種絕對本質了。這種絕對本質，與主觀唯心論的客體或“自我”是相同的——只是沒有任何限制；因此這個“自我”就不再成其為“自我”，不再成其為主觀本質，因而也就不再叫做“自我”了。

二三

斯賓諾莎哲學是神學的唯物論，黑格爾哲學則正好相反，是神學的唯一論。黑格爾哲學將自我的本質放在“自我”之外，從“自我”中劃分出來，將它作為本體，作為上帝而對象化。但是又像斯賓諾莎對待物質那樣，將自我當作神性本體的一個屬性或形式，從而宣佈——間接地和顛倒地宣佈——“自我”具有神性，人對上帝的意識就是上帝的自我意識。這就是說：本質屬於上帝，認識則屬於人。但是在黑格爾哲學中，上帝的本質事實上不是別的，就是思維的本質，或從“自我”，從思維的人抽象出來的思維。因此黑格爾哲學是將思維，亦即將那被思想作為無主體的，異於主體的主觀本質，當成了神聖的，絕對的本質。

“絕對”哲學的秘密，因此就是神學的秘密。神學從人的特性中剝去人的特性之所以成為人的特性的那種特性，從而將人的特性當成了上帝的特性，絕對哲學也正是這樣作的。“理性的思維是對每個人所要求的；為了將理性思想成為絕對的，亦即為了達到我所要求的觀點，就必須從思維中將它抽象出來。一到作這種抽象工作的人眼裏，理性就立刻不再是一個主觀的東西，如同大多人所想像的那樣；甚至於理性也不再會被人思想為一個客觀的東西，因為一種客觀的或被思想的東西，只有與一種能思想的東西處在對立狀態之內，才成為可能，可是在這裏理性是完全從那個能思想的東西裏抽象出來了；因此理性通過那種抽象便變成了真正的自在之物，這個自

在之物正好落在主觀與客觀的“兩無拘束之點上。”這是謝林說的，黑格爾也正是這個意思。那種被剝去了自己的特性的思維——主觀性的活動即存在於這個特性之中——就是黑格爾邏輯學的本質。邏輯學的第三部分，雖然明白地稱為主觀邏輯，但是那些作為邏輯學對象的主觀性的形式，仍然不應當是主觀的。概念，判斷，推論，甚至於個別的推論形式和判斷形式，如蓋然概念和確定判斷，並不是我們的概念，推論，判斷；不是的！這些都是客觀的，獨立存在的，絕對的形式。絕對哲學就是這樣將人固有的本質和固有的活動外化了的和異化了，這就產生出這個哲學加給我們精神的壓迫和束縛。我們不應當將我們的東西想成是我們的，應當將它從它之所以為它的特性中抽象出來，這就等於說：應當將它想成爲沒有道理的東西，應當在“絕對”的“無道理”中來了解它。“無道理”乃是神學的最高本質，普通神學是這樣，思辨神學也是這樣。

黑格爾責備菲希德的哲學說：每一個人都認爲自己有“自我”，都反省自己，然而却沒有在自己身上找到“自我”；這樣的責備也適用於一般的思辨哲學。思辨哲學簡直是一種人們不能認識事物的意義之下來了解一切的。這種過錯的根源，正是神學。神聖的，絕對的實體必須與有限的即現實的實體分別開來，但是我們除了能將現實事物規定之外，不管這些事物是自然的還是社會的——對於“絕對”是不能作任何規定的。那麼，這些規定是怎樣變成“絕對”的規定的呢？只有不在這些規定的實際意義之下來了解它們，而在另一種意義之下，亦即在一種完全相反的意義之下來了解它們。一切在有限事物

中的东西，也都在絕對中；但是在絕對中与在有限事物中的情形完全不同，在絕對中發生效用的規律与有限事物的規律完全兩樣：有限事物中的純粹荒謬，在絕對中則是理性和智慧。从這裏便產生出思辨的無限制的任意妄為，即使用一個事物的名称，而不承認与這個名称相關联的概念。思辨用一種說法來開脫它的任意妄為，說它是从語言中選擇出一些名詞來表示概念，而“一般意識”則將一些与这种概念很少共同之點的感性觀念与这些名詞联系起來，這樣，它便將責任推到語言身上了。但是責任是在於思辨哲學本身的實質，原則。名詞和事物之間的矛盾，觀念和思辨概念之間的矛盾，不是別的，就是上帝的特性和人的特性之間的舊的神學的矛盾，这些特性對於人來說：是具有原有的實際意義的；但是對於上帝來說：則僅能在一種象徵的類推的意義之下來了解。當然哲學不必注意那些由於一般習慣或誤用而与某些名詞相联系的觀念，但是哲學必須將这些名称与事物的一定本性联系起來，因為名詞乃是事物的符号。

二四

思維与存在同一，這個同一哲學的中心點，不是別的，只是一種上帝概念的必然結論和發揮，這種概念認為上帝的概念或本質中便包含了存在的實體。思辨哲學只是將神學認為只屬於上帝概念的那種特性普遍化了，只是將這種特性當成為思維的特性，當成為一般概念的特性了。因此思維与存在同一，只是表示理性具有神性，只是表示思維或理性乃是絕對

的实体,乃是真理与实在的總体,只是表示並無理性对立物的存在,一切都是理性,如同在嚴格神学中一切都是上帝,一切真实和实在存在的都是上帝一樣。但是一种与思維沒有分別的存在,一种只作為理性或屬性的存在,只不过是一种被思想的抽象的存在,實際上並不是存在。因此思維与存在同一,只是表示思維与自身同一。这就是說:絕对的思維並不能脫離自身,並不能離開自身而成為存在。存在永遠是一個彼岸的东西。絕对哲学曾經替我們將神学的彼岸的东西轉變為我們这一方面的东西,但是為它也就替我們將现实世界这一方面的东西轉變為彼岸的东西了。

思辨哲学或絕对哲学的思維,認為存在与思維自身是有區別的,因為思維自身是有媒介的活動,它將存在看作直接的,無須媒介的东西。在思維看來——至少在我們這裏所謂思維看來——存在只不过是這樣的东西。思維与存在相对立,但是这种对立是在思維本身之內,因此思維直接毫無困难地將思維与存在的对立揚棄了;因為在思維之中作為存在的对立物的存在,並不是別的东西,就是思維自身。如果存在不是別的东西,只是直接的东西,它之所以不同於思維,又只在於這個直接性上面,那麼,我們就不难指出:直接性這個存在的特性,也是思維所具有的。如果是單純的思想確定性構成了存在的本質,那麼存在怎樣會不同於思維呢?

二五

証明有物存在,並沒有別的意義,只不过是証明有一种不

只是被思想的事物存在。然而這個證明是不能從思維本身中汲取出來的。如果存在必須附加在思維的客體上，那麼思維本身也必須附加上一種與思維不同的事物。

康德在批判本體論的證明時選了一個例子來標明思維與存在的區別，認為意像中的一百元與實際上的一百元是有區別的。這個例子受到黑格爾的譏嘲，但是基本上是正确的。因為前一百元只在我的頭腦中，而後一百元則在我的手中，前一百元只是對我存在，而後一百元則同時對其他的人存在——是可摸得着，看得見的。只有同時對我又對其他的人存在的，只有在其中我與其他的人一致的，才是真正存在的，這不僅僅是我的——這是普遍的。

在思維本身中，我與我自己同一，我是絕對的主人翁；在思維中，沒有任何事物與我相矛盾，我是法官，同時又是訴訟人，因為在思維中的對象與我對對象的思想之間沒有任何嚴重的差別。但是只要一涉及一個對象的存在，我就不能請教自己，就必須詢問有別於我的其他証人了。這個有別於我的，作為思維者的証人就是感覺。存在這樣一種東西，不只有我個人參加，而且有其他的人，尤其是有對象參加的。存在就是作為主體，就是獨立存在。我究竟是主體還是客體，是一個對我自己存在的實體，還是只是一個對其他實體存在的實體，即只是一種思想，這實在不是一回事。如果我單純是一個表象的對象，而不再是我自己，就像一個死後的人一樣，那麼我就必須一切聽人擺佈，即使別人將我描繪成一幅漫畫，我也不能提出抗議。可是，如果我还生存着，那我就能不讓他這樣做，

就能讓他知道，並且向他指出，在他想像中的我与實際上的我之間，亦即在作為他的對象的我与作為主体的我之間，是存在着很大的差別的。在思維中我是絕對的主体，我將一切事物當作我這個思維者的對象或屬性，我是不容異己的。反之，在感官活動中，我則是放任不羈的，我容忍對象像我自己一樣，是主体，是實在的，自己活動的實體。只有感覺，只有直觀，才給我以一種作為主体的東西。

二六

一個只是思想，而且只是抽象地思想的實體，對於存在，生存，實在，是沒有任何觀念的。存在是思維的界限，作為存在的存在並不是哲學的對象，至少不是抽象的，絕對哲學的對象。思辨哲學用以下的方式間接地表明這一點：在思辨哲學看來，存在就等於非存在，就等於無，但是無並不是思維的對象。

作為思辨思維的對象的存在，是絕對直接的東西，亦即不定的東西，所以存在之中是沒有什麼可以區別，可以思想的。但是思辨思維本身却是全部實在的尺度，它只認為它自己可以進行活動的，可以作為思維材料的那種東西是實有的。因此在抽象思維看來，因為存在是思想的無有，亦即沒有任何思想——無思想的東西——所以存在是絕對的虛無。正因為如此，存在既然被思辨哲學拉進他的範圍而概念化了，所以存在也就只是一個純粹的幽靈，這種幽靈與實際的存在和人們所了解的存在，是絕對矛盾的。人們所了解的存在，就是合乎事

实和理性的存在,自爲的存在,实在,存在,实际,客观性。这一切特性或名詞,只是从不同的观点上來表達同一的事物。思維中的存在,沒有客观性,沒有现实性,沒有独立性的存在,当然就是無,而在这个無之中,我只是表達我的抽象活動的虛無性而已。

二七

黑格爾邏輯学中的存在,就是舊形而上学中的存在,这个存在被不加區別地用來陳述一切事物,因為依照舊形而上学的說法,一切事物的共同點,就在於都是存在的;但是這個無區別的存在乃是一种抽象的思想,一种沒有实在性的思想。存在和存在的事物一樣,也是多种多樣的。

例如在烏爾夫学派的形而上学中,上帝、人、桌子、書籍等等的一致之點,就在於这些事物都是存在的,基督也是存在的。托瑪斯說:“存在到处都是同樣的。本質則和事物一樣是多种多樣的。”这种到处同樣的,沒有區別的,無有內容的存在,也就是黑格爾邏輯学中的存在。黑格爾本人也曾認識到,其所以發生反对存在与虛無同一的爭論,只是由於人們給存在假定了一定的內容。但是關於存在的意識永遠而且必然与一定的內容相結合的。如果我抽出存在的內容,亦即抽去一切內容——因為一切都是存在的內容——那麼我所剩下的,除了關於虛無的思想以外,的確沒有其他的東西了。因此,如果黑格爾責備一般意識將不屬於存在的東西加給了邏輯對象的存在,那麼這個責備倒也是針對自己的;因為他將一种毫無

根據的抽象加給了人類意識正確地合理地所了解的存在。存在並不是一種可以與事物分離開來的普遍概念，存在與存在的事物是一回事。存在只能間接地被思想，只能通過作為事物本質的基礎的屬性而被思想。存在是實體的肯定。是我的實體，也就是我的存在。魚在水中存在，但是你不能將魚的實體與它的這種存在分離開來。語言已經將存在與實體混同起來了。只有在人的生活中，而且只有在不幸的，反常的情況之下，存在才會與實體分離——才會發生一種情形，即並非在有了他的存在的時候也就有了實體，而正因為這個分離，所以當人們實際存在，即具有肉體的時候，並不也就真正存在，即具有靈魂。只有你的心靈存在的時候，你才存在。但是凡是實體——違背自然的情形除外——存在的地方，就是事物存在的地方，就是說：事物的實體不是離開它的存在的，事物的存在不是離開它的實體的。因此你就不能將存在固定為一種絕對同一的東西，與實體的多樣性有所不同的東西。事物被抽出一切基本性質以後的存在，只是你對存在的觀念，只是捏造出來的，臆想出來的存在，一種沒有實體的存在。

二八

黑格爾的哲學並沒有超出思維和存在之間的矛盾。現象學中一開始所提出的存在，與實際的存在處在最直接的矛盾之中，情形並不下於邏輯學中一開始所提出的存在。

這種矛盾在現象學中是用“這個”和“一般”的形式表現出來的；因為“個別”屬於存在，“一般”則屬於思維。在現象學中，

“這個”與“這個”在思想看來，是不可分離地結合在一起的。但是在作為抽象思維對象的“這個”與作為實際對象的“這個”之間，存在着多麼巨大的差別！例如說：這個女人是我的女人，這個房子是我的房子，雖然每一個人聽到他的女人和他的房子時也都和我一樣說：這個房子，這個女人。因此邏輯上的“這個”的等值性和無別性，在這裏就被健全常識打破了和揚棄了。如果我們將邏輯上的“這個”，应用到自然權利中，那麼我就直接走到“共產共妻”的社會了，在這種社會中，才是沒有這個和那個的區別的。每一個人擁有一切——或者更可以說一直走到取消一切權利的地步了；因為權利是建立在這個和那個有區別的實在情況上面的。

我們在現象學的開始中，只不過見到普遍的語詞和永遠是與個別的事實之間的矛盾。而思想只是建立在語詞上面的，可不能超出這個矛盾。但是語詞是事實，說出的或思想中的存在，也同樣不能說是實際上的存在。如果有人辯駁道：黑格爾關於存在的說法和這裏不一樣，不是從實踐立場說的，而是從理論的立場說的，那麼就該回答他說：這裏正好是應當從實踐的立場說話的地方。關於存在的問題，正是一個實踐的問題，一個涉及我們的存在的問題，一個關於生死的問題。如果我們應當堅持我們的存在，那麼我們就不願讓邏輯將我們的存在奪去。如果邏輯不想與實際上的存在永遠矛盾下去，那麼它就必須承認我們的存在。此外現象學還应用了實踐的立場——飲食的立場——來駁覆感性存在的真理，即個別存在的真理。我之所以存在，決不是靠語言的或邏輯的食糧——自

在的食糧——而永遠只是靠這種食糧——依靠這種“不可言說”的東西。純粹建立在这种“不可言說”上面的存在，因此本身就是一種“不可言說”的東西。是的，正是這種“不可言說”的東西。語詞失去作用的地方，才是存在的秘密揭開的地方，因此，如果不可言說就是非理性，那麼一切存在都是非理性的。因為存在永遠始終只是這個存在。但是存在並非如此。存在雖則不能言說，本身依舊是有意義和合理性的。

二九

那個“干涉到思維自身以外”的東西的思維——思維以外的東西即是存在——就是超越自己的自然界限的思維。思維干涉到它的對立，意思就是說：思維對不屬於思維而屬於存在的東西有所要求。但是屬於存在的是個體性和個別性，屬於思維的則是普遍性。所以思維對個別性有所要求，就是將普遍的否定，將感性的基本形式即個別性，當作思維的一個環節。於是“抽象的”思維或處在存在以外的概念，就變成了“具體的”概念。

但是人是怎樣使思維干涉到屬於存在的東西呢？是通過神學。在上帝之中，存在與實體或概念，個別性與普遍性和存在形式，是直接相結合的。“具體概念”乃是轉化為概念的上帝。但是人是怎樣從抽象思維達到“具體的”或絕對的思維呢？人是怎樣從形而上學達到神學呢？歷史本身在從古代異教哲學過渡到所謂新柏拉圖派哲學的時候，曾經對於這個問題作出了答覆；因為新柏拉圖派哲學與古代哲學的不同，只在

於新柏拉圖派是神學，而古代哲學則只是哲學。古代哲學以理性，理念為它的原則，但是“柏拉圖和亞里斯多德並沒有將理念當成包含一切的東西。”古代哲學承認在思維以外有物存在——有一種未上升為思維的餘物存在。這種在思維以外存在的東西，就是物質，就是實在的基質。理性是以物質為它的界限的。在古代哲學中思維與存在還是有區別的。在古代哲學看來：思維，精神，理念，還不是包含一切的東西，就是說：還不是唯一的，獨立的，絕對的實在。古代哲學家還是世間的哲人，是生理學家，政治家，動物學家，簡言之，都是一些人本學家；他們並不是神學家，至少只是部分的神學家——當然正因為如此，所以也只是部分的人本學家，因而是有限制的，有缺點的人本學家。相反地，在新柏拉圖派看來，物質，整個物質世界，實在世界，便是不實在的，不真實的。祖國，家庭，一般社會關係和財產，古代逍遙派哲學還將它算作人的幸福，但是在新柏拉圖派的人們看來，則是毫無價值的。新柏拉圖派甚至還以為死比肉體的生存還要好些，他們並不將肉體算作人的實體，他們認為只有脫離一切物體的，外在的事物的靈魂才有幸福。但是，如果人除了自身以外別無其他事物，那麼人要在自身以內尋找和找到一切，就要拿想像的，理智的世界來替代實在的世界——實在世界中的一切雖然在想像世界中都有，但是只是抽象的，想像的。在新柏拉圖派哲學中，連物質也存在於非物質的世界中，但是新柏拉圖派的物質只是一種理想的，思想中的，想像的物質。如果人在自身以外沒有任何實體，那麼人就能在思想中構成一個實體，這個實體是一個思想實體。

却同時也是一個具有實際實體的特性，是一個非感性的實體，却同時也是一個感性的實體，是一個理論對象，却同時也是一個實踐對象。這個實體就是上帝，就是新柏拉圖派的最高的善。人只有在實體中才能得到滿足。因此人用一個理想的實體來彌補實際實體的缺乏，就是說，人用自己的觀念和思想來替代被拋棄了的或失掉了的現實世界中的實體——在人看來，觀念不再是觀念，而是對象自身，影像不再是影像，而是事物自身，思想，理念乃是實在。正是因為人不再將自己當作主體，來對待作為自己的客體的現實世界，所以他的觀念在他的眼中就變成了客體，變成了實體，變成了精靈，變成了神靈。人愈是抽象，愈以否定的態度對待實際的感性事物，對待抽象的東西就正好愈有感情。上帝，太一——這個從一切繁多性和多樣性亦即感性中抽象出來的最高的對象和實體，是通過直接存在而被認識的。無論是卑下的物質，或崇高的太一，都是通過“不知”和無知而被認識的。這就是說：僅僅在思維中的，抽象的，非感性的，超感性的實體，同時也是一種實際存在的，感性的實體。

如果人擺脫了肉體，否定了肉體這個作為主觀上的理性限制，那麼人就會沉溺到一種幻想的，超越的實踐中去，就會與形體性的上帝現象和精靈現象周旋，從而實踐上取消了想像和直觀之間的區別。同樣情形，如果人認為物質不是實在，因而不是思維理性的界限，如果人認為這種漫無限制的理性，理智實體，一般主觀性的實體乃是唯一的，絕對的實體，那麼，思維與存在之間，主觀與客觀之間，感性与非感性之間的區

別，也就在理論上消失了。思維否定了一切，但是只是爲了將一切放到自身之內。思維不再有在它以外的事物爲其界限，但是思維本身也就從而超出它的內在的，自然的界限。於是理性，理念就變成了具體的東西。也就是說，應該由直觀給予的東西，被交給了思維，屬於官能，感覺，生活的機能，狀況，變成了思維的一種機能，一種狀況。於是具體的東西，被當成思維的一個屬性，存在也就當成了一個單純的思想範疇；因爲“概念是具體的”這個命題，與“存在是一個思想範疇”這個命題，意義是相同的。在新柏拉圖派的哲學中，是觀念，幻想的東西，黑格爾只是將它轉化爲概念，將它理性化了。黑格爾並不是“德國的或基督教的亞里斯多德”——他是德國的普洛克勒。“絕對哲學”是亞歷山大里亞派哲學的復活。根據黑格爾的明顯的定義，亞里斯多德的哲學，一般古代異教哲學，並不是絕對的哲學，亞歷山大里亞派的哲學才是絕對的，基督教的哲學，當然其中還滲雜着異教的成分，而且還在抽離具體意識初步狀態之中。

還要注意的，新柏拉圖派的神學特別顯明地表示，客體是怎樣的，主體也就是怎樣的。反過來說：主體是怎樣的，客體也就是怎樣的，因此神學客體不是別的，就是對象化了的主体的本質，人的本質。在新柏拉圖派看來，具有最高權威的上帝，乃是單純的，唯一的，絕對不定的，絕對無差別的——他不是實體，而是超乎實體，因爲實體既是實體，就還是有定的；他不是概念，不是理智，而是無理智的，超理智的，因爲理智既是理智，也還是有定的；而且只要有理智，就有思想者與被思想者的分

別，區分，這兩種區別在絕對單純的實體中是不會發生的。但是在新柏拉圖派看來，在客觀上是最高本質的，在主觀上也是最高本質的；新柏拉圖派在對象中，上帝中作為存在的，就是他放在自身之中作為活動，作為努力的動力。不再是區別，不再是理智，不再是自身，那就是上帝，就叫做上帝。但是新柏拉圖派是力求成為上帝——他們活動的目的，就在於不再“是自身，是理智和理性”。新柏拉圖派認為出神，陶醉是人類最高的心理狀態。這種狀態對象化而為實體，就是上帝的實體。因此上帝只是從人而來，而不是人從上帝而來，至少就來源說是如此的。這一點非常明顯地表明在新柏拉圖派給上帝所下的定義中，他們就認為上帝是毫無需求的，幸福的實體。因此這個無痛苦，無需求的實體的根源和來源，如果不在人的痛苦和需求中，又在什麼地方呢？痛苦和需求的壓迫消失了，幸福的觀念和感覺也就隨之消失了。只有不幸與幸福對立起來，幸福才是一個實在的東西。只有在人類的痛苦中，上帝才有產生的場所。上帝的一切特性只是從人那裏得來的——上帝是人所希望的目的——就是人自己的本質，自己的目的，但被設想成為實際的實體了。新柏拉圖派與斯多葛派，伊壁鳩魯派和懷疑派的不同，也就在這個地方。無煩惱，幸福，無需求，自由，獨立，也是這些哲學家的目的，但是只是作為人的德行來看待；也就是說：還要以為作為真實的具體的，實際的人為基礎；自由和幸福應當作為屬性而歸屬於這個主體。但是在新柏拉圖派哲學中，這種屬性卻變成了主體，人的屬性卻變成人的本體，變成了實際的實體，雖然他們還承認異教的德行是真理——這

就是新柏拉圖派的哲學與基督教神學不同之點。因為基督教神學是將人的幸福，完善性，人與上帝的同樣性，移置到彼岸去了。正因為這樣，所以實際的人就變成一種無血無肉的單純抽象物，就變成一個影射上帝的形相了。普羅丁便曾以具有肉體為恥，至少為他作傳的人是這樣報道的。

三〇

只有“具體的”概念，即具有實際事物的本性的概念，才是真正的概念——這個定義表示對具體事物或現象界的真理性的承認。但是因為概念，即思維實體，一開始就被假定為絕對的，唯一真實的實體，所以實在或實際只是以間接的方式而被承認，只是作為概念的基本的和必然的屬性而被承認。黑格爾是一個實在論者，然而是一個純粹唯心論的實在論者，或者還可以說，是一個抽象的實在論者——抽象掉了一切的實在論者。他否定了思維，亦即否定了抽象思維；但是他自己又在作抽象思維，因而抽象地否定本身，又重新成為一種抽象。他認為哲學以“存在者”為對象，但是這個“存在者”本身只是一個抽象的，思想中的存在。黑格爾是一個認為思維凌駕一切的思想家——他要想掌握事物本身，但是却在事物的思想中去掌握；他要想站在思維之外，但是却在思維本身之中——因此便產生了理解“具體”概念的困難。

三一

在抽象的黑暗中承認現實的光明，乃是一種矛盾——在

否定現實中肯定現實。新哲學是不以抽象的方式，而以具體的方式思想具體事物的，是就現實的現實性，是以適合現實本質的方式，承認現實是真實的，並且將現實提升為哲學的原則和對象。因此新哲學才是黑格爾哲學的真理，才是整個近代哲學的真理。

新哲學從舊哲學中產生出來的歷史必然性或發生史，詳細說來，是這樣的：照黑格爾說：具體的概念，理念最初只是抽象的，只是思維的要素——理性化了的創世以前的上帝。然而上帝既然有所表現，有所啓示，既然化為現實，轉化為實在，那麼理念也就同樣地實在化了；黑格爾哲學乃是轉化為一種邏輯過程的神學史。但是，如果我們一旦隨着理念的實在化而進入實在論的範圍，如果理念的真理就在於它是實在的，就在於它是存在的，那麼我們就當然要將存在當作真理的標準；只有現實的，才是真實的。然而我們要問：什麼東西是現實的呢？只有思想中的東西是現實的嗎？只有思維，理智的對象是現實的嗎？可是這樣我們就並沒有越出抽象的理念範圍一步。思維的對象也就是柏拉圖所謂的理念，內心的對象也就是世外天國信仰的對象，想像的對象。如果思想的實在性是當作被思想的實在性，那麼思想的實在性本身就只是思想，我們就永遠停留在思想與思想自身的同一中，停留在一種唯心論中了——這種唯心論與主觀唯心論的不同，就在於它包括了現實界的全部內容而將這個內容當成了思想的範疇。因此，如果真正嚴肅地對待思想或理念的實在性，就必須將一個異於思想本身的東西加到思想上面，換句話說：思想必須是

实在化的思想，有異於未实在化的，單純的思想——必須不只是思維的對象，而是非思維的對象。思想实在化，正是思想否定自身，不再是單純的思想；那麼這個非思維，這個有別於思維的東西到底是什麼？就是感性事物。由此可見，思想实在化，就是使自身成爲感覺的對象。因此理念的实在性就是感性，但是实在性是理念的真理，所以感性才是理念的真理。我們以前不是曾經將感性當成屬性，將理念或思想當成主體麼？爲什麼理念現在感性化了呢？爲什麼理念如果不是实在的即感性的，就不是真實的呢？是不是這樣一來便使理念的真理依賴感性了呢？是不是這樣一來，儘管是理念的实在，本身却具有意義和價值了呢？如果感性本身並無任何意義，爲什麼理念還需要感性呢？如果只有理念才能給感性以價值和內容，那麼感性就是純粹的奢侈品，純粹的玩物，只是一種拿來欺騙自己思想的东西了；但是事實上並不是這樣的。其所以要求思想实在化，感性化，只是因爲不自覺地將屬於思想的实在性——感覺性假定爲獨立於思想的真理了。思維是通過感性而証實的；如果不是自覺地將感性認作真理，這一點怎樣可能呢？可是它是直覺地從思想的真理性出發，所以到後來才宣佈感性有真理性，而又將感性只當成理念的一個屬性。然而這是一個矛盾；因爲感覺既然只是屬性，却又只有它才給思想以真理，所以它既是主要的東西，同時又是次要的東西，既是本質，同時又是屬性。我們要想解決這個矛盾，只有將实在事物，感性事物當成它自身的主体，只有給实在事物和感性事物以絕對獨立的，神聖的，第一性的，不是從理念中派生出來

的意義。

三二

具有現實性的現實事物或作為現實的東西的現實事物，乃是作為感性對象的現實事物，乃是感性事物。真理性，現實性，感性的意義是相同的。只有一個感性的實體，才是一個真正的，現實的實體。只有通過感覺，一個對象才能在真實的意義之下存在——並不是通過思維本身。與思維共存的或與思維同一的對象，只是思想。

一個對象，一個現實的對象，只有當我們遇到一種對我發生作用的东西時，只有當我的自我活動——如果我是從思維的立場出發的話——受到另一個東西的活動的限制，阻礙時，才呈現在我們面前。對象的概念，原來根本不是別的，只不過是另外一個“自我”的對象——在童年時代的人就是像這個樣子，將一切事物了解為自由活動的，有意志的東西——一般對象的概念，就是這樣通過“你”的概念，通過對象化了的“我”的概念為媒介而產生的。用菲希德的話來說：對象並不是呈現於“自我”之中，而是呈現於“自我”中的“非我”之中，亦即另一個“自我”之中；因為只有當一個“自我”轉變為一個“你”的時候，只有當我被動的時候，才產生一種存在於我以外的活動性亦即客觀性的觀念。但是只有通過感覺，“自我”才成為“非我”。

有一個問題，可以表示出以往抽象哲學的特徵，就是：不同的，獨立的實體，本體怎樣能互相影響，例如肉體影響精神，

“自我”？然而這個問題對以往的抽象哲學來說，乃是一個無法解決的問題，因為這個問題是指從感性的對象抽象出來的，因而那些互相影響的只是一些抽象的實體，純粹理智的實體；交互影響的秘密，只有感性才能打開，只有感性的實體才能互相影響。我是“我”——對我來說——同時又是“你”——對於別人來說。而我之能夠這樣，只是因為我是一個感性實體。然而抽象理智將這個“自為的存在”孤立成為本體，原子，“自我”，上帝——因而它只能任意地將“為他的存在”與“自為的存在”聯繫起來；因為只有感性才是這個聯繫的必然性，而它却抽離了這個感性。我拋開感性而思想的东西，我也拋開和離開全部聯繫而去思想。我怎樣能將沒有聯繫的东西，同時又思想成為有聯繫的东西呢？

三三

新哲學將我們所了解的存在不只是看作思維的實體，而且看作實際存在的實體——因而將存在看作存在的對象——存在於自身的對象。作為存在的對象的那個存在——只有這個存在才配稱為存在——就是感性的存在，直觀的存在，感覺的存在，愛的存在。因此存在是一個直觀的秘密，感覺的秘密，愛的秘密。

只有在感覺之中，只有在愛之中，“這個”——這個人，這件事物，亦即個別事物，才有絕對的價值，有限的東西才是無限的東西；在這裏面，而且只有在這裏面，才有愛的無限的深刻性，愛的神聖性，愛的真理。只有在愛裏面，才有明察毫末

的上帝，才有真理和實在。基督教的上帝，本身只是由人類的愛中抽象出來的抽象物，只是愛的一種圖像。然而正因為“這個”只在愛中才有絕對的價值，所以存在的秘密只在愛中顯露，而不在抽象思維中顯露。愛就是情慾，只有情慾才是存在的標記。只有情慾的對象——不管它是現實的還是可能的——才是存在的。無感覺的無情慾的抽象思維取消了存在與非存在之間的差別，但是這種在抽象眼中消失不見的差別，在愛看來，正是一種實在。愛沒有別的意義，只是認識這個差別。一個人如果什麼都不愛——不拘對象——對於是否有物存在，就會完全漠不關心的。但是既然只有通過愛，通過一般感覺，異於非存在的存在才呈現於我；那麼，也只有通過愛，一個異於我的對象才呈現於我。痛苦是一種反對等同主觀與客觀的強烈的抗議。愛的痛苦，就是觀念中存在的東西在現實中並不存在。在這裏主觀就是客觀，觀念就是對象；這正是不應有的，這是一種矛盾，一種幻覺，一種不幸——因此人們就要求恢復真實的情況，在真實情況之中，主觀與客觀是不相同的。甚至於動物的痛苦也非常顯明地表現出這個差別。飢餓的痛苦只是由於胃中沒有任何作為對象的東西，胃自身等於對象，空空的胃壁相互摩擦，來替代食料的摩擦。由此可見，人的感覺在舊的超越哲學的意義之下，是沒有經驗的，人本學的意義的；它只有本體論的，形而上學的意義。在感覺裏面，尤其是在日常的感覺裏面，隱藏了最高深的真理。因此愛就是有一個對象在我們頭腦之外存在的，真正的本體論證明——除了愛，除了一般感覺之外，再沒有別的对存在的證明了。一

种存在使你快樂，不存在則使你痛苦的东西，只能是存在的。对象与主体之間的差別，存在与不存在之間的差別，是一种使人快樂的差別，也是一种使人痛苦的差別。

三四

新哲学建立在愛的真理上，感觉的真理上。在愛中，在一般感觉中——人人都承認新哲学的真理。新哲学的基础，本身就不是別的东西，只是提高了的感觉实体——新哲学只是在理性中和用理性來肯定每一個人——现实的人——在心中承認的东西。新哲学是轉變為理智的心情。心情不要任何抽象的，任何形而上学的，任何神学的对象和实体，它要实在的，感性的对象和实体。

三五

舊哲学會說：不被思想的东西，就是不存在的，新哲学則說：不被愛的，不能被愛的东西，就是不存在的。不能被愛的东西，也就是不能被崇拜的东西。只有能為宗教对象的东西，才是哲学的对象。

愛是存在的標準——真理和现实的標準，客觀上是如此，主觀上也是如此。沒有愛，也就沒有真理。只有有所愛的人，才是存在的，什麼都不是和什麼都不愛，意思是相同的。一個人愛得愈多，則愈是存在；愈是存在，則愛得愈多。

三六

舊哲学的出發點是這樣一個命題：“我是一個抽象的实

体，一個僅僅思維的实体，肉体是不屬於我的本質的”；新哲学則以另一個命題為出發點：“我是一個實在的感性的本質，肉体總體就是我的‘自我’，我的实体本身”。由此可見，舊哲学爲了防止感性观念玷染抽象概念，是在与感觉處於不斷矛盾，敌对狀態中進行思想的；新哲学則正相反，是在与感觉和睦，協調的狀態中進行思想的。舊哲学承認感性的真理性——甚至用包含存在的概念來承認；因爲這個存在據說同時又是一個与思想中的存在不同的存在，一個精神以外，思維以外的存在，一個現實的，客观存在，亦即感性的存在——但是只是隱晦地，抽象地，不自覺地，勉强地承認，只是因爲不得已而爲之的；新哲学則相反，是愉快地，自覺地承認感性的真理性的；新哲学是光明正大的感性哲学。

三七

近代哲学尋找直接的不依他物爲媒介的精確事物。因此它拋棄了經院哲学的無根據，無基礎的思維，將哲学建立在自我意識之上，就是說：它放棄了只被思想的实体，放棄了上帝这一全部經院哲学的最高最後的实体——而代之以思維的，自我，自覺的精神；因爲在能思維的人看來，思維实体要比被思想的事物接近得多，直接得多，確切得多。上帝的存在是可以懷疑的，我所思想的事物，也都是可以懷疑的。但是，在思想，在懷疑的我的存在，却是無可懷疑的。然而近代哲学的自我意識本身，只是一個被思想的，憑藉抽象爲媒介的实体，因而是一個可以懷疑的实体。只有感觉的对象，直觀的对象，知

覺的對象，才是無可懷疑地，直接地確實存在着的。

三八

只有那種不需要任何證明的東西，只有那種直接通過自身而確証的，直接為自己作辯護的，直接根據自身而肯定自己，絕對無可懷疑，絕對明確的東西，才是真實的和神聖的。但是只有感性的事物才是絕對明確的；只有在感性開始的地方，一切懷疑和爭論才停止。直接認識的秘密就是感性。

黑格爾哲學說，一切都是憑藉中介的。但是一個東西只有當它不再是憑藉中介的東西，而是直接的東西時，才是真實的。因此歷史時期的劃分，只是發生在那從前只是一種思想中的，憑藉中介的東西，變成有直接的，感性的真理性的對象時，亦即發生在那種從前只是思想的東西，現在則變成爲真理時。經院哲學就是將中介作用當作真理的一種神聖的必然性和本質屬性。經院哲學所謂必然性只是一種有條件的必然性；它之爲必然，只是在還以一個虛假的假定爲基礎的時候，只是在一種真理，一種學說與另一種還被認作真理，還被尊重的學說發生矛盾的時候。那種以自身爲中介的真理，還有帶着它的對立物的真理，是從這種對立物開始的，不過這種對立物後來被揚棄了。可是如果這種對立物是一種將被揚棄的，將被否定的東西，我們何以還應當從它開始，何以不應當立刻就從否定它開始呢？舉個例子來說：作爲上帝的上帝是一個抽象的實體，他異化，確定化，實在化成爲世界，成爲人類，這樣他就具體了，這樣他才否定了抽象實體。但是我何以不應當立

刻从具体事物開始呢？何以那种通过自身而確証和証实的東西不应当比那种通过对方的虛幻而確証的東西更高些呢？什麼人才能將中介作用提高為真理的必然性，真理的法則呢？只有自身还沉陷在待否定的東西裏面的人，只有还在与自己衝突，矛盾——还没有与自己弄清楚的人。總之只有一人——在这种人心目中，真理只不过是才能，只不过是一种特殊的，雖然是一种傑出的能力，然而不是天才，不是整個人類的事情。天才就是直接的，感性的認識。才能在頭腦中具有的東西，天才則在血肉中具有；就是說：在才能还是一個思維對象的東西，在天才則是一個感覺對象。

三九

舊的絕對哲學將感覺排斥到現象的範圍，有限的範圍，相反地却將絕對的，神聖的東西規定為藝術的對象。但是藝術的對象乃是——在敘述藝術中間接地是，在造形藝術中則是直接地是——視覺、听觉、觸覺的對象。因此不但有限的，現象性的東西是感覺的對象，真實的，神聖的實體也是感覺的對象。感覺乃是絕對的官能。“藝術在感性事物中表現真理”這句話正確地理解和表達出來，就是說：藝術表現感性事物的真理。

四〇

對藝術是這樣，對宗教也是這樣。基督教的本質——最高的，神聖的實體，官能，乃是感性直觀，而不是觀念。但是，

如果感性直觀被認作神聖的，真實的實體的官能，那麼，神聖的實體也就被宣佈和承認為一個感性的實體，感性的實體也就被宣佈和承認為神聖的實體；因為主體是怎樣的，客體也就是怎樣的。

“聖言變成了血肉並且寓於我們之中，於是我們見到了聖言的威嚴”。只有在後來的人看來，基督教的对象才是一個觀念和幻想的对象；但是原始的直觀又重新恢復了。在天國之內，基督，上帝是直接的，感性的，直觀的对象——在那裏，上帝由一個觀念的对象，思維的对象，即由一個精神實體，變成了我們在這個世界上所認為的上帝，變成了一種可以感覺的，可以捉摸的，可以看見的實體。這種直觀既是基督教的開端，也是基督教的目的——因此就是基督教的本質。由此可見，思辨哲學並沒有在真正的光明中，現實的光明中理解和闡明藝術和宗教，而只是在沉思的朦朧之中理解和闡明藝術和宗教；由於思辨哲學按照其將感覺抽象化的原則，只是將感性抽象化成為一種感性的形式範疇，所以藝術便成了感性直觀的形式範疇中的上帝，宗教便成了觀念範疇中的上帝。然而事實上，思考認為只是形式的東西，却正是本質。如果上帝現身於火中而受人頂禮膜拜，事實上火就是被人當作上帝頂禮膜拜了。火中的上帝並不是別的，就是火的本質，不管這個火是否以它的作用和性質使人驚愕。人中的上帝也不是別的，就是人的本質。同樣情形，藝術在感性形式之中所表現的也不是別的，只是與感性形式不可分離的，為感性所固有的感性本質。

四一

感觉的对象不只是“外在的”事物。人只是通过感觉而成为认识自己的对象——他是作为感觉对象而成为自己的对象。主体和对象的同一性，在自我意识之中只是抽象的思想，只有在人对人的感性直观之中，才是真理和实在。

当我们用手或唇接触有触觉的东西时，我们不只感觉到石头和木头，不只感触到骨肉，我们还感觉到触觉；我们用耳朵不只听到流水潺潺和树叶瑟瑟的声音，而且还听到爱情和智慧的热情的音调。我们用眼睛不只是看见镜面和彩色幻相，我们还能看见人的视线。因此感觉的对象不只是外在的事物，而且有内在的事物，不只是肉体，而且还有精神，不只是事物，而且还有“自我”——因此一切对象都可以通过感觉而认识，即使不能直接认识，也能间接认识，即使不能用平凡的粗糙的感觉认识，也能用有训练的感觉认识，即使不能用解剖学家或化学家的眼睛认识，也能用哲学家的眼睛认识。由此可见，经验论认为我们的观念起源于感觉，是正确的，只是经验论忘了人的最主要的，最基本的感觉对象乃是人本身，忘了意识和理智的光辉只在人注视人的视线中才呈现出来。由此可见，唯心论在人里面寻找观念的起源，是正确的，但是唯心论却不正确地要想从孤立的，被固定为独立存在的实体，固定为灵魂的人中引导出观念的起源，总而言之，要想从那没有作为感觉对象的“你”的“自我”中引导出观念的起源。观念只是通过传达，通过人与人的谈话而产生的。人们获得概念和一

般理性並不是單獨做到的，而只是靠你我相互做到的。人是由兩個人生的——肉體的人是這樣生的，精神的人也是這樣生的；人與人的交往，乃是真理性和普遍性最基本的原則和標準。我所以確知有在我以外的其他事物的存在，乃是由於我確知有在我以外的另一個人的存在。我一個人所見到的東西，我是懷疑的，別人也見到的東西，才是確實的。

四二

本質和現象之間，原因和結果之間，實體和屬性之間，必然和偶然之間，思辨和經驗之間的差別，並不是建立了兩個王國或兩個世界——一個超感性的，屬於本質的世界；一個感性的，屬於現象的世界，這些差別是屬於感性範圍以內的。

可以舉一個自然科學中的例子來說明。在林奈的植物分類系統中，最初的若干類是根據花蕊的數目來確定的。但是在雄蕊數目已經達到十二根至二十根的第十一類中，尤其是在二十個雄蕊的類和多雄蕊的類中，花蕊的數目就無關緊要的了；人們就不再去數花蕊了。由此可見，我們是在同一範圍之內，發現有確定數量與不定數量之間的差別，必要數量與不必要的數量之間的差別，合理數量與不合理數量之間的差別。因此我們並不需要超出感性，以求達到絕對哲學意義下僅僅屬於感性事物，僅僅屬於經驗事物的那個界限，我們只需要不將理智與感覺分開，便能在感性事物中尋得超感性的東西，亦即精神和理性。

四三

感性事物並不是思辨哲學意義之下的直接的東西，亦即並不是說：感性事物是世俗的，一目了然的，無思想的，自明的東西。直接的感性直觀反倒比表象和幻想晚出。人的最初的直觀——本身只是表象和幻想的直觀。由此可見，哲學，一般科學的任務，並不在於離開感性事物即實際事物，而是在於接近這些事物——並不在於將對象轉變為思想和觀念，而在於使平常的，看不見的東西可以看得見，亦即對象化。

人們最初所看見的事物，只是事物對人的表現，而不是事物的本來面目，並不是在事物中看見事物本身，而只是看到人們對於事物的想像，人們只將自己的本質放進事物之中，並沒有區別對象與對象的表象。表象在無教育的，主觀的人看來，要比直觀易於接近；因為在直觀中他被排除於自己之外，在表象中他却保留於自己之中。但是對表象怎樣的，對思想也是怎樣的。人們研究天上的，神聖的事物，比起研究世上的，人間的事物來，時間要早一些，為時也長得多，也就是說：人們研究那些翻譯成爲思想的事物，比起研究事物的原形，事物的本相來，時間要早一些，為時也長得多。在近代，人類才像在經歷過東方夢想世界以後覺醒過來的希臘時代那樣，重新回到感性事物，亦即回到那種對於感性事物即實際事物的未被歪曲的，客觀的看法。而正因為這樣，人類才重新回到了自身；因為一個只是研究想像的實體或抽象思想的人，本身只是一個抽象的或想像的，不現實的，不真正是人的實體。人的實

在只是以他的对象的实在性為依據。如果你一無所有，那麼你也就什麼都不是了。

四四

空間與時間並不是單純的現象形式，而是本質條件，理性形式，存在的規律，也是思維的規律。

空間的存在是最初的存在，是最初的確定的存在。我在這裏——這是一個現實的，活生生的實體的第一個標記。^{*} 方向的指點乃是从無到有的路標。“這裏”是第一個界限，是第一個分別。我在這裏，你在那裏，我們是彼此外在的；因此我們兩人可以並存而不互相妨害；空間地位是够用的。太陽並不在水星的地方，水星並不在金星的地方，眼睛並不在耳朵的地方，諸如此類。如果沒有空間——也就沒有任何位置系統的。位置範疇是第一個理性範疇，其他範疇都是以它為基礎的。有組織的自然，是从各種不同位置的分佈開始的，而各種不同的位置是与空間直接聯系的，理性只是在空間中估定自己的地位。“我在哪裏？”這是清醒的意識所發出的問題，這是人生哲學的第一個問題。空間和時間上的限制是第一種德性，位置的差別是我們教導小孩和粗魯的人對於社會風尚的了解那種的第一個的差別。粗魯的人對於地方的差別是漠不關心的，他做事情是在什麼地方都沒有分別，瘋人也是如此。如果瘋人能再將自己与空間和時間聯系起來，那他就有了理

^{*} 對於社會風尚的了解的第一個差別。

性了。將不同的東西放在不同的位置上，將性質不同的東西在空間上分別開來，這是各種經濟方法的條件，甚至於是精神上的經濟方法的條件。屬於註釋的東西，不要排在正文裏面，屬於末尾的東西，不要排在開端，簡言之：空間上的分別和界限，也是屬於著作家的智慧範圍之內的。

當然這談到的始終是一個一定的空間；而這裏所考察的也不出空間範疇以外。如果我从空間的實在性來了解空間，那麼我就不能將地位與空間分離開來。對於我來說，空間概念是從“那裏”產生出來的。“哪裏？”是普遍的，是毫無差別地適用於一切地位的，然而“那裏”却是一定的。這個“那裏”與那個“那裏”是同時建立的，因此位置範疇是與空間普遍性同時建立的。而正因為如此，所以普遍空間的概念只有與位置範疇相聯繫時，才成爲一個實在的，具體的概念。黑格爾只給予自然界的一般空間一個消極的規定。只有“在這裏”才是積極的。我不在“那裏”，因為我在“這裏”——因此這個“不在那裏”是那積極的，明顯的“在這裏”的一個結果。這裏並不是那裏，一個東西在另一個東西以外，這只對於你的觀念的一種限制，而其自身並不是任何限制。這是一種彼此外在，是必須有的，是適合理性的，而非違背理性的。但是在黑格爾的哲學中，這種彼此外在的存在只是一個消極的範疇；因為這是不應當彼此外在的東西的彼此外在——因為作爲絕對自身同一性的邏輯概念被認爲是真理——空間則只是理念的否定，理性的否定；要使理性在這個否定中重新成爲真理，那只有否定這個否定。但是空間不但不是理性的否定，在空間中觀念和理性

倒得到了地位；空間是第一個理性的領域。沒有空間中的彼此外在，也就沒有邏輯上的彼此外在。也可以倒轉過來：如果我們像黑格爾那樣，從邏輯上過渡到空間，那麼就可以說：沒有差異，就沒有空間。思維中的差異必須現實化，成為差異的事物；但是各種差異的事物在空間中是以彼此外在的形式出現的。因此空間上的彼此外在的存在才是邏輯上的差異的真理。但是彼此外在的東西也只能順序地去思想的。實際的思維就是空間和時間以內的思維。空間與時間的否定，永遠是屬於時間和空間以內的事情。我們只有節省空間與時間，才能獲得空間與時間。

四五

我們只應當如事物實際上所表現的那樣去思想事物，而不能用別的方式。實際上分離的東西，在思想中也不應當是同一的。思維，理念——新柏拉圖派哲學中的理智世界——之為超乎現實界規律的例外，乃是神學肆意妄為的特權。現實界的規律也就是思維的規律。

四六

對立範疇的直接統一，只有在抽象之中才是可能的和有效用的。實際上對立物總是通過一個中間概念而聯繫起來的。這個中間概念就是對象，就是對立物的主體。

因此沒有比指出對立屬性的統一更容易的事了，人們只須抽去這些對立屬性的對象或主體就行了。對象消滅了，對

立物之間的界限也就隨着消滅了，這樣，對立物便成了無根據無依靠的東西，於是立刻消失了。例如我如果將存在只看成存在本身，將它的一切特性都抽出去，那麼我所得到的自然只有那等於一無所有的存在。存在和無有之間的區別，其界限確乎只在於特性。如果將存在的東西都拋棄了，這個單純的存在還成個什麼呢？但是存在與無有，有這種對立及其同一的情況，也適用於思辨哲學中其餘各種對立的同一。

四七

將對立的或矛盾的特性以一種適合實際的方式統一於同一實體中的中介，只是時間。

最低限度對於有生命的東西來說，是這樣的。例如在人中間就表現出這樣一種矛盾：現在這種特性——這種感覺，這種企圖——充滿了我，支配了我，然而現在又有一種正好相反的特性也充滿了我，支配了我。只有當一個觀念排斥另一個觀念，一種感覺排斥另一種感覺，還沒有得到一個決定，還沒有得到一個恆久的特性，精神處在對立狀態的不斷交替之中的時候，精神才處身於矛盾的極端痛苦中間。如果我將這些對立特性同時在我之內統一起來，這些特性就中立化了，遲鈍化了，如同化學過程中的對立物一樣；在化學過程中，對立物是同時並存的，它們的差別是在一個中立產物中消失了。但是矛盾的痛苦，正在於我現在熱切地願意有和有着的特性，乃是下一瞬間我同樣熱切地不願有和沒有的特性，正在於肯定和否定相繼而來，是兩個對立物，但是每一個都排斥另一個，

因而每一個都以它的全部特質和鋒芒來刺激我。

四八

實際事物並不能全部反映在思維中，而只能片斷地部分地反映在思維中。這種差別是一種正常的差別——是以思維的本性為根據的，思維的本質是普遍性，而現實的本質是個別性，它們的不同點就在這裏。但是這個差別並不會形成思想中的東西與客觀事物之間的真正矛盾，這只是因為思維並不是直綫地，與自身相同一地向前進行，而是被感性直觀所能打斷的。只有那通過感性直觀而確定自身，而修正自身的思維，才是真實的，反映客觀的思維——具有客觀真理性的思維。

最重要的是要認識到那絕對的，亦即孤立的，脫離了感性的思維並未超出形式的同一性——思維與思維自身的同一性；因為，如果將思維或概念規定為對立特性的統一，那麼這些特性自身就只是一些抽象的東西，一些思維範疇——因而永遠是思維與思維自身的各種同一性，只是那被當作絕對真理而作為出發點的同一性。那個被理念建立為對立方面的另一面，乃是被當作一個被理念所建立的東西，並不是真實的，實際上異於理念，但又不讓它處於理念之外，至多只是將它當作形式，當作假象，用來顯示理念的自由性。因為另一面本身又是理念，不過尚未有理念的形式，尚未被建立為理念——被實現為理念。因此，思維並沒有使這個另一面成為與自己有積極區別的東西，並沒有使它成為自己的對立的東西；但是正因為如此，思維也就沒有別的真理標準，只有一個與理念，與思

維並不矛盾的東西——亦即一個僅僅是形式的，主觀的標準，這個標準是不能決定思維中的真理也就是實際上的真理的。能決定這一點的唯一標準，乃是直觀。人們應當經常傾聽對方的話。但是感性直觀正是思維的對方。直觀是在最廣泛的意義下了解事物，思維則是在最狹隘的意義下了解事物，直觀給事物以無限制的自由，思維則給事物以規律，但是這些規律常常只是強制的，直觀使頭腦清明，但是不作任何規定和決定；思維則規定頭腦，但是常常也是限制頭腦；直觀並無任何原理，思維自身是沒有生命的，法則是思維的事情，法則的例外則是直觀的事情。由此可見，既然只有為思維所規定的直觀，才是真正的直觀；反過來說，也只有為直觀所擴大所啓發的思維，才是真正的現實界的思維。那自身同一的，連續的思維違背事實地認為世界圍繞着自己的中心點成為圓形而旋轉，這是和事實相矛盾的。但是由於觀察到世界運動不規則而中斷的，被直觀的失常所打斷的思維，則符合着真理，將這個圓形轉化為一個橢圓形。圓形乃是思辨哲學家的象徵和徽誌，乃是僅僅建立在思維的自身上面的。大家都知道，黑格爾哲學也是一種集合許多圓形而成的圓形，雖然它在說到那僅憑經驗而規定的行星軌道時，將圓形的軌道說成是“一種拙劣的規則運動的軌道”。橢圓形則是感性哲學的象徵和徽誌，建立在直觀上的思維的象徵和徽誌。

四九

那些証實實際認識的範疇，永遠是通過對象本身而規定

对象的範疇，永遠是对象所固有的，個別的範疇，因而並不是普遍的範疇，並不是邏輯形而上學的範疇，這些範疇並不能規定对象，因此它們是可以不分皂白地应用到一切对象上面的。

因此黑格爾是完全正確地將邏輯形而上學的範疇，从对象的範疇轉化為獨立的範疇，轉化為概念的自我範疇；將這些範疇从屬性——在舊形而上學中這些範疇乃是屬性——變成主体，這樣一來，就給了形而上學或邏輯以自足的，神聖的知識意義了。但是有一個矛盾：以後在具体科學中，正如在舊形而上學中一樣，這些邏輯形而上學的影子又被當成了實際事物的特性。當然這樣的看法之所以可能，只是由於兩種情形：或者是將邏輯形而上學的範疇始終具体地从对象本身中取出來，因而很明顯的這些相關的範疇就結合起來了，或者是將对象縮小、減化，歸結到一些完全抽象的性質，在這樣的性質中，对象就成為再也不能認識的了。

五〇

具有現實性和總體性的實際事物，新哲學的对象，也只是一種現實的和完整的實體的对象。因此新哲學的認識原則和主題並不是“自我”，並不是絕對的亦即抽象的精神，簡言之，並不是僅僅自為的理性，而是實在的和完整的人的實體。實在，理性的主体只是人。是人在思想，並不是我在思想，並不是理性在思想。因此新哲學並不是以僅僅自為的理性的神聖性亦即真理性為基礎，而是以整個人的神聖性亦即真理性為

基礎的。換句話說：新哲學誠然也以理性為基礎，但是這種神聖性的本質乃是人的本質；所以新哲學並不是以無本質，無色彩，無名稱的理性為基礎，而是以飽飲人血的理性為基礎的。因此，如果舊哲學說：只有理性的東西才是真實的和實在的東西，那麼新哲學則說：只有人性的東西才是真實的實在的東西；因為只有人性的東西才是有理性的東西；人乃是理性的尺度。

五一

思維與存在的統一，只有在將人理解為這個統一的基礎和主體的時候，才有意義，才有真理。只有實在的實體才能認識實在事物，只有當思維不是自為的主體，而是一個現實實體的屬性的時候，思想才不脫離存在。因此思維與存在的統一並不是那種形式的統一，即以存在作為自在自為的思維的一個特性，這個統一是以對象，以思想的內容為依據的。

由此就產生下列的無上命令：不要想作與人不同的哲學家，只要作一個思維的人；不要以思想家的身份來思想，就是說：不要以一種從人的實在本質的整體中脫離出來的，自為地孤立起來的能力的身份來思想；要以活生生的，現實的實體的身份來思想，你是作為這樣一種實體而置身於宇宙之海的洶湧波濤之中的。要在生活中，世界中作為世界一分子來思想，不要在抽象的真空中作為一個孤獨的單子，作為一個專制君主，作為一個了無障礙的，世外的上帝來思想——然後你才能談到你的思想是思維和存在的統一。作為一個現實實體的

活動的思維，怎樣能不去掌握現實的實體和事物呢？只有將思維與人分離開來，固定為其自身，才會產生出這個困難的，無結果的，為這個觀點所不能解決的問題：思維是怎樣達到客體，達到存在的？因為思維既然固定為其自身，亦即置身於人以外，那就脫離與世界的一切結合和联系了。你只有將自己降低為客體，降低為別人的客體，才能將自己提高為客體。你在思想，那只是因為你的思想本身能夠被思想。你的思想只有通過客觀的考驗，為作為你的客體的別人承認的時候，才是真實的。你只是作為一個本身可以被看見的實體來觀看，作為一個本身可以被感覺到的實體來感覺。世界只對於開放的頭腦才是開放的，而頭腦的門戶只是感官。但是那個孤立的，封閉在自身之內的思維，那個沒有感覺，沒有人的，在人以外的思維，却是不能也不應當成為別人的客體的絕對主體，但也正因為如此，所以它無論怎樣努力也永遠不能找到一條走向客體，走向存在的道路，正如一個從身軀上砍下來的頭腦之不能了解找到一個對象的道路一樣，因為了解的手段，官能，已經失去了。

五二

新哲學完全地，絕對地，無矛盾地將神學溶化為人本學，因為新哲學不僅像舊哲學那樣將神學溶化於理性之中，而且將它溶化於心情之中，簡言之：溶化於完整現象的，人的本質之中。從這一方面說：新哲學只是舊哲學的必然結果——因為凡是溶化於人的理智之中的東西，最後也必須溶化於生活

之中，必須溶化於人的心情之中，人的血液之中——但是同時也只有新哲學才是舊哲學的真理，而且是一種新的，獨立的真理；因為只有成為有血有肉的真理才是真理。舊哲學必然要重新退回神學之中。凡是只在理智之中，概念之中被揚棄的東西，在心情裏面還有一個對立物，新哲學則相反，它是不會退回去的。凡是在肉體上和精神上同時都死了的東西，是不能作為幽靈而重新走回來的。

五三

人之與動物的不同，決不只在於人有思維。人的整個本質是有別於動物的。不思想的人當然不是人；但是這並不是因為思維是人的本質的緣故，而只是因為思維是人的本質的一個必然的結果和屬性。

因此我們在這裏並不需要超出感性範圍以外，以便將人認作一種超越動物之上的實體。人並不是一種特殊的實體，如同動物那樣，而是一種普遍的實體，因而並不是一種有限制的，不自由的實體，而是一種不受限制的，自由的實體；因為普遍性，無限制性，自由是不可分割的。而且這種自由也不是存在於一種特殊的能力，意志之內，同樣情形，這種普遍性也不是存在於一種特殊的思維能力，理性能力之內——這種自由，這種普遍性是越出它的整個本質之外的。動物的感官雖然比人的感官更加敏銳，但只是對於一定的，與動物的需要有必然關係的事物，才是如此。動物的感官之所以更敏銳，正是由於有這個限定，這個對一定事物的特殊限制。人沒有一頭獵犬

一隻烏鴉的嗅覺，但這只是因為人的嗅覺乃是一種包括各種各樣的嗅覺，因而不拘於某些特殊嗅覺的自由官能。但是，如果一種官能超出了特殊性的限制，超出了需要對它的束縛，那它就上升到具有一種獨立的，理論的意義和地位了。普遍的官能就是理智，普遍的感性就是精神性。甚至於最低等的官能如嗅覺和味覺，在人中間也上升為精神的行動，科學的行動。事物的氣味和味道乃是自然科學的對象。甚至於人的胃，儘管我們那樣輕視它，也不是一個動物性的東西，而是人性的東西，因為它是一個普遍性的，不限制於一定種類的食料的東西。正因為如此，所以人才擺脫了動物對獵獲物所表現的那種狼吞虎嚥的食慾。如果一個人保有他的頭腦，而給他以一個獅子或馬的胃，他顯然就不能再成其為人了。一種有限制的胃，也只適合於一種有限制的，亦即動物的官能。因此人對於胃的道德的和理性的態度，也只在於不將胃當作一種獸性的東西看待，而當作一種人性的東西看待。誰將人性從胃中除掉，將胃列入獸類，誰就是承認人在喫東西的時候具有獸性。

五四

新哲學將人連同作為人的基礎的自然當作哲學唯一的，普遍的，最高的對象——因而也將人本學連同生理學當作普遍的科學。

五五

藝術，宗教，哲學或科學，只是真正的人的本質的現象或

顯示。人，完善的，真正的人，只是具有美学的或藝術的，宗教的或道德的，哲学的或科学的官能的人——一般的人只是那一點也不排除本質上屬於人的东西的人。Homo sum, humani nihili a me alienum puto*——这个命題就它的最普遍的和最高意義來了解，乃是新哲学的口号。

五六

絕對的同一哲学將真理的立場完全顛倒過來了。人的自然的立場，區別“自我”和“你”，主体和客体的立場，則是真正的，絕對的立場，因此也就是新哲学的立場。

五七

頭腦和心情合乎真理的統一，並不在於取消或者粉飾它們之間的差別，而只在於心情的主要对象也就是頭腦的主要对象——因而只在於对象的同一。因此將心情最主要的，最高的对象——人当作理智最主要的，最高的对象的新哲学，便規定了頭腦和心情，思維与生活的合理的同一。

五八

真理並不存在於思維之內，並不存在於自為的認識之內。真理只是人的生活和本質的總体。

* 意為：“我是一點也不排斥人性的东西的人”——譯者

五九

孤立的，個別的人，不管是作為道德實體或作為思維實體，都未具備人的本質。人的本質只是包含於團體之中，包含人与人的統一之中，但是這個統一只是建立在“自我”和“你”的區別的實在性上面的。

六〇

孤独性就是有限性和限制性，集体性則是自由和無限性。孤独的人是人（一般意義之下）；与人共存的人，“自我”和“你”的統一，則是上帝。

六一

絕對哲學家曾經說過，至少曾經想過，類似專制君主那樣：朕就是國家；類似上帝那樣，我就是存在，我就是真理。當然他是作為思想家而這樣說或這樣想的，而不是作為一般的人而這樣說或這樣想的。人性哲學家則相反地說：我固然是在思維中，固然是作為哲學家，却是与人共存的人。

六二

真正的辯證法並不是寂寞的思想家的獨白，而是“自我”和“你”之間的對話。

六三

三位一體的說法，乃是絕對哲學和宗教的最高神秘和中

心點。但是正如我在“基督教的本質”一書中從歷史上和哲學上所證明過的，三位一體的秘密，乃是團體生活，社會生活的秘密——“自我”之必須有“你”的秘密——乃是這樣一個真理：沒有一個實體，不管是人，是上帝，或者是精神，或是“自我”，凡單獨的本身都不是一個真正的，完善的，絕對的實體。真理和完善只是各個本質上相同的實體的結合和統一。哲學最高和最後的原則，因此就是人與人的統一。一切本質關係——各種不同的科學原則——都只是這個統一的各種不同的類型和方式。

六四

舊哲學具有兩重真理：一是自為的，不關心人的真理——即是哲學；一是為人的真理——即是宗教。作為人的哲學的新哲學則不然，它主要地也是為人的哲學——新哲學對理論的獨立性和尊嚴性並無妨害，甚至與理論高度協調，本質上具有一種實踐傾向，而且是最高意義下的實踐傾向。新哲學替代了宗教，它本身包含着宗教的本質，事實上它本身就是宗教。

六五

從前各種改造哲學的企圖，只是在方式上或多或少地與舊哲學有所不同，而不是在種類上與舊哲學有所不同。而一種真正的新哲學，即適合於人類和未來的需要的，獨立的哲學，其不可缺少的條件則在於它之在本質上與舊哲學不同。

譯後記

本書所根據的原本，是費爾巴哈全集（W. Bolin und F. Jodl: Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke, 1904, Stuttgart）第二卷第二四五至三二〇頁。

組織本書翻譯的是北京大學哲學系外國哲學史教研室。先後詳閱過本書全部譯文的有王太慶、陳修齋二位同志。這裏謹向他們致衷心的感謝！

本譯文雖經王太慶同志指出許多錯誤和不妥之處，並提供許多修改的寶貴意見，但譯文中錯誤和不妥之處，恐仍難免，敬希讀者多多指正。