

西洋哲學史(七)

菲希特到尼采

Frederick Copleston 原著

林如心翻譯・傅佩榮校訂



尼采

西洋哲學史

卷 七

菲 希 特 到 尼 采

原 著：柯 普 斯 登

翻 譯：林 如 心

校 訂：傅 佩 榮

黎 明 文 化 事 業 公 司

「西洋哲學史卷七」校訂者序

傅佩榮

康德以後的西洋哲學，史稱「德國觀念論」，代表人物是非希特、謝林與黑格爾。他們的共同出發點是康德留下來的問題，譬如：對於不可知的物自身，是否要設法予以剔除或解消；如何繼續由批判哲學走上觀念論，就是肯定實在界是無限理性或絕對精神的自我顯示過程，而哲學的作用即在於以概念追溯及展現此一過程，並建構為一體系；然後，實踐理性得到優先地位，因此要特別重視意志、行動、道德、信仰等問題。

然而，共同出發點並不保證他們的體系是相似的。非希特首先跨出一步，聲稱人除了康德所謂的感性直觀之外，還有知性直觀，可以確定自我的存在。自我的本性即是從事自由的道德活動，其目的是為了使絕對自我或無限意志因而邁向圓滿的道德境界。宗教信仰不外乎是對道德秩序的信仰。國家的存在也具有明顯的道德含義。

非希特在拿破崙佔領普魯士期間，所發表的一系列「告德意志國民書，特別肯定德意志是擁有文化傳統的原初民族，只須全體國民培養精神之眼，發揮道德勇氣，以小我完成大我理想，則德國必有鷹揚天下、領袖羣倫的一日。這一系列演講具體表現了哲學家的淑世熱情，也說明了他

的哲學體系切合時代的需要。但是，如此一來，不僅宗教與國家的角色不易釐清，自然界的意義更受到空前的質疑。史稱希非特哲學為主觀觀念論，並非無因。

謝林繼起，首先即肯定自然界是絕對精神的直接顯示。他說，人對自然界的知識，即自然界對它自己的知識。可見自然界與觀念界在根源上是同一的。爲了認識無差別的同者，只能藉由直觀，並且是藝術直觀——在理智的一項有限產品中，直觀到無限者。

如此一來，有限物與無限者之間的關係，就成爲哲學家的主要課題。謝林提出「宇宙墮落」加以說明，未免稍嫌勉強，但是他的理論對於爾後宗教哲學的影響，則不可忽視。另外，由於恢復自然界的地位，並且強調了藝術直觀，謝林對於當時風起雲湧的浪漫主義運動也有積極的催化作用。此外，時至今日，他最讓人津津樂道的，是以下這句話：「爲何是有物存在，而非空無一物？」哲學心靈由此萌生。

謝林是客觀觀念論的祭酒，黑格爾則是絕對觀念論的大宗師。他相信，「凡實在的，就是合乎理性的；凡合乎理性的，就是實在的。」宇宙萬有不過是絕對精神自我認識的過程，此一認識須經由有限精神（亦即人）並在有限精神內逐步展開，最後回歸無限者自身。自然界則是爲了上述展開過程而被安置做爲條件及場所的。這種全面含賅的系統可以貫通邏輯與形上學，融合宇宙與歷史，構成一套具有全體觀、動態觀、目的觀的哲學。

黑格爾的絕對觀念論是哲學史上所僅見的輝煌體系。從邏輯、自然哲學，到精神哲學，代表絕對者之在己、爲己，與在己兼爲己的三階段。每一階段又含三步驟，彼此之間環環相扣，並且

正反相續，綜合發展，提升揚棄，超越轉化。最豐富的見解顯然是在精神哲學方面。主觀精神揭示了由生命、意識，到精神之成長及開顯，這尚可說是學界通識。客觀精神說明精神如何向外運作，從自由與私產着手，經由道德自覺，落實在倫理生活上。這一部分談及權利、法律、市民社會與國家，是黑格爾對哲學界以外人士最有影響的思想。然後，絕對精神以藝術、宗教與哲學為主題，精采不難想見。但是，爲了牽就他的見解而任意以世界歷史爲註腳的作法，畢竟難脫曲解與附會之嫌。

一座七寶樓臺，拆碎了就不成片段；黑格爾的哲學是精心擘畫的堂皇鉅構，但是拆散來看，仍然可以在每一部分閃現天才的洞識，深富啟發性。

本書涵蓋的範圍，單以上述三家而言，已經質量兼備了。西洋哲學史上最令人頭疼的人物大概也無過於此了。但是，本書一併論及的哲學家，可以讓人眼睛一亮的還有以下幾位：席萊爾馬赫、叔本華、尼采、費爾巴哈、齊克果等人，連馬克斯與恩格斯也出現在「對觀念論所作的轉變」一節中。至於新康德主義的「回到康德」運動所形成的馬堡學派與巴登學派，其中代表人物及其嫡系弟子的思想，則仍是今日西洋哲學界的主流之一。

事實上，齊克果與尼采二人在有生之年只能算是悲劇人物，然而後者所斷言的「真正的哲學家在死了以後才出世」，卻像預言一樣，印證在他們身上。齊克果所啟導的存在主義思潮直至今日仍有魅力；尼采的超人觀與權利意志理論則對任何時空裏的人都是挑戰，有時使人覺得像芒刺在背，有時又使人感受到奮進超越的呼召。有限者與無限者之間的深刻關係，以異於觀念論的方

式，得到了更爲生動與更爲迫切的表達。

最後，關於本書的翻譯，我願表示欣慰。林如心先生現在是臺大哲研所博士班的學生，對西洋哲學所下功夫甚深。他以一年多的時間專心翻譯，經過二次修改才定稿。我在他譯書的過程中，清楚看到努力的代價如何得到應有的回饋。當然，文字表達的風格是他自己的，我的校訂只是設法儘量符合作者的原意，希望國人在閱讀本書時，除了思想上難以避免的隔閡之外，不要再增加文字上的隔閡。

序 言

第六卷「哲學史」到康德結束，所以本卷接下來自然是討論後康德 (post-Kantian) 德國觀念論。在德國觀念論之後，我本來也可以接著討論法國、英國十九世紀初期的哲學。但是我詳加考慮後，覺得十九世紀德國哲學本身可以合理地單獨處理，這樣做將比其他任何做法更能使本卷有統一性。事實上本卷所唯一考慮到的非德語哲學家只有齊克果 (Kierkegaard)；他是以丹麥文寫作的。

本卷取名為「從菲希特 (Fichte) 到尼采 (Nietzsche)」，因為尼采是本書詳細討論的最後一位聞名世界的哲學家。其實也可以取名為「從菲希特到海德格 (Heidegger)」。因為本卷不但提到許多年代後於尼采的哲學家，而且在最後一章也略瞥了二十世紀前半期的德國哲學。但我想若取名「從菲希特到海德格」會誤導那些有前瞻想法的讀者。因為這等於暗示說，本卷對胡塞爾 (Husserl)、哈特曼 (N. Hartmann)、雅士培 (Jaspers) 與海德格等二十世紀哲學家的本身予以處理，其處理方式如同對菲希特、謝林 (Schelling) 與黑格爾 (Hegel) 般；但其實本卷只簡要討論之，以例示對於哲學的本質與範圍之不同的看法。

本卷著作的型式與前面各卷一般所採型式有一、兩點不同。導論這章只處理觀念論運動，所以放在第一部內，而非其前。最後一章有一些回顧的反省，但如同所已指出的，它也先勘察二十世紀的前半期。因此我將此章取名為「回顧與前瞻」而非「總結的評論」。本卷書之所以提到二十世紀思想，除了書中本文的理由外，也由於下述原因：一方面我不打算在本「哲學史」裏充分處理本世紀哲學，另一方面我又不想一點都沒提及以後的發展，而猝然結束本卷。當然結果是我可被遭到如此評論：與其作些概略而不完全的論述，不如全不論述這些發展來得好。不過我決定冒如此批評之險。

爲了節省篇幅，我在本卷後面所列參考書目，只限於一般性作品、主要人物之著作與論述他們之著作。至於次要的哲學家，其大部分著作是在本文適當處提及。鑑於十九世紀哲學家的人數及其出版著作的數量，並鑑於一些主要人物有大量論述他們的著作，任何完全的參考書目都是不可能的。而關於最後一章所提到的二十世紀思想家，則在本文或註腳會提及他們一些書，但明白列出其參考書目。除了篇幅問題外，我也覺得像——舉例來說——海德格只被簡要提到，若給予一參考書目是不適當的。

筆者希望再提出一卷(本「哲學史」之第八卷)來論述十九世紀法國、英國思想的一些情形。但我並打算再擴大我的網面了。若情況許可，我計畫在一附補之卷裏，轉而處理那可稱作哲學史的哲學 (the philosophy of the history of philosophy) 者，亦即轉而反省哲學思想的發展，而非述說此發展的故事。

最後要說的是，有一友善的批評者覺得本著作較適合稱為「西方哲學史」或「歐洲哲學史」，比光叫做「哲學史」合適。因為比方說印度哲學，本書就未提到。這批評者當然完全正確。但我要說，未論及東方哲學既非由於失察也非因為作者任何偏見。東方哲學史的撰寫是一項專家的工作，需要對相關的語言有所認識，而這是筆者所未具的。布瑞葉爾 (Bréhier) 在其「哲學史」裏包含一卷東方哲學，但它並非布氏所寫。

最後我樂於表達我對牛津大學出版社 (Oxford University Press) 的謝意，因為他們親切地容許我引用其所出版之齊克果的「觀點」 (The Point of View) 和「恐懼與震顫」 (Fear and Trembling) 英譯本。也同樣感謝普林斯頓大學出版社 (Princeton University Press) 一樣容許我引用齊氏的「致死之病」 (Sickness unto Death)、「最終的非科學性附筆」 (Concluding Unscientific Postscript) 及「憂懼的概念」 (The Concept of Dread)。對齊氏外其他哲學家引用，則是我自行翻譯其文。但我時常給予現存英譯本頁數作參考，以便利那些不想查原文本而想查英譯本的讀者。但對次要人物，我通常省略英譯本參考頁數。

目 錄

第一部 後康德觀念論體系

• 1 • 目 錄

第一章 導 論	三
第二章 非希特(一)	四一
第三章 非希特(二)	七八
第四章 非希特(三)	一〇八
第五章 謝林(一)	一二七
第六章 謝林(二)	一四三
第七章 謝林(三)	一七一
第八章 席萊爾馬赫	二〇三
第九章 黑格爾(一)	二一七
第十章 黑格爾(二)	二五八

第十一章 黑格爾(三).....三一〇

第二部 對形上觀念論的反動

第十二章 早期的反對者與批判者.....三四一

第十三章 叔本華(一).....三六〇

第十四章 叔本華(二).....三八三

第十五章 對觀念論所作的轉變(一).....四〇三

第十六章 對觀念論所作的轉變(二).....四二〇

第十七章 齊克果.....四五九

第三部 後期的思潮

第十八章 非辯證的唯物論.....四八七

第十九章 新康德主義運動.....五〇〇

第二十章 形上學的復興.....五一九

第二十一章 尼采(一).....五四二

第二十二章 尼采(二).....五六六

第二十三章 回顧與展望.....五八六

附

錄

原著附錄

.....

六一七

重要譯名中英對照

.....

六四一

第一部

後康德觀念論體系

第一章 導 論

一、引言

在十九世紀早期的德國哲學領域裏，我們發現了漫長西方哲學史上所曾出現、最值得注意的形上學思考奇葩中的一朵。呈現在我們面前的是一系列的體系，一系列對實在界(Reality)、人生與歷史之原創性詮釋；其偉大壯觀幾乎是無可置疑的；其特有的魅力至少仍能吸引著一些人的心靈。因為這時期每位主要的哲學家都宣稱其解決了世界之謎、揭示了宇宙的奧秘與人生的意義。

沒錯，在謝林一八五四年逝世之前，法國的孔德(Auguste Comte)已出版其「實證哲學教本」(Course of Positive Philosophy)，書中以形上學爲人類思想史上一個過渡階段。而德國也將有其自己的實證主義與唯物論運動，它們雖不會致形上學於死地，卻將迫使形上學家更嚴密反省及界定哲學與各門科學(sciences)間的關係。但在十九世紀早期的幾十年，實證主義尙未登場，思辨哲學(speculative philosophy)享有一段未受抑制而繁茂發展的時期。在這些德國大觀念論者裏，我們發現到對於人的理性力量及哲學的範圍有極佳之信心。他們視實在界爲無限理

性的自我顯示，因而認為能够在哲學反省裏追溯這理性所自我表現的生命。他們並非這種神經質的人——一直擔心批評者是否悄悄地評說，他們是躲在其偽裝薄弱的理論性哲學下，作詩意的心情吐露，或評說，他們的深奧、他們幽暗難解的語言，乃掩護其思想不明晰之假面具。情形恰好相反，他們相信人類的精神最終將回歸到它自己之內，相信實在界的本性至少清楚地顯示給人的意識。而且每個觀念論者陳述其宇宙觀時，都對其客觀真實性有著卓越的信心。

當然我們幾乎無法否認，德國觀念論給今天大部分人的印象，是屬於另一個世界的、屬於另一思想氣氛的。而且我們可以說，黑格爾一八一三年的逝世為這時期劃下終止符號。因為再接下來就是絕對觀念論的崩潰^①及其他思想路線的興起了。即使形上學也轉至不同的方向。對思辨哲學的力量及範圍之極佳信心——這尤其是黑格爾的特徵——再也未曾恢復。雖然德國觀念論像火箭快速飛過天空，而在相對來說很短的時間內崩解墜地，但這卻是令人印象極度深刻的一次飛行。無論它有何缺點，它總是代表我們在思想史上所知最堅忍不懈的努力之一——要在概念上獲致對實在界與全體經驗有個統一的掌握。即使觀念論的預設遭拒絕，其體系也仍然能有力量去刺激那反省的心靈之自然衝動——追尋一統一的概念性綜合。

有些人確信，建立一項對實在界的整體看法，並非科學性的哲學 (scientific philosophy) 之合適的工作。就是那些並未如此相信的人也同樣認為，要獲致最終的系統綜合，是任何人都力所未逮的，這毋寧是一理想的目標而非實際的可能。然而，我們卻應準備在與它會遇時能辨識得出其知性的形貌。特別是黑格爾予人深刻的壯觀印象，高聳在那些試圖輕視他的大部分人之上。一

位傑出的哲學家總是能讓我們有所學習的，即使我們根據我們理性反省的結果是不同意他。形上觀念論在歷史上的崩潰未必蘊涵下述結論：這些大觀念論者沒什麼有價值的東西可以提供。德國觀念論有其空想的方面，但這些主要的觀念論者之著作卻絕非純然空想而已。

二、康德哲學與觀念論形上學

然而，我們在此所要考慮的重點，並非德國觀念論的崩潰，而是其興起。這的確需要作些解釋。一方面，康德 (Immanuel Kant) 的批判哲學提供了觀念論運動在哲學上的直接形成背景，但他卻攻擊形上學家所作的宣稱——宣稱要提出對於實在界 (reality) 的理論知識。另一方面，德國觀念論者視他們本身為真正的康德精神繼承者，而非只是其觀念的反動者。因此我們所必須解釋的是，若形上學宣稱要提供我們關於整個實在界的理論知識〔或者確實來說，即關於任何實在 (reality) 之理論知識，而非關於人的知識與經驗的先驗結構之理論知識〕，而康德這思想家的名字卻總被與懷疑此宣稱的懷疑論連在一起，則如何可能自如此思想家的體系發展出形上觀念論呢？^②

要解釋形上觀念論何以自批判哲學發展出來，最方便的起點乃是康德物自身 (thing-in-itself) 的理念。^③ 在非希特看來，康德由於堅拒放棄此理念而置身於一站不住的情況裏。一方面來說，如果康德肯定那作為感覺作用中之與料或質料要素的原因——物自身是存在的，則他將犯了顯明不一致的錯誤。因為根據他自己的哲學，因果概念並不能用來擴展我們的知識至超過

現象界的領域。另一方面來說，如果康德繼續保持物自身這個只是疑而未決的、限制作用的理念，則這等於仍持守獨斷論幽靈的遺物，而獨斷論正是批判哲學矢志要克服的。康德的哥白尼革命 (Copernican revolution) 向前踏出了一大步；而非希特是不可能再考慮，是否回到康德之前的立場的。如果一個人對哲學的發展及近代思想的需要有任何瞭解，則他就只能向前邁進、完成康德的工作。而這即意謂剔除掉物自身。因為照康德的前提來看，是沒有餘地留給一個被假想獨立於心靈之外而不可知的玄奧東西的。易言之，批判哲學必須被轉變為一套有一致性的觀念論；此意謂就整體來看，事物應被視為思想之產物。

我們立即會明白，我們所視為外在於心靈之世界，不能被解釋作人心靈有意識的創造活動之產物。就我通常的意識來看，我覺得自己置身於諸客體所構成的世界裏，這些客體以種種方式影響我，我也同時視之為獨立於我的思想與意志之外。因此觀念論哲學家必須好像繞到意識背後，追溯那作為其根基之無意識活動的歷程。

但我們必須繼續前進，必須知道世界的產生一點也不能歸因於個體自我——即使是個體自我的無意識活動。因為若歸因於個體的有限自我本身，則要避免唯我論 (solipsism)——此乃一幾無法對之認真主張的立場——就算不是不可能，也會很困難。因此觀念論不得不繞到有限主體之後，而至一超個體的睿智體、一絕對的主體。

「主體」(subject) 這字指示我們終極的生產始元 (productive principle) 可說是在思想，而不在感覺事物一邊，但除此之外，這字並不真正合適。因為「主體」與「客體」(object) 二

字是相對關連的。而終極始元就其本身來考慮是沒有客體對象的。它是主客關係的根基，它本身超越這關係。它是主體與客體的同，是那肇始二者的無限活動。

因此，後康德觀念論必然是形上學。非希特既是從康德的立場出發而將之發展為觀念論，故他以稱呼其第一始元為自我（把康德的先驗自我轉變為形上或存有的始元）來開始其哲學，乃當然之舉。不過他解釋說，這自我意謂絕對自我，而非個體有限的自我。然而在其他觀念論者（非希特本人後來的哲學亦然），「自我」（ego）這字並非使用於此種狀況的。在黑格爾，終極始元是無限理性、無限精神。我們可以說，形上觀念論一般都以實在界為：無限思想或理性之自我表現或自我顯示的歷程。

當然這並非意謂，世界被化約為一般意義下的一個思想歷程。絕對思想或理性被視為一活動，被視為那把自己安置或表現於世界之生產性的理性（productive reason）。而世界仍保有我們所看到它所擁有的一切實在性。形上觀念論並未含有如此課題：經驗的實在（reality）是由主體的觀念所組成；但它含有這樣的看法：視世界與人類歷史為創造性的理性（creative reason）之客觀表現。這洞見是德國觀念論者外觀中的基本要素，無法避免之。因他們認為把批判哲學轉變為觀念論是必要的。這轉變意謂世界整體須被視為：創造性的思想或理性之產物。因此若我們把康德哲學必須轉變為觀念論這項必要性視為一前提，則我們可以說，此前提決定了後康德觀念論者的基本洞見。但是當要解釋說「實在界是創造性思想的一個歷程」是意謂什麼時，則有不同的解釋餘地，有餘地給不同觀念論哲學家幾個各自的洞見作不同解釋。

我們自然在菲希特比在謝林或黑格爾身上，更能強烈感覺到康德思想的直接影響。因為謝林所做的哲學是以菲希特早期思想為預設，而黑格爾的絕對觀念論也以菲希特及謝林二人的早期哲學為預設。但整個德國觀念論運動乃以批判哲學為預設，此事實並未改變。在黑格爾敘述近代哲學史時，他描寫康德體系是代表超過以前階段思想的一項進步，而且其本身需要被後來的階段來發展、超越之。

在這節我們只提到剔除物自身、及轉變康德批判哲學為形上觀念論的過程。但我當然並非提示說，後康德觀念論所受到的影響，只是物自身必須被剔除這個想法。他們也受到批判哲學其他方面的影響。例如康德實踐理性居優位之理論，對菲希特強烈明顯的倫理觀點有深刻的影響。我們發現他把絕對自我解釋為，無限的實踐理性或道德意志——這無限的實踐理性（或道德意志）將自然界安置為以道德活動為目的之領域與工具。在其哲學裏，行動、義務、道德天職等概念極為凸出。或許我們可以說，菲希特把康德的第二「批判」轉變為一形上學（而這是藉著他對第一「批判」的發展來達成的）。然而對謝林而言，其凸顯之處在於藝術哲學、天才的角色、美感直觀與藝術創造的形上意義等；其凸顯之處使他與康德聯結的，在於後者的第三而非第一或第二「批判」。

在導論這章裏，若我們不詳論康德哲學不同部分或方面，對這個、那個觀念論者的特有影響方式，而改採較廣濶、較普遍的觀點來看批判哲學與形上觀念論二者的關係，應該會較為合適。

反省的心靈想要對實在界作一連貫、統一的解釋，乃是自然之事。但不同時代所要執行的實際工作以不同的方式呈現出來。例如中世紀以後的世界，其物理科學的發展即意謂著，哲學家若

想建構一整體的解釋則必須與此問題——調和科學的機械系統世界觀與道德和宗教意識的需要——相搏鬪。笛卡兒（Descartes）面對了這個問題。康德亦然。^④雖然康德拒絕其哲學前輩們處理此問題的諸般特有方式，而提出自己原創的解決之道，但我們可以論說，到最後他留給我們的乃是「一個二分的實在界」。^⑤一方面來看，我們有現象世界——牛頓（Newton）科學的世界，受必然的自然律所管轄的世界。^⑥另一方面來看，有自由的道德行動者和神的超越感覺世界。並無有效的理由可斷言現象世界是唯一的實在界。^⑦但同時也沒有理論的證據可證明超感覺實在界之存在。它是實踐的信仰之事，是依於道德意識的。沒錯，康德於第三「批判」裡，努力要在兩個世界間的鴻溝上架起橋樑——努力到他認為此事（結合二世界）乃人類心靈所可能為之的程度。^⑧但若其他哲學家不滿意他的工作，也是可以理解的。德國觀念論者能藉著他們之發展及轉變康德哲學，而超過康德繼續前進。因為如果實在界是絕對思想或理性所藉以自我顯示的統一歷程，則實在界是可理解的。而且若把人的心靈視為絕對思想藉以自我反省的工具，則人的心靈是能够理解實在界的。

如果在康德對形上學的想法——未來唯一可能的形上學乃科學性的（scientific）形上學——與觀念論者對形上學的構想二者之間有任何連續性的話，則上述條件（譯者按，亦即人的心靈能理解實在界）具有明顯的重要性。因為在康德看來，未來的形上學是一種對人類經驗與知識的先驗批判。事實上我們可以說，也就是人的心靈對其本身自發的建構活動（formative activity）之反省的認識。然而在形上觀念論裏，所提到的這建構活動具有最充分意義下的生產性格（物自

身已被剔除了)；這活動並非歸因於有限的人之心靈本身，而是歸因於絕對思想或理性。因此，除非人的心靈能上升到絕對的觀點、而可說是變成絕對思想或理性對其活動作自我反省覺識所憑藉的工具，否則哲學——哲學乃是人心靈所作的反省——不能被視為絕對思想對它本身反省的覺識。若滿足了這條件，則康德對形上學的想法(唯一可能的科學型態形上學這想法)與觀念論者對形上學的構想就有某種連續性。當然也可以說有種明顯的膨脹在。也就是說，康德的知識論被膨脹為一種關於實在界的形上學。但這膨脹的過程仍保有某程度的連續性。雖然走到遠超過康德本人所擬想的地步，但卻非單純地回轉到一種康德以前的人所構想的形上學。

當然，把康德知識論轉變為一種關於實在界的形上學，也帶來某些重要改變。例如，若由於剔除物自身而使世界變為思想或理性的自我顯示，則康德對先驗(a priori)與後驗(a posteriori)的區分就失去其絕對性了。而範疇不再是人類知性(understanding)的主觀形式或概念模型，而變成實在界的範疇；它們得到了客觀的地位。再者，目的判斷不再如康德所主張是主觀的。因為在形上觀念論裏，自然界的目的性這觀念不能只是人類心靈的啟發或規制原理，不能只是一個執行者有用的功能、但其客觀性卻在理論上無法證明的原理。如果自然界是思想或理性朝向一目的之運動中所作的表現與顯示，則自然界的歷程必定具目的性之性格。

我們實在無法否認，在康德對形上學的範圍與能力所持之謙虛想法、與觀念論者對形上哲學所能企及範圍的看法，二者之間有很大的差異。菲希特要求藉著剔除物自身把批判哲學轉變為純粹觀念論，對此要求康德本人予以拒絕。在該世紀後來有新康德主義者宣稱，他們已受够觀念論

者空幻的形上思辨，該是回歸康德本人精神的時候了；這種態度是易於理解的。可是從康德體系到形上觀念論這樣的發展也非不可理解；本節所談論的可能有助於解釋，何以觀念論者能視他們本身為康德合法的精神繼承者。

二、觀念論的意義 其對體系的堅持及對哲學之能力與範圍的信心

從上述形上觀念論的發展可清楚得知，後康德觀念論者並非這種意義下的主觀觀念論者——認為人的心靈只認識其自己之觀念，而這些觀念是不同於那存在於心靈外的事物。也非如此意義的主觀觀念論者——認為所有知識對象皆人有限主體的產物。在非希特早期著作中使用「自我」一詞時，的確往往給人印象認為這正是他所想的。然而這卻是錯誤的印象。因為非希特堅稱，生產性的主體並非像這樣的有限自我，而是絕對自我，一先驗而超個體的始元。至於謝林、黑格爾，把事物化約為個體有限心靈的產品這樣的想法，與他們的思想是毫無關係的。

雖然我們容易瞭解，後康德觀念論並未含有上一段所提兩種意義中任一種的主觀觀念論，但要對這運動作一個概括描述以適用於其所有主要的觀念論體系，卻不容易。因為它們在重要的方面有所歧異。尤有甚者，特別是謝林的思想經歷了相連幾個階段的變遷。可是這些不同體系也確有其家族相似性。根據這事實使我們能努力作一些概括的工作。

由於德國觀念論視實在界為絕對思想或理性的自我表現或自我展現，因此它有一明顯的傾

向，就是把因果關係收入邏輯蘊涵關係裏。例如照非希特與謝林的想法（謝林的思想至少早期是如此），經驗世界與終極生產性始元是處於後件（consequent）與前件（antecedent）的關係。當然這意謂世界乃隨著第一生產性始元而來的必然結果，而這第一生產性始元是居於邏輯的而非時間的優先地位。這明顯沒有、也不可能有任何外在的驅迫力。而是絕對者自發地、不可避免地把它自己顯示於世界。德國觀念論實在沒有餘地留給在時間裏的創造這種想法，這種想法主張，在觀念上有一可以指出的第一刹那之時間。

觀念論者視實在界為絕對理性的自我展現，這看法有助於解釋他們對體系的堅持。因為若哲學是對一動態理性歷程的結構作反省的重建，則它應該是體系的（系統的），也就是說它應以第一始元開始，並展示那湧自第一始元的實在界之基本理性結構。沒錯，純粹理論的演繹這觀念，實際上在形上觀念論裏所佔的地位，並不像非希特、尤其是黑格爾最受大家注意的辯證歷程所往往提示的那麼重要。因為觀念論哲學是對一動態活動、一自我展現的無限生命作概念的重建，而非嚴格去分析一個或更多的最初基本命題之意義與蘊涵。但是把世界當作是絕對理性自我顯示的歷程這最初觀念，根本上即包含其世界概觀在內。哲學的工作就是系統明述此觀念，好像在反省認識的層面上把這歷程再活出來。因此形上觀念論若要從絕對理性的經驗顯示出發，而往後去探究也是可能的，但它卻自然地循著演繹解說的形式——亦即系統地追溯——目的性的運動——來進行。

現在我們若設想實在界為一理性歷程而哲學家能透察其基本動態結構，則此設想自然是伴隨對形上學的能力與範圍之信心而來的，然而這樣的信心，卻與康德對形上學所能達致者之謹慎評

估，形成尖銳對比。若我們把批判哲學與黑格爾絕對觀念論體系相比較，則此對比是够明顯的。事實上我們或許可以說，黑格爾對哲學的能力與範圍之信心，是任何以前著名哲學家所比不上的。可是我們也在上一節看到，康德哲學與形上觀念論之間有某種連續性。我們甚至可以如此說的（雖然這是一弔詭的陳述）：愈是與康德唯一可能形式的科學性（scientific）形上學這觀念接近的觀念論，愈是對哲學的能力與範圍有信心。因為若我們設想哲學是思想對它本身自發活動作反省的覺識，而且若我們以觀念論形上學所處情況，來代換康德關於人類知識與經驗的理論所處情況，則我們就會有如此觀念：理性歷程（亦即實在界）通過人的哲學反省、在人的哲學反省中逐漸覺識它自己。在此，哲學史是絕對理性自我反省的歷史。易言之，宇宙通過人的心靈、在人心靈中認識它自己。而哲學可以解釋為絕對者對於自己的知識。

實在來說，這種對哲學的構想比較是黑格爾的、而較不是其他主要觀念論者的特徵。菲希特最後是堅持一神性絕對者，這絕對者本身超越了人類思想的範圍；而謝林後期的宗教哲學則強調位格神的觀念，這神把他自己啟示給人類。認為哲學家可對所有實在界作概念的掌握，並把此掌握解釋為絕對者之自我反省，這樣的看法是因黑格爾而變為最顯著的。但如此說只是意謂：在黑格爾哲學這形上觀念論的最偉大成就裏，那對於思辨哲學的能力與範圍之信念（這信念啟發鼓舞了觀念論運動）找到了它最純粹、最宏偉的表達。

四、觀念論者與神學

我們剛才提到非希特後期絕對者的理論，及謝林的宗教哲學。在此適合我們來講些德國觀念論與神學的關係。因為觀念論運動並不只是把批判哲學轉變為形上學的結果；瞭解這一點乃是重要的。三位主要的觀念論者開始時全都是神學研究者——非希特在耶拿（Jena）、謝林與黑格爾在杜賓根（Tübingen）。雖然他們的確很快轉至哲學，但神學論題在德國觀念論發展裏，扮演了顯著的角色。尼采（Nietzsche）說上述這三位哲學家乃潛伏的神學家，這說法在某些方面雖是誤導的，但也非全無根據。

下述的對照可以例示，神學論題在德國觀念論裏所扮演角色之重要性。康德雖非專業科學家，但一直對科學有興趣。他最初的著作主要關心的乃是科學的題目，^⑩他首要的問題之一是關於那使科學知識成爲可能之條件。然而黑格爾卻是從神學進入哲學。他最初的著作大部分是神學性質的；之後，他宣稱哲學的主題是神、而且只是神。像此處所用的「神」這字眼，是否應理解爲接近神學意義之用法，並非需要我們現在就擱下來處理的問題。要說的重點乃是，黑格爾的出發點是無限者與有限者、神與受造物的關係這論題。他的心靈無法再滿足於無限存有（*Being*）在一邊、有限存有（*beings*）在另一邊二者之間的尖銳區分；他試著把二者合在一起，在有限者中見到無限者、在無限者中見到有限者。在他發展過程中的神學階段裏，他慣於認爲有限者至無限者的提升只能發生於愛的生活裏，然後結論說哲學最後必須讓步順從於宗教。當他作爲哲學家時，他試著在思想概念上展示無限者與有限者的關係，並傾向於把哲學反省描述爲，比宗教意識所特有的思想方式，還更高級的理解形式。但遍佈其哲學體系的無限者、有限者關係這概括性論

題，卻不啻是承自其早期神學反省的。

而這並非只是黑格爾的問題。在菲希特早期哲學裏，無限者與有限者關係的論題的確不顯著，因為他首要的關心乃是如其所見的要完成康德對意識的演繹。但是在他後期思想裏，一無限的神性生命 (divine Life) 這觀念居於核心地位，並使他發展了其哲學的宗教面。至於謝林，他毫不猶豫地說，神性無限者與有限者的關係乃是哲學的主要問題。他的後期思想有深刻的宗教性，人疏離及回歸神的觀念扮演著顯著的角色。

觀念論者作為哲學家當然試著去瞭解無限者與有限者的關係。他們傾向於根據邏輯蘊涵的類比來看這關係。而且若我們將謝林後期的宗教哲學劃入例外(這區劃是必要的)，則我們可以說，在觀念論者看來，既無限又完全超越的位格神這觀念，乃既不合邏輯而且又不適當地是一種擬人論。因此我們發現他們有一傾向，就是要把神的觀念轉變為絕對者——其意義乃是無所不包的整體——這觀念。可是觀念論者亦無意拒絕有限者的實在性。所以他們所面對的問題可說是，如何把有限者包含於無限者的生命中，而卻不至使前者的實在性被剝除。此問題之難以解決使得形上觀念論在遇到另一個問題——一方面界定其與有神論的關係、另一方面界定其與泛神論的關係——時產生許多混淆。但無論如何我們可以明顯看出，在德國觀念論者的思考裏，有一中心神學論題(即神與世界的關係)盤據著。

前面已提到，尼采之描寫德國觀念論者為潛伏的神學家，在某些方面是會使人誤導的。因為此乃提示說，觀念論者秘密地關心著要再提出正統基督教來介紹，然而事實上我們發現，他們

明顯地傾向於以形上學替代信仰，把基督宗教的天啟奧秘理性化、納諸思辨理性的範圍內。用現代的字眼來說，我們發現他們傾向於把基督教義解除神話（demythologize），在這過程中將之轉變為一思辨哲學。因此我們可能想要嘲笑斯提爾林（J. H. Stirling）把黑格爾描繪為基督宗教最偉大的哲學英雄。我們可能較想接受麥克塔格（McTaggart）的觀點，也是齊克果（Kierkegaard）的觀點：雖然黑格爾哲學宣稱揭開了基督宗教傳統形式的教義之理性內容，但可以說卻是藉此由內部暗中逐漸損壞基督宗教的根基。而非希特在其後期的絕對者哲學與約翰福音第一章二者之間，所尋求建立的聯結關係，我們也可能覺得多少薄弱了些。

可是也沒有令人信服的理由可以認為，（比方說）黑格爾在提到安瑟莫（St. Anselm）及提到信仰尋求理解的歷程時，是在開玩笑的。他早期的論文對實證的基督宗教（Positive Christianity）顯示明顯的敵意；但是結果他改變了態度，並且可以說把基督信仰收容於其翼下。說黑格爾事實上是一正統基督徒，乃一荒謬宣稱。但黑格爾主張，基督宗教與他哲學的關係，是絕對宗教與絕對哲學的關係，主張二者乃理解與表達同樣真理內容的兩個不同方式，當他這樣主張時，他無疑是誠懇的。從一個正統神學的立場來看，必定判黑格爾為以理性替代信仰，以哲學替代天啟，以及判他藉著把基督宗教理性化、藉著把它轉變為黑格爾思想的顯教（exoteric Hegelianism）（借用一個麥克塔格的片語來說）而來保護基督宗教。但黑格爾卻也確然視其自己已證明了基督宗教的真理。因此尼采的陳述並非全然離譜，尤其當我們考慮到非希特思想與後期謝林哲學的宗教面之發展時。無論如何，德國觀念論者的確認為宗教意識具有意義與價值，並在其體系中為宗教

意識找到一地位。他們可能已從神學轉到哲學，但他們絕非現代意義下的無信仰者或理性主義者。

五、浪漫主義運動與德國觀念論

然而形上觀念論還有另一面要提及的，那就是它與德國浪漫主義運動的關係。把德國觀念論描述為浪漫主義的哲學，的確實受到嚴重反對。首先，這樣描述乃提示說，此乃單向的影響。易言之，此即提示說，大觀念論者的體系只是浪漫主義精神之意識型態的表現。然而事實上，菲希特與謝林對一些浪漫主義者，都產生相當的影響。其次，各個主要的觀念論哲學家與浪漫主義者的關係，多少有所不同。我們可以說謝林的確顯者表現了浪漫主義運動的精神。而非希特卻慣於對浪漫主義者作一些尖銳批評，即使後者曾從他的一些觀念得到靈感。而黑格爾只對浪漫主義的某一方面表示少許的同情。第三，我們也可論說「浪漫主義哲學」這詞較適用於像席雷格(Friedrich Schlegel 1772-1829)與諾伐利(Novalis 1772-1801)這樣的浪漫主義者所發展的思辨觀念，較諸用於大觀念論者的體系更為合適。可是，在觀念論運動與浪漫主義運動之間，無疑地有某些精神的類似性。其實浪漫主義精神本身，毋寧是一種對人生與宇宙的態度，而非一種系統的哲學。我們或許可借用卡納普(Rudolf Carnap)的用語說它是一種「生命感受」(Lebensgefühl)或「生命態度」(Lebenseinstellung)。①因此，黑格爾在系統的哲學反省與浪漫主義者的言論二者間，區別出相當可觀的差異，這是可以充分理解的。但是當我們回過來看十九世紀初期德國的光景時，我們所自然感到驚訝的，不只是其差異性而且也是其類似性。畢竟形上觀念論和浪漫主義，

多少都是同時代的德國文化現象，二者精神在基礎上的類似性，正是人們所希望可以希望找到的。

浪漫主義精神之難以界定乃眾所周知。其實人們也不該希望能界定之。當然我們可以提一些它的主要特色。例如啟蒙運動注重批判的、分析的與科學的理解，但浪漫主義者則與之相反，極力讚揚創造性的想像能力以及感受 (feeling) 與直觀 (intuition) 的角色。^② 藝術天才取代了哲學家 (le philosophe) 的地位。但是強調創造性想像及藝術天才，乃是此項普遍強調……強調人格自由與充分的發展、人的創造力、享受人類可能的豐富經驗——的一部分。易言之，強調的重點毋寧在於各個人的原創性，而非在所有人共通的部分。而對創造性人格的堅持，有時與倫理主觀主義的傾向相聯結。也就是說，有一種傾向要反對固定的普遍道德律則 (laws) 或規則 (rules)，以利於一個人能依據那根植於、符應於個別人格的價值來自由發展其自我。我這樣講並不意謂浪漫主義者不關心道德及道德價值。但有一種傾向，譬如以席雷格為例，就是強調個人自由地去追尋其自己的道德理想 [moral ideal, 亦即，其自己的「觀念」 (Idea) 之完成]，而非服從非位格的實踐理性所命令的普遍律則。

有些浪漫主義者在發展其創造性人格的觀念時，從非希特早期思想獲得靈感與刺激。這對席雷格與諾伐利都是事實。當然，他們對非希特觀念之使用，並不一定與非希特這哲學家的本意相符。茲舉一例說明。如同我們所已見的，非希特在轉變康德哲學為純粹觀念論時，以先驗自我（這先驗自我被視為無限制的活動）為其終極創造性始元。在他對意識作系統的演繹或重建時，他大量使用生產性的想像這觀念。諾伐利捕捉了這些觀念，並描寫非希特是在開始考察創造性自我

的奇觀。但他做了一項重要的改變。菲希特所關心的乃是，根據觀念論者的原則來解釋此一情形：有限的主體發現自己身處於一個由諸多客體——這些客體顯示給他、以種種不同方式影響他（例如在感覺作用裏）——所形成的世界。因此他描寫說，當所謂生產性的想像活動在安置那影響有限自我的客體時，該活動是發生在意識以下的層次。哲學家藉著先驗的反省能知道「有這活動發生」，但是無論哲學家或任何人卻都無法覺識到「這活動在發生」。因為安置客體這活動，在邏輯上是先於所有覺識或意識的。而且這生產性的想像活動，也的確非有限自我所能隨意變更。但是諾伐利卻描寫說，生產性的想像活動乃意志所能變更者。就如同藝術家創造藝術作品一樣，人不但在道德領域裏是一個創造能力，而且在自然領域裏（至少在原則上）也是。菲希特的先驗觀念論就這樣被轉變成諾伐利的「奇術觀念論」(magical idealism)。易言之，諾伐利捕捉菲希特一些哲學理論，使用它們替一詩意而浪漫的狂想服務，來讚揚、高舉創造性的自我。

再者，浪漫主義者之強調創造性的天才，使他們與謝林的聯結遠甚於與菲希特的。如同我們在適當處所將見到的，強調藝術的形上意義及藝術天才的角色者，是謝林而非菲希特。當席雷格斷言沒有任何世界比藝術世界更偉大，以及藝術家在有限形式中展示了觀念(Ideas)時，當諾伐利斷言詩人是真正的「奇術師」(magician)，是人自我的創造能力之化身時，他們談論的方式與謝林的思想、較諸與菲希特強烈的倫理觀更為調和。

不過強調創造性的自我，只是浪漫主義的一面而已。另一個重要的方面乃是，浪漫主義者對自然界的構想。他們並不將自然界設想為只是個機械系統（若如此設想，就要被迫如同笛卡兒思

想一樣，在人與自然間作尖銳的對比）；他們往往視自然界爲一有生命的有機整體——它在某程度類似於精神，並且帶有美與神秘。他們有些人對史賓諾莎（Spinoza）——此乃被浪漫化的史賓諾莎——明顯表示同情。

這種視自然界爲類似精神的有機整體之自然觀，再使浪漫主義者與謝林有所聯結。這哲學家視在人以下的自然界爲睡著的精神，視人類精神爲自然界要意識其本身的器官，如此看法全然是浪漫格調的。當詩人賀德林（Hölderlin, 1770-1843）與謝林在杜賓根爲同學時，乃謝林的朋友，這一點很重要。這詩人的自然觀——視自然爲有生命的廣含整體——似乎對這哲學家有些影響。反過來說，謝林的自然哲學對一些浪漫主義者具有有力的刺激影響。至於浪漫主義者對史賓諾莎的同情，神學家兼哲學家席萊爾馬赫（Schleiermacher）也有分於此項同情。但菲希特則無疑地未有分於此項同情；他深深厭惡任何傾向於把自然界予以神化的看法，在他看來，自然界只是爲了自由道德活動而存在之領域與工具。就此而言，他的看法是反浪漫主義的。

然而浪漫主義者執戀於有生命的有機整體這種自然觀，並不意謂他們強調自然而傷害了人。我們已看到他們亦強調自由的創造性人格。自然界在人類的精神裏可說是達到了其巔峯。因此，浪漫主義者的自然觀能够而且也實在，和如此明顯的欣賞——欣賞歷史與文化發展的連續性、欣賞過去文化時期對於展現人類精神潛能的重大意義——相聯合。例如賀德林對古希臘的精神有著浪漫的熱愛，^⑤黑格爾在學生時代亦有分於這樣的熱愛。但是在此可以特別提醒的是，對中世紀的興趣復甦了起來。啟蒙運動（the Enlightenment）的人往往認爲，中世紀時期是黑夜，接著

有文藝復興 (the Renaissance) 的黎明破曉，再來有哲學家 (les philosophes) 的出現。但是在諾伐利看來，中世紀表現了 (即使此表現並不完全) 信仰與文化有機的合一之理想——一個應該再恢復的理想。再者，浪漫主義者對民族精神 (Volkgeist) 這觀念顯出強烈的執戀，並對民族精神的文化表現 (例如語言) 感到興趣。就此而言，他們延續了黑爾德 (Herder) 及其他先輩的思想。

觀念論哲學家分享了對歷史連續性與發展的欣賞，並未有不自然之處。因為對他們而言，歷史乃一精神觀念 (Idea)、一終極目標 (telos 或 end) 在時間中的完成與實現。各大觀念論者都各有其歷史哲學，尤以黑格爾的最為著名。由於在非希特看來，自然界主要是為了道德活動而存在的工具，所以當然較強調人類精神領域及歷史 (他視歷史為以理想道德世界秩序之實現為目標的運動)。在謝林的宗教哲學裏，把歷史當作是，墮落的人類回歸神之事蹟，那與自己存有的真實中心相疏離的人回歸神之事蹟。至於黑格爾，民族精神的辯證這觀念扮演顯著的角色，雖然此觀念尚伴隨有一項堅持——堅持所謂的世界史之個人 (world-historical individuals) 所扮演的角色。整個歷史運動被描寫為，一項以精神自由的實現為目標之運動。一般而言我們可以說，大觀念論者們視其時期為這樣的一個時代——人類精神已變成意識到其活動的深遠意義、以及整體歷史的目的或方向。

尤要者，浪漫主義的特徵可能在於，對無限者的感受與渴望。他們把對自然與對人類歷史的觀念結合於如此的構想中——視二者為一個無限生命 (Life) 的顯示、一種神性詩文的呈現。因

此無限生命這觀念的作用，乃是作為浪漫主義世界觀的一個統一要素。乍看之下，浪漫主義者對於民族精神這觀念的執戀，可能顯得與他們之強調個體人格的自由發展不一致。但其實二者並非根本不能相容。因為一般而言，他們把無限整體設想為無限的生命，這無限生命通過有限存有、在有限存有中顯示它自己，而非消滅後者或化約後者為純機械性的工具。民族精神亦被設想為此同一無限生命的顯示，被設想為相對性的整體——這整體為了其充分的發展，需要個體人格（個體人格可說是這些民族精神的承載者）的自由表現。國家的情形亦同，它被當作一個民族的精神在政治方面的具體實現。

典型的浪漫主義者往往以美感的方式，設想無限整體。人感受自己與此有機整體是合一的；而領悟到此合一所憑藉的，毋寧是直觀與感受而非概念思考。因為概念思考對所界定的限制與界線，往往予以固定化、永久化，而浪漫主義卻往往解消在無限生命之流中的限制與界線。易言之，在浪漫主義者之中，其對無限者的感受是一種對不確定者的感受的，這種情形並不罕見。這種特性可見諸其傾向於混淆無限者與有限者的界線，如同見諸其傾向於混同哲學與詩（或者在藝術本身領域裏，則傾向於使各種藝術混合交融）。

當然，這部分是在於如何理解人經驗的類似性之問題，以及如何綜合人不同型態的經驗之問題。席雷格視哲學與宗教是同性質、類似的，因為二者都關心無限者，而人與無限者的每一關係都可說是屬於宗教的。而藝術在性格上也實在是宗教的；因為創造性的藝術家在有限者中、在美的形式中看到無限者。可是浪漫主義者對確定限制與明確形式的嫌棄，也是使得哥德（Goethe）

作此項有名陳述——古典主義者是健康的、浪漫主義者是病態的——的理由之一。由於如此，故有些浪漫主義者本身開始覺得需要對其直觀的、相當模糊的關於人生與實在界之洞見，賦予確定的形式，也覺得需要將其對無限者、對個體人格自由表現的思懷，與對於確定限制的認可，予以結合。有些此運動的代表者（如席雷格）在天主教（Catholicism）中找到此需要之滿足。

對無限者的感受，明顯地構成浪漫主義與觀念論的共同基礎。無限絕對者這觀念成爲非希特後期哲學的核心（他將之設想爲無限生命）；在謝林、席萊爾馬赫與黑格爾的哲學中，絕對者都是其中心論題。再者，我們可說德國觀念論者傾向於把無限者設想爲並非有限者之對立者，而是那通過有限者、在有限者中表現自己的一個無限生命或活動。特別是黑格爾有深思熟慮的企圖，要協調有限者與無限者，將二者聯結一起——但既不使無限者同一於有限者，也不把後者摒棄爲不真實的、虛幻的。整體（totality）是通過其諸特殊顯示、在其諸特殊顯示中存活著。無論這整體是無限整體、絕對者，或者是一個相對性的整體（如國家）。

因此浪漫主義者與觀念論者的精神類似性，是無可置疑的。這可由許多例子來顯示之。例如，當黑格爾描述藝術、宗教與哲學爲關涉於絕對者（雖是不同方式的關涉）時，我們可以看到他的看法與席雷格的觀念有類似性（即上一段所提到的）。可是也有必要強調大觀念論哲學家與浪漫主義者的一個重要對比，我們可用下述方式來說明。

席雷格把哲學吸收入詩裏面，夢想它們變爲一體。依他的看法，哲學工作主要是直觀洞見之

事，而非演繹推理或證明之事。因為每個證明都是對某事物的證明，而那對於待證真理的直觀領會卻是先於一切論證存在的，論證純是第二義之事。^⑤如同席雷格指出的，萊布尼茲 (Leibniz) 宣稱而沃爾夫 (Wolff) 證明。明顯地，這話並非稱讚沃爾夫。再者，哲學關心的是宇宙、整體 (totality)。我們並無法證明整體，它只能在直觀中被領悟。我們對整體的描述方式，並不能像描述一特殊事物、以及它與其他特殊事物的關係一樣。我們能够在某個方面展現或顯示整體（如同在詩中所為者），但要精確道出它是什麼，則超過我們能力。因此哲學家所關心的是要道出所無法言說者。為此緣故，在真正的哲學家看來，哲學和哲學家本身所要作的乃是充當反諷的機智之事。

然而當我們從席雷格這浪漫主義者轉過來看黑格爾這絕對觀念論者時，我們發現後者斷然堅持系統概念的思考，堅拒訴諸神秘的意向與感受。黑格爾確然關心整體、絕對者，但他乃關心要思考之，要在概念思考中表現出無限者的生命、及其與有限者的關係。沒錯，他把藝術（包括詩）解釋作與哲學具有相同的主题——亦即絕對精神。但他也堅持二者有一種必要予以保持的形式差異。詩和哲學有所區別，不應被混淆。

可能有人反對說，浪漫主義者與大觀念論者的哲學觀之對比，大概不像席雷格與黑格爾看法之比較所顯示的那麼巨大。菲希特設定一個對於純粹或絕對自我的基本知性直觀，這是一些浪漫主義者所採用的觀念。謝林至少在其哲學思考的一個階段裏堅稱，絕對者本身只能在神秘直觀中被領悟。他也強調一種美感的直觀，透過此直觀可以在象徵的形式中領悟到絕對者的性質（但非

其本身)。因此，浪漫主義的特性甚至也能在黑格爾的辯證邏輯中找到：這辯證邏輯乃是一運動的邏輯，要展示精神 (the Spirit) 的內在生命，克服概念的反題 (概念的的反題是一般邏輯所往往要使之固定化、永久化的)。黑格爾描述人類精神連續地經歷種種不同的態度、無休止地從一立場運動到另一立場，這描述實在可合理地視爲一種浪漫主義觀點的表現。雖然黑格爾的邏輯裝置本身異於浪漫主義精神，但此裝置乃屬於其體系的表面顯著處。在其下我們仍可看到與浪漫主義運動深刻的精神類似性。

無論如何，問題並不在於否認，形上觀念論與浪漫主義之精神相類似。我們已論證說有如此的類似性在。問題乃在於指出，一般而言，觀念論哲學家所關心的是系統的思想，而浪漫主義者則往往強調直觀與感受的角色、以及把哲學吸收入詩裏。謝林與席萊爾馬赫的確比非希特或黑格爾，更接近浪漫主義精神。沒錯，非希特設定了一個對於純粹或絕對自我的基本知性直觀；但他並未視之爲某種特具的神秘洞見。在他看來，它乃是對於一個在反省意識裏作自我顯示的活動之直觀領會。所需要的並非某種神秘的或詩的能力，而是先驗的反省 (這先驗反省在原則上對所有人皆開放)。非希特在他對浪漫主義的攻擊中堅稱，他的哲學雖然需要這種對於那作爲活動的自我的基本理智直觀，但它是一種產生科學 (Science, Wissenschaft) (亦即某門知識之意) 的邏輯思考。哲學是知識的知識、根本的科學；它並非一種要道出所無法言說者的企圖。至於黑格爾，當我們回顧他時，甚至能在他的辯證法裏找到浪漫主義的特性，這無庸置疑。但他也的確堅稱哲學並非天啟語詞、狂想詩文或神秘直觀之事，而是系統的邏輯思想 (對其主題作概念思

考並使之明白清楚)之事。哲學家的工作在於理解實在界，並使他人理解之，而非使用詩的意象 (images) 來教化或提示意思。

六、完成觀念論計畫之困難

如同我們所看到的，把康德哲學轉變為純粹觀念論這項開頭的轉變，乃意謂，實在界必須被視為生產性的思想或生產性的理性的一個歷程。換言之，必須把存有等同於思想。藉著演繹地重建絕對思想（或絕對理性）的生命基本動態結構，來展現出此項等同之真實性，乃是觀念論自然的計畫。再者，若康德對哲學的看法——哲學是思想對其本身自發活動之反省的認識——要予以保留，則就須主張，哲學反省乃是絕對理性通過人心靈、在人心靈裏的自我認識或自我意識。因此，展現出對哲學反省作如此看法的解釋之真實性，也是屬於觀念論當然的計畫。

然而，當我們轉向觀念論運動實際的歷史，我們就發現觀念論者要完全完成此計畫時所遭遇的困難。或者以另一種方式來說，我們看到從其開頭的轉變——把批判哲學轉變為先驗觀念論——所提示的模式，就有明顯的分歧產生。例如，菲希特開始時是決心不超越過意識之外，意即，不預設一個超越於意識的存有為其第一始元 (principle)。他已在意識中所顯示的純粹自我為其第一始元，這純粹自我並非作為一項東西，而是作為一項活動。但其先驗觀念論的要求，多少迫使他把終極實在推至意識背後。而在他後期的哲學形式裏，我們發現他預設了那超越於思想的絕對無限存有 (Being)。

至於謝林，則過程多少有點相反。也就是說，他在其哲學旅程中的一個階段，宣稱那超越於人類思想與概念活動的一絕對者之存在，而在以後的宗教哲學裏，則試著以反省的方式重建位格神 (Personal Deity) 的本質與內在生命。同時棄絕了以先驗方式演繹經驗實在界的存在與結構這樣的想法，而強調神自由的自我啟示這想法。他雖未全然棄絕把有限者視若無限者的一項邏輯結果這種觀念論傾向，但既然他已引入自由的位格神這觀念，則他的思想必然與形上觀念論原初的型式有一大段距離。

不用說，菲希特與謝林 (尤其是後者) 雖都發展而改變了他們起初的命題，但這些事實本身並未能證明其發展與改變是不合理、不正當的。我要指出的重點毋寧是，這些事實乃他們要完成我所謂觀念論計畫而遭遇困難之例證。我們可以說無論在菲希特或謝林，到最後存有都未被化約為思想。

在黑格爾身上，我們才發現他以遠超過前二者的堅持，努力把觀念論計畫完成。凡合乎理性的就是實在的，凡實在的就是合乎理性的，對這點他毫不懷疑。在他看來，若我們提到人的心靈而僅以之為有限的，並據此而質疑，心靈有否能力去瞭解無限絕對者自我展現的生命，則我們就完全錯誤了。心靈確實有其有限的方面，但心靈能够上升到絕對思想的層次 (在此層次裏，絕對者對其自己的知識與人對絕對者的知識是同一的)，以此意義來說，心靈也是無限的。黑格爾嘗試 (這無疑是令人印象最深刻的嘗試之一) 以系統而詳盡的方式來顯示出，實在界如何是那以自我認識為運動目標的絕對理性之生命，這絕對理性朝此目標邁進，而在實際的存在中成為它一

直所是的本質——亦即，自我思想的思想 (Self-thinking Thought，或譯，思想自己之思想，以自己為思想對象之思想)。

我們可以清楚看出，黑格爾愈是以絕對者對自己的知識與人對絕對者的知識為同一，則他就愈完全地滿足了觀念論計畫的要求：應把哲學當作絕對思想或絕對理性的自我反省。如果絕對者是一位格神，全然獨立於人的精神外而永恆地享有完全的自我認識，則人對神的知識將可說是一種外在的看法。然而若絕對者是全部實在、是宇宙，若我們將絕對者解釋為絕對思想——這絕對思想通過人的精神、在人的精神裏達到其自我反省——的自我展現，則人對絕對者的知識即是絕對者對其自身的知識。而哲學即為，那以本身為思想對象之生產性的思想。

但生產性的思想是什麼意思呢？無論如何可以如此論述：生產性的思想只能意謂那從目的論來理解的宇宙，也就是說，把宇宙視為邁向自我認識的一個歷程，而這自我認識事實上只是人對自然界、本身、歷史逐漸發展的認識；除此之外幾無可能有其他意思。在這種情況，於宇宙之背後沒有任何事物存在，並沒有這樣的思想或理性——它如同動力因 (efficient cause) 表現於其結果的方式，來把它自己表現於自然界與人類歷史中——存在於其背後。人對世界歷程的認識，被當作此歷程的目標，以及將意義賦予此歷程者；以此意義來看，思想在目的論上是居先的。但是在實際上 (actually) 或歷史上居先的，是客觀化的自然界這形式的存有 (Being in the form of objective Nature)。在這種情況，觀念論的整個型式 (如同在開頭轉變康德哲學為先驗觀念論所提示的型式) 被改變了。因為這項開頭的轉變無可避免地提示了這樣的一幅圖畫：那產生或創

造客觀世界之無限的思想活動。而前述的看法所描繪的圖畫卻只是這樣：那被解釋作爲一目的論歷程的實際經驗世界。歷程的目標 (telos 或 goal) 的確被描寫爲世界通過人的心靈、在人心靈裏的自我反省。但是此目標或目的，是一個從未於任何時候被完成的理想。因此存有與思想的同一化也從未實際達到。

七、德國觀念論的擬人論成分

從後康德觀念論的自然型式所產生的另一面分歧，可用下述方式來敘述。英國絕對觀念論者柏得利 (F. H. Bradley) 主張，神的概念無可避免地過渡到絕對者的概念。也就是說，如果心靈試著以一致的方式來思想無限者，則最後必然會承認，無限者只能是全部存有，是全體實在界，是整體 (totality)。由於神被轉變爲絕對者，宗教就消失了。「除了絕對者外，神不可能有歇止之處，而在達到那目標後，他就被丟落了，宗教也跟他一樣被丟落了。」^⑥柯林烏 (R. G. Collingwood) 也表示一相似觀點。「神與絕對者並非同一，而是有無可復原的區別。但二者在此意義下是同一的：神乃是絕對者把自己顯示給宗教意識所憑藉的想像形式或直觀形式。」^⑦若我們持守思辨形上學，則我們最後必須承認，有神論 (theism) 是，多神論之顯然的擬人論、與無所不包的絕對者這觀念，二者間的中途站。

實在明顯可見的是，若缺乏任何對存有的類比之清楚觀念，則那在存有學上與無限者相區別的有限存有這觀念，是無法站立得住的。雖然這點頗重要，不過且讓我們越過這點而注意此事：

我們可以說，後康德觀念論本來的形式卽是全然擬人論的。因爲人類意識的型式被轉移給整個實在界。讓我們假定人的自我只間接地達到自我意識。亦卽說，人的注意首先是被導至非我的。非我必須由自我或主體來安置，這意思不是說，非我必須在存有學的層次上被自我創造，而是說若意識要產生的話，則非我必須被認識爲一客體。然後自我才能轉回它本身，在它的活動中反省地認識了它自己。在後康德觀念論裏，使用這人類意識的歷程，來作爲詮釋整個實在界之主要觀念。他們認爲，絕對自我或絕對理性（或者任何所可給予的稱呼）把客觀的自然世界安置（以一種存有學的意義來說）爲它回歸它本身（這回歸是通過人的精神、在人精神裏）的一個必要條件。

理所當然的，把康德哲學轉變爲形上觀念論，一定導出如此的一般計畫。但由於康德關心人類的知識與意識，所以把他的知識論膨脹爲宇宙形上學，無可避免地包含了此事——根據人類意識的型態，來詮釋整個實在界的歷程。以這意義而言，後康德觀念論包含了明顯的擬人論成分。我們若注意到此項並非不普遍的看法——絕對觀念論遠較有神論不擬人化，則也要同樣地注意到上述事實才是公平。當然，除了類比的方式，我們無法設想神；除了根據與人類意識相類比的方

式，我們無法設想神的意識。但我們可以努力在思想中，剔除那些與有限性有密切關係的意識面向 (aspects)。我們可以論說（以客氣的方式言之），把那成爲自我意識的歷程歸給無限者，乃是擬人化思考的明顯表現。

那麼，如果存在著這麼一個精神實在 (a spiritual reality)——這精神實在至少在邏輯上先於自然，並通過人、在人裏面成爲有自我意識的——則我們應如何去設想它呢？若我們設想說，

它是一無限制的活動，本身沒有意識但卻爲意識的根基，則我們大致接近菲希特所謂絕對自我的理論。

然而，一個同時是精神的且無意識的終極實在，這樣的概念並不易理解。當然，這概念與基督宗教之神之概念也沒有多少相似性。但若我們同謝林後期宗教哲學一樣主張說，自然界背後的精神實在是一位格性的存有 (Being)，則觀念論計畫的型式無可避免地就被改變了。因爲若主張這樣，就不能再主張終極的精神實在通過宇宙歷程、在宇宙歷程裏成爲自我意識的。由於謝林比黑格爾多活二十幾年，所以我們可以說，那直接接著康德批判哲學而來的觀念論運動，就年代順序而言，終究變成再趨向於哲學有神論。如同我們所已見的，柏得利主張，神這概念是宗教意識所需要的，但從哲學觀點來看，它必須轉變爲絕對者這概念。謝林會接受柏得利前半部分意見而拒絕後半部分——至少就柏得利所瞭解的是這樣。因爲謝林晚期的哲學正是一種宗教意識的哲學。而且他相信，宗教意識要求他把自己以前絕對者的觀念，轉變爲位格神的觀念。如同我們在以後所將見到的，在他知神論的 (theosophical) 思辨裏，他無疑地引入明顯擬人化的成分。但他的心靈之趨向有神論，也表示他離開了後康德觀念論所特有的這種擬人論。

然而還有第三種可能性。我們可以剔除掉那產生自然界的精神實在 (無論其爲有意識或無意識) 之觀念，但同時保有逐漸成爲自我意識的絕對者這觀念。這樣，絕對者意謂世界 (world)，意即宇宙 (universe)。而我們有著這麼一幅圖畫：人對世界及其自己歷史的知識，即是絕對者的自我知識 (對其自我的知識)。在這圖畫 (它描繪了一項對黑格爾絕對觀念論的主要詮釋之一

般樣貌) ⑩ 好像除了對世界歷程予以目的論的解釋外，並沒有增加什麼到經驗世界裏。也就是說並沒有設定超越的存有 (Being)；但是宇宙被詮釋為朝向一理想目標 (亦即通過人的精神、在人的精神裏之完全的自我反省) 運動的一個歷程。

這種詮釋恐怕不能被當作僅等同於下述經驗述句：在世界歷史的行程裏，人已實在出現，而且人實在能認識及增加他對自己、歷史、環境的知識。因為無論是唯物論者、觀念論者，無論是有神論者、泛神論者或無神論者，對於接受這述句，可能無人會猶豫的。至少這種詮釋的意思是提示一個目的論的型式，一個以人對宇宙的認識 (這被當作就是宇宙對其自己的認識) 為目標之運動。但除非我們打算承認這是看待世界歷程唯一可能的方式，而使我們自己可能受到此項反對——我們之所以選擇這特殊的型式，乃受知識份子所擁護的為知識而知識之偏見所決定 (亦即受一特殊的價值判斷所決定)，否則看來我們必須宣稱，世界是順著某內在必然性而朝向通過人、在人裏面來自我認識這目標運動著。然而除非我們或者相信自然界本身是無意識的心靈 (或如謝林所說的——睡著的精神) 而朝意識在努力，或者相信在自然界的背後有無意識的心靈 (或無意識的理性) 自發地把自然界安置為達致意識的先決條件 (達致意識是通過人的精神、在人的精神裏進行的)，否則我們有否根據作此宣稱呢？如果我們接受此二立場的任一個，我們就是把人意識發展的模式轉用到整個宇宙上。把批判哲學轉變為形上觀念論，可能真正需要上述的程序；但這程序的性格比起哲學有神論，的確並未較不擬人化。

八、觀念論之人的哲學

在本章我們所已關心的，主要是德國觀念論關於整個實在界、關於那自我展現的絕對者之理論（或者毋寧說是一組理論）。但人的哲學也是觀念論運動的顯著特徵。如果我們考慮這幾個哲學家的形上前提，則這實在正是我們所會期待的。照菲希特的看法，絕對自我是一無限制的活動，可被描寫為，以意識到其自己的自由為目標而奮鬥的一項活動。但意識只以個體意識的形式存在著。因此絕對自我必然將其本身表現於諸有限的主體或自我——它們各個都致力於達到真正的自由——所成的團體裏。道德活動的題目無可避免地居於顯著的地位。菲希特哲學本質上是一動態的倫理觀念論。而在黑格爾看來，絕對者可定義為精神（Spirit）或自我思想的思想。因此它在人的精神及其生命裏，比在自然界裏顯示得更為充分適當。更多的強調應放在人精神生命（人作為一理性存有的生命）反省的理解上，而非在自然哲學上。至於謝林，當他去肯定一位格而自由之神的存在，他就同時致力於人的自由問題，以及人從神那裏墮落及回歸神的問題。

在觀念論之人與社會的哲學裏，對自由的堅持是一顯著的特徵。當然這並不蘊涵說，在每一處所用的「自由」這字眼的意思都一樣。在菲希特，強調的重點是放在行動中所顯示的個人自由上。在這強調裏，我們無疑地能看到，這哲學家本身積極有力的個性之反映。菲希特認為，人從某觀點來看，乃是自然驅力、本能與衝動所組成的一系統；若只從這觀點來看人，則談自由是沒有用的。但人作為精神來看，則他可以說並非受一個接一個的慾望之機械式的滿足所限制：他能

把他的行動引導向一理想目標，並根據義務的觀念來行動。對於康德，自由往往意謂超越肉慾衝動的生命而行動得如一理性、道德的存有。而非希特所說的，往往一若行動就是它本身的目的，強調爲了自由行動的緣故而自由行動。

雖然非希特主要的強調重點在於個人的行動，以及個人超越自然驅力、衝動而達到一種依照義務來行動的生命，但他當然也知道必須給予自由道德行動這觀念一些內容。他強調道德天職這概念，以之作爲這觀念的內容。一個人的天職——他在世界所應執行的一系列行動——大部決定於他的社會情境、他的地位（例如當一家之父）。而我們最終的理想是這樣：諸多的道德天職會聚向一共同的理想目標，建立了一個道德的世界秩序。

非希特年輕時是法國革命的熱情支持者，他認爲法國革命把人從阻礙其自由道德發展之社會與政治生活的形態解放出來。但問題來了，什麼形態的社會、經濟與政治組織最適合助成人的道德發展？非希特發現他自己不得不逐漸加重強調此項主張：政治、團體應在道德教育上扮演積極有力的角色。雖然在他以後的歲月裏，對當時政治事件（亦即拿破崙的統治與解放戰爭）的反省，部分地影響了他心中國家主義觀點的滋長，也部分地影響了他對一個統一的德國（唯有在統一的德國裏德國人才能找到真正的自由）之文化使命的強烈強調，但他較具特色的觀念卻是：只要人尚未達到其充分的道德發展，國家就是權利系統的保持所必要之工具。如果人作爲道德存有能發展得完全，則國家就將廢置。

然而當我們轉向黑格爾時，我們發現他有不同的態度。黑格爾年輕時，同樣受法國革命的激

動與追求自由的趨勢所影響。而「自由」這字眼在他的哲學裡，扮演顯著的角色。如同我們在以後適當時候所將看到的，他把人類歷史描述為，以更充分地實現自由為目標之運動。但他明顯地區分消極的自由（只是沒有受限制之自由）與積極的自由。如同康德所瞭解的，道德自由所包含的乃是，只遵守一個人作為一理性的存有所頒給自己的律則。而有理性者乃是有普遍性者。因此積極的自由所包含的是，使自己參與那超越於一己私慾之目的。要達到積極的自由，特別要藉著使一己之意志參與在盧梭（Rousseau）所謂的普遍意志（General Will，這意志表現於國家）裏這樣的途徑。道德在本質上乃是社會道德。形式的道德律在社會生活中、特別是在國家中，得到其內容與應用領域。

因此非希特與黑格爾都企圖把道德放在社會環境裏，藉此以克服康德倫理的形式主義。但是強調的重點有所不同。非希特強調，個人的自由與行動應根據那由個人良心所傳達的義務。對於這點強調，還須補正如下以作為平衡：個人的道德天職是被當作那由諸道德天職所組成的一系統之一分子，因而是在社會環境裏的。不過在非希特的倫理學裏，強調的是，個人努力去克服自己，使低層自我可說是與自由意志（這自由意志是以完全的自由為目標）進入調和。而黑格爾則強調人是政治團體的一分子，以及倫理學的社會面。個人參與在較大的有機整體裏作其一分子，才能得到積極的自由。不過對這點強調，我們必須有所補正以作為平衡：在黑格爾看來，一個國家除非瞭解主觀的或個人的自由之價值，並賦予此自由存在的空間，否則就不可能是完全合乎理性的。當黑格爾在柏林（Berlin）演講以誇張的措辭講論政治理論及描述國家時，他所關心的是使聽眾能在

社會面、政治面有所意識，以及關心要克服對於道德的內心面之片面強調（他認為這樣片面強調是不幸的），而不是要將聽眾轉變為集體主義者。此外照黑格爾的看法，政治組織構成人類高層精神活動（即藝術、宗教與哲學）——在這些活動裏精神自由達到其至高的表現——的必要基礎。

然而我們在非希特與黑格爾所發現不到的，可能是一清楚的絕對道德價值理論。若我們同非希特一樣來談爲了行動的緣故而行動、爲了自由的緣故而自由，我們可能表現了對各個人的道德天職之獨特性有所認識。但我們是以忽略道德律的普遍性爲代價，來強調創造性的人格與道德天職的獨特性。而若我們同黑格爾一樣把道德社會化，則我們就對道德賦予具體內容而避免了康德倫理的形式主義，但卻含有如此意謂之危險：道德價值與標準只是相對於各不同社會與文化時期存在的。有些人顯然會主張事實就是如此。但若我們不同意，則我們就需要一個比黑格爾所實際提供的更爲清楚、適當的絕對價值理論。

謝林的看法與非希特或黑格爾都很不一樣。在他哲學發展的一段時期裏，他利用許多非希特的觀念，而把人的道德行動的目標描述爲，要創造一個第二自然（a second Nature）、一個道德的世界秩序、一個內在於物質世界的道德世界。但他與非希特的態度之差異表現在此事實上：他繼續再談到藝術與美感直觀的哲學，對之賦予很大的形上意義。在非希特，強調重點是在道德努力與自由道德行動，在謝林，則強調重點在美感的直觀，以之爲開啟實在界的終極本性之鑰，並且讚揚藝術天才甚於道德英雄。但是當神學問題吸引住謝林的興趣時，其關於人的哲學自然地披上了顯著的宗教色彩。他認爲自由是在善惡間作選擇的力量。而人格是要藉著自黑暗中產生光明

而贏得的，也就是說，要藉著昇華人的低層本性使之臣屬於理性意志，來贏得人格。但這些題目是在形上背景中處理的。例如剛才所提到的謝林對自由與人格的看法，把他導至對神本性之知神論的思辨 (theosophical speculation)。而他關於神本性的理論，又反過來影響他的人觀。

我們再回到黑格爾這位最偉大的德國觀念論者。他對人類社會的分析及其歷史哲學，確實給人非常深刻的印象。許多聽他講演歷史的人必定覺得，過去時代的深長意味及歷史運動的意義正顯示給他們。猶有甚者，黑格爾並非只關心對過去的理解。如同我們所已談到的，他希望使其學生在社會上、政治上及倫理上有所意識。無疑地，他是想，他對理性國家的分析，能提供政治生活 (特別是德國政治生活) 的準繩與目標。但強調的重點是放在理解。黑格爾說了這句名言：密訥華 (Minerva, 譯註：乃羅馬神話中司智慧、工藝及戰爭之女神) 的貓頭鷹只在黃昏來臨時才展翼，當哲學在一再地展現其圓熟時，它所表現的乃是一種已在漸趨冷淡的生活形態。黑格爾清楚瞭解此項事實：政治哲學可說往往傾向於認可一個即將逝去的社會或文化所具之社會與政治制度。當一個文化或社會已經成熟、熟透或甚至過熟時，就會通過哲學反省、在哲學反省裏意識到它自己，其時刻恰是生命的運動正在需要及產生新社會或新社會制度、政治制度之時。

至於馬克斯 (Karl Marx)，我們發現他有不同的態度。這位哲學家所致力的工作乃是，理解歷史的運動，以便根據歷史目的性運動之需要，來改變現存社會組織的制度與形態。當然馬克斯並未否認理解的必要與價值，但他強調理解的革命功能。就某種意義來說，黑格爾是向後看，馬克斯是向前看。馬克斯對哲學家的功能之看法，是否站得住，還有疑問，不過我們不必在此討

論。我們只要注意到，這位大觀念論者與這位社會革命家的態度之差異，就足够了。如果我們想在觀念論哲學家中間，找尋一些可與馬克斯傳道熱誠相比擬的東西，則應向非希特去找而非向黑格爾。如同我們在相關的章節所將看到的，非希特有一熱情的信仰，相信他自己的哲學負有拯救人類社會的使命。而黑格爾好像覺得整個歷史的重擔與責任都擔在他肩上。當他回顧世界歷史的時候，其主要目的是去理解它。再者，他當然並未想像歷史已隨著十九世紀的來臨而停止，但他太過歷史性的心靈，使他不可能對任何哲學烏托邦 (Utopia) 所具之目的性有多大信心。

附 註

① 雖然在英國、美國、義大利與其他地方有後期觀念論運動，但德國在黑格爾之後，形上觀念論仍即遭受沒落之命運。

② 我說「可能發展」(could develop)，因為對康德哲學作反省，可能導致種種不同的思想路線，這要根據我們所強調的面向而定。見本書第六卷、第二部分、頁二二三。

③ 見本書第六卷、第二部分、頁六二一六、一七五—七。

④ 見本書第四卷、頁七〇一—五與第六卷、第二部分、頁二八一—九。

⑤ 本書第四卷、頁七一。

⑥ 必然性與因果性在康德看來乃先驗範疇。但他並不否定、而且其實是肯定科學世界具有「現象的實在性」(phenomenally real)。

- ⑦ 這點是真的，至少若我們對康德的範疇應用領域限制之理論，避免持守到如此地步：堅稱任何對於超感覺的實在之談論（即使是在道德的信仰之情形裏）皆無意義。
- ⑧ 見本書第六卷、第二部分、第十五章。
- ⑨ 黑格爾在宗教意識的語言這層次上，承認自由的創造這觀念。但在他看來，這語言是圖像式的或象徵式的。
- ⑩ 見本書第六卷、第一部分、頁二一〇—二一四—六。
- ⑪ 照卡納普的看法，形上體系表現一種對於生命的感受或態度。但這樣的語詞用於浪漫主義精神，遠比用於（比方說）黑格爾的辯證體系為合適。
- ⑫ 在此適合合作兩項說明。第一，我並非意謂浪漫主義運動本身直接承繼啟蒙運動。但我跳過中間的階段。第二，我們在本文中所作的概述不應被解釋為意謂，啟蒙運動的人士一點也不瞭解感受在人生中的重要性。例如見本書第六卷、第一部分、頁三八—四一。
- ⑬ 若以為賀德林依戀希臘即必然使他成爲一個與浪漫主義者相對立的古典主義者，則乃是錯誤的想法。
- ⑭ 見本書第六卷、第一部分、頁一六〇—一八、一九八—二〇五。
- ⑮ 席雷格的想法，可以與一些現代討論形上學的作者所提出的下述看法作比較：在一形上體系裏真正重要的是「洞見」(vision)，至於論證乃是，爲要推薦該洞見、或使該洞見成功地被接納，所作的勸服性設計。

- ⑬ 「表象與實在」 (*Appearance and Reality*) (第二版)，頁四七四。
- ⑭ 「心靈之鏡」 (*Speculum Mentis*)，頁一五一。
- ⑮ 對黑格爾的這種詮釋，其適宜性是大可爭議的。不過在此我們不需讓此問題耽擱。

第二章 菲希特 (一)

一、生平與著作

菲希特 (Johann Gottlieb Fichte) 一七六二年生於撒克森尼 (Saxony) 的拉美諾 (Rammsau)。他出自一貧窮家庭，若依自然發展的常理，他幾無可能享有追求高深研究的便利條件。但是當他幼年時，引起了地方上一位貴族米爾提茲男爵 (the Baron von Miltitz) 的興趣，答應提供他教育費用。菲希特到適當年齡時，被送到位於普佛塔 (Pforta) 的著名學校——以後尼采也來就讀此校。一七八〇年進入耶拿 (Jena) 大學作一神學學生，以後轉到威登堡 (Wittenberg) 然後又轉至來比錫 (Leipzig)。

菲希特在其求學研究中，接受了決定論的理論。有一位好心的牧師爲了匡正他這種悲哀的論調，推薦他一種史賓諾莎 (Spinoza) 「倫理學」的版本，其中附有沃爾夫 (Wolff) 對史賓諾莎的駁斥在內。但由於在菲希特看來，這駁斥似乎極爲薄弱，因而這作品的效果剛好與這牧師所意欲的相反。不過決定論並不真正與菲希特活潑積極的性格、或者其強烈的倫理興趣相調和，



非希特 (Fichte) 像

不久，它就被菲希特對道德自由的堅持所取代。雖然以後他表現為史賓諾莎的有力反對者，但史賓諾莎對而言，一直是代表哲學當中偉大的可能選擇之一。

由於經濟因素，菲希特不得已到蘇黎士 (Zürich) 的一家以家庭教師為業；在那裏他讀了盧梭 (Rousseau) 與孟德斯鳩 (Montesquieu)，樂於得知法國革命的消息，及其所伴隨的自由之信息。有一個學生要求他解釋批判哲學，使得他首次去研讀批判哲學而引起了對康德的興趣。一七九一年他從華沙 (Warsaw) (他曾在那裏的一貴族家庭當家庭教師，有一短暫但相當屈辱的經驗) 回到德國，他去拜訪住在科尼斯堡 (Königsberg) 的康德。但他並未受到任何熱情的接待。因此他寫一論文，發展康德由實踐理性的名義下所言之信仰的合法性，試著藉此贏得這偉大人物的好感。結果他所寫的「一切天啟批判試論」 (*Essays towards a Critique of all Revelation, Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) 取悅了康德，在經過了因神學檢查制度而來的一些

困難後，於一七九二年出版。由於未印作者之名，有些評論者推斷此論文為康德所寫。當康德接著作糾正此錯誤而讚揚真正的作者時，菲希特的名字立即變成廣為所知。

一七九三年菲希特出版其「糾正公眾對法國革命的判斷之獻稿」(*Contributions Designed to Correct the Judgement of the Public on the French Revolution*)。這作品為他贏得了民主主義者與雅名賓黨人(Jacobin)——一種政治上的危險人物——之譽。雖然如此，他還是在一七九四年被任命為耶拿的哲學教授，這部分是由於哥德(Goethe)熱烈的推薦。除了其較專業的講演課程外，菲希特也辦了一系列論人的尊嚴與學者的天職之講習會，這些講演錄在他受派擔任講座那年出版。他一直多少像個傳道者或講道者。但一七九四年他的主要出版著作乃是「全部科學理論的基礎」(*Basis of the Entire Theory of Science, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*)，在這書中他提出他對康德批判哲學的觀念論發展。菲希特在耶拿哲學講座的前任者萊恩霍德(K. L. Reinhold, 1758-1823)——他已受邀到基爾(Kiel)去——已經要求康德的批判論應轉變為一體系，也就是說它應該是自一根本始元有系統地導得的。在菲希特的科學理論裏，他保證比萊恩霍德更成功地完成這工作。①他設想科學理論展現了那由諸根本命題——這些命題是所有各門科學或一切認知方法的基礎，並且是使後者成為可能的條件——的最終極始元所導出的系統發展。但展現此發展，同時即是描繪創造性思想的發展。因此科學理論不只是知識論，而且也是形上學。

然而菲希特絕非單單專注於對意識作理論演繹而已。他相當注重意識發展的道德目標，或者

以較具體的字眼來說——人類存在的道德目的。我們發現他在一七九六年出版「自然權利的基礎」(*Basis of Natural Right, Grundlage des Naturrechts*)，一七九八年出版「倫理學體系」(*The System of Ethics, Das System der Sittenlehre*)。據他說，這兩個題目都是「根據科學理論的原理」來處理的。而它們無疑地果真如此。但這些作品遠超過作為「科學理論」(*Wissenschaftslehre*)的附屬品而已。因為它們表現了非希特哲學之真正性格——亦即，作為一種倫理觀念論的體系。

常有人抱怨形上觀念論者的朦朧不清，這並非沒有理由。但非希特寫作活動一個顯著的特徵卻是，不停地努力闡明科學理論的觀念與原理。^②例如一七九七年他出版兩篇「科學理論」的導論，一八〇一年出版「對一般大眾清楚如太陽的論最近哲學真實本質之報告：一項強使讀者理解的嘗試」(*A Report, Clear as the Sun, for the General Public on the Real Essence of the Latest Philosophy: An Attempt to Compel the Reader to Understand; Sonnenklarer Bericht*)。這名稱可能過度樂觀，但無論如何，證明作者是致力於闡明其意思。尤有甚者，在一八〇一到一八一三年這段時期，非希特為了其講演課程寫了幾個「科學理論」的修訂版本。一八一〇年出版「科學理論概觀」(*The Theory of Science in Its General Lines, Die Wissenschaftslehre in ihrem Allgemeinen Umriss*)以及「意識的事實」(*Facts of Consciousness, Tatsachen des Bewusstseins*, 第二版於一八一三年)。

一七九九年非希特在耶拿的發展工作突然結束。由於他對研究團體的改革計畫，以及在星期

天的講演（這對牧師們似乎構成侵入其領域的行動），已在這大學引起一些反對。但王室對他的反對乃是他一七九八年出版的論文：「論我們相信一神性世界秩序的理由」（*On the Ground of Our Belief in a Divine World-Order, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*）。此論文之出現使得他被控告為無神論者，理由是非希特把神等同於，由人的意志所創造與維持的一個道德的世界秩序。這哲學家試著為自己辯護，但沒成功，而在一七九九年必須離開耶拿到柏林（Berlin）去。

一八〇〇年非希特出版「人的天職」（*The Vocation of Man, Die Bestimmung des Menschen*）。這本屬於他所謂通俗著作的作品，是寫給一般受教育的大眾而非專業哲學家；它是一篇支持作者觀念論體系——這體系大異於浪漫主義者對自然界與宗教的態度——的宣言。非希特高雅的用語，可能確易使人聯想為一種浪漫主義的泛神論，但浪漫主義者他們本身對此作品意義的理解，是完全足夠的。例如席萊爾馬赫（*Schleiermacher*）看到，非希特關心的是，要拒斥任何想融合史賓諾莎思想與觀念論的企圖；他在舌尖銳批判的評論中宣稱，非希特之所以敵視自然界的普遍必然性這觀念，實在是由於他所主要關心的是把人當作一有限、獨立的存有，認為無論如何必須把人提高到自然界之上。照席萊爾馬赫的意見，非希特應該找尋一更高的綜合——這綜合包含有史賓諾莎思想的真理而卻未否認道德自由，而不應該只是把人與自然界互相對立。

在同年（一八〇〇年）非希特出版其作品「封閉的商業國」（*The Closed Commercial State, Der geschlossene Handelsstaat*），在其中他計畫了一種國家社會主義。已有人說非希

特多少有點像個傳道者。他視其體系不只是抽象的、學術意義的哲學真理，而且也是拯救的真理——意思是說，若適當地應用其原理，將使社會獲得改革。至少在這方面他像柏林圖。菲希特一度期待互濟會 (Freemasonry) 可以藉著採納、應用「科學理論」的原理，而證明是一項促進道德與改革社會的合適工具。但他失望了，轉而期待於普魯士 (Prussia) 政府。他的作品其實是提供給政府施行的計畫。

一八〇四年菲希特接受埃爾朗根 (Erlangen) 所提供的講座。但直到一八〇五年四月才被實際任命為教授；他用這段空檔在柏林講演，講論「目前時代的特徵」 (*Characteristics of the Present Age, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*)。在這些演講裏，他攻擊浪漫主義者諸如諾伐利、提克 (Tieck) 與兩位席雷格的看法。提克把柏美 (Boehme) 的著作介紹給諾伐利，而一些浪漫主義者是神秘主義者鞋匠哥利慈 (Görlitz) 熱狂的傾慕者。但菲希特並不分享他們這樣的熱狂。對於諾伐利夢想恢復一神權政治之天主教的 (Catholic) 文化，他也沒有任何同情。他的講演也集中於反對，其以前門生謝林所發展出來的自然哲學。但這些爭論在某種意義上，乃附屬於他演講中所概述的一般歷史哲學。菲希特的「目前時代」是描述人朝向歷史目標發展的一個階段；而此目標則為：人一切的關係都自由地、根據理性地來安排。這講演錄出版於一八〇六年。

一八〇五年菲希特在埃爾朗根講演「論學者的本質」 (*On the Nature of the Scholar, Ueber des Wesen des Gelehrten*)。在一八〇五到一八〇六年的冬天，他在柏林作一系列的講

演：「蒙福生命之路，或者，或宗教理論」(*The Way to the Blessed Life or The Doctrine of Religion, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*)。至少乍看之下，這本論宗教的作品，似乎徹底改變了非希特早期著作所解說的哲學。我們較少看見關於自我的論述，而關於絕對者與在神裏面的生命之論述，則遠多於前者。謝林的確控告非希特是剽竊，亦即認為他借用來自謝林絕對者理論的觀念，把它們接枝到「科學理論」之上，而此二要素卻明顯無法相容。但非希特拒絕承認，他在「宗教理論」中所提出的宗教觀念與其原初的哲學全然不一致。

一八〇六年拿破崙(Napoleon)入侵普魯士，非希特提議要件隨普魯士軍隊，作為其非神職人員的講道者或演講者。但他被通知說，國王認為現在是以行動而非以話語來演說的時候，口頭的演講較適合於慶祝勝利。當事件變得有威脅時，非希特離開柏林；但一八〇七年又回來，在一八〇七到一八〇八年的冬天發表其「致德意志國民之談話」(*Addresses to the German Nation, Reden an die deutsche Nation*)。在這些講演中，這哲學家以高雅熱情的措辭，來談德意志民族的文化使命，^②這些講演後來有助於一種極度國家主義意義的利用。但為對他公平起見，我們應記得，發表這些講演的處境，乃是拿破崙統治的時期。

一八一〇年柏林大學建立了，非希特被任命為哲學院院長。一八一一至一八一二年任此大學校長。一八一四年初他從太太得到斑疹傷寒（他太太則是在看護病人時接觸到的），於該年一月二十九日逝世。

二、找尋根本的哲學原理 觀念論與獨斷論間之抉擇

非希特起初對哲學的看法與浪漫主義者的想法——哲學類似於詩——少有共通之處。哲學乃是或至少應是一門科學 (science)。首先，這也就是說，哲學應是那共同組成一系統整體的一組命題——其中各命題按一邏輯秩序來據有其適當位置。其次，必須有一個根本的或在邏輯上居先的命題。「每一門科學必須有一根本命題 (Grundsatz) ……不能有比一個還多的根本命題。否則就不是一門科學而是數門科學了。」^④我們或許實在想質問，何以每一門科學必須有一個而且僅一個基本命題；但無論如何，這是非希特對一門科學所意謂的一部分。

這種對科學的看法明顯是受數學模式的啟發。事實上非希特即以幾何學為科學的一個範例。當然幾何學只是一門特殊科學，而哲學對非希特來說卻是科學的科學 (the science of science)，亦即，知識的知識 (the Knowledge of Knowledge) 或知識的理論 (the doctrine of knowledge) (Wissenschaftslehre)。換句話說，哲學乃是基本的科學。因此哲學根本命題的真實性必須是無法證明的、自明的。「所有其他命題都只擁有間接的確定性，從哲學根本命題所導出的確定性；但哲學根本命題的確定性必須是直接的。」^⑤因為若哲學根本命題能在他門科學被證明，則哲學就不是基本的科學了。

如同我們在闡述非希特思想的過程中所將看到的，他並未真正堅持這種哲學觀所提示的計

畫。也就是說，其哲學實際上並非一嚴格的邏輯演繹，有如在原則上能為機器所執行似的。但現在必須先把這點撇在一邊。目前面臨的問題是，哲學的基本命題是什麼？

但是在我們可以回答這問題之前，我們必須決定，我們要採取什麼方向，來找尋所要找的問題。照非希特的看法，一個人在此是面對了一開頭的選擇，他的抉擇有賴於他是個怎樣的人。這種型態的人會傾向於從這方向去尋找，那種型態的人則傾向於從那方向去尋找。但開頭的選擇這想法需要一些解釋。這解釋可闡明非希特對哲學工作的看法、以及其當代思想所面對的問題。

在非希特的「科學理論的第一導論」裏，他告訴我們，哲學的任務是闡明一切經驗 (experience, Erfahrung) 的根基。但「經驗」這字在此是以一種多少有限制的意思來使用的。如果我們對意識的內容加以考慮，我們會發現有兩種內容。「我們可以簡要來說，我們的表象 (presentations, Vorstellung) 有些是伴隨著自由的感受 (feeling)，有些是伴隨著必然的感受。」^⑥ 若我在想像中構想一半獅半鷲怪獸或一座金山，或者若我決定去巴黎而不去布魯塞爾 (Brussels)，像這樣的表象顯得是依靠我自己的。因為是依靠主體的選擇，所以說它們伴隨著自由的感受。若我們問說何以它們是其所是，則答案乃主體使它們成爲其所是。但如果我沿著倫敦的街道散步，則這並非只依靠我自己所見或所聽的。像這樣的表象就說是伴隨著必然的感受。也就是說，它們顯得是被加諸我身上的。非希特把這些表象的整個系統稱作「經驗」，即使他並非一直以這限制的意思來使用這字眼。而我們可以問說，經驗的根基是什麼呢？我們應如何解釋這明顯的事實——有一相當大類的表象顯得是被加諸於主體上的？「回答此問題乃哲學的工作。」^⑦

現在有兩個可能性擺在我們面前。實際的經驗總是一經驗者對某事物的經驗：意識總是一主體（或者如同非希特有時所用的字眼「理智」）對一客體的意識。但是藉著一種非希特所稱為抽象的過程，哲學家可以在概念上，分離兩個在實際意識中總是聯結在一起的因素。他可以因而形成理智自身（*intelligence-in-itself*）及物自身（*thing-in-itself*）二概念。有兩條路擺在他前面。或者他可以試著把經驗（以上一段所描述的意思而言）解釋為理智自身的產物，亦即創造性思想的產物。或者他可以試著把經驗解釋為物自身所致之結果。第一條路明顯是觀念論的路。第二條路是「獨斷論」的路。而獨斷論終將招致唯物論與決定論的結果。如果以事物、客體為根本的解釋原理，則理智至終將被化約為僅是附帶現象而已。

這種不妥協的非此即彼（*Either-Or*）之態度乃非希特的特徵。他在兩個對立而彼此排斥的立場間，有一明確的選擇。實在來說，一些哲學家（特別是康德）努力要達成一折衷妥協，也就是說努力要在純粹觀念論、以及那以唯物決定論為歸結的獨斷論二者間找尋一居中之路。但非希特不需要這樣的折衷妥協。如果一個哲學家想避免獨斷論及其所有的結果，而且如果想要有一致性，則他必須把那作為經驗的解釋因素之物自身剔除掉。解釋那件隨著必然感受——我們被那獨立於心靈或思想的存在客體所加諸或影響的感受——的表象，必須不訴諸康德物自身的觀念。

但是哲學家面對擺在面前的兩種可能，應根據什麼原理來抉擇呢？他不能訴諸任何基本的理論原理。因為我們已假定，他尚未找到如此原理，而必須決定將採何方向去找尋之。因此這問題必須由「傾向與興趣」來決定。^⑧也就是說，哲學家所作的抉擇，取決於他是個什麼樣的人。不

用說，菲希特相信，觀念論作為對經驗的一種解釋，比獨斷論優越，而這優越性是在構劃此二體系的過程中顯明出來的。但它們都尚未被構劃出來。而在找尋哲學的第一原理時，我們不能訴諸一尙未建構的體系之理論的優越性。

菲希特所意謂的乃是，一個哲學家若成熟地意識到如同在道德經驗中所顯示的自由，則將傾向於觀念論，若缺乏此成熟的道德意識，則將傾向於獨斷論。因此前面所提到的「興趣」，乃是對於自我的興趣並爲了自我的興趣 (interest in and for the self)，這是菲希特視爲最高的興趣。獨斷論者缺乏這種興趣，所以強調事物、強調非我。但一個思想家若真正具有對於自由道德主體的興趣以及爲了自由道德主體的興趣，則會將其哲學基本原理轉向理智、自我 (the self or ego) 而不是非我。

這樣，菲希特從一開始就清楚顯出其對自由的自我、道德活動的自我之優先的關注。啟發他對經驗的根基作理論探究的、以及作爲此探究之基礎的，乃是此項深刻信念——人的自由道德活動具有最首要的意義。他繼續了康德對實踐理性、道德意志居優位的堅持。但他相信要維持這優位，必須採循通往純粹觀念論之路。因爲康德之保留物自身表面上是單純無害的，但菲希特在其背後看到史賓諾莎思想潛伏的幽靈——對自然界的高舉以及自由的消失。若我們要驅走這幽靈，就必須拒絕折衷妥協。

當然，我們可以把菲希特所主張的從「傾向與興趣」產生影響這想法，與他所描繪的哲學家面對開頭的選擇時那幅受限於歷史境遇的圖畫分離開來。則我們可認爲，他這個想法在雅士培

(Karl Jaspers) 所謂「世界觀心理學」(the psychology of world-views) 的領域中，開創了迷人的展望。不過在像本書這樣的書裏，我們必須拒絕受誘去討論這迷人的題目。

二、純粹自我與知性直觀

假設我們已選擇了觀念論這條路，則我們接著必須來看理智自身(intelligence-in-itself)——哲學的第一原理。但我們最好擺開這麻煩的字眼，而像菲希特一樣先來談自我(the I 或 ego)。因此我們對經驗的根源之解釋，可以說是從自我這邊來解釋。菲希特實在關心要從自我導出意識一般(consciousness in general)來。但是在談到經驗(以上節所解釋的限制意思而言)時，他明確指出純粹觀念論所必須面對的決定性難題，亦即，此明顯的事實——自我是在一個由那諸多以種種不同方式影響著我的客體所組成的世界裏，發現它自己的。如果觀念論不能適當地解釋這事實，則就明顯站不住腳了。

然而作為哲學根基的自我是什麼呢？爲了回答這問題，我們顯然必須繞過那可被對象化的自我——可作爲內省對象的自我、經驗心理學對象的自我——而來到背後的純粹自我。菲希特有一次對他學生說：「先生們，想牆壁。」然後接著說：「先生們，想那個在想牆壁的他。」我們顯然可以用這方式無限地繼續下去。「先生們，想那個人——他在想那個在想牆壁的他。」等等。易言之，無論我們如何努力把自我對象化(亦即把自我變爲意識的對象)，卻仍然一直有那超越對象化作用的自我存在者，而且它本身乃是使一切對象化作用成爲可能的條件、以及意識統一

的條件。它就是純粹或先驗自我、是哲學的第一原理。

若我們說我們無法藉凝觀 (peer about) 來發現純粹或先驗自我，用這樣來反對菲希特，則顯然是沒有用的。因為菲希特正是如此主張：雖然純粹自我是我們得以作任何凝觀的必要條件，但它本身卻無法以此方式 (凝觀) 被發現。但正由於這理由，菲希特可能顯得已超越過經驗 (廣義的經驗) 或意識的範圍，而未能發現他自己自我設定的限制。也就是說，他雖曾再次肯定康德所主張我們理論知識不能超越經驗這樣的看法，但現在卻似乎超越了此一限制。

但菲希特堅稱情形並非如此。因為我們可以享有對純粹自我的知性直觀。這並非只保留給少數特權者的神秘經驗。這也不是以純粹自我為存在於意識背後 (或超越於其上) 的一個存在體 (entity)，而對之加以直觀。這毋寧是以純粹自我的原理為意識之內的一個活動，而對之有所覺識 (awareness)。此覺識乃一切自我意識裏的一組成要素。「若我對我踏步或動手、腳的活動中之自我意識沒有知性的直觀，則我無法執行這些活動。唯獨通過直觀我才知我在執行活動……任何人之把活動歸因於他自己都要訴諸此直觀的。生命的根基即在此，沒有此直觀就是死亡。」^④易言之，任何意識到某個行動是他自己行動的人，乃是覺識到他自己正在行動。以此意義來說，他直觀到作為行動的自我。但這並不蘊涵說，對於此直觀之為意識的一組成要素這一點，他亦在反省中有覺識到。只有哲學家在反省中覺識到它；其理由很簡單：先驗反省 (藉著先驗反省，注意力被反射到純粹自我) 乃是一種哲學的行動。但此反省的方向可說是朝向普通意識，而非朝向一種特有的神秘經驗。因此若哲學家想使任何人相信此直觀之實在性，他只能使這人注

意於意識的材料，邀請他自己來作反省。他無法對這人顯示存在於一種純粹狀態、未混雜任何組成要素的直觀；因為直觀並未存在於這種狀態。他也無法藉著某些抽象證明來使他人相信。他只能邀這人反省他自己的自我意識，讓他看到自我意識中包含一種對純粹自我（這純粹自我是作爲一項活動而非一個東西）的直觀。「有如此的知性直觀存在這一點，並不能經由概念來證明，這直觀的性質也無法藉概念予以發展。每一個人必定或者在他本身直接地發現到它，或者從未能認識它。」^⑩

非希特的論點可用下述方式闡明之。我們無法以如同把（比方說）欲望予以對象化的同樣方式，來把純粹自我變成意識的對象。說我經由內省而看到了一個欲望、一個意像（image）與一個純粹自我，這樣的說法是荒謬的。因爲每一個對象化行動都以純粹自我爲預設。爲此緣故，純粹自我可稱作先驗自我。但這不蘊涵說，純粹自我是一個所推論出的神秘存在體（entity）。因爲它把自己顯示於對象化的行動中。當我說「我在走路」時，我使這行動（亦即走路）成爲對主體存在的對象（object-for-a-subject），就此意思來說，我把它對象化了。純粹自我在此對象化的活動中把自己顯示給反省。有一個活動被直觀到，但並沒有推論出任何在意識背後的存在體。因此非希特結論說，純粹自我並非某個在活動的東西，而只是一項活動或作爲（doing）。「對於觀念論來說，理智乃是一項作爲（doing, Thun），絕非任何其他事物；我們甚至不應稱之爲一個活動的東西（an active thing, ein Tätiges）。」^⑪

至少在乍看之下，非希特顯得與康德矛盾，因爲後者否認人的心靈擁有任何知性直觀的能

力。尤其是菲希特似乎把先驗自我轉變為一項直觀的對象，而在康德看來，先驗自我只是意識統一的邏輯條件，既不能被直觀到，也不能被證明是作為一精神實體 (substance) 存在著。但菲希特堅稱他與康德的矛盾只是言辭上的。因為當康德否認人的心靈擁有任何知性直觀能力時，他的意思是說，我們對於超越經驗的那超感覺存在體 (entities) 並不享有任何知性直觀。而非希特的「科學理論」並未真正斷言康德所否認的。因為並非宣稱說，我們直觀到純粹自我為一種超越意識的精神實體或存在體，而只是說，直觀到它為一項在意識裏的活動、把自己顯示給反省的活動。再者，菲希特宣稱，康德的純粹統覺理論¹²無論如何對我們暗示了知性直觀；而且除此事實外，我們也能够容易地指出那康德其實應該提到此直觀、且承認它之處。因他斷言我們意識到無上命令 (categorical imperative)；若他透徹地考慮此事，他應該看到此意識包含著，對那作為活動的純粹自我之知性直觀。菲希特的確繼續提出朝此論題的一條特別的道德進路。「對自我活動 (self-activity) 及自由的直觀乃奠基於……對此律則 (譯者按，即道德律) 的意識……。只有經由道德律的媒介我才領悟到我自己。若我以此方式領悟到我自己，我必然是領悟自己為自我活動的 (self-active) ……。」¹³因此，菲希特心靈的強烈倫理傾向再次找到其清楚的表達。

四、對純粹自我理論的評論 意識現象學與觀 念論形上學

若我們從意識現象學的觀點來看這件事，則依照本書作者的意見，菲希特斷定有主體我 (一

subject) 或先驗自我乃是全然合理的。休謨 (Hume) 考察其心靈可以說只找到了心理現象，而試著把自我化約為這些心理現象的相續系列。^⑩ 他如此做是可以理解的。因為他的部分計畫乃是把經驗方法用於人，他認為經驗方法已在「實驗哲學」(experimental philosophy) 或自然科學裏證明頗為成功。但是他注意的方向是在於內省的對象或材料，這使得他忽略了此事實（這對此哲學家乃極為重要）：心理現象要變為現象（變為顯現給主體的現象），只有經由主體（這主體本身是超越了對象化的）的對象化活動（此二對象化意思一樣）。明顯地，問題並非在於應把入化約為一先驗或形上自我。作為純粹主體的自我與自我其他面向 (aspect) 的關係，才是不能避開的問題。但是這並未使下述事實有所改變：承認先驗自我，對一適當的意識現象學是根本必要的。就這點來說，菲希特表現了休謨所無的某種程度之洞見。

但是菲希特當然不只關心意識現象學——亦即對意識的描述性分析。他也關心要發展一觀念論形上學體系。這一點與其先驗自我理論有重要關係。從純粹現象學觀點來看，既然一位醫學專家對「胃」作概述，並不使得他一定要主張有一個胃、且只有一個胃存在，則與之相較，談論「先驗自我」並不更使得我們必須說有一個、而且只有一個如此的自我存在。但如果我們打算從先驗自我導出整個客觀的領域——包括自然界及一切自我（就這一切自我之為某主體的對象而言），則我們或者接受唯我論 (solipsism)，或者把先驗自我解釋為一個超個體的生產性活動（這活動把它自己顯示於一切有限的意識中）。因此，由於菲希特並無意保護唯我論，所以他必須把純粹自我解釋為超個體的絕對自我。

非希特使用「自我」(I 或 ego) 這字眼，的確使他的許多讀者認為他是談個體的我，這並不奇怪。讀者們這樣的解釋又受到如下事實的增強：在他早期著作裏，他思想中較形上的方面較為不顯著。但非希特堅稱此解釋為錯誤。在他一八一〇到一八一一年冬天的演講回顧人家對他「科學理論」所作的批評時，他辯稱，他從未想要說創造性的自我是個體的有限自我。「人們通常認為科學理論把那當然不可能歸因於個體的作用（如產生整個物質世界這作用）歸因於個體……。他們完全錯了；一切現象（包括現象界的個體）的創造者並非個體，而是那獨一、直接的精神生命 (Life)。」^⑤

要注意的是在此段引文裏，「生命」這字代替了「自我」(ego)。由於他是始於康德的立場而關心要將之轉變為純粹觀念論，所以，他以談論純粹或絕對自我來開始，乃是自然的。但是他逐漸看到，把作為意識（包括有限自我）之根基的無限活動，描述為本身乃一自我或主體，並不合適。然而我們現在並不需要停留在這一點上。我們只要注意到，非希特抗辯他所認為是對理論的根本誤解，這樣就夠了。絕對自我並非個體的有限自我，而是無限的（較好是說無限制的）活動。

這樣，非希特的「科學理論」既是一種意識的現象學，也是一種觀念論形上學。無論如何，就某種程度而言，此二方面是可以相分離的。因此一個人可能並不贊同非希特的形上觀念論，而卻把一些價值歸諸許多非希特所說者。在談到關於先驗自我的理論時，我們已指出這點。但此項區分有其較廣濶的應用領域。

五、二個根本的哲學原理

在本章第二節談到，照菲希特的看法，哲學必須有一根本而不可證明的命題。讀者可能會想，無論自我是什麼，它總不是一個命題。這當然是對的。我們仍必須去確定哲學的基本命題是什麼。但我們知道，無論如何，它必須是那陳述純粹自我原初活動的命題。

現在我們能區分此二者：一者是純粹自我自發的活動，一者是哲學家對此活動的哲學重建或再思。純粹自我為意識奠基所作的自發活動本身，當然不是有意識的。作為自發的活動，純粹自我並非「為己」(for itself)的存在。只有在哲學家先驗反省的知性直觀（藉此直觀他領悟了自我的自發活動）裏，它才成為為己的存在，如同一個自我般。經由哲學家的行動，「自我首度成為原初 (originally, ursprünglich) 的為己存在。」¹⁵ 因此在知性直觀裏，純粹自我被認為是自己安置自己 (posit itself, sich setzen)。哲學的根本命題乃是「自我只以一種原初的方式安置它自己的存有。」¹⁶ 在先驗反省中，哲學家宛若回到意識的終極根基。在他的知性直觀裏，純粹自我肯定 (affirm) 了自己。純粹自我並非由如同前提導致結論的方式證明出來，而是由於在知性直觀裏被視為肯定了自己而被視為存在的。「說到自我，安置它自己與存在乃完全同一回事。」¹⁸

雖然藉著菲希特所謂一個朝向一個活動的活動，¹⁸ 使純粹自我可說是肯定了它自己，但自我原初的自發活動本身並非有意識的。它毋寧是意識（亦即普通的意識、一個人對自己存在於一個

世界上的自然覺識)的終極根基。但除非非我與自我相對立，否則此意識不能產生。因此第二個基本哲學命題是「非我與自我完全對立。」²⁰當然此對立必須是由自我本身做成的。否則就必須放棄純粹觀念論了。

現在第二個命題所述及的非我乃是未受限制的，意思是說，它是客體性一般 (objectivity in general)，而非一個確定的客體或一組有限的客體。此未限制的非我是在自我裏與自我相對立。因為我們所從事的是對於意識的系統重建；而意識是個統一體，它含自我與非我。因此那構成純粹或絕對自我的無限制活動，必須在它本身裏來安置非我。但如果二者皆為無限制的，則它們不會各自填滿整個實在界而排斥了對方。它們將會彼此取消、彼此消滅。如此則意識將變成不可能。因為若要有意識產生，則必須有自我與非我的交互限制。一者必須取消另一者，但只是部分地取消。以此意義而言，自我與非我都必須是「可分的」(divisible, theilbar)。在「全部科學理論的基礎」一書，菲希特提出第三個基本哲學命題的公式陳述：「我在自我裏安置一個可分的非我，作為與一個可分的自我相對立者。」²¹也就是說，絕對自我在它本身裏安置一個有限自我和一個有限非我，使二者相互限制 (limit) 與限定 (determine)。菲希特明顯不是意謂只能有二者之一存在。如同下面所將看到的，他實在是主張說，為了自我意識，他者 (the Other) 的存在 (以及多數的有限自我之存在) 是需要的。他的要點是，除非絕對自我 (它被視為無限制的活動) 在它自己裏面產生有限自我與有限非我，否則意識是不可能存在的。

六、對菲希特辯證方法的解評

若我們像菲希特一樣，以意識是指人的意識，則非我為意識之必要條件這個斷言，並不難理解。沒錯，有限自我能反省它本身，但是在菲希特看來，此反省乃是把注意力由非我轉回來的。因此非我正是自我意識的一個必要條件。^②但我們可以很恰當地質問說，何以會有意識存在。或者以另一方式來說，第二個基本哲學命題如何自第一個演繹出來？

菲希特回答說，沒有任何純粹的理論演繹是可能的。我們必須求助於實踐演繹。也就是說，我們必須視純粹或絕對自我為一個無限制的活動，它通過道德的自我實現、朝向意識到它自己的自由這目標奮鬥著。我們必須視對非我的安置，乃達此目標的一必要媒介。事實上，絕對自我在其自發的活動中，並未有意識地為任何目標而行動。但哲學家有意識地再思此項活動，視整個運動乃朝向某個目標。他認為自我意識需要非我，自我另一端的無限制活動（這可比如一條不確定地伸展著的直線）能宛若從非我彈回到它本身。他也認為道德活動需要一個客觀領域、一個世界，好使行動能實行於其中。

第二個基本哲學命題與第一個的關係，如同反題與正題的關係。我們已看到，如果自我與非我都是無限制的，則二者易於相互取消。就是此事實使哲學家發佈第三個命題，這命題與第一個、第二個命題的關係，如同合題與正題、反題的關係。但菲希特並非意謂，非我曾以這樣的方式——消滅掉純粹自我或威脅要如此——存在著。由於若有一個無限制的非我被安置，則此消滅

就會發生，因此我們不得不繼續進行到第三個命題。易言之，如果不要無限制的自我與無限制的非我之間的矛盾產生，則合題就要顯示反題所必須意謂的。如果我們假定意識必須產生，則那作為意識之根基的活動，就必須產生自我與非我互相限制的情況。

因此就某方面來看，非希特正題、反題與合題的辯證法²³所採的形式乃是，對開頭命題的意義漸進地限定之。而所產生的矛盾也解決了，意即，它們被顯示為只是表面上的矛盾。「藉著更嚴謹地限定相矛盾的命題，一切的矛盾都被調和了。」²⁴例如談到自我把自己安置為無限的、以及自我把自己安置為有限的此二陳述時，非希特說：「如果它是以同一個意義被安置為既無限的又有無限的，則矛盾就不能解決……」²⁵藉著界定兩句陳述的意義，好使其彼此相容的可能性顯明出來，乃是解決表面矛盾的方法。在我們所提到的這個例子，我們必須明白，是那獨一的無限活動通過有限自我、在有限自我裏作自我表現。

但若說非希特辯證法的實際情形，只在於意義的漸進限定或澄清，則也是不精確的說法。因為他在其中引進了那不能經由嚴格分析（一個或多個）開頭命題所得到的觀念。例如為了由第二個基本命題進行到第三個，非希特在自我方面設定了一個限制的活動，而這限制觀念，若僅由對第一個或第二個命題予以邏輯分析，並無法得到。

黑格爾批評此程序為非充分思辨性的（亦即，非充分哲學的）。照黑格爾的看法，一個哲學家這樣做是不值得的：提出一個被公認為非嚴格理論演繹的演繹，²⁶並引入（好像是為了解救危機而引入的）非演繹得來的自我活動，來使一命題過渡到另一命題成為可能。

我想我們恐怕無法否認，菲希特實際的程序，並未很適切地符合他開頭時對哲學性質的解說——哲學是門演繹的科學。可是我們必須記得，在他看來，哲學家所從事的，可說是有意識地重建一個活動的歷程（亦即，爲意識奠基的工作），而這歷程本身的發生則是無意識的。哲學家在如此做時有他的出發點，亦即絕對自我的自我安置，以及所到達之點，亦即如我們所知的人的意識。若是，除非把某種活動的作用或模式歸諸自我，否則就不可能在重建自我生產性的活動時由一步進行到另一步，那麼，就必須把它歸諸自我了。這樣，即使限制概念，並非通過對前兩個基本命題予以嚴格的邏輯分析，而得到的，但自菲希特的觀點來看，它仍是要澄清前兩個基本命題的意義所必要的。

七、科學理論與形式邏輯

在概述菲希特三個基本哲學命題的理論時，我省略了在「全部科學理論的基礎」一書所採用的邏輯裝置，雖然某些人在解說其哲學時，賦予了它顯著的地位。因爲這裝置並非真正必要；菲希特本身在對其體系所作的一些解說中即將之省略，此事實顯示出此裝置之非真正必要。可是一些有關它的事情應該道出，因爲它能讓我們明白菲希特對於哲學與形式邏輯二者的關係之看法。

在「全部科學理論的基礎」一書裏，菲希特反省一個不能證明的邏輯命題（其真理是所有人都會承認的），藉此來進入第一個根本的哲學命題。此即同一性原理，以A是A或A || A的形式陳述之。關於A的內容是什麼並無提及；也沒有斷言說A是存在的。所斷言的只是A與其本身的

必然關係。如果有一個A，則它必然是自我同一的。作爲主詞的A與作爲述詞的A之間的這必然關係，非希特稱之爲X。

只有通過自我、在自我裏，此判斷（譯者按，即 $A \parallel A$ 這判斷）才被斷言或安置。這樣，在自我的判斷活動中，自我的存在被肯定了，即使A並未被賦予任何意思。「如果 $A \parallel A$ 這命題是確定的，則我存在這命題也必是確定的。」^②自我在肯定同一性原理的當中，肯定或安置了它自己爲自我同一的。

因此，非希特雖使用同一性的形式原理作爲一種媒介或設計，以達到第一個基本哲學命題，但同一性原理本身並非此命題。如果我們想用同一性的形式原理作爲出發點或基礎，則我們對於意識的演繹或重建是不會達到很遠的，這點的確相當清楚。

可是根據非希特，同一性的形式原理與第一個基本哲學命題的關係，比此項描述——前者乃爲達到後者之媒介或設計——所往往讓我們想到的，還接近。因爲同一性原理可說是帶有變數（這些變數被用來替代確定的值或內容）的第一個基本哲學命題。也就是說，若我們把第一個基本哲學原理拿來，把它變爲純形式的，則我們將得到同一性原理。就此意義而言，後者乃根據前者，可由前者導出。

同樣的，非希特所稱爲對立的形式公理的——非A不等於A（ $\neg A \neq A$ ）——也被用來達到第二個基本命題。因爲對非A的安置，預設了對A的安置，是與A相對立的反置行動（oppositing）。此反置行動只有通過自我、在自我裏才發生。而對立的形式公理被認爲是根據第二個哲

學命題——這命題斷言自我反置非我一般 (the non-ego in general) 而與它自己對立。再者，菲希特所稱爲根據公理或充足理由公理的邏輯命題——部分 A 等於非 A、反之亦然——被認爲是根據第三個基本哲學命題，意即，藉著由後者抽掉確定內容而代之以變數，可導出前者。

因此簡言之，菲希特的看法是，形式邏輯乃依於並導自「科學理論」，而非任何其他方式。菲希特在「全部科學理論的基礎」一書是由反省同一性原理開始，這個事實的確有點混淆了上述他對形式邏輯與基本哲學二者關係之看法。但在接下來的討論中，他繼續頗爲清楚地主張形式邏輯的衍生性格。無論如何，這看法是由他此項堅持——「科學理論」乃根本的科學所引致的。

還可補充的是，菲希特在其對根本哲學命題所作的演繹中，開始對範疇作演繹。照他的看法，康德的演繹是不够系統的。而若我們從自我的自我安置來開始，則我們能够在意識的重建過程中對範疇作連續的演繹。這樣，第一個基本命題給予我們實在性 (reality) 範疇。因爲「通過對一個事物的純粹安置所被安置的，乃是其實在性、其本質 (Wesen)」。② 第二個命題明顯地給予我們否定性範疇，第三個命題則給予我們限制性或限定性範疇。

八、關於兩項意識演繹的一般觀念

交互限制的觀念，提供雙重意識演繹(菲希特認爲這是必要的)的基礎。我們來考慮此陳述：絕對自我在自己裏面安置一有限自我與一有限非我，使二者相互限制或限定。這陳述蘊涵兩個命題。一個是，絕對自我把自己安置爲受限於非我。另一個是，絕對自我(在自己裏)安置非我爲

受(有限的)自我所限制或限定。這兩個命題分別是理論的與實踐的意識演繹之基本命題。若我們視自我受非我所影響，我們就能開始進行對意識的理論演繹，這演繹視非希特所謂「實在的」(real)系列行動(亦即我的行動)受非我的限定。例如感覺就屬於這種行動。然而若我們視自我影響非我，則我們就能開始進行對意識的實踐演繹，這演繹考慮的是「觀念的」(ideal)系列行動，這包括(例如說)欲望與自由活動。

當然此二演繹乃互補的，一起形成整個的哲學之意識演繹或重建。可是理論的演繹是臣屬於實踐的演繹。因為絕對自我乃是，那通過自由的道德活動而以自我實現為目標，的一個無限奮鬥，而非我(自然世界)則是達致此目標的媒介或工具。實踐演繹告訴我們理由，何以絕對自我安置非我來限制與影響有限自我；它引領我們到倫理學的邊界。非希特的權利理論與道德理論實在是實踐演繹的延續，有如包含於「科學理論」本身似的。如同我們所已提到的，非希特哲學在本質上是個動態的倫理觀念論。

要在此討論非希特意識演繹的一切階段，是不可能的。即使可能，恐怕也不會是我們所要的。但在以下兩節將提到理論的與實踐的演繹之一些特色，好給讀者一些關於非希特思路的觀念。

九、理論的演繹

在非希特的觀念論體系裏，一切活動都必須終極地歸諸自我本身(亦即絕對自我)，非我必

須只爲了意識而存在。因爲若承認有一個完全獨立於一切意識而存在的非我，而且這非我影響著自我，若承認這樣的非我之觀念，則將無異於又承認物自身的觀念而放棄了觀念論。可是從普通意識的觀點來看，表象 (presentation, Vorstellung) 與事物明顯是有所區別的。我們有如此的自發信念：那獨立於自我而存在的事物影響著我們。對所有的現象而言，此信念得到充分的證實。因此非希特有責任以一種與觀念論立場相一致的方式，來指出普通意識的觀點如何產生，並指出從這種觀點來看，我們相信客觀的自然界這種自發的信念，如何在某方面獲得證實。因爲觀念論哲學的目標，是根據觀念論原則來解釋與意識相關的事實，而非否認之。

顯然，非希特必須把那產生獨立存在的非我（雖然事實上它是依賴著自我）觀念的這項生產能力歸諸自我，好使非我的活動在終極上乃是自我本身的活動。同樣明顯地，這能力必須歸諸絕對自我而非個體自我，而且這能力的運作必須是自發的、不可避免的以及沒有意識的。以較露骨的方式來說，當意識登場時，此項運作必須是已經完成的了。它必須發生在意識以下的層次。否則我們此項自發的信念——自然界乃獨立於自我而存在——就無法獲得解釋。易言之，對於經驗意識，自然界必須是某種既與的 (given) 事物。只有哲學家能在先驗反省中，隨著意識回溯絕對自我的生產性活動（這活動本身之發生是沒有意識的）。對於非哲學家，以及對於哲學家本身的經驗意識，自然界乃是某種既與的事物，乃是使有限自我在其中找到它自己的一個環境。

此能力非希特稱之爲想像能力，或者較適切地言之，想像的生產性能力或生產性想像的能力。想像能力在康德哲學中有顯著地位，它是作爲感性 (sensitivity) 與知性 (understanding)

之間不可或缺的聯結者。²⁸但是在菲希特，它在作爲普通或經驗意識的根基這點，扮演最重要的角色。它當然不是在自我與非我之外的一種第三勢力，它乃是自我本身（亦即絕對自我）的活動。在菲希特早期著作中可能有時予人如此印象：他是在談個體自我的活動；但是當他回顧其思想的發展時，他力言從未意謂如此。

在菲希特所謂意識的實際歷史中，²⁹他描述自我說，自我是自發地限制自己的活動，而把自己安置如同被動的、被影響的。因此它的狀態是感覺 (sensation, Empfindung) 狀態。但自我的活動可說是再次肯定它自己而反對感覺。也就是說，自我在外向的直觀活動中，自發地把感覺歸諸一個非我。表象或意象 (image, Bild) 與事物的區別，乃是以此行動爲根基。在經驗意識中，有限自我把意象與事物之區別，當作主體的變更活動與獨立的客體（獨立於有限我自己的活動而存在之客體）之區別。因爲有限自我不知道此事實——非我的投射，乃是生產性想像作用於意識以下層次的工作。

現在，意識所需要的不只是一未確定的非我，而且也需要各種確定的、彼此區別開來的客體。若要有可以區分開來的客體，則必須有一個共通的領域，各種客體在此領域中以及在其與此領域的關係中彼此排斥。因此想像能力產生了空間（乃廣袤的、連續的以及可予非確定地分割的），作爲一種直觀的形式。

相似地，也必須有像這樣的一種不可逆轉的時間系列——在其中，直觀的連續活動成爲可能，而且若有某個別直觀行動在任何時刻發生，則就此時刻而言，每一個其他的可能性都被排除

掉。如此，生產性想像就便利地把時間安置為第二種直觀形式。不用說，空間與時間形式是由純粹或絕對自我的活動所自發地產生，而非有意識、故意地安置的。

然而，意識的發展，要求創造性想像的產物要成為較確定的。這是經由知性與判斷力而受到影響的。在知性的層次，自我把表象「固定」(fixes, fixiert)為概念，而判斷力則被認為把這些概念轉變為被思想的對象(意即，使這些對象成為不只存在於知性裏，而且亦為了知性而存在)。因此知性與判斷對於充分意義的理解都是需要的。「沒有事物在知性裏，就沒有判斷力，沒有判斷力，就沒有事物在知性中、為知性而存在……。」^③感性直觀可說是被固定於個別對象；但在知性與判斷的層次，我們尋求對個別對象作抽象以及作普遍判斷。這樣，我們在意識的實際歷史中看到，自我在生產性想像的無意識活動之上升起，而且可以說獲得某種運動的自由。

然而自我意識所要求的，不只是從個別對象作抽象以達致共相這樣的抽象能力，而是比這還多。它預設了從對象一般(the object in general)作抽象的能力，這是為要獲致對主體的反省。此絕對的抽象能力(如菲希特所稱呼的)乃是理性(Reason, Vernunft)。當理性自非我的領域抽象時，自我仍然存留，我們仍有自我意識。但我們無法全然地剔除作為對象的自我(ego-object)而在意識中把自己等同於作為主體的自我(ego-subject)。也就是說，純粹的自我意識(在其中，我這主體將對自己全然透明)是一個從來不可能實際達到的理想，只能接近之。「一個確定的個體愈能把作為對象的自己忘掉，則其經驗的自我意識就愈接近純粹自我意識。」^④

當然，是理性的能力使哲學家，得以覺察到純粹自我，得以在先驗反省中，回溯純粹自我在其朝向自我意識的運動裏的生產性的活動。但我們已看到，對純粹自我的知性直觀，從未不與其他成分相混合。而且甚至哲學家，也未能達到非希特所謂的純粹自我意識這一理想。

十、實踐的演繹

對意識的實踐演繹，可說是繞到生產性想像工作的背後，來顯示出後者所根據的絕對自我（這絕對自我是作為一無限的奮鬥（an infinite strive, ein unendliches Streben）之本性。沒錯，若我們提到奮鬥，我們往往自然地想到為求得某事物而奮鬥。也就是說，我們會假設非我的存在。但若我們由那作為無限奮鬥的絕對自我來開始，則明顯地我們不能預設非我的存在。因為若如此預設則不啻是再引入康德的物自身。可是非希特堅稱，奮鬥需要一對反運動、一對反奮鬥、一阻擋或阻礙。因為它若未遭遇任何抗拒、任何阻礙或阻擋，則它將滿足而停止作為一項奮鬥。但絕對自我不能停止作為一項奮鬥。因此，正是絕對自我的本性，使生產性的想像之安置非我（亦即絕對自我在其「實在的」活動裏安置非我）成為必要。

此事亦可藉下述方式來表示。絕對自我應被設想為活動。這活動根本上乃一無限的奮鬥。但根據非希特的看法，奮鬥蘊涵克服，而克服需要有待克服的阻礙。因此自我必須安置非我（自然界）作為有待克服的阻礙、有待超越的阻擋。易言之，對於自我所欲達成之道德的自我實現，自然界是一項必要的媒介或工具。它是為活動而存在的場所。

然而非希特並非直接從作為奮鬥的自我這觀念，而進行到對非我的安置。他首先論證說，奮鬥採取處於意識以下層次的衝動或驅力 (impulse 或 drive,) 這種確定形式，此衝動以感受 (Feeling, Gefühl) 的形代「爲自我」 (for the ego) 存在著。如同非希特所指出的，衝動或驅力的目標在於因果作用，在於影響外在於它的事物。但就其只是衝動來說，它無法影響任何事物。因此衝動或驅力的感受是一種受限的、無能的、受阻的感受。而作為感受者的自我不得不把非我安置爲那被感受爲我所不知者、那被感受爲阻礙或阻擋者。然後衝動就能成爲「朝向對象的衝動」。⁸⁸

值得注意的是，在非希特看來，感受是一切對於實在界 (reality) 的信念之基礎。自我感受到衝動或驅力爲被阻擋的能力或力量 (Kraft)。力量的感受與受阻的感受是連結一起的。而這個感受即是對實在界的信念之根基。「一切實在界之根基皆在於此。只有通過感受對自我的關係……實在界 (無論是自我的實在界或非我的實在界) 對於自我才是可能的。」⁸⁹ 對於實在界的信念在終極上乃是以感受而非以任何理論論證爲根據。

對於那作為力量的衝動之感受，表現了一種初級的反省。因爲自我本身即是那被感受到的衝動。因此這感受是自我感受。非希特在意識實踐演繹的連續階段中，追蹤此反省的發展。例如我們看到，衝動或驅力的本身在諸般不同的衝動與欲望之形式中變得較爲確定，同時也看到，在自我中諸般的滿足感受之發展。但由於自我乃無限的奮鬥，所以不可能止息於任何個別的滿足或整羣的滿足。我們看它如同通過其自由活動而向外朝著一理想目標進行。然而此目標總是一直往後

退。如果自我乃無限或無盡的奮鬥，則這目標的確必須如此。因此到頭來，我們是為行動而行動，雖然非希特在其倫理理論中指出，絕對自我的無限奮鬥對完全自由及滿足 (self-possession) 的追求，如何經由下述方式而實現 (就其所可能者而言) ——經由在它所安置的世界中一系列確定的道德行動而實現，也就是說，各個有限主體都朝向一共同理想目標，而把各人朝向此目標所應負之確定的道德天職匯聚為一，藉此而實現之。

非希特意識實踐演繹在其詳細發展處是難以信從奉隨的，此乃眾所周知。但我們可以認清的是，在他看來，從開始，自我就是道德活動的自我，也就是說，自我於潛在上乃是如此。就是自我要實現其潛在本性，所以才要求安置非我以及生產性想像的整個工作。自我的理論活動可說是背後存在著其奮鬥的本性，存在著其衝動或欲望的本性。例如表象 (presentation, Vorstellung) 的產生是理論能力的工作，而非實踐能力或衝動本身的工作。但此生產工作是以那要求表象的欲望 (the drive to presentation, der Vorstellungstrieb) 為預設。反過來說，安置感官世界是必須的，好使根本的奮鬥或欲望，能採取那邁向一理想目標的自由道德活動這樣的確定形式。如此，兩個演繹乃互補的，雖然理論演繹是在實踐演繹中找到其最終極解釋的。以此意義而言，非希特是努力要以他自己的方式，來滿足康德實踐理性居優位的學理之要求。

我們也可以說，在非希特的意識實踐演繹裏，他試著要克服那表現於康德哲學中的二分狀態——人高層的本性與低層的本性、作為道德行動者的人與作為本能與衝動叢結 (complex) 的人之間的二分狀態。因為是同一個根本的欲望，被描述為採取不同形式以便達到自由的道德活動這

形式。易言之，菲希特視道德生命是由本能與衝動的生命所發展出來，而非一股與後者對反的逆流。他甚至以身體的渴望 (longing, Sehnen) 與欲望的層次找到無上命令的預示。當然他在其倫理學裏必須承認此事實：在義務的聲音與感官欲望的要求之間，可能有、而且常常有衝突在。但他試著對自我活動一般 (ego's activity in general) 採一統一觀點，而在此統一觀點的架構中來解決此一問題。

十一、對菲希特意識演繹的評論

菲希特意識的演繹，從某觀點來看，可視為把我們所知的意識之諸條件予以系統的展示。如果只以此方式來看其演繹，則諸不同條件間的時間或歷史關係就是不相關的問題了。例如菲希特認為主客關係是意識所根本必要的。若是這樣，則要有意識的話，就必須既有主體也有客體，既有自我也有非我 (non-ego)。這些條件顯現所循的歷史次序與此陳述的有效性是無關的。

但如同我們所已看到的，意識演繹也是觀念論形上學，而純粹自我則必須解釋為超個體的、超有限的活動，即所謂的絕對自我。因此我們可以理解菲希特的學生可能會問他如此的問題：照他的看法，究竟是絕對自我先感官世界安置然後再安置有限自我，或者是絕對自我同時安置感官世界與有限自我，或者是絕對自我通過有限自我來安置感官世界呢？

至少在乍看之下，這可能像個笨問題。或許有人會說，在菲希特看來，時間、歷史的觀點預設了經驗意識的建構。因此對經驗意識的先驗演繹必然超越了時間與歷史的次序，而擁有一種邏

輯演繹的非時間性格。畢竟時間系列本身是被演繹出來的。菲希特並無意拒絕此項經驗意識之觀點——自然界先於有限自我。他所關心的是對之賦予根據而非拒絕之。

但事情並非如此簡單。在康德哲學裏，是人的心靈執行建構的活動，以將其先驗形式加於現象界的實在上。沒錯，在這活動裏心靈是自發地、無意識地活動，它是以作為心靈本身來活動，以作為主體本身來活動，而非以作為張三或李四的心靈來活動。但仍是人的心靈而非神的心靈在執行這活動。若我們剔除物自身，而假設康德的先驗自我為形上的絕對自我，則很自然地我們會問說，絕對自我究竟是直接地安置自然，或者可說是通過人意識以下 (*infra-conscious*) 的層次來安置自然呢？畢竟菲希特對意識的演繹並非不常提示到第二種可能性。若這是此哲學家所真正意謂的，則他就面對了一明顯的難題。

令人高興的是，菲希特以明確的態度回答了這問題。在意識的實踐演繹開頭，他注意到一表面的矛盾。一方面，作為理智的自我依靠非我。另一方面，自我又被說是決定非我因而必定獨立於非我。對於此矛盾的解決（亦即，將之顯示為只是表面的矛盾而解決之）我們可理解如下：絕對自我乃直接地確定那成為表象的非我 (*non-ego which enters into representation, das vorzustellende Nicht-Ich*)，但它之確定那作為理智的自我（那行使表象作用的自我，*ego as representings, das vorstellende Ich*）卻是間接地確定——亦即，藉著非我來確定那作為理智的自我。易言之，絕對自我並非通過有限自我來安置世界，而是直接安置之。在「意識的事實」這一講演中，也有一段清楚地陳述此事（這一段文字我們曾引述過）。「物質世界先被演繹出來，作為想

像的生產性能力之一項絕對限制。但我們尚未清楚明白地陳述，究竟在此作用中生產性能力是那獨一的生命(The one Life)本身之自我表現，或者是個體生命的表現。也就是說，物質世界究竟是經由那自我同一的獨一生命來安置，或者是經由個體本身來安置……直觀物質世界對象的，不是個體本身，而是那獨一的生命。」³⁵

顯然這觀點的發展，要求非希特應離開他的康德出發點，也要求純粹自我（此概念是經由反省人的意識而達致的）要成爲那把自己顯示於世界中的絕對存有(Being)。這的確是非希特在以後的哲學所採的途徑，「意識的事實」這講演就屬之。但如同以後所將看到的，他從未會真正成功地踢掉他攀登到形上觀念論所憑藉的梯子。雖然他清楚地以自然界爲絕對者所安置、爲了道德活動而存在的領域，但他最後是主張世界只存在於意識中、只爲意識而存在。因此，除了他明白否認物質世界是「通過個體本身」來安置這一點以外，他的立場仍是混淆不清的。因爲雖然他說意識是絕對者的意識，可是他也說絕對者是過通人才有意識的，而非就它本身與人分離來考慮的。

附 註

① 從大約一七九七年開始，萊恩霍德接受非希特哲學並爲之辯護。但他不安不休的心靈，使他幾年後又轉到其他的思想路線去。

② 或許不用說，science 這字的意思毋寧應理解爲「知識」(knowledge)，而非根據現代對這

字較狹義的用法。

- ③ 席雷格 (A. G. Schlegel) 在一八〇三到一八〇四年的講演中，已經以一種類似的心情提到德國的文化使命。

- ④ *F*, I, pp. 41-2; *M*, I, p. 170。我們在此及類似地方提到菲希特著作時，*F* 與 *M* 分別意指其子 I. H. 菲希特所編之其作品集，及 *F. Medicus* 所編之其作品集。

- ⑤ *F*, I, p. 48; *M*, I, p. 177。

- ⑥ *F*, I, p. 423; *M*, III, p. 7。

- ⑦ 同上。

- ⑧ *F*, I, p. 433; *M*, III, p. 17。

- ⑨ *F*, I, p. 463; *M*, III, p. 47。

- ⑩ 同上。

- ⑪ *F*, I, p. 440; *M*, III, p. 24。

- ⑫ 見本書第六卷，第二部分，頁四七—五〇，七五—九，一八一—三。

- ⑬ *F*, I, p. 466; *M*, III, p. 50。

- ⑭ 見本書第五卷，第二部分，頁一〇四—八。

- ⑮ *F*, II, p. 607 (未包含於 *M* 內)。

- ⑯ *F*, I, p. 459; *M*, III, p. 43。

- 17 *F*, I, p. 98; *M*, I, p. 292。
- 18 同上。
- 19 *By means of an activity directed towards an activity (Durch ein Handeln auf ein Handeln)*。哲學家的反省是一項活動、一項行動。它使純粹自我的自發活動可說是對意識復甦起來。
- 20 *F*, I, p. 104; *M*, I, p. 298。
- 21 *F*, I, p. 110; *M*, I, p. 305。
- 22 我們可再次注意現象學與觀念論形上學的區別。說對於非我的安置（認得、辨識）是人意識的一項條件，這是一回事。說非我是由純粹或絕對的自我所安置（產生或創造）的，則是另一回事。
- 23 關於康德哲學中辯證法的提示，見本書第六卷、第二部分、頁四五—六。康德二律背反（*antinomies*）的正反論題之發展（見第二部分、頁八〇—一）也有相關。
- 24 *F*, I, p. 255; *M*, I, p. 448。
- 25 同上。
- 26 我們已注意到菲希特坦白承認說，對於第二個基本命題，不可能作任何純粹的理論演繹。
- 27 *F*, I, p. 95; *M*, I, p. 289。
- 28 *F*, I, p. 99; *M*, I, p. 293。

- 29 見本書第六卷，第二部分，頁五〇。
- 30 這是在「全部科學理論的基礎」一書所提出的。對於這些階段中之某些階段所作的較為詳細之分析，是「科學理論本質概觀」一書所提出的。
- 31 *F*, I, p. 242; *M*, I, p. 435。
- 32 *F*, I, p. 244; *M*, I, p. 437。
- 33 *F*, I, p. 291; *M*, I, p. 483。
- 34 *F*, I, p. 301; *M*, I, p. 492。
- 35 *F*, II, p. 614 (未包含於*M*裏)。

第三章 菲希特 (一)

一、引言

在討論菲希特生平與著作那節，我們看到他在一七九六年出版「自然權利的基礎」——比「倫理學體系」的出版早兩年。照他的意見，權利和政治團體理論的演繹能夠、也應該獨立於道德原則的演繹。這並非意謂菲希特以此二哲學分枝彼此毫無關聯。一方面，這兩種演繹都以此自我概念——那作為奮鬥及自由活動的自我——為共同根據。另一方面，權利與政治社團的系統提供一個應用領域給道德律。但菲希特認為，他的領域是外在於道德的，意即，它並非自根本倫理原則所演繹出的結果，而是道德律所能應用於其中的一個架構、道德律能對之應用的一個架構。例如人能有對於國家的道德義務，而國家則應形成道德生命發展所須憑藉的那些條件。但國家本身是被演繹為，那守備與保護權利系統所必要的設計或媒介。如果人的道德本性完全發展了，國家就將廢置。再者，雖然個人財產權從倫理學得到菲希特所謂的進一步認可，但它開頭的演繹被設想為獨立於倫理學之外的。

菲希特區分權利理論與政治理論為一邊，倫理學為另一邊，如此區分的主要理由乃在於：他認為倫理學是關心內在的道德、關心良心與道德的形式原則，而權利理論與政治團體理論則關心人們之間的外在關係。再者，如果有人解釋說，權利學說可視為應用倫理學（意即，它可被演繹為道德律的一項應用），則菲希特會拒絕承認這種主張的真實性。我擁有權利此項事實並不意謂我有義務要去行使該權利。公共的善（或譯公益；the common good）有時可能要求我縮減或限制權利的行使。但道德律卻是無上的，它只說「做這事」或「不要做那事」。因此權利的系統不可能自道德律演繹出，雖然我們在道德上，的確有義務尊敬一團體中所建立的權利系統。以此意義而言，道德律雖把進一步的認可加給權利，但並非後者的開頭來源。

照黑格爾的看法，菲希特並未真正地克服康德倫理學的形式主義，即使他曾提供一些質料內容要克服之。把權利、內在道德及團體的概念綜合於人的倫理生命這普遍概念的，實在毋寧是黑格爾而非菲希特。但我之所以在本章第一節詳論菲希特對權利學說與道德理論的區分，主要的理由在於，我打算在概述此哲學家的權利理論與國家理論之前，先處理其道德理論。但如此的程序可能會予人錯誤印象，誤以為菲希特認為權利理論是自道德律演繹出來的結果。

二、共同道德意識與倫理學這門科學

菲希特說，一個人對其道德本性的知識、對其服從於道德命令的知識，能夠有兩種擁有的方式。首先，他能够在共同的道德意識之層次上，擁有此知識。也就是說，他能經由他道德命令（

這命令告訴他要做這事、不做那事)的良心來覺識。這直接的覺識對於使人認識其義務、執行道德行為，都是全然充足够的。其次，一個人能够把通常的道德意識假定為某既與的事物，而探究其根基。從自我裏面的道德意識根源，來系統地演繹出道德意識，乃是倫理學這門科學的工作，而且提供了「學問上的知識」。^①當然就某種意義而言，此學問上的知識並未更動任何事物。它並未創造義務，也未以一組新的義務，來替代一個人經由良心所已覺識的那些義務。它不會賦予人一項道德本性。但它可使他能理解其道德本性。

三、人的道德本性

人的道德本性意謂什麼呢？菲希特告訴我們，在人裏面有一種衝動，這衝動之所以執行某些行動，只是爲了要執行它們的緣故，而與外在的目的或目標無關；這衝動之所以捨棄其他行動不予執行，也只是爲了捨棄它們不予執行的緣故，與外在的目的或目標無關。就此一衝動之必然表現於人裏面而言，人的本性乃是其「道德或倫理性」。^②理解此道德本性的根據，是倫理學的工作。

自我是活動、奮鬥。如同我們所已看到的，在考慮意識的實踐演繹時，那構成自我的奮鬥所採取的基本形式乃是，意識層次以下的衝動或欲望。因此從某一觀點來看，人是由諸衝動所形成的一個系統（而自我保存之衝動則係基於這整個系統）。由此觀點來考察，人可被描述爲自然界之一項有機產品。由於意識到我自己是由諸衝動所形成的一個系統，因而我能說：「我發現自己

是自然界之一項有機產品。」^③ 也就是說，當我視自己為對象時，我安置或肯定自己為自然界之一項有機產品。

但人也是理智，是意識的主體。自我作為意識的主體，必定傾向或被迫只通過它自己來確定自己；也就是說，它乃一個追求完全自由與獨立的奮鬥。人作為自然的產品所具之自然衝動與欲望若要達到滿足，則必須通過它與某確定的自然客體之某種關係，結果它顯得像是要依靠客體，因此，若我們把這些衝動與那作為理智的自我所具之精神衝動（亦即，要達成自我確定之衝動）相對照，乃是可以理解的。我們談到低層與高層的欲望，談到必然性領域與自由領域，並引入一項二分法到人性裏。

當然非希特並不否認如此的區分可說是具有實用價值。因為我們可以從兩種觀點來看人——作為對象的人及作為主體的人。如同我所已看到的，我能意識到自己在自然界裏的一對象、是自然界之一項有機產品，但我也能覺識到自己為一主體、而自然界（包括作為對象的我自己）是為此主體的意識而存在的。就此程度而言，康德之區分人的現象面與本體面（*noumenal aspect*）乃是正當有理的。

可是非希特堅稱此區分不是最終極性質的。例如那要求達到滿足的自然衝動與那要求達到完全自由獨立的精神衝動，無論從先驗或現象的觀點來看，都是同一個衝動。推想說那作為自然界之有機產品的人類是屬於純機械領域，乃一大錯誤。如非希特所指出的：「並非有食物為我存在所以我饑餓，而是因為我饑餓所以有某客體成為我的食物。」^④ 有機體肯定它自己：它傾向於活

動。這要求自我活動之衝動，以精神衝動（要求實現完全的自由之衝動）之形式再次出現，而二者根本上乃是同一個衝動。因為此基本衝動無法被暫時的感官滿足所平息靜止，而可說是要達到於無限。沒錯，此基本衝動或奮鬥若沒有意識，則無法取得高層的精神衝動之形式。作為自然界之一項有機產品的人，與作為一理性自我、作為精神的人，二者的分界線實在是意識。但從哲學的觀點來看，終極言之，只有一個衝動，作為主體的人與作為對象的人乃是同一個。「我作為自然界的一個存有 (being) 之衝動，與我作為純粹精神之傾向，它們是兩個不同的衝動嗎？不，從先驗的觀點來看，二者同為那構成我存有的同一個原初衝動，只是我們從兩個不同方面來看它而已。也就是說，我乃主體—對象，我的真正存有是在於二者的同一性、不可分離性。若我視我自己是一對象，是完全經由感官直觀與推論思考的律則所確定的，則那實際上是我的獨一衝動的，就對我而言，變成是一個自然衝動，因為從這觀點來看我自己就是自然界。若我視我自己為主體，則此衝動對我而言，就變成是一個純粹精神衝動或者自我確定的律則。自我的一切現象都只是依靠此二衝動的交互性，而這交互性其實是同一個衝動與它本身的交互關係。」^⑤

這種基於一個衝動來言人的統一之理論，對於倫理學有重要的關係。菲希特區分形式的自由與實質的自由。形式的自由所需要的只是意識的存現 (presence)。即使一個人一直隨著他要求快樂的自然衝動，但若他如此做是有意識的、有意的，則他是自由地做此事。^⑥然而實質的自由是表現於，那以實現自我完全獨立為目標的一系列行動中。這些行動是道德行動。現在，我們若堅持此項區分，則我們會遭遇賦予內容給道德行動的困難。因為我們一方面會有那些與自然衝

動相一致的行動（這些行動藉著它們與個別客體的關係而獲得確定），另一方面我們會有這樣的行動——這些行動排除由任何個別客體所致的限定作用，只按照為自由而自由的觀念來執行。第二種行動顯得完全不確定。但菲希特回答說，我們必須做一項綜合，這綜合是此項事實——構成人本性的衝動或傾向在終極上乃是一個衝動——所要求的。低層的衝動或者這獨一衝動的低層形式必須犧牲其目標（亦即快樂），而高層的衝動或者這獨一衝動的高層形式必須犧牲其純粹性（亦即犧牲它之不受任何客體所限定的性質）。

菲希特之以此抽象的方式來表達其綜合觀念，可能顯得極為含混模糊。但其根本的想法是够清楚的。例如說，一個人應停止執行一切自然衝動所促使他去做的行動（像吃與喝這樣的行動），這命令明顯不是對道德行動者所要求的。並未要求他應努力像一個與肉體分離的精神那樣地活著。所要求於他的乃是，他不應只爲了立即的滿足來執行其行動，他的行動應該是，那一系列趨集向理想目標（這目標是他擺在作爲精神主體的他自己之面前的）的行動之一。就他之履行此項要求來說，他是在實現其道德本性。

當然，這使我們認爲，道德生活必然包含著，以一個目標替代另一個目標、以一個精神理想替代自然的滿足與快樂。這樣的想法可能顯得與菲希特對道德如下的描述不一致：道德要求人只爲了執行某行動而執行之，只爲了不執行其他行動而不執行之。然而在菲希特看來，上述提到的精神理想卻是自我活動、只通過自我所確定的行動。他的要點乃是，如此的行動必須是採取那在世界裏的一系列確定之行動這樣的形式，雖然它們同時也必須是自我本身所確定的，並表現自我

的自由（而不是表現自我之屈服於自然世界）。其實，此即意謂，人應該爲了執行行動的緣故而執行行動。

因此我們可以說，菲希特採取一堅決的企圖，要展示人性的統一，要顯示人作爲自然有機體的生命、與人作爲精神的意識主體之生命，二者間的連續性。可是康德形式主義的影響至爲明顯。這影響清楚表現於菲希特對無上道德原則的解說中。

四、無上道德原則與行動的道德形式條件

菲希特在談到那只被思想爲對象的自我時，他斷言「自我的本質性格（這性格使它與一切外在於它的事物有別）在於那爲了自我活動（self-activity, Selbstthätigkeit）而自我活動的傾向；當我們就自我本身、在自我本身裏來思想自我，而不與任何外在於它的事物相關聯時，則所思想到的乃是這傾向。」^①然而，是那作爲主體、作爲理智的自我，把自己思想爲對象。當它把自已思想爲，爲了自我活動而自我活動的傾向時，它必然把自己思想爲自由的，能實現絕對之自我活動的，以及，一個自我確定的能力。再者，自我若不把它自己設想爲服從於律則（亦即，依據自我確定這概念來確定它自己，這樣的律則）的，就不可能以前述方式來設想它自己。也就是說，若我設想我客觀的本質爲一個自我確定的能力、一個實現絕對的自我活動的能力，則我必定也設想自己是有義務實現此本質的。

因此，我們有關於自由與律則的兩個觀念。然而，就如同作爲主體的自我與作爲對象的自我

雖在意識中被區別開，但其實是不可分離的，在終極上合一的，同樣，自由與律則這兩個觀念也是不可分離的、在終極上合一的。「當你想你自己是自由的，你就不得不去想你的自由是服從於某律則的；當你想此律則時，你就不得不去想你自己是自由的。自由之隨從律則，並不比律則之隨從自由爲多。它們不是兩個觀念、其中一個可以被思想爲依靠於另一個，而是同一個觀念；它是一完全的綜合。」^⑧

經由這樣多少彎曲的路，非希特演繹出了根本的道德原則，亦即，「理智的必然觀念：理智應依據獨立 (independence, Selbständigkeit) 這概念而純粹地、無例外地確定它的自由。」^⑨自由的存有者 (being) 應使其自由服從於一律則，亦即，完全自我確定或絕對獨立 (不通過任何外在客體來確定之意) 的律則。而此律則應該不容許任何例外，因爲它所表現的正是自由的存有者之本性。

一個有限的理性存有者，若不設想一系列確定的自由行動〔這些自由行動，是由一個能執行實在的 (real) 因果活動之意志，所產生的〕之可能性，則就無法把自由歸給它自己。但是此可能性要實現，就必須要有一客觀世界，使理性的存有者能在其中通過一系列的特殊行動，來邁向其目標。這樣，自然世界、非我的領域能被當作，爲了實現吾人義務而存在的材料或工具，而感性事物看來如同許多對此純粹的應該 (ought) 予以標明之機會。我們已經看到，照非希特的想法，絕對自我安置世界作爲一項阻礙或阻擋，這阻礙或阻擋使自我能在自我意識中彈回到它本身。現在我們看到的則是，在較特別的倫理脈絡裏來安置世界。這點對於理性的存有者之實現其道德天

職，是一項必要條件。若沒有世界，則理性的存有者可說無法把內容加給純粹的應該。

爲了作爲道德行動，這些特殊行動中的每一個都必須履行某一形式條件。「一直依照你對你義務的最佳信念來行動，或者，依照你的良心來行動。此乃我們行動的道德形式條件……。」^⑩如此行動的意志是善的意志。非希特明顯是在康德的影響下寫作的。

五、作爲無謬引導者之良心

「依照你的良心來行動」。非希特把良心定義爲「對我們確定義務的直接意識」。⑪也就是說，良心是對於一特殊義務的直接覺識。從這定義明顯地可推得此事：良心決不錯誤也不可能錯誤。因爲若把良心定義爲對一個人義務的直接覺識，卻又說良心有可能未覺識到一個人的義務，則是相矛盾的。

非希特顯然想尋找一絕對的對錯標準。他也顯然像康德一樣想避免他律性。這裏所需要的標準不可能是任何外在的權威。再者，這標準必須是一切人（有學問的及沒學問的皆然）所能自由掌握的。因此非希特決定採取良心爲這標準，並將之描述爲一直接的感受（feeling, Gefühl）。由於實踐能力對於理論能力有優先權，因此作爲良心來源的必定是前者。而且由於實踐能力並不作判斷，所以良心必然是一種感受。

非希特把良心描述爲一直接的感受，的確符合一般人習慣談論其道德信念之方式。例如一個人會說：「我感受這是正確的事要去。我感受任何其他方向的行動會是錯誤的。」他大可對它

有確定的感受。可是我們會想批評說，感受恐怕並非義務的無謬標準。然而非希特論說，所提到的這直接的感受表現了「我們經驗自我與納粹自我」之間的一致或和諧。「純粹自我是我們唯一的真實的存有；它是一切可能的存有及一切可能的真實。」¹² 因此那構成良心的感受決不可能錯誤或欺騙。

爲了明白非希特的理論，我們必須瞭解，他並非把理論能力所爲之一切活動，從人的道德生命排除掉。自我所具之完成其自由與獨立之根本傾向，刺激此理論能力去找尋義務的確定內容。畢竟我們能够也確實於彼此或彼環境的情勢裏，來反省我們應該做什麼。但我們所做的任何理論判斷都可能錯誤。論證的功用在於把對環境不同方面之注意加以討論，以促進可說是經驗自我與純粹自我的調和。這調和表現於一種感受，即對一個人義務的直接意識裏。此直接的覺識終止了理論的探討與論證（否則理論的探討與論證可能會無限制地延長下去）。

非希特不會承認，一個對其義務有直接意識的人，可能正由於它是其義務而決定不去行之。「這樣的一個箴規 (maxim) 將是惡魔的；但惡魔的概念是自我矛盾的。」¹³ 可是也「沒有任何一人（的確，就我們所知的任何有限存有者而言）被證實是在善的裏面。」¹⁴ 良心的本身不可能錯誤，但可能被蒙蔽或甚至消失掉。這樣，我對於義務概念與某特殊行動二者關係之意識，可能被蒙蔽，但義務這概念卻可能仍然存留。以露骨的方式言之，我有可能不使我的經驗自我有機會與純粹自我相洽合、相投合。¹⁵ 再者，對義務的意識可能實際上消失了，在這種情況，「則我們的行動或者依照自利的箴規、或者依照盲目的衝動，到處伸張我們不守法的意志。」¹⁶ 這樣，即使

排除了惡魔的惡(evil)之可能性，良心無謬論也同樣未排除錯誤行動的可能性。因為我可能要對允許我良心受到蒙蔽的或甚至全然消失這事來負責。因此照菲希特的看法，一個普通人對於其特殊義務之無謬評估標準（這標準並不依賴倫理學這門科學的任何知識），只要他選擇要使用，則就自由地掌握它了。但哲學家能探討此標準的根據。我們已看到菲希特提供了一形上的解釋。

六、形式道德律的哲學應用

這樣，良心是道德實踐生活中無上的判斷者。但它的命令並非專斷的、任性無常的。因為菲希特所提到的這種「感受」實在是我們如此的隱含覺識——覺識到某特殊行動究竟屬於或不屬於那要實現純粹自我的根本衝動之系列行動——之表現。因此，即使良心是道德行為充分的引導者，但並沒有理由說，哲學家不可能在理論上指出，某種行動是屬於或不屬於邁向自我道德目標的這種行動。他無法演繹出特殊個人的特殊義務。這是良心的事。但在普遍原理或規則的範圍內，對根本道德原則作哲學的應用，則是可能的。

舉例來說。我有行動的義務，因為只有通過行動我才能實現道德律。而身體是行動的一個必要工具。因此一方面，我應該把身體本身，當作好像是我的終極目的般來對待。另一方面，我應該保全、培養身體作為行動的一個必要工具。因此，例如自我毀損就是錯誤的，除非它是保全整個身體所必需的。然而無論是在那一個特殊情形裏，應否自我毀損都證明是良心來判斷的事，而非哲學家判斷的事。我只能在情況的各不同方面來考慮情況，然後根據我對自己義務的直接覺識來

行動，相信（照非希特的看法）此直接的「感受」不可能會錯。

同樣地，一個人能系統地陳述，關於使用認識能力的普遍規則。非希特對學者天職的深刻尊重，表現在他之堅持下列二者必須結合起來：一者是思想與研究的完全自由，一者是相信「我一切的知識、思想與研究必須以認識我的義務為終極目的」¹⁷ 這個信念，此二者必須相結合。此項綜合的規則即：學者從事其研究應以獻身於義務的精神為之，而不應只是出於好奇或為了有事可做。

七、道德天職的觀念與非希特對於實在界的一般洞見

因此，哲學家可以斷言某些行為的普遍規則，以之為根本道德原則之應用。但一個人的道德天職卻是由無數特殊義務（它們以良心為其無謬引導者）所組成。這樣，每個人各有其自己實在的 (real) 道德天職，有他自己個人所要作的貢獻——投入那有助於實現道德的世界秩序（亦即，理性在世界中之完全的統治）之系列匯聚的行動裏。要達到此理想目標，道德的分工可說是必要的。我們可以如此重新系統地陳述道德的根本原則：「始終實現你的道德天職。」¹⁸

現在，非希特對實在界的洞見之概觀應該清楚了。照我們的看法，終極的實在界可描述為絕對自我或無限意志，它自發地朝向此目標——完全地意識到自己為自由的——而奮鬥，朝向完全的自成一體而奮鬥。但在非希特看來，自我意識必須採取有限的自我意識這形式，無限意志的自我實

現，只有通過有限意志的自我實現才能發生。因此，無限活動自發地把它自己表現於諸多的有限自我、或理性而自由的存有者中。但若沒有非我，則自我意識是不可能的，有限自我必須從非我才能彈回到它自己。若有限的自由意志要通過行動來獲得實現，則必須有一個世界使行動能通過它、在它之中發生。因此絕對自我或無限意志，若要通過有限自我來意識到它自己的自由，則必須安置世界，即自然界。而諸有限自我在共同目標中各自所負的道德天職，可視為絕對自我或無限意志邁向其目標所經由的途徑。自然界只是表現道德意志的條件（雖是一必要條件）。在經驗實在界（reality）中真正有重大意義的特徵，是人的道德活動，而道德活動本身則是無限意志的表現，是無限意志（它乃是一活動或一作為，而非一個在執行行動的存有者）所自發地、必然地採取的形式。

八、在那作為自我意識條件之世界裡諸自我所組成的團體

現在我們以可轉向權利的理論與國家的演繹，也就是說，來考察人道德生命的發展所處之框架。但是像權利理論與政治理論所處理的乃是人之間的關係，因此預設了多數的自我。所以我們適合先多談一些非希特對此多數自我之演繹。

如同我們所已看到的，如果自我意識要產生，則絕對自我必須把它自己限制於有限自我的形式中。但是「沒有一個自由存有者意識到它自己而未同時意識到其他類似存有者的。」¹⁹ 只有藉

著區分我自己與其他我所認識爲理性而自由的存有者，我才能意識到自己爲一確定的、自由的個體。交互主體性 (intersubjectivity) 是自我意識的一項條件。這樣，若自我意識要產生，則需有由諸自我所組成的團體。理智 (intelligence) 的存在是多樣性的。事實上它是「一封閉的多樣性，也就是說，是諸理性存有者所組成的一個系統。」²⁰ 因爲它們都是那獨一的絕對自我、獨一的無限活動之有限制的表現。

而當一個人把自己認識爲團體的一分子、或諸理性存有者所組成的系統之一分子時，這樣的認識必然地需要感性世界作爲一先決條件。因爲我知覺到，我的自由乃表現於可說是與他人行動相連結的行動裏。若這樣的一個由諸行動所組成的系統要成爲可能，則必須有一個共同的感性世界存在，使不同的理性存有者能在其中表現它們自己。

九、權利的原則或規則

既然我若不視自己爲諸自由理性存有者所組成的團體之一分子，便無法意識到自己是自由的，那麼，我當然不能把全部的無限自由單單歸諸自己。「我也承認他人的自由，由於此事實，在我行使自由當中我限制我自己。」²¹ 同時我也必須設想，團體各個分子都限制著他自由的外在表達、好使所有其他分子能表達他們的自由。

認爲理性存有者所組成團體的各個分子限制他自由的表達、好使所有其他分子也能表達他們的自由，這觀念即是權利概念。菲希特陳述權利原則或規則 (Rechtsregel) 如下：「通過所有與你

相關聯之人之自由這概念來限制你的自由。」²² 在非希特看來，權利概念基本上是一社會概念。它是與下述觀念一起產生的：其他理性存有者能妨礙我自己的活動，而我本身也能妨礙他們的活動。如果除了自己以外不考慮任何其他理性存有者，則我乃是擁有「能力」(powers)，而且我可能負有行使這些能力(或其中之一)的道德義務。但是在此情況並不適合說，我具有行使它們的「權利」。例如，我具有自由言論的能力。但若我不考慮任何其他理性存有者，則根據非希特的看法，說我具有自由言論的權利乃是荒謬的。因為這概念不具任何意義，除非我設想，其他存有者的存在，能妨礙我自由地行使我說出真心話的能力。同樣，除非是在一社會的脈絡裏，否則說私有財產的權利是無意義的。沒錯，若我是唯一的理性存有者，則我有義務去行動，去使用物質的東西以通過它們、在它們裏表達我的自由。我擁有我的所有物。但只有當我設想其他我所必須把類似權利歸給他們的人類時，嚴格意義的私有財產權利這概念才產生。在一個社會脈絡之外，私有財產能意謂什麼呢？

雖然由諸自由的自我所組成的社會之存在，要求其各個分子應把權利規則當作他行爲的運作原則，但沒有任何個人意志是受此規則必然地支配。然而非希特論說，若許多意志聯合爲一，則能產生一個經常受此規則引導的意志。「如果有一百萬人聚在一起，其情形大可是每個人都希望自己擁有大量的自由。但若我們把所有人的意志聯合於作爲一個意志的一概念中，則此意志就把可能的自由之總額區分爲相等的部分。它的目標乃是所有人皆具如此方式之自由：各個人的自由都被其餘一切個人的自由所限制。」²³ 這聯合表現於對權利的彼此承認之中。就是此項彼此承

認產生了私有財產權（這權利被視為對於某些事物獨具的擁有權）。²⁴「獨具的擁有權是經由彼此承認而成立的，沒有此條件它就不存在。一切財產都是根據許多意志之合為一個意志這樣的聯合。」²⁵

十、國家的演繹與本性

如果權利的穩定性是依靠那受到支持的共同承認，則在相關的人之間，相互的忠誠與信任是必要的。但這些道德條件，不是我們所能穩定當然地期待依賴的。因此必須有某種力量能够強制要求對於權利的尊重。再者，此力量必須是人的自由之表達，它必須是被自由地建立的。這樣，我們需要一契約或合約，訂約的當事人在此契約同意，任何人若侵犯他人權利，則應根據強制的法律來處置之。但這樣的契約要有效，唯有當它採取如此的社會契約形式才可能：藉著社會契約建立國家，²⁶賦予國家要求的能力以確保普遍意志 (the general will) 所意欲的目標（亦即，權利系統的穩定性與所有人的自由之保護）之達致。這樣，所有意志的合一採取了，那具體表現於國家的普遍意志 (the General Will) 這形式。

在非希特普遍意志的理論與社會契約的觀念中，盧梭 (Rousseau)²⁷ 的影響是明顯的。但引入這些觀念，並非只出於敬重這位法國哲學家之名。因為非希特對國家的演繹，在於以一漸進的論證，來顯示國家是維護權利關係（無此權利關係，則無法設想一個由自由的人所組成的社會）的必要條件。而這社會本身被描述為，那作為無限自由的絕對自我要自我實現所必要之條件。這

樣，國家必須被解釋為自由之表現。而盧梭的社會契約與普遍意志之理論有助於此目的。

非希特的確提到國家爲一整體，並將之與自然界的一個有機產品相比。因此我們不能說，非希特的政治思想缺乏關於國家的有機理論。可是他強調此事實：國家不只表現自由，而且其存在也是爲了創造一種形勢，使各個公民在其中，能够在與他人的自由調和一致之下，來運用其個人自由。再者，國家就其被視爲一強制力來看，只是在假設上爲必要的。也就是說，它之爲必要乃根據此項假設：人類的道德發展尚未達到社會各分子都單從道德動機來尊重他人的權利與自由，這樣的地步。若這條條件達成了，則作爲強制力之國家就不再是必要的。由於國家的功能之一乃促進人的道德發展，因此我們的確能說，在非希特看來，國家應努力使這些條件達成，好使它自己可以讓位。用馬克斯主義者 (Marxist) 的話來說，非希特期待國家的消逝，至少也以之爲一理想的可能性。因此，他無法把它本身當作目的。

非希特既設定了這些假設，自然拒絕專制主義。可能顯得令人驚奇的是，他是法國革命的同情者，但卻除了拒絕專制也拒絕民主。「沒有任何國家可能以專制或民主的方式來統治。」^②對於民主他的理解是，由全體人民來直接統治。他對民主的反對是，在一不加修飾的民主政治裏，將沒有任何權威來強迫大眾遵守其自己的法律。即使許多公民個別的表现良好，但將沒有任何力量能阻止社會退化爲一羣不負責而任性無常的羣眾。然而，即使不合格的專制與民主此二極端都避免了，我們也無法說出什麼形式的制度是最好的。這是政治學的事而非哲學的事。

可是非希特反省到公民權威濫用權力的可能性，使得他很強調建立一種無上的法院或法庭

——「監督法庭」(the Ephorate)——之願望。它並未擁有一般意義之立法、行政或司法的權力。它的功用是監視對於法律和憲法的遵從；當公民權威嚴重濫用權力時，監督官(the Ephors)有權執行其功能——頒佈國家禁令——來暫停公民權力之使用。然後採用公民投票的方式，來確定人民對於改變憲法、法律或政府(依其情形而定)的意願。

非希特並無把國家神化的傾向，這點表現得足夠清楚。但就上面所概述之其政治理論來看，可能使人認為，他致力於保護一純粹的放任主義政策，而把國家的功用減到最小。然而這推斷並未描繪出他真正的想法。他的確主張國家的目的在於維護公眾安全與權利系統。隨之而來的結果是，對個體自由的干涉，應該限制到要實現此目的所需的程度。但權利系統的建立與維護，以及把此系統調整到符合公共的善(或譯公益；the common good)，這些事可能需要相當大量的國家活動。例如，若情形是許多人無法有權利靠其勞力維生，則堅稱每個人有權利如此做，是沒有用的。再者，雖然國家並非道德律的來源，但促進那有助於道德發展的諸般條件(若無這些條件則無真正的自由)乃是國家的工作。尤其是國家應致力於教育之事。

十一、封閉的商業國

因此，若我們在非希特「封閉的商業國」一書裏發現他擬想一計畫經濟，則實在並未很令我們吃驚。他預設所有人不只有權利生存，而且有權利過一適當的人生。那麼就產生了這個問題：此權利能如何最有效地獲得實現。首先，如同柏拉圖(Plato)在許多世紀前所認識的，必須有

分工，分工產生了主要的經濟階級。^②其次，必須維護和諧或平衡的狀態。若有一階級不合比例地擴大，則整個經濟可能傾覆。在「倫理學體系」一書中，非希特強調，個人依照其才能與環境來選擇其職業的義務。在「封閉的商業國」一書裏，他較關心的是公共的善（公益），他強調國家需要爲了團體的公益來監護、規制分工。沒錯，若環境改變，則國家的規制、法規也需要改變。但監管與計畫在任何情況都是不可或缺的。

照非希特的看法，一旦建立了一平衡的經濟，除非國家擁有力量來防止受它任何個人或一班的傾覆、擾亂，否則無法維持。他進而推論說，所有與外國的商業關係都應在國家的掌握中，或者服從於嚴格的國家控制。「在理性國家中，不能准許個別公民與外國國民直接貿易。」^③非希特的理想是，自足的經濟團體此一意義之封閉經濟。^④但若必須與外國貿易，則這不應留給私人來開創及由個人來判斷。

因此非希特所擬想的是一種國家社會主義的形式。他認爲計畫經濟會適合於提供人民較高之理智與道德發展所需的物質條件。事實上，他對「理性國家」（the rational State, der Vernunftstaat）這詞所真正意謂的乃是，那根據他自己哲學原理來引導的國家。若一國家特別保護某哲學體系，則其所產生的結果，我們可能不會覺得特別樂觀。但是在非希特的看法，那真正熟悉先驗觀念論原理的統治者，將不會限制私人自由過於要達到一個目的（這目的本身是自由的表現）所需要的，而濫用其權力。

十二、非希特與國家主義

從經濟的觀點來看，非希特可說是德國最初的社會主義作家之一。然而從政治方面而言，他從早期的世界主義態度轉變為德意志國家主義。在「自然權利的基礎」一書中，他解釋普遍意志這觀念說，它導致了那聯合所有人意志於一普遍社會這項合一的觀念；他期待一個各國的聯邦。他想，權利系統只有經由一個世界性的社會之建立，才得以真正穩定。就某種程度而言，他一直保有這廣濶的觀點。因為他的理想一直是所有人晉升到精神自由這理想。但他又想起法國革命的理想（這些理想會激起他年輕時的熱狂）已被拿破崙（Napoleon）背叛了，德國人比法國人更有資格適合來領導人類邁向此一理想。畢竟若非德國人最適合理解「科學理論」的原理，因而最適用於啟蒙人類、以範例來將它教導人類，否則拯救的真理能有什麼作用呢？易言之，他視德國人帶有一文化使命。他相信若沒有德國民族的政治統一，這使命就無法有效地達成。文化統一與語言統一是在一起的，而若無政治統一為中堅，則任何文化都無法統一與延續。因此非希特期待一個獨一的德意志帝國（Reich）之形成，結束當時德國人區分為多數國家的分裂狀態。他希望有一個領導者出現，來達成把德國人統一為一個「理性的國家」這種政治統一。

若我們徵諸二十世紀上半期的德國歷史，來回顧非希特的希望與夢想，則明顯地，它們會顯得邪惡與不祥。但如同我們所已說過的，我們應記得他自己時代的歷史情況。無論如何，可以把對此事更進一步的反省留給讀者。

附註

- ① *F*, IV, p. 122; *M*, II, p. 516。
- ② *F*, IV, p. 13; *M*, II, p. 407。
- ③ *F*, IV, p. 122; *M*, II, p. 516。
- ④ *F*, IV, p. 124; *M*, II, p. 518。
- ⑤ *F*, IV, p. 130; *M*, II, p. 524。
- ⑥ 在人裏面有他所未直接意識，而只是間接意識的活動（例如血液循環）。我們不能說他控制它們。但是當我直接意識到一項衝動或欲望時，照非希特的解釋，我對於是否去滿足它是自由的。
- ⑦ *F*, IV, p. 29; *M*, II, p. 423。
- ⑧ *F*, IV, p. 53; *M*, II, p. 447 非希特說，康德並非意謂，自由的思想是導自律則的思想。他乃意謂，人之相信自由的思想之客觀有效性，乃導自他對於道德律則的意識。
- ⑨ *F*, IV, p. 59; *M*, II, p. 453。
- ⑩ *F*, IV, p. 173; *M*, II, p. 567。
- ⑪ *F*, IV, pp. 173-4; *M*, II, pp. 567-8。
- ⑫ *F*, IV, p. 169; *M*, II, p. 563。

- 13 *F*, IV, p. 191; *M*, II, p. 585。
- 14 *F*, IV, p. 193; *M*, II, p. 587。
- 15 例如，若我未真地把握情況而只是看到其某個片面，則這情形就產生。
- 16 *F*, IV, p. 194; *M*, II, p. 588。
- 17 *F*, IV, p. 300; *M*, II, p. 694。
- 18 *F*, IV, p. 150; *M*, II, p. 544。
- 19 *F*, II, p. 143; *M*, IV, p. 143。
- 20 同上。
- 21 *F*, III, p. 8; *M*, II, p. 12。
- 22 *F*, III, p. 10; *M*, II, p. 14。
- 23 *F*, III, p. 106; *M*, II, p. 110。
- 24 值得注意的是，在菲希特看來，對一事物之合法的所有權其實乃是，具有執行關於它的某些行動之唯獨的權利。例如一個農夫對一田地的財產權，即他擁有在上面播種、耕作、牧牛等之唯獨的權利。
- 25 *F*, III, p. 129; *M*, II, p. 133。
- 26 菲希特區分種種階段的社會契約，最終的階段是他所謂的聯合契約，藉著此契約，政治團體裏的諸成員成爲一有組織的整體。

27 見本書第六卷、第一部分、第三與四章。

28 *F*, III, p. 160; *M*, II, p. 164。

29 非希特以爲將會有三個主要的經濟階級。第一，那些生產人們生活所需要的原料之生產者。

第二，把這些原料轉變成諸如衣服、鞋子、麵粉等物品的人。第三，商人。

30 *F*, III, p. 421; *M*, III, p. 451。

31 非希特之提倡「封閉的」商業國，並非全然根據經濟的理由。如同在他以前的柏拉圖一樣，他相信根據真實的哲學之原理來看，與外國無限制的交往，會妨礙對於國民的教育。

第四章 菲希特 (三)

一 菲希特早期的宗教觀念

一七九〇年菲希特寫了一些札記，亦即，「論宗教與自然神論的格言」(*Aphorisms on Religion and Deism, Aphorismen über Religion und Deismus*)：表現了那在單純的基督徒虔信與思辨哲學之間的緊張感覺，或者用一較陳腐的片語來說，宗教的神與哲學家的神之間的緊張感覺。「基督宗教似乎比較是爲了心靈，而較非爲了理智設計的。」●心靈尋找一能回應禱告、能同情及愛的神；而基督宗教滿全了此需要。但理智——如同菲希特所稱爲自然神論者所主張的——對我們所提出的，則是不變的必然存有 (*Being*) (它乃世界上所發生一切事物的終極原因) 這概念。基督宗教提供我們一位擬人化的神之圖畫，這圖畫很適合宗教感受及其急需。思辨哲學提供我們的，則是不變的第一因這觀念，以及那由諸有限存有者所組成而受制於決定論的系統這觀念。而這種理智的觀念並不滿足心靈的需要。沒錯，若思辨哲學保留宗教的主觀有效性問題不去碰觸，在此意義下，二者是可以相容的。對於不知道哲學或只知道得很少的虔誠基督徒，

是沒有任何問題存在的。但若一個人，一方面心靈渴望一位由人觀點所設想的神，可是同時對哲學反省之愛好乃其本性的一部分，對於這樣的人要怎麼辦呢？我們大可回答說，他應限制其哲學反省。「但即使他願意如此做，他能够嗎？」^②

然而，菲希特自己的反省，導引他走上康德的神觀、宗教觀這方向，而非自然神論的方向（自然神論乃屬於康德以前時代的）。在他「一切天啟批判試論」(*Essay towards a Critique of All Revelation, Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792)一書中，他嘗試發展康德的觀點。尤其他在「神學」與宗教之間作一區分。道德律的可能性這觀念，要求我們相信神是如此：他不只是那能够支配自然、以及結合德行與幸福的力量 (the Power)，而且也是道德理想的具體實現、全然神聖的存有、無上的善。但對於神的命題（諸如「神是神聖而公義的」）之同意，與宗教並不是同一回事，「根據宗教 (religio) 這字的意思，宗教應是捆束 (bind) 我們的事物，而且也的確比我們其他可能被捆束的情形更為強烈。」^③而此捆束乃是出自，我們之接受理性的道德律乃神之律、乃神意志的表現。

不用說，菲希特並非意謂，道德律的內容是神意志所專斷、任意地決定的，以致若無天啟就不可能認識道德律內容。他也不是想以他律的概念、權威主義倫理學的概念，來替代康德實踐理性自律的概念。因此，為證明其立場之合理，他訴諸這個看法：人有根本惡 (a radical evil) (亦即，由於自然的衝動與激情之力量，所導致的根深蒂固之惡的可能性)，因而模糊了他對道德律的認識。此項想法——神是道德的立法者，而人應服從神全然神聖的意志——有助於人履行道德

律，並使宗教所特有之加添的捆束成分有所根據。再者，由於人對神及其律則的認識，可能變得模糊，因此，若神之自我啟示為道德立法者，是件可能的事，則這啟示（天啟）乃我們所想要的。

這樣看來有若非希特超過了康德。不過二者的差異，其實遠比乍看之下為少。非希特並未確定要在那裏找到天啟。但他給予一些普遍判準，以確定一項所宣稱為天啟者，是否真為天啟。例如，若某項所宣稱為天啟者與道德律相抵觸，則它就不可能是天啟。又如，任何所宣稱為天啟者若越過了此項想法——道德律乃神意志的表現——就不是天啟。因此，非希特其實並未超過康德對宗教所構想的界限。他在目前這思想階段，缺乏他以後對基督教義所表現的那種同情。

明顯地，我們可以反對非希特如此的立場：要確定某項天啟是否真為天啟，則必須先認識道德律。因此，天啟並沒有添加任何東西給我們，除了此項觀念——以道德律為神全然神聖的意志之表現，而履行之。沒錯，此項加添的成分構成了宗教特有的要素。但是根據非希特的前提，它似乎蘊涵說，宗教可說是對於人的軟弱之一項讓步、容忍。因為那需要藉著服從於神性立法者這想法來加強的，正是人的軟弱。因此，若非希特不打算放棄康德實踐理性自律的想法，而同時卻想保存及支持宗教這觀念，則他必須修訂其神觀。如同我們不久所將看到的，他的先驗觀念論體系（至少以其最初的形式而言）使他除此之外別無選擇。

二、第一版科學理論中的神

在非希特對「科學理論」最初的說明與解釋中，很少提到神。而的確也沒有許多機會提到神。

因爲非希特關心的是，從一個內在於意識中的第一始元 (principle)，來演繹或重建意識。如同我們所已看到的，純粹自我並非在意識背後的一個存有者，而是那內在於意識裏、並作爲其根基的一個活動。那領悟純粹自我所要憑藉的知性直觀，並非一種對於神的神秘領悟，而是對於純粹的自我始元 (I-principle) 〔這始元顯示自己爲一活動或作爲 (doing, Thun) 〕的直觀把握。因此，若我們強調非希特的科學或知識理論之現象學面向，則將其純粹自我描述爲神，就如同將康德的先驗自我描述爲神，同樣不合理。

現象學的面向的確非唯一的面向。由於非希特別除物自身，並轉變批判哲學爲觀念論，所以他必須把一存有學的地位與功能，歸給純粹自我（而康德則未把它們歸給那作爲意識統一的邏輯條件之先驗自我）。若物自身應該剔除，則感性存有者所具的一切實在性，必須從主體這方面的終極始元（亦即，絕對自我）來導出。但「絕對」這詞必須被理解爲主要是指，從一個內在於意識裏的始元所作的先驗意識演繹中之最根本者，而非指一個超越一切意識的存有 (Being)。在先驗觀念論體系中設定這樣的一個存有，不啻是放棄那欲把存有化約爲思想的企圖。

當然沒錯，愈是發展絕對自我理論的形上涵義，則可說它就愈帶有神之性格。因爲這樣它就顯得如同，那在自己裏面產生自然世界及有限自我的無限活動。雖然非希特所從事的主要在於，轉變康德體系爲觀念論，以及從先驗自我中演繹出經驗，但他恐怕不會想描述此自我爲神。因爲正如同使用「自我」這詞所顯示的，純粹、先驗或絕對自我的觀念，可說是與人的意識有牽連，以致將此自我描述爲神，必然顯得極不合適。

再者，「神」這字對非希特乃意謂一位格性的、具自我意識的存有 (Being)。而絕對自我卻非具自我意識的存有者。作為意識之根基的活動、並且是那邁向自我意識之奮鬥的活動，它本身不可能是有意識的。因此，不能把絕對自我等同於神。猶有甚者，我們甚至不能想神這觀念。意識這概念，包含著對於主體與對象的區分、自我與非我的區分。自我意識預設了對於非我的安置，而且本身包含作為主體的我 (I-subject) 與作為對象的我 (me-object) 之區分。但神這觀念乃是如此：在神這存有裏，沒有上述的區分，它全然獨立於世界的存在，具有完全的自我照明 (selfluminous)。我們並無法思想 (think) 這樣的一個觀念。當然，我們能夠談論 (talk about) 它；但這不能說是在設想 (conceive) 它。因為我們一旦試著去思想所談論的，則必然引入上述在言辭上所拒絕的區分。這樣，那沒有任何事物與之對立的主體這觀念，即為「那無法對之思想的神格 (Godhead) 觀念」。⁴

應該注意的是，非希特並非說神不可能存在。沙特 (Jean-Paul Sartre) 說，自我意識必然包含一區分，而在無限的自我意識裏，主體與對象完全相合一致、毫無區分，所以無限的自我意識這觀念乃一矛盾的觀念。若有神論被理解為含有這個他所聲稱矛盾的觀念，則他打算以上述說法為無神論之證明。但非希特小心地避免說，神存在是不可能的。對於是否可能有那超越人的思想與概念構思範圍的存有，他似乎保留開放的態度。無論如何，非希特並未主張無神論。

可是非希特被控告為無神論，這也是很容易了解的。我們就接着簡要地考察，那導致這哲學家必須放棄其耶拿講座之著名的無神論論爭。

二、被控爲無神論及菲希特之回答

在菲希特「論我們相信神意眷導的根據」(On the Basis of Our Belief in a Divine Providence, 1798) 這論文裏，他對其神的觀念，作一明白的解說。首先讓我們假定，我們從普通意識的觀點(這也是經驗科學的觀點)來看世界。從這個觀點來看(亦即，從經驗意識來看)，我們發現我們自己是在世界、宇宙裏面的存有者，我們無法藉著在形上學證明一超自然存有 (Being) 之存在，而超越世界、宇宙。「世界存在，只因為它是存在的；它是它之所是，只因為它是它之所是。根據這觀點，我們由一絕對存有來開始，而此絕對存有即世界，這兩個概念是同一的。」

⑤ 從科學的觀點來看，把世界解釋爲「神性理智 (a divine intelligence) 的創造物，「只是無意義的話語」(simply nonsense, totaler Unsinn)。世界是一自我組織的整體，它本身包含那一切在它裏面產生的現象之根據、原因。

現在讓我們再由先驗觀念論的觀點來看世界。這時我們視世界只是對意識而存在的，是純粹自我所安置的。但是在這種情形，在自我之外尋找世界的原因這問題，並不產生。因此無論從科學的或先驗的觀點，我們都無法證明一超越的神性創造者是存在的。

但是還有第三種觀點——道德的觀點。從這觀點來看，世界被視爲「爲了我們(執行)義務而存在的感性材料」。⑥ 自我被視爲屬於一超感性的道德秩序。此道德秩序即神。「這有生命而運作的道德秩序本身即是神。我們不需要其他的神，也無法設想任何其他的神。」⑦ 「這是真正

的信仰；這道德秩序是神性的……。它是由正確的行動所建立的。」⁹說神是實體 (substance)，具有位格性、或者以先見之明行使著仁慈的眷導 (providence)，這些話都很沒意義。相信神意的眷導，即是相信道德行動總是有好結果，而惡行決未能有好結果。

如此的說法使得他被控為無神論，並不全然令人吃驚。因為在大多數非希特的讀者看來，神似乎已被化約為一道德秩序。而這並非有神論一般所意謂的。畢竟也有無神論者是具有道德理想的。然而非希特對此控告感到憤慨，而予以相當詳細的回答。他的答覆並未達到他所意欲的結果——清除他在對手眼中的罪名；但這與我們的目的並不相干。我們關心的只是他所說的。

首先非希特解釋說，他不能把神描述為位格性的或者實體，因為在他看來，位格在本質上乃有限的事物，而實體則意謂廣袤於時空的事物、物質的東西。事實上，事物或存有者 (beings) 的任何屬性，都無法當作描述神的述詞。「若以純粹哲學的方式而言，一個人對於神應該說：他……不是一存有者 (a being) 而是一純粹活動，是超感性的世界秩序之生命與原則。」⁹

其次，非希特堅稱，他的批評者誤解他對道德的世界秩序所意謂的。他們將其說法解釋為，神是一道德秩序，其意思類似於，當一個家庭主婦在一房間安排家具及其他物體時，所創造出來的秩序。但其實他所意謂的乃是，神是一主動的安排秩序之行動 (an active ordering)，一有生命的、主動的道德秩序，而非所被安排的秩序，非那純由人的努力所建構的事物。神毋寧是一主動的安排秩序之行動，而非一所安排出來的秩序、一項人所建構的秩序。¹⁰而有限自我，就其依照義務來行動而言，乃是「超感性的世界秩序之一分子」。¹¹

在非希特視神爲道德的世界秩序這神觀裏，我們或許可以看到兩種思想進路的融合。首先，有這樣的想法：一切理性的存有者以動態的方式結合爲一。在「全部科學理論的基礎」一書裏，非希特沒有許多機會來詳論多數的自我。因爲他主要關心的是「經驗」（以所已解釋過的意思言之）的抽象演繹。但如同我們所已看到的，在「自然權利的基礎」一書裏，他堅持多數的理性存有者之必要性。「人只有在眾人之中才成爲人；而且由於他只能是人，他若不是人則絕不會存在，因此，若要有任何人存在，則必須是多數的人存在。」¹²因此非希特自然不得不來反省人之間的結合。在「倫理學」一書裏，他主要關心道德律本身及個人道德；但他表達了如此的信念：所有的理性存有者有一共同的道德目的；他也提到，道德律使用個人爲用具或工具，以使它（道德律）在感性世界中得以自我實現。從這想法就容易過渡到如此的觀念：道德的世界秩序通過理性存有者、在理性存有者身上實現它自己，並且把諸理性存有者聯結於它自己裏面。

第二個思想進路是，非希特強烈道德主義的宗教觀。可是當他寫那惹起無神論論爭的論文時，他像在他之前的康德一樣，傾向於視宗教等同於道德。真正的宗教不是祈禱，而是執行一個人的義務。沒錯，非希特准許道德生命有一可辨識的宗教面，亦即，如此的信仰：無論現象使人想到什麼，都相信執行一個人的義務總會產生好的結果，因爲這信仰可說是構成那自我實現的道德秩序的一部分。但若根據非希特對宗教之道德主義的解釋爲前提，則對他來說，對於此道德的世界秩序之信仰，自然地就算作對於神的信仰，特別是根據他的前提，他不可能把神視爲一位格性的超越存有。

這種道德主義的宗教觀，在一篇叫做「從一私人的論文」(*From a Private Paper*, 1800)的論文裏，獲得清楚的表達。非希特主張說，宗教的地位或位置，是在對於道德律的服從裏找到的。宗教信仰即對於道德秩序的信仰。在那從純粹自然而非道德的觀點來考慮的行動中，人所指望的是自然秩序，亦即，自然界之穩定性與齊一性。在道德的行動裏，他所指望的是一超感性的道德秩序——在此秩序中他的行動有一角色要扮演，而且此秩序確保他的行動在道德方面有良好效果。「任何對一神性存有者的信仰，若所包含者比道德秩序這概念還多，就那種程度而言，乃是想像與迷信。」¹⁸

那些把非希特描寫為無神論者的人，從某觀點來看，顯然頗有證據。因為他拒絕斷言一般認為是有神論所意謂的。可是他憤慨地駁斥所受之無神論的控告，也是可以理解的。因為他並未宣稱除了有限自我與感性世界外，沒有任何事物存在。至少作為實踐信仰的對象而言，有一超感性的道德世界秩序（這秩序通過人、在人裏面來實現它自己）存在著。

四、「人的天職」一書中的無限意志

然而，若道德的世界秩序，是一真正主動的安排秩序之行動，則它顯然必須具有一存有學的地位。在「人的天職」(1800年)一書裏，它顯示為永恆而無限的意志(Will)。「此意志把我捆束在與它的結合裏，也把我捆束在與一切類似我的有限存有者之結合裏，是我們全部之間共同的轉達者。」¹⁹它是無限的理性(Reason)。而動態之創造性的理性，即是意志(Will)。

故菲希特亦描述它爲創造性的生命 (Life)。

若我把們菲希特一些辭句按字面來理解，則可能會傾向以一種有神論的意思，來解釋他無限意志的學說。他甚至提出「崇高而有生命的意志——非任何名稱所稱呼者、非任何概念所達致者。」¹⁵但他仍主張，位格是一種受限制而有限的事物，不能應用於神。無限者與有限者在本性上有差異，不只是程度之別而已。再者，這位哲學家重複說，真實的宗教在於實現一個人的道德天職。可是，執行一個人的義務而實現其道德天職這樣的觀念，無疑地被注入一種精神，即對神性意志作虔誠的自棄與信靠。

爲了真正認識「人的天職」在菲希特後期哲學發展中所扮之角色，則瞭解此事——他把無限意志的理論描述爲一種信仰的事——乃是重要的。這部多少有幾分奇怪、誇大之作品，其開場白說，它並不是爲專業哲學家寫的，並說，其對話部分中的「我」，不應該在以後輕易地被拿來代表作者自己；此作品分爲三部分，分別名之爲「懷疑」、「知識」與「信仰」。在第二部分裏，把觀念論解釋爲意謂，不只一個人外在的對象、而且他自己本身（就他能對自己本身有任何觀念而言）都是只對意識存在的。而所導出的結論是，每一事物都被化約爲意象 (images) 或圖像 (images 或 pictures, Bilder)，而該意象或圖像所描繪的實在界並不存在。「一切實在界都被轉變爲一絕妙的夢，轉變爲一個由自行發生的夢所組成的夢，而不存在一個被夢到的生命，也不存在一個夢到它的心靈。直觀即是此夢；思想（思想乃是一切存有、一切實在界的來源，而這一切存有、實在界，被我對我自己想像爲我的存有、我的能力、我的目的）是那夢到此夢的夢。」¹⁶

易言之，主觀觀念論把每一事物都化約為表象，而不存在任何執行此表象作用的事物、以及表象所要對之呈現的事物。因為當我試著要把捉自我——表象是對這自我的意識存在的——時，這自我必然變成表象中的一個。因此知識（亦即觀念論哲學）無法發現任何持久的事物、任何存有。但心靈不能安留於這樣的一個立場上。而實踐或道德的信仰（它是以此項意識——意識到自己是一個面對道德命令的道德意志主體——為根據）斷言了如此之無限意志——它是有限自我的根基，而且「在有限理性中」創造世界（這是它創造世界所唯一能夠使用的方式）。¹⁷

這樣，非希特保有了觀念論，但同時也踰越過了自我哲學（ego-philosophy），而設定那作為根基的、無所不包的無限意志。隨著此項設定，其原初哲學的氣氛，可說有著醒目的改變。我並非意謂其間沒有任何聯結。因為意志理論可視為，其原初的「科學理論」之意識實踐演繹裏所隱含的。可是自我從最顯著的位置隱退，代之而起的是一無限的實在界（它不再被描述為絕對自我）。「只有理性（Reason）存在；無限者存在於理性本身裏，有限者則通過理性、在理性裏存在。祂（He）只在我們心靈中創造了世界，至少我們是從我們的心靈、藉著我們的心靈來展開它：義務的聲音、和諧的感受、直觀、與思想的律則。」¹⁸

如同所已提到的，在非希特看來，此動態萬有在神論（panentheism）的觀念論是實踐信仰的事，不是知識的事。為了適當地完成我們的道德天職，我們需要信仰一有生命的、主動的道德秩序——這道德秩序只能解釋為無限的動態理性，亦即，無限的意志。它是在表象領域背後之獨一的真實存有（Being），它通過有限自我（有限自我只是作為無限意志的顯示而存在著）而創

造、維持表象領域。非希特後期哲學的發展，大部分受到此項需要——需要思考絕對存有這概念、賦予它哲學的形式——所決定。在「人的天職」裏，它仍留於道德信仰的領域中。

五、一八〇一至一八〇五年存有哲學的發展

在「科學理論的解說」¹⁹（寫於一八〇一年）裏，非希特清楚地說：「一切知識都預設……它自己的存有 (being)。」²⁰ 因為知識是「為己」(for itself) 並在己 (in itself) 的存有」，²¹ 是存有的「自我洞察」，²² 因而，是自由 (Freedom) 的表現。因此，絕對知識預設絕對存有 (Being)，前者是後者的自我洞察。

在此，我們看到非希特所採的立場，明顯相反於他早期形式之知識理論的立場。最初他主張，一切存有都是對意識存在的。因此他不可能容許，一個在意識背後、或超越意識的絕對神性存有 (Being) 這樣的觀念。因為若我們設想這樣的一個存有，則我們如此的設想，正使這存有變成受制約的、有所依賴的。易言之，在他看來，絕對存有的觀念是矛盾的。可是現在他卻主張這存有的首位性。絕對存有在絕對知識裏成爲「爲己」存在。因此後者必須預設前者。而這絕對存有是神。

當然，這並不蘊涵說，在非希特看來，絕對存有是一位格神。這存有「洞察它自己」，它通過人對實在世界的認識、在人對實在世界的認識中，形成對它自己的認識或意識。易言之，絕對存有把自己表現於一切有限的理性存有者身上，在它裏面產生一切有限的理性存有者，一切有限

的理性存有者對絕對存有的認識，即是絕對存有對它自己的認識。可是非希特又堅稱，絕對存有決不可能被有限心靈全然理解或瞭解。在這一意義上，神超越人的心靈。

在此，明顯地有一些困難。一方面，絕對存有被說是在絕對知識中洞察它自己。另一方面，絕對知識的可能性似乎被排除掉。因此，若我們排除基督宗教的有神論（這有神論認為，神享有那獨立於人的精神之完全的自我認識），則按理來說，非希特似乎應採取黑格爾對哲學知識的構想：哲學知識是對絕對者內在本質的洞察，是絕對者對它自己的絕對知識。但事實上非希特並未採此構想。他直到最後都主張，絕對存有本身超越了人心靈所能及之範圍。我們所認識的毋寧是意象 (images)、圖像，而非實在界之在其本身。

非希特在一八〇四年所作的關於「科學理論」的講演裏，強調作為光 (Licht) 的絕對存有這觀念，²² 這觀念在形上學裏是溯自柏拉圖 (Plato) 本人與柏拉圖的傳統。這有生命的光在其放射中，把自己分為存有 (Being) 與思想 (Thought, Denken)。但非希特堅稱，概念思惟決不能領悟絕對存有的在己，它是不可能被理解的。此不可能被理解的性質乃是「對概念的否定」。²³ 有人可能會希望非希特導出結論說，人的心靈只能經由否定的方式來接近絕對者。但事實上他作了許多積極肯定的陳述，例如告訴我們說，存有 (Being) 與生命 (Life) 及存在 (esse) 是同一的，絕對者的在己是決不可能被分裂的。²⁴ 只有在它的表象、在光的放射裏，才有區分引入。

在「學者的本質」(一八〇六年)(乃根據一八〇五年在埃爾朗根的演講所出版之講演錄)

一書裏，他再次告訴我們，這獨一的神性存有是生命 (Life)，這生命本身是不改變的、永恆的。但它通過時間把自己外顯於人的生命 (life) 中，人的生命是「一個無止境的自我發展之生命，它在無盡的時間之流中，一直邁向一更高的自我實現。」²⁶ 易言之，神的外在生命向著一理想的實現邁進；而這理想若以擬人化的語詞言之，可描述為「神在世界的產生中所懷之觀念 (Idea) 與根本想法，神對世界的目的與計畫。」²⁷ 以此意義而言，神的觀念 (Idea) 乃是「一切表象之終極而絕對的根基。」²⁸

六、宗教理論論

上述思想在「蒙福生命之路，或者，宗教理論」(一八〇六年)一書裏有較詳細的鋪陳，這本書包含他在柏林的一系列演講。神是絕對存有 (Being)。而如此說，即等於說神為無限生命 (Life)。因為「存有 (Being) 與生命 (Life) 是同一的。」²⁹ 這生命的本身 (或在口) (in itself) 是獨一的，不可分割也不改變。但它向外表現或顯示它自己。它如此做所唯一能憑藉的方法，乃是經由意識；意識是那由神出去的存在 (existence, Dasein)。「存有 (Being) 出去存在 (ex-ist, ist da)，而由存有出去的存在必然是意識或反省。」³⁰ 在此向外的顯示裏，區別或分裂就顯現了。因為意識包含有主體與對象的關係。

這裏所提到的主體，明顯是指受限制的或有限的主體，亦即，人的精神。但對象是什麼呢？它實在是存有 (Being)。因為意識——那由神出去的存在——乃是對於存有 (Being) 的意識。

但存有的在己、直接的無限生命，超越人心靈的理解。因此，意識的對象必定是絕對者的意象 (image)、圖像或圖式 (schema)。而這就是世界。「這意識包含什麼呢？我想你們每人都將回答：世界，而且只是世界……。在意識裏，神性生命不可避免地轉變為持續不變的世界。」^⑤ 易言之，存有 (Being) 以世界這形式呈現為意識的對象。

雖然非希特堅稱絕對者超越人心靈的領悟，但他卻說了許多關於絕對者的話。即使有限精神不能認識無限生命的在己，但它至少能知道，意識的世界是絕對者的意象或圖式。因此有兩種主要的生命形式開放給人。他能够埋首於表面的生命 (apparent life, das Scheinleben)，有限與善變的生命、朝向自然衝動的滿足之生命。但由於人的精神與無限神性生命的合一，因此它決不能滿足於，對有限與感性事物的愛好。事實上，人之所以無盡地追尋相續的有限之滿足來源，即顯示出，即使表面的生命也可說是受到，人對於無限與永恆者的渴慕（這無限與永恆者乃是「一切有限存有者最內在根基」）之充滿或推進。^⑥ 因此，人能够上升到真實的生命 (true life, das wahrhaftige Leben) —— 這生命的特徵是對神的愛。非希特指出，因為愛是生命的核心。

若有人問說，此真實生命究竟是由什麼構成的，非希特主要仍是由道德的角度來答覆。也就是說，真實的生命主要在於一個人之實現其道德天職，藉著此項實現，他就從感性世界的奴役裏解放出來，而且在此項實現中，他為理想目標的達成而奮鬥著。可是在此，非希特早期解說宗教時所具之明顯道德主義氣氛漸漸消失了，或者至少是減少了。宗教的觀點並非只是等同於道德的觀點。因為它包含有如此的信念：唯獨神存在，神是一獨一、真實的實在 (reality)。沒錯，神

的在己對人的心靈是隱藏的。但宗教人知道，無限的神性生命內在於宗教人本身裏，在他看來，他的道德天職乃是神所賦予的天職。在他通過行動來創造性地實現理想或價值之時，⁸⁸他看到了神性生命的意象或圖式。

雖然「宗教理論」充滿宗教氣氛，但它有一明顯傾向，就是要使宗教觀點臣屬於哲學觀點。這樣，照非希特的看法，宗教觀點包含此項信仰——絕對者是一切多元而有限的存在之根基——而哲學則轉變此信仰成爲知識。非希特就是按照這種態度，企圖要顯示出基督教義與他自己體系的同一性。這企圖的確可視爲，對基督宗教神學的同情逐漸增多之表現；但也可視爲一項「解除神話」(demythologization)的嘗試。例如非希特在第六個演講裏，提到約翰福音的前言，他論說，此關於神言(the divine Word)之教義，若翻譯成哲學語言，乃等同於他自己那關於由神出去的存在(existence 或 Dasein)之理論。約翰說一切事物都是通過神言(the Word)，在神言裏而造出；若從思辨的觀點來看，這陳述乃意謂，世界及其中的一切只存在於意識——亦即那由絕對者出去的存在——的領域裏。

無論如何，由於存有(Being)哲學的發展，非希特對於宗教的理解也跟著發展。從宗教觀點來看，道德行動即是愛神及實現其意志，而這是由對神的忠信與信任所支持的。我們只通過神(亦即無限生命)、在神裏面而存在，而此項結合的感受，乃是那宗教的或蒙福的生命(the blessed life, das selige Leben)所不可或缺的。

七、後期的著作

「蒙福生命之路」是一系列通俗的講演錄，意即，它並非一項給專業哲學家的作品。明顯地，非希特所關心的是，既要向他的聽眾再次保證，其哲學並未與基督宗教矛盾，而且也要訓誨、提升他們。但其中的根本理論乃是非希特後期著作所共有的，提出它們，的確不只爲了訓誨的緣故。這樣，在「意識的事實」(1810年)一書中，他告訴我們：「知識的確不只是對它自己的知識……它是對於一存有 (a Being) 的知識，亦即，對於一真實存在的獨一存有、對於神的知識。」²⁴ 但此知識的對象本身，並不被領悟到；它可說是被分裂成爲種種形式之知識。而「對這些形式之必然性所作的證明，就正是哲學或『科學理論』。」²⁵ 同樣地，在「科學理論的一般概要」(1810年)裏，我們讀到：「只有一獨一的存有 (Being) 純粹地經由它自己而存在著，亦即，神……。不可能有任何新的存有在他裏面或外面產生。」²⁶ 唯一能外在於神的事物乃是存有 (Being) 本身的圖式或圖像，它是「神在他的存有 (Being) 之外的存有 (Being)」，²⁷ 是神在意識裏的自我外顯。這樣，在科學理論中所重建或演繹的整個生產性活動，即是對於神的圖式或圖像之描繪，是神性生命自發的自我外顯。

在一八一二年的「倫理的學系」裏，我們發現非希特說，雖然從科學的觀點來看，世界是根本的，而概念 (the Concept) 是從屬的反省或圖像，但是從倫理的觀點來看，則概念卻是根本的。事實上，「概念是世界或存有 (Being) 的根基。」²⁸ 這宣稱若被抽離出其文脈來看，

則顯得與我們所已探討的理論（亦即，存有是根本的這理論）相矛盾。但菲希特解釋說：「所提到的這命題（亦即，概念是存有的根基這命題）可用此方式來表達：理性（Reason）或概念是實踐性格的。」³⁹他又解釋說，雖然概念或理性本身，的確是一較高的存有（Being）之圖像、是神的圖像，但「倫理學不能而且不會對這點有所認識……。倫理學必定對神無所認識，而把概念本身當作絕對者。」⁴⁰易言之，如同在「科學理論」所解說的，絕對存有的理論超越了倫理學的領域，倫理學處理的是概念（Concept）的因果作用、是觀念（Idea）或理想（Ideal）的自我實現活動。

八、對菲希特存有哲學之解釋與批判

菲希特後期的哲學有時被描述為，事實上乃一新的體系，與早期的自我哲學斷裂了。但菲希特自己宣稱並非如此。在他的看法，存有（Being）哲學構成了對他早期思想的發展，而非與之斷裂。如果他起初意謂的（如同其大部分批評者認為他所意謂的）是，世界乃有限自我本身的創造物，則他後期的絕對存有理論，就的確含有看法的根本改變。但他從未意謂如此。在他看來，意識的兩極——有限主體及其對象，一直是一不受限制的或無限的始元之表現。而他後期關於意識領域的理論（以意識為由無限生命或存有所出去之存在），乃是他早期思想的一項發展而非其矛盾。易言之，存有哲學補充了「科學理論」，而非取代之。

我們的確可以論說，除非菲希特準備要保護一種難脫唯我論涵義的主觀觀念論，否則他最後

不得不逾越他起初自我設定的限制，而繞到意識背後，在絕對存有裏面找尋意識的根基。再者，他明白地承認，絕對自我因為超越主客關係（它是此關係之根基），因此必須是主觀性與客觀性的同一者。因此，理所當然地，按照他對於其哲學的形上面之發展比例，他應該逐漸拋棄「自我」這詞，不再以之為對他終極始元的適當描述字眼。因為我們容易把這詞，與那和客體相區別的主體這觀念，緊密地聯想在一起。以此意義而言，他後期的哲學乃他早期思想的一項發展。

可是我們也可以論說，存有哲學是重疊添加於「科學理論」之上的，二者在一起並不真正相洽。照「科學理論」的看法，世界只對意識存在。而這論點實在是依據此項前提：存有必須被化約為思想或意識。然而菲希特的絕對存有哲學，清楚地包含著存有對思想的邏輯優先性。沒錯，菲希特在其後期哲學裏，並未否認其先前的論點——世界只在意識領域內具有實在性。相反地，他再次肯定之。他所做的乃是，描述整個意識領域為絕對存有本身的外顯。但要理解外顯這觀念是很難的。如果我們認真地看待此項陳述——絕對存有乃是、而且永遠保持是獨一而不變的，則我們恐怕無法把菲希特解釋為意謂，存有 (Being) 變成爲 (becomes) 有意識的。如果意識領域是神一項永恒的反省，如果神的自我意識永恒地從神發生出來，如同柏羅丁 (Plotinus) 的睿智 (Nous) 永恒地自太一 (One) 流出，則這似乎蘊涵說，必然一直有人的精神存在。

當然，菲希特可以描寫說，絕對存有乃是，一項通過人的精神、在人的精神裏之邁向自我意識的無限活動。但若是這樣，則理所當然地可以設想說，無限生命直接地把自己表現在客觀的自然界裏，以作為人精神生命的一項必要條件。易言之，理所當然地，可以照黑格爾絕對觀念論的

方向來行進。但這樣將在「科學理論」裏，導致一項比菲希特所意圖者更大的改變。他的確說過，那「直觀」物質世界的，是一獨一的生命，而非個人本身。但他最後則主張，世界作為神的形象或圖式，只有在意識領域裏有其實在性。而且由於絕對存有的在己是沒有意識的，所以這只能意謂人的意識。除非拋棄此主觀觀念論的成分，否則要轉移、過渡到黑格爾的絕對觀念論，是不可能的。

沒錯，還有另一項可能性，亦即，把絕對存有設想為，在其外顯裏具有自我意識。但菲希特恐怕不可能採取傳統有神論的路。因為他對於自我意識的根本內涵之看法，阻止他把自我意識歸給太一 (the One)。因此意識必須是導出、衍生出來的。此即人的意識。但沒有任何存有能離開神。因此人的意識必須在某種意義下，是絕對者對於它自己的意識。但在什麼意義下呢？在我看來，似乎沒有任何現成的清楚答案。理由是，不能只把菲希特後期的存有哲學重疊添加在「科學理論」之上。必須再作大幅度的修正。

可能有人會反對說，若把菲希特哲學解釋為，需要從黑格爾絕對觀念論的方向來修正，或者從有神論的方向來修正，則無法公平地看待其哲學的真正性格。以某種意義而言，確是如此。因為我們在這幾章裏已注意到，菲希特有其自己對於實在界的倫理洞見。我們看到，無限意志把它自己表現於有限自我中，自然界成為諸有限自我實現其各個道德天職的場所與材料。我們看到這些天職都趨向於一普遍道德秩序之實現（這亦可說是無限意志本身的目标）。這種對於實在界的崇高洞見（亦即，菲希特動態倫理觀念論主要思想方向之洞見）非我們所要議論的。但菲希特並

未將其哲學只當作一予人深刻印象的洞見，或只當作詩，而是當作關於實在界的真理。因此對他的理論作批判，是完全適當的。畢竟，那受到敵對批判的，並非這項對於一普遍理想（一道德的世界秩序）的實現之洞見。這洞見很可以具有一持久的價值。對於那只從經驗科學的角度對實在界所作的解釋，它可作為一項矯正。我們的確能够從菲希特得到刺激與靈感。但為了從他獲得益處，我們卻必須拋棄此洞見之理論架構裏的許多事物。

上面已說到，菲希特幾無可能採傳統有神論的路線。但有些作者主張，菲希特後期的哲學，事實上是一種有神論。為了支持這論點，他們可以訴諸某些表現這哲學家堅定信念的陳述——這些陳述並非只算作附帶意見，或者為使他較正統的讀者或聽眾能够安心而說的言論。例如菲希特經常主張說，絕對存有是不可能改變的，它不可能經歷任何自我變化。它是永恆的、不可能改變的太一；但並非一靜態無生命的太一，而是充滿無限的生命（Life）之太一。沒錯，創造只有以自發的這意義而言，才是自由的；但創造並未使神裏面產生任何改變。菲希特的確拒絕以位格性來描述神，即使他常常借用基督宗教的語言並把神稱為「祂」（He）。但由於他視位格性必然為有限的，所以顯然不能把它歸給無限存有。但這也非意謂，他視神是在位格以下的層次。神乃超位格的，而非少於位格。用士林哲學（Scholasticism）的話來說，菲希特沒有類比的位格概念，這阻止了他使用有神論的字眼。可是那超越區別（區別是必然存在於諸有限存有者之間的）領域的絕對存有這個概念，清楚地是一項朝向有神論的進展。在菲希特對實在界的描述裏，自我不再佔有核心地位，它的位置已被那本身不遭受任何改變或自我變化的無限生命所取代了。

就上述說法所論述的，它很有理由可以這樣說。沒錯，菲希特拒絕以位格性來描述神，是由於他以位格性為包含有限性的。神乃是超越位格性領域，而非缺乏位格性。然而也由於菲希特沒有任何清楚的類比觀念，使得其思想陷於一種根本的混淆。神是無限的存有 (Being)。因此不可能有任何存有者 (being) 產生於神之外。若有這樣的存有者，則神就不是無限的。絕對者是唯一的存有。這種思想方向顯然是指向泛神論的。可是菲希特卻決定主張說，意識領域 (以及意識對有限自我與世界二者所作的區別)，就某種意義而言，是外在於神的。然而，是就什麼意義而言呢？菲希特很可以說，神性存有 (divine Being) 與那由神出去的存在 (divine existence) 二者的區別，只有對意識才產生。但下述問題不可避免會出現：諸有限自我是存有者 (beings) 或者不是？若它們不是，則就產生了一元論。那麼我們就無法解釋，意識以及它所引入的區別，是如何產生的。但如果諸有限自我是存有者 (beings)，則除非我們訴諸類比理論，否則我們要如何調和此看法與神是唯一的存有 (the only Being) 這陳述呢？希菲特想要兼有二者。亦即，他想同時主張，意識的領域 (以及意識對有限自我與其對象所作的區別) 是外在於神的，以及，神是唯一的存有。因此，關於有神論與泛神論之間的爭論，他的立場無可避免地仍然混淆不清。當然這並不否認說，菲希特存有哲學的發展，對其思想所賦予的類似有神論之性質，遠比他早期著作所提示的類似有神論之性質來得多。但在我看來，若一位作者欽佩菲希特之使用先驗反省方法或者其倫理觀念論，而接著將其後期的哲學解釋為清楚的有神論之陳述，則他是超過了歷史證據了。

最後，若有人問，菲希特是否在其存有哲學裏放棄了觀念論，則答案可由我們所已說過的，

清楚得知。非未希特並拒斥「科學理論」，以此意義而言，他仍保有觀念論。當他說，是那獨一的生命 (the one Life) 而非個別的主體「直觀」了 (也如此地產生了) 物質世界，他顯然是在解釋此事實：物質世界之顯現給有限主體，是作為既與的事物，是一個已經被建構成的客體。他從開頭就已宣稱，這是觀念論必須去解釋、而非否認的一個關鍵事實。可是他之主張存有 (Being) 的首位性、意識與知識的衍生性格，卻是離開觀念論的主張。因此我們可以說，就此主張乃出自他自己思想的緊要處而言，非希特是傾向於離開觀念論的。但這並非說，這位哲學家曾與觀念論作一清楚而明白的決裂。無論如何，我們很有理由覺得，雖然最近有一種要強調非希特後期哲學的傾向，但他對於實在界的洞見使人感動的，毋寧是他的倫理觀念論體系，而非他對於絕對存有以及那由神出去的存在，所說的含混語詞。

附 註

- ① *F*, V, p. 5 (未包含於 *M* 裏)。
- ② *F*, V, p. 8。
- ③ *F*, V, p. 43; *M*, I, p. 12。
- ④ *F*, I, p. 254; *M*, I, p. 448。
- ⑤ *F*, V, p. 179; *M*, III, p. 123。
- ⑥ *F*, V, p. 185; *M*, III, p. 129。

- 7 F, V, p. 186; M, III, p. 130。
- 8 F, V, p. 185; M, III, p. 129。在此注意其德文原文乃是重要的。Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird konstruiert durch das Rechtthun。從文法上來看，Er (It, 它) 應該是指 der wahre Glaube (the true faith, 真實的信仰)，不可能指 diese moralische Ordnung (this moral order, 此道德秩序)。因此除非我們打算說，菲希特全然忽略了文法的恰當用法，否則我們必須知道，他並非說神（神與道德秩序是同一的）不過是人所創造或建構的。
- 9 F, V, p. 261。 (菲希特的 Gerichtliche Verantwortungsschrift 未印於M裏。)
- 10 F, V, p. 382; M, III, p. 246。
- 11 F, V, p. 261。
- 12 F, III, p. 39; M, II, p. 43。
- 13 F, V, pp. 394-5; M, III, p. 258。
- 14 F, II, p. 299; M, III, p. 395。
- 15 F, II, p. 303; M, III, p. 399。
- 16 F, II, p. 245; M, III, p. 341。
- 17 F, II, p. 303; M, III, p. 399。
- 18 同上。

- ⑲ *Exposition of the Theory of Science (Darstellung der Wissenschaftslehre)*。
- ⑳ *F, II, p. 68; M, IV, p. 68。*
- ㉑ *F, II, p. 19; M, IV, p. 19。*
- ㉒ 同上。
- ㉓ 一八〇一年的「科學理論」裏已提到這觀念。
- ㉔ *F, X, p. 117; M, IV, p. 195。*
- ㉕ *F, X, p. 206; M, IV, p. 284。*
- ㉖ *F, VI, p. 362; M, V, p. 17。*
- ㉗ *F, VI, p. 367; M, V, p. 22。*
- ㉘ *F, VI, p. 361; M, V, p. 15。*
- ㉙ *F, V, p. 403; M, V, p. 115。*
- ㉚ *F, V, p. 539; M, V, p. 251。*
- ㉛ *F, V, p. 457; M, V, p. 169。*
- ㉜ *F, V, p. 407; M, V, p. 119。*

在菲希特所謂的高等道德裏，人是創造性的，主動地尋求實現理想價值。他並不像在低等道德中，只滿足於他人人生情況裏諸相續義務的履行而已。宗教更增加了，相信神是獨一的實在者這項信仰，以及一種神授的天職之感。高等道德的生命，被視為那獨一無限的神性生命之

表現。

34 F, II, p. 685 (未包含於M裏。)

35 同上。

36 F, II, p. 696; M, V, p. 615。

37 同上。

38 F, IX, p. 5; M, VI, p. 5。

39 F, XI, p. 7; M, VI, p. 7。

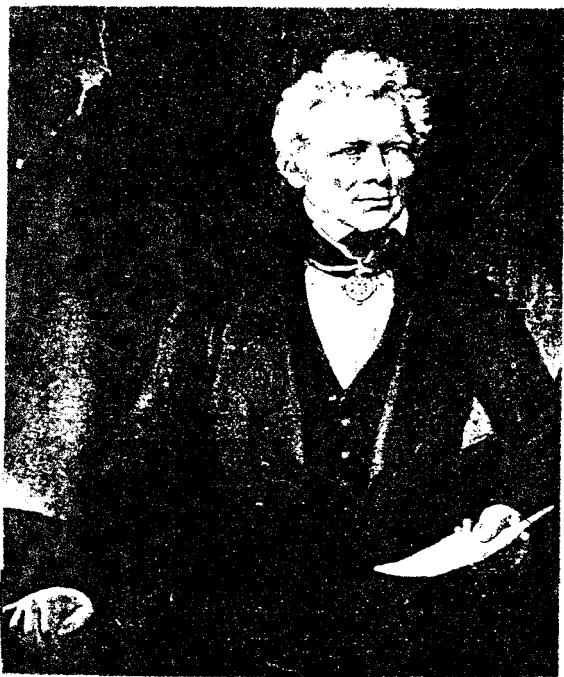
40 F, XI, p. 4; M, VI, p. 4。

第五章 謝林 (一)

一、生平與著作

謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) 乃路德教派一博學的牧師之子，一七七五年生於余騰堡 (Württemberg) 的雷翁堡 (Leonberg)。他是個早熟的孩子，十五歲時就得到杜賓根 (Tübingen) 大學新教 (Protestant) 神學基金會的獎學金就讀該大學，在那裏與比他都大五歲的黑格爾及賀德林 (Hölderlin) 為友。十七歲時寫了一篇論創世記 (Genesis) 第三章的論文，一七九三年出版一篇叫「論神話」(On Myths, Ueber Mythen) 的論文。一七九四年接著出版一篇論文：「論一般哲學形式的可能性」(On the Possibility of a Form of Philosophy in General, Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt)。

在這時候謝林多少是個非希特的信徒，這事實明顯見諸他一七九五年出版的一作品之名：「論作為哲學始元的自我」(On the Ego as Principle of Philosophy, Vom Ich als Prinzip der Philosophie)。同年又出現了他的「論獨斷論與批判論的哲學信函」(Philosophical Letters



謝林 (Schelling) 像

on Dogmatism and Criticism, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus) , 其中獨斷論以史賓諾莎 (Spinoza) 爲代表, 批判論則以非希特爲代表。

非希特的思想雖成爲謝林反省思考的出發點, 但謝林很快就顯示出其心靈的獨立來。他特別不滿意於非希特對自然界的看法——自然界只是道德行動的工具。他自己的看法是, 自然界乃絕對者的直接顯示, 是一自我組織之動態、目的性系統, 這系統可說是一項往上的運動, 以期達到如此的目標——意識的出現, 以及在自然界通過人、在人裏面認識她自己。這自然觀表現於其一系列論自然哲學的作品裏。一七九七年他出版「朝向自然哲學的觀念」(*Ideas towards a Philosophy of Nature, Ideen zu einer Philosophie der Natur*) , 一七九八年出版「論世界靈魂」(*On the World-Soul, Von der Weltseele*) , 一七九九年出版「自然哲學體系初步草圖」(*First Sketch of a System of the Philosophy of Nature*,

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie) 與「自然哲學體系草圖導論，或者，論思辨物理學的概念」(*Introduction to the Sketch of a System of the Philosophy of Nature, or On the Concept of Speculative Physics; Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulative Physik*)

值得注意的是，最後一本著作的書名提到思辨物理學。在「論世界靈魂」這著作的全稱也有一相似字眼，世界靈魂被稱為「高級物理學」的一項假設。我們恐怕無法想像非希特會對思辨物理學予以許多注意。但這一連串論自然哲學的出版品，並非表示謝林與非希特思想完全決裂。因為在一八〇〇年謝林出版的「先驗觀念論體系」(*System of Transcendental Idealism, System des transzendentalen Idealismus*)中，明顯受到非希特「科學理論」的影響。謝林在其論自然哲學的著作裏，是從客觀走向主觀，從最低層的自然走向作為意識之預備的有機領域，然而在「先驗觀念論體系」中則以自我開始，然後探索其自我客觀化之歷程。他視此二種觀點為互補的，這可由下述事實得見：一八〇〇年他也出版「動態歷程的一般演繹」(*General Deduction of the Dynamic Process, Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*)，一八〇一年則跟著出版一篇簡短作品：「論自然哲學的真實概念」(*On the True Concept of the Philosophy of Nature, Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie*)，在同一年又出版「我的哲學體系之解說」(*An Exposition of My System of Philosophy, Darstellung meines Systems der Philosophie*)。

一七九八年謝林被派擔任耶拿大學的講座。他才二十三歲，但他的著作已使他不只贏得哥德 (Goethe) 的稱讚，也贏得非希特的稱讚。從一八〇二到一八〇三年他與黑格爾合作編輯「批判哲學雜誌」 (*Critical Journal of Philosophy*)。在他任耶拿教授的時期，與浪漫主義一圈的人 (如兩位席雷格以及諾伐利) 爲友。一八〇二年謝林出版「布魯諾，或者，論事物之神性的與自然的始元」 (*Bruno, or On the Divine and Natural Principle of Things; Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*)，以及一系列「學院研究方法講演錄」 (*Lectures on the Method of Academic Study, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*)，在此系列講演裏，他討論諸科學的統一與哲學在學院生活的地位。

我們已經提到，謝林在其「先驗觀念論體系」中以自我開始，並把採自非希特「科學理論」的觀念，使用於重建自我的自我客觀化活動 (ego's self-objectification) (例如在道德中)。但此工作到極點終致成爲一藝術哲學，謝林對藝術哲學賦予極大的重要性。一八〇二到一八〇三年冬天，他在耶拿講演藝術哲學。此時他視藝術爲開啟實在界的本性之鑰。單單這事實，就足以顯示謝林與非希特見解的顯著差異。

一八〇三年謝林在卡洛琳·席雷格 (Caroline Schlegel) 與另一個席雷格 (A. W. Schlegel) 合法地解除婚姻關係後，與前者結婚；這對夫婦到余次堡 (Würzburg) 去，在那地方的大學裏，謝林作了一段時期的演講。大約在這段時間，他開始注意宗教問題及哥利茲 (Görlitz) 的神秘鞋匠柏美 (Jakob Boehme) 之知神論的 (theosophical) 言論。① 一八〇四年他出版「哲學與

宗教」(*Philosophy and Religion, Philosophie und Religion*)。

一八〇六年謝林離開余次堡到慕尼黑(Munich)。一八〇九年出版「對人自由本質的哲學探討」(*Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*)，其中有對於自由的反省，及反省人的自由與絕對者之關係。但這時他的運氣已開始趨於暗淡。我們已提到，他與黑格爾有一短暫時期合作編輯一哲學雜誌。但是在二一八〇七年，以前鮮為人知的黑格爾出版了他第一部偉大作品：「精神現象學」(*The Phenomenology of Spirit*)。這作品不只形成其作者成爲德國著名的主要哲學家之第一階段，而且也代表他與謝林在知性方面的決裂。特別是黑格爾對謝林絕對者理論，表示了帶有幾分諷刺的意見。而謝林一點也不是感覺遲鈍者，對此項他視爲背叛的事非常認真介意。在接下來的年月裏，由於目擊其對手逐漸增高的聲譽，他變成固執於如此想法：以前的朋友已強把一劣等的哲學體系，巧妙地賣給易受騙的大眾。他因黑格爾在德國哲學界裏上升到卓越地位，而感到難堪的沮喪，這可能有助於解釋，何以他在一陣令人注目的寫作活動以後，相對來說就少有出版了。

然而謝林繼續再演講。這樣，他二一八一〇年在司徒加特(Stuttgart)所作的一系列講演刊印於收集成的「作品集」(*Works*)裏。二一八一一一年他寫了「世界的年代」(*The Ages of the World, Die Zeitaltere*)，但這作品一直未完結，其在世時並未出版。

二一八二一到二一八二六年這段時期，謝林演講於埃爾朗根(Erlangen)。二一八二七年他回到慕

尼黑任哲學講座，熱心地著手他適意的工作——逐漸暗中損毀黑格爾的影響。他已逐漸相信必須在消極哲學 (negative philosophy) 與積極哲學 (positive philosophy) 間作一區別，前者是純粹抽象概念的建構，後者則處理具體的存在。不用說，黑格爾的體系被宣佈為前一種型態的範例。

謝林偉大的對手²死於一八三一年，這該有利於他的工作。十年後一八四一年時，他被派任為柏林 (Berlin) 的哲學教授，並帶有這樣的使命：解說他自己的宗教體系來打擊黑格爾主義的影響。在普魯士 (Prussia) 的首都，謝林開始像一位先知，像一位宣佈新時代到臨的人如此地演講著。在他的聽眾裏有教授、政治家以及許多其名字將變成眾所周知的聽者——諸如齊克果 (Søren Kierkegaard)、布克哈特 (Jacob Burckhardt)、恩格斯 (Friedrich Engels) 與巴枯寧 (Bakunin)。但這些講演並不像謝林期待的那麼成功，聽眾開始減少。一八四六年他放棄演講，除了偶爾在柏林學院 (Berlin Academy) 講演外。不久之後他退休到慕尼黑，忙於準備要出版的手稿。一八五四年他逝於瑞士的拉加茲 (Ragaz)。他的「天啟哲學」(Philosophy of Revelation, *Philosophie der Offenbarung*) 與「神話哲學」(Philosophy of Mythology, *Philosophie der Mythologie*) 於逝世後才出版。

一一、謝林思想的連續階段

對於謝林的哲學體系，我們無法視為一緊密編織的體系。因為他的思想歷經了一連串的階段

——從早期深受非希特影響的立場，直到晚期談論天啟哲學與神話哲學的講演（這些講演在他逝世後才出版）。關於他的思想應分為多少階段，歷史家們對此數目並無普遍一致的意見。有一、兩位滿意於謝林自己所作的消極哲學與積極哲學之區分；但這種區分無法考慮到，在他最後闡揚其宗教哲學以前其諸思想階段所具之多樣性。因此通常都慣於作進一步的區分。雖然在謝林思想中的確有可區別的階段，但若視這些階段為如此多的獨立體系，則是錯誤的想法。因為其間有一可見的連續性。也就是說，當謝林反省到所已採取的立場，就導致他提出進一步的問題，而要解決此問題則需要更動他的思想。沒錯，在他晚期的年月裏，他強調消極與積極哲學的區別，視許多他自己以前的思想為消極哲學，但他之強調此區別，乃是在他辯駁黑格爾的時候；他所意欲的，與其說是完全拒絕所謂的消極哲學，不如說是要使消極哲學納入及隸屬於積極哲學。再者，他宣稱在他早期的「論獨斷論與批判論的哲學信函」中，至少能找到一些積極哲學的暗示，甚至在他的第一篇哲學論文裏，也顯示出他傾向於具體事物及歷史事件。

當一七九六年謝林二十一歲時，他為自己起草一份哲學體系的計畫表。所計畫的體系將從如此的自我（the ego or self）觀念開始：自我藉著把非我安置為思辨物理學的領域，而作為一絕對自由的存有者。然後進行到人的精神領域。歷史發展的原理攔必須建構，然後發展道德世界、神、一切精神存有者的自由等觀念。再者，美觀念的核心重要性必須予以顯示，最高理性行動的美感性格亦須顯示之。最後，必須有一新的神話來聯結哲學與宗教。

這個計畫表是有啟發性的。一方面它說明了謝林思想中不連續的成分。因為他打算從自我開

始這事實，顯示他受到非希特影響，但這影響隨著時間的逝去而逐漸降低。另一方面這計畫也說明了謝林哲學思想中連續性的成分。因為它擬想了自然哲學、歷史哲學、藝術哲學、自由哲學以及宗教和神話的哲學之發展，這些論題將依序成爲他關心的對象。易言之，雖然謝林在起初予人他是非希特信徒的印象，但是在其歷程的開始，他的興趣與心靈傾向卻已明白顯示出來。

這一切的結論乃是，若花時間討論謝林哲學思想中究竟有多少階段或「體系」，則是在浪費時間。其思想的確有不同的階段，但只要對其思想起源予以解說，就可以公平地處理這些差異了。而這解說並不以謝林爲，從一自我封閉體系跳到另一自我封閉體系。總之，謝林的哲學毋寧是一項哲學的探討思索，而非一個完成了的體系，或一系列完成了的體系。就某種意義而言，其旅程的起點與終點是符合一致的。我們已看到他在二七九三年出版一篇「論神話」的論文。在他年老時，他又回到這主題並對之作詳細的講演。但是在二者之間，我們發現有一不止息的反省歷程——從非希特的自我哲學，經由自然哲學、藝術哲學，而到宗教意識的哲學與一種思辨有神論，這全部歷程，都由有限者與無限者的關係這論題而聯結在一起。

二、早期著作與非希特的影響

謝林在其「論一般哲學形式的可能性」（二七九四年）的論文裏，隨同非希特主張，哲學作爲一門科學，必須是一個在邏輯上對諸命題予以統一的體系，它是從一個對不受制約者（the unconditioned）作陳述的根本命題，開始發展出來。這不受制約者是自我安置之自我（the self-

positing ego)。因此「根本命題只能是如此：我是我（I is I）。」⁴在「論作爲哲學原理的自我」（一七九五年）這作品中，此命題以較不特殊的形式陳述著：「我是我，或者，我存在。」（I am I or I am）⁵謝林從這命題進行到對非我的安置，而論說，自我與非我彼此相制約。沒有一個主體是沒有任何對象的，也沒有一個對象是沒有任何主體的。因此必須有一中介轉達的因素、一個聯結二者在一起的共同產品，此即表象（representation, Vorstellung）。這樣，我們就有一切科學或知識的根本三要素之形式，亦即，主體、對象與表象。

在此，菲希特的影響是够明顯的。但值得注意的是，從一開始謝林就強調絕對者與經驗自我的差異。「此完滿的科學體系是由絕對自我開始的。」⁶它不是一個東西而是無限的自由。雖然它的確是單一的（one），但那用來描述它的單一性（unity），超越過那描述某種類中的個體分子之單一性（unity）。絕對自我不是，也不能是任何種類中的一分子，它超越種類的概念。再者，它超越概念思维的把握，只能在知性直觀中被覺察。

凡此所述皆未與菲希特矛盾。但要點在於，謝林的形上學興趣從其歷程的開始就顯示出來。菲希特由於從康德哲學出發，開始時很少凸顯其觀念論的形上學意涵，以致大家多以爲他是個體自我爲其出發點，有鑒於此，謝林立刻強調絕對者這觀念，即使他在菲希特的影響下把它描述爲絕對自我。

我們將注意到，謝林在「論一般哲學形式的可能性」這論文中，隨著菲希特演繹表象（presentation 或 representation）。但他真正的興趣是存有學方面的。菲希特在其早時的「科學

理論」中宣稱，哲學的工作是解釋經驗（而經驗的意思乃是，由那些伴隨著必然性感受的表象所構成的系統）。他的辦法是顯示，自我如何經由生產性的想像活動（這活動的工作是無意識地）而產生這些表象，好讓世界對經驗意識，不可避免地具有一獨立的樣貌。但是謝林在其「論獨斷論與批判論的哲學信函」（一七九五年）中坦白宣稱：「一切哲學的主要工作在於，解決世界的存在這問題。」^⑥當然就某種意義而言，此二陳述結果變成同一回事。但是說哲學的工作在於解釋由那些伴隨著必然性感受的表象所構成的系統，與說哲學的工作在於解釋世界的存在，二種說法所強調的卻有相當的差異在。無論如何，藉著一些後見之明的幫助，我們能在謝林早期思想所具之一切非希特的裝飾下，辨識出其心靈有同樣的形上學傾向——這傾向導致他在一後來的階段說，哲學的工作乃是去回答「何以有事物存在而不是空無一物」這問題。沒錯，非希特自己結果也發展了其哲學的形上涵意。但是當他如此做時，謝林控告他是剽竊。

謝林的「哲學信函」是有一揭示、闡釋問題之作品。它有某種意思是在為非希特辯護。因為謝林以批判論（以非希特代表之）與獨斷論（以史賓諾莎為主要代表）相對比。而他站到非希特這邊。可是此作品也顯出作者對史賓諾莎深刻的同情，而且無論如何，也顯示了對非希特潛在的不滿。

謝林說，獨斷論最後包含有對於非我的絕對化。人被化約為只是無限客體（the infinite Object）（史賓諾莎之實體）的一個特殊表現（a modification），而自由被排除掉。沒錯，史賓諾莎思想的目標乃是經由「對絕對客體作安靜的自我捨棄（self-surrender）」^⑦而達到靈魂的平

安與寧靜，它具有美感的魅力，而且對一些人的心靈能產生有力的吸引。但是從終極來看，它意謂消滅那作為自由的道德行動者的人。獨斷論沒有為自由留餘地。

但這不蘊涵說，在理論層面上能够把獨斷論駁斥掉。康德的哲學「只有微弱的武器來與獨斷論對抗」⁸，所能達到的只是一種消極的駁斥而已。例如康德雖指出，不可能否認在本體（*noumenon*）領域中的自由，但他承認自己無法給予自由任何積極的理論證明。然而「甚至這完滿的批判論體系也無法在理論層面上駁斥獨斷論」，⁹即使它予後者一些敏捷的打擊。這點並令人吃驚。謝林主張說，因為只要我們仍停留在理論層面，則獨斷論與批判論所導致的結果是大致相同的。

首先，兩個體系都試著從無限者過渡到有限者。但「哲學無法自無限者進行到有限者。」¹⁰當然我們能發明理由來解釋，何以無限者必須顯示自己於有限者中，但這些理由只是用來掩藏我們之無能跨越這鴻溝。因此看來，我們必須繞到另一條路來進行。但是當傳統的後天（*a posteriori*）證明已不被信任時，這要如何進行呢？顯然所需要的是抑壓這問題。也就是說，若有限者能在無限者中被見到，無限者能在有限者中被見到，則這問題（即藉理論的論證或證明來跨越二者間的鴻溝之問題）就不再產生了。

這項需要由知性直觀予以滿足了；在知性直觀裏，直觀的行動與被直觀的自我是相同的。獨斷論與批判論以不同的方式來解釋。獨斷論的解釋是，它是一種直觀到自我乃等同於那被設想為絕對客體（*Object*）的絕對者這樣的直觀。批判論的解釋是，它顯示出自我乃等同於那作為絕對

主體 (Subject)、那被設想爲純粹的自由活動之絕對者。

然而，雖然獨斷論與批判論以不同方式來解釋知性直觀，但這兩種解釋所導致之理論的結論是大致相同的。在獨斷論裏，主體在終極上是被化約爲客體，而由於此項化約，意識之必要條件中的一項就被消除了。在批判論裏，客體在終極上被化約爲主體，而由於此項化約，意識另一項必要條件就被消除了。易言之，獨斷論與批判論都指向消滅有限自我或主體。史賓諾莎把有限自我化約爲絕對客體。菲希特把它化約爲絕對主體，或者較精確言之（因爲把絕對自我說爲一主體並不適當），化約爲無限活動或奮鬥。在這兩種情形，自我可說都是被沉沒於絕對者裏。

然而，雖然從純粹理論的觀點來看，此二體系經由不同路徑而導向大致相同的結論，但它們之實踐的或道德的要求是不同的。它們表現出對於人的道德天職的不同觀念。獨斷論要求有限自我應捨棄自己，任由神性實體的絕對因果關係來擺佈，拋棄它自己的自由，好使神可以居首。這樣，在史賓諾莎的哲學裏，要求自我應認知一已經存在的存有學情況（亦即，它的地位乃是作爲無限實體的一個特殊表現）而捨棄它自己。然而批判論要求，人應經由常恆的自由活動來把絕對者實現於他自己之中。也就是說，對菲希特而言，有限自我與絕對者的同一，並非一項僅須去認知的現存之存有學情況。它乃是一項要人經由道德努力前去達成的目標。尤有甚者，它是一項一直後退的目標。因此，即使菲希特哲學指向自我與絕對者之同一這理論層面上的目標，但在實踐的層面上，它卻也要求不止息的自由道德行動、不息地忠於個人的道德天職。

所以就某種意義而言，對於有限自我，獨斷論與批判論之間的選擇乃是非存有 (nonbeing)

與存有之間的選擇。也就是說，或者選擇自我捨棄、被吸收入非位格的絕對者、拋棄個人自由以之爲幻覺如此的理想，或者選擇常恆地依照自己的天職來自由活動、愈來愈變成是道德行動者（這道德行動者自由而勝利地升進、越過了只作爲對象的層次）如此的理想。「批判論的要求是最高的要求了！」^①在史賓諾莎，絕對客體是大獲成功所向無敵的；在非希特，自然界被化約爲只是爲了自由道德行動者而存在的工具。

若一個人接受批判論的要求，則他顯然必須因而拒絕獨斷論。但是若一個人「能忍受如此的理想——致力於他之自我消滅，消除在他裏面一切自由的因果關係，去作爲無限客體的一個分殊表現（對於這無限客體，他遲早要爲之作道德性的自我毀滅）」^②，則在他看來，即使於道德或實踐的層面，獨斷論也的確無法被駁倒。

對於獨斷論與批判論之間的爭論作這樣的解說，顯然是隨聲附和菲希特的看法——一個人會選擇那種哲學乃依於他是那種人。再者，謝林的論點是，無論對於獨斷論或批判論，我們都無法在理論層面上駁倒之，若要在它們之間作選擇，就必須在實踐層面上來作。而在後於謝林多年的近代中，有時也提出如下的看法：我們無法在純理論層面上對各形上學體系作抉擇，不過當這些形上學體系作爲那形成不同行爲模式的背景，並且也傾向於促進這些行爲模式時，我們就可以用道德標準來判斷這些形上學體系。如果我們願意的話，我們可以把這種看法與謝林的論點相聯結。但對我們現在的目標較有關的是注意此事：雖然「哲學信函」之寫作是爲了支持菲希特，雖然謝林表面上站到他這邊來，但是這作品包含有此項批評——史賓諾莎哲學與菲希特先驗觀念論

皆爲片面誇大的（這批評雖未說出，但仍是清楚的）。因爲他描述史賓諾莎把客體絕對化、非希特把主體絕對化。而其含意則是，絕對者必須超越主體性與客體性這區分，必須是主客同一者。¹⁹

易言之，其含意乃是，必須作某種綜合，以調和史賓諾莎與非希特彼此衝突的態度。我們在「哲學信函」裏也的確看到對於史賓諾莎某種程度的同情（這種同情對非希特的心靈是隔閡的）之證據。如果我們發現謝林很快就致力於出版討論自然哲學的作品，則一點也不奇怪。因爲在他所預示的綜合中之史賓諾莎成分，將把自然界視爲具有學地位的一個有機整體（這種看法是非希特所拒絕的）。自然界將被陳示爲絕對者直接的客觀顯示。可是這綜合如果要作爲一項綜合，則必須把自然界描述爲精神（*Spirit*）的表現與顯示。若這綜合並非表示要返回到康德以前的思想，則它必須是觀念論。但它不可以是那主張自然界只是自我所安置的阻礙——這阻礙乃爲了使自我可以有那有待克服的事物——之主觀觀念論。

這些話可能看似超過了謝林早期著作讓我們有權利說的。但我們已看到在一七九六年謝林爲自己草擬的計畫表（這是緊接在寫作「哲學信函」之後的事）中，他明白地擬想思辨物理學或自然哲學的發展。很明顯的，在謝林自己所謂非希特時期裏，非希特對於自然界的片面態度已讓他感到不滿。

附 註

- ① 關於柏美 (1575-1624) 見本書第三卷、第二部分、頁八〇—三。
 - ② 黑格爾本人似乎並不很關心個人的對抗這事本身；他所專注的是觀念，以及解說他所信的真理。但謝林認為，黑格爾對他觀念的批判是一項對個人的侮辱。
 - ③ *W*, I, p. 57。我們所提到的謝林著作之卷數、頁數是依照 Manfred Schröter (慕尼黑, 1927-8) 版本的「作品集」(Works)。
- 謝林較喜歡用的是 *I is I* (*Ich ist Ich*)，較不喜用 *the ego is the ego* (*das Ich ist das Ich*)，因為 *the ego* 只是作為 *I* 來被提出的。
- ④ *W*, I, p. 103。
 - ⑤ *W*, I, p. 100。
 - ⑥ *W*, I, p. 237。以後提到此著作時簡稱「哲學信函」。
 - ⑦ *W*, I, p. 208。
 - ⑧ *W*, I, p. 214。
 - ⑨ *W*, I, p. 220。這話當然是指非希特的觀念論。
 - ⑩ *W*, I, p. 238。
 - ⑪ *W*, I, p. 259。

⑫ W, I, p. 263。

⑬ 菲希特自己結果宣稱，絕對自我是主客同一者。但他之如此宣稱，部分是受到謝林的批判之影響。照謝林的看法，無論如何，菲希特觀念論的特色總是在於，過分強調了主體與主觀性。

第六章 謝林 (二)

一、自然哲學的可能性與形上根據

謝林主張，我們隨著反省的增長，而引入了主觀與客觀、觀念界與實在界之間的裂縫。若非我們考慮此項反省的結果，我們必定設想人是與自然一體的。也就是說，我們必定設想，他在直性的感受這層面上，經驗到此項與自然的合一。但是經由反省，人已區分了外在對象與它的主觀表象，而且他已變成他自己的一個對象。一般而言，對於客觀外在的自然世界、與主觀表象和自我意識的內在生活二者的區別，對於自然界與精神二者的區別，「反省」已提供這些區別的根據，並使它們永久化。這樣，自然界變成外在性，變成精神的對立者，而人作為一反省的、具自我意識的存有者，就與自然界疏離了。

如果反省被終止於它自己裏面，它就變成「一種精神的疾病」。●因為人之出生是爲了行動，他愈是在自我反省中向內轉回自己，則他的行動性就愈少。可是使人與動物有別的，也是反省能力。反省所引入的客觀與主觀、實在界與觀念界、自然界與精神之間的裂縫，並不能藉著返

回到直接性的感受、返回到宛若人類的幼兒時期來加以克服。如果要再連結分裂的因素、恢復原初的統一性，則必須在一比感受更高的層面來達到。也就是說，必須在哲學的形式中藉著反省本身來達到。畢竟產生這問題的乃是反省。在普通常識的層次，並沒有實在的秩序與觀念的秩序、事物與其心靈的表象二者關係之問題。產生這問題的是反省，解決它的也必須是反省。

我們解決此問題的第一個衝動乃是，從因果關係活動的角度來加以解決。事物的存在獨立於心靈外，而引生其自己的表象於心靈中；在因果關係上，主觀的是依於客觀的。但我們這樣說只是再產生了一個問題而已。因為若我宣稱，外在事物獨立存在著而使其自己的表象發生在我裏面，則我必然是把我自己放置於事物與表象之上。這樣，我的宣稱就隱含說我自己是精神。則問題立刻又產生了：外在事物如何執行一確定的因果活動於精神上？

我們的確可以試著從另一邊來處理此問題。我們可以隨康德說，主體把它的認知形式放置於某既與的經驗質料上，因而創造了現象的實在，而不說事物引生它們自己的表象。但這樣還留下物自身的問題。而物自身是無法設想的。因為事物若離開了康德所說的主體所加於其上的形式，可能會是什麼呢？

然而對於解決主觀與客觀、觀念界與實在界之間的符合性問題，除了訴諸因果活動的觀念外，還有兩項值得注意的嘗試。史賓諾莎主張，那獨一無限的實體之不同屬性有平行的分殊表現 (modifications)，以此理論來解釋這符合性，而萊布尼茲 (Leibniz) 則訴諸預定和諧的理論。但此二理論皆非真正的解釋。因為史賓諾莎留下實體 (Substance) 的分殊表現沒有解釋，而

萊布尼茲——照謝林的看法——則只是設定一預定和諧罷了。

可是史賓諾莎與萊布尼茲都微微感覺到，觀念界與實在界在終極上乃合一的這種真理。謝林這位哲學家被要求展示的就是此一真理。他必須顯示出，自然界 (Nature) 是「可見的精神 (Spirit)」而精神是「不可見的自然界」。² 也就是說，這位哲學家必須顯示出，客觀的自然界從頭到尾徹底地是觀念的（意即，自然界乃一統一的動態及目的性系統，它可說是向上發展到一層面，然後於此層面上經由人的精神、在人的精神裏返回到它自己）。因為若我們接受對於自然界的如此描述，則我們就能看到，表象的生命並非只是被置於客觀世界的對立面、與之相疏離，因而產生了主觀與客觀、觀念界與實在界間的符合問題。表象的生命是自然界對於它自己的知識；表象的生命是自然界的潛在性之現實化 (actualization)，藉此，睡著的精神清醒過來、恢復意識。

但我們能否顯示出，在事實上自然界乃一目的性系統、表現著終極目的性？我們的確不能同意那對於世界純機械性的解釋是適當的。因為當我們考慮到有機體時，就驅使我們引入終極目的性觀念。但人的心靈無法一直滿足於兩個尖銳區分的領域（亦即，機械論與目的論領域）之二分狀態。人的心靈受驅使去認為自然界是一自我組織的整體，而在其中能區別種種的層次。但問題又來了：若如此的話，我們是否只是兀自把目的性加入自然界裏面（先加入有機體、然後加入整個自然界裏）？畢竟康德承認，我們不得不把自然界想為如同是目的性系統。因為我們具有在自然界裏的目的這樣的一個規制觀念 (Idea)，這觀念產生了某些啟發式的判斷規準。但康德不會承認，這主觀觀念證明關於自然界本身任何事物。

謝林相信，一切的科學探究都預設了自然界的可理解性。他堅稱，每項實驗都包含質問一個自然界不得不要予以回答的問題。而此程序預設了如此的信念：自然界順應於理性的要求，它是可理解的而且以此意義而言是觀念的。只要我們採取前面所已概述的一般世界觀，即可證明此信念為正當。因為這樣的話，那以自然界為一可理解的目的性系統這觀念，看來即為自然通過人、在人裏面所達致的自我反省、自我認識。

但我們顯然可以要求證明，此一般的自然觀之正當性。在謝林看來，最終極的正當性證明，乃是一關於絕對者的形上理論。「邁向哲學的第一步、甚至是到達哲學所不可或缺的條件乃是，理解那在觀念秩序中的絕對者也即是在實在 (real) 秩序中的絕對者。」^⑤ 絕對者是主觀性與客觀性的「純粹同一者」。^④ 此同一被反映於自然界與自然界對它自己的知識（這知識是自然界通過人、在人之中而認識的）二者的相互貫通中。

絕對者本身是一永恆的認識行動，在其中沒有任何時間的接續。可是我們能區分出在此行動中的三片段或階段——如果我們不視它們是在時間上一個接續另一個的。在第一階段，絕對者把自己客觀化於觀念的自然界裏，客觀化於那可說是自然界的普遍型式裏，謝林使用史賓諾莎的字眼稱之為「能產的自然」(Natura naturans)。在第二階段，作為客觀性的絕對者被轉變為作為主觀性的絕對者。第三階段則是這樣的綜合：「其中此二絕對性（絕對客觀性與絕對主觀性）再次成為同一的絕對性。」^⑥ 這樣，絕對者是一永恆的自我認識行動。

絕對者內在生命的第一階段被表現或顯示於「所產自然」(Natura naturata)（亦即由諸

特殊事物所組成的系統)裏。這是能產自然之表徵或外觀，因此被說是「外在於絕對者」。^⑥絕對者內在生命中的第二階段(從客觀性轉變到主觀性的階段)，被向外表現於表象的世界中，這是人類知識的觀念世界，藉此，所產自然通過人心靈、在人心靈中被表象出來，而殊相可說是被納收入共相裏面(亦即，納收到概念層次上)。因此我們有兩個單位——客觀的自然界以及觀念的表象世界(如同謝林所稱呼的)。與絕對者內在生命中的第三階段相關的，是第三個單位，它是那所被領悟到的實在界與觀念界之相互貫通。

我想我們恐怕不能宣稱，謝林透徹闡明了，無限者與有限者、絕對者本身與其自我顯示之間的關係。我們的確看到，他以所產自然為能產自然之表徵或外觀，是外在於絕對者的。但謝林也說到，絕對者把自己擴張入特殊的事物裏。謝林顯然想區分，不變的絕對者本身與那由諸有限特殊事物所成的世界。可是他又想主張，絕對者是無所不包的實在界。我們以後必須再回到這題目。現在我們可以先滿足於下述對絕對者的一般描述：它是永恆的本質或觀念(Idea)，它先將自己客觀化於自然界中，再又作為表象世界中的主觀性而返回到它自己，然後通過哲學反省、在哲學反省中，認識到自己是實在與觀念的同一者、自然界與精神的同一者。^⑦

這樣，謝林對自然哲學(即所謂高級物理學)的可能性之證明，顯然是形上學性格的。自然(亦即所產自然)必須從頭到尾徹底是觀念的。因為它是能產自然、觀念的自然之表徵或外觀，是絕對者「向外的」客觀化。由於絕對者總是獨一的，是客觀性與主觀性的同一者，故所產自然必須亦為主觀性。此真理顯示於那可說是自然界過渡到表象世界的歷程裏。這歷程的頂點乃是此

項洞見——人對自然界的知識，即自然界對它自己的知識。客觀與主觀間並沒有真正的裂縫。從先驗的關點來看，它們是那獨一的睡著之精神變為清醒的精神。在那作為純粹本質的絕對者之超時間性生命裏，可區別出三個階段，此三階段又被顯示於時間秩序中；而這時間秩序與絕對者本身的關係，則如同後件 (consequent) 與前件 (antecedent) 的關係。

一一、謝林自然哲學概觀

發展一自然哲學，即是發展一對於自然界之系統的、觀念的解說。柏拉圖在「迪美吾斯」(Timaeus) 篇裏，概略描寫一項從根本性質來解說的關於物體之理論。謝林關心這同一回事。純粹實驗物理學不配稱為一門科學 (science)。它「只是事實的匯集，對於所發現者的報告之匯集，對於在自然條件或人為條件下所發生者之匯集。」^③ 謝林的確承認，如同我們所知的物理學，並非這種意義下的純實驗的或經驗的性格。「在現在所稱為物理學的裏面，是經驗性想法 (empiricism, Empirie) 與科學 (science) 混合在一起。」^④ 但照謝林的意見，應有餘地留給一種對於物質及對於物體 (無機的與有機的) 根本型態，之純理論的解說或演繹。再者，此思辨物理學將不單單是假定自然力量 (諸如引力) 為既與的事物。它將從第一始元來解說它們。

至少根據謝林的意思，此項解說並不包含產生一項，對於自然界的根本層次之幻想而專斷的演繹。它們實在毋寧意謂，讓自然界在心靈清醒注意的面前來解說它自己。思辨物理學或高級物理學的確無法解釋，那產生自然界的此項根本生產性活動。這是形上學的事而非自然哲學本身的

事。但若自然系統的發展，乃是那觀念的自然、能產自然所必然漸進的自我表現，則我們必定有可能系統地追溯，此觀念的自然把自己表現於所產自然裏所經的歷程階段。這是思辨物理學的工作。謝林顯然很清楚，我們要知道自然力量的存在、無機與有機事物的存在，乃是經由經驗的。哲學家的工作並非在於，最先地告訴我們經驗事實，或者可說先天地 (a priori) 擬出那只能根據經驗探究所發展之自然的歷史。他所關心的是展示，那在自然界裏的 (也就是說，在經驗與經驗探究所得的第一個例子裏所知道的) 根本與必然之目的性型式。我們或許會說他所關心的是，對我們解釋事實的爲什麼及原因理由。

把自然界展示爲目的性系統、永恆觀念 (Idea) 必然的自我開展，就包含展示此項看法：對於低層事物的解釋，總是要在那對於高層事物的解釋裏找尋。例如，即使從時間觀點來看，無機物先於有機物，但從哲學觀點來看，後者在邏輯上先於前者。也就是說，低層次是作爲高層次的根基而存在的。這在整個自然界皆爲真。唯物論者傾向於化約高層事物爲低層事物。例如，他們試著從機械因果關係的角度來解釋有機生命，而不引入終極目的性這一概念。但他們的觀點是錯的。若我們引入終極目的性概念，則情形並非如他們所往往想像的是，拒絕機械律、或者視它們在有機領域暫停作用。情形毋寧是如此：視機械領域爲，自然界之目的要實現於有機物之產生中，所必要的環境。其中有連續性在。因爲低層事物是高層事物所必要的根基，後者（在邏輯上）把前者蘊涵於自己裏面。但也有一些新的事物出現，這新的層次解釋它所預設的層次。

當我們有此瞭解，我們就明白：「機械構造與有機領域之間的對立消失了。」^⑩ 因爲我們認

爲，有機物的產生乃是，自然界經由無機領域的發展、照著機械律，所無意識地要達到的目標。這樣，說無機物是有機物的缺減 (minus)，比說有機物是無機物的加增 (plus)，更爲真實。但即使這說法也可能誤導人。因爲機械構造與有機領域的對立之所以被克服，與其說是由於主張，前者之存在是爲了後者，不如說是由於主張，自然界整體是一有機統一體。

作爲自然界之根基、而且把自己「擴張」於現象世界的那活動，乃是無限的或不受限制的活動。因爲如同我們所已看到的，自然界是無限絕對者（這無限絕對者是一永恆的作爲，是行動或意志行動）的自我客觀化表現。但若有任何客觀的自然系統，則此不受限制的活動必須予以牽制。也就是說，必須有一牽制或限制的力量。而這不受限制的活動與這牽制力量二者的交互作用，產生了最低層的自然界——世界的一般結構與物體系列^①〔謝林稱之爲自然界的「第一潛能 (potency, Potenz)」〕。這樣，若我們視吸力相當於牽制力量、斥力相當於不受限制的活動，則二者的綜合即是物質〔但只是就其質量 (mass) 言之〕。

但此不受限制的活動之驅力再次伸張它自己，結果又在另一點被牽制。自然界建構中之第二單位或潛能是，普遍機械構造，在此標題下，謝林演繹出了光，以及物體的動態歷程或動態律則。「動態歷程即是物質的第二建構。」^②也就是說，物質的原初建構可說被重複於一較高層次。在較低層次，我們有吸力的初步運作，以及它們之綜合於那作爲質量的物質中。在較高層次，我們發現同樣的力量把它們自己展示於磁力、電、化學過程或物體的化學性質之現象裏。

自然界的第三單位或潛能乃是有機體。在此層次，我們發現同樣的力量進一步把它們的潛在性，實現於感覺性、刺激感受性與再生作用等現象裏。此自然界的單位或層次被描述爲其他二者

的綜合。因此自然界在任何層次都不能說是純然無生命的。它是一有生命的有機統一體，它在層次的攀登中實現其潛在性，直到把自己表現於有機體中。但還要補充一點，在有機領域本身裏明顯地具有可以區分的各層次。在較低層次，再生性特別明顯，而感覺性較未發展出。個別的有機體可說是失落於其種類中。在較高層次，感覺的生命較有發展，個別的有機體可說比較是一個個體，比較不僅是一不定種類中的特殊成員。在人這有機體中達到了頂點，最清楚地表現了自然界的觀念性，形成了過渡到表象世界或主觀性世界（此為自然界對它自己的反省）之過渡點。

在謝林對自然界的全部解說中，都使用了力量的兩極性觀念。但是「此二衝突力量導致了一組織原理——那使世界成爲一系統的組織原理——的觀念。」^⑬ 對此原理，我們可以合宜地稱之世界靈魂這由來已久的名字。它的確不能由經驗探究而發現。也不能由現象的性質之角度來描述。它是一項設定 (Postulate)，是「高級物理學爲解釋普遍有機體所作的一項假設。」^⑭ 這所謂的世界靈魂本身，並非一有意識的理智。它是一組織原理，把自己顯示於自然界裏，通過人的自我、在人的自我裏達到意識。除非我們設定它，否則我們無法視自然爲界統一的、自我發展的超機體 (superorganism)。

讀者可能想知道，謝林的自然理論與這種演化論——主張形式的轉變或較高形式的出現乃出自較低形式——有何關係？明顯地我們可以論說，突現演化論 (theory of emergent evolution) 與謝林的解釋非常相合，而且前者也是後者的世界觀——世界乃一自我發展的有機統一體——所必備的。他的確明白提到演化的可能性。例如他發現，即使人的經驗並未指出，任何從某類轉變到

某類的例子，但缺乏經驗證據，並非就證明如此轉變為不可能。因為情形大可是，只有在比人類經驗所涵蓋的時間還長很多的時期裏，才能發生如此的改變。可是謝林繼續說：「無論如何，讓我們略過這些可能性。」¹⁵易言之，雖然他承認突現演化的可能性，但他主要關心的不是自然的發生史，而是一項觀念的或理論的解說。

此項解說實在有著豐富的觀念。它是過去許多關於世界的思辨之回響。例如力量的兩極性這遍佈的觀念，是憶起希臘關於自然界的思辨，而視自然界為睡著的精神這理論，乃憶起萊布尼茲哲學的某些方面。謝林對自然界的解釋，也等待著以後的思辨對之回響。例如在謝林的自然哲學，與柏格森 (Bergson) 之描述——無機物為有若生之衝力 (élan vital) 在其上飛升中所拋出的熄滅火花——有某種家族的相似性在。

但謝林對自然界的解說，從科學心態來看，顯得是幻想而專斷的，以致似乎沒有任何理由，來支持我們再予以篇幅來更詳細處理之。¹⁶並不是這哲學家未能把採自就他所知的科學之理論與假設，併入其自然哲學裏。相反地，他採取且利用了得自其當代物理學、電氣力學、化學與生物學的觀念。但這些觀念被調和入一辯證體系中，它們常由類比應用而結合在一起，這些類比應用無論如何巧妙而且有時可能是富於聯想暗示性質的，但往往顯得是幻想與牽強附會。因此討論其細節，比較是屬於處理謝林、處理他與諸如牛頓 (Newton) 等科學家的關係、以及處理他與諸如哥德 (Goethe) 等其當代作家的關係，的專門處理之事，而不是一般哲學史的事。

但這樣說，並非否認謝林自然哲學的一般概觀所具之重要性。因為它清楚地顯示出，德國觀

念論並未包含普通意義下所謂的主觀主義。自然界是絕對者直接而客觀的顯示。它的確從頭到尾徹底是觀念的。但這並未以任何意義意謂，自然界是人的自我之創造物。它之為觀念的，是由於它表現了永恆的觀念 (Idea)，並朝向那通過人心靈、在人心靈裏之自我反省。當然，謝林之視絕對者為客觀性與主觀性的同一者這個看法，要求絕對者的自我客觀化表現（亦即自然界）也應該顯示出此項同一性。但此同一性之顯示，是經由自然界的目的性型式，而非經由自然界之被化約為人的觀念。自然界通過人心靈、在人心靈裏的表象預設了世界的客觀性，雖然它同時也預設了世界的可理解性，以及世界朝向自我反省的內在傾向。

再者，若我們把思考轉離謝林對於磁力、電等等頗幻想性的思辨（亦即，轉離其對自然的理論解說之細節），則他這項一般的自然觀——視自然界為絕對者的客觀顯示以及一目的性系統——是具有永存價值的。它顯然是一種形上的解釋，而這樣，它幾無可能給那些拒斥一切形上學的人任何好的印象。但它對於自然界的概括描述並非不合理的。若我們同謝林及以後的黑格爾一樣，接受一精神的絕對者這個觀念，則我們就會期待在自然界裏找到一目的性型式，雖然這並不蘊涵說，我們能以謝林認為思辨物理學所能做的方式，來演繹出自然界的力與現象。

二、先驗觀念論體系

謝林的自然哲學表現了他轉離非希特、以及他自己對德國觀念論發展的原創性貢獻，鑒於此事實，則乍看之下，我們會驚奇地發現他在一八〇〇年出版了「先驗觀念論體系」——在其中他

由自我出發，接著詳細敘述了「自我意識的連續歷史」。① 因為這看似把一個由非希特影響所促成之不相容的體系，加到自然哲學裏。但是照謝林的意見，先驗觀念論形成了對於自然哲學的一項必要補充。在知識本身裏，主體與客體是相聯結的，它們是一體的。但若我們想解釋此同一性，則我們首須來想想它以外的情形。那麼我們就面對兩種可能性。我們或者可以由客體開始而走向主體，質問無意識的自然界如何成爲被表象者。或者可以由主體開始而走向客體，質問一個客體如何成爲對主體存在的事物。在第一種情形我們發展自然哲學，展示自然界如何發展它把自己反映在主體層面上的條件。在第二種情形我們發展先驗觀念論體系，展示意識的終極內在始元如何產生客觀世界，以作爲它達到自我意識的條件。這兩種反省方向乃是而且必須是互補的。因爲若絕對者是主觀性與客觀性的同一者，則必定有可能從其中的任何一極出發，而發展出一個與由另一極所發展的哲學相調和的哲學。易言之，謝林的信念是，自然哲學與先驗觀念論體系彼此互補的性格，顯示了絕對者作爲主體與客體、觀念與實在的同一者之本性。

由於先驗觀念論被描述爲知識之學 (science of knowledge)，因此它就轉離開此項問題：是否有一個存有學的實在界 (an ontological reality) 居於整個知識領域背後。因此，它的第一始元必須內在於此領域裏。若我們要藉著先驗演繹從主體進行到客體，則我們必須由主體與客體之最初的同一起點開始。這個在知識領域裏的同一者乃是自我意識，在其中主體與客體是相同的。自我意識被謝林描述爲自我。但「自我」(ego) 這字眼並非意指個別自我。它是意指「自我意識一般 (self-consciousness in general) 之行動」。② 「作爲我們出發點的自我意識，是一獨一

的絕對行動。」^①這絕對行動是那把它自己產生為對象的一項生產活動。「自我就正是一項成為它自己對象的生產活動 (a producing)。」^②它事實上是「一種知性直觀」。^③因為自我是經由認識它自己而存在的，而此自我認識即知性直觀的行動；知性直觀是「一切先驗思考的器官」，^④它自由地產生後者的對象（這對象若非它的產生就不存在）。知性直觀，與先驗思考的對象之產生，乃是完全同一回事。因此，一個先驗觀念論的體系必須採取，自我意識的一項生產或建構這樣的形式。

謝林對知性直觀這觀念的使用，比非希特更為廣義。但其先驗觀念論的一般型式，明顯是根據非希特的思想。自我的本身是一未受限制的行動或活動。但它為了成為它自己的對象，必須藉著設置某事物與它自己對立（亦即，設置非我）來限制此活動。它如此做必定是無意識地。因為除非我們假定，非我的產生是一種無意識而必然的產生，否則我們無法在觀念論的架構裏解釋非我的既與性質 (the givenness)。非我是自我意識的一項必要條件。以此意義而言，此項限制——對於那無限或未受限制的活動予以限制而構成非我——須一直存留著。但以另一種意義而言，此限制必須被超越。也就是說，自我必須能從非我抽離開，而可說是彈回到它自己。易言之，自我意識將採取人的自我意識——這意識以自然界、非我為預設——這樣的形式。

在先驗觀念論體系的第一部分（這相當於非希特在「科學理論」裏對於意識的理論演繹）裏，謝林探溯意識的歷史之三大主要時期或階段。雖然在此有許多非希特的論題重新出現，但謝林仍自然地花費苦心，要使他的意識歷史與自然哲學相關聯。第一階段的範圍，從原始感覺以至於生產性的直觀。這與自然哲學中對物質的解說相關聯。易言之，我們視物質世界是精神 (Spirit)

的無意識活動所產生的。第二階段的範圍，從生產性直觀以至於反省。在此，自我於感覺層次上具有意識。也就是說，感覺對象顯得與生產性直觀的行動區別開來。謝林演繹了空間、時間與因果關係的範疇。開始有一個宇宙對自我存在。謝林也致力於有機體的演繹，以之為自我返回它本身的一項必要條件。自我之返回它本身，在第三階段達到頂點，這頂點就是自我藉著絕對抽離的行動，在反省中把它自己與對象或非我本身區別開來，認識到它自己為理智。

絕對抽離的行動只能被解釋為，一項自我決定的意志行動。這樣，我們就過渡到，那以自我或理智是一主動而自由的能力，這樣的觀念，也就是過渡到先驗觀念論體系的第二或實踐的部分。在處理了自我意識中其他自我、其他自由意志的意識所扮演的角色之後，謝林接著討論自然衝動、與那被視為一理想化的活動 (*an idealizing activity, eine idealisierende Tätigkeit*) 之意志 (亦即，那企求依照一理想來修正或改變對象的意志) 二者的區別。此理想是屬於主體這邊的，事實上它即自我本身。因此，自我在企求實現理想於客觀世界時，也實現了它自己。

這種想法使此階段成為討論道德的階段。謝林問說，此意志 (亦即，那作為自我決定或自我實現的活動之自我) 如何成為那作為理智的自我之對象呢？也就是說，自我如何變成意識到它自己為意志呢？答案是，要經由此項要求：要求自我應該只意欲 (*will*) 於自我決定、而不意欲其他事物。「此項要求正是康德以下述方式所表示的無上命令或道德律則：你應該只意欲於其他理智也能意欲的事物。但一切理智都能意欲的事物，只是純粹的自我決定、對於律則純粹的順從。因此，純粹的自我決定經由道德律則而成為自我的對象。」^②

但自我決定或自我實現，只能經由在世界中具體地行動來達到。謝林就繼續演繹出權利系統與國家，作為道德行動的條件。當然，國家是由人手、由精神 (the Spirit) 的行動所建立的組織。但它是多數的個人要和諧地實現自由，之一項必要條件。而且它雖是人手建立的組織，但它該變成一個第二自然界 (a second Nature)。在我們一切的活動裏，我們依賴自然的齊一性、依賴自然律的治理。在我們的道德行動裏，我們應該能依賴社會中的理性律之統治。也就是說，我們應該能依賴理性的國家，而理性國家的特徵乃是，由律則來統治。

但即使秩序最佳的國家，亦暴露於其他國家任性無常而自私的意志之下。則問題就產生了：政治團體如何能够被救出 (就其為可能而言) 此不穩定且不安全的情況？其答案只能在「一個超越個別國家的組織，亦即，一個一切國家所成的聯邦」²⁴ (這聯邦將除去國家間的衝突) 之中找到。只有以此方式，政治團體才能成爲一個第二自然界、成爲我們所能依賴的東西。

然而爲達此目的，有兩項條件是必需的。第一，一真正理性的政體之根本原則，必須被普遍承認，以使各個國家有一共同興趣，來保證與保護彼此的法律與權利。第二，各個國家必須順從一共同的根本法律，如同個別公民之順從自己國家法律那樣的順從方式。事實上此即意謂這聯邦必須是一「諸國家所成的國家」(State of States)，²⁵ 至少在理想上是一具有獨立自主、至高無上權力的世界組織。若這理想能實現，則政治的社會將會成爲普遍道德秩序獲得充分實現的一個安全環境。

若此理想要得到任何實現，則明顯地它必須被實現於歷史裏。於是問題產生了：我們是否能

在人類歷史中，辨識出任何朝向達成此目標的必然傾向。照謝林的意見，「在歷史這概念之中，含有無盡的進展這概念。」²⁵ 如果此句陳述所意謂的是，一般用法的「歷史」這字眼，必然含有此概念——朝向一預定目標的無盡進展——爲其部分意思，則顯然此句陳述會遭到質疑。但謝林是以其絕對者理論的觀點來看歷史。「歷史整體是絕對者一項持續的啟示 (revelation)」，一項逐漸揭示它自己的啟示。」²⁷ 由於絕對者是觀念與實在的純粹同一者，故歷史必定是朝向創造一個第二自然界（亦即，在一理性地組織的政治團體之架構裏，創造一個完全的道德世界秩序）這目標而邁進的運動。由於絕對者是無限的，此進展的運動也必須是無盡的。如果絕對者的真實本性被完全啟示出來了，則人類意識的觀點既以主體與對象的區別爲預設，就不再存在了。因此絕對者在人類歷史中的啟示，原則上必須是無盡的。

但這樣，我們是否面對了兩難的困局？一方面，若我們宣稱人的意志是自由時，則難道我們不可以承認說，人能够阻撓歷史的目的，而那朝向一理想目標的必然進展並不存在？另一方面，若我們宣稱歷史必然朝某方向運動，則難道我們不可以否認人具有自由，而把人類心理感受的自由說成是幻想？

謝林對此問題的處理，是訴諸此項觀念：對諸自由行動作一項絕對綜合（如其所爲者）。個人自由地行動著。任何個人都可能爲了純粹私人而自私的目的而行動。但同時存在著一隱藏的必然性；它使人類表面上不相關聯且時常相衝突的諸行動，達成綜合。即使一個人由純粹自私的動機來行動，他仍然無意識地對於人類歷史共同目的之實現，有所貢獻（即使這是與他意志相違的）。²⁸

直到目前這論點，我們已概要地思考了先驗觀念論體系的一些部分——這些部分所討論的問題，大致是非希特在其意識之理論與實踐演繹、以及其權利理論與倫理學裏所討論者，雖然謝林的確也作了一些改變，引入及發展了他自己的觀念。但謝林還加添了第三部分，這是他自己對先驗觀念論的特殊貢獻，也凸顯了他與非希特二人的一般見解之差異。自然哲學處理的是，睡著或無意識的精神 (Spirit)。在截至目前所概述的先驗觀念論體系裏，我們看到那有意識的精神把它自己客觀化於道德行動中，客觀化於道德世界秩序、第二自然界裏。但是我們必須去找尋這麼一種直觀——在此直觀中，無意識與意識的同一、實在與觀念的同一，以一種具體方式被呈現給自我本身。在先驗觀念論體系第三部分裏，謝林安排了他在美感直觀中所找尋者。這樣，先驗觀念論的頂點是藝術哲學，謝林對之賦予極重大的意義。如果下面的陳述不被以為有此含意——此哲學家開始去減少道德活動的重要意義，則我們可以說，謝林與非希特對比起來，強調的重點是從倫理學轉到美學，從道德生命轉到藝術創作，從爲了行動而行動轉到美感的默觀。

從某觀點來看，這樣處理會是令人滿意的：先處理謝林「先驗觀念論體系」第三部分所述的藝術哲學，然後再處理他關於「藝術哲學」的演講中所表現的美感觀念。因爲在這時候，他已發展了他的絕對者理論，此事實反映於這些講演中。但較方便的方法是，在一節之中概述他對於藝術的觀念，不過我將注意到這些觀念的歷史發展。

四、藝術哲學

在「先驗觀念論體系」中我們讀到：「客觀的世界只是精神 (the Spirit) 之最初的、仍然無意識的詩；哲學的普遍求知工具，以及整個結構的楔石，乃是藝術哲學。」²⁸ 但是以藝術哲學為「哲學真正的求知工具」²⁹ 這項看法，仍然需要一些解釋。

首先，藝術所根據的是生產性直觀的能力，這能力乃是先驗觀念論不可或缺或器官或工具。如同我們所已看到的，先驗觀念論包含一意識的歷史。但此歷史的各階段，並非開始時就呈現給自我看見，並非如同許多已建構好的物體只要自我去看它們即可。自我或理智必須去生產這些階段，意即，它必須以一系統的方式來再創造（或者用柏拉圖的字眼言之——再收集整理、回憶 (re-collect)）它們。此項再創造或再收集整理的工作，是由生產性的直觀能力來執行的。美感直觀是一項同樣能力的活動，雖然它可說是被導向外面而非裏面。

其次，美感的直觀顯示了，無意識與意識、實在與觀念的統一之根本真理。若我們從創造性的藝術家、天才這邊來思考美感直觀，則我們能看到，他以一種實在的意義知道他正在做什麼，他有意識地、有意地行動著。當米開蘭基羅 (Michelangelo) 作摩西 (Moses) 雕像時，他知道他想做的。可是我們也可同樣有理地說，天才無意識地行動著。天才並不能被化約為，那能由教導所傳授的技術性之精練；創造性的藝術家可說是一個能力——這能力通過他來行動——的表現工具。在謝林看來，那作用於自然界中的也是此同一能力。易言之，同一個能力在產生自然界——精神之無意識的詩——時，是無意識地行動著，在產生藝術作品時則是有意識地行動著。也就是說，它通過藝術家的意識來行動。這就例示了無意識與意識、實在與觀念的終極統一。

我們也可以由另一觀點來思考此事。我們能問說，何以我們對於一藝術作品的默觀，伴隨著「無限滿足的感受」，^①何以「每一個生產的衝動，都隨著對於生產品的完成，而歸於平息」，何以「所有矛盾都被調和，所有謎題都獲解決」？^②易言之，何以在默觀一藝術作品中，心靈（無論是藝術家自己的或其他人的）享有一終極目的性之感受，感受到沒有任何事物應加添之或抽離之，感受到問題被解決了（即使此問題無法陳述出來）？照謝林的意見，答案是，那完成的藝術作品乃理智 (intelligence) 自己顯示給自己之最高的客觀化表現，亦即，無意識與意識、實在與觀念、客觀與主觀的同一者。但由於理智或自我並未在反省中知道此事，它只是感受到一無窮的滿足，有若某未陳述出來的奧秘已被啟示出來，而把藝術作品的產生，歸因於某個通過它來作用的能力。

這樣，藝術哲學乃「先驗觀念論體系」之頂點。我們要記得，先驗觀念論是從這所謂的自我或理智的觀念出發，這自我或理智被視為一項自我意識的絕對行動（在其中，主體與對象是一體的）。但此絕對行動是一生產活動：它必須生產它的對象。而其至高的客觀化產物即是藝術作品。沒錯，有機體（如同在自然哲學裏所考察的）部分地顯示了實在與觀念的同一。但它被歸因於一運作不自由之無意識的生產性能力，而藝術作品則是自由的表現，是自由的自我把自己顯示給自己。

如同在上一節所說的，先驗觀念論是以知識領域裏的第一內在始元來開始的（亦即，以那變成爲它自己對象的絕對行動來開始），而轉離開了此項問題：是否有一實在 (a reality) 可說是居

於此絕對行動或自我的背後。³³但是在謝林開始演講藝術哲學（這些講演錄最後被出版，書名為「藝術哲學」）的時候（一八〇二到一八〇三年），他已發展他的絕對者理論，而且我們發現他強調藝術作品的形上意義，以之為無限絕對者的有限顯示。絕對者是觀念與實在的「無差別者」（the indifference）（也就是說，終極的同一者），「那觀念與實在的無差別者，作為無差別者，乃是經由藝術而被表現於觀念世界裏的。」³⁴謝林並未與他以前對藝術的說法相矛盾。但在這些講演裏，他超越了他在「先驗觀念論體系」一書中所自願接受的菲希特之限制，而明白地採取了那實在是他思想特徵的形上學觀點。

在「布魯諾」（一八〇二年）一書中，謝林引入了神性觀念（divine ideas）的想法，並宣稱事物之所以美是由於它們分受、參與（participation in）了這些觀念。這理論再次顯現於這些關於藝術的講演裏。這樣，他告訴我們說：「美是存在於此：特殊的事物（實在的事物）如此地與其觀念（idea）相調和一致，以致此觀念本身（它是無限的）進入有限者中，而具體地被直觀。」³⁵這樣，藝術直觀即是，在理智的一項有限產品中直觀到無限者。再者，一事物與其永恆觀念之一致，即是它的真理。因此美與真³⁶在終極上是一體的。

現在，若創造天才在藝術作品中展示一永恆觀念，則他必定是類似於哲學家。但這並不蘊涵說，他是一哲學家。因為他並非在一抽象形式中、而只是經由一象徵媒介，來領悟永恆觀念。藝術創作需要一個象徵世界的呈現，一個在普遍者與特殊者間居中轉達的「詩意的存在」³⁷之世界的呈現。象徵所表現的，既非普遍者本身亦非特殊者本身，而是二者的統一。因此，我們必須區

別象徵與意象 (image)。因為意象總是具體而特殊的。

此詩意的存在之象徵世界，是由神話所提供的，神話乃是一切藝術的必要條件與根本材料 (matter, Stoff)。②謝林詳細討論了希臘神話，但並未把象徵世界 (在他的看法，象徵世界形成藝術創作的材料) 限於希臘神話的範圍。例如他也把他所稱為猶太教與基督宗教的神話包括在內。基督宗教心靈已建構了它自己的象徵世界，這世界已證明是藝術家一肥沃多產、效果良好的材料來源。

在謝林對詩意存在的象徵世界之解說中，此項對於神話的強調，看來當然太狹隘。但它例示了謝林對於神話不變的興趣——他以神話同時是對於神的想像性解說與暗示或表現。在他晚期的年月裏，他區別了神話與天啟 (啟示) (revelation)。但他對於神話意義的興趣，是他思想中一項持續的要素。在與其後期的宗教哲學相關時，我們將會再回到這題目。

在此對於謝林美學哲學的概述中，「藝術」與「藝術家」等字眼的用法，是比普通英語中慣常的意思更為廣義的。我想，在此花費篇幅來處理謝林對於各類特殊美術的討論，不會很有益處 (他把美術區分為屬於實在系列者，諸如繪畫與雕刻，與屬於觀念系列者，諸如詩)。③對於一般目的而言，只要理解，謝林如何使美學理論成爲其整體哲學的一構成要素，也就足够了。康德在第三「批判」裏的確討論了美感判斷，我們可以說，他使美學成爲其整體批判哲學的一構成要素。但康德體系的性質，使他不可能像謝林的方式發展一藝術形上學。沒錯，康德承認從主觀的觀點來看，我們能見到本體的實在 (reality) 之暗示、所謂超感覺的底基 (substrate) 之暗示。

但在謝林，藝術天才的產品，成爲絕對者本性的一項清楚顯示。在他之讚揚天才、將藝術天才部分地等同於哲學家、以及堅持美感直觀的形上意義中，我們能看到他與浪漫主義親密關係的清楚證據。

五、作爲同一者的絕對者

在前述各節裏，已常常提及謝林的絕對者理論：絕對者是主觀性與客觀性、觀念與實在之純粹同一者。就某種意義而言，這些提及是爲時過早的。因爲謝林在其「我哲學體系的解說」（一八〇一年）之序言中，說到要詳細解說「絕對同一的體系」。⁴⁰此說話的方式顯示出，他並未認爲自己只是在重複所已說過的話。可是這所謂的同一體系可視爲，在探討與解說此項信念——自然哲學與先驗觀念論體系是彼此互補的——的形上涵義。

謝林說：「哲學的觀點卽理性 (Reason) 的觀點。」⁴¹也就是說，對於事物的哲學知識卽是，認識事物在理性 (Reason) 中的情形。「我以理性 (Reason, Vernunft) 指稱絕對理性 (the absolute Reason)，或者，那被設想爲主觀與客觀的全然無差別者之理性 (Reason)。」⁴²易言之，哲學是關於事物與絕對者的關係之知識，或者，關於有限者與無限者（因絕對者是無限的）的關係之知識。而絕對者應被設想爲，主觀性與客觀性的純粹同一者或無差別（沒有任何的差別）者。

在試圖描述有限者與無限者的關係時，謝林的立場是非常困難的。一方面，不能有任何事物

在絕對者之外。因為它是無限的實在 (reality)，必須把一切實在包含在它自己裏面。因此絕對者不能是宇宙的外在原因。「絕對同一者不是宇宙的原因，而是宇宙本身。因為一切存在的事物都是絕對同一者本身。而宇宙即等於一切存在的事物。」⁴³ 另一方面，若絕對者是純粹同一者，則一切的區別必須是在它之外。「量的差異只在絕對整體之外才有可能。」⁴⁴ 因此有限事物必須外在於絕對者。

謝林不能說，絕對者以某種方式在它自己之外進行著。因為他宣稱：「一切哲學的根本錯誤乃是此命題：絕對同一者實在地走出了它自己之外……。」⁴⁵ 因此他不得不說，只有從經驗意識的觀點來看，才有主體與客體的區別，才有諸實際存在的有限事物。但如此說並無濟於事。因為經驗意識觀點的出現，以及其存有學地位，仍然未予解釋。謝林當然很可以說，量的差異「只在表象中」⁴⁶ 被安置，以及說，絕對者「一點也不受主觀性與客觀性的對立所影響」。⁴⁷ 不過，如果表象是某種事物，則依照謝林的前提，它必須內在於絕對者裏。若它非內在於絕對者裏，則絕對者必須是超越的，不能等同於宇宙。

謝林在「布魯諾」(一八〇二年)裏加緊致力於神性觀念 (divine Ideas) 的理論，神性觀念是從柏拉圖與新柏拉圖主義的傳統接收來的。至少就某觀點來考慮，絕對者乃是觀念 (ideas) 的觀念 (Ideas)，有限事物有其有神性觀念中的永恆存在。但即使我們打算承認，此神性觀念的理論，能與那視絕對者為純粹同一者這看法(這看法在「布魯諾」中再次被宣稱)相容不悖，但有限事物的時間性狀態，以及它們量的差異，仍未獲解釋。布魯諾在對話中告訴盧西安 (Lucian)

說，諸個別有限事物「只有對於你」⁴⁶是分離的，對於一個石頭，並沒有任何事物從絕對同一者的含糊混沌中走出來。但我們很可以問說，若絕對者是純粹同一者，則經驗意識以及它所含的區分，如何能在絕對者裏面產生？若絕對者是整體，則經驗意識以及它所含的區分，又如何能在絕對者之外產生？

謝林的一般觀點是，絕對理性作為主觀性與客觀性的同一者，乃是自我意識，是那主體與對象在其中合為一體的絕對行動。但這理性本身並非實際具自我意識的，它只是主體與客體、觀念與實在間的「無差別者」或沒有差別者。它只通過人的意識、在人的意識中才達到實際的自我意識，而其直接對象乃是世界。易言之，絕對者以兩系列的「潛能」顯示它自己或顯現出來：其一是實在的系列，這是在自然哲學中所思考的，其二是觀念的系列，這是在先驗觀念論裏所思考的。從經驗意識的觀點來看，此二系列是有區別的。我們一方面有主觀性，另一方面有客觀性。此二者一起構成了「宇宙」，其意思乃是所存在的一切事物，亦即絕對者。然而若我們試著超越經驗意識的觀點（在此觀點下區別是存在的），以領悟絕對者本身而非其表象，則我們只能把它設想為，一切差異與區別的無差別者或消逝點。沒錯，這樣，此項概念就沒有積極的內容。但這只是顯示說，我們藉著概念思维所能領悟的，只是絕對者的表現、絕對同一者所顯現於其「外在的」存有，而非絕對者本身。

照謝林的意見，同一理論使他能超越實在論與觀念論之間的一切爭辯。因為這樣的爭辯是假定了如此想法：經驗意識在實在與觀念間所作的區別，只能藉著使其中一者臣服於另一者、或被

化約爲另一者，來克服之。但我們一旦瞭解到，實在與觀念在絕對者中是合爲一體的，則此爭辯就失去其爭論點了。這樣，同一體系可稱爲實在—觀念論 (real-idealism, Reidealismus)。

不過，謝林自己雖滿意於同一體系，然而也有其他人並不如此欣賞。這哲學家開始致力於解釋其立場，好反駁他所認爲是其批評者對他所生的誤解。再者，他自己對其立場的反省，驅使他去發展新的思想路線。如同他所宣稱過的，有限者與無限者的關係，或諸事物所成的世界之存在問題，乃形上學的根本問題，因此他幾無可能滿足於同一體系。因爲這體系看來蘊涵有宇宙爲絕對者的現實化表現 (actualization) 之意思，然而它又主張潛能與現實 (act) 的區分是在絕對者本身之外的。因此必須有那對於有限者與無限者關係之較爲滿意的解說。但對謝林進一步的哲學之旅的概述，最好留到下一章裏。

附 註

- ① W, I, p. 663。
- ② W, I, p. 706。
- ③ W, I, p. 708。
- ④ W, I, p. 712。
- ⑤ W, I, p. 714。我用 absoluteness (絕對性) 來譯 Absolutheit。
- ⑥ W, I, p. 717。

- ⑦ 謝林對於自然哲學的形上基礎所作之描述，對黑格爾思想有重大的影響。但在此並不適合討論這事。
- ⑧ *W*, II, p. 283。
- ⑨ 同上。
- ⑩ *W*, I, p. 416。
- ⑪ *The general structure of the world and the series of bodies (Der allgemeine Weltbau und die Körperreihe)*; *W*, I, p. 718。
- ⑫ *W*, II, p. 320。
- ⑬ *W*, I, p. 449。
- ⑭ *W*, I, p. 413。
- ⑮ *W*, I, p. 417。
- ⑯ 謝林對自然的解釋之細節，在他關於此主題的諸不同著作中，多少有些變化。
- ⑰ *W*, II, p. 331。
- ⑱ *W*, II, p. 374。
- ⑲ *W*, II, p. 388。
- ⑳ *W*, II, p. 370。
- ㉑ 同上。

- 22 W, II, p. 369。
- 23 W, II, pp. 573-4。
- 24 W, II, p. 586。
- 25 W, II, p. 587。
- 26 W, II, p. 592。
- 27 W, II, p. 603。
- 28 若我們喜歡的話，可稱之為一項神意眷導 (divine providence) 之理論。不過無論如何，在謝林此階段的思想，我們不應將其絕對者視為一位格神。絕對綜合的完成，是絕對者此項本性——作為觀念與實在的純粹同一者——之必然表現。
- 29 W, II, p. 349。
- 30 W, II, p. 351。
- 31 W, II, p. 615。
- 32 同上。
- 33 類似地，自然哲學的開頭是，設定那在自然界裏自我顯示的無限活動。
- 34 W, III, p. 400。
- 35 W, III, p. 402。
- 36 這明顯是指士林哲學所謂之存有學的眞 (有別於邏輯的眞)。

- 37 W, III, p. 419。
- 38 W, III, p. 425。
- 39 讀者若對此主題有興趣，可查看謝林的「藝術哲學」(*Philosophy of Art*) 第三部分，或者（比方說）包桑奎（Bernard Bosanquet）的「美學史」(*History of Aesthetic*)。
- 40 W, III, p. 9。
- 41 W, III, p. 11。
- 42 W, III, p. 10。
- 43 W, III, p. 25。
- 44 W, III, p. 21。
- 45 W, III, p. 16。
- 46 W, III, p. 23。
- 47 同上。
- 48 W, III, p. 155。

第七章 謝林 (三)

一、宇宙墮落的觀念

謝林在其論「哲學與宗教」(一八〇四年)這部作品中解釋說，把絕對者描述為純粹的同一者，並不意謂它是一不具形式的質料，由一切混合在一起的現象所組成，也非意謂它是一空虛的非存在體 (nonentity)。說絕對者是純粹的同一者，其意思乃是：它是一絕對單純的 (simple) 無限者。我們只能以那把有限事物的屬性排除在外所剩之情形，來思想它的情形，而於概念思維中接近之；但這不蘊涵說，它的本身缺乏任何實在性 (reality)。其所蘊涵的乃是：我們只能藉由直觀來領悟它。「絕對者本身的性質——它雖是觀念的，但也是直接地實在的 (real)——無法經由解釋得知，只能經由直觀得知。因為只有複合物能由描述來得知。單純物必須由直觀來認識。」^①這直觀無法由教導來傳授之。但對絕對者的消極進路，有助於此直觀行動。這直觀行動，靈魂能通過它與神性實在 (divine reality) 根本地合一，而執行之。

作為觀念者之絕對者，直接地顯示或表現自己於諸永恆的觀念 (ideas) 中。嚴格說來，其實

只有一個獨一的觀念 (Idea)，絕對者之直接永恒的反省 (這反省肇源於絕對者，如同光由太陽流洩一般)。「一切的觀念都是那獨一的觀念。」^②而我們之能提及多數的觀念，乃是由於自然界帶著其一切的層級，永恒地呈現於此獨一觀念中。這永恒觀念 (Idea) 可形容為，神對其自我之知識。「但此項對於自我的知識，不可將之設想為不過是絕對觀念者 (the Absolute-ideal) 的一項偶有性或屬性，而必須設想其本身即是一實際存在的 (subsistent) 絕對者。因為絕對者不可能是，任何不像它本身一樣具絕對性的事物之觀念的根基 (ideal ground)。」^③

謝林在發展這神性觀念 (the divine Idea) 的理論 (如同我們所已看見的，這理論首先是在「布魯諾」一書裏解說的) 時，把注意力放在它於希臘哲學裏的起源。無疑地，在他心裏深處也有基督宗教關於神言 (the divine Word) 之教義；不過他把永恒觀念 (the eternal Idea) 描述為一個第二絕對者 (a second Absolute)，這樣的描述，較類似於柏羅丁 (Plotinus) 的「睿智」(Nous)，較諸與基督宗教三位一體教義中的第二位格還更類似。再者，到絕對者的消極進路，以及對至上神的直觀領悟此二想法，也可回溯到新柏拉圖主義 (Neo-Platonism)，其中，第一個想法與神性觀念 (divine ideas) 的理論一樣，也在士林哲學裏再次出現過。

然而，謝林關於永恒觀念的理論，雖有其值得尊敬的歷史淵源，但這理論本身並無法解釋有限事物的存在。因為那作為呈現於永恒觀念裏的自然界，毋寧是能產自然 (Natura naturans) 而非所產自然 (Natura naturata)。謝林明智地主張說，我們從觀念所能演繹得到的，只是其他的觀念。因此他採用柏美 (Jakob Boehme) 的思辨，而引入了宇宙墮落 (a Cosmic Fall)

之想法。世界的起源，必須在一項從神那裏的疏遠或突然離開 (falling-away 或 breakingaway, Abbrechen) 來發現，這項疏遠或突然離開，也可描述為一項跳越 (leap, Sprung)。「從絕對者到實在事物，並沒有任何連續性的過渡；感覺世界的起源，只有把它當作是藉由一項跳越而突然從絕對者完全離開，才能思考之。」^①

謝林並非意謂，絕對者裏的一部分突然離開或分裂。墮落乃在於一形象 (image) 出現了其朦朧形象，類似一物體所伴隨的影子。一切事物都於觀念 (the Idea) 或神性觀念 (divine ideas) 裏，擁有其永恒的觀念性存在。因此任何有限事物的核心與真正實在性 (reality)，乃是在神的觀念裏，這樣，有限事物的本質，毋寧可說是無限的而非有限的。然而僅就其為一有限事物來考察之，則它是某形象的形象 (亦即，它是那本身反映著絕對者之理想本質的一個形象)。它之作為一特殊的有限事物之存在，乃是一項從它真實的核心之疏離，一項對於無限性的否定。沒錯，有限事物並非全然虛無。如同柏拉圖所說的，它們乃是存有與非存有的混合。但特殊性 (particularity) 與有限性表現否定、消極的成分。因此，所產自然之產生、各特殊有限事物的系統之產生，乃是一項從絕對者那裏的墮落。

然而我們不可以認為，宇宙的墮落、形象的形象之產生，是在時間裏的一事件。它是「與絕對者本身以及觀念世界一樣永恒的 (在時間之外的)」。^② 觀念 (the Idea) 是神的永恒形象。感覺世界，是由諸影子、諸形象的形象所成之一不確定的連續系列，它沒有任何可指定的開頭。這意謂，我們不能把神解釋為任何有限事物的直接原因。任何有限事物 (比方說人) 的起源，都

能够由有限原因的角度來解釋之。易言之，事物乃是那構成感覺世界的無盡因果鏈之一分子。這就是何以，一個人可能在心理上把這世界視爲唯一的實在界，之原因。因爲這世界具有一相對的獨立性與自立性。但這種觀點，正是一墮落的受造者之觀點。若是站在形上學與宗教立場，我們一定於世界相對的獨立性中，看到它墮落的性質、它從絕對者疏離出來的狀態之明顯記號。

現在，若宇宙的創造不是一項在時間裏的事件，則自然推得的結論是，它是永恒觀念的一項必然的、外在的自我表現。在這種情形下，即使有限的心靈無法實際地演繹宇宙的創造，但在原則上，後者應該是可演繹的。但我們已看到，謝林拒絕承認世界（即使是在原則上）可從絕對者演繹出來。「如同他們所說的，墮落是無法解釋的。」⁶因此，世界的起源必須歸因於自由。「墮落的可能性之根據，在於自由。」⁷但這是以什麼意義來說的呢？一方面，這自由不可能是世界本身所發揮的。謝林的說法，有時有若世界是突然離開絕對者。不過由於有問題的正是世界的存在與起源，所以我們恐怕不能設想它宛如自由地從絕對者跳越離開。因爲從所定的假設來看，它是尚未存在的。另一方面，若我們把世界之非時間性的起源，歸因於神（以有神論的意義言之）一項自由的創造行動，則我們就不具有很明顯的理由來提到宇宙的墮落了。

謝林在處理這問題時，看來是把墮落，與那被視爲「另一個絕對者」的永恒觀念所具的一種雙重生命，相聯結。⁸若把後者只視爲絕對者的永恒反映、只視爲永恒觀念，則它的真正生命是在絕對者本身裏。但若把它視爲「實在的」(real)、一個第二絕對者、靈魂(Soul)，則它乃是努力在產生（而且也只能產生）諸現象、諸形象的形象、「感覺事物的空虛性」。⁹然而，

我們所能够「解釋」的（亦即，能够由第二絕對者演繹出來的），只是諸有限事物的「可能性」而已。其實際的存在是歸因於自由，歸因於一項自發的、同時亦為墮入歧途的運動。

這樣，宇宙的創造乃是一項墮落，意即，它是一項離心的運動。絕對同一者變成被分化或分裂於現象的層面上，雖然它本身未在此層面上。但是也有一項向心的運動——回歸於神的運動。這並非意謂，諸特殊的有限物質事物本身回歸到神性觀念（the divine Idea）裏。我們已經看到，沒有任何特殊的感覺事物是以神為其直接原因的。相似地，也沒有任何特殊的感覺事物（只就其本身來考慮之）直接地回歸於神。它的回歸是間接的，亦即要藉由下述轉變——通過人的自我（或理性）、在人的自我（或理性）（人的自我或理性能够在有限者裏看到無限者，而把一切的形象解釋為神的範本之模仿）裏，實在事物之被轉變為觀念事物，客觀性之被轉變為主觀性。至於有限的自我本身，從某個觀點來看，代表了「那與神最疏離的位置。」^⑩ 因為絕對者在現象界的形象所具之表面的獨立性，在自我意識的鎮靜沉著、自作主張上，達到其極峯。可是自我在本質上是與無限理性（infinite Reason）合一的，它能够上升而超越於其自我本位的觀點上，回歸到它所疏離之它的真實核心裏。

上述看法決定了謝林的一般史觀，這史觀可由如下常被引用的一段話，清楚表示出來。「歷史是神心靈中所作的史詩。它有兩個主要部分，第一部分描寫人離開其核心而至於最疏離的位置，第二部分則描寫其回歸。第一部分是歷史的伊里亞德〔*Iliad*〕譯註，乃歌詠特洛伊（Troy）戰爭的敘事詩，傳係荷馬（Homer）所作」，第二部分是歷史的奧迪賽〔*Odyssey*〕譯註，乃歌

詠特洛伊戰後烏里西斯 (Ulysses) 長期飄泊遭遇的敘事詩，傳係荷馬所作」。在第一部分是離心運動，在第二部分是向心運動。」^①

在設法解決一與多、或無限者與有限者關係的問題上，謝林顯然關心要容許惡 (evil) 的可能性。墮落與疏離的觀念容許此項可能性。因為人的自我是一墮落的自我，可說是一捲入於特殊性裏之自我；而自我的此項捲入，此項與其真實核心的疏離，使得自私、縱慾等成爲可能。但是，若絕對者是整體 (the totality)，則人如何能真正自由呢？若有一真實的惡之可能性存在，難道它不需要在絕對者本身裏有其根據嗎？若是惡有其在絕對者本身裏的根據，則關於絕對者或神的本性，我們必須推得什麼樣的結論呢？在下一節裏，我們可以來考察謝林對這些問題的反省。

二、人與神的人格與自由 善與惡

謝林在其「對人自由本性的哲學探討」(一八〇九年)之序言中，坦白承認「哲學與宗教」一書不够清楚。因此他想按照人的自由這觀念，來對他的思想作另一解說。^②他說他特別想要進行這一工作，因有人控告說，他的體系是泛神論的、因而沒有爲人的自由這一概念留下餘地。

對於泛神論這項控告，謝林評論說，這是一個含糊的語詞。一方面，它可以被用來形容下述理論：現存的實際世界、所產自然等同於神。另一方面，它可以被理解爲指稱下述謂如此理論：有限事物絕不存在，存在的只是神這單純、未曾區別分化的單一體。但以此二意義而言，謝林的哲學皆非泛神論。因他既非主張現存實際世界等同於神，也未教導無實在世界論 (acosmism)

——宣稱世界不存在之理論。自然界是第一始元的結果，而非第一始元本身。但它是一實在的 (real) 結果。神是有生命者的神，而非死者的神：神性存有 (Being) 顯示它自己，其所顯示者是實在的。然而，若泛神論被解釋為意謂，一切事物皆內在於神裏，則謝林是很有準備被稱為泛神論者的。但他繼續指出聖保羅 (St. Paul) 自己宣稱，我們的生命、活動、存留都在神裏面。

爲了澄清其立場，謝林再度解釋同一性原理。「古人深刻的邏輯，區分主詞與述詞爲前件與後件 (antecedent and consequent, antecedens et consequens)，因而表現了同一性原理的真實意義。」^⑬ 神與世界是同一的；但這樣說，即是說神是根據 (ground) 或前件，而世界是後件。所主張的單一體，乃是一創造性的單一體。神是自我啟示或自我顯示的生命。神所顯示者雖內在於神裏，但它與神是可相區別的。雖然後件依賴前件，但若同一是意謂二者沒有任何區別，則後件並非同一於前件。

謝林堅稱，這理論決未含有拒絕人的自由之意思。因爲這理論本身並未論及後件的本性。若神是自由的，則人的精神 (人的精神乃神的形象) 亦是自由的。若神是不自由的，則人的精神亦不自由。

這樣，在謝林的看法裏，人的精神一定是自由的。因爲「(自由) 這實在而活的概念乃是，它是一爲善與爲惡的力量。」^⑭ 而人顯明地具有此力量。但若此力量存現於人這後件裏，則難道不可以也存現於神這前件裏嗎？這樣問題就產生了：我們是否被迫導出神可能爲惡這結論？

爲了回答這問題，讓我們先來較嚴密地查看人類。謝林主張，雖然我們說人類 (human beings) 是位格 (persons)，但位格性 (personality) 卻並非一開始即爲既與的事物，而是待我們去贏得的事物。「所有的誕生，都是由黑暗入光明的誕生」，¹⁵ 這個普遍命題，對人類的位格之誕生亦爲真。在人裏面可說有一黑暗的根基——無意識、生命或驅力、以及自然衝動。位格是建立於此根基上的。人能够依循感官慾望與黑暗盲目的衝動，而不依循理性；他能肯定自己爲一特殊的有限存有者，而至把道德律排除在外。但他也有力量使自私的慾望與衝動，臣服於理性的意志之下，而發展他作爲人類的真實位格性。而他只能經由爭鬪、衝突與昇華，來達到此結果。因爲位格性的黑暗根基總是一直存在的，雖然它能逐漸被昇華，而整合入那由黑暗到光明的運動裏。

就人而言，謝林對此主題所必須說的，顯然包含許多真理。但由於柏美著作之刺激，以及受到他理論——人的精神與神的關係之理論——之急切需要所驅策，使得他把位格性這概念應用於神本身。在神裏面，有一項神的位格存在之根基，¹⁶ 這根基本身爲非位格的。它可稱爲意志，但它是一「在其中不存在任何理解 (understanding) 的意志」。¹⁷ 它可被設想爲那意欲或渴求位格存在的一個無意識欲望。具有位格的神性存在，必須被設想爲理性的意志。非理性的或無意識的意志，可稱爲「神裏面的自我中心態度 (egoism)」。¹⁸ 若在神裏面只存在著此意志，則就不會有創造的行動。但理性意志是愛的意志，這樣，它是「擴展性的」，¹⁹ 自我傳達的。

這樣，謝林把神的內在生命，設想爲一自我創造的動態歷程。在神性存有 (Being) 之終極的黑暗深淵——亦即最初始的根基 (ground 或 Urgrund)——裏，並沒有任何的區別分化，只

有純粹的同一。但這絕對未區別分化的同一狀態本身，並未存在。「若我們想從本質過渡到存在，則必須安置區別、差異。」²⁰神首先安置他自己為客體、為無意識的意志。但他要如此做，一定得同時安置他自己為主體、為愛之理性的意志。

因此，神的與人的獲得位格，有一相似性在。我們甚至可以說「神造成 (makes) 他自己。」²¹但二者的位格也有一大差異。若瞭解此差異，就可看出神是否可能作惡的答案乃是，他不可能作惡。

在神裏面，獲得位格，並非一種時間性歷程。雖然我們能在神裏面區分不同的「潛能」，在神的生命裏區分不同的階段，但其中並沒有任何時間性的接續狀態在。因此，若我們說，神首先安置自己為無意識的意志，然後安置為理性的意志，則無疑地並不意謂，其為時間性的接續行動。「但此二行動乃一個行動，二者是絕對同時的。」²²在謝林看來，神裏面的無意識之意志，並非在時間上先於理性的意志，就如同基督宗教三位一體 (Trinity) 神學中聖父 (Father) 並非在時間上先於聖子 (Son) 一樣。因此，雖然我們能在神位格的「變化」(becoming) 中區別出不同的階段 (區別出一個階段在邏輯上先於另一個階段)，但其中一點也沒有時間性意義的變化。²³神是永恆的愛，「在愛裏絕不可能有向惡的意志存在。」因此神作惡的形上可能性，是不存在的。

但是在神向外的顯示裏，低層與高層意志這兩個原理是可分離的，而且必須是可分離的。「若此二原理的同一性，在人精神裏如同在神裏是不能解消的，則就沒有任何差別了 (亦即，在神

與人的精神間，沒有任何差別)；也就是說，神將不顯示他自己了。因此，那在神裏不能解消的統一，在人裏面卻必須能解消。這就是善與惡的可能性。」²³這可能性有其在神裏面的根基，但若爲已被實現的可能性，則只存現於人裏面。或許我們可以把此事表述如下：雖然神必然是個已整合的位格，但人卻可以不是如此。因爲人的位格諸基本要素是可分離的。

然而若推斷說，謝林所賦予人的自由，是一全然無可無不可的自由，則也是錯的。他太喜歡前件與後件這觀念，以致無法承認如此的自由概念：自由爲「一全然未被決定的意欲之權力——在兩項矛盾事物中意欲其中一項，而且在如此的意欲之下，並沒有任何決定性的根據，而只是由於那項事物乃被意欲的。」²⁴謝林拒絕此概念；他在人可理解的本性或性格（這本性或性格，與他諸特殊的行動之關係，就如前件與後件之關係）中，找尋一個人諸相續的抉擇之確定的根基。可是他不想說，神藉著在永恆觀念 (Idea) 中設想一個人，而預先決定了他的行動。因此他不得不把人可理解的性格描述爲，由於自我的一項最初之自我安置行動所致，是自我本身一最初的抉擇之結果。這樣，他既能說人的行動在原則上是可預測的，也能說這些行動是自由的。它們是必然的；但此必然性乃一內在的必然性，是自我最初的抉擇所加諸的，而非由神所外在地加諸於人之必然性。「此內在必然性本身是自由的，人的本性在根本上卽是他自己的行動；必然性與自由是彼此內在於對方的，二者如同同一個實在 (reality) 的不同面向之顯示，只有當我們從不同方面來看它時，才顯得有所不同……」²⁵這樣，猶大 (Judas) 之背叛基督，若照歷史情勢來看，乃必然的、不可避免的；但他的背叛基督同時也是「自願地、有全然自由地」。²⁶同樣地，

彼得 (Peter) 之否認基督以及懊悔此項否認，也都是必然的；但否認與懊悔既皆為彼得自己的行動，則仍是自由的。

若此項關於可理解的性格之理論，被賦予一種純然心理學的解釋，則無論如何，可將之解釋得似乎非常合理。一方面，我們並非不常如此說：某個人不可能以某方式行動，因為這樣的行動方式會與其性格全然矛盾。而若他畢竟真正以此方式去行動了，則我們往往就說，其性格並非如我們所設想的。另一方面，我們不只經由他人的行動來認識他人的性格，而且也是經由自己的行動而認識自己的性格。我們可能想導出結論說，在每個人裏面可說是有一隱藏的性格，這性格逐漸地顯示自己於他的行動中，以致他的行動與性格之關係，如同後件與根據或前件的關係。但這實在會遭到如此的反對：這結論乃預設，性格是一開始即為固定不變的事物（由遺傳、環境、很早期的經驗等所固定），而此預設卻是假的。但只要把這理論陳示為一種心理學理論，則它即為經驗探究之事。顯然有些經驗資料對它有利，即使其他的經驗資料違逆之。因此這是一個如何衡量、解釋與統合可利用的證據之問題。

然而，謝林並非將其理論陳示為只是一種經驗的假設。它是一形上學理論。至少它部分地依賴形上學理論。例如同性原理就對它有影響。絕對者是必然性與自由的同一者，而此同一反映於人裏。他的行動既是必然的也是自由的。謝林導出如此的結論：一個人可理解的本性（這本性決定了其諸特殊的行動）本身，可說必定有其自由的一面，因為它是自我的自我安置行動所致之結果。但自我本身這項最初的抉擇，既非有意識的行動，也不是時間內的行動。根據謝林的看

法，它是外在於時間的，而且決定了一切的意識，雖然一個人的行動，正由於是發自他自己的本性或自我，因而是自由的。但要看出此最初的意志行動可能是什麼，卻極為困難。謝林的理論與沙特先生 (M. Sartre) 在其存在主義哲學對自由的解釋，有些類似；但前者的背景遠較為形上的。謝林由其同一理論，以及對於根據與後件這觀念的專注偏愛之觀點，來發展康德對智思界 (intelligible sphere) 與現象界之區分，結果產生了極為混淆不明的理論。的確明顯可知的是，謝林想一方面避免喀爾文主義 (Calvinism) 關於神的預定之教義，另一方面避免無可無不可的自由之理論，可是又同時想容許那表現於這些立場中之真理。沒錯，謝林並未宣稱，哲學裏的每件事都能弄得透明般的清楚。但麻煩的是，若非理解所正在說的，否則就難以評估所說的話之真實性。

對於惡 (evil) 的本質，謝林在為之找尋一滿意的描述程式時，遭遇了相當的困難。由於他並不認為，他本身是泛神論 (以否認世界與神之間有任何區分這種意思言之) 者，所以他覺得，他能肯定惡的積極實在性，同時卻不會迫使他導出，神性存有 (Being) 本身有惡存在這樣的結論。可是他把他世界與神的關係，解說為後件與前件或根據的關係，這樣的解說蘊涵了此意思：若惡是一積極的實在，則它必定有其在神裏的根據。而由此可導得這樣的結論：「為了讓惡不存在，神可以不是他自己。」²⁸ 在司徒加特的講演裏，謝林試圖藉著如此的說法——惡「從某觀點來看是不存在的，從另一觀點來看是一個極為實在的存有」²⁹——以在肯定與否認惡的積極實在性二者之間，取一條中庸之道。或許我們可以說，他是在摸索士林主義 (Scholasticism) 的信條——此信條把惡描述為一種缺乏的狀態 (privation)，雖然這種缺乏狀態是實在的 (real)。

無論如何，惡是確然存現於世界裏——不管其精確本質為何。因此，在人類歷史中朝向神的回歸，必定採取善逐漸勝過惡的形式。「善必定從黑暗中被實現出來，好讓它能永恆地與神同在；惡必定從善中被分離出來，好把它拋入非存有裏。因為此乃創造的終極目的。」^⑩易言之，理性的意志之全然勝過低層意志或驅力（此乃在神裏所永恆地完成的）乃人類歷史的理想目標。在神裏，對低層意志的昇華是永恆而必然的。在人裏面，則這是一時間性的歷程。

二、消極哲學與積極哲學之區別

我們在前面已有機會注意到謝林的此項堅持：我們從觀念只能演繹出觀念。因此若我們發現，他在晚期歲月裏強調消極哲學（其範圍是限於概念與本質的世界）與積極哲學（其強調的是存在）的區別（此區別在我們論述他生平與著作的那節已提及），則並不足為奇。

謝林主張，一切值得被稱為哲學的哲學，都關心實在界的第一或終極始元。消極哲學只發現到此始元為一無上的本質、絕對的觀念 (Idea)。然而我們從一無上的本質只能演繹出其他的本質，從絕對觀念只能演繹出其他的觀念。我們不能由「一項本質」(a What) 演繹出「一項存在」(a That)。易言之，消極哲學全然無法解釋這存在的世界。它對世界的演繹，並非對於存在事物的演繹，而只是對於「若事物存在則它們必定是什麼」的演繹。對於那外在於神的存在，消極哲學所能說的只是：「若它存在，則它只能以此方式存在，只能是像某某樣子的存在。」^⑪其思想是在假設的領域內運作的。這種情形在黑格爾的體系（謝林認為其體系是繞道規

避了存在的秩序）特別明顯。

然而，積極哲學卻非只以那作為觀念 (Idea) 的神，作為一本質 (What 或 essence) 的神來開始，而毋寧是以「那作為一純粹的存在 (a pure That)」⁵⁵ 的神，那作為純粹行動或存有 (being) (以存在的意思言之) 的神來開始。它從這無上的存在行動，過渡到神的概念或本性，而顯示出他不是一非位格性的觀念 (Idea) 或本質，而是一創造性的位格存有 (Being)，是實際存在的「存有之主」⁵⁶ (其中「存有」意謂世界)。這樣，謝林把積極哲學與作為一位格存有的神這概念，聯結起來。

謝林並未意指，他是首先發現積極哲學的人。相反地，他認為整個哲學史顯示了「在消極與積極哲學之間的爭鬪。」⁵⁷ 但對「爭鬪」(combat) 這字不可誤解。這毋寧是個強調重點與優先順序的問題，而非兩個不可能和解的思想路線之殊死戰。因為對消極哲學也不能全然拒斥。沒有任何體系，能夠沒有任何概念而建立起來的。即使積極哲學家把強調重點置於存在，但顯然地，他並未而且也不能輕視一切對於存在事物的思考。因此，我們必須「主張二者之間的聯結而且統一」⁵⁸——亦即積極與消極哲學之間的聯結、統一。⁵⁹

但現在謝林問說，我們要如何從消極哲學過渡到積極哲學？這不能僅藉由思考為之。因為概念思考所關心的，是本質與邏輯演繹。因此我們必須訴諸意志——「這意志以內在的必然性，要求神不應只是一個觀念。」⁶⁰ 易言之，關於神的存在這開頭的斷言，乃是根據於意志所要求的一個信仰行動。自我意識到它墮落的情況、疏離的狀態，它知道此疏離狀態只有神的活動能克服

之。因此，它要求神不應只是一超越於此世的理想，而且也應是一實際存在的位格神，一個人們可經由他獲得救贖的神。非希特之理想的道德秩序，不會滿足人的宗教需要。作為積極哲學之根基的信仰，乃是對一位格的、創造的、救贖的神之信仰，而非對非希特的理想道德秩序、或黑格爾的絕對觀念 (Idea) 之信仰。

至少在乍看之下，謝林可能顯得在重複康德的實踐信仰或道德信仰的理論。但謝林清楚地說，他視批判哲學為消極的哲學思考之一例。康德的確在信仰上肯定神，但只以之為一設定 (postulate) —— 亦即一種可能性。再者，康德所肯定的神，可說是一個為了結合德行與幸福的工具。在他純粹理性界限內的宗教之中，沒有留下任何餘地給真實的宗教。但真實的宗教人意識到他對神深刻的需要，並切望神是一個位格神，他被這樣的意識與切望引導著。「因為有位格者 (person) 找尋一個有位格者。」⁹⁸ 真實的宗教人並不斷言，神只是個為了把幸福分配給德行的工具；他乃為了神本身而尋求神。自我「要求的是神自己。它所要的神，是行動的神、執行神意眷導的神、能對抗墮落這一事實的神 (因神本身是實在的存有) 。……只有在這樣的神裏，自我才見到了實在的 (real) 無上之善。」⁹⁹

這樣，積極與消極哲學之區別，變成是那具有真實宗教性的哲學、與那不能吸收消化宗教意識和宗教需要的哲學，二者之區別。謝林很明白地提到康德來談這事。「如同你們所知道的，渴望實在的 (real) 神及經由他得救贖，只是表達了宗教的需要。……若沒有一活動的神存在……則不可能有宗教，因為宗教預設了人與神之實際的、實在的關係；而且也不可能有任何神意所眷

導的歷史存在……。在消極哲學的終點，我所擁有的只是可能性的而非實際的 (actual) 宗教，只是『純粹理性界限內的』宗教。……由於過渡到積極哲學，我們才首度登上宗教的領域。」⁴⁰

這樣，若積極哲學肯定神的存在為第一始元，若過渡到積極哲學不能由思考為之，而僅能由信仰所發出的意志之行動為之，則謝林顯然不能藉著，增補一個傳統意義下的自然神學給消極哲學，以求達到由消極到積極哲學的轉變。但是，可能存在著一個，我們可稱作對此意志行動的合理性之經驗證明。因為宗教人的需要是，一位啟示他自己、且完成他對人的救贖之神。而對神存在之證明（若我們可如此稱之）要採的形式乃是，顯示出宗教意識的歷史（人之需要神及神應答此需要的歷史）發展。「積極哲學是歷史性的哲學。」⁴¹這也就是何以謝林在其晚期著作中，致力研究神話與天啟之緣故。他試著展示，神對人逐漸的自我啟示與救贖工作。

這並非說，謝林放棄了他一切較早期的思辨，以利於對神話與天啟的歷史作經驗性的研究。如同我們所已看到的，他的論點乃是消極與積極哲學必須結合。他並未放棄他較早時的宗教思辨。例如在名為「積極哲學原理的另一演繹」(Another Deduction of the Principles of Positive Philosophy) (一八四一年) 這論文裏，他以「無條件的存在者」⁴²為其出發點，然後進行對於神內在生命的諸階段 (moments 或 phases) 之演繹。他的確強調屬於存在 (existence) 這種意義的存有 (being) 之優先性，但他較早期宗教哲學的一般架構，以及神的生命內之諸階段、宇宙的墮落、回歸於神等觀念，仍然被保留著。雖然在其論神話與宗教的講演裏，他所關心的是，對於其宗教哲學予可說是以經驗上的證實，但他從未真正脫離觀念論者的傾向——把神與世界的

關係，解釋為根據或前件與後件的關係。

讀者可能會感受到齊克果 (Kierkegaard) 對謝林的失望：他在區別消極與積極哲學之後，接著就專注於研究神話與天啟，而未徹底由此項區別的觀點，來再次思考其哲學。可是我們能夠理解這哲學家的論點所在。宗教哲學已成爲佔據他思想的中心地位者。自我顯示的非位格性絕對者，已變成自我啟示的位格神。因此謝林急於顯示出，人對神的信仰在歷史上可以證明爲合理，以及顯示出，宗教意識的歷史即是神對人作自我啟示的歷史。

四、神話與天啟

然而，若我們說謝林的神話與天啟哲學是一經驗性的研究，則「經驗性」(empirical) 這字就必須以一種相對的意義理解之。謝林未曾爲了純粹的經驗主義，而放棄演繹形上學。絕非如此。例如，他預設了，對於獨一的神裏三項「潛能」之演繹。他也預設了此事：若有一位自我顯示的神，則此絕對存有 (Being) 的必然本性，將會逐漸被啟示出來。因此，當謝林轉而研究神話與宗教時，他可說是已先具有他所將發現的架構。此項研究是經驗性的，意即，它的材料是由，那通過經驗探查所得知的實際宗教史，所提供的。但解釋的架構則是由，那被設想爲形上學的必然演繹，所提供的。易言之，謝林開始在宗教史裏，找尋獨一的位格神——這神的統一性並未排除三項可辨別的潛能或階段——之自我啟示。他確實沒有困難地在宗教信仰的發展（從古代東西方的神話直到基督教三位一體教義之發展）中，發現此項神觀的表現。同樣地，他也沒有困難地

在其中發現，墮落而又返回神的此項觀念之表現。

若一旦假定了謝林的預設，則此項程序當然是合理正當的。因為如同我們所已看到的，他從未想要放棄形上學、抽象的理性哲學——這種形上學所顯示給我們的，以現代用語來說，乃是，若有一事例在，則此事例必定是什麼。因此從謝林的觀點來看，形上學的諸預設是頗為秩序井然的。因為哲學就整個而言，乃是消極與積極哲學的結合。可是謝林的神話與天啟哲學，之所以對宗教史研究的發展影響較少，無疑地，他的程序是一項原因。這並非說，形上預設是不合法的。我們之認為它們是否合法，明顯地是依賴，我們對形上學的認知價值之看法。但可以容易理解的是，那些想把宗教史的研究從觀念論形上學預設解放出來的人，是以懷疑的眼光來看謝林的神話與天啟「哲學」的。

謝林對神話與天啟作一區分。「萬事萬物各有其時。神話宗教必須先來到。在神話宗教裏，我們所擁有的是盲目（因為它是由一必然歷程所產生的）、不自由與非精神性的宗教。」⁴⁴ 神話並不純然是任意專斷、隨心所欲的想像產物。但它們也不是天啟，意即，不是一項被自由地授與的關於神之知識。當然，它們也夠是被有意識地精心構作的，但基本上它們是一無意識而必然的歷程之產物，是前後相續的形式——在其中，那對於神性者的領悟，把自己強加在宗教意識上。易言之，神話是相當於神裏的黑暗或低層原理，它根植於無意識的領域。然而當我們從神話過渡到宗教時，我們是過渡「到一全然不同的領域。」⁴⁴ 在神話裏，心靈「與一必然歷程有關，而在此則與那只作為一絕對自由意志所致之果而存在的某事物有關。」⁴⁵ 因為天啟這概念預設了

一項，神藉以「自由地把他自己給予或已經給予人類」⁴⁵的行動。

由於神話宗教與天啟宗教都是宗教，所以謝林堅稱，把它們包含於一共同的觀念裏，必定是可能的。事實上，整個宗教意識史，即是神的一項第二系譜或生產 (a second theogony or birth)，意即，神的在己 (God in himself)⁴⁶之永恆而無時間性的變化或生產，被表現於時間裏、宗教史裏。神話由於是根植於無意識裏，故而表現了神生命中的一階段。在邏輯順序上它先於天啟，並且是後者的一項預備。但它本身不是天啟。因為天啟在本質上乃，神把他那無限、人格性而自由的創造者以及存有的主宰這樣的自己，自由地顯示給人的。而且由於它是神這方面的一項自由行動，所以它並非純然是神話的一項邏輯結果。可是天啟也能够被描述為神話的真理。因為神話可說是，那隱藏著的真理之公開、通俗的成分。哲學家能在異教中找到，那對於真理之神話性的表現或預示。

易言之，謝林想把整個宗教意識史，描述為神的自我啟示，可是也想留下餘地，給基督宗教特有的天啟概念。一方面，以天啟這詞之微弱意思（我們或可如此稱呼之）來說，天啟乃是遍行於整個宗教史的。因為它是神話的內在真理。另一方面，以一種強烈的意思言之，則天啟是發現於基督宗教裏的。因為這內在真理是在基督宗教裏，才首度得見天日、清楚呈顯的。這樣，基督宗教提供我們神話的真理，它可以被描述為歷史宗教的巔峯。但這不蘊涵說，基督宗教是神話的一項自動之結果。如同我們所已看到的，神話是一必然的歷程。但是位格神是通過基督、在基督裏，自由地啟示他自己的。明顯地，若謝林想把整個宗教史描述為，神的生命在時間中的表現，

則他就很難避開如此的主張：在異教神話與基督宗教間有一必然的關聯。前者表現那作爲無意識的意志之神，後者表現那作爲自由意志、愛的意志之神。可是謝林試圖藉著堅稱，天啟的概念乃是神這邊的一項自由行動如此之概念，以在神話與天啟間保存一本質上的區別。天啟是神話的真理，其意思是說，天啟是神話指望的目標，是神話這公開、通俗外衣之下的事物。但這真理是通過基督、在基督裏被清楚地啟示出來，它是被自由地啟示出來的。它的真理不能被當作，只是由異教神話在邏輯上演繹出來的。

然而，謝林雖的確試圖容許神話與天啟的區分，但還有一更重要的論點要主張。若我們把天啟的基督宗教只當作意謂，一項與異教事實正相對立的事實，則我們就留有餘地給一更高的立場，亦即，那既能理解神話也能理解天啟的理性立場。這更高的立場就是積極哲學。但謝林小心地解釋說，他並非指一項，從宗教外面來對宗教所作的理性主義解釋。他是指，宗教所藉以從內部理解它自己的那種宗教意識活動。這樣，在謝林看來，宗教哲學不只是哲學而且也是宗教。它預設著基督宗教，而且若沒有後者則無法存在。它是在基督宗教的內部而非外面產生的。「因此，哲學的宗教在歷史上是由天啟的宗教爲居間媒介的。」⁴⁸但它不能全然等同於，那作爲事實的基督信仰與生命。因爲它把這些事實當作其自由的、反省性的理解所要探討之題材。因此若與那單純地根據權威來接受原初的基督宗教天啟這種情形，相對照而言，則哲學的宗教可稱爲「自由」宗教。「自由宗教只是由基督宗教爲居間之媒介；它並非後者所直接置定的。」⁴⁹但這並非意謂哲學的宗教拒絕啟示。信仰尋求理解；但從內部來的理解，並不以所被理解者爲無效而廢除之。

此項理解的歷程、自由反省的歷程，有其自己的歷史，其範圍從士林主義神學與形上學，直

到謝林自己後期的宗教哲學。在此哲學裏，我們能辨識到，謝林對一更高層智慧的渴望。在他的心靈性格裏，一直有著某種諾西斯主義者 (the Gnostic) 的成分。就如同他不滿意普通的物理學，而闡述一種思辨的或更高層的 (高級的) 物理學，同樣地，在他後期的年日裏，他也闡述一種關於神的本性、神的自我啟示之奧秘的或更高層的知識。

因此當我們發現，謝林對基督宗教史所作的解釋，在某些方面讓我們回想到十二世紀佛洛勒斯 (Flores) 的約阿金 (Abbot Joachim) 之理論，並不感到驚訝。照謝林的看法，基督宗教的發展有三個主要的時期。第一個時期是彼得 (Peter) 時期，特徵是，律法 (law) 與權威觀念佔主要地位，與之相關的是，在神裏的存有之終極根基——它本身被等同於三位一體神學裏的聖父 (the Father)。第二時期是保羅 (Paul) 時期，這是從新教宗教改革 (the Protestant Reformation) 開始。其特徵是自由的觀念，與之相關的是，在神裏的理想原則——這被等同於聖子 (the Son)。謝林期待著第三個時期——約翰 (John) 時期，這時期將是對於前二時期之更高層次的綜合，把律法與自由聯結於一獨一的基督宗教團體裏。第三個時期所相關的是聖靈 (the Holy Spirit)、神的愛，它被解釋為，神內在生命中的前二階段之綜合。

五、對謝林的總評

若我們把謝林的哲學之旅整個看來，則明顯地，在其出發點與所抵終點之間，有非常大的差異。可是也有某些連續性在。因為我們能看到，新問題如何從已採的立場呈現出來給他，並看到，

他解決這些問題如何需要採取新的立場——而新立場包含對舊立場的修正，或者從新觀點來展示舊立場。再者，雖然他有種種改變，但仍有些一貫的根本問題，賦予他的哲學思考某些統一性。

對於此項發展的歷程本身，不可能有任何合理的反對，除非我們打算辯護這樣的論點——一個哲學家應闡述一嚴格封閉的體系，而且決不改變之——是合理的。我們的確可論說，謝林並未作充分的改變。因為即使當他對一個或一組新觀念的採用，很有理由顯示出他適合拋棄所已使用的舊觀念時，他也往往仍保留之。這個特徵可能不是謝林所特有的：任何哲學家的思想若歷經了諸多不同階段，則都可能出現此一特徵。但此特徵使得我們要評估謝林在某一時候的精確立場究竟如何時，有一些困難。例如在他晚期思想裏，他強調神的位格性，及神的創造行動之自由。我們自然會把他思想的神學面之演變，描寫為從泛神論至思辨的有神論之變遷。可是他之堅持神的自由，卻是伴隨著他之保留宇宙墮落的觀念，及伴隨著他之持續地傾向於以世界與神的關係類比於後件與前件的關係。因此，雖然在我看來，若從新觀念的角度來描述他後期的思想，似乎要比從過去所保留之舊觀念的角度來描述，更為合適，但是，對於那些如此主張——即使在謝林哲學思想最後的一時期裏，他仍是動態的泛神論者而非有神論者——的人，他卻也提供了支持的材料。當然，這個問題部分是在於強調重點，部分是在於用辭、術語。但重點是，我們之難以搜尋描述謝林的精確合適用辭，謝林本身要負大部分責任。然而，若一個哲學家如此急於綜合顯然衝突的觀點、顯示它們其實是互補的，則在這種情形下，可能我們不應對之有任何其他的期待。

我們恐怕不需說，謝林並非一體系化者 (systematizer)，意即，他並未留給後代一個封閉而

嚴密的體系，讓後代要不就接收、要不就遺棄之。但這並不必然蘊涵說，他不是一個有系統的 (systematic) 思想家。沒錯，他覺得任何思想家在某些方面與他相投合，他就把他的心靈明顯地對他們的刺激與靈感啟示開放。例如柏拉圖 (Plato)、新柏拉圖主義者、布魯諾 (Bruno) ②、柏美 (Jakob Boehme)、史賓諾莎與萊布尼茲——康德與非希特更不用說——都被他使用為靈感啟示之源。但他之接受種種來源的觀念，這樣的開放性，並未伴隨有任何很顯著的能力，來把它們融合為一個一貫的整體。再者，我們已看到他在晚期的年月裏，表現強烈的傾向，要飛入知神論與諾西斯主義 (Gnosticism) 雲霧迷茫的領域裏。一個極為依賴柏美之思辨的人，只能引起哲學家們很有限的興趣，這也是可以理解的。可是如同黑格爾所說的，我們必須區分謝林的哲學，與對他的哲學之模仿 (這種模仿是由一些關於絕對者的話語所混雜而成，亦即以之替代那根據所宣稱的直觀洞見所作的不變之含糊類比的思想)。因為謝林雖非如黑格爾之為體系化者那種意思的體系化者，但他的思考仍是有系統地。也就是說，他實在地且持續不斷地努力來理解他的材料，來慎思熟慮他所提出的問題。他所一直致力要達到及試圖要傳達的，乃是系統的理解。至於他成功與否是另一個問題。

謝林晚期的思想相較而言，是被歷史家忽略了。而這是可理解的。一方面，如同在導論那章所說的，若我們選擇以謝林主要乃是，那在德國觀念論發展中連結非希特與黑格爾之環，則謝林的自然哲學、先驗觀念論體系、與絕對者為純粹同一者這理論，乃是他思想中的重要階段。另一方面，在許多人看來，他的神話與天啟哲學 (這無論如何是屬於，一個形上觀念論的衝力已耗盡了

的時期），似乎不只表示一項那超越於任何能被視為理性的哲學之上的飛翔，而且由後代的宗教歷史的實際發展來看，也幾無考慮的價值。

然而，雖然這種忽視是可以理解，但它也可能是值得遺憾的。至少，若一個人持的是如下之想法，則他會感到值得遺憾：正如有空間留給對於宗教之純史學與社會學的研究，或者對於宗教意識之純心理學的研究，同樣地，也應有空間留給宗教哲學。我們所應做的，與其說是在謝林裏面找尋問題的解答，毋寧說是在他的思想、他的出發點裏，找尋刺激與靈感啟示，來作獨立的反省。而可能這就是謝林整個哲學思考的一個特徵。它的價值或許主要在於提示與激發。但是，當然只有那些對他的心態有某種基本的同情、而且對他所提出的問題能欣賞認識的人，才能受到其提示、激發之效用。不過，由於缺乏這種同情與欣賞認識，因而有一種自然的傾向，就是把他一筆勾銷，將他當作一個選擇錯誤媒介來表達其世界觀的詩人。

一六、對謝林的影響及對一些同類思想家的解說

在導論那章裏，提到一些謝林與那由席雷格、諾伐利、賀德林等所代表的浪漫主義運動之關係。我並不算重複或發展所已說過的。但在這最後一節裏，可能適合我們來談一些，謝林對於德國及德國以外的某些思想家之影響。

謝林的自然哲學對歐肯 (Lorenz Oken) (一七七九至一八五一年) 有一些影響。歐肯接連在耶拿、慕尼黑 (Munich) 與蘇黎士 (Zürich) 當醫學教授；但他對哲學深深感到興趣，出版

了一些哲學作品，諸如「論宇宙」(*On the Universe, Ueber das Universum*) (一八〇八年)。在他的看法，自然哲學是關於神之永恆地轉化為世界的理論。神是整體，而世界是神的永恆顯示。也就是說，世界不可能有一個開頭，因為它是神思想的表現。也由於同樣緣故，它不可能有結束。但在世界裏能夠有，而且實在有演化 (evolution) 於其中。

謝林對歐肯哲學的評判，並不特別有贊許之意，雖然他利用了一些歐肯的觀念在其演講裏。而歐肯也拒絕跟隨謝林晚期的宗教哲學之路。

謝林自然哲學的影響，也可以在葛瑞斯(Johann Joseph von Görres) (一七七六至一八四八年) 這位慕尼黑主要的天主教哲學家身上，感覺到。^⑤ 但葛瑞斯主要是以一宗教思想家出名。最初他多少傾向於謝林同一體系的泛神論，但以後他則闡揚有神論哲學，如其四卷「基督宗教的神秘主義」(*Christian Mysticism, Christliche Mystik*) (一八三六至一八四二年) 之所為，雖然他像謝林本身一樣，也強烈地受到知神論 (theosophy) 思辨的吸引。葛瑞斯也寫討論藝術與政治問題的作品。他確曾活躍參與政治生活，並對教會與國家的關係問題深感興趣。

葛瑞斯放棄謝林同一體系所表示的立場，但卡魯斯(Karl Gustav Carus) (一七八九至一八六〇年) 這位醫生兼哲學家卻不放棄之，而終其一生保衛泛神論。其論靈魂 (soul, Psyche) (一八四六年) 之作品，具有一些重要性，在其中他主張，靈魂的意識生活之鑰，必須在無意識的領域內找尋。

我們再轉來看巴德爾(Franz von Baader) (一七六五至一八四一年)，他與葛瑞斯一樣是

天主教思想家圈內的重要分子，而且也是在慕尼黑寫作；我們在他身上發現一個交互影響的明顯例子。也就是說，雖然巴德爾受謝林影響，但他也反過來影響謝林。是巴德爾介紹柏美的著作給謝林，因而幫助他決定了其思想探循的方向。

巴德爾相信，自從培根 (Francis Bacon) 與笛卡兒 (Descartes) 的時代以來，哲學已變得愈來愈遠離宗教，而真實的哲學卻應有其在信仰裏的根基。在建構其自己的哲學時，巴德爾依賴諸如艾克哈特 (Eckhart) 與柏美這些思想家的思辨。我們可以在神本身裏面，區分高層與低層原理，感覺世界雖被視為神的自我顯示，但仍代表一種墮落 (a Fall)。再者，就如同在神裏面，有高層原理永恆地克勝低層原理、光明永恆地克勝黑暗，故而在人裏面，也應該有一使世界返歸於神的精神化歷程。明顯地，巴德爾與謝林是飲著同樣精神源泉的同類靈魂。

巴德爾的社會與政治著作，具有一些重要性。在其中他對於社會契約的國家理論（把國家當作，諸個人間的一項社會協定或契約，所產生的結果）表示堅決反對。他主張，相反地，國家乃是一自然的 (natural) 機構，意即，它是根據人的天性 (nature)、從人的天性產生的，而非一項會議協約的產品。可是巴德爾也強烈攻擊，以國家為終極的無上權力這樣的觀念。只有神是終極的無上權力；抵禦專制的唯一真實保衛因素，乃是尊崇神的普遍道德律，並尊敬作為神形像 (Image of God) 的人。若這些保衛因素被忽視，則專制與不寬容就會產生——無論無上權力被認為在於君主或在於人民。巴德爾以基督宗教的國家這理想，來對抗無神論的或世俗的權力國家。權力集中，乃是世俗的或無神的民族國家之特色，這特色導致在國內的不公義，及對外國的

戰爭；唯有宗教與道德滲透於人的整個社會裏，方能克服之。

我們恐怕不能稱克勞色 (Karl Christian Friedrich Krause) (一七八一至一八三二年) 爲謝林的門生。因爲他聲稱是康德真實的精神繼承者，在慕尼黑時，他與謝林的關係一點也不友善。但他慣於說，那到達他自己哲學的進路，必須經由謝林；他的一些觀念是類似於謝林的。他主張，身體屬於自然領域，而精神或自我屬於精神領域、「理性」領域。這觀念確是回響康德對於現象界與本體界的區別。但克勞色論說，精神與自然雖彼此有別，且於某種意義上相對應，但卻互相作用於對方，因此我們必須在一個完美的本質——神或絕對者——裏找尋二者的根基。克勞色也闡述了一種「綜合的」秩序，這秩序是發自神或絕對者，而進行到其所導出的本質——精神與自然——再進行到有限事物。他堅稱歷史的目標乃是人類的合一；而在他放棄了此目的可藉由互濟會 (Freemasonry) 達致的希望以後，他發佈了一項人類聯盟 (*League of Humanity, Menschheitsbund*) 的宣言。在德國，他的哲學被三位大觀念論者的體系所掩蓋過去，但在西班牙，它有廣大的影響 (可能多少是驚人的影響)，在那裏「克勞斯主義」(Krausism) 成爲一流行的思想體系。

在俄國，泛斯拉夫主義者 (pan-Slavist) 這羣人對謝林感到興趣，而西化者則較受黑格爾影響。例如在十九世紀早期，帕夫洛夫 (M. G. Pavlov) (一七七三至一八四〇年) 在莫斯科 (Moscow) 闡述謝林的自然哲學，而著名的俄國哲學家梭羅維葉夫 (Vladimir Soloviev) (一八五三至一九〇〇年) 則受到謝林較晚期宗教思想一些影響。當然，把梭羅維葉夫稱作謝林的門

生，並不正確。他的確受到其他非俄國思想家的影響，但除此之外，他無論如何是個原創性的哲學家，而非任何人的「門生」。但在他知神論思辨的傾向裏，⁵²他顯示了與謝林明顯的精神類似關係，而他深刻的宗教思想的一些方面，也很像這位德國哲學家所採的立場。

在大不列顛 (Great Britain) 裏，謝林的影響是無關重要的。詩人寇勒瑞吉 (Coleridge) 在其「文學傳記」 (*Biographia Literaria*) 裏說，他在謝林自然哲學與先驗觀念論體系中，發現了與他自己所已詳擬者有許多「親切的吻合」，他讚美謝林，而犧牲非希特、對之加以諷刺。但我們恐怕不能說，這個國家的專業哲學家會顯示對謝林有任何熱愛。

在最近，對謝林宗教哲學的興趣，已有某些恢復。例如它對新教神學家田立克 (Paul Tillich) 的思想發展，有刺激的作用。若不管齊克果的態度，則我們在謝林對消極與積極哲學的區分、對自由的堅持、對存在的強調中，都可看出含有預示存在主義 (existentialism) 的一些論題之傾向。然而，雖然此項解釋具有一些有限的理由，但是那想要，在過去顯赫哲人的心靈中找到對於以後觀念的預示，這樣的欲望，不應蒙蔽我們，以致無見於觀念論運動與存在主義運動的氛圍之巨大差異。無論如何，謝林最著名的可能是，他把形上觀念論非位格的絕對者，轉變為那將自己啟示給宗教意識的位格神。

附 註

① W, IV, pp. 15-16。

- ② W, IV, pp. 23-4。
- ③ W, IV, p. 21。
- ④ W, IV, p. 28。
- ⑤ W, IV, p. 31。
- ⑥ W, IV, p. 32。
- ⑦ W, IV, p. 30。
- ⑧ W, IV, p. 31。
- ⑨ W, IV, p. 30。
- ⑩ W, IV, p. 32。
- ⑪ W, IV, p. 47。
- ⑫ 此修訂體系在司徒加特 (Stuttgart) 的演講 (一八一〇年) 裏亦曾講解之，它與「哲學探討」 (*Philosophical Inquiries*) 一起刊印於其「作品集」 (*Works*) 第四卷裏。
- ⑬ W, IV, p. 234。
- ⑭ W, IV, p. 244。
- ⑮ W, IV, p. 252。
- ⑯ 我們應注意，現在在謝林看來，神性存有是一人格神，不再是一非人格性的絕對者。
- ⑰ W, IV, p. 251。

- ⑱ *W*, IV, p. 330。
- ⑲ *W*, IV, p. 331。
- ⑳ *W*, IV, p. 316。
- ㉑ *W*, IV, p. 324。
- ㉒ *W*, IV, p. 326。
- ㉓ *W*, IV, p. 267。
- ㉔ *W*, IV, p. 256。
- ㉕ *W*, IV, p. 274。
- ㉖ *W*, IV, p. 277。
- ㉗ *W*, IV, p. 278。
- ㉘ *W*, IV, p. 295。
- ㉙ *W*, IV, p. 296。
- ⑳ *同上*。
- ㉑ *W*, V, p. 558。
- ㉒ as a pure That (als reines Dass); *W*, V, p. 746。
- ㉓ *同上*。
- ㉔ *同上*。

- 35 W, V, p. 746。
- 36 謝林的區分在某些方面，類似一些現代作者〔其中尤以吉爾松 (Gilson) 教授爲著〕對本質哲學與存在哲學 (existential philosophy) 所作的區分；「存在哲學」這詞並非意指「存在主義」(existentialism)，而是意謂，這種哲學對存有所作的根本強調重點，是其存在 (existence, esse) 意義，而非其本質 (essence) 意義。不過此項類似的程度是有限的。
- 37 W, V, p. 746。
- 38 W, V, p. 748。
- 39 同上。
- 40 W, V, p. 750。
- 41 W, V, p. 753。
- 42 W, V, p. 729。
- 43 W, V, p. 437。
- 44 W, VI, p. 396。
- 45 同上。
- 46 W, VI, p. 395。
- 47 這是指在邏輯上所能區別出來的，神內在生命之諸「潛能」(potencies)。
- 48 W, V, p. 437。

49 W, V, p. 440。

50 謝林之以絕對者為純粹同一者這項理論，可以視為布魯諾 (Bruno) 對無限者的觀念之一項延續，後者以無限者為對立的統一者 (*coincidentia oppositorum*)，而這觀念本身又是得自古撒的尼古拉 (Nicholas of Cusa)。

51 謝林的影響在德國南部比在北部更被感受到。

52 梭羅維葉夫很有效地運用，那在聖經中、並且也在 (比方說) 柏美著作中的智慧 (Wisdom 或 Sophia) 這個觀念。

第八章 席萊爾馬赫

一、生平與著作

由於德國三大觀念論者所關心的乃是，絕對者，無限者與有限者的關係，以及精神的生命，這三樣事物，故而他們對宗教所注意的當然是，宗教之表現出有限精神對神性實在 (the divine reality) 的關係。因為二位都是哲學教授及哲學體系建構者，所以自然根據這些體系的根本原理，來解釋宗教。這樣，菲希特根據其倫理觀念論的精神，傾向於把宗教化約為倫理學，^①而黑格爾則傾向於將之描述為一種知識形式。至於謝林，如同我們所已看到的，其思想愈來愈變成一種宗教意識的哲學，而且強調人需要一位位格神，但即使是他，也傾向於把宗教意識的發展，解釋為一種更高層知識的發展。然而，在席萊爾馬赫身上，我們發現有一種從神學家與傳道者的觀點，所從事的宗教哲學研究進路；他雖然有強烈明顯的哲學興趣，但仍保持他所受的敬虔教養之痕跡；他關心要在宗教意識這邊與形上學、倫理學那邊，作一鮮明的區別。

席萊爾馬赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) 一七六八年十一月二十一日生於布



席萊爾馬赫 (Schleiermacher) 像

在位於歐德爾 (Oder) 而鄰近法蘭克福 (Frankfurt) 的蘭德斯堡 (Landsberg) 當牧師；一七九六年到一八〇二年在柏林任教會職。

在柏林這段時期，席萊爾馬赫與浪漫主義者諸君交往，特別是與席雷格 (Friedrich Schlegel)

瑞斯勞 (Breslau)。他的雙親將其學校教育交託給莫拉維亞兄弟會 (the Moravian Brotherhood)。此後，雖然他失去了對某些基督教根本教義的信仰，但他仍繼續到哈勒 (Halle) 研究神學；不過在大學前兩年裏，他較感興趣的是史賓諾莎與康德，比對於純粹的神學科目更有興趣。一七九〇年他在柏林通過考試，然後在家庭取得家庭教師之職。從一七九四到一七九五年底，他

交往。他與一般浪漫主義者一樣關心整體 (totality)，他對史賓諾莎有深刻的同感。可是他從早年就受到柏拉圖世界觀——世界是那真實存有的觀念界之可見形象——所影響。他將史賓諾莎的自然設想為，那把它自己顯示於現象世界的實在 (reality)。但作為一個史賓諾莎的傾慕者，他就面對著將其哲學見解與宗教 (宗教是他所被任命去教導人的) 相調和之工作。這也不只是為要滿足他作為一名新教牧師的職業良心而已。因為如同我們所說過的，他是個真誠的信仰者，仍保持著他家庭與早年老師印在他身上持久的敬虔痕跡。因此他必須為如同他所懷有的宗教意識，想出一理智的架構來。一七九九年他出版其「宗教談」 (*Discourses on Religion, Reden über die Religion*)，這書以後有幾次的修訂版。

一八〇〇年接著出版「獨語錄」 (*Monologues, Monologen*)，探討那有兩個人、社會二者關係的問題；一八〇一年出版第一本講道集。不過席萊爾馬赫通常並不被視為正統的新教神學家。一八〇二到一八〇四年他在隱退中度過。一八〇三年他出版「對迄今為止倫理學理論的批判綱要」 (*Outlines of a Critique of the Doctrine of Morals up to Present, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*)。他也致力於翻譯柏拉圖對話錄為德文，並附上導論與註釋。其中第一部分發行於一八〇四年，第二部分發行於一八〇九年，第三部分發行於一八二八年。

一八〇四年席萊爾馬赫接受哈勒大學的講座。當拿破崙關閉這大學時，他仍在此鎮當牧師。然而一八〇七年他回柏林，在那裏參與政治生活，並共同協助新大學的建立。一八一〇年受派擔

任此大學的神學教授，直到一八三四年逝世為止，一直任此職位。一八二一年到一八三二年出版其「根據福音書的教會原理之基督信仰」(*Christian Faith according to the principles of the Evangelical Church, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*)，一八三〇到一八三一年又發行第二版。他也再出版講道集。他在大學的講演課程除了神學的、也包括哲學的與教育的論題，這些講演錄在他逝世後出版。

一一、基本宗教經驗及其解釋

席萊爾馬赫主張，思想與存有是相關聯的。但思想與存有相關聯的方式有兩種。其一，可以是思想順應於存有，如同在科學知識或理論知識中的情形。而那符應於我們全部科學概念與判斷的存有，稱為自然界。其次，可以是思想尋求使存有順應於思想自己。在我們道德活動所根據的思維裏，證實了這點。因為我們是通過道德行動，來尋求實現我們的倫理理想與目的，是以這種方式努力使存有順應於我們的觀念，而非任何其他方式。「那以認識為目的之思想，把它自己與它所預設的一個存有相關聯；我們行動所根據的思想，把它自己與一個將通過我們而發生的存有相關聯。」^②而那把自己表現於由思想所導引之行動的整體，稱為精神 (*Spirit*)。

這樣，至少乍看之下，呈現給我們的是一種二元論。一方面我們有自然界，另一方面我們有精神。不過，雖然對於概念思维，精神與自然界、思想與存有、主體與客體乃是有區別的不同概念（概念思维無法超越一切區別與對立），但二元論並非絕對的。終極的實在 (*reality*) 乃是精神與

自然界在宇宙(the Universe)或神裏面的同一。概念思惟無法領悟此同一。但此同一能被感受到。而席萊爾馬赫把此感受與自我意識聯結起來。它實在不是反省的自我覺識 (self-awareness)——不是自我在其諸多不同的片段或階段中，所領悟到自我的同一。但是有一「直接的自我意識 (此即等於感受)」^④是反省的自我覺識之基礎。易言之，有一根本的直接感受存在，在此層次上不會產生概念思惟的區別與對立。我們可稱之為一種直觀。但如果我們這樣稱呼，我們必須瞭解它絕不是一種清楚的知性直觀。它毋寧可說是在自我意識裏面的感受基礎 (feeling-basis)，它不能與對於自我的意識相分離。也就是說，自我並未享有，任何把神性整體 (the divine totality) 當作直接而唯一的直觀對象，這樣的知性直觀；但自我感受到，它自己是依靠著那超越一切對立的整體。

這依靠的感受 (feeling of dependence, Abhängigkeitsgefühl) 即是自我意識的「宗教面」，^④事實上亦即「宗教感受」。^⑤因為宗教的本質「既非思想也非行動，而是直觀與感受。它尋求直觀宇宙 (the Universe)。」^⑥但照席萊爾馬赫對「宇宙」這字眼的用法，它是指無限的神性實在 (the divine reality)。因此對他來說，宗教在本質上或根本上，乃是對無限者的依靠之感受。

在這種情形下，顯然有必要在宗教與形上學、倫理學兩方面之間作鮮明的區別。沒錯，形上學、倫理學「與宗教有相同的主题，亦即宇宙以及人與它的關係。」^⑦但它們的研究進路頗為不同。席萊爾馬赫說，形上學「從它本身編出世界及其律則的實在。」^⑧（這話明顯是關於非希特的觀念論說的）。倫理學「從人的本性及其與宇宙的關係發展出一套義務系統；它對行動施以命

令、禁止……。」^①但宗教所關心的並非形上演繹，也不是要使用宇宙來導出一套義務的規則。它既非知識也非道德，而是感受。

因此我們可以說，席萊爾馬赫離開了，康德與非希特所指示之把宗教化約為道德的傾向，就如同他拒絕任何企圖把宗教本質表現為一種理論知識的形式之嘗試；我們可以說，他在感受之中找尋信仰的基礎，乃是追隨雅各比 (Jacobi)。但是在席萊爾馬赫與雅各比之間，有一重要差異。因為雅各比把一切知識奠基於信仰，而席萊爾馬赫卻想把理論知識與宗教信仰區別開，而在感受中為後者找尋其特別的基礎。我們還可補充說，雖然對於席萊爾馬赫，宗教意識與美感意識的距離，較諸與理論知識的距離為近，但宗教意識所根據的感受（亦即對無限者的依靠感受）仍是它自己所特有的。因此席萊爾馬赫避免了浪漫主義混淆宗教意識與美感意識的傾向。

我們不可以從上面所述而推斷說，在席萊爾馬赫看來，宗教與形上學、倫理學兩方面之間沒有任何關聯。相反的，形上學與倫理學在某種意義上是需要宗教的。若無宗教對無限整體之根本的直觀，則形上學將被懸置空中，如同一純然概念的建構而已。而倫理學若無宗教，則將會給予我們一種很不適當的對於人之觀念。因為按照純然倫理的觀點，人看來是其命運之自由而自律的主人，然而宗教的直觀，把他之依靠著無限的整體、依靠著神這事，顯示給他。

當席萊爾馬赫宣稱，宗教信仰奠基於對無限者依靠的感受時，「感受」(feeling) 這字顯然必須理解為，意謂此依靠意識的直接性，而不可理解為把任何知性的活動排除在外。因為如同我們所已見到的，他也談到「直觀」。但此直觀並非領悟到一個被清楚設想的神，它乃是一項自我

意識——意識到自己在本質上，以一種不確定而非概念化的意義而言，乃是依靠著無限存有。因此這依靠的感受需要在概念層次上予以解釋。這是哲學神學 (philosophical theology) 的工作。當然，我們可以論說，席萊爾馬赫對基本宗教經驗的說明，已包含一種顯著的解釋成分。爲了轉離康德的道德主義與非希特的形上思辨，也由於受到那「神聖的、遭拒絕的史賓諾莎」^⑩之思想的啟發影響，他把那被覺得是自我所依靠者與無限整體、神性宇宙視爲同一。「宗教是對於無限者的感受與品味 (taste)。」^⑪而我們可以說，對於史賓諾莎，「無限者是其開頭與終結；宇宙是他唯一而永恆的愛……。」^⑫這樣，在起初他對此基本的宗教依靠感受之描述方式，受到那被浪漫主義化的史賓諾莎之啟發影響。可是史賓諾莎的影響不應高估。因爲史賓諾莎是把「對神之知性的愛」置於心靈上升之顛峯，而席萊爾馬赫則是在宗教的世界觀之根基，找到對無限者依靠的感受。而問題就產生了：我們應如何思想或設想此直接的依靠意識？

有一困難直接地產生。基本的宗教感受是，對那沒有任何對立存於其中的無限者、對那自我同一的整體，之感受。但概念思惟卻立刻引入了區別與對立：無限的統一體被分裂成對於神的觀念，與對於世界的觀念。世界被認爲是一切對立與差異所組成的整體，而神被設想爲一單純的單一體 (unity)，其存在乃對於一切對立與區別的否定。

由於概念思惟不可能全然除去它所必然產生的區別，因此它必須設想神與世界是相關聯的。也就是說，它必須把神與世界的關係，設想爲彼此蘊涵的關係，而非只是共同呈現的關係，或甚至單向的依靠 (亦即，世界依靠神) 關係。「沒有世界就沒有神，沒有神就沒有世界。」^⑬可是

這兩個觀念(亦即，對於神的觀念，與對於世界的觀念)不可以被視為同一，「因此，此二觀念既非全然同一，亦非全然分離。」^④易言之，由於概念思惟必然通過兩個觀念來設想宇宙，所以它不應混淆二者。宇宙萬有的統一，必須由它們之相關聯、而非它們之相同一的角度，來設想之。

至少乍看之下，這讓我們認為，在席萊爾馬赫看來，神與世界的區別只是對人的反省存在著，事實上二者並沒有任何區別。然而，席萊爾馬赫其實既想避免把神化約為世界，也想避免把世界化約為神。一方面，那種完全拒絕賦予有限者任何實在性的世界無實在性理論(*acosmistic theory*)，是不忠於基本的宗教意識。因為這理論不留下任何我們能說是依靠性的事物，因此無可避免地會誤解這基本宗教意識。另一方面，若把神視為完全同一於那由有限事物所組成的時空系統，則就沒有留下餘地給一個作為根基的、未被區別分化的單一體。因此神與世界的關係，必須不只是概念思惟中一個缺點的表現而已。沒錯，概念思惟全然無法達到對於整體、對於神性宇宙，的充分適當之理解。但它能夠而且應該矯正，它把神的觀念與世界的觀念予以完全分離的傾向；其辦法是設想此二觀念為相互關聯的，視世界對神的關係，是後件(*consequent*)對前件(*antecedent*)的關係，如同是一個未被區別分化的單一體之必然的自我顯示，或者以史賓諾莎的字眼言之——所產自然(*Natura naturata*)與能產自然(*Natura naturans*)之關係。概念思惟所能為之最佳者，可說是既避免完全的分離，也避免完全的同化。神性實在的本身，超越過我們概念的到達範圍。

席萊爾馬赫宗教哲學真正有趣而重要的特色乃是此事實：宗教哲學對他而言，乃是對於一根

本宗教經驗的解釋。在解釋此經驗時，他明顯地受到史賓諾莎的影響。他如同史賓諾莎堅稱神超越一切人的範疇。由於神是沒有區別分化或對立的單一體，所以人的思想範疇（例如位格性）都無法真正適用於他。因為它們與有限性關係密切。可是不應把神設想為靜態的實體（Substance），而應設想它是那必然把自己顯示於世界裏的無限生命（Life）。在這方面，席萊爾馬赫更接近菲希特晚期的哲學，較諸與史賓諾莎體系還近；然而其神或絕對者的理論（以之為未被區別分化的自我同一者，與世界的關係如同前件與後件的關係）卻類似謝林的思辨。但謝林晚期的諾西斯主義（Gnosticism）幾無可能得到席萊爾馬赫的充分贊同。對於席萊爾馬赫，宗教的本質端在於對無限者的依靠這基本感受之運用。它是心靈感受（heart）的事，而非理解的事，是信仰的事，而非知識的事。

三、人的道德與宗教生活

席萊爾馬赫雖拒絕把位格性歸諸神（除非是一種象徵意義的用法），但是當他思考作為道德行動者的人類時，他頗強調個體人格的價值。整體、普遍者的確是內在於一切有限個體之中。為此緣故，純然的利己主義（包含把一有限自我予以神化之想法）不可能是人的道德理想。可是每一個個人都是神的一個個別顯示，他有他自己特有的稟賦、他自己的特殊性（particularity, Eigentümlichkeit）。這樣，發展其個人的才能，乃是其義務。教育的目標應該是，塑造那充分發展與和諧整合的個人人格。人在他自己裏面結合了精神（Spiriti）與自然（Nature），他的道

德發展需要二者的和諧。從形上的觀點來看，精神與自然在終極上乃是一體的。因此若我們（譬如說）在理性與自然衝動之間，作一鮮明區別，以致蘊涵有，道德是在於漠視或反對一切自然衝動，這樣的含義，則人的人格就無法得到適當發展了。道德的理想並不是衝突，而是和諧與整合。易言之，對於康德嚴格主義的道德，以及他之傾向於宣稱理性與愛好或衝動彼此對立，席萊爾馬赫是少有同情的。若神可說是對於一切差別與對立的積極否定，則人的道德天職就含有此事在內：通過一個其理性、意志與衝動相整合的人格內的和諧，來把神的本性表現於有限的形式中。

然而席萊爾馬赫雖強調個人人格的發展，但他也堅稱個人與社會並非相矛盾的概念。因為特殊性「只存在於與他者的關係之中。」¹⁵一方面，使一個人與他人有所區別的其獨特要素，乃是以人類社會為其預設。另一方面，社會是諸不同個人所組成的團體，故預設了個人的差異。因此個人與社會彼此蘊涵。而自我表現或自我發展所必需的，不只是其個人稟賦的發展，而且也要尊重他人的人格。易言之，每個人有一獨特的道德天職，但此天職只能在社會中實現，亦即，只能由那作為團體一分子的人來實現。

若我們問，此哲學家所描述的道德與基督宗教特有的道德，二者是何關係，則答案是，二者形式有差異，而內容無不同。基督宗教道德的內容不可能與「哲學的」道德相矛盾，但它有其自己的形式，這形式是基督宗教所獨具的意識裏之要素（這些要素使這意識有別於一般宗教意識）所提供的。而基督宗教意識的特色在於：「視一切與神的契合，都以基督的救贖行動為條件。」¹⁶

關於歷史性的宗教，席萊爾馬赫的態度多少有點複雜。一方面，他拒絕普遍的自然宗教這觀念，認為應由歷史性的宗教取代之。因為只有後者真正存在，前者乃編造虛構的。另一方面，席萊爾馬赫在一系列的歷史性宗教裏，看到一理想（這理想從未可能整個被把握領悟）漸進地顯示出來。教義在某種意義上——亦即，作為宗教意識的具體象徵表現，這種意義——是必須的。可是它們同時也成為，那阻止精神自由運動的束縛。諸如基督教這樣的歷史性宗教，具有其始源，以及激發宗教天才（類似於藝術天才）的原動力；這宗教生命之得以永存，是由於其信奉者浸潤埋首於這天才的精神、以及那由他所產生的充滿活力之運動，而非由於他們贊同某套教義。沒錯，隨著時間的流逝，席萊爾馬赫愈來愈強調教會（the Church）的觀念，特別是強調基督宗教的信仰；但他乃是、而且仍一直是時而被稱為自由主義神學家的。他就是這樣對德國新教（Protestant）圈發揮相當大的影響，雖然最近新教正統派（orthodoxy）的復興，已對此影響提出嚴厲的挑戰。

四、最後的評論

當席萊爾馬赫試圖去解釋他所視為基本的宗教意識時，他當然想要發展一系統的哲學、一個連貫一致的整體。但我們恐怕無法宣稱，其哲學沒有任何內在的緊張與壓力。那被浪漫主義化的史賓諾莎（一個深迷於對無限者之激情的人）迫使他進入泛神論的路向。然而，正是他所想要予以解釋的根本感受或直觀的本性，對純粹一元論有不利的影响，要求在神與世界之間必須有某種

區別。因為除非我們設定某種區別，否則我們如何能合理地說，有限自我意識到它對於無限者的依靠？再者，雖然席萊爾馬赫思想的泛神論面向 (*pantheism*) 不利於對個人自由的認可，但在他的道德理論、及他對於人與人之間的關係之解說裏，卻需要而且使用了自由這觀念。易言之，他在其道德行為理論及社會理論中之強調個人，抵銷了他形上學中的泛神論成份。神性宇宙的理论並沒產生這樣的問題——被反映於政治的極權主義裏。相反地，他除了認可教會是有別於國家的一個社會外，更強調「自由社會」這概念：這社會組織讓各個個人人格的獨具性能自由地表現。

然而席萊爾馬赫哲學中的緊張，並非其哲學所特有的。因為任何哲學，若想把神性整體這觀念、與個人自由，結合起來，把終極同一這觀念、與對於不同有限個別者的價值之充分認可，結合起來，就不可避免地會發現，自己捲入類似的困難裏。但席萊爾馬赫恐怕無法藉著主張，普遍者只通過特殊者、在特殊者裏存在，來避開問題。因為他決心要證明，對於如此的一個實在——這個實在不能被視為同一於時空世界——的依靠感受之正當性。必須有某事物在世界「背後」。但世界不能是某外在於神的事物。因此他被迫進入與謝林所探的同一路向。或許我們可以說，席萊爾馬赫深刻地意識（這是一種半神秘的意識）到，太一 (*the One*) 是多 (*the Many*) 的基礎，並將其自己表現於多之中；而這點乃其哲學之根基。當他試圖將此意識予以理論的表達時，困難就產生了。但是若公平地評判他，則要記得，他曾爽快地承認，沒有任何充分的理論解說是不可能的。神是「感受」與信仰的對象，而非知識的對象。宗教既非形上學也不是倫理學。而神學乃是象徵性的。席萊爾馬赫與大觀念論者的確有明顯的類似性，但他確然不是個理性主義者。在

他看來，宗教是人精神生命的基本要素；他堅稱宗教是奠基於直接直觀的依靠感受。對他來說，這個絕對依靠的感受可說是哲學反省的糧食、材料。當然，這看法不能被總結為只是一個人的平易親切之偏見（認為他把心靈虔誠的感受賦予一宇宙性的意義，而反省的理性卻拒絕這些虔誠的感受），而把它草草打發掉。因為無論如何我們可以論說，思辨形上學（至少在部分上）乃是，對於此項預先的領悟——對於多（the Many）之依靠太一（the One）的領悟（這項領悟由於缺乏較適當的字語來描述，故可稱之為直觀的）——所作之反省的解說。

附 註

- ① 如同我們在解說菲希特哲學時所提到的，這傾向的力量在他後期思想裏相當微弱。
- ② W, III, p. 59。我們所提到的席萊爾馬赫著作之卷數，頁數是依照 O. Braun 與 J. Bauer 所編的其「作品集」(Works) (共四卷，萊比錫，1911-13)。這版本是一選集。
- ③ W, III, p. 71。
- ④ W, III, p. 72。
- ⑤ 同上。
- ⑥ W, IV, p. 240。
- ⑦ W, IV, p. 235。
- ⑧ IV, p. 236。

- ⑨ 同上。
- ⑩ *W*, IV, p. 243。
- ⑪ *W*, IV, p. 242。
- ⑫ *W*, IV, p. 243。
- ⑬ *W*, III, p. 81。
- ⑭ *W*, III, p. 86。
- ⑮ *W*, II, p. 92。
- ⑯ *W*, III, p. 128。

第九章 黑格爾（一）

一、生平與著作

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 乃最偉大的德國觀念論者，也是西方最傑出的哲學家之一，一七七〇年八月二十七日生於司徒加特 (Stuttgart)。● 他的父親是公務員。在司徒加特求學的歲月裏，這位未來的哲學家並未有何特殊的不同，不過在這時期他首次感受到希臘精神的吸引，特別是索佛克里士 (Sophocles) 的戲劇〔尤其是安提貢尼 (Antigone)〕予他深刻的印象。

一七八八年黑格爾成爲杜賓根大學新教神學基金會的一名學生，在那裏與謝林及賀德林結交爲友。這些伙伴一起研讀盧梭 (Rousseau)，分享彼此對法國革命理想的共同熱愛。但在學校時，黑格爾並未予人深刻印象認爲他有特別的資稟。當他一七九三年離開大學時，他的畢業證書提到他良善的品格，他對神學與語言學相當不錯的認識，以及他對哲學不够充分的瞭解。黑格爾的心靈沒像謝林那麼早熟，它需要更多時間才臻至成熟。然而這幅圖畫還有另外的一面。他已開



黑格爾 (Hegel) 像

始把注意力轉至哲學與神學的關係，但並未把他簡短的備忘錄或筆記給他的教授看——這些教授一點都不顯得有何突出，而他一定對他們沒有太大信心。

離開大學後，黑格爾以當家庭教師謀生，首先在瑞士的伯恩 (Bern) (1793-6)，然後在法蘭克福 (Frankfurt) (1797-1800)。雖然這些年月外在環境並不平順，但卻成爲他哲學發展的一個重要時期。他這時候寫的論文於一九〇七年首次由諾爾 (Hermann Nohl) 出版，題名爲「黑格爾早期神學著作」(Hegel's Early Theological Writings, Hegel's theologische Jugendschriften)。我們在

一節會談到關於它們內容的一些事情。沒錯，若我們只有他這些論文，則不會獲悉任何關於他以後發展的哲學體系之觀念，而且也不會有任何適當理由在哲學史上爲他留下一席之地。由這種意義來看，這些論文的價值只是次要的。但是當我們徵諸我們對黑格爾發展的體系所具有的認識來回顧他早期著作時，我們卻能看出他的問題有某種連續性，而且也較能適當地理解他如何達成其體系、他的主要觀念是什麼。如同我們所已看到的，早期著作被描述爲「神學的」。雖然黑格爾確是成爲一哲學家而非神學家，但他堅稱其哲學的主題與神學的主題相同，都是以絕對者（或者以宗教語言名之，神）以及有限者與無限者的關係爲主題，就這個意義而言，則他的哲學一直是神學。

一八〇一年黑格爾在耶拿大學得到一職位，他的第一本出版作品「非希特與謝林哲學體系的差別」(*Difference between the Philosophical Systems of Fichte and Schelling, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*)也於該年發表。這作品給人的印象是，他在各方面都是個謝林的門生。他與謝林合作編輯「批判哲學雜誌」(*Critical Journal of Philosophy*) (一八〇二至一八〇三年)更加強了人們這樣的印象。但黑格爾在耶拿的講演(這些講演錄在本世紀之前都未出版)顯示出他已精細構畫他自己獨立的立場。在一八〇七年他第一本偉大的作品「精神現象學」(*The Phenomenology of Spirit, Die Phänomenologie des Geistes*)裏，大眾才清楚知道他與謝林的歧異。本章第五節會再提到這本名著。

在耶拿戰役 (*the Battle of Jena*) (這戰役使得黑格爾結束了在耶拿大學的生涯) 之後，

黑格爾感到實際上的窮困，故而從一八〇七到一八〇八年，在班堡 (Bamberg) 編輯一份報紙。他被任命為紐倫堡 (Nuremberg) 中學 (Gymnasium) 的校長，直到一八一六年為止都任此職位 (他於一八一一年結婚)。在當中國學校長時，他提倡古典語文的研究，不過我們知道他並未因而傷及學生們母語的研究。他也教導學生們基本的哲學，雖然這看來比較像是由於要服從他的贊助人尼坦梅 (Niethammer) 的意願，而較非出自任何計畫把哲學引入學校課程這樣的個人之熱心。我們可以想像，大部分學生要理解黑格爾的意思必定遭到巨大的困難。可是這哲學家追求他自己的研究與反省，他主要作品之一「邏輯學」(*Science of Logic, Wissenschaft der Logik, 1812-16*) 就是他逗留於紐倫堡這時候提出的。

在黑格爾提出此作品的第二也是最後一卷的那一年，他接到來自埃爾朗根、海德堡 (Heidelberg) 與柏林的三個邀請，要他接受其哲學講座。他接受了海德堡的邀請。他對一般學生的影響似乎並未很大，但他作為一哲學家的聲譽卻穩定地上升著。一八一七年他出版「哲學各部門概觀百科全書」(*Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline, Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundriss*)，更增加了他的聲譽；在這本書中，他根據其體系的三主要部門——邏輯、自然哲學與精神哲學——概述其體系。我們還可以注意的是，黑格爾首次講演美學是在海德堡。

一八一八年黑格爾接受來自柏林的新邀請，他任此大學哲學講座，直到一八三一年十一月十四日因霍亂逝世為止。這段時期裏，他不只在柏林而且也在整個德國的哲學界，達致一無可匹敵

的地位。

就某種程度而言，他是被視為屬於官方哲學家的。但他作為一老師的影響力，實在非由於他與政府的關係所致，也非由於任何傑出的口才稟賦所致。作為一個演講者，他是遜於謝林的。他的影響力毋寧是由於他明白地、不妥協地專心於純粹的思惟，以及他把廣大的領域包納在他辯證法範圍內這種出眾的能力。他的門生覺得在他的教導下，實在界的內在本質與歷程（包括人類歷史、人的政治生活與精神成就等）都被開顯給他們的理智了。

在黑格爾於柏林哲學講座的任期內，他的出版相對來說是較為稀少的。他的「權利哲學概觀」(*Outlines of the Philosophy of Right, Grundlinien der Philosophie des Rechts*)於一八二一年提出，新版的「百科全書」於一八二七年與一八三〇年出版。他去世時，正在修訂「精神現象學」。不過這段時期當然他都一直在講演。他講義的文稿（其中部分根據學生們整理的筆記）在他逝世後出版。在這些文稿的英譯本裏，講論藝術哲學的包含四卷，論宗教哲學與哲學史的各三卷，論歷史哲學的一卷。

照賀德林的看法，黑格爾是一個具冷靜而平淡無奇之理解力的人。至少在日常生活裏，他從未給人天才橫溢的印象。他是勤勉的、有條不紊的、有良心的、愛交際的，從某個觀念來看，實在是個誠實的中產階級大學教授，一個好公務員的好兒子。可是一個關於宇宙與人類歷史的運動與意義之深刻的異象 (*vision*) 鼓舞激發了他，使他獻身來闡述此異象。這並不是說他是一般所意謂的異象家 (*visionary*)。至少就哲學而言，訴諸神秘直觀與感受之作法，是他所嫌惡的。他

堅定地相信形式與內容的合一。他相信內容、真理只有在其系統、概念的形式裏，才是屬於哲學的。凡實在的 (real) 就是合乎理性的 (rational)，凡合乎理性的就是實在的；我們只能在對於實在界 (reality) 作合乎理性的再建構中，覺察到它。雖然黑格爾幾無法忍受那些可說是藉著訴諸神秘洞見而探行捷徑的哲學，或者那些在黑格爾看來其目的乃在於教訓而非作系統理解的哲學，但事實上他所呈現給人類的關於宇宙之圖畫，仍然是人們在哲學史中所能遇到的最宏偉、最使人印象深刻的圖畫之一。以此意義而言，他是位偉大的異象家。

二、早期的神學著作

我們已知道，當黑格爾仍在學時，就受到希臘精神的吸引。在大學的時候，這份吸引明顯地影響了他對基督宗教的態度。他在杜賓根從他教授所聽到的神學，大部分是那與啟蒙運動的觀念相調適的基督宗教，也就是帶有一些聖經超自然主義成分或味道的理性主義有神論。但如同黑格爾所描述的，他覺得這個被如此領會的宗教不但枯燥貧脊，而且也離開了他時代的精神與需要。他把它與希臘宗教作不利的比較。希臘宗教根植於希臘民族的精神，而且形成爲其文化一不可或缺的要素。基督宗教則是個書本宗教 (book-religion)，所提到的這書本 (亦即聖經) 乃是一異族的產品，與日耳曼的心靈並不協調。當然，黑格爾並非提議把希臘宗教原樣地用來取代基督宗教。他的要點乃是，希臘宗教是一民族宗教 (Volkreligion)，與這民族的精神和特質密切關聯，而且形成爲此民族文化的一個要素，然而基督宗教 (至少以他的教授所呈現給他的而言) 卻

是由外來加諸的事物。此外，他認為基督教敵視人的幸福與自由而且漠視了美。

黑格爾早期對希臘精神與文化如此的熱情陳述，不久就因為研讀康德而修正了。雖然他並未放棄對希臘精神的讚美，但他開始認為它缺乏道德深度。在他看來，康德提供了此道德的深度與熱誠，同時也闡述了一個免於教條與聖經崇拜 (Bible-worship) 之重擔的倫理宗教。明顯地，黑格爾的意思並非說，人類必須直等到康德的時代才有道德的深度出現。相反地，他認為基督宗教的創立者具有一種類似於康德對道德的強調。在他的「耶穌生平」 (*Life of Jesus, Das Leben Jesu, 1795*) (這是他在伯恩當家庭教師時寫的) 裏，他對基督的描述，只限於以之為道德的教師而且幾乎是個康德倫理學的闡述者。沒錯，基督堅稱有其個人的使命；但根據黑格爾的看法，只因為猶太人慣於以一切宗教及道德的洞見皆天啟的、皆源於神的，故基督被迫如此堅稱。為了勸服猶太人聽他，基督必須把自己表現為神的特使或使者。但他真正的意思既非要使自己成為神與人之間的唯一中保者 (mediator)，也非要把天啟的教條加給人。

那麼基督宗教如何被轉變為一權威主義的、教會組織的與教條的系統呢？黑格爾在「基督宗教的實證性」 (*The Positivity of the Christian Religion, Die Positivität der Christlichen Religion*) 裏思考了這問題：這書的前兩部分在一七九五到一七九六年寫成，第三部分晚了些，在一七九八到一七九九年寫成。如同我們所會預期的，黑格爾把基督宗教如此的轉變大部分歸諸基督的使徒與其他門徒。他把此項轉變的結果描寫為，人與他真實的自我疏離 (alienation) 了。由於教條的強制制定，思想自由失去了；由於認為道德律是外加進來的，道德自由消失了。

再者，他認為人也與神疏離了。人只能藉著信仰及藉著（至少在天主教是如此）教會的聖禮來得到復和。

然而在黑格爾的法蘭克福時期，他對基督教的態度經歷了某些轉變，這表現在他的「基督宗教的精神及其命運」(*The Spirit of Christianity and Its Fate, Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1800) 裏。在這論文中，猶太教及其律法主義的 (legalistic) 道德，變成是個惡例。因為在猶太人看來，神是主人，而人是必須執行其主人旨意的奴隸。而在基督看來，則神是愛，住在人裏面；人與神的疏離，如同人與人的疏離，被愛的結合與愛的生命克服了。康德之堅持律則與義務及強調克服激情與衝動，現在黑格爾覺得是表現了一種不適當的道德觀念，而且本身有著猶太想法所特有的主奴關係之味道。然而基督卻超越猶太的律法主義與康德的道德主義之上。他當然承認要有道德的努力，但他的理想是，道德應該停止作為一種服從律則之事，應該成為那本身參與、分享於神無限生命中的一個生命之自發的表現。就道德的內容而言，基督並未廢除道德，但他剝除掉其律法主義的形式，以愛的動機取代服從律則的動機。

我們要注意，黑格爾的關注已朝向疏離 (alienation) 這論題、及所失落的合一之恢復。當他把基督宗教與希臘宗教相對比而傷害前者時，他已經不滿任何認為神的實在 (the divine reality) 是一遙遠而純然超越的存在這樣的看法。在他寫於旅居伯恩的末年，呈獻給賀德林的一篇名叫「艾留希斯」(*Eleusis*) 的詩裏，他表達了他對於無限整體的感受。在法蘭克福時，他描寫基督是傳講藉愛的生命來克服人與神、無限者與有限者之鴻溝這樣的信息。絕對者是無限的生命，而愛

乃是意識到此生命的統一性之意識、意識到與此無限生命本身相合一之意識、以及意識到通過此生命而與他人相合一之意識。

一八〇〇年黑格爾仍在法蘭克福時，他寫了一些札記，這些札記諾爾 (Hermann Nohl) 題名為「體系片簡」 (*Fragment of a System, Systemfragment*)。藉著黑格爾寫給謝林的一封信其中的引述為證，諾爾及狄爾泰認為，現所殘存的札記描繪了一個完滿的體系之草圖。這項結論所根據的證據似乎有點不充分；至少若徵諸黑格爾所發展的哲學來理解「體系」一詞，則證據是有點不充分的。可是這些札記仍具有相當的重要性，值得提一下。

黑格爾正在與如何克服對立或對反 (尤其是有限者與無限者之對立) 的問題相搏鬥。若我們把自己置於旁觀者的立場，則生命的運動在我們看來，顯得是一個由諸多有限個體所形成之無限而有機的多樣性狀態，亦即是自然界。我們的確能容易地把自然界描述為，為反省或理解而被安置的生命。但諸個體事物 (它們的組織即是自然界) 是短暫無常的、在消逝中的。因此，思想 (它本身是一種生命) 把事物之間的統一者想作是一無限的、創造性的生命，這生命能免於那影響著有限個體的必朽性。這創造性的生命 (它被設想為包含著諸多事物在它裏面，而不只是一項純然的抽象概念而已) 就叫做神。它也必須被界定為精神 (*Spirit, Geist*)。因為它既非諸有限事物的一個外在聯結者，也非對於生命的純粹抽象概念、一抽象的共相 (*universal*；或譯普遍者)。無限生命可說是從內部來聯結一切有限事物，但並不毀滅了它們。它是對於諸多事物之活的統一。

這樣，黑格爾引入了一個在其所發展哲學中具很重要地位之字眼，亦即，精神。但產生了這麼一個問題：我們是否能藉著概念思惟來統合無限者與有限者，而既不使其中任一邊被解消入另一邊，又真實地將二者聯結了起來。黑格爾在這所謂的「體系片簡」裏主張這並非可能之事。也就是說，概念思惟在取消有限者與無限者之間的鴻溝時，往往不可避免地二者作無分別地合併，或者把其中一者化約為另一者；而若它肯定二者的統一，則往往又不可避免地取消了它們的區別。我們能看出必須有這樣的一項綜合——這項綜合所作的統一並不把區別排除在外——但我們並無法真實地去思想之。要把多統一於一之內而不使前者被解消，只有藉著把它活出來（living it）才能達致，亦即，藉著人由有限生命到無限生命的自我提升才能達致。而這樣的生命歷程即是宗教。

因此就導致如此的看法：哲學若無宗教就停止不前，以此意義而言，哲學是隸屬於宗教的。哲學顯示給我們的是，若要克服有限者與無限者之對立，則所要求的是什麼，但哲學本身並無法滿全此要求。爲了滿全此要求我們必須轉至宗教——亦即轉至基督宗教。猶太人把神客觀化爲一個處於有限者之上與之外的存有。這是對於無限者的錯誤觀念，是一個「壞的」無限者。然而基督卻在他自己裏面發現了無限的生命，作爲他思想與行動的根源。這是對於無限者的正確觀念，亦即，以無限者乃內在於有限者且把有限者包含在它自己裏面。但這樣的綜合，唯有像基督把它活出來的方式——亦即愛的生活——才有可能達到。有限者與無限者間的中介工具是愛而非反省。沒錯，在此黑格爾預示了通往其以後的辯證法之路，可是他也斷言完全的綜合是超越反

省的。

然而若預設說哲學要求克服它所安置的對立，則所期待的只能是哲學本身試著來滿全此要求。即使我們說愛的生活、宗教的生活滿全此要求，哲學也將企圖去瞭解宗教之所為及如何為之。這樣，若我們看到，黑格爾不久就試著要藉反省，來完成他以前所宣稱爲不可能完成之事，就沒有好奇怪的了。而且他要完成此工作所需要的，乃是一種新的邏輯，這種邏輯能隨順生命的運動，不把相對立的概念留置於無可挽救的對立狀態中。他之採取這種新的邏輯，意味他從神學家的黑格爾過渡到哲學家的黑格爾，或者更好是說，他從認爲宗教是至高無上的、哲學無之則停止不前這看法，過渡到認爲思辨哲學是至高無上的真理這樣的看法。但問題仍是一樣的，亦即，有限者與無限者的關係之問題。以無限者爲精神 (Spirit) 這個看法也仍是問題。

二、黑格爾與菲希特、謝林的關係

黑格爾在抵達耶拿大約六個月之後，出版其作品：「菲希特與謝林哲學體系的差別」(一八〇一年)。其直接目的有雙重；其一，指出這些體系的確不同，而非如一些人所以爲是相同的；其二，指出謝林的體系代表一項超過菲希特體系之進步。不過黑格爾對這些論題的討論，自然地導致他自己對哲學的性質與目的作全面的反省。

黑格爾主張，哲學的根本目的是克服對立與區分。「區分 (division, Entzweiung) 是哲學需要的來源。」^②如同黑格爾所說明的，在經驗世界裏，心靈發現差別、對立、表面的矛盾，它

尋求建立一個統一的整體，克服和諧所遭受之分裂。沒錯，區分與對立在不同的文化時期、以不同的形式呈現給心靈。這有助於解釋不同體系各具的特徵。例如在某個時期，心靈所面對的是靈魂與身體的區分與對立之問題，而在另一時期，這同類問題呈現為主體與客體、理智與自然的關係之問題。但無論問題是以什麼特殊的（一種或多種）方式呈現出來，理性（*reason, Vernunft*）的根本興趣都是一樣的，亦即，要達致統一的綜合。

這事實上即是意謂：「絕對者應該爲了意識而建立起來；此即哲學的工作。」³ 因爲綜合到最後，必須把整個實在界包括在內。它必須克服有限者與無限者的基本對立，不是藉著取消有限者所具的一切實在性來爲之，也不是藉著把無限者化約爲諸多的有限個別事物本身來爲之，而是藉著可說是把有限者整合入無限者裏的方式來爲之。

但是有個困難立刻產生了。若絕對者的生命應由哲學予以解說，則其工具將是反省。然而當反省是自由自在時，它往往傾向於作爲知性（*understanding, Verstand*）的作用，因而把對立安置下來、使之永久化。因此，必須使它與先驗直觀——此先驗直觀發現觀念的事物與實在的事物、觀念與存有、主體與客體乃互相貫通滲透的——相結合。這樣，反省就被提升到了理性（*reason, Vernunft*）的層次，而我們就有了一種那「必須被設想爲反省與直觀的同一者」⁴之思辨知識。明顯地，黑格爾如此的撰寫，是受謝林觀念的影響。

現在，如同黑格爾所瞭解的，在康德的體系裏，我們一再地面對現象與本體、感性與知性等無法調和的二元或對立狀態。因此黑格爾對非希特之企圖矯正此狀態，有熱烈的同情。例如他

全然同意非希特剔除不可知的物自身，認為他的體系是真正的哲學思考之一項重要嘗試。「如同在謝林的哲學裏一樣，在非希特的哲學裏，哲學的絕對原理、哲學唯一實在的根基與穩固的立足點乃是知性的直觀，或者以反省的語言言之，即主體與對象的同一性。在科學（science）裏，此項直觀變成爲反省的對象，這樣，哲學的反省本身即是，那使自己成爲自己的對象、並與這對象相合一的先驗直觀。所以它是思辨。因此，非希特的哲學是一項真正的思辨產物。」⁵

然而，非希特雖明白思辨哲學的預設是一終極的合一，並且從同一性原理出發，但是「同一性原理並非其體系的原理，當其體系一開始建構時，同一性就消逝了。」⁶在意識的理論演繹裏，所演繹出來的只是對於客觀世界的觀念，而非世界本身。所留給我們的只是主觀性。在實踐演繹裏，呈現給我們的，的確是一實在的（real）世界，但是卻把自然界安置爲只是自我的對立者。易言之，所留給我們的是一尚未解決的二元狀態。

然而在謝林情況就很不相同。因爲「同一性原理是謝林整個體系的絕對原理。哲學與體系相吻合：同一性並未在其各部分中被失落，更不用說未在其結果裏被失落。」⁷也就是說，謝林以那作爲主觀性與客觀性的同一者這種絕對者的觀念來開始，而且這觀念一直持續地作爲其體系各部分的主導觀念。在自然哲學裏，謝林指出自然界不只是觀念的對立者，它雖是實在的（real），但也徹底是觀念的，它是看得見的精神（Spirit）。在先驗觀念論體系裏，他指出主觀性如何把它自己客觀化，觀念的如何亦爲實在的。這樣，整個體系都徹底主張著同一性原理。

在黑格爾那些討論非希特與謝林體系的作品裏，的確有他從謝林轉離開的信號。例如明顯

地，在他看來，知性直觀並非意謂一種對於一黑暗而無法測透的深淵之神秘直觀，並非意謂一切差別的消逝點，而毋寧是理性的洞見——洞見到諸對反的事物乃各為絕對者那獨一無所不包的生命裏之某個片段。但由於黑格爾此作品是計畫要證明謝林體系優越於非希特體系，所以他自然未明顯表示他從前者思想轉離開的轉折點。然而他自己立場的獨立性，在他耶拿時期的講演中清楚顯露了出來。

例如黑格爾在耶拿的講演裏論說，若把有限者與無限者定為如同對立的概念彼此對立著，則就沒有從一邊過渡到另一邊的通路了。綜合就不可能了。但事實上，我們不可能思想有限者而未思想著無限者的，有限者這概念並非一獨立自足的、孤立的觀念。有限者受到與它本身相異者的限制。用黑格爾的話來說，它受到否定 (negation) 的影響。但有限者不只是否定。因此我們必須對否定予以否定。而在如此做時，我們肯定有限者是比有限還要多的。也就是說，它是無限者生命裏的一個片段。由這點又導出了如下的看法：解說絕對者的生命 (此乃哲學之工作) 即是通過有限者、在有限者裏來解說它，而顯示出絕對者如何必定通過人的心靈、在人的心靈裏來把它自己表現為精神 (Spiriti)、為自我意識。因為人的心靈雖是有限的，但同時也是比有限還要多的，它能够達致這樣的立足點——在此立足點上，它可說是絕對者要自我認識所須經由的媒介工具。

當然就某種程度而言，這是與謝林哲學相和諧一致的。但也有一點主要的差異在。對謝林而言，絕對者本身是超越於概念思维的，我們必須經由否定之法 (via negativa) (亦即，忘掉有

限者的屬性與區別、思想其以外的情形），以接近絕對的同一者。^⑧但在黑格爾看來，絕對者並非一對之不再有話可描述的同二者，絕對者乃是其通過有限者、在有限者裏的自我表現或自我顯示的整個歷程。因此，我們在「精神現象學」的序言發現他強烈拒絕謝林對絕對者的看法，這並不足為奇。沒錯，序言中並未提到謝林的名字，但卻足夠清楚是在指他。謝林自己清楚這點，他覺得深受傷害。黑格爾提到，那用來構成絕對者的，乃是一種單調的形式主義與抽象的普遍性。一切的強調重點，都放在那帶著空無的同一形式之普遍者（或共相）上。「我們看到思辨的冥想，被等同於將清楚確定的事物解消了，或毋寧說是，被等同於將清楚確定的事物毫不費力地、毫無合法證明地擲到虛空的深淵裏。」^⑨若某事物被視為在絕對者裏，則被當作意謂，它被解消於一未有區別分化之自我同一的單一體裏。但是「把這項知識（亦即，萬有在絕對者裏為一體）與那確定而完成的知識、或至少是那企求並需要完成的知識相敵對，也就是說，宣稱絕對者如黑夜、一切母牛在其中皆是黑色的（如我們一般所言），則這樣的知識乃是一種天眞、空洞的知識。」^⑩我們之能以達到對絕對者的認識，並非藉由把自己投入一神秘的黑夜裏。我們乃藉由瞭解絕對者的確定內容、絕對者在自然界（Nature）與精神（Spirit）裏之自我發展的生命，而逐漸認識絕對者。沒錯，謝林在其自然哲學與先驗觀念論體系裏，思考了確定的內容，而且關於這些內容，他試圖系統地證明觀念事物與實在事物乃同一的。但他設想絕對者的在己（in itself）——至少對概念思维而言——是一空白的同一者、一切差別的消逝點。而在黑格爾看來，絕對者卻非宛若存在於其諸確定的顯示之上與之後的一項不可測知的實在；在他看來絕對者即是它的自

我顯示。

四、絕對者的生命與哲學的性質

上述這點對瞭解黑格爾是很重要的。哲學的主題的確是絕對者。但絕對者是整體(Totality)，是整個實在界、是宇宙(the universe)。「哲學所關心的是真，而真即是全體(the whole)。」^①再者，這整體或全體是無限的生命，是一自我發展的歷程。絕對者是「它自己的變化(becoming)歷程，是一種預設其終點(end)為其目的(purpose)，並以其終點為其開始的循環。它只藉著它的發展及經由它的終點才變成為具體或實際的(actual)。」^②易言之，實在界乃一目的性歷程；觀念的終期(termin)預設了整個歷程並把它的意義賦予它。我們的確可以說絕對者「在本質上乃是一個結果。」^③因為若我們視整個歷程為一個本質的自我展現、一個永恆觀念(Idea)的實現活動(actualization)，則我們就能明白，把絕對者的真正所是顯示出來的，乃是此歷程的終期或終點。沒錯，整個歷程是絕對者；但是在一個目的性歷程裏，顯示出其本質、意義的乃是終結目的(telos)或終點。而哲學對此目的性歷程的理解，必須採取一種系統的理解形式。「真理之真實存在形式，只能是關於這真理的精確知識體系。」^④

現在若我們說絕對者是整個實在界、是宇宙，則我們似乎歸向史賓諾莎主義、歸向那主張絕對者是無限實體的聲明。但在黑格爾看來，這是一項對絕對者很不適當的描述。「照我的看法(這看法只有經由闡述體系本身才能證明之)，一切事情端賴於領悟到真不只是實體(Substance)

而且也是主體 (Subject)。」¹⁵ 但若絕對者是主體，則其客體是什麼？唯一的可能答案乃是：它自己即其客體。在此情形中，它是那思想著它自己的思想 (Thought)，是自我思想的思想 (Self-thinking Thought)。如此說，就等於說絕對者是精神 (Spirit)，是無限的自我明瞭 (Self-luminous) 或自我意識之主體。絕對者是精神這個聲明，在黑格爾看來，乃是對於絕對者之至高無上的定義。

當黑格爾說絕對者是自我思想的思想時，明顯地是在重複亞里斯多德對神的定義，這個事實他當然很清楚。但若以為黑格爾所想的是一位超越的 (transcendent) 神，則就大錯了。如同我們所已看到的，絕對者是整體，是整個實在界；而此整體乃是一個歷程。易言之，絕對者是一自我反省的歷程——實在界對它自己之逐漸的認識。而它如此做是通過人的精神、在人的精神裏的。自然界是人意識通性 (human consciousness in general) 的一個先決條件，它提供了客觀領域，若無此領域則主觀領域即無法存在。但二者皆絕對者的生命之片段。在自然界裏，絕對者可說是把它自己翻轉入或表現於客觀性裏。黑格爾不可能主張自然界是不實在的、或僅是一種主觀主義意義下的觀念而已。在人意識的領域裏，絕對者返回它自己——亦即精神。而哲學對人的反省，就是絕對者的自我認識。也就是說，哲學史是絕對者、整體實在界所藉以逐漸思想它自己的歷程。哲學的理性逐漸明白，宇宙的整個歷史和人類的整個歷史乃是絕對者的自我展現。而此項洞見即是絕對者對它自己的知識 (或認識)。

我們也可以用另一種方式言之。黑格爾同意亞里斯多德的看法：神是自我思想的思想，¹⁶ 而

此自我思想的思想乃是那吸引著世界（作為世界之目的因來吸引之）的終結目的或終點。但是，亞里斯多德之自我思想的思想，可說是一已經建構好的自我意識，它並不依賴世界，然而黑格爾之自我思想的思想，卻非一超越的實在，而毋寧是宇宙對它自己的知識（或認識）。實在界的整個歷程乃是，一個邁向要把自我思想的思想這目標予以實現之目的性運動；以此意義而言，那思想著自己的思想乃是宇宙的終結目的或終點。但它是一個內在於歷程內的終點。絕對者、宇宙或整體的確可定義為自我思想的思想。但它是逐漸思想它自己的思想。以此意義而言，我們可以說（如同黑格爾所說的），絕對者在實質上乃是一個結果。

因此，說絕對者是自我思想的思想，即是斷言觀念事物與實在事物的同一、主觀性與客觀性的同一。但這是個差別中的同一者，而非一空白的、尚未有區別分化的同一者。精神在自然界裏面看到它自己：它視自然界為絕對者的客觀顯示，是它自己存在的一必要條件。易言之，絕對者認識它自己為整體、為它的整個變化歷程；但同時它也明白它自己生命各階段之間的區別。它認識它自己為一個差別中的同一者，是那把可區別的各階段都包含入它自己裏面的統一體。

如同我們所已看到的，哲學的工作是解說絕對者的生命。也就是說，在自然界及人精神領域中，存在著理性的動態結構、宇宙理性的目的性歷程或運動（其所臻之頂點乃是絕對者對它自己的知識、認識），而哲學必須將之系統地展示出來。當然，這並非要哲學再去從事經驗科學或歷史所已完成的工作，或去做得比它們更好。哲學是要以這些知識為預設。但哲學的工作毋寧是去弄清楚，那由其他方法所認識的材料其中所內蘊之基本目的性歷程，去弄清楚，那把其形上意義

賦予這些材料的歷程。易言之，哲學必須把無限理性通過有限者、在有限者裏的自我實現活動，系統地展示出來。

現在，若如同黑格爾所相信的，凡合乎理性的即是實在的、凡實在的即是合乎理性的（意即，實在界是無限理性、自我思想的思想實現它自己所必須經由的歷程），則我們可以說，自然界及人的精神領域乃是一永恆觀念 (Idea) 或永恆本質在其中顯示它自己的場所。也就是說，我們可以區分出所被實現的觀念或本質以及它的實現場所。那麼我們就有了這樣一幅圖畫：永恆觀念或羅各斯 (Logos) 把它自己顯示於自然界及精神裏。在自然界裏，羅各斯可說是翻轉為客觀性、物質世界——此乃羅各斯之對反者。在精神（人的精神領域）裏，羅各斯返回它自己，意即，顯示它自己為它本質上之所是。這樣，絕對者的生命包含三個主要階段：邏輯的觀念 (the logical Idea) 或概念 (Concept) 或樞念 (Notion)，① 自然界，以及精神。而哲學的體系也將分為三個主要部分：一是邏輯〔這對黑格爾來說即是形上學，意即，它研究絕對者「在己」(in itself) 之本性〕，二是自然哲學，三是精神哲學。這三部分一起形成為哲學對於絕對者的生命之解說。

明顯地，若我們說永恆觀念「顯示它自己」於自然界與精神裏，則我們包含有這樣的意思：羅各斯擁有屬於它自己的、獨立於諸事物的一個存有地位。當黑格爾使用宗教語言（如同他所慣常為之）說邏輯的觀念是神之在己 (God-in-himself) 時，不可避免地給人這樣的印象：在他看來，羅各斯是一個超越的實在，把自己以對外的方式顯示於自然界裏。但他如此使用宗教語言，

並不必然證明上述關於其含義之推斷印象為正確。不過我不想在此討論這項被爭論的問題。因為此時我們可以將下述疑問懸擱：說自我思想的思想（它形成為黑格爾邏輯的最高範疇）獨立於有限者之外而存在，能否是恰當的說法？現在只要注意到哲學的三個主要部分都各與絕對者有關，這樣就夠了。邏輯研究絕對者的「在□」(in □) (in itself)；自然哲學研究絕對者的「爲□」(for itself)；精神哲學研究絕對者的「在□並爲□」(in and for itself)。它們三者一起形成對於絕對者的生命之完全的解說。

當然，哲學必須以概念形式來展示此生命。哲學並無其他的形式可以用來表現此生命。若絕對者的生命是一自我實現的必然歷程，則此必然性必須在哲學體系中予以反映。也就是說，必須把概念甲之產生概念乙予以顯示出來。若絕對者是整體，則哲學必須是一獨立自足的體系，並且展示出此項事實：絕對者既是開頭 (Alpha) 也是終結 (Omega)。一個真正充分、適當的哲學將是整個真理的體系、全盤的真理，是對於絕對者的生命之完全的概念反省。事實上，它將是絕對者通過人心靈、在人心靈裏對它自己的知識（或認識）；它將是整體 (Totality) 之自我傳達 (self-mediation)。因此，根據黑格爾的原理，並沒有必要把絕對哲學與絕對者相比較——有若前者為對於後者的一項純然外在性的敘述，以致我們必須對二者作比較，來看看這哲學是否與其所描寫的實在界相吻合。因為絕對哲學將會是絕對者對它自己的知識（或認識）。

但若我們說哲學必須以概念形式展示絕對者的生命，就立刻有個困難產生了。如同我們所已看到的，絕對者是差別中的同一者。例如它是無限者與有限者、一與多之差別中的同一者。但無

限者與有限者的概念，如同一與多的概念一樣，似乎是彼此排斥的。因此，若哲學以清楚定義的概念來運作，則如何可能解說絕對者的生命呢？而若它以模糊不清的、有欠明瞭的概念來運作，則它如何能够是理解任何事物的一項適當工具呢？若與謝林一樣宣稱絕對者乃超越概念思惟，豈非更為恰當？

照黑格爾的看法，此困難的確在知性 (*understanding*, *Verstand*) 的層次產生。因為知性所安置、所使之永久化的概念是如此地固定而靜態的，以致它自己無法克服它所安置的對立。我們再採前面所提到的同樣例子來說明，以瞭解有限者與無限者二概念的對立並非無可挽回的。如果是有限的，就不是無限的；如果是無限的，就不是有限的。但這所要導出的結論乃是，知性對於思辨哲學的發展是一種不合適的工具，而非哲學是不可能的。明顯地，若對 *understanding* 這字眼採一種廣義的意思，則哲學是 *understanding* (理解)。但若對這字眼採狹義的意思——*Verstand* (知性)——則心靈以此方式來運作，並無法產生那作為、或應作為哲學之特徵的 *understanding* (廣義之意思，亦即理解)。

當然黑格爾並無意否認，心靈作為知性來運作這種意思的 *understanding*，在人的生活中有其用處。為了實際的目的，堅持清晰的概念與對立，常常有其重要性。實在的與表面的二者之對立，可以是個切題的例子。而且許許多多的科學工作（例如數學）都要根據知性。但是當心靈試著要領悟絕對者的生命、差別中的同一者時，則情形就不同了。這時它無法仍滿足於知性的層次——這層次在黑格爾看來乃一表面的層次。它必定更深入地穿透入關於實在界的諸範疇之種種概念

裏，然後它將會看到一個概念如何傾向於過渡到或喚起了其對立的概念。例如，若心靈可說是真正想透了無限者這概念，則它就會看到，後者失落其嚴格的獨立自足性而有限者概念產生出來的情形。相似地，若心靈真正想透了那與現象相對立的實在 (reality) 這概念，則它將見到一個實在 (areality) 所具的荒謬或「矛盾」性質——這性質是從來不會自我顯現或顯示的。再者，對於常識及實際生活，一事物是與其他一切事物區別開來的；它是自我同一的，並否定其他一切事物。只要我們並不關心想思想上述觀念所真正意謂的是什麼，則這些觀念自有其實際的用途。但一旦我們真正試著去思想之，則我們會看到一全然孤立的事物這觀念之荒謬性，我們就被迫去否定原來的否定。

這樣，在思辨哲學裏，心靈必須提升它自己從狹義的知性層次而至辯證的思想層次——這層次克服了知性概念的嚴格性，並明白一個概念是產生或過渡到其對立概念的。唯有如此，它才能有希望去領悟絕對者的生命——其生命中的一個片段或階段是必然過渡到另一片段或階段的。但這顯然還不够。若對於知性，概念甲與概念乙是無可挽回地對立著，而對於較深層的辯證思想卻是甲過渡到乙而乙過渡到甲，那麼就必須有一更高的統一或綜合，來使二者得以聯結但卻未取消二者的差別。理性 (reason, Vernunft) 的功用就是去把握領悟此差別中的同一之階段。因此，哲學要求把知性通過辯證思想而提升至理性或思辨思想的層次——這理性或思辨思想能領悟到差別中的同一者。⑩

可能我們並不需要再作此項補充：從黑格爾的觀點來看，情形並非由帽子裏產生一種新的邏

輯，以使他能建立一項他對實在界所已恣意預想的看法。因為他由衷地相信，辯證思想對實在界的性質有更深的洞察，超過狹義的知性所能為者。例如，在黑格爾看來，情形並非如下：只因爲一個預想的信念認爲無限者通過有限者、在有限者裏而存在，所以就堅持有限者這概念必定過渡到或喚起了無限者這概念。因爲他相信，若不把有限者關聯於無限者，我們是無法真正思想有限者的。並非我們對概念做了某些事情，好像在對它耍弄把戲，而是概念本身失落了其嚴格性，在心靈專心的注視前解體了。此項事實對我們顯示了有限者的性質：它具有一形上的意義。

在黑格爾敘述辯證思想時，他對「矛盾」(contradiction)「這字的使用相當令人困惑。他說一個知性概念經由他所謂否定的力量而產生了一矛盾。也就是說，當某概念失去它的嚴格性與獨立自足性而過渡到其對立概念時，所隱含於此概念中的矛盾就變成爲明顯了。再者，黑格爾並不猶豫地說，矛盾不只呈現在概念思想裏，也呈現於事物本身裏。若辯證法在某種意義來說反映了絕對者的生命，則的確必須是如上所述。而且此項對於矛盾的角色之堅持，對於黑格爾的思想並非只是偶然附帶的。因爲矛盾的產生可說是辯證運動的原動力。對立概念相衝突、此衝突解決於一綜合中、而此綜合又產生另一個矛盾，此項特色驅使心靈不停地邁向一理想的終點 (ideal term)、一無所不包的綜合、完全的真理體系。如同我們所已注意到的，這並非意謂矛盾與衝突只限於對實在界的討論而已。例如當哲學考察人類歷史時，也發現有一辯證運動在進行著。

由於黑格爾對「矛盾」這字如此的用法，使得有些黑格爾的批評者責難他：他之以矛盾的觀念或命題能並立一起，乃是否認了邏輯的不矛盾原理。在駁斥此項責難時，通常是指出在黑格爾

看來，正是由於心靈不可能滿足於一純然的矛盾，故而迫使它邁向一個能把矛盾克服的綜合。但是如此回答會遭到這樣的反駁：黑格爾並未分享菲希特的傾向而論證說，在辯證思想的行程中所產生的矛盾或二律背反 (antinomies) 只是表面的。相反地，他堅持它們的實在性。在綜合裏，所謂相矛盾的概念皆被保存著。然而反過來看，也可以回答說，雖然相矛盾的概念皆被保存著，但二者並非被保存於一種彼此相排斥的關係。因為它們在更高的綜合裏，是被顯示為本質上所必要的且彼此互補的要素。以此意義而言，矛盾被解消了。因此，簡單地宣稱黑格爾否認不矛盾原理，乃是對於此情況很不準確的看法。黑格爾所做的是，對此原理予以一動態的解釋，以取代知性層次所特有的靜態解釋。雖然這原理是在辯證思想裏運作的，但它是作為一項運動原理來運作的。

這項討論可以再延長下去。但我們必須先來探討，當黑格爾從事於其辯證哲學之構畫（而非抽象地談論辯證思想）時，他實際上是以什麼意義來理解「矛盾」這字眼，否則討論再延長下去亦不得要領。而眾所周知的事實是，如此探討的結果顯示，黑格爾對此字眼的用法並沒有任何單一、精確而不可變的意義。有時我們的確發現其言詞上的矛盾。他說存有 (Being) 這概念產生了及過渡到非存有這概念，而非存有概念又過渡到存有概念。此辯證的往復擺動產生了變化 (Becoming) 概念——這概念綜合了存有與非存有。但是如同我們在下一章論黑格爾的邏輯那節所將看到的，此辯證活動的意義是可以容易地理解的，無論我們贊同或反對黑格爾所說的。然而，黑格爾所謂的矛盾，常常是對反 (contraries) 的意思遠比矛盾的意思為多。其觀念乃是，

一個對反者要求另一個對反者；這種觀念無論為真或假，並不等於否認不矛盾原理。再者，所謂的相矛盾或對立的概念可能只是彼此互補的概念。一個片面的 (one-sided) 抽象概念引發另一個片面的抽象概念。兩者的片面性被克服於綜合裏。此外，認為每一事物皆是矛盾的這個陳述，有時也帶有这样的意思：一個處於全然孤立、脫離其基本關係的狀態之事物，將是不可能的且「矛盾的」。理性無法留存於一個全然孤立的有限事物這樣的觀念裏。在此，再次地並無否認不矛盾原理的問題存在。

我們已使用「綜合」(synthesis) 這字，來描述在辯證進展裏之差別中的同一者這個片段(階段)。事實上「正題」(thesis)、「反題」(antithesis) 與「綜合」(synthesis) 這些字眼比較是非希特的而非黑格爾的特徵(後者並不常使用它們)。可是對黑格爾體系做個最粗略的查考，即顯示出他對正、反、合三聯題(triad)的先入預設。這樣，在絕對者生命的構造中有三個主要階段：邏輯的觀念(the logical Idea)、自然界與精神。各個階段各區分為三聯題，這層三聯題之下又有更細分的三聯題。再者，整個體系乃一必然的發展，或者以必然的發展為目標。也就是說，對於哲學反省，一個階段顯示它自己藉由一內在必然性而要求著下個階段的出現。這樣，至少在理論上若我們從「邏輯」的第一範疇來開始，則辯證運動的內在必然性即迫使心靈不只繼續朝向「邏輯」的最終範疇前進，而且也朝向精神哲學的終極階段前進。

關於黑格爾對其體系持著三聯題發展這先入的預設，我們或許認為，這是不必要的，而且有時產生了高度人為的後果，不過我們顯然必須承認，他事實上是這樣做。然而，他根據此一型態

來發展其體系雖是個事實，但顯然這並不蘊涵說，此項發展一直具有黑格爾所暗示這發展應具之必然性格。而且如果它未具有，亦可容易地理解。因為例如當黑格爾關心在藝術或宗教裏的精神（Spirit）生命時，他面對著可說是他從相關來源所接收的諸多歷史材料，而根據辯證型態來解釋之。顯然地，要組合與解釋這些材料可以有種種不同的可能方式，其中每一種皆未具嚴格必然性。要發現最好的方式，毋寧是反省與洞見之事，而非嚴格演繹之事。這樣說並非必然是責備黑格爾之實際所為。因為事實上，他對大量材料所作的解釋，有時對我們可能有所啟發，而且時常刺激了我們，即使我們不同意這些解釋時亦然。可是他雖然宣稱哲學乃一必然的演繹體系，但他各辯證階段間的過渡，並非一直具有如其宣稱所提議的邏輯型態，即使我們往往因持續地發現其中有同樣的外在型態（亦即，三聯題的安排），而混淆了我們看清其下面的複雜性。

當然，當黑格爾宣稱哲學乃是或應是一必然的演繹體系時，他並非真正意謂一種能由機器所構作出來的演繹體系。如果它是如此的話，則它毋寧是屬於知性的領域而非理性的領域。哲學所關心的是絕對精神的生命，而若要辨識此生命（譬如說）在人類歷史中的開展，則先驗的演繹顯然是不夠的。經驗的材料並無法由哲學來提供，雖然哲學辨識出那本身連作於此材料中的目的性型態。可是黑格爾體系的整個辯證運動（至少在理論上）應該藉著它自己的內在必然性，把它自己強制於心靈上（譯者按，亦即迫使人的心靈必須承認之）。否則這體系就幾無可能如同黑格爾所宣稱的，是它自己的合理證明。不過顯然可見，黑格爾是帶著某些基本信念來達成其哲學；諸如說，凡合乎理性的即是實在的、凡實在的即是合乎理性的，又如，實在界是無限理性的自我顯

示，以及，無限理性是那把自己實現於歷史歷程中的自我思想之思想。沒錯，黑格爾力辯這些信念的真實性是在其體系中所證明出來的。但別人也可以論說，這體系其實是依據這些信念的；而這論點也就是下述事實的主要理由之一：黑格爾對其一般形上架構所作的經驗性之證實（我們可如此稱呼之）何以對於那些不分享其開頭信念者（或至少是不同情其開頭信念者），並未能深深地打動之。因為他們覺得，他對材料的解釋是受制於一個已先預想的構畫，而且即使這體系是一項有名之知性的精心傑作，但充其量也只是表明了此項事實：若我們已決定了整個實在界是具有某性質的，則我們就必定按什麼方針來解釋實在界的種種不同面向（*aspects*）。當然，若此體系真正顯示出，黑格爾對實在界歷程的解釋乃唯一滿足理性要求的解釋，則上述的批評就將無效了。但若沒有決定「理性」（*reason*）這字是何意思（而這樣做卻又是以待決之問題為論據了），則此項顯示是否可能，是大大可疑的。

我們或許想不顧或略過，黑格爾對於體系辯證發展固有的必然性所主張之理論，而認為，他的哲學只是滿足心靈的衝動（此衝動即，想要獲致在概念上支配全盤的豐富經驗材料，或者想要解釋整個世界及人與世界的關係）的諸般可能方式之一。這樣，我們就能把它與其他對於宇宙之大規模的解釋或洞見相比較，而試著找尋判斷它們的標準。但是，此項程序在許多人看來雖可能顯得極為合理，不過這並不符合於黑格爾自己對其哲學的評估。因為即使他不認為他所提出的哲學體系是終極形式的全盤真理，但也的確認為這體系代表了絕對者對它自己所發展的認識至彼時為止所達到的最高階段。

這觀念可能顯得極為奇怪。但我們必須記得黑格爾對絕對者的看法——絕對者是差別中的同一者。無限者通過有限者、在有限者裏而存在著，而無限量性或精神通過有限精神或心靈、在有限精神或心靈中來認識它自己。然而，並非有限心靈的每一種思想，都可以說是形成無限絕對者所發展的自我認識中的一個片段。絕對者對它自己的知識，就是人對絕對者的知識。但我們不能說，任何有限心靈對絕對者的知識，即同一於絕對者對它自己的知識。因為後者超越過任何一個或一羣有限的心靈。例如柏拉圖與亞里斯多德去世了。但照黑格爾對哲學史的解釋，他們對實在世界各自的領悟之基本要素，多世紀以來被吸收而繼續存在於哲學的整個辯證運動內。此項發展運動才是絕對者所發展的對它自己之知識。這運動並非脫離一切有限心靈而存在，但明顯地它並非受限於任何某個或某羣心靈之範圍內。⑩

五、意識現象學

因此我們可以接着談，當心靈往上爬升而至參與、分享絕對者的自我認識之情形。有的作者以多少是有神論的觀點來解釋黑格爾。也就是說，他們對他的理解是，他意謂神之對其自己作完全的瞭解乃全然獨立於人之外的，雖然人能够參與、分享此項自我認識。但我在此對他的解釋則是，人對絕對者的知識與絕對者對它自己的知識乃同一事實 (reality) 的兩面。然而，即使根據這樣的解釋，我們也仍然可以討論，有限心靈上升至參與、分享神的自我認識之情形。因為如同我們所已看到的，並非人心靈中每一種觀念與思想，都可視之為絕對者自我知識的一個片段。並

非每一層次的意識都參與、分享了神的自我意識。爲了達致這樣的參與、分享，有限心靈必須提升至黑格爾所謂絕對知識的層次。

在這種情況下，要探溯意識從最低到最高的各相續階段，乃是可能之事。此即黑格爾在「精神現象學」所從事的，可被形容爲一項意識史。若我們所考察的是心靈及其活動本身，沒有將之關聯於任何對象，則我們所關心的是心理狀態。然而若我們考察的是，在本質上與一外在或內在對象相關聯的心靈，則我們所關心的是意識。現象學就是探討這種意義的意識之科學。黑格爾從這自然的、非科學性的意識開始，接著探溯此意識的辯證運動，而顯示出，較低的層次如何根據一較充分的觀點而被包含於較高的層次、直到我們抵達絕對知識的層次爲止。

以某種意義而言，「現象學」這書可視爲一哲學導論。也就是說，它有系統地探溯意識的發展、直達到我們可以適當地稱爲哲學意識的層次。當然它並非對於哲學思考的一項外在的預備，它並非這種意義的哲學導論。黑格爾不相信這種意義的哲學導論是可能的。無論如何，此作品本身乃是持續不斷的哲學反省之一項傑出範例。我們可以說，是哲學意識在反省著那描述它自己起源的現象學。再者，即使在某種意義下，此作品乃是介紹那黑格爾體系所必要的觀點之一項導論，其中也仍有一項重疊。體系本身爲意識現象學找尋一席之地，而「現象學」這書則包含對於那黑格爾以後較詳細處理的某些材料之概述。宗教意識就是個例子。最後，若說能把「現象學」這書形容爲宛如輕鬆作品的一部哲學導論之書，則是一點也無法想像的。相反地，它乃是一部深刻的作品，而且常常極難理解。

「現象學」分爲三個主要部分，相應於意識的三個主要階段。第一個階段是，意識到對象爲那對立於主體的感覺事物。對於這階段，黑格爾用「意識」(consciousness, Bewusstsein)名之。第二階段是自我意識 (self-consciousness, Selbst-bewusstsein) 階段。在此，黑格爾談了許多有關社會意識的事。第三階段是理性 (Reason, Vernunft) 階段，它表現爲前二階段在更高層面上的綜合或統一。易言之，理性是客觀性與主觀性的綜合。不用說，在這作品的三主要階段裏又各有其次級的細分。而黑格爾一般的程序是，先在某一層面描述意識之自發的態度，然後再開始分析之。分析的結果是，心靈被驅使而繼續進行到下一個層面，而這下一個層面被認爲是比較充分的態度或觀點。

黑格爾從他所謂的感覺確定性來開始，它乃是感官對特殊對象所作之非批判性的覺察，這種覺察在素樸的意識看來，不只是最確定而基本的一種知識，而且也是最豐富的一種知識。但他論說，分析的結果顯示，事實上它是一種特別空洞而抽象的知識。雖然素樸的意識相信，它乃經由感官的覺察而直接獲悉某一特殊事物。但是當我們試著說出我們所認識的是什麼（亦即，描述我們所宣稱爲直接獲悉的特殊對象）時，我們發現，我們只能以普遍的語詞（這些語詞不只適用於這特殊對象，同時也能適用於其他事物）來描述之。當然，我們可以用諸如「這」(this)、「這裏」(here)與「現在」(now)等語詞（可能再伴之以指謂的手勢），企圖使對象宛若固定下來。但一會兒之後，這些同樣的語詞又可應用在其他對象了。黑格爾論說，要賦予像「這」等語詞某項真正特殊的意涵，實在是不可能的，無論我們是如何地想如此做、試著如此做。

我們可能想說，黑格爾只是喚起我們注意一項語言特色。當然，他很清楚地知道，他是在說有關語言的事。但他主要關心的卻是知識論的事。他想要顯示出，此項宣稱——感覺確定性是最卓越的知識——乃一虛假的宣稱。而他所導得的結論是，在邁向真知識的路途中，此層次的意識必須過渡到知覺的層次（在知覺裏，其對象乃是，那被視為諸不同屬性與性質之核心的某項事物）。但是對此層次的意識所作之分析顯示出，只要我們仍然只停留在感覺層次，就無法以任何滿意的方式，來調和這種對於對象的看法所設定、要求的統一與雜多二種成分。因此，心靈歷經種種不同階段而過渡到科學性的理解（scientific understanding）層次，這種層次的理解是訴諸超現象的或不能觀察到的存在事物，來解釋感覺現象。

例如心靈視感覺現象為隱藏的力量之顯示。但黑格爾宣稱，心靈無法在此停留而不繼續朝向律則的觀念進行。但自然律乃是命令與描述現象的方式；它們並非解釋性的。因此它們無法執行它們所被請求執行的功能，亦即，解釋感覺現象。黑格爾的意思顯然並非否認，自然律這概念在其合適的層面上，有其有用的功能可以執行。但是在他看來，它並未給予心靈所要尋求的那種知識。

最後，心靈知道，那被請求來解釋感覺現象的整個超現象領域，乃是理解（understanding）本身的產物。這樣，意識被轉回到那作為現象幕後的實在（reality）——亦即它自己身上，而成為自我意識。

黑格爾以欲望（desire, Begierde）的形式來開始探討自我意識。自我仍然關心外在對象，

但它的特色是欲望的態度——使對象隸屬於自己，要使它有助於其滿足，利用它，甚至消耗它。這種態度的確能表現在對於與有生命的、無生命的事物之關係上。但是當自我面對另一個自我時，這態度就崩解了。因為在黑格爾看來，他者 (the Other) 的呈現，對於自我意識乃是一件根本、必要的事。只有當自我在自己與他人裏認識到自我性，則才可能產生那發展完成的自我意識。因此，它必須採取一真正社會性的形式或我們意識 (we-consciousness) 的形式，在自我意識的層次上察覺 (recognition) 差別中的同一者。但是在這階段的意識之辯證演化裏，那發展完成的自我意識並非可立即達到的。而黑格爾對這些相續階段的研究，形成了「現象學」最有趣、最有影響力的部分之一。

我們已提到，他我 (another self) 的存在，乃是自我意識的一項條件。但一個自我面對他我最初的自發反應乃是，維護自己的自我之存在而對抗其他的自我。自己的自我想要取消或消滅其自我，藉以成功地維護它自己的自我性。但若按照如此字面意義地摧毀其他自我，則反而會使它自己的目的無法達成。因為一個人對自己的自我性之意識，必須以他我對這個人的自我性之察覺為條件。這樣，就產生了主奴關係。主人是成功地獲得他人察覺的人，意即，他把他自己強作為他人的價值。而奴隸則是在他人裏見到自己真實自我的人。

然而弔詭的是，原初的情境改變了。而它必定如此改變，因為有矛盾藏於其中。一方面，主人由於未察覺到奴隸為一個實在的人，而使他得不到他對他自己自由的察覺——這項察覺是他所根本需要的，是他自我意識的發展所必需的。這樣，他把自己貶降到一種次於人的層次之情

況。另一方面，奴隸由於執行他主人的意志，而經由那改變物質事物的勞動來把自己客觀化。這樣，他形成了他自己，並且上升到真實存在的層次。²⁰

顯然地，主奴關係這概念有兩個面向。它可以被視為意識抽象辯證發展裏的一階段。此外，也可以由其與歷史的關係來考察之。但此二面向絕非不能相容的。因為人類歷史本身展現了精神的發展，展現精神在其邁向目標的途程中之陣痛。因此，若黑格爾從主奴關係的主要形式，過渡到一項意識的態度或狀態〔對此，他賦予一項有明白歷史關聯的名稱——斯多亞 (stoic) 意識〕，我們並沒有必要感到驚訝。

在斯多亞意識裏，奴隸關係所固有的矛盾並未真正被克服，它們只被克服到這種程度：主人〔奧雷流士 (Marcus Aurelius) 為典型代表〕與奴隸〔埃比克泰特 (Epictetus) 為典型代表〕都飛入內心，讚揚真正的內心自由，內在的自我滿足這觀念，而並未改變其具體的關係。因此在黑格爾看來，這種對於具體與外在事物之消極態度，很容易就過渡到懷疑論的 (Sceptical) 意識——這種意識認為只有自我持續存在著，而懷疑與否定其他一切事物。

但懷疑論的意識包含有一項隱含的矛盾。因為懷疑論者要剔除自然的意識乃不可能的；肯定與否定在同一態度裏並存著。而當此項矛盾變為明顯時（這是必然會如此的），我們就過渡到黑格爾所謂之「不幸的意識」 (the unhappy consciousness, das unglückliche Bewusstsein)，這是一種分裂的意識。在此層次上，主奴關係（這關係尚未被斯多亞的或懷疑論的意識成功地克服）以另一種形式返回。在本來的主奴關係裏，真實的自我意識之二要素（亦即，既在自己裏也

在他者裏察覺到有自我性與自由) 被分裂為各屬於二項個人的意識。主人只察覺到在他自己裏而未察覺在奴隸裏有自我性與自由，而奴隸只察覺到在主人裏而未察覺到在自己裏有自我性與自由。然而在所謂不幸的意識裏，此項分裂乃發生於同一個自我裏。例如，自我意識到一個改變的、不一致的、無常的自我與一不變的、理想的自我二者之間的鴻溝。以某種意義而言，前者好像是一虛假的、應予否認的自我，而後者好像是真實的、尚未達成的自我。此理想的自我能够被投射到一個超世界的領域，而被等同於絕對的完美者(亦即，那被認為是與世界及有限自我相分離而獨立存在的神)。② 這樣，人的意識就被分裂、自我疏離、而「不幸」了。

自我意識所隱含的矛盾或分裂，在「現象學」的第三階段被克服；在這階段裏，有限的主體上升到普遍自我意識之層次。在此層次上，自我意識不再採取這種片面的認識形式——認自己是一個別的主體、受到其他具自我意識之存有的威脅並與之衝突。而是充分地察覺到在自己與他人裏都具有自我性；而此項察覺至少是隱含地認識到，那通過諸有限自我、在諸有限自我裏存在著之普遍者的生命、無限的精神，乃是把諸有限自我凝結在一起，而非取消它們。此項認識只是隱含地、未完全地呈現於那發展完成的道德意識裏(此道德意識認為，那獨一的理性之意志把自己表現於社會秩序裏諸多不同的具體道德天職中)；此項認識(此項認識乃是對於差別中的同一者之認識，而差別中的同一者這點乃精神的生命之特徵)在那已發展完成的宗教意識裏(此宗教意識認為，那獨一的神性生命乃內在於一切自我裏，這生命把它們含藏於自己裏面但也保持它們的差別)才達到一更高層、更明白的表達。在與神作生命的結合這觀念裏，克服了那不幸的或分裂

的意識裏之分裂。真實的自我不再被設想爲一種與現實自我無望地疏離著的理想，而毋寧可說是現實自我的生命核心；真實自我通過它的有限顯示，在它的有限顯示裏表現它自己。

這意識現象史的第三階段（如同我們所已看到的，對此，黑格爾給予理性（Reason）這概括的名稱）被描述爲意識與自我意識的綜合，亦即前二階段之綜合。在狹義的意識（consciousness, Bewusstsein）裏，主體覺識到感覺對象外在於它自己、與它自己異質。在自我意識（self-consciousness, Selbstbewusstsein）裏，主體的注意力轉回到作爲有限自我的它自己。在理性（Reason）的層次上，它視自然界爲無限精神的客觀表現，視它自己是與這無限精神相結合的。但此項認識可採取不同形式。在那發展完成的宗教意識裏，主體視自然界爲神的創造物與自我顯示，主體在其存有的深度裏與神結合，而且通過神而與其他自我相結合。此項宗教對於實在界之洞見乃是真實的。但是在宗教意識的層次上，真理所採的表達形式是象徵的或圖像式的思想（Vorstellung）這種形式，而在「絕對知識」（absolute knowledge, das absolute Wissen）這至高的層次裏，則此同樣的真理是以哲學的形式被反省地領悟到。有限的主體明白地認識到，它最內在的自我是那無限而普遍的精神之生命裏的一個片段，是絕對思想裏的一個片段。就是在這種情況，它視自然爲它自己的客觀化表現，視自然爲它自己作爲那實際存在的精神（actually existing Spirit）之生命所需的先決條件。當然，這並非意謂，如此所考察的有限主體本身把自然界視爲它自己的產品。這毋寧是意謂，有限的主體由於知道它自己比有限還要多，是絕對精神最內在生命的一個片段，故而把自然界視爲精神自我實現歷程之前進活動中的一個必然階段。易言之，絕

對知識乃是有限主體參與、分享那自我思想的思想（亦即絕對者）之生命時所站的層次。或者以另一種方式言之，它乃是絕對者、整體（the Totality）通過哲學家的有限心靈、在哲學家的有限心靈裏而思想它自己是差別中的同一者，這個情形時所站的層次。

如同在意識現象學前二個主要階段之所為，黑格爾對第三階段（亦即理性階段）的發展也是通過了一系列次級的辯證階段。首先他處理觀察的理性（Observing Reason），認為它無論如何瞥見了它自己在自然裏的反映（例如，經由目的性這觀念而瞥見之），然後它向內轉至形式邏輯與經驗心理學的研究裏，最後它在一系列實踐的倫理態度裏展現它自己，而這些態度的範圍則從對幸福的追求，以至於對實踐理性所指令的普遍道德律所作的批判（此項批判乃是由於察覺到如下的事實所致：一個普遍律則需要非常多的限制條件之考慮，以致它往往失去了任何確定的意思）。而這就使此階段過渡到社會裏的具體道德生活。在此，黑格爾是由未反省的倫理生活（在這種生活裏，人只是隨從其團體的習俗與傳統而已）而過渡到文化這種形式（在文化的形式裏，個人離開了這未反省的背景而對之作評判）。此二片段被綜合於發展完成的道德意識裏；在發展完成的道德意識看來，理性的普遍意志並非凌駕於社會裏諸個人之上的事物，而是一個共同的生命——這生命把諸個人凝結在一起，並使他們作為自由的個人。在第一個片段裏，我們可以說精神是未反省的，如同在那所謂辯士（Sophists）時代之前的古希臘道德裏。在第二個片段，精神是反省的，但同時也離開了實際的社會及其傳統，而對之加以評判。在最極端的例子（如同雅各賓恐怖時代（Jacobin Terror））裏，它以抽象的自由之名義消滅了實際的個人。然而在第三個

片段裏，精神被認為是以倫理的方式肯定它自己。它所採的形式乃是，諸自由的個人具體地實現了那作爲一活的統一體之普遍意志 (the general will)，而組成了一個社會。

然而這活的統一體 (在此統一體裏，團體的各個成員對其他成員而言，都是一個自由的自我) 要求對這觀念——差別中的同一者——有明白的察覺，或者說，要求明白地察覺到這樣的一個生命之觀念：這生命呈現於萬有裏，作爲它們內在的聯結者，但並不毀滅它們作爲個體的狀態。也就是說，它要求明白地察覺到下述這具體普遍者的觀念：這具體普遍者把它自己區別分化爲或把它自己顯示於諸特殊者，可是又把它們結合於它自己裏面。易言之，道德辯證地過渡到宗教，道德意識辯證地過渡到宗教意識；對於宗教意識，這活的統一體是以神的形式被明白地察覺到的。

因此在宗教裏，我們看到絕對精神逐漸明白地意識到它自己。不過宗教當然有它的歷史；而在此歷史裏，我們看到較早的辯證階段以後又被重複著。這樣，黑格爾從他所謂的「自然宗教」(在自然宗教裏，是以知覺對象的形式或自然的形式來看神的) 過渡到藝術的宗教或優美宗教 (在這種宗教——如同在希臘宗教——裏，神被視爲與身體聯結著的自我意識)。例如雕像就代表擬人化的神。最後，在絕對宗教——基督宗教裏，絕對精神被認識爲如其所是，亦即精神 (Spirit)；自然界被視爲神的創造物，爲神言 (the Word) 的表現；而聖靈 (the Holy Spirit) 被視爲內在於諸有限自我裏，而將它們結合在一起。

但如同我們所已見到的，宗教意識是以圖像式的形式來表達它自己。它需要被轉變爲哲學的

純粹概念之形式，而這同時也表現了從信仰到知識 (Knowledge) 或科學 (science) 的過渡。也就是說，對於超越的人格神之圖像式的觀念（認為他藉著一次獨一的道成肉身與恩典的力量來拯救人類）過渡到絕對精神、無限的自我思想之思想這概念；這項絕對精神的概念乃是認為，絕對精神在自然界（自然界是它客觀化的表現，也是它自我實現的條件）裏認識了它自己，並在人類文化史裏諸相續的形式與層次中，認識了它自己的長途飄泊之旅 (Odyssey)。黑格爾並非說宗教是不真實的。相反地，絕對宗教——基督宗教即是絕對真理。但它是以那與宗教意識相關聯的想像或圖像式的形式來表達的。在哲學裏，此項真理變成絕對知識：「精神以精神的形式認識它自己。」^② 也就是說，就人的精神上升於其有限性之上而等同於純粹思想 (pure Thought) 而言，絕對者、整體乃是通過人的精神、在人的精神裏逐漸認識它自己的。不能把神與人視為相等。因為神是存有 (Being)、整體，而人並不是。但是整體是通過人的精神、在人的精神裏而逐漸實際地認識自己；在圖像式思想的層次上，這整體是在宗教意識的演化裏認識自己的；在科學 (science) 或純粹概念知識的層次上，則這整體是在哲學史（哲學史是以這目標——在絕對者的自我認識這種形式裏完全地把握關於實在界的真理——為其理想的終結）裏認識自己的。

因此在「現象學」裏，黑格爾由人最低層的意識來開始，而辯證地邁向這樣的層次——在這層次上，人的心靈達到了絕對的觀點，而可說是成為那無限的、具自我意識的精神之表現形式、表現媒介。從邏輯上說，一層次與下一層次之間的聯結常常是很鬆散的。明顯地，有些階段與其說是由辯證發展的需要而提出的，不如說是由黑格爾之反省不同文化階段與時期的精神 (Spirits)

與態度而提出的。再者，有些黑格爾所處理的題目，使現代的讀者覺得有幾分古怪。例如他對骨相學做了批判的處理。可是當我們把這些作品當作是在研究人類精神長途的飄泊之旅（亦即從一個態度或觀點——我們可證明它乃是片面而不充分的——過渡到另一個態度或觀點之運動），則會覺得這作品既令人印象深刻又具有迷人的魅力。而意識辯證的諸階段與歷史上所顯示的各種態度（啟蒙運動的精神、浪漫主義的精神……等等）彼此間的關聯又增添了它的趣味。我們可能懷疑他對各時代、文化的要旨概述及解釋，而且他對哲學知識的力捧，也可能讓人覺得有其可笑的一面；但無論一個讀者有何保留及不同意，若他真正努力了解黑格爾的思想，則他除了說「現象學」是思辨哲學的偉大作品之一以外，幾無可能有其他的結論。

附 註

- ① 這一年是康德提出就任論文之年。也是賀德林誕生於德國，邊沁 (Bentham) 與華茲華斯 (Wordsworth) 誕生於英國之年。
- ② *W*, I, p. 44。除非我們另有陳述，否則所提到的黑格爾著作之卷數、頁數都是依照 Hermann Glockner 所編的其紀念版本之「作品集」(*Works*) (共二十六卷，司徒加，一九二八年)。
- ③ *W*, I, p. 50。
- ④ *W*, I, p. 69。

- ⑤ *W*, I, pp. 143-4。
- ⑥ *W*, I, p. 122。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 不用說，這是指謝林在十九世紀初年的哲學觀念。
- ⑨ *W*, II, p. 21; *B*, p. 79。在此處或以後提到「精神現象學」一書時，*B*乃是意指由 J. B. Baillie 所翻譯的此書英譯本。但這不意謂我一定按照其譯文。其他地方提到英文標準譯本的情形亦然，提及它們是爲了讀者的方便，但我不一定按照其譯文。
- ⑩ *W*, II, p. 22; *B*, p. 79。
- ⑪ *W*, II, p. 24; *B*, p. 81。
- ⑫ *W*, II, p. 23; *B*, p. 81。
- ⑬ *W*, II, p. 24; *B*, p. 81。
- ⑭ *W*, II, p. 14; *B*, p. 70。
- ⑮ *W*, II, p. 22; *B*, p. 80。
- ⑯ 黑格爾經常把絕對者說爲「神」。但他之使用宗教語言，並不必然蘊涵，他視絕對者爲有神論意義下的一位位格神。這問題我們以後會討論。
- ⑰ 在黑格爾，*Idea* (觀念) 這字可具有諸稍不相同的意義。它可以指邏輯觀念 (*Logical Idea*)，或稱作概念 (*Concept*, *Begriff*)，樞念 (*Notion*)。它可以指實在界的整個歷程，

以之為觀念的實現活動。或者也可主要指歷程的終期。

⑱ 康德與黑格爾二人對「知性」(understanding) 與「理性」(reason) 此二字眼的用法並不全然相同。不過除此項事實外，康德之不信任理性的奔放遐思（以及所伴隨的他對於理性實踐功能之容許），黑格爾之輕視知性（以及所伴隨的他對於知性實踐用途之認可），此項對比清楚顯示了他們各自對於思辨形上學的態度。

⑲ 我並非意謂在黑格爾看來，哲學是領悟絕對者的唯一方式。藝術與宗教亦能。但在目前的情況裏，我們所關心的只是哲學。

⑳ 黑格爾對主奴關係的深刻分析，包含有馬克斯所喜愛的反省方式，其理由顯而易見。

㉑ 黑格爾這位路德教派者 (Lutheran) 傾向於以一種多少是論辯的方式，把不幸或分裂的意識與中世紀天主教（特別是其禁欲苦行的理想）聯結在一起。

㉒ *W*, II, p. 610; *B*, p. 798。

第十章 黑格爾（二）

一、黑格爾的邏輯

如同我們所已看到的，黑格爾拒絕謝林在其所謂同一體系所提出的觀點：對於概念思惟，絕對者本身乃是一切差別的消逝點，是一絕對的自我同一者，除非以否定語辭否則無法予以適切的描述，若要對之有肯定的領悟，則只有在神秘直觀中方有可能。黑格爾相信，思辨理性能透察入絕對者的內在本質——這本質把它自己顯示於自然界裏及人類精神的歷史裏。

與揭示絕對者內在本質有關的這部分哲學，對黑格爾來說即是邏輯。有人慣於以邏輯為一門純粹形式的科學，是全然與形上學分離的，這樣的人必定覺得黑格爾之看法是異常的、甚至荒謬的。但我們必須記得這事實：在黑格爾看來，絕對者乃是純粹的思想（Thought）。我們可以就此思想的本身來考察此思想，可以與其外在表現或自我顯示分開來考察。而探討純粹思想之在己（in itself）的這門科學即是邏輯。再者，由於純粹思想可說是實在界的實體（substance），所以邏輯必然與形上學相吻合，亦即，吻合於那探討絕對者之在己的形上學。

若我們把黑格爾對邏輯的構想、與康德對先驗邏輯的看法相關聯來看，則可更清楚此事。在康德哲學裏，把模式與形式賦與現象的那些範疇，乃是人思想的先驗範疇。人的心靈並未創造物自身，但它決定了現象世界、表象世界的基本性格。因此，根據康德的前提，人心靈的範疇能否適用於實在界本身，我們並得不到保證；它們的認知功能是被限制於現象世界裏。但是如同我們在導論那章所解釋的，由於不可知的物自身被剔除、以及批判哲學被轉變為純粹觀念論，故範疇即變成充分意義下的創造性思想 (creative thought) 之範疇。而若要避免主觀主義的立場（這立場有導致唯我論之威脅），則應把創造性的思想解釋為絕對思想 (Thought)。因此，範疇變成是絕對思想的範疇、實在界的範疇。而那研究這些範疇的邏輯則變成形上學。它揭露了那在自然界與歷史裏自我顯示的絕對思想之本質或本性。

這樣，黑格爾所談到的絕對者之在己 (in itself) 有如神之在己 (in himself)。邏輯的題材乃是「如其原貌、沒有外殼的真理本身。因此我們亦可如此陳述：它的內容乃是呈現出，神在創造自然界與有限精神以前，在其永恆本質裏的原貌。」^①而這種說法往往使人想起這樣一幅非常古怪的圖畫：邏輯家洞察一超越之神之內在本質，從一個由諸範疇所組成的體系之角度來描述之。但可能是黑格爾對宗教語言的使用誤導了讀者。我們必須記得，雖然他的絕對者不能等同於任何特殊而有限的一個存在者 (entity) 或一羣存在者，以此意思而言絕對者當然是超越的，不過，它之為超越之意思，並不同於基督宗教之神之超越於受造的宇宙這種超越之意思。黑格爾的絕對者是整體 (Totality)，他描寫說，這整體通過有限精神、在有限精神裏（就有限精神之達

到「絕對知識」的層次而言)逐漸認識它自己。因此，邏輯是絕對者對於它的在己 (in itself) 所具之知識，是從它在自然界與歷史裏具體的自我顯示所抽象出來的知識。易言之，邏輯是絕對思想對於它自身的本質——這本質是具體地存在於實在界的歷程裏——所具之知識。

若我們用一種比黑格爾本身的用法多少較為廣義的用法，來使用「範疇」這字眼，則我們可以說，他的邏輯是諸範疇所組成的體系。但若我們如此說，則必須瞭解，整個範疇體系是對於絕對者的在己之一項逐步的定義。黑格爾從存有概念開始，因為在他看來，它是最為不確定的且在邏輯上居先的概念。然後他接著顯示出，此概念如何必然過渡到諸相續的概念，直到我們達到絕對觀念——亦即自我認識、自我意識或自我思想這樣的概念或範疇——為止。不過絕對者當然不是一串或一系列的範疇或概念。若我們問絕對者是什麼，我們可回答它是存有 (being)。若我們問存有是什麼，則最後我們將被迫回答說，存有是自我思想的思想或精神 (Spirit)。把此實際情形予以展示的此項展示歷程 (如同邏輯家所構畫展示的)，顯然是個時間性的歷程。但是以較露骨的方式來說，絕對者的在己並非早上七點作為存有 (being) 來開始、而晚上七點作為自我思想的思想而結束。說絕對者是存有，也即是說它是自我思想的思想。但邏輯家對此事實的證明、對存有的意義所作之系統辯證的闡釋，乃是一個時間性的歷程。他的工作可說是在顯示出，整個範疇體系乃回轉向它自己。開頭即是結尾，結尾即是開頭。也就是說，第一個範疇或概念隱含有一切其他的範疇或概念，而最後一個範疇或概念則是第一個範疇或概念的終極明示：前者賦予後者真實的意義。

若我們採用黑格爾所並非不常使用的宗教或神學語言，則就可容易地瞭解其主旨。神是存有，也是自我思想的思想。但「也」這字其實並不合適。因為說神是存有，即是說他是自我思想的思想。哲學家對此事實所作之系統展示，乃是一個時間性的歷程。但此時間性明顯地並未影響神的在己之本質。黑格爾的絕對者與基督教神學的神當然大有差別。不過，黑格爾的絕對者雖說即是它自己的變化歷程，但我們在邏輯裏所關心的並非此項實際歷程、羅各斯實現的歷程，我們所關心的乃是絕對者的「在己」(in itself)，邏輯的觀念(the logical Idea)。而這並非一時間性的歷程。

我們可藉著前三個範疇，來例示黑格爾邏輯的辯證運動。在邏輯裏，對於絕對者的最先概念乃是存有概念。但純粹的存有(pure being, reines sein)這概念或範疇是全然不確定的。全然不確定的存有這概念過渡到非存有(not-being)這概念。也就是說，若我們試著要思想沒有任何確定性的存有，則我們發現我們是在思想空無(nothing)。心靈從存有過渡到非存有，又從非存有返回到存有，它無法停留在任何一邊，而兩邊可說都消失在其對方裏。「這樣，它們的真理(truth) 即是一邊直接消失入另一邊的此項運動。」^②而從存有到非存有、從非存有到存有的這項運動即是變化(becoming)。這樣，變化是存有與非存有的綜合；它是它們的統一與真理。因此必須把存有設想為變化。易言之，作為存有的絕對者這概念，即是作為變化、作為自我發展歷程的絕對者這概念。^③

根據我們普通考察事物的方式，矛盾是導致我們全然的中止的。存有與非存有是彼此相排斥

的。但是我們以此方式來思考，是由於我們設想存有是確定的存有、而非存有是此項確定的缺如 (not-being)。不過在黑格爾看來，純粹存有是不確定的、空虛的或空無的；也因為這理由，所以說它過渡到它的對立面。黑格爾認為矛盾是一積極的力量，它把正題 (thesis) 與反題 (antithesis) 顯示為那在一更高的統一或綜合 (synthesis) 裏之抽象片段。而存有概念與非存有概念的統一就是變化概念。但是這統一又產生一「矛盾」，以致心靈被驅策繼續前進，去探求存有的意義、探求絕對者的在己之本性或本質。

存有、非存有 (或虛無) 與變化形成了黑格爾邏輯第一部分的第一組三聯題 (triad)，亦即所謂的存有的邏輯 (logic of being, die Logik des Seins)。這個部分所關心的是存有的在己 (being-in-itself) 之諸範疇——這與諸關係範疇有別。這部分邏輯的三種主要範疇是質 (quality) 的範疇 (它包含上面所提之三聯題)、量 (quantity) 的範疇、度 (measure) 的範疇。度被描寫為質與量的綜合。因為它是一個如此的概念：由一物體的本性 (亦即其質) 所確定的特定量額。

在黑格爾邏輯的第二個主要部分——本質邏輯 (the logic of essence, die Logik des Wesens)——裏，他演繹出成對的相關範疇 (關係範疇)，諸如本質與存在、力量與表現、實體與附質 (accident)、因與果、作用與反作用。這些範疇叫做反省範疇，因為它們與反省的意識——這意識可說是穿透過存有的表面而直接地洞察了存有——相符應。例如本質被設想為居於表象背後，力量被設想為那展示於其表現中之實在。易言之，在反省的意識看來，存有的在己 (

being-in-itself) 經歷了自我分裂，分裂為諸彼此相關的範疇。

然而本質邏輯所給予我們的，並非一直是存有的分裂——分裂為內在的本質與外在的現象存在。因為其最後一個主要的附屬領域是關於實際性 (actuality, die Wirklichkeit) 範疇的，這範疇被描述為「本質與存在的統一。」^④ 也就是說，實際的事物乃是那向外存在出來 (exist) 的內在本質，那已全然表現出來的力量。若我們把存有等同於現象，等同於其外在顯示，則這是一片面的抽象。但是把存有等同於那作為現象基礎的某項隱藏本質，亦是一片面的抽象。作為實際性的存有乃是內在外在的統一；它是在作自我顯示的本質。而且它必然顯示它自己。

在實際性範疇這一概括標題下，黑格爾演繹了實體與附質、因果、作用與反作用 (或交互作用) 等範疇。如同我們所曾說過的，他的邏輯乃是對於絕對者的在己之性質，所作的一種漸進之定義或確定，因此人們可能會有這種印象：對他而言，只有一個獨一的實體、一個獨一的因，即絕對者。易言之，可能會有這種印象：黑格爾採用了史賓諾莎的思想。但這卻是誤解了他的意思。對於實體與原因範疇的演繹，並未蘊涵 (比方說) 如下的意思：不可能有諸如有限原因這樣的事物存在著。因為那作為實際性之絕對者，即是那在作自我顯示之本質；而此項顯示就是如我們所知之宇宙。絕對者不只是太一 (the One) 而已。它既是太一，也是多 (the Many)，它是差別中的同一者。

黑格爾從本質邏輯又過渡到概念邏輯 (the logic of the Concept, die Logik des Begriffs) 這乃是他作品的第三個主要部分。在存有邏輯裏，乍看之下，各個範疇都是獨立的，宛若自己自立地站著，即使思想的辯證運動破壞了此表面的獨立自足。在本質邏輯裏，我們關心的是明顯地

彼此相關的範疇，諸如因與果或實體與附質。這樣，我們是在中介性的領域。但每對相關範疇被認為是「由另一者」（亦即，由與它本身不同的某事物）為其中介。例如因之被形成為因，乃是藉著過渡到它的對立面（亦即果——果被認為是與因不同的事物）而形成的。類似地，果之被形成為果，是藉著它和與之相異的某事物（亦即因）之關係而形成的。把直接性的領域、與那由另一者為中介的中介性領域綜合起來，即是自我中介的領域。當某存有被設想為，它雖過渡到它的對立面，但即使在此自我對立中仍保持與自己的同一，則此存有被說是自我中介的。此自我中介者即黑格爾所謂的概念（the Concept）或樞念（the Notion）。⑤

不用說，樞念的邏輯有三個主要附屬領域。在第一個領域裏，黑格爾視樞念為「主觀性」、為思想的形式面向。這部分大致相當於一般意義的邏輯。黑格爾試著顯示出此項關於存有的概括觀念——存有走出它自己、然後在一較高的層面上返回它自己——如何在邏輯思想的運動中以一種形式的方式獲得證實。這樣，普遍概念的統一性，在判斷裏被分裂開，而在三段論法（syllogism）中的更高層面上被重新建立起來。

考察了作為主觀性的樞念後，黑格爾繼續考察作為客觀性的樞念。如同在樞念邏輯的第一階段或部分裏他發現了三個要素——普遍概念、判斷與三段論法的推論，同樣地，在此第二階段或部分裏他也發現三個要素，亦即，機械論、化學論和目的論。這樣，他預先處理了自然哲學的主要觀念。但在此他所關心的事情，毋寧是客觀性這思想或概念，而非要把自然界當作存在於經驗上的某項實在來考察。絕對者的性質乃是這樣，以致它包含了自我客觀化這概念。

照黑格爾辯證法的性格來看，明顯地，樞念邏輯的第三階段乃是，主觀性與客觀性在更高層面上的綜合或統一。在這階段裏，樞念被稱為觀念 (Idea)。在觀念裏，形式與質料、主觀與客觀這些片面的因素都被合而為一。但觀念也有它的階段或片段。在這樞念邏輯的最後一個附屬領域裏，黑格爾依序考察生命、知識、以及它們二者在絕對觀念裏的統一（這可謂主觀性與客觀性一種富有理性生命的結合）。易言之，絕對觀念乃是自我意識、人格、自我思想的思想（它在它的對象裏認識它自己，並認識它的對象即它自己）這樣的概念或範疇。如此，它是精神範疇。以宗教語言言之，它是神之在己並為己——他認識他自己為整體——這樣的概念。

因此，在歷經一漫長的辯證之流浪後，存有終於顯示它自己為絕對觀念、自我思想的思想。絕對者是存有，而且此句陳述的意思現在已闡明了。「只有絕對觀念是存有、永恆的生命、自我認識的真理，而且是一切的真理。它是哲學的唯一主題與內容。」^⑥當然，黑格爾並非意謂，只有像前面考察所述的邏輯觀念 (the logical Idea) 才是哲學的唯一主題。但哲學所關心的是整體實在界、絕對者。而實在界（意即，自然界及人的精神領域）則是邏輯觀念或羅各斯 (Logos) 自我實現所經由的歷程。因此哲學總是與觀念 (the Idea) 有關係的。

一一、觀念或絕對者之在己的存有地位及其轉至自然之過渡

現在，我們若說邏輯觀念 (the logical Idea) 或羅各斯 (Logos) 顯示或表現它自己於自然

界及人的精神領域裏，則明顯地就要面對這個問題：此邏輯觀念或絕對者之在己（in itself）的存有地位是什麼？它是那獨立於世界之外而存在、且把自己顯示於世界裏的一個實在（reality）嗎？或者不是？如果是的話，一個實際存在的觀念（a subsistent Idea）是如何可能的呢？如果不是的話，我們如何能說此觀念顯示或實現它自己呢？

黑格爾在其「哲學各部門百科全書」中的「邏輯」之結尾宣稱，^①觀念（Idea）「在其絕對自由的狀態中……決定讓其特殊性的片段〔亦即，觀念所反映出來的意象——直接觀念（the immediate Idea）〕從它本身自由地被發佈出來作為自然界。」^②因此，在這段引文裏，黑格爾似乎不只意指，在存有學上（ontologically）自然界是導自觀念（Idea）的，而且也意指，觀念自由地安置自然界。若以字面的意思來理解其含義，則我們顯然必須把觀念解釋作位格性的創造神之名稱；因為若以其他任何意思陳說一觀念（an Idea）「決定」要做某件事情，都將是不合理的。

但若我們考察了黑格爾的整個體系，則會認為此段引文可說是表現了，基督宗教的宗教意識特有的言說方式之闖入，不過我們不應強調此段引文的字面含意。看來够清楚的是，根據黑格爾，神自由創造的教義是屬於宗教意識之象徵的或圖像式的語言。它確實表現了真理，但並非以純粹哲學的用語來表現。從嚴格的哲學觀點來看，絕對者之在己必然地把它自己顯示於自然界裏。明顯地，並非有任何外在於它的事物迫使它如此做。這必然性乃其本性的內在必然性。在羅各斯自我顯示中的唯一自由，乃是自發（spontaneity）之自由。由此可得知，從哲學觀點來看，說絕對者的在己在創造「之前」存在，乃是沒有意義的。我們說在存有學上自然界是由觀念所導

出的，並非就蘊涵說在時間上後者先於前者。⑨再者，雖然有些作者以有神論的意思來解釋黑格爾〔也就是說，主張絕對者的在口是一位格性存有 (Being)，獨立於自然界及人精神領域之外而存在〕，但我不覺得這解釋是正確的。沒錯，有些段落可引用作為支持。但這些段落同樣也可被解釋為宗教意識的詞句，解釋為圖像式的或象徵的關於真理之述句。這整個體系的性質提示我們，絕對者只有通過人的精神、在人的精神裏才導致實際的自我意識。如同我們所已解釋的，這並非意謂人的意識能毫不費力地就等同於神的自我意識。因為說絕對者通過人的心靈、在人的心靈裏認識它自己，乃是就此心靈之上升到超越純然的有限性與特殊性而達到絕對知識的層面而言的。而重點在於，若絕對者只有通過人的精神、在人的精神裏才逐漸成為實際存在的 (actually existent)，則說絕對者的在口、邏輯觀念 (the logical Idea) 「決定」要安置自然界 (自然界乃是精神領域實際存在所需的客觀先決條件)，就不可能是恰當的說法了。若使用這樣的語言，則就可說是容許宗教意識特有的思想表現方式進來了。

然而我們若排除對絕對者的在己已有神論的解釋，⑩則我們應如何來設想從邏輯觀念至自然界之過渡呢？若我們設想它是一項實在的、存有學的 (real ontological) 過渡，也就是說，若我們設想有一實際存在的觀念 (a subsistent Idea) 把它自己必然地顯示於自然界裏，則我們顯然是把一多少古怪的論點 (以溫和的口氣來說) 加諸黑格爾身上。我們立刻使他暴露於謝林在駁斥「消極哲學」時所作的批評：我們從觀念 (ideas) 只能演繹出其他觀念，絕無可能由一觀念 (an Idea) 演繹出一個實際存在的世界 (a existing world)。

因此我們可以理解，何以有些作者努力把這個想法——在存有學上自然界是由觀念所導出的——全然排除掉。絕對者是整體 (the totality)、是宇宙 (the universe)。而這整體是一目的性歷程，是那自我思想的思想之實現活動。我們可以在抽象中考察這歷程的根本性質。這時，這歷程的根本性質就呈現為邏輯觀念 (the logical idea) 這種形式。但它的存在，並非作為那在邏輯上居先於自然界、且為自然界之動力因的一項實際存在的實在 (a subsistent reality)。這觀念所反映的，毋寧是此歷程的目標或結果，而非那居於此歷程開端的一項實際存在的實在。因此，主張說自然界在存有學上是由邏輯觀念所導出而以後者為其動力因，並不合適。而所謂自然界之由觀念演繹出來的這項演繹，其實就是在展現此項事實（或所宣稱的事實）：自然界是要實現整個實在界歷程的目標（亦即，宇宙通過人的精神、在人的精神裏認識它自己）所需的一個必要先決條件。

現在，作者看來必須接受前述的解釋觀點，因為作者拒絕了這樣的想法：邏輯觀念是一個獨立分離的實在，全然與世界區別開來，或者說，它是外在於世界的世界之動力因。在黑格爾看來，無限者是通過有限者、在有限者裏而存在；普遍者可說是通過特殊者、在特殊者裏而生活、存在。因此在他的體系裏，一個超越於世界（意即，它全然獨立於世界之外而存在）的動力因是沒有存在餘地的。可是，即使無限者是通過有限者、在有限者裏而存在，但顯然地，有限事物是生滅無常的。換句話說，它們是一無限生命之暫時性的顯示。而黑格爾的確傾向於如此地述說羅各斯——有若它是脈動著的生命 (Life)、動態的理性 (Reason) 或思想 (Thought)。沒錯，它只

通過它的顯示、在它的顯示裏才存在的。但由於它是一持續不斷的生命，是那把自己實現為如其潛在所是——亦即精神——的存有 (Being)，所以很自然的，我們會視暫時性的顯示在存有學上 (ontologically) 乃依靠著那獨一的內在生命，如同「外在面」與「內在面」的關係。這樣，黑格爾能夠說，羅各斯自發地表現它自己於自然界裏，或者過渡到自然界裏。因為存有、絕對者、無限整體並不只是諸有限事物的匯集，而且也是獨一的無限生命、自我實現的精神。它是諸共相的共相(或譯，諸普遍者的普遍者)；即使它只通過特殊者、在特殊者裏才存在，但它本身是恆久存在的，而特殊者則不是。因此，說羅各斯把它自己表現或顯示於有限事物裏，乃是全然合理的說法。由於那通過自己的自我發展歷程而逐漸成為絕對精神本身的，乃是絕對精神自己，所以自然地，物質性的自然界被認為是它的對立者，這對立者乃是它要達到歷程終結目標的一項先決條件。

這種解釋觀點看來可能企圖達成兩項意見。一方面，它承認邏輯觀念的存在並非一個實際存在的實在、宛若從自然界的外面來創造自然界。另一方面，它宣稱邏輯觀念(其意思乃是，形上學家所領悟的存有之根本結構或意義)是表示一個形上的實在 (a metaphysical reality)，它雖然只通過其自我顯示、在其自我顯示裏才存在，但以某種意義而言，在邏輯上它是居先於其顯示的。不過我不認為我們能把形上學從黑格爾思想中排除，或者把某些超越成份全然剔除。在我看來，若我們企圖如此，則是不明白黑格爾無限絕對者這理論的意義。絕對者是它自己的自我發展歷程，若從這點來考慮，它的確是整體、宇宙；但是照我的看法，我們並無法逃避在內在面與外在面之間作區分，也就是說區分獨一的無限生命、自我實現的精神，與它種種有限的顯示(它是

通過它們、在它們裏而生活、存在的)。在這情形中，我們也一樣可以合理地說，這些有限的顯示從那表現在它們裏的獨一生命導得了它們的實在。如果在黑格爾的立場裏存在著某種混淆的成分，這簡直不足為奇。因為要不是有這樣的成分，他的哲學恐怕就不會導致種種分歧的解釋了。

二、自然哲學

黑格爾說，「自然界本來是在觀念 (Idea) 裏的，是神性的。……但當它實際存在 (Exist) 時，它的存有並未符合於此項概念。」^①以宗教語言來說，在神心靈裏的對於自然之觀念乃是神性的，但此觀念被客觀化為實際存在的自然時，則不能稱之為神性的。由於物質世界是最不像似神的，所以觀念之表現於物質世界裏這事實，就意謂它只是不充地被表現著。神無法在物質世界裏被充分地顯示出來。以哲學的語言來說，絕對者是被定義為精神 (Spiri) 的。因此它只能在精神的領域裏充分地顯示它自己。自然是此領域存在的先決條件，但它本身不是精神，雖然它在其合乎理性的結構裏帶有精神的印記。我們可以同意謝林的說法：它是睡眠著的精神或看得到的精神；但它不是精神本身，不是那已被喚醒而對自己有所意識之精神。

精神是自由的，而自然界毋寧是必然性的領域而非自由的領域。它也是偶有性 (contingency, Zufälligkeit) 的領域。例如它並未以任何統一而清楚的方式，來展示出一純粹理性型式所設定、要求的區分。比方說，在自然界有那並不清楚適合於任一特殊種類的「怪物」。而且甚至有這樣的自然種類，它們看來是一種在自然界裏的醉舞或鬧飲，而不具任何合乎理性之必然性。自然界

顯得是在她所產生的多采多姿形式裏亂闖，如同她在某種類中繁多的個別成員裏亂闖一樣。它們規避了一切邏輯演繹。明顯地，我們能從物理因果關係的角度，來對任何自然對象作經驗性的解釋。但是從物理因果關係的角度來作經驗性的解釋，與對之作邏輯的演繹，並非同一回事。

顯然的是，若沒有諸特殊的事物，自然界是不能存在的。例如若沒有任何的特殊有機體，則內在的性是無法存在的。普遍者只通過它的特殊者、在它的特殊者裏存在著。但這並非蘊涵說，任何一個個體在邏輯上，都能由其所從屬的種類型式之概念演繹出來，或者從任何更普遍的概念演繹出來。問題並非只在於，有限的心靈要演繹出特殊者很困難或實際上不可能，而在原則上無限的心靈則能演繹出特殊者來。因為黑格爾似乎是說，自然界的個別對象即使在原則上亦是無法被演繹出來的，縱使能在物理上對之作解釋。或者以多少弔詭的方式來陳述之，自然界裏的偶有性乃是必然的。因為若沒有它，就不可能有自然界。但偶有性仍然是實在的 (real)，意即，它是哲學家無法將之從自然界剔除的一個自然界裏之因素。而黑格爾將之歸諸「自然界的無能」，^②以保持忠於樞念 (the Notion) 的決定。在這裏他是在談，有關自然界把諸種類型式混合起來、而產生居中調和的形式之方式。但主要的重點乃是，他把偶有性歸諸自然界本身的無能，而非有限心靈無法對自然界作純粹的理性解說。根據黑格爾的原理，他是否應認可自然界裏的偶然性乃是值得爭辯的，但他的確認可這偶有性則是毫無疑問的。而這就是何以他有時說自然界是從觀念 (Idea) 掉下來的一項墮落 (Fall, Abfall) 了。易言之，偶有性表示自然界對於觀念的關係之為外表性的。因此自然界「不應被神化。」^③黑格爾說，若認為神之創造自然現象 (

諸如天體等）其創造的意義層次高過於人的心靈之創造某某事物（諸如藝術作品或國家），則實在是一種錯誤。黑格爾雖然追隨謝林賦予自然界一種它在非希特哲學所未享有的地位。可是他並未顯示有任何傾向要分享浪漫主義者對自然界的石化。

雖然黑格爾拒絕把實際存在的自然界予以任何的神化，但仍然存在的事實是，若自然界是實在的 (real)，則它必定是絕對者生命的一個片段。這樣，黑格爾就處於一困難的立場。一方面，他無意否認有一客觀的自然界存在。主張有一客觀的自然界存在，的確是屬於他體系的一件根本必要之事。因為絕對者是主觀性與客觀性的差別中之同一者。另一方面，他又難以解釋，偶有性如何能在一個絕對觀念論體系裏有任何存在餘地。黑格爾有一明顯的傾向，就是要區分可說是自然界的內在面（即自然界之合乎理性的結構或者對於觀念的反映）與外在面（即自然界之偶然的面向），並把後者貶為不合乎理性的與不實在的領域，而採取了一種柏拉圖的立場；若我們能辨識出黑格爾的這種傾向，就可以理解何以偶有性在其體系裏不易解釋。的確必須有一客觀的自然界。因為觀念必須採取客觀性的形式。然而，卻不可能存在一個不具任何偶有性之客觀自然界。但這哲學家除了牢記偶有性成分存在著（且是必定存在著）這項事實外，並無法巧妙應付此項成分。黑格爾教授對於其所無法巧妙應付的，往往是將之打發為不合乎理性的也因而是不實在的。因為凡合於理性的即是實在的，凡實在的即是合於理性的。明顯的是，黑格爾既已認可了偶有性，則他就被迫或者承認某種二元論，或者把自然界裏的偶有性成分輕描淡寫，有若其非「真正實在的」 (really real)。

無論情形可能為何，就此哲學家對自然界所能處理的方式而言，自然界「必須被視為由諸階段所成的一個系統，其中一個階段必然地往另一個階段進行著。」¹⁴但我們必須清楚瞭解的是，這個由自然界裏的諸階段或層次所成之系統，乃是諸概念的一項辯證發展，而非自然界的一項經驗性之歷史。我們發現黑格爾以一種漫不經心方式，把演化的假設打發掉，這實在多少是件有趣的事。¹⁵但是像這類的自然科學假設，無論如何與黑格爾所解說的自然哲學是不相干的。因為前者引入了時間性的接續這觀念，而這在對於自然界的各層次所作的辯證演繹裏，毫無存在餘地。若黑格爾是活在一個演化論假設贏得廣泛接受的時代裏，則他會樂於說：「好，我勇敢地承認我關於演化論的意見是錯了。但無論如何，它是一經驗性的假設，接受它或拒絕它並不影響我辯證法的有效性。」

如同我們所會期待的，黑格爾的自然哲學在數目上主要區分為三部分。在「百科全書」裏，這三部分是數學、物理學與有機物理學，然而在論自然哲學的講演錄裏，則是機械學、物理學與有機學。不過在這兩處，黑格爾都是從空間（此乃距心靈或精神最遙遠者）開始，而以辯證方式一直研究到動物有機體（在自然的一切層次裏，動物有機體乃最接近精神的）。空間是純然的外在性，而在有機體裏我們則發現了內在性。我們可以說，主觀性把它自己顯現在動物有機體裏，雖然並非表現為自我意識的形式。自然界引導我們到精神（*Spiriti*）的門檻，但只是到達門檻而已。再隨黑格爾進入其自然哲學的細節，恐怕並不值得。但應該注意的是此項事實：他並非以他自己某種特殊的哲學方法，來重新嘗試科學家所作的工作。他所關心的毋寧是，在那經由觀察與科學所認識的自然界裏，找尋關於一動態理性型式的例證。這有時可能導致如此的怪異企圖：要

顯示自然現象是它們之所是、或者是黑格爾所相信它們之所是，因為它們是合乎理性的，也就是說，它們最好應該是它們之所是。我們大可懷疑這種思辨的或高級的物理學之價值，同時這位哲學家之傾向於從一優越的立場來輕視經驗科學，也讓我們覺得有趣。但我們同時也要瞭解，黑格爾視經驗科學為真實的、當然的，即使有時候他在大家所爭論的議題中有所偏袒（而這並非總是為了有利於其名聲）。問題比較是在於，如何把事實調和入一概念架構裏，而非要求以一純粹先天的方式來演繹出事實來。

四、作為精神的絕對者——主觀精神

「絕對者是精神 (Spirit)：這是對於絕對者的至高定義。我們可以說，找尋此定義及瞭解其內容，乃是過去一切文化與哲學的終極動機。一切的宗教與科學都努力要達到這點。」^⑥ 絕對者在己 (in itself) 是精神，但它毋寧是潛在的而非實際的精神。^⑦ 絕對者的為己 (for itself)——自然界亦是精神，但它是「自我疏離的精神」，^⑧ 以宗教語言言之（如黑格爾所言），它乃神的在他 (in his others)。只有當我們研究到人的精神 (spirit)（這是黑格爾在其體系的第三個主要部分——精神哲學所研究的）時，精神才開始照其本來來存在。

不用說，精神哲學裏有三個主要部分或附屬的領域。「精神理論的前二部分處理有限精神」^⑨ 而第三部分則處理絕對精神，亦即，那作為自我思想的思想而具體存在之羅各斯。在這一節裏，我們所關心的只是第一部分，這部分黑格爾名之為「主觀精神」(subjective spirit)。

根據黑格爾一般的辯證構畫，此精神哲學的第一部分又被區分成三個附屬部分。在人類學這題目裏，他處理那作為感覺與感受主體的魂 (soul, Seele)。魂可說是從自然界過渡到精神的轉移點。一方面，它顯示自然界的觀念性，另一方面，它「只是精神的睡眠狀態。」^②也就是說，它享有自我感受 (Self-feeling, Selbstgefühl)，但未享有反省的自我意識。它沉浸在它感受的特殊性裏。由於其所具之身體，它才有其實際性；身體是魂的外觀。在人這有機體裏，魂與身體各為其內在面與外在面。

從這種限制意義的魂之概念，黑格爾過渡到意識現象等，扼要地重述他在「精神現象學」裏所已處理過的一些題目。在討論人類學那段所說的魂，乃是那從主觀精神最低層面來考察的主觀精神，是一向未有區別分化的單一體。然而在意識層面上，主觀精神面對著一對象，首先是面對一個被視為外在於、獨立於主體的對象，然後在自我意識裏，面對著自己。最後，主體被描述為上升到普遍的自我意識之層面，在此層面上，它察覺了其他的自我既與自己有別，又與自己合一。因此，在這裏，意識（亦即，對於某外在於主體的事物之意識）與自我意識被統一於一更高的層面上。

主觀精神哲學之第三部分叫做「心靈」或「精神」(mind or spirit, Geist)，它考察有限精神本身的力量或一般活動模式。我們所關心的，不再只是睡眠著的精神（亦即討論人類學那段所說的「魂」），也非與某對象相關聯的自我或主體（如在現象學所論者）。我們已從那作為某關聯關係之一端的有限精神 (spirit)，返回到精神的在己 (spirit in itself)，而所返回到的

這層面，是比魂的層面還要高的。就某種意義而言，我們所關心的毋寧是心理學，而非意識現象學。但所說的這種心理學並非經驗心理學，而是對有限精神的在己在邏輯上相續的諸活動階段，作一種辯證的概念演繹。

黑格爾對有限精神或心靈的活動之研究，不只研究其理論面，也研究其實踐面。例如，他在理論面處理直觀、記憶、想像與思想，而在實踐面則考察感情、衝動與意志。他的結論是：「實際的自由意志，是理論的與實踐的精神之統一；這自由意志存在的目的乃是為了自己作為自由意志而存在。」^②當然他是在說，這意志意識到它的自由。而這就是「作為自由理智的意志。」^③因此我們可以說，精神的在己 (Spirit in itself) 這概念，即是理性的意志 (the rational will, der vernünftige Wille) 概念。

但是「像非洲與東方的所有地區，都未曾有過、也尚未擁有這種觀念。希臘人與羅馬人，柏拉圖、亞里斯多德與斯多亞派學者，並未擁有這種觀念。相反地，他們只認識到人（作為一個雅典 (Athens) 或斯巴達 (Sparta) 等之國民）生來實際上即為自由的，或者經由品格、教育或哲學的力量，而成為實際上自由的（智慧的人即使當他為奴與被囚時，亦是自由的）。這種觀念經由基督教而進入世界；照基督教的想法，個人本身就具有一無限價值……，也就是說，人的在己 (in himself) 即被命定有最高的自由。」^④這種自由的實現之觀念，乃是黑格爾歷史哲學裏一個關鍵性的觀念。

五、權利概念

我們已經看到，絕對者在己將其本身客觀化或表現於自然裏。精神 (Spirit) 的在己亦如此地把它本身客觀化或表現出來，而這項行動可說是由其直接性的狀態裏發出的。這樣，我們到達了「客觀精神」的領域，此乃整個精神哲學的第二個主要部分。

客觀精神的第一階段是權利 (right, das Recht) 的領域。個人 (那意識到其自由的個別主體) 必定對他作為自由精神之本性，給予一外在的表現；他必定「給予他自己一外在的自由領域。」²⁴ 而他之如此做，乃是藉著把他意志表現於物質事物的領域裏，來為之。也就是說，他藉著有效地持用、使用物質事物，來表現他的自由意志。人格賦與人那能擁有並運用權利 (諸如財產權) 的能力。一件物質的事物，正因其為物質的而非精神的，而不可能擁有權利；它是理性的意志之一項表達工具。一件事物經由它的被擁有與被使用，使其非人格的本性得以實際地顯示出來，也使其命運得以完成。以某種意義而言，它實在是藉著如此地被置於與一理性的意志之關係裏，而得到提升。

一個人之能成為某事物的擁有者，並非藉著純然內在的意志活動，而是藉著有效的持用、藉著可說是把他意志具體表現於該事物裏。²⁵ 但他也可從事物撤回其意志，因而疏離之。這是可能的，因為事物是外在於他的。例如一個人能够廢止他對某房屋的權利。他也能够於一有限時間、為一特殊目的，而廢止他對他努力的權利。因為那時候他的努力可以被視為某項外在事物。但他無法藉著把自己讓渡為一奴隸，而疏離他全部的自由。因為全部的自由，並不是而且也不能適當地被視為外在於他的某項事物。還有他的道德良心或宗教，也不能被視為外在的事物。²⁶

在黑格爾這多少古怪的辯證進展裏，對財產的疏離這概念，引導我們到了契約（contract, Vertrag）概念。對財產的疏離，的確可以採取如此的形式：宛若從一事物撤回一個人的意志，而使它成爲無人擁有的。我可以用這方式來疏離一把傘。但這樣，我們仍是留在抽象的財產概念之領域。我們要越過此領域再往前進，則要引入，那與財產有關的兩個或更多個人之意志所形成的統一體，這項概念，也就是要發展契約這項概念。當一個人經由協議而給予、販賣或交換事物，則有兩個意志成爲一致。但他也能够爲了一共同目的，而同意一個或更多的人擁有及使用某共同財產。在此，意志的結合（這結合是以一外在事物爲中介的）就更爲明顯了。

雖然契約是依靠意志的結合，但此契約團體的諸個人意志，是否將繼續保持結合，則顯然沒有保證。以此意義而言，各意志之結合成爲一共同意志，乃是偶發的。它裏面包含了對它自己否定的可能性。這否定是在失當（wrong）裏實現出來的。不過失當這概念經歷了幾個階段；黑格爾依序地思考民事的失當（它毋寧是對別人權利不正確的解釋之結果，而非對別人權利有邪惡意圖或不敬之結果）、詐僞、罪過（crime）與暴力。罪過概念引導他至懲罰這主題，他解釋說，懲罰是對於罪過的解消，他說這解消是被需要的，即使是犯罪過者其隱含的意志亦要求之。根據黑格爾的看法，對待犯罪過者，不應如同對待一隻須被制止或改造的野獸。作爲一個有理性的自由存有者，他隱含地同意甚至要求，通過懲罰來取消他的罪過。

現在，我們容易明白，黑格爾如何由契約概念而導至失當概念。因爲契約是一自由的行動，故包含違反它之可能性。但我們並不易明白，失當這概念如何能被合理地視爲，財產概念與契約

概念在一較高層面上的統一。然而明顯的是，黑格爾的辯證法，常常毋寧是一種理性反省的歷程，在這歷程中某一觀念大致自然地導至另一觀念，而非一種具有嚴格必然性的演繹歷程。即使他堅持他發現了其統一的三聯題架構，但如此堅持並沒有多少效果。

六、道德

在失當裏，存在著特殊意志與普遍意志之對立，後者乃是正當原則，是隱含於那表現在契約中的共同意志裏。這至少對於罪過這種失當而言是真實的。特殊意志否定權利，而在如此做時也否定了意志這概念或樞念——後者乃是普遍的，是理性的自由意志本身。如同我們所已看到的，懲罰是對此項否定的否定。但懲罰是外在的，意即，它是由一外在的權威所施行的。要能夠充分地克服此項對立或否定，則唯有當特殊意志與普遍意志相和諧之時，也就是說，唯有當它成爲它所應是的情況——亦即與那，超越純然特殊性與自私性之上，的這項意志概念相一致——的時候。這樣，我們必須由權利概念過渡到道德 (morality, Moralität) 概念。

重要的是要注意到，黑格爾使用「道德」這字眼，是以遠比一般用法更有限制的意義，來使用之。沒錯，在日常語言裏，能以種種不同方式來使用這字眼。但是當我們想到道德時，我們通常所想的是，積極的義務之履行，特別是在一社會背景裏的義務履行；然而，黑格爾卻由特殊的義務 (例如對家庭或國家的義務) 抽象出來，而用這字眼指他所謂之「意志的決定 (a determination of the will, Willensbestimmtheit)」——就其爲內在於普遍意志而言。」^⑦道德意志是那

已自行返回自己的自由意志，亦即，那意識到自己是自由的、並且只認它自己（而非任何外在的權威）爲其行動原則的，這樣的自由意志。這樣，不只意志的在己、而且意志的爲己，都被說是「無限的」或普遍的。「就意志不只其在己是無限的、而且其爲己亦是無限的而言，道德的立足點就是意志的立足點。」²⁸ 此意志意識到，它本身是其自己行動（這行動是以一種不受限制的方爲之）原則的來源。黑格爾在過渡時，的確引入了義務或應該（*ought, Sollen*）這題目。因爲那被認爲是特殊而有限的意志，可能與那被認爲是普遍的意志並不一致；這樣，後者所意欲的在前者看來，則爲一項要求或義務。而且如同不久所將看到的，他是從主體對其行動的責任這點，來討論行動。但是在他對道德的處理裏，他關心的是，自律的自由意志之主觀面向，亦即，道德（以這字眼之較廣義言之）的純形式面向。

當然，對道德作這種純形式的處理，乃是從康德哲學所繼承來的一項不幸遺產。因此重要的反而是理解下述之事：道德（按照黑格爾對這字眼的用法）乃心靈所不能停息其上，的一個片面概念。他的確未有此項含意：道德只是由「內在性」構成的。相反地，他的意思乃是要顯示出，純形式的道德概念是不充分、不適當的。因此我們可以說，他把康德的倫理學，當作充分的道德意識之辯證發展中一個片面的階段來處理。這樣，若我們使用「道德」這字眼來意謂人整個的倫理生活，則就不可說，黑格爾使道德成爲全然形式的與「內在的」或主觀的，否則就非常錯誤了。因爲他絕非使道德成爲這樣。可是有人會議論說，在他從限制意義下的道德（*morality, Moralität*）過渡到具體的倫理生活（*ethical life, Sittlichkeit*）時，把道德意識裏一些重要成

分省略掉了，或者至少是忽略了。

主觀意志把自己具體化於行動裏。但由於自由意志是自我決定的，故它只有權把那些與它有某種關係的行動，視為它自己的行動（對於這些它自己的行動，它被認為是有責任的）。因此我們可以說，黑格爾提出了這樣的問題：什麼樣的行動可以適當地被認為，是一個人所該負責的？或者以更適確的方式言之，一個人的行動是什麼呢？但必須記得的是，黑格爾所思考的是，行動的普遍形式特徵；在此階段裏，他所關心的並不是，去指出一個人具體的道德義務在何處。因為就一個人具體的道德義務而言，一個人不但可能對善的行動負責，也可能對惡的行動負責。黑格爾可說是繞到了善惡道德區分之背後，而來探討行動的如此特徵——有了這些特徵，我們要評說一個人的行動是道德或不道德的，才成為可能。

首先，主體在世界裏所導致的任何改變或變化，都可叫做「事件」(deed, Handlung)。但是他有權只認，那屬於其意志之目的 (purpose, Vorsatz) 的行為，為其行動 (action, Tat)。外在世界是偶有性的領域，我無法認為，我自己應對我行動之不可預見的後果負責。當然這並非說，我能否認我行動的一切後果。因為有些後果純然是我行動所必然採取的外在型態，它們必須算作包含於我的目的之內。但是若認為，我自己應對世界裏那不可預見的後果或變化（它們就某種意義而言，是我的事件，但卻實在非包含於我的目的內）負責，則就會與自我決定的自由意志這觀念相矛盾了。

這樣，目的是道德的第一階段。第二階段則是意願 (intention, Absicht)，或者更精確言之，意願與福利 (welfare 或 well-being, das Wohl)。我們一般似乎都使用「目的」與「意

願」爲同義字。但黑格爾區分它們二者。若我在爐中把一根點燃的火柴放在可燃物質上，則我行動之自然的及所看到的後果，乃是繼續燃燒著的火。我的目的是把火點燃。但除非我有一所意願之目標（諸如烘暖自己或烘乾房間）在，否則我將不會執行這行動。而我的意願與行動的道德性格是有關的。當然，它並非唯一與之有關的因素。黑格爾的意思絕非說，任何種類的行動，都可由一善的意願來證明其爲正當。但意願仍然是道德裏的要素或相關因素。

黑格爾認爲意願是被導向福利。他堅稱，道德行動者有權追求他自己的福利，追求他作爲人的種種需要之滿足。當然他並非提示說，利己主義是規範或道德。但現在我們是離開道德的社會架構與表現，來思考道德。當黑格爾稱人有權利追求他自己的福利時，他是在說，滿足一個人作爲人的種種需要，乃是合乎道德，而非與道德對立的。易言之，他是在辯護希臘倫理學中所含的一個觀點（如同亞里斯多德所表示者），而反對康德如此的意見：一個行動若是出自性向嗜好（inclination）來執行的，就喪失了其道德價值。在他看來，若認爲道德是在於與性向嗜好及自然衝動持續不斷地戰鬥，則是一種非常錯誤的主張。

雖然個人有權追求他自己的福利，但道德當然並非在於，那追求著自己特殊的善之特殊意志。可是這個觀念也必須予以保存，不可以就否定之。因此我們必須繼續進行到這樣的特殊意志之觀念：特殊意志把自己同一於理性的（因而也是普遍的）意志，而以普遍的福利爲其目標。特殊意志與意志的在己（亦即理性的意志本身）這概念，二者之結合即是善（the good, das Gute）——我們可將之描寫爲「自由的實現、世界絕對的終極目的之實現。」^②

理性的意志本身，乃是一個人真正的意志，乃是他作爲一理性而自由的存有者之意志。他的特殊意志（他作爲這個或那個人之意志）需要遵從理性的意志（也可以說，遵從他真正的自我），此項需要就呈現爲義務（*duty* 或 *obligation*）。因此，由於道德是從一切具體積極的義務抽象出來的，所以我們可以說，應該爲了義務的緣故來實行義務。一個人應該使其特殊意志遵從普遍意志（普遍意志乃是他真正的或實在的意志）；他應該只爲了這是他的義務之緣故而如此行。不過這當然並未告訴我們，一個人的意志在各特殊情況應該意欲什麼。我們只能說，善的意志是由主體內心的確信——亦即良心（*conscience, Gewissen*）——所決定的。「良心表現了主體的自我意識如此之絕對權利：有權通過它本身、在它本身裏認識什麼是權利與義務，有權只認它所認識是善者爲善，同時並宣稱它所認識及所意欲的善，在事實上即是權利與義務。」³⁰

這樣，黑格爾就把我們所可能稱爲新教對於內在心性的堅持、以及對於良心絕對權威的堅持，併入了他對於道德的解說裏。但純粹的主觀主義與內在心性，實在是他所討厭的。他立刻繼續說，依賴純粹主觀的良心，將會成爲潛在性的惡。若他滿足於這樣的說法——人的良心會錯誤而某些客觀規範或標準是需要的——則他所解說的立場將會是種常人所知、容易理解的立場。但他給人的印象是，他試著要在邪惡不良（*wickedness*）、與那未被沖淡的道德內在心性二者之間，建立關係，至少是作一可能的聯結。不過姑不論其誇張，他的主要論點乃是，我們無法在純粹的道德內在心性層面上，來賦予道德確定的內容。若要賦予道德確定的內容，則我們必須轉至有組織的社會這個觀念。

這樣，在黑格爾看來，抽象權利概念與道德概念是種片面的概念，必須被統合於更高層面上

的倫理生活 (ethical life, die Sittlichkeit) 這概念裏。也就是說，在客觀精神領域的辯證發展裏，它們呈顯為具體倫理這概念發展裏的片段或階段——這種階段是必須同時被否定、保存與提升的。在黑格爾看來，具體倫理即社會倫理。界定一個人之義務的，乃是在社會的身分。因此，社會倫理是，權利與道德此二片面概念在更高層面上的綜合或統一。

七、家庭與市民社會

黑格爾處理具體生活的方式，是演繹他所謂「倫理的實體」(the ethical substance, die sittliche Substanz) 的三個片段。它們是家庭、市民社會 (civil society) 與國家 (state)。我們可能會期待他，考察人在此社會環境中的具體義務。但他實際所做的卻是研究家庭、市民社會與國家的根本性質，而指示出，如何由一個概念導至另一個概念。他說，並不需要再補充說一個人對他的家庭或國家，有這些或那些義務。因為只要對這些社會的本性或本質作研究，則從研究中自可足夠清楚，人對這些社會的義務。無論如何，若認為這哲學家應擬出一部關於特殊義務的法典，則這種期待不可能是適當的。他所關心的毋寧是普遍者 (共相)，是諸概念的辯證發展，而非道德的說教。

家庭乃是「倫理的實體」裏的第一個片段，亦即，道德主觀性與客觀性的結合裏第一個片段；它被稱為「直接的或自然的倫理精神 (spirit)」。③ 人的精神 (這可說是由其內在心性發出的) 在社會領域裏，首先把自己客觀化於家庭。這並非說在黑格爾看來，家庭是一過渡的、暫

時性的機構，當其他型式的社會達到其充分的發展時，它就消逝了。而是說在邏輯上，家庭乃居先的社會，因為它表現了普遍者在邏輯上的第一個直接性片段。家庭的成員被認為是一體的，他們主要藉著情感（亦即，藉著愛）的聯鎖而結合在一起。^②我們可稱家庭為一情感的整體（a feeling totality）。家庭宛若一個單一的人，他的意志表現在財產裏、在家庭共同的財產裏。

但若我們以此方式來考察家庭，則我們必須補充說，它裏面包含有那解消它自己的潛在因素。我們既認為家庭是一情感的整體，及現表了普遍性的一個片段，則在家庭裏，孩子只是作為其一成員而存在。他們當然是個別的個人，但他們毋寧是個別的個人之在己（in themselves）而非為己（for themselves）。然而隨著光陰的逝去，他們從家庭生活的一體性狀態中，過渡到個別的個人之狀態，他們各個人都擁有他自己關於人生……等等的計畫。這有若特殊者由家庭生活之普遍性湧現出來，而宣稱他們自己是特殊者。

此項家庭的樞念——家庭這相較而言未有區別分化的單一體，由於特殊性的湧現而破裂——之本身當然並非即為一社會的樞念。它毋寧是對一社會的解消或否定這樣的樞念。但此項否定本身又在黑格爾所謂的「市民社會」（civil society, die bürgerliche Gesellschaft）（市民社會代表社會倫理發展中的第二個片段）裏被否定或克服。

為了瞭解黑格爾所意謂的市民社會，我們首先可以描繪一羣多數的個人，他們各人追求他自己的目標，努力去滿足他自己的需要。然後我們必須設想，他們為了更有效地促進他們的目標，而以一種經濟組織的形式結合起來。這將包含分工以及經濟階級與社團（economic classes an

corporations)的發展。再者，這種經濟組織爲了其穩定性，需要法律的設立及執法的機構，亦即，法庭、法官與警察。

由於黑格爾是在國家、而非市民社會之題目下，來考察政治制度與政府，故而我們或許會評論說，市民社會可能從未存在過。因爲除了在國家裏面，如何可能有法律與司法機關存在呢？答案當然是不可能。但黑格爾所關心的，並非主張市民社會會恰以他所描述的形式存在著。因爲在他看來，市民社會這概念乃是，對於國家本身的一個片面而不充分之概念。它是「如同外表的國家」之國家。^④也就是說，它是省略了國家根本性質的國家。

易言之，黑格爾關心的是，國家這概念的辯證發展。而他之如此做，是藉著採用兩個社會的片面概念，而顯示出，二者所表現的觀念，在更高的層面上被結合於國家這概念裏。當然家庭繼續在國家裏存在。市民社會亦然。因爲它表現了國家的一個面向，即使這只是部分的面向。但這並非蘊涵說，那被孤立起來考察而稱作「市民社會」的這個面向，確曾恰如所述實際地存在過。國家這概念之辯證發展，乃是個概念性的發展。它並不等於如此的陳述：從歷史上來說，家庭首先存在，再來是市民社會，然後是國家（有若這些概念是彼此相斥似的）。若我們以此方式來解釋黑格爾，則可能會以爲他所關心的乃是，要闡述一種全然極權主義的國家理論，而對立於（例如說）斯賓塞（Herbert Spencer）所提出的那類理論——後者所提出的理論，多少符合於市民社會的概念，雖然還有一些重要的限制在。黑格爾恐怕會認爲斯賓塞的社會理論是很不適當、充分的，但他自己的想法乃是，在國家裏，由市民社會這概念所代表的特殊性片段，仍被保存著，

而非全然被取消掉。

八、國家

家庭以未有分化區別的單一體之形式，表現了普遍性這個階段。市民社會表現了特殊性階段。而國家則表現了普遍者與特殊者的統一。我們在國家裏所發現的，不是未有分化區別的統一體，而是含有分化區別的普遍性，亦即，差別中的統一體 (unity)。而且我們在其中所發現的，也不是純然的特殊性^④，而是特殊者與普遍者的同一。以另一種方式來說，在國家裏，自我意識已上升到普遍的自我意識這層面。個人以這樣的方式——在這種方式中，他的自我不是被取消而是被實現——意識到他自己是一整體的一分子。國家並非與其成員們相對立的一抽象普遍者，而是通過他們、在他們裏來存在。同時成員們也藉著參與、分享國家的生命，而被提升到超越他們純然的特殊性之上。易言之，國家是一有機的統一體。它是一具體的普遍者，它是通過特殊者、在特殊者——這些特殊者既彼此有別亦相互合一——裏而存在的。

國家被說是「有自我意識的倫理實體」^⑤。它是「作為實體意志的倫理心靈，自己呈顯給自己，自己明瞭自己，它思想、認識它本身，並就它所認識的程度，來完成它所認識的。」^⑥當國家被提升至普遍自我意識的層面時，國家是理性的意志之實際表現 (actuality)。這樣，它是客觀精神的最高表現。客觀精神領域裏以前的片段，都被保留及綜合於它裏面。例如權利被建立及主張為，普遍理性的意志之表現。而道德也得到了它的內容。也就是說，人的義務是由他在社會

組織裏的身分所決定。當然這並非意謂說，一個人只對國家有義務，而對家庭沒有義務。因為家庭在國家裏並未被取消掉；它既是從屬於國家生命的要素，則也就是其根本必需的要素。黑格爾亦非有此含意：一個人的義務，就由一不變的社會身分，斷然地、一勞永逸地決定之。因為他雖堅稱整個社會組織的福利是有最高權的，但他也堅持在國家，裏個人自由與個人決定的原則並非被消滅，而是得保存。套用柏得利 (Bradley) 的片語來說，「我的身分及其義務」這理論，並不包含要接受某種階級制度 (Caste system)

不過黑格爾是以至高的措辭來述說國家，這的確無可否認。例如他甚至形容它是「這個實際的神」(this actual God)。②但我們心中須記得幾個要點。首先，國家既是客觀精神，故而必然在某種意義上是「神性的」。就如同絕對者本身是差別中的同一者，國家亦是如此，雖然其規模較有限制。其次，我們必須記得，黑格爾從頭到尾都是在說，國家這個概念、國家的理想本質。他並非想提示說，那在歷史之中的國家可以不必受任何批判。實在來說，他把這點講得很清楚。「國家並非藝術作品；它處於世界之中，也因而處於任性善變、偶然性與過錯的領域裏；在許多方面，它都可能被邪惡行為損壞其形貌。但是最醜陋的人、罪犯、病態者、殘廢者，也仍都是個活人。其積極要素——生命雖受虧損但仍繼續存在；而在此與我們有關的，就是這積極的要素。」③

第三，我們必須記得黑格爾堅持此項事實：成熟的或發展良好的國家，保有那通常意義的個人自由原則。他的確主張當國家意志與個人意志牴觸時，前者必須勝過後者。由於在他看來，國家意志——普遍或一般意志——以某種意義而言，是個人之「實在的」(real) 意志，因此當個

人把他利益等同於國家利益時，就必然是自由的實現了。因為自由意志於潛在在上乃是普遍的，而且由於它是普遍的，因此就意欲普遍的善。在黑格爾的政治理論裏，有強烈的盧梭理論之成分。可是若我們從黑格爾述說國家的威嚴與神性時之誇張方式，而推論其理想乃極權主義國家（在此國家中，個人的自由與發言權被減縮到最低程度），則對他是不公平的。相反地，在黑格爾看來，一個成熟的國家會確保個人自由有最高程度的發展——這與普遍意志的無上權利是能够相容的。這樣，他堅稱，雖然爲了國家的穩定性，其成員必須根據他們的幾項身分與能力，使普遍目標成爲他們的目標，³⁹但是國家爲了其穩定性，也必須以一種實在的意義，來作爲那爲了滿足其成員的主觀目標之機構。⁴⁰如同所已說過的，在國家概念裏，並未全然把市民社會概念取消掉。

在黑格爾對國家的處理中，他首先討論政治制度。他認爲君主立憲政體是最合理的形式。但他又認爲社團國家 (corporative state) 比英國模式的民主政體更爲合理。也就是說，他主張公民應作爲其所從屬的整體——此整體乃社團或者階級 (Estates)——之成員，而非作爲個體，來參與國家事務。或者更精確言之，議員應代表社團或階級而非個別的公民本身。這個觀點似乎是黑格爾的辯證架構所要求的。因爲市民社會概念（這概念在國家概念裏仍保留著）的巔峯，乃是社團這個觀念。

經常有人說，黑格爾藉著把君主立憲制演繹爲最理性的政治組織形式，而把他那時代的普魯士國當作神聖典範。然而，他雖可能像菲希特一樣，已逐漸以普魯士爲那，教育日耳曼人使之具政治自我意識，之最有希望的工具，但他的歷史意識卻非常強烈，以致不能容許他如此設想：有

某種特殊制度能不管任何某民族的歷史、傳統與精神爲何，而被它有利地採行。他可能談了許多關於理性國家（合理的國家）之事，但他自己是非常明辨事理的，以致他不能這樣地想：一項制度能够只由於它最符合抽象理性的需要，而加諸一切國家之上。「一項制度只有在與某民族精神自己的發展相一致時，才能自此民族精神裏發展出來；它與這精神一起歷經了此精神所要求的，種種層級的建構與種種的變更。民族的內在精神與歷史（實在言之，這歷史只是此精神之歷史）在過去與現在，形成了種種制度。」^①再者，「例如拿破崙想給予西班牙人一項先天的制度，但此項企圖卻變得够糟的。因爲一項制度並非只是一項人造的產品；它乃是多少世紀以來的作品，是一個民族裏所發展的對於理性之觀念與意識。……拿破崙所給予西班牙人的，比他們以前所擁有的還要合理，但他們卻以其爲異質的東西而拒絕之。」^②

黑格爾更進一步發現，從某觀點來看，問說君主制或民主制何者是最佳的政府制度，乃是無用的。事實上任何制度若未具體實現主體性原則（亦即個人自由原則），並符合「成熟理性」的要求，則都是片面的、不充分的。^③易言之，一個較合理的制度，即意謂一個較自由的制度，至少它必須明白地容許個人人格的自由發展、尊重個人的權利。黑格爾絕非如有時被臆想的，那麼保守反動。他並不嚮往往昔的制度。

九、對黑格爾政治哲學觀念的解評

黑格爾政治理論的一般觀念，是值得我們注意的。他如此地堅稱——哲學家關心國家的概念

或理想本質——可能讓我們認為，在他看來，哲學家的工作包括要，指示政治人物與政治家他們所應致力於的目標，將一所認為是理想國家（這是存在於某種柏拉圖式的本質世界裏之國家）的細節大致描繪出來。但我們若看「權利哲學」的序言，則會發現他以明白的措辭，否認哲學家要做任何這類的工作。哲學家所關心的毋寧是，理解實際的事物，而非提供政治的企畫與萬能藥。以某種意義而言，實際的事物乃是過去的事物。因為政治哲學是出現於一個文化的成熟時期，當哲學家企圖理解實際事物時，後者已經正消逝到過去裏面，而讓位於新形式的事物。以黑格爾的名言之：「當哲學揮灑出圓熟的色彩時，則即是有一種生活的型式已趨於老舊之時。而對於這種圓熟，只能理解之，而無法使它恢復年輕。密訥華 (Minerva) 譯註，乃羅馬神話裏司智慧、技術、工藝、發明的女神」的貓頭鷹只在黃昏來臨時才展開翅膀。」⁴⁶

當然，有些思想家認為，他們是在描繪一種永恆的型式、不變的理想本質。但在黑格爾看來，他們是錯了。「即使柏拉圖的『理想國』 (Republic) ——它是作為一空洞的理想而廣為流傳著——在本質上也只是對希臘倫理生活的一項解釋。」⁴⁵畢竟「每一個人都是他那時代的一個兒子，（而且）若認為某個哲學能超越它當代的世界，則就正如認為一個個人能跳過他自己的時代，那麼愚昧。」⁴⁶

有人對於黑格爾明顯地把普魯士這國家當作神聖典範這件事，看得太認真了；對於如此看法者，黑格爾上述明白表達的觀點，可作為一項回答。因為他既然非常恰當地瞭解，亞里斯多德（比方說）乃是在希臘城邦國家 (polis 或 City-State) 旺盛的生命已在衰頹的時代，把後者當作

神聖典範的，則他會真正認為，他當代的國家，表現了政治發展的終極與巔峯形式嗎？這是難以想像的。即使黑格爾真的如此認為，在他的哲學本身裏，也沒有任何能為他這項偏見辯護的。相反地，只要歷史延續下去，則我們會期待客觀精神領域再經歷進一步的發展。

照上述對黑格爾政治哲學的解釋，則所導出的結論自然是，這哲學家所關心的乃是闡明，那在他所從屬的文化或民族國家所運行的理想（the operative ideal——我們可如此稱呼之）。他和他時代精神（the spirit of his time, die Zeitgeist）的闡釋者。通過他、在他裏面，一個社會的政治理想，被提升到反省的意識之層面。而且一個社會唯有到達已臻成熟、而宛若在自作回顧之時（也就是說，當一種生活形式已實現了它自己、而準備過渡到或讓位給另一種生活形式之時），才會以上述方式成爲有自我意識的。

無疑地，這乃是黑格爾的部分意思。他對柏拉圖「理想國」所說的話，顯示這種意思。但對於這點，有人會質問，他如何能同時又說，政治哲學家關心國家的概念或本質呢？

我想這問題必須從黑格爾形上學的角度來回答。歷史的歷程是精神或理性自我實現的活動。「凡合乎理性的就是實在的，凡實在的就是合乎理性的。」^①而國家的概念即是，那居於理性生命的層面上之差別中的同一者這概念。因此客觀精神（其所達之巔峯乃是國家）的進行，是向著如此的目標：在政治生活裏，把差別中的同一者顯示出來。而此即意謂，一成熟的或理性的（合理的）國家將把普遍性與差別性的要素，結合在它自己裏面。它將把普遍的自我意識、或具自我意識的普遍意志（the General Will）具體表現出來。但此項具體表現，只通過諸不同的有限精

神、在諸不同的有限精神（這各個有限精神，由於是精神，故而具有「無限的」價值）裏表現出來。因此，沒有任何國家能够是充分成熟的或理性的（合理的）（沒有任何國家能與國家的概念相一致），除非它能使那視國家爲一有機整體之構想，與個體自由的原則，二者彼此調和一致。而黑格爾這哲學家當他反省了過去與現在種種政治組織時，他能够辨識出它們與這樣的國家之要求，距離有多遠。但這樣的國家本身，並非一項實際存在——存在於天上的世界——的本質，而是精神 (Spirit) 或理性 (Reason) 在人社會生活中運動的終結目標 (telos 或 end)。黑格爾這哲學家能辨識出終結目標的根本概要來，因爲他理解實在界的本性。但這並不蘊涵說，他作爲一個哲學家比任何其他他人處在更有利的地位，更能預言未來或告訴政治家與政治人物應該做什麼。「哲學總是登場太遲，而來不及如此做。」⁴⁵ 柏拉圖可能的確告訴過其當代希臘人，照他的意見，他們應如何組織城邦國家。但無論如何他也是太遲了。因爲他所夢想要重新組織的生活型式，正漸趨冷淡，而且不久就爛熟衰微了。烏托邦 (Utopia) 的構畫被歷史的運動擊敗了。

十、戰爭的功能

每個國家在其與其他國家的關係中，是一個獨立自主的個體，並要求被如此承認。各國家間的彼此關係，實在部分是由條約及國際法所統制的，而這又預設了這些條約及國際法爲有關國家所接受。但如果此項接受被拒絕或撤回了，則戰爭就成爲任何爭論的終極仲裁者。因爲並沒有任何凌駕於個別國家之上的卓越權力存在著。

現在，若黑格爾心中所牢記的，只是他那時代國際生活中一個明顯的經驗事實，則我們就沒有理由可對之作不利的評論。但是他又繼續去證明戰爭為合理、正當的，有若它是一項人類歷史所根本必要之特徵。沒錯，他承認戰爭帶來許多不公義、殘酷與毀壞。但他論說，它具有一倫理的面向，不該將之視為「一項絕對的惡，及一項僅是外在偶發的事實。」⁴⁹相反地，它是一項合理的（理性的）必然性。「有限者（有限的財產與生命）應被斷定為偶有的，此乃必然之事。」⁵⁰而這正是戰爭之所為。「它是這樣的一種情況，在此情況中，我們必須嚴肅地接受，暫時的財產與事物乃虛空的這句話，若非在此情況中，則這句話通常只是一句教訓格言而已。」⁵¹

要注意的是，黑格爾並非說，一個人的道德品格在戰爭中，會以一種英雄式的規模展現出來（若這樣說，則這明顯是個事實）。他也不是單單說，戰爭使我們銘感於有限者短暫無常的特性。他乃是宣稱，戰爭是一必然的合理（理性）之現象。在他看來，戰爭事實上可說是歷史辯證的進行所憑藉之工具。它防止了淤塞停滯，並且如同他所指出的，保存了民族國家的倫理健全。要一個民族精神獲得更新的活力，或者要掃除一腐敗政治組織而讓精神（Spirit）有地方作更有活力的表現，則所憑藉的主要工具乃是戰爭。因此，黑格爾拒絕康德的永久和平這觀念。⁵²

明顯地，黑格爾並沒有任何我們所謂總體戰的經驗。他心中所活現的，恐怕是拿破崙戰爭，以及普魯士為獨立而作的奮鬥。但是當我們讀到他論說戰爭而反駁康德永久和平觀念的文字時，則難免會有如此半是滑稽半是不悅的印象：一個大學教授以浪漫的風格，來描寫人類歷史一項黑暗的特徵，而以形上的飾物來裝飾之。⁵³

十一、歷史哲學

我們在上節提到國際關係與戰爭，提到黑格爾認為，戰爭是歷史辯證進展所憑藉的工具；這些看法引導我們來到，黑格爾世界史的概念這個題目。

黑格爾區分歷史（或者毋寧說史料的編纂）的三個主要型式。第一，有「原初的歷史」，亦即，歷史家對他眼前的行爲、事件、社會狀態所作的描述。蘇西底特斯 (Thucydides) 的歷史就代表這型式的歷史。第二，有「反省的歷史」。這種型式的歷史乃是那，擴延到超過歷史家經驗範圍之外的，一般歷史 (general history)。例如教導用之歷史即屬之。第三，有「哲學性的歷史」或歷史哲學。黑格爾說，這語詞只意指「對於歷史之思想性的考察。」^②但若只有此項描述本身，則恐怕無法說，它讓我們有很多的瞭解。如同黑格爾所明白承認的，還必須再由闡釋的方式，作進一步的陳述。

說歷史哲學是對於歷史之思想性的考察，即是說，有一思想被帶至此項考察裏。但黑格爾堅稱，所提到的這思想並不是一個預想的計畫或構畫，而要求必須使事實總要適合於它。「哲學所帶給它（亦即，對於歷史的思考）的唯一觀念，乃是這簡單的理性觀念：理性支配世界，而世界史是一理性的歷程。」^③就哲學而言，此項真理是在形上學裏面提供的。但是在歷史本身裏，它乃是一項假設。因此此項真理——世界史是精神的自我展現——必須被展示爲，對歷史所作的反省之結果。在我們的反省裏，「必須照歷史原來的樣子來理解歷史；我們必須以歷史、經驗的方

法來進行。」⁵⁶

有人對這點作明白的評論說，即使黑格爾否認要迫使歷史就範於一預想的模型，但是哲學家所帶入歷史研究裏的思想觀念，卻顯然一定大大影響他對事件的解釋。即使公開聲稱這觀念是在經驗上證實的假設，但哲學家（像黑格爾本人）既相信此觀念的真實性已在形上學裏被證實，則無疑地將易於強調那些顯得支持此假設的歷史之面向。再者，對黑格爾主義者而言，此項假設其實一點也不是假設，而是一項已證實的真理。

然而黑格爾說，即使自稱爲「不偏私」的歷史家，也是將其自己的範疇帶入歷史研究裏。絕對的不偏私乃是神話。不可能有比那已被證實的哲學真理，更好的解釋原理。黑格爾的一般觀念大致是如此。由於哲學家認識到實在界是無限理性的自我展現，所以他知道理性必定在人類歷史裏運作。可是我們並無法預先說出它是如何運作的。爲了要看出它如何運作，我們必須研究那由一般意義之歷史家所描述的事件行程，而試著在全體偶發性的材料中，辨識出有意義的理性歷程。以神學語言言之，我們預先知道神意的眷導在歷史裏運作著。但爲了明白它如何運作，則必須研究歷史材料。

現在，世界史是，精神之逐漸實際地意識到自己爲自由的，所經由之歷程。因此「世界史是自由意識的進展。」⁵⁷當然，只有通過過的人的靈、在人的心靈裏，才能達致此項意識。那通過人的意識而表現在歷史裏的神性精神，即是世界精神（the World-Spirit, der Weltgeist）。因此，歷史是，世界精神之逐漸清楚地意識到自己爲自由的，所經過之歷程。

雖然世界精神只有通過人的心靈、在人的心靈裏，才能達致自己是自由的這項意識，但歷史家所關心的毋寧是民族而非個人。因此換句話說，在世界精神具體發展裏的單位，乃是民族精神 (the national spirit or the spirit of a people, der Volksgeist)。黑格爾這話有部分的意思是說，一民族的文化不只顯示在其政治制度與傳統裏，也顯示在其道德、藝術、宗教與哲學裏。但民族精神當然並非只存在於法律制度、藝術作品等等。它乃是一活的整體，是通過一民族、在一民族裏生存的民族精神。而個人就其參與、分享民族精神這較為有限的整體 (它本身是世界精神的生命中之一階段或一片段) 而言，乃是世界精神的承載者。

黑格爾的確宣稱說：「在世界史裏，與我們有關的個體是民族，是國家這樣的整體。」⁵⁸ 但他之能以多少可彼此交換的方式來使用「國家」(State) 與「民族精神」(national spirit) 這二語詞，乃因前者對他而言，不只意指法律意義的國家而已。在此文脈裏，他對「國家」一詞所瞭解的是：一個通過其成員、在其成員裏存在的整體 (雖然它並不同於，此時此地所存在的任何一羣國民之組織)，這整體把具體的形式，賦予一個民族的精神與文化。

然而應該注意的是，黑格爾之所以堅稱世界史所關心的是國家，有一個重要的理由乃是，在他看來，一個民族精神只有通過國家、在國家裏，才能是為己 (for itself) 的存在 (亦即，意識到它自己)。因此，那些未形成民族國家 (national states) 的民族，實際上是被排除於世界史之考慮外的。因為它們的精神只是隱含的，它們未不是「為己」的存在。

因此，各個具體表現於國家裏的民族精神，乃是世界精神的生命中之一階段或一片段。實在

來說，這世界精神其實是，諸民族精神互相作用所產生的結果。換句話說，後者是前者實現活動中的要素、片段。民族精神是受限制的、有限的，「那在它們彼此關係裏的命運與作爲，表現出這些精神之有限的辯證。從這辯證裏產生了普遍精神 (Universal Spirit)，它是不受限制的世界精神，它宣告它對諸有限民族精神的審判 (這審判乃是至高之審判)」。它作此審判是在世界史裏進行的，世界史乃是世界審判法庭。」⁵⁹ 在黑格爾看來，此項對於諸民族的審判，是內在於歷史裏的。各民族的實際命運，構成了對於它的審判。

因此，精神 (Spirit) 在其朝向充分、明白的自我意識邁進時，所採取的形式是，它本身之有限而片面的表現，亦即，一些民族精神。黑格爾認爲，在任何一个時代裏，都有一特殊的民族以一種特有的方式，表現世界精神的進展。「這民族乃是在那時代中支配世界史的民族，而它能有如此機會來表現自己，也僅此一次。」⁶⁰ 它的民族精神發展、到達巔峯、然後衰退，在此之後，該民族就被驅至歷史舞臺後面了。無疑地，黑格爾是在想 (比方說) 西班牙發展至大帝國、有自己特有的特質與文化、然後沒落的經過。但他接著毫不費力地就臆想，一個民族無法佔據歷史舞臺多過一次。此項假定或許是可以辯駁的；但若要說此假定必然爲真，則除非我們願意主張，當一個民族在第二個時代裏享有傑出的重要地位時，它其實是一個具有不同精神的不同民族。無論如何，黑格爾想要在各個時代發現一特殊之世界史的民族 (world-historical nation)，這種想法限窄了他對歷史的構想。

然而這樣說並未否認，黑格爾在其歷史哲學的講演裏，涵蓋了一廣大的領域。由於他在處理

的是世界史，故顯然必爲如此。他作品的第一部分是致力於東方世界——包括中國、印度、波斯、小亞細亞、巴勒斯坦與埃及——的研究。第二部分處理希臘世界，第三部分處理羅馬世界，包括基督宗教之升至具歷史力量（an historical power, eine geschichtliche Macht）的地位。四部分致力於研究黑格爾所謂的日耳曼世界（the Germanic World）。這時期的範圍包括從拜占庭帝國（the Byzantine Empire）直到法國革命（French Revolution）與拿破崙戰爭（Napoleonic Wars）。第四部分亦概要地處理回教。

照黑格爾的看法，東方人並未認識到人本身是自由的。由於缺乏此項認識，所以他們是不自由的。他們只認識到有一人——專制君主是自由的。「但正由於這緣故，這樣的自由只是任性無常、殘忍或獸性的激情，雖然此激情裏也會表現和善與溫順，但這本身只是一件自然界（Nature）之偶然行爲或變化無常的行爲。因此，這一人只是專制君主，他並非一自由的人、一個真實的人。」^①

在希臘——羅馬世界裏，產生了自由的意識。但古代的希臘人和羅馬人只認識到有些人是自由的，亦即，那與奴隸相對立的自由人。即使柏拉圖與亞里斯多德亦是例示了，這個在自由意識的成長中之不完全的階段。

照黑格爾的看法，那首先達到人本身是自由的此項有意識之覺識的，乃是在基督宗教影響下的諸「日耳曼」（Germanic）民族。雖然起初此項原理是在基督宗教裏認識到的，但這並不蘊涵說，它立刻就得以表現在法律、政府與政治組織和制度裏。對精神自由之覺識，首先在宗教裏

產生，但此項覺識需要一段漫長歷程的發展，人們才能明白地、實際地認識到它是國家的基礎。而此項發展歷程是在歷史裏研究的。那意識到精神是自由的這項內在意識，必須使它自己有明白的客觀化表現，而在此，黑格爾將其領導角色歸諸所謂的日耳曼民族。

現在，我們已看到，在世界史所思考的主要單位，乃是民族國家。不過眾所周知的事實是，黑格爾強調他所謂世界史的個人 (the world-historical individuals, die weltgeschichtlichen Individuen)，像亞歷山大大帝 (Alexander the Great)，凱撒 (Julius Caesar) 與拿破崙等人。而這可能顯得把他帶入某種不一致裏。但民族精神與世界精神 (後者是由諸民族精神的辯證所產生的) 只有通過人、在人裏面，才能存在、生存與運作。而黑格爾的看法是，世界精神以某種顯眼的方式，使用某些個人為其工具。以神學語言之，他們是神意眷導的特殊工具。他們當然有其主觀激情與私人動機。例如拿破崙可能大受其個人雄心與誇大狂所支配。雖然凱撒或拿破崙的私人動機 (無論是有意識或無意識的) 對傳記作者與心理學家而言，是重要的，但對歷史哲學家而言，卻不具有多少重要或相關性，歷史哲學家對這樣的人物所感興趣的，是他們作為世界精神的工具所完成的事物。黑格爾說，若沒有激情，則在這世上沒有任何偉大的事物會被完成。但偉大歷史人物的激情，是被世界精神使用為工具的，而使「理性的巧計」 (the cunning of Reason) 展現出來。無論凱撒是以何動機渡魯比肯 (Rubicon) 河，他的行動都具有可能遠超過他所理解的歷史重要性。無論他私人所關心的是什麼，宇宙理性或精神在其「巧計」中，使用他這些關心來把共和國改變為帝國，來把羅馬風氣與精神帶至其發展巔峯。

若我們把一切可疑的形上學抽離開來，則黑格爾顯然是在說一些頗合情理的事。例如宣稱說，歷史家較感興趣的，乃是或應是史達林 (Stalin) 為蘇俄實際所做的事，而非對此令人不悅的暴君之心理研究，這樣的宣稱當然不是不合理的。但黑格爾對歷史之目的論的看法，當然還包括說，這蘇俄獨裁者及其一切令人不悅的特性，乃是世界精神手中的一項工具。²⁷

十一、對黑格爾歷史哲學的一些評論

由於本章的長度已多少是過長了，所以對於我在前面篇幅所提到的有關歷史哲學之一般論述，我並不想再重複或擴充之。²⁸不過對黑格爾的世界史概念再作一、兩個評論，可能是合適的。

首先，若歷史是一個理性的歷程（意即，一個目的性的歷程，一個朝向那由絕對者的本性、而非人的選擇所決定的目標之運動），則可能顯得說，一切發生的事物，都正由它的發生這事實，而被證明為合理。若世界史本身是最高的審判（對諸民族作審判）法庭，則可能顯得蘊涵說，強權就是公理。例如若一個民族成功地征服另一民族，則似乎就蘊涵說，它的成功證明了其行動為合理。

現在，「強權就是公理」這句諺語，可能一般都理解為，表現了卡里克里斯 (Calicles) 在柏拉圖「高齊亞斯篇」(Gorgias) 所顯示的那種犬儒主義的 (cynicism) 見解。照這種見解來看，那種普遍義務性的與根本不變性的道德律之觀念，乃是弱者這邊自我防衛的本能所創造出來的，他們試著以此手段來奴役強者與自由者。真正自由而強壯的人看透這種道德觀念而拒絕之。

他明白唯一的公理就是強權。照他的判斷，認為弱者、自然之奴亦隱含地承認此判斷之真實性，雖然他們並未有意識地知道此項事實。因為他們在個別的時候都各是弱者，所以他們試著藉由把一種對他們自己有利的倫理規律，加諸強者身上，而發揮其集體的權力。

但黑格爾並非犬儒主義者。如同我們所已看到的，他相信人本身的價值，而不只是某些人才具有價值。我們可以合理地認為，就他而言，問題與其說是在於，強權即公理這種犬儒主義的見解，不如說是在於其誇張的樂觀主義見解：在歷史裏，公理由於是表現著理性的形式，故必然是支配性的因素。

當然有人會論說，即使黑格爾與犬儒主義者的態度有別，但是到最後也大致變成同一回事。若公理在歷史裏總是得勝，則成功了的強權就被證明為合理。雖然強權之所以被證明為合理，毋寧由於它是公理，而非由於它是強權；但無論如何，被證明為合理的還是強權。例如黑格爾確然容許，把道德判斷拿過來用在他所謂世界史上的個人身上。但是他也解釋說，在他看來，這樣的判斷所具有的，只是一純形式的公正而已（如同他所判斷的）。從某社會倫理的體制之觀點來看，革命家（比方說）可能是個壞人。但從世界史的觀點來看，他的作為卻被證明為合理，因為他完成了普遍精神所要求者。若一個民族征服另一民族，則只要這征服行動是世界史辯證裏的一個片段，即被證明為合理，而不管其中所含的諸個人之行動（亦即，就其私人立場來考慮之行動）被加上什麼道德判斷。世界史所感興趣的，實在不是這種情勢的次要面向。

因此我們可以說，那使黑格爾去證明，世界史家或歷史哲學家所興趣之一切事件皆為合理

的，毋寧是他的形上學觀點，而非任何犬儒主義的見解。黑格爾確可辯稱，他只是把基督教關於神意眷導的教理，予以認真的理解，而將之應用於整個歷史罷了。但是卻有明顯的差別在。一旦把超越的神改變為黑格爾的絕對者，把審判當作純然內在於歷史本身裏，則就只能剩下下述的結論了：從世界史的觀點來看，一切的事件和行動，只要它是絕對者的自我顯示之構成片段，則都被證明為合理。而基督教所認為重要的道德問題，實際上就變成不相關了。當然我並非意謂，這點本身就顯示黑格爾的看法是錯誤的。我也非意謂，一位基督宗教的歷史家必須涉入道德的教化。但黑格爾的歷史哲學，遠多於歷史家們一般對歷史所理解者。它是對於歷史的一種形上解釋。我的看法是，黑格爾的形上學驅使他達到，基督宗教神學家所未涉入的結論。沒錯，黑格爾認為他可說是在給予我們，基督宗教神意眷導的教義之哲學本質。但事實上，此項「解除神話」(demythologization) 卻是一種改變。

提到了黑格爾形上學，就讓我們想起另一項評論。若世界史如同黑格爾所主張的，是普遍精神在時間裏實現它自己所經由的歷程，則我們就不易理解，為什麼此歷程的目標，不會是一普遍的世界國或世界社會——在其中個人的自由，將會完全地被實現於一個無所不包的統一體裏。即使黑格爾想堅稱，普遍者乃顯示在諸特殊者中，而所提到這些特殊者則是民族精神，但是，整個運動的理想目標，似乎顯得應該是個世界聯邦——那表現了具體的普遍者之聯邦。

然而黑格爾並不採此觀點。在他看來，世界史根本上是諸民族精神、諸國家（它們乃是精神在歷史中所採取的確定型式）的辯證。若我們來考察那上升到越過這些特殊的有限形式層面之精

神 (spirit) ，則我們就進入了絕對精神的領域，這乃是下一章的主題。

附 註

- ① W, IV, p. 46; J-S, I, p. 60。J-S 意指由 W. H. Johnston 與 L. G. Struthers 所英譯的「邏輯學」 (*Science of Logic*) 。
 - ② W, IV, p. 89; J-S, I, p. 95。
 - ③ 這話與以前所言——邏輯絕對者乃非時間性的——並不矛盾。因為我們在此所關係的並非絕對者的自我實現歷程。
 - ④ W, IV, p. 662; J-S II, p. 160。
 - ⑤ 由於在英文裏，concept (概念) 這字的意思太受限制，因此黑格爾的 Begriff 經常被譯為 Notion (樞念) 。
 - ⑥ W, V, p. 328; J-S, II, p. 466。
 - ⑦ 那包含於「百科全書」 (*Encyclopaedia*) 裏的「邏輯」，通稱為「小邏輯」 (*Lesser Logic* 或 *Shorter Logic*) ，以別於「大邏輯」 (*Greater Logic*) ——亦即黑格爾的「邏輯學」 (*Science of Logic*) 。
 - ⑧ W, VI, p. 144; E, 191。E 是代表 *Encyclopaedia* (百科全書) 。
- 由於此書各段按照數序區分標示，所以不需要提及任一特殊英譯本。只要一看所提到的 W 之相關卷數，就可知它

是海德堡版本 (W, VI) 或柏林版本 (W, VIII-X)。柏林版本是我們所用的版本。

⑨ 例如參考 W, IX, pp. 51-4; E, 247。

⑩ 就宗教意識及其自己特有的表現而言，黑格爾當然承認有神論的觀點。但我們在此所處理的，是嚴格的哲學觀點。

⑪ W, VI, p. 147; E, 193。

⑫ W, IX, pp. 63-4; E, 250。

⑬ W, VI, p. 147; E, 193。

⑭ W, VI, p. 149; E, 194。

⑮ W, IX, pp. 59-62; E, 249。

⑯ W, VI, p. 228; E, 302。

⑰ 邏輯觀念若純就其本身來考慮，則毋寧是精神之範疇，自我思想的思想之範疇，而非潛態的精神。

⑱ W, IX, p. 50; E, 247。

⑲ W, VI, p. 229; E, 305。

⑳ W, VI, p. 232; E, 309。

㉑ W, X, p. 379; E, 481。

㉒ 同上。

- 23 W, X, p. 380; E, 482。
- 24 W, VII, p. 94; R, 41。R意指「權利哲學」(*Philosophy of Right*)。其後的數目指第幾段。在提到R時，addition(增補)這字是指黑格爾對原初本文的增補。在T. M. Knox教授的英譯本裏，這些增補被刊印於其所譯的原初本文之後。
- 25 黑格爾是以抽象方式來說財產權。不用說，一旦社會這概念引入後，合法持用的範圍就受到限制了。
- 26 這是指宗教作為某種內在事物的情形時而言。至於在一個有組織的社會之情境裏，當一個人宗教信仰的外在表達危害到社會時，他就無法主張其表達不能被冒犯。
- 27 W, X, p. 392; E, 503。
- 28 W, VII, p. 164; R, 105。
- 29 W, VII, p. 188; R, 129。
- 30 W, VII, pp. 196-7; R, 137。
- 31 W, VII, p. 237; R, 157。
- 32 明顯地，黑格爾並未笨到會主張說，每一個家庭在經驗事實上，都是由愛來結合的。他是在說，家庭的觀念或理想本質，家庭所應該是的情形。
- 33 W, X, p. 401; E, 523。
- 34 從某觀點來看，說民間社會是代表「全然的特殊性」，是有誇張之過。因為在民間社會本身

裏，那由於諸特殊者的出現及自作主張，所必然產生的種種對立，有部分是經由黑格爾所強調的社團予以克服的。而那追尋一共同目標的一社團，其諸成員之意志結合，也具有一有限的普遍性，而預備過渡到國家這概念。

- 35 W, X, p. 409; E, 535。
- 36 W, VII, p. 328; R, 257。
- 37 W, VII, p. 336; R, 258, 增補。
- 38 同上。
- 39 我們應該記住，黑格爾有部分是關心要，教育德國人達到政治的自我意識。
- 40 參考 W, VII, p. 344; R, 265, 增補。
- 41 W, X, p. 416; E, 540。
- 42 W, VII, p. 376; R, 274, 增補。
- 43 W, VII, p. 376; R, 273, 增補。
- 44 W, VII, pp. 36-7; R, 序言。馬克斯同樣有名的回嘴是，哲學家的工作是改變世界，而非只是理解它。
- 45 W, VII, p. 33; R, 序言。
- 46 W, VII, p. 35; R, 序言。
- 47 W, VII, p. 33; R, 序言。

- 48 W, VII, p. 36; R, 序言。
- 49 W, VII, p. 434; R, 324。
- 50 同上。
- 51 同上。
- 52 見本書第六卷，第一部分，第二一四與二四〇頁。
- 53 爲了對黑格爾公平起見，我們可以記起此事：當他由於拿破崙的戰勝，而失去在耶拿的職位與所有物時，他自己感覺到戰爭之影響力，展現了有限者的短暫無常。
- 54 W, XI, p. 34; S, p. 8。S 意指 J. Sibree 所英譯的黑格爾歷史哲學講演錄。
- 55 W, XI, p. 34; S, p. 9。
- 56 W, XI, p. 36; S, p. 10。
- 57 W, XI, p. 46; S, p. 19。
- 58 W, XI, p. 40; S, p. 14。
- 59 W, VIII, p. 446; R, 340。
- 60 W, VIII, p. 449; R, 347。
- 61 W, XI, p. 45; S, p. 18。
- 62 對於任何具神學性格的批判者，黑格爾的回答是，理性 (Reason) 的巧計這項理論，是與基督宗教相一致的。因爲基督宗教主張，神從惡導出善來，例如神使用猶大之背叛基督，來完

⑬

成對人類的救贖。

見本書第六卷、第一部分、頁二四四—六。

第十一章 黑格爾 (三)

一、絕對精神的領域

如同我們已經看到的，當我們開始探測黑格爾體系表面的概觀之下時，困難就立刻產生了。例如當我們開始探討邏輯觀念 (Idea) 在存有學方面的指涉、以及羅各斯與自然的精確關係等問題時，就有幾種可能的解釋方式，都呈現在我們心中。不過我們仍然能够容易地對此體系的概觀，作一先行的陳述。絕對者是存有 (Being)。存有最先 (雖非時間意義的最先) 被認為是觀念 (Idea)，它把它自己客觀化於自然界——物質世界——裏。由於自然界是觀念的客觀化表現，所以顯示了觀念。可是它如此的顯示，卻無法是充分的顯示。因為存有、絕對者是被定義為精神，被定義為那思想自己之思想。它的存在必須成爲如此。而在自然界裏面它無法成爲如此，雖然自然界是它成爲如此的一個條件。只有通過人的精神、在人的精神裏，存有才能變成是作爲精神而存在的，而把它的本質充分顯示出來。但是我們能以不同的方式，來設想作爲精神的存有。我們能將它設想爲「在己」 (in itself)，設想它在其內在性或主觀性裏，呈顯爲有限精神的形式。

這是主觀精神的領域。我們也能設想，它是從它自己湧現出來，而把自己客觀化於它所安置或創造的制度（尤其是國家）裏。這是客觀精神的領域。我們亦能設想，它超升於有限性之上，把它自己認識為存有、整體。這是絕對精神的領域。絕對精神雖然只通過人的精神、在人的精神裏而存在，但它如此的存在所處之層次，乃是個別的人之精神不再封閉於他自己私人的思想、感情、利益與目的、不再是一有限心靈時的層次，是個別的人之精神變成無限者（這無限者認識它自己本身為一個差別中的同一者）生命的一片段時之層次。易言之，絕對精神乃是，那處於黑格爾在「精神現象學」中所描寫的那絕對知識的層次上，之精神。因此我們可以說，人對絕對者的知識與絕對者對它自己的知識，乃是同一實在 (reality) 的兩面。因為存有通過人的精神，把它自己實現為那具體存在的自我思想之思想。

爲了明晰的緣故，必須弄清楚以下的論點。我意識到我自己是一有限存有者，我可說具有，那與任何其他人的自我意識頗為不同的，我自己之自我意識。雖然如同任何其他事物一樣，此主觀的自我意識必定也存在於絕對者裏面，但它一點也不是黑格爾所謂的絕對知識。當我不只認識到自己是與其他有限人事物相對立的一個有限個體，而且更認識到絕對者是那終極的、無所不包的實在時，就會明白主觀的自我意識不等於絕對知識。自然界是絕對者的客觀顯示，絕對者通過人在歷史裏的精神生命而存在，存在於人在歷史裏的精神生命中，並以精神 (Spirit) 的形式返回它作為主觀性的自己：對於這些，若我有所認識，則我此項知識乃是絕對的自我意識（亦即，存有或絕對者的自我知識）之一片段。

我們亦可以下述方式來論述之。我們已經知道，根據黑格爾的看法，世界精神是由諸民族精神的辯證所產生的。而在上一章結尾的評論裏提到，我們可以合理地期待，此項觀點應包含有下述結論：歷史的目的或目標是一普遍社會、一世界國，或至少是個各國組成的世界聯邦。但這卻非黑格爾的看法。民族精神是有限制的、有限的。當世界精神被設想為超升於此有限性與限制之上、並被設想為作爲無限精神而存在時，則它也必須被設想為知識、自我思想的思想。這樣，我們就從政治領域過渡出去了。黑格爾的確把國家描述爲自我意識的倫理實體，意即，它設想著它自己的目的並有意識地追求之。但它不能被描述爲自我思想的思想，或被描述爲位格。自我思想的思想乃是精神 (Spirit)，這精神知道它自己是精神，而自然界是它的客觀化表現，也是它作爲具體存在的精神所需的條件。它也是絕對者，這絕對者認識自己爲整體，亦即，差別中的同一者；它乃是那，在反省中意識到它自己生命裏諸不同階段或片段，的無限存有。它可說是從民族精神特有的限制與有限性所釋放出來的精神 (Spirit)。

這樣，絕對精神是主觀精神與客觀精神在更高層面的綜合或統一。它是主觀性與客觀性的合一。因爲它是自我認識的精神。在主觀精神與客觀精神的領域裏，我們所關心的是有限精神（首先是其內在性，再來是它在客觀制度裏的自我顯示——諸如家庭與國家），然而在絕對精神的領域裏，我們所關心的是，那自己認識自己爲無限者的無限精神。這並非意謂，無限精神是與有限精神對抗、對立、全然分離的存在物。無限者通過有限者、在有限者裏而存在。但是在絕對精神的領域裏，無限者在反省中意識到它自己本身。因此絕對精神可說並非對於主觀精神的一項重

複。它乃是精神在一較高的層次（在此層次，主觀性與客觀性被結合於一無限的行動裏）上向它自己之回返。

不過，提到無限的行動，可能會誤導讀者。因為它會使人想到這樣的觀念——絕對者的一個永恆不變之自我直觀；但對於黑格爾，絕對精神乃是，絕對者所逐漸發展的自我認識之生命。它是絕對者把自己實現為自我思想的思想，所經由的歷程。它如此的實現是在三個主要層次——藝術、宗教與哲學——上。

若我們從人對絕對者的認識這觀點來探討此事，則能最容易地理解黑格爾的意思。首先，我們能從自然界所顯示之美的感性形式裏（或者較適當地說，在藝術作品裏）來領悟絕對者。這樣，黑格爾接受了謝林關於藝術的形上意義之理論。其次，我們能從宗教語言所表現的圖像性思想、或象徵性思想來領悟絕對者。第三，我們能純粹從概念上（亦即在思辨哲學裏）來領悟絕對者。這樣，藝術、宗教與哲學都關係著絕對者。所有這三種精神活動的內容或主題，可說都是無限的神性存有。不過內容雖一樣，形式卻有別。也就是說，在這些活動中，是以不同的方式來領悟絕對者。由於藝術、宗教與哲學有相同的內容或主題，故三者都屬於絕對精神的領域。但其形式之不同，顯示出它們乃絕對精神的生命中之不同階段。

因此絕對精神的哲學是由三主要部分所構成：藝術哲學、宗教哲學以及哲學的哲學（我們可如此稱呼這第三部分）。由於黑格爾以辯證方式來進行，來顯示出藝術如何過渡到（或如何需要過渡到）宗教、而宗教又如何需要過渡到哲學，所以去理解時間因素是以何意義進入此辯證中、

以及以何意義沒有進入，乃是一件重要的事情。

黑格爾在其藝術哲學裏，並未把自己限於抽象地解說美意識的本質。他探查藝術的歷史發展，試著顯示出，美感意識的發展，達到了一個需要再過渡到宗教意識的頂點。類似地，在他的宗教哲學裏，他也不把自己限於描述宗教意識的基本特色或要素。他探查從原始宗教直到絕對宗教（即基督宗教）的宗教歷史，努力顯示出，宗教意識的辯證型式之發展達到了，那需要過渡到思辨哲學的立場之頂點。因此，有時間與非時間的因素混合在其中。一方面，藝術、宗教與哲學的實際歷史發展，都是時間性的歷程。這是足夠明顯的。例如古典希臘藝術在時間上先於基督宗教藝術，而希臘宗教在時間上亦先於基督宗教。另一方面，黑格爾也未笨到認為說，在宗教登場出現以前藝術已竭盡了其一切的形式，或者認為說，在絕對宗教出現以前沒有任何哲學存在。他與其他的人同樣知道，希臘神廟是與希臘宗教相聯結，而且也有希臘哲學家存在。從藝術概念過渡到宗教概念、從宗教概念過渡到哲學概念，這種辯證的過渡本身乃非時間性的。也就是說，它在本質上是一概念的行進，而非一時間性的或歷史的行進。

此項論點可用下述方式來表達之。黑格爾可以把自己限於純粹的概念運動，則在這運動中唯一所包含的先後順序乃是邏輯的、非時間性的。但精神的生命是一歷史的發展，在此發展中一種形式的藝術接續著另一種，宗教意識演化中的一個階段接續著另一個階段，而一個哲學體系接續著另一個哲學體系。黑格爾渴望顯示出那展現在藝術史、宗教史與哲學史裏的辯證型式。因此如同他所解釋的，絕對精神的哲學，無法由一切時間性的發展系列來抽象得之。因此它有兩個面

向。沒錯，要區別它們，可能未必為簡單之事。但無論如何，若我們以為黑格爾是意謂（例如）宗教只在藝術結束時才開始，則我們就只是使黑格爾的理論變得沒有意義了。無論有的作者可能認為黑格爾該說什麼，但在我的看法，他是視藝術、宗教與哲學為人精神的永久活動。他可能認為哲學是這些活動中之至高者。但這並未蘊涵說，他想像人會變成純粹的思想。

以下的論點值得我們注意，而作為這一節的結論。若認為根據黑格爾，國家是一切實在（realities）之最高者、而政治生活是人最高的活動，則乃錯誤的想法。因為如同我們所已見到的，客觀精神的領域是繼續走向絕對精神的領域的。雖然在黑格爾看來，以某種形式組織的社會，乃是藝術、宗教與哲學所需的一個條件，但這三個活動才是精神的最高表現。無疑地，黑格爾讚揚力捧國家，但他更讚揚力捧哲學。

一一、藝術哲學

以辯證或邏輯的方式來說，絕對者首先可說是在感覺對象的偽裝下，呈顯為直接性的形態。在這種情形下，絕對者被領悟為美，美乃是「觀念（Idea）之感性的外觀（semblance, Schein）」。●此項觀念的感性顯示、此項絕對者通過感性面紗的照耀，就叫做理想（Ideal）。從某個觀點來看，那作為美的觀念（Idea）當然等同於那作為真的觀念。因為被美意識所領悟為美的絕對者，與在哲學中被領悟為真的絕對者，乃是同一個絕對者。但領悟的形式或模式是不同的。美感的直觀與哲學並非同一回事。因此，那作為美的觀念，被名之為理想。

雖然黑格爾並未否認，可能有像自然世界裏的美這樣的事物存在，但他堅稱藝術裏的美是遠為優越的。因為藝術美是精神 (Spirit) 所直接創造的，它是精神自己對自己的顯示。而精神及其產品要比自然界及其現象來得優越。因此黑格爾將其注意力限制於藝術美之內。他低佔了那作為神的一項顯示之自然美，或許的確可惜。但照他體系的建構來看，則他幾乎也只能專注於藝術美而已。因為他已把自然哲學遺留在背後，現在關心的是精神哲學。

但我們可以詢問，若說藝術美是觀念之感性的外觀或顯示，則此命題是意謂什麼？它是否只是一炫耀而含糊的陳述？答案很簡單。觀念是主觀性與客觀性的統一。而在具藝術美的作品裏，此項統一是在精神內容與外在或質料的具體表現之互相結合中，表現或呈現出來的。精神與質料、主觀性與客觀性被融合於一和諧的統一或綜合裏。「藝術的工作是在感性形式裏（而非在思想或純粹精神的形式裏）把觀念呈現給直接的直觀。而此項呈現之價值與高貴，是在於理想的內容與理想的具體表現此二面向的符合與統一，故而藝術之完美與卓越，藝術作品之符合藝術的根本概念，所依賴的乃是，理想的內容與感性的形式，二者相互滲貫之內在的和諧與統一程度。」^②

明顯地，黑格爾並未有此項含意：藝術家對其作品之顯示了絕對者的性質此項事實，具有有意識的覺識。而且也未有此項含意：除非一個人有上述有意識的覺識，否則無法欣賞藝術作品之美。藝術家與觀賞者都可能覺得，某作品可說就正是美好或完美的，意即，若對此藝術作品增減任何事物，都會破壞或損壞之。二者都可能覺得，該作品之精神內容與感性具體表現，是完美地融合在一起。而且他們也都可能覺得，以某種不明確的意義而言，此作品乃為「真理」的一項顯

示。但這一點也非常謂說，他們二者中的任一個，能够陳述出此藝術作品的形上意義（無論對自己或他人陳述）。而且這樣也不表示其美感意識有任何缺點。因為那明白地或在反省中領悟藝術之形上意義的，乃是哲學而非美感意識。易言之，此項領悟是從哲學對藝術的反省產生的。而這是與藝術創作很不相同的一回事。一位偉大的藝術家可能是個很差的哲學家，或一點也不是哲學家。而一位偉大的哲學家也大可不會畫任何美麗的圖畫，或作任何交響曲。

因此在完美的藝術作品裏，理想的內容與其感性的形式或具體的表現，二者之間有著完全的和諧。此二要素互相滲貫而融合為一。但此藝術的理想未必總是被達成。而此二要素之種種可能的不同關係型式，則給予我們各種主要的藝術型式。

首先，我們有那感性要素凌駕、控制精神的或理想的內容，這種型式之藝術，意即，後者並未控制其表達的媒介，並未通過感性的面紗來發出照耀。易言之，這種藝術家毋寧是暗示而非表現他的意思。其中有著含混與神秘的氣氛。這種型式的藝術是象徵藝術。例如在古埃及人中就可發現。「我們必須在埃及找尋象徵型式的表達（無論是關於其特殊的內容或關於其形式）之完美範例。埃及是象徵之地，它從事於精神 (Spirit) 的自我詮釋此項精神性工作，但卻未能真實地完成之。」^③黑格爾在史芬克斯 (Sphinx)：譯註：乃古埃及之人首獅身雕像) 裏發現了「象徵者本身的象徵。」^④它是「客觀的謎。」^⑤

黑格爾把象徵藝術再細分為幾個從屬階段，並討論印度、埃及藝術與希伯來 (the Hebrews) 宗教詩之間的差異。但我們無法隨他進入細節討論裏。我們只要注意下面這點就夠了：根據他的

看法，與象徵藝術最相配合的，乃是人類早期的時代，在那時代覺得，世界與人本身、自然界與精神，是神秘的、如謎而難解的。

其次，我們有那精神的或理想的內容被融合為一和諧統一體，這種型式之藝術。這是古典藝術。在象徵藝術裏，絕對者被設想為一神秘的、不具形式的太一(One)，這太一毋寧是在藝術作品中被暗示出來，而非表現出來；而在古典藝術中，以具體的形態把精神(Spirit)設想為具有自我意識的個別精神(spirit)，其感性的具體表現乃人的身體。因此這種型式的藝術主要是擬人化的(anthropomorphic)。諸神只是那被稱頌的人。這樣，主要的古典藝術乃是雕刻，它把精神(Spirit)表現為有限的，具有身體的精神(spirit)。

就如黑格爾把象徵藝術與印度人、埃及人相聯，他也把古典藝術與古希臘人相聯。在偉大的希臘雕刻作品裏，我們發現了可說是精神(Spirit)與質料的完美結合。精神內容通過感性的面紗而照耀著，它在象徵的形式中被表達出來，而非僅是暗示出來。因為如同普拉克西提里斯(Praxiteles) (譯註，乃紀元前第四世紀之雅典雕刻家)之作品所代表的，人的身體乃是精神(Spirit)清楚的表達。

但是「古典藝術及其優美宗教(religion of beauty)並未完全滿足精神(Spirit)的深度。」^⑥而我們有第三種主要的藝術型式，即浪漫藝術，在這種藝術中覺得精神(Spirit)是無限的，而且往往可說是精神滿溢過其感性具體表現，而拋棄了其感性面紗。在古典藝術裏，理想的內容與感性的形式，有一完美的融合。但精神(Spirit)不只是特殊而有限的精神(spirit)，與某個

特殊的身體相結合著；它乃是神性的無限者。而在浪漫藝術（這事實上即基督宗教國家的藝術）裏，並不覺得任何感性的具體表現，足以適當充分地表現精神內容。它與在象徵藝術的情形也不同，在後者的情形，毋寧是必須暗示精神內容，而非表現精神內容，因為尚未照精神本身的情形來設想精神，精神仍是謎樣難解的，是一個謎題或問題。而在浪漫藝術的情形裏，把精神設想為如其所是，亦即，設想它是作為神的無限精神生命，而滿溢過任何有限的感性具體表現。

照黑格爾的看法，浪漫藝術關心的是精神 (Spirit) 的生命，它乃是運動、活動與衝突。精神可說是必須死亡以得生。也就是說，它必須過渡到非它本身之處，使它可以再次成為它自己；這項真理在基督宗教裏表達出來，亦即基督之自我犧牲與復起（特別是其在生命中的典範——死與復活）的教義。因此典型的浪漫藝術，將是那些最適合表達運動、活動與衝突之藝術。這些藝術即繪畫、音樂與詩。建築最不適合表達精神的內在生命，它是典型的象徵藝術。雕刻是典型的古典藝術，它雖比建築適合表達此項目的，但它專注於外在、身體，所以對運動與生命之表達是很受限制的。然而在詩裏，其表達媒介是由字語 (words) 所組成，亦即，由語言 (language) 中所表達的感性意象所組成；它最適合表達精神的生命。

然而，對於這種把某項特殊藝術與某確定的普遍藝術型式，所作之聯結，我們不應以一種專屬的意思來理解之。例如建築特別與象徵藝術相聯結，因為在一切的美術中，它最不适合表達精神的生命（雖然它能表達神秘）。但這樣說並不等於否認，有那種具古典與浪漫藝術特徵的建築形式存在著。這樣，希臘神廟——擬人化的神之完美住屋——乃是古典建築的一個明顯範例，而

哥特式 (Gothic) 教堂則是浪漫建築的一範例，表現了神超越有限與物質的領域，這種感受。與希臘神廟相對照之下，我們能看到「基督宗教教堂的浪漫藝術特徵在於，教堂從地上升起而高聳入雲。」^⑦

相似地，雕刻也並非限於古典藝術的範圍內，即使它是古典藝術形式之特徵。而繪畫、音樂與詩也非限於浪漫藝術的範圍內。不過我們無法再隨著黑格爾，進入他對於諸特殊部門的美術之冗長討論裏。

現在若我們只就藝術本身來考慮藝術，則我們必須說，最高型式的藝術乃是，那精神內容與感性具體表現二者有完全、和諧的一致之藝術。而這乃是古典藝術，作為其主要特徵的表現形式即雕刻。但若我們考慮到，美感意識是神自我顯示中的一階段、或者人對神逐漸發展的認識中的一層次，則我們必須說，浪漫藝術是最高型式的藝術。因為如同我們所已看到的，在浪漫藝術裏，無限精神往往丟下感性面紗，這項事實表現在詩裏表現得最為明顯。當然，只要我們仍停留在藝術領域裏，則感性面紗決未完全被拋棄掉。但浪漫藝術提供了從美感意識到宗教意識之過渡點。也就是說，當心靈知覺到，沒有任何物質的具體表現是對於精神 (Spirit) 之充分適合的表達時，它就從藝術領域過渡到宗教領域。^⑧ 藝術作為精神 (Spirit) 領悟它自己本性的媒介，是無法滿足精神的。

二、宗教哲學

若絕對者是精神、理性、自我思想之思想，那麼，要充分適當地領悟絕對者本身，只有藉由思想本身才能够。我們可能會希望黑格爾直接從藝術過渡到哲學，然而事實上他卻藉一種居間的對於絕對者之領悟模式——亦即宗教——來過渡到哲學。「在上升次序中，與藝術領域最接近之有意識的生命領域，乃是宗教。」⁹明顯地，黑格爾並不只關心要完成一個三聯題，好讓絕對精神之領域可以遵照其體系的一般型式。他也不是只鑒於人類歷史中宗教的重要性，以及鑒於宗教與神彼此相關此項明顯事實，才看到了宗教哲學的必要。黑格爾之所以在藝術與哲學間插入了宗教，其原因特別是在於他的此項信念：宗教意識示例了一種居間的對於絕對者之領悟方式。宗教就一般而言或就其本質而言，包含了絕對者以 *Vorstellung*（這字在此文脈裏可譯為，象徵的或圖像式的思想）形式所作的自我顯示。一方面，宗教意識與美感意識不同，因為它思想著絕對者。另一方面，此宗教所特有的思想，並非如同在哲學中所發現的那種純粹的概念思想。它可說是以意象來表達的思想：我們可以說，它是想像與思想的結合體。一個 *Vorstellung* 乃是一個概念，但不是哲學家那種純粹的概念。它毋寧是種圖像式的或想像的概念。

例如宗教意識（至少以猶太教、基督教與回教的宗教意識而言）領悟此項真理——邏輯觀念（the logical Idea）、羅各斯被客觀化於自然界裏；而其領悟乃是探想像的或圖像式的概念之形式，亦即，一超越的神自由地創造了世界。再者，基督教意識領悟此項真理——有限精神在本質上是無限精神生命中的一個片段；而其領悟所採的形式乃是，道成肉身（Incarnation）及人通過基督與神結合這樣的教義。在黑格爾看來，宗教與哲學在這些真理的內容上是相同的，但

領悟與表達的模式則不同。例如基督宗教意識裏的神這觀念，與絕對者這概念，在黑格爾看來具有完全相同的內容，它們都指涉或意謂同一個實在。但是這同一個實在，被宗教和哲學以不同方式來領悟與描述。

至於神存在的問題，在一種明顯的意義下，黑格爾並不需要證明之，也就是說不需要任何附加於他體系本身之外的證明。因為神是存有 (Being)，而存有的性質在邏輯或抽象形上學裏已表明出來了。可是黑格爾卻花費許多注意力於，傳統上對神存在之證明。他說現在這些證明已變成不可信了。他認為不只從哲學觀點來看，它們已全然過時，而且從宗教立場來看，它們也是無信仰的而且實際上是不虔誠的。因為其中有一種強烈的傾向，就是企圖賦予信仰某種理性根據，來取代心靈裏那非推理得來之信仰與虔誠的感受。這種證明的事的確已變得不流行，「以致各處的人甚至幾乎都不知道歷史上有過這些證明；即使是神學家（也就是說，那些聲稱擁有關於宗教真理之學術知識的人）有時也不知道。」¹⁰然而這些證明並不應受到這樣的輕視。因為它們是「由於要滿足思想、理性的需要」而產生的，¹¹它們代表人心之向神提升，使信仰的直接性活動成爲明確可理解的。

談到宇宙論證時，黑格爾說，傳統形式的宇宙論證基本缺點在於，它把有限者安置爲獨立存在的事物，然後試著要過渡到那與有限者有別的事物——絕對者。但我們若理解「存有不應只被定義爲有限者，也應被定義爲無限者」，¹²則就能補救此項缺點。易言之，我們必須顯示出「有限者的存有不只是其存有，而且也是無限者的存有。」¹³當然，反過來說，我們也必須顯示出無

限存有通過有限者、在有限者裏展現它自己。有人反對從有限者、過渡到無限者或從無限者過渡到有限者，對於這樣的反對，我們只能以一種真正的存有哲學——這存有哲學指出人們所認為在有限者與無限者間之鴻溝並不存在——來反駁之。那麼康德對於這些證明的批判，就完全失敗了。

這等於是說（如同前面所述者），對於神存在之真實證明，即是黑格爾體系本身。而要解釋此體系顯然是個哲學工作。因此宗教哲學本身對於宗教意識，以及對於宗教意識領悟神的（一種或多種）模式，所付出的關心，比對於證明神存在所付出的關心還多。

若抽象地考察，則宗教意識包含三個主要片段或階段。首先，如同黑格爾辯證法的典型架構使我們所會想到的，乃是普遍性之階段。在此階段，神被設想為未有分化區別的普遍者，是無限者以及唯一真實的實在。第二個階段是特殊性 (particularity) 的階段。在設想神時，我把自己與他、把有限者與無限者區分開來。他變成是與我相對立的一個對象。我對神的意識是，他在我的「外面」或與我相對立，這項意識也包含了我對自己如此的意識：我是從他分離或疏離出來的，是一個罪人 (sinner)。最後，第三個階段是個體性 (individuality) 的階段，在這階段，特殊者返回普遍者、有限者返回無限者裏。分離與疏離被克服了。對宗教意識而言，是在禮拜與拯救（亦即，人認為他與神結合所要憑藉的種種媒介方法）裏完成了此項克服的。

這樣，心靈從對於神的純然抽象思想，而走到本身與神分離這樣的意識，再走到自己與神合一的如此覺識。這個運動是宗教意識的根本運動。我們可能注意到，其三個片段或階段相應於觀

念 (Idea) 的三個階段。

不過宗教當然不只是在抽象裏的宗教。它採取了確定宗教的形式。在黑格爾演講宗教哲學時，他探溯宗教意識通過不同型式的宗教之發展。他主要關心的是展示一邏輯的或概念的順序系列；這順序系列是通過反省人類歷史上的諸宗教（要認識這些宗教的存在與性質，顯然是藉著先天演繹之外的其他方式）而發展出來的。黑格爾所關心的是，展示在經驗的或歷史的材料裏所例示的辯證型態。

確定宗教 (definite religion 或 determinate religion) 的第一個主要階段，黑格爾稱之為自然宗教 (religion of Nature, die Naturreligion)，這階段用來包括，任何把神設想為比精神 (Spirit) 還少之宗教。這又細分為三階段。第一階段是直接宗教或魔術。第二階段是實體宗教 (在此項目裏，黑格爾所想的依次是中國宗教、印度教與佛教)。第三階段是波斯、敘利亞與埃及宗教，在這些宗教裏可發現精神性 (Spirituality) 的觀念一些微閃之光。這樣，在印度教裏，梵 (Brahman) 是純粹抽象的未有分化區別之太一，而在瑣羅亞斯德主義 (Zoroastrianism) 的波斯宗教裏，則把神設想為善。

自然宗教可說是相應於，前面所述之宗教意識的第一階段。在那作為自然宗教之特徵者，亦即，實體宗教裏，神被設想為未有分化區別的普遍者。這是泛神論，意即，認為有限存有被神性存有所吞沒，或純然附屬於神性存有。可是在印度教裏，雖然其設想梵的方式，相應於宗教意識的第一階段，但這並不意謂它就全然缺乏其他階段。

確定宗教的第二個主要階段乃是，精神個體性宗教。在此，把神設想為精神 (Spiri)，不過，是以一個個別的人或諸個別的人，這樣的形式來設想之。那不可避可的三聯題包含有猶太、希臘與羅馬宗教，分別名之為崇高宗教、優美宗教與實利宗教。這樣，邱比特神殿 (Jupiter Capitolinus) 有其保護羅馬的安全與主權之功能。¹⁴

此三型式之宗教相應於宗教意識的第二階段。神被設想為與人對立或分離的。例如在猶太教裏，神被提升至超越的崇高裏，在世界與人之上。可是它也表現有其他階段的宗教意識。這樣，在猶太教裏具有，人通過獻祭與服從神律而與神復和，這樣的觀念。

確定宗教的第三個主要階段是絕對宗教，亦即基督宗教。在基督宗教裏，把神設想為如其真正所是——既超越又內在的無限精神。並設想人經由得自基督——神人 (God-man)——的恩典而參與、分享了神的生命，藉此而與神結合。因此基督宗教特別是相應於宗教意識的第三階段，這階段乃前二階段的綜合或統一。在這階段並不以神為一未有分化區別的單一體，而是以之為三位格的統一體、無限的精神生命。它並不以無限者與有限者為彼此對立的，而是以之為彼此沒有相混淆而卻結合著。如同聖保羅 (St. Paul) 所說的，我們的生命、活動、存留都在他裏面。

說基督宗教是絕對宗教，就等於說它是絕對真理。黑格爾嚴責這樣的講道者與神學家——他們把基督教理悄悄地略過，或逐漸削減之，以適應於那被認為是啟蒙時代之見解。但我們必須補充的是，基督宗教之表達絕對真理，是以 *Vorstellung* (象徵的或圖像式的思想) 的形式為之。因此，就產生了向哲學過渡之需要；哲學是以純概念形式，來思考宗教的內容。照黑格爾的看

法，要如此過渡之企圖，乃是接續諸如安瑟莫 (St. Anselm) 等人所開拓的工作——有意識地以必然的理由，來理解及證明信仰內容。

四、宗教與哲學的關係

如同我們所已看到的，從宗教到哲學的過渡，絕非從一個主題過渡到另一主題。二者的主題都是一樣的：「客觀的永恆真理，神而且唯獨神，以及神之展現 (the unfolding, die Exposition)。」¹⁵ 因此，以此意義而言，「宗教與哲學變成同一回事。」¹⁶ 「當哲學展現宗教時，只是在展現它自己；而當它展現它自己時，乃是在展現宗教。」¹⁷

二者的區別，在於其設想神所用的不同方式，「在於它們對神所從事的特有方式。」¹⁸ 例如從 *Vorstellung* (象徵的、圖像式的思想) 到純粹思想之改變，乃包含著以邏輯前後關係的形式，取代偶有性的形式。這樣，在神學上以神的創造為一偶發事件 (意思是說，它可以發生，也可以不發生)，而在哲學上則此神學概念變成這樣的理論：羅各斯必然地被客觀化於自然界裏，非因為絕對者臣服於強迫，乃由於它即是其所是。易言之，思辨哲學把宗教思想特有之想像的或圖像式的成分除去，而以純概念的形式來表達這真理、同樣的真理。

然而這並非蘊涵說，哲學乃不敬虔的。在黑格爾看來，那主張說，哲學與宗教不相容，或者前者敵對後者、對後者有危險，這樣的想法所根據的，乃是一種對二者各自性質的錯誤構想。二者所處理的都是神，二者都是宗教。「它們所共同的乃是二者皆為宗教；二者的區別只在於，我

們於二者中所發現的宗教之種類與方式。」¹⁹之所以有哲學威脅宗教這想法，實在是由於它們各自領悟與表達真理的方式不同所致。只有在哲學對宗教聲稱要以真理替代虛假時，哲學才會是一項對於宗教的威脅。但情形並非如此。雖然宗教意識要求一種必須有別於哲學表達形式之表達形式，但真理卻是一樣的。

可能我們想評論說，黑格爾對「宗教」這字眼的用法是歧義的。因為他以它所包含的，不只宗教的經驗、信仰、禮儀，而且神學也在內。雖然可以找到似乎合理的情形來證明說，哲學並不敵對宗教經驗本身、或甚至純粹的信仰，然而若以宗教意識謂神學或包含神學，而哲學打算揭示那可說是包含於教義（對於這些教義，神學家們相信，它們是以人類語言來表達真理，之最佳的可能表達）裏面之原樣的、未經裝飾的真理，則哲學必然與宗教相敵對。

關於第一個論點，黑格爾堅稱：「知識是基督宗教本身的一根本部分。」²⁰基督宗教努力去理解它自己的信仰。所不同者在於此項事實：哲學以純粹思想的形式來替代 *Vorstellung*（圖像式的或象徵的思想）之形式。但這並非意謂，思辨哲學取代了基督宗教，並非意謂，為了支持前者就把後者拋棄。基督宗教是絕對宗教，而絕對觀念論是絕對哲學。二者都是真實的，它們的真理是一樣的。構想與表達的形式可能不同，但這並不蘊涵說，絕對觀念論取代了基督宗教。因為人並不只是純粹思想，即使他是個哲學家，他也絕不只是個哲學家而已。而且基督宗教神學對於宗教意識而言，乃是真理之完全的表達。這就是何以講道者（他們是專注於宗教意識的）沒有干預基督教義之資格。因為基督宗教是天啟的宗教，意即，它是神對宗教意識之完全的自我顯示。

我並非要意謂，黑格爾的態度與基督宗教正統立場相一致。因為我相信情形並非如此。我同意麥克塔格 (McTaggart) (他本身並非基督徒) 的看法；他指出，作為基督宗教之盟友的黑格爾思想，乃是「一番裝的敵人——最不明顯但最危險的敵人。它保護基督教義免於外來的駁斥，但卻改變這些教義直到它們快消融掉……。」^② 這樣，黑格爾雖把哲學證明給予像三位一體、墮落、道成肉身等教理。但當他完成了以純粹思想的形式來陳述它們時，它們卻顯然大大不同於教會的教義（這些教義，教會相信是，以人的語言對真理所作之正確陳述）。易言之，黑格爾使思辨哲學，成為基督宗教天啟（啟示）的內在意義之終極裁決者。他把絕對觀念論呈現為基督宗教的秘教 (esoteric Christianity)，把基督宗教呈現為黑格爾思想的顯教 (exoteric Hegelianism)；而神學所堅持的奧秘，則臣屬於一項哲學的闡明——事實上即等於轉變——工作。

可是至少依我的看法，並沒有可信服的理由來控告，黑格爾的人格不誠實。我不相信當他給予基督宗教正統思想一優勝地位時，他是在開玩笑的。如同在導論那章所注意到的，克羅齊 (Benedetto Croce) 論說，不可能有任何有效的理由來認為，一種次等形式的思想（亦即宗教）與科學、藝術、哲學依然有同等地位。若哲學真地賦予宗教信念內在的意義，則宗教必須讓位於哲學。也就是說，二者不能在一樣的心靈裏共存。一個人可以或者在宗教範疇裏來思想，或者在哲學範疇裏來思想。但他無法在二者中一起思想。不過克羅齊的評論雖絕非不切中要點，但這並不蘊涵說，這些評論乃代表黑格爾所隱藏而卻是真正的意見。克羅齊雖非一個有信仰的天主教徒，但畢竟他熟悉如此的教會權威觀念：教會權威是宗教真理及其陳述的終極裁決者。而全然明

顯的是，黑格爾所主張的關於思辨哲學與基督宗教的關係之理論，與上述觀念並不相容。但黑格爾是個路德教派者。雖然思辨哲學優越於信仰這樣的觀念，一點也不是路德教派的，但黑格爾遠比克羅齊更容易真誠相信，他對絕對哲學與絕對宗教的關係之想法，從基督宗教的立場來看是可接受的。他毫無疑問地認為自己是在繼續神學家們的工作——這些神學家們在其解說基督教義時，努力要避免那種露骨的想法形式，因為這種形式是，未受過神學教育者的宗教意識在描繪教義時，所採的形式。

五、黑格爾之哲學史的哲學

然而絕對哲學並不只是思辨理性的表現而已，如同絕對宗教也不只是宗教意識的表現一樣。就如同藝術與宗教有它們的歷史，哲學亦有它的歷史。而這歷史是一辯證的歷程。從某個觀點來看，它乃是無限思想逐漸明確地思想它自己（從一個對自己不充分的構想進行到另一個，然後把它們結合於一更高的統一裏）之歷程。從另一個觀點來看，它乃是人的心靈朝向此目標——充分地構想終極的實在（絕對者）——的辯證運動之歷程。但這兩個觀點只是表示同一歷程的不同面向。因為是人的心靈在絕對知識的層面上作反省，使精神、自我思想的思想得以通過此反省、在此反省裏，逐漸成爲明確的。

當然這意謂說，在哲學史上不同階段所出現，種種不同之片面的、不充分的對於實在界之概念，被吸收及保留在其後續的更高之階段裏。「最終末的哲學是一切更早的哲學之結果，沒有失

去任何事物，一切的原理都被保留著。」²²「這乃是哲學史的一般結果。首先，遍貫所有時間之中只有一個哲學，這哲學在同時代中的種種不同，乃代表這唯一原理的種種不同面向。其次，各哲學體系的相接觸並非偶然之事，而是展現了這門學術之發展中各階段的必然接續。第三，一個時代最終於哲學是此項發展的結果，而且是精神 (Spiriti) 的自我意識所產生的最高形式之真理。因此最終於哲學包含了以前流逝的一切哲學；它把它們的一切階段包含在它裏面；它是在它之前一切哲學的產品與結果。」²³

現在，若哲學史是神的自我認識、絕對者的自我意識之發展，則此歷史中的諸相續階段，會傾向於與樞念 (the Notion) 或邏輯觀念 (the logical Idea) 中的諸相續階段或片段相一致。因此我們發現，黑格爾主張，巴曼尼得斯 (Parmenides) 這個領悟了絕對者是存有的人 (而赫拉克利圖 (Heraclitus) 則宣稱絕對者是變化 (Becoming))，乃是第一個真正的哲學家。若把黑格爾這主張當作是一句關於時間先後順序的陳述來理解，則就會遭受批評。但它是說明黑格爾的一般程序之一例。黑格爾如同在他之前的亞里斯多德 (Aristotle) 一樣，認為他的先驅者揭露了真理的一些面向，它們被保留、提升並與他自己體系中的補充面向整合為一。不用說，對於精神 (Spiriti) 的範疇之明確而充分的認識，是保留給德國觀念論的。菲希特與謝林的哲學，被當作是絕對觀念論發展裏的片段。

這樣，黑格爾的哲學史，乃是他體系不可或缺的一部分。它不只是解說哲學家們所曾主張者，解說那些影響他們思想及導致他們以如此方式思想的因素，以及解說他們對後繼者的影響及

對社會可能的一般影響。它乃是一項持續的企圖，要在哲學史的材料裏展示一必然的辯證進展、一目的性的發展。而此項企圖顯然是被當作一個概括的哲學 (a general philosophy) 來執行的。它是一個哲學家如此的工作：這哲學家從一個體系（這體系他相信是迄今為止對真理的至高表達）的有利位置來回顧過去，而認為這個體系是一反省歷程（這反省歷程無論其中有任何的偶發成分，但在其根本的概觀上，已經是一項思想 (Thought) 逐漸思想它本身的必然性運動）的巔峯。這樣，黑格爾的哲學史乃是一種哲學史的哲學。若有人反對說，在某既定體系中來挑選其根本要素，會受到哲學的先入之見或先入之原理所支配，則黑格爾當然能回答說，任何堪稱為哲學家者，都必然不只包含詮釋，而且也包含根據其信念（相信什麼在哲學上是重要的、什麼不是）來區別根本要素與非根本成分。但這樣的回答雖足夠合理，可是在此情況裏卻是不適當的。因為就如黑格爾是根據其信念——相信人類歷史是一理性的目的性歷程——來研究歷史哲學的，同樣地，他之研究哲學史也是帶著如下的信念：此歷史是「自我意識的理性之殿堂」，²⁴ 是辯證式地對於觀念 (Idea) 之持續而漸進的確定，是「被一內在必然性所推動的一項邏輯進展」，²⁵ 是那獨一的真實哲學在時間中發展它自己，是自我思想的思想 (Thought) 之動態歷程。

黑格爾對哲學史的這種想法，是否蘊涵如此結論：對他而言，他的哲學是最終極的體系，結束了一切體系之體系？有時有人主張他正是這樣想。但我覺得這是一幅諷刺的畫。他的確把德國觀念論（概括地言之）及他自己的體系（特殊地言之）描繪為，在哲學史發展中所已達到的最高階段。就他對哲學史的詮釋來看，他無法作其他的描繪。那些想把如此荒謬想法——哲學結束於黑

格爾的思想——歸給他的人，所憑藉的乃是如此此的言論：「世界已產生一個新的紀元。世界精神看來已成功地把它自己從一切異於它的客觀存在中解放出來，而且最後成功地領悟它自己是絕對精神……。有限的自我意識與絕對的自我意識（前者覺得後者外在於它）之間的爭鬪，現在停止了。有限的自我意識不再是有限的了，另一方面，絕對的自我意識也因而達致了它以前所缺乏的實在性 (reality)。」²⁹不過這段引文雖清楚地說，絕對觀念論是以前一切哲學的巔峯，但黑格爾接著又談到「迄今為止的整個世界史（概括地言之）以及哲學史（特殊地言之）」。³⁰若一個人曾斷然地說「哲學乃是其自己時代在思想上的表達」，³¹並說，假如認為一項哲學能超越它那個時代，則正如同認為一個個人能跳越過他自己的時代，同樣地愚蠢；一個曾這樣斷然論說的人，是否可能認真地以為哲學已在他本身結束了呢？顯然地，按照黑格爾的原理，以後的哲學將必須合併入絕對觀念論裏，即使他的體系顯示它自己是以後一更高的綜合之一個片面的片段。但這樣說並不等於否認，以後可能有或將會有任何哲學存在。

然而這裏有一個要點。若基督宗教是絕對宗教，則黑格爾思想既作為基督宗教的祕教，就必須是絕對的哲學。而若我們以此文脈中的「絕對」這字眼，意謂真理所已達到的最高形式，而非意謂對於真理之終極的或終結的陳述，則基督宗教正如黑格爾思想不是終極哲學一樣，也不是終極宗教。根據黑格爾自己的原理，基督宗教與絕對觀念論是同立同倒的。若我們想說，基督宗教無法被凌駕過，而黑格爾思想卻能被凌駕過，則我們就無法同時接受黑格爾對二者的關係之解說。

六、黑格爾的影響與左右翼黑格爾主義者之區分

鑒於黑格爾體系之廣含的性格，以及他在德國哲學界所佔的支配地位，則他的影響力在種種不同領域中都被感覺到，並不足為奇。他的思想集中於絕對者，而且在那不太長於批判或不太正統的觀察者看來，他已從最新近的哲學觀點，賦予基督教一合理的證明；這樣的一個人，如同我們所料想的，他的影響範圍包括了神學領域。例如海德堡 (Heidelberg) 的神學教授道柏 (Karl Daub, 1765-1836) 放棄了謝林的觀念，而努力使用黑格爾的辯證法來從事新教 (Protestant) 神學。另一位被黑格爾的吸引力所改變或慫恿 (這要根據我們對此事所選採的看法而定) 的卓越神學家是馬爾海內克 (Philipp Konrad Marheineke, 1780-1846)，他成為柏林的神學教授，並幫助編輯第一版的黑格爾作品全集。在馬爾海內克逝世後所出版的「基督教教義學體系」(System of Christian Dogmatics) 裏，他嘗試以基督教神學的措詞來轉述黑格爾思想，同時以黑格爾的方式來詮釋基督教義的內容。例如他描述絕對者在教會 (the Church) 裏達到對自己充分的意識，認為教會是精神 (Spirit) 的具體實現，並把此精神解釋為三位一體的第三位格。

從黑格爾觀點來研究倫理體系史的，是亨寧 (Leopold von Henning, 1791-1866)，他聽了黑格爾在柏林的講課，成為他最熱烈的傾慕者之一。在法律的領域內，黑格爾的影響是相當大的。

在他學生中傑出的有著名法學家剛斯 (Eduard Gans, 1798-1839)，他在柏林得到一法律講座，並出版了著名的論繼承權之作品。^④在美學的領域從黑格爾獲得靈感啟發者，我們可以提一位——熱采爾 (Heinrich Theodor Röscher, 1803-71)。在哲學史裏像埃爾得曼 (Johann Eduard Erdmann, 1805-92)、蔡勒 (Eduard Zeller, 1814-1904) 與菲雪爾 (Kuno Fischer, 1824-1907) 等卓越歷史家，都受到黑格爾的影響。無論我們對絕對觀念論作何想法，沒有人能否認，黑格爾對種種不同領域的學者所具的刺激作用。

我們再回到神學領域。我們已注意到，黑格爾體系留下了一個爭論餘地——其體系與基督教有神論之確切關係究竟如何？事實上，甚至在黑格爾逝世以前，關於此题目的爭辯已產生了，雖然他逝世這事件當然又給予它新鮮的刺激。有些一般被畫歸為黑格爾右翼的作者主張，我們能以一種與基督教相容的意義，來合法地解釋絕對觀念論。當黑格爾還在世時，哥雪爾 (Karl Friedrich Göschel, 1784-1861) 試著以一種不致含有宗教低於哲學的含義之方式，來解釋這位哲學家對此二種思想——宗教意識所特有的思想形式與純粹思想或知識——彼此的關係之理論。此項對黑格爾的辯護，得到這位哲學家熱烈的反應。黑格爾逝世以後，哥雪爾出版著作以圖顯示，黑格爾思想與位格神、位格不朽等教義是相容的。我們還可以提密歇累特 (Karl Ludvig Michelet, 1801-93)——一位柏林的教授，他把黑格爾的三聯題等同於三位一體的位格 (這是黑格爾自己確曾做過的)，試著顯示，在黑格爾思想與基督教神學之間，並無不相容之處。

左翼的代表，例如史特勞斯 (David Friedrich Strauss, 1808-74)，他是「耶穌生平」(

Life of Jesus) (1835) 一書的作者。根據史特勞斯的眼光，福音 (the Gospel) 故事是神話，他清楚地把此觀點，與黑格爾 *Vorstellung* (象徵的、圖像式的思想) 的理論相聯結，並主張，他自己之解消歷史性的基督宗教，乃是一項黑格爾思想的真正發展。這樣，他提供了有價值的彈藥，給那些拒絕右翼黑格爾主義者論點——黑格爾思想與基督宗教是相容的——之基督徒作家。

黑格爾主義運動的中間派，可以柔森克朗次 (Johann Karl Friedrich Rosenkranz, 1805-79) 為代表，他是黑格爾傳記的作者，及科尼斯堡的教授。由於他既是席萊爾馬赫也是黑格爾的學生，所以他在對黑格爾體系的發展中，試著居間調和二者。在他的「神學各部門百科全書」 (*Encyclopaedia of the Theological Sciences*) (1831) 裏，他區分思辨的、歷史的與實踐的神學。思辨神學以一種先天的形式，展示絕對宗教 (基督宗教)。歷史神學處理，此絕對宗教的觀念 (Idea) 或概念 (concept) 在時間中的客觀化活動。在對於歷史性的基督宗教之評估上，柔森克朗次比史特勞斯較為拘束 (史特勞斯視前者為黑格爾學派之中間派者)。在這以後，他試圖發展黑格爾的邏輯，雖然他在此方向的努力，並未受到其他黑格爾主義者的太多欣賞。

因此我們可以說，那與左右翼黑格爾主義者的分裂，最有關係的是，如何解釋、評價、發展黑格爾關於宗教與神學問題的立場。右翼以一種大致與基督宗教相容的意義，來解釋黑格爾，換句話說，認為本來就必須把神描述為一位格性的、具自我意識的存有。左翼則主張一種泛神論的解釋，並否認位格的不朽性。

然而左翼不久就越過泛神論，而走向自然主義與無神論。在馬克斯 (Marx) 與恩格斯 (Engels)

的手裏，更大事改革黑格爾的社會與歷史理論。這樣，左翼比右翼具有更重大的歷史重要性。但前一陣營的激進思想家，必須對之分開來處理，而不應以之為黑格爾的門生來處理，黑格爾是幾無可能認他們為其門生的。

在黑格爾的影響這項標題下，我們當然可以提及，十九世紀後半期的英國觀念論，本世紀前二十年的義大利哲學家諸如克羅齊(Benedetto Croce, 1866-1952)與甘迪爾(Giovanni Gentile, 1875-1944)，以及法國最近討論黑格爾思想之作品，更不用說可以提及，那受黑格爾這哲學家長期影響的其他例子。但這些題目會把我們帶離本卷的範圍以外。取而代之的是，我們可以轉來思考形上觀念論所引起的反應，以及十九世紀德國哲學界其他思路之興起。

附 註

- ① W, XII, p. 160; O, I, p. 154。在我們提到黑格爾「美術哲學」(*The Philosophy of Fine Art*)的講演錄時，O是意指 F. P. B. Osmaston 對此書的英譯本。
- ② W, XII, p. 110; O, I, p. 98。
- ③ W, XII, p. 472; O, II, p. 74。
- ④ W, XII, p. 480; O, II, p. 83。
- ⑤ 同上。
- ⑥ W, XIII, p. 14; O, II, p. 180。要注意的是，黑格爾在此把一項特殊的藝術型態，與一

項特殊的宗教型態，聯結在一起。

⑦ W, XIII, p. 334; O, III, p. 91。

⑧ 再重複一次，此項過渡毋寧是辯證性而非時間性的。例如埃及人與印度人不但有他們自己形式的藝術，而且也有他們自己的宗教。

⑨ W, XII, p. 151; O, I, p. 142。

⑩ W, XVI, p. 361; SS, III, p. 156。當我們提到黑格爾的「宗教哲學講演錄」(*Lectures on the Philosophy of Religion*)時，SS 是指由 F. B. Speirs 與 J. Burdon Sanderson 翻譯的英譯本。

⑪ W, XVI, p. 361; SS, III, p. 157。

⑫ W, XVI, p. 457; SS, III, p. 259。

⑬ W, XVI, p. 456; SS, III, p. 259。

⑭ 明顯地，從某觀點來看，此三聯題的第三部分——實利的宗教，乃是宗教的墮落。因為它實際上把神駁降為一項工具。同時它需要過渡到更高形式的宗教。例如羅馬之容許所有神明在其萬神殿裏，乃是使多神論降成一種荒謬之舉，它需要過渡到一神論。

⑮ W, XV, p. 37; SS, I, p. 19。

⑯ W, XV, p. 37; SS, I, p. 20。

⑰ W, XV, p. 37; SS, I, p. 19。

- 18 W, XV, p. 38; SS, I, p. 20。
- 19 同上。
- 20 W, XV, p. 35; SS, I, p. 17。
- 21 「黑格爾宇宙論研究」(*Studies in Hegelian Cosmology*) (一九〇一年版)，頁二五〇。
- 22 W, XIX, p. 685; HS, III, p. 546。當我們提到黑格爾的「哲學史講演錄」(*Lectures on the History of Philosophy*)時，HS 是徵引 E. S. Haldane 與 F. H. Simson 翻譯的英譯本。
- 23 W, XIX, pp. 690-1; HS, III, pp. 552-3。
- 24 W, XVII, p. 65; HS, I, p. 35。
- 25 W, XVII, p. 66; HS, I, p. 36。
- 26 W, XIX, pp. 689-90; HS, III, p. 551。
- 27 W, XIX, p. 690; HS, III, p. 551。
- 28 W, VII, p. 35; R, 序言。
- 29 「繼承權在世界史上的發展」(*Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*) (1824-35)。

第二部

對形上觀念論的反動

第十二章 早期的反對者與批判者

一、富利斯及其門生

在富利斯 (Jakob Friedrich Fries, 1773-1843) 看來，由菲希特、謝林與黑格爾所發展的觀念論是一項大錯誤。照他的看法，哲學之適切而有益的工作，乃是繼續康德的工作，而不要把康德哲學轉變為一形上學體系。沒錯，富利斯自己使用過「形上學」這詞，在一八二四年他出版了「形上學體系」(*System of Metaphysics, System der Metaphysik*)。但對他來說，這詞是意謂對於人類知識的一種批判，而非一門關於絕對者的學問。因此就這程度而言，他是踏著康德的足跡在走。可是他也把康德對知識的先驗批判，轉變為一種心理學的探討，一項心理的自我觀察之歷程。因此，富利斯雖是由康德出發，並且試著修正、發展他的立場，但此項修正所採取的形式——把康德的批判予以心理學化——卻導致他在某種程度類似洛克 (Locke) 的態度。因為根據富利斯的看法，在我們能處理關於知識對象的問題之前，我們必須先探討知識的性質、律則與範圍。而此項探討的進行方法乃是經驗的觀察。



富利斯 (Fries) 像

富利斯決未將其活動限於知識論的範圍內。一八〇三年他出版了「權利的哲學理論」(*Philosophical Theory of Right, Philosophische Rechtslehre*)，一八一八年出版了「倫理學」(*Ethics, Ethik*)。他的政治觀念是自由主義的，一八一九年被解除了在耶拿的講座。但一些年後，又被派擔任同一大學的數學與物理學講座。他已經出版了一些關於自然哲學與物理學的作品，而試著要把牛頓 (Newton) 之數學的物理學，與他所解釋的康德哲學相結合。

美學手冊」(*Handbook of the Philosophy of Religion and of Philosophical Aesthetics, Handbuch der Religionsphilosophie und der philosophischen Aesthetik*)。他少年時，曾在敬虔主義的傳統中受教育，而他至終所主張的乃是，堅持宗教感受與內心的敬虔。一方面，我們有數學與科學的知識；另一方面，我們有對於宗教的與美的感受之預感 (*presenge*)——它證明了那在現象界背後的存有 (*Being*)。實踐的或道德的信仰使我們與本體的實在界相關聯，但宗教的與美的感受則給予我們進一步的保證：在現象背後的實在界即道德的信仰所設想其所是者。

這樣，富利斯在康德的實踐信仰理論上，加增了一項對於宗教情感的價值之堅持。

富利斯並非不具影響力的。他門生中傑出的一位——阿佩爾特 (E. F. Apelt, 1812-59) 辯護他老師對康德所作的心理學解釋，堅持有必要在哲學與科學間作一緊密的聯合。● 還值得一提的是，著名的宗教哲學家歐拓 (Rudolf Otto, 1869-1937) 受到富利斯如此的堅持——感受在宗教中有根本的重要性——所影響，雖然若稱歐拓為富利斯的門生，乃是完全不正確的。

在本世紀的早期，所謂「新富利斯學派」(Neo-Friesian School) 則是由內爾森 (Leonard Nelson, 1882-1927) 所創立的。

一一、黑爾巴特的實在論

在與後康德觀念論同時代的反對者中，富利斯的名字遠不如黑爾伯特 (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841) 之廣為所知。一八〇九年黑爾伯特被派擔任科尼斯堡 (Königsberg) 的講座 (這講座曾由康德擔任過)，直到一八三三年他到哥庭根 (Göttingen) 時為止。當他在瑞士時 (1797-1800)，已認識佩斯塔露濟 (Pestalozzi)，而對於教育的題目大感興趣，並寫作論述之。他的主要哲學作品有「哲學導論」(*Introduction to Philosophy, Einleitung in die Philosophie*, 1813)、「作為科學的心理學」(*Psychology as a Science, Psychologie als Wissenschaft*, 1824-5) 及「普遍形上學」(*General Metaphysics, Allgemeine Metaphysik*, 1828-9) 等。



黑爾巴特 (Herbart) 像

思想，並不等於他就是個康德主義者。而且在某些方面，黑爾巴特毋寧類似於康德以前的哲學家，而非康德自己。

至少當我們從某方面來考察時，黑爾巴特對哲學的解說，有著極為現代的意味。因為他描述哲學為，對於概念的精心推敲說明 (elaboration, Bearbeitung)。對於他此項描述，有一明顯

黑爾巴特曾說，他在一

八二八年時是個康德主義者。當然，他的意思是說，雖然他讚賞這位曾擔任他現在所任講座的偉大思想家之工作，但那時大量的思潮已在湧湧，而他並未因為康德體系是出自大師之手就接受之。黑爾巴特的確不能算作，任何通常意義下的康德主義者。沒錯，他拒絕了後康德觀念論。但是一個人認為後康德觀念論誤解了康德

的反對意見是，他沒有提到哲學的特別主題。任何一門學問都可以如此描述之。但黑爾巴特辯說，哲學並未擁有一個自己特別的主題——那與種種不同特殊學科之主題並列一起的主題。或者更精確言之，我們不能在開始時即言，哲學擁有一個關於實在界的特別領域，作為它自己特別的主題。我們必須先將之描述為，對於概念的精心推敲說明與澄清之活動。

在此活動的過程中，哲學的不同分歧即產生了。例如，若我們關心要構畫關於不同概念及其結合之理論、以及概念澄清的原理，則我們是在從事邏輯。然而若我們把邏輯原理應用於澄清那經驗所提供之概念，則我們是在從事形上學。

照黑爾巴特的看法，此項澄清工作是根本的工作。因為當我們把那導自經驗的根本概念，予以邏輯分析時，它們顯得矛盾難解。以事物 (a thing) 這概念為例。若它能適當地稱之為事物，則它必定是同一的，是一個個體 (unity)。但若我們試圖描述它，則它就被分解為諸多性質。它既是一也是多，同時是一也是非一。這樣，我們就面對了一矛盾，而我們無法滿足於它而停頓住。然而問題並不在於，把導自經驗的概念拒斥掉就是了。因為若我們切斷思想與經驗的聯結，則我們是把我們自己從實在界裏切除出去了。所需要的乃是以一種方式，對概念予以澄清及精心推敲說明，使其矛盾解除。

因此黑爾巴特主張不矛盾原理 (the principle of non-contradiction) 是根本的。他的主張與黑格爾的辯證邏輯沒有關聯；他認為黑格爾的辯證邏輯把此項原理弄模糊了。實在界必須是沒

有矛盾的。也就是說，情形必須是這樣：若有一真實的世界觀或對於世界的解說，則它將會是一和諧的體系，其諸概念將會彼此一致，而且於內在本質上不相矛盾。那可說是未加工的原始經驗，並未提供我們這樣的世界觀。把那導自經驗而使用於科學裏的概念予以澄清、修正，並使它們一致地建立一世界觀，乃是屬於哲學的工作。

黑爾巴特的觀點，用一種較適當的表達方式來說乃是：實在界的那種情形，若對之作一完全的解說，則將會是一種廣含的體系之形式，其中之諸命題彼此一致、不相矛盾。我們的確可以論說，黑格爾自己也有一相似的真理觀，他不應被解釋為否認了不矛盾原理。畢竟，黑爾巴特也允許有矛盾從我們通常查看事物的方式中產生，然後再試圖去解決它們。但黑格爾的說法，有若矛盾是實在界本身的歷程、絕對者的生命之特徵；而在黑爾巴特看來，矛盾之所以產生，只是由於我們設想實在界的方式不適當、不充分，矛盾並非實在界本身的特徵。因此把黑爾巴特的看法與柏得利 (F. H. Bradley) 及黑格爾作比較的話，則他與前者的相似，過於與後者的相似。事實上，柏得利受到黑爾巴特相當的影響。^②

現在，讓我們假定，我們通常對事物的看法包含或產生矛盾。我們視一朵玫瑰為一項事物，一塊糖為另一項事物。它們各都看似一個個體 (unity)。但是當我們試圖去描述它們時，它們又各分解成諸多的性質。這朵玫瑰是紅的、香的、軟的；這塊糖是白的、甜的與硬的。在其各自的情形中，我們都是把諸性質歸因於一個結合它們的實體或事物。但它是什麼呢？若我們試圖述說

有關它的任何事情，則這個體就再度分解為諸多性質了。或者，若我們說它是這些性質的根基，則它又看似是一不同事物了。我們就不再能說這玫瑰是紅的、香的與軟的了。

照黑爾巴特的看法，此問題的解決之道在於，設定諸多簡單而不可能改變的存在體 (entities) 或實體 (substances)，亦即他所謂的「實在體」 (reals, Realen)。它們參與在彼此的關係裏，而現象的性質與變化，是與這些關係相應的。例如一塊泥土在我們看來，似乎是一個個體，但它是由諸多不被擴伸的、不變的存在體所組成。這塊糖種種的現象性質，與這些存在體彼此的關係相應，而糖裏的現象變化，則與這些存在體之間的變化關係相應。這樣，我們能够把一與多、常恆與變化相調和。

因此，黑爾巴特在提出了一種本世紀近來所流行的哲學觀（亦即，哲學乃在於概念的澄清或概念的分析）後，繼續又提出了一個柏得利以後在「表象與實在」 (Appearance and Reality) 一書所非常注意的問題。不過柏得利所找到解決辦法，與後康德觀念論的精神相一致；他主張有一個太一 (One) 顯現 (appear) 為諸多的事物，由此角度來解決問題。而黑爾巴特卻是訴諸多元論 (pluralism) 形上學，這多元論形上學讓我們回想起德謨克利圖 (Democritus) 的原子論與萊布尼茲的單子論。他的「實在體」的確與德謨克利圖的原子有不同，因為他說「實在體」是具其性質的，雖然這些性質由於是超越現象的，而無法被認識。再者，雖然各個「實在體」是全然且本質上不改變的，但它們看似不像萊布尼茲的單子 (monads) 是「無窗戶」的。因為他說，各個「實在體」雖面對來自其他如此存在體的干擾 (disturbances, Störungen)，卻仍保存著其

自我同一性，所以看來各「實在體」似乎有一些交互的影響在。黑爾巴特的理論，還是明顯類似於康德以前的形上學。

這干擾理論——每一個干擾都激發起被干擾的存在體這邊的一項自我保存的反應——產生了某些困難。因為它並不容易使自己與此項觀念——空間、時間與因果交互關係是屬現象界的——相調和。沒錯，黑爾巴特主張，現象的事件是根據著「實在體」的運動情形，而且可以由後者來解釋之。「實在體」的世界不可當作是巴曼尼得斯 (Parmenides) 之靜態的實在界。但我們似乎可論說，就所設定的諸「實在體」間的這些關係來考慮，這些關係不可避免地要被歸入現象領域裏。因為若非以這些關係屬現象領域，若非以這角度來思想它們，則恐怕就無法思想之。

無論如何，黑爾巴特所建立的心理學是根據此形上學根基的。靈魂 (soul) 是一簡單而不被擴伸的實體或「實在體」。然而它不同於意識的純粹主體或自我。靈魂就其本身來考察之，決不具意識。它也未具備任何康德的先驗形式與範疇這樣的裝置。一切心靈的活動都是從屬的、導得的。也就是說，靈魂為對抗其他「實在體」所發動的干擾，而努力保存它自己，這自我保存的反應被表現於感覺與觀念裏。心靈的生活，是由感覺與觀念之間的關係與交互作用，所構成的。人有種種不同的心靈機能這想法，可予以拋棄。例如，一項遭受阻礙的觀念可稱之為欲望，而一項伴隨著成功想像的觀念則可稱之為意志。沒有必要設定，有欲望與意志的機能在，其相關的心靈現象，可以由觀念的角度獲得解釋；而觀念本身則可以由此角度來解釋之：靈魂面對干擾而作自我保存反應，這反應所直接、間接產生的刺激，形成了觀念。

黑爾巴特心理學一項有趣的特色乃是他的潛意識理論。諸觀念可以彼此聯結，但也可能彼此對立。在後面這種情形裏，就產生了一種緊張狀態，而某個或某些觀念就被強迫下到意識以下的層次。這時它們就轉變為衝動，雖然亦可能再回到意識層次而作為觀念。我們也可以來注意這點：他不只堅持，在意識層次上，人對於自我以外的對象之意識，是比他的自我意識先行出現，而且也堅持，自我意識一直總是經驗性的自我意識，是對於我這對象（the me-object）的意識。有自我觀念存在，但並沒有諸如純粹自我意識的東西存在。

然而，黑爾巴特的潛意識理論並非不具歷史重要性，但他心理學的明顯特色或許在於其此項企圖：藉由把心理學予以數學化而使之成為一門科學。這樣，他主張觀念種有種的強度等級，諸觀念之間的關係能以數學公式來表現之。例如當一個觀念被壓抑、被迫下到意識以下的層次，則根據一項能够在數學上確定的前後順序關係，這觀念返回到意識時，將會引致那與其相關聯的觀念之返回。若我們擁有足夠的經驗證據，就能預測這樣的事件之原因。總之在原則上，心理學能够被轉變為一精密科學——關於心靈的表象生活之靜力學與動力學。

因此心理學像形上學一樣，關係著實在的事物（the real）。美學與倫理學則關係著價值；而二者中更根本的是美學。因為倫理判斷是屬於美感判斷的細分，是表示贊成或不贊成的趣味（taste）判斷。但這並非說，倫理判斷沒有其客觀的指涉。因為贊成與不贊成是根據某些關係；而在倫理學這情形中，它們是意志的關係——這種關係黑爾巴特發現有五項。首先，經驗顯示說，我們贊成，一個人的意志符合其內在信念，這樣的關係。也就是說，我們依照內在的自由這理

想，來表達此項贊成。其次，我們贊成，在個人意志諸不同傾向或努力間，有和諧關係。這樣，我們的贊成是依照完美 (perfection) 這理想而發出的。第二，我們贊成，一個人的意志把另一個人的意志之滿足當作其目的，這樣的關係。在此，告知我們如此判斷的，乃是仁慈的理想。第四，贊成與不贊成的發出，是依照正義的理想。我們不贊成幾個意志彼此衝突或不和諧的關係，卻贊成各個意志容許其他意志來對它有所限制，這樣的關係。第五，我們不贊成，有意的善行與惡行未受到回報，這樣的關係。在此，是報應的觀念影響我們。

黑爾巴特批判康德的倫理學即是按照這價值理論。我們不能以無上命令 (Categorical imperative) 爲一終極的道德事實。因爲我們能够一直追問，實踐理性或意志是從那裏獲得其權威的。在一項命令與對它的服從之背後，必須有某項事物，來保證對於此命令之尊敬。而這是在價值——道德上的美與快感——的認識裏找到的。

在此，我們無法詳細討論黑爾巴特的教育理論。但值得注意的是，它包含他倫理學與心理學之結合。倫理學以其價值理論提供了教育的目的或目標，亦即，性格的發展。道德生活的目標是，意志完全遵照道德理想或價值。這就是德行。但爲了評估在教育上如何達到這目的，我們必須考慮心理學，並利用其律則與原理。教育的主要目的是道德的，但教育者必須奠基於兩羣表象——一羣來自對世界的經驗，一羣來自社交和社會環境。第一項基礎必須被發展爲知識，第二項基礎必須被發展爲對他人的仁慈與同情。

黑爾巴特的哲學，明顯缺乏大觀念論體系那種浪漫的魅力。以某種意義而言，它是過時的。也

就是說，它回首於康德以前的哲學，而且其作者與其當代德國所流行的運動，沒有同感、一致。但以另一種意義而言，它是非常新潮的。因為它要求對哲學與科學作更緊密的整合，而且展望著那繼觀念論崩潰後而起、且正要求此項整合的某些體系。黑爾巴特哲學裏，意義最重大之特色，可能是其心理學與教育理論。在後面這領域裏，他幫助提供理論背景，給佩斯塔露齊 (Pestalozzi) 的實踐觀念。在心理學領域裏，他發揮了激發、刺激的影響力。但是鑒於他主張，心理學是感覺與觀念的心靈生活之力學，所以我們也必須記得，他並非一唯物論者。在他看來，物質乃是現象的。再者，他接受一種設計論證——論證一超感覺的神性存有 (Being) 之存在。

二、邊內克與作為根本科學的心理觀

心理學的重要性受到邊內克 (Friedrich Eduard Beneke) 更為強烈地強調。邊內克受到黑爾巴特著作相當的影響，但他確然非其門生。他也受到富利斯的影響。但他尤其從英國的思想得到靈感啟發，並且對洛克很是敬重。他一點也不同情估優勢的觀念論哲學，而在其學術生涯遭到大困難。最後他似乎自殺了，這事件引起叔本華 (Arthur Schopenhauer) 十分不雅的批評。

照邊內克的看法，心理學是根本的科學，以及哲學的基礎。它不應如黑爾巴特所主張，以形上學為根據。相反的，它的根據乃是或應是，根據那把根本的心理歷程顯示給我們的內在經驗。數學並無幫助而且也不需要。邊內克實在深受聯想主義 (associationist) 心理學的影響，但他不並分享黑爾巴特這樣的主張——要藉著把心理學予以數學化，來將之轉變成一門精密的科學。他

所注意的毋寧是英國經驗主義者的內省方法。

如同洛克所正確主張的，靈魂 (the soul) 並未擁有與生俱來的觀念。而且如同黑爾巴特所見到的，靈魂也不具有傳統意義下之那種種不同的心靈機能。但我們能發現許多能稱為心靈機能（若我們想如此稱呼的話）的傾向與衝動。自我的統一性乃這些衝動彼此和諧所致之結果。再者，教育學與倫理學（這二者皆應用心理學）指示出，當我們從善或價值（這些善或價值是由考慮行動及行動的結果，來決定的）的階層體系來考慮時，應如何發展諸衝動與傾向，及使之和諧。

邊內克的哲學與德國觀念論宏偉的體系比起較來，無疑地是很微不足道的。可是他強調衝動是心靈生活的根本要素，並傾向於強調實踐（而非理論）；在他如此的強調中，或許我們能看其類似於那轉向意志主義 (voluntarism) 的轉變；而意志主義在叔本華——正是這位苛評邊內克之自殺的人——的形上體系裏有大規模的表現。關於這一點，非希特也已強調過衝動與驅力所扮演的根本角色。

四、波查諾的邏輯

從年代順序來看，在本章裏簡要地論述一些波查諾 (Bernhard Bolzano, 1781-1848) 的思想，乃是恰當合理的；雖然由於他被重新發現是，現代邏輯發展某些方面的一位先驅者，而使得我們往往以為，他是比他實際所在年代更為近代的一位作者。

波查諾生於布拉格 (Prague)，父親是義大利人，母親是德國人。一八〇五年他被任命為神

父，不久之後被派任布拉格大學宗教哲學講座。但一八一九年終被革職，這並非如一些人有時所說是教會上司革除他，而是在維也納（Vienna）的皇帝下令革除的。這皇帝詔令特別提到，波查諾關於戰爭、社會階級與公民的不合作主義之異議理論。事實上波查諾告訴其學生說，有一天戰爭將如決鬥一樣，被視為令人嫌惡之事，社會差別將遲早被縮減到適當限制的程度，對國家權力的服從，將受到道德良心與主權合法行使的基準所限制。這些看法在神聖羅馬帝國皇帝（the Holy Roman Emperor）看來雖是異議言論，但在神學上卻絕非異端。事實上，當維也納通知布拉格的教會當局去調查波查諾的案子時，它宣佈說他是個正統的天主教徒。不過波查諾必須放棄教學工作。他埋首於研究與寫作的生活，雖然在出版著作之事上有些困難，因為無論如何他還是在奧地利的統治下的。

一八二七年波查諾出版一匿名作品，通常稱為「不死」（*Athanasia*），這書討論靈魂不朽的信仰之根據，理由。他的主要作品「科學的理論：試論邏輯的一項詳細而主要之新解說」（*Theory of Science: an Essay towards a Detailed and for the most part New Exposition of Logic; Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik*）發表於一八三七年，共有四卷。「無限者的吊詭」（*Paradoxes of the Infinite, Paradoxen des Unendlichen*）於他死後一八五一年時出版。此外，他也寫了相當多邏輯、數學、物理學、美學與政治學論題的論文，其中有許多是為「波西米亞科學會」（*Bohemian Society of the Sciences*）（他是其一名活躍成員）撰寫的。

波查諾在一篇敘述他知性發展的短文裏說，他從未覺得想承認，任何一個哲學體系為唯一真實的哲學。提到康德（其第一「批判」他在十八歲時就開始研究）時他承認，他發現在批判哲學裏有許多是他所贊同的。可是他也發現其中有許多是他所不同意的，而且缺乏許多東西。例如他雖歡迎分析與綜合命題的區分，但無法同意康德對此區分的解釋。他也無法接受康德的此項看法：數學命題是基於先驗直觀的綜合命題。因為他自己已成功地藉由概念分析，而演繹出一些幾何學真理。他認為數學是純粹概念性格的，它應該藉由一嚴密的分析歷程來建立之。

這種對於概念分析與邏輯嚴密性的堅持，實在是波查諾的特色。他不只批評主要的哲學家們未能界定其術語之意義，^④批評他們概念分析的散漫、及使用術語沒有一致性，而且也清楚指出，依他的看法，一個人除非是個好數學家，否則無法是個好哲學家。明顯地，他並無意於以特殊的寬厚態度，來看待形上觀念論者的作為。

再者，波查諾的意向乃是使邏輯非心理學化，使邏輯正式化，使它不再與主體、自我、生產性的想像或任何主體的因素，有任何內在本質關聯。這傾向表現在他的在己命題（the proposition *in itself, der satz an sich*）理論中。他把在己命題定義為「一個關於某事物存在或不存在的述句，無關於此述句是真或假，無關於是否有任何人以字語來陳述之，甚至也無關於它是否曾作為一項思想而呈現於任何心靈裏。」^⑤在己命題這觀念可能會產生某些困難；但可清楚知道的是，在波查諾看來，一個命題的主要成分，乃是其客觀的內容或意義。是否有某主體思想它或斷定它，乃是附屬因素，與其客觀意義無關。

波查諾也提到在己表象 (the presentation in itself, die Vorstellung an sich)。他將之描述爲，那能作爲一命題的組成部分，而本身不即構成一命題者。因此，沒有任何表象或概念本身能夠爲真或爲假。因爲真或假只是命題的性質，而非命題的各個組成部分之性質。但是一在己表象的意義或內容是能夠被分析的；而此項分析行動能夠與任何主體無關。從邏輯上來說，主體是不相干的。比方說，若甲、乙與丙思想著這觀念，從心理學的觀點來看，有三個觀念存在，但從邏輯分析家（他所興趣的只是概念的內容）的觀點來看，則只有一個觀念存在。但我覺得，一概念的意義範圍，是否能由那使用它的命題中抽離出來作分析，是尙待討論的。因爲意義是受使用決定的。不過無論如何，波查諾所關心的是把邏輯非心理學化，這點是够清楚的。

第三，波查諾提到在己判斷 (the judgement in itself, das Urteil an sich)。每個判斷都表達及主張一個命題。

現在，若有在己命題，則也必定有在己真理 (truths in themselves, Wahrheiten an sich)，亦即那些在事實上爲真之命題。然而它們的真實性決非依賴於，有某個或某些思想主體在判斷中表達與主張它們。這不只適用於有限的主體而且也適用於神。在己真理並非由於神斷定它們，而爲真；而是由於它們爲真，故神思想它們。波查諾並非意謂他否認此看法：神使關於世界之真實的事實命題成爲真實的（意即，神是創造者，因而是所以有一世界存在的原因）。他是從邏輯家的觀點來看這事，而主張一命題的真並不依賴有某主體（無論是有限主體或無限主體）思想它。例如一數學命題的真是依賴語詞的意義，而非依賴有某數學家（無論他是人或神）思想它。

作爲一位哲學家，波查諾拒絕康德對形上學的非難，他主張，關於神的真理、關於靈魂之精神性與不朽性的真理，是能够證明的。他的一般形上學見解受到萊布尼茲的影響。波查諾的確不接受萊布尼茲單子「無窗戶」的理論；但他分享他的如此信念：每一實體都是一個主動的存有，它的行動以某種表象的形式（或者以萊布尼茲的話來說——知覺）被表現出來。但波查諾的重要意義不在於他的形上學，而在於他作爲邏輯家與數學家的工作。他首先受到賞識的，是他作爲一數學家的地位，但在現代受到胡塞爾(Edmund Husserl)格外讚賞的，則是他作爲邏輯家的地位。

五、黑格爾的批評者——懷瑟與H. 菲希特

在本章前幾節裏，我們所關心的是，那些立於後康德形上觀念論運動之外的思想家，他們採行與之相異的思想路線。現在我們可簡要考察兩位哲學家，他們雖屬於觀念論運動，但卻都發展了一種對於絕對觀念論的批判態度

《一》懷瑟 (Christian Hermann Weisse) (1801-66) 乃來比錫大學教授；他一度與黑格爾立場頗接近，雖然他認爲黑格爾誇張了邏輯的角色——這誇張特別是由於後者企圖(照懷瑟的解釋來看)從抽象形式的存有 (Being) 來演繹出實在界而產生的。我們需要一位格性的、創造的神這樣的觀念，來使體系站立得住。

懷瑟在他的思辨有神論之發展裏，受到謝林後期宗教哲學的激發。在「今日的哲學問題」(*Philosophical Problems of Today, Das philosophische Problem der Gegenwart, 1842*)

一書裏他聲稱，黑格爾已在其哲學裏發展了哲學的消極面。黑格爾辯證法所提供我們的是，可能的神這觀念。邏輯的絕對者並非實在的 (real) 的神，但它是神的實在性所必要之邏輯根基。黑格爾的確可能會同意他這看法。因為在黑格爾看來，邏輯觀念 (the logical Idea) 本身並非即是實際存在的神性存有 (Being)。但懷瑟關心要辯護的是，一位格性而自由的神這觀念，認為其存在無法由絕對觀念 (the absolute Idea) 演繹出來，雖然它預設了絕對觀念的有效性。也就是說，神性存有若存在的話，則它必須是自我思想的思想 (Self-thinking Thought)，一位格性而且具自我意識的存有 (Being)。但有如此一存有 (Being) 存在這事，必須以先驗邏輯演繹之外的某種其他方式，來顯示之。再者，懷瑟試圖顯示出，神不能是「一個」位格 (a Person) 而已，我們必須接受基督宗教的三位一體 (Trinity) 教理。

X

X

X

X

《二》在那位著名觀念論者之子 I. H. 非希特 (Immanuel Hermann Fichte, 1796-1879) 看來，懷瑟對黑格爾的批判，只是冷淡、不認真的批判。小非希特強調個人的位格性，他強烈反對他所認為的，黑格爾之把個體合併入普遍者的傾向。照他所解釋的，在黑格爾思想裏，人被描述為只不過是普遍精神 (Spiriti) 生命中一個短暫片段而已，而照他的看法，位格的發展乃宇宙創造之目的，人被保證有位格的不朽。

小非希特的思經經過了幾個階段，從最初階段時強烈受到其父與康德的影響，而到後期之專注於哲學家類學，以及所伴隨的對於人的前意識、超心理學現象等之顯著興趣。但他哲學的一般

架構，是由其思辨有神論所提供的，在其中，他試圖把觀念論論題，與有神論及人的位格性之強調，相結合。在他的「思辨神學，或者，宗教一般教義」(*Speculative Theology or General Doctrine of Religion, Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*, 1846) (這是他關於思辨有神論三部作品的第三部)裏他把神描述為，那統合觀念與實在之無上位格性統一體。神的觀念面向是其無限的自我意識，而實在向面是由諸單子 (*monads*) (單子乃是神的永恆思想) 所形成的。宇宙的創造意指，神使這些單子擁有自由意志，擁有其自己的生命。人的位格發展乃是，那奠基於前意識或潛意識層次的自我意識之發展。

明顯地，I. H. 非希特受到觀念論運動強烈的影響。而我們恐怕也不會期待會是其其他情形。但是他非常強調神的位格性質，以及人的位格不朽性。他之攻擊黑格爾體系，即是以位格主義 (*personalism*) 觀念論之名義為之；他確信在黑格爾體系中，有限的位格性被供於那無所不吞噬的絕對者之祭壇上了。

附 註

① 現代邏輯家嫌棄那把邏輯予以心理學的解釋之作法，這是正確的。不過這種嫌棄的傾向卻聯結著如此的看法——這傾向乃一科學態度之表現。這則是一項錯誤的聯結。

② 當然，我只是在說柏得利的此項看法：我們對於事物通常的設想與描寫方式雖產生了矛盾，但實在界本身卻是一沒有任何矛盾的和諧整體。關於多元論與一元論之間的爭論，黑爾巴特

與英國絕對觀念論者有很大的差異在。

③ 黑爾巴特根據上面概述的心理學，不接受無可無不可 (indifference) 的自由理論。沒錯，他認為此項理論無法與安定穩固的性格（發展這種性格乃教育主要目的之一）這個觀念相容。但他當然知道，根據信念或良心來作抉擇、與那違反良心而受衝動和慾望驅使的情形，二者在心理學看來是不同的。

④ 比方說，他責備康德在第一「批判」開頭引入了「經驗」(experience) 這字眼，而卻未充分、清楚地解釋他對它所賦予的意義。

⑤ 「科學的理論」(Theory of Science) (第二版，萊比錫，1929)，頁七七。

第十三章 叔本華 (一)

一、生平與著作

一套哲學之能否提出一幅原創、醒目的宇宙圖畫而觸發我們的想像，明顯地並非其真實性的無謬判準，不過卻一定對它大有裨益。無論如何，這點並非上一章所探討的任何哲學所明顯呈現的性質。黑爾巴特的確提出一普遍體系。但若有人要挑選十九世紀哲學所提供的醒目之世界觀，則恐怕沒人會想提黑爾巴特。黑格爾是其中之一，馬克斯是其中之一，尼采是其中之一；但黑爾巴特我想不是，更不必說波查諾這位嚴肅的邏輯家與數學家。然而，當一八一九年黑爾巴特在科尼斯堡當教授、而黑格爾剛從海德堡搬到柏林之時，出現了叔本華 (Arthur Schopenhauer) 的主要作品；這作品在當時雖不大引起注意，但它卻表現了一項對世界與人生如此的解釋——這解釋不但本身吸引人，而且在某些重要方面，與主要的觀念論者們所提供的解釋相對立。在叔本華的體系與觀念論者的體系間，的確有某些家族的相似性。但此作品之作者卻公然宣稱 (他說話從不客氣矯飾的) 對非希特、謝林與黑格爾 (尤其是最後這位) 全然的輕視，並視他自己為他們偉



叔本華 (Schopenhauer) 像

大的反對者、以及提供真實真理給人類的人。

叔本華於一七八八年二月二十二日生於當齊 (Danzig)。其父乃一富商，希望兒子追隨其腳步。他容許後者於一八〇三到一八〇四年到英國、法國及其他國家觀光，條件是旅行結束後要開始在商店工作。年輕的叔本華履行了他諾言，但他對商業工作不感興趣，而在一八〇三年其父去世時獲得他母親同意，繼續其學業。一八〇九年他進入哥庭根大學研究醫學，但入學後第二年轉至哲學。如其所述的，人生是一個問題，而他決定要以他的時間來從事反省。在哥庭根，叔本華成爲柏拉圖的傾慕者。一八一一年他由哥庭根轉到柏林去聽非希特與席萊爾馬赫的講演。前者的朦朧不明使他厭惡；而後者宣稱說一個人若不虔誠 (religious) 就無法是個真實的哲學家，這宣稱引致他反諷的評語：沒有任何虔誠的人喜歡哲學，因爲他對它沒有需

要。

叔本華視自己爲一世界主義者，他從未是個德國國家主義者。由於他憎惡一切的軍事（如同他以後所說的），所以當普魯士（Prussia）起來對抗拿破崙時，他謹慎地離開柏林，在平靜的隱居中致力於準備其論文：「論充足理由原理的四重根源」（*On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*）。這論文使他贏得耶拿的博士頭銜，並於一八一三年出版。哥德（Goethe）祝賀這作者，而叔本華則寫一篇論文：「論視覺與顏色」（*On Vision and Colours, Ueber das Sehen und die Farben, 1816*）以爲回報；在其中他多少支持哥德而反對牛頓。然而「四重根源」除了這大詩人予以誇捧的接納外，實際上並未受注意也並未發售。但作者卻一直視它爲與其哲學不可分離的引論；在下一節我們將提到它的一些事情。

從一八一四年五月到一八一八年九月，叔本華住在德瑞斯登（Dresden）。他的主要哲學作品：「作爲意志與觀念的世界」（*The World as Will and Idea, Die Welt als Wille und Vorstellung*）就是在那裏撰寫的。叔本華把手稿交給出版商後，開始其義大利的藝術之旅。這作品於一八一九年初發行，作者感到安慰的是，發現有些哲學家——諸如黑爾巴特（Herbart）與邊內克（Bencke）——注意此書。但此書——其作者相信它含有宇宙的奧秘——甚小的銷售量又抵銷了此項安慰。

然而其鉅著並非全然未受注意，這項事實鼓勵了他，而且他急於除了寫作外也藉口中的話語

來解說關於世界的真理，因此一八二〇年他到柏林去，開始在那裏講演。他雖然未任大學講座，但他毫不猶豫地選擇黑格爾所慣常講演的同樣時間來講演。此項企圖完全失敗，而叔本華於一學期後停止講演。他的理論確實不代表其主要的時代精神 (spirit of the time, Zeitgeist)。

叔本華在流浪一陣後，於一八三三年定居於買恩 (Main) 的法蘭克福 (Frankfurt)。他專心地廣讀歐洲文學，查閱科學書籍與雜誌，敏捷地注意那些可作為他哲學理論之例證，或經驗性確證的諸般要點，觀賞戲劇及繼續寫作。一八三六年他出版「論自然裏的意志」 (*On the Will in Nature, Ueber den Willen in der Natur*)，一八三九年以一篇論自由的論文，贏得挪威德隆泰恩科學會 (the Scientific Society of Dronheim) 一項獎金。然而他卻無法以其一篇論倫理學基礎的論文，來獲得丹麥皇家科學院 (the Royal Danish Academy of the Sciences) 一項類似的獎金。拒絕給獎的理由有一項是，此作者提到主要的哲學家時，沒有禮貌。叔本華對康德很是讚賞，但他習於使用不依慣例的 (以溫和的方式言之) 措辭，來論及諸如非希特、謝林與黑格爾等思想家，無論在後代人看來他的表達是如何有趣。這兩篇論文於一八四一年合在一起出版，標題是「倫理學之根本問題」 (*The Two Fundamental Problems of Ethics, Die beiden Grundprobleme der Ethik*)。

一八四四年叔本華出版「作為意志與觀念的世界」第二版，其中增補了十五章。在第二版序言裏，他把握機會很清楚地闡明，他對於德國大學哲學教授們之看法，以防他的態度可能尚未充分表達出來。一八五一年他出版一本大受歡迎的論文集，名稱是「附加與剩餘之物」 (*Parerga*

and *Paralipomena*)，所處理的是包含廣泛的種種題目。最後在一八五九年，他出版其鉅著的第三及擴增版。

一八四八年的革命（這是一個叔本華毫不同情的革命）失敗後，人們愈發準備去注意他這種哲學——強調世界的惡與生命的空虛，及傳揚要轉離生命而去作美感默觀（*aesthetic contemplation*）與禁慾苦行（*asceticism*）。叔本華在其人生最後十年裏成爲一著名人物。拜訪者從各地而來，他有才氣的交談能力使他們感到愉快。雖然德國教授尚未忘懷他的譏諷與苛虐，但有幾所大學卻舉行討論他體系的講演，而有確定的跡象顯示他最後也去了。他逝世於一八六〇年九月。

叔本華具有很廣泛的文化素養，他能够寫得非常好。由於他是個性格與意志強烈的人，他從未害怕表達他的意見；他有機智的天賦。他也具有相當豐富的實際感與實業家的敏銳性。但他是利己主義、自負自誇、好爭論而且有時甚至是粗野的；我們恐怕無法說他是以其心靈情感的天賦，來博得我們注意。他與女人的關係，實在不是我們對一個暢談倫理、禁慾與神秘事情的人，所會期待的；他的寫作執行者刪除了一些他對於女性的言論。再者，雖然他的理論對人類的痛苦頗敏感，但這並未伴隨著任何很實際地想減輕人類痛苦的努力。但如同他所明智地論說的，一位哲學家沒有必要成爲聖人，就像一位聖人沒有必要成爲哲學家。雖然作爲一個人，他恐怕不能被認爲是最惹人愛的哲學家之一，但我想他作爲一位作家的傑出天賦，是毫無疑問的。

二、叔本華的博士論文

叔本華博士論文的撰寫，受到康德強烈影響。經驗世界乃是現象世界，是主體的對象。這樣，它是我們心靈表象 (presentations, Vorstellungen) 的世界。但所呈現給 (is presented to) 我們的對象，沒有一個是處於孤立隔離狀態的。也就是說，我們一切的表象都以有規則的方式，與其他表象關聯或聯結。知識或科學就是對於這些規則關係的認識。「也就是說，科學意指所認識的諸對象所成之一體系，」^① 而不只是一堆表象的聚合而已。而對於此關聯或聯結，必須有一充足的理由來解釋之。這樣，那統治我們對於對象或現象 (phenomena) 的知識之普遍原理，乃是充足理由原理。

爲了對充足理由原理作一預備性的表明宣告，叔本華選擇「沃爾夫 (Wolf) 的套語，以爲最具一般性。這套語是：Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit, 意即，沒有任何事物不具有其所以然之理由 (reason ground, Grund)。」^② 但是接著繼續討論四種主要型態或四種主要類別的對象，以及四種主要型態的關聯或聯結。他導出的結論是，充足理由原理有四種根本形式，而這原理的普遍表述乃是從它們所抽象得來。因此論文題目就叫做：「論充足理由原理的四重根源」。

第一類對象或表象，是我們直觀的、經驗的與完全的 (complete) ^③ 表象。這看來可能並未啟發什麼新知；但是在普通實在論的用語裏，所提到的這些對象乃是物理對象——它們在時空裏由因果關係彼此關聯，並形成諸如物理學、化學等自然科學之主題。然而根據叔本華之見，此時空裏的因果關係，必須歸因於一項心靈活動——這心靈活動根據感性的純粹形式 (亦即時空) 與因

果關係的純粹形式（乃知性所僅有的一個範疇），來組織現象材料與基本感覺。這樣，他隨從了康德的看法，雖然他把康德的知性範疇化約成一個而已。他認為我們對於這些表象、現象（或者以實在論的用語言之——物理對象）的知識，乃是受「變化的充足理由原理（*principium rationis sufficientis fiendi*）」^④所統治。

第二類對象是由抽象概念所組成，而與之相關的關聯形式是判斷。但一項判斷除非是真實的，否則並未表達任何知識。而「真理是一項判斷對異於它的某事物（這事物可稱作它的根據）之關係。」^⑤這根據或充足理由可以有種種不同的型態。例如一項判斷可以以其他判斷作為其根據；當我們考察以形式的方法所表現的蘊涵與推論規則時，我們是在邏輯的領域。^⑥但無論如何，判斷（它乃對於概念之綜合）是由「認識的充足理由原理（*principium rationis sufficientis cognoscendi*）」^⑦所統治。

第三類對象包含「內外感官形式（亦即時、空）的諸般先驗直觀。」^⑧時空具有如此的性質：其各個部分都以某種方式與其他部分相關聯。而「時空的各部分彼此互相決定所根據之律則，我稱之為存有的充足理由原理（*principium rationis sufficientis essendi*）」^⑨例如在時間裏，此即不能逆轉的連續之律則；一切的數算都是依賴此項時間各部分的彼此聯結。^⑩易言之，算術依賴那統治時間各部分之間的關係之律則，而幾何學依賴那統治空間各部分各自的位置之律則。因此我們可以說，叔本華第三類的對象是數學對象，而與之相關的充分理由（或根據）原理（這原理統治我們對於幾何關係與算術關係之認識）之形式乃是，時間與空間諸部分各自彼

此關聯所根據的律則（或毋寧說，諸律則）。

第四類對象只包括一項成分，亦即「那被認為是認識主體的對象之意志主體。」^①也就是說，這對象是那作為意志之來源或主體的自我。我們對於此主體與其意志或意志行動二者關係的認識，所受到的統治原理乃是「行動的根據（或充足理由）原理（*principium rationis sufficientis agendi*）；或者較簡要言之，動機律則。」^②其所蘊涵之意乃是性格定論。一個人是因其動機而行動的，而他行動的動機可以在他的性格裏，找到其根據或充足理由。當我們瞭解一個人有意的行動、與他作為意志主體的本身二者之關係，則我們就會明白，這些行動是由主體的性格所發出的。但這主體我們以後再來考察。

叔本華所用詞彙是根據沃爾夫的。但他的一般立場則根據康德。世界是現象，是主體的對象。而且它也是必然性的領域。例如在意志領域裏，乃是由道德必然性所統治，這必然性應與物理事必然性及邏輯必然性區別開來。但是在整個表象領域裏，諸表象之間的關係則是由某些律則（這些律則被描述為充足理由原理的各不同之根源）來統治的。

然而應該注意的是，充足理由原理只適用於現象領域——主體的對象領域。它並不適用於本體界、形上實在界（無論本體界、形上實在界可能是什麼）。它也不能合法地適用於就整體來考察的世界。因為它所統治的是諸現象之間的關係。因此一個宇宙論證若是由整體的世界，而來論證那作為現象之原因（或充分根據）的神，則不可能有效地論證出神的存在。在此，叔本華在實質上又與康德相一致，雖然他的確未隨從康德提議說，相信神乃是一件實踐的或道德的信仰之事。

二、作爲觀念的世界

我們剛才所簡要考察的博士論文，若與叔本華的大作「作爲意志與觀念的世界」相較，則顯得枯燥乏味而不刺激。但叔本華把前者視爲後者的引論，是合理的。因爲他鉅著的開頭陳述是：「世界是我的觀念。」^①也就是說，整個實際的世界（或者如叔本華所描述的：經驗的總額）乃是主體的對象，它的實在性（reality）在於它之顯現給主體，或者爲主體所知覺。如同巴克萊（Berkeley）所說的，感覺事物的存在就是被知覺。

下述的論旨我們要注意。在此所譯爲「觀念」（idea）的德文字是 *Vorstellung*。而在論述叔本華博士論文那節裏，我把這字譯爲表象（presentation），這比譯爲「觀念」好些。但「作爲意志與觀念的世界」這名稱已成爲大家所如此熟悉，以致我若堅持改變譯法似乎顯得在賣弄學問。但重要的是要瞭解，叔本華區別直觀表象（intuitive presentations, intuitive Vorstellungen）與抽象表象（abstract presentations, abstrakte Vorstellungen）或概念。當叔本華說世界是我的觀念時，他指的是直觀表象。他並非意謂（比方說），一棵樹等同於我對它之抽象概念。他乃意謂，我所知覺的樹，只存在於與我這知覺主體的關係裏。它的可知覺性可說是就竭盡了它一切的實在性（reality）。它完全就是我所知覺（或所能知覺）其所是者。

叔本華的立場可以下述方式來闡明。只有人擁有抽象概念，而直觀表象則爲人與動物（至少是高等動物）所共具。有一個人與動物所共有的現象世界。因爲動物也具有現象世界的可能條件

——感性的先驗形式（亦即時空）與知性範疇（亦即因果關係）。照叔本華的看法，在動物裏亦可發現知性（*understanding, Verstand*）。例如變化的充足理由原理也運作在狗身上，對於它，有一個事物與事物彼此由因果關係相關聯之世界存在著。但動物並不具有理性（*reason, Vernunft*）——抽象概念之能力。一隻狗知覺時空裏的事物，而且能知覺具體的因果關係。但這並不蘊涵說，一隻狗能抽象地反省時間、空間或因果關係。以另一種方式言之，實際的世界是知覺主體的對象，這句陳述，不只適用於人也適用於狗。但這並不蘊涵說，一隻狗能認識到這陳述為真。

應該補述的是，根據叔本華的看法，康德有一重要的發現：作為實際世界之先驗條件的時間、空間，其本身能够被直觀。因此它們能够被包含在我們的直觀表象範圍裏；直觀表象的範圍涵括「整個實際世界（亦即全部經驗）以及它的可能條件。」^⑩但這不蘊涵說，一隻狗能直觀時間、空間本身，以及運算純粹數學，雖然有一個時空世界對它存在著。

現在，若世界是我的觀念，則我的身體也必定是我的觀念。因為它亦是一實際事物。但我們還須再進一步探討。若世界真地只是作為主體的對象而存在，則知覺主體與對象彼此關聯，此事亦為真。「在我（叔本華）看來，物質與理智是彼此關聯不能分離的，彼此都只向著對方來存在，因此二者的存在只是相對的……此二者一起構成了觀念世界，此即康德的現象界，因而是第二序的事物。」^⑪這樣，觀念或表象世界既包含知覺者也包含被知覺事物。如同康德所說的，這整體（*totality*）在經驗上是實在的（*real*），而在先驗上則是觀念的（*ideal*）。

叔本華深深地尊敬康德，他宣稱自己是康德的真實繼承者。但他的經驗實在（*reality*）具現

象性格這樣的理論，卻是受到其他因素強有力的增強（雖非導自這因素）。叔本華於一八一三年出版博士論文之後不久，在威瑪（Weimar）遇到一位研究東方的學者梅爾（F. Mayer），後者把印度哲學性的文學介紹給他。而從此，他終其一生都保持對東方哲學的興趣。當他年老時，他思想著奧義書（Upanishads）。因此若他將其觀念（或表象）世界的理論與印度馬雅（Maya：譯註：本為印度吠檀多派專用術語，意指幻相或掩飾本體真相的簾障）的教義聯結一起，是不足為奇的。個別的主體與對象都是幻象、都是馬雅。

現在，若世界是現象的，則問題產生了：本體是什麼？置身於馬雅面紗背後的實在（reality）是什麼？叔本華對於此實在之本性及其自我顯示所作的探討，形成了他體系真正有趣的部分。因為雖然觀念世界的理論在叔本華看來，是其哲學不可或缺的一部分，但它明顯是康德立場的一項發展，而他的意志世界之理論則是原創性的，¹⁶而且含有他對人生特有的詮釋。然而在我們探討這題目之前，必須先來談談他關於概念的實際功能之理論，這理論有其自己內在本具的重要性。

四、概念的生物學功能與形上學的可能性

如同我們所已看到的，人除了直觀表象外，也擁有抽象概念；抽象概念是由理性所形成的，而且以經驗為預設（無論是直接或間接地）。但為什麼形成它們呢？它們的功能是什麼呢？叔本華的回答是，它們主要的功能乃實用的。「概念的大用在於此事實：藉著它們能夠較容易地掌握、探查與整頓原初的知識材料。」¹⁷抽象概念若與直觀表象相比、與直接知識的知識相比，則

以某種意義而言，是較為貧乏的。因為它們略去了許多東西，略去了（例如）一種類裏諸個別成員之間的差異。但若要使溝通成爲可能，若要使實驗知識得以保存及持續應用，則就需要它們。「理性的或抽象的知識之最大價值在於，它之可溝通傳達的性質，以及恆久保持它之可能性。主要的是由於這緣故，使得它對於實用具有如此無可估計之重要性。」¹⁶叔本華也提到概念與抽象推理在倫理上所具之重要性。一個道德的人以原則來導引他的行爲。而原則則需要概念。

但叔本華所關心的，不只是指出概念具實用價值之例子。他也努力指出，此實用價值與他的一般認知理論是相聯結的。知識是意志之僕役。或者暫時略去形上學而以另一種方式言之，知識最初乃滿足身體需要的工具，是身體的僕役。在動物裏，其需要比人較不複雜，較易獲得滿足。有知覺就够了，尤其是因爲自然界已提供動物它們自己攻擊、防禦的憑藉，諸如獅的爪、蜂的刺等。但隨著有機體進一步的發展（特別是腦），其需要與慾求也有與之符應的發展。這樣，爲了滿足這些進一步發展的需要與慾求，較高級型態的知識就成爲必要的。在人類裏，出現了理性，使人能找尋滿足需要的新方法、能發明工具，等等。¹⁷

因此理性主要所具的是生物學功能。或許我們可以這樣說，對於較高度（比動物更高）複雜與發展的有機體，自然界預定了理性來作爲滿足它們需要的工具。但所提到的這些需要乃是身體的需要。理性主要關心的是，隨著個體與種族的身體需要，來培養與繁殖之。由於這緣故，理性並不適任那穿透現象面紗以達到背後的根源實在、本體這項工作。概念是項實用的工具，它代表許多屬於同一種類的事物，使我們能容易地、經濟地處理大量材料。但它並不適任那越過現象而

到達根源的本質或物自身這樣的工作。

在此情況下，我們可以合理地問說，形上學如何可能呢？叔本華的回答是，雖然理智照其本性乃意志之僕役，但它在人裏面能發展到能夠達致客觀性之程度。也就是說，雖然人的心靈最初是滿足其身體需要的工具，但它還能發展一種多餘的能量，使它能（至少是暫時地）自慾望的僕役狀態下解放出來。這時人變成一無關心的（disinterested）旁觀者，他能採取一種默觀的態度，如同在美感默觀以及哲學裏一樣。

明顯地，此項關於人心靈的宣稱，其本身並未解決，叔本華對概念的解說所產生的困難。因為有系統且可傳達的哲學，必定是以概念來表達的。若概念只適合於處理現象，則形上學似乎必須被排除。但叔本華回答說，如果在知覺知識層次上有一種根本直觀，它對於現象背後的根源實在之本能直接洞察，而哲學則以概念的形式來努力表達此項洞察，那麼形上哲學是可能的。因此，哲學包含在直觀與概念推理二者間的交互作用。「由直觀來使概念豐富，乃是詩與哲學所恆久關心的。」^⑩ 概念並不提供我們新知識，直觀才是根本的。但直觀若要成爲哲學，則必須被提升至概念層次。

叔本華所處的立場是相當困難的。他並不想設定一項特別的直觀——這直觀一方面異於知覺、一方面異於抽象推理——來作爲哲學的基礎。因此他所說的直觀必須是在知覺知識的層次上。但知覺所關係的是個別對象，因而所關係的乃是現象。因爲個別性（個體性）是屬於現象界的。因此他被迫試著指出，即使在知覺層次上，也能有對於本體的直觀覺識——此項覺識形成哲

學轉達的基礎。

我們暫把此直觀的性質留待下節考察。我們可以先停下，而來注意叔本華如何在某些方面，已預先思考了柏格森（Bergson）的一些立場。因為柏格森強調，理智的實用功能，以及概念之無法把握生命的實在（reality）。而且他接著又把哲學奠基於直觀上，並描述哲學家的部分工作乃是，在概念層次上努力轉達此直觀（就其可能程度而言）。因此在柏格森看來（如同在叔本華看來），哲學包含直觀與推論（或概念的推理）二者的交互作用。我並非意謂說，柏格森在實際上是叔本華採得他的觀念。因為我並不知有任何實在的證據，能指出他確曾如此做。主張說，某哲學家所持的看法類似他前人的看法，則前者必然是採借後者看法或受其影響，這樣的主張是不合理的。但依然存在的事實乃是，雖然柏格森在知道這項類似時，區別了他對直觀的看法與那德國哲學家的看法，但二者的立場仍是明顯雷同。易言之，叔本華哲學所表現的思潮或思想路線，當我們從上面所提到的那些面向來考察時，發現它再次出現於柏格森的思想裏。以另一種方式言之，在叔本華體系與生命哲學（柏格森思想乃其著名範例）之間有某種連續性，雖然亦有某種差異。

五、作為求生意志的表現之世界

康德主張，那與現象相關聯的物自身是不可知的。然而叔本華卻告訴我們它是什麼。「物自身意指那獨立於我們知覺而存在的事物，而要言之，即其本來所是的存在。在德謨克利圖看來，

它是具有形式之物質。至於洛克，實際上亦認為如此。在康德看來，它是未知者。在我看來，它是意志 (Will)。¹ 而它是一獨一的意志。因為雜多只能存在於時空世界、現象界。但超現象的實在 (reality) 或物自身卻不可能多於一個。易言之，世界的內在面可說是一獨一的實在，而外在面 (即此獨一的實在之表象) 則是那由諸多有限事物所組成的經驗世界。

叔本華如何達到物自身是意志 (Will) 這樣的信念呢？要找尋實在界之鑰，必須在我自己裏面來找。因為在內在的意識或內心所引導的知覺裏，存在著「通往真理的唯一窄門。」² 緣由此內在的意識，我覺識到身體的行動雖說是隨從或導因於意志，但它並非與意志有別的事物，而是同一件事物。也就是說，身體的行動只是被客觀化的意志，是那變成爲觀念或表象的意志。其實，整個身體都只是被客觀化的意志，是那作爲呈現給意識的一表象之意志。根據叔本華的看法，任何人只要進入他自己裏面就能瞭解這事。而一旦他有了這根本直觀，他就擁有了實在界之鑰。他只要將他的發現擴展到整個世界即可。

這就是叔本華所繼續從事的。他看到了那獨一的意志表現在磁鐵朝向北極之衝動，表現在吸引力與拒斥力的現象，表現在重力吸引作用、動物本能、人的慾望等等。無論他查看何處，無論是有無機界或有機界，他都發現了經驗事實確證了他如此的論點：一切現象乃一獨一的形上意志之表現。

我們自然會問的問題是，若物自身被表現在諸如自然之普遍力量 (如重力吸引作用) 及人的慾望等種種現象上，何以要稱之爲「意志」(Will) 呢？稱之爲「力量」(Force) 或「能量」

(Energy) 豈不更合適嗎？特別所謂的「意志」，當就其本身來考察，被說是「不具任何知識、只是一盲目而不中止的衝動」²³、「一無止盡的追求」(an endless striving)²⁴，則名之爲「力量」或「能量」豈非更合適？因爲「意志」這字眼有理性之涵意在，似乎難以適合於描寫一盲目的衝動或追求。

然而叔本華爲他的語言用法辯護；他主張，我們應該從最爲我們所知的事物，來採取描述的用詞。我們直接地意識到我們自己的意志。用較清楚知道的事物之用語，來描述較不清楚知道的事物，比任何其他方法都更爲合適。

形上的意志除了被描述爲盲目的衝動、無止盡的追求與永恆的變化等等，也具有求生意志 (the Will to live) 這項特色。其實對叔本華而言，說「意志」與說「求生意志」乃是同一回事。因此，由於經驗實在 (reality) 乃形上意志之客觀化或表現，所以它必然把求生意志顯示出來。叔本華毫無困難地列舉許多此項顯示之例子。我們只要來看看自然界如何關心要維持其種族即可。例如鳥類爲它們所不認識的下一代築巢。昆蟲把它們的卵產在幼蟲可以找到營養東西之地方。動物本能的整個系列現象，顯示出求生意志的無所不能。若我們看蜜蜂、螞蟻不懈的活動，而問說這活動究竟導致什麼結果，藉著這活動達到了什麼，則我們只能回答：「飢餓與性本能的滿足」，²⁵易言之，亦即爲了維持種族生命。若我們看人的勞動與買賣、發明與技術，則我們必須承認，所有這些努力的追求，最初都只是爲了維持生存短暫的無常之個人，以及帶來某些額外的安慰給他們，並且藉著這些個人之生存而達成種族的維繫。

所有這些說法與上一節所談叔本華之理性的生物學功能（亦即，理性主要是爲了身體需要而存在）這樣的理論相符。我們在上一節其實已注意到，人的理智能發展成讓它自己（至少是暫時地）由意志的僕役狀態中得釋放。我們以後將看到，叔本華絕未把人活動的可能範圍限於吃、喝與交配——維持個體與種族生命所憑之途徑。但理性的主要功能表現了意志（the Will）之作爲求生意志的性格。

六、形上的悲觀主義

現在，若意志是一無止盡的追求，是一不知中止的盲目驅力或衝動，則它是無法找到滿足或達到平靜的。它總是在追求而從未達成。而形上意志的此項根本特色，反映在其自己的客觀化表裏，尤其在人的生命裏。人尋求滿足、快樂，但無法達到。我們所稱爲快樂或享受的，只是慾望之暫時中止。而慾望乃需要或缺乏的表現，是一種痛苦。因此，幸福是「痛苦、缺乏之解除」，它「事實上及根本上都一直只是消極的，而從末是積極的。」^②它不久即變爲厭倦，而對於滿足之追求再次產生。是厭倦使得人之彼此相愛，如同人之真正找尋彼此的交往一樣，都是少有的。深刻的理智能力，只是增加受苦的能力與加深個人的孤立。

各個個別的事物，作爲那獨一的求生意志（Will）之一項客觀化表現，都努力爲了它自己的存在而犧牲其他的事物。因此世界是個衝突的場所，這種衝突表現了意志（the Will）自己與自己不和的本性、表現了一個自我折磨的意志之本性。即使在無機界裏，叔本華也發現了這種衝突

的例證。但是自然地，他找尋對其主張之經驗性的確證，主要是在有機界與人的領域裏來找。例如他強調一種動物攫取另一種動物爲食的攫取方式。當他提到人類時，他盡情地論述著。「那最嚴重折磨人的惡之主要來源，乃是人自己：人與人之間的關係是豺狼 (homo homini lupus)。任何人若把此終極事實記在心裏，就會看這世界爲一個比但丁 (Dante) 所描寫的地獄還可怕的地獄，這是由於人必須彼此爲他人之惡魔此項事實所致。」²⁸ 戰爭與酷行當然都有利於支持叔本華的看法。這位毫不留情一八四八年革命的人，由企業剝削、奴隸制度等諸如此類的社會酷虐這種最尖刻角度來作批評。

我們可以注意到，在叔本華看來，國家存在的真正理由乃是，人的利己主義、貪欲、冷酷與殘忍。國家絕非一項神的表現，它只是進步的利己主義試圖使世界成爲較可忍受一些（較諸沒有國家的情形而言）而創造的產物。

這樣，叔本華的悲觀主義 (pessimism) 乃是形上性格的，意即，它被表現爲形上意志 (Will) 的本性之一項結果。這位哲學家不只努力使人們注意，世界上有許多邪惡與苦難此項經驗事實。他也指出，他所相信是作爲此經驗事實之原因者。因爲物自身是其本身之所是，因此現象界的實在 (reality) 必定帶有我們所實際發現的那陰暗的面貌。當然，我們能够做一些事情來減輕苦難。這也是一項經驗事實。但若以爲我們能改變世界或人生的根本性格，則非適切的想法。例如即使戰爭被廢除了，所有人的物質需要都得滿足了，但是依照叔本華的前提，其結果可想像是一種無可忍受的厭煩之情況，然後繼之而起的乃是衝突的再次產生。無論如何，苦難與邪惡之遍

存於世界，在終極上乃是由於物自身的本性所致。叔本華毫不懷疑地嚴厲批判他所視為輕易的樂觀主義 (optimism) 之萊布尼茲思想，以及嚴厲批判德國觀念論者 (尤其是黑格爾) 以草率方式把人存在的陰暗面處理掉、忽略掉 (或者即使他們承認之，也是把它證明為「合理的」而已)。

七、一些批判的評論

不用說，叔本華認為，他關於經驗實在 (reality) 的現象性格之理論，與他關於意志 (the Will) 的理論，調和得很好。也就是說，他認為一旦接受了康德關於世界的現象性格這一般看法後，他就能毫無不一貫地接著把物自身的性質顯示出來。但這是有爭論餘地的。

比方以叔本華通過內在意識而到達意志 (the Will) 的此項進路為例。如同黑爾巴特 (Herbart) 所說的，根據叔本華的原理，意志 (如同我們在內在知覺所觀察到的) 必須受時間形式的支配，我們對它的認識，是在其前後相續的行動裏認識到的。而這些行動是屬於現象界。我們無法達到那作為一超現象的實在 (reality) 之意志。因為就我們對它所能意識到的範圍而言，它是現象的。沒錯，我們能談論形上的意志。但就其被思想、被談論的範圍而言，看來它必定是某主體的對象，因而是現象的。

叔本華的確承認，我們無法認識形上意志的在己 (the metaphysical Will in itself)，也承認，它可能有那些我們所不知道的，而且也實在是我們所無法理解的屬性。但他堅稱，它在其顯示或客觀化表現中是我們所認識的 (即使只是部分地認識)，也堅稱，對我們而言，我們自己的意

志是它最獨特的顯示。然而在此情形裏，就我們的認識來說，形上意志看起來可能是分解成諸多的現象。而所推得的結論似乎是，我們無法認識物自身。用另一種方式來說，叔本華並不想使其哲學根據一種對於終極實在之特權的、特別的直觀，而毋寧是想使它根據我們對於自己意志的直觀知覺。但依他的前提來看，這直觀的知覺似乎屬於，那涵蓋著全部主客關係領域的現象界。總之，叔本華一旦在其鉅著首卷假定了「作爲觀念的世界」這理論，則我們就難以看到，他有任何可能到達物自身的通路。康德想必會說，這本即不可能之事。

我想，上述的反對方向證明是合理的。不過，它當然可能切斷了叔本華哲學與康德的聯繫，而將之呈現爲一種假設。讓我們假定，這位哲學家在氣質上即傾向於清楚透視及強調世界、人生與歷史的黑暗面。這些黑暗面在他看來絕非附屬的面貌，而是構成了世界最積極（最正面）且意義最重大的面向者。他認爲，對幸福與苦難概念所作的分析，確證了此原初的洞見。根據這個基礎，他建立了解釋性的假設——有一盲目而無盡的追求之衝動或力量，此即他所謂的意志（the Will）。然後他就轉首回來，在無機物、有機物、特別是人類的領域，來找尋能證明他假設之新的經驗性確證。再者，這假設使他能對未來的人生及歷史，作一些一般性的預測。

明顯地，我的意思並非提示說，叔本華會願意放棄其作爲觀念的世界這項理論。相反地，他強調之。我的意思也非提示說，叔本華對世界的描述，若以如同前面所指示的方向來呈現出來，就會是可接受的。單提一點來批判：他之把幸福分析爲「消極的（負面的）」（negative），我覺得是全然站立不住的。我的看法毋寧是，叔本華哲學表現了一項對於世界的「洞見」（vision）。

這洞見使我們去注意到世界的某些面向。如果他以一種假設——此項假設所根據的是對於所討論的面向所作的專一關注——的形式來表達其哲學，則此項洞見可能會表達得更清楚。沒錯，它是對於世界的片面洞見或描述。但正由於其片面性及誇張說法，所以能對諸如黑格爾的體系形成一種有效的平衡或對立；因為在諸如黑格爾的體系裏，由於把注意力如此集中於理性 (Reason) 在歷史中的勝利進行，以致其視線被炫誇的空言所模糊，看不清世界的邪惡與苦難。

附 註

- ① *W*, I, p. 4。我們所提到的叔本華「作品集」(*Works*)之卷數與頁數，乃根據 J. Frauenstädt 的版本 (1877)。
- ② *W*, I, p. 5。
- ③ 「完全的」(complete)意思是說，這樣的表象既包含現象的形式，也包含現象的質料。易言之，在此並非指抽象的概念。
- ④ *W*, I, p. 34。
- ⑤ *W*, I, p. 105。
- ⑥ 此話的含意是，黑格爾把邏輯等同於那意為絕對者之學的形上學，乃是不合理的。
- ⑦ *W*, I, p. 105。
- ⑧ *W*, I, p. 130。

- ⑨ *W*, I, p. 131。
- ⑩ *W*, I, p. 133。
- ⑪ *W*, I, p. 140。
- ⑫ *W*, I, p. 145。
- ⑬ 當我們提到「作爲意志與觀念的世界」(*The World as Will and Idea*)一書時，*HK*乃意指 R. B. Haldane 與 J. Kemp 的英譯本。
- ⑭ *W*, II, p. 7; *HK*, I, p. 7。
- ⑮ *W*, III, pp. 19-20; *HK*, II, p. 181。
- ⑯ 叔本華喜歡將其意志哲學視爲，康德實踐理性(或理性的意志)居優位的理論之發展。但前者的形上意志主義，其實並非後者固有的精神。它是叔本華原創的。
- ⑰ *W*, III, p. 89; *HK*, II, p. 258。
- ⑱ *W*, II, p. 66; *HK*, I, p. 72。
- ⑲ 有一種明顯的反對意見是，其看法有一本末倒置的成分。也就是說，正因爲人擁有理性的能力，人才能擴張他的需要與慾望之範圍與數目。
- ⑳ *W*, III, p. 80; *HK*, II, p. 248。
- ㉑ *W*, VI, p. 96。引自「附加與剩餘之物」(*Parerge und Parapomema*)
- ㉒ *W*, III, p. 219; *HK*, II, p. 406。

- ㉓ *W*, II, p. 323; *HK*, I, p. 354。
- ㉔ *W*, II, p. 195; *HK*, I, p. 213。
- ㉕ *W*, III, p. 403; *HK*, III, p. 111。
- ㉖ *W*, II, p. 376; *HK*, I, pp. 411-12。
- ㉗ 同上。
- ㉘ *W*, III, p. 663; *HK*, III, p. 388。

第十四章 叔本華 (二)

一、作為暫時逃避意志奴役之法的美感默觀

在叔本華看來，一切惡的根源乃是被意志 (the Will) 所奴役，亦即屈服於求生意志 (the Will to live)。但我們曾提到他主張說，人的心靈有能力去發展到，超越身體需要的滿足所要求的程度之上。它能够在執行其主要的生理與實用功能所必需的能量外，再發展出多餘的能量來。這樣，人能够從慾望與追求、從利己主義的倔強與衝突這種徒勞的人生中，逃離開來。

叔本華描述兩種逃避意志奴役的方法，一種是暫時的，如沙漠中的綠洲，另一種是較持久的。第一種是美感默觀 (aesthetic contemplation) 的方法，藝術的方法；第二種是禁慾主義的路，是拯救的方法。在這節裏，我們關心的是第一種——經由藝術的逃離方法。

在美感默觀裏，人成為無關心的 (disinterested) 觀察者。不用說，這並非意謂美感默觀是令人不感興趣的 (uninteresting)。譬如說，若我視一美的對象為慾望的對象、或刺激慾望的東西，則我的觀點並非美感默觀的觀點，我乃是一「有利害關係的」(interested) 的觀察者。事實

上，我是意志的僕役或工具。但我也有可能既不把美的對象本身視為慾望的對象，也不把它視為刺激慾望的東西，而只全然且唯獨就其美感意義來看它。這時，我是一無關心的、但並非不感興趣的觀察者。我（至少是暫時地）由意志的奴役裏解放出來了。

叔本華把這種經由美感默觀（無論所默觀的是自然對象或藝術作品）而暫時逃離之理論，與他所謂的柏拉圖的理型或觀念（Platonic Ideas）之形上理論相聯結。他說意志把它自己直接客觀化於觀念（Ideas）裏，觀念乃是諸個別自然事物所模仿的原型。它們是「一切自然物體（無論是有機或無機的）以及諸遍在的力量（這些力量是根據自然律來顯示自己的）之確定的種（Species）概念、或原初不變的形式與特性。」^①這樣，就有諸如重力這樣的自然力量之觀念，以及種之觀念。但並沒有類（genus）的觀念。因為照叔本華的看法，有自然的種而沒有自然的類。

種的觀念不可與事物的內在形式相混淆。他說一個種或一個自然的種乃是「觀念在經驗上的關係物。」^②觀念是永恆的原型。當然由於這緣故，叔本華把他的觀念與柏拉圖的形相（Forms）或觀念等同。

叔本華如何能合理地論說，一盲目的意志或無盡的追求，把它自己直接地客觀化於柏拉圖的觀念裏呢？關於這點，我不聲稱我瞭解。我覺得叔本華由於分享謝林與黑格爾（雖然他苛評他們）對於藝術與美感直觀的形上意義之信念，並且看到美感默觀提供一種暫時逃離慾望奴役之法，因此他轉向一位他很讚揚的哲學家（亦即柏拉圖），而從後者採借了一種與他對於意志的描述——意志是盲目的、自我折磨的衝動或追求——沒有明顯關聯的觀念論理論。不過我們沒有必要在這

方面費心。重點乃是，藝術天才能够領悟觀念，並將之表現於藝術作品中。而觀看者在其美感的默觀，參與、分受於此項對於觀念的領悟裏。這樣，他就上升到暫時與變化者之上，而默觀永恆與不變者。他的態度是默觀的而非慾求的。在美感經驗裏，慾求被平息下來。

叔本華對藝術天才的角色之讚揚，表現了一點與浪漫主義精神的類似性。然而，他並未很清楚提到藝術天才的性質，或者天才與普通人之間的關係。有時他似乎有此含意：天才不只意謂領悟觀念的能力，而且也意謂將之表現於藝術作品中的能力。有時他又似乎有此含意：天才只是直觀觀念的能力，對觀念作外在的表現乃是技術之事，是可以經由訓練與熟練得到的。第一種說法與我們通常所假定的信念（亦即，藝術天才包含創作的能力）最為調適。若一個人缺乏這種能力，我們通常絕不會說他是一藝術天才或一藝術家。第二種說法意謂，每一個人只要能作美感的鑑賞與默觀，就有某種程度參與、分享天才。但是我們可以與克羅齊 (Benedetto Croce) 一起繼續主張，美感直觀包含那與外在表現有別的內在表現（意即，想像的再創作）。在這種情形，創作的藝術家與那默觀、鑑賞藝術作品者都有所「表現」，雖然只有前者的表現是外在表現。然而，我們雖能把這二種說法以某種像上述的方式結合在一起，但我想，在叔本華看來，藝術天才實在就已包含直觀觀念的能力，也包含對此直觀予以創作的表現之能力，雖然後者是藉由技術訓練來助成的。在這種情形，一個不能自己創作藝術作品的人，仍然能够通過觀念的外在表現、在觀念的外在表現裏直觀到觀念，按照他直觀的程度而參與、分受於天才裏。

然而在目前這情況，重點乃是，一個人在美默默觀裏，超越了原來意志、慾望對於認識行動

之支配。他成爲「純粹無意志的認識主體，他不再根據充足理由原理來探查找尋諸關係，卻在他專注默觀那呈現給他的對象時，安息與入迷，不管這對象與任何其他對象的關聯。」^③若默觀的對象只是有意義的形式，是具體呈現給知覺的觀念，則我們所關涉的是優美。然而，若一個人所知覺到的默觀對象，對他的身體有一敵對關係（也就是說，這對象以其強大之力，使人身體這種意志的客觀化表現受到威脅），則他所默觀的是壯美。亦即，如果他知道對象的威脅性格，但仍堅持其客觀的默觀，不容許自己被那愛惜自己的恐懼之情所淹沒，則他就是在默觀壯美了。比方說，有一個人在可怕的暴風雨時坐在海中的一小船裏，若他專注於此情景的壯觀及暴風雨的威力，則他是在默觀著壯美。^④但無論一個人是在默觀優美或壯美，他都能暫時地由意志的奴役中解放出來。他的心靈可說是享有一安息，不再作爲滿足慾望的工具，而採取一種純然客觀而無關心的觀點。

一、各種特殊美術

謝林與黑格爾都在一循序上升的系列中，來安排各種特殊美術。叔本華也參與這種遊戲。他的分類與安排標準是，意志客觀化表現的層級系列。例如他說建築表現諸如重力、凝聚力、剛度（rigidity）、硬度（hardness）等低層觀念（ideas），表現石頭的普遍性質之觀念。再者，建築在表現重力與剛度之間的緊張時，也間接表現了意志的衝突。藝術水力學在（比方說）噴泉與人造瀑布中，展現了液體事物的觀念，而藝術園藝學或造園術則展現植物生命這種較高層的觀念。

歷史繪畫與雕刻表現了人的觀念 (the Idea of man)，雖然雕刻主要所關涉的是美與優雅，而繪畫主要所關涉的是性格與激情的表現。詩能夠表現一切層級的觀念 (Ideas)。因為它的直接材料是概念，雖然詩人試圖藉著他所使用之表示性質的描述詞，來使抽象概念降落到知覺層面，以激發想像、及使讀者或聽者能領悟在知覺對象裏的觀念 (the Idea)。⑤不過，詩雖能表現一切層級的觀念，但它主要的目的乃是人的自我表現——通過一系列行動、及通過所伴隨的思想與情感，來表達他自己。

美學作者們對於美術概念的範圍有所爭論。不過，若詳細來討論藝術水力學與造園術被描述為美術是否恰當，則恐怕不會有什麼益處。我們也沒有必要討論，那根據諸藝術與一有爭論餘地的形上體系之關聯所作的藝術層級之安排。我們可以注意下列兩項要點來取代之。

首先，如同我們所會期待的，在叔本華看來，最高的詩之藝術乃是悲劇。因為在悲劇裏，我們目擊了那被變化成藝術、表現於戲劇形式裏之人生的真實性格——「無法道出的痛苦、人類的悲嘆、惡的得勝、機運嘲弄的支配、以及公正者與無辜者無可挽回的失敗。」⑥

其次，一切藝術中最高者不是悲劇而是音樂。因為音樂並非展現某個或某些觀念（觀念乃意志直接的客觀化表現），而是展現意志的本身、展現物自身的內在本性。⑦因此一個人在聆聽音樂時，他接收了那現象所根據的實在 (the reality) 之一項直接顯示，雖然不是在概念形式裏接收這顯示。他以一種客觀而無關心的方式（而非一種受意志暴虐地支配掌握之方式）直觀那顯示於藝術形式裏的此項實在。再者，如果有可能在概念中精確地表現，那音樂未藉概念而表現的一

切，則我們就有了真實的哲學。

二、德行與棄絕：拯救之法

美感默觀所能給予的，不過是從受意志奴役的狀態中，暫時、短暫的逃離而已。但叔本華又提供了一項藉由棄絕 (renunciation) 求生意志 (the Will to live) 而得到的持久解脫。其實，若道德是可能的，則道德的進步必須採取此項形式。因為在叔本華看來，求生意志把它自己表現於利己主義、倔強自是、仇恨與衝突裏，是惡的來源。「在我們各人心中實在存在著一隻野獸，它正等待機會狂暴咆哮來傷害他人，若未受到他人阻止，則會把他人毀滅掉。」^⑧ 這野獸、這根本惡乃是求生意志的直接表現。因此，若道德是可能的，則它必須包含對意志 (the Will) 的否定。由於人是意志的一項客觀化表現，因此意志的否定即意謂自我否定、禁慾主義與自我克抑。

叔本華的確說，在其哲學裏，世界具有一道德意義。但他這句乍看之下令人驚奇的話，是有下列意思的。存在、生命的本身是一項罪惡，它是我們的原罪。它無可避免地要以苦難及死亡來為其償罪。因此我們可以說，有正義在掌理這一切，套用黑格爾的一句名言：「世界本身即世界的審判法庭。」^⑨ 因此，以這意義而言，世界具有一道德意義。「若我們把世界一切的不幸放在天平的一邊，把世界一切的罪惡放在另一邊，則其指針一定指向中央。」^⑩ 叔本華的說法有若犯罪的意志 (the Will) 自己、受罰的也是意志自己。因為它把它自己客觀化，並在它的客觀化表現裏受苦。這種說法或似顯得誇張。因為根據叔本華的前提，人的苦難必定是現象的，它們恐

怕無法影響物自身。然而若我們略過這點，則我們可以從存在或生命本身是項罪惡這句話，來導出此結論：若道德是可能的，則它必須採取否定求生意志、離棄生命這樣的形式。

若假定了這些前提，則似乎大可再推論說，最高的道德行動乃是自殺。但叔本華論說，自殺所表現的毋寧是向意志投降，而非否定它。因為自殺者之所以自殺，是爲了逃避某些惡。若他能不殺死自己而逃避得掉它，則他就會如此做，而不自殺。因此自殺是以一種弔詭方式，表現了一隱藏的求生意志。所以否定與棄絕必須採取某種異於自殺的形式。

但是在叔本華哲學的架構裏，道德是可能的嗎？每一個個人都是那獨一的意志之一項客觀化表現，他的行動是被決定的。叔本華區分可理解的性格與經驗的性格。形上的意志把它自己客觀化於個人的意志裏，當我們在此個人意志行動以前來考察此個人意志本身時，此個人意志乃是可理解的或本體的性格。當個人的意志通過其前後相續的行動而被表現出來時，則它是經驗的性格。現在，意識以意志的特殊行動爲其對象。這些行動前後接續地顯現。這樣，一個人只是逐漸而不完全地認識到他的性格，在原則上他與一位他旁觀者的立場是一樣的。他並未預見到他未來的意志行動，而只是意識到那已經置定的行動。因此他覺得他自己是自由的。這種自由的感覺是很自然的。但經驗行動實在是那可理解的或本體的性格之展現。前者是後者所致的結果，受後者的決定。如同史賓諾莎所說的，我們對於自由的感覺或信念，其實乃由於我們不知那決定自己行動的原因所致。

因此乍看之下，去指示人們，若想逃離慾望及無盡的追求之奴役則應如何行動，這樣的指示

似乎是少有效果的。因為他們的行動是由其性格所決定。而這些性格是意志 (the Will) 的客觀化表現，這意志乃是求生意志，並且正是把它自己表現於慾望與無盡的追求裏。

然而叔本華論說，性格決定論 (character-determinism) 並不排除行為改變的可能。例如讓我們假設，我習慣於依照那最會導致我得到經濟利益的方式來行動。有一天有人勸告我，天上的財寶比地上的財寶更有價值、更為持久。而我新的信念導致了我行為的改變。我不再利用機會犧牲別人來使自己致富，反而把獲得經濟利益的機會留給他人。若我有任何朋友的話，他們可能會說我的性格改變了。但事實上我仍是與我以前同一種人。我現在所作的行動與我以前的行動不同，但我的性格卻未改變。因為我行動的動機是同一種動機，亦即，為了個人利益，雖然我改變了我對於什麼是最有利的行為方式這事的看法。易言之，我的可理解性格決定了什麼種類的動機會促使我行動；無論我是積聚財寶在地上，或者為了天國的財富而棄絕之，我的動機都仍然一樣。

其實這例子本身並未幫助我們理解，否定求生意志如何是可能的。因為它所例證的毋寧是利己主義的持久性，而非根本的自我否定之產生。雖然它可能有助於指示出一種似乎合理的方式，來調和性格決定論與那在經驗上似乎顯示出的事實——性格有改變的可能性，但是它並未解釋，求生意志如何可能通過其客觀化表現，在其客觀化表現裏，折回到它自己及否定它自己。不過我們現在可以略過這點。我們只要注意到下述這一點就够了：在叔本華哲學裏，如同在史賓諾莎的哲學裏一樣，改變一個人的觀點這觀念扮演了重要的角色。因為叔本華所想像的是，逐漸地

看透馬雅 (Maya) 的面紗，看透個體性與多數性之現象世界。這是有可能的，因為理智的能力可以發展到，超過執行其根本實用功能所要求的程度。道德進步的程度與看透入馬雅面紗以下的程度，是相符合、一致的。

個體性是現象的。本體是獨一的，唯有在現象界的主體看來，才有諸多的個體存在著。一個人首先可以看透到個體性的幻象以下，看透到一種程度，使他把他人與自己並置於同一層面上，而不傷害他們。這樣，他就是個公正的人，而不同於那些為馬雅面紗所迷惑、以致排除他人來肯定自己的人。

但是還有繼續前進的可能。一個人可以看透馬雅面紗到一種程度，使他看到一切個體其實是合一的。因為他們都是那獨一、未被分裂的意志所表現之現象。這樣，這個人就到達同情的倫理層次。在這層次上有善或德行，其特徵是一種對他人的無關心之愛 (disinterested love)。真正的善並非如康德所認為的，是爲了義務的緣故而遵守無上命令 (categorical imperative) 這麼一回事。真正的善是愛，是 *agape* 或 *caritas* 的愛，這有別於那種自作監督、指令的 *eros* 之愛。愛是同情。「一切真實而純粹的愛乃是同情 (sympathy, Mitleid)，凡不是同情的愛都是自私 (selfishness, Selbstsucht)。*eros* 是自私；*agape* 是同情。」^① 叔本華把他對印度馬雅哲學的熱愛、與對於佛陀頗高的讚賞結合起來。他可能較同情佛教倫理，過於同情那種較動態的西方利他主義 (altruism) 之想法。

然而我們還可以再繼續前進。因爲意志 (the Will) 通過人、在人裏面達到一種對於它自己

的清楚認識，使它厭惡地離棄它自己、否定它自己。這樣，人的意志 (the human will) 就不再眷戀任何事物，人開始追求禁慾與聖潔的道路。因此叔本華接著讚揚自願的貞潔、貧窮與自我克抑，並提出這樣的期待：在死亡時，完全不再受意志 (the Will) 的奴役，獲得完全的解救。

我們在上面曾說過，我們難以理解，意志的自我否定是如何可能的。叔本華知道這個困難。叔本華坦白承認，意志把自己表現或客觀化於現象裏，而卻會否定它自己及棄絕現象所表現者 (亦即，求生意志)，這樣的情形乃是一自我矛盾的情形。但是不管矛盾與否，此項自我否定的根本行動一樣能夠發生，即使它只發生於例外或罕有情形裏。意志的在己 (the Will in itself) 是自由的。因為它並不受充足理由原理的支配。在整體的自我否定、自我棄絕的情形中，意志 (the Will)、物自身的根本自由被表現於現象裏。易言之，叔本華承認決定論原理有例外。自由的形上意志「藉著廢除現象所根據的本性 (然而現象本身仍繼續地存在於時間裏)」，而導致一項現象與它自己的矛盾。」^②也就是說，聖人並不自殺，他繼續存在於時間裏。但他全然棄絕其現象自我所根據的實在 (reality)，而且可以說是「把它廢除了」，亦即，把意志 (the Will) 廢除了。這是一項矛盾，但此項矛盾表現了如此的真理——意志 (the Will) 超越了充足理由原理。

我們或許要問，德行與聖潔的最後目的是什麼呢？明顯地，那否定意志 (the Will) 的人對待世界如空虛無物。因為它只是他所否定的意志之表象而已。至少以此意義而言，下述的說法是真實的：當意志 (the Will) 轉變而否定它自己時，「我們的世界及其一切恆星與銀河乃是空虛

無物的。」¹³但死亡時有什麼事情發生呢？它是否意謂全然的消滅呢？

叔本華說：「在我們面前的其實只有虛無。」¹⁴若根據其前提，人的不朽能够沒有問題（如同所看似爲如此的），則這不朽就必須在某種意義下明顯爲真。因爲若個體性是現象的、是馬雅，則死亡（它可說是從現象世界的撤離）就意謂意識的消滅。或許還存在著被吸收收入那獨一的意志裏之可能。但叔本華的含意似乎是（雖然他並未清楚表達他的想法），對於那否定意志的人，死亡即意謂全然的消滅。在人生裏，他已經把存在壓縮成一條微細的線，在死亡時，這線終於被摧毀了。這個人已經達到否定求生意志的終極目標。

叔本華的確也談過其他可能性。¹⁵如同我們所已看到的，他承認物自身、終極的實在可能具有，我們所不知道也無法知道的屬性。若如此的話，當意志已經否定其作爲意志的自我時，這些屬性可能仍繼續存在。因此下述情形想必是可能的：通過自我棄絕而達致一種，不等於虛無的存有狀態。它恐怕不能是一種有認識作用的狀態，因爲主客關係是現象的。但它可能類似密契主義者以含糊字眼所提及的，那無法傳達的體驗。

不過，雖然任何人只要願意，都可以堅持許可上述的可能性，但我自己並不想如此堅持。我認爲叔本華之所以覺得必須作此項許可，半是考慮到自己如此的陳述：我們對終極實在的認識，乃在它作爲是意志的自我顯示裏來認識之，而非在那與現象相離的它之在「*in itself*」裏來認識之。半是由於他或許覺得不能排除此項可能性——密契主義者的體驗可能無法由他意志哲學的角度，來充分、適當地予以解釋。但如果我們想把叔本華描述爲，在提示有神論或者泛神論可能是

真實的，則我們是超過太多了。他責難有神論是孩子般的天真，無法滿足成熟的心靈。泛神論則被他斷定爲更荒謬悖理的，無法與任何道德信念相容。把一個充滿苦難、邪惡與殘酷的世界等同於神，或者把它解釋爲一種按照字面意義之神的表現，乃是全然的荒唐，只有對黑格爾才相宜。再者，它導致把一切發生的事情都證明爲合理正當，這樣的證明是無法與道德的要求相容的。

無論如何，即使終極實在除了那些可用來描述盲目意志的屬性外，還具有其他屬性，哲學也無法認識它們。就哲學而言，物自身乃是意志。這樣，對於哲學家，否定意志即意謂否定實在界，否定一切存在的事物，至少是否定他所知的一切存在事物。因此哲學無論如何必須滿足於此項結論：「沒有意志存在；沒有觀念存在，也沒有世界存在。」¹⁶若意志與它自己敵對而「廢除」它自己，則沒有任何事物會留存下來。

四、叔本華與形上觀念論

讀者可能會驚訝，我們從叔本華對形上觀念論的反動這一般標題，來考察叔本華哲學。此項驚訝當然是有理由的。因爲叔本華雖常苛評非希特、謝林與黑格爾，但其體系在某些重要方面，無疑地是屬於德國思辨觀念論運動的。他的確是以意志 (Will) 來取代非希特的自我 (Ego) 與黑格爾的羅各斯 (Logos) 或觀念 (Idea)，但他對於現象與本體所作的區分，以及主張空間、時間與因果律具主觀而現象的性格，卻都是根據康德思想的。把叔本華的體系描述爲先驗的意志主義觀念論 (transcendental voluntaristic idealism) 並非不合理。它是觀念論，因爲它說世界

是我們的觀念或表象。它是意志主義的，因為那開啟實在界之鑰毋寧是意志 (Will) 概念而非理性 (Reason) 或思想 (Thought) 概念。它是先驗的，因為它主張，那獨一的意志，即是那把自己表現於諸多經驗現象裏的一個絕對意志。

然而，從這觀點來看時，叔本華哲學雖看似屬於那包括非希特、謝林與黑格爾等體系在內的後康德思辨體系之一分子，但是前者與後三位哲學家也有相當的差異。例如在黑格爾體系裏，終極的實在理性、自我思想的思想，它把自己實現為具體的精神。凡實在的即是合乎理性的，凡合乎理性的即是實在的。然而在叔本華看來，實在界與其說是合乎理性的不如說是非理性的，世界乃是一盲目的衝動或能量之表現。當然，黑格爾的宇宙理性與叔本華的意志亦有某些類似。例如在黑格爾看來，理性以它自己為其目的，意即，理性是那逐漸思想它自己的思想；而叔本華的意志也是以它自己為其目的，意即，它是為了要表現意志的緣故而去表現意志的。但是主張宇宙是那自我展現的理性之生命，以及主張宇宙是一盲目、非理性的求生衝動或求存在的衝動之表現，這兩種觀念差別很大。沒錯，在德國觀念論裏的確有「非理性主義」(irrationalism) 的分在。如謝林主張在神裏有一非理性的意志，這理論就是一例。但是在叔本華的哲學裏，存在 (existence) 的非理性性格，乃是成為必須強調的事物；它毋寧是主要的真理，而非一項在一更高的綜合裏就必須被超克的局部真理。

叔本華哲學裏這形上的非理性主義，或許會被他的藝術理論弄得模糊，因為後者呈現給我們此項可能性：在美感默觀的寧靜世界裏，存在之令人恐怖嫌惡的狀態，有被改變的可能。但它有

其重要的結果。一方面，這是以一種具有形上根據的悲觀主義，來取代絕對觀念論那種有形上根據的樂觀主義。另一方面，形上觀念論的演繹性格（形上觀念論既視實在界為思想或理性的自我展現，則其具演繹性格是够自然的）讓位給一種較之遠為經驗性的進路。其實叔本華哲學的廣含與形上性格，以及它極為鮮明的浪漫成分，使它與其他後康德的大體系，有一家族的類似性。可是它很容易有助於，那根據經驗材料的概括歸納所作的非常廣含之假設解釋。我們雖自然而且正確地認為，它是後康德思辨形上學的一般運動之一部分，但它也在期待著，絕對觀念論崩潰後隨之而來的歸納形上學。

再者，當我們從歷史上一段相當時期以後，來回顧叔本華的體系時，我們可以看到它成為觀念論運動與以後的生命哲學 (Philosophies of Life) 二者間的過渡階段。明顯地，從某個觀點來看，這體系只是它自己而非一「過渡階段」。但下述看法也不應受到排斥：這體系與一般的思想運動相關聯，是理性主義觀念論與德國、法國生命哲學二者間的橋樑。當然我們或許會反對說，叔本華強調的是否定生命的態度。生命毋寧是被否定而非被肯定的事物。但是叔本華的棄絕與否定理論，只有藉由這樣的一種哲學——它首先強調求生意志的觀念、然後按此觀念來解釋世界——才達到的。本能與理性都被叔本華描述為生物的工具或用具，即使他接下去繼續提到人的理智之超離此實用傾向。因此他可說是提供了材料，來使生命 (Life) 取代思想 (Thought) 作為哲學的核心觀念。叔本華的悲觀主義雖不再出現於以後的生命哲學裏；但他的確使生命這觀念成為描述的核心，這項事實仍然不變。沒錯，生命的觀念也呈現於（比方說）非希特與黑格爾的哲

學裏。但對於叔本華，「生命」這詞主要是生物學意義的，而理性（它當然也是一種生命的形式）則被他以一種生物學意義，解釋為生命的一項工具。

五、叔本華的一般影響

在黑格爾去世及一八四八年的革命失敗後，一般的思想趨勢更傾向於，對叔本華反理性主義（antirationalism）與悲觀主義的體系，重作一有利的考察；他的體系變得更廣為人知，而且贏得了一些支持者。這些支持者中有一位是富繞恩斯戴特（Julius Frauenstädt, 1813-79）；他在法蘭克福與叔本華這位哲學家有長期的對話，而從黑格爾思想轉向叔本華哲學。他多少修改了其師之立場，主張空間、時間與因果律並不只是主觀的形式，及主張個性與多數性不只是表象而已。但他為此項理論——終極實在乃是意志——辯護，並出了一版叔本華的著作。

叔本華的著作有助於在德國，激發一種對於東方思想與宗教的興趣。在此方向被他影響的哲學家中有一位是多伊森（Paul Deussen, 1854-1919），他是「叔本華學會」（Schopenhauer Society, Schopenhauer-Gesellschaft）的創立者，也是尼采的朋友。多伊森在在基爾（Kiel）大學擔任講座。除了一本一般的哲學史外，他也出版了幾本論印度思想的著作，並致力於使人們認識到，東方哲學是一般哲學史裏一不可或缺的根本部分。

在哲學圈外，叔本華的影響是相當大的。我們可以特別提他對華格納（Richard Wagner）的影響。他主張音樂是藝術的最高形式，這項理論自然是與華格納意氣相投的；華格納認為自己是

叔本華天才概念之活潑的具體表現。①當然，我們不能把華格納的人生觀化約為叔本華的哲學。這位作曲家的許多觀念，是認識這哲學家以前就形成了，他是逐漸地修正及改變其觀念的。但是他於一八五四年被介紹認識叔本華的著作時，他寄了一封讚賞的信給這位哲學家。據說其「特利斯坦與伊索德」(Tristan und Isolde)特別是反映了叔本華的影響。我們也可以提湯瑪斯·曼(Thomas Mann)，他也是一位受惠於叔本華者。

在哲學圈裏所感受到的叔本華之影響方式，比較是他激發或此或彼的思想方向，而非創立任何可稱之為學派的東西。在德國，他的著作對年輕時的尼采發揮強有力的影響，雖然後來尼采拒絕叔本華對生命的否定態度。我們也可以再提馮德(Wilhelm Wundt)與懷興格(Hans Vaihinger)的名字，這兩位哲學家都受到叔本華的一些激發，雖然二者皆非此悲觀主義者之門生。至於法國，我們已經說過，我們必須避免此項並非不常犯的錯誤——以為雙方觀念的相似，就必然表示二者有起源或採借的關係。法國生命哲學(the Philosophy of Life)的發展可以自行解釋，不需要牽涉叔本華之名。但這當然並未排除說，這位德國哲學家曾直接或間接地對某些法國思想家，有其激發性的影響。

六、對馮哈特曼所發展叔本華哲學之解說

無論如何，有一位具有一些重要性的哲學家，其思想最明顯的類似者是叔本華，而且由他取得許多的想法，這人即是馮哈特曼(Eduard von Hartman, 1842-1906)；他是一位退伍的砲隊

軍官而致力於研究與寫作。馮哈特曼亦承認受惠於萊布尼茲及謝林；他致力發展叔本華哲學，使它與黑格爾思想之間的鴻溝得以縮小。他宣稱他已根據一經驗與科學的基礎，構畫出己自的體系。他最著名的作品是「無意識哲學」(*The Philosophy of the Unconscious, Die Philosophie des Unbewusstes*, 1869)。

照馮哈特曼的看法，終極的實在界的確是無意識的，但它不能如同叔本華所想的，全然是一盲目的意志。關於這點，即使叔本華也無法避免把意志說得，宛若盯牢著一目的一樣。因此我們必須知道，此獨一的無意識始元(Principle)有兩項彼此相關而不能化約的屬性——意志(Will)與觀念(Idea)。或者我們可用另一方式來表達：此獨一的無意識始元有兩項同等地位的功能。當它作為意志時，它是世界的存在之原因，當它作為觀念時，它是世界的本性之原因。

馮哈特曼宣稱他以此方式，達成了叔本華與黑格爾的綜合。前者的意志(Will)從未能產生一目的性的世界歷程，後者的觀念(Idea)從未能把它自己客觀化於一實際存在的世界裏。這樣，終極的實在必須是意志與觀念的合一。但這不即意謂，終極的實在必須是有意識的。相反地，我們必須轉至謝林，引入其看法：在自然界背後有一無意識的觀念。世界所具之面向不只一個。如同叔本華所教導的，意志把它自己表現於痛苦、苦難與邪惡裏。但如同謝林在其自然哲學所主張的，無意識的觀念把它自己表現於目的性、目的論、可理解的發展以及一項朝向意識的進展裏。

馮哈特曼並不滿足於對叔本華、黑格爾與謝林作調和的工作，他也關心要綜合叔本華的悲觀主義與萊布尼茲的樂觀主義。當無意識的絕對者作為意志時，其表現是悲觀主義的根據，當它作

爲觀念時，其表現是樂觀主義的根據。但無意識的絕對者只是一個。因此悲觀主義與樂觀主義必須予以調和。而這就需要把叔本華的此項分析——快樂與享受是「消極的（負面的）」——予以修改、限制。例如美感默觀與理智活動的快樂，就實在是積極的（正面的）。

現在，由於馮哈特曼主張宇宙歷程的終結目的是，觀念通過意識的發展而由受意志奴役的狀態中解放出來，所以我們可能會期待，樂觀主義是其最後的斷語。然而，馮哈特曼雖的確強調理智的發展方式使得更高級的快樂（特別是那些美感默觀的快樂）成爲可能，但他同時也堅稱，忍受痛苦的能力之成長與理智的發展成正比。因爲這緣故，原始民族與未受教育的階級，比那些文明的民族與有教養的階級更爲快樂。

因此，若以爲文明與理智發展的進步，帶來了幸福的加增，則是一項幻覺。異教徒認爲幸福能够也在此世界得到。這是一項幻覺。基督徒認識到這一點，而找尋天國的幸福。而這也是一項幻覺。但那些認識到情形如上所述者，卻又往往掉入第三項幻覺，亦即，以爲通過無盡的進展能達到一地上的天國。他們未能明白兩項真理。首先，逐漸加增的洗練精巧與心靈發展，乃是增加了忍受痛苦的能力。其次，物質文明與安適福利的進展所伴隨的，乃是精神價值的遺忘及天才的衰退。

這些幻覺從終極上來，乃是無意識始元的表現——它是在表現其巧妙之計，引誘人類進入這些幻覺，好使它自己永存不朽。馮哈特曼期待這樣的一個時候——那時人類已發展了它對於事情真相的意識，致使宇宙的自毀發生。叔本華誤以爲個人能藉著自我否定與禁慾主義，來達到滅

絕的地步，其實這是錯誤的想法。所需要的乃是，意識有其最大可能的發展，好讓人類到最後可以理解到意志的愚蠢而去自毀，然後由於人類的自毀而導致世界歷程的結束。因為馮哈特曼希望在那時候，無意識的絕對者之意志（它是世界存在之原因）已過渡到人類或客觀化於人類中。因此，在人類這邊的自毀，將導致世界的結束。

大部分人會形容這驚人的理論是悲觀主義。但馮哈特曼不認為如此。因為宇宙的自毀要求著此項條件：意識有其最大可能的演化，以及理智戰勝了意志。而此項條件正是絕對者作為觀念、作為無意識的精神 (Spirit) 所要達成的目標。因此我們可以說，世界將為宇宙的自毀及其自己的消失所拯救。而一個達致拯救的世界，乃是可能的世界中最好的一個世界。

對於馮哈特曼的哲學，我只有兩項評論想說。首先，若一個人寫到像馮哈特曼這樣的程度，則幾乎不可避免地，他一定作了一些真實而適切的陳述，無論這些陳述的背景是什麼。其次，若人類自我毀滅（在現在，這乃是一項屬於自然層次的可能性），則它更可能是由於其愚蠢而遠非其智慧，或者以馮哈特曼的用語來說，毋寧是由於意志而非觀念的得勝。

附 註

- ① *W*, II, p. 199; *HK*, I, p. 219。
- ② *W*, III, p. 417; *HK*, III, p. 123。
- ③ *W*, II, pp. 209-10; *HK*, I, p. 230。

- ④ 叔本華隨從康德的看法，區分力學的壯美與數學的壯美。例如在小船上的人所默觀的，是前一型態的壯美。而數學的壯美是靜態的龐大，例如一座大山即是。
- ⑤ 比方說，荷馬 (Homer) 不只是談論海洋或黎明，而且也藉著使用諸如「酒般地黑暗」、「薔薇般的手指」等描述性質的語詞，來產生較接近知覺層次的觀念。
- ⑥ *W*, II, p. 298; *HK*, I, p. 326。
- ⑦ 就是由於這理由，叔本華非難擬聲音樂——如海頓 (Haydn) 的「四季頌」(Seasons) 即其提到的一例。
- ⑧ *W*, VI, p. 230。引自「附加與剩餘之物」。
- ⑨ *W*, II, p. 415; *HK*, I, p. 454。
- ⑩ *W*, II, p. 416; *HK*, I, p. 454。
- ⑪ *W*, II, p. 444; *HK*, I, p. 485。
- ⑫ *W*, II, p. 339; *HK*, I, p. 371。
- ⑬ *W*, II, p. 487; *HK*, I, p. 532。
- ⑭ *W*, II, p. 486; *HK*, I, p. 531。
- ⑮ 比較 *W*, II, p. 485 與 III, pp. 221-2; *HK*, I, p. 530 與 II, p. 408。
- ⑯ *W*, II, p. 486; *HK*, I, p. 531。
- ⑰ 尼采在其與華格納的友誼還平穩無事時，很鼓勵華格納思想這點。

第十五章 對觀念論所作的轉變（一）

一、引言

當我們考察黑格爾的影響時，我們曾注意到在這位哲學家去世後，產生了右翼與左翼。我們論到，二者對黑格爾哲學中的神觀，以及黑格爾體系與基督宗教的關係，都有不同的解釋。現在我們可以轉而考察一些較激進的左翼代表者，他們所關心的與其說是要詮釋黑格爾，不如說是使用他的一些觀念，來把形上觀念論轉變為全然不同的事物。

這些思想家通常被稱為「青年黑格爾主義者」(the Young Hegelians)。這詞其實應該意指那些受黑格爾影響的較年輕之一代，無論其屬於右翼、左翼或中間路線。但實際上它卻已變成保留給左翼激進份子（諸如費爾巴哈）的名稱。從某個觀點來看，他們大可稱為反黑格爾主義者。因為他們表現的思想路線所抵達之顛峯，是辯證唯物論，而黑格爾的基本主旨卻是，絕對者必須被界定為精神 (Spirit)。不過從另一個觀點來看，「反黑格爾主義者」則是一項誤稱。因為他們關心要使黑格爾站立起來，而且即使他們將他的哲學予以轉變，但如同所已提到的，他們亦使用了他自己的一些觀念。易言之，他們表現了黑格爾主義的左翼發展——一項同時亦為轉變

的發展。在他們與黑格爾間，我們發現有連續性也有不連續性。

二、費爾巴哈以及從神學到人類學的轉變



費爾巴哈 (Feuerbach) 像

費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach, 1804-72) 曾在海德堡研究新教神學，然後到了柏林，在那裏聽黑格爾的講演，及致力於哲學的研究。一八二八年他成為埃爾朗根大學的未支薪講師 (unsalaried lecturer, Privatdozent)。但由於覺得在學院生活沒有提升的展望，故而離去，轉至一種個人研究與著述的生活。他去世時是住在紐倫堡附近。

若我們只察看費爾巴哈著作的標題，則自然會推斷說，他主要是個神學家，或者無論如何，他有強烈的神學興趣。

沒錯，他早期作品明顯是有關哲學的。例如一八三三年他出版從培根 (Francis Bacon) 到史賓諾莎 (Spinoza) 的近代哲學史；一八三七年出版對萊布尼茲 (Leibniz) 體系的解說與批判之著作；一八三八年出版一論貝爾 (Bayle) 的作品；一八三九年出版一篇致力於批判黑格爾哲學的論文。但是後此他的重要作品出現了，諸如「基督宗教的本質」(*The Essence of Christianity, Das Wesen des Christentums*, 1841)、「宗教的本質」(*The Essence of Religion, Das Wesen der Religion*, 1845) 以及「宗教本質講演錄」(*Lectures on the Essence of Religion, Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851)。而這些書名加上其他諸如「論哲學與基督宗教」(*On Philosophy and Christianity, Ueber Philosophie und Christentum*, 1839) 與「路德意義下的信仰之本質」(*The Essence of Faith in Luther's sense, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, 1844) 明顯地提示我們，作者的心靈是專注於神學問題的。

以某種意義而言，這種印象全然正確。費爾巴哈自己宣稱，他著作的主要論題是宗教與神學。但他這句陳述並非意謂，他相信在人思想之外有一位客觀存在的神。他的意思是說，他主要關心的是，徵諸人整個的生活與思想，來闡明宗教的真實意義與功能。對他而言，宗教並非一不重要的現象，並非一項不幸的迷信——我們不能說若它不會存在則情況會更好，也不能說它的影響只是阻礙人的發展而已。相反地，在費爾巴哈看來，宗教意識是人意識一般發展中，一個不可或缺的階段。不過他認為神這觀念，是把人對自己的理想投射出去而成的，而宗教是人意識發展中一個暫時的（即使是根本的、不可或缺的）階段。因此我們可以說，他是以人類學來取代神學了。

費爾巴哈經由對黑格爾體系作激烈的批判，而達到他以人類學取代神學的立場。但是以某種意義而言，這批判是一項在其內部所作的批判。因為這批判預設說，黑格爾主義是迄今為止至高的哲學表現。黑格爾「由謝林居間傳達菲希特的思想」給他，^①「黑格爾哲學是思辨體系哲學之最高峯。」^②不過在黑格爾體系中，觀念論（其實亦是一般形上學）雖已達獲其最完全的表現，但這體系卻是站立不住的。故所需要的乃是使黑格爾站立起來。尤其是我們必須由絕對觀念論之概念的抽象事物，回到具體的實在裏。思辨哲學已試圖「從抽象過渡到具體，從觀念過渡到實在。」^③但其過渡的方式是錯誤的。因為從觀念到實在之過渡，只有在實踐的或道德的哲學裏（在其中重要的乃是，通過行動來實現理想）才能克其功。當它是理論知識之事時，我們必須由實在（the real）、由存有（Being）來開始。

當然黑格爾亦是由存有開始。不過重點在於費爾巴哈認為，在此情況裏，存有應是自然界（Nature）而非觀念（Idea）或思想（Thought）。^④「存有是主詞，思想是述詞。」^⑤根本的實在乃是時空性的自然界；意識與思想是第二序的、導生的。沒錯，自然界的存在，唯獨那有意識的主體才能認識到。但是那把本身與自然界相區別的存有（Being）知道它自己並非自然界的根基。相反地，人是藉由把自己與他的根基——可感覺的實在界——相區別，而認識自然界的。「這樣，自然界是人的根基。」^⑥

我們的確可以同席萊爾馬赫一樣說，依靠的感受是宗教的根基。但是「人所依靠的、以及所感受到他自己所依靠的，在根源上只是自然界。」^⑦這樣，若我們由歷史的角度來看宗教（而不

只是由基督宗教有神論的形式來看宗教)，則宗教的主要對象乃是自然界。把諸如樹木與水泉等對象予以神化，以至於把神設想為自然事物的物質因這樣的想法，都屬於自然宗教的範圍。但是自然宗教無論在其任何時期，其根基都是人對一外在可感覺的實在 (reality) 之依靠的感受。「那把自己表現於自然界裏之神之本質只是自然界——自然界向人顯示、表現自己是一神性存有，並作為一神性存有而把自己強加於他。」^⑥

人只能藉由把自己與自然界區別開來，來把自然界予以對象化。他能返回到他本身而思考他自己的本質。這本質是什麼呢？「理性、意志與情感。一個完全的人擁有思想的能力、意志的能力與情感的能力。」^⑦ 理性、意志與愛一起構成了人的本質。而當我們思考這三種完全 (Perfections) 的任一者本身時，我們是以之為未受限制的 (unlimited) 來思考之。例如我們並不設想，思想的能力本身是受限於這個或那個對象。當我們設想這三種完全為無限的 (infinite) 時，則我們就有那作為無限的知識、無限的意志與無限的愛這樣的神之觀念。這樣，人把他自己的本質提升為無限而予以投射，就產生了一神論 (monotheism) (至少是，神被賦予道德屬性之一神論)。「神的本質只是人的本質；或者更適當地說，當人將其本質脫離個體的限制 (也就是說，作為一具體有形的人之限制)，將之對象化、當作與人自己有一別的一獨立的存有 (Being) 來崇敬時，則就是神的本質了。」^⑧

在「基督宗教的本質」一書裏，費爾巴哈專注於，神為人自我意識的一項投射物，這個觀念；而在「宗教的本質」一書 (在其中，是由歷史的角度來考察宗教的) 裏，則強調，對自然界

之依靠的感受是宗教的根基。但是他也將此二觀點合併在一起。人由於意識到他之依靠外在的實在，而開始崇敬自然界的力量與特殊的自然現象。但是若非藉由自我投射，他就不能再上升到位格性的神明 (personal gods) 概念或神 (God) 的概念。在多神論裏，那人人各有所差別的諸特質，被神化為諸多擬人化的神明，各神明帶有他或她的獨具特徵。在一神論裏，則是把那統合人的東西 (亦即人的本質本身) 投射到一超越的領域，而予以神化。在過渡到某種形式之一神論時，有一個有力的因素是，意識到自然界不只滿足人的物質需要，而且也能被用來滿足人所自由地放置在自己面前之目的。因為在這樣的意識裏，他開始認為自然界是為他存在的，因而是一個具有一目的在內之統一體，而且是一睿智的創造者 (Creator) 之作品。但是當人在思想創造者時，他是把他自己的本質予以投射。若我們把一切源自此投射的成分，從神這觀念裏剝除掉，則所剩下的就只是自然界。因此，雖然宗教在終極上，乃是植基於人對自然界的依靠感受，但是在形成一無限的位格神這概念時，最重要的因素卻是，人把他自己的本質予以投射。

現在，此項自我投射，表現了人與自己的疏離 (alienation)。「宗教是人與他本身的分離：他把神當作一對立的存有，將之置於與自己正相對立的地位。神是人之所不是者，人是神之所不是者。神是無限的存有，人是有限的存有。神是完全的，人是不完全的。神是永恆的，人是暫時的。神是全能的，人是無能的。神是神聖的，人是有罪的。神和人是兩極：神是絕對積極者，是一切實在 (realities) 的本質，而人是消極者，是一切虛無 (nothingness) 的本質。」¹ 這樣，人藉由把他的本質投射到一超越領域、將之對象化為神，就把自己縮降為一可憐、不幸、有罪的

受造物。

當然，在這種情況，宗教是必須被超克的事物。但是這並非意謂，宗教未曾在人的生活裏，扮演一根本必要的角色。相反地，人之把自己本質對象化為神的觀念，乃形成了他自我覺識的明顯發展中，一個不可或缺階段。因為在他能覺識到他的本質是「他的」之前，他必須先把他的本質予以對象化。在最高級或最完全的宗教形式（亦即基督宗教）裏，此項對象化達到了它必須被超克的頂點。人是社會性的存有，愛的能力屬於他的本質。他是一個「與某個『你』相關聯的我」。在基督宗教中，人對此項事實的覺識，在三位一體（the Trinity）教義裏作投射的表現。再者，在道成肉身（Incarnation）教義裏，「基督宗教把人這字與神這字結合於神人（God-Man）這一個字裏，而使人性成為至高存有（Being）的一項屬性。」¹² 所剩下的乃是，倒轉此項關係，使神性成為人的一項屬性。「新的哲學已經根據真理，使這項屬性（人性）成為實體；它已經使述詞成為主詞。這新的哲學即是……基督宗教的真理。」¹³

這最後一句話使我們想起，黑格爾對於絕對宗教與絕對哲學二者關係的看法。但費爾巴哈的意思卻的確非提示說，「新的哲學」能與基督宗教共存於同一心靈裏。相反地，新的哲學之所以放棄基督宗教之名，正由於它賦予基督宗教合理的真理價值，並且在如此做時，將之由神學轉變為人類學。哲學對基督宗教所作的闡釋，並不再是基督宗教。一旦一個人理解到「神」即是指他自己被理想化的本質、被投射到一超越領域時之名稱，則他就超克了宗教中所包含的自我疏離。然後，此項本質就能够被客觀化於人自己的活動與社會生活裏。人恢復了對他本身、對他自己的

能力與未來之信仰。

放棄神學，包含了放棄歷史上的黑格爾主義。因為「黑格爾哲學是神學的最後避難所、最後的合理支持者。」¹⁴「不放棄黑格爾哲學的人，就不放棄神學。因為黑格爾如此的理論——自然界、實在界是觀念 (the Ideas) 所安置的——只是把神學上神創造自然界之教義，作一合理的表達……。」¹⁵不過爲了超克神學，我們必須使用黑格爾自我疏離這概念。黑格爾提到，絕對精神從它在自然界裏的自我疏離狀態，返回到它自己。對於這概念，我們必須以人之返回自己這樣的概念，來取代之。而此即意謂「把神學轉變爲人類學，而使其解消於後者裏。」¹⁶但哲學的人類學本身即是宗教。因爲它給予我們，宗教所已達獲的最高形式之宗教真理。「昨天仍爲宗教者，今天已非宗教，今天被算爲無神論的，到明天卻被算爲宗教。」¹⁷

由於以人類學來取代神學，所以人成爲他自己的最高對象、成爲他自己的目的。但這並非意謂利己主義。因爲人在本質上乃一社會性的存有，他不只是 Mensch (人) 而且也是 Mit-Mensch (同伴)。哲學的至高原則乃是「人與人之間的合一」，¹⁸一項表現在愛裏的合一。「愛是理智與本性的普遍律則——它乃是在情感的層面上所實現之族類的合一。」¹⁹

明顯地，費爾巴哈發覺到，黑格爾之強調人的社會性這項事實。但他堅稱，黑格爾對於族類合一的根基，想法是錯誤的。絕對觀念論認爲，人們愈是成爲與普遍精神的生命 (它被解釋爲自我思想的思想) 相合一，則愈是相結合在一起。這樣，人們的合一主要是在純粹思想的層次上達到的。但是在此，黑格爾又再次需要被匡正扶直、使其站立起來。人的特殊本性是植基於生物層

次，「植基於我與你之間的不同這事實」，²⁰亦即植基於兩性的區別。男人與女人的關係，表現了差別中的一致與一致中的差別。男女之別的確不只是一生物上的區別。因為它決定了不同的感受、思考之方式，而影響了整個的人格。當然，它也不是人的社會性所表現之唯一方式。但是費爾巴哈想強調，人本性之為 *Mit-Mensch* 這事實，乃植基於根本的事實——一種可感覺得到的事實，而非植基於純粹思想。易言之，性別差異顯示，個別的人是不完全的。「我」需要「你」來作為互補，此項事實的主要與根本形式，表現於男性需要女性、女性需要男性這件事實裏。

我們可能會期待，費爾巴哈既堅持人的特殊本性，堅持族類的合一，堅持愛，則他將會繼續去發展一超國家的社會這樣的論題，或者提議某種形式的國際聯邦。但事實上，他在這方面是個十足的黑格爾主義者，因為他把國家描述為人們之活的統一體，及對此統一體的意識之客觀表現。「在國家裏，人的力量之區分與發展，都是為了通過此項區分及通過它們的復合，來建構一無限的存有 (being)；許多的人、許多的力量成爲一個力量。國家是一切實在 (realities) 的本質，國家是人的眷佑者……真正的國家是未受限制的、無限的、真實的、完全的、神性的人 (Man) ……絕對的人 (Man)。」²¹

因此，「政治必須成爲我們的宗教」，²²雖然其中有弔詭的性質——此項宗教的一個條件乃是無神論。費爾巴哈說，傳統意義下的宗教往往毋寧是解消國家，而非結合國家。而只要我們以人替代神，以人類學替代神學，則國家對於我們乃是一絕對者。「人是國家的根本本質。國家是被實現的、被發展的人性，是人性之明顯的整體。」²³若我們繼續把人性投射到一超越領域而成

爲神的概念，則就無法正確地認識此項真理。

費爾巴哈所想的國家是民主共和國。他說，新教以君主政體來取代教皇 (the Pope)。「文藝復興摧毀了宗教上的大公主義 (Catholicism)，但現在的時代，卻以政治上的大公主義取代其位置。」^②迄今爲止，這所謂現在的時代，一直是個新教的中世紀 (a Protestant Middle Ages)。只有把新教予以解消，我們才能發展真正的民主共和國——它乃是人們活的統一體，以及人本質的具體表現。

若從純粹理論立場來看，費爾巴哈的哲學當然並不傑出。例如他企圖藉由解說神觀念之起源來解決掉有神論，這樣的企圖乃是膚淺的。但是從歷史的觀點來看，他的哲學卻實在具有重要意義。一般而言，它乃是那從對於世界的神學詮釋轉移到一種人自己（人在此是被視爲一社會性的存有）佔核心地位的詮釋，這種轉移運動的一部分。費爾巴哈之以人類學取代神學，乃是明顯地認識到這一點。而且就某種程度而言，他之視黑格爾主義是此項轉變歷程的中途站，是有道理的。尤其費爾巴哈的哲學，乃是那終至成爲馬克斯與恩格斯之辯證唯物論與經濟史觀的此項運動之一階段。沒錯，費爾巴哈的思想是在此觀念架構內——以國家爲社會統一體的至高表現，及政治人（而非經濟人）這概念的至高表現——活動的。但他之把觀念論（唯心論）轉變爲唯物論，以及他之堅持要克服在宗教裏所表現的人之自我疏離，這兩點爲馬克斯與恩格斯的思想預備了根基、根據。雖然馬克斯可以嚴厲地批判費爾巴哈，但他的確受惠於後者。

二、魯格對黑格爾歷史態度的批判

若說費爾巴哈所致力的是宗教主題，則把黑格爾左翼強調重點從邏輯、形上與宗教問題轉移
到社會與政治性質之問題的，或許可以以魯格（Arnold Ruge, 1802-80）為較佳的代表。魯格的
前兩本作品乃是論美學的書，這是寫於他多少是個正統黑格爾主義者時。但是他的興趣開始集中
於政治與歷史的問題。一八二八年他創建「德國科學與藝術之哈勒年報」（*Hallsche Jahrbücher
für deutsche Wissenschaft und Kunst*），其合作者包括史特勞斯（David Strauss），費爾
巴哈與鮑爾（Bruno Bauer, 1809-82）。一八四一年這雜誌改名為「德國科學與藝術年報」（*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*），這時馬克斯開始與之合作。然而這期
刊由於語調愈來愈激進，引起了普魯士政府的敵視，而於一八四三年初被禁止。魯格遷到巴黎，
在那裏創刊「德法年報」（*Deutsch-französische Jahrbücher*）。但由於魯格與馬克斯的分裂，
以及其他投稿者的離散，使得這新雜誌的壽命快速地結束了。魯格去了蘇黎克（Zürich）。一八
四七年返回德國，但一八四八年革命失敗後，又渡海到了英國。在晚年裏，他變成新德意志帝國
的支持者。他逝世於布萊頓（Brighton）。

魯格分享黑格爾如此的信念：歷史是朝向自由的實現這目標逐漸前進之歷程，以及，自由是
在國家（國家是理性的普遍意志（the rational General Will）之產物）裏達致的。這樣，對於
黑格爾之利用盧梭的普遍意志（*volonté generale*）的概念，以及把國家植基於普遍意志（普遍

意志是通過諸個人意志、在諸個人意志裏實現它自己）上，他準備給予滿分。可是他亦批評，黑格爾對於歷史的解釋是對未來封閉的（意即，其解釋沒有留下餘地給嶄新的事物）。照魯格的看法，在黑格爾體系裏，歷史的事件與制度被描述為一辯證構畫（這構畫自己以邏輯必然性運作著）的例子或例示。黑格爾沒能理解到歷史的事件、制度、時代有其獨特性和無可重復的性格。他對普魯士君主制度的演繹，表現了其思想之封閉性格，也就是說，缺乏對於未來、進展、嶄新事物的開改性。

在魯格的想法裏，黑格爾的根本問題在於，他是從體系裏來導出歷史的構畫的。我們不應先預設一合理的構畫，然後再由之導出歷史的型式。若我們如此做，則我們的結果不可避免地就是，把實際的事態證明為合理正當的。但我們的任務毋寧是使歷史成為合理的，使（比方說）新的制度——它們將比已經存在的制度更合理——得以實現。易言之，對於歷史及社會的、政治的生活，我們必須以一種實踐的、革命的態度，來取代黑格爾那主要是思辨的、理論的態度。

這並非意謂，我們必須放棄歷史中的目的論運動這觀念。但它的確意謂，哲學家應該努力辨識出時代精神（the spirit of the time, der Zeitgeist）的運動及要求，應該按照這些要求來批判現存的制度。黑格爾的哲學工作，是在法國革命之後的時期，但他對於時代精神的實際運動，卻瞭解很少。例如他並未看到，他所談論很多的自由之實現一事，若沒有對他所奉為典範的制度作激烈的變革，是無法達到的。

我們可以在魯格的態度裏看到，他企圖把對於歷史中的目的論運動之信念，與一種實踐而革命

的態度相結合。他對黑格爾的批判是與馬克斯意氣相投的。大觀念論者主要關心的是理解歷史，要在實在的事物中看到其合理性。魯格與馬克斯所關心的是創造歷史，要理解世界以便改變之。但是魯格拒絕隨從馬克斯走上共產主義（communism）的道路。照他的看法，馬克斯對人的觀念是很片面的，他以其所謂之完整的人文主義（an integral humanism）來與之對抗。不只是人的物質與經濟需求需要被滿足，他的精神需求亦然。不過他們兩人的分裂，卻絕非由於意識型態的（ideological）差異所致。

四、斯提爾納的自我哲學

對於左翼黑格爾主義的一般思想運動，有一項強烈反對，來自一位多少是反常的哲學家斯提爾納（Max Stirner, 1806-56），其真名是席密特（Johann Kaspar Schmidt）。斯提爾納曾在柏林聽席萊爾馬赫與黑格爾的講演，之後在一所學校任教一些年日，然後就致力於個人的研究。他最有名的作品是「個人及其財產」（*The Individual and His Property, Der Einzige und sein Eigentum*, 1845）。

在此書的開頭，斯提爾納引用費爾巴哈的陳述——人是至高無上的存有者（supreme being），以及鮑爾（Bruno Bauer）的宣稱——人已剛被發現了。他邀請他的讀者較仔細地來看，這至高無上的存有者及新的發現。他們找什麼呢？他本身所找的乃是自我（ego），不是菲希特哲學的絕對自我，而是具體的個別自我、具有血肉的人。個別自我是一獨特的實在（reality）。

他從開始就尋求保存自己及肯定自己。因為他面對其他的存有者在實際上或潛在上威脅著他作為一自我的存在，他必須保存他自己。易言之，自我所關心的乃是他自己。

大部分哲學家所遺漏、忘記的，正是這獨特的個別自我。在黑格爾主義裏輕視個別自我，擁護絕對思想或精神。弔詭的是，人被認為愈成為普遍精神的生命中之一片段，就愈是實現了他的真實自我或本質。以一項抽象事物來取代具體的實在。費爾巴哈的哲學亦有同樣的缺點。其實費爾巴哈所宣稱的，人應克服在宗教態度中所包含的自我疏離，而重新發現他自己，這樣的宣稱是正確的。因為在猶太教與基督宗教裏，自由（這正是人的本質）被投射到人以外的神這概念裏，而人則被奴役。他被告訴說，要拒絕他自己而去服從。不過，費爾巴哈反對宗教的自我疏離以及黑格爾主義的抽象性格，所作的論辯，雖證明是合理的，但他沒能理解獨特的個人之意義，故而所提供給我們的是，抽象的人性 (Humanity) 或抽象的絕對人 (absolute Man)，以及通過國家、在國家裏來實現自我。相似地，即使在人本主義的社會主義裏，也是以人性 (Humanity) 來替代基督宗教的神與黑格爾的絕對者，個人仍是被犧牲於抽象的祭壇上。總之，我們對於左翼黑格爾主義者，亦可拿他們對黑格爾本人所作的同一種類之批判，來批判之。

斯提爾納推崇獨特而自由的個人，以取代諸如絕對精神、人性、人的普遍本質等抽象的東西。在他看來，自由是通過擁有 (owning) 來實現的。作為一獨特的個人，我擁有一切我所能私用 (appropriate) 的事物。當然這並不意謂，我在事實上必須使一切事物都成為我的財產。但是並沒有任何理由足以說我不應如此做，除非我無能如此做，或者我自己的自由決定不想如此做。

我是由「創造性的虛無」(creative nothing)產生又返回其中的，當我存在時，我所關心的只是我自己。我所該努力的是，表現我獨特的個體性，而不容許我自己被任何所謂的高級權力(諸如神或國家)或任何抽象的東西(諸如人性、普遍的道德律)來奴役或阻礙。屈從於如此虛構的東西，會減弱我對我自己獨特性之感覺。

斯提爾納的自我主義(egoism)主張具體的人來對抗那對於集體或某抽象事物的崇拜，就這點而言，其哲學是具有某種趣味與意義的。再者，有人可能想在它裏面，看到一些與存在主義的精神類似性。這樣的期待至少是有些根據的。雖然我們恐不能說，強調財產這論題是存在主義的特徵，但獨特自由的個人這論題則確是其特徵。^④不過我們在此提到斯提爾納的哲學，並非爲了預示以後的思想，而毋寧是當作那反抗形上觀念論的運動之一階段。我們或許可以說，它表現了一種唯名論的(nominalistic)反動——這種反動是當有人過分強調普遍者(共相)時，所往往被激起的。當然，它是一種誇張。其對於個別自我的獨特性所作的穩健堅持，所伴隨著的是一種空想的自我主義哲學。但是爲了抗議某種誇張，就採取相反方向的另一種誇張，這是常有的事。

無論如何，斯提爾納除了不是個大哲學家外，他的思想也與其時代精神不相調和，難怪馬克斯以之爲，一個噩運已定的中產階級社會裏之疏離孤立的個人之表現。馬克斯與恩格斯可能把正是斯提爾納所非常厭惡的特色，納入他們的哲學裏，亦即，以經濟階級取代黑格爾的民族國家，以階級鬭爭取代國家之間的辯證，以人性(Humanity)取代絕對精神。不過所存在的事實乃是，他們的哲學無論是好是壞，都頗具歷史重要性，而斯提爾納的哲學，除了當它被視爲那自由

的個人對吞噬一切的普遍者所一再不斷的抗議裏之一個片段外，否則在人們的記憶中，只是被當作一反常思想家之不具重大意義的哲學。

附 註

- ① W, II, p. 180。我們所提到的費爾巴哈著作之卷數與頁數，乃根據 Friedrich Jodi 所編的其第二版「作品集」(Works) (司徒加，一九五九—六〇)。
- ② W, II, p. 175。
- ③ W, II, p. 231。
- ④ 費爾巴哈像謝林一樣，認定黑格爾是從邏輯觀念 (the logical Idea) 演繹出實際存在的自然來。若非如此認定，則其批評就不切中要點了。
- ⑤ W, II, p. 239。
- ⑥ W, II, p. 240。
- ⑦ W, II, p. 434。
- ⑧ W, II, p. 438。
- ⑨ W, VI, p. 3。
- ⑩ W, VI, p. 17。
- ⑪ W, VI, p. 41。

- ⑫ W, II, p. 244。
- ⑬ 同上。
- ⑭ W, II, p. 239。
- ⑮ 同上。
- ⑯ W, II, p. 245。
- ⑰ W, VI, p. 40。
- ⑱ W, II, p. 319。
- ⑲ W, II, p. 321。
- ⑳ W, II, p. 318。
- ㉑ W, II, p. 220。
- ㉒ W, II, p. 219。
- ㉓ W, II, p. 244。
- ㉔ W, II, p. 221。

斯提爾納所說的關於「創造性的虛無」(creative nothing)之含糊的話，使我們想起海德格思想的某些面向。

第十六章 對觀念論所作的轉變 (二)

一、引言

在面對馬克斯 (Marx) 與恩格斯 (Engels) 的思想時，哲學家發現自己處於頗為困難的情況。一方面，他們的哲學在當代的影響力與重要性是如此明顯，以致若只在與左翼黑格爾主義的發展有關聯時，順便稍微多提一下（這種作法並非不普遍），似乎難以說是恰當的。若把它當作近代對於人生與歷史諸偉大洞見之一，的確會顯得較為合適。另一方面，若容許自己著迷於共產主義 (Communism) 在近代世界無可置疑的重要性，以致把它基本意識形態 (ideology) 與它在十九世紀思想中的歷史背景分開來，則也是錯誤。馬克斯主義的確是個活的哲學，意思是說，它啟發及刺激、凝聚一種對近代世界發揮巨大影響之力量（無論這力量是好是壞）。今天有許多人接受它——不過無疑地，是各以不同程度的信心接受之。可是我們也可以論說，它作為一種多少是統一的體系，之所以具有持續不斷的生命，主要是由於它與一項哲學之外的因素（亦即，一個強有力的社會及政治運動，此運動在當代的重要性是無人否認的）聯結所致。沒錯，這項關聯的

確不是偶然的。也就是說，共產主義並非採取一套在它自己出生與成長過程之外的觀念體系。但重點乃是，那把馬克斯主義 (Marxism) 轉變為一種信仰，而使之免於遭受其他十九世紀哲學之命運而獲救的，乃是共產黨 (the Communist Party)。探討十九世紀哲學史的史家，強調在馬克斯與恩格斯的歷史環境中來考察他們的思想，並且避開不管其思想在當代作為一政黨（無論此政黨可能如何強大有力）的信條所具之重要性，這樣的作法證明是合理正當的。

因此作者決定把注意範圍，限於馬克斯與恩格斯本身思想的某些面向，而不管（除了一些簡短提到的話外）他們哲學以後的發展，以及他們哲學經由共產黨對近代世界的衝擊。由於敘述十九世紀德國哲學，不可避免地會有多少過長的問題存在，因此對於上述的限制，其實並不需要作任何辯解。但由於共產主義在我們時代的重要性，可能使讀者認為擴大的探討會更令人滿意，甚至認為本卷哲學史應終止於馬克斯哲學為其巔峯，因此我們或許必須指出，若有人把馬克斯主義描寫為十九世紀德國哲學思想的巔峯與匯集處，則乃是受到今天世界政治情勢的決定性影響，而作出一幅虛假的歷史圖畫。

一一、馬克斯與恩格斯的生平、著作及思想發展

馬克斯 (Karl Marx) (1818-83) 乃世襲的猶太人。他父親是一位自由主義的猶太人，於一八一六年成為新教徒，而馬克斯本人也在一八二四年受洗。但他父親的宗教信仰一點也不深刻，他是在一康德的理性主義、與政治的自由主義之傳統中，被教養長大的。當他結束了在特里爾 (Trier)



馬克斯 (Karl Marx) 像

合編新創刊的「萊茵河時報」(*Rheinische Zeitung*) (他不久即成爲這時報的主編) 時，此項不滿更是加強了。因爲他的工作使他與具體的政治、社會與經濟問題，有較近的接觸，而他逐漸相信，理論若要有效，必須導致實際活動、導致行動。這可能看來確爲明顯之理，甚至是句同義反複語 (*tautology*)。但其重點乃是，馬克斯已經轉離黑格爾如此的看法——哲學家的工作只是去理解世界，以及，對於觀念 (*the Idea*) 或理性 (*Reason*) 的運作，我們可說是可以予以信賴的。對傳統觀念及現存制度所作的批判，除非導致了政治與社會行動，否則是不足以改變它們的事實上，若宗教意指人與他自己的疏離，則同樣地，德國哲學亦以其自己的方式，使人與他自己疏離。因爲它使人與實在界 (*reality*) 相分離，使他成爲只是他所捲入其中的歷程之旁觀者。

同時，由於反省實際的情境，使馬克斯對黑格爾的國家理論，採取批判態度。他所寫的一本批判黑格爾國家概念的書：「黑格爾國家權利批判」(*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*)，明

的學校教育後，就讀於波昂與柏林大學。在柏林時，他結交「青年黑格爾主義者」(*the Young Hegelians*)——即所謂「博士俱樂部」(*Doktorclub*) 的成員——特別是鮑爾 (*Bruno Bauer*)。但不久他就逐漸對左翼黑格爾主義純理論的態度感到不滿，當一八四二年他開始在寇洛納 (*Cologne*) 與人

顯地是撰寫於此一八四一到一八四三年之時期。根據黑格爾的看法，客觀精神是在國家裏達到其最高表現，家庭與市民社會則是國家觀念辯證發展中的片段或階段。國家由於是觀念 (the Idea) 在客觀精神形式中的完全表現，因此黑格爾以之爲「主詞」，而家庭與市民社會則是「述詞」。但這正是把事情弄錯了。家庭與市民社會 (而非國家) 才是「主詞」，它們形成了人類社會的根。本事實。黑格爾的國家是一抽象的普遍者，一個與人民生活分離且正相對立的統治與官僚機構。事實上，在公共與私人事務之間有矛盾存在著。馬克斯把費爾巴哈的宗教觀念——宗教是人自我疏離的一項表現——轉移到政治層面上的位置，而論說，在黑格爾所設想的國家裏，人與他真實的本性相疏離。因爲人真正的生命被設想爲存在於國家裏面，但事實上，國家卻與個人及其利益相對立。此項公共與私人事務間的矛盾或鴻溝，將一直延續下去，直到人成爲被社會化的人，而黑格爾所讚揚的政治國家讓位給一真正的民主政體 (在此政體中，社會組織不再是一項外在於人及其實際利益的東西) 之時。

馬克斯也攻擊黑格爾所堅稱的，私人財產爲市民社會的基礎，這樣的想法。但他尚未達到一明顯的共產主義理論。他所要求的毋寧是君主政體的廢除，及社會民主制度的發展。不過，沒有階級的經濟社會這觀念，內在於他對黑格爾政治國家的批判裏，並內在於他對真正的民主政體之想法裏。再者，他對人本身的關心、以及他的國際主義 (internationalism)，也內在於他對黑格爾的批判裏。

一八四三年初，「萊茵河時報」遭到政治當局的查禁而結束，馬克斯去了巴黎，在那裏與魯格合編「德法年報」。在此刊物的第一期也是僅有的一期裏，他發表了兩篇論文，一篇是批判黑

格爾的「權利哲學」，一篇是評論鮑爾論猶太教的文章。在第一篇論文裏，馬克斯提到費爾巴哈對宗教的分析——宗教是人自我疏離的表現，並質問這事何以發生。人爲什麼創造超自然的現象世界，而把他自己真實的自我投射到它上面呢？答案是，宗教反映或表現了人類社會的扭曲現象。人的政治、社會與經濟生活無法使他的真實自我實現，因此他創造了幻象的宗教世界，在其中找尋他的幸福，故而宗教是人自己調製、供給的鴉片。由於宗教阻止人不去他唯一能找到其幸福的地方，來找尋幸福，所以實在必須對它予以攻擊。但是對於宗教的批判，若與對政治及社會的批判相分離，則其所具之價值就很少，因爲它只攻擊了結果，卻忽略其原因。再者，批判這事本身，無論如何是不足夠的。若只藉由對社會作哲學思考，並無法改變社會。思想必須導致行動，亦即，社會革命。因爲哲學批判提出了，那只能由此方式來解決的問題。用馬克斯的話來說，哲學必須被超克 (overcome)，而此項超克亦正是哲學的實現 (realization, Verwirklichung)。哲學必須離開理論層面，穿透入羣眾裏。當它如此做時，它就不再是哲學，而是採取了一種社會革命的形式——這種社會革命必須是大部分受壓迫階級（亦即無產階級）的工作。藉由有意識而明顯地廢除私有財產，無產階級將解放它自己，以及那與它在一起的整個社會。因爲自利主義與社會的不公義，是和私有財產制有密切關係的。

馬克思的思考方式在某些方面，明顯是受到黑格爾影響。例如疏離及疏離之克服的觀念，是源自黑格爾的。但同樣明顯的是，他拒絕這樣的歷史觀——歷史是絕對者〔而這絕對者被界定爲精神 (Spirit) 〕的自我顯示或自我表現。他主張，理論是通過實踐或行動來實現它自己，這樣

的看法，的確使我們回想到黑格爾之觀念 (the Idea) 具體自我展現的想法。但是在他看來 (如同在費爾巴哈看來)，根本的實在毋寧是自然界，而非觀念 (the Idea) 或羅各斯 (Logos)。在馬克斯一八四四年的政治與經濟手稿裏，他強調他自己與黑格爾立場間的差異。

沒錯，馬克斯對黑格爾保持一深刻的讚賞。他稱讚後者認識到，一切歷程具有辯證性格，以及明白，人是通過他自己的活動、通過自我疏離與對此疏離之克服，來發展或實現他自己。可是馬克斯也批判黑格爾之主張人爲自我意識，這種觀念論的人觀，及主張人的活動主要是精神性的思想活動，這樣的看法。黑格爾的確認爲人把自己向外地表現於客觀的秩序中，然後在一更高的層面上回返到他自己。但是他的觀念論卻含有這樣的傾向——只就客觀秩序之與意識的關係，來解釋客觀秩序，藉此而把客觀秩序處理掉了。因此在他看來，自我疏離及其克服之歷程，毋寧是在思想裏且朝向思想的一項歷程，而非在客觀實在 (reality) 裏的一項歷程。

馬克斯對黑格爾的評判是否公平，可能尚有疑問。但無論如何，他是以感覺實在 (sensible reality) 的優位性，來對抗觀念 (the Idea) 的優位性。他主張，人類工作的根本形式並非思想，而是體力勞動 (manual labour)，在其中，人在他勞動的客觀產品 (在如同目前結構的社會裏，這產品並不屬於生產者) 裏與他自己疏離了。觀念論者雖主張，私有財產觀念是朝向一更高層觀念的辯證運動中之一片段，但這樣的一種思想歷程，並無法把此項疏離予以克服。只有通過社會革命——它廢除私有財產並促成社會轉變到共產主義——才能克服此項疏離。辯證運動並非那思考實在界 (reality) 的思想之一項運動，而是實在界本身的運動，是歷史的歷程。否定的否定 (私有財產的廢除)，引致一新的歷史情況明確地發生——在此情況裏，人的自我疏離於實

際的事實中被克服了，而不只是在思想裏被克服。

如此堅持思想與行動的合一，堅持經由社會革命及轉變到共產主義來克服人的自我疏離，乃是表現在一八四三年的論文及一八四四年的手稿裏；這些堅持至少有部分可以被當作是，左翼黑格爾主義與社會主義運動（這是馬克斯到巴黎而與之接觸的）二者聯姻的結果。馬克斯不滿意青年黑格爾主義者那種主要是批判與理論的態度，他在巴黎達到一種遠比前者更具動態性的態度。因為除了研究諸如亞當·斯密（Adam Smith）與黎卡多（Ricardo）等英國古典經濟學家以外，他也與被放逐的德國社會主義者、法國社會主義者〔如普魯東（Proudhon）與布朗克（Blanc）〕以及諸如俄國的巴枯寧（Bakunin）等革命家，有個人的結識。即使他已表現一種強調行動的必然之傾向，但與社會主義運動的此項接觸，對他的心靈亦產生深刻的影響。可是他所達成的結論是，社會主義者雖然比德國哲學家更接觸到實在界（reality），但他們卻沒能對環境及其需要作充分的評估。他們需要一理智的工具來給與他們展望、目標與方法的一致。馬克斯雖然提到要超克哲學，而且不以其自己的歷史理論為一種哲學體系，但明顯的是，不只在事實上它即成爲一哲學體系，而且亦很受惠於那對黑格爾主義所作的轉變。

然而馬克斯在巴黎最重要的個人接觸，乃是他與恩格斯（後者於一八四四年從英國到達這城）的會遇。他們兩人其實在兩年前曾相遇過，但其友誼與合作則是自一八四四年開始。

恩格斯（Friedrich Engels, 1820-95）是一富有的企業家之子，早年在他父親的公司裏接受一職位。在他一八四一年於柏林服兵役時，結交鮑爾這圈的人，而採取黑格爾主義的立場。然而

費爾巴哈的著作使他的思想由觀念論轉向唯物論。一八四二年時，他到曼徹斯特(Manchester)，在他父親的公司工作，而對早期英國社會主義者的觀念感到興趣。在曼徹斯特他寫下了他對英國勞動階級的研究：「英國勞動階級的環境」(*Die Lage der arbeitenden Klassen in England*)。這書於一八四五年在德國出版。他也為「德法年報」寫了「國家經濟批判大綱」(*Outlines of a Critique of National Economy, Umriss einer Kritik der Nationalökonomie*)。

馬克斯與恩格斯在巴黎會遇的直接結果，是他們所合寫的「神聖家族」(*The Holy Family, Die heilige Family*, 1845)；這書是用來攻擊鮑爾的觀念論，以及攻擊他這樣的夥伴——他們認為，「批判」(Criticism)是一項超越的存有，而在「神聖家族」(亦即，鮑爾這圈的成員)裏具體表現出來。為了反對觀念論者之強調思想，馬克斯與恩格斯主張，國家、法律、宗教與道德的形式，是由階級鬭爭的階段所決定的。

一八四五年初，馬克斯被逐出法國，而到布魯塞爾(Brussels)，在那裏他寫了十一篇攻擊費爾巴哈的論文，其結論是此句著名的宣稱：迄今為止的哲學家，只是以各種不同的方法試圖理解世界，但真正需要的卻是去改變它。當他與恩格斯聯合後，兩人合寫「德意志意識型態」(*The German Ideology, Die deutsche Ideologie*)，這書直到一九三二年才被出版。這書批判由費爾巴哈、鮑爾、斯提爾納所提出的德國哲學，及批判德國社會主義者；它的重要性在於其所概述的唯物史觀。根本的歷史事實(reality)，乃是在自然裏行動的社會人。這物質的或感覺的活動是人的根本生活；是生活決定意識，而非如同觀念主義者所想像的相反情形。易言之，歷史的根

本要素是物質的或經濟的生產歷程。社會階級的形成，階級之間的鬭爭，以及政治生活、法律與倫理的形式，都是由種種不同的前後相續之生產模式所決定（其中政治生活、法律與倫理的形式，是間接地受決定）。再者，整個歷史歷程正辯證地朝向無產階級革命、共產主義的來臨運動著，而非朝向絕對精神的自我認識或任何這樣的哲學幻象在運動。

一八四七年馬克斯以法文出版其「哲學的窮困」(*Poverty of Philosophy, Misère de la Philosophie*)，這是回答普魯東的「窮困的哲學」(*Philosophy of Poverty, Philosophie de la misère*)。在該書裏，他攻擊固定的範疇、永恆的真理與自然律這樣的想法，認為它們是資產階級經濟的特徵。例如，普魯東在接受以財產為贖物這樣的描述後，繼續去擬想一種將會把財產的此項性格除去的社會主義體系。這顯示他視私有財產制為一永恆的或自然的價值，一種固定的經濟範疇。但是並沒有這樣的價值與範疇存在。也不可能以先驗的方式構劃出任何哲學，然後將之應用來理解歷史與社會。只有那種根據對於具體歷史情況的分析，所成的批判知識，才是可能的。在馬克斯看來，辯證法並非一項被表現於實在界的思想律則，它乃是內在於實在界的實際歷程，而當心靈正確地分析具體情況時，被反映於思想裏的。

然而因忠於思想與行動合一的想法，馬克斯絕不滿意於只對德國意識型態家（諸如鮑爾與費爾巴哈等）與社會主義者（諸如普魯東等）的缺點作批判而已。他加入了共產主義聯盟（the Communist League）；一八四七年與恩格斯一起被委任起草，關於這聯盟的原則與目標之概要聲明。這就是有名的「共產主義宣言」(*Communist Manifesto*) 或「共產黨宣言」(*Manifesto*

of the Communist Party)；這宣言於一八四八年初在倫敦出現，比那年在歐洲發生的一連串革命與叛亂之開始還稍早。當革命運動的行動階段在德國開始時，馬克斯與恩格斯返回他們的出生地。革命失敗後，馬克斯被審訊而釋放，他退隱到巴黎，但卻在一八四九年第二次被逐出法國。他到倫敦渡其餘生，接受他朋友恩格斯的經濟援助。

一八五九年馬克斯在柏林出版他的「政治經濟學批判獻稿」(*Contributions to a Critique of Political Economy, Zur Kritik der Politischen Oekonomie*)；這書與「共產主義宣言」一樣，以其所述的唯物史觀而具有重要性。再次地，爲了把行動與理論結合起來，他於一八六四年創建了「國際勞工聯盟」(the International Working Men's Association)，通稱爲「第一國際」(the First International)。但它的生命遭受困難的包圍。例如馬克斯與其朋友認爲，若要成功地領導無產階級達到勝利，則必須把權威集中於委員會之手中，但其他人——諸如無政府主義(anarchism)者巴枯寧——卻拒絕接受中央委員會的獨裁領導。此外，馬克斯不久覺得，自己與法國及德國的社會主義團體不和。一八七二年的海牙(Hague)會議後，中央委員會應馬克斯的要求，遷移到紐約(New York)。第一國際的壽命並不久。

馬克斯的名著「資本論」(*Capital, Das Kapital*)第一卷於一八六七年在漢堡(Hamburg)出版。但作者並未繼續出版下去。他逝世於一八八三年，第二及第三卷，是他死後，由恩格斯在一八八五年與一八九四年分別出版的。有更多的手稿由考茨基(K. Kautsky)在一九〇五到一九一〇年間分成幾部分出版。在「資本論」裏，馬克斯主張，資產階級或資本主義(capitalism)系

統必然招致階級敵對。因為一個社會的價值可說是具體的勞動。也就是說，它的價值表現在注入其中的勞動。但資本家佔據了此價值之一部分，只付給工人少於其所生產商品的價值之工資。這樣，他就詐取或剝削了工人。除非把資本主義廢除掉，否則此項剝削是無法被克服的。馬克斯當然提到了其當代經濟系統中的酷虐情形，諸如儘可能壓低工資等。但剝削不應只從這種意義去理解。因為一旦接受了所謂的勞動價值論，就必然要接受，資本主義系統本身即已包含了對勞工的剝削或詐取。即使付出高的工資，也不會改變這事實。

一八七八年恩格斯出版一本書，通常叫作「反杜林論」(*Anti-Dühring*)，包含他所寫的一些攻擊那時具影響力的德國社會主義者杜林(Eugen Dühring)之文章。其中有一章是馬克斯寫的。恩格斯也致力於撰寫其「自然的辯證法」(*Dialectics of Nature, Dialektik der Natur*)。但是他爲了出版馬克斯「資本論」第二與第三卷，以及努力恢復「國際勞工聯盟」(*the International*)使之能完成其工作，花費了他太多時間。所以此書直到一九二五年才在莫斯科(Moscow)出版。恩格斯缺乏像他朋友的哲學訓練，但他有廣泛的興趣，把辯證唯物論應用於自然哲學的，毋寧是他而非馬克斯。結果是，那些不接受恩格斯著作爲其部分信條的人，可能並不覺得這些著作提高了他作爲一哲學家的聲望。

恩格斯的其他出版著作，還應該提到的是「家庭、私有財產與國家的起源」(*The Origin of the Family, Private Property and the State; Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884)。在該書中，他試圖從私有財產制，來導出階級區分與國家之起

源。一八八八年恩格斯將其一系列文章合爲一書出版，名爲「費爾巴哈與古典德國哲學的結束」(*Ludwig Feuerbach and the End of the Classical German Philosophy*, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*)。一八九五年恩格斯死於癌症。

二、唯物論

黑格爾是否意謂，概念 (*the Concept, der Begriff*) 或邏輯觀念 (*the logical Idea*) 是那把自己外在化或疏離於自然界裏之一項實際存在的實在 (*a subsistent reality*)，乃是一個可爭論的問題。但馬克斯與恩格斯都是以這種意義來理解他，認爲他是主張，羅各斯 (*the Logos*) 是最初的根本實在，它把自己表現於它的對立面 (亦即，沒有意識的自然界)，然後返回作爲精神 (*Spirit*) 的它自己，而可說是實現了它自己的本質或定義。這樣，馬克斯在其德文第二版「資本論」的序言裏說：「在黑格爾看來，思想歷程 (對於這思想歷程，他主張得太過，而將之轉變成一名爲「觀念」的獨立主體) 是實在界的創造者 (*the deminger*)，實在界只是它的外在表顯而已。」● 在恩格斯論費爾巴哈的書中，他宣稱：「在黑格爾，辯證法是概念 (*the Concept*) 的自我發展。絕對概念不只從永恆 (誰知永恆在那裏呢?) 就存在，而且也是這整個存在的世界的實在的、活潑的靈魂……。它自己疏離自己，意思是說，它把它自己轉變爲自然界，在自然界裏，它對自己沒有意識，而且被變裝爲自然的必然性，它經歷了一新的發展歷程，而終於在人裏

面再度達到自我意識。」^②

馬克斯與恩格斯接受費爾巴哈的論點——最初的根本實在是自然界——來對抗此形上觀念論（或譯形上唯心論）。這樣，恩格斯提到，費爾巴哈之「基督宗教的本質」一書具有解放的作用，認為這書使唯物論恢復其王位。「自然界獨立於一切哲學而存在；它是我們人類（我們自己是自然界的產物）成長迄今所依的根基。除了自然與人類，沒有任何事物存在；我們宗教幻想所創造出來的較高級之存有，只是我們對自己本質所作的幻想之反映……這種宗教狂熱是普遍的；我們現在都是費爾巴哈的奉隨者。我們能在『神聖家族』一書裏看到，馬克斯是如何狂熱地歡迎這新的觀念，他是如何強烈地受其影響，雖然亦有其批判的保留。」^③

在此引文裏，恩格斯提到唯物論之復受推崇的情形。馬克斯與恩格斯當然都是唯物論者。但這顯然並非意謂，他們否認心靈的實在性，或他們以一種露骨的方式，把思想歷程等同於物質歷程。對他們而言，唯物論所意謂的主要是，否認有任何心靈 (Mind) 或觀念 (Idea) 存在於自然界之先而把自己表現於自然界裏。這當然不等於否認人有心靈。恩格斯在其「自然的辯證法」一書裏談到，由量到質、由質到量的轉變之律，乃是自然界裏發生的變化所循之律則。^④當一系列量變後接著一突然的質變時，就是這種的轉變發生了。這樣，當物質達到某種複雜組織的型式時，心靈就作為一種新的質之因素而出現了。

其實，對於心靈的力量之問題，馬克斯與恩格斯的態度多少是含糊的。馬克斯在「政治經濟學批判」的序言裏，作了一著名的宣稱：「並非人的意識決定其存有，而是相反地，他們的社會

存有決定他們的意識。」^⑤而恩格斯則說：「唯物論的觀點認為，我們在腦中所思想的概念，乃是現實事物的複本之再次呈現，而非認為，現實事物是絕對概念 (the absolute Concept) 的這個或那個階段之複本。」^⑥這些引文傾向於提示我們說，人的思想不過是，物質的經濟條件或自然的歷程之複本或反映。易言之，它們傾向於提示人心靈之被動性格。但是我們已經看到，馬克斯在攻擊費爾巴哈的論文裏宣稱，迄今為止的哲學家只是試著去理解世界，但人的任務卻是去改變它。因此若我們在「資本論」第一卷裏，發現他有下述的看法，則實在不足為奇：他把工人與蜘蛛及蜜蜂比較而說，即使是最差的建築工人，也能够與最好的蜜蜂區別出來，因為前者在他建築之前對他工作的產品予以設想，但後者則並未如此。工人有意志，把某項目的存於其意志裏，並將之具體實現出來。^⑦其實若馬克斯與恩格斯如其所為的，想主張革命行動之必要，那麼為了正確地分析情境及因而作出行動，他們顯然不能同時主張，心靈不過是一種其水面被動地反映自然歷程與經濟條件的水池。當他們致力於使黑格爾站立起來（亦即，以唯物論取代觀念論）時，他們傾向於強調，人的概念與思想歷程乃是複本觀念。但是當他們談到社會革命及其預備之必要時，他們顯然必須賦予人的心靈與意志一主動的角色。他們的話可能並非一直完全一致，但他們的唯物論基本上是在宣稱物質的優位性，而非否認心靈的實在性。

四、辯證唯物論

馬克斯與恩格斯雖視其唯物論為，對於黑格爾觀念論的強烈抗議，但他們確然不認為自己只

是黑格爾的反對者而已。因為他們知道，他們關於實在界的辯證歷程這觀念，是受惠於黑格爾的；這觀念主張，實在界的歷程乃是，一項否定之後又接著一項對此項否定的否定，而後者亦是在更高層面上的一項肯定。換個方式來說，歷程或發展所採的方式是，在一項存在的情境或形勢之矛盾後面，又接著此項矛盾的矛盾，一項克服前面矛盾的矛盾。它與其說是正題、反題與綜合，不如說是否定與否定的定否，雖然以某種意義而言，第二個否定能被視為「綜合」，因為它是朝向辯證歷程中一更高階段的過渡。

這種辯證歷程的發展觀念，是馬克斯與恩格斯思想的根本要素。明顯地，一個人可以接受物質居先於心靈的優位性，以及某種現在所謂的突現演化 (*emergent evolution*)，但卻不因而是一個馬克斯主義者。馬克斯與恩格斯的唯物論是辯證唯物論——這描述詞是現在一般使用的，但馬克斯本身並未採用過。

馬克斯與恩格斯的確努力區別，他們的與黑格爾的辯證觀。在他們看來，黑格爾之以思想 (*thought*) 是辯證地運動著，乃是假設此項歷程為絕對思想 (*absolute Thought*) 的歷程、觀念 (*the Idea*) 的自我發展。這樣，黑格爾以世界與人類歷史裏的辯證運動，乃思想 (*Thought*) 運動的反映或其現象的表現。然而在馬克斯與恩格斯看來，辯證運動首先是在實在界裏 (亦即，在自然與歷史裏) 發現的。人思想的辯證運動只是實在界辯證歷程的一項反映。這種思想與實在界之間的關係之逆轉，在他們看來，乃是那使黑格爾站立起來的工作之根本部分。可是馬克斯與恩格斯一點也不隱瞞這事實：其辯證觀念是得自黑格爾的。因此他們視其唯物論，在根本上是一後

黑格爾的 (Post-Hegelian) 唯物論，而非只是返回到一種較早期型態的唯物論。

現在，馬克斯雖與費爾巴哈一樣，主張物質對於心靈之優位性，但其實他的興趣不在於自然本身，並不對那與人分離開來所考察的自然界感到興趣。有時他確似有此含意：自然界除非是對於人存在，否則是不存在的。但這不可被理解為意謂，自然界除非作為意識的對象，否則不具有任何存有學的實在性。若將馬克斯解釋為觀念論者，乃是荒謬的。他所意謂的乃是，當人把自己與自然界分化開來時，自然界首先是對於人來存在的，雖然他同時也認識到自己與自然界有一關係。一隻動物是一項自然界的產物，我們以之為關聯於自然界的。但動物並不意識到這些關係本身，這些關係並不「對於它」(For it) 來存在。因此不能說自然界是「對於動物」來存在的。但隨著意識與主客關係的出現，自然界開始對於人來存在。這點對於那我們所稱作成為人的過程，是有根本重要性的。為要成為人，人必須把他自己對象化。而除非藉由把他自己從自然界裏區別出來，人是無法如此做的。

但人是朝向著自然界的，意即，他有那種只有通過他本身之外的物體、才能得滿足的需要。自然界亦是期向著人，意即，它是人滿足這些需要的工具。再者，人要滿足其需要，就蘊含著他自己要活動或勞動。以某種意義而言，藉由使用一現成的物體，來使身體基本需要得到自然的滿足，即是勞動。但它並非人所專有的勞動或活動，至少只就其為一身體活動來考察之，則非人所專有。例如一個人可以彎下身來，飲一流水來溼潤他的喉嚨。但許多動物亦如此做。當人有意識地轉變一自然物體來滿足其需要時，當他使用工具來滿足其需要時，這時的勞動才成為人所專有

的。易言之，人勞動的根本形式、以及人對自然界的根本關係，乃是他的生產活動——有意識地生產能滿足其需要之工具。人基本上是經濟動物，雖然這並非說，他只能是個經濟人。

然而，除非人也是他人的對象，否則他無法把他自己對象化而成爲人。易言之，人是一社會存有者，他與同伴的關係，對於他之作爲人，具有根本的必要性。基本的社會形式是家庭。因此我們可以說，馬克斯所注意的根本事實乃是，生產性的人站在一雙重的關係——對自然界、與對他人的關係。或者，由於「生產性的人」(productive man) 這詞已包含對於自然界的關係，因而我們可以說，馬克斯所思考的根本事實乃是，在社會裏之生產性的人。

因此在馬克斯看來，人基本上不是一思想的存有者，而是一行動的存有者，而此行動主要是物質的生產活動。人與自然界的關係並非靜態的，而是在變動中的關係。他用生產工具來滿足他的需要，因此就出現了如此之新的需要——進一步地發展生產工具。再者，與生產工具之各發展（這發展是人爲滿足其需要所致）階段相符合的，乃是人之間的社會關係。而生產工具或生產力、與人之間的社會關係，二者的交互作用，構成了歷史的基礎。談到人身體的基本需要時，馬克斯說：「首要的歷史事實乃是，那使人的這些需要能以滿足的工具之產生。」^⑧但是如同我們所已見到的，這又導致了新需要的出現，導致了生產工具的發展及新型式的社會關係。因此，所謂的首要之歷史事實，就如同胚芽一樣，把整個人類的歷史包含於其中。在馬克斯看來，此歷史可說即是辯證法則的「定位處」(locus)。但是照馬克斯的看法，歷史的辯證情形是如何，最好留到下節敘述。在此我們只要注意到下述事實就夠了：他的歷史理論是唯物論的，意即，在他

看來，歷史的基本要素是人的經濟活動、人要滿足其身體需要所作的生產活動。

我們已經注意到恩格斯的此項事實：他把辯證法擴延到自然界本身，因而發展了那可稱作自然哲學的理論。關於這項擴延是否與馬克斯的態度相容，已有人作過一些論辯。當然，若我們認為在馬克斯看來，自然界只是對人而存在的，只是作為待人的勞動去轉變之領域，而且，辯證運動是限於歷史領域內（而歷史的辯證運動則預設著，人與其自然環境之間的動態關係），若我們是如此認為，則把辯證法擴延到自然界本身裏，就不只構成了一項斬新之事，而且也是改變了馬克斯的辯證觀。在人的科學知識發展裏，可能有一項辯證運動，但此運動恐怕不能被歸諸自然界本身（亦即，在不把人考慮在內的情形下之自然界）。問題不只是，馬克斯是否專注於人類歷史，而至於實際上忽略了自然哲學；問題乃是，在原則上，他是否排除自然哲學。但我們必須記得，在馬克斯主義裏，歷史的辯證運動，並非絕對思想內在運動之表現，而是實在界 (reality) 本身的運動。它能够再現於人的心靈中，但是在最初的情形，它乃是客觀實在界的運動。因此，除非我們選擇要強調馬克斯的某些話，而至把他轉變為一觀念論者，否則在我看來，他的立場並非在原則上，排除了自然界的辯證這想法。再者，馬克斯很清楚，他的朋友在從事自然界的辯證，他似乎是贊成他，或者無論如何並未表示不贊成。所以即使可以論說，恩格斯不忠於馬克斯的思想，以及論說，他為機械論說法這種型態的辯證唯物論奠下了根基（這種型態的說法認為，歷史的運動只是，自動的動態物質之必然性運動的連續狀態），但我仍不會考慮作如下的主張：把辯證法擴延到自然界本身，是馬克斯所排除的事。若照他的某些話來看，或許他該將它排除。

但實際上並未顯示他曾如此做。

無論情形是怎樣，恩格斯在其所謂「對於數學與自然科學的概述」^⑨裏，感覺到此項事實：在自然界裏，沒有任何事物是固定、靜態的，一切都是在運動、改變、發展中。而且如同他自己告訴我們的，他在實際上對三項因素感到印象深刻；第一項是，細胞的發現，植物和動物的身體都是經由細胞的增殖與分化而發展的；第二項是，能量轉變之律則；第三項是，達爾文（Darwin）所宣稱的演化論。恩格斯反省其當代科學所揭示的自然界，而達到這樣的結論：「在自然界裏，同樣的辯證運動律則，於無數的變化（這些變化支配著歷史中表面看似偶然的事件）之混亂情況中，作支配控制。」^⑩

恩格斯在其「自然界的辯證法」^⑪裏概述這些律則——由量到質的轉變律則，對立雙方彼此貫穿滲透的律則，以及否定的否定之律則。關於最後這條律則（否定的否定之律則），一些常被引用的例子，可在「反杜林論」裏找到。例如恩格斯說，當大麥的種子發芽而開始成長為植物時，這種子就被否定了。接著這株植物產生了諸多種子，它自己又被否定掉。這樣，由於「此項否定的否定之結果，我們再次擁有原初的大麥種子，但不是同樣數目，而是十倍、二十倍或三十倍。」^⑫相似地，幼蟲或毛蟲否定了其卵而從中出來，漸漸地變成了蝴蝶，然後本身又在其死亡中被否定了。

諸如「否定」與「矛盾」這些邏輯術語，在這些情況中的使用是否恰當，以客氣的說法言之，乃是有爭辯餘地的。但我們不需要注意這點。取而代之的是，我們可以來注意此事：恩格斯

從那辯證法所應用的雙重領域（亦即自然界與人類歷史）之性質，導得一項有關人的思想與知識之重要結論。^⑬在他看來，黑格爾的偉大發現是，世界並非由一羣已完成的事物所成的一個複合體，而是由諸多歷程所成的一個複合體。這對自然界與人類歷史皆為真，它們都各是一項歷程，或一個由諸多歷程所成的複合體。由這點可推得如下主張：人的知識既是反映這雙重的事實，則其本身亦為一項歷程，並未而且也無法達到一固定、絕對的真理體系。黑格爾看到「真理是處於它自己認識自己的歷程中，是處於科學之漫長歷史的發展中——在其中，人的科學由較低層進到較高層的知識，而從未由於發現所謂絕對真理，而達不能再前進的地步（在這種地步的情況乃是，不再做任何事，而只是把雙手擺在膝蓋上，去驚嘆所已達到的絕對真理）。」^⑭那種只需要我們去學習與接受之絕對的哲學體系，是不存在、也不可能存在的。其實，由於絕對真理正是哲學家們所懷想的，所以我們可以說，對黑格爾而言，哲學已達到了終點。但對我們而言，我們所擁有的，是一項對於實在界之辯證性的、漸進的科學知識之進展，這進展一直向著進一步的改變與發展開放。

因此像馬克斯一樣，恩格斯攻擊「永恒真理」的想法。雖然他覺得他被迫要承認，有些真理是沒有人（除非是瘋子）能置疑的；例如：「二加二等於四，三角形的三內角和等於兩直角和，巴黎在法國，一個不吃任何東西的人會餓死等等。」^⑮但恩格斯說，這樣的真理是瑣屑的或老生常談的。沒有人會以「永恒真理」這嚴肅的名稱來尊稱它們，除非他想從它們的存在導出這樣的結論：在人類歷史的領域裏，有一永恒的道德律、一永恒的正義本質等等。但這種結論卻正是錯

誤的。就如同物理學與生物學的假設，服從於修訂甚至革命性的改變，道德亦是如此。

因此馬克斯與恩格斯並不以其對實在界的解釋，是絕對、終極的哲學體系。沒錯，他們毋寧視它為科學而非思辨哲學。這當然意謂，他們認為它取代了以前一切的解釋，無論是觀念論或唯物論的解釋。可是對他們而言，科學並非某種可能達到固定、終極形式的事物。若實在界是一辯證的歷程，則人的思想由於是反映實在界，而非躲避在一個永恒真理與固定本質的幻象世界裏，故而亦是一辯證歷程。

這種對永恒真理、靜態立場與終極解答的拒絕，就其本身來看，乃讓我們認為，馬克斯與恩格斯對其哲學所適合採取的態度，將是一種超然不涉入的態度。但是在他們看來，其哲學並不只是一種解釋世界與歷史的理論活動而已。而且他們對黑格爾所責備的，正是他這種超然不涉入的、理論的態度。不過他們以辯證唯物論為一實踐的工具或武器，這種看法的含意是什麼，卻是我們目前必須擱置一旁的論題。

五、唯物史觀

如同我們所已看到的，馬克斯的歷史理論是唯物論式的，意即，他把根本的情境描寫為，人（就其為一物質的存有者來考慮之）與自然界之間的關係，描寫為，人藉其身體活動來生產那能滿足其基本需要的工具，這樣的一回事。但我們必須補充說，歷史唯物論並不只意謂如此。它還有如此的意思在：人的生產活動直接或間接地決定其政治生活、法律、道德、宗教、藝術與哲

學。在目前這情形裏，如同我們前面所已說過的，唯物論並不包含否認，心靈或意識的實在性。它也未包含否認，那些依賴於心靈的文化活動所具的一切價值。但它主張，文化的上層結構，一般而言，是依賴經濟這下層結構，而且以某種意義而言，是受經濟這下層結構決定的。

馬克斯在經濟的下層結構裏，區分兩項要素——物質的生產力與生產關係，其中後者是依賴前者。「人類在他們生活的社會生產裏，進入了一種那獨立於他們意志外之確定的必然關係中，這是一種生產關係 (productive relations, Produktionsverhältnisse)，這種關係與他們物質的生產力 (forces of production, Produktivkräfte) 的某確定發展階段，相符合。」^⑥ 在這段引文裏，的確是把一個社會的經濟結構，等同於其諸生產關係的總體。但由於這些關係被說是，與該社會生產力的某發展層次相符合，而且由於一社會裏的生產力與生產關係之間所出現的衝突，乃是馬克斯對人類歷史的描寫裏，一項根本必然的特色，因此明顯地，我們必須在社會的經濟結構〔這結構亦被馬克斯描寫為生產模式 (mode of production, Produktionsweise)〕裏，區分兩項主要成分。

「物質的生產力」(material forces of production, material productive powers) 這詞，顯然涵蓋著如此範圍的事物：一切物質的事物，凡是被人在其生產活動中（亦即，在滿足其身體需要的活動中）使用為人造工具的，皆屬之，包括從原始的打火石工具，到最複雜的現代機器。自然力 (natural forces) 就其被人使用於生產過程中而言，亦包括在內。而且明顯地，這詞亦可涵蓋生產活動所需要的一切物體，即使它們並非直接地參與該生產活動。^⑦

現在，若這詞只專用於與人有別的事物，則明顯地就必須預設人的存在。馬克斯往往說，生產力做這事或那事，但他不至於笨到以為，這些生產力沒有人的作用而能自己發展。「人類一切歷史的首要條件自然是，有生命的人類個體之存在。」¹⁹在「共產主義宣言」裏他提到，無產階級大事改革生產工具，因而大事改革了生產關係。不過在「德意志意識型態」裏他說，生命的生產活動（無論是藉勞動產生一個人自己的生命，或者通過生殖而生產另一個人的生命）總是包含一社會關係，意即，幾個個人的合作。他發現隨著上述的論點，所必然而來的主張是，某一種生產模式總是與某一種合作的模式相聯結的；在他如此發現後，他主張這合作的模式本身是一種「生產力」。²⁰當然他的意思是說，在生產過程中，人的社會關係本身能夠對人的需要及生產力，起反作用或反應。但如果勞動過程中的合作模式，能够被算作一種生產力，則看來似乎沒有理由說（例如）資產階級不應被當作一種生產力，即使「生產力」這術語馬克斯通常用來所指的，毋寧是生產工具，而非人本身。²¹無論如何，要確定他對這些術語之精確而普遍的用法，如眾所周知，乃是困難的。

「生產關係」(productive relations) 這術語特別是意謂財產關係。在「政治經濟學批判」裏，我們的確讀到他說，「財產關係」(property relations, Eigentumsverhältnisse) 只是「生產關係」在法律上的表達用語而已。²²但是一般而言，「生產關係」這術語是指，在勞動過程裏，所包含的人與人之間的社會關係。如同我們所已看到的，他說這些關係是依賴於生產力的發展階段。此二者一起構成了經濟這下層結構。

他說經濟這「下層結構」支配著上層結構。「物質生活的生產模式，支配一般之社會、政治與精神的 (mental, geistigen) 生活歷程。並非人的意識決定其存有，而是相反地，他們的社會存有 (social being) 決定他們的意識。」^②明顯地，說經濟這「下層結構」支配「(condition, bedingt)」上層結構，這樣的宣稱乃是含糊的。若以一種很微弱的意思來理解這宣稱，則它一點也不令人驚奇。只有當「支配」這詞的意思愈接近「決定」(determine) 時，這宣稱才會愈成爲有趣的。而其實，它亦經常是以這種強烈的意思被理解的。這樣，就有如此的主張 (比方說)：中也紀神學的天國階級制度 (從神以下到天使詩班及聖徒團)，只是中世紀封建制度 (這制度本身則是受經濟因素決定的) 的一種意識型態之反映。再者，無產階級的產生、及資本主義生產模式的到來，被反映在從天主教到新教的這項轉變裏。照恩格斯的看法，喀爾文主義的預定論教義，乃反映此項所假定的經濟事實——在商業競爭裏，成功或失敗並非依賴個人的長處，而是依賴那無法理解且無法控制的諸般經濟力量。但是那抗議說馬克斯和恩格斯的理論已被誤解的，也是恩格斯自己。他們從未意謂，人的觀念只是經濟條件的蒼白反映；從未意謂，二者的依賴關係只是單向的、只是前者依賴後者而已。觀念 (亦即，被觀念啟發靈感的人) 也能對那支配它們 (他們) 的下層結構起反作用。

我想事實乃是，馬克斯與恩格斯在其倒轉觀念論的史觀時，自然地即強調經濟下層結構的決定性影響力。但是在宣稱了他們對世界的看法——意識與觀念的世界只是受經濟生產所決定——之後，他們覺得被迫要對此簡單的看法加以限制。政治與法律結構比意識型態這種上層結構 ()

（如宗教與哲學），較直接地受到經濟下層結構的決定。人的觀念雖受經濟條件的支配，但卻能對這些條件起反作用。事實上，他們兩人若想認許革命活動，則也必須認許如此的反作用。

現在我們轉來看一個較動態的歷史面向。根據馬克斯的看法，「一個社會的生產力在其發展的某階段裏，與現存的生產關係產生了衝突（*conflict*, *Widerspruch*）」（若按字面意思英譯是 *contradiction*——矛盾）。¹⁰ 也就是說，在某一社會時期裏，生產力已發展到一如此地步——在其中現存的生產關係（特利是財產關係）已成爲生產力進一步的發展之束縛——的時候，社會的經濟結構裏就有矛盾存在，革命就產生；此革命乃朝向一新的經濟結構、新的社會時期，之一項質的變化。下層結構起了此項變化，上層結構也隨著變化。人的政治、法律、宗教、藝術與哲學的意識，亦經歷了一項革命，這項革命是依賴著並從屬於經濟領域的革命。

馬克斯堅稱，除非生產力已發展到，那可與現存生產關係相容的最後程度，而且新形式的社會所需的物質條件，已呈現在舊形式社會裏時，否則上述的革命（朝向一新社會時期的變化）是不會發生的。因爲這是一種包含著矛盾（亦即，生產力與現存的社會關係之間的矛盾）的狀態。要直到舊社會歷經了一系列量的變化，而可說是使其某項矛盾成熟了時，才會在社會經濟結構或者生產模式中發生質的變化。

現在，若他們的理論只是以這種方式來表達，則給人的印象是，它只是一種技術與機械性的理論。也就是說，它看起來宛若是說，社會革命（亦即，從某一社會時期到另一時期的轉變）的發生是不可避免地、機械性地。而且也宛若是說，人之覺得需要改變的這項意識，以及他的革

命行動，只是一種附帶現象，對事件的原因沒有任何實際的影響。但是這項解釋雖與其一般理論——生命的物質條件決定意識（而非相反的情形）——相調和，但卻恐怕無法與其下述的堅持相調和——堅持理論與實踐的合一，堅持必需主動地為無產階級推翻資本主義經濟的工作作預備。因此，馬克斯雖有時傾向於宛若認為，物質的生產力是實際的革命作用者，但我們必須再引入階級鬭爭與人的作用此二因素來說明。

馬克斯與恩格斯擬想，歷史的黎明時，是一原始共產主義的狀態，在其中，土地是部落所共同擁有及耕種的，而且沒有階級的區分。然而，一旦私有財產制被引入，不久社會就產生了經濟階級的區分。馬克斯當然知道，文明社會的諸般社會區別形所成的，多少是一種複雜的狀態。但他的一般傾向是，提出如壓迫者與被壓迫者、剝削者與被剝削者的這種根本區別，來把情況簡化。因此，在一切以私有財產制為條件的各種形式之社會裏，都存在著階級間的敵對，這種敵對有時潛伏、有時公開。「迄今為止一切社會的歷史，都是階級鬭爭的歷史。」^②國家成為支配階級的機關或工具。法律亦然。支配階級也試著把它自己的道德觀，強加於被支配階級上。因此，在馬克斯主義的歷史辯證裏，階級的概念取代了黑格爾的民族國家概念，階級鬭爭取代了國家戰爭。^③

在某一社會時期裏，當生產力已發展到一種地步，使得現存的社會關係（特別是財產關係）變成生產力發展的阻礙與束縛時，這時候，階級鬭爭（class war 或 class struggle）就成為特別有重大意義了。因為迄今為止的支配階級（個人叛離此階級者不算），一直努力維持現存的生產關係，但造反階級所感興趣的，乃是推翻這些關係。當生產力與生產關係的矛盾，已經被造反階

級（它的興趣乃是推翻現存的、陳舊的社會秩序）知覺到時，革命就發生了。然後就輪到這新的支配階級使用國家與法律爲其工具。此項歷程將無可避免地繼續下去，直到私有財產被廢除（以及與之俱來的，階級敵對的社會分裂被廢除）時爲止。

馬克斯在其「政治經濟學批判獻稿」之序言裏發現，我們可以用廣泛的概括，來區分四個漸進的社會時期，它們一起形成了人類的史前史（*the prehistory, die Vorgeschichte*）。第一個時期是亞洲時期（*the asiatic*），恩格斯稱之爲氏族組織（*gens organization*）時期，這是原始共產主義時期。如同我們所已看到的，其特徵是土地的共同擁有權、聯合的勞動以及沒有私有財產。但是由於私有財產制的出現（恩格斯還加上，由女家長制至男家長制的改變，以及生產方法的改進），使得私有財產的積聚成爲可能。例如一個人能够產生比他爲其自己的需要所要求的，還要多多的東西。因此就產生了富人與窮人的區分，而需要一種新形式的經濟組織。若我們問說，那造成此項轉變的新生產力是什麼，則特別要提到的乃是鐵，雖然此項主題並未受到發展。無論如何，爲私有財產與財富的增多，使得那即將成爲富有者，必須擁有可供其隨意支配的勞工。但由於在原始共產主義時，並沒有自由勞工可以得到，所以必須由戰爭的俘虜中取得奴隸。

這樣，我們就轉到了古代時期（*the antique or ancient period*），其特徵是奴隸制度，以及自由人和奴隸之間的階級敵對。在此經濟結構（例如希臘與羅馬卽其代表）上，產生了與之相應的法律與政治制度，以及古典世界壯麗的意識型態上層結構。

對於從古代時期到封建時期（中世紀乃此時期之巔峯階段）的轉變，雖然馬克斯與恩格斯提

到了，種種不同的有助於此項轉變之歷史因素，但對於那個或那些導致此項轉變的生產力，他們並沒有提供任何令人信服的解釋。無論如何，它發生了，封建經濟制被反映在那時代的政治與法律制度中，以及（雖是較間接地）中世紀的宗教與哲學中。

在中世紀裏，中產階級 (a middle class) 或資產階級 (bourgeoisie) 逐漸發展著。但是諸如封建制度的限制、同業公會の規定、以及缺乏可雇用的自由勞工等因素，阻礙了其財富積聚的傾向。然而由於美洲的發現與市場的打開，給了商業貿易、航海與工業有力的刺激。新的財富來源成爲可得到的；而中世紀結束時，貴族的圍佔土地以及其他的因素，亦有助於形成一個被剝奪者（他們是待雇用及被剝削的）的階級。這時改變的機會成熟了，同業公會系統被新的資產階級推翻了，以利於早期資本主義社會。最後，蒸氣力與機械大大改革了工業；世界市場被打開了；通訊方法經歷了顯著的發展；資產階級把中世紀所延續下來的諸階級，推到偏僻角落裏。

如同馬克斯所知道的，在封建社會裏，組織的型式太複雜，以致不能容許被化約爲一種單純的階級對立——如貴族與農奴之階級對立。但是馬克斯論說，在資本主義社會（這自然是他最注意的）裏，我們可以看到一種在成長中的單純化現象。因爲資金有這樣的傾向存在——愈來愈集中在少數人手中，集中在多少具有國際或世界性格的大企業聯營組織裏。同時許多小資本家降入了無產階級的地位裏，²⁰ 而無產階級也已傾向於呈現一種國際性格。因此我們面對兩個顯著的階級——剝削者與被剝削者。「剝削」(exploitation) 這術語讓我們想到的當然是，爲了飢餓工資 (starvation wages；譯註，亦即低到無法吃飽的工資) 而被課以長時間的工作。不過，馬克

斯雖的確痛罵工業革命早期時的酷虐，但對他而言，這術語的主要意義是學術專門性的，而非情緒性的。如同我們所已看到的，根據「資本論」所解說的理論，商品的整個價值可說全是由勞動結晶而成；它的價值是來自生產它所花費的勞動。因此工資系統必然是一種剝削，與所付的工資多少無關。因為在每一個情形裏，資本家都是竊取工人的錢。即使有一資本家是仁慈的，他盡可能改善工資及工作環境，但這仍然不影響到二階級間的必然敵對這基本狀態。

現在，資產階級已發展生產力，到一種迄今爲此所未會知道與夢想到的程度。但同時也是把它們發展到一種地步，使得它們無法再與現存的生產關係共存了。照馬克霖的看法，此事實可以在（例如說）經濟危機之週期性的復現看出來。因此，這時代是接近於資本主義系統被推翻的時候了。而革命活動（特別是共產黨的革命活動）的任務在於，把無產階級從（借用黑格爾的話來說）「在己的階級（a class in itself）轉變爲「爲己的階級（a class for itself）」，亦即，一個意識到自己及自己使命的階級。這樣，無產階級將能够掃除資本主義系統，奪取國家機關，用它來建立無產階級專政，而爲共產主義社會鋪路。在這社會裏，政治性的國家將凋萎掉。因爲國家乃是一支配階級面對另一階級或其他諸階級時，用來維持其自己地位的工具。而在共產主義下，階級區分及階級鬭爭都將消失掉了。

鑒於資產階級本身發展生產力這項事實，我們可能想問說，那所出現的而被資本主義生產模式束縛的新生產力是什麼呢？但對於這問題，馬克斯有準備答案。在「哲學的窮困」一書裏他告訴我們，一切生產力中最大的是「革命階級本身。」^②那與現存經濟系統產生衝突，而以革命將

之推翻的，乃是這生產力。

這樣，人類歷史乃是，由原始共產主義、朝向發展完成的共產主義之一項辯證式進展。至少從某個觀點來看，中間的諸階段是必要的。因為是通過它們，才有生產力的發展，以及與之相應的生產關係之改變——其改變的方式不只使共產主義能發展完成，而且使之成爲一項不可避免的結果。但是馬克斯主義的歷史理論也是一項工具或武器，而不只是一旁觀者對歷史狀況的分析。無產階級憑藉此項工具，經由它的先鋒（亦即共產黨），而逐漸意識到它自己，以及它所須執行的歷史任務。

然而這理論也是一關於人的哲學。馬克斯採取黑格爾的理論：人爲了實現自己，必須把自己客觀化。自我客觀化的主要形式，是在勞動中、生產中。所生產的產品可說是，人之在他者（*man-in-his-otherness*）。但是在一切根據私有財產制的社會裏，此項自我客觀化卻採取自我疏離（*self-alienation* 或 *self-estrangement*）的形式。因爲工人對待其產品，如同對待與他自己相疏離的事物。在資本主義社會裏，它是屬於資本家而非工人的。再者，此項經濟上的自我疏離，被反映於一社會的自我疏離裏。因爲作爲一階級成員的身分，並不代表整全的人。無論他屬於那一階級，都可說是有某些他自己的東西卻在其他的階級裏。這樣，階級敵對在人本性中，表現了一深刻的分裂、一自我疏離。如同費爾巴哈所說的，宗教亦表現了人的自我疏離。但是如同我們所已見到的，在馬克斯看來，宗教意識裏的自我疏離，是反映了社會經濟領域裏更深刻的自我疏離。而除了通過私有財產制的廢除，及共產主義的建立，否則自我疏離是無法克服的。若是克服

了經濟與社會層面上的自我疏離，則它在宗教上的表現將消失掉。最後，整全的人 (the whole man)、未被分裂的人將存在。人性的倫理將取代階級倫理，一真正的人本主義 (humanism) 將普遍盛行。

因此，無產階級之推翻資本主義系統，並不只是一支配階級被另一階級取代掉的一例而已。它確是如此，但卻不只是如此。無產階級專政只是一暫時階段，是爲了達到那廢除一切階級的共產主義社會（在其中將不再有自我疏離）而鋪路。易言之，國際無產階級藉著其革命行動，不只拯救它自己也拯救整個人類。它具有「救世的 (messianic) 使命」。

六、對馬克斯與恩格斯思想的評論

若要承認唯物論的歷史理論似乎含有某些道理，這是沒有多大困難的。例如若我想舉例說明，經濟結構對政治與法律形式以及意識型態等上層結構的支配，則有許多種種不同的事實，是我可以列舉的。我可以指出，英國一度施加於竊盜的殘忍刑罰、與存在於那時的經濟和階級結構，二者的關聯，或者美國南部各州的農園所有者之經濟利益、與其缺乏反對奴隸制的強烈道德感，二者的關聯。我可以注意到，一狩獵部落的經濟生活、與其對於來生的觀念，二者的關聯，或者階級的區分與所唱聖歌歌詞，二者的關聯。「富人住其樓閣，窮人在其門口，神使他們各居高位與低位，並注其財產。」我可以指出，希臘政治結構對柏拉圖理想國 (the ideal State) 的描述有明顯影響，或者關於這一點而指出，馬克斯與恩格斯的思想亦是受到工業世界現狀之影響。

但我們雖可以以馬克斯主義對於經濟這下層結構與上層結構二者的關係之理論，成爲似有道理的，但此項似有道理的狀態，大部分依賴於我們之挑選某些材料，而隨便地把他材料處理掉，以及避開棘手麻煩的問題。例如爲了主張這理論，我必須把下述事實隨便地處理掉：在後期羅馬帝國裏，基督宗教已成爲主要的宗教，然後被那些建造中世紀封建社會的民族所接受。而且我必須避開此棘手麻煩的問題——生產力的發展與回教的起源二者之關係。若這樣的問題被強調，則我就提一些因素來作解釋，雖然這些因素非包含於我原初對意識型態這上層結構所作的解釋，可是我卻繼續去宣稱此項原初解釋的真實性。我愉快地承認，上層結構本身能夠對下層結構發揮影響，以及承認，前者所發生的改變能夠獨立於後者的改變之外，可是我卻拒絕承認，這些特准與我原初的立場不一致。其實，爲何我該承認之？因爲我已提到，下層結構與上層結構的關係，是前者「支配」(condition)後者的關係。而我可以根據我所正考慮的個別情況之需要，而決定以或弱或強的意思，來理解這字眼。

我們已經看到，對馬克斯與恩格斯而言，辯證法並非從外來所加諸世界的東西，並非絕對思想 (absolute Thought) 或理性 (Reason) 的表現。作爲思想的辯證法，乃是對於實在界的內在運動之反映，是反映後者的內在發展法則。在這種情形，運動被假定爲必然的與不可避免的。當然這並非意謂，人的思想沒有其扮演的角色。因爲在自然界、人類社會與觀念的世界之間，有連續性。我們已引用過恩格斯的話：「辯證法這門科學，不外是研究自然界、人類社會與思想裏的運動與發展之普遍律則之學問。」²⁰但這樣，整個歷程將都是內在律則的必然構畫運作。在這種

情形下，似乎沒有許多餘地留給革命活動。或者毋寧說，革命活動將會是一項不可避免的歷程裏之一階段。

從某個觀點來看，這種機械的辯證觀似乎是馬克斯與恩格斯此項信念——共產主義的來臨是不可避免的——所要求的。但如果——至少如同恩格斯所認為的——在人類歷史裏所運作的辯證，乃持續地隨同在自然界裏所運作的辯證而進行著（亦即，如果在終極上情形乃是，那自動、動態的物質在作自我發展），則我們就難以明白，何以這歷程將會停止於、或達到一個一切矛盾與敵對都消失掉的階段。其實恩格斯在「自然的辯證法」裏有一段文字說到，物質的進行所經歷的是永恆的循環，並說到，它將以一種「鐵定的必然性」撲滅它的最高產物（亦即，會思想的心靈），而在另一時候的某處再次產生之。²⁵

但這樣的想法，恐怕與馬克斯主義之啟示性的（apocalyptic）面向不相調和，因為後者要求把歷史視為朝向一地上天國的目標邁進的。或許這兩種對此問題的看法，到某一程度是可以並容的。也就是說，可以把各次循環視為，可說是導向一巔峯的極點。但馬克斯主義史觀有其目的論面向，亦即，歷史的運動是從原始共產主義（此乃一天真單純的時代）經過墮落（其表現如私有財產制的引入，以及由之而來的自私、剝削與階級敵對）而又回升，終於恢復了一更高層面的共產主義，而克服了人的自我疏離。若我們愈強調此歷史運動的目的論面向，則就愈傾向於暗中把此看法——歷史是某項計畫的完成、一觀念（Idea）的實現——再度引進來了。

易言之，在馬克斯主義裏，有一根本的含糊混淆。若強調某些面向，則我們就擁有一種對歷

史歷程的機械論解釋。若強調其他某些方面，則其體系似乎要求再度引入馬克斯與恩格斯所謂的唯心論。而這並不足為奇。因為馬克斯多少是轉變唯心論（觀念論）而成的，而此項特殊來源的成分一直徘徊不去。辯證法與唯物論的結合，一點也不是件容易的事。因為如同馬克斯與恩格斯所清楚知道的，辯證法原初是屬於思想運動的。雖然他們把辯證運動主要置於思想的對象（客體）裏，而只在從屬意義上，才藉著反映的方式將之置於人的思維裏，但此項順序的調換，卻仍無可避免地易於使人認為，歷史歷程是一觀念（Idea）的自我發展。若要作另一種可能的選擇，則是把此歷程解釋為純機械性的。^⑤

這是一件多少具有重要性的事。可以說馬克斯主義本身，就傾向於分裂成各不相同的思想方向。可以強調其必然性、不可避免性與決定論之想法，也可以強調其有意的革命活動、與自由的行動之想法。可以強調其唯物論成分，也可以強調其辯證成分。當然也可以企圖把這一切不同的面向結合起來，而不管這企圖所產生的含糊混淆。不過即使在蘇聯，亦呈現各不相同的解釋與發展方向，這點是有重大意義的。若這些不同的思想方向的出現被抑制的話，則是由於黨路線的強制力，由於哲學之外的因素，而非由於馬克斯與恩格斯本身思想中，內在本質上的一貫性、或沒有任何含糊混淆，使然。

從某個觀點來看，前面篇幅所提的那種型態的批判^⑥是沒切中要點的。也就是說，若我們選擇視馬克斯主義為一項對於世界之有趣重要的「洞見」(vision)，則對之作詳細的批判，必然顯得是在炫耀學問，而令人厭煩。那提供對於世界之醒目驚人看法的哲學家，往往是採取實在界的

某一面向，而以為之為打開一切門的鑰匙。詳細的批判可以說是中不切要點的。因為使我們能以新的角度來看這世界的，正是其看法裏所含的誇張成分。當我們已如此來看世界時，我們就可以忘掉其誇張成分，而其看法已達成其目的了。這樣，馬克斯與恩格斯的哲學，使我們能看到的經濟生活——所謂的下層結構——所具之重要性與廣大的影響。而它之能有此效果，能打破其他對於世界的描述或解釋的強硬性，大部是由於其所含的誇張成分。一旦我們看到了馬克斯與恩格斯所注意者，我們就可忘掉如其著作所解說的馬克斯主義：其洞見之本質成爲了一般的見解。我們不用炫耀學問地去管那些詳細的問題，諸如自由與必然性的確切關係，「支配」(condition) 這字眼的確切意思，道德和價值是到那種確切程度被認爲是相對的，等等。

上述這種態度實在是可以理解的。但馬克斯主義的歷史理論並不是這樣的情形：一種只在十九世紀顯著醒目的世界觀，既對人類思想作了貢獻，就落入歷史的偏僻角落了。它乃是一活潑而有影響力的體系，它宣稱是一項對於歷史發展的科學分析——一種容許對未來作預測之分析，可是，它也是一些在現代世界具有重要性（沒有人會否認其重要性）的團體，所持的信條或信仰。因此我們可以合適地指出，這哲學之被轉變成一有力政黨的獨斷信條，已經遏止了其諸不同思想方向的自然發展（若非被如此遏止，則可以期待其種種不同面向，會產生諸不同的思想方向）。

共產主義理論家或許會回答說，問題並非在於，馬克斯與恩格斯的哲學被某政黨採用、將之轉變成武器或工具。因爲從一開始時，情形即是如此。而且正是這事實，使它與以前一切的哲學有別。馬克斯一直認爲他的哲學是改變世界的工具，而不只是對於世界的解釋。不過這樣的看法

雖無疑地是真實的，但也產生了下述的問題：馬克斯主義是否亦屬於其自己所謂的意識型態——相對於其社會現行的經濟結構而產生的？或者：它是否超越這種地位而代表絕對的真理？若馬克斯主義是相對於無產階級與資產階級相對立的情境而產生的，則當此項敵對已被克服時，它就會成爲過時而消失了。然而若宣稱它代表絕對真理，則此項宣稱如何與馬克斯、恩格斯關於永恆真理、自然律等所說的話，相調和呢？

然而一切根據馬克斯與恩格斯哲學內在的含糊混淆而對之所作的批判，以某種意義而言，似乎都是徒勞無益的。若有人只由於認爲馬克斯主義是「科學的」而被它吸引，則這種批判或許可以影響他。但對於那主要是受到馬克斯主義主張的人類社會理想所吸引的人，這種批判不可能對他產生多少影響。所需要的是，根據一種對於人及其天職更爲充分、適當的看法，及根據一種對於實在界的性質更爲充分、適當的看法，來描繪另一個理想。

當然，馬克斯與恩格斯的哲學經歷了一些發展。例如有人注意認識論。某些現代多瑪斯主義者（Thomists）似乎認爲，在當代諸哲學傳統之中，馬克斯主義——如同蘇聯哲學家所代表的——提供了一共同討論的基礎，因爲它在認識論與存有學上堅持實在論的立場。這論題是超越了本書範圍了。但我們可以說，即使這種意義的實在論，是多瑪斯主義與馬克斯主義所共通的，但在馬克斯主義者看來，多瑪斯主義卻是一種「唯心論」的體系。因爲後者主張心靈（Mind）或精神（Spirit）對於物質的優先性。而這正是當馬克斯與恩格斯宣稱唯物論的真實性時，所用心要拒斥的理論。

附 註

- ① 「資本論」(*Das Kapital*), I, p. xvii (漢堡, 一九二二); 英譯本 (*Capital*), II, p. 873 (倫敦, Everyman)。
- ② 「費爾巴哈」(*Ludwig Feuerbach*), 頁四四(司徒加, 一八八八); 英譯本, (*Ludwig Feuerbach*) (C.P. Dutt 編, 並附有 L. Rudas 之導論), 頁五三(倫敦, 日期不詳)。
- ③ 「費爾巴哈」, 頁一二—一三(頁二八)。當我們不只一次提到作品之英譯時, 除了第一次以外, 其他情形都是只將其頁數放在括弧裏, 而不再重複作品名稱。
- ④ 沒錯, 黑格爾在「邏輯學」裏, 從質的範疇過渡到量的範疇, 但是當他處理度時, 他提到, 當一系列量變到達波節點 (nodal point) 時, 就有一突然的質變, 一項跳越接續著。而後者又被進一步的質變接續下去, 直到到達一新的波節點。
- ⑤ 「政治經濟學批判獻稿」(*Zur Kritik der Politischen Oekonomie*), p. xi (司徒加, 一八九七); 「馬克斯——恩格斯作品選集」(*Mars-Engels: Selected Works*), I, p. 363 (倫敦, 一九五八)。
- ⑥ 「費爾巴哈」, 頁四五(頁五四)。
- ⑦ 「資本論」, I, p. 140 (I. pp. 169-70)。
- ⑧ 「德意志意識型態」(*Deutsche Ideologie*), W, III, p. 28 .; 英譯本 (*The German*

- 19 *Ideology*), 頁一六 (第一部與第三部, 由 W. Lough 與 C. P. Magill 英譯, 倫敦, 一九四二)。所提到的 *W* 意指 Dietz Verlag 出版的馬克斯與恩格斯之「作品集」 (*Works*) (柏林, 1957f)。
- 9 「反杜林論」 (*Anti-Dühring*), P. XV (司徒加, 一九一九); 英譯本 (*Anti-Dühring*), 頁一七 (倫敦, 一九五九, 第二版)。
- 10 同上。
- 11 「自然的辯證法」 (*Dialektik der Natur*), 頁五三 (柏林, 一九五二); 英譯本 (*Dialectics of Nature*), 頁八三 (倫敦, 一九五四)。
- 12 「反杜林論」, 頁一三八 (頁一八七)。
- 13 嚴格來說, 在恩格斯看來, 有三個應用領域。「辯證法這門科學, 不外是研究自然界、人類社會與思想裏的運動及發展之普遍律則。」——「反杜林論」, 頁一四四 (頁一九三)。
- 14 「費爾巴哈」, 頁四 (頁二一)。
- 15 「反杜林論」, 頁八一 (頁一二二)。
- 16 「政治經濟學批判獻稿」, p. x (I, p. 363)。
- 17 參考「資本論」, I, p. 143 (I, pp. 172-3)。
- 18 「德意志意識型態」, *W*, III, p. 20 (p. 7)。
- 19 同上, 頁三〇 (頁一八)。

- 20 在「哲學的窮困」一書裏，馬克斯明白地說，革命的無產階級，是一切生產力中之最大者。見下面第四四二頁。
- 21 「政治經濟學批判獻稿」，p. x (I, p. 363)。
- 22 同上，p. xi (I, p. 363)。
- 23 同上。
- 24 「共產黨宣言」(*Manifest der Kommunistischen Partei*)，W, IV, p. 462；英譯本(*Communist Manifesto*)，p. 125 (由 H. J. Laski 編，倫敦，一九四八)。明顯地，這是指原始共產主義結束之，後我們所知的一切歷史。
- 25 也就是說，階級鬭爭被視為更根本的，而國家戰爭則以經濟角度來解釋之。
- 26 這是馬克斯在「共產主義宣言」裏說的，我們應記得其時間乃在一八四八年初。
- 27 W, IV, p. 181；「哲學的窮困」(*The Poverty of Philosophy*)，C. P. Dutt 與 V. Chattopadhyaya 編，頁一四六 (倫敦，日期未詳)；頁一七四 (倫敦，一九五六)。
- 28 「反杜林論」，頁一四四 (頁一九三)。
- 29 「自然的辯證法」，頁二八 (頁五四)。
- 30 提供機械論解釋最大根據的，可能是恩格斯之把辯證法擴延於自然界裏。
- 31 這種批判方式當然一點也不新。「資產階級」哲學家 (也就是說，客觀的觀察者) 對它們是夠熟悉的。

第十七章 齊克果

一、引言

在討論謝林思想的發展那章裏，曾提到他所提出的對於消極與積極哲學之區分。前者在觀念的領域內活動，是對於概念或本質之演繹。後者所關心的則是事物的存在。積極哲學不能沒有消極哲學。可是消極哲學自己卻迴避、忽視實際的存在；而黑格爾即為其當時的主要代表者。

當謝林在柏林闡述此項區分時，丹麥人齊克果 (Søren Kierkegaard) 即其聽眾之一。對於這位德國思想家發展其自己想法的積極哲學之方式，齊克果是少有同感的。但他全然同意謝林對黑格爾的攻擊。齊克果並不缺少對黑格爾的讚美，或對其偉大成就的欣賞。相反地，他認為黑格爾是一切思辨哲學家中最偉大的一位，是一位已達致偉大理智絕技的思想家。然而照齊克果的看法，這點正是黑格爾思想的麻煩，亦即，它只是一偉大的絕技之作而已。黑格爾企求在其辯證法的概念之網裏抓住一切實在，但是存在卻從其網孔中溜掉了。

如同我們不久所要解釋的，對於齊克果而言，存在 (existence) 是一個與自由的個人 (ind-

ividual) 相關聯之範疇。照他對此字眼之用法，存在乃意謂，一個人經由在諸般可能中作自由的抉擇，經由自我託付 (self-commitment) 而實現他自己。因此一個人去存在乃意謂，他愈來愈成爲一個個人而愈不只是個團體的一分子。我們可以說，它意謂超越普遍性 (universality) 而傾向於個體性 (individuality)。所以齊克果對如下他所認爲是黑格爾的看法是少有同感的：一個人愈是超越其特殊性 (Particularity) 而成爲一切時間的旁觀者，使其存在成爲普遍思想的生命裏之一片段，則他就愈是實現了他真實的自我或本質。照齊克果的看法，黑格爾的思想並沒有爲存在的個人留下餘地，它只能以空幻的方式將之普遍化罷了。而對於所無法普遍化的，它則以爲不重要而打發掉；但事實上這乃是最重要的、意義最重大的。使自己被吞沒或沉沒於普遍者〔無論它被設想爲國家或普遍思想 (universal thought)〕裏，即是拒絕個人的責任與真正的存在。

齊克果之強調經由自由的抉擇所作的自我託付 (個人由此自我託付斷然抉擇一項可能而拒絕另一可能)，乃是如此之普遍傾向——強調對立與區分而非掩飾之一——的一個面向。例如，神不是人，人不是神。它們之間的鴻溝無法藉辯證思想來搭橋聯絡。只有藉信仰的跳越、藉人自願的行動 (他以此行動使自己與神相關聯，而且可說是自由地將此關聯的關係當作是受造者與創造者之關係、當作是有限個人與超越的絕對者之關係) 才能使此鴻溝兩方得到聯絡。然而黑格爾卻混淆了應予以區分的雙方。他在無限者與有限者、神與人間所作的辯證之居間調和最後所留給我們的，既不是神也不是人，而只是被實體化的思想 (並被冠以絕對精神這尊嚴之名的) 這個蒼白幽靈。

由於齊克果強調個人、抉擇、自我託付，故其哲學思想變成是一項對於問題的澄清、一項對於抉擇的訴求，企圖使人看清其所面對之存在的狀況與重大的選擇可能性。當然，它並非企圖藉著思想支配整個實在界，而將之展示為一個必然的概念體系。這樣的想法是其心靈所陌生及厭惡的。在他看來，思辨體系的哲學（對他而言，其最偉大的例子乃是絕對觀念論）對人的存在之陳述是徹底錯誤的。真正重要的問題（亦即，對於作為一個存在的個人具有真正重要性的問題）並未藉著思想得解決，並未藉著採取思辨哲學家的絕對立場而獲得解決，而是藉著抉擇的行動（這行動乃是在存在的層次上而非在超然、客觀的反省層次上）獲得解決。

如同有人所期待的，齊克果的哲學是強烈地屬於個人的。當然，以某種意義而言，每一個堪稱為哲學家者都是一個個人的思想家。因為作思考的乃是他。但是在齊克果，其生命、生活與其哲學之間的聯繫比許多其他哲學家的情形還要緊密。他並非只是接收了傳統的問題或其當代哲學圈最受討論的問題，而以一種純粹客觀而無關心的精神來企圖解決之。他的問題乃是從其自己生命產生出來的，意思是說，對他而言，這些問題在最初產生時，乃是呈現於他自己個人抉擇（這抉擇包含徹底的自我託付在內）之前的諸般選擇可能性。他的哲學可說是一個被生活著的哲學（a lived philosophy）。而他對黑格爾思想的一項反對乃是，一個人無法憑藉它來生活。明顯地，齊克果必須作普遍化。若不作普遍化，則就只有自傳而已。可是足夠清楚的是，說話的乃是演員而不是觀眾。

從某個觀點來看，他哲學的此項特色構成了它的弱點。也就是說，他的哲學可能顯得太主

觀、太敵視客觀性。事實上有些人會一點也不承認它是哲學。但從另一觀點來看，齊克果思想強烈的個人性格卻構成了其力量。因為它賦予其著作某種程度的認真與深刻性，使得其著作完全不在如此想法的哲學——以哲學為對於那些具有必要的才性與傾向的人之一項遊戲或學術消遣——之列。

鑒於齊克果思想的發展是有意識地反對黑格爾思想（或者寧可說，反對如同絕對觀念論所陳述的思辨哲學），以及爲了年代先後順序之理由，我把討論他哲學的這一章放在目前這卷的這個部分。但若有人忽視年代先後順序，而以有效的影響力爲標準，則他就會把對於齊克果思想的考察延到以後的階段。因爲雖然他是其時代最熱情的思想家之一，但他在其時代所引起的對他之真正興趣卻很少。由於他是丹麥人，因此可說是在本世紀的第一個十年裏，才首先被德國人發現；對存在主義運動（*existentialist movement*）的某些方面，以及巴特（*Karl Barth*）所表現的那一型態之新教神學，他有深刻的影響。齊克果對黑格爾思想的先取之注重——以之爲其時代及文化環境具支配地位的哲學——形成了其思想中的時代因素。但是他對立於黑格爾思想所提出的觀念，卻有其全然獨立的重大意義，而且它們也已經在其他及以後的文化環境中產生了廣泛的影響。

一、生平與著作

齊克果（*Søren Aabye Kierkegaard*）於一八一三年五月十五日誕生於哥本哈根（*Copenhagen*）。他父親給予他極虔誠的撫育教養；他父親受到憂鬱症及此項想像——神的詛咒懸於他及

的社交生活。那時由於遠離了其父親及其父親的宗教，他提到了基督教「窒息沉悶的氣氛」，並認為哲學與基督教無法相容。伴隨他宗教上之不信的，是道德標準的鬆弛。齊克果這段時期的一般態度，即屬於他以後所稱為生命途上的感性階段。



齊克果 (Sören Kierkegaard) 像

他家之上——的苦楚。●齊克果本身也受此憂鬱症某程度的影響；此憂鬱症藏匿於其諷刺的機智表現之下。

一八三〇年齊克果進入哥本哈根大學，並選擇神學院——這無疑地符合其父之願望。但他很少注意神學研究，而專心於哲學、文學與歷史。他之得知黑格爾思想乃是在此時候。在此時期，齊克果是個生命深刻的觀察者，兀自清醒、諷笑世俗 (cynical)，但也熱衷於大學

一八三六年春天齊克果似乎受到了自殺的試探，但被他內心的諷笑 (cynicism) 之見所克服。那年六月他經歷了一種道德的轉變，意思是說，他採取了道德標準，而且試圖使自己的生活方式達到這些標準 (即使並非一直成功)。② 這段時期相當於他以後的辯證法之倫理階段。

一八三八年 (這一年他父親逝世) 五月十九日，齊克果經驗了一宗教的轉變，這轉變伴隨著「無法形容的喜樂」。他重新恢復他的宗教修習，並於一八四〇年通過神學考試。他與瑞吉娜·歐爾仙 (Regina Olsen) 訂婚，但一年後他解除了婚約。他必定認為他不適於婚姻生活，這是我們所會想像到的一個正確看法。但除此之外，他也逐漸相信他是帶有使命的人，而婚姻會干擾這使命。

一八四三年齊克果出版「非此即彼」 (Either-Or)，這書名恰當地表達了他的人生態度，以及他對於他所認為是黑格爾的「既此亦彼」 (Both-And) 之厭惡；並出版了「恐懼與震顫」 (Fear and Trembling) 與「重述」 (Repetition)。接著在一八四四年有「憂懼的概念」 (The Concept of Dread) 與「哲學片簡」 (Philosophical Fragments)；一八四五年有「生命途上的階段」 (Stages on Life's Way)；一八四六年有「最終的非科學性附筆」 (Concluding Unscientific Postscript)，此乃一巨大而有分量之書，雖然其書名可能不會讓我們想到是這樣。在這些年裏，他亦出版一些「訓義談話」 (edifying discourses)。這段時期的作品以種種假名作者的名義出現，雖然作者本人在根本哈根已足夠出名。就基督信仰而言，祁克果毋寧是站在一位觀察者的觀點、以間接的傳達法 (如同齊克果所言)，來提出這信仰，而非站在一位

熱心於直接傳達真理之使徒的觀點來提出。

一八四八年春天齊克果經歷一次宗教經驗，這經驗照他在其「日記」所述的，改變了他的本性而催使他作直接的傳達。他並未立刻放棄使用假名，但隨著使用「反克里馬庫斯」(Anti-Climacus)之名，他逐漸改以直接、積極的方式提出基督信仰的立場。一八四八年我們看到他出版了「基督徒談話」(*Christian Discourses*)：「觀點」(*The Point of View*)亦在此時寫成，雖然它在齊克果逝世後才出版。「致死之病」(*The Sickness unto Death*)出現於一八四九年。

齊克果正在沉思一項對於丹麥國教的正面攻擊，在他看來，後者已不再配稱為基督宗教。因為至少就其官方代表者來說，齊克果覺得他們已把基督宗教摻水，使之成爲一種只帶著少量宗教信仰(這些少量的宗教信仰是經過計算好、不致觸犯有教養者之感情的)之文雅、道德的人本主義。然而爲了避免傷害敏斯特主教(Bishop Mynster)(他是齊克果父親的朋友)，齊克果直到一八五四年這位神職高位者去世之後才開火攻擊。激烈的論戰隨即展開，在論戰期間，齊克果聲稱，他所代表的只是一般的誠實而已。國教會這種弱化了了的基督宗教，應該認識及承認它不是基督宗教。

一八五五年十一月四日齊克果去世。在他的葬禮中，有不幸的一幕：他的外甥打斷副主教的主持，抗議丹麥教會干預了一位曾非常強烈責備該教會的人之葬禮。

二、個人與羣衆

在某種明顯的意義下，每個人都是且一直是一個個人 (individual)，而有別於其他的人事。依這種意義的個人言之，甚至一羣暴怒的羣衆之一分子亦是個人。可是在另一種意義下，這種羣衆的分子之個體性 (individuality) 卻是沉沒於一共同的意識裏。羣衆可說是被一共同的情緒所纏據住；羣衆能執行正是其分子在作爲個人時所不會執行的行動，此乃眾所周知的事實。

這的確是個極端的例子。但我提到它是爲了以一種簡單的方式來顯示出，我們可能太輕易地賦予此觀念——人都多少是個個人——一實際的價值。當然我們也可以採較不醒目的例子。假設我的意見主要受人們的思想所指揮，我的情緒反應主要受人們的感受所指揮，我的行動主要受我環境的社會習俗所指揮。就此程度而言，我可說是作爲「大我」(the One) 的一份子、作爲非人格的羣體之一份子（而非作爲個人）來思想、感受與行動。然而若我知道了我這可說是匿名的地位，而開始去形成我的行爲原則，堅決地依照這些原則來行動（即使這意謂我的行動方式是對立於我社會環境慣常的行動方式），則就某種意義而言，我可說變成更是個個人，雖然以另一種意義而言，事實上我比我以前之爲個人並無增減一分。

若篇幅許可的話，這些概念顯然需要仔細的分析。但即使在未分析的情形下，它們仍可有助於理解以下所節錄的齊克果之語：「羣衆這概念的本身即爲非真理——這並非單指這羣或那羣羣衆、現在活著或死亡已久的羣衆、卑微的人或尊貴的人所成之羣衆、富足的或貧窮的羣衆等。因

爲它把個人化約爲碎片而使個人全然頹迷、不負責任，或至少減弱他的責任感。」^③當然，齊克果所關心的並不只是這樣的危險：一個人容許他自己成爲烏合之眾這種意義的羣眾之一分子。他的要旨乃是，觀念論哲學所強調的在於普遍者而非特殊者，故它努力要顯示出，一個人愈是超升過所被輕視爲其特有的特殊性者，而成爲普遍者生命裏的一片段，就愈是實現了他的真實本質。齊克果論說，這項理論是錯誤的，無論普遍者被認爲是國家、經濟階級、社會階級、人性或絕對思想。「我已經努力表達此項思想：若採用『種族』這範疇來指示人應該是什麼，特別是指示人所應達到的至高成就，則是一種誤解及純然異教思想。因爲人類這種族之異於某動物種族，不只在於其作爲一種族所具的普遍優越性，也是在於人類如此的特性：每一個在這種族裏的單獨個人（不只是著名、優秀的個人，而且也是每一個個人）都多於種族。因爲把自己關聯於神，較諸把自己關聯於種族、以及通過種族來關聯於神，是高出許多的事。」^④

這段引文的最後一句指示了齊克果思想的一般方向。個人最高的自我實現乃是把自己關聯於神，其中神並非作爲普遍者、絕對思想，而是作爲絕對的你（the absolute Thou）。但進一步解釋齊克果所說的成爲個人之意思，最好留到談論其三階段的理論時再說。現在我們只要注意它乃意謂，反對把自我解散於「大我」（the One）裏、或把自我沒入普遍者裏（無論這「大我」、「普遍者」被設想爲什麼）。在齊克果看來，高舉普遍者、羣體與整體乃是「全然異教」的作法。但他也堅稱，歷史上的異教思想乃朝向基督宗教發展，而新的異教思想則是對於基督宗教的背叛或變節。^⑤

四、諸階段的辯證以及作爲主體性之真理

在「精神現象學」裏，黑格爾解說諸階段的巧妙辯證；經由這些階段的辯證，心靈達到自我意識、達到普遍意識、以及達到絕對思想的立場。齊克果亦解說了一項辯證。但它與黑格爾的辯證是根本不同的。首先，它這種歷程乃是，在個體性的形式裏、在個別存在者的形式裏來實現精神，而非在無所不包的普遍者這種形式裏來實現之。其次，從一階段到另一階段的過渡，並非由思想所達成，而是由抉擇、由一項意志的行動（以此意思言之，亦即一項跳越）所達成的。問題並非在於，要由一項概念綜合的歷程來克服對立狀態；而是在於，要在諸多可能性中作一項抉擇，而抉擇那較高層次的可能性、過渡到較高層次的辯證階段，乃是一個人意志所決定的全人之自我託付。

第一個階段或領域被描述感性的。⑥ 它的特徵是，在感覺層次上的自我解消。感性的人爲感覺、衝動與感情所統治。但我們不可將他變成純然、完全是下流的耽溺官能享樂者。例如，那把世界轉變爲一想像天地之詩人，以及浪漫者（the romantic），亦能爲感性階段的代表例子。感性意識的根本特色在於，缺乏固定的普遍道德標準，缺乏確定的宗教信仰，而呈現出要享受一切範圍的感情與感覺經驗之渴望。沒錯，這階段的人亦可能有其辨識區別。但其辨識區別的原則毋寧是感性的，而非服從於那被視爲由非人格的理性所命令之普遍道德律則。感性的人奮力追求無限，但這是一種壞的無限，它只是缺乏一切限制（除非那限制是由他自己的愛好所加諸的）之狀

態而已。他把自己向一切感情與感覺的經驗開放，從每一朵花裏採食花蜜；他厭惡一切會限制他的抉擇領域者，他從未賦予其生命確定的形式。或者毋寧說，其生命的形式即是他在感覺層次上完全的沒有形式、自我解消。

感性的人覺得其存在是自由的表現。但其實，他並非只是個心理與身體 (psycho-physical) 所組成的有機體，有著感情、想像的能力以及感官享受能力而已。「每一個人之魂與肉 (soulish-bodily) 的綜合，都是被計畫著以作為精神 (spirit) 存在為其目的，此乃其房屋；但人寧願住在地下室裏，亦即，住在感官所決定的因素裏。」^①而感性的意識或人生態度，可能伴隨有對於上述事實的含糊覺識，以及對於此事——把自我解消於快樂的追求與感官的享受——之含糊的不滿。再者，一個人愈覺識到他是住在齊克果所謂的「房屋」地下室裏，則他就愈易於「絕望」 (despair)。因為他發現在他所處的層次上，沒有補救之法，沒有任何拯救。因此他面對著兩個選擇的可能。或者他必須留在感性層次的絕望裏，或者他必須藉著抉擇的行動、藉著自我託付過渡到下一個層次。單單思惟是無法讓他達到目的的。這是個抉擇的問題：非此即彼。

第二個階段是倫理階段。一個人接受確定的道德標準與義務、接受普遍理性之聲，這樣，就把形式與一致性賦予他生命。若感性階段是由唐璜 (Don Juan) 譯註，此本為西班牙傳說裏過著放蕩生活的貴族) 為代表，那麼倫理階段則以蘇格拉底為代表。在齊克果看來，從美感到倫理意識的過渡有一個簡單例子，即一個人捨棄了由賣弄魅力而得的性衝動之滿足，而進入婚姻狀態，接受婚姻一切的義務。因為婚姻乃一項倫理制度，是普遍的理性律則之表現。

現在，倫理階段有其自己之英雄氣質。它能產生齊克果所謂的悲劇英雄。「悲劇英雄捨棄自我以便能把普遍者表現出來。」^⑧此即蘇格拉底之所爲；而安提貢尼 (Antigone) 準備捨棄她的生命以保護不成文的自然法，亦然。可是倫理意識本身並不瞭解罪 (sin)。當然，倫理的人可能會考慮到人的弱點；但他認爲它可由清楚的觀念予以啟蒙開導，由意志的力量來克服之。就他之表現倫理意識本身所特有的態度而言，他相信人道德的自我滿全。但事實上，一個人能逐漸瞭解到，要他如同道德律所應被滿全實現的樣子來實現道德律，而獲得完全的德行，他自己無能達到的。他能逐漸覺識到他缺乏自我滿全，覺識到他的罪 (sin) 與過犯 (guilt)。這樣，他就抵達那面對選擇或拒絕信仰立場的臨界點了。就如同「絕望」可說是成爲感性意識的對立者（這對立者是被倫理的自我託付所克服或解決），同樣地，罪的意識亦形成爲倫理階段的對立者，而此對立者只有藉由信仰的行動、藉由他自己關聯於神才能克服之。

肯定了自己與神——位格的及超越的絕對者——的關係，即是肯定了自己爲精神。「藉由把自己關聯於他自己的自我、藉由願意成爲他自己的意願，自我就明顯地被根植於那構成自我的力量 (the Power) 裏。而此告白即信仰的定義。」^⑨每一個人都可說是有有限與無限的綜合。若完全就其有限性來考察之，則他是與神分離、疏離的。若就其無限性來考察之，則人雖確非爲神，但他是朝向著神的一項運動，是精神 (spirit) 的運動。一個人若在信仰裏持守與肯定他與神的關係，則他就成爲其真實所是、成爲在神面前的個人。

爲了強調第二與第三階段的差別，齊克果使用亞伯拉罕 (Abraham) 願意照神命令犧牲其子

以撒 (Isaac) 的故事爲象徵來說明之。諸如蘇格拉底等悲劇英雄，乃爲了普遍的道德律而犧牲自己；但亞伯拉罕，照齊克果所說的，並沒有爲普遍者做了任何事情。「因此我們站在弔詭 (paradox) 狀態的面前。或者個人是個人，但仍能立於與絕對的一項絕對關係裏，那麼倫理就不是至高無上的了；或者是亞伯拉罕迷失了：他既非一悲劇英雄也非一感性英雄。」^⑩不用說，齊克果的意思並非要宣佈此項普遍性命題：宗教包含對於道德之否定。他所意謂的乃是，信仰的人直接與一位格神相關聯，這位格神的要求是絕對的，不能只由人理性的標準來衡量之。在齊克果心靈深處，無疑地存在著他對瑞吉娜·歐爾仙的行爲之回憶。婚姻是項倫理制度，是普遍者的表現。若倫理、普遍者是至高無上的，則齊克果的行爲即無可饒恕。只有當他具有一項從神而來的個人使命（神把其絕對要求向他這個個人提出）時，他的行爲才能被證明爲正當合理。齊克果是在把他自己的經驗予以普遍化。不過明顯地，這並非意謂，他認爲每個人都具有這同樣的特殊經驗。而是說，他在反省這經驗的普遍性意義。

齊克果的辯證法乃是非連續性的辯證法，也就是說，由一階段到另一階段的過渡是由抉擇、由自我託付達成的，而非經由一連續的概念沈思歷程所達成的。因此，當他在討論宗教信仰時，自然輕視理性而強調意志的角色。在他的看法，信仰是一項跳越。也就是說，它是一項冒險、一項賭注，一項對於某客觀上不確定的事物之自我託付。神是超越的絕對者，是絕對的你；他並非一項其存在能被證明之客體。沒錯，神把他自己顯示給人的良心（意即，人能逐漸覺識到自己的罪、疏離以及對神的需要）。但人的回應是一項冒險，一項信仰——相信那超越於思辨哲學範圍

的一存有 (a Being)——的行動。而此項信仰行動並非能僅斷然一次執行即了結的事。它必須被恆常地重複著。沒錯，神已把自己顯示於基督——神人 (the God-Man)——裏。但基督即是弔詭 (the Paradox)，他對於猶太人是絆腳石，對於希臘人則是愚昧。信仰總是冒險，總是跳越。

從某觀點來看，齊克果對信仰立場的解說，乃是有力地抗議著思辨哲學（這主要是以黑格爾主義為代表）如此的作法：把神與人之間的區分弄模糊了，並把基督教義予以理性化，將之轉變為由哲學所證明出來的結論。在黑格爾的體系裏，「用泛神論的方式廢除了神與人之間的質之區分。」¹¹ 這體系的確提出了對於「一幻覺之地」的迷人展望，「這幻覺之地在必朽的眼光看來，可能顯得產生了一項比信仰的確定性還要高的確定性。」¹² 但是這海市蜃樓對信仰有破壞性，而它之宣稱代表基督宗教則為虛謊。「近代哲學之全然非蘇格拉底式的管道乃是，它想要使它自己及我們相信它即是基督宗教。」¹³ 易言之，齊克果拒絕承認在此人生裏，可能存在著比信仰立場還要高層次的立場。認為信仰已被轉變成思辨知識的這此項虛誇之見，乃是一種幻覺。

不過在這些引文裏，齊克果心中主要所想的雖是黑格爾主義，但我們也沒有充分的理由說，若有人主張明白的有神論並且想藉形上論證來證明神存在，則就會得到齊克果相當的同情。照他的看法，此項事實——人永遠要對信仰或不信負責——顯示出信仰並非是，接受論證所證明的結論，如此的一回事，而毋寧是意志之事。在此，若是天主教神學家顯然會想做某些區分。但齊克果並非天主教神學家。而重點乃是，他乃有意地強調信仰的本質是項跳越，而不純然是要反對黑格爾的理性主義而已。

這點在他把真理解釋作主體性 (subjectivity, 或譯主觀性) 這項著名的解釋裏，清楚地表現出來。「在最激情的內心之一項挪作私用 (appropriation) 的歷程裏，所牢牢把握的客觀上不確定之事物，即是真理，即是一存在的個人所能達到的最高真理。」¹⁴ 齊克果並不否認有任何諸如客觀的、非個人的真理存在著。但是 (比方說) 數學真理所關心的，並非「存在的個人」(existing individual) 本身。也就是說，它們與一個人整個自我託付的生命，並不相干。他接受這些真理。但他只是接受而已，無法再對之做其他的事。他並不會把他整個存有賭注在它們上面。那被我把自已整個存有賭注於其上之事物，並非某種我因其沒有邏輯矛盾、故而不得拒絕它之事物，或者某種我因其如此顯然為真、以致無法找到其任何明顯矛盾來拒絕它之事物。而是這樣的事物：我對它可能會懷疑，但它對我是如此重要，以致若我接受它，則我乃是帶著激情的自我託付態度來接受它的。它在某種意義上乃是我的真理。「真理就是，帶著無限激情來抉擇一項客觀上不確定之事物，這樣的冒險。我默想自然的秩序，希望能藉此找到神，結果我見到全能與智慧；但我也在其中見到其他許多紛擾我心靈、激起我憂慮的事物。所有這些的總額即是一項客觀上不確定之事物。但正由於這緣故，我的內心變成如其原來所是之激烈熱情 (intense)，因為它是以全部的無限激情，來擁抱此項客觀上不確定之事物。」¹⁵

明顯地，像前面如此描述的真理，即是齊克果所意謂的信仰。真理為主體性此項定義，與信仰的定義是相同的。「沒有冒險就沒有信仰。信仰就是，個人內心無限的激情、與客觀上不確定的事物二者之間的矛盾。」¹⁶ 齊克果的確不只一次地宣稱，永恆真理的本身並非一項弔詭。但它

在其對我們的關係裏成爲弔詭的。我們的確能在自然界看到一些神的作爲之證據，可是我們同時也能看到許多指向相反方向的證據。無論我們查看自然界或福音書 (the Gospels)，其中都存在且保持有「客觀上不確定之事物」。因爲神人 (the God-Man) 這觀念對有限的理性來說，乃是弔詭的。信仰領悟了客觀上不確定的事物，而且肯定之；但它宛若必須持守它自己越過一深不可測的海洋。宗教信仰只存在於，人把客觀上不確定的事物「激情地」挪作私用裏。¹⁷

事實上，齊克果並未說，從事信仰的行動一點也沒有理性的動機存在，也並未說，它是任性無常的抉擇所做的一項純然任意專斷的行動。但他確實欣然地把宗教信仰的理性動機縮減到最低程度，及強調真理的主體性、信仰的本質爲跳越等等。因此他無可避免地給人這種印象：對他而言，信仰是一項意志的任意專斷行動。至少天主教神學家基於這個理由而批評他。但我們若不考慮神學上對信仰的分析，而專注於此事的心理面向，則我們毫無困難地可以承認，一定有某些人（無論他是天主教徒或新教徒）從他們自己的經驗很清楚地理解，當齊克果把信仰描寫爲一項冒險或賭注時，他是打算說什麼。而一般言之，齊克果所描述三種不同的意識之態度或層次這樣的現象學分析，是擁有其價值與刺激力的，這價值與刺激力不會受到他特有的誇張表現所摧毀。

五、存在的觀念

我們在前面引述齊克果對真理所下之不落俗套的定義時，引文裏曾提到「存在的個人」(existing individual)。我們已解釋過，照齊克果的用法，「存在」(existence) 這字眼是專屬

人的範疇，不能夠應用於（例如說）石頭。但在此我們還要談一些有關它的事。

齊克果爲了舉例說明他對存在這概念的用法，採用了下述的類比。一個人坐在二輪運貨馬車裏，手握著韁繩，但馬卻沿著它習慣的路途跑著，一點也不受駕駛者的主動控制（駕駛者可能睡著了）。而另一個則主動地引導、指揮他的馬匹。就某種意義而言，二者都可說是駕駛者。以與此類比地方式來說，那隨著羣眾漂流的人、那使自己被吞沒於匿名之「大我」(One)的人，就「存在」這字眼的某種意義言之，可說他是存在的，但就另一種意義言之，則不能說他是存在的。因爲他並非這種「存在的個人」——這存在的個人毅然地朝著一個無法在某個時候一次即瞭解、實現的目標而奮鬥，因此就處於一種經常在變化的狀態，而可說是藉著他一再連續的抉擇行動，來塑造他自己。再者，一個人若滿足於作爲世界與人生的旁觀者之角色，而把每一事物納入抽象概念的辯證裏，則就某種意義而言可說他是存在的，但就另一種意義而言則否。因爲他雖想理解一切的事物，但自己卻不託付於任何事物。然而「存在的個人」毋寧是演員而非旁觀者。他將自己託付於某事物，因而賦予他生命某種形式與方向。他的存在是向外地朝著某個目標（這目標乃其經由拒彼、擇此的抉擇而主動奮求的）。易言之，「存在」這字眼在齊克果的用法，多少同於某些現代存在主義哲學家所使用之「真實的存在」(authentic existence) 這詞的意義。

若只以上述方式來理解「存在」這字眼的意義，則它乃是中性的，亦即，它可以被使用於三辯證階段的任何一者。齊克果的確明白地說：「有三個存在領域：感性的、倫理的與宗教的。」

⑩ 一個人若經過深思熟慮，而毅然地、一貫地作爲感性的人來行動著，排除了其他可能的選擇，

則可以說他「存在」於感性的領域裏。以此意義而言，唐璜代表了感性領域裏存在的個人之典型。類似地，一個人若爲了普遍道德律犧牲了他自己的愛好，並且恆常地爲實現一道德理想（這理想呼召他要一直前進）而奮鬥，則可說他是倫理領域裏之存在的個人。「一個存在的個人乃是處於變化歷程中的他自己……在存在領域裏的口號，總是：前進！」¹⁹

不過「存在」這字眼的使用領域雖的確如此廣泛，但它卻傾向於帶有特具的宗教涵意。而這一點也不足爲奇。因爲在齊克果看來，人最高的自我實現——成爲精神——其實現形式乃是，自己把自己關聯於那位格性的絕對者。「存在是無限與有限的綜合，存在的個人既是無限的也是有限的。」²⁰但是說存在的個人爲無限的，並非把他等同於神。而是說，他的變化行動是朝向著神的一項恆常奮鬥。「存在本身、存在的行動是一項奮鬥……（而）這奮鬥是無限的。」²¹「存在是無限與有限、永恆與暫時所生的小孩，因而是一項恆常的奮鬥。」²²因此我們可以說，在此朝向神的狀態中，存在包含兩項要素：分離或有限狀態，以及恆常的奮鬥。奮鬥必須是恆常的、一項恆常的變化，因爲一個人在信仰裏把自己關聯於神，並無法一次即完成，而必須採取恆常而一再地自我託付這種形式。

齊克果對存在的定義或描述，恐怕不能說一直是透徹清晰的。可是其對於存在的一般想法，是足以理解的。我們可以清楚知道，在他看來，最卓越之存在的個人，乃是在神面前的個人，是持續地堅守信仰立場的人。

六、憂懼的概念

在存在主義者的著作裏，憂懼 (fear) 這概念^②是明顯受人注意的。但不同的作者以不同的方式來使用這個字眼。在齊克果的用法裏，它有其宗教的背景。在「憂懼的概念」一書裏，它與罪 (sin) 這概念有緊密的聯結。不過我想，我們可以擴大其應用範圍，而說憂懼乃是生命路途中，在由一階段到另一階段作質的跳越之前所具之狀態。

齊克果把憂懼定義為「一項同感的反感、及一項反感的同感。」^③例如有一個小男孩，他覺得冒險對他具有吸引力，他「渴望驚人的、神秘的事物。」^④這小孩受到未知之事物的吸引，可是同時也厭惡之，因為後者威脅到他的安全。吸引與厭惡、同感與反感交織在一起。這小孩是處於憂懼的狀態，而非害怕 (fear) 的狀態。因為害怕所關係的是很確定的（無論是實在的或想像的）事物，如牀底下的一條蛇、威脅著要刺人的黃蜂；而憂懼所關係的則是尚未知道、確定的事物。正由於是未知、神秘的事物，故而既吸引小孩又讓小孩厭惡。齊克果把這觀念使用於罪上。他說，在無罪的狀態中，精神是處於睡夢狀態、直接性的狀態裏。如此狀態能有一種模糊的吸引力，這並非由於在這狀態裏是某項確定的事物，而是由於在其中人能使用自由並有犯罪的可能性。「憂懼是自由的可能性。」^⑤齊克果使用亞當 (Adam) 為例說明。當亞當在無罪狀態中，他被告知不可吃那分別善惡知識之樹的果子，否則會受到死亡之苦，在那時候他並無法知道惡與死是意謂什麼。因為知識只有經由違反禁令才能獲得。但禁令在亞當裏喚起了「自由的可能性：

：令人驚憂的能做某某事情之可能性。」²⁷他同時受到它吸引而又厭惡之。

但齊克果說，也有一種與善相關聯的憂懼。例如讓我們假設有一個人沉溺罪中。他可能覺識到脫離此狀態的可能性，他可能受到這可能性的吸引。但同時他可能厭惡這項可能的希望，因為他喜愛他在罪中的狀態。而這實在即是對於自由的憂懼，也就是說，若我們假定這人是受到罪的奴役控制。對他而言，自由是同感的反感、及反感的同感之對象。而此憂懼本身即為自由的可能性。

若我們能以下述方式來使用憂懼這概念，則或許能更明瞭之。讓我們假定有一個人已意識到罪、以及他之全然缺乏自我滿全。他所面對的是信仰的跳越²⁸（信仰的跳越如同我們所已見到的，乃意謂自我託付於一客觀上不確定的事物，意謂向著未知事物的跳越）之可能性。他毋寧像個站在斷崖邊緣的人，他覺識到把他自己拋棄的可能性，他同時覺得受吸引又感到厭惡。沒錯，信仰的跳越意謂得救而非毀滅。「對可能性的憂懼俘住了他，直到它能把他送到信仰的手中而使

他獲得拯救。他在任何其他地方都找不到安息……」²⁹這似乎意謂憂懼由跳越予以克服了。但信仰立場的持守，包含人之一再連續地自我託付於一客觀上不確定之事物，所以至少就這點而言，憂懼似乎是作為那一再連續的跳越之感情色彩、反覆地出現著。

七、齊克果的影嚮

齊克果主要是一位宗教思想家。雖然對他那時代的人而言，他實在是個曠野的呼聲，但他對

基督宗教的看法，對於現代新教神學的重要思潮，卻有著有力的影響。我們已提到巴特的名字，他對「自然神學」之敵視是與齊克果的態度——反對形上學入侵信仰的領域——非常一致的。當然我們也可以說（而且這樣說也是公平的），由巴特所代表的這種型態的神學，與其說是隨從齊克果，不如說是重新與新教原初的思想與靈性源泉相接觸。但由於齊克果的一些觀念是路德教派所特有的，故這點正是他的著作所能發揮、且的確發揮的影響之一。

不過他的著作同時也明顯地能够在其他方向發揮影響力。一方面，他對新教說了一些非常嚴厲的話，而我們在他的思想裏面，不只能辨識出一項轉離開那弱化了的新教之運動，而且也能辨識出一項轉離開新教本身之運動。我的目的並非想論說，若他活得較久些，他就會變成天主教徒。他是否將會成為天主教徒這問題，是我們所不可能回答的。因此討論它並沒益處。但在事實上，則他的著作影響了一些人的心靈轉向天主教；天主教照他的說法，無論如何一直保持著他所謂第一流基督宗教的理想。另一方面，我們也能够想到此項可能性——他的著作可能有助於使人們全然離開基督宗教。我們能想像有人這樣說：「是的，我明白其論點為何。齊克果很正確。我並非真地是個基督徒。而且，我也不想做個基督徒。對於我，沒有任何的跳越，沒有任何對客觀上不確定的事物之激情的擁抱。」

因此若我們在現代存在主義運動的發展裏，發現其中有某些齊克果的論題，但卻被脫離了原初的宗教背景，而為無神論體系所採用，則我們並不感到驚訝。這明顯地是沙特先生（M. Sartre）哲學的情形。至於雅士培（Karl Jaspers）（他在哲學家中被歸類為存在主義者）

③實在與齊克果站得最近，因而他仍在相當大程度裏，保持著存在這概念的宗教背景。④但沙特的哲學提醒我們，真實的存在、自由的自我託付、憂懼等概念，是能够脫離宗教背景的。

上述這些話並非意謂，現代的存在主義的起可以只歸源諸齊克果逝世後的影響力。這樣說乃是一項大錯誤。但是齊克果的論題重新出現於存在主義裏，雖然歷史的情境改變了。而討論存在主義運動的作者把這丹麥思想家視為此運動的精神先驅（雖然的確不是此運動的充分原因），這種看法是很正當合理的。同時齊克果也對許多這樣的人——他們不願自稱為存在主義者，或者不願自稱為任何種類的專業哲學家或神學家——發揮刺激的影響力。如同在本章第一節所說的，他的哲學思想往往成爲既試圖使人明白其存在狀態及所面對的選擇可能性，也懇請人作抉擇、自我託付、成爲「存在的個人」。當然，它也以自由的人或個人之名義，來抗議集體之吞沒個人。齊克果的確是有所誇張。而當存在這概念被人剝除掉他所賦予的宗教意義時，誇張就變得更爲明顯了。但誇張常常用來吸引人注意那畢竟值得述說的事物。

附 註

① 齊克果之小孩童時，在約特蘭 (Jutland) 荒野牧羊。有一天由於饑餓、寒冷與孤單的苦楚，他咒詛了神。這偶發事件卻不能磨滅地印在他的記憶裏。

② 我並非意謂，齊克果曾過著一般所謂的那種全然不道德的生活。它毋寧是在於，從拒絕倫理的自我託付而至接受它，的一項內心態度之轉變。

- ③ 「觀點」，頁一一四 (W. Lowrie 英譯，倫敦，一九三九)。
- ④ 同上，頁八八—一九，註釋中。
- ⑤ 例如見「致死的疾病」(*The Sickness unto Death*), pp. 73-4 (W. Lowrie 英譯，普林斯頓與倫敦，一九四一)。
- ⑥ 例如在「非此即彼」(*Either-Or*) 第一卷及「生命途上的階段」(*Stages on Life's Way*) 第一部，就是討論這美感階段。
- ⑦ 「致死的疾病」，頁六七。
- ⑧ 「恐懼與震顫」，頁一〇九 (R. Payne 英譯，倫敦，一九三九)。
- ⑨ 「致死的疾病」，頁二一六。
- ⑩ 「恐懼與震顫」，頁一七一。
- ⑪ 「致死的疾病」，頁一九二。
- ⑫ 「最終的非科學性附筆」(*Concluding Unscientific Postscript*)，頁二二三 (D. F. Swenson 英譯，普林斯頓與倫敦，一九四一)。
- ⑬ 「致死的疾病」，頁一五一。
- ⑭ 「最終的非科學性附筆」，頁一八二。
- ⑮ 同上。
- ⑯ 同上。

- 17 我們必須記得，在齊克果看來，信仰毋寧是對於絕對而超越的你 (Thou)，位格的神之自我託付，而非對於命題的自我委身。
- 18 「最終的非科學性附筆」，頁四四八。
- 19 同上，頁三六八。
- 20 同上，頁三五〇。
- 21 同上，頁八四。
- 22 同上，頁八五。
- 23 德國人說 Angst，法國人說 angoisie。一些英文作者採用 anguish 或甚至 anxiety。我則一直採用 dread。無論如何，應該避免使用的是 fear 這字，理由如本文中所示解釋者。
- 24 「憂懼的概念」 (*The Concept of Dread*)，頁三八 (W. Lowrie 英譯，普林斯頓頓與倫敦，一九四四)。
- 25 同上。
- 26 同上，頁一三九。
- 27 同上，頁四〇。
- 28 罪 (sin) 的方面不是德行 (virtue) 而是信仰 (或譯信心) (faith)；「致死的疾病」，頁一三二。
- 29 「憂懼的概念」，頁一四一。

30 沒錯，那些被歸類為存在主義者的哲學家，有的拒絕此項標籤。但我們在此無法討論這事。無論如何，「存在主義」(existentialism) 除非是被限於沙特先生 (M. Sartre) 哲學的範圍，否則乃一涵蓋不確定之字眼。

31 雅士培是一專業哲學家及大學教授，然而我們卻難以想像，這位與眾不同而激情的丹麥思想家，擔任著任何講座。但齊克果的人生與思想（如同尼采的人生與思想）乃是雅士培常期默想的題目。

第三部

後期的思潮

第十八章 非辯證的唯物論

一、引言

絕對觀念論崩潰後不久，就接著有一種唯物論哲學興起，這種唯物論哲學並不像辯證唯物論一樣，出自左翼黑格爾主義，而是宣稱自己乃根據及導自，對於經驗科學所作的認真反省。科學與哲學唯物論，當然並無內在的本質關聯，即使是謝林與黑格爾所闡述的自然哲學，對於助成此項信念——形上觀念論乃科學之自然的補充——也做得很少。再者，除了馬克斯以外，德國主要的哲學家都確實不是唯物論者。因此我不打算花許多篇幅，來討論德國十九世紀的唯物論運動。不過我們也必須瞭解到，曾經有過這麼一個運動。雖然它並未提出任何深刻的哲學思想，但它仍是有影響力的。其實正由於它缺乏深刻性以及訴諸科學的威信，以致諸如畢希納（Büchner）的著作「力與物質」（*Force and Matter*）就享有廣泛的流行，曾出了許多版。

二、唯物論運動的第一階段

十九世紀中葉，德國唯物論者著名的有佛克特 (Karl Vogt, 1817-95)，克湊伯 (Heinrich Czolbe, 1819-73)，莫雷縮 (Jakob Moleschott, 1822-93) 與畢希納 (Ludwig Büchner, 1824-99)。佛克特是個動物學家，有一段時間在吉森 (Giessen) 當教授；其名言是，腦分泌思想如同肝分泌膽汁一樣。他的思想概觀，可由他與心理學家華格納 (Rudolf Wagner) 辯論之作的書名「盲目的信仰與科學」(*Blind Faith and Science, Kholer glaube und Wissenschaft*, 1854)；若直譯之則為「木炭爐的信仰與科學」——*Faith of a Charcoal-burner and Science*) 出來。華格納公開宣稱他相信神的創造，而佛克特則以科學的名義來攻擊他。克湊伯是「感覺主義之新解說」(*New Exposition of Sensualism, Neue Darstellung des Sensualismus*, 1855) 一書的作者，及康德、黑格爾、洛宰 (Lotze) 的攻擊者；他從感覺來導出意識，而其詮釋方式則使人想起德謨克利圖 (Democritus)。可是他也承認在自然界裏有有機形式的呈現，承認它們無法由純機械論來解釋。

莫雷縮是位生理學者及醫生；他曾由於有人反對其唯物論，而必須放棄在烏特瑞希特 (Utrecht) 的講座。以後他在義大利成爲一位教授，在那裏對那些傾向實證主義與唯物論者的心靈，產生了相當的影響。特別是影響了隆布洛索 (Cesare Lombroso, 1836-1909)；隆布洛索是士林 (Turin) 的犯罪人類學教授，他把莫雷縮的書「生命之循環」(*The Cycle of Life, Der Kreislauf des Lebens*, 1852) 譯爲義大利文。在莫雷縮看來，整個宇宙的歷史可由一原初物質 (其根本的、本質的屬性乃是力或能量) 這角度，來予以解釋。若沒有力就沒有物質，若沒有物

質也就沒有力。生命只是物質本身的一種狀態。費爾巴哈已開路去摧毀一切對世界所作之擬人化的、目的論的詮釋，繼續完成此項摧毀工作，乃近代科學之任務。並沒有什麼好理由，使我們得以在自然科學、與那對於人及其歷史的研究兩者間，作一種截然的畫分。科學能够在二者中使用同樣的解釋原理。

德國早期唯物論最著名的作品，可能是畢希納的「力與物質」(*Force and Matter, Kraft und Stoff, 1855*)，這本書成爲唯物論一種通俗的教科書，且被譯爲許多外國語文。對於任何無法被一般受過教育的讀者所理解的哲學，作者及時予以譴責。正由於這緣故，這本書博得了相當的名望。如同其書名所指示的，他把力和物質當作充分的解釋原理。例如哲學性的靈魂就被拋棄掉了。

二、朗格對唯物論的批判

一八六六年朗格 (Friedrich Albert Lange, 1828-75) 出版了他著名的「唯物論史」(*History of Materialism, Geschichte des Materialismus*)；在該書裏，他從新康德主義的觀點，對唯物論哲學作了頗有根據的批判。如果只就唯物論之爲自然科學裏的一項方法論原則，來考慮之，則唯物論是應該被肯定的。也就是說，比方物理學家在進行研究時，其態度應該有若只有物質的事物存在而已。康德自己就是這種看法。自然科學家所關心的，並非哲學的實在(reality)。不過，唯物論雖可在自然科學領域裏被接受爲一項方法論原則，但是當它轉變爲一項形上學或普

遍概括的哲學時，就不再能被接受了。在這種形式裏，它乃是成爲非批判性的、天真的。例如在經驗心理學裏，盡可能地採用生理學對心理歷程所作的解釋，乃是很正確合適的。但若以爲意識本身能純然以唯物論來詮釋之，則確是表現了其觀點之爲非批判性的、天真的。因爲我們唯有藉由意識才能對身體、神經等有所認識。那企圖要對意識發展一項唯物論的化約之企圖，正顯示意識之無法被化約的性格。

再者，當唯物論者處理物質、力、原子等等時，他們的態度有若後者是物自身似的，這就表現了他們非批判性的心態。事實上，它們乃是心靈或哲學爲了要理解世界，所形成的概念。我們確須利用這樣的概念，但若認爲它們的效用即是表示，它們能合適地被當作一種獨斷主義的、唯物論的形上學之根基，則乃是天真的想法。而哲學的唯物論就實在是如此。

四、黑克爾的一元論

朗格的批判，對唯物論作了有效的一擊，其原因格外是由於，他並不把自己限於論爭的範圍內，而是致力於指示出，依他的看法，唯物論態度裏的有效成分是什麼。不過如同我們可能料想到的，他的批判並未阻止了唯物論之復起；這第二次的復起，乃是訴諸達爾文的演化理論來作爲支持；他們以演化爲一項已經證實的因素，認爲人的起源與發展，只是整個宇宙普遍的演化之一階段，認爲人較高層次的活動，都能够由此演化的角度予以適當、充分的解釋，並認爲無論在那一方面，都沒有必要引入一超越世界的存有 (a *supramundane Being*) 從事創造活動，這樣的

想法。在那時，某些人心中實在很清楚此項事實：生物演化這科學假設，與哲學的唯物論並無必然關聯。但也有許多人或者歡迎這假設，或者攻擊這假設（照其情況而定），因他們認為唯物論是由這假設所自然導致的結論。

表現德國唯物論運動第二階段思想的，有一本有特色而通俗的著作，此即黑克爾的「宇宙之謎」(*The Riddle of Universe, Die Welträtsel, 1899*)。黑克爾(Ernst Haeckel, 1834-1919) 多年在耶拿當動物學教授，他的許多作品全然是處理他科學研究的結果。而其他作品則致力於闡述，一種根據演化假設的一元論哲學。一八五九年達爾文出版了「依藉自然淘汰的物種起源」(*The Origin of Species by Means of Natural Selection*)，一八七一年出版了「人類的世系」(*The Descent of Man*)；在這一八五九年與一八七一年之間，黑克爾出版了幾本論題與演化有關之作品，並明白宣稱，在他看來，達爾文至終已把演化的假設，置於一真正科學的根基上。黑克爾在此根基上面，繼續發展一項普遍概括的一元論，並以之為傳統意義下的宗教之一項有效的替代品。這樣，在一八九二年他出版了一篇講演，並附加註解，標題是：「作為宗教與科學間的聯結者之一元論」(*Monism as a Link between Religion and Science, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*)。在他的「宇宙之謎」(*The Riddle of the Universe*) 以及「神性自然，一元論宗教的研究」(*God-Nature, Studies in Monistic Religion; Gott-Natur, Studien über monistische Religion, 1914*) 一書中，也可以看到其類似企圖——要在其一元論裏，滿足人對宗教的需要。

黑克爾宣稱，我們對世界的反省，已產生了許多的謎題或問題。其中有些已獲解決，但其他則無法解決，而且一點也不是真實的問題。「一元論哲學最終只打算承認，一個獨一而廣含的宇宙之謎，亦即關於實體 (substance) 的問題。」^① 如果把這問題理解為，關於現象背後某種神秘的物自身之性質，這樣的問題，則黑克爾打算承認，我們或許如同「兩千四百年前的安納齊曼德 (Anaximander) 與恩培多克利 (Empedocles)」^② 一樣無法解決它。但由於我們甚至不知道，是否有這樣的一項物自身，因此討論其性質是無益的。那已經被呈現清楚的是「關於實體之廣含的律則」，^③ 亦即，力與物質不滅之律則。物質與力或能量是實體的兩項屬性，當我們將它們不滅之律則，解釋為演化之普遍律則時，就證明了我們下述看法為正當合理：宇宙是個統一體，自然律在其中具永恆普遍的有效性。這樣，我們就達到了一種對宇宙的一元論解釋，這種解釋所根據的乃是，我們對於宇宙之為一個統一體的證明，以及我們對於一切現象間的因果關係之證明。再者，此一元論摧毀了二元論形上學理論的三個原則：「神、自由與不朽。」^④

這樣，一元論哲學排除了康德兩個世界（物理的、物質的世界，與道德的、非物質的世界）之理論。不過這並非蘊涵說，在一元論裏沒有倫理學存在之餘地；如果倫理學是以人的社會本能為根據，而非以某種想像的無上命令 (categorical imperative) 為根據，那麼就有其存在餘地。一元論所承認為其至高的道德理想者乃是，在利己與利他主義、自愛與愛鄰人二者間，達致一種平衡。「在所有其他哲學家之前，我們必須先予以致謝的，乃是偉大的英國哲學家斯賓塞 (Herbert Spencer)，因為他在演化論裏，找到了此一元論倫理學之根據。」^⑤

黑克爾宣稱，用唯物論來形容他的一元論哲學，是全然不恰當的。因為他的哲學雖的確排斥非物質性的精神這個觀念，但它也同等地拒斥一種死的、無精神性的物質這樣的觀念。「在每個原子裏，此二者都是不可分離地結合在一起。」^⑥但是主張說，在每個原子裏精神與物質 (spirit and matter, Geist und Materie) 都結合在一起，其實即是主張說，在每個原子裏力與「質料」 (force and 'stuff', Kraft und Stoff) 都結合在一起。雖然黑克爾宣稱，他的哲學既可名之為唯物論，亦可名之為精神主義 (spiritualism)，但明顯地，大部分人會形容它是唯物論。沒錯，它是以演化論來解說的唯物論，但也仍是唯物論。他對意識與理性所作的解說，讓我們很清楚地看出這點，無論他可能有何相反的說法。

若「唯物論」這詞是黑克爾所討厭的，則「無神論」這詞亦然。一元論哲學是泛神論，而非無神論；神全然內在於宇宙並與之合一。「無論我們把這非位格的『全能者』 (Almighty) 描述為『神——自然』 (God-Nature, Theophysis) 或『泛神』 (All-God, Pantheos)，在終極而言，都非要緊的事。」^⑦黑克爾似乎並未想到，若泛神論在於稱宇宙為「神」，若宗教在於培養科學、倫理與美學使之各自朝向真、善、美的理想，那麼，泛神論之可以說有別於無神論，只在於它可能在那些自稱為泛神論者心中，呈現某種對於宇宙的情緒態度，而那些自稱為無神論者心中，則不呈現有這種態度。黑克爾確曾提議說：「『神』作為一切事物的終極原因，因而乃是假設上的『實體之始源根基』。」^⑧但這概念想必大致同於那幽靈式的、非位格性的物自身概念，不過如同我們所已看見，黑克爾在別處卻是把這樣的物自身概念，排除於考慮外的。因此他的泛

神論，至多只能是把宇宙稱爲「神」，而對之懷抱著某種情緒的態度而已。

五、奧斯華特的能量主義

一九〇六年在黑克爾的贊助下，慕尼黑成立了一個德國「一元論協會」(Monist Society, Monistenbund)；^①一九一二年奧斯華特出版了「一元論世紀」(*The Monist Century, Das monistische Jahrhundert*)，他是當時一元論協會的會長。

奧斯華特(Wilhelm Ostwald, 1853-1932)是位有名的化學家，首先在瑞加(Riga)後來在萊比錫當化學教授，一九〇九年的諾貝爾獎(the Nobel Prize)得主，亦是「自然哲學年報」(*Annalen der Naturphilosophie*, 1901-21)的創刊者；維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)德文版的「邏輯哲學論叢」(*Tractatus logico-philosophicus*)即刊於其最後一期。一九〇六年他辭去萊比錫的講座，其後的年月，他出版了相當多關於哲學論題的著作。

一八九五年奧斯華特出版一本書：「科學唯物論之超克」(*The Overcoming of Scientific Materialism, Die Ueberwindung des wissenschaftliche Materialismus*)。但他所謂的超克唯物論，乃意謂以能量概念來取代物質概念。實在界的根本要素乃是能量；它在其轉變過程中，採取種種不同的形式。物質的種種不同性質，乃是能量的種種不同形式之表現；而心靈的能量(它可能是無意識的，亦可能是有意識的)，則是另一種不同層次或形式的能量。不同的形式或層次是無法化約的，意即，一種形式無法被等同於另一種不同的形式。但它們都是藉由那獨一的終

極實在（亦即能量）之變化而產生的。因此「能量主義」（energeticism）是一種一元論的理論。它可能與奧斯華特自己的科學方法規準（按照這規準，任何近似形上假設的事物都被排除掉）幾乎是不相調和的。但無論如何，當他轉至自然哲學時，他卻超越了經驗科學的限制。

六、經驗批判論 就其爲一項欲克服唯物論與唯心論的對立之企圖來考察之

唯物論只有在其最露骨的形式裏，才會有下述宣稱——一切歷程都是物質性的。但是一項哲學至少要主張物質的優先地位，以及主張，那些無法被恰當地描述爲物質歷程者，乃是物質所突生的、或者爲物質歷程的附帶現象，否則這哲學就無法被歸類爲唯物論。相似地，唯心論（或譯觀念論，idealism）也並未含有以任何通常的意義來作的此項宣稱——一切事物都是觀念。不過一項哲學至少要主張思想（Thought）、理性（Reason）或精神（Spirit）的優先地位，並主張物質世界乃思想、理性或精神的表現或外顯，否則即無法被恰當地稱爲形上唯心論體系。無論如何，唯物論與唯心論的爭論，預設了一項表面的區別——物質與精神或思想的區別。這樣，就有人企圖藉著使這區別的一端從屬於另一端，來克服二者的對立。因此，排除唯物論與唯心論爭的方法之一乃是，把實在（reality）化約成，那既無法被恰當地形容爲物質、亦無法被恰當地形容爲精神，之現象。

我們在馬哈（Mach）與阿衛拿留斯（Avenarius）的現象主義（phenomenalism）——它通

常被認識爲經驗批判論 (empirio-criticism) ——裏發現了這樣的企圖。這並非說，所提到這兩位哲學家，只關心要克服唯物論與唯心論的對立。例如馬哈主要關心的乃是自然科學的性質。可是他們都認爲，其現象主義剔除了，那惹起對心物統一作形上嘗試的二元論。我們在此，就是從這觀點來考察其理論。

阿衛拿留斯 (Richard Avenarius, 1843-96) 是蘇黎士 (Zürich) 的物理學教授，以及「純粹經驗批判」 (*Critique of Pure Experience, Kritik der reinen Erfahrung, 1888-90*) 與「人的世界概念」 (*The Human Concept of the World, Der menschliche Weltbegriff, 1891*) 二書的作者；他想要顯示出純粹經驗的根本性質，亦即，那被剝除掉一切附加於其上的詮釋之經驗。他在感覺裏發現了經驗的直接材料或要素。這些直接材料或要素，依賴著中樞神經系統的變化，而這些變化則是受環境 (環境或者是作爲一外在刺激而對人產生作用，或者是經由營養過程而對人產生作用) 的支配。再者，頭腦愈是發展，則愈受環境中的恆常要素所刺激。這樣，就產生了一個所熟悉的世界之印象，一個我們在其中能感到安全的世界。而隨著這些熟悉感、安全感的增加，那覺得世界爲如謎的、充滿問題的、神秘的等印象就愈減少。總之，那無法解答的形上學問題，就往往被剔除了。這純粹經驗的理論，把外在世界與內在世界都化約爲感覺，排除了物質的與心靈的、事物與思想、客體與主體等二分法 (這些二分法形成了唯物論與唯心論兩種相抗的形上學理論之根據)。

馬哈 (Enst Mach, 1838-1916) 以一種相當不同的進路，提出了相似的理论。他多年任維也

納大學教授；除了關於自然科學的作品外，他出版了「感覺分析獻稿」(*Contributions to the Analysis of Sensations, Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886)及「知識與錯誤」(*Knowledge and Error, Erkenntnis und Irrtum*, 1905)二書。經驗可化約為感覺，而感覺既非純物質的，亦非純心靈的，而是相當中立的。這樣，馬哈試圖繞到那哲學家們所作的區分——他們使用這些區分以作為建構形上理論的根據——之背後。但祛除自然科學裏的形上成分，乃是更爲關心的，比對於發展一普遍概括的哲學還關心。⑩由於來自我們的生物需求，科學致力於此項目標——使我們能藉預測來控制自然。爲了這目標，我們必須實行一種節約思想的方式，亦即，藉著儘可能最少、最簡單的概念，來把諸現象予以聯結。不過，這些概念雖是科學預測要成爲可能所不可或缺之工具，但它們並未使我們察看到有那形上意義的原因、本質或實體。

列寧(Lenin)在「唯物論與經驗批判論」(*Materialism and Empirio-Criticism*, 1909)一書裏認爲，馬哈與阿衛拿留斯的現象主義乃不可避免地導向唯心論，以及因而導向宗教信仰。因爲若事物被化約爲感覺或感覺材料，則它們必定是依賴心靈的。而且由於它們恐怕無法只依賴個人的心靈，故必定被歸因於一神性的心靈。

從歷史上來看，馬哈與阿衛拿留斯的現象主義，乃是本世紀二十年代學維也納圈(the Vienna Circle)新實證主義(neopositivism)所源出的那股思潮之一部分。我們恐怕不能說，它導致了唯心論之復興，更不必說是有神論之復興。但這並不蘊涵說，列寧對它的批評都不值一提。例如，如同阿衛拿留斯所無意否認的，在有人類之前，以某種意義而言是有事物存在的，同樣地他

亦主張，在有心靈存在之前，能有感覺存在——作爲可能的感覺 (possible sensations)。但除非，事物之被化約爲感覺，被解釋爲等同於下列陳述（對於這陳述，即使最堅決的實在論者，也不會對之有所爭論）：物質對象在原則上都能被感覺到，只要有任何具感覺能力的主體在近處；否則，此項化約就難以避免某種像列寧所對之導出的結論。當然，我們可以試著只提說感覺材料而不提說感覺，藉此來主張前述的解釋。但在這種情形下，我們或者是恢復了那與心靈正相對反的物質客體，或者就變成捲涉入如同前述的困難裏。此外，在我看來，把自我化約爲諸感覺材料所成的一束叢結或一連續系列，乃是荒謬的。因爲自我的存在之不能被化約爲感覺材料，乃是我們可能嘗試如此化約的一項條件。因此所留給我們的，一方面是自我，一方面是感覺材料，易言之，所留給我們的，正是經驗批判論所關心要克服的那種型態之二元論。①馬哈之企圖把形上學從自然科學裏祛除掉，是一回事，作爲哲學理論的現象主義，則是全然的另一回事。

附 註

- ① 「宇宙之謎」 (*Die Welt rätsel*)，頁一〇 (萊比錫，一九〇八年版)。
- ② 同上，頁二三九。
- ③ 同上。
- ④ 同上，頁一四〇、一二七與二四〇。
- ⑤ 同上，頁二一八。若黑克爾仍活著，無疑地他會表示欣賞赫胥黎 (*Julian Huxley*) 教授的

倫理觀念。

⑥ 「一元論」 (*Der Monismus*)，頁二七 (司徒加，一九〇五年版)。

⑦ 「神——自然」 (*Gott-Natur*)，頁三八 (萊比錫，一九一四)。

⑧ 同上。

⑨ 這學會的主要觀念是，以科學來提供一種生活方式。

⑩ 馬哈拒絕把自我視爲，那與自然正相對立的一精神實體，他把自我解釋爲，由一些與自然相連續的現象所組成之複合體。但他並未以任何貫徹的方式，構畫成這項理論，而且他承認自我是經驗的聯結者。

⑪ 新實證主義者企圖把現象主義 (*phenomenalism*) 由一種存有學理論，轉變成語言學理論。他們的辦法是主張，此句陳述——物質對象是感覺與料——的意思乃是說，一句提到物質對象的述句，能夠被解譯成一句或幾句只有提到感覺與料的述句，而使得原初的述句若爲真 (或假)，則解譯後的句子亦真 (或假)，反之亦然。但我並不認爲此項企圖，證明是成功的。

第十九章 新康德主義運動

一、引言

一八六五年李普曼 (Otto Liebmann, 1840-1912) 在其「康德與追隨者」 (*Kant und die Epigonen*) 中提出「回到康德」 (Back to Kant!) 之呼籲。此項回歸康德的要求，實在可由其環境獲得充分理解。一方面，觀念論形上學已產生了許許多多的體系，但是當起初的熱潮退去後，許多人覺得，它們無法提供任何可恰當稱之為知識的事物，因而證明了康德對形上學的態度為正當合理。另一方面，唯物論雖以科學的名義來作其宣稱，但卻繼續去伺候其自己高度可疑的形式之形上學，而無視於康德對科學概念之合法使用所作的限制。易言之，觀念論者與唯物論者以其結果證明了，康德對人理論知識所作的限制是正當合理的。因此，令人滿意的，不就是回歸這位近代的偉大思想家嗎？因為他藉著仔細批判人的知識，既成功地避免了形上學的過度放肆，又沒有落入唯物論者的獨斷主義裏。重點並非在於奴隸般地奉隨康德，而毋寧是接受他的一般立場或態度，並照他所遵循的方針去研究。

新康德主義運動 (the Neo-Kantian movement) 成爲德國哲學裏一項強大的勢力。事實上它成爲「學院哲學」(academic philosophy) 或 School Philosophy, Schulphilosophie——如同德國人所說的)，而且在十九、二十世紀之交時，大部分大學的哲學講座，都是由那些至少在某種程度是此運動的代表者所擔任。但是新康德主義所表現的型態，正如它所擁有的代表者一樣多。對於他們，我們在此不可能全部提及。只要對主要思想進路作些一般提示就足够了。

一、馬堡學派

在新康德主義運動裏有一項區分，即馬堡 (Marburg) 學派與巴登 (Baden) 學派之分。馬堡學派可說主要注重於邏輯、認識論與方法論的論題。它特別是與柯亨 (Hermann Cohen, 1824-1918) 與納托普 (Paul Natorp, 1854-1924) 之名相聯。

柯亨於一八七六年被任命爲馬堡大學哲學教授，他致力於注解及發展康德的思想。廣義言之，他主要的論題乃是，文化意識及其演化之一致；無論他是在論述邏輯、倫理學、美學或宗教，很明顯的是，他都經常在提及他所討論的觀念之歷史發展，以及，這些觀念在其不同發展階段裏所具的文化意義。柯亨思想的這個面向，使其思想不像康德那麼形式主義及抽象，雖然其豐富的歷史反省，並未促使我們更直接地理解其個人觀點。

柯亨在其「哲學體系」(*System of Philosophy, System der Philosophie*, 1902-12) 第一卷裏，放棄了康德的感性論 (先驗感性論)，而完全致力於純粹思想或純粹知識 (die reine

Erkenntnis) 的邏輯，特別是那作為數學物理學 (mathematical physics) 根基的純粹或先驗知識之邏輯。沒錯，邏輯擁有一更廣泛的應用領域。「邏輯必定有一項關係，這項關係越過了數學的自然科學之領域，而延伸到精神科學 (the mental sciences, Geisteswissenschaften) 的領域；但是上述事實一點也不影響，邏輯對於數學的自然科學裏之知識，的根本關係。」^②的確，「在形上學與數學的自然科學之間建立關係，乃是康德的果斷之舉。」^③

在第一卷裏，柯亨致力於純粹意志之倫理學 (ethics of the pure will, Ethik des reinen Willens)。他說：「倫理學是關於人的理論，因而成為哲學之核心。」^④但是人這概念是複雜的，它包含兩個主要的面向，亦即人之為個人，以及人之為社會的一分子。這樣，對於人這充分的概念所作的演繹，就經歷了數個階段或時期，直到此二面向被視為互相貫通的。在柯亨對此事的探討裏，他發現哲學已逐漸把國家視為人倫理意識之具體表現了。但是經驗的或實際的國家，很明顯地只是「統治階級的」國家。^⑤而權力國家 (the power-State, der Machtstaat) 只有在當它不再服侍特殊的階級利益時，才能成為具現公道與正義原則的國家 (der Rechtsstaat)。易言之，柯亨期待一個民主社會主義的社會，認為它將真實地表現出人的倫理意志——無論就人之為自由的個人，這面向來考慮，或者就人在本質上乃朝向社會生活及一共同理想目的之達成，這面向來考慮。

由於其整個哲學體系是「由文化意識的統一性這觀點」^⑥來構想的，而且由於此意識雖然不具有科學與道德的特徵，因此柯亨用第三卷來探討美學。如同康德所看到的，美學的探討，構成系統哲學的一本質部分。

納托普亦擔任馬堡的講座，他受到柯亨的強烈影響。在其「精密科學之哲學根基」(*Philosophical Foundations of the Exact Sciences, Die Philosophischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, 1910)一書裏，他試圖顯示出，數學之邏輯發展，並不需要訴諸任何時空的直觀。這樣，他的數學哲學(*Philosophy of mathematics*)遠比康德的數學哲學更爲「現代」(*modern*)。關於倫理學，納托普分享柯亨的一般見解，並且根據這樣的想法——道德律要求個人應使其活動隸屬於那提升人性之活動——他發展了一種社會教育之理論。還可以提及的是，納托普在一本名著「柏拉圖的觀念論」(*Plato's Theory of Ideas, Platons Ideenlehre*, 1903)裏，企圖建立柏拉圖與康德的類似關係。

柯亨與納托普兩人都致力於要克服，思想與存有之間的分裂——這分裂看來是康德的物自身理論所包含的。這樣，照納托普的看法，「二者(亦即思想與存有)只有在其與對方恆常的彼此關聯裏，才存在及具有意義。」^⑦存有並非靜態的、與思想活動正相對立的事物；它只存在於一個在本質上與思想活動相關聯的變化歷程裏。而思想乃是一項逐漸確定其對象——存有——之歷程。不過柯亨與納托普雖想要把思想與存有，結合爲一歷程的相關變極，但除非他們丟棄康德的立場而過渡到形上觀念論，否則不可能有效地剔除物自身。

三、巴登學派

馬堡學派強調探討自然科學的邏輯根基，而巴登學派則強調價值哲學，以及對於文化科學(

cultural sciences) 的反省。這樣，在文德爾班 (Wilhelm Windelband, 1848-1915) 看來，哲學家所關心的工作，在於探討價值判斷之原則與預設，以及探討判斷主體 (或判斷意識) 與判斷所根據的價值 (或規範、理想) 二者的關係。

照這種對於哲學的看法，明顯地，倫理判斷與美感判斷提供了哲學反省的材料。例如道德判斷顯然毋寧是價值性格的，而非描述性格的。它所表達的毋寧為應然的狀態，而非世界的實然狀態。但文德爾班也把邏輯判斷包含在內。因為就如同倫理學關涉道德價值，同樣地，邏輯也關涉著一種價值，亦即真理。並非凡被思想的事物即皆為真。真理乃是那所應該被思想的。這樣，一切合於邏輯之思想，都是受到一種價值、一種規範的導引。邏輯的終極公理無法被證明；但我們若要對真假作評價，則必須接受之。除非我們打算拒絕一切邏輯思考，否則我們必須接受真理為一項客觀規範或價值。

因此，邏輯、倫理學與美學乃預設著真、善與美的價值。這個事實迫使我們去預設，在經驗意識背後可說是存在著一個那定立規範或置定價值判斷的先驗意識。再者，所有個人在其邏輯、倫理與美感的判斷裏，都隱含地訴諸普遍、絕對的價值，因此這先驗意識就形成了各個人之間的活的聯結。

然而絕對價值需要一形上的錨來固定之 (a metaphysical anchoring, eine metaphysische Verankerung)。也就是說，對於客觀價值的認識與肯定，導致我們設定，在一起感覺的實在 (reality) (這實在我們稱之為神) 裏有一價值的形上根基。這樣，就產生了聖 (the holy) 的價

值。「我們並不把聖理解爲，諸普遍有效的價值中之一種特殊價值（諸如真、善、美即各爲這樣的一種特殊價值），而是以之爲所有這些價值的本身（就這些價值之處於與一超感覺的實在之關係而言）。」^⑥

利克爾特 (Heinrich Rickert, 1863-1936) 發展了文德爾班的價值哲學，他是後者在海德堡哲學講座的繼承者。利克爾特堅稱有一個具實在性 (reality) 的價值領域，但認爲這領域並無法恰當地說是存在 (exist) 的。^⑦ 價值之擁有實在性，是以主體認識它們，但並非創造它們，這種意義言之。但它們並非居於其他存在事物之間的存在事物。然而在價值判斷裏，主體把價值領域與感覺世界合在一起，把價值意義賦予事物與事件。雖然價值本身不能恰當地說是存在的，但我們並沒有權利否認它們的此項可能性——它們可能是根植於一永恆的神性實在，這神性實在超越了我們的理論知識的。

與利克爾特的一般見解一致的是，他強調價值觀念在歷史中的地位。文德爾班已主張，^⑧ 自然科學所關涉的是，事物之普遍面向（亦即事物所例示的型態）以及事件的可重複性（亦即事件所例示的普遍律則），而歷史所關涉的則是，單獨的、獨特的事物、事件。自然科學是「斷定律則的」(‘nomothetic’ 或 law-positing)，而歷史（亦即歷史這門科學）則是「表意性的」(idiographic)。^⑨ 利克爾特同意，歷史學家所關係的是單獨、獨特的事物、事件，但他堅稱，他們興趣的只是與價值有關的人物與事件。易言之，歷史編撰的理想，乃是作爲這樣的一門文化科學——按照不同的社會、文化所認識的價值，來描述歷史的發展。

敏斯特堡 (Hugo Münsterberg, 1863-1916) 是利克爾特的朋友，就其思想的一特殊面向而言，可稱之與新康德主義的巴登學派相聯。在他的「價值哲學」(*Philosophy of Values, Philosophie der Werte*, 1908) 一書裏，他解說，由價值體系的角度來把意義賦予世界，這項想法。但是當他在哈佛 (Harvard) 當實驗心理學教授時，他主要關心的是心理學領域，在此領域，他受到馮德 (Wundt) 的強烈影響。

四、實用主義傾向

我們已經看到，文德爾班認為，一超感覺的神性實在 (reality) 之存在，乃是欲認定絕對價值時所必要之設定。可是他同時也關心於辯稱，在此文脈中所使用的「設定」(postulate) 這字眼，遠比「有用的虛構」(useful fiction) 所意謂的還要多。然而，有些新康德主義者卻以一種明確為實用主義 (pragmatism) 之意義，來解釋康德的設定理論 (postulate-theory)。

這樣，朗格 (Friedrich Albert Lange 1828-75) (我們在前面已提到他是個唯物論的批判者) 就把形上理論與宗教教義解釋為，屬於一介乎知識與詩之間的領域。若把這樣的理論與教義當作是表達關於實在界的知識，則就會遭受康德與其他批判者所提出的所有反對。因為我們無法擁有，對於超現象的實在界之理論知識。但若把它們解釋為某項超越知識的實在 (reality) 之象徵，同時也強調它們對人生的價值，則它們就能免於反對 (這些反對唯有在形上學與神學被宣稱具認知價值時，才會被提出)。

以設定理論爲一種有用的虛構這項想法，被懷與格 (Hans Vaihinger, 1852-1933) 用一種較有系統的方式，予以發展。他是「宛若哲學」(*The Philosophy of As-If, Die Philosophie des Als-Ob*, 1911) 這名著的作者。對於他，形上理論與宗教教義，變成只是實用主義一般真理觀的應用個例。人只有感覺與感受是實在的，其他方面的任何知識都是「虛構」而成的。例如邏輯原則乃是，在經驗上已證明爲實際有益的一種虛構。主張說它們是無可否認地真實，即是主張說它們已被發現是必然有用的。因此對於(比方說)宗教教義所要問的問題毋寧是，它是否對行動有用、有價值而宛若爲真，而非它是否爲真。其實，教義是否「實在」(really)爲真這問題之難以提出，不只由於，我們缺乏辨識它是否爲真所需的憑藉工具，而且毋寧是由於，真理這概念被賦予一種實用主義的解釋。^⑬

這種實用主義的虛構論，明顯地從康德的立場走遠了許多。其實，它實在是剝除了康德設定理論的意義，因爲它除去了，康德在理論的知識與道德律的設定二者間，所立的尖銳對比。不過，我雖把懷與格包含於新康德主義者內，但他卻也受到尼采 (Nietzsche) 的生機主義 (vitalism) 與虛構論 (fiction-theory) 之強烈影響。他曾出版一本論尼采之名著：「作爲哲學家的尼采」(*Nietzsche as Philosopher, Nietzsche als Philosoph*, 1902)。

五、卡西勒 總結的觀察

如同我們所已看到的，新康德主義絕非同質的思想體系。一方面，我們有諸如里爾 (

Alois Riehl, 1844-1924) 這樣的哲學家；他不只斷然拒絕一切形上學，並認為以哲學 (philosophy) 這字眼的本來意義而言，價值論應被排除於哲學之外。¹⁰ 另一方面，我們有像文德爾班這樣的哲學家，他發展絕對價值之理論，其發展的方式，實際上即是再度引入了形上學，即使他仍說是「設定」(postulates)。

這樣的差異自然隨著「新康德主義者」(Neo-Kantian) 這詞應用範圍的擴大，而成為更加明顯。例如這詞有時被用於佛爾克特 (Johannes Volkelt, 1848-1930) 身上，他是萊比錫的教授。但由於佛爾克特主張，人的精神對它與絕對者的合一這事能擁有一直觀的確定性，主張，絕對者是無限精神，以及主張，宇宙的創造這事可設想為類似於美感作品的產生，因此，稱他為新康德主義者是否合適，顯然值得懷疑。事實上，佛爾克特受到了康德以外其他德國哲學家的強烈影響。

我們或許已注意到，所提到的大部分哲學家都活到二十世紀。而新康德主義運動的確有一、兩位傑出的代表者存在於較近我們的時代裏。其中著名的有卡西勒 (Ernst Cassirer, 1874-1945)；他曾先後連續在柏林、漢堡 (Hamburg)、哥特伯格 (Göteborg) 與美國的耶魯 (Yale) 擔任講座。馬堡學派的影響，使得他注意認識的問題。他的研究成果是一部三卷的著作：「近代哲學與科學中的認識問題」(*The Problem of Knowledge in Philosophy and Science of the Modern Era, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906-20*)。接著在一九一〇年，又有一本討論實體概念與功能概念 (*the concepts of substance*

and function, Substanzbegriff und Funktionsbegriff) 之作。卡西勒感到物理學之日漸數學化，他歸結說，在近代物理學裏，可感覺的實在界 (reality) 已被轉變，被重新建構為一象徵世界。對象徵功能的進一步反省，導致他發展了一大規模的「符號形式之哲學」(*Philosophy of Symbolic Forms, Philosophie der Symbolischen Formen, 1923-9*)；在該書中他主張，使人與動物有別的，乃是符號之使用一事。人藉著語言創造了一個新世界——文化的世界。卡西勒用符號這觀念，開啟了許多的門。例如他試著解釋，人格的統一乃是一項，把人不同符號活動予以聯結，之功能性的統一。他特別注意，那表現為神話形式的符號之功能，並且按照符號的轉變這觀念，來研究諸如藝術、歷史編撰等活動。

不過，新康德主義雖延續到目前這世紀，但恐怕不能稱之為二十世紀哲學。新的運動與思潮之出現，已把它推到居後的背景地位了。與其說由於它所處理的主題，已死寂無效，毋寧說由於這些主題，現在乃是於種種不同的思想環境或架構中，被處理著。科學的邏輯及價值哲學之探討，即為如此。再者，認識論 (epistemology 或 theory of knowledge) 已不再擁有康德及其門生所歸諸它的核心地位了。

當然這並非說康德的影響已耗盡了。絕非如此。但是無論如何，在任何可適當地稱為新康德主義的延續運動裏，並未感覺到有康德的重大影響。再者，康德的影響，有時是發揮在全然為非康德主義的方向裏。例如實證主義者相信，康德之排除形上學於知識領域外，實在是正確的，而現代多瑪斯主義裏則有一思潮，想為了一個恰為非康德主義之目的——建立一系統的形上學——

來解釋及發展康德的先驗方法。

六、對狄爾泰的一些解說

在此處我們可順便對狄爾泰 (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) 作一些論述。他曾先後連續在巴色爾、基爾、布瑞斯勞以及最後在柏林擔任講座，在柏林他接續洛宰為哲學教授。狄爾泰的深深地讚美康德，但他無法被恰當地稱為新康德主義者。他的確致力於發展，對於歷史理性之批判 (a critique of historical reason, Kritik der historischen Vernunft) 及與之相應的範疇理論。從某個觀點來看，此項活動可視為把康德的批判工作，擴展到德國人所謂的「精神科學」(Geisteswissenschaften) 裏。可是他堅稱，歷史理性 (亦即，那理解與詮釋歷史所使用之理性) 的範疇，並非先驗的範疇，並非那被使用於一些未加工的素材上以構成歷史的先驗範疇。它們乃是，人的精神對其自己在歷史裏的客觀表現所作的活潑洞察，所產生的。一般而言 (特別是從一八八三年以後)，狄爾泰在康德的抽象思想與他自己的具體研究方法二者間，作一尖銳的區分。不過我想，由於我們在本章前面已有機會提到自然科學與「精神科學」之間的區分，所以我們在此提到狄爾泰是充分的。

以 mental sciences 來譯 Geisteswissenschaften 一詞，會使人產生誤解，這事實我們只要考察狄爾泰所給的例子，就可清楚看出。他說，在自然科學旁邊，已產生了一羣其他的科學 (sciences)，這羣科學可合稱 Geisteswissenschaften (精神科學) 或 Kulturwissenschaften (文

化科學)。它們是「史學、國家經濟學、關於法律與國家之科學、宗教學、文學與詩的研究、藝術與音樂的研究、哲學的世界觀之研究、各種體系以及心理學。」^⑤但 *mental sciences* 使人想到的卻往往只是心理學。而狄爾泰在一份相似的舉例清單裏，甚至未提到心理學。^⑥法國人慣稱之為 *the moral sciences*。但是在英文裏，這詞使人想到的主要是倫理學。因此我打算稱之為 *the cultural sciences* (文化科學)。沒錯，這詞通常並不會讓人想到，包含國家經濟學。但我們卻有足夠理由說，這詞能涵蓋狄爾泰所謂的 *Kulturwissenschaften* 或 *Geisteswissenschaften* 之意思。

明顯地，我們不能以這種簡便的說法——文化科學與人有關、而自然科學則無——來區別它們二者。因為生理學亦是一門自然科學，但它卻討論人的事情。我們也不能只是簡單地說，自然科學所關係的是，物質的及可感覺的事物（包括人的物質面在內），而文化科學所關係的是，心靈的、內在的事物，是那不涉及感覺世界的事物。因為明顯地，例如在藝術研究裏，我們所關係的毋寧是諸如圖畫等可感覺的對象，而非藝術家的心靈狀態。沒錯，藝術作品是被當作人精神的客觀化產物，來研究的。但它們仍然是可感覺到的客觀化產物。因此我們必須找尋其他某種方法，來區別此二類科學。

人與自然界處於一種讓人感覺為活潑的和諧狀態裏，他對其物質環境的主要經驗，乃是其個人所經歷過的經驗 (*experiences, Erlebnisse*)，而非那與他本人相分離的反省對象。然而爲了建造自然科學的世界，人必須把注意力轉離開，他由個人經歷過的經驗這方面所產生的，對其物

質環境之印象；他必須盡其所能離開這圖象，^⑦而從時間、空間、質量與運動的關係這角度，來發展一項對於自然界的抽象構思。自然界對他必須成爲核心的實在、一個律則所規制的物質系統（這系統可說是由外部來被考察的）。

然而若我們轉至歷史與文化的世界（亦即，人精神的客觀化世界），則情形就不同了。它主要必須由內部來透察之。個人所經歷過的他與其自己社會環境之關係，變成具有根本重要性了。例如若我排除掉，我自己所經歷過的有關社會關係之經驗，則我就無法理解古希臘的社會與政治生活（它乃是人精神的一項客觀化表現）。因爲這些經驗乃是，我要理解任何其他時代的社會生活，所必須以爲根據的。沒錯，在人類歷史與社會生活中必須有某些一致性，我自己的經驗（*Erlebnis*）才能成爲理解歷史之鑰。但「歷史世界的原初細胞」^⑧（如同狄爾泰所稱呼的）乃是個人的經驗（*Erlebnis*）——他所經歷過的有關他與他自己社會環境相互作用的經驗。

不過，狄爾泰所謂的經驗（*Erlebnis*）雖是發展文化科學的一項必要條件，但它們本身並不構成任何種類的一門科學。理解（*understanding, Verstehen*）也是必要的。我們在歷史與其他文化科學裏所必須理解的，並非那可說是人精神的內部，而是此精神的外在客觀化、此精神的客觀表現，如在藝術、法律、國家等所表現的。易言之，我們所關係的是對客觀精神的理解。^⑨理解某個時期的客觀精神，即意謂把它的現象，關聯於這些現象裏所表現的一個內在結構。例如理解羅馬法，即包含要進到那可說是外在的裝置下，而洞察這些法律所表現的精神結構。它意謂洞察那所可稱之爲羅馬法精神的裏面，就如同理解巴洛克（*Baroque*）建築，就包含要透察入其

精神裏，洞察此種風格所表現的目的與理想之結構。因此我們可以說，「文化科學所依賴的是，所經歷過的經驗、表現與理解三者的關係。」²⁰表現是必要的，因為那在下面作為根基的精神結構，只有通過它的外在表現、在它的外在表現裏才能被領悟。理解是由外部到達內部的一項運動。在理解的過程中，有一精神對象產生在我們視線前面；而在自然科學裏，則是有一物質對象在科學認識的過程裏，被建構起來（雖然不是以康德那種想法的意思建構的）。

我們已經看到，一個人關於他自己社會環境的個人經驗，乃是他能以再次活出過去的人之經驗，的一項必要條件。Erleben（經驗）是使 Nacherleben（重新經驗）成為可能，的一項必要條件。前者使後者成為可能，是由於那發展中的歷史及文化實在（historical-cultural reality）「狄爾泰將之描述為生命（Life, Leben）」所具之連續性與根本一致性。當然，各文化是有時空上之區別的。但若我們設想，在外在世界所定的條件下，人與人之間的交互關係是，那遍歷諸時空區別、仍繼續存在的一項構成中與發展中的單一體（unity），則我們就有了生命（Life）這概念。在研究此生命時，歷史理性使用了某些範疇。如同所已提到的，這些範疇並不是那被使用於某些素材上的先驗形式或概念，「它們乃是存於生命（Life）的性質本身裏」，²¹而在理解的過程中，被予以抽象的概念化。我們無法確定這樣的範疇之明確數目，或者將之轉變成一井然有序的抽象邏輯一覽表、以便於作機械性的應用。但是在它們之中，我們能叫出名稱的是「意義、價值、目的、發展、理想。」²²

這些範疇不應以一種形上的意義來理解之。例如，所要做的並不在於，去界定歷史的目的（

「目的」一詞在此是意謂，歷史發展歷程所被預定要達到者，這樣的意思（或意義。而毋寧在於，去理解生命 (Life) 對某一特殊社會所具之意義，以及那表現於該社會的政治與法律制度、藝術、宗教等等之實際運作的理想。「意義範疇意指，生命 (Life) 的部分對全體之關係。」²⁸ 但是「我們對生命 (Life) 的意義之構思，總是在改變的。各項生命計畫 (Life-plan) 都表現一種對於生命 (Life) 的意義之想法。我們對未來所定之目的，支配我們對過去的意義之解說。」²⁹ 若我們說未來的任務在於達成這事或那事，則我們的判斷，就支配了我們對過去的意義之理解。當然，反之亦然。

我們恐怕無法否認，狄爾泰的思想含有一種明顯的歷史相對主義成分。例如，一切的世界觀 (world-views, Weltanschauungen) 都是對於世界的片面觀點，是相對於不同的文化時期之觀點。我們若對這樣的世界觀或形上體系加以研究，就能看出其相對性。可是狄爾泰並不主張，沒有任何具普遍有效性的真理存在。他認為對於生命 (Life)、對於整個歷史的研究，乃是人繼續不斷地接近一客觀而完全的自我認識之歷程。人根本上是一歷史的存有者，他在歷史裏逐漸認識自己。此項自我認識在實際上從未完全達成，但人通過歷史的研究所達到的認識，與人通過自然科學所達到的認識，都一樣不是純然主觀的。狄爾泰在克服純粹歷史主義這事上，實際成功了多少，無疑是尙待商榷的。但他的確不想主張一種極度的相對主義——這種相對主義必然會使他對世界史的構思成爲無效。

在自然科學似乎正威脅著要席捲一切知識領域的時代裏，此項問題——我們是否能夠及如何

能够區分自然科學與文化科學——自然成爲一個重要問題。而狄爾泰對這事的解說，最明顯有助於此事之探討。我們對這解說的價值作何看法，似乎大部依賴於我們對史學家的功能之看法。例如若我們認爲，那看透外在表現而洞察內在精神結構（如羅馬法、巴洛克藝術與建築等之「精神」）這樣的想法，具有先驗形上學（此乃狄爾泰自己所宣稱要拒斥的）的味道，而且若我們同時亦不贊同先驗形上學，則我們恐怕不會想接受，狄爾泰對兩類科學之差別所作的解說。但是，若我們認爲，要理解人的文化生命，事實上需要如此由外在現象，過渡到那表現在它們裏面的實際運作之理想、目的與價值，則我們恐怕就無法否認 *Erleben* 與 *Nacherleben* 二概念的關聯。因爲在這種情形下，歷史的理解，必然包含從內部來洞察歷史，而且在可能的範圍內，重新去經驗過去的經驗、態度、價值判斷與理想。而這點無論如何，是歷史與文化科學一項顯著的特色。因爲我們恐怕無法說，物理學家是企圖重新經驗一原子的經驗，或者企圖看透原子中各粒子間的關係，而洞察到其內所表現的一精神結構裏。若把這樣的想法引入數學物理學裏，則乃意謂它的毀亡。反過來說，若不能將這樣的想法引入文化科學的理論裏，則乃是遺忘了「那探討歷史者亦同爲創造歷史者。」²⁵

附 註

- ① 在其「哲學體系」(*System of Philosophy*) 第二卷，討論神的觀念。亦參考「哲學體系裏的宗教概念」(*The Concept of Religion in the System of Philosophy; Der Begriff der*

Religion im System der Philosophie, Giessen, 1915)。神這觀念被描述為那統合真理與完全 (perfection) 的理想。

② 「哲學體系」 (*System der Philosophie*), I, p. 15 (柏林, 一九三二, 第三版)。
Geisteswissenschaften (精神科學) 這術語以下會討論到。

③ 同上, 頁九。柯亨顯然是指, 如同康德所接受的那種意義之形上學。

④ 「哲學體系」, II, p. 1 (柏林, 一九二一, 第三版)。

⑤ 同上, 頁六二〇。

⑥ 「哲學體系」, III, p. 4 (柏林, 一九二二)

⑦ 「哲學」 (*Philosophie*), 頁一三, (哥庭根, 一九二一, 第三版)。

⑧ 文德爾班這位廣為所知的哲學史家, 先後連續在蘇黎士、富萊堡與史特拉斯堡 (Strasbourg) 擔任講座。一九〇三年被任命為海德堡哲學教授。他是所謂巴登學派 (Baden School) 的第一位主要人物。

⑨ 「哲學導論」 (*Einführung in die Philosophie*), p. 390 (杜賓根, 一九一四)。

⑩ 在利克爾特的「哲學體系」 (*System of Philosophy, System der Philosophie*, 1921) 裏, 他試圖把價值區分為六類或六個領域: 邏輯價值 (真的價值)、美學價值 (美的價值)、密契主義價值 (非位格的神聖或聖潔之價值)、倫理學價值 (道德的價值)、愛情價值 (幸福的價值) 與宗教價值 (人格的神聖之價值)

- 11 在其「歷史與自然科學」(*History and Natural Science, Geschichte und Naturwissenschaft, 1894*)裏。
- 12 一門科學並不只因它探討人的事情，即為「表意性的」。例如經驗心理學探討人的事情，但它仍是一門「斷定律則的」科學。以經院主義的用語來說，其區別毋寧是形式的而非質料的。
- 13 為了對懷興格公平起見，我們必須再補充說，他努力要區分「宛若」(as-if)與「虛構」(fiction)二概念的運作方式之不同。他並非全然把邏輯原理、科學假設與宗教教義，毫無區別地納入同樣框架裏。
- 14 照里爾的看法，若一哲學值得稱之為科學的 (scientific)，則它必須將其本身範圍限於，批判那由自然科學所達致的知識。當然，他並不否認人生的諸項價值之重要性；但他堅稱，對於它們之認識，若恰當地說，並非一項認知行動，而是在科學性的哲學範圍以外的。
- 15 「全集」(*Gesammelte Schriften*), VII, p. 79。這狄爾泰作品集以後將簡寫為 GS。
- 16 GS, VII, p. 70。
- 17 在生理學裏，人從一非位格與外在的觀點，視他本身為一物質對象、如同自然的一部分一樣。
- 18 GS, VII, p. 161。
- 19 狄爾泰受到黑格爾「客觀精神」這概念的影響。但他自己對這術語的用法，顯然多少異於黑格爾（後者把藝術與宗教歸類於「絕對精神」裏）。黑格爾對這術語的用法，當然是與其觀

念論形上學相關聯的，而狄爾泰並不需要此觀念論形上學。再者，狄爾泰拒絕他所視為，黑格爾對於歷史與人類文化之先驗解釋法。

⑳ on the relation of lived experience, expression and understanding (*Auf dem Verh-*
ältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen); GS, VII, p. 131。

㉑ GS, VII, p. 232。

㉒ 同上。

㉓ GS, VII, p. 233。

㉔ 同上。

㉕ GS, VII, p. 278。

第二十章 形上學的復興

一、論歸納形上學

儘管唯物論者與新康德主義者自己亦歧入了形上學裏，但他們二者都反對以形上學為關於實在界的積極知識之源，前者訴諸科學思考，來證明其態度為正當合理，後者則訴諸康德所主張的，那限制人的理論知識之理論。然而也有一羣哲學家，他們是由這支或那支經驗科學而到達哲學的，而卻相信科學的世界觀需要通過形上反省來完成之。他們不相信，能够不關聯於我們的科學知識而形成一有效的形上體系（亦即，以先驗的方式形成之）。他們往往視形上理論為假設性的，擁有或高或低程度的或然性。因此在他們的情形裏，我們可以來談歸納形上學。

歸納形上學當然有其著名代表，其中尤為著名的可能是柏格森 (Henri Bergson)。但或許有少數人打算主張，十九世紀後半期的德國歸納形上學，具有如同大觀念論者一樣的地位。一般而言，歸納形上學的弱點之一乃是，它往往未將其所依賴的根本原理，予以檢驗及建立起來。不過我們也必須瞭解，我們不能將德國哲學家只單純地區分為兩類——那些以先驗方式建構形上學者，

以及，那些以科學之名義、或者以人心靈的限制之名義而拒斥形上學者。因為尚有那些企圖在科學與形上學間達成綜合者，他們的方法並非試圖使科學與某已經建構的哲學體系和諧，而毋寧是試圖顯示出，若我們反省那經由諸特殊科學所認識的世界，則會合理地把我們導至形上理論。

二、費希納的歸納形上學

在歸納形上學的代表者中，我們可以提費希納（Gustav Theodor Fechner, 1801-87）。他有多年在萊比錫當物理學教授，而且以實驗心理學的創建者之一而聞名。費希納繼續韋伯（E. H. Weber 1795-1878）對於感覺與刺激的關係之研究，他在其「心理物理學要旨」（*Elements of Psychophysics, Elemente des Psychophysik*, 1860）陳述這樣的一條律則：感覺的強度變化與刺激強度的對數成正比。費希納也致力於對美學作心理學的研究，一八七六年出版其「美學入門」（*Propädeutics to Aesthetics, Vorshule der Aesthetik*）。

然而這些對於精密科學的研究，並未導致費希納作唯物論的結論。①在心理學上，他是個平行論者（parallelist）。也就是說，他認為心靈與物質現象彼此一致符應，其方式類似於一文本（text）與其譯文的關係，或者一文本的兩種譯文之關係，如同他在其「禪德維斯塔」（*Zend-Avesta*, 1851）譯者註，此書名本為波斯祆教經典之名）與「心理物理學要旨」二書所解說的。事實上，在他看來，心靈與物質現象乃是一項實在（reality）的兩個面向。根據這個看法，他設定說，即使在植物中亦有心靈生命存在，雖是比在動物中者較低級的一種型態。②再者，他把這

平行論擴延到行星、恆星以及一切物質事物上；對此泛心靈論 (panpsychism)，他以一類比原則來證明其為合理正當；這原則說，當物體都同樣擁有某些性質或特性時，我們就有權利假定，它們也都同樣具有某其他的性質，只要我們的假定不與已成立的科學事實相抵觸即可。

這恐怕不是一個很安全的進行規則；而為了公平評判費希納，我們還應補充說，他需要一些對於形上理論的積極證據，而不只是不與科學事實相抵觸而已。可是他也使用一項原則，這項原則似乎不會使其形上學受到反形上學的人讚賞，也不會使許多形上學家讚賞之。我所指的是這項原則：當一項假設有某積極的根據，而且不與任何已成立的事實抵觸，若它使人幸福，就愈容易被接受。③

費希納依這原則的精神，把他所謂白晝觀點與黑夜觀點相對比，而貶斥後者。④ 黑夜觀點（歸諸其下的不只是唯物論，康德主義者亦然）把自然界視為啞的、死的，而並不提供任何關於自然界的目的性意義之實際線索。白晝觀點則視自然界為一活潑有生命的和諧統一體，這統一體的生命是一靈魂 (soul) 賦予的。宇宙的靈魂是神；就宇宙之為一物質系統來考察之，則它是神的外在表現。這樣，費希納不只用他的類比原則，把心物平行論從人擴延到其他種類的事物上，而且也用它來把心物平行論從一切個別事物擴延到整個宇宙上。他也使用它作為相信人不朽之根據。我們的知覺繼續保存於記憶裏，而且一再進入意識中。所以我們可以設想，我們的靈魂繼續存在於神的記憶中，但並非全然被吸收合併於神裏。

泛心靈論實在是一種很古老的理論，而且是往往一再復現的理論。它一點也不是費希納個人

的發明。無論如何，我們難以避免對費希納有這樣的印象：當他離開純科學領域而從事於哲學時，他變成爲一種宇宙詩人。但令我們感到興趣的是，我們在其思想裏發現實用主義的成分。我們已經看到，照他的想法，若其他的情形都相等，則產生幸福的理論比不產生幸福的理論較好。但費希納並不以之只爲個人喜好之事。他的另一項原則說，一項信念的可能性與其存在的長久成正比，特別是那種人類文化愈發展就愈被接受的信念，更爲如此。詹姆士 (William James) 從費希納得到靈感啟發，這是不足爲奇的。

三、洛宰的目的觀念論

作爲一位哲學家，洛宰 (Rudolf Hermann Lotze, 1817-81) 遠比費希納給我們的印象爲深刻。他在萊比錫研究醫學與哲學，在那裏也聽費希納的物理學講演。一八四四年被任命爲哥庭根的哲學教授；一八八一年在他逝世前不久，接受了柏林的哲學講座。除了有關生理學、醫學與心理學的著作外，他也出版了相當多的哲學著作。⑤ 一八四一年出版「形上學」(Metaphysics)；一八四三年出版「邏輯」(Logic)；一八五六到一八六四年出版三卷的鉅著，取名「小宇宙」(Microcosm, Mikrokosmos)，是關於哲學家人類學的書；一八六八年出版一本德國美學史；一八七四到一八七九年出版「哲學體系」(System of Philosophy, System der Philosophie)。洛宰去世後，有一系列的書出版，都是根據其學生所作的講演筆記。這些書概括心理學、倫理學、宗教哲學、自然哲學、邏輯、形上學、美學、德國後康德哲學史等領域。一八八五到一八九

一年，出版了一本三卷的小作品 (minor writings, Kleine Schriften) 選集。

照洛宰本身的說法，在起初使其心靈轉向哲學的，是他對於詩和藝術的愛好。因此若說他是由科學進入哲學，多少是令人誤解的說法。可是他在萊比錫大學受過科學訓練，在那裏他是註冊爲醫學院學生，他的系統哲學思考之特色是，他預設著、並認真看待其所謂對於自然界的機械性解釋。

例如洛宰當然認識此項明顯的事實——有生命與無生命的東西其行爲有所差別，但他拒絕容許生物學家一定要作如此的設定：存在著某特殊生命原理爲有機體維生與運作的原因。科學在每一處都在找尋，那能够由普遍律則的角度來予以系統陳述的種種關聯；在科學看來，「生命領域與無機自然領域的分別，並非在於，它有一其所具有的更高級之力量，而使自己的活動模式異於其他事物……，而只是由於，其諸多成分所編織成的關聯方式，是一種特有的方式……。」^⑥也就是說，有機體特有的行爲，能够由下述角度來獲得解釋：那組成它的物質成分，是以某種特有方式相結合的。生物學家的工作乃是，儘可能來推廣這種型態的解釋，而不是去採用訴諸特殊的生命原理這樣的權宜手段。「諸生命現象的關聯，完全需要以機械觀點來處理之，這種觀點對生命的解釋，並非藉由一特殊的運作原理，而是藉由一種對於物理過程的普遍原理所作之特有的應用。」^⑦

這種對於自然界的機械性解釋，是發展科學所必要的，它應該儘可能地被擴展。這解釋對心理學爲真，如同對生物學爲真一樣。可是我們的確沒有權利以先驗的方式，排除下述一事的可能

性：有可能再發現到某些經驗事實是使機械觀的應用受到限制的。而我們也實在發現了這樣的事實。例如意識的統一性（它表現在諸如，比較兩個表象而判斷其是否相似，這樣的簡單行動裏）就立刻限制了下述一事的可能性：由不同心靈事件的因果關係這角度，來描述人的心靈生活。問題並不在於去推論出，一種無法改變的心靈原子這樣的靈魂（*soul*）之存在。「意識的統一性這事實本身，同時即為一實體（亦即靈魂）的存在這事實。」^⑧易言之，肯定靈魂的存在，既非等於去設定一項意識統一性所需的邏輯條件，也非等於從意識統一性推論出一神秘東西。因為當我們認識到意識的統一性，則同時即是認識到靈魂的存在，雖然對於靈魂的恰當描述方式，顯然尚待反省。

這樣，有某些經驗事實使得，對於自然界的機械性解釋之應用領域，受到限制。若提議說，科學進一步的發展，能廢除這些事實或者顯示它們並非事實，這樣的提議並無益處。這點在意識的統一性這例子是很明顯的。因為經驗心理學與生理心理學任何進一步的科學發展，都要依賴及預設意識的統一性。由於在洛宰看來，我們對意識統一性所作的反省顯示出，心靈狀態必須被歸因於一非物質的實在（*reality*）為其主體，因此，其論點不但使得此項解釋——對人心靈生活之機械性解釋——的限制，成為決然明顯的，而且也使得那對於形上心理學的需要，成為清楚的。

然而，洛宰並非要建立一種可說是兩層的體系——在其中，對於物質的自然界所作的機械性解釋是底層，而關於精神實在（*reality*）的形上學則是疊在其上的上層。因為他論說，即使關於自然界本身，機械性的解釋也只是一片面的描述而已，雖然對於科學目的的確有效，但從某形

上觀點來看，卻是不充分、適當的。

對於自然界的機械性解釋，預設著有這樣的諸不同事物存在——它們是處於交互作用的因果關係裏，它們的本身，各與其自己種種的變化狀態比較起來，乃是相對地持久不變的。但是根據洛宰的看法，甲與乙要有交互作用，只有當它們都是一有機統一體的一分子才有可能。而對其持久不變性（就其本身與其種種變化狀態的比較而言之）最好的解釋乃是，將之與我們最清楚認識到的，變化中之持久不變的主體（亦即，表現在意識統一性中之人的靈魂），相類比。這樣，我們不只被導至自然界是一有機統一體這看法，而且也被導至如此的主張：事物在某種意義下，是心靈的或精神的東西。再者，此統一體的根基，必須與我們所認識到的最高級事物（亦即人的精神）相類比，來設想之。因此，諸有限精神所成的世界，必須被設想為無限精神（Spirit）或神的自我表現。一切事物都內在於神裏，科學家所視為機械因果律者，全然是神活動的表現。神並非創造一世界然後就宛若坐下來休息，讓世界遵照他所賦予的律則去運行。諸所謂的律則乃神的活動本身，是神運作的模式。

這樣，洛宰從機械自然觀一相當固執於實際的出發點開始，然後接著闡述一種形上學理論；這理論讓我們想起萊布尼茲的單子論（monadology），而且導致空間是現象性的這結論。不過，洛宰雖的確受到萊布尼茲與黑爾巴特的激發，但如同他自己所說的，他也從非希特的倫理觀念論吸取靈感。他並非非希特之門生，他不贊成後康德德觀念論者（特別是黑格爾）的先驗方法。可是非希特此項看法——終極始元把自己表現於有限主體裏以期達到一道德目的——卻對洛宰的心靈

產生有力的吸引。他之轉至價值哲學，是爲了得到那解開創造的意義之鑰。感覺經驗並未告訴我們有關世界目的因之任何事情。但是相信世界不能沒有目的或目標，乃是一項道德信念。我們必須設想，神是爲了價值、爲了一道道德理想的實現，而把自己表現於世界裏，而通過神的活動、在神的活動裏，此價值、道德理想正繼續不斷地被實行著。關於此目的或目標究爲什麼，我們只能藉由分析神這觀念、最高價值這觀念，來獲得一些認識。這樣，現象學分析乃是哲學不可或缺的構成要素。其實我們之相信神的存在，在終極上乃是依賴我們的道德經驗，以及對價值的鑑賞、判斷。^⑨

在洛宰看來，神是一位格性的存有 (a personal Being)。非位格性的精神這看法，他認爲是違反理性的，而排除之。對於菲希特及其他哲學家的如此看法——位格性必然是有限的及受限制的，因而不能用來描述無限者，洛宰的回答是，只有無限精神能夠具有世界上最充分意義的位格性，而有限性則包含對於位格性的限制。同時一切事物都內在於神裏，而且如同我們所已看到的，機械因果律純然是神的活動。以此意義而言，神是絕對者。但神是絕對者並非意謂，有限精神可被視爲神這實體的分殊表現。因爲各精神都是「爲己」(for itself) 的存在，都是一行動中心。洛宰說，從形上的觀點來看，泛神論 (pantheism) 若要被接受爲一種可能的世界觀，就必得放棄一切如此的傾向：把無限者設想爲精神 (Spirit) 以外的其他事物。因爲空間世界是現象性的，無法將之以實體 (Substance) 的名義來等同於神。從宗教的觀點來看，「我們並不分享那通常支配泛神論者想像的此項傾向——爲了擁護無限者而壓制一切有限者……。」^⑩

洛宰的目的觀念論 (teleological idealism) 與後康德觀念論運動，有明顯的相似性。他的世界觀——世界是一有機的統一體、是無限精神之實現理想價值的表現——可說是賦予了觀念論思想新鮮的生命。但他並不相信，我們能從思想或自明真理之終極始元，來演繹出一形上學體系，以之來描述實際存在的實在界。因為所謂的邏輯之永恒真理，乃是假設性格的，意即，它們所陳述的乃是可能性的狀態。因此我們不能以它們為前提，來先驗地演繹出實際存在的實在界。而且人們也無法達獲一絕對觀點，而按照他們所已知的某終極目的，來描述整個實在界的歷程。人對宇宙所作的形上解釋，必須根據經驗。如同我們所已看到的，洛宰把一深刻的意義賦予價值經驗。因為我們之所以相信，世界不能只是一毫無目的或倫理價值之機械系統，之所以相信，世界必須被設想為一逐漸實現某精神目的之運動，這樣的信念乃是根據我們的價值經驗。這並非說，形上學家一旦帶有此信念為武器後，就有權利耽迷於，那種對實在界的性質濫作想像（而不受邏輯思考的控制）的飛行裏。但是在哲學家對宇宙所作的系統解釋裏，不可避免地會有許多假設性的成分。

洛宰的影響是相當大的。例如在心理學領域裏，感受到他影響的有斯頓夫 (Carl Stumpf, 1848-1936) 與布伦他諾 (Franz Brentano)，關於後者的一些事，在最後一章會提到。不過最感受到其影響的，可能是價值哲學領域。在許多從洛宰得到激發的英國思想家中，我們可以特別提華德 (James Ward, 1843-1925)。在美國則有羅益斯 (Josiah Royce, 1855-1916) 受到洛宰位格主義觀念論 (personalistic idealism) 的影響。

四、馮德以及科學與哲學的關係

在十九世紀下半期，那從科學進入哲學的德國哲學家，必須提到的一位是馮德 (Wilhelm Wundt, 1832-1920)。馮德在研究了醫學之後，致力於生理學與心理的研究；一八六三到一八六四年時，出版一系列「人類與動物靈魂講演錄」(Lectures on the Human and Animal Soul, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*)。在他於海德堡當九年的生理學「臨時」(extraordinary) 教授後，一八七四年被派任蘇黎士的歸納哲學講座。隔年遷到萊比錫，在那裏擔任哲學講座直到一九一八年。他建立第一個實驗心理學的實驗室，就是在萊比錫。他的「生理心理學概要」(*Outlines of Physiological Psychology, Grundzüge der Physiologischen Psychologie*) 第一版於一八七四年出版。在哲學領域裏，他在一八八〇到一八八三年出版了一本兩卷的「邏輯」(*Logic*)，^①一八八六年出版「倫理學」(*Ethics*)，一八八九年出版「哲學體系」(*System of Philosophy*)，^②一九〇七年出版「形上學」(*Metaphysics*)。但他並未放棄其心理學研究，一九〇四年出版了一本兩卷的「民族心理學」(*Psychology of Peoples, Völkerpsychologie*)，一九一一到一九二〇年，出版對這書所作之新而大幅度擴增的增訂版。

當馮德提到實驗心理學與實驗方法時，他一般是指內省心理學 (introspective psychology) 與內省方法。或者較精確地說，他認為內省是個人心理學 (它有別於社會心理學) 的適當方法。

內省所顯示爲其直接材料的，乃是諸心靈事件或歷程的關係，而非一實體性的靈魂，也非一組相對而言是恒久不變的對象。因爲由內省所顯示的事件，沒有一件是從某時刻到另一時刻都保持完全一樣的。可是有意識的統一性在。就如同自然科學家試圖建立，那在物質領域所運作的因果律，同樣地，內省心理學家也致力於探查，心靈因果性這觀念所含之根本的關係律則與發展律則。馮德在解釋人的心靈生活時，所強調的毋寧是意志要素，而非認知要素。當然他並未否認後者，不過他是以意志要素爲根本的，並以之爲人整個心靈生活的解釋之鑰。

當我們從內省中所顯示的心靈生活轉過來看人的社會時，我們發現到諸如語言、神話與習俗這種共通的且相對而言較持久的產物。社會心理學必須去探討那些，導致這些共通產物、並且一起形成了民族精神或靈魂，的心靈能量 (*psychical energies*)。民族精神只通過諸個人、在諸個人之中而存在，但是不可將民族精神化約爲各個個別的個人。易言之，通過一社會裏諸個人之間的關係，就產了一項實在 (*reality*)——民族精神，這民族精神把自己表現在共通的精神產物裏。而社會心理學則研究這些實在 (*realities*) 的發展。它也研究人性概念的演化，以及人的普遍精神之演化 (這精神把它自己表現於，比方說，普遍宗教之取代純民族宗教而興起，科學的發展，人共同的權利這觀念之成長，等等)。這樣，馮德分派給社會心理學一遠大的計畫。因爲它的任務是，從心理學的觀點來研究，人類社會與文化中一切主要表現的發展。

照馮德的看法，哲學預設了自然科學與心理學。它建立於它們之上，並將它們合併成爲一項綜合。可是哲學也超越了這些科學。我們並無任何合理的理由說，這程序違背科學精神，而反

對之。因為在諸特殊科學本身裏，也建構有超越經驗材料的解釋性假設。諸如物理學與心理學這些科學，是產生在知性知識 (knowledge of understanding, Verstandeskenntnis) 的層次上；在這層次上，諸表象的綜合是受助於邏輯方法與技術。在理性知識 (rational knowledge, Vernunftkenntnis) 的層次上，哲學 (尤其是形上學) 試圖對前一層次的諸結果，建立一系統的綜合。在所有認知層次上，心靈皆指望，在諸表象逐漸的綜合裏，沒有矛盾存在，而此即形成了人類知識的根本出發點。

馮德在其對實在界的一般形上描述裏，把世界設想為，那由諸個別的行動者 (或行動中心) 所成的整體，其中這些個別的行動者 (或行動中心) 被認為是屬於種種不同層級的意志個體。這些意志個體形成了一發展中的系列，朝向一整體精神 (total spirit, Gesamtgeist) 的出現這目標前進。用較具體的字眼來說，有一項運動，它是朝向人類完全的精神統一這目標邁進，而每個個別的人被要求，其行動要根據那有助於此目標之價值。這樣，形上學與倫理學就被緊密聯結在一起，而二者都是在宗教觀念論裏，取得其自然的圓滿完成。因為那朝向一理想邁進的宇宙歷程這概念，導致了一種宗教的世界觀。

五、德里舒的生機論

我們已經看到，雖然洛宰繼續去發展一項，關於實在界的精神性質之形上理論，但他並不允許，生物學者有任何正當理由可以取消對自然界所作的機械性解釋 (這種解釋是經驗科學所合適

的)，而設定一種特殊的生命原理來解釋有機體的行爲。但是當我們轉來看德里舒 (Hans Driesch, 1867-1941) 時，我們發現這位黑克爾 (Haeckel) 以前的學生，被其生物學與動物學的研究，引導至一動態生機論的理論，以及引導至如此的信念：目的是生物學的一項根本範疇。他逐漸相信，在有機體裏有一自動、主動的原理，這原理導引著生命歷程的進行，而且無法以一種純機械論的生命理論來解釋之。

德里舒將此原理命名爲「圓極」(entelechy)，這是使用亞里斯多德的一個術語。但是他小心地避免將此圓極或生命原理 (vital principle) 描述爲心靈性的 (psychical)。因爲他想，「心靈性的」這字眼，鑒於它與人的關聯，以及它的含糊混淆，並不適合。

德里舒在形成了圓極這概念後，繼續在作爲哲學家的工作上，有蓬勃的發展。一九〇七到一九〇八年，他在位於艾伯丁 (Aberdeen) 的吉佛德講座 (the Gifford Lectures) 講演，一九〇九年出版一本兩卷的「有機體哲學」(*Philosophy of the Organic, Philosophie des Organischen*)。一九一一年在海德堡得到一哲學講座之位，接著先後於寇洛納 (Cologne) 與萊比錫任哲學教授。在他一般的哲學裏，¹³ 有機體這概念被擴延到應用於整個世界，而其形上學的巔峯是一無上的圓極——神——之觀念。這幅圖畫所描寫的是，有一宇宙性的圓極，其目的性活動是朝向，最高可能層次的知識之實現，這個目標。但有神論抑或泛神論的問題，則被懸擱著。

德里舒經由他對機械論生物學的攻擊，發揮了相當的影響力。不過有人雖同意他所主張的，機械論解釋並不充分、適當，以及，有機體表現著目的性，但並打算接受其圓極理論。我們可

以提兩位英國學者，他們與德里舒一樣從科學進入哲學，而且依序在吉佛德講座發表系列講演。一個是摩根 (Lloyd Morgan, 1852-1936)，他拒絕德里舒的新生機論。另一個是湯森 (J. A. Thomson 1861-1933)，他試圖在他所視為形上學女妖 (Scylla) 的圓極理論、以及所視為大漩渦 (Charybdis) 的機械唯物論二者的左右為難間，行駛一條中間的航道。

六、歐伊肯的行動主義

我們本章所考察的哲學家都受過科學訓練，他們或者從某門或某些門特殊科學的研究轉到哲學的思辨，或者結合此二種活動。現在我們可以概略地來考察一位思想家歐伊肯 (Rudolf Eucken, 1846-1926)，他的確不是從科學進入哲學的，但他在年輕的學生時代^②就已對哲學與宗教問題感到興趣；在哥庭根與柏林大學時，他致力於哲學的研究。一八七一年被任命為巴色爾 (Basel) 的哲學教授，一八七四年接受耶拿的哲學講座。

對於那以哲學為對世界的純理論解釋這樣的看法，歐伊肯是少有同感的。在他看來（如同在斯多亞派者看來），哲學是人生的智慧。再者，他認為哲學是人生的一項表現。照他的看法，哲學體系的解釋如同人生觀 (Life-views, Lebensanschauungen) 一樣多，這包含了一項深刻的真理，亦即，哲學是根植於人生而且與人生持續地共存。可是他也想克服哲學的分裂——分裂為純粹各個個人對於人生與人生理想的反應。他推斷說，哲學作為人生的表現，若要擁有不只是主觀而純個人的意義，則它必須是一普遍生命——這生命把人從他純然的特殊性中救出來——的表

現。

歐伊肯將此普遍生命視同他所謂的精神生命 (Spiritual Life, das Geistesleben)。從純自然主義觀點來看，心靈的生命 (psychical life) 「只是在生存的艱難戰鬥中，作為保持生存的憑藉與工具。」¹⁵ 然而精神生命卻是一行動的、主動的實在 (an active reality)，它產生了一個新的精神世界。「這樣，就產生了諸如科學、藝術、法律與宗教等全部領域；它們發展其自己的內容、自己的原動力、自己的律則。」¹⁶ 如果有人與自然主義、利己主義的觀點斷絕關係，則他能上升至一更高的層面，參與、分享此精神生命。這樣，他就變成「不只是一個瞬點而已；對而言，一普遍的生命成爲他自己的生命。」¹⁷

因此，精神生命乃是，那在人裏面運作、通過人來運作，之一項行動的、主動的實在。我們可以將之視爲，實在界朝向精神 (Spiri) 的完全實現這目標邁進的運動。它可說是，實在界由內部組織它自己以成爲一精神統一體之運動。由於人之實在的位格性，是經由參與、分享此生命而獲致的，因此我們可以把這個爲人的位格所根據的生命本身，視爲位格性的。事實上它即是神。「在此，神這概念接受了絕對精神生命 (an absolute Spiritual Life) 的意義」，¹⁸ 「這精神生命達到了完全獨立，同時也把一切實在包含於它自己裏面。」¹⁹

哲學乃是或應是此生命的表現。「哲學所從事的雜多之綜合，不可以是從外部來加諸實在界之上的，而應該是由實在界本身裏面產生出來，並有助於其發展。」²⁰ 也就是說，哲學應該是，精神生命的統一行動之概念方式的表現，同時它也應藉著使人們能够理解，他們與這精神生命的

關係，而有助於此精神生命的發展。

精神生命 (das Geistesleben) 這概念，自然使我們回想到黑格爾哲學。從這觀點來看，歐伊肯的思想可以被描述為新觀念論。但黑格爾強調的是，在概念上來解決問題，而歐伊肯則傾向於說，人生的重要問題是由行動來解決的。一個人之獲致真理，乃在於他之克服其非精神本性對他的牽引力，而主動地參與、分享那獨一的精神生命。因此歐伊肯將其哲學描述為「行動主義」(activism)。②關於歐伊肯自己的哲學與實用主義的相似性，他傾向於對後者作如此解釋：它含有把真理化約為一種工具の意味，這種工具純然是替人那種找尋滿足的利己主義來服務的，因而它促進了正是他所想克服的哲學分裂。在他看來，真理乃是精神生命所主動努力追求之目標。歐伊肯在其旺盛期時，享有相當的名望。但顯然他毋寧是再提出了一種世界觀、人生觀，而非提出克服諸體系衝突的有效良方。其哲學並未一直明顯具有精確的陳述與解釋之成分。例如它大可談說由行動來解決問題。但是當所面對的是理論問題時，則通過行動來解決問題這項想法，就需要那遠比歐伊肯所作的，更小心仔細之分析。

七、對過去的持用：特瑞德任保主與希臘田思想、多馬斯主義的復興

如同我們所已看到的，黑格爾有力地促進了哲學史的研究。但在他看來，哲學史乃是那在形成中的絕對觀念論，或者以形上學的方式來說，哲學史乃是絕對精神對它自己漸進的理解。若一

位哲學史家徹底受黑格爾原理的影響，則他會在哲學思想的發展中，看到一恆常的辯證進展——後來的體系預設著前面階段的思想，而且把它包含在自己裏面。然而可以理解的是，也會有其他這樣的哲學家——他們回顧過去的思想階段，雖以之爲有價值的洞見來源，但也認爲這些洞見在以後階段的體系裏，毋寧就已被遺忘或忽視掉，而非被吸收及提升於其中。

有一個例子可以來代表這類型的哲學家——他們強調對過去作客觀的研究，指望對其具永恆價值的要素，重新思考及重新持用。這例子就是特瑞德任堡 (Adolf Trendelenburg, 1802-72)：他曾多年擔任柏林的哲學講座，對歷史研究的發展，發揮相當的影響。他特別致力於亞里斯多德的研究，雖然其歷史著作也處理史賓諾莎、康德、黑格爾與黑爾巴特。他是黑格爾與黑爾巴特的有力反對者，有助於前者在十九世紀中葉威望的下降。他把人們的注意力導引到，希臘思想中那具有永恆價值而爲歐洲哲學的來源者，雖然他相信，希臘哲學的洞見需要按照現代科學的世界觀，來重新思考及持用之。

如特瑞德任堡所描述的，他自己的哲學是「有機的世界觀」(organic world-view, *organische Weltanschauung*)。這有機的世界觀，發展於他兩卷的「邏輯探究」(*Logica Inquiries, Logische Untersuchungen*, 1840)裏。它受惠於亞里斯多德很多，而且目的性觀念在其中，如同在亞里斯多德思想裏，具有根本的地位。可是特瑞德任堡也把時間、空間與範疇，描述成既是存在的形式也是思想的形式，藉以調和亞里斯多德與康德。他也試圖在其所作「權利之道德觀念」(*the Moral Idea of Right, Die Sittliche Idee des Rechts*, 1849)與「以倫理爲根據的自

然權利」(*Natural Rights on the Foundation of Ethics, Naturrecht auf dem Grunda der Ethik*, 1860)裏，賦與權利與法律觀念，道德的根據。

泰希密勒(Gustav Teichmüller, 1832-88)亦從事亞里斯多德研究。他在柏林受到特瑞德任堡的影響。但泰希密勒以後受萊布尼茲、洛宰(特別是前者)的啟發，而發展了一項哲學。

威爾曼(Otto Willmann, 1839-1920)亦是特瑞德任堡的學生，他的心意由亞里斯多德思想，經過對唯心論與唯物論的批判，而至肯定多瑪斯主義(Thomism)哲學。在此可以稍提一下中世哲學〔特別是阿奎那(St. Thomas Aquinas)的思想〕之重獲持用。這題目若只在十九世紀德國哲學的背景裏來處理，的確相當困難。因為多瑪斯主義的興起，是天主教教會之知性生命裏所普遍發生的現象，而且我們恐怕無法主張，德國的貢獻是其中最重要的。可是這題目也不能只是悄悄地予以略過。

在十七、十八世紀及十九世紀的早期，教會的學院與教學構機，一般都傾向於採取如此的方式：把平凡不動人的士林哲學之亞里斯多德主義(Scholastic Aristotelianism)與採自其他思潮的觀念(其中顯著的有笛卡兒主義，以及其後的沃爾夫哲學)相合併。但它缺乏內在活力，而無法使一般的知識界感覺到其存在。再者，在十九世紀上半期，法國、義大利與德國有許多天主教思想家，他們的觀念或，者是與其當代思想相對話而發展出來的，或者是受其當代思想的影響而發展出來的；但在教會當局看來，他們的觀念危害了(無論是直接或間接地)天主教信仰的原貌。這樣，在德國裏，就有黑爾梅斯(Georg Hermes, 1775-1831)被斷定為如此。他先是在敏

斯特 (Münster) 然後在波昂當神學教授。教會判定他從他所試圖反對的哲學家 (諸如康德與菲希特) 裏採取太多思想，而把天主教教義丟入哲學思辨的坩堝中。再者，根德 (Anton Günther, 1783-1863) 則熱心要復興神學，他試圖使用黑格爾的辯證法，來解釋及證明三位一體的教義；²² 而夫洛夏梅 (Jakob Froschhammer, 1821-93) —— 一位神父及慕尼黑的哲學教授 —— 則被判定為，把超自然的信仰與啟示，臣屬於觀念論哲學。²³

然而在十九世紀期間，有許多天主教思想家提出重新採用中世思想的要求，特別是重新採用阿奎那在十三世紀所發展的神學與哲學之綜合。就德國而論，對士林主義 (一般言之) 與多瑪斯主義 (特殊言之) 的興趣之復興，乃大大受惠於諸如克羅衣特根 (Joseph Kleutgen, 1811-83)、斯特克爾 (Albert Stöckl, 1832-95) 與古特貝爾勒 (Konstantin Gutberlet, 1837-1928) 等人之著作。古特貝爾勒大部分作品是在一八七九年後出版；一八七九年乃是教皇李奧十三世 (Pope Leo XIII) 的通諭「永恆聖父」 (*Aeterni Patris*) 發佈之年，在其中，教皇聲明多瑪斯主義的永久價值，並力勸天主教哲學家從中汲取其靈感，同時也發展它使其滿足現代的要求。但斯特克爾的「哲學教本」 (*Textbook of Philosophy, Lehrbuch der Philosophie*) 則在一八六八年即已出版；克羅衣特根的「早期護教時代神學」 (*The Theology of Early Times Defended, Die Theologie der Vorzeit verteidigt*) 第一版、以及「早期護教時代哲學」 (*The Philosophy of Early Times Defended, Die Philosophie der Vorzeit verteidigt*)，則分別發表於一八五三到一八六〇年，以及一八六〇到一八六三年。因此若說李奧十三世開始了多瑪斯主義的復興，

則並非很準確的說法。他所做的乃是，有力地促進一個已經存在的運動。

多瑪斯主義的復興，自然不只對於阿奎那思想（特殊言之）而且也對於中世哲學（一般言之）要求有實在的認識與理解。因此自然地，第一階段的復興後，接下來的乃是專家們在此領域裏的研究，其名字我們所想到的諸如字：德國的鮑因克（Clemens Baenkler, 1853-1924）與格拉布曼（Martin Grabmann, 1875-1949），比利時的德吳爾夫（Maurice De Wulf, 1867-1947），法國的孟童乃（Pierre Mandonnet, 1858-1936）與吉爾松（Étienne Gilson, 生於一八八四年）。

可是如果多瑪斯主義要被表現為一種活潑的思想體系，而非只是具有純歷史趣味而已，則必須展現出下述兩點。第一，它並非與過時的物理學及被棄置的科學假設，牽連在一起。第二，它能够有所發展，而且能够在呈現給現代人的心靈時，有助於把哲學問題理出頭緒來。關於第一項工作的實現，有許多是魯汶（Louvain）大學的梅西耶樞機主教（Cardinal Mercier, 1851-1926）及其共同研究者與繼承者所完成的。②關於第二項工作的實現，我們可以提的名字，如德國的蓋塞爾（Joseph Geysler, 1869-1926）與法國的馬里旦（Jacques Maritain, 生於一八八二年）。在多瑪斯主義已把自己建立為，可說是一有可敬地位的思想體系後，它還必須去顯示出，它能够吸收其他哲學有價值的要素而不致自毀。但這個題目是屬於本世紀多瑪斯主義思想史所要探討的。

附 註

- ① 費希納年輕時經歷過一無神論時期，但歐肯 (Oken) (乃謝林的門生之一) 所寫的一本書使他相信，唯物論與無神論決非精密科學所要求的結果。
- ② 一八四八年費希納出版「蘭那，或植物的靈魂生命」(*Nanna, or the Soul-Life of Plants; Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen*)。
- ③ 在費希納看來，幸福 (happiness) 並不只意謂感官快樂。它還包括那在美、善、真以及在與神合一的宗教感受裏之快樂。
- ④ 參考「白晝觀點對黑夜觀點」(*Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsicht*, 1879)
- ⑤ 他出版的一些醫學心理學作品，諸如「醫學心理學或靈魂的生理學」(*Medical Psychology or Physiology of the Soul, Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, 1852)，對他的哲學是重要的。
- ⑥ 「小宇宙」(*Mikrokosmos*), Bk. I, ch. 3, sect. 1 (第五版德文版，萊比錫，1896-1909, I, p. 58)。
- ⑦ 「哲學體系」(*System der Philosophie*), II, p. 447 (萊比錫，1912; Bk. 2, ch. 8, sect. 229)。
- ⑧ 同上，p. 481 (sect. 243)。

- 9 當洛宰討論傳統上對神存在之論證時，他說，此項直接的道德信念——相信那最偉大、最美並最有價值者具有實在性——乃是存有學論證之根基，正如同它亦使目的論證到達，那遠超過在邏輯上由其假定所能導得結論。「小宇宙」，Bk. IX, ch. 4, sect. 2 (第五版德文版，III, p. 561)。
- 10 「小宇宙」，Bk. IX, ch 4, sect. 3 (第五版德文版 III, p. 569)。
- 11 一含有三卷的擴增版於一九一九到一九二一年發行。
- 12 一含有兩卷的修訂版於一九一九年發行。
- 13 在知識論方面，德里舒受到康德影響，但他把一客觀性格賦予範疇，使得一關於實在界的形上學成爲可能，而離開了康德的解釋。
- 14 在學校裏，歐伊肯受到羅伊特 (Wilhelm Reuter) (他是哲學家克勞色的門生) 的影響。
- 15 「精神生命哲學導論」 (*Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*)，頁九 (萊比錫，一九〇八)
- 16 同上，頁八。
- 17 「新生命觀的根本方向」 (*Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*)，頁一一七 (萊比錫，一九〇七)。
- 18 「宗教的真實含義」 (*Der Wahrheitsgehalt der Religion*)，頁一三六 (萊比錫，一九〇五，第二版)。

- 19 同上，頁一五〇。
- 20 「精神生命哲學導論」，頁一〇。
- 21 同上，頁一五五。
- 22 當根德被教會控為理性主義時，他服從其判定。
- 23 當夫洛夏梅的看法被責備時，他拒絕服從教會權威，後來他成為教皇無謬論這教義的反對者。
- 24 梅西耶不只關心要顯示出，多瑪斯主義與科學並不衝突。他還擬想，多瑪斯主義的發展能與實證及純客觀的科學研究，有密切關聯。實行梅西耶計畫的一位傑出代表是，魯汶 (Louvain) 的心理學家密修特 (Albert Michotte, 一八八一年生)。

第二十一章 尼采（一）

一、生平與著作

由於我們已岔入了二十世紀部分，所以，保留到本卷的現階段，才提出兩章來論述一個身逝於一九〇〇年（但若就其著作而論，則還要約早十年）的哲學家，可能顯得不恰當。不過這程序的安排，從時間先後的觀點來看雖有疑問，但我們也可對之作如此的辯護：這卷論述十九世紀德國哲學的書，乃是結束於一位死於一九〇〇年、但影響力卻直到本世紀才被充分感覺到的思想家。無論我們對尼采的觀念作何想法，我們都無法懷疑他的盛名、以及他觀念的力量在許多人心目中產生如同烈酒的作用。對於在前面章節所探討的唯物論者、新康德主義者及歸納形上學家，我們恐怕無法給予如此評語。

尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 於一八四四年十月十五日誕生於普魯士的撒克森尼 (Prussian Saxony) 之熱肯 (Röcken)。其父為路德教派牧師，逝於一八四九年，而這位男孩則在腦堡 (Naumburg) 一個由他母親、妹妹、一位祖母及兩位姑媽所組成之女性、虔誠的團體



尼采 (Nietzsche) 與他的母親

所撫養長大。一八五四到一八五八年他就讀於地方上一間預備升大學之中學 (Gymnasium)；一八五八到一八六四年就讀於普霍塔 (Pforta) 一間有名的寄宿學校。他對希臘精神的讚賞，在學生時代就被喚起；他最喜歡的古典作家是柏拉圖 (

Plato) 與艾斯奇勒士 (Aeschylus)。他也試著從事詩與音樂。

一八六四年十月尼采與其學校的朋友多伊森 (Paul Deussen) —— 結伴同往波昂 (Bonn) 大學。但是隔年秋天他又轉到來比錫 (Leipzig)，在瑞亦爾 (Ritschl) 指導下繼續其哲學研究。他與其同學羅德 (Erwin Rohde) 結為密友；後者以後成為大學教授及「心靈」(Psyche) 一書之作者。這時候尼采已放棄基督教；在來比錫時他接觸了叔本華的

主要作品，而如其自己所言，該作品所吸引他的特色之一，即作者的無神論思想。

尼采曾在「萊茵河博物館」(Rheinisches Museum) 上發表一些論文，當巴色爾 (Basel) 大學問瑞赤爾，這些論文的作者是否適合擔任巴色爾哲學講座時，瑞赤爾毫不猶豫地爲他這位最喜歡的學生作了全力的推薦。結果尼采在得到博士學位前，就被任命爲大學教授。● 一八六九年五月他發表其就任演講：「荷馬與古典文獻學」(Homer and Classical Philology)。普法戰爭 (the Franco-Prussian war) 爆發後，尼采加入德國陸軍野戰衛生隊；但由於生病迫使他放棄其工作，在經過一段不充分的復原期後，重新恢復他在巴色爾的專職。

尼采在巴色爾的最大慰藉，乃是拜訪華格納 (Richard Wagner) 在盧森 (Lucerne) 湖畔的別墅。當他仍在來比錫當學生時，就已經讚嘆華格納的音樂，深受其吸引；但他與這位作曲家的友誼，可能對其著作有不幸的影響。「從音樂精神誕生的悲劇」(The Birth of Tragedy from the Spirit of Music, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik) 出版於一八七二年。在其中，他首先把蘇格拉底之前與之後的文化作個對比，然後論說，當代的德國文化與蘇格拉底之後的文化有強烈的類似，唯有讓華格納的精神充滿它，它才有可能獲得拯救。這作品獲得華格納的熱情接納乃自然之事，但是文獻學家們對於尼采有關希臘悲劇的起源之看法，則反應了多少與之相異的意見。特別是菲蘭墨威茲·墨連多夫 (Wilmowitz-Moellendorf) (那時還是個年輕人) 對這本書發出了致命的攻擊。即使尼采之友羅德 (Rohde) 對他的忠心辯護，也無法使他免於在古典學術界裏喪失其聲譽。但這件事對我們今天並沒有多大關係。因爲尼采使我們

感到興趣的，乃是其作為哲學家、倫理學家與心理學家的身分，而非其在巴色爾文獻學教授的身分。

在一八七三到一八七六年這段時期，尼采出版了四篇論文，其共同標題為：「不合時代的沉思（或思考）」（*Untimely Meditations or Considerations, Unzeitgemässe Betrachtungen*）。而在英譯本裏則被題為：「過時的思想」（*Thoughts out of Season*）。在第一篇論文裏，他激烈地攻擊不合時宜的史特勞斯（David Strauss），以之為德國的文化庸俗者之代表。在第二篇論文裏，則攻擊那種把歷史的學問偶像化、而以之取代一活存的文化之作法。第三篇論文致力於讚揚叔本華為教育家，而打擊大學的哲學教授。第四篇論文描寫華格納重新使希臘精神誕生了。

一八七六年這四篇論文出版時，書名定為：「在拜柔伊特的李察·華格納」（*Richard Wagner in Bayreuth*），但那時尼采與華格納已開始疏遠了。^②而尼采與這位作曲家的分裂，代表他第一個發展階段或時期的結束。若說在第一時期他責難蘇格拉底這位理性主義者，則在第二時期他卻傾向於讚揚他。尼采在第一時期裏，描寫文化（而且的確也可說是一般之人生）是在找尋其對於天才、創造性的藝術家、詩人與音樂家的作品的正當性之認定。而在第二時期裏，則與詩比較起來，他更喜歡科學；他質疑一切被接受的信念，把法國啟蒙運動那種理性主義哲學家的角色，扮演得很好。

代表第二時期特色的著作乃是：「人性的！太人性的！」（*Human, All-too-Human; Menschliches, Allzumenschliches*），這本書最初出版時（一八七八到一八七九年）分為三部

分。就某種意義而言，這作品是實證主義觀點的。尼采以一種直接的方式攻擊形上學。他試圖顯示出，雖然有人認為人經驗與知識的樣貌需要形上的解釋，或者認為這些樣貌證明了形上的超越結構之正當合理，但其實它們皆能以唯物論的思想路線來解釋。例如我們經驗到某些行動是有益於社會、某些則有害於它，這樣的經驗即成爲我們善惡的道德區別之起源，雖然過了一些時候，此項區別的功利主義起源就看不見了。再者，良心起源於一項對於權威的信念，它並非神的聲音，而是父母的教育者之聲音。

由於惡劣的健康加上對其職務的不滿（相當於厭惡了），使得尼采於一八七九年春天辭掉其巴色爾的講座。其後十年間，他過著流浪的生活，在瑞士、義大利各地尋求健康的恢復，時而亦回訪德國。

一八八一年尼采出版「曙光」(*The Dawn of Day, Morgenröte*)，在其中，如同他所宣稱的，他展開了對於自我否棄 (*self-renunciation*) 這種道德的攻擊。隨之而來的是一八八二年之「歡愉的智慧」(*Joyful Wisdom, Die fröhliche Wissenschaft*)，在其中我們發現，基督教是敵視生命的這項看法。如同尼采所說的，神死了這項報告，爲自由的精神 (*free spirits*) 打開了廣潤的視域。這兩本書都未獲成功。尼采送了「曙光」的一份抄本給羅德，但他這位以前的朋友甚至不承領它。這些著作在德國所遭受的冷淡，似乎並不加增尼采對他同胞的喜好。

一八八一年當尼采在恩格丁 (*Engadine*) 的西爾思·瑪利亞 (*Sils-Maria*) 時，產生了永恆復現 (*eternal recurrence*) 的觀念。在無限的時間裏，存在著週期性的循環，一切存在過的人事

物都一再被重複著。這個多少有幾分陰沉的想法並非嶄新的發現，但它帶著一股靈感激發之力湧現於尼采心中。他的構想是，把激動於他心靈中的想法，經由波斯賢哲查拉圖斯特拉 (Zarathustra) 的口中提出來。結果就寫成了他最著名的作品：「查拉圖斯特拉如是說」 (*Thus Spake Zarathustra, Also sprach Zarathustra*)。其前二部分於一八八三年各別出版。第三部分 (永恒復現的理論乃於此部分宣稱的) 出版於一八八四年初，第四部分出版於一八八五年初。

「查拉圖斯特拉」及其超人 (Superman) 的觀念，價值重估 (transvaluation of values) 的觀念，表現了尼采第三期的思想。但是其詩意的、先知式的文體，使它顯得如同夢想家的作品。

④ 尼采對其想法較冷靜的解說，必須在「善惡的彼岸」 (*Beyond Good and Evil, Jenseits von Gut und Böse, 1886*) 與「道德系譜學」 (*A Genealogy of Morals, Zur Genealogie der Moral, 1887*) 才能找到；這兩本書與「查拉圖斯特拉」可能是尼采最重要的著作。「善惡的彼岸」這書得到泰訥 (Hippolyte Taine) 一封讚賞的信，而在出版「道德系譜學」之後，尼采也接到一位丹麥批評家布蘭德斯 (Georg Brandes) 一封類似的信；布蘭德斯以後在哥本哈根發表一系列論尼采的講演。

「善惡的彼岸」有一個副題：「一項未來的哲學之序曲」 (*Prelude to a Philosophy of the Future*)。尼采計畫對其哲學作一系統的解說，他為此寫了許多的草稿。對於什麼標題才是合適的，他的看法經歷了幾次改變，起初他認為合適的標題是：「權力意志，一項對自然的新詮釋」或「權力意志，對宇宙的新詮釋之試論」。易言之，正如同叔本華所根據的，是一種論述求生意

志這概念的哲學，同樣地，尼采也想以一種論述權力意志這概念的哲學，為其根據。後來強調的重點改變了，計畫把標題定為：「權力意志，對一切價值的重估之試論」(*The Will to Power, an Essay towards the Transvaluation of all Values; Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe*)。不過事實上此所計畫的鉅著並未會完成，雖然「反基督徒」(*The Antichrist, Der Antichrist*)被意謂即其第一部分。尼采此計畫作品之草稿於他逝世後出版。

尼采離開他所計畫的工作，轉而撰寫兇猛攻擊華格納的著作：「華格納事件」(*The Case of Wagner, Der Fall Wagner, 1888*)，接著又有「尼采對華格納」(*Nietzsche contra Wagner*)。第二篇論文是在尼采崩潰以後才出版的，其他一八八八年的著作「偶像的微光」(*The Twilight of the Idols, Die Götzendämmerung*)，「反基督徒」與「看啊！這人」(*Ecce Homo*) (這是一種自傳)亦都是他崩潰後出版的。這一年的作品明顯地顯示出其極度緊張與心靈不穩之信號，特別是「看啊！這人」這本書，其得意揚揚的倔強精神，使人明顯感覺到他的心靈的騷亂不安。在這年年終，開始呈現出明確的瘋狂信號，一八八九年一月尼采從他那時所住的士林(Turin)被帶到巴色爾的診所。他從未真正地恢復過來，但經過在巴色爾以及然後在耶拿的治療以後，能够回到他母親在腦堡的家。⑤在母親去世後，他與其在威瑪的妹妹同住。那時他已成爲一著名人物，雖然他恐怕無法感知到此項事實。他逝世於一九〇〇年八月二十五日。

二、尼采思想作為「假面具」的階段

在上一節曾提到尼采思想的時期或階段。當這位哲學家自己回顧其以往時，他形容這些階段戴著如此多的假面具。例如他宣稱，自由精神的態度（亦即，批判的、理性主義的、懷疑的觀察者對生命之態度，這種態度是他第二階段所採取的）可說是他「離心的外表模樣」、第二本性，藉著它，他可以順利達到其第一或真實的本性。它必須被描述為如同蛇脫去舊皮一樣。再者，當尼采提及各項學說或理論時，常常有若它們是自衛本能的策略或自我調配的補藥。例如永恆復現的理論乃是力量的測試，測試尼采是否有力量對生命說「是！」以取代叔本華的「不！」。他能否面對這樣的思想：他整個生命（生命的每一片段、每一個痛苦、每一個煩惱、每一個恥辱）在無止盡的時間當中，將被無數次地重複著？他能否不只帶著斯多亞式的禁欲克己的捨離心態、而且也帶著歡愉之情來面對這思想、擁抱這思想？若能夠如此，則這就表示尼采內在的力量，表示尼采自己對生命說「是！」的態度得勝了。

明顯地，尼采並未對自己說，有一天「我將假裝為一位實證主義者及一位冷靜沉著之批判的、科學的觀察者，因為我想那對我的心靈健康將有益處。」情形毋寧是，他認真地試圖扮演這樣的角色，直到當他發展到無法再扮演而必須將之拋棄時，直到他回顧這角色而認為它是一份自我調配的補藥、一個假面具（於這假面具下，其思想的真正方向在看不見的暗中發展著）之時。然而他思想真正的方向是什麼呢？鑒於尼采說到有關順利達到其真實本性的事，我們當然會傾向

於認為，他後期作品、及死後出版的「權力意志」的草稿之理論代表他真正的思想。不過若我們堅持假面具理論，則我想我們也必須將之應用於他的第三時期。如同所已提到的，他說永恆復現的理論是對力量的考驗；而此理論屬於其第三時期。再者，尼采明白地陳述其相對主義的與實用主義的真理觀，乃是在第二時期。他一般的真理觀的確毋寧是社會性的而非個人性的，意即認為，那些對於某一種或某一類人具有生物學意義的益處之理論，即是真的理論。這樣，超人理論就其使得高級型態的人能發展其潛能而言，乃是一項具有真理的神話。然而若我們堅持假面具的想法，則我們必須以個人性的意思來理解像這樣的一句陳述：「真理的標準在於權力感受的強度」，^⑥而且將此陳述如同應用於尼采第一、二期思想般，也同樣應用於第三期的思想。

在這種情況下，當然從確定的哲學理論這角度言之，就不再有了尼采的「真正思想」存在了。因為尼采所表達的全部思想，成爲他作爲一存在的個人（以齊克果的用語言之）追求實現他自己的潛能所憑藉之工具。他的想法代表一種媒介，我們必須經由此媒介試著去辨識一種存在（an existence）的意義。對尼采的生命與作品這樣的解釋，乃是雅士培做了很好的例示。^⑦

作者現在並不想質疑，對尼采的生命與思想作存在的（existential）解釋其價值如何。但在一本像我們這樣的書裏，讀者有權期待作者對尼采所說的，作一個總括的解說，亦即，對他的公然面目或外貌作一個總括的解說。畢竟，當一個哲學家將其觀念付諸筆墨而出版時，它們可說是擁有它們自己的生命，發揮其或大或小（按其情形而定）的影響力。沒錯，他的哲學缺乏諸如史賓諾莎與黑格爾的體系那樣令人印象深刻的性質，這事實尼采很清楚的。若我們想在他的哲學裏

面找尋「深刻性」，則我們必須透視到其表面以下來看。然而，尼采本身雖把注意力放在其思想的個人面向上，以及放在必須探測到表面以下這個需要上，但事實仍然是如此的：他很強烈地持守著某些信念，他逐漸想他自己是個先知、是個改革的力量，逐漸想他的觀念是「炸藥」。即使根據他自己的真理觀，他的理論必然帶有神話的性格，但這些神話也與尼采所激情地主張之價值判斷密切地聯結著。他的巨大影響力之來源，可能即在於這些價值判斷（較之其他任何事物更爲其影響力之源）。

二、尼采的早期著作及對於其當代文化的批判

我們已經提到，當尼采在來比錫作學生時，他發現了叔本華之「作爲意志與觀念的世界」。然而，尼采雖從這位偉大的悲觀主義者受到有力的刺激，但他從未是個叔本華的門生。例如在「悲劇的誕生」裏，他設定一個他所謂之「根源的單一體」(Primordial Unity)，這單一體把它自己表現在世界與人的生命裏；就他如此的設定這程度而言，他的確是隨從叔本華。他也像叔本華一樣，把生命描述爲令人驚駭可怖的、悲劇的，並說生命經由藝術(藝術乃創造性的天才之作品)而得以變化。可是即使在尼采早期作品裏，那時雖明顯地受到叔本華哲學的靈感激發，但他思想的一般方向，仍是朝向對於生命的肯定而非否定。當一八八八年他回顧「悲劇的誕生」時，他宣稱它表現了一種與叔本華對立的生命態度，他這樣的宣稱並非沒有根據的。

根據尼采在「悲劇的誕生」之看法，希臘人很清楚地知道生命是驚駭可怖的、無法解釋的、

危險的。然而，他們雖敏感於世界與人生的真實性格，但並不逃離棄置生命、向悲觀主義降服。他們所做的乃是經由藝術的媒介來改變世界與人生。然後他們就能向這作為美感現象的世界說「是！」然而其做法有兩種，分別相應於戴奧尼索斯 (Dionysus；譯註：乃希臘神話之酒神) 與阿波羅 (Apollo；譯註：乃希臘神話之太陽神) 的態度或心態。

在尼采看來，戴奧尼索斯是生命之流本身的象徵，他摧毀一切的妨礙，無視於一切的限制。在戴奧尼索斯或巴克斯 (Bacchus；譯註：亦希臘神話的酒神之名) 的崇拜禮儀裏，我們可見到其酒醉的崇拜者宛若與生命成爲一體。個體性原則所立的障礙往往毀掉了；馬雅 (Maya) 的面紗被除去了；男人與女人跳入生命之流裏，表現了根源的一體性 (the Primordial Unity)。然而阿波羅則是光亮、量度、限制的象徵。他代表個體性原則。阿波羅的態度表現於奧林帕斯神明 (the Olympic deities) 閃耀的夢幻世界。

然而我們當然可以避開根源的單一體這形上理論，以及叔本華對個體性原則所談論的話，而以一種心理學的形式來表達這件事。在一般常被認爲是希臘人所具的溫和和精神之下，在希臘人對藝術、美、形式的熱愛獻身之下，尼采見到了一股本能、衝動與激情之黑暗、滿漲而無形式的急流，這急流往往沖走途中的一切事物。

現在，若我們主張生命本身是恐怖、厭惡的對象，及主張只有藉由對實在界 (reality) 所作之美感的變化才能避免悲觀主義 (意即，避免對生命說「不！」的態度)，則避免的方式有兩種。第一種是，把美感的面紗罩在實在界上，創造一個形式與美之理想世界 (ideal world)。這

種方式表現於奧林帕斯神話 (the Olympic mythology) 、史詩與造形美術中。另一種可能性是，無論存在 (existence) 有如何的黑暗與恐怖，卻仍得意揚揚地肯定存在、擁抱存在。此即戴奧尼索斯的態度，其典型的藝術形式乃悲劇與音樂。悲劇的確是把存在改變為一美感現象，但它並非把一面紗罩於存在本身上面。它毋寧是以美感的形式來展現存在，並且肯定存在。

在「悲劇的誕生」裏，如同其書名所顯示的，尼采所直接關心的乃是希臘悲劇的起源與發展。但我們無法在此討論這點。而且它與我們現在的目的也沒有重要關係，因為我們現在乃是要探討，若從古典學術的觀點來看，則尼采對悲劇起源的解說可接受到什麼程度。重點乃在於，尼采認為，希臘文化在尚未受蘇格拉底國家主義的精神腐壞以前，其所達之最高成就，乃在於戴奧尼索斯與阿波羅二種成分之融合。^③ 在這融合裏，他見到了一文化的標準之根基。真實的文化乃是生命力 (即戴奧尼索斯成分) 與那對於形式與美之熱愛 (此即阿波羅態度之特徵) 二者所成的統一體。

若存在作為一美感現象被證明是正當的，則那些把存在改變為美感現象的人、那些使人們能以此方式來看待存在並肯定存在的人，就將形成為人類的美好花朵。易言之，創造性的天才將是文化的最高產物。在我們所正考察的這一時期裏，尼采的說法實在有如天才的產生即文化之標的、目標，即文化是否合理正當的認定標準。例如在他論「希臘城邦」 (*The Greek State, Der griechische Staat*, 1871) 的論文裏，就很清楚地論及這點。他在此處及他處堅稱，多數人為生活奮鬥而辛苦勞動，這些辛苦勞動形成了天才 (無論是美術、音樂或哲學天才) 所賴以產生的

下層結構基礎，因而被證明為合理正當的。因為天才宛若是存在所賴以得救贖的工具。

根據這些想法，尼采繼續對其當代的德國文化，作一高度批判性的價值評估。例如他把那對於過去文化的歷史知識、及文化的本身二者相對來比較，而把後者描述為「在一民族生命一切表現裏的藝術風格之統一體。」⁹但我們現在不要耽擱下來談論，他對其時代的德國文化之批判。我們可取而代之，轉而注意兩、三個在尼采以後思想還會出現的一般觀念。

尼采以改變的方式，提出了究竟應是生命支配知識、或知識支配生命之問題。「此二者那一個是較高的、決定性的權力 (power) 呢？沒有人會懷疑生命乃較高的、支配的權力……」¹⁰這意謂，十九世紀的文化（其特徵乃是由知識與科學作支配）可說是乃暴露於生命力 (vital force) 的報復下，而此項暴露將產生一種新的野蠻狀態。尼采在現代生活的表面底下，看到了「野蠻的、原始的、全然殘酷的」生命力。「我們以害怕的期待注視著這些生命力，有若在注視著女巫廚房的大鍋一般……。一世紀以來，我們已在準備著驚天動地的大震撼了。」¹¹在十九世紀的社會裏，我們既能看到人們已達到自滿自安的地步，也能看到有一種傾向（這種傾向是受民族國家的培養，而表現於民主主義與社會主義趨勢的運動中），就是要去促進齊一的平庸，而敵視天才。但並沒有任何理由可以認為，人潛力的發展已到達其終期了。而潛在的毀滅力之出現，將會鋪路使人類的高級樣品產生——以諸傑出的個人這種形式來產生。

明顯地，如同尼采所說的，這個看法包含一種超歷史的見解。也就是說，它包含著對黑格爾看法〔黑格爾以實際事物 (the actual) 為羅各斯或觀念 (Idea) 之必然的自我顯示，藉此名義

而把實際事物聖化了」的拒斥，包含一項對於那些超越歷史情境的價值之洞見。人是有可塑性的；他能超越他自己，能實現嶄新的可能性；而且他需要對未來的洞見、目標、方向感。經驗科學無法提供這種對未來的洞見。雖然尼采在其早期著作裏未談到許多關於基督教的事，但明顯地，他並未指望基督教作為人所必要的對未來的洞見之來源。¹² 因為還有哲學在，而這的確非指博學的大學教授所呈現者，而是指那隱藏於這位孤獨思想家（他對人自我超越的可能性有清楚的洞見，而且他不怕成為「危險的」）的偽裝下者。既然已決定了事物在什麼程度內可被改變，則哲學應該「帶著毫不留情的勇氣」來從事於「此項改進的工作——把世界所被認為能被改變的那面予以改進。」¹³ 當尼采在以後的年月裏回顧這些早期論文時，他在主張哲學家作為生命的審判者與價值的創造者這個理想裏，看到了查拉圖斯特拉或他自己。它們漸漸成為同一回事。

四、對道德的批判

在尼采早期著作裏，含有對倫理態度的批判；所被批判的倫理態度乃是，對於一普遍的道德律之肯定，以及對於絕對的道德價值之肯定，這樣的態度。我們已經看到，在「悲劇的誕生」裏，根據他自己的陳述，只有美感的價值被承認。在他一篇評論史特勞斯 (David Strauss) 的論文裏，他提及史特勞斯的論點：道德的總結與實質，在於把一切其他人視為與自己有同樣的需要、要求與權利，然後問說這命令源自何處。史特勞斯似乎認為這命令理所當然地具有達爾文 (Darwin) 演化論的根據。但演化並不提供如此的根據。人這種類包含有許多不同的型態，若主張

說，我們的行為必須表現得有如個別差異與區分爲不存在或不重要的樣子，則這樣的主張乃是荒謬的。而且我們已經看到，尼采毋寧是把強調重點放在傑出的個體上，而非放在種族或種類上。

然而，尼采開始較詳細來處理道德問題是在「人性的！太人性的！」這書裏。這作品其實是由格言組成的；它並非一系統的論述。但我們若將其中有關道德的言論予以排比，則多少會看到有其首尾一貫的理論在。

動物變成爲人的第一個信號乃是，他的想法不再只是被導向於片刻的滿足，而是朝向那被認爲具有持久性之用處者。^⑬但我們恐怕無法談論道德，除非我們把利益的意思想理解爲對團體的存在、延續與幸福有用處者。因爲「道德主要是保存團體的普遍性、及防衛其免於毀滅之工具。」

⑭ 首先必須使用強制方法，使個人的行為順應於社會的利益。但接著強制方法而來的是習俗的力量，而團體的權威聲音遲早也成爲我們所謂的良好這種形式來表現。服從能成爲可說是一種第二本性，而與快樂相聯結。同時，那表示道德的形容詞也漸漸從描述行動，擴延到描述行動者的意向。而關於諸德行的概念、以及關於諸有德之人的概念就產生了。易言之，道德是經由漸進的修煉歷程而被內在化的。

到此爲此，尼采的說法像是個功利主義者 (utilitarian)。而他的道德概念與柏格森所謂的封閉道德有些類似。但我們一旦來看道德的歷史發展，我們就見到一個「關於善與惡之雙重的早期歷史。」^⑮尼采真正的特色，即在於此兩種道德觀的想法之發展。不過此想法最好留待與其後期著作，作相關聯的討論。

在「善惡的彼岸」裏，尼采說他已討論了兩種主要型態的道德：「主人道德與奴隸道德」。

① 它們在一切高級文明裏都是混合在一起的，而即使在同一個人裏，二者的成分也都能一起找到。但重要的是要把它們區分開來。在主人道德或貴族道德裏，「善」與「惡」等於「高貴」與「卑鄙」，而這些形容詞毋寧是用來描述人而非其行動。在奴隸道德裏，其標準在於是否有利、或有益於弱者與無權力者的社會。諸如同情、仁慈、謙卑等性質被讚揚為德行，而堅強、獨立的個人被視為危險的、因而也是「惡」的。按照奴隸道德的標準，那主人道德所視為「善」人者往往被評估為「惡」的。這樣，奴隸道德乃是羣眾道德。它的道德評估乃是表現一羣羣眾之需要。

在「道德的系譜學」裏，尼采更有系統地解說這個觀點；在該書裏他使用了憤恨概念。高級型態的人從他豐盛的生命與力量裏，創造自己的價值。然而柔弱無力者害怕強而有力者，故企圖藉著主張羣眾的價值是絕對的價值，以遏制、馴服後者。「奴隸在道德上的反叛始於憤恨，而漸成為創造性的，並產生種種價值。」^②當然，這憤恨並未受到羣眾公然地承認，它能藉由迂迴、間接的路徑來運作。但研究道德生活的心理學家能探測之，而揭露其真相、其複雜的運作模式。

因此，我們在道德史上所看到的乃是兩種道德態度或道德觀的衝突。從高級的人之觀點來看，二者可以有某種意義的共存。也就是說，若羣眾由於無法做任何高級的事情，而甘心獨自固持其價值，則就可以讓二者共存。但羣眾其實卻努力要把自己的價值普遍化。根據尼采的看法，羣眾成功地做到這點，至少在西方、在基督宗教裏是如此。他其實並未否認基督宗教道德的一切

價值。例如他承認基督宗教對人的提煉淨化有所貢獻。可是他在基督宗教裏面，看到了其所表現的憤恨（憤恨乃是羣眾本能或奴隸道德之特徵）。尼采也把這同樣的憤恨歸諸民主主義與社會主義運動（這些運動他將之解釋為基督宗教的衍生物）。

因此尼采主張，應該拒斥統一、普遍而絕對的道德體系這種概念。因為它是憤恨的果實，所表現的是下等的生命、下墮的生命，而貴族道德則表現了上騰的生命之運動。⑩我們必須對種種不同型態的道德，賦予高低不同的地位，必須用這樣的想法來取代，那認為只有一唯一的普遍而絕對之道德體系的想（至於說，那認為不同社會各有其不同型的價值觀、而各價值觀各拘束其社會的一切成員，這樣的想法，也一樣要被取代）。若羣眾被剝除掉權力，不能再把它的價值觀強加在高級型態的人（高級型態的人乃那被要求去創造自己之價值者，所創造的價值將能使人超越其目前的情況）身上，則羣眾是可以隨意持有其自己之價值觀的。

因此，當尼采說到站立在超越善惡的彼岸時，他心裏所想的乃是超升於所謂的羣眾道德之上；在他看來，羣眾道德把每個人壓縮到一共同的層面上，喜歡平庸，而防止高級型態的人之發展。他的意思並未包含說，應該丟棄一切對於價值的崇敬，拋棄一切的自制。那拒絕讓習慣上所謂之道德來拘束他的人，可能自己是如此地軟弱與墮落，以致在道德方面摧毀了自己。只有高級型態的人能安全地越過善惡（以在憤恨的道德裏所言之善惡的意思言之）。他如此超越是爲了創造種種價值——這些價值既是上騰的生命之表現，同時也是那使人能超越自己、成爲超人（超人乃人存在的高級層次）的媒介。

當我們必須來描述新價值的內容時，尼采其實並未給予我們許多說明。有些他所堅持的德行，看起來讓人懷疑像是舊的德行，雖然他宣稱它們是「經過價值重估的」（亦即，由於它們所表現的動機、態度與價值判斷是不同的，所以是已被改變或不同的德行了）。然而我們可以概括地說，尼采所在找尋的乃是，對人性的一切面向作最高的可能整合。他控告基督教輕視肉體、衝動、本能、激情、自由而不受束縛的心靈運作、美感的價值等等。但他顯然並未要求，把的人格崩解為一束爭鬪的衝動、與未受拘束的激情。問題乃在於，整合必須是力量的表現，而非那源於懼怕動機（這懼怕是以軟弱意識為根據）所表現出的對於情慾之根除或抑制行動。不用說，尼采對基督教有關人與價值的教義所作的解說，是非常片面的。但對他來說，堅持這片面的觀點乃是一件根本必要的事。否則他就會發現，他難以宣稱擁有什麼新的東西要提供，除非是提供某些納粹主義者（Nazis）所歸源於他的那種人類理想。

五、無神論及其結果

在「歡愉的智慧」裏，尼采說：「近來最大的事件乃是『神死了』，基督宗教的神變成不值得相信了。這事件之陰影已開始籠罩著歐洲……最後，水平線在我們面前自由地開展著，即使它並不明亮；至少海，我們的海展開在我們面前。可能從未曾有過一個這麼開放的海。」²⁰ 易言之，人對神的信仰之衰退，使人能充分發展其創造性的潛力；基督宗教的神及其命令與禁令，不再擋於路中、妨礙人潛力的發展；人的眼睛不再轉向一不實在的超自然領域、轉向此世界之外的

另一個世界。

這個觀點明顯地含有如此意思：神這概念是與生命敵對的。而這正是尼采的主張，並且他是愈來愈熱烈地表示此項主張。在「偶像的微光」一書中他說：「神這概念是迄今為止對於存在之最大的反對。」^① 在「反基督徒」一書裏我們讀到：「神與生命、自然界、求生意志雙方宣戰了！神是每一項對此世的毀謗、每一項對來世的誑述之信條。」^② 不過我們並不需要再增多引述。尼采願意承認，宗教的某些階段表現了求生意志，或毋寧說是權力意志；但他一般的態度是，對神的信仰（特別是信仰基督宗教的神）乃是敵對於生命的，而當這信仰表現了權力意志時，這意志乃是低級型態的人之意志。

由於尼采持如此態度，所以我們可理解，何以尼采往往把有神論（特別是基督宗教有神論）與無神論之間的選擇，當作是嗜好或本能之事。他知道曾經有過偉大的人是有信仰的，但他認為至少現在（在現在，神的存在已不再被視為理所當然），人的力量、理智的自由、獨立以及對於人未來的關心等等，所需要的都是無神論。信仰是軟弱、怯懦、頹廢的記號，是對生命說「不！」的態度。沒錯，尼采試圖概述神這觀念的起源。他愉快地犯著起源謬誤，認為既已指出了神這觀念如何起源的，所以任何否認神存在之證明都成為多餘的。他有時也引述在理論上反對相信神之反對論點。但一般而言，他都認為對神的信仰是一種幻覺的性質。而拒絕相信神之決定性的動機乃是，人（或尼采自己）可以取代那作為價值之立法者與創造者之神之地位。若從其純理論性的攻擊來考察，則尼采對有神論所作的一般非難、以及對基督宗教所作的特別非難，所具之價值是

很少的。但這並非他很重視的方面。就神學而言，尼采覺得並沒有需要去煩擾這樣的虛構空言。尼采對基督宗教的憎惡，主要起因於他認為基督宗教對人有如此的影響：使人變為軟弱、柔順、認命、謙遜或良心的折磨，而不能自由地發展自己。它或者阻止高級的個人之成長、或者毀滅他們，如同巴斯卡（Pascal）的例子所示。²³

我們的確可以注意到，在尼采對基督宗教的攻擊中，常常提及基督信仰與理想的誘惑與魅力。明顯地，他自己感覺到這吸引力，而他拒絕它，部分原因是為了向自己證明：「除了我是一類廢者這事實外，我也是如此類廢者的對立者。」²⁴他之拒絕神，向他自己證明了他的內在力量，證明他有能力沒有神而生活著。但是從純粹哲學觀點來看，他由無神論所導得的結論，要比那些與他拒絕基督宗教的神有關的心理因素，更為重要。

有的人猜想，尼采乃主張，在相信基督宗教的神、與接受基督宗教道德標準和價值二者之間，並沒有任何必然的關聯。也就是說，他們想，當前者被拋棄時仍可多少保持後者。這樣，我們就目睹了世俗化形式的基督宗教（諸如民主主義與社會主義等，它們試圖保持相當大部分的基督宗教道德體系，但卻不保持其基督宗教的神學根基）之成長。但是照尼采的看法，這樣的企圖是徒勞無功的。「神的死亡」不可避免地遲早會使人接續著如下的事：拒絕絕對價值，拒絕那認為有一客觀而普遍的道德律之想法。

然而歐洲人已被教養而認識一些已經與基督宗教信仰相聯結的道德價值，尼采並認為在某種意義而言，他們乃依賴著基督宗教信仰。因此若歐洲人失去了他對於這些價值的信仰，他就失去

了他對於一切價值的信仰；因為他只知道「道德」，只知道那可說是由基督宗教奉為正規並賦予神學根基的道德。而不相信一切價值所導致的結果是，對這變化的世界感到毫無目的，此即虛無主義的主要成分之一。「道德是對抗實際的與理論的虛無主義之最大的解毒劑 (antidote, Gegenmittel)。」²⁵ 因為它將一絕對的價值賦與人，並「防止人輕視他自己是個人，防止人變成反對生命，防止人對知識的可能性感到絕望；它乃是一項保全之工具。」²⁶ 沒錯，由基督宗教道德以這方式所保全的人，是低級型態的人。但重點乃在於，基督宗教道德成功地把它本身普遍地加諸人們身上，無論是直接地或者以其衍生的形式。因此對基督宗教道德價值的信仰之崩潰，使人暴露於虛無主義的危險中，這並非由於不可能有任何其他的價值存在，而是由於大部分的人（至少西方人）不認識其他的價值。

虛無主義所能採取的形式不只一種。例如有消極的虛無主義，它持悲觀主義的態度，默認價值的缺如、及存在的漫無目的。但也有積極的虛無主義，它想辦法要摧毀它所不再相信的事物。而尼采預言有一積極的虛無主義要來臨，它將表現於驚天動地的意識型態戰爭 (ideological wars) 裏。「將要有戰爭發生，是地上前所未有者。從我的時代開始，在地上將只有大規模的政治而已。」²⁷

照尼采的看法，虛無主義的來臨是無可避免的。而它將意謂歐洲頹廢的基督宗教文明被終極地掃除。可是它將清除道路以迎接新的黎明，迎接價值的重估，迎接高級型態的人之產生。由於這緣故，應該把這立於門外之「最可怕的客人」²⁸ 歡迎進來。

附 註

- ① 萊比錫大學於是沒有考試就頒給他學位。
- ② 尼采想(這無疑是正確的想法)，華格納視他為一項促成華格納主義 (Wagnerism) 之工具。而他也開始覺得，真正的華格納並非如他一向所想像的。華格納「帕西弗」(Parsifal) 的出版，是尼采與他完全決裂的最後因素。
- ③ 「歡愉的智慧」第五部分是直到一八八七年才增補的。
- ④ 卡納普 (Rudolf Carnap) 說，當尼采開始構作形上學時，他很適當地採用詩來表現。這樣，卡納普視「查拉圖斯特拉」一書在經驗上證實了，他自己新實證主義對形上學性質的解釋。
- ⑤ 尼采實在為惡劣的健康與不眠症所困惱。他的心靈為孤單及被忽視所苦。下述之事雖其妹企圖否認，但似乎是有可能的：當他是大學生時，感染了梅毒，這疾病在經過一段不定形的期間後，終於影響了他的腦部。
- ⑥ W, III, p. 919 (XV, p. 49)。除非我們另有說明，否則所提到的卷數與頁數都是根據 K. Schlechta 所編的三卷尼采「作品集」(Works) (不是全集) (慕尼黑，一九五四—六)。括弧裏都是指 Oscar Levy 博士所編的英譯本尼采作品集 (見參考書目)。尼采著作的批判德文版仍未完成。

- ⑦ 在其「尼采：其哲學之理解導引」(Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens) (柏林，一九三六)。在雅士培看來，尼采與齊克果代表兩個「例外」，代表人存在兩種不同可能性的具體表現。
- ⑧ 照尼采的看法，艾斯奇勒士 (Aeschylus) (譯註，乃希臘的悲劇詩人，525-456 B. C.) 的悲劇乃是此項結合的至高藝術表現。
- ⑨ W, I, p. 140 (I, p. 8)。
- ⑩ W, I, p. 282 (II, p. 96)。
- ⑪ W, I, p. 313 (II, p. 137)。
- ⑫ 尼采在「作為教育者的叔本華」(Schopenhauer as educator) 一書裏說：「基督宗教的確是那些促進文化(確切言之，亦即，促進聖人一再產生)的最純粹表現中之一項」；W, I, p. 332 (II, p. 161)。但他又繼續論說，基督宗教已被使用來轉動國家的水車，它已無望地墮落了。明顯地，他視基督宗教為一衰弱已極的力量。當他以後回顧「悲劇的誕生」一書時，他在此書對基督宗教所保持的沉默裏，看到一種敵對的沉默。因為這書只認可美感價值，而尼采認為這價值是基督宗教所拒絕的。
- ⑬ W, I, p. 379 (I, p. 120)。
- ⑭ W, I, p. 502 (VII/1, p. 92)。
- ⑮ W, I, p. 900 (VII/2, p. 221)。

- ①6 W, I, p. 483 (VII/1, p. 64)。
- ①7 W, II, p. 730 (V, p. 227)。
- ①8 W, II, p. 782 (XIII, p. 34)。
- ①9 這些判斷所需要以為根據的一般生命哲學，我們將於以後考察。
- ②0 W, II, pp. 205-6 (X, pp. 275-6)。
- ②1 W, II, p. 978 (XVI, p. 43)。
- ②2 W, II, p. 1178 (XVI, p. 146)。尼采是特別在說基督教的神觀。
- ②3 尼采的確時而說一些贊成基督教價值的話。但他的認可決非總是要安慰基督徒的。例如他雖承認基督教發展了真的觀念與愛的理想，但他也堅稱，在終極上，真的觀念變成與基督宗教對實在界的解釋相違，愛的理想也與基督宗教的神觀相違。
- ②4 W, II, p. 1072 (XVII, p. 12)。
- ②5 W, III, p. 852 (IX, p. 9)。
- ②6 同上。
- ②7 W, II, p. 1153 (XVII, p. 132)。
- ②8 W, III, p. 881 (IX, p. 5)。

第二十二章 尼采（二）

一、權力意志的假設

尼采宣稱：「這世界即是權力意志（the Will to Power），而非任何其他事物！而你們自己也是這權力意志，而非任何其他事物！」^①這些話是修改叔本華鉅著結尾的話而成的。而尼采對於「權力意志」的慣常述說方式，自然給人這種印象：他把叔本華的求存在之意志（Will to Existence）或求生意志（Will to Live）改變為權力意志。雖然以某種意義而言，這印象的確是正確的，但我們卻不可把尼采的意思瞭解為：這世界乃是一個超越世界的形上統一體（unity）所呈現之表象。因為他從未厭倦於攻擊如此的區分——區分此世界（將之等同於僅為現象的實在）與一超越的實在界（以之為真正實在的世界）。世界並非一幻覺。權力意志亦非存在於一種超越的狀態。世界、宇宙乃是一個統一體，一個變化歷程。而它乃是權力意志，意即，這意志即是其可理解的性格。無論在任何地方、任何事物裏，我們都能看到權力意志在表現它自己。雖然我們或許可以說，在尼采看來，權力意志乃宇宙之內在的實在，不過，權力意志卻只存在於其種

種的顯示裏。這樣，尼采的權力意志理論，毋寧是對於宇宙的一種詮釋，是察看它、描述它的一種方式，而非一種關於那超越可見世界、存在於可見世界背後的某項實在（a reality）之形上理論。

當然，尼采在心中深處是有叔本華的。但他並未直接由其閱讀「作為意志與觀念的世界」一書，而跳到一種對於宇宙的概括性理論。他毋寧是在人的心靈歷程裏，辨識出權力意志的種種顯示，然後把此觀念擴展到一般的有機生命。在「善惡的彼岸」一書裏他說，邏輯方法迫使我們探詢，我們能否找到一個獨一的解釋原理，一個獨一的因果活動之根本形式，希望藉由這原理或根本形式，能把生命現象統一起來。而他在權力意志裏找到這原理。「一個有生命的東西最想要做的是卸出其力量，生命的本身乃是權力意志，自我保全只是由之而生的間接及最普通的結果之一。」^②然後尼采又繼續把此解釋原理，擴張到解釋整個世界。「假若我們成功地把我們整個本性的生命解釋為一個獨一、根本的意志形式（亦即權力意志，如同我的題目所說的）之發展與分枝，假若我們能把一切有機的作用都歸因於這權力意志，……則我們就獲有權利能毫不含糊地把一切活動的力量，都界定為權力意志。若我們由世界之內部來看世界，若我們根據世界之『可理解的性格』來定義世界及描寫其特徵，則世界就正是『權力意志』，而非任何其他事物。」^③

這樣，尼采的權力意志理論，與其說是一種先驗的形上命題，不如說是一種全面性的、徹底的經驗假設。他說，若我們相信意志的因果關係（這信念其實即是對於因果關係本身的信念），則「我們必須試圖假設性地把意志的因果關係，斷定為因果關係的唯一形式。」^④至少在尼采的

意圖裏，這理論是一解釋性的假設，而他打算在其所計畫的鉅著裏，將之應用於不同種類的現象，指出按照這假設的角度，如何把它們統一起來。他對此項工作所做的筆記，指出了他的思想方針，在下兩節裏，我打算提供一些其反省的例子。

二、表現於知識裡的權力意志 尼采的真理觀

尼采堅稱：「知識乃作爲權力的工具而運作著。因此明顯地，它是隨著權力的增加而增長者……。」^⑤對知識的欲望、求知的意志，乃依賴於權力意志，亦即依賴存有的某種既有衝動——這種衝動乃是想支配某個實在界的領域、而使之爲它服務。知識之目的並非要知道（亦即，並非爲了絕對真理之緣故而要理解絕對真理），而是要支配。我們想要有概要的圖式，想要把秩序與形式加在諸多不同的印象與感覺上，希望其秩序與形式能達到我們實際的需要所要求的程度。實在界是在變化的 (Becoming)；是我們把它轉變爲存有 (Being)，把靜態型式加諸變化之流。而我們這項活動即權力意志的表現。這樣，科學必須被定義或描述爲「爲了統治自然而把自然改變成概念的一種改變活動。」^⑥

當然，知識是一項詮釋的歷程。但此項歷程是根據生命的需要，並表現了意志之想要支配，那若非支配之否則即無法理解的變化之流。我們毋寧是把一項詮釋，讀入實在界本身，而非把實在界宛若讀出來或解讀之。例如以我或自我爲持久不變的實體這樣的自我概念，乃是我們加諸變化之流上面的詮釋，是我們爲了實際的目的而創造的。尼采認爲是「我們」把各心靈狀態詮釋爲

彼此相似的，而將之歸諸一持久不變的主體；尼采這項看法實在使他捲入明顯而（照本書作者來看）無法解決的困難中。不過無論如何，他的一般論點乃是，我們無法合法地從一項詮釋的有用性來論證其客觀性。因為一項有用的虛構、一項缺乏客觀性（亦即，那些相信有絕對真理的人所理解為客觀性者）的詮釋，可能由於為我們所需要，而被我們的需要證明其為合理正當。

但是照尼采的看法，並沒有絕對真理存在。絕對真理這概念乃是那些，不滿於變化的世界、而尋求一持久不變的存有世界，這樣的哲學家所發明的。「真理乃是這樣的一種錯誤——若沒有這種錯誤，則某種特殊型態的有生命之存有即無法生存。對於生命是否有價值，乃是具有最終極之決定性的。」⁷

當然，有些「虛構」證明是對人類如此地有用（並且在實際上也確是必需的），以致它們往往成爲不受質疑的假定；例如：「有持久不變的事物存在，有彼此相等的事物存在，有事物、實體、物體存在……。」⁸把事物（things）或實體的概念，加諸持續不斷的現象之流上，對於生命是有必要的。「那些其所見並非正確的存有，較諸那些看見一切事物皆『在遷流中』的存有，是更爲有利的。」⁹類似地，因果律已如此地被同化爲人類的信念，以致「若不相信它，就意謂我們人類之毀滅。」¹⁰邏輯律的情形亦然。

那些比其他虛構顯得更沒有用處的（或甚至確然有害的）虛構，就被拒斥爲「錯誤」。但那些已證明有益於人類、並達到不被質疑的「真理」這地位的虛構，就變成可說是深藏於語言裏了。在此有一個危險。因為我們可能被語言誤導，而認爲我們對於世界的談論方式，必然地反映

著實在界。「我們仍時常受到字語與概念的誤導，而認為事物是較其實際所是更為簡單，是彼此分離的、不可分割的、自己獨立存在的。在語言背後隱藏著一種哲學的神話，這神話在每時刻一再發生，無論我們是如何地仔細。」^①

一切的「真理」都是「虛構」；一切的虛構都是詮釋；一切的詮釋都是某個展望的觀察點。即使每一個本能亦都有其展望觀察點，有其觀點，並努力把其展望觀察點或觀點，加諸其他的本能的。理性的範疇也是邏輯的虛構與展望觀察點，並非必然的真理，亦非先驗的形式。但是這種展望觀察點之真理觀，的確容許有種種不同的觀點存在。如同我們所已看到的，有些觀點已證明在實際上對種族的福利是有必要的。而有些觀點卻是一點也沒有必要。在此，價值判斷的影響，就成為特別明顯了。例如若一位哲學家認為有一超越變化的絕對者，認為唯獨它是「真正實在的」(really real)，並把這世界詮釋為這絕對者的表象，則他所解說的觀點，乃是根據一種對於變化的世界之消極評價而來的。

我們對於尼采一般的真理觀，可作一顯而易見的評論，亦即，這真理觀預設了他佔有一絕對的立足點(從這絕對的立足點，可宣稱一切真理皆相對的或具虛構的性格)這項可能性，而這項預設與他對真理之相對主義的詮釋相抵觸。再者，即使尼采願意說他自己的世界觀、甚至真理觀只是站在某個展望觀點所見到的，只是「虛構的」，^②我們的評論仍然站立得住。只要略做一些反省，就足以明白其為如此了。不過我們仍然感到有趣的是，我們發現尼采預現了杜威(John Dewey)的作法：把實用主義(pragmatism)或工具主義(instrumentalism)的真理觀，應用

於絕對真理觀的主要根據地——邏輯。在他看來，甚至邏輯的根本原理亦只是權力意志的表現，只是那使人能藉以支配變化之流的工具。

二、在自然界與人裡面的權力意志

若尼采打算把他的真理觀，應用於人們所宣稱的永恆真理上，則明顯地，他必定更把它應用於科學假設上。例如原子理論乃是虛構性質的；也就是說，它是科學家爲了支配之目的，所加諸現象之上的圖式。^①沒錯，我們不得不說得有若力場（或能量場）與力的本身二者有所區別。但這說法不應使我們受蒙蔽而見不到此項事實：那被視爲一存在物、一力場的原子，乃是科學家所發明的一個象徵，是心靈的一項投射。

然而，若我們預設了原子理論的虛構性格，則我們就可以繼續說，每個原子皆爲能量的一個量額（或能量的一個譯，量子；a quantum of energy），或者更適當地說，皆爲權力意志的一個量額。它企求釋放它的能量，放射出它的力（force）或權力（power）。而人們所謂的物理律則，即是描述兩個或兩個以上的力之間的權力關係。我們需要加以統一，我們需要數學公式來理解、分類與支配之。但這並非證明了事物乃遵守這些律則（laws）爲其規則（rules），也非證明確有那行使力或權力的實體這樣的東西存在著。存在的只是「各個動態的量子，其中每一個量子都與其他所有量子處在一種緊張關係裏。」^②

我們再轉來看有機界。「諸多的力，由一共同的營養歷程所統合起來，我們就謂之生命。」

⑮ 生命可定義爲「力之展現歷程的持久形式，在它裏面，種種不同的格鬪者各有其不均等的成長。」⑯ 易言之，有機體是由諸多系統所組成的一個複雜的複合物，它奮力追求權力感的增加。由於它本身是權力意志的一項表現，因而它找尋障礙、找尋待克服的事物。例如取用 (appropriation) 與同化作用 (assimilation) 就被解釋爲權力意志的顯示。一切有機作用也都可說是如此。

當尼采討論到生物演化時，他攻擊達爾文主義 (Darwinism)。例如。他指出，在某些器官或性質之形成所佔用的大部時間裏，那剛開始形成的器官對其擁有者，並沒有任何用處，而且不能有助於它與外在環境、敵人之戰鬪。「達爾文荒謬地過度估計『外在環境』的影響。生命過程的根本因素，正在於從內部而來之發展成形、創造形式這種巨大的權力，一種使用及利用環境的權力。」⑰ 再者，達爾文主張，自然淘汰的運作，是有助於物種的進步，有利於物種裏構成要素較佳者，有利於比其他個體更強壯的樣品；對於這樣的假設，尼采認爲不當。滅亡的正是較佳的樣品，繼續存在的正是平庸者。因爲例外者、最佳的樣品，與其他的多數比較起來，是較爲軟弱的。若以個體對個體來比較，則多數的成員可能較爲拙劣，但是當它們在恐懼與羣居本能的影響下而聚集一起時，它們卻是強有力的。

因此，若我們以演化的事實爲道德價值的根據，則我們就會達到此項結論：「平庸者比例外的樣品更有價值，頹廢衰微者比平庸者更有價值。」⑱ 若我們要有較高級的價值，就必須指望那些較優越的個體，這些個體在其孤立的情況中，被刺激去把崇高的目標立於其前頭。

在人類心理學領域裏，尼采發現有充足的機會，來診斷權力意志的種種表現。例如他把快樂主義所預設的心理學理論——求樂避苦乃人類行爲的根本動機——斥爲沒有根據的。在尼采看來，樂與苦乃是人追求增加權力的努力中，所伴隨的現象。我們可以把快樂描述爲權力增加之感，而痛苦則由於感覺到權力意志受阻所致。可是痛苦常常對此權力意志提供刺激。因爲每一個勝利都預設所被克服的妨礙、攔阻。因此，把痛苦視爲一純然的惡 (evil)，乃是不合理的。人不斷需要痛苦，以之來刺激自己作新的努力，在這努力中，痛苦刺激自己去追求勝利及勝利所伴隨而來的結果——新形式的快樂。

我們雖不能詳細探討尼采的心理學分析，但值得注意的是，昇華概念在這些分析中所扮演的角色。例如在他看來，自我抑制與禁欲主義可能是原始的殘酷（這本身即權力意志之表現）之昇華形式的表現。又如他提出此項問題：在美感的世界觀裏，是什麼本能被昇華了呢？無論何處，尼采都在其中看到了權力意志的運作（雖這運作常常是迴迂、隱藏的）。

四、超人與階級秩序

照尼采的看法，階級是由權力決定的。「那決定與區分階級的，乃是權力的量額，而非任何其他事物。」^⑩而我們也大可由之推論說，若平庸的多數擁有比不平庸的個體更大的權力，則平庸的多數就擁有更大的價值。但這當然決非尼采的看法。他所理解的權力之意思乃是，個體的一項內在的性質。他告訴我們說：「我區分這兩種型態：一種型態是表現上騰之生命的，一種型態

是表現頹廢、腐敗與軟弱的。」²⁰ 即使平庸的多數結合在一起，並恰好是強有力的，但在尼采看來，他們仍非代表上騰之生命。

但平庸者是必要的。因為「一高級文化只能存在於一廣濶的基礎上，只能存在於那些強固、穩當地結合在一起的平庸者這基礎上。」²¹ 事實上，由此觀點來看，尼采歡迎民主主義與社會主義的廣揚。因為它們有助於創造所需要的平庸基礎。尼采在「查拉圖斯特拉」第一部分一段有名的話裏，對民族國家 (the national State) 發動攻擊，認為它是「一切冷酷怪物中之最冷酷者」，²² 是一項新的偶像——這新偶像自立為崇拜的對象，並努力把一切都化約為一共同的平庸狀態。不過他雖從這觀點 (亦即，民族國家阻礙傑出個體的發展) 來責備民族國家，但他仍然堅稱，平庸的羣眾是要達到此項目的——產生高級型態的人——所必要的媒介。新的較高階級或型態的人，其使命並非，像牧羊人領導羊羣般來領導羣眾。而毋寧是羣眾有著如此的使命：形成所需要的根基，使新的所謂之大地主人 (the lords of the earth) 能在此根基上生活，使高級型態的人得以產生。但是在此事發生之前，將會有 (如同尼采所稱呼的) 新野蠻人出現，這些新野蠻人將破壞羣眾的實際統治，而使傑出個人的自由發展成為可能。

尼采提出超人 (Superman, der Uebermensch) 神話，作為對於那還在潛在階段的較高級的人，之刺激與目標。「目標並非『人』，而是超人。」²³ 「人是必須被凌駕的事物；人是過渡的橋樑而非目標。」²⁴ 但我們不可以為這是意謂，人將藉由一不可避免的歷程而演化為超人。超人是「一神話，是意志的一個目標。」超人是大地之意義。讓你的意志說：超人必須是大地之意義。」

②尼采的確宣稱：「人是延伸於動物與超人之間的一條繩索——一條在深淵之上的繩索。」③但這並非說，人將藉由一自然淘汰的歷程而演化為超人。因為若如此的話，繩索可能就掉到深淵裏了。除非那些較優越的個人有勇氣重估一切價值，打破舊的價值表（特別是基督宗教的價值表），由他們過多的生命與權力中創造出新價值來，否則超人是無法出現的。新價值將給予高級的人方向與目標，而超人則可說是新價值的化身。

若有人指責尼采失敗、未能清楚地描述超人，則尼采可以回答說，由於超人尚未存在，所以恐怕不能期待他提供一清楚的描述。可是若超人的觀念要具有作為激勵、刺激與目標的作用，則它必須具有一些內容。而我們或許可以說，它乃是智力、性格和意志的力量、獨立、激情、品味與體格之最高可能的發展與整合，這樣的一個概念。尼采在一處提到「帶著基督靈魂的羅馬凱撒 (Caesar)」④尼采暗示，超人將是哥德 (Goethe) 與拿破崙 (Napoleon) 的合一，或者那顯現於地上之伊比鳩魯主義的神 (the Epicurean god)。我們可以說，他將是一位有高度教養的人，精於一切體能上的才藝，具有那出於力量之寬容忍耐，不視任何事物為被禁止的（除非該事物是以「德行」或「惡德」這種形式表現出來的軟弱），他已成爲充分自由、獨立的人，他肯定生命與宇宙。總之，超人即是那帶病的、孤獨的、被折磨的、被忽視的德國紳士、教授、博士——尼采所想要成爲的。

五、永恆復現的理論

「查拉圖斯特拉」一書的讀者可能會容易而且也是自然地認為，超人這觀念，若與價值重估的觀念相聯來理解，則即為此書的主要觀念。而且他可能會易於下結論說，尼采所希望的至少是，人的潛力有常恆不斷的發展。然而查拉圖斯特拉不只是超人的先知，而且也是永恆復現理論的教導者。再者，在「看啊！這人」一書裏，尼采告訴我們說，「查拉圖斯特拉」的根本念觀乃是永恆復現，說這觀念是「人所能達到的（對於生命）說『是！』（之態度）的最高信條。」²⁸他也告訴我們，這作品的此項「根本思想」²⁹最初是由「歡愉的智慧」一書最後一句格言所提出的，只是「歡愉的智慧」中的一項而已。因此，若永恆復現理論是「查拉圖斯特拉」的根本理論，則我們恐怕不能視其為尼采哲學裏一項奇怪的異常衍生物，而草草了結之。

沒錯，尼采覺得永恆復現這觀念多少是令人沮喪、窒息的。但如同我們在前面所說的，他把這觀念用來試驗他的力量，試驗他對生命本貌說「是！」之力量。這樣，在「歡愉的智慧」之相關格言中，他想像有一神靈（a spirit）向他顯現，對他說，他的生命（即使其最微小的細節）將無數次地一再復現。尼采提出這樣的問題：他是否會被這思想所打垮，而咒詛這位對他說話者，或者他會因為永恆復現為這變化的世界蓋上了永恆之印章，而以一种肯定生命的精神來歡迎這信息。相似地，在「善惡的彼岸」裏，尼采提到那贊成世界的人，這人想讓戲劇無數次地一再上演，他不只對戲劇而且也對諸演員喊說：「再來一次！」尼采把這觀念拿來與「半基督徒、半德國人的狹隘與單純」³⁰（叔本華哲學的悲觀主義即呈現如此的狹隘與單純）相對抗。再者，在「查拉圖斯特拉」一書的第三部分裏，尼采提到他覺得厭惡此項思想：即使最劣等的人也將復回，

以及此項思想：他本身將「永恆地一再回到自己這同樣的生命——包括這生命之最大及最小的（事件）」。①但他接著又歡迎這項復回。「啊！我如何不熱望永恆以及諸戒指中的結婚戒指——復回的戒指？」②相似地，在他鉅著的筆記裏，他數次提到永恆復現的理論，以之為一偉大的訓練性思想，是既令人窒息亦使人解放的思想。

不過這理論是作為一經驗性假設來提出的，而不只是一訓練性的思想或內在力量的試驗。這樣，我們讀到他說：「能量不滅原理需要永恆復現。」③若可以把世界視為力或能量的一確定量額，視為一確定數目的力之核心，則世界的歷程所採行的形式，也必然是這些核心之前後接續的種種組合。（這些組合的數目在原則上是可確定的，亦即，有限的）。而「在無限的時間裏，每一種可能的組合都將於某個時候被實現；而且，它將無數次地實現。由於在各個組合與它的下次復現二者之間，其他一切可能的組合都必須發生，也由於這些組合中的每一個組合都支配著這同一系列諸組合之整個前後順序，因此就證明會有一絕對相同的系列之循環。」④

尼采之所以強調永恆復現理論，有一個主要的原因是，他覺得這理論填平了他哲學裏的一個鴻溝。這理論把存有 (Being) 的樣貌賦予變化 (Becoming) 之流，而卻未引入任何超宇宙的存有 (Being)。再者，這理論不但避免引入一超越的神，而且也避免了泛神論——泛神論乃是以宇宙之名義，暗中把神的概念偷偷地再度引入。照尼采的看法，若我們說宇宙決不重複它自己而是恆常地創造著新的形式，則這句話乃表示我們在嚮往著神這觀念。因為宇宙本身變成相同於創造神這概念。而這點是永恆復現理論所排斥的。當然，這理論也排除在「彼岸」(a beyond) 有

個人不朽這樣的想法，不過它同時也提供一個替代的想法（亦即，一個人無數次地、一再巨細靡遺地重過他的生活），即使這想法所發揮的，可能只是有限的吸引力而已。易言之，永恆復現的理論表現了尼采意欲現世性（this-worldliness, Diesseitigkeit）的堅定意志。宇宙可說是被關在它自己裏面。它的意義是純粹內在的。真正堅強的人，真正戴奧尼索斯性格的人，會以堅定、勇敢甚至歡愉之心來肯定這宇宙，而躲開逃避主義（逃避主義乃是軟弱的表示）。

有時有人論說，永恆復現理論與超人理論是不相容的。但我想，恐怕不能主張說它們是在邏輯上不相容。因為復現循環的理論，並不排除那欲做超人的意志之復現，或者說，並不排除超人自己之復現。沒錯，永恆復現的理論的確排除這種想法的超人——超人是一不可重複的創造歷程之終極目標。但這並非尼采所認可的想法。相反地，他排除這種想法，認為它等於暗中把神學上對宇宙的解釋方式，再度引了進來。

六、對尼采哲學的評論

曾有尼采的門生努力將其思想系統化，他們將之當作一種福音來接受，而試著去傳播它。但一般而言，他的影響力所採的形式，乃是對或此或彼方向的思想之刺激。而此刺激的影響是廣泛的。但它的性格當然並不統一。對不同的人，尼采意謂不同的一回事。例如在道德與價值領域裏，對某些人而言，他的重要性主要在於，他發展了對道德作自然主義態度之批判；而某些人則毋寧強調他在價值現象學方面的工作。再者，某些較不具哲學學術氣質的人，則強調他價值重估

的想法。在社會哲學與文化哲學領域裏，有人描述他，攻擊民主主義與民主社會主義，而擁護像納粹主義 (Nazism) 這樣的事物；而有人則描述他爲一偉大的歐洲人，或者一偉大的世界主義者，一個超越任何國家主義觀點的人。在某些人看來，他主要是個西方文明的頹廢與急迫崩潰之診斷者；而某些人則看到，他和他的哲學正具體表現了，他所宣稱要對之提供矯治的虛無主義。在宗教領域裏，有些人覺得他是個激進的無神論者，想把宗教信仰有害的影響揭露出來；而有些人則在他對基督宗教的猛烈攻擊中，看到了這正證明他根本上關心著神的問題。有些人從文學的觀點來看，認爲他是首位發展德國語文潛能的人；有些人〔諸如湯瑪斯·曼 (Thomas Mann)〕受到他對於戴奧尼索斯與阿波羅的觀點或態度之區分所影響；而有些人則強調他的心理分析。

明顯地，之所以會有種種可能的分歧解釋，尼采的寫作方式應該負部分責任。他許多書都是由格言所組成的。而且我們知道，在有些情況裏，他是把他單獨散步時所湧現的思想，摘要記載，以後再將之連貫起來，形成一本書。其結果我們可想而知。例如當他反省到中產階級生活的溫順馴服、以及由戰爭所引發的英雄氣質和自我犧牲時，可能他就提出一句格言或一段話來讚美戰爭與戰士；而在另一情形，當他反省到戰爭的此項事實——導致一民族最佳要素的浪費與毀滅，而且往往除了一些自私的個人獲利外，對任何人並無些許益處——時——則可能他就提出（而且也的確如此提出）對於戰爭的責備，認爲戰爭無論對於勝利者與被征服者，都是一件愚蠢與自殺之事。這樣，一個評論者或者把尼采描述爲一好戰者，或者描述爲幾乎是個和平主義者，都是有可能的。因此對其本文之話語作明智的選擇，是最必要的事。

當然，尼采的哲學研究與他個人的生活、奮鬥二者之間的關係，也使情況趨於複雜。這樣，雖然我們能够只專注於尼采所寫的字話這範圍內，但我們也能够發展一種對他思想的心理學詮釋。而且如同我們所已注意到的，我們也能够對他生活與思想的整個複合體之意義，作一種存在主義式的詮釋。

尼采在某些方面是位敏銳而具先見之明的思想家，這幾乎是無可置疑的。例如他之脫離哲學主題而進到心理學即是一例。但在我們準備承認他可說是預言了許多重要的心理學觀念（這些觀念在現代心理學裏已成爲共通的觀念了）之前，我們並沒有必要認爲，他一切的分析皆爲可接受的。我們只須來回想他所主張的，隱藏之運作理想與動機這項想法，或者他關於昇華的概念。對於他之使用權力意志這概念作爲人類心理學之鑰（這想法在阿德勒（Alfred Adler）的心理學理論有了其正統的表達），我們實在可以說，它是言過其實的，而且這概念愈是應用得廣泛，則其內容愈變得不能確定。^⑤可是尼采之嘗試使用這概念爲人心理生活之鑰，卻有助於人們注意到權力驅力的運作，即使權力驅力並非唯一的驅力。再者，當我們從二十世紀的事件之角度，來回顧尼采所預料之「新野蠻作風」與世界大戰的來臨，我們幾乎不能不承認，他對環境所具之深刻洞見，比那些他同時代的人（那些相信進步爲不可避免、而顯得自滿的樂觀主義者）更爲深刻。

不過尼采雖然在某些方面有其慧眼，但在某些方面卻是近視的。例如他實在未能充分注意到此項問題：他對於上騰與下墮生命所作的區分、對於高級與低級型態的人所作的區分，是否正暗中地預設了他所拒斥之價值的客觀性呢？當然他可以以之爲品味的事、美感嗜好的事，如同他有

時所說的。但若這樣，則對於美感價值，仍可以再提出與上述類似的問題，除非高級與低級的區分或者要成爲只是主觀感受之事而已，而不再宣稱我們自己的感受也應被任何其他他人接受爲基準。再者，如同我們所已暗示的，尼采並未能對下述問題作所必需的長期考察：主體如何可能把一可理解的結構加諸變化 (Becoming) 之流上呢——當這主體本身被溶入變化之流裏，而且其存在只是作爲所說的這項結構之一部分時？

至於尼采對基督宗教的態度，他之愈來愈高聲調的尖銳攻擊，所伴隨的乃是，他對其仇敵愈來愈無法公平地對待。我們可以論說，他攻擊之猛烈，部分是表現了他所努力要抑制的內在緊張與不安定感。^⑤如同他自己所說的，在他的血脈裏有著神學家的血。但我們若把他對基督宗教的攻擊所特具之尖銳與片面性抽離掉，則我們可以說，他此項攻擊乃是他對一切如此之信仰與哲學（諸如形上觀念論）——這些信仰與哲學把一意義、目的或目標加給世界、人的存在、歷史，而這意義、目的或目標並非人本身所自由地賦予的——所作的一般戰鬥之一部分。^⑥由於拒絕了世界是神爲一目的所造、或者世界是絕對觀念或精神的自我顯示這樣的想法，使得人能自由地照他的意願，把意義賦予他的生命。生命並未再有任何意義。

這樣，神的觀念（無論是有神論意義的或泛神論意義的）就讓位給這樣的人之概念：人是那把可理解性賦予世界並創造價值之存有。但我們是否應該說，到最後，那可說是道出了決定性之斷言的，乃是世界本身，而人這道德的立法者與賦予者，卻被吸收入無意義的歷史循環中、成爲其微不足道的微粒？若是如此的話，則人之努力把意義與價值賦予他的生命，顯得毋寧是對這無

意義的宇宙一種反抗地說「不！」之態度、一種拒斥之態度，而非一種說「是！」的態度。^④或者我們應該說，那把世界當作不具某既定意義或目標、而是個無盡循環的系列，這樣的解釋，乃是一種表現人的權力意志之虛構說法？若是如此的話，世界是否具有一既與的意義或目標這個問題，仍然存在著。

最後的話乃是，當一個專業哲學家閱讀尼采時，他所興趣的可能主要在於，他對道德的批判，或者他的現象學分析，或者他的心理學理論。但我們若說，一般讀者的注意力通常是集中於，他為要克服其所謂之虛無主義、現代人的精神危機所提供的矯治之道，則可能也是沒錯。吸引他們注意的乃是，價值重估的想法，階級秩序的概念，以及超人的神話。然而我們可以論說，在那我們所可稱之為非學術之尼采的，其真正有重大意義者，並非他所提議作為虛無主義的矯治之道者，而毋寧是他的存在與思想所正活現出來之精神危機這引人注目的表現（這表現若從他自己哲學的角度來看，並不產生任何爭論）。

附 註

- ① *W*, III, p. 917 (XV, p. 432)
- ② *W*, II, p. 578 (V, p. 20)。
- ③ *W*, II, p. 601 (V, p. 52)。
- ④ 同上。

- 5 W, III, p. 751 (XV, p. 11)。
- 6 W, III, p. 440 (XV, p. 105)。
- 7 W, III, p. 844 (XV, p. 20)。
- 8 W, II, p. 116 (X, p. 153)。
- 9 W, II, p. 119 (X, p. 157)。
- 10 W, III, p. 443 (XV, pp. 21-2)。
- 11 W, I, pp. 878-9 (VII/2, p. 192)。
- 12 無疑地，尼采在原則上會承認這點的，然而他也堅稱，他對世界的解釋，是一種高級形式的權力意志之表現。不過高級與低級的標準是什麼呢？
- 13 當然，不應把支配理解為一種卑俗的功利主義之意思。知識的本身即是支配，是一項權力意志的表現。
- 14 W, III, p. 778 (XV, p. 120)。
- 15 W, III, p. 874 (XV, p. 123)。
- 16 W, III, p. 458 XV, p. 124)。
- 17 W, III, p. 889 (XV, p. 127)。
- 18 W, III, pp. 748-9 (XV, p. 159)。
- 19 W, X, p. 105 (XV, p. 295)。在此所提到的前一本引用書，並非 *Schlechte* 的版本，而

是袖珍版，乃 A. Kroner 於司徒加出版的（該卷的出版日期是一九二一年）。

- 20 W, III, p. 829 (XV, p. 296)。
- 21 W, III, p. 709 (XV, pp. 302-3)。
- 22 W, II, p. 313 (IV, p. 54)。
- 23 W, III, p. 440 (XV, p. 387)。
- 24 W, II, p. 445 (IV, p. 241)。
- 25 W, II, p. 280 (IV, p. 7)。
- 26 W, II, p. 281 (IV, p. 9)。
- 27 W, III, p. 422 (XV, p. 380)。
- 28 W, II, p. 1128 (XVII, p. 96)。
- 29 同上。
- 30 W, II, p. 617 (V, p. 74)。
- 31 W, II, p. 467 (IV, p. 270)。
- 32 W, II, p. 474 (IV, p. 280)。
- 33 W, III, p. 861 (XV, p. 427)。
- 34 W, III, p. 704 (XV, p. 430)。
- 35 明顯地，類似的評論也可施於佛洛伊德 (Freud) 的慾力 (libido) 概念。

36 對於一位公然的無神論者，只因爲他執拗而猛烈地攻擊有神論就宣稱他「其實」是個信徒，乃是過分、弔詭的說法。但尼采在小孩時是有深刻敬虔的。尼采從來不是一個不關心存有 (Being) 之問題、及存在 (existence) 的意義或目的之問題的人。再者，在他那可說是與基督的對話裏，最終所達到的是「看啊！這人」一書最後的話：「戴奧尼索斯對受釘十字架者」；這對話足夠清楚地顯示「反基督徒」(the Antichrist) 必須傷害他自己，即使他以之爲一件超越了他自己懦弱傾向的事。雖然他拒絕神，但他決非一般所認爲的「不敬虔者」那種人。

37 尼采的確堅稱，他對基督宗教所反對的，主要是其道德與價值的體系。可是在他攻擊那以世界具一既定意義或目標之看法時，卻把基督宗教與德國觀念論(他以後者爲前者的衍生物或化裝形式) 結合一塊。

38 除非我們的確把說「是！」的態度理解爲，接受強者與弱者的差異之事實、反對那把一切都置於同樣層次的企圖。但在這種情形裏，說「是！」的態度應該也包含接受此項事實：多數者對獨立的反叛者施以限制。

第二十三章 回顧與展望

一、十九世紀德國哲學所產生的一些問題

康德認為各形上體系彼此衝突乃一醜聞，他努力要將之克服，而把哲學立於一安全的基礎上。在本卷所涵蓋的這段時期之開頭，我們發現非希特堅稱，哲學是根本的科學 (science)，是其他一切科學之根基。但是當非希特宣稱哲學是根本的科學時，當然他所指的是「科學理論」(Wissenschaftslehre)，亦即他自己的哲學。而他的體系只是那一系列高度個人化的（雖然也是有趣的、並時常是吸引人的）對於實在界之詮釋（這些詮釋像一系列展延於十九世紀的山峯）的一份子。其他的例子是謝林的思辨有神論，黑格爾的絕對觀念論，叔本華之以世界為表象與意志的哲學，齊克果對人類歷史的洞見，尼采的權力意志哲學。若要說這整個系列提供了經驗的確證，證明了非希特為哲學之科學 (scientific) 性格所作的宣稱是有效的，則需要有人來作此主張。

我們的確可以論說，各哲學之間有所差異（即使這些差異相當大）並非就證明哲學沒有認知

價值。因為情形可能是，各個哲學都表達一項真理，一項對於實在界或人生與歷史的某一真實面向之理解，而這些真理是彼此互補的。也就是說，衝突的成分並非源於，不同體系所根據的根本觀念無法相容，而毋寧是源自此項事實：各哲學家誇大了世界或人生與歷史的某一方面向，因而把部化轉變為整體。例如馬克斯的確注意到人與歷史的一些真實面向；而且這些面向與（比方說）謝林所強調的人存在之宗教面向，並非根本地不可相容。但是當馬克斯把一個表現人與歷史的部面向之觀念，轉變為一個開啟一切門戶的關鍵觀念時，不可相容性就產生了。

無論如何，上述這種看待事情的方式有一項麻煩是，它含有這樣的意思：把哲學體系削弱到實際上只等於眾所周知的自明之理，而且此項過程也剝奪了哲學體系所具的大部分趣味、重要性。例如我們可以論說，馬克斯哲學之有趣、重要，正是由於其把整個人類歷史，都置於某個觀點來考察，這樣的誇張成分。假如把馬克斯主義削弱為一種無可置疑的真理（諸如，若沒有人的經濟生活，就不可能有哲學、藝術或科學），則它就失去其許多的趣味、重要，及其一切的煽動性格。相似地，假如把尼采哲學削弱為如此的陳述——權力意志或求權力之驅力乃人生最有影響力的因素之一——則它就變成可以與馬克斯主義的化約版相容了，不過它所付出的代價是，必須被化約成一句相當簡明易懂的命題而已。

能反駁這種論說的一種可能方式，乃是主張說，一哲學體系裏的誇張成分可達成一有用的目的。因為那能以一種強有力的方式，來吸引人注意體系所含的基本真理者，正是體系之醒目驚人的成分、引人注意的誇張成分。一旦我們消化了這真理，我們就能忘掉其誇張成分。問題與其說

是在於如何削弱一體系，不如說是在於如何使用一體系為洞見之源，然後忘掉我們達到此項洞見所憑藉的工具，除非我們的確需要再提到它，以便再找出所提到的洞見。

這種想法本身雖非不合理，但它對於支持非希特的論點——哲學是一切科學的科學——幫助是很少的。因為若我們把叔本華、馬克斯與尼采的哲學，分別化約為如此的三句陳述：在世界有許多惡與苦難，在我們能發展科學之前必須先生產及消耗食物，以及，權力意志能以迂迴而隱匿的形式來運作者。這樣，我們就有了三個命題，其中前兩個命題大部分人認為明顯為真，而第三個命題則比前二命題有趣許多，它是個心理學命題。但是它們沒有一個可合格地稱為哲學的專屬命題。這樣，叔本華、馬克斯與尼采的哲學命題，就成為藉以吸引人注意一些其他型態命題的工具。而這顯然並非希特在宣稱哲學是根本的科學時，心中所想的那回事。

可能有人會反對說，我只注意到顯著的原創性體系，只注意山峯，而忽視了山麓小丘——諸如新康德主義這樣的一般性之運動。也就是說有人可能會提議，雖然沒錯，若我們找尋的是對於宇宙或人生之高度個人化的想像詮釋，則我們必須找著名的哲學家，但是，下述的看法也是真實的：在一般性運動（在其中，個別的傾向被合併入普遍的傾向內）裏，我們能發現，其哲學有更大眾性的學術工作——它乃是大家忍耐、合作地努力解決種種個別的問題。

但果真如此嗎？例如新康德主義的確有其家族的相似性，使我們能合理地描述它為一確定的運動、有別於其他運動的運動。但一旦我們開始細密考察它時，我們不只看到這個運動裏有各個彼此多少不同的一般傾向，而且也看到有許多個別的哲學家。再者，在歸納形上學裏，某位哲學

家用某個觀念作爲詮釋世界的關鍵觀念，而另位哲學家則使用另個觀念來詮釋。馮德用他意志主義看法的人類心理學，來作爲一般哲學的基礎，而德里舒則使用他的圓極理論（這理論是他反省生物歷程而得到的）來作爲基礎。沒錯，比例感與心智經濟的需要提議我們，在許多情況裏，個別的體系最好忘掉，或者容許其沒入一普遍運動裏。但下述事實仍未改變：我們愈細密考察十九世紀哲學，則巨大的組合往往就愈分裂爲諸多個別的哲學。若我們說隨著十九世紀的發展，各哲學教授似乎愈認爲必須提出其自己體系，則實非全然誇張的說法。

明顯地，大家雖對於哲學的性質與功能，有一共同信念，但在此信念的架構下，可以有種種不同意見。這樣，新康德主義者對於什麼是哲學所不能達到的，多少有共同的想法。當一羣學者對於哲學的性質與功能，其觀點彼此衝突時，他們未必即分屬不同的哲學觀點或甚至體系。不過，明顯地，在十九世紀德國思想裏，對於哲學應該是什麼這問題，存在著一些彼此很不相同的觀點。例如當非希特說哲學應該是一門科學（science）時，他的意思是說，它應該是由一根本始元所系統地導得的。然而歸納形上學卻有一與之相異的哲學觀。當我們轉來看尼采時，我們發現他拒斥絕對真理的想法，而強調，不同種類的哲學有不同的價值判斷根基，不同的價值判斷則依賴判斷者之爲不同型態的人。①

不用說，當兩個哲學家彼此意見有別時，這事本身並不證明二者皆不正確。即使二者都錯誤，某其他哲學家也可能是正確的。可是十九世紀各體系的彼此衝突顯示了（尤其對哲學的性質與能力之看法彼此衝突，可能更是如此地顯示），康德之試圖一勞永逸地解決哲學的真實性質與

功能，從歷史的觀點來看，是失敗了。舊的問題帶著更新的力量，呈現在人的心靈裏。哲學能够是一門科學 (science) 嗎？若能够的話，是如何能够的呢？什麼種類的知識是我們所能合法地期待由之得到的呢？哲學是否已被各門特殊科學的成長與發展，所取代了呢？或者它仍有其自己的領域呢？若是如此的話，這領域是什麼？而且什麼是探討此領域的合適方法呢？

對於哲學作為一門科學所具之性質與限制，康德所下的判斷並無法贏得普遍的接受，這實在不足為奇。因為這判斷與他自己的體系是緊密關聯的。易言之，它是一句哲學判斷，就如同非希特、黑格爾、馬克斯、尼采、歐伊肯與其他哲學家的宣稱，是種哲學判斷一樣。事實上，若一個人對「哲學」所作的陳述，並非時下對此字眼的慣常用法，也非歷史上對這字眼的種種不同用法，則他所可能作的關於哲學之「真實」性質與功能的宣稱，都是一哲學性的陳述，都是從某哲學裏所作的陳述，都是一個人所委身或表達的一特殊哲學立場。

明顯地，我並非要提示說，不應該採取任何確定的哲學立場，或者，對哲學的性質與功能，作哲學性的判斷，是不適當的。我亦非要提示說，沒有任何好的理由可引證來說明，何以接受某判斷而非其他判斷。可是我不願意在此時作一突然的轉變——從歷史家的角色轉變為，站在某確定哲學體系上來說話的角色。我寧可代之以略述二十世紀初期的德國思想，一瞥他們對上述型態的問題，所提供的某些一般回答方式。此項工作將會提供，在過去與現在之間的某種橋樑。

一一、實證主義的回答

對於哲學範圍的問題，有一個可能的回答方式是，主張各門特殊科學（science）是知識的唯一來源，而哲學並沒有它自己的領域（意即，它並不具這樣的功能——探討存有的一個特殊層次或型態）。我們的確能清楚理解，在某個時候，人是經由哲學思辨，來企求得到關於世界之知識的。但在他們發展的過程中，種種的科學先後接收了，那一度是歸諸哲學的探討領域之一部分。這樣，科學知識已逐漸取代了哲學思辨。難怪若哲學家們認為，他們能採用科學之假設、演繹與檢證的方法之外的其他方法，來增加我們對實在界的知識，則只有繼續產生彼此衝突的體系，這些體系可能具有一些美感價值或情緒意義，但卻不再能被嚴格地視為具認知價值了。若哲學必須是科學的，而不是一種冒充為科學的詩，則它的功能必須是純粹分析性格的。例如它或許可以澄清科學中所使用的某些基本概念，以及質問科學的方法，但它卻無法藉著加增或添加我們對於世界的科學知識，來超越於科學之上。

這種實證主義（positivism）之一般態度（亦即，相信經驗科學是關於世界的知識，之唯一可靠來源）顯然是普及各處的。十九世紀時，它在孔德（Auguste Comte）的哲學裏達獲其正統的表達，而且我們也看到它表現（雖是較不醒目程度之表現）於德國的唯物論與實證主義思潮裏。但我們也注意到，有些代表此思潮的德國哲學家，藉著發展一對於實在界的普遍觀點，而恰當地超越於諸特殊的科學之上。黑克爾的一元論就是重要的一例。而這種要發展到一種世界觀（world-view, Weltanschauung）的哲學傾向，正是二十世紀的實證主義所關心要排除的。

把哲學化約為科學的女侍之地位，其所遇到的明顯反對是，有些疑問與問題並非任何一門特

殊的科學所提出的，而它們卻需要回答，並且在傳統上，都合適地被視為屬哲學探討的領域。當然實證主義者相信，有關於極實在、絕對者的問題，有關於有限的存在者之來源……等問題，事實上並未從形上哲學家（例如謝林等）得到解答。但即使我們同意，這些問題事實上未獲明確解答，或者甚至我們並非處於一能解答這些問題的地位，但我們可能仍想說，如此問題之提出及討論，具有重大的價值。因為它有助於對我們顯示出科學知識的限制，及提醒我們有限的存在之奧秘。因此若要有效地排除形上哲學，就需要建立兩個互補的論點。首先必須指出，形上問題在原則上即為無法解答的（其意思非只是說，此時此地的我們不處於一能解答它們的地位）。其次必須指出，那些在原則上無法解答的問題乃假問題（意即，它們絕不是真實的問題，而是那缺乏任何清楚意思的言辭表達）。

這正是二十世紀維也納學圈 (the Vienna Circle) 新實證主義者與其夥伴們，所努力要指出的；他們的辦法是發展一意義判準，即所謂的的可檢證性原則 (principle of verifiability)，希望以之來把形上問題與陳述，有效地排除於那有意義的問題與陳述的種類之外。除了純形式的邏輯命題以及純粹的數學命題外，一切有意義的命題都被解釋為經驗性的假設，其意義與那能在感覺經驗裏來思考的（雖然實際上未必是能實現的）檢證模式，相符合一致。比方說，由於我們對巴曼尼得斯 (Parmenides) 的此項陳述——一切事物其實皆為那獨一的不變存有——無法在感覺經驗上作任何經驗檢證的設想，因此不能接受這句陳述為有意義的。^②

然而新實證主義者所陳述的這種形式之意義判準，並無法擋得住批判（無論是來自新實證主

義運動之內或之外的批判)，結果它或者被解釋為一純粹方法論原則（爲了達此目的——界定所可適當地稱之爲科學假設者的範圍——的一項純粹方法論原則），或者由於受到某種方式的削弱與堵塞，以致變成對於排除思辨哲學一事，全無功效了。

我想事實是這樣的：那作爲一種哲學之實證主義，乃是一項如此的企圖——企圖證明那作爲一種心態或態度的實證主義，在理論上乃是合理正當的。新實證主義者的意義判準，滿載著此項態度所隱含的哲學預設。再者，它之能否有效地作爲攻擊形上哲學的武器，乃是依賴於這些預設之不被揭露。因爲一旦它們被揭露，則新實證主義就要被顯示爲一種更爲可疑的哲學。明顯地，這並不一定使得那作爲一種心態或態度的實證主義消失掉。但新實證主義之興起與遭受批判（部分是自我批判）這整個事件，卻大有利於把那隱藏的假設，帶入光天化日下。問題在於實證主義的心態（它在十九世紀已成爲很普遍了）是否逐漸在反省中意識到它自己，並看到它自己的預設。沒錯，這項自我意識事實上，只在哲學領域裏達致，而在實證主義心態或態度這廣大地區，仍無動於衷。不過這正有助於說明哲學的必要，因爲哲學的功能之一，正是使那未經反省的哲學態度所隱含的預設，顯露出來，使之接受批判的檢驗。③

二、存在哲學

照新實證主義者的看法，哲學是可以成爲科學的（scientific），只是必須付出此項代價：哲學成爲純粹分析的，撤消任何宣稱要，增加我們對於實在界的實際知識，這樣的主張。另一種

描述哲學之功能與性質的可能方式是，宣稱它有一個它自己的領域，因為它所關係的是存有（*Being*），可是同時也否認它乃是或能够是一門科學（無論是一門普遍的科學，或者是一門與其他特殊的經驗科學相並列的特殊科學）。以某種意義而言，哲學乃是其一向所是者，亦即，它所關心的是那與存有者（*die Seienden*）有別的存有（*Being, das Sein*）。不過若以為可能有一門關於存有（*Being*）的科學，那就錯了。因為存有是無法被對象化的；它無法被轉變為科學探討的對象。哲學的首要功能是喚醒人覺識到，存有（*Being*）乃超越諸有限存有者（*beings*）並作為它們之根基的。不過由於不可能有關於存有的科學，因此任何形上體系也就不可能擁有普遍有效性。諸不同的體系乃是，許多的個人對那不能被對象化的存有，之密碼解讀。不過這並非意謂它們沒有價值。因為任何偉大的形上體系，都可說是能打開那實證主義所要關閉的門。這樣，若以為各體系之彼此衝突構成一項醜聞，則是表示誤解了哲學的真實性質。因為反對若有效，則唯有當哲學被判定應該是一門科學之時。但情形並非如此。沒錯，過去的形上學家們宣稱哲學是一門科學，因而自己提供了根據，使反者得以提說，他們體系彼此不相同且不相容之醜聞。不過一旦此項宣稱被撤消了，而且我們也理解到形上學的真實功能乃是，喚醒一個人覺識到那無所不包的存有（他和其他一切有限的存在都是以這存有為根基），則此醜名的非難根據就消失了。因為不同的個人對那超越的存有，有種種的密碼解讀方式，正是我們所應期待的。重要的乃是去理解它們為何如此，而非照其作者之過度的宣稱，來看其表面的價值。

上述觀點表現了雅士培（*Karl Jaspers, 一八八三年生*）教授的哲學之一個面向。不過他把

他所接受的康德之論點（亦即，思辨形上學無法提供我們理論知識）與一種「存在」（existence）的理論（這理論表現了齊克果的影響）相結合。人可以被（比方說）生理學家與心理學家以科學的方式，來當作對象（來予以對象化）及作研究。這樣，個人就被或此或彼的方式，展現為可予以分類的。但是當我們從個人之為自由的行動者這點來考察之，從個人自由抉擇的生命內部來考察之，則就會認為個人是個獨特的存在，是個自由地超越他所已是的情況之存有，是個可說是藉由發揮其自由而創造自己之存有。從這點來看，人實在是一直處於創造變化之中，處於他的自我創造變化之中：存在一直是可能的存在（possible existence, mögliche Existenz）。若是由此面向來考察人，則就不可能有任何對於人之科學的研究。但哲學能以一種方式來吸引注意力「存在」（existence）或者說照明揭示「存在」，以使存在的個人能由他自己存在的角度，來理解「存在」意謂什麼。它也能吸引人注意到個人的此項活動：個人（特別是在某些情境裏）藉此活動而逐漸覺識到他的有限性、以及那作為超越者的存有（Being as the Transcendent）（後者乃他與其他一切有限存有者之根基）之無所不包的展現。但由於超越的存有既無法被對象化（被當作對象），也不能被化約為一論證或證明的結論，故而當一個人覺識到超越的存有是無法被對象化的總全之量（complement）與諸有限存有者的根基時，他乃是自由的——他或者藉由雅士培所謂的「哲學信仰」（Philosophical faith）同齊克果一樣肯定這超越的存有，或者同尼采一樣拒絕之。

我們無再法對雅士培哲學作進一步的描述，⁴ 因為我們前面對其哲學所提及的，較少是爲了

其哲學本身的緣故而提及之，較多是以之爲二十世紀前半期德國思想所例示的一種哲學觀（亦即，對哲學的性質與功能的描述方法之一種）來提及之。不過應該注意的是，雅士培像在他之前的康德一樣，致力於把對於神、對於人的自由等信念，置放在超越於科學批判的範圍之上。我們實在能於雅士培身上，看到康德論題明顯地重現。例如雅士培作了如此的區分：從外在科學觀點所看的人，以及從內在「存在」觀點所看的人；這種區分在某種程度，是與康德之區分現象層次與本體層次相一致的。可是康德與雅士培也有明顯的不同。例如康德強調道德律，對於神之實踐信仰即是以道德律爲根基；但這重點卻在雅士培哲學裏消逝了，代之而起的是明顯地強調，齊克果關於存在的個人之概念。此外，雅士培的「哲學信仰」（這乃是對於齊克果之信仰的跳越，更爲學術化的說法）乃是導向那作爲存有的神（God as Being），而非像康德一樣導向這種想法的神——神乃爲了達到結合德行與幸福這目的之工具。

雅士培把形上學置於超越在科學批判的範圍之上，他這種方式所遭受的明顯反對是，當他談及自由，或者進而言之，談及存有（Being）時，他無可避免地是把那照其看法所不能被對象化者，予以對象化。若存有真正地無法被對象化，則就不能提及之。我們只能保持沉默。不過我們當然可以採用維根斯坦（Wittgenstein）的區分，而主張，對雅士培而言，哲學即是試圖要「顯示」（show）那所無法「述說」（be said）者。雅士培之強調哲學的「照明揭示」（illuminating）功能，實在正是指向這個方向的。

四、現象學的興起 布倫他諾、麥隆、胡塞爾與現象學分析的廣泛使用

在新實證主義者看來，哲學能够是科學的 (scientific)，但它之成爲科學的，並非指擁有一個自己特有的領域，這種意義下的一門科學。在雅士培看來，以某種意義而言，哲學擁有一個自己的領域，^⑤但它並非一門科學，它活動所在的層面，是與各門科學的層面都不同的。然而現象學家卻試圖，既要賦予哲學一個或多個領域，而且也要證明它確有科學的性格。

(一)由於我們在此只是對現象學的興起，作些許描述而已，所以沒必要回溯到布倫他諾 (Franz Brentano, 1838-1917) 之前。布倫他諾在與特瑞德任堡 (Trendelenburg) 一起作研究後，就成爲一天主教神父。一八七二年他被派任余次堡 (Würzburg) 的講座，一八七四年任維也納的講座。但一八七三年他離棄教會，而 he 之已婚的卸任神父之身分，並未使他在奧地利 (Austria) 首都作一名大學教授的生活，更爲容易、暢快。一八九五年他由教職退休，定居於佛羅倫斯 (Florence)，第一次世界大戰爆發時，移居瑞士。

一八七四年布倫他諾出版一書，名爲「經驗立場的心理學」 (*Psychology from the Empirical Standpoint, Psychologie vom Empirischen Standpunkt*)。^⑥他堅稱，經驗心理學並非一門關於靈魂 (soul) (「靈魂」這字眼帶有形上涵義) 的科學，而是一門關於心理現象的科學。再者，當布倫他諾談到經驗心理學時，他心中所想的毋寧是描述心理學 (descriptive

psychology) 而非起源心理學 (genetic psychology)。在他看來，描述心理學所要探討的乃是，那關係著「非存在的」對象之心理活動或意識活動（「非存在的」對象亦即，那包含在這些活動本身裏的對象）。一切的意識都是對於……之意識。思考即是思考某事物，欲望即是欲望某事物。這樣，每一個意識活動都是「意向性的」(intentional)：它「意向」(intend) 著某個對象。而我們能够單考察那所被意向的、且爲非存在的對象，而未提出有關，這對象在心靈之外所具的性質與地位，這樣的問題。

這種意識之意向性理論〔它可追溯到亞里斯多德——士林主義的 (Aristotelian-Scholastic) 思想〕本身並非一種主觀主義的理論。如同布倫他諾對描述心理學家的功能所作的解釋，描述心理學家並未說，意識的對象不具有獨立於意識之外的存在。但他只就它們之作爲非存在的來考察它們，他所提出的恰當理由是，他關心的乃心理活動或意識活動，而非關於心靈外的實在 (reality) 之存有問題。

現在，明顯地，當我們考察意識時，我們只能把注意力，或者集中於意識的非存在對象，或者集中於意向性的指涉活動本身。而布倫他諾往往傾向於把注意力集中於這意識的第二個面向，而將之區分爲三種主要型態的意向性指涉活動。首先有單純的表象活動，在這活動中沒有任何真假的問題。其次有那包含著認可 (recognition, Anerkennen) 或拒斥 (rejection, Verwerfen) 在內的判斷活動，易言之，即肯定 (確認) 或否定 (否認)。第三有意志與情感 (feelings, Gemütsbewegungen) 的活動，其中之根本的意識態度或結構，是愛與恨，或者如同布倫他諾所

亦曾說過的，快樂與不快。

我們還可補充說，就如同布倫他諾相信有那些明顯爲真的邏輯判斷，同樣地，他亦相信有那些明顯爲對的或正確的道德情感。也就是說，有那些明顯是且一直是更勝一籌的善（無論其爲道德認可的對象、或快樂的對象）。但從現象學之與象這觀點來看，布倫他諾思想的重要特徵，乃在於其意識的意向性理論。

(二) 布倫他諾的反省，對許多哲學家〔他們時而聚集，稱作奧地利學派(the Austrian School)〕發揮了影響力；這些哲學家諸如布拉格 (Prague) 的教授馬梯 (Anton Marty, 1847-1914)，馬梯的學生 (亦是布拉格的教授) 克勞斯 (Oskar Kraus, 1872-1942)，以及著名的心理學家斯頓夫 (Carl Stumpf, 1848-1936) 〔胡塞爾 (Edmund Husserl) 乃其學生〕。

然而所須特別提及的乃是麥隆 (Alexius Meinong, 1853-1920)，他在維也納受教於布倫他諾，後來成爲格拉茲 (Graz) 的哲學教授。在麥隆的對象理論 (theory of objects, Gegenstandstheorie) 裏，他區分不同型態的對象。在日常生活裏，我們對「對象」這字眼，一般都是瞭解爲特殊的存在事物，諸如樹木、石頭、桌子等等。但是若我們就「對象」之作爲意識的對象來考察之，則我們可以容易地看到還有其他型態的對象。例如有觀念的對象 (諸如價值、數字)，它們亦可說擁有其實在性 (reality)，雖然它們存在的意義不同於樹木、母牛等之存在意義。再者，有想像的對象，諸如一座金山或法國現在的國王。金山並不存在，法國也已多年沒國王了。但若

我們能談及金山，則我們必定是在談及某事物。因為若沒談及任何事物，就是沒有談說了。即使不存在任何心靈之外的事物來與之相符合，但也有一對象呈現給意識。

羅素 (Bertrand Russell) 的描述詞理論，就是想要先行制服麥隆的論證方式，而把如此之對象世界的成員——它們雖以某種意義而言是實在的但卻並不存在——可說是予以滅絕。不過這與我們現在的目的並不相干。主要的重點在於，麥隆的理論有助於我們把注意力集中於，那只是其作為意識對象來考察的對象，或以布倫他諾的字眼言之——非存在的對象。

(三)然而現象學運動實際的創建者，既非布倫他諾亦非麥隆，而是胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938)。胡塞爾在得到數學博士後，去聽布倫他諾在維也納 (一八八四—六) 的講演；使他獻身於哲學的，即為布倫他諾的影響。他成為哥庭根的哲學教授，以後又在布萊士高的富萊堡 (Freiburg-im-Breisgau) 當哲學教授；在此處，海德格 (Martin Heidegger) 為其學生之一。

一八九一年胡塞爾出版「算術哲學」 (*Philosophy of Arithmetic, Philosophie der Arithmetik*)，在其中他表現某種心理學主義 (psychologism) 的傾向，亦即，把邏輯奠基於心理學之上。例如多數性 (multiplicity) 這概念 (此乃數字概念之基本概念) 的根基乃是，那把意識之種種不同的內容結合於一表象中之心理活動。這看法受到著名的數學家與邏輯學家弗瑞格 (Gottlob Frege, 1848-1925) 的批評，而胡塞爾在其「邏輯探討」 (*Logical Investigations, Logische Untersuchungen, 1900-1*) 一書裏亦清楚主張，邏輯是無法被化約為心理學的。①邏

輯所關涉的是意義的領域〔亦即，那所被意指的 (what is meant, gemeint) 或所被意向的〕，而非實在的 (real) 心理活動之前後接續系列。易言之，我們必須區分那作為諸心理事實、事件或經驗 (experiences, Erlebnisse) 的複合物之意識，以及那所被意謂或意向的對象。後者向意識或對意識「顯現」，以此意義而言，它們是現象。而前者並不顯現，它們乃是被經歷到 (are lived through, erlebt) 或被經驗到。明顯地，這並非意謂，心理活動本身無法藉由反省被還原為現象；而是說當其如此地還原為現象時，就其之顯現給意識這點來考慮之，它們就不再是實在的心理活動了。

這包含了一種對於意義與事物的區分，一種相當重要的區分。因為經驗主義者之所以覺得，必須否認普遍概念或觀念的存在，主要原因之一就是他們無法作此項區分。事物 (包括實在的心理活動) 都是個別的或特殊的，然而意義卻能够是普遍的。以此情形而言，它們 (意義) 乃是「本質」 (essences) 。

在這本英譯本名叫「觀念：純粹現象學的一般導論」 (*Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, 1913) 這書裏，胡塞爾稱意識的活動為「能思」 (*noesis*)，稱意識活動所關連的對象 (亦即，所被意指或意向的) 為「所思」 (*noema*)。再者，他提到對於本質的直觀 (the intuition of essences, Wesensschau)。例如在純粹數學裏，有一種本質直觀，它所產生的命題，並不是那由經驗所歸納的概括命題，而是屬於一種不同型態的命題——先驗命題。而一般而

言，現象學乃是，對於本質或理想的結構之描述性的分析。這樣（比方說）就可以有價值的現象學。但如果把意識的根本結構「還原」（reduce）為本質（essence 或 eide）的話，則也可以有一種對於意識的根本結構之現象學分析。

胡塞爾所堅持的一個論點是，對意識對象之存有的（或存在的）地位或指涉，中止判斷（即所謂的虛懸（epoché））。藉由此判斷之中止，存在就稱作是「被放入括弧的」（bracketed）。例如我想發展一項，對於美的事物之美感經驗的現象學分析。我就對美在存有意義上是具主觀或客觀性這問題，中止判斷，而只把我的注意力導向那「顯現」給意識的美感經驗之本質結構。

若我們來考察胡塞爾的著作「作為嚴格科學的哲學」（*Philosophy as Strict Science, Philosophie als Strenge Wissenschaft, 1910-11*）其書名之涵意，就可明白，何以他要堅持中止判斷的理由。胡塞爾如同在他之前的笛卡兒（Descartes）一樣，想把哲學置於一穩固的基礎上。在他看來，此即意謂，繞到一切的預設背後，到達我們所無法懷疑或置疑者。現在，在日常生活裏，我們對（比方說）那獨立於意識之外的物質對象之存在，作各種的存在假定。因此我們必須轉離開這種「自然態度」（natural attitude, natürliche Einstellung），或者說將之放入括弧。這並不是說，此自然態度是錯的，其假定是不合理的。而是說，要在方法論上轉離開這樣的假定，而繞到它們背後，到達意識本身（要懷疑或轉離開意識，乃不可能之事）。再者，比方說，要直到我們很清楚自己所在談說的是什麼、價值是「意指」什麼時，則討論價值的存有地位才能够有所益處。而這些我們所必須先清楚者，要靠現象學分析來顯示給我們。因此現象學是根本的

哲學，它必須居先於存有哲學、任何形上學，並作為其根基。

如同我們所已提示的，胡塞爾之使用「虛懸」，與笛卡兒之使用方法論的懷疑，相類似。事實上，胡塞爾在笛卡兒哲學裏，看到其某種程度預現了現象學。可是他堅稱，自我〔意即，一精神實體，或者如笛卡兒所說的，一「思惟的東西」(thinking thing, res cogitans)〕的存在本身，必須被放入括弧。沒錯，自我不能完全被剔除掉。但那所必需與意識對象相關連的主體，只是粹的或先驗的自我，只是純粹的主體本身，而非一精神實體或靈魂(soul)。就純粹現象學所關係的而言，對於如此的實體之存在，我們必須中止判斷。

胡塞爾之使用「虛懸」的方法論，並不就使他一定要主張觀念論。主張說，意識的存在是唯一無可否認或無可置疑的存在，並不必然就是主張說，意識是唯一存在的。但事實上，胡塞爾卻繼續過渡到觀念論，他過渡的方式是，試圖由先驗自我演繹出意識來，以及使世界的實在性與意識相關聯。一事物除非是作為意識的對象，否則即無法被設想。因此對象必須由意識來建構之。^⑧

胡塞爾這種觀念論的思想傾向，在「觀念」一書裏已可辨識得出，而在下列二書裏變得更為明顯：「形式與先驗的邏輯」(*Formal and Transcendental Logic, Formale und transzendente Logik*, 1929) (在此書中邏輯與存有學往往相一致) 與「笛卡兒的沉思」(*Cartesian Meditations, Méditations Cartésiennes*, 1931)。我們可以理解，此項往觀念論的過渡，並未有助於其他現象學家之接受胡塞爾原初對「虛懸」的堅持。例如海德格(Martin Heidegger)就

斷然拒絕「虛懸」的必要，而試圖使用現象學的方法，來發展一非觀念論的存有 (Being) 哲學。

④現象學分析在種種不同領域之應用，都能够有所成就。普飛德 (Alexander Pfänder, 1870-1941) 將之應用於心理學領域。胡塞爾的門生貝克 (Oscar Becker 生於一八八九年) 應用於數學哲學裏。萊那赫 (Adolf Reinach, 1883-1917) 應用於法律哲學裏。謝勒 (Max Scheler, 1874-1928) 應用於價值領域裏。其他則還有應用於美學領域、宗教意識領域的。但這種方法的使用，不必然意謂使用者就可稱作胡塞爾的「門生」(disciple)。例如謝勒本來即是個卓越的哲學家。而且那些使用現象學分析的思想家，有的其一般哲學立場，與胡塞爾亦有明顯不同。我們只要提法國存在主義者沙特 (Jean-Paul Sartre, 生於一九〇五年) 與梅勞朋迪 (Maurice Merleau-Ponty, 生於一九〇八年) 即可，而當代多瑪斯主義者 (Thomists) 亦確爲如此。

我們可以合理地主張說，現象學分析如此廣泛的使用，不只有力地證明其價值，而且也顯示出它是一個統合的因素。可是我們也可以論說，胡塞爾對「虛懸」的要求，一般卻遭到忽視或拒絕；而且，現象學毋寧是被使用於各不同哲學的架構內，而非被當作哲學的根基，以終止各彼此相衝突的體系；此二項事實顯示出，現象學分析的廣泛使用，並未達成胡塞爾原初的期望。此外，我們也可對所謂的現象學分析的性質本身，表示懷疑。例如，歐陸的現象學與英國的概念分析或「語言」(linguistic) 分析二者的關係，雖是各派哲學家之間，那能產生有效果的對話的主要對話論題之一（這些哲學家若在其他方面要彼此瞭解，可能覺得困難），但是在這樣的對話

中，主要的爭論之一正是，所稱爲現象學分析的，其性質是什麼呢？若提到一種對於「本質」(essence)的現象學分析，則是否爲合法呢？若說合法的話，是以什麼精確意義來說的呢？現象學分析是否哲學專有的活動？或者它是否一方面分裂成心理學，一方面分裂成所謂的語言分析呢？我們無法在此討論這些問題。但這些問題之所以能被提出，正是提示我們，胡塞爾之認爲他已最終地克服了哲學的分裂，乃是與在他之前的笛卡兒、康德與菲希特一樣，過度地樂觀了。

五、返回存有學 哈特曼

我們已經看到在上世紀、本世紀之交時，新康德主義乃是在德國大學裏居主要地位的學院哲學 (academic philosophy, Schulphilosophie)。明顯地，我們對此項傳統所聯想到的，是一種對於思想形式、判斷形式的關心，而非對於事物範疇的關心。然而馬堡的柯亨 (Cohen) 與納托普 (Natorp) 兩人之學生哈特曼 (Nicolai Hartmann, 1882-1950) 卻在其哲學中，表現了我們可稱爲返回事物的一項回歸，並發展了一引人注目的實在論之存有學。雖然若在此處詳論一位明確屬於二十世紀的哲學家之觀念，將是不適當的，不過若我們對其思想進路作個一般指示，將可例示一項關於哲學之性質與功能的重要看法。

哈特曼在其「知識形上學之原理」(Principles of a Metaphysics of Knowledge, Grundleitungen einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921)一書裏，從新康德主義過渡到一種實在論的知識論；在此之後的出版著作裏，他又發展一項存有學，它所採的形式是，分析存有 (being) 的

不同模式或層次之範疇。這樣，在他的「倫理學」(Ethics, Ethik, 1926)裏，他致力於對價值(價值擁有理想的存有)作現象學的研究；在「精神存有者的問題」(*The Problem of Spiritual Being, Das Problem des geistigen Seins*, 1933)一書裏，他考察人的精神生命在其個人形式及其客觀化活動裏之情形。「存有學的基礎獻稿」(*A Contribution to the Foundation of Ontology, Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935)、「可能性與實際性」(*Possibility and Actuality, Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938)、「實在世界之建構·範疇一般理論概觀」(*The Construction of the Real World. Outline of the General Doctrine of Categories; Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 1940)以及「存有學新途」(*New Ways in Ontology, Neue Wege der Ontologie*, 1941)等書所表現的是一般存有學(*general ontology*)，而在「自然哲學」(*Philosophy of Nature, Philosophie der Natur*, 1950)一書裏，則特別把注意力放在無機與有機層次之範疇。⑥

因此一般而言，哈特曼的思想首先是研究存有之普遍結構之原理或範疇(諸如單一性與多數性、恆存與變化或改變)，然後轉到區域存有學的研究，亦即，分析無機存有、有機存有等之特殊範疇。就此程度而言，他區分了一般存有者(*being-there, Dasein*)與特殊存有者(*being-thusor-thus, Sosein*)。但他的存有學從頭到尾完全採取如此的形式：對經驗中呈現的諸般存有者(*beings*)所例示的範疇，作現象學的分析。無限的存在活動這種意義下的自立存有者(*subsistent being*)，或者自立的存有自身(*ipsum esse subsistens*)，這樣的觀念是其思想所完

全陌生的。任何關於超越的存有之形上學（這種形上學以神爲超越的）都被排除掉。在哈特曼看來，形上學所處理的，的確是那無法解決之問題，然而，存有學照他的意思而言，卻是能完全達到確定結果的。

因此，哈特曼的存有學超克了新康德主義，因它包含對於實在的存有 (real being) 之客觀範疇的研究。它也超克了實證主義，因它賦予哲學一個後者自己的確定領域，亦即，那純就其本身來考察的存有之各種層次或型態。雖然哈特曼採用現象學分析的方法，但他並未被捲入那種只局限於主觀領域的限制（假若他當初遵守了胡塞爾的「虛懸」之方法、原則，則一定會被捲入的）。可是他的存有學是一關於範疇的理論，而非一種關於那作爲存有者 (beings, die Seienden) 根基的存有 (Being, das Sein) 之形上學。在他看來，若對於存有 (Being) 的探討，超越過我們對存有者 (beings) 的研究，則在科學性的 (scientific) 哲學裏，是沒有存在餘地的。沒錯，人心靈所認識之各種不同程度的價值，的確有其觀念的存有 (ideal being) 在。然而，這些價值雖擁有觀念的實在性 (ideal reality)，但本身並不實際存在 (exist)。實際存在的存有 (existent beings) 乃是那些構成世界者。

六、存有形上學 海德格、多瑪斯主義者

（一）喚起哲學回到存有 (Being, das Sein) 思想的，在當代德國思想裏，主要是由那位難以理解的思想家海德格 (Martin Heidegger, 生於一八八九年) 所代表。在海德格看來，整個

西方哲學已忘記了存有，而埋首於對存有者 (beings) 的研究。^①而存有這觀念已經或者意識，一個空洞而不確定的概念 (它是人們在思想時，把存有者一切的確定特徵由思考中抽離掉，所剩下的)，或者意謂，諸存有者階層中之至上的存有者，亦即神。其實存有 (Beings) 乃是存有者的存有 (the Being of beings)，是被存有者所遮蔽住者，是主體與客體 (主體與客體乃是研究存有者時所作的預設) 雙方之根基；但是這種正確的存有觀念卻被遺漏、忘記了，使得存有仍然被隱藏、遮蔽住。因此海德格問說，存有的意義是什麼呢？在他看來，這並非一文法上的問題。它乃是要求揭露存有者的存有 (the Being of beings)。

在海德格看來，人之能夠問此項問題，正顯示了他具有一種對於存有之先於反省的 (pre-reflective) 感知 (sense)。在「存有與時間」(*Being and Time, Sein und Zeit, 1927*) 的第一部分裏，海德格開始對人這存有者 (他乃是能提出上述問題、並因而向存有開放的存有者) 作現象學及存有學的 (phenomenological-ontological) 分析。這樣，他所謂的根本存有學就成爲一種對於人的「存在」(existence, Dasein) 之存在分析 (existential analysis)。不過海德格的目標雖是要以此方式，來使存有可說是把它自己顯示出來，但他從未真正地進行到比人更遠之研究。由於這書清楚地把人的有限性與時間性 (temporality) 顯明出來，所以它往往給人這樣的印象——作者認爲存在在本質上乃是有限而時間性的——乃是理所當然的 (即使這是個不正確的印象)。至於「存有與時間」的第二部分則一直未曾出版。

在海德格後期的著作裏，我們聽到他講了許多有關人對存有的開放性，以及保持這開放性的

活潑之必要，但我們恐怕不能說，他已成功地揭示了示存有。而其實他也不曾宣稱他已如此。事實上，海德格雖宣稱世界（以普遍言之）與哲學家們（以特殊言之）都遺忘了存有，但他似乎並不能清楚解釋他們所已遺忘的是什麼，或者何以此項遺忘如同他所說的是一項不幸。

×

×

×

×

（二）海德格關於存有所作的宣稱（先與其對於人之存在分析，分開來看），是如此神諭性質的，以致不能說它們相當於一門關於存有之科學（*Science*）。最清楚主張形上學是一門關於存有之科學的，乃是現代多瑪斯主義者（*Thomists*），特別是那些採用其所謂先驗方法者。這先驗方法由於受到康德的啟發，更特別是（因康德只關心對思想形式作先驗演繹）受到諸如菲希特這些德國觀念論者的啟發，因而包含兩個主要階段。爲了建立作爲一門科學的形上學，有必要回溯到那本身可說是不可能被置疑之根基；此即還原的階段或時期。① 另一個階段則在於，從終極的出發點有系統地把形上學演繹出來。

事實上，所提到的這些哲學家乃是使用這先驗方法，來把多瑪斯主義形上學建立於一安全的根基上，而有系統地將之演繹出來；就其內容而言，這並非提出一個新的形上學體系，更不是去發現關於世界之驚人的新真理。因此至少在局外人來看，它似乎乃在於把同樣的舊酒裝入新瓶中。可是明顯地，科學方法（*scientific method*）之問題往往不可避免地隱約浮現出來，而且（就我們所討論的多瑪斯主義者而言）愈是強調此項工作——把人對於存有之非反省的、隱含的領悟，轉變成有系統根據的明白之知識——則科學方法之問題愈成爲重要。

七、終結的反省

對於二十世紀前半期德國哲學的一些思潮，我們已作了一項一般所公認的概述。而它並未提供我們多少理由足以說，它們的體系與傾向之歧異最後已被克服了。可是它提示我們，哲學爲了要求不只做科學的女侍，並證明此項要求爲合理正當，則它必須是形上的。若我們認爲，唯獨各門特殊科學所考察的那些世界之面向，才是能恰當地被考察之面向，則哲學若要繼續存在，就必須或者致力於邏輯與科學方法論，或者致力於日常語言的分析。因爲明顯地，它無法在各門科學所各自擁有的領域中，來與該門科學相競爭。若哲學在分析科學語言或日常語言之外，有它自己的一個領域，則必定是：就諸存有 (beings) 之純然爲存有 (beings) 來考察之。但若它如同哈特曼 (Nicolai Hartmann) 一樣，把自己限於探討經驗中所顯示的有限存有 (being) 不同層次的範疇，則就把此關鍵性的問題——諸存有者 (beings) 的存有 (being) 或存在 (existence) 之問題——遺漏掉了。除非把此問題排除爲無意義的，否則此項忽視就不可能有何正當理由。然而，一旦此問題被承認爲一真正的哲學問題，則關於絕對者的問題就再度佔有最顯著的地位了。最後，將顯示出謝林如下的宣稱是合理正當的：我們所能設想的最重要之問題，莫過於有限的存在對於無條件的絕對者之關係這問題。

在此提到謝林，並不等於要求返回德國觀念論。我心中的所想的如下。人是一個在世之精神 (spirit-in-the-world)。他之在此世界，不只是其位置在世界裏，而且也是天生就捲入於世界

裏。他覺得爲了他的生命、爲了他需要的滿足、爲了他知識的材料、爲了他的活動，他在世界裏的自己乃是依賴著其他事物的。然而，正是藉由他之設想自己爲一個在世存有者 (a being in the world) 這項事實，他從這世界站出來，他可說是並非全然陷沒於世界的歷程裏。他是一個歷史中的存有者，但以他之能把歷史對象化 (當作自己的對象) 這種意義而言，他卻是個超歷史的存有者。當然，要把人的此二面向截然分離開，是不可能的。他是以從世界站出來的方式，來作爲一個在世存有、「世俗的」(worldly) 存有者；他是以作爲一個在世存有者之方式，來從世界站出來。若就他是精神、是從世界站出來的方面來考察之，則他能够 (而且也的確不得不) 提出形上問題，以找尋在主客對立狀態背後或之下的一項統一。若就他是一個被捲入世界裏的存有者來考察之，則他自然傾向於視這些問題爲空洞無益的。在哲學思想的發展裏，這些彼此歧異的態度或傾向一再重複出現，而各採不同的歷史形式、以及可由歷史來解釋的形式。這樣，德國觀念論乃是，形上傾向或驅力所採取的一種由歷史條件所決定的形式。歸納形上學是另一種形式。我們也能看到，這相同的根本傾向在雅士培與海德格哲學裏，再次以不同的方式來主張它自己。

各種傾向或態度在哲學層面上，尋求以理論方式來證明其爲正當合理。但是辯證仍繼續下去。我並非有此含意：在所提出的各種證明間，並沒有任何可區別它們的方法。例如，由於人能把自己對象化、而將自己看待爲科學探討的對象，因而他往往認爲，那論及他之從世界站出來 (或人之具有一精神面向) 的談話，乃是很沒有意義的。然而如同非希特所清楚看見的，此項事實——

那把他自己對象化的乃是他自己——正顯示他無法全部被對象化，而現象主義(phenomenalism)之把自我化約減縮，乃是一項非批判性的、天真的作法。一旦反省的思想瞭解到這點，形上學就開始再次主張它自己。但「世俗的」(worldly)面向之牽引力也會再次主張它自己，而一度得到的洞見就被遺忘了，必須再度去尋求才能得到。

明顯地，我們根據人的雙重本性所提到的兩種傾向或態度之區分，若將之當作充分理解哲學史之鑰，則是一項是太過分簡化的區分了。因為在解釋哲學史實際發展時，有非常多的因素要加以考慮。但即使在歷史中沒有純然的重複，我們所期待的也只是，那些持續存在的傾向，往往會以種種不同的歷史型態，繼續不斷地重複出現。因為如同狄爾泰所說的，那理解歷史的人也是創造了歷史的人。哲學的辯證發展反映了人複雜的本性。

結論看來可能是悲觀的，亦即：我們並沒有很好的理由來假定，我們對於哲學的範圍這問題，最後終將達到普遍而永久的共同意見。然而若根本意見的不同，正是出自人自己的本性，則我們所能期待的，恐怕只是一項辯證的運動(它所表現的乃是，某些根本的傾向或態度，以諸不同之歷史形態，一再重複出現)罷了。這就是我們迄今為止所看到的情形，雖然有些人善意地致力於終止此項辯證歷程。若我們乃是期待著此項歷程在未來繼續下去，則我們這種看法恐怕不能稱為過度、不當的悲觀主義。

附 註

- ① 這看法自然讓我們想起菲希特的話：一個人選擇什麼樣的哲學，乃依賴於他是什麼樣的人。菲希特此話的意思，並非要排除哲學是一門科學這個想法；但即使我們不考慮此項事實，並在此話裏看到它預現了那把真的概念隸屬於人的生命或存在之概念的傾向，不過當我們探溯此傾向的具體發展時，我們發現它分裂為諸不同的對於人、及對於人的生命與存在之看法。我們只須提（比方說）齊克果與尼采之名即可。
- ② 也就是說，此句陳述可能是表達與激發情感態度的，因而具有「情感的」意義；但根據嚴格的新實證主義原則，這陳述即是無意義的，因為它無法是句真或假的陳述。
- ③ 新實證主義的參考書目在 A. J. Ayer 編的「邏輯實證主義」（*Logical Positivism*）（Glencoe, Ill., and London, 1959）（乃一選集）裏提供了。在 P. Edwards 與 A. Pap 編的「哲學之現代導論」（*A Modern Introduction to Philosophy*）（Glencoe, Ill., 1957）頁五四三到六二一裏，可找到一些可檢證原理之討論文章，以及一選採的參考書目。亦參考 F. C. Copleston 著的「當代哲學」（*Contemporary Philosophy*）（倫敦，一九五六）頁二六—六〇，那裏有對於新實證主義之批判性的討論。
- ④ 關於對他的同情性研究，我們可以推薦 M. Dufrenne 與 P. Ricoeur 著的「雅士培與存在哲學」（*Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*）（巴黎，一九四七）。

- ⑤ 「存在哲學」(philosophy of existence) 這詞提示「存在」(Existenz) 構成了這個領域。但雅士培比較強調存有 (Being)，而以對於「存在」的照明揭示，為到達覺識存有之途徑。但存有並非哲學所要對之作科學性探究的領域，雖然哲學家或許能使對於存有的覺識，再度甦醒或保持活力。
- ⑥ 在其他的著作中，我們可以提「論道德知識的起源 (On the Origin of Moral Knowledge, *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, 1889)」、「論哲學的未來」(On the Future of Philosophy, *Ueber die Zukunft der Philosophie*, 1893) 與「哲學四階段」(The Four Phases of Philosophy, *Die vier Phasen der Philosophie*, 1895)。
- ⑦ 胡塞爾之拒絕心理學主義，可能不只受弗瑞格而且也受波查諾 (見第十二章，第四節) 的影響。
- ⑧ 建構一對象可意謂，使它成為意識的一對象。而這種意思並不必然即為觀念論。建構一對象，或者亦可理解為第二種意思：指一種創造性的活動，藉著這種活動，事物被賦予它所唯一擁有的實在性，亦即，作為意識所關聯的事物，作為依賴於意識的從屬事物。包含有觀念論意思的，乃是過渡到這第二種意思才有的。
- ⑨ 我們也可以提到其死後出版的作品：「目的論思想」(Teleological Thought, *Teleologisches Denken*, 1951) 與「美學」(Aesthetics, *Aesthetik*, 1953) (這是對於美及美感價值的研究)。

⑩ 明顯地，哈特曼 (Nicolai Hartmann) 包含於此判斷裏。

⑪ 有些人認為一判斷分析中的適當出發點，是一絕對肯定的行動。例如洛次 (J. B. Lotz) 在「判斷與存有」(Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik) (Pfullach bei München, 1957) 與「以超驗方法解說人類行為之形上學」(Metaphysica operativis humanae methodo transcendentali explicata) (Rome, 1958) 即是如此。有些人繞到判斷後面而質問：一切知識與判斷的終極根基是什麼呢？例如 E. Coreth 在「形上學——一方法的、系統的基礎奠定」(Metaphysik. Eine Methodisch-systematische Grundlegung) (Innsbruck, Vienna and Munich, 1961) 即是如此。

原
著
附
錄

APPENDIX

A SHORT BIBLIOGRAPHY

General Works

- Abbagnano, N. *Storia della filosofia: II parte seconda*. Turin, 1950.
- Adamson, R. *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays*. Edinburgh, 1908 (2nd edition).
- Alexander, A. B. D. *A Short History of Philosophy*. Glasgow, 1922 (3rd edition).
- Bosanquet, B. *A History of Aesthetic*. London, 1892.
- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie: II, deuxième partie*. Paris, 1944.
(Bréhier's work is one of the best histories of philosophy, and it contains brief, but useful, bibliographies.)
Histoire de la philosophie allemande. Paris, 1933 (2nd edition).
- Castell, A. *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems*. New York, 1943.
- Catlin, G. *A History of the Political Philosophers*. London, 1950.
- Collins, J. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954.
(This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies.)
God in Modern Philosophy. London, 1960. (In the relevant period this work contains treatments of Hegel, Feuerbach, Marx and Kierkegaard.)
- De Ruggiero, G. *Storia della filosofia: IV, la filosofia moderna. L'età del romanticismo*. Bari, 1943.
Hegel. Bari, 1948.
- Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig, 1922 (3rd edition).
- Devaux, P. *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Liège, 1948.
- Erdmann, J. E. *A History of Philosophy: II, Modern Philosophy*, translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.
- Falckenberg, R. *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlin, 1921 (8th edition).
- Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. 17 vols. Heidelberg, 1897-1904. (This work includes separate volumes on Fichte, Schelling, Hegel and Schopenhauer, as listed under these names.)
- Fischl, J. *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. III, *Aufklärung und deutscher Idealismus*. IV, *Positivismus und Materialismus*. Vienna, 1950.
- Fuller, B. A. G. *A History of Philosophy*. New York, 1945 (revised edition).

- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's history of philosophy forms part of his system.)
- Heimsoeth, H. *Metaphysik der Neuzeit*. Munich, 1929.
- Hirschberger, J. *The History of Philosophy*, translated by A. Fuerst, 2 vols. Milwaukee, 1959. (The second volume treats of modern philosophy.)
- Höfding, H. *A History of Philosophy* (modern), translated by B. E. Meyer, 2 vols. London, 1900 (American reprint, 1924).
A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders, London, 1912.
- Jones, W. T. *A History of Western Philosophy: II, The Modern Mind*. New York, 1952.
- Klimke, F., S.J. and Colomer, E., S.J. *Historia de la filosofia*. Barcelona, 1961 (3rd edition).
- Marias, J. *Historia de la filosofia*. Madrid, 1941.
- Meyer, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung: IV, Von der Renaissance zum deutschen Idealismus: V, Die Weltanschauung der Gegenwart*. Würzburg, 1950.
- Oesterreich, T. K. *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts*. Berlin, 1923 (reproduction, 1953). (This is the fourth volume of the new revised edition of Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. It contains extensive bibliographies and is useful as a work of reference.)
- Randall, H., Jr. *The Making of the Modern Mind*. Boston, 1940 (revised edition).
- Rogers, A. K. *A Student's History of Philosophy*. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook.)
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946, and reprints.
Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting. London, 1959. (For German philosophy in the nineteenth century the last-named work is to be preferred to the first.)
- Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941. (A valuable study of the subject.)
- Schilling, K. *Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit*. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies.)
- Souilhé, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 vols. Paris, 1934.
- Thilly, F. *A History of Philosophy*, revised by L. Wood. New York, 1951.

- Thonnard, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris, 1941 (revised edition).
- Turner, W. *History of Philosophy*. Boston and London, 1903.
- Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie: II, Philosophie der Neuzeit*. Leipzig, 1919 (5th edition).
- Webb, C. C. J. *A History of Philosophy*. (Home University Library.) London, 1915 and reprints.
- Windelband, W. *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, translated by J. A. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems.)
- Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung*. Tübingen, 1935.
- Wright, W. K. *A History of Modern Philosophy*. New York, 1941.

Chapter I: General Works Relating to the German Idealist Movement

- Benz, R. *Die deutsche Romantik*, Leipzig, 1937.
- Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: III, Die nachkantischen Systeme*. Berlin, 1920.
- Delbos, V. *De Kant aux Postkantians*. Paris, 1940.
- Flügel, O. *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. Langensalza, 1905.
- Gardeil, H.-D. *Les étages de la philosophie idéaliste*. Paris, 1935.
- Groos, H. *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. Munich, 1927.
- Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin, 1960. 2nd edition (originally 2 vols., 1923-9).
- Haym, R. *Die romantische Schule*. Berlin, 1928 (5th edition).
- Hirsch, E. *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh, 1926.
- Kircher, E. *Philosophie der Romantik*. Jena, 1906.
- Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, 1921-4. (This work and that of N. Hartmann are classical treatments of the subject, from different points of view.)
- Lutgert, W. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*. Gütersloh, 1923.
- Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*. Paris, 1947.

- Michelet, C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 vols. Berlin, 1837-8.
Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin, 1843.

Chapters II-IV: Fichte

Texts

- Sämmlische Werke*, edited by I. H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845-6.
Nachgelassene Werke, edited by I. H. Fichte. 3 vols. Bonn, 1834-5.
Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus-streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.
The Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1868; London, 1889.
New Exposition of the Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.
The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; London, 1889.
The Science of Ethics, translated by A. E. Kroeger. London, 1907.
Fichte's Popular Works, translated, with a memoir of Fichte, by W. Smith. 2 vols. London, 1889 (4th edition).
Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago, 1922.
J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, by I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2nd edition).

Studies

- Adamson, R. *Fichte*. Edinburgh and London, 1881.
 Bergmann, E. *Fichte der Erzieher*. Leipzig, 1928 (2nd edition).
 Engelbrecht, H. C. J. *J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism*. New York, 1933.
 Fischer, K. *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1914 (4th edition).
 Gogarten, F. *Fichte als religiöser Denker*. Jena, 1914.
 Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. 2 vols. Paris, 1930.
 Heimsoeth, H. *Fichte*. Munich, 1923.
 Hirsch, E. *Fichtes Religionsphilosophie*. Göttingen, 1914.
Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.

- Léon, X. *La philosophie de Fichte*. Paris, 1902.
Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922-7.
- Pareyson, L. *Fichte*. Turin, 1950.
- Rickert, H. *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*. Berlin, 1899.
- Ritzel, W. *Fichtes Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1956.
- Stine, R. W. *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*. Philadelphia, 1945 (dissertation).
- Thompson, A. B. *The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge*. Boston, 1896.
- Turnbull, G. H. *The Educational Theory of Fichte*. London, 1926.
- Wallner, F. *Fichte als politischer Denker*. Halle, 1926.
- Wundt, M. *Fichte*. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

Chapters V-VII: Schelling

Texts

- Sämmlische Werke*, edited by K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung*, 10 vols., 1856-61; *Zweite Abteilung*, 4 vols. 1856-8. Stuttgart and Augsburg.
- Werke*, edited by M. Schröter. 6 vols. Munich, 1927-8; 2 supplementary vols. Munich, 1943-56.
- Of Human Freedom*, translated by J. Gutman. Chicago, 1930.
- The Ages of the World*, translated by F. Bolman, Jr. New York, 1942.
- The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature*, translated by A. Johnson. London, 1845.
- Essais*, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1946.
- Introduction à la philosophie de la mythologie*, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1945.

Studies

- Bausola, A. *Saggi sulla filosofia di Schelling*. Milan, 1960.
- Benz, E. *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens*. Zürich and Stuttgart, 1955.
- Bréhier, E. *Schelling*. Paris, 1912.
- Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*. Munich and Berlin, 1930.
- Drago del Boca, S. *La filosofia di Schelling*. Florence, 1943.
- Fischer, K. *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1902 (3rd edition).
- Fuhrmans H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin, 1940.
- Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf, 1954.

- Gibelin, J. *L'esthétique de Schelling d'après la philosophie de l'art*. Paris, 1934.
- Gray-Smith, R. *God in the Philosophy of Schelling*. Philadelphia, 1933 (dissertation).
- Hirsch, E. D., Jr. *Wordsworth and Schelling*. London, 1960.
- Jankélévitch, V. *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris, 1933.
- Jaspers, K. *Schelling: Grösse und Verhängnis*. Munich, 1955.
- Knittermeyer, H. *Schelling und die romantische Schule*. Munich, 1929.
- Koehler, E. *Schellings Wendung zum Theismus*. Leipzig, 1932 (dissertation).
- Massolo, A. *Il primo Schelling*. Florence, 1953.
- Mazzei, V. *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling*. Rome, 1938.
- Noack, L. *Schelling und die Philosophie der Romantik*. Berlin, 1859.
- Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart and Cologne, 1955.
- Watson, J. *Schelling's Transcendental Idealism*. Chicago, 1892 (2nd edition).
- For a further bibliography see: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, by G. Schneeberger. Bern, 1954.

Chapter VIII: Schleiermacher

Texts

- Werke*, Berlin, 1835-64. (Section I, theology, 13 vols.; Section II, sermons, 10 vols.; Section III, philosophy, 9 vols.)
- Werke* (selections), edited by O. Braun. 4 vols. Leipzig, 1910-13.
- Addresses on Religion*, translated by J. Oman. London, 1894.
- The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work 'The Christian Faith'*, by G. Cross, Chicago, 1911.

Studies

- Baxmann, R. *Schleiermacher, sein Leben und Wirken*. Elberfeld, 1868.
- Brandt, R. B. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York, 1941.
- Dilthey, W. *Leben Schleiermachers*. Berlin, 1920 (2nd edition).
- Fluckinger, F. *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*. Zürich, 1947.
- Keppstein, T. *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung*. Munich, 1921.
- Neglia, F. *La filosofia della religione di Schleiermacher*. Turin, 1952.
- Neumann, J. *Schleiermacher*. Berlin, 1936.
- Reble, A. *Schleiermachers Kulturphilosophie*. Erfurt, 1935.
- Schultz, L. W. *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Anthropologie Schleiermachers*. Göttingen, 1935.
- Schutz, W. *Schleiermacher und der Protestantismus*. Hamburg, 1957.

Visconti, L. *La dottrina educativa di F. D. Schleiermacher*. Florence, 1920.

Wendland, I. *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*. Tübingen, 1915.

Chapters IX–XI: Hegel

Texts

Werke, Jubiläumsausgabe, edited by H. G. Glockner. 26 vols. Stuttgart, 1927–39. The first 20 vols., containing Hegel's writings, are a reprint of the 1832–87 edition (19 vols.). Vols. 21–2 contain Glockner's *Hegel* and Vols. 23–6 his *Hegel-Lexikon*. *Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe*, edited by G. Lasson and J. Hoffmeister. This critical edition, originally published at Leipzig (F. Meiner), was begun by G. Lasson (1862–1932) in 1905. On Lasson's death it was continued by J. Hoffmeister, and from 1949 it was published at Hamburg (F. Meiner). It was planned to contain 24 (later 26 and then 27) vols. Some of the vols. went through several editions. For example, a third edition of Vol. 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*) appeared in 1929 and a third edition of Vol. 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) in 1930. The total work remains unfinished.

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, edited by J. Hoffmeister. This edition, planned to contain 32 vols., is published at Hamburg (F. Meiner) and is designed both to complete and to supersede the Lasson-Hoffmeister edition, now known as the *Erste kritische Ausgabe*. The situation is somewhat complicated as some of the volumes of the Lasson-Hoffmeister edition are being taken over by the new critical edition. For instance, the first part of Hoffmeister's edition of Hegel's *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, which was published in 1940 as Vol. 15a in the *Kritische Ausgabe*, becomes Vol. 20 in the *Neue kritische Ausgabe*. Again, the first volume of Hoffmeister's edition of letters written by and to Hegel (1952) bore the title *Kritische Ausgabe* and mention was made of Lasson as the original editor, whereas the second volume (1953) bore the title *Neue kritische Ausgabe* and no mention was made of Lasson. (The *Briefe von und an Hegel* form Vols. 27–30 in the new critical edition.)

Hegels theologische Jugendschriften, edited by H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, edited by J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early Theological Writings, translated by T. M. Knox with an introduction by R. Kroner. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, translated by J. Baillie. London, 1931 (2nd edition).

- Encyclopaedia of Philosophy*, translated and annotated by G. E. Mueller. New York, 1959.
- Science of Logic*, translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, 1929. (This is the so-called 'Greater Logic' of Hegel.)
- The Logic of Hegel*, translated from the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, translated by W. Wallace. Oxford, 1892 (2nd edition). (This is the so-called 'Lesser Logic'.)
- Hegel's Philosophy of Mind*, translated from the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, translated by W. Wallace. Oxford, 1894.
- The Philosophy of Right*, translated and annotated by T. M. Knox. Oxford, 1942.
- Philosophy of History*, translated by J. Sibree. London, 1861.
- The Philosophy of Fine Art*, translated by F. P. B. Osmaston. 4 vols. London, 1920.
- Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God*, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson. 3 vols. London, 1895 (reprint 1962).
- Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simpson. 3 vols. London, 1892-6.

Studies

- Adams, G. P. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. Berkeley, 1910.
- Aspelin, G. *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.
- Asveld, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain, 1953.
- Baillie, J. *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. London, 1901.
- Balbino, G. *Der Grundirrtum Hegels*. Graz, 1914.
- Brie, S. *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*. Berlin, 1909.
- Bullinger, A. *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender anti-hegelische Unverstand*. Munich, 1901.
- Bülow, F. *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*. Leipzig, 1920.
- Caird, E. *Hegel*. London and Edinburgh, 1883. (This is still an excellent introduction to Hegel.)
- Cairns, H. *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949.
- Coreth, E., S.J. *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Vienna, 1952.
- Cresson, A. *Hegel, sa vie, son œuvre*. Paris, 1949.
- Croce, B. *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel* translated by D. Ainslie. London, 1915.
- Cunningham, G. W. *Thought and Reality in Hegel's System*. New York, 1910.

- De Ruggiero, G. *Hegel*. Bari, 1948.
- Dilthey, W. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's *Gesammelte Schriften*, IV; Berlin, 1921.)
- Dulckeit, G. *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*. Munich, 1947.
- Emge, C. A. *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe, 1927.
- Findlay, J. N. *Hegel. A Re-Examination*. London, 1958. (A sympathetic and systematic account of Hegel's philosophy, in which the metaphysical aspect is minimized.)
- Fischer, K. *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).
- Foster, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.
- Glockner, H. *Hegel*. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's *Works* mentioned above.)
- Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Études hégéliennes. Louvain, 1958.
- Häring, T. *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. 2 vols. Leipzig, 1929-38.
- Haym, R. *Hegel und seine Zeit*. Leipzig, 1927 (2nd edition).
- Heimann, B. *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig, 1927.
- Hoffmeister, J. *Hölderlin und Hegel*. Tübingen, 1931.
Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.
Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.
- Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946. (A very valuable commentary.)
Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
- Ilijin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
- Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Cologne, 1955.
- Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.
Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930. (This book constitutes an introduction to Vol. 12 of Lasson's critical edition of Hegel's *Works*, mentioned above. There are similar introductions by Lasson; for example, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)

- Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.
- Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
- Maggiore, G. *Hegel*. Milan, 1924.
- Maier, J. *On Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.
- Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).
- McTaggart, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.
Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2nd edition).
Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2nd edition).
- Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.
- Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
A Study of Hegel's Logic. Oxford, 1950.
- Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.
- Niel, H., S. J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945.
 (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
- Nink, C., S. J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
- Ogiermann, H. A., S. J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.
- Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.
- Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.
- Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
- Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).
- Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
- Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.
- Rosenkranz, K. G. W. F. *Hegels Leben*. Berlin, 1844.
Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
- Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.
- Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
- Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.
- Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
- Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant and Hegel*. Cologne, 1952.

- Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955). (A systematic and clear account.)
- Steinbüchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. 1. Bonn, 1933. (The author, a Catholic priest, died before the completion of the work.)
- Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
- Teysse, B. *L'esthétique de Hegel*. Paris, 1958.
- Vanni Rovighi, S. *La concezione hegeliana della Storia*. Milan, 1942.
- Wacher, H. *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin, 1932.
- Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951 (2nd edition). (A valuable study.)
- Wallace, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2nd edition).
- Weil, E. *Hegel et l'état*. Paris, 1950.

Chapters XIII-XIV: Schopenhauer

Texts

- Werke*, edited by J. Frauenstädt. 6 vols. Leipzig, 1873-4 (and subsequent editions). New edition by A. Hübscher, Leipzig, 1937-41.
- Sämmtliche Werke*, edited by P. Deussen and A. Hübscher. 16 vols. Munich, 1911-42.
- On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature*, translated by K. Hillebrand. London, 1907 (revised edition).
- The World as Will and Idea*, translated by R. B. Haldane and J. Kemp. 3 vols. London, 1906 (5th edition).
- The Basis of Morality*, translated by A. B. Bullock. London, 1903.
- Selected Essays*, translated by E. B. Bax. London, 1897.

Studies

- Beer, M. *Schopenhauer*. London, 1914.
- Caldwell, W. *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*. Edinburgh, 1896.
- Copleston, F. C., S. J. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. London, 1946.
- Costa, A. *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*. Rome, 1935.
- Covotti, A. *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer*. Turin, 1909.
- Cresson, A. *Schopenhauer*. Paris, 1946.
- Faggini, A. *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. Florence, 1951.
- Fauconnet, A. *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris, 1913.
- Frauenstädt, J. *Schopenhauer-Lexikon*. 2 vols. Leipzig, 1871.
- Grisebach, E. *Schopenhauer*. Berlin, 1897.
- Hasse, H. *Schopenhauers Erkenntnislehre*. Leipzig, 1913.

- Hübscher, A. *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*. Wiesbaden, 1949 (2nd edition).
- Knox, I. *Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*. New York, 1936.
- McGill, V. J. *Schopenhauer, Pessimist and Pagan*. New York, 1931.
- Méry, M. *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*. Paris, 1948.
- Neugebauer, P. *Schopenhauer in England, mit besonderer Berücksichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur*. Berlin, 1931.
- Padovani, U. A. *Ariuro Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere*. Milan, 1934.
- Robot, T. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris, 1874.
- Ruysen, T. *Schopenhauer*. Paris, 1911.
- Sartorelli, F. *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato*. Milan, 1951.
- Schneider, W. *Schopenhauer*. Vienna, 1937.
- Seillière, E. *Schopenhauer*. Paris, 1912.
- Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
- Siwek, P., S. J. *The Philosophy of Evil* (Ch. X). New York, 1951.
- Volkelt, J. *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube*. Stuttgart, 1907 (3rd edition).
- Wallace, W. *Schopenhauer*. London, 1891.
- Whittaker, T. *Schopenhauer*. London, 1909.
- Zimmern, H. *Schopenhauer: His Life and Philosophy*. London, 1932 (revised edition). (A short introduction.)
- Zint, H. *Schopenhauer als Erlebnis*. Munich and Basel, 1954.

Chapter XV: Feuerbach

Texts

- Sämmtliche Werke*, edited by L. Feuerbach (the philosopher himself). 10 vols. Leipzig, 1846-66.
- Sämmtliche Werke*, edited by W. Bolin and F. Jodl. 10 vols. Stuttgart, 1903-11.
- The Essence of Christianity*, translated by G. Eliot. New York, 1957. (London, 1881, 2nd edition, with translator's name given as M. Evans.)

Studies

- Arvon, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris, 1957.
- Bolin, W. *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*. Stuttgart, 1891.
- Chamberlin, W. B. *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London, 1941.

- Engels, F. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. (Contained in *Karl Marx, Selected Works*, edited by C. P. Dutt. See under Marx and Engels.)
- Grégoire, F. *Aux Sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
- Grün, K. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. 2 vols. Leipzig, 1874.
- Jodl, F. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1904.
- Lévy, A. *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*. Paris, 1904.
- Lombardi, F. *Ludwig Feuerbach*. Florence, 1935.
- Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, 1941.
- Nüdling, G. *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. Paderborn, 1936.
- Rawidowicz, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin, 1931.
- Schilling, W. *Feuerbach und die Religion*. Munich, 1957.
- Secco, L. *L'etica nella filosofia di Feuerbach*. Padua, 1936.

Chapter XVI: Marx and Engels

Texts

- Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe*, edited by D. Ryazanov (from 1931 by V. Adoratsky). Moscow and Berlin. This critical edition, planned to contain some 42 vols., was undertaken by the Marx-Engels Institute in Moscow. It remains, however, sadly incomplete. Between 1926 and 1935 there appeared 7 vols. of the writings of Marx and Engels, with a special volume to commemorate the fortieth anniversary of Engels' death. And between 1929 and 1931 there appeared 4 vols. of correspondence between Marx and Engels.
- Karl Marx-Friedrich Engels, Werke*. 5 vols. Berlin, 1957-9. This edition, based on the one mentioned above, covers the writings of Marx and Engels up to November 1848. It is published by the Dietz Verlag. And a large number of the works of Marx and Engels have been reissued in this publisher's Library of Marxism-Leninism (*Bücherei des Marximus-Leninismus*).
- Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852-1862*, edited by D. Ryazanov. 2 vols. Stuttgart, 1920 (2nd edition). (Four volumes were contemplated.)
- Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassalle, 1841-1850*, edited by F. Mehring. 4 vols. Berlin and Stuttgart, 1923 (4th edition).
- Karl Marx. Die Frühschriften*, edited by S. Landshüt. Stuttgart, 1953.
- Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx*, edited by A. Bebel and E. Bernstein. 4 vols. Stuttgart, 1913.

A number of the writings of Marx and Engels have been translated into English for the Foreign Languages Publishing House in Moscow and have been published in London (Lawrence and Wishart). For example: Marx's *The Poverty of Philosophy* (1956), Engels' *Anti-Dühring* (1959, 2nd edition) and *Dialectics of Nature* (1954), and *The Holy Family* (1957) by Marx and Engels.

Of older translations one can mention the following. Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York, 1904); *Selected Essays*, translated by H. J. Stenning (New York and New York, 1926); *The Poverty of Philosophy* (New York, 1936). Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Chicago, 1902); *Ludwig Feuerbach* (New York, 1934); *Herr Dühring's Revolution in Science, i.e. Anti-Dühring* (London, 1935). Marx and Engels: *The German Ideology* (London, 1938).

There are several English translations of *Capital*. For example: *Capital*, revised and amplified according to the 4th German edition by E. Untermann (New York, 1906), and the two-volume edition of *Capital* in the Everyman Library (London), introduced by G. D. H. Cole and translated from the 4th German edition by E. and C. Paul.

Of the English editions of *The Communist Manifesto* we can mention that by H. J. Laski: *Communist Manifesto: Socialist Landmark*, with an introduction (London, 1948).

Other Writings

Marx-Engels. Selected Correspondence. London, 1934.

Karl Marx. Selected Works, edited by C. P. Dutt. 2 vols. London and New York, 1936, and subsequent editions.

Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by T. Bottomore and M. Rubel. London, 1956.

Three Essays by Karl Marx, translated by R. Stone. New York, 1947.

Karl Marx and Friedrich Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by L. S. Feuer. New York, 1959.

Studies

Acton, H. B. *The Illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed.* London, 1955. (An excellent criticism.)

Adams, H. P. *Karl Marx in His Earlier Writings.* London, 1940.

Adler, M. *Marx als Denker.* Berlin, 1908.

Engels als Denker. Berlin, 1921.

Aron, R., and Others. *De Marx au Marxisme.* Paris, 1948.

Aron, H. *Le marxisme.* Paris, 1955.

Baas, E. *L'humanisme marxiste.* Paris, 1947.

Barbu, Z. *Le développement de la pensée dialectique.* (By a Marxist.) Paris, 1947.

- Bartoli, H. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. Paris, 1950.
- Beer, M. *Life and Teaching of Karl Marx*, translated by T. C. Partington and H. J. Stenning. London, 1934 (reprint).
- Bekker, K. *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*. Zürich, 1940.
- Berdiaeff, N. *Christianity and Class War*. London, 1934.
The Origin of Russian Communism. London, 1937.
- Berlin, I. *Karl Marx*. London, 1939 and subsequent editions. (A useful small biographical study.)
- Bober, M. *Karl Marx's Interpretation of History*. Cambridge (U.S.A.), 1927.
- Bohm-Bawerk, E. von. *Karl Marx and The Close of His System*. London, 1898.
- Boudin, L. B. *Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism*. Chicago, 1907.
- Bouquet, A. C. *Karl Marx and His Doctrine*. London and New York, 1950. (A small work published by the S.P.C.K.)
- Calvez, J.-V. *La pensée de Karl Marx*. Paris, 1956. (An outstanding study of Marx's thought.)
- Carr, H. *Karl Marx. A Study in Fanaticism*. London, 1934.
- Cornu, A. *Karl Marx, sa vie et son œuvre*. Paris, 1934.
The Origins of Marxian Thought. Springfield (Illinois), 1957.
- Cottier, G. M.-M. *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes*. Paris, 1959.
- Croce, B. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, translated by C. M. Meredith. Chicago, 1914.
- Desroches, H. C. *Signification du marxisme*. Paris, 1949.
- Drahn, E. *Friedrich Engels*. Vienna and Berlin, 1920.
- Gentile, G. *La filosofia di Marx*. Milan, 1955 (new edition).
- Gignoux, C. J. *Karl Marx*. Paris, 1950.
- Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
- Haubtmann, P. *Marx et Proudhon: leurs rapports personnels, 1844-47*. Paris, 1947.
- Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York, 1933.
From Hegel to Marx. New York, 1936.
Marx and the Marxists. Princeton, 1955.
- Hyppolite, J. *Études sur Marx et Hegel*. Paris, 1955.
- Joseph, H. W. B. *Marx's Theory of Value*. London, 1923.
- Kamenka, E. *The Ethical Foundations of Marxism*. London, 1962.
- Kautsky, K. *Die historische Leistung von Karl Marx*. Berlin, 1908.
- Laski, H. J. *Karl Marx*. London, 1922.
- Lefebvre, H. *Le matérialisme dialectique*. Paris, 1949 (3rd edition).
Le marxisme. Paris, 1958. (By a Marxist author.)

- Leff, G. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London, 1961.
- Lenin, V. I. *The Teachings of Karl Marx*. New York, 1930.
Marx, Engels, Marxism. London, 1936.
- Lieb knecht, W. *Karl Marx, Biographical Memoirs*. Chicago, 1901.
- Loria, A. *Karl Marx*. New York, 1920.
- Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1947.
- Lunau, H. *Karl Marx und die Wirklichkeit*. Brussels, 1937.
- Marcuse, H. *Reason and Revolution*. London, 1941.
- Mandolfo, R. *Il materialismo storico in Friedrich Engels*. Genoa, 1912.
- Mascolo, D. *Le communisme*. Paris, 1953. (By a Marxist.)
- Mayer, G. *Friedrich Engels*. 2 vols. The Hague, 1934 (2nd edition).
- Mehring, F. *Karl Marx: the Story of His Life*, translated by E. Fitzgerald. London, 1936. (The standard biography.)
- Meyer, A. G. *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay*. Cambridge (U.S.A.) and Oxford, 1954.
- Nicolaievsky, N. *Karl Marx*. Philadelphia, 1936.
- Olgiate, F. *Carlo Marx*. Milan, 1953 (6th edition).
- Pischel, G. *Marx giovane*. Milan, 1948.
- Plenge, J. *Marx und Hegel*. Tübingen, 1911.
- Robinson, J. *An Essay in Marxian Economics*. London, 1942.
- Rubel, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. Paris, 1957.
- Ryazanov, D. *Karl Marx and Friedrich Engels*. New York, 1927.
Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist. London, 1927.
- Schlesinger, R. *Marx: His Time and Ours*. London, 1950.
- Schwarzschild, L. *Karl Marx*. Paris, 1950.
- Seeger, R. *Friedrich Engels*. Halle, 1935.
- Somerhausen, L. *L'humanisme agissant de Karl Marx*. Paris, 1946.
- Spargo, J. *Karl Marx. His Life and Work*. New York, 1910.
- Tönnies, F. *Marx. Leben und Lehre*. Jena, 1921.
- Touilleux, P. *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*. Tournai, 1960.
- Tucker, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, 1961.
- Turner, J. K. *Karl Marx*. New York, 1941.
- Vancourt, R. *Marxisme et pensée chrétienne*. Paris, 1948.
- Van Overbergh, C. *Karl Marx, sa vie et son œuvre. Bilan du marxisme*. Brussels, 1948 (2nd edition).
- Vorländer, K. *Kant und Marx*. Tübingen, 1911.
Marx Engels und Lassalle als Philosophen. Stuttgart, 1920.
- Wetter, G. A. *Dialectical Materialism* (based on 4th German edition). London, 1959. (This outstanding work is devoted mainly to the development of Marxism-Leninism in the Soviet Union. But the author treats first of Marx and Engels.)

Chapter XVII: Kierkegaard

Texts

Samlede Vaerker, edited by A. B. Drachmann, J. L. Herberg and H. O. Lange. 14 vols. Copenhagen, 1901-6. A critical Danish edition of Kierkegaard's *Complete Works* is being edited by N. Thulstrup. Copenhagen, 1951 ff. A German translation of this edition is being published concurrently at Cologne and Olten. (There are, of course, previous German editions of Kierkegaard's writings.)

Papirer (Journals), edited by P. A. Heiberg, V. Kuhr and E. Torsting. 20 vols. (11 vols. in 20 parts). Copenhagen, 1909-48.

Breve (Letters), edited by N. Thulstrup. 2 vols. Copenhagen, 1954.

There is a Danish *Anthology* of Kierkegaard's writings, *S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, edited by F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Copenhagen, 1950 (2nd edition).

English translations, mainly by D. F. Swenson and W. Lowrie, of Kierkegaard's more important writings are published by the Oxford University Press and the Princeton University Press. Exclusive of the Journals (mentioned separately below) there are 12 vols. up to date, 1936-53. Further references to individual volumes are made in the footnotes to the chapter on Kierkegaard in this book.

Johannes Climacus, translated by T. H. Croxall. London, 1958.

Works of Love, translated by H. and E. Hong. London, 1962.

Journals (selections), translated by A. Dru. London and New York, 1938 (also obtainable in Fontana Paperbacks).

A Kierkegaard Anthology, edited by R. Bretall. London and Princeton, 1946.

Diario, with introduction and notes by C. Fabro (3 vols., Brescia, 1949-52), is a useful Italian edition of selections from Kierkegaard's *Journals* by an author who has also published an *Antologia Kierkegaardiana*, Turin, 1952.

Studies

Bense, M. *Hegel und Kierkegaard*. Cologne and Krefeld, 1948.

Bohlin, T. *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre*, translated by P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.

Brandes, G. *Sören Kierkegaard*. Copenhagen, 1879.

Cantoni, R. *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard*. Milan, 1949.

Castelli, E. (editor). Various Authors. *Kierkegaard e Nietzsche*. Rome, 1953.

Chestov, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, translated from the Russian by T. Rageot and B. de Schoezer. Paris, 1948.

Collins, J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.

- Croxall, T. H. *Kierkegaard Commentary*. London, 1956.
- Diem, H. *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*. Zürich, 1950.
- Fabro, C. *Tra Kierkegaard e Marx*. Florence, 1952.
- Fabro, C., and Others. *Studi Kierkegaardiani*. Brescia, 1957.
- Friedmann, K. *Kierkegaard, the Analysis of His Psychological Personality*. London, 1947.
- Geismar, E. *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen, 1927.
Lectures on the Religious Thought of Sören Kierkegaard. Minneapolis, 1937.
- Haecker, T. *Sören Kierkegaard*, translated by A. Dru. London and New York, 1937.
- Hirsch, E. *Kierkegaardstudien*. 2 vols. Gütersloh, 1930-3.
- Höfding, H. *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart, 1896.
- Hohlenberg, J. *Kierkegaard*. Basel, 1949.
- Jolivet, R. *Introduction to Kierkegaard*, translated by W. H. Barber. New York, 1951.
- Lombardi, F. *Sören Kierkegaard*. Florence, 1936.
- Lowrie, W. *Kierkegaard*. London, 1938. (A very full bibliographical treatment.)
Short Life of Kierkegaard. London and Princeton, 1942.
- Martin, H. V. *Kierkegaard the Melancholy Dane*. New York, 1950.
- Masi, G. *La determinazione de la possibilità dell' esistenza in Kierkegaard*. Bologna, 1949.
- Mesnard, P. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Paris, 1948.
Kierkegaard, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1954.
- Patrick, D. *Pascal and Kierkegaard*. 2 vols. London, 1947.
- Roos, H., S.J. *Kierkegaard et le catholicisme*, translated from the Danish by A. Renard, O.S.B. Louvain, 1955.
- Schremf, C. *Kierkegaard*. 2 vols. Stockholm, 1935.
- Sieber, F. *Der Begriff der Mitteilung bei Sören Kierkegaard*. Würzburg, 1939.
- Thomte, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. London and Princeton, 1948.
- Wahl, J. *Études kierkegaardienes*. Paris, 1948 (2nd edition).

Chapters XXI-XXII: Nietzsche

Texts

A complete critical edition of Nietzsche's writings and correspondence, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, was begun at Munich in 1933 under the auspices of the Nietzsche-Archiv. Five volumes of the *Werke* (comprising the *juvenilia*)

appeared between 1933 and 1940, and four volumes of the *Briefe* between 1938 and 1942. But the enterprise does not seem to be making much progress.

Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 vols. Leipzig, 1901-13.

In 1926 R. Oehler's *Nietzsche-Register* was added as a 20th vol.

Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 vols. Munich, 1920-9.

Werke, edited by K. Schlechta. 3 vols. Munich, 1954-6. (Obviously incomplete, but a handy edition of Nietzsche's main writings, with lengthy selections from the *Nachlass*.)

There are other German editions of Nietzsche's *Works*, such as the *Taschenausgabe* published at Leipzig.

Gesammelte Briefe. 5 vols. Berlin and Leipzig, 1901-9. A volume of correspondence with Overbeck was added in 1916. And some volumes, such as the correspondence with Rohde, have been published separately.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, translated under the general editorship of O. Levy. 18 vols. London, 1909-13. (This edition is not complete in the sense of containing the *juvenilia* and the whole *Nachlass*. Nor are the translations above criticism. But it is the only edition of comparable scope in the English language.)

Some of Nietzsche's writings are published in *The Modern Library Giant*, New York. And there is the *Portable Nietzsche*, translated by W. A. Kaufmann. New York, 1954.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, edited by O. Levy. London. 1921.

The Nietzsche-Wagner Correspondence, edited by E. Förster-Nietzsche. London, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished Letters. Translated and edited by K. F. Leidecker. New York, 1959.

Studies

Andler, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée.* 6 vols. Paris, 1920-31.

Banfi, A. *Nietzsche.* Milan, 1934.

Bataille, G. *Sur Nietzsche. Volonté de puissance.* Paris, 1945.

Bäumler, A. *Nietzsche der Philosoph und Politiker.* Berlin, 1931.

Benz, E. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums.* Stuttgart, 1938.

Bertram, E. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie.* Berlin, 1920 (3rd edition).

Bianquis, G. *Nietzsche en France.* Paris, 1929.

Bindschedler, M. *Nietzsche und die poetische Lüge.* Basel, 1954.

Brandes, G. *Friedrich Nietzsche.* London, 1914.

Brinton, C. *Nietzsche.* Cambridge (U.S.A.) and London, 1941.

- Brock, W. *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn, 1930.
- Chatterton Hill, G. *The Philosophy of Nietzsche*. London, 1912.
- Copleston, F. C., S.J. *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*. London, 1942.
- Cresson, A. *Nietzsche, sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1943.
- Deussen, P. *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901.
- Dolson, G. N. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York, 1901.
- Drews, A. *Nietzsches Philosophie*. Heidelberg, 1904.
- Förster-Nietzsche, E. *Das Leben Friedrich Nietzsches*. 2 vols. in 3. Leipzig, 1895–1904.
- Der junge Nietzsche*. Leipzig, 1912.
- Der einsame Nietzsche*. Leipzig, 1913. (These books by Nietzsche's sister have to be used with care, as she had several axes to grind.)
- Gawronsky, D. *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*. Bern, 1935.
- Goetz, K. A. *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht*. Freiburg, 1949.
- Giusso, L. *Nietzsche*. Milan, 1943.
- Halévy, D. *Life of Nietzsche*. London, 1911.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. 2 vols. Pfulligen, 1961.
- Jaspers, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, 1936. (The two last-mentioned books are profound studies in which, as one might expect, the respective philosophical positions of the writers govern the interpretations of Nietzsche.)
- Joël, K. *Nietzsche und die Romantik*. Jena, 1905.
- Kaufmann, W. A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, 1950.
- Klages, L. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig, 1930 (2nd edition).
- Knight, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought*. Cambridge, 1933.
- Lannoy, J. C. *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*. Paris, 1952. (Contains a useful bibliography, pp. 365–92.)
- Lavrin, J. *Nietzsche. An Approach*. London, 1948.
- Lea, F. A. *The Tragic Philosopher. A Study of Friedrich Nietzsche*. London, 1957. (A sympathetic study by a believing Christian.)
- Lefebvre, H. *Nietzsche*. Paris, 1939.
- Lombardi, R. *Federico Nietzsche*. Rome, 1945.
- Lotz, J. B., S.J. *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*. Frankfurt a. M., 1953.
- Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1941.
- Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956.

- Ludovici, A. M. *Nietzsche, His Life and Works*. London, 1910.
Nietzsche and Art. London, 1912.
- Mencken, H. L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. London, 1909.
- Mess, F. *Nietzsche als Gesetzgeber*. Leipzig, 1931.
- Miéville, H. L. *Nietzsche et la volonté de puissance*. Lausanne, 1934.
- Mittasch, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.
- Molina, E. *Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Santiago (Chile), 1944.
- Morgan, G. A., Jr. *What Nietzsche Means*. Cambridge (U.S.A), 1941.
(An excellent study.)
- Müge, M. A. *Friedrich Nietzsche: His Life and Work*. London, 1909.
- Oehler, R. *Nietzsches philosophisches Werden*. Munich, 1926.
- Orestano, F. *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*. Palermo, 1903.
- Paci, E. *Federico Nietzsche*. Milan, 1940.
- Podach, E. H. *The Madness of Nietzsche*. London, 1936.
- Reininger, F. *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. Vienna, 1922.
- Reyburn, H. A., with the collaboration of H. B. Hinderks and J. G. Taylor. *Nietzsche; The Story of a Human philosopher*. London, 1948. (A good psychological study of Nietzsche.)
- Richter, R. *Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1903.
- Riehl, A. *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart, 1920 (6th edition).
- Römer, H. *Nietzsche*. 2 vols. Leipzig, 1921.
- Siegmund, G. *Nietzsche, der 'Atheist' und 'Antichrist'*. Paderborn, 1946 (4th edition).
- Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
- Steinbüchel, T. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart, 1946.
- Thibon, G. *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*. Lyons, 1948.
- Vaihinger, H. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin, 1905 (3rd edition).
- Wolff, P. *Nietzsche und das christliche Ethos*. Regensburg, 1940.
- Wright, W. H. *What Nietzsche Taught*. New York, 1915. (Mainly excerpts.)

重要譯名中英對照

A

Absolute, the	絕對者
activism	行動主義
Adam	亞當
Adler, Alfred (1870-1937)	阿德勒
Aeschylus	艾斯奇勒士
aesthetic	美感的
alienation	疏離
Anselm of Canterbury, St (1033-1109)	坎特伯利的安瑟莫
antecedent and consequent	前件與後件
Apelt (1812-59)	阿佩爾特
appearance	表象
apprehension	領悟、覺察
Aristotle	亞里斯多德
Avenarius (1843-96)	阿衛拿留斯
awareness	覺識

B

Baader, Franz von (1765-1841)	巴德爾
Baden School	巴登學派
Baeumker, Clemens (1853-1924)	鮑因克
Bakunin, Michael (1814-76)	巴枯寧
Barth, Karl (1886)	巴特

Basel	巴色爾
Bauer, Bruno (1809-82)	鮑爾
Bayle, Pierre (1647-1706)	貝爾
Becker, Oskar (1889-1931)	貝克
becoming	變化
being	存有、存有者
Being	存有
Beneke, Friedrich E. (1798-1854)	邊內克
Bergson, Henri (1859-1941)	柏格森
Berlin	柏林
Blanc, Louis (1811-82)	布朗克
Boehme, Jakob (1575-1624)	柏美
Bolzano, Bernhard (1781-1848)	波查諾
Bonn	波昂
Bosanquet, Bernard (1848-1923)	包桑奎
Bradley, F. H. (1848-1924)	柏得利
Brandes, Georg (1842-1927)	布蘭德斯
Brentano, Franz (1838-1917)	布倫他諾
Bruno, Giordano (1548-1600)	布魯諾
Büchner, Ludwig (1824-99)	畢希納
Burckhardt, Jakob	布克哈特

C

Calvinism	喀爾文主義
Carnap, Rudolf (1891年生)	卡納普
Cartesianism	笛卡兒主義

Carus, Karl Gustav (1789-1860)	卡魯斯
Cassirer, Ernst (1874-1945)	卡西勒
categorical imperative	無上命令
category	範疇
Catholicism	天主教、大公主義
change	改變
character	性格
Christianity	基督宗教
Church, the Christian	基督教會
Cohen, Hermann (1842-1918)	柯亨
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834)	寇勒瑞吉
Collingwood, Robin G. (1889-1943)	柯林烏
Comte, Auguste (1798-1857)	孔德
concept	概念
consciousness	意識
Copernican revolution	哥白尼革命
creation	創造
creative	創造性的
criticism	批判論
Croce, Benedetto (1866-1952)	克羅齊
Czolbe, Heinrich (1819-73)	克湊伯

D

Darwin, Charles (1809-82)	達爾文
Daub, Karl (1765-1836)	道柏

deduction	演繹
Democritus (紀元前460-370年)	德謨克利圖斯
Descartes, René (1596-1650)	笛卡兒
Deussen, Paul (1845-1919)	多伊森
Dewey, John (1859-1952)	杜威
De Wulf, Maurice (1867-1947)	德吳爾夫
dialectic	辯證 (法)
Dilthy, Wilhelm (1833-1911)	狄爾泰
Dionysus	戴奧尼索斯
divine	神的、神性的
dogmas, religious	宗教的教理
dogmatism	獨斷論
Driesch, Hans (1867-1941)	德里舒
duty	義務
Dühring, Eugen (1833-1921)	杜林

E

Eckhart (1260-1327)	艾克哈特
ego, creative	創造性的自我
empiricism	經驗主義
Engels, Friedrich (1820-95)	恩格斯
Enlightenment, the	啟蒙運動
Epictetus (約50-138)	埃比克泰特
Erdmann, Johann Eduard (1805-92)	埃爾得曼
Erlangen	埃爾朗根
ethics	倫理學

Eucken, Rudolf (1846-1926)	歐伊肯
evil	惡
evolution	演化
existent	存在的、實際存在的
existentialism	存在主義
expression	表現

F

faith	信仰
Fechner, Gustav Theodor (1801-87)	費希納
feeling	感受、感情
feudalism	封建制度
Feuerbach, Ludwig (1804-72)	費爾巴哈
Fichte, Immanuel Hermann (1796-1879)	I. H. 菲希特
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)	菲希特
Fischer, Kuno (1824-1907)	菲雪爾
Frankfurt	法蘭克福
Frauenstädt, Julius (1813-79)	富饒恩斯戴特
Frege, Gottlob (1848-1925)	弗瑞格
French Revolution, the	法國大革命
Freud, Sigmund (1856-1939)	佛洛伊德
Fries, Jakob Friedrich (1773-1843)	富利斯
Frohschammer, Jakob (1821-93)	夫洛夏梅

G

- Gans, Eduard (1798-1839) 剛斯
- Geisteswissenschaften 精神科學
- Gentile, Giovanni (1875-1944) 甘迪爾
- Geysler, Joseph (1869-1948) 蓋塞爾
- Gilson, Étienne (1884年生) 吉爾松
- gnosticism 靈智主義
- Göschel, Karl Friedrich
(1748-1861) 哥雪爾
- Göteborg 哥特柏格
- Goethe, Johann Wolfgang
(1749-1831) 哥德
- Göttingen 哥庭根
- Görres, Johann Joseph von
(1776-1848) 葛瑞斯
- Grabmann, Martin (1875-1949) 格拉布曼
- Günther, Anton (1783-1863) 根德
- Gutberlet, Konstantin
(1837-1928) 古特貝爾勒

H

- Haeckel, Ernst (1834-1919) 黑克爾
- Hamburg 漢堡
- Hartmann, Eduard von
(1842-1906) 馮哈特曼

Hartmann, Nicolai (1882-1950)	哈特曼
Haydn, Joseph (1732-1809)	海頓
hedonism	快樂主義
Hegel, Georg W. Friedrich (1770-1831)	黑格爾
Heidegger, Martin (1889年生)	海德格
Heidelberg	海德堡
Henning, Leopold von (1791-1866)	黑寧
Heraclitus (約紀元前535-465年)	赫拉克利圖
Herbart, Johann Friedrich (1776-1841)	黑爾巴特
Herder, Johann Gottfried (1744-1803)	黑爾德爾
Hermes, Georg (1775-1831)	黑爾梅斯
Hinduism	印度教
Hölderlin, Friedrich(1770-1843)	賀德林
Holy Spirit, The	聖靈
Homer	荷馬
humanism	人本主義
Hume, David (1711-76)	休謨
Husserl, Edmund (1859-1933)	胡塞爾

I

idea	觀念
idealism	觀念論、唯心論
ideal	理想、理想的、觀念的

identity	同一、同一性、同一者
image	意像
immanence	內在(性)
immediacy	直接(性)
impulse	衝動
individual	個人、個體、個別(的)
Industrial Revolution, the	工業革命
insight	洞見
instrumentalism	工具主義
integration	整合
intellect	知性
intelligence	理智
intention	意向
intuition	直觀
irrationalism	非理性主義
Islam、Mohammedanism	回教
itself, for	爲己
itself, in	在己

J

Jacobi, F. H. (1743-1819)	雅各比
James, William (1842-1910)	詹姆士
Jaspers, Karl (1883年生)	雅士培
Jena	耶拿
Joachin of Flores (約1145-1202年)	佛洛勒斯的約阿金
John, gospel of St	約翰福音

Judaism	猶太教
Jupiter Capitolinus	邱比特神殿

K

Kant, Immanuel (1724-1804)	康德
Kierkegaard, Søren (1813-55)	齊克果
Kleutgen, Joseph (1811-83)	克羅衣特根
Königsberg	科尼希斯堡
Kraus, Oskar (1872-1942)	克勞斯
Krause, K. C. F. (1781-1832)	克勞色

L

Lange, Friedrich Albert (1823-75)	朗格
law	法律、律則
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)	萊布尼茲
Leipzig	來比錫
Lenin, Wladimir I. U. (1870-1924)	列寧
Leo XIII, pope	李奧十三世教皇
Liebmann, Otto (1840-1912)	李普曼
life	生命、生活、人生
Lock, John (1632-1704)	洛克
logical Idea	邏輯觀念
Logos	羅各斯

Lombroso, Cesare (1836-1909)	隆布洛索
Lotz, J. B.	洛次
Lotze, Hermann (1817-81)	洛宰
Lutheranist	路德教派信徒

M

Mach, Ernst (1838-1916)	馬哈
McTaggart, J. M. E. (1866-1925)	麥克塔格
Mandonnet, Pierre (1858-1936)	孟童乃
manifestation	顯示
Mann, Thomas (1875年生)	湯瑪斯・曼
Marburg School	馬堡學派
Marheineke, Philipp Konrad (1780-1846)	馬爾海內克
Maritain, Jacques (1882年生)	馬里旦
Marty, Anton (1847-1914)	馬悌
Marx, Karl (1818-83)	馬克斯
Maya	馬雅
Mayer, F.	梅爾
mechanism	機械論
Meinong, Alexius (1853-1920)	麥隆
Mercier, Cardinal D. (1851-1926)	梅西耶樞機主教
Merleau-Ponty, Maurice (1907-61)	梅勞朋迪
Michelet, Karl Ludwig	

(1801-93)	密歇累特
Michotte, Albert (1881年生)	密修特
mind	心靈
Möleschott, Jakob (1822-93)	莫雷縮
moment	片段、要素
monads	單子
monism	一元論
monotheism	一神論
Montesquien, Charles de (1689-1755)	孟德斯鳩
Morgan, C. Lloyd (1852-1936)	摩根
multiplicity	多數性
Munich	慕尼黑
Münsterber, Hugo (1863-1916)	敏斯特堡
mysticism	密契主義

N

Napoleon I, emperor (1769-1921)	拿破崙一世皇帝
Natorp, Paul (1854-1924)	納托普
natura naturans	能產自然
natura naturata	所產的自然
Nelson, Leonard (1882-1927)	內爾森
Newton, Isaac (1642-1727)	牛頓
Nicholas of Cusa (1401-61)	庫撒的尼各拉
Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900)	尼采

nihilism	虛無主義
nominalism	唯名論
non-ego、non-self	非我
Notion	樞念
noumenon	本體
nous	精神
Novalis (Fr. v. Hardenberg) (1772-1801)	諾伐利

O

object	對象、客體、物體
objectification	客觀化、對象化
Oken, Lorenz (1779-1851)	歐肯
ontology	存有學
optimism	樂觀主義
Ostwald, Wilhelm (1853-1932)	奧斯華特
Otto, Rudolf (1869-1937)	歐拓

P

panpsychism	泛心靈論
panentheism	萬有在神論
pantheism	泛神論
paradoxical	弔詭的
Parmenides(約紀元前540-470年)	巴曼尼得斯
participation	參與、分享
particurla	特殊的

Pascal, Blaise (1623-62)	巴斯卡
passion	激情
Pavlov, M. G. (1773-1840)	帕夫洛夫
perception	知覺
personality	位格
pessimism	悲觀主義
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827)	佩斯塔露齊
Pfänder, Alexander (1870-1941)	普飛德
phenomenalism	現象主義
phenomenology	現象學
pietism	敬虔主義
Plato (紀元前427-347年)	柏拉圖
Plotinus (203-269)	柏羅丁
pluralism	多元論
polytheism	多神論
posit	安置、斷定
positivism	實證主義
pragmatism	實用主義
presentation	表象
principle	原理、原則、始元
productive	生產性的
progress	進展、進步
Protestantism	新教
Proudhon, P. J. (1809-65)	普魯東
providence, divine	神意眷導
Prussia	普魯士
psychologism	心理學主義

R

rational	合理的、理性的、合乎理性的
rationalism	理性主義
real	實在的
realism	實在論
reality	實在、實在界
reason	理性
reduce	化約、還原
reflection	反省
Reformation, Protestant	新教的宗教改革
Reinach, Adolf (1883-1917)	萊那赫
Reinhold, K. L. (1758-1823)	萊恩霍德
relativism	相對主義
representation	表象
Reuter, Wilhelm	羅伊特
revelation	天啟、啟示、顯示
Ricardo, David (1772-1823)	黎卡多
Rickert, Heinrich (1863-1936)	黎克爾特
Riehl, Alois (1844-1924)	里爾
Ritschl	瑞赤爾
romantic	浪漫的、浪漫主義的
romanticism	浪漫主義
Rötscher, Heinrich Theodor (1803-71)	熱采爾
Rohde, Erwin (1845-98)	羅德
Rosenkranz, Johann K. F.	

· 657 · 重要譯名中英對照

(1805-79)	柔森克朗次
Rousseau, Jean-Jacques	
(1712-78)	盧梭
Royce, Josiah (1855-1916)	羅益斯
Ruge, Arnold (1802-80)	魯格
Russell, Bertrand (1872年生)	羅素

S

Sartre, Jean-Paul (1905年生)	沙特
Scheler, Max (1874-1928)	謝勒
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775-1854)	謝林
Schlegel, August Wilhelm (1767-1845)	席雷格
Schlegel, Caroline	席雷格
Schlegel, Friedrich (1772-1829)	席雷格
Schleiermacher, Friedrich D. E. (1768-1834)	席萊爾馬赫
Schmidt, Johann Kaspar	席密特 (與Max Stirner 同人)
Scholasticism	士林主義
Schopenhauer, Arthur (1788-1860)	叔本華
science	科學、知識、學術 (指與同一對象有關而其論證又邏輯地彼此連接的知識之整體，這樣的學問；只在狹義時才專指自然科學)

self-consciousness	自我意識
self-realization	自我實現
sensualism	感覺主義
sin	罪
Smith, Adam (1723-90)	亞當・斯密
socialism	社會主義
society	社會、團體
socrates (紀元前469-399年)	蘇格拉底
solipsism	唯我論
Soloviev, Vladimir (1853-1900)	梭羅維葉夫
soul	靈魂
speculative	思辨的
Spencer, Herbert (1820-1903)	斯賓塞
Spionza, Baruch (1632-77)	史賓諾莎
spirit	精神
Stirling, J. H. (1820-1909)	斯提爾林
Stirner, Max (1806-56)	斯提爾納
Stöckl, Albert (1832-95)	斯特克爾
Stoics	斯多亞派學者
Strauss, David Friedrich (1808-74)	史特勞斯
striving	奮鬥、追求
Stumpf, Carl (1848-1936)	斯頓夫
Stuttgart	司徒加
subject	主體
subjectivism	主觀主義
substance	實體
symbol	象徵

system

體系、系統

T

Taine, Hippolyte (1828-93)	泰訥
Teichmüller, Gustav (1832-88)	泰希密勒
teleology	目的論
theism	有神論
^t heosophy	知神論
thing-in-itself	物自身
Thomas Aquinas, St (1225-74)	多瑪斯·阿奎那
Thomism	多瑪斯主義
Thomson, J. A. (1861-1933)	湯森
thought	思想
Thucydides(約紀元前455-395年)	蘇西底特斯
Tieck, Ludwig (1773-1853)	提克
Tillich, Paul (1886年生)	田立克
totality	整體
transcendental	先驗的
transformation	轉變
Trendelenburg, Adolf (1802-72)	特瑞德任堡
Trinity	三位一體
Tübingen	杜賓根

U

ultimate reality	終極的實在
understanding (verstand)	知性

understanding (verstehen)	理解
unity	統一體、單一體、統一(性)、合一
universal, the	普遍者、共相
universe	宇宙
Upanishads	奧義書

V

Vaihinger, Hans (1852-1933)	懷興格
Verifiability, principle of	可檢證性原則
Vienna Circle	維也納學圈
vitalism	生機論
Vogt, Karl (1871-95)	佛克特
volition	意志
Volkelt, Johannes (1848-1930)	佛爾克特
volutarism	意志主義

W

Wagner, Richard (1813-83)	華格納
Wagner, Rudolf (1813-63)	華格納
Ward, James (1843-1925)	華德
Weber, E. H. (1795-1878)	韋伯
Weisse, Christian Hermann (1801-60)	懷瑟
Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1848-1931)	菲蘭墨威茲·墨連多夫

will to live	求生意志
will to power	權力意志
Willman, Otto (1899-1920)	威爾曼
Windelband, Wilhelm (1848-1915)	文德爾班
Wissenschaftlehre	「科學理論」
Wittgenstein, Ludwig (1839-1951)	維根斯坦
Wolff, Christian (1659-1754)	沃爾夫
Wundt, Wilhelm (1832-1920)	馮德

Z

Zarathustra	查拉圖斯特拉
Zeller, Eduard (1814-1908)	蔡勒
Zoroastrianism	瑣羅亞斯德主義
Zürich	蘇黎士



註冊商標

圖書目錄：140011.7(79-15)

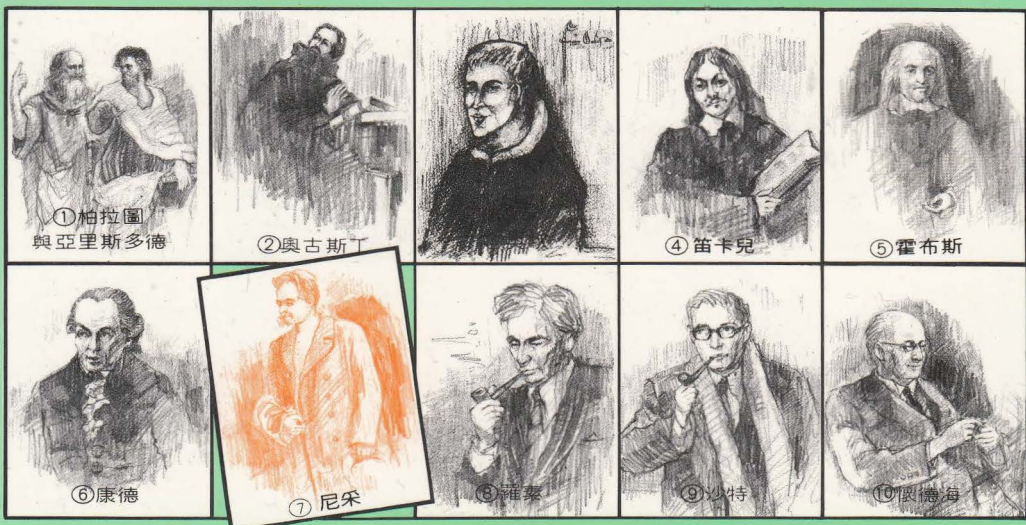
西洋哲學史——第七卷 非希特到尼采

發行人：張 明 弘
著者：FREDERICK COPLESTON
翻譯者：林 如 心
校訂者：傅 佩 榮
出版者：黎明文化事業股份有限公司
地址：臺北市信義路一段三號十樓·電話/3952508
發行組：臺北市北安路八〇七號·電話/(02)5007114
行政院新聞局出版事業登記臺業字第一八五號
臺北分公司：臺北市重慶南路一段四十九號·電話/(02)3817230
臺中分公司：臺中市市府路三十九號·電話/(04)2201736
高雄分公司：高雄市五福四路九十五號·電話/(07)5210416
花蓮分公司：花蓮市南京街五十七號之二·電話/(038)337310
郵政劃撥：帳戶 (北) 0018061-5 號·(中) 0286500-1 號
(高) 0044814-9 號·(花) 0650246-6 號
印刷者：永 裕 印 刷 廠
地址：臺 北 市 西 昌 街 一 六 八 號
出版：中 華 民 國 八 十 年 四 月 初 版
定價：新 臺 幣 (精) 710元
(平) 650元

■如有缺頁及倒裝，請寄回換書■

精裝：ISBN 957-16-0088-1
平裝：ISBN 957-16-0089-X

成信文化事業股份有限公司
台北縣新店市中正路542之7號6樓
電話：02-82186018 FAX:02-82186013



西洋哲學史

黎明文化事業公司
ISBN 957-16-0089-X