

辯證法唯物論

德國狄慈根著
柯柏年譯



1931.5
98.16.5

辯證法的唯物主義

純粹理性与实践理性之再批判

一九二九

七月再初版

辯證法的唯物觀

實價大洋七角

著者 狄慈根

譯者 楊東蓀

發行者 崑崙書店

印刷者 崑崙書店

經售處 各省書坊

總發行所 上海重慶路馬安崑崙書店

印檢

注意

注意 本書均貼有本店檢印並加蓋譯者圖章否則即係盜 望各同業

辯證法的唯物觀目次

譯者序言

狄慈根之生平及其哲學

序

第一章 緒論

第二章 純粹理性或思惟能力一般

第三章 物之本質

第四章 形而下的科學中理性之實踐

第一節 原因與結果

第二節 心與物質

第三節 力與質

等五章 實踐理性或道德

第一節 睿智與合理

第二節 道德與正義

第三節 神聖

譯者序言

1931.5
柯勝軒之筆記
上海北設學

純粹理性與實踐理性的問題，（前者是認識論，後者是道德觀。）是幾千年來東西學者聚精會神所論究而得不到究極的解答的問題。得不到這兩個問題的究極的解答，便不能建立正確的世界觀與人生觀。中國是東方思想匯合之區，東方思想的惡魔，便掌握了中國人的世界觀與人生觀。尤其是現在的青年，是未來的舞臺上的主角，目下却也陷在東方思想的迷魂陣裏，到處都是煩悶的呼聲，到處都是苦惱的痕跡，而找不到他們的確切的出路。現在介紹這部書與中國的青年們見面，或許就是青年的生活之指針，我以為。



人們得不到這兩個問題的究極的解答，是因為人們有所「蔽」。

要得到這兩個問題的解答，固然要「解蔽」，就是要充分地把這這部書

，也必得要『解蔽』。

人們第一是爲其所研究的專門的領域所『蔽』。在這一專門的領域以內，他能運用歸納的方法科學的方法以研究在這一領域以內的問題。他若出了這一領域遇到抽象的問題，遇到論理的問題，他便以『解垢同異』的說辨，而代替明確的事實，他便從歸納的科學的方法轉變而爲玄學的方法演繹的方法思辨的方法。所以在他的專門的領域以內，他縱能橫行闊步，爲所欲爲；然而在這一領域以外，便只是暗中摸索，愈摸索而愈糾紛。我們要得到這兩個問題的解答，要了解這部書，便要解除這一個『蔽』。

人們第二是爲其所屬的階級所『蔽』。屬於他這一階級的利益，便認爲是絕對的利益，屬於他這一階級的道德，便認爲是神聖的道德，其他如思想制度等等，都莫不如此。要之，他只看到他所屬的這一階級，沒有理解其他的階級，——實際上，連他這一階級都沒有充分地看到。惟其如此，所以什麼絕對真理，什麼永遠真理，都一一因而發生了。我們要

得到這兩個問題的解答，要了解這部書，便要解除這一個「蔽」。

人們第三是爲時空所「蔽」。他每每以他所生的地方所在的時代爲標準，以估計其他的地方其他的時代。他不知道每一地方每一時代，都有其一部分之真理，也都有其一部分之謬誤。有時他只見到他一地方或他一時代的謬誤，却沒有見到其真理，他便栩栩自喜，倨傲狂妄，而鄙棄一切。有時他只見到其真理，却沒有見到其謬誤，所以他每每嘆賞人家的成果，羨慕人家的所獲，自己却卑怯萎縮，不敢邁進。我們要得到這兩個問題的解答，要了解這部書，便要解除這一個「蔽」。

人們第四是爲其所定立的體系所「蔽」。學者每每野心勃勃，企圖以一個體系去概括宇宙的一切，去包含森羅萬象，古今來的大哲學家，就是爲得這一點而負盛名，也就是爲得這一點而不澈底。就是哲學界的巨擘運用辯證法的黑智兒(Hegel 1770-1831)，也爲這一體系所「蔽」。

昂格(Engels)在其所著的路德維希·費兒巴黑與古典哲學之終結(Ludwig Feuerbach and the End of Classical Philosophy)中，也爲這一體系所「蔽」。

nerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie) 一書上說道：『……以上所說的發展，黑智兒並沒有達到這樣的明白。牠（按即指發展）是從黑智兒的思惟方法所發生的必然的結果。然而黑智兒自身却沒有將這一結果，引到這樣的鮮明。這一理由很簡單，就是因為他（按即黑智兒）以形成一種體系為必要的緣故；並且這一哲學體系，依從來的要求，不得不以某種類之絕對真理而完成之。……從而黑智兒體系之全部獨斷的內容，便是絕對的真理，而與他的（黑智兒的）消滅一切獨斷的辯證法的方法相矛盾；所以革命的方面（黑智兒哲學的革命的方面）便被其佔優勢的守的方面所窒息。』黑智兒尙且如此，其他的哲學家更不用說了。我們要得到這兩個問題的解答，要了解這部書，便要解除這一個『蔽』。

我還記得譚復生在仁學上面，說過一句『衝破羅網』的話，現在我借用他這句話，希望一切的讀者，衝破一切羅網，確切地把握這兩個問題的解答，把握這部書的真意。

辯證法的唯物論不是從固定上不是從靜的方面以觀察宇宙間的森羅萬象，而是從動的方面從發展中從變化中以觀察宇宙間的森羅萬象。所以宇宙的一切，生而又逝，逝而又生。所以時空之一點一刻，都發生新的變化。所以宇宙間不變的東西，只是無限的變化；並且變化自身，也沒有同一的。然而辯證法的唯物論之所謂生而又逝逝而又生，却不是如普通所謂循環論一樣，指從某一出發點出發而復歸于某一出發點的循環而言；也不是說，發展的結果，全是新的東西，而不含有以前的舊的東西。辯證法的唯物論只是說：從正(Thesis oder Position)反(Antithesis oder Negation)對立的消解中，必然地生出的變化，這新的變化，固屬不是以前的東西了，然而其中却多少含有以前的成果。讀者對於這一點，務必充分地把握，不然，便會發生許多誤解。

※ ※ ※ ※ ※

狄慈根在這部書內面三番四遍地告訴我們的，就是我們的思惟能力，能從獨特的東西發展為一般的東西。這一句話，是他全書的精華。所謂獨特的東西，便是具體的事物，個別的事物。所謂一般的東西，便是抽象的東西，便是普遍的概括。前者為獨特的對象，後者為一般的概念。人類之所以能從森羅萬象中以求其一致，人類之所以能從多樣性中以求其單一性，人類之所以能從繁複的現象中以求其單位；便全在於這一發展。馬克司與昂格斯在其合著的神聖家族 *Die heilige Familie* 又名批判的批判之批判 *Kritik der kritischen Kritik* 中說道：『若是我從現實的蘋果，梨子，莓，巴且杏中，形成一個抽象的觀念——果實，若是我更進一步，從現實的諸果實中所得到的我的抽象的觀念——果實，是存在於我以外的本質，是梨子，蘋果等之真實的本質，那末，我可以說明——思辨的表明——果實就是梨子，蘋果，巴且杏等之實體』。這就是說，縱令蘋果，梨子，莓，巴且杏等等各種各樣的現實的果實，各自不同，然而我們的思

惟能力，却可以概括蘋果等等于果實——一般的東西——一概念之下。

所以一般的東西，就是從概括作用（思惟作用）所得到的一個抽象的概念。狄慈根在本書各章中，不拘其討論物質與精神，力與質，抑或討論道德上的問題，他都運用這一方法，以得到一個最終的結論。一切二元的對立：如原因與結果，本質與現象，本體與屬性，精神與肉體，力與質，真理與謬誤，思惟與存在，唯心與唯物，合理與不合理，利與害，以及善德與惡行等，他也用同一的方法，使之消解。這一點是本書最重要的地方，請讀者聚精會神地把握着。

✻

✻

✻

✻

✻

狄慈根根據這一方法，所以他在本書中，稱心的作用，有時爲思惟能力，有時爲理解能力，有時爲思惟過程，有時爲理解過程，此外如頭腦工作，如思惟活動，如理解活動，如理性批判，如認識，如知識等等，要之都是用相異的術語，以表明同一的東西。所以他在序上首先告訴我們，

不要拘泥于文字，而要領會他所說的真意。

✽ ✽ ✽ ✽ ✽

以上幾點，都是讀本書的人的預備知識，不了解這幾點，以後讀本書時，便處處發生困難，便處處發生疑惑，而找不到他所說的真意之所在。所以我在這裏簡明地說幾句，並不是無意義的開場白。

✽ ✽ ✽ ✽ ✽

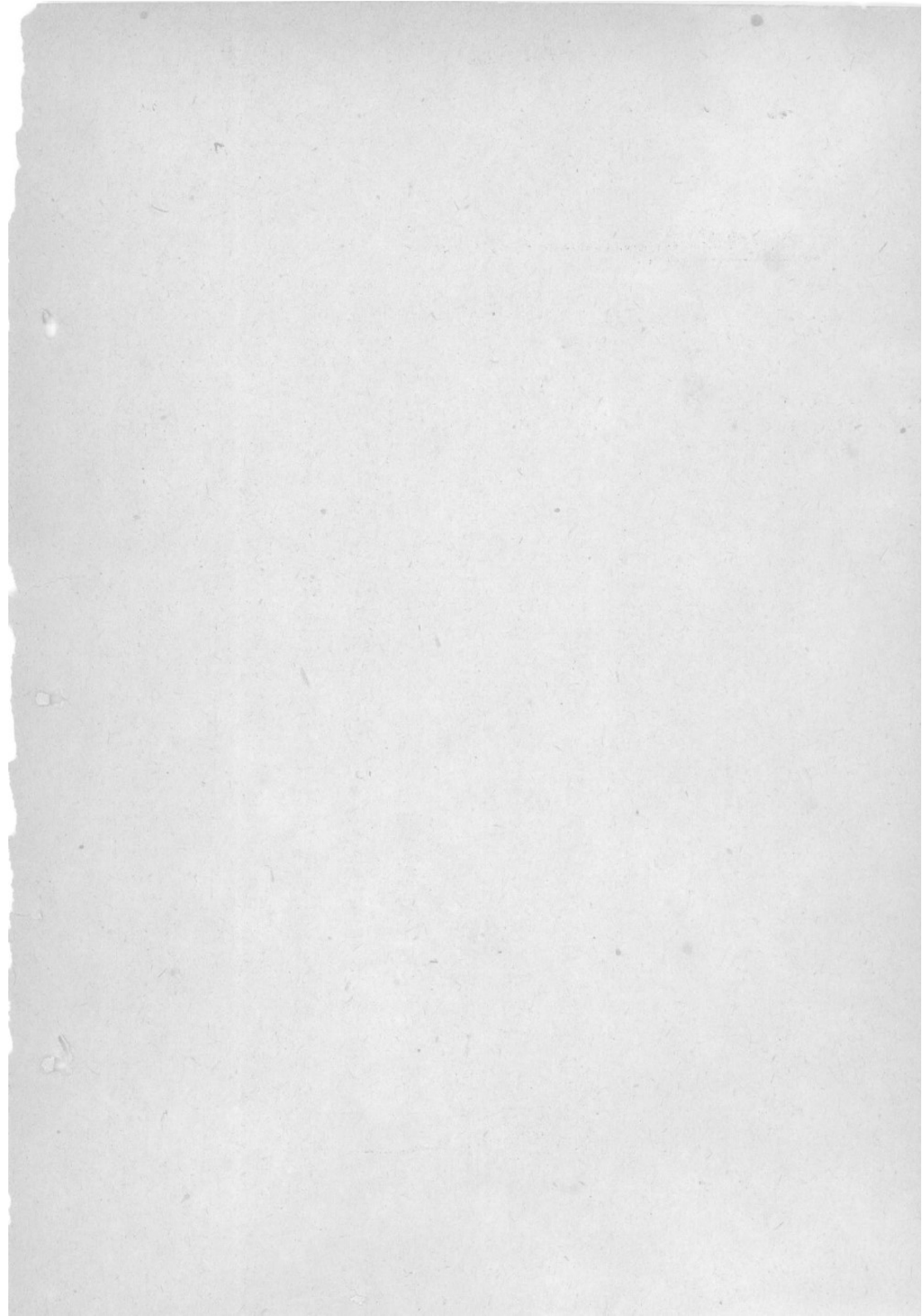
本書原題從一個勞動者所見的人類的頭腦工作之本質(Das Wesen der menschlichen kopfarbeit. Vom einem L. andarbeiter)，下面有一個小題，為「純粹理性與實踐理性之再批判」(Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft)。溫德曼(Ernest Unter mann)的

英譯本叫做 The Nature of Human Brain work 山川均的日譯本，改題辯證法的唯物觀。現在借山川均改題的書名，題為辯證法的唯物觀。

全書共計五章，第一章第三章第四章及第五章之第三節是我譯的，其

餘是張君譯的；不過譯時彼此都校閱過，所以其中並無出入之處。其他附註及按語，都是我加添的。我們自認譯筆艱澀，甚盼有人指點我們的錯誤，以便再版時改正。最後還向讀本書的人介紹一本著作，即崑崙書店出版的現代世界觀。現代世界觀與本書是姊妹篇，讀本書的人，最好先讀現代世界觀以爲讀本書時的預備知識。

楊東蓀於東京旅次。



狄慈根之生平及其哲學(註一)

一、

製革匠約瑟夫·狄慈根(Josef Dietzgen)生於一八二八年十二月二日，德國哥隆(Koeln)附近美麗的錫格河(Sieg)傍的布南堡(Blankenpore)。幼年曾入烏克亞特(Uckerath)地方的國民學校及哥隆的高等小學，後來他父親又送他在烏克亞特拉丁語學校讀了半年；但是他從來沒有受過高等教育。他父親在烏克亞特開設一所製革工場，從一八四五年至四九年之間，他都在這所工場作工。他工作時，每每利用閒暇，閱覽哲學經濟學文學一類的書籍，而且沒有從過教師的指點，就學會了法文。一八四八年，參加當時的德國革命運動，失敗後，翌年六月亡命美洲。在美洲兩年，從事教師製革匠洋漆匠等勞動，以維持日食。一八五一年十二月回到德國，依舊在他父親的工場作工。兩年後，和信心最深的加特力教徒

結婚。他備的主張雖各各不同，然而伉儷的深篤，却至死不變。結婚後，在烏克亞特附近一個小村莊唯特爾奢特 (Wierseheid)，經營雜貨店，麵包製造所以及製革工場。在這時候，依舊和以前一樣，每日以一半從事買賣的經營，以一半專心學問的研究。

一八五九年，他想獲得經濟上的獨立，以便潛心學問，又赴美洲，經營較大的事業，但是因為南北戰爭之故，事業隨之失敗。一八六一年俄國聖彼德堡的官設製革所，聘他為監督。六九年又回到德國，在鄉里附近的錫格堡 (Siegburg)，開設製革工場，直到一八八四年為止。在這十五年間，他撰了很多有價值的論文，登載在前進 (Vorwaerts) 社會民主黨 (Sozialdemokrat) 新社會 (Neue Gesellschaft) 新時代 (Neue Zeit) 以及民衆國家 (Volkstaat) 等定期刊物上面，此外還著有許多小冊子。

一八七八年，德國轟動一時的何德爾 (H. Oedel) 與羅筆林根 (Nobiling) 狙擊德皇事件爆發時，他為得刊行他的演稿社會民主黨之將來 (Die Zuk.

unft der Sozialdemokratie)，便坐了三個月的牢獄。一八八一年被推萊布齊希 (Leipzig) 國會議員候補者，結果落選。八四年六月三度赴美，寄居紐約，擔任當時社會黨所創辦的機關報社會主義者 (Der Sozialist) 的主筆，八六年移居芝加哥。在這一年，發生了有名的無政府黨事件，該黨機關報芝加哥勞動者新聞 (Chicagoer Arbeiterzeitung) 的幹部，被政府一掃無餘。當時社會黨與無政府主義者的一切關係，都已斷絕，狄慈根却進而援助芝加哥勞動者新聞，不久就做了這個新聞的主筆。

一八八八年四月十五日的晴朗的清晨，狄慈根及其兒子從林肯公園散步回來，大家喝了一瓶啤酒，中餐後，他兒子的友人來拜訪他們，一面喝着加非，一面縱談社會問題，在談論間，這位六十一歲的「我們的哲學家」便暈倒而死了。

二、

當時錫格堡製革工場，因為狄慈根在哲學界的聲望，般伍 (Bonn) 大

學的教授和學生，都常來工場拜訪這位製革匠。其中有一位叫做威列（Bruno Wille）博士的，便這樣的敘述當時的情況道：

「當我到錫格堡拜訪狄慈根的住宅時，附近的人就指點我，在那傍着小溪的花園中間滿纏着葛蘿的小屋，便是狄慈根的住宅。浸在水裏的獸皮和檣樹皮的臭氣，觸着我的鼻孔，使我知道這是製革匠的所在了。一個可愛的身材頗高的女工引導我到室內，接着她就去呼喚她的主人。這就是主人的書齋，滿室雜沓地堆着書籍，沒有什麼修飾；壁間懸着的，有一個貝龍熱（Peranger）的肖像。

狄慈根進來了，誠懇地向我應酬幾句。他是一個身軀強大的漢子，在他的體力和他的如少年似的活氣上看來，還說不到是五十四歲的人，雖然他滿堆着雪白的鬚髯。我一眼看到他的高尙的面容，我便斷定這是一位富於天才而雅潔的人。從他的巨大的敏銳的眼睛上，使我回想到歌德的肖像。在他的美麗的眉宇間，表現了古代希拉哲學

家從容不迫的風度。雖說他是個偉丈夫，却表現了和藹可親的心懷。……他說話時，帶着金石的聲音，並且有點鼻音。這時候，狄慈根剛從工場回來，身着一件襯衫，很閑散地迎接來賓。接着他便報告他的第一部著作，題目是一個勞動者所見的人類的頭腦工作之本質。狄慈根和我一夥到外面散步。他的偉大的精神上，沒有一點工場的塵埃的痕跡；不論怎樣終日伏案的哲學家，恐怕都沒有像這樣剛從工場回來的製革匠的雅潔。接着又縱談到哲學上的典籍和問題，使我驚異狄慈根的識見深湛學問淵博，這實足以使從來侮蔑人家沒有受過大學教育而自尊自大的學者慚愧！」

他的日常生活，極其恬淡，三度赴美，都賃居一棟破朽的小屋，雖然屋子的板梯將要坍塌，每每使來客提心弔膽，然而他却處之泰然。一八八四年，他寫給友人的信中，這樣的說道：

「馬克司認為精神上的上部建築之基礎，便是經濟。在我們這個世界

上，雖然內面野蠻，然而衣食住却完全有文明的風味。只要我私人經濟，調整得能使我毫無煩慮地專心從事上部建築的研究，那末，就是野蠻的生活，我也以為很滿足的。」

狄慈根雖然如此，然而他却不是禁慾主義者，也不是超脫俗世的人。狄慈根雖然坎坷不遇，各種經營雖然失敗，可是他研究學問的熱心，却使我們驚異。一八八〇年，他寫給他的兒子歐根·狄慈根(Eugen Dietzen)的信上說道……

『從青年的時候，我就追求對於論理上的一問題的解決，即追求對於一切知識之最終的問題之解決。這一問題，如岩石似的，壓在我的頭上。在過去許多歲月間，為衣食的煩慮所糾纏，使我不能顧到這一問題，但是只要煩慮稍一減輕，這一問題又依舊很強地明白地徘徊於我的腦海，到最後這幾年來，我便確定這是我全生涯的事業；我的內心的平和我的道德的責任，都要求我專心從事於這一問題之解決……』

因此我不斷地尋求爲我分擔經濟上的煩慮的助手。……我任何時的努力，都想避免營業上對於我的頭腦的煩擾，以便竭全力對付這一問題。這幾年來，實在苦惱得很。這一問題，從早起離床直到臨寢時，都沒有片刻離開我的頭腦。可是生計上的顧慮，却不許我以多的閑暇從事這一問題的研究。」

所以狄慈根爲得求知心切，不斷地想得到生活上的安定與時間上的閑暇，三度赴美，八年留俄，以及經營各種事業，都是爲得這一點。然而他日後的成就，也即是 he 不斷地求知的成果。狄慈根的至交，就是路德維希費兒·巴黑。他的思想，頗受有費兒巴黑的影響；這一點，從他們來往的書札中，便可以看得出來。

三、

狄慈根的哲學，將馬克司對於歷史學方面所建立唯物的一元論，在哲學的領域中，得到了成果。以下摘述荷蘭馬克司主義者班勒克爾 (Ant

on Pannkoek)的狄慈根哲學著作之地位及其要點一文中的數段，以見狄慈根的哲學之一斑。

✻

✻

✻

✻

✻

在原始共產主義時代，生產狀況是明顯的，而且易於理解。一切生產，其目的都在於公衆之使用與消費。人類係左右生產方法的主人翁，也就是左右自己的命運之主人翁；限制他們的，只有自然之不可抗的力量；在這一狀況之下，社會觀念是單純而明白的。既無社會的利害關係與個人的利害關係之衝突，就是善惡的關係，也不及今日這樣的對立之顯明。從而只有對於自然之不可支配的力量，就想像為一種不可捉摸的神秘的力量。

但是隨商品生產的發生，這一情況便起了變化。文明的人類，開始覺得自己從自然力之難于統治的壓迫中得到解放，可是同時一個新的怪物，却從社會情況中發生出來了。「在人類生產不以消費為目的而以交換

爲目的時，生產者便完全失掉了他們左右自己的生產物的力量。在這個時候，生產者並不知道他們的生產物會成爲什麼，並且這一生產物或許就用爲掠奪或壓制生產者的東西。即生產物支配生產者。」（按這是昂格斯的話）在這個時候，個人的勞動，只是社會的生產之全部過程上的一從屬的部分，個人便變爲一個工具。多數人勞動之成果，便爲少數人所享受。生產者之社會的協力，便隱藏于互相猛烈的鬭爭的背後。個人的利害關係與社會的利害關係，從而發生衝突。善惡也就因之對立；所謂善，便是顧慮到大衆的幸福之意；所謂惡，便是大衆爲私人的利益所犧牲之意。

在這樣的觀念中，許多哲學家，形成種種世界觀。然而這些哲學家，多半屬於有產階級與支配階級，而與社會的勞動過程沒有關係，從而他們也就沒有了了解他們的思想之源泉是什麼。

不是認爲他們的思想來自超自然的精神的力，便認爲他們具有獨立的自由的超自然的力。這種二元的形而上學的思想，隨時代之變化而異其

形式，以適應于各時代生產方法的變化。即從太古的奴隸制度起，以至中世紀的農奴制度，幼稚的手工業以及近代資本主義等生產方法的變化，每一時代的生產方法的變化，都各各體現一種適應于其時代的哲學，如希拉哲學，基督教以及近代哲學等。哲學的形式雖各有變化，但是這些哲學之一貫的特徵，便是二元論。換言之，即思惟與存在，心靈與自然以及善與惡等都是對立的，結果他們也就不得從事物之如實狀態的相互關係以把握宇宙間的一切事物。所以這一心理狀態，也就不外以下一事實之反映，——這一事實，即人類社會分裂為種種階級，從而就沒有理解到社會的生產之性質。

康德哲學，也是表現這一時代之特徵的東西。如康德所見，則經驗與科學，都以外界之印象為基礎，同時，人類心中固有的性質，也是經驗與科學之基礎。例如：人類心中便存有時間與空間，原因與結果這一類的範疇。只有適合於這些範疇，我們才能夠理解外界，經驗外界。所

以我們所理解的，所經驗的事物，乃係由心之固有性質而得到的理解與經驗，並非在如實上理解了，經驗了外界之事物。結果，事物的本體（註二）便完全存在於人類理知以外，知識以外，不拘藉知覺作用，抑或藉推理作用，我們都無從知道事物的本體。

康德這一主張，就是用以答覆下面兩個問題：超越經驗的知識之價值是什麼？我們果能藉超越經驗的概念之演繹的推論，以達到真理麼？

康德答覆這兩個問題，便是否定，這與主知主義一個很大的打擊。我們不能超越經驗的範圍之外，只有由經驗，才可以形成科學的知識。從而所謂無限絕對的知識，所謂純粹理性的知識，康德所謂理念（Idee）——靈魂，神以及宇宙等——的知識，實在都不外幻想而已。

康德不僅攻擊主知主義，同時，對於支配法國急進思想家的資產階級的唯物論，也與以痛擊。

如上所述，康德闡明了信仰與直觀活動的領域，却沒有完全驅逐信仰與

直觀。如康德之見：神，自由以及不死等理念，固屬不能由理性而得到證明，然而縱令不能由理性得到證明，却不妨礙這些理念之實在。例如在日常經驗上，我們知道人類依存於自然力而毫無自由之可言，但是只要一旦感到義務上之必要，並且從這一所感而從事於行動的人們，便必然地確信意志之自由，這是毫無疑義的。所以意志之自由，並不待乎經驗上的證據，而是絕對的無條件的確實的東西。

意志既是自由，那末這一自由的意志之活動領域又是什麼呢？全世界

的現象，都為因果法則所支配，所以在現象界中，自由意志便無活動的餘地。康德在這個時候，就從事物的本體，以求自由意志之活動領域。

事物的本體乃係不受空時及其他範疇的束縛而自由自在的境地。事物的本體形成和現象界對立的第二世界，即形成本體界，事物的本體存在於藉我們的理性可以認識的現象界的背後。

如上所述，康德認為本體界與現象界對立，從而企圖調和「人類依存於

「自然力」一事實與「意志是自由的」一事實之間之矛盾；康德由這一點出發，確認靈魂不滅與神等理念之存在。

康德這一推論，正與當時經濟的發展及科學狀況一致。當時對於自然界的事物，都只從以唯物論的經驗與觀察為基礎的歸納的研究方法去探討，所以在自然科學領域中，雖然將信仰完全驅逐了，但在其他領域中，信仰却依然擁有力量。質言之，即是在時代上，還不許可唯物論的道德觀之成立。康德哲學，即這一資產階級的思想之表現，尤其是因為康德哲學的體系以自由為中心一點，更明證康德哲學是這一資產階級的思想之表現。新興的資本主義，為得要擴大牠的生產力，所以商品生產者要取得自由，乃其必要的條件。此外，資本主義還需要競爭的自由與無限制的榨取之自由。結果，自由一名詞，就無異乎說是資產階級渴望取得政權，這也就是激動法國革命之原因。質言之，即以自由意志為倫理學上的基礎之康德哲學，乃是將要來到的法國革命之反響。

雖然，這一自由，並非絕對的自由；即這一自由，不可不適合于道德。蓋資產階級社會之存續，必以各個人的幸福從屬於資產階級全階級之幸福為前提。從而資產階級的命令，便是道德，在這一道德之前，必得犧牲個人幸福之追求。但是，這一道德，並沒有完全為人們所遵奉，只要在各人追求自己的利益時，就必然地要蹂躪這一道德。所以這一道德，並非完全被人們所遵奉的法典，質言之，即存立于經驗之領域以外。

存在資產階級內部的這一矛盾，恰恰反映到康德的倫理學上。這一矛盾之根源，如前所述，正是由生產之社會的性質與個人的性質之對立而發生。這一矛盾，便是支配人類命運的，全能的，不可意識的社會勢力之源泉。這種二元的對立，進而因貧富之對立，而更即于尖銳化。由貧富階級的矛盾，又形成人類的慾望與由人類的慾望而獲得的結果之間之矛盾，又形成幸福的欲求與多數民衆的悲慘之間之矛盾。從而內在於生產組織中的矛盾，也就是善德與惡行，自由與隸屬，信仰與科學，現象與

「事物的本體」等對立之基礎。質言之，這一矛盾，乃是康德的一切矛盾之源泉，乃是一切二元的對立之源泉。

十九世紀中葉，勞動階級的思想家，才向康德的實踐理性的學說宣戰。蓋康德的倫理與自由，在資產階級言之，便是榨取的自由，在勞動階級言之，却是奴隸的倫理。因此，康德的嚴肅的倫理學，便不是人類活動之永遠的基礎，而只是狹隘的階級利害關係之反映。

所謂社會的階級，即指在社會的生產過程中，人類各各屬於不同的位置而言。從而各種不同的階級，都各各具有互相矛盾的經濟上的利害關係。由這一點出發，各種不同的階級，便各各以其自己一階級之利益為善為神聖。要之，即階級的利害，並沒有意識到經濟上的利害之本來的性質上，而只是套上所謂善惡的道德的根據之外衣，映到人類的眼簾而已。結果，為階級利害的根據的生產組織之意義及其性質，却沒有得到理解；使人類活動的動機之起源，也就沒有得到發見。所以人們便不在

經驗中去尋求這一動機之起源，却直接地付諸直觀的所感。從來的哲學，亦因之將道德的動機，歸于超自然的起源，而認為永久不變地存在着。

不僅道德，就是宗教、科學、藝術、哲學等人類精神的產物，都無不與其社會之物質條件有密切關係。人類精神的產物，都受了一切外界的影響。換言之，即人類的心，也是自然之一部分；所以以研究人類的心為使命的科學，也可以成爲一種自然科學。可是決定人類經驗的東西，便是由外界所受的印象。從而由這一經驗所發生的慾望，形成人類的意志。而人類一般的慾望，即人類之道德的意志。周圍人類的世界，都給與人類以印象和慾望。這一印象和慾望，又給與人類以意志和行動，由這一意志和行動，人類才可以轉變世界。並且由意志的指圖所發生的行動，都表現於社會的生產過程中；如是，人類因其行動，以形成自然與社會的進化之偉大的連鎖中之一環。

這一思想，從根本上推翻了以前的哲學。到今日，人類精神自身，只是自然之一部分，藉一定的法則，而與世界其他各部分相互影響。康德之所謂本體界，隨而成爲無用的長物。蓋在我們看來，現象以外，並不存有什麼本體界。由此，哲學才是經驗的學理，才是以研究人類的心爲使命的科學。

康德每每認爲心與自然，是有區別的。其實，這一區別，不過爲研究上的便利計之一時的手段，物質與心之間，究竟沒有什麼絕對的區別，人類了解了這一點，研究人類思維方法的科學（即哲學）才得進步。然而這只有明確地體認了資本主義的生產組織之性質的勞動階級的思想家，才可以完成這一事業。

狄慈根的人類的頭腦工作之本質，便是解決這一問題的著作。但是使狄慈根解決這一問題的鎖鑰，却是辯證法。自康德以至黑智兒，其間唯心論的各種哲學體系，其主要都在辯證法之發展。（註三）所以這些哲

學體系，便是狄慈根的哲學之準備與先驅。質言之，這一新世界觀是從資產階級的哲學之舊胎內所發生的。但是這一思想未成爲哲學以前，新社會觀却在先成立了，以與資產階級的社會觀對立。這就是馬克司與昂格爾斯從社會學上，從歷史學上所發展的新社會觀。狄慈根却是替這一思想在哲學上奠立基石的健將。

從社會學上，從歷史學上以及從哲學上而發展的這一勞動階級的新思想之特質，第一就是辯證法的唯物論的。牠與德國哲學全盛期所流行的唯心論的哲學——以心爲一切存在物之基礎——對立，而以物質爲一切存在物之基礎。牠又與從來的資產階級的唯物論相反對。在牠看來，物質乃是形成人類思惟材料之一切存在物，人類的思想與想像，都含在物質之中。質言之，即一切存在物，都是這一思想之基礎。如牠所見：人類的心，與其他一切事物，在宇宙間都佔有平等的地位。恰如人類的心以外之其他一切宇宙事物相互結有密切的關係一樣，人類的心，也是宇宙

的一部分，而與其他事物，結有密切的關係。所以人類的心之內容，必然地由宇宙其他的部分而成立。所以這一新哲學，便給予唯物史觀以哲學上的根據。

恰如勞動階級之歷史觀，從階級的壓迫以解放人類的生活一樣，製革匠狄慈根的哲學，便從一切迷信一切二元論以解放人類的心。秋慈根的一元哲學是哲學之實際上的成果，是人類的心之解放。

馬克司闡明了生產之社會的過程之性質及其根本意義，認為這是社會發展之動力；但是對於人類的心之性質，也是包含在物質的過程中這一事實，馬克司却沒有充分說明。馬克司主義這一弱點，因以人類的心為研究的主題的狄慈根的哲學而得到補救。根據這個理由，所以充分地研究狄慈根的哲學上的著述，乃是理解馬克司及昂格斯之根本著述所不可缺的幫助。

✻

✻

✻

✻

✻

四

昂格斯在其所著路德維希·費兒巴黑與古典哲學之終結一書中說道：

『多年來爲我們最優良的工具，爲我們最銳利的武器的這一辯證法的唯物論，不可思議地，並不僅由我們而發見，却在這個以外與我們無關係，並且就是與黑智兒也無關係的爲一個德國工人約瑟夫·狄慈根所再發見了。』

馬克司于一八七五年九月曾親往錫格堡拜訪狄慈根。在資本論（一八

七三年）第一卷序文中，還賞讚狄慈根對於經濟學的見識。一八七二年

哈格（Haege）萬國勞動大會席上，馬克司介紹狄慈根是『我們的哲學家。』

柯祖基（Karl Kautsky）于其所著倫理學與唯物史觀一書的序文中，

也說道他一方面以馬克司昂格斯的思想爲基礎，一方面以狄慈根的哲學爲基礎，在他這一部書內，還不時引用狄慈根的話。

五、

狄慈根最初發表的關於辯證法的唯物論的著作，便是一個勞動者所見

的人類的頭腦工作之本質，這是一八六九年在聖彼德堡所寫的。一八八六年在芝加哥刊布一個社會主義者在認識論領域中之遍歷 (Streifzuege eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie)，翌年刊布哲學的實果 (Das Akquisit der Philosophie)。哲學之實果是他的最後的著作，是他的哲學之結晶。從一八八〇年到八四年之間，對於他的兒子歐根·狄慈根寫了兩種連續的信，其一討論經濟學，其一討論論理學，即與哲學之實果所討論的問題是一樣，他在晚年，便代替這兩種書信，而著了哲學之實果。他的著述，除以上五種外，在德國又蒐集他的許多論文及通信，刊為全集二冊。在英譯，則人類的頭腦工作之本質，關於論理學的書信以及哲學之實果都為一冊，題為哲學之實果；一個社會主義者在認識論中之遍歷和其他論文，都為一冊，題為哲學論文集。

(註一)本篇係以山川均之『狄慈根之為人及其哲學』一文為主，又參照歐根狄慈根之『Johes Dietzen. Ein briss seines Lebens』及班勒克爾之『

The Position and Significance of J. Dietzgen's philosophical Works] 而成。

(註二)『事物的本體』(Ding an sich, Thing in itself)本體是與別物沒有關係的自身存在或本來的形態。康德解釋本體，是以認識主觀爲出發點，與理性之主觀的形式還沒發生關係時(即還沒被認識時)，就叫做本體，也即是事物的本體。但黑智兒並不這樣解釋。他以為事物之本性及真相，都應在各種關係中實現或發展，但在牠的出發點，我們可以否定一切關係概念而作全體的直接態去觀察，這一全體的直接態即原始的形態，亦即本體。由此言之，事物之本性及真相會變化，會發展，所以本體是素質的，潛在的，未發展的，可能的階段。

(註三)見 Deborin 康德之辯證法及昂格斯路德維希·費兒巴黑與古典哲學之終結二書。

原序

關於本書著者與個人的關係，在這裏應向親切的讀者及不親切的批判者說幾句話。我所預想的第一個反對論，就是說我缺乏科學的學問。

我缺乏科學的學問，與其說這一缺乏直接地表現於這本小冊子的本身，無甯說間接地表現於章句之間。「對於你的有名的先輩的著述，你並沒有完全通曉，却公布了和亞歷士多德康德 麥希特 (Hegel) 黑智兒 諸科學的英雄所研究的問題一樣的你的著述，這是何等的膽大喇！」我這樣的自問道。充其量，你不是僅僅反覆地敘述前人的成果嗎？

我答道：哲學在科學的土壤中所播殖的種子，久已放了花，結了實。歷史的產物，歷史地發展着，移動着，生長着，並且爲求永久生存計，採取別一個形態，而歸於消滅。最初的行動，最初的工作，都只有和發生這種行動與工作的時間關係以及諸條件相接觸時，才可以得到果實。但

是只要這種行動與工作的核心，一旦交給歷史時，這種行動與工作，便變成了空虛的殼兒。凡屬過去的科學所產生的積極的性質，久已不存在在著者的字裏行間了，而變成爲在精神以上的東西，即變成爲現在的科學之血與肉。例如：要知道物理學的產物，並且要在物理學的領域中產生某一種新的東西，這在最初既無須乎研究這一科學的歷史，也無須乎由牠的來源去汲取從來所發見的諸法則。反之，歷史的穿鑿，或許還要妨礙對於某一定的物理學上的問題之解決，這就因爲集中的力，其所成就，必然較之分散的力爲多之故。由此看來，我認爲我缺乏別的知識，反於我有利，因爲我恰好從此可以用決定的態度，專心於我的特殊的對象之理解。對於這一對象之研究，以及獲得認知關於這一對象到我這個時代爲止的所已認知的一切，我都與以非常的努力。我從幼小，便思考到對於澈底的有組織的世界觀，使我的熱望滿足的方法；結果，我相信在人類思惟能力之歸納的理解中，發見了這一滿足；所以在這一意義上，哲學史便反覆於

我個人的身上。

使我滿足的東西，並且是我在這裏所研究的東西，並不是思惟能力之種種表現與種種形態，而是牠的一般的性質。因此，我的對象，極其明白，而且是有局限的；不過從種種見地，去闡明牠的一般的性質，這是很困難的，所以我的對象實在是如下所述的單純，——即在不得已時，將同一的事物，累次反覆地說明。（註一）同時，關於心（註二）之本質的問題，是通俗的問題，並非限於專門的哲學家的問題，而是與一切科學有關的。從而，科學的歷史所貢獻於解決這一問題的東西，在現今科學的見解中，都必得一般地富有生氣。我對於這個源頭，是覺得滿足的。

其次，我縱令是本書的著者，然而我不是哲學教授，却是一個職工；關於這一點，我想申說幾句。如果有人用陳舊的警告，向我說道：「皮靴匠啊！你還是守着你的職分罷！」我便跟着加兒·馬克司一樣的回答：「鐘表匠瓦特（Watt）發明蒸汽機關；理髮匠亞克里迪（Arkwright）發明織布

機；寶石匠傅爾敦 (Fulton) 發明蒸汽機；從這些發明的瞬間看來，那末，諸位的至上至高的知慧，便變成爲膽怯的蠢物了。」縱令我自己不能列入於這些大人物之內，可是我可以和他們競爭。不僅如此，並且我所研究的對象之性質，與我也屬於這一階級的階級，——我屬於這一階級，雖不能說有名譽，却還引爲欣喜，——是有至密切的關係的。

在本書中，我研究思維能力，是當作一般的器官去研究的。當支配階級，爲得他們的特殊的階級利害之故，妨礙了對於一般的理性的要求之承認時，被壓迫的第四階級（註三）即勞動階級，才是這一器官之真實的代表。我們第一個重要事件，不用說，就是我們的對象與人類狀況之關係。但是當這一狀況，還沒有達到人類一般的平等，而仍舊爲階級的利害所束縛時，我們對於事物之見解，便爲這些階級的有限的立場所支配。真實的客觀的理解，是以主觀的理論上的自由爲前提的。在哥白尼 (Copernicus) 發見地球運轉太陽固定以前，他自己不得不站在這一現世

的立場之外。因為思惟能力，以一切的關係爲其對象之故，所以要理解自己的真實的性質，便不得不將這些關係置諸視綫之外。因為我們只有由思惟才可以理解一切事物，所以要理解純粹的思惟一般，我們便不得不將一切事物置諸視綫之外。在人類爲某一定了的階級的立場所束縛時，這是難於辦到的事件。只有在歷史的發展，進展到努力於最後的支配階級與隸屬階級的分解之領域時，思惟能力才可以真實地赤裸裸地把握人類頭腦的活動，而克服偏見。只有在歷史的發展，其眼光向着羣衆之直接的一般的自由時，向着立足於爲人們所誤解了的歷史的前提之上的第四階級之新時代時，才得充分地摒棄靈魂崇拜，而曝露一切幽靈的最後創造者，即曝露純粹的心。第四階級之人類，才是「純粹的」人類。他們的利害，已經不是階級的利害，而是羣衆的利害，而是人類的利害。這一事實，表示了我們接近於如次所述的發展之終極，——即在一切時代，羣衆的利害依存於支配階級的利害之發展；即人類因猶太的家長，亞細亞

的征服者，古代的奴隸所有者，封建諸候，行會的師傅，特別地因近代的資本家，以及資本家的凱撒等之不斷的壓迫，縱令是壓迫，然而正因為壓迫而得到不斷的『進步』之發展。過去的階級關係，對於一般的發展，是必要的。現在這一發展，已經達到了民衆自覺的領域。從來的人類，是因階級對立而發展的。現在，人類用階級對立爲手段，進展到人類在意識上直接地自身地發展的領域。階級對立，是人類的現象。勞動階級企圖揚棄（註四）階級對立，人類因此才得達到真理的領域。

恰如宗教改革，以十六世紀之現實的環境爲條件一樣，恰如電信之發明一樣，我們人類的頭腦工作（註五）之理論的基礎，便以十九世紀之現實的環境爲條件。從這一點看來，所以這一本小冊子的內容，並不是個人的產物，而是歷史的生長。在我寫這本小冊子時，若許可我使用神祕的語句，則我感覺我自身也不過是觀念之器官。所以只從說明這一問題的形式而言，也就屬於我自身，在這一點，我要懇求親切的讀者寬恕。我

還要懇求讀者，不拘在暗默的反對，抑或在高聲的反對，都不要針對這個貧乏的形式，而要針對我所記述的實質；我還要懇求讀者，不要拘泥於文字，以致誤解，而要在我的著作之精神中，于一般上，以尋求理解。倘若我對於這一觀念之展開無所成就，倘若我的聲響沈沒在供給過剩的出版界之喧囂中，則我自信，必定還要出現一位更富於才幹的選手。

一八六九年五月十五日於錫格堡

製革匠約琴夫·狄慈根

（註一）『將同一的事物，累次反覆地說明。』這一句話最要緊，以後本書各章，不拘在討論心與物時，抑或在討論原因與結果時，抑或在討論力與質時，狄慈根都運用同一的原理，——即人類的頭腦工作，從獨特的東西之中，以抽出一般的東西，——以說明一切二元的對立。所以在以後反覆申說這一原理時，讀者絕不可以爲這是重複，其實這是以同一原理運用於各方面。

〔註一〕「心」在德文爲 Geist 在英文爲 Mind，本書一律譯爲心，但有二三數處爲行文便利起見譯爲精神。

〔註二〕「第四階級」在辯證法的發展上言，頗有語病，而以用「無產階級」爲妥。參看 Pucharin, Historical Materialism。

〔註四〕「揚棄」在德文爲 Aufheben，中國有音譯爲「奧伏赫變」者，亦有譯爲止揚者，要之這是黑智兒辯證法中的特殊用語，是由正反相生的進展。卽矛盾爲生長之母，正與反爲矛盾，而相互鬭爭，在這一鬭爭過程中，正與反均被揚棄，而得到合。但是被揚棄的東西，絕對不是完全沒有了，却是多少存于新的東西之中。

〔註五〕「人類的頭腦工作」德文爲 Menschliche Kopfarbeit。狄慈根這一用語，卽代表以下各用語：思惟、思惟過程、理性、理性過程、思惟能力、理解能力、理解、認識以及理性批判等，這都是以不同的用語，而表明同一的東西。

辯證法的唯物觀

第一章 緒論

建立系統 (Systematisierung)，是科學全部活動之總括的表現，是科學全部活動之本質。科學不外為我們的頭腦對於理解世界事物上，建立秩序與系統。例如：要科學地理解某一語言，便必須在一般的範疇上與一般的法則上，求得這一語言的分類與秩序。又如：農業的科學，並不僅在於馬鈴薯的收穫，而在於在栽培方法上建立有系統的秩序，牠可以給與我們以預知栽培的結果的知識。一切學理所成就的實際的結果，就在於使我們知道屬於這一學理的對象之系統和方法，並且可以使我們預知結果而活動於世界之中。不用說，經驗是牠的必需條件；但是只有經驗，還是無濟於事。從經驗上所發見的學理，便是科學，只有科學，才能夠

使我們從偶然之支配解放出來。科學給與我們以支配事物之自覺，並且使我們無條件的確實地去研究事物。

一個人不能知道一切。恰如個人之手之熟練與力，不能充分地產生他所需要的一切一樣，一個人的頭腦之力，也不能充分地知道其所必要的一切。信仰對於人類是必要的。可是僅僅信仰他人所知道的事物，而非信仰他人所信仰的事物。科學正如物質的生產一樣，也是社會的事件。(Tine gesellschaftliche Angelegenheit)。『一個人爲的是一切的人，並且一切的人爲的是一個人。』(註一)

但是，恰如某個人能夠而且必得自己顧慮到肉體上的慾望一樣，每個人也必得知道科學上的許多對象，——這些對象是不屬於他的某種專門科學之特權的。

人類的思惟能力就是這樣的對象：牠的理解，牠的認識，牠的學理，是不能讓給某一特定的職業組合的。拉薩爾(Lassalle)的確說得有理：『

在分工的這一時代，思惟自身形成爲專門的職業，可是這一職業落到最卑劣的人手中，——落到我們的新聞記者手中。」因此，我們再也不滿足這種專門職業家的勤務了，再也不順從這種輿論了，這些都非我們所指望的，我們所指望的，就是再行取得自身的思惟(Selbstenken)。關於知識或科學之個別的對象，我們可以委諸職業的專門家；但是思惟一般，乃是公共的事件，這在無論何人都不能放鬆的。

倘若我們爲思惟這一活動定立了科學的基礎，倘若我們發見了關於思惟這一活動之學理，倘若我們發見了理性一般怎樣到達理解的方法與手段，倘若我們找到了產生科學的真理之方法，那末，我們在知識一般的領域上，對於我們的判斷力一般，便獲得了在特殊的學問之領域中既已獲得的成果之確實性。

康德說道：「若是關於怎樣到達共同目的的手段一問題，在各個協同共作者中不能一致，那末，我們便不能使這種研究，進到科學之安全的坦

道，而只是暗中摸索；這一點，我們是可以相信的。」

但是，在今日只要環視科學界，我們便可以在科學界中，尤其是在自然科學界中，發見許多與康德所要求的條件相合的科學，即發見許多在科學之業已獲得的理解上，以確實的意識，以毫無異論的一致為基礎的科學，並且進一步是建立理解的科學。這正如李畢希 (Liebig) 所說的一樣：「什麼叫做事實，什麼叫做結論，什麼叫做通則，什麼叫做法則，關於這些我們都知道了。對於這些，我們都有一個鑑別的試金石；並且無論何人在要發表他的勞作的結果以前，都必得利用這個試金石。不論是用巧妙的詭辯以維繫某一見解的企圖，抑或是使他人相信不可立證的事件的企圖，霎時間，都被科學的道德 (Wissenschaftliche Moral) 所撞壞了。」

反之，在別一領域中，若是拋棄了具體的物質的事物，轉而研究抽象的所謂哲學的對象，——如一般的世界觀與人生觀的事件，如始與終的問題，如事物的外表與本質的問題，如是原因呢抑是結果，是力呢抑是質、

是權力呢抑是義務一類的問題，如生命之智慧、道德、宗教、政治等一般的概念上的問題，——則我們在這一領域中便發見以「巧妙的詭辯」代替「明證的事實」一情形，則我們在這一領域中，便找不到可以信賴的知識，而到處只是在互相矛盾的意見間之純粹的暗中摸索。(註二)

由自然科學的泰斗們對於抽象的哲學的對象之意見的不一致上看來，恰恰暴露了他們不過是哲學的門外漢而已。所以科學的道德，——即人們藉以嚴格區分知識與純粹的推測的，並且以此自誇的這種試金石，——並非本於意識的認識與完全的學理，而只是本於本能的實踐(Instinctive Praxis)。在我們這一時代，縱令科學上孜孜不倦的研究，表現了超特之處，但是從科學家間意見紛歧的一點上看來，我們可以確證他們還不知道運用可以預知結果的知識。不然，則世間的誤解，又從何處而來呢？誰能理解理解，誰就不應誤解。天文學之所以夠得上稱爲科學，就是因爲天文學上的計算，是絕對的正確。誰理解計算，最低限度，誰就能夠

確定他的計算是正確抑是錯誤。與這一點相同，我們也不可不得一種對於思維過程（註二）的一般的理解之試金石，藉此以一般地毫無疑義地去區別理解與誤解，知識與臆測，真理與謬誤。謬誤是人類的，而不是科學的。可是因為科學是人類的事件，所以謬誤或許會永久存在；但是恰如數學的理解能夠使我們從錯誤的計算中解放出來一樣，思惟過程的理解，也能夠使我們從以謬誤為科學的主張中，從以謬誤為科學的真實的容受中，解放出來。誰知道區別真理與謬誤的一般法則，和知道區別名詞與動詞的文法上的法則一樣的正確，那末，在這二種情況中，誰就可以用同一的正確性，以從事區別；這一說法，好像是背理的，然而却是真實的。許多學者與著作家，彼此間，從來就被什麼是真理一問題所煩惱。這一問題，在過去數千年間來，成為哲學上的最主要的對象。這一問題，和哲學自身一樣，結果，因人類的思惟能力之理解而得到解決。換言之：對於真理一般的標準是什麼一問題，和怎樣區別真理與謬誤一問

題，是同一的。哲學係努力於這一問題的解決之科學；並且因思惟過程之終結的明白的理解，結果，這一謎（接卽真理問題）得到解決，同時哲學的性質是什麼一問題，也一樣的得到解決。在這裏，簡單地觀察哲學之本質與發展，恰好就是我們的題目之緒論。

因爲哲學這一術語，含有種種意義，所以在我們這裏所指的哲學，便限於所謂思辨哲學（*Spekulative Philosophie*），這是要注意的。並且我在本書省略了爲我的知識之來源的許多引證與註釋，因爲我在本書所敘述的東西，是充分明顯的，是毫無矛盾的，正用不着這些學問上的註釋。

如果將以上所述的康德所提出的標準，運用到思辨哲學上去，便可以看到思辨哲學之爲意見紛歧的遊戲場，較之科學爲尤甚。哲學的泰斗以及古典的哲學家，對於哲學是什麼與哲學的目的是什麼兩個問題，從來就無一致的答案。所以就是再加上我自身的私見，也不見得會增加哲學上的意見紛歧之程度；從而只要牠自己以哲學的名稱自居的，我都一律看做

牠是哲學。結果，我們只從汗牛充棟的哲學文獻中，採取一切哲學家所共同的東西（*Gemeinschaftliche*）或一般的東西（*Allgemeine*），而不爲各自獨特的東西所攪亂。

根據經驗的方法，我們首先便發見：哲學這個東西本來並非與其他種種科學協力合作的，一種獨特的個別的科學，而是如藝術這一術語係指種種藝術的本質而言一樣，哲學這個東西，也是一切知識之公名（*Gattungsname*），一切知識之本質。所以每個有知識的人，每個專門從事頭腦工作的人，每個思想家，我們可以不問他們的思想之內容爲如何，可是他們元來都不失爲哲學家。

但是隨着人類知識之累進的增加，個別的專門科學，便與一切知識的母親分離；（註四）尤其是從現代自然科學成立以後，哲學已經不是以其內容爲其標識，而是以其形式爲其標識。一切其他的科學，都因其各不相同的對象，而各目區別；然而哲學却以其獨自的方法爲其特徵。不用

說，就是哲學也有其對象與目的；哲學的目的與對象，就在於理解普遍的東西，就在於從全體上以理解世界，實言之，即在於理解宇宙。然而哲學的特徵，並不是牠的對象與目的，而是怎樣成就這一目的的方法。

一切其他科學，（按即哲學以外的科學）專從事於獨特的事物（Mit besonderen Dingen）或獨特的對象之研究，縱令有時研究全體或宇宙，然而也只是在全體或宇宙與牠所研究的獨特的部分——這即是構成宇宙的部分——之關係上去研究。亞歷山大·皇·享波爾特（Alexander von Humboldt）在其所著宇宙（Kosmos）的緒論中說道：他在這本著作中，只是為經驗的觀察與物理的探究所限，從多樣性（Mannigfaltigkeit）以闡明同一性（Gleichartigkeit）與一致性（Einheit），（註五）便是這種觀察與探究的任務。所以一切歸納的科學，都只有根據牠所專攻的個別的獨特的具體的事物，才可以達到一般的結論或理解。從而一切歸納的科學家說道：

「我們的結論是以事實為基礎的。」思辨哲學的方法，恰恰相反。思

辨哲學的研究對象爲思惟，雖說這也是專門的問題，然而思辨哲學却不從獨特的東西之中去探究思惟。由感覺而得到的證據，由耳、目、手、腦而得到的物質的經驗，思辨哲學認爲這都是虛妄的現象，而予以排斥；思辨哲學只是限於「純粹的」，將一切前提置諸視線之外的思惟，從而牠採取和其他一切科學相反的方法，即是藉人類理解之一致性，以理解宇宙的森羅萬象。例如：在我們正討論的哲學是什麼一問題上，思辨哲學並不從哲學之現實的感覺的形態出發，並不從木製的與皮製的哲學書籍出發，並不從哲學的大小論文出發，以到達哲學的對象是什麼一概念。恰恰相反，思辨哲學只是從事於內觀（*Innerlich in sich suchen*）；只是在自己的心之深處，以求哲學之真實的概念；並且以此爲標準，在真實或謬誤上，以區別藉感覺而存在的現象。在一切非科學的自然概念中（*In jeder unwissenschaftlichen naturanschauung*），——這些概念使世界充滿了妄想——便是思辨哲學的方法之領域；思辨的方法，從來就沒有從事於可以

感觸的對象之探究。誠然，科學的思辨之初期，也論究過太陽之運行與地球之運行。然而自從歸納的天文學，在關於這一方面的研究，（按即指太陽之運行等）獲得較大的成果以後，思辨哲學却全然限於抽象的問題之探究。不論在這一方面的研究上，抑或在其他一切方面的研究上，要之，思辨哲學的特徵，都是從觀念或概念出發，以產生牠的結果。

在經驗的科學看來，在歸納的方法看來，由經驗得來的雜多的東西，便是第一位，而思惟却是第二位。反之，思辨哲學便不假借經驗的幫助，以求到達科學的真理。思辨哲學反對以變化不居的事實為哲學的理解之基礎，而主張超越時空的絕對的東西，才是哲學的理解之基礎。思辨哲學並不想形成爲形而下的科學，（按即物質的科學）而想形成爲形而上學。恰如我們依照文法上的法則，從某一既存的語根出發，推出許多言語一樣；思辨哲學的任務，就在於純粹從理性出發，不假借經驗的幫助，以發見一個系統，一種論理學或科學理論；一切值得知道的萬事萬物，便都因

這一系統，這一論理學，這一科學理論，論理地並且系統地推演出來。形而下的科學認為我們的理解能力，——借用大家所熟知的比喻——如柔軟的蠟塊一樣，接受從外界而來的印象，又如空白的石版一樣，經驗都映寫在這一石版上；形而下的科學便以這一點為前提，而從事於活動。反之，思辨哲學，則以觀念是屬於先天的為前提，觀念可以藉思惟，由心之深處而汲取而產生。

思辨的科學與歸納的科學之相異，根源於空想與常識之相異。常識從外界，從經驗，以產生牠的概念；而空想則從心之深處，從自己自身之中，從內部，以產生牠的產物。但是，空想的生產，似乎是偏於一方，然而却只有外觀是如此。正如畫家不能發明超感覺的繪畫與超感覺的形態一樣，思想家也不能思考在經驗領域以外的超感覺的思想。空想結合人與鳥以創造天使，混合女人與魚以創造人魚，恰如這個一樣，一切其他的空想之產物，縱合在外觀上是從空想出發而產生的，然而在事實上，這

不外將世界的印象任意地予以配列而已。理性和數與順序相結合，和時間與尺度相結合，和其他種種經驗的方法相結合，而從事活動；但是空想却以任意的形式，不根據於法則，而使經驗再生（Reproduzieren）。

在因為缺乏經驗與觀察，而不能用歸納的方法，以理解自然現象與生命現象的時代，那種從人類的心出發，用思辨方法，以求說明這些現象，乃係當時人類對於知識的憧憬。人類在這個時代，以思辨而補救經驗之不足。然而到了後代，因經驗的累積，從而人類便公認以前的思惟，乃是一種謬誤。縱令如此，然而在人類未摒棄思辨的遊戲以前，數千年間，在一方面還是發生了許多失望之反覆的情況，在他方面，歸納的方法，却博得多數優越的成果。

誠然，空想也有積極的能力，並且由類推而發生的思辨的直觀，立於經驗的歸納的理解之先頭，這樣的事件，却是數見不鮮。只是，什麼是假定，假定的界限是如何，以及什麼是科學，科學的界限是如何，關於這

些，我們却不可不從意識上得到明確的理解。意識的直觀，可以刺戟科學的探究，但是似是而非的科學，（按即假定的臆度的科學）却閉鎖了進到歸納的探究之門。關於思辨與知識之區別而到達一個明白的理解，這是一個歷史的過程；這一過程之開始，便是思辨哲學之開始，這一過程之終結，便是思辨哲學之終結。

在古代，常識與空想，歸納的方法與思辨的方法，都係協同地沒有分離地從事活動。這兩者之間之相異的議論，都因為缺乏經驗的判斷，而累累歸於失敗；即在今日，這種缺乏經驗的判斷，還足以阻礙我們到達關於這兩者之相異之明確的理解。但是，這種失敗的原因，並非理解之缺乏，而是感覺之缺乏；感覺是欺詐者，感覺的現象不是真實的影象。誰又沒有聽到關於感覺之不可信賴的呼聲呢？對於自然及其現象之誤解之結果，在自然及其現象，和感覺之間，建立了一個不可逾越的鴻溝。哲學家自己欺騙自己，却認為爲感覺所欺騙。哲學家因而大發雷霆，便輕

蔑地拋棄了感覺的世界。恰如人類以前無批判地信仰外觀是真實的東西一樣，現在也無批判地懷疑，而全部排斥對於感覺的真理之信仰。在這裏，所謂探究，便離開了自然與經驗，而開始以純粹的思惟，從事思辨哲學的活動。

然而，科學並沒有像這樣的完全地離開了常識的道路，離開了感覺世界之真理，而陷於迷惑。自然科學接着便踏上了這個道路，並且因為牠的光輝燦爛的成果，却自信歸納的方法之可靠；然而在他方面，哲學並不運用專門的研究，也不運用感覺的經驗與觀察，而只是由理性以發見一個系統，從這一系統，以闡明一切偉大的一般值得知道的萬事萬物。

現在我們所有的這樣的思辨的系統，可以說是十足加一的了。若是我們應用以上所述的毫無異議的一致之標準，（註六）去測量這些思辨哲學的系統，則哲學只有在牠的普遍的不一致上。才可以發見牠的一致。從而思辨哲學的歷史，並不和其他科學的歷史一樣，存立於知識之累進的著

積之中，而是存立於許多沒有結果的企圖之中，這些企圖，不假借經驗或對象之幫助，而用純粹的思惟能力，以求自然與生命之一般的謎之解決。十九世紀之初，黑智兒便完成了關於這一方面的最膽大的企圖，便完成了人工的思想構造 (Kuenstliche Gedankenbau)；用平凡的語句來形容，黑智兒之見稱於學問界，便如拿破崙之見稱於政治界一樣。然而，黑智兒的哲學，却不能挨過時間之試驗。這正如海姆 (Haym) 在其所著黑智兒及其時代 (Hegel und seine Zeit) 一書中所云：「牠(按即指黑智兒的哲學)因世界的進步與生動的歷史。而被排除了。」

一直到這個時候，哲學之結果，便宣布了哲學自身之無力。雖說如此，然而數千年間最優良的頭腦於其專攻的活動中，却含有些許積極的要素，這一點，我們是不可忽略的。並且，在實際上言，思辨哲學却有牠的歷史，——這一歷史，並不僅是沒有成果的企圖之系列，而且是活動的發展之歷史。但是，這不是牠的研究的對象之發展，也不是論理的世界

系統之發展，而是牠的方法之發展。

實證的科學(Positive Wissenschaft)，有物質的對象，有存在於外界的
一定的出發點。有爲牠的理解之基礎的前提。每一經驗的科學，都以感
覺的材料，都以一定的對象爲基礎，牠的理解，便建築於這些基礎之上，
惟其如此，所以牠的理解，就不是純粹的。然而思辨哲學，却尋求純粹
的絕對的真理。思辨哲學既無須於材料，也無須於經驗，而只是由「純
粹的」理性出發，以求理解。換言之，思辨哲學，只是從理解或知識之
優越性——超越感覺的經驗之優越性——之熱烈的確信而出發。牠爲得
要到達完全的純粹的理解，所以牠整個地拋棄經驗。牠的對象，就是真
理；但是牠所謂真理，並不是關於這一事件，或關於那一事件的獨特的真
理，而是真理一般，而是真理的本體。思辨哲學的系統尋求一個無前
提的(按即絕對的)出發點，尋求不依存什麼而獨立的，並且無可置疑的立
足點，進而從這一出發點或立足點出發，以規定一般的無可置疑的東西。

從牠的獨。自。的。意。識。上。看。來，思辨哲學的系統，便是完全的、獨立的、建築於其自身之中的系統。每一思辨哲學的系統，只有到達了如次所述的不斷的理解時，才得到牠的消解，——即在理解了牠的完全，牠的建築於其自身之中，（按即無缺）牠的無前提性，不過是一種想像的東西時，即在理解了牠也和其他的理解一樣，也是經驗地爲外界所規定時，即在理解了牠不是一個哲學系統，而是一個相對的經驗的理解時。結果，思辨在如下所述的知識中而歸於消解，——即在「理解的本體或理解一般乃是純粹的」——知識中而歸於消解，即在「哲學的器官（即理解能力）無已存的出發點是不能開始牠的研究的」——知識中而歸於消解，即在「科學並非絕對地優於經驗，而只是因科學能組織許多的經驗才優於經驗」——知識中而歸於消解，從而即在「從我們只有由已存的獨特的理解或真理，以知道一般的理解或真理一點上，我們才可以使一般的客觀的理解或真理的本體，形成爲哲學的對象——知識中而歸於消解。要而言之，思辨哲學復歸（Reduzi

（*epistémologie*）於經驗的理解能力之非哲學的科學之領域上，復歸於理性之批判之領域上。

現代的意識的思辨，從區別外觀與真理一經驗上出發。牠為得不為外觀所欺，並且為得要從思惟以發見真理，所以牠否認一切感覺的現象。

後起的哲學家，無論在什麼時候，都發見了：他們前輩運用以上一方法所獲得的真理，並非如其前輩所主張的真理一樣的真理，而是在前輩的積極的成果上言，却不外使理解能力（或思惟過程）之科學，進步到某一程度而已。思辨哲學，因其否認感覺世界，因其努力，——即與思惟與一切感官的知覺分離之努力，即使思惟與感覺的外被分離之努力，——所以牠較其他每一科學，都能夠進一步地闡明心之構造。思辨哲學愈隨時代之進展，思辨哲學在歷史的運行中便愈加發展，牠的工作之神髓，便愈加表現得古典，愈加表現得奇異。自從思辨哲學反覆地創造了雄偉的幻影以後，思辨哲學便在積極的知識中發見了牠的消解，——這種積極的知識，

認爲純粹的，哲學的，並且將已存的内容置諸視線之外的那一種思惟，乃是無内容的思惟，乃是無現實性的思惟，乃是創造幻影的東西。思辨的欺騙 (Täuschung) 之過程與科學的曝露 (Entt. o. uschung) 之過程，就是到今日，還是繼續地進行；最後在這裏，一切問題之解決以及思辨哲學之消解，便因費兒巴黑的話——「我的哲學不是哲學」——而開始。

關於思辨哲學的工作之冗長的議論，最後都復歸于 (按即化爲) 悟性 (Verstand) 之理解，都復歸于理性之理解，都復歸于心之解理，都復歸于神祕的活動——我們叫這個活動爲思惟——之闡明。

「怎樣產生理解之真理」的這種方法之祕密，和每一思惟必需對象與前提一事實之無智，這二者，就是留在哲學史上的那種思辨的迷惑之原因。就是今日，我們自然科學者之言詞以及著作中，每每所遇着的思辨的謬誤與矛盾之原因，依舊是這個同一的祕密。他們的知識與理解，誠然大有進步，然而這一進步，亦僅限於關於有形物的 (按即可以感觸的事物) 知識

與理解之範圍而已。所以只要一旦遇到抽象的論證時，他們便以『巧妙的詭辨的論據』而代替『明證的事實』，因為他們在研究獨特的東西的時候，在直觀的時候，他們就知道什麼是事實，什麼是結論，什麼是法則，什麼是真理，可是對於一般的東西，却不能從意識上，從理論上以求理解。自然科學之成功，只是告訴他們本能地以處理知識之工具（即心）。他們却缺乏可以預知結果而從事活動的，有系統的理解。他們缺乏關於思辨哲學的工作之理解。

現在我們的任務，就在於將思辨哲學由迂迴的徑路，並且大部分是無意識地，所發生的積極的性質，予以簡明的敘述，使之到達意識的領域，換言之，就在於闡明思惟過程之一的性質。從而我們便可以看出：

這一過程之理解，怎樣的給與我們從科學上以解決自然與生命一般的謎的方法，並且我們可以學到：那種根本的立足點，那種有系統的世界觀，——這種立足點與世界觀，乃是思辨哲學歷來之努力的目的，——怎樣

的發達。

(註一)按即相互連接，其間含有密切的關係之意。

(註二)按這就是為個人的專門的研究的領域所「蔽」。

(註三)思惟過程即思惟作用。

(註四)狄慈根在哲學之實界上，說道：「在希拉人中，受哲學家之尊稱的人們，其中有數學家，有星學家，有醫學家，有雄辯家，有人生哲學家，而無一定的界限。這些專門的學問，都沒有明白區分，正如胎兒在母親胎內一樣，什麼學問都包括在哲學之中。但是到了今日，研究範圍異常擴大，從而分成許多專門的科學，以從事探究。所以哲學家在今日已經不是智者，而是一個專門家。星是天文學之對象，動物是動物學之對象，植物是植物學之對象。那末，哲學之對象又是什麼呢？……哲學之對象，即是理解。」

(註五)一致性即從森羅萬象中即從繁複中以求一致以求單一以求統一之

謂。所以本書有時譯爲一致，有時又譯爲單一，有時又譯爲統一，甚或譯爲單位，要之這都是指同一個事件而言。

(註六) 按即指康德所提出之標準而言。

第二章 純粹理性或思惟能力一般

就一般的意義，論及食物的時候，我們可以把果物、穀類、蔬菜、肉類、麵包、等物，一一列舉出來，並且可以把這些東西，放在食物這一項目的下面，至於這些東西彼此之間不同之點，可以暫時置諸不問。依着同一的方法，我們在這部書內，也可以把理性，意識，悟性，觀念能力，概念能力，區別力，思惟能力，理解能力這類名稱，指着同一的意義的事物而使用。這就是因為我們重在討論思惟過程的一般的性質，不在討論其特殊的形態。

「近代聰明的思想家，沒有一個主張在血液的裏面，去求智力的所在，如古代希臘人一樣；也沒有一個主張在松葉腺裏面，去求智力的所在，如中世紀的人一樣。反之，我們都一致認定神經中樞，乃頭腦之智力的機能之有機的中心。」現代的生理學者，曾如此說道。誠然，一

點也不錯的，思惟是腦與神經中樞的一種機能，恰如寫字是手的一種機能一樣。但是手的解剖學的研究，不能解決「寫字是什麼」的問題；同樣，腦之生理學的研究，也不能幫助我們解決「思想是什麼」的問題。我們揮着解剖刀，可以殺心，然而不能發見心。思惟是腦之產物這一理解，在使思想從幽靈常住的幻想的領域裏面，脫離出來，而進到現實的光明之中一範圍以內，使我們接近這一問題的解決。因此，心就失掉了那種不可解的非物質的本質，而體現為肉體的活動。（註一）

思惟是腦的活動，恰如步行是足的活動一樣。我們由感覺可以清晰地知覺苦痛與其他感觸，同樣，我們由感覺也可以清晰地知覺思惟與心。我們感覺到思惟是主觀的作用，是活動於我們內部的過程。就思惟的內容而論，這種過程，是因時因人而變化的；就思惟的形式而論，則常是同一的。換言之。在思惟過程上，和在其他過程上一樣，我們可以區分為獨特的或具體的過程和一般的或抽象的過程。思惟的一般的目的，就是

理解。最單純的觀念或概念，也和最完全的理解相同，具有同一的一般
的本質，這是在後面要述及的。

思維和理解，固然不能無主觀的內容，也不能不有對象，也不能不有
引起思維與理解的事物。思維是一種工作，和其他各種工作一樣，不可
不有在工作上應用的對象。譬如說：「我做事我工作我思考，」這樣的說
法，一定要等到把「你做的是什麼，你工作的是什麼，你思考的是什麼」，
那些問題的內容與對象解答之後，牠的意義才得完全。

每個一定的觀念和每一現實的思維，都與其內容是同一的，而與其對
象則不是同一的。爲我的思想之內容的我的棹子，與棹子這一思想，是同
一的東西。（按這裏所指思想，即觀念之意。）但是，在我的頭腦外面
的棹子，是一個別的對象，而與我的頭腦區別。只有在內容（按即指我
的思想之內容）是思維之一部分這一點上，內容與思維——爲思維一般的
活動之思維——才有區別，但是對象在範疇上或在本質上，却是另外一種

東西。

我們可以區別思惟和存在。我們可以區別感覺的對象和由感覺對象而生的精神上的概念。但是用手觸不着的觀念，仍然是感覺的物質的，換言之，即現實的。我知覺我的棹子的觀念，恰如知覺棹子自身一樣，都是物質地知覺着。誠然，如果人們只把可感觸的東西，叫做物質的，那末，思想（註二）便是非物質的了。照這樣推論下去，薔薇的香，和火爐的熱，也都是非物質的。所以我們把思想稱為感覺的，或許要妥當些。如果遇着反對的議論，認為把言語分為物質的東西和精神的東西，在文字上，是錯誤的用法，那末，我們就可以廢掉物質的字樣，而稱思想為現實的。心是現實的，和可觸到的棹子，和可看見的光線，和可聽到的聲音一樣，同是現實的。棹子、光線、和聲音的觀念，雖是和這些東西（按即棹子等）的自身，迥然不同，但是，因為牠（按即這些東西之觀念）之為現實的，正如其他的東西之為現實的一樣，所以牠又與棹子這些東西是共

同的。心和棹子，心和光線，心和聲音之不同，恰如棹子，光線，聲音，彼此之間之不同，是一樣的。我們不是否認這樣的不同，我們只是著重這些不同的東西之共同的性質。從此以後，我們稱思維能力，爲物質的能力，爲感覺的現象，讀者不致有所誤解，則是我所盼望的。

每一感覺的現象，必要一個表現這一現象的對象。熟如果要存在，如果要爲現實的，就須存有一對象，就須存有受熱的別種東西。沒有受動，就沒有能動。沒有視覺，可見的東西，就不能存在；沒有可見的東西，視覺也就不能存在。所以思維能力，是一種現象，但是牠如一切事物一樣，牠的本體與向自（註三）決不能存立，而每每必須與其他的感覺的現象相結合。思想和其他的現實的現象相同，須在某種對象上或與某種對象相結合，纔能表現出來。腦的機能，並不是較諸眼的機能，較諸花的香，較諸火爐的熱，以及較諸棹子的堅硬的感覺，而爲一種「純粹」的作用。（按即指腦的機能，不是純粹的作用，而必須與其他對象結合，才

可以表現而言。）棹子的形狀，能夠爲我們所看見，棹子的聲音，能夠爲我們所聽到，棹子的堅硬，能夠爲我們所感知，像這樣的事實，一方面是由於棹子自身的性質，另一方面，是由於和棹子發生某種關係的另一事物的性質。

但是每一其他的活動，（按即指思惟工作以外之活動）在獨特的範疇上，都爲各自的獨特之對象所制限。即眼之機能，專在司視，手的機能，專在司觸，步行則在以其通過的空間爲其對象。反之，思惟則以一切的事物，爲其對象。一切的事物，都是可以理解的。思惟不爲任何獨特的對象所制限。每一現象，都是思惟的對象；也都是思惟的內容。不僅如此，一切的事物，要成爲我們頭腦活動的對象的時候，才可爲我們所認識。所以一切的事物，都是思惟的對象，都是思惟的內容。思惟能力，在一切對象之上，一般地，都可引起作用。

在前面已經說過，一切的事物，都是可以理解的，但是，現在我們可

以將這句話，修改為只有能夠認識的事物，才可以理解。只有可以知道的事物，才是科學的對象，只有可以思考的事物，才是思惟能力的對象。在這個範圍以內，思惟能力，是受限制的。因為思惟能力，不能替代讀，聽，觸，以及其他感覺世界之無數的活動。不錯，我們能夠理解一切對象。但是，無論何對種象，我們也不能全然理解，全然知道，全然把握。換言之，就是對象不能在理解之中，全然消解。視必須有可以看見的某種東西，（按即對象）即是于視之外，必須有另一種東西。同樣的道理，聽，必須有可以聽到的某種東西。思惟，必須有一能夠思考的對象，即是在我們思惟之外，須另有某種東西，也即是在我們意識之外，須另有某種東西。我們怎樣知道：我們不僅對於主觀的東西，可以視，聽，觸，和思考，而且可以對於客觀的東西（按即對象）也可以視，聽，觸，和思考呢？關於這一問題，以下還得詳細說明。

我們藉着思惟的作用，而認識事物，其認識的方式，可以分為二重：

一爲外。在現實中的理解；一爲內。在思想中概念中的認識。外界的事物和頭腦中的事物，迥不相同，這是容易證明的。外界事物之現實的形態（*In optima forma*）外界事物之實際的廣袤，不能進到我們頭腦裏面去。我們的頭腦，不能把事物自身，消化下去，不過僅僅消化事物的概念，事物的觀念，和事物一般的形態。在腦裏成爲概念的樹木，不過是一般的對象。現實的樹木，總是彼此不同。雖然在我的腦裏，能夠有特殊的樹木的觀念，可是現實的樹木（按即感覺的樹木，）和爲概念的樹木，却有分別，恰如特殊的樹木和一般的樹木之有分別一樣。事物之無限的差異和無數的性質，在我們的頭腦裏面，不會有容納的餘地。

我再重複解說一次，就是我們認識外界的自然與生命之現象，有兩種方式：即是具體的，感覺的，多樣的形態的認識，與抽象的，精神的，單一的（按即一致的）形態的認識。外面的世界，成爲森羅萬象，映在我們的感覺上。我們的腦，結合森羅萬象，而爲一個單位。（按即使之一致）

我們對全世界所說的道理，施諸世界的每一獨特的部分，無往而不適合。由感官所知覺的單位，（按即一致性）在實際上，不會存在。就是一滴之水的原子，或某種化學的元素的原子，在其存在的（按即現實的）期間以內，總可以分割，而且分割的各各部分，却又彼此不同，而為形形色色。甲不是乙。然而概念，（即思維能力）常常把可以觸着的或由感官可以知覺的每一部分，形成一個抽象的全體，把一切感覺的全體或量，理解為一個抽象的單一世界（*Weltinhalt*）之一部分。為得要把這些事物，充分理解，我們不得不從實際上和理論上去求理解，不得不從感覺上和頭腦上去求理解，不得不就肉體方面和精神方面去求理解。由肉體方面去求理解，我們僅能在肉體上，在感覺上去把握；由精神方面去求理解，我們僅能在精神上，在思維上去把握。事物也具有精神的性質。心是物質的，並且事物是精神的。心與物，只是在相互關係上，才是現實的。

事物自身，我們能夠看見嗎？不能，我們只能看見事物給予眼睛的

作用。(按即影響。)我們不能辨別醋，只能辨別醋與舌的關係。這一關係的結果，便是酸的味覺。醋只能與舌起了作用，才是酸的。如果醋與鐵起了作用，醋便成爲溶解劑；遇寒醋則爲固體；遇熱則爲液體。醋與各不相同的對象，結成時間的空間的關係，其作用亦因之而不同。萬事萬物，不外是一種現象，醋也是一種現象。但是醋的本體與向自，絕不表現而爲醋；只有和別種現象發生關係，相接觸，相結合，才能表現。每一現象，都是主觀和客觀的產物。

所以要產生思想，只有腦或思惟能力，仍是不充分。就是說於腦或思惟能力之外，不可不有引起思想的客體或對象。這樣，我們的主题，既然持有相對性，所以當討論這種主题的時候，不可純粹地爲主题所局限。因爲理性或思惟能力，決不在其本體上表現，(接即不單獨表現)須常常與他物相結合，才能表現，那末，我們便不得不繼續從思惟能力的研究，進到思惟對象的研究，並研究雙方的關係。

視覺不能看見樹木，只看見樹木之可以看見的部分。同樣，思惟能力，不能消化對象自身，只能消化對象之可以理解的精神方面的影像。思想是頭腦作用和某種對象相結合所產生的嬰兒。在思想的裏面，一方是主觀的思惟能力之表現，他方是對象之可以理解的性質之表現。所有心的機能，常以能夠引起心的作用，並賦與以精神的內容的對象為前提。反過來說，心之精神的內容，是由某種對象而生的；這種對象，存在於心以外，可以用眼看，可以用耳聽，可以用鼻嗅，可以用舌嘗，可以用手觸，要之是可以經驗的。

如前所述，視之對象，限於可以看見的性質；聽之對象，限於可以聽見的性質；至於思惟能力，則以一切事物為對象，現在把這句話，照着下面的意義去解釋。就是一切的對象，都具有可以感覺的無數的但是獨特的性質，並且都具有可以思考的，能夠理解的，一般的精神的性質，簡單言之，就是具有可以為思惟能力的對象的性質。

一切對象之形而上學的定義，也可以應用到思惟能力自身上面去，即可以運用到「心」上去。心是肉體的和感覺的活動，這一活動，表現得千差萬別。心就是不同的頭腦，在不同的時間，由不同的對象，經過感覺而起的思惟。我們可以把心當做獨特的思惟活動之對象，稱其他事物一樣。當做思惟對象的心，是屬於形形色色的經驗的（按即由感官而知覺）的事實。這種事實，和頭腦之特殊作用相接合，才生出「心」之一般的概念，這種概念，可以視為這一獨特的思惟作用之內容。思惟的對象與其內容之不同，恰如一切事物與其心的概念之不同，是一樣的。由感覺而經驗的形形色色的運動，都是思惟的對象，因此，思惟才具有當作內容的運動之概念。（按即指種種對象給與思惟以運動的概念，以為思惟之內容之意。）然而感覺的對象之概念，也有父親和母親，牠是由我們的思惟能力，藉經驗的（按即由感官而知覺的）對象為手段而出生的，這一說法，是很容易了解的。但是我們現在的思惟，由牠自身的經驗，以創造一個牠。

自己的概念那樣三位一體（按即指對象，思惟能力，及其內容之三位一體而言）的存在，我們要去把握牠，便不容易了。（按即指前者較後者易於了解。）這一情形，好像我們在圓圈內旋轉似的。即思惟的對象，思惟的內容，以及思惟的機能，常呈現一致之外觀。即理性研討理性自身，理性以自身為對象，而且以自身為內容。對象和概念之間的區別，雖然不如其他事件之區別之明顯，但是兩者間之實際的區別，和其他事件比較起來，沒有什麼不同。把物質和心，看做根本上的不同，這一事實，足以蒙蔽真理，而且這一說法，也不過是習慣罷了。因為有這樣區別之必要，致使我們處處不得不於感覺的對象與其精神上的概念（按即心的）之間，定出區別來。就概念能力自身（按即思惟能力自身）而論，也迫著我們不得不採用同一辦法，因此，對於感覺特殊的對象上，也有加以「心」的名稱之必要。像這樣用語的曖昧，在任何科學裏面，也難得完全免掉。不為字句所拘泥，而能深究意義的讀者，將會懂得：理解之事實（或認識

之事實，或思惟之事實），與這事實之理解（按即理解之理解）兩者之間的區別。因為這事實之理解（即理解之理解）也是另一事實，所以我們可以把一切精神的東西，（就即心的東西）叫做現實的，或「感覺的」。

照這樣看來，理性或思惟能力，不是產生各個思想的神祕的東西。反之，各個經驗的思想，乃是與一定的對象相接觸而生的感覺的產物，進而在此種思想，形成爲對象時，再加上一定的頭腦作用，才產生理性概念（*Vernunftbegriff*）。理性，像我們所知道的所有事物一樣，有兩種意義的存在；其一，爲在現象中的或在經驗中的存在；其二，爲在本質中的或在概念中的存在。不論何種事物的概念，都以那種事物之感覺的經驗爲前提。理性概念，（按所謂理性概念，即指思惟力概念而言。）也是這樣。質言之，理性概念，要以對於理性的感覺的經驗爲前提。本來人類是能思考的，所以人人都把理性當做現實的一部分，把理性當做現象，當做感覺的經驗，當做實在。（按即指人人都有關於理性的經驗而言。）

理性——牠是我們研究的對象——因其具有感覺的性質，所以能夠把不由經驗而從心之深處獲得知識的思辨方法，改變為歸納的方法。反之，這一理性，因其同時具有心靈的性質，所以又能夠把專靠經驗以得到結論，概念，或理解的歸納的方法，改變為思辨的方法。總之，我們的問題，是在於以思惟為手段，去分析思惟之概念，換言之，即分析思惟能力之概念，理解能力之概念，理性之概念，知識之概念，科學之概念。形成概念與分析概念，因其兩者都屬頭腦的機能，都屬理解活動，所以兩者都屬同一事件。兩者都具有同一性質。然而兩者也有不同的地方，其不同的程度，恰如本能與意識之不同。原來人類的思惟，不是因為他要思惟，才去思惟，而是因為他不得不思惟，才去思惟。概念的產生，乃本能的，不知不覺的。為得要明白地理解概念，為得要使概念從屬於知識與意志，我們務必分析概念。舉例言之，我們由步行的經驗，得到步行的概念。分析步行的概念，其意義就是要解決下面的問題：在

一般的意義上，步行是什麼？步行之一般的性質是什麼？我們將答道：步行就是從甲地到乙地的一種律動的運動，(Eine taktmaessige Bewegung) 這樣，我們便把本能的概念，一躍而進到意識的，理論的，分析的概念之境地了。只有藉這一分析，事物才可以概念地，形式地，或理論地，而被理解。當討論由什麼要素組成步行的概念的時候，我們便發見在所謂「步行」中共通所經驗的一般性質，便是規律的運動。實際的經驗，步幅有長有短，有的步幅兩尺，有的比較多一點，要之步幅是有變異性的。但是在概念上，步行只是一種律動的運動，而這種概念之分析，才使我們得到步行這一事實之意識的理解。光的概念，在科學分析這種概念以前，在大家知道以太的波動係構成光的概念的要素以前，早就存在了。本能的概念與分析的概念之相異，恰如日常生活上之思想與科學上之思想之相異一樣。

任何概念的分析，與任何對象之理論的分析，(即引起概念之事物的理

論的分析。)是相同的事件。每一概念，都相應於一個現實的對象。費兒巴黑曾論證神與不滅之概念，仍然是由感覺所經驗的現實的對象之反映。因為要分析動物、光、友誼、人、等等的概念，就不可不分析動物，一切光的現象，一切友誼，人類等對象。為着分析『動物』概念所採用的對象，不是一個單一的動物，猶如『光』的概念的對象，不是單一的光一樣。這些概念，包括所謂種屬(Gattung)即包括一般的事物。所以質問，或分析動物，光和友誼，是由什麼組成的一問題，其意義不在討論獨特的東西，而在於討論一般的東西，在於討論全種屬中之抽象的要素。

概念的分析與概念之對象的分析，在表面上，好像是不同的事件，這就是因為我們的思維能力，常常把事物，區別為兩個部分的緣故，就是一部分認為實踐的，可以觸到的，可以用感官知覺的獨特的事物，一部分認為是理論的，精神的，可以思考的，一般的事物。實踐的分析，乃理論的分析之前提。個別的可以感覺的動物，為分析動物概念之基礎；個別

的可以經驗的友誼，爲分析友誼概念之基礎。

每一概念，都相應於其對象，這一對象，在實踐上，可以區分爲許多個別的部分。從而分析一個概念，即等於用理論的方法，分析以前在實踐上業已分析的對象。（按這一分析，即指經驗）。所以概念的分析，即在於求到對象之各個獨特部分之共同性或一般性之理解。種種步行之共同的性質，即律動的運動，即是構成步行的概念的東西；種種光的現象之共同的性質即是構成光的概念的東西。化學工場爲得要獲得化學藥品而分析對象，科學爲得要獲得牠的概念而分析對象。

我們的特殊對象，（即思維能力）同樣，也與其概念不一致。但是想分析其概念，務必分析其對象。因爲一切的東西，不全屬於化學的東西，所以分析思維能力，便不能化學地去分析，只能理論地的科學地去分析。在前面已經講過，科學（按即理解之科學）或理性，在於探討一切的對象。然而科學對於一切對象想概念地與以分析，首先便不可不分析地去實踐。

(按即經驗)。質言之，即依照各個對象獨特的性質，而採用種種方法去把握，或是細心地考察，或是澄耳地靜聽，要之，不可不採用適當的方法，充分地去經驗。

人類的思維(即思維能力)乃是感覺上的經驗的事實。先由事實供給我們以暗示(Veranlassung)或對象，然後由這些暗示與對象中，我們本能地抽出概念。所以分析思維能力的概念，意思就是說，在現實界的形形色色的個人的一時的思維過程之中，發見其共同的東西或一般的東西(按即屬性)。為得要採用自然科學的方法去追求這樣的研究，(按即指分析思維能力的概念)我們既用不着物理學的器械，也用不着化學的試驗藥品。在每一科學上，在每一理解上所認為必不可缺的感覺的觀察，在這裏(按即分析思維能力的觀念)可說是先天地不待經驗而存在的。人們在他的記憶本體之中，都具有我們研究之對象——即思維能力的事實與其經驗。

如上所述，不論本能的概念（按卽本能地分析概念）抑或概念之科學的分析，我們知道都在於由感覺的東西，獨特的東西，具體的東西以抽出一般的東西，抽象的東西，換言之，一切個別的思惟作用之共同的性質，在於追求牠的對象之一的東西與普遍的一致，而這種對象，倘若由感官去經驗，則常呈現森羅萬象。各種動物所同種的一般的要素，或光的種種現象所同具的一般的要素，卽造成一般的動物概念或一般的光的概念之要素。一般的東西便是一切概念之內容，一切理解之內容，一切科學之內容，一切思惟作用之內容。於是我們由思惟能力之分析，而知道所謂思惟能力，卽是由具體的獨特的東西，以追求一般的抽象的東西。眼研究有形的東西，耳研究有聲的東西，我們的頭腦，研究一般的可以思惟的可以理解的東西。

我們已經知道思惟與他種活動相同，不可不有對象；我們已經知道一切事物，都可成爲思惟的對象，因此思惟可以選擇其對象而不受限制；我

們已經知道對象在感覺世界中表現為森羅萬象，而思惟工作，就在於抽出這些現象中之類似的東西及相同的東西，或一般的東西，使這些現象轉變為單一的概念。倘若我們將思惟能力之一般方法的業已知道的經驗或從經驗而來的知識，運用到我們的特殊對象（即思惟能力）上面去，那末，我們便會知道我們的問題，已經得到解決了。正因為我們所探求的，總不外思惟能力之一般的方法。

如果由獨特的東西進到一般的東西之發展是理性用以達到理解之一般的方法，從而我們可以充分曉得：理性乃是由獨特的東西抽出一般的東西的能力。

思惟乃物質的工作，無材料則不能存在，無材料則不能發生作用，和其他勞動，同是一樣。我們要達到思惟必需要某種可以思考的材料。而這種材料，為自然現象與生命現象所供給。並且這些材料，就是我們所命名為獨特的東西。我在上面說萬有或一切事物，都是思惟的對象，質

言之，即思惟工作之材料，（理性之對象）在質上是無限制的，在量上，是無限制的。萬物所供給我們思惟能力之材料，其無限正如空間之無限，其恆久正如時間之恆久，其絕對的變換無端，正如空間時間兩種存在形態之變換無端。思惟能力，因其能與一切事物，一切材料，一切現象，發生關係，因而產生思想，所以思惟能力，正是萬有的能力。但是思惟能力，須先存有物質，須先存有現象世界，而後能存在，而後能活動，所以牠不是絕對的。物質爲心之境界線，而心總不能突破這一境界線。物質給與心以達到光輝（按即指理解而言）之背景，但心不能消解在這光輝之中。心是物質的產物，然而物質不單是心的產物，因爲物質由五官可以知覺，所以又是我們感覺活動之產物。通常我們所稱爲現實的客觀的產物，或「物的本體」，便指爲感官所知覺同時又爲心所知覺的這一產物而言。理性要在牠是爲感官所知覺的一範圍以內，才是真實的現實的事物。理性之感覺的活動，一面表現在人類的頭腦之中，一面又表現在客觀的外

界之中。難道理性改變自然與生命的作用，不是有形的作用麼？我們可以用眼去看見科學的成果，可以用手去觸到科學的成果。然而知識或理性，不能單獨地由牠們自體之中，產生這樣物質的作用，（按即指上句之成果）這是無疑的。感覺的世界（人類頭腦以外的對象）不可不給與牠們。（註四）可是，試問：本體與向自具有作用（按也是指成果）的東西，究竟在什麼地方呢？比方光爲得要照耀，太陽爲得要溫暖，及爲得要在其軌道上運行，必定需要空間以及被照耀被溫暖被通過的某種其他的東西。爲得要使我們的桌子具有顏色，就不可不有光線和眼睛，就是桌子以外的東西，也各各須與別種東西相接觸，才得存在。所以桌子的存在，其形態之複雜，正如這些接觸，這些聯繫之複雜一樣。總括一句話：世界只能在相互關係之中，才得存在。所以不論什麼東西，一旦與世界失其關聯，即失其存在。只有一物在他物視之認爲是某物時，只有一物在與他物相關聯而發生作用而表現時，這一物才是物之「向自」。

倘若我們本着物的本體的見地，以觀察世界，將容易認知世界「本體」和表現的世界（即現象的世界）之相異，正如全體和其構成部分之相異一樣。其所謂世界「本體」者，畢竟不外現象之總和。這個道理，可以施諸我們通常稱為理性，精神，思惟能力的現象世界之一部分而適切。雖然我們在思惟能力與其現象與其作用之間，定出分別，可是思惟能力「本體」（或「純粹」理性）却只有在其（按即思惟）現象之總和中，才現實地存在着。視為視力之物質的存在。我們只有藉全體之部分，才能具有全體，正與其他一切事一樣，只有藉理性的作用，只有藉各別的思想，我們才能具有理性。如前所云，即在時間的順序上言，並非先有思惟能力而後有思想。反之，却是以由可以感覺的對象而產生的思想為材料，而後發生思惟能力之概念。恰如天體運動的理解，指示我們：並非太陽圍繞地球而旋轉一樣，思惟過程的理解，也指示我們：不是思惟能力形成思想，反之，却是從個別的思想之中，形成思惟能力之概念。所以思惟能

力，在實踐上，只能當作思惟之總和而存在，恰如視力只能為視物（按即我們可以看見的事物）之總和而存在一樣。

我們的頭腦，以此等思想（即實踐理性）為材料，從而造成「純粹」理性的概念。理性在實踐上，必然不純粹，正因為理性必與某種獨特的對象相結合，才能產生作用之故。純粹理性，（即沒有任何特殊內容的抽象理性）畢竟不外各各獨特的理解作用之一般的性質。理性之一般的性質，有兩種意義：第一是不純粹的，實踐的，具體的，即現實的現象之總和；第二，是純粹的，理論的，抽象的，即是在概念中。理性的現象和理性「本體」之差別，正如有生命的動物（即感覺的現實世界之動物）和動物的概念一般之差別一樣。

每一現實的理解作用，（或理性作用）無不需要一個其他的現實的現象以為其對象，此等對象因其一切現實的性質，所以牠是森羅萬象的。思惟能力，就在於從這種森羅萬象的對象之中抽出其共同的東西，或一般的

東西。鼠與象，當其爲我們理解作用的對象之時，卽於同一的一般的動物概念之中，失去其差異性。這樣的概念，結合許多事物於一致性（Einheit）之下，且從獨特的東西之中，發展爲一般的東西。因爲理解是一切理性作用之共同的東西或一般的東西，所以可以確證理性一般（或思惟能力之一般的本質或理解能力之一般的本質），就在於從某一既存的現實的感覺的現象以抽出本質，以抽出一般的東西或共同的東西，以抽出精神的東西或普遍的東西。

因爲理性無自身以外之對象，則不能現實，則不能發生作用；故「純粹」理性或理性「本體」，我們僅就其實踐上之表現而得以認知。沒有與理性相接觸而產生思想的外界對象，我們便無從認知理性，猶之沒有光，便無從認知眼睛。理性隨對象——供給理性以材料的對象——的差異，生出種種不同的現象。理性之本質（卽其自身）不能表現。反之，我們由現象，才可以形成本質之概念，理性本體之概念或純粹理性之概念。

心的思惟作用，只有與其他事物相接觸，只有與感覺的現象相結合，才能表現。論到思惟作用自身，仍不外一種感覺的現象，牠與頭腦機能結合，因而產生『思惟能力本體』之概念。假若我們分析這種概念，我們便發現在動作中之『純粹』理性，乃是從既有的材料——這裏面含有非物質的思想活動——而產生一般的概念。換言之，理性活動之特徵，就在於消解一切對立，就在於從繁複之中求一致，從差別之中求類似。我們在上面所陳述的，統統都是以相異的語句，說明同一的事例，請讀者聚精會神把握着活的概念，不為空虛的文字所拘泥，那末，才可以在繁雜的對象之中，得到一般的本質。

我們曾經說過，純粹狀態的理性，在乎由獨特的東西，發展而為一般的東西，在乎由具體的東西或感覺的東西，發展而為普遍的東西或抽象的東西。此即純粹理性之全部內容，理解之全部內容，知識之全部內容，意識之全部內容。但是所謂『純粹』與『全部』者，乃指個別的思惟之共同

的內容而言，乃指理性之一般的形態而言。理性除掉一般的抽象的形態以外，與其他的事物一樣，尚含有直接為經驗所認知的特殊的、具體的、感覺的形態。如此說來，可知意識之全部作用，成自牠的感覺的經驗，詳言之，成自牠的物質的過程，成自牠的理解。理解就是事物之一般的形態。

所謂意識，依照拉丁語根所表示，有存在之知識的意思。即意識乃存在之一形態，存在之一性質，因其與他種形態存在之相異，藉以認知自己之存在。性質雖不能說明，却是不可不經驗。我們從經驗出發，知道意識之中，知道存在之知識之中，並含有主觀與客觀，思惟與存在，形式與內容，現實與本質，屬性與本體，獨特與一般之間之相異（或對立或矛盾）。從意識之這樣的內在的矛盾，足以說明意識之種種矛盾的名稱，在一方面，有稱意識為抽象（按即指一般）的器官的，有稱意識為概括能力或統一能力的；在他方面，也以同一的理由，又稱為分別能力。意識概

括種種相異的東西，又區分概括了的東西。意識之性質，即矛盾，其矛盾之程度，即意識同時含有消解的性質，又含有概括的性質，理解的性質。意識，概括矛盾。一切自然現象，一切自然的部份，都生活在矛盾的裏面，一切事物，只有與其他的事物與反對事物相互作用，才能顯露其本質，這些都是意識所知道的。譬如可以看見的東西，沒有視力，便不能看見，反之，僅有視力，而無被視的東西，也無所謂視。因為這個道理，所以矛盾，可以視爲統制思維與存在的一般的東西。思維能力之科學，以概括矛盾爲手段，而消解一切獨特的矛盾。

(註一)肉體的活動(Koerperliche Thaetigkeit)即物質的活動。

(註二)這一句所謂「思想」是承接上面「用手觸不着的觀念」而來的。

(註三)向自(Fuer sich for itself)本體的狀態，即潛在的，未發展的，可能的階段，發展而爲顯在的，具現的，因此牠的關係概念展開，牠的一切要素內在地統一起來，而牠的獨立性也愈見明顯，顯然地與他種事物有區

別而形成對立；這樣的狀態稱為向自的狀態。這種狀態有兩個必要的條件：（一）極力主張牠的個性，即牠的獨立性格外明顯；（二）因獨立性的明顯而與他物分裂，否認一切外的關係。

（註四）所謂「牠們」即指知識與理性而言，即指頭腦工作而言，這就是說頭腦工作與理性要發生作用，必得先與感覺世界或對象相結合。

第三章 物之本質

只有在理解能力是物質的對象一範圍以內，理解能力之知識，才是物質的（按即形而下學的）科學。但是只有在我們藉這種能力以理解一切事物一範圍以內，理解能力之學問，才是形而上學。若是理性之科學上的分析與對於理性的本質之現在流行的概念相反，則這種特殊的理解，必然地與我們的全部世界觀相反。所以我們伴着對於理性的本質之理解，而達到對於「事物的本質」之理解，——這一理解，是在遠久以來，人們所尋求的理解。

我們知道一切事物，明白一切事物，理解一切事物，以及認識一切事物，並不是說我們想知道（想明白想理解想認識）一切事物之現象，而是想把握一切事物之本質。科學藉一切事物之現象，以尋求一切事物之真實的性質，以尋求事物之本質。每一獨特的事物，都有其獨特的本質，但

是這種獨特的本質，並不表現於眼、耳以及手，而只表現於思惟能力。

（按即指事物之本質，不是用眼等而知道，只是用思惟能力而知道）。恰如眼探究可以看見的事物一樣，思惟能力也探究一切事物之本質。恰如視覺之本質，一般地因視力之學理而得到理解一樣，事物之本質，也一般地因思惟能力之學理而得到理解。

在這裏既已說事物之本質，不是表現於眼等等，只是表現於思惟能力，而同時又說，現象之反對物，（即本質）却表現着，看來實在矛盾。然而這裏所謂事物之本質，就是指現象而言，恰如在前章指心為感覺的東西一樣，事物之本質與現象，都是在同一意義之中；以後本書還得詳細指示：每一存在物，都是現象，何以一切現象，多少是含有本質的存在物。

我們已經說明了，思惟能力要發生牠的作用，（按即結果，即體現思惟能力）。牠必需一個對象，物質，或材料。不問認為科學這一術語是狹義的古典的科學，抑或認為是沒有例外地包括一切知識的廣義的科

學，總之在科學中，卻一樣地表現着思惟能力之作用。科學一般的對象（或材料）便是感覺現象。感覺現象，明白地是物質之無限的變化。世界及世界中之一切，是由在空間上同時並起的物質變化及在時間上連續而起的物質變化而成立的。世界（或感覺世界或宇宙）不論在什麼地方，不論在什麼時候，都是本來的，都是新的東西，都不是曾經存在過的東西。在我們的眼前，世界的一切，生而又逝，逝而又生。（按辯證法的唯物論之所謂生而又逝，逝而又生，絕對不是一般的循環論，絕對不是從一點出發，又復歸於這一點的循環論，又絕對不是說消逝的東西，完全消逝了，生成的東西，完全是新的，而只是指正反相生，舊的消逝了，又生成新的東西，而新生的東西之中，又含有舊的成果而言。這一點，讀者必得注意）。沒有一個事物，是相同地存留着，不變的東西，只是無限的變化而已，就以變化而言，也是各不相同的。時空之一點一刻，都發生新的變化。誠然，唯物論者，相信物質之永存，相信物質之不滅。唯物論

者告訴我們：就是以物質之最小分子而言，也從來沒有在這世界上消失過，物質只是永久地變化了牠的形態，但是牠的本來的自身，（按即物之本質）却永遠地存續而不滅。但是，縱令唯物論者，在物質自身和物質之可滅的形態之間，定立區別，然而唯物論者却較任何其他的人更傾向于力說物質及其形態是同一的。然而，在唯物論者以譏諷的語調，說及無形態的物質，與無物質的形態時，可是在以後又說及永遠不滅的物質之可滅的形態時，便明證了唯物論者，恰如唯心論者一樣，對於形態與內容之關係，對於現象與本質之關係，都不知道給與一個解決。我們在何處找到那種永存的，不滅的，無形態的物質呢？在感覺的現實界之中，我們每每只遇着有形的可滅的物質。不拘在什麼地方，都存有物質，這是彰明較著的事實。在消逝了某物的某一地方，又生成了某物。但是不論在什麼地方，在實踐上，沒有發見那種一致的，其自身相同的，無形的物質。就是在化學上不可分解的元素而論，在這一元素的感覺世界中，也

不過相對的一致而已，但是從一般上看來，在時間之延長中，在空間之擴大中，這種元素，都各各不同，又在同時而起的及前後依次而起的情況中，這種元素，也各各不同，這種各各不同，恰如某一有機的個體一樣——這一有機的個體，雖然只變化了牠的形態，但是他的本質，即一般的東西（西）却自始至終沒有變化的。以我的身體而言，縱令牠的肉，牠的骨，以及一切屬於牠的東西，都不斷地變化，然而我的身體，却依然還是原來的我的身體。如此，則這一和其可變的現象區別的身體自身，又從什麼而成立呢？不用說，這就是概括地合計身體的種種形態之總和（或全體）。永存的物質（即不滅的物質）在現實上，或在實踐上，只是當作牠的可滅的現象之總和而存在罷了。從而在這裏所謂物質不滅這句話，便是指不拘何時，不拘何地，都存有物質而言。恰如我們說物質是不滅的，只有牠的形態是變化的之爲真確一樣，我們說物質只是在牠的變化的形態中而存在，變化的東西，就是物質，並且只有這種變化，才是永存不變，也是

一樣真確的。所以物質的變化與變化的物質，只是以兩句話而表明同一的東西。

在感覺世界中，在實踐中，沒有永存的東西，沒有同一的東西，沒有本質的東西，沒有「事物的本體」。一切事物，都是轉變，一切事物，都是變化不居，說起來，就是如幻影似的東西。一個現象，追迫他一個現象。「縱令如此，可是事物在本體中，也是或物，（註一）因為如果不是這樣，便會發生反常的矛盾，即會存有無或物（註二）的現象——這一或物，是發生這種現象的東西。康德這樣的說。然而並不如此，現象和發生這一現象的事物之相異，恰好就是與十哩的長度的道路和道路自身之相異一樣，就是與刀的刃及刀的柄和刀之相異一樣。或者即令我們去區別刀和刀的刃及刀的柄，然而刀子若離開了刃和柄，便不是刀子了。世界（按即萬有，按即宇宙，或世界之一切）之本質，是絕對的變化。現象表現着——這就是一切。（Vollrouth）

事物的本體（即事物之本質）和事物的對象之對立，在理性之完全的批判中，在理解中，得到了這一對立的完全的消解，所謂理性之批判，所謂理解，就是指人類的思惟能力，把一切無限多的感覺的既存的森羅萬象，當做精神的一致，當做本質去理解而言，就是指在獨特的東西之中，或在相異的東西之中，去抽出一般的東西，或同一的東西而言，就是指當做巨大的全體之個別的部分去理解站在理性批判前面的一切的東西而言（註三）

換言之，感覺世界之絕對地為相對的一時的形態，乃是我們的頭腦活動之材料，我們的頭腦活動，就在於從獨特的東西或相異的東西之中以抽出一般的東西或同一的東西，並且為我們的意識計，進而將一般的東西或同一的東西系統化秩序化規則化。無限的森羅萬象的感覺世界，因心之活動，（按即頭腦之活動，按即理性之批判，按即理解）而形成為主觀的一致；心從多數以組成單一，從部分以組成全體，從現象以組成本質，從可滅的東西以組成不滅的東西，從屬性以組成實體。事物之實在，事

物之本質，或事物的本體，乃是觀念的，心的產物（按即概念）。意識知道從相異的東西以總括爲一致的東西。這種總括之分量，是任意的（按即指意識能夠總括一切相異的東西而言）。宇宙之一切多樣性，都從理論上，當作一致性（按即當作單位）而得到理解。同時在他方面，一切抽象的一致（按即指抽象的總括），在實踐上，都是由感覺現象之無限的多樣性而成立。除了頭腦以外，我們還能找到一個實踐的一致性嗎？二分之一，四分之四，八分之八，這些無限的數之各個部分，便是理性用以製成數學的「一」之材料。這本書，或牠的頁子，牠的文字，或牠的章節，這些都是單位嗎？那末，我們讀這本書時，又從何處開始呢？又在何處終止呢？用同一的理由，我們便可以叫藏有萬卷書籍的圖書館，一棟房屋，一個農場，並且甚而至於世界，爲一個單位。難道不是一切的事物，都是部分嗎？難道一切的部分，不是一個事物嗎？但是或許有人會將顏色叫作屬性，將樹葉叫作物質（或實體），因爲無顏色的樹葉是可以

存有的，而無樹葉的顏色却不會存有。但是我們若將砂石拋散完了，則這一堆砂石，便沒有了，正如這樣的真確一樣，若將樹葉的屬性完全抽去，則樹葉便不是物質了（或不是實體了），也是真確的。恰如顏色只是樹葉光線，以及眼之相互作用的總和一樣，則樹葉之「其餘的物質」（按即顏色以外的物質），也不過是種種相互作用的總和而已。恰如我們的思惟能力，將樹葉之顏色一屬性抽去，以定立其殘餘的物，爲「事物本體」一樣，則我們進一步抽去樹葉之一切屬性，從而形成樹葉的一切「物質」也被我們抽去了。顏色，按照牠的性質，也與樹葉相同，一樣地是物質或實體；並且樹葉也與顏色相同，一樣地是純粹的屬性。顏色是樹葉之一屬性，一樣，樹葉便是樹之一屬性，進而樹便是地球之一屬性，地球便是世界之一屬性。只有世界（按即宇宙）才是本來的實體，才是物質一般，與世界對立的一切獨特的物質，都不過屬性而已。但是這個世界物質，這個與事物之現象相區別的本質（或「事物本體」），都不過是思想上的概念而

己，這是彰明較著的。

心之一般的努力（按即理性之批判，或理解），就在於從屬性以達到實體，從相對的東西以達到絕對的東西，從事物之現象以達到事物之真理，以達到事物『本體』，結局這一努力之結果，便明示了所謂實體，不過是由思惟所總括的屬性之總和而已；從而心或思惟（按即理性），就是惟一的實體的本質，這一本質，從感覺的森羅萬象以造成精神的（即心）一致，並且結合可滅的事物，或結合世界之屬性，當作一個獨立的本質『本體』，當作一個絕對的全體，去理解世界（按即宇宙之森羅萬象）。倘若心不以屬性為滿足，而不斷地向前追究事物之實體，捨棄事物之現象，以追求真理，本質，事物本體；倘若結局人們明白了這種實體的真理，不外是一切假定的非真實的東西之總和，不外是一切現象之全體；那末，就因此證實了心乃是實體一概念之創造者；從今如此，然而心並不是由無以創造實體一概念，而是由屬性以產生實體，由事物之現象以產生真理。

唯心論認為在現象之後隱藏着本質，認為本質是體現現象的東西，唯心論的這一觀念，便被如次所述的一理解所打破了，——這一理解，即這一隱藏着的本質，並不存在於人類的心之外界，而是特別地存在於人類頭腦之內部。但是因為頭腦只有根據於感覺的經驗，才得區別現象與本質，才得區別獨特的東西與一般的東西，所以在他方面我們不可忽視以下諸事實：這一區別，是有根據的，所認知的本質，不是存在於現象之背後，而是藉現象而存在，藉現象而客觀地存在着，我們的思惟能力是一個本質的實在的能力。

事物之如實的存在，並不是「本體」，並不是在本質中，而只是與其他的事物相接觸中，而只是在現象中；這一說法，不僅通用於物質的事物，而且通用於精神的事物，而且在形而上學上言，通用於一切事物。在這一意義上，我們或許可以這樣說：事物非其如實的存在，而是一種表現，（按即現象）這一表現之為無限的多種多樣，恰如其他的現象之為森羅萬象

一樣，——這一事物與其他的現象在時間上是結有關係的。但是這一命題，——『事物非其如實，而是一種表現』，——為免除誤解計，必得將這一命題加以補充，（按即加以修正）『凡屬是表現着的事物，即是存在着的事物，』然而也只有在其表現着一範圍以內，這種事物才存在着。物理學教授科白（Koppe）說道：『我們不能知覺熱自身，我們不過因熱之作用，得到在自然之中，存有牠的力的這一結論而已』。

從事這樣的結論的自然科學研究者，在實踐上，固屬從勤謹的歸納的研究中，以努力對於事物之理解之追求；然而因為他缺乏理論之故，所以一旦遇着類於論理上的事物，他就遁逃到隱蔽着的『事物本體』之思辨的信仰方面去了。反之，我們的結論，就是：不可知覺的熱自身，是不存在的，何以故？以在自然中無從認知這種熱故；並且我們只有當作物質的作用，才能理解熱之作用，從人類的頭腦，由物質的作用而形成爲『熱自身』一概念。或許因為科學還不能夠分析這一概念，所以教授就說我們

不能認知熱一概念之對象。熱的種種作用之總和就是熱自身，就是熱之全部。思惟能力則將熱的種種作用，而概括於熱一般之概念之下（按即在概念中，以熱之一致或熱之單位去理解熱）。

從而分析這一概念，發見熱的種種現象（或作用）中之共通的东西，（或一般的東西），便是歸納的科學之職分。但是離開了熱的作用這種熱，正如沒有刃和柄的 Lichtenberg 的刀子一樣，是思辨的一觀念。

思惟能力，與感覺世界之現象相接觸，而產生事物之本質。思惟能力不能獨自地、沒有根據地、或純粹主觀地、以產生事物之本質，這正如眼、耳、以及其他的感官，不能沒有對象，而產生其印象是一樣的。我們所看見的，或感觸的，並不是事物『自身』，而只是事物所表現於我們的眼上與手上之作用。為得要從各各不同的視覺印象以抽出其共通的東西，頭腦之能力，才讓我們去區別一般的視覺與獨特的視覺。思惟能力，認為各自獨特的視覺，乃是一切一般的視覺之對象，從而思惟能力去區別獨

特的視覺與一般的視覺；思惟能力進而區別主觀的視覺現象與客觀的視覺現象，——後者乃是不僅是各自的眼可以見到的而且一般的眼都可以見到的現象。就是心靈論者所目見的幻影，或是令人閉目使人發生充血作用的那種閃光與火輪之主觀的印象，也都是批判的意識（按即理性）之對象。隔離數里之遙的在明朗的大陽光線之下的那種發光的對象，從性質上言，與視覺上的其他的幻影，是一樣地爲有形的，也是一樣地爲真實的。就是在耳鳴的人言之，即令沒有什麼鈴子的聲響，然而他却每每聽到一些聲響。一切的感覺的現象，各各都是一個感覺的現象。一個主觀的對象，是一個一時的現象，但是一切主觀的現象，都不外一時的主觀。客觀的對象較之主觀的對象，更是有形地更是遠隔地更是確定地更是一般地而存在着，但客觀的對象，却不是本質，却不是事物「本體」。客觀的對象，不僅表現于我的眼上（按即爲我的眼所認知之意，以下準此），而表現于他人的眼上，並且不僅表現于視覺上，而且表現于感覺，聽覺，味覺等

等之上，不僅表現于人類上，而且表現于其他的對象上，——然而他也只
 僅表現而已。牠在這裏是這樣，在那裏却又不是這樣，今日是這樣，到
 了明日却又不是這樣。一切的存在物，都是相對的，都是與其他的存在
 物有關係，牠同時而起地並且相次而起地運動于種種關係之中（按即牠與
 其他的事物隨時空之關係而變化）。

每一感覺的印象，每一現象，都是真實的本質的對象。真理（按即
 現實之意）感覺地存在着，並且一切存在着的事物，都是真實的。存在
 與現象，都只是相對的關係，而不是對立。這就是因為一切的對立，都
 在我們的概括能力（或思惟能力）之前而歸于消解，何以故？以這一能
 力，能從一切相異之中以求一致，而消解一切對立故。存在，無限的存
 在，一般的真理，這些都是思惟能力之一的對象（或一般的材料）。這
 一材料，藉感覺而存在，這一材料所給與我們的，是多種多樣的。感覺
 絕對地在實的方面給與我們以宇宙之物質（按即材料），換言之，即感覺所

給予我們的物質之性質是絕對地多種多樣的；質言之，這些物質，所給予我們的，並不是一般的東西，並不是在本質中的，而只是獨特的東西，而只是在現象中。只有在我們的思维能力與感覺的現象發生關係或接觸時，然後才可以生成分量，本質，事物，真實的理解，或已被認識的真理。

本質與真理，是兩個名詞，以表明同一的事物。真理或本質，是理論的性質（按即理論的概念）。如前所述，我們係用二重的方法——感覺的實踐的與精神的理論的——以認知世界。實踐所給與我們的，是事物的現象，理論所給與我們的是事物之本質。實踐是理論之前提，現象是本質（或真理）之前提。同一個真理，在實踐上，則在同一個地方與在不同的地方同時地與相次地表現着，在理論上，則當作一個完全的概念而表現着。

實踐、現象、感覺世界，是絕對地性質的東西，質言之，是在分量上沒有限制的東西，是在空時上沒有界限的東西，但是，其性質却是絕對地多

種多樣。恰如事物之部分是無數的一樣，事物之性質也是無數的。反
 之。惟能力之機能（即理論）却是絕對地分量的東西，隨着意思之所向，
 可以產生無數的分量，這一機能把感覺現象之一切性質，當作分量，當作
 本質，當作真理去理解的。每一概念，都以感覺現象之分量爲其對象。
 每一對象，都由思惟能力，只是當作分量，當作一致，當作本質（或當
 作真理）而被把握而被認識。

概念能力（按即思惟能力）與感覺現象相接觸，從而產生表現現象的東
 西，產生本質的東西，產生真實的東西，產生共通的或一般的東西。
 概念最初只從事于本能地活動，科學的概念，才將這種概念的原始的活
 動，與以知識的（按即意識的）及意志的反復作用。科學之理解，例如追
 求對於熱這一對象之理解，並不在乎追究熱之現象，並不在乎聽到或看到
 以下這些現象：熱怎樣的在這裏溶解鐵，怎樣的在那裏溶解蠟；熱時而爲
 福，時而爲禍；熱使蛋變成固體，使冰變成液體；並不在於怎樣的去分別

動物的熱、太陽的熱以及火爐的熱。這些現象的追求，在思惟能力看來，都只是作用，都只是現象，只是屬性。思惟能力所追求的是事物之本質，是事物之真實，質言之，即在于發見一個看得見的，聽得到的，感覺着的事物之總括的一般的法則，即在于發見一個科學的捷徑。事物之本質，並不是感覺的實踐的對象。事物之本質，是學理之對象，是科學之對象，是思惟能力之對象。熱之理解，即在于我們從叫做熱的這些現象中，以認知其共通的東西，以認知其一般的東西，以認知其本質或其真理。熱之本質，在實踐上，就存在于牠的現象之總和中，在理論上，就存在于牠的概念之中，在科學上，就存在于這一概念之分析中。分析熱之概念，這叫做發見熱的現象之一般的東西。

一般的東西，是真實的存在，一般的東西，是事物之真實的性質（按即本質）。在我們規定雨之一定義時，與其說雨是有肥沃性的，不如說是有潤濕性的，還較為真實些，這就是因為雨所擴散的地方一般都是潤濕的

，而雨發生肥沃的作用，則必限于一定的狀況之下，限于一定的地方與時間。我的真實的朋友，是我的永遠不變的朋友，質言之，即對於我的友情，是全生涯的，是永久不渝的，是一般的之意。縱令如此，但是我們不能相信有全部一般的友情，有絕對的友情，這正如我們不拘何處不能相信有絕對的真理是一樣的。全部真實的東西，全部一般的東西，便只有存在一般，只有宇宙，只有絕對的量。反之，現實的世界，是絕對地相對的，是絕對地可滅的，是無限地表現的，是無限的性質。一切真理，只是構成這一世界（按即宇宙）之部分，只是部分的真理。外觀與真理，正如硬與軟，善與惡，正與邪一樣，都只有在辯證法上彼此地而得到消解，而得到匯合，縱令如此，但是他們還有區別。縱令我知道，沒有什麼『本體』上含有肥沃性的雨，沒有什麼『本體』上（『本體』都指絕性而言）的真實的友人，然而因此我還能在雨與某一收穫之關係上，說雨是賦有肥沃性的，我還能在我的朋友之中，區別較多的真實的朋友與較少的真實的朋友。

一般的東西（按即指宇宙，即指萬有），便是真理。一般的東西，就是普遍地存在着的東西，質言之，即存在，即感覺世界。存在是真理之一般的特徵，何以故？以一般的東西（按即一般的存在）是真理之特徵故。但是存在不是一般的存在着（按即不是一般的抽象），質言之：一般的東西，只有在獨特的樣式與方法上，存在于現實界或感覺世界之中。感覺世界，在自然與生命之變易不居的多種多樣的現象中，存有牠的真實的感覺的存在。準此，則一切現象，都是相對的真理；一切的真理，都是獨特的一時的現象；便證明了。實踐之現象，是理論中之真理，反之，理論之真理，表現于實踐中。一切對立都互相制約：（按即相對的）真理與謬誤，恰如存在與外觀，死與生，光明與黑暗，一樣，恰如世界一切事物一樣，都只是比較上的相異，都只是程度上的相異。不用說，世界一切事物是世界的，可是也是同一物質，同一本質，同一種屬，同一性質。換句話說，感覺現象之一切容積，與人類的思惟能力相結合，而形成一個本

質，一個真理以及一個一般的東西（註四）。在我們的意識上言，不拘其爲一粒的灰塵，不拘其爲如雲一樣的灰塵，不拘其爲地球上森雜萬象之一切巨大的羣集團，在一方面都是本質的「事物本體」，在他方面都只是絕對的對象（或宇宙）之一時的現象。在這一萬有中所起的種種森羅萬象，都藉我們的心，依從種種目的，任意地爲之確立系統，或予以概括。化學上的元素，正如有機體的細胞一樣，進一步正如全部植物界一樣，也是一個多方面的（按即多種多樣）組織。不拘爲最小的事物，抑或最大的事物，都可以分割爲個體、種、屬、科、等等。這一系統化，這一概括化，這一存在物之產生，向上走便進到無限的全體（按即宇宙），向下走便進到無限的部分。在思惟能力看來，一切屬性都形成爲本質的事物，一切事物都形成爲相對的屬性。

一切事物，一切感覺的現象，不拘其爲主觀的，抑或爲一時的，抑或爲永久的，都是真實的，都是真理之較小的或較大的分量。換言之：真

理不僅存在於一般的存在物中，而是一切獨特的存在物，都具有牠的獨特的一般性或真理。一切對象，不問其爲瞬間的觀念，不問其爲發散的香氣，不問其爲可以把握的物質，總之都是多種多樣的現象之總和。思惟能力從森羅萬象中以形成總和，從相異中以求同一，從多樣性中以求單一性。心與物質，最低限度，也具有牠們現實存在之一共通點。有機物與無機物，最低限度，在牠們都是物質的一範圍以內，二者都是一致的。不用說。人猿，象以及固着於土地的植物，其中有很大的差別，但是在有機體一概念之下，我們可以使牠們的較大的差別性，而歸於一致。石與人類的心是怎樣的差別呵！可是思惟的理性，却能在兩者之中找到無數的相同的地方。這兩者，最低限度，在都爲物質的一點上，是一致的，這兩者都是有重量的，都是可以看見的，都是可以感觸的，還有其他。牠的相異性若干大，牠的同一性（按即一致性）也就有若干大。莎羅門(Salomon)說：『在太陽之下，沒有一個是新的事物』，這是真的，同樣，席勒爾

(Schiller) 說：『世界變成老舊，並且再又變成幼少。』也是真的。又那有一個什麼抽象的事物，本質，存在，一般的東西，在感覺的存在中，不是多樣的呢？不是個別呢？不是相互差異的呢？就是兩滴水點，也不是相互同一的哩！現在的我，與在一點鐘以前的我，已經不是完全同一的我了；並且我與我的兄弟之類，似也只是分量上之相似，也只是程度上之相似，這正和牡蠣與袋中的時錶之相似是一樣的。要而言之，從令感覺世界絕對地表現一切事物為各各不同，為新的，為個別的；然而思惟能力，却是絕對的概括能力，這一能力能無限地將一切森羅萬象置諸一個項目之下，並且沒有例外地包括一切事物而予以理解！

我們若是應用這一形而上學，（按狄慈根在這裏所指之形而上學，乃指包含萬有之物理學而言，絕對不是一般的玄學，讀者，不要誤會。）到我們的研究上面，（即到我們的理解能力上面）則理解能力之機能（按即作用）便與其他一切事物一樣，也屬於感覺的現象，這種感覺的現象，其

本體，其向自，都是一樣真實的。心之一切表現，一切思想，一切意見，以及一切謬誤等等，其中都有一定的真理，都具有一個真理的核心。

畫家必然地要從他的周圍的感覺世界中以取得他的創造之一切形態，同樣，一切思想，（按即觀念）都必然地是真實的事物之肖像，都必然地是真實的對象之理論化。理解是理解，限於這一範圍以內，不用說，一切理解是理解了某一事物的。知識是知識，限於這一範圍以內，不用說，一切知識是知識了某一事物的。這一說法，是根據於同一律之命題的，如：甲是甲；也是根據於矛盾律之命題，如：一百不是一千。

一切理解都是思想。或許有人這樣反駁：反之，一切思想未必都是理解。或許有人對於「理解」定立了如下的一定義：理解是思惟之獨特的樣式，是與想像，信仰，或幻想等相異的一種真實的客觀的思惟。但是不可忽略：一切思想固然都有其無限的相異性，然而其中却都具有一個共通的性質，站在思惟能力的法庭前面，思惟也和其他一切事物一樣，

都被思惟能力所一樣化。(按即統一化，劃一化)。不問我昨日的思想和今日的思想怎樣的不同，不問不同的人們之思想在不同的時間上怎樣的相異，不問我們怎樣嚴格地去區別觀念，概念，判斷，結論，表象等等；(按這些東西，都是表示思想的)然而這一切思想，在牠們都是爲心的表現一範圍以內，牠們也都具有一個同一的共通的一樣的本質。

所以真實的思想，與謬誤的思想之相異，理解與誤解之相異，都與其他一切的相異一樣，也不過是一個相對的相異而已。一個思想在其本體上，既不是真實，又不是謬誤，只有在牠與一定的既存的其他對象接觸時，這一思想，才在真實與謬誤二者之中必居其一。思想，概念，論理，本質，真理，在這些東西都屬於一個對象時，牠們都得到一致。對象一般，都是多種多樣的感覺世界之一分量，(按即一部分)都是『存在於外界的世界』(按即存在於我們的頭腦之外的世界)之一部分，這一點我已經說明了。那末，若是將存在之分量(即對象亦即予以認知的予以理解的感

覺世界）藉慣用的術語——概念——予以規定予以限制（按即區別）以後，則發見了這些已存的感覺的分量之一般的東西，便是發見了真理。

感覺的各分量，世界之事物，不僅具有牠的外觀，（按即現象）而具具有真理，質言之，即藉現象之力而具有本質。恰如感覺世界依從時空，而可以無限地分割一樣，事物之本質也是無數的。現象之每一小的部分，都有其固有的本質，每一獨特的表現，都有其一般的真理。現象因與感覺接觸而生，事物之本質或真理，因與我們的理解能力接觸而生。所以在我們討論事物之本質時，同時必論到理解能力，反之在我們討論理解能力時，同時必論及事物之本質，或真理，這實在於我們是當面的必要。

開始就說過了：在真理之標準中，含有理性之標準。真理和理性一樣，也在於從感覺世界之已存的分量，以展開其一般的東西，即展開其抽象的理論。所以真實的理解之標準，並不是真理一般（按即抽象的真

理) 而是指產生真理的那種理解，質言之，即從已存的對象產生一般的東西的那種理解，才叫做真實的理解。真理必得是客觀的，質言之，即真理必得是牠的一定的對象之真理。理解本體不能是真實的，只能是相對的，只有和一定的對象發生關係時，只有根據於外界的事實時，理解才是真實的。理解之任務，在於從獨特的東西，以展開其一般的東西。獨特的東西，是一般的東西之標準（按這里所說標準，係條件，前提的意思。）是真理之標準。一切存在的東西，不問其真實如何的多，抑如何的少，然而都是真實的。只要認為存有存在物，接着便得認為牠的一般的性質，就是真理；在一般的東西中的多少之異，在存在與外觀之間之異，在真理與謬誤之間之異，這一切相異，都是不能超越一定的限界以外，何以故？以這一切相異必得根據於與獨特的對象之關係而規定故。所以斷定理解是否為真實，並不由理解自身而斷定，而是由理解所解釋的問題之範圍而斷定，而是由理解從外界的狀況以求解釋的這一問題之範圍而斷

定。完全的理解，只有在一定的範圍以內，才是可能。完全的真理，乃是由意識所導出的牠的不完全性之真理。一切物體都有重量，這是完全的真實，因為在以前就業已限制了物體之概念，是含有重量的對象之故。自從理性由種種雜多的重量出發，明定了物體一般以後，（按即明定了一般物體之概念是含有各種不同的重量之謂）那末，對於物體一般的不可缺的重量之爲絕對的真實，便不用驚奇了。若是我們從惟一的獨有的能飛的動物中，抽出鳥之一概念，則不拘在天空的鳥，抑或在地上的鳥，抑或在其他地方的鳥，我們都可以認爲：一切的鳥是飛翔着的，而決無錯誤。要認定以上這一事實，並不須借助於對於先天的理解之信仰，這一先天的理解，是從其必然性與嚴密的一般性，以與經驗的理解相區別的。真理只有在一定的前提之下才是真理，並且在某一定的前提之下，謬誤却也會是真實的。太陽發射光輝，這是真實的知識，但是要沒有雲的天空爲牠的前提。直的杖棍，投到流動不居的水中，就變成曲的，這

也不劣於前者之爲真實，但是要在我們限制這一真理爲視覺上的真理時。在感覺現象之一定的範圍以內之一般的東西，才是真理。（按即感覺現象之一定範圍以內，我們的思惟能力所認爲一般的東西，才是真理。）在感覺現象之一定範圍以內之個別的東西或獨特的東西，便叫做謬誤。謬誤是真理之反對，謬誤一般地發生於思惟能力（或意識）對於一切現象、沒有經驗地、不假思考地、近視地、較之爲感覺或感覺世界所證實的而予以較多的一般的意義，例如思惟能力，指定只有在視覺上爲現實的真實的那一存在物，而爲想像的有形的存在物之類是。（註五）

謬誤之判斷，便是偏見。（Vorurteil）真理與謬誤，理解與誤解，認識與不認識，都共通地存在于思惟能力中（即科學之器官），思想一般，乃是感覺上所經驗的事實之一般的表現，其中含有謬誤。因此謬誤之與真理區別，就在於謬誤誇張一定的事實——這一事實之表現就是謬誤——較之爲感覺的經驗所立證的，爲較寬廣的較一般的存在。這一誇張，便是謬誤之本

質。只有在誇張玻璃似的寶石爲真的寶石時，玻璃似的寶石才是假東西。

史乃登 (Schleiden) 關於眼之問題，說道：「在血液激動，血管擴大，神經受壓迫時，那末，在手指上便感覺這是痛，在眼中便看到這是閃光。從而我們便得到一個如下所述之確切的證據，即我們的觀念是我們的心之自由的創造；即我們不得把握外界之如實的存在，而外界所給與我們的反作用只是惹起本原的精神活動的東西；這一精神活動，常常與外界發生一定的合法則性的關係，但是也常常與外界毫無關係。我們閉了眼睛，並且看見光輪；然而在實際上却不存有發光的物體。——這是怎樣的惹起一切種類的謬誤之龐大的危險的泉源，却是容易知道的。從深霧的月夜之怪物的姿態，以至幻覺者所看到的可怕的幻影，在這個中間，我們發見一系列的幻影，這些幻影不是從自然而發生的，不是從嚴密的自然法則而發生的，而是屬於人類的心之自由活動——這一活動從而不能免于謬誤——之領域中的東西。所以在這裏，當人類的心要拋棄他自己的謬誤

以前；並且要完全地抑制他的謬誤以前，則較大的判斷力與多方面的教育便是必要的。從廣義上言之，讀書這一事在我們覺得是容易的，然而這却是一種困難的技術。這就只有一個法門，即人類的心漸次地去學習神經報告中，什麼是可以相信的東西，並且什麼才是形成爲觀念的東西。

關於這一點，就是科學家，也有時陷于謬誤，尤其是科學家，愈不懂得他所尋求的謬誤之原泉在什麼地方，他便愈陷于謬誤」。『若是我們去考察光綫之向自，（按即光綫之本質）則光綫並不是透明的，也不是黃的，也不是藍的，也不是紅的。光綫是極微細的並且散布各處的物質之運動，即以[○]太[○]之[○]運[○]動[○]』。光綫與光輝、色、以及形之美麗的世界，並不是牠的現實的存在之認識，史乃登這般地想着。『從繁密的葡萄樹葉之間隙中所透下來的光綫，盪漾於涼靜的樹蔭之下。你以爲看見了光綫之自身，然而你真實地所認知的却離光綫自身遙遠，而不外是一團塵埃而已』。光與色之真理，即是『以一秒鐘十六萬哩的速度，藉以太的作用，而繼續不斷地

突進着的波動」。光與色之這一真實的物質的性質，恰如史乃登在以下所云一樣，乃是幻影的東西。史乃登說道：「如果要曝露光之本來的性質於我們之前，這便需要偉大的思想家之銳利的智力」。史乃登又說：「我們每一個感官，都只能接受完全一定的外界的影響；這每一感官之刺戟，在我們的心靈中，喚起完全不同的觀念；這些都爲我們所發見了。所以由科學所指示我們的外界的無心的世界（即以太波動）與美麗的現實的感覺的世界——在精神上我們寄居於這一世界——之間的媒介者，便是感覺器官」。

以上史乃登說了這樣的一大段，然而對於這兩個世界之理解，到我們的今日，依然是議論不休；然而在思惟能力，知識或科學之世界（這一世界在這裏是以太波動而代表之）與我們的五官之世界（這一世界是以眼或現實世界之光明的有色的光而代表之）之間之說明，依然是沒有效果的暗中摸索；關於這一點，史乃登自身便給予我們一個例證。同時我們因此

還得到一個例證：即思辨哲學的世界觀之傳統的遺物，還這般地奇怪地出自現代自然科學者之口中。這一種混亂的思想，便從事於『科學之物質的世界』與『在精神上我們所寄居的』二世界之區別。這一種思想家，只知道心與感覺，理論與實踐，一般的東西與獨特的東西，真理與謬誤之間之對立，而不能解消這些對立。他們知道存有某物而不知道應從何處以追求某物，所以他們陷於混亂。

對於思辨哲學之征服，對於不借助于感覺的科學之征服，從思辨哲學之支配而得到感覺之解放，經驗的考察之樹立，這些是十九世紀科學上之偉大的業績。理解了什麼是謬誤之源泉，便是這一業績之所以得到學理上的價值之承認的原因。思辨哲學以謬誤歸咎于感覺，並且只有由心才可以發見真理；與這一哲學的意見恰恰相反的，便是藉感覺以尋求真理，謬誤之源泉，乃存在于臆測的絕對的心中。對於神經之一定的報告之信仰，而只是這般的信仰，除漸次地學習以外，並不需要什麼區別這些報告的標

準，那末，這便是迷信了。我們不可不信仰一切感覺之證據。感覺之證據，並沒有與真正的東西相區別的虛偽的東西。不借助于感覺的心，在牠敢于忽略感覺時，在牠——牠只能解釋感覺——誇張牠對覺感之論證時，在牠對於以前並未指明的東西而反復申說時，牠便是欺詐者。當血液激動或受外界的壓迫時，眼所見的閃光或光輪，其謬誤不會在以下一情況以上，——即在眼知覺外界其他現象時。這樣的以主觀的事件在先天上而認為是客觀的物體，這一謬誤却發生於我們的意識（按即思惟能力）。只有在心靈論者以他自己的視覺認作一般的視覺，認作一般的現象時，只有在心靈論者以他自己所沒有經驗過的事情而認為經驗時，這一心靈論者才會陷於謬誤。謬誤是違反真理法則之過失，真理法則命令我們的意識，要我們的意識必得牢記着這一前提：即根據於界限才可以得到理解，在這一界限以內，理解才是真實的，才是一般的（按即指理解必得與感覺現象結合之一界限）。謬誤將獨特的東西變成一般的東西，將實詞

變為主詞，將個別的現象變為一般的事實。謬誤先天地（按即演繹的）以求理解，與謬誤相反對的真理，却後天地（按即歸納的）以求理解。

理解之兩種樣式——先天的理解與後天的理解——之相互關係，正如哲學與自然科學之相互關係一樣。（在這裏所指的自然科學，係從廣義上言，即指科學一般。信仰與知識之對立，把這一對立，重復一下，便是哲學與自然科學之對立。思辨哲學和宗教一樣，乃是以信仰為生命。然而到現代的世界，却將信仰，轉變為科學。如果政治上的反動者，要求科學之復元，這就無異乎是說對於信仰之復元。信仰之內容，是一種不勞而獲的東西。信仰先天地以求理解。科學便是勞動，是後天地所成就的理解。捨掉了信仰，就叫做捨掉了怠惰者。科學限于後天的理解，這便是以近代的特徵為裝飾，以勞動為裝飾。

史乃登否認光之有色的現象之現實與真理，而認為這是人類的心自由地所創造的幻影，要之，史乃登這一研究，並是自然科學的結果，却尤

滿了哲學的惡習。思辨哲學之迷信，使史乃登忽略了歸納的科學方法，所以使他用『以一秒鐘十六萬哩的速度，因以太的作用，而繼續不斷地突進的波動』光與色之現實的性質，以與光之有色的現象對立。我們只要看到以眼可見到的物質的世界叫做『心之創造』，以由『大思想家之銳利的智力』所闡明的以太波動叫做『物質的自然』，我們便明白他的思想是倒逆的。

科學之真理與感覺的現象之關係；恰如一般的東西與獨特的東西之關係一樣。只有在光波（按即光與色之真理）代表了一切光之現象——白、黃、青，以及其他各種顏色——之一般性時，光波才代表了光之『本來的性質』（即本質）。心之世界或科學，其材料，其前提，其根據，其出發點，其界限都存在於感覺世界之中。

事物之本質或真理，並不存立於其現象之背後，而只是藉現象才得到對於事物本質之理解；並不存有事物之『本體及向自』，而只是與理解能力（理性）發生關係時，事物才得現實的存在着；其次只有概念才可以區別本

質與現象：我們如果明白了這些。在他方面，我們又如果明白了以下一事：理性並不是由其自身以形成概念，而只是與現象接觸時，才可以形成概念。我們若明白了以上各項，則我們對於「事物之本質」這一論題就可發見一個證明：即理解能力之本質，就是一個概念，這一概念，乃是我們從其感覺的現象而得到的。縱令什麼事物都是思惟能力之對象（即思惟能力對於對象之選擇是一般的）然而思惟能力在不得不一般地有某一特定的對象時，却受了限制；真實的思惟作用（即與科學結果相伴隨的思惟作用）在這一作用意識地以與外界對象結合一點上，而與非科學的思惟相區別；進而真理或一般的東西，並不得從「本體」上以得到對於牠的理解，而只有藉某一定的對象才得到對於牠的理解；明白了以上所述各項——要之這就是以不同的語句，去說明理解能力之本質。這些話在本書各章之結尾，都三番兩遍地說着，這就是因為一切獨特的真理，一切獨特的章節，都是用以說明一般的真理之一的章節的東西的緣故。

(註一)「或物」(Etwas, something)即認為存有某物之意。

(註二)「無或物的現象」(Erscheinung ohne etwas)

(註三)即指思惟能力認為感覺世界一切獨特的東西，乃是全宇宙之個別的部分而言。

(註四)按上一句說「同一物質，同一本質，同一種屬，同一性質」，下一句又說「形成一個本質，一個真理，一個一般的東西」，這兩句話其含義相同，都是指思惟能力之概括作用而言，都是指從獨特的東西進到一般的東西之發展而言。

(註五)這一句是說明謬誤之來源。謬誤與真理一樣，都存在于思惟能力之中，都存在於意識之中。所以思惟能力如果沒有經驗地、不假思考地、近視地、對於一切現象、較之為感覺所證實的而予以較多的一般的意義時，便是謬誤之來源。思惟能力對於一切現象較諸感覺所證實的而予以較多的一般的意義，這便是誇張，所以在以下一節，便說誇張是謬誤之本質。

第四章 形而下的科學中理性之實踐（註一）

縱令我們知道理性係與感覺的物質，物質的對象相結合的，縱令我們知道科學不外就是形而下的科學，但是按着普通流行的觀念與慣用的言語看來，形而下的科學却與倫理學以及倫理學分離，並且牠們都各以科學之種種形態，而得到區別。可是不拘在形而下的科學中，抑或在論理學中，抑或在倫理學中，所謂一般的或精神的（按即心的）理解，都只有在以獨特的感覺的事實為基礎時，才得到達實踐的地步。

這一理性之實踐，——即從物質以產生思想，從感覺界以產生理解、從獨特的東西以產生一般的東西的理性之實踐，——在自然科學的探究中，雖然一般地被採用了，然而却只限於實踐的方面之上。人們（按在這一節所謂人們，即指研究自然科學的人們而言。）用歸納的方法以處理事物，並且人們知道這個方法，但是却没有理解：自然科學之本質，就是

知識之本質，就是理性一般之本質。人們誤解了思惟過程。人們缺乏理解的理論，所以常常走到實踐的領域之外。思惟能力在自然科學看來，依然認為這是未知的、祕密的、神祕的本質。自然科學不是和唯物論（按這是非辯證法的唯物論）一樣，將機能與器官混同，將心與腦混同，便是和唯心論一樣，認為思惟能力，乃是存在於自然科學領域以外的，不可認知的對象。我們看到了：現代的研究者，在關於物質的事物一範圍以內，每每以堅實的一致步調，向着他們的目的前進；但是遇到事物之抽象的關係時，他們便盲目地「暗中摸索」。在實踐上，歸納的方法，為自然科學所採用，並且因為牠的成功，而博得榮譽。反之，在他方面，思辨的方法，却因為牠的失敗，而失墜了聲名。縱令如此，但是人們隔離這種種種不同的思惟方法之意識的理解，却依然遙遠。研究自然科學的人們，一旦走到他的專門的領域以外，而遇到關於一般的問題時，（按即抽象的問題）他們便以巧妙的詭辨之思辨，而代替科學的事實，這是我們所

已見到的。因此，縱令人們在自己的研究的領域以內，只是運用感覺的現象，以產生獨特的真理，然而人們却還相信思辨的真理可以從自己的心之深處而汲出。

亞歷山大·梟·亨波爾特在其所著宇宙之緒論中，關於思辨所論述的話，我們傾聽着罷！「感覺的自然科學的研究之最重要的結果，就是如次所述：在多樣的形相中，求得一致的要素；包括近時所發見的一切個別的事物，並且從試驗上分開單獨的事物，進而不為羣集的萬衆所壓倒；完成人類之崇高的使命，即完成理解那種隱藏於現象的外幕之下的事物之本體一使命。在這個方法上，我們的努力，超越狹隘的感覺世界之界限，一樣地藉觀念以統制經驗的觀察之材料，從而我們的努力，到達了理解自的目的。在我的觀察之中，對於一般的宇宙現象之科學的處理，不是從那種由理性（按即思辨）所發見的少數的根本原理出發而發見一致。我的思惟的觀察，就在於當作一個含有相同的本質的東西，以觀察由經驗而

存立的現象。凡屬於我是門外漢的領域之上，我不敢踏進一步。我所命名爲物理的宇宙觀的東西，並不希求列入於自然之合理的科學一等級上去。……我從來的著述與我從來的職業，都傾注於事實之實驗，測量以及事實之原因上的探究，所以就是在本書，我也忠實地依從我本來的著述與職業之性質，而只限於經驗的觀察。這就是惟一的園地，我明白我在這個園地上能夠比較確實地從事活動」。亨波爾特又用同一的口氣說道：「沒有對於個別的事實之熱心的要求，則一切偉大的一般的世界觀，都不過空中樓閣而已」。並且他又說道：「思惟的（應該叫做思辨的）知識，對於萬有之理性的理解，也是追求一個崇高的目的」，這是和他的經驗的科學對立的。「我決不非難他人的努力，——這是我曾經沒有嘗試過的努力——因爲他們的努力之結果，依然逗留在疑域的境界中」（第一卷六十八頁）

自然科學中的理性之實踐上，只有存在「在多樣的形相中求得一致的

要素」這一意識上，自然科學（按即形而下的科學）才與亨波爾特一致。但是，在他方面。縱令自然科學，對於思辨的信仰，對於「理性的理解」之信仰，雖不如亨波爾特這樣鮮明地表示出來；然而自然科學在牠處理所謂哲學上的問題時，——在這個問題上，人們每每想從理性（按即內觀的推論）以發見一致，而不想從種種感覺現象之分析以發見一致，（按所謂一致，都是從多樣性以抽出其一致性之一致）。——也表明牠運用思辨的方法；並且遇到這個問題時，自然科學又表明了牠們的意見之完全不一致，以及因此牠並不知道這種意見之不一致，乃是非科學的特徵，進而自然科學又表明了牠怎樣的誤解了科學的實踐，牠怎樣的相信。在自然科學以外還存有形而上的科學。現象與本質的關係，結果與原因的關係，質與力的關係，物與心的關係，實在都不外是物質的關係。然而科學在這些關係上所指示的處所，所謂一致究竟又存在什麼地方呢？知識或科學是一種工作，恰如農夫之工作一樣，還只是實踐地實行着，而不是科學地實行

着，而不是以預知結果的方法去實行。理解（即理解之實踐）在自然科學上，業已充分地理解了；（按即應用了）誰又能否認這一事實呢？但是這種理解的工具——思惟能力——却被誤解了。我們發見了：自然科學不是科學地去應用這種思惟能力，而只是試驗地去應用這種思惟能力。這又是什麼原因呢？要之，這不外因為自然科學忽視了理性之批判，忽視了科學的學理（即論理學）的緣故。

恰如刀子之柄與刃，形成爲刀子之一般的內容一樣，我們也可以承認理性之一般的內容，乃是普遍的東西之自身，乃是一般的東西。我們知道：並不是理性從其自身以產生牠的內容，而是從已存的對象以產生牠的內容；並且我們知道：這種對象，乃係一切自然的物質的事物之總和。從而對象，便是無可測量的、無限的、絕對的總量。這種無限的總量，却表現爲許多有限的分量。在處理自然之相對的、小的分量時，人們便可明白地認識理性之本質，即明白地理解了理性之本質，理解了理解或知

識之方法。此外剩下的我們所應論證的東西，就在于應用完全同一的方法，（按即指理解之歸納的方法）以求對於自然之宏大的關係之理解，——這一關係，即指於其研究方法上而論，在今日還存有許多異論的自然關係而言。原因與結果、心與物、力與質、就是偉大而寬廣的，一般的物質的對象。以下我們便想說明如次一問題：即理性與其對象間之極其一般的對立，怎樣的得到一個解決許多偉大的對立之鎖鑰。

第一節 原因與結果

柏塞爾(F. W. Bessel)說道：「博物學之本質，就在於牠不是當作存在於向自的事實以觀察現象，牠只是尋求「為現象之結果的」原因。從這裏出發，於是關於自然之知識，就復歸於最少數的事實」。但是，在自然科學（按即指博物學）的時代以前，自然現象之原因，便久已為人們所探究了。所以自然科學（按即指博物學）之特徵，並不在於牠對於原因之探究，而在於牠所探究的原因之本來的性質。

歸納的科學，本質地變化了原因這一概念。歸納的科學所使用的原因這一術語，與思辨哲學所使用的原因這一術語，其含義完全不同。自然科學者，在他們的專門的領域以內，與在這一領域以外，所謂原因這一概念，都各各不同；換言之，在他們遇到在他們的領域以外的問題時，他們便漸次地耽於內觀的思辨；這就是因為他們只從獨特的個別的上面去理解科學及其原因，而沒有從一般的普遍的上面去理解科學及其原因的緣故。非科學的原因，係含有超自然的性質的原因，是超越自然的心、神以及力，是種種大小不同的妖怪。原因這一概念，本來是擬人的概念（*Anthropomorph Phantischer Begriff*）。在缺乏經驗的知識之時，人類每用主觀的標準以測定客觀，每以自身為標準去判斷世界。恰如人類自身以其意識的計劃去創造事物一樣，人類也以其自身的人類的方法，委諸自然，從而人類想像：感覺界的現象，乃是外界的具有創造力的原因，並且想像：這種原因，恰與「人類自身是人類自身的創造物之特殊的原因」（*Wie*

er selbst die separate Ursache seiner eigenen Schöpfungen ist) 是相同的原因。這一主觀的方法，就是人類在長久的時間以來無效果地不得不向客觀的理解去鬥爭的原因。非科學的原因，就是思辨，就是先天的科學。

倘若我們將「理解」這一術語，用在思辨的理解上面，則客觀的科學的理解與思辨的理解之不同的一點，就在於前者不由信仰與思辨，而由經驗與歸納以探求牠的對象之原因，就在於前者不由先天而由後天以探求他的對象之原因。自然科學，不在自然現象之外部，也不在自然現象之背後以求原因，而是在自然現象之中，而是藉自然現象以求原因。現代的研究，不探求外在的創造者的原因，而探求內在的系統 (Immanente System)。而探求時間上連續地而發生的現象之方式或一般的樣式。非科學的原因，是「事物本體」，是獨立地產生結果的（按即發生作用的）渺小的神，牠自己便藏在道神之背後。反之，科學的原因，只是探求結果——為現象之一

般的性質的結果——之理論。只是探求現象之普遍的東西。所謂探究某

便藏在道神之背後。反之，科學的原因，只是探求結果——爲現象之一般的性質的結果——之理論，只是探求現象之普遍的東西。所謂探究某一原因，就是指概括種種現象，將種種經驗的事實排列於一個科學的法則之下而言。「從這裏出發，於是關於自然之知識，就復歸於最少數的事實」。

愚夫愚婦之如小孩似的迷信與流行於某一時代的歷史的迷信之間之相異，日常平凡的知識與最高尙的稀有的新發見的科學之間之相異，前後二種相異，恰恰是一樣的。所以我們在這裏引用日常所熟知的例證，以代替所謂高遠的科學的例證，是不會錯誤的。在應用歸納的科學的方法，以追求牠的（即指科學的）高遠的目的的科學沒有被發見以前，人類的常識久已就實行歸納的自然科學的原因之探究。然而常識一旦走到牠的日常熟知的環境以外，牠便完全如自然科學者一樣，而信仰思辨的理性之秘密的原因。所以無論何人，如果要鞏固地立足於真實的知識之基礎上，就不得不把握從歸納的理性以探求牠的原因之方法。

爲得這個目的，所以我們對於理性之本質所研究的結果，這得略述一下。我們知道：理解能力並不是事物本體或向自，也不是現象本體或向自，這就是因爲理解能力只有與其他的對象接觸時才得現實之故。所謂我們每每知道（按卽意識上的知道）某一對象，並不是說只是藉對象而知道對象，並且還要藉理性而知道對象。意識和其他存在物一樣，也是相對的東西。知識（按卽理解）是與種種雜多的對象相接觸的。知識是伴着區別，伴着主觀與客觀，伴着一致中之種種雜多的對象而存在的。所以一切事物，互爲原因，互爲結果。現象之世界全體，——思惟不過是這一切全體中之獨特的分量，不過是這一切全體之一形態，——是一個絕對的環，在這一環之內，無論什麼地方，都有開始與終結，無論在什麼地方，都沒有開始與終結；在這一環之內，一切事物是本質的東西，同時又是現象；是原因，同時又是結果；是一般的東西，同時又是獨特的東西。自然之總和，最後不過是一個一般的單一，所以從這一見解出發，其他一切特獨的

單一就形成爲多樣 (Mehrfachheit)，恰如這個一樣，從而同一的本質，或客觀性，或現象世界，——或任憑我們叫做什麼都可以——要之這就是一切現象之總和，這就是作用（按即結果）之總和，這一總和，便是一切事物之究極的原因，而其他一切的原因，都不外結果而已。可是在這裏我們千萬不可忽略：一切原因之原因，並不是超自然的存在物，也不是優越的存在物，而只是一切結果（按即作用）之總和。一切原因都有結果，一切結果都有原因。

恰如不可以將可以看見的東西和視覺分離一樣，恰如不可以將五味和舌分離一樣，恰如不可以將一般的東西和獨特的東西分離一樣，也不可以物質地將原因和其結果分離。縱令如此，思惟能力却將這些東西區別。在這裏，我們必得認清楚：這樣的區別，只是理性之形成，乃是爲求到達合理所不可缺的形式，乃是爲求到達意識所不可缺的形式，乃是爲求科學地行動所不可缺的形式。知識（按即理解）之實踐或科學的實踐，從

一般的東西導出獨特的東西，從自然之中導出自然的事物。但是，倘若誰站在戲臺的背後去看思惟能力，則結果恰恰相反，誰就會知道從獨特的東西以導出一般的東西，從自然的事物以導出自然。縱令我們的實踐的理解，認為後來發生的事物，是以前發生的事物之結果，認為作用（按即結果）是原因之結果；然而理解之學理或科學之學理，却告訴我們：以前發生的事物，由以後所發生的事物（按即繼續以前所發生的事物而起的事物）而得到理解，原因由其作用（按即結果）而得到理解。從思惟能力——牠是從事概括萬物的工作之器官——看來，與概括相反對的東西，（按即一般的東西之反對物）如獨特的東西，如具體的東西，都是第二位的；但是從理解着其自身的那種思惟能力看來，則這些東西，都是第一位的。然而理解之實踐，並不會因牠的理論（按即理解之理論）而變化，並且也不能因牠的理論而變化，而只是理解之理論，為意識定立安全的步調而已。科學的農夫與實踐的農夫之區別，並不在於他們是否有理論與方法，——其

實兩者都有理論與方法，——而是在於科學的農夫理解了理論，實踐的農夫則本能地去形成理論。

還要進一步來說明。理性從既存的東西多種多樣的東西，以產生真理。一般，從時間上連續發生的多種多樣的東西及其變化，以產生真實的原因。恰如空間之性質，是絕對的多種多樣一樣，時間之性質也是絕對的變化不居。時間與空間之一刻一點，都是新的，本元的，而不是曾經存在過的東西。我們得思惟能力之助，得用一般的概念，以概括空間之多種多樣，得用一般的原因，以概括時間之變化，如此，我們便能理解這一絕對的變化和絕對的多種多樣。理性之完全的本質，就在於概括感覺的現象，就在於從獨特的東西抽出一般的東西。運用理解——即從事於概括作用的理性之器官——這一知識，而又沒有充分地理解了理解的人，就忘記了理解之中是必要一種存在於概念之外的，已存的對象一事件。理解能力之存在，不能在理解存在一般以上而進一步地理解一切。無庸說，

我們之所以理解存在，只有在我們於存在的一般性中去觀察存在，才為可能。思惟能力所理解的。並不是存在，而是存在之一般的要素。（註二）

從例證上，我們來說明理性之過程，——即說明理性理解以前所不知道的事物之過程。假定在某一混合物中，忽然地，並沒有什麼明顯的原因而發生了一種奇異的變化，——即發生了在預想之外而不曾知道的變化。進一步再假定，從此以後，這種變化又累次地發生了，一直到經驗告訴我們；這種混合物的奇異的變化，乃是每次在與日光接觸時而發生的。到了這個地步，理性之過程，便已經因此明白了。更進一步再假定，以後許多經驗告訴我們：其他許多物質，也含有與日光接觸即發生同一的變化之性質。所以我們便可以將不會知道的這種新現象，和多數的同一種類的現象，列為一類；實言之，較為寬廣較為深遠較為完全的理解，我們便從此得到了。最後，若是我們發見了日光的一部分與混合物的獨特的要素相結合時，即發生新的變化，那末，我們便已純粹地對這種

經驗概括了，或者我們便已純粹地經驗過這種過程了，換言之，即成了這種變化之理論，即理性解決了牠的問題。縱令如此，然而理性的工作，也就止於將植物界與動物界區分為科 (Gattungen) 屬 (Familien) 種 (Arten) 等等而已。發見了某一事物之種，屬，性 (Geschlecht)，這就叫做理解了某一事物。

就是理性對於已存的變化之原因之考察，也是運用上面這一過程。

我們不得由視、聽、感觸、而知道原因，即不能由感覺而知道原因。

原因是思惟能力之產物。當然，這並不是說原因是思惟能力之純粹的產物，而是思惟能力與感覺的材料結合時所產生的。這種感覺的材料，在由思惟能力所產生的原因中，存有牠的客觀的存在。恰如某一真理不得不是客觀的現象之真理一樣，所謂原因，也不得不客觀的已存的作用（按即結果）之原因，換言之，即不得不是現實的原因。

對於某一獨特的原因之理解，是以對於牠的材料（按即獨特的原因之

材料)施以經驗的觀察為條件；反之，對於一般的原因之理解，是以理性之觀察為條件。在理解某獨特的原因一情形中，則各因其情形而變異其材料與對象；但理性却是不變的，却是一般的。所謂一般的原因，即係純粹的概念；獨特的原因之理解之多種多樣，或者獨特的原因之多種多樣的理，都是這種概念之材料。所以我們要分析這種概念，（即一般的原因之概念）我們便不得不復歸到一般的原因之獨特的材料，便不得不復歸到對於獨特的原因之理解。

在以石投水，水面發生波紋一情形中，石固然是波紋之原因，但是水之流動性，也一樣是波紋之原因。若是石落在固體的物體上，便不會發生什麼波紋。所以在落下的石與流動體接觸時，才會發生波紋，即兩者相。互。作。用（Zusammenwirkung）時，才會發生波紋。原因，在其自身，便是作用，（按即結果）而作用（即波紋運動）也會變成原因，——只要波紋運動將浮在水面的軟木塞推盪到岸邊。然而，不論在那一種情形中，原因

依然是相互的作用，（按即結果）質言之，即不外波紋運動與軟木塞之輕鬆的性質兩者之相互作用。

這種落在水中的石，並不是一般的原因，並不是原因的本體。只有在我們的思惟能力，以獨特的原因爲材料，再從這一材料以產生一般的原因之純粹的概念時，我們才到達這樣的原因（按即指一般的原因，按即指原因的本體）。落在水中的石，只是繼石的動作而起的波紋之原因；從而落在水中的石，只有根據波紋一般必定繼石的動作而起的一經驗，牠才是一般的原因。

在已存的現象之先一般地而發生的東西，我們叫做牠爲原因，一般地繼續以前發生的東西，而起的東西，我們叫做牠爲結果。只有因爲無論在何處（或一般地）波紋接着落在水中的石而起時，我們才認爲石是波紋的原因。反之，若落下的石不是先一步所發生的現象，却又起了波紋，在這裏，則波紋便有其他的一般的原因。水之彈性，常是在波紋運動一般

之先所發生的現象，常是一般的東西，在這一範圍以內，則水之彈性便是波紋之一般的原因。或者，下落的某回體，一般地發生於環狀波紋——波紋運動之特殊的形態或特殊的種類——之先，在這一範圍內，則落下的固體，便是環狀波紋之原因。原因每每隨着存在於觀察之中的現象之範圍，而發生變化。

我們不能只用理性（按即內觀的推論）而核定原因，原因不是由頭腦中引出的。要核定原因，物質，材料以及感覺現象是必要的。某一定的原因，必需要某一定的物質，換言之，即需要感覺現象之某一定的分量。在自然之抽象的單位（按即一致，或單一，或統一）中，物質之相異，是為自然的分量之相異所代表。這種每一分量，在時間上先後發生，質言之，即先發生的東西與繼以先發生的而後起的東西。從而叫以先發生的一般的東西，為原因；叫繼起的一般的東西，為結果。

在風搖動森林一情形中，風之搖動力固屬是這一情形之原因，然而森

林之可以搖動的性質，也一樣的是這一情形之原因。某一事物之原因，便是這一事物與其他事物之相互關係（Zusammenhang）。同一樣的風，可以搖動森林，却不能搖動岩石與牆壁，這一事實便明證了：原因與作用（即結果）並不是從質的方面而異，而是原因與結果不過一相互作用而已。

倘若知識或科學，將某一獨特的東西，認為是某一變化之原因，實言之，即認為是某一連續發生的現象之原因，則在這一範圍內之所謂原因，業已不是認為是外部的創造者的原因，而只是指連續發生的現象之一般的樣式的原因，而只是指連續發生的現象之內在的方法的原因。只有在我們觀察變化——這一變化，是我們要核定其原因的變化——之一定的範圍，一定的連續，一定的數量時，我們才可以明白地核定某一定的原因。從而在連續發生的現象之已存的範圍以內，一般以先發生的東西便是原因。

搖動森林的風，和為一般的原因的風之相異，就在於以下所述一點；

即後者在某一地方狂吼怒號，在他一地方又飛沙走石，在這裏發生這種動作，在那裏又發生那種動作，牠除搖動森林之獨特的動作以外，還發生一般的作用（即結果）。搖動森林的風，只有在牠的現象一般發生在森林搖動以前一範圍之內，牠才是原因。反之，在岩石與牆壁一情形中，則牠的堅固的性質，便是一般地在風以前所發生的現象，從而這種堅固的性質，却又變成爲抵抗風之搖動力的原因了；縱令如此，然而倘若一旦發生強烈的暴風時，則微風又變成了岩石與牆壁等對象之固定（即不能搖動）的原因了。

因已存的對象之分量或數之不同，隨而原因之名稱也就各殊。如一個旅行團從遠足疲乏地回來了，則這裏所發生的變化（按即疲乏）之原因，既可歸之於長途的跋涉，也可歸之於旅行者身體的羸弱。換言之，即某一現象，決沒有離開這一現象而得到的原因的本體。表現這一現象的一切，都是惹起這一現象的動力：如旅行者身體之構造及其性質，如道路之

物質的構造及其長度，如步行時間之長等等，都是惹起這一現象的動力。

然而若是我們的理性在某一獨特的變化上，——如上所述，即在感覺疲乏的現象上，——要去核定牠的獨特的原因，則要而言之，只有從種種要因之中，去核定那一種惹起疲乏這一現象之最厲害的原因。所以不論

在這一情形中，抑或在其他情形中，理性之工作，就在於從獨特的東西發展到一般的東西；如以上一例，就是從疲乏的知覺之已存的數量中，以選擇其一般地發生於疲乏以前的東西（Was im Allgemeinen Erinnerung

vorhergeht）。若是這個旅行團的大多數或者全數都感覺了疲乏，則步行便是疲乏之原因；若是只有二三人感覺了疲乏，則二三人體質之羸弱，

便是疲乏之原因，——這裏所謂原因，都是一般地發生於現象以前的東西（註二）

再示一例。倘若鳥為礮聲所驚，則這一現象，便是礮聲與鳥之驚駭性所結合的相互作用。在這一現象中，倘若大多數的鳥都為礮聲所驚

走，則礮聲便是一般的原因；倘若只有少數的鳥爲礮聲所驚走，則少數的鳥之覺驚駭性便是原因。

結果 (Wirkung) 卽是連續發生的現象。自然中之一切事物，都係相互連續而發生的，一切事物有先行發生的，也有繼起發生的，所以除非由我們的思惟能力統一了這些既存的材料（按卽以下所述的自然的東西，現實的東西，感覺的東西）。而找不出原因的時候，我們才可以叫做自然的東西、現實的東西、感覺的東西、爲絕對的結果，而其本體沒有什麼原因。所謂原因，是對於感覺的現象之心的概括而言。原因與結果的關係，彷彿是從「無」中創造出來的奇異。因此，原因與結果的關係，便永遠成了思辨之對象。思辨的原因，創造了牠的結果。然而在事實上，「結果」只是材料，頭腦或科學才從這些材料出發以形成原因。原因是心之產物，（按卽理性之產物）然而非純粹的心之產物，而是心與感覺世界結婚所生的兒子。

「一切變化都有其原因」一命題，這是先天的真理，這個真理，我們無從經驗，正因人類不能經驗一切變化之故，並且這一命題之必然的一般的真理，無論何人都不能置疑，而是千萬萬確的，——如果康德這樣的主張；則我們在今日便明白了這一命題，只是我們所命名為理性的一現象，乃係從多種多樣以認知一致的一經驗；換言之，這一命題就是指從獨特的東西發展為一般的東西之理性，或思惟而言。「一切變化都有其原因」這句話之所以為確切的知識，就不外是指「我們是有思惟的人類」一確切的知識而言。『我思故我在』(Cogito ergo sum)。我們雖不能科學地分析我們的理性之本質，然而我們可以本能地去經驗牠。恰如我們知道一切的圈都是圓的一樣，恰如我們知道甲等于甲一樣，我們的理性能力，也可以從一切已存的變化中去抽出原因，這是確切的。我們知道一般的東西是理性之產物，我們知道理性與一切已存的對象接觸時，產生一般的東西。從而存在於某一對象之前後的一切對象，都是有時間性的東西，都是變化；

所以在我們——我們是理性的（或思惟的存在——所經驗的一切變化之中，都不可不有一般的先行的東西，都不可不有原因。

真實的原因與推測的原因之本質上的區別，英國懷疑論者休謨(Hume)久已就注意到了。如休謨之見，原因之概念，其內容不外就是一般地先行於某一現象之經驗。反之，康德却說得恰當而且有理，他以為原因與結果之概念，與其說這一概念是表示一種緩慢的，偶然的，前後連續而起的東西，無甯說這一概念是表示一種更為緊密的關係，在原因之概念中，含有一定的結果，這一結果，即是必然地、嚴密地、一般地、而發生的東西。可是在這裏康德却認為理性是先天的，理性不能經驗，而是超越經驗範圍以外。

對於唯物論者，（按不是指辯證法的唯物論者）——唯物論者否認心之一切自主，認為只有由經驗才可以找到原因，——我們的答覆便是如次：預定原因與結果之必要與一般，這一事實，表明了經驗之不可能。從而

對於唯心論者，我們的答覆便是如次：誠然，理性也探求為經驗所不能為力的那種原因，但是，這一探究，並不是先天地去探究，而是後天地去探究，而是根據於經驗的已存的結果去探究。感覺所不能為力的抽象的概括之發見，固屬只有心就為可能，但是只有在感覺的現象之已存的範圍以內，心才可以從事於概括作用。

第二節 心與物質

理解能力一般的依存於物質的感覺的前提上的理解，再恢復了牠對於客觀的現實之權利，——這一權利，是從來被觀念與思想所否認的。自然之多樣的具體的現象，被哲學的想像及宗教的想像，逐出於人類的思維之外，但是自從現代自然科學發展以來，這種現象再科學地復活於專門之領域中（註四），並且因頭腦機能之理解，這種現象又獲得一般的理論的承認。

不過自然科學到這個時候，却只是採取獨特的物質、獨特的原因以及

獨特的力而為牠的對象；但是關於討究一切事物之原因、物質、力等所謂自然哲學上的一般的問題時，自然科學則依然沒有知道。這種事實，從唯心論與唯物論兩者間的巨大的矛盾，便可以看出來——這一矛盾，在一切科學的著作中，都一貫地表現着。

「我在這封書信中，希冀成功以下一事件：即確證為獨立的科學之化學，對於較高的精神文化，予以一最有力的手段，實言之。學習化學，不僅在增進人類之物質的利益上是有用的，而且在我們洞察創造之不可思議上，——這種不可思議，與我們的存在、與我們的幸福、與我們的發展有最密切的關係，——也是有用的」

李畢希 (Diebig) 這一段話，就是表示當時所流行的一見解，即認為物質的利益與精神的利益是絕對對立的。雖然這種區別，（按即指物質的利益與精神的利益之區別）。屬於暗昧，不能成立，可是上面所引用的這一見解之主張者（按即李畢希），却還認為物質的利益與精神的洞察是

對立的，而且認爲精神的洞察與我們的存在、我們的幸福以及我們的發展有最密切的關係。但是，所謂物質的利益，除了就是從抽象上以表示我們的存在、幸福、發展以外，又還有其他的意義麼？難道這些東西（按即指我們的存在等）就不是物質的利益之具體的內容嗎？他不是明明說對於創造之不可思議之洞察，就是促進了我們的物質的利益嗎？反之，難道我們的物質的利益之促進，就不要對於創造之不可思議之洞察麼？結果，究竟從什麼地方去區別物質的利益與精神的洞察呢？

李畢希與自然科學界的學者共鳴，認爲高尚的東西，精神的東西以及觀念的東西，都是與我們的物質的利益對立的，實在自我們看來，這些東西不過是物質的利益中之獨特的部分而已；精神的洞察與物質的利益之區別，恰如圓與角之區別一樣，圓與角固屬對立，然而圓與角同時又不外是隸屬於一般的「形」(Form)之不同的獨特的類別而已。

這就是自從基督教時代以來，人們慣用這種輕蔑的話語，說物質的、

感覺的、肉體的東西，是生了鏽的，盡食了的、東西。所以即令對於感覺的實在之反感，不拘從思惟出發，抑或從行為出發，都被消滅了的今日，而人們依然保守地因襲古代這種輕蔑的話語。到了自然科學的這一時代，基督教所謂精神與肉體之對立，在實踐上業已被征服了。縱令如此，可是對於精神與肉體之對立之理論上的解決或消解，——即證明精神的東西就是物質的東西，物質的東西就是精神的東西，——在今日却依然闕如，從而只有由這種理論上的解決，才可以將從來輕蔑物質的利益之臭惡的話語一掃而盡。

現代的科學，一般就是自然科學。只有在科學是自然科學這一範圍以內，科學一般地才夠得上稱為科學；換言之，只有在意識上，以現實的東西，感覺的東西以及自然的東西為其對象的思惟，才是科學的思惟。所以在這裏，如其是科學之代表或友人，便不應與自然或物質敵對。事實上，他們並不是自然與物質之敵人。但是在他方面，科學之赤裸裸的

存在，却表示了：只是以這一自然，只是以感覺世界，只是以物質或材料，還不能使我們滿足一事實。其以物質的實踐或以物質的存在爲對象的科學（或思惟），並不是以完全的形式努力於自然之再生產，（按所謂再生產者，即將自然之如實的狀態複寫一遍之謂。）並不是努力於感覺的材料。自然之再生產，這就是因爲感覺的材料的自然，在其他的方面，業已存在了之故。如果科學不注意到新的事物，則科學便是無用的長物。

只有因爲科學，能在材料之中，能在物質之中，成就新的要素，科學才能夠取得特別的承認。（按即指科學爲人們所特別地承認。）科學所注意的，並不在牠所研究的材料，而在於理解；質言之，科學所注意的，就是對於材料之理解，對於物質一般的性質之理解，對於真實的東西一般的東西之理解，即在於『從連續移動不居的現象中以理解其固定的極點（Pol）』。宗教之超自然地以與俗世對立，科學當作較爲高尚的，較爲神聖的，較爲精神的東西而與物質對立，其實這就是超越現象世界之森羅萬象的一種能

力，就是從獨特的東西之中以抽出一般的東西（或普通的東西）的一種能力。

較爲高尙的精神的利益與物質的利益之區別，並不是絕對的區別，並不是從質上的區別。現代唯心論之積極的方面，不在於牠輕視飲食，不在於牠對於俗世的財貨的歡樂與性交的歡樂之輕視，而在於牠除掉以上諸歡樂之外，還承認有其他的物質的享樂，如耳目的享樂，如藝術及學問的享樂，一言以蔽之曰：即在於牠承認有所謂全人格的享樂。你不可溺於情慾，不可耽於物質的歡樂，這種話就是說你不可偏於一方的慾望，而要注意到你的一般的幸福與你的全部的發展，質言之，就是你要在你的全部的一般的發展中注意到你的存在。唯物論（按這也不是指辨證法的唯物論而言。）的理論之缺乏，就在於牠不承認一般的東西與獨特的東西之區別，就在於牠認爲個別的東西與普通的東西是同一的。唯物論不承認心這個東西，有超越肉體的感覺世界之分量上的優越性。反之，在他方面，

唯心論却忘記了分量上之相異中的性質上之一致。這（按即指唯心論忘記了分量上之相異中的性質上之一致一事而言。）便是超越的，便是將相對的相異而形成爲絕對的相異。這兩個陣營（按即指唯物論與唯心論。）的衝突，就在於誤解了我們的理性和其已存的對象（或物質）之關係。唯心論者，認爲只有理性才是一切理解之源泉，同樣，唯物論者，認爲只有感覺的世界才是一切理解之源泉。要消解這一衝突，只要以下一種洞察便夠了：即這兩個陣營所認爲的理解之源泉，都是彼此相互依存的。所謂肉體與精神、現象與本質、形式與內容、質與力、感覺的東西與道德的東西等等，在唯心論便只看到這些東西之相異性（*Verschiedenheit*），在唯物論便只看到這些東西之一致性（*Einheit*），——然而所有這些區別，都只屬於一個共通的種屬（*gemeinschafliche Gattung*），這種共通的種屬，建立了獨特的東西與一般的東西之區別。

徹底的唯物論者（按這也不是指辯證法的唯物論者。）是純粹的實踐。

家，而沒有科學。但是不問屬於那一陣營，然而因為知識與思惟是一切人類所具有的真實的性質，所以在事實上，純粹的實踐家，是不可能的。以經驗的法則為基礎而實行的最單純的「實用的技術」，和以學理上的原則為基礎的科學之實踐之區別，只是分量上的或程度上的區別。所以在他方面，澈底的唯心論者，也與純粹的實踐家一樣，同是不可能的。唯心論者所欲求的東西，便是：無獨特的東西的一般的東西（das allgemeine ohne Besonderes），無物質的精神（Geist ohne Materie），無質的力（Kraft ohne Stoff），無經驗的或無材料的科學（Wissenschaft ohne Erfahrung oder Material），無相對的絕對（Absolutes ohne Relative）。可是假使思想家也與自然科學家一樣，以真理以存在，或以相對的東西為其研究之對象，則這樣的思想家又怎樣的成為唯心論者呢？這些思想家，只有在他們的專門的領域之外，便是唯心論者，在其領域以內，却不會是唯心論者。近代的心（即自然科學的心）只有在牠包含一切的物質一範圍以內，

他才是非物質的。然如天文學家墨德勒爾(Mædler)，還認爲使我們『從物質的羈絆解放出來的』這種精神力之真實的向上，乃是一般的期待，這一期待毫無滑稽的意味；並且他還相信沒有一種再好的東西，可以代替這一期待；從而他還想將『物質的羈絆』明確地規定爲物質的牽引力。誠然，在人們還認爲心是一種宗教的幽靈之時，這種從物質的羈絆解放出來以增進精神力的這一期待，與其說是滑稽，不如說這一期待是可憫。但是在我們認爲心是現代科學的心時，在我們認爲心是人類思惟能力時，則我們便有一個較好的科學的說明，以代替傳統的信仰。在這個時候，物質的羈絆，並不是物質的牽引力，而是解釋爲感覺現象之多樣性(Mannigfaltigkeit)；從而物質之能『羈絆』心，只有在思惟能力還沒有征服事物之多樣性一範圍內，才爲可能。所以以上所謂心之從物質的羈絆而解放出來，就是從獨特的東西(按即指多樣性而言)發展爲一般的東西之意。

第三節 力與質

凡綿密地追求了我以上所敘述的思想之本幹——以下還得要說明——的人，一定不待我再說明，便可以知道這一節所謂力與質一問題，也是從對於獨特的東西與一般的東西之理解，而得到這一問題之解決。抽象的東西（按即一般的東西或絕對的東西）與具體的東西（按即獨特的東西或相對的東西）之間究竟有什麼關係呢？這一問題，是人類之共通的問題，即不論在心靈的力之中，（按即指唯心論者之所謂力。）抑或在物質的材料之中，（按即唯物論者之所謂質。）都無非是尋求世界之衝動，無非是尋求事物之本質，無非是尋求科學之極致。

李畢希——他喜歡離開他的獨特的歸納的科學而漂浪到思辨的思索之領域上去，——如唯心論一樣的說道：「力是不可看見的，我們不能用我們的手去把握力；我們要理解力之本質，要理解力之本性，我們便不能不考究力之作用。」若是唯物論者是這樣的答覆李畢希道：「質就是力，力就是質，沒有力的質是不會有的，沒有質的力也是不會有的；」那末，這

一事實，便表明了唯心論者與唯物論者（按這裏連用兩個唯物論者，都不是指辯證法的唯物論者。）雙方都只是消極地決定了質與力之關係。在戲院裏面，舞臺監督者問丑角道：「丑角！你在那裏？」丑角答道：「我與其他的人們在一塊兒。」舞臺監督者又問道：「其他的人們在那裏？」丑角又答道：「與我在一塊兒。」在這個例子上，便是兩個答案，同一個內容，同樣，在唯心論者與唯物論者，便是各以不同的話語，在一個無可爭論的事實上，而反覆地爭論着。他們愈加爭得起勁，便愈加表現得這一爭論是可笑。縱令唯心論者，區別質與力，然而他却沒有否認力之現實的現象是必然與質結合這一事實。其次，唯物論者，縱令主張沒有力的質是不會有的，沒有質的力是不會有的，然而他却沒有否認反對者所主張的「力與質是相異」的一事實。

這一論爭，自有牠的相當的根據，自有牠的對象；但是，這一對象在這一論爭中，却沒有明顯地表現着。唯心論者與唯物論者，都本能地隱

蔽這一對象，爲的是如果闡明了這一對象，雙方便不得不承認自己之無知識。從而雙方都企圖證明對手的說法之不充分，——雙方都充分地企圖確立各自的證據。蒲希勒爾 (Buechner) 在他的著作質與力 (Kraft und Stoff) 一書中得到一個結論：經經的材料對於超越的問題，不能給予一個確定的答案，不能給予一個積極的答案；反之，他又說：經驗的材料，「對於超越的問題，給予一個消極的答案，以掃蕩假說，却是充分的。」把這句話換過來說，就是：唯物論者的科學，證明「他的反對者不知道什麼」一事，是充分的。

精神主義和或唯心論者，信仰力之精神的本質，信仰力之幽靈的不可解的本質。唯物論的研究家，却採取懷疑的態度。但是不論在這樣的信仰上，抑或在懷疑上，一樣都沒有科學的證據。唯物論之勝過唯心論，僅僅以下一點：即唯物論者不在現象之背後，不在物質之領域以外，去尋求超越的東西、本質、原因以及力。但是唯物論者，忽略質與力之

相異，否認了這一相異上的問題，在這一點上，却又不及唯心論者。唯物論者固執於質與力之事實上的不可分離，對於這一分別，（按即質與力之分別。）只有『一個外部的理由——即從我們的心之系統的要求而出發的理由，』才為可能。蒲希勒爾在他的著述自然與心（*Natur und Geist*）第六十六頁上說道：『力與質之相互分離，在我看來，並沒有別的，只是一種思想的事物，只是幻想，只是沒有現實性的觀念，只是不存在於常識上的自然之研究的一種假說；正因為自然之一切現象，便會因這種分離而變成為黑暗與不可解之故；』然而倘若蒲希勒爾以自然科學之某一部門，而代替『自然哲學』的議論，並且有效果似地以處理問題時，則他的實踐，馬上便表示了質與力之分別，並非由於『外部的』必要而來，而是由於內在的必要而來，質言之，即由於迫切的必要而來；馬上又表示了，只有由這種分別，（按即質力兩者之分別。）我們才可以說明自然現象，我們才可以理解自然現象。縱令蒲希勒爾在他的質與力一書上所選用的標語（

Motto) 爲「現在我所欲求的東西便是事實」，然而我却可以向讀者諸君保證：他所引用的這個標語，與其說牠是一種嚴正的意見，無甯說牠是沒有思想的話語。唯物論決不是這樣粗笨：只是欲求事實。事實之性質，是無限的外被 (innendlicher Huelle)。蒲希勒爾所尋求的那種事實，並非滿足蒲希勒爾的欲求之特殊的記號。就是惟心論者，也一樣的尋求這種事實。只是追求假說的人，不能算是自然科學的研究者。耕種科學的園地的一切人們所共同欲求的東西，與其說是事實，不如說是對於事實之說明或理解。與其說科學注重於肉體的質，不如說科學注重於精神的力，與其說科學注重於質，不如說科學注重於力，這在蒲希勒爾的「自然哲學」固然不是例外，即在唯物論言，亦無可置喙。質與力之區別，是「從我們的心之系統的要求而出發的。」誠然是如此！但是一切科學，都是從我們的心之系統的要求而出發的。

力與質之對立之陳古，正如唯心論與唯物論之對立之陳古一樣。因

對於心之信仰。便認爲某一祕密的性質便是一切自然現象之原因的這一幻想，便是最初想消解這一對立之企圖。到近來，因爲科學以科學的說明，以一般的說明代替了幻想的惡魔，所以這些特殊的心之大部分便被驅逐了。若是我們能夠驅逐純粹的心之惡魔，則我們也不難於從對於心之本質之一般的理解上，以驅逐所謂力之特殊的心，從而精神主義（或唯心論）與唯物論之對立，便因此科學地得到消解了。

在科學之對象上言，在心之對象上言，力與質是沒有分離的。在肉體的感覺世界中，力便是質，質便是力。「力是不可看見的。」呵！不錯！視之自身，便是純粹的力。視，恰如爲眼之作用一樣，也是牠的對象之作用；並且這種二重作用與其他的作用，便是力。我們看不見事物自身，但是我們看見事物所給予我們的眼睛上的作用：即我們看見事物之力。並且力不僅給我們看到，而且給我們聽到，嗅到，味到，觸到。誰又會否認他能夠觸到熱之力，寒之力以及引力之力呢？我在上面業已

引用過科白 (Koppe) 教授所說的話，他說：「我們不能知覺熱自身，我們不過因熱之作用，得到在自然之中，存有牠的力的這一結論而已。」換言之，即我們所見的所聽的所觸的，並不是事物，而是事物之作用或事物之力。

恰如說我們感覺力而不感覺質之為真理一樣，反之，也可以說我們感覺質而不感覺力，是真理。在事實上，如前所述，力與質都不能離開對象。但是我們得藉思惟能力，在同時而起的以及相次而起的現象上，以區別獨特的東西與一般的東西。例如：我們能夠從視覺之種種現象中，抽出一個叫做視覺的一般的概念，並且認這種一般的視覺就是視力，從而以與視覺之獨特的對象（或質）相區別。這就是我們運用理性之作用，從感覺的森羅萬象中，以抽出其一般的東西。例如：水的種種現象之一的東西，就是與水之材料（或質）相區別的水力。若是物質異面長度同的槓杆却都有同樣的力，那末，這個時候，只有在力代表了種種物

質之一般的東西（或共通的東西）一範圍以內，方才與質相異，這是彰明較著的事實。馬無力便不能挽車，力無馬也不能挽車。在事實上，在實踐上，馬就是力，力就是馬。縱令如此，但是我們還能將挽車的力以與馬之許多其他獨特的性質區別，我們還能將馬之種種功用中的共通的要素，認為是一般的馬力（*Pferdkraft*）。所以當我們區別地球與太陽時，並不需要在這一區別以上的其他假說；縱令在事實上，沒有無地球的太陽，沒有無太陽的地球。

我們之所以知道感覺世界之存在，便是因為意識的作用，但是這一意識却又以感覺世界為其前提。我們從意識的立場出發，認為自然是一個無條件的一致，（按即單位。）依照這樣，自然便是無限地一致；我們從感官知覺的立場出發，認為自然是無條件的多樣性，（即森羅萬象。）依照這樣，自然便是無限地區別。一致與多樣，都有真理，但是只有在一定的前提之下，而且是在相對上，兩者才都有真理。這一事實；全在於我們

從一般的東西之立場出發或從獨特的東西之立場出發以爲轉移，全在於我們用心的眼或用肉體的眼去觀察以爲轉移。如果用心的眼去觀察，則質就是力。如果用肉體的眼去觀察，則力就是質。抽象的（即一般的）質便是力，具體的（即獨特的）力便是質。質是手之對象，實踐之對象。力是理解之對象，科學之對象。

科學，並不爲所謂科學世界所局限。科學超越一切獨特的階級，科學屬於全生命之廣度與深度。換言之，科學屬於一般具有思惟的人類。質與力之區別，也就是這樣。只有愚鈍的狂信，就忽視了實踐上的區別。不使自己的生活過程富足，而僅僅聚積金錢的守財奴，忘記了：金錢之有益之要素。就在於金錢之力上面一事實，——金錢之力，是與金錢之質相區別的；他又忘記了：努力於金錢之領有之爲合理，並不是聚積金錢的富足，也不是幾個銅臭的物質，而是在於金錢之精神的內容，而是在於可以購買生活必需品的內在於金錢中的交換價值。一切科學的實踐，

——這一實踐，就是指以一定的物質為條件並且以預期其成果而實行的一切行為而言，——便證明了：質與力之區別，縱令只實行於思想之中，縱令只存在於思想之上，然而這決不是空虛的幻想與假說，這實在是極有效的觀念。當農夫施肥料到土地上的時候，只有在農夫所用的肥料，不問其為牝牛的糞，抑或骨粉，抑或人造肥料，而在抽象的概念上看來都無關係這一範圍以內，農夫所使用的肥料，才是純粹的肥力(Düngkraft)。又如估秤商品的時候，並不是估秤有重量的質，並不是估秤鐵、銅或石，而是估秤這些東西的重力(Schwerkraft)。

誠然，沒有無質的力，也沒有無力的質。無力的質與無質的力，都不是實在的東西。若是唯心論的自然科學研究者，信仰在物質中玩了魔術的力之非物質的存在，——這種力之存在，我們不得而見，不得從感覺上而知，然而却不得不信仰，——恰恰從這一點上看來，他並不是自然科學研究者，而是空想家，而是靈心論者。在他方面，唯物論者（按也不

是辨證法的唯物論者。) 認為質與力之智力上之區別乃係一種假說，這一句話，也是同樣沒有頭腦。

如果要使質與力之區別得到科學上的理解，如果要使我們的意識如心靈論者流將這種力以太化，又不如唯物論者流否認這種力，那末，我們便不可不理解一般的區別能力(按即思惟能力。) 便不可不理解區別能力的本體，換言之，即不可不理解區別能力之抽象的形式。 智力無感覺的材料，便不能發生作用。 所以要區別質與力，則事物便不可不感覺地存在着，便不可不在感覺上去經驗這種事物。 根據經驗，我們便認為力是質之表現，質是力之表現。 從而我們所應當理解的感覺的對象，便是「力質之合一」(Kraftstoff)；並且因為一切的對象，在牠的感覺的現實性中，既是力質之合一，所以我們的區別能力(按即思惟能力。) 所完成的這兩者(按即質與力。) 之間之區別，便是頭腦工作之一般的樣式，便是從獨特的東西到一般的東西之發展。 質與力之間之區別，一言以蔽之曰：即具體

的東西與抽象的東西之間之普遍的區別。所以忽視了這一區別之價值，就叫做忽視了一切區別之價值，就叫做忽視了智力一般。

若是我們將感覺的現象，認為是一般的質之力，則這種業已被概括了的質，便不過是一個抽象的一般性（按即抽象的概念）而已。反之，我們若將感覺是指種種的質而言，則一般的東西，——一般的東西可以總括事物之相異性，可以統制事物之相異性，可以使事物之相異性一般化，——便是發生獨特的東西的作用的力。所以不拘稱牠為力也好，抑或稱牠為質也好，然而牠總是非感覺的東西（*Unsiinnliche*），即不是在科學上用手工去研究的，而是用頭腦去研究的東西，牠是原因，是本質，是理想，是優越的心，要而言之，牠是包括獨特的東西之一般性（*die Allgemeinheit, welche das Besondere umfasst.*）。

（註一）形而下的科學即物質的科學，即自然科下，以下準此。

（註二）按即思惟能力的工作，就在于從具體的對象以抽出抽象的概念。

(註三)這一節所謂「以前發生的」或「發生於現象以前的」或「先發生的」，都是指在某一作用(或結果)之前亦即指某一現象之前所發生的現象而言，這就是普通所謂原因。

(註四)這一句是指自然科學研究者而言，下一句才是指理性批判之歸納的研究而言，其間有顯明的區別，不可混淆。

第五章 實踐理性或道德

第一節 睿智與合理

科學方法之理解，（即心之理解）係解決全部宗教問題之關鍵，係根本地說明大的謎，或普遍的謎之關鍵，係使我們的研究，整個地復歸於經驗地以理解事物關係之本來的使命之關鍵。如果我們知道了：理性為得牠的活動，需要感覺的材料為前提，需要某種原因，乃是理性之法則，那末，所謂第一原因或一般原因是什麼一問題，立即歸於無用的長物了。

何以故？以我們知道人類的理解，（歐根·狄慈根按這一理解是與全部世界相結合的。）為一切獨特的原因之第一原因，而又為一切獨特的原因之最終原因故。如果我們知道：理性為得牠的工作，必然地需要何種對象，需要一出發點，乃是理性的法則，那末，最初的出發點是什麼一問題，必定也歸於無用的長物了。如果我們知道了：理性從具體的森羅萬

萬之中，抽出抽象的單位，從現象之中，形成真理，從屬性之中，形成實體，而將一切的事物，視爲全體的部分，視爲某種種屬中之個體，視爲某種對象之性質，那末，關於『事物的本體』一問題，關於獨立地隱藏於現象之後的實在 (Real) 是什麼一問題，亦必變爲無用的長物了。一言以蔽之曰：理性相互依存之理解，證實了獨立的理性之要求爲不合理。

到了現在，雖然形而上學的主要對象（即一切原因之原因，一切出發點之出發點，事物之本質等問題），不致使近代的科學，陷于紛擾困憊之中，雖然目前之需要，已經征服了酷好思辨之傾向，然而這樣的在實踐上傾覆了思辨，還不能算爲充分地解決了問題。在理論的法則——根據這一法則，理性在一切實踐上，需要某一感覺地既存的對象——未理解以前，而想一掃無對象的思索之誤謬，一掃主張與感覺的對象不相接觸，而能產生理解的思辨哲學之誤謬，是不會有什麼希望的。今日的自然科學者，當他們由具體的專門領域，轉入到抽象問題的時候，即變換其平日的

態度，就上一件事實（按即指上一整句而言。）便明白地證實了。生命問題之論爭，道德問題之論爭，以及睿智、善、正、惡、等等問題之論爭，都不外表示科學的一致（Einheitlichkeit）界限。嚴正的科學探究者，一旦遇到社會問題，立即放棄他們歸納的方法，徘徊于思辨哲學之領域。在物理學方面，他們信仰什麼不可知覺的物理的真理，信仰什麼「事物的本體」，同樣，他們在社會問題方面，在「事物的本體」的意義上，在絕對的生命狀態的意義上，在無條件的條件之意義上，信仰所謂合理、睿智、正與惡。我們要運用研究之成果，要運用純粹理性批判之成果，就在這一點。

意識（即知識之存在，即一般形態的心的活動，）在于從獨特的東西之中，發展為一般的東西，這是我們所承認的見解，同時我們又可用「理性從對立（按即矛盾）之中，發展其理解」的那種說法，來限制這一見解。心之本質，在于從大小不同，時間各異的各各既存的現象之中，藉外觀以認知事物之本質，藉本質以認知事物之外觀，心之本質，在于從程度相異

的各種欲望之中，藉較不必要的，以區別重要的必要的，藉必要的以區別非必要的；心之本質，在於就一定大小之範圍內，藉小的以測量大的，藉大的以測量小的；喚言之，心之本質，在於比較宇宙內之對立，藉說明以消解其對立。日常的言語，本能地稱理解為判斷。（按即測量）而判斷須有一定的標準。恰如我們不能就任何對象「本體」，認知其大小堅硬明暗一樣；恰如這些用語，指明一定之相互關係，而決定其相互關係時，須有一定之標準一樣；理性要決定某種東西為合理，也不可不一樣的標準。

通常我們把其他時代其他國民其他個人之行爲、制度、概念、格言、認爲不合理，這便是我們應用了不同的標準之結果。何以故？因爲我們忽視了前提和條件故。這種前提和條件，就是使他人之所謂合理，異於我之所謂合理的原因。人類在心的估計上，在事物的理解上，各各不同，正如華氏攝氏兩種寒暑表沸騰點之不同一樣，一則定沸騰點爲八十

度，一則定沸騰點爲百度。相異的標準，乃相異的結果之原因。在所謂道德的領域以內，沒有像物理學上所享有的那樣科學的一致，這是因爲在道德的領域以內，缺乏自然科學從來所尊立的一致的標準之故。然而現時尙有一種企圖，關于所謂合理、所謂善、所謂正等問題，欲以思辨的推論去認知，而不依據經驗的材料。思辨探尋一切原因之原因，探尋無標準的原因；思辨探尋真理「本體」，探尋無條件的無標準的真理；思辨探尋無標準的善；探尋無標準的合理。無標準乃思辨之本質，無限制之矛盾與不一致，乃思辨實踐之特徵。試就宗教信徒而論，彼等關於道德問題的意見，所以能達到一致的結果，實由於彼等有一定之教義，有一定之信條，有一定之戒律之故，換言之，即由於彼等有一定之實際的標準之故。在他方面，如果有人欲以「純粹」理性，認知事物，則我們不難依據不純粹的理解，換言之，即依據個別的知覺，來證實他所說的純粹理性，在實際上，仍然依從於某種標準。

感覺是真理的標準，是科學一般的標準。外界的現象，是物理的真理之標準，具有種種欲望（Bequemnisreich）的人類，是道德的真理之標準。人類之行動，類皆決定於人類之欲望（註一）。渴而教人以飲，窮乏教人以祈求。（按即指欲望而言）。在南方之欲望，受南方之條件所規定，在北方之欲望，受北方之條件所規定。欲望支配時間與空間，支配國民與個人。欲望使蒙昧人肆力於狩獵，使貪食者耽溺於口腹。人類的欲望，給理性以判定的標準，使之判定何者為善，何者為正，何者為惡，何者為合理。凡能滿足我們的欲望者則為善，反之則為惡。人類的物質的。感覺，是道德的標準之對象。是「實踐理性」之對象。人類的需要，有許多類別，所以人類的道德標準，也因之而有許多類別。封建時代之行會會員，在競爭限制之下而繁昌，近代產業界之鉅擘，在自由競爭之中而勃興。他們的利益不同，故其見解亦異。在一方所認為合理的制度，自他方視之，恰恰認為不合理。假使有人想僅憑自己的理性，只依

自己的內省，企圖創造為一般人類所採用的一種合理的標準，那末，這個人就無異想使他個人當做人類的標準。假使有人信賴理性自身之中，具有發見道德的真理之源泉的能力，那末，就陷入於不要感覺不要對象而企圖產生理解的那種思辨的誤謬了。主張人類須隸屬於理性之權威的思想，與人類須服從理性之命令的要求，乃屬於同一的誤謬。此種思想，欲將人類變為理性之一屬性，然而在事實上，理性却成了人類之一屬性。

人類依存於理性，抑或理性依存於人類的問題，與人民為得國家，抑是國家為得人民的問題，恰恰相當。根據最高形式最終結的對答，則人民為第一義的要素，而國家則應人民之要求，而變其形態。但是一旦人民本着主要的利害，掌握了國家權方的時候，而人民却又依存於國家。這就是說：人民對於比較不重要的問題，由比較重要的問題所指導。這就是說：人民為顧慮重大的，緊要的，一般的事件，而犧牲不重要的，輕微的，個別的事件。也就是說：人民使個人的沈溺的娛樂，從屬於根本的

必要的欲望。像這樣教人民以擁護一般的幸福，而擯棄一己的快樂者，並非純粹理性，而是肉體的理性，而是有**限制的錢包的理性**。(Vernunft seiner beschränkten Bourse) 理性以感覺上之欲望為材料，由這一材料以形成道德上之真理。理性之使命，在於從種種相異的程度或範圍之感覺的既存的欲望上抉擇**根本的欲望**，在於從個別的欲望上，抉擇**真實的欲望**，要之理性之使命，就在於**一般的東西之發展**。所以外觀的合理與真實的合理之差異，還要歸於獨特的東西與一般的東西之差異上去。

在前面已經講過，理性為得要存在與活動，為得要一般地去理解，一定需要感覺世界，即理性需要可以認知的既存的對象。存在是理解一般之條件，是理解一般之前提。恰如**真實的存在之理解**，是自然科學之職務一樣，合理的存在之理解也就是**智慧之職務**。理解事物之如實的存在，乃是理性之一般的使命。智慧之使命，在於理解什麼是合理的，恰如自然科學之使命，在於理解什麼是**真實的是一樣**。恰如真實可以翻譯為

一般，同樣，合理可以翻譯爲實用，所以真實的合理的，便是一般的實用的。感覺之現象，其「本體」並非真實的，而只是相對的真實，換句話說：只有牠與其他比較不重要的一般性之現象比較時，牠才可稱爲真實的，或一般的，這一道理，我們在前面論及過了。同樣的道理，不論人類什麼行動，也不能說牠「本體」是合理的，或是實用的，只有與其他持同一目的而難於見諸實用的（或檢直不見諸實用的）行動相比較時，牠才真是合理的，真實的東西或一般的東西，以獨特的對象之關係爲條件，以現象之既存分量爲條件，以一定之界限爲條件，與此相同，合理或實用，也必以既存關係爲條件，在這一關係以內，才是合理的或實用的（註二）。目的乃實用之標準。只有根據已存的目的，才可以決定實用。目的一經確定，則完成其目的之最完全的最一般的行動，便叫做合理的，至於其他的一切比較實用不多的行動，與之相較，一概認爲不合理。

依據純粹理性之分析所法展的法則，知道一切理解，一切思惟，莫不

以感覺的對象為基礎，莫不以感覺之分量為基礎。而且我們的分別力所能分別的萬事萬物，也不外是一種量，因此，萬事萬物所有的差別，只是量的差別，而不是絕對的差別，只是程度上的差別，而不是無條件的差別，這是極其明顯的。就是合理與不合理之差別，換言之，即一時的，或個別的合理與一般的合理之差別，與其他一切之差別相同，仍不過是純粹的量的差別，所以一切不合理的東西，在某種條件之下，又正是合理的，只有想像無條件的，絕對的合理，才真是不合理。

理解一般需要外界的對象和外界的標準，這一道理，如果我們明白了，我們將不會再去探尋無條件的合理，將不會再去探尋純粹的合理。而會在限定在獨特的對象裏面，去探求真理。理解的工作明確規定以後，換言之，即理解之感覺之分量正確地限定以後，理解才能得到明確的，精密的，確實的，一致的結果。假如我們一方知道了某一時期，某一個人，某一階級，某一國民，同時又知道了牠的必要的欲望，又知道牠的

一般的或主要的目的，那末，我們要答復關於什麼是合理，什麼是實用一問題，就一點也不困難了。就是我們要判斷什麼東西，在人類全體看來，一般地承認為合理，也沒有什麼困難；不過這時候，我們所採取的標準，不是人類中某一獨特的部分，而只是一般的人類。科學不僅研究獨特的個人之身體的構造，而且研究人類一般的形態，但是科學要做到這一步，只有以以下所述為條件，才為可能。這一條件，即科學所供給於理解能力的研究材料，不是個別的材料，而只是一般的材料。若是自然科學規定了一個人種學上的一定的標準，隨即按照這個標準，將全人類分別為四個人種或五個人種，假定到了後來，在現實界還發見了非常特別為從來所罕見的某一個人，或某一種族，依照身體上的特徵，絕不能編入到任何人種裏面去，像這樣的事件，決不能說牠是違反了世界之物理的秩序，不過證明了科學的分類，尚未達到圓滿的境地罷了。與此相反，因襲的思想，把某種行為，當作普遍的合理，或當作普遍的不合理，不意在實際的

生活上，遇着反對的事實；而這種因襲的思想，却不受理解之作用的約束，却超越理解之作用，而在世界的道德秩序之中，却對於牠的反對者，否認其市民權（按即指反對因循的思想之權力）。像這樣的因襲，不在反對事件之中，認知自己的法則，在應用上，是有一定的限度的，而乃漠視反對之意見，認定自己的法則，有絕對的作用。這是一種獨斷的行爲，消極的實踐，——即以不合理爲口實，而蔑視一切事實的實踐——絕不是積極的理解，明哲的智慧。

我們的研究，在於論斷什麼是人類合理之一般，所以若是我们只是對於一切人類一切時代一切條件之下無例外地認爲合於實用的行爲，就做做人類合理，那末這一概念，便是絕對的不決定的而且無意義的不明確的概括了。（按即以人類無此絕對的合理之故）。就物理學而論，全體大於部分，就道德而論，善較良於惡，在這一點看來，則我們在前面所說的普遍的不決定的概念，從而又可說是不重要的，非實踐的概念。理性之對

象是一般的東西——但是這一般的東西，就是獨特的對象之概括。理性之實踐，在於討論個別的東西，獨特的東西，在於討論與一般的東西相反對的事物，在於討論一定的獨特的知識。在物理學方面，我們想決定研究的對象，屬於部分，抑屬於全體，我們首先必確定一定的對象或現象。在道德方面，我們想論定什麼是善，什麼是惡，我們必定以人類欲望之一定的既存的特殊的量爲其出發點。絕對的一般的理性，以及所謂永遠的一般的真理，乃愚昧之幻想，乃束縛個人的權力之鎖鏈。現實的真實的理性，是個別的理性，牠只能產生個別的理解。而且這種理解，其概括之限度，不能超過於其所從事活動的一般的材料之上。只有爲一切理性所承認的普遍的合理，才是普遍的合理。如果以某一時代的理性，某一階級的理性，某一個人的理性，當做合理的理性，至於其他時代，其他階級，其他個人的理性，則當做不合理的理性，這樣的區分，只在於相對的意義上，才可以成立。例如俄國之貴族，以農奴制度當做合

理的制度，英國的資產階級，以工銀勞動者之所謂自由，當做合理的制度，而這兩種制度，要之都不是絕對的合理的制度，只是相對的合理的制度，只在多少限定的範圍之內，才是合理的制度。

但是理性之十分重要，我並沒有什麼懷疑的地方，這一點用不着贅述。縱令理性不能獨立地、絕對地、發見思辨的內觀之對象，如道德界之對象，如真、如善、如正、如惡、如合理等等，但是理性藉感覺的既存的關係，却可以區別一般的東西，與獨特的東西，區別存在與外觀，區別根本的欲望與幻想的奢望。雖然我們不相信有絕對的理性，雖然我們不承認有絕對的平和，但是我們拿戰爭與我們的時代，或我們的階級平和的利益來相比較，們我仍然可以把戰爭，叫做不可寬宥的罪惡。只有在我們把追求絕對真理的那種毫無結果的探險旅行擯棄以後，我們才會知道在空間上和在時間上找出什麼是真理。我們的理解，只能相對的有効，要有這樣的自覺，才是最有力的進步之槓杆。信仰絕對真理的人們，採

取「善」人與「合理」制度那樣單調的圖表，作為他們人生觀的基本要素。

因此，凡與他們的想像不合的人類以及歷史上的制度，他們一概反對，可是現實界却一點也不顧到他們的頭腦裏面的幻想，居然產生而且正在產生那些形形色色的制度。如此看來，絕對的真理，就為迷頑固陋之源頭。

反之，對於「永遠真理」之相對性，充分了解以後，才能產生優容包涵的態度。純粹理性之理解，指引我們認清理性之普遍的依存之自覺，是走到實踐理性的真實之路。

第二節 道德與正義

以上我們所研究的性質，只是論證了純粹理性之不存在；只是論證了理性乃各種理解作用一切之總和；只是論證了理性在外觀上彷彿是探討純粹的一般的事物，在實際上，却是探討實踐的具體的理解。我們已經研究了以純粹理解，或絕對理解之學問自任的那種哲學。我們已經發見了那種哲學所持之目的，全屬空虛；已經發見了思辨哲學之發展，不外失望

之連續；何以故？以思辨哲學之絕對的無條件的體系，在時空受有有限故。我們根據物質之說明，足以證明所謂永遠真理之相對的性質。我們知道理性，常依存于感覺界；我們知道任何真理，不可不有明確的制限，以爲牠的必要的條件。尤其是關於生命之智慧的問題，我們認清了純粹的理解力（按即純粹理性）之知識，在實踐上，乃是藉賢明，或合理之依存于感覺的既存的關係而體現。從而我們若是在道德方面，以嚴格的意義，也運用這一理論，那末關於正邪是非之爭，也可以藉科學的方法，得到一個科學的一致。

異教徒之道德，不同於基督教徒之道德。封建時代之道德，不同于近代資產階級之道德，前者以勇敢爲道德，後者以支付能力（Zahlungsfähigkeit）爲道德。總而言之，一時代有一時代的道德，一國民有一國民的道德，這是彰明較著的事實，用不着詳細說明。只要我們理解了這一變化（按即承上一句而言）是必然的，只要我們理解了這一變化是人類

之歷史的發展之特徵，我們便會擯除「永遠真理」（所有的支配階級，都異口同聲地主張自己自私自利的法則，即是永遠的真理。）的信仰，而傾注於科學的知識，——科學的知識，認定絕對的正，乃我們靠着思惟能力，從各個正之中所抽出的純粹概念。一般的正，（按即絕對的概念之正）與其他所有一般的概念（按即公名 *Gattungsnamen*）——例如一般的概念之頭——同一意義。所有現實的頭，全是具體的頭不是屬於人類的頭，便是屬於動物的頭，有的頭長，有的頭圓，有的頭狹，有的頭寬，總括一句，各個頭有各個頭的特徵。但是同時各個具體的頭，也有為一切的頭所共通具有的一般的性質，比方說頭是身體的主宰一性質，即其一例。不僅如此，而且每一個頭，其所具有的一般的性質，不下於個別的性質，其所具有的共通的性質，不下於獨特的性質。思惟能力，從現實的個別的頭之中，抽出一般的性質，從而形成絕對的頭（按即一般的頭）一概念。恰如絕對的頭，代表所有的頭之共通的性質，同樣，絕對的正，（按即一般的

正)代表所有的正之共通的性質。不論頭的概念，不論正的概念，同是觀念上的存在，而不是實質上的存在。

凡屬現實的正，都是獨特的正，只有在一定條件之下，對於一定的時期，限於這一國民，或限於那一國民，才有正之可言。譬如「汝等不應殺人」這句話，在平時則爲正，在戰時則爲惡。在激發羣衆之熱情以擁護自己利益之資產階級的社會之多數者視之則爲正，在野蠻人視之則爲惡。

因爲野蠻人的進化階段，還沒有進到尊重平和與社會生活的時代，所以他們把「汝等不應殺人」那樣的命令，當作侵犯他們的自由，當做不道德。又譬如謀殺事件，就愛護生命而論，固爲罪不可追之兇行，就復仇而論，却又成爲豪爽悲壯之快舉。同樣的道理，槍劫自盜賊視之，或許是正，自被搶劫者視之，一定認爲惡。在這些事例中，所謂惡，只是相對的意義，並非絕對的意義。只有某種行動，一般的爲人所厭惡，才是一般的意義的惡。比如現時大多數人之意見，承認公開行劫爲罪惡，

因爲我們的時代，以對於經營工商業較有興趣，而不願爲劫掠之冒險。

假使果有所謂絕對的正，絕對的法則，絕對的教理，以及絕對的行動的東西，那末，這些東西的任務，一定要在一切條件之下，和一切時代之中，能增進全人類的幸福，才是名實相符。可是人類的幸福，是隨人隨時環境的變異而變異的。同一事件，在我視之固爲善，而在他人視之，却爲不善；就普通情形雖認爲有益，而就特殊情形視之，却又認爲有害；在某一時期，利用之固足以增進利益，而在他一時期，却又妨害固有之利益。所有的人類，所有的時代，都視爲正的法則才是絕對的法則。不論任何絕對的道德律，不論任何義務，不論任何無上命令，不論任何善的觀念，都不能詔示人類：什麼是善，什麼是惡，什麼是正，什麼是邪。凡是適合人類之欲望的則爲善，違反人類之欲望的則爲惡。絕對的善，（按即善之一般）究竟是什麼呢？我們可以說：什麼也是絕對的善，什麼也不是絕對的善。直的木材，不能叫做善的，曲的木材，也不

能叫做善的。根據我們的欲望（即需要與不需要）從而加以善與不善之判斷。因為我們需要一切的東西，所以我們在一切的東西的裏面，都能發現有多少善的因子。我們的欲望絕不限於任何一件東西。我們是無制限的，是普遍的，而是需要一切東西的。所以我們的利害關係之複雜，正是無量的，不可言表的。所以一切的法則都不是適當的，正因為適當的法則，時時要考慮特殊的幸福，時時要考慮個別的利益。因為這個道理，所以一面可以說：不論何種的正，都不是正，同時又可說：一切的正，無不是正。所以一面可以說：「汝等不應殺人」是正，同時又可以說：「汝等應殺人」也同樣是正。

善的欲望與惡的欲望之相異，正的欲望與不正的欲望之相異，和真理與誤謬，合理與不合理之相異一樣，都在獨特的東西與一般的東西之相異中，得到消解。理性不能在理性自身的裏面，發見積極的正或絕對的道德律，如同理性不能在理性自身之中發見其他思辨的真理一樣。理性在

沒有得到能夠工作的某種可以感覺的材料以前，不能在程度上去估計某種東西是緊要的，抑是非緊要的，也不能在數量上去區別獨特的東西和一般的東西。 正的理解或道德的理解，與一切理解相同，不外努力於抽出其對象之一般的東西。 只有在明確的一定的範圍以內，才有所謂一般的東西，只有把一般的東西，當做某種為獨特的既存的感覺的對象之一般的性質時，一般的東西，才可以存在。 假使有人把某種格言，某種法則，某種正，當做絕對的格言，絕對的法則，絕對的正（按即當做格言的本體，格言一般等），那末，他就忘掉了必然的限制。 絕對的正（一般的正）只是無意義的概念；在我們沒有用人類一般之正的意義去解釋牠以前，牠連空泛曖昧的意義也沒有了。 道德以及什麼是正之決定，都有實踐上的目的。 但是，如果我們把人類一般的無條件的正，當作道德上的正，勢必違反我們實踐上的目的。 一般的正的行爲，或不論什麼地方，人們都認為是正的行爲，用不着法律，強迫去推行，人們自己却會去推行。 決定

的一定的法律，只有適合一定的人民，一定的階級，一定的國民，一定的時期，或一定的狀態，才有實踐上的價值。法律愈明確，愈精密，愈一定，則其一般性愈小，而實踐性才愈多。

最一般的或最廣泛爲人所承認的正或欲望，就其性質而論，不能說牠較之某一瞬間不關輕重的正，或某一個人之剎那間的欲望，要比較合理些，要比較適宜些，要比較有價值些。比方太陽的直徑，雖然我們知道有幾十萬哩長，可是我們却可以自由地觀察牠，不過其大如盆而已。同這個例子一樣，某種道德上的法則，我們雖理論地，普遍地承認牠是善的、是神聖的，但是在實踐上，我們也可以自由地把牠當做惡的，當做無用的，而一時地部分地予以擯棄，或個人地予以擯棄。就是推行最廣而最神聖的正，牠的効力，也只能及於一定的範圍之內。在某種狀態之下，認爲異常的不正，而在某種特殊範圍以內，同時，又可承認爲極正。誠然，在想像上的利益與真實的利益之間，在情欲與理性之間，在根本的、

主要的、一般的欲望和好尚與偶然的、從屬的、獨特的欲望之間，確有一個永久的相異。但是這種相異不是兩個不同的世界——善的世界與惡的世界——之相異。一如美醜之相異，常隨觀察者之個性為轉移。在某一方面所視為真實的根本的欲望，在別一方面，却又變為第二義的，從屬的，惡的欲望。

所謂道德，乃是種種相互間異常矛盾的倫理上的法則之集合物，牠的任務，在於一面注重現在，同時又注重將來；一面注重自己，同時注重他人；一面注重個人，同時注重人類全體；藉以支配人類對於自己及其對於同類所取之行爲，這一點，便是道德之共同的目的。凡是一個單獨的人，在許多方面，都表現他自身，是不充分的，是不適當的，是有限制的。他要完成他自己，一定要有其他的人類，一定要有社會。所以他要生存，就要使人生存。像這樣由相對的必要而產生的相互間的退讓，就是我們所命名的道德。

在生存上，個人之不充分，與協同之必要，這便是人類尊視同類的基礎和原因，也便是道德的基礎和原因。既然感覺必要的，是個別的人類，所以這種必要，當然也是個別的，也是隨各人的強度而異的。我的鄰人和我必然地有許多不相同的地方，他們要滿足他們的必要，勢必採用不同的考慮。總而言之，特殊的個人，需要特殊的道德。一般的人類一概念，是抽象的無意義的，同樣，一般的道德概念，也是抽象的無意義的；並且從這種空泛曖昧的概念所生出的倫理上的法則，也同樣是非實踐的無成效的。人類是一個活的人格，他的幸福與目的，僅體現在他自身之中；他與外界的關係，不外藉他的必要，藉他的利害關係，（按即欲望）作交通的媒介；不論任何法則，一旦與他的必要相抵觸，與他的利害關係相抵觸，他便再沒有服從這一法則的義務了。一個人在道德上所負的義務，絕不能超越他的利害關係。超然於利害關係之外的唯一的東西，只是超越獨特的東西的一般的東西的物質的力。

理性的作用，在於確定道德上之所謂正的問題，但是要收到這一確定在科學上的一致的效果，就必得在這一界限以內——這一界限：即我們最初對於人物或條件及其範圍都得到一致，然後在這一一致以內，去規定一般的正，換言之，我們要放棄絕對的正的概念，明白地規定我們的問題，而後從事於探討，適用於一定的明確的目的之一定的正，始可得到確實可靠的成果。道德上種種標準之矛盾，以及對於這些矛盾紛歧的解決，實發生於對於問題之誤解。不根據於感覺界之既存的分量，不根據於一定的材料，質質然而追求所謂正者，即是一種思辨的理性的行爲——這一思辨，一般地相信不借助於感覺以探究自然。凡是想藉着純粹的理解活動與純粹的理性，以達到積極地決定道德這一企圖，即是對於先天的理解，曝露一種哲學的信仰。

瑪哥羅 (Macaulay) 氏在他所著英國史的裏面，關於反抗殘酷的違法
的詹姆史二世之政府的一段記載，說道：「在正的抵抗與不正抵抗的中

間，想劃一道精確的界限，誠然是不可能的；但是這樣的不可能，並不是從正的不正的性質而起的，而是在倫理學各個部分裏面所發見出來的。善的行動與惡的行動的區別，決不是如圓形和四角形那樣顯然的明白。道德同惡行的中間，有一道不可劃分的中間地帶。在勇氣與無謀的中間，細心與卑怯的中間，儉約與奢靡的中間，自由與放從的中間，試問有什麼人曾經立了正確的境界呢？對於凌辱者的寬容，應該以什麼程度為標準，一過這個標準，便不是寬容，便變為怯懦，這樣的標準，試問有什麼人曾經指示過呢？

然而在瑪哥羅的意義上，正與不正相異的性質，並非由於明確的規定界限之不可能，而實由於空泛曖昧的思想之所致。這種空泛曖昧的思想，相信世間有絕對的正，絕對的善德和絕對的罪惡，而不知道善、勇敢、正、惡這些名詞，只有與具體的個人發生聯繫，才有相對的意義，在這些名詞本體之中，什麼意味也找不出來。譬如勇氣，在拘謹自守的人

看來，不過是匹夫之勇，謹慎，在大膽的人看來，不過是怯懦。又譬如反抗政府的支配，在反抗者看來，總是認為是正的，而在被反抗者看來，總是認為不正的。由是可以斷定道：不論任何行爲，不能視為絕對的正，也不能視為絕對的不正。

人類所具有的同—性質，隨着他的欲望及其運用，隨着時間與地方，或認為善，或認為惡。此處以詐謀、狡猾、與虛偽、視為風尚，彼處則以忠實、篤厚、誠樸、認為美德。甲地以憐愍、慈善、完成其目的，增進其幸福；乙地則以殘酷、屠戮，完成其目的，增進其幸福。人類行動之或多或少、或少的有益的成分，人類性質之分量，為善德與惡德區分之標準。理性雖能區別正與不正，善德與惡行。然而理性只有測定存在於某種才能中，某種法則中，或某種行動中的正之相對的分量。一範圍內，才可以體現這一區別。不論任何無上命令，不論任何倫理的法典，概不能成為現實的實踐的正之基礎。反之，倫理的基礎，却建築在現實的感覺的

正。的。上。面。就一般的理性而論，率直的性质，不必優於狡猾。不過率直在分量上，換言之，即在較多的地方一般地比較善良些，比較爲人所尊視些只有這一點，才是率直優於狡猾的地方。正之科學，限於實踐上能爲科學的基礎的範圍以內，牠才是實踐上的嚮導。因爲理性僅能經驗現實，不能豫期現實；因爲每一個人，每一個環境，都是新的，都是本元的，都是從來沒有存在過的；因爲理性的可能性，只限於後天的（經驗的）理解；所以理性不能先期決定人類之行動。

絕對的正，或正的本體，乃是想像上的正，乃是一種思辨的欲求，反之，科學的一般的正，一定要有己存的感覺的前提，而這一前提，形成決定一般的東西之基礎。科學不是獨斷的無謬誤論，科學不會如獨斷的無謬誤論一樣地說道：因爲這個是當作正去認知的，所以這個是正。科學爲要體現牠的認知，一定要有某種外界的根據。惟有正確地存在着的東西，科學才認知爲正。（按這一點即一切合理的東西，都是實現的，一切

實現的東西，都是合理的正相同）。存在是科學的材料，是科學的前提，是科學的條件，是科學的根據。

由是可以得到一個結論：我們對於道德應該歸納地或科學地去研究，而不應該用傳統的哲學的方法，思辨地去研究。我們不要企圖研究絕對的正，而只是應該研究相對地一般的正，只是應該研究以一定之前提為基礎的正，只有這樣的相對的正，才是理性之道德的問題。從而關於世界道德的秩序之信仰，便消解於人類自由的意識之中。理性之理解，知識之理解以及科學之理解，包含一切倫理的格言之意義及其有限度的效果之理解。

凡是為人類所視為有益的，有價值的，靈妙的東西，人類都把牠當做最可尊敬的東西，陳列在信仰的神殿裏。埃及人禮拜貓，耶穌教崇拜神之攝理。同樣，人類需要有秩序有規律的生活，便不得不假手於法律，及至法律滿足人類的要求以後，人類便於法律的起源之上，添上神秘的意義，從而將自己手創的東西，當做天神的賜物，伴着捕鼠器及其他有用

器具之發明，貓就失掉了高貴的地位。人類一旦變成自己的主人，自己保衛自己的生命，自己供給自己的食料，於是一切超越的神靈之攝理，便成爲無用的長物了，人類自己的實力，再也不肯乞憐於從天上而來的看護了。人類是嫉妒極深的動物。人類毫無憐恤地要使一切的東西，全屈服於自己的利益之下，連神以及神的命令，他也不肯視爲例外！不論何種有權威的法典，歷來因爲牠的忠實的服役，得到可尊敬的權威，只要一旦違反了他的新的需要，他便剝奪牠的神聖的權威，而與人間的法律同爲一類，便把牠的當日之正，當作今日之不正。希伯來人重視肉體的復讎，所以有『以目償目，以齒償齒』的格言，希伯來人認爲這是道德問題之權威，而視爲神聖。然而基督教徒，則不繼承這樣的習尚。基督教徒趨重於平和的祈禱，以寬容爲美德，甚至在禮拜堂的內面，還寫着：若是右頰被人掌擊疲乏了，卽以左頰與之的教條。但是在信奉基督教其名，反基督教其實的現代，早就把向來尊崇的寬容，拋到九霄雲外去了。

每一種宗教有牠自己特殊的神，同樣，每一時代，有牠自己特殊的正。在這一範圍以內，宗教與道德，各各禮拜牠們的神殿，而無越軌之處。但是當牠們一旦踏出牠們自身的境界以外的時候，當牠們以實際上只有在一定的時候，在一定的條件之下，才是神聖的才是正的東西，而形成一個無比的，絕對的，永遠的標準，以控制一切事物的時候，當牠們主張以對於自己特殊的病症有效的治療方法，當做一切病症的治療方法的時，當牠們忘掉牠們本性的時候，牠們便氣衝萬丈，傲慢起來了。某一種法律，原來適應於各別的需要所創製，但是積日既久，具有普遍的需要之人類，便用以權衡一切的事物。始而把現實的善，當做正的，終而把法律所規定的正，現實地當做善的。像這樣的事例，未免太狂妄了。想把法律所規定的正，當做這一時代、這一國民、這一國家、或這一階級的正，是無濟於事的。凡是想支配全世界的人，深信有所謂絕對的正，恰如把某種丸藥，當做絕對的藥，當做醫治萬病的藥，既可醫治病症，又

可醫治祕結，是一樣的。領導人類越過由法律所限制的境界，爲人類擴大世界，爲被蹂躪的人類的利益，征取廣大的自由，排斥一切的狂妄，從牡雞的尾上，拔去孔雀的羽毛，這就是進步的使命。

從伯納斯坦 (Paléontologie) 遷移到雖是食豚肉而不生癩病的歐洲，這就是從以前認爲食豚肉是污穢的那種無意義神聖的束縛，而得到自然之自由的解放之意。但是進步的目的，不是剝取某一神靈的肩章放在另一神靈的肩章，不是剝取某一正之肩章，放在另一正之肩章；因爲僅僅如此，便只是變化，而不是獲得。進展不是把傳統的聖徒，放逐於國外，只是使牠從不法地所佔領的一般的領域之中，引退牠到牠的獨特的境界裏面去罷了。進展先要取出嬰

兒，然後注水於浴盆。縱令貓失掉了光輪，（按即指聖像頭上之光輪）不復是神，然而仍然可以捕鼠。縱令把猶太人按期沐浴的規則早已忘掉了，但是清潔的習慣，仍然爲人所崇尚。現時文明之富裕，不外把過去之知識，經濟地予以整理之結果。進展是革命的，同時又是保守的，牠在一

切法則之中，同時發見正與不正。

信仰絕對義務的人，在道德的正與法律的正的中間，誠然可以嗅出分別了。可是他們爲自身的利益所幽囚，却不能瞭解一切的法律，原來是道德的，而一切一定的道德，隨進展之運行却又降爲單純的法律。他們能夠理解其他的時代與其他的階級，但是不能理解自己的時代和自己的階級。中國人的法律與沙摩亞特族(Samoyeds)的法律，人們都以適應中國人的欲望與沙摩亞特人的欲望去解釋。但是資產階級社會的法律，却又被人們視爲崇高的東西！現代的制度和道德，不是認爲自然或理性之永久的真理，便是認爲純粹良心之永久的啓示。這樣認定良心不以人爲條件，而認定人須服從某種絕對良心的命令，恰如認野蠻人不具有野蠻人的良心，土耳其人不具有土耳其人的良心；希伯來人不具有希伯來人的良心一樣。

倘使人類之目的，專在於愛神，專在於事神，專在於求來世永遠之幸

福，像這樣的人，或許把抽象的道德之傳統當作權威，從而奉爲處世立身之指針。反之，以進展、教育、現實的幸福、當作人生之目的的人們，一定對於傳統的道德之優越，極端懷疑，認爲不合理。只有個人的自由之意識，才能使我們英勇邁進地不顧他人所手創的法則，才能使我們從追求絕對的理想與追求極善世界的幻想之中解放出來，才能使我們回復到我們這時代以及個人之明確的實踐上的利益。要是這樣，我們才可以與既存的現實的世界相調和，我們再也不把這個世界當作無成功的現實狀態——即應該如此的東西，我們却要把這個世界，當作建立體系的世界——即能夠如此的東西。世界常是合理的，（按這裏譯爲合理的，在原文爲正的，但依從辨證法的進展。應如此譯）。凡是存在的，都是合理的。在牠沒有改變以前，不會是不合理的。凡是現實的東西，不須任何其他條件，都是合理的，因爲在形成的階段中，是合理的。弱者在現實中之所以爲正，僅僅在於爲得取得優越地位而奮鬥，僅僅在於使人承認以前被

拒絕的要求這一點上。歷史的研究，不僅使我們明白過去的宗教、習慣、制度、以及思想之消極的方面，而且使我們明白牠們的積極的、合理的、必要的方面。譬如我們研究禮拜動物的風尚，就會明白這是由於動物的利益，爲人類所充分認識而發生的一種熱烈的表示。所以歷史的研究，不但使我們明白現在的事物之缺陷，並且明白這些事物，在以前的階段中，是合理的，是必要的。

第三節 神聖

發達的道德理論，在大衆所熟知的格言中，——即在目的使手段神聖化 (Der Zweck heiligt die mittel) 一格言中，——存有牠的實踐上的表示。這一格言，如果以曖昧不明的意義去使用着，則這一格言對於我們與對於耶穌教徒，便是一個共通的譴責。耶穌社會之擁護者，努力證明這一格言乃是對於依賴他們的人們之惡意的毀謗，然而我們並不立意在這兩個陣營裏面站在那一方，我們只是注意這一主題自身，只是證明這一

格言之爲真實之爲合理，只是在於使這一格言復歸於公衆的意見之中。

要打破對於這一格言之極其一般的反對論，只要得到以下所述一理解，便已足夠：即理解目的與手段乃係極其相對的概念，即理解一切獨特的目的都是手段，而且一切手段都是目的。恰如在大小之間，在正邪之間。在善德與惡行之間，沒有積極的區別一樣，我們在目的與手段之間，也找不出什麼積極的區別。若是將一切個別的行動認爲一個全體的東西，則一切行動都有其自己的目的 (Zweck)，並且行動之各種各樣的瞬間——在瞬間裏面，還可以分割爲最短的時間的行動，——便是牠的手段。每一獨特的行動，若與其他的行動——這種其他的行動是與每一獨特的行動努力於一個同一的一般的目的的，——發生關係時，則每一獨特的行動，便是手段。行動在本體上，既非目的，亦非手段。本體與向自是沒有的。一切事物，都是相對的。事物只有在牠的相互關係中，只有藉相互關係，牠才是如實地存在着。狀況發生變化，事件也

就隨之變化。在每一行動與其他行動相依伴一範圍以內，每一行動便是手段，並且這每一行動都超越其各自獨特的目的以上而努力於共通的目的之實現；但是在每一行動完結其向自以後，這每一行動便是目的，其目的中又含有牠的手段。我們爲生活而食；但是在「我們當食之時，乃得生活」一範圍以內，我們便是爲食而生活。目的與其手段之關係，恰如生命與其機能之關係一樣。恰如生命不過是生命機能之總和一樣，目的也就是其手段之總和。所以目的與手段之區別，依舊要復歸於一般的東西與獨特的東西之區別上。並且一切抽象的區別，都要復歸於這一區別上（按即指一般的東西與獨特的東西之區別），這就是因爲抽象力或區別力都要復歸於區別獨特的東西與一般的東西這一能力之上之故。但是這一區別（按依舊是指獨特的東西與一般的東西之區別），要以材料，既存的事物，感覺現象之區域，以及這一區別藉以表現的某一事物等爲前提。若是這一區域（按即指感覺現象之區域），存在於行動或機能之領域上，

換言之，若是以前業已限定的數目之各種不同的行動，形成爲我們所研究的對象時，那末，我們便叫做這些對象之一般的東西爲目的，便叫做這些對象之多少延長的部分（或獨特的機能）爲手段。要判定某一定的行動是目的抑是手段，則只有根據以下所述的一問題爲轉移：即我們以這一行動認作爲與這一行動自己的各部分（這些部分即所以組成這一行動）有關的一個全體呢？還是以這一行動認作與其他行動相關聯以成就某一共通事件的一部分呢？（按這一行動屬於前者則爲目的，屬於後者則爲手段）從以人類行動全體爲其研究的對象一立場出發，從包括人類一切行動之一般的總括的立場出發，則在這裏，便只有一個目的：即人類的幸福。這一幸福，是一切目的之目的，是究極目的，是本來的、真實的、一般的目的，與這一目的相比較，則一切獨特的目的，便不外手段而已。

因此，在這裏「目的使手段神聖化」的我們這一主張，也就只有在其爲絕對的目的一範圍以內，（按絕對的目的，即指人類的幸福而言）。才含有

絕對的意義。反之，一切獨特的目的，便是有限的目的，便是相對的目的。絕對的，無限的目的，只是人類的幸福，這一目的可以使一切法則、一切行動、一切手段神聖化。但是這一目的之使一切法則、一切行動、一切手段神聖化，只有在一切法則、一切行動、一切手段供這一目的之驅使的時候，乃為可能；若是一旦一切法則等，不為這一目的所驅使，而各自朝着各自的方向走時，則這一目的必痛罵一切法則等。人類的幸福，不拘在實際上，抑或在歷史上，都是神聖之起原。神聖不拘在什麼地方，都是健全的東西。同時我們要牢記着：幸福一般（或使一切手段神聖化的幸福），都不過是抽象的東西，牠的現實的內容，是隨着尋求幸福的時代、國民、或個人之變異而變異的。還要牢記着：對於神聖或健全的東西之決定，是需要一定的條件的，沒有一個手段沒有一個行動其本體是神聖的，而是一切行動一切手段都只有因一定的關係，才得神聖化。不是目的一般，使手段神聖化；而是神聖的目的，使手段神聖化。因

此每一現實的獨特的目的，僅僅相對地是神聖的，牠只能將牠的手段相對地神聖化。

對於我們的格言之反對，與其說這一反對針對着格言之自身，無甯說針對着這一格言之誤用。這一反對，否認目的使手段神聖化，他們相信：所謂神聖化了的目的，不過一有限制的手段而已，這就是因為只能使這一目的相對地神聖化的這一意識是潛匿地活動着之故。在他方面，我們對於這一格言的主張，只是如次所云：種種名義上神聖化的手段與目的，並非因為有某一威權，有某一聖典的格言，有某一良心或理性，叫做這種手段與目的是神聖的，所以這種手段與目的就從而神聖化了；而是只有在這種手段與目的適應於一切目的之共通的目的的一範圍以內，適應於人類的幸福一範圍以內，這種手段與目的才是神聖的。我們的格言，對於目的，從來沒有告訴人們，應該為得神聖的信仰之故，而犧牲愛與真理，反過來說，也沒有告訴人們，應該為得愛與真理之故，而犧牲信仰。我

們的格言只是說明以下一事實：在最上的目的因感官知覺或環境而規定時，則凡與這一目的相反的一切手段，都是惡劣的（按即不是神聖的）；反之，一般惡劣的手段，因與一時的或個人的幸福發生關係時，却存有一時的或個人的神聖。在和平於事實上當作一種神聖的目的而為人們所尊重時，則戰爭便是惡劣的手段。反之，在人類要藉戰爭才可以尋求幸福時，則殺人與放火，都是神聖的手段。換言之，在我們的理性要對神聖予以有效的決定時，必得需要一定的物質的關係或事實，以為其前提；理性不能在一般上先天地思辨地去決定神聖，只能在獨特上後天地經驗地去決定神聖。

若是我們理解了人類的幸福是一切目的之目的，是一切手段之神聖化，進而若是我們將對於這一幸福之獨特的決定或一切個人的觀察置諸視線之外，再進而若是我們承認這一幸福是隨狀況之變異而變異，那末，同時我們便明白：手段一般之為神聖並不會在目的之為神聖之上。沒有一

個手段，沒有一個行動，是積極地神聖的或健全的。換言之，並不是在一切狀況之下在一切關係之下都可以增進人類的幸福，而是隨狀況與關係爲轉移，所以一個同一的手段，有時是善良，有時却是惡劣。一個事物，只有在牠的結果爲善良一範圍以內，牠才是善良的，並且只有在牠的結果，牠的目的存有善良的東西一範圍以內，牠才是善良的。說謊與欺詐，只有在因爲牠的結果于我們有害一範圍以內，只有在我們不願意說謊與欺詐一範圍以內，說謊與欺詐才是惡劣的。反之，若在適合于神聖的目的時，則說謊與欺詐這一詐僞手段，却叫做戰爭的計略。誰若相信真操之爲善良，乃是因爲真操係神所命令之故，那末，我們和這種人，便談不到現在這裏所提出的問題。但是，倘若這種人爲善德而尊重善德，爲惡行而憎惡惡行（換言之，卽爲結果），那末，他同時就必得承認爲健康之故而犧牲肉慾，要而言之，就是他承認了目的使手段神聖化。

基督教的世界觀，以爲牠的宗教命令便是無限制的善良，便是絕對的

善良，便是行諸萬世而皆準的善良，他們之所以以這一命令為善良，即因基督教的天啓（Offenbarung）明示這一命令為善良之故。但是，他們不知道：例如基督教之善德的極致，——即名叫節制的這一獨特的基督教的善德，——只有在這一善德與腐敗的異教徒之放縱接觸時，才存有牠的價值；他們不知道：在這一善德去與「以物質的需要為合理的周到的滿足」相比較時，却不是善德了。這就是他們認為某一定的手段，與其目的無關而為善良；又認為其他手段，也一樣與其目的無關，而為惡劣。所以他們這一主張，便與以上所述的格言相反。

然而現代的基督教與今日的文明，在實踐上，却久已拋棄了這一信仰。到了今日，他們在口頭上，便叫靈魂為神之肖像，叫肉體為蛆蟲之腐臭的食物；然而在行動上，他們却表示了沒有真實地去接受宗教的教條。他們久已沒有顧到人類之比較善良的部分（按即靈魂），他們的一切思想與行動，都只是傾倒于卑劣的肉體之滿足上。科學與藝術以及氣候

上的一切生產物，都被他們用作去增加肉體上的光榮，用作去繁華地裝飾肉體，用作去奢侈地養育肉體，用作去周到地保養肉體，使肉體趨在柔軟的蒲團之上。縱令他們在將地上的生活與天上的永遠的生命去比較時，對於地上的生活，予以鄙棄；然而在實踐上，一個禮拜中的六日，却都迷戀於肉體之無間斷的歡樂，所以他們對於天上所定立的禮拜日的短時間之不注意的注意上，實在難於認到牠（按即指禮拜日）的價值。從而所謂基督教的世界，便用這種同一的無頭腦的自相矛盾，在口頭上來反對我們的格言；但是在實際的生活上，他們却以其自己的幸福之目的，使最卑劣的手段神聖化（按即指傾倒於肉慾而言）；不僅如此，進一步他們還以國費來補助賣淫，這一點便明證了他們的生活之矛盾。現代代議制國家的立法部，用軍事裁判及放逐為手段，以抑壓擾亂資產階級的秩序之敵人；他們為公衆的幸福計（按這就是指資產階級的公衆幸福而言），用「己所不欲，勿施諸人」這一句箴言，使他們的這一手段正當化；他們為私人的

幸福計，便擁護他們的離婚法律。以上這一切事實，都可以明證資產階級也確信目的使手段神聖化這一句格言。縱令市民將其自身所否認的權利委之於國家，然而在這一情況中，市民這一辦法，也不外以其自己的權利委諸國家之較爲優越的權利上而已，這種事實，就是我們的格言之反對者，也是不得不承認的。

可是如，果有人在資產階級的世界中，爲得要攫取財富，而用說謊與欺詐爲手段，在這個時候，即令他給予他人以慈惠也是他的目的之一，可是他並沒有以他的目的使其手段神聖化；或者如果有人，如聖加里斯匹奴斯(Der heilige crispinus)一樣，爲得窮人要製造皮靴，而盜竊人家的皮革，其結果也沒有以他的目的使其手段神聖化；這就是因爲在這種情形中，目的並沒有神聖化之故，換言之，即在這種情形中，目的只是名義上的神聖，一般的神聖，而在獨特的情形中，——在上面所述一情形中，——却不是神聖的。這又是因爲什麼呢？這就是因爲慈惠只是從屬的神

聖（按即指非主要的而言）之一目的；這一目的若與維持資產階級社會之主要目的相比較時，那末，這一目的便不外一手段而已，如果這一目的進而與他們的主要目的相違反時，那末慈惠便連善良的目的一名義都喪失了；並且如以上所述，只有在一定的條件之下才是神聖的那種目的，也就只能在一定的條件之下使牠的手段神聖化。一切善良的目的所不可缺的條件，便是人類的幸福；這一幸福，可以用基督教的去尋求，也可以用異教徒的手段去尋求，可以用封建的手段去尋求，也可以用資產階級的手段去尋求，然而這不是根本的，這不是必要不可缺的，這種非根本的非必要的却不得不從屬於根本的與必要不可缺的之下。不然，在如前所述的情況中，資產階級的品格與很有益的正直，又何以會為其益處較少的慈惠而犧牲呢？「目的使手段神聖化」這一句格言，換言之，就是資本之投下，不論在經濟學上言，抑或在倫理學上言，都是為得要獲取利潤這意思。倘若有人認為強制地使異端者改宗，就叫做善良的目的，橫暴的

警察政策，就叫做惡劣的手段；那末，這一事實，並不是證明對於以上所述之格言之真理有什麼違反，而只是證明了對於這一格言之誤用。在這一情況中，手段並不是神聖的，何以故？以其目的非神聖故，以強制的改宗非善良的目的而無庸爲弊害的目的與偽善的目的故，以這樣的改宗夠不上予以改宗之名義故，以權力是一種「不合於手段這一名義的」手段故。若是認定了強制的改宗與木造的鐵是同一樣的無意義的事件，那末，人們又爲什麼要用這樣自相矛盾的話頭，用這樣空虛的語句的遊戲，用這樣詭辯的巧計，以與在事實上爲一般所承認的真理鬥爭呢？就是耶蘇教的手段，如狡猾的詭計與陰謀，如毒藥與殺害，在我們看來，也是非神聖的，何以故？以耶蘇教的目的——例如擴張牠的宗派之財富，擴張牠的勢力與名譽等，——只是較低級的目的故（按即非主要的目的），縱令他們將這一目的利用爲教壇上的無害的話語，然而在我們看來，這不是絕對神聖的目的，這不是最高的目的，這只是一個手段，質言之即剝奪我們的根本目

的——例如公眾的安全與肉體的安全——的手段。殺害與殺人，以個人的行動行之，在我們看來，是不道德的行動，這就是因為這一行動不是成就我們的目的之手段之故，這就是因為我們不喜好復仇與流血，不喜好由某一裁判官之專斷或任意的裁判，我們所欲求的，而是合法的判斷與多少是公平的國家法律之故。然而假使我們做了陪審官，用處刑的繩子與刀斧，使危險的犯人，不做有害的事情，那末，這不明白地是我們贊同了目的使手段神聖化這一格言嗎？

某一人民，他們自己誇：從幾世紀以前，就拋棄了亞理士多德（即拋棄了對於威權之信仰），從而他們自己又誇：以其自己所獲得的活的真理以代替已死的傳統的真理；在這同一的人民，若遇到如上所述的情況時，我們便可以發見他們與這種自誇的進步完全相矛盾。在我們聽到從某人所說的稀異的異聞時，縱令某人所敘述的異聞，是最可相信的證據，然而我們還可以忠實地依從於自由的推論之原則；換言之，即縱令敘述這

一異聞的某人，認爲這種異聞是奇異的與談諧的，然而在我們這些聽者，還得感覺到這一異聞是非同小可的東西，是可惱恨的東西。人們知道分別故事與這一故事的主觀的印象（按即指敘述故事的人所給予的主觀的印象）。這一印象之特徵，與其說由實踐的事實所規定，無甯說多半是爲敘述這一故事的人之人格所規定。然而一旦遇到關於善良的目的與惡劣的手段的問題時，人們便不注意到客觀及其主觀的規定之間的分別；反而在其他的情形中，人們並且將主觀的規定，爲一切批判之目標。所以慈惠與異端者之改宗這些目的，只要因牠在其他的情形之中是善良是神聖，從而人們便直截了當地先天地不假思索地叫做這些目的是善良是神聖；但是，到了今日，在以前所述的情形中之活的印象，却成了恰恰相反的東西，於是人們又追趕着去驚奇這種不正當的稱號伴隨着一種不正當的特權這一事實（按慈善與異教者之改宗是一種不正當的目的，然而因其爲人們所遵奉，所以這些目的就具有一種不正當的特權了）。

目的自身是幸福之手段，是「一切目的之目的」之臣僕，只有這種目的，才夠得上加以「善良的」「神聖的」譯實詞（*Praedictum*）。當人們在資產階級的生活中以尋求他們的幸福時，當人們在商品之生產與買賣中以尋求他們的幸福時，當人們在其財產之安全的領有中以尋求他們的幸福時，人們便運用「你不得盜竊」這一命令，以切斷盜賊的長的手指；反之，例如在斯巴達人的情形中，却認為戰爭是至高的善良（按即至高的目的），却認為狡猾與敏捷乃是善良的武士所不可缺的性質，從而司巴達人就承認盜竊乃係學習狡猾與敏捷的手段，就承認盜竊乃係完成目的的手段。所以倘若譴責司巴達人不為溫雅的資產階級而為武士，這便叫做忽視了現實的事實，這便叫做忽視了：我們的頭腦，不能以想像的繪畫，去代替世界之實際狀態，而只能對於一時代、一國民、一個人每每能夠（而且也不得）存立於一定的既存的狀況之下的一事件，求到理解。

我們為「目的使手段神聖化」這一格言辯護，而傾覆普遍的流行的思

想，我們這一行動，並不是發自個人的不值稱揚的奇論之癖好，而是發自哲學的科學之一貫的（或澈底的）運用。思辨哲學是從對於以下所述的一切二元的對立之信仰而發生，即從對於神與世界、靈魂與肉體、精神與肉體、頭腦與感覺、思惟與存在、一般的東西與獨特的東西諸對立之信仰而發生。對於這一切對立之調解，便是哲學的探究之目的，便是哲學的探究之總括的結果。思辨哲學在理解中找到了牠的解決，這一理解，即是：含有神性的東西是現世的，現世的東西是含有神性的，即是：靈魂與肉體的關係，精神與肉體的關係，思惟與存在的關係，悟力與感官的關係等，都完全和一致性與多樣性的關係，一般的東西與獨特的東西的關係，是一樣的。以前，思辨哲學，從一個謬誤的前提出發，這一前提，即認為第一位的東西便是一，從而第二第三第四……多樣的東西，都是順次地由這個一出發。然而到了今日，思辨哲學，因歸納法的理解之要求而被征服，質言之，即真理與現實性將這一前提倒立，即多樣的現實性，感

覺的森羅萬象，才是獨特的東西，才是第一位的東西，人類的頭腦機能從這裏出發，才接着導出一致性的概念，（或一般性的概念）。

沒有一個科學的業蹟，可以和為求得這一個渺小的認識批判的果實（按即指思辨哲學因歸納的方法而得到對於一切二元的對立之消解而言）所消費的才能與智力去比較。但是，也沒有一個科學的新說，存有這樣的對於牠的（按也是指思辨哲學）承認之根深蒂固的障礙。沒有體認到哲學之成果的頭腦，每為陳舊的信仰——這一信仰，認為存有一種真正的真實的一般的萬應良藥，並且自這一真正萬應良藥發見以後，一切假的外觀的獨特的萬應良藥便被破滅了，——所支配；但是思惟過程之理解却告訴我們：這種人們所熱心尋求的萬應良藥，就是腦之產物，並且告訴我們：正因為這一萬應良藥不是一般的抽象的萬應良藥，所以感覺的實在的獨特的具體的萬應良藥是不能有的。從而對於真實的幸福與虛偽的幸福之間認為存有絕對的區別這一信仰，這就表現了沒有懂到頭腦之實際作用。

皮達哥拉可 (Pythagoras) 認為數是事物之本質。倘若希拉人認為事物之這一本質是屬於頭腦是屬於理性的東西，並且倘若希拉人從而認定數是理性之本質，數是一切心的動作之共通的或抽象的內容，那末，從來以絕對真理之各種形式和「事物本體」為中心所起的爭論，或許不會發生了。

空間與時間是現實性之一般的形態，換言之，即現實性明白地存在於空間與時間之中。從而每一現實的幸福，都是時間的及空間的，並且每一空間的與時間的幸福，都是現實的。各種各樣的幸福，只有在如下所述的一範圍以內，才是有益的，即各種各樣的幸福，隨着牠的長度與寬度而變異，（按即指時空之長度與寬度）。隨着牠的容積之分量而變異，隨着牠的數的關係而變異。不論真實的幸福，抑或外觀的幸福，總之每一幸福，我們都不是藉理性而認知的，却是藉感官的感覺與生活上的實踐而認知的。然而實踐，在各各相異的人類中，在各各相異的時代中，却存有許多極其相反的事物，而認為這些極其相反的事物乃是增進幸福的手

段。所以每每在此處爲幸福，在彼處却爲災禍，反之，在此處爲災禍，在彼處却爲幸福。對於這個問題，理解（或理性）所負的任務，就只是：按照表現幸福的各各不同的人及時，按照表現幸福的強度，以列舉由感覺而實現的種種幸福，從而區別幸福之大小，區別根本的幸福與非根本的幸福，區別一般的幸福與獨特的幸福。理性不能以絕對的真實的幸福專擅地命令我們，理性只能從一定數量的感覺的幸福中，按照牠的數的關係，以列舉最頻繁的，最大的，最一般的幸福。但是我們不要忘記：這種理解之真理或列舉之真理，是隨一定的既存前提爲轉移的。所以企圖尋求真實的一般的幸福（按即絕對的幸福）。乃係徒勞無功之舉。只有在這一尋求，限定於理解某一定的獨特的對象之一定的幸福一範圍以內，這一尋求，才是實踐的，才是有效的。一般的幸福，只有在一定的界限以內，才爲可能。從而我們要規定什麼是幸福，其規定固屬有各種各樣，然而在這些各種各樣之規定中，其中却存有一點：即小的幸福必得爲大

的幸福而犧牲，非根本的幸福必得爲根本的幸福而犧牲，而不是大的幸福爲小的幸福而犧牲，而不是根本的幸福爲非根本的幸福而犧牲。只要這個規定的標準是正當，則我們爲大的幸福之善良的目的計，而採用或容忍小的惡害之惡劣的手段，也一樣的正當；這便叫做目的使手段神聖化。

倘若人們都有像那種任憑各人採擇一條道路以到達天國似的寬宏大度，那末，反對我們的格言的人，便容易接受這一真理了（按這裏所謂真理，便是指以上論述幸福一段）。但是人們並不如此，却只是跟從淺見的通常的道路，而以私人的見地，形成爲普遍的見地。他們以爲己身私人的幸福，是惟一真正的幸福，而以其他國民，其他時代，其他狀況之下的幸福爲誤解；這正如藝術上的派別一樣，這些派別都忘記了所謂一致性只是觀念上思想上的東西，而在現實上却千差萬別一事實，所以各派別都各各主張其自己主觀的趣味，爲客觀的美。現實的幸福，是各種各樣的；真實的幸福，不外主觀的選擇而已；這恰如某一有趣的故事對於另

外一個人，却全然給予一個與此迥異的印象一樣（按即指另外一個人對於這一有趣的故事，恰恰感覺到沒趣而言），所以幸福在某一人的主觀的選擇上認為是真實的幸福，在他人的主觀的選擇上却又認為虛僞的幸福了。若是康德或斐希特或其他哲學家，對於人類之目的一問題發揮盡致毫無餘蘊，並且自己完全滿足似的，聽衆也完全滿足似的，認為解決了這一問題，也未可知；但是我們在今日從經驗所得却充分地知道：人們用思辨的探究方法，固然規定了他們對於人類之目的的自己的概念，然而用這方法，却不能發見未知的秘密的目的。思惟與理性，都必需某一定的對象，而牠的工作，就在于判斷與批評。思惟與理性，雖能區別真實的幸福與虛僞的幸福，但是同時，思惟與理性却不可忘記牠自身的界限。這一界限，即因為思惟自身與理性自身是個人的，所以由思惟與理性所定立的區別，也就是個人的，這一區別，並不能超越以下所述的一點——即他人也由同一的對象而得到同一的印象一點，——而通用於一般。

人類 (Menschheit) 是一個觀念，但是人們 (Mensch) 無論在什麼情形中，都是特殊的人物 (Eine besondere Persönlichkeit) 他只能在一定的環境之下，得到他的特殊的生活，所以他只能由個人的利害的動機而服從于一般的法則。倫理上的犧牲，正如宗教上的犧牲一樣，都只是外觀上的自己否定 (Selbstverleugung)，其實際，却為的是合理的利己之目的，却為的是獲得較大的利潤而支付。真的夠得上稱為道德的道德，——這一道德，並不是指與其命名為道德不如命名為服從的那種道德，——只有由理解了牠的價值，由理解了牠的幸福，由理解了牠的有用，這一道德，才得被人遵奉。各種政黨之分立，是因其利害關係之不同而分立，各政黨的手段之所以不同，是因其目的之不同。所以對於比較不重要的問題，就是主張絕對的道德律的代表者，也得立證這一事實。

秋爾士 (Thiers) 在他的法國革命史上說及了一七九六年的特殊事勢，當時愛國者掌握了國家的權力，而王黨却實行革命的煽動，當時主張無限

制的自由之革命黨人要求強制政策，而反對者——他們在內幕中傾向於王政較傾向於共和爲厲害，——却贊同無限制的自由。狄爾士對於這一特殊的情勢，便這樣的註釋道：「政黨之各各被其利害關係所支配到了這個地步」，他認爲這是一個變則，而非世界之自然的必然的不能避免運行的道路。但是，倘若在維持資產階級的秩序之根本法則成爲問題時，支配階級之道德上的代表者，便完全站在利己的立場上，而否認這些法則有關於他們的利害關係，進一步還主張這些法則是永遠的形而上學的世界法則，還主張維持特殊階級的統治之這些法則乃是維持人道之永遠的棟樑，還主張他們的手段是惟一的神聖的手段，他們的目的是宇宙之究極目的。

若是某一時代或某一階級將其自己的獨特的目的與手段認爲是人類之絕對幸福，那末，這就不幸的欺瞞，這就是對於人類的自由之強奪，這就是停滯歷史的進展之企圖。恰如時髦的服裝原來就是人類的嗜好之反映一樣，道德原來就是人類利害關係之反映；所以到了以後，人類的行

爲，便恰如流行的上衣一樣，而適應於預定的雛型。在這一過程之間，人們爲維持與防衛己身的生命計，必然運用勢力，以強制地征服他的反抗者。利益與義務縱令不是同一意義的文字，然而其間却有密切的關係；即這兩個字，都消解於幸福一概念中。利益多半指具體的、目前的、有形的幸福而言，反之，義務却指遙遠的，着意於將來的，一般的幸福而言。利益只顧慮到荷包裏面之有形的、現在的、金屬的幸福，反之，義務所追求的：就在於我們不僅顧慮到幸福之一部分，而且顧慮到幸福之全體，不僅顧慮到目前的幸福，而且顧慮到將來的幸福，不僅顧慮到肉體的幸福，而且顧慮到精神的幸福。義務對於心情，對於社會的必要，對於將來，對於精神的幸福，都與以考慮，一言以蔽之曰：即考慮全部的利益；爲到達與確保必要不可缺的利益計，義務並且要求我們放棄冗多無用的幸福。似此，所以你的義務，就是你的利益；你的利益，就是你的義務。

倘若我們的觀念或思想順應於真理或現實性，而不是真理或現實性順

應於我們觀念或思想，那末，我們對於正的東西之變化、對於神聖的東西之變化、對於道德的東西之變化，都必得當作自然的、必然的、真實的東西，去予以理解；並且我們對於個人，在理論上，也必得承認他在實踐上所沒有取得的自由的那一自由；個人在以前是自由的，即在今日也是自由的；法律係順應個人的必要的東西，而不是順應如正義或道德一樣那種漠然的，非實在的，不可能的，抽象的東西。正義是什麼？正義即人們認為正的東西之總和，即各種各樣的人所採取的各種各樣的形態之個人的概念之合體。在現實上，只有個人的一定的獨特的正；恰如人們從各種木材中抽出一般的木材一概念一樣，或恰如人們從物質的事物中抽出物質一概念一樣，人們也得從正的東西之中抽出正義一概念。所以認為道德的法則或資產階級的法律出自正義一概念的這一信仰，這便如認為物質的事物是從抽象的事物成立，或者是因抽象的物質一概念而成立的這一觀察——即令這是流行的觀察——一樣，都不是真實的。

因我們的現實主義的——或者可以說唯物論的——道德觀而發生的倫理上的損失，並不如這一損失所表現的那麼大。我們用不着害怕，因此（按即因現實主義的道德觀）就會從社會的人類而變成無法無天的猛獸或者變成隱士。自由與合法，因團體的需要而密切地結合着，這種團體，是在我們與其他的人們為共同生存計所不可缺的東西。如果有人用他的良心，或用其他的心靈的道德的動機，以豫防不合理的行動，——不合理的行動較違法的行動，其含義更廣，——那末，這個人不是曝露了他的極其無力的誘惑，就是表現他具有服從的性質，——這一服從的性質，即指自然的刑罰或法律的刑罰，可以充分地範圍他在豫定的界限以內，不致越軌之意。然而在這種情形中，抑制的舉動却成為徒勞無功的東西，從而道德也就成爲一種無力的手段；如果不是這樣，則輿論所給予沒有信心的人們的影響，道德也就應該以這同一的影響，給予有信心的人們；然而在事實上，我們却又發見有信心的強盜多於沒有信心的強盜。在世界

中，口頭上每每以社會幸福的價值歸功於道德，但是在事實上，由我們的見解所見到的，却證明了資產階級社會對於刑法與警察所付與的注意却大於對於道德的感化所付與的注意一事實。

進而我們的鬥爭，並不是針對着道德，也不是針對着道德之某一定的形態，而只是針對着這一傲慢，這一傲慢，在道德之某一定的形態上，貼着一個絕對的一般的道德之商標。道德之所以為神聖的，只有在人類考慮到自己和及其他的人們都擔負了增進人類共同的幸福的一點上，我們才承認道德是永遠神聖的。但是決定這一考慮之方式與程度，却屬於個人之自由。在這種情形之下，權力，支配階級或多數者，以他們的特殊的必要而強制地認為規定的正，這是不可免掉的事情，這正如襯衫比上衣要緊貼着肌肉一樣的不可免掉的事情。但是，因此以這種規定的正而認為絕對的正，而認為是人類不得超越的界線，那末，這一點在我們看來，不僅是多事，而且對於未來的進步之必要的精力上是有害的。

(註一)「具有種種欲望的人類，是道德的真理之標準。人類之行動，類皆決定于人類之欲望」這兩句話，是狄慈根在實踐理性批判中的核心，以後關於正邪善惡等問題的討論，要之都從這個前提出發；從而康德之「無上命令」康德之「以自由為中心的」的倫理觀，都為之一掃無餘。

(註二)這就是運用同一的原理以說明各種現象。以上所謂「外觀的合理與真實的合理之差異，還要歸於獨特的東西與一般的東西之差異上去」。這裏所謂「合理或實用，也必以既存關係為條件，在這一關係以內，才是合理的或實用的」。這都是與以前討論「物之本質」，討論「形而下的科學中的理性之實踐」相同，即都是運用同一的方法。所以在辯證法的唯物論之前，沒有神聖的東西。物質上的現象和精神上的現象，辯證法的唯物論都運用同一的方法而得到解決。

