

人腦活動的本質

狄慈根著

生活·讀書·新知三聯書店

11.25
303

人脑活动的本质

狄慈根著
杨东蓀译

3074/17



Josef Dietzgen
DAS WESEN DER MENSCHLICHEN KOPFARBEIT
Homburg, 1869

人腦活動的本質

〔德〕狄慈根著

楊東尊譯

*

生活·讀書·新知三聯書店出版

(北京朝陽門大街320號)

北京市書刊出版業營業許可証出字第56號

北京新華印刷廠印刷 新華書店發行

*

開本 850×1168公厘 $\frac{1}{32}$ ·印張4·字數92,000

1958年7月第1版

1958年7月北京第1次印刷

印數00,001—8,000 定價(9)0.55元

統一書號2002·103

校對者：魏再恩等

目 次

序	1
第一章 緒論	5
第二章 純粹理性或思惟能力一般	16
第三章 事物的本質	31
第四章 物質科學中理性的實踐	50
第一節 原因和結果	53
第二節 精神和物質	62
第三節 力和質料	65
第五章 “實踐理性”或道德	72
第一節 聰明的或者合理的	72
第二節 道德的正	79
第三節 神聖的東西	89
附錄：約瑟夫·狄慈根傳略（歐根·狄慈根著）	103
譯後記	126

序

关于本書著者同本書的个人关系，在这里应向亲切的讀者和不亲切的批判者說几句话。我所預想的第一个非难，就是說我缺乏科学的修养；这一情况与其說直接表現于这本小册子本身，無宁說間接地表現于文章的字里行間。我这样地自問：“对于你的有名的先輩們的著作，你并没有完全通晓，却發表了同亚里士多德、康德、費希特、黑格尔这些科学的英雄們所研究过的問題一样的著作，这是何等的胆大哟！充其量，你还不是仅仅重复地叙述前人的成果嗎？”

回答是，我認为：哲学在科学的土壤中所播下的种子，久已开花结实。历史的产物，历史地發生着，演变着，發展着，并且为了以另一种形态永存下去而消失着。最初的行动，創始的工作，只有同它出生时代的各种状况和关系相接触，才会是富有成果的。但是，当它已經把它的內核讓給历史时，它也就最終地变成了一个空壳。凡屬过去的科学所产生的积极的東西，已不复活在著者的字里行間，而是变成了精神以上的东西，即变成了当前科学中的肉和血。例如：要想知道物理学的成果以及要在物理学領域中产生某种新的东西，那是無須乎預先去研究这一科学的历史，也無須乎从源泉上来探究那些早已發現了的法則的。相反地，历史的探究，或許只会妨碍某一物理学上的問題之解决，因为集中的精力必然較之分散的精力要取得更多的成就。由此看来，我認为我缺乏别的知識，

反于我有利，因为这可以帮助我更集中地致力于我的专题的洞察。对于这一专题的研究，以及对于有关这一专题的、到我这个时代为止所已認識到的一切东西的學習，我都予以非常的努力。我从幼小，便思考如何滿足我对于一种徹底的有系統的世界觀的渴望，并且我相信我終于已經在人类思惟能力的歸納的理解中得到了这一滿足；所以，在某种程度上，哲学史曾經重演于我的个性的發展中。

使我滿足的和我在這裡打算加以論述的东西，并不是思惟能力的种种表現和各种形态，而是它的一般的形式和一般的性質。因此，我的題目是極其明白而有限度的；它确乎是如此的單純，以至难于用种种不同的方法去闡明它，而且几乎不免于迭次重复。同时，关于心^①的本質的問題是个通俗的問題，它不仅为專門的哲学家所研究，而且也為一般科学所研究。从而，科学史所貢獻于解决这一問題的东⻉，一般地說必然仍在現代科学的見解中活躍着。我对于这个源泉，是覺得滿足的。

其次，要申明一下，我虽然是本書的著者，然而我不是哲学教授，我只是一个職業的手工工匠。如果有人定要拿那陈旧的訓誡向我說：“皮鞋匠啊！你还是守着你的本分罢！”我便要同卡尔·馬克思一样地回答他：“当制表匠瓦特發明蒸汽机、理髮匠亚克里迪發明織布机、宝石匠傅尔敦發明輪船的时候，你們的至高無上的手工業的智慧，便要变成为可怕的愚蠢了。”^②虽然我自己不能列入于这些大人物之內，可是我想要尽力赶上去。此外，我所研究的对象的性質，同我所屬的这个階級有着至为密切的关系，——我之屬於

① Geist, 此字在本書中，有时譯为“心”，有时譯为“精神”，意思是一样的。

——譯者

② 見“資本論”第一卷第十三章第九节，參看人民出版社1953年版第597頁。

——譯者

这个阶级，虽说不足引以为荣，却是足以引以为自慰的。

在本书中，我是把思惟能力当作一般者^①的器官来研究的。当统治阶级为了他们特殊的阶级利害而不便于承认一般理性的要求时，被压迫的第四阶级即劳动阶级才是这一器官的真实的代表。不用说，我们首先要考虑把我们的对象同人们的诸关系关联起来。但是，只要这关系还不是一般的人们的关系、而是阶级关系，我们对于事物的见解，不得不为这些被局限的阶级立场所支配。真正客观的认识，以主体具有理论上的自由为前提。在哥白尼发现地球运转、太阳静止之前，他自己不得不站在他的现世的立场之外。因为思惟能力既以一切关系为其对象，所以为要理解思惟能力自身的真实本质，便不得不将一切关系都加以抽象。由于我们只有通过思惟才能认识一切事物，所以要认识纯粹的一般的思惟，我们便不得不将一切事物加以抽象。只要人类还为某一被局限着的阶级立场所束缚，这个任务就难于完成。只有当历史的发展进展到要努力来解决统治和隶属的最后对立时，才能够克服偏见，以致使思惟能力能够真实地赤裸裸地把握人类头脑活动的一般的性质。只有以大众的直接的和普遍的自由解放为鹄的的一个历史运动——这个运动要有先决条件，关于这个问题有非常多的误解——即第四阶级的新时代才能够充分地摒弃对于幽灵的信仰，而把一切幽灵的真正制造者即纯粹的心彻底暴露出来。只有第四阶级的人才是最后的“纯粹的”人。他的利害不再是阶级的利害，而是大众的利害、人类的利害。这一事实，表示我们正接近一个这样的发展过程的终点：在这一发展过程中，群众的利害任何时候都依存于统治阶级的利害；在这一发展过程中，虽然受过犹太的家长、亚细亚的征服者、

^① “一般者”(das Allgemeine)即“一般的东西”。同样，“特殊者”(das Besondere)即“特殊的东西”。——译者

古代的奴隶所有者、封建諸侯、行会师傅、特别是近代资本家、以至于资本主义的凱撒等的不断压迫，可是正因为受了压迫，人类才得到不断的进步。过去的阶级关系，对于总的发展是必要的。现在这一发展已经达到了群众自觉的地步。过去，人是通过阶级对立而发展的。现在，人更是以阶级对立为手段，前进到要求有意识地直接地发展他自身的地步。阶级对立是人类的現象。劳动阶级努力要消灭阶级对立，从而使人类成为一个真理。

恰如宗教改革是以十六世紀的现实环境为条件一样，电报的發明也是这样，关于人腦活動的理論的發現，是以十九世紀的现实状况为条件的。从这一点看来，这本小册子的内容并不是一种个人的劳作，而是一种历史的产物。如果容許我使用这样一种神秘的語句，在我写这本小册子时，我感觉我自身也不过是观念的器官。只有陈述这一问题的形式是我自己的，对此，我恳求亲切的讀者多多諒解。我还要恳求讀者，不拘是默然的抑或有声的非难，都不要针对貧乏的形式，不要针对我說話的形式，而要针对我說話的内容。我請求，不要故意地拘泥于文字以致引起誤解，而要从精神方面，从总的方面去寻求理解。縱使我在闡述这一观念中無所成就，縱使我的声音沉沒在供应过剩的書刊市場的喧騷之中，我仍会确信，这项事情本身必会找到一位更富有才干的代表者去把它完成的。

一八六九年五月十五日于錫格堡

制革匠 約瑟夫·狄慈根

第一章

緒論

体系化是科学全部活动的实质和总的表现。科学不外为了我们的理解而给世界上的事物分门别类、建立体系而已。例如，要科学地认识某一语言，就必须按照一般的类别和法则来求得这一语言的分类和规则。又如，农业科学不仅在于希望马铃薯的丰收，而在于在栽培方式和方法上寻求出一个有系统的秩序，从而使我们凭着这种知识，能以预知栽培的结果。一切理论的实际结果，都在于使我们精通这一理论的对象体系和方法，从而使我们能够预知结果而活动于世界之中。为了做到这一步，不用说，经验是必需的条件。但只有经验还是无济于事。只有从经验中提炼出来的理论——科学，才能够使我们从偶然的支配下解放出来。科学给予我们以支配事物的自觉，并且使我们绝对确实地处理事物。

一个人不能知道一切。恰如一个人的手的技巧和气力不能充分地产生他所需要的一切一样，一个人的脑力也不能充分地知道其所必要的一切。信赖对于人类是必要的。可是仅限于相信他人所知道的，而非相信他人所信仰的。科学正如物质生产一样，也是一种社会的事業。即“人人为我，我为人人”。

但是，恰如某些肉体上的需求，每个人都能够而且必须亲自求得满足一样，有某些科学上的对象，是每个人都必须知道的，因而不属于任何专门科学的。

人的思惟能力就是這樣的對象。認識、理解以及有關的理論，是不能讓給任何特殊的行業的。拉薩爾的確說得有理：“在這個分工的時代，思惟自身已形成為專門職業，可是這一職業落到最卑劣的人手中，——落到我們的新聞紙撰稿人的手中。”因此，他叫我們再也不要滿足於這種專門職業的服務了，再也不要順從這種大放厥詞的輿論了，我們所指望的只是重行獲得自為的思惟。我們可以把知識和科學的某些研究對象委諸專家，但是，思惟一般乃是普遍性的事物，是任何人都得參預的。

倘若我們能夠把這一思惟活動建立在科學的基礎上，倘若我們能夠尋找出關於思惟活動的理論，倘若我們能夠發見理性一般地怎樣達到認識的方法和方式，倘若我們能夠尋找出科學真理之所以產生的方法，那末，我們在一般科學的領域上，對於我們一般的判斷力，便會獲得同在特殊科學領域中所既經獲得的一樣確實的成果。

康德說道：“若是關於怎樣到達共同目的的手段問題，在各個協同工作者中不能一致，那末可以斷言，我們便不能使這種研究進到科學的康庄大道，而只能是暗中摸索。”

在今日，只要環視一下科學界，我們便可以發見有許多科學尤其是自然科學，已符合康德的要求，它們以確實的意識和毫無異議的一致，確信它們已經獲得的知識，並且把它更向前推進一步。正如李畢希^①所說的：“什麼叫做事實，結論，通則，法則，關於這些，我們都知道了。對於這些，我們都有一個鑒別的試金石，並且無論何人在要發表他的勞作的成果以前，都必得利用這個試金石。不論是用巧妙的詭辯以堅持某一見解的企圖，抑或是使他人相信難

^① Justus von Liebig (1803—1873)，德國化學家，有機化學之父。——譯者

于論証的事件的企圖，都會立即被科學的倫理所戳穿。”

反之，在另外一些領域中，人們若是拋棄了具體的事物，轉而研究抽象的所謂哲學的對象，——如一般的世界觀和人生觀問題，事物的始和終的問題，現象和本質的問題，還有，如原因呢抑是結果、力呢抑是質料、強權呢抑是公理，哪個是人生智慧、道德、宗教和政治中的主要東西呢，——則我們在這裡便發見以“巧妙的詭辯”代替“確實的無可非議的事實”這一情形，找不到可以信賴的知識，到處只是在互相矛盾的意見中間的純粹的暗中摸索。

由自然科學的泰斗們對於這類抽象的哲學的對象沒有一致的意見這一點看來，恰好暴露了他們不過是哲學的門外漢而已。故此，所謂科學的倫理，即人們所自夸的借以嚴格區分知識和純粹的推測的這種試金石，並非本於有關知識的意識的學理，而只是本於本能的實踐。在我們這一時代，縱令在科學上突出地進行了孜孜不倦的研究，但科學家間許多的意見紛歧，就說明他們還不善于運用可以預知結果的知識。否則，許多誤解又從何而來呢？理解了何謂理解的人就不應該誤解了。天文學之所以够得上稱為科學，就是因為天文學上的計算是絕對的正確。誰要是理解計算，他就至少能夠試証他的計算是正確抑或錯誤。跟這一點相同，我們對於思惟過程的一般的理解也必定有這樣一個試金石，借以一般地毫無疑義地去區別理解和誤解、知識和臆測、真理和謬誤。謬誤是人類的，而不是科學的。可是科學是人類的事情，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不致把謬誤當作科學真理來提出或接受。誰知道區別真理和謬誤的一般法則，同知道區別名詞和動詞的文法上的法則一樣正確，那末，在這兩種情況中，誰就可以用同一的正確性以從事區別；這一說法，好似是背理的，

然而**是真實的**。許多學者和著作家，從來就被**什麼是真理**這一問題所互相困惱着。這一問題，數千年以來形**成爲主要問題**，特別是哲學上的**主要問題**。這一問題，同哲學自身一樣，最後因人類對於思惟能力的理解而得到解決。換言之：**真理的標準是什麼**這問題，同怎樣區別**真理和謬誤**這問題，實際上是同一的。哲學就是要解決這個問題的科學；並且由於對思惟過程的終結的明白的理解而解決了這個謎，最後，哲學把自己也一起解決了。在這裡，將哲學的本質和發展簡單地觀察一下，或許可作為我們的題目的緒論吧。

因為哲學一詞含有種種意義，所以我們要說明，這裡所指的哲學是只限於所謂**思辨哲學**。並且我在本書省略了為我的知識的來源的許多引證和注釋，因為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注釋。

如果把上述的康德所提出的標準運用到思辨哲學上去，便可以看到：與其說思辨哲學是一種科學，還不如說它是個意見紛歧的遊戲場。哲學的泰斗和古典的大哲學家，對於**哲學是什麼**和**哲學的目的是什麼**兩個問題，從來就沒有**一致的答案**。所以即使加上我自己的私見，也不見得會增加哲學上的意見紛歧的程度；從而只要它自己以哲學的名稱自居的，我都一律把它看做是哲學。結果，我們只從汗牛充棟的哲學文獻中，採取一切哲學家的**共同的东西**或**一般的东西**，而不為各自獨特的東西所攪亂。

根據經驗的方法，我們首先便發見：**哲學本來不是同其他科學**並列或協作的一門獨特的科學，而是同藝術這一術語系指種種藝術的本質而言一樣，哲學也是一切知識的**種屬名稱**、一切知識的總括，正如藝術是各種藝術的總括一樣。所以每一個以知識工作和從事頭腦工作為自己專業的人，**每一個思想家**，我們可以**不問他們的思想內容是什麼**，可是他們原來都不失為**哲學家**。

但是随着人类知識的累进的增加，个别的专门科学便跟一切智慧之母分离，尤其是自从现代自然科学成立后，哲学已经不是以其内容为标帜，而是以其形式为标帜。一切其他的科学都因其各自不同的对象而各自区别，然而哲学却以其独自的方法为其特征。不用說，就是哲学也有其对象和目的；哲学就在于理解普遍的东西，理解世界之作为一个整体，換句話，即在于理解宇宙。然而哲学还不是以其对象和目的为其特征，哲学的特征乃在于达成其目的的方法和方式。

一切其他的科学专从事于独特的事物或对象的研究，即使有时它們也研究全体或宇宙，但它們只是就其同自己所研究的独特的部分——这即是构成宇宙的部分——的关系去研究。亚历山大·馮·胡伯特^①在其所著“宇宙”一書的緒論中說道：他在这本著作中，只限于經驗的觀察，亦即物理的探究，想通过多样性来認識同質性和一致性。这样，一切歸納的科学，都只有根据它所专攻的个别的独特的具体事物，才可以达到一般的結論或理解。因此，这些科学都自認：“我們的結論是以事实为基础的。”思辨哲学的方法恰好相反。思辨哲学虽也以某种特殊的題目作为它的研究对象，然而它却不从独特的东西之中去探究它的題目。由感觉而得到的証据，由耳、目、手、脑而得到的肉体的經驗，思辨哲学認为这都是虛妄的現象而予以排斥；而把自己限于“純粹的”抽象掉一切前提的思惟，从而采取跟其他一切科学相反的方法，即借人类理性的一致性以認識宇宙的森罗万象。例如，在我們正討論的哲学是什么一問題上，思辨哲学并不从哲学的现实的感覺的形态出發，并不从木制的和皮制的哲学書籍出發，并不从哲学的大小論文出發，

^① Alexander von Humbolt (1769—1859), 德国地理学家。——譯者

以便達到哲學一概念。恰好相反，思辨哲學家只是從事於內省，只是在自己的心之深處去尋求哲學的真實概念；並且以此為標準來判別感覺所給與的樣本是真的還是假的。思辨的方法從來就沒有從事於可以感觸的對象的研究，但如果承認一切使世界充滿妄想的非科學的自然觀中的方法也是哲學的，那又當別論。誠然，科學的思辨的初期，曾經論究過太陽和地球的運行。然而自從歸納的天文學在對這方面的研究有了較大的成果以後，思辨哲學却完全只限於更抽象的問題的探討了。不論在這方面的研究上，或在其他一切方面的研究上，思辨哲學的特征就在於從觀念或概念出發來產生出它的成果。

在經驗的科學、歸納的方法看來，由經驗得來的各樣的东西是第一性的，而思惟是第二性的。反之，思辨哲學便不借助於經驗而產生出科學的真理。思辨哲學反對以變化不居的事實作為哲學認識的基礎，而主張這基礎應該是超越時空的絕對的。思辨哲學並不想成為物質的科學〔形而下學〕^①，而想成為形而上學。恰如我們依照文法上的法則，從某一字根來推出這一個字的各种形式一樣，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，以發見一個體系、一種邏輯或科學理論；一切值得知道的萬事萬物都是由此邏輯地或系統地被推演出來的。物質的科學認為我們的認識能力，——借用大家所熟知的比喻——如柔軟的蜡塊一樣，接受從外界來的印象，又如空白的石板一樣，經驗都映寫在這一石板上；它便以此為前提而從事活動。反之，思辨哲學則以天賦觀念為前提，這種觀念可以憑借思惟從心的深處汲取出來和產生出來。

思辨哲學和歸納的科學的不同，正在於空想和健康的常識的

^① physischen Wissenschaft, 亦可譯為“自然的科學”。——譯者

不同。后者从外界、从經驗来产生它的概念，而空想則从心之深处、从其自身的内部得出它的产物。但是，这种空想的生产方法却显然是片面的。正如画家不能設計超感觉的繪画和超感觉的形象一样，思想家也不能思考在經驗領域之外的超感觉的思想。空想結合人和鳥以創造天使，結合女人和魚以創造人魚，一切其他的空想的产物，無不如此，縱令在外觀上是从空想产生的，然而在事实上，这不外將外在世界印象加以任意的安排而已。理性必須以数和順序、以時間和尺度和其他种种經驗的方法从事活动，但是空想却毫無拘束地以任意的形式，而使經驗再生。

在缺乏經驗和观察而不能用归納的方法来認識自然現象和生命現象的时代里，由于对于知識的追求，使得人类用思辨的方法从精神方面來說明这些現象。人类在这个时代，企求以思辨补救經驗之不足。到了后来，因为經驗的增长，人类便公認前此的思辨乃是一种謬誤。即令如此，一方面要經歷了几千年間許多反复的失望，另一方面則是归納的方法取得了大量的輝煌的成就，人类这才把思辨的偏好放弃。

誠然，空想也具有积极的能力，由类比而得出的思辨的預感先行于經驗的归納認識，这也是常見的。只是，什么是揣想、揣想的成分是多少，什么是科学、科学的成分是多少，我們必須具有明确的意識。意識的預感可以刺戟科学研究，但似是而非的科学却閉鎖了归納的研究之門。对于思辨和知識之区别具有明了的意識，乃是一个历史的过程，这一过程的始末，也就是思辨哲学的始末。

在古代，健康的常識和空想，归納方法和思辨方法，都协同地不可分地从事活动。关于这两者之間的差异的討論，是与人类認識到許多的迷妄时一同开始的，直到近代，不够熟練的判断，仍屡屡受这些迷妄的当。但人們虽然屡屡發生迷妄，却不認為其原因

是由于理解力的缺乏，而認為是由于感觉的不完善；把感觉称为欺騙者，說由感觉得来的現象并不真实。誰沒有听到过感觉不可信賴的陈旧呼声呢？对于自然及其現象的誤解，导致了关于感觉世界的严重的爭論。哲学家自己在欺騙自己，却自以为是被感觉所欺。哲学家因而大發雷霆，便輕蔑地完全抛弃了感觉世界。恰如人类以前無批判地信仰外觀是真实的東西一样，現在也無批判地怀疑而全部排斥了对于感觉的真理的信仰。探究于是离开了自然，离开了經驗，而开始以純粹的思惟来从事思辨哲学的活动。

然而并不如此。科学决不容許它自己离开健康的常識的道路、离开感觉世界的真理。自然科学接着便踏上了这个道路，并且由于它的光輝灿烂的成果，而自信歸納方法之可靠；但另一方面，哲学却并不运用具体的研究，不运用感觉的經驗和观察，而單純地憑着理性以探求一个体系，借此来闡明一切伟大的普遍真理。

現在我們所有的这样的思辨的体系，可以說是够多的了。若是我們应用上面所述的一致性这个标准去衡量这些思辨的体系，那便会發現哲学的一致只表現在它的普遍的不一致上。从而思辨哲学的历史并不同其他科学的历史一样，它不是在知識的逐漸的积累中成立的，而是在一系列沒有結果的嘗試中成立的，这些嘗試不借助于对象或客觀的經驗，而是用純粹的思惟能力，以求解决自然和生命的一般的謎。十九世紀之初，黑格尔在这方面完成了最大胆的企圖，完成了人为的思想結構，用普通的語句来形容，黑格尔之知名于科学界正如拿破崙第一之知名于政治界一样。然而黑格尔的哲学却沒有經得起時間的考驗。这正如海姆^①在其所著“黑格尔及其时代”一書中所云：“它被世界的进步和生动的历史弃擲

^① Rudolf Haym (1821—1901), 德国文学家、哲学家。——譯者

在一边了。”

一直到这个时候的哲学的成果便宣布了哲学自身之無力。即使如此，我們却不低估这一事实：几千年来那些最优良的头脑所从事的活动中含有某些积极因素。并且事实上，思辨哲学有它的历史，——这一历史并不单纯是一系列的失败了的企业，而且也是一个生动的發展过程。但是，这不是它的研究对象的發展，也不是所要寻求的邏輯的世界体系的發展，随着它的历史而發展的只不过是方法而已。

任何实証的科学都有物質的对象，都有存在于外界的一定的出發点，都有作为它的認識的基础的前提。任何經驗的科学都以感觉的材料、一定的对象为基础，从而它的認識是有依賴性的，是“不純粹的”。思辨哲学則寻求純粹的絕對的知識。思辨哲学既無須材料，也無須經驗，只是从“純粹的”理性出發以求理解。思辨哲学始于一种狂热的信念，相信認識或知識有超越感觉經驗的优越性。因此，它完全抛弃經驗，企圖获得完全的純粹的認識。它的对象就是真理，但并非关于这一或那一事物的特殊的真理，而是真理一般、真理的“自体”。思辨的体系寻求一个無前提的起点，寻求不依存什么而独立的、并且無可置疑的出發点，从这一起点来規定一般無可置疑的东西。思辨的体系自認為是完全的、封閉的、建立在自足性的基础上的体系。但是，当后来人們認識到它的整体性、自足性和無前提性不过是一种空想而已，思辨同其他的認識一样也是經驗地为外界所規定的，思辨的体系本身并不成为一个哲学体系、而是一个相对的經驗的認識，当人們認識到这些的时候，这个体系就要归于消解。結果，思辨被消解在如下所述的知識中，即：知識自体或知識一般乃是不純粹的，哲学的器官、即認識能力倘無一定的出發点即不能开始發揮作用，科学并非絕對地优于經驗、而只是

因为科学能組織許多經驗才优于經驗，从而从我們只有由一定的特殊的認識或真理以知道一般的認識或真理这一点上、我們才可以使一般的客觀的認識或真理自体成为哲学的对象。要而言之，思辨哲学把自己還元为关于經驗的認識能力的非哲学的科学，還元为理性的批判。

現代的意識的思辨是从區別外觀和真理這一經驗出發。它为了不为外觀所欺，为了要憑思惟發見真理，所以它否認一切感覺的現象。后起的哲学家無論在什么时候都發見了：他們的前輩运用上述方法所獲得的真理并非如前輩們所自負的那樣，他們的積極的成果仅在于把关于認識能力、思惟过程的科学促进了。思辨哲学，由于它否認感覺的实在性，由于它努力使思惟同一切感官的知覺分离、即使思惟同它的感覺的外衣分离，所以它較其他任何科学更能进一步闡明精神的結構。因此，思辨哲学愈加成长，在它的历史道路中愈加發展，它的工作的这个內核便愈加表現得古典，愈加表現得觸目。自从思辨哲学反复地創造了宏偉的妄想以后，它便达到下面所述的積極的認識而使自己消解了；这种積極的認識，認為純粹的、哲学的、不具有任何內容的思想，乃是無內容的思想、無现实性的思想，只产生妄想。思辨的迷妄的过程和科学打破迷妄的过程，直到今天还在繼續着；最后，全部問題的解决和思辨哲学的消解，便从路德維希·費爾巴哈的“我的哲学不是哲学”这一句話开始。

关于思辨哲学的事業的这个冗长的故事，最后歸結为悟性、理性、精神的認識，歸結为我們称为思惟的那种神秘活动的揭示。

关于認識的真理的产生方式和方法的秘密，和对于任何思惟都必須要有对象或前提这一事实的無知，是造成哲学史上那些思辨的迷惑的原因。就是在今天，我們自然科学者的言論和著作中

还每每会碰到的思辨的謬誤和矛盾，其原因依旧是这同一个秘密。他們的知識和認識，誠然大有進步，然而這一進步亦仅限于对有形物的知識和認識而已。只要一旦遇到其他的、抽象的論題時，他們便以“巧妙的詭辯”代替“無可非議的事實”。因為他們在研究特殊的東西的時候，在直觀的時候，他們知道什麼是事實、結論、法則、真理，可是對於一般的東西，就不能從意識上、從理論上來理解了。自然科學的成就，告訴了他們本能地運用知識的工具——心。但是，他們却缺乏在從事活動時能夠預知結果的那種有系統的理解。他們對於思辨哲學的成果是不理解的。

現在我們的任務，就在于將思辨哲學所曾經迂迴地、並且大部分是無意識地產生的積極的性質，予以簡明的敘述，換句話，就在于把思惟過程的一般的性質予以闡明。從而我們可以看到：對於這一過程的理解可使我們有辦法科學地解決自然和生命之一般的謎；並且由此我們可以看到：思辨哲學一向努力以求的根本立足點和系統的世界觀，究竟是怎樣贏得的。

第二章

純粹理性或思惟能力一般

就一般的意义論及食物的时候，我們可以把果物、谷类、蔬菜、肉类、面包等等一一列举出来，并且可以把这些东西都列入食物这一概念下面，至于它們彼此間不同之点可以暂时置諸不問。依照同样的方法，我們在这本書內，也可以把理性、意識、悟性、表象能力、概念能力、区别能力、思惟能力、認識能力这类名称，看成同一意义的事物。这就是因为我們現在所討論的是思惟过程的一般性質，而不是討論它的种种特殊的形式。

一位現代的生理学者說：“近代聰明的思想家，沒有一個人會在血液里去寻求智力的所在，如古代希腊人一样；也沒有一個人會在松果腺里去寻求智力的所在，如中世紀的人一样。反之，我們都一致認定：神經中枢就是动物智力功用的有机中心。”的确不錯，思惟是腦的机能，恰如写字是手的机能一样。但是，手的解剖学的研究不能解决写字是什么的問題，同样，腦的生理学的研究也不能幫助我們解决思惟是什么的問題。我們能用解剖刀来絞杀心，但不能發見心。思惟是腦的产物这一認識使我們更接近于解决此一問題；因为这一認識使這個問題从幽灵常住的幻想里面解脫出来，而进入現實的光明之中。从而心就失掉了那种不可解的非物質的本質，而体现为肉体的活动。

思惟是腦的活动，恰如步行是足的活动一样。我們由感覺可

以知覺行走、痛苦和其他感觸，同樣，我們由感覺也可以知覺到思惟、心。思惟是作為主觀的、內在的過程而被我們感覺到的。

就思惟的內容而論，這種過程是因時因人而變化的；但就思惟的形式而論，則常常是同樣的。換言之：在思惟過程上同在其他過程上一樣，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。思惟的一般目的就是認識。往下我們就會看到，就是最單純的概念、任何觀念，也都是如何地跟最完全的認識一樣具有同樣的一般性質。

不包含主觀內容的思惟和認識是沒有的，不具有足以引起思惟和認識的對象的思惟也是不存在的。思惟是工作，同其他工作一樣，它不可不有加工的對象。譬如說：我做事，我工作，我思考，這類說法一定伴隨着涉及內容和對象的問題：你做的是什麼、工作的是什麼、思考的是什麼？

每一特定的觀念、每一實在的思惟、都同其內容是一致的，但同其對象則不是一致的。作為我的思惟內容的我的寫字台，同我的寫字台這一思想是一致的，和它並無區別。可是在我頭腦外的寫字台卻是一個分開的對象，是同我的觀念有區別的。只有在內容是思惟活動的一部分，而對象的確是或者本質上是不同時，內容跟思惟、跟思惟一般的活動才有區別。

我們要區別思惟和存在。我們可以區別可感覺的對象和它的精神的概念。但是非感覺的表象仍然是可感覺的、物質的，換句話，即現實的。我知覺我的寫字台這一思想，恰如知覺寫字台自身一樣，都是物質地在知覺着。誠然，如果人們只把可感觸的東西叫做物質的，那麼，思想便是非物質的了。由此推論下去，薔薇的香，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。如果有人反對，認為這是用字錯誤，因為語言已明確地區分

了物質的東西和精神的東西，那麼，我們就不用物質的字樣，而稱思想為現實的。心是現實的，跟可觸到的桌子、可看見的光綫、可聽到的聲音一樣，同是現實的。桌子、光綫、聲音的觀念雖然跟這些東西的自身全然不同，但由於它之為現實的正如其他的東西之為現實的一樣，所以它又跟桌子、光綫、聲音這些東西是共同的。心跟桌子、跟光綫、跟聲音之不同，恰如桌子、光綫、聲音彼此間之不同是一樣的。我們不否認這樣的不同的，我們只強調這些不同事物的共同的性質。惟願從此以後，當我們稱思惟能力為物質的能力、為感覺的現象或表現時，讀者不致對我有誤會了。

每一感覺的現象都需要一個足以把自己表現出來的對象。熱如果要成為現實的，就一定要有一個被加热的對象或其他什麼東西。沒有受動便沒有能動。如果沒有視覺，可見的東西就不成其為可見的東西；反過來，如果沒有可見的東西，視覺就不成其為視覺。所以思惟能力也是一種現象，但也跟其他事物一樣，它決不能存在於它自身之中，而必須永遠同其他感覺的現象相結合。思想跟任何其他現象一樣，必須與一個對象聯繫才能表現出來。腦的機能，同眼的機能、花的香、火爐的熱或桌子的形狀一樣，都同樣不多不少地是“純粹的”活動。桌子之被人看到聽到觸到這一事實，桌子是現實的或有作用的這一事實，是由於跟桌子聯繫的另一事物的作用，同樣不多不少地也是由於桌子自身的作用。

但是，思惟以外的每一個活動都為各自的獨特的對象所限制。眼的機能專在司視，手的機能專在司觸，步行則在於以它所通過的空間為對象。反之，思惟則以一切事物為對象。一切事物都是可知的。思惟不為任何獨特的對象所限制。每一現象都是思惟的對象，也都是思惟的內容。不用說，一切事物要成為我們頭腦活動的對象時，才可為我們所認識。一切事物是思惟的對象，又是思惟的

內容。思惟能力可以完全及于一切對象。

前面說過，一切事物都是可知的，但現在我們要把這句話修改為：只有可知的事物才可以被認識。只有可知的事物才是知識的對象，只有可以思考的事物才是思惟能力的對象。在這個範圍內，思惟能力也是受限制的，因為思惟能力不能代替讀、聽、觸以及感覺世界的一切其他無數的活動。不錯，我們認識一切對象，但沒有一個對象被我們全然認識，全然知道或全然把握。這即是說，對象并不全然消解于認識中。“視”必需有可以看見的東西，那即是在視之外還有另外一些東西。同樣，“聽”需要可以聽到的東西。“思惟”需要有個足以引起思考的對象，即是在我們思惟之外，在我們意識之外，還有別的東西。我們怎樣會知道：我們看到、聽到、觸到、思考到的是客觀的東西，而不是主觀的印象，這在以後是要談到的。

我們借思惟作用而因兩重方式來認識一切事物：一為外在地在現實當中，一為內地在思想當中、在表象當中。外界的事物跟頭腦中的事物全然不同，這是容易明白的。外界事物的實際形態、其自然的廣袤是不能原封原樣地進到我們頭腦裡面去的。頭腦不能消受事物自身，但僅僅消受事物的概念、表象及其一般形態。在腦裡成為概念的樹木永遠只是一般的東西。現實的樹木總是彼此不同的。雖然在我的腦裡能夠有特殊的樹木的概念，可是現實的樹木同概念的樹木却仍有分別，恰如特殊的東西同一般的東西之有分別一樣。事物的無限的差異及其無數的性質，在我們頭腦裡是沒有容納的余地的。

再說一次^①，我們認識外在世界是由于兩重方式：具體的、感

^① 原文此處為一句引語：“世界是在自己外面測量的”。——譯者

覺的、多样性的方式，和抽象的、精神的、单一性的方式。對我們的感覺說來，世界是森羅万象。人腦則結合森羅万象為一個整體。世界是如此，推諸世界的每一特殊的部分也莫不如此。由感官所知覺的統一，實際上是不存在的。就是一滴水的原子或某種化學元素的原子，只要它是現實的，就是可以分割的，並且分割出來的各個部分卻又彼此不同，而且是各色各樣。甲不是乙。然而概念、即思惟能力卻從每一個可感覺的部分，形成一個抽象的全体，並且把每一感覺的全体或數量理解為一個抽象的統一世界的一部分。為了要從全面理解事物，我們就應該從實際方面和理論方面、從感覺方面和思惟方面、從肉體方面和精神方面去理解它。用肉體我們只能把握到肉體的東西、感覺上的東西；用精神我們只能把握到精神的東西、思惟上的東西。所以，事物也具有精神。精神是事物的，而事物是精神的。精神和事物，只有相互關聯起來才是現實的。

我們能夠看見事物自身嗎？不能，我們只能看見事物對我們的眼睛所起的作用。我們不能辨別醋，只能辨別醋跟舌的關係。其結果就是酸這味覺。醋只是對舌起着酸的作用，對鐵則使其溶解。遇寒則變為固體，遇熱則變為液體。醋同各個不同的對象結成空間的和時間的關係，其作用亦因之而不同。正如萬事萬物都是一種現象，醋也是一種現象；但僅僅醋的本身卻無從表現其為醋，永遠只有跟別種現象相關聯、相接觸、相結合才表現其為醋。任何現象都是主體和客體的產物。

一種思想要能夠表現出來，單靠頭腦和思惟能力是不夠的，除此之外還需要一個足以引起思想的客體或對象。我們的主題既然具有這樣的相對性，所以當討論這種主題時，就不可純粹地為主題所局限。既然理性或思惟能力不能單憑其自身而表現，須常常跟他物結合才能表現，那麼，我們便不得不繼續從思惟能力進到思惟

对象，将两者结合起来进行研究。

正如视觉之看不到树木而只看到树木的可以看见的东西；思惟能力也不能消受对象自身，而只能消受对象之可認識的精神的方面。思想是头脑机能跟某种对象相结合而产生的小孩。在思想里面表现出来的，一方是主观的思惟能力，另一方是客体的精神的性质。所有精神的机能都以曾引起这精神机能并交予以精神内容的某种对象为前提。从另一方面来说，这种内容是由某种对象而生的，这种对象存在于精神以外，是一种可以用感官知觉的东西，或者可以用眼看到、用耳听到、用鼻嗅到、用舌尝到，或者可以用手触到，要而言之，是可以經驗的。

如前所述，视的对象限于可以看见的东西，听的对象限于可以听见的东西等等，至于思惟能力或認識能力则以一切事物为对象，而这句話的意思就是说：一切对象除具有无数的、但是可以为我們的感官所知觉的具体性质外，还具有足以引起思惟、理解或認識的、一般的精神的性质，简单说来，还具有成为我們思惟能力的对象的性质。

这样区分一切对象的方式^①也可以应用到思惟能力自身，即应用到精神上面去。精神是肉体的^②感官的活动，这一活动表现为千差万别。精神就是在不同的时间里、在不同的头脑中、通过种种的对象而感性地产生出来的思惟。同其他事物一样，我們可以把这个精神当作特定的思惟活动的对象。当作思惟对象的精神，就是多种多样的經驗的事实；这种事实，当它同头脑的特殊作用接触时就产生出精神这个一般的概念，作为这独特的思惟作用的内容。思惟对象同思惟内容的区别，正如一切事物同它的概念的区别一

① 此句原文为：“一切客体的这种形而上学的規定”。——譯者

② leiblich, 与身体或肉体有关的, 本書中有时亦籠統地譯为“物質的”。——譯者

样。由感官經驗而來的形形色色的運動，都是作為思惟的對象而起作用的，思惟因此就具有運動這概念來做它的內容。說感覺的對象這個概念有父親和母親，就是說，這個概念是由我們的思惟能力借經驗了的對象為手段而產生的：這個說法是比較容易了解的；但是，當我們說我們現在的思惟由它自身的經驗產生出一個它自己本身的概念時，那樣的三位一體却很不容易為我們所把握。這一情形，好象是在圓圈內兜圈子似的。思惟的對象、內容和作用在這裡好象是合流了。可是，理性仍然是理性，理性以自身為對象，並且從對象獲得其內容。但對象和概念之間的區別，雖然不如在其他場合那樣明顯，仍然是實際存在著。只是由於我們有一種把物質的東西和精神的東西看成截然不同的東西的習慣，因而就把這個真理蒙蔽了。因為有加以區別之必要，使我們不得不處處在感覺的對象和它的精神的概念之間加以區別。就思惟能力而論，也迫著我們不得不採用同一辦法，因此，我們必須把“精神”這個名稱加在這特殊的可感覺的對象上。像這樣用語的曖昧，在任何科學里面也難得完全避免。不為字句所拘泥、而能深究意義的讀者，將會懂得：存在和思惟之間的區別同樣可以應用於思惟能力，即認識、理解、思惟這一事實，同對這一事實的認識是有區別的。既然對這一事實的認識是一個另外的事實，所以我們可以把一切精神的東西，叫做實際的或“可感覺的”。

由此看來，理性或思惟能力並不是產生個別思想的神秘的東西。反之，個別經驗的思想構成實際的對象，在它同頭腦作用相接觸時就產生理性概念。理性，像我們所知道的所有事物一樣，具有兩重的存在：其一是在現象或經驗中的存在，另一是在本質或概念中的存在。任何對象的概念都是以此一對象的經驗為前提，思惟力的概念也是如此。但是，因為人能自己思考，所以每一個人也為

自己創造这个經驗。

我們已經达到这样一个对象，即：那企圖不假經驗而只从心之深处秘密地产生認識的思辨方法，由于客体的感覺的性質，而变成了歸納方法；反之，专靠經驗以得到結論、概念或認識的歸納方法，却又因那同时也是精神的客体的性質而变成了思辨。在这里，我們必須用思惟作手段，来把思惟能力或認識能力、理性、知識或科学等等概念加以分析。

产生概念和分析概念，原是一件事，因为两者都是头脑的机能、悟性的活动。两者具有共同的性質。然而两者也有区别，恰如本能同意識的区别一样。原来人类并不是因为他想思惟才去思惟，而是因为他不得不思惟才去思惟。概念是本能地不知不觉地产生的。为了要完全理解这个概念，为了要使它从屬於知識和意志，我們就必須把它加以分析。例如，我們由步行的經驗而产生步行的概念。分析步行的概念，就是要解决下面的問題：在一般的意义上，步行是什么？步行的一般的性質是什么？我們会答道：步行就是由甲地到乙地的一种节奏性的运动，这样，我們便把本能的概念提高到有意識的、經過分析的概念了。只有通过分析，才能概念地、明确地或理論地理解事物。当研討步行这个概念是从什么要素組成的时候，我們便發見在通常所謂“步行”中所經驗的一般要素，便是节奏性的运动。在实际經驗中，步幅有长有短，有的步幅两尺，有的还要多一点，有的步行如鐘表的摆动，有的如机器的走动，一句話，是各色各样的。但在概念上，步行只是一种节奏性的运动，就是这一概念的分析才使我們得到步行这一事实的有意識的理解。光的概念，远在科学对这种概念进行分析以前，远在大家知道以太的波动系构成光的要素以前，早就存在了。本能的概念跟那經過分析而得到的概念的区别，恰如日常生活上的思想跟科

學上的思想的區別一樣。

對某一個概念的分析，與對於引起此一概念的對象或事物之理論的分析，是一件事情。每一個概念都相應於一個現實的對象。路德維希·費爾巴哈曾經論證：就是上帝和永生的概念，仍然是現實的、由感官所知覺的對象的概念。為了要對動物、光、友誼、人類等概念進行分析，就不可不對一切動物、一切光、一切友誼、人類等對象進行分析。分析動物這個概念所採取的對象不是一個單一的動物，正如分析光這個概念的對象不是單一的光一樣。這些概念包括着種屬，包括着事物一般，因此，關於動物、光、友誼是什麼的問題或分析，就不在於討論特殊的東西，而在於討論一般的東西、全種屬中的要素。

對概念的分析同對概念的對象的分析，從表面上看，好像是兩回事，這是因為我們具有用兩種方式來區分事物的能力：一類是實踐的、觸到的、感官知覺的、具體的方式，另一類是理論的、思考的、抽象的方式。實踐的分析乃理論的分析的前提。個別的、可以感覺到的動物就是分析動物這一概念的基礎；個別的、可以經驗到的友誼就是分析友誼這一概念的基礎。

每一概念要相應於一個對象，這個對象在實踐上可以分割為許多個別的部分。從而對概念進行分析，即等於在理論上分析它的在實踐上業已分析過的對象。概念的分析就在於認識它的對象的特殊部分的共同性或一般性。各種步行的共同性就是節奏性的運動，即是構成步行概念的東西；各種光的共同性就是構成光的概念的東西。化學工廠為了要獲得化學藥品而分析對象，科學却是為了要分析對象的概念。

我們所要分析的特殊對象，即思維能力，同樣也是跟它的概念有區別的。但是想要對概念進行分析，就務必分析其對象。由於

一切東西不全屬於化學的東西，所以對於思惟能力便不能化學地
去分析，而只能理論地或科學地去分析。前面說過，科學或理性是
處理一切對象的。然而科學想要概念地進行分析的一切對象，首
先必須經過實踐的分析。要依照各個對象的獨特的性質，或多方
地去撫弄，或細心地去考察，或注意地去傾聽，簡單一句話，就是徹
底地去經驗。

人們會思惟這件事，即思惟能力，乃是一個感覺上可以經驗的
事實。事實給我們以暗示或對象，我們借以本能地形成概念。所
以對思惟能力這概念進行分析，就是要在各人的、一時的現實的思
惟活動中，來探求共同的东西或一般的东西。為了要用自然科學
的方法去進行這樣的分析，我們既用不着物理學的儀器，也用不着
化學的試驗藥品。任何科學和認識所不可缺的感覺的觀察，在這裡
可說是先天地不待經驗而存在的。人們在他的或她的記憶中，都
具有我們研究的對象，即思惟能力的事實及其經驗。

如前所述，無論本能的概念或這種概念的科學的分析，在任何
場合都是使抽象的東西或一般的東西從可感覺的、獨特的、具體的
東西中發展出來。換句話說：一切個別的思想活動的共同性，在於
要在那在感覺方面、在具體方面呈現為形形色色的對象中尋求一
般的東西，即尋求普遍的統一。各種動物所同具的一般要素、各種
光所同具的一般要素，即是一般的動物這概念和一般的光這概念
所賴以形成的東西。一般的東西就是一切概念、一切認識、一切科
學、一切思想活動的內容。這樣，由把思惟能力加以分析的結果，
就表明了所謂思惟能力實際就是從特殊的東西去探究出一般的東
西的能力。眼研究有形的東西，耳研究有聲的東西，我們的頭腦則
研究一般的東西，即可以認知可以理解的東西。

我們已經知道思惟跟其他活動相同，需要一個對象；接着我們

已經知道思惟在选择其对象时是不受限制的，因而一切事物都可成为思惟的对象；我們已經知道用不同的感官从不同形式中去察覺这些对象，故表现为千差万别；最后我們也知道这些客觀的感觉印象；因从中抽出了其共有的东西、类似的东西或一般的東西，便轉变为单一的概念。倘若我們現在将有关思惟能力的一般方法的这种業已認識的經驗或業已經驗的認識，运用到我們所研究的問題上面去，我們就会明白，我們的問題已經得到解决了；因为我們所探求的正不外是思惟能力的一般方法。

如果使一般的東西由从特殊的東西發展出来乃是理性用以促进認識的一般的方法、一般的方式，那么我們由此就可以充分明白：理性就是从特殊的東西得出一般的東西的能力。

思惟乃是肉体的活动，恰如一切其他活动一样，無材料則不能存在，不能产生任何东西。我們的思惟需要某种可供思考的材料。这种材料为自然和生命的現象所供給。它們都是具体的東西、特殊的東西。我在上面說，一切或每一事物都是思惟的对象，这只是說思惟活动的材料、理性的对象在質和量上都是無穷的。万物为我們的思惟能力所提供的材料，其無限正如空間之無限，其永恒正如時間之永恒，其絕對的多样化正如时空两种形态的內容之絕對的多样化。思惟能力正因其同一切事物、一切材料、一切現象相关联而产生思想，所以它是普遍的能力。但是思惟能力不是絕對的東西，因为它只有以現象世界、即物質为前提才能存在、才能起作用。物質乃是心的不可逾越的境界綫。物質为心达到認識提供了基础，但物質并不消解在認識中。心是物質的产物，然而物質却不止是心的产物。虽然物質也可通过五官而被我們感知，物質同时也是我們的感官作用的产物。只有这种既为感官所知覺同时又为心所知覺的产物，我們才称之为现实的客觀的产物、或称之为事物

的“自体”。

理性，只是当它为感官所知觉时，才是真实的、现实的事物。理性的感觉的活动，既客观地表现在头脑以外，也表现在人类头脑中。难道理性在改变自然和生命所起的作用不是有形的作用吗？我們可以用眼去看到科学的成果，用手去触到科学的成果。然而知識或理性不能单憑其自体而产生这样的物質效果，这是無疑的。必須有感觉的世界，必須有对象。可是，有什么东西“自在自为地”活动着呢？光为了要發光，太陽为了要發热和要在它的軌道上运行，那就需要有空間以及被照耀被温暖被通过的其他的東西。要我的桌子能显出顏色，就必須有光綫和眼睛。我的桌子之所以具有其他的一切東西，也只是由于它能跟別的東西相接触。所以桌子的存在，其形态之复杂，正如这些接触、这些关系之复杂一样。这即是說，世界只存在于相互联系中。一切事物只要失掉这种相互联系，便失掉其存在。一件东西之所以成其为“自在”之物，只因为它对其他事物而言成为某物，只因为它同其他事物相关联而發生作用或表現出来。

倘若我們把世界看作“事物的自体”，便容易明白世界“自体”和表現出来的世界——現象的世界之不同，正如全体同它的部分之不同一样。世界“自体”不外是它的各种現象的总和。这个道理，施諸我們称为理性、精神、思惟能力的那样的世界現象的一部分，也是适合的。虽然我們把思惟能力跟它的現象或作用区别开来，可是思惟能力“自体”或“純粹”理性却只有在其現象的总和中才现实地存在着。“視”为視力之肉体的存在。我們只有借全体的各个部分才能掌握全体；同掌握其他一切事物一样，我們要掌握理性，也只有借理性的表現，只有借个別的思想。如前所述，在時間的順序上，并非先有思惟能力而后才有思惟。恰恰相反，而是以那

由可以感覺的對象而產生的思想為材料，而後產生思惟能力這概念。恰如關於天體運動的理解告訴我們並非太陽圍繞地球而旋轉一樣，關於思惟過程的理解，也告訴我們並非思惟能力形成思想，反之，而是由一些個別的思想才形成思惟能力這概念。所以思惟能力，在實踐上，只能當作我們的思想的總和而存在，正如視力只能通過我們種種的視的總和而存在一樣。

我們的頭腦以這樣的思想即實踐理性為材料，從而產生作為概念的純粹理性。理性在實踐上必然是不純粹的，這就是說理性必然會同一個特殊的對象相結合。純粹理性，即沒有特殊內容的理性，畢竟不外是各個特殊的理性活動中的一般的性質。理性的一般的性質有兩重意義：其一是不純粹的、實踐的、具體的、作為現實的現象的總和；另一是純粹的、理論的、或者抽象的、在概念中的。理性的現象同理性自体有區別，恰如有生命的動物即可感覺的現實的動物同一般的動物這概念有區別一樣。

每一現實的理性活動或認識活動都需要一個其他的現實的現象作為對象，這種對象一如自然中一切事物一樣也是千差萬別的。思惟能力從這些千差萬別的對象中抽出共同的或一般的東西。鼠和象，當其作為我們認識活動的對象時，在共同的一般的動物概念中失去了它們的差異性。概念把許多事物概括在一個單一的整体里，從特殊的東西發展出一般的東西。理解既然是一切理性活動的共同的或一般的東西，那麼，我們就會知道，理性一般或思惟能力和認識能力的一般的本質，就在於從某一既存的現實的可感覺的現象，抽出本質、抽出一般的或共同的、精神的或普遍的東西。

由於理性無自身以外的對象則不能成為現實的、不能發生作用，所以關於“純粹”理性或理性“自体”，我們僅能在其實踐中來認識它。沒有同理性相接觸從而產生理性的對象，我們便無從認知

理性，猶之沒有光便無從發現眼睛一樣。同這些對象千差萬別一樣，理性的現象也是千差萬別的。理性的本質從來就不表現出來。反之，我們從表現出來的現象中卻可以形成理性之本質、理性自体或純粹理性的概念。

精神的思惟活動只有跟其他可感覺的現象相接觸才開始表現出來。因此，這種思惟活動自身又成為可感覺的現象，這些現象同頭腦機能相接觸以後便產生“思惟能力自体”的概念。倘若我們分析這種概念，我們便發現“純粹”理性就寄托於從一定的材料——其中會含有所謂非物質的思想過程——里以產生一般的概念的活動中。換言之，理性就是這樣一種活動，它要從繁復中求得一致、從差別中求得類同，並且消解一切對立。我們在以上所陳述的，只是用不同的語句說明同一個原理，庶使讀者不為空虛的文字所拘泥，而能在其一般的本質中來把握活的概念，把握繁雜的對象。

我們說，純粹狀態的理性只存在於由特殊的東西發展出一般的東西，只存在於由具體的感覺所給予的東西中得出普遍的東西或抽象的東西。這就是理性、認識、知識、意識的純粹的和全部的內容。但是，所謂“純粹”和“全部”，乃是指各種思惟活動的共同的內容而言，指理性的一般的形態而言。同其他事物一樣，理性除掉一般的抽象的形態之外，也還有它的通過經驗而直接認知的具體的、特殊的、可感覺的形態。由此可知意識的全部作用就在於它的感覺的經驗，即是說，在於它的肉體的可感覺性和它的認識。認識就是某個事物的一般的形態。

所謂意識，依照拉丁語根所表示，有存在的知識之意。意識乃存在的一個形態、一種特性，它之所以異於其他的存在形態，就在於它是意識的。性質不可以說明，但可以被經驗出來。我們從經驗出發，得知意識中即存在的知識中，含有主觀和客觀的區分，有思

惟和存在、形式和內容、現象和本質、屬性和實體、特殊和一般之間的对立和矛盾。从意識的这样的內在的矛盾，也就足以說明有关意識的种种矛盾的名称，即：一方面，有人称意識为一般者的器官、为概括能力或統一能力；在他方面，也有人同样有理由称意識为分別能力。意識概括相异的东西，又区分概括了的东西。矛盾就在意識的性質里面，它的性質矛盾到如此程度，竟至于它在同时是探究、說明、理解的性質。意識概括矛盾。意識確認：全部自然現象、全部存在物，都生活在矛盾中；每一事物，只有同其对立物相互作用时，才能显露其本性。例如，可以看見的东西，如無視力就不能看見；反之，仅有視力，如無可以看見的东西，則亦無所謂視；因为这个道理，所以必須承認矛盾乃是統制思惟和存在的一般的東西。思惟能力的科学，以概括矛盾为手段，即借矛盾的普遍化，来消解一切特殊的矛盾。

第三章

事物的本質

認識能力既然是物質的對象，那麼，關於這一能力的知識就是物質的科學。但是，如果我們只借這種能力來認識一切事物，那麼，這同一科學就會變成形而上學。若是对理性所作的科學的分析推翻了關於理性本質的現在流行的看法，則這種特殊的認識必然會推翻我們的全部世界觀。由於對理性的本質有了認識，我們就達到了人們長期以來所尋求的對於“事物的本質”的認識。

我們希求知道、理解、把握、認識一切事物，是在於把握它們的本質，而不在于它們的現象。科學是通過現象，以尋求真實的東西、即事物的本質。每一特殊的事物都有其獨特的本質，不過這一本質並不对眼、耳、手顯現着，而只对思惟能力顯現着。恰如眼探究一切可以看見的東西一樣，思惟能力探究一切事物的本質。恰如一般可見物的本質要求之于視力的學理一樣，一般事物的本質也要求之于思惟能力的學理。

這裡談到事物的本質不对眼等等而只对思惟能力顯現着，說現象的反對物即本質顯現着，看來真好像是自相矛盾。然而，恰如我們在前一章說精神的東西是可感覺的一樣，這裡是在同一意義上說事物的本質是現象。關於每一存在都是現象，每一現象也都是多少含有本質的存在，後面還要詳論。

我們已經說明了：思惟能力為了要發生它的作用，為了要成為

現實的，就需要對象、質料或材料。不論我們怎么理解“科學”這一術語，或則按其狹義的古典的含義，或則按其最廣義的含義即包括一切知識，總之，在科學中表現着思惟能力的作用。可感覺的現象構成科學的一般的對象或材料。我們知道，可感覺的現象就是物質的無限的新陳代謝。宇宙和宇宙中的一切都是由空間上同時并立的和時間上先後繼起的物質變化所構成的。感覺世界或宇宙，在任何地方和在任何時候，都是特有的、新的、前所未有的。在我們眼前，世界一切，生而又逝，逝而又生。沒有一個事物是固定不變的，而是無限的變化，就是變化也是各各不同的。時空的任何部分都帶來新的變化。誠然，唯物論者相信物質的永存、永恆、不滅。唯物論者告訴我們：就是物質的最小分子也從未在這個世界上消失過，物質只是永久地變化它的形態，至于它自身則永遠地存續着而不滅。但是，儘管承認在物質自身和物質的可滅形態之間有這樣的區別，然而在另一方面，唯物論者却較其他任何人傾向于強調物質和它的形態的同一性。當唯物論者用反語來談到無形態的物質和無物質的形態，而隨后又說及不滅的物質之可滅的形態時，便表明了對於形態和內容、現象和本質的關係上，唯物論所知道的并不比唯心論多。我們在那里去找到永存的、不滅的、無形態的物質呢？在感覺的現實界之中，我們永遠只遇着有形的可滅的物質。不論什么地方都存在着物質，這是用不着說明的。在某物消逝了的地方，又生成了某物。但是，在實踐上，不論在哪里，也沒有發見過那種一致的、永遠不變的無形物質。甚至一個不可分解的化學元素，在它的真實的存在中也不過是一個相對的單位而已；而在時間的延伸中，在空間的擴展中，這一元素就在同時并立與先後繼起的情況中發生變異，正如任何有機的個體一樣，——這一有機的個體只變化它的具體形態，但它的本質、即一般的東西却是自始至

終照样存在的。以我的身体論，即令它的筋肉、骨骼以及一切屬於它的東西都在不斷地變化着，但我的身体却仍是原来的身体。如此，則這一跟它可變的現象相區別的身体又從何而形成呢？答复是：概括身体种种形态而为統一體的总和、或全体。永存的物質、不灭的物質，在現實上或在實踐上，只是作為它的可滅的形态之总和而存在。所謂物質是不滅的，只不過意味着不拘何時何地都存有物質而已。恰如我們可以說：變化乃物質中的變化，物質是不變的，只有變化是可變的；反過來我們也可以說：物質存於變化中，物質是變化着的東西，只有變化才是不變的。所以物質的變化和不變的物質只是同一件事的不同表現。

在感覺世界中，在實踐中，沒有永在的東西，沒有同一的東西，沒有本質的東西，沒有“物自体”^①。一切事物都在轉變，都在變化，說起來，就是幻影似的。一個現象緊跟着另一個現象。康德說：“縱令如此，可是事物總歸還是一些什么東西自体，否則就會發生這樣反常的矛盾，即：會存在有沒有發生這種現象的什麼東西的現象。”然而並不如此，現象之有別於發生這一現象的事物，正如道路有二十哩長度之有別於道路一樣。我們可以區別刀和刀刃、刀柄，但是我們知道，刀離開了刃和柄便不成其為刀了。宇宙的本質是絕對的變化。現象顯現着——這就是一切。

物自体或事物的本質同它的現象的矛盾，會在完全的理性批判中，在下述的認識中，得到完全的解決。這種認識就是：人類的思惟能力把一切無限數目的可感覺的森羅万象概括為精神的整體、概括為一個統一體，從獨特的或相異的東西中去認識出一般的或類似的東西，從而把它所面對的一切理解成為更大的整體之個

^① Ding an sich, 或譯為“物自体”, 或譯為“事物自体”, 或譯為“自在之物”, 都是同一個意思。——譯者

別的部分。

換句話，感覺世界之絕對地相對的、轉眼即逝的形態，就是我們頭腦活動的材料，在通過從一般的或類似的性質的抽象過程以後，在我們的意識的面前，變成了系統的、分類的、有秩序的東西。無限的千差萬別的感覺世界，都要經過心、即主觀的統一的檢驗；心能夠從多數得出整數、從部分得出全體、從現象得出本質、從可滅的東西得出不滅的東西、從屬性得出實體。事物的實在、事物的本質或物自体，就是觀念的、心的產物。意識知道如何把雜多的東西聚集起來而求得一致。這種聚集的數量是任意的。宇宙的一切多樣性，在理論上却構成為一個統一体。反之，任何細小的抽象的一致，在實踐上又分解為感覺現象之無限的多樣性。除了我們的抽象概念之外，我們又到哪裡去找實踐的一致性呢？兩個半個，四個四分之一，八個八分之一，以及無限數的各個部分，便是悟性用以形成數學上的“一”的材料。這本書、或它的頁子、它的文字或它的章節，——難道它們都是統一体嗎？我們讀這本書時，又從哪裡開始呢？又在何處停止呢？用同一的理由，我們可以把一個藏書萬卷的圖書館、一棟房屋、一個農場、甚至整個宇宙稱為一個統一体。難道不是任何事物都是一個部分？難道不是任何部分都是一個事物嗎？樹葉的顏色不也和樹葉一樣是一個事物嗎？也許有人將顏色叫作屬性，將樹葉叫作物質或實體，因為無顏色的樹葉是可以有的，而無樹葉的顏色則不會有。但是，我們若將砂石拋散完了，則這一堆砂石便沒有了，正同這樣真確一樣，若將樹葉的屬性完全抽去，則樹葉便不成其為物質或沒有實體了。正同顏色只是光綫、樹葉和眼的交互作用的總和一樣，樹葉的“其餘的物質”也不過是種種交互作用的總和而已。同樣，我們的思惟能力將樹葉的顏色這一屬性抽出而把它單獨看成為一個“物自体”，我們也可進

而抽出树叶的任何其他屬性，这么一来，我們最后就把构成树叶的一切东西都抽去了。顏色，按照它的性質，也跟树叶一样，同样是物質或实体；并且树叶也跟顏色一样，同样只是一种屬性。正如顏色是树叶的屬性一样，树叶便是树的屬性，树便是地球的屬性，地球便是宇宙的屬性。只有宇宙才是本来的实体，才是物質一般，一切其他实体都只是同宇宙有关的个别的物質或屬性而已。但是从这个世界物質来看，便会明白：跟事物的現象相区别的本質或物自体，不过是思想上的概念而已。

心所始終努力从事的，在于从屬性达到实体、从相对达到绝对、从現象达到真理即达到物“自体”；这一努力的結果最后就会表明：实体乃是由思惟所結集的屬性的总和，从而心或思惟便是那唯一实体的存在，它从感觉的森罗万象創造了抽象的精神的一致，由于把宇宙間可变的事物或屬性結合起来，而将宇宙当作一个独立的存在“自体”、当作一个绝对的整体把握着。倘若心不满足于屬性，弃而不顧，只不断向前追求事物的实体，舍弃事物的現象而繼續去追求真理、本質、物自体；最后把这一实体的真理当作一切所謂非真实的東西的总和、当作現象的全体而表达出来；那末，心便証实它自己就是实体的創造者。縱令如此，心并不是無中生有地来創造实体。反之，它是从屬性而产生实体，从現象的表現而产生真理。

唯心論者認為在現象后面隱藏着本質，而本質是产生現象的；这种观念被下述的認識所駁斥了，即：这一隱藏着的本質并不存在于外界，而是单独地住在人类头脑中。既然头脑只有根据感觉的經驗，才得区别現象和本質、特殊和一般，因而我們就不能否認：这种現象和本質的区别是有根据的，事物的本質并不存在于現象的背后，而是借現象而存在的，也就是客觀地存在着的，我們的思惟

能力就是本質的實在的能力。

事物之如實的存在，並不是作為“自体”而存在於本質中，而是只存在於同其他事物的接觸中、存在於現象中，這一說法不僅適用於物質的事物，並且適用於精神的事物，形而上學地說來，還適用於一切事物。在這一意義上我們可以說：事物不是存在着的，而是顯現着的，它顯現為無限的多种多样，恰如在空間和時間上與之接觸的其他現象一樣。但是，為了免除誤解，在“事物不是存在着的，而是顯現着的”這個命題上應該補充這麼一句：“凡屬顯現着的事物都存在着”，但只在顯現着這一範圍以內。科白教授在一本論物理學的著作中寫道：“我們不能知覺熱自身，我們不過從熱的作用得出自然界中存在有這麼一種動因的結論而已。”從事這樣推論的自然科學家，在實踐上，以對事物現象的辛勤的歸納的研究來追求關於事物的認識，但由於他缺乏邏輯理論，以致會思辨地相信有隱蔽着的“物自体”。反之，我們從熱自身的不可知覺性得出這種動因自体不存在的結論，我們只知道熱的作用是物質材料，人類頭腦從這材料構成“熱自身”的概念。也許因為科學還不能夠分析這一概念，所以科白教授就說我們不能認識這一概念的對象。熱的自身就是熱的種種作用的總和，此外再沒有其他的東西。思惟能力將熱的種種作用當作一個統一体而概括於熱這一概念之中。歸納的科學的作用就在於分析這種概念，就在於發現那被稱為熱的種種現象或作用之一般的性質。但是，離開了熱的作用的熱，正如沒有刃和柄的里士吞堡^①的小刀一樣，不過是思辨的東西。

思惟能力跟感覺世界的現象相接觸，產生事物的本質。但思惟能力不能獨自地、沒有根據地或純粹主觀地產生事物的本質，正

^① Georg-Christoph Lichtenberg(1742—99)，德國路德派神學家。——譯者

如眼、耳及其他感官不能沒有对象而产生它們的印象一样。我們所看見的和所感触的并非事物“自身”，而只是事物表現于我們的眼和手等等上的作用。头脑能力从千差万別的視覺印象中抽出共同的东西，才使我們能够把一般的視覺从特殊的視覺区别开来。思惟能力是把个别的視覺作为視覺一般的对象来进行区别的。思惟能力进而区别主觀的視覺現象和客觀的視覺現象，客觀的視覺現象不仅是个别的眼可以見到的而且是一般的眼都可以見到的。就是心灵論者的幻影，或者因充血作用使人閉目而可看見的閃光和火團等主觀印象，对于批判的意識來說，也都是对象。在数里之外明朗的太陽光下發出的閃光的对象，从性質上言，跟其他視覺上的錯覺，同样是外在的，真实的。就是在耳鳴的人來說，即令沒有什麼鈴子的声响，然而他往往听到一些声响。每一个感觉現象都是一个对象，而每一个对象又都是一个感觉現象。任何主觀的对象都是一个一时的現象，而每一个客觀的現象又只是瞬間即逝的主觀。客觀的对象所賴以存在的形态是更外在的、更加遙远的、更加稳定的、更加一般的，但它却不是本質，不是事物“自体”。客觀的对象不仅显现于我的眼前，也显现于他人的眼前，并且不仅显现于視覺之前，而且也显现于感觉、听觉、味觉等等之前；不仅显现于人类面前，而且也显现于其他对象面前；——然而它仅仅是显现着而已。它在这里是这样，在那里却又不是这样；在今日是这样，到了明日却又不是这样。一切存在物都是相对的，都是跟其他存在物有关系，它在不同的时空关系中与其他存在物發生关系。

每一个感觉的印象，每一个現象，都是真实的本質的对象。真理是可感觉地存在着，一切存在着的東西都是真实的。存在和現象只是关系而已，并不是对立。在事实上，一切对立在我們的概括能力或思惟能力之前都消失了。因为，正是这样一种能力去調和一

一切對立并在一切差異中求出一致。“是”的無定式“存在”^①，即一般的真理，它是思惟能力的一般的對象或一般的材料。這一材料是千差萬別地存在着，我們是借感覺而知其存在。感官使我們獲得絕對地性質的宇宙的材料，這就是說，思惟能力所獲得的感覺的材料之性質是絕對地千差萬別的；但不是在一般中，也不是在本質中，而只是在現象中。只有從感覺的現象跟我們的思惟能力發生關係發生接觸時，才會產生數量、本質、事物、真實的認識或者認識了的真理。

本質和真理是表明同一事物的兩個名詞。真理或本質具有理論的性質。如前所述，我們是用兩重方法——感覺的和精神的，實踐的和理論的，——來認知世界。實踐所給予我們的是事物的現象，理論所給予我們的是事物的本質。實踐是理論的前提，現象是本質或真理的前提。同一個真理，在實踐中，同時地和相繼地表現它自己，而在理論上則是作為一個完整的概念而存在。

實踐、現象、感覺世界，是絕對地性質的東西，換句話，是在數量上沒有限制的東西、在時空上沒有界限的東西，但其性質却是絕對地千差萬別的。正如一個事物的各個部分是無限的一樣，事物的性質也是無限的。反之，思惟能力的機能、理論却是絕對地數量的東西，隨着願望之所向，可以產生無限的數量，并把感覺現象的一切性質都當作數量、當作本質、當作真理。每一概念都以这么多的感覺現象為其對象。每一個對象只有當作數量的統一体、當作本質或真理，才能為思惟能力所把握。

思惟能力跟感覺現象接觸，就產生出表現自身的東西，產生出本質的東西、真實的東西、共同的或一般的東西。概念最初只是本

^① 德文 ist 為“是”，Sein 為“存在”，按文法，Sein 為 ist 的無定式，故云。

能地完成这一工作，而科学的概念却是这一本能的活动之有意識的和意願的反复进行。科学的理解之要認知一个对象（例如热）时，并不满足于現象而已。它的目的并不在于听到或看到热是怎样地在这里溶解鉄而又在那里溶解蜡，热是如何地时而为福又时而为祸，热是怎样地使蛋变成固体而又使冰变成液体；也不在于分別动物的热、太陽的热和火爐的热。在思惟能力看来，这一切只是作用、現象、屬性而已。它所追求的是事物的本質，在于追求那个看得見的、听得到的、感触着的事物之真实的性質；它要發現概括的一般的法則、从可感觉的作用得出簡明的科学总结。事物的本質不是可感觉的实践的対象。事物的本質是理論、科学、思惟能力的対象。热的知識就在于認知一切热的現象所共同的东西，認知在一切热的表現中是主要的、一般的或真实的东西。热的本質，在实践上存在于它的現象的总和中，在理論上存在于它的概念中，在科学上則存在于这一概念的分析中。分析热的概念，就等于是确定热的一切現象中之一般的东西。

一般的东西是真实的存在，是事物的真实的性質。在我們規定雨的定义时，与其說雨是有肥沃性的，还不如說是有潤湿性的較为真实些，因为下雨的地方一般都是潤湿的，而要發生肥沃作用，則必限于一定的状况之下、限于一定的地方和時間。我的真实的朋友是我的永远不变的朋友，他对于我的友情是終生不渝的，明天和昨天一样，对我一般地是友好的。即使这样，但我們不能相信有一个完全一般的友誼、有一个絕對的友誼，正如我們不能相信有絕對或永恒的真理一样。完全真实的、完全一般的东西，便只有存在一般，只有宇宙，只有絕對的数量。反之，现实的世界是絕對地相对的，是絕對地可变的，是無穷的現象，是無限的性質。一切真理都只是这个宇宙的构成部分、即部分的真理。現象和真理，同硬和

軟、善和惡、正和邪一樣，都是辯証地相互滲透着，即令如此，但它們仍然是有區別的。縱令我知道，沒有什麼“自体上”是有肥沃性的雨，沒有什麼“自体上”是真實的朋友，然而我還能在雨跟某種收穫的關係上說雨是有肥沃性的，我還能區別出或多或少是真實的朋友。

一般者就是真理。一般者就是一般地存在着的東西，質言之，即定在(Dasein)，即感覺世界。存在是真理之一般的特徵，因為真理以一般的東西為其特徵。但是，存在並不是作為一般的抽象而存在，就是說，它只因特殊的樣式和方法而存在在現實界或感覺世界中。感覺世界，在自然和生命之變化不居的各種多樣的現象中，有其真實的可感覺的存在。所以一切現象都是作為相對的真理而被認識的，一切真理都是特殊的暫時的現象。實踐上的現象是理論中的真理，反之，理論中的真理則在實踐中現象着。對立物互相制約着真理和謬誤，正如存在和現象、死和生、光明和黑暗一樣，正如世界一切事物一樣，都只是從比較上而顯出差異，都只是度量上、容量上或程度上的差異。不用說，世界上一切事物都是屬於世界的，從而也是同一物質、同一本質、同一種屬、同一性質。換句話說，可感覺的現象的每一個容積，跟人类的思惟能力相接觸，而形成一個本質、一個真理、一個一般者。對於我們的意識來說，不論一粒灰塵也好，云一般的灰塵也好，或雜七雜八的大堆塵土也好，在一方面只是本質的“事物自体”，而在另一方面却只是絕對的對象或宇宙之暫時的現象。在這世界全體中，千差萬別的現象，都借我們的心，而能有目的地、任意地予以系統化、概括化。化學元素以及有機體的細胞，正如全部植物界一樣，都同樣是一個多方面的系統。不拘是最小的事物或最大的事物，都可以分割為個體、種、屬、科等等。這一系統化、這一概括化、這一存在物的產生，向上走便進

到整体的無限性，向下走則进到部分的無限性。对于思惟能力來說，一切屬性都成为本質的事物，一切事物都成为相对的屬性。

一切事物、一切可感覺的現象，不拘其为主觀的，也不拘其为暫時的，都是真實的，都是真理之較小的或較大的分量。換言之：真理不仅存在在一般的存在中，而是每一特殊的存在也有它的特殊的一般性或真理。每一个对象，不管是瞬間的觀念，是發散的香氣，或是可以把握的物質，都是多种多样現象的一定量。思惟能力从森罗万象中求出一个量，从相异中求出同一，从多样性中求出单一性。精神和物質，至少在现实地存在着一点上是共同的。有机物和無机物，最低限度，在它們都是物質的这一点上是一致的。不用說，人、猿、象、以及固着在土地上而生长的植物，其間有很大的差別，但是，甚至更大的差別也可在有机体这一概念之下归于一致。不管石头同人类的的心脏有着多么大的差別，可是思惟的理性却能在两者之中找到無數的相同之点。最低限度，在两者都为物質的性質这一点上是一致的，两者都是有重量的、可以看得見的、可以感觸到的，还有其他。它們的相异性有多大，它們的同一性也就有多大。所罗門說：“在太陽之下，沒有一样新的东西”^①，这是真的，同样，席勒說：“世界变成年老，又再变成年少”^②，这也是真的。那有一个什么抽象的事物、本質、存在、一般性在其可感覺的存在中，不是千差万別的呢？不是个別的呢？不是和其他事物互不相同的呢？甚至是两滴水点也不是一样的哩！現在的我跟一小时以前的我已經是完全不同了，并且我同我的兄弟的类似，与牡蠣同时表之类似，只有量上的程度之別。总括說一句，縱令在感覺世

① “旧約全書”：“传道書”第一章：“已有的事，后必再有，已行的事，后必再行，日光之下并無新事。”——譯者

② 見席勒的詩：“希望”。——譯者

界中，一切事物絕對地表現為千差萬別的、為新的、為個別的；然而思惟能力乃是絕對的概括能力，它能夠無限地把千差萬別的東西置諸一個項目之下，並且無例外地概括一切事物。

我們若是把這種形而上學^①應用到我們的問題上面，即應用到思惟能力上面，則思惟能力的機能，也同其他事物一樣，同是屬於可感覺的現象，所有這些現象，就其本身而言都同樣是真實的。心的一切表現、一切思想、一切意見、一切謬誤等等，其中都有一定的真理，都具有一個真理的內核。正如畫家必然地要從感覺世界中借取他要創作的一切形象，同樣，一切思想也必然是真實事物的肖像，是真實對象的理論化。只要認識是認識，就不用說，一切認識都會認識某些東西的。只要知識是知識，就不用說，一切知識都會認知某些東西的。這是根據同一律，甲是甲，也是根據矛盾律，一百不是一千。

一切認識都是思想。或許有人這樣反駁：相反，一切思想未必都是認識。或許有人定下這樣一個定義：“認識”是特殊的思惟樣式，是真正的客觀思惟，是跟想像、信仰或幻想有區別的。但是不可忽略：一切思想固然都有其無限的差異，然而其中具有一個共同的性質。站在思惟能力的法庭面前，思惟也跟其他一切事物一樣，都被思惟能力所統一化。不問我昨日的思想跟今日的思想怎樣不同，不問不同的人們和不同的時間的思想怎樣相異，不問我們怎樣嚴格地去區別觀念、概念、判斷、結論、表象等等，只要所有這一切都是心的作用的表現，它們就都具有一個同一的、共同的、一致的性質。

所以，真實的思想和謬誤的思想之間的、理解和誤解之間的差

^① 這種包含一切的物理學。——英譯本編者注

异,同其他一切差异一样,都只有相对的意义。一个思想的本身,既不是真实,也不是錯誤。只有在它跟一个一定的既存的对象發生关系时,它才在真实和錯誤两者之中必居其一。思想、概念、理論、本質、真理等在其都屬於一个对象时,它們就有这一共同点。对象一般都是多种多样的感觉世界的、即“外在世界”的一定量,这一点我們已經明白了。若是所要認知的、把握的或理解的对象是一定量的一般存在构成的这句话的意义已預先被慣用語所規定或限定了的话,則真理便在于从这种既存的可感觉的定量物中發現一般者。

可感觉的定量物、世界的事物,不仅具有它的外观或現象,并且具有真理、或者借現象而表現出来的本質。正如感觉世界随空間和時間而可以無限的分割一样,事物的本質在数量上也是無限的。現象的每一小部分都有它固有的本質,每一特殊的表現都有它的一般的真理。現象因与感觉接触而产生,事物的本質或真理因与我們的認識能力接触而产生。所以,在我們討論事物的本質时,同时必須討論到思惟能力;反之,在我們討論思惟能力时,同时必須討論到事物的本質或真理:这就是在这里我們所面对着的問題。

我們一开始就說过了:在真理的标准中含有理性的标准。真理同理性一样,也在于从感觉世界的既存的定量物而發展出一般者,發展出抽象的理論。所以真实的認識之标准并不是抽象的真理,不过那产生既存的对象之真理即产生它的一般者的那种認識却是真实的。真理必須是客觀的,这就是說,必須是一定的对象的真理。認識并不是就其自身而言是真实的,只有相对的,同一定的对象發生关系时,只有根据外界的事物时,才是真实的。認識的任务在于从特殊者發展出一般者。特殊者是一般者的尺度(即指条件、前提),是真理的尺度。一切存在的東西,不問其有多少,都是

真實的。只要存在物存在着，它的一般的性質就會是真理。一般者的一般性較多或較少的差異，存在和外觀的差異，真理和謬誤的差異，這一切都是在一定的界限以內的，這一切都必須以跟特殊的對象發生關係為前提。所以認識是否真實，并不由認識自身來斷定，而是由認識所要解決的問題的範圍來斷定，不管這一問題是認識本身所規定的或者是外加的。一個完全的認識，只有在一定的範圍以內才是可能的。一個完全的真理，是常常意識到自己的不完全性的真理。例如，一切物體都是有重量的，這是完全真實的，因為預先業已限制了物體這個概念是含有重量的東西。自從理性由各色各樣的重量而形成了物體一般以後，於是對於物體必不可缺地要有重量一點，便不用驚奇了。如果我們只是專從飛翔的動物抽出鳥這一概念，則不論是天空中的鳥，或地上的鳥，或其他地方的鳥，說一切的鳥都能飛翔，這是正確的。要認定這樣的事實，並不須信仰先驗的認識，這一先驗的認識據說是根據嚴格的必然性和一般性來跟經驗的認識相區別的。真理只有在一定的條件之下才是有效的，並且在一定的條件之下謬誤也是真實的。太陽發射光輝，這是真實的認識，但是要以沒有雲霧的天空為其前提。直的杖棍投入流水中就變成曲的，這也是一樣的真實，假使我們只把這一真理限制在視覺方面的話。在可感覺的現象的一定範圍內，我們的理解力所認為是共同的或一般的東西便是真理。在可感覺的現象的一定範圍內，把個別的或特殊的東西稱為一般的東西，便叫做謬誤。謬誤為真理的對物，謬誤之所以發生，是由于思惟能力或意識不假思考地、短視地、沒有經驗地對於某些現象予以為感覺所証實的還要多的一般的意義，例如，輕率地把想像中的存在形態加于視覺上是真實的存在上面。

謬誤的判斷乃是預為判斷或先入之見。真理和謬誤、認識和

謬誤、理解和誤解，都共同地存在于思惟能力中，存在于科学的器官中。一般而論，思想是感覺上所經驗的事實之一般的表現，其中也包含有謬誤。因此謬誤之與真理相區別，就在于謬誤把一定的事實——謬誤就是這一定的事實的表現，——誇張為比感覺經驗所保證的還要廣闊、還要一般的存在。不正當的僭越乃是謬誤的本質。只有在誇張玻璃寶石為真寶石時，玻璃寶石才是假東西。

史乃登^①對於眼的問題說道：“在血液激動、血管擴大、神經受壓迫時，那麼，我們手指上便感覺這是痛，在眼中便看到這是閃光。從而我們就得到一個確切的證據：我們的表象乃是我們的心之自由的創造，我們不能把握外界之如實的存在，外界所給予我們的作用只是在我們方面引起一種特殊的精神活動。這種精神活動的產物往往同外界的一定過程有聯繫，但也往往毫無聯繫。我們閉着眼睛，並且看見光輪，然而實際上却不存有發光的物體。——這就是一個引起一切謬誤之龐大的並且危險的泉源，是容易明白的。從月色朦朧時所見到的一些幻影以至於看見鬼的人所見到的精神錯亂的可怕的東西，這其間有一系列的幻覺，這些幻覺完全不是從外在的自然界的直接過程所產生的，而只是屬於心的自由活動——正是這一自由活動才不免于謬誤，——的領域的東西。當人類的心要拋棄他自己的謬誤以前，要能抑制他的謬誤以前，就需要巨大的謹慎和多方面的教養。從廣義上言，讀書一事在我們覺得是容易的，然而這却是一種困難的藝術。這就只有靠我們的心能夠循序漸進地學會如何理解，以便判斷神經所帶來的東西，什麼是可以相信的東西，並且應根據什麼來形成概念。在這裡，就是科學家也經常陷于謬誤，他們愈不明白他們發生謬誤的泉源在什麼

① Matthias Jakob Schleiden (1804—81), 德國的植物學家。——譯者

地方，他們愈陷于謬誤。……若是我們去考察光綫的自身，則光綫并不是透明的，不是黃的，不是藍的，也不是紅的。光綫是極細致的到处散布的物質以太的運動。”

对于具有光綫、光澤、色以及形态的美丽世界，我們所見到的并不是对于它的现实的存在的認識。史乃登这样想。“从繁密的葡萄叶的間隙中透下来的太陽光綫，蕩漾于陰涼的快适的树蔭下。你以为看見了光綫的自身，然而你所真正認知的不外是一团塵埃而已。”有关光和色的真理，乃是“借以太作用、以一秒鐘十六万哩的速度而繼續不断地突进着的波动”。光和色的这一真实的物質性質是这样的不易察觉，以致“如果要暴露光之本来的性質于我們之前，便需要伟大的思想家的銳利的洞察力。……我們發見：我們的每一个感官都只能接受一定的外界的影响，而每一感官的刺戟，在我們的心灵中，喚起了完全不同的表象。所以在那由科学所闡明的外在的無心的世界(以太波动)和那用我們的心所看到的美丽的(现实的、感觉的)世界之間的媒介者，就是感觉器官。”

史乃登就这样給我們說明了一个事实：对于这两个世界的理解，到我們今天，还往往陷于困惑的境地；在这里，一方面是以以太波动来表明的思惟能力、知識或科学的世界，另一方面是以眼或现实之透明的有色的光来表明的我們的五官的世界，二者之間的联系仍然是难于說明的。同时，因此我們还得到一个例証：思辨哲学之傳統的残余，还这般奇怪地出自現代自然科学家之口。这种思惟状况的混乱表现，才去区别那种“用我們的心所看到的”“科学之物質的世界”。这是知道了心和感觉、理論和实践、一般的東西和特殊的東西、真理和謬誤的对立，但仍不能解决这些对立。这只是知道要追求什么，但不知道从何处去追求，因而陷于混乱。

战胜了思辨，战胜了超感觉的科学，救出了感觉，树立了实验的

考察，这些都是十九世紀科学上的伟大成就。要在理論上承認这些成就，就要理解什么是謬誤的泉源。思辨哲学把謬誤归咎于感觉，而認為只有由精神才可以發見真理；我們則跟这一哲学的臆見恰恰相反，要借感觉以寻求真理，而認為所謂絕對精神就是謬誤的泉源。相信神經带来的东西，認為只有这些才是可靠的，并且只应循序渐进地去理解，用不着去發見什么辨别它的标准，这种信仰实在是迷信。我們不可不相信一切感觉的証据。感觉的証据并不是跟真东西有别的假东西。超感觉的心当其忽視感觉时，当其对感觉不加以解释反而夸大感觉的証据时，当其对于未經指明的东西而要喋喋不休时，超感觉的心便是欺騙者。当血液激动或受外界压迫因而眼睛見到了閃光或光輪时，眼睛并不曾陷于謬誤，正如其察覺外界其他任何現象时並沒有謬誤一样。陷于謬誤的只是我們的思惟能力，因其不加推究而把主觀的事件認為是客觀的物体。看見鬼的人並沒有犯錯誤，除非他宣称他一个人所看見的就是一般的現象，除非他过早地宣布他所沒有經驗过的事情是一种經驗。謬誤乃是违反真理法則的过失，真理法則命令我們的意識牢記着有这样一个界限，在这个界限以內，認識才是真实的，才是一般的。謬誤将特殊的東西变成为一般的東西，将謂語变成为主語，将个别的現象看成为一般的现实。謬誤作出先驗的結論，恰好相反，作为謬誤的对立物的真理，却是借后起的推論以求認識。

先驗的認識和后天的認識的相互关系，正如哲学和自然科学的相互关系一样，这里所說的自然科学，是就最广义說的，即指科学一般。信仰和知識的对立，也重見于哲学和自然科学的对立中。思辨哲学同宗教一样，也以信仰为生命。然而現代的世界已将信仰轉变为科学。如果政治上的反动者要求科学走回头路，就是想望科学复归于信仰。信仰的内容是一种不劳而获的果实。信仰主张

先驗的認識。科學則是依靠后天的辛勤勞動得到認識。舍棄信仰就是舍棄草率從事。把科學限于后天的認識，就是使科學具有近代的突出標志——勞動。

史乃登否認光的現象為現實和真理，而認為這些現象是“心”自由地所創造出來的幻影，他這一說法並不是自然科學的成果，而是一種哲學的妄想。思辨哲學的迷信使史乃登忽視了歸納的科學方法，以至他用“借以太作用，以一秒鐘十六萬哩的速度而繼續不斷地突進着的波動”作為光和色之現實的真實的性質，以與光之有色的現象對立起來。我們只要看到他將眼睛可以看見的物質世界叫做“心的創造”，把那由“大思想家的銳利的洞察力”所闡明的以太波動叫做“物質的性質”，我們便會明白他這種處理方式是毫無道理的。

科學的真理和感覺現象的關係，正如一般的東西和特殊的東西的關係一樣。只有在光波、即所謂光和色的真理，表現着一切光的現象——透明、黃、青以及其他各種顏色的現象——的一般性時，光波才表現着光的“本來的性質”。心和科學的世界，都要在感覺世界中去找它的材料、前提、證據、出發點和界限。

假如我們一方面明白了：事物的本質或真理並不存在于它的現象的背后，而只是通過現象而存在，並且不是“自在自為地”存在着，而是只有同認識能力聯繫起來，即只有對理性才現實地存在着；只有依靠思惟才把本質和現象區別開來；而在另一方面我們又明白了：思惟能力或理性並不是從其自身作出概念，只有同現象接觸才作出概念；那麼，我們就可以明白，對“事物的本質”所進行的這一討論就證明了：思惟能力的本質原來是我們從感覺現象所得來的一個概念。認識這樣一點：思惟能力選擇其對象時雖然是普遍的，然而它仍不得一般地有一個一定的對象；認識這樣一點：

真正正确的思惟活动、即具有科学成果的思想，跟非科学的思惟的区别，只在于它是有意識地并且謹慎地与外界的对象相結合着；認識这样一点：真理或一般的东西并不能“自在地”認識出来，只有借一定的对象才能認識出来：——凡此种种都是对于同一个命題的种种不同的說法，这个命題表明着思惟能力的本質。这个命題在本書各章的末尾都一再地重复着，因为一切特殊的真理，一切特殊的章节，都应该以說明一般的真理、确証一般的章节为自己的任务。

第四章

物質科学中理性的实践

即使我們知道：理性是同可感覺的物質、同物質的對象相結合的，從而科学就不外是物質的科学而非其他，但是按照普通流行的看法和慣用的語言來說，物理学却同邏輯学、同倫理學分离，就这样把它們区別为不同的科学形态。問題是在于說明：不論在物理学中，或在邏輯学中，或在倫理學中，都只有以特殊的事实、即是說以可感覺的事实为基础，才能在实践上获得一般的或精神的認識。

从物質产生思想、从感覺世界产生認識、从特殊的東西产生一般的東西这一理性的实践，在物質科学的研究中虽然一般地被承認了，然而只是在实践上承認的。人們用歸納方法处理事物，并且意識到这件事，但人們并不理解自然科学的本質就是知識、理性一般的本質。人們誤解了思惟过程。物質的科学缺乏理論，因此往往乱了步調。对于自然科学說来，思惟能力依然是未知的、秘密的、神秘的東西。自然科学一时唯物論^①地把机能同器官、心同腦混同起来，一时又唯心論地認為思惟能力乃是非感性的對象，是存在在自然科学領域之外的。我們看到：現代研究者在對於物質的事物进行探究时，往往以稳定而一致的步調向着他們的目的前进，但是遇到这种事物的較為抽象的关系时，却总是在盲目地“暗中摸

① 指机械唯物論。——譯者

索”。歸納方法為自然科學在實踐上所採用，並且因它的成功而博得榮譽。另一方面，思辨的方法却因其不能自圓其說而失去了聲名。然而人們對於這種種不同的思惟方法還缺乏有意識的理解。我們看見：研究物質科學的人，一旦走出他們的專門領域而遇到一般的問題時，他們便把詭辯的思辨當作科學的事實。當他們在自己的研究領域以內，只是借感覺現象以求得特殊的真理，然而他們還相信能夠從自己的心之深處得出思辨的真理。

我們听听亞歷山大·馮·胡伯特在其所著“宇宙”的緒論中論述思辨的話：“所以，由感覺的物質研究之最重要的成果就在于：它從多樣性中認識一致；關於各個現象，則把近時的發見所提供給我們的一切總括起來，分別加以研究和分析，而不為這些細節的集團所壓倒；它沒有忘却人類的崇高使命，而將那隱藏在現象的外幕底下的自然的精神把握住了。在這個方法上，我們的目的，越出了感覺世界的狹隘的界限。而由於我們把握着自然，就能夠以理念來支配經驗的觀察這種粗糙的材料了。對於一般的宇宙現象^①之科學的處理，我認為問題不在於從少數純理性的原理導出一致性，而在於思惟地觀察那由經驗而產生的現象，把它們看成一個自然的整體。凡屬於我的專門以外的領域，我不敢踏進一步。所以，我不要求將我稱為物質的宇宙現象這個東西應列入自然之合理的科學一類。……我以前的著作與工作只是忠實於事實的實驗、測量以及研究，為了忠實於這一性質，所以就是在本書中，我也只限於經驗的觀察。這就是我能夠比較確實地從事活動的唯一園地。”胡伯特用同樣的口氣說道：“假使沒有最熱烈的願望去認識個別細節，則一切偉大的一般的世界觀都只是空中樓閣而已”，並且他又說：

① Weltbeschreibung, 普通譯為“世界志”、“世界現狀記”。——譯者

“對於宇宙之合理的(意即思辨的)理解,也表明是一個更崇高的目的”,以此他把它跟他的經驗的科學對立起來。他又說:“我決不非難我從來所不曾參加過的那些努力,只是因為直到今天那些努力的成績依然是可疑的。”(第一卷,第68頁)

在物質的科學中理性的實踐只在於“從多樣性中認識一致”這個意識上,現代自然科學同胡保特的看法是一致的。但是在另一方面,自然科學雖然承認其相信“合理的認識”不如胡伯特那樣彰明較著;但鑒於它在處理所謂形而上學的問題時運用思辨的方法,——在形而上學的問題上,它以為要純粹從理性而不從千差萬別的感覺現象去認識一致,——鑒於它在這個問題上意見完全不一致,而又不知道意見不一致是非科學的;由此種種,可見它是怎樣地誤解了科學的實踐,是怎樣地仍然相信在物質科學以外還存有形而上學的科學。現象和本質、結果和原因、質和力、物和心之間的关系,實在都不外是物質的〔或自然的〕关系。然而科學在這個方面又教給我們什麼一致的東西呢?顯然,科學是一種勞動,恰如農民的經營一樣,一直只是實踐地進行着,而不是科學地進行着,不是以預知結果的方法來進行的。認識,即認識的實踐,在物質科學上已充分地在應用着;這是誰也不會否認的。但是這一認識的工具、即思惟能力,却被誤解了。我們發見:自然科學不是科學地去應用這種能力,而是用它來試驗。這是什麼原因呢?因為自然科學忽視了理性的批判、忽視了科學的理論或者邏輯。

恰如刀柄和刀刃之為刀的一般的內容一樣,我們也可以承認理性之一般的內容就是普遍的東西本身,就是一般者。我們知道:理性不是從它自身汲取出這個內容,而是從既存的對象產生出這個內容。並且我們知道:這種對象乃是一切自然物或一切物質的東西之總和。從而理性的對象便是無可測量的、無限的、絕對的

量。这一無限的量表现为种种有限的量。在处理自然的比較小的那些量时，人們便充分意識到理性的本質、知識或認識的方法。此外剩下的我們所应論証的东西，就在于应用完全同一的方法来認識宏大的自然关系，——对这些关系的处理，直到今天还在爭論着。原因和結果、心和物、力和質料都是这样一些宏大的、寬闊的、广大的、一般的物質的对象。我們要說明如下一个問題：在理性和它的对象之間的最一般的对立怎样提供一把鑰匙来解决許多大的对立。

第一节 原因和結果

柏塞爾^①說：“自然科学的本質就在于它不是把一切現象看作自在独立的事实，而是寻求所以造成这些現象的原因。这样，自然的認識就歸結为最少数的事实。”但是，在自然科学时代以前，有关自然現象的原因久已为人们所探究了。所以，自然科学的特征，与其說在于对原因的探究，远不如說在于它所探究的原因的特殊本質或性質。

歸納的科学本質地改变了原因的概念。歸納的科学所使用的原因这一术语，跟思辨哲学所使用的，其含义完全不同。自然科学家所了解的原因，在他的專門的研究領域以內，跟在这个領域之外，是全然不同的；在这个領域之外，因为他仍然只是从特殊的東西上面而不是从普遍的東西上面去理解科学和科学的原因，所以他仍往往耽于思辨之中。非科学的原因，是超自然的東西，是超自然的心，是神，是力，是大大小小的妖怪。原因这一概念本来是拟人的概念。在無經驗的状况中，人类用主觀的尺度来測定客觀，以

^① Friedrich Wilhelm Bessel (1784—1846)，德国天文学家，数学家。

自身做标准来判断世界。正如人类是有目的地去創造事物一样，人类也以人类的方法加諸自然，以为感觉世界的現象也有一个外在的具有創造力的原因，正同人类自身是他自己的創造物之特殊原因一样。由于这种主觀的方式，遂使人类长久以来努力探求客觀認識而卒致失敗。非科学的原因就是思辨，就是先驗的知識。

假如人們把認識这个用語保留在主觀的認識上，則客觀的科学的認識同思辨的認識的區別，就在于前者不是根据信仰或思辨而是根据經驗或歸納、不是先天地而是后天地去探求它的原因。自然科学不是在現象以外或背后、而是在現象中或借助于現象以追求原因。現代的研究不是在它的原因中去探求外在的創造者，而是去探求內在的系統，探求在時間上依次連續發生的現象的方法或一般方式。非科学的原因是“事物自体”，是独立地产生結果并且隱藏在这些結果背后的小神。反之，原因之科学的概念〔科学的原因〕則只探求結果的理論，探求現象之普遍的东西。因而，所謂探求原因就是概括有关的各种現象、将种种經驗的事实統括于一个科学的法則之下。“这样，自然的知識就歸結为最少数的事实。”

微小而幼稚的迷信之不同于某一整个时代的历史的迷信，正如最普通最平凡的日常知識之不同于最高尙的、最罕見的、最新發見的科學知識。所以我們才在这里引用日常所熟知的例証，以代替高深的非日常所見的科學上的例証。在科学知道应用歸納方法以追求更高远的目的以前，人类的常識早就实行了用歸納的科学方法去从事原因之探究。然而常識一旦走到它的日常熟知的环境以外，它便完全同自然科学家一样，而信仰思辨理性之神秘的原因。因此，如果要巩固地站在真实的科學知識的基础上，無論何人都必須認識歸納的理性是用怎样的方法和方式来确定它的原因。

的。

為了這個目的，讓我們約略回顧一下至今為止對理性本質的研究所獲得的結果。我們知道：認識能力並不是事物自体，也不是獨立的現象，因為認識能力只有同其他某一對象相接觸才成為現實的。但我們之知道某一對象，並不是只靠通過這一對象，同時也要通過理性的能力才會知道。意識同其他一切存在一樣，是相對的。知識是由種種不同的對象相接觸而產生的。知識包含有區別、主體和客體、一致性中的多樣性。所以一切事物，互為原因，互為結果。思惟不過是整個現象世界中的一個定量、一個形式；至於整個現象世界卻是一個絕對的環，在這一環內，無論何處都有始有終，無論何處都無始無終；在這一環內，一切事物是本質同時又是現象，是原因同時又是結果，是一般的東西同時又是特殊的東西。整個自然界最後不過是一個唯一的普遍的統一，和它對立起來看，則其他一切特殊的統一便變成一個群；故此，這個同樣的自然界、即客觀性或感覺世界——不管我們把這一切現象和結果的總和叫做什麼——就是一切事物的終極的原因，對此，其他一切原因便下降為結果了。可是在這裡我們千萬不可忽略：這個一切原因的原因，不外是一切結果的總和，並不是別的，也不是比這更高一些的東西。每一原因都產生結果，每一結果成為原因。

正如不可以將可以看見的東西跟眼睛、將五味跟舌、將一般的東西跟特殊的東西分開一樣，也不可以在物質上將原因跟它的結果分離。然而思惟能力仍能對它們加以區別。我們應該明白：這種區別只是思惟的形式，但是為了達到合理或意識、為了能夠科學地行動，這一形式是必需的。知識的實踐或科學的實踐是要從一般導出特殊，從自然導出自然的事物。但是，如果誰站在這些景色的後面而去審視在起作用的思惟能力，則恰好相反，他會明白是從

特殊的東西導出一般的東西、從自然的事物導出自然。認識或科學的理論告訴我們：發生在前的事物由發生在後的事物而得到認識，原因由其結果而得到認識；雖說對於我們的實踐的知識來說，發生在後的事物是發生在前的事物的歸結，結果是原因的歸結。對於思惟能力，即對於從事概括作用的器官來說，和一般對立的東西，即特殊的具體的東西及其他的東西，是第二位的；可是對於理解其自身的那種思惟能力來說，特殊的東西却是第一位的。然而認識的實踐不應也不能因它的理論而發生變化，理論只是把實踐提高到可靠的意識水準。科學的農夫之所以異於實踐的農夫，不在於他們所用的理論和方法，——其實兩者都有理論和方法，——而在於前者知道理論，後者本能地具有理論。

還要進一步來說明。理性從既存的多種多樣的東西而產生真理一般，從各種形態的連續或變化而得出真實的原因。正如空間的性質是絕對的多種多樣一樣，時間的性質是絕對的變化無常。時間和空間的每一部分，都是新的，本元的，從來沒有存在過的。思惟能力使我們能夠對付這種絕對多樣性，是由於通過特殊的原因來概括時間上的變化，通過特殊的事物來概括空間的多樣性。理性的全部本質就在於概括感覺的東西，在於從特殊的東西認知一般的東西。不能借知識而充分理解理性即概括作用的器官的人，忘記了理解必須有一個存在於概念之外的對象，因為這種對象是不能被其概念所溶化的。理性能力的存在是不會在概念中窮盡的，恰如一般的存在之不能窮盡一樣。無寧說，只有當我們從存在的普遍性去觀察存在，存在才被我們所理解。理性所認知的並不是存在，而是存在中的一般的東西。

現在我們從例證上來說明理性所經歷的過程，即說明理性怎樣理解它以前所不理解的事物的過程。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，這就是說發生了預想之外的、從未經驗過的化學變化。再假定，從此以後這種變化屢次地發生了，一直到經驗告訴我們：這種混合物的不可解釋的變化乃是每次在同日光接觸時才發生的。這就已經構成對於這一過程之初步的一定理解。再進一步假定，以後許多經驗告訴我們：其他許多物質也具有一跟日光接觸即發生同一變化的性質。於是我們便把這一新的變化和許許多多的同類現象列為一類，這就是說，我們已經擴大、加深和更完成了我們對它的理解。最後，假如我們發見了促成發生變化的日光的一部分或混合物的某一特別的要素，那麼，我們就已純粹地概括了這種經驗，或者純粹地經驗過這種概括過程；換言之，即理論是完備了，理性把它の問題解決了；即使如此，然而理性的工作也只是止於把動物界和植物界區分為科、屬、種等等而已。確定了某一事物的種、屬、性等，就是理解了某一事物。

理性要確定已有變化的原因，也一樣要經歷這種過程。我們不是由視、聽、感觸，不是由感覺而認知原因。原因是思維能力的產物。誠然，這並不是說原因是思惟能力之純粹的產物，而是由思惟能力同感覺材料相結合才產生的。這種感覺的材料，對思惟能力所產生的原因而論，有它的客觀的存在。正同我們要求真理必須是客觀現象的真理一樣，所以我們也同樣要求，原因必須是現實的原因，必須是客觀地存在着的結果的原因。

對於任何一個特殊的原因的認識，是以對於它的材料施以經驗的考察為條件的，反之，對於原因一般的認識，則以理性能力的考察為條件。在理解任何一個特殊的原因時，材料或對象是在變化的；但是，在這一過程中，理性卻是不變的或一般的。原因一般是純粹的概念；特殊的原因的認識之多种多样或特殊的原因之多

種多樣的認識，都是服务于這一概念的材料。因此，要分析這種概念，我們就必須回到它的材料、回到特殊的原因的認識。

在以石投水而使水面發生波紋這一情況中，石固然是波紋的原因，但另一方面，水的液體性也同樣是波紋的原因。如果石落在固體的物質上，便不會發生波紋。只有在落下的石跟流體相接觸時，只有兩者共同作用時，才會發生波紋。原因自身便是結果，而當波紋運動將水面上的軟木塞推動到岸邊的時候，則波紋的結果也就變成了原因。不論在那一種情況中，原因只是一種共同作用，即波紋運動和軟木塞的輕松性質的共同作用。

落到水中的石並不是一般的原因或原因自体。正如上面說過的，只有在思惟能力以特殊的原因為材料、再從這材料產生一般的原因之純粹的概念時，我們才達到這樣的原因。落到水中的石，只是對相繼而起的波紋來說才是原因，只有根據波紋一般地必定繼石落下的動作而起的這個經驗，落到水中的石才是原因。

一般地發生在既存的現象之先的東西，我們稱之為原因，一般說來是繼起的東西，則稱之為結果。只因無論何處，石落水中，便起波紋，我們才認為石是波紋的原因。但是，另一方面，往往沒有先發生石落的現象，却也引起了波紋，在這裡，波紋便一般地另有其他的原因。水的順應性既然一般是在波紋運動之先所發生的，則水的順應性也同樣是波紋的原因。環狀波紋——波紋運動的一種特別形式——一般地有落下物體發生在先，這一落下的某物體因之便成為環狀波紋的原因。原因常常隨着所觀察的現象的量而發生變異。

我們既不能單獨憑理性來確定原因，也不能從頭腦中抽出原因來。要確定原因，是不能夠沒有物質、材料和感覺現象的。某一定的原因需要某一定的物質，這就是說，需要感覺現象的一定量。

在自然之抽象的統一中，物質的相异就是自然之分量的相异。每一个这样的分量表现为時間上的先后，即表现为先行的东西和繼起的東西。人們就称先發生的一般元素为原因，称繼起的一般元素为結果。

在風搖动森林这一情况中，正如風之搖动力为这一情况的原因一样，森林的可以搖动的性質也是这一情况的原因。某一事物的原因，就是这一事物同其他事物的相互关系。同样的風，可以搖动树木，而岩石和牆壁則屹然不动，这一点就表明：原因跟結果并不是有質的區別，而仅仅是总作用。然而，如果知識和科学在某一变化中、亦即在現象的相續情况中，确定某些东西为原因，那么，这种原因仍然不是外在的創造者，而只是現象相續所固有的方法和一般的方式。只有在我們能規定或限制变化——这变化的原因是應該加以确定的——的范围、系列或数量时，我們才可以确定一个一定的原因。在連續發生的現象之一定范围以內，一般在先發生的東西便是原因。

动摇森林的風要表明它自身是一个原因，从而区别于它的結果；那就只有能表明它是能更普遍地起作用的东西才有可能，这就是說它在这里狂吼怒号，在那里則飞沙走石，能够在不同的方法中起作用。至于在动摇树木这一特殊情况下，只是因其一般發生在森林搖动以前，風才是原因。但是，反之，因为岩石和牆壁的固着性乃是一般在風以前發生的現象，所以这种固着性就成为抵抗風的动摇力的原因了；虽然，在一个更广泛的風的現象范围以內，則微風又变为岩石和牆壁的稳定性的原因了。

因既存的对象的量或数之不同，原因的名称也随之各殊。例如有一群人在远足后显得疲乏，發生这样变化的原因，在这里既可归之于长途的跋涉，也可归之于步行者身体的羸弱。这就是說，現

象自身中沒有同這一現象相分離的原因。表現在這一現象中的一切，都是引起這一現象的動力：如步行者的體質，如步行或道路的性質，都是與疲乏的現象有關係的。但是，如果理性想要在各別的原因中去確定一個特殊的原因，那麼，便只有從那一變化的種種原因中去確定那個最足以引起疲乏的原因。在這種情況中和或在一切情況中一樣，理性的工作就在於從特殊的東西發展出一般的東西，如上述一例，便是從若干的疲乏感覺中，來選擇那個一般發生於疲乏以前的東西。假如他們最大多數的人或全體都感覺疲乏，那麼，步行便是引起疲乏的原因；如果只有個別的人感覺疲乏，那麼，這個別的人體質羸弱便是引起疲乏的原因，這個原因是一般地發生於現象以前。

再示一例：如果鳥為槍聲所驚走，那麼，這就是槍聲和鳥的恐怖活動的共同結果。在這一情況中，如果多數的鳥驚走了，則槍聲便是原因，如果少數的鳥驚走了，則鳥的恐怖性便是原因。

結果就是繼起的現象。既然自然界中一切事物是繼其他事物而發生的，既然一切事物中有先行的和繼起的，所以我們可以把自然的東西、感覺的東西、現實的東西稱為絕對的結果，因為在這裡找不到原因的本體，除非憑我們的思惟能力把已有的材料都系統化以後才可找到它。原因就是可感覺的變化在精神上的概括。想像的原因和結果關係是從“無”創造出來的奇蹟。因此，原因和結果的關係永遠是思辨的對象。思辨的原因創造出它的結果。然而在事實上，結果是材料，頭腦或科學從這些材料來形成原因。原因概念系心的產物，但不是純粹的心的產物，而是跟感覺世界結合後的心的產物。

“每一個變化都有其原因”這個命題是一個先驗的知識，是我們所不能經驗的，因為人不可能經驗一切的变化，然而每一個人都

顯然確信這一命題是必然的和一般的真理。——如果康德是這樣主張，那麼，我們今天便明白了，這個命題僅僅表明這樣一種經驗：我們稱為理性的這一現象，是從多樣性中認知一致性；或者說得更確切些：從特殊的東西發展出一般的東西，這就叫做理性、思惟或心。每一個變化都有其原因這一說法的可靠性，不過如說我們是有思惟的人類這說法一樣可靠。“我思故我在”。我們雖不能科學地去分析我們的理性的本質，但能夠本能地去經驗它。正如我們知道每一個圈都是圓的和甲等於甲之為準確一樣，我們也準確地知道我們的理性能力能夠從任何既存的变化中去確定一個原因。我們知道：一般的東西是理性的產物，它就是理性同任何一個對象接觸後產生的。既然一切前前後後的對象，都是時間性的東西或變化，所以在作為思惟主體的我們面前所發生的一切變化，也不能不有一個一般的先行的東西，換言之，即不能不有一個原因。

關於真實的原因跟想像上的原因之本質上的區別，英國懷疑論者休謨早就注意到了。照休謨的意見，原因的概念，其內容不外是一般地先行於某一現象的經驗。在另一方面，康德恰當地指出，原因和結果的概念，表明是一種比鬆懈而偶然的連續關係更為親密的關係；而且在原因這一概念中包含有那作為必然性和嚴格的普遍性的有關的結果。——因而，康德認為，必有某種完全不能經驗的，超越經驗的東西先驗地包含在悟性中。

唯物論者否認心的一切自主作用，認為只能從經驗來找原因。我們對於他們的答复是：原因和結果的關係以之為前提的必然性和普遍性，表明是一種不可能的經驗。但在另一方面，我們對於唯心論者的答复則是：如果理性要探求經驗所不能為力的原因，那麼，這一探求不能在事先進行而只能在事後進行，只能以經驗的既存結果為基礎。雖然只有心才能發見那種感覺所不能為力的、抽象

的一般者，——但是，只有在既存的感覺現象範圍以內才有可能。

第二節 精神和物質

認識能力一般須依靠物質的、感覺的前提，這一理解會使客觀的現實恢復它那長久以來為觀念和臆見所否認的權利。自然及其多樣的具體的現象，曾經被哲學的和宗教的幻想逐出於人類的注意之外；通過近代自然科學的發展，又將其從探究細節的科學的角落裡拖出來，現在則通過頭腦機能的認識，在一般的理論的形式上得到了承認。不過直到今天，自然科學還只選擇特殊的物質、特殊的原因、特殊的力作為對象，但是在所謂自然哲學的一般問題上，對於一般的物質、一般的原因、一般的力，自然科學卻仍然表現得無知。唯心論和唯物論之間的大矛盾，像一根紅綫一樣貫串於科學的著作，這就表明這種無知是確實存在。

“我在这封信中，希望能強調這樣一種信念，即作為獨立的科學的化學，對於較高的精神文化，是一個最強有力的手段；研究化學不僅在增進人類的物質利益上是有用的，並且在我們洞察創造的奇蹟上也是有用的，這跟我們的存在、跟我們的幸福、跟我們的發展有極其密切的關係。”

李畢希這段話表明了當時流行的那種認為物質利益跟精神利益絕對對立的見解。這一區別之沒有根據，就是上述這位如此思惟的代表者即已隱約地表現出來，因為他認為物質利益跟精神的洞察是對立的，而且把精神的洞察跟我們的存在、我們的幸福、我們的發展極其緊密地結合起來。但是，物質利益除了對於我們的存在、幸福、發展是種抽象的表示以外，還有什麼呢？難道我們的存在、幸福、發展就不是物質利益的具體內容嗎？他不是明明說對於創造的奇蹟的洞察，會促進物質利益嗎？反之，或者我們的物質

利益的促進就不需要對於創造的奇迹的洞察嗎？在那一方面去區別物質利益和精神的洞察呢？

李畢希跟自然科學界共鳴，認為更高的、精神上的觀念都是跟物質利益對立的，實則這種觀念僅僅是這一物質利益的特殊的一種。精神的洞察和物質利益的區別，同圓和方的區別一樣；圓和方雖為對立物，然同時又不外是隸屬於更一般的形之不同的類別而已。

特別是從基督教的時代以來，人們習慣於輕蔑地談到物質的、感覺的、肉體的東西，認為這些東西足以使我們腐蝕。對於可感覺的現實之反感，雖然早已從思想上、從行為上消滅了，然而人們在今日仍依然保守地走這條老路。到了自然科學時代，基督教所謂靈跟肉的对立在實踐上業已被征服了。不過，我們還不曾在理論上來解決這一矛盾，來確證精神的東西就是感覺的東西、感覺的東西就是精神的東西，借以掃除那些加於物質利益的誣蔑。

現代的科學，一般是自然科學。只有在科學還是自然科學的時候，科學一般地才被稱為科學。這就是說，只有有意識地以現實的東西、感覺的東西、自然的東西為對象的思維，才叫做科學的思維。因此，科學的代表和朋友們，就不應當做自然或物質的敵人。事實上，他們也不是自然或物質的敵人。但是，單單科學的存在就表明人們是并不以此一自然界、此一感覺世界、此一物質或材料為滿足的。以物質的實踐或存在為對象的科學或思維，並不是要去再造一個完整無缺的自然界，再造一個感覺的、材料的自然界，因為它早就存在了。如果科學要再造自然界，如果科學不希望有新事物，那麼，科學便成為無用的了。只有因為科學在物質中得出新的元素，科學才會得到特別的贊揚。科學所注意的不在於材料，而在於認識材料，在於物質中的一般的東西、真實的東西、普遍

的东西，在于“連續現象中的固定的極点”^①。宗教所力圖要有別于塵世的东西、科学所視為与物質对立的較高尙的、神聖的、精神的东西，在实际上就是指这样一种能力，它能超越多样性，从特殊而上升到一般。

更高的精神利益同物質利益的區別，并不是絕对的，并不是質的區別。現代唯心論的積極的方面，不在于它之輕視飲食，不在于它之輕視对于世俗的財富和性交的欢乐，而在于除此之外还承認其他物質的享受，例如耳目的享受、艺术和學問的享受，一句話，完人的享受。你不可溺于物質的情欲，这就是說：你要記住不可偏于一面的欢乐，而要注意到你的一般的幸福、全部的發展，要在其整个一般擴張中来考慮你的存在。單純的唯物論的理論之所以貧乏，就在于它不能体会特殊的东西和一般的东西之間的區別，就在于它把个別的东西跟普遍的东西等同起来。它不承認心是在量上优于肉体的感觉世界而具有明显的獨創性。另一方面，唯心論則忘記了：在量的相异中有質的統一。它是浮夸的，把相对的分離絕對化了。这两个陣营的矛盾，就在于两者都誤解了我們的理性跟它既存对象或物質的关系。唯心論者認為只有理性才是一切認識的源泉，唯物論者則認為只有感觉的既存的世界才是一切認識的源泉。只有把这两种認識的源泉看成为相互制約的东西，这个冲突才能解决。对于肉体和精神、現象和本質、内容和形式、質和力、感觉的东西和道德的东西，唯心論只看見它們的相异性，而唯物論則只看到它們的一致性；——然而这一切區別都会在特殊的東西和一般的東西的區別中，發見它們的共同的神屬。

徹底的唯物論者像是沒有科学素养的純粹的實踐家。然而，

^① 引自席勒的詩：“逍遙吟”。——譯者

不管他的党派意識如何，既然在事实上知識和思惟是人类所具有的，所以純粹的实践家是不可能的。即使是根据經驗的法則来进行实际的实验，这一企圖之所以异于根据学理原則的科学实践，只是有量的或程度的不同而已。在另一方面，正如純粹的实践家之不可能一样，徹底的唯心論者也是不可能的。唯心論者所欲追求的，是无特殊的一般、無物質的精神、沒有質的力、無經驗的或無材料的科学、無相对的絕對。以真理、存在或相对的东西为对象的思想家、亦即自然科学家，又怎样会成为唯心論者呢？这些思想家只有在他們的专门研究領域以外才是唯心論者，而在他們的专门研究領域以內則决不会。近代的心即自然科学的心，只有在它包含着一切物質时，它才是非物質的。的确，像天文学家墨德勒尔这一类人，对于希望精神的力量在“从物質的羈絆解放出来的”以后会增大其質量这样一种流行的期待，并不覺其可笑；他也沒有再好的东西能够代替这一期待；从而他就把“物質的羈絆”仔細地确定为物質的牽引力来安慰自己。誠然，当人們还把心当作一种宗教的幽灵时，这种热望从物質的羈絆解放出来以增强精神力的期待，与其說是可笑的，不如說是可悲的。但是，如果我們把精神看成近代科学的心、看成人類的思惟能力，那我們就提供了更好的科学說明以代替传统的信仰。在这个时候，物質的羈絆就不是引力的羈絆，而是感觉現象的多样性。在思惟能力征服了这种多样性的場合，物質便不是心的羈絆了。所謂心从物質的羈絆解放出来，实际就是从特殊的東西發展出一般的東西之意。

第三节 力和質料

凡是曾經一直追踪着我所陈述的主导思想——以下还要加以說明——的讀者，先会知道，力和質料這個問題，会在对于一般的

東西跟特殊的東西的關係之理解中得到解決。抽象的東西對具體的東西有怎樣的關係？對於下面兩種人而論，這是一個共同的問題，即一方面有人相信要在心靈的力中，另一方面有人相信要在物質的材料中，去發見世界的沖動、事物的本質、科學的極致。

李畢希，他特別喜歡離開他的歸納的科學而沉入思辨中，並且跟唯心論一樣地說道：“力是不能看見的，我們不能用手去把握它，為了要認識它的本質和它的本性，我們便應考究它的作用。”如果唯物論者這樣答復他：“質料即是力，力即是質料，沒有無力的質料，沒有無質料的力”，那麼，這顯然表明了唯物論者和唯心論者都是消極地來確定質料和力的關係。在戲院里，舞台監督問丑角道：“丑角，你在哪裏？”丑角答道：“我同其他的人們在一塊兒。”再問道：“其他的人們在哪裏？”答：“同我在一塊兒。”在這個例子上，便是兩個答案而同一個內容；在前面的事例中，則是唯物論者和唯心論者都各以不同的話語，在一個無可爭辯的事實上反復地爭吵着。他們爭吵得越有勁，就越加顯得這個爭論的可笑。唯心論者把質料和力區別開來，但他並沒有因此就否認力之現實的現象是跟質料不可分地結合在一起的。唯物論者主張沒有無力的質料、沒有無質料的力，但他並沒有因此否認反對者所主張的力和質料是不同的。

這一論爭之發生是有理由的，並且有它的對象，不過這個對象在論爭中並沒有顯示出來。這個對象被唯心論者和唯物論者本能地隱蔽起來，為的是如果把它顯示出來，雙方便不得不承認自己之無知。從而雙方都想證明對方的解說之不充分，雙方都想充分地確立自己的論證。畢希納^①在其著作“力和質料”的結論中承認：

^① Ludwig Büchner (1824—1899), 德國庸俗唯物論者。——譯者

要想拿經驗的材料對超感覺的問題給予確定的答復，要想對這些問題作出積極的答復是不可能的；反之，他又說：經驗的材料對於這些問題，“能充分地作出消極的答復，並清除假說。”這就是用这么多的話來說明：唯物論者的科學足以充分證明它的反對者是什麼也不知道的。

精神主義者或唯心論者相信有一種精神的、即幽靈般的、不可理解的性質的力。唯物論的思想家就不相信。不論相信或不相信，都沒有科學的証據。唯物論之所以勝過唯心論，在於唯物論不在現象背後、不在物質以外去尋求超越的東西、本質、原因、力。但是，唯物論忽視質料和力的區別，否認了這一問題，這就是它不及唯心論的地方。唯物論者固執質料和力在事實上的不可分離，認為兩者的區別，“只有一個外部的理由，即我們的心要求系統化”。畢希納在其著作“自然和心”第66頁寫道：“力和質料的相互分離，在我看來，不是別的，只是一種思想的事物、幻想、沒有現實性的觀念、假設，這些東西，對於健全的自然研究是不存在的；由於這樣的分離，就會使自然界的一切現象變成黑漆一團而不可理解了。”然而，假如畢希納用有效果的方法來處理任何一種科學，而不是玩弄“自然哲學的”詞句，那麼，他的實踐便會立即證明質料和力的分離並非“外部的”、而是內在的、即本質的必然性，只有如此，我們才能夠說明和理解自然現象。儘管“質料和力”的作者選用“現在我所追求的東西只是事實”這一句話做他的格言，然而我可以保證：這句格言與其說是一個嚴肅的意見，不如說是沒有思想的話。唯物論決不這樣粗笨，只是追求事實。自然提供了無限豐富的事實。畢希納所尋求的那些事實，決不是為滿足他的欲求而特有的。唯心論者也同樣要這樣的事實。自然科學研究者不是只追求假說的人。耕種科學園地的一切人們所共同尋求的東西不是事實，而是

对事实的說明和認識。甚至唯物論者也不否認，科学——畢希納的“自然哲学”也不是例外，——所着重的不仅在肉体的質料，而尤在于精神的力；对科学來說，質料乃是次要的东西，只是为了通过它来确定力。力和質料的分离是“原于我們的心要求系統化”。誠然如此！但是整个科学也是由于我們的心要求系統化。

力和質料的对立，正如唯心論和唯物論的对立一样，是古已有之。两者間之最初的調和是得力于幻想，是由于相信精灵的存在，而認為一切自然現象的神秘的原因，就是一个精灵。到近来，因为科学用科学的、即一般的說明代替了幻想的怪物，于是驅除了許多这样特殊的精灵。假如我們能够解释純粹的精灵这一怪物，我們便不难通过对精神的本質之普遍的認識来驅逐力一般这个特殊的精神，从而就可以科学地調和精神主义和唯物論的对立。

从科学的对象上說，从心的对象上說，力和質料是不可分离的。在具体的感觉世界中，力即是質料，質料即是力。“力是不可看見的”。哎，对呀！“視”自身便是純粹的力。視，恰如是眼的作用一样，也是它的对象的作用，是两重的作用。并且，作用便是力。我們看不見事物自身，而看見它給予我們眼睛的作用。就是說，我們看見事物的力。并且力不仅給我看到，还給我們听到、嗅到、味到、触到。誰会否認他能够感觉到热的力、寒的力、重力的力呢？在前面我們已經引用过科白教授的話，他說：“我們不能知覺热自身，我們只能从热的作用，得到在自然界中有这个动因的結論。”換言之，就是說，我們所見到的、听到的、触到的，并不是事物本身，而是它們的作用或力。

說我們感覺到質料而不感覺到力，这一提法，和說我們感覺到力而不感覺到質料这一相反提法是一样的真实。如前所述，在事实上，力和質料在一个对象里是不能分离的。但是我們能够借

思惟能力，在同時并起的和依次繼起的現象中來區別一般的東西和特殊的東西。例如，我們能夠從視的各種現象中抽出視一般這個視的概念，並且把它作為視力以別于視的特殊對象或物質。我們借理性的作用，從感覺的多样性發展出一般的東西。水的種種現象的一般的東西，就是同水的質料相區別的水力。如果物質異而長度同的杠桿也具有同樣的力，那麼，在這裡，力之所以異于質料只是在其表現不同的物質所同有的東西上面，這是十分明顯的。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。儘管如此，可是我們還能將牽引力和馬的其他性質區別開來，而把它看成某種特殊的東西；或者我們還能把馬的種種功用中的共同的東西區別開來而看成一般的馬力；因此當我們區別地球和太陽時，就不需要在此區別以上的其他假設，在事實上，並不會有有太陽而無地球，也不會有有地球而無太陽的事。

我們借意識而知道感覺世界的存在，但不論怎樣，意識又以感覺世界為前提。我們從意識的角度來看，自然是一個絕對的統一，這樣說來，自然便無限地統一起來；如果我們從感覺世界的角度來看，自然却又是絕對的多样化，這樣說來，自然便無限地分裂着。一致性和多样性都是真理，但只有在一定的前提下才是如此，即兩者都只是相對的真理。這是隨我們從一般的東西的立場出發或是從特殊的東西的立場出發、隨我們是用精神的眼或用肉體的眼來觀察以為轉移的。如果用精神的眼去觀察，則質料就是力。如果用肉體的眼去觀察，則力就是質料。抽象的質料便是力，具體的力便是質料。質料是手的對象、實踐的對象。力是認識的對象、科學的對象。

科學並不為所謂科學的世界所局限。科學超越一切特殊的階

級，它是屬於生活的全部廣度和深度。科學屬於一般具有思惟的人類。質料和力的區別，也就是這樣。只有極其愚鈍的狂信才会在實踐上不懂得這一點。不讓自己的生活豐富而聚積金錢的守財奴，忘記了金錢之有價值的要素就在于它的力、在于那個不同于其質料的力。他忘記了努力于金錢的占有之合理，不在于這樣聚積的財富，也不在于一些金屬的物質，而在于它的非物質的內容，在于它具有購買生活資料的那種內在的性能。每一個科學的實踐，也就是說，憑預期的效果、憑檢查過的材料而動作的行為，證明了質料和力的分離，即使只是在思想上形成而只存在于思想中，然而並不是空話、並不是假說，而是一個極其實在的觀念。農夫給他的土地施肥，對於他所用的肥料，不問是牛糞也好、骨粉也好、人造肥料也好，他都是無所謂的，他所關心的是純粹的肥沃力。在秤商品的場合，並不是秤鐵、銅或石等，而是秤這些商品的重力。

誠然，沒有無質料的力，也沒有無力的質料。無力的質料和無質料的力，都不是實在的東西。如果唯心論的自然科學研究家，相信有在物質中起神秘作用的非物質的力，——對於這種力，我們不得而見，不得從感覺上而知，然而無論怎樣應該相信是有；——那麼，從這一點上看來他就不是自然科學家，而是思辨家，換句話說即是心靈論者。可是在另一方面，唯物論者稱力和質料在心理上的區別只是一種假設，這也是同樣沒有頭腦。

為了要能恰如其分地去理解力和質料的區別，為了使我們的意識既不是心靈論者那樣把力來神秘化、也不是唯物論者那樣否認它，而能科學地去認識它，我們就不可不理解區別能力一般或區別能力自体，這就是說要認識區別能力的抽象形式。智力如無感覺的材料，便不能發生作用。為了要區別力和質料，便應該在感覺上有這些事物，應該經驗這些事物。根據經驗，我們認為力是有質

料的,質料是有力的。故此,可感觉的对象应当理解为力和質料合一;既然在其可感觉的现实中一切对象都是力和質料合一,則区别能力所完成的区别,就在于人脑活动之普遍的方法,也就是在于从特殊到一般的發展。質料和力之間的区别,一言以蔽之,就是具体的东西和抽象的东西之間的一般的区别。否認这一区别的价值,就是等于否認一切区别的价值,等于完全忽視智力的机能。

如果我們把感觉的現象称为一般的質料的力,那么,这个統一的質料就不过是抽象的一般性而已。如果我們把感觉界理解为种种的質料,那么,那种总括着、統制着、或貫串着多样性的一般者,便是引起特殊的東西的作用的力。称之为力也好,称之为質料也好,这种非感觉的东西、科学要用头脑而不是用手去研究的东西、即本質、原因、理想、或者更高精神的东西,就是包括着特殊的東西的一般性。

第五章

“实践理性”或道德

第一节 聪明的或者合理的

知識方法的理解、心的理解，其任务在于解决全部宗教和哲学問題，在于徹底地說明大的或普遍的謎，因而就是使研究能完全恢复其职能，即有关經驗細节的認識。理性为了它的活动需要感覺的材料，需要一个原因；如果我們明白这一理性的法則，那么，关于第一原因或一般原因的問題就成为多余的了。因为我們就会認為人类的理性^①是一切特殊原因之最初的和最后的原因。如果我們知道理性为了它的工作必需某种既存的对象，必需一个起点，这原是一个法則，那么，关于第一个起点的問題，就沒有什么意义了。如果我們知道，理性从具体的多样性抽出一致性，从現象形成真理，从屬性形成实体，它把一切事物只看成是全体的一部分、看成是某一种屬的个体、看成是某一对象的性質，那么，关于“事物自体”的問題、关于作为一切事物的基础之独立的现实的問題，都是多余的問題了。簡單一句話，对于理性的依存性的理解能使我們認識到要求独立的知識之不合理。

即使形而上学的主要对象如一切原因的原因、一切起点的起点、事物的本質等等，不致使近代科学有什么困难；即使目前的需

① 与世界俱生和与世界結合、而不是超于世界的理性。——歌根·狄慈根

要已經胜过了思辨；但是，这样在实际上排除思辨，还不足以消除它的后果。在理論的法則——这一法則認為理性在每一个实践上都需要一个感觉的既存的对象，——未被理解以前，人們对于那些無对象的思想，对于那种不用跟感觉的对象相接触就想产生認識的思辨哲学的惡習，是無法扫除的。我們的自然科学家，当他們从他們的具体的研究对象而进到抽象的对象的时候，就很明白地表现出这一缺点。有关人生的智慧和道德問題的爭論，有关睿智、善良、正直、丑恶等問題的爭論，就表明了人們已經走到科学一致的边缘了。極其严正的科学研究者，一遇到有关社会生活的問題，就放弃了他們的归納方法，而迷失在思辨哲学中。正如他們在物理学方面相信有不可知觉的物理的真理、相信有“物自体”一样，在社会生活方面，他們也相信在絕對的生活状况中、亦即在無条件的状况中之合理的、睿智的、正直的和丑恶的东西，相信这些“东西的本体”。正是在这里我們要运用業已获得的成果，要运用純粹理性的批判。

我們承認，意識、知識的存在、心的活动，在其一般的形态中，就是从特殊的東西到一般的東西的發展；同时，为了解释这一提法，我們又說，理性是借对立物来發展其認識。在广袤各別、時間久暫不同的既存現象中，借外觀以認知本質，借本質以認知外觀；在各种不同緊急程度的需要中，借較為不太緊急的需要来區別重要的、必要的需要，反过来，借必要的需要来區別不必要的需要；在种种大小不同的一定范围以內，借小的以測量大的，借大的以測量小的；一句話，根据另一事物来測量宇宙的对立物，先區別它們，然后調和它們，——这就是心的本質。日常用語本能地称認識为估計，估計需要一定的尺度和标准。正如我們不能就任何对象“自体”認知其大或小、硬或軟、明或暗之为真实一样，正如这些術語指出，

一定的关系而必需有一个足以决定其关系的标准之为真实一样，理性为了要确定某一事物为合理，也需有一个标准。

我們之所以把其他时代、其他民族或个人的行为、制度、概念、格言認為不合理，就在于我們应用了不同的标准，因為我們忽視了作为他人之所謂合理而异于我們之所謂合理的東西所根据的那些前提和情况。人类在他們的心的估計上、在他們对事物的認識上会彼此不同，正如华氏摄氏两种寒暑表的不同一样，一个把沸点定为八十度，另一个則定为一百度。不同的标准是不同的結果的原因。在所謂道德的領域內，缺少像物理事件上所享有的那样科学的意見一致，这就是由于道德領域內缺少自然科学久已建立起来了的一致标准的緣故。人們想不要經驗、不借助于經驗而思辨地去認知合理、善良、正直等等。思辨追求一切原因的原因、無限的原因；追求真理“自体”、無条件的無限度的真理；追求無限度的善良、無限度的合理等等。無标准或無限度乃是思辨的原理，它在实践中就特征地表明出無限的矛盾与不一致。假使某种宗教的信徒們，关于道德問題能够取得一致的意見，这就是由于教义、教条和戒律已为他們的理性規定出積極的标准。如果我們想从純粹理性來認識事物，那么，它的不純粹的、也就是个人的認識，証實了任何純粹理性都是依从于某一标准。

感覺界就是真理或科学一般的尺度或标准。外在世界的現象是物質真理的标准，具有种种欲望的人类是道德真理的标准。人类的行动是由他的欲望來决定的。渴教人以飲，穷困教人以祈禱。南方的欲望为南方的条件所規定，北方的欲望为北方的条件所規定。欲望支配時間和空間、民族和个人。欲望使蒙昧人肆力于狩猎，使貪食者耽溺于口腹。人类的欲望給理性以測度什么是善良的、正直的、丑惡的、合理的等等的标准。凡屬适应于欲望的东西都是好

的，反之都是恶的。人类之身体的感觉是道德判断的对象，是“实践理性”的对象。道德标准之所以矛盾不同是由于人类欲望是矛盾不同。封建时代的行会会员在竞争限制之下而昌盛，近代产业界的巨子在自由竞争中而繁荣。由于他们的利益不同，所以他们的见解也不同。在一方认为是合理的制度，他方却认为不合理。假使某人的理性企图单凭内省的工夫来规定一种纯粹合理的事物，那么，这个人便无异是拿他自己来做一般人类的尺度了。假使认为理性自身之中就具有足以发见道德真理的源泉的能力，那么，这便陷入于不要感觉、不要对象而企图产生认识的那种思辨的谬误。主张人类须隶属于理性的权威这一思想，跟人类须服从理性的指示这一要求，都是从同一个谬误而来的。这种思想就是要把人类变为理性的属性，然而事实上恰恰相反，理性是人类的一种属性。

人类依靠理性还是理性依靠人类这一问题，同公民为国家而生存还是国家为公民而生存的问题，正相类似。根据最高的最终的判断，公民居第一位，国家应依据公民的要求而改变其形态。但是一旦最高的、占主要的利益成为国家的权威时，公民又的确依靠于国家。换言之：人民在次要的事件中要受比较重大的事件所支配。人民为了重大的、全局的、一般性的事件，而牺牲不重大的、次要的、个别的事件；人民爱奢侈的欲望要从属于根本的迫切需要。这样去教导人民摒弃一己快乐而拥护一般幸福的，并非纯粹理性，而是孱弱身体的理性，或有限钱包的理性。感觉上的欲望，乃是理性用以形成道德真理的材料。理性的使命，在于从种种在深度和广度上有不同程度的物质欲望里面来抉择根本的欲望，在于从个人的欲望里面来抉择真实而主要的欲望，也就是在于一般的东西的发展。外观的合理和真实的合理的区别归结为特殊的东西和一般的东西的区别。

我們在前面業已說過：理性為了要存在、要活動、要能夠認識任何事物，就要以感覺世界為前提，就需要一個已知的既存的對象。存在是一切知識的條件或前提。正如對於真實的存在的認識是自然科學的任務一樣，對於合理的存在的認識便是智慧的任務。正如物質的科學要認識什麼是真實的，智慧要認識什麼是合理的，理性一般就要認識什麼是存在的。恰如可以用一般來解釋真實的，可以用適當來解釋合理的，所以真實而合理的，就同樣是一般適當的。前面說過：感覺界的現象，並不是就其“自体”而言是真實的，而只是相對的真實；只有在它跟其他一般性較弱的現象發生關係時，它才被稱為真實的或一般的。同樣的道理，人類的行動不能認為就其“自体”而言是合理的或適當的，——只有在它跟其他用不適當的方法追求同一目的的行動發生關係時，它才叫做是適當的。正如真實的東西、一般的東西要取決於與特殊的對象、一定分量的現象的關係，要取決於一定的界限；同樣，合理或適當也要以既存的關係為前提，因為在這範圍以內，它才是合理的或適當的。目的乃適當的標準。只有根據既存的目的，才可以確定是否適當。目的一經存在，則實現這一目的的最完善的最一般的行為，便叫做合理的，與此相較，其他每一個較不適當的行為都是不合理的。

根據從純粹理性的分析而發展出來的法則，知道一切認識、一切思惟都跟感覺的對象、跟感覺界的分量有關，因此，我們便明白，分別能力所分別出來的萬事萬物不外是一種分量，從而一切區別都只是量的而不是絕對的區別，都只是程度上的而不是無條件的區別。就是合理的和不合理的之間的區別，亦即暫時或個別合理的和一般合理的之間的區別，同其他一切區別一樣，也只是純粹量的區別；所以不合理的東西在某種條件下可以是合理的，只有想像為無條件的合理的東西，才是不合理的。

如果我们明白了：認識一般都需要一个外界的对象、一个外界的标准，那么，我們便不会打算去認識絕對合理的东西、無限度地合理的东西，而会如一切其他場合一样，只在特殊的東西里面去探求合理的东西。認識要得到确定的、准确的、可信賴的、一致的结果，全靠对于所研究的問題有明确的規定，全靠对于所要認識的感应的分量有一个准确的限制。如果規定了某一时期、某一个人、某一阶级、某一民族，同时又知道了它（他）的必要的欲望、一般的主要的目的，那么，要說明什么是合理的东西或适当的东西这样一个問題，便容易回答了。的确，我們也可以知道什么东西在人类全体看来一般地認定是合理的东西，不过在这样的場合，我們所采取的标准必須是普遍的人类，而不是人类中某一特殊的部分。科学不仅要認識特殊个人的身体构造，而且要認識人类身体的一般的形态，但是，只有在对認識能力提供一般的材料而不是特殊的材料这一条件之下，才有做到这一步的可能。如果科学建立了人种学的一定标准，按照这个标准把全人类分成四个或五个人种，可是后来却發見了非常特殊的、从所未見的个人或某一种族，依照身体上的特征絕不能將其編入到任何已定的人种里面，象这样例外的事情，决不能归咎于它违反了自然的世界秩序，这不过証明了我們的科学的分类尙未达到圓滿的境地罢了。在另一方面，統治的思想方式把某一行为当作是普遍合理的或普遍不合理的，不意在实际生活中碰上相反的事实，而这一思想方式却自信可以不必予以任何解释，只单纯地拒絕这个相反者有被包括进来的权利，或拒絕其在这个道德的世界秩序中有其地位。这种見解并不从相反的事实中，来認識自己的法則在应用上受到一定的限制；却反而漠視相反的事实，而力求保全这一法則的絕對作用。这是一种教条的判断，是一种不适当地無視对象的消極的实践，絕不是正因矛盾的解决而显

出其特征的積極的認識。

假如我們研究的任務在於確認人類一般合理的東西，那麼我們不過是說着對一切人、在一切時代和在一切情況下毫無例外地是適當的那種行為——從而，這就是一個毫無異議的、並且正因為如此恰恰是毫無意義的不確定的一般性。就物理言，全體大於部分，就道德言，善良好過丑惡，這些是何等一般的、從而又是無意義的非實踐的知識。理性的對象就是一般者，但這一般者是對象之一般者。實踐中的理性，在於處理個別的東西、特殊的東西，在於處理與一般者對立的東西，即一定的特殊的知識。在物理學方面，我們想認識什麼是全體和什麼是部分，我們就得有既存的現象或對象。在道德方面，我們想論定什麼是善良和什麼是丑惡，我們就得以一定的、既存的人類欲望為前提。抽象的或一般的理性連同它的一般的永恆的真理，乃是無知之幻想，它把個性的權利束縛在無法擺脫的鎖煉中。現實的真實的理性是個別的，它只能產生個別的認識，這種認識並不比在它下面的一般物質顯得是更一般的。只有為一切理性所承認的，才是一般地合理的。如果某一時代、階級的或個人的理性把另一時代、階級或個人所認為是不合理的東西而稱為合理的；如果，例如俄國貴族以農奴制度為合理的制度，而英國資產階級則以僱傭勞動者的所謂自由為合理的制度；這兩種制度都不是絕對合理的，每一方面都只是相對的合理，只有在它的一定的範圍內才是合理的。

從以上所說來看，我並不反對我們理性的重要意義，這是用不着說明的。盡管理性不能絕對地、獨立地發見思辨所研究的對象、道德世界的對象如真的、美的、正當的、丑惡的、合理的東西等等，但它仍能借感覺的既存的關係之助，知道相對地去區別一般的東西和特殊的東西、存在和外觀、必需的欲望和奢侈的欲望。雖然

我們未必相信合理的東西的自体，從而也就知道沒有絕對的和平，但在考慮到我們這個階級和我們這個時代的和平利益時，我們仍然可以叫戰爭為不可寬恕的罪惡。只有我們放棄追求絕對真理的那種徒勞無效的探險，我們才會找到在空間和時間上是真理的東西。我們的認識只能相對的有效，要有這樣的自覺，認識才會成為進步的最有力的杠杆。信仰絕對真理的人，在他們的見解中已具有關於善人和合理制度的單調的圖樣。因此，他們反對不適合於他們的規格的一切人類的和歷史的制度，然而現實界却不顧他們的想，居然出現了這樣的制度。絕對的真理乃是固陋褊狹的根源。反之，對“永恒真理”的相對性有所認識，便會出現優容包涵的態度。對於純粹理性的理解、即對理性的一般的依存關係的洞察，乃是走向實踐理性的真正道路。

第二節 道德的正^①

我們的研究的性質限於證明：純粹理性是沒有這會事的，理性是個別的認識作用的總括，僅僅在想像上是純粹的、亦即一般的，實際上只是實踐的、也就是特殊的認識的總括。我們已經研究過以純粹認識或絕對認識的學問自命的哲學。我們發現它的目的是無謂的，因為哲學的發展始終表明是一個連續不斷的幻滅過程，在這一過程中，這個哲學的不受條件限制的或絕對的體系證明其本身為時空所限制。我們對這一實質的說明業已指明永恒的真理只有相對的意義。我們認識了理性依存於感覺界，也認識了真理在任何情況下必須受一定的界限的約制。更特別地論到實踐的智慧時，我們認清了“純粹的”認識能力所獲得的知識，在實踐上須透

① Rechte. 這個字有正當、公正、端正、公理、正義、權利、法等意思，翻譯時很感困難，本節譯法隨宜而定，不求一致，請讀者自己領會之。——譯者

过智慧的、或合理的东西之依存于感觉的既存的关系才能得到确証。如果以更严格的意义把这个理論来应用于道德，那么我們也能借助于科学的方法，在这个仍然富于是非之爭的园地里来建立起和諧。

异教徒的道德不同于基督教徒的道德。封建的道德不同于近代资产阶级的道德，前者尚勇敢，后者尚支付能力。总之一句話，时代不同道德也不同，民族不同道德也不同，这是很明白的，用不着說明。我們只要懂得这种变化乃是必然的、人类所特有的历史的發展，我們便可以摺除統治阶级所賴以訂出他們的自私的法律的那个“永恒真理”的信仰，而代之以科学的知識，——科学的知識認為一般的正乃是我們借思惟能力从各种个别的正抽出来的純粹概念。一般的正，同任何一个种屬名詞、例如一般的头，其意义是正好相同的。每一个现实的头都是个别的头，不是人类的头，便是动物的头，有的头寬，有的头长，有的头窄，有的头肥，总括說一句，各个头有各个头的特征。但是，每一个具体的头也有为一切的头一致所具有的性质、即一般的性质，例如头是身体的主宰这一性质。的确不錯：每一个头有許多共性，也有其特性；它是个人的，同时也是共同的。思惟能力从个别的、现实的头抽出一般的东西，于是就形成了头的概念，即头一般。正如头一般代表着一切头的共同的性质一样，正一般也代表着一切正的共同的性质。两者都是概念，而不是事物。

每一个现实的正都是特殊的正。只有在一定的情况下，只有对于一定的时代，只有限于这一民族或那一民族，才有正之可言。例如“你不應該杀人”这句話，在和平时期为正，而在战时則为不正；在我們的社会中，大多数人認為为了社会的主要的需要而克制情绪的爆發是正当的，而在野蛮人看来則是不正当的，因为野蛮人

还没有进到尊重和平的社会生活的阶段，所以他们感觉到“你不应该杀人”这句话之为正当就是对他们的自由的不正当的限制。又如杀人，就爱护生命言，为罪不可道的凶行，就复仇而言则又为高贵的豪爽之举。同样，例如抢劫，自盗贼视之为正，自被盗者视之则为不正。在这些事例中，就可以看出，所谓不正，都只能说是相对的。只有某种行为，一般地为人所厌恶，才是一般的不正。我们今日大多数人以公开行劫为不正，因为我们这一世代更看重资本主义的工商业经营，而不从事于大道上的冒险。

假使某一法则、某一教义、某一行为是绝对正当的，那么，这一切就应该在一切条件下和一切时代中服务于一切人类的幸福。可是这样的幸福是随人、随时代、随情况的变异而变异的。某一事件，在我看来是好，而在其他的人看来却是坏；它一般是有利的，但在例外情况时却可以是有害的。促使某一时代进步的东西，可以限制另一时代的进步。要想使某一法则成为一般的正，那就必须任何人和任何时都不反对它才行。任何道德、任何义务、任何无上命令、任何善的观念，都不能够昭示人类：何者为善，何者为恶，何者为正，何者为不正。凡是合乎人类要求的，便是善；而违反人类要求的，则是恶。但是，究竟有没有一般地善的东西呢？什么也是，什么也不是。直的木材不能说是好的，曲的也不能说是好的。没有什么好的，同时，每一样东西都是好的，——一切以我的需要为转移。因为我们需要一切东西，所以在一切东西里都能获得好的因素。我们的欲望决不限于任何一件东西。我们是无限制的、普遍的、需要一切的。因此，我们的利益是无量度的，多到难以言表；因此，每一个法则都不是十全十美的，因为它往往只能考虑到特殊的幸福、个别的利益。因此，没有一个正是正的，同时，任何正都是正的：“你不应该杀人”，同时，“你应该杀人”。

好的需要和坏的需要、正当的欲望和不正当的欲望的区别，正如真理和謬誤、合理和不合理的区别一样，都在一般的東西和特殊的東西的区别中得到解决。理性不能从它自身去發見积极的正、絕對的道德律，正如其不能从它自身發見任何其他思辨的真理一样。理性只有在它所需要的感觉材料業已存在的时候，它才能从数量上去測度一般的東西和特殊的東西，从程度上去測度主要的東西和非主要的東西。对于正当的或道德的東西的認識，同一般的認識一样，不外从其对象中抽出一般者。但是，只有在一定的范围以內、作为特殊的、既存的、感觉的对象之一般的東西时，这一般者才有可能是一般者。假如有人把某种格律、某种法則或正，当作正的“自体”、当做一般的正，那么，他便忘記了这个必要的限制。一般的正（絕對的正）首先是一个空洞的概念，在它被理解为一般人类的正之时，它才获得一个曖昧的内容。不过，道德的東西或者是非的决定，都有一个实践的目的。假如我們把一般人类的、沒有矛盾的正作为道德上的正，那么，这就必然会迷失实践的目的。一般或到处都認為是正当的行为，用不着法律上的强制，因为它自己会要求。只有适合于一定的个人、階級、民族，适合于一定的时代和情况的、被規定的法律，才有实践的价值；并且法律越明确、越一定、越精密，則其一般性随之越小，而实践性随之越多。

最一般的、最广泛地为人所承認的正或欲望，就其性質論，較之暫時的極不重要的正或个人暫時的欲望，不会更正当些、更好些或更有价值些。尽管我們知道太陽的直径有無數万里，可是我們还能自由地看它不过是一个盘子大。尽管我們从理論上或一般地承認道德的命令是好的和神聖的，可是在實踐上我們也有自由把它当作坏的和無用的東西而暫時地、部分地、个别地予以擯弃。甚至最崇高的、最神聖的、最一般的正，也只有在一一定的范围以內才有

价值；并且在一定范围内，最突出的不正，也会成为有价值的正。诚然，在想像的利益和真实的利益间、在情欲和理性间、在根本的主要的一般的合理的欲望及好尚跟偶然的从属的特殊的嗜欲间，是有一个永恒的区别的。但是，这一区别并不确立两个不同世界——一个善的世界和另一个恶的世界——的存在。这一区别并不是积极的、一般的、固定的、绝对的，而只是相对的。正如美和丑的区别一样，这一区别是随那从事区别的人的个性为转移的。在这里是真实的、重要的欲望，在那里又成为次要的、从属的、被排斥的嗜好。

道德是极其多种多样的、相互矛盾的、伦理法则之总括，这些法则的共同的目的就在于调节人类对于自己和对于他人所取的行为，既要注意现在，又要注意未来，既要注意自己，又要注意他人，既要注意个人，又要注意种族。一个单独的人总感觉到自己有欠缺、不完满、有限制。他需要别人、需要社会来补充，并且他自己要生存，从而就应该也让别人生存。由这种相互的需要而产生的相互忍让^①，就是我们所命名的道德。

一个单独的人之不充分、彼此有协同的必要，乃是关心邻人的基础和原因，也就是道德的基础和原因。既然感到有这一需要的人是个别的人，所以这种需要也一定是个人的，程度多少随时而异。既然我的邻人必然跟我不同，从而对于大家的需要就会有不同的考虑。具体的道德属于具体的人。正如人类一般这一概念是抽象的和无内容的一样，道德一般这一概念也是抽象的和无内容的；从这种暧昧观念产生出来的伦理法则，也是不实际的和无用的。人是一个活生生的人格，他的幸福和目的表现在他自身之中；

^① 原文 Die Rücksichten, 直译为“各种顾虑”。这里是按英译本译的。——译者

他同世界的媒介只是他的需要和他的利益；不論什麼法則，只要跟他的利益相抵触，他便沒有服從這個法則的義務。個人對道德所負的義務和責任不能超越他的利益。唯一超越這些利益之上的東西，就是超越特殊的東西的一般者的物質的力。

假如我們規定理性的任務在於確定道德上的正，那麼，就要在下述的條件下才能產生一致的、科學的結果：我們對於人、情況或範圍首先取得了一致，並且在這一個範圍內去規定一般的正；換言之，我們不是追求正的自体，而是追求關於一定事件的一定的正；也就是說，我們先正確地確定問題。矛盾的道德定義，解決問題的意見紛歧，都發生於對問題的誤解。不根據一定量感覺材料，不根據一定界限的材料而去追求正，就是自以為不借助於感官而可以探究自然的思辨行為。希望憑純粹的認識活動或純粹理性來得出積極的道德定義，就顯示出是相信先驗認識的哲學信仰。

馬可萊在他所著“英國史”中論到反抗違法的和殘酷的詹姆士二世的政府而發生的暴動時，這樣說道：“要在正當的反抗和不正當的反抗之間確定一條正確的界綫，誠然，這是不可能的。這種不可能性是从正和不正之間的區別的性質而起的，在倫理學一切部分都發現其不可能。善行跟惡行的區別不如圓形和四角形的區別那樣精確。德行和惡行間的界限是容易逾越的。誰能在勇敢和鹵莽、慎重和怯懦、豪邁和浪費、節儉和貪吝之間準確地劃上一條界綫呢？對罪犯的寬大究應以什麼為標準，一過這標準，便不算寬大，而是有害的懦弱，有誰能夠確定這個標準呢？”

從馬可萊所說的意義上看，正和不正之間不能規定一個非常準確的界限，並非由於這一區別的性質，而是根源於一種混亂的見解；這一見解相信絕對的正、絕對的德行和惡行，而不能進一步洞察所謂好、勇、正和壞經常只有跟那要從事判斷的本人發生聯繫時

才会有意义，而在客体本身中則無任何意义。勇敢，在拘謹自守的人看来則为大胆；慎重，在勇敢的人看来則为卑怯。对于存在的政府的反抗，只有在反抗者看来才永远是正义的，而在被攻击的人看来則为非正义的。沒有一个行为能够是絕對的正，或者絕對的不正。

人类所具有的同性的性質，往往随着他的欲望及其使用，随着时空，或認為善，或認為恶。此处以譎詐、狡猾和虛偽为風尚，彼处却以忠实、篤厚、誠朴为美德。甲地用怜悯、慈善来达到他們的目的、增进他們的幸福；乙地却以残酷、屠戮来达到他們的目的、增进他們的幸福。每一个人类行为之或多或少的有益的效果、即分量，規定出德行和恶行的区别。

理性所能区别是非、善恶的程度，是只有取决于它所能测量的、存在于任何性質、規則或行为中的正之相对的分量。任何無上命令、任何倫理的告誡，都不能建立现实的实践的正。反之，倫理却是以现实的感觉对象的正为基础。就理性一般而論，率直的特性并不优于狡猾。我們之所以宁取率直而不取狡猾，只是由于在量上我們之欣赏直率有胜于狡猾，亦即更經常地、更普遍地欣赏率直。由此可見：只有在一方面实践是科学的前提，在另一方面正之科学才能作为实践的指导。科学所能給予实践的，不能多过它从实践所得来的。因为理性只能經驗现实而不能預料现实；因为每一个人、每一个情况都是新的、始初的、从来沒有存在过的；因为理性的可能只限于后天的判断：所以理性不能預先决定人的行为。

一般的正或正的自体乃是想像上的正，乃是思辨的願望。反之，科学的一般的正则需要既存的感觉的前提，以此前提为根据，才能規定一般的东西。科学不是独断的論定，因而它不能說：这个或那个是正当的，因为只是如此認識的。科学为了它的認識，需要

一个外界的根据。只有存在着正这样的东西，科学才能認識为正。存在是科学的材料、前提、条件、根据。

从上所述，便向我們提出这样的要求：对于道德，要用归纳的或科学的研究来代替思辨的或哲学的研究。我們不要希望認識絕對一般的正，而只能認識相对一般的正；只有那种根据預先規定了的前提的正才能作为理性的道德問題。故此，道德的世界秩序的信仰，便会消失于人类自由的意識中。对于理性、知識或科学的認識就包含着对于一切倫理格律之有限效果的認識。

凡屬人类認為有益的、有价值的、神聖的东西，都經人类当作最可尊敬的至宝陈列在信仰的神殿里。埃及人礼拜猫，基督教徒崇信天父。因此，当人类的需要引导人类去过一种秩序井然的生活的时候，法律的效果就引起人类对它的尊重，以为它有一个高尚的来源，于是人类就把自己手創的东西視為神的賜予。捕鼠器或其他有益的新事物的發明，把猫从它的高貴地位驅逐下来了。人类一旦成为他自己的主人，看护自己，自食其力，于是任何其他天意便成为無用的东西，并且由于自己作主，于是一切更高的保护反而变成是不可忍受的了。人类是嫉妒性的动物。人类毫無顧虑地把一切从屬於他自己的利益，連神和神的命令也不例外。某一个法典，由于它的忠实的长期服务而获得了伟大而可尊敬的权威，然而一旦新的需要与之抵触，便会把神聖的訓示贬列于人間的法令，使昔日之是变成为今日之非。希伯来人用肉体的复仇为恐吓的手段，所以有以眼还眼以牙还牙的格言，并視此为道德上的保护者而予以極高的崇敬；而基督教徒則認為这是毫無价值的習尚而不予以尊敬。基督教徒要寄望于和平的祈祷，把恭順的容忍帶到聖地，用温和的訓誡来点綴那空虛的神殿，以至有人打了你的右頰，还讓左頰給他打。但是，在信基督教其名、反基督教其实的現代，早就

把向所尊敬的容忍抛到九霄云外去了。

每一种信仰都有它的特殊的神，同样，每个时代也有它特殊的正。在这一限度内，宗教和道德和它们所礼拜的还能保持和谐一致。但是，这些合作者后来变得倨傲地自命不凡了；因为它们把自己看得太重要；因为它们借口能提供一些无比的、绝对的、永远的东西，想来控制一切，其实这些东西只是在一定的时期或一定的情况下才是神圣而正确的；因为它们把那只适用于其特殊病症的治疗宣布为一切病症的治疗方法；因为它们倨傲地忘却了它们的本源。某种法律原只是为了适应某个个别需要而产生的，可是有朝一日，具有多方面需要的人类却会在这么一根细小的法规绳索上跳起舞来。原来只认为实在是好的才是正当的，到后来则宣布只有法定是正当的才实在是好的。象这样的事例是令人不能忍受的。命定的法律，不满足于只适用于一定的时代、一定的民族或国家、一定的阶级或等级。它要支配全世界，它要成为绝对的正。正如某种药丸称为绝对的药剂，可以治百病——既可以治痢疾，又可以治大便秘结。排除这样狂妄的干涉，从雄鸡身上拔掉孔雀的羽毛，这就是进步的使命，这一使命要引导人们越过由命定的法律所规定的界限，为人们扩大对世界的眼界，为人们被钳制的兴趣夺回更开阔的自由。从巴勒斯坦移居到虽吃猪肉但不生痲病的欧洲，这个事实就把我们天然的自由从那种从前认为神圣而尔后又认为毫无意义的束缚中解放出来。但是进步的目的并不是剥下某一神灵的肩章而将其挂在另一个神灵的肩上：这就只会是交换，而不是获得。发展并不把传统认为是神圣的东西驱逐于国外，而只是迫使它们从所窃据的一般者这个地盘退回到它们的特殊的范围以内。进步是先取出婴儿，然后倒掉盆里的水。猫尽管失掉了头上的光轮，因为它已不复是神，然而它仍能捕鼠；犹太人尽管按期沐浴的诫条早已消

失了，然而愛清潔的習慣仍然是要受尊重的。現代文明的財富，只是由於能夠經濟地保管過去所獲得的全部成果。發展是革命的，同樣也是保守的，發展在任何法則中發現有正的東西，同時也有不正的東西。

的確，信仰絕對義務的人，可以看出道德的正和法律的正之間的分別。可是由於他們受了自己的利益的限制，以致不能洞察出：每一種法律本來都是道德的，每一種一定的道德隨着發展的進程都會下降為單純的法律。他們能夠理解其他時代和其他階級，只是不理解自己的。從中國人的和沙摩亞特族的法律，可以看出中國人和沙摩亞特族的需要。然而資產階級社會的規程卻又被視為是更崇高的東西！現代的制度和道德概念，不是被視為自然或理性的永恆真理，便是被視為純粹良心的永恆的神諭的啓示。這就好像野蠻人不也具有野蠻人的良心；好像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；好像人必須聽從良心的指揮，而不是反過來，良心是以人為轉移！

如果有人把人類的目的只限於敬愛上帝或供奉上帝，以求未來的永恆的幸福；那麼，他就不得不把傳統的道德法規作為權威來信仰，從而奉為處世的指針。反之，如果有人把發展、教養和現實幸福作為人類的目的，則一定會去檢查這些所謂具有神聖權威的道德的條文。只有對於個人的自由有所認識，才真能使得我們對於他人所規定的法則滿不在乎；這對於果敢前進是很重要的，因其使我們不去追求虛幻的理想，不去追求不能實現的極樂世界，而使我們回到這個時代或個人之明確的、實踐的利益上面去。同時，它會使我們同現實世界相協調，我們再也不會把這個現實世界看成是沒有達到應當如此的地步；我們寧會認為它是能夠如此的世界秩序。世界始終是正當的。凡是存在的，都是應當的，在它沒有改

变为别的东西以前，它就不应当是别的东西。那兒有现实，那兒便会有力，也自会有正，就是說，形成正的东西。懦弱無力之所以为正，仅仅在于要努力获得优越的地位，以便而后坚持其以前被人拒絕承認的要求。对于历史的理解，不但使我們明白过去的宗教、習慣(風尚、道德)、制度和見解之消極的、可笑的一面，而且也使我們明白它們之積極的、合理的、必要的一面。例如礼拜动物只是由于热烈地承認那种动物的有益；同样，对于現在的理解，不但使我們認識到現存的事物秩序之不足，而且也使我們知道这个秩序是以前的历史前提之合理的、必然的結論。

第三节 神聖的东西

在“目的使手段神聖化”这句名言中，發展了的道德理論發見了它在实践上的表現。如果用在一個曖昧的意义上，这句格言对于我們和耶穌会士都是一个同样的非难。拥护耶穌社会的人，力圖表明这句格言乃是对于他們的被保护者的一种恶意的毀謗。我們且不参加这个爭論的任何一方，我們的討論只注意这一主题自身，証明这句格言之为真实而合理，以使其在輿論中恢复名誉。

手段和目的都是極其相对的概念，一切特殊的目的都是手段，而一切手段又都是目的：只要充分理解了这一点，便足以調解对于这句格言的極其普遍的反对了。正如在大和小、正和不正、善行和恶行之間找不出積極的區別一样，我們也不能将手段和目的加以積極的區別。如果把一切个别行为認為是一个全体的东西，那么，每一行为就都有它自己的目的，而各种不同的瞬間則是它的手段，——即使是時間最短的行为也是由这样的环节构成的。每一特殊的行为，当它跟其他行为协同合作而努力于一个共同的目的时，則成为一个手段。行为自身，既非手段，也非目的。自在自为

的东西是沒有的。一切存在的東西都是相对的。一切事物只有在它們的关系中和借它們的关系,才会如实地存在着。环境有变化,事件也随之变化。只要每一行为同其他行为相依存,則每一行为都是手段,而它的目的是在自身之外,是在共同的東西中;但是,只要每一行为在自身中完結,那么它就是目的,并且在自身中包含有自己的手段。我們为生活而食;但是,只要我們当食的时候生活着,我們便是为食而生活。目的和它的手段的关系,正如生命和它的机能的关系一样。正如生命仅仅是一切生命机能的总和,目的也是它的一切手段的总和。手段和目的之間的区别仍然要回到特殊的東西和一般的東西之間的区别。并且因为抽象的能力或区别的能力都要归結到区别特殊的東西和一般的東西的能力上,所以一切抽象的区别都要归結到这个区别上。但是这一区别必須以它借以表现的材料、既存的对象、感觉現象的范围为前提。假如这一范围是在行为或机能的領域中,換句話,若是一个預先規定了的不同行为的数量是对象,那么,我們便把一般的東西叫做目的,把范围之或大或小的每一部分,把每一个特殊的机能叫做手段。要判断某一行为是目的还是手段,就要看我們还是把这一行为看成整体,即把它同它所賴以构成的各个环节关联起来;还是把这一行为看成一部分,即把它跟其他行为相共同的東西关联起来而定。一般地說,从那把人类一切行为作为全体来看的观点出發,从那把人类行为的全体只是为了一个目的的观点出發,那就只存在着一个目的:人类的幸福。这一幸福是一切目的的目的,是終極的目的,是本元的、真实的、一般的目的;跟这一目的相比較,則其他一切特殊的目的都不外是手段罢了。

这样看来,“目的使手段神聖化”这一主张,只有在所談論的是絕對的目的时,才含有絕對的效准。但是一切特殊的目的都是有

限度的、有条件的。绝对的、无限制的目的仅仅是人类的幸福；这个目的使一切法则和行为、使一切手段神圣化，只要它们都供这一目的驱使的话；一旦这一切不为目的服务而各自朝着各自的方向走去时，目的就要痛骂它们。不论从字面上讲，或者从实际上讲，人类的幸福都是神圣的东西的起源和基础。带来幸福这件事情在任何场合都是神圣的。我们不应忽略，幸福的一般、使一切手段神圣化的幸福，不过是一个抽象的东西，它的现实的内容，是随着追求幸福的时代、民族或个人之不同而不同的。应该注意：神圣的或有福的东西之决定，是需要一定的条件的；没有一个手段、没有一个行为就其本身而言是神圣的，都只有借一定的关系才会神圣化。不是每一个目的、而是神圣的目的使手段神圣化。但是，既然每一个现实的特殊的目的都只是相对的神圣的，所以它只能把它的手段相对地神圣化。

对于我们这一格言的反对，与其说是针对格言本身，不如说是针对这一格言的误用。人们否认目的使手段神圣化，人们相信所谓神圣的目的只容许有有限制的手段，因为背后还隐藏着这样一种意识：这个目的只有相对的神圣意义。在另一方面，我们之所以要拥护这句格言，并不是说称为神圣的种种手段和目的之所以是神圣的，是因为某种权威、经典词句、良心的或理性的箴言业已把这些手段和目的称为神圣的；而只是因为这些手段和目的是符合于一切目的和手段之共同的目的、符合于人类幸福。我们的目的论决不会宣扬我们应当为了神圣的信仰而牺牲爱和忠诚；反过来，也决不要求我们应当为了爱和忠诚而牺牲信仰。我们的学说只是说明这样的事实：至上的目的一经感觉的现实环境所规定，则凡与这目的相反的一切手段都是坏的；反之，一般的坏手段，因其暂时地或个别地有助于幸福，因而又可以暂时地或个别地是神圣的。

当和平在事实上作为一种有福的目的而为人們所尊重时，战争便是坏手段。反之，当人們在战争中寻求幸福时，则杀人放火是神聖的手段。換句話，我們的理性为了有效地决定神聖的东西，就需要一个一定的物質关系或事实做前提；理性不能一般地先天地思辨地去决定神聖的东西，只能具体地后天地經驗地去决定它。

如果認識了人类的幸福是一切目的的目的，比一切手段更为神聖，又如果我們把对这一幸福之特殊的理解或一切个人的看法抛在一边，并且承認这一幸福在事实上随情况而变异，那么，同时就会明白：在一切情况下，手段并不会比目的更神聖。没有一个手段、没有一个行为是绝对神聖的或有福的。一切随情况和关系而定，所以同一个手段，有时是善良的，有时却是恶劣的。一个事物，只有在它的结果是善良的这一范围内，从而只有在它的结果、它的目的中存有善良的东西这一范围内，它才是善良的。說謊和欺詐，只有在因为它的结果对我们有害这一范围内，只有在因为我们不願受騙和受欺詐这一范围以内，才是恶劣的。反之，当其涉及到有利于神聖的目的时，則根据說謊和欺詐而产生的伪装办法，却又称称为战略。如果有人坚决相信貞操之所以为善行只是由于神命，跟这样的人，我們是再也沒有什么可說的。但是，假如有人为德行而尊重德行、为恶行而憎恶恶行，这就是說，都是为了它們的结果，结果好則尊重之，结果坏則憎恶之，那么他同时就会承認为了健康的目的而牺牲肉体的欲望，換句話，他就会承認目的使手段神聖化。

基督教的世界观以为它的宗教的誠条是绝对善良的，是行諸万世而皆准地善良的，其所以是善良的，是因为基督教的啓示明白宣布它們是善良的。这种世界观并不知道：例如，基督教的善行的極致、亦即节制这一特殊的基督教的善行，只有当其跟腐敗的异教

徒的放縱对抗时，才具有它的价值；而在其跟合理的物質需要之适当的滿足相对抗时，它就不成其为善行了。他們認為，有一些手段不是因其与目的有关而为善良的；也有些手段不是因其与目的有关而为恶劣的。就是由于这样的看法，所以他們坚决反对現在討論着的这个格言。

然而現代的基督教、現代的世界，在实践上，却早已抛弃了这些信仰。虽然他們在口头上称灵魂为上帝的肖像，称肉体为蛆虫所居的尸体；然而在行为上，却表明他們并没有認真去履行宗教的告誡。他們并不考虑人类的灵魂而把全部思想和努力都傾注于所詛咒的肉体之滿足。科学和艺术、各地的一切产品，都被他們用来滿足肉体的享受，穿着則为高价的衣料，飲食营养則力求美味，对身体的保养則务必周到，疲乏則躺在柔軟的床上。尽管在他們把地上的生活跟天上的永远的生活比較时，对地上的生活予以鄙弃；然而在实践上，一个礼拜中就有六天都沉湎于肉体的無休止的享受，而天堂却是在一种不屑注意的情况下，他們在每个礼拜日只化个把多鐘头去对付一下。所謂基督教世界便用同样無头脑的自相矛盾在口头上来反对我們的格言，但在实际上，他們却为了他們自己的幸福的目的把最卑劣的手段神聖化起来，乃至可以容忍拿国帑来补助卖淫，这就証明他們矛盾到怎样的地步。当現代代議制国家的国会用軍事裁判和放逐来鎮压扰乱資產階級秩序的敌人时，就会用“己所不欲勿施于人”这样的箴言，用公众幸福的名义来为这些措施辯护；而同时又借口私人的幸福来拥护他們的离婚法。从这些事实看，可見資產階級在事实上也承認目的使手段神聖化这句格言。甚至公民們把自己的权利讓給国家，可是我們的論敌也認為这只是百姓讓給国家的权利。

不錯，假如有人在資產階級世界中用說謊和欺詐作为致富的

手段，即令他的其他的目的之一在於以此推行慈善事業；假如有人像聖克利斯賓一樣，為了替窮人做皮鞋而盜竊皮革，這些情況都不能以其目的來辯護其手段，因為在這樣的情況中的目的並不是神聖的，或者說，只是名義上的、或一般上是神聖的，但在所提及的這種特殊情況中，却不是神聖的。因為慈善事業只是一個次要的神聖的目的，就維持資產階級秩序這一主要目的而論，它又是一個手段；如果它同這一主要目的相違反時，慈善事業也會喪失其作為善良目的的性質。正如上面所說過的，只有在一定條件下才是神聖的那種目的，才能够在同樣的條件下為其手段辯護。一切善良的目的所不可缺的條件就是從屬於人類的幸福；這一幸福，可以用基督教的方式去尋求，也可用異教徒的方式去尋求，可以用封建的方式去尋求，也可用資產階級的方式去尋求；然而不管怎樣，却始終要求把非根本的或較不重要的東西從屬於根本性和重要的東西，然而在上述的情況中，更值得尊敬的正直和資產階級的誠實却為次要的慈善事業所犧牲。目的使手段神聖化這句格言，換言之，在經濟學上和倫理學上一樣，在於表明利潤一定要能辯護投資。假如有人把異端之皈依宗教叫做善良的目的，而把警察的強制處置叫做惡劣的手段，那麼，這並不表明是反對這一格言的真理，而只證明是對於這句格言的誤用。在這一情況中，手段不是神聖的，因為目的不是善良的，因為強制的皈依不是什麼有益的目的、而是一個有害的目的、偽善的目的；因為這一皈依是不值得稱為皈依的；或者因為強制在這裡是一種不配稱為手段的手段。假如我們認為強制的皈依跟木制的鐵是同樣謊謬，那麼，我們又怎麼能够用這樣矛盾百出的話、用無意義的歪曲、用強辭奪理、用詭辯家的巧計，來反對一個事實上為一般所承認的真理呢？耶穌教士所用的手段，如詭計和陰謀、毒藥和殺害，在我們看來，都是非神聖的；只

因为耶稣教的目的只在于为这一僧团扩张势力、謀求致富以及荣誉，这只是次要的目的，尽管这一目的能利于教壇上的聖潔的說教，然而不是一个絕對神聖的目的，不是最高的目的；只有为了最高的目的，我們才会同意那种会剝夺我們更重要的目的的手段，例如剝夺公众的安全和肉体的安全的手段。杀害和屠戮，在我們看来，是不道德的个人行为，因为这些行为不是用以达到我們的主要目的的手段，因为我們不喜好复仇或流血、不喜好裁判官的专断和任意裁判，而要求合法的判断和国家的更公正的判决。但是，如果我們做了陪审官，用繩索和刀斧使危险的犯人不能做有害的事情，那么，这不是明白地說明目的使手段神聖化嗎？

这个同一的民族自己夸耀他們早已把亚里士多德抛弃了，也就是說抛弃了对于权威的信仰，并且接着将自己所認識的活的真理代替了死的传统的真理，——但我們却發見：在上述的事例中，他們所夸耀的完全跟他們所企圖的相反。在人們听到某一稀奇的事件时，尽管叙述这一事件的人是一个可以信賴的目击者，然而人們仍然忠于良心自由的原則，这就是說：即使叙述事件的人說这事件是滑稽的和稀奇的，可是听者却認為是严肃的和不愉快的事件。人們懂得区别故事和这一故事的主观印象之不同；这个主观印象的产生，多半是得力于叙述者而不是得力于他的对象。但是，一旦遇到关于善良的目的和恶劣的手段的問題时，人們反而不注意对象和它的主观表現之間的区别，只有在其他場合才会对这类主观的表現有批判的看法。像慈善事業和异教徒信教这一类的目的，因为在其他情形中曾經是善良的 and 神聖的，从而人們便直截了当地先天地不假思索地叫这些目的是善良的 and 神聖的；虽然現在就上述这类情况而論，活生生的印象所肯定的恰恰相反，于是这些不用脑筋的人們才驚訝起来，才知道不正当的称号才带来不正当的

特權。

目的自身是幸福的手段，是一切目的的目的的臣僕，是幸福的臣僕；在實踐上，只有這樣的目的，才夠得上斷定是善良的或神聖的。當人們在資產階級社會中、在商品生產和經營商業中、在安全地占有私產中去尋求幸福時，便運用“汝毋盜竊”這一戒律來防止盜竊。反之，例如在斯巴達人中，認為戰爭是至高的善良，狡猾乃優秀的武士所必須具備的性質，從而教人使用欺詐來訓練其獲得狡猾的性質，承認盜竊為達到目的的手段。譴責斯巴達人為溫雅的市民而為武士，這就是忽視了現實，這便是忽視了這樣一件事實：不能叫我們的頭腦以想象的圖畫去代替世界的實際狀態，而只能去了解一個時代、一個民族、一個個人在一定的環境中始終只能夠是因而也應當是那樣的。

我們之所以用“目的使手段神聖化”這句格言來駁斥流行的見解，並不是由於我們好發表只是個人的、可以非難的奇論，而是由於哲學的科學之一貫的運用。思辨哲學是起源於相信神和世界、靈魂和肉體、精神和肉體、頭腦和感覺、思維和存在、一般的東西和特殊的東西等的二元論的對立。這一對立的調解就是哲學探究的目的，是哲學探究之總結果。思辨哲學在認識中找到了它的解決，這一認識就是神聖的東西是現世的，現世的東西是神聖的，靈魂與肉體有關、精神與肉體有關、思惟與存在有關、悟性與感覺有關，正如一致性與多樣性、一般的東西與特殊的東西有關是一樣的。思辨哲學是從錯誤的假定開始，用這一件事作為第一件事，順次地出現二、三、四乃至一整套的各種多樣的東西。思辨哲學由於歸納的認識才說服了自己，根據歸納的認識，真理或現實把上面這樣一個假定倒過來，各種多樣的現實界、感覺上的各種多樣，才是特殊和第一位的東西，人腦機能從這裡出發，後來才得出一致性或一般性

的概念。

为求得这样一个渺小的認識的果实所耗費的才能和智慧の总量, 是任何科学成就所不曾有过的。但是任何一种科学的新說为了要获得承認, 也不曾遭遇到这么多的根深蒂固的障碍。一切不习惯于哲学成果の头脑, 都为陈旧的信仰所支配; 这就是相信有真正的、真实的、一般的万应藥, 这种万应藥一經發見, 那些非真正的、外表的、特殊的藥就被毀掉了。但是, 思惟过程的認識却告訴我們: 人們所寻求的这种万应藥, 就是人脑的产物, 正因为这應該是一般的、也就是說抽象的万应藥, 所以它就~~不能~~是感觉的或现实的藥、也就是說不是特殊的藥。在信仰真假幸福有絕對区别之中, 便表现出是不懂得头脑工作的实际作用。畢达哥拉斯認為数是事物的本質。如果这位希腊哲学家已經知道事物的这一本質是人脑和理性的东西, 并从而認定数是理性的本質、是一切心的活动之共同的或抽象的內容, 那么, 此后所有的那些以絕對真理的各种形式或“事物自体”为中心的爭論就不会發生了。

空間和時間是一般的现实形态, 或者說, 现实显明地存在于空間和時間之中。因此, 每一个现实的幸福都是空間的和時間的, 并且每一个空間的和時間的幸福都是现实的。各种各样的幸福, 只要它是有益的, 就可按照它的长度和寬度、它的容积的量、它的数而予以区别。每一个幸福, 不論是真实的抑或是想像的, 對我們說來, 都不是借理性、而是借感官的感觉、借实践而存在的。但是, 在各种不同的人們中, 在各种不同的时代中, 实践上存有許多極其相反的事物, 都被認為是有益的。在这里是幸福的东西, 而在那里則是灾祸; 反之亦然。对于這個問題, 認識或理性所負的任务, 只是按照各种不同的人和时间、或者按照幸福所表現的各种不同的强度, 按数量来列举由感官的感觉所体现出来的种种幸福, 从而区别幸

福的大小，區別根本的幸福和非根本的幸福、區別一般的幸福和特殊的幸福。理性并不能專擅地給我們規定出真實的幸福，它只能從一定數量的感覺到的幸福中，按照數的關係來列舉最頻繁的、最大的或最一般的幸福。然而不要忘記：這樣認識或列舉的真理是有其一定的既存的前提的。因此，打算尋求真實一般的幸福，是徒勞無功的！在實踐中，只有滿足於在一定的特殊對象中認識一定的幸福，這一探求才是有效的。一般的幸福只有在一定的界限內才是可能的。在我們規定什麼是幸福時，其規定固然有各種各樣，不過要同意一點：在任何地方小的幸福要為大的幸福而犧牲、非根本性的幸福要為根本性的幸福而犧牲；而不是大的為小的、根本性的為非根本性的而犧牲。只要這個標準是正當的，那麼，我們就有理由為了大的幸福的善良目的而運用或容忍為害小的壞手段，這是一次說明了目的使手段神聖化。

如果人們都有任憑各人選擇自己的道路以達到天國的自由，那麼，反對我們的見解的人便容易接受這一真理了。但是人們並不如此，他們追隨着通常的淺見之路，把他私人的見解看成為普遍的。人們把自己的幸福叫做唯一真實的幸福，認為其他民族、其他時代和其他條件下的幸福是錯誤。正如藝術上的每一個派別都忽視了一致性只是觀念上、思想上的東西，在現實上卻是千差萬別的；因而它們都各自認為它們的主觀的嗜好就是客觀的美。現實的幸福是形形色色的，真實的幸福只是主觀的選擇，在某甲認為是真實幸福，而在某乙可能認為是虛偽的幸福，正如那個可笑的故事對於另外一些人就產生另外一種印象一樣。如果康德或費希特或其他某一哲學家，對於人類的命運進行了冗長的討論，他們自己和他們的聽眾都十分滿足地認為解決了這個問題；但在今日我們却明明知道，人們固然可以借抽象的思辨來規定了他們對人類命運

的概念,可是他不能用这个方法發見未知的和隱藏的对象。思想、理解都需要既存的对象,它的工作便是判断、批判。它虽能区别真实的幸福和虚伪的幸福,但它必須牢記它自己的界限,它必須牢記它自身是个人的,所以由它所定的区别也是个人的,他人也会从同一对象的同一印象得出其他的区别,从而这一区别也就不会比他人所得的区别有更长更广的效果。

人类是一个观念,但是人始終是个别的人,在一定的环境下有其特殊的生活,所以他只能由于个人利害的动机而服从一般的法則。倫理上的牺牲同宗教上的牺牲一样,都只是表面上的自己否定、而达到合理的利己的目的,都只是为了获得較大的利潤而支出。值得称为道德而不是毋宁称为服从的那种道德,只有由于認識了它的价值、它的幸福和它的有用,才会为人所遵奉。各种党派的分立是从利害不同而来的,各种手段之不同是从各种目的之不同而来的。在比較不重要的問題上面,就是主张絕對道德的代表者,也証实了这一事实。

梯亥尔在他的“法国革命史”中談到1796年的特殊局势,当时爱国者掌握了国家的权力,而王党却在进行革命的煽动。在这样局势下,應該主张無限自由的革命派主张采取镇压措施,但暗中傾向王政而反对共和的反对派却贊同無限制的自由。梯亥尔这样評論道:“各政党为其利害所支配到了这样厉害的地步,”好像这只是一个变态,而不是世界之自然的、必需的、不可避免的道路。反之,如果資產階級秩序的根本法則成了問題时,則統治階級的道德方面的代言人就会完全站在利己的立場上,否認他們的利害是和这些法則有关,并且說这些法則是永恒的形而上学的世界法則,維持他們的階級統治的支柱是人类永恒的支柱,只有他們的手段才是神聖的手段,他們的目的是極終目的。

假如某一时代或某一阶级把它自己的特殊的目的和手段看作是人类的绝对幸福，那么，这就是十分有害的欺騙，是对于人类的自由的强夺，是停滞历史发展的企圖。正如在服装是根据人类的嗜好，在道德上原来就記下了人类的利益，到了后来，人类的行为就要符合于道德的规定，正如服装之要符合于一定的型式。在这一过程中，权威为了想維持它自己，就必然会使用强力，并且迫使反抗者服从。利益和义务即令不是完全的同义語，但两者所表现的有極亲密的关系。两者都溶解于幸福这一概念之中。利益更加是指具体的、目前的、有形的幸福而言；反之，义务則指更为广义的、着眼于将来的、一般的幸福而言。利益只考虑到錢包里的眼前的、把握得到的、金屬的幸福；反之，义务所欲求的則为：不仅要求我們注意到幸福的某一部分，也要注意注意到幸福的全体；不仅注意到現今的、眼前的幸福，也注意到长远的、未来的幸福；不仅注意到肉体的幸福，而且注意到精神的幸福。义务考虑到心情，考虑到社会需要，考虑到将来，考虑到精神的幸福；总括一句，考虑到一般的利益，并且为了到达和确保必要的利益，义务还要求我們放弃多余的利益。因此，你的义务就是你的利益，并且你的利益就是你的义务。

假如应当使我們的观念适合于真理或现实，而不是使真理适合于我們的观念或思想，那么，我們就得承認凡屬正直的、神聖的和道德的东西都有可变性，并且都当然是必需的和真实的。并且在理論上我們也必須讓人格有其自由，这种自由原是实际上所不能夺去的；并且承認个人在已往和今后都同样有自由按照其需要来制作其法律；不是像正义或道德那样按照模糊的、非现实的、不可能的抽象的东西而制定法律。什么是正义？正义是人們認為正当的东西的总和，是个个人的概念，这种概念因不同的人而具有不

同的形态。在现实界只有个别的、一定的、特殊的正义；正如人们从各种各样的木材中抽出木材一般这个概念一样，或者正如从许多物质的事物中抽出物质这个概念一样，从而人们也从许多正义的东西抽出正义这个概念。认为物质的事物之构成或存在是由于抽象的物质这一见解，——即使这是最流行的见解，但不是真实的见解；同样，那认为道德的法則或民法是从正义这个观念产生的这一信仰，也不是真实的。

因我们的实在論的、或者願意說是唯物論的道德观而带来的对道德的損失，并不如所表現的那么大。我們用不着害怕会因这一概念而使社会的人类变成無法無天的吃人的野蛮人或隱士。自由和守法是因結社的需要而密切結合起来，这种結社强迫我們容許他人和我們一道生活。如果有人因为他的良心或其他心灵的道德的动机而沒有违法的行为，——在这里，违法一詞是广义的，——那么，这就是由于他可以免于重大的誘惑，或者就是他的性質馴良，因而自然的或法律的責罰足以充分地限制他在預定的界限以內。当这类阻挠已是無能为力之时，道德也就会同样無能为力。如果不是这样的话，那么，我們就必須假定，对于無信心的人，輿論起約束的作用，对于有信心的人，道德在暗中起約束作用。然而在事实上，我們却發見有信心的窃賊多于無信心的强盜。口头上把社会幸福如此归功于道德的现实世界，在事实上却同意了我們的这种看法，这可以由一点得到充分証明：社会对于刑法和警察的注意远过于对于道德的注意。

而且，我們的斗争并不是針對道德，甚至不是針對道德的某一特殊形态，而只是針對那种把絕對道德的标签貼在一定形态的道德上的那种傲慢态度。只有在人們考慮到自己和其他的人都担負了为共同幸福这个目的的責任的这种道德，我們才承認它是永远

神聖的。但是，如何去決定這一考慮的方式和方法、程度，則屬於個人的自由。在這種情形下，統治權力、統治階級或多數者，不可避免地會把他們的特殊要求當作規定的正來發生效用，這正如襯衫之必然會比外衣要緊貼着肌肉一樣。但是，把規定的正提高到絕對的正的地位，並且變成人類進步所不得逾越的界限，那麼，在我們看來，對於未來進步所需要的精力，不但是十分多余的，並且也是有害的。

附 录

約瑟夫·狄慈根传略

——欧根·狄慈根著——

我的父亲，約瑟夫·狄慈根，于1828年12月9日，生于科隆附近的布兰肯堡。这个曾經一度是一个强盜騎士的堡垒的地方，風景絕佳。古堡的一段城墙和四堆炮塔的废墟，依旧給景色衬托得如画。加之布兰肯堡高耸在一座滿被密林和葡萄园的山上，画意就更浓了。山的脚下，萊茵河一条美丽的支流——西格河在蜿蜒前进着。

我的祖父，是一个富裕的熟練的制革匠和一个真正的小資产者；大約在1835年，他把他的制革作坊，迁移到附近一座拥有約四百居民的烏克勒茲村去了。烏克勒茲是福兰克福与科隆之間繁忙的驛路上的一个中繼站，因此，它就显得相当的熱鬧。

我的父亲在三位弟兄和两位姊妹之中居长，他在兄弟姊妹当中，长得最像我的祖母。我的祖母是一个禀賦特异的女人，直到七十四岁的高龄，仍然以她美丽而杰出的丰姿吸引着人們的注意。狄慈根家是西格河谷一带最老的家族之一。西格堡的地方志，就曾提到过好几个从一六七四年以来当过市議員和市长的狄慈根家的人。

我的父亲在烏克勒茲入小学，随后，一度在科隆上过中学。一直到十五岁，人們都称說他是特殊穎异的兒童。由于他有些喜欢恶作剧和精力过人，常使得烏克勒茲及其附近地区的牧师、市长和其他有声望的人士感到困扰。因为如此，我的祖父就把他送到奥

布尔普列斯村的一个中学校去就读了六个月，这个学校的管理是一个规矩极为严谨的牧师。

尽管如此，他的青年时代和他对于爱的向往，使他成为了一个善于思索的青年。在我祖父的制革作坊里，他在工作之余，总是勤勉地研读着文学、政治经济学和哲学。他的一个童年时代的伴侣在波恩大学读书，从和他的往还之中，我父亲获得了许多精神上的鼓舞。

在1845到1849年间，他在作坊里工作时，旁边总是打开一本书，他无师自通地学会了法文，而且说得非常之流利；因此，1871年法国的战俘曾经驻扎在西格堡时，我们当时正住在那里，他竟然能够和他们交谈；使我惊异的，这一点在当时一些预科学院里的法文教师们还都做不到。在我父亲所留下的一些手稿当中，曾发现有从1847到1851他的青年时代所写的一些诗。这里我抄录两首如下：

无产者

生命被贫困的锁链拴着，
 头脑被邪说的惨雾搅乱着。
劳动的痛楚和无尽头的苦力，
 压抑着和紧逼着我直到大地。

都同样地是人，但我却是
 生活着在阴暗里，污浊而肮脏，
流浪汉和废物的子孙，
 总是被注定在缺少灵魂的卑贱线上。

一个漂泊者哟！每天倾倒出来的
乞丐的飯食，对于我們就已足够，
慰藉着我的心的的是空虚的信心。

背着我的十字架，直到这塊臭皮囊
蹒跚地走进它的坟墓。你将从何处找寻
我的灵魂？除非那被魔鬼永久統治着的地方。

难过的日子

小妇人，小歌子，
哦，我爱你，长远地爱你。

——弗·什雷格尔

在我那美好的欢愉的少年时代，
那时我觉得我的天性，和着自然的
最甜蜜的狂热在蠢动，
总是希求着姑娘們的怜爱，
談不上有什么悲哀。
在我那快乐的欢欣鼓舞之中，
在亲吻、歌唱和舞蹈之中，
我用我青春的朝气，
向着关怀和憂虑的最幽暗的視綫挑战。
悲哀哟！潮头已經翻轉过去！

时光已經变换。現在，赤誠的热忱，
温柔的凝睇，甜蜜的拥抱，
換了的念头是要結婚，

聖壇、婚戒和花边，
和一个想成家的心願。

但我懊喪地碰到了这样的問題：
为什么愛会成为嫌惡，
为什么談情会成为可耻，
除非要求的是当門对戶。

悲哀啣！潮头已經翻轉过去！

俏皮的姑娘，你美丽和爽朗，
你多采、可愛、欢快、像花一样！
假若我有的是錢，

备办一个安樂而舒适的家园，
那你一定会成为我的蜜人兒，我的新娘！

但是，噢，尽管丘比特的努力
和往常一样的紧张而积极，
我所有的狂言都已化成泡影。

我再也不能留住你，再也不能！

悲哀啣！潮头已經翻轉过去！

在我父亲成长的初期，除在当时当地所获得的知識之外，由于他鑽研了法国經濟学家的著作而向往于社会主义。1851年，他初次讀到馬克思、恩格斯的“共产党宣言”，这就立即使他成为了一个有阶级自覺的社会主义者。

在“疯狂”的年代里(1848年)，他变成为了一个“鼓动家”，在村庄的大街上，他站在椅子上向农民群众發表演說。

1849年的6月，他廿一岁，反动派把他赶到美国去了。在那里，在两年当中，他只是以間隙的时间从事于旅行的制革匠、画家

和教師的職業；在大部份時間中，他是作為缺錢的流浪者，從北部的威斯康辛到南部的墨西哥灣，從東部的哈得遜河到西部的密士失比河，步行或者坐船，歷遍了美國大部份土地。除掌握了英語以外，如他在1882年寄到紐約給我的信中所寫的那樣，他認為這次旅行的最大的收穫是：“他覺得他認識了一個地方和環境，在那里，一個人易于解決每日的食糧問題，而在我們這裡（指當時的德國——譯者）這却是這樣沉重的的一個負擔。”

1851年的12月，他重返我祖父在烏克勒茲的作坊里工作，兩年以後，他和一位威斯特發里亞的名叫德勞沙根的小鄉鎮的熱烈相信宗教的孤兒結了婚。她的善良的心地 and 對生命的熱愛鼓勵了他，一直到1877年她死亡使她與他分離為止。

儘管他們的心靈的傾向根本分歧——我的母親是一個虔誠的天主教徒，具有偏激的資產階級情緒，我的父親是一個徹底的自由思想家和一個完全堅定的社會民主主義者；但是，他們在一起生活得非常和睦。

我的雙親之間的关系是很突出的，甚至直到結婚廿一年之後，正當我第一次行聖餐禮的時候——她認為這是一個特別好的時機——，她催促着我熱情地向上帝禱告，祈求上帝改造我的父親，引導他回到拯救靈魂的教會懷抱中來。儘管這次禱告仍然落了空，然而在我母親的終生的誠篤中，我父親的地位只是仅次于上帝的地位而已。

結婚不久以後，我父親摹仿美國工業的經營方式，在文特爾賽德(Wintersheid)開了一個制革作坊兼麵包房的雜貨店。他經營得這樣的成功，以至于他很快地就在盧皮克提羅斯村又開了一個支店。但是，一如他在烏克勒茲所習慣的，在文特爾賽德和以後他新開的商店里，我父親總是只把一天的一半的時間用於做生意，而把

其餘的時間投于勤苦的攻讀，其目的只是为了渴求知識而沒有別的什麼。

為了獲得比在鄉村經營所得到的收益更加迅速的經濟獨立，以便宜於可能全力從事科學，他於1859年再度移居美國，在美國南部進行一個更有利可圖的買賣。但是，不久南北戰爭爆發了，他在阿拉巴馬的蒙哥馬利的生意就歇了業。一天早晨，他發現他的相識者中的有些人在他們的住宅前面被捕，原因是由於他們同情北方而給鄰居們招致了不便。1861年，他就離開了阿拉巴馬，重返萊茵，在烏克勒茲來經營我祖父的制革作坊。

有一天，他的最大的妹妹提醒他注意“科爾尼希新聞”上的一則廣告，俄國聖彼得堡一個大規模的政府的制革廠徵聘一位熟悉先進制革方法的人擔任技術經理。父親应征了，1864年的春天，俄羅斯的國家律師谷羅到烏克勒茲訪問了他，用高薪聘定了他。在幾年當中，我父親通過使用改良的機器和方法，使這個企業的生計增加達五倍。但是，1869年，他又重回萊茵地區，這次是到西格堡，一個有着八千人口的小鎮；在這裡，他從他一個叔父那裡繼承到一所制革作坊。正是這筆財產，加上他自己希求一個更大的經濟獨立性和俄羅斯的政治局勢，使他離開了聖彼得堡。對於他的離去，俄方很感惋惜，答應繼續支付給他薪金，只要他每年去視察幾個月就行。事實上我父親為這個目的只到了聖彼得堡一次；這樣，隨後俄方只好決定放棄爭取他的有價值的服務。

當他居留俄國的期間，我父親寫了他的第一部著作：“一個工人所述的人腦活動的本質。純粹與實踐理性的再批判”。這一個批判首次出版於1869年，由漢堡的奧圖·梅斯納爾書店發行。對於細心的讀者而論，這本書包括了一個認識論的基礎和進化唯物主義的解釋，也就是關於社會進化和階級鬥爭之歷史唯物論概念的

說明。

通过他的理性批判，我父亲全面地和积极地处理了所有超自然的信仰問題。他說明只有思維的歸納方法、亦即从可感觉的諸对象以达于一般意識的方法才符合于人类認識能力所特有的本質，因而他揭示了长期所寻求的存在于思維与存在、本質与現象、精神与物質、唯心主义与唯物主义……等之間的矛盾的解决。这样，通过了理性的批判，他达到了辯証法，或者說，达到了事物之不断相互联系与相互渗透的理論。通过思維能力的分析，他發現了辯証法的基本范畴，即一般与特殊的主要关系；这一范畴应用到在時間系統里的对象时，就决定了相繼的因果关系；在時間系統中的对象，表明屬与种的共存关系；而目的与手段的关系，和其他一切关系、范畴与概念一样，都是从屬于这一个基本的辯証关系或范畴。根据这同一个認識論的形式，康德的“物自体”之說就是思辯的誤解，而所謂“先在的”概念只是一种無意义的复述語；因为邏輯已最后地从形而上学的思辯領域过渡到自然科学——此处的“自然”应作广义解——領域中来了；在自然科学領域中，每一个人都清楚地知道如何去分辨真理和幻象。

上述一段話足以简单地概述約瑟夫·狄慈根的以“人脑活动的本質”命名的第一部著作的主要內容；对这一著作的进一步闡述，詳見他后来所写的“哲学的積極成果”一書。

在聖彼得堡，他还写了有关卡尔·馬克思的“資本論”的論文，發表于 1868 年萊比錫的“民主周报”，这个報紙是后来“人民国家”和現在柏林的“前进报”的前身。

卡尔·馬克思在他的“資本論”第一卷第二版的序言中，对我父亲关于經濟学的理解給予过極高的評价。他并且到西格堡訪問过我的父亲。

另外一個朋友對我父親思想的發展，也給過深厚的影響。這就是路得維希·費爾巴哈，父親和他保持過通信關係。1871年，當這位哲學家逝世的噩耗以及他晚年所過的貧困的生活，為我父親所得知的時候，我記得看到他第一次哭了出來。

他在西格堡的小制革作坊使他得以無間斷地從事於研究，由於他無心於家人生產，西格堡的這份遺產還能勉強維持他自己和他家庭生活之所需，假使他能保持這份遺產不動的話。可是他在這一點上卻失敗了，這就造成了我父親後來痛苦的原因。時而由於這個緣故，時而由於朋友需要他的資助，遂使他遭受損失。事情是這樣的，為了制革營業所獲以便在金錢上接濟一個朋友，他到丹麥去。但是，他的計劃失敗了，損失奇重。同時，他在西格堡的皮革店與制革作坊，逐漸證明不能和日益發展的大規模生產競爭而獲得贏利。終於，當他在1878年系獄三個月，在科隆等候判決之際，他最後的主顧們差不多全部跑光了。1878年，在荷德爾和諾比林謀刺德皇之後，德國當局為這震動一時的刺戟所懾，我父親正是在這個影響下被捕的。被捕的直接原因還是他在科隆所作的一篇演說，題目是“社會民主主義的未來”。這篇演說在1878年於科隆印行了，直到現在，它的許多新版仍舊被大量採用作宣傳之用。

在從1869年到1881年留居西格堡期間，我父親為下列刊物寫作了大量的有關經濟學和哲學問題的論文：1870—1876年為萊比錫的“人民國家”(Volkstaat)；1877年為萊比錫的“前進報”(Vorwärts)；1880—1888年為蘇黎世的“社會民主黨”，蘇黎世的“新社會”(Neue Gesellschaft)；斯圖加特的“新時代”(Neue Zeit)；紐約的“紐約人民時報”(Newe Yorker Volkszeitung)，他還寫了其他的一些小冊子。我所知道的有下面一些，在萊比錫發表的有“社

会民主主义的宗教”，“资产阶级社会（五讲）”，“政治经济学思潮”和“给亨利希·冯·西别尔的一封信”；在索林根发表的有“无信仰者的信仰”。

1872年，在海牙召开的第一国际大会上，我父亲是一个代表；当时卡尔·马克思向与会代表们介绍我父亲时曾说了这样一句话：“这是我们的哲学家”。

由于他缺乏实践经验，或者是由于缺乏公开演讲的才能，他不愿意参与政治活动；虽然如此，在莱比锡的农业区，他还是被迫接受了1881年议员竞选代表的提名。可是在竞选中，他被那些拥护“法律与秩序”的几个政党的联盟所击败了。1880年，当他西格堡的买卖由于一些不幸的亲戚和朋友的连累遭到挫折，财产损失了一半；这时，正当我——他的长子——毕业于西格堡的高等学校，他就要我到美国投入“高级的生活学校”，从而可以在那里为我们的家庭生活别觅出路。等我在这方面有所成就之后，我父亲才可能以宁静的心情致力于他毕生的事业；在这以前，在他刚完成他的“哲学的积极成果”之后，他的研究工作已经不幸被迫中断。

他是如何严肃地对待他的工作，这可以从他生前的一些叙述看出来，也可以从下面的他在1880年10月16日所写给我的一封信中看出来。他在这封信里说：

“对我毕生的主要部份，你可能已略有所知，但是你是知道得不真切；原因是你太年轻，所以我就从来不曾提及；现在我很愿意与你谈谈。这样会使我们相互了解得更好。言归正传吧，从我的早年时代起，我就为了一个逻辑问题，‘一切的知识的最终的问题’所长期困扰。它像石头一样压着我的头脑。在过去那些年代里，只有为供应生活所需而不得不去应付的时候，我才把这个问题暂时抛掉几年。但是，一当情况转为顺利，它又马上回来，并且是更强

烈与更清晰,直到最后这几年,我才得出这就是我的畢生工作的結論。我的心里的慰藉与道义感要求我必須把我自己貢獻給它,而且要完成它。假若在聖彼得堡的时候我已經像如今这样明确这一点的话,那我們現在还会留在那里。这就是为什么总不断地在覓求一个伙伴,希望他可以帮我解决經濟負担。在丹麦和索林根,我們既已有过經驗(他曾經在索林根做过一次失敗了的皮革生意),为了这相同的原因,在这里我正由于缺少援助而不能再把生意做下去。我經常为这样一个目标而努力,以便使我的头脑从做生意当中得到解脫,从而可以集中精力于我的研究工作。最近这几年当中,我在度着一个难过的日子,因为这个问题既然与我成天地同起同臥,而生活問題却又不允許我用全力来对付它。現在讓这一种情况过去吧!关于这个问题本身,在你长得更成熟些以前,我不能再多說什么。‘哲学丛书’出版人基尔赫曼提到过:研究哲学的第一个前提,是要有‘一个飽經事故的生活,一个見識过、体味过每一种苦辣酸甜和从事过与忍受过公平和悖謬的生活。’

“現在我使你知道那种要在各种环境里头受到真正教育的願望,不是带引号的教育,不是‘教育’。特別在美国,不要忘記,一个人为了生活不能不做生意,可是不能是为着做生意而活着。不可以粗暴地評價別人,應該随时通达人情。为了做得和善,必須想得和善。道德与过錯总是相輔而行的。流氓也可以是好人,而‘正直的人每天也可以犯罪七次’。享受生活 and 勇敢地工作吧!”

从我在1880年五月赴美到他在1884年六月第三次赴美期間,他經常是每一两周要給我写一封信的。我已經把这些信彙集成为一册。这些信可能使更多的人感到兴趣,这不仅由于它們提供了洞察我父亲的精神生活和性格的东西,还由于它們蘊蓄着生活斗争所需要的世俗才智和不可估量的指导性,特別对年青和未經世

故的人。

在1880—1888年期間，我父亲写过两套关于邏輯問題的信。但是只有关于批判的知識原理那一部份，和“哲学的積極成果”一道，于1895年在斯圖加特由狄慈予以出版。关于經濟学的第二套信，只有前七封在1888年到1884年之間在苏黎世的“社会民主主义”上发表。提到这些信时，1883年11月7日他在写給我的信中說道：

“……索尔格^①对于最近这三封关于經濟問題的信，比起第一套关于哲学問題的信来，要更感兴趣。但在我自己來說，我对于邏輯問題比对經濟問題要想得多一些，因为我不得不这样說，关于思維的艺术应当是我自己的劳动和發現；而关于經濟方面的知識，我只是接受着馬克思已經获得的成果。”

八十年代的初期，有許多来自波恩的大学生經常來訪我的父亲，其中的布魯諾·威利博士于1896年在柏林的“社会主义者研究者报”(Der Sozialistische Akademiker)上用如下的話發表他的印象：

“当我在宜人的西格堡詢問狄慈根的家的時候，人們指給我一所复盖着葡萄藤、位于一条小河畔的花园中心的小房子。浸在水里的皮革以及橡树皮的气味在說明一个制革作坊的所在。一位美丽的高个子女孩把我引向会客室，同时招呼她的父亲。这一个舒适的房間标志着它的主人的好学，琳琅滿目的圖書远比点綴用的飾品多的多。貝郎沙^②的一张肖像，也挂在这里。

狄慈根进来了，热情地迎接着我。他是一个魁梧的人，他的

① 弗里德里赫·亚尔伯特·索尔格，1828—1906年，德国的馬克思主义者，国际工人运动的著名活动家。——譯者

② 十九世紀法國詩人。——譯者

精力和青年的朝氣掩飾了他的五十四歲的年齡，雖然他的滿嘴的鬚髮已經灰白。他的高貴的丰度使我在一瞥之間，就感到這是一個有天才的人。他的大而黑的發光的眼睛，使人想起有名的歌德相。他的美麗的前額，顯示着古代哲人所有的肅穆的寧靜。他的丈夫氣概是愛和慈祥的融合物。他的熱情的好客和親切而和諧的語調，表現了萊茵人最優雅的風姿。他說話聲若金石，夾着一些鼻音。狄慈根是一直從他的作坊來到這裡的，他並沒有因為便衣待客而稍感躊躇。正如他第一部著作的題目——‘一個工人所述的人腦活動的本質’那樣，他簡直就是一個理想的體現。

“狄慈根準備和我散步。他毫不躊躇地撤下了他的工作。他之從事勞作，只是為了維持一定的家計。這位哲學家從來不願意為了致富而成為勞動的奴隸。從他的最初的談話中，我就發現他是完全習慣於更高尚的內心生活的。他作坊里的塵土絲毫不曾染及他的靈魂。任何一位教授從書桌邊站起來，也比不過這位從手工勞動中站起來的制革匠那樣精神動人。幾分鐘後，我們就已進入了關於哲學書籍和哲學問題的最生動的談話。狄慈根的專門知識和一般教育使我驚奇；這一點足以使那些用鄙棄眼光注視這位沒有受過大學教育的哲學家的自高自大的知識分子感到羞恥。這位工人哲學家雖然不懂希臘文，拉丁文也還是初學者；但他卻知道古典文學，其成就遠過一般大學畢業生之所知。後來有一次，我和一位作為歷史學家的學生去拜訪他，狄慈根證明他自己具有可以完全熟練的討論古代史里一個特殊問題的才能。這些有關知識和智力優點的事實表現得極為自然而朴素，一點也沒有我們素常所看到的那些自學的人所習有的驕氣。狄慈根表現得異常客觀和聰慧。

“我在波恩的時候，訪問西格堡成為了我所最喜愛的事情之

一。習以为常地，我总是从大学圖書館里带几本書給狄慈根。有时也和与我来往的学生一道去。我日益喜爱这位工人哲学家。他的机智的、有力的与富有朝气的天才，正如一株躯干与枝叶都很茂盛的橡树那样引人入胜。狄慈根的性格并不是片面的抽象和干燥乏味的。他那美好而敏銳地构成的心灵生活，溶合着相当程度的詩人風格。当我们散步时，当他接触到大自然的美的时候，他的眼睛發射着光芒。他喜欢詩，特别是抒情詩，这正是为庸俗的心灵所一般忽視的。有一次，他給我朗誦了經他用完美的德文翻譯过来的一首伯恩斯的詩。如果我沒有記錯的話，他曾經告訴我他意譯过好几首伯恩斯和貝朗沙的詩。他的年紀虽然大了，可是他的心是年輕的。他可以用欢乐的幽默，毫無拘束地和我們来往和交談，和我們年輕的平常人一起喝啤酒和果汁。但他总是不大过問日常瑣事而保持着一定內心生活的水平，引起人們甚至进步人士的尊敬。可是，作为一个西格堡的公民而論，他过的却是一种相当寂寞而类似隱士的生活。他不喜欢資產階級。資產階級，特别是那些官吏們，对社会主义是不相信的。当我和他交往的期間，他很少和党内同志們接触，虽然科隆附近有大量的党员。他好像对党的生活不感什么兴趣。他告訴过我，他在党的大会上發表过几次演說；假如我沒有記錯的話，他曾經被提名为国会議員候选人，但宣布不是發言人和政治家。他用他最喜欢用的方式和当局暢談他的經驗。在荷德尔謀刺皇帝之后不久，他在科隆接受过一次党内同志們的邀請，以‘社会民主主义的未來’为題作了一次講演。講稿以原題印成了小冊子。用他自己的話來說吧：‘同时，当第二次諾比林的預謀發生以后，普魯士的統治集团，像被蜘蛛螫了似的跳了起来。他們沒收了我的小冊子，将我加上镣铐，在降灵节的前夕把我們两人一起投入了科隆的監獄。在那里拘留了两个月之后，我和

“新自由报” (Neue Freie Presse) 的編輯以及我的朋友克勒格尔 (Kröger) ——他之犯罪是因为分發我的小册子而危害国家——一起出席刑庭受审, 罪名是用語言和文字鼓励階級斗争、侮辱宗教以及危害了公共治安等, 这一切都是我不知道的。当法庭对我们未予任何处理以后, 我再度被送还監獄。检查官又重复起訴。当第二审再宣告我無罪之后, 那位頑固的检查官又再度起訴, 这一次是告到柏林的終审法院; 在这里, 我和我的著作才最后宣告無罪。但在几天以后, 反社会主义法粗暴地結束了一切自由; 当局给了我一个書面通知, 声称“社会民主主义的未來”已被禁止。茲尔克西斯 (Xerxes) 之所以要鞭打海, 不正是因为海不肯宁靜嗎? 現在是輪着普魯士人挨鞭子, 社会民主主义总会要找到它自己的未來的!”

1884年6月, 我父亲第三次侨居美国。到美后不久, 他就接受了在紐約新成立的党的机关报——“社会主义者”編輯的职务; 这个工作他一直保持到1886年, 当我和我的两妹一弟請求他移居芝加哥时为止。他的另外一个女兒, 在俄国结了婚, 这是我們家唯一留在欧洲的一人。

1886年, 我父亲在芝加哥写了一本六十頁的書, 書名为“一个社会主义者在認識論領域里漫遊記”, 1887年, 由荷廷根—苏黎世的人民書店出版。同年, 他写了“哲学的積極成果”。

1886年, “芝加哥工人日报” (Chicagaer Arbeiter-Zeitung) 的編輯們被捕, 一年以后, 在有名的無政府主义者审判案中被一次盲目的判決判处了死刑; 我父亲暂时担任了总編輯, 并且一直成为这个报纸的撰稿人到他逝世时。

在这里, 我想提一提馬克思与恩格斯的至友、美国社会民主主义的共同創始人索尔格在1902年“紐約人民日报”的“先鋒日历”上所記的有关我父亲的二三事。

当狄慈根第三次来美以后，他在新澤西州北部一个偏僻地区租賃了一所古老而差不多废圯了仅能容身的房子，虽然來訪的客人們战战兢兢地踏上那座通向他的住室的搖搖欲墜的楼梯，可是他自己却泰然自若。1884年，他写信給一个朋友論到“馬克思主义的原理……經濟是基础（对个人也是如此的），知識的上層建筑就建立在它的上面。”他說道：“我們这个世界要生活，要在文明的姿态中吃着、喝着，尽管心上是野蛮的。但在我說来，只要我的私人經濟能够安排得使我能够专心致志而不要担心上層建筑的話，那就是处于野蛮的环境中我还是心安理得的。”

論到要到德国去旅行的計劃时，他在1887年11月27日一封信中写道：“我要坐統艙去旅行，因为一个人所掙下的不多，在花出去的时候必須把他的錢多拮据几次。此外，我总觉得处于貧賤要比处于显貴舒适得多。”

他的簡朴的生活并不使他漠視外間世界的事物。他之欣賞生活和工作，可以从下列他写給他住在紐約的一个幼时朋友的信中明白看出来。

“……我已經从彼得堡回到我們兒时生活过的西格河岸来了，在西格堡修了几所茅屋，正在給人們制作皮革。我想起要說說我的願望，你也許也強烈地为乡思所苦，以致于要离开哈得逊和美国人对金錢的追求，携着你的老伴和你劳动所得的物質財富回到家乡，以發掘与享受那些絕非無用之物也非被腐蝕了的財富——科学和人种历史演化的普遍真理。虽然照卡尔·佛格特的說法，人是源于猿猴，然而，人畢竟是高等的动物。

“人尽皆知的我的青春的胚芽、我长期在心中惨淡經營的嬰兒終于已在奧圖·梅思奈尔書店誕生了。它的命名是‘一个工人所述的人脑活动的本質。純粹与实践理性的再批判’，他的序言署名是

約瑟夫·狄慈根，制革匠。讓我把它推薦給你吧。

“另一件很感動我也許會使你也感興趣的事是：大約十四日之前，我們可尊敬的英雄，卡爾·馬克思來訪問了我。他攜帶着他美麗的女兒在西格堡和我一起度了好幾天。

約·狄慈根

西格堡

1869年9月25日”

約瑟夫·狄慈根這個人生得長而美，和經常所描繪的歌德相非常相似，體格勻稱，舉止誠樸，有着明快、開朗而充滿着智慧與善良的眼睛。他的全貌使人油然而敬。特別在他和紐約的“社會主義者”的出版者之間的关系以及他在他代理編輯工作中和使他極為不愉快的社會勞動黨的全國執行委員會之間的关系上，他都處理得簡直是太闊達和無私了。雖然他非常溫文爾雅與舉止謙虛，但他仍表現了丈夫氣和真正的勇敢。在芝加哥的海馬爾克特的炸彈事件之後，全國委員會想只有割斷一切與無政府主義者和無政府主義的关系的時候，在由“法律與秩序”的一些英雄們所造成的混亂狀態中，狄慈根對當時許多受迫害者，當他們急需援助之時而予以援助。這在當時是非常需要性格上的真正勇氣和力量才敢這樣做的。對他來說，這確實是純粹的人道和高尚的丈夫行為；對此，芝加哥的警察報之以搜查他的住宅和威脅他的子女。

當時“芝加哥工人日報(Chicagoer Arbeiter-Zeitung)”的一位撰稿人描述狄慈根的行為時稱：1886年的5月，工人運動的浪潮開始日趨高漲，海馬爾克特的炸彈響了之後；接着就是和俄國的一樣的警察反動統治；而當慎重而有頭腦的人正想着要與被捕的“工人日報”編輯們割斷联系的時候，一個老年紳士在五月六日向已經準備不再冒險的報紙出版人介紹了自己。他之要毛遂自薦，因為他覺

得有义务要填补这个空缺，要继续那些从战斗岗位上被揪走的同志们所留下的工作，因为他觉得芝加哥的工人在那一个考验的时刻里不可以没有报纸。

这个老年绅士，一个魁梧的巨人，一如我们从一些古老而美好的画面中所见到的那样具有慈祥的举止的人，他正是狄慈根；他这时刚到这个年青的城市来和他的儿女们一起，打算在他温暖敬爱的家庭圈子里度他的余年。也正是这一位狄慈根，他在这个芝加哥报纸工作中饱受斯派司 (Spies) 及其同伙的诽谤与讽刺；这一恶意的争论始于一些原则性的问题，他们却使之转而攻击“狄慈根的不可知的人格和有时是陈旧与虚饰的作风”。

狄慈根自愿来服务，不要薪俸，也不希望任何别的什么，这是勇敢和无私的；他的请求不仅为当事者所接受，就是当时及以后知道这件事的人也对他称赞与欣赏。他的请求当经接受，两周以后，社会主义者出版社管理处开会，一致选举狄慈根主编这个出版社所办的三个报纸：“工人日报” (Arbeiterzeitung)、“火炬” (Fackel)、“先驱” (Vorbote)。

当这位新总编辑就任的时候，他对所属的人员们发表了一个简短的恰如其人的演说：先生们！我被当选为你们的报纸的总编辑了。假如这个职务必须有管理事务和推动工作的义务的话，那我是不能称职的。我只能限于文章的写作。我曾听说这里有不协调的现象，好啦，假若你们能够相信我，就请把你们分歧的意见摆到我面前来吧。我将试行调处或建立和解。

然而分歧毕竟不是很不得了的。编辑人员习惯于相信他们的领导，对他当作父亲一样地尊敬起来。这种关系始终未变，虽然狄慈根在这个位置上工作并不很久；他辞去这个头衔而仍满足于为其撰稿，一直到 1888 年四月他逝世时为止。由于过分的矜持和避免

在大庭廣眾中露面，他在芝加哥不很為人所知。但是凡是幸而認識到他的人，都愛他的為人，非常尊敬他的性格。

索爾格繼續寫道：因為狄慈根之為被捕者維護以及擔任了“芝加哥工人日報”的編輯職務，當斯派司和他的同僚提起控訴時和以後，狄慈根遭到了朋友和敵人們的攻擊。他企圖緩和社會主義者和無政府主義者*之間的对立關係，他強調指出為了符合有修養的知慧作用的需要，這對雙方都是個共同的問題，智慧告訴人們：“事物之間只有程度上的分歧，沒有極端性的分歧，沒有全然迥異的分歧。矛盾可在適度的差別中得到解決”他在他的“哲學的積極成果”中這樣說。

在他給美國東部的一个朋友写的信中，他曾說過（1886年4月20日）：“在我來說，對於一個人是社會主義者或者是無政府主義者，我並不重視這一區別，因為我覺得他們之間的差異是說得過多了。假若在無政府主義者中有些是發瘋而沒有頭腦的人，那麼，在社會主義者中就有些懦夫。執是之故，我對雙方的關懷是一樣的。雙方的絕大部份人都仍然需要教育，教育的本身就可導致和解。”

1886年5月14日，他又寫道：“我也認為不應該夸大社會主義者和無政府主義者之間的分歧，當炸彈爆炸了和‘工人日報’（Arbeiterzeitung）的編輯們被投入獄了，我立即自荐而且被接受了。”他只想做一個合作者，而不想做編輯。他以後又說：“無政府主義也不會攪得我如此厉害，只有一味製造粗暴的攻擊和人身報復的極

* 必須指出，我們所提到的無政府主義者特別是指當時芝加哥的無政府主義者，即所謂“共產主義無政府主義者”；這些人不是個人主義者，而是熱誠的、然而異常偏激的在理論上不明確的無產階級革命者。對於這些人，我父親想爭取他們回到社會主義工人運動中來。這些人並不像紐約和歐洲的同志們所想像的那樣是個人主義無政府主義者。——原編者注

端主义 (Mostism) 我才觉得討厭。我不相信这个已經發生了的現象竟会像神經过敏症者的所作所为那样严重地損害着党。恰恰相反,对人民显示出我們應該如何战斗的例子,是已經有足够的說明的了。”

当狄慈根到了芝加哥,社会主义工党全国执行委员会曾約請他給“社会主义者”撰写关于芝加哥現狀的論文。但是,当他就海馬尔克特事件写好一个报告寄去之后,被拒絕了,理由是“它直接和委员会的观点相反”。此后,狄慈根在“紐約工人日报”上發表了好几篇論文,对“社会主义者”和全国执行委员会予以尖銳的抨击。1886年6月9日,他在給一个朋友的信中論到此事时写道:“在这篇論文里我自称为一个‘無政府主义者’,文章本身說明着我之所謂無政府主义是什么意思。我对它下了一个比通常更为恰切的定义。我認为——在这一点上我和一些好的和更好的朋友們的看法是一致的——沒有严重的斗争,我們就不能达到新的社会。我甚至設想,沒有混乱的騷动,沒有‘無政府’,我們就干不下去。我認为‘無政府’是一个过渡阶段。固执的無政府主义者們妄称無政府主义是社会的最后阶段。在这种程度上,那些自以为是最激进的人是狂妄的。但是,只有为着超乎無政府主义的共产主义‘秩序’而努力的我們,才是真正的激进者。最終的目标是社会主义的秩序,而不是無政府主义的混乱。假若芝加哥的同志們在那里現在正致力于使事情这样轉变的話,那我可以大大地帮助他們。那时無政府主义者就可以参加到我們的队伍中来,可以和所有国家中最优秀的社会主义者們一起联合成为一支統一而积极的大軍;在这个大軍的前面,像斯提貝林,費边,佛格特,維勒克……等意志薄弱之輩,就一定要消散成为無用之物。执是之故,我想無政府主义者、社会主义者、共产主义者这些名詞应当‘混合’为一,而使任何

头脑不清的人都分不出究竟那一个是那一个。語言不只是为分辨事物而服务，它还要为团聚事物而服务——因为語言是‘辯証的’。文字以及首先使語言具有意义的人类的智慧，不过是为我們描繪事物的‘形相’而已。所以，人尽可以自由地使用它們，直至达到目的为止。”

这一爭論延續了一个时期，当最后留居东部的那位朋友也反对他的时候，狄慈根在他逝世前几天，1888年4月9日写道：“对于我之接近無政府主义者，我仍然感到滿意；同时我相信，由于这种接近我已做了一些有益的事。”

狄慈根充满着幽默感，喜欢和他的朋友与亲戚寻开心，但却謹而不虐。当一个熟人提醒到他的一个諾言的时候，他答道：“絕不要把我說的話当一回事，把一切事情理解像水銀一样好了。”

他在給我家里一个女朋友的信中說到：“假如孩子們或者他們中間有人抱怨說我所許下的諾言沒有都兌現，我希望你不要怪罪我。那倒是这些輕于相信別人的孩子們的过錯，对于他們，我从他們幼小时就教他們不要相信我所允諾的每一件事，可惜他們在这一方面是不可救藥的。”

另一回，他宣称他在德国还有一項每天两个馬克的收入，他接着說：“明年夏天，我将試靠这一点錢住在德国的一个乡村里，像落魄的騎士一样；我預期这样做会帶給我很大的快乐！”

在1887年7月18日的一封信里，他用談諧的調子說：“我曾讀过邓采尔(Düntzer's)的近作‘歌德传’。这位高貴的詩人是一个伟大的唐·朱安！他是如何地善于爱慕和厭弃呵！他的一再恋爱，激起我極想去模仿他，只是我害怕会因不真誠而惹出更多的麻煩。整个說来，这个人是一个大可贊揚的角色。”

在1887年的11月，他宣称他收到过一笔文学工作的酬金，他

說：“我現在是一個有錢的人了，一旦我和這裡的報紙所訂的合約期滿，我就將回到德國去，在我的故鄉過我所喜愛的隱居生活。這是我的理想。還有，假如在那裡，我還能碰上我幼年時代的老伴侶——那是完全可能的——那我真地要向我這個時代挑戰了。”

1888年的2月2日，他寫道：“……還有一件事佔據着我一大部份精力，我只能十分機密的告訴你一個人。我正在使我幼年時代的一件友誼深化為愛情。假若我知道你非常願意聽的話，我將要多告訴你一些老年人們的蠢事；但現在我要等待一個更好的時機……”

狄慈根完成了哲學方面的輝煌成績，特別是在辯證法上，同時他也精通政治經濟學，精研社會工業的發展。由於他的敏銳的洞察，他很快就把握了近代資本主義生產方法的趨勢及其對各國政治情況的反應。

早在1881年，他從德國寫信來說：“在我看來，美利堅合眾國在資產階級社會內有其發展的未來。由於‘新世界’的競爭，歐洲的壓迫氣氛將一掃無餘。在德國，農業顯然在沒落。土地日益變為城市的附庸，轉為狩獵場、公園和避暑離宮。假如我們的國家不立即振作而推翻它的剝削者，那末整個的歐洲不久就將變成為美國人的消遣地。從這裡，勞動者移往美國，從那裡，肥碩的資產階級移居到這裡。這樣，他們在美國有工廠，而他們的別墅却在歐洲。”

幾年以後，在他給他的兒子寫的關於邏輯的第一封信里，他說明民主的與無產者的利益是如此交織在一起地成長着，他繼續說：“在美國，還不曾很好地認識到這一點；這一事實證明其是得力於這個國家所處的位置，遠過於對它的民主政治的科學知識。廣大的原始森林和草原使那些別無長物的人具有極大的安家立業的便

利，这就掩飾了資本与劳动、資本家的与無产者的民主——带括号与不带括号的民主——之間的矛盾。但是，你現在还缺少無产者的經濟学的知識，这种知識無疑地会使你認識到：恰恰是在資本主义大踏步前进的美国的共和国土地上，清晰地呈現着資本主义的双重任务，先奴役人民，后来再解放他們。”

这里不宜于詳細探討狄慈根的“人腦活動的本質”和“哲学的積極成果”这两部主要著作。但是我們可以說，在十九世紀的后半期，除狄慈根而外，对于一元論和一切存在的統一性的原理再也找不出誰比狄慈根更善于表达、更坚决而具有說服力。对于作为他的哲学作品的“助产士”的辯証法，他掌握得如此惊人地生动而富有創造性。在“費尔巴哈和德国古典哲学的終結”这一富有兴味的著作里，恩格斯闡释了辯証法的本質，他說：“若干年来已成为我們的最好工具和最尖銳的武器的唯物辯証法，不只是由我們發現的，还有一个德国人狄慈根，他輝煌地和与我們、甚至与黑格尔完全無关地發現了它。”

以上所引的話是索尔格說的。

凡是熟悉于我父亲写作的动人的笔調的人，只要一見到他本人，对于他的温柔与謙逊，莫不感到惊异。但是在这些特質的后面，还蘊藏有他的真实信念的自尊心。在和他接触时，我們孩子們都有着極大的自由；但一旦我們滥用了这种自由或者表現了輕佻，他很快就要用几句话来羞責我們，而且通常他只是善意地瞟我們一眼。比我父亲更快活的人是不易找得到的，也沒有人像他那样对親屬們忠实。

和对于費尔巴哈一样，死对于他并不是灾害。当他偶然有病时，他总逆来順受，甚至心情很好；可是，他很怕长病在身，他自認他怕这一着。死亡終究証明是他的朋友，当他倒在我怀里呼吸他

最后一口气的时候，因我从他脸上看出死亡只給他几秒钟去经历痛苦与惊惶的感觉。心脏麻痹，两秒钟后他就死了。

这正是在 1888 年 4 月 15 日，一个愉快的星期日。早上，在从已披上了春装的林肯公园里散步回来之后，我們两人喝光了一瓶酒，已是兴致勃勃地回家吃饭。我父亲仍有平常的好胃口享用了这顿饭。饭后接着就要喝咖啡的时候，我的一个朋友来访。这就使他点起了一枝烟（因为通常这时他要睡半小时），同时参加了我們关于社会问题的谈话。对于所谈的问题，我这位朋友連皮毛的知識都沒有的，但这并不曾阻止了他說出一些最冒昧的話。虽然我对这种無知予以抗辯，我父亲变得生起气来，激动得为我前所未見。他用着我永远不能去怀的严肃而強調的語气說，在四十年以前，他就已預見到現代的工人运动，他进而闡明他对于資本主义生产已經面临崩潰的意見。恰在一句話沒有来得及說完的中間，他中断了，一只手还举着，就在上面我所說的那种状态中死去了。他还不到六十岁。

朴素而無所鋪张地，符合我父亲的性格地，我們在 1888 年 4 月 17 日，在伊里諾艾斯州芝加哥市佛勒斯特公园渥尔德亨墓地，把他的遗体安葬在被謀杀了的無政府主义者們的旁边。

譯 后 記

狄慈根的“人腦活動的本質”一書，我以前曾從英譯本譯出、用“辯証法的唯物觀”這個書名、于1929年春季由上海昆侖書店出版。現在根據柏林狄慈出版公司1930年版“狄慈根全集”第一卷德文原著重譯付印，錯誤處求讀者指正。又譯時，承陶軍、楊人樞二位同志熱忱幫助與支持，特致謝意。

譯 者

1958年5月30日