

費兒巴赫著
林伊文譯

宗教本質講演錄

中山文化教育館編輯

丁·Feuerbach 著
林伊文 譯

中山文庫
宗教本質講演錄

中山文化教育館編輯
商務印書館發行

費兒巴赫像



Ludwig van Beethoven

譯者序

一八四八年冬，費兒巴赫應海德堡大學學生之請，在海德堡市政廳大堂講演宗教本質。講演開始於十二月一日，一共講了三十次。這時正當德國革命狂潮時候，這時也正是費兒巴赫思想完全成熟的時代。這回講演，費兒巴赫自己整理出來，於一八五一年春天當作全集第八卷出版以後，直到他的死，除了神史以外，他就沒有發表過其他的著作了。他自己說：「我不要寫其他文章，我死後也不要遺留其他著作以爲人類紀念，除了宗教本質講演錄和神史以外。」（見遺世嘉言）但神史祇是搜集古代希臘羅馬猶太以及初期基督教材料，以爲講演錄所發揮的原理之例證而已。現在翻譯出來的這本書，雖然叫做宗教本質講演錄，但書中所講的，實在不僅是關於宗教底本質。替費兒巴赫改編全集的約德爾（Friedrich Jodl）在他的費兒巴赫底哲學一書中，關於這本書說：「宗教本質講演錄纔把他（費兒巴赫）的宗教哲學思想和自然哲學思想綜合起來，而且在許多方面可以代表他的整個世界觀底最成熟形態。」

我本想在這裏說一說費兒巴赫底生平和學說。但這是不必要的。他在中國不是一個生疏的人物，至少他在哲學史上的地位，大家是知道的；何況這本書就是發揮他的整個學說，在最初三講中，他而且概略地介紹過自己的思想歷程以及過去的著作內容。

說到他的著作，人們總要提起他的基督教本質。不錯，基督教本質是造就他的世界聲名，確定他的哲學史地

位的一部傑作，是一八四八年政治革命以後，發動思想革命的一部名著。這書出版，使得當時德國進步的青年「一時狂熱地成爲費兒巴赫信徒。」但本書第三講中，費兒巴赫自己說：「我在基督教本質中發表的學說……卻有一個大缺陷……我到一八四五年出版的一部小書宗教本質中縫填補起來。」這裏所說的宗教本質，是費兒巴赫自著的另一部書，這回講演便是以這部小書爲根據而加以發揮的。

費兒巴赫是舊哲學到新哲學發展的一個中間環，沒有瞭解他，便不能瞭解新哲學，至少不能瞭解新哲學是如何從舊哲學發展起來的。此外，對於費兒巴赫哲學的理解，目前仍然成爲哲學上爭論問題之一。這個譯本之出版，對於中國研究費兒巴赫以至一般研究哲學的人，若能有點貢獻，譯者便可心滿意足了。

譯時根據的本子是亨利·斯米特（Heinrich Schmidt）整理的 Kröner 袖珍叢書本，一九二三年，萊普齊出版。沒有其他德文本，也沒有德文以外的其他文字譯本，可資參校。斯米特做有一篇序這裏沒有譯出。書中各講底下都沒有目標，但目錄上有零亂無章的標目，似非原版所有，這裏也沒有採取。費兒巴赫自己說：「我沒有講學習慣……因之不能按照學院式的時間表來量度和分配講演底材料。」此書大體可以分爲幾個段落：第一講至第三講算是引言，介紹自己生平，著作和學說大意，第四講至第十九講上半論自然宗教，第十九講下半至第二十九講論自然宗教到精神宗教之過渡及精神宗教本身，最後一講算是結論。本來想做一個詳細的索引，好多地方想加以詳細的註釋，但爲時間所限，祇好作罷了。書中引用新舊約文句，有些地方翻出聖經公會底譯本照抄，有些不知出在那一篇中，一時翻不到的，祇好自己翻譯下去了。

目次

第一講	一
第二講	一一
第三講	一九
第四講	二八
第五講	三七
第六講	四五
第七講	五五
第八講	六五
第九講	七五
第十講	八六
第十一講	九八
第十二講	一一一

第十三講	一二四
第十四講	一三五
第十五講	一四六
第十六講	一五六
第十七講	一六七
第十八講	一七八
第十九講	一九〇
第二十講	二〇〇
第二十一講	二一二
第二十二講	二二三
第二十三講	二三一
第二十四講	三四三
第二十五講	二五二
第二十六講	二六一
第二十七講	二七二

第二十八講·····	二八三
第二十九講·····	二九四
第三十講·····	三〇五

宗教本質講演錄

第一講

我們現今生活在一個時代；這個時代無需頒佈一條法律，像古時雅典一樣，規定每人每逢暴動時候都須加入某一黨派；這個時代，無論何人，連自以為中立的人在內，都會不知不意地歸屬於某一黨派，即使僅僅是理論上地；這個時代，政治的興趣蓋過其他一切的興趣，政治的事變不斷地引起我們緊張和興奮；這個時代，把一切政治以外的事情都忘記了去，這而且是一種義務，尤其對於我們這般非政治的德意志人——因為就個人來說，他如果沒有毅力於某個時候專心一志地進行他所要做的事情，那他就甚麼也做不成功，同樣，人類也必須在某個時期爲了一件使命忘記其他一切使命，爲了一種活動忘記其他各種活動，倘使要想做出一些有功效有成績的事情的話。這次講演底對象是宗教，宗教自然是同政治有極密切關聯的；但是我們現今最主要的興趣，並不在於理論的政治，卻在於實踐的政治。我們要直接參與政治，要以行動參與政治；我們已經沒有耐性和趣味來讀書、寫字、講教和研習了，我們從事於並滿意於講論和著作，已經够久了；現在我們要求；語言終於變成血肉，精神終於變成物質；我們已經壓足了政治的唯心論，就像壓足了哲學的唯心論一樣；我們現在要成爲政治的唯物論者了。

我今反對講學，除了以上這個從現時代出發的一般理由之外，卻還有其他的個人的理由。從我的理論方面看來，我的本性是不適宜於做教師，而適宜於做思想家和研究者的。教師是不憚煩，而且不應當憚煩，一句話不妨說上千百遍；我卻祇說一遍就夠了，祇要我至少心裏明白：我說得正確。某一對象，祇在還對我提出難題時候，祇在還未被我清算完畢而我尚須與之搏鬥時候，纔能引起我的興趣，纔能抓住我；可是一旦被我克服了，我便立刻走到新的其他的對象去，因為我的意向不是限定在某一定部門，某一定對象，我是關心於一切屬於人的事情的。當然，我並不是一個學問上的慳吝人或自私自利者，祇為自己積蓄，祇管顧自己。不是的！是我為我自己所做的和所想的事情，我必須也為別人去想去做。不過，要我去教誨別人，必須這種教誨同時也能教誨我自己，那時我纔有這個需要。可是對於這次講演底對象，即宗教問題，我卻是早已清算完畢了；在我的著作裏面，這個問題底一切最緊要方面，或至少一切最困難方面，都被我討究盡了。此外，我又不是下筆萬言或口若懸河的人。祇在對象能激起我的熱情，能引出我的感興時候，我纔能够講論和著作。但是熱情和感興是不為意志所左右的，也不會依照預定的日期和鐘點而發生出來。一般說來，我祇能够講論和著作關於我所認為值得講論和著作的問題。而我所認為值得講論和著作的，卻祇有那種既非簡單明瞭又不是早經別人討究清楚的問題。所以，即使在著作裏面，我也永遠從某一對象中祇抓住那些為其他書籍裏所未曾說過的東西，或至少雖然說過卻不能使我滿足，使本問題了澈清楚的東西；其他的，我就擱在旁邊去了。由此說來，我的精神自然是一種「格言式的精神」，像我的批評家所責斥我的，可是我是與他們所想像的意義所根據的理由完全不同的一種格言式的精神：我是格言式的精神，因

爲是批評的精神，就是說從假相判別出本質，從可有可無的事物判別出必然的事物的精神。

況且，我在鄉村的孤寂中渡過了好多年頭，渡過了整整十二年底生活，在這期間我祇從事於研究和著作，因而喪失了談論及口頭講學的才能，或者說沒有留心去培養這種才能；因爲我未曾料想到，有一天我又會拿着口頭的語言當作我的活動底工具，況且是在一個大學城裏啊，——我說「又會」，因爲我曾在巴威爾那一個大學講過學，這自然是好多年前的事情了。以前那個時代使我不不得不在我的內心中永遠放棄了學院的職業，而搬到鄉下去住，那個時代是如此愁鬱和沈悶的時代，以至使得我不會有那種的料想。在那個時代裏，一切公衆的關係是如此佈滿了毒質和疫菌，以至使得人們祇有放棄一切官職，一切公務，甚至於一位講師的位置，纔能够保持他精神上的自由和健康；在那個時代裏，一切官職底任命，一切政府底許可，甚至於講學底許可，也須拿政治上的奴顏婢膝和宗教上的欺瞞詐騙爲代價，纔能取得到手；在那個時代裏，惟有學理上的著作文字纔是自由的，但也祇有極高限制底下的自由，而且這種自由並非由於別人對學理的尊敬，寧可說祇是由於別人對學理的輕蔑，——別人因爲學理對公衆無影響或不關心（無論是實在或推測的），就輕蔑了學理。那麼在那個時代裏，尤其是一個自覺存有與統治的政治制度相違反的思想和意向的人，能有甚麼事情好做呢？除了退隱到孤寂中去，並且使用著作文字作爲唯一的手段，以便逃避——固然也要帶着安命和自制底態度——專制政府底無理壓迫？

可是我之所以遁到孤寂中去，而專心從事文字著作，也非僅僅由於政治上的厭惡。我不僅同那時代統治的政治制度處在不斷對立的地位，我而且同那時代統治的精神體系，即哲學的和宗教的體系，也是分道而馳的。爲

的把這種分馳底對象和原因探究清楚，我必須得有各方面免受妨害而又持續不斷的閒暇。這種閒暇當於何處去討呢，倘使不是在鄉村，那裏人們可以擺脫城市生活底一切有意識的和無意識的依靠，顧慮、虛榮、分心、狡詐和噁舌，而祇管顧自己的事情？凡是信仰別人所信仰的，凡是教授並思想別人所思想並教授的，總而言之，凡是學問上的見解和宗教上的信仰跟別人一致，——這種人在肉體上也就無需乎同別人分離，也就無需乎去過孤寂的生活；反之，另一種人卻是有這個需要的，他走上自己的道路，甚至於同那整個信神的世界完全決裂了，他現在正要為這個決裂提出辯護並說明理由。這事需要自由的時間和自由的空間。那是對於人性毫無認識的，倘若人們相信：無論在甚麼地域、環境、關係、狀況，都能自由思想和研究，除了人底自己意志以外無需要甚麼。不是的，要有真正自由的無所顧慮的和超凡出衆的思想——這種思想至少當是一種能生效果並具有決定力的思想——必須也有一種超凡出衆的自由的無所顧慮的生活。而且誰要從精神上去探究人事底根源，誰也就應當感性地肉體地立足在這個根源上面。但是這個根源正是自然界啊！惟有在直接與自然界相交接當中，人纔能治癒自己的毛病，纔能擺脫一切僭妄的，超自然和反自然的觀念和幻想。

但是，凡是好多年來在孤寂中生活的人，他雖然不是過那基督教隱士或修道士底抽象的孤寂生活，卻是過一種人性的孤寂生活，祇由著作去同世界交接，他還是要喪失講論底趣味和才能的；因為口頭語言和書本文字中間有巨大的差異存在着。口頭語言是對確定的眼前的實在的聽衆而說的，書本文字則是對不定的非眼前的在著作人看來僅祇存在於想像中的讀衆而寫的。語言底對象是人，文字底對象則是精神；因為我拿來作為著作

對象的那些人，在我看來僅僅是存在於精神及想像中的東西罷了。因此之故，文字就缺乏了語言所具有的一切吸引力、自由，以及所謂社交上的美德；文字使人習慣於嚴密的思想，使人養成一種習慣，凡不能於他人批評之下自圓其說的話，不敢寫在紙上，但正爲如此也，使得人沈默寡言，選擇字眼時嚴刻而審慎，而且不會得輕易發表自己的意見。先生們，我請你們注意這一點，卽是我的一生最美好的部分不是在講壇渡過的，而是在鄉村渡過的，不是在大學教室渡過的，而是在自然界廟堂渡過的，不是在社交沙龍和會客廳渡過的，而是在我的研究室底孤寂生活中渡過的，——爲的是使你們不要存着奢望來聽我的講演，不要期望能從我聽到一篇雄辯的驚人的演說。

既然自今以前惟有文字著作是我公開活動底工具，既然我爲了著作而犧牲了一生最美好的光陰和力量，既然我的精神惟有表現在著作裏面，我的聲名也祇從這著作得來，那麼當然地，我要把我的著作當爲這回講演底基本和線索了，我要拿我的著作當爲經文，拿我的口語當爲註疏了；所以我這回講演底任務，就是打算把我在我的著作中說過的話，引用出來，並加以解釋和證明。我認爲這種辦法是非常適當的，尤其因爲我在我的著作裏面習慣於把我的意見寫得十分簡短而銳利，我祇在問題底最緊要方面和最必需方面表出我的意見，一切冗長的推論我都拋棄了，一切當然的中間命題和結論我都交付於讀者底理智，但正因爲這個原故，惹起了人們對我的極大的誤會，像那些批評我的著作的人所充分證明了的。可是在我指出拿來做這次講演經文的那些著作以前，我認爲概括地說一說我的全部文字工作，也是必要的。

我的全部著作可以分成兩個部分，一部分以一般哲學爲對象，另一部分則特殊地以宗教或宗教哲學爲對

象。屬於第一部分的，是我的近代哲學史（從培根到斯賓諾薩），我的萊卜尼茨，我的貝爾（對於哲學史和人類史的貢獻），我的哲學批評和哲學原理；屬於第二部分的，是我的幾部關於死和不朽的思想，基督教本質，最後基督教本質一書底註解及補充。我的著作雖然這樣分成兩個部分，但嚴格說起來，卻祇有一個目的，一個意志和思想，一個主題。這個主題恰好就是宗教和神學及與之有關的事物。我是屬於這樣一種人，他們寧願有成效地專攻一方面，而不願無成效地無用場地馳騁於多方面並寫出好多的東西；屬於這樣一種人，他們一生祇盯住一個目的，把一切都集中在這個目的上面，他們雖然研究得很多並不斷地學習，但祇教誨人一件事情，所寫的祇是關於一件事情，確信惟有這個專一性纔是必要的條件去討究清楚一個問題，去貫徹自己的主張。以此之故，我在我的一切著作裏面，也從來未曾忽略過對於宗教和神學的關係，我總不斷地討究我的思想和生命底主要對象，自然是按照年齡和觀點不同而不同地去討究的。但我必須指出一點，即是我的哲學史在初版時候，不是由於政治上的顧慮，而是由於少年時代底心性不定和厭惡心情，竟把一切直接與神學有關的東西都刪除了，可是在再版時候，即收入我的全集出版時候，我已經填補了這個缺陷，自然不是根據我以前的觀點而是根據我現在的觀點去填補的。

在這書中說到的與宗教和神學有關的第一個人，便是培根——「近代哲學與自然科學之父」，像好多人所稱頌他的，這種稱頌並非沒有根據。好多人把他當做基督教信徒的虔誠的自然研究家底模範，因為他曾經鄭重聲明：他在自然科學方面所做的塵俗的批評，他並不想應用到宗教和神學方面來，他祇在人事上纔是一個非

信仰者，但在神事上則始終是個無條件的最虔誠的宗教信徒。從他產生出一句有名的話：「膚淺的哲學從神離開，深刻的哲學則回到神去。」這句名言，像過去時代思想家底其他許多名言一樣，在某時自然是一種真理，但現在絕不是甚麼真理了，雖然我們那些不分別過去與現在的歷史家們，現時還是把牠當作真理看待。我現在在我的著作中指出：培根在信仰，在神學方面所承認的原則，在物理學方面他又否認了；過去的自然界觀，即目的論（即認為自然界含有計劃或目的的學說），乃是基督教唯心論底一種必然的結論，這種唯心論是認定有一個帶着目的和意識而活動的東西為自然界之所自出的；培根則推翻了中古時基督教在忠實信徒中所獲得的那種不可一世的地位，他祇在私人生活上纔表白他的宗教原理，但以物理學家、哲學家、及歷史活動人物底資格則他是否認這個原理的，因此要把培根當做基督教自然研究家底模範，那是完全錯誤了的。與宗教哲學有關係的第二個人，就是培根底同時人兼朋友，但培根較年輕的霍布士，他主要是因為他的政治主張而出名的。在近代哲學家，他是第一個被人把「無神論者」這個可怕的頭銜加在頭上的人。可是到了十八世紀，那些有學問的先生們卻在爭論：他究竟是無神論者不是。我卻把這爭論調和了，我恰宣佈他既是有神論者又是無神論者；他自然也設置一個神，像近代一般哲學家所做的，但這個霍布士式的神是有等於無，因為照他的學說，凡是實在的都具有形體，他既然不能說神也具有形體，那麼照他的哲學原理說來，這種神便不是甚麼實質，祇是一個空名了。第三個重要人物，但對宗教方面說來卻沒有甚麼主要特點，那便是笛卡兒。他對於宗教和神學的關係，我祇是在萊卜尼茨和貝爾兩書中纔討論到，因為我的近代哲學史第一卷出版以後，笛卡兒纔被人宣布為宗教甚至天主教

哲學家之模範的。但我也曾指出：哲學家的笛卡兒和宗教信仰的笛卡兒，乃是完全互相矛盾的兩個人物。對於宗教哲學最重要又最奇特的人物，在我的第一卷內說到的，便是雅各褒梅和斯賓諾薩；這二個人與上面列舉的幾個哲學家不同，即是這二個人不僅把信仰和理性中間的矛盾顯示給我們，而且自己提出獨立的宗教哲學原理。前者雅各褒梅，成了哲學化的神學家或有神論者底偶像；後者，斯賓諾薩，則成了神學化的哲學家或泛神論者底偶像。近來那些崇拜雅各褒梅的人，曾經把雅各褒梅稱為最有效的解藥來抵制我的學說底毒質，即我這回講演底內容。但我最近準備再版時候又拿雅各褒梅澈底研究一次。這再次研究恰好引導我走到與前次相同的結論，就是說：他的神智學底祕密，一方面是一種神祕的、自然哲學，他方面是一種神祕的心理學，所以他的學說不是反駁我的觀點，反而是證實我的觀點，照我說來，整個神學是判別為自然學和人學兩部分的。斯賓諾薩成了我的第一卷底殿後人。他是近代哲學家中唯一的人，建立下對於宗教和神學之批評和認識底最初基礎；他是第一個同神學立在積極的對立地位；第一個正式宣言：世界不能夠把來當做某個有人格的帶目的和計劃而活動的東西底一種影響或一件產物；第一個給予自然界以其無所不包的宗教哲學的意義。所以我高興向他表示我的欽佩和崇敬，我祇責備他一點，就是說：那個非依目的又不帶意志和意識而活動的東西，仍舊給他羈束在舊的神學的觀念內，給他規定為最完滿的神性的東西，如此他便自己截斷了向前發展的道路，他把有意識的人性的東西祇當做那個無意識的東西底一個部分，一種樣態，像他的用語所表示的，而非當做那個無意識的東西發展完成的最高峯。

斯賓諾薩底反面是萊卜尼茨，我專爲他寫了一卷書。如果斯賓諾薩獲得了把神學降低於「哲學底奴婢」地位那種榮譽，那麼，反之，這位德國第一個近代哲學家，即萊卜尼茨，就獲得了使哲學重新屈服於神學拖鞋底下的那種榮譽或恥辱了。這件事情，萊卜尼茨在他那有名的著作神正論中，特別做得透澈。大家知道，萊卜尼茨著作這部書，是爲着獻媚於一位因受貝爾懷疑論影響而發生信仰上不安的普魯士王后的。可是萊卜尼茨寫此書時，獻媚的真正對象，卻是神學。雖然如此，那些神學家還是不滿意他。萊卜尼茨是到處向兩方面討好的，正爲如此，無論那方面，他都不能使之滿意。他不願意得罪任何人，侵犯任何人；他的哲學是一種外交上獻殷勤的哲學。甚至那個「單子」，即萊卜尼茨認爲一切能被感覺的事物所由組成的東西，相互間也沒有任何物理的影響，爲的是不至於發生甚麼傷害的事情。可是，凡是連無意中也不願得罪和侵犯甚麼的，這種人便要缺乏一切毅力，一切氣魄；因爲人不踐踏生物是要寸步難行的，人不吞咽微生物也是要滴水不得下嚥的。萊卜尼茨是介在中古和近代的中間人物；像我所稱呼他的，他正是哲學上的布拉黑（Tycho de Brahe十六世紀丹麥天文學家）；但正因爲他這種騎牆態度，他今天依舊還能成爲一切不果斷無毅力的頭腦底偶像。在我那卷書一八三七年初版時候，我因此已經拿萊卜尼茨底神學觀點，連帶着也拿一般神學，作爲批評底對象了。我在這個批評中所採取的觀點，實在說來還是斯賓諾薩主義底或抽象哲學底觀點，就是說，當時我嚴格區分人底理論立場和實踐立場兩方面，把前者交付於哲學，後者交付於神學和宗教。我說過：在實踐立場上說，人祇是爲了自己，爲了自己利益和用場，去同事物發生關係；在理論立場上說，人則是爲了事物本身而去同事物發生關係的。因此——我在那裏又說——神學