

蔣方震譯

近世「我」之自覺

商務印書館發行

范用餘譯

政治哲學導言

一冊八角

本書的範圍。在研究國家是什麼。怎樣發生的。有幾種區別。職能如何。和有沒有理想的國家。從柏拉圖的共和國。亞里斯多德的政治學和理想國。以至各家學說。博采詳論。透切允當。政治學者當以此為階梯。治社會學者可資為參考。

商務印書館發行

元(1495)

Modern Conceptions of the "Self"

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十三年十月初版

品「近世我」之自覺史(一冊)

(每冊定價大洋伍角)

(外埠酌加運費匯費)

著者 朝永三十郎

譯者 蔣方震

發行者 商務印書館

印刷所 商務印書館
上海北河南路北首寶山路

總發行所 商務印書館
上海棋盤街中市

分售處 各省商務印書分館

※此書有著作權翻印必究※

近世「我」之自覺史

目錄

上篇

- 一 文藝復興時代「我」之發見……………一
- 二 中世紀之教權中心主義……………三
- 三 我與教權——神秘說（宗教改革及理性哲學之先驅）……………四
- 四 「我」與國家——立憲政治運動……………一二
- 五 「我」與理知——主知主義及其反動……………一五
- 六 我與自然機械論的人生觀及世界觀……………一七
- 七 多數個「我」問題之連帶喪失……………二四
- 八 大我（超個人「我」）之發見——康德……………三四

九	大我（超個人「我」）之絕對化浪漫派時期——理想主義之全盛……	五八
十	「我」之自律否定理想主義之沒落——自然主義之跳梁……	七〇
十一	「我」自律之回復——新理想主義……	七一
十二	德國之新理想主義——西南學派……	八四
十三	要約——理性我之自律……	一〇三
下篇		

近世歐洲哲學思想變遷之大勢……	一一一
-----------------	-----

近世「我」之自覺史

一名新理想哲學及其背景

朝永三十郎著 蔣方震譯

上篇

一 文藝復興時代「我」之發見

自十五世紀之末迄十七世紀之初元，是爲歐洲人文大革命之期。其革新思潮之見諸事實者，爲各種之新發明，而此事實，又激蕩其思潮，益見進步。新發明之最重要者：第一爲基督教以外之文明。中世紀基督教民族與異教民族間，有一種不可逾越之界限，彼歐人以爲；異教者野蠻也，真正文明乃爲基督教民族所獨占。故耶穌以前，無文明無歷史，蠻野而已，黑暗而已。教會範圍以外，不惟無真正之『救濟』；抑且無真正之道德與文明。顧文藝復興之潮流，則以崇拜古代希臘羅馬之文明爲事。於是上古文明之真價，乃始爲衆人所認識。不

惟認識之而已，且以之較諸中古文，明而覺其爲更豐富，更活動，更適合於當時新興民族之性格焉。其次爲地理上之發見。哥倫布則發見美洲，加麥迴航喜望峯而發見印度洋航路，馬加利恩繞南美南端過太平洋，其部下乃續航以歸歐洲，是爲世界週航之始。其在宇宙之形態上，則歌白尼立地動說，經克柏耳加利來綿密之觀測數理之計算而定說以成。此外則哥登堡之於印刷，文西之於物理，天文，力學，威得之於解析幾何，尼伯耳之於對數，等種種創說，乃悉起於此時。

是故十六世紀者發明之世紀也。此種發明，皆於思想史及科學史上開一新紀元，其價值可謂至大。然有一事焉，乃較此各種發明爲更重要，更根本，或逕可指爲各種發明之根本基礎者，則「我」之發見是已。歷史上自中世紀而竟能轉爲近世紀者，以有此我之發見也。近世人文精神上之發達，則亦以此「我」之概念之變遷發展爲宗。此發見之「我」，始而與宗教國家，自然相扞格，繼而及於「我」內部之不平及多數「我」相互之交涉而逐漸明化焉，深化焉。此

則近史、人文、史之中心——或至少亦可依此爲中心而攷察近世之人文、史——海格爾所謂『歷史者自由意識之漸次發展』者也。

二 中世紀之教權中心主義

中世紀以教權爲中心。以爲教會之教理不可侵，而哲學則教會神學之奴隸而已。人之理性，無獨立之價值；不過爲說明證明宗教上既定教理信條之工具。而此所謂信仰教理者，又悉爲教權所支配；不獨此也，世間一切學問，若物理、天文、心理、諸學，亦皆有所謂公認說者，逆之者則加以異端之名，排斥之，禁壓之，迫害之。道德亦然，對於教會之意志，則個人之良心，既無權威，亦無價值。其最著者有若辨護赦罪符之辭——『教會者神之代表也。其意志命令絕對代表神意。故教會既曰施捨可以免罪，則衆人當從之。對於自身之道德心，縱有不安；然以個人之道德心，較之教會之宣示，——即神受之啓示，則爲甚小甚微。已經墮落微弱之人類精神，何足以動天神啓示之真理。且啓示之真理非當初即

爲人心所不滿者乎？』此卽教會辯護其可恥之免罪符發賣之詞也。

故此時代之特徵，不論信仰上，不論學術，道德上，教權則萬能，個人則絕對無價值；一言以蔽之，則一切他律是已。然自十五世紀之後半迄十六世紀，則個人覺悟，而人人皆知有「我」。哲學不以說明教理爲天職，而訴之於「自然之光明」，證之以自然之原理。以自己之眼光觀察人生與世界，而其結果始則離教權而爲古學之復興；繼則由古學而自行組織其新哲學。其「我」之覺醒而在科學也，則有天文、地理、物理上諸新發明，遂以開今日物質進步之機。而在道德也，則有反抗免罪符而成宗教改革。而在政治也，則有伊太利、日耳曼之民族自覺。而馬營雅弗利、莫阿巴、唐金台利等之新政治論、新國家論、新法治論出焉。

三 我與教權——神祕說（宗教改革及理性哲學之先驅）

十五六世紀之「我」之覺醒也，蓋非他動的而出於自發。蓋本其原有之

種子而自法也，故其變動極遲。其革新思潮之濫觴，實遠在十二三世紀以前。而宗教改革之先驅，則於中世紀之初元即已存在——即教權中心主義之傍系，自古以來，連綿繼續——之神祕說是也。神祕說雖有種種，然其爲反對宗教上之形式、客觀、主理主義，而注重個人內部之經驗，則全體皆同。教權萬能之世界，其信仰根於教會所規定——即客觀標準——之教理信條。此教理信條爲學校派依論理而組織，而說明，而證明。然中世紀之神祕派，乃對此爲不絕之反抗。彼以爲神學教理信條形式非宗教之本體，宗教之真髓乃在個人人內在體驗。吾儕不能依信條教理而識神，吾儕惟以自己之直觀，始得與神接近。故斤斤於『三位一體』之論爭者，舍其本而逐末者也。

神祕論亦分二派：其一派，以爲吾人知情意之作用，當其最高潮時代，可以得異常之靈能，而直接於神，是爲超神論，又曰個人論的神祕說。其第二派，則以爲神人之關係，本極密切；神人之本質，本爲一體；故得認神於我身之內，是爲

汎神論，又曰超個人的神祕說。前者爲正統主義之神祕說，後者爲自由主義之神祕說。前者以神爲超越一切，以個人之性格爲恆常存續，故尊重教會。後者以神爲內在不拘拘於教會之方式。前者以法國爲中心而達依，基爾遜爲之魁。後者以德國、荷蘭爲中心而愛克哈得、司河、陶賈爾魯司、柏洛克等爲其領袖。故宗教改革之起於日耳曼、荷蘭者非偶然也。

德國神祕派中以愛克哈得之影響於後世者爲最大。彼奉德馬司之說而參之以中世初期新柏拉圖派之神祕學者愛利格那之思想，而自成一種組織的神祕哲學。彼以爲一切萬有發源於不可思議之高原，而時時自求歸去，故歸於神爲萬有之最終目的。宗教以根於愛此萬有本源之神，故其現象爲普遍的。然真能直現此最終目的者，厥惟人之靈魂。然則靈魂又如何而能歸於神？曰神不遠在彼岸，而近在吾人之心。中。吾儕靈魂，一方欲戀着於肉體個性，而同時有欲脫離此而向神以趨。故前者死則後者生。滅有形之我，則神自在我之內。

。個性者，空也；棄空則一切歸於一。苟至此境，則即神。即我。即我。即神。除此『人神和合』或「我」之神化外，別無所謂神，吾儕必與神和合，能體驗神之生活，而後能認識真正之神。

愛氏之意又以此種神的狀態亦非離吾儕尋常之日常生活而存在；此說蓋愛氏獨創。與新柏拉圖派及原始基督教之異常靈感說相異。新柏拉圖派之理想境所謂『愛克司塔司』(Ecstasy)者，現世唯少數之哲學家為可能。且僅能於甚少之時實現之。如柏洛梯拿司一生僅得數度云。故『常住』之狀態，新柏拉圖派以為只能求之於來世。故雖主張即我即神，而神乃終在彼岸。聖書中所記神感亦為超自然的倏忽現象。唯愛氏則以為神的狀態亦能常現於日常生活中。彼雖不排斥一時的靈感，然以為此種經驗易蹈於自欺。且真正宗教生活亦不當如彼其倏忽而當恆常永在。故人苟能去其物我，復其神我，而更新其情意，Gesinnung, Gemüth則由此湧出之一切行動，乃無在而不為神。而

無礙之自由，無上之幸福，亦於是乎在。故吾儕能於行住坐臥之間，得神人和合之味，營道德之生活，以享自由及幸福。此種宗教意識之高調的內化與自律，化神的狀態爲理性的，自然的（去其感覺的超自然的）則純乎近世之傾向，而爲德人理性哲學之預示也。

直接受愛氏神祕說之影響，其結果則有神友會之宗教運動。Gemeinde der Gottesfreunde 此會於十四十五世紀間，以德之西南部爲中心，其勢力南至於瑞士，北至於荷蘭。所謂『神友』已足表現其神祕之特徵。『神友』『神子』語皆原之聖經，然其意乃依神祕說而更形深刻。以神爲當敬畏之法官，以人爲律法之奴隸，猶大教之本質也。經耶穌之改革則化爲正義與慈愛，其勢已稍和緩。然律法主義尙爲基督教中一種重要契機，中世所謂最後審判永遠責罰是其徵也。而神祕主義乃將此律法根本摧殘。神與人依形而上學的根據（新柏拉圖派學說）以愛相結合。神非遠在天國，以律法裁判人間。神乃在吾人之胸中。

吾儕苟能自覺，而迴其物我之心，則神卽在我。此爲汎神論之根本。唯神友會之信仰未必盡如愛克哈得之神祕說，其非正統之傾向較弱，不別組教團教派，其會員亦有以地方之宗教生活與政治關係而互相衝突者。然其摯烈愛神之情感與夫輕形式而重內徵，尊敬虔而主專念，則互相一致。如司河陶賈爾爲愛氏神祕說之繼承者，皆此會會員也。

依此種神祕說及由此而起之宗教運動，於是宗教信仰之內化與自律益增其度，遂以成德國之宗教改革。路德對於愛氏之神祕主義極表同情。且與當時之宗教運動亦有密切之關係。神友會有匿名著作，爲傳布神祕主義之提要書，名曰德國神學 *Deutsche Theologie* 者；路德於千五百十六年爲之出版；且尊爲聖書，并謂爲奧古斯丁書外之唯一寶貴之書。蓋神祕說之輕教權，重內徵，其信仰之內化與自律，實爲宗教改革之動機。唯改革之事業既成，則新教又不能不制定其固有之教理與形式，而與當時之神祕精神又不相合。蓋多數民衆

既長時間習慣於教權形式之下，欲其一躍而即得絕對的自律；其勢固不易也。故宗教的良心，一時雖竭力反抗拘束，而結果乃仍不能不求一客觀之標準。且羅馬舊教，既改良而益增其統一強固之度，隱然成一勁敵。新教對此，乃益不能不力求旂幟之鮮明，與步武之一致；於是新教之教理組織，遂爲當時重要問題。加耳文派則依奧古斯丁司學說，路德派則依亞黑斯多德學說，而亞氏學說，則本富於客觀主理的傾向，而與神祕精神相背者也。其結果乃發生一羣新教之神祕派。蓋對於新教之煩瑣，客觀形式而不慊焉者也。如斯威弗得，弗蘭格威格爾等皆其代表者而尤以巴梅爲最著名。巴氏之說較愛克哈得尤爲澈底。以爲『神者一切也。即天國。即地獄。』故於『惡之起原』及『汎神論』間之調和力求所以深者而二元論之傾向乃益顯著。蓋擴充愛氏人性論之二元論以成世界觀者也。彼以爲如光明則依黑暗而發揮其能，故神亦因魔而益顯其神性；神之所以爲神者，以其中有非神也。惡亦含於神之中，其現實即爲人。

人之靈魂有自由之意志，可以本其神性歸神而入於至善，亦可以依魔性而入於罪，天國地獄皆在胸中。故靈魂死後不必昇天，唯當求之於自己心內潛在之神，『苟胸中有愛而能送其慈悲柔和之生以與惡奮鬥則即與神共存，且與神同其精神』。故巴梅之說，蓋調和汎神論之二元論，而使宗教生活加一層之自然化、理性化也。

此種神祕說不經一番科學洗練之後，則不能得哲學上重要之結果。何者此神祕說之中心爲宗教之內化與自律。詳言之其義有二，其一，即真理之淵源在我自身之內，不可外求，唯當還照沉潛以得之。其二，此真理淵源之『我』雖活動於我之個人之內，而同時即爲超個人的普遍的。即個人精神之根柢中，有一超個人的，普遍的，爲吾人所希望渴仰之最高權威最高價值，此即真理之淵源也。康德及康德以後之學說，吾人得名之爲理性哲學者，實皆以此觀念爲中心。即最盛期以後之觀念論理想主義的哲學，亦皆——有意識的或無意識的——以

此觀念爲基本。然在當時則偏於宗教性之神秘說者，尙信所謂降神術，星占術，魔法等皆未能完全科學化。其中唯巴梅能發見一線之微光，然僅能爲深遠素朴比喻的描寫，至於真正之曙光仍必待之反神秘主義的卽虔信主義霧圍中特出之康德。反對窮理辨證的神秘說，乃得精練之窮理辨證而遂成近世最盛期之哲學思想。其結果遂於「我」之自覺史上劃然造一新機，雖然此非一朝一夕之故也，其困難複雜，蓋相持經二百年之久。

四 「我」與國家——立憲政治運動

神秘說既不能經科學的洗鍊以成哲學思想，又不能依宗教的信仰而維持其勢力。於是由神秘說出產之新教，乃不久而成一反神秘傾向。然宗教改革「我」既崛起以問教權之鼎，苟無他種勢力與教權相結托以壓迫此「我」，則其自由當不必再爲教權所拘束。近世科學哲學皆由此「我」之解放而來其明徵也。然一入近世紀卽有一種新興勢力挾教權以壓迫此「我」。故我之

自由，僅僅限於學問範圍以內；而信仰上則拘束，仍在也。新勢力維何？曰國家是也。十七十八兩世紀則國家與教權相連合以反抗「我」之時代也。而政治上及宗教上之自由，乃爲歐洲民族運動之中心。

近世初期爲國家萬能時代。司求華德族之於英，蒲爾蓬族之於法，其代表也。其在學說上，實行上，國家主義之盛行，或未必盡在此時。然個人之志意良心信仰爲國家所威壓，則未有盛於此時者。其學說上之最著名者爲霍布士之政治論。彼以爲欲『救各人互敵』*Bellum omnium contra omnes* 卽無政府自然一狀態，則絕對之君主權爲不可缺。君權有一步之制限，卽人類爲一步之退化，而復歸於自然狀態。故君主當獨掌人民生殺與奪之權。人民之行動當依君主之志意，不當依自己之良心爲標準。不僅道德上之善惡當依治者之志意；卽宗教上何者當信，何者不當信，亦當惟治者之命是聽。故治者可確定教理信條而強制人民服從之不可拒。國家不承認之宗教是爲迷信。國家指定之