

蘇折綱
止學史
史子史

譯 泉 靈 王 著 爾 格 黑

言行出版社

MG
B516.35
4

歷史哲學綱要

黑格爾著

王靈皋譯

言行出版社



3 2173 6757 6

目次

自序..... 一

第一編 一般的緒論

第一章 世界歷史之理性觀..... 五

第二章 歷史之理想與其實現..... 七

第一節 理想..... 七

(一)精神世界(二)精神的概念(三)世界歷史之內容(四)世界精神之過程(五)最終目的

第二節 實現的手段..... 六

(一)個性(二)保存的個性(三)世界歷史的個人(四)個人的運命(五)個人的價值

第三節 實現的材料..... 二〇

(一)國家(二)法律狀態(三)國家與宗教(四)民族生活的領域(五)憲法

目次

一

第三章 世界史之行程…………… 一七五

第一節 發展的概念…………… 一七五

第二節 歷史的開端…………… 一八五

第三節 發展的經過…………… 二〇一

第二編 特殊的緒論

第一章 各種不同的歷史觀察的方法…………… 二二七

第二章 世界歷史之自然關聯即地理的基礎…………… 二四七

第一節 普遍的規定…………… 二四七

第二節 新世界…………… 二五三

第三節 舊世界…………… 二六九

(一) 阿非利加 (二) 亞細亞 (三) 歐羅巴

第二章 世界史的區分…………… 二七七

自序

諸位！

這個講義的對象是世界歷史的哲學 (Die Philosophie der Weltgeschichte)。

什麼是歷史，什麼是世界史，對於這層我沒有述說的必要；關於這一層，一般的觀念是足夠了，我們對於這個觀念也大體一致。然而我們所考察的是世界歷史的哲學，即我們要以哲學的見地從事歷史的研究——這點就是馬上可以使人對於這個講義的題目覺得奇怪的，並且也就是應該需要一種解釋，或則毋甯說是一種辯明。

然而歷史哲學非牠只不過是歷史之思想的考察而已；並且無論在什麼地方，我們是不能一刻把思想置之等閒的。因為人類是有思想之物；他之所以異於動物者以此。舉凡所以爲人類的，感覺，知識 (Kenntnis) 與認識，衝動與意志——在其爲人類的而非爲動物的範圍之內，其中就含有思想，因此在從事於歷史的任何研究中也就含有思想。不過因爲我們以爲思想隸屬於存在，既然之物，以這個存在爲牠的基礎並由是抽繹而出，所以在思想對於一切人類與對於歷史之一般的關係上，這種說法好像是

不能滿足的。然而在哲學，則是承認有各種獨自思想的，這些獨自思想爲思辨不願存在之爲物而由其自身產生出來的並以這樣的思想朝着歷史進行，把牠當做材料去研究，不委棄歷史之所以爲歷史，而是依據思想以建設歷史，在先天上構成一種歷史。

歷史 (Geschichte) 就是對於這樣發生的事件 (Was Geschehen ist) 有關係。那在本質上由自己決定自己的概念好像與歷史的考察對立似的。不消說，我們可以把各種已發生的事件搜集起來，那我們自己就以爲，那些事件就緊靠直接在我們眼前似的。確實，即在這種場合，也是要以那種已發生的事件之結合，對於所名爲實用的 (pragmatisch) 事物，即因之而發現那事件之根本的原因爲問題。然而爲此，概念是必要的，雖用概念，而對於概念的理解並不陷於對立的關係之中，我們是可以想像而得的。不過依這樣的方法，那橫在根本上的只常是已發生的各種事件，而概念的活動將爲那存在的事物之形式的，一般的內容，與夫各種原理，法規，原則所限制。我們承認，對於那由歷史演繹出來的事物，邏輯的思想是必要的；然而那對於這種事物加以證明的權利根據，就非從經驗生出來不可，反之，概念的哲學之所理解的則稍有不同；此處所講理解就是概念自身的活動，絕無其他何處來的原質 (Stoff) 與形式 (Form) 的競爭 (Konkurrenzen)。像在實驗的歷史中這樣一種親近對於哲學中的概念是不夠的；這種概念在本質上是從牠的自身取得牠的原質與內容的。所以無論如何，那前所陳述的結

合，在這種觀點之中還是遺留着同樣的差別，就是歷史事件與概念的獨立性是互相對立的。

若是我們在此處站在一個更高的立場，那這種同樣的關係〔雖說是哲學還全然把牠置之度外，然而却已〕在歷史的考察的內部出現於我們之前了。第一，我們在歷史之中看見那與概念遠離的各種成分，各種自然的條件，形形色色之人類的放恣，外部的必然性。然而另一方面我們對於這一切一切下一個更高的必然的思想，一個永久正義與愛的思想，即自體的與對自體的真理 (Wahrheit an und für sich) 之絕對的最終目的與之對立。這種對立的設置則基於與自然存在對立的各種抽象的要素，即基於概念的自由與必然性。這是一個用各種形形色色的形態引起我們的興趣，並在世界歷史的理想中引起我們的興趣的對立 (Gegensatz)。把牠在世界歷史中當做自體與對自體的消除掉牠，就是我們的目的。

歷史只應該純粹地理解那現在存在，及至今已存在，即各種已發生的事件和各種行為，就得了。歷史越是僅僅固執着已有的事件——不消說，這已有的事件不是像那樣直接地存在在那兒的，而是要求各色各種的，而且也與思想相結合的研究——越是牠當此之際僅僅地以那已有的事件為目的，那牠就越加真實。哲學的追求與這種〔歷史的〕目的，似乎陷於矛盾；而關於這種矛盾，關於因哲學把牠帶給歷史又依牠以從事歷史的研究的思想對於哲學所起的非難，我將在緒論中述說我的意見。就

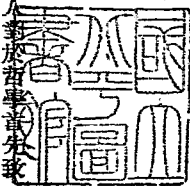
是說，我首先應該給世界歷史的哲學以一般的規定並要述一述與此有關的極密切的歸結。思想與已發生事件的關係將因此而獲得正確的理解，雖說在緒論中沒有委曲詳盡地說，然而因為在世界歷史中像這樣豐富的材料放在我們眼前，那我對於那些關於從事歷史研究的目的即各種興趣的各種觀點，各種原則，各種見解以及特別地關於概念與哲學之對於歷史的關係所流行或則常時新發見（註）的各種無窮盡的特別的誤謬的觀念與反省加以反駁與指正，因此已經是不必要的了。我可以把這樣的觀念與反省完全放過或則僅僅地順便把牠們說一說。

（註）無論什麼歷史的新序中，其次就是這種歷史之批評文中的各種緒論中每每地提出一種新的理論。

第一編 一般的緒論

第一章 世界歷史之理性觀

我要對於世界歷史哲學之假定的概念首先與以注意，就是像我已經說過的，有人對於哲學首先其非難，說哲學挾着思想以向歷史並依思想以觀察歷史。但是哲學所挾之以驅的唯一的思想就是理性（Vernunft）之單純的思想，就是理性支配着世界，因而在世界歷史中也就合理地進行着。這種確信與理解，對於這樣的歷史，全般地說來，是一個前提。然而在哲學自身却並沒有什麼前提；在哲學之中，思辨的認識所證明的，是：理性——此地所謂理性這樣的表詞，僅止於理性而已，並不夾雜着與神更加親近的聯繫與關連——為實體（Substanz），同時就是無限之力，自己就是一切自然的與精神的生活之無限的素質，同時就是牠的這種內容的活動之無限的形態，就是說：——理性為一切現實所由之而有其存在和有其生存於其中的實體。——理性為無限之力，就是說理性並不是僅止於理想，止於義所當為並只存在於現實以外（縱曉得什麼地方）或許僅存在於少許人類的頭腦之中的某種特殊事物那樣的無力的東西。——理性為無限的內容，是一切的本質與真實，而牠自己就是理性依牠自己的活動所造作的素質。理性不和有限的行為一樣，為着接納牠自己的活動之資料與對象起見，需要外部的物



質，即已有的各種手段的各種條件；牠的營養取之於自己並且自己就是牠所加工製造的材料。牠是牠自己的前提，牠的目的就是絕對的最終目的，同樣的，理性自身不僅是牠的最終的目的從內部到自然的宇宙現象之行動與產生並且也是到精神的宇宙現象，——到世界歷史之行動與產生。這樣的一個理想是真實的，永久的，絕對的有力之物，牠自己啓示於世界，並且除了牠自己沒有別的東西啓示於世界，這就是像已經說過的，在哲學中所證明的並且此地也就因此以這種證明爲前提。

哲學的考察除却遠遠地脫開偶然事物之外，絕沒有其他企圖。偶然性和外部的必然性一樣，就是說，和一個歸根到各種原因的必然性，而這各種原因只不過是外部的各種狀況罷了。我們在歷史之中應該追求一個一般的目的，即世界的最終目的，而不是追求一個主觀的精神或情感之特殊的目的，我們應當用理性來理解這最終的目的，而這一理性絕不能對於牠所關切之事造做什麼特殊的有窮盡的目的，而只能造成那絕對的目的。這一絕對的目的是一個自己陳述自己的論證，孕育自己的論證並且在人類對於他的利益所能爲的一切事物之中有其根柢的內容。合理的東西就是自體與爲自體的存在，一切皆自此存在而有其價值。合理的東西雖然自己已有各種不同的形態；然而牠在別的形態之中沒有什麼比精神那種東西在我們所名曰民族 (Völker) 的各種多形的形態之中解釋自己，宣明自己的形態中

那樣更明瞭的目的。我們應當把信仰與意欲歸之於歷史，即意欲的世界不是能委之於偶然的。各民族
的已發生的事件之中，一個最終的目的就是統治，即理性——不是特殊的主觀的理性，而是絕對的神
性的理性——之存在於世界歷史之中，是我們所以之為前提的一個真理；這一真理的證明就是世界歷
史本身的研究；世界歷史是理性的形像與行爲。但是真理的原來的證明毋甯說是，存在於理性自身的
認識之中；牠只是在世界歷史中指證，牠自己罷了。世界歷史只是這一理性的現象，即理性在其中啓示
自己的特殊形態之一，就是在一種特殊原素，即各民族中表現自己之原始形態的複寫。

理性置根基於自身，並在自身之中有牠的目的；牠把自己帶到生存界並且運行自己。思想不可不
意識到理性的這種目的。哲學的方法開始的時候，或許要有點懷着奇異之感，也未可知；或許牠因為
觀念的惡習認為是一種偶然之物，認為一種奇想天開的東西，也未可知。誰個沒有認為唯一真實的思
想，那誰個就一點也不能批評哲學的方法。

諸君，你們當中那些對於哲學還無所知的諸君，我現在要求你們用着那對於理性的信仰與對於理
性的認識之渴望來加入，來聽這種世界歷史的講義；——自然，在科學的研究中所以之為前提之主
觀的需要的，不僅是一種對於知識之搜集的要求，並且是一種合理的洞察，即認識的要求。然而在實

際上我預先也並沒有要求這樣一種信仰。凡於我現今以前預先說過的並且我還要說的，不僅——即就關於我們的學問而言——不是把牠視為前提，並是把牠看做全體的概觀，看做我們所加以考察的結果——就是我所熟知的結果，因為牠的全體我早已熟知的原故。因此這個全體就合理地發生於世界歷史之中，世界歷史就是世界精神之合理的，必然的行程，而這個世界精神則（爲）歷史之實體，爲一種有同一不變的本性之唯一的精神並在世界存在（Weltsein）之中宣明牠這一本性，這是首先就有的並且是從世界歷史之考察得來的結果（世界精神爲普遍的精神），這應該，如已經說過的，是歷史自身的結果。然而我們不能不適如歷史之爲歷史的分際，採用歷史；我們不可不在歷史上，經驗上去研究歷史。就中，我們不可爲專門的歷史學者所惑；因爲在德國的歷史學者中，甚至在據有一種大權威而對於史料的研究一切都做得停當的歷史學者中，也有一些這樣的學者，即他們所做爲的，就是他們所非難那些哲學家去在歷史之中做那種先天的捏造。茲舉一例，譬如說，有一種最先最古的民族，會直接受教於上帝，都生息於完全的聰明睿智之中，具有一切自然法則與精神真理的澈頭澈尾的知識，——或則說是，曾經有過這種或那種的神政民族，或則——再舉一個特别的例子——說是有一種羅馬的敘事詩（Epos），羅馬的歷史著作家就從其中汲取古代史等等，這就是一個流傳廣被的捏造。此類的先天性，我們想讓之於精神飽滿的專門的歷史學者，我們在這些歷史家之中，這類的先天

性決不是什麼稀罕。

因此，我們或許可以主張，我們忠實地理解歷史的事件，爲第一條件；不過像忠實與理解（*treu und auffassen*）這樣一些普通的表詞之中伏有曖昧的意義。就是有幻想和有些假託的尋常的公平的歷史著作家，他自己只抱着容受的態度，只承認自己專心致志於已有的事件，對於他的思想也不是受動的；他帶着他的範疇走並經過範疇看到現存的事物。真實的東西不是存在於感性的表面上的；特別是在應行做科學研究的一切場合，理性是應該覺醒着的並且應該運用思索（*Nachdenken*）的。誰看世界是合理的，那世界對他就現出合理的樣子；兩者是立交互決定的關係之中的。

若是有人說，世界的目的應當從知覺（*Wahrnehmung*）產生出來，那也自有他的正確性。然而若是要認識一般的事物，合理的事物，那我們就應當帶着理性走。各種對象是思索的興奮劑；不然，我們在世界中所看到的就和我們觀察世界簡直一樣（註一）。若是我們只用主觀性對於世界，那我們所看到的世界狀況，就和我們自身狀態一樣，這種狀態該怎樣地被創造，該怎樣地進行，各處的一切事物，我們都要知道得更清楚，看得更清楚。然而世界歷史之偉大的內容是合理的並且應當是合理的；世界之中有一種神的意志在強有力地支配着並且是不能決定那偉大的內容那樣地無力。我們的目的，應該就是認識這個實體之物，而欲認識這個實體之物，就不得不帶着理性的意識以行，就是不可

不帶着那透過事物之表面以觀察事物之實體並且經過繁雜陳的情感之形形色色以貫穿已有的各種事件的觀念之眼，即慧眼，理性之眼，即天眼以行，而決不是帶着肉眼，即有限的悟性以行。不過有人說，若是我們這樣地從事於歷史的研究，那牠就是先天的研究方法而牠的自體及對於自體已經是不對的。不過是否這樣地說，對於哲學是不關重要的。我們自己為認識實體之物起見，應當以理性向之。自然，我們不應當挾片面的反省以往；因為片面的反省使歷史成為偏廢，而這種反省是由誤謬的主觀見解生出來的。哲學與這樣的見解是沒有什麼關係的；牠以理性為統治者這種說法為至當不易，因而確信，發生的事件是適合乎概念的，並且不像現在特別在語言學者中間所流行的那種帶着所謂純粹的先天的隻眼竄入歷史之中的東西那樣地顛倒真理（註二）。不消說，哲學在牠以理想(Ide)為前提的範圍內，也從事於先天的研究。然而這種理想確實是存在在那裏的；這就是理性的確信。

（註一）日人河野正通氏的譯本做：『不然我們在世界中所看到的，就不能和我們所觀察的世界一樣。』（譯者註）

（註二）尼布爾【*】把他的神政支配竄入羅馬史，彌勒(Miller)【*】也像這樣把牠竄入他的著作多里司族【*三】之中。

【*】J. Niebuhr, *Barthold Georg*, 1776—1831, 人稱之曰羅馬史研究的革命者，為普魯士的歷史家和語言學者。他在他的

著作羅馬史（第一卷至第三卷一八一一至三二年），中先天地記述無紀錄時代的歷史。（參譯原者補者註與日譯者註）

【*二】Miller, Karl Othrich, 1797—1850, 普魯士的希臘學者考古學者。他的著作多里司族二卷於一八二四年出版。（編

【*】Dor 或爲住居於 Doris 地方的古代希臘的主要種族之一。牠又分爲 Hylas Panphyli, Dynamis 三部族。(日譯者註)

所以哲學的世界歷史之觀點，不是那樣忽視其他觀點的一個從許多普通觀點抽象地選擇出來的觀點。哲學的世界歷史之精神的原則是一切觀點的總體。哲學的世界歷史考察各民族之具體的，精神的原則與其歷史並且不是從事於個別的狀況而是從事於那貫穿全體的一般的思想。此處所謂一般並不是屬於偶然的現象；大多的特殊性在此處都應總括於一。歷史在他自己面前，則有其最具體的對象，而這一對象則把生存之一切各種不同的方面總括於己身的內部；歷史的個體就是世界精神。所以，哲學當牠從事於歷史的時候，牠就以具體的對象所具有的具體的形態爲具體的對象而觀察牠的必然的發展。因而在哲學，那各種已發生的事件與之相並而生的各種民族之命運，熱情，精力 (Energie) 不是第一義諦，而那個驅使各種已發生的事件使之出現的精神却是第一義諦；精神是各民族之邁爾古 (註)，即各民族的指導者。哲學的世界歷史所以之爲對象的普通事物 (das Allgemeine) 無論牠若何重要，因此就不是只把握着一方面，因爲與之相並的還有其他各種決定存在於牠一方面。却是，一般的事物是包羅萬有於其自身，而無所不在的無限的具體的事物 (Das Konkrete)，因爲精神憑依着自己而永久存在，對於那永久一樣，永久保存牠的力與強力的東西決沒有什麼過去的事情。

〔註〕邁爾古(Merkur)為奧希臘的 Hermes 相當的羅馬之神，為諸神之使者，商業，雄辯，盜賊等等的₁神，同時特別地是守護旅人而嚮導之的「道祖之神」導亡靈於冥府的接引之神。(河野註)

歷史應該一般地用悟性去觀察，原因與結果不可不在概念上弄個明白。我們想用這種方法透過過本質的方面(Unwesentlichen)以觀察世界歷史之本質的方面(Wesentliche)。悟性特別注重重要事件與對於自體有深切意義的。牠依着牠在從事於歷史研究時所追求的目的以決定本質的方面與非本質的方面。這些目的可以成爲極其龐雜的目的。一旦當立定一個目的之時，馬上就現出大多的顧慮；在那個地方有主要的目的與次要的目的。次則，若是我們把歷史中已發生的事件與精神的目的比較，那我們就要拋棄那以前引起我們興趣的一切，而只堅持着本質的方面。理性於是就這樣地供給一個內容，而這一個內容不是單純地與那發生的偶發事件同立於一條線上的，——牠是在本質上喚起精神，心情的關切而當我們讀牠的時候，已經引起我們的悲哀，驚歎或喜悅之情的目的。然而探索，觀點，對於極其接近的範疇之單純的重要性與非重要性的判斷即對於我們在橫在我們眼前的不可計量的材料中〔所可特別置重的〕事物之各種不同的判斷方法，此地沒有詳細論述的必要。〔然而歷史的光景之所以表現思想的各種範疇在此地却有簡單說明的必要。〕

第一個範疇是從那對於存在於一定時間並引起我們的關切，於是又忽焉消逝的各個人，各民族與

各國家的變遷之匆匆一瞥而生的。這是變化(Veränderung)的縮略。

我們的眼前展示着那各民族，各國家，各個人的可能發生的事件與行爲，即無窮盡的各種龐雜的形態，不休止地此廢彼興，此滅彼生地相繼續的一幅龐大的畫圖。舉凡發乎人類的心情之中的，即善，美；偉大之一切的感覺都將感而遂通，而我們所承認並希望其實行的目的到處都在樹立，並在追求；我們對這種目的懷着希望並對牠感到恐怖。我們在這一切可能發生的事件與偶然事件之中看出人類的行爲與對於牠的苦難，看出我們的事物，並因此又到處看出我們對於此等事物之好惡的關切的傾向。有時美(Schönheit)，自由(Freiheit)與富(Reichtum)牽引着我們，有時罪惡所得假以造做成有意義的精力迷惑着我們。有時我們看見大規模的一般的利害關係，難以繼續運動而同時牠就放棄無窮盡的紛糾瑣屑之事，使之烟消霧散，然後用盡非常力量漸漸地生出細微之物，從一見聊無意義的事物中現出龐大的事物來。——到處都是牽引我們到牠的利害關係之中的極其五光十色的參伍錯綜，此一物也方成過去，彼一物也又立即取而代之。

這種變化的思想之消極方面引起我們的悲哀。其能以令我們鬱結莫釋的，就是歷史中極豐富的形象，極優美的生活遭逢沒落。就是我們在其中徘徊於勝迹的廢墟之上。歷史使我們離開我們所對之發生興趣的極崇高，極優美的東西；熱情已把這極崇高，極優美之物毀滅了，畢竟，牠是無常之物。一切

似乎都成過去，沒有常住不變之物。每一個旅行家都會感覺到這種悲哀，誰個立於加塔哥 (Kartago) (註一)，巴爾米拉 (Palmyra) (註二)，伯塞波里 (Persopolis) (註三)，羅馬的廢墟，對於國家與人民的陳蹟，沒有各種觀察，遐想已往的壯盛而豐裕的生活能不憑弔憂傷？——這種悲傷並不是像在愛人的墓前，痛悼個人的損失與自己的目的之無常，而是對於華貴有教養的人類生活之沒落的一種公而無私的悲哀。

(註一) 加塔哥為古代阿非利加的城市，紀元前一四六年為羅馬人所滅。(譯者註)

(註二) Palmyra相傳為亞羅門王建設的敘利亞沙漠中的舊都。(河野註)

(註三) Persopolis為達留斯一世時代的波斯帝國之舊首都。(河野註)

但是這種變化的範疇馬上就與另一方面，即從死復活新的生命的一方面相結合。這就是東方人所抱的一種思想，或許就是他們的最偉大的思想，他們的形而上學 (Metaphysik) 之最高的思想。就個人關係說，這種思想就包含在輪迴 (Seelanwanderung) 的觀念中；然而用不死之鳥 (Phoenix) (註) 以為喻則知者更為普遍，而所謂不死之鳥的譬喻就是自然的生命 (Naturlieben) 的譬喻，就是說，自然的生命永久不息地自己準備着火葬牠自己的焚死堆，永久不息地用牠的焚死堆以焚燬牠自己並且永久不息地從牠的灰燼中現出那還童的，新鮮活潑的新生命來。但是這只是東方的一個譬喻罷了；牠適合於

肉體的譬喻，而不適合於精神的譬喻。若就西方的說，那精神不僅像返老還童地顯現出來，並且要顯現出來得更高超，更妙明。不消說，精神自己反抗自己，毀滅牠自己的形態的方式並由是而把自己進到新的形成。但是當牠脫却牠的生存的外殼時，不僅僅是移轉到牠一外殼，並且是從牠以前的形態之灰燼中形成一種更淨妙的精神。這就是精神的第二範疇。精神的還童（Verjüngung）不僅僅是復返於以前同樣的形態；這種返童是精神自己的更醇化，更精進。精神由牠的使命的解決而創造新的使命，於是牠就積累地增加牠的勞作的材料。因而我們就看見精神在歷史之中向着無量數的多方面去進行，去在其中享受牠自己，滿足牠自己。但是牠的勞作，無論如何只有一個結果，就是把牠的活動從新增殖並且又把自己從新消滅。牠的每一個曾經滿足牠自己的創造物（Schöpfungen）都常常成爲與牠對立的新材料，而這種新材料就是要求精神加工改造牠自己的。精神現在所形成的東西就成爲牠的勞作把牠推進到將來的新的形成的材料。因而精神是傾牠的全力向一切方面發揮的。我們從精神的各種形成與各種生產方面看來，就曉得精神所據有是些什麼力量。精神在牠樂於活動的時候，牠只與牠自己發生關係。自由，精神是受內部與外部的自然條件的限制的，這種自然條件不僅是牠的活動的途途中的抵抗與阻礙並且可以使牠的企圖完全的失敗。然而精神當此之時爲牠的視若精神的本質之天職，即不是以專業爲目的，而是以牠自己的活動爲目的的天職，而犧牲以至於沒落，雖然這樣地沒落，然而牠

還是保持着使牠自己『躍躍如也』的這樣一種活動的演變作用(Schauspiel)。

(註) Pöniks 爲傳說上所說的住於埃及的雙鳥，牠保有五百年的壽命，在自己的巢中，造作肉桂，甘松香，沒藥之類死

唯，自焚於此堆中，又從牠的灰燼中再生出來新的不死之鳥，同樣地每一個輪迴是五百年云云。(日譯者註)

然而這種饒有興趣的觀察之第一個結果則是我們又對於個別的事物懷着厭倦，並發生：『這一切個別性的終極，究是什麼東西？』的疑問的結果。我們在牠們的特殊的目的地中，不能把牠們盡行尋出；一切的事物都不得不供一種專業的役使。這種精神的內容之絕大的犧牲，應該做爲最終目的之基礎。在這種完全表面上的喧囂的背後，是否就是一切現象的力儲蓄其中的沉寂而祕密的內部的專業云云這一問題迫促我們。其所以能使我們陷於困難的就是因爲這個內容的非常混淆，即自己相對立。我們把那個對立看做尊若神聖的東西，並且把牠看做那引起各時代，各民族之關切的東西。那種要想在理想之中給這樣一種沒落找到一個正當的根據的要求就是湧起。這樣觀察就引到第三範疇，即對於最終目的之自體的與對自體的問題。那就是理性自身的範疇；這種理性是存在於信仰支配世界歷史的意識之中的。牠的證明就是世界歷史自身的研究；世界歷史就是理性的肖像與行爲。

關於理性支配了世界，因此同樣地支配了世界歷史以及現在還在支配之一般的確信，我只想述說

兩個形式，因為理性同時給我們詳細研究難解之要點的機會，並指示我們不可不作更進一步的討論的問題。

其一，是希臘人，安那克撒哥拉斯（Anaxagoras）首先說過的：·奴斯（註一），即全部悟性，或理性支配世界的歷史的事實，——這個奴斯不是視若自覺的理性的叡智，不是視若這樣一個奴斯的精神，我們應該把兩者截然區別開來。太陽系的運動是依不變的法則運行的結果；這種法則就是太陽系的理性。但是太陽沒有意識到這種運動的法則，依據此法則環繞於太陽的各行星也沒有意識到這種法則。人類則從實際生存上抽繹出這些法則並且知道這些法則。——理性存在於自然界，即自然為一般的法則所不變地支配着的這樣一種思想，向來就不使我們驚異，加之，這種思想即在安那克撒哥拉斯，首先也是限於自然界的。我們對於這種思想習慣了，並不想由之多所造作。因此我已敘述那種歷史的情況以促起人們的注意，就是歷史教訓我們，在我們看來似乎已經陳腐的同樣的思想或許不是什麼時候都存在於世界，毋甯說，這樣一種思想是人類的精神之歷史中的劃時代的思想。亞理士多德（Aristoteles）關於那種前述思想的創始者的安那克撒哥拉斯，說他好像是一個衆醉獨醒的人（er sei wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen）（註二）。

(註一) Nus (Vohu) 的意思，在歷史上經過幾多的變遷，但是在此地的意思則為世界運動的原動力，依一定之目的而整飾世界秩序的東西。Windtland 反對海格爾的關於 Nus 的解釋，說：『故安那克撒哥拉斯的叔斯為一種質素 (Stoff) 即一種物體的原素 (Element)……』。依安那克撒哥拉斯殘稿的意見，骨頭，肉，心髓也是叔斯，另一方面，金屬也是叔斯。(見 Windtland 著：哲學史教科書 (Lehrbuch Geschichte der Philosophie 第十二版，第三十五頁，本文及註一。)(譯者註)

(註二)『所以，若是有人說，在感覺的存在之中，同樣地在自然之中，做宇宙及宇宙之全部秩序的創造者的東西，是一個悟性，在這種場合，他對於他的先覺不得不看做，好像是一個蒙昧獨醒的人一樣。現在依我們所知的，安那克撒哥拉斯就是抓住這種思想的人。……』(亞理士多德的形而上學哲學叢書羅爾佛愛斯譯。第一卷，第三章，第十頁。日譯者註)

安那克撒哥拉斯的這種思想被蘇格拉底 (Socrates) 採用了，並且除了把一切發生的事件歸之於偶然的伊壁鳩魯 (Epikur) 以外，這種思想成為哲學上的支配的思想，——我們更進一步看一看，在那個時候，這種思想成為什麼民族宗教與什麼民族中的支配的思想。柏拉圖 (拜登，斯提芬版) (註一) 頁九七——九八) 對於思想——就是說，不是意識的，而是在初時既不是意識的，也不是非意識的理性——支配世界的那個發見，讓蘇格拉底來說，他說道：『我聞之而欣然色喜並且希望要吻色一位教

師，他能根據理性以解釋自然，在特殊的事物之中，則指示以特殊的目的，在全體的事物之中，則指示以普遍的目的，最終的目的，即善(Good)。我對於許多事體都不曾放棄這種希望。但是，蘇格拉底繼續地說道：『當我熱心地着手研究安那克撒哥拉斯本人的著作時，我是怎樣地大大地失望呵！我發見他只舉空氣(Air)，以太(Ether)，水等等表面的原因以代替理性。』(註1)我們知道，蘇格拉底對於安那克撒哥拉斯的原理所發見的不滿，不是關於原理的自身，而是關於這個原理對於具體的自然之運用的缺乏，那就是，這種自然不能從那種原理得到瞭解，不能在概念上得到理解，——就是，那種原理一般地說，依然是止於從抽象上去思想的，更決定些說，自然不能解做這種原理的發展，不能解做一個從同樣的原理，從視若原因的理性產生出來的組織。——我在這個講義開始時就促起大家注意到這種區別，就是一個規定，原則，真理是否只是抽象地堅持着呢，抑或更進而至於更加決定並至於具體的發展呢。這種區別是澈底地抓住了，而就在我們的世界歷史之結論的地方，要把握着最近的政治狀態之時，尤特別地碰到這一點。——我們看，蘇格拉底對於安那克撒哥拉斯的原理所發見的不滿，非關於原理自身，而是關於這個原理應用於具體的自然之缺乏，就是，沒有從這一原理去了解自然，即沒有從這一原理，在概念上去理解自然，——就是那原理完全依然保存於抽象之中，再決定些說，就是，沒有把自然理解做牠是這一原理的發展，即沒有把牠當做一個從這一原理，即原

因的理性發生出來的組織去理解。——我在這裏（這個講義）一開始就注意到下面這樣的區別，就是，還是僅僅抽象地保持着「一種規定，原則，真理呢，抑或更進行到更詳細的規定與具體的發展呢。這一區別是徹底的區別，就中，在我們的世界歷史的終局的地方，當我們把握到最近政治的狀態的場合，特別地要觸到這一點。

（註一）Stephanus是法國的出版業者，他所出版的柏拉圖的對話篇，有古典的權威。（河野註）

（註二）『我對於僅僅理解所謂物之何爲而生，何爲而滅，又何爲而存在的理由最早就不滿足了。我心理懷着一個新方法，某種混亂的思想，是不能容許其牠方法的。』

他說，其時，我聽見有人從安那克撒哥拉斯的著作中朗讀「心是使一切事物秩序並爲其原因」云云的地方。我聽見了這種思想非常地高與這種思想人皆以爲是完全可以贊賞的思想。我以爲，若是心是建立秩序的東西，那牠或許要使一切事物極盡善地秩序，把特殊的事物一個一個地置之最善的地方。於是，我更進而想道，無論他是誰，只要他想發見什麼物件的發生，滅亡與其存在之原因，都不可不看出那存在，行動與受動的什麼狀態是否最善的狀態，因而想道，一個人爲其自身與他的事物考慮，總以爲是至善的，那是好的，那末，同時，他對於更壞的東西，或許都曉得，——因爲兩者都含在同一的知識之中。我就欣然想道，我於安那克撒哥拉斯發見一位如我自己心願的能以發證實在之說原因的先生。於是，我就想像道，他首先該要教我們大地是平的是圓的，何方是真的，於

是，該要進而說明那就是這樣的原因與必然性，該要徵我們以最善之物的本性，指示我們，這個本性就是最善。若是他說大地位於中央，那他將更進而說明這個位置是最善的，於是我想對於他所給的說明已經滿足，不求其體種類的原因。我想，由是進而尋求他的對於日，月與諸星的解釋，那他就要給我說明牠們的比較的速度，牠們的軌道，能動的及受動的種種狀態，並將給我說明凡此一切如何為最善之物。因為，他在論到心的問題，以牠為使那些東西的秩序的建立者以上，就是他除了就那些東西之現在的存在之中說明這樣一個東西是最善的以外再給我們一個說明，像這樣的事，我是不能想像的。我想，若是他給我們詳細說明個別事物的原因與一切事物的原因，那他將要更進而說明什麼對於個別事物與一切事物是最善的。我對於此等希望，任牠多大的金錢都不把牠賣掉的。我熱望着把那部書弄到手，要知道更善更惡的事物，儘可能地早早地讀了牠。

我圍着何等的大希望呵！然而我將如何痛苦地失望呵！當我讀着牠的時候，我就看出我們這位哲學者完全拋棄了心及其體事物之秩序的原理，而借以空氣，以太，水及其體突飛之物為原因。當我開始要想努力一般地主張心為蘇格拉底之行動的原因而把他置之不顧並進而詳細地說明我的幾個個別的行動之原因的場合，我就可以對：我之所以坐於此地的原因，就是因為我的身體是由骨與肌肉組織而成的人的那種主張，給以譬喻。……的確，在這一切事物之中原因與條件混淆得奇哉。不消說，我們可以說，若是沒有骨與肌肉及身體的其餘部分，我的自身之目的就不能達到。不過，若是說，我就由於那些東西而有現在這樣的行為，或則說道就是心之行為的方法，心不是因為

選擇最善之物而行為的，那就是非常輕率的言辭。許多人不能區別他們在暗中摸索時常常取之而違，呼之而讓的

原因與條件，我想着訝。…… (Boni and Livoir) 版『柏拉圖的問答篇』頁九六—九八，係譯者爲使與海格爾的引用對照起見加的。並請參照謝池兵譯自希臘語的忠實的日譯本『派頓』(岩波書店)第一一六頁以下——(河野註)

不過，我之所以首先就揭發那理性支配世界的思想之第一種現象與這個思想的缺陷的，乃是因爲這種思想的缺陷完全適用於牠爲我們所熟知而我們又在其中對於理性支配世界懷着確信的又一形態——宗教的真理之形式，就是，世界不是放棄偶然與外部的，偶然的原因，而是一種神意支配着世界的形式。我以前宣言過，我不願要求你們對於上述的真理的信仰；不過，若是哲學這一科學 (Wissenschaft) 的特性，一般地說來，不拒絕前提的適當性，那我就應該在此種宗教的形式申訴之於對於這一原理的信仰，或則從牠一方面說(即『我所以不訴之於這種信仰的』。譯者註)，那就是因爲我們所欲論究的科學首先就應當給一個證明，所謂理性支配世界的那個根本原理，雖然不是真理 (Wahrheit)，然而却有牠的正確性 (Richtigkeit)，並且首先就應該指示以具體之物。那末，一種鑒臨，並且是那種神意的鑒臨統治着世界的真理，就是適應上述的原理的。因爲神意鑒臨是那具有實現他的目的，即世界的絕對，合理的目的之無限權力的智慧；理性是那自己完全自由決定自己的思想 (Denken)，就是努斯 (Nous)。英語爲 "Naus"，希臘語爲 "Nous"。此語創自安那克撒哥拉斯。『當時學者，多從物質之

機械的離合，以詮萬有，而安那克撒哥拉斯反之。」他「以爲世界恆有精緻不爽之數學的法則，宰制其間。觀乎天體之運行，寒暑晝夜之代易，其永保秩序也如此，察乎生物之構造及官能，其精微巧妙也又如彼，詎得目爲物質運動之結果，又烏可嘗以盲目而擬以機械者，是必有原理焉，以一定目的，而爲一切物質，賦之以生命，予之以秩序，繼之以調和與統一，爰命此原理曰努斯」。樊炳清編：哲學辭典頁二二六——譯者註）

但是又有這種信仰和我們的原理的差別，不，簡直是對立和安那克撒哥拉斯的根本原理在這個原則與蘇格拉底對此原則的要求之間所表現的，也是用同樣的方法表現出來的。就是，那個信仰也是等於不決定的，即對於神意鑒臨全般的信仰，並不更進而受決定，進而爲全體之運用，進而走到世界萬有的總括的經歷。「人們不做這種」運用，「自然地」以說明歷史「爲得意」。「人們總是保持着」人類的熱情，更強有力的軍隊，這種個人的才能，天才，或則以爲，在某一國家之內絕不曾有過這樣一個東西，——如蘇格拉底「對於安那克撒哥拉斯所非難的」所謂各種自然的，偶然的原因。「人們總是停留在」抽象「之中」，「並且想把神意鑒臨的思想」這樣單純地適用於一般的事物之中，「而不更進而給他以規定」。那末在神意鑒臨中所行的規定，就是神意鑒臨的如是或如是辦理，就叫做神意鑒臨的計畫（Plan），（對於這種運命的目的與手段，即這種計畫。）這一計畫就是避開我們的眼目的東西，不

是，若是想着要認識牠的，那就要爲僭越。安那克撒哥拉斯對於悟性如何在現實之中能以啓示這一問題的無知是沒有偏見的；在安那克撒哥拉斯並在希臘全部思想即思想的意識還不曾前進一步。他還不能把他的一般的原理運用於具體之物，不能從他的原理中認識這一具體之物。蘇格拉底對於這一點會進了一步——不消說，只是在主觀的偏見上——把握到具體事物與一般事物之結合的形態；因此，他並不會反駁這樣的運用。然而那種信仰至少是反對大規模的運用並反對神意鑒臨之計畫的認識的。因爲在特殊事件上人們到處都承認這個神意鑒臨之計畫，而具有皈依心情的人們對於他人只看做偶然性質的許多個別的倉卒事變，不但一般地把牠看做上帝的意旨，並且把牠看做上帝鑒臨，即具有此種具備這樣意旨的各種目的。但是這種事情常是在個別的場合發生的，例如一個人陷於大大的困窮境遇時，意外地得到一種救援，若是他對於這種救援之感激的心情中甚至把牠仰若神明，那我們確不應當說牠不對。但是目的之爲物是受限制的東西；牠的內容只不過是這個個體的特殊目的罷了。然而我們在世界歷史中所從事研究的個體爲民族(Völker)，所從事研究的全體則爲國家(Sationen)；所以我們不能停留在這種對於鑒臨之信仰的瑣屑猥褻之中，因而也就不能停留在那僅拘泥於神意鑒臨支配世界那樣的一般事物，而不願再行前進走到決定的單純抽象的，不決定的信仰之中，而我們却應當熱烈地研究牠。具體事物，即神意鑒臨的各種途徑，是手段，是顯然現在我們眼前的歷史中的各種現

象；我們只有把牠聯繫到那一般的原則上面。

但是，我當論到上帝鑒臨一般之計畫的認識時，也論到一個在我們時代中有重要性的問題，即是論到一個關於認識上帝之可能性的問題——或則，毋甯說，論到那對於成爲偏見的說教，即認識上帝不但可能並且有遠聖書中所視爲最高義務——不但要愛上帝並要認識上帝——早已不再成爲問題的問題。凡於聖書上所說的，引人入乎其理者爲精神，精神認識萬物，參透上帝的深處這一類的話將要被否認的。

無所拘囚的信仰對這更進一步的洞察只能斷念，並且只能停留在上帝的世界統治之一的觀念之中。這樣停留在一般的觀念之中的人在他們的信仰不受反駁的時期內，是不應該非難的。然而人們也可以固執着這種觀念，而一般的命題正因爲牠的一般的性質，也可以得到一個特殊的否定的意義，於是上帝的本體就停留在荒渺虛無之鄉，與人事和人類認識相隔霄壤。因此，人們就獲得那遠乎真實與合理之要求的自由，並在他自己的觀念中逍遙自在。在這個意義中，那個神的觀念將成爲空洞無物的說法。若是把上帝置之我們的合理意識之彼岸，那我們就從上帝的本性苦惱我們與在世界史中尋找理性這種困難解放出來；然後自由假說就因而橫行。由斷念而獲得什麼，敬虔的謙遜是曉得清楚的。

要想不要論及上帝認識的可能問題，那我就可以止於如下的議論，即我們的命題——理性支配世

界並今日以前已經支配了世界或則可以用宗教的形式這樣地說：神意鑒臨支配世界。然而我還不願無言而止，一半因為要注意這樣的問題更與什麼問題有關，然而一半也因為不願（對於這種問題抱着靜默）而除去哲學自身懼怕或應當懼怕談那宗教的真理，並且迴避這個宗教的真理，甚至牠對於這一真理沒有什麼好良心的疑慮。這在我們的時代却是到哲學方面成了下面一種狀態，即不能不看出宗教的內容之對於多種神學上的學說的困難這樣的地步。

像已經說過的，我們屢次可以聽見人說，若是要想知道神意鑒臨的計畫，那就是越禮犯分。這種事情不能不把牠看做一種觀念的結果，而這種觀念在現在幾乎成了一般的公理，就是，我們不能認識上帝。並且若是神學自身陷於這樣的絕望狀態，那若是我們要想認識上帝，就正應該託庇於哲學。不錯，若是要對於這個問題略有所知，那理性就要被人看做傲慢無禮的東西。然而我們却應該這樣說，就是，真實的謙遜(Daunt)就是要於萬有之中認識上帝，於萬有之中敬畏上帝並且特別地立在世界史的舞台之上去敬畏上帝。神智或許可以在自然之中去認識的這種事體，有人把牠引為一種因襲。所以有一個時期，會以驚嘆動植物的神智為時髦。有人以為，他們因對於人類的劫運或對於自然的生產發生驚異，所以他們認識上帝。若是我們承認神意鑒臨是啓示於這樣的對象與素材之中，那末，為什麼在世界歷史中不啓示出神意鑒臨來呢？這種素材好像是太大了麼？實則人們只慣於在微末事物之中去

想像神意鑒臨，以爲牠好像是那對人類分給布施並指助他們的富翁一樣。但是，人們若果以爲世界史的素材之於神意鑒臨，似乎太大，那他們就錯了；因爲神智之於龐大的事物與微小事物是同一不二的（所謂放之則彌六合，卷之則退藏於密。譯者）。牠在植物與昆蟲之中與在全民族和全帝國的運命之中，也是同一不二的，我們不應當太過小覷了上帝，以爲牠不足以運用他的智慧於龐然大物。若是人們不以爲上帝的智慧是無所不在的，那却就不得不成爲一種施之於素材然而不是施之於那種智慧的卑謙。縱或不是這樣，自然也是一個比世界歷史更低級的舞臺。自然是神的理想存在於泯絕概念的原素中的分野；上帝的理想在精神事物之中是立在牠的特有的地盤之上的，並且在那個地方，牠就應該有被認識的可能。用理性的概念武裝起來罷，我們在任何素材之前都不應當有所恐懼。（註）

（註）若照日譯，則應爲「我們在任何素材之前都不應有所辨易」，因日譯者誤：「Schaufen」(意應爲「Schauen」(辨易)故。
（譯者註）

不消說，人們不應想着去認識上帝這一主張，還需要一種比此地更詳盡的討論。但是因爲這一問題與我們的目的關係太密切，所以有陳述那首先成爲問題之一的觀點的必要。就是說，若果上帝是不可認識的，那足以引起精神的關心的只餘些無聊之物，有限之物與終極（Endliche）之物而已。自然，人類必然地要與有所終極之物發生交涉；然而人類則有一個生活的安息日（einen Sonntag des

Iabens)，他在這個安息日超脫那工作日的俗務，接近真實之物並把他達到意識之中，這類事情是一個更高的必然。

若是上帝的名字不應該是空洞無物，那我們就應該承認上帝為慈愛的，並宣揚自己意旨的東西。在古時希臘人的觀念中，以為上帝是深於妬嫉的，關於上帝妬嫉的傳說是，上帝敵視偉大之物，貶損偉大之物為上帝之神意。亞理士多德說道，詩人們有許多的撒謊；不能把妬嫉歸之於上帝。然而若是要主張不能宣揚自己的意旨，那結果就等於對上帝深於妬嫉加以惡口；上帝不因宣揚自己意旨而有所損失，恰恰就像由一個燈火燃着別一燈火，而於原來的燈火沒有減少是一樣的。

但是也有人說，不消說，上帝雖然也能宣揚自己的意旨，然而也只有一方面宣揚於自然之中，他方面則宣揚於人類的胸中，即人類的感情之中。那末主要的是，在我們的時代就要主張，我們應即停止；上帝之於我們或許是存在於直接意識之中，即直觀之中（in Anschauung）。直觀與感情（Gefühle）就牠是無反省的意識一點而論是同樣的。反之，我們應該極力主張，人類是能思想的，是由思想而與動物區別的這一點。人類自身縱然不能意識到這一點，然而他却思想地行動着的。若是上帝啓示人類，那他就是在本質上把人類當做能思想的東西去啓示他；若是在本質上，用感情來啓示人類，那他就是把人類與那不會賦與反省能力的事物等量齊觀，——然而我們却不承認動物有宗教。實則人類

之有宗教，只是因為他不是動物，而是能思想的東西。所謂人類因為思想而異於動物這種說法是太陳腐了，不消說，是要被人遺忘的。

上帝是那自體的與為自體的永久的本體；並且那自體的與為自體的一般事物是思想的對象，不是感情的對象。的確，一切精神的事物，即意識的各種內容，都不存在於那為思想的產物與對象的東西，首先就是宗教與倫理之中，也以同樣的方法存在於人類的情感之中，並且首先就存在於感情之中。然而感情却不是這種內容所由之湧現於人類的源泉，而只是牠存在於人類之中的方法，並且是人類與動物共之的一種最劣的形式。凡實體之物，也就應該存在於感情的形式之中，但是牠是存在於其牠一個更高的形式中的。然而若果人們要把倫常的，真實的事物，即最精神的內容必需移植於感情並一般地把牠抑留在感情之中，那牠就要在本質上把牠歸之於動物的形式；但是這一形式絕不能具有精神的內容。感情是一個任何內容都存在於其中的最低的形式；這個形式之中所存在的內容是極少極少的。什麼時候牠單純地停留在感情之中，那牠就什麼時候仍然是被隱蔽的和完全不定的。人們在感情之中所有的東西，還是完全主觀的並且是存在於主觀的方式中的。若是有人說：我這樣地感覺着，那牠已經把自己禁錮於自己的內部了。每一個人都有同樣的權利說：我却感覺着不是這樣；這樣他又把他自己引出的地盤。在全然特稱的事物之中，感情是有完全的權利的。然而若果各人都要想在

他的感情之中對於任何內容加以保證，那就要與他們所曾立足其上的感情的立場，即每一個人的特殊的主觀性的立場相矛盾。像這樣，一個內容之滲入情感，無論何人都是歸宿到他的特殊主觀性的立場的。無論何人若是他要用此或彼的惡聲加在那只依他的感情做事的人，那這個被他加以綽號的人也有權利報之以惡聲；而兩方面皆是從他們的立場取得互相侮辱的權利。各人都說，他在感情之中有其宗教，其他一人則感情之中絕沒有上帝，這樣各人都是正當的。若是人們用這種方法把上帝的內容——上帝的啓示，人類之於上帝的關係，上帝之於人類的存在——歸之於單純的情感，那他就局限於特殊的主觀性，放恣自肆，即一相情願的立場。實則，他就因此戕折了那自爲自在的真理。若只有無定的感情，而對於上帝與上帝的內容絕無所知，那不過是我的（mein）一相情願罷了；在這個地方，有窮之物是適當的支配者。我對於上帝絕無所知，所以凡關於此點應有所限制的，也就不能真誠地想出。

真實之物是在其自身的一個一般的，本質的，實體的東西；而這樣一個東西只有在思想之中是存在的，也只有對於思想是存在的。然而我們所名之曰上帝的精神之物正是真實實體的與其自身之內就本質上說就是無個體的主觀的真理。這就是思想，而思想就是在其自身之內創造出來的；我們在世界史中就尋得着這樣一種的思想。其他一切我們也還名之爲真實的東西，只不過是這一永久真理的一個特殊形式，只是在這一永久真理中有其根據，只是這個真理的閃爍之光而已。若是人們對於這一真理

無所知，那他對於什麼真實，對於什麼正義，對於什麼倫常也就都無所知。——

然則上帝鑒臨的計畫，在世界史中究是什麼東西呢？洞察牠的時代是不是到來了呢？〔我想在此地〕僅僅就一般的問題予以注意。

上帝已啓示於基督教的宗教之中，就是說，他已經使人類認識他是什麼東西，於是，他或許不再是隱秘之物或神祕之物。在我們，認識上帝是有可能並且負有認識上帝的義務，而從這一基礎出發，即從上帝本體的啓示出發的發展終不能不達到那首先提供於能有情感與能以思想的精神的東西，也就不能不以思想去把握這種東西。是否應當認識的時代的問題則應視那為世界最終目的是否終久由一般妥當的，意識的方法出現於現實的問題而定。——然則，基督教的宗教的特徵就是那所謂時代是與牠俱來的；這是世界史上之絕對的劃時代的事情。那末，上帝的性質之為何物，是顯而易見的了。若是有人說：我們對於上帝毫無所知，那末，基督教的宗教就成爲贅疣，成爲太遠乎時代的東西，零落了東西。在基督教的宗教之中，我們知道上帝之為何物。自然，內容也是爲情感而存在的；然而因爲牠是精神的情感，所以牠至少是爲觀念（Vorstellung），不僅是爲感性的觀念，並且也是爲能思想的觀念，爲上帝爲人類而存在的本來的機關而存在。基督教的宗教是對人類顯示上帝的本質與本體的那種東西。所以我們以基督徒的資格就知道上帝之為何物；現在，上帝不再是一種不可認識的東西；

若是現在還這樣主張，那我們就不是基督徒。基督教的宗教，如我們所已說的，不是由自己去認識上帝，而是由上帝的知識與認識去認識上帝的敬虔。基督徒於是在上帝的各種神祕中得到啓示，並因是也就賦與我們以解釋世界歷史之謎的鎖鑰。這裏就有一種上帝鑒臨與鑒臨的計畫之一定的認識。在基督教，上帝鑒臨曾經統治世界並現在還在統治着世界，即，凡於世界中所發生的事件，都是規定於上帝的統治之中，與這種統治相適應的，這種說法，就是主要的教義。這一教義是反對偶然的觀念（Vorstellung des Zufalls）與有所限制的目的，例如，猶太民族的保存。在宗教之中，牠是不能超過這種一般的觀念；牠依然停留在一般的性質之中。然而這個一般的信仰就是那應當由之出發而首先成爲哲學並也成爲世界歷史之哲學的出發點，就是世界史爲永久理性之產物與理性已經決定牠的各種大革命的信仰。

因此我們就應當說，這種確信，這種確實性不能僅止於觀念的方法之中並且牠也是要被思想，被發展，被認識的，一定的知識之時代也許是要到來的。信仰與內容之發展，與必然性之洞察無關——這種洞察是因認識而始有的。這樣一個時代之應當到來這種事情是包含在那精神非靜止的這一說法中的；精神的最高頂，思想，概念要求牠的權利，即要承認：牠的極普遍的本質上的本質，就是精神之原來的本性。

信仰與知識的區別成了人所熟知的對立 (Gegensatz)。信仰與知識是不同的，因而我們對於上帝也就毫無所知，這是可以視為決定的事情。若是有人對我們說，他們要想認識上帝，知道上帝並且表現這一認識，那我們是可以因此驚慌失色的。然而這種差別在牠的本質的規定中，事實上有些空洞無物。因為凡於我所信仰的，我也就知道牠，即我確實知道牠。在宗教之中，我們信仰上帝並信仰那使牠的本性更加詳細地存在之教義；然而我們也就知道牠，就是確實知道牠。所謂知識 (Wissen) 就是把某一種事物做爲牠的意識的對象並且確實地知道牠；而這個知識同時也就嚴密地與信仰相同。反之，所謂認識，不管那僅屬於直接之物的教會與感情的權威若何，牠總是洞察着知識內容與信仰內容之必然性 (Notwendigkeit)，並且在另一方面牠又在牠的更詳盡的規定中發展其內容。這些更詳盡的規定是首先應當想到的，所以我們可以正確地認識牠，把牠保存在概念內部，牠的具體的統一之中。若是說到認識之僭越 (Vermessenheit) 問題，那就又是一個說法，就是，因為牠只着眼在必然性並在內容自己的內部把內容的發展展開在認識者的眼前，所以關於認識，絕無須乎徒事紛擾。或則也可以說，認識只是因為牠由特殊的知識與我們所名之曰信仰的東西區別才不能把牠視爲僭越。然而這種說法其自身就含着誤解與虛僞。因為精神之爲物的本質不是成爲一個抽象的東西 (Abstraktum)，而是成爲一個有生命的東西 (Lebendiges)，一個一般的個體，一個在自己內部規定自己，決定自己的主

觀的東西。因此，上帝的本性將只有在我們曉得牠的各種規定時，才真實地知道牠。基督教關於上帝也是這樣地說法，牠承認上帝爲精神，而且這不只是抽象的東西，乃是自己內部中的過程，依這種過程立下各種絕對的差別，基督之所以曾經使人們認識的就是用這各種的絕對的差別。

上帝不願他的子孫成爲褊狹的情感與空虛的頭腦，却是他要求他們認識他，他想有些子孫，他們自己的精神雖然貧乏，然而對於他的認識却是豐富並且他們在上帝的認識之中立定一切價值。因爲歷史是上帝的本性在一個特別的某種因素中的發展，所以此地除了一定的認識之外絕沒有別的可以滿足與存任。終久還是不得不到了去理解這一創造的理性——豐富的產物，卽世界歷史的時代。——我們的認識就是要去獲得對於下面一點的洞察，就是永久智慧所懸的鵠的之出現於在世界之中現實的並活動的精神的地盤之上，也和出現於自然地盤之上是一樣的。我們的觀察是在這一點，就是來布尼茲（Leibniz）所已用他的一派的方法在依然是抽象的，不定的範疇之中，用形而上學的方法所企圖過的辨論（Theodizee，卽上帝的辨護（Rechtfertigung Gottes）——世界之中並也含有罪惡的全般惡害之應理解與夫使思想的精神將與否定相和解的一種辨神論，而全部大量的具體的罪惡之橫在我們眼前這種事情是存在於世界歷史中的。（實則比世界史中一個對於這樣一種和解的認識的更強烈的要求，任何地方都沒有，而我們現在也暫止於此，不再做更詳細的討論了。）

這種和解只有由那種否定在其中漸次降而為隸屬之物與被征服之物的肯定 (Affirmativen) 的認識，——由意識才能達到成功的，而這種意識一部分在真理之中為世界的最終目的，一部分是，這個同樣的目的被實現於世界，至於罪惡則與牠的最終目的不能並列並沒有和牠有同等的勢力。所謂上帝的辯護終竟歸着於罪惡在概念上反對理性之絕對的權力這一事上。這裏就是前面所說說的關於否定之範疇的問題，而這一範疇使我們看見，在世界歷史之中，那種極崇高與極華美之物如何供其犧牲。能思想的理性拋却否定，却因此要求一個肯定的目的。理性不能停止在各個人被害這一點上；各種特殊的目的在一般事物之中喪失其自身。牠(理性)在生滅 (Entstehen und Vergehen) 之中看到從人類兩性一般的工作中所湧現出來的事業，這一事業就是在我們所隸屬的世界中現實地存在着的事業。現象的事物是不須我們的協作而形成現實的東西的；對於把握這種現實之物所必要的東西，只有意識，但是能思想的意識。因為那個肯定的事物不僅是在於感情即空想的享樂之中，並且是那隸屬於現實並且隸屬於我們或我們隸屬於牠的東西。前而所說的支配世界的理性一個名詞是和上帝鑒臨這一名詞一樣的一個不定的名詞，——人們常時在談到理性，但却不能說出，什麼是牠的規定，什麼是牠的內容，什麼是我們所能依以批判某是否合理的準繩。在理性的規定之中理解理性，首先就是事實 (Sache)；其餘別的，若是我們全般地停止在理性之中，那只是句話而已。我們就以這種陳述移到我們(如前所

歷史哲學綱要

陳述的) 在序言中所要考察的第二個觀點。

第二章 歷史之理想與其實現

第一節 理想

一 精神世界

凡關於理性對於自身之規定的問題並在把理性與世界發生關係的範圍內，那是同樣的問題，就是，什麼是世界的最終目的；更詳細地說，就是，這個世界的最終目的應當見諸實施，應當實現。對於這個問題是從兩方面：最終目的之內容，即理性自身的規定與其規定之實現，這兩方面討論的。

首先我們要注意，我們的對象，即世界歷史是在精神的地盤（geistige Boden）之上進行的。世界包含着物理的自然與心理的自然於其自身。物理的自然也同樣地包含於世界歷史之中，現在我們就開始對於這自然決定的各種根本關係加以注意。但是精神和牠的發展的經過是牠的實體。我們在這裏不在一種特殊獨異的要素之中，把自然當做牠自身也是一個理性的體系來觀察，而只是把牠當做與精神有關的來觀察。在自然創造之後，人類就出現，並且牠就形成對於自然世界的對立；他是那高舉自

身於第二世界的本體。我們在我們的一般的意識中，有兩個王國：自然的王國與精神的王國（Das Reich des Geistes）爲人類所產生的王國。我們雖然對於上帝之國（Reich Gottes），造成各式各種的觀念，然而牠總是一個精神的王國，而這一精神的王國是實現於人類之中，放置在生存界中的。

精神的地盤是包括萬有的；牠把從前會使人類關心並且現在還在惹起他們的關心的一切事物，通統包含於其中。人類在其中是活動的；他可以爲所欲爲，所以他就是精神活動於其中的這樣一種東西。我們所得而關心的是，在歷史的經過中，認識實際生存的自然，就是說，像精神與自然結合那樣，因而就認識人類的本性（menschliche Natur）。若是我們說到人類的本性，那我們就要特別地想到某種常住不變之物（Etwas Bleibendes）。人類本性的敘述應當適合於一切的人類，即適合於過去與現在的一切人類。這個一般的觀念可以無窮盡地容納許多變態；然而事實上，一般的事物無論在怎樣的變態中都是同一不二的本體。能思想的反省（denkende Reflexion）却是排除一切差別而固執一般事物的反省，而這個一般的事物無論在任何狀態之下，都是用同樣的方法活動的並且對之都有同樣的關切。就是那些表面上看來好像離開一般事物極遠的東西，也可以在其中看到那一般的類型；即在極偏頗不正的形像中，我們也還可以尋出人類的蹤跡。在這樣的東西之中，依然可以殘留着人類的一個特

徵，那我們也就因此得到一種安慰與和解。其次，當考察世界歷史的時候，懷着這樣的關係，那就要如下的強烈的主張，即：人類總是一樣的人類，在千差萬別的狀態之下，罪惡與德性總是一樣的；因此我們就可以同撒羅摩（Salomo）（註）一樣正當地說：在太陽之下沒有什麼新的東西。

（註）Salomo 爲以色列（Israel）的王，生於九七八年死於一〇一八年。（譯者註）

例如，若是我們看見一個人跪在偶像之前祈禱，他的這種內容雖然在理性之前是可以唾棄的，然而我們還是可以確保他那存活於其中的感情，並且我們可以說，這種感情是與那崇拜真理之影像的基督徒的感情及那具有能思想的理性沉潛於永久真理之中的哲人的感情有同等的價值。不過對象不同了；然而主觀的情感是同一不二的。所以，若是我們翻開阿撒與（Assassinen）（註一）的歷史，讀那人們所傳說的關於阿撒與人與他們的主人，山岳老人（Alten von Berge）的關係的故事，那我們就知道，他們怎樣爲他們的主人兇殘行爲做犧牲。就主觀的意義說，這種犧牲與辜爾秋（Curtius）（註二）當其投身深淵以救祖國之亡時的犧牲是一樣的。若是我們完全固執這種說法，那我們就可以說，我們沒有跳上世界歷史之大舞臺的必要。凱撒（Caesar）有一個有名的逸事是：他雖在小都市（Municipalstadt）也在羅馬中的偉大的舞臺之一樣，都具有同樣的熱望與活動。無論是在小城市也能，或在世界的大舞臺也罷都可找到同樣的衝動與努力。

(註一)在阿拉伯語則叫做“*kuhshahain*” (*kuhshah* 為食者)。這是摩羅歐德教的一派，是十一世紀到十三世紀初頭在小亞細亞，波斯各地引起大恐慌的異教徒的暗殺團。他們有嚴格的階級的組織，以絕對的盲目的服從為原則。而牠的絕對的支副者則為中世紀人人所俗呼之為“山岳老人”的長老 (*Satkhah-Fodal*)，實際從事暗殺的則為 *Qala* (賊身者)。他們從那名曰 “*shahain*” 的大麻似的植物中採取飲料，藉醉行兇。英德語中所謂 “*assassin*” (暗殺者) 一語，就是由這個言語來的。(河野註)

(註二)關於 *Marcus Curtius* 有種種傳說，但就一般最流行的傳說如下：紀元前三六二年羅馬的富拉木地面發生大騷擾，卜者說，應該用羅馬的最尊貴的寶物把地埋下，寧爾狄 (*Curtius*) 為救國家的危機起見，身上帶著甲冑，揚鞭跨馬，嘔裏嘔道在羅馬沒有比勇敢的市民更尊貴的寶物，於是就跳入深淵，地面遂復合如前。(河野註)

我們知道，依這種考察的方法，是從人類的活動的內容，即各種目的，把牠抽象化了的。我們特別地可以在法蘭西人與英格蘭人中看見這種對於客觀性之異常的漠不關心；因而這樣的方法就名之曰哲學的歷史記述。然而素有教育的人類智力還是不得不在傾向與衝動之間如牠們在小範圍所顯示的與在世界史的關切的鬥爭中所表現的中間，建立差別。這個依一般的目的與那體現這種目的的個人影響到我們的客觀的關切就是那使歷史具有魔力的東西。我們所悲傷的是此類目的與個人的損害及沒落。若我們把希臘反對波斯的戰爭，或是把亞力山大 (*Alexander*) 之強大的統治放在我們面前，那我們

就充分地意識到，使我們關切的是什麼東西，即，引起我們關切的，是看到希臘人脫離野蠻人（Barbari）的束縛，就是意識到，我們所關切的是雅典國家的保持與那會把希臘人放在先頭以征服亞細亞人的統治者。假使我們在這裏僅以人類的熱情為問題，那我們若是假定亞力山大的事業終於失敗，確乎沒有什麼損失。我們於此固然可以看見熱情的遊戲；然而我們却不感覺到滿足。因為我們在此處有一種素材的，客觀的關切。

精神在其中獲得這樣一種本質的內容之實體的目的是什麼一種目的呢？那種關切就是對於實體的與一定的種類的關切，即一定的宗教，科學，藝術。精神怎樣獲得這樣一種內容呢？這一內容是從什麼地方來的呢？經驗的回答是容易的。各個人自己在現在都被指示着找到這樣一種本質上的關切；他是存在於一定的祖國之內，存在於一定的宗教之中，即存在於那凡是關於正義與倫常的知識與觀念之一定的範圍內的。所遺留給他個人的只是讓他在他所欲參加的範圍內選擇其特殊的範圍。然而我們以這樣一種內容賦與各民族，找到充滿着這樣的關係的東西，那已經是我們所根據其內容以發生疑問的世界歷史。我們不能以經驗的方法而滿足，而應更進而提出：精神——精神之為精神，即像我們，或各個人或各民族這樣的精神——怎樣獲得這樣的內容的問題。我們除了從專門的概念，絕不能從別的東西去把握到內容。以前我們所述說的是存在於我們的常識之中的；其他一個就是我們現在所要陳述

的概念，——要在科學上對牠下一個分析的說明，今非其時。哲學固然充分地知道常識的觀念，然而牠却有與常識分道揚鑣的理由。

我們應當依據世界歷史的最終目的以考察世界歷史；這一最終的目的是世界之中所欲求的東西。關於上帝，我們知道，他是最完全無缺的；所以他只能欲求他自己和與他相似的東西。上帝與他的意志的本性是一個東西；這一本性我們在哲學上叫他做理想（Idee）。因而這就是我們所不可不考察的理想的全般，但是在這人類精神的要素之中的理想的全般；更決定一點說，那就是人類自由之理想。理想啓示於其中的最純粹的形式就是思想的自身；所以理想是要在邏輯中考察的。理想之啓示於其中的第一形式則爲物理本性的形式，最後，第三個形式則是精神全般的形式。然而精神是存在於我們所考察牠的舞臺上，存在於牠的世界歷史之中，即存在於牠的具體的現實之中的。但是無論如何不管牠，或則毋甯說也從牠的這種具體的現實的方法去把握一般的事物，那我們首先就應該就精神的本性，安置一個抽象的決定；同時，關於這個問題，現在只能就主張的方法上說一說，此外則在思辨上說明精神的理想地與時皆怕不可能，（毋甯說）做那種對於尋常的，在聽衆方面所以之爲前提的觀念方法的教肅可以容受的說法。凡於在序言中所能說的，完全是當做歷史的東西，即如前面所注意的那樣，當做一個前提，而這一前提或已經在別處保存牠的詳論與其證明，或則在後面，即在科學的研究中，至少

應該保存牠的徵信。

二 精神的觀念

所以第一我們不得不舉出的，就是精神之抽象的規定（die abstrakte Bestimmung des Geistes）。不過我們現在所說的精神，就是說，精神不是一個抽象的東西，即不是這樣一個人類本性的抽象之物，乃是徹頭徹尾的個體的，活動的，絕端有生命的：意識，然而也是牠的對象——這就是精神不得不以自身為對象的存在。所以精神是能思想的東西，存在之物的思想，並且牠是所謂存在與所以存在的思想（das es ist und wie es ist）。精神是能知的；但是知識合理的對象的意識。再者，精神只有在牠是自我意識（Selbstbewusstsein）的範圍內才有意識；就是說，我只有在對象之中，同時也從我自身有所知識的場合，即在對象之中知道我的規定如下：我之所以為我者，在我也就是對象，與夫我不僅是這個或那個對象並且是我所知道的東西。只有在這種場合，我對於對象是有所知的。我對於我的對象有所知與我對於我自己有所知；這兩種事情是不可分開的。所以精神自己做成牠自己的精神在本質上之所以為精神的，即所以為牠的本性的一個一定的意象。牠只有精神的內容；而精神之物正是牠的內容，即牠所關切的事物。精神之獲得一種內容就是如此；不是精神看出牠的內容而是牠把自己做成牠的對象，做成牠自己的內容。精神為牠的形式與牠的態度，但是內容則是精神自身。所以精神依牠

的本性上是憑依他自己的 (bei sich selbst)，換句話說，精神是自由的。

精神之本性即自身就可以認識與牠完全對立的東西。我們假定精神與物質 (Materia) 是對立的。我們就應當說，假使重力是物質的實體，那自由就是精神的實體。精神在其牠的各種屬性中也有自由，這種說法，無論何人都是相信的；然而哲學教我們道，精神的一切屬性只有由自由而存立，一切都是為自由的手段，一切都只是在尋求自由與產生自由。自由為精神之唯一的真實云云，就是思辨哲學的一種認識。物質是在牠的裏面存有趨向中心點 (Mittel punkt) 的衝動的場合，才有重力；牠在本質上是複合的，是從各個單純個別的部分成立的，一切東西都是努力向着中心點的；所以在物質之中決無統一。物質是當做一個互相排斥 (Sussor einander) 的東西而存立，並在尋求牠的統一的；所以物質總在想拋棄自己而尋求牠的反對物 (Gegenteil)。若果牠達到這個目的，那牠就決不再是什麼物質，或許就以這樣一種物質而沒落也未可知；牠是在努力趨向於理想的事物，因為物質在理想上是存在於統一之中。精神却正相反，牠是在其自身有牠的中心點的；牠雖然也努力趨向於中心點，然而牠就是牠自己裏面的中心點。精神除却自身沒有什麼統一性；牠常在牠自身習出其統一性，牠是在自己內部並憑依自己內部的。物質則在牠的外部有牠的實體，然而精神則為憑依自己的自在 (Bei sich selbst sein)，這就是自由。因為我若是依附牠物而存在的，那我就與非我的外物有關，並且不能離開

這樣一個外物而存在。若我是憑依自己而存在的，那我就是自由的。

若是精神努力趨向牠的中心，那牠就是努力去完成牠的自由；這種努力在牠是本質的東西。即是，若是有人說，精神是存在的，那努力首先就有這樣的意義：精神是某種完成之物。但精神是某種活動之物。活動是精神的本質；精神是活動的產物，所以精神者精神之始，同時也就是精神之終。精神的自由不是在於一個靜止的存在，而是在於那有吐棄自由的威脅的東西之不斷的否定。生產自己，以自己爲自己的對象，知識自己，這些都是精神所有了；所以精神是爲自己而存在的。自然事物不是爲自己而存在的；因此牠們不是自由的。精神依據牠對於自己的知識（Wissen）生產自己，實現自己；精神所活動的就是把牠對於自己所知道的，更加以實現。於是一切事情皆懸於精神自己的意識；若是精神知道精神是自由的，那就與牠不知道牠是自由的情形完全不同。因爲若是精神不知道牠是自由的，那牠就是奴隸並且以奴隸狀態爲滿足而不知道這種奴隸狀態是與牠不相宜的。自由的感覺（die Empfindung der Freiheit）是首先使精神自由的東西，然而精神在自體方面與對於自體都是常時自由的。

精神對於自己之最初的知識，是在牠視若人類個體之形態方面，就是：牠是有情感的（fühlend）。在這裏還沒有什麼對象性。然而無論如何，我們總是看出來是這樣或是這樣規定的東西。不過我們總

企圖把這種規定性引開去，使牠離開我們自己，由牠出發，使牠與我們自己分裂。我的各種情感就這樣成爲一個外部世界與一個內部世界。同時，我就表現我的定性 (Determinthetic) 的獨特的方法，即，我感覺自己是一種有缺陷的東西，否定的東西，在我自己內部，發見一個矛盾，這個矛盾好似要使我解體地在威脅着我。然而，我現在是存在着；我知道我是存在的並且使牠與牠的否定與其缺陷相對立。我保存我自己，並且企圖消滅缺陷，於是我就有了衝動 (Trieb)。其次，衝動所趨向的對象就是我的滿足的對象，我的恢復統一的對象。一切有生命的東西都是有衝動的。所以我們是自然之物，而衝動完全爲感性之物。各種對象，在我懷着對於各種對象的動機，與那些對象的關係的範圍內，就是完成的手段；這就一般地成爲理論的事物與實踐的事物之基礎。但是直觀衝動趨向於各種對象的場合，我們是直接地存在於外部事物中的並且我們自身就是外部的。各種直觀都是個別的，感性的東西；衝動也是和這一樣的，至於牠的內容如何是在所不問的。依這種規定則人類與動物一也；因爲在衝動之中，沒有什麼自覺的存在。然而人類是自己知識自己的，這就使牠自別於動物。他是能思想的；但是思想就是一般事物的知識。內容依思想而單純化，於是人類自身也就這樣地單純化，就是說，成爲一個內部的東西，理想的東西。但是，毋甯說，我自己本來是內部的東西，單純的東西；只不過因爲我把內容放置在單純化之中，因而內容就成爲一般的，理想的罷了。

凡於人類，若果他是現實的，那他就應該是理想的。若果關於實在之物知道牠是理想的，那人類就不僅是自然的，不僅僅是熱衷於他的直接直觀與衝動，以及衝動的滿足與生產的。人類知道這件事，那就是表示他在抑制他的衝動；人類是把理想之物，即思想介於衝動之驅迫與牠的滿足之間的。在動物，衝動的驅迫與其滿足兩者並非不相容的，動物不是依據自己的力量把這種關聯中斷的，——這種關聯只能為痛苦或恐怖所中斷。在人類，在他滿足衝動以前或完全不能滿足時，衝動是存在的；同時，他能以抑制他的衝動不然就放任牠，他照着他的目的去行動，遵着普遍的事物決定他自己。什麼目的適合於他，他就應該決定什麼目的；他可以立定那完全普遍的事物為他自己的目的。當此之際，那決定他的意志的，是關於他現為何物與意欲何為的事物的觀念。人類之獨立性即在於此；他知道，決定他的意志的是什麼。例如，他可以把他自己的積極的自由，這樣單純的概念做他自己的目的。動物沒有理想的東西，只有現實的東西做他的觀念；所以牠缺乏這樣的內部的獨立性。動物在牠自己內部也有牠的運動的源泉做牠的生命之物。但是，若果牠自己內部不是已經存有刺激，那牠就不能為外部之物所興奮；凡是與牠的內部不相應的，那在動物也就不存在。動物在牠自己內部，把自己與自己分裂。牠在衝動與衝動的滿足之間，不能插入什麼東西；牠沒有意志，不能採取防止的行動。那種興奮之物開始於動物的內部並以一種內在的完成為前提。但是人類却不是因為運動在他的內部開始而獨

立，乃是因爲他能以抑制運動並因而打斷牠的直接性(Unmittelbarkeit)與自然性(Naturlichkeit)。

人類爲自我(Ich)的思想造成人類本性的源泉。人類之於精神不是直接之物而是在本質上復歸於自己內部的東西。這種媒介運動是精神之本質的要素。精神的活動超出於直接性，是直接性的否定並由是而復歸於自己的內部；所以精神以依據牠的活動以造作牠自己爲目標。那復歸於自己內部的東西，才是主觀(Subjekt)，才是實在的現實性。精神只不過牠的結果而已。可以拿種子的意象來做解說。植物以種子而開始；但是種子同時就是植物之全部生命的結果；植物是爲着產生種子而發展的。然而這是生命的無力，就是，種子爲個體的開端，同時就是個體的結果，所不同的是，一個是出發點，一個是結果，但是不拘怎樣還是一樣的，牠是這一個體的產物，又是牠一個體的開端。兩者在種子中的背道而馳猶之乎顆粒中的單純性的形式與向着植物之發展的經過之背道而馳一樣。

近取諸身，則每人自己都有一個近似的例子。人類之所以爲人類只是由於教育，由於訓練；他之所以成爲直接之物者，只是這樣一種可能性，即成爲合理的，自由之物的可能性，只是規定，義所當爲(Sollen)。動物之生也立刻完成牠的教養；但是我們不應當把這件事看做自然對於動物的恩物。牠的生豈只不過是量的增強而已。然而人類則不可不使他自己成爲他之所應爾的東西；他不得不自己去獲得一切，正是因爲他是精神；精神不得不擺脫自然之物。所以精神是牠自己的結果。

最崇高的例子就是上帝自身的自身；歸根說呢，上帝自身的本性本不是一個例子（在旁遊戲——*Partierspiel*），而是一般的事物，真實的事物，其他一切事物皆是這種真實事物之一例。各種古代宗教固然已經把上帝名之為精神；不過那祇是徒有其名而已，但還不會像精神本性已被解明那樣地被人理解。在猶太教中，精神也才只有一般的觀念。但是在基督教中上帝却是被啓示為精神的，並且首先他就是父（*Vater*），力（*Macht*），還在隱蔽之中的抽象的一般事物，第二，他是自己的對象，他自己的他，與自己分裂出來的東西，即子（*Sohn*）。然而這一自己之他與上帝自身，同樣地都是直接之物；上帝之知識自己也於其中，直觀自己也亦於其中，——而這一自知（*Sichwissen*）與自觀（*Sich-ansehen*），第三，就是精神自身。就是說，全體為精神，此一單獨為己之物或彼一單獨為己之物皆非精神。若是用感覺的言語來說，上帝就是視人若己（*das Andere als sein Eigenes*）的永久之愛（*ewige Liebe*）。基督教的宗教所因之高出於其他各宗教的就是這個三位一體。若是基督教沒有這三位一體，那在其他各宗教中將尋出許多的思想，也許是可能的。三位一體是基督教中的思辨，而哲學之所以在基督教的宗教中也可尋到理性的理性就是這種思辨。

其次就是，我們在更進而考察精神的形態時，就不再把我們在本質上把牠當做自己意識去理解的精神，當做各別的人類個體去考察。精神在本質上是個體；然而我們在世界歷史的因素中，則不把精

神嘗做各別之物，或則有限性質與夫皈依於特稱的個體的事物去研究。歷史中的精神則具有普遍的本性，然而在普遍的本性之中却是有了一定的個體，一般地說，就是民族；而我們所須從事研究的精神就是這個民族精神(Volksgeist)。然而各種民族精神則又因他們自己所造成自己的觀念，即因他們所依以為根據而對於精神之所以為精神的理解程度之深淺而互相不同，各民族中的倫常法則就是精神自身的意識；各民族則是精神自身所有的概念。所以那實現於歷史的，就是精神的意象。精神對於自身所有的知識為民族的意識之所繫；而一切事物所歸着的最後的意識就是人類自由云云的這個意識。精神的意識應該自己形成於世界之中；這種實現的材料，實現的地盤，不是別的，就是普遍的意識，即民族意識。民族之一切的目的與關切之事皆含在這個意識之中，皆與此意識相合。這個意識造成民族的法律，倫理，宗教。雖然各個人不知道牠，而只是把這種意識當做前提的話，然而牠却是民族精神的實體。牠像一種必然性一樣；個人在這個雰圍氣中教育出來，其牠皆無所知。然而這不僅是教育與教育的結果，這個意識乃是從個人自身發展出來的，不是進而教育個人的，就是說：個人是存在於這個實體之中的。這個一般的實體不是世俗的實體；世俗的實體單是無力地與之抗爭而已。無論什麼個人都不能超過這個實體；個體固然可以與其他各別的個人有所區別，却不能自異於民族精神。這一個入固然可以比其他許多個人有更豐富的精神，然而他却不能凌駕他的民族精神。精神豐富的人(ego)；

reichen) 只是那知道民族精神並且自己知道適應民族精神的人。這些人是民族的偉人，他們依着普遍的的精神去領導民族。所以各種個性在我們是在消失，適合於我們的只是那把民族精神之所欲的見諸實行的人。在考察歷史哲學的場合，我們不可不把這樣一種話頭，如：若是國家有這樣的一個人，那國家就不會滅亡云云的話頭，放在一邊。各個個人消失於普遍的實體之前，而普遍的實體則形成牠自己對於牠的目的所必要的各個個體。然而各個個體却不妨害發生出來應當發生的事物。

民族精神在本質上是一個特殊的的精神，同時除却絕對的，普遍的精神之外又沒有別的，——因為民族精神就是一個東西 (Einer)。世界精神就是像牠自己表現於人類之中的世界精神 (Der Weltgeist ist der Geist der Welt)。人類之與世界精神的關係就好像個別之人之與那做他們的實體之全體的關係一樣。並且這個世界精神與絕對精神之精神相適應。神是無所不在的，在這個範圍內，世界精神是存在於一切人類之中，顯現於一切人類的意識之中的；這種意識就是世界精神。一個特殊民族之特殊的的精神是可以沒落的；然而特殊民族之特殊的的精神為世界精神的行程中之一環，所以這樣普遍的精神是不能沒落的。民族精神是成爲特殊形態的那種普遍的精神，普遍精神的自體是超過這一特殊精神的，然而普遍精神當牠生存的時候，就有這種特殊的形態：特殊性是與存在 (Dasein)，與生存 (Existenz) 同時出現的。民族精神之特殊性是在牠關於精神所做成的意識的方法。在尋常的生活中，我們

是這樣說：這個民族有了這樣神的觀念，有了這樣宗教，這樣法律；關於倫常，這個民族造成了這樣一個觀念，我們把這一切都看做一民族所有的外面的對象。然而單就表面的考察，我們已經看見，這些事物是精神之類的事物並且除了精神——精神之精神的意識——以外不能有其他的現實的方法。

然而如我們所已說的這種意識，同時就是自我意識（或譯自覺—Selbstbewusstsein）。在這裏，我們就陷入下面一種錯誤，就是以為我在自我意識之中有着關於我自己的觀念為關於一時間的個人的觀念。哲學方面一個困難就是，大多數的人在哲學方面都以為，哲學除了各個體之特殊經驗的生存以外沒有別的東西。但是精神意識中的精神是自由的；牠在精神意識之中消除一時的，有限制的生存並且與純粹的本體發生關係，同時純粹的本體就是牠的本體。若是神的本體不是人類與自然的本體，那牠就是一個空無所有的東西。所以自我意識是個哲學上的概念，而這個概念只有在哲學的敘述中，才能獲得牠的充分的定性。若是我們把上面所說的這一點暫且放下，再做進一步的討論，那末，一定的民族意識是關於牠的本體的意識。精神首先就是自己的對象；牠成爲牠自己的對象，這在我們固然是好，然而牠還沒有在其中認識牠自己，那精神依牠自己的真實方法還不成爲牠自己的對象。然而目的，是在於要使人知道，牠之所以迫而爲此只是在於像牠之自體地與爲自體而存在的那樣去知識自己，是在於讓人知道，精神自己依牠的真理給牠自己產出現象，——就是，精神產出牠自己的一個精

神的世界，這一精神的世界是與他自己的概要相適應的精神世界，貫徹精神的真理而使之實現，就是要了解，宗教，國家是這樣為精神所產生，精神是適應着他的概念，存在於真理之中或成為他自己的理想，——理想是實在，而實在則只不過概念的借鏡，即概念的表現罷了，——精神與歷史一般的目的就是這樣理解的；萌芽把樹木的全體木性，果實的滋味及其形態都含在牠自己的內部，精神的最初跡象也是和萌芽一樣，已經潛伏地含有全部歷史。

三 世界歷史之內容

依這種抽象的決定，則對於世界歷史可以說，世界歷史就是像精神那樣鼓動自己以獲得牠之所以為自體存在之自己的知識的精神表現。東方人士不曉得精神或人類這樣一種東西，其自體是自由的。因為他們不是這種東西，他們就不曉得這種東西。他們只知道一個人(Enghel)是自由的；然而正是為此，這樣一種自由只不過是熱情之中的放恣，粗暴，愚鈍，或則又是熱情的中和即柔順，而這種柔順自身只是一種自然的偶然或放恣。所以這一個人只是一個專制君主，不是一個自由人，一個人類。——自由之意識始出現於希臘人(Griechen)中，所以他們曾經是自由的；然而他們也和羅馬人(Römer)一樣，只知道，若干人(Edige)是自由的，像這樣的人類還是不自由的。這種事情，柏拉圖與亞里士多德是不知道的，因此，希臘人不僅有奴隸與他們的美麗的自由之生活與存在曾經與奴隸相

結合，並且他們的自由一方面只是一個發育不完，偶然過時之花與局限之花，牠方面同時自由又是人世間的，人道的一種慘酷的僕役制度（Knechtschaft）。日耳曼系的各國民（germanischen Nationen）才在基督教中獲得人類之爲人類的精神就是自由，即精神之自由造成他的獨自的本性云云的意識。這個意識首先出現於宗教，出現於極內部的領域的宗教；但是要想把這種原理也納入世界的本體之中，這是一個需要更艱難的長期教育的工作來解決牠並實行牠的更遠大的使命。例如，奴隸狀態（Sklaverei）並沒有因採用基督教的宗教而取消，同時，自由也沒有因此可以支配各國家，政府與憲法（Anwendungen），即這個原理之浸透世俗的狀態而完成之，是時間的經過，而長時間的經過就是歷史自身造成的。這樣一個原理之所以爲原理與這一原理之運用，即精神與生命的現實之中的引進與實行，這種區別我在以前已經促過諸君的注意了；我們以後不久，關於這點就要說到的：這是我們的科學中一個根本的決定，而這種決定在本質上是應當牢記的。惟是，這種關於基督教教理，即自由的自覺的區別，在這裏一時湧現出來，那關於自由全般的原理的這種區別，在本質上也和牠同樣地顯露出來。世界歷史爲自由意識中的進步——我們所應該在牠的必然性中認識牠的這一進步。

凡關於自由的知識之差別，大概我已經說過了，並且首先是用下面的形式述說出來的，即東方人

士只知道一個人是自由的，希臘羅馬的世界則不然，他們以為，有若干人是自由的，然而我們知道，一切人類其自體都是自由的，人類之所以爲人類，就是因爲他是自由的，我們在世界歷史中之所做爲與我們所依之以討論世界歷史的緒論就因此出現。然而這不過在前面先行提一提罷了；我們在討論世界歷史以前，有幾個概念還應該說明。

所以這是把那關於精神自由之意識與夫由這種意識而始有的精神自由之全般的現實當做那凡於精神的理性在牠的定性中之所以爲理性的東西，因此，凡於精神世界的規定之所以爲規定的東西，並——因爲這個精神世界是實體世界，而物理世界是隸屬於精神世界的，或則用思辨哲學的表辭來說，對於精神世界沒有何等真理，——當做世界的最後目的來解釋的。但是如上所述的這種自由，牠自己還是不決定的，自由這個名詞，是個含義無窮之多方面的名詞，雖說牠是至高無上的，然而牠自身所帶以俱來的誤解，混淆，錯誤，多至不可紀極，並且自身就含有一切可能的迷途，這就是說，我們絕沒有比今日更好的知識與更好的經驗；然而我們在這裏首先把牠就上面所已述的一般的规定爲止。我們更要促起大家注意那起初只存在於自體的原理與現實地存在的原理中間的差別。同時，自由就是在牠那包藏無限的必然性於一身的自己的內部，真正地意識到牠自己，——因爲，照着牠的概念，自由就是對於自己的知識，——並因此而把自己見諸實行的自由，即：自由就是自由自己所到達的目

的，並且是精神的唯一目的。

精神的實體爲自由。因此歷史過程中之精神的目的，是這樣地說法：主觀的自由就是，主觀具備他自己的良心與道德，對於自己則具有使之適應的一般的目的之自由，主觀具有無限的價值並且又獲得這種價值之極端性 (Extremität) 的意識。這種世界精神之目的實體方面是由各個人的自由達到成功的。

各種的民族精神爲精神達到牠自己的自由認識之過程中的各種連環。然而各民族在自體上就是各種生存實體，——我們在此地不是以精神對於自體爲問題，——就是說他們有這樣一個自然的存在之生存實體。他們是各種國民 (Nationen)，而在這個限度之內，他們的原理是一個自然的原理；並且因爲各種原理不同，所以各種民族也自然不同。各個民族有各個民族自己所定爲目的以追求的原理：若是這個民族達到了他的目的，那他在世界中就不再有什麼應做之事了。

所以民族的精神應該視爲原理的發展，這一原理雖然蔽於朦朧的衝動的形式中，然而這個衝動却是自己創造出來而努力使自己客觀化的。這樣一個民族的精神是一定的精神，是一個具體的全體；這樣一個民族的精神，應該在牠的定性中去認識牠。因爲民族精神就是精神，所以牠只有由思想在精神上去理解自己；並且我們就是理解思想的，更進一步說，那末，民族精神自己也是在思想上理解自

己的。所以我們不得不考察那一定的概念，這種精神的原理。這個原理，牠自身內部非常豐富並且把牠自己發展為形形色色；因為精神是有生命的和活動的，而在精神看來，這就是牠自己的產物。唯有精神是在民族的一切行為與方向之中表現自己，實現自己，享受自己與理解自己的東西。精神的發展為宗教，科學，各種藝術(Künste)，各種命運(Schicksale)，各種事變。賦予民族以其族的特性(natio，這個字從 nasci 字的轉化而來，怎樣能以理解，不可得而知)。(註)就是這種事體，不是民族的自性(natur bestimtheit)。民族精神在牠的活動中起初只知道牠的一定的現實的目的，還不知道牠自己。然而民族精神自己就要理解牠的思想的衝動。牠的最高的活動為思想，所以牠就在牠的動作的最高頂做理解自己的活動。在精神方面，知識自己為最高目的，牠對於自己不僅以直觀為最高目的，並且又以達到牠自己的思想為最高目的。民族精神應該完成這種目的，並且牠也將完成這種目的；但是這種完成同時就是牠的沒落，而這種沒落就是另一階段，即牠一精神的出現。個別的民族精神其所以成就自己者，乃是因為牠過渡到另一民族的原理，於是就生出各民族各種原理之進行(Fortschreiten)發生，(Entstehen)、遞嬗(Ablösen)。要指出這種運動之關聯在什麼地方，那就是哲學的世界歷史之任務。

(註) natus (國民) 這個字是與 natura 這個字同樣從 nasci (生或發生) 轉化來的。海格爾因而特用民族這個字以示與受

自然的規定的(國民)這個字者即。(河野註)

民族精神之抽象的進行方法是全部時間之感覺上的進行，一個初步的活動，具體的運動是精神的活動(Geistige Taetigkeit)。一個民族在其自己內部力圖進步，他親自經歷那種進行與沒落。在這裏，前者為教育的範疇(Kategorie der Bildung)，過度之教育與錯誤之教育的範疇(Kategorie der Ueberbildung und Verbildung)，後者之於民族則是他的頹廢的產物或源泉。然而即用教育這個字，對於民族精神之實體的內容也還不能有什麼決定：教育是形式的東西並且完全是為普遍性的形式構成的。所謂有教育的人就是他知道把他一切的行爲都加上普遍性的特徵上，他拋棄了他自己個人的特性，他遵循普遍的原理去行動。教育是思想的形式：更詳細說呢，這其間並含有，人類知道克制自己，他不單是依他的性向，情慾而行動，並且使自己集中起來。他由是而對於對象，即客觀與以自由的地位並且慣於抱着理論的態度。因此，那在各個個別的事物之中去理解牠的各個個別的方面，分裂各種事能的習慣，即各方面之分裂作用，抽象作用就被結合起來了，同時，這些方面的每一方面都將賦予以一般性的形式。有教育的人之於各種對象則知道牠們種種不同的方面：這些不同的各方面在他都是有的，他的受過教育的反省給與了牠們以普遍性的形式。其次，他又能在他的動作的時候，一聽各個個別方面之所為。無教育的人類則不然，他抓住了主要事項，因而他可以傷害其他五六人的好意。有教

育的人類因確保各種不同的方面，而具體地行動；他以依據普遍的觀點(Allgemeinen Gesichtspunkt)，普遍的目的而行動以爲常。於是，所謂教育就是表現那單純的規定：對於某種內容加上一個普遍事物之特性的印證。

同時，精神之發展還應該更具體地理解做教育所由之而出現的運動。這是精神之普遍的事物，即精神對於自體所應置定的各種規定。這在主觀的意義上，也是可以理解的：並且在這個時候，大家把精神因自體而有的事體叫做素質(Arlage)，而在精神定立的限度內，又叫牠做各種屬性(Eigenschaften)，各種技能(Geschicklichkeiten)。其次，所產生的事物自身也只有在主觀的形式中才可以理解的。在歷史之中則不然，所產生的事物都是像那依精神而產出的對象，行爲，事業那樣存在於原來的形式之中的。民族精神是知識，而思想之於民族精神之實在的活動則是，精神知道牠的事業不再僅是主觀的事業，而是客觀的事業。在考量這些規定的時候，所應注意的是：人類所存在於其內部的與其行爲之間，常造成一種差別。然而歷史之中這種差別不是真實的；人類行爲之連續就是人類自身。有人或許想像道，有時縱或行爲沒有什麼用處，然而他的志向，意圖或許可以是好的。在個別的事物之中，自然會發生人類自己行爲的變態，然而這完全是部分之事而非全體。其實外部事物與內部事物沒有什麼差別。特別是在歷史之中，像這樣暫時的乖離的造作，都是不行的。各民族的行爲就是各

民族，各種行為是他們各民族的目的。

精神在本質上，就是行動的，牠使牠自己成爲牠對自己而存在的那種東西，成爲牠的行為，成爲牠的事業：精神就這樣成爲自己的對象，於是牠就以自己爲牠自己的存在。一個民族的精神也是這樣：牠的行為應該使牠自己成爲現有的世界，而這一現有世界也就是存立於空間的；他的宗教，禮拜，風俗，習慣，藝術，憲法，政治的法則，牠的各種設施的全體，牠的可能發生的事件與行為，這是他的事業，——這就是這個民族。這種感覺，在任何民族中都是有的。於是個人在他的眼前就看到民族的存在爲一個已經完成而堅定的世界，而這一世界是他自己所應與之聯合爲一的。他自己要把這個實體的存在據爲己有，就是這個存在不能不使牠成爲他自己的性向與技能，就是在於這個個人自己要成爲某種東西。事業是現成的，並且各個人都要使自己與這個事業相習，使自己適應這個事業。若是我們考察這個事業之產生的時期，那我們就知道在這個地方，民族是爲着他的精神的目的而行動的，並且我們叫這種民族爲倫理的，道德的，強有力的民族，因爲這個民族產出那成爲他的精神之內部意志的東西，並且又在他反對外部暴力之客觀化的工作中防衛他的事業。在這裏各個個人與全體的分離還是不會發生的：後來，在反省的時代，這種分離才會出現。民族就是這樣地以他自己爲他的事業，所以他之所以存在於其本體中的自體與現實之間的分裂就這樣地消滅，而民族所以自己引以爲滿

足的就是，凡於他所對自體而存在的，他就把牠建立起來做爲他的世界。不過精神只有在牠這種事業之中，牠的世界之中享受牠自己。

那末，其次所應考察的問題，就是在精神爲所欲爲的時候所發現的問題。精神的活動是早已不能激起的了，牠的實體的心靈早已不是活動的了。精神的行爲與牠的所極端關切的關聯越發隔遠了。我所關切的某種事物只限於牠對於我還是隱約不明或則對於我的目的爲必要，然而牠還未達到的場合。因而民族就完成了他自己，達到他自己的目的，同時他自己的更深切的關切也就消失了。民族精神是一個自然的個體；牠繁榮着像這樣一種精神，牠由強大而凋落，由凋落而死滅。這種事情是含在有限性的本性中的，就是被限制的精神是無常的。被限制的精神是有生命的並且在這個限度之內，牠的本質上是活動的；牠從事於牠自己的產生，牠自己的生產，實現。當現實還不曾依據民族精神概念或是當民族精神之內部的概念還沒有達到自我意識的時候，是有一個對立的。然而一旦精神在牠的生命中賦與了牠自己的客觀性，一旦牠完全造作出牠的概念並且把牠完全實行，如我們所說的那精神，就達到牠自己的享樂，這種享樂已不再是什麼活動，而是牠自己內部的無所抗拒的悠然自適。一民族的最華美的時代，即青年時代則是屬於精神尚在活動的時代；在這個時候，各個人都熱望着保存他們的祖國，以適合於他們的民族的目的。若是這椿事完成了，那就成爲生活的習慣；而人類之死滅即在

於生活之習慣，民族精神也是同樣地死於牠自己的享樂。若是民族精神貫徹了牠的活動，那民族的活氣與關切就於焉熄滅；民族是生活於由少壯而老年，而高壽的享樂之過渡期中。當其始也，既有一種需要，一種迫切的要求；則由任何一種設施以滿足這種要求，而要求也就不再存在。要求不存在，設施也就消滅，在這地方就完全現出需要消失的現在。這個民族也許在他的目的的許多方面斷了念頭而只在僅有的範圍內去滿足自己。若是民族的想像超過這個範圍，那在現實不如想像所期的場合，他已經取消了這種視若目的想像並依了現實以限制目的。民族生活於既經完成的目的的滿足之中，墮落在已無生氣的習慣之內，並這樣趨向他的自然的死亡。雖是這樣，這個民族還可以在戰爭與和平之中，在內部與外部做許多事體；他還可以長期地過那沉淪的生活。這樣的民族也還可以激動；但是這種活氣只是各個人之特殊關心的活氣，已不再是民族自身的關切。那最偉大，最崇高的關切已經從生活裏喪失了；因為所謂關切只是在對立存在的地方才有的。

民族精神之自然的死亡可以指示出政治的失效 (politische Nullität)。這個自然的死亡就是我們所名之曰習慣的那種東西。譬如鐘表，發條一撥，牠自己就繼續進行。習慣是一個對立的行為，而這個行為所餘的只能是形式的持久，在這個行為之中，目的之充實與深入只不過託諸空言而已，——這種習慣就是一個存諸感覺之中的表面的存在，這一存在早已不在事實之中潛伏而行了。各個人就是這

樣地死滅，各民族也就這樣走到自然的死滅；當這些民族雖然還在繼續支持的場合，那牠已經只是一個麻木不仁，沒有生命的生存，這一生存沒有牠的制度上的需要，正是因為需要已經滿足，——一個政治上失效與怠倦。在這個時候，否定的事物 (Negative) 好像不是分裂，不是鬥爭，譬如，在古代的帝國都市 (Reichsstädten) (註) 就是這樣的，這些帝國都市，在牠們還不知覺牠們是怎樣一回事的時候，就在其內部無疾而終。一個民族在這樣死滅的時候，雖然出乎理想的生活之外，然而却可以得到非常的幸福。在這種時候，這個民族就當做一個更高的原理的資料而成爲適合更高原理於其中的其他民族之屬省。然而一個民族所獲得的原理爲現實的事物；雖然，這個民族在習慣之中，走到死滅，然而，就他一精神的東西說來，他却不曾淪胥以沒，乃是促進他自己進行到更高的事物。可以使我恐懼者爲諸行無常 (Vergänglichkeit)，然而我們就在精神之更高的理想之中，更深刻地認識這種無常是必然的。在這個地方，精神就是這樣地安置下的，就是，牠由無常以完成牠的絕對的最後目的；因此我們就不得不與精神的無常相悅以解。

(註) 亦名自由都市。政治上，經濟上雖請候而獨立的，具有種種特權的中世紀之帝國直屬都市。這種都市在意大利與

德意志是所在多有，而要以屬於漢薩同盟的都市爲牠的典型。漢薩同盟主要的爲北德意志地方之都市的政治的經濟的

聯盟，這個聯盟包含着自十二世紀之中葉迄十四世紀末全盛時期的約有八十五個都市，備有陸海軍與王侯對抗，但是

後來就漸漸地衰歇了，到了一六六九年的最終的大會，不過僅有六個都市參加了。（河野註）

特殊的民族精神，則投之於無常，沒落，失却對於世界歷史之意義，喪失精神對於自己所已經把握着的最高概念的資格。因為無論何時，民族總是時代的驕子並且是那已經把握到精神之最高的概念的支配的民族。有些民族只有那不甚崇高的概念，這是可能的；然而這些民族在世界歷史中是沒有人顧及他的。

四 世界精神之過程

然而，因為民族為普遍的事物，為總括的類（Gattung），所以顯現出一個更進一步的規定。民族精神就自身說來是視若類而生存的；這其間存有下面一種可能性，就是，那存在於民族精神之中的普遍的事物在這個生存之中好像成爲與之對立的東西。民族精神的否定之物成爲民族精神中的一種現象；思想則高自位置於直接行爲之上。因而民族精神之自然的死滅又好像是他的自殺（Tötung seiner selbst）。因而我們一方面又觀察民族精神所自招的沒落。這種滅亡的現象有其各種不同的形態，有的是從這形態之中顯現出來那頹廢的徵兆各種情慾都脫却束縛，有的是各個個別性都在企圖他們的滿足而實體的精神就因是短促而於焉漸滅。各個個別的關切銷滅了各種力量，銷滅了以前獻給全體助各種能力自身。因此，否定的事物好像是從其自身出來而使其自身特殊化的頹廢。這種事情與那奪去民

族之支配權而使之喪却他的第一等民族地位的外部的強力。但是這種外部的強力只是屬於一種現象；若是民族不在牠自己的內部喪失生命，死滅，那就絕沒有什麼權力能以反對這個民族精神，或則在這種民族精神中發揮牠的破壞力。

然而，在無常的因素之後更進一步的是，死之後必然就生出生命來。我們或許也可以像想到這一個蕾蕊凋落，那一個蕾蕊發生那樣的自然界的生命。但是在精神的生命之中却不是這樣。樹木是多年生長的，始而發出嫩枝，繼而着葉，繼而開花，終而結果，並且常是這樣地周而復始。一年一生的植物，除了牠的果實以外，不延長牠的生命；樹木則經過數十年之長期，但是牠結局也還是要死滅的。自然界中的復生只是同一物的再生而已；牠是具有長此同樣的循環之悠久歷史的。在太陽之下沒有新的東西。然而關於精神的太陽(Sonne des Geistes)那就又當別論。精神的太陽之運行，即運動，不是一個自己的反覆(Selbstwiederholung)，而是那變易的光景，這種變易的光景是精神自身所造成的常變化的各種形像，所以精神的太陽在本質上是進步的。這種進步是在民族精神為牠的思想之否定性所解體的過程中照下面這樣表現出來的，就是，認識——即對於存在之思想上的理解——為一個新形態，簡直就是一個一部分保存，一部分淨化的原理之更高形態的源泉與發祥地(Geburtsstätte)。因為精神是普遍的，是不滅並保存其自身之平等性的類。精神一定的形態不但在時間上自然地要成為

過去，並且在自我意識之自發的與意識的活動中也就要被消滅。因為這樣消滅是思想的活動，同時，牠又是保存與淨化（Verklaren）——因而精神在一方面取消牠現在存在的東西的實在（Realität），即存立，同時，另一方面，牠又獲得牠在從前這樣單純存在的東西的本體，思想，普遍的事物。精神的原理已不再是像牠從前那樣存在的這種直接的內容與目的而是這種內容與目的本體。

在我們，要指證出從這一民族精神到那一民族精神之過渡，就應該注意，普遍的精神完全是不滅的，然而在那屬於世界歷史的民族精神，那就應當知道牠的事業是什麼，應當完成牠對於這種知識的思想。當這個時候，這種思想，這種反省對於牠把牠認做一種特殊原理的直接事物不起什麼尊敬；於是牠就把主觀的精神與普遍的精神分開。各個人都退歸到自己內部，各努力追逐其自身之目的；我們已經說過，這就是民族的頹廢；各人都依着各人的熱情樹立他自己的目的。然而，同時思想在精神退歸於自己內部這種當口，牠又以特殊的現實而出現，於是就發生各種科學。因而各種科學與一民族之頹廢，沒落常常是相伴而來的。

然而這裏就合着一個更高的原理之發端。分裂就含有合一的需要，伴着合一的必要，因為精神是整個的。精神是有生命的而其強力又足以產出統一而有餘。精神以較低的原理出現於其間的對立，即矛盾引到更高的原理。所以希臘人當他們的鼎盛時代，在他們的高尚的倫常之中，不會有過普遍自由

的概念；他們確是有 *Kathlékon* (註)，即相應的東西，然而却没有道德即良心 (*Mora Iustitiae oder Gewissen*)。精神之所以退歸於自己內部的道德，精神之所以逃遁於自己內部的反省，在那裏是不曾有過的；有之自蘇格拉底始。不過，反省一旦發生，各個人又各自復歸於自己內部並與風俗脫離以生活於自己內部並依自己的規定而生活，於是就生出頹廢，生出矛盾。但是精神在對立之中，是不停止的，牠要求一個合一 (*Verhingung*)，而在合一之中，就伏着一個更高的原理。援助精神以達到牠自己，達到牠的概念的這種過程就是歷史。所以分裂就含有意識之更高的東西；但是同樣地，這種更高的東西還有那不納入意識的一面。若是人格的自由之原理已經存在於其中的場合，那對立才能顯現於意識之中。

(註) *Kathlékon*，希臘語，有相當的事物，義務，責任等意義。(河野註)

所以這個行程的結果是，精神因為牠自己變為客觀並且思想牠的這個客觀化的存在的原故，所以一方面摧毀了牠的存在的定性，另一方面却理解到普遍的事物，並由是而給牠的原理一個新的規定。因此，這個民族精神之實體的定性就發生了變化，即民族精神的原理變成另一原理，並且是更高的原理。

獲得並認識這種過程之思想，在以哲學的見地去理解歷史而使之成為概念的場合，是非常重要的。

點，是牠的心靈與特徵。一個個人只是孤獨地經過各種教育的階段，依然還是同樣的個人；一個民族一直到牠達到牠的精神之普遍的階段，都是一樣。在這一點上，就含有變化之內部的必然性，即概念的必然性(Begriffsnotwendigkeit)。然而生活之無力就在——我們已經指證過了——無論何者開端與何者結果，要皆歸於崩潰這一點上指示出來。這在個人與民族的生活之中也是這樣。一定的民族精神只是世界歷史的過程中的一個個體。一個民族的生活結成一個成熟的果實；因為民族的活動是向着貫徹他的原理方面進行的。然而這一果實不是復返於牠所自而生的民族的懷中，這個民族能得到牠不是可以享樂的；却是相反，這一果實，將成爲這個民族的鴆毒。這個民族對於這個鴆毒不能撒手，因為他對於這樣的鴆毒具有無窮的渴望，然而飲這個鴆毒的結果，就是這個民族的滅亡，却是，這個滅亡同時就是一個新的原理之產出。果實又復變成種子，但是這個種子是使他一民族達到成熟的種子。精神在本質上就是牠自己的活動的結果；牠的活動就是超出於直接性之上，否定這個直接性而復歸於自己的內部。

精神是自由的；實現牠的這種本體，達到這種優越的地位，就是世界歷史中的世界精神之努力。知識自己，認識自己是牠的活動，但是牠的活動不是一次完成的而是在階段的行程中逐漸地完成的。每個個別的新的民族精神是征服世界精神以獲得牠的意識即牠的自由的一個新階段。一個民族精神之

死就是到達生命的過渡，但是這種過渡和那此一物的死亡，即引起其他一同等之物的產生之自然界不同。世界精神從低級的規定前進到更高級的原理，更高級的自身的概念，前進到牠的理想之更發展的表现。

五 最終目的

所以這裏所成爲問題的就是人類所有的最終目的 (Endzweck)，就是精神在世界之中志在要完成牠的最終目的，就是牠用着絕對的強力拚命地追求以求實現的最終目的。關於這個最終目的的更進一步的規定是與那以前所述的關於民族精神的事體有關係的。我們以前所說的是，那與精神之研究有關的問題除却精神自身以外，不能有什麼別的東西。精神以外沒有什麼更崇高的東西，精神以外沒有什麼值得做精神的對象的東西。精神一直到牠知道牠自己之爲何物以前，不能休息，也就不能從事於其牠別的東西。這自然是一個普遍的，抽象的思想；並且這是我們所說的這種思想，即牠爲精神所關切的最高的，唯一的思想與我們在歷史中所看見的那種思想，即形成各民族與各個人之關切的思想之間的一個鴻溝。在經驗的觀察中，我們看見那使各民族在數百年之久的期間率率從事的特殊目的，即各個特稱的關切，例如，我們看羅馬與加塔哥 (Karthago) 之間的對立。而在各種歷史的現象中要認識我們所呼爲本質上的那種關切，這却是一個更大的鴻溝。若是最初發現的各種關切與那被叫做絕對的關

切之間的對立後來才討論，那末，至少，自由的精神因為牠是自由的精神，所以必然要與自己有關；不然的話，那精神就要有所依附而不是自由的云云這類的思想是容易理解的。若是精神獲得牠自己的意識或則世界適應自己而造作——因為兩者是一個東西——的目標，這樣地決定了，那我們可以說，精神以自己為有對象性，或則反過來說，精神從牠自身產生概念，把牠客觀化，就這樣成為牠的存在；牠將在對象性中意識到牠自己，在這上面，牠是幸福的，因為什麼地方對象性適應內部的要求，那個地方就是自由，——所以若是目的已經決定，那精神的進步就得到更精細的規定，就是獲得那關於：進步不是單純的量的增大這一方面的規定。我們可以馬上把與此事有關係的連帶地說一說，就是，我們在我們的尋常的意識之中也可以承認，為認識本體而獲得的意識是已經通過了教育的階段的了。

因此，世界歷史的目的就是：精神所要獲得的知識為牠所如實存在的知識，並且把這種知識變為對象，把牠實現於現有世界，把自己當做客觀的東西產生出來。就本質說來，目的是產生出來的東西。精神不是像動物那樣的自然物；動物是像牠現在那樣存在的樣子的直接地存在的東西。精神產生出自己，造成牠自己之所以為自己的，這就是精神。因此，精神之現實存在之最初形態只是自己活動。牠的存在是有現實性(Aktualität)的，不是什麼靜止的存在，而是產出自己，為自己而存在，由

自己以創造自己的存在。精神爲的要如實地存在，精神是真實的這一事實是因爲精神已經產生出牠自己來了；牠的存在是那絕對的過程（Absolute Prozess）。牠自身與牠自身間的媒介不是由於別的而是由於牠自身的。這個過程中間含有下面一點，就是精神具有各種因素，牠自己的內部，保持着運動與變化，忽而規定這樣，忽而又規定那樣，變化無端。所以在這種過程中間含有本質上的各階段，而世界歷史就是神的過程，即精神在其中知識自己實現自己，知識真理並實現其真理之階段行程的表現。這就是自己認識之一切的階段；最高的命令（das höchste Gebot），即神之本體就是認識自己，知道自己之所以爲自己的東西並且產生自己之所以爲自己的東西。牠在世界歷史中所完成的就是這件事；牠之產生自己，則有各種一定的形態，而這些形態就是世界歷史的各民族。這就是那每一個都表現一個特殊的階段並且在世界歷史中這樣地劃分各時代的各種形態。若是更深切地理解，那末，這就是精神關於自身所已經發現並不得不把牠見諸實現的各種原理。因此，這中間就有一個本質上的關聯，這個關聯除却精神的本性之外，沒有別的表现。

世界歷史是精神在牠的最高形態中之神的，絕對的過程，即這種階段行程的表現，牠由這個階段行程獲得牠的真理，即關於自身的自我認識。這些階段的各種形態是世界歷史的各民族的精神，——其倫常的生活，其憲法，其藝術，宗教，科學的各種決定性。這些階段的實現是世界精神之無限的衝

動，牠的不可抗的熱望；因為這些各階段的編聯及其實現就是牠的概念。——世界歷史只是指出精神怎樣漸漸地達到意識與真理的要緊；精神之於意識也，始而朦朧地感覺到，繼而牠就發現牠的主要之點，末了，牠就獲得完全的意識。關於這種進步的最終目的，我們在前面已經說明過了。一個必然階段的聯貫之中，民族精神的各種原理，其自身只是一個唯一的普遍精神的各種因素，而普遍的精神在歷史之中經過這些因素，使自己飛騰，使自己完結而成爲一個把握自己的總體。——

對於精神所由之而實現牠的目的於歷史之中的這一過程的觀察（Anschauung）則有一個流布甚廣的觀念——何者爲理想與這個理想之與現實有何等的關係云云的觀念——與之對立。有人以爲，理想不能實現於現實——那所時常成爲要求的都是空幻的理想，理性的理想——特別地以爲，少年時代的理想被冷酷的現實所輕視而成了泡影，我們所頻頻地耳熟的，除了這些哭訴，沒有別的東西。這個航行於生命海中觸着奇酷的現實之暗礁而沈沒的理想，首先只能成爲主觀的理想並且是屬於那自命爲高貴聰敏的各個個別的個性的理想。這種理想原理就沒有聽見過。因爲個人在牠自己的個別性中所給自己引導出來的東西，不能做普遍的現實的法則，猶之不乎世界法則能做那在其中動輒得咎的單獨各別的個性之法則是一樣的。個人是時常就他自己，就他自己所欲完成的高明的企圖，高貴的行爲，就他自以爲有主張的權利而有益於世界幸福的，他自己所有的重要性，造成他的觀念。關於這樣一些觀

念，我們不得不讓牠們仍然居在牠的原有的地方。我們關於自己，可以有許多除却對於自己的聲價之誇大的觀念沒有別的東西的夢想。個人之遭過侵害，這是可以有的；但是那却與在牠自己的進步的過程中把各個人當做手段的世界歷史無關。

但是在各種理想之中，我們也理解得理性的理想，理解得那在世界之中具有滿足真正要求之真(Wahren)善(Besten)，美(Guten)的理想；有人把這種理想之不能實現，看做客觀的侵害。詩人如希勒(Schiller)輩對於這種事情表現他們的感動動人的悲哀。不過，我們則不然，若是我們說，普遍的理性完成自己，那末，這種事情自然就與經驗的各個個別的人無關；因為在這裏，偶然，即特殊性依概念而獲得運用牠的非常大權的權力，所以經驗的各個別的人之更好或更壞，都是可以有的。我們關於一些特殊的事情自然可以想到，世界之中或許是有許多不法的事情。所以關於現象的各個性，有許多可以非難的地方。但是這裏不是以那個經驗的特殊的個體為問題的；那是應當委之偶然的，對於那個不是我們的緊要的問題。單單地非難並由非難發表他的知之較善，即更好的企圖之見解，也就沒比這再容易的事情。只着眼於各個個人與各個個人的缺點，而不於其中認識普遍的理性之主觀的非難是容易的並且可以藉保證那為全體幸福計的善良的企圖並故作那善良心腸的樣子而盛氣凌人，傲然自大。洞察個人，國家，世界指導的缺點比洞察他們的真實的內容容易。因為在否定的非難的場合，

對於事象不深入，就是說，沒有把握到事象的積極的方面，而高自位置，超然於事象之上。非難的確是可以有根據的；不過發見缺點比發見實體方面（例如藝術品）容易得多了。人類當他們正當地發見了可以非難之點的時候，他們便以為他們的能事已畢；他們自然是對的，然而同時他們也是不對的，因為他們忽略了那問題的肯定的方面。無論在什麼地方，若是看到事象之惡的方面，而不看到牠的肯定的，純真的方面，那就是極其皮相的左證。一般地說，老年行事多寬容，少年則總是不足；結果，人到老境其判斷事理也就圓融周到，這雖然是短處，然而這不僅是因為不關心世事而怡然自得，並且是由於生活嚴肅之深切的教訓，理會得事象的實體，現實的方面；這不是公正，而是正義。——

然而關於真實的理想，關於理性自身之理想的問題，那就是哲學所應達到的理解，就是，現實世界是像現實世界之如實地存在着，合理的意志，具體的善實際上就是極有強力的，即完成自己的絕對權力。真實的善，即神的普遍的理性也是貫徹自己的權力。這個善，這個理性，在牠的具體的表象上，就是神。善之所以為善，不僅視為理想的全般，並且視為我們所名之曰神（Gott）的活動（Wirk-samkeit）。哲學的理解，就是絕沒有一種強力凌駕上帝的權力之上以阻礙上帝貫徹自己的善的權力，上帝的權力，就是，上帝無所不對，世界歷史不是別的，只是表現為神意統治的計畫罷了。上帝統治世界；上帝統治的內容，即他的計畫的完成就是世界歷史。理解這種事件是世界歷史之哲學的任務，

而牠的前提就是，理想貫徹自己，只有適應理想的東西，才有現實性。在這絕不僅是理想的上帝，理想的大圓淨光之前，那世界彷彿是一個撲朔迷離的外觀忽焉消失了。哲學所欲認識的爲上帝理想之內容，上帝理想之現實，而所欲辨明的則爲被人侮蔑的現實。因爲理性是對於上帝事業之領會（Vernehmen）。

凡所名爲現實的東西，都被哲學視爲一種爛污貨，這種爛污貨從表面看來，可以算得爛污，然而就自體上看來却不真實的。這個洞察所包含的，我們可名之曰對於所發生的事件之絕對的不幸，即撲朔迷離之意象上的慰藉。因此，慰藉只是對於那不應發生而發生的惡害的補償，本來是存在於有限事物之中的。所以，哲學不是一種慰藉，牠不單是如此，牠超度那跡近的不法的罪業之現實，牠使那個跡近不法的現實歸於淨業，而成爲合理的事物，把這種現實變成以理想自身爲基礎的東西，理性即因此而得到滿足。因爲理性之中有神在焉。伏在理性的根基之中的內容爲神的理性而本質上就是神的計畫。若是把牠當做世界歷史來理解的話，那就不是主觀的意志中的理性同於理性，而只是上帝的活動同於理想。但是在觀念之中，理性就是對於理想的理會，照語原說，已經是對於那所已發表了的事物（Lagos）的理會，——並且是真實事物的理會。真實事物的真理，爲所創造的世界。神說話；他正是說出自己的事物，並且他是那使自己說出自己，理會自己的大力。而在理性中理會得的东西就是神的真理，即神自己的肖像。所以哲學的職志在於講明，空虛者非理想，而現實存在的才是理想，——

理想就是使自己理會自己的東西。

(註) *Logos* 爲希臘語，有「言語」，「意義」，「道理」，「理性」等意義，但此處應譯爲 *Vernehmen* (聽，理解)，故 "*Logos*"

具有已經說出來的「言語」的意味。(河野註)

第二節 實現的手段

一 個性

不過這裏馬上就發生一個問題，就是：理性之實現用什麼手段呢？這是我們在這裏所應考察的問題。

自由所由之而產生於世界的手段，這種問題就把我們引到歷史這樣東西的現象之中。若是自由之所以爲自由，最初是內部的概念，那自由的手段却反是外部的事物，現象的事物，因而這種現象的事物所表現的就是直接放在我們眼前的歷史上的事物。然而我們最初接觸的歷史的光景 (*Ansicht*) 所指示給我們看的是人類的各種行動，而人類的這些行動是則發端於他們的需要，熱情，他們的各種關切並由之而形成的觀念與目的，他們的性格與才能 (*Talenten*)，簡直可以說是這樣，在這種活動的表演之中，只有這些需要，熱情，關切等等表現爲衝動彈力 (*Triebedern*)。一方面各個人也要求更普遍的

目的，即要求善（Gutes），然而他們所要求的是這個善，即有限制的善，例如，對於祖國之高尚的愛情（*edle Vaterlandsiebe*），但是這種高尚愛國心，對於世界，對於世界之普遍的目的則居在一個不重要的地位，或如個人的家庭之愛，朋友之愛，——如所謂公正廉明全般的事物也是如此。總而言之，一切的德性都屬於此類；不過我們在這種德性之中，確實可以看見這些主觀事物自身的內部與牠的活動的範圍之內之理性規定的實現；但是這只是與全人類大衆無足重輕的各別的個人，——若是我們不得不把他們當做各別的與其餘的個人比較的話——；並且這些無足重輕的各別的個人所有的德性之存在的範圍，也是同樣地限於比較狹小的範圍的。然而，另一方面，各種熱情，所特殊關切的各種目的，自私心的滿足是最強有力的東西；牠們絕沒有把那欲以法律與道德加諸其身的限制放在眼中，並且熱情的自然強力（*Naturgewalt*）之支配人類比起那馴致而成的秩序與節制，法律與道德之人爲的令人厭惡的訓練之支配人類更爲直接接近，此等東西（指熱情等等）之所以有力就在於此。

若是我們觀察各種熱情的這種表演並把這些熱情之暴行的結果，把那不僅伴着熱情，並且伴着，不但伴着，而且是特別地伴着的所謂善良的企圖，合法的目的的那種東西無知的結果，放在我們的眼前，把禍害，罪惡，人類精神所已產出的極其繁榮的各帝國之沒落放在眼前，若是我們用他們的不可名狀的悲哀之極深切的同情憑眺個人，那我們對於這種生滅無常，只好付之悲歎，同時因爲這種沒落

不僅是自然的一種事業並且是人類意志的一種事業的原故，那我們對於這種表演還不禁要發生道德的悲哀，發生一種良善的精神的義憤，若是我們具有良善的精神的話。我們對於那種結果，絕不能用修詞學上的誇張，而只能把那對於各民族與各國家的形態以及對於私人德性所忍受的極其高尚華美或則至少也沒有蒙忍罪惡的不幸，更正確地總括起來，進而爲極可恐怖的畫圖的描寫，並且因此同樣地達到那極深刻與極難勸慰的悲哀的感情，反對這種悲哀，則獲得絕無可以避免的結果，而我們對於這種結果或許由下面的說法使我們自己堅固不搖，或從下面的說法而脫離出來，就是，我們想：這正是如此，一個命運；對於這種事情是絕無可以更易的，然後我們從那種可以使我們獲得悲哀的反省的無聊愁悶逃遁到我們的生活感情(Lebenseffth)，逃遁到我們那不求對過去無常的悲哀，而要求我們的活動的目的與關切，——又逃遁到那立於寂靜磯頭而由此寂靜磯頭安然遠眺彼方之瓦礫縱橫的廢墟以爲樂的利己之心。然而我們又把歷史看做這個屠宰臺子，在這個屠宰臺子上面，各民族的幸福，各國家的智慧與各個人的道德，都供其犧牲，那末必然地就會發生：這種龐大的犧牲究竟爲誰(Wem)，爲什麼、最終目的、這個問題的思想。由此發端問題是常常地移到我們所以爲我們的觀察之普遍的發端上面；由這個發端出發，我們馬上就把那給我們展開憂鬱的感覺與對於這種感覺之瞑想的反省之畫圖的各種事變，規定爲我們只欲在其中把牠看做我們所主張的事物之手段的分野，我們的主張是，實體的

規定，絕對的最終目的，或則諸如此類的事，即世界歷史之真實的結果。我們自始就已經拒絕取道於反省，從那特殊的光景到那普遍的情狀；而且真實地超越前述的光景和對於這種光景的感覺，並在實際上解釋那前述的觀察中所加於我們的神意統治之謎，這本來不是感情豐富的反省所關切的事，而豐富情感的反省所關切的事情，毋甯說是在前述的否定結果之空虛無意義的優越性中，感到憂鬱中的快意。於是我們就歸到我們所曾採取的立場；而我們關於這個立場所欲述說的各因素也就含有對於從這種畫圖裏發生出來的問題的答覆之各種本質上的規定。

我們所注意的第一點，就是，我們所曾名之為原理 (Prinzip)，最終目的 (Endzweck)，規定 (Bestimmung)，對自體而存在的精神，精神的本性，精神的概念，——只是普遍的事物，抽象的事物，原理，因而又是原則 (Grundsatz)，法則為普遍的事物，內部的事物，像這一類的東西，無論在牠自體是如何真實，然而完全不是現實的。各種目的，各種原則等等在於我們的思想之中只是存在於我們內部的意圖之中，或則也存在於書籍之中，然而還沒有存在於現實之中；換句話說，凡所謂自體者只不過是一個可能性，一種能力，但是還沒有從牠的內部出現於實在界。要實現這樣的可能性，不能不加上第二個因素 (Moment)，而這個第二個因素就是實行，實現，至於實行，實現的原理為意志，為人類在全世界中的活動。前述的各概念，自體上存在的各規定之實現，偏只是依這種活動實現

的。

各種法則，各種原理不是由自己而直接地生活，直接地適用有效的。把這些原理，法則施之事業與生存之中的活動是人類的需要，衝動，更進一步，就是人類的性向與熱情。我有什麼事情要把牠見諸行爲，移諸存在，那在我這種事情就應該是極重大的；我應該朝夕于斯以促其實現我將因此實現之完成而滿足，——那就應該是我所關切的事情。所謂「關切」者就是念茲在茲，朝夕于斯（註）的意思；我所不得不爲活動的一個目的，無論用何等方法，也都應該是我的目的；縱然我在爲之活動着的目，在其牠許多方面還與我沒有關係，然而我總應該同時依這種方法滿足我的目的。主觀在一種活動，一種勞作之中尋着牠自己的滿足，這是主觀之無限的權利，自由之第二個本質上的因素；若是人類對於某種事物可以發生關切，那人類就應該可以對於此事物朝夕于斯地活動，換句話說，人類對於某種關切的事情要求他自己的關切，要想己身參與其中，要想在其中找到他個人已身的感情。我們在這裏應當避免一種誤解，就是：有人非難這種事情，他帶着惡意的關於個人的非難，是對的，他是一般地都關切的，——但只是自己說有關切罷了，——就是說，他只是營求他個人的私利，即他對於普遍的目的沒有心情，只是孤獨地營求他私人的利益，只是孤獨地營求他自己的事情，當那普遍的目的場合，縱然也有幾分反對這種目的，妨害牠，陷於不利，供其犧牲，然而他總是汲汲於他的私利。

然而誰人要去爲一椿事情活動，那他就不是一般地關切，而是朝夕于斯，——這句話表現這種區別是正確的。所以若是朝夕於斯地活動的個人也不能滿足自己，那就什麼事也沒有，什麼事也不能成；——這個自己，就是特稱的個人，就是說，他們有特殊的，縱與他人共通，而却爲他們特有的，——就是說，同一個人，與他人雖有別，然而以其內容言之，則沒有什麼區別的——各種需要，各種衝動，——一般的關切：在這種關切之中，不但含有個人自己的需要與意志的關切並且也含有那個個人自己的洞見，自己的確信，或則至少含有他對於定見(Darüberhauens)，意見(Meinung)的關切，若是在其他的推理，悟性，理性的需要已經覺醒的場合的話。其次，人類也要求，當人類應該從事於一件事物的活動的場合，那這件事情就是完全合乎他的脾胃的，他們要求，他們因他們對於事件的良否，這種事件之是否正當，有用，利益等等的意見，即確信，他們就朝夕於斯地活動。這特別地是他們時代的一個本質上的因素，在我們這個時代，人類有什麼活動完全不像從前那樣依賴與權威，而是要以他們自己的了解，獨立的確信與定見把他的活動的部分貢獻給這一事象。——

(註)所謂“Darin, sein”，直譯曰在吾中，所謂“Vobis esse”，直譯曰「同心共事」，都不大妥當，故易之以中國的成語(譯者註)

我們在世界史中應從事於表現在人類意志，人類自由之要素中的理想的研究，所以意志爲自由之抽象的基礎，然而牠的產物則爲一個民族之全部的倫常的存在。理想的第一原理在這個形態中，如以

前所說過的，就是這個原理的自身，是抽象的，牠一原理則爲人類的熱情；這兩個原理就形成世界歷史之所由組成的經（Einschlag）與緯（Faden）。像這樣的理想就是現實；各種熱情則是理想所用之以伸張自己的手腕。這是兩個極端；那聯合牠們兩者而牠們兩者又競爭於其中的中間的東西就是人倫的自由。若是用客觀的觀察，則理想與特殊的個性是站在必然與自由相衝突的大矛盾之間。這是人類對於運命的鬭爭；但是我們不把必然看做運命之外部的必然性，而是把牠看做神的理想之必然性，因而就發生問題：這個崇高的理想怎樣會與人類自由聯成一氣的呢？人類的意志，當牠能以抽象地，絕對地並且自體地及對自體地爲所欲爲的時候，那牠是自由的。那末，那普遍的事物，合理的事物，怎樣能以一般地在歷史之中成爲決定的事物呢？這種矛盾在此地個別之點上是完全不能解說的。但是請思想思想下面的事情罷。

火焰消蝕空氣；而空氣則爲木材所營養。空氣是樹木生長之唯一的條件；木材因火而發生消蝕空氣的作用，那就是木材對於自身從事鬭爭，並且是對於自己的源泉從事鬭爭；然而空氣之中有酸素（Sauerstoff）繼續地存在着，樹木又因之不斷地青青地繁茂。一個人要建築一所房子的時候，也是這樣，這種建築房子的事，當然是隨他的意；然而他關於建築房子的一切事情不得不藉助於各種元素。但是房屋又是對各種原素保護人類的的安全。所以這裏的各種元素將是用以反對自己的；然而那普遍的

自然法則並不因此有何等妨害。房屋建築最初是一個內心的目的與企圖。對於這種建築有各種特殊的原素以爲之手段，有鐵，石木，木材以爲之材料。各種原素用以加工這種材料：火，以鑄鐵，空氣，以發火，水，以運轉車輪，截木材等等。結果是這樣：於房屋之建築的原素的空氣爲房屋所阻隔，雨水之泛濫與火災若是這種房屋是耐火建築的話，也就同樣地爲房屋所防止。石與樑是服從重力的，爲重力所壓而沉諸地底，然而牆壁則又由石與樑以支持重力。各種原素就是這樣地依牠們的本性相爲利用，相互致力於一種產物，復爲這種產物所限制。人類的各種熱情之所以滿足自己的方法，也是同樣的，熱情依着自然的規定完成自己與其目的並產出人類社會的建築物，即在其中給法律與秩序創造出對於自身的強力。我們知道在活潑的生活之中，是存有一種保障我們的法律的；而這種法律是自明的道理，牠是人類一個實體的行動方法，而這種行動方法就是常常逆乎人類的特殊的關切與目的的。人類在個別の場合則由普遍的法律鬭爭以貫徹他們特殊的目的；他們自由行動。然而普遍的實體之物並不願依這種行動以紊亂法律。世界秩序之中也是這樣的；在世界秩序之中，一個成分是熱情，牠一成分爲合理的事物。熱情是實行者。熱情決不是與倫常對立的東西，而是實現普通事物的東西。就熱情之道德的方面說，牠自然是追求他自己所關切的事情。所以一方面，牠好像是惡的，利己的。同時活動的人總是個人的；我就在行動之中；我所企圖使之成就的目的，就是我的目的。但是這個目的，可以成爲一

個好目的，也可以成爲一個普遍的目的。那所關切的事簡直可以是一個完全特殊的，然而却不能由之推論道，這與普遍的事物有背。普遍的事物是由特殊的事物把牠施諸現實的。

熱情被人看成不正當的，多少有點惡的東西，總以爲：人類不應該有熱情。熱情 (Leidenschaft) 這個名詞，自然也不是可以表現我現在所欲表示的完全適當的語意的話語。因爲我現在所欲表示的這個熱情的意思，就一般地說，就是從特稱的關切，特殊的目的，或則有人願意的話，就是從利己的企圖生出來的人類的活動，簡直是人類把他們的意欲與性格的全部精力 (Kräfte) 貫注於這等目的並爲這等目的犧牲其他也可以做爲目的的事物，甯肯犧牲其他一切事物的人類的活動的意思。這個特稱的內容與人類的意志是合一的，就是，這個內容造成功人類意志的全部決定性並與這個決定性是不可分離的；因此，人類的意志就是那人類意志之所以爲其意志的東西。因爲個人就是存在在那裏的這樣一個東西，不是人類全般，人類全般，實際上是不存在的，而存在的却是一定的人類。性格 (Charakter) 這個名詞同樣地也表現這種意志與智慧的定性。但是性格就是一般地說，牠包括一切特稱性於一身，包括各種私人關係中的行動方法等等，並不是定立作用與活動之中的這種定性。然而我認爲：意欲的這種定性不僅有私人的內容並且是普遍行爲之推動與作用 (Treibende uns Wirkende)，我是在這個限度之內了解性格之特稱的定性的。關於企圖 (Absichten) 只是一種無力的一相情願的內部的想

像，而這一內部的想像使柔弱的性格暗然隱藏並使之騷然不寧。

所以，若是我們說，沒有那個共同活動的關切的事情，一般地說，就什麼也沒有；並且我們在下面所說的那個限度之內叫關切做熱情，即全部個性把我們也有並且可以有的其他一切許多關切的事情置之腦後，而傾注牠的內部所有一切意欲於一個對象，集中牠的一切要求與力量於這一個目的這個限度之內；那我們就應該一般地說，世界之中，若是沒有熱情，不會成功什麼偉大的事情，熱情是主觀的方面，在這個限度之內，牠是意欲與活動之精力的形式方面；——在這個當口，內容或目的還是沒有確定的，——也就和在自己的確信狀態之中，在自己的明察與良知之中不會確定的一樣。其次，成為緊要的問題是：我們的確信究有什麼內容，同樣地，所謂熱情究有什麼目的，此一目的與彼一目的究竟誰有真實的本性。但是，反過來說，若是目的有這種真實的本性，那末，為目的之出現於實在界而成為現實起見，那包括欲求，衝動，熱情，以及自己的明察，意見，確信等等這一切一切的主觀意志的要素，是必要的。

由這個關於一個目的之一般的歷史的現實之第二個本質上的因素，同時，我們又順便考察一下國家的問題，若是市民的私人的關切與他的一般的目的相結合，一個人可以在別一個人中間找到他的滿足與實現，那照這一方面看來，國家在其自身內部是秩然有序和精力瀰滿的，——這在牠自己一方面

說，是一個極重要的命題。但是，在國家之中，當悟性的長期鬭爭的時候，一直到牠達到那合乎目的意識的長期鬭爭之中，需要許多形形色色的設施，各種合乎目的的制度之發見，同樣地又需要與特稱的個人利益及熱情的各種鬭爭，一個對於熱情等等之長時間的，困難的，一直到那種結合實現為止的長期的，困難的訓練。這樣一個結合，在國家的歷史中就成爲牠的繁榮，牠的道德，牠的強盛與牠的幸福的時代。然而世界歷史不是以任何一個自覺的目的開始的，——卽如，在人類之特殊的團體內，他們的共同生活之單純的衝動已經有了對於他們的生命，他們的財產之保全的自覺的目的，然後，因爲這樣的共同生活的實現，於是這樣的目的馬上更進而決定保持雅典的都市 (Stadt Athen)，羅馬的都市等等，並且因爲在此等都市中所發生的災害與需要，那種任務又指出更進一步的規定。世界歷史是以牠的普遍的目的 (allgemeinen Zweck) 卽精神之概念的滿足，僅僅視爲自體，卽自然而開始；——這個目的是內部的，無意識的內部之最深處的衝突，——世界歷史之全部的作業，如我們所已經說過的，就是把這個衝動變成意識的工作。因此，我們所名之曰主觀的方面的東西，要求，衝動，熱情，特稱的關切，以及意見與主觀的意象，表現爲自然物，自然意志的形態，是對自己而存在的。這種不可測度的大量的意欲，關切與活動就是世界精神完成牠的目的，——使這種目的進而成爲意識並實現這個目的——的工具與手段；而精神的這個目的只是尋求自己，完成自己並直接了當視自己爲現實。

然而前面所述的各個人和民族的各種生活態度 (Lebensweise) 一方面，牠們追求牠們自己 (Sich) 與滿足牠們自己，同時又是一個更崇高，更廣大的事業的手段與工具 (Mittel und Werkzeuge)、關於這種更崇高與更廣大的事業，各個人與各民族是無所知的，他們是無意識地把牠完成的，他們對之無所知與無意識地完成的東西或許就要成爲問題，並且實際上已經成爲問題，這個問題不但他們無所知並且在各方面被人拒絕，人家罵牠是夢想，哲學並且這樣地輕蔑牠。但是關於這個問題，我一開始就說明了並且說出我們的前提和信仰，——然而關於此事也只是僅就結果說一說並且在此處還不能越出範圍多所贅言——我們的前提和信仰就是：理性支配世界而且已這樣地支配了世界歷史並且是這樣地在支配着。其他一切萬有對於這個自體的與對自體的普通事物與實體事物都是居於隸屬地位，供牠的驅使並做牠的手段。然而更有進者，這個理性在歷史的存在中又是內在的並且在歷史的存在與經過歷史的存在以完成自己。普通的事物，自體的與對自體的全般的存在與個別性，主觀的事物之合一，——所謂只有這個合一才是真理，這是思辨的本性，就這個普通的形式說，是在邏輯中研究的。但是主觀方面，即意識，在現在尚包含在進步的過程中之世界歷史自身的行程之中，還沒有關於歷史之純粹的最終的目的，精神的概念之爲何物的知識。這個最終的目的也正因此不是意識的要求與關切的内容；但是，意識對於這個内容雖然是無意識的，然而普通的事物是存在於特殊的目的之中並這樣的特殊

的目的以完成自己。像上面已經說過的，這種關聯的思辨的方面是屬於邏輯的，所以我在此地不能說出這個關聯的概念並且不能說明牠，就是說，這個關聯，如我們所定名的，在概念上是不能理解的。然而我可以想法子舉出例子，在觀念上去理解牠，把牠弄明白。

就是，上述的那個關聯含着下面的事實：在世界歷史之中，經過人類的行動，還要生出一些完全在人類所以之爲目的而達到的事物以外，即完全是他們的直接的知識與欲求以外的東西。他們完成他們所關切的事情；然而還有其牠的東西與之俱來，這種東西，雖然也含在他們所關切的事物內部，却是出乎他們意識與意圖之外的。我們且舉一個類似的例子，譬如一個也許由於正常的復讎心，即因爲受了不正當的侵害而存心燒人家屋的人；在這個場合，已經發生一個直接行動與超出直接行動以上並且出乎自身以外的各種事情，即完全不屬於那自己所直接採取的行動的各種事情之間的關聯。這個行動就好像雷星之火在樑柱的一角這樣一種行動。所有因此還沒做到的，那牠自己會慢慢地做到；那放了火的樑柱的部分與這個樑柱之其牠的部分是相關聯的，這個樑柱與全部房屋的木料是相關聯的，而這所房子又與別的房子相關聯，於是就發生大火災，而這一大火災要使他所對之復讎的人以外許多別人的財產成爲灰燼，更犧牲許多人的生命。這種事情既不含在直接行動，也非做這樣事情的始願所及。但是，更進一步，這個行動還含有一個更遠大的普遍的規定：這種行動，在行爲者的目的中只

不過是用毀壞他的財產的方法去對個人復讐；但是，這種行動，進一步言之，還有一種犯罪，而這種犯罪更包含着牠的刑罰。這種犯罪也許不在行動者的意識之中，也還不在行爲者意志之中，然而這種犯罪就是他的行爲自身，就是這種行爲自身所完成的同一行爲之普遍的事物，實體的事物。——我們就這個例所可確證的是：直接行動之中所包含的有出行爲者的意志與意識之中所包含的以外的某種東西。然而我們就這個例子更可以知道，行動的實體，因而，一般地說，又是行動自身，就是反對那完成這種行動的行爲者的；這種行動是對於行爲者的反擊，這種反擊毀滅了行爲者，他的行動在牠是一種犯罪的限度之內，使這種行動歸於無效，而同復法律的效力。然而這個舉例的這一方面，我們最初是不注重的；另一方面是屬於特殊的情形的，——我也曾經說過，我只想舉個近似的例子。

但是，我還想舉個例子，——這個例子，後來在牠的適當的地方就會出現的（註一），並且牠自身在歷史上就含有普遍的事物與特殊的事物，一個對於自己之必然的規定與一個在特殊形態之中視爲偶然現象的目的之上述的合一（Vereinigung），而那種合一在這種特殊的形態中對於我們在本質上是重要的。凱撒（Caesar）當他縱然還沒有失却那優勢的地位，然而至少是要失却他已經達到與那些站在國家先頭的人比肩的地位，並當他爲他們所戰敗（註二），這些人已經轉變成了他的敵人，但是同時他們在他們個人的目的方面又有形式上的國家憲法（formelle Staatsverfassung）並以此形式上的國家憲法又

獲得法律的外觀上的權力，當他瀕於這種危險的時候，他就爲着要保持他自己的地位，名譽與安全的關切而與這些敵人鬥爭；而這些人的權力就是對於羅馬各州的統治，所以對於這些人的勝利同時就是對於這個全帝國的征服，於是凱撒就不變國家憲法的形式而做了國家的個人獨裁者。然而他所獲得的他的最初的消極目的之完成，同時就是羅馬史中與世界史中自體上之必然的規定，所以羅馬的獨裁（Alleinherrschaft）不僅是他個人的勝利，而且他的勞作又是完成那時代的自身反對自身一個本能（Instinkt）。這就是歷史中之偉大的人物，這些偉大人物自己的特稱的目的，含有世界精神的意志之所以爲世界精神的意志的實體之物。這種實質就是他們的真實的權力；牠是存在於人類普遍，無意識的本能中的。這些人類都在自己的內心裏被迫而向着這種實質並且對於那在他的關切之中曾經担當過這樣目的之實現的偉人絕不再堅持反對的態度。毋甯說是，各民族都圍繞在他的旗幟的周圍；他指示各民族並實現各民族自己的內在衝動之所在的那種事物。

（註一）參看本書的續編世界歷史的哲學第三部「羅馬的世界」（特別是哲學叢書七〇六頁以下）。（河野註）

（註二）凱撒與波木皮游（Pompeius）及克拉蘇士（Crassus）兩人組織三頭政治（Triumvirat）。但波木皮游與其黨徒在凱撒遠征加里亞的留守期間與元老院結托將凱撒除去。當時的元老院只是一個僅保留形影的形式上的政府，他的權力也不過是外觀而已。凱撒打倒了這樣的共和政治的幽靈之後，自己就成爲終身的專政者，自己稱帝以開帝制的端緒。

所謂民族的性質，即其自身之中互相區別의各種要素則屬於普遍的現象，屬於這種普遍現象的牠一原理爲個性，而這兩個原理又一齊屬於理想之現實。這就是民族之中，國家之中，關於兩方面的本質，即牠們的區別與牠們的合一的方法的問題。這個區別的方法與合一的方法就是理想所由之生存的有生命的過程。理想，最初就是一個內心的東西，不活動的東西，一個非現實的東西，存諸思想的東西，存諸觀念的東西，就是民族中的內心的事物；而這個普遍事物所假之以活動，從外部定立而使之成爲現實的東西的就是個性的活動，個性的活動就是在現實之中定立內心的事物並使那人所誤稱爲現實的單純的外部事物，順應乎理性。

個性之爲物，當牠還不是精神的或則還未臻乎文質彬彬的狀態的場合，那只能算在這種單純的外部性質自身之中；個人當他依照他的總體越發被人強力地納入實體之中而理想又納入於個人之中的時候，越發是個真實的東西。就是，內部事物是從民族的意識之中定立出來而民族對於那視若永久的自體的與爲自體的存在，視若本體的事物的真實之物，有其意識，普遍的事物與主觀性的關係就是這樣的關係。那自體的與爲自體的存在所假之以見諸意識的這種有生命的意識的完成，不是存在於牠的正當的方法，即普遍性的形式中的。若是意志只是內部的事物，昏昧的狀態，那牠不過是自然的意志並

且還沒會找到合理的東西。這種合理的東西，就是正誼，像這樣的正誼的心術，在意志方面，還沒存在。各個人對於他們的目的所有的知識，第一就是真實的日用倫常。我們不可不知道，那寂然不動的就是那在各個人中成爲原動力(Bewegende)之寂然不動的原動者(der unbewegte Bewegende)，如亞理士多德所說的。寂然不動之所以成爲這樣的原動力者是在於主觀在自體上就形成自由的特有性。所以這個永久不動之體不能不達到意識的地步，更進一步說，各個人的主觀又不能不成爲自由的，對自體的獨立的東西。我們已經在世界歷史之中觀察了那把自身造成獨立的各民族，同樣地，我們此地又在他們的民族中，照樣地觀察各個人。

理想在牠自身具有自知(Sichwissen)的規定，活動的規定。所以在世界創造以前，視爲上帝在其自身內部的永久生命的理想，是邏輯的關聯(Logische Zusammenhang)。當那個時候(世界創造以前。譯者)，理想還缺乏直接性之存在的形式；牠起初是普遍的，內部的，存諸觀念的(Vor-gestellte)東西。惟是，第二，理想不能不更進而走到那首先只在觀念上存諸牠自身之中的對立，承認牠的正當的權利，即爲之定立差別。這就是理想在牠憑依自己而存在於其中的自由，普遍的狀態中的差別，就是視若自身之內，純粹抽象的反省之理想的差別。普遍的理想出現於一方面，同時，牠又決定另一方面爲形式的自在，形式的自由，自己意識之抽象的統一，自身之無限的反省，無限的否定性

(unendliche Negativität)：那與自己對立而視若以太 (Atom) 以充塞乎兩間的自我 (Ich)，對立的最極端，理想之無所不在的對待。普遍的理想就是這樣，一方面爲實體的充實，牠方面則爲自由的放恣自肆之抽象的事物。上帝與萬有是互相對待的，並且每一個都是注定了當做一個對立異物；然而能知對於自我也是如此，對於自我也存有一個對立的異物。若是我們更進而把牠發展下去，那這個對立之他的中間，就含有自由精神之創造，世界之創造等等。這個對立的異物，即同時又爲數多性 (Vielfalt) 的以太，是有限性的全部。這在自身只是對立的異物之排異 (Ausschließendes)，結果，這個對立的異物對於在排異中間就有他的界限，有他的限制，因此，他自身就是有限性。這個自身的反省，即個別的自覺 (或曰自己意識—Selbstbewusstsein) 爲對於理想全般之對立的異物，因此也就是存諸絕對的有限性裏面的。

但是有限之物，即自由的頂點，這種形式的知識，牠的地盤是在那知道何者爲所應有的絕對理想之神的榮譽的關係中，在這種地盤之中含有知識之精神的要素之視若精神的要素，是合在這個地盤之上，因此，那絕對事物方面，即絕對事物之——雖然只是形式的——實在性 (Realität) 方面也合在這個地盤之上。理解這個對立之絕對的關聯是玄學 (Metaphysik) 之深切的任務。對於自我，則有其牠事物，視若神的事物，又因是而有宗教的存在，然而更進一步，又以世界全般，即有限性之普遍的範圍

之其他事物的形式而存在。自我在其中也就是牠自己的獨特的有限性；牠在這方面把牠自己解做有限的東西，因而就是有限的目的立場，即現象的立場。這個自身的抽象，即這種自由，一般抽象地說，就是絕對理想之活動的形式的要素。這個自知 (Dies sich Wissen) 是首先在自身之中一般地對於自己的意欲，並且在萬有之中對於自己的意欲而存在的；牠自己知識自己的這個知識的主觀性 (Subjektivität) 就應該存在於一切的客觀性 (Objektivität) 中。這就是自知之所以為自知的確證；並且主觀性更沒有其他的内容，所以牠應名曰理性的衝動，——這也恰和在虔敬的場合，只有和所謂主觀之被救濟的問題是一樣的。自我起初不想自己為知識自己的東西，而是想依照牠的直接性成為有限之物，而這個有限之物，就是牠的現象的領域。自我自己是想依着牠的特性而存在的。這是各種熱情所表現於其中的一點，個性之實現牠的特稱性亦在此。若是這種特稱性因此能以實現牠的有限性，那末，個性就把自己變成了兩重的東西；並且若是以太自身與牠的對立之牠依這個方法以相調和，那各個人就變得我們所名為幸福 (Glück) 的東西。因為我們所謂幸福者，就是那使自己與自己相調和的東西。我們也可以在歷史的考察中，以幸福為觀點 (Gesichtspunkt)；然而歷史却不是幸福的地盤。各種幸福的時代是歷史中的空白線頭。在世界歷史中，確實也可以有滿足，然而這種滿足却不是我們所謂幸福；因為我們所謂幸福是超越特稱利益這樣的目的的滿足。世界歷史中有意義的各種目的，應該依抽象的意欲

而保持之以精力 (Energie)。那曾經追求這樣目的的世界歷史上的各個人雖然確實自己得到了滿足，然而他們却不會想着那是幸福。

二 保存的個性

這個抽象的活動的因素應當看做那安處於內部深處之普遍的理想與外部事物間的聯合，看做牠們中間的媒介物 (medius terminus)，就是看做那把理想從牠的內面性決定為外面性的東西。普遍性，因為牠被決定為外面的，同時就變成個別的。內部之物在自己一方面是一個死物 (Totes)，是一個抽象之物；要經過活動，牠才成爲一個存在的東西 (Daseindeg)。反過來說，活動生出那自體的與對自體的本體 (Wesen) 之現象的空虛的客觀性。我們直到現在所考察的還只是理想之分離 (Direnktion) 一方面，就是考察理想分裂牠自己而成爲理想與以太，然而所謂以太，尤其是那自己思想自己的以太。這個以太是對於牠一事物而存在的，而牠一事物又是對這個以太而存在的；因此，這個以太就解做活動，解做自己內部之無窮的騷動 (unendliche Unruhe)。以太在一方面，在這一端是假定爲『一個這樣的東西』(ein Dasees)，但同時在牠方面又是牠所對之更有把萬物納之於物質，納之於普遍事物並又從新把牠抽繹出來，因此而意識到絕對的意志，完成了絕對意志的義務之直接的事物(註)。這個統一之無限的衝動，即分裂以後，復返舊觀之無限的衝動就是理想之分離的牠方面。全部有限性的立

場在於個人的活動，而個人的活動因為普通事物實現牠的各種規定的原故，所以使普通事物成爲存在 (Vasein)。此地一方面是個個人努力以求完成他們的有限的現實的意欲，創造他們特殊的個人的享樂之際的這樣一種活動。但是，牠一方面又是：當此活動之際，馬上又現出各種普遍的目的，善 (Gute)，法 (Recht)，義務 (Pflicht)。若是不是像這樣的場合，那我們的立場就是相野的立場，放恣的立場；然而我們現在已經超過這種立場。那個趨向於倫常這種東西之主觀的教育就在於個別性的普遍化，而倫常之效力亦由是而生。各種特殊性中的這種普遍性就是特殊之善的全部；那就是倫常之所以爲倫常的東西。這種東西的生產 (Erzeugung) 只有在這個範圍內，才是一種保持，是一種常常生產的保持，而不僅是一個死的持續。這個保持，風俗，現行的法律是一種規定，而不是善的全部，不是抽象的東西。義務所要求的，乃是要保護這種一定的祖國，而不是保護任意選擇的祖國。牠之所以爲各個人全部倫常之活動的準繩即在於此；各個人所熟知的所謂有名的義務與法律，各個人的地位之客觀的方面亦在於此。因於像爲善而想着善 (Vas GuteDum des Guten willen) 的一種空虛之物，一般地說來，在活潑潑的現實中間，是沒有立足餘地的。若是我們想行動，那我們不僅應當爲善想着，並且我們應當一一知道，這是善呢，或那是善呢。然而何者爲善，何者爲不善，何者爲正，何者爲不正，這是在私人生活一般的場合，是在一國的法律與禮俗之中規定了的。要知道這種事情沒有什麼大難處。

(註) 這段所說的意思與列子所謂「萬物皆出於機，皆入於機」的一段相參。生物一切變化，皆由於機之出入，那末，所謂

「機」或即海氏所謂「以太」(Aether) 然而列子與海氏時代相去甚遠，我們亦未可妄相比附。(譯者註)

所以各個人的價值是建立在下面的基礎上的：各個人是適應民族精神的，他們是這個民族的代表並已經有了參加這個民族全體工作的分限。這是屬於國家之自由，就是：這是聽乎個人志所欲爲，而個人之欲獻身於何種職業，不是由嘉斯特的 (Kastenweise) (註) 分配決定的。次則，個人的道德 (Moralität) 是在於：他完成他的本分內各種義務；而義務之爲何，則是由各個人對於社會的身分而決定：這是容易知道的。這樣關係的實體的方面，即合理的方面是人所周知的；牠是表現在那名曰義務的東西裏面的。要想研究什麼是義務，那是無用的穿鑿附會；把道德的事物看做艱難的事情，那是一種癖性，在這種癖性之中，儘可以把那避免他自己的義務的狂癩認識出來。每個個人都有的對於社會的身分 (Stand)，他知道一切正當的，高貴的行動方法是什麼。就通常的私人關係說，若是我們說對於選擇正義與善是如何困難，若是我們把我們在其中感着許多困難而逡巡不前的東西視若一種高尚的道德，那就無庸說是承認那就是企圖避免他的那些不難認識的各種義務的遁辭，或則，至少也可以把牠當做對於瑣屑的意志，不願多所煩勞，因而企圖自己內部的潛修與耽溺於道德的愉悅之反省的心情的一種怠忽。依道德以決定之關係的本性是在於實體之物與產生義務的東西。所以子女對於兩親的關係

的本性，就簡單地生出適應這種關係以行事的義務。或則就法律關係說，譬如，我欠某人的金錢，我應當照着法律，依着事物的本性行事，把金錢還給他。在這個地方，沒有什麼困難。各個人各有其指定的職業，因此，也就各有其指定的義務；這種市民的生活（das bürgerliche Leben）就形成義務的基礎，而他們的道德就在於履行這種義務。——

（註）Karma 爲古代世襲的祖先傳來的職業身分之自然地，固定的一種相續的社會階級，此地是指印度（所謂僧侶，王族，平民，奴隸的四姓）及埃及的嘉斯特而言。（河野）

所以，兩個極端——普遍的理想之實現而爲直接的現實與轉化個性而爲普遍的真理——的合一最先，確是在兩方面的差別性（Verschiedenheit）與無差別性（Gleichgültigkeit）互不相關的前提之下發生的。各個行動的人在他們的活動中有有限的目的，即特殊的關切；然而他們又是能知之人與能思之人。因此，他們的目的內容是以法律，義務，善等等之普遍的，本質的規定來貫穿的。因爲單純的情慾即慾望之粗野性是屬於世界歷史之舞台的外部，即世界歷史之舞台的圈外的。這種同時又是各種目的與各種行動之指導的普遍的規定是有一定的內容的。每一個個人都他的民族在這個民族發展之一定的階段上的子孫。沒有人能跳出他的民族的精神，就如同他不能跳出大地是一樣的。大地是重力的中心；若是假定一種物體（Körper）離開牠的中心，那就是假定牠飛散在空中不成其爲大地了。關於

個人的問題也是如此。但是，個人適應他的實體，他就是依他自己而存在的；個人應該在他自己內部意識民族所要求的意志，發表民族所要求的意志。個人不是發現他的內容的，他不過在他自己內部實行這個實體的內容罷了。

三 世界歷史的個人

然而對於這個爲人人所實行，於是又由這個活動以保持倫常的全體的普遍的事物，則有第二個普遍的事物，而第二個普遍事物是表現於偉大的歷史之中並由是而引起適應倫常這樣東西的困難。什麼地方發生這種第二普遍的事物，則當我們前次討論理想的進行之際，已經述說過。這個普遍的事物，是不能屬於倫常的共同團體範圍之內的；在這個範圍之內，各個個別的事物，雖然可以發生反乎牠的一定的普遍事物的東西如犯罪，詐欺等等，然而牠是要被抑制下去的。反之，若是人倫的全體是一個有限的東西，那牠就有一個超越自己的更高的普遍事物；人倫的全體就在牠自己內部爲這個更高的普遍事物所打破。從這一精神的形態到那一個精神形態的過渡正是這樣，就是，先行的普遍事物即爲這個普遍事物的思想，當做一種特殊的東西把牠廢除。這個較後發生的更高的東西，即所謂前一種之次一類，雖然在內部裏是存在着的，然而却還沒有達到實現地步；而這就是使存在着的現實動搖，使之破壞的。

世界歷史的行程中的一個本體上的要素爲民族，國家的保存與夫奠定民族，國家的生活的秩序的領域的保存。這就是各個人的活動，就是，他們參加公共專業並在牠的特殊種類的領域中助這種事業的完成；這就是倫常生活（sittlichen Leben）的保持。然而世界歷史的行程之牠一要素則爲民族精神之所以存在的民族精神之存在，因牠自己消竭自己，自己完成自己，這就是世界歷史，世界精神的進行。我們在這裏並不觸到各個人在倫常全體的範圍內的地位，各個人的道德的行爲，各個人的義務等等問題，此地所討論的，只是精神的完成（Fortbildung），進步（Weiterstreben），自己遞嬗而進到牠自己的一個更高的概念的問題。但是，這是與那自己已經完成牠的概念之現實性的以前的方法之貶黜，摧毀，破壞相結合的。這種事情，一方面行之於理想之內部的發展；牠一方面這個發展自身是一個人爲的發展，而做這個發展的行爲者並把發展見諸實行的就是各個人。於是現存的，被承認的義務，法律及權利之間與各種可能性之間，就在這裏發生各種大衝突（Kollisionen），而這些可能性是反對這種現行制度的，侵害這種制度的，是的，是毀滅這種制度的基礎與其現實的，同時又有一個內容，這一個內容也是善的，在外觀上看來大部分可以說是有益處的，本質的而且是必然的。惟是這些可能性都成爲歷史上的；牠們自身除却那在民族或國家的存立中建立其基礎的普通事物之外並含有其他一個普通事物。這個普通的事物是能生產的理想之一要素，就是向着自己努力，向着自己追求的眞

理之一要素。

惟是理解這樣一個更高的普遍的目的，並且立下他們的目的，實現這個目的的就是那世界歷史上偉大的人物，而這個目的是與精神的更高的概念相適應的。這些各個人在這個範圍內應名之曰英雄（Heroen）。他們不是從靜止的，秩然有序的制度，從視若神聖的事物進行之中取得他們的目的與職業。他們的正當的根據不是存在於現存的狀態，這是他們所由之而創造的別一源泉。這是隱伏的精神，這一精神雖然在敲現代之門，然而牠還是埋沒在地下，還未成爲現在的存在並在想着脫穎而出，現在的世界之於這種精神只是一個外殼，而這一外殼自身含有一個異乎那屬於外殼的核心之牠一核心。然而所有那異乎現存的事物之一切的东西如意圖，目的，意見，所謂理想，也就因這樣的方法與現存的事物截然不同。各種冒險家都有這種思想，而他們的活動是在反抗現存的各種關係這樣的觀念上進行的。但是，這樣的各種觀念，善良的根據，普遍的原理與現在存立的各種觀念，根據，原理不同還不是他們的正當的理由。真實的目的只是這樣的內容，就是內部的精神，由牠的絕對的權力以形成自己的這樣的內容；而世界歷史上的各個人，他們確是不會想着並不會實行過想像的事物，臆測的事物，而所曾經想着的和實行過的乃是一種正當的事物與必然的事物，他們知道什麼是合乎時代，什麼是必要的，這在他們的內心中已經啓示出來的。

我們還可以從下面所說的理由，即這樣各種形態也只是存在於普遍理想之中的各種要素的理由做概念上之理解的區別。這種概念是哲學上所特有的。世界歷史上的人類是不應有這樣的概念的；因為他們是實踐的。但是他們知道他們的事業，想望着他們的事業，因為他們的事業是合乎時代的。他們的事業早已存在於他們的內心之中的。他們的工作是在於知識這種普遍的事物，認識他們的世界之必要的，最高的階段，把這種必要的階段，懸以為目的，並聚他們的精力以赴此目的。他們據有那普遍的事物，這種普遍的事物是他們所完成的，是他們從自身創造出來的；但是這種普遍的事物不是他們所發見的，而是永久存在着的並將為他們所定立，與他們同受尊崇的。因為他們從內部創造出這種普遍的事物，即從一個以前還不會存在的源泉創造出來的，所以在表面上看來，好像只是他們從他們自身創造出這種普遍事物似的；並且各種新的關係，即他們所產生的各種行為，在表面上只是做為他們的產物，他們的關切與他們的事業。然而在他們方面是有正當的權利的；因為他們是洞觀事理的人：他們知道，什麼是他們的世界，他們的時代的真理，什麼是概念，什麼是那接連着產生的普遍的事物，而其他各個人，如上面已經說過的，則羣集於他們的旗幟的周圍，因為他們所發表的是合乎時代的。他們在他們的世界中是極富於洞察事理的並且對於何者是重要的問題，知道得非常清楚；而他們所做為的都是正當的。其他的各個人都應當服從他們，因為這些人感覺着 (feel) 這種事情。他們的演說，

他們的行動都是可言，可行的當中的最好的。所以我們只應當設身處地地去了解歷史上的各個偉大的人；而對於他們所值得驚歎的也只是他們曾經把他們自己造成這種實體精神的肢體。這是個人對於他的普遍的實體之真實的關係。這個普遍的實體是那一切事物所由之出發的東西，是唯一的，是唯一的權力，是這樣一些個人所獨自意欲的東西，是那在這些個人之中尋求他自己的滿足，完成自己的東西。他們正因這樣，就具有世界中的權力並且因為他們是具有目的的這種人，而這種目的是與自體的與對自體的精神的目的相適應的，所以在他們一邊，這是絕對的權利，但是這是完全特種的權利。

世界的狀態還不會知道；目的就在產生這個狀態。這就是世界歷史的人類的目標，而這些人類就在這個目標中尋出他們自己的滿足。他們自己是在意識到那現在還存在的，現在還放光輝的，然而早已不過是呈露着現實性之外觀的東西之無力。那自己已經孕育於內部，既成長於世界而將超越世界，即在此世界中已不能再獲得牠自己的意識上的滿足的精神，由這種不滿足，還未曾尋着牠所欲求的東西——牠所欲求的東西還未曾有肯定的存在——；因此，這種精神是立足在否定的方面的（*an der negativen Seite*）。世界歷史上的各個人就是對人類首先說出人類所欲求的東西的人們。要知道什麼是我們所欲求的，是困難的；實則我們可以有什麼欲求，但是我們是立在不肯定的立場上的，是不滿足的；肯定的意識却很缺乏。但是上述的世界歷史上的各個人也知道，他們所欲求了的這種東西的自身

是肯定的東西。這些各個人首先就是滿足他們自己；他們絕不幹那滿足別人的事。若是他們願意幹那滿足別人的事，那他們就要所忙碌；因為別人不知道時代之所需求，不知道他們自身之所需求。但是要反抗那些世界歷史上的各個人是一個徒勞無功的企圖。他們不可抗拒地努力完成他們的事業。再者，他們的事業是正當的事業，別人雖然不想着這種事業就是他們所曾經欲求過的事業，然而他們却隸屬於這種事業，甘受着這種事業；雖然在他們看來，好像是一個外部的，自他方加入的東西，雖然與他們所會想像的欲求的意識相反，然而牠却是超越他們自身的一個強力。因為前進到次一階段的精神是一切個人之內部的心靈，但是這種精神是無意識的內省，這種內省則由偉大人物給他們造成意識。然而牠却是他們自身所真實願望的那種東西，因此，就行使着一種強力，這種強力雖然與他們所曾經意識的願望相矛盾，他們還是委身聽命的；因此，他們就追隨着這些心靈的領導者 (Seelenführern)，因為他們感覺到那出現於他們之前而迎接着他們的他們自己內部精神之不可抗的強力。

四 個人的運命

若是我們更進而一觀這些世界歷史上的各個人的運命 (Schicksal)，那他們是已經遭遇了成爲一個從事於一種目的之領導者的幸運，這一目的則形成普遍精神的進步行程之一階段。但是視若與他這種實體有別的他們——不是普通所說的幸福的人類。他們並不希冀着普通所謂幸福，而是希冀完

成他們的目的；而他們的目的之完成是由他們的鞠躬盡瘁的勞作實現的。他們懂得滿足他們自己，懂得指出他們的目的，即指出那普遍的目的。他們對於這樣一個偉大的目的，自己果有勇氣，雖舉世非之，也決心幹上前去。所以幸福並不是他們所選擇的，而他們所選擇的則為達到他們的目的的辛勤，奮鬥，勞作。他們縱然達到他們的目的，也不是走到宴安逸樂，不是成為幸福。他們之所以為他們的，正是在他們的行為；他們的這種熱情，就造成他們的本性，造成他們的特性之全部範圍。所以目的達到之後，他們就和那脫却果實的空殼一樣。完成他們的事業，在他們自身，或許不是什麼快樂的事，當他們事業完成的瞬間，他們是早已物化如亞力山大（Alexander）或凱撒之被刺而死，如拿破崙之流放以沒。那他們自己所獲得的究是什麼呢？我們可以這樣問。他們所獲得的，是他們的概念，他們的目的，他們所完成的那種東西。他們不會獲得牠種的利益，安穩的享樂。這種討厭的慰藉，即歷史上的人類不會獲得我們所名之曰幸福的那種東西，而他們所獲得的幸福，只有在各種極不相同的，外部的情況之下所能實現的私人生活（Privatleben）的幸福——這種慰藉，那些有這種慰藉的需要的人們，是可以取之於歷史的。然而這種慰藉的需要就是妬嫉，軀使偉大（Das Grosse），卓越（Importingende）感着不快，軀自己努力使之歸於瑣屑又慣於指摘這種偉大，卓越事物之缺點以為快，而軀之所以對於這樣一種卓越的事物憤憤難忍的只是因為軀之所以存在，就是因為軀不會獲得幸福。因此，

這種妬嫉就以爲牠與這種慰藉之間應有着一個均衡。所以這在新時代之中，也將充分證實的，就是，王侯登位絕不是什麼幸福，那末，我們就樂得把這些王位讓給他們，而又以爲，我們自己不卽王位，即使他們去卽王位，有所不懌。反之，自由的人類是沒有妬嫉心的，他樂於承認那些歷史上偉大的人物並且歡迎他們的存在。

然而有一些具有全部妬嫉心的黨徒糾纏着這些的歷史上的偉大人物，指摘他們以爲他們的熱情，就是他們的缺點。實則熱情的形式是可以適用於偉人的現象的並且因爲有人說，他們的熱情驅迫了他們，所以熱情的形式更可以特別地向着嚴重的道德的方面的。他們自然是具有各種熱情的人類，就是說，他們有他們的目的的熱情，傾注他們的全性格，天才，資性於他們的目的。所以，在這裏，那自體的與對自體所必要的東西就是以熱情的形式顯現出來的。那些偉大的人物確實好像只是追逐他們的熱情，追逐他們的恣意；然而他們所欲求的却是那普遍的事物，這種普遍的事物是他們的拔它思 (Pathos) (註) 熱情正是他們的自我 (thres Ich) 的精力 (Energie)；沒有這個自我的精力，那他們就完全不能產生什麼東西。

(註) Pathos 爲源於 "Paschaia" (義云「愛」，「蒙」，「懼」或「狀態」等等) 的希臘語，有感動，苦難，激情諸義，但對於「愛它思」(Ethos)，所謂愛它思者義云不變的個人之特性，性格，風俗，人倫等等) 特有一時的，變化無常的，強烈的

興奮之意義。因為 Pathos 自 Pathos 轉化而來，同樣地，所謂熱情 (Erdon schaft) 這個德意志語，也是由 "Erdon" (意思為受)，『震』，『觸』等等) 轉化而來的語言。(河野正雄註)

熱情與理想的目的在這種情形之下，是一而二，二而一的；熱情是性格與普遍事物之絕對的統一。主觀的特性中的精神與理想為同物，恰恰像是動物的。

凡於有所做為的人類，總是傾注他的全部精力於其中的；他沒有冷靜的工夫去想著這個或那個；他自己不是馳騁自己於許多目的之中，而是獻身於他的真實的偉大目的。熱情就是這種目的的精力與這種願望的定性。人類之注全力於一事件，是一種衝動，幾幾乎是動物的衝動。這種熱情也就是我們所謂 "Begeisterung", "Enthusiasmus" (Enthusiasmus 源於希臘語的 enthausazein. Enthusiasmus 云「狂熱」，『靈感』 Begeisterung 為牠於德意志譯語。河野註)。但是我們只有在下面一種場合，即那些目的是具有更多的理想，更普遍的本性的場合，才能使用狂熱這個表辭。政治的人類 (Politische Mensch) 不是狂熱之徒 (Enthusiast)；政治的人類應當有明晰的辨別是非之心，這種明晰的辨別是非之心，普遍都認為不是狂熱之輩所能有的。熱情是人類有所幹辦的條件；所以牠不是什麼不道德的東西。若是這種靈感覺具有真實的本性，那牠不但是狂熱的，同時並且是冷靜的靈感；理論 ("Theorie" 通譯為『理論』，日譯則為『靜觀』，想係意譯，因為既有冷靜的靈感，則其理論必能從事冷靜的觀

察。譯者識）對於這些真實的目的所由之而產生的那種事物則有洞澈的觀察。

更須注意的就是，世界歷史上的人類已經達到他們那普遍的精神所必要的偉大的目的，他們不僅由是滿足他們自己，並且也獲得其他外部的事物。他們創出他們的目的，同時也創出他們的事業；事業與英雄本身是不可分離的，兩者都功德圓滿。我們也可以把自己滿足的這一方面與完成的事業的那一方面分開，並且可以指證那些偉大的人類，說他們已經追求他們的事業，並可以更進一步主張，他們只追求了他們的事業。實則這些偉人已經獲得了令譽與尊榮，只要當時的人和後世的人不陷於吹毛求疵的性癖，特別的是妬嫉的性癖的時候，都是要承認他們的。然而若是以爲我們可以有所做爲而不想着從中滿足自己，那是不合理的。不待言的，若是把主觀的東西，做爲一個具有單純的有限的，個別的目的之特稱事物看待，那牠就應該服從普遍的事物。但是，若果主觀的事物是在那爲理想的活動的限度之內，牠自身就是實體之所以爲實體的保障。

這是企圖這個分離（事業與英雄自身的分離）的心理學上的小小伎倆（Kleinmeisteri）；同時，這種小小的伎倆把癖性（Sucht）這個名字加諸熱情之上並因是而輕蔑那些偉人的道德，把那些偉人所已幹下的事業的結果做爲他們的目的，貶損他們的行爲自身成爲單純的手段；就是說：那些偉人之所行動，只是由於功名慾念（Ruhmsucht），征略野心（Eroberungssucht）所驅遣。所以，譬如亞力山大

的努力，人就把他視為某種主觀的征略慾念，因此也就不是善(Gute)。這種所謂心理學上的觀察對於一切的行動都要追求人心的深處以為說明並使這一切行動成爲主觀的形態，就是說，這一切行動的行爲者之所以行動都是爲或大或小的任何熱情，即是爲貪慾心所驅使，而這種熱情和貪慾心絕非什麼道德的人類之所願。馬基頓 (Makedonien) 的亞力山大曾經征服了希臘 (Griechenland) 的一部，然後又征服了亞細亞的一部，所以他是有征服慾的。他的行動是爲功名心，征服慾所驅使的，而這種功名心，征服慾驅使他的證據，就是：他曾經征服了希臘與亞細亞之一部，他獲得功名。關於亞力山大大王 (Von Alexander dem Gross)，關於游里斯·凱撒 (Julius Caesar)，那一個學校教師不是拿着這些人爲這樣的熱情所驅使，所以是不道德的等類的話，做爲實物教授的指示？若是用這樣的方法去論事，那馬上就可得到這樣的結論，就是他，學校教師是優於那些人（亞力山大大王和凱撒那些人。譯者）的，因為他沒有這樣的熱情。爲什麼他沒有這樣的熱情呢？證據就是他沒有征服亞細亞，沒有破滅達留斯 (Darius)，波魯斯 (Porus) (註1)，不但自己平安幸福地生活着，並且也使他人平安幸福地生活着。——其次，這些心理學者又是特別地執着那屬諸那些歷史上偉大人物私人所有的特權性的觀察。人類不能不飲食，他有友朋與知交的關係，有時，刹那之間，他有感覺和激昂的情緒。那些偉大人物也有他們的特殊的性格，他們也曾經愛吃這種食物，愛飲這種葡萄酒，比吃別一種食物或飲

冰更愛吃，愛飲。在一個僕從看來，絕沒有什麼英雄，這是一句有名的諺語（註二）；我曾追加一句——並且歌德（註三）在兩年以後又重複地說過——道：但是這不是因為英雄不是英雄，而是因為僕從總是僕從（註四）。僕從給英雄脫長靴，伺候英雄就寢，他知道，英雄愛飲香檳酒等等。英雄不是為僕從而有的；英雄是為世界，為現實，為歷史而存在的。——歷史上的人物，為這樣一些歷史記述中所載的心理學上的僕從所侍從，是他們的遭遇不幸；他們將為這些僕從拉下來，拉到水平線上，放在和這樣精通人情之僕從的道德相同的同一線上，或則甯說是放在在這種道德的低下幾段的線上。荷馬（Homer）詩歌中那個非難各君王的泰爾西泰斯（Thersites）是各時代常有的模範人物。他在任何一切的時代，都沒有受到像他在荷馬時代所受的那樣的打擊，一個堅實的棒棍的鞭笞；但是他的妬嫉心，他的我執（Eigensinnigkeit）是他自身之內所具有的隱患，而侵蝕他的不死之靈就是他的卓越的企圖與非難，在世界之中還是徒勞無功的那種苦趣（Qual）。我們對於泰爾西泰斯的命運也可以在旁觀幸災樂禍。

（註一）波斯王達留斯三世於紀元前三三一年在高加曼拉（Gaugamela）為亞力山大大王所破，翌年為臣下所殺。波魯斯為印度一地方之王，當亞力山大的軍醫渡西達斯伯斯河時，曾做過頑強的抵抗，然卒以敗北被俘，後為亞力山大大王所殺。——河野註

(註二)法蘭西的警句：'Il n'y a pas de héros pour le valet de chambre(河野註)

(註三)「人在僕從的眼中，卻不算是英雄。不過，這只不過是以英雄只能為英雄所認識這一理由為基礎罷了。至於僕從所能知者恐怕不出乎他們同類人的無價值的東西，所謂不出乎口耳四寸之間罷。」(歌德：親和力，一八〇九年刊

行——第二部第五章，俄提利日記之一。)(編者及河野註)

(註四)「僕從眼中無英雄——但是，那不是因為英雄不是英雄，而是因為僕從只是僕從。英雄之對於僕從也。不是以英雄的

面目對僕從，而是以食者，飲者，衣者，一般地表現於此種欲求與觀念的個別性中的面目對僕從。」(一八〇七年初

版——哲學叢書第一一四卷，四三〇頁。)按海，歌爾氏所說，即吾國「唯英雄能識英雄」這一句諺語的意思，也就是

「燕雀安知鴻鵠之志？」的轉語。兒時聽老人道湘陰左宗棠的故事頗與此相類，且極有趣，特略述之如下：當左宗棠

征服甘肅新疆的回民反抗的暴亂以後，功高望重，聲譽極隆，左氏自己也有不可一世之概。一日公餘，僱息長榻之

上，指着他的肚子顧左右侍從問道：「你們試猜此中何物？」侍從中，有的說「大人腹中有的是魚翅，海參」，有的說

「不是，是皇上家御賜的人參」。左氏佛然不悅曰，「否！此中乃是滿腹經綸。」左右相顧愕然，不知所對。(編者，

河野氏及譯者)

其餘的，在這樣一種心理學上的小小伎倆之中，也含着一個矛盾。一方面，尊榮，令譽，無論人類是否以之為目的，都使人類受人非難。牠一方面，我們主張，凡於這樣的人類欲有所做為，都不能

不得到他人的贊許，就是說，主觀的意志不可不得到他人的尊敬。不過尊榮，令譽也就含着這種被人要求的贊許，即是承認人類所欲求的，是正常的。世界歷史上的各個人所曾樹之為標的的，實則就是人類之內部的意志。然而不拘怎樣，當世界史上的各個人獲得人們所要求他人的這種贊許之後，人們總是指摘這種贊許為世界史上各個人的可以非難之點，而歸咎於他們，說是他們企圖尊榮，令譽。不過對於這種非難，可以否認道，在他們看來，所謂尊榮，令譽，是不成問題的；因為世界史上的各個人對於普通一般所行的事情，對於從來浮在表面而被人尊敬的事情，一概不管。只有由此，他們才完成他的們事業；不然的話，那他們不過依然停留在人類的尋常踐徑之中，而成就精神所欲求的事業者，不是他們而屬之他們以外之另一人了。

然而，人們於是又因此歸罪於世界歷史上的各個人，說他們不會要求人類的承認，說他們蔑視他們的意見。自然，世界歷史上各個人的尊榮就是從蔑視世俗所認為是的事情產生出來的。因為他們給世界生出來的新的事物，這是他們的目標，所以他們關於這個目標的意義是由他們自身創造出來的，並且他們的目的就在於完成這種標的。他們因是也就得到滿足。他們想要這樣來反對他人的抗議，並在其中尋着他們的滿足。偉大的人們是要想着滿足他們自己，而不是要想滿足他人的好意的企圖。關於他人的好意的企圖，他們是毫無所感覺的；若是他們果如他人所說的話，那他們所成就的事業或

許就成爲愈加褊狹，愈加曲邪，也未可知；他們對於這一層，知之最悉。凱撒關於羅馬共和其意云何，有極正確的觀念（註一），就是義所當爲的法律爲權威與威信（Auctoritas und Dignitas）所壓抑並使這種視若特稱的放意肆志的這種權威與威信絕跡的正確的觀念。他所以能把這事做成，就是因爲牠的正確。假使他採用了西賽羅（Cicero）（註二）的意見，那他就什麼都完了。凱撒曉得；共和是騙人的，西賽羅的議論是空洞無物的並且曉得，不能不以牠一形態來代這一個形態，他曉得，他所造出的形態是必要的形態。所以，這樣一些世界歷史上的各個人在他們的偉大的關切之中，對於自己值得尊敬的其他各種關切，神聖的權利行動則輕率，相忽，忽促地無所顧慮，這種行動的方法，是招致道德上的非難的方法。然而對於他們全般的地方，我們不可不有另一種的理解。一種高視闊步的偉大的英姿踐踏着許多無罪的花草，在他們的途上不得不蹂躪許多東西。

（註一）波恩皮佐及一切左袒元老院的人藉着他們的權威與威信，他們的特稱的支配，在元老院的名義之下，僭越共和國的權力。因而當時的羅馬的共和政治業已喪失其生命，而僅僅擁有其形骸，那末，次一階段之必然的要求，就是帝政，這是海格爾的見解。（河野註）

（註二）Cicero（紀元前一〇六—四三年）爲羅馬的哲學家，雄辯家，政治家。他有一時曾被選爲保民官，破壞了亞提李那（Catiline）的陰謀，人誦呼之爲祖國之父，但是後來成了以三頭政治爲轉機的失意之人，當凱撒與波恩皮佐發生

內訌時，他贊成後者。他反對帝政，他懷著這樣的皮相見解，以為當時共和政治之腐敗，不是制度的腐敗，而是基於擾亂這一制度之個人的腐敗。（河野註）

所以熱情之特殊的關切與普通的事物之實行是不可分離的；因為普通的事物是從特殊的，一定的事物與牠的否定生出來的結果。特殊的事物在世界歷史之中有牠自己的關切；牠是些有限的東西並且牠就以這樣的有限的東西而沒落。那自己互相關爭並且一部分就因此沒落，這就是特殊的事物。然而正是在這個特殊事物的關爭中，沒落中產生普通事物的結果。這種普通的事物是決不可搖奪的。普通的理想不是那自己從事對立和鬥爭，自己陷於危險的東西；牠自己不可侵犯和不可危害地藏身於後方並把熱情的特殊事物送到鬥爭場裏，自相操戈。普通的理性為自身起見去驅使熱情，當此之際，蒙其害，受其苦者乃是那措置理性於存在中的東西，我們可以說是，理性的奸謀（List der Vernunft）。因為這是一部分成為空虛，一部分成為肯定的現象。特殊的事物比較普通的事物，大都是毫無價值；各個人是供犧牲的，被放棄的。理想不是由自己納付生滅無常的貢物，而是由各個人的熱情納付貢物。凱撒要廢止那腐敗了的自由，就不得不完成那必然的事物；他雖然在這個鬥爭中不得其死，然而那個必然的事物依然存在：由理想說來，自由是橫在外部的可能發生的事件之下的（註）。——

（註）凱撒雖然被布魯圖斯（Brutus）刺死，然而帝政却不是像西賽羅所說的那樣，單只是凱撒的一個偶然的野心。凱撒所

產生的帝政的萌芽，乃是羅馬之必然的次一階段，遂由他的外甥阿克塔飛魯 (Octavianus) 所完成。(河野註)

五。個人的價值

不過，若是我們自己對於犧牲個性，犧牲牠的目的與其滿足，把個性的全部幸福看做是委之於自然強力的帝國，因而又是幸福所屬的偶然性的帝國的支配並且在手段的範疇之下去觀察全部的個性，引為滿足，那我們却還是要對之躊躇，而對於至高的事物，也只在這種手段的觀點之中去理解牠的個性之中的一方面，因為這不單是從屬的事物，而是一個在個性之中，牠的自身裏面的永久的事物，神聖的事物。這就是道德 (Moralität)，倫常 (Sittlichkeit)，敬神 (Religiosität)。關於各個性全部所有的理性目的 (Vernunftzweck) 的活動，我們已經說過，那末，各個人的主觀方面，各個人的全部所關切的事情，即他們的需要與衝動的關切，各個人的操守 (Pflichten) 與洞察的關切，成為形式的方面，但是牠的自身有不可不求得滿足之無限的權利。若是我們就手說的話，那我們首先就把手段假定為與目的毫無關係，對於目的，則只是牠的身外之物而已。然而實際上全部的自然之物，就是那用做手段的極卑劣的下等無生物，也應該已經有牠們適應目的的屬性 (Beschaffenheit)，應當在牠們之中，有些使牠們與這種目的共通的東西。在上述的那種全屬外部的意義中，人類之以達到理性目的的手段自處的事情極少極少；人類不僅滿足這種理性的目的，在這種機會之中，不僅滿足那由內容說

來與理性目的有別的特稱的目的，並且他們參與那種理性目的自身，他們自己正因為參與理性目的就是參與自身目的 (Selbstzweck)。——所謂自身目的不僅如一般的生物 (die Lebewinge)，牠的個體的生命自身，實質上已經是人類生活的附屬物並正當當地用做手段——並且人類，即各個人，照着目的的內容說來，更是自身目的。我們所要求的手段之範疇以外的那種東西，如道德，倫常，敬虔是屬於這種規定的。人類只是因為存在於其自身內部的神聖事物——因為那自始以來在牠自身之內部為活動的，能以在自決的限度之內，名之曰理性與自由的原故，他就成為他自身內部的目的；並且我們說——在這裏關於這個問題，不能再加詳細地說明，——敬神，倫常等等正是在此處有其地盤與源泉並因此，使自身在身體上超越外部的必然性與偶然性。但是我們不要忘記，我們所說的，只是關於生存於各個人之內，因而就是委身於各個人的自由的限度之內的敬神，倫常等等；在這個規定上，那種宗教的與倫常的式微，頹廢與損失其責 (Schild) 則屬諸個人。

這就是人類之崇高的絕對的規定的印證，就是說，人類知道何者為善與何者為惡，就是說，他的欲求或則是善的欲求或是惡的欲求，——一言以蔽之曰，人類之可以有責任，不僅對於惡負有責任，即對於善也負有責任，不僅對於此和彼，對於他之所以為他以及存在於其自身內部的一切事物負有責任，即對於那屬於他個人自由的善和惡也負有責任。只有動物是真實地澈頭澈尾的無非的東西。然而

爲的要斬斷或掃除關於這一點所常起的誤解（例如，卽時可以發生的誤解，就是，凡於名之曰無罪的那種東西——對於惡之無知——因此被人貶黷，忽視），那就必要有一種廣汎的議論，不得不有一種像關於自由自身的澈上澈下的論文那樣的非常廣汎的議論。

然而，當我們考察道德，倫常與敬神在歷史上所有的全部運命之際，不可反覆地說那些齷齪的話，就是，世界之中善良而虔敬的人往往，甚至大半數遭逢不偶，而罪大惡極的人却反而得到幸運（註）。大家對於所謂幸運這個言語有很多的解釋，也有把牠解做富（Reichtum），外面的榮譽（Äussliche Ehre）等類的意思。但是，若果我們談到那關於自體的與自體的目的這樣一種東西，那末，此或彼的各別的個人的這樣所謂幸或惡運（Gut- oder Schicksal）就不能成爲合理的世界秩序之一要素。對於世界目的比對於僅屬個人的幸福，個人的幸福狀態，更有權利要求各種善良的，倫常的，適法的目的在這個世界目的之下，在這個世界目的之中，以圖牠們的實行與保障。其在道德上對於人類懷抱不滿的——人類對之過於奢望的不滿——就是，人類的胸中懷着他們在內容上所認爲是正當與善良的更普遍的目的，特別是今日的國家建設（Staatsseinrichtungen）的各種理想，而發現各種理想並對於這些理想供獻崇高的情感的興趣，看出來現在關於此等理想之不適合的思想，原則，洞察；他們使事件的理法之所以爲理法的義所當爲（Sollen）與這樣的存在相對立。這裏所說的不是特稱的關

切，即不是要求滿足的熱情，而是理性，法律，自由；這種要求，藉着這種尊稱抬起頭來並且不僅容易對於世界狀態與世界發生的事件不滿意，並且要對牠反抗。要知道這樣的感情與見解的價值，就不得不寢饋於所提起的各種要求，即極其肯定的洞察與見解的研究。關於這個問題，從沒有像我們的時代這樣以更大的要求提出來這種普遍的命題，思想的。歷史之爲物，在其牠時代，好像特殊地表現爲各種熱情的鬭爭。然而在我們這個時代，牠雖不乏各種熱情，却是，牠主要的是表現對於自體的主張權利的各種思想相互間的鬭爭，或是表現本質上，在這樣更高的主張權利的尊號之下各種熱情與各種主觀的關切的鬭爭。這種在那假理性之規定，即絕對的目的，或意識自己的自由之名以行的各種權利的要求正是因爲假這樣的名義以行，也就是像宗教，倫常，道德一樣通用爲絕對的目的。

（註）此種議論，中國人是常有的，如司馬遷伯夷傳曰：「或曰：『天道無親，常與善人，』若伯夷叔齊，可謂善人者非耶？積仁深行如此而餓死，且七十子之徒，仲尼獨爲顏淵爲好學，然回也屢空，糶不厭，而卒蚤夭，天之報施善人，其何如哉！游俠列傳曰：『鄒人有言曰：何知仁義，已審其利者爲有德。故伯夷醜周，餓死首陽山，而文，武不以其故殺王；跖躋暴戾，其徒誦義無窮，由此觀之，』竊鈞者誅，竊國者侯，侯之門，仁義存，「非虛言也」。前一段尙是對於天道福善禍淫的道運懷疑，後一段話，則是純就歷史上的人事而言，對於社會，政治，概乎言之，然而不識與海氏所說「童駭」之誠相去幾何？（譯者註）

至關於上述的各種要求所與之有關的國家，我們馬上就要說到；但是尚有關於各種宗教的，倫常的與道德的目的及狀態之衰微，損傷與沒落，那只應當說是——關於這一層，我們後來還要有更進一步的洞察。——各種精神的力量確是有權主張的；但是這些力量的形象，內容與向現實性的發展，雖然牠那內部的東西，即普遍的東西是無限的，然而牠可以成爲有限的種類的，因此，牠們是可以存在於外部的自然關聯之中與偶然性之下的；而這些形象，內容與向着現實的發展，而牠們在這方面，因此，也有生滅無常之虞，即衰微與損傷之虞。宗教與倫常雖然在沒有伸張教養到個人的心靈之中，雖然沒有運用到各種發展的關係上面，然而牠們在這個人的心靈之中却有那依其概念是真實的屬性做那自身之中之一的本體。有有限的生活之敬神，倫常——牧羊人的，農民的敬神與倫常——在他們對於少數的並極其簡單的生活關係上的集中的內部與有限性之中却有無限的價值，即有和那受有教育的認識綿互具有着廣沉的範圍的關係與行動之存在的敬神與倫常等最齊觀的價值。這個內部的中心點，這個主觀自由之權利的單純領域，意欲，決定與行爲的策源地，良心之抽象的內容，那個個人之責任與價值以及他的永久法庭所包括於其中的地方，依然不爲任何事物所侵犯，也不爲世界歷史之喧囂所紛擾並且不爲單純的外部的與時間上的各種變化所紛擾，也不爲那伴着自由概念這種東西的絕對必然性而起的變化所紛擾。然而就普通而論，這種事情就不得不確實地保證說，凡於在世界之中可以

視若高貴之物與雄麗之物來做權利的主張的，那就有一種超越物的更高貴的東西。世界精神的權利超越一切特殊的權利主張；世界精神的權利自己是參加這種特殊的權利主張的，但只是在這些各種特殊的權利主張屬於牠的實質，然而同時又膠固於特殊性質之中的範圍內的。

就世界精神所用以實現牠的概念之手段的這種觀點說來，這或許是夠了。簡單地，抽象地說呢，這就是主觀的活動，而在主觀之中之有理性則是視者在自體上存在的實體的本質，但是理性當其始也還是視若漠然為主觀所隱蔽的根據。然而，若是我們不僅假定各個人是活動的，不僅是單純地假定具有他們的特稱的目的，即只限於這種各個人的目的，並且具體地假定他們的宗教與倫常之一定的內容，即是假定關與理性，因此也是關於理性之絕對的權利主張的各種規定，那我們的對象更紛糾，更困難了。在這裏，我們把那單純的手段之與目的的關係除去，簡括地考察考察當此之際，關於精神之絕對的目的的關係所引起的各種主要的觀點。

第三節 實現的材料

一 國家

不過，此地的第三個問題是，這種手段所完成的目的是什麼，就是這個目的在現實中，牠的形態

爲何。這是關於手段的說法，但是，我們當完成一種主觀的有限的目的的時候，也還有那對於這種目的之實現不得不存在，或不得不着手經營的材料之要素。於是問題就是：什麼是那合理的最終目的完成於其中的材料？

歷史生活中的各種變化就是以這些變化自身所遭遇的某種事物爲前提。但是，這些變化，如我們所知道的，都是爲主觀的意志所置定。所以在這個地方，一方面又回到主觀自身，人類的欲求（*Drang*，*drängen*），全般的主觀性。合理的事物在人類的知識與意欲之中，以之爲材料而獲得牠的生存。主觀的意志是當做，牠有一個爲現實之真理的目的，而在這個範圍之內，牠却是一個偉大的世界歷史的熱情，來觀察的。有限的熱情之中，主觀的意志之爲主觀的意志是依屬的，而牠只能在這種依屬性的範圍內尋覓所以滿足牠的特殊目的之道。但是主觀的意志，如我們所已經指示過的，也有一種實體的生活，即一種現實性，主觀的意志在現實之中做本質上的活動並且就以這個本質的事物做牠的存在的目的。惟是本質的事物，主觀意志與普遍事物之統一就是人倫的全體，而在牠的具體的形態中，就是國家。國家是個人擁有自由於其中而享受之的現實，但是這是在個人對於普遍的事物有了知識，信仰與意欲的場合才有的。所以國家就是全般世界歷史之直接的，更加詳盡的一定的對象，在這個對象當中（即國家之中），自由擁有牠的客觀性並生活於這個客觀性的享樂之中。所以國家是其他具體的方面，

法律，藝術，禮俗，生活之安慰的中心點。在國家之中，自由則以自身爲對象並積極地實現於此對象之中。然而這並不是以爲，各個人之主觀的意志或許是由普遍的意志以獲得他的成功與他的享受，也並不是以爲這種普遍的意志或許在牠成爲一種手段。國家也不是一切個別的人類自由在其中不得不受限制的人類的共同生活。若是有人以爲那與其他各主觀相併生存的主觀這樣限制牠的自由，就是這樣的共同的限制，由所有主觀的人類的互相妨害把每個人都納之於他們所可遭遇的窮促狹隘之地，以爲這樣就是自由，那個自由只是消極的理解；毋甯說，法律，人倫，國家是，並且只有牠們是，自由之積極的現實與滿足。各個人的任意不是什麼自由。被限制的自由乃是與特殊的需求有關的放鬆。

人類只有在國家之中才得到合理的生存。一切的教育，其目的都是在於，個人不僅止於主觀的東西，並且成爲國家之中的客體。不消說，個人是可以拿國家做他達到此或彼的目的的手段。然而實則每一個人都只想事象的本身而除去沒有本質的事物。人類之所以爲人類之一切的事情，他都要感謝國家，他只有在國家之中，才得到他的本體。人類所有的一切價值，一切精神的現實，他只有由國家才可取得。因爲人類精神的現實是人類的本體，即合理的事物或爲有知識的人類的對象，這種合理的事物，在人類則有其客觀的，直接的存在；所以只有人類是意識，只有人類是生存於風俗，生存於法律與道德的國家生活之中。因爲真實的事物是普遍的意志與主觀的意志之統一；而普遍的事物在國家

裏面則是存在於法律之中，存在於一般的與合理的規定之中的。

主觀的意志，熱情是實行者，是實現者；理想是內心的東西：國家是現有的生活，現實的人倫的生活。因為國家是普遍的，本體的意欲與主觀的意欲之統一，而這種統一就是人倫。生活於這個統一之中的個人有一種人倫的生活，有一種單純地存在於這種實體性之中的價值。梭佛克烈的安第共 (Antigone beim Sophokles) (註) 說道：神的命令不是今日的，也不是昨日的，不是，牠的生存是無有終極的，並且沒有人能以知道，牠是從什麼時候生出來的。人倫的法則 (Die Gesetze der Sittlichkeit) 不是偶然的，而是合理的事物的自身。惟是，實體這個東西運用於人類的現實的行為與人類的心術之內，現存於其中並在其中自己保持自己，這就是國家的目的。所謂人倫的全體是現有的，這就是理性之絕對的關切；而英雄對於國家建立之權利與功績，無論這些國家怎樣地未曾完成，都是存在於這種理性的關切中的。國家不是為市民而存在的東西；我們可以說，國家是目的，市民是這種目的的工具 (Werkzeuge)。不過，目的與手段的關係在此地插入完全是不適合的。因為國家不是與市民對立之抽象的東西，並且市民是和那沒有任何肢體成為目的，成為手段的有機體的生命中的東西一樣，他們是國家的原素。國家的神的方面就像牠存在於大地之上那樣的理想。

(註)梭佛克烈 (B. C. 495—406) 是希臘的悲劇詩人，他的代表作為安第共 (主人公為同名的女子)。梭格爾把這個悲劇珍

重地視為表現人類社會哲學的運命的悲劇，個人與社會，家族與國家的矛盾之古典的悲劇。

這個地方所暗合地引用的安第共 (An'igone, Everyman's Library, P. 15) 的用語，略如次：那（萬古不易之神之命令）不是今日存在的，也不是昨日存在的，而是永遠生存的，什麼人也不曉得，誰是從何時發現出來的。（河野正造註）

國家的本體爲人倫的生活性。這種生活性 (Lebendigkeit) 是在於普遍的意志與主觀的意志之合一。意志就是活動，而這種活動之在主觀的意志之中，則有牠對於外界的對立物。意志的原理是對自已存在的東西 (Fürsichsein)，然而牠却與排他性及有限性相結合。至於談到人類在意志上是無限的與在思想上是有限的這種事情，恰恰地反轉過來是真實的。反之，若是在本質的與自體的及對自體的形象之中，理解意志，那意志就可以這樣思想，以爲牠是從那對於外界的對立解放出來的，雖在這方面，也是徹頭徹尾的普遍的事物。所以意志是牠自己對於牠的權力 (Macht)，是普遍事物的本體，自然與精神的本體。這個本體可以把他認爲『主人』 (Der Herr)，即精神與自然的主人。但是，這個主觀，即主人自身只不過是某種還與其他事物對待的東西。反是，絕對的力量不是超越其他事物的主人，而是超越自己的主人，自身之內的反省，人格 (Personlichkeit)。自己內部的反省是對於自己一種單純的關係，一個存在之物 (Seiende)；像這樣在自己內部從事反省的力量就是直接的現實。但是，這種直接的現實爲知識，詳言之，就是能知 (das Wissende)，而這種能知就是人類的個性。普遍的精

神，在本質上是視若人類的意識而存在的。人類是知識的這種存在與知識的自在。自知的精神，對自己視若主觀而存在的精神就是這種可以定立自己為直接之物，存在之物的東西：所以精神為人類的意識。

依着普遍的意志去行動，以適用於國家的普遍的事物為牠的目的，這是常事。在野蠻的國家中，也有意志屈服於其他意志之下的事情；但是這並不是說，個人沒有對於自己的意志，而是說，個人的特殊的意志是不適用的。因此，特殊的意志至少被壓抑，牠不得不復返於自己內部。這是普遍事物之生存所必要的第一個要素，知識，即在這裏出現於國家之中的思想之要素。藝術與宗教只有在這個地盤之上，即國家之中，才能以存在。那些在自己內部合理地組織自己的各民族，就是我們所觀察的民族，世界歷史之中，只能說到那形成國家的民族。至於在一個荒島之上，完全可以孤立獨處這樣的民族，我們不應有這樣的想像。一切的偉人，自然都是在孤獨之中教育出來的，然而他們不過把國家已經創造出來的東西，給自己從事以加工的工作罷了。普遍的事物不應當是單純的各個人所想像的東西，牠應當成為存在的東西；普遍的事物正是以這樣一種存在出現於國家之中，牠是那可以一般適用的東西。內性在這個場合，同時就是現實。自然，現實是外面的五光十色的性質，然而牠在此地却是當做普遍性來理解的。

普遍的理想在國家之中成爲現象。對於現象 (Erscheinung) 這個表詞所應注意的，就是牠在此處和在尋常的意象之中的，有不同樣的意義。在尋常的意象之中，我們是把力 (Kraft) 與現象分開的，恰恰好像是力是本體的，現象是非本體的，外面的東西。但是在力之範疇之中，還沒含有具體的規定。反之，什麼地方是精神，即具體的概念 (der konkrete Begriff) 之所寄。那個地方，現象就是本體的。精神的區別就是精神的行爲 (Tat)，精神的動能 (Aktivität)。人類之所以爲人類的，就是他的行爲，就是他的一串的行爲，就是他造成自己的行爲。所以精神在本質上就是精力 (Energie)，而我們在精神之中，不能把現象置之度外。精神之化爲現象爲精神的自決 (Selbstaktung)，而這種自決就是精神之具體的本性的要素：不自決的精神爲悟性之抽象的東西。精神的現象爲精神之自決，並且我們應當在各國家與各個人的形象中觀察這種現象。

精神的個體，即民族，在牠在自己內部組織起來，成爲一個有機的全體的範圍內，我們叫牠做國家。我們在國家和國法 (Staatsrecht) 與宗教，科學及藝術的區別之中，通常只表示出政治方面的意義，因是，這個名稱就有曖昧不明之虞。但是此處的國家這個表詞是用做一個更包括的意思的，所以當我們懷着精神的事物之現象的時候，我們也使用帝國 (Reich) 這個表詞。所以，我們把民族解做精神的個體，並且，我們首先不是強烈地主張民族之外部的方面的，而是特別地取出那也可以呼之爲民族的

精神，即對於民族的真理，民族的本體，與關於民族自身可以視若全般的真實之物的自覺（Selbstbewusstsein），取出那些生活於民族之中並支配着民族的各種精神力量。出現於國家之中並被人意識着的普通的事物，即一切存在均包括於其中的形式（Form），一般地說，就是那形成國民教育（Bildung）的東西。但是含有普遍性的這種形式並包含在國家所形成的具體的現實性中一定的內容就是民族精神（der Geist des Volkes selbst）（頁四三）。現實的國家在牠的所有的特殊的可以發生的事件，戰爭，制度等之中，其靈魂都是這種精神所賦予的。這種精神的內容，是一個完全不為放恣，特稱性，奇想，個性，偶然性所擾的堅固，牢實的東西；那個唾棄放恣等事物的，也不能成爲何等民族的本性：牠好比飄浮波動於都市，田園之上，但不能使牠本質有所變形的塵埃一般。其次，精神的內容是民族的精神，同樣地，牠就形成個人的本體。精神的內容爲結合人類，結合各種精神的神聖之物（註）。這是一個同一不二的的生活，一個偉大的對象，一個偉大的目的，一個偉大的內容，爲一切的私人幸福，一切私人的放意肆志所依倚。

（註）歌德（Goethe）的四季——一七九六年作——「秋」之第七十六聯（日譯本做「六十七」。譯者：什麼是神怪之物？結合許多心曠的那種東西，爲神聖之物。（編者及譯者註）

於是，國家就是全般世界歷史更加詳盡的一定的對象，自由在其中獲得牠的客觀性並生活於這個

客觀性的享受之中。因為法則(Gesetz)為精神的客觀性與精神的真理中的意志；並且只有服從法則的意志是自由的：因為牠服從自己並憑依自己而存在，所以牠是自由的。因為國家，即祖國形成一種存在的共通性質，因為人類之主觀的意志服從各種法則，所以自由與必然的對立就於以消滅。合理的事物必然地就是實體之物，而因為我們承認牠為法則並把牠當做我們自己的本體的實體去服從牠，所以我們是自由的：於是客觀的意志與主觀的意志就得到調和而是一個同一不二之純一的全體。因為國家的倫理不是獨自的確信所支配的道德的反省的倫理；道德的，反省的倫理是近代的世界所流行的，但是真實的，古代的倫理則淵源於各人履行義務這一事實之中的。一個雅典的市民正是從本能上做那與他自己相適應的事體；但是，若是我對於我的行為的對象加以反省，那我就不能不有所謂我的意志之增加的意識。但是，倫理為義務，為實體的法律，為我們所正當命名的第二天性；因為人類的第二天性為他的直接的，動物的存在。——

二 法律狀態

國家的本性是敘述出來了；但是當此之際，同時就要指點出來，在我們的時代的各種學說之中，關於國家之本性的形形色色的謬種流傳，這種謬誤適於既定的真理而成為先入之見。我們現在只想舉出這種謬誤的兩三件，特別的是那與我們的歷史的目的有關係的謬誤。

我們所首先遭遇的誤謬爲我們的正相反對的概念，就是：國家爲自由之實現，即人類在本性上是自由的，然而同時他必然地要加入的社會之中與在國家之內，這種自然的自由，不能不受限制的見解。所謂人類在本性上是自由的這句話，在下面這個意思上是完全正確的，即人類在本性上之自由是依據他的概念，但正是爲此只是單純地依據他的規定的，就是說，只是自體的；的確，對象的本性就是適如其分地如牠的概念所云然的。但是，同時因此也就要懂得並且要採取那個：人類是存在於他的單純自然的直接生存之中的命題裏面的方法。在這個意思之中是假定一般的自然狀態(Naturzustand)的，在這種自然狀態之中，是想像人類是據有他的自然的權利，對於他的自由是無限制地行使，無限制地享受的。這個假定簡直對於有點歷史的事實就不適用；——若是我們真正要從事於這種假定的話，那要證明這樣一種狀態，說是，現在實在有這種，或是過去時代到處皆有這種狀態，或許是很困難的。各種野蠻的狀態，我們固然是可以證明的，然而這種狀態之所表現的是與相野與暴行之熱情相結合的，縱使牠們怎樣地不完全，然而牠還是立即與所謂爲限制自由而設的各種社會的制度相結合的。上述的假定是一個像理論所產生的假定那樣朦朧的形態之一，是一個由理論流出來的必然的意象(Vorstellung)，理論雖然又可以把這種意象曲解爲一個生存，然而對於這種生存却沒有何等的歷史的證據。

大家對於歷史總是從一個自然狀態，渾噩狀態開始。若是照着我們對於精神的概念而論，那這種精神的第一個狀態就是不自由的狀態，在這個不自由的狀態中，精神不是實實在在地成爲精神之所以爲精神的。這在其他牠的見解的根柢上伏有一個誤解。Natur 這個字，若是在使用做含有一種事象之本體，概念的場合，那末，自然狀態 (Naturzustand)，自然法律 (Naturrecht) 就是依據人類的概念，依據精神的概念，對於人類當然地不可不具備的那種狀態，即法律。但是，這種法律不應與精神之所以存在於牠的自然狀態中的狀態相混；這個自然的狀態是不自由與感性的直觀的狀態：牠是從自然狀態裏生出來的 (Exeundum est e statu naturae-Spinoza)。所以我們也不從那各種與人類之原始狀態有關的，如摩西的傳統的開始，而是從各種傳統中的豫言之見諸實行的時代開始。因爲豫言當其始也，總有一個歷史的生存；所以在有史以前，牠簡直還沒有被探入各民族的教育之中。

這樣的狀態即在牠的概念上，也是如我們在生存中從經驗上發現出來的那種狀態一樣。不過直接的與自然的理想性的自由，不是當做一個直接之物與自然之物，毋寧說是藉助於一種無限的知識與意識的重修，於是才獲得的。因此，自然的狀態，寧說是無法的狀態，暴力的狀態，不能控制的自然衝動的狀態，非人類的行爲與感覺的狀態。固然，也有一種由社會與國家所施行的限制，但是這是一種對於那些魯鈍的感覺與粗陋的衝動的限制，更進一步，也就是反省的任意與由教育所產生出來的需要

的限制，放恣與熱情的限制。這個限制是自由——如那真實的，即合理的與適如他的概念的自由——之意識與意欲所由之而產生的媒介的要素。照着自由的概念說，牠是屬於法律與人倫的，而法律與人倫就是自體的與對自體的普遍的體性，對象與目的，這些東西只有從那與感性有別並與之做對立的發展之思想的活動發見出來的，發見以後，又不得不從新向着那最初感性的意志並不得不與之合為一體。這是那對於自由只在形式的，主觀的意思中去認識牠，而拋却牠的最終的本質的對象與目的之永久的誤解；所以那只把特稱的個體造成這樣一個附屬的內容的衝動，情慾，熱情就着自由的放恣與任意，和衝動，情慾，熱情對於自由之限制就是自由的限制。不過，這樣一種限制，到底是解放所由之產生的條件；而社會與國家就是自由所實現於其中的這各種狀態。

第二，我們不得不談到另一個意象，這個意象與法律之形成，法律的形式之發展相背馳。家長制的狀態 (der patriarchalische Zustand) 對於全體或則至少三數各別的部分是看做那以法律的，同時又是以倫常的與心情的要素在其中尋覓他的滿足的關係並且就連正義也只有與此等要素相結合，依據牠的內容，真實地實行於此等關係之中。家長制度的狀態的根柢之中，伏着家族的關係 (Familienverhältnis)，而這個家族關係就是「表出」百事占先的人倫，國家之人倫則是第二的，因意識而發展的人倫。家長制的關係為過渡的狀態，在這種狀態中，家族已經生長成爲一個部族 (Stamm) 或民族

(Volke)，而牠的結合已經不止是一種愛與信賴的結合，並且成爲一種服役 (Dienstes) 的關聯。——首先要舉出的就是家族倫理 (Familien sittlichkeit)。家族不過是一種人格；家族的各個員或是已經互相放棄(兩親)他們的人格(因此，又是法律關係，並更進一步，則爲特稱的關切與利己心)或是這種人格還未達到完成的地位(最初還是近於前述的自然狀態中的子女)。於是家族的個員都生存於相互之愛，相互信賴，相互信用之中；個人之於愛也，在他人的意識之中據有他自己的意識，互相自外 (sich entäußert)，而在這個互相自外之中，個人獲得與他人合而爲一的自身，同時又獲得他以外的他人。更詳盡的各種需求的關切，生活之外部的發生事件的關切，與夫家族自身之內部所施行的關於子女之養育成爲一個共通目的。家族之精神，家神 (Peaten) (註) 爲國家中的民族精神，同樣地也是實體的本體，而人倫無論是在民族的場合，無論是在家族的場合，都是存於不屬諸個人的人格與關切之感情，意識與意欲之中的。然而這個統一在家族之中，本質上是一個停滯在自然方法的內部中的感覺的統一。家族的孝悌是應當受國家極度的尊敬的；國家之所以有這樣的個人，即對自體則已經成爲人倫的個人(因爲就人格說，他們不是對自己的人倫的)與給那感覺自己與一個全體合而爲一的國家供濟以堅固的基礎的個人只爲他的人民的，胥受這個家族孝悌之賜。但是家族擴大到家長制的全體，那就超出血族關係的結合，超出家族的基礎之自然的方面而各個人之於這種自然方面的彼岸就不得不入於人

格的狀態之中。

(註) Roman 是羅馬人間受人尊崇的家族的守護神，家家祀之於爐上。按此與中國民間所祀的灶神相彷彿。(河野良譯者註)

若是在牠的更爲廣汎的範圍內去觀察家長制的關係，那就要特地論究到神政的形式 (die Form der Theokratie)，家長制的部族的首長也就是這個部族之祭司。若是家族還沒有完全與社會及國家實行分離，那末，宗教與家族之分離的事實，也就不能實現，而況是在於家族的孝悌的自身就是在一個感情的內性的場合，與宗教分離更是不可能的事情。——世界之中，這樣的各種狀態，自然是有的；各種國家，也有一部分是發生於家族的結合。家族也是一個人倫的全體；但是家族之中的這樣的愛則是現有精神的方法。在家族之中，每一個員都曉得他是全體的個員；家族的各個員不是爲各自的利己心而勞作，而是爲家族全體而勞作。然而國家的精神却與這種倫理，與家神的精神有別。國家的精神不是出之以愛的形式，感覺的形式之精神，而是出之以意識，意欲與知識之形式的精神。國家是把普遍的事物視若一個自然的世界；各種風習則表現爲一種倫常的存在之直接的方法。然而法律是屬於國家的，就是說，風俗之於國家也不僅僅存諸直接的形式之中，並且是存諸人所盡知的普遍事物的形式中的。這個普遍的事物之爲人所盡知，形成國家的精神方面。個人服從法律並且知道，他在這個服從

之中，獲得他的自由；於是個人在這個場合就保持他自己與他自己之意志的關係。因而，在這個場合就有人所意欲與人所週知的統一。於是國家之中保有個人的獨立；因為各個人是能知之人，就是說，他們把他們的自我 (Ich) 放在與普遍的事物相對立的位置。家族之中則沒有這種個人的獨立；這是結合家族的個員之自然的衝動。他們在國家之中，才是以反省自己的內心而存在的東西。在國家之中就生出下面這種分離，就是，凡於成爲各個人的對象的，就是與各個人對立的並且他們對於他們的對象保有其獨立。所以，所謂國家是一個在其自身之內的具體的東西云云，是一個合理的要素。

三 國家與宗教

其次，我們不得不觀察那在自己內部區別自己的民族精神之更進一步的規定，即觀察精神之於其中實行自己，規定自己——由是而精神成爲一般的精神——的現象，然而却是本質的現象。若是我們說到一個民族，那我們就要解釋精神之在其中各種特殊化的力量。這些特殊的力量爲宗教，憲法 (Verfassung)，具備民法 (bürgerlichen Rechte) 的法律組織，產業，工業制度，藝術與科學以及軍事方面，——此一民族所由之以自別於他一民族之勇敢的方面。在我們的普遍的觀察範圍之內的，特別的是這各種不同的要素的關聯。民族的歷史中所顯現的各方面保持着極親密的聯合。一個民族的歷史不是別的，只是，牠把精神之取自於自身的概念，印鑄在精神寄託其中的各種不同的領域裏面。這

就是說，民族的國家，宗教，藝術，民族的法律，民族對於其他各國民的關係——所有一切都是精神關於自己的概念之實現於其中的各方面，精神在此等事物之中，馴致於看到牠自己，知道牠自己是一個現存的世界，把自己放在自己的眼前，恰像藝術家之把他的本體放在眼前並以自己的作品享樂自己的衝動一樣。民族精神的產品之中，如上面所已述說的，也有那民族的宗教等等；民族精神的產品之中，又有民族的自身的命運與其行為：牠們不是別的，只是這種民族精神之概念的表詞。民族的宗教，民族的法律，民族的倫理，各種科學，藝術，法律關係的狀態，滿足這個民族之物理的需求的其牠技能，產業，這個民族在戰時及平時的全部命運與對於接壤諸隣的各種關係，這一切都是保持着極密切的關聯的。這是孟德斯鳩(Montesquieu) (註) 所特別的保持並曾經企圖用精巧的方法去造作與表現的觀點。這種觀點在種種關係上，即如，在印度宗教與歐羅巴人的精神自由之不相容，時時相違甚遠的國家憲法，其自身與其他宗教不相容的關係上，是十分重要的。牠一方面，這是非常陳腐的命題。人們慣用這種方法，使用一大堆的字眼兒，並且用這些字眼兒佔滿許多篇幅，許多書籍，但是牠們却沒有道着一點兒實際的內容。有些民族，如支那人與印度人，在他們裏面得到許多達到更高度的完成的藝術。支那人發明火藥，但不知道使用牠；印度人之詩曾開了堂皇壯麗之華，然而他們之於藝術，自由，法律則未曾有進步。不過，若是我們要從那些特殊的產物去做皮相的判斷，以為，他們的

(各民族の。譯者)教育在各點上都是一樣的，那就表明上述的普遍的命題是怎樣地容易被人誤解。要點是那時於一種關聯實際地存在者爲何的規定。然而這一方面，恰好像各種規定只不過完全是在一種關聯之中那樣罷了，被人漠然視之；但這却是一個橫在各種規定的根柢上的原理，充滿各方面的一个定性的精神。民族的原理是他的自己意識，是各民族的命運中之能動的力。民族之教育的各方面爲他的精神之對於自己的各種關係；精神自身形成各民族，並且因爲我們知道他的精神，我們才能知道這些關係。同樣地，民族精神之實體應該視爲伴靈魂入冥府的 *Hieros* (註二) 應該視爲民族的各個人的指導人及嚮導者。這就是各個人應當放在眼前的事情是重要的云云的意象之內容。

(註一) *Montesquieu* (1689—1755) 爲法國西啓蒙時代的法理學者。他的主要著作爲法之精神，中文應復譯本爲法意。他

認識各個國家之歷史的特殊性，民主政治，貴族政治，專制政治三個政體之歷史上的正當的權利，反對忽視各國家之歷史性，各民族之特殊性的形式的理想主義，所謂柏拉圖主義，給了海格爾的歷史觀以劃時代的影響。按法意商務：嚴譯名著叢刊卷五）一查備論三制精神之利弊，且特開一章，討論『支那帝國』，中有言曰：『是故吾得一言蔽之。支那者專制之國也，甚治制以恐怖爲之精神，意或者當其上古，所統一之人民土地，其廣且衆不若今。其造國之精神，庶幾異耳。顧至於今，則非古所云矣，是可決也。』(嚴譯名著叢刊，第八卷，頁二四。)夫以恐怖爲治制精神豈僅支那，又豈僅支那之『上古』而已哉？吾讀孟氏之書既斥其言之謬誤，又不忍太息痛恨於專制之恐怖，不盡所

「帝國」而已！海兵政治學說是亦一邱之貉耳！嗚呼！（譯者註）

（註二）Hermes 像前述的（二二頁註一）Mercurius 那樣的希臘的名字，他有種種的職司，但是伴着亡靈從陽世行到陰間的職司，也是被人仰之若神明的。（河野記）

國家在各個人中的活氣，名曰人倫（Sittlichkeit）。國家及其法律與其設施是各個人的東西；這是他們的權利，他們在牠的自然，牠的土地，山岳，空氣與水道之中，如同在他們的國土，他們的祖國之中，也有他們的外部的財產。這個國家的歷史，及其行為與其祖先的行為都是他們的東西，這些東西，生於他們的回憶之中，產生了現所存在的東西，是屬於他們的。萬物都是他們的所有物，同樣地，他們也是為萬物所有；因為萬物形成他們的實體，他們的存在。他們的意象因此就充實起來，他們的意志為這些法律與這個祖國的意欲。若是有人質問一個英國人，那無論什麼人自己和他的同國人都要答道，那統治東洋與大洋，掌握世界商業，具有國會與陪審法庭等等的就是他們。這些行為形成民族之自身的感情。這是這種精神的總體，這個總體就是一個民族的本體，一個民族的精神。因為民族是精神的東西，所有他的總括在單純的本體性之中的各種規定應得使他固定地成爲一個力量，本體；譬如，雅典（Athene）這個字就有兩重的意義。〔這種意義就是總體之中雅典市自身與視若這種總體之精神的女神。〕各個個人是屬於這個本體的；各個個別的人都是他的民族的子孫，同時，在他的

國家的發展過程中又是時代的產兒；絕沒有落在時代背後，也少有人超過這個時代。精神的本質是各個人的，而各個人是這個精神本質的代表者；這是他所由之產出的並且是他立於其中的東西。這種東西形成各人之中的客觀性；其他一切的東西，都是形式上的。

這個民族的精神是一個一定的精神，並且，如我們上面已經說過的，也是他的發展之歷史的階段所決定的。於是這個精神就形成前所列舉的牠的意識之精神形式上的基礎與內容。因為意識自己的精神應該以自己為對象，而客觀性就直接地含有各種區別的產生，這些區別就是全部客觀精神的各種區別之領域中的總體，也就和心靈只有在牠為各種肢體的組織，是存在的限度之內，是存在的本質，而這各種肢體在總括自己於單純的統一之中生產各種心靈。——精神是一個個性，這個個性，在牠的本性上——在心靈上——則其意象為本體，為神，而受人尊敬與享受亦如此，——在藝術中，則其表象為圖像與直觀，——而在哲學之中人之認識牠，在概念上人之理解牠則由於思想。這各種形態為牠的實體，內容與對象之原始的同一而保持與國家的精神之不可分離的統一；這種團體(Schaftform)只有與這種宗教可以共存，而這種哲學與這種藝術也只有在此種國家之中才能以存在的。

這個注意對於那要企圖把國家憲法離宗教而獨立並實行這個企圖的我們的時代之愚蠢這一點上，特別的重要。加托力教(katholische Religion)、雖然在基督教的內部與新教(Protestantischen Reli-

tion) (註) 有共通的地方，然而牠却不承認那合於新教原理之內面性中的國家之內部的正義與人倫。上述的，國家法律，憲法的分離，因為那種宗教不承認法律與人倫是自體地存在，實體地存在的東西之特性，所以是必然的；但是國家法律的原理與設施，像這樣與那內面性及良心之最後的聖堂，與那宗教所據有的寂靜之地脫離，那牠就和牠們依然滯留於抽象與不定性之中一樣地不能達到一個真實的中心點。

(註) 基督教分新舊兩派：新教曰“Protestantische Religion”；舊教曰“Katholische Religion”。舊教又曰天主教。(譯者註)

我們會舉出兩個要素，一個是：絕對目的自由之理想，其他一個是：這個理想的手段，即知識與意欲之與牠的活力，運動及活動之主觀的方面。我們已經認識國家為人倫的全體與自由之實在並因此認識牠這兩個要素之客觀的統一。因為若是我們雖然也把兩方面做分別的考察，却是不可不注意，牠們是密切地關聯着的，並且要注意，這種關聯是含在兩方面之任何方面的，若是我們把牠們個別地研究的。理想，我們一方面在牠的定性中，認識了牠為自知與自欲的自由，只以自己為目的的自由；同時，那就是理性之單純的概念，同樣地，又是那我們所名之曰主觀的東西，即自覺，即生存於世界中的精神。不過，若是我們另一方面觀察主觀性，那我們就知道，主觀的知識與意欲為思想。然而，我在思想上的知識與意欲的場合，我就是想着普遍的對象，自體的與對自體的合理事物之實體。於是我

們就看出一個在客觀方面即概念，與主觀方面，中間之自體的聯合。這個聯合之客觀的生存爲國家，因此，國家就是民族生活之其牠的具體方面，如藝術，法律，風俗，宗教，科學的基礎與中心點。所有精神的行爲，其目的只在意識這種聯合，即意識自己的自由。在這些意識的聯合之各種形態中，宗教是立在先頭的。在宗教之中，存在的精粹，即俗世的精神自身意識到絕對的精神，而在這種自體地與對自體而存在的本體之意識中，人類的意志就放棄牠自己的特殊的關切；牠專心致志地相信這種意識，而在這種專心致志的相信中，特稱的事物對於牠（人類的意志。譯者註），就不能成爲問題。人類由犧牲而表現他把自己的財產，他自己的意志，他自己特殊的感覺置之度外。心情之宗教的集中好像就是情感，然而牠又要轉移到追思之中：禮拜就是追思之一種表現。精神之主客觀的聯合之第二種形態爲藝術：藝術所表現的現實性與感覺性比宗教爲多；藝術在牠的極可尊貴的態度中所應當表現的，不是神之精神，而是神之形態，次則所表現的就是神之爲物與精神之爲物的全般。神之爲物由藝術而化爲直觀，藝術用幻想（Phantasie）與直觀（Anschauung）描寫神之爲物。——然而真實之爲物所要求的不僅在於像那宗教中的意象與情感，甚至也僅僅像那藝術中的直觀，並且要求爲能思想的精神；於是我們就有聯合之第三種形態——哲學。哲學在這個場合是最高的，最自由的與最智慧的形式。

自體的與對自體而存在的精神的內容爲民族自身的精神。現實的國家，其靈魂爲這種精神所賦

予；但是在現實的國家中則有一定的關切，特殊的事件，戰爭，制度等等的問題。然而人類不僅對於這些問題要知道並且要在此等問題之中知道自己及獲得具有普遍的精神之在本源上所現有的統一之明確的意識。這種意識之現實的精神，這種知識之中心點是宗教。宗教爲自覺之第一個途徑，是民族自身的精神之精神的意識，是精神在民族精神所獲得的規定之一般的精確的意識，即依據此項規定之自體的與對自體而存在的精神之精神的意識，就是在他的最純粹，最單一的規定中所謂真實之物的意識。凡於比真實之物的更進一步的決定，在適應他在宗教中的原理的限度內，就是於我爲適用的東西。宗教，神之意象，在這個限度內，就形成民族之普遍的界限，基礎。宗教是民族自身所獲得他對於真實之物所含有的定義的存在。一個對象的定義，即各種的法則包含着一切，就是屬於這種對象自身內部之本質性的對象的一切；定義爲復返於單純的思想規定上之對象的全體，對象的本性，而各個別的事物於是就爲這種思想所規定——有人說——所說明，所以定義形成一切特殊的事物之心靈。於是我們就由天體運動的各種法則，推知天體一切特殊的地位。

宗教是民族之關於民族之謂何，關於至高無上之物的本體的意識。關於這種的知識就是普遍的本體。所以民族之意識到他自己對於神的關係，或則他自己意識到自己，也就和他自己意識到神是一樣的；所以宗教也是民族自身的概念。一個民族，若是他保持着以自然爲神的意見，那他就決不能成

爲自由的民族；一個民族當他把神看做一個超於自然的精神的時候，然後，他自身才成爲精神，他自己才是自由的。精神的宗教之觀察中的重要問題是：宗教單在牠的分離狀態中認知真實之物，即理想呢，還是在牠的真實的統一中認知牠呢。若是在分離的狀態中，那末：神就是抽象的，至高無上的本體，超然於俗世之外與人類現實所由此排斥出去的天地之主，——若是在統一之中呢，那末：神就是普遍的事物與特殊的事物之統一，而各個個別的人，在神之中，是視若積極的，在直觀中，即在人類生成 (Menschwerdung) 的理想中，也是視若積極的。統一的存在，精神之普遍性與現有的意識之存在是含在神的理想中的；這其間有有限與無限打成一片的意味。什麼地方兩者分離爲二，什麼地方就是悟性之無限性在統治着。神之理想之於基督教也則顯示爲神的本性與人類的本性之統一。這是宗教之真實的理想。禮拜之於這種理想是必要的；禮拜不是別的，只是個別的意識所獲得的牠自己與神的事物的統一。對於新時代的悟性使神成爲一個抽象之物，成爲一個人類自覺的彼岸，成爲一個人類只對之撞破頭顱，而門戶俱無的鐵壁。然而理性除却悟性之抽象性以外，有其它完全不同的理想。

宗教的對象爲真實之物，爲主觀事物與客觀事物之統一。但是在某種宗教之中，絕對的事物又往往與有限之物分離，甚至於在那已經名之曰精神的場合，也是這樣；但是在這種場合，所謂絕對只徒擁空名而已。猶太教徒 (Juden)，摩罕默德教徒 (Mohamedanern)——關於這點就轉移到土耳其人的

意象上——現代的悟性宗教 (Verständesreligion) 之中就是這樣。這種抽象的一般的事物固然可以在意象之中單純在元素上視為自然作業 (Naturwerk)，例如火，不過在猶太教徒中，也可以視為精神的普遍的事物。神，主觀，因為那已不再有什麼區別，所以就消滅。其次，其他的表示意象的方法則是神與世界之統一。印度人的化身 (Inkarnation) 是屬於此的，希臘人的藝術是屬於此的，在極純粹的意味上，那表現於基督一身之神之自然與人類的自然之統一的基督教也是屬於此的。這種化身是非用像人的方法表現為不與神性相應的東西，而是像導引到神之理想那樣地表現的東西。

在宗教哲學 (Religionsphilosophie) 之中，宗教意識關於精神之本體之所以為本體的發展的方面，不可不有更詳盡的指示；我們在這裏只限於這個問題。因為我們在此地也須同樣地在本質上研究民族精神之在其中區別其自身的宗教以外的其他各方面，宗教以外的各形式。這種意識之現實的方面為宗教；藝術與科學可以視為這種意識的各方面，各形式。藝術與宗教有同一的內容；所不同的，不過是藝術的要素為感性的直觀罷了。一種特殊的科學 (die Wissenschaft zur *epoké*) 即哲學所從事的，也是同樣的對象，但是在思想的因素中去研究。其他各種科學沒有絕對的內容，對於國家則是代表與各種需求有關係的有限的內容。因而在宗教之中，民族原理所表現的極其單純，同樣地，民族的全部生存都是以宗教為基礎的。

就這方面說，宗教與國家原理保持着極密切的關係。宗教是無條件的普遍性中之國家精神的意象，然而現實的精神，意象的精神就在其中脫却一切外面的偶然性。每一個個性都是在神的本體中被覺識為積極的東西，而主觀性則是在神的本體自身中直觀出來的，只存在於這種場合，才有覺識的自由。這個覺識的自由存在於希臘人的世界，而在基督教的世界中則更為發展。在這一點上，人們說是，國家以宗教為基礎，是正當的。即，此種關係是這樣一種關係：俗世的存在是時間的，活動於各個別的關切之中的，因此就是一個相對的與無主張權利的存在，這個存在只有在牠的普遍的心靈，牠的原理絕對有權利主張的場合才保有權利主張；這只是在這種場合：這種原理在意識上，認為神之本體的定性與存在。因此，國家是以宗教為基礎的。國家的原理不得不成為絕對的權利主張；反之，有限的關切則是某種相對的東西。普遍原理之絕對的權利主張是這樣的，就是，牠被認為神之本性自身的要素，規定。因此，國家的原理，即國家所要求的普遍的事物被認為神之本性自身的絕對的東西，認為神之本性自身的規定。國家基於宗教云云，在我們的時代是常常聽見人家反覆稱道的話頭，並且除了篤於敬神之念的各個人，因為對於王侯與法律的服從很容易與敬神之念相結合，所以他越迅速，越發自願地履行他的義務云云而外，再沒有其他意味。不消說，敬神之念，因為牠把普遍事物高舉於特殊事物之上，所以對於特殊的事物也可以成為敵對，成為狂熱的敵對，並且對於國家，對於國

家的組織與設施發生破壞的作用。因此，有人以爲，敬神之念也就要像下面那樣，凡於牠所守護，所保持的東西，牠就不去襲擊牠，揚蕩牠，不得不慎重，不得不對之保持冷靜的態度。至少，這樣的可能性是含在敬神之念裏面的。

不過大家在獲得國家基於宗教的正確的確信的場合，就這樣使宗教獲得地位，就是，當其始也，有國家而無宗教，其後，爲保持國家計，宗教遂權其輕重大小被納入於國家之中，銘語人類的心情。人類應由教育以達到宗教云云，是完全正確的，然而並不是由教育以達到那還不存在的東西。人類由教育而達到現時存在的東西，並不是由教育而達到現時不存在的東西。因爲，若是要說，國家以宗教爲基礎，國家的本源在宗教，那在本質上就是說，國家產生於宗教，並且現在和永久地都產生於宗教：一定的國家產生於一定的宗教；國家的各種原理，如上所述，應該視爲自體的與對自體的，而這些原理，只有在牠被意識做神之本性自身之各種規定的場合，才是這樣的。因此，國家與國家的憲法和宗教具有同樣的性質；國家實際上是產生於宗教的，並且甚至是這樣的：雅典的國家，羅馬的國家只有在這種民族的特種的異教之中，才有可能，也就和一個天主教的國家與新教的國家，各有其不同的精神與不同的憲法是一樣的。

若是那鼓吹宗教的呼聲，那鼓吹宗教的奔走與驅迫——如牠當時所表現的——成爲一種焦慮與

窮迫的呼籲，而在這種呼籲中，表現出宗教已經從國家中消滅了或則現在在概念上要完全消滅的危險，那就糟了，並且甚至於此那焦慮的呼聲所報知的更爲糟糕：因爲這種呼聲對於牠的鼓吹與諄諄說教還相信牠是防禦災害的工具；但是像這樣造作出來的東西却不是宗教的全般，宗教自身所造作的則較爲深切。

國家與宗教有同一的共通的原理；宗教不是爲着要從內部統制國家的組織與個人的行狀，個人對於國家的關係而自外部增加來的東西，乃是國家之中，牠自己規定自己，實行自己之第一個內面性。人類應該由教育而達到宗教，宗教之應當繼續保存，完全與科學，藝術之應該教習一樣。然而我們對於這種關係，不應該有宗教是後來附加的東西這種意象，而是有如下的意味，如我們已經述說過的，就是：國家已經是從一定的宗教產生出來的，國家與宗教有同一的共通的原理而國家因爲牠有宗教，所以就有政治的，藝術的與科學的生活。

我們對於這個問題做表面的反駁是容易的。然而我們要是想知道這種關係是否在其間尋得着，那就不應該拿最近發見的而我們呼之曰民族的東西來看。我們應該拿那已經成熟的各種國家與有完全發達了的教育各種民族來看，而不應該拿，例如，那雖然也有各種不同的宗教，然而牠的憲法却是同一的遊牧民族（Völker von Hirten）來看。民族精神之原理的定性在教育之中才現實牠自己，同樣地

也只在教育之中才認識牠自己爲一定的東西，這種教育在這樣的不變遷的狀態中，是沒有的。這樣一個受有教育的民族把所有一切的領域，一切的生活方法結合於自身之內，於是這一切的生活方法在民族自身還停止在淳樸的狀態中，許多民族不會有牠的自立性，即獨立性，或是至少他們的憲法與權力不會嘉惠於這種獨立性，在這種場合，自然牠們也可以有各別的存在。一部分是這樣一些民族自身內部不會進步到成熟的教育，一部分是，他們沒有自己的獨立性。雅典有民主的憲法，但是漢堡（Hamburg）（註）也有一種憲法；兩國的宗教極端地不同，然而其有憲法則同。在這裏好像得了一個對於我們所名之曰一定的宗教與一定的憲法之本質上的關聯的反證。但是這種現象所說明的是：在漢堡是商人的因素占優勢；因此，這個都市是獨立的，然而與歐羅巴的大都市却不同。同樣地，我們不是只觀察那些具有外部的能力，然而還未達到自由發展的地位的民族。北美合衆國（Nordamerikanischen Staaten）肇基於海邊，而以商業開始；他向着他的內部發展，然而他還沒有那舊時歐羅巴人所僅乃得之教育的發展，即成熟。

（註）Hamburg 是位於愛爾柏河附近的北德意志的自由市，直到最近還有民主的獨立的政府。參看一〇一頁。（河野註）

四 民族生活的領域

所以宗教應當視爲必然要過渡到憲法之中，過渡到俗世的統治，俗世的生活。普遍的原理是存在

於世界的並且因此也就應該實現於這個世界中的；因為牠是世界所週知的。精神的原理在其自身越是低沉得深，宗教因此越發純粹，精神的原理也就越發與世界無關；例如，牠在基督徒的宗教中就是這樣的。在下面所述的一點上，宗教與俗世智慧（Weltweisheit）不同，宗教命人對於榮譽，勇敢，財產，把牠看做等閑，然而俗世智慧則參與世界上的事體，趨於榮譽，褒揚勇敢與犧牲；這是牠的世俗性。宗教不能有十分的结果；這是人所共知的事實。因此，也有人說，宗教不僅應當存在於人類的頭腦之中，並且也應當存在於人類的心坎之中；同時人類全部的生活就應該是表現宗教的，人類在本質上應當據有人倫與規矩（Rechtlichkeit）。但是，我們雖然以為真理的原理，在個人中不是銘印於現實之中云云，這是可能的，然而我們又以為，這種說法，若施諸民族之間，則為不可能。在各民族中間，真理之普遍的原理自身，是向着生活的特殊領域裏面形成的，所以這種生活就視若宗教的實踐意識所浸潤。其次，特殊領域中的真理的現象，就是出現而為政治組織（Politische Verfassung），為法律關係，為人倫的全般，為藝術與科學那樣的東西。精神——我們會屢屢地說過的——應該實現牠的關於自己的意識；精神應該以自身為對象。精神只有在牠知識自己，對自己成為客觀的場合，才是精神。但是，客觀性含有變而為有限（Vendichung）的性質，因而也就含有產生差別的性質，這種差別是像有機的組織之各種特殊的機體那樣定立的。精神與牠的對象有關係，而差別也就因是而定

立；並且因爲精神是自己與自己有關係的，自己分解自己而在各肢體中，牠又是那活潑潑的心靈，所以，牠在牠自己的內部，知識牠自己，牠在牠自己內部結果成了牠的各種特殊的領域中的各種特殊的部分之表詞。精神不能只單純地理解做那種開端的東西，牠並且是自己產生自己的東西，自己的目的，自己的結果，所以凡所產出的，都不是別的，只不過那開端的東西。但是，精神因爲客觀化的媒介，牠自己就得着現實性。宗教這樣一種東西不得不在本質上實現自己；這就不得不造成一個世界，就是，精神要自己意識自己，精神爲現實的精神。

宗教之中在本質上所成重要問題的，就是精神之所以爲精神的意識之中或許實際上就含有那精神在其自己內部所具有的關於牠在實際上是什麼東西之意識的問題。若是在精神之所以爲精神的意識之中含有真理之所以爲真理，精神依其概念之所以爲精神的意識，於是所有精神的生存的各方面就定立於真理之中，因而就獲得真理的規定，——然而這只有在真實的宗教之中才有這種情形。其他各方面不得以宗教的方面做牠的基礎，不然就是因爲不是爲真理所規定的原故，依然以無結果而終。其次又有那委之於放恣而墮入在還未達到真理的境界之野蠻性中的各方面。我們的觀察應該以弄明白，宗教怎樣爲特殊的領域的根本表徵，爲目的。

上面已經說過，宗教這樣一種東西，在個人之中是常時得不出什麼結果的；反之，民族生活態度

的體系是不得不適應宗教來形成的。宗教的原理是否如此，牠在本質上是由下面的說法來做自己的差別的，即：舉凡一切屬於精神概念的東西，都在宗教的原理中行其調和，獲得他自己的一定的原理。若是不在精神的真實的深處理解精神，如已經說過的，那在民族的生活之中，就有那不合理的，委之於民族之放恣的方面，或是有那用任何方法都不能自由的方面。所以希臘人無論在決定各種公務——條約的締結(Abschluss von Staatsverträgen)——方面，或在決定各種私人事務方面，都不得不訴之於神。這在希臘宗教之中，或在希臘的精神原理中，或在精神所曾造作使成爲關於自身的希臘精神之概念中，是一個缺點。所謂神靈應該這樣地解釋，就是說，牠在精神上是關於本質方面的東西，然而這種精神方面，在牠還未在宗教的實體的原理中，獲得牠的地位以前，是以相反的，不自由的方法滿足牠自己的。在摩罕默德的宗教中，也是這樣。這一宗教的狂信，曾經驅使牠的信徒去征服世界，然而牠不能把一個國家形成一個有組織的，有機的生活，不能把他形成一個爲自由而設的法律的秩序。不過，若是一個宗教，譬如基督教的話，以精神之絕對的概念做宗教的原理，那由這個概念以造作宗教的世界是必要的。依上述原理把現實性加以人工造作是一個長期的工作並且我們不能馬上就弄出來的；在基督教時代一開始的時候，我們還看見宗教原理與牠開始時尙存續於基督教的民族中的粗鹵與野蠻性之間驚人的矛盾。——

藝術無論是在牠自己努力對於爲需求而設的材料加工製造的場合也罷，無論是在牠努力以產出牠的美術品的場合也罷，總是與宗教的定性有密切的關聯的。悟性不能有什麼藝術，或則極而言之，也只有形像發揚殆盡而個體消滅了的崇高的美而已。什麼地方精神在對於人類的對立中，譬如在猶太教徒與摩罕默德教徒中間解做無形之物，那什麼地方也就仍然沒有產生藝術的餘地。凡認爲真實之物的絕不蒙有何等形象；而確實保障這種真實之物的方法，絕不應當有什麼外部的形象。空想在這個地方不能解做那對於精神的妥當的事物之機關。但是藝術在本質上是美術 (schöne Kunst)；所以凡是以空想爲形像，爲最高的機關的地方，凡是神不被人認爲普遍的精神的地方，那末，藝術就不得不存在於那個地方。於是在希臘人中間，就不得不有藝術，因爲在他們中間，神的普遍性是在自然的主觀性的形式直觀出來的。這在這樣的民族中，爲着在感性的直觀中理解和表現普遍的事物，卽神的事物起見是必要的。同樣地，基督教的宗教中在本質上也有藝術，因爲雖在基督教的宗教，神的事物也不是悟性之抽象的事物。然而藝術之於我們與牠之於希臘人也不同，藝術在我們中間，不能算是那個真實之物之在其中成爲意象與被人理解之至高無上的方法，而只能居於從屬的地位。那只有由藝術才可以獲得的形像在我們，不是什麼無條件的真理，不是那絕對之物在其中成爲現象的形式。藝術的形象只是一個有限之物，是一個對於那在其中應該表現出來的無限的內容不相適合的東西 (Unangemessenheit)。

各種科學 (Wissenschaften) 大半是與宗教相近的；牠們的確有那形形色色的內容，這種內容常常是單純地形成一叢知識見聞的搜集；但是對於全般的科學，至少思想的原理，認識的原理是適當的。各種科學對於現實性的一切方面是有用的；所以宗教，國家，法律對於現實性的各方面也是有用的，——真實之物也是効命於其他各種目的的。因而我們也可以說，神是有用的；這是一句褻瀆不當的言詞：神的有用性就是他的獨立地放任他人，為他人而獻身的善意。然而就本質上說來，各種科學不應該從這種屬的有用性的方面去觀察的；各種科學和宗教一樣，是自體的與對自體的目的，是對自己的一個最終的目的。因為各種科學，尤其是自由思想的科學，即哲學是屬於思想的，所以牠們就存在於精神之特有的因素之中與地盤之上。一個民族理解得關於他自己與真理的概念，即理解得依思想而有的科學的形成，即那適應精神概念自身之形式上的概念。若是我們在抽象上，理解得精神的深處，那個精神的深處就是思想。所以這個地方的對象這種東西是適合於精神的本性的。各種科學在這個限度之內，形成一個民族的最高頂，他的最高的衝動是在於自己理解自己並且把他的這種概念實現於一切地方。最重要的要素不是物理的要求，——無論牠所意欲的是怎樣的東西——並且不是形式上的權利，而是思想，是智慧這樣的東西。民族的精華是自由的，無所關切，脫然無慾的意識；牠在藝術之中也是這樣。但是意識的內容不是和藝術中一樣存在於感性的因素之中的東西，而此種意識之在其中

表現牠的概念的材料爲思想。普及各種科學爲民族的榮譽。特別的是哲學的科學，這種哲學的科學是思想並在概念上理解那在宗教之中——在感性的與精神的——以意象的方法而存在的內容的科學。有人說：神曾經生出他的兒子，這在基督教中是這樣表現的。因此所表現的不是思想的關係，而是自然的關係。不過，在宗教之中，凡於在生活狀態的關係中，由意象而理解的，在科學上，則由概念的方得到理解，所以，內容是一樣的，但是牠的最高的，最有生命的，最有價值的形態。這是一個民族如何達到真理的意識的最高的途徑，一個民族如何成就精神之絕對的方法之所以成爲絕對的方法之最高的途徑。在世界歷史的內部中，那與哲學的關係和那與造形的藝術（bildenden Kuns）的關係是一樣的。只有在希臘人和基督教徒中間，才能獲得具體的哲學（konkrete Philosophie），在東洋人中間也可找得着抽象的哲學，然而在他們中間却沒有獲得有限事物與神的事物的統一。——

國家對於這個理想的方法，在外部現象之內容上，還有其牠的生存的方面。但是在這種內容之中，雖然也表現出牠將成爲如何的內容，然而這個內容之中却表現出普遍的事物。

這類的第一種質素就是我們所算到的民族的風俗習慣。自然的人倫（Natürliche Sittlichkeit）、即家族關係（Familienverhältnis）是屬於這種質素的；例如，婚姻是些什麼種類，即一夫多妻（Polygamie）、一妻多夫（Polyandrie）、一夫一妻（Monogamie）。在基督教的國家中，只能成立一夫

一妻的婚姻，因為只有在基督教的國家中雙方才保有他們的完全的權利。更進一步子女對於兩親的關係，在他們爲奴隸或可以有自由的財產的場合，也是屬於這種質素的。其他各種人倫的方法以至於那表現而爲禮儀法則，毋寧說都是關於個人相互之間之應對進退，往來辭酌的規矩而已。我們只要想一想歐羅巴人與亞細亞人，例如他們之所以事其上之威儀禮儀的區別。這些習慣是基於各種實體的關係，並表現人類對於這些實體關係所懷抱的思想。這樣的習慣是一種象徵(Symbolisches)，然而自然也含有許多偶然的事物；絕不是其中一切的東西都是有意義的。

現象化方面的其他一點是人類對於自然的關係與人類對於滿足他的有限的需要的顧慮之實踐的態度。產業活動(Gewerblichs)屬於這一類；牠使我們認識，人類之於他的依屬性與對於自然的關係是怎樣的態度，爲着獲得他對於這方面的享樂，怎樣滿足對於這個方向的需要。這個地方的重要的問題是自然的衝動是關於人類之特殊性的；因此，像宗教，國家憲法等這樣的本質方面與這個領域，其關係更爲遼遠。但是精神之普遍的原理在本質上也還是與民族的心術(Sinn)之與產業活動，產業及商業有關的方法做同樣的活動。個人爲自己的利益計，爲獲得他對於他的需要——這種需要，他可以把他化爲無限的龐雜也可以把他化爲無限的單純——所需要的東西則運用他的勤勉，悟性，技術，這就是這種活動的目的。當此之際，農業對於自然之必然的依屬的關係是與之俱來的。就本來的意義

說，那所謂產業活動就是採取原料以從事於加工，並在那由悟性，追思，工業所產生出來的東西中，尋求他的生計。這種部門是特殊的部門；但是在特殊部門中，就沒有什麼內在的界限。在這種部門之中，富之積集與簡單化是可以無限地繼續進行的。不過，產業活動之受限制，拘束於某種部類，陷於不能擴張的地位，或是個人完全不受限制與夫自己可以無限地擴張，二者之間，有莫大的區別。這種狀態與那雖然也有勤勉，然而牠的活動的分野却是一了百當地深閉固拒的另一狀態完全不同，前一狀態是以一種完全不同的民族精神，因而也就是一種完全不同的宗教與憲法為前提的。——人類攻擊動物與他們互相攻擊的武器是屬於同樣的領域，船隻也是屬於這個領域的。例如，照古代的傳說，鐵是在亞細亞人中間發現的。火藥的發見不應視為偶然的事情，而應視為，那只有在這樣的時代與這樣的教育狀況之下，才可以發見與使用的。不過一大堆這一類的對象，例如，在任何時代與任何教育狀況之下都可以依同樣的方法產生出來的奢侈一類的對象也不是依屬於民族精神之一定的種類的東西。

第三點是私法 (Privatrecht) 即是規規矩矩地關於前述的有限的需要的法律。這個地方的重要的問題為人格自由的發展，因而就是，奴隸制度是不能行的，或則是，財產是自由的。充實飽滿的人格自由，充實飽滿的財產只有在具有一定原理之國家中才能行的。法律原理正是與普遍的原理有直接關聯的。例如，在基督教的宗教中，普遍的原理，第一：精神為真理，第二：個人應有無限的價值，

依神之恩寵應賦予以絕對的精神性 (Geistigkeit)。其中的一個結果是：個人在他的人格上是無限的，個人要承認爲自覺的全般 (Selbstbewusstsein überhaupt)，承認個人是自由的。在東洋的各種宗教中，人類因爲人類而有無限價值云云的原理是沒有的。因此，人類只有在基督教中，人格才是自由的，就是說，才能以佔有財產，並且能以佔有自由財產。

最後，還須提一提有限的科學 (Wissenschaft des Endlichen)。數學 (Mathematik)、博物學 (Naturgeschichte)，物理學也須要求一個一定的教育的立場。當個人爲自己獲得了內部的自由時，就開始放任那個客觀，早已不是僅僅地依着情慾對於客觀的關係，而是對於理論上的關係。古代的世界與近代的世界在這個地方也有個差別；因爲古代的世界不會知道這對於自然與對於自然的法則的關切。爲着要依各種對象之有限性以從事於對象之研究起見，那就需要一個更高的，更具體的確信。精神要達到這樣抽象的地步，那就必要一個自覺的更高的強度。

這是那把自己實現而爲國家的精神之在其中區別自己的主要的領域。在一個區別此等方面，而各個方面都得着他們的權利的組織完成的國家中，這些方面應當編制成爲各種不同的分限 (Stände)。一方面，個人可以參與這一切的方面，牠方面，個人必然地，至少是間接地參與這等方面，參與宗教，法律，憲法，科學。另一方面，這些領域分裂而爲各個人所參與的各種特殊的分限；這些分限形成那

凡於屬諸個人職業的事情。因爲在此等方面所發見的各種差別應該把自己形成各種特殊的領域與特有的職司。那在一個有組織的國家中所存有的各分限的差別就是以此爲基礎的。因爲國家爲一個有機的全體，而在國家之中，也就和在其他有機體之中一樣，這些各種編制(Gliederungen)是必然有的。所以國家是一個有機的全體，這個有機的全體是人倫一類的。自由之爲物不是深於姤嫉的東西；牠承認牠自己組成牠自己的各種要素，而普遍的事物則保有那在牠自己與自己的統一中保持這各種規定的力量。

五 憲法

以前所論述的各點，具有那在國家的概念中所表現的抽象的各種因素。但是若使國家的概念見諸實行並做那國家內部所行的與國家之概念相適應的那樣的設施，這是要依憲法而行的。「人人以爲」一個民族之有憲法爲贅疣（並且以爲，國家的形態(Staatsform)是自明的道理。不過「這只是說」：「一個」球的意象爲形像，同樣地，無憲法的狀態也就是憲法。

若是把各別的意志視若國家自由之唯一的規定立下基礎，就是，所有各個個別的人對於凡國家所施行和爲國家所舉行的事件都應該表示他們的同意，那原來就決沒有什麼憲法。個別的意志所需要的唯一的設施，或許是一個喪失意志的中心點，這個中心點注意到那在各別的個人看來似乎爲國家的需要的事情，發表他的意見，然後就是各別的個人之召集，各別的個人之投票與對於各種提案之投票數

的計算與比較的算術上的作業之機構 (Mechanismus)，於是贊否就因此決定了。

國家自身是一個抽象的東西，而這個抽象的東西只有在市民之中才獲有牠自身的普遍的實在；但是國家是現實的，而單純的普遍的生存不得不決定自己成爲各個體的意志與活動。於是這就生出政府與國家行政 (Verwaltung) 之一的必要，即生出那執掌於紛紜的國家事務，決議這些事務並規定實行這些事務之種類以及對於那些應當此種事務的執行之衝的市民，發號施令的這樣一些的〔當軸〕之部門別類與選擇銓敘的必要。例如，若是在民主國家之內，民衆也要決定戰爭，那就不得不有一個指揮戰事的將帥立在陣頭。國家憲法就是國家這種抽象的事物由之而始獲得生命與見諸現實的東西；然而因此也就生出發號施令者與服從命令者，治人者與治於人者的區別。但是所謂服從 (Gehorchen) 好像不是與自由相適合的東西；而命令者之所行，又好爲與國家基礎，即自由概念所適應之物正相反對。若是命令與服從有一時期是必要的，因爲不然的話，事情就不能進行，——而這種必要只是一種不得已的必要，一種對於自由成爲外面的必然性，並與自由背道而馳的必然性，若是要確保這種自由的話——那末，〔有人以爲〕那種設施，就不得不這樣地進行，就是：市民之單純的服從是不可能，命令委之於恣意肆志也是不可能，而命令之所以成爲必要的內容，即就重要之點而言，也是由民衆，即由許多個別的人民或則一切的個別的人民之意志而定，但是，牠一方面，現實的國家，各個體之統一的國

家又不失其力與強 (Kraft und Stärke)。

應居一切之先的規定是一般的治人者與治於人者 (Regierenden und Regierten) 的區別；並且我們把憲法適當地，一般地區分爲君主政治 (Monarchie)，貴族政治 (Aristokratie) 與民主政治 (Demokratie)，不過在這個地方我們不可不注意：第一，君主政治自身又不可不區分爲專制政治 (Despotismus) 與君主政治這樣的，第二，在一切從概念創造出來的各種區分只選出根本的規定，但是，牠的意思並不是說，這個根本規定能以〔由〕一個形態，即類或種在牠的具體的實行中充類而至，但是第三，特別的又是，「概念」不僅容納上述的普遍的秩序對於自身所行的一大堆特殊的變態 (Modifikationen)，並且，對於這些大多多的本質上的秩序之混淆，而因此又是畸形的，自身內部的不安定的，首尾不一貫的各種形態中的一大堆特殊的變態兼容並包。「所以第一個規定爲治人者與治於人者的區別也就和他們以什麼意義與爲什麼目的而建立的更進一步的設施一樣。」因此，這個衝突中所發生的問題就是：什麼是最好的憲法 (beste Verfassung)，就是：由什麼一種設施，什麼一種組織，什麼一種國家權力的機構極安全地達到國家的目的，這個問題。

不過，這個目的，不消說，可以有各式各樣的解釋，例如：市民生活之平穩的享樂，普遍的幸福，——這樣一些目的已經喚起所謂國家統治的理想 (Ideale)，就中，特別地喚起了王侯教育的理想

(Rouillon) (註一)，或則是治人者的全部，貴族教育的理想（柏拉圖）(註二)因為當此之際，主要的事項是在於立在先頭的各種主觀的屬性，並且雖在上述的第一個理想的場合，也全然不顧到有機體的國家的設施。何者為最好的憲法這一個問題，屢屢有這種意味，就是：關於上述問題的理論不僅是主觀的，自由的確信的問題，並且也是一個人所週知的最好的，或則是較好的憲法之實際的施行為用這種方法在理論上完全理解的決定之結果——即憲法的種類可以成爲一個完全自由，除了由確信而並不爲其他事物所決定的選擇(Wahl)的問題。在這種完全平凡的意思之中去協議在波斯要進行一種什麼憲法的，在那種顛覆僞 Smerdes (註三)與 Magier (註四)的企圖成功以後，又因爲畢希達笛(Pischadrier) (註五)的子孫靡有子遺，所以不是波斯的民衆而是那些誓要顛覆僞 Smerdes 與 Magier 的波斯的達官貴人(註六)·海羅度(Herodot)一書也是同樣地傳說此種的協議的(註七)。

(註一) François de Salgues de La Motte-Fénelon 1651—1715。法國有名的高僧，雄辯家，著作家。一六八九年法國皇太子的皇子約傳育官，一六九五年法國北部康布來的大主教。此處所摘引的語係載在戴來馬克的冒險(一六九九

年)之中的。(編者及河野註)

(註二) Plato, B. C. 427—317 在 Poltira 中稱說貴族政治為最良的統治，以哲人政治為理想的烏托邦。(河野註)

(註三) der falsche Smerdes 為波斯的康比賽斯(Cambyses B. C. 529—522 之間的統治)王赴埃及遠征時所委的留守名臣

巴提濟泰斯 (Pariata) 的邁提亞人的 Magist 的兄弟，因為那個受他的兄弟的唆使，在埃及及庫比亞斯所暗殺的庫比亞斯之弟巴爾底亞 (Pardya 希臘名 Oment) 與自己容貌酷似，遂利用他的同名，自稱巴爾底亞以篡奪王位，約在紀元前五二二——五二一年之間七個月中即王位。(海羅度第三卷，六一。河野註)

(註四) Magist 有的時候，係指邁提亞人六部族中之一部族，有時為普及邁提亞之宗敎即 Zoroastrian 教的僧侶的總稱。因為邁提亞人當時隸屬於波斯，所以說是偽 Sacerdos 之篡奪王位。為邁提亞人一種反叛。(河野註)

(註五) 為波斯的王家，阿亥邁耐斯 (Achaemenes) 的子孫。至基爾斯王 (Cyrus) 之子庫比亞斯途絕。

(註六) 偽 Sacerdos 之奸計為庫比亞斯之妻之一人 Puristina 所曝露。而 Phadima 之父 Oranes 與其他波斯的貴族結托闖入王宮，殺偽 Sacerdos 與其兄弟。(海羅度同卷六八——七九。河野註)

(註七) 在此時的達官貴人中，Oranes 主張民主政治，Mogadybanus 主張寡頭政治，Darius 主張君主政治，其他四名贊成君主政治，結局遂採用君主政制。(海羅度第三卷八〇——三三。河野註)

在今日，一國與一民族的憲法，說到完全委之於自由的選擇，是想像不到的。立憲法之基礎，然而在抽象上承認的自由的規定，其結果是：共和政治 (Republic) 在理論上可以認為唯一的正當的與真實的憲法，是極其普通的，即在許多在君主政治的 (Monarchischen) 憲法中，取得國家行政的高位的人，例如，拉飛耶特 (Lafayette) (註)，也不反對這樣的見解，並且羨慕這樣的見解，——不過他

們的洞察，以爲，這樣的一種憲法，固然是最好的，然而無論在什麼地方都是不能見諸實行的，並且人類既已成爲像現在這樣的人類，那我們就不可不以這僅有的自由自甘，甚至於，在這種已成的事件與民衆的道德狀態之下的君主政治的憲法或許都是極有利的（nützlichste）憲法，也未可知。即就這種見解而言，一種一定的國家憲法之必然性，也有以外面一種偶然的狀態爲依歸的。這樣一種意象是以悟性的反省（Verstandesreflexion）在概念與概念的實在性之間所造出的分裂爲基礎的，同時，這種意象，只是固執着一種抽象的並因此就是不真實的概念，沒有理解得理想，又，——凡於在形式雖然不同，而就其內容言之則同一的——沒有關於一個國家與一個民族之具體的直觀。我們老早已經注意到，一個民族的憲法，與民族的宗教，民族的藝術與其哲學，或則至少全般民族教育的各種意象與思想，爲着不涉及外部的更擴大的各種力量，如民族所居之地的氣候（Klima），民族的四隣（Nachbar-en），民族的世界地位（Weltstellung）的全般等等起見就造成一個實體，即一種精神。一個國家是一個個體的總合，雖在極其重要方面如國家憲法方面，也不能只取出一個特殊的方面，也不能依着一個只關於這種憲法的觀察，把牠單獨地抽出來做協商，從事選擇。憲法不僅是一個與上述其他各種精神的力量有很密切的關切並依附這些力量的東西，而是，全部精神的個性之定性與這種個性之所有的力量相合，只是全部歷史中一個要素，並且是全部進程中準備下一個要素，而所謂成爲全部歷史中一個

要素，在全部進程中準備下一個要素云云，就形成憲法之無上的裁可與此無上裁可之極度的必然性。

(註) Marie-Joseph, marquis de La Fayette, 1757-1834 爲身受王家之恩寵的貴族，而爲自由途波美以參加獨立戰爭，當

法國大革命之初，一七八九年之際，創立國民衛軍，革命中爲費陽黨(Faunisme)的指導者，但從一七九二年至九七

年亡命，後在巴黎，於一八三〇年成了路易·斐利浦(Louis Philippe)的黨與。所謂一八三〇年是指着法國一八三〇

年七月革命。當時巴黎民衆(工人，學生，手工業者，小店主等)因查理第十受保王黨的慫恿，來一個自上而下的政

變，七月下令解散國會，變更選舉法，惟納土地稅者有選舉權，並規定檢查出版制，便揭起叛變的旗幟，一部分軍

隊，投入民衆方面。民衆勝利，顛覆王朝，然而這種勝利，却被另一階級(Bourgeoisie)一手收獲，遂立奧爾閏公之子

路易·斐利浦爲王。拉飛耶特即此次政變中助斐利浦以資民衆之一人物。(編者及譯者註)

關於這一點所不可不注意的是，若是我們談到各種憲法，我們就不是停留在像那些人所周知的，已經論及的所謂民主政治，貴族政治與君主政治等抽象的區別之中。我們不得不承認，一個全然不屬有貴族政治的原理而純粹無疵的民主政治是不易得的。不但此也，君主政治是一種包括即包含其他各種要素於其中的憲法。至在一個民族的各種憲法，政治的，本質的狀態的觀察中所成爲重要的各種規定，是完全不同的規定。

雖說國家生活的各方面是形形色色的，然而，國家憲法之本質上的規定，總是在下面這個命題裏

表示出來的，就是，最好的國家就是最大的自由支配着的國家。不過，在這裏又引起一個問題，就是：自由在什麼地方獲有牠的實在。大家自然是這樣地想像，以為所有各個個別的人之主觀的意志參與極重要的國家政務，這就是自由的實在。主觀的意志在這裏被人視為最後的東西，視為決定者。但是國家的本性為客觀的意志與普遍的意志之統一；主觀的意志於是就被抬舉起來直到牠放棄牠的特殊性質而後已。若是有人想像到一個國家的時候，那就容易，一方面定立政府，牠方面定立民衆，政府為普遍事物之集中的活動，民衆則為許多個別的主觀的意志。於是有人就把牠們分而為民衆與政府。人們相信，在兩者（民衆與政府。譯者）相互保持安全的地方，即一方面政府安全地從事於他們的普遍事物的活動，另一方面，民衆則安全地從事於他的主觀意志的地方，可以得到一種盡善的國家憲法；於是兩者就不得互相限制。這種形式自然在歷史中有牠的地位；然而在國家的概念上，這種對立是廢棄了的。民衆與政府的互相對立之中潛伏着有些惡意，即伏着一個與政府分離的民衆或許為全體的詭計（Kunstgriff）。什麼時候談到這種事情，那就什麼時候不能說是普遍的意志與特殊的意志之統一的國家已經存在。在這個時候的問題還是關於一個國家之生存的創造的問題。國家之合理的概念有這樣一種抽象的對立在其背後；但是那些談到這種事體，把牠當做一種必然的對立來談的人，完全不懂得國家的本性。國家有這種統一做他的基礎；這種統一為他的存在，為他的實體。

然而國家還不是因此就成爲那自身內部之中發展了的實體。即，國家之成爲這樣一種實體，是各機關，各範圍，各種特殊的普遍性之體系，這些東西，在其自身內部都是獨立的，然而牠們的活動却不得不產生全體，不得不取消牠們的獨立性。在有機體的生活，談不到各種特殊的獨立性的這樣一種對立；我們就拿動物做比罷，生命之普遍的事物是存諸各微分子之中的，若是把生命之普遍的事物從這些微分子中取出來時，那所殘餘的只不過無機物而已。其次各種國家憲法的區別則是這種總體形成於其中的形式。國家爲俗世的合理性，因此，各種不同的憲法在牠們的差別性中，順次地生出牠們的原理來，而這種事情只這樣歷久不變的，以前的憲法爲以後的憲法所取消。

國家爲人類意志與其意志之自由的外部性質中的精神的理想。所以歷史的變化，一般說來，在本質上，就是這個國家之中所發生的變化，而理想的各種原素在這個國家中則是視若各種不同的原理而存在的。世界歷史上的各民族當時達到他的全盛時期的各種憲法爲各民族所特有的憲法，因而這些憲法不是各種差別只存在於完成與發展之一定的方法中的那樣一個普遍的基礎，而是這些憲法的差別性是存在於各種原理的差別性中的。所以從歷史上，對於現在的國家憲法的各形態，是學習不到什麼的。憲法之最終的原理，即我們的時代的原理，不是包含在以前的世界歷史上的各民族的憲法中的。這事與科學及藝術是完全不同的。在這些地方，以前的各種原理爲以後的各種原理之絕對的基礎；例

如：古代的哲學就是近代哲學的基礎，所以前者端底要存在於後者之中並成爲後者的地盤。此地，這種關係好像這樣一個同一建築物之繼續不斷的完成，而這一建築物的基礎，牆壁與屋樑還依然是同樣的建築物。在藝術，則希臘的藝術，就像牠那樣子，就是那最高的模範。然而以言憲法則就全然不同，在憲法之中，古代的與近代的，其本質的原理沒有共通之點。不消說，如所謂洞察與道德應當職業支配事宜云云之正當的統治的抽象的規定與理論是共通的。但是，這並不是像那些爲着我們的時代之憲法的設施而欲採取希臘人，羅馬人與東洋人的先例的人那樣拙劣。我們從東洋取得關於家長制的狀態（*patriarchalischem Zustand*），父權的統治（*väterlicher Regierung*），人民之忠誠的美麗的寫生，從希臘人與羅馬人則獲得民衆自由的各種描寫。因爲在希臘，羅馬人之間，我們對於自由的憲法的概念這樣地解釋道，一切市民皆應參加關於普通事件與法律的討論與決議。這種解釋在我們現在還是一般的意見，所不同的就是：因爲我們的國家是如是之龐大，民衆又如是之衆多，所以這些民衆關於公共事件之決議，不是直接地，而是間接地經過他們的代表者（*Stellvertreter*）表示他們的意見；就是說，民衆對於全部立法（*Gesetzgebung*）的意見都不得不爲代議士所代表。所謂代議政治的憲法就是我們把自由憲法之意象與之結合的規定，所以這就成了固定的先入之見。——主要的問題是，自由，如牠爲概念所規定的，不是以主觀的意志與放恣爲原理，而是以普遍的意志之洞察爲原理，而自

由之體系是自由之要素的自由發展。主觀的意志是一個完全形式上的規定，在這個規定之中絕不含有主觀意志所意欲的東西。惟是，合理的意志是那在其自身內部規定自己，發展自己並擴充牠自己的因素爲有機的肢體之普遍的事物 (die allgemeine)。然而，這種普遍的事物才是最後的東西，才是合理的自由，才是以普遍事物做材料的哥提克式的建築 (gotischer Bau)。古代人對於哥提克式這樣圓屋頂的建築 (Dombau) 什麼也不知道。這就是基督教時代的遺產 (Erbschaft)。實體之物獲得一種無限的差別，而這種無限的差別是在如下的事實中解除的：即各個人知道在那與實體之物的統一中，獲得他們的自由，獨立性，本體性，於是他們就獲得對於這種實體之行爲的方式，重要的問題在於實體之物是在外面形成出來的東西。各種人民與他們的各種憲法之更高的差別就在這一點。

若是從更高的原理來看，那這就是一個從屬的，尋常的區別，即，各個人對於憲法會否表示他們的主觀的贊同，普通都認做憲法中本質的事物。第一要看，各個人是否被看做有人格的，實體性是否以精神，以各個人所意識的本體而存在。例如，在中國人中間，就沒有這樣一種同意的辦法，假使你問他們爲什麼缺少這種同意的辦法，他們或許以爲這與那在家族會議 (Familiengericht) 中也要把一切年齡的兒童都參加進去的辦法，一樣地愚蠢。中國人還不知道把自己當做自由的主觀性；在他們看來，在這種自由的主觀性中還不會含有人類的事物與法律的事物之本體性，對於他們這不是他們的目

的，事業，對象。另一方面，我們在土耳其中間，則看見主觀的意志完全沒有拘束。例如土耳其的近衛步兵(Janischaren)是有意志的，是執行他們的意志的，但是這種意志是野蠻的意志，雖說一部分是由宗教決定的，然而他的情慾却是無拘無束的。在這個地方，人格的意志，照着不正確的意象說，是自由的；然而在合理的具體的意志之中，這種意志是不會想像到的。人格的意志對於合理的具體的意志是毫無所知的，是不把他做爲對象，對他無所關切，也不把他視爲能動的東西，並且，若是人格的意志觸到普遍性的時候，那普遍性就是抽象的事物，不是有機的事物，是純粹狂熱地破壞一切能以組織自己的事物的東西，破壞一切種類的人類，法律的東西。在歐洲各國，情形就大不相同；在這裏，洞察總是普遍的。科學的教育，依據普遍的目的，普遍的根本原理在概念上對於行政範圍的一切領域可以得到理解的限度之內，則爲市民與政府，並政府與市民所共有的共有財產(Gemeingut)。其次，雖在這樣一種狀態之中，各個特殊的個人的用意，多多少少也是好的，因爲各個人不但不能與生俱來地就帶有特殊的智慧，並且相反，就連比那些從事於國家事務的一班人的智慧更貧弱的智慧也不能有。同樣地，各個人都有他們所特別注意的關切，然而他們却不能同時具有善良的意志；因爲，上述的關切不得不對之讓步的共有財產，這是國家的規定。若是以爲自由是在於一切個別的人都要給他們的同意這一點，那除了一切人都同意外，就不能產生任何法律的效力，這是容易看出來的道理。

於是我們馬上就得到：少數應服從多數，因而多數決定一切的那種規定。然而盧梭（J. J. Rousseau）已經注意到，因為少數人的意志不爲人所顧及，所以就絕無自由可言。在波蘭的帝國議會裏面，每人都不表示贊同之意，爲獲得這種自由起見，國家就於是滅亡。不僅此也，只有民衆才有理性與只有民衆才知道法律云云是一個危險的與錯誤的前提；因爲無論什麼派別的民衆，都可以冒充全體民衆，而所以使國家成爲國家的，乃是有教育的認識的問題，而不是民衆的問題。

國家憲法的各種差別就是國家生活之總體在其中使牠自己成爲一種現象的形式。第一個形式爲這一總體還隱蔽於其中而牠的特殊的範圍還不會達到牠的獨立性的形式，第二個形式爲這些範圍成爲自由的形式而各個人也就因此成爲自由的形式，末了，第三個形式爲這些個人之在其中獲得他們的獨立性而他們的活動就是那產生普通事物的活動的形式。我們知道一切帝國與全部世界歷史都是經過此等形式的。無論在任何國家中，我們都首先看見一種平和的或好戰的家長制的王國（Königreich）。國家的這種第一個產物是統治上的和本能上的產物。但是服從與暴力，即對於統治者的恐怖，也已是一個意志的關係。其次則是特殊性（Besonderheit），各種貴族支配着各別的範圍，各種民主主義者，則支配着各個人。在各個人之中，結晶一個偶然的貴族政治，而貴族政治於是又過渡到一個新的王國，過渡到一種君主政治。因此，這種特殊性之對於一種權力的隸屬就造成這個結局，而這個權力除却各種

特殊範圍在其外部獲得牠們的獨立性以外，不能有牠種權力的權力，並且這就是君主政治。所以不可不區分第一王國與第二王國。——這是真實獨立的國家之發展中的抽象的行程，然而不是必要的行程，而在這個行程之中，每次都應該有一定的憲法，這個憲法不是由選擇得來的，只是那直接與民族精神相適應的憲法。

憲法中重要的問題在於把合理的，即政治的狀態具備於其自身，在於概念之要素的自由生成 (Freiverdung)，就是，各種特殊的強力自己區別自己，為自己完成自己，但是同樣地他們又自由地為一個目的而通力合作並為這一目的所支持，即是形成一個有機的全體。因而國家就是那合理的並且在客觀上知識自己與為自體而存在的自由。因為自由的客觀性正是這樣的，就是，自由的各種因素不是理想的，而是存在於特有的實在性之中，並且是端底要過渡到牠那使自己與自己有關係的活動中，即過渡到那全體，心靈 (Seele)，個體的統一所由之而產生的活動之中並由之成為結果的活動之中的。

於此更進而述說，國家對於其他國家也一種關係，他是無所依傍而具有獨立性的，這種敘述是必要的。某個民族獨立云云，是某個民族的光榮。若是要把此事做一種更詳盡的規定，那就得在此處做各式各種的敘述，但是因為這或許可以付之闕如，所以我們也就止於此。但是，我們把適用於各國家的關係之中的原理與那行之於各國家的關係之中的，適用之於世界歷史的原理區別出來，那是我們

更重大的事情。適用於這個地方的只是絕對精神之權利 (das Recht des absoluten Geistes) 並且所考察的只能是那使之實現一個精神之更高的原理。但是絕沒有什麼國家能以主張這種權利的。各個個別的国家以各個互相保持自己成爲獨立的個體爲前提，而此一國家的獨立只有在以彼一國家的獨立爲前提的場合才被入尊重的。此等關係可以由條約確定的，當這個時候，至少，法律的根據是可以決定的。不過，在世界歷史中則有一個更高的法律。不消說，我們在我們從事於研究有教育的民族之於遊浪的野蠻的人羣的關係問題之現實中，也適用這種法律。當宗教戰爭的時候，從一方面說來，又有主張更神聖的原理，其他各民族反對這種神聖原理的各種權利則降爲隸屬的，沒有同等的權利。在摩罕默德的教徒之間，從前就是這樣子，照理論說來，現在也是如此。基督教徒當他們與異教徒的民族 (heidnische Völker) 挑戰，要使他們改宗的時候，也是主張，他們自己的宗教比其他宗教有更高的權利。在這樣的各種關係當中沒有什麼抽象的法律或非法，然而這些關係也只有在那還沒有發現本來的法律狀態時才發生的。其適用於此等關係之中的則在國家之真實獨立的一種狀態之中，就不能適用。反之，凡行之於一種法律狀態的前提之下的，則對於那還不能稱做法律狀態的一種狀態就不適用。因此，我們說到國家的原理，那視爲國法 (Staatsrecht) 的東西，就全然與我們無關。我們不可不注意那對於國家之世界精神的權利。

第二章 世界史之行程

第一節 發展的概念

歷史中所發生的抽象變化的全部，久已在普遍的方法上這樣地理解了，就是，這種變化同時包含着一個達到更盡善，更完成的進行。自然界的各種變化，雖然是這樣無有底止地龐雜，然而却只是表現一種常時地周而復始的循環；在自然界中，太陽之下沒有什麼新的事物，而在這個限度之內，各種變化的形態這樣五光十色的遊戲自身即與一種無聊為緣。只有在那發生於精神地盤之上的變化中，才有新的事物出現。這種關於精神的現象在人類之中，表現一種與單純的自然事物中所表現的不同的規定，——在單純的自然事物之中，只有同一不二的規定，只有一個常時固定的特性，在這個特性之中，一切變化都是復返於這個特性的，而在這個特性的內部，這一切的變化自身包含着一個附屬的事物，——即，一個現實的變化能力，簡直如已經述說過的，包含一個達到更盡善，更完成的變化能力——一個完成性 (Perfektheit) 的衝動。這個使變化自身成為法則的東西的原理不幸為天主教這樣

的宗教，並為主張那種靜止的，至少是固定的事物做牠們的真實權利各國家所採用。若是，普遍地承認俗世事物之變化性，那末，一部分把視若真理的宗教從其中除去，一部分賦予正當權利的事物之各種變化，變革及破滅依然是歸之於偶然性，或是歸之於拙劣，就中特別地歸之於人類之惡意的熱情。實則完成性簡直就和變化性全部同樣為極無規定的東西；完成性沒有目的與目標；完成性之可以運行其上的更盡善的東西，更完成的東西就是一個完全無定的事物。

注意精神之行程是一個進步，是一個通常地人所共知的意象，在本質上是重要的，然而這個意象，如前面已經說過的，同樣地是一個備受攻擊的意象。因為這種意象看來好像是與穩靜的存續的心術，現有的憲法與立法（*Constitutionen*）相對立的。自然這種存續是需要極端的尊重的，而所有的活動都要與這種存續有關係，為保持這種存續而共同活動。進步的意象是不能滿足的，因為牠是以這樣的形式，即人類有一個完成性，就是說，有一個時時進於更高的完成的實在的可能性並一個必然性的形式主張的。在這個地方存續不能視為至高無上的東西，而至高無上的東西倒好像就是變化。在這個意象之中除了完成的規定以外不含什麼其牠的規定，而這種變化性是不定的並且除却變化性不遺有其牠的任何東西；既無計量變化至某種程度的尺度，也無計量現有之物至某種程度方為正當事物與實體事物的尺度。這其間不含有什麼排斥的原理，也不指定什麼目標，什麼一定的最後的目的；毋甯說，其

中只含有變化，而這種變化就是那單獨形成定性的東西中的殘餘而已。——人類教育之意象（萊辛格——Lessing）^(註)雖然是精神飽滿的，但是此地所說的問題只不過遙遙地觸到而已。一般說來，進步在此等意象之中，是最（Quantitativen）的事物的形式。越發多的知識，越發精鍊的教育云云，——只是這些單純的比較級次（Komparative）而已；在這種比較級次之中，任你繼續長談，也不能舉出任何定性，說不出什麼質（Qualitative）的東西。質的這種事象東西是已經存在的，然而這說不上什麼可以達到的目標；這依然完全是不定的。然而，若是我們一定要談到進步的問題，那量這個東西真是木然一無思想之物而已。可以達到的目標不可不知道。精神在其活動之中，一般說來，是這樣的，就是，精神的生產，即各種變化應該在意象之中成為質的變化並應該認為質的變化。

（註）Gothold Ephraim Lessing (1720—1781) 為德國的批評家，創作者，哲學家，在他的著作人類之教育(Erzählung: der Menschenseele) 中他說：宗教之歷史是憑依上帝的人類之教育，上帝的啓示之繼起。(河野註)

發展(Entwicklung)含有更進步的事物，即一個內部的規定，一個自體上現有的前提橫在根柢之中，這種前提是使自身成為實存之物的東西。這種形式上的規定是本質的；那有世界歷史做牠的舞臺，做牠的財產，做牠的實現的分野的精神不是那樣一個徘徊於偶然性的外部遊戲之中的東西，毋庸說，牠是在自體方面的絕對的規定；牠的特有的規定絕對不為偶然性所規定，而牠却是利用這種偶然

性做牠的用途並且支配着牠的。但是有機的自然物 (Naturdingen) 也是同樣地有發展的：這種發展的生存不是表現爲一個僅僅直接的，僅僅從外面變化出來的存在，而是表現一個出乎自身，由於內部變化出來的原理，由於一個單純的本體性發生出來的存在，這個本體性的存在，起初也是和本體性一樣，視若種子而存在的，然後才由自己發生出來區別以至於生存，這種區別又與其他事物發生交涉，因此就生活於一個變化之繼續發展的過程之中，而這種變化却同樣地逆轉而爲正相反對之物，即是說，這種變化，却是轉化而爲有機原理與此種原理之保持。所以有機的個體就生產自己；牠使自己成爲牠對自體而存在的東西；精神也是這樣，牠只是牠使牠自身之所以成爲精神的這種東西，而牠就使牠自身成爲牠對自體而存在的東西。但是有機的個體的發展是直接地，通行無阻地進行的；概念與概念的實現，自體決定的種子的本性與對這種本性的生存之適合，絕沒有什麼東西介乎其間。然而在精神方面則又當別論。由精神之規定推移到這種規定之實現的過渡是爲意識與意志所媒介的：這種意識與意志自身先是沉潛在直接的自然的生活中的；就意識與意志而言，對象與目的首先就是牠們的自然規定，像這樣的規定，因爲賦與意識與意志以靈魂的精神，其自身遂有無限的要求，無限的強健與無限之豐富的内容。所以精神在其自己內部與自己相對立；牠不得不把牠自己當做牠的目的之真實的敵對的障礙去克服：那視若這樣一種東西而平穩地進行的發展，——因爲發展是一個使自己化爲外部

事物，同時在那化爲外部的事物之中又保持着自己的等量並止於自己的內部——在精神之中，就是一個人的內部對於自身之一種沒有假借的無窮的鬥爭。精神之所意欲的就是他所達到完成牠自己的概念；但是精神這種東西是從自身把概念隱蔽起來的，是在這種疎遠自己(Entfremdung)的狀態中，得意洋洋地充分地享受的。

這樣的〔精神的〕的發展不是像有機的生命的發展那樣的無害無爭之單純的進行，而是反對自己的堅忍不拔，非己所願的工作，再進一步，不是發展全般之單純的公式，而是具有一定內容之目的產出。我們自始就確定這個目的：這就是精神，就是依據牠的本體的精神，依據牠的自由之概念的精神。這就是根本對象(Grundgegenstand)並且因此也就是發展之指導原理，就是這種發展所由之以取得牠的意思與意義的東西，譬如，在羅馬史中，羅馬是對象並因而就是那對於這種發生事件之觀察的指導，反之，又如發生事件也只是從這種對象發生出來的，也只是與這種對象有關係才有一種意思並且只有就這種對象才具有牠的實質。在世界歷史上有大多數已經過去，並不見這種發展繼續下去的偉大的時代，這些時代就是在牠已經過去以後，而教育之全部龐大的收穫已歸於消滅，爲的要以那曾經免於危難的財寶的舊墟上的若干補助手段，以力與時，犯罪與災害的不可計算的浪費，重新達到一個好久以前曾經獲得的領域，就不得不反反覆覆地重蹈那些不幸的覆轍的時代。發展全般之形式的原理

既不能給與此一「形像」對於牠一「形像」的優越性，也不能在概念上了解舊來發展的各時代的那種沒落的目的，而是應當把這樣一些過程，尤其是這些過程中之退步的過程視為外部的偶然並且只能依據不定的觀點判斷各種過程，而這種觀點正是因為發展是最後的東西，所以是相對的，而不是絕對的目的。

歷史的發展之進行於時間中間，與精神的觀念相適應。時間含有否定的規定。這對於我們是積極的某種事物，即一種可以發生的事件；然而對於這種積極的事物之反對的事件也是可以有的，這種對於非有 (Nichtsein) 的關係就是時間，但是，我們對於這種關係不是單純地思想，並且也要直觀。時間完全是抽象的東西，感性的東西。什麼地方有些東西沒有非有的侵入，那我們就可以說，這種東西就是繼續存在的。若是我們比較精神與自然的各種變化，那我們就知道個別的事物在這個地方是隨物流轉的，但是這些種類 (Gattungen) 在這種流轉之中是不變化的。行星就是這樣地離開這種地方；然而全部軌道是不變的。動物的種也是和這一樣的。變化是同樣的事物的循環，即周而復始 (Wiederholung)。萬物都是在循環之中進行的，並且只有在這種循環的內部，在各個體中才有變化。由死而生的生命之於自然也，自己只是一個周而復始的個別的生命；若是這種流轉之中的種被視為實體之物，那個別事物之沒落，就是種之復變而為個別性的周而復始。所以種之保存只是視若同樣的生存途

徑之同形的反覆。至於精神的形態則又當別論；在精神的形態之中，變化不僅行之於表面上的，並且是進行之於概念中的。那加以訂正的東西就是概念這個東西。種在自然之中不能造成什麼進步，但是在精神之中，每一個變化都是進步。不消說，一列自然的形態也就形成一個從光到人類的階段，於是，每個次一階段就是前一階段的變形，一個更高的原理就是由前一原理之廢除與沒落產生出來的。但是在自然之中，這是彼此互相乖離的，而所有各個個別的階段，又依然是並立地生存着的；這種過渡只有在那理解這種關係之思想的精神中表現出來的。自然是不能理解自己的，所以就自然說來，自然的各種形態之否定是不存在的。然而在精神的領域中，更高的形態由以前的，較低級的形態之改造產生出來云云，這種現象是有的。以前的較低級的形態就因此喪其生存；而這種事情之成爲現象，即後一形態爲前一形態之精進（*Verkürzung*），這就是精神形態的現象之所以在時間中進行的緣由。所以全般世界歷史爲精神之在時間中的擴展，也猶之乎理想在自然的空間之中擴展自己是一樣的。

不惟此也，精神形態的各民族，從一方面說來，也是自然之物（*Naturwesen*）。因此，各種差別的形態也是在空間表現而爲各不相關地並立着的東西，表現而爲多年生（註一）的東西。若是我們這樣曠觀世界，那我們在舊世界之中，看見三個主要形態：第一，後方亞細亞的原理（*das Hinterasiatische Prinzip*）（註二），這個原理即在歷史中，也是第一個原理（蒙古的，中國的，印度的——），第二爲

摩罕默德教的世界，在這個世界之中，抽象精神的原理，一神的原理雖然也是存在的，然而放縱的自態是與之對立的，第三為基督教的歐羅巴的世界，在這個世界之中則達到最高的原理，達到精神對於自己與牠的深處有關的知識。這個一般的系列在這個地方就像那多年生的那樣擴大起來的；但是在世界歷史之中，我們則看出次第相連的階段。若是各種偉大的原理年代淹沒，彼此相併地繼續存在，那這些各種原理就不要求以下的要求，就是不要求那在時間上已成過去的一切形態都要繼續存在。我們或許可以要求現在有一個例如具有他的美的異教等等的希臘民族，同樣地要求現在有一個羅馬的民族。然而這些民族是滅亡了的了。同樣地，在每一民族的內部之中，都有那在他的繼續存立時既已漸滅的各種形態。牠們為什麼消滅，並且為什麼不在空間也成為多年生，那只有由牠的特殊的本性來討論，而討論牠的特殊的本性，只有在世界歷史之中，才有牠自己的位置。討論的結果，馬上就明白，只有極普遍的各種形態繼續存在，並且，若是各種詳細的各種形態表現出不安的生活狀態，那牠們就必然地要消滅。

(註一) Perennierend——從前，在植物學中，對不越年的一年生之植物而言，則呼越年而保持其長時間的生命的植物為多年生的植物。在此地，世界歷史的原理，在更高的其原理顯現以後，還是與之相併存在，不相變化事物，也名之

白多年生云云。(河野註)

(註二)後方亞細亞(遠東)，係對前方亞細亞(近東)而言，然而所謂前方，則由其立場而不同。譬如，自東方人觀之所謂後

方前方與自歐人立場所觀察的前後方不同。海峽此處所謂後方亞細亞，係自歐洲所見的後方，係指波斯以東，亞細

亞洲的東南部。(河野與譯者註)

一般地說，進步是這樣地規定的，就是牠是意識的程序(Sufenfolge)。人類開始是一個對於世界，對於他自己有着模糊的意識的兒童；我們知道，人類從他的經驗的意識要通過幾多階段，一直到達到知識他之所以為自體的與對自體的東西為止。兒童以感性的感覺開始；人類從這感性的感覺就走到普通的意象的階段，於是進而走到概念之理解的階段，並進而認識事物的心靈，即牠的真實的本性。——就精神方面的事物言，兒童起初，信賴他的兩親，信賴他所視為指導他入於正軌的環境的人，這種正軌，在兒童看來好像是任意規畫的事情。牠一階段為青年(Jugend)的階段；這一階段的特徵是，人類在自己的內部尋求他的獨立性，他依靠他自己，他在他的意識之中，認識那所謂正義的事物，人倫的事物，認識那在本質上所應做，所應完成的事物。成人的意識還進而包含着關於那所謂本質的事物的各種規定。就如進步罷，牠就是意識的教育，所以這其間就含有下面的事實，就是，進步不是單純的量的事物，而是一個對於那所謂本質事物之各種不同的關係的程序。

不過世界歷史所表現的乃是其實質為自由意識的原理之發展的階段行程(Sufenangang)。此地這

種發展在牠不是精神的直接性，而完全是媒介，然而却是精神與自己之間的時候，不僅有各種階段（Stufen），並且這種發展就是被區分而為精神在其自身內部對於其發展的各種區分，各種區別。這種階段之更詳盡的規定，就牠的一般本性說，是邏輯的，然而在牠的更具體的本性中，則是可以以在精神的哲學中討論及之。關於這種抽象的事物，在這個地方，只能說到下述之一點，就是，第一個階段為前面所述說過的精神之沉潛於自然性中的狀態之內部的直接的階段，在這個自然性中，精神是不自由的（就一個人說，是自由的）。但是第二個階段為精神脫却自然性而入於自由之意識的階段。但是這個第一次的分離，因為牠是從直接的自然性生出來的，因而與自然有關係，並且對於自然還是負有一種要素上的義務，所以是不完全的與部分的（若干人是自由的）。第三個階段就是從這種還是特殊的自由變而為這種自由的純粹的普遍性（人類之所以為人類就是自由的）的遞嬗（Erhebung），——變而為精神事物之本體的自己意識與自己感情的遞嬗。

所以我們在其中觀察精神之第一個時代為應與兒童的精神比較的時代。支配這個時代的是我們在東洋人的世界中所發現的所謂精神與自然的統一。這種自然的精神是那種還存在於自然，不是與自身相伴的精神，所以是那種還是非自由的，沒有自由過程的精神。在這種精神的狀態中，雖然也有國家，藝術，科學的端倪；然而所有這一切的東西都是建基在自然之地盤上面的。在這第一個家長制的

世界中，精神的事物是一個實體，個體對之只認為是偶然的事物。其他事物則視為屬於這個唯一一人的子民，視為他的隸屬。

精神的第二個關係為精神自己內部之分離的關係，自己內部之反省的關係，即精神從單純的服從與信仰脫離出來的關係。這種關係自身分而為二。第一個關係為精神的青年時代；精神對於自體獲得一種自由，但是這種自由還是與實體性相結托的。這種自由還不是從精神的深處再生出來的。這就是希臘人的世界（*Griechische Welt*）。另一關係是精神之成年時代的關係，在這個時代，個人雖說有他自己的目的，然而他的這種目的，只是在普遍的服役中，即國家的服役中達到的。這是羅馬的世界（*Römerwelt*）。於是個人的人格與對於普遍事務服務之之間，就生出對立。

其次，第四為日耳曼人的老年時代，即基督教的世界（*christliche Welt*）。若我們在此地也可以把精神與個體相比較的話，那這種老年時代恐怕就應當叫做精神的耄耋時代（*Griessalter des Geistes*）。耄耋時代所有的特色（*Eigentümliche*）只是生於回憶之中，生於過去，而不生於現在；以在這裏做比較是不可能的。個人是屬於他那依據各種因素的否定性而消滅的。但是精神却復返於牠的概念。在某基督教的時代，神之精神出現於世界，在個體之中，占有牠的位置，而這種個人現在是完全自由的，在其自身內部是有實體的自由。這是主觀的精神與客觀精神之調和。精神與其概念相調

和，相結合，牠在牠自己的概念中使自己分裂而成爲主觀性，從自然的狀態生長以至於達到主觀性。——不過凡此種種皆是歷史之先天的方面，經驗不可不與這種先天的方面相適應。

這些階段是一般的過程之根本的原理；但是在這些根本原理之內部的階段又怎樣有牠的形態演化之一種過程，這些階段之推移的辨證法又是怎樣的，這纔更詳的推論不得留以有待。

此地所應陳述的，只是，精神是從牠的無限的可能性，但只是可能性，開端的，而這種可能性獲得精神之絕對的實質爲自體（Ansich），爲目的與目標，至於這種目標，精神只有在牠的成果中才可達到的，只有在那個時候，這種目標才是精神的現實。——精神的行程好像就是這樣在生存之中，從不完全的事物向着完全事物進步的。在這個場合，那種不完全的東西不僅僅應當在抽象之中，把牠解做不完全的東西，並且同時要把牠解做那在其自身內部就含有牠自己的反對物，所謂完全的事物，即視若種子，衝動的這樣一種的完全事物：即如，可能性至少在反省上是指示那應當現實的這樣一種事物的自身，更詳細地說來，那就是亞理士多德的 dynamis，也就是 potentia（註，即力與權。所以不完全的事物，即在其自身內部的〔所含有的〕反對物，就是那實在是存在，然而又不得不同樣地被取消，被解除的矛盾（Widerspruch），就是要打破自然性，感覺性，自身的離異性（Fremdheit）的桎梏，外殼，以達到意識的光明，即自達（zu sich selbst）的衝動，精神生活之內部的衝動。

(註)在希臘語，*dynamis* 之意義爲「力」(*Kraft*)，「權力」(*Macht*)，但亞理士多德使用這個字的取義爲實現萬物之發展的更高的可能性，含有素材的素質，潛在力，「潛勢」等等。至於 *Potencia*，則爲 *dynamis* 的拉丁語。(河野註)

第二節 歷史的開端

一般地說，如精神之歷史的開端，在概念上應當如何理解，即自由與法律就完全意義說，是怎樣的，或怎樣有了的這種注意早已注定了與自然狀態有關聯的。然而這種事情不過是在可以假設的反省之恍兮忽兮的狀態中所做的一種歷史上的存在的假定 (*Anahme*) 而已。一種與這種假定完全不同的要求 (*Prätension*)，即一個不是從思想生出來的假定的要求，而是一個歷史上的事實，同時又是這一歷史事實之更高的信仰的要求，就造成一個從今日一定的方面盛行流傳的輻種意象。在這個意象之中，這是人類之最初的樂園的狀態 (註)，這個樂園的狀態早已就被那些神學家照着他們的方法，例如，上帝用希伯來語與亞當 (*Adam*) 說過的語頭，造成了，現在又被採用，而給他一個適應輻種需要的形態。

(註)〔無罪的状态。在人類是無善無惡的状态——(巴拉底梭斯——動物園)——爲人類無論善也惡，惡也惡，什麼都不知道
的無意識之状态。〕(海格爾的自然宗教第二六頁)並參觀本書三四七頁。(河野註)

——我們已經主張過，有一種原始民族的存在，所有科學與藝術只是從這個原始民族遺留給我們的。（謝霖格：施賓格爾的印度人之語言與智慧）（註）。這個原始民族爲本來意義的人類的先河，並依傳說而賦與以神像遂爾不朽；我們在太古民族的各種傳說中，又看見這種原始民族之畸形的子遺。最早的各民族的狀態，如歷史上所表現的那狀態那就應當是那從高度的文化的狀態墮落下來的那狀態。這種說法是因爲下述的要求樹立起來的，就是，哲學要求這種說法，並且又有歷史上的證據。——

（註）施賓格爾（G. v. G.）從一八〇二年起住巴黎兩年研究古語，一八〇八年發表關於印度人之言語與智慧（Über die Sprache und Weisheit der Indier）的論文，提倡梵語（Sanskrit）爲「一切語言之母」，印度爲歐羅巴語族之發見的——施賓格爾意見——先驅者之一。再者，他還有歷史哲學叢書（一八二九）其牠的著述。（河野註）

當此之際，首先被接引出來的高度的權威爲聖經上的故事。但是這種聖經上的故事，表現着原始的狀態，一部分只由極少爲人所知的特徵表現出來，但是有一部分是以人類全般——這或許是一般人類的本性也未可知——之中所有的並且完成的這種狀態的變化來表現這種狀態，或是在亞當應該假定爲個人，因此又假定爲一個人格的限度內，在這個唯一之人或單純地在一個配偶的人類之中所有的事物與完全的事物的限度內表現這種狀態。在聖經的故事中，既不存有一個民族與這一民族曾經存在於上述的原始形態中的歷史狀態之意象的根據，也不存有達到神與自然之純粹的知識的教育。妄想者之

言曰，自然起初好像一面上帝創造的明鏡一般，光明晶澈地出現於人類的明眼之前（註一），而神的真理也是同樣地顯現於人類的明眼之前。惟是，人類在這種最初的狀態之中，據有一種宗教的真理，甚至於爲上帝所直接啓示的真理之一的，已經在其自身內部充分地擴展起來的認識這一點，固然是暗示出來了，然而同時又置之模糊影響之中。不過一切的宗教在歷史的意義上，同樣地是從這種狀態裏產生出來的，所以，所有的宗教，同時都是以誤謬與背戾的產物褻瀆最初的真理並隱蔽最初的真理。因此，對於古代的民族歷史之研究的關切，在本質上，追溯到來，直到下述之一點，即最初啓示的這樣一些片斷的認識還是不得不出牠的非常的純粹性（註二）。我們對於此種研究的關切，是應該與以非常重大的尊敬的，但是這種研究就直接地證明與自己以不利。因爲凡於爲這種研究所認爲歷史之物的前提的，就是那首先要在歷史上有確證的東西。不但此也，歷史上的各種事件，其始也都是十分融合的，及其終也，就完全消滅。無論上述的關於神的認識（Gotteskenntnis）或則是上述的科學，例如，天文學的知識（例如像巴夷烈（註三）這樣的天文學家之間，還流行着印度人所有的傳說）也罷，或則這樣一種狀態已經站在世界歷史的頂點也罷，或則各民族各種宗教從這樣一種狀態取得牠們的出發點並從腐敗與墮落（Ansartung und Verschlechterung）——例如在那相忽地理解所謂流出說（註四）中所想像的——進步而爲那種形成，——凡此一切皆是那些不但沒有歷史根據，並且因爲我們只

需要使牠那主觀的想定生出來的任意的根源與概念對立，所以也就不能得到這樣一個歷史根據的各種前提。

(註一)施萊格爾(R. v. Salaper)著：歷史哲學第一卷第四頁(第一版註)。

(註二)就關於東洋文獻的各種意見，及關於古代亞細亞狀態，神話，宗教暨其歷史既已利用以前所貯蓄的寶庫所做的東洋文獻之更新的研究這一點而言，對於這種開切是大大地值得我們尊敬的。加托力教的政府在有教育的國家中，就不能拋棄思想的要求，因而也就不能拋棄與科學及哲學相結合的要求。阿伯·拉門那(Albo Lammata)【*】雄辯滔滔與莊嚴神聖地舉出下述之點，即真實的宗教應為一般的宗教【*二】，就是說，加托力教的宗教，與最古的宗教云云為真實宗教的準繩之一，而這類的主張，無論在當時是怎樣層見叠出與游刃有餘，然而却已不能再適於較瓊的夸誕(Kanakkiradan)與權威的保障(Amorikāwaraibamū)，於是傳道本部(Congregation)【*三】就事事不能地在法蘭西工作起來了。特殊的是異常的驚人地擴大起來的佛陀【*四】的宗教，即特殊地惹人注目的神人(Gottmenschen)的宗教。印度的Trinitä【*五】與中國之三位一體(Dreheit)的抽象【*六】，就其內容言之，在其自體方面是彰明較著的。在另一方面，如阿拜爾·萊爾撒【*七】，如聖·馬丁【*八】等學者在中國的文獻中於是又在蒙古的文獻中，若是可能的話，更進而在西藏的文獻中(In Utschakader Literatur)做過斐然可觀的各種研究，另一方面，如愛克斯坦男爵【*九】用他的另一派的方法，即用那自德國創造出來的自然哲學的平凡的意象與風儀去模倣薩德羅希·奉·施萊格爾的方

法，却是比他的方法更富有智慧的方法——不拘怎樣，在法國總是引不起人的興趣的——在他的名曰加托力教徒（Catholique）雜誌中，對於上述的原始的加托力主義（Catholism）與以整撥，然而特別的是政府那些佈道本部的學者也給以援助。政府甚至於企圖組織東洋的探險以期發見在隱秘中的寶藏，從這種寶藏，我們期望獲得關於更深邃的學說，特別是佛教之更遠的古代與其源泉之愈益精詳的闡明，最終就發見佛，並取這種廣大的，然而在各學者却是有興趣的迂迴途徑以促進加托力教義之宣揚。（海格爾原註）

【*1】Foliotte Robert de Lamouris (1701—1854) 爲法蘭西的哲學者，神學者。加托力民主主義之指導的論客，改革未來雜誌的發行者。指導宗教的自由，招僧侶的非難，屢被傳至法庭。（編者及河野註）

【*2】加托力的原語爲希臘語「普遍的」包含的」等等之意義的語言，加托力教會」在各處常是一切人的一致「信賴的教會，即公會會。（河野註）

【*3】一五九七年法王克賴曼特八世在羅馬所創立，一六二二年六月二十一日法王格羅哥爾十五世（Papa Gregor XV）所組織的 Congregatio de Propaganda 的簡稱，普通用的簡稱爲 Propaganda。（編者及河野註）。

【*4】海格爾的關於佛教的智識，殆不出乎他所喜歡利用的當時的亞細亞研究叢書 Asiatic Researches 所載的事項以外。叢書第六卷一六三頁以下，有布赫爾（Friedrich Buchner）的關於比爾曼人之宗教及文學的論文，叢書的二五六頁助載有佛教之一瞥。因而海格爾之佛教觀，那樣地親視中國之佛教與喇嘛教之區別，以爲這種區別完全爲表面的區別，所以

他的佛教觀是曖昧的。(河野註)

【*五】Erindi，就字義說，有「三形一體」的意義，爲印度的婆羅門 (Brahman)，魏希奴 (Wishnu)，婆提 (Shiva) 三合一體。婆羅門 爲宇宙創造之神，爲最高神，魏希奴 爲維持之神，希瓦 爲破壞之神。其像則爲三頭六臂。海格爾 關於此種三位一體思想的思想詳見他的同書 一五四頁以下。(河野註)

【*六】老子 道生一章第四二有云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而陽，沖氣以爲私。『視之不見，章第十四有云：『視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致法，故混而爲一。』就這一點說，是把道解做『普遍的自然力』，海格爾 述之如次。『道是普遍的東西。但是，道在牠是合理的，具體的事物的限度內，謂『二』的規定就可以納入其中。理性生一，一生二，二生三，三爲宇宙。——這是在畢達哥拉斯 (Pythagoras 522 or 510——500? B. C.) 的學說中所看見的。宇宙以暗的原理(陰——河野) 爲基礎，同時又爲明的原理(陽——河野) 所包含。氣一也，而彼此二原理合而爲一，在這兩個原理之間生出調合，保持調合。三位一體之第一規定爲一，叫做夷(一)，第二之規定爲希 (Chi)，即光明之氣，第三的規定爲微 (Wei) 即使者，爲使。這三個記號，恐怕不是中國的記號。我們在這個記號之中，看見三個文字，「一」與「二」，以爲體是與 tan (Tanawa) 相結合的……道的記號爲一個三角形，又爲上下相並的三根線，當中一根是短的。這三根線，在本質上可以認爲是一個，所以無論與三根線的那一根相交都可引得出來。」(海格爾同書，一六一——一七頁)。海格爾 這種對於老子的解釋，是襲用阿拜塔，萊爾 的誤

譯的見解。本來真的意思爲無色，審的意思爲無聲，微的意思爲無形，把其審美的思想認爲是從那和華而來的思想的想像。完全爲不采取的牽強附會之說，但是，無論如何，海格爾是把老子的這種思想，認爲他所謂的「三位一體」之中國的抽象」。(河野註)

【*七】Jean Pierre Abel Rémusat (1798—1832) 爲法蘭西的東洋學者。法蘭西大學的中國學(Sinologie)的教授。其著述甚多，如中國語及中國文學論(一八一)，雜語的研究(一八二〇)，中國語的文法綱要(一八二二)等等關於中國之研究的著書爲多。在今日看來多係牽強附會之說，然在當時却是西洋之最高的權威，海格爾關於這一方面的智識與一切的謬見，都是溯源於來爾撒的。(編者及河野註)

【*八】Marquis de Saint Martin (1743—1803) 爲神秘的接神術者(Theosophy)。或名曰「無知的哲人」(Le philosophe Inconnu)，或呼之爲法蘭西的伯實(Bisme)。有欲望之人(一七九〇)，關於事物之構煉(一八〇〇)等著作。(編者及河野註)

【*九】Eckstein, Ferdinand Baron von 1790—1861，爲王政復古論者與法王全權論者的黨與。至一八三〇年也爲法國外務省之歷史編纂官。(編者註)

【註三】巴莫烈【*一】依皮柏的知識指承了印度人的天文學。但是，在我們這個時代，例如，依朗柏特【*二】(Tambart, Joh. Heine, 1728—77)的意見，印度人是有天文學的智識的——例如，婆羅門依那完全沒有思樂地所使用的方式推算日蝕——但是這種精神(不待言的，只也不過是單純機械地存在於那種方式之中罷了，但是)馬上又從那種方式之中消

失去了，這是顯然的。無論如何，所傳來的印度的方法，完全不含有一點以前我們所想像的那樣的優點。（梅格爾註）
【*1】Jean Selys-Longchamps (1739—93) 為大革命之初的法國國民議會第一次的議長，後來死於斷頭台下。著有古代天文學史（一七七五）及其雜著論。（編者註）

【*2】Johannes Heinrich Lambert 為哲學家 and 物理學家。依他的著作關於世界構造之規模的宇宙論的書信（一七六一），遂以天文學家著名。（編者註）

（註四）流出說（Emanationsystem）為新柏拉圖學派的普羅提諾斯（Plotinos 204——269）所唱出來的哲學學說。依他的意見，神是主客未分的無差別的混然一物，萬物皆無意識地從此一物流出來的。這種流出來的東西成為努斯（Nous），靈魂，物質之三階段，不過這也恰恰和從太陽流出光輝的場合，光線離開光源遂以為是在暗中進行，同樣地由努斯進而為靈魂，由靈魂進而為物質，遂以為這是進行到墮落的過程。（河野註）

其次，上述的完成性（Vollkommenheit）之原始狀態的那種意象之中的哲學思想是下述的哲學思想，就是，人類不能以動物的蒙昧狀態開其端緒。這種思想是對的；人類不能從動物蒙昧狀態（tierische Dummheit）發展出來，而是從人類的蒙昧狀態（menschliche Dummheit）發展出來的。動物的人類性與動物性完全有別。肇端者為精神；但是這種精神起初是自體的，牠是自然的精神，然而這種自然的精神上面完全銘印了人類性的特性。兒童絕沒有合理性，然而成為那種合理的事物之實在的可能

性，却是有的。反之，動物絕沒有意識牠自己的可能性。即在兒童的單純的運動之中，既已含有人類的
事物；他的最初的運動，呱呱之聲已經就與動物的喊聲完全不同。人類無論什麼時候都是睿智的；然
而若是有人因此就要在這裏詳細討論，以為人類在那初期狀態之中，就應該生活於神與自然的純粹的
意識之中，差不多就是應該生活於我們起初所辛勤求之那一切事物的中心，即一切科學與藝術的中心
點，那就不應該知道什麼是睿智，什麼是思想。這樣的人就應知道，精神是絕不靜止的這種無限的迷
動，即精力(வேலுறு, Energie(註))，活動(ஏவல்யுறு Tattvair)；就是那放棄最初之物並進而轉移到其
牠事物，加工這一事物並在牠的工作中見到牠自己即：精神，由這種工作才把普通的事物，牠的概念
放在自己的眼前，這樣才成為現實的這樣一種東西。所以這不是最初之物，而是最後之物。舉凡古代民
族的習慣，法律，設施，文字，因為他們都是精神的產物，所以都是思辨的理想之外殼。但是這種理想
之內部的現實性與理想之認識自身並在理想的形式中理解自身這種事情，完全是另一問題。被人意識
了的思辨的理想不能成為先行的東西；而是精神之最高的，最抽象的奮鬥之結果。——只有在合理性
能以在世俗的生存中出現的時候，不是在合理性還僅僅在開始成為自體的一種可能性的時候，而是在
那存有一種狀態，在這種狀態之中，合理性表現而為意識，為意志與行為的時候，才與哲學的觀察相
適應並且才不有辱哲學的觀察。精神之無機的生存，沒有意識到自由，即善與惡，並因而就沒意識到

法律——這就是野蠻的或柔和的蒙昧狀態——，若是願意的話，也可以說是優越的狀態，其自身就不是歷史的對象。自然的人倫，同時又是宗教的人倫爲家庭的孝弟（*Familienpflicht*）。在這個社會之中，人倫的事物正是在於各個員不是視若自由意志的個人而互相對立，不是視若「獨立的」人格者的舉動的一點：這種家族正是爲此才在牠自己的內部之中免却歷史由之始行發生的這種發展。然而若果精神的統一超出感覺與自然之愛的範圍之外而達到人格的意識，那這種陰暗冷靜的中心點是有的，在這個中心點之中，自然不是彰明較著的精神也還不是彰明較著的，而對於這個中心點，自然與精神只有上述的成爲自覺的意志的更遠大並且在時間上更遼遠的之教育的勞作，才可以成爲彰明較著的。誠然，意識只是顯然的事物（*das Offene*），並且只有意識是神與任何一種什麼東西可以啓示的東西，而這種東西在牠的真理性之中，在牠的自體地與對自體地存在的普遍性中，只能對於追朔的意識有所啓示。自由只是那要知道和意欲像法律與權利那樣的普遍的實體性的對象並產出一個與之相適應的現實——國家。

（註）亞理士多德以爲形相乃是素材之發展，素材之變而爲現實「潛勢」之顯現，名之曰「現勢」（*entelechia*），又名曰「圓現」（*entelechia*）。於是亞理士多德的本體（*ousia*）就不絕地成爲每每「現勢」化的「潛勢」，這種事情是可能的。但是勝對

「圓現」的時候，是特別地用力主張所謂「完成」的意義的。（河野註）

各民族沒有國家就不能在他們達到他們的這種決定以前，繼續一種長期的生命，——而在這個期

間，在某種一定的方向是得到了一個有意義的發展。無論如何，依上面所述的，這個有史以前的歷史（註一）——無論牠能否發生現實的歷史，或是簡直不能達到一種國家的形成，牠總是橫在我們的目的之外的。二十幾年以來，那關於梵語以及關於歐羅巴語與梵語關係所造作的歷史，和新世界之發見一樣，也是歷史上的一個大發見，這一發見關於日耳曼各民族，特別地與印度民族之歷史的結合有一種意見（註二），這種意見，在這樣一種材料中所能要求的限度內有一種極大的確實性。現在，在一方面，我們又知道有些民族（*Volkschaften*）沒有形成社會，多數是沒有形成國家，然而却是在好久以前，他們既已認為是存在的了；在另一方面，我們又曉得其教育的狀態應該特別地引起我們的興趣的其他各民族，他們的傳統的習慣超過他們的國家之建造的歷史，而在這種國家建造時代的彼岸，這些民族經歷了許多的變遷。不但在現時，並且在我們所知道的古代，對於宗教，憲法，對於人倫與對於一切精神的和肉體的教育，既已大大地互相分離與彼此區別得非常利害，我們在上述各民族的各種語言的關聯中，得到一個結果，放在我們眼前，這一結果指示給我們看，這種國民從亞細亞起點的發展與夫同時又有一種原始的同族關聯之分離的發展為不可爭的事實，這種事實不是大大小小的各種事態之任意地，推論的（*raisonierend*）結合生出來的，這種結合因有許多僥倖的事實的捏造（*Erdichtungen*）充實於歷史，同樣地又因為這些事態與其他事態之不同的結合也是可能的，所以繼此以後，越發這樣

地捏造以豐富其歷史。但是那在自己內部這樣廣泛地發現的這種事變，是屬諸歷史的範圍之外的：這種事變是先乎歷史而發現的。

(註一) *Vorgeschichte* 直譯爲前史，因爲 *Vor* 爲「前」，*Geschichte* 爲「史」，其意義爲有史以前的歷史，即紀載以前的歷史，未有文字時代的人類的歷史。(譯者註)

(註二) 印度與歐羅巴的語族，在十九世紀之始，才做了真學的研究。Sir William Jones 於一七八六年的 *Address to the Bengal Oriental Society (Asiatic Researches)* 中，暗示了這一層，自此二十年後，施賓格爾在他的關於印度人之語言與哲學的著作中，提倡英語「爲一切語言之母」，以聳動世人之耳目。而海格爾做這個講義的時代，兩者之孰爲「子」，孰爲「母」的關係，已經不存在，這就是屬於同一的語族的，因而印度，阿理安民族也罷，歐羅巴民族也罷，元來都是同一的民族，這種事實，是顯而易見的了。(河野註)

歷史 (Geschichte, 就德意志語說)，這個字把客觀的方面與主觀的方面聯合起來，意思就是把 *historiam rerum gestarum* 與 *die res gestae* 聯合起來，就是把原來的各種有區別的歷史故事 (*Geschichtserzählung*) 與發生的事變，各種行爲及各種可能的事件的意思聯合起來(註一)。這兩種意義的聯合我們應當把牠看做是那比外部偶然性有更高的意義的種類：我們就不得不把牠解做歷史故事與原來的歷史行爲及可能發生的事件是同時出現的；這就是這兩種意義所由之一齊產生出來的內部的共同基

礎。家族的紀念，即家長制的傳統有一種家族內部的關切，部族內部的關切。此等狀態之同樣的經過絕不是記憶 (*Erinnerung*) 的對象；但是牠們互相區別的行為或是命運的轉捩，或許可以激起木乃摩西奈 (*Memosyne*) (註二) 成爲對於這樣一些形像的理解，也就和愛與宗教的感覺要求幻想，把這樣一個始而無形無影的渴望，現諸形態一樣。但是國家起初就具有一種內容，這一內容不但適於歷史的散文 (*Prosa*) 並且同時就產生出歷史。一個遞嬗而爲國家的漸次固定的共同團體，不是要求一個僅僅滿足目前的要求的政府之主觀的命令，而是要求各種法令 (*Gesetze*)，法律，普遍的與普遍適用的規定，同時並產出關於規定在自身內部與爲着自己而在牠們的結果之中繼續持久的，悟性的行為與現已發生的事變之紀錄與關切，而對於這種行為與發生的事變，木乃摩西奈爲的要副她的這種還在現代的國家的形態與屬性之自身的多年生長的目的起見，所以要努力增加紀念之久持。像愛的感覺那樣的更深刻的感覺與宗教的直觀以及宗教直觀的形態之於牠們完全都是現在的並且是滿足的；然而那種具有牠的合理的法律與風俗，同時外部的國家之生存却又是一個不完全的現在，而對於這個不完全的現在在悟性上的理解則需要過去之意識的補充。

(註一) 德意志語的 *Geschichte* (歷史) 是從那有「發生」的意思的 *Carthago* 這一動詞轉變出來的名詞，日本語的「歷史」同樣地 (就字義上說雖不是這樣) 然而用之則有兩個意思。拉丁語的 *res facta*，意思是「各種被成就的事物」，「各種行

爲」等等，*historia resum gestarum* 的意思爲「各種被成就的事物之研究的故事」，「各種行爲的故事」等等。而從 *historia* (「研究」，「知識」，「歷史記述」，「歷史故事」) 來的 *Historie* 是當做「發生的可能的事件」的意思用的，然在一般的場合，則當做「歷史研究」「歷史故事」，「史學」等等的意思用的。中國語的歷史也是如是。「子曰，我欲托之空言，不如見之於行事之深切著明也」(史記)，所謂「見之于行事」，就是記載當時發生的事件以寓其褒貶；至於歷史所載的事實，亦名之曰歷史，語言，文字中所在多有。(河野與譯者註)

(註1) *Mnemosyne* 爲記憶之女神，*Uranus* (天)之女，依 *Tantalos* 而生 *Meua* 的母親。海格爾用體常常帶有記憶，或記憶力的意思。又爲九美神之女 (*Mutter der 9 Mussen*)。(河野與譯者註)

我們或許可以把牠想像做數百年或數千年的時代 (*Zeitalter*)，即各民族所經歷的記載以前 (*Vor der Geschichtschreibung*) 的時代，縱然牠能以充滿着各種的革命，各種的遷徙 (*Wanderungen*)，各種極野蠻的變遷，然而因爲牠沒有主觀的歷史，沒有歷史故事，所以也就沒有客觀的歷史。這個時代的歷史故事不是偶然地消滅的；而是因爲這個時間不能存有這種歷史故事，我們沒有關於這種歷史故事的傳說。到了具有法律意識的國家之中，才有明瞭的行爲，因有明瞭的行爲才有關於這種行爲之意識的明瞭性，因這種明瞭性就獲有保障這種行爲的可能性與必要。無論什麼人，只要他開始與印度文獻之寶藏接觸的，那他對於這樣這個具有這樣豐富的精神的，甚至具有極深遠的精神的產物的印度的國

度沒有歷史這一點，馬上與那具有一種非常卓越，而迴溯於太古時代的極其詳盡的歷史故事的中國帝國做極顯著的對照，都要有奇異之感。印度不單有古代的宗教典籍（Religionsbücher）與輝煌燦爛的詩歌藝術的作品，並且又有在以前可以要求做爲一種歷史形成的條件之古代的法典，Gesetzlicher（註）却還是沒有歷史。然而在這個國家，那開始就成爲社會的區別的組織，馬上就化石似地成爲自然規定（在階級裏面），所以法律簡直就是與民法有關，然而却是使這種民法自身以那種建基於自然界之上的各種差別爲依皈，特別的是規定這種身分（Caste）之相互的權限，卽只是高級的身分對於低級的身分之權限（不是正當的與非正當的）。因此，人倫的因素就從印度的生活的美觀並從他的各個帝國之中驅逐出來了。支配着上述的那種在自然方面成爲固定的常住不變的秩序之不自由的一切社會關聯都是野蠻的放恣，畏縮的經營，或則毋寧是沒有進步與發展的目的狂亂：因而也就沒有何等思想的紀念，沒有何等木乃摩西奈的對象，並且是一個雖然比較深遠，然而也過於是彷徨於牠的地盤之上，雜亂無章的空想罷了，而這個地盤應該在其內部之中有一個固定的——附屬於現實性的，縱或不是同時屬於主觀的自由，却是屬於實體的自由，就是屬於在其自體上是合理的自由的——目的並且因此就有造作歷史的可能。

（註）古代的宗教典籍係指巴尼希亞陀，貝達等而言，輝煌燦爛的詩歌藝術的作品指馬哈拉施，與摩亞那的大史

詩而言，「古代法典」指馬奴的法典而言。（河野註）

因為這樣一種歷史的條件之缺乏，所以雖然具有那種由家族而部族，由部族而民族並因這種膨脹而引起的這種民族的傳播——而這種傳播自身就可以想像是有非常多的糾紛，戰爭，顛覆，沒落，——如許之多的事業，不可測度的事業雖然發生了，但是沒有歷史不過膜然而進罷了；更有進者，那與此相結合的帝國的聲譽之擴大與發展依然默然無聲，却在不知不覺之間地發生出來了。各種雖在語言，使用牠們的各民族之不發達的狀態中，也是極度地發展的云云，悟性在這個理論的地盤之上巧妙地使自己精細地發展起來了云云，這就是各種紀念物（Monumente）的一個事實。——廣汎而首尾一貫的文法（Grammatik）為思想的事業，而思想就在文法之中揭示出牠自己的範疇（Kategorien）。因為社會與國家之進步的文明，這種悟性之有體系的敷衍自然就減削，因此語言也就越發貧弱而粗鄙，這也是一個事實。——這是一種特有的現象，就是，在自己內部成為精神的，推出合理性並且形成合理性的進步，忽視悟性的敷衍性與精密性，發見牠們的妨害來，並使之歸於無用。語言在原本的意義上為理論的睿智（Intelligenz）的行為，語言是理論的睿智之外部的表暴（äusserliche Äusserungen）。然而這種理論的行為之一般與理論行為之更遠大的發展，以及與這個發展相結合的民族之擴大，民族之相互間的分裂，糾紛，遷徙之具體的方面，依然包含在一種默默無言的過去的雲霧中；這不是成為自己

意識的意志之行爲，即不是賦予自己以其他的外面性，本來的現實性之自由的行爲。上述的各種變化是不屬於這種真實的要素的，不管牠的有教育的語言發展怎樣，都是不能獲得歷史的。語言的〔先乎其牠〕的急性兒（Voreiligkeit）與夫各國民之前進及互相分散，一部分由於與各國家的接觸，一部分由於自身的國家形成的開始，才獲得對於具體的理性（die konkrete Vernunft）之意義與關切。

第三節 發展的經過〔註〕

陳述了世界歷史之端緒的形式與驅逐出世界歷史以外的有史以前的歷史以後，其次不可不進而詳述的是世界歷史之進行的方式（die Art des Ganges），然而此處所述的，也只是關於形式方面的；牠的具體內容之進一步的規定是「世界歷史之」區分的任務（Aufgabe der Einteilung）。

〔註〕海格爾原稿的標題爲 *Gang der Weltgeschichte*（世界歷史的行程），但因爲牠與第三章全章的題目同名，編者拉松（Georg Lasson）改爲 *Verlauf der Entwicklung*（發展的經過）。〔河野註〕

世界歷史，如以前所已經規定的，是表現精神關於牠自己的自由的意識與那由這樣一種意識產生出來的實現之發展。發展以牠的本身表示一個階段行程，即一串更詳細的自由之規定，這種規定是由專象的概念，在此處就是由自己意識自己轉化而成的自由之本性產生出來的。概念自己規定自己，自

已在自己內部定立各種規定，於是又重新消滅這些規定並由這種消滅給自己獲得一個肯定的，並且是更豐富，更具體的規定云云，這種概念之邏輯的並更進一步還是辨證法的本性——這種必然性與各種純粹抽象的概念規定之必然的序列是在邏輯中認識出來的。在這個地方，我們只應該採取這種說法，就是，每一階段都是與其他階段有別，所以都有牠的一定的特有的原理。這樣一個特有的原理，在歷史之中，就是一個民族之精神的定性。精神在這種定性中是具體的，所以牠就表現出精神的意識與精神的意志，精神之全部現實的一切方面；這種定性是民族的宗教，民族的政治憲法，民族的倫常，民族的法律體系，民族的風俗及其科學，藝術與技術的熟練，民族之產業活動的方向之共通的形象（Gepräge）。這些特殊的特性（Speziellen Eigentümlichkeiten）是應該從上述的普遍的特性，從一個民族之特殊的原理得到理解的，反之，那種特殊性之普遍的方面是從那發現於歷史上的巨細事實之中看出來的。行爲中的一些的特殊性造成民族之特有的原理云云就是那在經驗不得不採取並且不得不依歷史的方法與以例證的方面。要進行這種事體，那就不單要以一種習練過的抽象作用爲前提，並且要以已經對於理想有某種程度的熟悉爲前提；我們應該在先天（a priori），若是有人願意這樣說的話，熟識各種原理所屬的範圍，就用這種認識方法之最偉大的人物言，例如，開普勒（Kepler）在他從經驗的事件之中能以發見他那由那種意象的範圍所規定的各種不朽的法則以前，就不得不在先天上就已經熟

知橢圓形(Ellipsen)，熟知正六面體(Kubus)與正方形(Quadrat)及熟知這等事物的各種思想是一樣的。沒有這種一般的基本規定的知識的人，縱然他好久就直觀到天體與天體的運行，然而在他不能發見牠的法則以前，那他就不能理解那種法則。對於那有一部分的非難是從那對於自由之自己發展的形象的思想的無知生出來的，這種非難是因為對於所謂先天性與理想置入牠的素材之中所做的關於自命為經驗科學之哲學的考察而起的。當此之際，這樣一些思想的規定(Gedankenbestimmungen)好像是一種外來的事物，不是存在於對象以內的東西。思想的規定之於那沒有思想的熟悉與習慣的主觀的教育，的確是一種外來之物並且是不存在於那種意象與由這樣一個缺點對於對象所做的悟性的理解之中的東西。由是就生出下述的〔非難的〕話頭，即哲學是不懂得這些科學的。哲學沒有那支配着上述的那些科學之悟性的理解，就是，牠不是依悟性的範疇以從事研究，而是依理性的範疇從事研究，這是哲學在實際上不得不承認的，然而同時，在這個當口，哲學也知道那種悟性的理解，並且知道悟性的理解之價值與地位的。——在做這樣的科學的悟性之研究的時候，也是同樣的，就是應該從非本質的事物裏面，把本質的東西(das Wesentliche)劃分出來，抽檢出來。為的要實行這種辦法起見，就不得不不知道(Kennen)本質的事物，這個本質的事物，在世界歷史應該做全體的觀察的時候，如前所已述的那樣，牠就是自由之意識，而在這個自由的意識的發展中，牠就是這個意識之定性。對於此種範

變的方向就是對於真實的本質的事物之方向。

那在普遍性中理解得的定性的矛盾之直接的反證之中，有一部分也是起因於把握與理解理想之能力的缺乏。若是在博物學中（in der Naturgeschichte）對於那一定不易的種屬，舉出一個奇異的畸形的標本或雜種（Mischlingsgeschöpf）以爲反證，那我們就可以有權利使用那常時被人曖昧模糊地使用的語言，說道，例外確實承認規則，就是說，無論牠是例外因之而起的條件也罷，或是越出規則以外的缺陷，混合種屬也罷，即就規則就可以指示明白的。自然的無力不能確定牠的一般的種屬以對抗其牠的基本要素與作用。但是，例如若果人類的組織是在牠的（組織的）具體形態中理解的，就如舉出腦髓（Gehirn）、心臟（Herz）等類在本質上屬諸人類的有機生活的一樣，那我們就可以舉出一種畸形兒（Missgeburt）或某種奇胎（Moles）以爲例，這種奇胎是具有一般的人類形像或具一部分的人類形像，並且是孕育於人類的胎內的，生活於人類的胎內，從人類之胎內誕生出來而有呼吸之氣的，然而在這種形象之中絕找不出腦髓或是心臟。若是用這樣一種標本做爲對於現實的人類的組織所必需的屬性之一種反證，那也不過止於人類這個抽象的名詞與夫這個名詞之表面的規定而已，具體的，現實的人類之意象不消說，是與這個不同的：這樣一種人類的頭腦中應該具有腦髓，胸中應該具有心臟。

若是正確地說，天才，才能，各種道德的德性與感覺，敬虔（Frommigkeit）無論在什麼地帶，什

麼憲法與政治的狀況之下都會有的，關於這種事情隨便要舉多少例子都不會缺少，也就是用同樣的方法辦理的。若是因此，那與自由的自覺有關係的差別比之茲處所舉的各種性質是不重要的或是非本質的，那反省只是至抽象的範疇為止並且放棄一定的內容，而對於這種內容的原理，自然是不存在於這樣一些範疇之中的。那運用於這樣一些形式的觀點之中的教育的立場，供給各種尖銳的問題，各種博學的見解，奇特的比較，有深切見地的反省與論說以一個不可測度的活動的舞台，而此等反省與論說，越是儘着那不定的事物，越發可以光輝燦爛，越是不能以在牠們獲得偉大結果之努力中達到某種固定的和合理的東西，就越發能以更新和變化。依這種意思，若是我們願意的話，就可以拿印度的史詩（Epöphen）與荷馬的（homerschen）史詩相比較，並且因為幻想的偉大就是那詩人的天才所自出的東西的理由，遂給與荷馬史詩以過分的地位，同樣地也就像我們因神之形象之各別的幻想的特徵或屬性之類似的理由，遂有權利主張承認印度的神話中的希臘神話的人物（註一）。由同樣的意思說來，中國哲學（chinesische Philosophie），在牠以「das Eine」為根柢的範圍內，與後來表現而為愛來亞派的哲學（eleatische Philosophie）的斯賓諾莎的體系（spinozisches System）視同一律；因為中國哲學也是用抽象的數與線表現出來的，所以在中國哲學中，也看見畢達哥拉斯的哲學和基督教的教義（註二）。那雖在極其野蠻的國民之中與極其衰弱的國民之中也見得到的勇敢，不屈不撓的猛鷲的實例，義俠

(Edelmüt), 泯除我執 (Selbstverleugnung) 與自我犧牲 (Selbstopferung) 的實例對於主張：在極有教育的基督教的國家之中尋得出來的人倫與道德，在上所述的極野蠻，極衰弱的國家中也同樣地尋得出來並且比那極有教育的基督教國家更容易些云云，與以充分的根據。關於這一點，有人曾提出疑問，以為，人類在歷史的進步及與此進步相並而行的一切種類的教育之進步的過程中，果否是漸次改善的，人類之道德果否因為這種道德只是基於主觀的意圖與洞察——即基於行為者 (Der Handelnde) 所認為正常或犯罪，善或惡的那種事物，而不是基於那在真實適用的特殊宗教之中所認為正當與善或犯罪與惡的這樣一種事物，——而有所增加。

(註一) 如前一九九頁 (註) 所述的那樣，這裏所謂『印度的史詩』，是指以巴拉塔哈王為中心的馬哈巴拉塔與喇嘛斯王子為中心的喇嘛耶拉爾大史詩而言。都係荷馬的夷禮亞德 (Iliade)與俄戰 (Odyssee)那樣描寫英雄的敘事詩。按荷馬為紀元前一千年希臘詩人。(河野與譯者註)

(註二) 例如『中國哲學的一』，是指老子的晉之得一者章第三十九的：『昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞，其致之一也』而言。因為老子為紀元前五六世紀的人。愛來亞學派〔希臘前期哲學中的一派，其代表者為南意半島之愛來亞人，故名。其思想實淵源於色諾芬尼 (Xenophanes)〕，而邁尼德斯 (Parmenides)為斯派之鼻祖。巴氏生於紀元前五二〇年頃。譯者註。否定『多』而以派

絕一切差別的「一」爲根本實在，斯賓諾莎（一六三二——一七〇四）以唯一之實體，即神爲原理，違者一元論的以說明宇宙。海格爾在中國哲學中所使用的數與線的說法，是指一九〇頁*六所述與「易」之說明而言，他解釋「易」之繫辭傳的：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」的句子與那依「一與一之組合而成的圖解道」中國人用線來表示此等單純的範疇。一根單純的線，意思就是「一」，肯定的意思就是「然」，分割了的線（—）意思就是「二」，即分割，意思即否定。此等的範疇叫做卦（卦）（中國人傳說，以爲這是表現於龜甲文（卜）的。此等範疇更有幾種的結合，並且有前述之根原的各種規定的更具體的意義。……就是（自然宗教一〇八頁）。

畢達哥拉斯（紀元前五八〇年頃至五〇〇年頃的人）的哲學是以數來說明一切的。根源的數的奇偶數的一，於是就生出來偶數與奇數的兩個系列，並且說，宇宙之間的泰羅萬象完全含着這兩個系列的對立，依根源的一以相調和。海格爾極力地主張老子與畢達哥拉斯其時代殆相同這一點。因而要來亞學與其說出現於老子（之後），寧可說是同時代。最後，「基督教的教義」就是舉例的三位一體：關於這一層在一九〇頁*六要已經說明了。（河野註）

在這個地方，我們可以省却闡明這樣一種觀察方法的形式主義（Formalism）與誤謬並確定道德毋寧說是人倫的真實的基本原則以對抗虛偽的道德之勞。因爲世界歷史活動於其上的是一个比道德定居於其上的地盤之更高的地盤，而這種定居的地方就是私人的心術，個人的良心，個人的特有的意志與行爲的方法；這些東西對其自身自有牠的價值，自負其責任，自食其賜（賞與罰）。（但是）那在自體

上與對自體上存在的精神之最終的目的所要求的與所完成的東西，即那依神之鑒臨（Vorsehung）而行的東西是超出各種義務與負責能力及個性對於牠的人倫所負的要求（Zunutung）之上的。那對於精神的理想之進步所造成的東西，以倫常的規定，因此又以高尚的心情曾經加以反抗的人比那視犯罪，是在更高的秩序之中，為實行這種秩序的意志的手段而犯罪的人更有崇高的道德價值。然而一般地說，當此類的變革之際，兩黨都只是在同一個滅亡的範圍內的，而那「滅亡了的」法律視為正當的登場人物（Aufstehenden）所擁護的東西就是有生命的精神與神所吐棄了的形式法律。所以那成為世界歷史的個人之偉人的行為好像不僅在那沒有意識到個人之內部的意義上是正當的，並且在世俗的立場上也是正當的。但是從這個立場出發，對於世界歷史的行為與此種行為的完成者不應當提出那不屬於他們的範圍內的道德的要求。對於他們不應當說起節制（Bescheidenheit），謙遜（Demut），博愛（Menschliche）與慈善（Mildtätigkeit）之私德的愚癡。一般地說，世界歷史完全脫却那道德及時常被入誤論的道德與政治之間的分裂，這不僅是以世界歷史自己具有判斷這樣地忽視牠，——但是世界歷史的各種原理與對於此種原理的行為之必然的關係對於其自身，已經是判斷（善），——同時世界歷史並把個人完全置之度外，完全置之不論不議之列；因為世界歷史之所昭告於人的乃是各民族之精神的行為，而這種精神把牠引致在現實之外部的地盤之上的個體的形態，可以仍然把牠委之於本來的歷史

記述。

〔註〕判斷 (Urteil) 爲「概念之第一的統一及概念之根據的分配」，「概念之各種原素的相互關係」云云，就是海格爾的思想。於是海格爾說來，一切的「事物」，就是種自身的判斷。(河野註)

這樣的形式主義同道德的形式主義同樣地徘徊在天才，詩歌與哲學的不定性中，並且到處都以爲天才，詩歌與哲學都是同樣的。這是思想的反省之產物，而在這樣一些的普遍性中——這種普遍性，並不要沉潛於內容之真正的深處，就把那本質上的差別檢查出來，特示出來，——從事普遍性的研究，一般地說就是教育 (Bildung)；教育不問其內容如何，只要在牠以分析這個內容的成分，並在思想規定與思想形態 (Denkbestimmungen und Denkgestaltungen) 之中去理解這種成分爲目的的限制內，都是形式的事物。這不是自由的普遍性，自由的普遍性是使那屬於這樣一種教育之教育的東西，成爲對於牠自己的意識的對象。這樣一種超越思想自身與牠從一種素材分離出來的形式爲哲學，而哲學不消說，是在教育之中有其實存的條件的；但是這種實存的條件只是那把普通現有的內容同時被以普遍性的形式，結果，普遍性的形式的占有，同時就不可分離地含有兩方面，即含有下述的不可分離的事物，就是普遍性的形式把這樣一種內容認做與思想無關的單純的經驗的內容，而這樣一種內容是由分析一個意象而成爲多數的意象，遂使之擴大到不可計量的豐富。但是使那在其自身爲具體的，豐

富的內容的對象成爲一個單純的意象（例如，大地，人類等等，或亞力山大，凱撒）且用一個字把牠指證出來，使這個意象解體，並把那當中所含有各種規定在意象之中分離出來並賦予牠們以特殊的名稱，同樣地，這就是思想的行爲，甚至也就是悟性的行爲。——爲的對於教育問題不做模糊影響與空洞無物之談起見，關於這一點（的注意，我不願把牠付之等閒）。然而若就引起討論此點的機會而言，那末，天才，才能，藝術，科學等等並且關於此等的這樣的普遍的觀察是由反省產生出來的，各種精神形態之每一階段上的形式的教育不僅可以出現，繁榮並且達到高度的全盛狀態，而在這樣一個階段自己形成一個國家並在這種文明的基礎之中趨向於法律及趨向於那對一切事物之普遍性的各種形式，也不得不達到全盛時期，這是非常明顯的。在這樣一種國家的生活中，就含有形式教育與因形式教育而起的科學的產生與一種有教育的詩歌及全般藝術之發生的必然性。造形藝術（*bildende Kunst*）的名義之下所包括的各種藝術，雖然只是關於技術方面的，然而也要要求文明進步的人類之共同的生活。不需要像造形藝術那樣的外面的要求與手段，有那精神之直接生產的存在之要素，即音樂爲其材料的詩歌，因爲像以前所述的那樣，語言在自己方面，就是在文明之彼岸已經是達到高度的教育，所以即在一種還沒有與法律生活合而爲一的民族狀態中，已經以高度的胆力與有教育的表詞出現了。——

哲學也不得不出現於國家生活之中，因爲一種內容所由之成爲有教育的內容的那種東西，如現

今所說的，就是屬於思想的形式，但是哲學只是這種形式自身之意識，思想之思想，因此，哲學建築之特有的材料已經在普遍的教育中準備下了，而在國家自身的發展的過程中，就不得不分出各種領域，這些領域或是崇高的自然之精神為所驅迫不得不逃出現代的時代而隱遁於理想的領域之中，企圖在這個理想的領域之中，找到牠在分裂自己內部的現實之中早已不能享受的與其自身的調和，或則是——當各民族的宗教，法律與習俗之中以無所拘囚的方法所立下的一切神聖的事物與深遠的事物（alles Heilige und Tiere）為反省的悟性所冒瀆並發散而為淺薄的，墮而為抽象的，失却神明的普遍性，——思想為所驅迫而成為思想的理性，而在牠自己的要素中又不得尋覓牠自己陷於其中的頹廢狀態之挽回。

所以世界歷史的一切民族中，不消說，都有詩歌，造形藝術，科學與哲學；但是不僅聲調，風格與傾向全部都有差別，並且實質上也還是不同，而這種實質是關於最高的差別，即合理性之差別。一個高自位置的美術批評要求我們的快感不應為內容之實體的素材所規定；然而却應為美術所以之為目的，一種自由心情及有教育的精神所應該單獨的注目和欣賞的空想之偉大與此類的那樣一種美術形式所規定。這類的要求是無濟於事的。若是實質自身是沒有意義的或是野蠻的與空想的或是不合理的，那健全的人類常識就不能從這種實質之中得到抽象之藝術他對於這樣一種作品的享樂。所以即使我們

因爲大多數形式上的屬性，即虛構與想像力的偉大，心像(Imag)與感覺的活氣，措辭的華麗等等的原故，把印度的史詩與荷馬的史詩等量齊觀，那末，實質的差別依然存在並且實質與那表現於自由概念的意識及其銘諸個性之中的理性之關切，因此，依然有無限的差別。這不但有一種古典的形式，並且也有一種古典的內容，而在藝術品當中，形式與內容更是那樣親密地聯合的，所以形式只有在內容是古典的限度內，才能成爲古典的；並且同時形式就因那自己內部不能限制自己的空想的內容——而合理的事物就是自己內部所具有的尺度與目標，——成爲無尺度，無形式的形式，或則爲不堪的，渺小的形式。

同樣地，中國，印度的哲學與愛來亞的，畢達哥拉斯的或以及斯賓諾莎的，甚或一切近代的玄學，自然在一切均以一或統一，即完全抽象的普遍事物爲基礎的場合，都可以置諸同列的；但是這樣的比較或則有些時候甚至等量齊觀是極其膚淺的辦法。在這個比較之中或等量齊觀之中，那唯一的重要之點，即這樣統一的定性簡直被人忽略；這就造成那種統一是否解做抽象的，抑或解做具體的，——一直到那以精神而存在的內部統一本質上的差別。但是那種等量齊觀正是證明，牠只知道絕對的抽象，而當牠判斷各種哲學時，對於那形成哲學的所關切的事物毫無所知。

然而也有一個範圍，無論一個教育的實體內容之一切差別性如何，依然是同一的。上述的差別性

是關於思想的理性的；其自覺爲思想的理性之自由與思想有一個同一的根源。動物沒有思想，只有人類才有思想，同樣地，也只有人類才有自由並且也只因爲他是能思想的，才有自由。自由的意識含有下流的意思即個人自身解做有人格的人，就是把牠自己在他的個別性中解做自己內部之普遍的事物，解做對於一切特殊事物之抽象的能力，一切特殊事物之廢止的能力，因此又把自己解做自己內部之無限的事物。於是超出這種理解之外的各種範圍爲上述的實體差別所共有的東西。即與自由意識的關聯十分相近的道德(Moral)，在牠只把普遍的義務與權利表示做客觀命令的限度之內，或是在牠對於感性的事物於一切感性的動機(Motive)之形式的拋棄，即廢止的時候，僅至於把牠當做一種單純的否定而止的限度內，雖在現在還存有意識的缺限的場合，也是以成爲純粹的道德的。中國道德自從歐羅巴人對於中國的道德與孔子的著述(Den Schriften des Confucius)熟知以來，已經博得那些熟知耶教道德的人之最大的讚賞與對於牠們的優越性之光榮的承認，同樣地不承認印度的宗教與詩（但是對於詩，我們還應當加以更優越的詩的限定的字樣），特殊的是印度的哲學所以之倡說並要求感性之擺脫與犧牲的超脫塵俗的精神(Erhabenheit)。不過這兩個國民都全然（我們應當說）缺乏自由概念之本質上的自覺。然而在中國人，他們的道德上的各種規律和自然法則一樣，都是外部的實證的命令，強制權利與強制義務(Zwangrechte und Zwangspflichten)或則彼此間之禮儀的規律。實體的理性規

定 (Vernunftbestimmungen) 所由之始成爲人倫的心術的自由是缺乏的，道德是國家的事務 (Staats-sache) 並且是由政府官吏與法官執行的。他們的關於道德的著述不是國家法典，而是向着主觀的意志與心術做的，這種著述和斯多噶學派的道德著作一樣是把牠當做一批必然地成爲幸福之目標的命令讀的，所以恣意好像與各種命令立在反對的地位，牠可以決定對於這樣一些命令的決心，可以服從命令，也可以不服從命令；而在牠一方面，一個抽象的主觀的意象，賢人 (Der Weiser) (註一) 的意象，無論是在中國的道學家之間，抑在斯多噶派的道學家之間，都形成這樣一種學說的頂點。——在棄絕感性，棄絕情慾與俗世的關切之印度的學說之中，肯定的，人倫的自由不是目標與究竟，而意識的泯滅 (Nichts) (註二)，精神的，尤其是肉體的無生 (Lebenslosigkeit) 爲目標與究竟。——

(註一) 斯多噶學派呼理想的人類爲「賢人」，在中國則呼爲「聖人」。斯多噶學派起於紀元前四世紀頃，到羅馬帝政時代成了通俗的道德教派，與中國儒教起了同樣的作用。牠的教義也與儒教相同，都是道德律，同時又是表示自然律的天地之道，宇宙之理 (Logos) 爲原理並獲得那不爲熱情所支配的不同心云云。(河野註)

(註二) 指 Nirvana (涅槃)。(河野註)

一個民族只有在根本原素，即那根本目的之中，含有一個一般的原理的場合，才是世界歷史的民族。這樣的精神所產生的事業也只有在那種場合，才是一個人倫的，政治的組織，若是這種事業只是

驅迫各民族的情慾 (die Begierde)，那這樣一種驅迫，譬如狂躁罷，就無踪無影地消逝了；然而那決不是事業。他們的痕跡無寧說只是頹廢與破壞而已。所以希臘人關於克羅諾斯（註一）的統治，他的子女，他所造作的各種行為所新從耗蝕殆盡的時間，——這是那非人倫的事業之黃金時代。政治上帝的造以斯 (Zeus)（註二）他從他的頭上產生出巴拉斯·雅典 (Pallas Athene)（註三），而阿波羅 (Apollo)（註四）與諸彌撒 (Muses)（註五）也——齊屬於他的眷族，他創造了倫常的知識的事業產出了國家，由是而壓服時間。

（註一）Kronos 是希臘的名字，意思就是『時』。羅馬名字則為 Saturnus。克羅諾斯 Uranos 與 Co (天與地) 之子，就是『時』，所以被認為成始成終自食其子的東西。另一方面，羅馬的撒旦為農耕之神，因而就是導入文明與道德之神，他的治世被認為無邪氣而純潔的『黃金時代』。因此，克羅諾斯與撒旦被人看做視為同一的結果，這兩個不同性質，被人看做那具有同一之神的東西。（河野註）

（註二）Zeus 為希臘的名字，羅馬則名曰 Jupiter。為 Kronos 與 Rhea 之間所生之子，Olympus 的諸神之父，神人之間的全能之父，全能之王，全能的征服者。相傳他從他的父親克羅諾斯的手裏奪得他的全能的^註世界支配權。（河野註）

（註三）Pallas Athene 為希臘的名字，羅馬的名字則為 Minerva。也單呼做 Athene (Athena) 或 Pallas。雅典相傳為 Zeus

與 Metas 之間所生之女，但在生之先頭，造以斯比邁提斯 (Metis) 吞掉了，把雅典隱在頭中，所以雅典是從造以斯的頭生出來的。她爲力與智慧兼具的女神，智慧之神，手藝之神，國家守護之神，在希臘，則祀爲雅典市的守護神。(河野註)

(註四) Apollo 爲希臘的神，爲 Zeus 與 Latona 之間所生之子，有所謂深罪之神，助力除禍之神，豫言之神，音樂之神，保護家族之神，欣喜施行建設都市制度之神，太陽之神等等的各種性質。(河野註)

(註五) Minnæ 爲 Olympus 山麓，爲 Zeus 與 Memnosyne (記憶之女神) 之間所生的女兒輩，最初大家以爲三人，後來則認爲九人。並且最初認爲歐神，但後來則認爲各種詩歌，藝術，學問之神。(河野註)

事業上的客觀方面只是這，就是被人知道的這種東西。普遍性的規定，思想的規定自身就含在事業的因素中；沒有思想絕不會有客觀性，思想是牠的基礎。民族應當知道民族所依之爲基礎而特稱的事物所由之以消滅的普遍的事物，所以民族應當知道他的法律，他的宗教的各種規定。精神不能因一種秩序，一種崇拜之存在而滿足；精神所追求的爲牠的各種規定這種知識。精神只有如此把牠自己安放在牠的主觀性與牠的客觀性的普遍方面的統一之內。精神的世界簡直同時就是互相排斥的這樣一個世界，而牠在外面的直觀之中使自己對於這一世界發生關係等等；但是精神之內部的極深處與牠的這種世界在牠是應該有的。這是精神的極高度的自由，因爲思想就是牠的內部的極深處。一個民族之教

言的頂點是下述這一點，就在對於民族的生活與狀態的思想，他的法律（Gesetze），他的法（Recht）與人倫的科學的理解這一點；因為精神之與自己可以存在其中的最深奧的統一即在這個統一之中。這就是使精神不得不在牠的事業之中以牠自己為對象的原因；但是精神在牠的本質性中以牠自己為對象，也只有牠自己思想自己的場合。所以精神在這一點上知道牠的根本原則，知道牠的現實世界之普遍的方面。所以，若是我們要知道希臘是什麼一種國家，那我們就在梭弗克列（Sophokles）（詩與亞理士多凡（Aristophanes），特吉底德士（Thukydides）與柏拉圖諸人之中找得這種解答；希臘生活之所以為希臘生活就成為歷史的就在於其中。希臘的精神即在這些個人中在意象上與思想上理解了牠自己。

（註）Sophokles (B. C. 495 - 405) 為悲劇詩人，Aristophanes (F. C. 444 - 380) 為喜劇詩人，Thukydides (B. C. 471 - 401) 為歷史家，柏拉圖 (B. C. 427 - 347) 為哲學家俱被舉為在雅典最盛時代之希臘文化的代表者。（河野註）

民族之對於自己的精神的意識是至尊無上的；但是最初這也不過是理想的東西。思想的這種事業是深一層的滿足；然而這種滿足是以普通的事物的資格與理想的，同時依着形式又與實在的活動，現實的事業及這種事業所由之成就的生活不同。現在有一個實在的存在與一個理想的存在。於是我們就看到這樣時代中的一個民族在意象之中與關於德性的談話中發見滿足，這種德性的談話一部分是與德

性並存的，一部分是取德性之地位而代之。精神產生這種德性，牠並且知道使那沒有反省的事物，使那單純的事實對於其自身加以反省。這種未經反省的事物也就獲得幾分這樣各種定性，——如信仰，信賴，風俗，——之限制性的意識，所以意識也就得到脫離牠們，脫離牠們的各種法則的根據。一般地說，意識就含在各種根據的要求之中；若是在這些根據，即某種完全抽象的普遍的東西是給上述的各種法則當做基礎而發見了的場合，那德性的意象就發生動象，絕對的事物就不再適用為這樣一種絕對的事物，而只有在牠依據這些根據的場合，才是通用的。因此，同時各個人之彼此孤立與各個離羣而孤立表現而為這些個人之侵害的利己心（*eigennütziges Eigenschaft*）與虛榮心，自己的利益的追求與這些個人犧牲全體的利益的滿足。因為意識是主觀性，而主觀性在其自身內部就有使自己成為個別的要求。虛榮心與利己心於是就這樣地顯現出來；各種熱情，即各種自己的關切就這樣解放了，視若類廢地顯現出來了。那末，這却不是民族精神之自然的死滅，而是自己內部的分崩離析（*Zerfall*）。

那抑制時間的奄忽並阻止這種無常經過的迅速的造以斯（*Zeus*），在牠在自己內部建立下一個堅實的東西以後，就這樣地與他的全帝國共同漸滅，並且這種漸滅甚至是從思想的原理，從認識，推理的創造者，從有根據的洞察與各種根據的要求來的。時間在感性事物之中為否定；思想有同樣的否定

性，然而却是極深奧的，無限的形式的自身，所以在這個形式之中，舉凡一切的存在，全般都要解體的，首先要在這個形式中解體的就是有限的存在，一定的形態。所以時間確是侵蝕否定之物的東西，然而精神自身同樣地也是這種東西，就是牠解消一切一定的內容。精神是普遍的事物，無限制的事物，極深奧的無限的形式自身，並把一切有限制的東西收拾得停停當當。即在客觀的事物依其內容不表現而為有限的與有限制的場合，這種客觀的東西也是表現而為已有的事件，直接的事件，權威，並由是而表現為不加思想以何等限制，即不能仍然建立思想的主觀與自己內部之無限的反省的限制這樣一種東西。

不過思想所消融了的這種解體，同時必然地就是新的原理的出現。普遍事物的思想是可以解體的；然而在這個解體之中實則還保存着以前的原理，不過，不再存在於牠的原始的規定之中。普遍的本質是保存了，然而普遍的本質之普遍性却被檢摘出來當做這種普遍的本質。以前的原理為包種普遍性使之歸於純淨了；同時，現在的方法也應當看做與以前的方法不同，現在的方法在以前的方法中只存於其內部並且只是在紛紜錯雜的事情的糾紛中有其存在而已。以前只存立於具體的個別性中的，現在則以普遍性的形式加以造作；然而這也存有一個新的事物，一個其他更進一步的規定。精神，如牠現在規定於自己內部的樣子，有其他更遠大的關切與目的。原理之形式的變形也就生出內容上其他更

遠大的各種規定。人人都知道，有教育的人與同一民族中的生活於同一宗教，同一禮俗的無教育的人，其實體狀態完全一樣，然而其要求却完全不同。有教育的基督徒與無教育的基督徒，在一方面好像完全一樣，然而兩者中間却有完全不同的要求。至於私有財產關係也是一樣的。農奴雖然也有財產，但與那另一人所因是而成爲共有財產者的各種負擔相結合。不過，若是我們要思想什麼是私有財產，那結論就是，只有一個人能以成爲所有主（*Her*）罷了。思想摘發出普遍的事物，由是而生出其牠的關切，生出其他各種要求。

所以這種變化之中的推移的規定就是，現存之物的被思想並由是而消滅於普遍性之中。精神就在於理解普遍的事物，本質上存在的那種事物的一點。像牠真實地存在的那樣適如其分地被理解的普遍性爲實體，爲本體性，爲真實的存在。這樣一種普遍的東西，例如，就奴隸說罷，他也是人類；在這個地方，特殊性就消融在普遍性之中。因此，若是在一個民族之中，譬如在雅典人之間，特殊性就爲思想所取消，若是思想發展到下述之點，即這個民族之特殊的原理不再是本質的東西，那這個民族就不能繼續存在；這就生出另一原理。於是世界歷史就過渡到他一民族。民族精神的各種原理都存在於歷史之中；但是這些原理同時就是自然的生存。精神所達到的階段是以民族的自然原理（*Naturprinzip*），或是以國民（*Nation*）而存在的。精神在這些一定的自然原素之中，應用牠的各種分解方法

表現爲各種不同的形態。因此，某種一定的民族精神中的精神之更進一步的，更高的規定甚至還是以牠的以前的存在的否定，卽頽廢而出現，然而這種規定之積極的方面却是顯現而爲一個新的民族。一個民族不能經過幾多的階段，他在世界的歷史中不能兩度劃分時代 (Epochen Machten)。若是民族之中的各種真實的關切應當從新發生，那民族的精神就不得不要求一個新的事物，——但是這個新的事物究何自而來呢？這只能成爲牠自身的一個更高的，更普遍的意象，成爲一個超越牠的原理的存在 (Hinausgegangensein)，成爲一個向着普遍原理的努力，——然而也正是因此存有一個更遠大的一定的原理，一個新的精神。一個民族在世界史上只能有一次成爲支配的民族，因爲就世界歷史說，在精神的過程中只能有一次付託他一個事業。

這個進行，卽這個階段行程，照着完成性的意象而言，好像是一個無限性中的進程，好像是一個永遠不能達到目的的進程。不過，縱使在走向新的原理的進程中理解得以前的普遍的原理的內容然確實也只能像從前一樣新的形態是一個一定的形態而已。不僅此也，歷史所從事研究的現實乃是普遍的事物不得不以自己爲一定的方法而表現出來的現實。對於思想，對於概念，沒有一種限制的形態能使自己堅固不搖的。若果有那樣概念不能消化，不能消融的東西，那這種東西不消說，也就視若極度的分裂，極度的不幸存於其中。然而即使有這種東西，那也只是精神自身，像牠自己對於自己所理解的

的那樣。因為只有精神是在其自己內部的無限制的東西，並且一切的現實是在牠自身之內規定的。於是分裂就像這樣終止了，而精神也在自身內部得到滿足了。這裏就是世界之最後目的。理性認識那任何限制也沒有的真實之物，對自體與為自體的存在。精神的概念是復返於自身之內，以自己為其對象的；所以這種進步不是在無限的事物之內沒有規定的，而是在那個地方，牠就是一個目的，即對於自己的內部的來復。因而其中也就存有一定的循環，即精神自己追求自己。

有人說，最後目的就是善。首先這句話就是一句不定的表辭。我們在這個當口，不僅自己能以想起宗教的形式，並且也應當想起宗教的形式。一般地說來，我們自己在哲學上不應當抱着這樣的態度，就是我們不應當因恐懼而把其他各種可尊敬的直觀置諸不理。依宗教的直觀看來，這種目的就是在於人類的得救（*der Mensch Schelligt werde*）。這在宗教上為個人方面之本來的目的。主觀在宗教的設備中，使牠自己獲得這樣一種主觀，即牠的目的的完成。但是若果照這樣理解的話，那這種目的已經就是以普遍的種類之內容，心靈在其中發見牠的救濟（*Heil*）的那種東西為前提。我們或許可以想到，這種救濟的意象不適於我們，因為那是未來的，彼岸的目的。然而，在這個時候，這依然是對於彼岸之目的的準備。然而一般地說來，這種此岸與彼岸的區別只是適用於主觀方面；而對於個人，則接引個人獲得救濟的東西，因這種區別，只是把牠當做單純的觀察手段而已。但是絕沒有這回事，而

這種東西乃是完全當做絕對的事物理解的。不過依宗教的見解，目的就是自然存在的目的，同樣地，精神活動的目的也就是神的讚美（Verherrlichung Gottes）。其實這就是精神的最有價值的目的並且是歷史的最有價值的目的。精神是這種使自身為對象並且去理解自己的東西。只有在這個場合，精神才以自己的產品，即以自己的結果而存在。理解自己意思就是在思想上理解自己。然而這個意思不僅是關於恣意任情之暫行的規定的知識，並且是關於絕對自身的理解。所以精神的目的是在於賦與其自身以絕對的意識，於是精神的這種意識就這樣當做唯一無二的真實之物給了牠自己，於是一切東西皆不得不適合於這種意識並且是在現實中適合這種意識，這樣的意識實際上在支配着世界歷史並且曾經支配了世界歷史。在實際上認識這種事情就叫做敬畏上帝或叫做歌誦真理。這是絕對的，最後的目的，並且真理就是那自己產生出真理之歌誦的權力。個人的精神，在神的光榮之中也就獲得牠的光榮，然而這種光榮却不是牠的特殊的光榮，而是由那對於牠的敬畏上帝的行為為絕對事物的知識所獲得的光榮。個人的精神在這種地方是存在於真理之中的，是從事於絕對之物的；因此精神就是憑依自己的。那存在於限制的精神之中的對立，就於是乎消除，而這種限制的精神知道自己的本體僅是一種限制並且是可以由思想使牠自己超越這種限制的。於是在這個地方，自然的死滅是不會有的。

在我們理解世界歷史的場合，我們首先就不能不把歷史當做過去去研究。然而無論如何，我們不

能不同樣地研究現在。凡是真的都是自體的與對自體的，不是昨日，也不是明朝，端的是現在，是絕對的現在的意義之中的『現今——(Jetzt)』(註)。在理想之中，雖然有些似乎像是過去的，然而却是永久不滅地存在着的。理想是現在的，精神是不死的；絕沒有精神不會存在或則是將不存在的『那一天』(Einer)，精神不是已經過去並不是還未存在，牠却是澈頭澈尾的現今的。因而精神之現在的世界上，現在的形態，精神的自己意識，以切顯現在歷史之中的一切的階段都包括牠自己內部之中，因此已經是明顯的了。這些階段，不消說是一個一個挨次地，當做獨立的階段形成的；但是精神之所以存在，就是牠自體是常常存在的，區別只是這種自體的發展。現今的世界之精神是精神自己關於自己所造作的概念，這個精神就是保持世界，統治世界的東西，牠是六千年之奮鬥的結果，這種結果就是精神由世界歷史的勞作把牠放在自己眼前，並由這種勞作當然出現的結果。所以我們應該理解世界歷史，在世界歷史之中，給我們說明了精神的勞作，就是說明了精神怎樣獲得牠對牠自己之為何物的認識並且怎樣在為這種認識所限制的各种不同的領域之中，做成牠自己的精神的勞作。

(註) "Jetzt" 的形容詞謂為 "jetzt"。(譯者註)

對於這一點，我們就要想到，每一個人在他的教育中都不經過各種領域，這種領域，決定了他的精神的概念的基礎並且造成了每一個人不得不獨立地給他自己造成形態並形成他自己的那種形

式。然而精神現今之所以爲精神的，就是永久精神之所以爲精神的；精神在現在不過是那更豐富的概念，不過是精神自己在牠自己內部所造作出來的更深遠的概念罷了。精神還是就牠自己的深遠的概念保有過去的一切階段，而歷史中之精神的生活就不得不一部分表現爲過去的，一部分表現於現在的形態之中的各種不同的階段的循環。因爲我們從事於精神之理想的研究並且在世界歷史之中把一切事物都看做精神的現象，所以，無論這個過去是如何地久而巨大，若是我們通過過去的話，那我們也只是這樣從事於現在的研究。哲學所從事研究的爲現在，爲現實。精神在其背後，好像不得不保有的各種要素，牠現就把牠保存於牠的現在的深處。精神在歷史中通過了牠的各種要素，那牠也就同樣地不得不在現在通過這些要素，——即不得不在牠自己的概念中通過這些要素。

第二編 特殊的緒論

第一章 各種不同的歷史觀察的方法

觀察歷史的方法大概有：本源的（die ursprüngliche）、反省的（die reflektierende）與哲學的（Philosophische）歷史三種。

關於第一種歷史，若是由舉出「此種歷史作家的」名字就馬上給人心一個一定的印象，那我想就在此處舉出一些例如海羅度（Herodot）、特克底德士（Thukydides）與其他類似的歷史記述家（註）。他們生活於他們所描寫的各種大事變（Begebenheiten）的精神中，他們隸屬於這種精神，附屬於這種精神。他們把他們眼前所有的各種事件，各種行為，各種事變與各種狀況移而植之於精神的意象的帝國之中。他們所成就的是使過去的事物在回憶之中，獲得生命，獲得不滅的繼續。他們與那忽焉成爲過去的東西相結合，並把牠安置在記憶的殿堂之中，成爲不滅。自然，這些直接的歷史著作家也有其他前人（一個人單獨地看見一切事情，那是不可能的）的報告與故事，然而他所據有的成分，也只是與詩人也有他對之實拜大賜的發達了的言語，同其意義。詩人也給意象造成他的材料。在詩人方面則有主要的著作（Hauptwerk）；這種著作是他的創作（Schöpfung）。同樣地，在歷史著作家方面，也有他的

主要著作。然而詩人在感覺之中保有他的材料，同樣地，這也就是他把這種材料移植於其中的意象，這意象與其說牠是精神的，毋寧說牠的是感性的。詩歌沒有歷史的真理，沒有具有內容之一定的現實。各種傳說，民歌（*Waldlieder*），因襲（*Überlieferung*）還是確定那發生事件的曖昧的方法。這是意識曖昧的各民族產生出來的，並且這種傳說等是屏諸世界歷史之外的。此地我們所應從事研究的民族，乃是那已經發展並且對於他們曾經存在與曾經希求的事情有了意識的各民族。一個民族的歷史到了他有了充分的發達的意識才開始的。直觀的和有直觀可能的現實之地盤所給與的基礎比之那些傳說與詩歌滋長其中的過去所給與的地盤更為堅實，這些傳說與詩歌已經不能再造成那發展到原子的（*atomar*）固定性與發達的個性之各種民族的歷史。

〔註〕海羅度爲希臘的歷史家，人呼之爲『史學之父』。相傳他原來從希臘本國周游小亞細亞埃及，歐羅巴的一帶等等地方，

他把他的實地見聞各事以及直接聞之於各地祭司們與其他入等的傳說，儘量地寫了出來。因而後者，即聞之於各地祭司等等的傳說，雖往往有誤，然而他所記載的實地聞見的事情却是非常正確的史實。——特克底德士也是希臘的歷史

家，他的派羅奔尼德戰史（*“Geschichte des Peloponnesischen Krieges”*），像他那樣事件之多，期間之長的正確的

記載，在近史上也是稀有的，當時之忠實的歷史記述。他於親身參與這次的戰役的，所以描寫得非常之真切，戰史

共七卷。（河野及譯者註）

惟是，這樣的原始的歷史著作家是在意象的事業中改變那在他們現在所發生的各種事變，各種行為與各種狀況的。所以這樣的歷史的內容不能綿互廣大的外部的範圍（參看海羅度，特克底德士與夏鼎尼（註一）等等的著作）；那在他們的環境中現在活潑的事物就是他們的本質的材料。這樣的著作家是記述他們多多少少自己參加過的，或則至少也是他們與之共同生活的事情：他們所記述的是短促的時間，人類與各種大事變之個體的形態。這就是各個個別的，不會加以反省的特徵，這樣的歷史的著作家從這些特徵裏面搜集他的描寫的對象並且是搜集像他在直觀中或則在直觀的故事中所放在眼前的規定那個圖像，而以意象傳之後世（Zachwalt）。著者的教育與他所描寫的各大事變的教育，著者的精神與著者傳寫這種故事的行動的精神是同一不二的。所以他毫無加以反省的必要；因為他是在這個事象本身之中生活的，並且沒有超出這種事象範圍之外；不但這樣，若是他像凱撒（註二）那樣屬於統帥或政治家的身分的，那他的目的就是那以歷史目的的資格出現的那種目的自身。

（註一）Francesco Guicciardini (1483—1566) 爲佛羅倫斯人，仕於法王及邁薩基朝的政治家及歷史家。他的著作意大利史（Storia d'Italia），出版於1561—64，所從事記述的，是從一四九二年到一五三四年的意大利的歷史。（編者與河野註）

（註二）凱撒在他的著作加利亞戰記中所寫的是關於因他自身之征服加利亞與他和波恩由斯蘭的凱撒所引起羅馬之內訌

(三卷，這些事情，是周知的事實。(河野註)

這裏我們應當更詳細地敘述，什麼是在稍後時代的運用。一個民族之中，當牠的教育有遠大的進步的時候，就起了那由身分的差別所生出來的教育的差別。即個著作家，若是他是應該屬於原始的歷史記述家的時候，那他就不得不屬於下述那些人，即政治家或統帥的身分，他們的行為就是他所要敘述的。事象的精神自然有下述的要求，即在這樣的有教育的時代，著作家也是受教育的；他應該意識到他的根本原則。若是我們在此地說，這樣的歷史的著作家不是有反省的，而是各種人物與各民族自己顯現出來，那末，例如在特克底德士的著述中，我們可以讀得到那些演說，好像是與此相對的，關於這些演說，我們可以主張，牠確實是沒有反省的東西。我們現今在此地所應注意的方面是，各種行動在牠們自身對於意象有所作用的場合，也是把牠自己當做演說表現出來的。但是演說是人類之間的行動，甚至在本質上是十分活動的行動。人類應該由演說以達到行動；當此之際，這樣的演說，就形成歷史的一個本質的部分。不消說，人類時常說，只是演說而已，並且想在這個限度之內，證明他的這種演說為無罪。這樣一種演說，完全只是廢話而已，而廢話有那種成為無罪的重要的長處。但是人民向着人民所作的演說，或則對於人民及王侯所作的演說，却是歷史之本質上的成分。這種演說含有關於時代之反省與根本原則的解釋，而這種解釋使歷史的著作家因此省却他自己實行各

種反省之勞。雖說當這樣的歷史著作家自己造成這樣演說的時候，然而因為他自己在他的時代的教育產生出來，所以他的演說還是他的時代的演說。所以，譬如的話，假使那受有極深厚教育而又極純潔，極崇高的政治家的帕利克里（Pericles）（註）的演說，雖然是特克底德士記述出來的，然而却不能學帕利克里無關。此等人在這樣一些演說中，發表他們的民族的格率，他們自己的人格格率，發表他們的政治關係的意識，與他們的人倫的及精神的本性之意識，發表他們的目的與行動方法的根本原則。歷史著作家所談的這些事情，不是借自牠方的意識，而是說話的人自己的教育。

（註）Pericles 爲希臘的政治家，生於紀元前四九三年，死於四二九年。他在戰死者之葬地的演說，載在特克底德士的比羅奔尼撒戰爭史第二卷第四章。（河野與譯者註）

若是我們與各種國民共同生活，習知他們的精神，我們自己也沉潛於其中，那我們對於這些著作家的研究就應當多費些時光，並要埋頭在這些研究中去研究牠，並且誰個願意迅速享受這種歷史，那他對於這種歷史就可以得到滿足。我們對之不僅尋求他們的學識，並且應該尋求深切與純潔的享樂的這些歷史家，恐怕沒有我們所想像的那樣的多：歷史之父，即歷史的鼻祖海羅度與特克底德士的名字是已經舉出來了：謝諾芬（註一）的萬人退却（Rückzug der Zehntausend）同樣地也是原始的著述；凱撒的加利亞的戰記是偉大精神之簡易平凡的傑作。在古代的時候，歷史的著作家必然是偉大的軍人與政

治家；在中古的時候，若是除開那立在國家政務之中心的主教而外，凡庸的編年的著述家（*Chronikenschreiber*）的修道院僧屬於這一類，這種編年的著述家和那些身當古代歷史著述之任的古代的人們之於公共生活的關聯同樣地都是孤獨的。至近代則一切關係都變更了。我們的教育在本質上就是能理解的並且馬上就把一切的大事變轉化而為意象於報告之中。這種報告之中，特別地就戰爭說，有那不但充分地堪與凱撒的戰記比肩，並且因牠的內容與其手段及條件之陳述的豐富，比凱撒的戰記更富於教訓之優秀，簡單，明確優越的報告。法蘭西的覺書（*Mémoires*）也是屬於這一類的報告的。這種覺書就是那些有豐富才智頭腦的人常把一些瑣屑事情描寫出來的許多場合並含有許多遺事，所以牠的根柢之中橫着薄弱的地盤，然而常是真正的傑作像加鼎納·奉·來慈（*Kardinal von Reuz*）的覺書（註1）是的；這種覺書指示出更偉大的歷史的分野。在德國則少有這樣的大家；佛麗德麗希大王（我的治世之歷史）（註2）對於這個問題，成了一個光榮的例外。本來著這樣覺書的人應該是身分高的人。我們只有置身高處的時候，才可以正確地俯視各種事象並看清一切事物，而不是我們從卑下的地方，以管窺天似的所以看得見的。——

（註1）*Xenophon* (B. C. 410-355) 爲雅典人，援助波斯的小亞細亞知事基隆斯（*Cyrus*）篡奪王位，揚起叛旗，但當紀元前四〇一年基隆斯戰敗於庫納薩（*Cunaxa*）而死，斯諾芬敘率希臘援兵北進至基克利斯河的沿岸，亞爾美尼亞之險

以達黑海，漸次歸國。這次行軍，人呼之爲「萬人的退却」，謝諾芬在他的著作 *Anabasis* 中記述這件事情。按謝諾芬爲希臘的歷史家，軍事家，又爲哲學家。他是蘇格拉底的弟子。其有名的文學作品即上述之 *Anabasis*。（河野與譯者註）

(註1) Jean Francois Paul, Cardinal von Retz (1614-179) 曾經參加對宮廷的反抗運動 (Fronde 之亂)，著 *Cardinal Mazarin*，自爲 Cardinal，但是不久即入於不幸的生活，做了之命客。他的強書 (*Memoires sur l'histoire de France* 詳細地記述 Fronde 之亂及當時 Fronde 的宮廷生活，就重要的史料說，可以算得難得的文獻。(編者及河野註)

(註2) Friedrich von Grosse (1712-1780) 一〇四〇年即普魯士王位，爲使普魯士廢除歐羅巴的列強之列的人。他的普魯士與隆期之強書的歷史收入 *Historie de mon temps*。（河野註）

第二種的歷史我們可以叫做反省的歷史。這種歷史的特性是應該超出現在的。牠的敘述不是企圖與特殊時代有關的，而是企圖關於超出特殊時代的精神的。在這個第二類的歷史之中，可以區別各種完全不同的歷史。

一般地說，我們人人都要求對於一個民族，或一個國家，或世界的全部歷史有一個概觀，簡單地說，即是要求我們所名之曰著述一般的歷史的東西。這種東西必然地是各種編纂物 (*Kompilationen*)，對於此等編纂物，那些原始的歷史著作家及他人的各種報告都應該是有用處的。此等編纂物所用的言

語不是直觀的言語；牠們沒有曾經屬於此等事物（*Vergegenwärtigung*）的特性（即屬於直觀的言語的特性。譯者）。一切的世界歷史必然地是屬於這一類的（即屬於此等編纂物的。譯者）；但是若是編纂得好的話，那這類的東西是不可少的。主要的事項是歷史的材料之加工，而對於歷史材料加工的人則帶着他那與內容相異的精神。爲此，那著作者自身有時由於他所努力的行動與事變之內容與目的所造成，有時由於他所願意做成的歷史那一類的東西所造成的各種原理是特別重要的。當這個時候，反省與分別（*Geschiedtheit*）在我們德國人中間，是極其龐雜的，每個歷史著作家當此之際都有他自己的類別與方法，特別地是在頭腦之中。英國人與法國人一般地都知道，應該怎樣記述歷史，他們是站在普遍的國民的教育的階段上的；在我們德國人中間，每個人都要捏造一種特有性，我們自己不去記述歷史，而却常常地追求，歷史應該怎樣地記述（*Wie Geschichte geschrieben werden müssen*）。

這個第一類反省的歷史，若是牠除了敘述一國之歷史的全部之外，沒有其他什麼目的的話，那牠首先就是與上述過去的（原始的）歷史相關聯的。這樣的編纂物（李斐由斯 Livius（註一）與邱俄度爾·奉·西西利 Diodor von Sizilien（註二）的歷史與約翰·奉·彌勒 Johannes von Müller（註三）的瑞士史 Schweizer Geschichte是屬於這類編纂物的），若是做得好的話，那是有非常功績的。若是歷史家接近第一類的歷史家並且像下述那樣直觀地去記述歷史，即好像讀者可以有各種意象，以爲他是在

聽同時代的人與目擊其事的證人談說各種事變似地，像這樣去記述歷史，不消說是極好的。然而那種把讀者移諸過去時代並使他在他的頭腦之中生出一種印象，好像他是在聽同時代人談說的企圖，時常是失敗的。因為每個屬於一定的教育的個人所應有的聲調大都不是依着這樣一種歷史所經過的各種時代變化的，而著作家所談說的精神是與這一時代的精神不同的精神。然而歷史的著作家總是一個在他自己的精神自身之中反映着各種時代之唯一的個體。同樣地，李斐由斯 (Livius) 給那些古代的羅馬王，執政與將軍保留的各種演說，也是如此，這些演說都好像是李斐由斯的時代之幹練的辨證人所做的演說。門迺紐斯·亞格利巴 (Menenius Agrippa) 的寓言 (註四) 是自然的，而與之對立的其他各種演說則成了可驚的對照。同樣地，李斐由斯也給我們以各種戰鬥的記述，無論他把這些記述看得怎樣，然而此等記述的特徵是我們可以用之於一切時代的戰的，而此等記述的定性則是與那對於關聯的缺點及那首尾不一貫相對照的，這種首尾不一貫在其牠場合是支配着主要的關係的。至於這樣的編纂者與本原的歷史著作家的差別，若是我們把波黎比由斯 (Polybius) 的著述 (註五) 與李斐由斯的方法來比較比較，可以得着極好的認識，李斐由斯的方法是利用波黎比由斯的這種著述中所記載的各時代的歷史，而由之採摘，並把牠簡略了的方法。約翰·奉·彌勒努力要把他所敘述的各時代忠實地描寫，却反而給他所敘述的歷史以無生趣，無意味，從有其表的外觀。我們在老慈基 (der alten Tschudi)

(註六)的著述中也非常愛讀同樣的東西；一切東西都比在這樣一個單純矯揉造作的古風中的東西，模實得多並且自然得多。

(註一) Livius (B. C. 50—A. D. 17) 爲有名的羅馬歷史家。他的著作羅馬史百四十二卷（內只有四十五卷，而且大部分都是片斷據傳聞來的）是從著述述從羅馬帝國到紀元前九年之羅馬的全史。（河野註）

(註二) Diodor von Seaitien (Diodorus Siculus) 爲西西利人。與凱撒，阿瓦格斯提努斯同時代的歷史家。他遍游歐羅巴，亞細亞各地，著一種世界史 Bibliotheca Historica 四十卷（內只有十五卷傳世），敘述神話時代起至凱撒的加利亞戰爭的羅馬中心之世界史，但是也與李斐由斯同樣缺乏歷史的正確。（河野註）

(註三) Johannes von Muller (1752—1805) 著了瑞士歷史與普通史二十四卷。前者是從一七八〇年至一八〇八年完結的，而後者是在他沒後公布的。（河野註）

(註四) Memonius Lamatus Atrippa 於紀元前五〇八年被選爲羅馬的執政官 (Konsul)，他在貴族與平民之間，起了第一回大衝突，而平民走到聖山以拒絕爲貴族而動作的時候（紀元前四九三年）用有名的有下述意思的寓言和和平民，他說：『從前曾有四肢拒絕爲高貴的胃腸而動作的故事，但是發見了這樣斷絕食物之供給，四肢與胃腸之間有相互依存的關係，於是就調和了』云云，因這種寓言的寄宿，遂使平民復歸於羅馬。所以有人說，Memonius Lamatus Atrippa 爲世界中最初的階級鬥爭的詞人，威爾斯所謂最初「再附拉爾的罷工」的詞人。（李斐由斯羅馬史 *History of Rome*）

第一卷，一〇四—一六頁。(譯者註)

(註五) Polybins (B. C. 204—122) 希臘人，做了羅馬人的俘虜，後從軍並旅行各地，主要的是以介紹羅馬人於希臘人爲目的，著有從羅馬的隆盛期至克林特之沒落紀元前二〇〇—一六四)史四十卷(最初之五卷與其斷片傳於世)。

(河野註)

(註六) Aegidius von Tschudi (1505—1572) 被呼爲瑞士史之父的瑞士的歷史家，羅曼加托力克的神學家。他的瑞士編年史(Chronicon Helveticum 或 Schweizerchronik)，在一七三四年至三六年間始付印，這是從事敘述一〇〇〇—一四七〇年間之瑞士歷史的。(河野及譯者註)

要想把各種長時期或整個的世界史做一度瀏覽的這一類的歷史，在實際上就不得不除去個人的現實的敘述並且用抽象的「文字」把牠減短，這不單是由省略各種事變與行動的意思而減短，並且是由於思想即極重要的編纂者的意思而減短的。戰鬥，大勝，包圍攻擊等等早已不是適如牠那原來的面目存在於歷史之中，而只省約爲單純的各種規定。當李斐由斯敘述對於佛爾細亞人(註)的屢次戰爭時，他只簡短地說道：本年與佛爾細亞戰爭就夠了。反省的歷史不可以這類的一般的意義爲手段；不消說，反省的歷史因此就成了索然無味的，單調的東西，然而除此以外，牠也不能成爲別的東西。

(註) Volakem (Volski) 爲住於拉提姆木的古代民族，本來不是拉丁人。他們直到紀元前三八年，還沒曾完全服從羅馬

人。(河野註)

次則，第二類反省的歷史爲實驗的 (pragmatische) 的歷史(註)。當我們從事敘述過去的歷史的敘述和我們自己從事於一個遠隔的世界的研究的場合，那在精神方面就湧現出一個現在 (Gegenwart)，而這個現在就是精神從他自己的活動中，給他自己的辛苦獲得的報酬。在精神方面常是顯現出一個現在的需要，而這個現在就是精神有悟性中所具有的。各種事變的內部的關係，即各種關係之普遍的精神是常住不變 (Vauerndes)，永久不朽 (nimmer Verallendes)，常爲現在之物。各種事變是各有不同，然而普遍的事物與內部事物，其關聯是只一而已。這就把過去消滅並使那發生的事變成爲現在的。實驗的反省，無論牠怎樣地抽象，在實際上，也都是這樣賦予過去的各種故事以現在的生命的。普遍的關係，即各種事變的連鎖不再像從前那樣，隨着那當做個別的與個體的表現出來的各種事變顯現出來，而是牠自身就是發生的事變；那末，所表現的是普遍的事物，不再是特殊的事物。若是全部個體的各種事變都像這樣做普遍解釋，那這種事情是沒有何等活動，沒有何等效果的；但是若果事變的全部關聯發展的時候，那這就指示出著作家的精神。所以這樣的反省是否實際上有興趣和有生氣，正是要視乎著作家的精神如何而定的。

(註)今時的歷史家用這個字有特殊的意恩，柏恩亥姆 (Bornheim) 對於此字有如下的申述：

「最初自覺地表現這種觀照方法垂為楷模的代表是著述派羅賓尼戰史的雅與人特克底德士。他明白地說，他自己的著述的有用的目的是在於就過去的事物，給他一個明確的意象並因此給那件着將來人軍之發展可以發生與此完全同樣或則類似的事物一個意象。於是他說世人對於類似的政治上的形勢，想從過去的知識的源泉汲取實驗的教訓，這種事情，因為一切的人類的本質與行為大致都相類似，所以有可能的根據。……但是，所謂『實驗的』三者，是從羅馬時代的希臘人波黎比由斯採用來的術語。這個人對於世界歷史與特克底德士取同樣的立場。但是，他原來不是用『實驗歷史』的術語以表示自己的這種立場的。只不過在關於自己的敘述的國家事件 (Ereignisse) 的限度之內，才加這種敘述以上的術語。」(坂口昂氏小野鐵二氏共譯歷史為何物九——十頁，河野誌)

這裏，不得不特殊地注意這許多的著作家都在其中理解了歷史的道德的顧慮與人們時常以之裝點歷史的各種教訓。道德的反省 (Moralische Reflexionen) 爲的要把他從歷史中抽繹出來起見，屢屢地被人看做本質上的目的，而歷史就是常常以研究那從歷史之中獲得的道德的教訓爲目的。不消說，好的實例時常激起人類的心情，特別是少年的心情，並且在灌輸卓越事物於兒童之兒童的道德教育之際，這種實例是應該當做道德的根本原則，普遍的真理之具體的意象來運用的。但是各民族之運命的分野，各國之變革的分野，各國家的關切，狀況與各種糾紛的分野却是與道德之分野截然不同。道德的方法是很單純的；聖經的典故 (die biblische Geschichte) 對於這樣的教訓是充分的。然而

歷史著作家之各種道德的抽象是沒有什麼用處的。確實有些人就歷史之特殊的利益立言的，就是說，我們從歷史的生活之根本原則去學習。因此，歷史之知識與研究，在我們對於那各民族所應依據以爲準則的歷史之規律 (Maximen) 不得不學習的範圍之內，是屬於教育的事物。歸真說，這該是歷史之偉大的利益。約翰·奉·彌勒在他的書信中，強烈地主張這一點並且連他從歷史中所學習的各種規律的數目都舉來了。然而在世界歷史之紛紜錯雜之中，這種單純的道德命令是不夠的。

人們獎勵各君主，各政治家，各人民特別地要接受那由歷史經驗得來的教訓。但是經驗與歷史之所垂訓的就是下面的事情，即各人民與各政府絕不曾有一次從歷史學習過並不會有一次依據那由歷史抽繹出來的教訓做爲行動準繩。一切民族都是存在於如下述的一種個體的狀態中，就是每個民族都應該由他自己決定他自己的行動並且將由他自己決定他自己的行動，而在這個地方知道這事爲正常的事情的人，那簡直就是偉大的特出的人物。以前的各種關係，對於各種事態完全變化之後的各種關係就不適合，各民族就是存在於這樣一種關係之中的。在世界各種大事變的參伍錯綜，紛紜雜選之中，僅持一個普遍的根本原則，一個對於類似關係之回憶是毫無補益的，因爲像這樣一個模糊影響的回憶在現在的狂風暴雨 (Sturm der Gegenwart) 之中絕沒有何等強勁力，對於現在的生活與自由也絕沒有什麼力量。形成歷史的人與那由歷史抽繹出來的反省完全不同。沒有一個場合與其他場合は完全類似的；

個體的等類絕沒有一個東西在某一場合爲最好的，在牠一場合也是最好的這樣的類似。各民族都有各民族自己的地位，而我們對於那所謂正當事物之概念，不需要俟歷史而始明白。就這一點說，沒有比那時常屢屢地反覆稱說的希臘，羅馬的實例，如在大革命時代法蘭西人之間屢次這樣地幹的（註）這種實例的援引，再有趣的事了。沒有比這些民族的本性與我們時代的本性還不同的了。約翰·奉·彌勒在他的通史與他的瑞士史中都抱了這樣的見解去著的並爲各王侯，各政府與各人民，特別地是爲瑞士的人民昭垂了這樣的教訓。他曾經做了獨自一人的教訓與反省集（eine eigene Lehrer- und Reflexionsammlung）並屢屢地在書簡中精確地記出他在一週所做的反省的次數。於是他就把他的箴規，依照見解插入他的故事之中；但是這樣的箴規只有在新鮮活潑的事實中與具體的情形相結合。他的思想十分淺薄；因此他常常無聊並且不能不把他所寫的這種東西算做他的最好的成就。反省應該是具體的；理想的意思，像牠自己所昭示的，就是真實的關切。例如孟德斯鳩（Montesquieu）就是這樣，同時這種意思在他是根本的和深遠的；他具有各種狀況之自由的，綜括的直觀，而這一直觀是可以理解得理想之意思並給各種反省以真理與關切的。

（註）指當時不曾意識到大革命之性質的人，即欲詆之於人民之傳說的關切的人，把大革命所建設的共和國比之羅馬共和國，把那拿巴特主義（Bonapartismus）比之羅馬帝政而言。（河野註）

因此，反省的歷史也就取其牠種歷史而代之；各種材料對於任何著作家都是公開的，聽他們自由去取的，各人自己皆相信以為有能力去整理這種材料，加工這種材料，並以自己的精神為時代的精神，把牠注入在這些材料之中。於是這樣的反省的歷史就生出一種蹩足；而我們又復返於精密做成的記述，即回復到那由一切觀點所改作的事變的圖像。這些記述自然有些價值，然而頂多牠們也不過供給做材料罷了。我們德國人是以此滿足的，然而法國人却特別地把過去表現在現代之中，精神飽滿地形成一個現在並使過去與現在的狀況發生聯繫。

第三種的反省的歷史是批評的 (Kritische) 歷史：牠有在此地申述的必要，因為牠是特別地如在我們時代，德國所從事研究歷史的方法。這不是此處所陳述的歷史自身，而是一個歷史的歷史，一個歷史故事的批判與歷史之真理與確切事物的研究。尼布爾 (Niebuhr) 的羅馬史就是這樣做的。在現在歷史中的現在，特別是，不得不存在於其中的特異之點是在於那對於故事使之讓價，即把牠打幾分折頭的著作家之銳利的眼光之中，而不在於對象之中。他從一切情形之中，進行他的研究的步驟以推定那確切可信的事物。法國人在這個中間曾經貢獻了許多根本上的與慎重考慮的東西。然而他們不欲把這樣一個批評的研究方法通行地做成一個歷史的研究方法，而是以批評的論文形式寫出他們的批評。在我們德國方面，所謂高等的批評，不僅支配着全部語言學 (Philologie)，並且也這樣地支配着歷史

的典籍，在這個地方則放棄歷史的地盤，放棄慎重的歷史研究，因此就給放恣的意象與臆斷留了活動的餘地。這個高等的批評就不得不讓給那種使虛妄的構想力之一切可能的非歷史的妄想風行於世。因為我們以主觀的天開奇想代替歷史的事變，所以這也是納現在於過去之中的一種方法，——而這種天開奇想越是大膽，越是根基薄弱，即所根據的事情越貧弱，而在歷史上又越與決定的事實背道而馳，越顯得牠超乎一切。——

不過，最後一種反省的歷史則是普遍的觀念之專門的歷史（*Spezialgeschichte*），這個普遍的觀點是從民族之豐富的生活，即從普遍性之全體關係抽繹出來的。這種專門的歷史自始就是某種部分的東西，特殊的東西。不消說，這種歷史是抽象化了的，然而牠採取普遍的觀點，所以同時就形成達到哲學的世界歷史之過渡。我們的意象，因為牠自身就是一個民族的心像，所以牠自己生來就具有比古代人的觀點更多的觀點，即生來就帶有不得不從事進行的更多的精神規定；藝術的歷史，宗教的歷史，科學的歷史，憲法的歷史，法律的歷史，財產權的歷史，航海的歷史都是這樣的普遍的觀點。這種著述從事著述歷史的方法依我們時代的教育將引起更多的注意與更大的發展。法律與憲法的歷史特別地是在我們的時代抽繹出來的。憲法的歷史與全體歷史比較其牠歷史更有大多的關聯；憲法的歷史只有意思與悟性及國家全體之概觀相結合。若是憲法的歷史是從根本上而且有興趣地從事研究並不是像虛

哥(Hugo)(註一)的羅馬法歷史那樣只拘於外面的材料，非本質的外部的事物，那牠就可以成爲優越的歷史。因而愛赫荷恩(Eichhorn)的德國法律史(註二)已經比虞哥的歷史的實質豐富了。這樣的各部門與一個民族之歷史的全體有關係。問題只在於，這種關係是否是在內部抽繹出來的，抑或只是在外部的關係之中定立的，即在外部的各種關係之中尋求出來的。在最後的情形之中，各種部門表現出來的好像是各民族之完全偶然的個別性。惟是，在反省的歷史不得不去研究普遍的觀點的那種場合，那我們就要注意，若是這樣的觀點是真實的本性，那牠就不僅是外部的線索，即外面的秩序，而是各種大事變與事實自身之內部指導的心靈。

(註一) Gustav Ritter von Hugo (1764—1844) 爲普魯士的法律學者，一七八八年的桂廷根大學教授，著有『民法教科書』及其他著述。(編者及河野註)

(註二) Karl Friedrich Eichhorn (1791—1854) 爲德國的法律學者，歷史家。德意志的國家與法律的歷史(一八〇八—二

三) 爲其主要著作。(編者及河野註)

哲學的世界歷史(Die philosophische Weltgeschichte)與最後一種歷史觀察方法有關聯，所以這種歷史的觀點雖然是一個普遍的觀點，然而却不是一個在抽象上抽繹出來而把其他一切觀點都置之度外的特殊的東西。哲學的觀察之普遍的事物正是各種事變自身之指導的心靈，即各種行動，個人與事

變的邁爾古，各民族與世界的指導者。我們想在此地把這個指導者的指導弄明白。哲學的世界歷史之普遍的觀點不是抽象的普遍的東西，而是具體的而且端的是現在的；因為牠是永久憑恃自己而存在的，而在精神一方面絕沒有什麼過去的東西。

第二章 世界歷史之自然關聯即地理的基礎

第一節 普遍的規定

世界歷史表現精神的理想就如同精神在現實之中表示自己爲一串子外部的形態一樣，我們就從這種普遍的規定出發。精神關於自己意識的階段在世界歷史之中表現而爲一個民族之生存的精神，表現而爲一個現代的民族。於是這一階段就完全納入時間與空間，納入於自然之生存的方法中。我們不得不並列地觀察並不得不挨次地觀察的各種特殊的精神依牠們一定的原理就成爲特殊的精神；每一個世界歷史的民族都要分任一個原理的事業。自然，世界歷史的民族內部要經過大多多的原理，因此達到他自己原理的成熟；然而在世界歷史中，每一民族總只有一個形態。在歷史的關係中，確實可以有大多多的地位；然而在世界歷史中斷不是以大多多的地位站在頂點的。其次，毋寧說是當此之際，插入牠一原理裏面去形成民族的自身，然而依照民族的本源說來，這個原理是與民族不適合的。然而上述的民族之特殊的原理就是視若自然定性，視若這個同一民族之自然的原理而存在的。各種不同的民族精神

在時間上和空間上都是互相分離的；而自然關聯，即精神的事物與自然的事物，氣質等等之間的關聯的影響就在這一點上表現出來。這種關聯若與人倫全體的普遍性及人倫全體的個別行動之個性相較，則爲外部的事物；然而若把這種關聯看做精神在其上運動的自己的地盤，那這種關聯在本質上是一個基礎並且必然地是一個基礎。

因爲精神入於生存的狀態，所以精神自身也就取得有限性的途徑，並因此又取得全部自然性的途徑。各種特殊的形態是互相離異的；因爲自然性(Natürlichkeit)是互相排斥(Ausserinander)，就是各種特殊的定性表現而爲個性的原故。這種抽象的規定含有下述之必然的根據，即凡在精神之中顯現爲特殊的階段的，那牠就以特殊的自然的，排他的對自體而生存的形態顯現出來。這種特殊性，因爲牠在自然之中表現牠自己，所以牠是自然的特殊性，就是說，牠是以特殊的自然的定性之自然的原理而存在的。那爲精神發展之特殊階段的代表之每一民族，都是一個國民(Nation)的理由就在於此；國民的自然的屬性是與那各種精神的形態的貫串中的精神原理之所以爲精神原理的東西相適應。

我們討論這種自然的方面同時開始討論地理的定性；地理的定性含有那屬於自然階段的事物。自然的存在之中，同時就含有這種定性的兩方面：一方面是民族的自然意志(der Naturwille)或各民族之主觀的本性；但是，牠方面，這種定性就是以特殊的外部的自然而存在的。人類在他不自由地與自

然地存在的場合，他叫做感性的，——這種感性分爲兩方面，卽主觀的自然性與客觀的自然性；客觀的自然性照着最接近的意象說，是屬於外部全部自然的地理的方面。所以我們所應當觀察的是自然的各種差別，不過這些自然的差別首先也應當看做精神所由之出現的各種特殊的可能性，並因此就有了地理的基礎。在我們所應成爲問題的，不是要熟悉外部地方的土地，而是要熟悉這樣一種土地之子女的民族典型與其性格之地方性的自然模型。這種性格正是像各種民族出現於世界歷史之中的與他在世界歷史之中所取得的地位及地步的途徑。自然與人類性格的關聯好像與人類的意志自由矛盾。我們叫他做感性的，而人類在其自身具有離自然而獨立的真理，的確是可以設思的。我們也不能假定各民族之性格由土地之自然定性始得形成的這種依屬關係。精神是不應當做那遲至從自然界始行獲得牠的內容的抽象的東西去思想的。但是這是出現於歷史之中的各種特殊的，一定的精神；思辨的理想指示出特殊的事物怎樣包含在普遍的事物之中而普遍的事物並不因牠含有特殊的事物而混淆。各種民族是關於特殊種類的形態的精神，所以各種民族的定性爲精神的定性，然而自然的定性是適應精神的定性的。上來是自體地存在的，就是依自然的途徑而生存的，這和兒童是自體的人類並就他是兒童這一點說，才是自然的人類是一樣的，而這個自然的人類只有自由人類之自體的與對自體的存在 (Aunnd-tirsichsein) 的素質。

好像這個觀察與我們關於風土 (Klimas) 之於各種關係的影響所說 (註) 的一致。特殊的民族精神與國民所居之地方的天氣是有關聯云云這是流傳世間的廣大而普遍的意象；國民是土住的民族。這是老生常談的話。然而精神的原理與自然的原理之關聯雖說是必要的，我們却極不應該固執這種普通的說法並且不應當承認風土有特殊的作用與影響。譬如我們許多人時常談到的那個曾經產生荷馬詩歌之以俄尼亞的中和的氣候。的確，這種氣候曾經給了荷馬的詩歌的溫雅之趣許多的貢獻。然而小亞細亞海岸從前總是這樣的天氣並且現在也還是一樣；但是以俄尼亞的民族却只產生了一個荷馬。民族不整個地是歌者，而歌詠詩篇的只是一人，即個人，——即使創作荷馬詩歌的是大多數人，那也只是各個人——；不拘中和的氣候怎樣，在以俄尼亞地方，絕不會，特別地是在土耳其的統治之下，絕不會再產生出荷馬。風土是依各種細微的特稱性規定的，然而這種特稱性不成為我們的問題，並且也沒有何等影響。

(註) 參看：例如海爾德 (Herder) 的人類史考第二卷。(河野註)

●熱帶 (Tropische Zone) 也不是人類自由的地盤即世界歷史的民族的地盤，寒帶 (Kälte Zone) 也不是人類自由的地盤即世界歷史的民族的地盤，就這一點說，風土自然是有影響的。人類在他的第一次覺醒的時候，他是對於自然全般的關係之直接的自然的意識。當此之際，兩者之間，必然存有一種關係：

一切發展都含有精神在其自身內部對於自然之一種反省。自然是各種精神在其自己內部對於牠這種精神之直接性的一種特殊化，而這種直接性正是自然。所以自然性的因素也就感受着特殊化；於是正是因爲自然性是一種特殊化就生出精神與外部事物的對立。所以自然性就是人類在其自身內部可以由之獲得自由的最初的立場。就是說，人類在他是感性的東西的範圍內，他就要要求，他在與自然之感性的關聯中，可以他自己內部的反省，使牠自己獲得自由。什麼地方自然佔勢力，那個地方的人類解放就困難。人類的感性的存在與從這種存在脫離出去的事情其自身就是人類自然的方法；他的自然的方法就以這樣一種方法給自己獲有量的規定。因此，與自然的關聯本來就不是強有力的。

自然全般比之精神就是一個量的東西，這個量的東西的強力就不應該單獨地使自已成爲無所不能的權力那樣的強大。兩極端對於精神的發展是不適宜的。亞理士多德已經說過：若是人類需要的缺乏被滿足的時候，那人類就要轉到普通的事物與更高的事物（註一）。但是熱帶與寒帶都不許人類達到一種自由的運動，不讓他獲得那使他向着更高的精神的興趣而活動的豐富的手段。人類將陷於更甚的蒙昧狀態；他爲自然所壓迫並因此他就不能脫離自然的羈絆，而脫離自然的羈絆是更高的精神文化之第一個條件。因素的強力太大，以致人類不能擺脫與這些因素的鬥爭，以致他不能有充足的力量反抗自然以貫徹他的精神的自由。使拉勃蘭人（Lappländer）（註二）瑟維收線的酷寒與阿非利加的炎威（Guthi）

no)，那於人類的強力太大了，以致精神不能在他們中間獲得自由的運動並不能達到他那為一偶有教育的現實形態所必要而包含這一現實形態於其中的豐富的內容。在寒帶與熱帶之中，這種缺乏永遠不會熄滅的，並且無論何時是不會消除的；人類不絕地被指導着對於自然加以注意。人類為他的目的而利用自然；然而什麼地方自然的力量太強，那這個地方自然就不能被用為手段。熱帶與寒帶不是世界歷史的舞台這樣一個地帶。此等極端是被自由精神從這一個方面除外的。

(註一)no...所以，我們明明地爲着知識而追求理解，並不是滿足什麼必要。這是可以依事物之進行確證出來的。因爲當那爲着生活之安慰與享樂，而差不多一切必要的東西已經都現存的時候開始，人們就動手來講述這樣的事物的原故。

(形而上學第一卷，第三章九八二B——哲學叢書版第五——第六頁——河野註)

(註二)拉勃蘭(Lapland)爲北極斯千底那維亞(Sammland)半島的地方，拉勃蘭人即斯地之人。(譯者註)

所以那不得不供給世界歷史之扮演的舞台的大概就是溫帶(Gemässigte Zone)。然而單就溫帶說，那北部的地帶是賦有此種能力的。在這裏大陸地方就形成希臘人所說的一個廣闊的胸懷(Breite Brust)，即形成一個各洲的關聯。地球向北方形成廣漠的平野，而在南方則劃分多少部分，即隔離成像阿美利加，亞細亞，阿非利加的形形色色的土角(Spitzen)，在這樣的地形之中，對於思想的區別是不會聽到一種和協的音調的。在天產品中顯示出同樣的因素。那個溫帶的北半部的關聯的地帶，如

由博物學的見地所解釋的，有大多數互相共通的天產品；邁向南方突起的土角之中，那就有更詳細的特殊不同的變化了。所以就動植物學的見地說，溫帶的北半部是最主要的，在這個北半部之中發現大多數的動植物的種類；而在那分成各種土角的南部，自然的形態也就變成互相不同的個性。

不過，若是我們觀察那關於應當敘述，而對於民族精神之各種差別性成爲重要問題的一定的差別，那就不得注意下述的事件；即我們自己應該恪守本質上的普遍的差別，而這種差別同時對於思想是必然要發生的並且是在經驗上存在着的。定性正是適用於形形色色的龐雜性質，而這種形形色色的龐雜性質有一部分是偶然的。要決摘這等決定的差別，那是哲學的觀察的工作；我們自己應當警戒，不要沉溺在那無方式的龐雜性質之中。這種龐雜性質在我們以莫衷一是的那個字眼兒「氣候」(Klima)所賦與的意思這一點上是適用的，這是我們已經定奪了的問題。現在我們應該敘述普遍的自然差別之更詳細的地方。

歷史上成爲重要問題的自然定性之普遍的關係是海與陸 (Meer und Land) 的關係。就陸地說，有三個根本的差別。我們知道：第一沒有河流灌溉的高地 (Hochländer)，第二河流灌注的山谷所形成的地帶 (Talbündung)，第三爲沿海地帶 (Küstländer)。這三個因素是最本質的因素，牠們呈獻出各種不同的概念並且我們可以把它更詳細的規定通統歸根結底在這三個因素上面。

第一個因素是那依然停止在無差別的，深閉固拒的混沌狀態中的堅固金屬的因素，即具有廣漠的草原與平原的高地，這種高地自然可以給人以各種衝動，但是這些衝動都是機械的，野蠻的衝動。這種無水的平原主要的是蒙古，阿拉伯各民族的舊世界中的遊牧人（Nomaden）的居住地。這些遊牧者自己有一種柔和的性格，然而他們却是動盪不定的原理。他們不受土地的拘束並且對於農業一開始就相結合的集團生活之各種法律，一無所知。這種不安定的原理具有家長制度的憲法，但是不久他們就開始互相戰爭，互相掠奪，又襲擊其他民族，這些民族就被壓迫，於是侵入者（按指蒙古，阿拉伯的遊牧者。譯者）就與這些被壓迫的民族同化（Amalgamieren）。遊牧者流浪只不過是形式的，因為這種流浪是限制在一個千篇一律的範圍內的。但是這種限制只是事實上的；牠是存有除去的可能。土地沒有耕種，而我們到處可以重新發見牠；所以一種外部的衝動或是內部的衝動繼續不斷地驅使各民族。不過他們中間，原來還沒有不安的精神。在那為平穩的陸地所圍繞的較低的高原之中，這些民族就迫而從事於掠奪，然而那高的高原，却為崇山峻嶺所限制，在這個內部，任有一個強有力的民族。但是低地的民族却過着了和他們發生紛爭的敵對的住民，於是這種遊牧者的規定對外就成了一種使他們子然孤立的戰爭狀態。由是而發生人格，發生奔放不羈，臨事無懼的獨立性格，然而同時也就養成抽象的孤介性情。山脈是游牧人民生活的故鄉；然而各式各種的土地又可以給他們從事農業。那極富

於變化的氣候，酷寒的冬天，炎熱的夏季，各式各種的危險振起他們的勇健果敢之氣。然而這依然是一種局於他的地方性之中的生活。若是這樣一種民族太過局於狹隘的地方的時候，那就需要一個領袖並領導他們去襲擊豐富裕饒的峽谷平原（Talabera）。但是這絕不是毫無休止的行動，而是依一定之目的產生出來的。亞細亞的自然紛爭依然是停止在這種對象之中。

所以此地的問題是爲一帶山脈所圍繞的高地的一種關聯。不過這個關聯之第二個表徵是這樣的，即這些一羣一羣的山脈將被分裂，源於高地的河流從那高地流下並把山嶽地帶分裂。通常說來，高地是爲各山脈所圍繞的，有河流貫串着這些山脈，擴而大之並可以形成具有迂緩的傾斜的峽谷，若是距海之距離足夠的話。於是這些河流在牠們入海之前要流注多多少少的廣大的平原。在這個地方，重要的問題，是這些河流下注（diese Abstrize）是否位於海之近處，抑係遠處，這些河流下注是否在這些河流下注之處，只橫有一個狹隘的海邊抑或有一個需要把牠們形成一個長的河流的廣大的砥柱，是否這些河流流過普通一般的丘陵，抑或流過一大峽谷平原等等重要的問題。這在南美有一部分如智利（Chile），祕魯（Peru）是如此，在錫蘭島（Ceylon）也是如此。智利與祕魯是狹窄的海岸；他們沒有什麼農耕。巴西西利亞（Brasilien）却不同。再者又有一種別的情狀，即高地自身也都是從那確實具有平地然而却不多的山脈中產生出來的。

我們在蒙古人（就普通的字義說）所居住的中部亞細亞（Mittelasien），看到這樣的高地；這樣的草原從加斯下海（Kaspischen Meer）起向着黑海迤邐而行；在這個地方，同樣地我們不得不舉出阿拉伯（Arabien）的沙漠，阿非利加之柏爾柏利（Berberel）地方（舊）的沙漠，南阿美利加的俄林諾哥（Orinoko）流域與巴拉圭（Paraguay）的荒原。這樣的高地只是為陰雨或為河流的氾濫（如俄林諾哥流域的平原）所灌溉，所以牠的特有的東西，是家長制的生活與分裂而為個別家族的事情。這些居民所居的土地是不毛之地或只是有時可以生產的；所以居民所有的財產不在於他們所由之獲得僅有的少數的收穫的田畝，而且在於與他們共同游盪的動物。這些居民暫時之間在各種平原之中，找到他們的牧場，而當這些牧場被動物食盡的時候，他們又相率走到別的地方。大家在冬天是沒有着落的，並且是不能畜集的，所以就時常殺掉他們的牲畜之半。在這些居民之中，沒有什麼法律關係，因此也就顯示出他們中間之接待旅客的友誼與劫掠的兩個極端。這種劫掠尤其是在他們為文明國人如阿拉伯人所圍繞的時候，特別厲害；阿拉伯人在規掠之際則借助於他們的馬與駱駝。蒙古人以馬乳為常食，所以馬對於他們，同時是食品又是武器。若是這就是他們的家長制生活的形態，然而還是常常地發生下面的事體，就是他們自己常是一致團結成大軍並因任何一種衝動所驅遣，就開始對外活動。在這樣的場合，以前和平安定的他們，就好像那使一切成為邱墟的洪流一樣，去侵襲文明各國，而現在因彼等

而起的革命除了破壞與荒漠以外絕無牠物。在這樣一種運動之中，各民族是在成吉思汗（Tschengiskhan）和帖木兒（Tamerlan）的領導之下進行的，他們蹂躪一切，於是又忽焉消逝，就好像一個荒廢的林莽間的狂瀾奔流一樣，牠因沒有什麼本來的生活態度的原理，所以匆匆地流過，徒使一切淪胥以沒而已。由各個高地下降成爲狹隘的谷地。在這種谷地之中居有平和的山谷民族，住有同瑞士人一樣也在帶着經營農業的遊牧人民。亞細亞也住有這樣的民族，然而却是完全不足重輕的。

(註) Berberi，即 Barlevei（以阿拉伯語言之爲「出舍之住民」的意思）指阿非利加北部的地名又指住於其地的阿非利加人的子孫（柏爾柏利人）而言。在這個地方可譯爲「柏爾柏利諸國與野蕃國」等等，包括摩洛哥，阿爾及利亞，魯尼斯，托利

波利諸國。（河野註）

第二個因素是「由高地遙邇而下移行到沿海的」土地，即盆地（Talebane）。那就是長江大河所形成的這種峽谷，即平靜的谷地的流域。這種土地因泥土的汗積就變而爲膏腴之地；這種土地之所以得有牠的全部膏腴之性是食那形成的河流之賜。於是這裏就生出那在其內部具有獨立性之文明的中心點（die Mittelpunkt der Kultur），然而這種獨立性不是第一因素之未開發的獨立性，而是一種分化，但是這種分化不是出乎牠的內部範圍之外，而是在其內部獲得自身之教育的。這是極膏腴的土地；農業就於是乎在這個地方開始；並因此確立了共同生活的各種法律。膏腴的土地自己會把自己轉移到農業。

的；於是當移轉到農業的時候，同時就生出來悟性，即預計。農業是應當按着季節進行的；這種事情不是個別的直接的需要之滿足，而這種滿足却是要依普遍的方法完成的。人類的先事籌謀不再是單爲着一目的，而是爲着長久之計的先事籌謀了。在這個當口，不得不發明各式各種的工具；因工具各種發明，而明敏的智力就發達起來，技術也因而發達起來了。於是就發生了確定的所有，所有權與法律的定居就限於這種土地上面。這樣的土地形成了，所以同時所有權與法律的規定也就因之而生。自然的孤獨是爲這種互相規定，互相排斥，然而却是普遍的獨立性所毀滅；這就生出一種普遍性的狀態，這種普遍性排除了單純的孤獨。因此就開闢了一個普遍的君主並且在本質上是各種法律的統制之可能性。在這些國度之中發生出大帝國，並開始各強國之建立。這種有限制的分化絕不是模糊影響的辦法，而是對於普通事物之固執。在東洋的歷史上，我們將要從事研究那些首先在這樣狀態中定立的各國家，從事研究中國，剛格 (Ganges)，印度 (Indus) 與尼羅 (Nile) 各河流沿岸的各帝國。

在我們想要主張，各國家必然要爲自然元素所分離的近代之中，我們把水看做分離的東西，是習以爲常的。然而就本質講，我們不得不說，再沒有什麼東西像水那樣結合的東西了；因爲文明各國不是別的地方，都是河川的流域，實則水是聯合的東西，山是分離的東西。當各國被山嶺分離開來的時

候，那他們的距離，比爲河流所分離甚至爲海所分離的時候更遠得多。皮崙耐山脈（Pyreneen）就是這樣分割法蘭西與西班牙；嘉地克斯（Cádiz）與阿美利加之聯合比牠與馬德利德（Madrid）之聯合更爲接近。山嶺使各民族分離，使其風俗及性格各不相侔。但是一國的國土爲貫注其中心區域的河流所構成；河流的兩岸原來是屬於同一個國土的。施來西亞（Schlesien）是俄德爾（Odri）的內港，伯門（Bömen）與撒克遜爲愛爾伯（Elbe）的峽谷，埃及爲尼羅（Nil）的峽谷。法蘭西人當革命戰爭時代所主張的『河流爲各國家之自然的經界』這句命題（註一）是錯誤的命題。一個國土之與海，也是同樣的關係。在阿美利加與歐羅巴之間的關聯，比亞細亞之內部的關聯或是阿美利加之內部的關聯容易得多。歐羅巴人自從美洲與東印度（Ostindien）發見以來，與美，印的聯合日見進步，然而他們却還沒有深入非，亞兩洲的內部，因爲陸地的接近比之水程接近要艱難得多。所以，在歷史上，我們看見，布來塔耐（Bretagne）和布列顛（Britannien）在英吉利的統治之下合併者歷數世紀之久；然而他們們要想彼此分離，則需要許多次的戰爭（註二）。瑞典（Schweden）曾經領有過芬蘭（Finnland），並且領有過古爾蘭（Kurland），立夫蘭（Livland），愛斯特蘭（Estland）（註三）。然而挪威（Norwegen）則不會屬於瑞典，却與丹麥（Dänemark）結了十分親善的關係。

（註一）這句命題恐怕是指着那時的奧地利的萊因河左岸之地，依照一八〇一年之留耐昇條約爲拿破崙所奪而言。（河野

註

(註二) 布萊塔爾為英法兩國歷來紛爭之地，從四世紀起，英人就在那兒殖民，長期之間，為英國的領地，有一時成為獨立
的公國，但至一四九一年重新為英所合併，一五三二年以後則漸成爲的法國領地。(河野註)

(註三) 芬蘭於一八〇九年，因爲一七二一年斯塔特條約被奪於俄羅斯時爲止，此等波羅地海(Baltisches Meer)沿岸之地，
都是爲對岸的瑞典所領有的。(河野註)

這樣，我們知道，屬於第三個因素的土地確然與屬於第二因素的土地有區別，也和屬於第二個因素的土地確然與屬於第一個因素的土地有所區別是一樣的。即是說，這個第三個因素是沿海地(Küstenland)，即與海有關係的土地；這就是與海有關聯並這種與海的關聯所明確地形成了的土地。即在現在，在歐羅巴還有人認此爲指示區別的表徵。荷蘭，即萊因河由之入海的河口位於其中的土地，給他自體，開拓了他與海的關聯，然而德意志却沒曾向萊因河的主流方面伸張。同樣地，普魯士形成那支配瓦爾黑塞河(Waltisel)對於波蘭(Polen)的出口的海邊，然而內部的波蘭全然又是一樣，他與那擴張與海的關係的海邊有不同的教育，不同的需要。在葡萄牙，則西班牙的各河流有其入海的出口。我們應當相信，西班牙，因爲他有各河流，所以他不得不有與海的關聯；然而在這種關聯之中，更爲發達的，主要的却是葡萄牙。

就一般地說，海是形成一個獨特的生活方法的基礎。不定的因素給我們以無限制的事物與無限的事物的意象，而人類在這種無限的現象之中，陶鑄着他自己的感情，這末一來就給他超越限制的勇氣。海自身是沒有限界的東西並且也不受像那樣四方繞以陸地的內陸都市之安靜的限制。陸地，即谷地，把人類定牢在土地之上，不能有所變遷；因此，他就有無窮無盡的依賴性（Abhängigkeit）。海則使人類逾越這種限制的範圍。海喚醒人的勇氣，牠鼓勵人類從事征服，從事掠奪，但同時也鼓勵人從事於利得與營利。營利的勞作牽涉到大家名之曰需要的各種目的之特殊性質。不過爲着營利而起的勞作與之相因而至的結果就是，各個人都把自己葬身在牟利的需要之中。若是營利把他們引到海上去的話，那關係就爲之一變。航海的人不錯也是要想在那兒有所得與營利並且也可以有所得與營利的；然而方法却和所選擇的目的簡直是恰恰相反，就是，牠自身之中就含有危險；即在牠所有的途徑之中，關係完全背道而馳，他們把生命財產都簡直放在孤注一擲的危險之中。由是從事於這種方法的事情就成了勇敢的行爲並使個人獲得更大的自由，獨立的意識。這正是牠所以使營利與營業超出自身範圍以上，並使之變成勇敢與高貴的原因。海振作人的勇氣；那些航海的人，要獲得生命財產，就不得不利用那危險的方法去追求他們的營業，就不得不勇敢，不得不把生命財產視若兒戲並不得不輕視生命財產。所以追求財富的傾向，如從前所說的，就被那走向海上的傾向提高一變而爲勇敢，高尚。在這個當口，

因爲人類在海上要和一種因素奮鬥，而這種因素自身看來好像使一切都歸於平穩，適合於一切形態，然而却是極富於破壞性的一種因素，所以海就喚起人的奸謀詭詐（T. 2）。就本質上說，這個地方的勇敢是與悟性，與極大的奸謀詭詐相結合的。這個因素的弱點，這種馴服，脆弱簡直就是那包藏着極大危險的東西。所以勇敢對於海，同時就不得不不是奸謀詭詐，因爲牠要同那極不確實和極其變幻的因素的奸謀詭詐相從事。就不得不不然。這個無涯的水面是絕對的柔弱的，因爲牠對於任何壓力皆沒有抵抗力，即使對於微風，也沒有抵抗力；牠表面上看來，好像是極其無邪氣，極其馴服，極其和善而易與的，然而這種馴服的性質，簡直就是所以使海變成極端相反的結果，即變成極危險，極強暴的因素的東西。次則，那胸之周圍圍着三重青銅（註）的人類，僅僅恃着一個簡單的木舟去對付這樣一種欺詐與權力，他所恃的只是他的勇敢與沉着，駕着一葉扁舟，而駕在他的人工造成的地盤之上（指木舟。譯者），從穩固的陸地移到漂泊無定的海上。這個海之鳥（Schwan der See）的舟船，用牠的敏捷而巧妙的運動，踏波而前，鼓棹以行，這種舟船是種工具，牠的發見對於人類的膽力與他的悟性爲最大的名譽。亞細亞各國，如中國，雖然他們自己也接連海岸，然而他們的壯麗的建築，却缺乏海之超越大地的限制性的超越精神。在他們看來，海只是陸地之中斷，所謂天限之也，他們對於這個大地沒有什麼積極的關係。海所引起的活動爲一個完全特有的活動；海是形成一個完全獨特的性格的條件。

(註) *asa triplex circa pectus* (Odae, III, 9), 這是荷拉狄士 (Horatius B. C. 65-8, 羅馬的詩人) 形容乘盤初之舟的勇敢的語言，意思是「胸之周圍繞着三重頭擊的金鏡」，但是，一般地說，慣用的語句則有「勇敢地」，「所向無前地」，「大地」等等意味。(河野註)

在這三個自然屬性之中，指示出自然對於民族生活之本質上的制限性。內陸的原理 (das *bein-nenländische Prinzip*) 與沿海的原理 (das *kinstenländische Prinzip*) 表示出極顯著的對照。發達到了較高度的國家把這兩個原理的差別性聯合為一於其內部；就是把內陸的固定性與沿海生活中偶然性的流浪的特性合而一之於其內部。

第二節 新世界

世界分成新和舊 (Alte und Neue) 兩部分，而新世界之名所由來，乃是因為阿美利加與澳斯大利亞 (Australien) 新近才為歐羅巴人所知的原故。但是這種得名的由來，絕不是由於單純的外部的差別，並且這種區分是本質上的：這個世界不僅是相對的新，並且是全般的新，就是關於這個世界之全部的特有的屬性，物理上的和政治上的 (physikalisch und politisch)，都是嶄新的。這個世界之考古學上的古代與我們沒有什麼相干。我不願剝奪這個世界的下述的名譽，即牠也不是如我們所謂的世界

創造的時候一下子從海中脫然浮出海面的。然而南阿美利加 (Südamerika) 與亞細亞中間的島嶼即從本源上說起，也就是指示出牠的自然生長還未成熟；島嶼的大部分是浮載在珊瑚 (Korallen) 之上，而牠所具有的屬性是這樣的，就是，這些島嶼對於那恰從海底的不可測度的深處浮上來而具有遲遲發生的性格的各種岩石 (Felsen)，只不過是一個覆蔽岩石的土塊。新荷蘭 (Neu Holland) 也是同樣地指示出一個不少的地理上的未成熟的狀況；因為我們在新荷蘭，若是從英吉利人所據有的地方出發深入陸地，那我們就發現一些巨大的河流，這些河流還沒有形成河床，但只消竭在蘆葦平原 (Schilfbenen) 之中。阿美利加，人所周知的，牠是分成兩部分的，這兩部分由一個地峽把牠連絡起來，然而這個地峽却不會做了交通之關聯的媒介。毋寧說，兩部分是極其確定地分割開來的。北阿美利加 (Nordamerika) 首先在那沿着牠的東海岸，現出一個廣大的海濱地帶，在海濱地帶後方，則有一帶山脈，——伯勞山脈 (die blauen Gebirge)，或則是阿巴拉赫山脈 (die Apalachen)，北方則有阿來千尼 (Alle-ganen) 山脈——綿互其間。由此發源的各大河流灌溉着那具有對於北阿美利加的各自由邦之極有利益的屬性之沿海地方，而這些自由邦原來就在這個地方締造出來的。在這個山脈背後，則有洛倫池 (Lorenstrom) 流注其間，以為自南至北之各大湖沼的關聯，而在洛倫池河流岸上則有北部的加拿大 (Kanada) 殖民地。再向西去則有巨大的米西西匹河 (Mississippi) 的內港，這個米西西匹河含有米

梭里河流域與俄亥俄河流域 (den Stromgebieten des Missouri und des Ohio)，然後注入墨西哥海灣 (Meerbusen)。在這個地方的西邊，同樣地，也有一帶長山脈，這個長山脈是由墨西哥 (Mexico) 與巴拿馬海峽 (Meerenge von Panama) 爲之溝通並在安得斯與科第烈拉 (Cordillera) 的名義之下，遂把南阿美利加的西陲劃然分開。由這個長山脈所形成的海濱地帶更爲狹小，而所供給的利益也較北阿美利加的海濱地帶爲少。在南阿美利加之西陲的海濱地帶有祕魯與智利兩國。在東陲，則有俄林諾哥河與阿馬棕河 (Amazonstrom) 之兩大巨川向着東部流去，這兩大巨川形成廣大的峽谷，然而這種峽谷，以之爲耕作之地則不適宜，因爲這些峽谷，毋寧說，都是廣闊的草原。南注河流則有里阿·代·拉·普拉塔 (Der Rio de la Plata)，牠的支流則一部分源於科底烈拉山脈，一部分則源於阿馬棕河流域與本河流之北部的分水嶺 (Gebirgstücken)。布拉錫爾 (Brasilien) 與西班牙共和國屬於里阿·代·拉·普拉塔流域。哥倫比亞 (Kolumbien) 爲南阿美利加之北部的沿海地方，在這個地方的西部則有馬格達倫拿 (Magdalenenstrom) 河流沿着安得斯山脈流入加里伯海 (Karthische Meer)。——

新世界從前是否也曾與歐羅巴及阿非利加有過關聯，不可得而知。但是無論如何，近世與太平洋岸的土地的關聯是這樣的，就是當太平洋岸的土地被歐羅巴人發現的時候，牠雖然也曾經有了一種文化，但是這種文化因爲牠與歐羅巴人的關聯而漸滅；土地之隸屬於歐羅巴人就是原有的文化之沒落。

關於阿美利加與其文化，尤其是像牠在墨西哥與祕魯所形成的文化，我們自然有各種報告，但是這種報告只是單純地像下面的報告，即這種文化完全是自然的文化，而這種自然的文化一與精神接觸，便不得不沒落。就物理上和精神上說來，阿美利加總是時常表現了牠的無力並且現在還是這樣表現牠的無力。因為阿美利加的土著，自從歐羅巴人在阿美利加登陸以後，就漸漸地在歐羅巴人的活動的氣息之下滅絕了。在動物界和在人類方面一樣，也是表現出這種隸屬性質的。動物界有獅子，老虎，鱷魚（Krokodie），但是這些動物確實與舊世界的各種形態彷彿，然而在各點上都是更爲弱小與無力。像大家所斷言的，這些動物並不是像那些從舊世界移轉來的食料品那樣豐富的滋養品。在那裏是有無數的有角動物；然而歐羅巴的牛肉成爲珍饈。

就人類說，因爲有七百萬人類被剝絕，所以在今日，從前最早的阿美利加人的子孫所子遺的爲數極少。西印度羣島（West indischen Inseln）的居民是死滅殆盡了。就大體說，全部阿美利加的世界是沒落了，是被歐羅巴人驅逐了。北阿美利加的部族一部分是消滅了，一部分因與歐羅巴人接觸自己退却了。他們零落了，所以我們知道，他們沒有加入各自自由邦中北阿美利加人的強力。這樣受有微弱教育的民族與益加強的教育程度的民族相遇就喪失了他們自己。所以北阿美利加的自由邦中的一切市民都是歐羅巴人的子孫，舊世界的土著人民不能與他們相混合。

那些土人自然也會採用了歐羅巴的一些技術「與習慣」，就中，他們所採用了的却是那對於他們發生破壞作用的酗酒波蘭地的技術與習慣。在南阿美利加與墨西哥，其感覺到獨立自存（Unabhängigkeit）的需要的土人爲由西班牙與葡萄牙（Portugiesen）混合而生的克來俄爾人（Kreolen）。只有他們獲得更高的自己情感（Selbstgefühl），獲得要求自立，要求自存之向上的努力。他們在那兒執着全體的牛耳。可以做如是想的土著部族好像是爲數極少。不錯，我們或許也聽說過關於那些參加獨立各邦的教育之新的努力的內陸的各民族的事情，然而這些民族之中，純粹的土著部族似乎極少。因此，英國人在印度也要需用那種防止印第安人不要形成克來俄爾人那樣的土人與歐羅巴人的混血種族的政策。

其他，在南阿美利加，則存留一個較大的內陸的民族。在那個地方，土著的人受着很多更加強暴的待遇並從事他們力所不迨的苦役。土著的人在那兒受着各種冷酷的待遇。我們在旅行記中應該讀到，這些土著的人對於一個克來俄爾人是怎樣一種的柔和與坦白，怎樣一種謙遜與順從，而對於一個歐羅巴人，其柔和，坦白，謙遜，順從還格外利害；直到歐羅巴人來到那兒，輸入他們一些自己情感以前，還要有長久的時間。他們那樣喪失精神與低微的受教育的能力，我們在歐洲已經看見了。這些人在各點上的劣根性，——甚至在關於體格上的——在一切事物中都可認識的；只有巴塔哥尼亞

(Tatagonien) 中的全部南方的部族有比較有力的本性，然而這種本性也還是完全在相鄰與野蠻之自然狀態中的。僧侶的團體因為他們以僧侶的威權使他們有所恐懼並且使他們從事於促醒需要並滿足需要之適當的勞動，對於他們所以有了適當的處置。當耶穌教徒 (Jesuiten) 與加托力教的僧侶想使這些印第安人養成對於歐洲的文化與禮俗 (他們在巴拉圭 Paraguay 建設一個國家，在墨西哥與加利佛尼亞 Kalifornien 建立一個修道院) 的時候，他們就在這些部族之中和他們交際，並指導他們如同指導未成年者一樣，教他們從事於日常的事務，無論他們在別的地方怎樣懶惰，他們對於這些事務因為對於教父的權威有所畏懼，也只得去做。這些教徒為他們建置一些倉儲，並且教導他們去利用這些倉儲，使他們知道為來日而有所戒備。這些教徒選擇了使印第安人向上的最適當的方法，對他們的態度就如同對小孩子的態度一樣。像我自己回憶起來，從前曾經讀過的語語：某個僧侶為的要使印第安人想起他們夫婦所應履行的義務起見，每到午夜 (Mitternacht) 鳴鐘一下，令發深省，因為印第安人自己僅僅對於這種義務都不知道放在心頭。這種指教首先是完全正確地引導他們對於各種需要的覺醒，並使全人類與起活動之衝動彈力 (Triebfeder) 的東西。

所以阿美利加人之生存也好像渾然無知的孩子似的，他們朝朝暮暮，一天一天繼續地生活着，對於那更高的思想與目的是沒有交涉的。這些阿美利加人的資性的脆弱是輸送黑人到阿美利加，依他們

的力量從事勞動之主要原因；因為黑人比較印第安人對於歐羅巴人更有廣大的感受性的。葡萄牙人比之荷蘭人，西班牙人與英吉利人是更切近人類的。所以在布拉錫爾的海岸比在其他地方更大大地容易從事於解放，並且在那兒就有大多數自由的黑人。譬如那位黑人醫士金格拉博士（Dr. King）就是這個地方的人，由他的活動，歐羅巴人才曉得機那鹽（China）。一個英國人說，在他的知交的廣大範圍中，他確實遇着一些實例，就是黑人成了熟練的勞動者，手藝工匠，也有成爲僧侶，醫士等等的。但是從那些一切自由的阿美利加的土人中，那個英國人僅能舉出唯一的一個人，他是在努力研究學問並做了僧侶的，然而因爲他釀飲波蘭地酒，不久就死了。其次，在阿美利加人的組織的弱點以外，還有那由之產生一種根本權力的絕對機關之缺乏，即馬（Pierd）與鐵（Iron）的缺乏，就是阿美利加人所以之特別地被征服的手段。若是我們現在談到南阿美利加的自由市民，那就是指着由歐羅巴人，亞細亞人與阿美利加人的血統生出來的民族而言。原來的阿美利加人現在才開始用歐羅巴人的教育陶冶他們自己。什麼地方他們在那兒努力使自己獨立，那什麼地方就是用的外國的手段以增加他們自己的能力：拉諾斯（Lianos）的騎兵隊是著名的；但是他們所使用的是歐洲的馬。然而所有那些土人的各邦現在還是在用歐羅巴人的教育訓練他們自己的過程中，却還不能與歐羅巴人並駕齊驅。在西班牙屬與葡萄牙屬的阿美利加中，那些土人是不得不把自己從奴隸狀態中解放出來的，在南阿美利加的南

部，這些土人，缺乏共同生活的中心點，沒有這種共同生活的中心點是不會形成國家的。

(註) Llanos 爲溫耐朱愛拉(Yezania)處的大草原，西班牙的領地，然自一八一四年的獨立宣言的時候，不斷發生內亂，

此地的騎兵隊是很活躍的。(河野註)

惟是原住的國民是絕滅完了，或是和絕滅一樣了，所以那有力的居民，大概都是從歐洲來的，而在阿美利加所發生的事變，都是從歐羅巴發端的。今日歐羅巴的過剩人口就輸送到阿美利加去了。這種過程，我們可以拿我們從前在德意志帝國各城市(deutschen Reichsstädten)中所看見過的過程同牠比較比較。這些德意志帝國的城市曾經有過許多商業的特權(Handelsgerichtigkeiten)，於是就有許多移民(Ausgewanderte)逃到這些城市去，定居於這些城市的周圍與牠們共享這種特權。就像這樣，在漢堡(Hamburg)近旁形成了阿爾頓那(Altona)，在佛蘭克佛(Frankfurt)近旁形成了俄芬巴巴赫(Offenbach)，在女兒恩堡(Nürnberg)近旁形成了肥爾特(Fürth)，在日內瓦(Gené)近旁形成了加勒格(Carouge)。那些阿美利加的土人也和這種情形一樣，他們已經宣告，所以在他們的城市之中，不能再保持着他們的營業的繁榮，而對於這種營業的建設，是不能以厚顏獲得的，於是他們就遷徙到那隣邦(Nachbarstate)^(註)，他們在這隣邦享有了這樣一個城市所給與的一切利益，解除那在舊城市之中所加諸他們的負擔並解除一切行會(Zunftzwang)的強制。我們在那已經閉塞的各都市近旁也已

這樣地發生了一些在經營同樣的營業，然却沒有強制的地方。北阿美利加之於歐羅巴，也是同樣的關係。許多英國人已經定居在那個地方，他們在那裏完全廢除在歐羅巴對於商業及營業上所課的各種負擔與課役。他們把一切的文化之利益攜之以行，並且能以放開量(One Gene)發揮他們的技能。歐羅巴人的手段與歐羅巴的技能之匯集使他們有從那廣大的還未開墾的地盤上獲得某種利益的能力。這個地盤又是從歐羅巴吐棄出來的人口所逃往的避難地。其實，這種遷徙有許多利益，因為那些移民脫除了許多他們在故國所可以受窘的困難並且把歐羅巴人的自己情感與歐羅巴人的文化攜之以行而免却歐羅巴人所荷的那些負擔；而在那些要想拚命地找尋工作且在歐羅巴已經找不着工作場所的人看來，的確，阿美利加對他們開放着一個活動的舞臺。

(註) Nacharata 發五隣邦，而 Nacharata 義云隣近都市，此處所謂隣邦當係隣近都市之義。(河野註)

除掉布拉錫爾以外，在南阿美利加也和北阿美利加一樣，大概都是建立了共和國。不過，若是我們把南阿美利加，同時把墨西哥也算在內，和北阿美利加比較一下，那我們就發見一個可驚的對照(Kontrast)。

在北阿美利加，我們知道那種繁榮是由於工業與人口之增加，由於市民的秩序與一種鞏固的自由；全聯邦構成一個國家並有牠的各種政治的中心點。反之，在南阿美利加，則各共和國都是以軍事

暴力爲基礎；全部歷史是一種繼續不斷的輝覆：把已經聯合了的各國家分裂，又重新把其他的聯合起來，而這所有的變化都是以武裝革命（Militärische Revolution）爲基礎的。南北阿美利加之更精密的差別表示出兩個相反的方向：一點是政治的，牠一點是宗教。西班牙人所定居而主張宗主權（die Oberherrschaft）的南阿美利加是加托力教的，即舊教的，北阿美利加，雖然是一個各宗派都有國度，然而就各種特徵說，牠是新教的（protestantisch）。更詳細的差異是下述的差異，即南阿美利加是被征服（erobert），而北阿美利加是被殖民（kolonisiert）的。西班牙人爲的要統治和要由政治的職官與聚斂以致富，就佔領南阿美利加。他們離開他們所屬的遙遠的母國尋到了這他們恣意自快的一個游刃有餘的地方，他們並且由權力，技能與自己情感獲得一種對於印第安人的優越的勢力。西班牙人的性格之高尚與寬大方面卻不會帶到阿美利加去。西班牙移民的子孫，克來俄爾人繼續懷着那漸次萌發始成的自負心並對於土人抱着驕慢的態度。這些土人又立在歐羅巴的西班牙人的勢力之下，爲那種無情的名譽心所驅使以追求稱號與官階。人民置之嚴格的教職制度（註）的支配之下並且是在俗僧與正僧（Welt- und Ordensgeistlichen）之放縱的支配之下。這些民族要經過許多的迂迴曲折才能從脫却空洞無物的關切的精神而達到合理與自由的精神。

（註）Hierarchie 是從希臘語「貴人之支配」這一語言來的，就是說，依那以法王爲首領的幾多嚴格的階級差別之教職以支配

信徒者的羅馬，加托力教會之支離形態。這種改觀的支離始於八世紀，到了十三世紀臻乎極盛，然在原則上已為新教徒(Protestant)所顛覆。(河野註)

反之，北阿美利加的各自由邦完全為歐羅巴人把他變成殖民地了。在英國，清教徒(Puritan)僧正(Diöskopalen)與加托力教徒是不斷地在衝突，忽而這一宗派制勝，忽而那一宗派又取而代之，所以為着要在世界中未知的部分企圖宗教之自由的原故拋棄鄉井而遠徙者實繁有徒。這些遠徙而來的移民都是勤勉的歐羅巴人，他們熱心從事於耕稼，煙草與棉的栽培。在那兒馬上就表現出來一個對於勞動一般的傾向；而因為需要，平穩，市民的正義，安寧，自由與由各個人的原子(Atomen)出發的共同團體為全體的實質，所以國家只不過是一個保護財產的外面的事物。從普洛台斯壇的宗教(Protestantischen Religion)就生出各個人彼此相互間的信賴，對於個人之心術的信任；因為在普洛台斯壇教徒的教會之中，宗教的事業為全部的生活，即生活全般的活動。然而在加托力教中間，就不會獲得這樣一種信賴的基礎；因為在俗世的各種事件中，只有暴力與自發的服從，而我們此地所名之曰憲法的各種形式又只是一個應急手段而不是對於不信任的防衛。所以那在北阿美利加所種下的原素與在南阿美利加所種下的原素完全各不相侔。在南阿美利加沒有一個成為國家的堅固的維繫而使各國家有所拘束之教會的統一。工業的原理從英國移來，而工業就在其自身包含着個性的原理；個性的悟性在

工業之中發展起來，並在其中成了有力的支配。所以在南阿美利加，適應着各種不同的宗教，就形成各種不同的國家。

若是我們再拿北阿美利加與歐羅巴比較一下，那我們在北阿美利加就獲得一種共和憲法之多年生長的實例。主觀的統一現存着的；因為國家的元首爲大總統，爲安全地防止萬一可能的君主野心起見，大總統只每四年改選一次。財產一般的保障與差不多所有租稅都完全免除是不絕地被入稱誦的事實。同時那種根本特性，也就因此明顯；這種根本特性是從私人對於營利與利得的傾向生出來的，即是從那對於一般的事物只是爲着自己的享樂而從事的特稱的關切之優勢而生的。在這個地方，確實發生了一種法律的狀態，一種形式的法律之法規 (*Formelles Rechtsgesetz*)；然而這種合律性是沒有公平性的，因為這樣，阿美利加的商人就因爲藉法律保護以行詐欺而受人惡評。若是普洛台斯壇教的教會一方面喚起信賴的本質上的事物，如我們前面所已說的，那牠另一方面正是因此，就包含着那不得不移植於形形色色的任情姿意之中的情感因素的適當性。若是我們從這個立場出發的話，那每一個人都可以有一個自己的世界觀，因此，也可以有一個自己的宗教。於是就分裂成爲那樣的宗派，這些宗派達到狂亂之極點，而這些宗派之中，許多的都有一個表現歡喜緣，尤其是表現那不知手之舞之，足之蹈之的恍惚狀態的事神的修行。這種澈底的任情恣意是像下述的這樣進展起來的，就是各種不同

的宗教團體，隨其意之所欲，雇傭僧侶並同樣地，隨其意之所欲又辭退他們；因為教會不是一個具有一種實體的精神性與外面的建設之自體的與對自體的存立的事物，而是宗教的事物是依着特殊的考慮處理的。在北阿美利加，一切想像之放弛的野蠻性在支配着，並且缺乏那宗教的統一，然在歐羅巴的各國家中，則保有其宗教上的統一，那兒的差異，只限於少數的信條（Confessionen）罷了。

惟是，關於北阿美利加的政治上的事物，則是一般的目的，還未對於自體定立為固定的東西，並且現在還未有固定的團結之需要；因為一個現實的國家與一個現實的政府只有在門閥的差別已經存在的場合，只有在貧富懸殊非常之大並且大多數人不能再利用的一種方法滿足他們的需要的場合，才發生的。然而阿美利加還未遇到這樣緊張的情形；因為牠不斷地開放着廣大的殖民的出路並且牠不斷地有一大批人流入米西西鄢流域的平原。不足的主要源泉就依這種方法把牠消滅了，而現在的市民的狀態之繼續生存也有了保障。

我們對於：在我們時代，不能有什麼更大的國家，這一命題，喜歡舉出北阿美利加合衆國的反證來；我們依這個合衆國的實例就可以看出，怎樣能以大規模地成立共和政體的國家。然而這樣的主張是不許可的；北阿美利加還不應看做一個有教育的，充分地成熟的國家，而應當看做一個還在生成的國家；牠還不是一個前進到了感覺着王國的需要程度的國家。這個國家是一個聯邦國家（Föderation）。

中 (Vestak)；然就對外的關係言之，那是極壞的國家。只有牠的特有的地位，阻止牠，不致因為各種狀態而至於完全沒落。這在最近與英國的戰爭中已經表示出來了。北阿美利加不能征服加拿大，而英國人却能砲擊了華盛頓 (Washington)，因為各州間之關係的緊張，阻止了各種有力的遠征 (註一)。再者，北阿美利加的自由由各邦像歐羅巴各國相互間所有的那種關係的那樣隣國，即像歐羅巴各國對之懷疑並且他們對之不得不保持一種常備軍的那樣隣國，一個也沒有。加拿大與墨西哥在北阿美利加看來是不足畏的；而英國自從五十年戰爭以來，得到了經驗，曉得自由的阿美利加比之附庸的阿美利加於牠更有益。北阿美利加自由國家的國民軍在獨立戰爭 (Befreiungskriege) 中，不錯，和斐利浦第二 (註二) 治下的荷蘭人一樣，曾經證實他們的非常的英勇；然而所有那些地方，牠的可以獲得的獨立沒有瀕於危險的場合，他們就表現不出來當年獨立戰爭那樣的力量，因此，國民軍在一八一四年反抗英國的戰爭就不好。加之，阿美利加是沿海地方。阿美利加的國家中的主要原理為商業 (Der Handel)，為十分片面的原理，特別是通過商業 (Zwischenhandel)，並且還沒有像英國商業的固定性。這種商業還沒有信用，沒有資本的確實性並且在其內部還沒有鞏固。這種商業又是常只以農產品為對象，但是還沒有以工廠商品，即工業製造品為對象。後方陸地 (Hinterland)，即北阿美利加的內部，專從事於農業，在耕作上，得到很大的進步，然而還未曾充分地開墾。田畝是容易取得並可以廉價取得

的，而且沒有何等直接稅的征收；然而各種大困難抵消了這各種利益。農民階級還未在其自身內部密集成起來；他沒有感覺到自己受窘，若是他有了這種受窘的情感時，因為他開墾新地，於是他又脫然而所掛懷。阿爾干尼山脈的這一面，每年新的農民一浪趕一浪地奔了來並植定新的地方。一個國家要以獲得一個國家的生存，並不在這個國家置慮那不斷的移民，而是在農民階級能以不再為窘迫而向外遷徙，却是把他自己安插在自己的內部，把他自己集合於都市及都市的營業。這樣才能發生一種市民制度（bürgerliches System），而這種市民制度是有組織的國家之存立的條件。北阿美利加現在還是站在開墾土地的立場。像在歐羅巴一樣，當農民之單純的增殖開始受到阻礙時，那居民就不應迫而之牠安插於耕地，而是應當安插於自己內部的都市營業與交通，形成一種緊密的市民社會的制度並達到感覺着一個有組織的國家的需要。因此，以北阿美利加的自由各邦與歐羅巴各國比較是不可能的；因為在歐羅巴，無論所有的移民怎樣，都沒有這樣一種自然的居民之流出：若是日耳曼森林還存在的話，那法蘭西大革命的或許確實是不能起來的。若是北阿美利加所供給的不可測算的空間充塞沒有餘地，並且市民社會已經迫而不得不建立於其內部，只有在這個時候，北阿美利加才可以和歐羅巴相比較。

（註）合衆國於一八一二年與英吉利開了戰端，然而這次與獨立戰爭的當時不同，無論在加拿大的國境上也罷，在合衆

國的沿岸也罷，都連遭敗毀，遂於一八一四年合眾國的首都華盛頓，首都的公共建築被燬，同年十二月二十四日在 Charton 簽印媾和條約。（河野註）

（註1）Phillip II (1527-98) 爲西班牙王，又併有包含着荷蘭的尼德蘭 (Niederland)，但因為他壓服了荷蘭北部的哥路台斯 環特，荷蘭其牠北部七州就結了歐脫特 來夷脫同盟，宣言獨立，與西班牙大軍戰而屢敗，然而卒以不撓不屈地勇敢地戰爭的精神，於一六〇八年締結有利的休戰條約。（河野註）

阿美利加 在基本各點上，還沒有完成，在政治的關聯一點上，還更少完成。阿美利加 自然是一個獨立而有強力的國家，但是還在牠的基本因素之形成的過程中的國家。到了牠的土地完全被占有，那個地方才出現一種事物之強固的秩序。那裏現存秩序的端緒，具有歐羅巴 的本性。歐羅巴 各國家的剩餘，現在依然未變，還能移植於阿美利加；然而若是這種事情終止了，那全體就復歸於牠自己內部，並在牠自己內部定立自己。因此，我們與還不能以阿美利加 爲共和政治的國家制度 (republikanisches Staatswesen) 之有利的證明。所以這個國家與我們還沒有交涉，即現在還在他們爲自己獨立而戰爭的漩渦中的其他阿美利加 各國，也還與我們沒有交涉。所成爲問題的，只不過他對於歐羅巴 之外部的關係，就是說，阿美利加 爲容納歐羅巴 之過剩的一個尾閘。這個大洲當我們與之接觸的時候，一部分是已經成爲過去，一部分還未完成。

這樣看來，阿美利加是個未來的國度，在這個國度裏面，譬如，在橫在我們眼前的時代之中，譬如，在南北阿美利加的抗爭之中，已經顯示出世界歷史之重要性；這個國度是那一切對於舊歐羅巴之歷史的武庫感着疲倦無聊的人們之憧憬的國家。拿破崙這樣說過：「這個老耄的歐羅巴使我無聊（C'est le vieille Europe Mennule）。直到今日，世界歷史所運行於其上的地盤，阿美利加是應該除外的。在阿美利加之中，直到現在，凡所發生的事件，只不過是舊世界之反響與夫一種陌生的生活態度的表現；並且牠是視為一個未來的國度，與我們完全沒有什麼交涉。哲學家不是應該從事豫言的人。在歷史方面，我們所應從事研究的，毋甯說是那曾經存在的和現在存在的事物，——然而在哲學上，我們所應從事研究的，不僅是曾經存在的，也不僅是剛要存在的，而是現在存在並永久存在的，——即我們應該從事研究理性，我們不可不充分研究理性。」

第二節 舊世界

我們討論新世界與夫與新世界可以相結合的各種夢想之後，現在我們就轉而討論舊世界（Alte Welt）。舊世界在本質上是我們的觀察對象，即世界歷史之舞臺。現在我們也要首先注意到各種自然因素與各種自然規定。阿美利加分裂為兩部分，這兩部分是由一個地峽聯繫起來的，但是這個地峽只

形成一個完全外部的關聯。舊世界是從古人的自然感覺所正確地認識的三部分成立的。這個編制不是偶然的，而是含有一種更高度的必然性於其中並與概念相適應的。各國度的全體性格分成三個差別，而精神的差別，絕不是任意，而是在本質上做那人爲的差別基礎之自然定性的。所以這三個大洲相互之間保有一種本質上的關係，形成一個總體(Totalität)。牠的特徵是：這三大洲圍繞着一個海，牠們對於這個海有牠們的中心點並有一方面的交通。這是非常重要的。我們有地中海(Mittelmeer)給這三個大洲做結合的原素，而這個原素就形成世界歷史全部的中心點。這個具有牠的多數港灣的地中海不是一個導人入於廣漠無垠，使人類對之只有單純的消極的關係的大海，牠却要馬上要求人類和牠發生交涉。地中海(Das Mitteländische Meer)是世界歷史的樞軸。舊歷史上的一切大國家都是位於這個大地腑臍(Nabel der Erde)的周圍。歷史上輝煌燦爛之焦點的希臘在這個地方。其次，在敘利亞(Syrien)，則有猶太教(Judentum)與基督教(Christentum)之中心點的耶路撒冷(Jerusalem)，其東南則有麥加(Mekka)與麥丁那(Medina)，即回教徒的信仰(muselmännischen Glauben)的搖籃地，西向則有德爾肥(Delphi)、雅典(Athen)，更西則還有羅馬與加塔哥(Karthago)，同樣地，南方則有比之君士坦丁(Konstantinopel)還更爲中心，將東西的精神聚一爐而冶之的亞力山德利亞(Alexandria)。所以地中海爲舊世界的心臟，因爲牠是舊世界成立的條件與賦與舊世界以生命的東

西。牠在世界歷史在其自身內部保持着連合的限度之內，爲世界歷史之中心點。沒有這個地中海，世界歷史這樣東西就不能使牠成爲意象；沒有地中海這個中心點的世界歷史就好像沒有那匯合一切的阿魯木（Forum）（註一）或街衢（Strasse）的古代羅馬或雅典一樣。——廣大的東方亞細亞是遠離乎世界歷史之過程的，並且在沒有參加在這個世界歷史之中的；同樣地，北部歐羅巴。牠近來才參加在世界歷史之中而在古代不曾參加世界歷史的；因爲這個世界歷史完全是以那環地中海而立國的各國爲限的。所以游留斯·凱撒（Julius Caesar）之躡越阿爾普山脈，即加利亞（Gallien）之征服與日耳曼人因是而與羅馬帝國所發生的關係在世界歷史中劃了一個時期，因爲到了這個時期，世界歷史也就越過了阿爾普山脈。——東方亞細亞是一個極端，而阿爾普山脈以北的大陸是另一極端。東方的極端依然保持牠的堅固的統一，沒有加入世界歷史的運動；這個運動毋寧說是發生於另一極端，即發生於西端。敘利亞之牠方面所有的地方形成世界歷史之開端，這個開端自身是無所活動地保持在世界歷史的行程之外的；西方之土地則形成世界歷史之沒落，而活動的中心則在地中海沿岸。地中海是那微頭微尾地活動的一個偉大的自然存在（Naturwesen）；若是我們在地中海沒有一個中心的連合的因素，那我們就不能使世界歷史成爲什麼意象。那對於表現一大洲的全體，使之有所區別的地理上的差別，我們已經說過的了，就是：高地，平地與沿海地。這種地理上的差別在舊世界的所有三大洲之中都見得到

的，然而這三大洲的各部分却是依這些原理爲區別的。阿非利加，一般地說是高地的原理在其中占優勢的土地，不能開發的土地。亞細亞自然是那各種大對立在其中互相抗爭的大洲，但是牠的特徵是那具有一種在其自身內部腐化着並且只是止於在其自身內部腐化的文化的平原，即第二條途徑的原理。總體性是在於三個原理的合一；這在歐羅巴，即在其自身內部具有合一的精神的大洲之中，存有這種事體，歐羅巴已經在那文化之無限的進行與關聯之中表出牠自己，然而同時也就實體上牢不可破地停滯在牠自己的內部（在阿美利加，就一般地說，依然只有那未完成的存在 *Nichtfertigsein* 與未完成的生成 *Nichtfertigwerden* 的原理）。三大洲的精神的性格就是照着這些差別形成的。在阿非利加的本土，人類依然止於感性，要他發展絕對地不可能。阿非利加的人類在體格上表現他有那使他能以耐得勞動的強大的筋力，而在心靈上也表現他是天真爛漫的，然而同時也就表現出那種完全冷酷的殘忍性。亞細亞是對立的土地，分裂的土地，擴張的土地，同時又和阿非利加一樣，是集中的土地。對立的一方面是人倫，是普遍的合理的本體，然而這種本體，在實質上是牢不可破地保持着的；牠一方面是精神的對立這種東西，就是利己心與縱慾無度以及自由之無限制的擴張。歐羅巴是精神統一的土地，是從這種無限度的自由降而爲特殊事物之中的自由的土地，是支配無限度的事物，使特殊事物進而爲普遍的事物的土地，是精神降入於其自身內部的土地。那個在這三大洲的差別上曾經理解了這三

大洲的就是黎特爾 (Ritter) (註二) 我們於黎特爾看出今後一切歷史的關聯上之與巧妙的方法相結合的各種暗示。

(註一) 府阿魯木爲古代羅馬的市場 (Marktplatz)，法庭及人民集合的地方 (Gartels- und Volkswarmanlungsplatz)。(譯者註)

(註二) Karl Ritter (1779-1859) 爲有名的德國地理學者，他建設了科學的地理學，從一八二〇年起爲柏林大學教授。他的主要著作爲自然與人類之歷史之關係上的地理學 (一八一七—一八一八)，歐羅巴誌 (一八〇四—一七一) 等。(編者及

河野註)

一 阿非利加

阿非利加一般地說，是局限在自己內部並以這個局限於其內部的狀態爲牠的主要特性的土地。阿非利加是從我們在本質上不得不區別的三部分成立的。這三部分地理上的形成之差別是互相分離的，所以精神上的特性之差別也是依然和這種自然的定性相結合的。阿非利加，說起來是從完全互相分離彼此毫不連結的三洲成立的。第一部分爲位於撒哈拉沙漠 (Wüste Sahara) 之南的部分，即具有狹窄的沿海地帶而幾乎全不爲我們所知的高地的阿非利加本土；第二部分是位於沙漠北部的部分，所謂歐羅巴的阿非利加，即沿海地帶；第三部分爲尼羅河流域，即接連亞細亞的阿非利加之唯一的峽谷。

北阿非利加位於地中海沿岸並沿大西洋(Antantischen)迤邐而西，從南部起則是被大沙漠(Crossese White)即為枯海所隔絕並為尼格爾河(Niger)所分離的大沙漠。沙漠之隔離，比之於海，更有甚焉，而同時尼格爾河沿岸各民族之屬性表示這種隔離特別顯明。這是那伸張到埃及，在北方則為許多沙漠所貫穿，為各種山脈所綿互的區域；在這些山脈之間，則有使牠成為極豐饒與極優美的地帶的豐饒的峽谷。在這個峽谷地方則有摩洛哥(Morokko)，費茲(Fez)(註一)、阿爾基爾(Aglier)，騰尼斯(Tunis)，特里坡里(Tripolis)等國家。我們可以說，這個全部本來不是屬於阿非利加的，而是越海屬諸西班牙的，牠與西班牙共同形成一個貯水池(Dassin)。因此，那個政治著作宏富的法蘭西作家德·卜拉特(註二)說，到西班牙和在阿非利加一樣。這一部分是那總只是和外部有關聯，自己不是世界歷史各種事變的舞臺，總是依訴於各種偉大的革命的不能自立的阿非利加。始而，牠是芬尼基亞人(Phonizier)的殖民地，在這一部分，芬尼基亞人就在加塔哥建造獨立的國家，其次，則為羅馬的殖民地，其次則為宛達爾人(Wandalen)的殖民地，後來則為卑贊廷(Byzantinischen Kaiserium)之羅馬人的殖民地，次則為阿拉伯人的殖民地，次則為土耳其人的殖民地，在土耳其人的支配之下，分裂成各種掠虜國家(Raubstaaten)(註三)。牠是只分受在別的地方所遭遇的強國的命運，但不是以特有的形態在自體上規定的土地。這種和前方亞細亞(Vorderasien)一樣，面面向歐羅巴的部分，我們

當然可以把牠附屬於歐羅巴，並且也應該把牠附屬於歐羅巴，這就好像正是法蘭西人所企圖而如天之福，獲得成功似的。

(註一) *Lege* 普通也呼做 *Leg*，然而在這個地方尊重阿拉伯語的原音，讀做「發市」。發市爲十三世紀至十六世紀半這個時期的獨立國，後來與摩洛哥合併造成聯邦，首都發市爲摩洛哥兩個首都之一。(河野註)

(註二) *Prado, Don Enrique Dufour de*, (1759-1827)，爲一八〇八年以來 *Real* 的大監督。他是康慶變節的政治家，政治論文作得非常多的作家。他的著作關於西班牙革命之歷史的回憶，於一八一六年出版。(編者註)

(註三) *Ranzarakan* 爲摩洛哥，何爾基亞，勝尼斯，特里波里各國的總稱。參看二五五頁註。(河野註)

反之，因尼羅河流而獲得牠的存在，獲得牠的生命的尼羅河流域的埃及則屬於我們所已經述說的那些區域，就是這些區域形成那負有偉大的，獨立的文化之使命的中心。這個地方與地中海有一種關係，這一種關係就是那始雖中斷(註)，然到後來又非常盛行的一種關係。

(註)指紀元前一七五〇年頃，野蠻的游牧民族西克索斯(*Sikso*)侵入埃及，征服全國，支配埃及者約二百年，使其文化退

步而言。(河野註)

阿非利加的本土是使這個大陸具有這樣一種特徵的部分。我們首先觀察了這個大陸，說起來是因爲我們能以把牠當做先頭的部分。這個大陸沒有什麼自己的歷史上的關切，而只有下述的事實，就是

我們在這個大陸之中所看見的人類，都是在野蠻狀態，未開化狀態之中的，在這種地方，人類還未有什麼教育的主要成分。阿非利加，在迴溯歷史的限度內，對於其餘的世界之關聯，是斷絕了的，深閉固拒的；牠是拘泥在自己內部的黃金國度（Goldland）（註）即把那如日中天的自覺的歷史之彼方，包含在漫漫長夜的黑暗之中的幼稚國度（Kinderland）。牠的閉塞狀態不僅是基於牠的熱帶的自然，並且在本質上是基於牠的地理的屬性的。牠到現在還沒有人知道並且與歐羅巴完全沒有關係。海濱地帶之佔領不會導引歐羅巴人入於內地。牠形成一個三角形：即西則在基尼亞（Guinea）海灣形成一個向內方進行的緊張的角度大西洋沿岸，東則自好望角（Kap der Guten Hoffnung）到加打費角（Kap Cardafu）為太平洋（Grosse Ozean）沿岸，北則為沙漠與尼格爾河。極北的部分因與歐羅巴人的關聯將要獲得一個變化的特性。牠的主要的規定是，全部的土地好像都要成為高地並且特別地具有十分狹窄，只有少數個別的地方可以居住的沿海地帶。從這個沿海地帶繼續向內部，也幾乎是同樣地，大概是一個沼澤地帶；這個沼澤地帶形成一帶高大山脈的山麓，這些高大山脈只有少數有河流貫注其中，這樣，縱有河流貫注其中，也絕沒有形成與內部的關聯；因為河流只是從山脈的上部迸流而出並且只是向着那往往形成不能航行的瀑布與急湍交錯的奔流的各個狹隘處所迸流出去。

（註）西班牙語的 al Dorado 的譯語為童話的黃金國度，西班牙以爲南阿美利加有據有金山的寶國在焉。不過，在這個地方

是把地借用於阿非利加的。(河野註)

阿非利加本土的北部也好像是爲一帶連亘山脈，即尼格爾河的南岸月嶺山脈(Mondgebirge)^(註1)所遮斷。阿非利加的沿海邊地帶數百年來已爲歐羅巴人所據有，然而他們大約在十五年以前^(註2)才侵入內部。自然，在好望角(Vorgebirge der Guten Hoffnung)附近，有些傳教師越過了這個山脈向前進行的。東海岸的莫古比克(Mozambique)附近，西則康哥(Kongo)與樂安哥(Loango)沿岸，又貫注沙漠與山脈的森耐嘉河(Senegal)沿岸與干壁亞河(Gambia)沿岸，歐羅巴人已經在牠們的沿海地帶定居了；然而他們越過山嶺地帶乃是三世紀乃至三世紀半以前的事；他們到了這個時候，才知道這個地帶並佔領這個地帶的各處地方，他們不過少在各處，並且是短時間越過這個山脈地帶，然而並沒會定居在那兒。這個沿海地帶一部分是砂地，殆無居住的可能，然而再進而到了內部，却有豐饒的地方。但是再向裏面去就是那鬱鬱蒼蒼植物繁茂的沼澤地帶，這個地帶同時就是各式各種的毒蛇猛獸的故鄉並且近之則有具有毒害的霧圍氣，即所謂蠻烟瘴癘之鄉。在這個地方也和錫蘭島(Ceylon)一樣，幾乎沒有侵入的可能。英吉利人，葡萄牙人都會屢次派遣充分的軍隊；然而大多數都死於這個地帶之內，然後其殘餘的就不得不屈服。有人或許以爲，因爲有如許的河川貫穿這些山脈，那末，在這個地帶或則可以由航行找到出路，也未可知。^(不過)無論是在人所視爲尼羅河的出口的康哥河，

無論是在阿蘭芝河 (Oranien) 都已經表示出如下的狀況，即牠們在短距離的航行是可能的，然而過此以往，則即爲那『行不得也』和屢次的迴漩往復的瀑布所妨害。因爲這種自然的定性，所以歐羅巴人就少有能以知道阿非利加的內部的；反之，那些地方的民族倒反時從那兒趕下山來侵入沿海地帶，表示出絕不能與他們結合的那樣的野蠻橫暴的舉動。這樣的爆發是時時地繼續着的，這是阿非利加洲之最古的沿革。特別是十五世紀與十六世紀，我們從這兩個世紀得到各種報告 (Nachrichten) (註三)，據這些報告說，在大多数的相距甚遠的地方，有各種不同的集團，即凶暴的集羣襲擊那山腰的平穩的居民與海岸的民族，一直把他們追擊到海濱地帶。即在好望角，這種舉動也是幹過的，但是這種襲擊已經在山上被打破了。當他們襲擊之始所表示的，除了難以教化的性質以外沒有別的，所以當他們的狂暴氣燄漸熄，滯留在山腰或海濱地帶，歸於平靜的時候，他們表示着柔和與勤勉的性質。是否有一種促起這些襲擊的活動，若是有的話，是什麼一種活動是不得而知的。至關於這些集羣的事情，所知道的是如下的對照，即，他們在這些戰爭與這些遠征中的動作證明他們的極其冥然不靈的人類性與極其令人作嘔的粗鄙性，但是到了他們已經終止其狂暴之後即歸於鎮靜，他們與歐羅巴人相熟以後，因而在和平時代，對於歐羅巴人表示着柔和的性質。這就是說的關於居住在森耐嘉與干壁亞山地的高埠之上的佛喇族 (Fulias) 與曼底哥族 (Mandigos) (註四) 的事情。

(註一)月嶺山脈爲古代天文地理學者普陀麥邁(Clauius Ptolomaeus, 紀元後二百年間人)所想定的山脈，他以爲這個山脈包含着尼羅河的發源地，從巴爾達伏姆起橫斷阿非利加以達柏林海灣。恐怕是指尼羅河的發源地近傍之高山而言。

普氏的著作殘留地理誌八卷，海格爾氏屢屢從普氏的遺著中聽用今日已經不用的山脈名字。(河野與譯者註)

(註二)這句文字錄自一八二四——二五年的講義。(編者註)

(註三)關於此事，可參看後面二九〇頁(註)。(河野註)

(註四)佛爾族是廣布在橫切應丹，從森耐嘉起，至巴打夷南則至阿打馬巴河等地方的大民族，勤於勞動，有小巧玲瓏的住居，多爲回教徒。——曼庫哥族是廣布於尼格爾河兩岸非常強大的民族，建設了幾多的王國。(河野註)

本來，在阿非利加的這個主要部分，不能發生什麼歷史。所有那些聯續起來的事變，那都是偶然的事變，突發的事變(Zufälligkeiten, Ueberraschungen)。這不是大家可以追求的什麼目的，什麼國家的，不是什麼主觀性，而只是一堆互相毀滅的主觀的事體。直到現在都還不會有人注意到精神在這個地方顯現其中的這種自己意識之方法的特有性。雖然也從各種地方得到許多報告，但是這些報告大多數好像是不足置信的；就是說，牠們所給我們的，我們在此地所欲追求的一定心象，卽由這種報告中所抽繹出來的原理，沒有牠給我們可怖的各個別的事情爲多。這樣一種對象的文獻是範圍不定的東西，誰人要想研究牠的詳細之點，那他就應當採擇那見於一般都知的書籍的來研究。阿非利加最好

的輪廓是可以在李特爾(Ritter)的地理書找出來的。

我們現在的計畫是打算照着就那在那兒曾經表示出來的特殊的各種特徵，敘述敘述那普遍的精神，即阿非利加的特性之一的形態。不過這種性格是很難以擒得住的，因為牠和我們的教育完全背道而馳，與我們的意識的方法完全隔離，並且是格格不入。我們不得不把那做我們的精神生活之基礎的一切範疇與包含在這些形式之下的東西，通統忘却；困難之點就在於我們的意象之中所有的那種東西，時常在動，因而又復入於紛亂之中。

就普通言之，我們不得不說，在阿非利加的內部，全般的意識還不會達到一種固定的客觀性之直觀，即客觀性之直觀的地步。固定的客觀性叫做神，永久的事物，正當的事物，自然，自然的物事。在精神對於這種固定的物事發生關係的場合，那精神就知道牠自己是依附於這個固定的物事的；然而同時精神又知道，因為牠把自己提高到這種物事，所以這個固定的物事就有一種價值。然而阿非利加人還沒有達到這種普遍事物之承認的地步；他們的本性是局限於自己內部之「未發展的」狀態；舉凡我們所謂宗教，國家，自體的與對自體的存在者，端的妥當的事物，在阿非利加都還是沒有的。各宣教師的詳細的報告完全承認這種事實，並且只有回教(Mohammedanism，音譯為摩罕默德教，又名天方教。譯者註)好像是那還能使黑人接近教育的唯一的東西。回教徒對於侵入這個地方的內部，也

比歐羅巴更懂得好方法。

就是說，黑人的特性簡直就是下述的事實，就是他們的意識還不會達到任何一種固定的客觀性的直觀，例如神，法律等等直觀，在這種直觀之中，人類是具有他的意志並在其中有他的本質的直觀的。阿非利加人在他的冥然罔覺，泯滅差別的固定的統一性中，還沒有達到他的視若個別性與他在本質上的普遍性的這種差別，因此就完全缺乏那對於自身是一個更高度的事物之絕對本體的知識。所以我們在阿非利加除却人類的直接性以外，沒有看見他的別的東西；這就是阿非利加的人類。人類之出現而爲人類云者，就是說，他立在與自然對立的地位；因此，他才成爲人類。然而人類在他僅僅與自然的單純的差別的範圍之內，他是立在第一階段的，他是爲熱情，驕矜與貧困所支配的；他是一個混沌初開，粗野無文的人類。我們在所得而觀察阿非利加的人類的時限之內，我們總是看見他們是在混沌未開與野蠻的狀態之中，他們現在還是停留在這種狀態之中。黑人完全表現野蠻狀態與奔放不羈的狀態中自然的人類；若是我想要正確地理解這個自然的人類的時候，我們就不得不放棄所有的歐羅巴人的意象。我們不應想到精神的上帝，不應想到道德規律（*Sittengesetz*）；若是我想要正確地理解黑人，那我們就應當把一切的敬畏與倫常置之度外，即把那呼之爲感情的一切東西置之度外。所有這些東西都是渾渾噩噩的人類所缺乏的；這在這種性格之中，絕找不出有類似人類的事物之點。我們之

不能感覺黑人的本性，也正和我們不能感覺一個狗和跪在主神像前的希臘人的本性是一樣的（註）。我們只有用思想達到對於他的這種本性的理解；我們只能感覺那與我們的感覺等類的東西。

（註）參看附錄第三五六頁。（河野註）

所以我們在阿非利加的全部中都看見我們所曾經名之曰無罪狀態（Stand der Unschuld），即人類與神及自然之統一的狀態。因為這種狀態為不會意識自己，即不自覺的狀態。然而精神却不可以停留在這一點上，却不可停留在這種太初的狀態中。這個太初的自然狀態為動物的狀態（tierische Zustand），即所謂猩猩的狀態。巴拉底索斯（樂園）（註）為人類曾經以動物的狀態生活其中並且是無罪的動物園（Tiergarten），然而人類却不能有這種狀態。人類在他知善，知對立，把自己分裂了的時候，才是人類。因為人類只有在他也知道惡（Böse）的時候，才能知道善（Gute）。所以樂園的狀態絕不是完成的。上述之完成性的太初狀態，即一切民族的神話所說的完成性的太初狀態，有如下的意義，即人類的之抽象的規定已經存在於基礎之中的；然而這種規定是否已存在於現實性中，那是另一問題。我們在這個地方使基礎與實際上的生存背道而馳。即精神的概念為基礎，而我們却假定了這種概念已經存在於實際存在之中。精神的概念在我們也是基礎；然而使這種基礎在現實中產生出來，也是精神的目的。所以，在現實的生存之中，這是最後（das Letzte）的東西，而在基礎方面，這

自然又是最初的東西 (das Erste)。我們關於以前的狀態的人類之偉大的智慧，其中如印度人在天文學等上的智慧發了許多議論，這種智慧，即在今日也還表示出那種智慧的殘餘 (Rudera)，就這樣證明施來格氏 (Schlegel) 之說。然而關於印度人的這種智慧，我們已老早地敘述過，這些傳統已經證明牠自己是極其貧弱的東西，即這些傳統的數目就是空虛的，捏造的數目 (參看一八六頁以下)。

(註參看一八五頁(註)。(河野註)

當我們自己要打算透澈地考查阿非利加的精神之各種主要因素時，我們也應該詳細討論那闡明本質的各種特殊的特徵；然而在這裏我們所能以從事研究的，只是普遍的意象。所以若是我們自己首先致力於阿非利加人的宗教，那在宗教方面，就我們的意象說就是，人類有承認一個至高無上的本體 (höchstes Wesen) 的必要，而這個本體是在自體上與對自體地一個確實的客觀的本體，一個一定的絕對的本體與一個更高的權力，人類比之權力自身似乎一個更為微弱的東西，更為卑下的東西。這在意象上可以視為精神，或視為支配自然的自然權力 (Zatunnacht)，縱使牠不是真實形式的話。或則有那空想的直觀，即人類曾經崇拜過月 (Mond)，日 (Sonne)，河川 (Flüsse) 這種事情；人類在空想之中，賦予這種形態以靈魂，然而此等形態，在人類看來還是規規矩矩把牠當做獨立活動的東西。宗教始於意識，這種意識以一種比人類更高的東西而存在。這種形式在黑人方面是沒有的。阿非利加人的性

格指示出人類與自然之第一個對立。人類在這種情形之中有這樣的意象：他與自然是互相對立的，但牠自己却是支配自然的事物的，——這是根本的關係，對於這種關係，海羅度特(Herodot)已經給我們了最古的論證。我們可以把阿非利加人的宗教原理總括在海氏所已經提出來的在阿非利加，所有的人都是魔術大師(Zauberer)註)這一命題之中。就是說，阿非利加人自負為精神的事物而具有支配自然的一種權力；這應該在魔術(Zauberer)中了解的。即在今日，宣教師們的報告和這種事情還是一致的。不過神的意象，倫常的信仰之意象，不是含在魔術之中，而魔術所表現的是，人類為最高的權力，人類單獨地對於自然權力執行命令的態度。所以這並不是說的神的精神的崇拜，也不是說的法律的帝國。神發雷霆之怒，但並不為人所承認：就人類的精神說來，神是應該高出雷神的，然而在黑人之中是不會有這樣的事的。阿非利加人看見自然是和他自己是對立的；他們依附自然，而自然的各種權力，在他們是可怕的。河川可以淹沒他們，地震可以毀滅他們的居處地方。收穫的豐穰，果實的豐盛是視乎天時氣候的：他們有時得到過多的雨量，有時又獲得太少的雨量，他們並且有雷暴雨(Gewitter)的必要，有雨季與雨季終止的必要；雨季與旱節(trockene Jahreszeit)，兩者都不能繼續長久。然而各種自然的強力，日，月，樹木，動物也是一樣，在黑人看來，確是承認是各種強力，但是像這樣的強力，牠們沒有一種永久的法則，一種神意統攝在其背後，牠們絕不是什麼普遍的固定的

自然的強力。阿非利加人是把這些強力看做支配他自己的，然而這些強力在他却又是人類用任何方法可以做他的主人的各種強力。人類在這個地方，是這樣一些自然強力的主人。神之崇拜，在這個地方是不要想，普遍的精神與個體的精神相對立的承認，在這個地方也不要想。人類只知道自己並且只知道自己與自然相對立，並且只有這種事情，在那些民族中是合理的東西。他們承認自然的強力並企圖使他們自己超越自然。所以他們又相信，人類，在自然方面，斷乎不會死的，致他們死亡的，不是自然，而是依着魔術的敵人之意志，對於這種敵人的意志，也就和對付一切自然的強力一樣，重新用魔術去對抗（註一）。

（註一）『那撒莫爾斯（Casimirus）無事就回到他的國裏來了。他們所到臨的地方的所有的人都是覺衛大師（Goads-stari

aphantus）』（編者及河野註）

（註二）出於加華茲齊（Cavazzi）的書籍之六二頁。參看二九四頁（註一）。（河野註）

不是每一個人都有這種魔術權力，而是他們相信這種權力是集中在個個人身上的。這些個別的人就是發布命令給各種因素的人，而這正是我們所謂魔術。許多的魔術師專心從事於統制這樣的因素，從事豫言，並且從事於經營那樣對於人類或民族有利益的作用。國王們有大臣，祭司，一部分是職司以下事務視若官吏身分的一種完全有組織的教職制度，他們施魔術，支配各種自然的強力，對氣候發

布命令。若是他們的命令不曾顯示出長久的效驗，那他們就要被鞭笞。各地方都依這種同樣的方法擁有牠們的魔術師，施行那具備一切運動，舞蹈，叫露與喧嘩，而他們正是在這種麻木不仁的狀態中，寄託他們的企圖。當軍隊之在戰場也，適有非常可怖的雷雨交作，於是魔術師就他們的責任以威嚇雲氣，命令雲氣，使雷收雲散，歸於平靜。若是旱魃為災之際，他們也是同樣地去與雲致雨。他們當這個時候，並不求神之助；他們自己所依賴的絕沒有什麼更高的權力，人類相信，這種事情是由於他們自己的作用所影響。對於這種事情的準備，就是：他們把自己移轉到一種異常靈感的狀態之中；他們用歌詠(Singen)、用激越的舞蹈(hetiges Tanzen)用令人麻痺的樹根或飲料(Wurzeln oder Getränke)把他們自己變成一種至高無上的麻木不仁的狀態，然後發布他們的命令。若是這使他們不能有長久的成功，他們就命令道，在他們的極親愛的親屬之中，某某將被殺，然後他人取而食之。簡單地說，人類總以為他是在此地可以發布命令的至尊(Das Höchste)。祭司們往往在這種狀態之中送掉大多日光，逞凶殺人而飲其血並賜其血於其周圍之人以其飲。因此，事實上，只有各個人具有支配自然的權力並且也只有在他們於令人討厭的靈感狀態之中，把他們自己提高到支配他們自己的場合，這些各個人才有這樣的權力。這一切在阿非利加的各民族中，大概都看得見的；在各個別的民族中，還有各式各樣的變化(Modifikationen)。例如宣教師加華茲齊(註一)就舉出許多關於黑人這類同樣特徵的故事。

在德拉金族 (Dracken) (註二) 或德夏鏗族 (Dachaken) 之中，有些祭司，人呼爲西托門 (註三) 的，他們有種名氣，說是他們可以用符籙以及其牠類似之物保護人類以抗動物與水。

(註一) Cavazzi, Giovanni Antonio。一六九二年死於意大利的餅弄瓦 (Genoa) 爲屬於嘉布丁 教團的僧侶，一六五四年以後，被派遣到庫哥 及其他地方。他的著作「庫哥 (Congo)、馬隆巴 (Malumba)、安哥拉 (Angola) 三王國之歷史的記述 (一六八七) 差不多是海格爾 關於阿非利加 之魔術宗教 的智識 之唯一源泉。……(編者及河野註)

(註二) Draken oder Dachaken——海格爾 此外又呼之爲 Dachaken, Jacken 等等——在加德茲齊 的本子中，成爲 Grachio 這是使葡萄牙人 非常苦惱的野蠻民族，一五四二年以後，屢屢從內地出來襲擊沿海的地方，被逐一切而去。(河野註)

(註三) 西托門 (Chitomen)，在加華茲齊 本爲 Sirahiti。此句話是載在前述加華茲齊 的書一六七頁中的。(河野註)

其次，則是阿非利加 人的宗教之第二個因素，他們把他們的這種權力弄成直觀，把牠安置在他們的意識的外部並把牠做成這種意識的形像。他們創造他們自己所想像的順着次序極妥當的事物，即那駕乎他們而上之的一種權力，做他們的守護之神 (Genius)：即動物，樹木，石頭，木像 (Bilder von Tots)。各個人，他們從祭司那兒得到什麼，便拿什麼做他們的守護之神。這就是咒物 (Fetich)，咒物 這個話語，最初是由葡萄牙人 傳布開來的語言，是從 talizao 即魔術轉化 出來的語言。這裏所用的咒物

這一個字，的確是表現反對個人專恣的獨立性，然而這種對象性也正不過是那把自己的直觀弄成個人的專恣而已，這末一來，這種個人的專恣，依然是他們自己的形像的主人。因此，他們所認為他們的權力的那種東西就不是什麼客觀的事物，不是什麼固定在自己內部的事物並不是什麼與他們自己截然不同的東西。咒物依然受他們強力的支配；若是牠不違着他們的意旨去行動時，那他們就這種咒物拋棄掉。於是他們又造一種別的東西，使牠成爲他們的更高的權力，想像這種東西或許是超越他們的權力，然而因此仍然是把這種東西放在他們的權力之下。就是說，若是遇到了咒物不會運行的什麼不幸的事情，若是他們從咒物所授予的豫言發生乖誤和他們失却信用，雨是依然未降，凶獸於是乎發生，那他們就把這個咒物縛起來加以鞭撻或則毀了牠並且廢除牠，同時他們又另造一個別樣的東西；就是說，他們的神依然在他們的權力之下，他們爲所欲爲地廢止牠，所以仍然不能把自己提高到他們的專欲自恣以上。這樣一種咒物既沒有宗教上的獨立性，而且也沒有藝術上的獨立性；牠依然完全是表現創造者的專欲自恣並常常握在創造者掌握中的創造品(Geaction)。要之，在這種宗教之中，絕沒有什麼依附的關係。同樣地，這是與他們也和對於魔術師們一樣，把牠當做一種媒介物來使用的死者之精靈的問題有關係的。死者之精靈，在牠方又就是人類；然而凡於在這裏指示出比人類更高度的物事，就是下面這樣的事情，即死者之精靈就是擺脫他們的直接性的人類。死者的崇拜(Totendienst)就是由是

而生，他們已經死亡了的先祖和他們的祖先在這種死者的崇拜中，把死者的精靈當做對抗生者的一種權力。他們依賴這種精靈也和他們依賴咒物一樣，以他們為犧牲，以他們為詛咒；然而若是什麼地方這種東西沒有什麼效果的話，那他們就要懲罰死者自身，投棄他的屍身以凌辱之。在另一方，他們以為，若是死者的需要不會滿足時，他們自己要作祟，於是就歸之於死者的不幸。我們已經述說了黑人的意見，他們的意見以為那使人患病的，不是自然並不是一種自然的方法，並且以為人類之所以致死的，也不是由於自然的方法；這一切事件之發生，依他們的意見，都是由於魔術師或敵人所運用的暴力（Gewalt）所致，或是由於死者所採取的報復（Rache）手段所致。這是在歐羅巴也有牠的可怕的支配勢力之妖術（Hexerei）的迷信。不過這樣一種魔術將為其他一種更強有力的魔術所戰勝。有時是會發生持咒物的人不肯持咒這樣的事情，在這樣的場合，這個持咒物的人就要受鞭笞並迫而去做魔術。不過西托門的主要魔術之一，是在於和緩死者的感情或用殘酷的暴虐手段強迫他們。若是基於祭司所與之結合的死者的命令，那就要實行以人類為犧牲等等的事情。客觀的物事就像這樣屈服於專欲橫暴之下。死者駕生者而上的權力，的確是承認的，然而却不為人所重視；因為黑人命令他們的死者並對他們施行魔術。依這樣的方法，實體之物依然是常常屈服於主觀的權力之下。這是阿非利加的宗教；其詳不可得而聞矣。

在阿非利加人的宗教之中，自然含有人類對於自然之主權，但是這種主權只是由專慾自恣的方法生出來的，即立在此自然之物更高的地位上的人類之偶然的意志，人類把這種自然之物看做手段，這種手段不是他依他的方法去從事運用牠而對之表示尊敬的手段，乃是把牠放在命令之下的。然而無論如何，阿非利加人的宗教之中含有一種比那〔所謂〕自然之崇拜中所含有的原理更高的原理，有人常常以為自然之崇拜為一種敬虔，但同時有人說，各種自然現象為神的事業，是與人類的事業，即理性的事業也並非神的事業有關的問題。其所以使黑人獲得關於自然之意識的，並不是關於自然之客觀性的意識，也不是視若精神之神，即一種自體的與對自體的比自然更高的事物的意識。同樣的，這裏所謂意識也不是使自己做自己的手段，譬如航海並完全支配自然的悟性。黑人對於自然的這種權力只是一種想像的權力（eine Macht der Einbildung），一種想像的支配（eine einbildete Herrschaft）而已。

至關於人類與人類的關係，那就從：人類被指定為最高無上的東西，這一事實，生出下述的第二事實，就是人類對於他自身與他人絕沒有什麼尊敬；這就要觸到人類具備於自身之內的一個更高的，即一種絕對的價值。人類到了意識到一個更高的本體時，他才達到那使他獲有一種真實的尊敬的立場。因為若是專慾自恣為絕對的事物，那精神在這個階段上，對於普遍性就絕無所知。因此，在阿非利加

人中間，同時就沒有我們所謂靈魂不滅 (Unsterblichkeit der Seele) 這種說法。至於我們這裏所謂怪物 (Gespenster)，他們却有；但是這種怪物却不是不滅的；而所謂靈魂不滅，就是人類是一種自體的與對自體的精神物事，是常住不變的東西，是永久的東西。所以黑人懷着對於人類之完全的侮蔑，而這種侮蔑本來就是形成法律方面與倫常方面之根本規定。人類之不值錢甚至達到不能當信的地步；這種事情就生出來我們所視為暴君政治 (Tyrannei) 的一種秩序，然而這種秩序自身却不以為牠是不正常的，不感覺牠是不正常的。加之，在那個地方，吃人肉 (Menschenfleisch) 這種事體竟大大地擴張並完全認為常事。這在康哥河的下流與其東岸就是這樣的。同時，牠就告訴我們，使我們把牠視為完全粗野狀態，極不能堪的事體，但是這種極不能堪的事體即在本能 (Instinkt) 亦所拒絕。然而在人類之中，我們是不能說及關於本能的事體的；這與精神的性格有關。那稍稍獲得他的意識的人類，對於人類，只是把牠當做這樣一種人類尊敬而已。我們在抽象上可以說，肉就是肉，問題是在牠的味道；然而(具體的)意象則是，這種肉就是人肉並且就是和具有意象者的軀體同樣的東西。人類的軀體是動物的，然而在本質上却是能具有意象者的軀體；有生理學上的關聯。然而在阿非利加人中間，却不是這回事，而大啖人類却與阿非利加人的全部原理有關；在具有感性的黑人看來，人肉只是具單純感性的東西，一般的肉而已。這除却當做食品而外，沒有別的用處；然而當佳節宴樂之時，例如好幾百個

俘虜被屠殺，被斬首，並且把軀體送還到俘虜他的人那裏去，於是他就把這個宰殺了的軀體加以分配。不消說，有些個別的場合，我們曾經看見了把人類陳列出來的事體。當一個財主死的時候，總有好幾百個人被屠殺，被犧牲，而黑人之食殺死了的仇敵的心臟，習爲慣例（註）。在魔術師中，這種事情，也是司空見慣，魔術師把那最上的，頂好的人類殺死並把他的肉分給衆人去吃。

（註）這種殘殺人類以爲食的事，不僅見之於野蠻人的非洲，並且見之於文明的歐洲。不但見之於昔日，並且發生於現代。

大戰以後，我適在德國時，漢諾威的一個香腸商人，就是殺人而取其肉以爲香腸。發覺後，警察在其住所搜出居留護照六十餘張，蓋皆被殺者之所執也。而我們民國前後的軍隊，吃敵之人肉的事，也是數見不鮮。至於水滸傳的孫大娘所賣的人肉包子，那更不算奇事了。然而這種樣的社會現象，若只是像唯心論者專拿甚麼『精神』，『最高命令』等等，像倫理學家，專拿什麼『道德』，『殘忍』等等來高瞻遠矚，終覺得不到正確的結論的。（譯者註）

阿非利加的奴隸制度（Slavery）形成法律的根本關係，就是從這樣一種人類之不值價的情形說明的。黑人與歐羅巴人曾經發生的並且現在還在保持着的，唯一的本質上的關聯，就是奴隸制度的關聯。這些黑人在這種奴隸制度，並看不出對於他們有什麼不適當的事情（Unangemessen），而曾經對於奴隸買賣與奴隸制度的廢止極賣氣力的英國人，竟被他們自己視若仇敵。因爲販賣俘虜的仇敵與其巨屬是國家的一個主要因素，而在這個範圍之內，奴隸制度已經喚起了更多的人間事物。黑人爲歐

羅巴人把他們變成奴隸並且運往阿非利加去販賣。他們的本土雖然也是行着同樣的絕對的奴隸制度，然而無論怎樣，他們在那兒的命運還更倒楣得多；因為奴隸的全部基礎就是這樣，人類還沒有他的自由的意識，因此就降而成爲一件東西，成爲一個無價值的東西。在歐羅巴人所熟知的阿非利加的一切帝國中，奴隸制度都是當地的土產，牠在那兒自然是有支配勢力的。然而主人與奴隸之間只是從專恣生出來的差別。我們從黑人之間所流行的這種奴隸的狀態所學得的教訓並且只是在我們方面成爲有興趣的教訓，爲我們從理想上知道的那種教訓，即自然狀態自身就是絕對的，混身上下都是不法的狀態。自然狀態與合理的現實國家的各中間階段，同樣地，還有不公正的各種因素與各方面；因而我們看見希臘與羅馬各國的奴隸制度之爲物，同時我們又看見一直繼續到現時代的奴隸制度（Leibensacht）。像這樣存在於國家之中的奴隸制度自身就是一種由單純的孤獨與感性的生存獲得進步的因素，一種教育的因素，即對於更高的倫常與因此倫常而生關聯的教育之參與（Teilhaftigwerden）的一種方法。奴隸制度就自體與對於自體說都是不公道的，因爲人類的本體爲自由；然而人類對於這種自由是逐漸地成熟的。因此，奴隸制度之逐漸的廢除是比牠的突然廢止更爲合理與更爲正確的事情。

奴隸制度就這種事象之自體與對自體的概念說是不公道的，所以可以說是不應該有的。這個『可以』（即義所當爲—*oportet*）表現一個主觀的事物；這樣的主觀的事物不是什麼歷史的東西。這對『義所

當爲』所缺乏的爲國家之中的實體的倫常。奴隸制度在合理的國家中是不會存在的；然而在合理的國家以前，關於若干方面之真實的理想只是視若『義所當爲』而存在，而在這樣的場合，奴隸制度還是必要的：這是過渡到更高的階段的因素。人類因爲他是人類，就以爲他在本質上是自由的，這是不不能說是完全得當的。在希臘人與羅馬人中間，同樣地沒有這回事；雅典人只就他爲雅典的市民說，是自由的等等。人類就人類說是自由的這種說法，是我們的普遍的觀念；但是，人類無論就任何特殊方面說，都有一種價值：夫婦，親戚，鄰人，同國之人彼此相互之間都有一種價值。在阿非利加人中間，這種事情是少有的；他們中間，人倫的感覺完全削弱，或則更適當一點說，簡直看不見。第一種人倫的關係，即家族的關係，在黑人方面，完全什麼樣都好，所謂無施而不可。丈夫出賣他的妻子，父母出賣他們的兒女，反之，妻子出賣她的丈夫，兒女出賣他們的父母，也是同樣的，照着這樣，他們能以互相有所權。因奴隸制度之徹底的施行，所以在我們中間所有的對於人類的重視之一切的維繫都完全消滅，而我們在彼此之間所互相需要的要求的事體，阿非利加人也都完全沒有涉想到那上面去。除了他們從西托門所屢屢受到的忠告之外，他們對於兩親的疾病向來是漠不關心的。人類之友愛，慈愛及其類似的各種感覺，都含有那不僅再是單純的個別人身之意識的自己的意識之意識。所以在我誰也愛的場合，那我就在別人身上意識到我自己，像歌德(Goethe)所說的：我有一個廣大的心(weites

Herz)。這是我自己的一個擴充（就是所謂『民吾胞也』和孟子所謂『擴而充之』的意識譯者識）。黑人之一夫多妻的目的，在許多的場合，是要獲得許多的兒女，這些兒女通統都是可以出賣為奴的。他們對於這種關係的不公道，毫無感覺。這種不幸的關係在他們中間無限制地在進行。打合邁王（König von Dahomey）有三千三百三十三個妻子；每個富翁都有許多妻子和許多兒女，這些兒女供給他一些收入。宣教師們說的故事道，有一個黑人跑到佛蘭西斯科派的教堂內並開始訴說他的可怕痛苦，說是，他現在是一個完全貧窮的人了，因為他早經把他所有的親戚，甚至父和母都賣掉了。

在那黑人的輕視人類中形成特性的，與其說是死之輕蔑，毋寧說是生之忽視。人類對於自己這樣的無價值，生命這樣地無價值；生命就一般的說，只有在牠在人類之中有一種更高的價值的場合，是有價值的。阿非利加人之忽視生命絕不是什麼對於生命的厭倦，絕不是什麼厭棄的偶然，而是因為生命完全沒有什麼價值。黑人當他們的尊榮被人損害時或當他們為國王所懲罰時，他們往往自殺。當這個時候，若是不自殺的話，那他就要被人視為怯懦。他對於生命之保存不加以思索，對於死也不加以思索。黑人在反對歐羅巴人的戰爭中被擊殺者幾千人這種強大的體力所支持的偉大的勇敢也要歸之於這種生命的忽視。他們在反抗英國人的阿善堤（Aschanti）的戰爭中，相率向着大砲口進行，雖然當時

在同時被射擊死者有五十人，然而絕不放棄他們攻擊的目標。生命只是在牠以一種值得尊重的事物爲目的時，才有其價值。

不過，若是我們把論點移到憲法之根本特徵(Grundtügen der Verfassung)，就全體的本性上說來，本來不會有這樣一種東西，這是明顯的。政體在本質上應該是家長制的政體。這一階段的特性爲感性上的放恣，爲感性的意志的一種精力(Energie)；而在感性上的放恣中，那具有本質上的普遍性，不把意識化做對自體的個別性，而只承認牠的內部的普遍性的價值並且簡直就是承認有的是法律上的，有的是宗教上的，有的是倫理上的各種不同的形式的價值之倫理上的各種關係完全還沒有發展。什麼地方這種普遍的事物弱減或則相距甚遠，那什麼地方的政治關聯也就不能有自由，合理的法律統治國家的特性。所以家族倫理自身，如我們所已經看見的，也就這樣地無力。關於婚姻和家政方面，多妻制有着支配的勢力，因此父母的相互之間，父母與子女的相互之間與子女們的相互之間都是冷淡的。一般地說來，對於放恣絕沒有什麼維繫，沒有什麼拘束。從這樣一種規定之中，絕發生不出像我們所謂國家的那樣各個人的偉大的團結來(Zusammenhalt)；國家是建立在自由的法則之合理的普遍性之上的。外部的強力只能形成由放恣而形成的團結；因爲放恣對於自體不是那驅遣人類進於合一的東西，而牠却是順應他的特殊的意志的東西。因此在那兒就產生專制政治(Despotismus)的關

係來；外部的強方本身就是恣睢無度的，因為絕沒有那可以由政府代表並實行的合理的精神。在政府之中有一君主立於元首地位；因為感性的粗野狀態，只是由專制政治的暴力才能有所維繫。因此專制政治是有威可畏的，因為牠拘束着放恣任情，這種放恣任情雖然是高視闊步(Hochmut)，然而其本身不能有什麼價值。獨裁者(Alleinherrscher)的放恣任情，因為牠影響於全般的團結，所以在形式方面是值得重視的，所以這種放恣任情就是表現一種比之特稱的放恣任情之原理更為高貴的原理。就是說，放恣任情不得不有團結；或則為感性的放恣任情，或為反省的放恣自肆，那這種團結就應該成為外部的強力。若是放恣任情有一種更高度的事物在牠自己面前並且對於自己是無力的場合，牠就屈服然而若是牠得到權力，那牠對於牠直到俄頃之前還對之表示屈服的事物便高起頭來。所以像放恣任情那樣所媒介的方法那樣，就不得不生出大多多的變化。若是我們在什麼地方看到用完全野蠻的方法去強制專制政治，那一方面也就是看見我們用着對於放恣任情的暴力又去排斥放恣任情。黑人的國家之中則有負有極可重視的責任的死刑執行官與國王同被經常的委任，而這個執行官受國王之命以排除疑忌之人，同樣地，若是各位大臣欲得而甘心的話，他也有對於國王處以死刑的權力。因為臣下也是和國王有同樣的野心的人類，就從他們方面以限制君主。在別的地方，也有各種媒介，總而言之，專制君主不得不對於那些有力者的恣意任情表示讓步。於是專制政治就獲得這樣的形態，即雖然

獲有一個我們欲名之曰國王的元首，立於全國人民之上，然而在他之下則有他的大臣，首長，將領。他應該與這些人協商並且若是不經過他們的協贊，他什麼事都不能做，特別的是宣戰，講和，課賦貢稅。在阿善堤就是這樣；供國王奔走者有大多數納稅的王侯，而英國人也對王納一種貢稅，這個貢稅是他與其首長等分而有之的。

當此之時，阿非利加的專制君主可以多多少少地發展他的權威並且乘着機會就用奸謀或強力誅戮這個領袖或那個領袖。此外，各個國王都還擁有一定的特權（Wortrecht）。在阿善堤，國王繼承他的臣下之一切遺產；在其地地方，一切少女（Mädchen）都是爲國王所有的，誰要娶老婆，就應向國王去買牠。然而黑人若是不滿意於他們的國王的話，於是他們就把他廢黜並且殺了他。埃約族（Esjo）

（註）王的帝國是一個還不爲人所知，與打合邁接壤並且有些地方是有其自己之歷史的帝國。這個帝國位於內部的深處，在牠的內部不僅有那偉大的乾燥的沙漠，並且我們已經能深深地侵入內部的地方，到處都已經發現了偉大的帝國。但是以前的葡萄牙人還有一種故事，說是，那個地方，在戰爭之中，敵我兩方，都有約二十萬人的軍隊派遣到戰場去。因此，埃約族的國王也有三幾萬人的騎兵。他也和阿善堤的國王是被他的那些不是無條件地屈服於他的恣意任情之下的大臣所包圍。若是他統治得不得當，那些大臣就派遣使臣，遣王以三個鸚鵡卵。使臣於是對王進言：他們感謝他曾經給與他們以正當

的統治之辛勞並且說道，國王似乎對於這種努力，已經過於辛苦，他需要安眠以事休養。王則感謝他們的洞察與忠告，承認他們對於他的好意而走入別室；但是他並不是躺在那兒去睡覺，而是讓他的幾個妻女把他絞死。二十年前他們就這樣廢除了一個阿善堤的國王，這個國王為他的妻子的諂諛之言所惑，滯留在他的舅父的帝國內。大臣們勸他於年例祝節歸國；但是他不來，於是大臣們就立他的弟兄即王位。

(註) 10. 為住於阿非利加的東北及東部的部族，打合過人的仇敵。(河野註)

這種專制政治也不全然都是盲目的；各民族不是單純的奴隸，他們也貫徹他們的恣意性情。布魯士 (Bruce) (註 1) 是走過這樣一個國家的，即在這個國家之內，總理大臣就是死刑執行官，但是這個死刑執行官除了國王以外不能梟他人的首級的；因而專制君主的頭上，本來無日無夜不是掛着刀劍的。另一方面，獨裁君主 (Monarch) 有支配他的臣下的生命之無限制的權力。生命沒有何等價值的地方，那這種生命就毫無顧惜地浪擲掉了。這些民族互相血戰，往往繼續不斷至八日之久，在這些血戰中死亡者十萬人。末了，碰到一件偶然的事體給牠一個勝負的決定；於是一切被俘獲的人都為戰勝者所屠戮。不但此也，許多王侯的死刑執行官都是總理大臣 (erste Minister)。這種事體行之於許多並肩而立的一切的黑人國家之中，而且大致都是一樣的。元首的大位大半都是世襲的，然而由平穩塗

徑以得之的却少。王侯是非常被人尊敬的；然而他不能不把他的權力與他的勇士們共之。黑人中間也有法庭 (Gerichte) 與訴訟 (Prozesse)。在北部，黑人的禮俗達到一種中和的地步，這是爲回教的茂來人 (Mauren) (註二) 所傳播廣布。英國人與之通商貿易的黑人也是回教教徒。

(註一) James Bruce (1730-96) 是一七六八年到七三年，做敘利亞，尼爾峽谷，阿璧西尼亞的探險旅行，到達了布魯尼爾河 (the Blue Nile) 的蘇格蘭的阿非利加的探險家，發表了他的旅行記爲發見尼爾河源的旅行 (一七九〇年) 五卷。(編者及譯者註)

(註二) 'Maurer' 是從所謂『都市之住民』的阿拉伯語來的言語，這種民族住於阿非利加的西北部，說是具有阿拉伯人之血的回教教徒，從古經營農業，爲阿非利加之最進步的民族。這個民族所住的地方，叫做茂利塔尼亞 (Mauritania)。(河野註)

阿非利加人是生息在這樣的屬性之中的，即他們有成爲狂信的最高度的可能。精神的帝國在阿非利加之中是非常貧乏的，然而精神在其內部却是非常強烈的，所以投入其中的一種意象驅迫着他們眇視一切，破壞一切。我們好久地看見他們穩地地活着，好好地活着；然而他們這種好處也有完全使他們忘却自我的可能性。凡於在自體與對自體值得尊敬的事體，差不多都不能存在他們的意識之中；因此那牢牢縛定他們自己的意象的就是唯一的有效的意象並驅迫他們毀滅一切。投諸黑人頭腦中

的每一個意象，都是用全副的意志之力去縛定和去實現的，然而同時却又一切都毀滅在這個實現之中。這些民族好久是在平穩地生活着，然而若是一旦激動起來的話，那他們就全然忘却了他們自己。他們之激動的結果的破壞，其根據在於：喚起這些運動的事物沒有何等內容，並沒有何等思想，而一種物理上即感覺上的狂熱，比精神的狂熱為多。所以我們屢屢看見有些民族，以特殊的狂暴狀態趕到海岸地方屠殺一切，這種屠殺除了出於兇暴與狂亂，除了一種只有因緣狂熱而生的勇敢以外，絕沒有其他根據。在此等國家之中，一切決議都帶有一種狂熱的特性，即帶有超越一切信仰之狂熱的特性。有一個英國的旅行家（註）述說一段故事如下：當在阿善堤決議開戰的時候，首先就要舉行莊嚴的儀式；以死者之血浴國王之母的骸骨，就是屬於這種儀式的。國王為使自己亦同樣地陷於狂暴狀態起見，遂決心對於他自己的首府都來一個做為戰爭之序幕的襲擊。當要用戰爭去懲罰那拒納貢稅的民族以從事於侵略的時候，國王於是就致一短簡於英國的總督胡琴孫（Hutchinson）（註）說道：『基督徒喲，你要當心並且守護你的家族。死命的使者已經拔出他的刀劍並將加諸多數人的頸上；若是征鼓響時，那就是多數人就死的信號，若是你能以的話，請你到王這兒來，於你沒有什麼恐怖。』征鼓打起來了；那些帶着短劍的戰士們，向着屠殺前進，屠殺就於是開始；凡於在街道上碰到這樣兇暴的黑人都被刺而死。不過這一次被害者却不多；這些人民對於此事已經有了經驗並且注意自己的身體的

保護。不過，在這些機會之中，國王將殲除一切對於自己懷着武心的，於是這種行動還帶有神聖事業的特性。這在舉行葬儀的時候，也是同樣的；一切的行動都帶有『從事忘我』(Auser sich kommen)與『已經忘我』(Auser sich sein)的特性。死者的奴隸是要被屠殺的；這就是說，他的頭是屬於咒物的，其身軀則屬諸親屬。於是這種犧牲就被這些親屬吃掉了。當國王死於打合邁時，——他的宮廷是宏壯的——他的宮廷之中就開始要起普遍的暴動；一切器物都被毀壞，慘殺之事到處皆有。國王的嬪妃都準備就死(國王嬪妃如前所述說的，有三千三百三十三人)；她們以為這是一種必然的事情，自己盛裝起來，讓她們死於自己的奴隸的手中。都市與帝國之中一切社會的維繫都解體了；殘殺與盜竊勃發於各處，私人的報讎，聽其自由。當這個時候，宮廷之中嬪妃死者，六分鐘以內達五百人。各大臣們趕緊請繼承大統者即王位，以此抑止這種騷亂，殘殺。

(註1)指 Thomas Edward Bowdich (1791-1824) 而言。包爾邱奇為英國的著作家與阿非利加的探險家。一八一四年行抵

Cape Coast Castle, 一八一五年行抵阿善堤。一八一九年公布他的旅行記 "Mission from Cape Coast Castle to

Aschanti" (倫敦) 二卷。(編者與河野註)

(註2) Hutchinson 為一八一七年阿善堤首都各馬西(Kumasi)的總督。(編者及河野註)

最可怖的現象為康哥河沿岸支配過塔根族(Tocken) (註1) 的一個婦人，她曾經改過宗了，變成

了叛徒，並且還要再經過一次改宗。她的生活過得十分放縱，與她的母親發生爭執，她篡奪她母親的王位，建立一個『女兒國』(Weiberstaat)——此字本來應譯做『婦人國』，此處竊取鏡花緣的文義，故譯做『女兒國』。譯者註)，這個女兒國以牠的掠虜知名。她公然地拋棄一切對於母親及對於其兒女的愛。她曾經把她的一個幼兒放在窠臼中弄死掉了，用他的血去塗他自己的身體並且有時時儲藏已經搗死了的幼兒的這種血的設備。她的法律是可怕的。一些丈夫都被她趕走了或則是殺掉了；所有婦女都不得不把她們的男兒殺死。孕婦應該離開床褥到林叢中去生產。其次，她又站在這些婦女的先頭引起極可恐怖的殘害。她們像佛理哀(Furien)（註二）那樣把所有鄰家一齊都毀滅並吃盡了那些鄰人之肉；而因為她們不事耕作，於是她們就迫而不得不以掠奪爲生。因此，這些婦女就只得把那些浮虜當做丈夫，這些浮虜，她們把他們當做奴隸，現在又不得不給他們以自由。這種狀況許多年不曾有過變化。婦女從征爲阿非利加的特有狀態。阿善堤——打合邁裏面組成一軍團婦女兵，國王率之以遠征。在打合邁——我們想要把柏拉圖的共和國之一片斷施諸實際看一看——，兒童不屬於家族，而是公衆養育的，簡單地說，就是在他們出生後，把他們分配給各部落。國王左右有衆多的婦女；誰要想結婚，誰就應當跑到國王的宮廷之前納幾個塔烈(Thaler)，於是就得到老婆。無論是誰，只要走到他跟前，不管老或少，都應當接受。國王的嬪妃欺騙這樣一個正在預備結婚的候選人；她們首先給他一個應當由

他養活的母親，然後他應當再來一次以迎娶新婦。

(註一)參看本書二九四頁(註三)。(河野註)

(註二) Furien 爲複雜之女神，其數普遍爲三人。希臘的名字叫做 Eumenides 又叫做 Erises。羅馬名的 Furien (又曰 Dirae)係從義云「狂暴」的 Furor 一語轉化而來。(阿野註)

就我上面所徵引的這些各種的特徵看來就可以明白，那表現黑人特性的就是沒有維繫的狀態。這種狀態沒有什麼發展與教育的可能，並且像我們今日所看見的一樣，他們總是這個樣子的。倫常的事物對於在這個地方有支配勢力的感性上的放恣之非常的精力，沒有什麼決定的權力。若是我們要想熟習在人類本性上極可恐怖的現象，那我們就可以於阿非利加見之。關於這一洲的極古的記載所告訴我們的也是同樣的；這一洲本來沒有什麼歷史。因此，我們關於阿非利加的討論就至此而止，以後不再提起(註一)。因爲牠是一個沒有歷史的大洲；牠沒有什麼運動和發展，至關於牠的內部即北部所發生的事件，則是屬於亞細亞的和歐羅巴的世界。在阿非利加，加塔哥 (註二)是一個重要的和一時的因素；但是牠是芬尼基亞人的殖民地，故屬於亞細亞。埃及要在從東方到西方之人類精神的過渡期中去觀察牠，但是牠不及屬於阿非利加的精神的。原來我們所呼之爲阿非利加的，就是那還完全拘泥於自然的精神之中的缺乏歷史與未曾開發的地方，而在這個地方那就應該單純地達到世界歷史之門限罷了。

(註一) 海格爾在此後的這篇精論的各論中，單論埃及，不提阿非利加的本土。(河野註)

(註二) Kardabo 爲北部阿非利加的牙尼基亞人的城市，紀元前一四六年爲羅馬人所毀滅。

二 亞細亞

我們把阿非利加結束之後，現在我們開始走到歷史世界之現實的舞台。在黑人之中各個別的人們之自然的意志還沒有被否定；然而自體的與對自體的存在的意思却是從這個否定生出來的。這種意識則如日之昇地起於東洋的世界。在這裏有一種在自體上與對於自體上存在的權力，而人類只有在他自己與這種普遍的實體之物有關的範圍內，自己才是自體的與對自體的。這種對於實體的權力的關係使各個人在他自己的關係之下聯合起來。亞細亞之中的國家意識之倫常的事物就是這樣如日之昇地起來的。一般地說，亞細亞是日出之洲(註)。不錯，每一個土地本來同時都有東方和西方，因而亞細亞對於阿美利加就是西方；然而歐羅巴一般地說是舊世界的中央與終極，絕對地說，則爲西方，亞細亞也和歐羅巴一樣，絕對地說，則爲東方。在那兒是精神之光(Licht Des Geistes)，普遍人類之意識，因此又是世界歷史如日之昇地興起的地方。

(註) Welken des Aufgangs——即 Orient (東方，東洋) 的名詞是從拉丁語的 Ori (昇，現，生等等意義) 的語詞轉化來的，意思是說，從歐羅巴看來，日頭出於東方，也可以說日頭出於東洋，出於亞洲，故以日出之洲名亞洲。在這個地

方，海格爾到處使用義云『出現，上昇』的 *Aufgang*，義云『出現』，『上昇』這個上昇與出現均係動詞，與前之名詞有別。譯者註）的 *Aufgabe*，是語原的交錯。因為 *Orient*（西方，西洋）這個名詞，同樣地也是由 *Occident*（落，沒落等等）語詞變化而來的，在這個場合，海格爾好使用 *Niedergang*（日沒，衰微），*Niederzehen*（落，衰微，——均係動詞）等等語詞。按西方又名“*Abendland*”，*Abend* 義云晚間，取義亦與 *West-Teil des Unterfangs* 相同。（河野與譯者註）

我們對於亞細亞的地理上的另一本性，牠的地形，先得有一個略圖。在阿非利加，自然條件之與世界歷史有關者，消極的為多；在亞細亞，則為積極的：因此，亞細亞人之偉大的自然觀，也是這樣的積極的。自然之在歷史，是牠的已有的基礎，同樣地，自然對於我們的歷史之考察，也是已有的基礎。自然的事物與精神的事物形成一種生活的形態，並且這就是歷史。這一洲的自然之屬性端底是表現在各種對立與這些對立之本質上的關係。各種不同的地理上的原理，在其自身內部為發展了的與形成了的各種形態。在這裏我們要從事研究的高地與盆地兩地域在亞細亞，是完全相反的人類行為的地盤；但是牠們是立在本質上有相互作用的地位並不是像，例如埃及及那樣的孤立的。毋寧說，這種完全相反的配置的關係正是表示亞細亞的特徵。

第一，北部的傾斜地方的西比利亞（*Sibirien*）應當除外。牠是屬於我們的考察範圍之外的。牠的

土地的屬性不是像下面這樣的，卽牠是一個歷史文化的舞臺並且已經可以形成一個世界歷史中之特有的形態。在那裏所顯現的阿爾泰山脈地帶 (altischen Gebirgszüge) 的各種名山大川貫注於北極海洋之有利各點又復爲風土氣候所減殺。其餘亞細亞各部也和阿非利加一樣，首先就是指着一帶包圍着世界最高山脈(註一)的山脈地帶的一個堅實的高地。這一山脈地帶是表現着向外深深地低下去的一帶山脈。這個高地在南部與東南部則爲木斯塔格山脈 (Mustag) (註二)和伊茂斯山脈 (Jmanu) (註三)所限，再向南方則有希瑪拉耶山 (Himalajagebirge) 與之並勢而行。向東則有從南北行的一帶連山 (Gebirgskette) (註四)切斷阿木兒的流域地方。這個土地就大部分說是爲今日統治着中國 (註五)並且在他們原始的狀態中過着遊獵生活，而中國皇帝在夏天也過這種生活的(註六) 滿洲人 (Mandschu) 所領有。北部則有阿爾泰山脈與桑加爾山脈 (Sogariische Gebirge) (註七)；與桑加爾山脈相連，在西北則有木撒拉山脈 (Mussart)，在西部則有貝陸爾塔格山脈 (註八)，貝陸爾塔格山脈因西印度古赫山脈 (Hindukuh gebirge) 復與木斯塔格山脈相結合。

(註一)指具有世界最高峯埃布埃來斯特的希瑪拉耶山脈及其他輻輳於帕米爾高原的山脈而言。(河野註)

(註二) Mustag 爲走向 Kashmir 北部的山脈。

(註三) Jmanu 爲喜陀來運的地理書中所用的山脈名字，是有各種解釋而極其廣漠不定的語詞。在此地可以解做含有帕米

爾及貝薩爾塔格的名稱。(河野註)

(註四) 特別指與安嶺而言。(河野註)

(註五) 海格爾講授這個歷史哲學是起於一八二〇年代，當時還是清朝時代。(河野註)

(註六) 指清朝皇帝避暑而言，其地或即指熱河等處。(河野與譯者註)

(註七) 桑加爾山脈想係指行向準喀爾地的天山山脈之支脈而言。(河野註)

(註八) Dairang 爲分中國與帕米爾高原爲東西南部的山脈(斜面)，也有人把牠當做帕米爾高原的別名。(河野註)

這個高大的連山爲各大河流所灌注，而這些大河流遂形成非常膏腴與豐饒之偉大的峽谷平原，形成那特有文化的中心點。就原來的意義說，這些峽谷平原，是那不能呼爲峽谷的泥地(Schlammeebenen)，牠與歐羅巴的各流域的形態完全不同，歐羅巴的各流域本來多是谷地並且形成不知多少的支派。那黃河(Huangho)與揚子江(Jangtsie-kiang)，即流注於東方的黃河與藍河(den gelben und blauen Strom)所形成的中國的峽谷平原是屬於這樣的平原的；其次則爲岡格河(Ganges)所形成的印度的峽谷平原；至於在北部雖然也規定一個耕作地，即彭耶布(Penjab)地方的印度河(Indus)，沒有多大重要的意義(其在南方，則多爲牠所流注的砂原)；再者，發源於阿爾門尼亞(Armenien)而流於波斯山脈的西部之提格里斯河(Tigris)與歐佛拉特河(Euphrat)流域各地方，也是屬於這樣的平原的。

卡斯比海 (Kaspische Meer) 之東西兩部都有此種河谷，在卡斯比海之東又有流於阿拉耳海 (Aralsee) 之俄克東斯 (Oxus) 與耶克撒爾台斯河 (Jaxartes) —— 吉洪 (Gihon) 與西洪 (Sihon) —— 所形成的這類的河谷；那個俄克東斯河，即吉洪河，原來是流入卡斯比海的，然而後來則轉了方向。貝陸爾塔格山脈與卡斯比海間的廣大的土地是一個丘陵起伏的廣大的平原並且對於世界歷史是特別地重要的。向西則吉魯斯河 (Kyrus) 與阿拉克東河 (Araxu) —— 孤耳河 (Kur) 與阿拉斯河 (Aras) —— 形成一個雖然不大廣闊，然而却也豐饒的平原。中央亞細亞的山脈土地，—— 但是，我們也可以把阿拉伯算在內為平原的高地 —— 具有平地的特性，同時具有高地的特性。在中央亞細亞，對立遂達到牠的極大的自由；光明與黑暗，純粹直觀之壯觀與抽象 —— 我們所謂東洋精神 (Orientalismus) —— 就是在這裏誕生的。特別地波斯是屬於這一種精神的。

平原與高原完全是具有確然兩不相同的特性的；第三是出現於前部亞細亞 (Worderasien) 的各種原理之混合。沙漠的土地，平地的高原，產生極大的狂熱的無限制的自由之帝國的阿拉伯 (Arabien) 是屬於這一原理的；與海相聯結而其自身內部又形成與歐羅巴的關聯的敘利亞與小亞細亞 (Kleinasien) 也是屬於這一原理的。牠們的文化都是向着歐羅巴推移的並且他們不斷地與歐羅巴發生關聯。——

在我們對於地理上的規定性加以這樣的回想以後，可以說，就是述說的關於那各民族與歷史所由

之獲得了的特性。極重要的一點就是高原與河流平原的關係。或則毋寧說，極重要之點是高原，但不是像那在世界歷史的觀點上極其重要的一點，即高山脈向着平原的推移地點的山嶺峽谷那樣的高原。特別的是那定居於此的各民族與河岸的平原之特性的關聯是亞細亞的歷史中應當特別注意之點。在那些屬於這個山脈的各民族中，牧畜是他們所由之出發的原理；次則，河岸平原的原理為農業與營業的擴張。屬於前方亞細亞的第三個原理為國外的商業與航海。這些原理在這裏是在抽象上出現的，是進入相互間之本質上的各種關係；由是，牠們就成為各種不同的規定並形成民族的生活方法與他們的歷史特性之各種共通的原理。

於是牧畜在山地住民之間，就形成三種不同的狀態。一方面，我們看見那生息於限制的需要，即生息於千篇一律的範圍之內的平穩的游牧生活。牠方面，在這樣游牧人民之間所形成的掠奪行為之中，自然要激起不安狀態。然而第三，這種狀態就表現出牠是成為征服的狀態。這些民族，雖然自己沒有發展到形成歷史的地步，然而他們却已經具有變化他們的形態之有力的衝動，縱使他們還沒有歷史的內容，然而從他們之中已經可以獲取歷史的端緒。依他們的最近的活動，即馬匹，駱駝，羊，少數的牛類的飼畜，就形成他們的流浪不安的生活，這種生活依然停滯在穩靜的經過之中，或則一部分轉而為劫掠行為，一部分遂集合起偉大的集羣去襲擊峽谷平原。這種集團在他自己內部沒有完成的教

育；他們在他們用征服的行動出現以後，在那峽谷平原之中喪失其特性的時候，才獲得教育。然而他們由這樣一種行動，已經起了非常的衝動並引起世界的外部形態的變化。

這個地方的第二個原理對於我們是極其有趣的原理，即具有農業要素之峽谷平原的原理。不安定的狀態之熄滅只單單地含在農業之中。農業在牠自己內部，對於自體即含有固定的存在 (Bestehen)；牠要求對於未來需要先事預防與先事籌備。因此就喚起對於普通事物之反省，對於家庭就要用普遍的方
法先事預備，而在這個地方已經含有財產 (Eigentum) 與個別的營業的原理。中國，印度 (Indien)，巴比倫 (Babylonien) 就是由這樣的途徑進而為偉大的文明國家的。然而這些國家都是局限於株守在牠自己的內部，與海的原理沒有交涉，至少是在他們完成他們的特有的原理之後，沒曾與海之原理有過交涉；並且，假使牠們也曾與海之原理有過這樣的交涉，那這種原理還不能做這些國家的文化與教育的因素。只有這樣在他們自己被人訪問，被人探求的場合，對於他們才能有一種更進步的歷史的關聯。這個中庸的原理是亞細亞的特徵；晝和夜的對立，或則用地理學上的話來表示，即峽谷平原與山脈地帶的對立做成了亞細亞之歷史的定性。高原之山脈地帶，高原本身與河岸平原就是在自然界與精神
界形成亞細亞特徵的東西；但是牠們自身却不是具體的歷史因素，而是上述的對立端底是有關係的；人類之植其根源於豐饒的平原之內，在山脈地帶的居民與高原的居民之遷徙無定，不安狀態與流浪性

質，就是脫出〔山地和高地〕的努力之經常的目的物。那在自然界互相分離的，在本質上則進到歷史的關係。

前方亞細亞把這兩個因素聚一爐而冶之：這個因素是形形色色的形象的土地；這個土地與歐羅巴的關係就是那特殊地做爲亞細亞的特徵的東西。亞細亞裏面顯著的事件是，土地不是爲自己保有的，而是送到歐羅巴去的。各種原理雖然是出現於亞細亞，然而這些原理不是在這本土的自身之內形成的，牠的形成却是在歐羅巴才完成的。這就是表示一切宗教的原理與一切國家的原理之出現，然而這些宗教原理與國家原理發展只有在歐羅巴才看見。亞細亞與地中海是有關聯的。阿拉伯，敘利亞，特別是那具有猶太(Judäa)，提魯斯(Tyros)與西敦(Sidon)海岸的敘利亞，在太初之時就會經行着貿易的原理，不過是在向着歐羅巴那個方向的。在小亞細亞則有特羅斯(Troas)與以俄尼亞(Ionten)更有那背負阿門毛亞的黑海岸(註)上的科爾蓋施(Kolchis)爲亞細亞與歐羅巴中間之主要的結合點(Hauptverbindungsunkte)。然而俄爾加(Wolga)的廣闊平原，以經渡那兒向歐羅巴進發的亞細亞的雲集的大軍之通過而得名。

(註) 在小亞細亞，古代的貿易國家則有芬尼基亞。提魯斯與西敦俱爲芬尼基亞之殖民的都市。(河野註)

在歐羅巴，地球上的區別不是像我們在阿非利加所看見那些區別所表現的，更不像我們在亞細亞所看見那些區別所表現的那樣有着支配的勢力。在歐羅巴，沒有像這樣一個固定的高原的核心；這種核心在歐羅巴是屬於次要的東西。就是平原的原理也要向後退；特別地是南部與西部多有圈以山 (Boresen) 丘 (Hüetn) 的形象萬千參伍錯綜的峽谷。所以歐羅巴的特性是這樣的，即自然的屬性的區別不像亞細亞那樣懸殊得厲害；這種懸殊毋寧說是格外混淆，或則至少是這種懸殊是和緩了並帶有過渡的性質。然而歐羅巴的形象也要區分為三部分。因為在歐羅巴沒有高原與峽谷平原那樣地對立，所以這些區別另外有一個區分的根據。

第一部分為歐羅巴的南部 (Süden Europas)，鄙倫耐山脈 (Pyrenäen) 以南的土地，依阿爾普山脈 與其餘部分的法蘭西，海爾威基亞 (Helvetien) (註一) 及德意志劃然分開之南部法蘭西與意大利，與位於多腦河 (Donau) 岸而面向阿爾斯山脈 (Alpen) (註二) 接連着的東部各國，希臘也是屬於這部分的。長久成為世界歷史之舞台的這一部分，在牠自己內部，不曾有過一個明確的核心，主要地向着外部，向着地中海。當歐羅巴的中部與北部還未開化的時候，世界精神在這個地方找到了牠的定居之地。阿爾普山脈以北的土地，又復區分為兩部分：西部，德意志，法蘭西，丹麥，斯干底那維亞 (Skandinavien) 為歐羅巴的心臟 (das Herz Europas)，為凱撒大帝所開發的世界。凱撒大帝在此地

發生關係的世界歷史之行爲，也和亞力山大大王 (Alexander des Grossen) 要把前方亞細亞西洋化的企圖的事業是一樣的；前者是壯年期的行爲 (Mannestat)，後者爲青年期的行爲 (Junglingstat)，但是亞力山大大王對於他那要把東洋提高到希臘的生活之企圖比之凱撒大帝對於他所企圖的事業成功較少，亞力山大的事業自然是暫時的事業，然而由他所創造的東洋與西洋之聯合，却給西洋 (Abendland) 開了更廣闊更偉大的世界歷史之端緒。所以就內容上說，他的行爲在空想力方面是極偉大，極美好的，然而就結果說來，則和一個理想恰恰相似，忽而出現，忽而又復消滅。——歐羅巴的東北部 (Nordosten Europas) 形成第三部分；這個部分包括着特有種類之北部的平原，這些平原屬於斯拉夫各民族並形成與亞細亞的關聯，主要的是俄羅斯與波蘭。他們到後來才出現於歷史的國家之林並經常地保持與亞細亞的關聯。

(註一) 瑞士國的古名。(譯者註)

(註二) 巴爾幹山脈(大部分在布爾加利亞)的古名。(河野註)

因爲在歐羅巴的自然界中所表現的孤零的模型不像其他各大洲的自然界中所表現的那樣，所以在歐羅巴也就有那更爲廣汎的人類。那些與分離的自然界的性質相結合地顯現出來的生活方法，在這地理上的差別僅僅表現得易於排除的輕微的對照的歐洲，並沒有露出像亞細亞的生活方法對於歷史有特

殊的定性的那樣分離狀態和獨特性質。自然生活同時就是偶然性的地盤。這種地盤在自然生活一般的特徵中只不過是一個規定的東西，一個適應着精神原理的東西。例如，希臘精神之特性是從一個海岸地帶這種地盤產生出來的，這種海岸地帶帶來個人的個別化。羅馬帝國也不需建立在大陸的中心。人類可以在一切風土之中生活；但是風土是有限制的，因此就是一種強力，這種強力表現而為存在於人類的外面的物事。所以歐羅巴的人性就自然方面說，也表現出比較的更為自由，因為在歐羅巴絕沒有發生這樣一個具有支配勢力的自然原理。在亞細亞所顯現彼此衝突之外部的糾紛比較多的各種生活方法的差別，在歐羅巴則多表現而為具體的國家之各種分限（*Stände*）。地理方面之主要區別為內陸與海岸土地間的區別。在亞細亞，海是沒有重要意義的；反之，各民族對於海倒是深閉固拒的。在印度，乘桴浮海為宗教所厲禁。然而在歐羅巴却不是這樣，牠與海的關係簡直非常重要；這是兩洲之間一個永久的區別。歐羅巴的國家只有在牠與海發生關聯的時候才能成為真實的歐羅巴的國家。亞細亞的生活所缺乏的對於全部特有的超越即對於自己之生活的超越即在於海。個別的人身之自由的原理因此就變成了歐羅巴的國家生活。

第二章 世界史的區分

世界歷史之區分給我們一個普遍的概觀，這個概觀同時也就有在概念上依着理想，依着內部的必然性，注意牠的關聯。

大概說來，在地理的概觀之中，已經給我們指出世界歷史所採取的途徑。太陽出於東方(Morgens-mund)。太陽是光；而這個光就是對於自己的普遍的單純的關係，因此就是自己內部之中的普遍的事物。這個存在於自己內部之普通的光在太陽之中是一個個體，是一個主觀。我們時常在意象上，想像一個人看見早晨怎樣地黎明，光是怎樣地發生，太陽怎樣莊嚴可畏地昇於天空。這樣一種描寫特特地引起這種光明之中的那種恍惚，驚奇，渾然忘却自己之爲何物。然而太陽一旦升起，那驚奇就要漸次減少，人類的眼光更不得不多多地注意到自然與自己；他的眼光於是就要用他自己的光明去看事物，把眼光移到他自己的意識，從最初的驚奇擴而大之，而驚嘆於是就移向行爲，移向那從自己內部所有的形成。而他在晚間則將完成一個建築物，即一個返觀內照的太陽，一個由他的勞作所產生的他的意識的太陽；他對於這個太陽比對於外部的太陽更加尊重；並且在他的建築物中創造出與對於精神的關

係，這種關係和他從前對於外部的太陽的關係是一樣的，然而毋寧說，是自由的關係；因為這個第二個對象是他自己的精神。全部世界歷史的進行，精神之偉大的日子，精神在世界歷史中所完成的一日之事業原來就是含在其中的。

世界歷史是從東方向西方進行的；因為歐羅巴究竟是世界歷史的終極，亞細亞則其開端也。東方對於自己完全是相對的東西，然而對於世界歷史則是一種特別的東方（ein Osten hat kein Westen）；因為大地雖然形成一個圓球，然而歷史却不是在這個地球圓周之上循環往復的，毋寧說，歷史是有一定的東方，而這個東方就是亞細亞。外部的自然的太陽起於東方，落於西方；然而在西方則有自我意識之內部的太陽代之而興，這個內部的太陽越發大放光輝。世界歷史為從自然意志之放弛變而為普遍事物與主觀自由的訓練。

那在現象之中做我們這樣一種對象的是國家。因為國家是普遍的理想，普遍的精神生活，而各個人生來對於這種生活就是相信和習慣了的並且他們在這種生活之中有他們的本體與他們的現實，他們的知識與他們的意願，在這種生活之中，給他們以價值並由這種生活以保持他們自己的原故，那所成為問題的有兩個根本規定（Grundbestimmungen）：第一個根本規定，是國家之普遍的實體，固定在自體的精神，絕對的權力，民族之獨立的精神，而第二個根本規定為主觀的自由這樣一種規定。其差

別是在於：各個人之現實的生活是否爲非意識的（即非反省的）習慣與禮俗，抑或各個體就是能反省與有人格，對於自己的主觀。我們在這一點上，不可不把實體的自由（substantielle Freiheit）與主觀的自由（subjektiven Freiheit）區別開來。實體的自由是自體地存在的意志的理性，於是這個意志的理性就在國家之內發展了。然而在這個理性的規定之中，還沒有自己的洞察與自己的意欲，即主觀的自由，而這個主觀的自由只有在個性之中才規定他自己並形式個體在他良心上的反省。在單純的實體自由之中，命令與法律是一種自體上堅定的事物，主觀對於這種堅定的事物的關係完全成爲供其驅策的關係。不過這些法律簡直無須乎隨順自己的意志，這種主觀和孩童一樣，孩童之服從父母也，沒有自己的意志並且沒有自己的洞察。然而主觀的自由是在出現，人類是在從外部現實性降到他自己的精神之中，同樣地反省的對立也就這樣地表現出來，而這個對立包含着現實的否定於其自身。就是說，從現代退轉回去，已經在其自身，形成一種對立，這一對立一方面爲神的事物，但在牠一方面則爲視若特殊事物的主觀。我們從事世界歷史之研究不爲別的，爲的是要形成這樣的關係，即這兩方面在這個關係中成爲絕對的合一，即一個真實的調和，就是自由的對立在其中不致沒落於精神之客觀的方法之內，而是在其中獲得牠的獨立的權利，但是在這個獨立的權利之中，絕對的精神，客觀的，堅固的一致同樣地獲得了牠的絕對權利的調和。在東洋的直接意識之中，這兩方面是不會分開的。實體的事

物雖然與個別的事物有別，然而這個對立（絕對的自由與精神的自由的對立）還是不會放置在精神的內部。

因此，精神之第一形態就是東洋的形態（orientalische Gestalt）。直接的意識，那實體的精神伏在這個世界的根柢之中。在這個根柢之上所產生的知識不再是那特殊的放恣，而是太陽的昇起，本質上的意志的知識，這種意志自己是獨立的與無所依傍的，而這種主觀的放恣之與這種意志首先就有信仰，信用與服從的關係。更具體地說，這就是家長制的關係（patriarchalische Verhältnis）。個人在家族之中就是全體，同時又是這一全體的一個因素，在家族中生活有一個共同的目的，這個目的是共通的，同時又有牠的特有的生存，而各個人的意識之對象，也在其中。這個意識，在家長（Chef der Familie）之中是有的，家長就是意志，就是共同目的的動作，這種目的是爲着各個人而有的，使他們的行爲趨向於這種目的，教育他們，使他們適合於這個普通的目的。這些個人不知道並且不願意逾越這個目的，並不知道而且亦不願意逾越這個目的之在家長及家長的意志之中的現在。這必然是一個民族的意識之第一個方法。

所以，現在所存有的，首先就是國家，而在國家之中，主觀還不會達到獲得承認的權利的地步，而在其中佔有更多的直接的，無法律的支配勢力的，厥惟人論，這是歷史的幼年期。這個形態分

離而爲兩方面。第一方面是像那在家族關係的基礎上建立起來的國家，一個由訓戒與懲罰以團結全體之嚴父的保育的國家，因爲這個地方的對立還未達到觀念性的地位，所以又是一個惡俗平庸的帝國。同時他又是一個繼續不變的帝國；他不能由他自己使他自己發生變化。這是後方亞細亞（Hinterasien）的形態，在本質上就是中國帝國的形態，——在牠一方面，這個空間的繼續不變與時間的形式是對立的。不在其自身之內或其原理上發生變化的國家是在其相互之間起着無窮的變化，發生不斷的抗爭，這種抗爭是準備牠們迅速地滅亡的。當國家向着外部的場合，就現出來個性原理的豫覺；鬪爭與爭執是一個集中自己與總括在自己內部的事物（Sichzusammenehmen, Inichfassen）。但是這種豫覺毋寧說，還是現出無力的，無意識的，不自然的——光，但是這種光還不是有自知人格的光明。這種歷史的自身的主要方面還是非歷史的，因爲這種歷史只是同樣的莊嚴的沒落之循環往復而已。那由勇敢，毅力，或義俠取以前之莊嚴燦爛而代之的新的莊嚴燦爛也是經過以前一樣的衰微與沒落的循環往復。所以這種沒落絕不是真正的沒落，因爲牠經過所有的這種不斷的變化，沒有形成什麼進步。那取一種沒落而代之的新事物又復把自己沉淪在沒落之中；在這個沒落之中得不着什麼進步：這種不安是一種非歷史的歷史（eine ungeschichtliche Geschichte）。歷史就因此，並且簡直只是外部地，即與前此的事物沒有關聯地，移向中央亞細亞（Mittelasien）。若是我們要想繼續那種與人類年齡的比較，

那這種情形或許可以比之青年時代也未可知，而這種青年時代所取的態度，已經不再是兒童時代安靜與信賴的態度，而是摩拳擦掌，拿槍使棒的態度。

更有進者，東洋的精神有直觀（Anschauung）的規定，即精神對於他的對象之直接關係的規定，但是這種關係因此就這樣地規定了，那主觀沉沒在實體性中，還沒有脫却堅固不搖與統一性而獲得他的主觀的自由。因此，主觀還不會從他自己創造出普遍的對象；因此，對象還不是一個從主觀再生出來的對象。對象的精神方法還不會存在於對象之中；而對象是依直接性的關係而存在的，並且是有直接性的方法的。對象因此就是一個主觀，是在直接的方法上規定的有自然之日的的方法，和自然之日一樣，不是精神的，而是感性的空想之形態，因此，這種對象也正是一個個別的自然的人類。民族的精神即實體因此就是存在於人類的方法中之個性的對象，因為人性（Menschheit）總是最高，最尊的形態之方法。特別地，人類就是為他的人民所認為精神的統一，認為全體，一體（Eine）合於其中的主觀性的這種形態的主觀。各個人還不會在他自己內部獲得他們的主觀的自由，而是保有着附於實體之偶然性的，然而這種實體不是像斯賓諾沙的那樣抽象的實體，而是依一個元首的途徑有其對於自然意識的現在，即他們把一切東西都只看做是屬於一個元首的，這就是東洋的世界之原理。

實體的權力其自身含有兩方面：支配的精神和與精神對立的自然。這兩個因素在實體的權力之中

則合而爲一。在這個地方有一個君主，他運用實體的事物，他以立法者的資格而與特殊的人物對立。然而我們於此不應該只把這個統治者限於我們所謂俗世的支配的範圍之內；精神的支配也還不曾與這個統治劃然分開。我們在東洋世界可以把這種統治叫做神權政治（Theokratie）。神是俗世的統治，而俗世的統治是神；兩者合爲一體的統治：統治東洋世界的是一個神聖文武的人（直譯曰神人——“Gottmensch”）。我們在那兒應當區別這種原理的三種形態。

中國與蒙古的帝國（Das chinesische und mongolische Reich）爲神權政治的專制政體的帝國（Reich der theokratischen Despotie）。在這兩個地方，其基礎爲家長制的狀態；父親站在頭一層，甚至於我們把牠歸之於良心的事情，他也在支配着。這種家長制的原理在中國就組織成一個國家；在蒙古，這種原理還不曾那樣有系統地形成成功。在中國，有一個專制君主立於全國人民之上，他經過幾多教職制度的階段，管理一個有系統地建築成功的政府。在中國，雖宗教關係，家庭事件也是由國家法律規定的；個人在道德上是沒有自我的。

在印度，則此種區別形成固定的事實，一個發展了的民族生活必然地要分爲這種區別。印度地方有各種階級（Kasten），依這種階級以指定各個人的權利與義務。這種統治我們可以叫牠做神權政治的貴族政體（theokratische Aristokratie）。空想的理想性雖然把自己提高到超乎這種固定的區別之

上，然而這種理想性還不會與感性的事物分離。精神不錯是提高自我成爲神的統一；然而牠並不能持久地立在第一層。超越特稱性的行動就是野蠻的放浪與常住不斷的自甘沉淪。

在波斯 (Persien)，則純粹地湧出實體的統一。實體的統一的現象是光。精神的方面是善。這種形態，我們可以名之曰神權政治的君主政體 (theokratische Monarchie)。君主所應躬行實踐的就是善。波斯人有大多數的民族隸屬在他們之下，然而這些民族都儘所有的保持他們的特有性；所以他們的帝國可以與凱撒帝國比擬。中國與印度都固執着他們的原理，波斯則形成一個由東洋移到西洋的原來的一個過渡。其次，埃及和波斯之形成外部的過渡一樣，形成希臘的自由生活的過渡。在埃及，現出各種原理的矛盾，這種矛盾的解除就是西洋的任務。

東洋人的直觀之壯觀，這一個人的直觀之壯觀，即具有一切事物，然而還沒有什麼東西與之脫離的這種實體的壯觀。根本直觀是在其自身之內有固定的關聯，而空想與自然之一的財富均爲己有的強力。主觀的自由在這種直觀之中，還沒有獲得牠的權力，在自體上，還沒有獲得牠的榮譽，而只是在絕對的對象之中獲得牠的榮譽。東洋的國家之壯麗的建築物形成各種實體的形態，而在這等形態之中存有一切合理的規定，然而這些規定就是這樣的：主觀依然只是偶是的性質而已。此等偶然的性質圍繞着一個中心點，圍繞着那不是以羅馬帝國的意志的專制君主 (Despot) 立在最上層，而是以家長

(Patriarch) 立在最上層的統治者。因為他不得不教人倫而講實事：他擁有那已經存在而不得不維持的本質上的命令；而在我們完全屬於主觀的自由的，在東洋則是從全體事物與普通事物出來的。然而這種實體性的規定，正是因為牠在牠自己的內部不會採取對立的形勢並不會克服牠，所以馬上就潰裂而為兩個因素。對立在這種規定之中還沒有發展，所以牠是居在這種規定之外的。在一方面，我們看見經久，看見安定的事物，在另一方面，則看見破壞自己的恣肆。那含在理想之中的，在本質上是有並且是現存的；然而重要的問題是在於，牠是怎樣地有的，而理想的各種因素在實際上是是否存在於牠們的真實的關係之中。不過因為主觀性的因素為精神的本質上的因素，所以牠也就不得不存在。但是這種因素還不會和諧，不會合而為一，牠是在未曾緩和的方法中的存立的。所以沒有拘束的恣肆是與那沒有什麼東西可以與之脫離關係，沒有什麼東西可以在牠面前毅然獨立一種權力的壯麗建築物相結合。一方面，不會和緩的慘忍的恣肆出現於建築物自身之中，出現於實體性的權力的世俗性之中；另一方面，這種恣睢放縱在這種權力的世俗性之外部，則有那種東西使之做無益的徬徨不定，徘徊歧路。照理想說，這種恣睢放肆不是存在於壯麗的建築物之中，然而在極不徹底的和與這種實體的統一分離的場合，牠却不得不存在。因此，在東洋的實體性的建築物之傍，也就同時發現野蠻的集團，這種野蠻的集團是從高原的邊地下來侵入這個穩靜的建築物之中，蹂躪這個建築物，破壞這個建築物，

於是就把這些建築物夷爲邱墟，然而他們侵入以後，也就與這個建築物同化，喪失他們的野蠻性，但是一般地說，他們自己內部沒有受教育的能力，對於自己則散亂無紀，一無結果。

在我們看來，東洋的世界中是有一些國家的；然而在這些國家自身內部却没有像我們所名之曰國家目的 (Staatszweck) 的那樣的一種目的。我們在東洋的世界中，從國家生活的內部看出他自己發展，然而却不是在自己內部繼續進行到主觀自由之實體的，即變而爲實在的，合理的自由。國家是一種對於一切普遍實體的目的的形式在自體上做實體的思想的東西。但是在那裏，國家是一種抽象的東西，不是什麼對自體的普遍的東西；國家不是目的，而是元首。就大體說來，我們可以說，如我們所已說的，把這種形態與幼年時代相比較。

第二個形態可以拿少年時代來比較；這一形態包括着希臘人的世界 (griechische Welt)。這一世界的特性在這個地方就是發生多數的國家。這就是美滿自由的帝國 (Das Reich Der schönen Freiheit)；這就是希臘地方之個性發展當中的直接倫常。個性的原理即主觀的自由，就在這裏出現，然而這種主觀的自由是潛伏在實體的統一之中的。八倫的事物是和亞細亞的原理一樣，然而這種原理是那銘市個性，因而也就有各個人之自由欲的意義的人倫。東洋世界的兩個極端的原理在希臘則合而爲一：主觀的自由與實體性；自由的帝國是存在的，然而這種自由不是散漫無紀，自然性的自由，而

是具有普遍的目的的自由，不是以特殊的事物，或恣肆為目的，而是以民族自身之普遍的目的為目的，所意欲的是這個目的，所知的也是這個目的。但是這只是美滿自由的帝國，這種美滿的自由是與實體的目的共同存在於自然無所拘囚的統一之中的。倫常的事物與主觀的意志之聯合是這樣的，即理想與一個泥塑木雕的形像的合一：理想在一方面還不是自體之抽象的，而是和美的藝術品中，感性的事物司精神之銘感與表現一樣，牠直接與現實的事物相結合。這是無所拘囚的人倫事物，還不是道德；而個人的主觀的意志是依乎各種正當事物各種法律之直接的禮俗與習慣的。所以個人與普遍的目的一保持着無所拘囚的統一。就此看來，這個帝國是真實的調和，即最優美的，然而萎謝的，迅速就成為過去的繁華之世界，這個世界是極其光明的形態，然而因為牠自身不得不由反省而復轉變為牠的堅固性，所以牠是那在自己內部極其不安定的形態；這個帝國，因為上述的兩個原理只是存在於直接的統一之中，所以牠是自身內部之極端的矛盾。東洋世界的兩個原理在這裏是合而為一的，即實體性與主觀的自由。然而這兩個原理也不過是存在於直接的統一之中，即同時又是自身內部之極端的矛盾。在東洋，這個矛盾分而為互相衝突的兩極端。在希臘，這兩個極端是聯合起來的；然而牠們的聯合不能像希臘的那個聯合所表現的那樣。因為美備的人倫不是真實的人倫，不是從那已經再生的主觀的自由之門爭生出來的，而是第一個主觀的自由並因此還具有自然人倫的特性，這種自由或許不能成為

普遍的人倫之更高更純的形態。因而這種人倫就成爲自行散亂的不安狀態；而這兩個極端的反省在其自身就招致這個帝國的滅亡。於是就這樣達到形成第三形態之進一步的更高的形成之形成。在希臘人的世界中，則存有肇端的內面性，即視若一種因素的全般的反省；其次則是，這個內部的反省，思想，思想的活動性自己開拓胸次，迸發而出並創造一個具有普遍目的的帝國。

這是第三個形態的原理：這個原理是普遍性，即視若這樣一個目的，然而却是存在於普遍性之中的目的；這就是羅馬帝國（römischen Reich）的形態。像這樣一個國家就是站在各個人前頭，各個人所爲一切事物皆爲國家行動的目的。這可以看做歷史的成年時代。成年的人既不是生活於主人的專恣之中，也不是生活於他自己的美善的恣意之中；他的事業是辛酸的工作，就是說，他是爲供役於人而生活，不是爲他自己的目的之可樂的自由而生活。他所有的目的雖說是普遍的事物，然而同時却是他自己不得不爲他去奔走的一個堅固不搖的事物。國家，法律，憲法是目的，而個人就爲這樣一些目的而供其奔走；個人淹沒在這些目的之中並且只有把他的目的納在普遍的目的之中，方可達到他自己的目的。（這樣一個帝國，看來好像是永永勿替，千秋萬歲似的，特別地是在這個帝國在宗教和在宗教家所有的一樣，在其自身內部，也還有主觀的滿足的原理的場合，在這個帝國成爲神聖羅馬帝國的場合，是這樣的。然而在二十年前（註），這個神聖羅馬帝國就滅亡了。）

(註一)一八〇六年皇帝佛郎西斯二世爲拿破崙所蹂躪，自行放棄神聖羅馬帝國皇帝尊號，唯稱奧大利皇帝。(河野註)

國家始而抽象地烘托出自己出來，形成一個目的，各個人對於這個目的雖也參與，然而却不是全部參與和具體地參與。即是說，自由的各個人都是供那目的之苛酷的要求之犧牲，他們對於那自身抽象的普遍的事物，不得不爲這個目的而犧牲其自己。羅馬帝國不再和雅典市那樣，成爲各個人的帝國。在羅馬帝國早已沒有什麼快樂與歡欣，而只有冷酷與酸辛的勞動。各個人對於「歷史的」關切都是付之等閑；但是這些個人就他們自身獲得抽象的形式之普遍性。普遍的事物置各個人於桎梏之中，這些個人不得不在這普遍事物之中放棄其自己；然而他們雖爲普遍事物犧牲，却獲得他們自己的普遍性，即人格以爲補償：他們成爲法律上在私人人格的人(rechtliche Person)。各個人與所謂人格之抽象的概念合體，在這個同樣的意義之中，各個民族個體(Völkerviduen)(註一)，也不得不遭遇同樣的命運；各個民族個體之具體的形態都摧毀在這個普遍性之下而與各種民族的這樣普遍性合體。羅馬成爲一切神祇與一切精神 Pantheon(註二)，然而這些神祇與這個精神沒有保持他們的特有的生活態度。

(註一)指屬於羅馬各洲的各民族而言。(河野註)

(註二)即古代羅馬一切神祇的萬神殿。(河野註)

轉移到次一原理的過渡不得不看做抽象的普遍性與個性的鬥爭。這個合則性不得不視為抽象的合法性而沒入於完全的主觀性之中。主觀，即無限形式的原理不會把自己變而為實體，這樣就不得不表現為專恣自肆的統治；因此就置定了俗世關於對立的調和。然而個人的人格純之又純以至於自體上存在與對自體而存在的普遍性，並且淨之又淨，化而為自體的與對自體的主觀性，這就是精神的調和。這就是神的人格；神的人格是應該出現於世界的，然而却是以自體的與對自體的普遍事物表現出來的。

這個向着牠的兩個方面的發展，要是把牠更詳細地觀察一下，那末，普遍目的的帝國就是以反省，即抽象的普遍性為基礎，而包藏着彰明較著的對立於其自身內部：所以這個帝國在本質上就是表現他的內部的這種對立的鬥爭，牠的必然的出路是，恣情肆意的個性，即全屬於偶然而又完全俗世的一個君主的強力，這一強力對於抽象的普遍性有優越的制服力的。抽象的普遍性的國家之目的與抽象的人格間的對立，元來就是有的。抽象的普遍性在發展，進而至於這種普遍性的原理之實現，就是個人也都把這種原理放在思想之中；由是而主觀就以人格的主觀而出現。於是各種主觀的全般的個別化就表現出來。普遍性，甚至於成為主觀所有物的抽象的普遍性使主觀成為法律上有人格的東西，成為這樣的一種有人格的東西，即在牠的特殊性中成為獨立的與本質上的人格的東西。因此在別一方面，就

生出形式的，抽象的法律之世界，財產權之世界。然而當各種人格之多方面的破壞，同時在國家之中也有這種破壞的場合，那這種國家已經不再是以國家的抽象之物與各個人對立的東西，而是一個超越個性之君主的強力。普遍的目的早已不成爲牠的至高無上之物，而成爲牠的至高無上之物的，却是有人格者的權利，在這種抽象的事物之中，即在這種分崩離析之中，權力，即這種團結的自身，僅能成爲恣意肆志的強力，而不能成爲一種合理的國家權力（vernünftige Staatsmacht）。因此，在歷史的歷程之中，人格就佔着優勢，而在原子中有崩壞可能的全體只能成爲外部的團結，在這個場合，統治之主觀的強力就出來擔負責任這種任務的使命。因爲抽象的合則性這樣東西，沒有在其自身內部成爲具體的，沒有在其自身之內把自己變爲有組織的，並且在牠獲得權力的時候，只能依偶然的主觀性的方法，把一種恣意肆志的強力做爲原動力與統治者；於是個別的人類就在發達了的私人權利之中，尋覓那對於已失的自由之慰藉。因此就出現一種恣意肆志的權力；由這個權力以調和對立，以保持安寧與秩序。但是這種安寧，同時就是內部之絕對的分裂（die absolute Zerrissenheit Des Innern），這只是對內之外部的調和，純粹俗世的調和，因此，同時就是對於專制政治感覺痛苦之內部的憤懣。因此，第二，爲着和緩對立起見，就不能不有更高的，真實的調和，即精神的調和；這就是說，各個人的人格不得不使牠自己純之又純，淨之又淨，純淨到普遍性的地步，這個個人的人格是不能不像這樣地直

觀，像這樣地認識，像這樣地欲求的東西。精神迫而退轉到牠自己內部的深處，放棄那無神的世界，在牠自己的內部尋找牠的調和並在現在就開始牠的內部，即充實的具體的內部的生活，而這種充實的內部同時就具有一種實體性，這種實體性不是僅淵源於外部的存在的。因此，精神的帝國，即認識自己，甚至在牠的內部認識自己之主觀性的帝國，現實精神的帝國，毋寧說是與俗世的帝國相對立。於是精神的原理就成為普遍性之主觀性的現象。

認識自己之主觀性的帝國是現實精神的出現；因此第四帝國，在自然方面，則為精神之衰老期（*Grisenalter Des Geist*）。自然的衰老期為衰弱；然而精神的衰老期則為牠的完全成熟期，精神在這個成熟期中，反轉達到統一的地步，然而這種統一却是視為精神的統一。無限力量的精神包含着早已發展的因素於其自身之內並由是而達到牠的全體（*Totalität*）。

所以這已經出現了的就是精神性與精神的調和；而這種精神的調和為第四形態之原理。精神達到了精神之為精神原是真實的事物的這種意識。精神在這個地方是對思想而存在的。這個第四形態必然地自己成為雙方面的：牠是視若內部世界之意識的精神，為認為本體，認為依思想而獲得最高無上之意識的精神，即精神的願望，一方面自己又是抽象的並且固執在精神的事物的抽象之中的。意識就是這樣地固執的，在這個限度之內，那末，俗世性又從新委棄牠自己，委棄粗鄙，野蠻之性，并此而生

的，就是對於俗世性的漠不關心；這種的漠不關心是與下述的事有深切的關係的，即俗世的事物與精神的事物沒有關係，這種世俗的事物不能成爲意識中之合理的組織。這就形成摩罕默德教的世界（*die mohammedanische Welt*），即形成東洋原理之淨之又淨，至於極淨，一個人的最高的直觀。不過說，這個世界之發生遲於基督教，然而基督教之成爲一個世界形態是曾經幾世紀的悠久歲月的工作的結果並且經過加爾大帝（註）才完成的。反之，摩罕默德教之成爲世界帝國，則因爲原理的抽象，故其亡也忽焉；這個帝國比之基督教的帝國是一個更早的世界統治。

（註）Karl Der Grosse (Charlemagne 742-814)，爲征服歐羅巴大陸的大王而使之基督教化的法國克國王。（河野註）

其次，這個精神世界之第二個形態正是在於精神的原理的自身，具體地形成了一個世界。這個原理就是一個神性人格之主觀性的意識，即願望，而這個意識，願望在這個世界之中，首先就表現而爲一個個別的主觀。然而他就發展以至於形成一個現實精神的帝國。這個形態可以名之曰日耳曼的世界（*die germanische Welt*），世界精神把牠自己的真實原理所賦予給他的各國民，可以名之曰「日耳曼的國民」。現實精神的帝國具有對自體而存在的主觀性與自體地及對自體而存在的神性，即真實的事物，實體的事物之絕對的調和的原理，主觀對自體是自由的並且只有在這樣的範圍——主觀這個東西與普通事物相適應的時候——之內，本體上才是自由的：具體自由之帝國（*Das Reich der konkreten*

Freiheit)。

自今而後，世俗的帝國與精神的帝國 (weltliches und geistliches Reich) 就處於對立的地位。那對自體而存在的精神之原理就是在牠的特有的自由，一方面就是主觀性。個人自己的心情是要在牠自己可以對之表示尊敬的東西之中存在的。但是個人自己的心情絕不是什麼偶然的心情，而是他的本質上的心情，他的精神的真理的心情。這就是基督教在牠的宗教中啓示我們的；基督教的真理為心情的真理，是把牠自己置在與神性結合之中的。在這個地方，調和是在自體上與對自體地完成的。但是因為這一調和起初是在自己內完成的，所以這一階段因牠就的直接性而以一個對立開始。

甚至這一階段在歷史上是以基督教中所發生的調和開始；但是因為這一調和自身才開始，對於意識只是在自體上完成的，於是首先就顯出一個非常之大的對立，然而這個對立次則就是表現成爲不法的東西與應廢除的東西。這是世俗的帝國與之對立之精神的，宗教的原理的對立。然而世俗的帝國已不再是以前的世俗的帝國，而是基督教的世俗的帝國，所以這個世俗的帝國應該是順應乎真理的。但是精神的帝國也不得到了承認精神事物之在世俗之中實現出來的地步。然而在兩者同爲直接的場合，那俗世的帝國就還不會擺脫掉恣意肆志的主觀性，同樣地，在另一方面，精神的帝國還沒有承認世俗的帝國；於是兩者就互相鬥爭。因此，這種進行不是平穩的，無抵抗的發展；精神不是平穩地進

行到牠的實現的。不是的，歷史是這樣的歷史，即兩方面除去牠們的一偏的性質，即除去這種不真實的形式。在一方面，虛空的現實，牠是可以適應着精神的，然而還沒有適應；所以牠就不得不沒落。在牠一方面，精神的帝國首先就是一個沉淪在外部的世俗性之中之宗教的帝國；而世俗的權力為外部所壓迫，宗教的權力也是同樣地頹廢下去。這種事情遂形成野蠻狀態的立場。

所謂調和，如我們所已述說過的，首先就是在自體上完成的，但是因此，牠也就不得為自體而完成。所以原理不得以龐大的對立而開始；因為調和是絕對的，所以這一原理也就不得不是極抽象的對立。這一對立，在一方面，如我們所已知道的，首先就不得有視若宗教的原理之精神的原理，在牠一方面不得有粗鄙，不得有野蠻的世俗性。最初的歷史為同時互相結合的兩者之敵對，於是宗教的原理就為世俗性所承認，然而這種世俗性却不與這種原理相適應。那首先在精神上被委棄了的世俗性為宗教的權力所壓迫；而精神的帝國之權力（*Ohrkeits*）的第一形式是這樣的，即這個精神帝國的自身轉移到世俗性，因此就失却牠的精神的規定，然而現在却也失去牠的權力。次則，由兩方面之衰敗就生出野蠻狀態的減少，而精神則發見那大概與自己相應的更高的形式，發見合理性，即合理的思想之形式，自由思想之形式。歸入自己內部的精神把握着自己的原理並以牠自己的自由形式，思想的形式，即能思想的形態，在其自己內部，生產這一原理，然後，這種精神就這樣能以與外部的一般

現實性相提攜，滲入外部的現實性之中並超越現實性以實現合理性的原理。

精神的原理只有在牠已經獲得牠的客觀的形式，即思想的形式的時候，才能以真實地超越外部的現實性；只有這樣，精神事物的目的，才能就世俗的事物而加以實現。這就是那做根本調和之基礎的思想的形式：思想的深處就是調和者。於是這個思想的深處就顯現在世俗性之中，因為這個世俗性在現象之中有各種個別主觀性為牠的領域，但是在這個主觀性中就生出知識來，而現象就成為生存之物。所以，教會與國家之調和的原理就是這樣出現的，而在這個原理，宗教性則有世俗性做牠的概念與牠的合理性並且發見牠。教會與所謂國家的對立就這樣消滅的；國家就不再居於教會的下位並不再隸屬於教會，而且教會也不再保有什麼特權；精神的事物也不再與國家絕緣。自由找着了實現牠的概念與牠的真理的樞紐。現實的帝國，即這種具體的思想就這樣為思想的活動，為那具有這種具體的原理，精神的本性做牠的實體之各種普遍的規定，適應着實體的真理形成出來的。自由在世俗性中找到牠的概念並以世俗性做一個在其自體之中，變為有機的這種東西 (Dieses) 之客觀的體系。這種征服的行程形成歷史的興趣，其次則調和之為自體存在的一點是在於知識；在這裏，現實是變形了和改造了。精神把自己形成一個適應自己的自然，適應自己的世界，於是主觀就在這種第一 (Natur)，即在這種為精神概念所創造的現實性中，找到牠關於精神的概念並在這個客觀性中，



的主觀的自由與合理性的意識，這就是世界歷史的鵠的。這是一般理想的進步；而這個立場在我們看來，應該是歷史中之最終的事物。更詳細說來，這種事情大概是完成了的，這就是歷史；工作是還有的，然而那是屬於經驗方面的。我們在世界歷史的觀察之中不得不走上一個長途，這正是在概觀上已經敘述了，而歷史之在其中實現牠的目標的長途。然而時間的長久完全是相對的東西，而精神則有永久性。在精神看來，本來就無所謂長久。至於這個原理之發展自己，形成自己，精神之獲得牠的現實性，獲得牠自己在現實性中的意識，那是更進一步的工作。

書後本卷流

購

中華書局

生

歷史哲學綱要

版權
所有

實價一元五角

原著者	黑格爾
譯者	王靈泉
出版者	言行出版社
經售者	神州國光社
分售者	各大書局

民國二十八年九月出版(滬)

