



書叢學哲史歷

義主爾格黑

與

義主德孔

著編之謙朱

行發局書智民海上



歷史哲學叢書

朱謙之編著

黑格爾主義與孔德主義

上海民智書局發行

中華民國二十二年四月初版

黑格兒主義與孔德主義

(每册定價大洋七角)

(外埠酌加郵費匯費)

編著者 朱謙之

印刷者 民智印刷所

發行者 民智書局

分發行處 南京廣州北平
武昌長沙

分售處 海內外各大書坊

總發行所 民智書局

上海河南路中市
二〇〇至二〇二號

上海塘山路九百二十六號

上海河南路二〇〇至二〇二號

南京廣州北平
武昌長沙

海內外各大書坊

上海河南路中市
二〇〇至二〇二號



哲學家黑格兒先生

發刊歷史哲學叢書序言

歷史哲學是和自然科學一樣，要在事實的混沌當中，尋出一種社會現象的根本法則。這種學問的重要，已為一般研究社會科學者所公認，試為說明如下：

(1) 從哲學方面說：現代哲學的新傾向，可從兩面觀察，一方面為由神學；形而上學而遞嬗於實證的科學的哲學，一方面即為黑格兒主義復興，以前言之，須先研究孔德的歷史哲學；以後言之，不得不先研究黑格兒的歷史哲學及辯證法。

(2) 從歷史學方面說：歷史學的演進，是從故事式的歷史進到教訓式的歷史，又從教訓的歷史進到發展式的歷史；這就是所謂歷史觀，或歷史哲學了。史家論史，愈廣博，愈深刻；換言之愈真實，就愈不可不先研究歷史哲學。

(3) 從社會學方面說：社會學的派別，雖有分科科學的形式社會學和歷史哲學的綜合社會學對立；然而形式社會學總不及歷史哲學的社會學，來得影響大。如近來各史觀的抬頭，就是好例。又即在形式社會學者，從其社會形式的研究，也指出新歷史觀的可能（如 Simmel）。可見研究任何派社會學，都不可不先明白歷史哲學。

(4) 從其他社會科學方面說：如研究經濟學，不可不先知道歷史學派各種的經濟發達階段說

，乃至於民生史觀，唯物史觀。又研究法律學，應知 Stamler 等法律史觀，研究社會心理學，應知 Lamprecht 等社會心理史觀，研究人生地理學，應知 Montesquieu, Buckle 等地理史觀……。

總之歷史哲學在學問體系中，為魄力最大的綜合學問，尤其在我們中國，更有整個系統的介紹的必要。本叢書的編輯，意在廣包並容，不拘一格；內容務切急需，而以總理三民主義的歷史觀為其旨歸。介紹的部門，約分四種。

(A) 入門書 如『歷史哲學大綱』『歷史哲學發展史』『歷史哲學的社會學』『三民主義的歷史觀』等。

(B) 以史觀為標準 如『社會學的歷史觀』『唯物史觀』『唯性史觀』『地理史觀』『生物史觀』『新康德派的歷史哲學』等。

(C) 以個人為標準 如『孔德的歷史哲學』『非希特的歷史哲學』『馬克思的歷史哲學』『黎卡特 (Ricker) 的歷史哲學』『斯賓格拉 (Spengler) 的歷史哲學』等。

(D) 黑格兒及辯證法研究 介紹黑格兒所著『歷史哲學』『論理學』『法律哲學』及其他。論文專刊有『黑格兒主義與孔德主義』一書，可作入門書讀。

黑格兒主義與孔德主義目錄

序言

黑格兒的百年祭.....	一
黑格兒主義與孔德主義.....	七
黑格兒小傳.....	三一
黑格兒與德國浪漫主義.....	三九
黑格兒的精神現象學.....	五一
黑格兒論理學大綱.....	六三
黑格兒論理的研究.....	七七
黑格兒的辯證法.....	九五
黑格兒的歷史哲學.....	一二五
黑格兒的社會哲學.....	一三七

黑格兒的宗教哲學·····	一五七
黑格兒主義與康德主義·····	一六五
(附錄)黑格兒歷史論的介紹及批評·····	一八七

黑格兒主義與孔德主義

黑格兒的百年祭

朱謙之

一八三一年十一月十四日，人類思想史上最大的哲學家黑格兒(G. W. F. Hegel)死去了。從那時算到現在，剛好是一百年的紀念祭；全世界的黑格兒主義者，或黑格兒學者，都發狂似的紀念他。在德意志本國，Clocher完成了爲紀念刊行二十卷的黑格兒全集，Lasson從新校編的全集，也已出版到十五卷了。在蘇俄，則國立出版所發行的黑格兒著作集的譯本，在DeBoin和Riara編纂之下，從一九二八年七月一日起，預定至本年黑格兒百年紀念日止，完全出版。在日本從一九二九年一月起發行『黑格兒及辯證法研究』月刊，尙在繼續出版外，『理想』第九號的『黑格兒研究號』，『思想』第八十九號的『辯證法研究』，都可見一時哲學趨勢；而最近『理想』第二十二號，新出的『黑格兒復興號』和國際黑格兒聯盟日本版『黑格兒與黑格兒主義』都寫明爲紀念黑格兒死後百年特刊的。回頭來看中國，就關於黑格兒研究的論文，除北大教授張頤用英文著的『黑格兒底倫理研究』一書，也就沒有什麼，更不消說他的主要著作，如『論理學』『歷史哲學』『法律哲學』一種也沒有介紹過來的了。

一八九一年當黑格兒六十年忌辰，Plechanow 在 "Neue Zeit" 機關雜誌，曾發表『黑格兒論』；說黑格兒的影響所及，如辯證法，論理學，歷史，法律，美學，哲學史，及宗教，——差不多一切學問，沒有不因黑格兒的影響，而取一個新的形態的。現在距離這句話又經過四十年了，黑格兒的研究，跟着左翼信徒而更擴大勢力，如 Lenin 所說『如研究黑格兒論理學的全體，而不理解，便對於馬克思資本論，尤其是最初數章，是完全不能理解；』這不是把黑格兒哲學，擴大來講經濟學嗎？Deborin 學派依據於 Engels 著的『自然辯證法』，大大提倡將黑格兒辯證法完全適用於自然科學。如他在一九二九年蘇維埃國立出版所發行的『辯證法與自然科學』一部大書，和俄譯『黑格兒著作集』第一卷第二版所揭載 Deborin 的序說，不是完全把黑格兒的哲學，擴大來講自然科學嗎？所以依照現在學術界，無論是贊成者或反對者，對於黑格兒沒有深澈的研究和批評，便一切學問都談不上，尤其是社會科學方面。

黑格兒的復興運動，很早在一九一〇年 Windelband 已有『黑格兒主義復興』的有名講演，載在 "Prüfungs" 裏面，然而 Windelband 是一個新康德主義者，對於黑格兒終竟是隔靴搔癢；而真正的復興，應該如 R. Kroner 名著標題所指示的，是『從康德到黑格兒』，決不是新康德派或英國 J. H. Stirling 等所能冒稱的。我們睜眼看看吧！蘇俄以外，全歐洲黑格兒復興的思想家，可舉者如意大利在一九〇六年 Croce 所著『黑格兒哲學中活的和死的東西』，德國 Dilthey 同

年發表極有價值的『黑格兒青年時代史』；Nicolai Hartmann 一九二二年著『亞歷士多德與黑格兒』；一九二九年著『黑格兒』；（德意志觀念論哲學第二部的單行本）S. Marck 一九二二年著的『黑格兒主義與馬克思主義』；乃至 Kroner 代表的著作，一九二一年發表的『從康德到黑格兒』，這些以『精神現象論』為中心的黑格兒復興運動，看重黑格兒哲學的生命性，藝術性，實在比淺薄的唯物論，即機械論者的唯物論，或者更有復興的歷史意義。最可注意的是一九三〇年四月廿二日至廿五日間，在 Harze 所行最初國際的黑格兒會議，差不多全歐多數的黑格兒研究者及愛好者一概出席，因而創立了『國際黑格兒聯盟』。這個聯盟設立十九個規約，而以促進黑格兒哲學的研究為目的；聽說在本年復活祭後一星期，在柏林還要召集聯盟會員，作盛大的學術講演呢！

一方面我們不要忘記了俄國從辯證法的唯物論觀點來研究黑格兒的一派。Levin 在一九一四年即着手於黑格兒研究材料的搜集，因為事情太忙，沒有成功有系統的敘述；但就他遺著中關於『黑格兒論理科學底大綱』，（載在一九二五年發行的『馬克思主義旗下』一至二號）已經能夠看出俄國派怎樣努力於將黑格兒哲學變成唯物論來讀。雖然如 Bulharin 對辯證法簡直不懂，Thalheimer 等，對於黑格兒研究，未免淺薄；但如 Deborin 的『黑格兒論理學批評』，（俄譯黑格兒著作集第一卷第二版序說）却實在對黑格兒有深刻的明瞭的論述。不過依最近俄國『馬克思主義旗下』關於編輯部變更組織的報告知道去年十月十四日，Deborin 的理論也被大會清算下來，反

辯證法唯物論的『開倒車』。和 Freud, Marx 主義的新傾向，是很值得注意的。

我對於黑格兒哲學是持批判的態度，既不同於俄國辯證法唯物論的立場，也和從前德國左黨 (die Linke) 右黨 (die Rechts) 及中央黨 (das Zentrum) 通通不同。我不是屬於右黨的 G. A. Gabler, F. Biese, Hinrichs, Schaller, Henning 等的信徒，又不是屬於中央黨的 Conradi, K. Rosenkrantz, J. E. Erdmann, Valke, Michelet, Schasler, 及 Baur, Zeller, Kuno Fisher, Planil, Vischer 等的信徒，更不是屬於左黨的 D. F. Straus, Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Friedrich Richter 等的信徒，我是有自己哲學的立場，即『生命辯證法』的立場，而表同情於『青年黑格兒派』的。尤其本書所為紀念祭禮物的『黑格兒主義與孔德主義』一篇，是在歷史哲學上將黑格兒與孔德結合。『黑格兒的辯證法』一篇，是在生命哲學上將黑格兒與柏格森結合。所以在這一點，我應該公開承認我不是一個 Hegelian 旗下的人，我是一個抱自己主張的“Half-Hegelist”，但可不是從前超越神論派的半黑格兒學派，這一派如 Chr. H. Weisse, Im. H. Fichte, H. Ulrich, K. ph. Ficher, J. Bravis, J. Sengler, Schmid, Huber, Carriere, Steffensen, Heyder, Günther 等等，最好叫牠為偽黑格兒派 (Pseudohegelianer)，若我所謂『半黑格兒主義』，乃依據辯證法，承認黑格兒與反黑格兒兩說同時存在，說不定這纔是最完全的黑格兒主義哩！

因為本書要用最簡短明瞭的論文，介紹最有體系的黑格兒學說，所以自撰不過數篇，譯寫到

佔了篇幅的大部分。而取材的標準，也只限於（一）新黑格兒學派及青年黑格兒派，如大江清一，松原寬等；祇有三枝博音，近於變例。（二）取原文多用黑格兒自己的話綴成的，如關榮吉兩篇。卷末附錄『黑格兒歷史論的介紹和批評』，是我在國立暨大『西方史學史』講稿的一節，可作本篇『黑格兒主義與孔德主義』之一參攷。至於全部譯文，因黑格兒哲學以擅長晦澀著名，譯時雖力求真確，錯誤之處，恐所不免；若得讀者指教，使這難解的學問，有個更大發展，這就是我所最希望的。最後謹以此小書獻給我們百年前最偉大的哲學家：

黑格兒先生。

一九三一，十月十日朱謙之，上海。

黑格兒主義與孔德主義

朱謙之

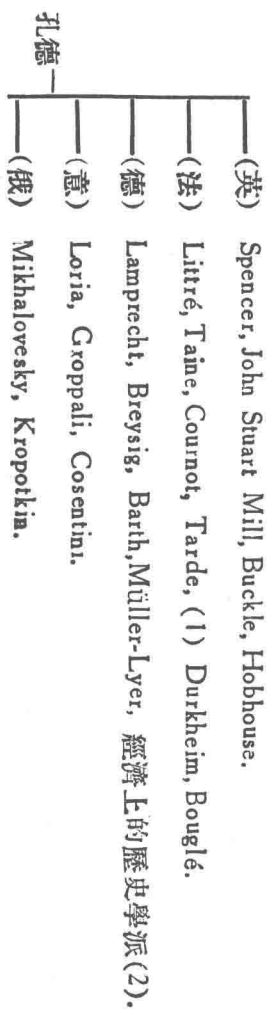
(一)

我們紀念人類思想史上最大哲學家黑格兒的百年祭，但是我們不要忘却了這風靡德俄的黑格兒百年祭，是正當盛行於法蘭西的孔德 (Auguste Comte) 百年祭的翌年。偉大的孔德，最初貢獻世間的社會科學名著『實證哲學講義』第一卷，是出版於一八三〇年的；所以一九三〇年，可算紀念孔德百年祭最好的一年。在法蘭西本國，為紀念這位實證主義的元祖，聽說在去年有盛大的紀念祭；可見黑格兒和孔德，真是旗鼓相當，無獨有對。雖然在今年許多紀念黑格兒與黑格兒專號裏，還未發見這『孔德主義與黑格兒主義』同樣的新題目，即從來對於這兩位大哲學家，尙未作過詳細的比較研究。然而很有趣的，就是因研究歷史哲學的結果，覺着這兩大哲學家同樣地給我很大的影響，同樣地有他獨到的主張，值得我們紀念。所以這篇論文，不但為紀念黑格兒而作，格外是要補行紀念那幾乎被人忘却了的實證哲學元祖，——孔德。

原來一百年來的思想史，實在可說，就是黑格兒主義與孔德主義的爭鬥史；無論那位學者，不是黑格兒主義的信徒，便是孔德主義的信徒。如在社會思想上主張實證主義的，一定對黑格兒起了一個反感；像在 Lessing 時代 Mendelssohn 冷遇 Spinoza 一樣，用「死狗」一句話開始冷遇黑

格兒了。有名的 Eugen Dühring 著『科學的變革』；克魯泡特金 著『近世科學與無政府主義』；Hobhouse 著『國家之形而上學的理論』；杜威 著『德國哲學與政治』；從廣義來說，都是站在孔德主義的立場，來反對黑格兒的。同樣以黑格兒自命的馬克思派，有名的如 Engels 的『反杜林論』•• (Anti-Dühring) Lenin 『唯物論與經驗批評論』之冷遇 Mach 都是極端的例。至於哲學，更不消說在每個有文化的國家裏，黑格兒哲學與實證哲學從來互相對抗，各無遜色。如英國可算經驗主義 Hume 和實證主義者 John Stuart Mill, Spencer 等祖國了；然而實證哲學的反對者，却有 Green, Bradley, Bosanquet 這一批牛津大學學者。美國已經是實用主義 William James, John Dewey 的世界了，却也有 Josiah Royce, W. E. Hocking 等撐持着一元的客觀觀念論的立場。講到社會學，一般承認將社會學的起源，求之於孔德『實證哲學講義』第四卷創始“Sociologie”一字的的時候；而在德國社會學派如 Spann 則主張以 Kant 與 Fichte 為社會學的建設者。• Wylse 在所著『社會學』裏簡直主張推黑格兒為代表。或如 Oppenheimer，甚至以 Lorenz von Stein 與馬克思為指導的德國社會學者了。由此可見黑格兒主義者與孔德主義者，是怎樣衝突。次如法理學，在各國黑格兒與新黑格兒派之 Kohler, Berolzheimer，永遠是與社會學派相對立。在歷史哲學則從黑格兒派出來的唯物史觀派，至今尚與社會史觀派的 Durkheim, Bougé 對立，成為客觀主義社會學的兩大朝也。這不就是證明了一百年來的思想史，幾乎就是孔德主義與黑格兒主義的爭鬥史嗎？

固然在中國，對於這種爭鬥，似很可以袖手旁觀，因為我們中國除了張頤教授用英文著“Hegel's Ethical Teaching”以外，簡直可說和黑格兒的哲學，尚未發生關係。孔德的實證主義，似乎已成學者的口頭禪了，然而他那部名著『實證哲學』，恐怕就沒有什麼人讀過，更不消說到翻譯一層。那末我現在所提出極有興趣的新題目，或者被人們輕輕放過，也未可知。但是學說是學說，事實是事實，在學說還未十分被人注意以前，事實上中國已經走到這個兩大哲學思潮的三叉路了。如在『黑格兒主義與孔德主義』的意識之下，我們可以看出一方面過去有玄學與科學的論爭；一方面將來又要有新實證主義即社會史觀派，與辯證法的唯物論即唯物史觀派的論爭。打開窗戶說亮話罷！如果在這時，孔德主義還是黑格兒主義？這個疑問符(?)沒有解決，中國思想界便要走頭無路。並且這不是什麼小小的問題，是要解決孫中山主義與馬克思主義在中國的運命的。在未論本題正文以前，我請先將這兩派的思想系統，用圖表示起來，就是：

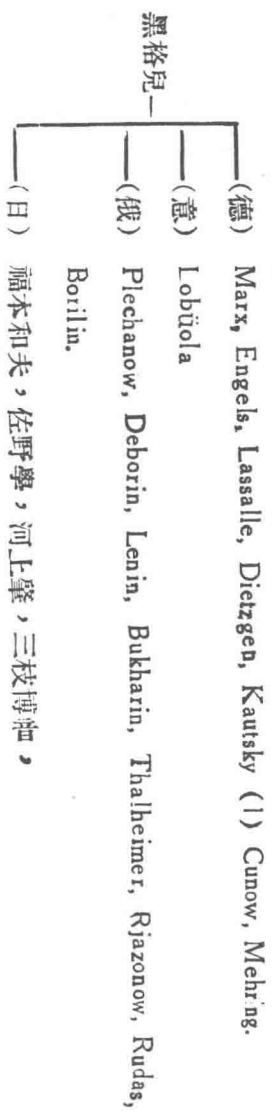




(1) Tarde 思想受黑格兒的影響，所唱模倣法則，亦近於黑格兒式，為社會輪化說之一種。

(2) 經濟學上的歷史學派，如 Roscher 等本受黑格兒的影響。但從 Hildebrand, Bücher 乃至英國的歷史學派，則均受孔德派影響。參看 Ingram 經濟學史。

(3) Ellwood 本出支加哥大學 Small 門下，頗受德澳派影響的；但他名著『文化進化論』則全與哥倫比亞派，幾無分別。



(1) 第二國際派多傾向於非辯證的科學理論的發展，所以和黑格兒關係少些。

上面所說，從來對於孔德主義與黑格兒主義沒有做過詳細比較研究的話，當然須要有一番申明。因為史家將孔德和黑格兒併作一談的，不是沒有；但都不過片言隻語，並且都是取否定批評的態度。如 J. B. Bury 所著 "The Idea of Progress" 第十六章第五節，因論孔德的弱點，竟然宣言：『對於歷史的解釋，我們所得自孔德實證的法則的，恐怕和黑格兒之形而上的範疇一樣少罷！兩思想家都不過研究歷史上事實的一部分，所以他們的解釋，未免太輕率了。黑格兒之先天的綜合研究法，是從他哲學上的學說引出來的；在孔德却亦發見其有取於先天的傾向。他明白地說「神教時代之社會的重要特質，差不多可以先天的來解釋的。」這段話不消說是完全誤解了孔德，孔德雖承認神學時期的思想方式，是很有用；但那不過有時代的價值，和孫中山所說『比方在神權時代非用神權不可；在君權時代非用君權不可；現在的潮流已經到了民權時代，便非提倡民權不可；』（民權主義頁一九—二〇中山叢書內）是一樣的意思。似此絕對應用『史心』（Historical-Mindedness）正是一種最有益人類社會的研究法，不見得就是孔德學說的弱點吧！至於法國史家 Henri See 著『歷史之科學與哲學』（黎東方譯頁四十八）只輕輕抹煞他說：『孔德和黑格兒，對於未來的透視很少，他也是個保守家。』他完全忽視孔德『為預測而求知識』的旨趣，他

完全把科學家的孔德和玄學家的黑格兒混作一談，這樣比較研究，怎樣能教我們心服呢？實在說吧！在近代歷史社會學說的研究中，再沒有比孔德和黑格兒兩大派別更重要的。但這兩派學說也不是絕對沒有共通之點，所以很有幾位學者，竟以為孔德曾受黑格兒的影響。（如桑木岩翼哲學綱要頁一〇一，昭和四年版說什麼「如孔德等正反對的學派，都脫不了黑格兒三分法的影響。」這就是好例。）不過這種臆說，據 Flint 在 "History of the Philosophy of History in Europe" 頁 622 裏一段說明，已證明了孔德沒有受黑格兒的影響的。現在為說明的便利起見，請錄其一大段如下：

Comte looked on history from a point of view in some respects not unlike that of Hegel, and his opinions coincided with those of Hegel on a number of social questions, Hence some have thought that he may have been influenced by Hegel, or even have borrowed from him Dr. Stirling, for example, collects from Mr. Mill's summary of Comte's doctrine several statements which he pronounces "Hegelian indications" eminently "Hegelian traits" "Hegelian analogies," and principal Tulloch writes as follows: "Other thinkers before Comte had conceived of human society as regulated by natural laws, and so presenting throughout, its course agreed plan of development It cannot be said that even here he is entirely original. Not to speak of mont-

esquien and Condorcet, to whose labours he himself does justice, M. Littré has cited a remarkable passage from Kant, in which the idea of human history as a connected chain of events, and of human society as a vast organism governed by its own laws, is expressed with great clearness and force. The same views were worked out with still greater power and success by Hegel, from whom we cannot but think Comte borrowed many of his ideas." I must entirely dissent from the opinion expressed by the learned principal in the concluding words of this citation. That Comte borrowed from Hegel is a conjective not only unsupported, by opposed, by facts,

他接着引一八二四年他的朋友 M. Deichal 柏林通信的事實，來證明孔德是沒有接受過黑格兒的影響的。因為在一八二四年，他早已將有名的三階段的法則建立了。由我看起來，孔德沒有受黑格兒的影響，是沒有疑問的；而在黑格兒的歷史哲學中，倒處處看出三階段法則的應用。如他在一八二二年至一八二三年柏林講演的『歷史哲學』，便有好些地方具有『三階段的法則』底模型；他有沒有受法國前輩如 Condorcet, Saint-Simon 的影響，倒是一個疑問呢？Heinrich Cunow 在『黑格兒馬克思之辯證法社會及國家觀』裏（森谷克己譯頁二二）本會注意到黑格兒和 Condorcet 的關係。他說『大抵黑格兒關於必然性及關於歷史的發展形態之存在的見解，是認為有

理的特性的。事實上同樣見解，在 Condorcet 裏，也可以看出。不消說話雖如此，黑格兒的見解不是從 Condorcet 借來的。很明顯的差異，就在於 Condorcet 單取歷史的經驗的命題；反之黑格兒則將此基礎放在認識論上，而且將牠體系化了這一點。』由此可見 Condorcet 和黑格兒的不同，不過一個是歷史之論理的解釋，與歷史之心理的解釋的不同；至於根本發展的理論，是很相同的。我們再把黑格兒所著『法的哲學』來看（速水敬二・岡田隆平譯第一四二節以下）第三部已經把國家之發展史的地位，劃分為三個階段：（1）家族；（2）市民社會；（3）國家。再打開『歷史哲學概論』來看，（河野正通譯第三章頁二二一）他所說世界史發展的階段歷程，是以自己意識形成的原則為基礎，而分作三階段或四階段，更可明白了。

『第一階段，是直接的階段，是屬於精神沈潛於自然性狀態的範圍。在這自然性之中，精神不過為不自由的個別性而存在罷了（這是一人的自由）。

第二階段是精神脫却自然性，而入於自己自由意識中的階段。但此第一回分離，因直接地生自自然性，故與自然性相關，又以自然性為一要素，所以是不完全的部份的分離（這是若干人的自由）。

第三階段是從那特殊底自由，而昂進於自由之純粹一般性，進於精神性之本質的自己意識與自己感情（這是人類的自由）。』

他又用兒童的精神爲喻，說「精神的第一時代，可比幼兒的精神，是支配於精神與自然統一的時代。我們在這統一，可看出東洋人的世界。這時沒有自由精神，一切都立於自然的地盤上，多數人服從一個人的意志，好像兒童在家長制之下，不過是個從屬罷了。」「精神的第二關係，是在精神自己內底分離的關係，自己內反省的關係，脫却了純粹服從和信賴。在這關係中又分做兩種關係，第一是精神的青少年時代，這時精神對自的有自由，但這種自由還和實體性結合着，還不是那從精神深處再生着的自由，這是當於希臘人的世界。次之就是精神的成年時代的關係，那裏個人對自的有着自己的目的，但是這個目的，只有在於從事一般者國家的貢獻時，纔能達到，這是羅馬人的世界。在那裏個別者的人格，與對於一般者的貢獻，是相對立的。」復次第四現出日耳曼人的時代，基督教的世界，這是精神的老年時代。在這時精神與個人的比較是不可能的，個人從其否定性，歸屬於元素而全然消滅；但是精神却復歸於自己的概念，個人完全得到自由，在自己內部得着實體的自由。這就是主觀的精神與客觀的精神的大調和」（頁二二二）。我們在這裏不是很容易看出黑格兒的『歷史哲學』，其歸宿點仍在於三階段的法則嗎？並且所謂三分辯證法，實際不也是孔德三階段法則的一個變形嗎？照這樣看來，黑格兒主義仍未脫出孔德主義的圈外，即從黑格兒而至唯物論者 Feuerbach，當 Feuerbach 講到自己精神的發達史時，他說「神是我們最初的思想，理性是我第二的思想，人類是我第三又最後的思想」；這不就是將孔德的三時

期說重述一遍嗎？再從 Feuerbach 而至馬克思，雖沒有照樣借用三階段的法則，但他『經濟學批評』序文中所說經濟發達的階段，仍不過是說『我們可以把亞細亞的，古代（希臘羅馬）的，封建的，及近世有產者的生產方法；看做經濟的社會組織的進化階段。』據福田德三的批評，（見『唯物史觀經濟史出發點之再吟味』頁七四至七八）知道這也是借自黑格兒的『歷史哲學』的。在『歷史哲學』第二編『特殊緒論』中『世界史的區分』，即如上所述為東洋的世界（中國，印度，波斯），希臘的世界，羅馬的世界，日耳曼的世界。不料馬克思竟把他任意拼湊起來，以黑格兒的第二三世界，湊成爲『古代的』，以第四之日耳曼世界二分爲『封建的』與『有產階級社會的』。這麼一來，不很可看出馬克思說，也是間接和孔德的三階段法則發生關係嗎？由馬克思至俄國的 A. Bogdanoff 在『社會意識學大綱』裏，竟承認他的時代分類，和孔德所指示的思維三階級分類非常近似（頁五八）；至於 Bukharin 的唯物史觀，Deborin 早譏之爲屬於 Spencer 的均衡論的，更不消說了。可見在馬克思派下，只要不是完全的『辯證法論派』（專指 Plachanow, Lenin, Deborin 派）差不多第二國際派乃至俄國派中的經驗批評論者，沒有一個不是棄却自己陣營，來向實證論者的哲學送其秋波的。那麼我們現在就是要說黑格兒主義和孔德主義，絕對不能相通，恐怕也沒人肯相信這話了。

本來人類社會在知識線上的進化現象，是有一種根本發展的原理原則的，而這種原理原則，依我意思，是完全可以並用心理的或論理的方面來解釋。如主張心理方面的解釋（知識社會學的解釋），最有名的，就是孔德之三階段的法則。就論理方面的解釋，最有名的就是黑格兒的三分辯證法。據我研究的結果，原來這兩種解釋，——心理主義與論理主義——是不相衝突的；而且是相反相成的。原來晚近哲學界有所謂心理主義與論理主義之爭：心理主義是以生活為本位，而傾向於內容的，經驗的，情意的；論理主義是以思想為本位，而傾向於形式的，先天的，理知的；這樣分別同樣地可以應用到歷史哲學。如黑格兒依 Edvard Erdmann 稱之為『泛論理主義』；這就是極端的例了。然而平心來看，論理主義只是把具體的事實，還元於抽象的知慧之結果，所以論理主義乃是心理主義的一個解釋，一個反映。即所謂黑格兒的三分辯證法，也何嘗沒有心理主義的基礎，也何嘗不可解作如 Le Bon 所謂『生物邏輯』『感情邏輯』之變式的表現？（參看『意見及信仰』一書）如果不承認生命便罷，承認生命，便不能沒有生命的矛盾現象；如有男便有女，有生便有死，男女，生死，都正是根本的生命辯證法，是不能否認的事實。而且就黑格兒的本身來說，據 Dilthey 在『黑格兒的青年時代』所說，則青年的黑格兒，正是一個生命的哲學論者；

Ricket 在『生之哲學』(小川義章譯頁二二四，二九三)，把黑格兒算入生物學主義之內；那麼我們還能說那歷史的論理主義，能夠擺脫歷史的心理主義而獨立嗎？所以我前著『歷史學派經濟學說』第四章第三節，曾主張過『三分辯證法實際也不過是三階段法則的一個變形』不管 Finl 所論孔德是否受黑格兒影響的問題，或如我前面提出的黑格兒有沒有受法國前輩 Condorcet 影響的問題，而要之兩者是互相關係，雖則出發點不同，而同樣可以解釋歷史，却是很明瞭的事實。

現在試將兩家學說，作一比較表：

	第一階段	第二階段	第三階段	第四階段
孔德	神學階段	形而上學階段	實證的或科學階段	(藝術的階段)
黑格兒	(沒自的)	即自的	對自的	即自且對自的

在這裏可注意的，就是孔德本身就是站在第三階段的，故以實證的或科學階段為終點；黑格兒本身是站在第二階段的，故以即自的階段為起點。實際則由發展的歷史看來，如 Durkheim 說『誰能擔保說，除了科學時期而外，將來不更另生出其他的時期來呢？』(社會學方法論許德珩譯頁五四)所以實證的或科學階段之後，應加上藝術的階段，以與黑格兒三分辯證法裏『即自且對自的』形態相當。同理黑格兒照自己此處的階段起點，所以是很不完全的；因為在『即自的』形態

以前，原應加入『沒自的』一個階段。『即自』即是『有』，『沒有』即是『無』，而從邏輯的澈底來說，『有』本從『無』出，所以『即自』以前，應加上『沒自的』階段，以與孔德三階段法則中『神學階段』相當。這麼一來，不但三階段的法則變成四階段，而三分辯證法也變成四分辯證法了。但這種兩思想系統的綜合，要說是我的發見，不如說是從研究他們自己書中的意旨得來的。

先說孔德，他在『實證哲學』（下冊，第一章頁二八〇，石川三四郎譯）裏，提出美的進化與科學進化對立；似乎要分別這兩個進化因子，但他還沒有膽量承認美的階段為在科學階段之後，這是他最大的缺點。他說『在這裏尚有關於美的進化和科學的進化之困難的問題，這後於產業進化的二個進化，好像其間不是照着定立的連續的法則似的。大概場合，前者事實上照一般的法則進行，德國是特別的例；即在德國，依於特別環境之助，科學的進步，比美的進步為先。』又說『第三期科學的運動，是持有優於同期美學運動的本質的。』（頁三二三）由這些看來，孔德因為站在第三期實證的或科學的階段，不能充分看到第四期藝術的階段，這是當然的。為要解決他的困難問題，把他所認為同時期的科學運動與美學運動分出先後，使成爲一種連續律的關係，不消說是很有理由的了。次就黑格兒來說，因他不能超越他所處時代之即自的階段，所以只成功了那不完全的三分辯證法。即是：

An—Sich (即是自)……………止

Für—Sich (對自的)……………反

An—Und—Für—Sich (即自且對自的)……………合

但 Ludwig Fischer 在 “Die natürliche ordnung unseres Denkens” 却非難他，謂其將對立性之統一形態，不適當地應用着。他說『黑格兒方法的本質，不從全體——於其中露出對立性——單一者出發，而從對立性之一方面出發；其次纔探求這種對立性之第二補充的方面；而最後於這一方面，建立「統一」。』由 Fischer 的意見看來，這帶來第一次的總體形態的分裂，是不對的。爲什麼呢？因爲不可分的單一者，作爲可分的諸部分分裂的東西考察，而後從這些部分構成全體的緣故。在這裏空想上的「部分」，論理地好像是在全體之先，爲獨立的「事物」而出現着。』(S. 278 引見 Deborin 『黑格兒論理學批評』頁100，川內唯彥譯) 不消說是極不對的了。雖然 Deborin 對這意見，表示反對，但我却極端贊同。何則黑格兒論理學的出發點，如從真正全體——單一者出發，便應該是『沒自的存在』，即『神的存在』；而不應該從對立性之一方面，——『即自的』即『思惟的存在』出發。於是黑格兒論理學的發端，便立於『思惟』與『有』之同一性的見地上，思想便是有，有便是思想。黑格兒說得好：(小論理學第八十六節)『有』不是我們所能感覺，直觀，表象的。有就是純粹思想；而且有以純粹思想，形成其始源。』但我們應該注意的，這個純粹思想的純粹有，推到極端，仍然和非有，純粹無的概念相通。或是說什麼『始源是有與無的統一。換

言之，即同時有有，有非有，且同時是非有之有。』可是這非有之有，在 Deborin 這些唯物論者看來，却正是原料之永遠性的否定；却正是一個純粹抽象的形式；結果這世界從純粹思想發生的學說，是要和基督教的世界創造說相一致的。（參看 Deborin 前著第五節）那麼純粹有既不過是說絕對的否定，從純粹思想之即自的存在，一直追到一念不生純粹無的『沒自的存在』，這點縱使黑格兒復生，也是無法否認的了。總而言之，黑格兒與孔德一樣，他倆都有特別見到的地方，同時因受時期限制，和參攷系的不同，也各自有疏略的地方。我們只須把這兩大思想合攏起來，互相補充，便自然能給歷史進化的法則，以一個更確實更完全之科學的基礎。

但話雖如此，把孔德和黑格兒比較，歷史哲學方面，似乎歷史的心理主義要比歷史的論理主義重要得多。無論許多馬克思派學者怎樣指出黑格兒式的論理學，是『關於世界一切具體的內容（思想除外），及世界認識發展諸法則的科學』；（Lenin 著『黑格兒論理科學大綱』川內唯彥譯頁二六）無論怎樣『一般地努力，將黑格兒用唯物論來讀』；（頁五一）我們總不便於說那抽象的智慧（論理），會勝過於具體的經驗事實（心理）萬萬嗎？我們決不反對史的辯證法，然而史的辯證法只能承認其有為一個補助的次等學說的價值；而真正發展的歷史，應該如 Lamprecht 的話，是以『歷史為社會心理的科學』。（History is primarily a sociopsychological Science）就是把歷史發展的一般形式，分做三個階段或四個階段，也都是以人類社會的心理方面為主，而敘述人類在知識線

上的進化現象的。不然，憑空來說什麼三分辯證法，就是「*pro*」也恐怕不敢領教。（他在「*人*」之友是什麼」頁三五——三六，告訴我們辯證法的本質，不在於三分論法，很可注意）看看下面一段馬克思燕格兒關於財產發展的辯證法之論點分歧，便知我為什麼要主張歷史的心理主義勝過於論理主義的理由了。

在 *Mohs* 一九二七年發表關於馬克思經濟學的構造之考察一書，第一卷第一章（義田胸喜譯頁四〇——四四）指出馬克思以個人的私有財產為肯定的階段，燕格兒則以共有財產為肯定的階段。試為列表比較：

		馬	克	思	燕	格	兒
肯定	階段	基	於	固	有	勞	動
肯定	階段	個	人	的	私	有	財
否定	階段	特	殊	之	資	本	主
否定	階段	社	會	化	底	生	產
		社	會	化	的	生	產
		個	人	的	財	產	
		共	有	財	產		

上面所引燕格兒的話，雖出於『反杜林論』一書，是經馬克思許可出版的。然而他倆意見竟如此乖離，那麼叫我們還敢相信以三分辯證法即歷史的論理主義，來說明歷史階段，是靠得住嗎？馬克思燕格兒是本於黑格兒的，那麼我們還敢說黑格兒主義是完全靠得住嗎？所以在這一點，

我倒覺着孔德的貢獻，比黑格兒重大得多。現在爲明晰起見，試將兩種學說，作一簡單的比較：

(四)

(1) 孔德的法則是進化論的，黑格兒的法則是輪化論的。——俄人素羅堅(P. Sorokin)在『當代社會學說』(Contemporary Sociological Theories Pp. 730-738)，曾指示我們以縱線進化說與循環輪化的區別。這區別我們可以看出前者主張社會進化，後者主張社會輪化。前者在找尋歷史進化的趨勢時，看重歷史的歸納方法，後者在找尋歷史變遷中的循環(Cycle)反覆(Repetition)節奏(Rhythm)時，看重辯證的方法。而且依據素羅堅的意思，孔德三階段法則，是縱線進化的模型(P. 728)，黑格兒的正(Thesis)反(Antithesis)合(Synthesis)，却是非週期的循環輪化說的模型(P. 737)，這大概是沒有疑義的了。現在試再詳論如下：孔德在『必要的科學工夫』書中，雖沒有承認文明進程是一個直線，但他看重社會進化觀念，這在實證哲學中，却時時可以看出。所以說『從動的觀點看來，人類的進化，在發達的順序中，是什麼逆轉也沒有。至少某種勢力只能變更他的速度，改變牠的方向。』(石川三四郎譯下冊頁六五)但在黑格兒却始終把發展的歷史，看做循環的運動。『精神本質爲自己活動的成果。精神的活動是直接性的超出，直接性的否定，及向着自己內部的復歸。』(歷史哲學概論頁八七)再明白地用他論理的術語表之，便是『即自的』

『對自的』『卽自且對自的辯證法的歷程；卽由二度的否定，而使精神復歸於最初的意識；這不就是黑格兒把歷史看做不過精神或 *Logos* 的歷史本身實現之輪化說底最大證明嗎？再如歷史哲學中，論變化則舉一般所知道的含着輪迴之意的更生之鳥爲喻。（第一章頁二〇——二二）論民族則將民族的生活，比喻做一個成熟的果實，果實再成種子，但是這種種子是由其他民族所成熟的種子（第二章頁七四——七八）。論世界史的區分，則以太陽的歷程爲喻（第二編頁三八五——三八六）。可見我們把黑格兒屬於輪化說下，是很有理由的了。再明顯些，如『哲學史』緒論中，所說『世界精神發展之階段的系列，可以說是依於精神從卽自態超出自己，於對自態成功自己，而爲自己復歸自己的一大循環運動。這種運動是有具體的種種發展之一系列，但可不是向抽象無限，無目的底進行之直線所可表現的。那是一個圓形，不可不爲自己復歸自己爲表象的；而這樣大圓的圓周，有數多的小圓連鎖着』。這麼一說，我可以承認黑格兒的圓形輪化和孔德的縱線進化，是可以相同的嗎？自孔德提倡社會進化以後，便有許多他的追隨者，如 *Taine*, *Lamprecht*, *Brysis*, *Barth*, 經濟學上的歷史學派等，極力探求歷史進化的法則，把從古至今人類所以承承代代的社會現象，集攏來做一個直線，使大家可以看到社會在各時代中一種繼續不斷的發展狀況。反之在黑格兒主義方面，如德國 *Oswald Spengler* 著『西洋底沒落』，高唱歷史的週期性，把文化和植物的運動對比，完全爲黑格兒式歷史觀察之完成似的，不消說。○（看 *August Messer* 著『*Spengler*

哲學』第五編頁二八四奧津彥重譯) 甚至於 Levin 在『哲學資料集第十二卷』(頁三二六此據 Levin 哲學的遺產』頁一一引)，尚說什麼，『人類的認識，不是直線的；這是在自己圓的體系內，爲一個螺旋的體系，接近無限而行的一個曲線。』他反對『直線性』，以爲這是觀念論的認識論的根源；實際不過證明了他是一個不折不扣的黑格兒輪化說的信徒罷了。但是關於這一點，我在早年著『革命哲學』(第二章頁一八一—二〇)裏，早已有過解決。我的意思，以爲歷史的綿延，不是直線也不是曲線；他是從一方面看，好似不斷的流水一般，沒有時候休息的，也不會重複的，也沒有逆轉的；所以『直線性』的進化，自然有他的位置。而從他方面看，如黑格兒說的進化，是理性的自然發展，他的好處能夠把不斷的本體，分爲一片一片一段一段的分段生命，使實際上可以應用，這正是黑格兒的長處。因爲看重分段的生命，便自然把心理的經驗，看做反覆循環，所以循環運動的輪化論，也可以有他的位置。換句話說，孔德主義與黑格兒主義都不無用處，只要能夠綜合這派的長處，而沒有誤用他的短處就好了。

(二) 孔德的法則是積極論的，黑格兒的法則是消極論的。——孔德所謂實證階段，有人譯作『積極的階段』；他的實證哲學，有人譯作『積極哲學』；(如陳大齊，哲學概論第三編第三章的譯語，就是好例。)這個名詞如果是指那專重經驗排斥一切想像推論的一種意思來說，真再對也沒有了。孔德自己說：(實證哲學上册頁一六)『神學哲學與形而上學互爭着改造社會的事，實證哲

學則至今除概括地批評兩者以外，對於這論爭是不干涉的。何則這種哲學，是應置基礎於實行積極的職務，要完成從 Bacon, Descartes, Galileo 開始的廣大知識之實施呢！這麼一來，革命的危機便要完結了。』原來由孔德看來，形而上學就是所謂『否定的哲學』(Philosophie négative)。實證哲學在社會科學之部的第一章，很有趣的把『形而上學』和『革命』一語聯成一起，叫做『革命的形而上學』，是代表『無政府的精神』，是『破壞舊制度，提倡新憲法』的必要學說。不但如此，依照 M III 所說『一切帶着革命派，革命黨，激烈派，民主派，自由派，自由思想者，懷疑派，消極或批評派；無論是在宗教上，政治上或哲學上，都給孔德總稱為玄學的』。(照施亨利『歷史之科學與哲學』第三章注二十九漢譯語)可見孔德所謂形而上學，實際就是革命哲學；而玄學家就是革命家了。對於這種批評的破壞的革命的形而上學，於是孔德便提倡建設的積極的改良主義的實證哲學的重要。他不看重玄學家所想像的無秩序的進步，是要完全應用科學方法，來成功一個由秩序概念支配的進步的。從這一點看，孔德或者『也是個保守家』；然而這纔真正是科學的態度啊！反一面來看黑格兒，因為他所處的時代，所用的辯證的方法，都是代表形而上學的；固然他也有保守的一面，但那保守主義是相對的，黑格兒革命的性質是絕對的（看燕格兒著的『Feuerbach 論』便知）。最明顯的，就是他所用的辯證法，依羅素 (Russell) 在『德國社會民主黨』一書的解釋：(A) 辯證法一方面承認事物的現狀，一方面又承認結果歸於消滅。(B) 辯證法一方面承認

事物的現狀，一方面又承認結果歸於消滅。(C)辯證法以爲歷史上進化的社會形式，變動不居；故不特計及其過渡的性質，且計及其暫時的存在。(D)辯證法不願有任何事物加諸其身，就他本質說就是批評的，而且革命的。即因辯證法能變更現存事物的形式，向着進化的前途伸去，所以成爲破壞的智慧；所以成爲一種極端的革命的理想的旗幟；到一個地方，就要惹起許多的恐怖黨，革命軍來。拉薩爾 (Lassalle) 馬克思，燕格兒等不要說了，就是無政府主義者的 Max Stirner，巴枯寧，蒲魯東，那一個不先受這方法論的影響？可見 Kuno Fischer 在『黑格兒哲學解說』（坂上絢一郎譯頁四五〇）上大書特書『黑格兒辯證論的方法，又名爲絕對的否定性的方法』；這話真有充分理由的了。我們再打開黑格兒自己在『哲學的諸科學集成』第一編『論理學』的『豫備概念』中『論理學的詳細概念與區分』一章，即告訴我們：

『論理學這個東西，從形式上說，是有三個方面：(A)抽象的或悟性的方面；(B)辯證法的或消極理性的方面；(C)思辨的或積極理性的方面。』

“Das Logische hat der form nach drei Seiten: (A) die abstrakte oder verständige. (B) die dialektische oder negative-vernünftige. (C) die spekulative oder positivvernünftige.”

這不是證明了辯證法只限於代表消極理性那方面嗎？固然黑格兒接着申明：『這三方面不是構成論理學的三部門的』，並且說『這些三方面，更可以置之於第一要素即悟性的之下。即因這

個原故，可以看做孤立着的各別的東西』。但仔細考察起來，不說論理便能，要講論理便都是基於概念的範疇上，所以都可置之於抽象的或悟性的之下。却是黑格兒的真正影響，反不在於這有固定規定性的區別性的悟性思惟，反而在於有懷疑性的超越性的變易性的辯證法，這一點是很值得我們注意的。固然 Cunow（黑格兒，馬克思之辯證法，社會及國家觀頁二九）又告訴我們，由黑格兒看來，『概念的否定』（Die Negation）決不是完全的否認（Völlige Verneinung），也不是歸無的還滅論（Aufgehen in ein Nichts），而是因引導現存概念於更高的形態，——即是在包含否定反對物的範圍內，是更高的。——而揚棄着（Aufhebung）的一回事。這麼一來，便黑格兒辯證法一方面的否定，正是一方面的肯定；一方面的揚棄，正是一方面的生成；換句話說，就是一方面是消極論，一方面又反轉而為積極論了。總括一句話，孔德與黑格兒主義，雖有積極與消極方法的的不同，但在孔德欲實現其實證的或科學的階段之先，多少革命形而上學的一種過渡時代，是必要的。（參看實證哲學下冊頁一二四）即是黑格兒主義的消極精神，多少是必要的。然而消極就是積極，一切掀翻朽腐的大破壞，應該對於新秩序的建設有益處纔好，就這一點說，我又不得不深深感激孔德在那個時代提倡『實證哲學』的苦心了。

最後我應該從上面所說，作一個有力的結論：

第一，黑格兒的辯證法是消極的，破壞的；所以由此形成的辯證法唯物論即唯物史觀，也是偏於消極的，破壞的。孫中山先生說『馬克思研究社會問題所有的心得，只見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理。所以馬克思只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會生理家』。中山叢書本民生主義頁二二）因為唯物史觀就是黑格兒的辯證法和唯物論合攏成的，所以就牠的本質屬性，只能見到社會當進化時候所發生的一種病症。反之依據孔德主義成立的社會學的歷史觀，纔可以發見社會進化的定律。但話雖如此，因為社會病理也是為歷史事實而存在，是不能否認的。所以我們不但不要抹煞這個病的社會事實，我們還要應用辯證方法去研究病的現象，病的法則；在這一點，黑格兒主義在學理上，是很有用處的。不過把他擴大來說明社會生理，即社會進化的原動力，便陷于不可能的狀態了。

第二，孔德與黑格兒是代表兩個不同的哲學階段，一個是第二時期形而上學階段的代表，一個是第三時期實證的科學階段的代表。在形而上學階段裏，固可以用辯證法來解釋自然科學；但一到實證的科學階段，便那應用辯證方法說明一切自然的認識的，都用不着了。如燕格兒所著『反杜林論』自然辯證法』和 Lenin 所著『唯物論與經驗批評論』裏，要使辯證法完全適用於自然科學，而成功為自然科學的方法論，這種企圖，我是絕其反對的。Dobson 對於黑格兒可算很有

研究的一個人，但他在一九二四年至一九二九年和俄國哲學者自然科學者最大的哲學上底論爭，即一九二九年出版的『辯證法與自然科學』一書，我不敢說他是成功。爲什麼呢？辯證法即玄學方法，本有玄學上的地位；歸納法即自然科學方法，也有自然科學上的地位；如不把界限分清，結果必弄起學術界裏烏烟瘴氣，將從 Bacon, Descartes, Galilèe, Montesquien, Comte 以來纔開始的各科學，都完全破壞，而重蹈玄學的覆轍；這在科學還在萌芽的中國，更不知應該怎樣努力避免這最危險的『論理的誘惑』纔好。

總而言之，我們紀念黑格兒的百年祭，却不要忘却了孔德出版實證哲學的那一年。我們知道這兩大思想家的學說，實在是相反相成。如果黑格兒的玄想，值得我們紀念，那麼孔德的科學論，更值得我們景仰無忘！如果把黑格兒主義叫做『破壞的智慧』，那麼孔德主義就是『建設智慧』了。然而真正的真理，是要包括那破壞與建設，消極與積極，病理與生理，乃至玄學與科學，縱的進化與圓的循環，而成一個大綜合的完完全全無少虧欠的大智慧。

一九三二，八月十一日，上海

黑格兒小傳

鈴木權三郎

黑格兒 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 一七七〇年八月二十七日生於德國伏騰堡 (Württemberg) 首府斯塔加特 (Stuttgart)，他先同鄉謝林 (Schelling) 世出五年，後席勒 (Schiller) 十一年。在那生地，處處和德國別的地方不同，人情單純質樸，加之熱烈信仰新教主義，雖地屬南方，但一般情形，不如說是在北方德意志和南方德意志之間；爲北方普魯士之剛直，嚴正，合理性，與南方居民之夢想的性格混合。我們在黑格兒哲學中，不注意存於兩方面的渾然融合，是不行的。冷靜澄徹的推理，烈火般探究真理的熱心，使我們不期然而然感着愉快，而奏着所謂絕對觀念論的交響樂。

黑格兒父親是他國裏的財政官，一個誠實的市民；母親在黑格兒十四歲時，棄她三子而長逝了。在黑格兒所常發生的回憶裏，似乎她是具優美性格與教育的婦人。弟盧道威非爲軍人，早死，妹庫利斯德阿列很久和他親熱地結着兄妹的感情，

黑格兒五歲入拉丁學校，七歲時入學於當地 Gymnasium。在 Gymnasium 中，他最愛讀各種書籍，尤其是希臘的詩文。他喜歡 Sophocles (悲劇家——譯者) 曾再度譯他的戲曲 "Antigone"，而 Antigone 怎樣長久影響到他的思想，這在讀他的書，是很容易知道。又在這時黑格兒有個很明

顯的特色，就是他讀書時，一遇好材料，即有造成真實內容的節要的習慣；而且這是經一生這樣幹的。這種態度，一方面表示他思想的客觀，即認真的態度，一方面却為內容豐富的哲學，作準備的工夫。

一七八八年黑格兒十八歲時，離開 Gymnasium，在 Tübingen 大學的神學研究室，費去五年時間，和同時在一研究室的詩人 Holdelin，及二年後成為摯友的謝林同，結一奇緣。恐怕在 Tübingen 五年間，由黑格兒一生看來，是最富於青年思想的時代罷！熱烈地影響到他們青年的，是盧梭 (Rousseau) 與革命，前者使黑格兒與 Holdelin 及其他友人，共同耽溺於柏拉圖、康德等的研究，後者傳說驅使他們在很好天氣的一天，和謝林同到 Tübingen 市場，樹起自由的紀念樹。但是黑格兒不單是法蘭西革命的讚美者，在他心裏，已潛藏這時代的冷靜的反省，對於浮薄的感情主義，而持反抗的。他那直觀現實的眼光，那樣似的深思熟慮，甚至在友人間，得到『老人家』的綽號。但在這思慮背後，永遠燃着追求真理的熾烈的熱心，像 Dilthey 所說。實在他『即在青春過去成爲老年的時代，在他胸裏還是不絕地燃着熊熊的火焰的人。』這種特徵，在這時代黑格兒遺著叫做『國民宗教與基督教』那篇論文斷片中，很可以看得出來。他不滿足於那些空口說白話的，或賣膏藥似的，說什麼『啓蒙』呀，『人類的知識』呀，或『種族的進化完成』呀！他排斥爲法蘭西革命原理的抽象的自由，而立志從事具體的國民精神與國民宗教的勃興，以救濟墜落的

現代。我們在散見於這個斷片中的許多話，很可看出他後來思想的萌芽。

一七九三年大學課程完畢，黑格兒想充當牧師，不如希望在學問上立脚的好。於是選當時好學人們所取最方便的生活方法，在一八〇〇年至六年間，充家庭教師，前三年在百倫 (Bein)，後三年在富蘭福特 (Frankfort am main) 過活，這是在他生涯中開始最沈潛的思想生活的。在百倫，黑格兒寄寓於百倫貴族家裏，在此得到親自觀察當時代表的貴族政治的機會。他離開故國，雖却友人，在靜默的生活中，他的冷靜觀察，越發變銳敏了。同時因為不絕和謝林以文字往還，對於漸次成熟長足進步的德意志思想界，是非常注意的。菲希特 (Fichte) 謝林，席勒等大出風頭於革命後騷動的物情中後，始給新世界以一道新光，同時深深地感動了黑格兒。他在激烈的刺戟之中，更沈潛於獨自的思索；其研究也漸漸由神學的方面，而進展於哲學的方面。在百倫時代黑格兒所著片斷的書很多，就中特以『耶穌的生涯』『基督教的積極性』為最重要。又他的『Alp 旅行記』，亦無遺憾地傳出他的風格。當居留百倫末了，他獻給 Hödelrin 的詩 "Elesis"，可算潛在他思想的深淵裏的炬火，那幽玄的章句，把『一即一切』這真理的認識與思慕。吐露之於直觀和想像之中。一七九七年初，黑格兒因 Hödelrin 的介紹，做一個商人哥格爾家的家庭教師而赴富蘭福特，與寄寓同地的 Hödelrin，敘其契闊。住富蘭福特時，他思想的痕跡，可從『基督教及其運命』及『一八〇〇年的體系斷片』裏看出。前者較百倫時代的研究，更深入於哲學的；對於宗

教的解釋，道德性與感性的關係，黑格兒發表獨自的思想；對康德則意識地提出反對，尤其以生命，運命，愛三觀念，所表現形而上學的思想。可見黑格兒這時代的體驗，是如何精深。同時後者表出他用辯證法純化了他的方法的具體形態，其斷片之文字晦澁，是如何難於道破所達到的精深體驗，更不消說了。一七九九年一月黑格兒的父親死去，承繼了若干遺產，因此經濟上的安定，使他決心到哲學的中心地耶拿 (Jena)，想在當時名聲噴噴的謝林之下，開始從事學問的活動的計劃。

一八〇一年一月黑格兒到耶拿，後即為該處大學的私講師，開始他的講壇生活。這一年他最初發表論文『非希特哲學體系與謝林哲學體系的不同』，更公表就職論文『關於遊星軌道』。繼之一八〇二年，與謝林共刊行『哲學批評』雜誌，在那裏掲載下列諸論文『哲學批評的本質』，『常識與哲學』『懷疑論與哲學及其關係』『信仰與知識』，『自然法論』，又在教壇充當講師，助教授（一八〇五年任命）之六年間，講了論理學，形而上學，自然哲學，純粹數學等。從此等著作的內容來看，黑格兒當時實全追隨謝林的思想，而為其辯護者；但在內面，他自己的哲學已到要準備和謝林決裂的時候。而且我們還可看出在百倫，富蘭福特時代的思想，在耶拿時代已純化為論理的，培植了在『精神現象論』裏開花似的黑格兒的哲學。

一八〇六年十月十三日拿破崙擊破普魯士軍，長驅陷耶拿，這時正好黑格兒在隆隆砲聲之下

，完成他大著『精神現象論』最後的一章。他一身窮困無依，避身於故友前總長嘉布蘭那裏，他給友人 Nietzsche 很感動的信說：『我看見皇帝了，看見世界靈魂騎馬在市中巡行了，看着這裏一方騎馬過去一方從一角裏伸手向世界全土而支配牠的個人，好像有什麼奇異之感似的！』他恐怕沒有豫期他所帶原稿的偉大不朽，比這地上支配者優越多哩！即在普魯士一國，這也是無價之寶。實際，在翌一八〇七年出版的這本『精神現象論』，在人類完成的偉大功績中，也是有大書特書的價值的。精神現象論描寫出從他最初直接的感覺性，到達於絕對知識的荆棘之途，描寫出『發見的航海』。

耶拿陷落及大學封鎖，使黑格兒再陷於窮境。但僥倖的是依友人 Nietzsche 援助，一時充班堡 (Bamberg) 新聞編輯，更在一八〇六年為 Nietzsche 招去充當 Gymnasium 校長(當時 Nietzsche 為巴依埃倫的教育部長官)，至一八一六年止，在努因堡 (Nürnberg) 送他八年活動的且幸福的生涯。他為 Gymnasium 的哲學教育，著『哲學入門』，且在許多演說中，發表他教育上的意見。一八一一年九月當時已四十一歲的黑格兒，和努因堡市顧問的女兒馬利亞結婚，這位長久孤獨生活的哲學者，纔第一次逢着快活的幸福生活。他寄信給友人 Nietzsche 說『我達到地上的目的了，爲什麼呢？在這世界只要有職業和妻子，便什麼都完全了，只有這兩個，是一個個人應求的主要條件，其餘都不過他的註脚而已』。這不是很可看出他的真面目嗎？他和妻馬利亞間

，生下兩個小孩，一八一二年黑格兒發表其第二主著『論理學』第一部二卷，十六年著第二部，完成了在勞因堡時代最大的收穫。

一八一六年他同時受 Erlangen Berlin, Heidelberg [] 大學的聘約。但他決意應 Heidelberg 大學，在彼講哲學講義二年。到一七年，他刊行第一版的『哲學的諸科學集成』在大學裏講哲學史，美學等，更在『Heidelberg年報』投稿關於『Jakobi 哲學的批評』、『Württemberg 的政體』兩篇論文，當時他哲學上的弟子，還比較的少，僅不過 Cousin 等數人，受他影響而已。

一八一八年黑格兒繼菲希特後任爲柏林大學教授，在此地過他最後極盛的十幾年。當十月二十二日開始上課，述他就任演說時，他說『求真理的勇氣，對精神偉大能力的信仰，這都是研究哲學的第一條件。人們應該尊重適合自己的這個最高存在。精神之如何偉大與雄力，這裏已不煩多說，而認識那隱祕於宇宙中的本質，却是不可抗的勇氣，一定要把那富和深陳列於認識的眼前，而享受牠吧！』燃燒着的這種熱烈的希望，使黑格兒順序講述他歷史，藝術，宗教，國家，社會等哲學的意見。又在一八〇二年發表『法律哲學綱要』，在序言裏有一句含很深意義的話，即『現實的即理性的，理性的即現實的；』因此黑格兒的名譽益高，從各地來學的人很多。即如 Marheimecke, Gaus, Michelet, Hecho, Strauss, Bruno, Pauer, Erdmann, Rosenkang, Feue bach 等，在這裏急速地宣傳黑格兒哲學，使黑格兒學派抬頭起來。和他青年期隱退的研究生活相反地，在

柏林時代的黑格兒，變成快活的社交的黑格兒，並且和他難信難解的哲學相反，而其人格，寬厚地懇切接待相識的弟子。曾親受黑格兒指教的 Fatho 教授，敘他的印象，有一段說：『……用巧妙討人喜歡的音調，這不是先生的長所，但有時恰如有市民禮貌的談吐中，既合時宜，且雜以談諧；又有時要認真，也很有嚴肅的氣象。因為無論何時，都表示神氣十足，所以包圍先生的人，無論誰，都自然受他感化。……在埋頭研究的青年時代，他是非常隱退的，反之在晚年却好像很好的交際家了。而且先生思想精深，似乎要在別人的平平凡凡中得個調和一樣，先生尤其格外歡迎那普通樣子的人。……又來求先生幫助與指導的，他不厭費去時間，對他獻出忠告，試練，確實的談話。柏拉圖在『宴饗篇』中，讚美蘇格拉底 (Socrates) 在宴饗方酣時，持着很冷靜的態度，夜深後，他周圍的人，醉的醉了，或退席的退席了，尙留着與 Aristophanes 及阿嘉東傾大杯蓋從事哲學的論戰。……實在我們所見的一切人中，只有黑格兒先生一人，可以髣髴這種愉快的生活的樂趣。』留柏林中，只有一八二二年，二四年，二七年，黑格兒旅行了荷蘭，維也納，巴黎，親近了新的文物；尤其是繪畫，音樂等藝術；這是對他美學講義，貢獻許多材料的。一八二七年在黑格兒指導之下，創刊『學術批評年報』，他在這裏發表八篇演說。一八三〇年就任爲柏林大學校長，就任的演說中，他極力說及關於自由精神與大學自由。翌年著『英國憲法改革論』，是黑格兒受當時——爲歐洲政界投一暗影的——七月革命刺戟而發表的政治觀。一八三一年的夏天

，虎列拉病猖狂極了，在這期間，黑格兒因感從前發表的論理學種種不滿，正在改訂，寫道『聽說柏拉圖曾七次改正他的國家篇，但當逢着近代更深遠的原理，更困難的對象時，却不可不經七十七次推敲的工夫』。這樣序文，同時在第一卷再版發表。但寫這篇序文之後七日，剛剛新學期功課要開始的時候，實爲一陣激烈的腹痛所襲，經一夜苦惱之後，家人聞變趕來看護，他却在睡眠中安然去世了。時正一八三一年十一月十四日，午後四時十五分，享年六十一歲。

（譯註）案關於黑格兒傳記的著作，重要的有 R. Haym (Hegel und Seine Zeit, Berlin 1857, Neue Aufl 1927) F. Rosenzweig, (Hegel und der Staat, München u, Berlin 1920) H. G. Hahn, (Vorstudien für Leben und Kunst 鈴木權三郎譯『黑格兒的回憶』見理想第九號黑格兒研究號) K. Fischer, (Hegel's Leben, Werke und Lehre, Heidelberg, 1901) W. Dilthey (Die Jugendgeschichte Hegel Leipzig 1921) 栗林茂譯『黑格兒的青年時代』見三田哲學會編『哲學』第五輯。又『黑格兒及辯證法研究』昭和四年八月號，本地麟一郎譯『黑格兒的柏林時代』，即本篇之一節。）等名著，此篇譯自鈴木權三郎著『黑格兒略傳』，見理想第二十一號黑格兒復興號。又漢譯 Will Durant『古
今哲學家之生活與思想』第六章第八節（頁453—464）『黑格兒略述』，亦可參看。

九月十五日，上海。

黑格兒與德國浪漫主義

吹田順助

(一)

黑格兒有時稱爲浪漫派的哲學者，他的哲學常認爲漫浪派哲學的合理化或完成。但是關係不是那麼簡單可承認的，第一所謂浪漫派哲學，或是思想，主要是指初期的浪漫派。可是哲學上的浪漫派，和一般文學史上所論斷的，斷不能完全統一。精神上縱然統一，論理上仍不一貫，把這倆來和有整然體系的黑格兒哲學比較一下，在論述時常常感着困難罷！更就浪漫派來說，如優李烏斯·柏宅魯剪說過似的，有歷史概念的浪漫派和心理概念的浪漫派，兩者時時不免於矛盾衝突（參照『德國浪漫派的本質規定』）。例如所謂『空想的』『熱情的』『非合理的』等心理概念，爲浪漫主義的主要要素，那麼在所謂浪漫家之中，却不少有冷靜的，理智的，批評的人物。於是黑格兒與浪漫派發生關係云云，是指着那個意思的浪漫派，這就成爲一個問題了。

將以上事實考察一下，兩者比較來看，其間似乎存着許多的異點。第一，黑格兒哲學是沉理論，是以辯證法爲他思想體系的骨子，如Notion給黑格兒哲學以非合理論的特色，也沒有什麼不對。但從大體來看，無論怎樣總不能不說這是一個大合理論；然而浪漫派哲學，却是非合理論的，如哥魯夫所說，就是非合理主義的觀念論（這一點以後說明好了），那是要排斥理智，取消論

理，提倡空想與直覺，有時走向主觀放肆與浪漫派的 Irony 的也有。只就這一點來說，已經大不相同了。第二，黑格兒哲學是觀念論，施查魯止曾把他看做觀念的實在論 (Ideal-realismus) (參照從 Schiller 到 Nietzsche)，但是主張思惟內容與思惟對象的同一性，否定那現實世界可脫却認識而獨立存在的現實的對象，這纔是純粹的觀念論；然浪漫派哲學一方面是觀念論，一方面又實立脚於自然哲學之上，隱約間含着實在論的傾向。那是 Friedrich Schlegel 在 "Ideen" 裏所暗示的思想，可稱為浪漫派的一元論的 (參照瓦魯埃魯著『德國浪漫派』第一卷頁五五)。因為在『有限』裏可隨處啓示『無限』，因為宇宙經過個個的現象，纔可認識出他的光榮，所以浪漫家要學着去愛有限，現實。即如 Novalis，他一方面可叫做 Magischer Idealismus 的唱道者，他方面却有走向『所與性』哲學，或實在論的傾向。(尤其浪漫派的自然，現實的觀念，在黑格兒所謂為精神他在的自然裏，在人類共同體所啓示的客觀精神裏，更可以看出觀念論的合理吧！關於這一點留在後面再說。)

第三，浪漫派的自我，個性的觀念，是從菲希特 (Fichte) 的『我』派生出來的。那不外乎將元來形而上學概念的『我』，翻譯為經驗的心理學的意思。黑格兒的『我』，也許就是菲希特純粹我的發展，那絕對的我，絕對的精神，不消說就是形而上學的概念。第四，浪漫派的中心思想為個性主義，在個性自由奔放的活動中，可看出甚深的意義。反之黑格兒認國家為道義的完成，道德

觀念的具體的實現。國家由他看來，不是爲個人，社會的利害結合而設的手段，應該說就是以其自身爲目的，爲所有目的中最最高的一個。而且國家並不排斥個人，但將個人作爲他的因子包含着。換言之，即『個』是含有於『全』之中，但這麼一來，便止成爲個的存在而存在了。（參照嘉詩拉的『Holding 與德國觀念論）像這樣看法，可以說就是將浪漫派思想的主要特質揚棄了。尤其浪漫派是個人主義的，同時如柯魯古杭所述的，也多少抱着共同團體的感情；如國家的意義，也爲 Novalis, Schlegel, Adam Müller 等所十分認識（參照柯魯古杭著『人格與共同團體』）。固然這只可做浪漫派個人主義思想的轉移，而要之從這意味來說，大概和黑格兒思想沒有什麼扞格衝突吧！最後黑格兒爲人，是極冷靜的，論理的，意志堅強的，總之可說是帶 Züchtern 的性情，一向沒有那浪漫的夢想的傾向，乃至感溺感情或非合理要素的一個人。我們對於這樣人物，很容易在亞里士多德型裏感到他，大體和柏拉圖型的浪漫家，是有許多不同的。

但不管有這些異點，——這或者不是異點，也說不定；——黑格兒哲學仍可做浪漫派哲學的完成者，這是根據什麼理由呢？黑格兒在爲『再建那爲康德所破壞了的』思辨哲學的領袖以外，要是不認其有更特別的，內容的關係，介於兩者之間；那麼像這樣說法，除了單爲時代的概括名稱以上，還有什麼呢？

(11)

因爲要了解黑格兒與德國浪漫主義的特殊關係，我們試換個方向來考察那參與黑格兒哲學發生時的一些歷史事實。關於這一點 Dilthey 在『黑格兒的青年時代』中『在神學研究的關係裏，黑格兒世界觀的發生。』一章，給我們以許多暗示，該把這一節（頁54—60），簡單說明如下：

一七九五年至一八〇〇年間，正在要造成黑格兒時代流行的新的客觀觀念論的運動當中，發生了黑格兒神秘的汎神論。當時恰好文學上的一個新運動，先後發生於柏林，耶拿及 Dresden 的時代，Hölderlin, Friedrich von Schlegel, Novalis, Schleiermacher, 等和謝林(Schelling)及黑格兒均在同一方向進行。可是黑格兒的日記和他一些書籍裏，沒有說出這種畧圍氣，是那一部分影響到他。尤其是考究到謝林給黑格兒汎神論的世界觀以多少影響？當時一般占優勢的汎神論的傾向，和康德及菲希特所引起新形而上學諸要素的影響？那就年月日不甚分明的筆記裏，到底是不容易確說的問題。但從至此的發展史來看，黑格兒從菲希特的純粹我出發，進到絕對我的構成；此在主觀裏而爲普遍妥當的；結合着所有思想者們所從事的從超越的關係，構成宇宙，只這一點，我們很明白地看出是受謝林的影響。

他在觀念裏表現着無論那個形而上學的天才，還沒有看到的現實的一面，而這方面更融合於他形而上學的體驗裏面。就傳記看來，這是有體驗過程的一系統，由於在這些裏把握着一個普遍的事態，這些便成爲哲學的體驗了。體驗的強度與非個人的態度，於體驗裏把握普遍事態的能力，——那是形而上學天才的必要條件，——在大形而上學者黑格兒，是應有儘有的。（施查魯止在前述著作裏說『做成黑格兒浪漫根底的，從所有外面，可說基於純粹論理學的他世界形象，却是先依據於最深固有的考察來的。』）他和他的朋友們一樣，廢棄了精神所認爲屬於沒關係的權威之下的；例如他否認在人格的關係裏而有對神力的支配，與服從的種種形式，將這種關係變爲人類相互的接近，人類與自然的接近，及人類與神諸力接近的關係；他只要將自己看做神『完全』的一部分感受着。

這形而上學的天才同時和他歷史的天才相結合，這一點最早他的研究方法，便和其他同努力的儕輩不同；例如 Friedrich Schlegel 的歷史知識，是比較包括的，比較爲方法的，但他尚缺乏如黑格兒所抱那樣在各概念裏把握普遍事態的純粹性，強度，與恆久性。他在所有現象當中，注入他體驗的深度，而且在這時候完全持客觀的態度。他在將意識的歷史形態追到最後的深處，同時他可把歷史世界的豐富，概括於自己之內。他將與概念諸關係，——這些是使他將精神的關係發展着的，——的同一關係，再見於宇宙的關係及歷史的關係裏，這種三樣關係的同一性，遂成

爲他思想活動的基礎。

在黑格兒內部的這些問題，曾否因一七九五年謝林所著書引他入於絕對的自我的泛神論，這還不能澈底看得出來；可是黑格兒泛神論的方向，是由於謝林那般大膽而神速的舉動而決定的。還有謝林的『關於知識學解釋的論文』，廢棄了主觀與物自體截然不同的認識，對於占優勢的康德哲學所行的批評，的確影響到黑格兒。在謝林一七九七年，宣言自然爲可見的神時，黑格兒也表示着同樣的主張。黑格兒把主觀及客觀關係作爲同一性認識的問題，看做解決了似的；所以對於認識論幾乎不持何種要求。其後謝林在一七九八年『世界精神』裏，表現宇宙 *Ideell*（理想的）關係的概念，正是這時代黑格兒占優勢的概念，——『生』的概念。謝林說『生是共通於一切生活個體裏，他們互相區別的，只不過生的方法罷了。』『生之普遍的原理，於各個生活的個體裏，而個性化了。』『一切事物（不單現象且於無限段階裏而接近個性的）的本質，就是生。』像如此這般的命題，即在黑格兒的筆記，也幾乎照抄似的反復着。而且比較謝林將普遍的生活看做精微的有機體來決定，且因與康德同樣地對此諸部分的『全體』關係而下定義，這也是黑格兒裏看得出的思想。但在他是——這是很重要的異點——一個世界全體性的概念，對於悟性思惟的諸關係，這樣論理的對立，便成他全思想世界的中心點，而且主張有這個意義。尤其這純粹生的概念，如以爲黑格兒完全得自菲希特及謝林，那就未免太早計了。爲什麼呢？因爲 *Holdelin* 『

畢皮林恩』的第一卷，已經是貫串着這個概念，而且謝林對進化史自然解釋的進步，在當時黑格兒筆記裏，是看不出來的。

(111)

以上爲一八〇〇年前後包圍黑格兒思想的畧圍氣，這很快發展爲他絕對精神的生之概念，——和謝林，Hölderlin 共通的生之概念，不可不說是黑格兒所以與德國浪漫派相結合的。黑格兒和兩位朋友，在 Tübingen 時代的深交，這誰也知道；可是這時代和後來 Hölderlin 曾受黑格兒等如何影響，又黑格兒等曾受 Hölderlin 的如何影響；這如 Dilthey 和嘉詩拉所說似的，是不能確定的問題。那生之概念同樣地醞釀於德國浪漫家，這據布令古曼的研究，是很明白了。〔德國浪漫派裏生之觀念〕一九二六年）更在此以前，赫德（Herder）“Ideen”第五章〔關於斯賓諾莎 Spinoza 對話的第五講話）及哥德（傳爲一七八一年所寫論自然一篇）所已暗示着或形成着的思想，結果這些諸家共通的生之觀念，於 Spinoza 的萬有一元論發其端，更由 Lessing 及 Jakobi 而普及於德國思想界，成爲通貫時代的普遍的精神。換一句話來說，即作爲一個思潮，將當時各種精神包圍着，而且各自依各自的宗派，將牠成爲自己的，這大概是不會錯的吧！次就 Novatian 生之觀念與黑格兒生之觀念比較一下，便可看出兩者的關係。

浪漫派的『自我』不消說是從菲希特的『我』派生出來的觀念，但是彼等浪漫家不能滿足於菲希特之排斥作為非我的自然，這就 Holdelin 對於菲希特的關係說，也是一樣。（嘉詩拉）他們尤其是 Novalis，要將自我（精神）置於和非我（客觀）同樣的價值上，先取結論來看，要不過想廢棄那觀念論與實在論的對立罷了。Novalis 說『要規定自我，我們應先將此和某物發生關係，關係是依區別而行，——依於兩者存在的一個絕對領域的 These 而行，那就是存在（Nursein）或渾沌。（Studienhefte III）即將包括全存在於他自身之中的更高事物，他叫做渾沌。他更進一步說：『要是尚有一個更高領域的話，那大概是存在與非存在間的領域，擺動於兩者之間，——一個不可言說的東西吧！而且在這裏，我們便得到生之概念。』依他意思，所有哲學都是以存在為目標，存在以上，不是我們認識能力所能達到的。生——這個唯一不斷之流，是不可言說的，非合理的。因此這種生之觀念，不是在心理的歷程裏所可發見。還有這種形而上學原理的生之觀念，應該和從自然科學上的生活歷程有個分別。（他受當時自然科學的影響很深，關於這一點現在且不說牠。）而且生之形而上學與進化的觀念，在他是有內面的必然關係的。在那裏進化歷程是照渾沌——兩極性——綜合的系統來表示。生若要是進化的，那末所包括的一切事物，人類及自然都非為歷史的發展的歷程不可。而且這種歷史的發展，更依生之本質而決定，即為有機體的歷程。而且生之反對不是死，死由個體看來，不是完結，不是絕滅，那不過變化而已；死是有昇到更高

事物的可能，爲要確定認做無限運動的生的性質，死是生之必然的前提。

卽就 Friedrich von Schlegel 在一七九二年給哥哥 Wilhelm 的書信，也表現着生之觀念。他在那裏說『無限的充實』，『無常生活的永久之泉』，把理性叫做『比較高尚的生』；而且他所謂生是基礎於內的分裂上，所以是永久的渾沌。在他那裏，缺乏了可把捉其意思的可能性，其意識要不外乎是 Irony 由牠看來，或由 Novalis 看來，無限的生是一個究竟語，可是後者認運動停止時的統一，前者却只看見無限的運動。

我們還可述到 Adam Müller. 巴德魯，尤其謝林關於生之觀念。但這裏祇好割愛，立即來說黑格兒。黑格兒發生的觀念，已如上所述，但在純粹的生，——那又具有精神的特質的——是認爲世界全體性而被規定。那不是認爲複雜性統一的抽象法則，却是包括『多』於其統一裏的『全』，部分只要牠們和有生命的統一結合，便成機官。精神是在生之全體裏，綜合着各部分。而且這種生之全體，正是世界全體性『一個統一裏複雜性的綜合』的精神，是於個體精神的關係裏體驗着的。自然在那裏不就是生，却是『固定化的生』，是依於反省——在那裏個體從全體分別出來，——而固定化了的事物。那不過基於對立爲『一個無限中的有限』罷了。個體生命的人類，只要他是個部分，從其他區別出來的某範圍，是存在着。但同時他決不是獨立的部分，而只在於全與一的某範圍裏，是存在着的。這麼一來，生是對立的，同時又是合一的，悟性不能同時思惟

兩者，爲什麼呢？因爲一個肯定常含排斥其他一個事物的意思。悟性要一面認識着生，一面把握着生，是不可能的。因爲要超越思惟與無限的生，主觀與客觀的對立，是不可能的原故。無限的生，普通是不可理解的，但是有限的生，因爲那是有生命的，所以在宗教裏可以上昇到作爲純粹生命的神。生的一個特質，就是發展。是從未發展的統一，到反省（分離），再從那裏到合一（愛）的發展。可是這種發展在那個以上，便沒的法子追究。關於自然裏面的發展（進化），當時尚未論及，這就是從一七九五年至一八〇〇年支配黑格兒的所謂『神秘的汎神論』的大意。Dilthey將這種『神秘的汎神論』把他簡單公式化如下：『在世界全體性裏，而能實現的精神的無限生命，——那不是悟性所能把握，只由於達到心靈之宗教的純靜觀時，纔可以得到他。』（黑格兒的青年時代頁一五四）

黑格兒與浪漫家所抱的共同點，就是確信生之非合理性，把握着最高綜合的愛，和發展系統的看法。但我們在黑格兒裏是不能看出如關於自然之無限生產性的謝林的見解，和所云生是無限的生命，這樣 *Novalis*、*Friedrich Schlegel* 的理論的。黑格兒完全從思惟的關係形式，尤其是從『全』對『個』的關係出發，因此他所說生之觀念，統一，無限與其他觀念都和浪漫派不很相同。由他看來，無限是與無限生成之中發展着的充實，是同一的事物。要之黑格兒是缺乏動學的發展概念的。還有一個，因爲他不從自然哲學出發，而從歷史，尤其是宗教史出發的原故。依他似無限

的規定，也是依據純論理的要素來決定的。

以上我們着眼於生之觀念，來探討黑格兒與浪漫派的關係，但不能說即只此而止。浪漫派的國家觀，在黑格兒的國家哲學裏成怎樣的組織呢？浪漫派的藝術，——黑格兒把他解作基督教的藝術，哥特式藝術；——在黑格兒的美學裏，拿牠和東方藝術，古典藝術相比，是含着什麼意義呢？奧托·布蘭溫所謂浪漫派的『近代歷史意識』充滿的歷史精神，在黑格兒歷史哲學裏，結果是成怎樣的合理化呢？——關於這些問題，可討論的恐怕還很多吧！『德國浪漫派』的著者魯卓魯夫海穆，在同書結論裏，述到浪漫派最巧妙的文學精神，和大規模的合理化，同樣地行於黑格兒的哲學裏。在那裏浪漫家美學計劃之一些批評的，體系計系之一些歷史的，與宗教的道德的計劃之一些藝術的，互相支持，交錯，互相集合，貫徹着，然而在那裏同時浪漫家逸出自己範圍而完結了。現在對這些問題已無暇來討論牠。

總而言之，浪漫派之『萌芽的』『流動的』『斷章的』『非合理的』，在黑格兒哲學裏，纔可看出結實，定形化，組織化來。然而這並不是黑格兒哲學否定了那動的發展的要素，在那裏實包藏着與浪漫派意義不同的發展要素，至於把捉這些要素，以此來解決現代思潮的紛爭，因而指導了他的趨勢，這正是現代黑格兒學徒的職務了。

（譯註）本盒譯自『理想』第二十二號『黑格兒復興號』頁93—105。可參看大西克

禮著『黑格兒的美學與浪漫主義』，見國際黑格兒聯盟日本版『黑格兒與黑格兒主義』
頁27以下，昭和六年五月岩波書店刊。

十月十二日，上海。

黑格兒的精神現象學

大江清一

(一)

一八〇七年是屬於有很深的歷史意義的時期，即在一八〇六年十月，在拿破崙率法蘭西軍隊占領耶拿那一月，黑格兒剛好寫完精神現象學的最後原稿。黑格兒對英雄拿破崙在感嘆與戰時不安之中，將現象論最後的二三十頁脫稿了。當黑格兒寄呈此書給住在München的謝林 (Schelling) 時，關於此書最後數章，作如次之申明：(一八〇七年五月一日)『關於最後部分太不完備，請原諒一下，因為完成這原稿時，正當耶拿戰爭 (十月十四日)的前夜半。』

黑格兒從一八〇三年秋至一八〇六年秋，為思想的展開，擬著『學術的體系』 (System der Wissenschaft)，其第一部即著此精神現象學。但這種計劃，不曾完全實現，到頭只著第一部就完了。然而黑格兒在這書裏，脫却謝林的影響，要嚴密將哲學成爲學術，這種思想却實現了所要完成的學術體系的一部計劃。這樣說現象論可算就是他自己思想誕生期裏最初豐饒的果實了。又如Weis所說，即組成他體系的豫備學，以現代語來講，可說就是黑格兒哲學的哲學概論罷！然而這是從現象論的立場說，此書實含黑格兒的全體系；若我這個序文裏，則不及述到現象論全體的內容，而只就這裏所譯序論，在有助於其內容的理解上，簡單一述什麼是他哲學的本質。

(11)

此序說，如 Engel 所云，不單是現象論的序說，實即簡單明瞭敘述黑格兒全體系的綱領與特質的，同時又特別是對謝林哲學及浪漫主義的思想，為很詳盡的根本的反駁。所以此序說最好給他一個名稱，叫做『謝林和黑格兒哲學體系的差別』(Vgl. Haym: Hegel und Seine Zeit. S. 215)、當然此序說不但對謝林哲學的否認論駁，也含着對於康德 (Kant) 菲希特 (Fichte) 的形式主義或反省哲學的批評。同時成為這種批評論駁的黑格兒哲學立場或方法，因而為他體系的骨格的，在這裏很明白地敘述着。所以如 Haym 所說似的『完全理解此序說的意義的人，即謂為理解着黑格兒哲學的人，並非過言。』(Ebda.) 像這樣地有極深含蓄的序說啊！所以此序說不應該很快地讀完他，——實際這也是不可能的——應該充分地熟讀再讀着。

此序說的，不—成為黑格兒哲學體系的樞軸的，是什麼呢？這不消說是他的辯證論 (Dialektik) 或辯證的方法 (Dialektische Methode) 了。當黑格兒寫現象論時，一方面依存於康德菲希特的德國觀念論，現出牠豐富的果實；同時一方面却是浪漫主義思想極端表示其逃避世界或孤立性思想的时代；而這就是黑格兒正在使自己哲學萌芽生長的時代。所以黑格兒仍完全站在浪漫的思想之中，而更努力於新哲學的建設。如 Wies 所說，黑格兒哲學最好的意義即在於負有這兩重意味

的特色，這就是一方面有要求認識與生活統一的浪漫主義的熱情；而他方面有求普遍性與擴大性之不斷的欲望；即將全複雜性與全現實，在以上統一之中努力把捉着。』(Weiss, Einleitung Zur Phänomenologie) Windeband將此特色用『浪漫思想的合理化』一語來表示，實在黑格兒辯證法的特質，也是存於這一點的。具體的來說，即一方依於由謝林或浪漫主義的思想保着知的直觀或感情，一方面由康德，菲希特等而注重反省的思惟，把兩者用獨自的方法綜合起來；這就是成他體系根本特徵的辯證法的問題了。

由謝林看來，只有知的直觀纔可以到達絕對依據反省的悟性是不能將絕對把捉着的。因此這種知的直觀和反省毫無關係，只要依自己一刹那的絕對的直觀，便可顯示絕對。但是這種絕對是無自覺的，無自意識的；一句話來說，如黑格兒譬喻那樣，不過是『黑夜所見的一切牛，都是黑的』罷了。所以依據謝林知的直觀底同一哲學，沒有主客觀的區別，又只那無一切差別之無差別界孤立存在，且不得止於此。然而即因固執那無差別界的原故，反而從差別界即依於反省的世界區別出來，所以結果又不得取一個形式了。黑格兒不承認這種固定的絕對，以為謝林所主張的絕對，不過哲學的出發點，所以『謝林所認為終局的形態；黑格兒看來，却是始源的形態。』(Coce, Lebendiger und Totes in Hegel Phil. S. 39) 黑格兒說過『形式主義有空虛的廣，同樣又存有空虛的深。』(原書頁九，譯書頁四四)即依謝林所謂絕對，是有空虛的深的。在『這絕對

裏，一切東西都是一個，一切東西都是一樣的；』（原書頁一四，譯書頁五二）反之在『單一的知識』裏，又陷於『單色的形式主義』了。

『實存於真理中的真實形態，纔可成功一個真理之學術的體系』（原書頁六，譯書頁三七）

『真的東西是全體的，然而全體必定依其發展而完成自己，同時為本質的。所設絕對，在本質裏便有結果，於結局裏纔始真為絕對。』（原書頁一六，譯本頁五七）即黑格兒辯證論的體系，是從那個始源的絕對出發，而歸宿於此結局之真的絕對。在這裏為證明始源與終局的同一，遂成完結的圓形論證。然而謝林的絕對，於其中不含差別，是孤立之絕對的同一，那是陷於沒有運動，極呆板單調的知識的。黑格兒批評他，那是『和皮相觀察是一樣的』。他發見了脫出這呆板的『絕對的同一』的途徑，就是辯證法。『始源，原理或絕對，要是最初直接表現出來，那不過是普遍者罷了。當我說『一切的動物』時，這句話在動物學裏毫無用處。同樣地應該注意這精神的東西，絕對或永遠等名詞，也是不能表出含於其內的是些什麼。』（原書頁一六，譯書頁五七）若要把握含於其中的東西，這些便非依據於反省這些自己的思惟不可。『這話事實上只不過表現着為直接者的直觀罷了。從這話更進來說，即連一命題的成立，也含着向他的生成（Anderswerden）且向他的生成有非回轉頭來不可的，那便是一個媒介。』（原書頁一六，譯書頁五八）這個媒介是不可避免的東西，要是避免着，反而『出於不知媒介與絕對認識這個東西的性質』（同頁）那個媒

加，即是反省；可以說就是『直接者的本身』，是應該認爲『關於絕對之積極的要素』來把捉的。即於直觀所給與活潑潑地即自態，只有這個裏是無差別的，如前述是『黑夜裏所見一切的牛，都是黑的』；借康德的話來說，就是『盲目』。那是由於反省其自己自身，纔能獲得意識着的形態，即知的形式。無形式的內容，反而自己是空洞的，虛無的；黑格兒叫他『單純的概念』叫他『空虛的原始性』，不如批評之爲『單色的形式主義』。謝林哲學即相當於這個批評的對象。

如此『即自態即抽象的普遍性，在他自己的性質上，便要有爲對自的 (Für Sich Zu Sein) 的傾向；(即在那裏由於固定了形式這回事) 對於一般所云形式的自己運動，便忽略過去。』(原書頁一五，譯書頁五六) 在那裏想永遠住在神聖的世界，同時實在就是離開現實，固定於抽象的空虛的即自態裏，然而事實，即自態是不在那裏停止的，是要展開的。即自態要充當對自態這已經是一個發展。然而即自態不滿足於止爲自己對自態之抽象普遍性的形式。爲什麼呢？因爲即自態的本質，不止這樣形式而已，是應該有內容的，在這種即自態與對自態的對立關係裏，所以自覺矛盾者，是因即自態依據對自態而再反省其自身的原故。在那裏那個矛盾是不能不肯定了罷。因爲否定了那個矛盾，那對自態——依照黑格兒特別的用語法——便揚棄了而復歸於元素的即自態裏。可是那個即自態，不是始源裏單純抽象的即自態，而爲將對自態含於自己之中的即自且對自態。然而這即自態和所云即自且對自態，不是各異的，而爲原來同一事物的發展。於這個意義上

，所謂始源和終局是同一的。在這裏揚棄一語的意思，是將始源裏即自態，持揚到較高的即自且對自態的意思，同時又含着廢止那對自態又同時保有着自己，這就是包含以上三個意思的這個 *Anfheben* 的譯語。

因此所以黑格兒所云直接的或本源的即自體，不但內容不可固定，即可固定的形式，也是沒有，而最好是用『有生命的實體』(*Die lebendige Substanz*) 這句話來表示。『這有生命的實體，便是存在；其存在實為主體，或實際可稱為現實的某物，可是那只不過自己定立的運動，或只限於自體以自己為媒介的範圍內，生成其他之物。』(原書頁一五，譯書頁五五) 所以這個實體不停止於即自態裏，是否定了自己而為對自態的。但如前述，即在對自態亦不停止，於是更揚棄了此否定(否定的否定)，發展而為即自且對自態，當然再復歸於始源的即自態了。黑格兒說，『要是說形式是和本質同樣的話，於是以為認識作用充分滿足於即自態或本質，就是沒有形式也行，這樣想一定是誤解了以上理由的。——即謂在絕對的原則或絕對的直觀裏，可以省却前者的完成，或後者之發展，那也是一樣的誤會。當然形式由本質看來，好像牠自身似的，是非常必要的。』(原書一五·六頁，譯書五六·七頁) 反面來說：『依知識的主觀而將唯一不動的形式適用於現存事情的任何方面，從外面搬進材料於這靜止的原質之中，像這樣事情，同內容不定的想像的意思一樣，差不多毫無所要求的充實。即幾於一點也沒有從自身涌出的豐富的內容，和規定自己諸形

態的差別的』。(原書一二頁，譯書五一頁)這關於謝林形式主義的批評，也可看做對於康德及菲希特等形式主義的批評。所謂形式與本質(或內容材料)，是應該看做同一者在自己發展中的二要素。這樣從事自己發展，『有生命的實體，是認為主體而有純粹單純的否定性的。當然由此而有單純性的分裂，或對立的二元化；更由此有這個無關輕重的相異性，及其對立與否定；即只此再度復歸自己的這同一性，或他的存在裏自己向自己的反省，纔是真實的。——却不是本源的統一的，或直接的統一的。真實的東西其自身就是生成，始源時就預定有終局做牠目的的一個圓。而且那個圓只由於實行及其終局，纔是現實的』。(原書頁一五，譯書頁五五)

所以由認定始源的單純概念的自己運動，即形式的自己運動，而真實者的全體便完成了。這樣始源的概念，成爲自己運動的結果；由於完全自覺自己而達到自己意識，在那裏便完全把捉着真實者了。所云完全把捉着就是在認識上把捉着這一回事，這就是存在的就是現實的那句話的意思。爲什麼呢？真實的東西就是這個發展形態，且同時就是發展形態的知識體系。其體系就是真實，就是存在，就是現實。在這裏由黑格兒看來，思惟與存在是一致的，他有一句著名的話：『現實的東西是理性的；理性的東西是現實的』；便可見了。黑格兒所云辯證法，就是指以上概念的自己發展形態，且那個東西即是思惟，因而這和要嚴別形式與內容的康德思想，很明白地是大不同了。這樣成功自己發展的概念，黑格兒又叫做『精神』，即依他意思，這個精神就是『生命的

實體』『全體』『真的絕對』『神的生命』。

(註)但在此序說裏，黑格兒已經明示着後來發展的泛論理主義的本質，也是很可注意的事。例如黑格兒所述謂『在某物的性質中，即某物的存在中，所有其概念之存，是存於一切論理的必然性的。只這論理的必然性是理性的有機全體的律動。又這個內容就是概念，當然是和本質同樣地有內容的知識。——或者只這樣必然性，纔是思辨的東西。(Das Spekulative)——具體的形態。一面自己活動，一面把自己成爲單純的規定性，因此具體的形態，提高了論理的形式，因而得到自己的本質性。其形態之具體的定在，只是這個運動，且即是論理的定在。所以在牠具體的內容裏，是沒有從外附以形式主義的必要的。具體的內容，在其自身裏，移向形式主義，然其形式主義却不是這外面的形式主義。爲什麼呢？因其形式是在具體的內容自身裏，爲固有的生成的原故。』(原書頁四五，譯書頁一一六，七)

從這樣辯證論的思想黑格兒在這序說裏，更論到歷史的真理及數學的真理。例如要問 Caesar 生於何時，這些是容易答覆的，可是『甚至這樣明顯的真理，沒有自意識的運動，都是不行的』。又就數學的真理來說，那是關於『非本質的不具概念性格關係』的量 (Größe)，因而由事態一面看去，這可以說是外面的。『數學所供真理以可貴的原料，就是空間與數的 1 (Das Eins)』

，所云空間是概念所視爲一個空虛的死的一個要素，其中記載各自區別的，便是定在。又在那裏，那些區別，也同樣地是沒有運動，且爲無生命的。現實的東西（Das Wirkliche）非如依數學所考察似的空間，像數學上事物那樣非現實性；是和具體的感性的直觀或哲學，是沒有關係的。就這樣非現實的原質來說，畢竟只是非現實的真實，即只存有固定的死的各種問題。」（原書頁三四，譯書頁九五）要之數學的真理，黑格兒以爲是沒有本質的自己運動的。反之哲學的真理，就是那現實的東西，有生命的東西，自己運動的東西，這就是辯證論的東西。所以黑格兒說『真理不是已經鑄成可裝入荷包裏的貨幣。』（原書頁三〇，譯書頁八七）

如已說明過，辯證論的體系，又可說就是否定性的體系，爲什麼呢？否定性要認爲概念的自己發展，這就是『動力』了。存在或現實形態的辯證論，不但有認識方法和理論，簡直就是我們存在或實踐的基本形態。然而這個意思不是將個個客觀對象的變化，一概認爲辯證論的汎論主義。而這樣客觀東西和全體存在的關係，却不可不在形而上學之具體的非合理主義裏去觀察牠，這就是新黑格兒主義的立腳點了。在這個意思裏的辯證論，就是我們全體生存的活動力，或爲『復歸於存在的魔力』。所以如下Kant所說的話，我認爲是很透澈黑格兒精神的。『在我們各人裏，至少都表示相當於此體系的敬意，及那體系對有用事情而爲體系的解釋似的，人們應該要求解釋那個體系。這就是所謂真摯。依於抽象概念的原質，詳言之，以遊戲輕快活動着黑格兒的強

大之力，也並沒有錯看了那比這個更不可少的有力的真摯性。只這個真摯性，纔能給遊戲者及其遊戲以一個靈魂（Kromer: Von Kant bis Hegel. 11. S. IX）。我想他是以這樣真摯精神來寫這個序說（精神現象論序說）的。『神之生命與神的認識（照黑格兒說，概念或精神就是神之生命，辯證法是神的認識。）云者，可以說就是愛之自己玩味自己罷！在這觀念裏要是缺乏了真摯，苦惱，否定的忍耐與努力；那末一定陷於教訓的，甚至墜入陳腐的了。』（原書頁一五，譯書頁五六）黑格兒又說『精神生活（Leben des Geistes）不是怕死，完全離開破壞的生活，反而是耐死，在死裏保全生命的生活。』（原書頁二六，譯書頁七八）我們現代無論在思想在實踐，都是一定要有黑格兒的真摯性與忍耐的時代罷！『我們不難看出我們的時代 就是誕生的時代，且可說為新時代的過渡時代。精神依於存在與再現，而與過去的世界絕緣，且將那些葬於過去之中，而從事精神的改造事業。實在精神決不會停歇的，是常常繼續為進步的運動的。然而小孩經長久靜默地攝取營養之後，最初的呼吸，突破了那一味增大發育的漸次性，——成爲質的飛躍。——而今也如生小孩一樣，形成自己的精神，靜靜緩緩地成熟爲新的形態，將其過去世界的建築，一片又一片地分析下來，這過去世界的搖動，只在個個的徵候裏暗示着。又瀰漫於現存事物中的輕忽或倦怠，或對於未知者的無常之感，這正是接近於有什麼變動的前徵；全體似乎不變的這個漸次的瓦解，一旦忽然中斷，如陽光一閃，顯出新世界的形象來。』（原書頁一〇，譯書頁四五·六）這樣

說法，當然給我們現代以很深的暗示，應該怎樣從事那精神存在的發展呢？或則要依照現代人對思想與實踐有怎樣的真摯性來決定了吧！

（註）黑格兒在此序說中說，『在那自己裏，保有完滿而靜止且認為實體的自己諸要素的圓，是直接的；因而為不值得大驚小怪的狀態。』（原書頁三六，譯頁書七七）

以上從黑格兒思想所引出幾分有益的引論，是當做序言一類寫的，可是這在那含豐富思想的這『精神現象論序說』，單不過如骨骼的素描。在可能的範圍內，我仍努力於避去自己意見，將黑格兒思想照原樣敘述；且對於黑格兒思想在現代哲學或現代思想裏，有如何意義，或如何生存意義等，均故意不述。為什麼呢？因為讀者諸君本有從黑格兒思想裏，採取任何事物的自由，至少在可能範圍內，總要避免先入之見的妨礙或束縛的。我很希望由讀者諸君熟讀這本序說，對於黑格兒的思想內容，有充分的理解。Vogel 對此書全體的印象，有很適切的一段話，即認為序說看，也是很適宜的。他說『現象論是成爲從正在準備研究萌芽的始源，走到體系之完成形態的一個過渡；因此那是用非常方法，表現出這兩方要素的融合。現象論如藝術的作品似的，以爲是充分感情的非常密切的斷定在作用着，却又即刻由那構成概念的銳敏，與辯證法的嚴密，而與印象於學術的研究。或以爲現象論可認爲過去精神歷史的奇怪的縮影麼？却又即刻表現出精神的再生，與永遠創造的啓示。現象論是以粉碎一切似的辯證論，從精神之最低階段昇到他最高的自己顯

現。然而從其始源到終局，將超越一切階段次序之哲學認識的絕對性，作為不可缺的基礎，前提

。 (Einführung. S. VIII—IX) (略)

(譯註)按本篇為大江清一譯『黑格兒精神現象論序說』中『翻譯者的序言』，(頁2—23)一題『黑格兒哲學的特質』一文。(昭和四年十月理想社出版部刊)除節去前後兩段無關緊要者外，原文多引用黑格兒自己的話，所以可貴。著者本國際黑格兒聯盟會員，在所主持『理想』雜誌第九號，曾出『黑格兒研究號』又第二十二號新出『黑格兒復興號』，寫明為紀念黑格兒死後百年特輯，可見他是怎樣傾向於黑格兒主義的了。本篇外尚有『黑格兒的辯證法』，『新黑格兒學派的立場』『黑格兒與 Heidegger』等篇，均有獨特的見解。但將黑格兒思想照原樣敘述而不參以先入之見的，不得不數此篇了。一九三一年十月十九日附記。

黑格兒論理學大綱

朱謙之

黑格兒哲學，依 Eduard Erdmann 所說，是可稱爲『泛論理主義』的。固然這『泛論理主義』和心理主義並不衝突，甚至於 Rickert 在『生命哲學』（頁 224, 293 小川義章譯）裏，把黑格兒看做生物學主義者；可見黑格兒所謂論理的，決不是和心理主義對立。不過從大體來看，他看精神思想的發展，完全看做是論理的辯證法的展開，這一點不能不說他的哲學體系徹頭徹尾是依據於論理主義而成立，徹頭徹尾是依據於 Lenin 所謂『關於一切物質的，自然的及精神的發展諸法則之學，即關於世界一切具體的內容及世界認識的發展法則之學』的論理學。（見 Lenin 『黑格兒論理科學大綱』川內唯彥譯頁 26）

黑格兒從一八一二年至一八一六年，即從事『論理的科學』（Wissenschaft der Logik）的著作，其後一八一七年復發表『哲學的諸科學集成』（Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse）一書。在這裏，他把哲學體系分做三部分……

第一，Logik（論理學）

第二，Naturphilosophie（自然哲學）

第三，Geistesphilosophie（精神哲學）

這 Logic 一部分，和一八一二年及一六年發表的『論理的科學』二卷，比較簡約許多；所以一般習慣把『論理的科學』叫做『大論理學』後者叫做『小論理學』。但此大小二部，雖有煩簡不同，內容却是一樣的。尤其這本集成的論理學，從一八一七年及三〇年，二十餘年間，由黑格兒自身的三次增訂改版，可算名貴極了。事實也是，要是對於這本『小論理學』如沒有深澈的研究，便一切黑格兒哲學都談不上，所以這書內容有簡單介紹的必要。

原來論理學自亞里士多德以來，都只看做研究思維之外的形式的學問。如所謂思維的根本法則；(1)同一律，(2)矛盾律，(3)排中律，要不外乎是『是——是，否——否』的公式，但事實我們却發現了『是——否，否——是』的公式，也可以成立。這就是說在靜止的孤立的對象裏，固可以應用形式論理學的法則；而在運動的即『關於一切物質的，自然的，及精神的發展，』却不可不應用運動的即矛盾的論理學。運動就是一種矛盾，運動只有從『是——否，否——是』的公式來下判斷，所以在這一點，黑格兒論理學的貢獻，不消說比亞里士多德是還要重要多些。依黑格兒說法，無論那個思想，一定是有兩個相反對部分；這兩個相反對的部分，義相反對，而窮其所極，却是相反相成，同時俱在。例如有有限這個概念，決不是孤立的，是和無限的概念，同時俱生；又沒有結果的概念，便原因的概念不能成立；沒有主觀的概念，客觀的概念不能成立。又說到南極，即有北極存在的意思，說到薔薇是紅的，即有薔薇不是紅的意思。總之黑格兒以為一思

想的成立，同時必有反對的思想，隱然與之對抗，所以任何思想，其自身都不是絕對完全的，是含有積極消極之兩個方面而成立的。所以真正完全的思想，一定要綜合這兩個極端，而推至無窮，這就是黑格兒所謂 *Widerspruch*，(英文 *Contradiction*)，即矛盾的原理。

黑格兒的辯證法 (*Dialektik*) 即基於上面矛盾的原理，將積極的觀念為 *Thesis* (正)，消極的觀念為 *Antithesis* (反)，而綜合此兩者，為 *Synthesis* (合)。

Spinoza 曾說『限定就是否定』，(“*Omnis determinatus est negatio*) 至黑格兒遂採用了這句話，不過兩人對這句話所含的意義，不能相同罷了。依黑格兒的意義說，則無論如何積極的事情，其中必定含着消極的事情。即就前例來說，所謂有限，其中必含有無限，有限就不是無限的意義。所以在黑格兒哲學，一切要成完全思想的，不可不先經過 *Negatio*，即否定的過程。經過否定的過程，這就是採用了 *Widerspruch*，即矛盾的原理了。否定和肯定，是兩矛盾的作用；一個肯定，加了因肯定的否定而設之否定，於是由此兩極端的綜合，便生出完全的觀念。這又可說是否定的否定，即第二的否定了。於是從這兩重否定得來的肯定，就是 *Synthesis*，即綜合。而欲由此得更高的新的命題，新的發展，也是須照同樣地依否定之否定的法則而為次高肯定命題中的否定；更綜合此兩極端的次高肯定與否定，而為更高的命題，即第二的綜合了。這麼一來，『關於一切物質的，自然的，及精神的發展』，便可至於無窮，因而漸漸達到最高的觀念，即 *Absolut* (絕對

的觀念)了。所以在黑格兒的哲學裏，*Negatio* 卽否定，是成很必要的。

然而黑格兒的辯證法，一面說是矛盾的論理，或否定的論理；同時也可說是綜合統一的論理。卽黑格兒哲學的根本觀念，乃在於綜合形式與內容，絕對與相對，實在與現象，存在與非有，主觀與客觀，這些一切的對立。因此 *Klonek* 說他是『最大之思想的藝術的產物』；我一向也是把他和法國柏格森所唱創造的進化說一樣看待。（參看『革命哲學』頁18, 20, 80, 146）而且我是主張將黑格兒的辯證法，和柏格森的生命哲學綜合起來，而爲『生命辯證法』的；但說來話長，暫且不說。現在只就黑格兒的論理學，先作一個簡單的介紹。黑格兒依照矛盾的原理，將辯證法的過程，分爲正，反，合，所以黑格兒的論理學，也是由於三部成立：

第一、*die Lehre vom Sein* 有論

第二、*die Lehre vom Wesen* 本質論

第三、*die Lehre vom Begriffe* 概念論

就思想的理論來看，可分爲：

- (1) 思想的直接性——卽自的概念。
- (2) 思想的反省及媒介——概念之對自的存在，及其假象。
- (3) 思想之向還歸自己的存在，及其發展之據自的存在，——卽自且對自的概念。

由這一節，可見黑格兒的確是將『即自的』(An Sich)『對自的』(Für Sich)『即自上學』(An und für sich)三概念來分配他論理學中有；本質，概念三部門的。又這三部門還可相當於論理之形式的三方面，即(A)抽象的或悟性的方面；(B)辯證法或消極理性的方面；(C)思辯的或積極理性的方面，雖然黑格兒明言『這些三方面，不是構成論理學的三部門的』。並且說『這些三方面，都更可置之於第一要素即悟性之下，即因這個原故，可以看做孤立着的各別的東西』。但仔細考察起來，不說論理便罷，要講論理，便都是基於概念的範疇上，所以都可置於抽象的悟性之下，這當然要和直接證會那無窮的不間斷的生命的直覺法不同。所以由直覺法一旦移入論理學，無非爲着實際的說明方便罷了。所以黑格兒的論理學，雖從抽象的有論(Engels叫他做空想的原始狀態)起點，終局却在於『現實的即理性的，理性的即現實的』的概念論。在形式上雖從悟性起點。却是要悟性這個東西，達到極端，便不得不轉化爲反對物，——理性的方面。如果我這句話不錯，那末對於近來三枝博音『黑格兒論理的科學』等書，完全忽略了『概念論』或思辯的方面的，不得不說是對於黑格兒的論理學，鑄一大錯。不但如此，黑格兒論理學事實上也決不止於這純粹抽象的悟性的，他的論理學決不是形式論理學，而爲存在之學。所謂存在，不是固定不動的實在，乃是活潑流通永不间断的生命之流；所以他的論理學，就是生命的論理學。他說得好：『矛盾是一切運動與生命性的根本』。(見原文對譯黑格兒辯證法，三枝博音編頁三)

『在肯定的自己自身中，有否定性；因為此超出自己之外而自己變化的，是生命性。所以某物只要在自己之中含有矛盾，更只要在自己之中有把握着矛盾的**根本力的範圍內**，是有生命的』（頁七）。又最明曰說『觀念因有這樣的否定性，所以永遠地有從差別的**東西分出自己與同一的東西**；從客觀的東西分出主觀的東西；從無限的東西分出有限的東西；從肉體分出心靈；這樣區別着的辯證法，然只要在這範圍內，是有永遠的創造，永遠的生命性，而且是永遠的精神。』（頁107）原引集成第二版第二編第二百十四節註）可見黑格兒是如何看重生命性，是如何接近於生命哲學。然而不幸的許多黑格兒的信徒，全然忽視了這『論理的觀念的展開，是從抽象的到具體的進行。』（頁73）而只注意他最初體系中的抽象的悟性的方面，這在我不消說是根本不能贊同的了。閑話休題，且就黑格兒論理學作進一步的考察：

[第1] die Lehre vom Sein (有論)

黑格兒把有論又分做 *Qualität* 即形質，*Quantität* 即分量，及 *Mass* 即度量以上三者。

(甲) *Qualität* (形質)

思想的根本在於物之有無，所以黑格兒論理學，是從討論物之有無開始的。依黑格兒說，有是抽象的，『是不可直觀的，不可表象的』；在這意味上，有是和無相等。絕對之有，即等於絕對之無；沒有「無」的觀念，便不會有「有」的觀念；沒有「有」的觀念，便不會有「無」的觀念；

；然則說「有」即有「無」的意思，說「無」即有「有」的意思。有無是相通的，這個相通，可稱爲 *Werden*，即是「轉化」之謂。*Sein* 即有，*Nichts* 即無，以上兩者的統一，*das Werden*，即轉化，英譯當爲 *Being, Nothing, Becoming*。不消說黑格兒這種論理學的展開，也是有所本的，如說純粹有，本於 *Parmenides*，說轉化是本於 *Heracleitus* 的。

此 *Werden* 即轉化，就是黑格兒辯證法的神髓。黑格兒說過「轉化是最初具體的思想，因而是最初的概念」。因爲有即有空虛的無，無即有空虛的有，所以只有把握有和無統一的概念「轉化」，即此辯證的過程的結果，纔有 *Dasein*，即『定有』發生。（英譯 *Determinate Being, Existence*）今以 *Sein* 即有，爲正的命題，以 *Nichts* 即無，爲反的命題，對此二者，以 *Werden* 即轉化，爲今的命題；依此過程，便發生 *Dasein*，就是『定有』，*Dasein* 就是純粹有與純粹無統一之限定的有；例如草木禽獸等存在都是。此限定的有，其限定的狀態，排除他限定的狀態，即有含着不是其他限定的狀態這個意思，這就是 *Qualität*，即形質的原理了。

所謂 *Qualität*，是有直接該當於有即實在的限定法則，對於有即實在而爲限定时，其限定是有非其他限定的意思，例如說赤色，便有不是白色，不是青色，也不是其他諸色的意思。在此也有 *Omnis determinatio est negatio* 限定就是否定那句話的意思。

由這樣限定所得的結果，是 *Für Sich Sein* 即『對自有』。在前述及 *Sein*，及 *Dasein*，至此

又說 Für Sich Sein 此 Sein, Dasein, Für Sich Sein, 卽『有』『定有』『對自有』三者，是成爲相連續的觀念的。

Für sich Sein 卽對於自「己」而有，是一個完成的形態，卽是「一」(das Eins)，卽是排除他的「一」。舉淺近的例來說，如自我，自我是有與別的不同有。總而言之，Für sich sein 卽是「一」，卽是排除他的「一」。

說到「一」，便不得不忽然想到『多』，所以一因排除他的結果，便發生多的問題。

Für sich sein 這種過程，叫做斥力，斥力一語本用在物理學上，黑格兒却把他應用到哲學方面。有斥力便有引力，一雖不是多，却是多中之一。所云「一」不是多，這是斥力的作用；所爲多中之一，這是引力的作用。一爲多中之一，而多之名一卽是一，這麼一來，斥力就是引力，引力就是斥力；一卽是多，多卽是一；多和一相通爲一的。

(2) Quantität (分量)

Qualität 卽形質，在黑格兒論理學中，爲抽象中的抽象。次之 Quantität 卽分量，也不免於抽象的。所以我們爲便利起見，最好是用黑格兒具體的例。在這裏，我們可以想像有廣約五段的地面，這是就地面的量說的，但這個地面，不是森林，不是沼池，却是一大草原，這是就地面的質說的。尤其數學，是專門告訴我們量的。

黑格兒在 *Quantität* 的題目之下，先論（一）純粹的分量（簡稱純量），着目於連續的及分隔的大（*Die Grössen*）。次論及（二）*Quantum* 卽定量，特着目於數的考察。次及外延的及內包的定量，最後敘述量的無限。於是更進論及（三）*Grad* 卽『度』，——量的關係，這在『大論理學』是更直接的關係，逆的關係 自乘關係三者。（參英譯 *Science of Logic* pp. 333-343 *The Quantitative Ratio* 一節）

[丙] *Massz* (度量)

度量卽 *Qualität* (形質) 與 *Quantität* (分量) 二者的綜合。例如有一冊書籍，如說他有印刷裝幀等等，或簡直說他是學問的工具，這是質的說法。說他是什麼版，或多少大，多少厚，多大重量，這是量的說法。但是一冊具體的書籍，不止由於質和量便成立的。不！如果質和量分離，就具體的書籍，也不能存在，所以在這裏，有質與量綜合的必要；卽有度量的必要。卽如書籍，雖施以印刷裝幀，而在量上有大小不合之度，太大太小了，仍不能叫做書籍。所以質，量，要達於完成的規定性，便少不了 *Massz*，卽度量。

又例如溫度之水，溫度減，則水變而爲冰；溫度增，則水化而成氣，這就是由於溫度的分量如何，而影響及水的形質，這也是度量的說法。

(11) *Die Lehre vom Wesen* (本質論)

本質論爲黑格兒論理學中最困難的部分。但就本質論裏面，如所說反省諸規定，却又是黑格兒論理學中最有特色的部分。

黑格兒將存在論分做三部，同樣本質論也分做三部；黑格兒無論講什麼，都是設爲三部分，以與 Thesis (正) Antithesis (反) Synthesis (合) 三者相合。菲希特 (Fichte) 的哲學，謝林 (Schelling) 的哲學，和黑格兒的哲學，都是三角形的。

本質論的第一部分是論存在的基礎，即理由的。而從有區別出本質，最先不可不詳論：(甲) 純粹反省規定。因沒有本質而沒有否定性，即反省的。照着諸規定態的順序，可舉爲『定立的反省』『外的反省』『規定的反省』三方面。又反省諸規定，細論起來，又可包括爲(一)同一性；(二)區別，又分爲絕對區別，差別，對立；(三)矛盾；三者。

次論(乙) Existenz，即存在。其次論 Ding，即物。而當論物時，更論及質料及形式等。

在本質論的第二部分，是論 Phänomen，即 Erscheinung，即現象的。這個題目之下，論及(甲) Welt der Erscheinung，即現象的世界。(乙) Inhalt und Form 即內容及形式。(丙) Verhältnis 即關係。而當論關係時(小論理學一三五節)，又告訴我們直接的關係，是全部與部分的關係。

本質論的第三部分，是論 Wirklichkeit，即現實性的。這現實性是第一部分與第二部分的綜合，即對於第一部分及第二部分，而爲 Synthesis 的。

在論現象性的部分，又論分（甲）可能性；（乙）偶然性；（丙）必然性三者，而論必然性時，說及（1）本然及偶然；（2）原因及結果；（3）動及反動；末了更提到必然與自然。

〔三〕 Die Lehre vom Beriffe (概念論)

概念論是對於 Die Lehre vom Sein 卽有論，與 die Lehre vom Wesen 卽本質論二者，而行綜合的。

概念論又含以下三者。

(甲) 主觀的概念；

(乙) 客觀；

(丙) 觀念。

〔甲〕在主觀的概念中，有：

(1) Begriff als Solches, 卽概念所以爲概念者；

(11) Urtheil 卽判斷；

(111) Schluss 卽推理。

論以上三者，黑格兒哲學依然是照三角形發展的。專就『概念所以爲概念者』一段，又含以下三者。(1) 普遍性；(2) 特殊性，(3) 個別性。

盧梭 (Rousseau) 嘗論國法，他說『國法要出自 *Volonté générale*，即普遍的意思；因此却不要出自 *Volonté de tous*，即全體人的意思，』黑格兒對此很表贊同，且說若盧梭常常注意這些二者區別，則國法的研究，當比現在更有成績多了。

(一)論 *Urtheil* 即判斷黑格兒將判斷的種類分爲(1)質的判斷；(2)反省判斷；(3)必然性的判斷；(4)概念的判斷等等。

(二)論 *Schluss* 即推理，同樣分爲(1)質的推理；(2)反省推理；(3)必然性的推理等。而此推理，即爲 *Begriff* (概念)與 *Urtheil* (判斷)的綜合。

[乙]客觀 黑格兒在此題目下，分論三者：

(1) *Mechanismus* 即機械性；

(2) *Chemismus* 即化學性；

(3) *Teleologie* 即目的性。

目的性是論目的的實現過程，在這裏又論及結局原因與期成原因的區別。

[丙] *Idee* 即理念 (或譯『觀念』)

理念是概念與客觀性之絕對的統一，是對此二者而爲綜合的，黑格兒說『以絕對者爲定義，其自身就是絕對的——理念就是真理，爲什麼？真理是不外於客觀性與概念的一致；却不是我自

己的表象與外物一致之謂，這最多不過證明我的表象是正當罷了。因為理念不是關於個人或表象或外的事物的問題。——但是一切現實的東西，只要是真實的就是理念的，而且真理性也只有通過理念，依據理念纔有的。』（小論理學第二二三節）在這句話裏，不是很容易使我們想起『法律哲學』序文裏所說『現實的即理性的，理性的即現實的；』那句話嗎？

理念的說明，是有種種方法。依黑格兒，理念可稱做『理性』，更可稱做 *Subjekt objekt*，即主客觀的統一。或 *Das Ideelle und Reelle*，即理念與實在的統一；有限與無限的統一；精神與肉體的統一；乃至含於現實性中的可能性。此外可說明的方法，還是很多的（論理學第二三四節）。黑格兒的哲學至此越發顯出其為絕對的觀念論，黑格兒無論說明何事，最後總是歸到『理念』一句話。

理念也是照着三個階段，而漸次上升，達到最高的階段的。其次序如下：

(I) *Leben* 生命

(II) *Erkennen* 認識

(III) *Absolute Idee* 絕對的理念

生命就是直接的理念，為概念與客觀之最近的統一；而且生命是 *Organismus* 即有機的。在生命裏，概念與客觀性相混，其區劃不很分明；生命中的概念，其概念是不顯明的。至於 *Erke-*

nach 卽認識，而後纔始區劃分明。

關於得到認識，有分析的方法與綜合的方法；黑格兒論到這裏，又說及定義，分類與定理等等。

生命理念與認識的概念給合，就是 Absolute Idee，卽絕對的理念。生命理念本不過自然的理念，不過未發達的理念，然而認識的理念，亦不免偏於一面，卽不過爲意識的理念，不過 Idee für Sich，卽對自的理念。絕對理念綜合前二者而爲 Idee an und für Sich，就是『卽自且對自的理念』。絕對的理念，永遠流動的玩味着牠自身，永遠不斷地使自己向着無限實現。

這麼一來，從生命的理念，揚棄爲認識的理念，更從認識的理念，揚棄爲最後絕對的理念。絕對的理念是最高的理念，是站在一切辯證的過程的絕頂，而爲與神同一的。

(附註) 以上所記論理學的大綱，多取材於 *Johnston and Struthers* 英譯 "Hegel's Science of Logic" 第一冊所載表解。及速水敬二譯『黑格兒論理學』，三枝博音著『黑格兒論理的科學』；尤其是法學協會雜誌第二十六卷第八號戶水寬人『黑格兒學說』一篇。說不上什麼介紹，只要初學者約略知道黑格兒論理學的綱目就完了。一九三一，八月廿七

日上海。

黑格兒理論的研究

二枝博音

現代哲學者一提到論理的這句話，差不多都把他和心理的或經驗的東西對立；除 Dilthey 學派有多少的例外，新康德派現象學派，便都如此。但是黑格兒所云論理的，不但和現代哲學者所謂論理的，相差很遠；即現代哲學者所見黑格兒之論理的，和他所解也不能相同。在黑格兒所謂論理的，不是和心理的或經驗的東西對立，那是不踴躍於這一些些的分別的。『論理的三方面，就是所有真實者的一般要素；』換句話說，可斷言爲即辯證法之謂。

黑格兒曾明確地寫下關於論理的東西，這就是在普通略稱爲 *Encyclopädie* 的『哲學的諸科學集成』(*Encyclopädie der philosophischer Wissenschaften im Grundrisse*) 之中。(1) 這書是從黑格兒手裏改訂到第三版的。尤其在第二版，牠的內容比第一版約增三倍，不消說是有多少經過改訂和許多添上去的；但在三種的 *Encyclopädie* 中，這裏所述論理三方面的地方，只有一處添了二三行，其餘什麼訂正也沒有。不但如此，這二三行添上去的，和第一版在同樣地方所說的意義內容，也絕對沒有變動。以上的事，可以看出黑格兒論述，關於論理的三方面一段，牠的思想的內容，乃至表現，都是基於極精細的思索，且幾經雕琢纔成功的。尤其第二版附錄對於這地方的補遺，含很豐富的思想，對於辯證法探究者，說明得極懇切的。此外更可注意的，就是和黑格兒有

別處不同而「比較的脫却觀念臭味」的就在這裏。固然燕格兒 (Engels) 所說：「比較的脫却觀念臭味」，是就 *Encyclopædie* 全體較之其他著作而言，不是專指這個地方，可是關於論理三方面的論述(1)，不得不說是在 *Encyclopædie* 中是最不帶觀念論臭味的。從來講黑格兒論理學或辯證法的人們，對於這一點，不加注意，這是很奇怪的；恐怕這所云非觀念論的，就是他們所認為所謂俗臭的吧！但是只在這裏，最直截地明瞭地呈露出黑格兒的論理學或辯證法。在這裏，使黑格兒辯證法和其他哲學者們所解的辯證法有重大區別的，就在於論理的要素之一，加入了「悟性的思惟」這一點。所謂悟性，『要是缺少了牠，便一般無論在理論的領域，或實踐的領域，思惟要得到如何的確定性或分別性，都是不可能的』。關於悟性的本質，黑格兒所說，使讀者很深的感動。以下』，為著者加的說明。

『悟性的活動，一般地因其內容，保有普遍性的形式而成立。』

『感覺或直觀，完全關於具體事物，悟性却不如此。悟性活動所生的結果，是一般的，是有這裏所謂「普遍」的形式的。普通人叫做概念，或形式論理學所教概念，都是由此所說悟性活動的結果來的。黑格兒在別的地方說「普通人們分析從表象所見的東西，次之將特殊的東西還元於共通的東西時，人人把這個叫做概念，可是我們不是這樣的。』(註三)

『依悟性定立的普遍性，是一個抽象的普遍性。如此普遍者固定以與特殊者對立，因為這個

原故，依然規定於特殊的東西。悟性對於牠的對象，無論何時都是分離的，抽象的；因此所以悟性就是直接的直觀或感覺之正反對物。直觀或感覺完全關於具體事物，且不出於這個以上。

人們對於思惟，一般常反復的予以非難。說什麼思惟是硬化且偏狹的呀。思惟一徹底便招有害的或破壞的結果，這樣非難，是起因於將悟性與感覺對立來的。這樣非難，如果內容是正當的話，應該儘先給他如次的答覆；即因思惟一般，詳細說來，不應理性的思惟負此非難，這只應該由悟性的思惟負責。但在此更重大的事，即不能不承認那放置了什麼的悟性思惟，牠的權利和功績。可以說一般無論在理論的領域，或實踐的領域，要是思惟缺少了悟性，便不能得到如何的確定性與分別性的。眼前就認識作用來說，認識作用是從區別面抓住那時候的對象開始的。例如說自然的觀察，即將質材，力，種屬等來區別；由這樣區別而成孤立，遂對自的使之固定化。在這時候做思想活動的，就是悟性。在這時候，同一性，換言之單純的自己關係，便是思惟的原理；在認識作用從一個規定移到別的規定時，這同一性是制約了。就數學來說，大（量）是忽略一切其他諸規定，而有移動時的規定；在幾何學，人們比較諸圖形，為的是分別同一的圖形的原故。認識作用在其他領域，也是如此。例如在法律學，人們眼前就是依靠同一性進行，其時從一個規定推定到別的規定，這種推定作用，就不外乎依同一性的原理而進行的。——於理論的東西，同樣地於實踐的東西，缺乏悟性是不行的。行為方面，本質的要有性格，性格的人就是悟性的人；

着眼於某一定的目的，而靜默地追索牠。像哥德(Goethe)所說，「志大事的人，應覺悟到有限的事，反之志在一切的人實在什麼志也沒有，而且一切都成無用的。在世間可引起關心的事太多了，西班牙的詩，化學，政治，音樂，一切都很有興味的；對這一切而感興味，無論何人誰也不能說他什麼不好，但是做一個人要想在一定的事情中成功什麼，便不可不固執一定的什麼東西，他的力量分散多方面 是不行的。無論那種職業，都是如此，職業是用悟性經營起來的。例如裁判官應該固執法律，而下判決，若左顧右盼，擅自有怨便錯了。——不但如此，一般地悟性是訓練的一個本質的要素，有訓練的人斷不以曖昧無定的事情為滿足，而靜默地明晰地將對象抓住。反之沒有訓練的人不放心地踴躍着，要和這樣人談論什麼問題，要使他判然着目於問題的一定點，是非常之困難的。

由上說明，可論定以下的事。即從普通表象來說，那一見似和悟性距離最遠的活動領域或範圍，缺乏悟性都是不行的；又越發缺乏悟性，越發應認為不完全的東西。即就這個說明，來看藝術，宗教及哲學，都很適合。例如藝術方面，應於概念而種種美的形態得確定了表現了牠的區別，這就是由於悟性的原故。個個的作品也是如此。所以在一個戲曲的美與完成裏，種種人物的性格，不可不純粹與明瞭地表出；所取種種的目的與興趣，不可不明快且判然地表現出來。次之再就宗教的領域來說，例如（內容，理解，及其他差別，且不論他。）希臘神話所以憂於北方神

謂，因為前者各個神們的形態，是以雕塑的鮮明創出來的；而後者則墜於朦朧的五里霧中。——哲學也是不可缺乏悟性，這依前面說明，已經是不容贅說的了。哲學無論講的什麼，任何思想都非充分劃然把捉着不可，非把曖昧不明之點斷絕不可，這是很必要的。——」

悟性甚至於數學或自然科學的領域裏，都是不可缺的。這樣黑格兒的觀察，特別值得我們注目。又在實踐方面，悟性成就了如何重大的職務，這照黑格兒指示，我們不是很可能以就我們身邊的事件或時局問題，而歷歷得着實證嗎？『性格的人就是悟性的人，着眼於某一定的目的而靜默地追索牠。』『做一個人，要想在一定的事情中成功什麼，便不可不固執一定的什麼東西，他的力量分散到各方面是不行的。無論那種職業，都是加此，職業是用悟性經營出來的。』『有志大事的人，應覺悟到有限的事。』『有訓練的人，便不以曖昧無定的事情為滿足，而靜默地明晰地將對象把握着。』『這些事情，不要說職業，就是政治也好，革命運動也好，歷史不是很分明地在我們面前實證着嗎？』

讀者想可明確地把握黑格兒所謂悟性是什麼了。黑格兒在別的地方，又叫牠『感性之無思慮』，『悟性的偏執』，『可是最好還是解做悟性的思惟。像這樣悟性，嚴格地說，將悟性思惟認為論理學的一個要素，這在希臘以來的論理學史裏，實在可算空前的。在所謂『純粹』之意識，思索先練過的現代哲學者看來，黑格兒所謂論理的解释，只是論理學的冒瀆，反映着跳腳者的闖入吧

！純粹認識的論理學者柯亨（Hermann Cohen），不是很早以『這不算真實的道理』來嘲評黑格兒矛盾的論理嗎？（參照別項『本質論裏反省諸規定』的結語，譯者案即原書第二篇第五節，頁二二六。）

『論理這個東西，從形式上說，是有三個方面的。（A）抽象的或悟性的方面；（B）辯證法的或消極理性的方面；（C）思辯的或積極理性的方面。』

黑格兒『論理的科學』，是從有，本質，概念三部門成的。在這裏論理的三個方面，很容易認為該當於這三部門。黑格兒分明說過，『這些三方面不是構成論理學的三部門的；』仔細考察起來，則這三方面和三部門，尤其其第二（本質）及第三（概念）部門，與B及C的二方面，要說沒有互相該當之論理的本性，那又不然。對於這種研究，為使黑格兒論理學的特質清楚起見，是個有興味的研究。但在此只預備說下這個，就是這三方面要是作為各別的東西考察，——這樣做，到底是在悟性的思惟下去考察的事——那是全然無意味地崩壞完了。所以抽出某種方面而與其他論理的區分比較，這單單不過抽象而已。『這些三方面，都更可置之於第一契機即悟性的東西之下，即因這個原故，可以看做孤立的各別的東西。但這麼一來，便這三方面，都不是真理性裏的考察了。』從以上就悟性的觀察，在此可得次之結論，『悟性的思惟，畢竟始終不出於固定的規定性，及其對他規定性的區別性。而這種限期制着的抽象，由悟性的思惟看來，成為對自的，存

續且存在的東西。』把這個明白地率直的說，則悟性之規定東西的方法，是固定的。在那裏固定了的一個規定，與對置於固定的其他某種之一種規定；像說那是那個，這是這個一樣，沒有顧慮到爲別個東西取來的兩規定間有什麼內的交涉，這可說實在很抽象的了。像這樣限制着的抽象，由悟性的思惟看來，單獨的說，就是固執着一個好像獨立底完全的東西。

但是這種抽象性，無論是人類的思惟乃至行動，都是不可缺的。（黑格兒所說抽象，指的是什麼，這裏以外，還有可看得的。）尤其是由實踐看來，那樣強有力的事，是絕對不可少的。在現代，悟性薄弱就是宣告人類的死亡，因爲一切文化都非置於機械化不可；然而機械或機械的聯絡，不是理性的立場，而爲悟性的立場。

悟性的特質如上所述。但黑格兒在這裏又說：『悟性這個東西，無論怎樣也不是最後的，而爲有限的。』這所云『最後的』（*ein. Letztes*），是指那更好的，所以不是最後的意思，反而不是不以這個爲止，即不是完成的，因而爲有限的的意思。更換句話說，『悟性這個東西，走到極端，便轉化爲牠的反對物的底子；』悟性的思惟不是不成熟的東西，只要使其自身徹底，便『走到極端，轉化爲牠的反對物』。這種轉化或移行。就其自身明瞭說出來的，就是第二之辯證法的契機。

黑格兒所說：『辯證法的契機，就是這諸規定的，固有的自己揚棄作用；又對於這諸規定走向對立的諸規定之移行作用；』（四）意即指此。我們在這裏必須明確地抓住揚棄作用（*Aufheben*）

及移行作用 (Übergehen)；所以附以『作用』字樣，為的使人在實行揚棄或移行，能照其過程去把握牠，故選此譯語，決不是有什麼心理作用那個作用的意思。『Aufheben』云者，先有廢棄着否定的意思，因此可舉例如說「某種法律或制度等被 Aufheben 了」。但 Aufheben 更可用為保存着的意思：在這意思，我們說：「某種東西被 Aufheben 得好」。這字義的說明，舉出 Aufheben 兩樣的解釋，我們同時在一事實之中，不可不抓住這以兩個成立的東西。所謂揚棄不是要拿來什麼東西而保管之的說法；所謂移行，不是從 A 移行到 B，而 C 便全然無縱無影如此運動的說法；揚棄及移行，從鬥爭裏看，是最明瞭地表現着。那主張以鬥爭為事物存在的本質者，是 Herakleios；黑格兒和拉薩爾 (Lassalle) 稱讚 Herakleios 的流動轉變說，這是周知的事實。『戰是一切物的父親，一切物的王者。』(Herakleios) 鬭爭是什麼？從甲及乙這兩不同的存在間所生的關係來看，是完全抽象的。鬥爭不是兩個間的關係，而為同一物的發展。更詳細來說，要不是甲之中含有乙，乙之中含有甲，便兩者的戰爭是不能成立的。這麼一來，在甲已經不單是甲，在乙已經不單是乙，甲乙都是同一物的發展。在甲與乙是沒有戰爭的，戰爭是使現在甲與乙成立着。在戰以前有甲與乙，那末以甲與乙的存在為先行條件的戰爭，是不能成立嗎？這個疑問是抽象的，在戰以前兩者的存在，是對於戰的把握為沒有益處的事情。戰是造成敵黨的，從戰是以敵及同黨兩者成立這一點來看，敵與同黨都是所謂部分的要素。要是從甲於自己之中有乙，乙於自己之中有甲，

因而甲不單是甲，實即是乙；乙不單是乙，實即是甲；這樣關係來看，則這些已不是部分的要素，可特喚牠做契機的了。那麼把敵黨之甲與乙，看做各別獨立的存在，——這是以前悟性的思惟之立場，是把那個與乙關係抽象起來而存在的。但是假使這個時候，越發保持以甲爲甲（所以是與乙敵對的），不！甲保持爲甲時，反而不是原來的甲，而變成他甲了。不但如此，變成他甲的事，正是由於甲之保持爲甲。那麼不是原來的甲，而變成他甲，這就是原來的甲的否定。被否定的甲，不是全然廢棄了的甲這個意思，是原來的甲，用別的形状保留着，仍然不會有斷絕的。這和原來的甲不同的甲，就是移行。所以移行云者，不是乙和別個甲向乙移行的事，是甲保持爲甲，從其事體本身，而導向甲之否定；即由甲之否定，而轉移爲乙的一回事。甲因保持爲甲反而單成爲甲之否定，這就是揚棄。否定的意義，正當地解釋起來，就是揚棄的，因而是辯證法之理論的基礎。『辯證法是持有否定的成果的，但這否定的東西，正是作爲成果，同時爲肯定的東西。爲什麼呢？否定的東西，把從那裏所來成果，作爲揚棄的東西而含於自己之中，並且沒有這個，是不能存在的。』（五）

辯證法的契機之理解，無論何處都不可不先由於悟性的契機之理解來促進的。『悟性的思惟，畢竟始終不出於固定的規定性，及其對他規定性的區別性。』這是把悟性的思惟，照原樣悟性的思惟一應規定着的。在悟性的思惟裏，一個固定的規定性與其他的一個固定的規定性，無論何

處都只看做別個的東西，好像把這個視爲同一的事，是不合理的矛盾似的。但是一個悟性的規定，轉化爲其他的規定性，要怎樣纔可能呢？換句話說，辯證法的契機是什麼呢？黑格兒就悟性諸規定，而將辯證法作如次的說明：

『辯證法不如看做是悟性規定，事物，及有限者一般之固有的，真實本性，但是反省最初先是超出孤立規定性的超越作用，因而又是給與這種規定性以雙關係的關係作用。雖然如此，這種規定性，畢竟仍保持着孤立的妥當作用，反之辯證法則爲內在的超越作用。在那裏悟性諸規定的一面性與制限性，是認爲本有的東西，即爲悟性諸規定之否定而表現。一切有限的東西，正是自己揚棄自己的。』(六)

『在我們普通的意識裏，不固執抽象的悟性規定，是純粹公平的事；諺云「自他共生」便是。但精確來說，則有限的東西不單是從外面受制限，是因其自身的本性而被揚棄，因其自身而移爲反對物的。例如人說「人類皆有死」，有時只認這死爲在外事情中得到牠根據的事；從這樣考察法說，就生或死成爲人類的兩個特殊性質。但是從真正的把握來說，則實際所謂生之生中，於自己中已持有死的萌芽，而且一般有限的東西，於其自身便有矛盾，由矛盾而揚棄了。』(七)

『包圍我們的一切事物，都可作辯證法的實例來看。我們知道一切有限的東西；都不是一個確乎不可拔的最後的，反而是變易的暫有的東西，蓋都不外乎是有限東西的辯證法。從辯證法而

爲有限的者，即自的自成爲他者，超出那直接的所以然的東西，且變成牠的真反對者。」（八）

如上敘述，可約說爲下面二項：

（一）辯證法是悟性諸規定，事物，有限者一般之固有的，真實本性；決不是由人類隨便思想而從外一般地附加於悟性規定，事物及有限者的。

（二）有限的東西，即自的自成爲他者，超出那直接的所以然的東西，且變成牠的真反對者。我們普通所謂物，都是當做固定東西的。如鐘是一物，實際鐘是經人手爲掘取土砂，石炭等器具用的；即是與這些物爲不絕交涉或應有交涉之物。但是鐘是當做一物，而與其他種種物（土砂，手等等）無何等交涉的孤立存在的東西，這是很抽象了，可是這麼看法，在日常生活是有不可避的悟性之原因。因爲把這個只當做這個固定的東西，所以是有限的，而且這是悟性規定的結果。物之實例，不限於鐘等物質的東西，即一個行政機關，都是如此。那麼這樣看來，黑格兒所謂「悟性規定、事物、有限者一般」云者，總之都是指同一的東西，即當做固定的東西；用黑格兒的常套話說，要不外乎有限的東西罷了。因此辯證法無論是就悟性諸規定，或事物，都是可論證的。『包圍我們的一切事物，都可作辯證法的實例來看；』在理論上，則常常看到一般的規定。黑格兒論理的科學，別的位置而不論，關於思惟的範疇，則有許多敘述，就是這個緣故。單只從事關於思惟規定的辯證法的話，那就是思惟的辯證法。燕格兒之所謂「頭腦辯證法」。論理的科學

所取範疇的展開，便是這個。但是辯證法是潛伏在事物中的，所以就物或事件也可以說明辯證法。黑格兒自身也作這個嘗試。但只在專做這說明或論證的嘗試以上，便一般地於悟性規定或理性的本性，非拿出思惟規定，或範疇不可，這是不待說的。——那麼思惟或概念的辯證法，與具體事實（就黑格兒用語，最好是說概念的定在狀態。）的辯證法，這些橫豎仍然是有限東西的辯證法。有限東西的辯證法，不是由於人類隨意附加的，而為有限東西在他自身所本來有的。『有限東西，不單是從外面受制限，是因其自身的本性而被揚棄，因其自身而移為反對物。』（以上是約說（一）之說明。）

為什麼有限東西從其自身的本性而被揚棄呢？

設想有一個和其他判然區別着的有限物，這假定叫做K，還有再設想有和其他漠然差別着的某物，這假定為V。K是鮮明地和其他不可混同地區劃着的一物，K越保持其為K，他的這種區別，便很必要的。從K區別出來的，不是K而為非K，不是K的東西，是和K對立的；要是區別K是必要的，那麼這個非K也是必要的。若K是固定的因而和其他沒甚交涉而全然是孤立的話，（這就是悟性的思惟之立場，而且是K作為K而存在着的事實。）這個立場想起K絕對必要非K，不是很奇怪嗎？但是縱然感着如何奇怪，實在的事實却是由K看來，非K是絕對地必要的。只要K保持其為K，（換句話說，悟性的規定，毫不自欺地自己主張悟性的規定。）事實上，K（如悟

性的規定所見的，)就非下和其他沒有交涉而全然孤立的這樣規定不可。然而現在所云K絕對地必要非K這句話，却是這個規定的否定。K和K之他者即非K，有絕對必要的交涉，這已經不是K的自身(在悟性的規定下的K)，畢竟只是K的否定。以上事情約言之，即有K而反為K的否定，這不是悟性規定改宗了原故，而是因為牠自身徹底了的原故。有K而反為K的否定這句話，這只許在絲毫沒有抽象之具體的狀態，纔可以說得。一切的思想，都以這樣移行作為契機包含着。次之試想像V的時候，某物有和其他漠然差別着的某時候，這種區別只以有幾分差異為止，某物雖然保持其為某物，某物却不可說就是他的反對物，即某物的否定。這把牠和K的時候比較一下，便充分明白了。區別若單在差別之域，是不發生辯證法的發展的，參照『同一，區別，對立，矛盾』那一篇吧！(譯者案即本書第二編第四節頁一九四以下。)——那麼K在固定的規定下，是抽象的有限的。『一切有限的東西，正是自己揚棄自己的東西；』對照V的時候來看，便可知悟性思惟是如何占論理的契機之重大的位置了。就黑格兒所舉實例來說，所謂『過於法則不法』(Summum jus Summa injuria)·那不是普通所行的法，而為極苛虐的法，即『抽象的法』；反為非『法』，而變為『不法』。法律不是因取入惡法而生轉化，是因固定地執着法律之為法律的尊嚴(法律一般是尊嚴的東西)的原故。『過於銳則刃缺』，銳之反對為鈍，刃不是因鈍致缺，這在刃是不會有的；即不是銳的反對，而為銳的對立。有鈍刃是不會缺的，乃因極銳極敏了的原故

，反而轉化為牠的對立底反對，即牠沒落了。『倣者不久』這句話，也是一樣說法的。（以上約說（二）之說明。）

我們現在到達第三之思辨方面的考察，先述思辨的方面是什麼，而後加以批評。

黑格兒說『思辨的或積極的理性的東西，是於這些對立裏，把捉住諸規定的統一，即把捉住含於諸規定的解消與移行中的肯定的東西。』（九）以前所云辯證法的契機，畢竟就是悟性諸規定的揚棄及其移行之謂，所謂第三之思辨的東西，就是把捉住這個悟性諸規定之統一。（統一在黑格兒氏和其他哲學者所說不同，有真理性的意思。所以悟性諸規定不作爲部分，而作爲契機，因而作爲揚棄而表示自己的時候，到底就是真正表示具體性的時候。）辯證法之統一，是有躍動底過程的意思，思辨的東西，則爲其過程之可把捉者，換言之即實在的東西之統一（這裏爲更易了解，可作如次說明。即悟性諸規定的揚棄及其移行，畢竟不外否定的論理（可想見就上轉化的時候）。因此想起似乎那裏什麼肯定的確定的東西也沒有的，壞一點來說，恰正似『關於那裏這裏，大逞其三寸不爛之舌以外，什麼也沒有，在這裏什麼實質也沒有。一但是揚棄及移行的現狀，決不是無內容的，在這裏特別表現着真正抓住確定的實質的東西，就是黑格兒所謂『思辨的方面』。思辨東西可用下面的話來說，思辨不單是主觀的，不單說是將悟性的對立，作爲揚棄了的東西而含於自己之內；正因爲這個原故，所以是具體的。且表現爲具體的東西。（十一）所以

黑格兒的思辨，不是普通人所指為空論的「徒逞思辨」那時思辨的意思；黑格兒所云思辨在此也有固有用法，而不是表示主觀的或觀念的意思，是有把握事物的具體性及總體性的意義的。抓住事物的一面性而固執之，就是悟性的思惟。事物的總體性在將悟性之固執對立，認為揚棄了而含於自己之中，這個立場上，纔開始表現出來的。黑格兒把這個立場，叫做理性的。照黑格兒看來，「所謂理性的，縱然是感性的且抽象的，同時却是具體的。這樣說是因為理性的，不是單純的形式的統一，而為有區別的諸規定之統一的原故。」理性的云者，是對於悟性的東西而言，理性的東西不外乎辯證法的東西。因此所以把辯證法方面，叫做否定的（消極的）理性；把思辨方面，也叫做肯定的（積極的）理性的方面。

思辨的，理性的，統一性等黑格兒的用語，和普通哲學解釋，全然不同，因此把使用這些哲學用語之其他哲學者，所受的批評運命，同樣地決定黑格兒的運命，是不對的。黑格兒是應認為黑格兒來真正理解的。在馬克思主義立場上的解釋，且不說她，使他消失於現代觀念論的哲學裏也是不可以的。黑格兒只有真正保持為黑格兒時，於此纔有辯證法的發展出來。這麼說不是想從黑格兒哲學抹去觀念論的傾向，由馬克思主義者看來，黑格兒是觀念論哲學者，這是不錯的。為什麼呢？我們在這裏可記得黑格兒寄Mohring書信的一節話：「Luther和Calvin征服了正式加特力教；黑格兒征服了Fichte及Kant；Rousseau間接地以社會契約論，征服了立憲主義的Mont-

esquieu。可是這始終在神學，哲學，國家學的範圍內的事蹟，於這些思想領域的歷史中，表示一個段階，是全然不出於思惟領域以外的。』(十一)

論理三方面之黑格兒的敘述，簡單來說，是想現組織地來表辯證法這個東西的。Mehring把馬克思『經濟學批評』序文的一節，所稱爲唯物史觀公式的地方，曾有一段批評：『在這很短的語句裏，以一切文獻中得未曾有地透澈的精深，明瞭，來敘述人類歷史的運命法則；』同樣的批評，也可以拿來稱道黑格兒關於辯證法的敘述。希臘以來的哲學中，像這樣揭發人類思惟的本性，而能獨創說出牠的發展機能者，實在一個也沒有。不做 Mehring 所謂『Leipzig 的哲學教師』不是現代哲學的認識論者，便不能明確地把握辯證法的，是沒有的罷！我們也和黑格兒同樣地『直觀着那在前什麼人(那雖可看做如何永久確實的)不得抵抗的，有絕大威力的辯證法。』

(一)關於論理的公式之表現，已經很早在一八〇八年在黑格兒的思想中形成了。參看 Reckenranz 在一八四〇年發表黑格兒的『Philosophische Propädeutik 第二課『精神的現象學與論理學。』

(二)黑格兒辯證法頁三十三。譯者按本書爲三枝博音編原文對譯本，昭和五年七月人文書局發行。

(三)同上，頁五十三。

- (四) 同上，頁四十一。
- (五) 同上，頁五十九。
- (六) 同上，頁四十三。
- (七) 同上，頁四十五。
- (八) 同上，頁五十一。
- (九) 同上，頁五十九。
- (十) 同上，頁六十五。

(十一) F. Mehring; *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie* (12 Aufl. 1922) Erster Teil, Bd. I, S. 336. f.

(譯註) 本篇作者三枝博音，爲日本黑格兒研究之一大權威。昭和四年起每月刊行之『黑格兒及辯證法研究』，及『黑格兒研究會』，皆以氏爲中心人物。本篇譯自他近著『黑格兒論理的科學』之第三編，頁229—251，原名『論理的三方面。』昭和六年二月，刀江書院發行。本文是專門介紹黑格兒在第二版 *Enzyklopädie* 第一編『論理的科學』之『預備概念』(Vorberiff)中『論理的詳細概念與區分』(Näherer Begriff und Eintheilung der Logik)的。我因爲這裏引用黑格兒自己的話特多，可資參考。又作者提出『悟性』(Verstand)的重要，譯之也不失爲一家之言。

黑格兒主義與孔德主義

一九三二，八月二十日，上海

九四

黑格兒的辯證法

朱謙之

(1)

黑格兒復興的運動中，最可注意的莫過於他的辯證法 (Dialektische methode) 了。『辯證法』近來在我們哲學或社會科學裏面，已成爲新語流行，可是辯證法的歷史，乃至黑格兒辯證法在辯證法史上所佔的位置，恐怕就有些人莫名其妙。實在說辯證法的本身，也是有一段長的進化歷史的。如 Benedetto Croce, 在 “What is living and what is dead of the Philosophy of Hegel” 一書，雖有 “Explanations relating to the history of the Dialectic” 一章，但所述不過古代希臘哲學家，和黑格兒辯證法的幾位直接先驅者，對於辯證法過去的線索，還不能完全應用歷史進化的方法去說明他。Thalheimer 的『辯證的唯物論入門』(李達譯『現代世界觀』)雖述及『古代論理學及辯證法』的歷史，但他也不過要把古代辯證法分做縱的辯證法與橫的辯證法之二發展段階，對於辯證法的發展史，仍無所發見。所以這次提出此項問題，實爲應用歷史方法來講辯證法的最初一次，亦即以辯證法來講辯證法的最初一次，藉此可以知道辯證法本身不是什麼天經地義，是隨時有進化發展的。黑格兒辯證法可以反轉變成馬克思的辯證法，馬克思派的辯證法，結果也是跟着歷史進化，而消失他的時代價值的。依我意思，對於辯證法的發展，可大別爲兩大時期，胚

胎時期為古代希臘，發展時期乃在中世以後，辯證法的起源，有的舉 Zeno，有的舉 Socrates，但依 Aristotle 說過『辯證法的發明者 Zeno』一語，似乎 Zeno（紀元前490—460）以辯證法證明多與動兩概念之不能實在，應該就是辯證法的起源了。然而截至 Zeno 止，辯證法的要素不外三者：

A. 對他的論爭；

B. 扶出矛盾；

C. 證明。（參照，古谷榮一·唯物辯證法批判頁15）

這種特殊的詭辯的辯證法，和公孫龍子等堅白異同之辯，差不許多。但同時代却有和 Zeno 正反對的學說，這就是小亞細亞的 Heraclitus。Heraclitus 以辯證法證明了運動的實在，如誰也知道的，即說『萬法流轉』；『有與非有為同一的』；『一切存在又不存在』；的大原理。這樣依於矛盾及其發展所立的實在觀，實為後來黑格兒辯證法所本，所以我們推 Heraclitus 為辯證哲學的鼻祖，這也是沒有可疑的。於是從 Zeno 發展，而至『Socrates 的產婆術』也是以扶出矛盾為辯證觀念的內容，不過這種論辨，已帶很濃厚的真理主義色彩；即因『歸納的辯證法』來建立普遍真理的概念的。Plato 更進一步，在『歸納的辯證法』裏，更提出演繹法的必要，且非常看重他。即 Plato 的辯證法是反復於各概念的特殊與普遍的論理，是將所謂超越觀念的論

理學與形而上學，都認為辯證法的。不過 Plato 的精證法中，如有名的非有存在論，實變化而為後來黑格兒非有與有同一的思想（看柏拉圖全集第六卷頁678）；這點倒可以注意。至於 Aristotle 更將歸納法與演繹法從辯證法裏斷然區別出來，而以前二者為嚴密的科學方法；後者則不過對於科學方法而為豫備的，前驅的，常識的方法。這麼一來，辯證法的思考，便和論理的思考不同，也就沒有多大的價值了。由這樣看來，古代的辯證法，實在不是辯證法的發展，而為辯證法的萌芽，不過從主潮來說，可以包括於『靜學的辯證法』，或如 Thälheimer 所謂『橫的辯證法』的一個題目之下。然而真正的辯證法則不可不為『動學的辯證法』，不可不為『縱的辯證法』，也只有這種辯證法，纔能從歷史的發展方向，把握真理，纔是真正哲學的特殊方法。現在試依我研究的結果，將中世以後辯證法的發展時期，依三階段分別如下：

Origen, Milhiades, Melits, Quadratas,
 Augustinus Aristo Teophilus Aristides,
 Apollinaris, Minucius Felix, Justinus,
 Arnobius Talianus
 Herias, Loctantius Athenagoras

神學的辯證法
 第一階段

第二階段	觀念論的辯證法	Kant, Rousseau. Fichte. Schelling, Hegel, Condorcet. Ferguson.
第三階段	唯物辯證法	Marx, Proudhon, Feuerbach. Engels. Debrin, Plechanow, Lassalle, Dietzgen. Lenin.
第四階段	生命的辯證法	Nicolai Hartmann, Bergson, Dilthey, Croce, Kroner.

上表詳細敘述起來，可以做成一大部分的辯證法史，但那不是本篇所負的使命，本篇只要藉此明瞭黑格兒辯證法所佔的歷史位置就完了。原來中世的辯證法，雖沒有發生顯著的問題，但

大體可說就是 Plato 系統的復活。Plato 主義最後的哲學者 Proklo (410—485) 說『辯證法不是主觀的，是實在發展之內面的過程』；有的竟說『辯證法是神做出來而為萬物的基礎的』。這樣將辯證法與神學的實在觀結合，實隱含 Plato 的超越觀念主義在內，至於中世第二世紀有特稱為辯證家的神學者一派（參看柏井園著基督教史第二十章頁 128—137）日本基督教興文協會刊，大正十三年四版），如 Justinus 著『大辯證書』、『小辯證書』，Lactantius 著『神的法制』；都可稱當時擁護基督教理的最完備的辯證論。Augustinus（同書第四十一章頁 268—273）本受新 Plato 學派的影響，於所著『上帝之城』極力辯證神的政治之恆久不變，也可算這個時期的代表。但這『神學的辯證法』到了後來，便為『觀念論的辯證法』所代替。Schleiermacher 雖為一個神學家，但他對辯證法所下的定義，謂『知識學或思惟的學問，即辯證法也』，這已經脫却中世臭味而入於辯證法的第二時期了。如鼓動法國革命風潮的盧梭，『他就是開始深刻地充分看出文明之辯證法的矛盾性。蒲列哈諾夫在『史的一元論』（頁 159）有一段話。

『盧梭是比同時代底儕輩嶄然露了頭角的；……那是在於同時代底儕輩，差不多都是形而上學者；而他却是辯證法地思惟了的人這一點。他對於不平等底發生的見解，的確是辯證法的見解。……』（吳念慈譯）

再看 Heinrich Cunow 為講明黑格兒歷史辯證法的來源（森谷克己譯『黑格兒、馬克思的辯

證法，社會及國家觀頁22下東京同人社刊昭和二年）而追溯到盧梭，Condorcet，Ferguson等發展的辯證法；更可見觀念論的辯證法，早已在法國發生的。Engles在『反杜林論』（河野・林共譯弘文堂版二二〇頁以下）裏，稱盧梭『關於不平等起源的論文』為應用了辯證的方法。Cunow 竟謂同樣見解，在 Condorcet 或 Ferguson 裏，也可以看出。Condorcet 和 Ferguson，不認人類理性的發展是直線的進步，這發展的經過中，竟發見所謂復歸及再復歸，這當然也可說是傾向這時期辯證的方法了。然而據實來說，『辯證法的歷史。應當以曾經發現意識之（思惟之理性之）辯證法構造的偉大的德國唯心論者，康德，菲希特（Fichte），謝林（Schelling）和黑格兒為主要標的』（Deborin 著『菲希特辯證法』的劈頭語）。康德在辯證法裏所做的事業，是在他的二律背反中，發見了理性之辯證法的性質。黑格兒說：『康德曾把辯證法的地位提高，而他的最大的功績，也就是屬於這方面。因為他從辯證法中脫去其在普通的表象中所有的任意的假象，而表明辯證法為理性之必然的行為。』（看 Deborin 『康德的辯證法』頁38）固然康德有時將辯證法看做『形而上學的假象假現之理念的論理』，有時又將批判法當作辯證法解釋，但是只此在『先驗的辯證論』中所說二律背反，實在就是康德辯證法的偉大發見了。Deborin 所著『康德的辯證法』，就是專從這一點發揮。他說『貫通康德的宇宙開闢說的根本思想，就是發展的理想，與特殊的機械的辯證法。』（頁一一）『康德的宇宙開闢論建築於其上的實在的對立之原則，

發展的觀念之原則，與對抗力的鬥爭的原則，為表現德國哲學中辯證法之發展的第一階段。『頁三七』不過他也認康德的辯證法，為『觀念論』的。至於菲希特，則主張辯證法為要求相反觀念之一致的方法，換言之相反綜合法，就是所謂辯證法。第一是自我定立自我，第二是自我定立非我，從那裏推出否定的範疇；第三自我與非我的綜合，這種菲希特自我辯證法的模型，很明白地是取辯證法的三段論法，在辯證法史上可算是很進步的了。『我們可以積極地主張，在菲希特，在黑格兒，「體系」幾乎完全是在辯證法的方法中出現的。因為這些德國的唯心論者，是從思想的辯證法的構造出發；而思想之於他們，則為一切存在的實體，一切存在的根本理由。所以德國的唯心論者，遂達到世界組織之辯證法的構造。』〔見漢譯菲希特的辯證法頁一〕而且菲希特的辯證的方法，較之康德的辯證的方法，得了形式上的進步；而在他的內容裏面，特標出牠那極端的唯心論的性質。』〔頁53〕可見菲希特之勝過康德，是在他越發傾向於發展的觀念論的辯證法了。至於舉到黑格兒，則是『在觀念論哲學底發展上，其主要的最後的連環，就是黑格兒底體系。』〔蒲列哈諾夫史的一元論』頁115—116〕『德國哲學到黑格兒達到登峯造極的地步。牠的最大功績，在於回復辯證法，把牠作為最高的思惟形式。』〔反杜林論』漢譯頁29〕實際他所提出『思惟底辯證法的方法，』就是觀念的實在世界的自己展開。所以『在黑格兒看來，思想的（黑格兒把牠變成獨立的主體，名之曰概念。）過程是現實的，而且現實世界不過是觀念之外的表現。』

（馬克思資本論第一卷二版序言，此據薩可夫斯基著『辯證法』漢譯，頁14引，平凡書店版）這可算達到觀念辯證法的最高峯了。於是依照物極必反的原則，便有馬克思出來提倡唯物辯證法。

他在資本論第一卷二版序言，有一段有名的對黑格兒辯證法的批評，他說：

『我之批評黑格兒辯證法之神秘的方面，幾在三十年前，當是時黑格兒辯證法，尙盛行一時；然亦正是在我著作資本論第一卷的時候。那些自傲自滿的庸俗之流（現在是德國教育文化中之主角），都特別滿意對待黑格兒，亦好像在 Lessing 時代 Moses Mendessohn 所採取對待 Spinoza 如「死狗」一樣的方法；所以我就公開地承認我是這些偉大思想家的門生，且在討論「價值論」時，尤時常用「辯證法」這一術語。黑格兒辯證法雖緊握有神秘的意味，然黑格兒之爲第一個辯證法一般運動形式以深刻與自覺的分解的事實，則絕不因此而能加以否認。黑格兒的辯證法是立於頭上，必須把牠倒置之足下來，以開發其陷在神秘圈子裏的合理的種子。

辯證法在他的神秘形式之下，仍在德國風行一時，這是因爲大家都看這是可以揭發物之生存狀態的。辯證法在其合理形式之下，其對於資產階級及其理論家代言人，只有怒恨與畏懼，因爲在「生存」的真正了解中，同時亦就含有「否定」的了解，——即其必然超於滅亡。辯證法觀察每一生存形式，都是在運動中，亦即是在轉變中，所以他對於任何東西，都不妥協

。他的實質，便是批評的，革命的』。

這一段話可看做是由觀念辯證法變為唯物辯證法的一篇宣言。馬克思能夠很深刻地認識辯證法之革命的性質，尤其和我意見完全相合。黑格兒說過『矛盾推動前進』，故在階級鬥爭中，怪不得辯證法要成為理論的有力工具。然而我們不要忘記了，從『頭的辯證法』(Dialektik des Kopfes)進至唯物辯證法，實經過 Feuerbach 唯物論的思想。Feuerbach 在『將來哲學的根本問題』第六十二節說：『真正辯證法不是孤獨思想家與自己自身的獨白；真正辯證法，是我和我的對話。』岡村幸二譯昭和四年白揚社刊)這是何等分明地把辯證法變成唯物論的解釋，而且是在馬克思之前的了。從馬克思至 Engles, 在『辯證法與自然』中，述及『科學的辯證法一般的性質』(Allgemeine Natur der Dialektik als Wissenschaft: Marx-Engles Archiv. Bd. 11. S. 283)是有三個法則：

- (1) 對立物融合的法則 (das Gesetz von der Durchdringen der Gegensätze) ●●
- (2) 質變為量和量變為質的法則 (das Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt) ●●
- (3) 否定之否定的法則 (das Gesetz von Negation der Negation) ○

最重要的是黑格兒把辯證法完全應用到自然科學方面，Luckacs 著『歷史與階級意識』一書

(一九一二年)，告訴我們，馬克思與燕格兒所辯用證法的不一致，即馬克思只將辯證法應用於社會的歷史的事實，而燕格兒則將辯證的方法擴大來應用說明一切自然的認識，這是不錯的。燕格兒遺稿中的『自然辯證法』，如『從物理學底立場看來，抑從物理學史底立場看來，都不是能夠給與何等特殊的興味的東西。』(這是他至友 *Bastian* 的評語) 然而他却要依此來建設『辯證法唯物主義的自然觀』。很大膽地說：『在自然界中，同樣的辯證法的運動法則，也貫通了無量數的變革之錯綜現象，這些運動法則；』(反杜林論頁15)『自然科學已經進步到這樣程度，使牠再不能脫却辯證法的綜合』(同上頁14) 不消說這在完成辯證法史的第三階段即唯物辯證法的理論是有很深的歷史意義了。從此而至 *Plechanow*，他不但反駁新康德派之非辯證的方法，取堅決的態度，而且最踴躍於將辯證法的唯物論應用到藝術，文學的解釋。如所著『史的一元論』，『馬克思主義的根本問題』等，都是因那『學識最豐富的機關雜誌 *Neue Zeit*，對哲學問題之不關心，』而特踴躍於哲學的鬥爭，乃大大提倡辯證法的。(參看 *Lenin* 『唯物論與經驗批評論』德波林序言) *Lenin* 在這時候，也和 *Plechanow* 形成了哲學的聯盟，而極力和馬赫派波格達諾夫派宣戰，他那部名著『唯物論與經驗批評論』，一再告訴我們以兩種認識論的分界線，即經驗批評論是依存於感覺的世界；唯物論却為獨立自存的世界。又告訴我們以辯證法唯物論與相對論中間的界限。如『波格達諾夫是個相對論者，而 *Engels* 乃是辯證論者。』(漢譯頁133) 不但如此，他在一九一四

年即着手於黑格兒研究材料的搜集，因為事情太忙，沒有成功有系統的敘述，但就他遺著中關於『黑格兒論理科學大綱』，（載在一九二五年發行的『馬克思主義旗幟下』一至二號）已經很夠看出他是怎樣努力於將黑格兒哲學變成唯物論來讀。他和馬克思之在價值論裏應用『辯證法』一樣，也把黑格兒哲學擴大來講經濟學，他說『如研究黑格兒論理學的全體，而不理解，便對於馬克思的資本論，尤其是最初數章，是不能理解。』然而又和 Engels 一樣，使辯證法完全適用於自然科學，成為自然科學的方法論。在他遺稿中，『關於辯證法』一文，（漢譯『唯物論與經驗批評論』附錄頁435—436）所舉為辯證法的例證的是：

在數學裏面的：正數與負數，微分與積分；

力學裏面的：動力與反動力；

物理學裏面的：陽電與陰電；

化學裏面的：原子的化合與分解；

社會科學裏面的：階級鬥爭；

實際他所最注意的，還在『發展就是對立物的鬥爭』這一點，而且到了他，而後唯物辯證法真個成功理論與實踐之辯證法的統一。所以 Lenin 可算辯證法史第三階段之登峯造極的了。於是從此到所謂 Deborin 學派，尤其發揮了結合辯證法與自然科學的理論，如在一九二四年至一九二

九年，俄國哲學者自然科學者最大的思想上底論爭，就是以他為中心人物的。一九二九年蘇維埃國立出版所發行 Deborin『辯證法與自然科學』一部大書，可謂此派大集成的著作。即他所著『黑格兒論理學批評』，（俄譯黑格兒著作集第一卷第二版序說）也實在對黑格兒有深刻的明瞭的論述，不過同樣依據物極必反的原則，依最近俄國『馬克思主義旗幟下』關於編輯部變更組織的報告，知道去年十四日 Deborin 的理論，也被大會清算，那麼唯物辯證法乃至自然辯證法，遭此一番重大打擊，勢必自告結束，而在辯證法史上却要別開一新途徑。這不但我們意料中如此，事實上在德意志本國，黑格兒尤其是辯證法的研究，不是已預告我們以哲學時代的轉換了嗎？一九〇六年意大利 Croce 所著『黑格兒哲學中活的和死的東西，』（What is Living and what is dead of the philosophy of Hegel, P. 214）很有趣地告訴我們。

Thus, Bergson, one of the writers who have attached themselves to this movement, advocates as a metaphysic of the absolute, an intuitive knowledge, qui Sinstalle dans le mouvement et adopte la vie même des Choses". But was not this just what Hegel demanded, and the point from which he began to find a form of mind, which should be mobile as the movement of the real, which should participate in the life of things, which should feel "the pulse of reality", and should mentally reproduce the rhythm of its development, without brea-

king it into pieces or making it rigid and falsifying it?

在柏格森直觀的知識裏，看出黑格兒的要求和出發點，這實在給我們以重大暗示，使我們對於黑格兒及辯證法的研究，完全傾向於聯合生命哲學之一途。固然柏格森學說由黑格兒看來，只不過是出發點，或如他批評謝林的絕對精神似的，謂其為『手鎗裏不意發出的彈丸』；然已可使我們知道思惟和直覺是缺一不可的，合理的和非合理的，事實上是同時並存，無法否認。所以辯證法史如果不想另開新的一頁罷了，如果還要喊着『黑格兒復興』，那麼黑格兒的辯證法，非從所謂唯物辯證法乃至自然辯證法手裏，轉到生命辯證法，即從直覺涌出的思惟方法不可。Croce的新黑格兒主義不要說了，在他發表前書的一年，德國Dilthey亦發表極有價值的『黑格兒青年時代史』；他告訴我們，黑格兒的青年時代，不是我們所稱為主知的唯理的『泛論理主義者』，而實為接近於追求近代生命哲學，近代的直覺主義的一個人。由青年黑格兒看來，體驗與思想是不可分的一個東西；又一切理解之力，只有靠直接真情，纔可以理解着活潑潑地生命。在這裏脫却了辯證法的双重甲冑，而表示其融合基督教內容與希臘國民宗教思想的。於是我們遂在黑格兒體系裏面，發見了Kroer所謂『幻想的直覺』；馬克思從黑格兒得到的唯物論，也一變而為從黑格兒裏得到生命論了。Dilthey以後更有Nicolai Hartmann，在一九二一年發表『亞歷士多德與黑格兒』，一九二九年發行『黑格兒』的單行本（德意志觀念論哲學第二部），他是以黑格兒

的『精神現象論』爲中心，指導我們要理解黑格兒，須知『在抽象的概念中，很巧妙地潛藏着具體的活的某種東西。』黑格兒頁3）他對辯證法的解釋，就是『在辯證法中潛藏着某種曖昧不明謎一樣的東西，這在人們無論怎樣都是瞞不住的罷！』（頁159）『從事辯證法的思想方法的人們，甚至自身不能發現辯證法的秘密，這是很值得注意的。他們雖把捉着這種方法，但如何做牠，却不能使之說得出來，因爲這不是他們所能明白知道的，好像藝術在創作的過程中，不能知道自己一樣。』（同上）又說『人們要論證辯證法的本質時，任如何分析，如何理論，也是沒有用處的。人們只有站在與藝術理論家同一限界之前，纔可看出自己。』（同上頁一六〇）這種看重辯證法的神秘性藝術性的說法，固然使許多唯物辯證家吃驚不少，然而這正是代表辯證法史第四階段之生命的辯證法。此外更如 S. Marck 在一九二二年著的『黑格兒主義與馬克思主義』說明『黑格兒在現實的苦難之中，常欲看出哲學之薔薇。』（奈良岡茂雄譯頁17）乃至 K. Coner 一九二一年發表代表的著作『從康德到黑格兒』，又告訴我們要使黑格兒辯證法復活，須努力於黑格兒哲學之存在學的解释。所以如 Martin Heidegger 存在學的黑格兒解釋，『黑格兒現實科學及其淵源』（第一卷）著者的 Kurt Schilling-Wollny，乃至日本田邊元（著『辯證法的論理』見哲學研究 26 號）大江精志郎（著『黑格兒與 Heidegger』見理想第二十二號黑格兒復興號）從廣義來說，都可說是比淺薄的唯物論，或者更有黑格兒復興的歷史意義的。還有最可注意的，是一九三〇年四月廿二日

至廿五日間，在 Harbo 所行最初國際的黑格兒會議，差不多全歐多數的黑格兒研究者及愛好者一概出席，因而創立了『國際黑格兒聯盟』。這個聯盟，設立十九個規約，而以促進黑格兒哲學的研究爲目的，說不定本年復活祭後，在柏林召集聯盟會員作盛大的學術講演，對於『生命辯證法的理論』，將開出更大的發展的前途呢！總而言之，除非不承認現在黑格兒辯證法的發展以外，那末黑格兒辯證法的發展，必然而當然地要如從前由觀念論的辯證法到唯物辯證法似的，現在必從唯物辯證法發展到生命的辯證法。Engels 不是已經說過：『我們今後所獲得的，不是證明那空想的原始狀態的實在，那種空想的原始狀態是可以黑格兒「即自的」範疇把握着的。和那個同樣的，空想的消失，可以用「對自的」範疇把握着，就是這麼回事，黑格兒援助啊！』在Engels發表這段名言以後，現在已不知經過許多歲月了，因爲辯證法的自己發展，即走到要綜合那黑格兒『即自的』範疇和Engels『對自的』範疇，而爲『即自且對自的』範疇來把握着生命狀態的時代。我們在Engels 這一段話後，應該加上幾句，『我們今後所獲得的不是實現那唯物的對立狀態的實在，那種唯物的對立狀態是可以Engels「對自的」範疇把握着，和那個同樣地唯物的消失，可以用「即自且對自的」範疇把握着，黑格兒援助啊！』

(11)

近來許多研究黑格兒與唯物辯證法關係的，都喜歡指出黑格兒『精神的實在性』；『黑格兒的絕對觀念論不外唯物論之觀念論的表現，恰如 Spinoza 的泛神論爲無神論之神學的表現似的』

『黑格兒所云觀念，不過名詞罷了，實則所謂思惟不外存在之別名』。（如本莊可宗著『黑格兒與唯物辯證法』一篇見理想第二十二號頁75,76）因此所以馬克思所謂『黑格兒的辯證法是立於頭上，必須把牠倒置之足下來』這一段話，變成很不充分的了。但是事實果然如此嗎？黑格兒無論怎樣給他辯護，總是一個觀念論的辯證論家，是將第二階段的唯心辯證法走到極點的，我友郭大力先生有一段話，說得很清楚：

『黑格兒既承認絕對世界在現象世界之中，又承認絕對理想性乃先宇宙而存在，既承認理性爲絕對，又承認理性爲可變；這是黑格兒系統的矛盾。但所以會有這種矛盾，就因他是一個唯心論者呀！』（『黑格兒與馬克思』見民鐸第十一卷第一號）

『黑格兒與馬克思因爲都承認人類歷史的變化，所以他們是相同的。但是黑格兒認變化的究竟原因，在於人類意識的變化，馬克思却認變化的究竟原因，在於生產方法的變化，所以他們是不相同的。換言之，他們的同點，在於他們的辯證法；他們的異點，在於他們的唯心傾向與唯物傾向的差別。』

這是一點沒有錯的，黑格兒學說，和本莊可宗所說『所謂思惟不外存在之別名』剛剛相反，

他以為『所謂存在不過思惟之別名』。爲什麼呢？最好先注意黑格兒論理學的出發點。原來『黑格兒論理學是立於思惟與有之同一性的見地上，即因這個原故，他不得不從概念之中，導出『有』，結果而思想不得不從自己中產出有來，論理學最初即關於思想與有爲同一的問題，思想即有，有即思想。』（見 Deborin 著『黑格兒論理學批判』川內唯彥譯頁65）而且由黑格兒看來，思惟的對象，也和思惟沒有什麼不同，思惟的種種客觀，都不過思惟的規定。Feuerbach 說得好『思惟在這裏（即在黑格兒論理學裏）依然是對於自己而在不可分的統一之中，思惟的種種客體，都不過思惟所發生的；除滿足自己的思想以外，什麼也沒有的思惟諸規定罷了。』所以黑格兒之所謂主客統一，實在不是統一，而只好說是同一（同書頁71）。這不是很可明白黑格兒是個完全的觀念的辯證論者嗎？不過觀念論的辯證法因爲使牠自身澈底的緣故，反而轉化爲他的對立的反對，這就是黑格兒辯證法所以轉化爲唯物辯證法的真正原因。馬克思將黑格兒倒置過來，主張存在就是物質，而物質的對象——思惟——也不過物質的種種規定，所以說『唯物論的學說，即以爲外物可反映入吾心的學說。對於實物存在於我們身外一事，已得說十二萬分的明白；我們的知覺與表象，是外物的關係。』（Levin 唯物論與經驗批評論頁92）好個以思惟爲存在的肖像，不是和黑格兒以存在爲思惟的肖像剛剛相反了嗎？但是據實來看，『存在』不是『思惟』，也不是『物質』，乃是活潑潑地『生命之流』。換言之，即『具體的有』，不是物質或思惟，而是那統一

物質與思惟的『生命』。所以在這裏於觀念論的與唯物論的辯證法以外，自然而然地更給『生命辯證法』以發展的餘地。生命的辯證法家很可以大胆地說『黑格兒的辯證法是立於頂上，馬克思的辯證法是立於足下；這在頂上的辯證法，染上了一身神秘的意味；而在足下的辯證法，同樣地亦染上了一身俗臭的意味。算了吧！我們如果還要固執着辯證法的徹底，那麼就必須從頭到底地整個地發現生命的源泉來』。

本來黑格兒辯證法和馬克思底全部學說，是有密切關係的。如馬克思學說最重要的是唯物史觀，階級鬥爭說，剩餘價值說三種，却都受黑格兒的影響。如在『唯物史觀公式』，分歷史發展的階段為『亞細亞的，古代的，封建的，近代資產者社會』，這顯然是抄自黑格兒底『歷史哲學』。在『歷史哲學』第二編『特殊緒論』第三有『世界史底區分』一章，將精神的形像分為第一歷史的幼年期，——東洋的世界，（一）中國，（二）印度，（三）波斯；第二歷史的青少年期，為希臘的世界，第三歷史的成年期，為羅馬的世界，第四歷史的老年期，為日耳曼的世界。（見河野正通譯『歷史哲學概論』頁385—402）不料馬克思竟把他湊拼起來，將黑格兒第二第三世界，湊成『古代的』。以第四之日耳曼世界，二分為『封建的』，與『資產階級的』；這段在福田德三著『唯物史觀經濟史出發點之再吟味』一書（頁74—78），已經有很詳細的說明，用不着再說什麼了。次就階級鬥爭來說，依 Beer 說：『黑格兒辯證法是鬥爭的進化』；（『馬克思主義時代社會

主義史』胡漢民譯頁71)這本已可看出『階級鬥爭』的萌芽。而尤其是階級觀念，馬克思實從黑格兒處得到益處不少。黑格兒說『國家的第一基礎要是貴族，那麼第二基礎就是各種階級，所以階級是很重要的。』(法的哲學頁323譯)他將階級的本質，從兩方面觀察，一方如家族似的，為公共生活的重要支柱，他方潛於有很深的社會經驗的意義之欲望組織內。他所立階級的三區分，即為實質的階級，反省的階級，及普遍的階級(頁33)。在那裏我們很可認出這是辯證法運動的形式的。

(第一)實體的階級，即『農民階級』，是以所耕土地之自然的產物，為其財產，所以和自然有最密切的關係。這個階級常不失其淳朴的生活樣式及其實體的信條，人類在這時候，用直接的感情，一切都受自然之賜，在敬虔的依賴中，發生感神的信仰。他們的勞動，是與土地相結合，但這階級沒有獲得富的思想(同上頁325—326)。

(第二)反省的，即實業的階級，是以改造自然的產物為其職務，且悟性，反省，勞動這些成爲此階級實行價值改造及其普及的重大要素，他們自己生產享樂，均基於自己自身的勞動，是帶有都市精神的。這個階級又分爲手工業階級，工業階級，商業階級。在第一階級(實體階級)沒有反省，一切聽命自然而發生依存的感情，所以比較是傾向於服從的。反之第二階級，則傾向於自由多了(同上頁326—327)。

(第三)普遍的階級，是管理社會狀態之普遍的利益的。關於這個地方，黑格兒沒有詳細的說明，只泛泛地說『這個階級是依據於私有財產呢，或是這個階級的活動，因國家安全的支持，私人完全要為普遍者而勞動呢？要之無論那個對於欲望都不免要為直接的勞動。』(頁327—328)

他又很明白告訴我們，『人類應該認為屬於一定的階級的。……沒有階級的人類，只不過私人罷了，缺乏了現實的普遍性。』(同上頁330)他在上列三階級外，更講到軍人階級(頁508)，政治的階級(頁460)，又說到『中等階級』。雖然許多不甚明瞭，却已經很夠充分給馬克思以發展的餘地。馬克思在一八四三年所著『黑格兒國法論批評』，(見馬克思燕格兒全集第一卷，服部英太郎新明正道共譯)即對於『法律哲學』二九七節所謂『行政官並官吏形成中等階級的主要部分』(上書頁467)一句話，加以申說(全集卷一頁311)。又對於三〇一節，黑格兒所論階級競爭的必要性與不用性，認為完全真實。又如三〇四節，三〇五節，三〇六節，三〇七節，黑格兒論階級處，均照錄原文，附以傍點，而尤致意於黑格兒論政治的階級的要素中『敵對的可能性』的問題(全集頁356)。這不是很明白馬克思的階級鬥爭說，乃是黑格兒很大的影響嗎？再講到剩餘價值說，更明白了。馬克思資本論第一卷第二版序言中，已自己宣言：『我公開地承認我是這些偉大思想家的門生，且在討論價值論時，尤時常用『辯證法』這一術語。』因此 Lenin 便說：『如研究黑格兒論理學的全體，而不理解，便對於馬克思的資本論，尤其是最初數章，是完全不能理

解』。這不是說即在價值論上面，也深刻着黑格兒辯證法的痕迹嗎？所以如三枝博音著『黑格兒論理學之馬克思資本論的解釋』，（後改題爲『在資本論裏黑格兒論理學的結實』，見黑格兒及辯證法研究雜誌，第二十三號以下）一篇，我認爲很有充分的理由。總而言之，我們須知道馬克思的所有學說，完全不能和辯證法分開，而辯證法的源泉則直接得自黑格兒的。故將黑格兒辯證法，固執到極端，反而一轉而爲逆立的唯物辯證法，給辯證法史上劃一新階段，所以從這一點來看，馬克思對黑格兒正如辯證法方式所表現似的，他是同時肯定黑格兒，又否定黑格兒的。同理我們生命辯證法的信徒，一般地將辯證法作生命論讀，從一方面看，固似『青年黑格兒的復興』，他方面却正好公開承認我們也是偉大的馬克思的門生，不過把唯物辯證法走到極端，便不得不一轉而爲逆立的生命辯證法罷了。用馬克思對待黑格兒的態度，我們可同樣拿來對待馬克思。如果唯物論要與辯證法相結合，則這唯物的『物』，已經不是一種固定死板的一種定體，而爲在變化歷程中活動體之一物；這麼一來，在宇宙之內，從組織這個大地的質點起，沒有一個不是永久在劇動的狀態中，沒有一個是真正的靜止的東西，所以推到極端，仍不得不急速跳出唯物論的一切根本假定，而急速變更到生命論所走的方向。這就是我們越發研究辯證法的唯物論，越發有『復歸於黑格兒』的要求。我們依據黑格兒而發現了『生命辯證法』，這在辯證法史上是一個『飛躍』，一個『進化』，用黑格兒的術語表之，就是辯證法『自己復對自己之一大圓形運動』。

(哲學史緒論)

(111)

黑格兒在哲學史上他永遠是一個大膽心論者，然而在他觀念的葉殼內，實含着生命的葉核。

所以 Rickert 在『生的哲學』第二章，屢數近代生命哲學家如 Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, William James,……却未忘却了黑格兒（見小川義章譯頁293）。他說『生命這個名詞，在以前有時如青年黑格兒等已作一樣意義來用，因為這個緣故，有人把他和生命哲學結合，也是對的。』可見 Dilthey 在『黑格兒的青年時代』謂青年的黑格兒是一個生命哲學家，這就在專講分別形式的 Rickert, 都沒的法子否認了。而且我們即專就黑格兒著作來看，如他在歷史哲學，雖極端否認那『直觀與感情，認為是無反省的意識，』（河野正通譯頁38）而主張人與動物分別，是在有思惟作用，這就是他所以成功『理性派』的原因，但他仍不能否認感情的存在。他甚至說『理念與人類的熱情，兩者形成了世界史織物的經緯。』（頁104）『熱情是世界秩序的一個成分，其他成分，就是合理。』（頁106）『我們在世界之中，無論如何偉大的人，沒有熱情是什麼也不能成就的。』（頁108）『熱情使全個人放棄其他一切興味目的而集中於一個對象，這在偉人裏，最可看得出來。』偉人是為熱情所驅使的，他們的確是熱情的人，即他們有他們目的的熱情，而其全性

格天才資性均傾倒於這個一般者的。這個一般者，就是他們的 *Patios*；熱情正是他們自我的動力，沒有這個動力，使他們什麼事都幹不成。」（頁133）『熱情沒有什麼不道德的，這個靈感在真實本性時，同時又為冷靜的靈感。』（頁134）似這樣讚美熱情不置，以熱情為歷史的原動力，這一點就露出生命哲學家的面目來。然而黑格兒的哲學全部，終竟是主張『理性』而視輕感情的，他只認人類歷史就是『絕對理性的發展』，而不認其為『真情生命的發展』，這就不得不和我們生命辯證法的哲學分家了。我們所能作的，就是將他的歷史哲學倒豎起來，而主張『熱情應佔歷史的第一位。』馬克思自謂他的學說，是將黑格兒辯證法倒立，實則黑格兒辯證法本有『動學的』與『靜學的』兩面，馬克思的辯證法只算『靜學的辯證法』的倒轉，所以由『理性』逆轉而為『物質』，以『理性』本含有『物質』的傾向，所以逆轉為空間方式的『辯證法唯物論』。反之我們主張把黑格兒的歷史哲學倒立，是根本的要將『理性』一轉而為『熱情』，由空間趨勢一轉而為時間趨勢，由靜的堆積的輪化，一轉而為動的進化的懸延，所以是他『動學的辯證法』的倒立，——這就是所謂生命辯證法了。

生命辯證法就是『生命的邏輯』，如 Lenin 在『黑格兒論理的科學大綱』（川內唯彥譯頁26—27）所下論理學的定義，說『論理學不是關於思惟之外的諸形式之學，那是關於一切物質的，自然的及精神的發展諸法則之學，即世界一切具體的內容，及世界認識之發展諸法則之學。即論理

學爲世界認識史的結算，總和，結論。』這一段大學教授所夢想不到的論理學定，義幾乎已可完全充作『生命辯證法』的定義來讀。『是——否，否——是，』這一個矛盾邏輯，實際即是一切皆流，一切皆變，一切物質的，自然的及精神的發展諸法則之『動的邏輯』。從前的論理，證明了『運動是不可能』，現在的論理學，却要告訴我們以運動是極顯然的矛盾。這就是說除直接承認了生命辯證法以外，是沒有其他的更好的說明。但在這裏，我們尤不能不記起法國 C. Le Bon 在『意見與信仰』（馮承鈞譯）裏所說的『生物論理』，『感情論理』，乃至『神祕論理』（見第 111 篇頁 90—142），這些論理是和理性論理可以相存，但也可以相爭，而總之却都可認爲『生命辯證』的異名同實。好似辯證法從大體上，可如田邊元教授所分（1）綜合性；（2）否定性；（3）實在性；（4）發生性等等；（『辯證法的論理』見哲學研究第三百三十二號號起所載）生命辯證法亦可以冠以各種論理，如生物論理，感情論理等名稱，若綜合來說，我以爲只要用『生命論理』這一名詞就行了。Le Bon 也說：『生物論理先於他種論理，無之則生活必不可能。』（意見及信仰頁 108）但他所說還只以『本能』作用爲限，我們意思則以爲辯證法承認一切的矛盾現象，實由於人類無意識中承認其自身生命的矛盾現象起點。如一男一女，一生一死，這種生命上的根本矛盾事實，實際就成爲辯證法論理的源泉，這就是所謂『生命邏輯』。而尤其是『生命邏輯』和兩性的關係，最爲密切。所以在易經裏辯證的觀念之展開，如說什麼『一陰一陽之謂道』；『閻戶謂

之坤，闢戶謂之乾，一闢一闢謂之變，往來不窮謂之通。」（繫辭傳）說什麼『天地網緝，萬物化醇，男女構精，萬物化生』。說『剛柔相推，而生變化』；說『乾坤其易之蘊耶，乾坤成列而易乎其中矣。乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤幾乎息矣』。表面上雖用着『剛柔』『乾坤』『陰陽』這些抽象名詞，來代替相對待的關係，實際都只是具體的兩性關係的象徵。所以易經從根本意義上看，簡直可說就是完全建立於『生命邏輯』的基礎上，即『兩性邏輯』的基礎上。即因辯證法論理中『運動即矛盾』這個概念，本從『兩性關係』與所謂『原始反終，故知死生之說』的生死關係上，蛻化出來，所以馬克思派唯物辯證法走到徹底，便不得不和精神分析學者 Sigmund Freud 學說聯合起來，而成功所謂『Freud Marx主義』。一九二九年斯塔利耶洛夫所著『機械論與辯證法的唯物論』（笹川正孝譯白楊社刊），裏有一篇即為反駁『Freud主義與 Freud Marx主義』做的，在那裏引 Freud Marx 主義派的話很多，試摘錄其要者……

『心理學者及社會學者，馬克思主義應該介紹這個精神分析（Freud）的學說，為什麼呢？因為精神分析可使他們在他探求裏，得到最豐富的材料。』

『由於以 Freud 主義適用於唯物論的辯證法，而後馬克思學說纔能從資產階級意識的皮膜裏，觀念論形而上學的歪曲裏，同矛盾與不徹底性裏解放出來，所以 Freud 的理論，可算無產階級鬥爭的一種武器。』

由於風靡西歐的 Freud 主義的誘惑，唯物的辯證論不是從牠自身裏已轉化而為生命論的辯證法嗎？Freud 的『無意識的心理學』，『兩性關係的社會學』，我以為至少也能給辯證法以新的『生命邏輯』的基礎。我們不要以為只要物質的經濟的條件，便可惹起人類的歷史行為，須知要沒有感情的及神祕的激動，即兩性的衝動為原動力，便一切物質要件，正如沒有發條的鐘錶一般，動也不動一動了。所以唯物辯證法的學說，於自己中便含着自己否定的萌芽，不徹底便罷，一徹底便變成牠的真反對，——生命辯證法了。

生命辯證法一方面從生物的說明就是『生物邏輯』，一方面從心理方面觀察，就是『感情論理』。感情依 Wundt 所分，是（1）快不快；（2）緊張，弛緩；（3）興奮，沉靜，這些感情法則表現於論理上，即為辯證法。又如所謂質變為量變為質的法則，實際也可以感情偏倚所生的『變質徵候』（Degenerationszeichen）來說明，辯證法所以能夠喚起否定一切的『飛躍』（革命運動），也全靠感情心理做背後的護持力，而當感情完全不受理性統馭，變成一種『神聖瘋狂』時，又就是所謂『神祕論理』了。可惜這個道理不明，以致從來辯證法的立場，不是陷於『不可思議』，便要染上一身『俗臭』，如能知道辯證法原來是有生物的心理的基礎的，辯證法的特色，正在『化腐朽而為神奇』；那末辯證法自身便有確實的科學基礎，不是容易理解得多麼？

但話雖如此，生命辯證法如果要完成其自身的使命，則必須和『直覺法』結合，換言之即將黑

格兒的哲學方法（辯證法）和柏格森的哲學方法（直覺法）結合，這個意思我在十年前所著『革命哲學』（頁19,25,80,84—85）已發其端，至今大意還未變動，試錄數節以當結束：

『柏格森的進化論，應用他去說明生命的真象，自然再好沒有；然爲實際上的需要起見，却不可不和黑格兒的進化論合攏起來。不然，儘管柏格森講得「天花亂墜」，只可惜這大宇宙全體縣延的創化，還和我們現在「分析的生命」全沒交涉啊！（P.19）

『我們雖用辯證法去指示現有進化的理勢，同時還要用直覺法，去直接體驗吾人心意的縣延，使從前由辯證法所證得的「分段生命」；由心意連串起來，於是把那一片一片一段一段的靜相，都給打碎了，遺漏於其中間的真時，也都充實了。而流行的進化，也就是永遠縣延創化的「真的時間」了。』（P.25）

『我們要是專靠直覺，也不見得能自悟悟他，因直覺是不可說不可說的，今既不能無說，就免不開一切的代表方法，和爭論境界，所以直覺以外，爲便利起見，還有取於辯證。但不過我要用的辯證法，實在和黑格兒不同，是有數特色：（甲）從前用辯證法的，又不知直覺法，用直覺法的，又無條件的看輕辯證法，由我看來，這兩法實在是相反相成，可以互相幫助的。何則辯證所得，雖不如直覺的完全，其直覺實能藉辯證以自表現。而且從表面上看去，辯證只見一支一節的片段，若能用「直覺」去證會辯證，還是無窮的，完全的，不間斷的本真。

由此可見辯證法要是活看，也見得到真的時間，而由直覺法一旦移入辯證法，也無法爲着實際的需要。故此我說的辯證法，是受過直覺法洗刷過的，不似從前的哲學家，除却審辨物象的重複以外，便不知辯證爲何物了。(乙)從前的辯證法，因含理知的分子太多，所以看得到的，並非純然時間的，而且常是空間的，如黑格兒的三分法，可以拿來做個好例。因他築基於概念的範疇上，故此太近於科學家法的派頭了，結果只知道空間的開拓，所求的進化，也只是散漫的移行，至於縣延不斷的時間的流行，實在還未曾得。我麼？總想把辯證法去證會時間的流轉，所以根本上反對黑格兒的三分辯證法，就因這個緣故。(丙)從前的辯證法實在沒有什麼根據，故此那實驗派的科學家都莫名其妙，不消說是要極力排斥他了。至於我說的辯證法，實在可以新心理學來證明(P.84—85)。

寫上面一大段話時，我實未知有 Dilthey 的『黑格兒的青年時代』一書，和我有同樣的不謀而合的見解。近來因再研究黑格兒，越注意青年黑格兒派的運動，越發自信從前主張以辯證法和直覺法結合的說法，大致真確不移，而且從直覺法本身看，也是經過一段發展的時期，即從(一)神秘的直覺，——(2)內省的直覺；——(3)幾何學的直覺；——最後纔到柏格森的(4)生命的直覺，所以這裏所謂辯證法與直覺法結合，當然是指辯證法與『生命的直覺』相結合。這麼一來，黑格兒的辯證法，便可變成 Koneer 所說似的『最大思想的藝術所產』的辯證法了。也唯有

這生命辯證法，纔能親切分明認識那相對，雙的天則流行；纔能夠證會那渾融圓轉，活潑流通，永沒休歇的『真情之流』。一九三一年、十月、廿三日、上海。

黑格兒的歷史哲學

關榮吉

(1)

照黑格兒看來，歷史是有三種類：(1)原始的歷史 (Die ursprüngliche Geschichte)；(2)反省的歷史 (Die reflektirte Geschichte)；(3)哲學的歷史 (Die philosophische Geschichte)。歷史哲學的對象，就是最後之哲學的世界歷史 (S.33)。

在我們從事哲學的歷史考察以前，先簡單地將第一及第二的歷史考察法，概說一下：

第一原始的歷史，在稱爲歷史之父如 Herodotus，或 Thukydides 等可以看出，這就是史家將自己所體驗的行爲，事件或狀態記述下來。又如福雷德力大王的 "Histoire de mon temps"，是以偉人自敘其自己功績，於此著者的精神和他所敘述功績事件的精神，是同一的 (S.33-36)。

第二反省的歷史方法，和原始的歷史不同，是史家照各主觀所決定的目的而編歷史，却不是依於歷史事件的本身精神寫的。例如普通史 (Allgemeine Geschichte) 爲反省的歷史一種，却只以敘述某國的歷史全體爲目的。尤其就在這個場合，雖然和原始的歷史一樣，也能夠把各各時代的精神寫得活靈活現，可是歷史家屢因保持一切時代同一的音調的原故，史家的精神便與各各時代的實際精神衝突。反省的歷史別的種類，就是爲充道德的教訓或政治家的座右銘編纂的歷史，

例如尋萬國興亡之跡而探其原因，便是這種歷史。這叫做實用的歷史 (Pragmatische Geschichte)。反省的歷史之第三種類爲批評的歷史，這不是歷史，是歷史的歷史；即歷史故事的價值評價。最後可舉概念的歷史 (Begriffsgeschichte)。所謂概念的歷史，有藝術史法律史宗教史等，雖不免於部分的，因而是抽象的；但因採用了普遍的觀念，故可認爲向哲學的歷史之一轉機。

第三歷史，哲學的歷史——這就是眼前題目。哲學所採用的唯一思想，是理性支配世界，又此世界歷史是照理性進行着之理性的思想。這個信念，說不定就是歷史的一個前提；但在哲學本身這不單是前提。理性就是本體，即由此本體內，支配一切實在的存在與成立；理性不單是理想或應該怎樣，是無限之力，有無限的形式同時有無限的素材。理性自己培養自己。其自身就是內的世界向現象界的表現，——向自然界及精神界，而後者即世界歷史。因此世界歷史爲理性的發展進行，這樣說法，不是前提，而是從世界史觀察所得的結果。

關於理性支配世界，而又支配世界史這個確信，可想起兩種形式。一個是 Anaxagoras 所謂 (Nous 支配宇宙) 的命題。但 Anaxagoras 謂宇宙受法則支配；法則就是理性，可是宇宙對於法則是不持意識的，宇宙不是理性本身。別的一個是在宗教的真理形式下，即不認世界爲一任偶然的原因，是由神意攝理世界的。但是爲宇宙支配者之神意的思想，若單是信仰，還未完全，是非將神真個認識不可的。因此黑格兒說，我們認識是依永遠真理所向的目標的，這人所謂在自然界同

樣在精神的世界顯現着一語便可明白了。我們思想在這個範圍，是一種辯神論 (Theodizee)，是神的顯證。——那是來勃尼茲 (Leibnitz) 於形而上學的形式裏，用尙未精確的抽象的範疇所嘗試的。

(11)

以上簡單敘述哲學的歷史及其他二種類歷史的意義。現在更進將哲學歷史的原理詳說一下：先應該注意的，世界史是進行於精神的領域中。世界固然包含物理的自然，與心理的自然，然精神及其發展進程是本質的，因此這裏將自然置於考察之外。歷史哲學應該研究的問題，是如下三種：

- (一) 精神性質之抽象的規定；
- (二) 精神使理念實現，應使用如何手段；
- (三) 精神之完全具體的實現的形態。

第一、精神的性質——將他和正反對的物質對照，最容易認識出來。即是說，物質的本體爲重力，同樣自由是精神的本體。像一般所知道似的，精神有自由以外的屬性；可是這其他屬性，除爲自由的手段以外，便無價值，思辨哲學是以自由精神爲唯一真實的東西認識着，物質在自己

的外部有其本體，反之精神則為依據自己自身的 (Bei-sich-selbst-sein)。精神之依據自己自身，就是自己意識(自覺)，意識者與被意識者兩者是同一的。如此本質上據有精神的世界歷史，遂不外精神的展開。像胚子內含樹木的全體性質似的；在精神最初的痕跡裏面，亦潛在的含着歷史全體，即世界史是精神的自己展開。換句話說，為精神本質的自由之實現。但是這不是從歷史的開始便完成的，這是從漸次發展來的。在這裏黑格兒成立一句名言。——『世界歷史就是自由意識的發達 (Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit)』我們對於這自由意識的發達，不可不認識其必然性。

自由概念有許多解釋，故須不誤解纔好。自由的意義，如前述是 Bei-sich-selbst-sein (依據自己自身)。黑格兒說自由是有他所欲實現的目的自身，然而這便是精神的唯一目的。這個目的在世界歷史常為所向的最後目標，為此在長久歲月，貢獻一切犧牲於地上的廣大祭壇之上。在所有事象或狀態的轉變中，這個目標是唯一不動的。又這個目的，是神向世界所求的目的，而神是完全無缺的，所以結果他除求其自身的意志以外，沒有什麼 (S. 50-54)。

次之問題是要自己實現自由的理念，應該使用如何的手段這個問題。

黑格兒說：第一應該注意的，如前所述我們所謂究極目標，原理，乃至叫做精神性質的，乃是普遍的內的東西。因為使這些顯現於實在世界，則為第二要素的人類行為是必要的。行為就是

人類的欲望，衝動，熱情 (Leidenschaft)。只要一個目的，對我能喚起活動，一定在某意味上就是我的目的。縱使這個目的含着許多和我不相干的方面，同時在那裏却非有滿足着我自身的目的不可。「他只汲汲於自己有興味的事，」這樣非難的話，聽得多了；可是只要成爲個人的行爲以上，要沒有那個人對於這事體的興味是不行的。(尤其這種興味，不一定限於私慾，——下等意味的，——又有自己的確信意見等意。)當全個人放棄其他一切興味目的，而集中於一個對象時候，我們把興味叫做 Leidenschaft (熱情)，世界史的大業，沒有這個熱情，便什麼也做不成的。

即於我們考察的對象中，表示着二個要素。其一理念，是有究極目的；其他便是人類熱情。依據後者而無意識中，達成前者，即究極目的。所以熱情可算世界精神爲實現自己目的的一種手段，工具，但熱情自己是不自覺這個大任的。個人或國民的活動，是自己滿足自己而同時成爲更高者的手段，引用黑格兒巧妙的表現，就是：「彼等(人類的行爲)做成自己興味，而因此遂到達比較更高超的東西 (ein ferneres) 。」

像這樣熱情，對世界史的究極目的，而立於手段的關係上，但其自身却只管埋頭於自己的興味。世界精神之最卓越的手段者，是世界史的個人 (Die welthistorische Individuen)。世界史的個人，無躊躇地固執着一個目的。他們不在平和的既成秩序裏求目的，而以尙埋地下裏面底內的精神爲目的，那是要破開地殼長出來的；如此他們遂爲世界史劃一新時期的人。——在這範圍內，

世界史的個人又可叫做英雄呢！世界史的個人或英雄的運命，決不是什麼幸福，世界史不是幸福的舞臺。看看亞歷山大，愷撒，或拿破崙吧！有的夭折被刺，有的成流竄之身，他們於普通的意味上不是道德家，一切都是以熱情欲望做成史的人。世界的英雄，很頑強地固執着實行一個興趣，其結果在路途上，有時踐踏了許多無罪的花。

但是不要誤解，相爭而因沒落其一部分，是特殊的興味，却非普遍的理念。普遍的理念不管特殊者的對立與爭鬥，仍然是秋毫無損。否定了一個部分，肯定了別的部分，這是現象界常有的事，本體是沒有的。理念不從自己自身支付存在與消滅的賦稅，而依據個人的熱情支付牠。

個人行為在一切手段（爲實現世界精神的）底範疇之下來考察，但個人行為有難成爲這樣某物手段的藏於以自身爲目的之一方面，——這卽道德，倫理，宗教便是。道德宗教於自身中，便有內容的目的，又道德，倫理，宗教在歷史裏面，對所受不幸的運命而鳴不平。牠們對於世界宣言應該怎樣辦，大喊着我們特殊的興味，不是要求熱情的滿足，而是要求理性；昂然對世界狀態輕易發不滿之聲，甚至於反抗。可是這樣子，實在不得不說是僭越的態度了。他們所誇稱的理想，畢竟是主觀的；個人所獨自想出來的東西，對於普遍實在如何能夠成功法則呢？觀於宗教的道德的目的之沒落，卽刻就疑到神的意思，是不行的。這些目的，當然在內面是無限而永遠，就其形成來說，却是有限的，因而應該沒落的。神自始至終支配着世界，世界只要爲神理念的清光所

照，便如黑暗裏所見幻影似的完全消滅了吧！所以世界精神的法則，凌駕於一切特殊的權種之上。

第三，依據上述手段而實現目的，在現實界是取什麼形態呢？——這個問題，照黑格兒說，就是主觀的有限的目的，於實現中要有什麼材料 (Material) 的問題。主觀意志，熱情為活動的實現的手段；理念則為內的者，國家就是這兩者綜合統一之倫理全體。國家的目的是使本體內在於人類之實際的行為與感情之中。國家是現存地上底神的理念，國家是世界史之較為限定的對象，在其中自由得到客觀性。由此看來，世界精神或理念是內的抽象的，其所取具體的形態，便是國家；如此國家就是精神即自由的實現。他方面又個人為國家一分子而活動時，或從事國家的行為時，國家便存在於個人之主觀的意志裏，所以國家是含有主觀性的要素，所謂國家為二者之客觀的統一，意即指此。

因此由黑格兒看來，國家在世界史的發展裏，是不可缺的。為世界史理念的自由之實現，只經過國家而後可能。他說世界史裏單道着形成國家的國民，為什麼呢？國家是自由的實現，人類所持一切價值只有經過國家纔能夠得到牠。國家是國民生活各方面——藝術，法律，宗教科學等的中心基礎，而在這些之中，宗教是立於頂點的。宗教和國家衝突，有人便否認國家，那是不對的。宗教和國家是有密接關係，國家有宗教的地盤，又同時國家的原理是立於宗教基礎之上。

又國家，如社會契約論者說法，以爲是主觀自由的互相的限制，這在黑格兒是所最排斥的。國家有客觀的實在自由，較之主觀自由有更高的自由。個人加入國家不但沒有因此限制自由，相反地得到更高的自由，——這一點在“Philosophie des Rechts”有很詳細的說明(§.76—95)。

(11)

以上考察精神性質之抽象的規定，精神爲使理念實現所使用的手段，及精神在現實界裏完全實現的形態，即國家，所以剩下來的的工作，就是觀察世界史的發展過程。

第一先說發展的意義，變化(Veränderung)之一概念，已含着傾於完全底衝動要素，但在此時完成的目標還很曖昧，發展的原理，是含這個變化以上的意義。根據於內的規定，自存的前提，那不是在偶然的遊戲中丟圈子，是絕對的規定着的。

有機體的自然物也有發展，牠的存在，首先即爲胚種，然後從自己內造出差別，同時發展進行。但是這種發展是直接的而非對立的進行；精神的發展，和這個不同，精神規定底實現發展，是通過意識與意志；意識與意志先沈潛於直接的自然的生活之中，內含無限的要求與無限的豐富。

如此精神在自己之內保持對立，他把自己看做障礙，要克服牠。自然的發展，是靜靜地展開；精神的發展，則對自己自身爲頑強無限的挑戰。然而這又不單有自己發展底形式，是實行一定內容

的目的的。這個目的開前面已經說過，——即是自由。自由是精神發展的指導原理，依據牠而發展纔有意義。

世界史的發展，形成階段，階段的規定是論理的，——這一點以後詳述。現在要反復說明的，精神的發展是從不完全者到完全者底進展。可是把不完全者認做抽象的，那可不行，牠同時含着他自身的反對，即完全者——目標，作為萌芽或衝動而內含着這一點。

次就歷史的起源，有種種臆測。如種種自然狀態說，亞當，夏娃傳說等。像這樣諸說的真實性，事實上很難證明，但無論如何，由哲學的考察看來，只取從理性最初現於現實世界時底歷史就夠了，——那就是國家形成後的歷史。國家形成以前的歷史，嚴密地說，不是歷史，是歷史的前史(Vorgeschichte)。國家纔開始供給了適合於歷史散文底內容。

最後述世界史發展的方法。世界歷史如上屢屢所述，是精神意識即自由及其實現的發展，而這發展是成階段系統，而且那是照辯證的方法。即規定自己，後又揚棄之，從揚棄而得到更豐富的更具體的規定。各階段都有和別的階段不同的牠所特有的原理。像這樣原理，在歷史上精神的規定，——即特殊的國民精神。各國民精神就是那一國的宗教，政治組織，法律制度，及科學，藝術，技術等一切文化之共通的標記。

所謂某特性構成着某國民的固有原理一事，是可經驗上認識，歷史上得到證明的；但這又非

對於先天性——或理性信賴不可。好像那觀察天體，如關係於普遍的根本規定底知識，缺乏先天性，便無論如何仰天長望，也終不能發見法則似的。

國家是自由在地的實現。這是就國家一般說的，若具體的國家，即各國民國家，則其自身是個別的全體，但同時又於全世界史上，只是一要素而已，一發展階段而已。各國民精神是完成自己，即刻就走向沒落，完成同時就是沒落，就是其他精神的出現，其他世界史的國民之登場，——表現着世界歷史的一個新時期。所以說「世界歷史是在精神的時間上展開着，像自然在空間上展開着一樣。沒落同時就是新生命的誕生。從生而死，又從死現生，如東方思想所謂，Phoenix（更生之鳥），投身火中又從其灰燼中得新生命的出現，如此永遠反復着。世界精神却不止像Phoenix似的只反復着新的更生，牠是更淨化了再生着（*Er geht erhoben, verkärt, ein reinerer Geist auserselben hervor*—S. 118）。如是世界史發展的過程，便是一個國民精神昇揚於其他較高的精神而行的——回事。

由此可見各國民精神的原理，是照必然的階段系統，而成唯一之普遍精神的要素的；經過了這些，而普遍精神在歷史裏遂昇揚前進到自足的全體。歷史哲學是採取精神的理念的，因而那是永遠以現在的為對象。為什麼呢？因為理念常是活潑潑地，精神是不死的，他不是過去，不是未來，而本質的就在現在的原故（S. 95—125）。

(四)

如上所述黑格兒以歷史哲學構成世界的歷史。黑格兒的歷史哲學不是屢見那樣和實際史沒交涉的歷史哲學，黑格兒實際地做成世界歷史的組織，來證明他的歷史哲學不是虛構。

“*Philosophie der Geschichte*”後半，即是世界史的敘述。但詳述牠不是我們的目的，只述一個梗概好了。世界史第一是東方世界（*Die orientalische Welt*），第二希臘世界（*Die griechische Welt*），第三羅馬世界（*Die römische Welt*）第四日耳曼世界（*Die germanische Welt*）照這樣發展來的。在東方只一個人有自由，就是專制政體。希臘及羅馬，只部分人們知道有自由，所以是貴族政治或民主政治。至於日耳曼民族的世界，纔開始一切人們知有自由，於是成立了君主政治。還有，東方世界好像幼年並少年時代，希臘為青年時代，羅馬為壯年時代，最後日耳曼可擬為老年時代。自然的老年，是所謂老衰；可是精神的老年，乃是完全的成熟。

要之世界史不外自由概念底發展，所謂世界是精神的實現，——這就是真實的辯證法，就是在歷史上神的顯示（*Rechtfertigung*）。從來所發生的和現在天天發生的事，沒有一個和神沒有關係，不一這正是神的功業—（S.563）

（原註）黑格兒的歷史哲學，即世界歷史哲學，在 “*Grundlinien der Philosophie des*

Rechts" § 341 以下敘其梗概，(並 "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" § 548 以下)但詳細須看 "Vorlesungen über die Philosophie der Gerch- ichte" 以上敘述即依據後書，用的是 Reclamsau gabe 版。

(譯註)本篇作者關榮吉，是日本新進的社會學家，中文曾譯其『文化社會學』一種。(張資平楊逸棠合譯，樂羣書店版。)本篇直譯自『社會學研究』第二部，『歷史哲學研究』頁一五五——一六九，原文幾全用黑格兒自己的話綴成，可為研究黑格兒『歷史哲學』的一個參考

黑格兒的社會哲學

關榮吉

(1)

康德非希特的反省哲學 (Reflexionsphilosophie) 止，固執於主觀客觀之二元對立的領域；謝林的同—哲學 (Identitätsphilosophie)，把主觀——客觀，看做不動的統一；和此兩者不同，將主觀——客觀的實在，從融合之低的不完全的階段，照 *Dialektik* (辯證法) 發展，順次升至完成程度，而達到絕對的融合之域，這就是黑格兒的哲學了。這種實在即精神 (實在是主觀——客觀，但實際却含兩者較高的主觀，所以是精神的) 之全內容的考察，從各個見地看的，有『精神現象學』 (Phänomenologie des Geistes) 及『哲學的諸科學集成』 (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse) 對於部分領域而為特殊考察的，就是法律哲學；即法律哲學是在實在的特殊領域裏，實驗他的方法是否和實在符合。黑格兒法律哲學的思想，在“Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”裏已經發端，在這論文批評霍布士 (Hobbes 雖未明說出來) 等經驗方法，和康德，非希特之形式的反省方法的不完備，而主張應該依據他獨特的方法，即思辨的方法。在此表面現出柏拉圖，亞里士多德國家思想的影響，也就是形成了黑格兒國家思想的基礎了。又即在『現象學』裏敘述精神發展之一階段，却是認為客觀精神學的法律

哲學思想，這在“Grundlinien der Philosophie des Rechts”（法律哲學綱要）可看出牠詳細的敘述還有簡單的，可參照『集成』第三部第二節“Der objektive Geist”（客觀的精神）一部分，也可以理解一些。

在這小篇裏，不是要根本考察法律哲學的全體，而只是其一部分的“Philosophie der Sittlichkeit”。“Sittlichkeit的哲學”照文字來講，不如說是倫理學。但普通我們所叫倫理學的，就是道德哲學，卻不是黑格兒的“Sittlichkeit的哲學”，後者不如叫做社會哲學，更適合於我們用語的習慣些，所以即決定採用了社會哲學的名稱。（Sozialphilosophie一名，在黑格兒是不存在的。）

我們考察雖限定於法律哲學最後的一部分 Philosophie der Sittlichkeit，却不可不把 Philosophie des abstrakten Rechts（抽象法的哲學）、及 Philosophie der Moralität（道德哲學），簡單敘述一下。

（註）以下黑格兒著書，均據 Lassonsausgabe

（一）

在『法律哲學原理』的序言裏，黑格兒說出他哲學方法的特殊性，而且對於那些以為真理不從概念認識；只由熱情而投身於神的懷中，因天啓可得真實的一些浪漫思想，很是攻擊；而主張

學的認識，概念是可以認識真理的。這一點在『現象學』序言裏，早已述及。對於這種感情直覺的哲學，給他以不客氣的滑稽的『有空虛的大，同樣有空虛的深』的批評。又他方面對於形式主義哲學，——以為絕對者，真實在，是在彼岸，是哲學所不能認識的；能認識的，只有現實。——的二元論，揭出他那有名的『理性的即現實的，現實的即理性的』底說法，他說理性的就是觀念，不在彼岸裏，是潛藏於現實的事物裏。

法律哲學是以法的觀念為其對象的，實際法的歷史性質與意義，則為實證法學的問題，兩者應該分別的(P. d. R. §. 1—3)。

法的根據為自由意志，自由的存在就是法。自由構成了法的本體及規定，法律組織就是具體化的自由帝國。物質的本體為重量，同樣意志自由，即為法的本體(P. d. R. §. 4.7)。

但自由意志是什麼呢？次之試分析一下意志：

自由意志是理論精神與實踐精神的統一(Encycl. §. 4811)。詳說起來，意志第一包含我之純粹無規定乃至純粹反省的要素，在那裏從直接存在於各種制限——即自由，欲望衝動——所與一定的內容裏，解放出來。換言之，絕對抽象的無限，即是純粹思惟，意志在這一面是消極的自由，乃至悟性的自由，要之是空洞洞的自由。宗教上或政治上的狂熱者，都是在這個階段。第二是我從無差別的無規定，轉向到一定內容的定立規定，是有我的有限性乃至特別性的要素。這種

要素，也免不了否定，即爲廢棄了第一抽象的否定。意志實在就是這些二要素的統一；反省於自己之內而還元到普遍者的特殊者，——即個別者 (Einzelheit)。第一要素是普遍的，但這是把一切規定抽象了的普遍，而真實的即具體的普遍，却不是這樣似的抽象的事物。普遍者具有對立的特別，且因自己之內的反省，成爲普遍與整齊了的普遍者 (P. d. R., §. 5—7)。

自由意志依發展的階段，可分如下：

第一，是直接意志。這直接的意志是有抽象的人 (Person 乃至 Persönlichkeit)。抽象的人格，即自且對自地，爲自由意志，但是還沒有完全脫出抽象的狀態；其存在，存於直接的外的事物。像這樣說，便是形式的或抽象的法。

第二，意志從外的存在，反省自己，是有與普遍對立規定着的主觀的個別者。自由意志分裂爲內的善與外的世界二者，且互相交通，即所謂道德 (Moralität) 的世界。外的自由意志即抽象法，內的自由意志即道德，同不免於抽象的有限性。

最後到實體的意志，自由觀念纔算完全。實體的意志是前二者抽象要素的統一，善之思考的觀念，與反省自己的意志，一同實現於外的世界之中。像這樣認爲實體的自由，是爲實在及必然，同時爲主觀的意志而存在着，——這便是倫理 (Sittlichkeit)。而且倫理的實體，更發展爲家族，市民的社會，國家 (P. d. R., §. 33; Encycl. § 477)。

在此應申明的，道德與倫理普通是作同意義用的，卻是在黑格兒便有本質的不同。康德實踐理性的哲學，在這裏只限於所謂道德，拿來說明黑格兒倫理的立場，是不可能的。不！分明地是被否認。因此康德哲學之爲個人主義的，也更容易明白了（P.d.R. §, 33）。

(111)

黑格兒法律哲學的第一部是抽象法，第二部道德，第三部倫理。先大概說明這抽象法及道德哲學以後，纔好敘述到倫理哲學，即我們所謂社會哲學。

抽象法——在抽象的概念上，所有即自且對自的自由意志，是存在於直接性的規定。抽象的自由意志，是精神以自己自身認爲抽象的且自由的我，而以之爲對象，即爲目的。像這種抽象的自由，就是抽象的人格。在這立場上的法則，是應爲『一個抽象的人格，而且尊敬他人抽象的人格』。在具體行爲的關係上，抽象法只有可能性，（Möglichkeit——自註）不如說是『Dürfen？』因而法的規定，便是認可權（Erlaubnis od. Befugnis）。又從同一根據，這種法的必要，只限定於所謂不犯抽象人格及由彼所發事物的消極性，換言之，只限於禁令（Rechtsverbote）而已。

抽象法分爲財產（Eigentum），契約（Vertrag），不法與犯罪（Unrecht und Verbrechen）。抽象法對於物而爲人格的支配，所以均有人格（抽象的人格）的權利，在這裏沒有物的權利

換句話說只有 *Persönlich s Recht* 而已。又一切權利，存在於物 (*An Sache*)，不存在於人格 (*An person*)，因此所謂 *Sachenrecht*, *Persönliches Recht* auf dingliche Art, *persönliches Recht* (*Kant: Metaphysik der Sitten, I Theil, § II F.*) 是不對的。又尤如將家族國家那樣實體的關係，混入這抽象法的範圍裏，可算最大的誤謬。要把夫婦 (*Ehe*) 或國家包括於契約的概念之下，是將夫婦或國家的本質變成荒謬有害的思想。而且契約是 (1) 從任意意志 (*Willkür*) 出發，(2) 只定立於任意意志，因而單成爲合一意志 (*Identischer Wille*)，却不是即自且對自的普遍的意志。(3) 契約的對象，是個個外的事物，爲什麼？因爲只有這樣事物，纔屬於任意意志的緣故。然而家族或國家是實體意志，是自存的普遍的意志，那是對物沒有關係的。又這一點只要看本論『倫理』一節，更容易明白 (P. D. R., I. Theil insb., § 34—40, 75; *Encycl.*, II. Theil, II Abteil., § 488. F.)。

自由意志是從外的存在移向內的存在，——道德的立場，就是如此。道德的立場，不但是即自的，而且是對自的爲無限意志的立場。意志之自己內的反省，與存於即自在 (*Ansichsein*) 與直接性對立着那個對自的合一，及其發展於內的諸規定，就是規定抽了象的人格，爲主觀的人格 (*Subjekt*)。這種主觀性的立場，比較直接性的立場，有更高自由的基礎。但是在牠自身是未脫却抽象性，限定性的。爲什麼呢？因爲尙殘存主觀性與客觀性的對立，意志與世界間的矛盾的緣故

。故道德的立腳點，就是應該做什麼，要求些什麼，道德的意志的法，是包含三方面即企畫，(Vorsatz) 意圖與幸福，(Absicht und Wohl) 善與良心 (Gut und Gewissen) 等 (P. d. R., II Theil, insb., § 105, — 114; Encycl., § 503 F.)。

善雖為自由之實體的普遍，但猶不免於抽象的；至於倫理的立場，而後自由纔有完全的具體性。倫理是主觀的 *Gestaltung*，同時又有存於即自的法，如此抽象法與道德的綜合，纔得到倫理的觀念 (P. d. R., § 141)。

(四)

倫理哲學 (依前面所註釋的) 即我們認為所謂社會哲學研究的，倫理就是自由的觀念 (Die *Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit*)。——黑格兒冒頭便如此說。換言之倫理就是表現於實在世界與自己意識本性的自由概念 (P. d. R., § 142)，詳說起來，就是客觀的精神的完成 (Encycl., § 513)。客觀的倫理，經過無限形式的主觀性，成為具體的實體。所以倫理的實體，是將差別定立於自己之內，因而具有確實的內容；這種內容，其自身為必然的，是有超然成立於主觀嗜好以上那樣即自對自的法則。倫理是有客觀的自由，必然的領域，為其要素的倫理的力，支配個人生活，而顯示於為其表象的個人裏。即家族或國家——那都是倫理的存在，——都可認為超

個人的全體的。這就是黑格兒社會哲學之一大特色，在後面當更詳細地敘述牠。如此在倫理世界裏，個人的 *Gesinnung*，是有牠的實體性及所有個人利害與全體相一致的這樣知識；個人在這種一致裏相互了解，這就是所謂信賴 (*Vertrauen*)。——這可算就是真正倫理的意境了。倫理的義務論，不可在道德主觀性的虛空原理裏面去求，那是恐怕什麼東西也不規定的吧！倫理的義務當然屬於這個第三的世界，倫理是認為實體的規定而對個人的意志加以拘束。『拘束』這句話還不甚妥當，拘束的義務作用，表現於不定的主觀性及抽象性時，在倫理法的王國裏，不如謂為個人在義務裏得到自由。即義務與權利，融合為一。又倫理在個人性格裏而施反省，這便是德 (*Tugend*)；德只是表示個人適合於其所屬關係的義務，即是適法性 (*Rechtshaffenheit*)。

倫理實體的發展階段，就是：

1. 直接的或自然的倫理精神，——家族。
2. 分裂的精神，——市民社會 (*Bürgerliche Gesellschaft*)。在普遍形式裏自立的肢體的結合。

3. 實體的普遍。發展為有機實在的精神——國家。 (*P. d. R.*, § 142—157; *Encycl.*, § 513—517)

家族就是精神直接的實體，其感情的統一，是將個性的自己意識，即自且對自的，保有於認為存在的本質性這個統一之內。如此家族的統一，不為一個抽象的人格，而形成一個構成員 (Mitglied) 存在着。家族包含三方面：(一)其直接概念形態，即在於夫婦關係；(二)外的存在，即在家族財產；(三)在兒童教育及家族解體。

夫婦關係，第一含着自然的要素，但這自然兩性的外的統一，可變更為精神的自覺的愛；即夫婦關係的倫理性，是作為實體目的的這個統一意識，因而成立了愛，信賴，全個性實存的共同性。——在這個感情裏，抑制自然的衝動，精神的結合有權利認為實體而超出偶然的熱情，或一時的興趣之上，即自的成為難於解體的。如前所述夫婦不是契約，是由兩人格的合一而生一大人格。契約不過外物關係任上意志的結合，所以將夫婦關係看做契約去理解，這是根本失却夫婦的本質性。夫婦關係，家族精神的特質，就是愛與信賴，而真正宗教的特徵，就是敬虔 (Pietät)。

他又述及關於結婚儀式的意義，及應排斥血族婚姻等等。

家族外的存在就是財產，家族財產有要成為持續的確實的財產 (Vermögen) 的要求。

夫婦的統一，只認為感情時，纔算實體；而於存在上說，仍為兩個分裂的主體。但在他們愛的對象的兒童裏，便融化為一。兒童有因家族財產而受養育的權利。兒童是自由人，不是物；兒童達到成年時，便親子間倫理的關係解體，兒童又構成了新的家族 (P. d. R., § 156—160.)

Encycl., § 51 R—522)。

家族是一個抽象的人格，這人格的統一，分歧爲多數家族；相互對峙着——精神的分裂階段，在此形成了市民的社會(P. d. R., § 181)。

市民的社會——

市民社會是對立爲二個原理。由各種欲望的全體看來，市民社會牠的自身就是一個具體的人格。換一方面就是特殊人格，與其他特殊人格的關係；換言之特殊人格因其他特殊人格，同時即因普遍性以充足其欲望，這又是市民社會的另一原理。由此二原理對立的結果，便可見特殊的存在，即對於特殊者，使之有向一切方面發展自己的權利，同時對於普遍者，又認爲特殊者的基礎，因而自認於特殊者及其最終目的上，有凌駕之權利。市民社會如此便與國家對立。市民社會固然是和國家同樣是一個全體，但其社會的各員，却充分保持自立。市民社會的普遍性，是附屬於特殊者的個人，爲個人的手段。如此市民社會便是外的國家 (Äusserer Staat)，或爲欲望——悟性的國家 (Not- und verstandestaat)。反之真正國家是將特殊者完全吸收於自己之內。康德將市民社會與國家看做不過同一物不同的看法 (Kant: Metaphysik der Sitten, ITheil, § 43) 黑格兒則將此兩個概念嚴密地區別出來，因而市民社會的市民 (Bürger)，就是私人 (Privatperson)。

市民社會包含三要素……

(一) 以欲望為媒介，依據個人的勞動及一切他人勞動，及欲望的滿足，以滿足自己的欲望；——欲望的體系。

(1) 含於體系中所謂自由普遍者的實現，換言之即依據司法 (Rechtspflege) 來保護財產。
(2) 對殘存此體系內的偶然性的防衛，即警察。並保持認為共同利益的特殊利益，即組合。

(Korporation) (P. D. R., § 182—188; Encycl., § 523)

欲望的體系——其目的在求主觀特殊者的欲望滿足，但在其他特殊者的欲望及自由意志的關係上，是有普遍性作用着，如此出現於理性這個領域的，就是悟性。國家經濟學 (Staatsökonomie) ——黑格兒這樣說，但正確來說國家經濟學就是考察這種集團運動的科學。市民社會是有全體關係的欲望體系，但在他內部又可細分為幾個特殊的體系，欲望與其滿足方法。因而依據理論的實際的教育差別的特別組織，——這便是階級。(Stand 不如叫做身分，但從其內容來說，反而叫做階級妥當些。) 階級是有一實體的 (Substantieller) 階級，——本來意義就是農民階級；2. 形式的 (Formeller) 階級，——商工階級；3. 一般階級，——這是以社會一般的利益與目的為任務的人；從事宗教，藝術，科學的人，即知識階級。

司法——將法 (Recht) 看做法律規則 (Rechtsgesetz od. Gesetz)，確立公布出來，更進而組織法典 (Gesetzbücher)。又這種法律規則依據公共力量來實行，這就是司法。各市民都有站在

司法上的權利與義務。

警察與組合——依於警察之力，得有一般財產，與人格的保存。市民社會由於勞動組合的不同，而構成組合(P. D. R., § 189—255, *Encycl.*, §. 524—534)。

(五)

客觀的精神即倫理，於為直接的自然的^{精神}，便是家族，於其分裂形態，便為市民社會；最後綜合兩者，便就移向到國家了。這種辯證法的發展，不外乎給那作二者真實根據的國家，以一個科學的證明。所以國家實在不是最後的，反而是最初的(In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt Vielmehr das Erste)。只有在他裏面，纔得構成家族與市民社會。須國家的觀念自己消滅以後，纔有這兩者出現(P. D. R., § 256)。在這裏應特別注意的，就是所謂黑格兒精神辯證法的發展，是和普通所認為時間的發展概念不同。(但辯證法的發展，同時也有在時間中發展的時候，那就是世界歷史，為歷史哲學的問題。)

國家是倫理精神的完成，所以說國家是自覺的倫理的實體(Die Selbstbewusste Sittliche Substanz) (*Encycl.*, § 535)。又國家是倫理觀念的現實態——顯現的自明的認為實體意志的倫理精神，思惟自己，認識自己，且就自己所知道的，限於自己所知道的，拿來實行他(P. D. R., §

國家是認爲實體意志的現實態，卽自且對自的而爲理性的，這種實體的統一，是有絕對的不動的自己目的；在這裏，自由達到了最高頂點。這最後目的是對於個人持着最高的權利；反面來說，個人的最高義務，卽爲國家的成員。黑格兒的國家是看做超個人的實體，完全如肢體似的包含着個人。國家是個人的基礎，這一點可說就是黑格兒社會哲學很顯著的特色；這是在柏拉圖，亞歷士多德希臘國家思想的影響之下，於前揭 *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* 裏已經表明了。引用亞歷士多德的話來說：『國民 (Volk) 性質上是較先於個人，爲什麼呢？個人要不是分散地獨立的人，那麼個人便等於爲全體與統一的部分。在國民的部分裏，沒有不能協同的人，又依獨立性什麼東西也不要的人，那不是動物，便就是神。』(Ibid., S. 393)

因爲國家如此凌駕於個人之上，而有自己目的的觀念，所以國家極力排斥所謂爲保護個人機關之個人主義的國家觀。所以說，要是將國家與市民社會混同，將國家的規定置於保護財產及個人的自由之上，那麼個人的利益，仍然成爲最終的目的；個人爲其目的而結合，因而爲國家成員一事，變成任意的事實了。像這樣是和黑格兒所謂倫理的有機體的國家觀念相反背的。國家對於個人的關係，全然不是這樣；國家是客觀的精神，所以只依據於個人爲國家的肢體，纔可得到客觀性，真實性與倫理性。國家的結合，在他自身裏，有真實的內容目的；個人的規定，是存於

能經營普遍的生活。

法律哲學乃至社會哲學的對象，不單是概念或歷史的成立，而為理念的；這在開頭早已說過的了。上面所述國家觀念不消說也是國家理念。因此所以國家的歷史起源，是由於家長的家族進化來呢？還是從恐怖或信賴來呢？又將從協同的組合來呢？這些問題一又像要問法所以成立的基礎是為意識裏面的神法呢？或實證法呢？還是契約呢？慣習呢？這些問題；都是和國家的理念本身，沒有何等關係的。要是問關於個個具體的國家的權威，那麼從牠國家內便可引出妥當的法的形態；但是哲學的考察，是較此為關於內面的思考的概念（*Gedachten Begriffe*）。盧梭曾為這種思考的概念的探究，（舉例如所說什麼結社性，什麼神的權威。）不但於形式上，又於內容上，把思考（*Cedanke*）不一把思惟自身所有的原理即意志，看做國家的原理樹立着。但盧梭雖遺下這樣功績（菲希特也是一樣），却單把意志在個別意志的一定形式裏去求；不把普遍意志認為即自且對自的理性的意志。因單單把握從個別意志意識的發現着的共同的意志（*Das Gemeinschaftliche*），所以國家裏個個人的結合，遂成為以個人的任意意志，意見，表示肆意的合意為根柢的契約。如此一般發生了把很易理解的，存於即自且對自的神聖者及其絕對權力與威權的毀滅似的結果；這種結果，演出人類空前未曾有的可怕的活劇，所謂法蘭西革命。盧梭立理性為其原理是對的，但是那只是想像的理性者，却不是真正的理性者。和此站在正反對的，便是 Haller（

『國家學的復古』(Restauration der Staatswissenschaft)。Haller 否認以國家本質認為理性的東西，他把國家之歷史的偶然的諸要素，照原樣地看做國家的實體，和黑格兒的立場，可以說是真正的兩極端。

前面會說家族的神是 Penaten，以敬虔為德性；國家的神就是 Athene，對於敬虔之德，而有政治的德行(P. d. R., §. 258)。

國家的理念包含三方面：(一)直接的實在，——組織法(Verfassung)，或國內法(inneres Staatsrecht)。(2)個個國家的關係，——國外法。(3)特殊國家，不外於普遍理念的發展與實現中的素要。——世界史(P. d. R., §. 259, Encyclo., §536)。

國內法——

國家如前述認為倫理精神的完成，而為自覺的倫理的實體；但在此更應重複來說，國家是具體的自由之實在。這種具體的自由存於次點。即完全發展了個別的人格及其特殊的興趣，看出了他對於自己權利的承認(這點家族和市民社會，也是一樣)。同時一半以其自身融化於普遍者的興趣，又一半以知識與意志將普遍者的興趣，肯定為他自己實體的精神；為着他的窮極目的來活動。近世國家原理將主觀性的原理持高到特殊者自立性的頂點，但同時又把主觀性的原理還元到實體的統一；於前者之內保持後者，因此盡了多大之力。國家的特質，在他權利與義務的關係

裏，最容易表現出來；尤其義務由自己看來，是實體的東西，是對於即自且對自的普遍者的行為。反之權利却為此實體者存在的本身。兩者在形成的階段看，是有不同方面；又分在於人格裏。然而在國家，權利與義務，結合成同一的關係，但即於國家同時種種要素以特有形成的結果，再現出權利與義務之別。這就是說，在形式方面兩者是一樣的，但內容方面，很不相同。反之在私法與道德的領域，存着內容的抽象同一性，在形式方面權利與義務對立。但是在家族，兒童不特對於他父親的同一的義務與權利；市民不特對於主權者的義務與內容同樣的權利；義務與權利的一致概念，這是國家的重大規定之一（P.D.R. § 260—261）。

國家主觀的實體性，即政治的感情（Politische Gesinnung），就是愛國心（Patriotismus）。愛國心是有實在的確實性，換言之就是信賴（Zutrauen），即所謂自己興趣含於他者（在此為國家）興趣目的之內的意識。愛國心屢屢解釋成異常的犧牲與行為的心理，但是愛國心的本質，在普通狀態裏是由習於將共同體看做實體基礎和牠目的的一段感情。將異常時的愛國心，曉曉說個不休，不是反而缺乏了真正愛國的感情嗎？（Ibid. §, 67—268）

國家客觀的實體性，就是國家的有機組織。這種有機體是理念向各方面和牠客觀實在的發展，——政治的組織。

政治的組織，第一為國家內部組織，就是於向自己自身的關係上，為國家之有機生活的過程

。國家的內部組織是理性的，那是因為國家概念有自己規定，不存於為他目的或利用的原故。政治組織可區分為三個權力，而且各權力因其使其他要素作用於自己之內，所以自身就是全體。三個權力就是：(a)立法權(Gesetzgebende Gewalt)。(b)行政權(Regierungsgewalt)。(c)君主權(Fürstliche Gewalt)。立法權是決定普遍事物的權力，行政權在管理普遍者下特殊的個別的場合，是有用的。最後，君主權是最後的意思決定者，是統括前二者達到個別的統一，因而站在立憲君主國的絕頂。國家組織是一個有生命的全體，不可分的統一；是一個個體；這樣遂成立國家的主權(Souveränität)。在此便想起國民主權(Volkssouveränität)的概念：主權在於國民這句話，要是將國民解作全體的意思，那末把他看做國家對內主權的別名，而用國民主權的概念，是很對的。但要是將國民主權與君主權對立，那就簡直是誤謬的思想。沒有君主的國民，是不得成為有機的全體，單不過集合着罷了。又關於君主權尚有二三敘述，應從省略。行政權又規律權，包含司法及警察權，規律權對於市民社會裏特殊者的利益，組合團體，階級，職業等而行統制。最後立法權，是關於法律法則自身，這種立法權自身，實為憲法的一部分，因而憲法必以此為前提；且在這範圍裏，即自且對自的存於立法權之直接規定以外；但跟着法律的進化，及普遍的行政事務的性格，而更形發展(參照速水敬二譯『法的哲學』頁468—469——譯者)。

對內主權只在認為精神及其實在的國家諸要素，為國家的肢體而成立的範圍裏，是理念性的

。然而精神在自由裏，向着無限消極的自己自身的關係，同時又表示爲對自在。(Für-sich-sein) 國家在這個規定裏，是有個別性的。個別性的國家對峙於他的國家，爲排他的自主的存在，這就是所謂對外主權。這種國家對外的獨立性，是國民第一的自由，最高的名譽 (P. d. R., § 269—329)。

國外法 (Das äussere Staatsrecht) 卽國際法，發生於獨立諸國家的關係，那種形式是當爲的形式，爲什麼呢？因爲他的實在性是基於相互區別着主觀的意志的原故。(原文作『基礎於多數最高意志之上的原故，此改據『法的哲學』第三三〇節。——譯者。) 卽國家在地球上絕對的權力，一個國家對於其他國家是保持着獨立的主權的。立於國家以上的權力 (例如世界國家)，是不存在的，所云國家間的承認，確是完成一國家主權的確實性的原因，但畢竟不過有形式的抽象的意義而已。諸國家相互關係的種種規定，從雙方獨立的任意出發，是具有契約卽條約之形式的性質的。但是這種契約，是非常拙劣的；照黑格兒看來，國家是在地球上最高的權力；所以在國家間，立於其上的審判者，是沒有的。不！甚至仲裁者也沒有的。黑格兒不採用康德所唱依國家聯合可以抑制戰爭的永久和平論，他說『國家的特殊意志，在很難看出一致的時候，國際的紛爭除訴於戰爭以外，沒有辦法。戰爭在倫理上是必要的。不可單從外的偶然的看法，以此爲絕對害惡，不！戰爭是國民倫理的健康標記。因此黑格兒成爲國家至上主義之有力的代辯者。但國家雖不

辭却相互的戰爭，而依相互承認的關係上，即在戰爭裏尙殘留結合的餘地。所以戰爭是可以消滅的，於其內含着和平的可能性(P. d. R., § 330—339)。

最後各國民國家，因其爲特殊性的原故，遂不免爲有限性的；各國家精神，都可相率而爲實見世界精神過程之一要素。世界史即這種普遍精神的展開，所以世界歷史(Weltgeschichte)就是世界審判(Welgericht)(P. d. R., §. 341. F., Encycl., § 548 F.)。

(譯註)本篇譯自關榮吉著『社會學研究』二，『歷史哲學研究』頁170—191昭和四年七月
啓明社刊。

1931, 9, 30。

黑格兒的宗教哲學

松原寬

(1)

古代哲學，於某意味上可認為要以哲學代宗教的。新柏拉圖學派以來中世哲學，這個色彩，尤其濃厚。因此直到康德以前，所有哲學，都是採取形而上學形態，而討論宇宙的實在的。但自康德出現，遂宣言形而上學不能成立為一種學問，即認識論纔真是哲學的中心問題，這就是他所創始的所謂批評的認識論了。在這種考察裏面，不消說他在歷史上留下種種學的意義，*Kopernikanisch Wending* (即對於從客觀的哲學，主張主觀可以決定客觀，因而導出新批評哲學的方向之謂——譯者)好像將天動說變成地動說的，將過去種種的思想方法，都改變了。最可注意的，就是嚴別價值與實在，即所謂 *Sollen* 和 *Sein* 的對立，「有這麼回事」不一定就是「應該有這麼回事」。理想和現實衝突，不是使許多人感苦悶嗎？依此便可稍稍想像康德所說的真意義了。這樣價值與實在的分別，固然給我們以很深暗示，在這裏却不能使我們忘却不可救藥的悲哀。價值永遠地是價值，而非實在，理想永遠地是理想，而無達到現實之一日，要是真個這樣，那末我們的運命，不是只能在地上蠢動，而仰望着無限的彼岸與神的光輝嗎？本來在現實世界裏，實現理想，在地上建立神的王國，這些纔是我們唯一的心願，然而這麼一來，不是人類萬千的努力精進，都成了

無效和失望了嗎？死後可昇至西方的極樂世界，這是不錯的，可是我們還想這個肉身照樣得救，還想將可貴的價值實現到地上來的，還很多哩！但是康德始終說，價值就是價值，不是實在；那末我們還想從哲學裏得救了嗎？固然價值與實在的分別，是康德的最大發見，但是我們全人類所要求的，是價值與實在融合一致的境界。我們在這裏不能不看出很大的鴻溝，於是我便想到黑格兒的哲學了。

(11)

在黑格兒眼中所見「現實的東西是合理的，合理的東西是現實的；」一切萬有都是理性必然的發展，價值與實在的區別，在他是不必要的。理性就是現實，當為就是實在。由他看來，康德派的教說，乃是得了所謂 *Sollenkrankheit* (當為病)。這種看法，也不是無理的，因此他的哲學思想，被人認做就是汎論理主義，從史家 *Eduard Erdmann* 以 *Paralogismus* (汎論理主義) 解釋黑格兒以來，這種解釋，差不多成爲學界的定論。

要是照這個解釋，則一切都是論理必然的發展，論理便成爲至高無上的了；那麼從來多少含有所謂非論理的，非合理性的宗教，應該是占怎樣的地位呢？他說宗教是第二的段階，只有哲學纔占上面最高地位，得以十全形態來表現絕對精神的。這樣從哲學史家 *Kuno Fischer* 常用的這種

解釋，好像黑格兒對於宗教真個冷淡似的。波多野博士在所著『西洋哲學史要』中，敘述黑格兒的哲學：

『精神到了自己意識着絕對，換言之，一面顯現有限形態，一面意識自己本來的無限者，這就是絕對的精神，就是精神發展的最高階級。絕對的精神，現為三種形態，即是美術宗教及哲學；而是等三者，同為絕對者自己的認識。不過美術及宗教裏，牠的自己認識，尙未完全；美術將絕對的精神變為直觀之形，宗教則將此表現為感情及表象之形。但是絕對元來是論理的，其認識形式亦不可不適合於其本質；這樣絕對的精神，在概念的形態裏，纔見其完全表示出來，這就是哲學。哲學是最高最完全的真理，是“Logos”（理性）發展的最高階段。』

（中略）這樣就波多野博士所論來看，是很明白的。但我在這裏却不能無疑，即觀察黑格兒究竟是否應從泛論理主義這個見解出發？然對於以汎論理主義觀察他的，近時漸漸發生許多異議，那就是“Junghegelianismus”（青年黑格兒派）的運動。

(111)

十九世紀中葉黑格兒逝世以後，風靡德國思想界的黑格兒主義之次第凋落，而大唱着唯物論的凱歌。但是唯物思想是不能長久君臨思想的王國的。從十九世紀末葉，復興康德的呼聲，漸漸

高起來了。新康德學派的旗幟，從二十世紀初頭以至現世，似乎所向無敵；但話雖如此，一方面却不要忘記了黑格兒學徒，也不肯自甘緘默，即有一羣思想家，要將黑格兒的論理，適用來解釋現代。在意大利 Benedetto Croce 博士，在日本如紀平正美 博士都是好例。在這意味上，這些思想似可稱為新黑格兒派。

但『青年黑格兒派』却不是新黑格兒學派，新黑格兒學派如前所說似的，是黑格兒論理之現代的應用；反之『青年黑格兒主義』，則專重視青年期黑格兒的著作。從來所認為黑格兒著作的，是一八〇七年黑格兒在耶拿時期，所著『現象論』（*Phänomenologie des Geistes*）以後，如 *Encyklopädie, Logik* 等都是。一八〇七年以前的作品，則全然置之不論不議。甚至還不知道呢！Eduard Erdmann 或 Kuno Fisher 都不知有此，一九一〇年 Wilhelm Windelband 論到 “*Erneuerung des Hegelianismus*,”（黑格兒主義復興）也未一言提及。又即在 Croce 博士，在黑格兒解釋上的名著 “*Das Lebende und das Totende des Hegelianismus*,”（黑格兒哲學的意義與批評）也沒有提到他。因此我們不能不將發現黑格兒青年期作品的功績，歸於我 Wilhelm Dilthey。經這個刺戟，而後黑格兒的解釋，纔次第變個樣子；這即不外乎『青年黑格兒主義』的抬頭了。

那末所謂青年黑格兒主義的根本特徵是在那裏呢？這一派的領袖 Kroner，在他近著 “*Von Kant bis Hegel*”（從康德到黑格兒）裏這樣說：

『更正由於從前爲 Edward Erdmann 所稱泛論理主義的誤解，這是一件很緊要的事。要是現在於黑格兒的辯證論裏，不注意合理的特徵，而力說其非合理的特徵，那麼這個目的便達到了。』

由這段話便可稍稍看出這個學派的目標所在了。固然這樣解釋，又恐惹起新的誤會，或不妥的地方，但也只由這樣主張，纔可發見黑格兒的真精神。

又青年黑格兒派的根本概念，是在力設黑格兒思想中的非理性；這樣思想，很和我所謂生命哲學，實在深相契合。從來我對於實驗主義，或人本主義，乃至柏格森的創造哲學等，均有很深的興趣，關於生命至上的哲學，也不知道討論過多少次了。但是這些學派仍嫌其學之反省的不足，未免尚有遺憾。於是爲要求學的思索與論理的反省，遂來叩 Heinrich Rickert 教授之門。Rickert 教授是受康德精神影響的新康德派哲學者，他是以截然區分混沌的事體爲哲學任務，所以他分別內容與形式，而以究明形式的規定爲哲學事業；內容是不管他的。內容縱可認爲非合理，但只形式纔是論理的研究的對象。在分別價值與實在的康德的態度，我們雖對之有無限的尊敬，却也並不沒却潛在人類裏面很深的悲哀；同樣地 Rickert 徹底的論理的態度，給我以很深的印象，但仍不能使我免陷於懷疑之深淵。『要是思維只止於單純論理的要求，那麼如何而可想像有可創造的內容呢？對於思維，遂不得不留下潛在的一個非合理性的難問題。』這句話我想不但是

左右田博士的疑問罷！（同博士著『經濟哲學的諸問題』）

（四）

由上所論青年黑格兒學徒，在黑格兒思想裏，看出非合理性爲其思想體系的背景，爲其根本基調，那是不能不給我們以何等偉大的暗示的。對於青年黑格兒派我還沒有十分研究，在那裏也免不了許多疑問，然而我對於這些思想裏，却已發見出前途的光明，這在這裏是應該申明的。爲什麼呢？我一向不以那使生命成偉大之生的生命哲學爲滿足，以爲那是太缺乏了論理的反省的；却是依現在黑格兒的解釋，似乎一切不滿足者都可以滿足。要是這樣解釋黑格兒的話，就黑格兒的宗教觀，勢不得不變其從前的解釋，這是很容易知道的。現就黑格兒青年期的作品來看，除二三政治論等著作以外，差不多都是宗教上思想的痕跡；他對於宗教，決不是無關係的，冷淡的。

他的力作，就是『基督的生涯』一書，在那裏已可知他不是把宗教看做較低等的人。而且那不止是他青年期的思想，這個思想，一直到後年都是如此。在此現在我們可稍稍探討他在思想成熟時期的宗教哲學。那最適用的，自應舉到 Bolland 編的黑格兒的『宗教哲學』（一九〇七年出版）一書了，可惜現在已經絕版，沒有法子得到牠；猶幸尚有 G. Larson 博士所編『哲學叢書』

一編的『Hegels Begriff der Religion』（黑格兒的宗教概念，一九二四年出版）因爲這是從黑

格兒柏林大學等講義草稿編成的，和 Bollard 或不無多少不同，但他的根本思想，大概是一樣的。

黑格兒所說『人之所以爲人，因爲有意識，有一般思想，還有就是因有精神的原故。人類即因能思考又有精神，故爲永遠的意識；』卽在這裏，他承認人類與動物根本相違。然而宗教由他看來，則爲『有關於神的意識』，像哲學以最高絕對爲其對象似的；宗教的對象，依他意思，也是最高絕對，在此是不存有何等優劣或高低的區別的。不！也不能存有這種區別的。爲什麼呢？『萬物從神而生，又復歸於神；』爲要明瞭神的榮耀與尊敬，便有宗教生活的存在。

他這樣很深地洞察宗教是些什麼，但同時對於神學却不能引起他尊敬的意思，這爲的什麼呢？在他眼中，將現實的東西看做合理，又合理的東西看做現實。真理決不是這樣空洞洞的，應該具體的，是要有充實的內容的。然而那個內容，即依於神學而被取消了。這麼一來，他就把神學看做真理的冒瀆者，而對之不勝憤激。真理既是這樣，宗教敬虔的絕對性已自不是他的理想，彼岸之花，是沒有的；有的，只這個現實。

同時神也不是無內容的，不是白紙，是存在着的現實的神。實在宗教就是神的精神的產物，決不能說這只是人類發見來的，那不是神的活動創造，是什麼呢？由此可以看出他正是很深的宗教的解釋者了。

『脫却地上有限的視域，登於羣峯之巔，我們不是可以仰望蒼蒼高處麼？不是可以離絕塵世，而靜眺各種風景與不自由的人間麼？宗教生活也正是這個樣子，一度我們登上宗教精神之最高峯，從離絕人世煩惱來看，則種種世情不是飛也似的過去了嗎？不！若從愛心與法悅之念來照澈牠，這些不都是入於永久的平安麼？』

這樣他便相信宗教與哲學是很妥帖地融合着，不！以爲一切文化現象，在宗教裏都可看出他究竟的中心點。在神的思想，神的意識，神的感情裏，得着牠的中心點。只有神，纔是萬物的最初，萬物的最後。(Omega) "Sie alle (Kunst, Wissenschaft, Sitten) Finden ihren Mittelpunkt in der Religion, in dem einen, Gedanken, Bewusstsein, Gefühle Gottes, Er ist der Ausgangspunkt von allen und das Ende von allen" 這些思想和我一向持論以宗教爲綜合文化的說法，有些髣髴；所以衷心裏，不禁喜歡得怎樣的。(下略)

(譯註)本篇譯自著者『黑格兒哲學物語』一書，頁 184-193 昭和六年二月同文館刊。同著者關於宗教，尚有『宗教文化的創造』及『宗教之門』二書。卽就黑格兒亦另有『黑格兒的宗教哲學』一文，刊於『理想』第二十二號『黑格兒復興』內，尤注意於黑格兒宗教哲學體系，與此篇不同。一九二一，十月二十日附記。

康德主義與黑格兒主義

岩崎勉

由許多黑格兒信徒看來，黑格兒哲學是一方康德 (Kant) 菲希特 (Fichte) 哲學和他方謝林 (Schelling) 哲學的完全綜合。他們以為康德——菲希特哲學不和黑格兒哲學對立，後者是前者更高的發展，這樣說難道就對了嗎？

康德是分析家，反之黑格兒確為一個綜合家，且如Loe所說，黑格兒哲學的秘密，是將所有現於哲學史上的對立，通通放在自己的範圍內，把『那個呢』——『這個呢』——變為『那個也』——『這個也』，『這大概是沒有錯的。不但如此，黑格兒他的這種計劃，實際上成功到某程度，這也是事實。但雖如此，從世界觀上看，他的哲學仍然只可看做一個世界觀，這麼一說，如一些人至呼黑格兒為德國古典觀念論哲學的完成者，都是無意思的。在世界觀上觀察，從康德經菲希特，謝林而至黑格兒——德國古典觀念論的歷史，決不是從未完成到完成發展的上去，即在世界觀上，最好說康德和菲希特表示着同一世界觀的類型；而黑格兒謂將這些和謝林綜合，不如認為和謝林對立於此，而表示着一種世界觀的類型。而且這兩種哲學，在歷史上因屬於一個德國古典觀念論之一系統內；同時在世界觀上，兩者所示的對立決不是派生的對立，似可認為最根本的本質的對立。(註)

因爲這個原故，我在這裏，將康德哲學與黑格兒哲學世界觀的根本特性，就若干點，試爲比較一下：

(1)

自我哲學與世界哲學 對於世界而明瞭認識人類主觀的能動性，這不消說就是所謂康德 *pernikanische* 轉向的偉業。(對於從客觀決定主觀的哲學，主張主觀可以決定客觀，因而導出新批評哲學的方向，即所謂 *Kopenikanische* 轉向。——譯者) 而且在他劃時期的人類自覺的向上努力，不只關於一個認識論的領域，實關於人類性的一切方面。將人類看做自主的有自律價值或道德的意志的主體，是有絕對自己目的的東西。還有在原理上，認爲和其他一切世界對立，而開始明瞭自覺的，也是他。康德以前的哲學，人類對於世界，在認識上仍不過是受動的，又存在方面也只看做從屬的，或極其同質的關係。不但如此，甚至我們幾乎認爲哲學常識的，如自我與世界，意識與對象，主觀與客觀，人格與自然的對立，在康德以前，還沒有一次看做本質的根本的

(註) *Dilthey* 將觀念論的世界觀，分做「自由的觀念論」，與「客觀的觀念論」兩種類型。

前者如康德和菲希特的哲學，後者如謝林或黑格兒的哲學，參照 *Gesammelte Schriften*

對立，故不成爲積極的重大問題。由康德以前的人們看來，人類常常只看做世界的一部分，因而那和世界對立的，不是人類或自我，而爲超感覺的觀念（*Idea*），或神。人類或自我，是常融化於世界之中。柏拉圖所知道的對立，是觀念和感覺界的對立；亞歷士多德（*Aristotle*）所知道的對立，是形式與質料，或超感覺的與感覺的對立。至於笛卡兒（*Descartes*）或斯賓諾莎（*Spinoza*）雖發生物與心對立的問題，可是這既不如康德以後哲學所見那樣自我與世界的對立，也不是意識與對象的對立。康德以前哲學，即因這個原故，在本質上爲不了解自我與世界對立的哲學，爲將自我融化於世界裏的哲學。照 Kroner 所說，可呼爲無自我哲學（*Ichlose Philosophie*），同樣也可叫做世界哲學（*Weltphilosophie*）。反之經康德的 *Kopernikanische* 轉向、在一切意味上，獲得自主的自我底自覺，這種以自我爲中心的哲學，可以叫做自我哲學（*Ichphilosophie*）。而所謂德國觀念論，即依於康德所依據的自我哲學，爲出發的基礎。

康德開始了德國觀念論，到菲希特手裏，更趨於自我哲學的一個徹底的極端。菲希特全然否定康德的物自體，將一切事物事象，都以超個人的行爲爲基礎，從那裏去演繹說明牠。由他看來，唯一可能的出發點或原理，就是活動着的自我。這個自我，有絕對的自己定立；同時依於自我，更決定了自我對立的非我。這種自我與非我的對立，他似和康德一樣，成爲「異他定立」底原理的對立。然而從絕對的自我立場看時，非我在他自身，已對於絕對的自我的活動，而爲附屬的存

在。因此所以在最後的意義上，非我沒有和自我相並底獨立的實在性，牠自身所有的最後的實在性，只有活動的自我而已。而且照菲希特看來，這樣對於自我的非我，只不過爲其實踐的對象或手段而已。這麼一來，在康德尙認爲與主觀併立有其自身獨立存在的客觀，到菲希特便完全廢却牠的同格的獨立性，將客觀完全置於主觀或行爲中自我的絕對優位之下，就完了。

謝林繼菲希特之後，再將康德及菲希特自我哲學的傾向，一轉而爲世界哲學。在這裏，哲學的中心原理，已不是自我，而爲絕對者，或世界。相當於菲希特所謂絕對自我者，就是謝林在精神與自然，或主觀與客觀的根底，而爲第三者的絕對同一者。而且認爲有限存在的自我，是成爲這樣唯一絕對者而表現的。因爲這個原故，他不像康德或菲希特似的，以自我與世界，或自我與非我的原理相對立；不特如此，由他看來，一般所謂精神與自然，都只是絕對同一者之兩樣的表現，在根本上兩者是同一的。即自然爲看得見的精神，精神爲眼看不見的自然；兩者間的差別，只存於一方面是自覺的，一方面是無自覺的罷了。這樣所謂同一性體系，不消說自我不以自我爲問題，是以全體者爲問題；自我不如謂爲完全沒入於全體的存在之中，消滅了。

黑格兒不以自我爲自我的問題，和謝林是完全一樣，而且就這一點，他和謝林同樣復歸到康德以前無自我哲學的立場。不錯！黑格兒哲學在他精神現象論裏，以人類意識爲其中樞的這一點，也可以說是依據於康德的理性批評；而且這麼一來，他的哲學，當然不是站在過去形而上學的

地盤之上，反而可說是立於經 *opernikanisch* 轉向後的地盤之上。但話雖如此，他的哲學，決不能叫做自我哲學，爲什麼呢？康德或非希特常以有限的自我和世界對立，而其哲學問題，即專以這樣自我爲中心的。反之黑格兒則將自我與世界對立的問題，幾乎不能成問題；因爲自我應該說是融化於全世界或全體之中的。且在他看來，在辯證法展開的諸要素裏，把握着『普遍的唯觀念』，或絕對的精神。這纔是哲學的問題。然他所云絕對的精神，決不單是人類的精神，如有些人（例如 Windelband（註一）以黑格兒絕對的精神解作人類的精神，那麼如 Heinrich Scholz（註二）所說似的，其結果不變成世界的擬人觀嗎？何則？黑格兒裏絕對的精神，不是那和自然存在相對立的，是包含着一切對立的絕對者，使之提高到全體者的位置的。因此所以這和 Dilthey 等所謂客觀的精神（例如社會精神），不消說是有很大不同。黑格兒絕對的精神，寧與謝林所說『絕對

（註一） Windelband, *Geschichte der neueren philosophie* 11. Bd. S. 354 (7. 18 Anfl. 1922)

（註二） Heinrich Scholz, *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophischen Denken der Gegenwart*. S. 39 (1921) 『這（絕對的精神）即因這個緣故，無論何時，謂其爲依人類內面所現人類本性的制限而展開，不如那將人類和屢被蒙蔽的精神同一看法，更爲不行。這種同一看法就是擬人觀，那是黑格兒所排斥的。』

的同一者』相當。那就是超人類的本體的世界精神，就是神；更不外就是生命全體的存在罷了（註三）。因此黑格兒哲學，便是本體化了世界精神的哲學，是將人類自我融化其中的世界哲學。

如黑格兒所云精神，似專指人類精神；又他所云理性，也不單指人類理性，或只經過人類理性纔表現着的理性；而為作用於人類理性背後的世界理性。由他看來，理性是『無限之力』，同時又是『本體』，是『他自身一切自然的又精神的生命之無限的材料，同時又為這種內容活動之無限的形式。』『一切現實依據於此，又於其中保有其存在或獨立。』（註四）而且這樣理性支配全世界，從人類個個特殊的目的分開，不斷地實現他自身的普遍的目的。理性從根本上說，不是與前述精神不同，是成為存在現實上一切東西的本質。因此所以黑格兒說，理性是和批評哲學裏所說不同，應該是比較接近基督教的。

（註三）Kroner 將黑格兒的精神，作如下說明『神就是精神，這種福音書的話，應該記在黑格兒形而上學的入口門上。……精神或為一切存在的全體概念，同時因此而全體概念應為認識哲學的機關。精神是客觀認識客觀中的主觀，要之是絕對的東西 真的東西，現實的東西』。（R. Kroner, Von Kant bis Hegel. 11. Bd. S. 263）

（註四）Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. S. 34-35 (Glockner)

二元論與一元論 在康德或非希特的自我哲學裏，自我常看做和自我以外，即自然的世界或非自我，為根本不同的東西；以為這些在原理上，是相對立的。而且這二元的對立的思想，正是康德及非希特自我哲學，或一般所謂批評哲學的根本特性。這種二元的對立，在理論方面現為意識與對象，主觀與客觀，認識的與被認識的，形式與內容，精神與自然等等；在實踐方面表現為意志及其對象，人格與自然，目的的關係與因果的關係，又價值與存在等等。而且這些一切都是「異他定立」，為絕對的原理底對立關係，這種所謂異他論的二元的看法，給康德及非希特哲學以意志的當為的性格，尤其是規定了意志目的觀的理想主義的立場，這是不消說的了。

反之在黑格兒，如上一切對立便失却他的究竟性，而只成相對的東西就完了。因為這個原故，在康德或非希特，依如上諸對立而來究竟的根源，末了是存於自我與非自我的對立裏。可是由黑格兒看來，像這樣二元的對立，決不是本質的對立，單不過派生的對立罷了。

黑格兒的根本意思，以為現象即實在，實在即現象；實有的東西可解作永遠存在的絕對精神之自己表見。由康德得到的 *Kopernikanische* 的地盤，雖仍保存着，却已全然發展為較高的形式。
 • 在黑格兒如 *Kroner* 主張(註)，已經是超出認識論了。依於康德將先驗論理學變成思辨的論理

學，黑格兒是將認識論變成形而上學了。他的思辨的論理學，不消說不單爲思惟論理學，同時也不是以主客觀關係爲主題的認識論，而爲以規定全體存在問題的存在的論理學。關於這一點，是抱着和過去本體論一樣的問題的。因此這裏已全看不出那以自我和非自我對立爲根抵本質的對立關係了。

還有他在別處曾一度將自然和精神對立，但是這也和康德或非希特所說那樣關係，完全不同。黑格兒看來，自然和精神不是所謂異他定立的關係，而只是反定立的關係，兩者不外爲絕對者精神或唯一觀念之辯證法展開中的兩個要素罷了。自然是絕對者精神之辯證法展開中過程的階段，在卽自態裏未顯現的精神，是到達現實自覺精神的中間階段。卽於卽自的意味上，所有精神的觀念，已於其外化或他在裏，率性作爲實存的自然而表現。次之依於他在復歸自己之中，而作爲現實的自覺精神存在着。黑格兒卽因這個原故，雖不似謝林，說什麼自然與精神，自然爲看得見的精神，精神爲眼看不見的自然那樣同一的存在；却也以這是一同的全爲體者之兩個階段的表現。

且在黑格兒裏，絕對精神的辯證法，就是唯一全體存在者的辯證法。於全體的形態中，所謂思想或意志，與所謂存在原理上不是別個的東西，倒不如說兩者的運動或發展，最後實爲同一觀

念的發展。即在他認為觀念辯證法展開的兩段階，——自然與精神，前者是機械的必然的領域；後者是自由的領域，是具這樣區別的。但由他看來，自然必然之『因果的關係』，和依於自由之『目的的關係』，並不像康德等具有那樣重要的對立的意義。爲什麼呢？因爲在別的時候，存於兩個關係的背後或根柢的，是同一樣絕對的精神，是唯一普遍的觀念的原故。在他似乎管理因果關係的不是人類一樣，又管理目的的關係者，最後也不是和自然對立的人類。目的的關係的主體不如說就是要將『自己現實化』的『普遍的觀念』，或爲本體的世界理性；而個個人類照黑格兒自己所說，只不過他的手段罷了。而且在這爲實現觀念的手段這一點，人類和人類以外其他事物或自然的存在，實無何等本質的區別。所以在這場合，要想到二元的對立，那麼謂爲人類與自然的對立，不如說一方觀念與他方統合人類及自然的實存世界的對立。然而這種觀念和實在的關係，也和所謂價值哲學裏所見價值與存在的對立，本質上不能相同。爲什麼呢？後者以價值與存在相對立，這是原理的對立；又價值實具當爲的性格的。可是在黑格兒裏，觀念與現實實在的關係，於本來意義上本不是對立關係，甚至此兩者本質上就不是別的東西；又觀念也不具什麼當爲的性格的。

這樣在他所云觀念不持當爲性格的這句話，是依他宗教的一元的泛理性主義，或神支配世界的思想而決定的。換句話說，那是因爲他的哲學不似康德——菲希特哲學那樣，站在以人類意志

為主體『人類目的觀』的二元的立場，而爲以世界精神或世界理性爲主體『世界目的觀』的一元的立場。如 Hamacher (註一) 所說似的，結果是將因果的關係與目的的關係，看作一樣的原故。

(111)

主意說與主知說 黑格兒所謂觀念的現實化或實現，不單爲人類自律而設的目標，不單『應有而現實無有一語似的，却是很有力的』(註二)觀念的自己展開。又爲神的計劃，神的事業。由他看來『神之攝理，對於世界及過程，而有絕對的狡智的關係；『神造人類使將特殊的種種欲情，興趣，很自由地作用着；却是依此而生的，正是神之計劃的實現。那是和神在此所利用特殊的種種欲情和興趣，爲與最初所向目標不同的他物。』(註三)還有照他歷史哲學序論所說，所謂實現觀念的普遍目的，是不管各個人類是否向其意識目的而努力；又各個人類的欲情，興趣，更有各個人或國民的勝利或沒落，都毫無關係；而只把這些當做手段，當做犧牲，緩緩地一點不差的

(註一) Emil Hamacher, Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart.
S. 44 (1911)

(註二) Enzyklopädie §. 6

(註三) Enzyklopädie § 209, Zusatz.

實行着。像這樣所云觀念的實現，不但是可能性的事實，却是必然性的事實。

因為這個原故，在那裏已經沒有價值哲學，如人類的意志，或當爲等，能夠干涉的餘地。縱說有關係，那也不過極有限定的意思。事實上黑格兒在他歷史哲學裏，不在人類理性的意志或當爲裏去求歷史發展的原動力，而在盲目的『欲情』裏去求。實際完成普遍的或世界史職務的『欲情』，就是『不但有自己內容，且具有普遍行爲或事業的推進力或原動力』的意欲；爲要完成這樣欲情或意欲的職務，是沒有一定意識着那普遍目的的必要的。黑格兒自己說過，『各個人或各國民，當他們到達所追求的目的時，那他們的種種活動，同時就成爲比他們目的更高更廣泛的目的的手段或工具。而且關於這種目的，他們什麼也不和道，只在無意識中去實現他。』（註一）而在這種欲情或特殊目的的相剋行爲裏，使人類無意識中致力於普遍目的的實現，這就是他所謂『理性的狡智』，而這『理性的狡智』，和他在別處叫做『神的攝理』，是一個東西。

這樣世界歷史的看法，不以世界歷史當做人類自主的歷史，却認爲以本體的世界理性，或黑格兒自身所叫做『世界精神』爲主體的歷史。而且從黑格兒看來，這仍是依據汎理性主義或神支配世界之樂天的形而上學的見解，信仰，而附與其特性的。即『神支配世界，神支配的內容，或

（註 1） Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 54 (Glockner)

神計劃的實現，就是世界歷史。』（註二）又說『理性支配世界，因此世界歷史也是照着理性進行。』（註三）這便是他的信仰。而且再照他說法，『關於世界歷史可以說就是精神即自的認識了。』（註四）又『這（世界精神的目的）只不過是發見自己，反省自己，將自己當做現實來觀照罷了。』（註五）

黑格兒末了很快地將現實存在的歷史的發展，和世界精神或觀念之自己發展，作一樣看待。在他看來，根本上觀念和現實存在，是沒有差別的。世界不外乎依於唯一存在的觀念自身而發現，發展罷了。所以只將偶然的東西除外，世界之現實的存在，他的本質就是理性的。換句話說，就是價值的東西；而且現實存在的發展，很快地成爲價值的發展。依他看『理性的就是現實的』；同時反面來說『現實的就是理性的』（註六）。『現實的世界是爲應有而有』（註七）；『所有的

（註二） 前書六七頁

（註三） 同書三四頁

（註四） 同書四五頁

（註五） 同書五四頁

（註六） Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 33.

（註七） Vorles. ü. d. Philosophie der Geschichte, S. 67

東西，是理性的。』（註一）但即因如此，他對於當爲的輕蔑或排斥，自然是應該的。他說『世界要是正確地是爲應有而有，那麼悟性預定的當爲，那裏還有存在的餘地呢？』（註二）

從此便可明白黑格兒前述目的的關係與因果的關係，不是什麼本質的對立關係，而從全體方面來看，本質上還是同一合致的；或者本來是一個東西。而且這麼一來，便看出結果是廢棄了當爲，更進一步，其結果即揚棄或廢棄了認爲人類意志目的觀的理想主義的立場。

在黑格兒哲學裏，所謂人類意志的這個意志是很被輕視的。他的哲學，差不多唯一重要的，就是思惟，就是概念。意志很明白的置於思惟的優位之下，不管這回事經 *Konert* 等怎樣給他辯護，也是不能否定的。由黑格兒講到人類意志（價值意志），則用世界或神的意志來代替牠。人類最好只認爲目前現實中神的計劃。事實上他於『法律哲學』的序文，或 *Enzyklopädie* 緒論裏，也很明顯地表示着主知主義的傾向。即由此看來，哲學或一般學問，都不教我們『世界應該怎樣』，不是『當爲』的問題；而只以『概念上把握着所有的東西』爲目的。

黑格兒在這一點，站在將實踐理性放在理論理性上的康德或菲希特主義的立場，全然相反的立場上。

（註1） Grundl. d. Philosophie des Rechts S. 35.

（註11） *Enzyklopädie* §. 6.

如黑格兒，依他汎理性主義或神支配世界之一元論的立場，而規定着主知主義的傾向似的；那規定康德或非希特主意主義的，就是自我與世界對立之二元論的立場。或者也可說規定着這兩種傾向的，是依於最後兩種哲學所取目的觀的種類吧！即在取『世界目的觀』立場的黑格兒哲學，那負責現目的的最後責任者，執行目的實現的行為者，就是本體的世界精神或神。為實現他的目的，是無須特別等待那有限存在的人類目的意志，或自主意志的努力的。反之在康德或非希特等『人類目的觀』的立場，則有意志的計劃着執行普遍價值或目的的實行，其最後本體，最後的責任者，始終都是有限的人類。他的目的是為人類的自律而設的目的，他的實現，是不可不依靠人類自己意志的努力的。

在這後者立場上，不消說目的關係與因果關係的對立，是絕對的，原理的。為什麼呢？因為依據自由而統馭目的關係的，只是人類的精神（理性的意志）；而機械的必然的因果關係的主體，那是沒有關係的自然及一般存在。人類依其意志的努力，將還在自己主觀觀念的目的，刻刻實現於客觀實在的因果關係之中，這是可能的。但是人類是常認為有限的存在，而位於歷史的無際限的時間當中；那麼所謂關於他全體的價值生活，所謂目的與現實存在的完全合一；這只是課人類的永遠的問題。而且在此如菲希特所說自我對於非我，像字面所表示的，應要求『無限的努力，』在這一點，照這意義來說，黑格兒豫想所謂『惡』的無限，是當然不可避免的。而從人類意志目的

觀的理想主義立場來說，那就是『惡』也不是什麼不幸的事情，甚至可說就是附與意義於人類存在的無限性的一個條件呢！

(四)

自由論與必然論 在康德與菲希特，自由是被認為有限存在的人類自由，人類是意志的主體，道德律的主體，是唯一無限制的自由主體。反之在黑格兒則有完全意志自由的，却是絕對者的精神，還有即可認為本體的觀念或概念。因此所以所謂自由，實際即康德所謂『宇宙論的自由』，(註一)即不依靠其他原因，於其自身裏而有自主的運動，不外這個意思罷了。即因這個原故，對於自然的因果，要問意志是能動性嗎？價值與非價值間，有選擇的自由嗎？這都是不成問題的。依黑格兒看來，觀念不是那應有而現實無有一語似的。却是很有力的；即那不是如批評哲學裏所謂當為，在現實上可有可無這一類的東西。不但如此，在那觀念的現實化上，不一定要有人類有意識的目的行為，那是不論人類意志着那個沒有，是必然地要實現的。

如上所述，黑格兒大概以人類自身的理想，認為空虛的抽象；而這『空虛』一事，是很可輕蔑的。因此便不認普遍的目的，為人類自律而設的目的，那倒是為超人類的普遍者而設的目標。

(註一) Kant. Kritik der reinen Vernunft. S. 561.

而且由他看來，爲要實現這普遍的目的，人類是受制於神或世界理性的『絕對狡智』，不自覺地成爲到目的的一個『手段』，一個『犧牲』。而且在這個意思，如 Siegfried Marck (註1) 所說，人類單不過爲絕對精神或世界理性的傀儡而已。這麼一說，黑格兒至少在關於普遍目的的範圍內，所稱自由，決不是有限的人類，而爲世界精神，——絕對的精神之一物。

但在說某物爲自由的意思裏，已含着此物感什麼東西抵抗的有限的存在。在康德所謂人格的本質是自由的，這句話意思已經將那個看做有限的，而與世界或其他人格爲本質的對立了。要之照此意思，則黑格兒所謂與最後全體存在者同一的絕對精神，或唯一普遍的觀念運動是自由的一語，可以說和說什麼神是自由的一語，同樣地毫無意義。因爲絕對者的自由一語，和必然的一語，是一樣的原故。而且這不但關於一個絕對精神或唯一的觀念運動，且可說是關於牠體系分化了個個觀念的自由。爲什麼呢？因爲唯一觀念與各個觀念，在根本上是同一的原故。

但在黑格兒意思，所謂自由又與理性的一語意義相同。因他所謂自由，不外乎精神或觀念的自己發展；在他看來，這些東西的自己發展，常常是理性的。這麼一來，他所謂自由，必然和理性的，在根本上都是一樣的事物了。

(註1) Siegfried Marck, Kant und Hegel. S. 89 (1917)

(註) 『自由一語，好像在不斷匯兌貿易裏變動的貨幣似的，完全只靠思考方法來決

定此語的意義。黑格兒給這句話的解釋，不就是曝露他哲學上根本的弱點麼？』(R. Haym, Hegel und Seine Zeit, S. 370) 似此 R. Haym 嘲罵的評語，未免過分了些。但是要從康德主義的立場看，則如上黑格兒自由的概念，實可謂無何等自由的特色，為名實不符的東西。站在一元論『世界目的觀』立場上的黑格兒自由的概念，最後本質上似和唯物論或唯物史觀裏所認自由概念，是沒有什麼不同了。

(五)

人格主義與生物學主義 康德所見有限存在的人類，是一面屬於感覺界，同時他面屬於超感覺的叡智界的；而屬於這叡智界的，是人類所以從一切事物區別出來，叫做人格的便是。人格具有『在全自然組織中的自由與獨立性』；是依於自由自律，而為道德律的主體的。且依康德看來，道德律是神聖至高無上的東西，所以為此自律主體的人類，在這一點上，也是神聖至高無上的。所以世界裏其他一切事物，都只當作人類的手段來用；只人類纔有自己目的，纔是真正目的本身的。『在目的的體系裏，人類就是目的本身；即無論依於何人，乃至依神；那時候如自己同時沒有什麼目的，單單作為手段使用，決其不可能的。』(註一)即人類由於以人格為道德律的主

(註一) Kritik der Prakt. Vernunft, S. 132.

體，故不爲其他任何物而存在，也不爲神或人類而存在，只是爲着自身而存在的。

黑格兒當然不是否認人類的自己目的性，他由於包含人類裏面神的東西，換言之，即所謂理性的東西，而說自己有自身目的的。即因人類分有理性，故可參加於世界理性的普遍目的；依此意思，是有自己目的的。但在此意義上的自己目的性，只限於所謂有限者的自己目的性，只限於全體者與同一事物的範圍裏，即在將自己融化於全體者中的範圍裏，纔有自己目的性的。因此所以人類在不以全體者普遍的目的爲自己目的時，已經不能說有自己目的的存在了。不錯！黑格兒也承認在個別存在的人類，有追求着主觀的有限的或特殊的自己目的，但是那是即刻由此而無意識地成爲普遍目的的手段。或犧牲的。

『特殊者比較普遍者，有許多是無價值的，個人是爲普遍者而供其犧牲。』（註二）『世界精神的勝利，是超越一切特殊者的權能的。』（註三）因爲普遍者的善，常不得不以較特殊者的善，供其犧牲。各國民或人類，爲保持『道德的健全，』（這裏所說道德的，是含有生命的意思。）結果沒落了多數個人或國家，甚至鬥爭，都是必要的。（註四）從這點來看，所謂個別存在的人格自己目的性等，簡直不成問題。爲着較普遍者的目的，個個的人，常不過爲手段而已，犧牲而已。由

（註一） Norlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 63.

（註二） 同書頁 69.

黑格兒看來，他所謂『世界史的人物』，所認因實現世界史目的而演絕大脚色的，如亞歷山大，愷撒或拿破崙這些人物。冷靜地不顧一切，只爲自己欲望的特殊興趣所驅使；完全只向着一個目的猛進；在他途上屢屢蹂躪了許多無罪的花；粉粹了許多事物；然而從世界史的立場看去，那是不得不如此的。

似此依黑格兒，則如康德所云一切道德，從絕對精神之自己發展的世界史立場看時，單不過是『私的道德』罷了。『那要求精神絕對的最後目的所完成的，即攝理所行的，乃是超越於從個人道德性所見屬於個人義務或歸罪能力，或責任要求的。』（註一）『世界歷史，普通不受道德或前屢述道德與政治間所存區別範圍等的拘束；』（註二）即在世界史的見地，無論那種行爲，其結果實質上有所貢獻於歷史發展者，是較之一般道德，可認爲有『更高的立場』的。因爲這個緣故，在此像康德所說道德的原則，——『人類無論對何人，決不能單作手段使用；』——是全然不

（註四） *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*. (Sämt. Werke, I. S. 487)

或參照 *Phänomenologie des Geists*. S. 347.

（註一） *Varles ü. d. philos. d. Geschichte*. S. 105.

（註二） 同書頁一〇六

能存在了。

我們在此，反於個人立場上的康德倫理的人格主義，可以看出黑格兒進化的普遍主義。在康德只一心一意抬高了最後絕對的自己目的，即所謂道德律與有限存在的人格性；而在黑格兒，却再把牠擱下相對的地位。在康德人格的本義，似決不認為全體的一部分，所以即在國家或與社會的關係，從最高意義上說，都是人格的。反之在黑格兒，人格不如說在全體者中單不過部分而已；那更高一義的，常是普遍的國家，普通的社會。在康德於『目的的體系』裏，人格是最後的東西，國家或社會和其他一切存在，都只是他的手段。然而黑格兒反對地以為目的的體系裏，人格應看做那較近有機全體的國家或社會的手段。像這樣康德主義與黑格兒主義的對立，不是很像近代極端基督教的個人主義，和古代希臘的普遍主義的對立嗎？

但和普遍主義同樣地，還可看出黑格兒進化主義的思想。即如前述，各個人或各國民的鬥爭及其相互勝利或沒落中，保持了全體人類生命的健全那樣思想。他把一般道德律的妥當性相對化了，在他上面安置世界史的道德；為世界歷史進展，甚至承認一般道德的惡。這不消說是那以普遍世界精神為歷史主體這個思想的結論，但又如 Hammacher (註二)等說，也可認為以人類之生物學的健全為目的。例如在排斥『奴隸道德』而唱『超人道德』的尼采倫理說等，也可以看出。這

種思想。黑格兒所謂『私的道德』，即相當於這『奴隸道德』；『世界史的道德』即相當於『超人道德』。只就兩者異點來說，尼采的『超人道德』，由當事者方面說，是分明意識着的道德意識；反之黑格兒所說『世界史的道德』，由當事者看來，是沒有必定意識着的必要的。而且即在這一點，黑格兒的倫理說，以較尼采的倫理說，照普通的稱呼以上，也是生物學主義的。

（譯註）本篇譯自『理想』第二十二號『黑格兒復興號』內，頁116-136，昭和六年四月理想社刊。著者譯有黑格兒『論理學』一書，見世界大思想全集，同年同月春秋社刊。

十月十六日，上海

(附錄) 黑格兒歷史論的介紹與批評

朱謙之

——史學史導言——

歷史的歷史，是當歷史本身成爲一種『科學』以後纔發達的；是要待合於科學方法的歷史考訂學(Historical Criticism)興起，而後發達的。所以爲期很淺，而關於這方面的研究成績，也就不多。我這次研究的目的，是要特開方面，將歷史學的發達，把他作爲一種人類知識線上的進化現象看，換言之即將關於人類知識發達的階段法則，完全應用來研究歷史的歷史。即將史學史的演進，當做一個發展，一個極有規律的極有條理的階段進程。但在未說明之先，請先將關於歷史分類的學說，敘述一下，即作爲本導言之一節。

(1)

請先舉黑格兒歷史的分類，黑格兒在『歷史哲學概論』(河野正通譯自Lasson版)第二編『特殊緒論』中，有『種種不同的歷史的考察方法』一章，這一章在J. Sibree英譯本，便作爲開宗明義的總論發表。他將歷史分做三種類：

(1) 原始的歷史(Original History)。

(附錄) 黑格兒歷史論的介紹與批評

(II) 反省的歷史 (Reflective History)。

(III) 哲學的歷史 (Philosophical History)。

(第一) 原始的歷史 例如 Herodotus, Thucydides 及其他二三位類似的歷史家，都可算這種歷史家的代表。由此數氏所述所看，便可理會原始的歷史是些什麼。他們只記錄當時戰時的狀況，事蹟，社會的各種狀態；這些十之八九，都是從自己見聞得來的，限於自己精神所幾分了解的。他們從起於我們周圍世界的種種事項，移向於再現的智力 (Representative intellect) 之範圍；如此外界的現象，通過內界的概念力 (Conception)；和詩人一樣，照原樣地用那直接接於自己耳目的材料，造成一定表象。不消說上述直接記錄歷史事實的歷史記錄家們，有時也利用他人的記事或談話等，(因為一個人想直接見聞萬事，是不可能的) 但這不過如詩人一般，將現成言語，——這對他是有許多益處的，——當做一要素來用罷了。歷史記錄家編纂當時故事，而置之於永久不朽的殿堂，是不能不將口碑，民謠，傳說一類除出記錄史之外的。為什麼呢？因為這些還只在朦朧的形態中，且不免為未開民族的觀念的原故。反之在這裏，史家應該採取那能辨別自己怎樣，自己周圍的事情怎樣的民族；目擊現實且在適合目擊的範圍內，自此那一到完全成熟便要失却歷史價值的那種口碑式或訛傳所成混沌的境界，全然不同；而有極可信賴的基礎了。

如前所述，記錄歷史家的特質，是將我們親自見聞的社會狀況，事蹟，一概變成概念的形態

，因而這種所成的歷史內容，是不會有廣泛的範圍的。最好的例，如 Herodotus, Thucydides, Guicciardini 三氏，都是以現實存在於他們周圍的事件，作他們的重要材料。換言之，產生史家的環境，和史家所記錄的惹起種種事件材料的環境，是一致的。又史家的精神，和他所傳種種事件的精神，也是全然同一。史家不過如史劇裏的一個俳優，多少只記載着他自己所參加的場面，或至少和他有關係的場面。如此史家將很短的時間與人事，事蹟，編成一卷歷史，恰如無意識地一筆一筆畫出一幅的畫圖來。他們的目的；只要將這活靈活現的事件寫真，明確地傳給子孫，他們是不發生反省的問題的。爲什麼呢？因爲除了專心講究事件以外，他們還未生這個以上的問題的。卽如著者，在 Caesar 的場合，有爲將軍或政治家而左右文武大權的地位，他之史的要素，自不外乎現出成就其自己目的經歷而已。

例如讀 Thucydides 史書往往載着許多演說 (Speech)，——關於這點，我們不能承認這就是真實的記錄。——似乎反對前面所云原始的歷史了，但是演說之一個本質的部分，是人與人間的交涉，而且是許多極重要影響的交涉，所以演說可成歷史。固然有人往往以爲「某種事件單不過談話罷了」，且在這個範圍，很可證明演說是無責任的。這樣演說，全然不過空談，而空談更享無責任這句話之重要特權。但是從國民對國民演說，或國民對國王演說，這正是歷史的重要要素。例如在 Thucydides 史中，Pericles——最純潔高尚的政治家——的演說似的，因經著者一番

修飾，自不能不影響到 *Petites* 的性情。但是這位歷史記述者，因其自身受過他時代的教育，所以這個演說，依然是他那時代的演說。在這些人們的演說裏，表現出他們民族種種的原則；他們自己性格之種種的原則；關於他們政治的關係；並道德的及精神的本性的意識；他們的目的及行為方法之諸原理。這麼一來，歷史記述者所借自演說者的，並不是史家自身的臆說，只是照樣地描出演說者自身的教育而已。

如上所述，史家——即我們欲詳悉其國事情，洞察其國民精神所不可不熟讀的歷史著者；又不單知識淵博，且能從此得真正的滿足那樣的歷史著者，——實在意外是很少數的。現在試舉此種史家的著者，如：

Herodotus 即所稱史家的鼻祖，與前所述的 Thucydides，其他如 Xenophon 的『萬人退却記』(Retreat of the ten thousand)，都可算入原始的歷史之中。又 Caesar 的評傳 (Commentaries)，也不失為偉大精神的簡潔的傑作。

以上列舉這些歷史記述者，在古代一定的是偉大的軍人及政治家，在中世則除却立於政治中心心的僧正以外，一般僧侶從事素樸的年代記編纂者，都可歸入這種記錄的史家。他們和上古史家直接接觸現實生活的，恰成一反比例；他們都是全然和世事隔絕的人，至於近代，更一變而史學範圍更加廣泛，一切事蹟，都很快地變成歷史的再現 (Historical representations)。記錄史當中

，有如可與 *Caesar* 評傳相匹敵的，活潑，簡單，明瞭的記傳，——尤其是關於軍事的記傳，——出世；又關於軍略與周圍狀況之記述；而其內容之豐富，敘事之綿密簡直勝過 *Caesar* 評傳的，如法國的『回憶錄』(Memoires) 之類，也屬於這一種。回憶錄成於許多名人手筆，尤以其中奇談逸話，占其材料的大部分。雖然範圍狹些，且只說瑣細事件，因而根底不是很完全的；但在那裏，有如大僧正 Cardinal Retz 的回憶錄，所表示的極大歷史的領域，真不能不算歷史的傑作。在德國差不多看不見這樣大家，只有 Frederick the Great, (所著有『現代的歷史』 *Histoire de mon temps*) 是顯著的例外。本來，這種著作家須占有很高的身分地位，只有站在高位置上，纔能正確地概觀當時的事事物物，若僅在下位，則恰如『井蛙窺天』到底難望其編纂出完整的紀錄史。

(第二) 反省的歷史 這種歷史的特色，在於超越現在。即這種歷史的敘述，不限於有關係的特殊時代，而為企圖着超出特殊時代的精神。在這第二類歷史中，又可區別為全然不同的數種歷史：

(甲) 普通史 (Universal History) 一民族或一國家乃至世界之全歷史的概觀。簡單來說，我們所稱為普通史的，即屬於反省的歷史之一。在這普通史裏，以改作史的材料為主要條件。此種修史家，以自己的精神從事修史；換言之是以與內容的精神各別的精神，來從事修史事業。因

爲這個原故，史家在一方面關於所記述種種行爲，事件的內容及目的之種種原理；在一方面關於編纂歷史的編纂法所有的種種原理，都特別成爲重要了。在我們德國人間（黑格兒說），這時所用的反省或分別，是各種各樣的，各各史家都競自創立獨自的方法。若英吉利人，或法蘭西人，則一般知道歷史是應如何記述，因而不敢自銜新奇，大概均以一般的文化或國民的文化爲主旨。反之德國人，常只各自注意於特有的個性，不是記述歷史，而常非追求着歷史之應如何記述不止。

反省的第一方法（普通史），要是牠的目的單在敘述一國歷史的全體，那麼這和前述的記錄史，是相近了。像這一類的歷史著述，（其中如 Livy, Diodorus Siculus, Johannes von Müller 的瑞士史等，都可算得。）要之用得適當，是極有價值的。不消說這種歷史家接近於第一類（記錄史）的歷史家，即讀者好似在目擊當時實況所述故事一般地，如實的記述，實在是好極了。但話雖如此，著者因爲是在當時不同的教育之下，所以徹首徹尾帶着自己的特色；因而史中所經過的各時期，也應之而發生變動。換句話說，著者的精神是和史中諸時期的精神，是全然不相同的。今舉一二例。如 Livy 記述羅馬累代的國王，執政官，將軍的演說；可是這種演說只行於 Livy 時代之老練的辯護士的口調，和羅馬往時的真的傳說（例如 Menenius Agrippa 的寓言）是很顯著不同的。又他記述如目擊實況似的戰爭的始末，但是牠的狀況，是可適用於任何時代的戰爭；儘管

牠記述得如何明瞭，而在敘事中，其前後關係的不統一，或關於主要事項，在他處屢屢看出其前後的矛盾。要想知道這樣編纂家和前記錄的歷史家的差別，最好是把 Polybius 這個人的方法，和 Livy 利用各時代的歷史記錄，—— Polybius 的記錄也包含在內。——而加以增補省略的 Livy 方法，拿來比較一下，便知道了。又 Johannes von Müller 努力於忠實描寫記述的各時代，其結果因過於熱心，不知不覺地給歷史以過於艱辛的形式的銜學體裁；我們比較這個，還是愛讀從前 Tschudy 的記傳，因為 Tschudy 的歷史，不用人爲的虛飾的古體，沒有使用廢話的毛病，一切都是很純潔的，自然的。

那以編纂關於長時期的各時代的歷史，或以編纂關於世界歷史全體的歷史爲目的的，不消說是要放棄各時代真相之個別的敘述，而抽象地描寫過去。所謂抽象地描寫過去，意思不但是說脫漏了許多社會的事蹟，行爲；而且是在最有力的摘要編纂者的活動之上，一戰鬥，一大勝利，一個包圍攻擊，已不是原來樣子，是省約爲簡單單的記述的。如 Livy 記載羅馬與 Volsci 人的戰爭，往往極其簡約地，寫着『這一年與 Volsci 人戰爭』便是。

(27) 實用史 (Pragmatical History) 反省史第二類是實用史，即爲明示事蹟之原因結果的歷史。當我們探索過去，而專從事前代之研究時，我們腦裏自然會出現在，——這是認爲勞動的報酬，由心自身的活動裏生出來的。——不消說既往的事蹟和現在的事蹟雖各自不同，而支配

此二者的觀念，只有一個。——探究二者的根柢，其互相關係，只有一個。——因為有這一個，故可屬之於既往一類的事蹟，隱然使之成爲現在。實用的反省，無論怎麼抽象，從其性質來說，却是真正不絕的現在，復活了各種過去故事而給與以現在的生命。不消說這種反省，是否真正勝任愉快，是關於著者自身的精神如何。尤其是要爲實用史的著者，應該特別注意道德上的省察，應該希望以歷史爲道德的教訓的實例。——歷史屢屢是爲這個目的編纂的。——由於道德的實用，可以高尚人心，故以此供給兒童的道德教育，使之因慕美德而起模倣心，這樣話，說不定也是對的。但是國家與人民的運命，他們的利害關係，他們事務之盤根錯節等，全然是別一個的領域。即統治者，政治家，國民，雖從歷史的經驗得到教訓；然而徵之實際，政府和人民決不從歷史裏學着什麼。又依歷史所得教訓而行動的事，也是沒有的。各自的時代，各有各他特殊的環境，因爲一切事情太不同的原故，生於當代，而處理當代之事，勢非依當代自身來決定不可。也只有依自身決定，纔可能的。在錯雜世界的諸事象裏，一般原理什麼用處也沒有；即徵之過去同一的環境，也只爲徒勞。何則如黯淡的記憶的陰影，對於潑瀾自由的現在，是全然無力的。就這一點來看，如在法國革命時代屢屢引用希臘羅馬的先例一樣，實在再淺薄也沒有了。此等民族的精神和我們時代的精神，什麼東西都是不相同的。Johannes von Müller 因懷抱這種道德的目的，在他所著『瑞士史』(History of Switzerland)及『萬國史』(Universal History)裏，爲教帝王，政府，

及瑞士人民的原故，特地編纂了教訓，——反省集。屢屢在他書信裏述及一週間中，集成一定數的格言，但是這種格言，是不能算得成功，反而見出他思想的淺薄。只有無餘蘊地觀察歷史上的關係，根本的，同時是精深的，這種反省纔得稱爲真理與有價值。（如Montesquieu的「法意」*Esprit des Loix*，便可看出。）然而這種完全的東西，是很少的，所以像乙種反省史出來，甲種反省史便束之高閣一般；丙種反省史出來，便乙種的反省史也不得不棄却了。如此交互地新陳代謝，沒有一個可以完全信得，因爲諸書所揭史料，爲著者各自所專有，所以甲乙丙諸書各有不同的材料，各各自信有整理其自身特有史料的能力。但回頭一看，以自己的精神誤認爲載於書中的精神，這不能使我（黑格兒說）無疑的。於是對於反省史覺着厭倦的讀者，遂捨却此種有何等特定的見地，而再追求那從事普遍觀察的紀傳。不錯！這些紀傳是有價值的，但是十之八九，都只不過爲歷史供給材料，雖然很能給我們德國人（黑格兒說）以滿足，反之法國人則巧妙地復活過去，成爲現在，使過去能夠和現在的狀態發生關係。

（丙）批評史（Critical History）反省史的第三類爲批評史，這在德國是正在很盛行之歷史的研究法，所以這裏有記的必要。批評史原來不是歷史自身，不如說是歷史的歷史，歷史故事的批評，歷史的眞理性或確實性之考察。這種歷史所以特別成爲一種的原因，不在於事象本身，是在於著者從歷史的記述中，求探出了家歷史家如何的觀察力。法蘭西人於這種歷史的方法，會著

許多有價值的書；但是他們這種批評的研究法，並不是要作爲一個歷史的研究方法來適用，不過是把他們的批評，用評論的形式寫下就完了。我們德意志（黑格兒說），在言語學領域中所行的，如所謂高等批評，同樣地行於歷史學的領域裏。人人放棄了重要的歷史研究；而與空虛的想像力，一切可能的非歷史的妄想，以活動流行的餘地。於此又有將過去的歷史復活於現在之別的方法，即以主觀的想像來代替歷史的事實。他們以爲只要這個想像越發大胆，即根據於這個想事情越發貧弱；又這想像和那確乎不動的歷史事實的矛盾越多，便這個價值，也越發成爲最卓越的。

(丁) 藝術史，法律史，宗教史(History of Art, of Law, of Religion) 最後種類的反省史，是從一民族之豐富生活，一般性之全關係裏，摘出來的一個專門的歷史。這種歷史最初就表現爲部分的，特殊的，因此便不免於抽象的。但因其採用了一般的見地(例如藝術，法律宗教的歷史)故可看做到達哲學的世界史的一個過程。至於現在這種觀念史(History of ideas)漸漸發達，遂惹起世人注意。尤其是民族生活之各部門，是立於與民族史全體之密接關係上的。日下重要的問題，就是關於全體的關係，應表示其真實的形態呢？還是單只求之於外的事情之中？由後場合則各部分全然可看做偶然的國民特性；要是反省史在採取一般的見地時，而這種見地是真實的話，那麼這不單是外的關係或外的秩序，而應該注意到在各種事象或許多事蹟裏面，是有內部的指導精

神的。爲什麼呢？理念的好似靈魂的先導者 Mercury 一樣，實爲國民與世界的指導者，而此指導者之必然的合理的意志，——即精神——不問古今，都是世界史事蹟的指導者。把握此指導精神的本質，這就是本書的目的。爲達此目的，便不得不問第三類的歷史，即歷史哲學了。

(第三) 哲學的歷史 這是和最後之歷史的研究方法相關，所以他的觀點，也是一個普通的觀點。但却不是忽視其他種種的觀點，而抽象地摘出來的一特殊者。哲學的考察之一般者，是做出種種事蹟的心靈，是種種行動，各各個人及種種事蹟的 Mercury，種種民族與世界的指導者。我們在這裏是很熟悉這個一般者的指導的。哲學的世界史之一般的觀點，不是抽象的，一般的，而爲具體的，且的確是現在的。爲什麼呢？因爲這是永遠依據自身而存在的精神，對於這個精神，是無所謂過去的。

(二)

由上所述，黑格兒關於歷史的分類，大概是沒有錯的。不過只有一點，就是黑格兒仍然沒有注意到這些歷史分類之內的聯絡。他只知道有歷史的三個主要分類，却不知在歷史知識的發展中，這三種歷史，實即形成了史學史的三個主要階段。即從原始的歷史到反省的歷史，從反省的歷史到哲學的歷史；如果把歷史的歷史，從發生學的方面去考察，則這三種歷史，是可看做一個有

機的全體，而漸進發展着的。自然這種新的看法，也不算做我的創見，我只是一面承認歷史之本質的分類，是有如黑格兒所說的三種類；一方面又承認這三種分類的歷史，是按着孔德三階段的法則，而漸進發展着罷了。在德國 E. Bernheim 博士所著『史學入門』(Einführung in die Geschichtswissenschaft 1920 柏林新訂版坡口昂，小野鐵二譯『歷史是什麼？』第一章頁 4—5) 雖然沒有提到黑格兒，但他很有名的歷史分類，却是完全就歷史之系統的序列說的。依他意想，歷史可分做故事的歷史，教訓的歷史，發展的歷史三種。『在歷史的知識發展中，可分做三個主要階段，此等階段如現在所指示者，實相當於一切知識的發達階段。即可分為故事的或列舉的階段；與教訓的或實用的階段，與發展的或發生的階段，這三種。』(頁五)把這段話和黑格兒的分類來比較，所謂故事式的歷史即原始的歷史，教訓式的歷史即反省的歷史，發展式的歷史即哲學的歷史。Bernheim 本着眼於孔德『人類知識發達階段說』的，(實際已有人誤認此三種分類為出於孔德者，如盧紹稷著史學概論第四節歷史之進化頁八中所述，就是好例。)而其結果却恰好和黑格兒的分類極相吻合。並且他從靜學的歷史分類；變為動學的歷史分類，從空間的組織學的歷史分類，變成時間的發生學的歷史分類；這一點我不能不說是有很大的貢獻了。

但在這裏，我是無意於詳說歷史的歷史的。我的意思，只是指明和黑格兒歷史分類不同的，還有那受孔德三階段法則影響的 Bernheim 的歷史分類，要讀者注意。固然這兩種同以原始的歷

其爲起點，同以哲學的歷史，歷史哲學，或發展的（發生的歷史）歷史觀爲在歷史知識的發展中比較後較進化的產物。但在一說到各種歷史的實例，則兩家學說，便不免很有出入。如照 Bernheim 的見解，則 Thucydides, Polybius 等，都是屬於教訓的（實用的）歷史之內；而在黑格兒，則仍屬之於歷史的第一類，即故事式歷史之內。這種很大的分別，使我們編撰西洋史學史的，不免躊躇起來，但最後經我詳細考察的結果，覺着 Bernheim 舉例，比較更可靠些。現在試照 Bernheim 的說法，作一個簡單的表解：

(一) 故事式歷史	純材料的關心，及美的關心，	年代記， 歌謠史詩， <u>荷馬史詩</u> ； <u>東洋希臘羅馬之金石刻文</u> ； <u>Herodotus</u> 。
(二) 教訓式歷史	教訓的關心， 偏於事件之心理衝動的觀察。	傳記， 言行錄， <u>Thucydides</u> , <u>Polybius</u> , <u>Tacitus</u> 。
(三) 發展式歷史	發展的概念， 人類之統一性的觀念。	科學的歷史。 二元的學史觀， 唯物論的史觀， 實證論的史觀， 康德派歷史哲學， 人生論哲學。

上面的詳細說明，讓我在本書各篇序論裏去研究，這裏只試將此表和 Shoewell 所撰『史學史導言』(An Introduction to the History of History) 比看一下，則在史學史的開卷數章，從埃及的紀年史，——巴比崙亞述與波斯的記載，——猶太史，——自荷馬至 Herodotus 等，都可算做

故事式歷史的階段。從Thucydides, Polybius, Varro, Cæsar, Sallust, Livy, Tacitus 以至 Suetonius, Ammianus Marcellinus, 都可算做教訓的(實用的)歷史的階段。而附錄題爲『中古及近世史學』之第二十七章『歷史之解釋』, 却正是發展的(發生的)歷史的階段, 可惜言之不詳。自然這種區分, 有許多處所要和黑格兒的分類衝突, 但從大體來看, 史學的發展, 是可用三階段的法則來說明, 是不待證而自明了。