

601.4
832-3
2

呈

繳

黑格爾的
歷史哲學

朱謙之著

商務印書館發行

1257

朱謙之著

黑格爾的歷史哲學

商務印書館發行



3 0647 0620 7

6014
8323
2

目錄

序論	一
(一) 黑格爾哲學之辯證法的體系	一
(二) 黑格爾歷史哲學在哲學中之位置	一一
(三) 歷史哲學爲黑格爾哲學發展中之綜合階段	一七
本論	二七
第一章 歷史哲學的基本概念	二七
第二章 精神史觀	四三
第三章 英雄史觀	五五
第四章 國家主義史觀	六三
目錄	一

第五章	世界史階段說·····	七三
第六章	黑格爾史觀之批判·····	八七

黑格爾的歷史哲學

序論

一 黑格爾哲學之辯證法的體系

黑格爾 (Hegel) 全部的哲學體系，依 Dilthey 在「黑格爾青年時代」一書中，曾證明了他底哲學實際上只是一種文化哲學，這種哲學是為企圖理解歷史上文化底進化階段而發生的。所以嚴格來說，黑格爾的哲學，可以說是文化哲學，也可以說是一種歷史哲學。而他的歷史的哲學，據批評者的意見，「毋寧說只是哲學的歷史，他自己獨得的哲學歷史。」所以依據黑格爾則：



第一 哲學即哲學史；

第二 哲學即歷史哲學。

因為黑格爾全部的哲學體系，均建立於歷史主義的基礎上面，換言之即建立於歷史的論理主義——辯證法——之基礎上，所以辯證的方法遂成爲黑格爾全部哲學之體系基礎，因而一般學者均認：

「黑格爾最大的貢獻，就在提出辯證法爲思想的最高形式。」

他不但論理學中根據辯證法而成立，甚至其全部哲學體系，也是根據於辯證法即史的論理主義而成立。他的全部哲學原分爲三個部分，即：

(A) 論理學；

(B) 自然哲學；

(C) 精神哲學。

即就這三個部分來說，已經看出是根據三分辯證法的形式了。現在先就論理學來說，黑格爾

的論理學，也是由於三部分而成立：

第一 有論；

第二 本質論；

第三 概念論。

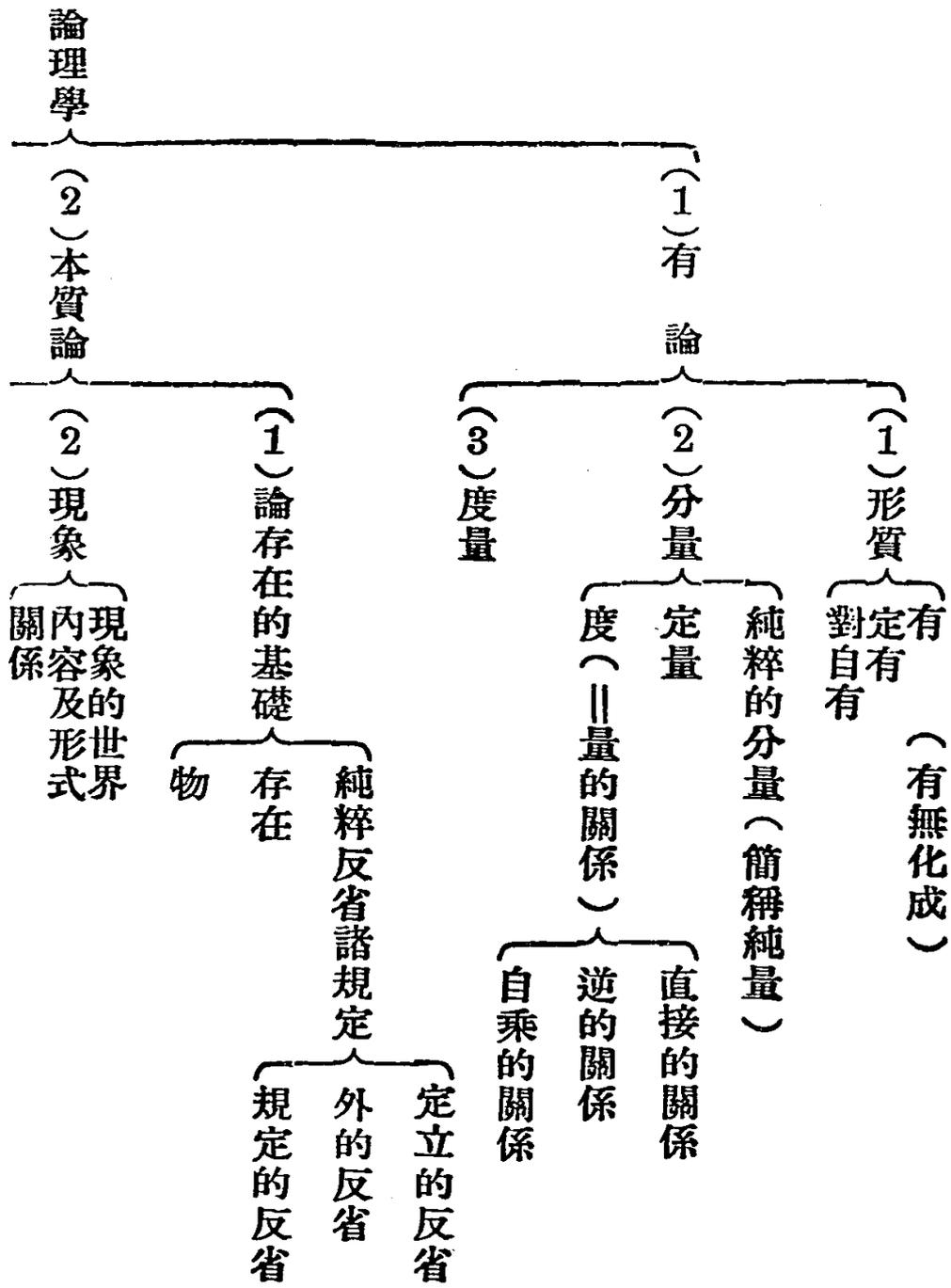
就思想的理論來看，可分爲：

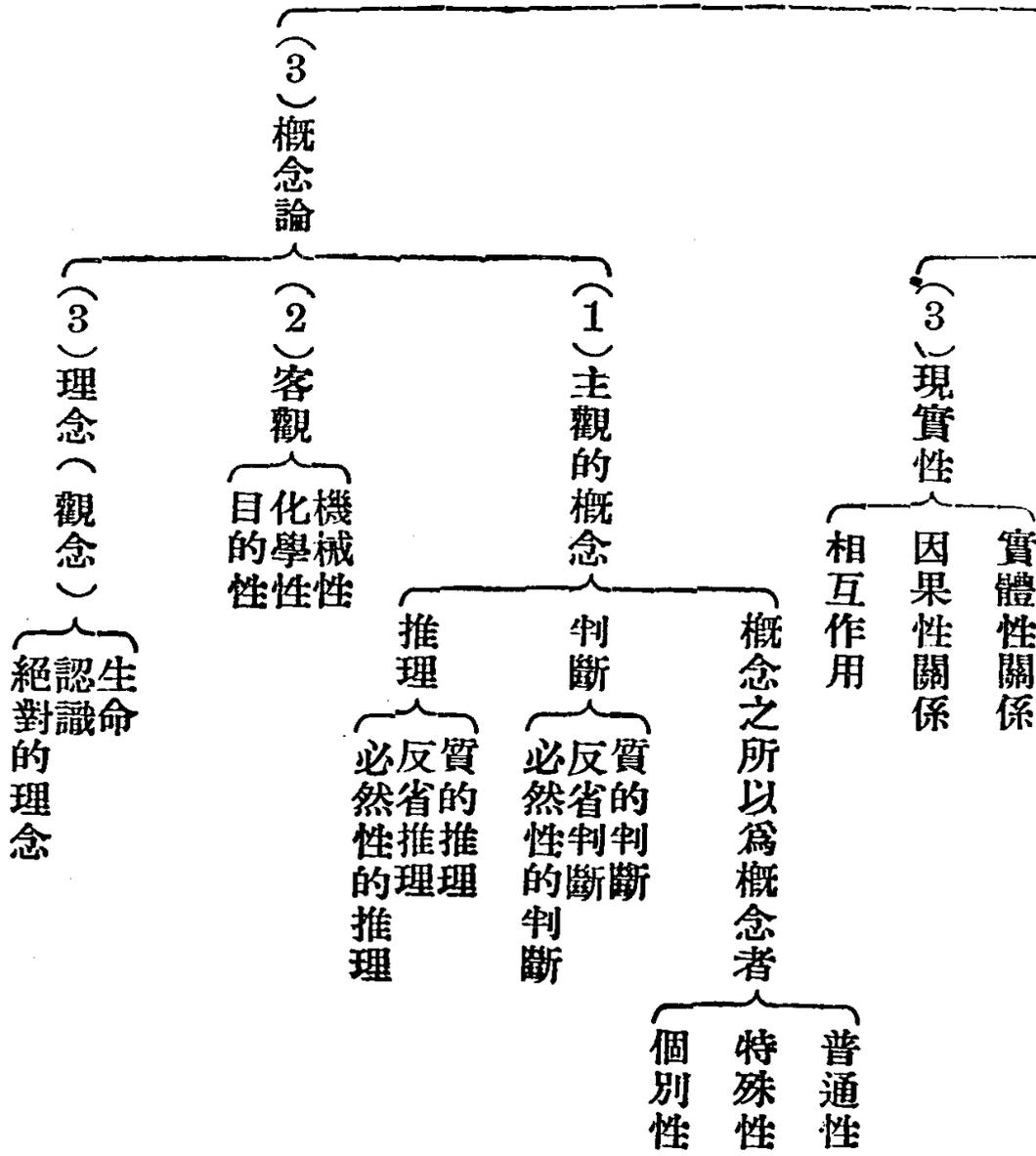
(1) 思想的直接性——即自的概念；

(2) 思想的反省及媒介，——概念之對自的存在及其假象；

(3) 思想之還歸自己的存在，及其發展之據自的存在，——即自且對自的概念。

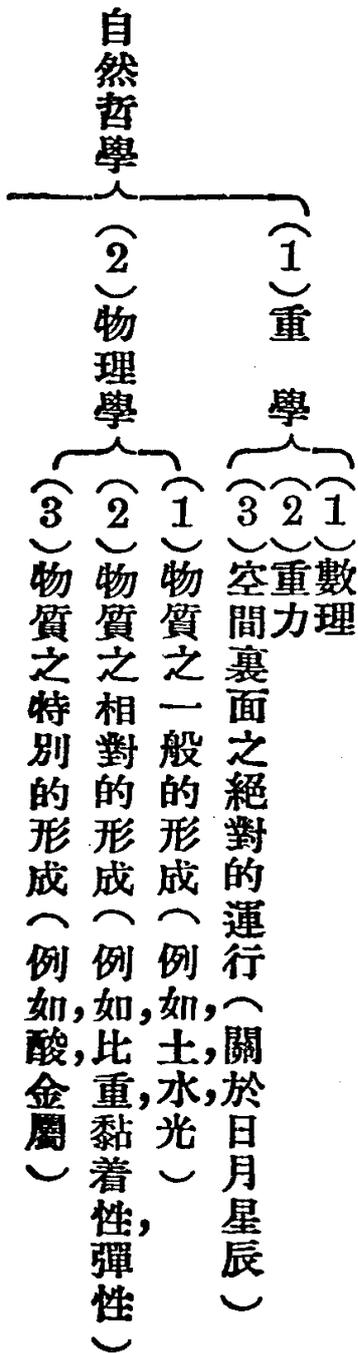
由上可見黑格爾的確是將『即自的』(an sich)『對自的』(für sich)『即自且對自的』(an und für sich)三概念來分配他論理學中有本質，概念三部門的。試列表如下：





黑格爾論理學，無論何處，都是設為三部分以與三分辯證法之「正」「反」「合」相合。如在有論中，形質為正，分量為反，度量即形質分量二者之綜合。在本質論中，第三部分之現實性，即為第一部分與第二部分的綜合。而概念論則又為對於有論與本質二者而行綜合。概念論中理念是概念與客觀性之絕對的統一，是對此二者而為綜合；而理念中，生命理念不過自然的理念，認識的理念亦不過意識的理念，只有絕對理念纔綜合二者，而為即自且對自的理念。黑格爾的全部論理，都是依照這樣三角形發展，而最後總歸到絕對「理念」一句話。

次就自然哲學來說。論理學為主觀之粹純思想，自然哲學則為客觀方面的思想，蓋所謂「自然」這個東西，不外乎思想自身之客觀的表現，他將自然哲學，亦分為三個部分，即：





黑格爾哲學自始就是三分辯證法的形式，所以論理學分三部分，自然哲學亦分爲三部分。就最後「構造」來說，在地質之構造中，生命（Leben）尙爲蟄伏的狀態，真之生命尙未發現；至於植物，生命始漸發揚，而漸至成長，能有適應自然之力及增加繁殖之力，不過在植物尙無可稱爲完全的自我，植物是不能有自主宰的；其各部分亦互相獨立，故其生命亦未達到完全的程度。但至動物，生命始幾達到完全的程度，而且具備活動機關而有感覺；再至於高等動物，更至人類，遂有完全自意識的力量。由上可見自然哲學分三部分，此三部分又分爲三部分，逐一均具辯證法的過程之本性，而其辯證法的過程推至極點，即爲構造中之動物，動物之佔最高地位者爲人，人是有意識有精神的，由此便又牽涉到「精神哲學」了。

再次論到「精神哲學」也和論理學，自然哲學一樣，分爲三個部分：

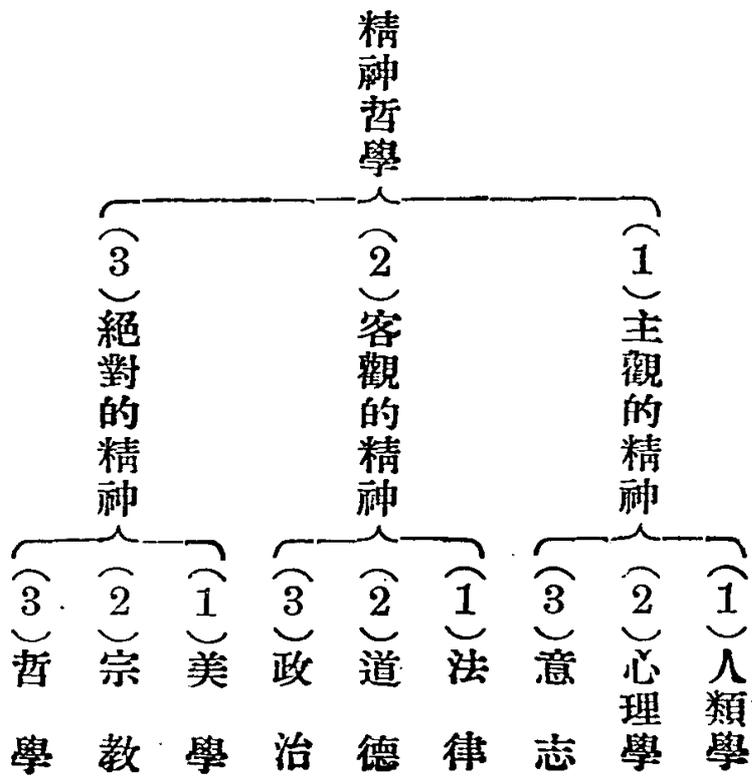
(一) 主觀的精神；

黑格爾的歷史哲學

(二) 客觀的精神；

(三) 絕對的精神。

試爲作表如下：



主觀精神中，意志經過「嗜好」「願望」「慾情」而達於「自由意志」，自由意志只有在人類團體裏面，纔能實現的；進一步來說，即在法律、道德、政治裏面，方能實現，所以由此主觀的精神便牽涉及客觀的精神了。

客觀的精神中，黑格爾講到法律，看重個人之自由意志，因而將財產權之根據，歸於自由意志；然而自由意志走到極端，則必變成不正行爲，即由個人與個人的權利衝突，於是發生所謂刑罰，其目的在使一般的意志與特定的意志恢復相互關係，而不分離；可見最後仍在於一般的意志與特定的意志之調和一致了。

在客觀的精神裏面，有法律之一個極端，又有道德之另一個極端，政治則總合兩者。在此黑格爾便提出一種對於歷史的思想，他以為世界的歷史，從大體上說，即是政治史，而且世界的歷史即為自由意識之發達的歷史。

主觀的精神與客觀的精神之綜合，這就是「絕對的精神」，客觀的精神關於國家與個人的問題，絕對的精神則和個人無關，而為關於人種一般及世界歷史的問題。絕對的精神之三部門，美

學是屬於技術的，宗教則指出神與世界之不同，第三哲學則專以研究理性爲主眼。黑格爾最看重哲學，尤其注全力於歷史哲學及哲學史講義，而此歷史哲學與哲學史，遂使黑格爾大吐氣焰，在那裏可看出哲學上種種的學說，自始至終，顯示出黑格爾之「絕對的觀念論。」

二 黑格爾歷史哲學在哲學中之位置

固如上所述，黑格爾哲學全部為辯證法之過程，換言之即全部哲學為應用史的論理主義之一種歷史哲學。但從另一方面來看，則歷史哲學牠的本身也只能在黑格爾全部哲學中佔一個位置，換言之歷史哲學在黑格爾哲學全體系中，是屬於「精神哲學」中「客觀的精神」之第三部分，即「國家哲學」中的。這句話並非我獨創的見解，或附會，卻是事實如此。黑格爾在一八二一年曾出版「法律哲學」其最後第三部第三章「國家」之最後一段，（第三四一至三六〇節）即為「世界史」這不是證明了黑格爾的歷史哲學，原來只是「國家哲學」之一部分嗎？

黑格爾的主要著作，在一八〇七年「精神之現象學」以後，可舉者為：

一八一二年——一三年（第一卷）一八一六年（第二卷）「論理之科學」

一八一七年——「哲學的科學集成」

一八二一年——『法律哲學』

一八二二年至二三年『世界史之哲學』講義

即就這個順序來看，已很明顯地看出幾點即：

（第一）黑格爾的歷史哲學是成立於『論理之科學』與『哲學的科學集成』中『小論理學』之後，所以他的歷史哲學，也是完全以史的論理主義即以辯證法為基礎。固然在從前研究黑格爾歷史哲學的，如最有名的 Georg Lasson 對於黑格爾歷史哲學那樣極其重要的辯證論問題，不大注意。又如 Kuno Fischer 當其敘述黑格爾的歷史哲學，也不能給辯證法以滿意的解釋。（參看所著『黑格爾哲學解說』第十三章以下）Paul Barth 在『黑格爾之歷史哲學及迄於 Marx, Hartmann 之黑格爾學派』中，有意批評黑格爾的論理學，及依據於黑格爾辯證法而成立的唯物史觀；但他所領會的，只是辯證法之皮毛，並且以為這種方法是不能應用於歷史方面的。但是依據一九二二年 K. Lese 所著『黑格爾之歷史哲學』一書，在緒論中，對此便一一提出抗議，他告訴我們『黑格爾歷史哲學的中心點，正在於辯證法這點，至於一切的東西，都是

來理解這個中心點的；『這麼一來，可見黑格爾歷史哲學，牠是明示了辯證法的過程，也只有以辯證法說明黑格爾歷史哲學，纔能發見牠的特色所在。』

（第二）黑格爾的歷史哲學是成立於一八二一年『法律哲學』之後。法律哲學在黑格爾著作中，最與「論理之科學」發生關係，故在黑格爾研究者間，因要理解那最難解的論理之科學，便須先從事於法律哲學之研究。現在試將論理之科學與法律哲學的目錄內容，作一簡單的比較；（參看三枝博音『黑格爾論理之科學』頁273—276）。

論	理	的	科	學
(甲) 有論				
A.	形質	a. 有	b. 定有	c. 對自有
B.	分量	a. 純量	b. 定量	c. 度
C.	度量			
(乙) 本質論				
A.	存在的基礎	a. 純粹反省諸規定	b. 存在	c. 物
B.	現象	a. 現象的世界	b. 內容及形式	c. 關係
C.	現實性	a. 實體性關係	b. 因果性關係	c. 相互作用

(丙)	概念論	A. 主觀的概念	a. 概念之所以為概念者	b. 判斷	c. 推理
	B. 客觀	a. 機械性	b. 化學性	c. 目的性	
	C. 理念	a. 生命	b. 認識	c. 絕對的理念	

法	律	哲	學
---	---	---	---

(甲)	抽象法	1. 所有	2. 契約	3. 不法
-----	-----	-------	-------	-------

(乙)	道德	1. 企圖及責任	2. 意向及幸福	3. 善及良心
-----	----	----------	----------	---------

(丙)	倫理	1. 家庭	A. 婚姻	B. 家庭之財產	C. 兒童教育及家庭之解體
		2. 市民社會	A. 欲望之體系	a. 欲望及其滿足之種類	b. 勞動之種類
			B. 司法	a. 所謂制定法之「法」	b. 法律之制定
				c. 裁判	
			C. 警察及團體	a. 警察	b. 團體
		3. 國家	A. 國內法	B. 國外法	C. 世界史

由上我們列舉黑格爾論理科學與法律哲學的目錄內容，很可注意的，就是在其他任何論理學，或法律哲學裏所絕對沒有的東西，只有黑格爾裏纔可看出這樣獨特的辯證法的順序。論理之科學以有論始，以絕對的理念終，同樣法律哲學則以抽象法始，以世界史終。「有」在論理上不得謂之具體的事物之存在，同樣抽象的法，也不能謂之爲具體的法律。從論理學方面說，有，本質最後是在概念裏，在絕對的理念裏，得到歸宿；從法律哲學方面說，則無論抽象法中之所有，或契約，終不能成爲我們日常所依據民法上面的所有或契約，而具體的並且成爲社會的「所有」或「契約」，其最後則必有待於「倫理」，「國家」纔能成立。這麼一來，可見法律哲學和論理學的體系，可謂是完全一致了。然而更可注意的，就是論理學之第三部爲概念論，概念論之第三部爲理念，理念之第三部爲「絕對的理念」，同樣地法律哲學之第三部爲倫理，倫理之第三部爲國家，國家之第三部爲世界史，所以兩兩比較，則知黑格爾的意思是（1）以倫理與概念相當；（2）以國家與理念相當；（3）以世界史與絕對理念相當。所以在黑格爾的全部哲學裏，所謂「歷史哲學」實際也只是「法律哲學」中「國家哲學」之一部分，國家哲學之所終，卽爲黑格爾「歷史哲學」之所始，黑

格爾所以成爲國家至上主義之有力的辯護者，謂其由於歷史哲學提倡的結果，不如謂爲提倡法律哲學中國家哲學的結果，換言之。卽由其提倡精神哲學中之客觀的精神的結果。

三 歷史哲學爲黑格爾哲學發展中之綜合階段

按照黑格爾生前出版之主要著書，以著作的時間考之，「歷史哲學講義」是在死後一八三七年第一次附於全集第四卷以內出版，不過講義原稿則在一八二二年至一八二三年即已成立。他是黑格爾在柏林大學的冬季五個學期講演的，即1822——1823，1824——1825，1826——1827，1828——1829，1830——1831年，可見即在全部主要著書中，算得最後的出產品了。而按黑格爾歷次的主要著書，實即代表其哲學思想發展之四個時期，以圖表之，即是：

第一時期	一八〇七	精神現象學
第二時期	一八一二至一八一六	論理學
第三時期	一八二一	法律哲學
第四時期	一八二二至一八二三	歷史哲學

因爲在講歷史哲學之先，已經有精神現象學，論理學，法律哲學等主著出版，所以在歷史哲學中，也可以充分看出精神現象學，論理學，法律哲學的痕跡；換言之，歷史哲學即爲這些哲學主著之綜合著作，即代表黑格爾哲學發展中之綜合階段。如在歷史哲學講義中所提出之各種問題，就是以精神現象學，論理學，法律哲學等爲基礎的。例如：

(一) 世界史之理性觀及精神性質之抽象的規定等，均以精神現象學爲基礎。

(二) 又通貫歷史哲學全書，特殊是在論「世界史之行程」，「世界史之區分」裏，可看出論理學的基礎。

(三) 精神之完全具體的實現的形態，如國家法律狀態等，則以法律哲學爲基礎。

現在試以次說明之：

(A) 歷史哲學之精神現象學的基礎。

我在第一節曾述及黑格爾全部哲學均屬於辯證法的體系，當然「精神現象論」也不算例外。黑格爾寫好精神現象論的最後原稿，是在一八〇六年十月在拿破崙率法蘭西軍隊佔領耶拿

那一月，黑格爾在戰時不安之中，將現象論最後的二十頁脫稿了，可是這一本書的偉大不朽，可算就是『他自己思想誕生期裏最初豐饒的果實。』又如 *Wieg* 所說，即組成他體系的豫備學，以現代語來講，可說就是黑格爾哲學的哲學概論罷。因為這本書實包含黑格爾的全體系，而且爲他對於 *Schellings* 哲學及浪漫主義思想，最初爲很詳盡的反駁；所以要講黑格爾哲學，應以此書爲第一出發點。在這本書裏，黑格爾反對 *Schellings* 一派所主張的『固定的絕對』，以爲這種絕對是無自覺的，無關意識的；一句話來說盡，不過如他比喻那樣是『黑夜所見的一切中，都是黑的』罷了。反之真正的絕對，則必定『依其發展而完成自己』，所以是辯證法的發展的；而這樣成功自己發展的概念，黑格爾叫做『精神』。即依他意思，這種精神就是『生命的本體』，『全體』，『真的絕對』，『神的生命』。在精神現象論的序說裏，也論及歷史的真理，以爲『真理不是已經鑄成，可裝入荷包裏的貨幣』，是要靠『自意識的運動』的。

在一八〇九年至一八一一年，即在他主著精神現象論(1801)與主著論理之科學(1812)之間，他便寫一篇短文，爲『精神現象論或意識之學』(黑格爾全集第十八卷，現 *Glockner* 監修

全集第三卷「哲學入門，第二課程，精神現象學與論理學」之第一部（很明顯地將精神現象論的大綱表出，他說：

「知識的規定，不但爲客觀的規定，且爲主觀的規定，或可以說是客觀與主觀相互關係之一定的種類。……主觀更精確地言之，即是精神，而意識之學即是精神之現象學。」

於是他即將意識分爲三個階段：即是

(1) 一般意識；

(2) 自意識；

(3) 理性。

(1) 項一般意識，又分爲(一)感性的意識，(二)知覺，(三)悟性三者；感性的意識，爲關於對象之直接性，知覺則爲感性的規定與反省的規定之混合。從悟性上說則知覺尙不過爲現象的，悟性則爲物之內面的考察，所以意識就是悟性。

(2) 項自意識即我自己直觀自己，而自意識之純粹表現，即爲我 || 我，或我者我也。於其形

成或運動中，可分三個階段：（一）欲求的階段；（二）主與從關係之階段；（三）普遍的自意識之階段。

（3）理性為意識與自意識，或對象之知識與其自身之知識之最高的綜合。

由上精神現象之辯證法，依我觀察結果，以為這就是黑格爾歷史哲學之第一個基本概念。歷史哲學講義第一編「一般的緒論」中，第一章即為「世界歷史之理性觀」，其結論以為「理性支配了世界，因此同樣地支配了世界歷史。」第二章「歷史之理念與其實現」，開頭即告訴我們：「世界歷史是在精神的地盤之上進行；」精神的本質為依據自己自身的，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，遂不外精神現象的展開；」這不是很明白地看出歷史哲學就是以「精神現象論」為最初之基礎嗎？

（B）歷史哲學之論理的科學之基礎。

關於這一層，似乎已無須說明，通貫黑格爾歷史哲學全部之根本原則，即辯證法的「變化的範疇。」如在歷史哲學中：

(一) 論變化;

(二) 論歷史;

(三) 論民族;

(四) 論世界史的區分。(詳見「歷史學派經濟學」頁134—138)

由上各節均可看出黑格爾的歷史哲學，實際就是論理學之具體的應用。R. HAYB 在「黑格爾及其時代」一書，因看出黑格爾論理學的歷史主義，所以說黑格爾論理學是與歷史平行發展的。「爲什麼因爲歷史就是辯證的內容，牠的指南針，具體的嚮導者。」K. LEESE 在一九二二年所著「黑格爾之歷史哲學」(Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der neuer-schlossenen Quellen untersucht und dargestellt, Berlin, 1922, 中譯民國二十二年)一書中，也很明白指出黑格爾歷史哲學是完全從黑格爾的論理學出發，且在他「緒論」的附註裏，更說出一點，就是黑格爾的著作之年代上的次序，是「現象學」「論理學」「哲學的科學集成」這些都是在他的「世界歷史哲學講義」之先出版的。

(C) 歷史哲學之法律哲學的基礎。

在『精神現象學』中，即敘及精神發展之一階段，即『客觀的精神』；又在『哲學的科學集成』第三部第二部亦曾論及，可是特別拿來考察研究的，卻是一八二一年出版的『法律哲學』了。法律哲學是以法的觀念爲其對象的。法的根據就是自由意念，自由的存在，就是法。物質的本體爲重量，同樣意志自由即爲法的本體。自由意志依發展的階段，可分爲三：

第一 是直接的意志，這直接的意志是有抽象的人格，其存在，存於直接的外的事物，這是所謂『抽象法』。

第二 是意志從外的存在移向內的存在；即反省自己，這是所謂『道德』。

第三 即實體的意志；自由觀念於此纔算完全，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，像這樣實體的自由，是爲實在及必然，同時爲主觀的意志而存在，——這便是『倫理』。

黑格爾的法律哲學即由上三部分而成，即第一部是抽象法，第二部道德，第三部倫理。

抽象法，又分爲（1）財產，（2）契約，（3）不法與犯罪。

道德的意志的法則，包含三方面，即（1）企圖及責任，（2）意向及幸福，（3）善及良心。但善雖爲自由之實體的普遍，然猶不免於抽象的，至於倫理的立場，而後自由纔有完全的具體性。

倫理，就是自由的理念，換言之即是表現於實在世界而自己意識本性的自由概念，詳說起來，就是客觀的精神的完成。而倫理的實體更發展爲：

（1）直接的或自然的倫理精神——家族；

（2）分裂的精神——市民社會；

（3）實體的普遍，發展爲有機實在的精神——國家。

就中家族又包含三方面：（a）其直接概念形態，即在於夫婦關係；（b）外的存在即家族財產；（c）兒童教育及家族之解體。

家族，是一個抽象的人格，這人格的統一，分岐爲多數家族，相互對峙着——精神的分裂階段，在此形成了市民的社會。市民社會包含三要素：

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

(b) 司法——含於體系中所謂自由普遍者的實現，換言之，即依據司法來保護財產。

(c) 警察與團體——對於此體系內偶然性的防衛，即警察。並保持認為共同利益的特殊利益，即團體。

由上論理在直接的自然的精神裏為家族，於其分裂形態中為市民社會，最後綜合兩者，便就移向到國家了。國家是倫理精神的完成，所以說「國家是自覺的倫理的實體」在這裏自由達到了最高頂點，這最後目的對於個人持着最高的權利，反面來說，個人的最高義務，即為國家的成員。國家又包含三方面：

(a) 直接的實在——組織法或國內法；

(b) 各個國家關係——國外法；

(c) 特殊國家，為普遍理念的發展，與實現中的要素——世界史。——最後各國民國家，因其為特殊性的原故，遂不免為有限性的；各國民精神均可相率而為實現世界精神過程之一要素，

世界史即這種普遍精神的展開，所以世界歷史就是世界審判。

由上所述法律哲學大意，已可看出所謂『世界史的哲學』實際只是法律哲學中國家哲學之一部分罷了。所以在法律哲學中已孕育了歷史哲學的萌芽，而歷史哲學即不得不以法律哲學為基礎。所以在歷史哲學講義中論及『精神之完全具體的實現的形態』一節，即以國家為歸宿。他說『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；』『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；』『世界史理念的自由之實現，只經過國家而後可能；』『國家有客觀的自由，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。』（見『黑格爾主義與孔德主義』頁131—132）這不是充分證明了黑格爾的歷史哲學，許多根本觀念是從法律哲學來嗎？

總而言之，黑格爾在歷史哲學未成立以前，已經有了精神現象學論理學與法律哲學之理論的基礎，所以歷史哲學一方面在其哲學全體中佔着特殊領域，一方面卻因為接受了上面三個時期思想基礎，因而成功了。為其哲學發展中之綜合哲學。換言之，這種綜合哲學，即為他的歷史哲學。

本論

第一章 歷史哲學的基本概念

(一) 歷史的分類 什麼是歷史，什麼是世界史，黑格爾雖沒有明白告訴我們，但在他第二編『特殊緒論』第一章『各種不同的歷史觀察的方法』中，卻告訴我們，以歷史的分類，是有三種：(1)原始的歷史，(2)省察的歷史，(3)哲學的歷史。在這裏第三哲學的歷史，就是我們現在所要攷察的『歷史哲學』為研究之便利起見，先將黑格爾三種歷史之攷察法列表如下：

(一) 原始的歷史	普	通	史
內	歷史記錄者多為偉大的軍人或政治家，僧侶，記錄當時戰事狀況，事蹟，社會的各種狀態，這些十之八九都是從自己聞見得來的。		
容	為一民族一國家乃至世界之全歷史的概觀，一方面注重關於所記種種行為事件的內容及目的之種種原理，一方面注重關於編纂歷史的編纂法所有的種種原理。		

方 法	著 史 目 的	代 表 者 及 其 著 作
<p>照樣記錄那直接接觸於自己耳目的材料，造成一定表象，除了專心講究事件以外，是不發生反省的問題的。各歷史家競自創立獨自的方法，以自己的精神從事修史。當編纂關於長時期的各時代的歷史時，是要放棄各時代真相之個別的敘述，而抽象地描寫過去。</p>	<p>將很短的時間與人事，事蹟，編成一卷歷史，將這活靈活現的事件寫真，明確地傳給子孫。以改作史之材料為主要條件。</p>	<p>Herodotus, Thucydides, Xenophon 『萬人退卻記』 Caesar 『評述』 Cardinal Retz 『回想錄』 Fred-erick the Great 『現代的歷史』 Livy, Diodorus, Siculus, Johannes von Müller 『羅馬史』 Polybius, Tschudny</p>

<p>(二) 省察的歷史 (此種歷史敘述,不限於有關係的特殊時代,而為企圖超出特殊時代之精神,換言之,即在於超越現在。)</p>	<p>實用史</p>	<p>內容 為明示事蹟之原因結果的歷史。</p>	<p>方法 以實用的反省,使既往一類的事蹟,隱然成為現在,換言之即復活了各種過去故事而給與以現在的生命。</p>	<p>著者的目的 希望以歷史為道德的教訓的實例,使讀者因慕美德而起模倣心。</p>	<p>代表者及其著作 Johannes von Müller「瑞士史」 Mon-tesquieu 「法意」 Niebuhr 「羅馬史」</p>
<p>批評史</p>	<p>此種歷史非歷史自身而為一個歷史的歷史,一個歷史故事的批評,與歷史的真理性或確實性之考察。</p>	<p>以批評的論文形式,寫出他們的批評。</p>	<p>不在事象本身,而在於著者從歷史的記述中,能探出了著作家之觀察力如何。</p>		

專 門 史	內 容	方 法	著 者 的 目 的	代 表 者 及 其 著 作
哲 學 的 歷 史	<p>是從一民族之豐富生活，一般性之全關係裏，摘出來的一個專門歷史。</p> <p>以哲學的見地從事歷史的研究。</p>	<p>採用了一般的見地，例如藝術，法律，宗教的歷史。</p> <p>這種歷史的觀點是一個哲學的世界歷史之普遍的觀點，但不是抽象的，而為具體的且現在的。</p>	<p>可看做到達哲學的世界史的一個過程。</p> <p>講明那各種大事變與事實自身之內部指導的心靈，即歷史之理想與其實現。</p>	<p>Hugo 『羅馬法歷史』 Eichhorn 『法國法律史』</p>

(二) 歷史哲學的意義 歷史哲學是什麼？Doyle 卻明白告訴我們：『我們所考察的是世界歷史的哲學，即我們要以哲學的見地從事歷史的研究。』(自序) 又說『關於歷史哲學只是歷史之思想的考察；』(同上) 又說『哲學所攜來的唯一思想，乃是……簡單的理性的思想，這就是說，理性既支配世界，所以就在世界歷史裏，這也是從理性上發生的。』(第一編第一章) 綜合以上三段說法，就是：

(1) 歷史哲學為歷史之哲學的考察；

(2) 歷史哲學為歷史之思想的哲學考察；

(3) 歷史哲學為歷史之理性的思想的哲學考察。

(三) 歷史哲學的研究法 但我們怎樣以哲學的見地來從事歷史的研究呢？在這裏黑格爾曾提出了三個觀點：

(1) 一般的觀點 『哲學的世界史之觀點，並非忽略忽視其他觀點的一個從許多一般觀點中抽出來的觀點，哲學的世界史之精神的原理，乃為一切觀點的全體，哲學的世界史，考察各民

族之具體的精神原理及原理之歷史，牠並不取於個別狀況，而從事於那通貫全體之一般的思想。所謂一般並非屬於偶然的現象，而是將許多特殊性總括爲一的現象。」（第一編第一章）

（2）具體的觀點。「歷史對象爲包含一切實存之全方面於自己內部之最具體的對象；歷史的個體就是世界精神，所以哲學當從事於歷史的時候，牠就以具體的對象所具有之具體的形態爲自己的對象，而考察牠的必然的發展。」（第一編第一章）

（3）現在的觀點。但是哲學的世界史之一般的具體的觀點，再進一步就是現在的觀點了。所以黑格爾說：——

「哲學的世界歷史之普遍的觀點，不是抽象的普遍的東西，而是具體的，而且正是現在的，因爲牠是永久依靠自己而存在的，而在精神一方面絕沒有什麼過去的東西。」（第二編第一章）

這句話怎樣講呢？他的解釋是：

「此一般者是包羅萬有於其自身的無限的具體者，因爲精神依靠着自己而永久存在，此具體者亦無往而不爲現在的，且常永久保持其力與強力，並沒有什麼過去的東西。」（第一編第一

章)

黑格爾因始終以現在爲出發點，所以對於他同時代的專門歷史家很爲攻擊，他說：

「我們歷史應該據實記載，我們歷史非從經驗上研究不可……我們主張的第一個條件，就是將歷史事實忠實地把握着。」

因此對於無記錄時代各種想像的史料，關於人類原始的聖經故事，都認爲無價值的「先天的捏造」，而放逐之於世界史哲學的範圍外。不過我們要注意的，就是黑格爾所謂歷史的現在，這一個現在，實即爲永遠的現在，NATHAN 派因其注重現在一點，一轉而注重現實，注重社會，但這只不過對於 Hegel 所謂「現在」下一歪曲的解釋，若由 Hegel 看來，則實有更深之一層意義，卽如他所說——

「我們研究世界史時，第一是將歷史當作一個過去來看，但我們同樣地始終把握住現在來看。真的東西永遠是卽自且對自的存在，不是昨日，不是明日，剛好是現在。這所謂絕對的現在的意義，就是『今。』……我們即使通過如何廣大的過去，我們還只是從事現在，哲學只有取於現在的

現實的事物。』

因為 Hegel 歷史哲學是要把握那一般的，具體的而且現在的歷史階段，所以他歷史哲學的出發點，乃在於歷史的直接性上來看歷史，明白來說，就是他的歷史哲學的研究，乃在於：

第一，以『變化的範疇』解釋歷史——黑格爾以為那種不注意歷史事實而計劃出來的歷史哲學，是不可思議的，『歷史純然要解釋的，只有實在，只有事變與行動；』歷史哲學必須以『含在歷史裏的事實』為起點，然而這種事實，乃為變化的事實，愈觀察歷史的事實，就愈覺歷史事實之『變化』直接湧現於我們眼前，看吧！

『我們的眼前展示着那各民族，各國家，各個人的可能發生的事變與行為，即無窮盡的各種龐雜的形態，不絕地此廢彼興，此滅彼生，相繼續着一幅龐大的畫圖，一切發乎人類心情中的，即一切善的，惡的，偉大的，……，一切我們所追求的目的，我們對這種目的懷着希望，並對牠感着恐怖。我們在這一切可能發生的事件與偶然事件之中，看出人類的行為與對於他的苦難，看出我們的事，並因此又到處看出我們對於此等事物之好惡的關切的傾向。有時美，自由與富，牽引着我們；有

時是勢力來刺激我們；甚至由此知道一種罪惡，自己是顯著地做過了……到處都是牽引我們到牠的利害關係之中的，極其五光十色的參伍錯綜，此一物也方成過去，彼一物又立即取而代之。」

「這種變化的思想之消極方面，引起我們的悲哀，尤其使我們感着煩悶的，就是歷史中極豐富的形像，極優美的生活，頓遭沒落，使我們徘徊身世於勝迹的廢墟之上。歷史使我們離開我們所對之發生興趣的極崇高優美的事物，各種情感竟破壞了牠，牠已毀滅了，一切都毀滅似的，沒有一點存留下來，畢竟，牠是無常之物，終非常住不變之物。每一個旅行家都會感覺到這種悲哀——這種悲哀並不是像在愛人的墓前，痛悼個人的損失與自己目的之無常，而是對於那為光榮而有教養的人類生活之沒落，而發生的一種無私心的悲哀。」（第一編第一章）

歷史哲學即以此「變化的範疇」為研究之出發點，並且馬上將這種變化的範疇另與一方面即從死裏復活新的生命之說相結合，所以接着便是：

第二，以永遠創新的「變化的範疇」解釋歷史——人類歷史是永遠創新不息的，一切都在毀滅，然一切實都在更生，所以變化的範疇，馬上就與另一方面即「新生」之說相結合。依 Hegel

說「這就是東方人所抱的一種思想，或許就是他們的最偉大的思想，他們的形而上學之最高的思想。就個人關係說，這種思想就包含在輪迴的觀念中，然而用「不死之鳥」比喻，則知者更爲普遍，而所謂不死之鳥的譬喻，就是自然的生命的譬喻。就是說，自然的生命永久不息地準備着火葬牠自己的火葬場，永久不息地用牠的火葬場以焚燬牠自己，並且永久不息地從牠的灰燼中現出那返老還童的新鮮活潑的新生命來。但是這只是東方的一個譬喻罷了，牠適合於肉體的譬喻，而不適合於精神的譬喻。若就西方來說，那精神不僅像返老還童地顯現出來，並且要顯現出來得更高超，更微妙。不消說精神自己反抗自己，毀滅牠自己形態的形式，並由此而把自己進到新的形成。但是當牠脫卻牠的生存的外殼時，不僅是移轉到牠一外殼，並且從牠以前的形態之灰燼中形成一種更淨妙的精神，這就是精神的第二範疇。精神之返老還童，不僅是復返於以前同樣的形態，這種復返是精神自己的更醇化，更精進，精神由牠的使命之解決而創造新的使命，於是牠就積累地增加牠的勞作的材料，因而我們就看見精神在歷史之中向着無量數的多方面去進行。並在其中享受牠自己，滿足牠自己。」（第一編第一章）但是無論如何，像這樣精神從牠的活動裏不斷的

創新，而又不斷的從新消滅，究竟爲着什麼目的呢？於是接着便論到：

第三，以理性之永遠創新的『變化的範疇』解釋歷史——歷史既然只是變化，只是不斷地毀滅和不斷地創新，那末毀滅的，創新的，又是爲着什麼？有什麼究竟目的呢？因此 H. G. G. 便設一個疑問道：

「我們既把歷史看做一條屠牛臺子，在這個屠牛臺子上面，各民族的幸福，各國家的哲理，以及各個人的道德，都要供其犧牲，那末必然地就要發生一個疑問：這種絕大的犧牲所成就的是什麼？有什麼最後目的？」（第一編第二章第二節）

他的答案以爲：

「一定有一個最後目的，做這種精神內容之絕大的犧牲的基礎，這個問題逼着我們要問，在這種明顯的表面上紛擾之後，是否有一種內面的，沈靜的，祕密的工作？一切現象的力量，是在什麼地方保存的？」（第一編第一章）

歷史哲學就是爲要解決這一個問題，而提出『理性的範疇』的。歷史哲學以爲這一個『絕

對的最後目的，』就是理性，我們應該在歷史裏面看出『理性』，而且我們更應該使歷史服從『理性』。』如他所說的『關於真理的勇氣，對於精神勢力的信仰，就是哲學研究的第一個條件。』同樣地『對於理性的信仰，就是歷史哲學研究的第一個條件。』黑格爾很明白地告訴我們：

『這種一般的信仰，就是說人必須首先從這種信仰上走到世界歷史哲學那裏去，這種信仰，就是以爲世界歷史乃係永久的理性的一種產物，並且理性已經規定了牠的各種偉大的改革了。』（第一編第一章）

『我們的前提和信仰，就是理性支配世界而且也是這樣地支配了世界歷史，並且是這樣地在支配着其他一切萬有對於這個自體的與對自體的普遍事物，都是居於隸屬地位，供牠的驅使，並做牠的手段。』（第一編第二章第二節）

『人必須把這種信仰與思想放到歷史那裏去，……這是我所假定的一種真理。』原來 Hegel 全部歷史哲學即站在這個『假定的一種真理』上，即『世界史之理性觀』的觀點上。有了這個假定，纔發生 Hegel 的歷史哲學，而他歷史哲學的任務，也就不過引用歷史事實來給牠這

一個假定以正確的證明罷了。

(四) 歷史哲學的任務 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：

(其一) 希臘人 Anaxagoras 之「努斯」(Nous) 支配宇宙說；

(其二) 宗教家對於「神意」的信仰說。

黑格爾注意到他的歷史哲學和這兩種世界觀的區別，在於：

(其一) Anaxagoras 確曾說明理性是統治世界的，他以為世界實支配於很精密之數學的法則，如天體之運行，寒暑晝夜之變化，又如生物之構造及官能，其精微巧妙都不能說是物質運動機械的結果，因此他便假定有一個原理，以一定目的給一切的物質以秩序和統一，這個原理叫做「努斯」(Nous)。但是這種說法，由黑格爾看來，未免太抽象了。因為他還不能把這種思想應用到具體的自然的上面，所以沒有什麼價值。

(其二) 宗教的理性觀，是在宗教的真理形式之下，即不認世界為一任偶然的原因，是由神意攝理世界的；但是這種神意支配宇宙的思想，若只不過信仰，還未算得完全，是非將神這個東西

真個認識不可的。因為宗教的理性觀只是信仰，或祇是「一般」天命的信仰，牠並沒有企圖認識我們眼前所隱着的天命計劃，所以也就不甚可靠了。

在此黑格爾便提出他的世界史的理性觀，他以為在哲學上討論歷史，其意義即在「把理性的範疇應用到歷史上面，而於歷史證實了理性的範疇」，所以歷史哲學第一章「世界歷史之理性觀」開頭即告訴我們：「哲學所採用的唯一思想是理性支配世界，因此而世界是照理性進行着的思想，這個確信與理解，說不定就是歷史的一個「前提」，但在哲學本身卻並沒有什麼前提。理性就是本體，即由此本體內，支配一切實在的存在與成立，理性不單是理想或僅存於少數人腦中之某物那樣無力之物，牠同時就是無限之力，有無限的形式同時有無限的內容，理性自己培養自己，其自身就是內的世界向現象界的表現——向着自然界及精神界，而後者即世界歷史。理性為着「納他自己的活動之資料與對象起見，需要外部的物質……理性自身不僅是牠的最後目的，從內部到自然的宇宙現象之行動與產生，並且也是到精神的宇宙現象——到世界歷史之行動與產生。因此而世界歷史只是這一理性的現象，即理性在其中啓示自己的特殊形態之一，就是

在一種特別原素，即各民族中表現自己之原始形態的複寫……。」這種世界史的理性觀，注重在具體的歷史事實，當然要和上面所述兩種只有抽象名詞的形式要大大不同了。因此所以黑格爾說：——

「人們常常談到理性，卻不能說出什麼是牠的規定，什麼是牠的內容，什麼是我們所能依以批判牠之是否合理？在理性的規定之中理解理性，首先就是事實，若是我們一般只停止在理性之中，那末一切東西都只成爲空話而已。」（第一編第一章）

因爲「理性」是可以認識，可以顯證，所以歷史家可以從歷史的本身上，來證明「理性的信仰」更進而證明「歷史是神的本性在一個特別的某種因素中的發展」，似這種以歷史事實認爲「神自己的工作」，我們當然不敢恭維，但在黑格爾卻實以爲歷史哲學的任務即在於這種「歷史上一種神的辯解」。他很客氣地自稱其歷史哲學爲一種「辯神論」。而這就是歷史哲學的最大任務。他說：

「神統治着這個世界，他的世界統治的內容，他的計劃的成功，就是世界歷史。了解他的計劃，

就是世界歷史哲學的任務。」

但同時又很具體的告訴我們：

「那指出各民族的各種原理之進行，發生，遞嬗，這種運動之關聯在什麼地方，那就是哲學的
世界歷史之任務。」

第二章 精神史觀

(一) 精神之辯證法 Georg Lasson 在“Hegel als Geschichtsphilosoph”(Leipzig, 1920) 一書中曾經指出對於黑格爾哲學的研究，是有幾條路可以走通：

- (1) 由論理學入門；
- (2) 由精神現象論入門；
- (3) 由歷史哲學入門。

我們無疑地要主張由歷史哲學入門的。何則？Hegel 的論理學是以辯證法爲中心，而辯證法即是發展的論理學，換言之即不外爲思惟之歷史的辯證的方法。又 Hegel 的精神現象論固爲最重要之一著作，他告訴我們，人類意識爲從低級的東西漸次發展至於絕對精神之過程，這種精神的辯證法，無疑乎也是一種精神之歷史的辯證的方法；所以 Lasson 所指的三條路，實際只

有一條路——即歷史哲學爲研究Hegel哲學的必經路徑。而且專就精神之辯證法來說，Hegel在歷史哲學第二章「歷史之理想與其實現」中已經說過：

「精神的最初跡象，也是和萌芽一樣，已經潛伏地含有全部歷史。」

而且「精神的發展」是在階段的行程中逐漸完成的。（第一編第二章第一節）世界歷史只是指出精神之辯證法的發展，那不是在歷史哲學中已分明看出「精神現象論」的縮圖嗎？所以歷史哲學實爲精神現象論的入門，而精神現象論決不爲歷史哲學的入門。Hegel的全部哲學，用一句話來包括，可以說就是一種「精神的歷史觀。」

黑格爾雖然說過「世界歷史不是別的，只是表現爲神意統治的計劃罷了，」而歷史哲學的任務，即在於了解他的計劃，這分明好像是一種「神學史觀」了，然而Hegel所謂「神」只是「理性之中有神，」神是伏在理性的根基之中。所謂Hegel所謂「神」實際只是「精神」之一別名。他不是神學的歷史哲學家，如Augustine那樣；他只是一個形而上學的歷史哲學家，所以他的說法就要大不同了。他說世界歷史只是神的計劃，卻即是指着：

「世界歷史是在精神的地盤之上進行着。」（第一編第二章第一節）

因此所以他歷史哲學的原理，即建立於「精神世界」之上。他告訴我們，第一要注意的，就是世界歷史即是精神的歷史。固然一說到世界，是包含着「物理的自然」與「心理的自然」，然而精神及其發展進程是本質的，所謂「物理的自然」也同樣地包含於世界歷史之中，是只能當做與精神有關的去觀察。Hegel 說過「在我們一般的意識中，有兩個王國，自然的王國與精神的王國。精神的王國爲人類所產生的王國，我們雖然對於上帝之國造成各式各種的觀念，然而牠總是一個精神的王國，而這一精神的王國，是實現於人類之中，放置在生物界中的。」（第一編第二章第一節）Hegel 的歷史哲學是將自然王國置於考察之外，而只注重精神的王國。而且以爲精神的王國，即人類所產生的王國，是可以包括「上帝之國」的，而這就是說明他爲什麼不主張神學歷史觀而爲形而上學的歷史哲學家的原因了。

再細心考察一下，他在歷史哲學中所提出的幾個應該先決的問題，有如下三種：
（1）精神性質之抽象的規定；

(2) 精神使理念實現，應使用如何手段；

(3) 精神之完全具體的實現的形態。

Hegel全部的歷史哲學，可以說就是一種『精神史觀』，但若再加考究一下，則精神史觀更可引出其他史觀，所以對照於上面之三個問題，Hegel關於歷史哲學的思想，亦可分為如下三種：

(1) 精神史觀；

(2) 英雄史觀；

(3) 國家主義史觀。

即在(1)精神性質之抽象的規定問題，提出了普遍精神的歷史觀。在(2)精神使理念實現，應使用如何手段的問題，提出了英雄或偉人史觀。在(3)精神之完全具體的實現的形態問題，提出了國家主義史觀。固然這種嚴格的區分，是前人所未經注意而為我所提出的，但是在我細讀『歷史哲學』一書以後，不得不說其體系『原來如此』。

(二)精神之概念與自由 現在所要討論的，就是「精神性質之抽象的規定」換言之，即什麼是「精神」的概念。

在我們考究「精神」的概念以前，應該先注意及於精神所在之精神世界。Hegel 是一位唯心論者，故雖承認有自然的世界與精神的世界對立，然而自然世界是附屬於精神世界的，所以結果就是：(第一編第一章)

「精神的地盤是包括萬有的；」

「精神是存在於我們所考察的牠的舞臺上，存在於牠的世界歷史之中，即存在於牠的具體的現實之中的。」

然則這個無往而不在的「精神」究竟是什麼呢？牠和「自然」有什麼分別沒有？在這裏 Hegel 曾給我們以很圓滿的答覆，依他意思：

(第一)精神是自由的——精神不是一個抽象的東西，牠乃是徹首徹尾為個體的，活動的，絕對有生命的，把牠和正反對的「物質」對照，最容易認識出來。我們應該這樣說，「假使重力是

物質的本體，那自由就是精神的本體；（第二章第一節）「精神的一切屬性，只有因自由而存立，一切都是為自由的手段，一切都是在尋求自由與產生自由，自由為精神之唯一的真實。」（同上）Hegel 以為精神就是自由，自由就是精神的「依據自己自身」——「自在」。「蓋我若是依賴的，則我即依據於另一種非我的東西之上，而不能缺少了一種外部的東西；我若是自在的，則我即是自由的。」所以精神——自我意識——自由。由 Hegel 看來，只是一物之異名，而與物質之依於外物而存在者，絕不能相同。可列表區別如下：——

物	質	以重力為本體	依外物而存在	互相排斥，其中決無統一。	總想拋卻自己而尋求牠的反對物。
精	神	以自由為本體	依自己而自存	其自身有其中心點。	雖也努力趨向於中心點，然而牠就是自己裏面的中心點。

知道精神只是自由的精神，自由即為精神之唯一本質，那末就容易明白黑格爾的歷史哲學，為什麼又可以叫做「自由史觀」了。

(第二)精神是活動的自由的。精神是自由的；然而這種自由，卻不是一種靜止的本體，乃為一種絕不靜止絕不休息的活動的自由。『精神從其本質上，就是行動的。』(第二章第一節)他是不休的無限的運動，不斷地否定與不斷地創成，因而感着不斷的『牠所動作的樂趣』Hegel說得好——

『若是精神努力趨向牠的中心，那牠就是努力去完成牠的自由；這種努力在牠是本質的東西。即是若是有人說，精神是存在的，那努力首先就有這樣的意義；精神是某種完成之物。但精神是某種活動之物。活動是精神的本質；精神是活動的產物，所以精神者精神之始，同時也就是精神之終，精神的自由不是在於一個靜止的存在，而是在於對於壓迫自由東西之不斷的否定……所以精神是為自己而存在的。自然事物不是為自己而存在的，因此他們不是自由的。』(第二章第一節)

『精神存在之最初的形態，只是自己活動，牠的存在是有現實性的，不是什麼靜止的存在，而是產生自己為自己而存在，由自己以創造自己的存在。』(同上)

又說：

「精神在本質上，就是行動的，牠使牠自己成爲對自己而存在的那種東西，成爲牠的行爲，成爲牠的事業；精神就這樣成爲自己的對象，於是牠就以自己爲牠自己而存在。」（同上）

知道精神的第二意義就是活動，自由是因活動而有活動，即所以完成自由，所以精神的自由可以說就是「活動的自由」，即依據於辯證法之基礎上，而不斷地發展的精神之自由。」

（第三）精神是在精神的本身以內，而有其活動的自由的。因爲精神不是依於外物而存，是爲自己而存在的，所以精神之不斷地活動，其活動亦非位於精神以外，乃係位於精神的本身以內，精神自己的本質以內。精神依據對於自己的知識，生產自己，實現自己。精神的活動就是把他對於自己所知道的，更加以實現。精神知道精神是自由的，因而努力活動以求最圓滿的自由之實現，這種活動，是精神辯證法的發展。精神的本身既以自己分裂了自己，又以自己調和了自己。辯證法的發展是（1）直接性，（直接的同一性）（2）直接性的否定，（矛盾）及（3）自己的還元，（經過矛盾所調和的同一性）所以 Hegel 說：

「精神並不是一種直接的東西，牠實在是一種還元的東西。那種調和的運動就是精神的實在關鍵。精神的動作就是直接性的超過，就是直接性的否定，也就是藉此而成的自己的還元，所以牠就是由牠的動作把自己造成的東西。」

由上一段可見精神之活動自由，乃為精神之在精神的本身以內而有其活動自由的，即是精神由於二度之否定而復歸於精神本身。精神只是不斷的活動，牠經過了正反合之辯證法的過程，而戰勝了自己，這即是精神之「自己的還元」，即係「結果」。但這個「結果」也不是靜止的，他乃是作為更高的，更有精神的再次統一的新起點，因而再造自己精神之新的歷史。

綜合以上三觀點，便知道精神的概念中包含着歷史發達的概念了。所以 Hegel 以為世界歷史即是精神的自己展開，換句話說，就是精神本質的自由之實現。但是這不是從歷史開始便完成的；這是從漸次階段的發展而來的，在這裏 Hegel 成立一句名言道：——

「世界歷史就是自由意識的發達。」

(三) 論民族精神 由上可以說是 Hegel 精神史觀之最好最簡短的解釋了。不過 Hegel

精神史觀之所以爲精神史觀，還不由於這樣抽象的說明就完了，他更特別指出『民族精神』以爲民族精神就是普遍的精神之一個特殊的精神。他說：

「歷史中的精神是具有普遍的本性，然而在普遍的本性之中，卻有一個定體，一般地說，就是民族。而我們所須從事研究的精神，就是這個民族精神。」（第一編第二章第一節）

民族精神就是成爲特殊形態的那種普遍的精神，就是表現於現實世界中之精神的『個體』，從這一民族精神到那一民族精神之過渡，普遍的精神是完全不滅的，『世界歷史就是精神之自由意識的發達，』同時也可以說就是『民族精神之自由意識的發達，』所以 Hegel 說——

「精神是自由的，實現牠的本體達到這種優越的地位，就是世界歷史中的世界精神之努力。……但牠的活動不是一次完成的，而是在階段的行程中逐漸地完成的，每個個別的新的民族精神是征服世界精神以獲得牠的意識，即牠的自由的一個新階段。……世界精神從低級的規定前進到更高級的原理，更高級的自身的概念，前進到牠的理想之更發展的表现。」（第二章第一節）
世界歷史即是普遍精神之階段行程的表现，而民族精神的各種原理，即爲普遍精神中各階

段·中·之·一·種·因·素·。民族精神總是時代的驕子，雖然每一個民族精神都有其自然的死滅，而死滅之後必然地生出新的民族精神。而且後來居上，後一階段的民族精神常超出於前一階段的民族精神之上，否定前階段的低級的自由，而更向於更高級的自由。所以「精神之自由意識的發達」是可以用下面的各種表式來說明的。即是：

	精神自覺階段	精神發達階段	民族精神的代表	自由階段	論理的階段
第一階段	精神自由之自覺還未發生，而為受支配於無自覺之自然性的時代。	精神的幼兒時代	東方世界	一個人的自由	正
第二階段	精神脫卻自然性始進入自由自覺之境界的時代。	精神的青年時代， 精神的成年時代。	希臘 羅馬	若干人的自由	反
第三階段	發生一般精神的自由之自覺而為以此自覺支配一切的時代。	精神的老年時代。	日耳曼民族	人類的自由	合

黑格爾的精神史觀，其結論以為只有日耳曼民族纔知道一切人類自體的自由，纔知道人類之所以為人類，就是因為他是自由的。（第二章第一節）所以只有日耳曼民族纔可以算得人類精神自由之極端的表現，在這裏 Hegel 已經暗示我們他的精神史觀，其結果不得不歸宿於狹窄的國家主義的歷史觀了。

第二章 英雄史觀

精神史觀的結論，只告訴了我們『精神性質之抽象的規定』，但在這裏馬上就發生了一個問題，就是理性之實現是應使用什麼手段呢？在這裏 *Hegel* 便提出他的『個人階段說』，以為『個人』尤其是世界歷史的個人——即所謂偉大的『英雄』，實為實現理性之最重要的手段，因此便提出了一種『英雄史觀』。

黑格爾對『個人的等級』有如下之區分——

- (1) 個人；
- (2) 保存的個人；
- (3) 世界歷史的個人。

第一類的個人，『這只是與全人類大眾無足重輕的各別的個人，而這無足重輕的各別的個

人所有的德性之存在的範圍，也是同樣地限於比較狹小的範圍。」（第一編第二章第二節）

第二類的個人，乃是適應民族精神的個人，他的個人價值即在於「他們依照民族精神，即在他們爲這同樣精神的代表而分得全體各種事務裏的一種職位，」他對於社會全體所具的道德上的任務，乃是一種保存的任務；一種民族國家的保存，同時就是各個人道德生活的保存。因此而國家利益與私人利益可互相聯合，而造成「民族的開化時代，」即民族的美德，民族的能力，與民族的幸福的時期。

第三類的個人，也可叫做英雄（Helden）吧！「其異於保存的個人者，則在有世界歷史的人格，這乃是更高級上的一個個人。」這種偉大的個人，即爲歷史上各個偉大的英雄，他和同時代的個人不同，他對於那時代的各種必然性與要求，在別人只是蒙昧地預覺到，模糊的看到，本能地意欲到的地方，他卻完全很明瞭清楚的一眼看破，而成爲他堅定的目標。所以歷史上各種偉大的個人，也就是「各種有見識的人，」他們所說所做的東西，就是那所能說所能做的最好的東西。

黑格爾以爲我們要實現自由的理性，應該使用一種手段，這就是指各種「個人。」世界歷史

好比一個有機體，「在這有機體裏，沒有一種肢體可以是目的，沒有一種肢體不是手段。」各個人
在世界歷史裏，只是當做一種手段來用，所以各個人雖在自己之中，各自看出其「自己的目的」
而在全體上卻只被看作一種手段，一種工具。在精神之開展中，無形中已經「用了這各種手段，以
漸漸達到他最後的目的。」

黑格爾以為第一應該注意的，就是如前所述所謂最後目的，原理，乃至叫做精神性質的，都只
是普遍的事物，抽象的事物，都只不過是一種可能性，一種能力；但是還沒有從牠的內部出現於實
在界。要實現這種可能性，不能不加上第二個要素，而這第二個要素就是實行，實現，在這裏人類的
行爲是很必要的。行爲是什麼呢？黑格爾以為就是人類的欲望，衝動，熱情，個人的欲望，衝動，熱情，和
那有理性的東西，就構成了世界歷史的線索，「祇有那單純的欲望，那意欲的野蠻性與粗暴性，那
任意的立場，纔落在世界歷史的劇場與範圍外面去。」

黑格爾在這裏特別提出熱情的重要。固然在世界歷史上看，各個人不過一種手段，一個工具，
而在各個人自己的立場上看，則喚起他的活動的，一定是「自己的目的」，一定是他「自己的事

情。』只要一個目的，對各個人能喚起活動，一定在某意味上就是各個人自己的目的，縱使這個目的含着許多和他不相干的方面，同時在那裏卻非有滿足着他自身的目的不可。也許我們可以非難他，說他『對於普遍的目的沒有注意，只是孤獨地營求着私人的利益，只是孤獨地營求他自己的事情；』這樣非難的話，聽得多了，可是只要成爲個人的行爲的話，要沒有那個人對於這事情的興味是不成的。尤其是這種興味，不一定限於欲望，——下等意味的，——又有自己的確信與意見等等；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『熱情』(Tendenz)。世界史的大事業沒有這個熱情，便什麼也做不成的。

但在世界秩序之中，有熱情的一方面，又有合理之一方面，即在 Hegel 歷史哲學考察的對象中，表示着兩個要素，其一『理念』是有最後目的，其他便是人類『熱情』。『熱情是實行者，熱情決不是與理念對立的東西，而是實現普遍事物的東西。就熱情之道德的方面說，他自然是追求他自己所關切的事情，所以一方面他好像是惡的，利己的。同時活動的人總是個人的，我就在行動之中，我所企圖使之成就的目的，就是我的目的。但是這個目的，可以成爲一個我的目的，也可以成

爲一個普遍的目的。』所以熱情與理念之關係，卽在於依據人類熱情而無意識中卻爲最後目的而動作，卽爲達到理念而工作。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。個人或民族的活動，是自己滿足自己而同時成爲更高者的手段，引用 Hegel 很巧妙的話，就是『彼等（人類的行爲）做成自己興味，而因此達到比較更高超的東西。』

像這樣熱情，對世界史的最後目的，而立於手段的關係上，但其自身卻只管埋頭於自己的興味。世界精神之最卓越的手段，者是世界歷史中的個人（Die Welthistorischen Individuen）世界史的個人無躊躇地固執着一個目的，就是爲着滿足自己的利益，需要，情感而努力。他有的是偉大的熱情，熱情只管向着一個目的上之集中點，至於其他一切的利益與目的，就都拋在九霄雲外；他所以能做成一點偉大的事情，就因爲他有偉大的熱情。歷史上各個偉大的英雄，他們都是一種新的，將來的事物秩序之創造者，所以對於舊制度舊慣習，常常不惜加以猛烈的破壞。他『不是從安靜的，有秩序的系統上，不是從尊爲神聖的事物進行之中，取得他們的目的與他們的職務，他們的真正根據，不存在於現實的狀態，卻是另一種源泉。』（第二章第二節）這種源泉乃係一種新

的·世·界·組·織·之·尚·未·發·現·的·精·神。他大膽地打破現存社會的天羅地網，而顯出那隱伏的新的精神，因此而他遂成功爲世界史劃一新時期的人。他有的是『明白的思慮』，所以和一般無意識的『熱血之士』不同，他是站在時間之必然性的基礎上，從事事業，所以又和一般所謂『冒險之士』不同，雖然他的工作不在滿足別人，乃爲滿足自己，但是他在無意之中，同時卻與世界精神相合。Hegel的結論以爲『歷史上所有偉大的人們，他們自己的特殊的目的，就包含了那爲世界精神的意志之實體的東西。』在這範圍內，世界史的個人又可以叫做英雄呢！

然而世界歷史的個人或英雄的運命，決不是什麼幸福。『歷史並不是幸福的舞臺，各種幸福的時期在歷史裏都是空白的紙。』（第二章第二節）看看那些偉大人物的結果如何吧！『古今將相在何方，荒草一堆草沒了，』他們早已死了，死後還要受着那些無意識人的譏評。再看看亞歷山大，凱撒，拿破侖吧，有的夭折被刺，有的流放被逐，然而他們的生存，都似乎是來替世界歷史服務的。再就這些偉大人格的個人的價值來說，他們在某意味上說都不算什麼道德家。他們一切都是以熱情欲望來做成歷史的人。世界的英雄很頑強地固執着實行自己的興趣，其結果在路途上，有時

踐踏了許多無罪的花。歷史不是什麼道德的舞臺，Hegel 在「希臘的世界」一節，曾有兩個地方指出了歷史之超越道德主義的意義。他以為「一種世界歷史的人格，不能照着普通人道德的尺度來測量，牠乃是表示一種與這裏無關的價值，這種價值係在精神自己解放的歷程裏，有牠自己的地位的。」假如人們只如一般俗流的歷史家所為，照着一種現代道德的尺度，來測量亞歷山大，「那末這就不會接近他那偉大的世界歷史的人格了，」這是何等明確地超越一切否定一切之英雄主義的歷史觀。

但是我們不要誤會，Hegel 的英雄史觀和他的精神史觀不是衝突的，是相反相成的。英雄的事業雖不問何者為善與何者為惡，而其結果卻一定是走向普遍的善的方面。普遍的真理，為自身實現起見去驅使熱情，其結果乃以偉大的個人供其犧牲，個人不過特殊的事物，比較普遍的事物乃不過一種手段而已，工具而已。所以普遍的理念既不管特殊的事物在鬪爭場裏自相攻擊，甚至於鬪爭的結果，一部分因之沒落；但這種沒落，是特殊的事物，卻非普遍的理念。普遍的理念仍然是秋毫無損的，特殊事物的此與彼滅，這是現象界所有的事，本體是沒有的。所以 Hegel 的結論，

以爲「理念不是由自己納付生滅無常的貢物，而是由各個人的熱情納付牠，凱撒要廢止那腐敗了的自由，就不得不完成那必然的事物。他雖然在這個鬭爭中不得不死，然而那個必然的事依物然存在，由理念說來，自由是橫在外部的可能發生的事件之下的」（第一編第二章第一節。）

第四章 國家主義史觀

Hegel 歷史哲學中提出了三個問題：(1) 精神性質之抽象的規定，其解決為精神史觀；(2) 精神使理念實現應使用如何手段，其解決即為英雄史觀；現在所要討論的即第三問題(3) 精神之完全具體實現的形態，其解決即為國家主義史觀了。不過不談 Hegel 國家主義史觀則已，要說牠的國家主義史觀，依我研究的結果，以為應分做三個層序來說，就是：

(一) 牠的國家主義史觀；

(二) 牠的文化的國家主義史觀；

(三) 牠的宗教文化的國家主義史觀。

(第一) 先說牠的國家主義史觀，依 Hegel 意思，世界史個人或英雄還只是手段，但這手段所完成底目的是什麼呢？就是這個目的在現實中牠的具體的形態是什麼呢？不錯！精神就是自

由，但要使自由完全實現，要有什麼材料 (Material) 纔行呢？Hegel 簡單的答案，以為就是國家，國家是那合理的最後目的所要實現之具體的形態。國家不是別的，國家乃是熱情與理念兩者之綜合，主觀的意志或熱情，乃為活動的實現的手段，理念為內心的東西，國家則為綜合統一兩者之倫理全體。國家的目的，是使本體內在於人類之實際的行爲與感情之中。國家是現存地上底神的理念，國家是世界史之較為一定的對象，在其中自由得到了客觀性。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。如此國家即為精神或自由的實現，也可以說就是理念在地上的實現。他方面當個人為國家一份子而活動時，或從事國家的行爲時，國家便存在於個人之主觀的意志裏，個人之熱情裏，所以國家是含有主觀性的要素，而同時又為包含普遍性的一個東西。主觀性與普遍性是不相矛盾的，所以 Hegel 曾說「國家是個人擁有自由於其中而享受之的現實；」所以 Hegel 的自由史觀，結果竟可歸結到使此種「自由之積極的現實與滿足的」國家主義史觀。他很大膽地告訴我們，以一種國家主義的自由觀。他以為國家是超越個人意志之客觀的意志，而這意志不像個人意志之有限，不合理，相對的，而為無限的真實，合理而絕對的存在。

因此這就是自由，而國家的法律，也不外這自由的表現。所以個人依於絕對服從國家，而合於客觀的無限的，合理的絕對的真意志，這就是 Hegel 發現的真自由。真自由即此客觀的實在自由，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，這就可見 Hegel 爲什麼一面主張自由（奴隸的自由），一面又爲國家搖旗吶喊，而主張其狹義的國家主義的歷史觀了。

（第二）但我們更進考察一下，就知道 Hegel 的國家主義史觀，更有一層更深的意義。由 Hegel 看來，國家即是「文化國家」，所以他的國家主義史觀，結果便是一種「文化的國家主義史觀。」這話從何說起呢？Hegel 歷史哲學中曾一再告訴我們：

「國家是其他具體的方面——法律，藝術，禮俗，生活之安慰的中心點。」（第一編第二章第三節）

「國家就是民族生活之其他的具體方面，如藝術，法律，風俗，宗教，科學的基礎與中心點。」（同上）

人類只有在國家之中纔得到文化的生活，所以說：

「人類之所以爲人類之一切的事情，他都要感謝國家，他只有在國家之中，纔得到他的本體。人類所有的一切價值，一切精神的現實，他只有由國家纔能取得……所以只有人類是生存於風俗，生存於法律與道德的國家生活之中……」（同上）

Hegel 主張世界歷史便係國家歷史，然而國家乃係文化國家，牠就是那民族精神之各方面的表現，所以不說國家則已，一說國家即指着一種文化的國家。「人對於異乎宗教，科學與藝術的國家，與國家法律，通常認爲政治的方面，由是國家這種名稱便暴露了兩種意義。但本書所謂國家，卻是採取了一種更有包括的意義……在這裏我們係指的精神的現象而言。」由上可見 Hegel 的國家主義史觀，便是文化國家主義的史觀了。

不過 Hegel 的文化國家史觀，雖指出國家乃包含民族生活之一切具體方面，如藝術，法律，風俗，宗教，科學等等，卻是一講到各民族國家即具體的國家時，似又只注意於以下之三個文化類型方面，即是：

(1)〔藝術〕爲一般者與特殊者，有限者與無限者對立之和解。

(2)〔法律〕爲國家統一與個人自由之對立之和解。

(3)〔宗教〕爲俗世間與神國對立之和解。

依照德國歷史哲學家 F. Troeltsch 在“Der Historismus und Seine Probleme” 1

書中的說明，Hegel 意思，世界歷史即爲自由意識之發達史，然而個人自由意識之自覺，實始於希臘世界，Hegel 是一個歐羅巴主義者，以爲東方各國不知精神或人類有所謂自由，故無自由可言。自由觀念之發生，實開始於希臘人，只有希臘人纔能認識人類的自由，而要求一切人類與個人之內的統一，不過希臘人這種思想，也還未明確變成認識的形態，牠只不過在「美」的東西之中，而要求一般者與特殊者，有限者與無限者之統一罷了。但話雖如此，具體的辯證法的世界理性之把握，無疑乎希臘實代表了第一階段。牠自身只是代表文化國家中之一個要素，即是「藝術文化」，所以牠的民族生活也只是直觀的，藝術的，而缺乏什麼組織，對於現實問題，便覺無力去應付了。如例人生之鬭爭煩悶這些問題的解決，希臘是全然無力的，爲要解決一般的理性與個別的理

性的對立，便不得不更進一步，而這就是羅馬主義所成就之法律文化的新階段了。

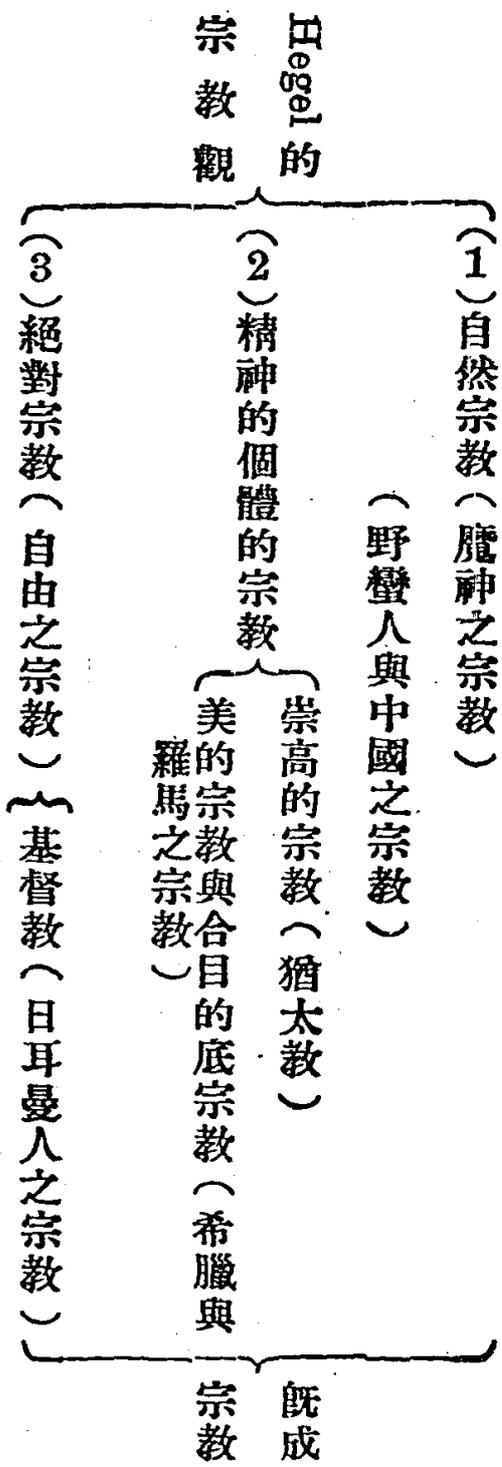
在第二階段，一般的理性表現而為國家之法律，又個人的理性與個人的自由，表現而為人格之法律上的概念，因此而國家遂成為自由、理性、或藝術等之中心，因此而國家成為精神之一切基礎，使一切對立均以國家概念而被打消，但話雖如此，國家統一與個人的自由之對立，實際還不是完全沒有的，這只不過外部的法律上解決而已。只不過藉帝政之勢力範圍而為俗世的打消而已。國家一統於皇帝，一般市民均與以市民權，因而在帝政之中打消之而已，這種世俗的解決當然是不夠的，因之便不得不更進一步，要求宗教的解決。這麼一來，從前人類中心主義便不得不走向神中心主義，而法律的文化國家，也一變而傾向於宗教的文化國家了。

在第三階段即為以偉大之宗教來同時解決國家與教會，外的法律與內的良心，乃至俗世間與神國所起的鬭爭，這種更深切的一種對立，是非依靠最後的階段解決不可的。在這裏 Hegel 便提出了日耳曼主義，日耳曼主義以千年以上之努力，成功了超越表面的一時的之永久的解決；日耳曼主義最初有皇帝派與教皇派之激烈鬭爭，這種對立其裂痕很深，但因宗教改革與近世哲學

之發達，遂使俗世間與神國間所起的鬭爭，因內在之理性概念而得到完全和解，結果對立是沒有了，而且即因哲學這種原理，便產出近代國家，永久存在的國家。在這國家裏面，自由達到最高頂點，一切宗教藝術哲學均更加發展，而這就是 Hegel 所主唱之「日耳曼主義」了。黑格爾主張國家爲文化國家，而將日耳曼之宗教的文化放在文化國家之頂點，所以我們應該接着來研究一下牠的「宗教的文化國家史觀。」

（第三）Hegel的文化國家觀，認國家爲民族生活一切具體方面的基礎與中心點，這裏所謂具體方面，包括藝術，法律與宗教等等，然而在這種種文化類型裏面，Hegel 是特別注重宗教的。他以為「在這些意識的聯合之各種形態中，宗教是居於首位的」（第一編第二章第三節）在國家的生活裏面，宗教乃爲一切知識之中心點。所以 Hegel 認國家是依據於宗教之上，「國家以宗教爲基礎，國家的本源在宗教，那在本質上就是說，國家產生於宗教，並且現在和永久地都產生於宗教，一定的國家產生於一定的宗教……因此國家與國家的憲法和宗教具有同樣的性質；國家實際上是產生於宗教的，並且甚至是這樣的；雅典的國家，羅馬的國家只有在這種民族的

特種的異教之中，縱有可能，也就和一個天主教的國家與新教的國家，各有其不同的精神與不同的憲法，是一樣的。」（同上）而且他甚至於說「國家與宗教有同一的共通的原理，而國家因為牠有宗教，所以就有政治的、藝術的與科學的生活。」（同上）那不是說政治的、藝術的與科學的文化，都是受宗教文化的影響嗎？可見 Hegel 的國家主義史觀，一變再變卻變成了宗教的國家主義史觀了。所以 Hegel 極力主張國家裏面應有宗教，宗教和國家衝突，有人便否認國家，那是不對的，宗教和國家是有密切關係，國家有宗教的地盤，又同時國家的原理即立於宗教基礎之上。關於這一點，我們最好再參看一下 Hegel 所說的宗教。Hegel 在柏林大學講完美學講義，即繼之以宗教哲學講義，從一八二一年至一八二四、一八二七及一八三一年共講四次，現如 LABROU 所編『黑格爾的宗教哲學』三卷，在這一部書裏，第一部為宗教之本質論，或宗教概念論；第二部為宗教之現象論。在第一部裏面，Hegel 已經提出國家與宗教的密切關係，看出宗教與國家有同一之共通的原理，在第二部宗教之現象論中，則述及宗教意識之歷史的發展，依他所述，可列表如下：



Hegel 這種宗教之辯證法的發展史，無疑地和他的國家主義史觀相照應的。他一方面承認宗教為各民族國家之必不可少之基礎，所以說「雅典的國家，羅馬的國家，均有其異教的基礎；」一方面又以為只有日耳曼民族纔是天之驕子，只有日耳曼的精神纔是新世界真精神，只有牠纔是基督教即絕對的宗教的傳布者，似這樣把最高的文化地位讓給他的同胞，結果他的宗教哲學也就變成了一種充滿愛國精神之宗教史觀。不過平心而論，他的宗教的國家史觀，實在未免把

歷史事實曲解了，例如把中國的宗教認爲與野蠻未開化民族之宗教，同樣地屬之於自然宗教之中，已顯然可見他對於中國歷史尙缺乏充分的研究（雖然他也讀過許多中國文獻，如『通鑑綱目』、『紅樓夢』等。）又如以基督教爲絕對宗教，卻不知印度宗教的教理，較之基督教尤爲高超。總而言之，Hegel的宗教哲學，實際也只不過爲他國家主義的歷史哲學之一個說明，一個旁證，懂得這一點，也就不至於十分責備他了。

第五章 世界史階段說

由上考察精神性質之抽象的規定，精神為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，那末所剩下的工作，就是觀察世界史的發展過程，即所謂世界史階段說了。

在未說到本題以前，應略為敘述一下 Hegel 所認為「世界史發展的方法。」

（第一）發展的意義 發展與變化不同，乃為「含着變化以上的意義，」變化是沒有一定目標的，發展則為一定的目標所規定，牠不是在偶然的遊戲中丟圈子，牠是根據於內面之規定的。發展的種類可分為（1）自然的發展，即有機體的自然物的發展；與（2）精神的發展；其分別如下：

自然的發展	（1）這種發展，是直接的非對立的進行。	（2）這種發展是靜靜地展開。	（3）這種發展是沒有一定內容的目的。
精神的發展	（1）這種發展是通過意識與意志，在自己之內保持對立。	（2）這種發展是對自己自身為頑強無限的挑戰。	（3）這種發展是以自由為精神發展的指導原理。

Hegel的全部歷史哲學，不外表明『全部的世界歷史，即為精神的發展，而且因此即為自由概念的發展。』

(第二) 歷史發展的意義 上面述及發展即不外精神之自由概念的發展，而國家則為自由之在世界裏的實現，所以人類歷史的發展，應從國家說起。人類歷史即是國家歷史；雖然關於歷史的起源，有種種臆說，如種種自然狀態說，亞當，夏娃傳說等，像這樣各說的真實性，事實上很難證明。但無論如何，由哲學上考察起來，只取於自由(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。國家纔開始供給了適合於歷史散文底內容。所以要說人類歷史的發展，則國家形成以後之歷史的發展，即為人類歷史的發展。

(第三) 世界史發展的意義 然則世界歷史的發展，即精神意識——自由及其實現(國家)的發展，是取怎樣的形式呢？Hegel無疑地告訴我們，這種世界史的發展，乃是依照辯證的方法而發展，辯證法的原理，如果被認為Hegel 歷史哲學之全部基礎，則在其發展之各種單獨

部分間的相互關係，當然也應該是依照辯證法的組織而發展的。我們甚至可以說除了應用辯證法的觀點來研究 Hegel 世界史的哲學以外，實在更沒有其他可以接近 Hegel 知識的路徑。辯證法的歷程係實行於『同一』與『矛盾』或『肯定』與『否定』的節奏之中，所以我們以下所研究之 Hegel 的『世界史階段說』我們所能作的，也只不過發現牠的『世界歷史之辯證法的發展』罷了。申言之，即不過發現牠『世界國家之歷史的辯證法的發展』罷了。

世界國家之歷史的辯證法，是一階段一階段地發展的，各階段都有和別的階段不同的牠所特有的原理。這種特有原理，在歷史上成爲特殊的民族精神；各民族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，同時在全世界歷史上，卻是一要素而已，一發展階段而已。各民族精神是完成自己，即刻就走向沒落，完成同時就是沒落，就是其他精神的出現，其他世界史民族的登場，——表現着世界歷史的一個新階段。若以歷史事實證明之，則此世界史歷程之辯證法，即爲

（第一）東方世界；

(第二) 希臘世界;

(第三) 羅馬世界;

(第四) 日耳曼世界。

現在試簡單述之如下——

Hegel 以爲民族生活，好比人類中個人一樣，人類的年齡可分爲四個時期，即可區分爲人類之兒童時代，青年時代，壯年時代及老年時代；同樣世界史的民族也可分配之如下式——

(第一) 東方世界——兒童時代;

(第二) 希臘世界——青年時代;

(第三) 羅馬世界——壯年時代;

(第四) 日耳曼世界——老年時代。

世界史的民族有的是在人類的兒童時代，佔重要的位置；有的則在老年時代佔重要的位置。不過自然的老年，是所謂老衰，而精神的老年，乃爲完全的成熟，所以世界史的民族，達到日耳曼世

界，可算登峯造極了。

(第一) 人類之兒童時代 可以東方世界爲代表。東方世界依 *Politeness* 意思，在這裏看不出所謂國家，所以東方世界是『那先於國家生活並在自我意識生活以外的史前的東西。』所以嚴格來說，應把牠放在世界史哲學的觀察範圍以外，因爲這一個時代的民族精神，乃是絕對的利己主義，及專制主義，喜歡的是殘暴之戰爭的遊戲，所以和人類的兒童時代相當。牠的精神原理，乃爲最低的精神，即係精神與自然的直接統一，即係絕對不自由的生活地位，換言之即不自由的，奴隸般的服從狀態。Hegel 把這個東方精神，曾用『自然精神性』的概念來稱呼牠，以爲在東方精神，『外部的東西與內部的東西，還沒有被區別出來，』所以東方各國所特有的政治，可以稱之爲『神權政治，』在這神權政治裏，『世界的國君，就是神，神就是世界的國君。』Hegel 將這種東方原理，歸之於以下之各國家：——

(1) 中國——『神權政治的專制政體；』

(2) 印度——『神權政治的貴族政體；』

(3) 波斯——「神權政治的君主政體。」

在這個時代，「國家是一種抽象的東西，國家不是目的而是元首；」所以東方原理的「自然精神性」原來只是永遠為自然所壓抑的精神性，人們在這個時代，只有「不自由的服從。」不過同在東方精神之中，Hegel 卻看出了辯證法之三階段，即——

(1) 中國——Hegel 把牠來代表「缺乏了自己的內性，」甚至於稱之為「無精神狀態，」「牠是一種不獨立的，」「未成丁的，」「不自由」的精神。根本即為「不運動的，」這是辯證法之第一階段——「正。」

(2) 印度——印度與中國一樣，停滯在「自然精神性」的原始階段，但是在印度是有「動搖的無束縛的擾亂，」不過這種「動，」無疑乎祇是一種「被動的」關係；印度所現出的不是自動的，征服的，而為被動的，被征服的，所以印度精神只是一種夢幻與飄蕩，一種無自我的分散狀態。不過精神在印度的宗教裏，會達到一種比較中國「更高的階段」罷了。這是辯證法之第二階段——「反。」

(3) 波斯——波斯爲中國與印度間之更高的綜合，波斯超過印度的進展，在於牠的宗教反射了一種民族精神，所以 Hegel 說：「在波斯裏，人開始與自然分離。」「異於單純的自然之統一性，是首先在波斯的原理裏表彰出來的。」在中國和印度裏，精神在家庭族長主義的血統基礎上，或在階級制度的出身區別上，是受抑制的。而在波斯的宗教裏，曾有一個主張，謂一切人都能以同樣的方法接近純粹的光與善，一切人都能同樣地尊崇自己，個人因此就得到了一種「爲他自己而設的價值」了。所以說「世界歷史的顯然的關係，係以波斯而開端。」這就是辯證法之第三階段——「合」。

實際 Hegel 這種三分辯證法，是很缺乏歷史事實底根據的，他對於中國文化完全沒有領會，所以他的世界階段說，也只成功爲歷史哲學家之思想的遊戲。他在敘述波斯王國時，兼敘述「猶太」和「埃及」以爲是從東方世界到西方世界的過渡時期。東方原理係表明精神如何仍與自然混雜而沉沒於自然以內，這就是精神的低級狀態，爲專制主義所壓抑下的自由；但到了「猶太」人的宗教裏，精神卻達到了一種高處，在這裏可看出東方原理的突變。東方人是把自由解釋爲第

一位，猶太人則以精神的東西居第一位，不過猶太人也是無所謂國家的，「國家卻係不合於猶太原理的東西，而出於摩西立法之外的。」次述埃及，埃及係由東方到希臘的精神意識之「內部」的過程與進程，而歷史的外部過渡所表白的，則為波斯。在埃及，牠的民族精神便是「醱酵的精神」，這種精神努力向着明瞭的地方，但沒有達到明瞭的地方；努力要從自然的桎梏中解放，但還不能從自然的桎梏裏完全解放。所以埃及還只算得過渡時期，直到希臘，自我之自由意識纔開始明瞭起來，「人們認識你自己」在這個呼聲之下，而人類的歷史開端了。

（第二）人類之青年時代 可以希臘世界為代表。希臘世界為世界史上之最美的生活時代，希臘民族所代表的，是那青年的輕快動作及熱誠，高尚之理想主義的飛躍，唯美的人生態度，所以我們研究希臘，最好是從藝術上面去理解牠。希臘民族即為藝術的民族，自由在這個時代最初露其頭角，所以 Hegel 說「希臘精神乃是自由的，美的個性的。」美的個性的概念即為 Hegel 列希臘民族於其上的最簡單的方式。美的個性所表現的形式，即為：

（1）主觀藝術品——希臘人：

(2) 客觀藝術品——希臘宗教；

(3) 主觀客觀藝術品——希臘國家。

希臘精神是自由的，所以牠知道自己『要解放』，『牠並不經過自然，因為牠必須改變自然，同化自然，並製造自然為牠的目的』；牠就是『美的自由』；所以牠的國家的本質，表現為『美的憲法』；這就是『美滿的自由的帝國』。不過這個美滿的帝國，也有其沒落時期的，Hegel 以為每種世界歷史的文化民族，都經過了三個主要的同樣的週期性，希臘亦不出此例。所以希臘的歷史，可分為三時期：

第一個時期，為真實個性之生長的時期。

第二個時期，為對於外國『勝利與幸福的』時期，即為『希臘生活的最美麗的開花期。』

第三個時期，即為『牠的沒落與崩壞』的時期。

所以如 Nietzsche 所指出似的，在希臘的本身裏，也表明了『兒童時代的開端，青年時代的昇進，成人時代的成熟，與老年時代的衰敗。』第一個時期表明精神與自然的奮鬥，因而精神便

成爲自然原素的主人，並把自己形成到自然原素裏面去。第二個時期，在表明精神與自然現已達到調和（綜合）的希臘精神之完全成熟。第三個時期，卽爲衰敗與沒落的時期，這就是Höle。歷史辯證法的格式。

（第三）人類之壯年時代 可以羅馬世界爲代表。在希臘精神雖然產生了美的希臘人，美的希臘宗教，及美的希臘國家，但是希臘國家在其「美的自由的原理」之中，實包含着「腐敗的因」，在希臘最美滿時期之希臘的聯合，都不過只是一種暫時的聯合。因爲希臘人的美的自由的道德照着牠的本質看來，是不能構成一種共同的國家。「這還沒有關於抽象的普遍的東西之法律，還沒有作爲特殊組織的政府」所以希臘原理，最後仍不得不爲羅馬原理所替代。「羅馬國家在地理上與歷史上都依據於強暴的力量之上；他不是和平的美的生活，乃爲一種以威力爲目的聯合起來的『戰爭國家』，所以羅馬所成就者，乃爲法律及道德；羅馬民族乃爲法律的民族，羅馬實基於強固的法律及秩序之上，以建立一強大的國家。在藝術方面，羅馬不過希臘的模倣者，但在其國家的統一性上面，牠卻超過了希臘，而建設了所謂『羅馬帝國』。這個時代，『國家始而抽

象地烘托出來，形成一個目的；『所以羅馬在歷史上比較希臘，為高出一階段了。這一個新的世界歷史民族，依辯證法之發展也可分為三個時期：

第一個時期，包括羅馬的開端及這個民族的強壯時期。

第二個時期，關於共和國的世界政權，就是羅馬『最好的時期，』就是世界征服的擴張時期。第三個時期，終結於帝國之無限制的專制主義，一方顯出羅馬對外的權力，一方即入於內部毀壞，衰敗，滅亡的時代。

在羅馬原理上面，找不到理論上帶着快活的自由生活，而只是保持着一種實用的不愉快的生活。而且羅馬雖創始了國家，把國家形成一個目的，但各個人對於這個目的，雖也參加，卻不是全部參加和具體地參加。所以羅馬原理的法律，結果卻造成了羅馬世界的無法律狀態。痛苦，悲哀，禍患……牠的自由變成爲不自由的，無精神的皮相狀態，於是牠的內部的精神，又完全重復沉沒於自然以內了。直到這個時候，羅馬原理又不得不爲一個基督教世界的原理所替代，這就是世界史第四階段之日耳曼人的世界了。

(第四) 人類之老年時代 就是基督教世界，也就是日耳曼世界。『精神在這個時期，藉基督教之力而再從死裏復活起來，不但如此，而且提高為新的活動性，為最圓滿的調和，為創造的充分完成的發展。』 Hegel 大書特書地說人類歷史到了基督教世界便達到了『人的完全的本質之絕對的最後的圓滿』於是而神人調和，而『世界的和平與調和就成功了。』這基督教世界就是日耳曼國家的原理，所以他告訴我們『日耳曼國家的原理，應適合於基督教的宗教；日耳曼諸民族的規定，係在充當基督教原理的支持者。』好像希臘的世界上所從事的，是在於藝術之美的生活；又如在羅馬世界所從事的，是在法律的憲法生活；同樣情形，在這歷史最高的階段上所從事者，乃在於基督教原理。『這在神裏面之絕對的自由原理。』他很高興地把基督教原理放在最高的頂點，他說『基督教世界就是完成的世界，原理是成功了，並且各自的目的藉此而完全成就了；觀念在基督教裏不能再看出一點不滿意的東西。』有了基督教的宗教，『世界歷史的絕對的時代，』便顯現了。他很大膽地把日耳曼世界和基督教合攏起來，謂日耳曼世界就是一個『現實精神的帝國，』也就是『具體自由的帝國。』這個具體自由的帝國，即日耳曼史的過程，也是依照

辯證法而發展的，可以把他分做三個時期：

第一個時期，是日耳曼諸民族在羅馬帝國內之勃興，及最初的基督教化。

第二個時期，中古時代，是在國家與教會衝突之十字軍時代。

第三個時期，新時代，從宗教改革以後，直到啓蒙時代，促成了「基督教自由的恢復」自由精神的原理，在這裏已成爲全世界的旗幟了。

他甚至於將日耳曼史的辯證過程，來附會基督教神話上含有辯證法意味的三位一體說，他以爲：

第一個時期爲「父之國」；

第二個時期爲「子之國」；

第三個時期爲「聖靈之國」爲世俗的存在與神的存在之矛盾的調和，無限與有限精神之大統一。

Hegel的世界史階段說，其全部基礎於歷史的辯證法，即從(1)直接同一性，經過(2)矛盾

而達於(3)調和，以爲基督教世界卽日耳曼世界，爲歷史的最高境界，所以他的結論，竟可成爲這樣離奇怪誕的『辯神論』認得這一個『辯神論』的歷史哲學，而後纔好進一步來批評 Hegel 的歷史哲學，而後纔能對於 Hegel 的歷史哲學，作一個客觀的公平的觀察。

第六章 黑格爾史觀之批判

末了，請對黑格爾的歷史哲學作一個總括的批判。Hegel 歷史哲學的最大貢獻，在給我們以一個動的歷史觀，一個基於史的論理主義——辯證法——上的動的歷史觀，然而他的缺點亦正在於此。

對於 Hegel 歷史哲學的批評，G. Lasson 所著『黑格爾的歷史哲學』（Hegel als Geschichtsphilosoph）中曾舉出以下三點：

（第一）黑格爾以為歷史只是極少數民族之前後連續的歷史，而將其他民族，其他國家，完全置之不理，未免太隨便了。

（第二）他所謂世界史全然只是國家的歷史，但是人類歷史是涉及精神之一切方面的，難道那些就不算歷史嗎？

(第三)他所分歷史的階段，是依照自己所認為觀念辯證法的發展而區分的，因此事實上就不免過於圖式化了。

這三段的批評，沒有一項不是對的，只是第一項的批評，我們尙可以給 Hegel 以一個解釋。Hegel 的『世界史的哲學』在他第二部分中，所舉中國，印度，波斯，猶太，埃及，希臘，羅馬，日耳曼民族，這在 Hegel 當時，已大可以將世界史的民族包括殆盡；他不是不顧其他民族，只因其他民族還沒有可以算得起『世界史的民族』的稱號。第二項的批評，我們也可以替 Hegel 辯護。因為 Hegel 時代的歷史哲學，當然只會發生國家主義的歷史哲學，而在國家主義的歷史哲學當中，卻只有他將歷史看得是和國家，民族精神，個人，發生有機的關係。在從前和他以後的歷史哲學家，如 Windelband，雖也看重歷史的理念，但此理念和國家發生如何關係，和民族發生如何交涉，是不大明瞭的。只有 Hegel 纔開始告訴我們以歷史與國家之內面的關係，沒有國家便沒有歷史，沒有文化，這種國家本位的歷史哲學，可以算做 Hegel 歷史主義的特色。同時他也不是不看重人類精神之其他方面，不過人類精神之其他方面，如宗教藝術等等，由他看來，均不出於國家的範圍；

Hegel 以爲國家卽爲文化國家，所以第二項的批評，也還可以原諒的。只有第三項 *Lesson* 指出 Hegel 歷史階段說是偏於辯證法之圖式化，這卻是千真萬確，事實如此，很難給 Hegel 辯護。而且這項批評，不但可以推翻 Hegel 的歷史哲學，而且可以批評由 Hegel 以後受他影響的馬克思主義派的歷史觀。Hegel 偏於唯心主義，個人主義，和抽象的國家主義，這幾個缺點還只算得在歷史過去時代，卽在歷史哲學第二時期中所免不了的缺點。因他能够極端發揮其唯心主義，個人主義，抽象的國家主義，所以完成了第二時期的歷史哲學，把第二時期觀念論的歷史哲學達到極點，這一點說不定正是他歷史哲學的一種好處呢！以前者的錯誤，從客觀的歷史觀察，是應得原諒的。而且關於這種偏於觀念論的歷史哲學的批評，已經是很多了；經驗論的歷史家 *Panke*，曾有過這種批評；社會學者及馬克思主義者也有這種批評；甚至於號稱新 Hegel 派之 *Croce*，在他所著『*黑格爾哲學批判*』（*What is Living and what is Dead of the Philosophy of Hegel*, London, 1915）中，亦有這類不客氣地批評，可見是毫無疑義的了。現在的問題，倒只在於第三項的所謂偏於圖式化的批評，是格外應該加以注意和討論的。

Hegel 的歷史哲學，自始至終是依據於辯證法而成立，不但如此，他的全部哲學亦自始至終是依據於辯證法而成立。然而辯證法乃是一種論理主義，史的論理主義，這種史的論理主義適用於人類的歷史上面，優點當然很多。（第一）牠可以看出歷史的事實是『動的』的，發展的；（第二）牠可以看出歷史的現象，是突變的，革命的；（第三）牠可以看出歷史的發展，是合理性的，必然的；然而缺點和牠的優點也一樣的多，最大的缺點，即為陷於一種圖式主義，結果常常以圖式為主而棄卻最重要的歷史事實，而且常常以主觀來改變歷史事實。如 Hegel 對於中國之觀察，即為一例。他實在對於中國歷史的知識，未免太缺乏了。又如他對於日耳曼民族，把牠放在圖式的頂點，這都顯然是一種錯誤；好像歷史的圖畫到了他的時代便要告一結束了。Hegel 如此，Hegel 以後受其影響的馬克思派，當然亦不出此例。馬克思派所謂唯物史觀的公式，為『亞細亞的，古代的，封建的，資產社會的』這種圖式，應用於中國社會史上，便有許多地方不能說通，因而發生了很大的論戰，而其結果卻是無法解決。這種公式主義的缺點，即為史的論理主義即辯證法之最大缺點，我以前講『現代史學概論』曾提出『史的論理主義』與『史的心理主義』對立，『歷史論理

學』與『歷史心理學』對立，就中有詳細的討論和研究。我是主張史的論理主義自有他相當位置的，但應該把他和史的心理主義聯合起來，纔成功爲真正可靠的史學方法，換言之即將 *Historiography* 史的心理主義的歷史哲學綜合起來，而後纔成功真正可靠的一種科學的歷史哲學。

參考要目

(1) 原著

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgegeben von Prof.
Hermann Glockner.

鈴木權三郎譯：歷史哲學（ハ——ゲル全集¹⁰，東京岩波書店）

Lectures on the Philosophy of History. Tr. by J. Sibree, 1814 (London, 1914)

Philosophie der Weltgeschichte, herausg. von Georg Lasson (Leipzig)

河野正通譯：歷史哲學概論（ハ——ゲル著作集第一卷，東京白楊社）

王靈泉譯：歷史哲學綱要（上海神州國光社）

(二) 文獻

參考要目

G. Lasson: Hegel als Geschichtsphilosoph (Leipzig, 1920)

K. Leese: Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der Neuerschlossenen Quellen untersucht und dargestellt. (Berlin, 1922)

張銘鼎譯：黑格爾之歷史哲學（歷史哲學叢書，上海民智書局）

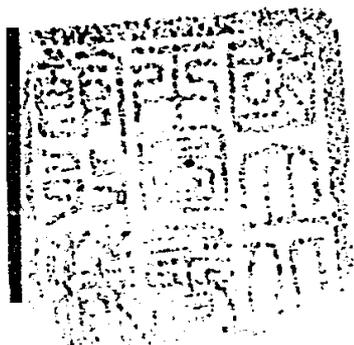
B. Croce: What is living and what is dead of the philosophy of Hegel, Tr. by Douglas Ainslie, (London, 1915)

松原寬：ヘーゲルと歷史哲學（東京，同文館）

米田庄太郎：ヘーゲルの理論的歷史哲學（カント及び其の後の歷史哲學ノ内，京都弘文堂）

朱謙之：黑格爾主義與孔德主義（歷史哲學叢書，上海民智書局）

朱謙之：歷史哲學大綱（歷史哲學叢書，上海民智書局）



中華民國二十五年四月初版

(26418)

黑格爾的歷史哲學一冊

每冊定價國幣叁角

外埠酌加運費匯費

著者 朱謙之

發行人 王雲五
上海河南路

印刷所 商務印書館
上海河南路

發行所 商務印書館
上海及各埠

版 權 所 有
翻 印 必 究

九七四上

章

(本書校對者華國章)

