

萬有文庫

第二集七百七種

王雲五主編

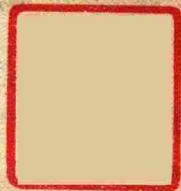
歷史哲學

(二)

黑格爾著

王造時謝詒徵譯

商務印書館發行



學 哲 史 歷

(二)

著 爾 格 黑

譯 徵 詒 謝 時 造 王

著 名 界 世 譯 漢

歷史之地理的基礎

助成民族精神之產生的那種自然的聯繫，亦即地理的基礎，倘與那個道德的『全體』之普遍性比較起來，又倘與成爲道德的全體之主動的原則的那個個體之合一性比較起來，牠（自然的聯繫）似乎是無關宏旨的；但我們既不得不把牠看做『精神』所從而表演的場地，牠也就是一種主要的而且必要的基礎。開宗明義，我們首先要聲明的，卽在世界歷史上，『精神之理想』在牠的現實的形態裏出現，便是一連串外部的形態，每個形態自稱爲一個實際生存的民族。依然自然的存在的方法，這種生存歸屬於『時間』之範疇，並亦屬於『空間』之範疇；而每個世界歷史民族所寄托之特殊的原則，同時便以這個原則做牠的自然的特性。『精神』賦形於這種自然形式之內，容許牠的各種特殊形態採取分別的生存；因爲互相排斥乃單純的自然界固有的生存方式。這些自然的區別第一應該被看做特殊的可能性，所說的民族精神便從這些可能性裏滋生的。

而『地理的基礎』便是其中一種可能性。我們所注重者，並非要知道各民族當做一種外界佔據着的土地，而是要知道這地方之自然的型態，這是與此土的子民之典型和性格有密切的聯繫的。這個性格，正就是各民族在歷史上出現與開展時的典型與形態。我們不應該把自然界估量得太高或者太低：愛奧尼亞 (Ionian) 的明媚的天空固然大有助於荷馬詩篇之美，但這個明媚的天空決不能單獨產生荷馬。而且事實上，牠也未嘗繼續產生多數的荷馬；在土耳其政府之下，就沒有出過行吟詩人了。有這些自然的環境，必須永遠排斥於世界歷史之劇情以外，也是我們首須加以注意的。在寒帶與熱帶上，找不到世界歷史民族之地盤。按人類之覺醒的意識，是完全在自然界影響的包圍中誕生的，而牠的每一度發展都是『精神』返於自身的反省，與自然界之直接的，未反省的性質相反對的。所以『自然』是這種對峙的抽象的過程中之一個因素；『自然』是人類在牠自身內能夠取得自由的第一個立腳點，而這種自由解放不容為自然的障礙所留難的。『自然』，恰與『精神』相反，是一個量的東西，這個量的東西之權力決不能太大，以致牠的單獨的力量可以成為萬能。在極熱與極寒的地帶上，人類不能作自由的運動；這些地方的酷熱與嚴寒使『精

神』不能爲牠自己建築一個世界起來。亞理斯多德久已說過，『迫切的需要既告滿足，人類便轉到普遍的與更高的方面去』。但在極熱與極寒的地帶，這樣的壓迫可說從無間斷，防不勝防，人類刻刻被迫着當心自然，當心於炎日與冰雪。歷史之真正舞臺所以便是溫帶了；或者毋寧說是北溫帶，因爲地球在那兒形成一個大陸，而且誠如希臘人所謂，有一個廣闊的胸膛。在南半球上則不然，地球分散了，割裂爲許多地點。在自然的產物方面，也顯出同樣的特色。北溫帶有許多種動物與植物，都具有共同的屬性；在南溫帶上，土地既分裂爲多數地點，各種天然的形態也各有個別的特徵，相互差別甚著。

世界是分做了新與舊。新世界之名所以發生者，因爲美洲與澳洲都是晚近纔給我們知道的。但美澳諸洲不僅是相對地新，抑從牠們整個物理的與心理的結構而言，牠們實在也是新，牠們在地質學上的古老，非我們之所問。我並不否認當地球形成之際，新世界係與舊世界同時從海裏湧現的；可是南美洲與亞洲間的島嶼是顯出一種物理上的未成熟性的。這些島嶼大多在構成上好像是岩石上覆了一層泥土，從無底的深淵裏湧了出來，顯出新近發生的性質。新荷蘭 (New Hol.)

Land) 也同樣顯出一種未成熟的地理性質；因為我們在新荷蘭，假如從英吉利人殖民的地方出發，深入於彼土內部，我們就發見不少巨大的河流，牠們還沒有形成河牀，而只消失在大草澤中。關於美洲及其文明程度，特別是墨西哥與秘魯的文明程度，我們雖獲有報告，但無非完全是自然的文化（英譯爲民族的文化恐有錯誤——中譯者），一旦與精神接觸後就會消滅的。美洲在物理上與心理上一向顯得無力，而且至今還是如此。因為美洲的土著，自從歐羅巴人在美洲登陸以後，就漸漸地在歐羅巴的活動氣息下消滅了。在北美合衆國裏，全體公民都是歐羅巴人的後裔，一輩老土著不能與他們同化，都給他們驅逐到內地去。那些土人自然也採取了歐羅巴人的一些藝術習慣，像酌飲白蘭地酒便是其一，但這個影響可要不得。在南美洲，土人們所受的虐待更甚，他們被迫從事於力所不逮的苦工。美洲土人的特性便是一種柔和與無熱情的氣質，對於一個克來俄爾(Creole)人（產生於——葡領，或西班牙領之——美洲土地的歐羅巴人——中譯者）是恭敬順從，而對於歐羅巴人更是順從得厲害；歐羅巴人非經很長的時期，決不能喚起他們一些獨立之心。這些土人在種種方面，甚至在身材方面的低劣，都是非常昭彰的；只有巴塔哥尼亞(Patagonia)

一地全屬南方風氣的部族比較上有強烈的性格，但仍未脫粗暴與野蠻的自然狀態。當耶穌會（Jesuits）與天主教教士們設法使這輩印第安人習慣於歐洲的文化與禮貌的時候，（大家知道，他們在巴拉圭已經成立了一個國家，而在墨西哥與加利福尼亞已立有修道院），他們開始與印第安人密切起來，並且給他們規定了日常的功課，他們雖然性情懶惰，因為在教士們的權威之下，都還遵奉了這些功課行事。這些規定，（甚至爲了提醒他們夫婦間的義務起見，必須夜半鳴鐘），首先是非常聰明地專事於各種慾望的創造，蓋慾望乃人類一般活動的推動力。美洲土人體質的孱弱，實爲輸送黑奴至美的主要原因，新世界中許多必不可少的工作都要用黑奴來擔任；原來黑奴們對於歐洲文化的感受性遠勝於印第安人，曾有一位英吉利旅行家舉出許多例子，其間黑奴有成爲勝任愉快的教會人員，醫務人員等等（那種秘魯規那皮之用法也是一個黑人首先發現的），但在美洲土著中，這位英國旅行家可只知道一個土人，他的智力已充分發達，他竟能從事研究學問，但開始不久，他就因爲醜飲白蘭地酒死了。美洲土人體質之孱弱既如此，又加以缺少文明進步所由的各種工具與機關，他們缺少馬匹，缺少冶鐵，而別人就用馬與鐵做征服他們的重要工具。

美洲原有的民族既已消滅殆盡，所以人口中有力的份子，大概都來自歐洲；而美洲所發生的事情，無非歐洲的一種餘波而已。歐洲的過剩人口如今都輸往美洲，這與昔日爾曼帝國都市裏人口移出的情形極相彷彿，因為那些帝國城市中營業皆為基爾特或行會所壟斷，工商貿易成了刻板文章，於是許多人就遷避至不受行會羈軛的其他城市中，那邊的負擔也比較輕鬆。新的城市便是這樣與舊城市相並地產生了，故在漢堡之旁有亞爾多納（Altona），法蘭克福（Frankfort）旁有歐芬巴克（Offenbach）；努連堡（Nürnberg）旁有孚耳特（Furt）；而日內瓦之旁則有卡魯日（Carouge）。故歐洲之側有美洲，其關係正復相類。許多英吉利人已經殖居於美洲，那裏沒有種種負擔與課稅，而那裏遼闊的處女地，經過歐洲人諸多技巧與智能之集合工作，頗能有些收穫。其實這種移民確有許多利益。那些移民既解除了在國內足以為他們事業上障礙的一切，同時又隨身帶了歐洲的獨立精神，和歐洲諳練的技術；對於那些願意刻苦工作，而在歐洲未獲刻苦工作之機會的人們，美洲真是可以一顯身手的好地方。

大家知道，美洲分為南北兩部分，一個巴拿馬地峽接連了牠們，但這個地峽並未成為牠們互

相交通的樞紐。這兩部分毋寧說是有最斷然的差別的。北美洲當我們靠近牠的時候，牠的東部海岸一帶，顯出一片廣大的濱海地帶，後方蔓延着一派鎖鏈的山脈——青山山脈或稱阿帕拉契安山脈 (the Apalachians)，迤北則有阿利給尼山脈 (the Alleghanies)，從這些山頭上發源的許多河流灌溉着這片地方以達於海濱，同時這海岸地帶給了北美合衆國最美滿的利益，牠便是在這個區域裏締造出來的。在那派鎖鏈的山脈背後，聖羅凌士 (St. Lawrence) 河滔滔地自南向北流去（與幾個大湖相連接的），而加拿大北部殖民地便位於這條河上。更向西去，我們遇到浩瀚的密士失必河流域，以及密蘇里 (Missouri) 河與俄亥俄 (Ohio) 河流域，密士失必河受了這二河之水，於是轉而注入墨西哥海灣去。在這個區域之西部，同樣也有一條山之鎖鏈，經過墨西哥與巴拿馬地峽，而在安第斯 (Andes) 或科的勒拉斯 (Cordillera) 之名稱下，割去了南美洲全部西岸之一條邊境。這條邊境比較北美東部濱海地帶來得狹窄而且也少利益。這邊境上位置着秘魯與智利。南美洲之東，巨大的奧利諾哥 (Orinoco) 與亞馬孫 (Amazons) 二河向東流去；牠們形成了漠漠的平原，但皆屬廣闊的荒草原，所以並不適宜於耕種。向南流去的河則有拉巴拉他 (Rio

de la Plata) 河，牠的支流一部分源出科的勒拉斯，一部分源出於亞馬孫流域與本流域間北部的分水嶺。巴西與各西班牙共和國皆屬於拉巴拉他河區域。哥倫比亞是南美洲北部的濱海區域，在牠的西部，安第斯山脈之下，那條馬革達雷那河流注而入加勒比海。

除掉巴西爲例外，南美與北美一樣，都是成立了共和國。若以南美洲（把墨西哥認爲其中一部分）來比較北美洲，我們可以看到一種驚人的對照。

在北美洲，我們目擊一番繁榮的氣象，一種產業與人口的增加，公民的秩序，與鞏固的自由；而且全部聯邦構成一個國家，並有牠的若干政治的中樞。在南美洲則不然，各共和國完全以武力爲基礎；牠們底全部歷史是一種繼續不斷的革命；已經聯合的各邦復成分散；先前分立的諸國忽形聯合；而這一切的反覆變遷莫不導源於軍事革命。南北二洲之比較特殊方面的差別又表現出兩種相反的方向，一爲政治方面，一爲宗教方面。南美洲殖民其地與操縱政治者爲西班牙人，信奉的宗教爲天主教；北美洲，雖各教各宗，無所不有，然而根本上則爲耶穌新教。還有一種更大的差別，南美洲是被征服的，而北美洲是被殖民的。西班牙人之佔領南美，所以求統治，所以做官聚斂而致富。

他們所屬的母國相去既非常之遠，他們的慾望遂得恣肆橫流，而以威迫利誘統治了印第安人。北美洲反之，是完全由歐洲人所殖民的。按在英國各清教徒（Puritans），聖公會徒（Piscopalians）與天主教徒既永遠在爭鬪之中，忽而一派佔優，忽焉他派得勢，因此許多人便移殖到海外，來求宗教的自由。他們都是勤勤的歐洲人，他們從事於農業，致力於煙草與棉花之培植等等。那裏的居民馬上都聚精會神於勞動種作，而他們這一種團體之生存基礎既建築於使人與人結合的各種需要上，太平之願望上，公民權利，安寧與自由之成立上，以及各個人如同原子構成物之集體生活上；是故國家僅僅是某種外部的東西，專事保護人民之財產的。從耶穌新教方面，產生了各個人之相互信賴，對於他人心術公正之信託；要知在耶穌新教會裏，全部人生——人生之一般活動——皆被視為宗教事業之範圍。反之，在天主教內，這樣一種信賴之基礎無從存在；因為在俗世的各種事件中，惟以暴力與自動服從為行為之原則；而名為憲法的種種方式在該教下僅係一種應急之手段，而非所以制止不信任者。

假如我們再拿北美洲來與歐洲比較，我們便發見北美實為一種共和政體之永久的楷模。那

裏有一種主觀的統一，因為那裏有一位大總統爲國家之元首，而爲防止任何君主野心起見，大總統之任期定爲只有四年。財產之概行保障，與租稅之幾乎豁免，乃不絕地被人稱頌的事實。從這些事實裏我們可以看出公衆之基本性格，——個人莫不追求商業利潤，贏餘與營利，私人的計較佔了優勢，僅爲私利起見而服從公益。我們固然也發見法律的關係——一部形式上的法典；但對於法律之遵守並非便是人心之正直，因此亞美利加商人常被人指摘藉法律保護，以行使詐欺。假如在一方面，耶穌新教形成了信賴之重要原則，像我們前面所說的，那末在另一方面牠就得相當承認感情這因數之合法性，以致促進各種的任性妄爲。採取這種立場的人們以爲，既然每一個人可以有他特殊的世界觀，因此他自己也可以有一種特殊的宗教。職是之故，遂分裂爲那麼多的宗派，簡直荒謬到了極點；其中有許多宗派之禮拜形式是種種癡癡的動作，而且有時候竟是最肉感的放縱。這種徹底的信仰自由造成了這樣一種局面，許多教堂會衆們可以悉憑他們的高興，選任和辭退教士；要知那裏的教會不是獨立的生存——不是具有一種實體的精神的實在，和相當長久的表面的組織的，——反之，宗教的事務是憑當時會衆們的高興而處理的。在北美洲，最放浪不羈

的想像通行於宗教事件上，而歐洲各國向來保持着的那種宗教統一是沒有的，按歐洲各國內宗教上的門戶之分，也只限於少數的信條而已。至於北美洲之政治狀況，則合衆國國家生存之普通對象或目的尚未固定，一種鞏固的團結之需要亦尚未發生；須知一個現實的國家與一個現實的政府若要成立，必須先有階級區別之發生，必須貧富兩階級成爲極端懸殊，一大部分的人民已不能用他們原來慣常的方式，以滿足他們的人生必需。但美洲向來沒有這種壓迫，因爲牠那裏殖民之門路終年大開，一批人源源不絕地向着密士失必之平原而行。有了這個出路，不滿足之主因便解除了，而現有的民治狀況亦得繼續維持了。要拿北美合衆國來比較歐洲所以是不可能的，因爲在歐洲，無論有多少移民出去，牠沒有那一種天然的人口出路。假使日耳曼森林那時還存在的話，法蘭西大革命或許不會發作了。直要等到北美洲提供的浩浩無垠的空間已經充塞無餘，國家社會上各分子又不得不互相煎迫的時候，那末牠纔能與歐羅巴相比較了。如今北美洲還在有處女地可以開墾的情形下。直要等到那種時候，即像歐洲一樣，農民之直接增加遭到了限制，於是人民不去向外安插，開墾土地，而是向內安插，互相壓迫，要在城市中找職業。並與本國人做交易，這樣形

成市民社會之一種嚴密的系統，而且需要一個有組織的國家。北美合衆國沒有一個隣國（像歐羅巴各國相互關係上的那種隣國），爲牠所不能信任，而不得又對之保持一種常備軍的。加拿大與墨西哥既非可以畏懼的對象，而英吉利也有了五十年的經驗，曉得自由的亞美利加比了附庸的亞美利加於她更有利益。北美共和國之民軍，在獨立戰爭中作戰的英勇，並不輸於西班牙王腓力二世（Philip II）治下的荷蘭人民；但一般都是如此，即勝敗之關鍵假如不甚重大，則表現的戰鬪力量亦有遜色，故在一八一四年間北美民軍對英吉利人的戰事成績就很平常了。

這樣看來，亞美利加乃明日之國土，那裏，在未來的時代中，世界歷史將啓示牠的使命——或許在北美與南美之間的抗爭中。對於古歐羅巴這個歷史的雜物庫，感到厭倦的一切人們，亞美利加正是他們憧憬的國土。據稱拿破崙曾經說過，『這個老耄的歐羅巴使我無聊』（Cette vieille Europe m'ennuie）。亞美利加應當放棄以往『世界歷史』發展所根據的地盤。到現在爲止，新世界裏發生的種種，僅是舊世界之一種回聲，——一種外來的生活表現而已；同時牠既是『明日之國土』，我們這兒便不提牠，因爲講到歷史，我們必須關心於以往存在的與現今存在的。講到哲學，

我們所當從事研究的（嚴格地說來）既無所謂過去，亦無所謂未來。而是現在存在，並且永恆地存在的——我們應該研究的便是『理性』；這個已經很够我們研究了。

我們且放下新世界，和牠可能引起的種種夢想，如今我們轉而討論舊世界——『世界歷史』之舞臺；我們首須注意的，是舊世界之各種自然因素與自然環境。亞美利加是分做了兩部分，雖爲一個地峽所接連，但這個地峽只形成一種外部的，物質的聯繫而已。反之，那個位於亞美利加對面，爲大西洋所隔開的舊世界，牠的連續性卻給一個深深的海口阻斷了。這海口便是地中海。組成舊世界的三大洲相互之間保有一種本質上的關係，並且形成一個總體。這三大洲之特徵是：牠們圍繞着這個海，因此有了一個便利的交通工具；要知河川江海不能算做隔離的，而應視爲結合的因素。英吉利與布列坦尼（Brittany），挪威與丹麥，瑞典與利芳尼亞（Livonia），都給海結合的。同樣地，地中海是地球上四分之三面積之結合的因素，也是世界歷史之中心，這兒位有希臘歷史上光明之焦點。在叙里亞（Syria）則有耶路撒冷（Jerusalem），猶太教與基督教之中心點。牠的東南部則有麥加（Mecca）與麥地那（Medina），乃回回教徒信仰之搖籃地。迤西則有特爾斐（Delphi）

與雅典；更西則有羅馬；還有亞歷山大里亞（Alexandria）與迦太基也在地中海上。是故地中海爲舊世界之心臟，因爲牠是舊世界成立的條件，和賦予舊世界以生命的東西。沒有地中海，『世界歷史』便無從想起；那好像羅馬或雅典，沒有了全市生活會集的『市場』（Forum）。廣大的東亞是與世界歷史發展之過程隔開了的，並且未嘗參與在內；北歐亦然，牠在後來方纔參加於世界歷史上，而且在舊世界持續的時期中，牠未嘗參與於世界歷史的；因爲這個世界歷史完全限於地中海周圍的各國的。凱撒之橫渡阿爾卑斯山脈——高盧（Gaul）之征服，日耳曼人由此而與羅馬帝國發生的關係——是在歷史上開了一個紀元，因爲從此以後，世界歷史就拓展到了阿爾卑斯之外。東亞與阿爾卑斯山外的那個區域，便是地中海四圍人生之活動中心的兩個極端——世界歷史之開始與完終，——牠的興起與沒落。

如今我們必須規定那些較係特殊方面的地理上的差別，我們要把這些差別看做本質上的，合理的差別，是與各種僅屬偶然的環境相反對的。這些特殊的差別中計有三種如下：

1. 荒蕪不毛的高地，及其廣闊的草澤與平原。

2. 平原流域——爲巨川大江所流灌的過渡地方。

3. 與海相連的海岸區域。

這三種地理上的因素是主要的，我們在地球各部都可以看到這三項差別。第一種爲實體的，不變的，金屬的，高起的區域，閉關自守，不易達到，但也許是宜於把多數衝動送到其他各地的；第二種爲文明之中心，而且是尙未開發的（人類之）獨立性；第三種則爲聯繫世界爲一，與維持這種聯繫之途徑。

1. 高地。這一類土地見之於蒙古利亞人（就這字之廣義而言）所居的中亞；從裏海起這些草原北向黑海而蔓延。與此相同的土地有阿剌伯之沙漠，非洲巴巴利（Barbary）之沙漠，南美洲之奧利諾哥流域，與巴拉圭之荒原。這種高地有時略獲雨量，或者爲河流之泛濫所灌漑（如奧利諾哥流域便是），當地居民之特色，爲家長制的生活，大家族之分爲個別的家庭。這些家庭殫居的區域，都是不毛之地，或只有短時期是生產的；所以居民之財產不在於土地——他們從土地上僅得些微的收穫，——而在於與他們一起飄泊的牛羊之類。他們在平原上遊牧了一個悠長的時

期，洎乎草盡水涸，全部落又別走他方。他們無憂無慮不做冬天的準備，因此常常要宰掉半數的牲畜。在這些高地之居民中，絕無法律關係之存在，因此他們中間顯出好客與劫掠兩個極端；當他們例如阿刺伯人，處於文明的民族圍繞之中，則劫掠更爲通行，阿刺伯人打劫時都得力於他們的馬匹與駱駝。蒙古人以馬乳爲飲，所以馬匹既供他們以作戰之利器，復給他們以營養之食品。他們的大家長制的生活方式雖是如此，但他們時或集合爲大羣人馬，而在任何一種衝動之下，便激發爲對外的活動。他們先前雖是和平的本性，這時卻如洪水一般，泛濫入於文明之邦，一場大亂之結果，無非遍地瓦礫與滿目瘡痍而已。這樣的騷動，當這些部落由成吉斯汗與帖木兒爲領袖時，曾經發生過；他們毀滅了當前的一切，於是又消逝的無影無蹤，宛如一道暴發的山洪——絕無甚麼固有的生存原則。他們類從高原橫衝到低谷；低谷間住的是和平的山夫們，專以耕稼爲生，像瑞士人民那樣。亞細亞也有這樣的人民，然而大體上說來，他們是比較不重要的成分。

2. 平原流域 這些是被長江大河所浸灌的流域；形成這些流域的河流，又造成了牠們土地的肥沃。屬於這種平原流域的有中國——印度河與恆河所涉歷的印度——幼發拉的斯河與底

格里斯河所流過的巴比倫——尼羅河所灌溉的埃及。在這些區域裏發生了廣佈的王國，並且築起了大國之基礎。因為這裏的居民生計所本的農業，獲了四季有序之助，農業也就按着四季而進行；土地之所有權與各項法律關係又隨之而生；——換句話說，國家之根據與基礎，從這些法律關係而始有成立之可能。

3. 沿海地。一條江河尚把全境劃成數區，海洋自是更有甚焉；因此我們慣常把水看做分隔的因素。尤其晚近以來，人們堅持主張，以為國家須依自然的形態加以劃分。可是，反過來說，未嘗不可提出這樣一個基本的原則，以為結合一切者莫如水，所以一般國家無非是河川流注的區域而已。例如西利西亞 (Silesia) 是奧得 (Oder) 河之流域；波希米亞 (Bohemia) 與薩克森 (Saxony) 是易北 (Elbe) 河之流域；埃及是尼羅河之流域。江河如此，惟海亦然，這情形已在前面說過了。只有山脈纔是分隔的。所以庇利尼斯 (Pyrenees) 山脈斷然分開了西班牙與法蘭西。溯自東印度與亞美利加被發現了以來，歐羅巴人就與這些地方往來未有間斷，然而他們曾未深入阿非利加與亞細亞之內地，誠以陸上交通比較海上交通繁難多多。總而言之，就只因為地中海是一片

海，所以牠成了民族生活之焦點。如今讓我們走着在這第三種土地之條件下的各民族性吧。

大海給我們以茫茫無定，浩浩無際，與渺渺無限之觀念；而在海之無限裏感到他自己底無限的時候，人類就被激起了勇氣，要去超越那有限的一切：海邀請人類從事征服，從事海盜式的掠奪，但同時也鼓勵人類從事商業與正當的利潤，平凡的土地，平凡的平原流域把人類束縛於土壤上，把他捲入許許多多的依賴性裏邊，但大海則挾了人類以超越那些思想與行動之有限制的圈子。一輩航海家誠以獲利為他們的目的，然而所用的手段卻是緣木求魚，因為他們是冒了生命財產之險來求這種利的。是故他們所用的手段與他們所求的目標恰恰是相反。這一層關係使他們的營利，他們的職業，有過於營利與職業而成了勇敢的，高尚的事情。貿易裏必然地灌入了勇氣，智慧必然地與大膽結合為一起。要知大膽的人們到了海上，既不得不應付那奸詐的，最不可靠，最詭譎的元素，所以他們同時必須具有權謀——機警。這片橫無涯淡的水面是絕對地柔順的，——牠對於任何壓力，即使一絲的風息，也是不抵抗的。牠表面上看起來是十萬分無邪，馴服，和藹，與可親；然而正是這種馴服的性質，將海變做了最危險激烈的因素。人類僅僅靠着一葉之扁舟，來對付這種

欺詐與暴力；他所持完全是他的勇敢與沈着；他便是這樣從一片鞏固的陸地上，移到一片不穩的海面上，身畔帶着他的人造的地盤。這船——這個海之天鵝，牠以敏捷而巧妙的動作，破浪而前，凌波以行，——這一種工具之發明，爲人類膽力，以及人類悟性之最大的光榮。這種躡越於大海之中，超越於大地之限制以外，是爲亞細亞各國所沒有的，即使他們多着壯麗的政治建築，即使他們自己也是以海爲界——像中國便是例子。在他們看來，海只是陸地之中斷，陸地之天限；他們與海不發生積極的關係。海所引起的活動，是一種很特殊的活動；因此之故，許多海岸地差不多終是與內地各國相分離的，即使牠們間有一條河做聯繫。所以荷蘭與德意志分開，葡萄牙與西班牙分開。三種土地既如上述，如今我們相應檢討世界歷史與有攸關的三大洲，在這兒，上述三個特殊原則表現得也很顯著：阿非利加是以高地做牠的主要的古典的特色，亞細亞是與高地相對的大江流域，歐羅巴則爲這幾種因素之綜合。

阿非利加必須分做三部分：第一部分位於撒哈拉（Sahara）沙漠之南，爲阿非利加本部，這是我們幾乎毫無所知的高地，附有狹窄的沿海地帶；第二部分位於撒哈拉沙漠之北，我們可以稱

之爲歐羅巴的阿非利加，卽一片沿海地；第三部分爲尼羅河區域，乃阿非利加絕無僅有的平原地，而是毗連亞細亞的。

自有歷史以還，阿非利加本部，對於世界各部，始終沒有任何聯繫，始終是在閉關之中；牠是拘束於自身之內的黃金地，——幼年時代的地方，尙籠罩在夜的黑幕裏，看不到自己意識的（自覺的）歷史之光明。牠的孤立的性格不僅由於牠的熱帶性，而在本質上是由於牠的地理環境。牠所形成的那個三角形（卽以牠的西部海岸——那在幾內亞海灣（Gulf of Guinea）成爲深深凹入的角度——爲一邊，同樣又以牠的東部海岸至加爾達甫（Gardafu）爲另一邊）在兩條邊上的那種結構，使牠成爲極其狹窄的海岸地，僅在寥寥幾點上可以住人。從這個海岸地再向內部，便有差不多同樣大小的一帶沼澤地，草木是繁茂暢盛之至，滿住着饕餮的禽獸，各類的毒蛇，——這一片地帶的空氣是有毒害於歐洲人的。這片沼澤地帶形成一派高山峻嶺之山麓，只在若干相去頗遠之處有河流通過，而且河流經過之處，也不能資爲與內部溝通的機關；這因爲山脈上部絕少中斷，卽使中斷也是各個狹隘的狹谷，往往奔流急湍，瀑布交衝，不能航行。自從歐洲人知道這個地

帶，並且加以割據的這三百年，或三百五十年以來，他們只偶爾（並且也只有很短的時期）翻過了幾處山頭，而且未嘗有人定居於山頭那兒的地方。那地方包圍在那一派高山裏，真是一片未知的高地，黑人們也很難得從那兒經過。十六世紀期中，在許多很遠很遠的地點，曾有剽悍可怖的部落，突然來衝擊山坡上那些比較馴良的居民。究竟當時內部會有什麼運動發生，那種運動又爲什麼性質，我們皆不得而知。我們所知於那些部落者，只是如下的一幅對照，即他們在歷次戰爭與遠征中間，他們的行爲表現了最冥頑的不人道，與最可惡的野蠻性，泊乎後來他們的狂風暴雨既終，復歸於鎮靜的和平時候，他們既與歐洲人相熟，對於歐洲人又表示得和善可親了。這幅對照用於佛喇族（Fulahs）與蠻丁哥族（Mandingo）這兩族都殖居於塞內加爾（Senegal）與岡比亞（Gambia）。阿非利加之第二部分便是尼羅河大江區域——埃及；這地方宜乎成爲獨立的文明之一個偉大的中樞，所以從阿非利加本身對於世界其他部分的關係而觀，這地方真是阿非利加獨一無二的地方。阿非利加北部可以特別喚做海岸區域（因爲埃及時常被地中海趕回來的），位置在地中海與大西洋上；這是一片優美的區域；迦太基一度曾建國於此，——如今則有摩洛哥，

阿爾基爾 (Algiers), 突尼斯 (Tunis), 的黎波里 (Tripoli)。這地方原來要屬於歐羅巴, 並且必須附屬於歐羅巴; 近來法蘭西人在這方面獲了一番成功; 這地方如像近亞細亞 (Hither-Asia), 有傾向歐洲之勢。這地方曾經輪流做過迦太基人, 羅馬人, 拜占庭人 (Byzantines), 莫蘇爾人 (Musulmen), 阿剌伯人之天下, 這是歐羅巴利害關心之所在, 始終要求一個立足點的。

阿非利加特有的性格是難於理解的, 因為研究到這種性格時, 我們必須完全放棄與我們一切觀念自然地相連的那個原則——即『普遍性』之範疇。在黑人生活裏的特徵, 便是他們的意識尚未實現到任何實體的客觀的生存——例如, 上帝, 或法律——在這種生存裏包含着人類意志之關切, 而且人類得在這種生存裏實現他自己的存在。他自己為一個個人, 以及他的本質的存在之普遍性, 這二者之間的區別, 阿非利加人在他的生存之一律的未開發的單一裏尙未能實現到; 所以對於一個絕對的『存在』, 另一個高出於他個人自己的存在之知識或認識, 他是全然沒有的。如前面已經說到的, 黑人表現着完全野蠻與不馴的狀態裏的自然人。我們假如要正確地理解這個自然人的時候, 我們必須放棄一切敬神與道德思想, 必須放棄我們稱為感情的一切東西。

在這種性格典型裏絕對找不出什麼合於人道的地方。這一點是那些傳教師之繁富而圓到的報告裏全然證實了的，而唯一能把黑人度入文化領域以內的方法或途徑，似乎捨回教莫由了。回教徒們同時又比較歐洲人懂得怎樣深入於非洲內地。要明白黑人所佔的文化階段，最好考慮他們的宗教情形。按形成各種宗教概念之基礎者，便是人類方面對於一位『高等權力』的意識——即使這位『高等權力』僅被視爲一種自然權力——，他覺得他自己比了這位權力只是一種比較微弱卑賤的存在。人類開始意識到較高於人類者的存在時，宗教亦隨之開始。至於黑人則雖希羅多德斯也稱他們爲巫人，按在巫術（*Sorcery*）之中，並無上帝的觀念，並無道德的信仰；巫術以人類爲最高權力，惟人類單獨對於自然權力佔有支配地位。所以這兒絕無對於上帝的精神的崇拜，亦無一種公理的制裁。上帝發出雷霆，但並不因此即被人承認爲上帝。蓋就人類之靈魂而言，上帝必然高出一位雷神之上，但在黑人之中則不然。他們雖不免意識到依賴於自然——因爲他們需要風暴雨量，雨季之終止等等有益的影響——，可是這一層並不使他們意識到一位『高等權力』：他們自命爲支配着各種元素，他們把這個稱爲『魔術』。君主們都委任了一些大臣，專

以役使天地間各種元素之變化，這樣的魔術大師無處無之，他們主持種種特殊的儀式，例有手勢、舞蹈、叫囂、歡呼、形形色色，莫不具備，而在這一片擾攘之中，他們開始振振有詞唸其咒語。他們宗教內的第二要素，便是賦予這種超自然的權力以一種外表的形式，用許多影像將潛伏的力量表現於現象之世界。因此他們所擬想的超自然權力絕不是真正客觀的，具有一種實體的存在而與他們有別的東西，卻是他們環境裏隨便遇到的東西。毫無鑒別地，他們就拿了這件東西尊崇爲『神』；不管這是動物、樹木、石頭、或木偶。這就是他們的迷信物（*Potahi*）——“*Potahi*” 這個字是葡萄牙人所首先傳佈，係自“*fetizo*”，魔術一語化出來的。按在這迷信物裏雖似乎表現一種客觀的獨立性，對照着個人之專恣的幻想；然而這客觀性既不外是個人將他的幻想投形於空間，那末個人仍是他造成的形像之主人了。故假如有何災變發生，諸凡久旱不雨，穀物歉收，他們就綁架這迷信物，鞭打這迷信物，毀滅這迷信物，棄擲之於糞土中，而立刻另造一個，就這樣把牠操縱在他們自己的權力之內。這一種迷信物既沒有宗教崇拜物的獨立性；更沒有審美藝術品的獨立性；牠僅僅是一件製造品，只表示出製造者的任意專斷，而且永遠是在他的掌握中的。總而言之，在這種宗教

裏個人全沒有一點依賴之性。可是也有一個特色，顯出牠例外的地方；即死者之禮拜——在這種禮拜中，他們的亡故的先世和祖宗被他們視為影響於生者的一種權力。他們對於這件事情的觀念，以為已死的祖先以各種懲罰報復世人——其用意同於歐洲中古時代對於妖巫的迷信。話雖如此，死者的權力亦並不被目為高出於生者的權力，因為一般黑人支配着死者，並且行使魔術於死者之身。因此死者的權力實際上永遠在生人掌握之中。人之死亡在黑人看來也不是甚麼普遍的自然的法則，他們甚至以為死亡亦係魔術師惡意之所致。照這種說法，人類的確是要高出於自然之上；但高出之程度，無過於謂人類之任意的意志，是優於最單純的自然界——無過於謂人類把自然界看做一種工具，不是應當善意對待的，而是由他命令支配的。（註）

人類既被視為最高無上，這個事實連帶地謂人類並不尊重他自己；須知人類必先有對於「高等存在」之意識，他纔能具有真正恭敬之觀點。須知任意專斷假如便是絕對的，便是得告實現的唯一客觀性，那末人類意志決不能意識到任何「普遍性」。職是之故，黑人對於人類懷着十足的輕蔑，這種輕蔑形之於法律與道德上便是黑種人的基本的性格。他們又不知道靈魂之不滅，雖

然他們說是有鬼怪之出現。他們蔑視人道之甚，到了意想不到的程度。暴君虐政不以爲非，殺人食肉視爲慣常。我們歐洲人在本能上不吃人肉，假如我們能說人類具有本能的話。但對於黑人，卻不是這回事，吞啖人肉是完全符合阿非利加種族之普通原則的；在官能的黑人看來，人肉只是官能之一種對象——只是肉而已矣。每逢國王之崩，動有數百人被宰充食，俘虜們被屠殺而以他們的鮮肉售於市面；戰勝者照例要吃他所殺的敵人的心。每當舉行魔術的儀節時，巫師常常劈殺他路遇的第一個人，而將被殺者軀體分給衆人去吃。黑人還有一個特性是奴隸制度。歐洲人把黑人收爲奴隸而運往美洲販賣。被賣做奴隸固然不好，但他們在故土上的命運更要惡劣，因爲他們那兒也行着同樣地絕對的奴隸制度；按奴隸制度之主要原則便是如此，人類還未取得他的自由之意識，因此降而成爲一件東西，一件毫無價值的東西。在黑人中間，道德的情緒至爲微薄，或更嚴格地說，道德的情緒是不存在的。父母出賣子女，和反之子女出賣父母，雙方都有這種機會。奴隸制度之無孔不入的影響，把我們相互間保持的道德上顧慮之一切維繫打掃得乾乾淨淨，我們能够要求於他人的禮節等等，黑人心頭從來也想不到。黑人的多妻主義目的常常在於多生子女，庶幾可以

把他們一個個賣出去。這方面每每聽得到天真的訴說，例如倫敦有一名黑人怨訴道他如今是很窮很窮的人了，因為他已經出賣了他所有的親戚。說到黑人所表示的輕蔑人道，其特色不是視人死如無視，而是視生命如無物。惟其視生命爲無物，所以黑人與歐洲人交戰時，於體力強大之外，更表現無窮的勇氣，成千成百地儘給歐洲人鎗擊倒。生命須有某種有價值的東西做對象的時候，生命纔有一種價值。

其次我們再轉移眼光到憲法或政體之範疇，我們可知黑種人全部的本性使牠不能有這類組織之存在。處於這個階段上的人類立場只是官能的意志力而已；這兒根本不能談到承認什麼精神的普遍的法則（例如家庭道德之法則等）。這兒的普遍性只是獨斷的主觀的選擇。所以政治的維繫不能具有以自由的法律統治國家的特性。這兒對於獨斷縱恣的意志力，絕對沒有什麼維繫，絕對沒有什麼拘束。只有外界的武力纔能够牢籠國家於一時。一位君主立於元首地位，因爲官能的野蠻世界只能用專制的暴力來約束。但臣民既與君主有同樣粗暴的癖性，他們在另一方面也使君主相當就範。在酋長（我們以後將稱他爲國王）之下，有許多別的酋長，他必須與他們

商量，假如他要興兵作戰，或者規定課稅，他非得到他們的同意不可。在這方面他多少能够行使職權，而且有機可乘的時候，也能用奸謀或武力誅戮二三酋長。除此之外，國王又擁有其他一定的特權。在阿善提 (Ashantees)，臣民死後遺留的一切財產均歸國王承繼。在其他各地，一切未嫁的婦女均爲國王所有，誰要娶老婆，就得向國王去買她。假使黑人不同意於他們的國王，他們就把他黜廢殺卻了事。在達荷美 (Dahomey) 地方，臣民感到這種不滿意的時候，他們便送鸚鵡卵給國王。作爲不悅於他的統治的表示。有時候他們也派一個代表團向他進言，說他賢勞國事必很辛苦，他最好稍事休息。國王於是向他的臣民致謝，走入別室，命妻女們把他絞死。相傳古時有一個國家，由婦女組成，以戰勝攻取見著，政府元首是一個婦女。據說她會將親生子搗死於石臼中，以汚血塗她自己的身體，而且常常備有搗死的小兒血的。據說她把一切男子趕的趕，殺的殺，並且下令把一切男孩子處死。這些女煞神 (Furies) 弄得十里之內，雞犬不留，時常又不得不出而打掠，因爲她們是不事耕種的。戰爭掠得的俘虜就當做丈夫使用；懷孕的婦女們必須到營帳外去生產，假如產下來是男孩子，就把他結果了事。據說這個醜聲四播的國家終於變爲無影無蹤了。再者，在黑人國家內，

國王身畔老是隨從着死刑執行官，他的職務是被目爲非常重要的，因爲國王雖可以用他誅戮許多犯嫌疑的臣下，但一旦大臣們要殺國王時，國王自己也得死在他的手裏。不管黑人在其他各方面顯出柔順之性，他們的冥頑不靈 (Fanaticism) 是能够鼓動起來的，而一旦激昂之後，是超越一切信仰的。一位英國旅行家敘述一段見聞如次：在阿善提決議開戰的時候，必先舉行莊嚴隆重的儀式，內中有一節目便是以人血浴國王之母的骸骨。國王爲使自國內激起相當程度的狂熱起見，命令在他的京城裏舉行一次屠殺，以爲戰爭之序幕。國王遣人傳言於英國總督胡琴孫 (Chinson) 道：『基督徒，你當心着，好好守護你的家屬。死神的使者已拔劍出鞘，行將試鋒於許多阿善提人頸項之上，而當戰鼓起時，卽是大衆就死的信號。你假如能够前來，到國王這邊來吧，你本人不用害怕什麼』。戰鼓之隆隆聲既作，一場可怖的屠殺開始了，誰走到街上碰見那些狂熱的黑人，就沒有活命。國王趁這種時機，殺卻他疑忌的一切人，於是這場慘殺就算是一番神聖的舉動了。無論什麼念頭散播到了黑人心上，他就抓住了，認真用他的全副精神幹起來，但這番蠻幹便要引起一場浩劫。這輩黑人常有一個長時期平靜無事，但驟然間他們的激情澎湃起來，於是他們自己也

管不住自己了。他們這種騷動所致的浩劫，其所以造成者，正因為牠並非由於什麼積極的觀念，什麼思想；正因為牠是一種肉體的而非精神的熱誠之故。在達荷美地方，國王壽終的時候，社會上一切維繫完全解體了，王宮裏開始無分彼此的破壞與暴亂。國王所有一切妃嬪（人數在達荷馬恰為三千三百三十三人）都被殘殺了，全城到處都是殺人放火，姦淫擄掠。國王的妃嬪視慘死為必然，故皆盛裝起來準備就死。一般執政當局趕忙宣告新卽位者，藉此制止這種屠殺。

從上述種種情形而觀，黑人特性之爲缺乏自制，業已昭然可見。在這種狀態下，自不容有何發展，有何文化，而我們今日的所見所聞，在他們向來便是如此。黑人與歐洲人間以往存在着並且繼續着的唯一重要聯繫只有奴隸制度了。在黑人看來，這種奴隸制度毫無什麼不當之處，而向來對於奴隸買賣之廢除最出力的英國人竟被黑人自己視若寇讎。須知對於那些國王最重要的事莫過於出賣他們的俘虜，甚或出賣他們自己的臣民；而從上述的許多事實看來，我們可以結論謂奴隸制度在黑人之中曾經造成人性之增加，人類感情之促進。從黑人中間這種奴隸制度之情形，我們推演出來這個理論如下（這個理論同時形成爲該問題引起我們研究興趣的唯一方面）：

謂自然的或天然的狀態本身是一種絕對的和徹底的不公平狀態，是有背乎正義與公理的。不消說得，每一中間的階段，凡是位於這種狀態與一個合理的國家之間的，都保留着幾許不公平之因素與形態；所以雖在古希臘與古羅馬諸邦裏我們也發見有奴隸制度，猶如雖在現代仍有農奴制度之存在。不過奴隸制度既這樣成立於一個國家之中，牠自身已代表着從單純的孤立的官能的生存而進展到了較高的一個階段，——一個教育階段，——以參加於較高等道德及其相連帶的文化之一個典型。奴隸制度就其自身言是不公平，誠以人類之本質爲自由也；然而人類首須成熟，方能達於自由。所以奴隸制度之逐漸廢除實較突然撤消來得聰明，來得公允。

就在這兒我們放過阿非利加，不再提起牠了。牠不屬於世界歷史的部分；牠沒有動作或發展可以表現。牠裏面的——卽在牠北部的——那些歷史的動作，應歸於亞細亞或歐羅巴世界。迦太基曾在那兒表現了一個重要的，過渡的文明階段；但牠既係腓尼基人（Phoenician）一片殖民地，牠自當屬於亞細亞。當我們論及人類意志自東方轉入於西方階段之際，我們將考慮到埃及；然而牠並不屬於阿非利加『精神』。我們對於阿非利加正確認識者乃是那個『非歷史的，未開發的

精神』(Unhistorical, Undeveloped Spirit) 尚包含在單純自然之狀態內，而在這兒只能算做踏在世界歷史之門限上面。

阿非利加這個引子既告結束，我們如今第一次置身於世界歷史之現實的舞臺。這兒只須把亞細亞與歐羅巴世界之地理的基礎，作一發凡的概述而已。亞細亞在特性上是地球的東部，是創始的地方。對亞美利加而言，牠固然是一個西方世界；但歐羅巴就一般說是舊世界的中央與終極，絕對是西方，而亞細亞則絕對是東方。

『精神之光明』(the Light of Spirit) 昇自亞細亞，所以『世界歷史』亦自亞細亞始。我們如今必須探討亞細亞各部。牠的物理的構造上顯出多種直接的對立，以及這些對立之本質上的關係。牠的各種不同的地理原則是在本身上已經發展了的與完成了的各種形態。

第一須將北部的傾斜地——西比利亞除外不算。這個斜坡地方襟帶着阿爾泰山脈，並且擁着優美的河川，滾滾流入北極的海洋，這地方全然不與我們這兒相關；原來前面已經說過，酷寒的北極地帶是在歷史之範圍以外的。但亞細亞其餘各地包括三個饒有趣味的區域：第一區與阿非

利加相似，是一片巨大的高地，其間有一個山脈地帶，包括着世界上最高的峯巒，這片高地在南部與東南部係爲穆斯塔格 (Mus-Tag) 或易美阿斯 (Imaus) 山脈所限，再向南方則有喜瑪拉雅 山與之相並而行。向東則有自南徂北的一派高山，切斷了黑龍江 流域。北部則有阿爾泰山 脈與松花江山脈 (英譯爲 Songurian mountains，德文爲 Songarische Gebirge)，與松花江山脈 相連者，在西北則有木查特 (Musart) 山脈，在西部則有貝勒爾塔格 (Belur Tag) 山脈，後者因有輿都庫什 (Hindoo Kush) 山脈得復與穆斯塔格 山脈相結合。

這片崔巍的連山爲諸多河川所流過，這些河川均有岸隄，並且形成了若干巨大的流域平原。這些流域平原多少受洪水之泛濫，具有非常膏腴與豐饒的諸多中心，牠們與歐羅巴 的大河區域不同，因爲牠們僅形成大河流域，而不像那些大河區域形成基本的平原，並且再有許多分支的平原。這種大河流域可以列舉如次，——中國流域平原 (Chinese Valley Plain) 爲黃河 與長江 所構成，——印度流域平原 爲恆河 所構成；——印度河 則比較不甚重要，牠在北部規定了判查布 (Punjab) 之性質，而在南部則流經許多砂原。再向西南，則有底格里斯河 與幼發拉底斯河 諸地，

這兩條河發源於亞美尼亞 (Armenia) 而沿着波斯山脈流去。裏海也有相同的大河平原；在東部的那些平原，係由流注於鹹海 (Aral sea) 的烏澹河 (Oxus or Amu-Daria) 與藥殺河 (Jaxartes) 所形成，〔這兩條河又叫做該渾河 (Gihon) 與西渾河 (Sihon)〕在東部則有居魯士河 (Cyrus) 與阿拉克栖河 (Araxes) 之流域平原，〔這兩條河又叫做庫爾河 (Kur) 與阿拉斯河 (Aras)〕『高原』 (Upland) 與『平原』 (Plain) 二者必須分別清楚的；第三種土地則爲這二者之混合地，見於近亞細亞 或 前亞細亞 (Hither or Anterior Asia)。這第三種土地名下有阿刺伯 這個沙漠之地，平原之高原，宗教狂之帝國；還有敘里亞 與 小亞細亞，牠們與海相接，故與歐羅巴 交通不斷。說到亞細亞，上邊關於地理上的差別的話，特別見得正確；就是說，牛羊牧畜爲高原之生計，——流域平原則從事農工實業，——而商業與航海則見於第三種土地上。第一種的社會狀態嚴格地爲家長制的獨立；第二種爲所有權及地主農奴間之關係；第三種則爲公民的自由。那種高原裏，一方面有各種的牛羊之養育，馬匹駱駝綿羊（牛類不多）之飼畜，值得我們底注意，同時我們又須把那些遊牧部落之安閒的習慣的生活，以及他們在戰爭攻取中表演的野蠻不馴的性格，二

者分別清楚。這些民族，曾未依照一種真正歷史的方式而發展，爲一種強有力的衝動所左右着，驅使他們把形容改變得像民族國家；而且他們，雖然未嘗具有一種歷史的性格，仍可以從他們追溯起歷史之開端。然而我們自不得不承認各流域之民族比較饒有興趣。農業在事實上本來就指一種流浪生活之終止。農業要求對於將來有先見與遠慮，因此發人深省於普通的理想，而所有權與生產的實業之原則即寓於其中。中國、印度、巴比倫都已進至這種耕地之地位。但佔有這些耕地的人民既然閉關自守，未嘗分享海洋所賦予的文明（無論如何，他們的文明尚在開始之際），既然他們的航海——不管這種航行達何程度——未嘗影響於他們的文化，所以他們與世界歷史其他部分之關係，完全只由於其他民族把他們找了出來，和研究了他們的性格而然。高原四周的大山，高原的本身，和大河流域這三者便是亞細亞在物質上與精神上的特徵；但這三者自己並不是具體的，真實的歷史因素。各極端間的對立只被承認了，而未調和起來，所以處於流徙無定的狀態裏的山地與高原種族，終古無間地以安居着落於那些肥沃的流域，作爲一個努力的目的。在自然界裏區別分明的這些地形特質，形成了一種主要的歷史關係。前亞細亞把這兩種地形的因素治

於一爐，因此與歐羅巴結有關係；前亞細亞最爲特異者，便是牠未嘗閉關自守，而將一切送到了歐羅巴。牠代表着一切宗教的原則與政治的原則之濫觴，然而這些原則之發揚光大則在歐羅巴。

如今我們講到歐羅巴，諸凡見之於亞細亞與阿非利加的那些地形上的差別，歐羅巴一概沒有。歐羅巴的性質含有先前所見各種差別對比之消失，——至少也是一種修正；所以歐羅巴具有一種過渡狀態之比較柔和的性質。按在歐羅巴，我們找不到與平原直接對比的高原。所以歐羅巴的三部分是要從另外一種立場來區分的。

第一部分爲南歐羅巴——襟對着地中海。按在庇利尼斯山脈 (the Pyrenees) 以北，有許多連山橫貫法蘭西，而與阿爾卑斯相接，後者把意大利從法蘭西與德意志二地分割了開來。希臘亦屬於這部分的歐羅巴。希臘與意大利久已成爲世界歷史之舞臺；牠們當中部與北部歐羅巴尙未開發之時，就給『世界精神』(World-Spirit) 做了家鄉。

第二部分是歐羅巴之心臟，當年凱撒征服高盧，就把這片心打開了。凱撒之這番事業，這番成就，乃是壯年時期的，比諸亞歷山大那番事業，——青年時期的事業，實爲較多生產，較富後果。彼亞

歷山大企圖提高東方以參加於希臘生活，那番工程就宗旨而言，誠屬最高貴，最優美的想像，但不久即成風流雲散，不過是一個『理想』而已。在這個歐羅巴之中心，主要的各國爲法蘭西、德意志、與英吉利。

末了，第三部分包括歐羅巴東北各國，——波蘭、俄羅斯，與諸斯拉夫王國。牠們到晚近纔出現於歷史的國家之林，並且形成了和保持了歐羅巴與亞細亞之聯繫。如像前面已經說過的，歐羅巴沒有其他各洲地形上的特質之區分，而是恰相對照地，這些區分在歐羅巴並不顯著，且互相間形成平衡。

(註)——參閱黑智爾著宗教哲學講義 (Vorlesungen über die Philosophie der Religion) 第二版，第一部，第二八四頁至第二八九頁。

歷史紀載的區分

在地理的概況裏面已經舉出世界歷史的大概路線。太陽——光明——係自東方起來。光明是一種僅爲自己的存在 (a simply self-involved existence)；牠雖具有普遍性 (universality)，同時卻又在太陽裏有一種個性 (individuality)。試想一個盲人，忽然得到了視力，看見燦爛的曙色，漸增的光明，和旭日上昇時火一般的榮華，試想他的情緒如何。他的第一種感覺，便是在這一片清暉中，全然忘卻了他自己——絕對的驚詫。但當太陽既昇，他這種驚詫減少了；四圍的事物均經觀察，個人轉而思索他自己的內的存在 (inner being)，他自己與事物之間的關係遂漸漸發覺。他便放棄了不活動的思索而去活動，泊乎白日將歇，人已從自己內在的太陽裏築起了一座建築；他在夜間想到這事的時候，他底重視他內在的太陽，便過於他重視那原來的外界的太陽。要知如今他和他的『精神』之間，結着一種『自覺的關係』 (conscious relation)，所以也就

是一種『自由的』(Free)關係了。我們只要把上述想像的例子牢記在心，我們將明白這是象徵着歷史——『精神』在白天裏的大工作——的路線。

世界歷史的旅程係自『東』徂『西』，歐洲絕對地是歷史的終點，亞洲是起點。世界的歷史有一個東方 *Kar' ésoXhū* (『東』這個名詞的本身完全是相對的)，要知地球雖屬圓形，歷史並不繞牠作轉，反之，歷史是有一個決定的『東』，即是亞細亞。那個外界的物質的太陽便在這裏升起，而在西方沈沒；那個自覺的太陽亦是在這裏升起，散播一種更為高貴的光明。世界歷史者即使未經管束的天然意志成爲紀律化，使這意志服從一種普遍的原則，並且給以主觀的自由 (subjective freedom)。東方自古至今知道只有『一個』(One)是自由的；希臘與羅馬世界知道『有些』(some)是自由的；德意志世界知道『全體』(All)是自由的。所以我們從歷史上看到的的第一種政治形式是專制政治 (Despotism)，第二種是平民政治 (Democracy) 與貴族政治 (Aristocracy)，第三種是君主政治 (Monarchy)。

爲明瞭以上這種分別起見，我們必須說到，國家既屬那種普遍的精神生活，各個人自呱呱墮

地即與發生一種信賴和習慣的關係，且在其中纔有他們的存在和真實性——那麼第一個問題是，究竟他們在國家內的實際生活是一種不識不知的日常習慣呢？抑構成國家的各個人是有反省的，有個性的，有一種主觀的和獨立的生存的呢？在這點上客觀的自由與主觀的自由必須分別清楚。客觀的自由（或實體的自由 (substantial freedom)）是那種包含在意志力中間的抽象而未發展的『理性』（Reason）開始在國家內發展牠自己。但在這方面的『理性』中，仍缺少那個人的識見與意志，即是主觀的自由 (subjective freedom)；這只能在『個人』內實現，並且這是構成『個人』自己良心上的反省的。（註一）在僅有客觀的自由的地方，命令和法律是被視為固定的，抽象的，是臣民所絕對服從遵守的。這類法律既無須適合個人的愿望，一般臣民因此有如孩童，只一味服從父母，而無自己的意志或識見。但自主觀的自由發生以後，人類從思索外物轉而思索他自己的靈魂，一經反省，於是內與外的差別也發生了，而有所謂『真實（或實在物）之否定』（Negation of Reality）。從實在的世界退出即形成一種對峙 (antithesis)，一方面是絕對的『存在』（absolute Being）——神道 (the Divine) ——另一方面則為個人臣庶，在東方

所特具的那種直接的，未反省的意識中，這二者迄未辨明。那客觀的世界與個人是有分別了，但這對峙猶未在一（絕對的與主觀的）精神（Spirit）之間創出一種區分。

我們首須討論者係東方。其基礎為未反省的意識——客觀的，精神的存在；主觀的意志與這種意識最初所生的關係是信仰，信心和服從。在東方的政治生活裏，我們看到一種理性的自由，逐漸發展而未進為主觀的自由。這是歷史的幼年時期。客觀的種種形式構成了東方各『帝國』的堂皇的建築，其中雖具有一切理性的律令與佈置，但各個人仍被視為無足輕重。他們圍繞着一個中心，圍繞着那位元首，他以大家長的地位——而非羅馬帝國憲法中的君主——居於至尊。要知他須執道德法範；他須崇奉業已規定的重要律令；職是之故，在我們西方純屬於主觀的自由範圍內的種種，在彼東方卻自國家的全部內發生。東方觀念的光榮在於『一個人』（the One Individual），一切皆隸屬於這位客觀的存在，以致任何其他個人皆無單獨的存在，並且在他的主觀的自由裏照不見他自己。想像界與自然界的一切富麗均為那位卓越的存在所獨佔，主觀的自由概已埋沒其間。牠只能在那專制的對象中，而不能在牠自身內，覓得牠的尊嚴。一個完全國家的一

切元素——甚至於主觀性——或許在那裏可以找着但是與偉大的客觀的存在還是不調和的。因爲在這『唯一權力』(the One Power)之前，凡物莫能維持一種獨立的生存，在這『唯一權力』範圍以外，只有反抗的變亂，但因這種變亂係出於中心勢力的範圍以外，所以隨意動盪而沒有什麼宗旨或結局的。因此那些從高原衝下來的野蠻部落，——衝進這些東方國家，把牠們踏爲荒土，不然即定居其中，而放棄他們的野生活；但無論如何，他們終是無結果地消失在那中心的勢力內的這一面的客觀性〔或實體性(Substantiality)〕既未曾控制牠自己的對峙(antithesis)而加以克服，遂直接分裂爲兩個元素。一方面是持久，穩定——可稱爲僅屬於空間的國家（與屬於『時間』者有別）——乃非歷史的歷史(unhistorical History)；——例如中國，這國家是以家族關係爲基礎的；——一個父道政府(a Paternal Government)，該政府是用了謹慎，勸諭，報應的，或毋寧稱爲紀律的刑罰，以維持牠的機構的；——一個平凡的帝國，因其形式上的對峙，即無限性，(Infinity)，理想性(Ideality)尙未發展。另一方面則時間的形式與這種空間的穩定斷然相反。上述各國家本身不必有什麼變化，牠們生存的原則也不必有什麼變化，但牠們相互間的

地位卻在不斷變化之中。牠們相鬪相殺，從無休止，而促成了迅速的毀滅。那個相反的個性的原則也加在這些衝突的關係內，但該個性本身猶屬不知不覺的，僅是天然的普遍性——這光明，猶不是個人靈魂中的光明呢。這部歷史（即前述的爭鬪），亦然如此，牠在大部分上實係非歷史的，因為牠只是重複着那終古相同的莊嚴的毀滅而已。那新生的元素，以勇敢、機警、寬大諸形相，把先前的專制威儀取而代之，隨後卻又走上了衰退的老圈子。這裏所謂衰退者並非真正的衰退，因在這一切不息的變化中，實未嘗有任何的進展。在這一點上，歷史便到了中亞細亞去——僅在表面上是從東亞到了中亞，實則這一形態與上一形態間並無聯繫。這一形態倘與個人的時代比較起來，這可稱為歷史的少年時代，那種安定與輕於信任的孩態雖已泯除，但猶好勇鬪，性燥氣粗。希臘的世界便可比做成年時期，因為這裏漸有個性的形成了。這是人類歷史的第二主要原則。道德（Morality）為一個原則，這在希臘與亞洲一樣；但這是印上了個性的道德，所以是表示各個人的自由的意志力。這地方便是道德與主觀的意志之結合，（the Union of the Moral with the subjective Will），或是美麗的自由之王國（the Kingdom of Beautiful Freedom），因為

『觀念』(Idea)是與一種易變的形式相結合了。這時該理想猶未被抽象地看待，而是立即與『真實』(the Real)織成一起，如像一種美麗的藝術作品；『感官』(the Sensuous)上附有『精神』(the Spiritual)的印記與表現了。這個王國所以是真的和諧(Harmony)；是最優美的世界，但易於消滅，好花不常：這是對於正在形成中(Becoming)者為天然的無反省的遵守，——尚非真的道德(Morality)。王國中的臣民的個人意志無反省地實行了『正義』(Justice)與『法律』所規定的行為習俗。所以『個人』是不自覺地結合於『理想』——社會的福利。那在東方分為兩個極端的——即客觀性，與含蓄其中的個性——在這裏是結合了。但這些顯然不同的原則僅是一時的(immediately)結合而已，隨後終於發生最高度的矛盾，因為這種審美的道德(aesthetic Morality)在牠的第二次出生，即牠的『再生』(palingenesis)，猶未完畢主觀自由的奮鬥；這種道德猶未淨化至主觀自由的程度，故猶未取得真正道德的真髓。

第三形態便是抽象的普遍性(Universality)之領域（在這個領域內，社會的目的吸收了

一切個人的目的：）這便是羅馬國家(the Roman State)，亦即歷史上壯年時期的艱苦的工作。

要知真正的壯年時代，一切行動既不遵照專制君主之意，亦不服從它自己的任情任意；反之，壯年時代係爲一種普通的目的而經營，其間個人已經消滅，個人僅能在普通的目的下實現他自己的私願。這時國家開始有一種抽象的存在，並爲一個切實的目標而開展，國內人民雖共同參加以實現此目標，但其擔負的部分，並非完全的與具體的（聚精會神以從事）。在國家的目標的嚴格的要求下，自由的個人是犧牲了，各個人不得不爲了這種抽象的普通目標而抹殺他們自己。羅馬國家並非重複表演着雅典城市國家（Athenian Polis）那樣一種個人國家（State of Individuality）。後者所有的靈魂的純良與歡樂已一變爲艱難辛苦的工程。歷史的興趣與個人脫離關係，但個人自己卻得到了抽象的，正式的『普遍性』。『普遍』克服了個人，各個人必須把他們自己的利益歸併於『普遍』之中；不過他們也得到一種報答，即他們自身具有的抽象觀念——他們的人格——是被承認了；他們在個人的能力上，已確實具有權利的個人了。個人既可稱爲業已混合於人的抽象觀念內，國家的個體（National Individualities）（羅馬各省區）也經過相同的命運：在這一種『普遍性』的形式內，牠們的具體的形式是被磨滅了，而被歸併於『普遍性』（指羅

馬帝國）內成爲融合無間的一體。羅馬成爲一切神祇和一切『精神』生存的萬神廟，但這些神祇以及這個『精神』並不保留他們應有的生氣。——這裏所討論的『國家』係循兩個方向而發展的。一方面，以反省——抽象的『普遍性』——爲根據——該項國家本身內有明白顯著的對峙；牠因此捲入了那種對峙所包含的爭鬪之中；爭鬪的必然結果，那種個人的詭變——那純屬偶然的和完全世俗的獨夫專制（one despot）的權力——勝了那種抽象的普遍的原則。最初的對峙在一方面係以國家的目的（the Aim of the State）爲抽象的普遍的原則，而在他方面則爲個人的抽象的人格。但隨後在歷史的發展中，當個性佔了優勢，而集團之分裂爲個體只能由外界的強壓加以制止的時候，於是個人專制主義（individual despotism）便出來發揮牠的力量，彷彿是應運而起的。要知一味的抽象的遵守『法律』，意指法律下的人民猶未取得自制和自己組織，而這種服從法律的原則，不是樂願的和自動的，其動機與支配力只是要任意地處置個人而已；所以個人既喪失了他的自由，只得實施和發揮他的私權來補償這種損失了。這樣便純粹世俗地使對峙得到了和諧。但更進了一階段，『專制主義』下的痛苦漸漸覺得了，『精神』被驅回到

牠最深的層次裏，離開了無上帝的世界，在自身中追求一種和諧，如今乃開始一種內在的生活，——一種完全的具體的主觀性，這在同時又具有並非純屬外界的存在的一種客觀性。所以在靈魂內部便發生了對於爭鬪的的精神上的平靖，因事實上個人的性格，並未照牠自己的任意選擇，反經了淨化而超拔入於普遍性；——這是從牠自己的自由意志，採取了有益全體的原則的一種主觀性，——在事實上達到了一種神聖的人格。對於那一個世俗的帝國，這一個精神的帝國具有一種顯著的反對表示，這是一個主觀性的帝國，牠對於牠自己——牠自己的重要性質，——已有知識，十足地可稱爲『精神的帝國』(the Empire of Spirit)。

德意志世界便在這一階級出現，——爲世界歷史的第四時期。這個與人生的階段比較，便要比爲人生的老年時期了。按自然界的『老年時期』是衰弱不振；但『精神』的老年時期卻係完滿的成熟與力量，這時期牠與自己重歸於統一，而且其『精神』的特性已完滿地發展了。——這第四時期從基督教中的『和解』(Reconciliation)爲開始，但僅略見朕兆，並無國家的或政治的發展。所以我們須把這時期視爲開始於精神的，宗教的原則，和野蠻的『真實世界』(Real Wor-

(It)間的鉅大的差別。要知『精神』倘作爲一個內在『世界』的意識而言，牠自己在開始時猶爲一種抽象的形式。凡係俗世的 (secular) 一切，後來無不變爲粗魯與暴動。回教教義——東方的世界的曙光——首先出來制止這種野蠻主義和詭變暴動。按回教的發展較基督教爲晚而較速，彼基督教經八世紀之久而始生長爲一種政治的形式。但我人如今討論中的德意志世界的那個原則，只在德意志各國的歷史上取得了具體的實在性。『宗教國家』 (Ecclesiastical State) 特有的『精神』的原則和『俗世國家』的粗暴的野蠻主義，這二者的對比，在德意志國家內也可以看出。俗世的原則本應該與精神的原則和諧一致，但這裏不過是承認了那種義務而已。俗世的權力既爲『精神』所唾棄，必先消滅在宗教的權力（『精神』的代表）之前；但當宗教的權力降入尋常世俗中的時候，牠喪失了牠的影響，以及牠的正當的性質與天職。宗教的分子——即教會——這樣腐化了的結果，理性的思想遂獲得更高的形式。於是『精神』再度被驅回去自覓出路，產生一種與智慧相類似的工作；並且能够僅從俗世的原則裏去實現『理性的理想』 (Ideal of Reason)。故因『普遍性』的各元素有『精神』的原則爲牠們的基礎，『思想』 (Thought)

的帝國便確實地，具體地成立了起來。『教會』與『國家』間的對峙是消失了。『精神的』與『俗世的』發生了聯繫，並使後者開展爲一種獨立的有機的存在。國家所佔的地位不復低於教會，而且不復附屬於教會了。後者不擁有任何特權，精神的原則亦不復爲與國家不相容的一種元素了。『自由』(Freedom)已有方法來實現牠的『理想』——牠的真正的存在。這便是歷史的過程志在完成的最後的結果，我們現在便要把以上約略所述的梗概詳細地重述一遍。可是說來說去，『時間』的久暫完全是相對的，而『精神』的元素卻是『永恆』(Eternity)。正確地說起來，『精神』實無所謂持久，無所謂古今。

(註一)『精神』的真髓在於自決，或稱『自由』(Freedom)。在『精神』已達到成熟的生長的時候，如當一個人承認『良心』的制裁爲絕對合法的時候，『個人』對於他自己便是法律，這種『自由』也便算是實現了。但在道德與文明的較低階段裏面，他不知不覺使這個立法原則成爲『統治權』(一個的或數個的)服從她好像一個外界的外來的力量，而不像服從他自己(在這階段雖不完全)所混爲一體的那種精神的聲音。歷史哲學揭示他達到自覺的各個階段，所謂自覺即是統治他的自己的最深的存在——亦即自決或『自由』的一種覺悟。

第一部 東方世界

我人須從『東方世界』(the Oriental World)說起，但在該世界內尚無『國家』(State)發生的時期則置而不論。因為語言的散佈和種族的形成是屬於『歷史』的範圍以外的。歷史乃是記載敘述，而神話傳說算不得歷史。要知人類須有能力去形成抽象的鑑別，和規定抽象的謂詞(Predicate)的時候，他對於外界的確實的存在纔能說是有意識或自覺；正如人類逐漸有力量去表達各『法則』(Laws)（自然生活或社會生活方面的法則），這力量又依同一比例去表達牠自己，去切切實實地認識四圍的事物。凡發生於有歷史以前的都是在政治生活以前的，同時又是在自覺生活以外的；雖然人們對於史前時期可作種種假定和推測，但這種種不能視為事實，東方世界在『道德』方面有一種固有的和顯著的原則即『客觀的』(『命定的』Prescriptive)。我們首先看見那獨斷的意志是被克服了，被歸併在這個客觀性裏面。道德的特色與規定雖表現

爲各種『法則』，但主觀的意志被這些『法則』管束着，彷彿是被一種外界的力量所管束着。凡是傾向『良心』，正式『自由』等主觀的東西都是未獲承認的。司法只是照了表面的道德而行使，政府僅被當做強迫的特權而存在。我們的民法實在包含若干純屬強迫性的勅令。我可以被迫放棄他人的財產，或被迫遵守自己所訂的契約；但我們（指西洋人）並不把『道德』當做純粹的強迫，而把它當做臣民的傾向——他們對於法律的同情。道德在東方亦被視爲屬於立法的正當範圍內，而縱令道德的規定（東方『倫理』的實質）是怎樣的完善，那應該作爲內部的主觀的情調終是被當做一種外表的安排了。可以指揮道德行動的那一種意志雖不缺少，但從內心發出以從事這些道德行動的這一種意志卻沒有。『精神』既尚未取得主觀性，所以在表面上是依舊未脫『天然』情形的。外面的內部的，法律的與道德的既尚未分別清楚——尙形成一種未分的單一體——宗教和國家亦然如此。根本『組織法』（the Constitution）通常是一種『神權政治』（Theocracy），『上帝的王國』與俗世的王國混在一起。我們西方人所稱的『上帝』尙未見之於東方的意識內，因爲我們的『上帝』觀念含有靈魂的一種提高，到了超肉體的境界。在

我們（西方人）服從的時候，因為我們被規定要做的一切是為一種內部的制裁所認准的，但在東方則不然，『法律』在那裏被視為當然地絕對地不錯的，而未嘗想到其中缺少着這種主觀的認准。東方人在法律中沒有認出他們自己的意志，卻認見了一種全然陌生的意志。

在亞細亞各部中，我們已視為非歷史而置之不論的計有上亞細亞（Upper Asia）牠的遊牧的人口向來未出現於『歷史』的幕上）和西比利亞。其餘的亞細亞世界分為四區：第一，黃河與青河（the Yellow and Blue Stream）所形成的『大江平原』（River-Plains），以及遠亞細亞的高原（the Upland of farther Asia）——中國與蒙古。第二，恆河流域與印度河流域。歷史的第三個劇場包括縛芻（Oxus）與藥殺（Jaxartes）的大江平原，波斯高原以及幼發拉提斯（Tigris）與底格里斯（Tigris）的其他平原流域，即所謂近亞細亞（Hither Asia）。第四，即尼羅河的大江平原。

歷史起始於中國（China）和蒙古人（the Mongols）——神權專制政治的地方。二者皆以大家長憲法為原則，——在中國這原則經了修正，使一種有組織的俗世政體得以發展；而在蒙古人方面，該原則自行約束，取一種精神的宗教的主權的簡單形式。在中國，皇帝有如大家長，地位最

高。國家的法律一部分是民事的勅令，一部分爲道德的規定；所以雖然那種內心的法律——個人方面對於他的意志力的本質，認知爲他個人的最內在的自己——也被訂爲表面的法定的條例。既然道德的法律是被當做立法的條例，而法律本身則又具有一種倫理的形態，於是主觀性的範圍終不能在中國取得成熟。凡爲我們稱爲主觀性的一切皆集中於國家元首之身，這位元首從他底立法上照顧全體的健康，財富與福利。與這個現世的帝國相反的乃是蒙古人底精神的主權，其元首爲喇嘛，被尊敬如一個上帝。在這個精神的帝國裏，任何俗世的政治生活都不能發展起來的。

在第二種形態內——即印度——我們立刻看到那種統一的政治組織——一種完全的政治機構，像中國的便是——是告破裂了。社會上的數種權力似乎已經分裂，互相間毫無關係。那幾個不同的社會階級（*caste*）固然是確定不易的，但因各該階級係由宗教的教義所規定，她們看起來竟像是天然的區分。個人因此益發被剝奪了正當的人格——雖然表面上他們似乎從上述區分的發展中獲了利益。按印度的國家組織雖不再像中國那樣，係由一個無所不包的人格（即國家的元首）所決定與安排，但現存的各種區分既被視爲天然的區分，因此便變成了社會階級

的不同，這些分別終須會合的統一既是宗教性的統一，因此便發生了『神權貴族政治』(Theocratic Aristocracy)及其專制主義，所以在印度又有了精神的意識與俗世的環境那種區別；但因上述那些區分中包含的分界 (separation) 是主要的，所以我們在宗教裏也看到『觀念』(Idea) 的各個構成分子的孤立；——這一個原則具有最厲害的對峙——一方面為上帝底純粹抽象的單位那個概念，一方面則為『自然』的純粹肉體的權力這個概念，這兩個概念的聯繫只是一種不斷的變化——忽從這一極端轉入那一極端，飄忽靡定，——一種雜亂無章的無結果的變遷，這在有節制有智慧的意識看來簡直是瘋狂。

第三個重要的形式——與中國那個永無變動的單位以及印度那種野蠻動亂的不安都相對的，——乃是波斯。中國特別是東方的；印度可以比諸希臘；波斯則可以擬為羅馬。在波斯，神權表現為一種君主政治 (Monarchy)，按君主政治那種組織係使政體內的各分子集合於政府的元首一人，但把該元首看做既不是絕對的指導者亦非獨斷的統治者，而是一種權力，其意志一樣要受法律原則的制裁，與臣民的服從法律無異。在這全體的根本，我們因此得了一條普通的原

則，一項『法律』，但這項仍被視為僅屬自然界的一種獨斷（而非自由的絕對的真理）的法則又被一種對峙所累，（即人的方面的正式自由被勒令服從截然不同的規定）。所以『精神』在這一個進展的階段上本身所作的表現是純屬天然的一種——『光明』。這項『普遍的』原則對於君主以及他的每一個臣民，同樣有制裁的作用，因此波斯的『精神』是清楚的，光明的，——一個生活於純粹道德中的民族的理想，這民族彷彿生活在一種神聖的社團中。但一方面，這原則作為一種純屬天然的『教會』（Ecclesia）時，尚有前述的那種對峙未經調和；而且她的神聖所表現的特質又像是一種強迫的表面的神聖。在另一方面這種對峙所以表現於波斯者，乃因該帝國為若干懷着敵意的百姓，和許多大不相同的民族之結合。波斯這單位（The Persian Unity）不是中華帝國那種抽象的單位；這單位適應於統治許多不同的國族，把牠們聯合在『普遍性』的溫和的權力之下，如像一輪暖陽烘照着萬物，——醒起牠們的生命和培養她們的長大。這個普遍的原則——其地位僅等於一個根本，——容許各分子一種自由的生長，無拘束的擴充與分殖。在這些百姓民族的組織方面，生命的各種原則與形狀均獲完全的發展，而能繼續在一起生存。在

這一大羣不同的民族中，我們先看到飄泊的遊牧民族；而在巴比倫與敘利亞等處又看見工商事業十分發旺，顯出最粗野的肉慾，最放肆的騷亂。各海岸則與外國發生聯繫。在這種混亂的中心，猶太人底精神的『上帝』引起了我們的注意，——他像婆羅門 (Brahm) 一般，僅爲『思想』(Itho-
siss) 而生存，可是忌妒而專橫，不許有一切特殊的表示，如其他宗教一樣——凡爲其他宗教所准許者，他都廢除了。由此觀之，這個波斯帝國——既然牠能容忍這多種的原則，以一種生氣活潑的形式表現出那種對峙，而且不像中國與印度那般抽象而沈靜，那般閉關自足，——牠使世界歷史有了一種真正的轉變。

假如說波斯形成了轉入希臘生活的外部的轉變，那末內部的，心靈的轉變係由埃及作媒介。在埃及，那些對峙在抽象的形式上是被打破了，這一種打破實使那些對峙消滅了。這個未獲展開的調和中顯示着各種最矛盾的原則的鬭爭，各該原則尚無能力使牠們自己諧和起來，卻使如何誕生這種諧和成爲待決的問題，使牠們自己對於自身及他人成爲一個謎，直要在希臘世界中始得得到解決。

假如我們從上述各國的國運來比較牠們，那末只有黃河、長江流貫的那個中華帝國是世界唯一持久的國家。戰勝克服無從影響這樣的一個帝國。恆河與印度河的世界也被保全了。這樣索然沒有（明白的）思想的一種局面倒也是不能消滅的，但牠在牠的本質上命定要與其他種族相混合，要被戰勝，與被征服。一方面，這兩個王國是保留到了今天，反之，底格里斯與幼發拉提斯的那些帝國卻已蕩然無存，至多也不過是一堆瓦礫；要知波斯帝國，唯其爲『過度』（Transition）中的王國，本來是易於消滅的，至於裏海（Caspian Sea）上的各王國則被捲在伊蘭（Iran）與都蘭（Turan）的古代鬪爭之中。寂寂的尼羅河上的那個帝國（指埃及）如今只存在黃泉下面，保留於牠底無言的死者，（永久不斷地被人偷運到世界各部），和那些死者底堂皇的墟里；——因爲地面上所遺留的唯有這些華貴的古墓而已。

第一節 中國

歷史須從中華帝國說起，因爲考諸史書的記載，中國實係最古老的國家；牠的原則（princi-

(二) 又具有那一種客觀性，所以牠既是最古的，同時又是最新的。中國很早已進展到牠今日的情狀；但因牠的客觀的存在，與在牠內部運動上的主觀自由之間仍缺少一種對比，遂無從發生任何變化，而一種終古如此的固定性，已代有了一種真正的歷史性。中國與印度可說猶在世界歷史的局外，而只是預期着，等待着若干元素的結合，然後可得活潑生動的進步。客觀性與主觀自由的那種結合已全然消弭了二者間的對比，因此物質遂無從取得自己反省，無從取得主觀性。所以從『客觀性』（積極的，絕對的）的道德的形態而言，牠的統治並非臣民的道德判斷，而是君主的專制政治。

中國『歷史作家』的層出不窮，繼續不斷，實爲任何民族所不及。其他亞細亞人民雖亦有遠古的傳說，但無真正的『歷史』。印度的四吠陀典 (the Vedas) 並非歷史。阿剌伯的傳說固然極古，但無關於一種政治的組織與其發展。這一種政治組織惟中國有之，而且其形式是明顯的卓著的。中國的傳說上溯及於基督降生前三千年；中國的典籍有書經者，敘事以唐堯的政府爲始，定其時代爲基督前二千三百五十七年。這裏不妨說明者，亞細亞的其他王國也是十分古老。據一位英

吉利作家的推算，埃及歷史（爲例）溯及基督前二千二百零七年，亞述歷史（Assyrian history）爲二千二百二十一年，印度歷史爲二千二百零四年。故東方主要各國的傳說溯及基督出世前約二千三百年。以此比較舊約（Old Testament）所載，在諾亞洪水（Noachian Deluge）與基督教紀元之間，一般認爲有二十四百年的間隙。但約翰米勒（Johannes von Müller）對於這項數字已提出有力的異議。他定洪水在基督前三千四百七十三年，故較早約一千年——引了希臘譯約聖經（Septuagint）來維護他的觀點。我所以有此說明者，不過要免得以後麻煩，當我們遇到時代在基督前二千四百年，而竟沒有提及洪水的事情的時候。中國人存有若干古代的典籍，讀了可以繹出他們的歷史，政體與宗教。四吠陀典與摩西記錄（Mosaic records）是相同的文書；荷馬（Homer）的詩篇亦然。中國人則稱這些文書爲『經』，做他們一切學術研究的基礎。書經包含他們的歷史，敘述古帝王的政治，並載有諸帝王所制定的律令。易經多係圖象，向被視爲中國文字的根據，和中國思想的基本。該書係自一元及二元種種抽象觀念爲始，然後論及附屬於這些抽象的思想形式的實質的存在。最後爲詩經，這是一部最古的詩集，詩章的格調是各各不同的。古中國

的高級官吏職責所在，須採集所轄封邑中每年編製的歌詠，攜往參加常年的祭禮。天子當廷評判這些詩章，其入選者便爲人人所賞。除這三部特別受榮寵與研究的典籍以外，尚有重要較次的其他兩部，即禮記（或禮經），專載帝王威儀與國家官吏應有的風俗禮制（並有附錄一種，曰樂經，專述音樂）；以及春秋，乃孔子故鄉魯國的史記。這些典籍便是中國歷史禮俗與法律的基本。這個帝國早就吸引了歐洲人的注意，雖然他們所聞的種種，都是渺茫而難憑。牠的淵源於己，與外界似乎毫無關係，是永遠令人訝異的。

十三世紀有一位威尼斯人（馬哥孛羅 Marco Polo）首往那裏探尋，但他的報告曾被目爲荒誕無稽。到了後來，他所稱關於中國幅員與偉大的每一件事都完全被證實了。據最低的估計，中國有人口一萬五千萬；另一估計作爲二萬萬，而最高的估計增至三萬萬。牠的疆土遠自極北，綿延至南方與印度相接；東部限於鉅大無際的太平洋，西部伸展及於波斯與裏海。中國本部呈人口過剩之象。在黃河與揚子江上，都有億萬的人民，居於竹筏上面，能够適應於他們那種生活方式的一切需要。這種人口數量，和那國家規定的組織嚴密，無所不包，實使歐人咋舌；而尤其使人驚嘆者，便

是他們歷史著作的精細正確。要知中國歷史家，位列最高級的公卿。大臣二名常追隨於天子的左右，職司記錄天子的一言一動，歷史家便研究了這些記錄而加以運用。這種歷史的詳細節目，我們殊無庸深考，因為這種歷史本身既未見有何進展，僅足以阻礙我們歷史的進步。他們的歷史追溯及於極古，以伏羲氏為文化的散播者，為開化中國的鼻祖。據云他生存於基督前第二十九世紀，

——所以是在書經所稱唐堯以前；但中國的史家把神話的與史前的事實也算做完全的歷史了。

中國歷史的第一區域是在西北部——中國本部——黃河即自那兒山巔發源；要知直到稍後的

一個時期，中華帝國纔向南方進展，以達於揚子江。這種歷史開始敘述的時代，人猶生活於野蠻的

狀態，即在森林之中，以果實為食，以獸皮為衣。人與人間並無公認的一定法則。據稱伏羲氏教人建

築居室；他又教人明瞭四季的代遷，從事於物物交換及貿易；他規定了婚姻；他教人謂『道理』係

『天』所授，又教人養蠶，造橋與役使牛馬之屬。中國歷史家對於這些制作的起源，人各異說，聚訟

紛紜。歷史的進程即上項文化的向南推廣，以及一個國家與一個政府的發軔。這般逐漸形成的巨

大帝國不久分裂為許多邦國，互相間交戰不息，隨後再團結為一個『全體』。中國的朝代屢經變

更，現在執政的一朝通常指爲第二十二朝。各朝代既這般一起一落，國內遂有許多的舊京故都。南京曾有一個長時期作爲國都；如今則係北京；早先則爲其他不同的城市。中國被迫與韃靼人打了許多的仗，後者並且深入了中國，秦始皇建築的長城——這一向被認爲一種最驚人的成就，——乃用以防範北方游牧民族的侵入。秦始皇分天下爲三十六郡，而尤以攻擊古文（特別是歷史書籍及一般歷史研究）見著後世。他所以行之者係謀前朝代記憶的消滅，而他自己的社稷可以鞏固。按歷史書籍既被搜集了付之一炬，文人儒士遁入深山以保全餘著者亦有數百人。凡爲始皇捕獲的儒士都遭了與書籍相同的劫運。這次焚書得了尋常的結果，即那些重要的典籍仍被保全了。中國與西方的第一次聯繫係在西曆紀元六十四年。據說當時一位中國皇帝派了欽差往訪西土的聖人。二十載後據說有一位中國將軍遠至猶太（Judea）。西曆八世紀的初葉，說是有第一批的基督徒到了中國，並有碑石遺跡爲後世的遊歷中國者所目視。西曆一一〇〇年，據云中國得了西突厥的幫助併吞了中國北部的一個韃靼王國，國號叫做遼東。可是這次勝利反給了這些突厥人進踞中國的機會。在同樣的情形下，中國人又引進了滿洲人，按雙方在十六與十七世紀曾經屢次

交戰的結果是滿洲人得了帝皇的寶座，成立了當今這個朝代。然而這個新朝代未能使國內有何變更，與早先蒙古人在一二八一年克服中國後的情形無異。居於中國的滿人必須遵守中國的法律，和研究中國的學術。

如今讓我們從中國歷史上的這些年月日，轉而探索那終古無變的政制的『精神』。這個，我們可以從那條普通的原則，即客觀『精神』與個人的混合一體中，繙譯出來；但這政制的『精神』即是『家庭的精神』，牠在這裏普及於世界上人口最多的國家了。在發展的這個階段上，我們無從發見『主觀性』的成分，主觀性者，即個人意志的自己反省，與『客觀性』（係包含着主觀性的那種權力）成爲對峙者；亦即明白認識那種權力爲與牠自己的主要存在爲一體（one with its own essential being），知道牠自己在那權力裏面是自由的。那普遍的意志逕從個人的行動中表現牠的行動；個人全然沒有認識牠自己與那個客觀的，絕對的存在是相對峙的，個人猶未把『客觀性』看做一種與牠自己站於相對地位的權力，——例如在猶太教內，那個『忌妒的上帝』係爲『個人』的否定是大家知道的。在中國，那個『普遍的意志』直接命令個人應該做些

什麼，個人則敬謹服從，而正比例地放棄其反省與獨立。假使他不服從，假使他這樣等於與他的實際生命相反離，那麼這番分離之後，他既不反求他自己的人格，他所受的形罰也不致影響他的主觀的與內部的生存，而僅影響他的外表的生存。所以這全部政治內固然缺少主觀性的成分，同時牠在臣民的道德心理內又缺乏一種基礎。『實體』簡直只是一個人——皇帝——他的法律便是一切。話雖如此，這樣漠視個性並不指有任性，因有任性即有個性——即主觀性與流動性。可見中國的『國家的一尊』(the One Being of the State)是至高無上的，——那個實體仍極堅硬剛強，與其他一切概不相似，——並不包括其他的成分的。

因此這種關係，表現得更加切實而且更加符合牠的概念的，便是家庭的關係。中國純粹建築在這一種道德的結合上，而國家的特性便是客觀的『家庭孝敬』(Family Piety)。中國人自視為屬於他們的家庭，而同時為國家的兒女。在家庭之內，他們不是人格，因為他們在其中生活的那個團結的單位乃是血統關係與天然義務。在國家之內，他們一樣缺少獨立的人格，因為國家內大家長的關係最為顯著，皇帝猶如嚴父，為政府的基礎，治理國家的一切部門。書經內列舉五種義

務，係屬莊嚴而且不變的根本關係（五常）：一、君臣；二、父子；三、兄弟；四、夫婦；五、朋友。這裏不妨隨便提及者，『五』這個數目，中國人視爲基本數目，像我們的『三』那樣屢見不鮮。他們有五種天然的元素（五行）——空氣、水、土、金、與木。他們承認天有四方及一中心。凡建築祭壇的神聖場所，都有四極和正中一極。

家庭的義務具有絕對的拘束力，且爲法律所訂立與規定的。父親入室內時，兒子不得隨入；他須在門側鵠立，未經他的父親准許不得離室。父親死後，兒子須哀傷三年，不近酒肉。他經營的業務必須停止，雖屬國家的官職亦不得不引退。便是方纔承繼大統的天子在三年期內亦不得親政。守喪期間家庭中不得締結婚姻。惟年達五十者喪禮較寬，使他不致哀毀過甚，傷及身體。達六十者更加從寬，而七十以上者則僅以喪服顏色爲限。對於母親的恭敬，與父親同等。英國使臣馬卡特尼（Maurney）見清帝時，帝年已六十有八（中國人以六十年爲一基本週數，如像一百的對於我們），可是他每天步行到他的母親處請安，行孝敬之禮。元旦朝賀並須向皇太后朝賀；卽皇帝本人亦須先向他的母親行禮後，始得接受百官的朝賀。皇太后得隨時誥誡她的兒子，凡關於皇室的一

切上諭都用她的名字頒行。兒子的美德不歸於他本人，而歸於他的父親。一次，宰相請皇帝封諡宰相之父，皇帝發一條諭旨內稱：『方邦國之災也，爾父實賑穀以濟飢黎，何其仁也！方邦國之危也，爾父實奮身以相護持，何其忠也！邦國以政事委諸爾父，而法令修明，四鄰輯睦，乾綱以振，何其敏也！朕今諡之曰：仁忠敏慧。』這裏歸於父親的一切德行，都是兒子所做的。就照這個辦法，（這與我們的風俗恰巧相反）祖宗靠他們的後嗣取得了光榮的尊號。但與此相對待的，即子孫倘有隕越，家長（一家之主）負其責任；各種義務自下及上，而絕少可稱爲自上及下者。

中國人以育有子嗣爲一件大事，俾死後兒孫能葬之以禮，四時設祭，和春秋掃墓。一個中國男子雖得娶妻數人，但僅一人得爲家庭的主婦，凡側出的子女須視正室爲生母。如妻妾均無所出，便可以招他人子承繼，以接替香火，因爲祖宗的邱墓，每年不可不掃。爲子孫者年年赴祖墓哀祭，許多人爲欲盡情哀傷起見，時常在墓上逗留一二月之久。亡父的遺體每在屋內擱置三四個月，期內無人得在椅上安坐或牀上安眠。中國每一家族有宗祠一所，全族常年聚集祠內一次。祖宗內曾充顯職高官者懸有遺像，其他在族中重要較次的男女，則記名於牌位之上；全族於是一同進膳，較貧的

族人由較富者擔任招待。據說一位大臣信奉了基督教，不復照禮祭祀他的祖先，因此大受他親戚方面的攻擊。在父子關係上通行的繁文縟節，同樣見之於兄弟的關係上。爲兄的地位雖次於父母，但亦應受爲弟的尊敬。

這種家族的基礎也是『政體』的基礎。要知皇帝雖站在政治機構的頂尖，具有君主的權限，但他像嚴父那樣行使他底權限。他便是大家長，國中首須尊敬他。他在宗教事件及學術方面都是至尊，——這個後面當詳加論列。——爲皇帝的這種嚴父般的關心，以及他的臣民的精神——他們像孩提一般不敢越出家族的倫理原則，也不能自行取得獨立的與公民的自由，——使全體成爲一個帝國，其行政管理及社會約法，是道德的，同時又是全然平凡的，——即無自由的『理性』與『想像』之『理解力』的產物 (a product of the Understanding without free Reason and Imagination)。

天子應享最高度的崇敬。他因地位關係，不得不親自處理政事，而且雖有司法衙門爲助，他必須親自知悉及指導全國的立法事務，但他的職權雖大，他殊無行使他個人意志的餘地；因爲他的

隨時督察固屬必要全部行政卻以國中許多古訓爲準則所以各皇子的教育係照最嚴格的規程他們的體格爲有紀律的生活所鍛鍊強健而自能言學步的年齡起他們便以學術爲專攻他們的學業係在皇帝親自監督之下他們很早便得知天子係一國之主所以言行舉止概應爲百姓的表率。各皇子每年受一次考試此事當有一詳細報告公佈使對之深爲關心的全國上下均得週知。是之故中國用能得到最偉大優秀的執政者『所羅門的智慧』(Solomonian Wisdom) 這話他們庶幾可以當之；而如今的滿清朝代尤以其身心的材能見著。溯自費尼倫所著『太里馬格』(Fenelon's Telamaque) 行世以來關於君主及君主教育的理想誠不知有多少這一切理想都在中國實現了。歐洲不能產生什麼所羅門的。而中國正是宜於這種政府的場所而且有此需要的。誠以全國臣庶的公正福利與安寧都懸於這種責任政治的鎖鏈上的第一環之堅牢強固。天子的行爲舉止據云是最高度地簡單自然高貴和近於人情。他在言行上都沒有一種驕傲的沈默或可憎的自大。他在生活中時刻意識到他自己的尊嚴而對於他自幼即經訓練必須遵守的皇帝義務他隨時要加以執行。除卻帝皇的尊嚴之外中國臣民中可說沒有特級沒有貴族；唯有皇室諸子和

公卿兒孫享有一種特權，但這個與其說是由於門閥，毋寧謂為地位的關係使然。其餘則人人一律平等，而唯有材能勝任者得為行政官吏，因此國家公職皆由最有才智與學問的人充當。因此他國每以中國為一種理想的標準，便是我們也可以拿來做模範的。

第二椿應加考慮的事情是帝國的行政管理。我們不能說中國有一種憲法（constitution）；因為苟有憲法，則各個人與各團體將有獨立的權利——半關於他們的特殊利益，半關於整個國家。但此處並無這一種元素，所以我們只能說說中國的行政。中國在實際上是絕對平等，其所有的一切差別，均係與行政聯帶發生的，而任何人能在政府中取得高位者，也因為他有材能的緣故。中國既屬一律平等，而無任何自由，政府的形式乃必然地為專制主義。在我們西方，衆人只有在法律之前，和在對於私產的相互尊重上，纔是平等的；但我們同時又有許多利益與特殊權限，因為我們具有我們所謂的自由，所以這些權益都獲到保障的。在中華帝國內則不然，這種特殊利益是被視為無視，政令係出於皇帝一人，由彼任命一批官吏來治理政事。這輩官吏或『滿大人』（Mandarin），又分兩類：一為文官；一為武官。後者等於我們的『亞菲塞』（Officers）。文官的品級高於武

官，這因爲中國文官在武官之上。爲取得初等教育起見，爰有初等學校之設；凡屬政府官吏均受學校教育。高等的教育機關，如我們所謂大學者，也許可說是沒有的。凡欲取得高級官職者，須經幾次考試，通常是三次。第一次及第二次考試成績及格者，方得參預第三次亦即末次的考試——這時天子親自出席的；末次考試中式的獎勵，便是立即派入帝國的最高議院。特別規定要知道的學科爲國史、法學、禮俗的科學，以及政府的組織與管理。除此之外，據說『滿大人』還有極高的詩才。這一點我們自有方法判斷，特別可以引證雷馬沙特（Abel Remusat）翻譯的玉嬌李或『兩兄弟』裏面說起一位少年，他既修畢十載寒窗，開始去獵取功名。便是軍中的官佐也須有若干心靈的修養；他們亦然要經考試；但如上文所述，文官實較爲尊榮多多。每逢國有大典，天子便由二千名學士與二千名武官簇擁了出來（全中國內約有文官一萬五千人，武官二萬人）。『滿大人』中尙未取得官職者，仍算是朝廷之人，每遇春秋節日，天子躬耕的時候，他們必須到場。這些官吏分爲八品。天子左右的大臣爲一品，各省的總督爲二品，依此遞降。天子治國布政，置有行政機關，任事者大半爲『滿大人』。『國務院』便是其中最高的機關，當局皆最有學識與能力的人。其他各部的最高

長官都從國務院中遴選充任。政府行事極公開明白之至。屬吏陳報於國務院，國務院再稟明於天子。天子的硃批載在廷報上面。天子每引咎自責；而遇皇子們考試成績不良時，他必嚴加訓斥。政府各部及全國各地均有御史一人，職在以事事稟告天子。御史係永久職，爲衆人所畏憚。他們對於攸關政府的一切，及『滿大人』的公私行爲，概加嚴厲的督察，而將報告直接遞交天子。他們又有向『他』諫議之權。御史中以正直果敢見著的，中國歷史上不勝枚舉。例如有一位御史向暴君進諫，卻被嚴詞譴責。但他並不因之氣沮變志，仍向天子作再度的進諫。預知不免一死，他特輿櫬前往，以便伏誅後歸葬。據說有些御史，雖經酷刑的磨折，口不能成聲，猶且以手指蘸了自己的碧血，在沙石上書寫諫詞。這些御史自成爲另一種執法機關，以監察帝國全部。凡國內有意外的事務發生，其職務亦由『滿大人』負責辦理。倘遇飢荒、疾疫、謀反、教亂的發生，他們須將事實陳報，但無須等待政府有所命令，他們應該立即相機辦理。所以全部行政係由一個官吏綱所包辦。各級官員被派往監督道路、河川及海岸。凡事皆經十分仔細的規定。江河尤其受到深切的注意；書經內載天子的許多誥諭，諄諄以防河治水爲言。各城門皆置守卒一人，閭巷則通夜關閉。政府官吏須隨時應答上級機

關的傳詢。每越五年，凡爲官吏須將他所犯的過失說明，當由一個監察部——御史台——審查他的說明書是否確實。如犯有任何大罪，而未招認者，該『滿大人』及其家屬均受最嚴厲的處罰。從上述種種，可知天子實係中心，諸事待而決，國家與人民的福利因此是聽命於他。行政全部機構多少是按照公事成規進行，在昇平時期，這種一定的公事手續成了一種便利的習慣。如像自然界的途徑，始終不變地，而且有規則地，這機構進行着，今昔沒有二致；但是做皇帝的卻須擔任那個不斷行動，永遠驚醒，和自然活潑的『靈魂』(Soul)。假如做皇帝的個性竟不是上述的那一流——即，徹底地道德的，辛勤的，既不失其威儀，又充滿了精力的——那末一切均告廢弛，政府全部解體，變成麻木不仁的狀態。這因爲除了天子的監督審察以外，別無其他合法權力或機關的存在。政府官吏們的克盡厥職，並非出於他們自己的良知或榮譽之心，而是一種外界的命令與嚴厲的制裁，政府即賴此以維持的。譬如當十七世紀中葉的革新的時候，明朝最後的那位皇帝是很溫和很光榮的；但因爲他個性的柔順政府的綱紀廢弛了，國內的騷亂自難遏止。叛黨引了滿洲人進來。那位皇帝自殺了，以免陷入敵手，瀕死時他醮血作書，在他女兒的裙邊寫了幾行字，深以臣民的不義爲恨。

一位隨從的官吏掩埋了他，然後也自殺在他的墓前。皇后和宮女們也相繼自戕了。明室的末一位皇子，被圍困在一個遙遠的省份，卒為敵人擒獲處死。其他一切侍從宮監都紛紛自殺了。

再捨行政而言中國的法制，基於家長政治的原則，臣民被視為尚在幼稚狀態。不像印度那樣，中國並無獨立的各階級要維護牠們自己的利益。一切皆由上面所指導與監督。一切合法的關係均由各律例確實規定；自由的情調——概言之即道德的立足點（the moral stand-point）——因此是完全被抹殺了。（註一）家族中長幼尊卑間互相應有的禮節均由法律正式決定了，凡違犯這些法律的，有時竟要遭嚴重的刑罰。這裏要注意的便是家庭關係的法律的外表性（legal externality），這幾乎等於一種奴隸制度。每人皆得出賣他自己和子女；每個中國男子購買他的妻妾。只有嫡妻是一個自由的婦人。側室均係奴隸，遇抄家充公時得被沒收，像兒童與其他產業一樣。

第三點，各項刑罰通常為肉體的鞭笞。對於我們，這簡直是加在名譽上的一種侮辱；中國則不然，名譽之感尚沒有發達起來。一頓笞打原是極易忘懷的，但對於有名譽心的人，這是最嚴厲的刑罰了。這種人他不欲被視為其身體可以侵犯，卻易為比較優美的感覺所傷。中國人則不然，他們在

名譽心中認不出一種主觀性，他們與其謂爲受報復刑罰，毋寧說是受改正刑罰的臣民——恰與我們的兒童相類似；按改正的 (corrective) 刑罰目的在於改過自新，而報復的 (retributive) 刑罰則指罪惡的正當處罰。按改正的刑罰，其警戒的原則僅係受刑的恐懼心，而毫無犯罪的悔禍心，這裏誠無從假定，犯罪者對於行爲本身的性質有任何反省。在中國人方面，一切罪過——無論違犯了家族關係的法則，或是國家的法則——都施刑於身體外部。子女有忤逆其父或母者，爲弟有不敬其兄者，概受鞭打的刑罰。子訴其父虐待，或弟訴其兄欺凌者，如其理直，也得受笞一百，流徙三年；如其理不直，則受絞刑。爲子者假如向其父動手用武，當受炮烙之刑。夫與妻間的關係，像其他家族關係一樣，是極受重視的，倘有不貞行爲——這因婦女深居閨中，是極少發生的——當受嚴厲的譴責。假如爲夫者不愛一家的主婦而偏愛一妾，遇其妻訴稱虐待時，他也要受嚴厲的譴責。每一個「滿大人」都有以竹杖行使笞刑之權；便是最高最尊的官吏——公卿，總督，甚至皇帝的嬖幸——都可以遭這種刑罰，皇帝的寵幸不因這種笞打而捐棄，被笞者本人也是若無其事。英國晚近派往中國的使節，由王公羣臣伴着從宮中歸去的時候，禮部尙書爲清道起見，毫無禮節地用鞭子

趕開擁擠的王公貴人。

講到責任的問題，一樁行動之爲故意的預謀 (malice premeditation) 或無心的偶然是不論的；要知中國人把意外事件與蓄意所爲認爲同樣嚴重。無意誤殺他人者處死刑。這樣漠視無意與有意的分別造成了中英兩國間多數的衝突；因爲英方假如爲華方所攻，——假如一隻軍艦，認爲受了攻擊，採取自衛行動，結果有一個中國人是被殺了，——中國方面照例要求把那個開鎗制人於死的英國凶手處決抵命。無論何人，倘與犯人有任何聯繫者，——尤其是犯上作亂，危害皇帝的大罪，——應與真犯同受刑讞。——他的近親全體要被拷打致死。凡著作謗書及閱讀謗書的人都以觸犯刑律論罪。這種法制情形下，私人所取的復仇方法也極特別。中國人受了傷害是非常敏感的，他們的本性又可說是有仇必報的。爲達到復仇目的起見，被害人並不把仇人暗殺，因殺人的凶手，他的全家都要處死的；所以他就戕賊自己，以嫁禍於他的仇人。許多中國城市覺得須將非口縮小，以防投井自殺的事情發生。因爲無論何人犯了自殺，法律上規定須仔細調查其自殺原因。自殺者生前的仇人都要捕去嚴刑鞫訊，倘查出了一個人，由於他的凌辱而造成自殺案件的，這人和他全家

都要處死。所以受人凌辱後，中國人寧願自殺而不願殺他的敵人；因為他既終不免於一死，但自殺則死後可以殮葬如儀，而且他的家屬還有取得仇人家產的希望。責任與不負責任的情形是如此其可怕；每一椿行動上，其主觀的自由與道德的關係是一概不顧的，按在摩西法律中，故意過失，及偶然的區別亦未經明白地承認，可是對於無意誤殺的人犯仍設有一種庇護之外，可以容他避罪（中國的刑典中對於上下階級間沒有任何區分。有一位曾建奇助的大元帥，因事被他人帝前進讒，當被按照定罪，罰在街巷間偵察掃雪者盡職與否）。在中國人的法律關係內，我們又須注意到所有權的變遷，及相與連帶的奴隸制度的推行。為中國人主要財產的土地，直至近世尚被視為國家的產業。昔時，田租的全部收入，其九分之一依法應攤歸皇帝。後來，農奴制度成立了，其創始者相傳為始皇帝，他便是西曆紀元前二一三年建築長城的，他焚毀了一切記載中國古代人民權利的書籍，又使中國許多獨立的小邦加入了他的版圖的。他的戰爭使略得的土地成為私有財產，而土地上的居民則隨之成為農奴。在中國，既然一切人民在皇帝前概屬平等——換句話說，大家一樣是卑微的，因此，自由與奴隸的區別必然是不分明的。榮譽之心既然無存，人與人間又無一種

個人的權利，謙遜或自貶自抑的意識乃極通行，這意識又很容易變為極度的自暴自棄。唯其自暴自棄，乃造成了中國人極大的不道德。他們以撒謊見著，他們隨時隨地都能撒謊。朋友欺詐朋友，假使欺詐未能達到目的，或為對方所知悉時，雙方皆恬不以為怪，恬不以為恥。他們的詐欺實極詭譎巧妙之能事，歐洲人與他們有所接洽時非得提心弔膽不可。他們道德放任的意識又可證之於佛教的流行；這一個宗教認為『最高的』與『絕對的』——如上帝——即是虛無 (pure nothing)；彼以鄙視個性，棄絕人生，為最完美的成就。

這裏我們便要討論中國這個國家的宗教的方面。在家族制度的情形下，宗教上的造詣無非是一種人事——簡單的德性與行善。『絕對的』本身一半被視為這種行善的抽象的簡單的規則——永久的公正；一半則被視為肯定牠的那種權力。除掉在這些簡單的形態上面，自然世界的一切關係，主觀性——屬於心及靈魂的——的種種條件，是完全被抹殺漠視的。中國人在大家長的專制政治下並不需要與『最高的存在』(The Highest Being) 有那種聯繫或調和，因為他們感有需要的那一切聯繫或調和業經包羅在教育、道德與禮制之法律，以及皇帝的命令與行政中。

了。天子既係一國的至尊，故亦即宗教的教主。結果，宗教在中國簡直是『國教』(State-Religion)。這種國家宗教與喇嘛教的區別不可不明，按喇嘛教並沒有發展成爲一個國家，而包含宗教爲一種自由的，精神的，大公的意識。所以中國的宗教，非我們所謂的宗教。因爲我們所謂宗教，係指『精神』退歸自身之內，專事思索牠自己的主要的性質，牠自己的最內在的『存在』。在這種場合裏，人便從他與國家的關係中抽身而出，終能在這種退隱中，使他自已從俗世政府的權力下解放出來。但在中國則不然，宗教並沒有發達到這種程度，因爲真正的信仰，唯潛退自修的個人，唯能獨立生存不依賴任何外界的強迫權力的個人，纔能有之。在中國，個人並無這一種的生活，並無這一種的獨立；所以在任何方面，他都是依賴的；在宗教爲然，在其他種種亦莫不然；換句話說，中國人是依賴於自然界的各種對象，其中最崇高的便是物質的上天。一年的四季，農產的豐歉都靠着上天。皇帝爲萬姓的主宰，——權力的依據，——只有他是接近上天的；至於各個人民是並沒有這種特權的。四季祭祀上天的人是他；秋收率領百官謝天的人是他；春耕求天保佑賜福的人也是他。這裏的『天』倘作爲『自然之主宰』講，（譬如我們也說，『天祐我們！』）也可以比做我們所謂『上

帝；但這樣一種關係是在中國人思想的範圍之外的，因為在中國，那唯一的孤立的自我意識便是那客觀的存在，皇帝本人，亦即『最高的權威』。由此觀之，『天』的意義無非是『自然』而已。耶穌會徒 (Jesuits) 當真順從了中國的稱呼，把基督教的上帝 (God) 叫做『天』 (Heaven)；但是因為這個緣故，他們被其他基督教派上控於教皇了。教皇於是派了一個主教長到中國來，這個主教長便死在中國。後來又派了一個主教，規定『天』應該是用『天主』 (Lord of Heaven) 這個名詞纔對。人與天的關係據云如次，百姓與皇帝的行為善良可以得福，假如多行不義則可招致各種的災禍。中國宗教含有以人事影響天然的那種原始的成分，即以爲人的行為絕對地決定了事情的途徑。假如皇帝仁善，必然會有豐年；『天』一定降福的。這種宗教的第二方面，即對於『天』的關係通常既與皇帝本人相連，同時他又操持着『天』的各種專責，諸如百姓與地方上的福祉。按各省都有一位尊神，隸屬皇帝之下，因為皇帝所禮敬的僅是那位普遍的天尊，至於上界的其他神靈則應遵守他的法律。因此他便成了皇天與后土的正當立法者。那些神靈各受特殊的敬禮，各有一定的塑像。這些塑型未嘗達到藝術的尊嚴，絕非代表崇高的精神，只是令人討厭的偶像。他們

所以僅是駭怪的、可怖的、而且消極的；他們守護着——好像希臘神話中的河神（River Gods）水妖（Nymphs）與林仙（Dryads）那樣守護着——單純的元素與自然的事物。五元素（五行）每種各有一位神，各有一種特別的顏色。凡據有中國皇統的朝代，其社稷也懸於一位神祇，這位神祇是黃色。同樣地，各省州縣，山川江河都有相當的神靈。這一切神靈都隸屬於皇帝，在國家的『年簿』內，登記着全國江河山川等等，職司守護的官員與神靈。假如任何一區發生變異，那裏的神靈便像『滿大人』那樣的被革。神靈的廟宇多不勝數（北京一地爲數近萬），其中有許多的僧人或尼姑。這班和尚尼姑永不嫁娶，中國人遇有災禍疾病都要與他們商量。但在平常，一般人並不怎樣敬重他們和那些廟宇。英國馬加特尼的使節甚至駐在一座廟裏，這種廟舍常被作爲客棧的。皇帝有時以一道上諭，命令數千尼姑還俗，或令和尙們就業，或對廟產徵稅。這輩和尚都能畫符唸咒，驅邪除魔；因爲中國人的迷信是極深的。這種情形正由於缺乏主觀的獨立而起，結果造成了與『精神』自由恰相反對的勢力，每逢有所舉動——例如屋基或墳地的擇定等等——都要請教於陰陽家。在易經中畫有某種的線條（八卦），由此制定了各種基本的形式與範疇——這書因

此被稱爲『命書』(Book of Fates)。這種線條的結合被附會了某一種的意義，從而演繹出種種預言占卜。再不然則以若干小木頭拋於空中，看牠們降落的方式來定所問的吉凶。凡我們視爲偶然的機會，視爲天然的聯繫者，中國人卻企圖用法術來解釋或實現；所以在這一點上，也可以看出他們沒有精神的宗教。

中國的科學所採取的形式又與真正主觀性的這種缺乏相關連。每提起中國的學術時，我們便聽到一陣鼓噪，說牠們是何等地完美與古老。若作更進一步的觀察，我們看到各種學術是極受重視的，政府甚且公共地加以揄揚與提倡。皇帝本人便站在文學的尖峯。政府內有一機關，專以制作上諭爲務，目的要把上諭寫得極其漂亮；這種修訂的工作也變成了一件國家大事。『滿大人』發出的佈告內也得有同樣典雅的文字，因爲一件事物的形式須與其實質的優美相符合的。最高的政府衙門中有一個叫翰林院。各翰林係由天子親自考取的；他們居於宮中，行使祕書，國史編修，自然哲學家，及地理學家等職務。遇有新法律提出時，該院應作報告。此項報告內須備述現行法令的沿革以爲一種引言；又如該法律影響及於外國，則更須略述外國的情形。這樣製成的典冊由皇

帝親自作序。近代皇帝中，乾隆尤其以學術的成績見著。他本人述作極多，而因彙印了中國歷代要籍的關係，愈加見得卓著。按被派校勘印書事宜的各大臣，係由一位皇子爲之長，待全書從衆手中轉輾再到乾隆手中時，倘有錯誤被他發見，他概加以嚴厲的處罰。

各種學術，在這一方面，雖然見得極受尊重和提倡，但在另一方面，牠們可缺少主觀性的自由園地，和那種以學術爲純正的理論研究，而全神貫注的確可稱爲科學的興趣。這兒沒有一種自由的，理想的，精神的王國。所得而稱爲科學者是僅屬經驗的性質，而且是絕對地以國家的「實用」爲主——專以適應國家及個人的需要的。他們的文字對於學術的發展，從頭便是一大障礙。或者相反地，這是因爲中國人沒有一種真正的學術興趣，所以他們得不到較好的工具，以表達和灌輸思想。大家知道，中國除了一種「口說的文字」以外，還有一種「筆寫的文字」。後者與我們的文字不同，牠並不表示個別的聲音——並不把口說的字眼記錄下來，卻用符號來表示那些觀念的本身。粗看時這似乎是一種極大的便利，並且曾蒙許多大人物的贊成——其中有一位便是來布尼茲 (Leibnitz)。但實際的情形絕不是如此。我們第一只要考究這種文字方式對於言語的影響，

我們看出中國因為語言與文字分了家，所以文字很不完善。要知我們的『口說的文字』所以成熟到了明白清晰的地步者，泰半由於每種單純的聲音，都有尋出符號的必要，隨後閱讀了這種符號，我們便懂得清楚地發音了。中國人在文字中缺少了這一種正字拼音的方法，遂未能使聲音的訂正，成熟為可用字母與音節來代表的清晰的發音。他們的『口說的文字』係由瑣屑無數的單音字所組成，這些字每含有不止一種意義。要把意義表白分明的唯一方法全靠那聯繫，重讀，和發音——或快或慢，或輕或高。中國人的聽覺，對於這種分辨，已變得極其敏銳。我發見“Po”，這個字眼講起來可有十一種不同的意義；可指『玻璃』，——『使沸』，——『篩麥』，——『剖分』，——『澆水』，——『準備』，——『老太婆』，——『奴才』，——『一位開通的人』，——『一位聰明的人』，——『一點』。至於他們的『筆寫的文字』，我只須舉出牠對於學術發展的障礙。我們的『筆寫的文字』學習起來是簡單之極，這因為我們把『口說的文字』分析為約有二十五種發音，這樣分析以後，言語成為一定，可能的聲音為數有了限制，而含糊不清的中間聲音則均關除了；我們只須學習這些符號和牠們的結合就行了。中國人則不然；他們並無二十五個這類的符

號，而須得學習幾千種的符號。爲實用上必需的符號數目計有九三三三個，如將最近加入者合計，竟有一〇、五一六個；至於文字的數目，按一般書籍中牠們表示的觀念與牠們的結合而計，可得八九萬之多。說到各種學術的本身，在中國人中間，歷史僅包含純粹確定的事實，並不對於事實表示任何意見或理解。他們的法理學亦然，僅示人以規定的法律；他們的倫理學則僅示人以決定的義務，而不探索關於他們的一種主觀的基礎。不過中國人除其他學術外，還有一種哲學，其初步的原理淵源極古，蓋易經——那部『命書』——便論及『生』(Origination)與『滅』(Destruction)的。在該書中，可以看到純粹抽象的一元與二元的觀念；所以中國哲學似乎與畢達哥拉斯(Pythagoras)派係從相同的基本觀念出發的。(註二)中國人承認的基本原則爲理性(Reason)——叫做道；道爲天地之本，萬物之源。中國人以認識道的各種形式爲最高的學術；然而這與直接有關國家的各種學術研究並無聯繫。老子的著作，尤其是他的道德經，深爲世所崇仰。孔子曾於耶穌前六世紀往見老子，致其敬重之意。中國人雖然都可以任意研究這些哲學著作，可是更有一派人自稱道士以這種研究爲專業。道士之流與世隔絕，不是生產，他們的見解中誠混有許多熱誠與神祕。

的成分。例如他們相信凡得『道』者便取得了無所不包的權力，可說是無所不能的，並且可以發生一種超自然的力量，使得道者能够上昇於天，永遠不死（極相類似我們曾經談起的那種萬有的『仙丹』Elixir of Life）。至於孔子的著作，更爲我們所熟悉。中國幾部經籍的出版，以及關於道德的許多創著，皆出於孔子，至今成爲中國人風俗禮節的根本。在孔子的主要作品中（這書業經譯爲英文），可以看到許多正確的道德箴言；但其思想中含有一種圓通，一種反省的性質以及迂迴性，使之不能出於中庸以上。至於其他各種學術，並不被視爲學術，而作爲知識的枝節，以裨益實際之目的。中國人對於數學，物理學及天文學，往昔雖享有盛名，今則瞠乎後矣。有許多的事物，當歐人尚未發現的時候，中國人早已知道了，但他們不知道怎樣加以利用：例如磁石與印刷術。在這些發現的引用上，他們並沒有任何進步。以印刷術而論，他們仍繼續刻字於木塊上，然後以之付印，他們不知有所謂活字板。再有火藥亦然如此，他們自稱發明在歐人之前，但他們的第一尊大礮還是耶穌會徒給他們造的。至如數學，他們雖很懂得怎樣計算，但這門科學的最高的形態非他們所知中國人又久被認爲大天文家了。拉普拉斯（Laplace）曾探討他們在這一門的成就，發現他們對於

日蝕月蝕有一些古代的紀載與觀測。但這一些當然不能構成一種科學。而且這種觀測又是很不切實，不能正式置在知識的範疇內。例如在書經中，載有兩次日蝕，相去一千五百年。欲知中國天文學的實況，可徵諸這個事實，即數百年來，中國的日曆皆出於歐洲人所編著。起初中國天文家繼續編製曆書，日蝕月蝕的誤告屢見不鮮，而致編者於刑戮。歐洲人贈送中國的望遠鏡，被懸掛為裝飾品，而不知怎樣再加以運用。醫藥也為中國人所研究，但僅從經驗方面，而且對於治病用藥，有極大的迷信。中國人有一種普通的民族性，即其模仿的技術極為高超，這種模仿不僅行使於日常生活中，抑且用於藝術方面。他們猶未能表現出美之為美，因為他們底畫圖，沒有遠近光影之別。縱令一位中國畫家摹擬歐洲繪畫（其他一切中國人都摹擬的）居然維妙維肖，縱令他看得很正確，一尾魴鯉有多少鱗紋，滿樹綠葉有幾許形狀，以及草木的神態，枝榭的飄垂——但那「崇高的，理想的與美麗的」卻不屬於他的藝術與技巧的領域之內。且中國人過於自大，不屑從歐人處學習甚麼，雖然他們常須承認歐人的優越。廣州一位商人曾定建一隻歐洲輪船，但奉了總督的命令，立即加以拆毀。歐洲人是被目為乞丐的，因為歐人不得不離鄉背井，而到國外求生。還有一層，歐洲人

正因為有了知識，猶未能模仿到中國人表面上的和非常自然的聰明伶俐。他們的調製顏色，——他們的金屬製作，尤其是他們把金屬鑄成極薄的金箔的藝術，——他們的瓷器製造，以及其他許多事情，歐人至今猶未能擅長。

以上所述，便是中國民族性的各方面。牠的顯著的特色，即凡屬於『精神』的一切，——在實際上與理論上，絕無束縛的道德，名副其實的『心』(Heart)，內在的『宗教』(inward Religion)『科學』與『藝術』——一概非牠所有。皇帝對於人民說話，終是尊嚴而且和藹，有如慈父一般；可是人民對於自己，則自視爲最卑賤，自信生下來專給皇帝拉車的逼他們入於水深火熱中的生活的擔子，他們看做是不可避免的命運，便是賣身爲奴，吃口奴隸的苦飯，他們也不以爲可怕。因復仇而作的自殺，以及嬰孩的遺棄，乃是普通的，甚至每天的常事，這表示中國人把個人自己和人類一般，看得是何等輕微。雖然沒有因出生門第而起的差別畛域，雖然人人能夠得到最高的尊榮，這種平等卻適足以證明沒有對於內在的個人作勝利的擁護，而只有一種順服聽命的意識——這種意識尙未發達成熟，未能認出各種的差別。

(註一)用在這裏的『道德的立足點』這個名詞，其意義是嚴格的，悉如黑智爾在所著『法律哲學』內給予的定義，即指主觀性的自己決定，對於『善』的自由判斷。(the Self—determination of Subjectivity, free choice—*tion of the Good*)。所以讀者請勿誤會以後論及中國人時繼續使用的各名詞，諸如道德性，道德的政府等等；這些名詞僅指道德這字的浮泛而平常的意義，——即各種教訓或命令，其頒布的宗旨，在於產生善良的行爲，——而未使內心判斷的成分顯著。——原編者

(註二)閱黑格爾哲學歷史講話 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) 第一卷第一三八頁起。

第二節 印度

像中國一樣，印度是又古老又新近的一種現象；牠一向是靜止的，固定的，而且經過了一種最十足的閉關發展。牠向來是想像所神往的地方，而在我們的瞻望中，至今像是一個仙境，一個妖異的世界。與中國相反，中國代表者只是最平凡的『悟性』(Understanding)。(註一)印度卻是狂想與銳感的區域。牠表現於原則上的進步之點，可以概述如次：——在中國，大家長的原則把整個民族統治在未成年的狀態中，他們的道德的決心已被規定一切的法律，與皇帝的道德的監視所佔

據了。按『精神』所要求者便是外界的情形應被化爲內界的情形，而且自然的與精神的世界，在主觀的方面，應被認爲屬於智慧的；根據了這樣的步驟，主觀性與（絕對的）『實在』之普通結合——或稱『生存之理想主義』（the Idealism of Existence）——遂得而成立。這一種的『理想主義』，那末，印度是有了，但僅爲想像方面的一種『理想主義』，並沒有各種清楚的概念；——這一種理想主義的確使生存從『元始』（Beginning）與『物質』（Matter）裏解放了出來，（使牠從現世界的限制與粗俗的物質主義裏解放了出來）但是牠把任何一切都變做了純粹『想像的』；因爲雖則後者似乎與確定的概念交織爲一『思想』（Thought）又時常附和其中，這個是僅從意外的結合而發生的。可是，加入這些夢想中爲資料的既然是抽象的絕對的『思想』自身，我們不妨說這兒的『絕對的實在』是在夢寐（dreaming）的恍惚狀態中。因爲這兒的夢寐者，不是具有明白的人格，實際的個人，簡單地在解除他人格上的限制，而是那個無限制的絕對的『精神』。

女性有一種特殊的美，在她們容顏上表現出一種肌膚的透明，是一種明媚的玫瑰色，這與純

粹康健及元氣旺盛的膚色不同的，——一種更精美的青春，彷彿有靈魂在內部吸息，——而在這種美艷下，那面貌，眼睛的光彩，嘴的部位，顯得溫柔，體貼，與爛漫。這種綽約如仙的美見之於婦女們產後的那幾天，那時懷孕的重負既釋，分娩的劇痛已去，再加上了靈魂的歡喜，迎接一個可愛的嬰兒。同一色調的美復見之於婦女們在魔術的夢遊的睡眠中，接近了一個超越塵凡的美之世界的時候。一位偉大的藝術家〔斯庫里爾 (Scioreel)〕又把這種色調賦給了垂死的瑪麗，她的精神已在飛昇着，上達於受福者的樂土，但她彷彿重新照耀她消逝中的容顏，以待一次死別的愛吻。我們又在印度世界中發見了這一種美的最可愛的形式；一種無力的美，諸凡一切粗魯的，嚴厲的，和矛盾的均已消失於其中，僅剩下靈魂在一種感情的狀態裏，——可是，這一種的靈魂裏，自由的自助精神之死亡是瞭然可見的。原來我們假如湊近了這種『花的生命』(Flower-life) 之娥媚，——一種富於想像與天才的娥媚，——這中間牠的全部環境與牠的一切關係是被靈魂的玫瑰吸息所浸漬了，而『世界』是被轉變為一個『愛之花園』(Garden of Love) 了，——我們假如對牠看得更仔細些，並且從『人的尊嚴與自由』(Human Dignity and Freedom) 來觀察牠，

——那末初見時牠愈是動人，我們後來在任何方面愈是覺得牠的不足道。

印度現象之一般原則，既被稱爲在一種『夢寐』狀態裏的『精神』，其性質如何，必須再加一番申說。在一場夢中，個人不復意識到自己之爲自己，以別於各種客觀的事物。泊乎夢醒，我便是我自己，而其餘的宇宙只是一個外界的，固定的客觀。既係外界的，宇宙間其餘的存在便擴大自己爲一個理性地相連接的全體；一個多種關係的系統，我個人的存在便是這系統中的一份子——個人的存在與那個總體相聯合了。這便是『理解』的範圍。在夢寐的狀態則不然，個人與外物的分離是中止了。『精神』不復爲了自己存在以別於外界存在，因此，外界與個人的分離在精神的普遍性——牠的本質（essence）——之前消失了。夢寐中的印度人所以便是我們稱爲有限的與個人的一切；而在同時——因係無限地普遍和無拘束的——一種真正神聖的東西。印度對於事物的見解是一種『普遍的汎神論』（Universal Pantheism），但這是『想像』之汎神論，而非『思想』之汎神論。一件物質普遍於萬物的『全體』，而一切個人區別皆直接被化爲活躍生動的特殊『權力』。每一個感官的物質與內容是簡單地粗疏地被提取運送入於『普遍的』與『無

限的『領域』之中。這個物質與內容並不被『精神』的自由權力解放爲一個美的形式，亦不被理想化於『精神』之內，庶幾『感官的』可得而爲『精神的』。一種純係附屬與順從的表現；反之，（這個感官的對象本身）是擴大至於無限的與無定的，而『神聖的』則因此變做怪誕，雜亂而且可笑。這些夢並不純屬一些寓言——一種想像的作用，其間靈魂僅耽溺於荒唐的遊樂中的；靈魂是消失在其中了；牠被這些夢想忽左忽右着，好像牠們是確實當真爲牠而存在的。牠被交給於這些有限制的對象，好像被交給了牠的主宰與神祇。所以，每一件東西——日、月、星辰、恆河、印度河、野獸、花朵——每件東西對於牠是一位神。在這樣神化之際，那有限的既喪失了牠的一致性與客觀性，對於牠便不能有明白的概念。反之，那『神聖的』，被視爲大體上是變化無定的，也因其採取的卑賤的形式，而被玷污了，弄得不像樣子。這樣把一切有限的生存都加以普遍的神化，繼之以『神聖的』之墮落，於是『神人同形』（Theanthropy）的觀念，即上帝的賦形爲人，便成了並不特別重要的概念。鸚鵡、母牛、獼猴等等亦然皆是上帝的賦形，然而並不因此提高牠們的身份。『神聖的』並不被個人化爲一個對象，爲實質的『精神』，而被貶抑到了卑賤與麻木的地位。這使我

們對於印度的宇宙觀得了一個普通的觀念。凡物皆被大大剝奪了合理性，被剝奪了因果之有限的一致性的穩定，如像任何人之被剝奪了自由的個性以及人格之穩固，被剝奪了自由。

在外界上，印度對於世界歷史結有多方面的關係。據新近的發現，梵文 (Sanskrit) 爲歐洲語言文字的基本，希臘文，拉丁文與日爾曼文莫不由此而發展。印度又是移民於整個泰西世界的人口中心；但這種外表的歷史關係，應視爲僅係各民族從這地點爲物質的散佈而已。雖然繼續發展的成分尙能在印度發現，雖然這些成分的灌輸西土遺痕猶在，可是這種灌輸是太抽象了（太虛浮了），所以後來各民族中吸引我們注意的東西，並非傳自印度，而是一種具體實質的東西，是各民族盡力忘卻了印度文化的成分，由他們自己來造成的。印度文化的散播是在有史以前的，因爲『歷史』須是『精神』發展上一個主要的時期。大體上說來，印度文化的分佈只是一種無聲無臭的擴張，換言之，其間並無政治的行動。印度人民未嘗有國外的戰勝，而是每次爲人家所克服。就是這樣默默無言的，北印度做了人口移出的中心點，只有純屬物質的散播，同時印度因係外人嚮往的樂土 (Land of Desire) 形成了『普通歷史』上一個主要的元素。自從太古以來，萬方人

民便心嚮神往，但願一瞻這個仙邦的異珍，人世的至寶『天然』的寶藏——珍珠、金鑄鑽、芳香玫瑰精、犀象、雄獅等等——以及智慧的寶藏。這些寶藏轉入西土的方式如何，向來是有世界歷史的重要性的事件，牽涉着各國家民族的命運。那些願望已實現了，這個樂土已達到了，無論東方世界或現代歐西的任何國家都已多多少少分得了一些寶藏。前代的世界中，亞歷山大大帝 (Alexander the Great) 首先遵陸往征印度，但他也不過與之接觸而已。現代世界的歐羅巴人繞道了另一方面，纔得與這個仙境發生直接的連繫；這是取道於海洋，蓋如前面所言，海洋乃連合世界各國的東西。英吉利人，也可說東印度公司，如今是這地方的主宰；因為受制於歐羅巴人，乃亞細亞各帝國必然的命運；不久之後，中國亦必屈服於這種命運。印度人口近二萬萬（或二〇〇兆），其中一萬萬至一萬萬一千二百萬是直接臣服於英吉利人的。並不直接臣服的諸侯也有英國人員在他們朝廷上，還有英國軍隊由他們供應。自從馬搭塔人 (Malabars) 的地方被英人征服以後，印度全境一概喪失了獨立。英人已在緬甸帝國取得駐足之地，並已跨過了印度東疆的柏朗樸脫 (Burampooter)。

英人分印度爲兩大區域：一爲得坎 (Deccan)——爲一大半島，孟加拉灣 (Bay of Bengal) 在其東，印度海 在其西——一爲印度斯坦 (Hindustan)，地據恆河流域，緜延 以迄波斯。印度斯坦 的東北疆界爲希馬拉雅山，據歐人評定爲全世界最高的山脈，山巔的海拔約有二六、〇〇〇呎。山的彼岸漸低，爲中國 的疆域，英人曾擬赴拉薩 達賴 班禪 處，卻被中國 人所阻止。印度 之西有印度河，那叫做判查布 (Punjab) 的五條河流匯合其間，亞歷山大 大帝曾一度抵此。英國 的統治並未推及印度河，這區域住民爲賽克 (Sikhs) 教派，他們的政體是十分民主的，他們與印度教 及回回教 均相脫離，而佔一中間地位，——僅承認一個最高的存在（或主宰），他們爲一強有力的民族，統治着喀布爾 (Kabul) 與喀什米爾 (Kashmere)。除此以外，印度河 上又住着屬於武士階級 (Warrior-Caste) 的真正印度 部落。在印度河 及其孿生兄弟恆河 之間是廣大的平原，與印度河 不同的，恆河 周圍有多數大王國，因其學術的十分發達，故恆河 各邦較印度河 各邦聲名更著。孟加拉王國 是尤其繁榮。涅巴達 (Nerbudah) 是得坎 與印度斯坦 間的疆界。得坎 半島的窮形殊相，物狀錯綜，遠過於印度斯坦，得坎 諸河幾乎與印度河、恆河 有同樣的神聖，彼恆河 已成爲印度 一切河流的籠統

名字了。我們如今討論着的這個大國的居民，我們稱他們爲印度人 (Indians)，即自印度河命名。〔英人稱他們爲痕都人 (Hindoos)〕他們自己從未爲全族立一專名，誠以該族從未成一統的帝國，可是我們仍視之爲一個帝國。

論到印度人的政治生活，我們首須考慮者，即該國與中國對比下所顯示的進境。在中國，普天之下，一切居民，概處於平等地位；卒之一切政治皆專注於中樞皇帝之身，所以各個臣民無從取得獨立與主觀的自由。這種『單一』(Unity)進展到第二階段便是『有別』(Difference)，在『單一』的無所不包的權力下維持其獨立。一種有機的生命第一需要『一個靈魂』，而第二則須分化有別，各個不同成爲有機的份子，並且各在其職司內發展爲一個完全的系統；但牠們發展時所取的途徑，使牠們再組成上述的一個靈魂。中國便缺少這種分立的自由。其不足之處即不同的種種未能取得獨立的生存。在這方面，印度便有了主要的進步：獨立的各份子是從專制權力的單一裏分支了出來。然而這裏應有的區分皆被歸之於『自然』。非僅不激起靈魂的活動以爲牠們團結的中心，同時使這靈魂可以實現——如有機的生命裏便是如此——牠們卻硬化了，成

爲固定了，而因牠們的呆板的性質，印度人遂被判定於最退化的精神的奴隸生活中。這裏所說的諸種區分便指社會階級（Castes）而言。每一個合理的國家裏，都有諸種區分，必然會表現牠們自己。各個人必須達到主觀的自由，而連帶地給予諸種不同以客觀的形式。但印度文化未獲認識所謂自由與內在的道德；其所有的區分僅屬職業上的與公民情形上的區分而已。在一個自由的國家內這種分別也造成了各特殊的階級，但其結合的方式，使各分子都能維持牠們的個性。在印度僅有一種民衆方面的分別，——但這種分別影響了整個政治生活與宗教意識。職是之故，印度階級之分，如像中國之（嚴格的）『單一』，始終是在『客觀性』的同一原始的程度下；換句話說，牠們並非個人之自由的客觀性之結果。於考查一個國家之理想和牠的各種職能時，我們認爲第一個主要的職能，即以絕對地『普遍的』（Universal）爲範圍；人首先在宗教上，繼之在學術上，意識這『普遍的』上帝，『神聖的』便是絕對地『普遍的』。所以最高的階級乃以『神聖的』提示於大眾的階級——僧侶或婆羅門（Brahmins）階級。第二個因素或階級則代表主觀的權力與勇氣。這一種權力必須振作牠自己，俾全體得能對於諸如此類的多數總體或國家，維持牠的

地步和保持牠的完整。這階級便是武士與統治者或刹帝利 (Kshatriyas) 階級；不過婆羅門也常常成爲統治者的，第三種公認的職業等級是與人生的特殊方面攸關的——是滿足人生的需要的——包括農業工藝與貿易；卽生產者或毘舍 (Vishayas) 階級。末了，第四個階級便是服役的階級，僅係他人享樂的工具，專爲他人而工作，所得的工資只够餬口而已——卽奴役或首陀 (Sudras) 階級。正當地說來，這個奴役階級在國家內不成爲特殊的有機的階級，因其份子僅爲人服役；所以他們的職業是各不相同，而且附屬於上述各階級的。——對於通常『階級』之存在，向有一種異議，——尤以現代爲甚，——這異議是考慮了國家之抽象的公平方面而起的。但公民生活上的平等是一件絕對不可能的事；要知性與年齡上的個別區分是永遠抹殺不掉的；卽使一切公民都有參預政治的平等權利，婦女與兒童終是立遭排斥，而不得參預的。貧與富的區別，材與能的勢力，一樣地不容漠視——可使這種抽象的議論破除無餘。我們一方面瞭解了印度有這種階級的區分，與相連帶的職業上的不同，同時我們知道印度有一種特殊情形，卽個人之隸屬於階級，完全在其出生時決定，以後一生屬於這階級了。諸凡湧現的活機仍復沈入死海之中。一條鐵鍊勒斃

了含苞欲放的生命。這些階級區分所引起的自由之希望因此便完全打消了。凡在出生時已經分就的種種，人力更無權使之復合；所以各階級自始便保持了明白的差別，假定非婚姻所得混和或聯合。然而阿立安 (Arrian) (見印度十一) 計算有了七個階級，後世所分更在三十以上；這些階級都是不顧了一切的障礙，由各階級的結合而發生。多妻主義必然有這種結果。例如一個婆羅門假如已從他自己的階級內，配了第一房妻室，並得在其他三階級內，納取三房妻室。這種混合婚姻所生的子嗣原來不屬於任何階級，但有一位君主發明了分別這些無階級人的方法，這又連帶引起了藝術與製造。上述的子嗣被派從事某一特種業務；一類成爲織工，又一類成爲鐵工，這些不同的職業因此便產生了不同的階級。這些混合階級中的最高階級便是婆羅門娶了軍人階級爲妻所生的子嗣；最低階級叫做旃陀羅 (Chandalas)，職在搬移死屍，處決罪犯，和執行各項不潔的事務。這一階級的份子是被鄙夷排斥的，他們不得不分別生活，而與他人隔絕。旃陀羅遇上級人民經過，必須迴避一旁，苟有不知迴避者，婆羅門得擊之使踣。一池清水經旃陀羅取飲後便算是玷污了，非重新奉祀不可。

我們如今便得考慮這些階級的相對地位。牠們的淵源說是有一段神話，據稱婆羅門階級出自梵天 *Brahma* 之口，軍人階級出自梵天兩臂，工業生產階級出自他的腰部，服役階級出自他的腳。許多史家提出了一種議論，以為婆羅門原來自成一僧侶國族，這段寓言尤其為婆羅門人所贊許。按一個民族僅由僧侶組成，當然是大大的荒謬，我們推之事理，可知一個民族內必有階級之區分，一個國家內必有不同的職業，這是『精神』之客觀性使然。一個階級必然地包含另一個階級，而普通各階級之發生，只是一國聯合的生活之結果。倘無農夫與兵士，一個僧侶的國家斷不能存在。各階級不能從外面結在一起，牠們是從內部發展出來的。牠們是從國家生活的裏層出現，而非從相反的方向。但印度把這些階級區分歸於『自然』，乃東方賦有的『觀念』之必然的結果。本來個人應該有權自擇他的職業，東方卻恰巧相反，內部的主觀性尙未被認為獨立的；即使各種區分自己表現了出來，也認定是個人並不為自己選擇某一職業，而是『自然』指定給他的。中國的人民——沒有階級之分——是依賴於各項法律與皇帝之道德的命令，所以是依賴於一人之意志。柏拉圖 (*Plato*) 在他的理想國 (*Republic*) 中把各種階級從事於不同職業的事宜，歸統治

機關選擇處置。所以這是由一種道德的、精神的力量來做裁判。印度則以『自然』爲這種統治權力。但假使這些區分僅限於人世業務方面——客觀的『精神』之諸多形式方面，那末這種自然的命運也不至造成印度那樣退化的程度。在歐洲中古時期的封建政治下，各個人也是束縛於某種特定的生活，但在任何人之上有一個『高等的存在』，高出於世間最崇高的權威，而且任何人皆得皈依聖門，爲僧爲尼。這是極大的區別，這裏宗教對於一切人據有同等的地位；換言之，工之子雖恆爲工，農之子雖恆爲農，自由的選擇雖常爲各種限制的環境所限，宗教的因素卻對於人人結着同樣的關係，宗教賦予人人以一種絕對的價值。印度則截然與之相反。基督教世界與印度之社會階級還有一種區別，即我們基督教世界中，每一階級人人都具有道德上的尊嚴。在這一點上，高等階級與低等階級是平等的；而且宗教既係普照諸色人等的上界，每一階級又取得了法律上的平等——人權與私產權。而印度則如前所述，事實上諸多差別不僅推及於『精神』之客觀性，抑且推及於牠的絕對的主觀性，牠的一切關係因此而窮盡竭蹶——道德、正義、與誠信都無從覓得了。

每一階級都有牠的特殊義務與權利。職是之故，這種種義務與權利並不被認為屬於一般人類，而是屬於一個特殊階級。我們說道，『勇敢乃一種美德』，印度人則不然，說道，『勇敢乃刹帝利（軍人階級）之美德』。一般人道觀念，人生義務，與人生感情並不自行表現出來；我們只見諸多階級規定有種種義務。凡物皆僵硬化為這些區別，而且僵硬化之不足，一切遭際尤反覆而無定。道德與人生尊嚴是沒有的；邪惡的情欲則高漲橫流；『精神』飄流入於『夢之世界』（Dream-World），而最高的狀態則為『絕滅』（Annihilation）。

若要得一較為正確的觀念，究竟婆羅門為何如人，婆羅門之威嚴從何而起，我們必須研究印度宗教與其包括的多種概念，這些我們後來將加複述；誠以各階級之各別的權利，是以一種宗教的關係為基礎的。梵天（中性）（Brahmā）為宗教上的無上主宰，但此外尚有幾個主要的神祇，如梵天（陽性）（Brahmā）毘溼奴（Viṣṇu）或訖哩史那（Kṛishna）——賦形於無限不同的形式中——和溼婆（Śiva）這三者形成相連續的三位一體。梵天（陽性）位最崇高，但毘溼奴或訖哩史那溼婆，再有太陽，空氣等等也是梵天（中性）即『客觀的單一』（Substantial Unity）。

印度人不以犧牲敬祀梵天本身，但對於其他一切偶像都唸誦祈禱詞的。梵天本身是『萬物之客觀的單一』。人之最高的宗教的地位，所以便是提高至梵天境界。試問一個婆羅門，什麼叫做梵天，他回答道：『當我反求己身之內，屏絕一切外界感覺，而對自己說南無，這便是梵天』。與上帝作抽象的結合便在這種發自人性的抽象觀念中實現。這一種抽象觀念有時可使其他一切無所變更，像暫時激起的虔誠的感情便是如此。但在印度人中間，牠對於一切具體實在的概取一種消極的或否定的態度；而這種冥想出神便算是最高的狀態，印度人由此以達神明。婆羅門階級因他們的生世關係，是已經具有『神聖』的成分。所以階級之區分附帶有一種現世神祇與平常凡人之區分。其他各階級亦得參與一種『更生』（Regeneration），但他們必須使自己受無數的自棄，苦刑，與戒行。鄙夷生命與賤視人道為這種苦行的特色。非婆羅門人民中有許多人力求取得『再生』。他們叫做『苦行師』（或『習瑜伽者』或『瑜祇』Yogis）。一位英吉利人在前往西藏晉謁達賴喇嘛的途中，遇見了一位習瑜伽者，述其事如下：這位習瑜伽者已經修到婆羅門尊嚴的第二級裏。他不坐不臥，日夜站立了一十二年，纔修畢了第一級。起初他把自己縛於樹身上，後來他便習

慣了立着睡眠。第二級規定他須將兩手緊握於頭頂一十二年，不得中輟。他的指甲差不多已經長入手裏去了。第三級之及格通過並無一定的方式；習瑜伽者通常須在五火之間度過一日，五火即太陽與天堂四角的四火。這時他必須在火上搖來搖去，這一種儀式須持續三時三刻。據目觀這種儀式的英國人言，半小時內該苦行人即遍體流血，於是他便被搬下來，當場氣絕身死。假使這場磨難竟亦渡過，這位有志者終被活活埋葬，即以直立的姿勢，站在土中，四周覆以泥壤；三小時三刻鐘之後，他被移出，假如一息猶存，便算是終於得到了婆羅門之精神的權力。

於此可見，任何人須否定了他自己的生存，始能得到婆羅門權力。這種否定到了牠最高的程度，便是意識昏昏然，心靈上完全寧止不動——一切情感與一切意志均經滅絕——這一種心情在佛教中亦算是最上乘的。無論在其他方面印度人是怎樣的卑懦，有婆娘之氣，但他們顯然毫無躊躇，可以犧牲自己於『最高無上』——清淨『滅絕』之前。更足以證明這點的，如丈夫死後，他們的妻婦多自焚而死。倘有一婦人違背這種習俗，她便被社會所摒棄，在寂寞中死去。一個英國人說他又看見，有一婦女因喪子而自焚。他盡力開導這個婦女，勸她改變宗旨；最後他請站立旁觀的

她的丈夫出而干涉，但彼毫不動心，似乎彼家中老婆很多。婦女二十人同時自投恆河也是經見之事，一位英國旅行家在希馬拉雅山間遇到婦女三名，尋覓恆河之發源地，企圖在這聖河中結束她們的生命。在孟加拉灣上的奧理薩（Orissa）地方，著名的札格爾那特（Juggernaut）廟中，一次宗教勝會，來集的印度人爲數億萬，毘溼奴神之像高供於一輛車裏，約五百人推車而行，有許多人自投於車輪之前輾成片段。整個海灘上已滿佈着這樣自殘犧牲者之軀體。殘殺嬰兒亦屬印度普通常見之事，多數母親棄擲嬰孩於恆河中流，或則任憑牠們焦灼斃命於烈日光下。凡因尊重人類生命而起的道德觀念，在印度全然無存。除上述種種以外，人生行爲上又有無限修正，都是趨向於滅絕之一途的。如像希臘人喚做『裸體哲人』（Gymnosophists）者便抱着相同的行爲原則。赤裸無衣的『遊方僧』（Fakirs）到處飄蕩，不擇一業，彷彿天主教會裏的托鉢僧，以他人之施捨度日，而以達到最高度的清淨寂滅爲目的，——務求意識之完全死滅，從這一點過渡到肉體的死亡實無多遠。

這種崇高程度在其他人等須苦行修持，始能達到，已詳於前，而在婆羅門階級，則係與生俱有

的權利。因此另一階級的印度人必須崇奉婆羅門如一神明，俯伏其前，向他說道：『您便是神』。抑有進者，這種崇高程度與道德的行爲是完全不相關的，而——唯其因爲一切內部道德之不存——卻是依賴於遵守各種純屬外表的枝枝節節的儀式。據云人之一生應該永遠崇奉神祇。我們只要考慮到這類普通的教條其所取的具體形式如何，便可瞭然於牠們的空洞。這些教條須加另一種解釋，纔能算是一層意義。婆羅門是現世的神祇，但比之『自然』，他們的精神性尙未返映於部；因此之故，純係平凡的事物亦被當做有絕對的重要。婆羅門之職司，以唸誦四吠陀典爲主，僅他們有唸誦吠陀的權利。假如一個首陀（服役階級中人）唸了吠陀，(Vedas)或是竊聽了吠陀唸誦，他便要受嚴厲的刑罰，他的耳朵裏便要灌入沸油。約束婆羅門的外面的戒律不勝其多，瑪奴法典(Laws of Manu)把這種戒律視爲最重要的功課。婆羅門早起必站於某一足上，於是沐浴河中；他的頭髮與指甲須剪成整齊的曲線，他的全身潔淨，他的衣服純白；他的手中執一特種手杖；他的耳朵裏赤金的耳環一枚。假使婆羅門遇見了較低階級的人，他必須歸去淨身。他又須以不同的方式誦讀吠陀：一字一字地分別了唸，或者隔句重讀，或者從後倒讀。他不得眺望太陽之初昇或沈

沒，或雲氣蔽日，或日影在水的時候。他不准跨過繫有犢牛的繩索，或在天雨之際外出。當他的妻子飲食，或噴嚏，張口凝視，或安然而坐的時候，他不得向她看望。午膳時他可以僅穿衣服一襲，就浴時永不可完全赤裸。這些規條之瑣細，特別從婆羅門對於自然景象應守的戒律可以看出。當他在一通衢中，灰土之上，田壤之間，小山頭，白蟻之巢，燃料木材上，溝渠裏，河岸上行走或站立時等等；他不得觀看太陽、水、或動物。白晝他大體上應面對北方，晚間應面對南方；僅在陰蔭裏他們纔得隨便轉動。無論何人欲求長生，不得踐踏陶器，碎片，棉籽，灰土，禾穀，或自己的便溺。在摩訶波羅達 (Mahā-abharata) 詩中述及那羅 (Nala) 故事，說是一位處女，年屆二十有一——女子屆此年齡，有權自擇夫婿——在她的求婚者中舉行選擇。求婚的計有五人，但彼女發覺其中四人都站立不穩，因此很正確地推論謂他們都是神人。所以她使選中了第五人，是一個真正男子。然而除此四位被棄的神祇之外，尚有兩位惡意的神祇，因未獲選中，乃立意報復。他們嚴密伺察着彼女之夫，凡其生活上一舉一動，旨在尋出一些差池，便可加以傷害。但這位丈夫並無可以供人指摘之處，直到後來偶不經心，踐踏了自己的便溺。神明如今既有所藉口，便使他縱情賭博，結果墮入地獄之中。

婆羅門在一方面雖受這些嚴厲的限制與規條，在另一方面他們的生命是神聖不可侵犯的；他們對任何種犯罪不負責任，他們的產業不容侵犯。統治者得能加於他們的最嚴厲的刑罰亦不過放逐而已。英國人企圖在印度實行陪審制，——陪審官半數爲歐洲人，半數爲印度人，——當將此事交付本地人民，商議陪審官應具的職權。印度人主張要有許多的例外與限制。他們說，其他暫且不論，他們不許把一個婆羅門判決死刑；至如查驗死屍，更是匪夷所思。雖然對於軍人，所取利率可以高至三釐，生產階級可達四釐，但一個婆羅門所付利率決不容在二釐以上。婆羅門具有這樣一種神通，凡敢逮捕他或沒收他私產的國君，便要遭天火所殛。雖然最卑賤的婆羅門也是遠勝於一國之王，若與國君談話就算褻瀆了他的神聖，又如他的女兒選擇了一位王子爲婿，就算辱沒了階級。瑪奴法典中說道，『如有人敢於教訓婆羅門，國王應下令將沸油注入此人兩耳與口中。如有僅係一度生的人敢於斥責兩度生的人，應以十吋長的燒紅鐵棒貫入他的口中』。再如一個首陀敢在婆羅門椅子裏休息，其刑罰爲以熾紅烙鐵刺入背部，倘敢以手或腳推踢婆羅門，其刑罰爲斫去他的手或腳。而爲了使一婆羅門得以開釋罪名起見，竟准人作假見證，在法庭上撒謊。

婆羅門之優越於其他各階級既如上述，同時這些階級又各依名次，對其下等階級享有特殊權利。假如一個首陀因與一個巴利亞（Pariah 階級更卑）接觸，算是受了玷污，他有權當場擊之使踣。一個較高階級對於一個較低階級是全然不准有什麼人道觀念的；婆羅門對於其他階級的人，即使在生命危險中，決不想到加以援手的。假如一個婆羅門納其他階級之女兒爲妻室，——只要他已娶有本階級之女子爲妻室，再娶其他階級是准許的，已如前述。他們就認爲極大的光榮。因此婆羅門要納幾房妻室是方便之至。每當宗教佳節，他們逕自走入稠人廣衆間，擇取悅己的女子，而於不高興時，又得肆意遺棄她們。

假如一個婆羅門或任何其他階級的一份子違犯了以上列舉的法律及教條，他本人就被逐出階級，若要再被收容，須將一長鉤貫穿其臀部，在空中往來擺動若干次。此外尚有別種回籍的辦法。一位國君（Rajah）自以爲受了一個英國總督之侵凌，便派了兩名婆羅門前往英吉利訴冤。但印度人例不得跨渡海洋，這輩使臣歸來時便被宣判爲開除階級籍，爲求回籍起見，他們須從一赤金母牛體內再度投生。但這罰律結果減輕了，該母牛得爲木製，只有他們要爬過的部分須以黃

金製成。這種種慣例與宗教戒條爲每一階級所應遵守，常使英人迷惑而不知所措，尤以招募印度兵時爲然。他們起初募自首陀階級，因其無須遵守這許多的條例，但這輩人一點不能用，所以他們轉而求之刹帝利階級。這輩人可是有無數的規則要遵守，——他們不得食肉，觸及死屍，和在畜牲或歐人飲過的池中取飲，亦不得就食他人所煮的食物等等。每一印度人只擔任一定的職務，而不理其他，所以一人須僱許多僕役；——尉官一名須僕三十，校官一名須六十。每一階級有牠自己的職務，階級愈卑者，職務愈少；而因每人自出生後即有其固定的身份，故在這種規定的部署以外，一切皆聽憑暴力之支配。瑪奴法典中，刑罰隨階級之卑賤而作比例的增加，其他方面亦均有區分。假如一較高階級之人控訴一較低階級之人，查無實據，控訴人不受處分；假如兩者易地以處，便有非常嚴厲的刑罰。惟有竊盜的案件係屬例外，此類條件凡階級愈高者罰則愈重。

講到財產方面，婆羅門極佔便宜，因他們無須納稅。君主徵取他人田產收入之半數；其餘則以開支耕種成本與勞工生活。在印度，所耕田畝究係屬於耕者或屬於莊主，乃一極度重要的問題。英國人欲對此得一明白的瞭解，曾感受許多困難。當他們征服了孟加拉的時候，最重要的是決定私

產徵稅的方式，他們必須規定這種稅課應歸佃戶或地主擔任。他們決定向地主徵稅，但結果是各地主竟獨斷獨行起來，把佃戶驅逐了，聲稱某某田地不在耕種之列，遂得減除了稅課。接着他們便召回被逐佃戶，收做日常勞工，給以低微工資，而將田地在自己名下耕種。按如前述每一鄉村的全部收入係分做兩部分，一份屬於國君，另一份屬於農民；但同時又比例地攤給村長、法官、測水吏、主持宗教祭祀的婆羅門、占星家（亦一婆羅門，專事宣佈日期之吉凶者）、金屬匠、木匠、陶冶、浣洗人、理髮匠、醫師、舞女、音樂師和詩人。這個辦法是規定的，不變的，非任何人得隨意更張的。所以，一切政治的、革命的對於普通印度人是漠不關心，他的命運是註定的了。

以上述各階級間關係既畢，直接便要討論到宗教這題目。按業經說過，各階級之區別，據稱不僅是世俗的，而主要是宗教的，而婆羅門尊嚴時便是現世的神祇。在瑪奴法律中說道，「國王雖當急需之時，慎毋激起婆羅門之反感，蓋他們力能使他毀滅，——他們創造了火、日、月等等」。他們既非尊神之屬下，亦非人民之僕役，對於其他階級，他們便是尊神，——這一種局面造成了印度人顛倒錯亂的心理。那種恍惚如夢的「精神」與自然之「單一」，以致對於一切現象與一切關係都

是驚愕失措便是我們業已認識的『印度精神』(Hindoo Spirit)之原則。所以『印度神話』(Hindoo Mythology)只是一種荒誕的狂想，其間一切皆無定式，使人突從最下賤的到最高尚的，從最尊貴的到最煩瑣可厭的。因此要發現印度人對於梵天究有何種了解，也是困難的事。我們每易以我們的概念，關於『最高神聖』(Supreme Divinity)『唯一』(the One)——『天地之創造者』(The Creator of Heaven and Earth)——拿來適用於印度的梵天(中性)。梵天(陽性)與梵天(中性)不同，前者係一個人格性對於昆溼奴與溼婆處於對比的關係。所以許多人稱梵天(中性)為波羅梵天(Parabrahma)。英國人為求明瞭梵天(中性)究作何解，頗費一番周折。威爾福特(Wilford)聲稱印度概念中承認兩重上天：一為世間的天堂，一則為精神的意義上的天堂。為達到這兩重天堂，據稱必須兩種不同的禮拜方式。第一種是外表的儀式，即『偶像崇拜』(Idol-Worship)；第二種規定『最高存在』(Supreme Being)應在精神上加以崇拜。照第二種方式，各種祭祀、犧牲、淨潔、朝香皆所無須。這位權威作家又稱印度人很少願實行第二方式的，因為他們不了解第二種天堂有何快樂；試問印度人他崇拜偶像與否，人人答稱

「是！但問道，『你崇拜最高存在麼？』人人答稱『否』。假使再提出一個問題，『你們有幾位飽學先生說起的靜坐默思的辦法，是有什麼意義呢？』他們答道，『當我向多數天神中的一位祈禱時，我坐下來，——一足擱於另一足的膝蓋上，——仰視上天，兩手疊起，不發一言，肅然使我的思想昇騰；於是我說，我即梵天（中性）最高的存在。我們因「錯解」（*Maya*）之故，自己並不覺得是梵天（「錯解」為色空世界造成的幻覺）。我們是不准向牠祈禱的，也不准祭祀牠本身的，因為這樣便是崇拜我們自己了。所以我們每一次終是只向梵天（中性）之表象祈禱』。若把這些觀念用我們西方的思想過程翻譯出來，我們應稱梵天（中性）為思想本身之純粹的單一——即天神在他的生存之簡單方面。印度人並沒為牠建築神廟，並不向牠致祭。同樣在天主教裏，各教堂並不為上帝而築，係為衆聖而建。其他英國人對於梵天（中性）之概念來加深考，以為梵天（中性）是一個無意義的形容字，可以適用於一切神祇；所以昆溼奴說道，『我是梵天（中性）』；太陽、空氣和海洋也叫做梵天（中性）。照這種假設，梵天（中性）便是在單純狀態裏的實體，而牠的本質使牠擴展為種類無限的不同現象。要知這個抽象觀念，這個純粹的單一，實係『萬彙』之

基礎——一切實際生存之根源。在認識這個單一之際，一切客觀性都消失了，因為純粹的『抽象』便是空之又空的認識。要在有生命的時候，達到這種『生命之死亡』（Death of Life）——以造成這一種抽象——必須消滅一切道德的活動，一切道德的意志力，而且是一切的認識也得消滅，如像在佛教中亦然；而以前所述的種種苦行，便是以取得這種『生命之死亡』，這種抽象作為目的或對象的。

梵天（中性）這個抽象觀念之補充，因此須從具體而複雜的事物中求之；因為印度宗教的原則『乃衆殊相之顯現』（the Manifestation of Diversity）〔現形爲『化身』（Avatars）——乃毘溼奴神之十種現世相〕。因此這些現形皆屬於那個抽象的『思想之單一』範圍以外，而是從那個單一裏蛻化出來的東西，以構成感覺世界裏的千態萬狀，以構成那些在一種不反省的感覺的形式下的智性概念。一切具體的複雜的事物便是這個樣子與『精神脫離，而萬物中除掉被再度吸收在梵天之純粹的理想性以內者外，都是顯得混亂到了極點。所以其他的神祇都是有色相的事物：諸如山嶽、河川、禽獸、太陽、月亮、恒河等。繼之而起的時期便是把這種千態萬狀集中

爲種種實體的區別，並且理解牠們爲許多神聖的人物。毘溼奴，溼婆，摩訶提婆 (Mahadeva) 與梵天之分別便由於此。毘溼奴所寄托的那些現世相中，神現身爲凡人，這些凡人都是歷史的人物，曾經實行許多變革，和造成各新紀元的。生殖能力也一樣是有實體的寓形的；在印度人各種洞穴與寶塔之中，終是用陽具來象徵陽性生殖力，蓮花象徵陰性。

上述這種二元性——抽象的單一爲一方面，感覺世界之抽象的單一爲另一方面——恰恰對稱着人與神關係上的雙重的崇拜方式。這種二元性的崇拜，一方面是純粹的自我超拔這個抽象觀念——實在的自我意識之滅絕；這一種否定性結果一則表現於無意識境界之達到，一則表現於自殺及戕賊自己，以滅絕一切堪稱爲生命的東西。其另一方面則爲放縱過度，無法無天；所有一切個性之意識，已因沈湎於單純自然之中，而消失無踪；所以個性便單純的自然成爲二而一的東西——泯滅了牠與『自然』有別的意識。職是之故，在所有的七級浮屠之中，莫不容留着娼妓舞女，她們奉婆羅門之命，悉心學爲舞蹈，務求姿態之美麗，身段之動人，而一切衆生，凡繳納了一定的夜度資，都可以與她們真個銷魂。在這種地方，什麼神道的理論——宗教與道德之關係——都

被拋到九霄雲外了。一邊『仁愛』——『天堂』——總之，一切精神的事物——莫不在印度人朝思暮想之中，然而另一邊，他的概念又有一種現實的肉慾的具體發洩，他放縱淫佚，沈淪他自己於單純的自然之中。宗教崇拜之各種對象，所以倘非手工所製作的許多令人作嘔的形式，便是『自然』界裏的東西。任何飛鳥，任何獼猴，都是一位現世神，一位絕對地普遍的生存。要叫印度人把許多合理的賓辭附加於一個對象之上，藉此認識這對象，牢牢地把握牠在心頭，這是他所做不到的，因為這必須經過反省。一方面，一種普遍的本質是被錯誤地轉變到肉感的客觀性裏，同時那肉感的客觀性又從牠的確定的性格轉變到普遍性——這一種過程使這客觀性失卻了立場而變為不確定性。

假如我們進而發問，印度人的宗教究竟把印度人的道德表現到怎樣的程度，這答覆必然是如此：牠們的宗教之不同於他們的道德，猶如梵天（中性）之不同於以牠為本質的具體的存在。對於我們西方人，宗教便是去認識那個『存在』——着實說來，那個『存在』即我們的『存在』——所以便是我們的知識與意志之實體；意志之正當的任務便是去做這種基本的實體之

明鏡。但是要做到這個任務，這個（最高的）『存在』必須在本身上一個人格，牠追求着的神聖的目標，必須是能夠成爲人間行動之旨趣的。這一種把上帝作爲普遍的基礎或人類行動之實體的觀念，——這一種道德在印度人中間決找不到；因爲他們並不以『精神的』作爲他們的意識之宗旨。一方面，他們所謂善德便是從一切活動裏抽象出來——這種境界他們叫做『梵天』。在另一方面，他們的一舉一動都是規定好的外面的慣例；而非自由的活動——內在人格之結果。所以印度人之道德狀況（見前）顯得那樣地肆無忌憚了。關於這一點，個個英國人都是同意的。我們對於印度人道德的判斷每易爲他們的溫和柔順之情性，美麗悱惻的空想所歪曲。但我們必須想一想，在那些全然腐化的民族裏，人民性格常有幾方面見得溫柔而且高貴。我們讀到許多國詩詞，其中描寫着愛情方面最溫柔的關係；其中找得到深情、謙遜、廉恥、禮義之刻劃；我們可以拿牠們來比較歐羅巴文學裏最佳的傑構。相同的特質見之於許多印度詩中；話雖如此，講到法度、道德、心靈自由、個人權利之意識，那又是一件事。精神的與物質的生存之滅絕，其間並不含有什麼具體的東西；而且浸在抽象的『普遍』裏的那種專注是與現實並沒有聯繫的。欺騙與狡詐是印度

人之根本特性。詐欺取財，盜竊殺人，在他是習慣成了自然。在一位戰勝者，一位主人之前，他是恭順匍伏，搖尾乞憐；但在一個戰敗者，一個臣屬之前，他又是野蠻無禮，爲所欲爲。印度人仁愛人道之特徵，便是他們不殺禽獸，爲各種畜牲——尤其是母牛與獼猴，成立許多設備豐富的醫院；然而四境之內，竟找不到一個機關，爲了疾病老弱的人類而設。印度人連螞蟻也不肯踏死半個，但遇飢餓且死的流亡者，他們卻完全不關心。婆羅門人尤其來得不道德。據英國人報告，婆羅門除了吃飯睡覺之外不做一事。凡他們教規所不禁的事情，他們都放任他們自然的衝動而行。當他們參加任何公務的時候，他們顯得貪而好色，狡而寡信。對於他們不得不畏懼的人，他們是謙恭得很；但在這方面受了氣，便拿他們的附屬人等出氣。一位英吉利權威說過，『我不知道他們中間有沒有半個誠實的人』。子女對於父母毫無尊敬；兒子多虐待母親。

關於印度之藝術與科學，這裏殊不便加以詳細的講述。但我們可以一般地說，那種風傳得很有名的印度智慧，未嘗因爲世人對於牠的真價值得了較爲正確的認識而有所減色。根據印度那個自棄自絕的純粹『理想性』之原則，以及那種走到相反的極度，肉感性的（現象的）千態萬

狀，那末不消說得，印度所能發展的只有抽象的思想與想像了。是故例如他們的文法，已進步到高度的一貫的合律性；然而講到各項學術與藝術作品之實體內容時，那就無用去搜尋這種合律性了；這是找不到的。當英人做了印度之主人翁，他們便開始做印度文化之恢復工作，威廉·瓊斯(William Jones)首先發掘了『黃金時代』之詩歌。英人在加爾各答(Calcutta)表演了各種戲劇於是婆羅門人也跟着表演起來，演了訶利陀沙之婆困達羅 (Sacntala of Calidasa) 一劇及其他。在考古的熱誠中，印度文化被推崇到了極點；而且衡諸常情，新的美既絡續有所發現，舊的美遂被一般人所輕視。印度的詩與哲學被讚揚為遠在希臘之上。對於我們的研究上，最重要的文件便是印度古代的宗教典冊，尤其是四吠陀經。吠陀有許多部分，其中第四部較為晚出。牠們一半是宗教的禱文，又一半是應守的教條。有些吠陀典冊已經流入歐洲，不過完全的善本是很稀罕的。牠們的文字是用一支針刻畫在棕葉上的。吠陀經都是異常難解，因為牠們為期既然極古，而且文字又屬一種比較很古的梵文。雖說科爾布魯克 (Colebrooke) 已譯了一部分，但這一部分或許也是採取了一種註疏，這類註疏為數很多。(註二) 兩首偉大的史詩，叫做羅摩衍那 (Ramayana) 和摩

訶婆羅多 (Mahabharata) 也傳到了歐洲。四摺頁本子的羅摩衍那已經印行了三卷，第二卷又是極度地稀罕。(註三)除了這幾部書以外，尚有富蘭那 (Paranas) 亦須特別加以注意。富蘭那係一位神或一座廟之歷史，是充滿了幻想的。再有一部印度經籍便是瑪奴法典。這位印度立法家曾被人比諸克利特 (Orpheus) 之邁諾斯 (Minos) ——邁諾斯這一個名字又見於埃及人之中；這同一名字之常常發現定然是值得注意的事，而不可以指為偶然的。瑪奴之禮教法典（出版於加爾各答附有威廉·瓊斯爵士之英文譯本）乃印度法律之基礎，牠的開場是一部神統紀，其內容不僅與其他民族之神話概念全然不同（這是意料之中的），而且與印度的傳說也有本質上的差別。原來在印度傳說裏也只有寥寥幾點重要的特色是全體一貫的。其他種種方面，一切皆受機會、任性與幻想之支配；這結果便是形形色色的傳說，錯綜紛紜的狀態與姓名，繼續不斷地出現着。瑪奴法典編訂於何年何月，是完全無從查考與決定的事。各種傳說溯及耶穌降生前二千三百年；據說有一代叫做『太陽之子女』，繼之以一代叫做『月亮之子女』。所可得而斷言者，只是這部法典淵源極古；牠對於英人是重要之至，因為他們的印度法律知識，都從牠而取得的。

我們既經從印度階級層之區別，以及宗教與文學方面，闡述了印度的原則，我們又須一提他們的政治生存——印度國家之政體——之型態與形式。一個國家爲『精神』之一種實現，蓋『精神』之自覺的存在——『意志』之自由——便是在國家內實現爲『法律』。因此之故，這一種制度必然地預先假定着自由意志之意識。在中國，皇帝之道德意志便是法律；但這樣一來，主觀的、內在的自由便被壓抑起來，『自由之法律』僅從外界方面管理各個人民。在印度，主觀性——即，想像之主觀性——之第一個形態便表現着『自然的』與『精神的』之一種結合，其間『自然』在一方面並不表現爲一個含有『理性』之世界，而『精神的』在另一方面也並不表現爲與『自然』相對待之意識。上述這個原則裏是缺少着對照『自由』——無論其爲抽象的、意志或主觀的自由——這裏是沒有國家之正當基礎，即自由之原則是全然沒有職是之故，這裏不容有什麼『國家』——就『國家』一名字之正確意義而言。下述這點是第一要注意的：假如中國只是一個國家而已，印度的政治生存則表現爲一個民族，而非國家。第二點，我們在中國見到一種道德的專制政治，而在印度可得而稱爲政治生活之遺跡者，是一種專制政治而沒有一個原則，沒有什麼

道德與宗教之統治；按道德與宗教（就宗教對於人類行動有關係方面而言）俱以『意志』之自由爲牠們的必要的條件與基礎。所以在印度，那種最專橫的，邪惡的，墮落的專制政治是橫行着。中國、波斯、土耳其——事實上，亞細亞全部——是專制政治，而且是惡劣的暴君政治之舞臺；但這種政治都是被目爲有背於常理，且爲宗教所不許，爲各個人之道德意識所誅責的。在那些國家內，虐政激起人民之公憤；他們憎恨虐政，如在重負之下一般呻吟叫苦。對於他們，虐政是一種意外偶然之事，是不尋常的，是沒有這個必要的；牠不當存在的。但印度則以虐政爲經常之事；因爲這地方沒有可與專制政治比較的個人獨立之意識，以引起心靈之反抗；不用說反抗，便是公憤與不平之鳴也根本沒有，除掉肉體上感受些創痛；以及因絕對必需品之缺乏，快樂之剝奪而感受多少不痛快而已。

由此觀之，在這種情形下的民族裏，那個含有雙關的意義的我們所謂『歷史』，是無從發現的；而在這一點上，印度與中國之區別也最是清楚，最見得顯著。中國人具有一種最搜詳的國史，誠如前面所說，中國凡有所舉措，都預備給歷史上登載一個仔細明白。印度則恰恰相反。雖然晚近發

現的印度文獻之寶藏，可見印度人在幾何學，天文學，與代數學方面會有何等的成就，——可見他們在哲學方面會有很大的進展，而且他們對於文法學所下的功夫之深，當代殊無任何語言文字比較梵文更爲發達完備的，——但關於歷史一門則全然被忽略了，簡直可說是沒有什麼歷史。要知『歷史』這樣東西需要一種理解力——卽在一種獨立的客觀的眼光下去觀察一個對象，並且了解牠與其他對象間之合理的連繫的這一種能力。所以唯有那些民族，牠們已經達到相當的發展程度（並且能夠從這一點出發），各個人已了解他們自己的生存是獨立的，換言之，是有自我意識的時候，那種民族纔有『歷史』，以及一般散文。

我們要評量中國人，應以他們自己的造詣爲準，我們試看他們在整個國家內的情形。他們既取得了不依賴於『自然』的一種生存，同時他們又能看出對象間之區別，——對象之現實形態，——看出對象之確定的方式與相互間的連繫。印度人則不然，他們自從呱呱墮地，便被交付於一種不可抗的命運，而在同時他們的『精神』又提高到了『理想性』；所以他們的心頭顯出矛盾的互相抵觸的各種過程，一方面許多一定的合理的概念消散在他們的『理想性』中間，而另一

方面這『理想性』又降而爲形形色色的肉感的事物。這使他們沒有著作歷史的能力。人間世發生的一切事情都在他們的心頭幻爲錯亂的夢境。凡我們所謂歷史的真理與正確性，——對於種種事象之睿智的深思的理解，和記載上的忠實，——這類的東西在印度人之中一概找不到。找不到的理由我們解釋起來，一半是由於他們神經之興奮與虛弱，這使他們無從把一個對象保持在心頭，無從去確實地了解一個對象，因爲在他們的認識中間，一種敏感的和想像的氣質把對象一變而爲噩夢；——又一半則因爲確切真實乃與他們的本性截然不相容的。他們對於決不會誤解的事物，甚至也要明知故犯地撒謊。按印度『精神』既屬一種心不在焉的夢境——一種忘掉自己的放縱——所以牠使種種對象也放縱爲不真的形像與不定的虛空。這一點絕對地是他們的特色；而且唯有這點可使我們對於印度人的『精神』有一個明白的觀念，我們以前所說的種種都可從這個觀念裏演繹出來的。

然而歷史對於一個民族永遠是非常重要的；因爲他們靠了歷史纔能意識到他們自己的『精神』，表現於『法律』，『禮節』，『風俗』，與『事功』上的發展過程。『法律』包括道德綱

紀與司法制度，在本質上是民族生存之永久的元素。然而『歷史』則給予一個民族以他們自己的形像，使他們明白過去的情形，這種情形於是變而為客觀的了。苟無『歷史』，他們在時間上的生存便是盲目地包做一團，——獨斷的意志在多方形式下的重覆表演而已。歷史給這種偶然的潮流規定了一貫性，——給牠以普遍性之形式，因此也就把牠安置於一條指示的與限制的規律之下。『歷史』又是一種主要的工具，可用以發展和決定『憲法』——這就是一種合理的政治狀態；因為『歷史』乃產生『普遍性』之經驗的方法，因為牠給各種概念能力成立了一個永久的對象。——唯其印度人沒有紀事式的歷史(Historie)，所以他們也沒有作為史料(Les Historien)，換句話說，他們沒有真實的政治狀況之發展生長。

印度典籍中也提起各種時期，其中多數常常具有天文方面的意義，但更可以說是從前信口開河者所定的，所以據稱某某諸王治國七萬年，或七萬年以上。創世紀中第一位自生的人物梵天據說享壽二萬歲云云。國王之姓名被列舉了不可勝數，其中還有昆溼奴神各肉身之名在內。若以這類載述作為歷史，那真滑天下之大稽了。印度人的詩中常常講到帝王們，這些帝王也許是歷史

的人物，可是他們完全埋沒在寓言之中；例如據說他們遁跡紅塵之外，經過了一萬年的寂寞隱居，於是再度出現了。由此觀之，上述的那些數字並無通常數字之價值與合理的意義。

結果是這樣，最古而最可靠的印度歷史資料，反要求之於亞歷山大開了印度門路以後的希臘著作家筆下的文字。我們從這類著述中知道印度的制度在當年與在如今並無差異；我們知道印度北部與大夏 (Bactria) 王國接壤處，有一位卓越的統治者叫做日護 (Sambhadrachudra or Chandragupta)。回回教的歷史家又供給我們一些資料，因為回回教徒遠在西曆紀元後十世紀即開始他們的侵略的。基在 (Gizniun) 種族之祖先為一個土耳其奴隸。他的兒子麥瑪特 (Mah-moud) 攻進了印度斯坦，並且幾乎把全境征服了。他定都於喀布爾 (Cabul)，詩人斐爾都西 (Ferdusi) 便在他的朝廷。但阿富汗人與蒙兀兒人 (Moguls) 之入境猛攻不久便將基在朝滅盡。近世紀來，差不多印度全部都隸屬到了歐羅巴人下面。職是之故，我們所知於印度歷史的一切，大多係從外國的源流得來；印度本地的文獻只提供了不清楚的紀錄。歐洲過來人的經驗證明要從印度一團糟的紀錄中撥雲霧而見天日是不可能的。從那些銘誌與公文中間，尤其是從施捨給浮屠

與神廟的地產契券中間，也許可以得到比較確定的材料；然而這種文據也只供給一些名目姓字而已。再有一種資料來源便是天文星相的文獻，爲期是極古的。科爾布洛克徹底研究過這些文字；這些冊籍是非常難於取得的，因爲婆羅門人收藏甚密，同時牠們又經後世加了許許多多穿鑿附會的地方。據研究的結果，那些關於天象的敘述常是矛盾的，而且婆羅門人多以他們自己時代裏的事象，穿插於這些古昔的記載中間。印度人固然擁有他們諸帝若王之世紀年表，但牠們都是極荒唐無稽之至的；我們常常在甲表中看到比了乙表多上二十餘位帝王；而且縱令這些表是正確的話，牠們也不成其爲歷史。婆羅門人對於真理是不管的，可說是沒有這種良心的。威爾福特（W. F. F. F.）大佐曾經費掉許多心力與金錢，居然從各處取得了文稿；他招集了許多婆羅門，委任他們做節錄的工作，俾對於若干重大事故，諸如亞當與夏娃，『洪水』等等，可以從而探討。婆羅門爲要取媚於他們的僱主起見，便製造出了他所需要的紀錄，但在原稿中根本上沒有這類東西。威爾福特特關於這個題目著作了許多文章，到最後纔知道了個大當，一切的心力都付於東流的確，印度人有一個確定的紀元：他們從超日王（Vicramaditya）算起，婆因達羅之作者訶利陀沙便是這

位大帝的朝廷之臣。幾位最傑出的詩人差不多都出現在這個時候。婆羅門人說道：「超日王廷上有明珠九顆。」然而我們無從發現這個光榮燦爛的時代究爲何年何月。從各種記載看來，有些人主張爲西曆紀元前一四九一年；另有些人則主張紀元前五〇年，這是通行的意見。明特萊（Bentley）氏研究的結果，終於把超日王之時代定爲西曆紀元前十二世紀。但更爲晚近的研究，又發現了印度有五位，甚至八或九位帝王之名都叫做超日王，所以在這一點上，我們又弄得茫無頭緒，不知適從了。

歐洲人初到印度的時候，看見的是許多的小王國，國君都是回回教與印度的君王們。這種局面很類似封建的組織；而且這些小王國又分成各縣區，由回回教徒或印度軍人階級爲各區之長官。這些長官之職務便是徵稅與主持戰爭；他們形成了一種貴族政治，便是國王之諮議院。但須這些國王受人畏懼和力足以使人畏懼的時候，他們的臣下纔能有權力；而且除運用武力以外，是不能得到人民服從的。國王一日有錢，便一日有軍隊服從；同時鄰國的國王，假如武力上比較弱小，就得向他進貢納稅，這是在武力強迫下不得不然。職是之故，局面非僅不是太平，而且是不斷的鬭爭；

同時一切都沒有什麼發展與進步。這種鬭爭只是某一君主之堅強的意志求逞於一位較弱的君主之鬭爭；一串層出不窮的陰謀與暴動——誠然不是臣民對於君主之暴動，而是國君之子反叛其父，以及國君之弟兄、叔伯，與姪子們相互間的叛逆暴動；還有屬吏對於長上的這類暴動。歷史是統治的王朝之歷史，而不是一般人民之歷史。我們相信這種局面雖然是歐洲人所發見的，實在卻是先前較優的各種組織煥散了的結果。例如有些人也許以為蒙兀兒人統治的時候是很繁榮與光輝的，在這一政治情形下，印度未嘗被外國戰勝者作宗教上與政治上的侵略。但據詩歌的描述與古談的傳述中所得歷史線索看來，上述的時期中也一樣有那種割據的情形——都是戰爭以及不穩定的政治關係之結果；反之，凡把該時期說得天花亂墜的都可以容易地看出只是一種春夢，一片幻想而已。這種局面乃前述的印度生活概念，以及這個概念必然造成的各種情形下，自然而然有的結局。再有婆羅門人與佛教徒各宗派之間，以及昆溼奴神信徒與溼婆神信徒之間，紛紜的門戶爭戰，也更加促進了這種騷亂。不用說得，也有種一共同的性質貫澈着全部印度，然而牠的各邦間同時又表現着最大的不同，因此在印度甲邦內，我們遇到了極其懦弱柔順的性質，可是

在乙邦內我們又可發現洋溢的活力和十足的野蠻。

所以在結論上，我們假如再度泛觀印度與中國之比較的情形，我們但見中國之特色爲一種毫無想像的『理解』（或『悟性』）；一種在確定的現實中間的平凡的生活；同時在印度世界裏，可說沒有一個對象堪被目爲現實的和確定不易的，——凡事凡物莫不在認識之初，即被想像所歪曲，變爲與容智的意識所見者恰巧相反。在中國，倫常道德構成了法律之實體，並且包羅在外界的絕對有定的關係之中；同時在一切臣屬百姓頭上，還有皇帝之大家長的督察，他猶如一位父親，大公無私地留意着他的臣民之利益。在印度人之中則不然，成爲他們的根本特性者不是中國這種『單一』，卻是紛紜的『不同』。宗教、戰爭、手藝、貿易，以至最瑣屑不足道的業務莫不大分畛域，疆界嚴明，——構成了牠們所包含的那一個意志之旨趣，窮極了這個意志之種種需要。與這種情形結在一起的，則有一種怪誕而不合理的想像，牠將人類之道德價值及性格歸之於無限的外表行動，這些行動就智力與感情上言都是空虛的；牠又將一切關懷人類福利之心置而不顧，甚至以慘暴殘忍，危害人道算是一種應盡的義務。那些畛域之分既嚴格地維持着，『國家』之獨一普

遍的意志蕩然無存，只剩下純粹的任意放縱，到處皆然，唯有一定不易的階級層之區別可資保護。中國人以有平凡的合理性，故惟那位抽象的無上的主宰纔被尊敬為最高的；同時他們對於一定不易的一切，表示着一種迷信得可笑的敬重。在印度人之中，凡與『理解』成為對立的迷信是沒有的，反之，他們的全部生活與種種觀念便是一串不斷的迷信，因為在他們中間，一切都是狂想與連帶的奴隸化。一切理性、道德、與主觀性之放棄滅絕，必須放縱於一種無限狂妄的想像裏，纔能成為一種積極的感情與自己意識；在這種想像之中，如像一個窮蹙失所的精神，牠找不到休息，找不到安定的寧靜，同時又沒有其他的出路；彷彿一個身體與心靈俱告困乏的人，覺得他的生存完全是愚蠢和不可忍受，於是被迫而去從雅片之中創造一個夢的世界和一種黯然的銷魂。

(註一)——德文為“Verstand”——意作了容受的悟性；“Receptive Understanding”與德文“Vernunft”一字——意作『實體的與創造的智性』“Substantial and Creative Intellect”——相反。

(註二)——居於倫敦的洛增(Rosen)教授，最近對於這事曾作徹底的研究，譯了一段文字做範型，叫做『黎俱吠陀型』“Rig-Veda Specimen, ed. Fr. Rosen, London, 1850.”(自洛增教授逝世後，黎俱吠陀全部已由他

的遺稿內編訂出版，倫敦，一八三九年)。

(註三)——德國原編者註稱：『希勒格 A. W. von Schlegel 業將第一卷與第二卷印行摩訶波羅毘事蹟中最重要的一部分已由波普 (Dr. Bopp) 氏介紹於公眾，全書亦已在田爾各答出版』。

第二節 (續)

印度——佛教 (註一)

我們如今可以停止討論這個『夢之國』了。牠表明那『印度精神』，在一切自然的與精神的形式裏，如醉如狂，放辟邪侈到了極點；牠把最粗劣的肉體感官與最深湛的思想幾微，同日而語，同爐而冶，職是之故——專就自由的與合理的實在而言——遂沈淪於自暴自棄，不可救藥的奴隸狀態之中——在這一種奴隸狀態下，實際人生於焉區分的那些抽象形式已成爲刻版文章，諸凡人類權利，人類文化已絕對地依賴於這些區分。這便是一種醉酣的夢生活，被沈重的鎖鍊束縛着，與之相對照者，乃無拘無束的夢生活；後者較前者爲粗野——因進步程度不高，生活方式之這種區分猶未成立——然唯其如此，故未沈淪於這種區分所連帶的奴隸狀態，牠使牠自己較爲自

由，較爲卓然獨立；牠的種種理想因得化成比較簡單的種種概念。

適纔所述的那個階段之『精神』其依托的基本原則，與印度各種概念所依托的基本原則相同；但前者較爲集中於牠自身；牠的宗教較爲簡單，而且相隨發生的政治情形較爲安定。這階段包括各色各種的民族與國家。牠可說是包含錫蘭、東部印度與緬甸帝國、暹羅、安南——西藏之北，以及蒙族回族所聚中國高原。我們無須研討這些民族之特殊性格，只須概述他們的宗教，這是他們生活之最有趣的一方面。他們的宗教便是地球上最普遍的佛教。佛陀（Buddha）在中國的尊稱爲佛；在錫蘭爲喬達摩（Gautama），而在西藏與蒙古人間則寓於喇嘛教。佛教推廣於中國之時甚早，引起了一種僧院的生活，牠在中國的原則裏爲一個完整的構成分子。按中國所特有的『實體形式之精神』，牠的發展僅至於俗世的國家生活之一種單一或統一，這既使個人降於一種永久依賴的地位，同時宗教亦始終在一種依賴的狀態下。牠缺少了自由之元素；牠的目的或對象乃『自然』之一般原則——『天』——『萬物』。這種『精神』之見外了的形式（自然佔了絕對精神之地位）也獲有一種真理以爲賠償，這種真理便是理想的『單一』或『統一』；即

不受『自然』與一般生存之限制的高超地位——回到靈魂內的意識這種真理因素，本來包含在佛教之中，灌輸到了中國，使中國人覺察了他們生活狀況之非精神性，與拘束他們的意識之那種限制。

在佛教裏，——這個宗教可通稱爲自己包含之宗教(The Religion of Self-involvement) (未發達的單 | Undeveloped Unity) (註1)——那種非精神的狀況，依兩種方式或途徑，而提高到主觀性：一爲否定的，一爲肯定的。

這種提高之否定的形式便是『精神』之集中於『無限的』，牠首須出現於神道的情形之下。牠包含在這個基本的信條內：——『無』爲萬物之原則，——萬物皆出於『無』，皆歸於『無』。世界上所有一切色相莫非這種過程之修正表現而已。假如對於這種種色相試行分析，他們將失卻他們的性質；因爲萬物自身皆歸於一種不可分的本質，而這個本質便是『無』。這種信條與輪迴之說的聯繫，可以拿這話來解釋：我們所見的一切只是『本相』之一種變化。『精神』之固有的無限性——無限的具體的自己依賴性——是與這個現象『宇宙』完全分離的。『抽象的無』

正就是位於『有限的生存』以外的事物——我們可稱爲『最高的存在』的事物。據說這個真正的『宇宙』的原則是在永恆的安定中，牠自身是永恆不變的。牠的本質在於絕無任何活動與意志力。因爲『無』就是抽象的『單一』自身。是故凡人欲得快樂，必須繼續戰勝他自己，不動，不想，不欲，藉此同化於這個原則。在這種快樂之情形內，也就無所謂『惡』，無所謂『善』；誠以真正的幸福便是與『無』爲一。凡人愈能解脫一切生存之特殊性，他就愈近於大完成；泊乎一切行動均告滅絕，處於純粹的消極之中，他就完全神似於佛。這裏所述抽象的單一並不僅是一種『未來』——一種存於我們之外的『精神的』境界；——牠是與現在相關的；牠是現世人之真理，並且應該從現世人實現的。在錫蘭與緬甸帝國中，——那裏佛教信仰深入人心，——有一個通行的觀念，以爲人可從默思而免老病與死。

以上所述，便是『精神』從沈淪於『客觀的』事物裏面，提高到一種主觀的自己實現時，那種否定的方式，但這個宗教同時又進展到一種肯定的方式之意識。『精神』便是那『絕對的』事物。可是在理解精神時，究以何種一定的形式來擬想『精神』，乃根本重要的一點。當我們西方

人講到『精神』是普遍的時候，我們知道『精神』對於我們僅存在於一個內心的概念裏；但是要取得這個觀點，——要在思想與概念之純粹主觀性內領略『精神』，——乃是一個較長時期的文化過程之結果。在我們如今講到的歷史上的那一個階段，『精神』之形式尚未進展到『直接性』之上（對於精神之觀念尙未經反省與抽象之琢磨）。上帝是被擬想爲一種直接的，未經反省的形式；並非客觀方面的『思想』之形式。但這種直接的形式是屬於人類的。太陽與星辰並不具有『精神』之觀念，惟有『人』纔好像是實現這種觀念；惟有『人』，現身爲佛陀，迦達摩，佛——在一個逝世的教主與喇嘛活佛之形體內——接受神聖的禮拜。『抽象的悟性』通常反對這種『天人』——以『人』作爲『上帝』——之觀念；以爲這是一種缺點，這樣賦予『精神』的形式是一個直接的，（未反省的，未琢磨的）形式，——以爲佛陀也者只是具體的『人』而已。按上述這種神道的觀點是與整個民族之性格爲一致的。蒙古人——滿佈亞細亞中部迄於西比利亞，於是爲俄羅斯人統治的一個種族——禮拜喇嘛；而與這種禮拜方式相密切結合者便是一種簡單的政治狀況，一種家長制的生活；因爲他們根本是一個遊牧民族，只偶然纔發生騷亂，那時候他

們都彷彿魂不附體似的，於是巨大的部落就像怒潮一樣衝決出來。喇嘛計有三位：最著者爲達賴喇嘛，駐節於西藏王國拉薩城內；第二位爲班禪喇嘛，駐節於塔什倫布；再有第三位則在西比利亞南部。前兩位喇嘛主持兩個不同的宗派，一派的喇嘛僧戴黃色小帽，另一派戴紅色小帽。黃帽的喇嘛僧——由達賴喇嘛爲之長，中國皇帝亦係達賴之信徒——皆守獨身生活，紅帽的一派則可以娶妻。英吉利人與班禪喇嘛已結有相當交情，並對於他做了各種訪問記載。

佛教之喇嘛主義發展，其精神所寄托的普通形式乃是一個有生命的人，但在原始佛教裏本是一個已死的人。二者所共通的便是他們皆關係於一個人。把一個人——尤其是一個活人——當做上帝來禮拜的觀念，終是有些不近人情的，但我們先得研究下面幾項考慮，纔可以對這個觀念宣告判斷。既有了『精神』之概念，就要把『精神』看做固有地，真正地普遍的。這個條件是必須遵守的，而且必須在各民族採用的各種系統內，發見這些民族怎樣把『精神』之普遍性懸於心目。宗教主之所以被尊敬者，並非尊敬他的個人，而是尊敬那寄托於他的普遍的東西；而在西藏人、印度人，與一般亞細亞人中間，這種普遍的東西當被看做滲透萬物的本質。這種『精神』之實

體的『統一』實現於喇嘛之身，喇嘛者非他，乃『精神』自己所由表現的形式而已；同時他擁有這種『精神的本質』並不是把牠當做私產的，而是爲了要把牠表現於其他人等，庶使他們對於『精神性』獲有一個概念，而相率爲虔敬信誠，以自求多福。因此之故，喇嘛的人格——他的特別的個性——係隸屬於牠包含的實體的本質的。喇嘛觀念之第二種本質上的特色便是牠與『自然』不相連接。中國皇帝之赫赫威嚴（見前），可以超越於『自然』權力之上，而在佛教內則精神的權力與自然界直接分離。禮拜喇嘛之信徒們從來沒有想到要求喇嘛表現他本人爲『自然之主宰』，和行使魔術與奇蹟；因爲這些信徒要求於他們所謂上帝者只是精神的活動與精神的福利。佛陀又有許多特殊尊號，什麼『靈魂救主』，『善海』，『大師』等等。凡與班禪喇嘛相識者都稱他爲一個非常之人，具有最沈靜的品性而且最愛打坐默思。禮拜喇嘛的信徒對於他的看法也是如此。他們以爲他是一個專門從事於宗教的人，當他間或注意到人事的時候，也只是爲了降福世人，慈悲施捨，使善者知所勸勉，悔罪者亦得赦免。這些喇嘛一生與世隔絕，受了一種女性的而非男性的訓練。髫齡之際，即離父母之懷抱，爲喇嘛者通常是一個端整嬌好的孩子。他在萬分的

靜寂，好像一種牢獄之中，撫養長大；他被侍奉供養周至，不作任何運動或嬉戲，所以無怪他的性格上顯見一種女性善感的趨勢。大喇嘛之下有若干較卑的喇嘛們作爲教中的執事。西藏凡一家有子四人，必須有一子出家。蒙古人，他們信奉喇嘛教——佛教之一派——尤甚。對於一切有生命的東西都是非常敬重。他們以蔬菜爲主要食物，不肯宰殺任何動物，雖對於蟲虱之微亦不忍加害。這種喇嘛教代替了薩滿教 (Shamanism)，即巫術左道之宗教。薩滿——即薩滿教之巫師——飲醉烈酒後狂跳狂舞，同時口唸呪語，仆臥地上，其後喃喃所言，就算是神鬼所授。溯自佛教與喇嘛教佔領了薩滿教之地位以來，蒙古人生活便變爲簡單有定，而且通行着家長制度。他們在歷史上有所表見時，他們發施的推動力量，只成爲歷史發展之下層工作而已。所以關於諸喇嘛之政治管理並無什麼可講。一位大臣主管全境行政，而向喇嘛報告一切經過；政府是簡單的，寬柔的；蒙古人對於喇嘛的尊敬泰半便表示於他們向他請示政務機宜的一點上面。

(註)——按在黑格爾原稿及第一次講義內，從印度婆羅門教轉到佛教的那節講演，所佔地位與此處相同，況且晚近研究之結果，亦以佛教一節置於此處較爲適宜，由此觀之，則將本節從先前編次中分出而移植於此，當無不妥。

第二節 波斯

亞細亞分爲二部——近亞細亞與遠亞細亞，這兩部分相互間是根本不同的。一方面，中國與印度——這兩個遠亞細亞大民族，業經討論過了，——屬於嚴格的亞細亞種，即蒙古利亞種，因此具有與我們大相逕庭的，頗爲特殊的性格；另一方面，近亞細亞各民族則屬於高加索，即歐羅巴人種。他們是與西方有關係的，而那些遠亞細亞民族則係全然孤立的。因此之故，歐羅巴人從波斯而入印度時，便看到一番奇異的對照。當他在波斯之際，他猶多少有故鄉之感，所接觸者皆歐羅巴心性，人倫之常與人情之常，——洎乎跨過了印度河（即在印度境內），他立即遇到許多最乖謬的性質，這些性質浸漬着社會上每一形態。

從波斯帝國起，我們開始走上繼續的歷史。波斯人是第一個歷史的民族；波斯帝國是第一個

逝去，過去，亡去的帝國。按中國與印度始終是靜止着，保持了一種自然的，草木的生存，以迄於現代今日，同時波斯卻歷經了爲歷史狀態所獨有的那些發展，那些革命。中國與印度能在歷史程序中爭得一席之地者，以牠們自身故，以我們研究故（而不是爲了鄰國外族與後世子孫）。在波斯這片地方纔第一次升起那種光明，照亮了牠自己，也照亮了四圍的一切；須知瑣羅斯德（Zoroaster）之『光明』（Light）屬與『意識之世界』——屬於『精神』，而這個『意識之世界』，這個『精神』是與『光明』自身有別的，不同的。我們從波斯世界中看到了一個純粹的崇高的『單一』，卽是一個自由的本體或本質，已經脫離了附在牠裏面的各種特殊的生存——亦卽那種專事顯出諸多物體自身爲何的『光明』；——亦卽一個『統一』或『單一』，牠統治着各個人，旨在激動他們，使他們自己成爲強有力——發揮和開展他們的個性。『光明』不分畛域，不分彼此；太陽普照着善人與惡人，貴人與賤人以一律的福利賜給一切的人類。『光明』之發揚光大是有範圍的，牠必須加於那些與牠有別的東西上，運用和開發那些東西。牠對於『黑暗』（Darkness），站在一種對峙的地位上，而這種對峙的關係爲我們啓示了活動與生命之原則。發展之原則係與波斯歷史

一同開始綜上所述，可見波斯歷史之開始，嚴格地便是世界歷史之開始；因為『精神』對於『歷史』的重大關切，便是要獲得無限制的主觀性，——便是要從一種絕對的對峙以獲得十全的和諧。（註一）

因此我們非做不可的過渡或轉變，是只在於『觀念』之範圍以內，而不在於外界的歷史的聯繫上面。這種過渡之原則便是說，我們在梵天裏認識的那種『普遍的本質』（Universal Essence）如今爲意識所能覺察——對於人類成爲一個目的或對象，並具有一種積極的旨趣。印度人是不崇拜中性梵天的；牠無非是一種『個人』之狀況，一種宗教的感情，一種非客觀的存在，——一種關係，對於具體的生機之滅絕。但當成爲客觀的時候，這個『普遍的本質』便取得了一種積極的性質；人類成爲自由的，可說是與『最高的存在』居於面對面的地位，因為後者對於他成爲客觀的了。這種形式的『普遍性』我們見之於波斯，其中包含人類與『普遍的本質』之分離，而在同時個人又認識他自己與那個本質相同的（是參預於那個本質的）。在中國與印度的原則內，這種分別是沒有的，那裏只有『精神的』與『自然的』之合一。但包含在『自然』

裏面的『精神』必須解決牠自身的自由問題，必須設法從『自然』裏解放牠自己。在印度，權利與義務是和各特殊的階級層密切相連的，所以只是在『自然』之安排下附屬於人們的特質而已。在中國，這種合一出現於父道政府之情形下。那兒，人類是不自由的；他絕不具有道德的因素，因為他等於那個外界的命令（服從是純粹自然的，例如在孝敬方面，——而不是反省與原則之結果）。在波斯的原則裏，『單一』或『統一』——首先把自己的地位提高，以別於僅僅自然的事物；那種不許服從者運用意志的非反省的關係是否定了。這種『統一』在波斯的原則裏表現為『光明』。這兒『光明』不是簡單的光明，那種最普遍的物質的元素，卻是在同時又是精神的純粹——『善』(The Good) 因此，特殊性——包含在限制的『自然』之中——是撤消了，廢除了。由此言之，『光明』在一種物質的兼精神的意義上，意指提高——從僅僅自然的事物裏之解放或自由。人類對於『光明』——對於『抽象的善』(the Abstract Good)——結了一種關係，好像牠是某種客觀的東西，這東西為他的意志所承認，尊敬，和推動。假使我們回頭去看，——我們不能常常回頭去看，——我們達到這一點以前所經過的那些階段，那末在中國我們覺察到一個道

德的『整個』之總體，但中間沒有主觀性——這個總體分爲許多份子，但各份子概沒有獨立性。我們僅僅發見這個政治的『單一』之外部的安排而已。印度，恰巧相反，各種區別甚爲顯著；然而分別之原則，卻是非精神的。我們發見有萌芽的，初起的主觀性，但爲這種條件所壓制着，即那種分別太界限森嚴，而且『精神』依然被包含在『自然』之種種限制內，所以這裏的『精神』是一種自己矛盾。在印度這種階級層之純粹上面，便是波斯那種『光明』之純粹，那種『抽象的善』，那是大家同樣能夠達到，而且大家同樣能在其中沐浴聖化。所以波斯所認識的『單一』纔第一次成爲一個原則，而不是無靈魂的秩序之一種外界的約束。事實上，人人在那個原則裏獲有一份，因此人人都能保持個人的尊嚴。

講到地理的位置，我們首先看見中國與印度，彷彿有朦朧半醒的『精神』，默然沈思在肥沃豐饒的流域之間——與這種流域顯然有別者便是那一派高山，流浪的遊牧部落居之。那些高原上的居民，即那些部落，鐵騎長征所至，未嘗能改變平原流域之精神，卻反而吸收了這種精神。但在波斯，這兩個地理的原則——保持着他們的區別——結合爲一，而高地人民和他們的原則佔着

優勢。我們必須舉出的兩大區別爲：——波斯高地本身，及平原流域，後者被高地人民所統治。高地區域之東部爲蘇利曼 (Soliman) 山脈所限。該山脈連接興都庫什與貝勒塔格 (Belur Tag) 山脈，逶迤向北而去。貝勒塔格山脈劃斷了前亞細亞區域——大夏 (Bactriana) 與粟特 (Sogdiana) 據有縛芻河流域——及中國高原，這高原綿亘及於喀什噶爾。縛芻河流域位於波斯高地之北，這高地南向斜傾以達於波斯灣。伊蘭 (Iran) 之地理的位置便是如此。波斯 (法爾西斯坦 Parsistan) 位於伊蘭高原之西部傾斜地，曲兒忒斯坦 (Kourdistan) 位於北部較高之地，——再過去則爲亞美尼亞。於是則有底格里斯河與幼發拉底斯河之流域，向西南方蜿蜒而去。波斯帝國之構成分子爲增達種族 (Zend race) ——古波刺斯人 (Parsees)；其次爲亞述 (Assyrian)，米太 (Median)，巴比倫各帝國；但波斯帝國亦包括小亞細亞，埃及，及敘利亞，與其海岸線；因此是聯合了高地，平原流域與海岸地帶而爲一的。

(註一)——在早先各階段內，『精神』之命令 (社會與政治法則) 彷彿係由一個外來權力——單純自然之一種強

制力所頒佈的。後來，『精神』漸漸看出這種外來的法律形式之非真理，遂把這些命令承認爲他自己的命令，並

且自由地採行牠們爲一種開明的法律，於是「精神」之地位乃明白相對於牠的邏輯的對方——「自然」。

——英譯者原註

第一章 增達人民

增達民族之名稱，由來於增達典籍所用之文字，增達典籍是古波刺斯人的宗教所根據的經文冊籍。波刺斯人拜火教徒之這種宗教至今猶有痕迹可考。孟買 (Bombay) 有一個拜火教徒之殖民地，而裏海上也零零碎碎有些家族，依舊保持着這種禮拜方式。這些人民之民族生存，早給穆罕默德之信徒們所消滅了。偉大的薩拉塞斯都刺 (Zarathushtra or Zerdusht) ——希臘人稱爲瓊羅亞斯德 (Zoroaster) ——用增達文字寫下了他的宗教著作。迄至十八世紀末葉之際，這種文字和用牠寫成的一切著作，猶全然不爲歐羅巴人所知；最後纔有那位卓越的法蘭西人翁克提爾 (Anquetil du Perron) 把這些寶藏給我們打開了。他滿心懷着對於東方世界的一片熱忱，貧窮又使他不能滿足這一種熱忱，於是他投身於一個行將開赴印度的法蘭西軍團。由是他到達了孟買，那兒他遇見了波刺斯人，乃開始研究他們的宗教思想。經過了不可形容的艱難，他纔把他

們的宗教經典弄到手，於是費了不少心血，給世界上打開了一片嶄新而廣大的研究領域，可是因為他對於這種文字的知識猶未盡善，所以這些經典文學依然要等我們做徹底的探討呢。

瑣羅斯德宗教著作內所述的瑣達人民，昔居於何地，如今頗難斷定。瑣羅斯德之宗教風行於米太與波斯，而色諾芬 (Zenophon) 又謂居魯士 (Oryz) 亦曾奉行該教，可是這幾個地方都不是贈達人民之故土。瑣羅斯德本人稱他們的故土為雅里尼 (Ariene)；我們在希羅多德斯 (Herodotus) 著作中找到一個同樣的名稱，他說米太人原來叫做亞里人 (Arii)——這個名稱是與伊蘭之名相連的。縛芻河以南，古代大夏之地，湧着一帶山脈，那些高原流域即從此開始，居其地者為米太人，安息人 (Parthians)，希爾坎尼亞人 (Hyracians)，據說婆佉羅 (Bactra)——大概即現代的班勒紇 (Balk)——曩昔即位置於縛芻河發源的地方；從這地方到喀布爾 (Kabul) 與喀什米爾 (Kashmere) 不過八天的路程。這兒地屬大夏，似乎便是贈達民族之故居。遠在居魯士王的時代，凡贈達經籍內描寫的那種純粹而原始的信仰，那種古昔的宗教與社會關係，在那時代使不盡如書中描寫的那樣了。我們所敢於確實相信的，便是贈達文字（與梵文相連）即波斯人，米

太人與大夏人的文字。這民族之法律與制度明白顯出非常的簡單性。他們有四個階級：祭司、武士、農民、工匠。貿易經商沒有被提起，足見這民族仍處於一種孤立的狀態。州縣、城市與道路之官都被開列着，一切表示當時處於社會的階段——政治的階段猶未發達；而且他們與其他國家之聯繫，一些也找不出。又須說明者，我們在這裏找不到階級層，而只有階級，同時這些不同的階級間，又無不准締結婚姻之規定；不論贈達經籍中儘量載有各種民法與刑律，以及還有各種宗教的條例。

這裏爲我們特別注意的主要的一點即瑣羅斯德之學說。恰與印度人表現的『精神』之可憐的魯鈍相反，在波斯概念裏，我們遇到一片純淨的以太——『精神』之芬芳的氣息。在波斯概念裏，『精神』跳出了『自然之實體的統一』，那種實體的無物，無意義，其間『精神』與『自然』尙未分離——其間『精神』尙未取得一種獨立的生存。這贈達民族可說取得了那種意識，知道絕對的真理必須具有『普遍性』之形式——『統一』之形式。這種『普遍的，永恆的，無限的本質』起初被認爲不受任何條件的支配；牠是『無限的同一』。這種性質也就是梵天之性質，我們已經屢次說起了。但這裏的『普遍的存在』變成了客觀的，他們的『精神』又變成了牠的這

種『本質』之意識；反之，在印度人之中則不然，這種客觀性只是婆羅門階級之自然的客觀性，而且僅在意識之滅絕方面被認為純粹的『普遍性』。在波斯人之中，這種消極的說法，變做了一種積極的說法；人類對於『普遍的存在』所有的關係使人類始終處於積極的地位。這一個『普遍的存在』固然尚未被認為自由的『思想之單一』；尚未『在精神上與真理上被崇拜着』；而是依然包羅於一種形式——『光明』之形式裏。但『光明』不是什麼喇嘛，什麼婆羅門，什麼山川禽獸——為這個或那個特殊的生存——卻是官能的『普遍性』本身；簡單的表現。職是之故，波斯之宗教並非偶像崇拜，牠所崇拜的不是個別的自然對象，而是『普遍的』本身。抑有進者，『光明』容納『精神的』事物之意義；『光明』是『善』與『真』(True)之形式——是知識與意志之實體性，亦是一切自然的事物之實體性。『光明』置人類於高等地位，使他有選擇之能力；而人類要能選擇，他必須從那吸收他的事物中跳出來。但『光明』直接牽涉到一個反對物，即是『黑暗』；正與『惡』(Evil)為『善』之對峙情形相同。正像『惡』而非『善』，人類便不能領略『善』；苟不知何者為惡，人類便不能真正行善；是故苟無『黑暗』，即不能有『光明』之存在。

情形正復相類。在波斯人之中，所謂奧馬茲德（Ormuzd or Ahura Mazda）與阿利曼（Anhriman）便代表了這一種對峙。『奧馬茲德』主宰着『光明』——『善』之王國；『阿利曼』則主宰着『黑暗』——『惡』之王國。但二者之上更有一位高等的存在，二者皆從牠而發生——一位『普遍的存在』，牠是不受這種對峙所影響的，牠的名稱是策魯恩·阿克倫（Zerwane Akerrone）——『無限制的全體』。這個『全體』是抽象的東西，牠並不爲牠自己而存在，『奧馬茲德』與『阿利曼』則皆從牠發生。這種二元主義常被西方人拿來攻擊東方思想；按這種對立既被認爲絕對的，那末以這種對立爲滿足，當然是一種反宗教的理解。話雖如此，『精神』之本性便要求對峙；所以，二元主義乃『精神』之理想所應有者，『精神』在牠的具體的形式上，本來應該有區別的。在波斯人之中，『純潔』（Purity）與『不純潔』（Impurity）二者都變成了意識之主題，而『精神』爲要理解牠自身起見，不得不將『特殊的與消極的』（Special and negative）存在和『普遍的與積極的』（Universal and Positive）存在置於相對地位。唯有克服了這種對峙，『精神』纔獲二次投生——復活。波斯這種原則只有這個缺點，便是對峙之『單一』未被

完全承認；因爲在那無限制的，『未創造的全體』（Uncreated all）——『奧馬茲德』與『阿利曼』之母體——之不確定的概念裏，那種『單一』只是那絕對地原始的，存在（Primal existence），而未嘗使那些矛盾對立的因素調和於牠自身之內。『奧馬茲德』依他自己底自由的意志而創造化育；但也遵照着策魯恩·阿克倫（Zeruane Akerene）之命令（陳述有些支吾了）；至於這種矛盾或對立僅在『奧馬茲德』與『阿立曼』之抗爭裏，纔能獲得調和，這番抗爭之最後勝利者將爲『奧馬茲德』。『奧馬茲德』是『光明之主宰』，他創造了『世界』——這是『太陽』之一個王國——上一切美麗的與高貴的事物。他是一切自然的與精神的，存在中之美，之善，之積極。『光明』是奧馬茲德之本體；因爲『奧馬茲德』出現於一切『光明』中間，所以有『火』之崇拜；然而『奧馬茲德』並非太陽或月亮本身。波斯人所崇拜的只是太陽與月亮裏的『光明』，也就是『奧馬茲德』。瑣羅斯德向『奧馬茲德』問他是誰？他回答道：『我的姓名乃一切存在之根本與中心——最高的智慧與學問——世間萬惡之毀滅者，和宇宙之維持者——全福——純潔的意志』，云云。凡從『奧馬茲德』而發生的東西都是有生命的，獨立的，和持久的。語言文字證

明他的權力；祈禱是他的製作。在另一方面，『黑暗』便是『阿利曼』之本體；但是有不滅之火把他逐出一切聖廟之外。凡人生存之主要目的端爲保持一身的潔淨，並以這種純潔散佈於他的周圍。以這個目的爲言的許多格律箴規性質頗不一致，但各種道德的規定則以溫和和仁恕爲特色。有這樣的說法：假使一個人辱罵你，侮蔑你，後來又懊悔了表示謙恭，你該叫他做你的朋友。我們在芬底達德（*Vandithal*）書中讀到如下的話：祭祀用的犧牲須爲淨獸之肉，花果、牛乳與芳香。這書裏又說道，『人類既然天生是純潔的，值得上蒼之眷顧的，他在奧馬茲德僕人之法律，卽純潔本身裏再度變成純潔的；只要他從思想，言詞與行動之崇高上潔淨他自己。什麼叫做「純潔的思想」？諸凡上達萬物之始者皆是。什麼叫做「純潔的言詞」？奧馬茲德之言詞（這種言詞遂生動活躍而傳達奧馬茲德全部啓示之有生命的精神）便是。什麼叫做「純潔的行動」？對於萬物之初卽已創始的日月星辰之恭敬頂禮。這裏意謂人類應該有道德；預先假定他是有他自己的意志，他的主觀的自由。奧馬茲德是不限於特種存在之形式。太陽，月亮，與其他五星（似指各行星而言）——那些發光輝煌的天體——乃是『奧馬茲德』之最初的象徵；乃是所謂阿姆沙斯特（*Amshasht*）

pend) 他的第一羣兒子。這些星中又有叫做米特拉 (Mitra) 者，但我們殊不知牠爲何星，其他各星我們也一樣茫然。增達經籍中把米特拉與其他各星並舉，然而在刑法內，各種道德的過失名爲『米特拉罪孽』 (Mitrāsins) —— 例如敗約背信須受三百鞭，倘係竊盜則更須在地獄中受三百年刑罰。這兒看來，米特拉彷彿是人類內心的高等生活之主神。後來米特拉又被十分重視爲『奧馬茲德』與凡人間之和事老。便是希羅多德斯也在書中述及米特拉之崇拜。這種崇拜日後在羅馬很通行地成了一種祕密的宗教，雖在中古時期，猶能看到該教遺迹。除日月星辰之外，尚有其他保護神，位在阿姆沙斯本特之下，乃是世界之統治的與保持的神祇。波斯皇帝朝廷上有七大臣，組成樞密院，這種組織也是模仿『奧馬茲德』之朝廷。又有一種精靈世界，叫做『法伏』 (Favōrs) 與塵世之生靈有別。『法伏』與我們西方觀念中的精靈不同，因爲牠們存在於每一種自然界對象中，不論其爲火、水、或土。牠們的生存與萬物同始；牠們見於四處八方，大道上，城市裏等等，並且是有求必應的。牠們的居處高高地在蒼穹之上，地名古羅特曼 (Gorōtman) 乃有福者之居。『奧馬茲德』之子名爲德希姆西特 (Dshems'id)；分明便是希臘人叫做阿黎米泥斯 (Achaemenes)

的他的後裔便是所謂畢希達地人 (Pishadians)——據說居魯士 (Cyrus) 便屬於這一種族。後來羅馬人會繼續稱波斯人做阿墾米泥斯人的 (見詩人賀拉西詩章卷三 Horace, odes III, 117)。據說德希姆西特用一把金匕首劃開了土壤，這就是指他創始了農業。又說他嗣後曾周遊各國，開闢了巨流細川，以灌溉地畝阡陌，而使平原大野之上，有芸芸的衆生繁息着，云云。在增達凡斯他 (the Zendavesta) 書中會屢屢提起考斯道西普 (Gustasp) 這個名字，近今許多學者都有意拿這個名字指爲達理阿喜斯塔斯皮斯 (Darius Hystaspes)；但這一個觀念是一刻也不應該有的，須知這兒的考斯道西普無疑屬於古代增達種族，爲期自在居魯士之前。增達經籍中，又曾提及都蘭民族 (Turanians)，即北方的游牧民族，可是並不能從牠抽繹出什麼歷史材料。

『奧馬茲德』宗教之儀式規程，注重人類行爲舉措，謂應與『光明之王國』的標準相一致。所以，像前面說過的，那條普通的大戒律便是精神上與肉體上的純潔，其中包含許多祝求『奧馬茲德』的禱詞。又有特別規定波斯人義所當爲的一件事，便是維持生命與生機——植樹——掘井——灌溉沙漠；這樣一來，庶幾『生命』、『積極』、『純潔』得以持續，而『奧馬茲德』之領域

得以推廣至於普天之下。凡觸碰了一件死動物便違犯了外部的純潔，這樣的玷污有許多方法可以解除。希羅多德斯敘述到居魯士，說起當居魯士旅行到巴比倫（Babylon）的時候，庚地斯（Gyrtas）河淹沒了『太陽車』的駿馬之一，於是居魯士便在那地方逗留了一年，專事誅罰這條河，使牠的幹流導入於細川小港之中，使牠喪失了舊時的水勢。所以薛西斯（Xerxes）當大海之怒潮沖毀了橋梁的時候，使用鐵索橫架海上，指牠為萬惡的東西——『阿利曼』。

第二章 亞述人 巴比倫人 米太人 與波斯人

增達種族為波斯帝國之高級的精神的因素，亞述（Assyria）與巴比倫則為物質財富商業繁華的因素。關於亞述與巴比倫之種種傳說追溯及於歷史上最絳邈的時代；但這些傳說都很隱晦不明，一部分且自相矛盾；而因為牠們未嘗載入經傳典冊之中，所以矛盾之處比較不容易弄清楚。據說希臘歷史家提細阿斯（Thucydides）曾經躬親審閱波斯諸王之檔案，然而流傳至今的只是吉光片羽，不可深考，希羅多德斯曾有豐富的記載，為我人所共見；再則聖經中所敘各節，因希伯來人與巴比倫人有直接的關係，所以也是名貴非常，極不易得。講到波斯人，非爾都細（Ferdousi）所

著的史詩，叫做沙那美 (Shah-Naméh) 的，是特別值得提起的，——這是一首英雄敘事詩，計有六萬詩節，革勒斯 (Görres) 曾從其中摘譯很多。非爾都細生於西曆紀元後十一世紀之初葉，在麥默德大帝 (Mahmoud the Great) 朝廷上，地處加拉 (Ghasna)，在喀布爾 (Kahul) 與堪達哈爾 (Kandahar) 之東。這首著名不凡的史詩以伊蘭 (即西部波斯本土) 之古英雄傳說爲題材；但牠的內容既屬詩的，而牠的作者又是一位不學無術者，所以牠並無信史之價值。伊蘭與都蘭之衝突經過，這首英雄詩裏也描寫到了。伊蘭是波斯本土——阿母河以南之山地；都蘭則指縛芻河流域以及縛芻與古藥殺二河間之地。詩中主要人物爲英雄魯斯忒謨 (Rustam)，但詩中的敘事非全然荒唐，即十分牽強。牠提起亞歷山大，把他叫做意希庚大 (Ishkander) 或是魯姆 (Roum) 之斯庚大 (Skander)。魯姆意謂突厥帝國 (如今該帝國猶有一省名爲魯米利亞 Roumelia)，但同時也指羅馬人；而在這首詩裏又把亞歷山大之帝國一樣叫做魯姆。諸如此類的舛錯乖謬是很適合某種人的見解的。詩中敘述伊蘭國王與馬其頓王菲力普 (Philip) 交戰，把後者打敗了。伊蘭國王於是要求以菲力普之女爲妻室；迨他和她同居很久之後，卻因爲她的氣息難聞，把她打

發回去。她回到她的父親那裏，生產了一個兒子——斯庚大，他當他的父親伊蘭國王去世的時候便趕忙到伊蘭去接位。此外再加上全部詩中沒有一個人物或一段記載與居魯士相關連，我們已有充分的證據，可以估定牠的歷史的價值了。話雖如此，既然非爾都細在詩中表演了他那時代的精神，和近世波斯見解之性質與趣味，那末他的史詩對於我們也自有一種價值。

說到亞述，我們須知這是一個不很確定的名稱。亞述本土為美索不達米亞 (Mesopotamia) 之一部，位在巴比倫之北。亞述帝國之重鎮見於記載者，有底格里斯 (Tigris) 河上的亞都 (Adu or Assu)，隨後又有尼尼微 (Nineveh)，為亞述帝國開國帝奈那斯 (Ninus) 所创建的。那時候一個重鎮就作成了整個帝國——尼尼微是其一例；再有米太之厄克巴塔那 (Ecbatana) 亦然如此，據說厄克巴塔那曾有城牆七重，城牆間之隙地為農民耕種的田畝，而最後一重城牆內則為統治者之宮室。所以據狄奧多羅斯 (Diodorus) 所稱尼尼微周圍也有四百八十希臘里 (Stadium) 約十二德國里——五十五英里。)尼尼微城牆高一百尺，上築堦樓一千五百座，其中均住有人民甚衆。巴比倫亦有同樣衆多的人口。這些城市根據兩重必要而發生——一方面為遊牧生活之放

棄以從事於農業，手工業與貿易，故須有一定的居室；另一方面爲對付流浪的山地民族，擄掠的阿剌伯人，故須有保護的雉堞。較古的傳說也表明這一帶平原區域向爲游牧民族所擇居，自有城市發生，那種生活方式便被放棄了。因此之故，亞伯拉罕 (Abraham) 與他的家屬從美索不達米亞 流徙西向，以入於多山的巴勒司丁 (Palestine) 迄至今日，巴格達 (Bagdad) 周圍的地方還是這樣爲流浪的游牧民族所居。據說尼尼微 築於西曆紀元前二〇五〇年；所以亞述 王國之建立也離這時期不遠。奈那斯 又征服了巴比倫、米太、大夏；最後一地之征服特別被稱頌爲非常盛舉；提細阿斯 嘗稱奈拉斯 帶兵之數，計有步軍一、七〇〇、〇〇〇名，騎軍爲數亦相當。班勒紇 城被圍甚久，率由西米拉米斯 (Semiramis) 領了一隊驍勇的將士，攀登絕險奇峻的山壁，而將該城攻克。西米拉米斯 這位人物徘徊於神話的傳述與歷史的紀載之間。據說她起蓋了那座傳說極古，見於聖經 的巴別高樓 (Tower of Babel)。

巴比倫 位於幼發拉的斯 (Euphrates) 河之南，是一片富沃的流域，極其宜於耕種。幼發拉的斯 河與底格里斯 河上，帆檣之往來甚密。有一部分船隻來自亞美尼亞 (Armenia) 一部分來自南

方都到巴比倫造成了牠的民殷物茂。巴比倫四圍的地方有無數運河流灌其間，目的爲航行者少，而爲農業者多，蓋所以灌溉土壤與隄防水潦。巴比倫本城內的西米拉米斯之宏偉的建築是遐邇聞名的，但城中究有若干部分年代較古，迄係不能確定之事。據說巴比倫成一正方形，爲幼發拉的斯河劃爲兩半。河之一岸爲培爾廟 (Temple of Bel)，另一岸則爲歷代皇帝之大宮殿。該城以有一百座銅城門見著，城牆又皆一百尺高，頗爲雄厚，有堞樓二百五十座以資防守。城中康衢大道凡達於幼發拉的斯河者每夜有銅柵封路。英人波特刻 (Ker Porter) 約於十二年前遍遊了古巴比倫之遺墟各地（他的旅行全程係自一八一七年至一八二〇年）在一座土阜上他以爲他能够發掘出巴別古城樓之遺迹；並且自信已經發見了這座城樓四圍來來往往的古道，而在樓上最高層裏藏有培爾之像。此外尚有許多邱陵埋有古代建築。牆磚式樣與聖經中所載該城樓建築時情形相同。這樣的城磚滿佈於一大原野之上，爲數不可勝計，雖然數千年來，不斷有人搬運，終未能窮盡；位於古巴比倫附近的希爾拉 (Hilla) 便是用這類磚頭所砌。希羅多德敘述到巴比倫人風俗時，舉出幾樁顯著的事實，可見他們生活和平，鄰舍間和睦異常。在巴比倫城中，凡患疾病的人例

被昇往公共場所，俾道路行人都有貢獻意見的機會。及笄待嫁的女子概由公開拍賣，貌美者拍得的高價要攤派給她的醜陋的鄰女，作爲一筆助嫁之資。與這一種辦法不相抵觸的便是每一個婦女，在她一生中，須有一次在邁利陀 (Mylitta) 廟中供人淫樂。這是每個女性的義務，我們殊不知這與巴比倫人之宗教觀念有何聯繫。除掉這個例外，據希羅多德斯所稱，直到後來巴比倫漸形困窮的時期，纔有不道德的事情發生。容貌較美的女性移贈嫁資於姿質較陋的姊妹，這個事實似乎可以證明希氏之所稱，因爲這表示婦女大家都有了着落；至於昇送病人到公共場所又顯見一種睦鄰的情感。

這裏我們又須說一說米太人。他們像波斯人一樣，是一個山地民族，殖居的地方在裏海之南部與西南部，遠及亞美尼亞之地。米太人之中，有一個美齋 (Maer) 部落，爲米太六個部落之一，這個部落之主要特性爲凶猛，野蠻與勇敢好戰。米太首都厄克巴塔那係德約西斯 (Dejocès) 建築起來的。據說當米太各部落再度脫離了亞述人之統治以後，德約西斯統一了各部落使他們擁他爲王，並且引誘他們給他建造了一座適合他的尊嚴的宮殿。講到米太人之宗教，希臘人慣把東方

的一切僧侶祭師們叫做美齋，所以這是一個很不確定的名稱。但據所有的記錄看來，可見美齋人與增達種族之宗教聯繫較爲密切；惟是美齋人雖然保存和推廣了增達宗教，該教於流傳至其他民族，獲得其他民族信奉之際，又經過了許多的修正。色諾芬載稱居魯士首先遵照美齋人之方式祭祀上帝。由此觀之，米太人做了宣傳增達宗教的一種媒介。

統治着這許多民族的亞述·巴比倫帝國，據說曾經享祚一千年，或說一千五百年。末代皇帝叫做薩達那佩拉 (Sardanapalus)，——據我們現有的關於他的記載看來，他實係一個荒淫無度的皇帝。米太省長阿巴栖 (Arbaces) 鼓動了其他省長一同起來反對他，並且和他們率領了每年在尼尼微會操的軍隊來推翻他。薩達那佩拉雖然屢屢告捷，終以寡不敵衆，只得敗退而守尼尼微；當他不能再作抵抗時，他便挾了全部寶藏自焚而死。有些編年史家說這事發生於西曆紀元前八八八年；別的史家說是發生於紀元前七世紀之末葉。自經此事變之後，該帝國頓形全部瓦解，分裂爲一個亞述帝國，一個米太帝國，還有一個巴比倫帝國，叫做迦勒底人 (Chaldeans) 的那個北方來的山地民族，因與巴比倫人結合了，故亦屬於巴比倫帝國。這些帝國又歷盡了興亡滄桑之變，

不過這方面史實所載也極棼亂之至，從來沒有整理清楚。各帝國在這個時期開始與猶太人和埃及人發生關係。猶太人民屈伏於強力之下，紛紛被俘擄至巴比倫，我們從猶太人得到了關於巴比倫帝國情形之正確報告。據達尼爾（Daniel）之陳述，巴比倫曾立有一個人選很慎重的機關，以處理行政事務。他講到美齋人，——把他們和解釋聖書者，預言休戚者，星相家，占夢的賢人與迦勒底人，一一分別清楚。基督教的先知們通常都是極言巴比倫商務之繁盛，而對於當時風化之式微喻壞，則又繪了一幅駭人的圖畫。

波斯帝國真正的登峯造極之點，當求之於真正的波斯民族，囊括了全部前亞細亞，與希臘人發生接觸者，便是這個民族。波斯人很早就與米太人有密切的連繫，所以帝國主權從米太人轉移到波斯人並無任何根本的差別；居魯士本人便是米太國王之親戚，而波斯與米太這兩個名字也銜合爲一了。居魯士親率波斯人與米太人往攻呂底亞（Lydia）及其國王克里薩斯（Croesus）。希羅多德斯載稱這時期以前呂底亞與米太曾有多次的戰爭，卒由巴比倫國王之干涉而告解決。呂底亞，米太，與巴比倫是三個毗連的國家。巴比倫國勢強盛，疆域廣闊，達於地中海上。呂底亞之拓

士東及黑黎斯 (Thalys)；小亞細亞西部海岸邊沿上的那些良好的希臘殖民地也隸屬於牠，因此呂底亞帝國這時已有高度的文化。希臘人培植的藝術與詩歌在那裏開着鮮花。這些殖民地同時又隸屬於波斯。賢人們如拜阿斯 (Bias) 和後來的退利斯 (Thalios) 都勸告這些殖民地團結爲一個鞏固的聯盟，否則便退出各城市，放棄一切財產，自己去尋求別的居處；（拜阿斯意指遷往撒地尼亞 Sardinia）但各城市相互間的嫉忌既然極深，且又常在爭執之中，這樣一種團結殊無從成立。同時在金迷紙醉之中，牠們也不能定下那種英雄式的決心，決定放棄了家園去求解放。直到牠們將被波斯人蕩平的最後一分鐘，纔有幾個城市拋卻了確實的貨財，以換取無把握的產業，滿心爲了要追求那最高的善——『自由』。希羅多德稱波斯人與呂底亞人戰爭結果，使原先窮苦和野蠻的波斯人破天荒第一遭嘗到奢華與文明之滋味。居魯士既戰勝了呂底亞，又去征服了巴比倫。他接着便取得了敘利亞與巴勒司丁；解放了猶太人，容許他們重建他們的廟堂。最後他領兵往馬薩澤提 (Marsseta)；與他們交兵於縛芻及藥殺二河間之大澤地；但他遭了一次敗績，雖死不失爲一個戰士，而且是一個戰勝者，凡在世界歷史上開闢一個新紀元的英雄們之死，都標記

着他們的使命之性質。所以居魯士便是在他的使命裏長逝了，這個使命非他，乃前亞細亞之團結於一個主權之下，而未嘗有一個遠大的目的。

第三章 波斯帝國及其各部

波斯帝國是一個合於現代意義的帝國——與德意志以前的帝國，和拿破崙權威之下的大領域頗相彷彿；原來牠係由多數邦國所構成，各邦雖非獨立自主，但都保留着牠們自己的特性。風尚與法律。各項通行律令，對於牠們一概有拘束力，但並不損害牠們的政治的與社會的定性，抑且保護牠們，維持牠們，因此構成全體的各國都有牠自己的政體或憲法。按『光明』既燭照萬物——給每個對象以一種特殊的生機，——所以波斯帝國同樣地鑒臨於許多邦國，給每個邦國以特殊的性格。有些邦國甚且有牠們自己的國王；同時每一國都有牠的明顯的語言文字，軍備生活方式，以及風俗禮制。這一切的參差不同都在『光明』之公正廉明的統治下和合無間地並存而不悖。波斯帝國席捲了我們分別得很清楚的那三個地理的因素：第一，波斯與米太之高地；其次，幼發拉的斯河與底格里斯河之平原流域，各該地居民已團結於一種高級文明之中，並且包括着埃及

——尼羅河之平原流域——那兒農業，工藝與科學都很發達；末了還有第三個因素，即遇到海上風波的各民族，——敘利亞人，腓尼基人，各希臘殖民地與小亞細亞之希臘濱海各邦的居民。所以波斯以一國而兼備了三個自然的原則，而中國與印度卻始終與大海隔絕。波斯既沒有中國那種緊密到透不過氣來的總體，也沒有印度那種處處是放縱邪僻的無政府狀態的人生。在波斯政府雖然把全國各部集合為一個中央的單位，仍只是各民族之一個集體，——每個民族仍是自由的。因此之故，各民族向來在牠們的破壞的爭鬪交關中，表現的那種野蠻與凶暴，得以告一結束，這些情形在列王紀 (*Book of Kings*) 與撒母耳記 (*Book of Samuel*) 中已有充分的證明。各先知對於波斯人征服前的社會狀況所作的嘆息與呪咀，顯見當時通行的悲慘，奸險，與雜亂無章，以及居魯士散佈於前亞細亞區域的那種幸福。亞細亞人是不配把自己依賴，自由，及堅強的意志力，以與文化相團結一致的，文化便是對於各方面活動的一種關切和對於人生便利的一種認識。他們所謂勇武是與野蠻的行爲相一貫的。這種勇武不是遵守秩序的那種鎮靜的勇敢；而且當他們的心地開始同情於各種關切或旨趣的時候，這種心地，這種同情馬上就帶有一種巾幗氣，任憑精力與

能力銷沈下去，使人類成爲一種加強的肉慾之奴隸。

第一段 波斯

波斯民族——這個自由的山地上的遊牧民族——雖然統治着比較富足，文明，和肥沃的土地，但在大體上仍保留着他們古昔生活方式之根本特質。他們一足踏在歷祖歷宗之故土上，又一足踏在戰勝攻取的外國上。波斯國王在他的祖國裏是許多朋友中的一位朋友，周遭的人們彷彿都與他平等。出了祖國之門，他便是最高的主宰，人人都是他的臣民，都得獻納貢物以示服從。波斯人篤守着燉達宗教專事敬奉虔誠，對於『奧馬茲德』爲純潔的崇拜。歷代國王之陵寢皆在波斯本土，國王時或到那裏去訪問故人，他們與他的生活關係是簡單到了極點。他帶了禮物給這些親老故舊，同時其他一切民族卻不得不進奉禮品於他。在國王朝廷上有一師的波斯騎兵，這是波斯全軍之精華，都共同在一桌上進餐，並且在每一方面遵守一種最完美的紀律。他們以作戰饒勇見着，便是希臘人也欽佩他們在米太戰爭中的勇敢。當這一師所屬的全部波斯軍隊將有事出征的時候，首先要下令佈告帝國內全部亞細亞人口。戰士既集，長征於焉開始，充滿了那種形成波斯人

定性的紛擾不安的性質，那種遊牧民族的心情。他們便這樣侵入了埃及，塞格提（Seythia），色雷斯（Thrace），最後侵入了希臘，在這裏，他們的巨大的力量，命定要被打得落花流水。這樣的行軍簡直像是大舉的移民：將士們的家屬都隨軍而行。每一個民族表演着民族的特色和尙武的打扮，成羣闔族地成前。每一個民族有牠自己的行軍秩序和作戰方式。希羅多德斯給我們速寫了這樣一幅生動的圖畫，顯出薛西斯（Xerxes）皇帝領袖了各民族的大軍（據說當時追隨他的人丁達二百萬之多），浩浩蕩蕩地前進，其間的形形色色正如上述。然而這些民族所受的訓練既如此其不等——實力與勇敢既如此其不同——我們不難明瞭，爲什麼希臘的人數雖寡而訓練有素的軍隊，爲相同的精神所激勵，受無比的將帥之節制，竟能抵敵波斯那些不可勝數而紀律散漫的隊伍了。波斯的騎兵駐紮於帝國中央，其給養須各省擔任。巴比倫規定要擔任此項供養三分之一，可見牠爲當時最富饒的區域無疑。講到其他部門的國家收入，規定各民族須提供各該地最好的特殊土產。所以阿剌伯貢乳香，敘利亞進紫布，等等不一。

波斯各王子之教育——而尤其是皇太子之教育——是以萬分的謹慎將事的，國王諸子自

出世至七齡止，概由宮女們撫養，例不抱往皇上跟前。從七歲起，他們便受各種教育，學佃獵，學騎馬，學拉弓射箭，並且學說真話。某一種記載說皇太子受瑣羅斯德美齋之學。四位官居極品的波斯人主持皇太子之教育。全國之貴族大僚組成一種類似國會。這中間也有美齋人。敘史者描寫他們爲自由人，懷着一股高尚的忠君愛國之心。那七位貴人——卽代表『奧馬茲德』周圍的七星或『阿姆沙斯本特』者——當坎拜栖茲 (Cambyses) 王死後，那個冒充爲該王兄弟的僞斯麥狄斯 (Smerdis) 奸謀敗露之日，他們七人會集了商討何種政體最爲適宜的，他們似乎也是抱着忠君愛國之心的。毫不受感情之驅使，亦不受野心之鼓動，他們決議以爲唯有帝制政治爲適合波斯國情之政體。他們決議後走到中庭，但見中天皎皎的赤日，和長鳴嘶嘶的駿馬，這使他們決定請大流士 (Darius) 繼承大統。波斯版圖之廣袤使各省的行政須委於省長 (Satrapes) 辦理；這些省長對於治下的地方常常肆意妄爲，獨斷獨行，而且相互之間忌妒極深，毒恨蓄積，形成杌隉不安之根源。他們實在只是各省的高級長官而已，各該地原有的君主通常都保持着王侯的特殊權利。四境之內，所有一切陸地和一切水道都屬於波斯大皇帝 大流士喜斯塔斯皮 (Darius Hystaspes) 和薛

西斯二帝向希臘所提出的要求也就是『陸與水』。話雖如此，皇帝只是抽象的元首罷了；享有各邦國的仍是各民族自己；牠們的義務不外是維持朝廷與省長之開支，和進貢牠們的最上好的物產。賦稅制度在大流士喜斯塔斯皮政府下面始形整齊劃一。皇帝出巡帝國各部時，凡經過的地方均須有貢物呈獻；我們從這些貢物之數額多少，便可以推算物力未竭的各省之財富。由此觀之，無論在俗世方面或宗教方面，波斯所屬各地都沒有受到怎樣的壓迫。據希羅多德斯所稱，波斯人崇拜偶像，——在事實上，他們嘲笑，他們鄙夷那種以人形來代表神祇的辦法，不過他們對於任何宗教一概容忍，雖然偶爾可以發見對於偶像崇拜之反對聲。可是他們把希臘的廟宇都搗毀了，把希臘的神像都打得粉碎。

第二段 敘利亞及閃族西部亞細亞

波斯帝國版圖中的第三個地理的因素，——海岸區域——特別可以敘利亞爲代表。這區域對於波斯帝國有特別的重要；因爲每當大陸的波斯出發長征的時候，照例由腓尼基人（Phoenicians）以及希臘海軍護同前進的。腓尼基的海岸只是極狹的一線，——時常只有兩海哩見寬，——

黎巴嫩 (Lebanon) 高山橫列於牠的東部。在這一帶海岸上有幾個名貴的富饒的城市並肩兀立着，叫做推羅 (Tyre)，西頓 (Sidon)，比布力斯 (Byblus)，貝魯特 (Beirut or Berytus)，牠們都進行着盛大的商務貿易；不過貝魯特是太孤僻了，不能影響於整個波斯帝國。牠們的商務泰半在地中海方面，再從那裏輸入西方。敘利亞既與這許多國家民族有商務的往來，不久便獲得了高度的文化。最美麗的金飾，最珍貴的寶石，都在那裏製就；最重要的發現，諸如玻璃與紫布，也在那裏製成。文字在那裏經過了第一度發展，因為牠們與各民族往來時，馬上感覺到了文字之需要。（所以，再舉一個例子，英國特派使臣馬卡特尼 (Lord Macartney) 在廣州觀察到，那兒的中國商人都感受而且表示需要一種比較適用的文字。）發現了大西洋而且首先航行大西洋的也是腓尼基人。他們在塞浦路斯 (Cyprus) 和克里特 (Crete) 闢有殖民地。他們在遙遠的退索斯 (Thasos) 島上開着金礦。他們在西班牙之南部與西南部開發了銀礦，他們在阿非利加洲成立了猶地喀 (Utica) 和迦太基 (Carthage) 兩個殖民地。從加底斯 (Gades) 他們沿非洲海岸航行得很遠，有些人說，甚至繞航了非洲。他們從不列顛載來了錫，從波羅的海連到了普魯士的琥珀。他們創始了一

個全然新穎的原則。不活動是打破了，單純的蠻力也廢止了；代之而起的是實業之活動，以及有謀的勇敢，這使他們一方面乘風破浪而不懼，同時又理性地想到安全的保障方法。在這兒，任何一切都憑依着人類之活動，他的勇敢，他的睿智；至於目的所在的對象又是爲了人類之利益而追求着的。在這兒，人的意志與人的活動，而非「自然」和牠的博施，佔着最重要的地位。按巴比倫之疆土是有一定的，人的生存通常是憑依着太陽之行程與自然之次序。水手則不然，在滔天的風浪之中，他必須信賴他自己，必須時刻放開他的心，睜大他的眼睛。同樣地，「實業」這個原則既須將自然的事物加工製造，以爲服飾應用，故與受之「自然」的東西，恰立於反對的地位。在實業之中，人類是他自己的一個對象，而把「自然」當做隸屬於他的東西看待，他留下他的活動的標記於「自然」之上。實業所需要的不是強力睿智，不是勇敢是機心。在這一階段上，各民族便從畏懼「自然」和做牠的奴隸的束縛中解放了出來。

假如我們拿牠們的宗教觀念來比較，我們在巴比倫，在敘利亞各部落，以及弗里幾亞（Phrygia）諸地首先看到一種粗笨的，卑劣的，肉感的偶像崇拜，——在各先知書中已提及其主要的特

色了。所提起的各點誠然不外是偶像崇拜；而且所謂偶像崇拜又是一個不確定的名稱。中國人、印度人、希臘人都實行偶像崇拜的；天主教徒也要禮拜各聖哲的像；但我們現在所講的那些民族思想裏，成爲敬禮之對象的，一般都是『自然』與生產之力量，而且崇拜的方式都是奢華淫佚之樂。這方面各先知繪有最可怖的圖畫——雖說這些圖畫之所以令人卻步，一半也是由於猶太人憎恨其他比隣民族之故。這類的描摹在智慧書 (Book of Wisdom) 中特別來得豐富。所崇拜的不僅是自然的事物，而且還有『自然』之普遍的權力——阿斯塔提 (Astarte)，息柏利 (Cybele) 以弗所之倍雅那 (Diana of Ephesus)。這種崇拜乃是一種肉感的沈醉，淫佚與宴樂肉感與殘暴實爲牠的兩個特性。智慧書中說道：『當他們慶祝聖節之日，他們像是發了瘋一樣』。〔照英國聖經譯本則爲：『當他們尋歡作樂之際，他們如瘋如狂』。〕一種純屬肉感的生活——這是尙未取得普通概念的一種意識形態——必然與殘暴連在一起的；因爲『自然』本身是最高無上，所以人類是沒有價值的，至少也是最不足道的。再者，在這一種多神主義之下，『精神』爲求與『自然』混合一致，因此便要毀滅牠自己的意識，並使一般『精神的』事物完全滅絕。職是之故，我們

看到小孩子被當做犧牲供奉——息柏利神之祭師戕賊自己的身體——男子自宮爲太監——婦女在廟中供人淫樂。下面一件事值得提出來作爲巴比倫朝廷上的一種特色，即當達尼爾（Daniel）在那裏的時候，他無須參預宗教的典禮，並且規定要把潔淨的肉供給他，而他之所以被徵召者，因爲他有『聖靈之精神』，皇帝要他占夢的緣故。皇帝把夢視爲尊神之指示，打算從夢裏使他自己超出肉感的生活。這樣看來，宗教之約束分明是很寬弛的，而且是沒有什麼統一的。我們同時看到對於歷代帝王像之崇拜；『自然』之權力和當做一種精神的權力之帝王，都是最高無上的；所以這種偶像崇拜之方式，顯而易見是與波斯的純潔，形成一種完全十足的對照的。

反之，在另一方面，啡尼基那個勇敢的航海的民族，是有與上述全然不同的地方的。希羅多德告訴我們，在推羅城中人民崇拜赫邱利（Hercules）。假如這位神明並不與希臘那位半神仙絕對地是一人，從那個名字裏我們可以推想到他具有希臘那位半神之各種特性的。這種崇拜特別可以顯出那個民族之性格，蓋如希臘人所說赫邱利是以勇敢膽大，而從人的地位提高他自己到奧林帕斯（Olympus）以與神祇爲伍的。所謂赫邱利從事於十二種工程之說，或許是從太陽之

觀念而發生的；但這一層猶不能予我們以這段神話之特色，該特色便是說赫邱利爲神明之後裔，因爲他的功德與努力，本於人的精神與勇氣，而使他自已成了一位半神；而且他未嘗偷半日之間，一生皆在堅苦勞作之中過去的。第二個宗教的因素是阿多尼斯（Adonis）之崇拜，見於沿海各城市，（埃及及在托勒密（Ptolemies）諸帝之下也有這種崇拜禮式）；關於這事，智慧書中有很可注意的一段文字（第十四章第十三節起），說道：『偶像非自太初便有的，而係人類感於生命之短促，懷着虛妄的希冀把牠創造出來的。因爲有一位父親悲悼心愛的兒子之夭折（阿多尼斯），於是給他製了一幅像，把他崇奉如神明（這神明是一個死人），並且命令屬下的人們舉行各種儀式與犧牲』（英譯聖經大致相同）。阿多尼斯之宴饗與奧賽烈司（Orsis）之崇拜十分類似，都是紀念死者；——一種喪葬儀節，這一天婦女們對於那位長逝的神明都發出最深的悲哀，最苦的哭聲。在印度，這種悲慟被壓抑在英雄式的麻木無情中；婦女們不告哀，不呼痛，相率自投於恆河之中，男人們，定出各種異想天開的刑戮，直接以苦刑加於己身；他們使自已喪失生機，以求滅絕意識，而入於空虛的抽象的冥想之中。在腓尼基則不然，人的痛苦成爲一種崇拜之因素；人類在痛苦中

實現他的主觀性；他理應抱有自我意識和現實的生存之感。在這兒，生命重新回復了牠的價值。痛苦有了一種普遍性：死亡爲神道所不免，神亦有死。在波斯人之中，「光明」與「黑暗」是互相鬭爭着，但在腓尼基，兩個原則合而爲一——「絕對的」。這兒把「否定的」也當做純屬「自然的」；但以神明之死亡而言，這「否定」不是附加於個別的對象之一種限制，而是純粹的「否定」本身。這一點是很重要的，因爲對於神明應有的普通概念便是「精神」；同時又應知道「精神」是具體的，其中含有否定之因素。智慧與權力這兩種性質也是具體的性質，但僅居於賓的地位；所以上帝仍是抽象的實體的統一，各種的差別都在這統一之中自行消失，並不成爲這統一之有機的因素。但這兒「否定的」本身只是神明之一個形態，——便是那「自然的」——「死亡」——這兒的崇拜方式便是悲悼。在紀念阿多尼斯之死亡和他的復活時，那具體的事物纔得變成有意識的。阿多尼斯是一個少年，在曼妙的年齡便脫離他的雙親之懷抱，他死得太早了。中國人崇拜祖宗，把祖宗視同神明。但父母之死亡乃自然的現象，等於償回「自然」之宿債。當一位少年遭了死亡，這事情便被視爲有悖於常理；而且爲父母之死而哀悼固非正當的，哀悼（因爲天年既終不免

一死）至於死者爲少年則死得便矛盾了而且在這種概念裏還有更深的一重因素——即在神明之中，表演着『否定』——『對峙』；因爲對於這個夭折的神明之崇拜含有兩個成分——一方面是對於他的死亡所感到的痛楚，另一方面是因爲他的重新出現所感到的歡樂。

第三段 猶太

波斯帝國中包羅的種種不同的民族，我們如今挨着要講到的便是猶太民族。猶太人也有一本經典——舊約全書；這部書裏表示着該民族之各種見解——可見他們的原則與上一段所講者恰相反對。按在腓尼基人之中，『精神』仍被『自然』限制着，而在猶太人之中，『精神』卻完全淨化了，成爲『思想』之純粹的產物。自我概念也在意識界裏出現了，『精神』之發展恰與『自然』相對照，而且恰相背馳。我們先前固然也觀察到『梵天中性』這個純粹的概念，但牠只是『自然』之普遍的存在；而既有了這重限制，那個『娑羅摩中性』本身就不成爲一個意識對象。其次在波斯人方面，我們看到這個抽象的存在變做了一個意識對象，但牠是官能的直覺之對象——『光明』在猶太人之中，『光明』這個觀念更進而爲『耶和華』——純潔的神。這便是東方與西方分

道揚鑣的一點；『精神』降到牠自己的存在之最內層，而承認那個抽象的基本的原則爲『精神的』原則。『自然』——牠在東方是最初的和基本的生存——如今沒落而爲一個單純的生物；

——『精神』如今佔據了最高的地位。上帝被公認爲一切人類之創造主，是萬物之主，和一般事物之絕對的成因或主動者。但這個偉大的原則，再加上別的條件，乃排他的或獨占的『單一』

(exclusive Unity)。這宗教必然要具有這種排他的性質，因爲牠的精義是這樣的，——只有奉

行該教的那一個民族承認那一個上帝，同時又爲他所容納。猶太民族之上帝所以只是亞伯拉罕

以及他的後裔之上帝；這一種上帝觀念含有民族的個性和一地方之特殊信仰的性質。在耶和華

之前，其他一切上帝都是僞上帝；而且這種『真』與『僞』之區別完全是抽象的；因爲牠假定那

些僞上帝是不含一絲神聖的成分的。但每一種形式的精神力量，和每一種宗教（具有更充分的

理由）不論牠的特殊的性質如何，必然地都含有一種肯定的成分在內。不論一個宗教是如何地

乖謬，牠終含有真理在內，縱使這真理是殘缺破碎的真理。在每一個宗教裏有一種神的鑒臨，一種

神的關係；而所貴爲一部歷史哲學者，雖在最不完備的形式裏也要尋出牠那精神的因素。但這並

不是說，因為牠是一個宗教，所以牠就是善的。我們斷不能陷入那種散漫荒唐的概念，以為內容是無足輕重的，唯有形式纔是重要的。總之，上述這種自由主義的容忍態度乃猶太宗教所不許的，因為牠是絕對地排他的，獨占的。

這兒的『精神的』事物是絕對不含『肉慾的』(Sensual)氣味的，而『自然』則被輕視為純屬外部的，不神聖的事物。在這時期，這種對於『自然』的估計是真實的和正當的；因為僅在一個更進步的時期，『精神』之『觀念』纔能對於牠的這種外來形式獲得一種調和（即承認識牠自己）。牠的初次表示是和『自然』相對的；因為『精神』，牠一向是不被重視的，如今首次取得牠的相當的尊嚴，而『自然』則回復到了牠的應有的地位。『自然』被擬想為係由另一個存在所創造的；而上帝為『自然』之主宰與創造者這一個觀念，使人們把上帝看做崇高之主，而整個『自然』則只是他的光榮的外衣，專門供他使用的。與這一種崇高觀念相反的，印度宗教所表示者只是無定之崇奉而已。精神性既然雷厲風行，肉慾的與不道德的事物不復炙手可熱，而被抨擊為褻瀆神聖的事物。唯有那一個——『精神』——非肉慾的，纔是真理；思想既成爲自由，

無所拘束，真實的道德與正義 (righteousness) 如今也能出現了；因為奉行正義即所以榮耀上帝，即『追隨上帝而行』 (walking in the way of the Lord)。這樣便可以獲得快樂福澤以爲獎勵；因爲聖經上說得好：『庶幾汝可在人間獲享壽考』。——這兒我們也有取得一種歷史的眼光之可能性；因爲理解已成爲平凡的；把那有限制，有拘束的事物歸到牠應有的地位，而瞭解牠爲有限的生存所應有的形式；人們被視爲個別的人，而非上帝之賦形；太陽是太陽，山嶽是山嶽，——並不具有什麼『精神』和『意志』。

我們從猶太民族裏觀察到一種嚴格的宗教儀式，顯示着對於純粹的『思想』之一種關係。具體的個人並不成爲自由的，因爲『絕對的』本身並不被理解爲具體的。『精神』；蓋『精神』仍表現爲寓托於非精神的事物裏——仍未具備牠的應有的特性。不消說得，主觀的感情很顯著着——純潔的心地，懺悔，虔誠；但那特殊的具體的個性，在『絕對的』方面對於牠自身並未成爲客觀的。所以牠依然要嚴格遵守各種儀式與法律，法律之基礎便是在抽象的形式裏的純粹的自。由。猶太民族從那一個上帝觀念而造成了他們現在的地位；因此個人自身是沒有自由的。斯賓挪

沙 (Spinoza) 把摩西 (Moses) 之法律看做上帝頒給猶太人的一種刑罰——根糾正的棍棒。個人從來沒有獨立之意識；因此在猶太人之中，我們找不到什麼靈魂不滅之信仰；因為個性本身是不存在的。不過猶太教雖抹殺個人，家族卻有牠固有的價值；因為耶和華之崇拜是與家族相連帶的，因此家族便被視為一種實體的存在。但國家這個制度則與猶太的原則不相符合，而且是在摩西立法之外的。在猶太人之觀念裏，耶和華乃亞伯拉罕，以撒 (Isaac)，雅各 (Jacob) 諸人之上帝；他命令他們離開埃及，賜給他們以迦南 (Canaan) 之地。關於各家長的記載吸引了我們的興趣，我們從這部歷史看到猶太民族從家長制的遊牧狀況轉入農業的生活。就大體而言，猶太歷史上表現着可以欽敬的特色，但為一種排他的性質所污損了，這一種對於其他民族精神之排斥實為牠的宗教所認准的，而如迦南土人之消滅更係執行命令——原因半由於一般文化程度之低，半由於民族自大觀念所生的迷信。以猶太歷史為歷史而言，所謂奇蹟也形成了一個禁亂的特色；因為具體的意識既是不自由的，具體的感覺也是不自由的；『自然』是被解除了神化，但尚未被瞭解呢。

猶太這個家族竟變成了一個偉大的民族；自從迦南之征服後，牠佔有了全境之地，並且在耶路撒冷（Jerusalem）爲全族建立了一座神廟。但正當地說來，他們未嘗有政治的組織。每當民族遭了危機，便有英雄們挺身而出，身先士卒；不過這時期猶太人泰半係在他人統治之下。稍後，國王也選出了，最先使猶太人獨立的便是這些國王。其中大衛（David）更立有戰勝攻取之殊勳。法律本來只適用於一個家族，可是在摩西諸書內已預言到國王之需要。祭師們要選舉這位國王：他不可以是族外人——不可以有許多的騎卒——又不可以多置妻妾。經了一個短期的光輝以後，這王國因便起了內鬨而造成分裂。既然當時只有一個利未族部落（Levites）和一座聖廟——即在耶路撒冷那一座——所以偶像崇拜立刻發生了。那位唯一的上帝（中國商業用語所謂『只此一家，別無分出』，拿來譬喻猶太人之上帝觀最爲恰切——中譯者）不能在好幾座聖廟裏祀奉，那一個宗教不容爲兩個王國所崇信。上帝爲客觀的這個概念無論怎樣地精神的，但那主觀的方面——對於上帝的崇拜——在性質上依然是非常有限制的和非精神的。那兩個分裂的王國，在對外與對內的戰事上，一樣地勢分力蹙，終於隸屬到亞述人與巴比倫人之下；後來以色列人

(Israelites) 幸逢居魯士當道，蒙他允准重返故居，遵照他們自己的法律安然度日。

第四段 埃及

波斯帝國是一個過去的帝國，牠已經長逝了，只留下一片哀怨的陳迹，訴出無限舊日的光榮，來供我們的憑弔。牠的最佳的城，最富的市——諸如巴比倫，蘇撒 (Susā)，百泄波里 (Persepolis)

——已付於蔓草荒煙，僅有幾處斷井殘垣，標示着牠們的古址。雖然那些比較晚近的大城市——

伊思巴罕 (Ispahan) 和設刺子 (Shiraz)，——牠們的一半也已成爲廢墟；更有甚者，牠們未嘗

——如像古羅馬那般——發展爲一個新的生命，卻在四隣各國之記憶中，幾乎把牠們的地位完全埋沒了。除上述屬於波斯帝國的各地以外，再有埃及吸引我們的注意，——牠的特色便是『古蹟之地』(the Land of Ruins) 這地方自然渺渺的上古以來就見得神奇，而在近世更引起了最大的關心。牠的諸多古蹟，——無窮的勞力之最後的結局，——以宏偉與巨大勝，勝過了古代遺留於世間的一切痕跡。

在波斯帝制政治下表現爲單獨的那些因素，在埃及便顯得是團結的了。波斯人崇拜『光明』



——把牠看做是普遍的『自然』之本質。這個原則於是展開爲若干階段，各階段相互間是毫無聯絡的。一個階段是汨沒於肉感官能之中，像巴比倫人與敘利亞人是如此；另一個是精神的階段，這是雙重的；先是具體的精神之內含的意識，見之於阿多尼斯之崇拜，再則爲猶太人中間的純粹而抽象的思想。在前者，即阿多尼斯之崇拜方面，那具體的事物缺少統一性；在後者，即猶太人方面，根本沒有什麼具體的。接連發生的問題便是，怎樣可使這些矛盾的因素調和一致呢？這一個問題發生於埃及。古代埃及提出的各種表象之中，特別可以注意的一個形態，即獅身女首怪 (the Sphinx) —— 牠本身是一個謎 —— 一個曖昧的形式，一半獸，一半人。這個獅身女首怪可以算做『埃及精神』 (Egyptian Spirit) 之一種象徵。從獸之體內探出人之首，這表示『精神』開始從單純的『自然』裏出現 —— 擺脫了先前的約束，而比較自由地矯首四顧着；不過還沒從『自然』所加的枷鎖裏完全解放出來。埃及人的不可勝數的建築物，都是一半埋在地下，一半現於地上，吸着自由的空氣。這整個地方是分做了一個生命之王國和一個死亡之王國。麥謨嫩 (Memnon) 之巍巍的巨像回應着年青的朝陽之第一次顧盼；不過這朝陽所照耀的尙非『精神』之自由的光

芒。文字猶是一種象形的記號；牠的基礎只是官能的形像，而非字母本身。

所以，埃及的那些紀念陳蹟給予我們爲數極多的形式與形像，牠們表達了埃及之性格；我們從牠們認出一個感覺到壓束的『精神』，這『精神』表現了牠自己，但也只是在一種官能的方式下表現着。

埃及向來是『奇異之域』(Land of Marvels)，直到如今還是這樣。我所有關於埃及的載聞，秦半得自希臘人，尤其是希羅多德斯。這位明敏的史家親自到過這地方，旨在寫下一段敘述，並且曾在埃及各大城中，與牠們的僧侶祭師相交結。把他所見所聞的種切，都留下了正確的紀錄；但埃及及神話學的深一層的象徵主義，他卻不肯加以發揮。這個，他視爲一種神聖的事物，與純屬外界的東西不同，所以他不敢那樣無所忌憚地加以陳述。除了他以外，還有帶奧多刺斯·西克勒斯(Diodorus Siculus)是一位非常重要的權威；再在猶太歷史家中，則有約瑟福斯(Josephus)。

埃及人之種種思想與概念，表見於他們的建築及象形文字之中。他們在語言文字方面並無一種民族的著作，他們不容有這類的著作，因爲他們還沒進展到理解他們自己。同時他們未嘗有

什麼歷史，直到後來托勒密·菲列得爾福斯 (Ptolemy philadelphus) ——命令把猶太聖書譯成希臘文的便是他——纔叫那位大祭司曼涅托 (Manetho) 着手創著一部埃及歷史。這部書我們只獲有若干摘錄，——帝王世紀表；這些摘錄又是使人惶惑到了極點，並且引起了許多牴牾的見解。若要認識埃及，我們不得不求之於古代的告諭，和遺留至今的無數碑石。我們發見了許多花崗石牆上，刻有象形文字，古人對此雖曾略為解釋，但殊嫌太不充分。近年來大家又特別注意了牠們，經過了多方的努力，至少已把那象形文字譯出了些。那位有名的英吉利人湯麥斯·楊格 (Thomas Young) 首先建議了一種譯釋方法，並且引人注意到這個事實，即在象形文字之旁有若干較小的光面，這裏辨別得出有一種希臘譯文。楊格用比較方法尋出了三個名字——柏勒奈 (Berenice)，克利奧佩特刺 (Cleopatra)，和托勒密——這便是譯釋牠們的第一步。後來又給人發現，這些象形文字大部分是發音的，即是表達聲音的。因此，眼睛之象形先則表示眼睛本身，次則表示埃及『目』字之第一個字母。（好比希伯來文裏房屋之象形，——橫讀——表示b字母，房屋了這個字便是以這字母開頭的。）那位有名的善波力溫 (Champollion the Younger)

首先引人注意到這個事實，即那些發音的象形文字是與那些表達概念的象形文字混在一起的；他就這樣地把各種象形文字分別清楚而規定了譯釋牠們的原則。

我們所有的埃及歷史是充滿了極大的矛盾。神話與歷史交織在一起，而各種敘述之參差不齊，又為意想所不能及。歐洲的文人學士孜孜鑽研了曼涅托所訂的各表，把牠們當信史看待，而且其中有幾位帝王之名字，業經晚近的發現所證實。希羅多德斯載稱，據埃及祭司們的說話，埃及初由神祇們所統治，而自第一個凡人為帝王以迄山索（Setho）王，中間已歷二百四十一代，計二一、三四〇年；而第一代人君則為米尼斯（Menes），（這個名字與希臘的邁諾斯（Minos）和印度的馬努（Manu），其酷相類似，殊堪注意）。除位於埃及最南部的提貝易德（Thébaïde）以外，據祭司們說，埃及形成了一個大湖；尼羅河之三角洲已有可靠的證據，證明為係尼羅河之淤沙所沖積。猶如荷蘭人從大海上撈獲了他們的疆土，而且想出了在上面謀生的方法，埃及人同樣地開闢了他們的區域，並以運河與湖沼來維持土壤的肥沃。埃及歷史上一個重要的特色，即史蹟係自上埃及至下埃及——自南方至北方。因此有人以為埃及之文化大概來自阿比西尼亞；泰半係來自麥洛伊

(Meroe) 島；據晚近的推論，該島曾爲一個僧侶民族所居，上埃及地方的底比斯 (Thebes) 爲埃及諸王最古的都城。便是希羅多德斯當時，這都城已經荒涼不堪。城中的古蹟遺墟代表埃及建築之最宏偉的典型。就這類建築之極古而論，牠們竟能保持得這樣好實屬可驚；這一半當是由於終古無雲的天空所致。王國之中心隨後又遷至孟斐斯 (Memphis)，地距現代的開羅無多遠；迨最後則遷至舍易斯 (Sais)，便在那三角洲上。舍易斯城境內的建築爲期甚近，而且保存得不很完善。希羅多德斯告訴我們，孟斐斯城據稱係那位遠古的米尼斯所建立。後世諸帝王中特別可注意者爲塞索斯特立 (Sesostris)，據善波力温之研究，該王便是拉美斯大帝 (Ramses the Great)。有許多碑石和圖畫純係描寫他的凱旋歸來，和戰勝略得的俘虜。希羅多德斯說到他在敘利亞的勝利，威遠達科爾奇斯 (Colchis)；希氏筆述至此，更盛稱科爾奇斯人習俗與埃及人習俗之酷相類似；只有這兩個民族和阿比西尼亞人是向來實行『割禮』 (Circumcision) 的。希氏又說塞索斯特立命令埃及全境都開掘巨大的運河，俾尼羅河之水可以流灌各處。一般地說來，大概埃及政府當局愈是親仁愛民，則愈關心於運河之修治，反之在淫佚的政府之下，沙漠便日拓百里；須知埃及是

與烈日之炎威，和尼羅河之洪流，終古不斷地在鬪爭着的。據希羅多德斯書中看來，運河衆多的結果，騎兵遂不能往來於四境；反之，我們從摩西諸書裏屢次讀到，埃及在騎兵方面曾經無敵於一時。摩西曾謂猶太人假如要求一位國君，這位國君決不容廣置妻室，決不可向埃及請騎兵。

塞索斯特立王以次，特別可以提起的帝王爲歧奧普斯 (Cheops) 和刻夫梭 (Chephren) 據說他們建築了巨大的金字塔，封閉了祭師們的廟堂。據說歧奧普斯之一子——邁瑟林奴斯 (Mycerinus) ——又把牠們啓封了；他去世後，阿比西尼亞人侵略了進來，他們的國王薩巴科 (Sabaco) 自立爲埃及大帝。邁瑟林奴斯之嗣君安尼錫斯 (Anysis) 逃到了尼羅河口的沼澤地方；直到阿比西尼亞人退出之後，他纔再敢露面。他的繼承者爲山索，原來是夫薩的一位祭師 (夫薩 (Phthia) 或謂卽係赫斐斯塔斯 (Hephestus))；在他執政期間，亞述國王西拏基立 (Sennacherib) 侵略了進來。山索向來極端瞧不起武士階段，並且奪去了他們的田地，這時他向他們求援，便遭了他們的拒絕。所以他不得不向埃及及人民發了一個總動員令，這樣召集了一隊雜軍，有的是些小販，工匠，和市廛的細民。據聖經告訴我們，敵人都逃個乾淨，因爲有天使擊潰了他們；可是希羅

多德斯則謂深夜之際，田鼠大至，嚼毀了敵人之弓箭，使他們手無武器，只得宵遁而走。山索王死後，埃及人自以為獲了自由（據希氏告訴我們），推選了十二位國君，再由他們組成一個聯邦。埃及人民特建造了那座『迷宮』（Labyrinth），地上地下，房屋廳堂，多不可數，以為這種聯邦之象徵。到了西曆紀元前六五〇年，這些國君中有一位叫做薩米提吉斯（Psammithicus）的；靠了愛奧尼亞人（Ionians）和加里亞人（Carians）之助，（他許給他們下埃及之地以為酬勞），把其他十一位國君都趕走了。迄那時候為止，埃及向不與世界通往來，在海洋方面也不與其他民族發生聯繫。薩米提吉斯開始了這一種聯繫，遂造成了埃及滅亡之機。從那時候起，歷史以希臘的記載為根據，所以事實比較地分明了。繼承薩米提吉斯者為尼科（Necho），他開始築一運河，要連通尼羅河與紅海，但這番工程要到大流士·諾塞斯（Darius Nohus）王時代纔告完竣。按那個把地中海與阿刺伯灣暨大西洋連接的計劃，並不像意想那樣的有裨益；要知在紅海上——這海以其他原因極難航行——一年之中有九個月不斷括着北風，所以只有三個月間自南向北航行可無阻礙。尼科傳至查米斯（Isammis），再傳至亞普立伊斯（Apries），亞普立伊斯率軍往犯西頓

(Cition) 且與推羅人構兵於海上；此外他又派了一支軍隊往攻施勒尼 (Cyrene)，不料被施勒尼人殲滅殆盡。埃及及人羣起叛變，指責他意圖覆滅邦國；但這次反叛大概由於他對加里亞人與愛奧尼亞人感情太好的緣故。叛黨由阿米西斯 (Amasis) 爲領袖，他戰勝了國王而自立爲君。希羅多德斯把阿米西斯描寫爲一位幽默的皇帝，並不永久保守君主之尊嚴的。他從極其卑賤的地位，以才能機智而逐步高升至九五之尊，他在其他一切關係上，也都表示他那種銳敏的理解力。每天清晨，他親自開庭受理人民的控訴；但是到了下午他就酒醉飯飽，姿意行樂。他有些朋友們責備他，勸他應該整天治事，他回答道：『假如一張好弓，永遠拉得緊緊地，牠就要變成廢物，或折裂爲二。』因爲埃及人知道他出身低，瞧他不上眼，所以他特意造了一隻金盆，拿來洗腳，這盆的樣式又做得酷肖埃及人崇拜的一位尊神；藉此作爲他地位崇高的一種象徵。希羅多德斯又稱他在私生活上極爲放浪，把他的全部產業揮霍略盡，於是出於盜竊之一途。這一種對照——一個下賤的心靈對照着一個銳敏的頭腦——正顯出埃及及國王們之特性。

阿米西斯招致了波斯王坎拜西斯 (Cambyses) 之敵意。原來埃及及那時的眼科，由於當地目

疾之流行，醫生們手段練得非常高明，居魯士皇帝慕了他們的盛名，要求埃及派一位眼科醫生前去。派去的這位眼科醫生遠離家國，中心懷恨，爲了報復這場私仇起見，便向坎拜西斯進讒，勸他要求阿米西斯之女爲妻；情知阿米西斯允許了這個要求則悶悶不樂，拒絕了則招坎拜西斯之怒。阿米西斯，因爲坎拜西斯要把埃及公主當做側室（他的合法的正室須是波斯人氏），所以不願遣嫁他的親生女兒，卻把亞普立伊斯（Apries）之女，假名爲他自己的女兒，打發到了波斯去。該女後來向坎拜西斯吐露了真姓名，那知他對於這場欺騙大發雷霆，竟領兵往攻埃及，把牠征服爲波斯帝國之轄境。

講到埃及的精神，這裏值得提起者，即據希羅多德斯所述，伊力阿人（Elians）稱頌埃及人爲最聰明的民族。我們也覺得很詫異的，在阿非利加的愚蠢之環境中，他們竟有反省的睿智，一切制度裏顯出一種徹底合理的組織，而且還有最令人驚奇的藝術作品。按埃及人，和印度人一樣，分做各種階級層，工之子恆爲工，商之子恆爲商，而農之子恆爲農。職是之故，工藝中的機械與技術是非常發達的；同時在埃及人之中，各業之世世相承的性質，並不像印度那樣產生許多不利的結果。

希羅多德斯列舉七個階級層名目如下：祭師、武士、牧牛人、牧豬人、經商人、舌人（他們當是在後世纔成爲一個特殊階級的），和最後則爲航海階級。這裏沒有提起農人，大概因爲農業乃多數階級層之共同職業的緣故，例如武士們都受田若干畝的。帶奧多刺斯與斯特累波（Strabo）開列的階級層分別名目與上述者不同。他舉出了祭師、武士、牧人、農人和工匠，至於商人也許就并在工匠階級裏的。希羅多德斯講到祭師階級，說他們特別受有可耕之田，而把這田租給他人去種；通常田地均在祭師武士與王侯之掌握中。據聖經所載，約瑟（Joseph）爲國王之臣，企圖使全國田產皆歸於王。這幾種行業卻不像印度那樣地一成不變；我們知道以色列人本來是牧人，但也被僱爲手藝工人或筋肉勞動者：從前還有一位帝王——見前——專以筋肉勞動者組成了一個軍隊呢。各階級層並非固定的，卻是互相接觸和互相競爭的：我們常常遇到牠們有破裂叛變的情形。有一次，武士階級層因爲被羈縻在努比亞（Nubia）那邊，不能得到解放而憤懣，並且因爲不能使用他們的田地而窮蹙，於是相率前往麥洛伊，埃及政府只得招僱國外的傭兵。

關於埃及人之生活方式，希羅多德斯敘述得頗爲詳細，對於他認爲與希臘習俗不同之處，尤

其加意點染。他告訴我們，埃及有各種專科的醫生，診治各種特殊的病症；婦女擔任戶外的工，男子卻在家中紡織。埃及有一處地方多妻主義的風氣極盛，又有一處則通行一夫一妻之制；婦女僅穿衣服一襲，男子則穿二襲；他們常常洗面沐浴。每月還要淨身一二次。凡此等等皆指出一種太平的氣象。至於警備事宜，法律明定每一個埃及人應於一定時期，親詣當地督察吏處，自述維持生活的來源。假如他說不出什麼謀生之方，他就要被處死刑。然而這條法律還是阿米西斯王以後纔有的。再對於可耕地畝之分配，以及運河堤壩之設計，都是非常慎重地將事的；在那位阿比西尼亞王薩巴科統治下，許多城市因為築了堤壩，所以位置都加高不少，這也是希羅多德斯告訴我們的。

埃及法院對於聽訟決獄，也極鄭重之至。法院由法官三十人組成，他們都是就地任命的，他們自己又互推主席一人。各項控訴申辯，以至答覆，均用書面爲之。帶奧多刺斯以爲這種辦法甚有效力，可以免除罪人們花言巧語，及法官們慈悲心腸之偏頗的惡影響。法官們宣告判決時都是肅靜無語，用一種象形暗示的方式。希羅多德斯說他們胸前懸有一枚真理象徵牌，當他們判決一造勝訴時，即拿牠轉撥向該造方面，或則逕拿牠繫於該造之身。國王每天須親自處理司法涉訟事宜。盜

竊據云是法律所不許的，但法律規定竊賊須自首。假使牠們依法自首，那末不僅可告無罪，反而准予保持贓物四分之一。這種規定也許有意要培植盛傳的埃及人的狡詐。

埃及人在立法制度上表現的那種睿智，似乎是他們民族之特性。這種睿智也表演於實踐方面，我們在那些藝術與科學的作品裏可以看出來。相傳埃及人分一年爲十二個月，每個月爲三十天。到了年終，他們再添閏日五天，希羅多德斯聲稱他們這種部署實較希臘人爲優。埃及人的睿智，在機械力學方面表現得尤爲可驚。他們的巨偉的建築物——爲任何其他民族所未嘗有，而就堅固與巨大言，又爲任何其他建築所不能及——充分地顯露了牠們的才藝技術；按較卑的各階級層既不縈心於國家政治問題，自能專心致志於這種技術之鑽研了。帶奧多刺斯·西克勒斯說得好，埃及是當世獨一無二的國家，牠的民衆對於國事置之不問，而以全副精神從事他們私人的業務。特別是希臘人與羅馬人對於這樣的情形，諒必都曾經拍案驚奇的。

因爲牠的法律制度之良好，埃及被古人目爲一個道德秩序之典型——畢達哥拉斯(Pythagoras)當牠做一個小規模的善良社會之理想，而柏拉圖則加以大規模的想像。但在這種理想

裏，情感可沒有被顧慮到。一個社會計劃，要被採取當做絕對完備的計劃而付於實行者，——在這社會計劃中，任何一切均經周密設想，尤其是教育方針與人民之適應這種社會，要使這種社會成爲人民之第二天性，——是全然違反了『精神』之本性，『精神』是以此時此地的生活做牠行動之對象或目的，只有牠自己纔是活動之無限的原動力，纔能改變牠的形式。這一種原動力也以特殊的方式表現於埃及。人們初看之下，將以爲這樣在各方面都是井然有條，秩然有定的社會狀況，其中包含的一切當沒有全屬於自己的特殊性的。只要人們的高等需要都已滿足，則一種宗教的因素之加入似乎是無關大局的事情了；事實上，我們竟可意料以爲這種宗教因素之流入埃及，將是平靜無事地並且是與上述種種情形吻合無間的。話雖如此，我們一考埃及人之宗教便知事有不然者，我們愕然發見了最神奇，最可怪的現象，我們覺察到這種凡事均經法律制定的安靜的社會秩序，是與中國人的秩序不同的，而且這裏的『精神』是與中國截然兩樣的——是充滿了騷擾急切的衝動力的一個『精神』。這兒有的是阿非利加的因素，與東方的巨大結合一起，被移植到了地中海，這個民族展覽之包羅萬象的地方，——但是這種移植所取的方式，竟使埃及與其

他民族毫無聯繫，——而且這兒似乎用不到外族的溝通以刺激智力，因為這兒在民族自身之內具有一種非常的急切的衝動，牠在牠自己的範圍裏，從那些最碩大的製作上，發爲一種客觀的實現。我們在這兒發見的，便是那種阿非利加的思想封鎖，加上了那精神之無限的衝動力，要求客觀地實現牠自己。但『精神』之上可說是依然封了一條鐵皮，所以牠不能取得牠的生存之自由意識，而以牠的生存爲一個問題，一個謎。

埃及人視爲事物之本質的那個基本的概念，是根據於他們在其中生息的那個自然世界之決定的性質；而且更特殊地說來，是根據於尼羅河與『太陽』所標示的那個決定的物質的範圍。尼羅河之位置與『太陽』之位置，——這二者是嚴格地相連繫的；而在埃及人之心目中，這二者便是一切的一切了。埃及之疆界在大體上是以尼羅河來決定的；尼羅河平原之外便展開着一片沙漠；在北方，埃及給大海封閉了，在南方，給酷熱擋住了。第一位征服埃及的阿剌伯領袖致書於教主奧瑪（Omar）內稱，『埃及一則是浩瀚的塵埃之海；二則是清水之海；三則是萬紫千紅的花之海。這兒從來沒有雨點降臨；到七月之杪，白露至，於是尼羅河兩岸泛濫，埃及又像島之海。』希羅

多德斯把這個期間的埃及，與愛琴海 (Aegean) 各島兩相比較。尼羅河水退後留下不計其數的生物；於是蠕動的爬行的東西紛紛出現，數亦無算；不久之後，人們開始播種耕耘，收穫是豐富極了。所以埃及人之生存並不依賴於太陽之晴明，或雨量之調順。反之，只有那些全然簡單的情狀，卻形成了他的生活方式和職業活動之基礎。一年之間，尼羅河須經歷一種確定的物質的循環，這種循環是與太陽之行程相關連的；太陽自轉不息，進至極點重又退行。尼羅河亦然如此。

埃及人之這種生活基礎又決定了他們的宗教觀念之特殊色彩。關於埃及宗教之意義問題久已有一番爭論。遠溯羅馬皇帝提庇留 (Tiberius) 之世，那位斯多噶信仰者喀里蒙 (Charrmon) 他曾在埃及住過的，他把埃及宗教解釋為一種純粹是唯物主義的意思。新柏拉圖派學者則抱一種截然相反的見解，以為一切事物皆係具有精神的意義之象徵，這樣把埃及宗教看做一種純粹理想主義。這兩種看法都是片面的。在埃及，自然的與精神的權力是被日為極其密切地結合一致的，——（在這個思想階段上，自由的精神的意旨是尚未發達呢）——但牠們結合的方式是這樣的，即對峙之各極端是結合為最粗獷的對照了。我們前面已經說過尼羅河，『太陽』以及依賴於

這二者的植物界。這種有限的『自然』觀便是宗教之原則，而牠的題材根本是一部歷史。尼羅河與『太陽』構成了最高無上的神，被設想爲人的形式；而自然之行程與神話的歷史則是二而一的。到了冬至之際，太陽之權力降至最低限度，必須重新投生。奧賽烈司（Osiris）便是這樣投生的；但他爲泰豐（Typhon）所殺了，——泰豐乃他的兄弟兼仇敵，沙漠之炙熱的大風。埃西斯（Isis）即『大地』，——牠失卻了『太陽』與尼羅河之幫助，——她刻骨地想念着奧賽烈司；她收集了他的零亂的屍骨，痛苦流涕爲他招魂，於是全個埃及跟着她一起慟哭奧賽烈司之慘死，共唱一支哀歌，希羅多德斯稱歌名爲曼南羅些（Maneros）。據希氏說曼南羅些爲埃及第一代帝王之獨生子，盛年夭折；這支歌同時又是希臘人之來奈斯歌（Tinnis-Song），而且乃埃及人絕無而僅有的歌。這兒又把痛苦視爲一種神聖的東西，並且像腓尼基人一樣地尊榮牠。接着黑梅斯（Hermes）便以香料爲奧賽烈司洗屍使之不朽；他的墳墓有好幾個地方。如今奧賽烈司做了死者之法官，兼冥國之主宰。這都是主要的觀念。奧賽烈司，『太陽』，尼羅河，這三重神格合成一個結。『太陽』是一個象徵或符號，其中可以認見奧賽烈司神和他的歷史，尼羅河亦是這樣一個象徵或符號。具

體的埃及想像力又稱奧賽烈司與埃西斯始創了農業，發明了鋤犁等等；須知奧賽烈司不僅給人
以有用的東西——土地之肥沃——而且更給人以使用這種東西的手段工具。他又給人諸項法
律，一個公民秩序和一種宗教儀制：這樣把勞動之工具及收穫之保障都給了人們。奧賽烈司又是
種子之象徵，種子播在土壤裏於是萌芽茁長——生命之行程亦然如此。職是之故，我們看到這種
不同的二元性——『自然』之現象與『精神』——交織而成了一個結。

人生歷程與尼羅河，『太陽』，奧賽烈司三者的平行主義，不能算是一種純粹的比喻或寓言，
彷彿呱呱墮地，長大成入，年富力強，衰老病弱這個原則是相同地表演於這些不同的現象裏的；事
實上，在這些差異中間，想像力只見到一個主題，一種生機。然而這種單一是很抽象的：那個不同的
因素在其中表現為緊急迫切，而且錯雜婪亂，恰與希臘的明晰相反。奧賽烈司代表着尼羅河與
『太陽』；同時尼羅河與『太陽』又是人生之象徵——每一個都是在同時兼為意義與象徵；象
徵變做了意義，意義變做了另一象徵之象徵，這另一象徵於是又變做了意義。這些生存狀態都在
同時兼為典型與意義，二者又是互相解釋的。這樣發生了一個孕育的概念，牠包含着許多的概念，

其中每一個基本的結節都保留着牠的個性，所以牠們並不彙合爲一個普通的觀念。那個普通的觀念——即思想本身，是牠形成比論的範圍——並不對於意識顯示爲純粹的自由的普通觀念，而是始終潛伏爲一種內部的聯繫。這般形成一種彙合的個性，把各種現象狀態結合於一起；牠在一方面是幻想的，因爲牠結合着表面上不同的材料，但在另一方面牠的內部與本質上是有聯繫的，因爲這些不同的形相乃一種特別的平凡的事實。

除掉這個基本的概念之外，我們又看到好幾位特殊的神祇，計由希羅多德斯列舉了三級。第一級他開了八位神祇；第二級則爲十二位；第三級則爲數不計，他們所據的地位係屬奧賽烈司一體下之各種特殊的表現。第一級內，火及其功用算做夫薩神（*Vithra*）又算做尼夫（*Knof*）神，此外又算是『善神』（*Good Genius*）；但尼羅河便被祀奉爲那位『善神』，所以抽象觀念是變做具體概念了。亞蒙（*Ammon*）爲一位大神，他決定春分與秋分，而且又以神諭降於世人。可是奧賽烈司同樣被奉爲神諭預言之始創者。再有奧賽烈司所摒棄的『生殖能力』，亦被奉爲一個特殊的神。可是奧賽烈司本身是這種『生殖能力』。埃西斯乃『大地』，『月亮』和『自然』之吸收

的肥沃豐饒。奧賽烈司概念中的一個重要的因素，阿紐比斯 (Anubis, 忒胡忒 Thoth 之別名) —— 乃埃及神話學裏的黑梅斯神 —— 必須特別加以注意。「精神」之爲「精神」是寄托於人類的活動與發明，以及法律制度裏面；而在這樣形式裏 —— 這形式自身是有一定的，有限制的 —— 「精神」變成了意識之一種對象。這兒的「精神」不是超過自然的一種無限的獨立的主權，而是一種特殊的生存，與「自然」之權力並行不悖的 —— 且具有真正的特殊性。由此可知埃及人也有特殊的神祇，算是精神的活動與勢力；但牠們一半是真正地，有限制的， —— 一半是在自然的符號下設想出來的。

埃及的黑梅斯神之出名，以其表現他們的有神論之精神方面。據詹姆勃立吉斯 (Jamblieh-us) 所稱，埃及祭師們自有史以來便把一切發明創著上冠以黑梅斯之名；所以意拉斯托西尼斯 (Ernstosthenes) 把那部敘述埃及所有科學的專著定名爲 —— 「黑梅斯」。阿紐比斯被稱爲奧賽烈司之朋友與伴侶。據說他發明了書法及一般科學 —— 文法、天文、測量、音樂與醫藥。他首先把一日分爲十二時；他又第一個立法者，第一個宗教師，體育師，兼音樂師；發現橄欖的也是他。但

他雖具備這一切精神的屬性，他決不是『思想之神』。只有特殊的人類的藝術與發明與他有關。這還不足，他又完全在塵寰中生存，並且爲物質的符號象徵貶抑了身分。他被表象爲一個狗頭頭的獸化神；除掉這個面幕以外，他又被指爲一種特殊的自然的對象，——原來他同時又算是『狗星』，賽立阿斯(Sirius)。因此之故，講到他所賦形的東西，他是非常有限的，同時講到他在現世的積極的生存，他又是非常肉慾的。這裏不妨提起者，按各種『理想』既與『自然』混淆不分，同樣地人生之藝術與技巧亦未嘗有適當的發展，庶幾形成一種手段與目的之合理的狀態。所以就醫藥而言——就身體各部疾病之研究而言——以及就人生各項事業之一切研究與處理而言——都是被五花八門的迷信所支配，依賴着神諭預言，魔術巫術的。天文學根本是占星之術，醫術則等於魔術，更可說是等於占星術。一切占星術與一切迷信都濫觴於埃及。

埃及的宗教根本是動物崇拜。我們已經講到『精神』與『自然』在這地方的奇怪結合了：這種概念之進一步的和較高的方面，便是事實上埃及人既視『精神』爲表現於尼羅河，『太陽』及種子之播植裏，同時對於動物生活也抱有相似的觀念。在我們西方人心目中，動物崇拜是令人

作嘔的。我們對於崇拜那物質的蒼穹，以為猶有可說，但對於崇拜禽獸，便覺得莫明其妙；因為我們看起來，抽象的自然因素比較普遍得多，所以比較值得尊敬。然而，那些崇拜太陽與衆星的民族，比了那些崇拜禽獸的民族，確實並不較為高等些，而是要低一等；原來埃及人從禽獸世界裏設想一種潛伏的不可理解的原理。真的，當我們設想禽獸之生活與動作的時候，我們亦然詫異於他們的本能——牠們動作上對於目的物之適應——他們的燥動，敏感與活潑；牠們對於牠們的生存目的之追求是非常迅速與明察的，而在同時牠們又是默默自守的。我們不能覺察出禽獸們給什麼東西『迷』着，也不能信賴他們。一隻烏黑的貓，目光炯炯，動作迅速矯捷，不可捉摸，彷彿其中有一位居心叵測的人物——一位神祕深藏的精怪出現；司閹之狗，籠中之鳥則反之，顯得和善，解人意思。那些下等的動物真是『不可理解』，一個人無論怎樣類似於一條狗，他決不能以想像或概念察覺狗之本性；牠始終是他所不瞭解的東西。我們在兩方面遇到那所謂『不可理解』者——在有生命的『自然』和在『精神』方面。實實在在，我們只在『自然』方面纔遇到『不可理解』者；因為那表現於牠自己的存在便是本質，『精神』、『精神』明瞭和理解『精神』。埃及人之遲

鈍的自我意識，既尚未得到人類自由的思想之啓示，所以便崇拜那依然深藏於內部並爲物質的組織所蒙蔽了的靈魂，而且同情於禽獸生活。我們在其他民族中也發現有對於單純的生靈之崇拜：有些是明白表示出來的，例如印度人與蒙古人；有些僅留下了踪跡，像猶太人便是一例：『你可飲動物之血，因爲血裏有動物之生命』。希臘人與羅馬人把鳥類也看做是特別靈敏的，相信凡在人類精神中未曾啓示的種種，——不可理解的與高等的，——可以在鳥類之中發現。但是埃及人卻把這種禽獸崇拜過度放縱，表現爲最愚蠢與不合人道的迷信。他們把禽獸崇拜這件事，定下一種特別的詳細的辦法：每一區域各有其特殊的獸神——或爲貓，或爲鶴，或爲鱷魚等等不一。各地特別爲他們築起大房子；給他們找美麗的配偶，而且等他們死了，也像人類一樣地用香料洗屍，求其不朽。牡牛死後便入土安葬，但葬時牛角都露出墳墓外面的；那些代表亞匹斯（Apis）神的牡牛死後都有壯麗的紀念坊，有些金字塔常就是這種紀念物。在一座爲後世所開發的金字塔裏，那正中的一間厝有美麗的石膏棺材一具，經過仔細的檢驗之後纔知道棺材裏包藏的竟是些牛骨。這種對於牲畜之尊重，時常失之過當，成爲荒謬絕倫。假如一個人有意殺死了一隻牲畜，他便要

被處死刑，便是無意殺死了幾頭動物也難保要遭死刑。據稱一次在亞歷山大利亞有某個羅馬人殺了一頭貓，這事立即引起了叛亂，那個羅馬人當遭埃及人毆斃了。他們寧可任憑人們因飢饉而死，決不肯容許神聖的動物被殺充食，也不許把那些動物之食糧減損分毫的。更有甚者，他們又崇拜那普遍的生殖力；按希臘人於崇拜帶奧奈薩斯 (Dionysus) 神的儀式之中，也有這種生殖力崇拜的。跟着這種崇拜於是有極其荒謬的事情發生。

在另一方面，牲畜的形式又被當做一種象徵；牠一半更降而為一種單純的象形記號。這些記號便是刻在埃及碑石上的不可勝數的蒼鷹，甲蟲和蜚蠊等等之圖象。無人知道這些圖形究竟象徵些什麼觀念，我們殊不以為對於這個十分晦澀的題目，可以得到一種滿意的答覆。據說甲蟲是象徵着時世年代，以及太陽與其行程；紅鶴 (Tias) 象徵着尼羅河之泛濫；鷹族諸鳥象徵着預兆，年成，以及慈悲。這些結合之希奇古怪乃由於埃及人不像我們西方人的詩歌創作之理想那樣，具有一個普通的概念寄托於一個形像裏面；反之，我們開始在官能範圍內起了一個概念，於是想像把我們重新引入這個範圍裏面去。這個概念又從直接的動物形態中解放了出來，而繼續不斷的設

想着這動物形態；在那個形態裏本來只是推測忖度着的一切，便進而至於可以理解和可以辨認的地位。是故那潛伏的意義——那『精神的』事物——從牲畜裏探出了一個人面來。那多形的怪物，以雄獅之軀體兼處女之頭面，——或則爲鬚髯滿面的獅身男首怪，——殊可證實這個見解，即精神的事物之意義爲何，乃埃及人提詢自己的問題；須知這個謎不是某種未知的東西，而是一種挑戰要人們去發現這未知的東西，——包含一種給人發現的願望。但在另一方面，人的形態也被一種獸的頭面所破了相，目的要給牠一種特殊的和確定的表示。按希臘因爲藝術之高妙，塑像形式美麗絕倫。能在牠的精神的性質中有一種特殊的表示；所以希臘人無須把人面破了相以表示奇特而使觀者明瞭，埃及人則在人的形態以及神祇的形態上，都加了禽獸之頭面臉譜作爲一種解釋；例如阿紐比斯神 (Anubis) 冠以狗頭，埃西斯神 (Isis) 冠以雄獅之頭與牡牛之角，等等不一。祭司們做法事的時候都罩上鷹、狼、牛等等的臉譜；以香料洗屍者和寫字人，以及從屍體內挖出臟腑的外科醫生，（他扮作逃避之狀，因爲已對於一個曾經有生命的東西，做了褻瀆神聖的工作），他們同樣要戴這些臉譜。那種冠了人頭，張了翅膀的鷄子表示靈魂飛渡物質的空間，以求投

胎於一個新的身體中間。埃及人的想像所至又創造了多種新的怪形——不同的動物之結合；蟒蛇加了牛與羊的頭，獅的身和羊的頭等等。

由此可見埃及在智慧方面被一種窄狹的閉塞的『自然』觀所約束，但又打破這種『自然』觀；逼迫『自然』成爲自相矛盾，而研究那種矛盾所包含的問題。埃及的原則並不以牠的原始的情形爲滿足，而是企望着潛伏表面之下的那另一個意義與精神。

在上述的『自然』觀裏，我們看到埃及『精神』設法把自身從自然的形式裏解放出來。可是這個努力的有力的『精神』又不能留駐於我們適纔所說的『自然』觀之主觀的概念裏，而是被迫從『藝術』上表現於外界的意識與表面的現象之中。按『藝術』雖好，但對於『永恆的一體』——『無形』——之宗教，則不僅是不够的，抑且是有罪的——因爲『藝術』之對象在本質上獨占地據有了思想。但『精神』既專事設想着特殊的自然形體，——同時又係一個努力的、可塑的『精神』，——便把對於尼羅河，『太陽』等等之直接的自然的見解改變爲許多形像，而『精神』亦爲形像之一。前面已經說明，這『精神』乃象徵的『精神』；既然如此，牠努力要操

縱這些象徵符號，使牠們成爲明白易知。「精神」對於牠自身愈是迷惑隱晦，牠愈覺得有從幽囚中打破出來和對於牠自身取得一個明白的客觀的見解之衝動。

埃及「精神」所表現的特色，便是牠乃這種巨大的工程之擔負者。牠所企求的並非光榮，娛樂，愉快等一類東西。推動牠的力量是那種要自己理解的衝動；而且牠要教導牠自己牠是什麼——要爲牠自己而實現牠自己起見，除卻在碑石上表達牠的思想以外，更無其他表達的材料或根據；而牠銘刻於石上者又是牠的許多謎——那些象形圖案。象形圖案有二類——基本的象形圖案多用以表達語言文字，而且與主觀的概念有關；另一類的象形圖案與此不同，便是那些滿佈埃及的大建築物與彫刻物。在其他民族之中，歷史乃一部盛衰興亡勝負成敗的事實——例如羅馬人，他們世世代代惟以戰勝他族與征服世界爲職志——埃及人建立了一個同樣闊大的帝國——乃藝術作品方面的種種成就，牠們的遺蹟常存，證明牠們有不可磨滅的性質，而且牠們實較古往今昔的其他一切工程都來得偉大和值得駭嘆。

講到這些藝術作品，我只略舉其中爲黃泉下死者而作的，牠們特別吸引着我們的注意。這類

紀念死人的藝術作品便是在底比斯(Thebes)古城沿着尼羅河一帶山邱之巨大洞穴，其中的隧道別室，完全充滿了木乃伊——這些地下的洞府，規模之大，不亞於現代最大的開礦工程，此其一；舍易斯(Sais)平原上漠漠無邊的死者埋骨之地，那裏的牆壁與窰室甚夥，此其二；那些世界奇蹟之金字塔，牠們的巨大的立體形，幾何學的線條裏面，竟包藏些死人之陳屍，這種內容雖然早經希羅多德斯與帶奧多刺斯之敘述，卻到了晚近纔經明白證實，此其三；最後便是那最驚人的工程，卽歷代帝王之墳墓，其中有一個已於晚近被柏爾蹉泥 (Belzoni) 所開掘了。

這一種觀察是根本重要的：究竟這片死者之領域，對於埃及人具有何等重大意味；我們解答了這層，便可以知道他對於人的觀念。按生人心目中的死者，乃解除了一切包紮打扮，而已回復到根本天性的人。但凡一個民族視爲顯出根本天性的人，這便是牠自己——牠的性質便是如此。

第一，我們須在這兒舉出希羅多德斯告訴我們的那個非常的事實，便是埃及人首先表白人類靈魂爲不朽的這個思想。但靈魂不朽的這種說法意思是指靈魂並非『自然』乃另一種東西——卽謂『精神』原來是獨立的。印度人之最高境界便是圓寂爲抽象的單一——『虛無』。在

另一方面主觀性當自由的時候是根本無限的；所以自由的「精神」之王國便是無影無踪渺不可見之王國——如希臘人設想中之冥國(Hades)。這在人們看來最初便是死亡之帝國——在埃及人看來便是「死者之領域」。

「精神」不朽之觀念的含義是個人天生擁有無限的價值。單純的「自然」顯見爲有限制的，——絕對依賴於牠自身以外的某種東西的，並且是生存於那種東西裏的；但「不朽」含有「精神」之根本無限性。這個不朽觀念是埃及人首先發明的。不過更須說明者，埃及人先前只知道靈魂是一個原子——就是說，一種具體的特別的東西。這種見地立即與輪迴之說連於一起——輪迴者，猶言人類之靈魂可以轉入禽獸之身體內。亞里斯多德(Aristotle)曾經提及這個觀念，僅以寥寥數語置之不論。他說，每樣東西有牠的特別的機關，以便牠的特殊的行動方式，猶之鐵匠木工各有他自己的特長，以從事各自的行業。同樣地，人類靈魂也有牠的特殊的機關，禽獸之身體不能做牠的歸宿。畢達哥拉斯採取了輪迴之說，但偏於具體方面的希臘人，曾未加以何等的信仰。印度人對於這種說法也有一個模糊的概念，蓋在他們心目中最後的圓滿便是被普遍的實體所吸收。

但在埃及人看來，『靈魂』——『精神』——無論如何是一位肯定的存在，雖然只是抽象地肯定的。靈魂輪轉所需之時期被定為三千載；然而他們又謂凡忠於奧賽烈司的那些靈魂便不必受這一種沈淪——因為他們以為靈魂之輪轉乃一種沈淪。

大家知道埃及人用香料保持死屍，使之不易腐朽，所以死屍竟被保存到了今日，而且可以繼續如此至無數年以後。這種辦法似乎與他們的不朽觀念是不一致的，因為既稱靈魂有一種獨立的生存，則軀體何必長久保存呢？但從另一方面也可以這樣說，唯其靈魂被認為一種永久的生存，所以對於牠原先的歸宿——軀體，應該有一種尊敬。波刺斯人把死屍棄置空曠所在以供鳥類啄食，但他們以為靈魂是蛻化到普遍的存在裏了。凡視靈魂為繼續存在的人民，必然以為身體與這種繼續有些聯繫。誠然，在我們西方人之中，靈魂不朽之說來得更高一層，即以爲『精神』本身是永恆的；牠的使命是永恆的祝福。——埃及人把他們的死者弄成木乃伊，嗣後便置之不問，此外更沒有什麼祭禮。希羅多德斯說埃及遇到死喪之變，家中的婦女便奔走號哭；『不朽』之觀念不被他們看做一種安慰，這也是與我們不同的。

從前面說起的埃及人紀念死者的建築看來，顯然可知他們一般人，而且尤其是他們的帝王，生平大事業便是建築他們身後的墳龕，俾他們的遺體獲得永久的歸宿。凡生前一切日常需要，都與死者一起下葬的。所以工匠們死後則埋葬他們的工作器具；棺材上篆刻的圖樣表示着死者生前的職業，我們由此可知他工作情形的詳細情形。許多木乃伊臂膊之下被發現一卷草紙，這在以前是被目為非常的寶具的。但這些紙卷無非包含着生前活動的種種表象，——以及的摩提加 (Demotic) 文體的字樣而已。這些文字已經譯出，始知牠們都是購買房地等等的契約文券，詳載土地畝數等等；任何枝節事項，這上面都有最詳細的記載——甚至應該繳納於當時皇庫的稅款數目也記錄了。這足見一人生前購買的東西，都要——以一種法律契券之形式——陪同他到黃泉之下去的。從這種墓誌銘的方式中，我們得以熟知埃及人之私生活，猶如從潘沛依 (Pompeii) 和赫鳩婁尼恩 (Herculaneum) 之殘墟中，我們得以窺見羅馬人之私生活。

一個埃及人蓋棺以後，就要被判斷善惡功罪。——石棺上所刻各種重要表象中，有一種便是表示冥國舉行的審判的。這上面刻着奧賽烈司——埃西斯立在他的背後——手持一秤，死者之

靈魂站於他的跟前。但事實上對於死者舉行審判者乃是生在世上的人們；而且他們不僅判斷平常人民，便是帝王也在被判斷之列。有一位帝王之陵墓業經發現了——墓址很宏大，建築極精細——其中的象形文字裏卻把這位帝王之名字塗抹了，還有那些浮雕與圖像裏也把主要的一角磨滅了。據識者解釋這就表示冥國法曹判決，這位帝王不得享受靈魂不朽之光榮。

死亡一念既然時刻在埃及人心頭作祟，那末他們的心性諒來是憂鬱的了。可是事實並不如此。他們並沒因為想到死亡而愁悶。筵席之上，他們特地搬出死人之表象，上面寫有箴言（根據希羅多德斯所述），說道：『吃吃喝喝，及時行樂，君死以後，亦然如彼』。由此觀之，他們以為死亡正所以勸人享受生命。前面說過的埃及神話告訴我們，奧賽烈司本人也死了，並且降到了冥國裏去。埃及有許多地方展覽奧賽烈司的神聖墳墓。不過他又被當做冥府之主宰，並在其間審判死人的。——後來又由塞累匹斯 (Serapis) 代他執行這種職務。關於阿紐比斯——黑梅斯 (Anubis-Her-

mes) 神話說他用香料保存奧賽烈司之遺體；這位阿紐比斯又擔任接引死者靈魂之職務；在那些圖象中間，他一手拿了寫字的本子，站在奧賽烈司的身旁。黑梅斯把死者延入奧賽烈司之王國，

這事另有一種更深的意義，便是說，那個人是與奧賽烈司團聚了。所以在石棺蓋上，那個死者本人就算已變成奧賽烈司了；而且把象形文字譯釋出來以後，據稱國王是被目為神祇了。神與人便是這樣表示為結合一起了。

在結論上，我們假如把這裏所說埃及「精神」表現於各方面的種種特色，綜合起來而言，那末實在或現實之兩個因素——沈淪於「自然」中的「精神」，以及欲從其中解脫的衝動——在這裏不調和地會合為兩個衝突的因素。這便是埃及「精神」之一貫的原則。我們看到「自然」與「精神」之對峙——既不是原始的「直接的單一」（有如比較落後的民族），也不是「具體的單一」；其間「自然」所據的地位僅係「精神」表演之一種基礎（有如比較進步的民族那樣）；反之，恰與第一個和第二個「單一」相對的，埃及的「單一」——會合了矛盾的因素——佔着中間的地位。這個「單一」之兩方面相互間處於抽象的獨立地位，牠們的結合僅表示一個問題，一個謎。因此之故，一方面有的是極大的焚亂和限制於特別的事物；野蠻民族的肉慾性和阿非利加的堅硬性，動物之崇拜，與官能的享受。據稱在一個公共的市場地方，一個婦女和一頭

山羊演了人獸交媾的把戲。朱味那爾 (Juvenal) 聲稱埃及人爲復仇心所驅，竟可以茹人肉飲人血。他方面爲『精神』要求解放之奮鬪——藝術創造的各種形式所表演的空想裏，以及產生這些形式的機械工程裏所顯示的抽象的理解。同樣的睿智——變更各種個別生存之形態的那種力量，和能够升到單純的現象上面的那種牢固的那種深思熟慮——表現於他們的警備制度，國家機構，農業經濟等等事情上；與這類事情相對照的便是緊緊地，嚴厲地束縛着他們的那些俗習，和他們全部人生必須忍受的那種迷信。除對於當前環境有一種明白的理解以外，還有那最高度的感情衝動，敢作敢爲和騷動不寧。這幾種特性彙合在希羅多德斯講給我們聽的關於埃及人的那些故事之中。牠們與天方夜譚裏的故事極其相像；雖然天方夜譚是以巴格達爲敘事之地點，牠們的淵源既不限於這個繁華的宮廷，亦不限於阿剌伯民族，而是有一部分必須追溯到埃及去。

——像罕默 (Von Hammer) 也是作這樣想的。彼阿剌伯世界是與天方夜譚中描寫的那個幻想的，妖異的地方大相逕庭的；阿剌伯具有更多更多的單純的感情和單純的興趣。英雄、美人、寶劍、名馬，乃是阿剌伯民族詩歌裏的心愛的題目。

過渡到希臘世界

埃及『精神』在種種方面，都顯見牠自己是封閉於各種特殊概念之限度以內，並且是在這些概念裏禽獸化了；不過這『精神』同時也在這些限度以內激動着——不寧靜地從此一特殊形式轉入彼一特殊形式。這個『精神』從沒有上升到『普遍』和『崇高』的境界，牠似乎茫然不知這種境界的；牠又未嘗退於牠自身；然而牠卻自由地和勇悍地象徵着特殊的生存，而且已經支配了牠。如今所要求的就只要把那個特殊的生存——牠含有理想性之種子——表現為理想的；並且要去理解那『普遍性』本身——牠已經潛伏地從包含着牠的那些特殊的事物中解放出來。（註）完成這種解放者便是那自由的，歡樂的希臘『精神』，而且這就做了牠的出發點。據稱一位埃及祭司曾經有過這句話：說是希臘人永遠是孩子。反之，我們不妨稱埃及人為活潑的兒童。他們亟求理解自己，他們需要的只是能在一種理想的形式裏，對於他們自己已有明白的理解，庶幾可以成爲青年人。在『東方精神』裏，沈淪於『自然』裏的『精神』之巨大的實體性始終保留

爲一種基礎。對於埃及『精神』——雖然牠仍包含在無限的障阻之中——要叫牠始終滿足於那種情形是不可能的。那粗糙的阿非利加的本性支解了那種原始的『單一』，而提出了那個問題，那個謎，解答之者便是那『自由精神』。

按埃及人的『精神』取了一個問題之形式，表現於他們的意識界，這一點只要讀了舍易斯地方奈絲 (Neith) 女神聖廟中的著名銘刻，便可以明白瞭然，匾刻的是：『我便是現在，過去，與將來自古未嘗有人揭開我的面幕』 (I am that which is, that which was, and that which will be: no one has lifted my veil) 這個銘刻指出了埃及『精神』之原則；雖然時常有人以爲這番話是適用於一切時代的。蒲羅克魯斯 (Proclus) 添了這一句：『我已經產下的果實爲希力奧斯 (Helios)』——(希力奧斯爲希臘神話中的太陽神)。所以，凡對於牠自己是明白的東西便是這裏所說的那個問題之結果與解答。這個光明的東西便是『精神』——那位愛戀黑夜，深藏不露的女神奈絲之子。在埃及的奈絲觀念裏，『真理』仍係一個問題。希臘的亞普羅 (Apollo) 便是這個問題之解答；他說道：『人類呵，知道你自己吧』。這句話並非指着一種自我認識，要看出

自己的特種弱點與短處；牠並非勸諭個人去認識他的定性，而是命令一般人類去取得自知之明。這個命令是發給希臘人的，而在希臘「精神」裏人類便表現出牠的明白而發達的狀態。定然使我們驚爲神奇的，乃是那個希臘的傳說，聲稱獅身女首怪——埃及的偉大的象徵——出現於底比斯，講出下面一個謎：「朝晨四腳走，白晝兩腳走，夜裏三腳走。」厄狄帕斯（*Oedipus*）解答了，說這便是「人」，於是獅身女首怪狼狽而走。按那種「東方精神」——在埃及進展得把問題提了出來的——之解答與解放，確實有如下述：「自然」之「內在的存在」（「自然」之「本質」）便是「思想」，這「思想」只生存於人類意識之中。然而厄狄帕斯一方面提出了那個膾炙千古的解答，——他顯出他自己是有知識的人——在另一事件上卻又蠢然未知他自己的行動之性質。在他那皇室舊家裏發生的精神的輝煌，因與弑父蒸母之大惡相連帶而黯然無色，這種大惡正是愚昧無知之結果；所以這個原始的精神——爲要獲得真知識與好道德起見——首須具有整齊的形式，並須制定政治自由及公民法律，以與「美之精神」相諧和。

從埃及到希臘之內部的，或理想的過渡便如上述。但埃及變成了波斯大帝國之一省，而當波

斯世界與希臘世界相接之日，也就是歷史的過渡發生之時。這兒，我們第一次看到了一種歷史的過渡，——即一個帝國之覆亡。按中國與印度都是至今猶存，悉如前述，而波斯則不然。波斯轉入希臘之過渡固然是內部的；但牠又表現於外部方面，表現為主權之移讓，——這一種移讓從這時起便屢見不鮮。希臘人把屬地統治權和文明領導權拱手讓於羅馬人，羅馬人又爲日耳曼人所征服。假如我們仔細審視這種鼎革之變，如下的問題便油然而作，——譬如拿波斯爲例——何以波斯沈淪覆沒，而中國與印度則始終留存呢？在這兒我們第一要排除我們心頭那種偏見，以爲國祚長久是好的，彷彿長久比較短促真有什麼利益似的；須知萬壽的南山，實未嘗勝於一現的薔薇，瞬刻的芳香。在波斯（與幽囚封鎖於『自然』之內恰相對照的）『自由的精神』這個原則開始產生；所以單純的自然的生存惟有香消玉殞了。脫離『自然』之原則是在波斯帝國裏出現的，所以波斯所佔的階段，較高於沈陷『自然』裏的那些世界。進步發展之必然性便是這樣昭示了。『精神』已經洩漏了牠的生存之消息，便不得不完成牠的發展。中國人是在死後纔受尊敬崇拜的，印度人或則戕賊己身，或則被吸收於梵天（中性）裏，或則在完全無意識狀態裏成爲生即是死，或

則出生於婆羅門階段而爲一位現世神。這兒沒有什麼變化；不容有什麼進展，因爲必須認識了「精神」之獨立纔能有什麼進步的。要自波斯人之「光明」而後，纔開始對於世界有一種精神觀，這兒「精神」便向「自然」告別了。所以在這兒，我們纔第一次發現（這在前面曾經提起過）客觀的世界是自由的。——各民族並沒被夷爲奴隸，而得以保持他們的財富，他們的政體，和他們的宗教。真的，波斯與希臘相形見拙之弱點也就在這一方面。原因是波斯人未能建立一個具有完全的組織之帝國；未能以他們的原則「昭示」於被征服的各地，也未能把各屬地造成爲一個和諧的「全體」，卻是不得苟安於種類萬殊的各個別團體裏。波斯統治之合法性，並未得到這些民族團體之內心的承認；波斯人未能把他們的法律原則或勅令條例樹立起來，而在政治組織方面，他們也只顧及了他們自己，而未嘗顧到全個帝國。由此觀之，波斯在政治方面既未形成一個精神，牠與希臘比較之下便相形見拙了。波斯人所以顛蹶覆亡者固非由於他們的銷沈之氣（雖然巴比倫或曾滲注一種柔弱的因素），而係由於他們的軍隊之無紀律無組織，抵敵不過希臘軍隊之有組織；換言之，較劣的原則是給較優的原則制勝了。波斯人之抽象的原則表現其缺點爲諸多

不同的矛盾因素之一種無組織且不周密的結合；這中間鼎立而並峙者計有波斯之「光明」主義，敘利亞的奢靡淫佚，乘風破海的腓尼基人之活動與勇敢，猶太教裏純粹「思想」之抽象觀念，和埃及之心靈的不安；——各因素之一種複湊，這些因素等待着他們的理想化，然而只有從自由的「個性」裏纔能得到這種理想化。要在希臘人這個民族裏，這些因素纔互相貫徹了：「精神」成爲內省的，戰勝了特殊性，而得以解放牠自己。

(註)——抽象觀念應取類同觀念而代之。把各種特殊概念連合爲類同的這個力量，恰巧對於把這些概念聯繫起來的那個普通的觀念，缺乏了理解的能力。

