

歷史哲學叢書

張銘鼎譯

黑格爾之歷史哲學

上海民智書局發行



黑格爾之歷史哲學

第一部 基本問題

第一章 世界觀的背景

一 觀念

『有思想頭腦的人，因為名詞要的確適合他的概念的原故，却常在我們偉大的語言的財富上發生了困難，並且他為着名詞的缺乏，既不能完全了解別人，甚至不能完全了解他自己』。康德(Kant)說了這句話，就對於柏拉圖的觀念論 (Plato's Ideenlehre)，開始他那著名的解釋，『以圖確定這個高貴的哲學家用他的名詞所聯結的意義』。(I) 康德與柏拉圖不同，以為觀念並不是被理性發見而獨立於理性之外的客體。概念就是『理性本身所創造的』客體。概念就是『我們自己理性的一種產物』。(II) 不過理性創造的概念，也無關於一種經驗的對象，這種情形，就同悟性概念或範疇 (Verstandesbegriffen oder Kategorien) 上的情形一樣。觀念『只』是觀念。所以牠既決不是多餘的，又決不是空虛的。『因為，雖然沒有一種客體曾能由此規定出來，可是觀念原來却不知不覺的有助於悟性，成為悟性上被展開而一致的作用的規律，由此看來，悟性的確不認識什麼對象，牠無非照着牠的概念認識的，然而牠在這種

知識裏却受更優良又更遠大的指導』。(三)觀念對於經驗知識所提出的，永遠只是接近解決的問題，由部分現象而進於全部，由有條件而進於無條件或絕對。靈魂，世界及神，在康德看來，就是純粹理性的三種觀念，他從理性上的形上學對象歸納這三種觀念為內在的規定的原理。(四)

黑格爾用『觀念』這個名辭所聯結的一種意義，完全與康德不同。在這裏，黑格爾所有的確實的意義，又近於柏拉圖，並且同時適用斯賓諾莎的實體思想 (Substanzgedanken Spinozas)。為避免誤解黑格爾的意見起見，就要特別認真的採取康德的忠告，而以適合黑格爾的概念來探討這個名詞。人所要考察的，就是黑格爾在概念（這在他的系統裏是扮演一個那樣重大的角色的）下面，係用什麼來構成他的思想建築所設立的基礎，他所理解的是什麼，『有思想頭腦的人，因為名辭困難的原故』，作與在這裏也是如此。人在觀念下面，屢屢理解是一種主觀的表象 (eine subjektive Vorstellung)，或是一種在實際以外的理想 (Ein wirklichkeitsfremdes Ideal)。然而黑格爾的觀念，不是『一種關於任何東西的觀念』，不是形式的論理的以及抽象的解說。(五)牠也不像康德的觀念就是經驗知識最可能的擴大而系統化的一種法規（經驗知識的構造的要素，是空間時間的觀察及悟性的範疇）。黑格爾說，『觀念能被領會為理性（這是理性本來的哲學意義），其次能被領會為主客體 (Das Subjekt-Objekt)，為理想與實在，有限與無限，靈魂與肉體的統一，為一種可能性，這種可能性在其本身就具有牠的實際，為一種東西，這種東西的性質祇能了解為存在，其他則由此類推』。(六)所以，觀念不是人類理性的一種創造，牠乃

是包括一切的世界理性的本身。這樣，牠就是一切的本性與真理，就是一種普遍的實體，這便是說，牠就是一種東西，關於自然生活與精神生活的一切實際，由於這種東西並在這種東西裏即具有一切實際上的實在與存在。觀念不是往往難於達到的永在的絕對之假定，牠就是接近思惟而為思惟所領會的絕對，就是理想與實在，有限與無限的統一，就是主客體。謝林 (Schelling) 通過康德的二元論及菲希特 (Fichte) 的主觀唯心論以強烈的統一熱望所努力的，已那樣遠的達到了他的同一哲學 (Identitätsphilosophie)。而黑格爾在謝林的同一哲學裏，就看出了哲學思惟以前所進展的最高點。謝林以為有限與無限，思惟與實在的統一，只是靜止的同一。所謂絕對，在謝林看來，就是無差異的一點，在這一點裏，一切活動的衝突，便歸於消滅，也就是無區別的死的安靜，在這種安靜裏，一切的區別與抵觸，便銷為烏有。從這一點上，黑格爾的生活熱望，就同謝林的靜觀性質分開了。(八) 黑格爾以為觀念乃是『實在的歷程』。(九) 以此，黑格爾遂謂『那與本身同一的觀念，就包含着牠自己的否定，就包含着矛盾。』(10) 所以，如黑格爾回顧菲希特及謝林的思維方法所謂，觀念是『辯證論的。』(11) 『思惟本身的性質，就是辯證論，而其作為悟性的思惟，則必須成爲牠自己的否定，必須成爲矛盾，像這樣的見解，便造成了論理學的一種主要的方面。』(12) 我們所以能夠說，論理學の同一範疇與矛盾範疇，乃係構成辯證論の本質的。但這不是說，矛盾的範圍便特別排斥同一的範圍。蓋矛盾上的建設與揚棄 (Aufhebung)，就發生於同一以內，同一就是通過了矛盾的。矛盾若不被揚棄，或又如黑格爾所謂，若不被『調和』，

則同一，則思惟的基本前提就被破壞了。

在表面上，這裏是討論的純粹論理的各種定義。然而黑格爾的論理學之辯證論的格式，却甚至係由一種非論理的生活感情定出來的。生活就是原始的統一，不過這種統一只在衝突裏活動，並且這種統一永由衝突，永由衝突上不斷的建設與揚棄而活動。那排除矛盾之不變的統一，乃係死的安靜。因此，黑格爾便超出了謝林的同一系統以外。以爲矛盾如沒聯結牠的統一，這是要走到無理性的隨意的混亂狀態裏面去的，黑格爾差不多在他的歷史哲學每一頁上，都把這種真理打入讀者的心坎。關於人類精神的歷史生活，黑格爾爲這種生活的研究所從事的，係立於死與混亂這兩方面的極端之間。因而黑格爾的辯證論，似若極深奧的依據於生活歷程的直覺的領會之上，他的辯證論就是生活歷程的論理化。所謂辯證法，乃係逆理的嘗試，將非論理的東西列入於思惟所侵犯的全部關係以內，而藉此在論理上來辯解非論理的東西。黑格爾在這上面具有一種明顯的意識，以爲他便是活精神的哲學家。『觀念的本身，就是辯證論，這種辯證論，永遠把那與本身同一的東西同差異的東西，那主觀的東西同客觀的東西，那靈魂同肉體，分開而區別出來，並且惟有這樣，才是永遠的創造，才是永遠的活動與永遠的精神。』（一三）觀念乃係世界歷程裏自己發展的東西，並且世界歷程本身的各種定義乃係辯證論的，這便是說，觀念在同一與矛盾的變化遊戲裏乃係建設的理體 (Logos)。

二 自然與精神

自然與精神，乃是兩種不同却又非同等價值的樣式，而觀念便在這兩種樣式裏表示出來。

自然就是『牠種實在形式裏的觀念』(die Idee in der Form des Andersseins)。 (14)『所以自然，若照其固定的存在(牠由此正成了自然)看來，並沒有就被尊爲神，如日球、月球、動物、植物等等，特別在人類的行動及事件之前，仍然是視爲並引爲神的作品。自然在本身上，在觀念裏是神性的，不過照着牠的情形看來，牠的實在却不合於牠的概念；牠且而就是沒有解決的矛盾。牠的特性，就是被建設的實在，就是否定的東西，同古人之把物質全然認爲非神的東西是一樣情形。因而自然也被稱爲觀念本身的變相，蓋觀念自己與本身不符，即成爲這種外部的形態』。(15)自然所做的，如康德及菲希特所曾明白表彰的情形，就在對於一種無遺漏的概念所貫通的地方加以難克服的抵抗。『在自然裏，各種形式的遊戲，不僅具有遊戲上之不羈的與放肆的偶然性，抑且每一種的形態，各在本身上缺乏了牠自己的概念。自然在其存在裏所趨向的最高的東西，就是生活；不過這種生活，如作爲純自然的觀念，乃是耽溺在外部的無理性狀態裏面的，並且個別的活動，在活動所存在的每一種關鍵裏，取得一種與活動不同的個性；反是，在每一種精神的表示上，其關鍵裏所含有的，則爲依據本身之自由的普遍關係』。(16)

從自然上（這種自然，就是牠那無理性而有矛盾的外部與結局），觀念必須現出自己為精神的存在，精神『就是自然的真理與最後目的，也就是觀念的真正實際。』（一七）在黑格爾的汎論理主義（Panlogismus）——他的汎論理主義，在表面上並沒有讓一種獨立的非論理的原理發展出來——裏，自然所具有的權利與意義，祇在作為觀念的『通過點』及精神實現的工具。自然就是世界理性在牠本身裏反指定的（Auribetisch）所產生的矛盾，以圖在本身裏綜合的（Synthetisch）撤回矛盾——觀念就是歷程——，並在本身裏保留矛盾為揚棄的關鍵。自然在其單純的事實性上，乃係非論理的，需要克服的東西，而觀念則必須通過了這種東西，以圖完成自己為精神並證實自己為精神。（一八）觀念『首先只』是實體，這就是說，是無意識的，是無人格的。但牠由於牠那辯證的自己運動，就達到了『牠那進化的真正的實際』，於是牠便成為主體並成為精神了。』觀念成為主體與精神，則為意識的與人格的。（一九）『而精神於是就成為自然的真理』。（二〇）不過精神首先只為有限的精神，也同自然屬於有限的範圍一樣情形。精神的定限，係在走過一種進化的歷程，而進化的歷程則在辯證的階級裏提高精神於『有限的立場』之上：一直到觀念以自己分裂返於本身以內，並成為絕對的，無限的精神而完成了觀念的循環才止。『絕對乃係精神：這就是絕對的最高定義。發見這種定義而理解其意義與內容，有人能夠說，這就是一切的學識與哲學之絕對的趨勢；在這點上，一切的宗教與科學，都曾熱望着；而世界歷史惟有從這種熱望裏才可

依此，黑格爾的哲學系統，分爲三部分：（一）論理學，這是『在本身上並爲着本身的觀念之學』（“Wissenschaft der Idee An und für sich”）、（二）自然哲學，這是『牠種實在的觀念之學』（“Wissenschaft der Idee in ihrem Andersein”）、（三）精神哲學，這是『從牠種實在上返於本身以內的觀念』之學（die Wissenschaft “der Idee, die aus ihren Andersein in sich zurückkehrt”）。『在這種樣式上，哲學所表明的，係爲一種返於本身以內的圈套』。而哲學所可從事的，只在思考觀念的循環，觀念就是『永遠的生活歷程與進化歷程，在這種歷程裏，由於這種歷程，則無限的東西便轉爲有限的東西，而一切有限的東西又成爲無限的』。（1111）

在黑格爾系統的第三部分精神哲學裏，歷史哲學便有了牠的位置。

附註

（一）『純粹性批判』（Kritik der reinen Vernunft——見『廣告』叢書）二七三頁。

（二）『萬物的結局』（Das Ende aller Dinge——一七九四年出版），『康德通俗論文集』（Kants populäre Schriften——一九一一年由采爾——Paul Menzer——出版）二九八頁。

（三）『純粹理性批判』二八四頁。

（四）康德的觀念，其意義並非常爲一種純粹理論的，以知識爲目的的問題，牠亦復建設了道德行爲的目標，這裏不能加以備述。

(五)『哲學類典』(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften——由拉森發行，一九一一年)版) 二二三節，一九〇頁。

(六)同書二一四節，一九一頁。

(七)同書二二三節，一九〇頁，LM, I4=B,42。

(八)參看克魯倫堡 (M. Kronenberg) 所著『德國唯心論史』(Geschichte des deutschen Idealismus

——一九一二年出版) 第二卷六八五頁及七〇六頁——『我稱理性為絕對的理性，或則凡關理性被認為完全無差異的主體與客體的地方，我就稱理性為理性』。『絕對乃係不變的定為完全無差異的認識與實在，及為完全無差異的主體性與客體性。所以，惟在注意絕對所區分的東西，凡關這種東西被區分的地方，才能有差異可言。而這種東西就是個別的東西。』並參看謝林所著『我的哲學系統之說明』(Darstellung meines Systems der Philosophie——一八〇一年出版) 第一節，第二十節，及備考(謝林叢書——由瓦斯 [Otto Weiss] 發行——第二卷二一八頁及三三三頁)。

(九)『哲學類典』二五一節，一九三頁。

(一〇)同書二一四節，一九二頁。

(一一)同書二一五節，一九三頁。——辯證論乃係菲希特哲學及謝林哲學之『實質的基本原理』。

牠是『黑格爾哲學的原本』。黑格爾的辯證論，就是『菲希特，謝林的學說之成功的斷案』。參看斯密特所

著『黑格爾的辯證論之秘密』(一八八八年出版)四十頁及七十八頁。

(一一) 黑格爾：『哲學類典』十一節，四十三頁。這裏會由著者加注意符號。

(一二) 同書二二四節，一九二頁。這裏會由著者加注意符號。更對較黑格爾的重要的句子：『必然的分裂，乃係生活的一種要素，生活永遠是相反的構成的；並且所謂完全，在最高的活動裏，惟有從最高的分解上經過了恢復才是可能的』。——參看『菲希特哲學系統及謝林哲學系統的差異』(Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie——一八〇一年出版)，黑格爾全集第一卷一七四頁。

(一四) 『哲學類典』二四七節，二〇七頁。

(一五) 同書二四八節，二〇八頁。

(一六) 同書二四八節，二〇八頁；二五〇節，二一〇頁。這裏會由著者加注意符號。

(一七) 同書二五一節，二一二頁；五七五節，四九八頁。

(一八) 哈特曼 (Eduard von Hartmann) 的『形上學史』(Geschichte der metaphysik——一九〇〇年出版) 第二卷二一一頁，二一四頁及二二三頁。——『黑格爾哲學裏偶然性 (Zufälligkeit) 的概念，那末，從那裏看來，也認為是他的系統的亞支勒斯脚跟 (die Achillesferse)，是汎論理主義的一種窘迫的遁辭，汎論理主義應在細目裏在表面上私自運入了不合論理的東西，可是這種東西在全部裏是沒有解釋的。』又二四四頁載有拉森的辯駁，『在理性力 (Vernünftigkeit) 裏，偶然的無理性的東西之也具有牠

的地位，這是屬於世界的理性力的，的確如同醜的東西在美的概念之下的情形一樣，所以無理性的東西也降在理性的概念之下，——從汎論理主義的很大危機上，就使一種正當懷疑的美德造成。參看『哲學類典』的緒論二十八頁。

(一九)『哲學類典』二二三節，一九一頁；二一五節，一九三頁；五七三節，四九四頁；哈特曼所著二二三頁。

(一〇)『哲學類典』三八八節，三三九頁。

(一一)同書八十一節，一〇五頁；三八四節，三三五頁；三三六節，三三六頁；五五四節，四七四頁。這裏會由著者加注意符號。

(一二)同書十七節，十八節，五十頁。

(一三)克魯倫堡所著七六三頁。參看黑格爾所著『法律哲學的主線』(Grundlinien der Philosophie des Rechts)。全集第八卷(一八五四年三版)三十一節，六十三頁：『這種觀念的進化，既係牠的理性自身的活動，於是對於思惟方面並不添上一種附加的東西，只把思惟看成了主體。一點理性上所生的觀察，並非在對象上從外面引導出一種理性而由此作成了對象，其實對象本身就是理性的；這裏便係自由的精神，便係自己意識的理性之最高的頂點，有了自己意識的理性，即加入了實際而成爲存在的世界；而科學上所有的事務，就只在知道事物的理性自身的工作』。

第二章 歷史哲學的本質及任務

一 歸納的出發點

黑格爾區分了三種不同的歷史的觀察，而稱之爲『原始的』歷史，『回憶的』歷史及『哲學的』歷史（die "ursprüngliche", die "reflektierende" und die "philosophische" Geschichte）。

黑格爾把海羅道特（Herodot）、杜琪第德斯（Thukydides）、克賽魯風（Xenophon）、凱撒（Caesar）等人算作原始的歷史著作家。他們係在他們所記載的事變的精神裏生活的。『他的（歷史家的）學識以及他所記載的事變的學識，著者的精神以及他所敘述的行爲的精神，乃是一種同樣的精神。因爲他既在事物本身裏生活着，還沒有經過了事實；所以他沒有什麼回憶要報告。』就如擬作的演說（例如杜琪第德斯放在派列克勒斯 [Perikles] 嘴裏的演說），也不是外於時代精神的回憶。『在這樣的演說裏，這些人所發表的，乃係他們民族的格言，他們自己人格的格言，乃係他們政治關係以及他們道德性質與精神性質的意識，乃係他們目的與行爲方法的原則。歷史著作家教他們所說的事情，並不是一種借來的意識，却是說者自己的學識。』(1)

關於回憶的歷史著作，由是所可辨別出來的，即在作者的精神，乃係一種與內容的精神不同的精神。(11) 這類的歷史，就缺乏了『親臨的性質』（Charakter des Dabeigewesenseins）。(12) 依照歷史家接近

歷史材料所具的原理與目的看來，歷史家所編纂的，實有種種不同而非爲同等價值的樣式，即：一般的歷史（die Allgemeine Geschichte），這是想周覽一種民族，一個地方的長時期的歷史或完全的世界歷史的；實用的歷史（die pragmatische Geschichte），這是爲追究事件的原因與理由而注目於各種事變的關係以及各種境遇的連接的；批判的歷史（die Kritische Geschichte），這所從事的，係對於歷史的傳述探討並評論其真偽與信疑；特殊的歷史（die Spezialgeschichte），這在從一般的關係上，抽出一種固定的觀點，如藝術、宗教、科學、法律或憲法之類是。（四）

從歷史著作上，從歷史著作的種類與樣式上，在狹義裏於是就的確分出了『哲學的』歷史，有了『哲學的』歷史，便顯出一種特殊的問題。『我們所觀察的之爲一種世界歷史的哲學，我們之想在哲學上論及歷史，這樣情形，一用這種講義的標題，立刻就能使人觸目，並且這種情形一定顯然是確需一種解釋，甚至或確需一種辯護』。（五）

歸納的出發點而必然的導出歷史哲學的思惟法的，黑格爾是輕視這種出發點。他藉此立即開始發展歷史哲學的概念，並在這種概念所構成的要素上來探討這種概念。（六）但是這種手續祇關於說明的形式與方法。因此，黑格爾在內容上，關於『其次一種歷史的見解，』『如何會直接來到我們的眼前』，（七）

他還沒有像在歷史哲學的觀察上所表現的見解一樣，編成一些有鉅大重量並嚴切動人的句法。其在兩種版本裏差不多同樣的一些句法，在這裏可做一種開端，因爲牠們最好係在爲歷史哲學的問題提出的準備

。「我們在那無遺漏的接續情形裏，已看出了一幅關於各種事變與行動，關於各個民族、國家、個人的無限複雜的形態之龐大的圖畫。一切能移入人的心情以內而動人心情的東西，一切善的，美的，偉大的感覺，到處都要求理會，為經營為我們所承認的，我們所願意實行的一些目的；我們對於這些目的既希望着而又恐怖着。我們在那一切的事變與偶發事項裏，已高高的看出人的行動與遭遇，至於我們的東西因而以及我們興趣上的傾向，則處處是為着這裏而又同這裏反對。有時是美，自由及財富來吸引我們，有時是勢力來刺激我們，由此甚至一種罪惡已知道自己是顯著的做過了。有時我們看出一種普遍興趣所包括的羣衆比較困難的向前活動着，並且，這種羣衆因為放棄無限複雜的微小的關係又分散了，那末，微小的方面固可從各種力量的龐大的徵集上表現出來，而龐大的方面也可從不重要的流露上發生出來，——處處那最混雜的熱鬧把我們引到牠的興趣裏面去，並且在一種東西逃開的時候，而另一種東西便立即走到牠的地位上面來。關於這種變化的思想之否定的方面，就喚起了我們的悲哀。」（八）蓋其能壓倒我們的東西，就是說，那最豐滿的形態，最美麗的生活，在歷史上已發見了沒落之途，我們在這裏乃係徘徊於傑出的東西的廢址之中的。歷史已使我們離開了我們感着興趣的最高貴的最美麗的東西；各種情感已破壞了牠；牠已毀滅了。一切都似已毀滅，沒有一點存留下來。每個游歷的人，都會感覺到這種憂鬱。凡曾站在嘉塔果（Karthags）、勃爾美拉（Palmyra）、波賽包列斯（Persepolis），羅馬的古迹之中的人，誰沒有引起國家與人民已經毀滅的注意，誰沒有引起一種往時強盛而豐滿的生活的悲哀？談到一種悲

哀，牠滯留着並非就同人們以私人的損失及自己目的的毀滅寧願在墳墓旁邊的情形一樣，蓋那無私心的悲哀，却係爲光榮而有教養的人類生活之沒落而發的』。(一〇)黑格爾特別把『情感的自然力』算作直接的最近的一些歷史的印象，有了『情感的自然力』，則各個人即不免忽視法律與道德的限制，而耽溺於他們利己的需要及特殊的目的上的滿足，並且『情感的自然力』貼近人的地方，更比秩序與節制方面之人工的長久的培植力近了許多。『倘若我們觀察這齣情感的戲劇而在歷史裏注意情感的力的活動的結果，無智（這種無智的成分，不僅參入了情感以內，抑且甚至特別參入了那爲良好企圖，正當目的的東西以內）的結果，（如禍患、如邪惡、如人的精神所產生的最繁盛的國家之沒落）倘若我們注目於各個人的身上，對於他們可恐的悲慘表示最深切的同情，那末，我們對於這種全般的毀滅，對於這樣的戲劇，最後只能表示了悲哀，並且，這種沒落既不僅是自然上的一種工作；抑且是人們意志上一種工作，因而我們還格外表示了道德上的悲哀，表示了良好精神上的激昂，如果一種像這樣的精神是在我們的內部。不以辯士的誇大，祇將不幸（民族形態與國家形態上以及私人美德或無瑕之行上最榮耀的東西至少所曾遭受的不幸）正確的合在一起，人即能把那種結果抬高爲一幅最可怕的圖畫，並且同樣的藉此把感覺促進爲一種最深切的，最無法的悲哀，既沒有一種調和的結局可使這種悲哀均平一下，而我們對着這種悲哀，不是大概藉一種情形安定了自己，便是從這一種情形上退出，這一種情形，即在我們以爲：這是同樣的一種命運，在這上面是一點不能改變的，於是我們便從厭煩狀態（這種厭煩狀態，能使我們發生那種

悲哀的回憶）上返於我們的生活感情，返於我們目的與興趣（需要興趣的，不是一種過去的悲哀，乃是我們的工作）的現在景況，亦復返於利己主義（利己主義係站在格外安靜的岸上而從那裏安穩的欣賞遠處雜亂的廢物的景色）以內」。(一一)

這樣在歷史的直接性上看歷史，其意義即在以『變化的範疇』來解釋歷史。(一二)

二 歷史哲學的問題提出

在這一點上所發生的問題，雖然交付了歷史，但是歷史甚至不能解決了他。『我們既把歷史視為一條屠牛凳，什麼民族的幸福，什麼國家的哲理以及個人的美德，都要在這條凳上成了犧牲，則關於這種思想必然要產生一個問題：這些最鉅大的犧牲所成的是什麼，是什麼最後目的？』(一三)這在最後目的的單獨形態及特殊目的裏，獻於沒落之途的全部歷史經過之究竟的最後目的問題，乃是思惟的考察上不能避免的。『一定有一個最後目的，做這種精神內容的鉅大犧牲的基礎。這個問題，逼着我們要問，在那種明顯的表面熱鬧之後，是否有一種內面的，沈靜的，秘密的工作？一切現象的力量，是在什麼地方保存的？』(一四)具有這種最後意義問題的思惟，既走近歷史上面來，而在歷史可解決的條件上來探討歷史，於是這就成了歷史哲學。並且黑格爾正是這樣的說：『關於歷史的哲學，只是歷史的思惟的考察。』(一五)歷史哲學的思惟，全然是目的論的。在一種『絕對的最後目的』(一切單獨的目的，都附

屬於這種目的之下)上來探討歷史，其意義即在使歷史服從理性。在歷史裏來看意義與目的，其意義即在歷史裏來看理性。有了歷史上的哲學的討論，於是『理性的範疇』，(一六)便走到純係變化的範疇地位上面來。歷史哲學，全然不為歷史哲學則已，如牠為歷史哲學，則牠即在以目的思想為方向。這種情形，黑格爾自列辛(Lessing)，(一七)康德(一八)及謝林(一九)在這裏已經替他先做了工作之後，就會不可變更的確定下來。(二〇)就如與黑格爾立於反對方向的人斯賓賴爾(一切的歷史，在他看來，乃是『定數』[Schicksal]，並非如黑格爾所謂神意 [Schickung])，也沒有造成了例外。斯賓賴爾所辯護的(二一)一切文化之『高超的無目的性』，却不過是目的觀之否定的結果，所以關於目的觀的妥當性，在開始的時候，至少是假定了的。目的思想，是否可以實行？又實行的地方有多大？並且目的(這是從『雜亂的廢物』裏再建最初印象上一種尚有意義的關係的)然後怎樣在內容上規定出來？這便是歷史哲學的主要問題。

一切哲理推究的信條的假定，即係對於理性的信仰及達到真理的勇氣。『關於真理的勇氣，對於精神勢力的信仰，就是哲學研究的第一個條件；人應當尊敬自己，並且應當有價值的尊重最高的東西。他雖不能十分偉大的從精神的偉大及其勢力上着想；可是緘默着的宇宙的本質，在牠裏面沒有這種力量能夠抵抗認識的勇氣；牠一定要顯出於認識的勇氣之前，又一定要把牠的財富與牠的奧妙放在認識勇氣的眼前而發生作用。』(二二)有了這同樣的命令：信仰理性！人就必須走近世界歷史的哲學上面來。(二三)

『這種普遍的信仰，就是說，人必須首先從這種信仰上走到世界歷史的哲學那裏去，這種信仰，就是以爲世界歷史乃係永久的理性的一種產物，並且理性已經規定了牠的各種偉大的改革了。』（二四）『人必須把這種信仰與思想放到歷史那裏去，以使得意欲的世界不至於聽諸偶然。一種最後的目的在各民族的事變裏之爲主宰的東西，又理性之含於世界歷史以內，——不是一種特殊人物的理性，乃是神的，絕對的理性——這是我們所假定的一種真理。』（二五）不過，這不可就止於那單純的信仰及那單純的假定裏面。關於認識的勇氣，乃是一個先鋒，這個先鋒，必須首先還要自己證實一下，以圖完全確定了牠的本身。在細情上對於一切偶然的無意義的歷史，雖有理性勢力的信仰，但是這種信仰必須從一種假定上成爲歷史本身所現出的證實的『結果』。『這樣，無論在過去及在將來，其從世界歷史本身的觀察首先發生的東西，就看出這種東西在世界歷史裏是從理性上生出的，而世界歷史便是世界精神之理性的，必然的過程，世界精神便是歷史的實體。……這種情形，必須如上所述而爲歷史本身的結果。』（二六）關於首先只是假定的真理之『證明』，就是世界歷史本身的討論。（二七）在這種證據裏，係含有一種無證論法（Zirkel），而無需特別的引證。蓋沒有理性的信仰，就不能走到歷史的哲學裏面去，並且歷史的哲學，同時便應當引出一種假定（有了這種假定，才全然使得歷史的哲學成爲可能的）正確的證明。不過黑格爾却也不會想到一種嚴格合於證明這個名詞意義的證明。『理性在世界歷史裏祇表明了自己。世界歷史祇是這一種理性的現象，祇是各種特殊形態的一種，牠在各種特殊形態裏便顯露了自己。』（二八）就

同『觀念』在空間上顯明自己爲自然一樣情形，所以世界歷史便是牠的時間上的顯明。(二九)當黑格爾這樣說的時候：『哲學所攜帶的惟一的思想，乃是……簡單的理性的思想，這就是說，理性既支配世界，所以就在世界歷史裏，這也是從理性上發生的，』(三〇)——在他把這種假定抬高爲一種結果的證明裏，其所從事的，不多不少只在證實歷史經驗材料上的一種直覺。(三一)以此，黑格爾所細心辯論的問題就提了出來：歷史哲學的先驗，對於歷史經驗的關係究竟怎麼樣？

三 先驗與經驗

現在，一點不能這樣的說，黑格爾的歷史哲學，好像開頭就是這樣的出發，而在先驗上說明歷史的事實，並以理性獨裁勢力的要求簡單的壓制歷史的事實。不過黑格爾本人，雖排斥最確實的東西上像這樣的一種設想，然而這種情形，在某一種可靠的程度上，作與實在這樣。但是種種缺點，並沒有隨即以一種根本錯誤的歷史哲學問題的提出而發生，而其異常難於解決的問題所有一種不可避免的結果，即在：從一種決未確定並完全看到的材料上來證實一種直覺。對於事實的壓制，不正是黑格爾的一種特殊的性質，而多少却是歷史經驗的每種歷史哲學的澈究上那種難逃避的定數，甚至我們可以說，這就是一般經驗的每種抽象的澈究上那種難逃避的定數。例如歷史哲學家斯賓賴爾與歷史哲學家黑格爾相異的地方，却決不是這樣的情形，以爲斯賓賴爾對於事實沒有加了壓力或是比黑格爾加了較少的壓力，其相異

的地方乃是根本異樣的直覺，這種根本異樣的直覺之壓迫的力量，時時只有賴於綜合的能力，牠藉着綜合的能力是可以實行出來的。黑格爾曾長時期的被詆爲一個忽視經驗的人，其實他不是這樣的人。他是一個『博學家』，他類似亞里士多德 (Aristotles) 曾整理了他那時代的全部的知識材料。(III) 所以，一種不注意歷史的事實材料計劃出來的歷史哲學，在他看來，也以爲是不可思議的。『歷史純然要解釋的，只有實在，只有事變與行動。歷史愈只依賴固有的東西，又——如這種東西確實沒有那樣直接的顯出，却需要種種也與思維相聯的探究——牠在這裏愈只以實事爲目的，則牠就愈真。』歷史是怎樣，我們便怎樣稱呼歷史……；我們所要做的，是歷史的，是經驗的。』(III) 然如康德所指示的那樣情形，則在經驗裏，已經放進了一種抽象的關鍵。因而黑格爾接着說：『所以我們所能說出的第一個條件，就在我們要忠實的解釋歷史上的東西；不過在忠實與解釋這樣的普通名辭裏，其意義却是雙關的。就如通常的，中庸的歷史著作家，他大概所想的所說的，只爲採納的只爲服從固有東西的舉動，但他的思維也不是被動的；他是帶着他的範疇而以他的範疇來看存在的東西。真實的東西，並非就含在感覺的外表上面；一切特殊的東西，如應當是科學的，則在這一切東西裏面，理性却不可睡著，思考却必須應用。』(IV) 所以『含在歷史裏的事實詳情』之科學的工作，乃是思維的作用。對於材料的服從以及處置材料的概念，是互相支持互相依賴，並且是首先在牠們的共同性裏建立了歷史哲學的知識。黑格爾曾在開普勒 (Kepler) 的例子說明了這種事情。以爲『人必須在先驗上信任各種原理所產生的領域（如果有人願

意這樣稱呼牠)，就同開普勒（倘若在這種認識方法裏要稱呼這個偉大的人物）在從經驗的事實上可發見他的一些不朽的法則（這些法則，在定義上係由於那種觀念的領域構成的）以前，便必須在先驗上先知道橢圓、立方、象限以及這些同樣關係的思想一樣情形。其不知道這些普遍的基本主義知識的人，縱然那樣長久的觀察天體及其星宿的運動，但他既鮮能發見牠們，也同樣的鮮能了解牠們。（三五）不過從這種思索上却決不是說，一些同歷史材料相異的『片面的回憶』與『主觀的見解』，就可放進歷史材料裏面去。『因為這些是能毀壞歷史的面貌的。』（三六）惟有確實的克己的服從客觀的一種最高標準，才能看出那處置歷史的理性上的先驗。但是這裏也有一副老練的眼睛，是像開普勒的問題上的眼睛長成的，『這不是物理的眼睛，不是有限的悟性，乃是概念的眼睛，理性的眼睛，這副眼睛，既貫徹了表面，並貫通了種種雜亂的事變。（三七）』誰以理性來看這個世界，這個世界便也以理性來看他；這兩方面乃是互相規定的。（三八）歷史哲學的任務，要在『實事附入概念』的時候，或在如黑格爾又謂『思想與實事關係』放在『正當光線』裏面的時候，然後才可作為解決。（三九）

其以歷史的最後目的（最後目的在歷史本身身上才可證實）所從事的理性範疇，能依照實在與不實在，重要與不重要的一些觀點來排列歷史哲學上更遠的問題，來排列歷史的材料，因而就能在這些觀點裏記下歷史哲學上所著重的歷史過程的構造。目的的思想就是規範，各種歷史過程的價值與意義，都能在這種規範上測量一下，所以一切不能為最後目的包括作『真正實在』的東西，也會被這種規範分開。

(四〇)『我們要在這種方法上略去不實在的東西而考察實在的東西。悟性既表彰了重要的並且本來著重的東西；於是牠就依照牠在歷史討論裏所追究的目的，自己規定實在的與不實在的東西。這些目的，能有最大的不同。建立了一種目的，立刻就更宣示了種種的顧慮；在這裏是有主要目的與附屬目的的。那末，我們若將歷史裏固有的東西同這些精神的目的比較一下，我們就要拋棄一切往昔有趣的東西，而依賴實在的東西。所以在理性上所顯出的一種內容，並非簡單的和那會一般發生的東西站在同樣的界線上面。』(四一)歷史哲學乃是價值哲學！而理性的範疇就規定了價值的概念。然則照黑格爾看來，在人類的歷史的存在裏，什麼是有價值的呢？那有理性的東西，那列入而附於普遍的東西以內之特殊的東西，那在必要關係裏立於最後目的之上的東西，是有價值的。『那有理性的東西，便是那在本身上並為着本身的實在，一切的東西，由此就具有牠們的價值。』(四二)

同價值的概念一樣情形，所以理性的範疇又規定了實際的概念。在歷史裏，一切曾經隨時發生的東西，決非都是實際的。『實際』同價值的內容一樣，乃是一種選擇，這種選擇，有理性才會造成。黑格爾的哲學，對於實際的概念會特別加以注意。以為『一種細心的世界觀察已經區別出來的，就是；一方面關於內外兩大存在的區域上只是現象，只是暫時的只是無意義的，而另一方面在其本身裏是真正應得實際的名稱的。』存在有一部分是現象，並且祇有一部分是實際。在現象之下，黑格爾所了解的，是暫時的並無意義的存在，是外部的偶發事項，是空虛的意見，是突發的思想、是虛妄、是夢幻、是邪惡。

(四三) 因而黑格爾在現象之下所了解的東西，完全與康德不同。現象的世界，在黑格爾看來，乃是幻像的世界，這個幻像的世界，不『應得那有語勢的一個實際的名稱。』(四四) 而牠在康德看來，恰好相反，在與衆不同的意義上乃是實際的，因為牠裏面係有概念與法則主持的。但是康德與黑格爾的抵觸，只不過是說法上的一種抵觸。其實康德的現象的世界，完全是落在黑格爾的實際的概念下面。我們可以在黑格爾的意義裏說：實際乃是有理性的存在，而現象(等於幻像)則為全係偶然的存在。然惟有加入普遍的東西以內因而免掉孤立與分離之存在，才是理性的。所以黑格爾對於實際的東西所下的定義，是：『實際永為普遍性與特殊性的統一，永為普遍性伸入特殊性的擴張，特殊性雖然只為完全的東西所負擔所保持，但牠却表現為一種獨立的東西。凡是沒有這種統一的地方，縱然還可承認了生存，但大概不是實際的。』可是這種生存，正不過是現象，而不是實際。一個壞的國家，一個有病的身體，一個被斫下的手，牠確係生存着，然而牠們『沒有真正的實在性』，因為那種統一的有機的關係，已脫離了牠們了，那種統一就是普遍東西與特殊東西的統一。(四五) 對於黑格爾所謂生存，實際與現象的區別，若沒有加以注意，那末，他的有名的一句：『凡是理性的，就是實際的，凡是實際的，就是理性的』，(四六) 也就常常被棄於誤解之途，一若一切生存的東西都是理性的。那一句，在光線裏面所看到的，乃係一種同語的反復；因為理性的範疇是規定了實際的概念的。黑格爾完全沒有企圖在理性的審判應之前，來辯護那含有各種明顯的謬誤以及各種淺薄的突發的思想之『內外兩大存在的區域』，他祇是反對以下的解說，『

一方面說觀念，理想簡直是幻想，說哲學簡直是這樣妄想的一種系統，而另一方面則相反的說觀念與理想乃是想具有實際的太傑出的東西，或同樣是想獲得實際的太無力的東西。』（四七）觀念不是一種妄想或一種無力的理想，牠乃是具有存在，具有生存的。這就是『凡是理性的，就是實際的；凡是實際的，就是理性的』，一句之惟一可能的意義。生存的概念，係含於實際東西的概念以內。實際的東西即理性的東西之生存，在這上面便有了語勢。不過生存的概念，却非完全與實際東西的概念相合，因為就如偶然的與無理性的東西，也確係生存着，然而牠們不是『實際的』。（四八）在這一點上，黑格爾乃把一種最明瞭的見識放進他的最深奧的哲學趨勢裏面去，這一種見識，也可用以理解他的最高意義的歷史哲學，就是說：『倘若……觀念所適用的東西，其含意只是這樣的一種觀念，一種表象，那末，哲學甚至就惹起了這種見解，以為除了觀念而外，沒有一樣是實際的。於是這裏所要做的，即在從一時的暫時的幻像裏來認識內在的實體及現存的無限。蓋與觀念同義的理性的東西，既在牠的實際裏同時出現在外部的生存裏，因而牠乃在無限豐富的種種形式，種種現象及種種形態裏表現出來，並以那雜色的外皮包圍着牠的核心，關於意識的所在，就最近於那雜色的外皮，而概念則在首先穿透那雜色的外皮，以圖發見內部的脈搏，並圖同樣在外部的形態裏，仍感到內部脈搏的顫動。可是在這樣表面上，由本質在這裏的表現所構成的那些無限複雜的關係，那種無限的材料以及無限材料的整理，並非就是哲學的對象。』（四九）黑格爾的哲學，係在存在這個名詞的最廣的意義裏，根據着存在之內在的世界理性的『核心』，而從特

殊性與偶然性之『雜色的外皮』上，來發見這種世界理性的界限，所謂特殊性與偶然性，在汎論理主義裏，依然只認為『遊戲』，（五〇）却不復認為觀念的真相。所以，就如歷史哲學所從事的，也是核心般的理性的實際，但不是一切曾在歷史裏發生的東西之經驗的全部。從一切曾在歷史裏發生的東西之經驗的全部上，把核心般的理性的實際發見出來，這本來正是歷史哲學的任務。『倘若我們現在反對那種解說（那種解說就是說，理想在實際裏是不能實現的），說普遍的理性是自己完成的，那末，這所要從事的，確實不是經驗上個別的東西；蓋經驗上個別的東西，因為偶然性，特殊性會在這裏無形的得到勢力以實施牠的大權，那是可以變好一點又可以變壞一點的。談到種種特殊的事物，人當然能夠想到世界裏的多少東西是不對的。那末，所以在現象的個別性上，有許多地方是受非難的。』（五一）新版本裏接着說：『但是這裏所要從事的，並不是經驗上特殊的東西；經驗上特殊的東西，乃係聽諸偶然，而不會走到這裏來。』（五二）『哲學的觀察所有的企圖，祇在離開偶然的東西。』（五三）不過經驗上個別的東西，並沒有被黑格爾看輕。他是談到特殊性的『大權』的。那單獨的與個別的東西，只屬於實證科學的境界以內，黑格爾特別把歷史學也算作實證科學。『就如歷史，凡在其本質觀念的範圍以內，也屬於這裏，不過觀念的現象，却是含在偶然性及隨意的境界裏面的。』（五四）歷史哲學家黑格爾，曾經『決定放棄了這種激動，不再直接的描寫各民族繁盛時代的幸福，各個人的美與偉大，以及他們的苦樂上的定數關係。哲學所從事的，只是反射自己於世界歷史以內的觀念的光輝。』（五五）黑格爾自己完全明瞭歷史

家以及更甚的歷史小說的作者，在個人上，在『特殊的活動』與『主觀的情感』上，他們所感興趣的地方，乃是用的一種與歷史哲學家不同的標準。(五六)至於歷史哲學家的任務，却在指示出歷史的全部範圍裏，『祇是適合觀念的東西具有實際，』並且這種東西係在毀滅『幻像』，『一若這個世界就是一種顛狂的，愚鈍的現象一樣。』(五七)

所以，在哲學上討論歷史，其意義即在把理性的範疇應用到歷史上面而於歷史上證實了理性的範疇。如目的，如價值與實際，牠們都不過是理性的範疇所應用的一些不同的觀點而已。目的在偶然的及違背理想的東西上有牠的矛盾，價值在無意義的東西上，在不實在的與不重要的東西上有牠的矛盾，實際在單純的生存上有牠的矛盾。

四 辯神論的問題

歷史哲學任務的解釋，『既在認識神的觀念之實際而辯護這被輕視的實際，』因而黑格爾便以這種解釋，感到他既達到希臘人亞拿薩哥拉斯 (Anaxagoras) 的方面，復接近宗教對於天命的信仰，有了這一種情形，就給了他一種動機，來明定他的歷史哲學同那兩種世界觀所聯結的與所區別的地方。

亞拿薩哥拉斯，確曾首先說明理性是統治世界的，但是他還不能把這種思想應用到具體的自然上面。他的原理是抽象的。『我在這裏立即開始注意這種區別，看一種定義、原則、真理，是否只為抽象的

確定，或則是否進展為更接近的決定並進展為具體的進化。」（五九）

宗教對於神的天命統治世界的信仰，其所含有的真理，是以為這個世界並非委於偶然，却有那無限的權力『來實現這個世界之絕對的，理性上的最後目的。』這種的信仰，或祇是『一般』天命的信仰，牠並『沒有進展為一種規定，而應用到全部的東西上面，應用到包括各種世界事變的過程上面。』牠若出於牠的公正之心而辯論一下，便甚至把企圖認識我們眼前所隱着的天命計劃這件事情當作一種冒昧的舉動。所以牠同亞拿薩哥拉斯的理型（*Nous*）一樣，是抽象的。或則所謂天命的信仰，係限於完全單獨的個別性上面，而不免降為一種『小買賣。』『蓋在特殊的情形裏，人既要教這種情形到處都確能通用，於是篤信的心情，在許多個別的事故裏（別樣的心情，在這裏祇看出是偶發的事項）所看出的，不僅是神的一般的天意，抑且是神的天命，也就是神的天命同神的一般的天意所具有的目的。然而這樣的情形，祇慣常在個別的情形裏發生出來；例如一個人在一種重大的困難與危險裏，既不意來了一種幫助，則當他感謝這種幫助而同時仰首見神的時候，我們就不可說他不對。不過這種目的本身，却是有限制的性質；其內容只是這個人的特殊目的。可是我們在世界歷史裏所從事的個體，乃是民族，所從事的全體，乃是國家；所以，我們既不能主張那種天命的信仰的小買賣（這樣的說），又同樣不能主張這種純係抽象的，不定的信仰，這種純係抽象的，不定的信仰，僅能止於普遍的情形以內，以為有一種統治世界的天命，但牠不會進展為一種規定，然而我們却要熱心從事的，就在有這種規定。』（六〇）歷史哲學家且不

滿意宗教的天命的信仰上那種完全抽象的普遍性，更何論於宗教的天命的信仰上這種小規模的零碎應用的情形。蓋歷史哲學家必須從歷史的本身上，證明這被假定的信仰（就如歷史哲學家，當然首先也用這種信仰走近歷史上面來）之正當，他必須在歷史過程的必然性裏提高這被假定的信仰為一種深加考慮的見解，並須在歷史過程的具體定義裏，理解歷史過程的本身為『創造的理性上的出產。』（六二）因而黑格爾乃自列於來布尼疵（Leibniz）之側，而稱其歷史哲學直為『辯神論』（Theodizee），直為歷史上種種的辯解。（六三）黑格爾想只在來布尼疵的經營與說明的反對方面，不從自然而從歷史上來深究辯神論的問題。以為『人所引為他的一種傳說的，即在神的哲理係從自然裏認識。因而有一時期之久的方法，全在從動物與植物裏驚佩着神的哲理。人表明他所以認識了神，就由於他驚訝着人類的命運或自然的出產。如果發生這樣的情形，天命可顯示於這些對象這些材料以內，那末，為什末天命不可顯示於世界歷史以內？』（六四）新版本裏接着說：『且而自然就是世界歷史的一個比較居於次等的劇場。自然就是神的觀念含在無概念的原素裏的境界；神的觀念若在精神的東西裏，乃係立於牠的特殊地位之上，牠在這裏一定是直接可以認識的。』（六四）就同偶然性與特殊性一樣情形，所以禍患與邪惡也是歷史哲學界限以內的概念。禍患的重大與邪惡的勢力，既不應加以否認，也不應為彩色染匠所減輕。『在歷史裏，全部具體的禍患，是擺在我們的眼前。』（六五）而歷史哲學的任務，甚至就在思惟的精神與『否定的東西』之調和。（六六）新版本裏說的更精確：『辯解所出發的地方，係在對於絕對的勢理解禍患。這』

是探究的否定的範疇，以前所談的，即關於這否定的範疇，並且有了這否定的範疇，便教我們看出世界歷史裏最尊貴的最美麗的東西，如何在牠的祭壇上被犧牲掉。這種否定，係爲思惟的理性所排斥，因此，思惟的理性却會是一種肯定的目的。』(六七)可是『理解』禍患而成就需要的調和如何才可能呢？黑格爾在這上面的回答是：『這種和解，祇能爲肯定的知識所達到，在肯定裏，那種否定便消滅爲一種附屬的與服從的東西，——經過了意識，一方面真理裏的東西可爲世界的最後目的，一方面世界的最後目的可在真理裏實現出來，而世界的最後目的之側的邪惡，即不致同樣直接和世界的最後目的的一齊得勢。』(六八)那種超自然主義的不可知論 (Supernaturalistischer Agnostizismus) 而疎『遠』人類事物及人類知識『彼岸』的神性的，黑格爾曾表明他完全加以反對。以爲『神苟位於我們理性意識的彼岸，則我們由此既可免於顧慮神的性質，復可免於探尋世界歷史裏的理性。』(六九)不，其爲我們稱爲『神』東西，就是歷史裏無條件的自己成就而實現的觀念，這種觀念，並不是一種空虛的，無力的，超越的理想，乃是善的『絕對勢力』，善就是『最有勢力的東西』，牠自己是力能成功的。(七〇)『至於哲學上的見解，即爲：沒有一種威力，超出了善或神的勢力以上(這種威力，是阻止善或神得勢的)，神頗以爲世界歷史所說明的，只是天命的計劃。(七一)神統治着這個世界；他的世界統治的內容，他的計劃的成功，就是世界歷史。理會他的計劃，就是世界歷史哲學的任務。』(七十二)黑格爾曾在這裏，覺得哲學不要恐怕回想宗教的一些真理，並且不要恐怕從這條路上走到這些真理那裏去。(七三)德國唯心論的思想運

動之爲北方新教鑄成基督教觀念進化的一種表現狀態，這不僅是依賴一種對於宗教比喻的古語之明白的嗜好，抑且是依賴那種正當的本能。(七四) 宗教與哲學，信仰與知識，照着牠們的意識形式雖確係不同，但照着牠們的內容却是同一的，黑格爾對於這裏的表彰決沒有感着疲勞。(七五) 探討這種比較精確的關係規定之當或不當，本節不是這個場所。不過理解黑格爾歷史哲學所覺察到的那許多地方，都看出黑格爾曾將思惟的理性稱作『神爲人設的本來機能』，所謂個人的理性，就是『神的工作的了解』，又所謂神的作用，就是歷史存在之內在的，在歷史存在以內而經過歷史存在完成自己的世界理性。(七六) 所以黑格爾又曾用這些話來斷定他的歷史哲學，以爲他的歷史哲學之表示爲『真正的辨神論』，是企圖說，『凡是已經發生而又天天發生的東西，不僅是由神而來，並非無神，抑且實在就是神自己的工作。』(七七)

五 歷史的最後目的

有一個問題，還需加以說明，以圖能夠充分的確定黑格爾歷史哲學的本質與任務；這就是：關於世界的最後目的（在最後目的的實現上，即達到了那支配歷史的理性），其內容是怎樣規定的？(七八)

黑格爾在『目標』（『照着這種『目標』，我們就能評判某種東西是理性的或非理性的』）(七九)的內容規定上，會像過去一樣，露出了他的系統的建築術。以爲『觀念所顯示的最純粹的形式，就是思想的

本身；觀念在論理學裏便係這樣加以觀察的。至於另一種的形式，則為物質性質的形式，而最後第三種的形式，則為一般精神的形式。」（八〇）物質的世界係『附屬於』精神的世界，牠『沒有真理』來反對精神的世界。『精神及其進化的過程，就是實體的東西。』（八一）表現精神的世界而依附牠，就是真正人類的規定。於此，新版本裏還有一種說明，更清楚的表出了人類對於自然與精神的地位：『人類係照着自然的創造出現，而構成了反於自然世界的對面；他們乃是第二種世界裏自己升進的生物。我們在那們的普遍意識裏，有兩種區域，一為自然的區域而一為精神的區域。精神的區域，就是那為人類所表現的區域。人可自己造成一切關於神的區域的表象，所以這永遠是一種精神的區域，這種精神的區域，係應實現於人類內部而位置於生存裏面的。精神的土地，乃是概括一切的土地；牠把人類曾感興趣而仍感興趣的一切東西，都包括在牠裏面。』（八二）歷史哲學，既在這『精神的土地』上進行；（八三）所以那被探求的最後目的，也只能是一種精神的最後目的。『我們是要照着世界歷史的最後目的來觀察世界歷史；這種最後目的，就是世界裏所意向的東西。我們由神而知道神是最完備的東西。神與他的意志性質，是一樣的；而我們在哲學上則稱他的意志性質為觀念。所以我們所要觀察的東西，就是一般觀念，不過這是在人類精神的那種原素裏面的；更確定的說，我們所要觀察的東西，就是人類自由的觀念。』（八四）關於世界的最後目的，就是『那關於精神自由的精神意識。』關於世界歷史的本身，就是『那自由意識上的進展。』並且歷史哲學的任務，就是在進化歷程的各種具體的關係與經過裏，來『認識』這種

進化歷程的必然性。(八五) 黑格爾在這上面表示世界歷史最後目的上的這種內容的規定，往往依然是一種暫時的規定，因為自由的觀念在牠裏面所藏着的最大的難題，正祇有由於歷史哲學本身比較接近的完成才可解決。『然而這種被解釋的自由，甚至依然是不確定的，或則牠就是一個意義極多的名詞，蓋牠既是最高的東西，那牠自會引起極多的誤解、迷惑、謬見同牠聯在一起，並會在牠裏面包含着一切可能的冗言，凡此情形，人所知道與所經驗的，決沒有更比現時好；不過我們在這裏首先就依那種一般的規定罷。』(八六)

黑格爾聲明那關於精神自由的精神『意識』，才是精神自由的『實際』。(八七) 倘若自由的意識與實際，就是世界歷史歷程的有意識的目標點，則無意識與自由的純粹可能性一定是世界歷史歷程的出發點。或則如黑格爾所說，這便是那先只在『本身上』的『原理』與那『實際的』東西之間的一種極重要的區別。(八八) 歷史乃是靜匿在精神以內而為精神可能性，為精神『在本身上』的東西之實現，歷史乃是自由。這種先只可能的東西之現實化，同時就是最初的無意識之一種時時更加清楚的意識形成。太初在人類的共同生活裏，確有一些目的，這些目的，人類也是知道的。這些目的，一方面在注意生命與財產的安全，而一方面立刻也就更直接的為缺乏與需要所限定。然而世界歷史所實現的目的，在人類意識裏才得到一些漸漸更加清楚的概形。在人類裏的一些特殊範圍，可以知道人類的一些特殊目的。至於全體的意義，這乃是漸次發見的。世界歷史並不以任何一種『有意識的』目的開其端；目的雖然存在而有效

力，但不過是『無意識的主動力』而已。而『世界歷史的全部事務，』其工作即在使這種無意識的原動力『成爲意識。』（八九）『世界歷史指示了我們，精神如何漸漸來到了意識及真理的意向上面；精神裏先是朦朧着，然後精神就發見了各種的要點，最後精神就達到了完全的意識。』（九〇）

以此，精神的觀念，進化的概念及自由的概念，便成了歷史哲學的基本概念了。

附註

(一) L (即拉森版本，見緒論附註(一)——譯者)，I, 167 ff. = B (即布郎斯太特版本，見緒論附註(一)——譯者)，33ff。

(二) L, I, 171 = B, 36f。

(三) L, I, 171

(四) L, I, 170—177 = B, 36—41; L, I, 2。

(五) LM (即黑格爾自撰的『緒論』的手稿，見緒論附註(三)——譯者)，I, 1。

(六) LM, I, 58 = B, 56。

(七) LM, I, 56 = B, 55。

(八) L, I, 10f. = B, 117。

(九) L, I, 11。

(一〇) I, I, 11 = B, 117f.

(一一) I, M, I, 57f = B, 55f.

(一二) I, I, 10 = B, 117.

(一三) I, M, I, 58 = B, 56.

(一四) I, I, 12.

(一五) I, M, I, 1 = B, 41.

(一六) I, I, 12.

(一七) 『人類的教育』 (Die Erziehung des Menschengeschlechts —— 一七七七年至一七八〇年出版。)

(一八) 『世界公民的企圖上之一種普通歷史的觀念』，見『柏林月刊』——一七八四年出版 (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Berlinische Monatschrift 1784)。

(一九) 『超驗唯心論的系統』 (System des transzendentalen Idealismus —— 一八〇〇年出版)，及叢書第二卷二六一頁至二七八頁。

(二〇) 布克哈特 (Jakob Burckhardt) 所著·『世界歷史的觀察』 (Weltgeschichtliche Betrachtungen —— 一九一〇年二版) 第二頁，他之所以力加非難的排斥黑格爾的歷史哲學的，就因為他會從歷史上知

道目的思想與進化思想是被排除掉的。因此，他便滿意一種反覆的，不變的，屆時週轉的現象學，而『從忍耐的，勤勞的與活動的人類方面，一如人類現在的情形，過去的情形以及將來永遠的情形』，取得了他的出發點。此外他之責備黑格爾，以為理性支配世界的思想，是『先要證明而不要「帶來」』，那他也誤會了黑格爾了。參看下文。

(111)『西方的沒落，一種世界歷史的形態學概要』(一九二〇年七版至十版)第一卷二十九頁。

(112)黑格爾於一八一八年十月二十二日在柏林大學開始演講時對聽者所作的開場白。——『哲學類典』七十六頁。

(113) L.M., I, 6.15 = B.43 • 46。

(114) L., I, 23。

(115) L., I, 5; B.43:『假使人不會以這種思想，這種理性知識放到世界歷史裏面去，那末，人至少應當具有這種堅定的，難於克服的信仰，相信理性是在世界歷史裏面，並且也應當具有這種信仰，相信睿智世界與自具意識的意向世界，並沒有聽諸偶然，却一定在自知的觀念光線裏把牠們表示出來。』

(116) L.M., I, 6f. 15.65 = B.43f. 46.61。

(117) L., I, 5.12 / 13。

(118) L., I, 6。

(117) L. I, 134=B, 117。

(110) L.M, T, 4=B, 42。

(111) 當黑格爾談到那由理性可以理會的『世界最後目的』的時候：『那乃是一種內容，那從牠本身上就產生了證據，那在牠本身裏就帶着了證據，並且那在人類所能用以造成人類興趣的一切東西裏，就具有了牠的支柱。』——L. I, 5 (這裏會由著者加注意符號)，黑格爾自己所示意的，係以為那由理性可以理會的『世界最後目的』，不可推證，而是依據於一種直覺之上的。

(111) 這裏特別參看克魯倫堡所著六七七頁，六七九頁，及文得爾班(W. Windelband)所著：『最新哲學史』(Die Geschichte der neueren Philosophie——1907年四版)第11卷1111頁。——『在這種方法上，黑格爾早已把經驗知識的廣大基礎放到他的偉大觀念建築裏面去，並且他以後對於那種基礎之繼續擴大，以及對於擔負着的觀念本身之加深，也都一樣的很少停止過。所以黑格爾就成了哲學組織力與系統構造的偉大天才之一，同時又成了偉大的經驗論者之一，他就是一個具有最可驚的知識容量的博學家——他在這裏大概祇可與亞里士多德相比較，然而他又超過亞里士多德的許多地方，依然是現代教育的容量與深度超過古代教育的情形一樣的。黑格爾以為概括的經驗係在完全用以有助於天才的直覺，由是可知這種概括的經驗，他首先就加以注意了。』克魯倫堡所著六七八頁。——『辯證法所成就的前提，乃是黑格爾在事實上所具有的不可思議的博學。他那不可思議的博學，確也根據着自然科學

，不過這是在與衆不同的意義裏而根據着歷史學識的，並且，他那不可思議的博學，在這種趨向裏並不大量的博學的知識爲限，却又特別表示是異常的敏感，黑格爾具着這種異常的敏感，就能在人類生活的一切範圍上貫通了各種歷史現象的本質，『文得爾班所著三三三頁。勃賴愛(Johann Plenge) 所著：『馬克斯與黑格爾』(Marx und Hegel——一九一一年出版) 三十六頁，稱黑格爾爲一個『非常偉大的經驗論者。』

(三三三) LM, I, 3.7 = B, 42.44。這裏參看萊因凱的『歷史著作的綱領』(L. V. Ranks Programm der Geschichtsschreibung) …『人會使歷史担负指示過去，報告環境爲來日之用的職務：不過現在的研究，却不敢從事這樣更高的職務，牠只想表明這本來是怎樣的。然則這從什末地方才能加以更新的探究呢？目前的著述……基礎，就是備忘錄、日記簿、書信、公使報告。』參看『羅馬民族及德意志民族……史』(Geschichte der romanischen und germanischen Völker usw——一八八四年出版)——G. W. 33/34.S.

VII。

(三三四) LM, I, 7 = B, 44 (這是由著者加注意符號的最後三句)。

(三三五) LM, I, 149f = B, 107f. (這裏會由著者加注意符號)

(三三六) I, I, 5.8; 『哲學類典』五四九節，四五七頁。

(三三七) L. I, 8。

(四一八) L.M. I, 7 = B, 44。

(四一九) L. I, 2.3.8。

(四二〇) L.M. I, 10.150 = B, 44.108。

(四二一) L. I, 9f。

(四二二) L. I, 5。

(四二三)『哲學類典』第六節，第三十六頁；『法律哲學』(Rechtsphilosophie) 第一節第二十一頁。黑格爾不曾永遠確定了這種現象的概念。他很常在『現象』之下來了解觀念的生存。那末，現象與『實際』，在他看來，乃是同意義的。黑格爾用現象這個名詞所聯結的意義，永遠祇是從某時的關係上來推究的。

(四四)『哲學類典』同處。

(四五)『法律哲學』二七〇節，三三九頁。

(四六)同書『弁言』第十七頁。

(四七)『哲學類典』第六節，第三十七頁；L.M. I, 4f. = B, 42f.; L. I, 53 = B, 73。

(四八) L. I. 55:『從前叫做實際的東西，從哲學上看來，乃是一種腐敗的東西，這種腐敗的東西雖然確能顯現，但牠無論在本身上以及爲着本身都不是實際的』B. 74，別於『實際』的是『腐敗的生存。』

又參看哈特曼所著第二卷二四三頁。

(四九)『法律哲學』的『弁言』第十七頁。這裏曾由著者加注意符號。

(五〇)『哲學類典』第十六節，第四十九頁；二四八節，二〇八頁。

(五一) *L. I, 53f. = B, 73.*

(五二) *L. I, 54.*

(五三) *L. I, 5*；參看『法律哲學』三二四節，四一〇頁：『概念與哲學之使單純偶然性的觀點消滅，而在幻像的偶然性裏認識了偶然性的本質必然性，這是怎樣的普通呢。』

(五四)『哲學類典』第十六節，第四十八頁。

(五五) *L. IV, 938 = B, 563.*

(五六)『哲學類典』五四九節，四五九頁；*T.M. I, 154 = B, 114f.*

(五七) *L. I, 55 = B, 74.* 一種個人主義時代對於黑格爾所必須加以責備的，係以爲他不曾把歷史現象及人格上個性的價值定得十分的高。然而人在這裏却把歷史哲學同歷史著作混雜起來了。又其所爭論的，就是兩種思想方式與社會解說(個人主義的與普濟主義的 [Individualistische und universalistische]) 之深切的衝突。參看斯攀(*Ohmar Spann*) 所著『真正的國家』(*Der wahre Staat*——一九一一年在來布

威希 [Leipzig] 出版) 一書。

(五八) L, I, 55 = B, 74。

(五九) LM, I, 13f, 16 = B, 45f, 47 (這裏會由著者加注意符號)。

(六〇) LM, I, 15ff. = B, 46ff.; L, I, 19:『事實上，人通常料想天命只在小事裏奏效，他把天命推想作一個富人，這個富人，是以其賙濟布施人們並捐助人們的。』

(六一) LM, I, 15.24 = B, 46.49; L, I, 23f.

(六二) LM, I, 24f. = B, 49。赫德爾 (Herder) 會將其所著·『人類歷史哲學的概念』(Ideen zur Philosophie der Geschichte der menschheit——一七八四年至一七九一年出版，其第一部分『弁言』，係

於一七八四年四月出版)，作於一種『辨神論』的觀點之下。參看赫德爾叢書(由馬特哈斯[Th. Mathias]

在書籍學院[Bibliographisches Institut]發行)第四卷第五頁第十頁；同樣參看康德所著·『世界公民

的企圖上之一種普通歷史的觀念』(一七八四年十一月出版)第九句：『這樣的一種自然的辯解——或說

得更好一點，像這樣的一種天命的辯解——對於世界觀察的一種特殊觀點之選擇上，並不是什末不重要的

動機。蓋那最上乘智慧的偉大劇場(這種偉大劇場，係從那一切東西上包含着一個目的)的部分——

人類的歷史——，若應在反對方面永作一種無間斷的異議(這種異議的狀態，使得我們必須惱怒着把我

們的眼光離開了牠[即指異議而言——譯者]，並且當我們失望的時候使得我們必須有時在這裏碰到一

種完成的理性的企圖，而教我們只在另一個世界裏來希望這種完成的理性的企圖)，那末，對於無理性

的自然領域裏所有創造的華美與智慧之讚揚以及對於這種觀察之尊崇，有什末東西來幫助一下呢？我之用一種世界歷史（這多少是具有一種先驗的線索的）的這個觀念想排斥那本來純由經驗編成的歷史著作：乃是我的企圖的誤解；這不過是一個哲學頭腦（這又一定是很熟悉歷史的）仍從其他一種立場上所能嘗試的一種思想而已。』大概黑格爾讀了這句的時候，他有這種感覺，以為他就是這個哲學的，同時很熟悉歷史的頭腦，而可敢於解決康德所提出的問題。

(六三三) L, I, 18f. = B, 49。

(六三四) L, I, 19。

(六三五) LM, I, 25。並參看特洛威 (Emst Troelshch) 所著『一種歷史辯證論的概念』(Über den Begriff einer historischen Dialektik——見『歷史雜誌』[Historische Zeitschrift] 11九卷——1九1九年出版) 四〇三頁。

(六六六) LM, I, 25 = B, 49。

(六七二) L, I, 25。

(六八) LM, I, 25 = B, 49f. (這裏會由著者加注意符號)。

(六九) L, I, 17f。

(七〇) LM, I, 4f. = B, 42f.; L, I, 54f. = B, 74。

(七〇) L, I, 55。

(七一) L, I, 55 = B, 74。

(七二) L, M, I, 18 = B, 48; L, I, 164。

(七四) 克魯倫堡所著六九三頁；拉森的『哲學類典序言』(Einleitung zur Enzyklopädie)十九頁。

(七五) 例如『哲學類典』第二版弁言 (Vorrede zur Zweiten Ausgabe——十四頁)；『哲學類典』第一節第二節，第三十一頁；五七二節，四八五頁；五七三節，四九四頁；L, I, 23f。

(七六) L, I, 22; L, I, 55 = B, 74; L, M, I, 65 = B, 61。

(七七) L, W, 938 = B, 563。

(七八) L, M, I, 25f, 27 = B, 50。

(七九) 同處。

(八〇) L, I, 30。

(八一) L, M, I, 27, 40f. = B, 50, 54。

(八二) L, I, 27f。

(八三) L, M, I, 27 = B, 50。

(八四) L, I, 30 (後兩句曾由著者加注意符號。)

(八五) L.M., I, 40f. 148 = B, 53f. 107; L., I, 42; L., I, 49 = B, 124。

(八六) L.M., I, 41 = B, 54。

(八七) 同處。

(八八) 同處。

(八九) L.M., I, 64 = B, 60。

(九〇) L., I, 52 = B, 94。——這種思想程序，其根源所在，乃係『來布尼施將無意識的理性內容引為意識性及系統統一性的向上進展的學說。』特洛威所著：『一種歷史辯證論的概念』三九〇頁。來布尼施對於黑格爾的直接或間接影響，大概是不可加以輕視的。參看嘉西萊爾 (Ernst Cassirer) 所著『自由與形式』(Freiheit und Form)——一九一八年二版)三三三頁至九十六頁(來布尼施)。

第三章 歷史哲學的基本概念

一 精神的觀念

黑格爾這樣的說，世界歷史，乃是『人類精神原素』裏的觀念運動。但他怎樣達到這種更直接的規定，而以爲這裏係研究的精神自由的精神意識呢？這樣情形的說明，即在黑格爾以爲精神與自由都是意義類似的概念。『精神的實體就是自由』。『人人所逕然相信的，以爲精神也在另外一些性質裏才有自由可言；然而哲學所教導我們的，却以爲精神的一切性質，惟有由於自由而存在，一切都只是自由的工具，一切都只在探求自由並表現自由。自由之爲精神的惟一真諦，這就是思辨哲學的一種知識』。自由便是精神的『自在』(Beisichelbesein)。『蓋我若是依賴的，則我即依據於另一種非我的東西之上，而不能缺少了一種外部的東西。我若是自在的，則我即是自由的』。(一)新版本裏預防着這最後一句的一種接近的誤解。以爲精神的自在，大概不是絕對的無依據(Beziehungslosigkeit)。精神既是思惟的，又是知識的，這就是說，精神所要從事的，是在精神所依據的對象。不過精神從一種對象上所知道的，只有看精神在這裏又從其本身所知道的許多而定。『我知道我的對象，並且我知道我；這兩方面是不可分開的』。因爲對象既被知道，則對象對於精神就不復是一種全係外部的異類的東西了。精神在對象的知識裏是自在的，牠就是自我意識。並且精神惟有爲自我意識，牠才真是自在的，牠才藉此實是自由

的。因此，那些不知道自己的自然事物，就也不是自由的。將各種內容認識爲自己的內容而藉此將各種內容印上理性統治的符號之精神的自我意識，是精神的自由。所以，也惟有知道自己自由的人，才能自由。如果他不知道這件事情，那他就是奴隸，就不是自由人。「精神在本身上以及爲着本身（這就是說，照着那單純的可能性）雖永遠是自由的，然使精神自由，這才是自由的感覺」。(二) 所以，自由之爲精神的『實體』，在黑格爾看來，其意義即謂精神係以熱望與衝動使自由的可能性成爲自我意識，並藉此成爲自由的實際。因此，精神並非開始就是完備的靜止的東西。牠是轉變的，是動作而努力的。牠所努力的傾向，係在完成牠的自由。「並且這種的努力，對於牠是主要的。人如果就說，精神存在，那末，其所特別含有的意義，是：精神乃係完備的東西。然而精神乃係動作的東西。動作就是精神的本質；精神就是精神的產物，所以精神既是精神的開端，也是精神的結局。精神的自由，非由於一種靜止的實在而成，乃由於那脅迫着揚棄自由的東西之一種永久的否定而成，產生自己，……便是精神的事務」。精神是『*行爲*』(Aktualität)，並且是『*主要的勢力*』(Wesentliche Energie)，是不休的，無限的運動。(三) 牠絕不能決定自滿一種達到的目標。達到了目標，其意義同時就是通過了目標。精神的勞動，『只有重新增加牠的動作並重新消費自己的一種成績。她所滿意的牠的種種創造之任何一種，時時對牠成爲一種新材料，而要求牠加以精製。牠所造成的東西，就成了牠的勞動上所提出重新造成的原料』。牠的目的，不是完備的工作，乃是『*牠所動作的樂趣*』。(四) 如果精神的本質，即在絕不靜止絕不休息來產生牠

的自由，則牠在這裏就不免碰到了種種抵抗與障礙，使得牠必須成爲『那脅迫着揚棄自由的東西』之一種『永久的否定』。精神所迷惑的外部各種自然條件，能使一切達到自由的嘗試完全失敗。(五) 例如熱帶與寒帶裏，萬物的威權太大，因而人即不能十分有力的同萬物競爭，以使其反抗自然權力的精神自由得勢，那就是這樣的情形。(六) 然而就在各種自然條件，對於精神達到牠的開展的激動，沒有加以難克服的抵抗的地方(如溫帶，『這必須陳列世界歷史戲劇的舞台』)，精神的一切動作與活動，也依賴着競爭與克服。本來的種種抵抗與障礙，精神所要克服以圖達到自由的，並非位於精神以外，乃係位於精神的本身以內，位於精神自己的本質以內。精神的本身，既以自己分裂了自己，又以自己調和了自己。牠是辯證論的。不單有一種外部的，物質的自然；也有一種內部的自然，這種內部的自然，係帶着精神的性質，但非因此就已是精神這個名詞完全意義的精神。精神之成爲精神之達到自由，惟有使牠同牠的這種自然基礎分開，這種自然基礎，甚至就屬於精神的種類。

精神爲着進展與進化而必須否定的自然精神性，就是黑格爾稱爲精神『直接性』的東西。人與動物相同，直接是一種爲感官要求及其滿足所支配的衝動生物。『一切活的東西，都有種種衝動。所以我們是自然生物，並且衝動是一般感官的一種東西』。這並不是這樣解釋，『若人同動物就是『一樣』。』其實動物的人性，乃係與動物性完全不同的東西。精神做了開端；但牠首先是在本身上，牠是自然的精神，不過這種自然的精神，却是完全印上人性的記號的。兒童雖沒有理性力，然有成爲理性的實在可能性。

而動物則反是，牠是沒有知道牠自己的可能性的。自我意識，在人類與動物性之間造出了巨大的裂痕。那依照目的而定的人的智力，就使人在其衝動的自然基礎上，獲得了一種不同的地位，而非單純動物所可能。『蓋動物在其衝動以及衝動的滿足兩方面之間，是不能插入一點東西的；牠沒有意志，牠不能從事於抑制』。而人在衝動的壓迫及其滿足兩方面之間，則以放進了思想而能抑制他的衝動。人藉其精神之力能不致『為一純粹自然的東西』，能不致『使其直接的觀察與衝動純粹服從衝動的滿足與工作』，凡關於這方面的東西，黑格爾都以為是基本的知識。人能『打破』他的『直接性』與『自然性』。人須（也能夠）『棄去』自然的東西。（八）現在很重要的地方，即在注意黑格爾的直接性概念裏，還含着一種其他的意義。人之為感覺的自然的衝動生物，是『不自由的』。（九）然他苟能打破他的這種不自由的直接性，則他便具有別種轉變，自由轉變的可能性。而這就是黑格爾用直接性概念所聯結的第二種意義。『人所應當做的東西，只有經過教育，經過培植；而人所直接做的東西，只是做那種東西的可能性（這就是說，只是做理性的，自由的的可能性），只是規定，只是應當』。（一〇）在這第二種意義裏，其與直接性這個名詞同意義的，黑格爾也用這些名詞：『在本身上』，『自然』，『可能性』，『規定』，『實體』，『原理』，『概念』。（一一）所以這要區別的，一方面是人，『這指他那純粹係自然的直接的生存而言』，乃係一種不自由的，衝動的『自然生物』，而一方面是精神的『自然』或『本身』，這係自由的自我規定的可能性。而直接性概念所表示的兩方面，就是不自由的生存及自由的可能性。關於辯證歷程的可能性——因

爲這在探究辯證歷程的解明——係依據於直接精神裏這些依然平靜的規定所潛伏的矛盾性之上。而辯證歷程的本身，在直接意識的子宮裏所靜止着的緊張關係實現的時候，即爲那種潛伏的矛盾之自由轉變。精神並非停留着而爲靜止的實在。牠以自己分裂來反抗動物的自然的意識之直接性，來否定動物的自然的意識，於是牠就超過牠自己的直接性。在這種矛盾裏，牠是不能停留的；因爲牠就是不休的動作。牠的情形，是在從反抗之後以自己調和自己，而恢復牠的同一性。並且這種自己分裂（精神即由自己分裂以自己『調停』自己）的調和，即係更高的陶冶，精練，完成，自由意識的生長，精神規定的實現。精神這樣以自己引起的競爭，即係牠自己的勝利，牠的戰勝即係自我的戰勝。黑格爾不這樣說，而喜歡說：精神即係『自己的還元』（*Rückkehr in sich*），即係『結果』。就如成爲『結果』的精神，此後也非靜立的，牠乃是作爲更高的，更有精神的等次的直接性之新轉變的出發點。黑格爾曾將這種精神的觀察定爲抽象的方式，謂：『人之爲精神，並不是一種直接的東西，乃實在是一種還元的東西。那種調停的運動，就是精神的實在關鍵。精神的動作，就是直接性的超過，就是直接性的否定，也就是藉此而成的自己的還元；所以牠就是由牠的動作把牠自己造成的東西。這自己還元的東西，先是個人，是真確的實際。而精神只爲牠的結果』。(一) 辯證歷程的三種關鍵，是：直接性（直接的同一性），直接性的否定（矛盾）及自己的還元（經過矛盾所調停的同一性）。辯證歷程的本質，爲：各種矛盾的規定所有一種潛伏的分裂之顯明的破裂，這種破裂在一種更高的統一裏一滿足了自己，於是這種統一在其本身方面便又成

爲一種新的分裂與調和的出發點。但是這種歷程，並非認作一種無意義的，永遠的自我反復（Selbstwiederholung），却係認作那實現其本質（這就是說的自由）並藉以達到自己的精神之有目的的有理性的進展。

如何把引證指示出來，這是新版本的重大的優點，牠容許人對於黑格爾的辯證論的問題返究到牠的最後的根源。黑格爾的辯證論，係從一種完全確定的生活態度上發生的，並且牠是一些不同的思想程序所組合的一種產物：一是論理學的思想程序，一是生物學的思想程序而一是倫理學的思想程序。如同規範疇及矛盾範疇，就是論理學的。不過牠們雖構成了本來辯證論的模形；可是這種模形產不出內容來。同一與矛盾的交替，不能替本身理解：向前的進化，生長，更豐富的與更具體的轉變，精神的上升與完成。精神之進化，以及進化思想之更擴大的放到倫理學的自由觀念的用途裏面去，這乃是一種非論理學的先辯證論的意想。至於辯證的運動，就只是樣式與方法，只是那爲自由奮鬥的精神所發生的特種節奏。然而這種區分，只可抽象的造成。精神的辯證論，如黑格爾所理會的，乃係依據於那三種關鍵之平等的統觀之上。以下還有很多的地方，將更明白的把這種統觀表現出來。（一三）

二 進化的概念

「世界歷史，係一如以前所定的情形，而敘述精神自由的精神意識以及爲這樣意識所表明的實現狀

態之進化』。(一四) 以此，進化的概念，便走到精神的概念這方面來。

黑格爾祇在一些完全確定的界限裏，想知道應用進化的思想。他對於自然與精神的解說，由是就得到了牠那更直接的，爲黑格爾所特有的本色。然則黑格爾的自然概念，如何在進化思想的光線裏現出呢？『所謂自然，係視爲一種階級的系統，階段的一級，必然從另一級上發生出來，並且這一級，就是牠所結束的另一級之其次的一種真理，但這不是說一級就爲另一級自然產生出來，而是說，這乃係含在那內部的，確定自然原因的觀念裏面的。這種變態，祇及於這樣的概念，因爲惟有概念的變化才是進化。不過在自然裏，概念一部分只是內部的東西，一部分只生存爲活的個體；所以生存的變態，惟限於這活的個體上面。在一種較高的生產裏，向一種外部的實際的生產而注意一種自然形式與範圍之繼續形成與變遷，這是較舊的自然哲學以及較新的自然哲學之一種愚鈍的想像，然人爲更清楚的闡明這種外部的實際的生產起見，却已除去牠的過去的黑暗情形了。所謂外部，一方面分開各種區別，一方面使牠們表現爲各種同等的生存，這正是自然的特性；至於繼續指導各種階段的辯證概念，則爲各種階段內部的東西。那些糊塗的，起於感覺的想像，特別如所謂發生說，例如以爲植物與動物發生於水，其後關於較進化的動物組織，則係發生於較下等的動物組織云云，思惟上的考察，是必須脫離掉那些想像的』。(一五) 所以自然的階段過程，甚至在有機體的世界裏，並不是較高組織發生於下等組織的意義裏所謂時間的進化歷程。在自然後面，祇有一種觀念的變態。觀念的變態，鮮爲進化而多爲含於觀念以內的各種規定之無

時間的論理的開展與擴張。就同自然是外部的觀念一樣情形，所以自然的各種形態與形式，也是一種相並狀態與相外狀態，但不是時間的相離狀態與相續狀態。然自然若為一種階段的系統，則這種系統即全立於觀念之上，而觀念為成爲精神起見，必須通過自然而提高自然階段為一種象徵的次序。(一六)『就如自然各種形態的程序，確也構成一種從光到人的階級，所以其次的各級即係以前各級的改變，即係由以前原理的揚棄與沒落而發生的一種更高的原理。不過這在自然裏是分開的，並且一切單獨的等級，都是相並的生存着，祇有那了解這種關係的思惟精神，能發現這樣變遷』。(一七)黑格爾只在一種場合裏，承認自然裏的一種時間的進化歷程，這就是『活的個體』的場合。『生存的變態』，惟限於有機的個體上面。倘若有機的個體，經過牠胚胎的進化而自成爲在本身上的東西，則牠更進一步就要從事於一種『循環』，在這種『循環』裏，只『宣示了一種同樣的規定，一種永遠固定的性質，而一切的變化，既都歸納於這種性質以內，並在這種性質裏合併爲一種附屬的東西』。(一八)『樹木是每年復生一次的，是發芽，生葉，開花，結果，並且從頭開始是永遠這樣重復的。一年生的植物，不能使其果實比較長久的生存；樹木本身可經過數十年之久，不過牠却也枯死。自然裏的復生，祇是一種同樣東西的復生；這就是永遠同樣運行的厭煩的歷史。在日球下面，沒有一點新的東西生出』。各種種類是保持着；而個別的東西就要遭受變化。『一切都這樣的站在圓圈裏，並且變化就只在圓圈裏，就只在個別的東西下面』。(一九)至於精神以及精神歷史的舉動，那就不同了。在這種土地上面所生的各種變化裏，與自然的各種構成不同，

並不宣示一種『永遠固定的性質』。自然裏沒有一點新的東西生在日球下面。『但以精神的日球而言，那就不同了。精神日球的過程，運動，不是一種自我的復生，那為精神在永遠不同的圖樣裏所造成的變化形態，却實在就是進展』。(二〇)新生命之由死亡而發生，這種情形，對於有機的自然與精神兩方面都是適當的，惟有對於觀念所啓示的每種方法乃是不同的意義。『這便是東方人所會理會的一種思想，也許就是他們最偉大的思想，並且確定他們形上學的最高思想。在輪迴的想像裏，這種思想，乃係含於個人的關係以內；但其比較普遍為世所知的，又有不死的比喻，自然生命的比喻，這種自然生命，永遠替牠自己準備了牠的柴堆，而在柴堆上面把自己燒盡，以使新的，反老還童的，新鮮的生命永遠由牠的灰燼裏發生出來。然這不過是一種東方的比喻；牠適合於肉體方面，而不適合於精神方面。西方則以為精神所表現出來的，不單是反老還童，抑且是昇進而改容。精神所表現的，確與其本身反對，牠把牠所形成的形式毀盡，而這樣增進自己為新的構造。但牠在棄去牠所生存的外殼的時候，牠不僅遷移於一種不同的外殼以內，抑且由牠以前形態的灰燼裏發生為一種更純粹的精神。……精神的反老還童，並不是對於同樣形態的一種單純的還元；牠乃是精神本身的精神與精製。精神由於牠的問題的解決即創造出各種新問題，牠在這裏便增加了牠所工作的材料。所以我們在歷史裏就看出精神向着無窮的方面進行，而於其中享用了自己並滿足了自己』。(二一)因此，在自然裏，祇是有機的個體具有一種時間歷程的進化，不過這種進化却是一種循環，却是永遠的自我的復生。有機的個體之由死掉的老的個體裏反老還童的發生

出來，乃是一種『對於同樣形態的單純的還元』。至於進化觀念的本來境界，則為歷史。在這裏，進化的意義就是精神的精練，昇進與改容，精神的較高形態，係由其較低形態的改造產生出來的。精神並非發生為同樣的精神，却係由牠以前形態的灰燼裏發生為更純粹的精神。祇有看透單純變化的表面之理性的眼睛，才能『看出』精神在歷史裏的進化，這就是說的精練，昇進與改容。『變化的範疇』，就是歷史的解釋方法，以解釋歷史怎樣在其第一次的直接性裏表現出來。(二二)而進化的範疇，則已是一種歷史哲學思惟的範疇；因為惟有應用理性的範疇，甚至歷史才表現為精神進化史，為更接近精神自由的意識進化史。(二三)於是在這裏可以最清楚的看到的一點，就是黑格爾在他的精神概念裏，已把生物學的有機體的思想程序與論理學的辯證論的思想程序吞併為一個不可解開的結頭，解開了這個結頭，其意義就是毀壞了他的哲學思想所特有的本色。在重要的一章上說：『那種進化(關於自然的有機體)，係在直接的，矛盾的，無阻礙的方法上造成的；在概念與概念的實現兩方面之間，在本身所規定的胚胎性質以及適合這種性質的生存，不能推入了一點東西。但在精神裏那就不同了。精神的規定在其實現情形裏的變遷，係以意識與意志為媒介；而意識與意志的本身，最初乃是沉沒在牠們的直接的，自然的生活裏面的。對象與目的，對於牠們最初就是自然規定的本身，可是這樣的規定，因有鼓動牠們的精神，甚至便有無限的矛盾，無限的實力與無限的財富。所以精神在牠本身裏是反對自己的；牠制服自己而為牠的目的之真正的有敵意的障礙：那樣的一種平靜發生的進化——因為牠是一種使本身一齊同樣在表示裏以及在本

身裏所持續的情形——，在精神裏，在這一種東西裏，乃是反對自己的一種困難的不斷的競爭。精神所顯的，係在達到牠自己的概念；不過牠自己已隱匿了這個概念，牠在這樣疎遠自己的情形裏是驕矜着而充滿了快樂的。在這種方法上的進化，與有機體生命的進化不同，非為不成形的不競爭的單純的發生，乃為反對自己的困難的厭惡的工作』（二四）在這裏，我們又認識了辯證論的本質，認識了那種分裂與那種調和，那種矛盾與那種同一，一種同一的精神，就由於那種同一將自己同自己調停了。惟有這將自己同自己分裂而調和的精神，惟有這困難而厭惡的同自己奮鬥以制服自己敵意的精神，惟有這在辯證論上運動自己的精神，其進化才是有機的開展，而又為，又有同樣的精練，昇進與改容。活自然與活精神，牠們乃是兩種有機的產物，這兩種有機的產物之開展牠們的胚胎，資質與可能性，即在將自己造成牠們『在本身上』的東西。然而有機的開展同時為辯證的運動的，活精神就比活自然佔了先着。並且精神惟有在為辯證運動的範圍以內，牠才能使自己精練而昇進，這就是說，牠才能實現牠本來的本質，實現牠的規定而進展於自由的意識以內。倘若黑格爾的精神概念，如我們所說，乃係依據於三種不同的關鍵之一種統觀之上，則其完全的重音却係位於辯證的概念之上。精神及世界歷史歷程之辯證的解釋，這是黑格爾歷史哲學上為黑格爾所特有的東西，至於許多其他的觀察，如進展，自由，國家思想的描寫，列辛，赫德爾與康德，都已準備了這條路了。

在最近所援引的地方上，曾罩着一些最後的面網，遮蔽了黑格爾辯證論的問題。哈特曼反對黑格爾

的矛盾辯證論，以爲：『黑格爾的論理學上所進行的惟一的步驟，不外是一種機巧的或不機巧的詭辯學 (Sovhiistik)。沒有^一處有一個例子，表明一個概念，如果正常的構成，即具有改變爲另一個概念的趨勢，而反對那有惠於一種辯證流動性的自己同一性。沒有一處有一種達到概念上更高階段的進展，實在由這種矛盾（這是在那樣的改變上發生的）導源而出。那新的概念，處處都是任意的採用，而爲一些人造的關係所結合，這些人造的關係，有一部分是極其鬆弛的；那哲學家想引導讀者的目標，處處都是具有意識轉變的目的之論理的觀念，都是改變及達到更高階段的進行上規劃一些引用概念的選擇之秘密的動機』。(115) 對於黑格爾論理學的這種批評，往往是可以堅持着有理。不過這種批評，並不是辯證論問題的一種解決，因爲牠所放在眼裏，祇是當或不當的純粹論理形式的問題，而不是辯證論思惟方法的起源與內容，不是黑格爾哲學本文的起源與內容。黑格爾的論理學之辯證論的格式，係由一種非論理的基礎而生。若用斯賓賴爾的話來說，這種辯證論的格式，就是一種靈魂的象徵，關於各種最高的生活價值，惟有從倫理的自治上，從人與自己之困難而有犧牲的奮鬥與競爭上，才會發生了這種靈魂，而這裏所說的人，則係從狹隘的不自由的自然束縛與自然網羅之低處，從不受約束的衝動生活之昏昧的暗處，高陞到自制的自由方面，高陞到他自己的有意識的思想之純粹的光明方面，以圖在這種精神的高處才真正確定他的人性才真正喜歡他的人性。

現在，又有一種可注目的情形發見了牠的說明了，這種情形，就是哥德在他論及黑格爾的一封信裏

所陳述的。(二六)哥德寫：「但我近來已在另一個人身上苦惱着，並且我希望你給我一個說明。在黑格爾的『論理學』的『弁言』上，有一個地方現在我的面前；其所述如下：「花開則芽消滅，人可以說，芽是爲花反證其非的；同樣的情形，花是由果表明爲植物的一種假的存在，而果在花的位置上就現出爲植物的真理。不過這些形式，雖勢不兩立的互相排斥，然而牠們的流動的性質，同時却使牠們成爲有機統一的各種關鍵，在有機統一裏，牠們不僅是不相反對，抑且其一和其他都同樣是必然的，有了這種同樣的必然性，才會完成全部的生活」。這的確不能說出一種更怪的東西。想藉一種惡劣的詭辯的笑談來否認自然的永久實在性，在我一個有理性的人看來，是完全沒有價值的」。(二七)這種詭辯的笑談，係有一些很嚴重的前提的。不過哥德之反對黑格爾，以爲黑格爾是詭辯的『曲解了』一種『偉大的自然舉動』，哥德也未嘗無理。黑格爾所自惑的，即在將那由矛盾進於調和的辯證歷程（這種歷程，祇在精神範圍上具有一種實際的意義，並且如黑格爾本人所確定的，這種歷程在有機自然之前正完成了有機精神的特標）解釋爲最後的東西，這種東西，被哥德責備得十分有理，已成了一種怪形。各種自然事物，既鮮能從事倫理的行爲，則牠們即鮮能爲辯證論的。且精神之作論理學的辯證論的說明，其最後目的，更至祇依據於生活歷程上那倫理方面所根本顯出的原始現象之上，上面所會談過的，就關於這種根本的顯出，並且黑格爾之將生活歷程移置於他的汎論理主義以內，是有難於推却的需要的。辯證論在黑格爾看來，就是在論理上成爲生活主人，而却將那避免一切理性演繹的東西繫於理性的軌之下所用的方法。

這裏沒有強迫之不能實行，哥德已本能的感覺到，不過他對於這裏一些統制的更直接的關係的確是不能看透。(二八)

歷史裏的進化，就是進展，牠就是『達到更善，更完備的東西之進行』。精神上的現象，其在人類裏面所看出的，乃是一種與單純自然事物不同的一般規定，這就是說，乃是『完成的衝動』。(二九) 黑格爾知道他藉此並沒有說出一點新的東西；不過他是使進展思想受一種批判而加深之的考察的。『關於人類完成與教育的問題，就在這裏。那些曾經主張這種完成的人，即曾預覺到精神性質的東西，所謂精神的性質，係具有成爲精神實在的法則之認識的本身 *Trieb der Geistes*，並且精神一理會了實在的東西，則精神的性質較那確定精神實在的形態便是一種更高的形態』。(三〇) 歷史哲學的新版本裏，在這上面含有了一種值得注意的補充，謂：『人類教育的意想(列辛這樣說)是有精神的，但其在遠處所碰到的東西，只是在這裏所談到的東西』。(三一) 黑格爾對於進展思想的指摘，是以爲進展思想幾乎同一般變化思想一樣的沒有限定：『沒有目的與目標』。進展思想所應達到的更善與更完備的東西，乃係一種完全不確定的東西。(三二) 這種情形所表明的地方，就在進展被誤解爲一種『純係更多的轉變』(Dioses mehrwerden)，而不是一種由性質而定並且有時在性質上可以區別的精神變化。(三三) 『進展的意想是不滿足的，因爲這種意想正在形式上所特別主張的，就是人具有一種永遠更加完備的完成性，所謂完成性，即係指的一種確實可能性以及必然性而言。這裏，並不把悟性視爲最高的東西，而最高的東西却表現是

變化。在這種意思裏，其所含有的祇是完備的規定，不過完備是很不確定的，並且完備除變化而外就一無所有；凡在這爲正當的東西，實體的東西所及的範圍以內，這既不在爲變化的準繩，又不在爲存在的準繩。沒有一種專有的原理含在這裏，這沒有設下一種目標，沒有設下一種確定的最後目的；這更是一種變化，這種變化，在那單爲確定性所決定的東西裏就是一種餘物。……進展在這些意思裏一律具有數量上東西的形式。永遠是更多的知識，更上等的學識，——惟有這樣的種種比較；在這裏繼續長談的，並沒有說明任何一種確定性，並沒有說出性質上的東西。物件，性質上的東西，雖然已經存在，但這沒有被說出一種應當達到的目標；這是完全不確定的。然而我們如果想確定的談到進展，則數量上的東西正是無思想的東西。蓋那應當達到的目標，是一定要知道的。而精神在其一般動作裏，則在使其種種生產，種種變化一定現爲並認爲性質上的變化』。(三四) 這種爲黑格爾思惟方法所特有的批評，其精力所在，即以爲作爲一種直接的直線的上昇運動而不作爲辯證節奏之人類的進展，會被精神上這種真正的活動作有結果的了解。進展思想之理會與加深，一定要爲辯證論的，然後牠才可達於牠的歷史哲學的用途。『所以在生存裏，其進行所表現的，即由不完備的東西而進於更完備的東西，在這裏，那不完備的東西，並非抽象的只理會爲不完備的東西，抑且理會爲這樣的一種東西，而同時具有牠本身反面所謂完備的東西爲胚胎，爲本身裏的動力。……不完備的東西這樣作爲牠本身內部的反面，就是矛盾（這種矛盾，確係生存着，不過牠一定是同樣要被揚棄與解決），就是精神生活本身內部的動力或衝動，就是精

神生活本身所有自然性，感性，異性的綑帶或外皮，一通過了這些，便達於意識的光明，這就是說，便達於自己的本身』。(三五) 第二，進展思想一定要顯明的使用一種確定的最後目的，否則進展就是一種迷失於無限以內的歷程，『這種歷程，永遠是遠離了目標的』。(三六) 這樣，進展思想的解釋，便與進化思想相同。並且黑格爾對於進化思想，也曾一再促人注意，以為進化思想不可成為形式的，因為這種思想，隨後對於歷史哲學上所謂完備就沒有價值了。『世界歷史裏，有許多偉大的進化時期，已經過去，而似乎不曾繼續，在這些時期之後，甚至那全部的鉅大的學識上的獲得，已歸於烏有，不幸又須從頭開始，以圖約略藉那些寶貝裏被救出的殘物之惟一的幫助，而重新以無限量的能力與時間的消費，從破壞與患難上再達到那種學識的一塊久已獲得而存在着的土地。正要這樣，就有各種連續的進化，就有各種特種要素上各種豐富的，向着一切方面構成的學識的建築與系統。至於一般進化之形式的原理，既不能在另一種形態之前判決一種形態的優點，又不能理解較古的進化時期那種沒落的目的，牠祇須觀察這些進程或特殊的退化為一些外部的偶發事項，而只能照着一些不確定的觀點來評判種種優點，可是這些觀點，正因其以為進化便係最後的事情，所以是相對的而不是絕對的目的』。(三七)

進化之嚮導的原理（進化由這種原理即得到牠的內容的意旨與意義），歷史之絕對的最後目的，就是精神自由的精神意識。(三八)

三 民族精神的概念

自由意識的進展，如已辯證的實行，那末，比喻的說一句，世界歷史所表明的，就不是漸次昇進的直線（這種作爲『純係更多的轉變』之直線，是不可認識各種顯明的變遷與區別的），而却爲一種由性質而定的階級的破壞情形。世界精神乃係在『階道』裏向前向上進行的。並且牠在每一階段上，就被一種世界歷史的民族表示出來。世界精神即在顯示而實現爲民族精神。並且這些在世界歷史裏表明一個時代的民族精神（世界精神在這些民族精神裏便得到了時間的可見的形態），其任何一種，都與較前的各種民族精神相反，而表現出一種不同的新的自由意識。『來實現這些階段，這就是世界精神的無限的動力，這就是世界精神的難抵抗的熱望』。（三九）『精神是自由的；並且，來實現這種情形爲精神的本質，來達到這種優點，這就是世界歷史裏世界精神的努力。世界精神的行動，係在知道自己並認識自己，但是這種行動，不是一次就成功的，牠乃是在階道裏成功的。每種單獨的新民族精神，各爲世界精神得到牠的意識，牠的自由所占領的一個新階段。一種民族精神的滅亡，就是入生的變遷，但這不像自然裏，一種東西的滅亡係在喚起另一種同樣東西的出現；而世界精神則在從各種低等的規定前進爲牠自己的各種更高的原理，概念。前進爲牠的觀念上各種更進化的表現』。（四〇）如果自然的階級，是指明的一種相並狀態與相外狀態，則理性在歷史裏所看出的，乃是時間的相離狀態與相續狀態的一種階道。因爲在自然裏

的觀念，是觀念的表面，觀念的遠處，而觀念在歷史裏，在精神的原素裏，則爲牠自己的還元。其爲精神的概念所談到的東西，決非僅僅關於個別的精神。在精神的概念上，黑格爾說明的只是一般精神的本質，這種精神，以黑格爾普濟主義的思惟方法看來，即係世界精神。『世界精神，即係世界的精神，同牠在人的意識裏解釋自己的地方一樣；人們對於世界精神的關係，一若各個人對於全體的關係，全體就是各個人的實體。並且這種世界精神，係符合於神的精神，神的精神就是絕對的精神。神是無處不在的，凡屬神所在的範圍以內，神就在每個人裏面，而在每個人的一種意識裏現出；這就是世界精神。一種特殊民族的特殊精神，可以沒落；但是特殊精神乃係世界精神全部鏈子的一節，並且這種普遍精神是不可沒落的。所以民族精神就是一種特殊形態裏的普遍精神，民族精神在本身上是高過這種特殊形態的，然凡在民族精神所生存的範圍以內，牠都具有這種特殊形態：於是特殊性便以這種存在，這種生存而顯出』。(四一) 民族精神的實質，就是世界精神。(四二) 『固定的民族精神，就不過是世界歷史全部裏的一種個體』。(四三) 並且世界歷史就是『神的，絕對的精神歷程之表現』，同這種精神在『世界歷史的各種民族精神』之辯證的階道裏，提高自己爲自我意識的情形一樣。(四四) 因此，民族精神的概念，就是我們在以上兩節裏分開研究的種種思想程序所集中的東西，而藉以推究黑格爾歷史哲學的一種新方向的。

甲 文化的本質

在『民族精神』下面，黑格爾就理解了『各種生在一個民族裏面而統治一個民族的精神勢力』。(四五)他所算作這些勢力的東西，是：習慣，風俗，制度，規則，憲法，法制，工業，職業制度，商業，藝術，科學，宗教，哲學，定數及事變。(四六)不過黑格爾所見到的地方，是這樣情形，他本人以為一種民族的這些表示方法，並不是『外部的對象』，牠們却立於『最內部的關係之中』。『在一種民族的歷史裏所做出的一切方面，都立於最緊密的結合之中』。(四七)這種關係不是因果的關係，牠乃是一種有機的關係。民族精神，在其各種生產的全額裏，不可解作一種總數，却須解作一種有機體，這種有機體，就是『各肢體裏的一個活的靈魂』。精神的有機性，即在精神把自己造成的東西，乃是『在本身上』的，是胚胎的，並且是依照資質的。而精神的本性，係在現出自己為精神的『結果』。在精神的轉變與自己開展裏，精神就履行了牠的規定。至於一種民族的精神，也是這樣。(四八)並且民族的精神上，其從事實現的各種定數的可能性之總額，黑格爾則用那為我們已經知道的名詞，稱之為民族的精神之『原理』。(四九)『所以一種民族的精神，係在視為這包於一種秘密動力的形式以內的原理之進化，秘密動力，是造就自己的，是努力客觀的造成自己的』。(五〇)因此，有人在黑格爾的意旨裏也可以說：一種民族的精神，就是牠的歷史。不過歷史，於是就不可解作各種無關係的事變之集合物，又不可解作原因與結果之實用的關係，却須解作一種固定的民族靈魂之有機的開展。『一種民族的歷史，不是別的，只是這種民族把精神本身所具有的概念，印出於精神所全然耽溺的種種不同的範圍以內而已』。(五一)『就同胚

胎在本身裏懷着樹木的完全性質，懷着滋味，懷着果實的形式一樣情形，所以精神第一次的迹象，也已比較有力的含着完全的歷史』。(五二)民族精神以及藉此而成的一種民族的歷史，在黑格爾看來，就懷着了一種不可挽回的實現的定數，一種神的預定的樣式這個性質，神的預定，已在歷史生活雜色運動的表面之下決定了實質，決定了深奧的內容。『這種精神的內容，乃係一種堅固的，結實的東西，牠可完全推定各種自由的行動，各種特性，各種突發的思想，個性，偶然性；那放棄這種內容的東西，在民族的性質上是不能決定一點東西的：那好像塵埃一樣，雖遊動而飄蕩於一個城市，一塊田地之上，但實在不能改變這塊田地。這種精神的內容，然後就同牠之為民族的精神一樣情形而決定了個人的本質。牠是總縛各種人，各種精神的神聖東西。這種東西，就是一種同樣的生活，一種偉大的對象，一種偉大的目的，一種偉大的內容，一切私人的幸福，一切私人的自由行動，都繫於這種偉大的內容之上』。(五三)一種民族的精神，就是牠的歷史。黑格爾也可以說：一種民族的精神，就是牠的『工作』，或是牠把自己所造成的『行動』。然後那有勢力的地方，就不復在那活動的形成與轉變上面，而在那被形成與被轉變的東西上面，那被形成與被轉變的東西，就像一個島一樣的生出了轉變的河流。『其為各種民族的各種行動的，就是各種民族。各種行動就是各種民族的目的』。(五四)這同藝術家一樣，他所具有的衝動，係在把他的本質放在自己面前，而在他的作品裏來享用他自己，一種民族的精神，亦復如是。(五五)『精神是實在動作的，牠把自己造成了牠在本身上的東西，造成了牠的行動，造成了牠的作品：所以牠

就使自己成了對象，所以牠就把自己當作一種存在放在自己面前。一種民族的精神，就是這樣：牠的舉動，係在把自己造成一種也立於空間以內的存在的世界；牠的宗教，崇拜，風俗，習慣，藝術，憲法，政治規則，牠的各種設備的全部範圍，牠的各種事變與行動，這都是牠的作品，——這就是民族。每種民族，都是有這種感覺的』。(五六) 理會了那在一種民族的全部文化裏所會成就的原理，並在那原理裏看出了民族的一切行爲，事變，行動，定數與情感之『內部的嚮導的靈魂』，其意義即在把『民族精神』造成歷史哲學的思惟樣式之對象。但是一種民族的精神原理，不可除去其他各種觀點而抽象的從許多普遍觀點的內容上表彰出來；牠一定要這樣普遍而同時又這樣的確定，牠一定要這樣的有彈性，以使得牠的周圍能擴張『一切觀點的全部』。『是故哲學的世界歷史在對象上所有那普遍的東西，並非就理解爲一種方面(這種方面或許仍然是那樣重要的)，在這一方面以外的牠一方面，是有其他各種規定的。却是那普遍的東西，乃係無限的具體的東西，牠在本身裏就理解了一切』。這種情形，既適用於世界精神，也同樣適用於甚至只是第一種形態的民族精神。在世界歷史裏來發見觀念，既是歷史哲學家的任務，同樣的情形，在每種見重於世界歷史的民族歷史裏來探尋這種民族的原理，其爲歷史哲學家的任務，也不見得較輕一點。(五七) 關於這種任務的解決，歷史學家直覺的能力及容量，一定會自己證實一下，他的直覺，同時是能感受並能創造的。歸納與演繹，歷史材料的細目之最仔細的信任與實行抽象的能力，都要共同工作着來認識那種原理。『在這裏：我們所要……承認的，就在各種與其餘不同的階段，各有牠的

固定的特種的原理。這樣的原理，在歷史裏，即係一種民族的精神的固定性。民族在這種固定性裏，便具體的表現了牠的意識與意向，牠的全部實際的一切方面；這種固定性，就是民族的宗教，民族政治的憲法，民族的道德，民族的法制，民族的風俗，以及民族的科學，藝術與技藝的機巧，民族職業活動的方向之共同的記號。這些特殊的性質，乃係從那種普遍的性質上理解了一種民族的特殊原理，就同反面的情形一樣，關於特殊性的那種普遍的東西，乃係從歷史所有的事實詳情裏找出。一種固定的特殊性在事實上之決定一種民族的特種原理，這方面須在經驗上加以承認，並須以歷史方法指示出來。來做這樣事情，其前提不僅是一種實行的抽象，抑且已與觀念有一種信任的相識；人是必須先驗的信任各種原理所落入的領域（如果人願意這樣稱呼牠）。（五八）當然，這些方法的觀點之應用，係繫於一種必要的前提之上。並不是每種從心所欲的民族，都可用以探討牠的各種表現的有機關係以及這些表現的內在原理。有許多民族，牠們在牠們的進化上是落後的，或則還沒有充分伸展的前進，以使得一種原理的固定性可以被認識一下。祇有在許多發達而完成的文化民族裏，像這樣的一種原理，才可有把握的表現出來。『人無須考察那爲人稱作一種民族的最相近的最優良的東西，以圖知道這種關係是否可以在牠裏面找到；凡屬已經完成的各種國家，以及已經完全發達的各種民族，却是一定要成爲那種東西的』。（五九）

現在，倘若我們更接近的注意一種民族的精神所區分的各種範圍，那末，其關於新版本裏使人驚異的地方，就在黑格爾也曾把經濟生活主要的列入那擬定的關係以內。但這不是說他好像在物質的要素與

精神的要素之間，會想建立一種原因與結果的關係。這是離開他的有機觀察法十分遠的。就如宗教，藝術，科學與國家憲法，在他看來，其理會民族精神的地方，也遠比『那本諸自然而注意一己最後需要的滿足之人的實踐舉動』格外重要。『不過精神的普遍原理，照着民族意旨對於實業，工業與商業如何舉動的樣式與方法，却也有重要的效驗。……於是，一種重大的區別，就在所謂實業，是否為有限制的，依階級的結合而不能擴張，或是所謂個人，是否完全無限制的而能無限量的擴張。這種狀態，就做了那與一種狀態（這裏確也需要努力，但是努力的活動範圍却是永遠決定了的）完全不同的一種民族精神的前提，因而也就做了那與上述狀態完全不同的一種宗教與憲法的前提』。（六〇）關於經濟史的哲學，的確是黑格爾歷史哲學裏最弱的一點。這個題目，以後就更少談到。不過黑格爾之認識世界觀與經濟生活的一種函數關係的表現，而使其成為顯明的說法，這往往却是普通黑格爾肖像上的一種值得注意的修正。

民族精神之創造的熱望，是在宗教，藝術及哲學裏最高而最直接的顯露出來。關於一種民族的固定精神，即係『一種個性，這種個性，在其本性裏之被闡示，被尊崇，被利用為本質，為神，——這就屬於宗教以內，——這種個性之被表明為圖形與見解，這就屬於藝術以內，——又這種個性在思想裏之被認識與了解，這就屬於哲學以內』。（六一）其開始現為秘密的動力之一種民族的精神，一達到了宗教，藝術及哲學以內，在牠的本身即成爲明白的意識。『民族精神的特殊性，就由牠的意識上的樣式與方法而成，牠是在精神上造成這種意識的』。那固定的民族意識，就是那在牠的本質上的意識。（六二）宗

教，藝術及哲學，就是這種意識的格式，而其實質的內容乃是一樣的。(六三)

黑格爾特別在宗教裏，曾想探索一種民族心情鼓動的地方。他以為世界歷史在高度的標準裏即係宗教歷史，因為宗教在他看來，即係『各種特殊範圍的基本記號』。(六四)『宗教即係一種民族之實在的意識，即係一種民族之最高本質的意識。這種知識，即係普遍的本質。就同一種民族想像到神一樣情形，所以牠也想像到牠對於神的關係，或想像到牠本身；所以宗教也是民族本身的概念』。(六五)『這種宗教，這種神的想像，就若是其遠的決定了普遍的界限，決定了民族的基礎。宗教即係一種民族把牠認為真的東西的定義給牠自己的場所』。(六六)『因此，在宗教裏，一種民族的原理，便最簡單的說明了這種民族的全部生存如何依據於宗教之上』。(六七)宗教上的一些特種的意識形式，就是感情與(感覺的)想像。(六八)

其次於宗教的，就是藝術，在藝術裏，民族精神即提高為對象的意識。『藝術比較宗教更達於實際與感性以內；牠在其最有價值的舉止裏所要表明的，確不是神的精神，而是神的形態，然後則為一般神性的及精神的東西。神性的東西，應當經過藝術成為可見的，於是藝術就以想像與直觀表明了這種東西』。(六九)

第三種意識形態是思想。各種科學，苟提高於各種知識的一種蒐集的水平線之上，那末，牠們乃是在思惟與認識的要素裏活動的。牠們不是在實利的觀點之下來看的；『牠們同宗教一樣即係在本身上並

爲着本身的目的，即係爲着本身的一種最後目的』。思想即係民族精神知道本身的最卓越的形式。『各種科學，就若是其遠的在一種民族裏決定了最高的頂點』。以內容的異樣，有限的科學（數學，博物學，物理學）遂與哲學，這『特殊的科學』（Die, wissenschaft *ματ' ἐξοχήν*）分開，哲學同宗教與藝術一樣乃在從事神性的東西。（七〇）『真的東西所達到的，……不僅是像宗教裏的想像與感情，也不僅是像藝術裏的直觀，抑且是思惟的精神；由是我們就得到了……哲學』。（七一）民族精神（這甚至在牠本身方面只是絕對精神的一種變形）是在宗教裏『最簡單的』說明本身的；宗教即係民族精神的『第一種內性』。（七二）然而哲學（這同宗教一樣乃在從事同樣的絕對內容）則爲『一種民族如何達到真理意識的最高方法』。在哲學裏，民族精神便獲得了牠的『最高的』與『最活動的』，『最自由的』，『最聰明的』與『最有價值的』形態。（七三）不過哲學既是一種文化民族之最高的完成，也是一種文化民族之極期的關鍵。當黑格爾從他歷史知識的深處先見到他自己哲理研究的悲觀命運，不欲哲學述及世界應當怎樣的時候，這就如同一個先見者所作那充滿哲理的說明一般。『其要理解的東西，乃是哲學的任務，因爲其爲實在的東西，乃是理性。且各種關於個人的東西，都是他的時代的一個兒子；所以哲學也是在思想裏理會牠的時代的。若以爲任何一種哲學會超過牠的現在的世界，又若以爲一個人會跳過他的時代，這同樣是呆想。……在實際已經成就牠的形成歷程並完成了牠的本身以後，哲學才成爲世界思想而表現於時間以內。而其爲概念指示的東西，必然同樣是表明歷史在實際的完成裏，理想才反於現實而

表現出來，並且理想是在世界的實體裏理會這同樣的世界，是在一種智慧領域的形態裏建設這同樣的世界的。如果哲學在灰色裏畫出牠的灰色，那末，一種生活的形態，就成爲老邁的了，並且這種生活的形態，以灰色裏的灰色不可使牠返老還童，祇可使牠識別出來；密勒哇（Minerva）——這是司智慧，戰爭，藝術的女神——譯者）的梟鳥，到薄暮的時候牠才開始飛呢』（七四）

乙 有機的開展與辯證的運動

黑格爾的全部哲理研究，如那更接近的指示，（七五）乃係依據於一種原始直覺（ur-Intuition）之上。這種原始直覺，就是黑格爾全部哲理研究對於有機開展與辯證運動的精神之洞察。凡是沒有把這種情形時常放在眼裏的人，則他就會阻塞了那達到黑格爾思想界的入口。黑格爾的思惟上這種特別雙關的情形，一定又正在他的民族精神的學說裏表現出來。這就要表明生物學的可機體的觀察法，既能在這樣顯著的種種氣質裏作了記號，因而現出論理學的辯證論的觀察法就好像被廢除掉一樣。

世界歷史裏的進展，是一種『意識的階級』。像這樣的意識階段——這是實在論的自由意識——黑格爾分爲四種：東方世界，希臘世界，羅馬世界及基督教，日耳曼世界。這些階段裏的每一種，都看作有機的統一而代表那關係一種世界歷史的原理之一種世界歷史的民族。這近於以這些性質不同的意識階段裏的每一種，來同種種爲個人所經過的進化現象相比較。嬰兒所生活的地方，係在蒙昧的世界意識

裏面，係具着種種占優勢的感官的感覺，係信任那引導他的環境。對於獨立與自由的有意識的熱望，這是在少年身上蘊生的。少年時代所貢獻的，即係『青年的活潑對於精神生活所加的明白的觀察』。至於成人，則在關於一種客觀目的的工作裏生活着。而老年時代就是衰弱與頹廢。列辛回顧到『十三世紀及十四世紀那些確實妄想的人』，即已區分了一種『世界的三個時代』，這就是人類的一種嬰兒的，兒童的及成人的時代。(七七) 以此，這種比較是無力的。列辛並沒有說到老年時代。其做的比列辛進一步的，就是赫德爾。赫德爾不僅有所表明，並且他自己也感覺到那種比喻的不確。『當赫德爾以各種民族來同各種生活時代相比較的時候，於是這就確實不復是一種突發的思想。如嬰兒時代，兒童時代，少年時代及成人時代，這是符合於埃及與否尼西亞 (Phönicien)，希臘，羅馬的族長情形的。此後一種新嬰兒時代，如果大概不會開始，則留給基督教的世界時代的，祇有那老年時代。赫德爾自己是解釋了這種比較的』。(七七) 黑格爾則將東方世界列於嬰兒時代，希臘世界列於少年時代，羅馬世界列於成人時代。比較在老年時代裏是不行的。『倘若有人也能在這裏（其意係指基督教，日耳曼世界而言）以精神來同個人相比較，那末，這種時代就要必須稱為精神的老年時代。不過老年時代的特性，就在牠祇從記憶裏，祇從過去裏生活着，而非從現在裏生活着；所以比較在這裏是不可能的』。更進一步說：『自然的老年時代是衰弱；但精神的老年時代則為牠的圓滿的完成』。(七八) 可是黑格爾看到自己所強作的各種限制，就表明生物學的範疇在全部人類歷史上的應用，乃係大約由列辛及赫德爾的例子惹起，而對於他的

歷史哲學終究無關重要的一種遊戲。

其另一方面與這裏相反的，則關於那單獨的世界歷史的民族。我們說文化以代替民族，是比較好一點。黑格爾本人，甚至在『民族精神』之下即理解了精神或一種文化的靈魂，這種文化，如東方世界及基督教世界之異於希臘世界及羅馬世界這個例子所表明的，係無須與一種惟一的民族之歷史上的存在相同。黑格爾曾這樣的解釋這種情形，以為與許多國民相關的許多民族，都能屬於這同樣的文化領域，或則如黑格爾代替文化領域所說的，都能具有這同樣的精神『原理』。於是生物學的有機體的觀察法，便以其十分認真的情形在這裏採用了。種種文化，在黑格爾看來，就是種種由初開而成熟而枯萎的有機體。每一種文化，就是一種有機的個體而經過了嬰兒的現象，青年的現象，成人的成熟現象以及老年的頹廢現象。『民族精神，就是一種自然的個體；牠為一種這樣的個體，是由初開而強壯而衰弱而死亡。其在有限的自然裏的情形，那受限制的精神是易於滅亡的』。『所以各個體是死亡的，所以自然逝世的各民族是死亡的』。雖然民族仍能繼續生存，仍能在戰爭與和平裏，在內部與外部裏做出許多事情，甚至牠能在牠逝世的時候『情形很好』；可是牠之生存，隨後不過是一種單純的照例的『向前苟且度日的狀態』而已。牠之向前繼續，就是一種『無興趣的，不活動的生存』。牠之存在，已『退出於觀念的生活之外』。牠之世界歷史的使命，已經消滅了。（七九）『牠就好像是不復動作的活的實質的靈魂本身』。

以此，世界歷史就脅迫着成爲一國以內生出而死亡的各種文化的動物界，這些文化，互相是不復創造出一點東西，並且歷史哲學就要降於各種偶然的文化的一種心理學與現象學之上，這些文化，在其本身裏雖然是極有計劃，可是在其存在的全部裏却係完全沒有目的的。在這種鑒定的一點上面，便顯出了精神超過自然的優勢。精神確係有機的個體，不過牠乃是精神的有機體，而非自然的有機體。甚至精神就完全是世界精神。並且世界精神就是一。這種萬有爲一的無限的世界精神，在牠自己的時間的終局與變遷裏，即係永遠的，活動的現在。牠在其本身裏，乃是牠的本身的矛盾。牠又是這種矛盾的揚棄。牠是辯證論的。世界理性是特殊的有機體，這種有機體，在牠的開展裏是辯證論的，在牠的辯證論裏是開展的。所以，各種爲世界理性的啓示之世界歷史的文化，就在世界理性裏發見了這結合牠們的統一，於是牠們便成了神的世界歷程的關鍵。『在一種必然階級裏的各種民族精神的各種原理，甚至不過是一種普遍精神的關鍵，這種普遍精神，在歷史裏經過了牠們即提高而決定爲一種理會了自己的全量』。(八二)

在世界歷史的各種民族精神之辯證的階級裏，精神是不絕的從她以前形態的消滅上蘇生爲新的生命。凡屬牠在時間與空間裏之爲有機體的範圍以內，牠所變遷的法則與定數之形成了牠，就同形成了活的自然的情形一樣。但這不朽的青年，在牠的無時間的本質裏，牠會穿過了變遷的外殼，以圖昇進而精練的反對牠那永遠的規定並在牠那永遠的規定裏完成了自己，有機的辯證的精神之超過那僅爲有機的自然的這種無比的高處，就是那些嚴肅的最後協定之極深奧的究竟的意義，而黑格爾世界歷史哲學的一般緒論

，藉那些嚴肅的最後協定所說出的，是：『我們在理解世界歷史的時候，我們所要從事的，就是那首先成爲一種過去的歷史。但是我們同樣全然要從事的，還有現在。凡是真的東西，在本身上以及爲着本身都是永遠的，不是昨天，也不是明天，乃簡直是現在，「現今」(Sich)就是絕對現在的意義。在觀念裏，凡是也從過去現出的東西，是永遠不會遺失的。觀念是現時的，精神是不朽的；無論在過去或在將來，沒有精神這一天是沒有的，精神既不是已經過去，也不是尚未如此，牠乃全然是現今的。所以在這裏，就已經說到現在的世界，精神的形態，精神的自我意識，一切在歷史裏都理解作一些從前在本身裏表現的階段。這些階段，確曾獨立的依次成就了自己；但是凡爲精神的東西，精神永遠是在本身上的，而區別的地方就只是這種在本身上的進化。……精神在區別的地方上仍具有一切過去的階段，並且歷史裏精神的生活，係在爲一些不同的階段的一種循環，這些階段，一部分是從現在表現的，一部分是在過去的形態裏表現的。我們在從事精神的觀念並於歷史裏視一切只爲精神的現象的時候，我們如果經過了過去（雖然牠或許永遠是那樣偉大），那末，我們所做的就只有現在。哲學所要從事的，是現在，是實際。精神在本身後面似乎具有的一些關鍵，牠在牠的現在的深意裏也具有這些關鍵。就如同牠在歷史裏所曾經過的牠的一些關鍵的情形一樣，所以牠在現在也要經過這些關鍵——在本身的概念裏』（八二）

我們之將黑格爾辯證論解釋爲一種靈魂（這種靈魂，係爲對於生活的一種完全確定的倫理的情熱所成就的）的象徵，我們相信已經了解了黑格爾辯證論的秘密。（八三）不過這種解釋，還沒有說明一切。

有限的精神，在這樣的生活態度裏，可以生出各種無阻礙的情感及各種盲目的衝動上的混亂狀態，而達到那曾受教育的人類的一種超絕的高處。這種人類，在精神通過各種有限的界限，知道並確定了牠的無限性的時候，才能完成自己。在有限與變遷的每種關鍵裏都是精神本身的反面：如成爲無限的與永遠的，則這就不復是品性，而却是宗教，却是：『那在神裏面進展爲人的自己知識之神人的知識了』。（八四）

『這裏所從出發的有限的東西，乃係確實的道德的自我意識；而有限的東西提高牠的精神爲牠的真理所經過的否定，則爲牠關於主觀意見，以及使牠的意志脫離邪慾的私心所有的知識上之實在成於道德世界以內的清淨作用。真正的宗教與真正的宗教性，祇有從道德上現出。……神的觀念，祇有從道德上而由道德知道是自由的精神；所以在道德的精神以外來探求真正的宗教與宗教性，這是徒然的』。（八五）因此，倫理學與宗教，在黑格爾看來，係不可分的互相結合着。黑格爾的辯證論，就是一種靈魂的象徵，這種靈魂，知道自己之爲倫理的與宗教的靈魂，既全然超過任何自然主義，又藉此全然超過有機自然的定數，由是牠才安處於牠的真自由狀態以內。辯證論就是論理的範疇，經過這種範疇，則一種若是決定而形成的靈魂，即自移於那被認爲有意義並有理性的世界關係以內。（八六）這種象徵論，便係『黑格爾辯證論的秘密』，這種秘密的解釋，斯密特雖曾探求過，但他不會發見出。

若是，所以每種世界歷史的民族之歷史的『進化』，那不僅是牠的一切在胚胎上隱藏着的可能性之有機的開展，抑且是同一與矛盾的交替裏之辯證的運動。同一的現象，乃係民族精神所現出的最高的能

力與完成。而同一所轉變的矛盾，則為頹廢與沒落的現象。至於同一調停自己與自己所經過的矛盾之調和，這就是一種新的世界歷史的原理之昇進，這種原理，雖然確從那在觀念的服務裏已經消耗掉的舊民族產出，但牠經過其次的，新的世界歷史的民族才被實現，以後則由此類推。在民族本身以內的進化，是辯證論的，由一種民族到另一種民族的過程，是辯證論的。在這種進程與這種過程的理會上，歷史哲學家是要證明他的本領，證實他的直覺的。『具有並認識歷史的哲學解說及概念裏的靈魂與超絕的東西，具有並認識這種過程的思想，這就是最重要的事情』。(八七) 在同一的現象裏，一切的個人，都固結於實質的民族精神之統一狀態以內，這種民族精神，曾在牠的作品裏表現了自己，並曾揚棄了那在本身(牠在牠的本性裏是在本身上的)與實際之間的分裂。在這種時期裏，個人尙未離開全體，我們就稱這種民族是有道德的，是有德行的，是有能力的。(八八) 但是同一在本身裏就藏着了牠自己的反面，就藏着了矛盾。民族精神如果到了矛盾的時期裏面，那牠自己便要準備沒落。從生物學的有機體的方面來看，這種現象即係民族精神『自然逝世』，從辯證論的方面來看，這種現象即係『民族精神的自殺』。(八九) 在以反省促起主觀精神與普遍東西分離的時候，於是民族精神即從牠的直接性上現出。各個人都引退於自己的範圍以內，而在他們的自負狀態裏努力於自私的目的，並在他們情感的滿足狀態裏以全體的代價來探求自己的利益。矛盾便是這種『腐敗』。各個單獨的份子一隨意離開了民族有機體，民族有機體就瓦解了。牠就分解為各種無機的部分了。那孤立於活動的全體關係之外的個人，便逃遁於一個理

想的世界以內，這個理想的世界，此後是與現實的世界對立的。『所以一種民族的一些知識與腐敗，沒落，永遠是互相配合的』。(九〇) 黑格爾用精確的筆畫，畫出了這幅腐敗的矛盾圖，以為：『滅亡的現象，具有牠的各種不同的形態，於是腐敗便從內部現出，邪慾橫行，個人以探求其滿足為事，以致實質的精神遭受損失而銷歸烏有。各種單獨的利益，已毀壞了以前貢獻於全體的各種能力，各種在本身上的力量。否定就這樣的現為瓜分自己的內部的腐敗。內部的腐敗慣常是聯合着外部的威力，民族在所有的主權之外建樹了這種外部的威力，便使得牠不能為第一等民族。然而這種外部的威力，祇屬於現象；如果民族精神在牠本身裏並非沒有生氣，並非滅盡，那末，沒有一種勢力能夠有效的反對牠或在牠裏面從事破壞』。(九一) 不過矛盾雖是腐敗，却也同樣是『一種新形態的源泉與出產地』。(九二) 『分裂就包含着，就以本身引導着結合的需要，因為精神乃是一種精神。精神是活動的，並且牠足能產生統一。那具有下等原理的精神所陷入的衝突，矛盾，會達到更高的原理。……精神不能……停留於衝突以內，牠要探求一種結合，而更高的原理就含在這種結合以內。……所以分裂就包含着意識上更高的東西』。(九三) 『以此，那種民族精神的實質的固定性，即已改變了自己，這就是說，那種民族精神的原理，即已進為一種不同的但係更高的原理』。舊原理的消滅，同時便是新原理的出現。黑格爾所曾印成的那種辯證論的基本方式，並非那樣的專適用於個別的精神，乃係以超絕的標準為世界歷史的歷程而設，以為：『精神實在是牠的動作的結果；而牠的動作就是直接性的超過，直接性的否定與自己的還元』。

(九四)

丙 哥德，黑格爾與斯賓賴爾

黑格爾的民族精神的學說以及他所特別纏結着的一種生物學的有機體的與一種論理學的辯證論的思想程序，既藉此有了正當的說明，就能爲一種富於教義的比較所確證，這種比較，可使黑格爾的精神的概念再得到一次最明瞭的解明。黑格爾的民族精神的概念之連合着精神的概念與進化的概念，已經先採用了一些概說，這些概說，在黑格爾哲學裏所現出的，一部分是完成了，一部分留下來的還不過是大綱，而這些概說在斯賓賴爾哲學裏所現出的，既帶着第一個發見人的愉快的情熱，復帶着未曾預料的新奇的刺激，這樣情形，對於信任斯賓賴爾的那部著作（九五）的讀者是隱瞞不住的。其實曾受教育的大衆，如果表現是簡直知道黑格爾的歷史哲學，則斯賓賴爾的那部有偉大思想的書，久已不會有盡惑與麻醉的效力。如果有人熟思那一種歷史研究的一世紀的極大工作，曾供斯賓賴爾隨意處置，藉使斯賓賴爾的直覺貫通了歷史研究，而敢於作一種綜合的嘗試，如果有人想起這種情形，想起黑格爾並沒有找到一種完備的並在方法上可以保證的歷史學的思想材料，到他自己才使得歷史研究法的基礎一併設立起來，

（九六）而他在萊因凱第一部著作『羅馬與日爾曼諸民族』（*Ranks erstes Werk über die nomanischen und germanischen Völker* 一八二四年出版）出版之前一年，就已以他的『世界歷史哲學講義』（一八一

二年至一八二三年）開端，——那末，黑格爾所現出的使人驚服的地方，却比斯賓賴爾更有價值。斯賓賴爾的歷史哲學——倘若有人可以全然這樣稱呼牠——終究在方法的關係裏所包含的思想，沒有不是已爲黑格爾方面確實思量過或是却加觀察過。黑格爾歷史哲學的一方面，這生物學的有機體的方面而成爲獨特的方面的，黑格爾會將其歸納到方法的方向之上，並正使方法的方向提高爲一切說明的基本見解，這種觀點，斯賓賴爾的歷史的系統的觀察下之『一種世界歷史的形態學概要』，一定是從牠上面較準黑格爾表現出來的。其格外值得注意的，即在斯賓賴爾對於黑格爾祇有幾句輕蔑的話，黑格爾歷史哲學的事業在一部六百十五頁的書裏（這部書是想闡明歷史哲學的思惟上各種最深奧的問題的），沒有一處是用很少的幾行想出來的。的確，人所歸功於拉森的新版本的，就在使黑格爾的民族精神的學說表現出一種詳細的地方，有了這一種詳細的地方，於是以前各種版本之支離破碎而比較狹隘的備考，便都表現出不完全的。可是此外爲斯賓賴爾所歸咎的『單簡』與『深邃』的地方，黑格爾所應得的也總比他所歸咎的好一點。（九七）

『一切的歷史著作，到現在都是種種客觀的事實與觀察之一種完全無機的結合，這種結合，其最好的地方，係從一種關於社會的或政治的而都是因果的說法之認識原理上生出，人是在自然研究而却係唯物論的自然研究之實際裏聽到這種認識原理的』（九八）『歷史的世界之從牠的反面自然的世界理解出來，審察出來，構造出來——這就是存在的一種新方向，這種新方向，直到今日，決沒有（一）加以應用

，也許朦朧的感覺到，不時的預覺到，但決沒有（一）敢用這種方向的一切的斷案』（九九）實則其對立為那種否定的肯定，而永遠重複變化一若現出為新歷史觀的定理的這種道理，（二〇〇）是根本錯誤的，因為黑格爾的哲學，步步都駁斥了這種道理。

理解世界為自然，斯賓賴爾在這裏所了解的，就是「認識」世界為物理學家物體思想裏的因果法則的機械論。自然的世界，是空間的形體，是被轉變的東西，並且是永遠可能的東西，所以牠是依從數字與實驗的。理解世界為歷史，其意義即在「體驗」世界為轉變，為時間的一度的而非迴旋的反復的趨勢為定數。以歷史識別世界，其意義即係有機的活的識別世界，以自然法則認識世界，其意義即係機械的死的觀察世界。不過，沒有轉變的參加就沒有純粹被轉變的東西，同樣的情形，可以沒有被轉變的東西之混合也就沒有純粹的轉變。『凡在一種實際將一切轉變列入被轉變東西的範圍以內，則這種實際便是自然，凡在一種實際將一切被轉變東西列入轉變的範圍以內，則這種實際便是歷史』。替歷史在科學上博得一點東西的可能性，在因果上實用上處置歷史「科學」的可能性，即依據於被轉變東西的內容之上。但是：『人對於歷史所體驗的愈深，則他所具有的種種嚴格的因果印象即愈少，又他之感到牠們完全沒有意義即愈確』。因為歷史就是將被轉變東西列入轉變的這種理會世界的方法啊。如果以因果與法則認識歷史之自然科學的思惟方法不行，然則有那一種歷史研究的方法適合於活的轉變呢？在這裏，斯賓賴爾就引哥德為先例，哥德係曾以他的形態學的相貌學的觀察法，施於『那沒有定式，沒有法則，幾乎沒

有因果痕迹的一種活自然的表現』之上的。蓋哥德對於自然的觀察，是轉變，不是被轉變的東西，是時間裏的歷史，不是空間裏的延長。幾乎是沒有因果痕迹的！『就如哥德的「活自然」，這一種完全非數學的世界圖形，也還有許多死的僵的內容，所以他才能在科學上討論「活自然」』。形態學就是造形學（Gestaltenlehre）。『一切理解世界的方法，終究是可以稱爲形態學的』。一種機械的與延長的形態學，一種滿意自然法則與因果關係的科學是有的；斯賓賴爾就稱之爲『系統學』（Systematik）。並且，一種有機的，歷史的與生活的，時間的與列於定數的形態學也是有的。斯賓賴爾就稱之爲『相貌學』（Physiognomik）。關於世界歷史的形態學，必須在哥德的意旨與精神裏成爲相貌學；這就是說，牠必須在每種世界文化裏發見靈魂，牠就是靈魂變形的表明。牠必須發現的，不是自然法則的與因果的關係，乃是相貌學的與象徵的關係。牠所探問的，不是原因，乃是文化事件之徵候學的意義。因爲牠是把文化觀察爲一種有機體的，在這種有機體的肢體裏，其脈管可跳動的乃是一種同樣的生活，其本身所反射的乃是一種同樣的靈魂。一切的歷史，都是一種靈魂的承認。『一切一般被轉變的東西，一切現出的東西，都是象徵，都是一種靈魂的表明。這不願被通曉人情者的眼睛看出，這不願被放在法則裏面，這願被感到的的是牠的意義』。因此，斯賓賴爾對於他仍願認爲一種歷史哲學的惟一可能的意旨所達到的定義，是：『是故一切歷史上可見的外面，都具有與個人的外部現象如生長，面色，態度，步調，言語，動作相同的意義。那一切係在爲通曉人情者而設。那身體，那有限制的，被轉變的，可滅亡的東西，就是靈魂的表明。

。但做一個通曉人情者，其意義也在通曉那些最偉大的規模之人類的有機體（我稱那些有機體為文化），也在了解牠們的面色，牠們的言語，牠們的行爲，就同人了解一個人的面色，言語，行爲一樣情形。像哲學家一樣的來寫歷史，其意義即在像莎士比亞（Shakespeare）寫他的個人的悲劇一樣的來做莎士比亞所做的事情』（1011）這就是哥德的自然觀在斯賓賴爾所辯護的歷史上的應用。的確，哥德在『活自然』下面所理解的東西，斯賓賴爾所願知道的，即在理解爲『世界歷史』，這就是說，即在理解爲『歷史的世界』。『一如他（哥德）從葉上追究植物形式的進化，追究脊椎動物模型的起原，追究地層的轉變的情形——這是自然的定數，不是自然的因果性——人類歷史的形式的說法，人類歷史的定期的組織，歷史的氣息，在這裏就應當從一切明顯的詳細內容上說明出來』。哥德的哲學，斯賓賴爾在第一道綫上所感到的，即在應該援引哥德對愛凱曼（Eckermann）所說的話（1829年二月十三日）猶如哥德哲學的基本原理，就是：『但是神性，其效力係在活的東西裏面，而不在死的東西裏面；神性係在轉變的與變化的東西裏面，而不在被轉變的與變僵的東西裏面。所以理性在牠對於神性的趨勢裏所要從事的，也只是轉變的，活的東西，而悟性所要從事的，則爲被轉變的，變僵的東西，悟性就利用這種東西』。

(1011)

不僅黑格爾的哲學，是這個題目的一種唯一無二大規模的完成——不過他同哥德的區別，不在自然的範圍上面，却正在精神的範圍上面——，黑格爾早於二十八年以前，就已在他的著作『菲希特

哲學系統與謝林哲學系統的區別』(Differenz des Ficheschen und Schellingschen Systems der Philosophie 一八〇一年出版)裏，以完全相同的方法定出了他的哲理研究上這個題目。向着統一努力的哲學之需要，在黑格爾看來，係由悟性的分裂而成。『分裂就是哲學需要的源泉，並且就是不自由的，固有的形態方面而為時代的形像。在這種形像裏，其為絕對現象的東西，已從絕對上離開而固定為一種獨立的東西』。如悟性，如反省哲學，即耽溺於差別與矛盾的固定狀態以內。悟性是教那在活動河流裏存在的東西變僵而分開的。『對於這些確定的矛盾加以揚棄，便是理性上惟一的興趣』。哲學便是『揚棄確定的主體性與客體性之對立，並理解悟性的及確實的世界之被轉變狀態為一種轉變，理解這種世界的實在(作為一些生產品)為一種生產之必然的研究。在轉變與生產之無限的動作裏，理性就已把那分離的東西聯合起來，並把那絕對的分裂降為一種相對的分裂，這種相對的分裂，乃是由於原始的同一定出來的』。(一〇三)活哲學家的黑格爾之與哥德完全同性，以及黑格爾對於哥德的活自然哲學之移開了一種同等價值的(當時不是勝過的)，活的轉變的精神哲學，斯賓賴爾從這上面一點沒有知道。哥德與黑格爾的思惟方式上這種深切的類似，確已為他們兩個人認識出來，並且他們兩個人在這上面就變成朋友了。

在哥德對於黑格爾的論理學上一個地方表示其驚異的同信裏，哥德曾稱黑格爾為一個『卓絕的思想家，這個思想家，是透澈了一種觀念而充分的確知觀念在本身上並為着本身的價值是什末』。(一〇四)

在哥德寫給黑格爾的一封信裏，哥德曾指示出這種觀念所聯合着的方法的樣同情形：『請你繼續在我的方式上，如你以前所做的情形來處理自然的對象，而採取有力的部分！這種說法，在這裏並非關於一種成功的意見，乃係關於一種報告的方法，每一個人，都是可以照着他的方式利用這種報告的方法為一種工具的』。(105)

哥德對於黑格爾到他的一封信，曾感謝黑格爾使他在自己身上得到更大的明了：『這個值得注意的，有精神的人，曾一如我所謂顏色的起原 (Chroagenie) 一般情形，也若是的透徹了這同樣的一章，於是我的工作甚至對我才成為很透明的』。(106)

四個星期以後，哥德答覆黑格爾本人的，是：『你這樣親切的看透了我的願望與作為（這或許也像這樣的情形），而給我的願望與作為以一種十足的，說明原因的稱贊，對我是極了重大的獎勵與促進了』。(107)

三年以後，哥德寫給黑格爾的，是：『因為閣下同意了我的思惟方式的主要方向，所以這就證實我祇在這同樣方向裏才愈有增益，並且我相信在幾頁以後已有重要的獲得，這裏並不是為的全體，却是我與我的內心。一切我還能去做的事情，作與永遠是附合於你所創立所建樹的東西之上。你保持了我的一種這樣美的，久已習慣的傾向，並且你要確信我之所以喜歡這種傾向，而當作我那漸加發育的靈魂之春裏一朵最美的花的，已完全找到原因了』。(108)

最後，哥德關於黑格爾所寫的，是：「黑格爾在世，……對我是有重大的意義與鼓勵的。……談話……必得激起了同他更長久的留在在一起的渴望；蓋在這樣一個人所印出的報告裏對我們現出不明瞭的與深邃的東西，（因為我們不能直接在我們的需要上吸收這種東西）這種東西在活的會話裏立刻就會成爲我們的財產，因為我們發覺了我們在本思想與意見裏是同他一致的，並且因爲人若是在雙方的開導與啓發裏是完全確實能夠接近能夠結合的」。〔一〇九〕

在事實上，黑格爾一如哥德看自然世界的情形，把精神及歷史的世界看作永久的戀態，看作轉變與生活。因果的機械的世界觀，黑格爾與哥德同樣是奇異的。並且，斯賓賴爾在要求：「世界歷史的，歷史（這種歷史，係與自然的形態學相反，迄今（！）是哲學上惟一的（！）題目，牠再在一切世界的形態與運動之極深奧的與極後的意義裏，總括了一切世界的形態與運動，不過這是一種完全不同的排列，這不在成爲一切被認識的東西的全部圖形，乃在成爲一幅生活的圖形，這不是一幅被轉變的東西的圖形，乃是一幅轉變的圖形）世界的一種形態學的觀念」〔一一〇〕爲『全新的哲學』，爲『將來的哲學』的時候，斯賓賴爾所固有的誇張與疎忽，就若是苦悶的假說出他那部書的大規模的投射的東西。斯賓賴爾所要求爲全新的將來哲學的東西，這種東西，早在一百年以前却已爲黑格爾的歷史哲學最明白的創立起來，雖然沒有完全爲黑格爾的歷史哲學所成就。（一一一）黑格爾之分明厭棄實用的因果的歷史解說；他之動的（不是靜的），轉向於活的轉變（不是轉向於僵的存在）的世界圖形；他之一種決非完備而靜止的，却係

一種不休的轉變，動作而努力的（這是使每種形態成爲新形像的材料的，這不是精神被轉變的生產品，却是精神自己生產的事務）精神學說；他之解說一些成就而完備的文化爲一些有機體，這些有機體就像一切活的個體一樣的由初開而強壯，而衰弱，而有一種『自然逝世』的死亡；他之探出『內部的嚮導的靈魂』，這容許一切的文化創造解釋爲一種軀體的種種肢體，爲一種原理的種種發展，爲一種內容的種種象徵，爲一種原始現象的種種表現；甚至這樣顯明而偶然出現的一句如：『所以世界歷史就全然是時間裏精神的說明，同觀念在空間裏說明爲自然的情形一樣』，（一一三）——有這一切已加詳細註解的關鍵，就可以知道當作哥德以後第一人的斯賓賴爾所相信重復看到而必須說出的東西，黑格爾久已十分清楚的看到這種東西了。斯賓賴爾之一種包括一切的文化現象學及相貌學的綱領，他之探究那些靜伏於顯係多形多樣而繁劇的歷史的表面之下的『形態學的類似關係』的要求，黑格爾不僅是與以同意，甚至還提出了牠而在那時原有的材料上盡其所能又成就了牠。（一一四）斯賓賴爾在歷史研究的一世紀以後之以更強的能力——並沒有從前面起——開始了這種任務，他之在那比黑格爾更有包括的意義裏引伸了這種任務，並在一種精撰的，而在細目上確有許多錯誤的著作裏極有印象的放下了這種任務，是不能把黑格爾的功績放在暗處的，雖然斯賓賴爾的功績爲黑格爾的指示所能供給的地方很少。

但在黑格爾與斯賓賴爾這種一致的情形上面，那深伏着的差異，同時使這兩個人互相反對着走到不可調和的尖處的，並非不可說出。在黑格爾那裏，其表現爲一個確係重要而很認真的人，但只爲他的歷

史哲學的許多氣質之下的一個人的地方，斯賓賴爾對於這種地方就根本排除為全然決定的基本原理。這一個問題，即有關於世界歷史上交錯的各種文化的關係。從有機體的各種文化的解說上，因而從生物學的觀察法上，凡在牠們（指文化而言——譯者）沒有如黑格爾所為可以列入於一種進化程序以內的地方，斯賓賴爾便斷定牠們是無關係的。這就是斯賓賴爾反對黑格爾一元論的思惟方式之多元論的思惟方式。這種反對，其根原係生於精神概念之不同的理解情形以內。當斯賓賴爾說：『人所看到的這些名詞如青年，昇進，花期，頹廢，到現在都相當是（並且今日更甚於從前）社會方式，道德方式，美學方式上主觀的估價並且最關私人的利害之名稱，最後才是有機的狀態之客觀的關係；人曾在埃及文化，印度文化，巴比倫文化，中國文化，西方文化之側，設古代文化為本身內部已經告終的現象，為古代靈魂的軀體與名稱，而在這些偉大的個體之變遷的命運裏來探求定型，在不受約束的偶然之內容裏來探求必然，並且人最後就要看到世界歷史圖形的開展，這種圖形對於我們西方人是自然的，並且惟有我們是自然的』，（一五）這就在反對那統一的思想。世界歷史，在斯賓賴爾看來，乃係各種文化模型的相並狀態與相外狀態，在各種文化模型的構造上來探究各種文化模型，這是適用的。若像黑格爾一樣要在世界歷史裏看出一種計劃，一種統一，一種進化的關係，一種相離狀態與相繼狀態，那就現出是背理的了。（『人類』沒有什末目標，什末觀念，什末計畫，蝴蝶的種類或蘭花的種類是很少有一種目標的）。（一六）斯賓賴爾祇認一種關係是適用的，因為這種思惟就是一種統一建立的作用，並且像這樣作用的思惟，甚至在人

所最堅決的相信已經驅除掉這樣作用的地方，是可以適用的。斯賓賴爾之不明白的而祇屬完全偶然現出的『原始靈魂性』(Ursaelenium)的概念，係以為：『一種文化所被生出的剎那間，就有一種偉大的靈魂，從永久的兒童般的人性之原始靈魂的狀態上蘇生而離開，就有一種形態從無形態的東西上蘇生而離開，就有一種有限的並且變遷的東西從無限的並且固定的東西上蘇生而離開。這種靈魂是在一種的確可立界限的區域之地面上開花的，牠似植物般的繁著於這種區域以內。倘若這種靈魂在民族的，語言的，信仰學說的，藝術的，國家的，科學的形態裏，已經實現了牠的可能性的全額，而以此重復返於原始靈魂性以內，那末，一種文化就滅亡了』。(一一七)以此，斯賓賴爾是駁斥了自己了。因為有了這種假定的原始靈魂性的同一性，則這種同一性的各種現象上，交錯的各種單獨文化靈魂上之一種關係，一種類似，一種受孕的可能性與影響的可能性，也就假定了，並且一切歷史哲學的任務，以也就重復放到牠那不可失掉的道理裏面去了。斯賓賴爾曾談到無限制的並且固定的『原始靈魂性』以別於那從牠離開之有限的並且變遷的『文化靈魂』。黑格爾曾說到無限的，永久的，萬有為一的『世界精神』，以別於那有限的並且變遷的『民族精神』。然而斯賓賴爾的『靈魂』，並非就是黑格爾的『精神』。斯賓賴爾是把歷史的世界同自然的世界對立的，反過來看，也是這樣。轉變的，活的歷史上之被轉變的，死的自然，這是真明白的，不過轉變的，活的歷史，永遠却係在轉變的自然意義裏理解出來的！斯賓賴爾從這種觀點上就建立了他的世界圖形。他曾無界限的無條件的克服了精神，並以此又克服了轉變的自然歷史

。他曾排除了轉變的自然而取消了牠旁邊的一種轉變的精神。轉變（有機的）及被轉變的（機械的）自然，在斯賓賴爾看來，乃是原始的矛盾，而精神在他看來，其最適當的情形，則像有機的自然一樣而立於這相同的方面之上。『人曾經把人算作地面上的有機體，這是有理由的。人的體格，人的自然機能，人的全部感覺現象，這一切都屬於一種更有包括的統一性以內。雖然植物的定數同人類的定數深感到類似——一切敘情歌的一種永久的題目，雖然一切人類的歷史與任何其他比較高等的生物部門相同——無數小說，故事及寓言的一種題目，可是人在這裏便造成一種例外了』。（一一八）『文化就是植物』。（一一九）有這三句，一切都說出了。斯賓賴爾的說明，成敗就在這三句上。斯賓賴爾可以同樣的用這一種的道理說：精神就是植物。精神在黑格爾看來，如他的進化概念所表示的，並不是植物。黑格爾在他的個人精神，民族精神，世界精神的辯證論裏，並不會帶出一種二元論的抵觸性，但確在最有力的表現上帶出一種反於活自然之活精神的主要的更高形成性。他在辯證論裏所曾發見的途徑，手段，方法，却在一切特別多形多樣的民族精神裏看出一種精神，並在這一種精神裏看出世界歷史的關係，世界歷史在他看來，完全不是『單音的』不是『綫狀的』。（一二〇）若使我們同黑格爾踏入東方世界，我們就要看出黑格爾的統一圖形雖有一切辯證論的活動性，但不免為種種嚴重的困難所壓制，並且黑格爾自己已經感到了這些困難。不過他的有機的精神概念（他與斯賓賴爾相反，曾將這種精神概念從他的有機的自然概念上細心的區分出來辨別出來），所給他的道理，却可在世界歷史裏，看出那些全不相關並盡在生物學上決定的

文化之一種相並狀態與相外狀態以外的東西。黑格爾的辯證論，以及同辯證論在一起的他的精神概念，如我們所看出來的，極深奧的地方却是一種非論理的生活感情之象徵的名稱，這種非論理的生活感情，我們會稱爲會更接近的規定爲倫理與宗教的生活感情。(一一一)在這裏，他感到自己已不復是有機自然的循環裏之無差別的部分，且能對於這種循環察知而思量爲一種更高的實際之部分。斯賓賴爾則反是，他感到人類的定數即爲植物的定數。斯賓賴爾所感到的是自然論的(以避免說是唯物論的)，而黑格爾的思惟，其根原則生於宗教的深處。因此，黑格爾與斯賓賴爾的反對，在這究竟的原因裏已趨入於兩種原始感情的反對論之上，這兩種原始感情，是出於一切合理的和解可能性以外的。惟在這樣遠隔的範圍以內，人還能在思惟的審判廳之前，判斷黑格爾是比斯賓賴爾具有『更多的道理』，這就是說，黑格爾乃係更有包括的思想家，因爲他是能把斯賓賴爾的方法上各種原則列入於他的系統以內，並置於他所決定的思想之下的。

四 自由的概念

世界歷史，乃係自由意識裏的精神之進展。並且自由就是精神的實體。因此，在黑格爾的精神概念與進化概念之解明上，就不免立刻又一同注意到自由的概念。有了自由概念上的更精確的分析，我們便特別轉向於第三種的，倫理學的關鍵，黑格爾會把這種關鍵，同論理學的辯證論的及生物學的有機體的

關鍵，聯合成一種不可分開的統一。(1111D)

爲解明自由概念之道德上的起原起見，黑格爾對於啓蒙時代的自然權利說(Die Naturrechtstheorie)之說明，就貢獻了那受歡迎的揭示點。(1111E)照着這種學說看來，人是『從自然上就自由的』，這就是說，人類之原始的，歷史的『自然狀態』，是這樣的想像的，所以人在這種自然狀態裏就已具有他的『自然的權利』，而無限制的施行並利用他的『自然的自由』。以後關於社會及國家的文化狀態，人所必然趨入的，便曾限制了他的權利與他的自由而成爲他的損失。類似這種學說的一種學說，是謝林與齊勒(Schleier)的學說，照着他們的學說看來，先於人類歷史的，有一種『原始民族』，這種『原始民族』，係具有最完備的，直接爲神所啓示的真理與知識。而最早的歷史的民族狀態，就止於衰微狀態與淪落狀態之上，就止於一種從那較高的文化狀態而落後的狀態之上，那較高的文化，隨後祇在最古民族的神話學與故事裏，仍保存誤傳的剩餘部分而已。這種提出爲歷史事實的假說，照黑格爾看來，係在假定歷史上先要加以確定與證實的東西。黑格爾對於自然權利說特別的說：『那種假定，乃係這些雲霧般的產物(如這學說所產生的)的一種，乃係一種從這學說上所流出的必然的想像，然後這學說就又把這種想像私造作一種生存情形，但這上面並沒有用歷史的方法辯解一下』。『人是從自然上就自由的』這一句，依照人在自然下面所了解的東西看來，是對的又是錯的。如果人在『自然』下面，了解了人在本身，照着他的資質與他的各種可能性看來，乃是什末東西，那末，那一句就是對的。然後人照着他的規

定看來乃是自由的，但他在他的直接的自然的生存情形裏却是不自由的。『照着我們的精神的概念看來，精神上這種第一次的狀態，乃是不自由的狀態，在不自由的狀態裏，像這樣的精神，不是實際的』。然而人如果在『自然』下面，如自然權利說所顛倒的，了解了人類的歷史上的原始的生存情形，那末，這一句就是錯的。『如果有人對於這種假定想認為真情，那末，他係生在現在的時代裏面，抑係不拘何處的生存在過去裏面，像這樣的狀態，就……難於指示出來了』。不然，人能指示出各種野蠻的狀態，在各種野蠻的狀態上，表明了牠們是同各種未開化的及暴虐的任意情感聯合着。『因此，自然狀態却是不法的狀態，暴力的狀態，不馴的自然衝動上的狀態，非人的行動及非人的感覺上的狀態。』所謂自由，作為可能性，則為開端，作為實際，則為結果。『自由並不是一種直接而自然的東西，而却須獲得，漸須達到，並且這是經過知識及意欲的訓練上一種無限的媒介作用的』。從人的社會共同生活的發端上，『種種有限制的設備，』不先藉國家的完成就存在了；不過牠們不是限制的自由（自由還完全不在那裏），乃是限制的種種有破壞性的任意的權力。那種種限制，就是訓練上所開始的媒介作用，並且簡直就是條件，從這條件上，關於自由的意識與意欲，才發生出來。特殊個人的衝動，慾望，情感，任意與嗜好之當作自由，以及對於牠們的限制之當作一種自由的限制，這一被承認，便是『永遠的誤解』。感性上的衝動與道德上的自由，是互相立於辯證的衝突關係裏面的，蓋自由即由衝動的否定而生。『照着自由的概念看來，法律與道德，都屬於自由，並且法律與道德，無論在本身上以及為着本身，都是一些

普遍的本性，對象與目的，這些普遍的本性，對象與目的，祇須為那異於感性並反於感性而進化的思惟的動作所發見，並且牠們又須對着那最近感性的意志，而却在這種意志本身的反面被想像被結合。人是必須越過自然狀態的 (*Exeundum est e Statu naturae*) 斯賓挪莎 (*Spinoza*) 的這一句，黑格爾就應用到不自由的『人的愚昧』狀態上。(二二四)因此，自由概念的辯證論，即係與精神概念的辯證論相同的辯證論。不過自由概念的辯證論，從道德方面上，却格外確切格外獨特的表明出精神概念的辯證論。

這樣，黑格爾首先就構成了自由概念的消極的定義，以為：『個人的嗜好，正非自由。而其被限制的自由，就是任意，這是有關於種種需要上的特別東西的』。於是黑格爾便已略示了他那積極方面與內容方面的成就。法律與道德，都屬於自由的概念。並且法律與道德，都是『普遍的本性』。所以，只在個人已除去他那任意的孤立狀態而列入於一種普遍的關係以內的地方，才有自由。只有一種普遍規定的承認，才從自然的衝動的生物與本能的生物裏，造成了自由而有道德的人。『法律，道德，……祇有牠們却是自由上的積極的實際與解放』。(二二五)所以我們在黑格爾的意旨裏可以說，自由就是那克制其任意狀態而使其本身成為普遍化的意志。『其主要的事項，即在由概念規定的自由，不以主體的意志與任意為原理，乃以普遍意志的見識為原理』。(二二六)而個人則必須知道他在『實體東西的統一』裏，就具有他的自由，獨立性與真性。(二二七)

以此，其所發生的問題，即在特殊的意志如何活動為普遍的意志，又普遍的意志如何活動為特殊的

意志，即在特殊性勝於普遍性（二二八）的『主體的自由』如何活動為普遍性勝於特殊性的『實質的自由』，又普遍性勝於特殊性的『實質的自由』如何活動為特殊性勝於普遍性的『主體的自由』。世界歷史，就是為這個問題的解決而工作的。『在世界歷史裏，其所從事的，只在表現這兩方面在絕對的聯合，在真正的調和裏所有的關係，這一種調和，其中自由的主體，並沒有消滅於精神的客觀方式以內，牠却達到了牠的獨立的權利，但是絕對的精神，客體上堅固的統一，却曾在這裏同樣得到了牠的絕對的權利』。（二二九）東方世界，希臘世界，羅馬世界以及基督教，日耳曼世界，在實際裏乃是那種問題的關係上一些不同的形態，不過這些形態，却由世界精神的有意義的計劃獲得了牠們表現『真正調和』的關係：『而世界歷史就是由自然意志的橫暴到普遍的東西到主體的自由之訓練』。（二三〇）

自由之一度稱為一般精神的實體，另一度稱為意志的實體，這就可以知道黑格爾在他的精神概念裏是總括了思惟與意欲。『但那有關於意志與思惟關係的東西，以下便要在這上面註解一下。精神乃是一般的思惟，惟有人係由思惟以別於動物。不過我們一定不要想像人一方面是思惟的，另一方面是意欲的，又不要想像人在一個口袋裏具有思惟，在另一個口袋裏具有意欲，因為這是一種空虛的想像。思惟與意志的區別，祇是理論上舉動與實踐上舉動的區別，然而這殆非兩種能力，却是意志即思惟的一種特殊的方法：而使翻譯自己成存在作為驅動力的思惟依從存在的』。『理論上東西，實在就包含於實踐上東西以內：這是同那以為兩方面是分開的想像相反的，因為人沒有智慧就不能有意志了。反之，意志在

本身裏面便含着理論上東西：意志是規定了本身的：這種規定，特別是一種內部的東西：我替我想像我所願的東西，這就是爲我而設的對象。……但是人如沒有意志，同樣鮮能爲理論上舉動，或思惟，因爲在我們思惟的時候，我們正是動作着。關於思惟的內容，確係獲得了實在的形式，不過這種實在，乃是一種媒介的，由我們動作而定的東西。因此，這兩種區別是不可分開的：牠們即係一種同樣的東西，並且在思惟及意欲上的每種動作裏，都有這兩種關鍵」。(三三)因此，從康德以後，以思惟居先或意欲居先這個問題來接近黑格爾，這是沒有意義的。並且，無論如何，我們不可這樣理解黑格爾的汎論理主義，一若他的世界圖形裏已忽視了意志。在康德與黑格爾之間，是有謝林的同一哲學的。黑格爾的「觀念」，乃係理想與實在的統一，同樣的情形，牠也係理性與意志的統一。黑格爾對於思惟與意欲所表示的關係的規定，不過是他的哲學上的原始假定之證實而已。

理性的思惟與自由的意欲，是把那突發的思想與任意的狀態提高到普遍性的範圍以內。但是這種普遍性，在黑格爾看來，決不是抽象的普遍性（這就是說，像這樣的一種普遍性，係與各種規定的區別相對立的），而常是具體的普遍性（這就是說，這一種普遍性，係在各種特殊性的內容裏作爲一種靈魂而活動的）。用別的話來說：牠乃是有機體。人惟有作爲一種有機體的肢體，才能是自由的。倘若不是一種有機體的活的肢體，那末，他的精神就存在於野蠻的愚蠢或軟弱的愚蠢之「無機的生存情形」以內

。(一三三)

其從事於這種有機體而人由這種有機體即獲得他的自由的，就是國家。

五 國家的概念

黑格爾對於國家所談的，是以爲國家乃係民族生活一切具體方面（如藝術，法律，風俗，宗教，科學，這些在牠們的全部裏就構成了民族精神的一種個性）的『基礎與中心點』。（二三四）民族所造成國家的東西，是政治的憲法，有了政治的憲法，就規畫了民族與政府間，個別意志與普遍意志間的各種關係。『國家憲法，首先在使國家的抽象性由是成爲生活與實際；不過那關於命令者與服從者，統治者與被統治者的區別，也就藉此顯出了』。（二三五）國家不是一種淡然反乎民族精神其餘各種表示的政治制度。國家憲法，甚至却立於那些其他的精神勢力之最狹隘的關係以內，而以這些精神勢力構成了一種『單一的總額』。（二三六）國家在黑格爾看來，就是文化國家。牠就是那由民族的精神而定的形式，在這種形式裏，民族精神即達到了『客體的生存情形』。（二三七）『這精神的個體，這民族，凡其內部已有組織而爲一種有機的全體的，我們就稱爲國家。人對於異乎宗教，科學與藝術的國家與國家法律通常祇稱爲政治的方面，由是國家這種名稱便暴露了兩種意義。但本書所謂國家，却是採取了一種更有包括的意義，且而我們也用國度（Reich）這個名詞，在這裏，我們係指的精神的現象而言』。（二三八）

在宗教裏，當時黑格爾已看出了民族精神各種特殊範圍的基本記號。一種民族，在宗教裏，是最內

心的最簡單的表示了牠的本質。倘若國家憲法的本身乃係民族精神的一種表示，則在宗教與國家之間，也須存在了種種規定的關係，在這種種關係裏，宗教乃居於首位而為民族精神最直接的表示。因此，黑格爾說，國家係依據於宗教之上，在宗教裏，國家才有牠的根原。『所以國家及其憲法，就同宗教因此所有的性質一樣，國家，實在是從宗教上發生出來的，就中雅典國家（Der athenis he Staat），羅馬國家之所以只在那些民族的特殊的異教裏是可能的，這正同一種舊教的國家之具有一種與一新教國家不同的精神與憲法一樣情形』。所以，若想發明並執行國家憲法而無關於而脫離了『這種內性，這種究竟的良心上的神物，這種為宗教佔有牠的座位的安靜場所』，這便係一種呆事。黑格爾則反是，他對於那種解說在宗教裏祇看到國家的保證與承認的，完全加以排斥。『國家之依據於宗教之上，我們在我們的時代裏，常常聽見反覆的說出，並且這句的用意，大半沒有別的，只以為各個畏神的人，是更加傾心更加情願的去盡他們的義務，因為對於王侯與法律的服從，就很容易接近這畏神的方面』。依此，因而國家就似已存在，而宗教就似從外面加入，『以圖由內而外的規定了國家的組織與各個人的行為，規定了各個人對於國家的關係』。於是其確與這裏一樣對的地方，就是說，人們既須受科學與藝術的教育，也同樣須受宗教的教育。『不過人不要在這種方法裏來想像這種關係，一若宗教應當是首先加入的，須知如上所述的意義，係謂國家會從一種規定的宗教上發生出來，牠即以宗教具有了同樣的公共的原理，並謂國家因為具有了宗教，所以具有了政治的，藝術的及科學的生活』。因此，人關於宗教也受實在的教

育，而非受非實在的教育。但人如在這種意義裏（這種意義，係謂宗教『在若干桶及若干擔裏』運到國家裏面去，以圖把若干桶及若干擔印成了各種性質，甚至其後培植宗教的一種正式的恐怖呼聲與求救呼聲，一種強逼狀態與窘迫狀態就起來了）了解了宗教教育的意義，則其所有的危險，即在宗教已爲國家所消滅，或則在概念裏就要完全消滅掉。黑格爾且覺得這是比那恐怖呼聲的用意更有害的。『蓋這種呼聲，還相信在他的培植與教誨上，具有一種反抗禍患的手段；不過一種這樣去做的事情，却全然不是宗教，宗教自己做的事情，是藏得更深的』。（二三九）黑格爾並沒有說，宗教之爲國家所消滅，爲什末是一種有害的禍患，而人就不能由培植與教誨來補償牠。但是誰曾了解黑格爾的民族精神的學說的，即能有相當的確實，在那裏回答這個明白的問題，以爲宗教之爲國家所消滅，就是民族最內部的靈魂趨於滅亡的徵兆，並且藉此也就是國家不絕沒落的標識。

黑格爾既曾了解民族精神爲一種有機的全體，同樣的情形，他也曾把有機體的思想應用到國家上面。其屬於『國家的觀念』的，就在國家『於分配上乃是具體的，乃是一種精神上的東西，活的東西，本身內部有區別的東西，這種東西的各種區別，即充爲各種有機的肢體』。（一四〇）關於有機體的定義是：『其屬於一種有機的生命的，是有機體的統一，是一種靈魂；但是有機體之爲一種有機的生命，即如那作各種區別的擴張，使特殊性開展爲各種有區別的部分或爲各種正當的肢體的，也屬於這種情形（係指有機體之爲一種有機的生命而言——譯者），各種有區別的部分或各種正當的肢體，在牠們的特異性裏

就成就了各種完全的系統，不過牠們的動作却在修復了統一』。(一四二)國家如不防礙牠的統一而區分爲許多『事業』以造成牠的『各種有機的肢體』，牠就是一種有機體。『一種民族的生活，乃係一種偉大的工作，這種工作，是分配爲各種不同的事務與系統的。在每種有理性的國家裏，其關於各種事業的區別，一定要表現出來；各種行業，各種更多的個人，一定要發展出來』。(一四三)而個人的權利與自由，即係這種有機的國家概念之主要的要素。『國家係從各種特殊事業的系統上而生，有了各種特殊的事業，就集合爲各種偉大的集合體，不過其中的各個人，却在保存他們的主體的自由』。那『真正的國家』，一定是由『主體的自由，德性，各個人的內心道德』支持着並團結着。牠一定有『道德的主體』爲國家的公民。(一四三)在這種意義裏，黑格爾說，『國家的特種的地基』便是『自由的原理』。(一四四)所以，只在一種有機的國家制度裏，那作爲自願的，自由服從的個人之真正的自由，才是可能的，並且，只在個人自由得了地位的場所裏，那作爲有機體的國家，才能開展。國家與自由，係依據於一與多，普遍與特殊的同一性之上。來創造這種同一性，就是世界精神的事務，而每種世界歷史的民族，則都有協力於這種事務的任命。因此，在國家的概念裏，即如民族與政府間，主體意志與客體意志間的矛盾，也是被揚棄的。『在民族與政府的對立上，這就含着有惡意的東西，而爲一種惡意志的陰謀，一若同政府分開的民族便是全體一樣。』普遍意志與特殊意志之有機的統一，乃係國家的基礎，實在與實體。

(一四五)

當黑格爾說，個人在實質東西的統一裏就具有他的自由，獨立性與真性，（二四〇）那末，他在這裏的第一道綫已想到了國家。「國家就是實際，在這種實際裏，個人就具有他的自由並利用他的自由，不過這因為他就是普遍的知識，信仰與意欲」。國家就是實際存在的道德的生活。「因為牠就是普遍的，實在的意欲與主體的意欲之統一，並且這就是道德。而其在這種統一裏生活着的個人，就具有一種道德的生活，就具有一種價值，這種價值，惟存在於這種實質以內」。在國家裏，一般不自由的衝動的生物，由於國家才成爲自由的有道德的人。且而人之不由國家，不由這有機體化的社會所媒介的價值，是全然沒有的。這就是黑格爾歷史哲學裏最重要的地方之一，在黑格爾歷史哲學裏，他那反乎一切自然權利的個人主義的說明（牠們以爲個人是原子化的機械化的）而看到的國家之無限尊重的普濟主義的思惟方法，便表示：「人惟在國家裏才具有有理性的生存。一切的教育所達到的地方，即在使個人不爲一種主體的東西，而使他在國家裏成爲客體的。的確，一個人能把國家造成他的手段，以圖得到這種或那種。但其真相則在每人自己都要這個物件而抹去不實在的東西。一切是人的東西，人都歸功於國家；他祇在這裏才具有他的本質。人所具有的一切價值，一切精神上的實際，他惟有由於國家才具有了牠們。因為他的精神上的實際就是說，他的本性，這理性的東西，對於有知識的他乃是一種對象，他的本性是爲他具有客體的直接的存在；所以他只是意識，所以他只在風俗裏，只在法律與道德的國家生活裏。因爲真的東西就是普遍東西與主體意志的統一；並且這種普遍東西在國家裏乃是在各種法規裏，乃是在各種普

遍的及理性的規定裏的」。說國家係爲公民而存在，以及說公民係爲國家而存在，這都是同樣的亂說。在第一種情形裏，有人的確以爲國家祇有一種『公共的限制』的價值，以圖讓給個人一個位置，個人在這個位置裏是能得到自由的。這種情形正是看反了。自由由於服從普遍的國家意志才獲得積極的實際。『祇有那服從法規的意志是自由的：因爲牠是服從牠自己的，牠是在牠自己那裏的，所以牠是自由的』。其爲國家所限制的，不是自由，乃是反動；乃是任意。在第二種情形裏，有人觀察個人爲國家目的的『工具』。『其間一般目的與手段的那種關係，在這裏是不適合的。因爲國家不是反對公民的抽象的東西；而公民就是關鍵，這就像在有機的生活裏，沒有一種肢體是目的，沒有一種肢體不是手段』。國家的惟一目的，係使『實體東西』在人們的實際行動以及在他們的意見裏適用，存在並自守着。這種國家，就像每種有機體一樣，乃是自我目的。並且，因爲國家乃是一種有理性的有機體，這種有機體係在現象裏實現了絕對的最後目的，所以國家就是『神的觀念，就像這種觀念在地球上所存在的情形一樣』。(二四七)但是世界歷史苟爲自由意識裏的精神之進化，那末，這種說法，在世界歷史裏祇能屬於那些構成一個國家的民族。『所以歷史的變化，就全然實在的發生於那些民族以內』。世界歷史，便係國家歷史。(二四八)

黑格爾遭反對的地方，係在經驗上的國家，常常十足的反駁了他的國家唯心論。他曾豫先駁斥了這種反對（就中是完全同他的哲學綱領上的全部態度相一致的），以爲經過申斥與抗辯而發展而有非常偉

大的行動，這是開始構成的記號，不過完全的構成，也是在壞的東西及有缺點的東西裏認識那肯定的，有積極價值的內容的。(一四九)那末，所以他對於國家又說：『每種國家，有人也可照着他所有的各種原則說明牠是壞的，有人可以在這上面認識了這種缺點或那種缺點，但牠如果就屬於我們時代的完成的東西，則牠在本身裏是往往具有牠所生存的各種實在的關鍵的。不過因為發見缺點，比較了解那肯定的東西，是格外容易，所以人所容易陷入的錯誤，即在關於各種單獨的方面，忘掉了國家本身內部的有機體。國家不是藝術品，牠既立於這個世界以內，所以牠就立於任意的，偶然的，迷誤的範圍以內，那不良的舉動，是能夠照着許多的方面毀壞牠的形狀的。不過那最醜的人，那罪人，那一個病人與野人，永遠還是一個活人：那肯定的東西，那生活，雖有缺點，却是存在的，並且這裏所要從事的就在那種肯定的東西』。(一五〇)

附註

(I) L, I, 32. 41 = B, 51^r。

(II) L, I, 31^r, 33^o。

(III) L, I, 32^r, 52, 93, 142^o。

(IV) L, I, 12 = B, 118^r。

(V) L, I, 12 = B, 119, L, I, 33^o。

(六) L, I, 180ff. = B, 126f.

(七) 同處。

(八) L, I, 33f. 35, 142. (這裏會由著者加注意符號)

(九) L, I, 179°.

(十) L, I, 35°.

(十一) L, M, I, 59. 95 = B, 57. 79°.

(十二) L, I, 35. 52. L, I, 50 = B, 124°.

(十三) 我在上面談到辯證論的『模形』的時候，我仍然是在最外部的表面上轉動的。辯證的歷程，如黑格爾所理會的，遠勝於一種單純的模形。我所問的，乃是辯證論的最後意義，乃是辯證論裏努力表現的精神內容。不過這種問題，祇可一步一步的加以解答。從頭要求黑格爾的自由概念為倫理的範疇，人並沒有指斥這是一種欺騙。以後種種比較精確的說明，也是在這上面生出來的。

(十四) L, M, I, 148 = B, 107°.

(十五) 『哲學類典』二四九節二〇九頁。

(十六) 參看拉森的『哲學類典序言』十三頁。——由無時間的東西到時間的東西之關係，在黑格爾

哲學裏，處處都不明瞭。無時間的東西與時間的東西，在他的哲學裏，時時是交互的一再彈奏着。偶然

可從汎論理主義上推論的地方是很少的，時間的歷程可從無時間的（論理的）歷程上推論的地方是很少的。

(十七) L, I, 134°。

(十八) LM, I, 129 = B, 95°。

(十九) L, I, 47f, 133f; LM, I, 129 = B, 95°。

(110) L, I, 48, 134°。

(111) L, I, 11f. = B, 118 (這裏會由著者加注意符號)。

(112) 參看上面第三十二頁及第三十五頁（指原書而言——譯者）。

(113) 在 L, I, 10 頁上，變化，進化及理性這三種範疇之相並的論及，係表示這乃出於講義的不良的形式，如果筆記是對的。黑格爾在別的地方，不說進化，祇說：『這是精神的第二種範疇。』這三種範疇，並非立於一種平面之上。從理性的範疇上，進化的範疇才獲得牠的歷史哲學的意義，而變化的範疇則還在哲學以前，所以必然——再者，這是一種規則——要分開上下文，而照着各種系統的觀點來處理。在 B, 118 頁上說：『單純的變化之抽象的思想，就變成了那照着這種思想內容的一切方面，而將這種思想能力加以宣布，進化與完成的精神思想。』這無疑的是黑格爾的意見。不過其間所有的歷史哲學的思惟方法，却已在一種規定的意義（就是進化的意義）裏明說單純變化的現象了。

(114) LM. I. 131f. = B. 96f. (這裏曾由著者加注意符號)。

(115) 『形上學史』二三六頁。又參看二三三頁：『但事實上，在黑格爾哲學裏，一切在論理的觀念裏發生的規定，在內容上既也從他的自然及精神的經驗知識上造出，在形式上亦復由各種較多或較少的抽象的概念而成。他所藉口的地方，或謂各種概念本身係互相在他的論理學裏產出，或謂概念係從最空虛的最不定的實在上將本身進化爲論理觀念的內容，這是顯然的自欺。卽如他的磨機，的確也只同裝入的穀粒一樣的運出那許多麵粉，倘若他的磨機空了，那末，他的磨機從他的輪機上決不會產出最小分子的麵粉，雖然他的磨機還很合拍子的軋軋響着』。

(116) 在1811年十一月十八日寫給西拜克(T. J. Siebek)的。見『哥德書札』(Goethe = Briefe — 由須騰 [Philipp Stein] 出版，附有序言及解釋，1901年至1905年在柏林刊行) 第四卷111—117頁。

(117) 這裏曾由著者加注意符號。這被哥德援引的地方，不在黑格爾的『論理學』裏，乃在他的『現象學』(Phänomenologie——拉森的『慶祝紀念日版本』[Jubiläumsausgabe]) 的『弁言』第四頁裏。

(118) 此外又參看嘉西萊爾所著：『自由與形式——德國精神史的研究』(Freiheit und Form. Studien Zur deutschen Geistesgeschichte —— 1918年11版) 三九九頁。不過，根據哥德寫給西拜克的信件，關於哥德與黑格爾間的抵觸，不可過於張揚，並且在這上面不可忽視他們兩方面思想所遠進的平

行性。看下面的『哥德，黑格爾與斯賓賴爾』這一節。

(二九) L.M.I, 129 = B, 95°.

(三〇) 『法律哲學』三四三節四二四頁。

(三一) L.I, 130°.

(三二) L.M.I, 130 = B, 95f.

(三三) L.I, 51f.

(三四) L.I, 130f.

(三五) L.M.I, 137f. = B, 98f.

(三六) L.I, 163°.

(三七) L.M.I, 132f. = B, 97f.

(三八) 同處

(三九) L.I, 52; L.I, 52 = B, 94; L.I, 134f.; L.M.I, 135f. = B, 98; L.M.I, 148 = B, 107; L.IV, 78If.

(四〇) L.I, 36. 50°.

(四一) L.I, 37°.

(四二) L.I, 37: 『民族精神同時實在是一種特殊的精神，同時只是絕對的普遍的精神——因為這種精

神是「。』

(四三) L, 1,50 = B,94。

(四四) L, 1,52 = B,94。

(四五) L, 1,93。

(四六) L, 1,36.42.44.52.93.100.104f.113.115 = B,94.107 119。

(四七) L, 1,38.100。

(四八) L, 1,43f.45.110f.

(四九) 參看上面第六十頁(指原書而言——譯者)。

(五〇) L, 1,42。

(五一) L, I, 100。這裏就想起了黑格爾不說原理，也說概念。參看上面第六十頁。

(五二) L, I, 38/9 = B,52。

(五三) L, I, 93f.

(五四) L, I, 43f. = B,119。

(五五) L, I, 100。

(五六) L, I, 44 = B,119。

(五七) L. I, 9, 177, B. 41:『觀念就像靈魂指導者的神使一樣，牠真正是民族指導者及世界指導者，而精神，精神上理性的及必然的意志之爲物，在過去與現在都是指導各種世界事變的。』L. II, 159 = B. 121:『一種民族，凡在牠的基本要素，牠的基本目的裏曾經安置一種普遍的原理的，牠只全然是世界歷史的。』

(五八) L.M. I, 149 = B. 107。

(五九) L. I, 109f.

(六〇) L. I, 115f. ——設有這種情形，黑格爾已知道馬克斯關於精神文化的意識上層建築的學說，那末，他已以那可驚的問題：然則自稱物質的經濟生活機械論不是已經具有一種精神的下層建築做前提了嗎？駁斥了馬克斯——

(六一) L.M. I, 102 = B. 94。

(六二) L. I, 37f.

(六三) L.M. I, 102. 121 = B. 85, 94。

(六四) L. I, 111。

(六五) L. I, 105。

(六六) L. I, 105 = B. 91。

(六七) L, I, 107。

(六八) L, I, 104, 114 = B, 89。

(六九) L, I, 104 106/07 112f. = B, 90。

(七〇) L, I, 42, 107, 113, 116。

(七一) L, I, 104 = B, 90。

(七二) L, I, 107, 109; LM, I, 39 = B, 53。

(七三) L, I, 104 = B, 90; L, I, 114。

(七四) 『法律哲學』的『弁言』第十八頁，第二十頁。L, I, 42, 160 = B, 121f.

(七五) 參看上面第六十一頁(指原書而言——譯者)。

(七六) 『人類的教育』第五十五節，第七十一節，第八十三節，第八十八節，第八十九節。此外在

『哲學類典』的『歷史及現代的宗教』(Die Religion in Geschichte und Gegenwart) 內的標題如：

Joachim von Floris (III, Sp. 579) 及 Evangelium aeternum (II, Sp. 766)。

(七七) 徐勒曼 (Eugen Kühlenmann) 所著『赫德爾』(Herder——一九一二年二版) 二二四頁。

(七八) L, I, 135, 13 f. 234—243 = B, 135—160; L, III, 528 = B, 296f.

(七九) L, I, 45ff. = B, 120。

(八〇) B, 120。

(八一) L, I, 52/3 = B, 124。

(八二) L, I, 165f. = B, 124f. (這裏會由著者加注意符號)。

(八三) 參看上面第六十九頁(指原書而言——譯者)。

(八四) 『哲學類典』五六四節，四八一頁。

(八五) 同書五五二節四六三頁。

(八六) 黑格爾在基督教的宗教現象裏，合理的看出世界歷史歷程的辯證論裏的頂點。

(八七) L, I, 42. 49 = B, 124。

(八八) L, I, 44 = B, 119。

(八九) L, I, 47 = B, 120。

(九〇) L, I, 48f.; L, I, 160f. = B, 122。

(九一) L, I, 47; 照着這種意義的最後一句，又 B, 121。

(九二) L, I, 48 = B, 123; L, I, 163。

(九三) L, I, 49, 161f. (這裏會由著者加注意符號)。這祇在新版本裏的非常重要的一句，關於黑格

爾歷史哲學的辯證性質，就作了按原理決定的說明。

(九四) L. I, 49f. = B. 124。參看上面六十頁(指原書而言——譯者)。

(九五) 『西方的沒落』。

(九六) B. 577f. (出版者的備考十八)；哈特曼所著第二卷二二九頁：『因此，在黑格爾哲學裏，關於進化概念的一些位置，就僅在精神哲學裏，不過黑格爾在精神哲學裏，也曾以若是有光輝的方法，成就了進化概念而認識了牠，以致直接或間接關於黑格爾天才上這些事業的全部文化界，後來就衰微了』。辯證的思想，對於黑格爾的進化概念係具有那一種的意義，哈特曼只是完全忽視了。

(九七) 斯賓賴爾所著第三十頁，一五二頁。

(九八) 同書一五一頁。

(九九) 同書第七頁。

(一〇〇) 同書第九頁，第三十五頁，第六十八頁，第七十九頁，第八十三頁，一三七頁，一四三頁，一四五頁，一四八頁，一六七頁，二一〇頁，二一六頁。

(一〇一) 同處。

(一〇二) 斯賓賴爾所著第三十五頁，第五十九頁，第六十九頁，第七十七頁，第八十一頁，第八十九頁，第九十六頁，一三九頁，一五八頁，一六六頁，二一一頁，二一五頁。——關於哥德的地方，參看張伯倫 (H. St. Chamberlain) 所著『哥德』(一九一一年在München出版) 一四一頁至一四六

七頁（自然研究者），及習麥爾（Georg Simmel）所著『哥德』（一九一三年在來布威希出版）第六十九頁，一二三頁，一六六頁（有機體）；第五十六頁（原始現象）；第八十一頁，一二一頁（形態與轉變）；第十二頁，二五三頁（象徵）。此外為嘉西萊爾所著二七一頁至四一七頁。

（一〇三）『黑格爾全集』第一卷一七二頁，一七四頁。

（一〇四）參看上面第六十九頁（指原書而言——譯者）。

（一〇五）在一八二〇年十月七日寫的。見『哥德書札』第七卷二五七頁。

（一〇六）在一八二二年三月十日寫給叔爾庇（G. F. L. Schultz）的。見『哥德書札』第七卷二六九頁。

（二〇七）在一八二一年四月十三日寫的。見『哥德書札』第七卷二七〇頁。參看菲諧爾所著第一卷一五九頁：『在我們所保存的一八二二年二月二十四日黑格爾寫給哥德的惟一的信裏，黑格爾曾贊美那偉大的精神的自然意義，哥德藉那偉大的精神的自然意義，就在現象的最簡單形式裏，在顏色裏，在雲片裏，在石塊裏，在植物及骨骼裏，知道理會現象的本質為「原始現象」；黑格爾曾將哥德所謂原始現象同他自己的學說所謂原始原理或絕對比較一下。』

（二〇八）在一八二四年五月三日寫的。見『哥德書札』第八卷第六十頁。

（二〇九）在一八二七年十一月十四日寫給克勒拜爾（Knebel）的。見『哥德書札』第八卷二〇一

頁。

(110) 斯賓賴爾所著第六頁。

(111) 赫德爾已經在這裏用力先做了。參看徐勒曼所著：『赫德爾』二二三頁，三五二頁，三六六頁，三七六頁。

(1111) L. I. 134 = B. 117 (這裏會由著者加注意符號)。斯賓賴爾之將時間列入歷史，將空間列入自然，會要求爲他的特殊的功績。同書一七二頁，一七八頁。

(113) 斯賓賴爾所著第八頁。

(114) 參看黑格爾的重要的一句，L. M. I. 156 = B. 114：『所以在一切世界歷史的民族裏，確係有詩的藝術，形像的藝術，科學，也有哲學，不過聲調，格式，及傾向不僅是一般的，且內容依然是不同的，而這種內容就有關於最高的區別，就有關於理性力上最高的區別。』這裏會由著者加注意符號。

(115) 斯賓賴爾所著第二十八頁，第三十六頁。

(116) 同書第二十八頁。

(117) 同書一五三頁。斯賓賴爾不說『原始靈魂性』或『原始靈魂』，也說那『永久的靈魂上的東西』。同書二五二頁。

(118) 同書第三十五頁。

(1119) 同書一九九頁。這裏由曾著者加注意符號。

(1120) 斯賓賴爾所著第二十九頁。

(1121) 參看上面第六十九頁，第八十八頁(指原書而言——譯者)。

(1122) 參看上面第六十一頁(指原書而言——譯者)。

(1123) 黑格爾所想到的是盧梭 (Locke = Rousseau) 的理想自然狀態的學說，這種學說，乃經過格羅圖 (Grotius)，亞吐斯厄 (alhusius)，西塞祿 (Cicero)，而返於斯多亞的哲學 (Die Stoa) 之上的。斯多亞學派關於自然權利的概念，即為一種理想權利的概念，霍布士 (Hobbes) 的自然概念，同牠是有嚴格的區別，在霍布士的自然概念上，自然狀態便係萬人敵萬人的戰爭。巴特所著：『斯多亞的哲學』(一九〇八年二版) 一九〇頁，二八三頁。

(1124) IM, I, 94ff. 138ff. = B, 79ff. 99ff. : L, I, 96. 142(這裏會由著者加注意符號)。參看『法律哲學』第十一節第四十五頁：『那僅僅先在本身自由的意志，乃是直接的或自然的意志，——這乃是衝動，慾望，性癖，由此而生的志意，係為自然所規定的』；第十八節第五十二頁：『人如為精神，則係一種自由的生物，這種生物，便具有不受自然推動力規定的地位。所以人如在直接的未受教育的狀態裏，則他所在的這一種情形，他是不應當在這裏的，並且他必須從這裏解放出來；』一八七節二四七頁：主體之從舉動上的單純主體性，慾望上的直接性，感覺上的主體自負狀態，嗜好上的任意狀態解放出來

，乃是『困難的工作』。在這種工作裏，就有了『教育』的制度。

(I 115) L, I, 90 = B, 77。參看『法律哲學』第十五節第四十九頁：『人在自由上所具有的最通常的意思，就是任意的意思。……假使人聽說一般的自由，即在人能做人所願做的事情，那末，這樣的意思，祇能作為思想構成上的完全的缺點，在這種思想構成裏，關於那在本身並為着本身的自由意志，法律，道律等等，還沒有豫覺到呢』。

(I 116) L, I, 124 = B, 88。

(I 117) L, I, 124。

(I 118) 『主體的自由』，因此就不與『任意』同意義，蓋『主體的自由』已經包含了普遍性的關鍵，而『任意』則全然是單獨的。

(I 119) L, I, 234。

(I 110) L, I, 233 = B, 154。

(I 111) 『法律哲學』第四節第三十三頁：『自由的東西就是意志。沒有自由的意志，乃係一個空虛的名詞，這同自由實在只作為意志，作為主體是一樣情形』。

(I 112) 同書第四節第三十三頁；第五節第三十六頁。

(I 113) I M, I, 143 = B, 102。

- (134) L, I, 104 = B, 89。
(135) L, M, I, 118 = B, 83。
(136) L, M, I, 121 = B, 85f。
(137) L, I, 104 = B, 89。
(138) L, I, 93。
(139) L, M, I, 103 = B, 92f.; L, I, 107ff. = B, 91f。
(140) L, II, 367。
(141) L, II, 368 = B, 201/02。
(1411) L, I, 117, 122f.; L, II, 370。
(1411) L, II, 130f。
(144) L, II, 369 = B, 202, 222f。
(145) L, I, 122 = B, 88。
(146) 參看上面一〇八頁(指原書而言——譯者)。

(147) L, I, 89ff, 94 = B, 77f. ——參看『法律哲學』全部二五八節三〇六頁：『這種實質的統一，乃是絕對的不動的自我目的，在這種自我目的裏，自由就達到了牠的最高的權利，同這種最後目的對於

各個人之具有最高的權利是一樣情形，而每個人的最高的義務，即在做國家的國民」；二六八節三二
三頁：「雖然常有此想，以為國家係由威力連合起來的，但是維持則獨為秩序的基本感情，一切人都是都
有這種基本感情的」；二七〇節三二七頁：「國家就是神的意志，而為開展成一個世界的實際形態與組
織的現在的精神」；二七二節三四六頁：「所以人必須像尊敬一個地上的神的東西一樣的尊敬國家」；
二七二節三四五頁：國家組織就是一種『永久理性的摹倣』；二六〇節三一五頁：「在可為模範的古代
國家裏，當然已經發見了普遍性，不過對於特異性還沒有加以釋放與解放，而使其返於普遍性之上。新
國家的制度，係在普遍的東西同特殊性的完全自由結合起來。∴∴因此，普遍的東西，必須動作着，但
是另一方面的主體性，却必須完全而活動的進化着。惟有因這兩方面的關鍵之由牠們的強度而成，則國
家才可視為一種有編制而真有組織的國家」；二六〇節三一五頁：「現代國家的原理，就具有這種異常
的強度與深度，在人格特殊性的獨立的極度上來完全理會主體性的原理，並同時把這種原理引歸於實質
的統一性以內，而若是在這種原理的本身裏獲得了實質的統一性」。

(一四八) L. I. 92. 123 = B. 77, 87。

(一四九) L. I. 54 = B. 74; 『法律哲學』二六八節三二三頁。

(一五〇) 『法律哲學』二五八節三二三頁。——蕭爾疵 (Heinrich Scholz) 所著。『黑格爾哲學對

於現代哲學思想的意義』(Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der

Cogewart —— 一九二一年出版）第十六頁，曾完全有道理的指示出黑格爾的自由概念，係與自我意識或『精神的光明』相適合，所以黑格爾的自由概念，就是智慧成熟的意義，智慧成熟所有的反面，則為『愚昧』，『愚昧』便係一種智慧不完備的狀態。又參看我在上面第五十四頁第五十六頁（指原書而言——譯者）的討論。不過，當蕭爾疵普遍化的說，自由對於黑格爾，乃是『一種基本的優越的智慧上的事實，然後才也是一種道德上的重要的事實』，我不能與他同意。我在自由的概念一節及國家的概念一節裏所引用的各種證據，係談的另一種談法。蕭爾疵所說的，乃是黑格爾的自由概念裏一種重要的或許太少注意的關鍵。這要問的，只在黑格爾歷史哲學裏的這種關鍵是否就具有嚮導作用。並且這個問題是決然要加否認的。其若是一再反覆而極有印象的為黑格爾所確定的，無有過於黑格爾所謂，孤立於全體之外的各種特異性的任意狀態，即係自由的反面，自由的意義，若照着牠的真正的本質看來，則為一種民族本質裏的活精神的實質權力下之服從的附屬狀態，及支持一切保存一切的社會的有機體裏之服務的參加狀態。依此，自由對於黑格爾，在最新的綫上乃是一種道德上的重要的事實。蕭爾疵又輕視了那在黑格爾自由概念裏活動的康德自律思想。雖然這種思想對於黑格爾的自由概念確實沒有更大的特色；但牠却是一種必要的條件（*Conditio Sine qua non*）。不過精神上及道德上的自律狀態若達於自滿狀態，這就是說，若達於個人的絕對化狀態，那末，黑格爾所謂全體立於個人之上的普濟主義的思維方法，是一定要排斥這種狀態的。因此，黑格爾的自由概念，就包含了三種關鍵，牠即由這三種關鍵解釋了本身，

這三種關鍵是：一、在智慧成熟的意義裏之精神的光明，反面爲：愚昧；二、自律，反面爲：屈伏；三、一種有機全體的擴大關係裏之願意的參加，反面爲：任意。一與三對於黑格爾乃是極有特色的關鍵。而最後的關鍵則在更大的進程裏擔任了嚮導作用。參看本書的第二部。再聲明一下，自由對於黑格爾，不是一種完成的自由，乃永遠只是一種轉變的自由，這種聲明並不是多餘的。

第四章 個人等級的學說

一 保存的個人

若使觀念就是實現於世界歷史以內的絕對的最後目的，又若使那在國家裏組織的民族精神，就是觀念在空間現象與時間現象裏所移入的特殊形態，那末，最後的問題，則爲：各個人在世界歷史歷程裏是扮演的那一種腳色？又那一種價值在全體的關係裏本來是適於各個人的？絕對的最後目的，要求一切特異的目的，都附屬於牠。每種已完成的形像，都爲着精神而成爲材料，在這種材料上，精神的工作就把牠提高爲新形像，同樣的情形，所以人也能在黑格爾的意旨裏。談到各種目的的一種階級，這些目的，各各所被看出的乃爲的自己，牠們都是自我目的，不過牠們從時時較高的目的上，是可被看作材料的，這就是說，是可被看作達到目的的手段。有這樣的理解，黑格爾就曾在『手段的範疇』之下來看一般的個人。(一)黑格爾的歷史哲學，在這裏便又顯露了一種確係雙重的意義。他已相並的應用有機體的及目的論的觀察法。在黑格爾的有機體的觀察法看來，國家乃是自我目的。他不願以目的與手段的範疇來規定個人對於全體的關係。沒有一種肢體是目的，沒有一種肢體是手段。每種肢體，都是有機體的生命裏的一種關鍵。這同樣的東西，然後也適用於觀念，也適用於地上國家的神的模型。因爲觀念就是那在牠的各種不同的規定裏作有機體的開展的世界理性。在這種有機體裏，沒有一種肢體可以是目的，沒有

一種肢體不是手段！各種民族精神的各種原理，就是觀念全部裏的各種關鍵。並且，黑格爾同時在手段的觀點之下來看個人——民族精神，甚至也只是世界歷史全體裏的一個人——，經過這種手段，絕對的最後目的就次第的實現了。一種調和，惟有這樣是可能的——這確係黑格爾的本來的意見——，這就是說，每個人都是一體以內的目的與手段，都是一體以內的有機體與工具。精神就是有機的開展與辯證的運動。精神作為辯證的，則牠乃係由牠以前形態的灰燼裏精練而改容的發生出來的。因此，每種形態，便能看作一種手段，而精神則用盡這種手段以達到他的昇進的目的。黑格爾不費力的能使目的觀同辯證的觀點相一致。

關於個人的意義與價值問題。就把我們引回到歷史哲學問題提出的歸納的出發點上面去。那有其次一種歷史的見解，把動作着的人之具有他的需要，傾向利益，衝動，情感，想像與目的指示了我們。沒有動作的人的意志，即沒有內部的可能性，沒有『原理』成為實際的生存。沒有各個人來滿足他們的利益，他們的動作與工作，則歷史上所發生的東西就一點不會發生。假使他們當場不能具有他們的好處，或是不能具有信用，見識與確信，那末，他們所動作的就沒有為着一點事情。國家如不與牠的公民『私人利益』的普遍目的相和合，那牠在其本身裏是不會處置得當而強盛的。一切有機的團體生活的本質，即在特殊性的實際權利，能完全成為特殊性的部分。這就是歷史上的『主體之無限的權利』，就是自由之主體的關鍵，這種主體的關鍵之對於自由，正同擴大普遍性之客體的關鍵一樣乃是本質的。(二)那觀

念，那歷史的絕對的最後目的，以及那觀念的道德性，那一種世界歷史民族的原理，『特別是一種內部的東西，不動作的東西，是一種非實際的東西，思惟的東西，想像的東西』。(三) 觀念乃係安處於『歷史的內部洞穴』裏面的。如果牠不由個性的動作促成實際的存在，那牠對於本身便永為一種『死的東西』，一種『抽象的東西』，一種『睡眠的東西』，一種『永遠不動的東西』。(四) 普遍的東西，祇由特殊的東西而移入實際以內，無限的東西祇由有限的東西而移入實際以內。(五) 個人的各種情感和那有理性的東西，那無限的權利，以及觀念，乃係世界秩序的要素。『這兩方面就構成了世界歷史氈毯的折縫與綫索。像這樣的觀念，便是實際；而各種情感便是觀念藉以伸出的手臂』。牠們兩方面『所聯結的中心』(在這裏，普遍的觀念與特殊的個物兩極端是競爭的)，便是道德上的自由，便是國家。(六) 祇有那完全無觀念的東西，那單純的慾望，那意欲的野蠻性與粗暴性，那任意的立場，『就落到世界歷史的劇場與範圍外面去』。(七) 不過，各個人若實行他們實際的有限的意欲，而努力造成他們特殊性的快樂，則他們立刻就要成爲一種更有包括的全體的份子，爲着普遍的目的而動作。個人所列入的這種全體，就是民族精神，民族精神對那個人便立出他的各種界限，而限制了他的各種可能性。在民族精神的『空氣』裏，個人就受了教育。『但是個人不單是教育與教育的結果；抑且這種意識便從個人本身上進化着，這種意識不是爲個人所教授的；個人係在這種實體裏，……沒有一個人能夠通過了這種實體；雖然個人確能異於其他單獨的個人，但不能異於民族精神。雖然個人能比許多其他的人更富於精神，但他不能超

越了民族精神』。(八)『每個人在這種民族的一種固定的進化階段上，都是他的民族的兒子。沒有人能夠跳過了民族的民族的精神，他鮮能跳過了地球。地球乃是重力的中心；倘若想像一種物體是離開了牠的中心，這就是想像牠已飛散在空中。個人所做的就是這樣。不過個人之依照他的實體，這乃係由於個人自己；他必須使得這種民族所要求的意志，在自己裏面成爲意識，成爲表示。個人是不會發現他的內容的，他祇會在自己裏面實行這實質的內容』。(九)個人使自己依照他的民族之實質的意志；在這裏本來正含着個人的道德任務。『這就是個性的普遍化，這裏所含着的主體的教育，即在爲道德的，而道德正由是成爲價值。在各種特殊性裏的這種普遍東西，乃是特殊的一般善，這便存在爲道德上的東西』。

(一〇)當黑格爾繼續的說：『因爲這樣的空虛東西如爲善之故的善，在活動的實際裏全然沒有位置。倘若人要動作，那末，人必須不僅要善，且必須知道這種或那種是否是善。不過那一種內容是善的或不是善的，是正當的或不正當的，這在一個國家的規則與風俗裏，已替私人生活的各種通常的情形表示過了』，這對於康德的倫理的形式主義與原子化的個人主義乃是最粗暴的排棄。各個人的德性，在於履行他們國家公民的義務。這裏就含着他們道德行動的準繩。(一一)『公民的生活，構成了義務的地基；各個入都有他們被委托的職務，因而各個人也有他們被委托的義務；並且他們的德性，即在依照這種義務來做』。(一二)關於個人價值所在的地方，新版本裏的一節，會極有光輝的總括如下：『因而各個人的價值所依據的地方，即在他們依照民族的精神，即在他們爲這同樣精神的代表而分得全體各種事務裏的一

種職位。並且，其屬於國家裏的自由，這就聯繫於個人的任意狀態，個人要從事於那一種事務，這不是階級式的來規定分配的。那末，個人的德性，即在他履行他職位上的義務；這是稍為容易知道的：至於義務是什末，則為職位所規定。那關於這些關係的實體上東西，那理性上東西，就明白了，那是在正被稱為義務的東西裏表明的。要探討那為義務的東西，這是無益的考究；在把德性上東西視為困難東西這種偏性裏，這較易為一種脫離德性上東西的義務之認識癖』。(一三)

因此，個人對於社會全體所具有的道德上的任務，乃是一種更重的保存的任務。『在歷史的全部裏，這一種實在的關鍵，就是一種民族，國家的保存，也就是牠的生活所規定的範圍的保存。並且這就是各個人的動作，各個人要參加這種共同的工作，而使得這種工作在牠的特殊方式裏表現出來；這就是道德生活的保存』。(一四)

國家利益與私人利益上像這樣聯合的時代，在一種民族的歷史裏就構成了這種民族的開花的時期，這種民族的美德的時期，這種民族的能力的時期及這種民族的幸福的時期。

二 世界歷史的人格

其異於保存的個人的，則有世界歷史的人格，這乃是更高級上的一個人。而適用於保存的個人的同樣東西，係首先的確一樣的適用於世界歷史的人格，這就是滿足自己利益，需要，目的及情感的努力。

不過世界歷史的個人之情感，却是在更重要的標準裏現出的。黑格爾在情感下面了解了什末？所謂情感，並非完全是他所想表明的東西之適當的名詞。『我在這裏所了解的，全然就是人的動作而出於各種特異的利益，出於各種特殊的目的，倘若有人願意說，或則出於各種自私的企圖，但是這樣，牠們所以就能把牠們的意欲及性質上的全部力量放在這些目的裏，而使牠們犧牲了別的也能做目的的東西，或則甚至犧牲了別的一切東西。這種特異的內容，既與人的意志這樣一致，所以牠就能造成人的意志的全部固定性，而同人的意志不可分開；牠由此就是牠所是的東西』。情感乃係個性在一種目的上的需要的能力之集中點，至於一切其餘的利益與目的，就都丟在後面。不過這種意欲的固定性，不僅可以具有一種『私人的內容』，抑且牠必須是『各種普遍行動的推進而奏效的東西』。黑格爾又覺察到，『沒有情感，則世界上就不能做成一點偉大的事情』。(一六)然則偉大個人的情感所趨向的普遍東西是那一種呢？牠不是保存的個人之國家公民的任務，在各種尋常的關係之下所要從事的普遍東西；這種普遍東西，乃係一種民族或國家的安靜的存立。牠是一種其牠方式或更高方式的普遍東西，這種普遍東西，在一種民族精神的存在已經衰弱而為觀念的進步所毀壞的時候，然後牠才同世界歷史人物本人出現。世界歷史的各個人格，並不是存立的國家制度裏各個獨特的不規則者，他們却是一種新的，將來的事物秩序之開路者，而把以前世界組織的全部提出為問題的。『正在這裏，各種存立的，被承認的義務，規則與法律，以及反對這種系統，違犯這種系統，甚至破壞牠的基礎與實際而同時具有一種內容（這種內容，在大部分

裏也能便利的，實在的並必然的現表是好的）的各種可能性之間的大衝突就發生了」。

歷史上各個偉大的英雄，『不是從安靜的，整頓的系統上，不是從尊為神聖的事物經過上採取他們的目的與他們的職務。他們的職權，並非含在已存在的狀態裏，他們所從成功的源泉，却是另一種源泉』。這種源泉，乃係一種新的世界組織之隱匿的精神，牠敲擊了現在並從隱匿的深處而上衝。（二七）世界歷史上的重要人物所以異於熱血之士的地方，即在『明白的思慮』上，人對於熱血之士通常是不以『明白的思慮』相許的。世界歷史上的重要人物所以別於冒險之士的地方，即在境遇上，他所追求的，不是任何與存立的東西相齟齬的意見，且甚至不是用意良善的理想，而是時間上的必然性。世界歷史上的人們，顯然係從他們本身上產生新的世界關係的。並且，無論如何，新的世界關係的產生，就是他們的利益與他們的工作，他們用這種工作不在滿足別人，乃在滿足自己。（二九）但是他們在這裏同時却是世界精神的指數。如果這種事實在本身上以及對於本身是必然的，又如果精神在本身裏是完成的，那末，各種偉大的個人，即為時間本身所造出。（二〇）英雄與事實是適合的。（二一）『那些偉大的人們，似乎確只順從他們的情感，順從他們的任意；然而他們所要的東西，却是普遍的東西，這便是他們的情熱。情感正是他們的自我的能力；沒有情感，他們就完全不能產生一點東西。情感及觀念的目的，在這種舉動上即係一種同樣的目的；情感即係品性及普遍的東西之絕對的統一。精神主體的特殊性裏之精神，在這裏怎樣與觀念是同一的，這殆似動物的東西』。（二二）黑格爾所下的那最有意義的定義，是：『歷史

上所有偉大的人們，他們自己的特殊的目的，就包含了那為世界精神的意志之實體的東西』。(111) 凱撒所攻擊的他的許多敵人，他們在其私人的目的這方面上，會為着自己同時具有形式上的國家憲法，並藉此具有法律證據上的權力，從這同樣的私人利益上便獲得了私人利益的地位，名望與安全。其使凱撒成為世界歷史人格的地方，即在環境上，他對於獨裁權的傾向，不僅是對於特殊利益的傾向，抑且是『時間方面在本身上並為着本身的東西』(114)之成就。新版本裏又補充着說：『凱撒對於羅馬共和國的意義，具有極正當的觀念，這就是說，各種實在應當的規則，已為權威與顯貴 (Auctoritas und dignitas) 所壓制，而其適合於此的，就在使這些特別任意的權威與顯貴告一結局。這件事情，因為是正當的，所以凱撒就能夠實行。假使他依賴着西塞祿，那末，他是一無所成的。凱撒知道這個共和國是虛言，知道西塞祿說的空話，並且知道在這些空洞形態的位置上，必須有另一種形態被建設出來，凱撒知道他所產生的形態，乃是必然的形態』。(115)

歷史上的英雄們所以異於同代之人的地方，即在那意識的程度上，他們有那意識的程度，關於時代的各種必然性與要求是明瞭的。別人只是蒙昧的預覺到，模糊的看到，本能的意欲到的地方，這種地方對於世界歷史上的個人，就成為堅定的目標明瞭而清楚的現在眼前。這是中央意志，牠就把其他各種的意志同牠引在一起，這是軍旗，一切人雖遇一切的反抗，最後却環繞牠集合着，他們可以是願意的，或則是不願意的。各種個性，在歷史哲學上看來，乃是把民族精神與世界精神所願望的東西建設在實際裏

面的。『各個人就在普遍的實體東西之前消滅掉，而這種普遍的實體東西，乃把自己構成牠的各個人的本身，牠達到牠的目的便必須具有牠的各個人的本身。不過各個人是不會阻止那必須發生的東西之發生的。』就同世界歷史上的各個人所曾造出爲實質世界精神的機能一樣情形，所以附屬世界歷史上的各個人之各個人，即係那在世界歷史上的各個人裏活動的意志之機能。『這些（世界歷史的）個人首先是滿足自己；他們所動作的完全不在滿足別人。倘若他們意欲着這種東西，然後他們才有許多事情要做；因爲別人所不知道的，就是時間所意欲的東西，而不是他們自己所意欲的東西。但是，要抵抗那些世界歷史上的個人，這是一種無力的冒險。他們之進而成就他們的工作是難抵抗的。這種工作，然後就是正義，而別人呢，雖然他們意想不到，這便是他們所意欲的東西，可是他們却要依從牠，同意牠；牠在他們裏面却是一種超於他們本人之上的威力，雖然這種威力對於他們表現爲一種外部的異方的威力，而違反他們思想到的意欲上的意識。因爲進展的精神，是一切個人的內部的靈魂，不過牠却是無意識的內性，這種內意性，偉大的人們就使其成爲一切個人的意識。這却是一切個人，真正意欲着的東西，所以這就施出了一種威力，一切個人雖有他們有意識的意欲上的異議，却要投降這種威力；所以他們就服從這些靈魂的嚮導者，因爲他們感覺到他們自己內部精神（這種精神是同他們反對的）的難抵抗的威力了』（二六）

歷史上各種偉大的個人，就是『各種有見識的人』。他們所說所做的東西，就是那所能說所能做的最好的東西。不過他們的知識却有一個界限。他們沒有歷史哲學家所特有的意識，所以各種爲他們所產

生的組織，『祇是普遍觀念裏的各種關鍵』。他們是『實踐的』。他們單單知道而意欲着他們的工作，因為他們的工作就是他們時代上以及他們世界上的真理。(二七)他們的知識是不會超過這上面的。他們不知道歷史哲學家所知道的東西，歷史哲學家所知道的，他們就是一種目的的『事務嚮導者』，這種目的在普遍精神的進程裏便構成了一種階段。(二八)從其餘的個人立場上，他們係以明瞭的意識在這種意識的必然性上成就了他們的工作；從世界精神的立場上，他們的勞動，則為一種本能的動作，這種動作，關於歷史上之純粹的最後的目的，是不知道的。

以此，歷史哲學思惟的圈子，就成了圓形了。『那些有意欲的，有利益並有動作的無限的羣衆，即係完成世界精神的目的之世界精神的工具與手段，——提高並實現世界精神的目的為意識；並且這種世界精神的目的，只在發見牠自己，達到牠自己那裏而認識牠自己為實際。各個人以及各民族的那些活動，在他們探求並滿足他們的東西的時候之同時為一種更高的，更遠的東西（關於這種東西，他們不知道一點，他們乃無意識的成就了這種東西）的手段與工具，這就是能成問題，也成問題的事情，並且就是正同夢幻，正同哲學一樣的屢被排斥，被誹謗並被輕視的事情』。世界歷史裏之還有更遠的東西由於人們的動作發現出來（這種東西不為人們直接的知道並直接的意欲着，直接的作為目的並直接的達到），以及這種東西之為普遍的，內在於事物過程的世界理性（這種世界理性係利用各種特殊的目的與個性為附屬的手段，以圖實現那終究達到的最後目的），——這就是理性上那種假定的信仰，那種信仰為歷史

哲學所確定的，只在牠於歷史上所證實的以及牠從歷史上又可提出爲知識的範圍以內。(二九) 各個人在他們利益的特殊性與有限性裏，係互相戰勝而交互消滅。從特殊的東西這種戰爭與沒落上，就發生了普遍的東西。『這種東西是不毀壞的。那委身於衝突與戰爭之中，那委身於危險之中的，不是普遍的觀念；普遍的觀念。係在背地裏維持着自己不受攻擊並不受傷害，而把情感上特殊的東西遭到戰爭裏面去以磨損牠。理性之使情感爲着自己操作，在這裏，理性所由生存的東西，就受了損失並受了傷害，這件事，人可稱之爲理性的奸計。因爲現象之爲物，牠的一部分是否定的，一部分是肯定的；所以特異的東西，大概是很少反對普遍的東西；各個人是受犧牲並被委棄的。觀念不要從自己身上來納存在與滅亡的稅，牠乃由各個人的情感來納存在與滅亡的稅』。(三〇) 人不可忘記，黑格爾在這裏是使用的一種有意識的神話學上的表明法。理性之在背地裏以奸計維持着自己而不接觸着戰爭（是理性煽起了戰爭，而戰爭就在理性之前演出），這是比喻的取義，並且，從字義上解釋，這就要同一切以前的說法相矛盾，照着一切以前的說法看來，普遍的東西祇由特殊的東西而實現，無限的東西祇由有限的東西而實現，理性上的東西祇由情感而實現。觀念乃是歷程，乃是永久的，創造的活動，並不是不動作的旁觀者！因此，黑格爾所取義的所願說的地方，係謂觀念決不在特異的東西裏用盡，每種個物祇是一種更高的普遍性之通過點，一切有限的東西祇是無限有限的辯證歷程裏一種變遷的關鍵。

以此，可是也說個人在一切特異性上參與了絕對的理性目的。所以個人就不能專在手段與工具的範

疇之下來看他。他也是自我目的。並且，手段範疇的主體要求引用的範圍，就是宗教性與道德上最有人格的價值範圍，這種作為永久的神的東西之價值範圍，在永久的神的東西裏便免除了外部的必然性與偶然性。在這裏，主體就獲得了絕對的職權。『那宗教性，那一種有限生活——一個牧人，一個農夫——的道德，在牠們的集中的親切性以及牠們的少許並十分簡單的生活關係的有限性裏，既具有無限的價值，並具有和一種完成的知識上，及一種往來與動作周圍裏的豐富的存在上之宗教性與道德相同的價值。這種內部的中心點，這種主體的自由之簡單的權利區域，這意欲的，決定的及動作的焦點，這良心的抽象內容，這包含個人責任與價值，個人永久裁判的地方，是不受接觸，而免除掉世界歷史上的高聲的喧囂的，並且這不僅免除掉各種外部的時間的變化，亦復免除掉自由概念本身的絕對必然性所帶着的各種同牠在一起的東西』可是在普遍的東西裏，就確定那種也在高貴而華美的世界裏永遠存在的東西，是具有在牠上面的一種更高的東西的。關於世界精神的權利，是超出了一切特殊的職權以上的。(三一)

三 歷史上的幸福與道德

人所共同稱為幸福的東西，也屬於各種特殊的職權以內。誰是幸福的？『那發見自己與自己調和的人，人就稱他是幸福的』。那『安靜的快樂』，(三二)就屬於幸福。世界歷史上的各個人，雖曾確在他們目的的追求與達到裏找到了滿足，但在『幸福的』這個名詞的通行國內的意義裏，他們不願並且不能

是『幸福的』。『他們曾以一種若是偉大的目的決定了勇氣，來接受那反對人們一切意見的東西。所以那不是他們所選擇的幸福，乃是爲着他們目的的辛苦，奮鬥，勞動。如果他們已達到了他們的目標，他們並沒有轉入安靜的安樂，並沒有變成幸福的。他們是什末，正是他們的行動；他們的這種情感，就會決定了他們性質上，他們品性上的周圍。倘若目的是達到了，那末，他們便類似落下的空殼。成就了他們的東西，這或許對於他們就變酸了；並且在這已變成的剎那間，他們早已死了，這好像亞歷山大(Alexander) 或凱撒被殺，拿破侖(Napoleon) 被逐的情形一樣』。黑格爾繼續着說：『這種可怕的安慰，係謂歷史上的人們，並不是人所稱爲幸福的東西，其僅僅能做這種東西的，乃是那在各種很不同的，外部的環境裏能得地位的私人生活，——這種安慰，需要牠的人就能從歷史上取得。然而那爲偉大，卓越的東西所不齒的人，嫉妬對於他却是有必要的，他極力小視偉大，卓越的東西，並極力在這種東西上面發見出一種損傷，他發見出那有利的地方，祇在這樣卓立的東西所以存在的，就因爲牠不會變成了幸福』。至於自由的人則反是，他是無嫉妬的承認各種偉大的個人，並且是喜歡他們。(三三) 在幸福的觀點之下來看世界歷史，這乃是一種卑鄙思想的符號。『歷史並不是幸福的地基。各種幸福的時期在歷史裏都是空白的紙』。(三四) 幸福乃屬於那些要求世界精神的犧牲者。

苟使人在道德的滿足這種意義裏了解了幸福，如這種情形所顯出的，就在人陷於『哀訴的祈禱式』裏的時候，以爲善人與篤信之人所遭遇的大半是壞，惡人與無神之人所遭遇的大半是好，然則怎樣呢？這

所謂好的遭遇或壞的遭遇，是不可為這些或那些單獨的個人造成一種「理性世界秩序的關鍵」的，甚至其時在從事更高的道德上目的與法律上目的之實行或保證的時候，也是不可以的。「人們在道德上所造成的不滿意的地方——一種不滿意狀態，人們在這上面是賠償一點東西的——乃是人們照着他們的主意。便在意見裏具有了一些比較普遍的目的（他們把這些目的即作為正義與善），具有了一些關於國家設備的特殊的現今的理想，並且，那想出一些理想而在這些理想裏發出一種高尚感情的趣味，就在這上面發見現在不適合於這些思想，原則，見識；他們即反對着這樣的存在建設了他們的事物權利的當然關係，在這裏，這不是特殊的利益，不是要求滿足的情感，乃是理性，權利，自由；以這個題目來準備武裝，則這種要求便抬高了頭，而容易對於世界狀態與世界事變不僅是不滿意，抑且就反抗了牠」。(三五) 即如這種道德的滿足，對於個人也十分的常常不行。個人的一些理想，在強硬的實際這塊礁石上是失敗的。在這上面，世界理性並不受責備。因為那種不滿意狀態，乃係依據在自認為最高尚又最聰明的個人自負狀態之上的。「個人在其個性裏為自己所籌畫的東西，對於普遍的實際不能成為法則，正如世界法則之不單為各種單獨的個人而設一樣情形，各個單獨的個人在這裏所能遭遇的是很不幸的」。(三六) 新版本裏補充着說：「這同樣的情形之不實現，當然是能夠發生。個人從他自己身上，從高尚的企圖上，從他所願實行的榮耀的行動上，從他自己所具有的，他有權要求的，而有助於世界安寧的重要事件上，常常造成了他的種種想像。這樣的種種想像所關係的東西，牠們一定是擱置在牠們的地方上面。人能從

自己身上夢想許多東西，這些東西只是自己的價值上之過分的想像。個人發生了過失，這也是能夠的；但這無關於世界歷史，各個人在他們的進展裏，乃是作為手段來替世界歷史服務的』。(三七)

設想歷史為那樣的種種道德的觀點，黑格爾是全然反對的。『各種道德上的反省，屢屢被看作各種實在的目的，以圖從歷史上引出了牠們，並且歷史就常常是在牠們那裏所得到的道德教訓上編撰出來的。各種關於善的例證，往往確係提高了心情（特別是關於德行的例證），並且就放在兒童的道德教育裏，以圖把卓絕的東西來貫輸他們，而應用為各種道德原則，普遍真理的具體觀念。然而各種民族定數上的，各種國家革命上的境界，各種國家的利益，狀態及糾紛，乃是一種與道德境界不同的境界』。(三八)

『在世界歷史的各種糾紛裏，一些簡單的道德的戒律，是不夠用的』。(三九) 黑格爾在希臘的世界裏，曾在兩個地方上確切的造出了歷史之超越道德主義的意義 (Der transmoralsische Sinn der Geschichte)。

波斯戰爭與亞歷山大第一所成的問題，是：是否功績與勳業，大膽與勇敢，義務履行與犧牲思想，是否各民族與各個人的道德資格，凡在世界歷史的過程由於效果所報酬的道德使用的範圍以內，就決然的影響到世界歷史的過程？或則是否世界精神的利益，即係一種與這裏無關，而照着客體觀點規定的利益（這種利益係將事物價值放在功績價值上面的）？黑格爾所決定的是後一種。他關於希臘人之戰勝波斯人所說的是：『這裏要注意的，是圍繞着這些事變的光榮。在這裏，人就可以看出一種定數的恩惠，如馬拉吞 (Marathon)、沙臘米 (Salamis) 等地的名字，是要永遠在人們的記憶裏活着的。的確，三百個斯

巴達人 (Spartaten) ，在雷尼達士 (Leonidas) 的手下是勇敢的；但是他們到現在還繼續活着，而被尊為勇敢的模範，至於這個時期以後幾千倍同樣勇敢死掉的三百個人，就沒有立於這不朽的台爾摩比拉的光榮 (Clanz von Thermopylae) 之中。如上所述，這可表現是僥倖；然而名譽却是照着事物性質決定的，——不是照着道德的主體的價值，乃是照着客體的價值。這裏世界精神的利益係置於天秤盤之上；而與任何祖國相關的一切其他的利益，就都是比較有限制的』。(四十) 世界精神的利益，乃是有組織的精神能力對於無組織的羣衆之戰勝。在數目上居於下面的希臘人，對於波斯羣衆不可輕視的突擊之戰勝，並不是道德的功績。或則說得更對一點，凡在他們所依據的希臘民族之紀律與勇敢的功績範圍以內，他們都不在世界歷史的觀察範圍以內。這種戰勝所以成爲『世界歷史的』的地方，乃在他們之救護了學識與精神權力而奪去亞洲原理上的一切能力。『人們之不會爲着一種目的而犧牲了一切這是多末常有的事呢？戰士之沒有爲着義務與祖國而死掉這是多末常有的事呢？但是這裏所要佩服的不僅是勇敢，天才與大膽，這裏亦復有意義，有影響，有效果，意義，影響，效果，牠們在牠們的一類裏乃是獨一無二的。一切其他的戰役，都有一種更特殊的利益；然而不朽的名譽却適合於希臘人，因爲高尚的事物是被他們救護的。在世界歷史裏，關於名譽上所要決定的，不是形體上的勇敢，不是所謂功績，乃是事物的價值』。(四一)

黑格爾所以置身於亞歷山大第一的情形以內的，爲的是。一種世界歷史的人格，不能照着普通人德

性的尺度來測量，牠乃是表示的一種與這裏無關的價值，這種價值，係在精神自己解放的歷程裏照着牠的必然的地位來處理的。『苟使人願如歷史家裏的新近市俗之徒所爲，照着一种現代的尺度，德行與德性的尺度，來測量亞歷山大，那末，這是不會接近他那偉大的世界歷史的儀表的』。(四二) 新版本裏繼續補充着說：『他在我們裏面，曾遺留下他的個性上那種偉大而圓滿的見解，那種見解，只有常常爲卑鄙的反省所蒙蔽。人不要責備他把血與戰爭帶到世界裏面來。如果有人走到世界歷史上面，那末，人是要以血與戰爭來了事的』。(四三)

黑格爾以爲各個人關於他們道德的舉動，並非處於一種同樣的道德方面之上，他所看出的已與康德的倫理學，苟使人在這裏了解了各種道德原則（牠們乃是無區別的對於人人全然有關係的）的概要。其適用於保存個人的道德的，便不適用於世界歷史的人格。世界歷史的人格，是不可在通常國家公民的道德上來測量的。關於目的上，實行上，意義上的區別，也決定了倫理舉動上一種像這樣的區別。有人對於歷史上偉大的人們曾誣爲名譽慾或征服慾的卑下的動機，因此就疑或就輕視他們的道德，這乃係『心理學的小把戲』。『有那一個教師，對於亞歷山大第一，對於凱撒，不會預先表明這兩個人係爲這樣的情感所驅使而因此就是無道德的人呢？由是立刻就顯出他這個教師，即係一個比較那兩個人格外傑出的人物，因爲他是沒有這樣的情感，他沒有征服亞洲沒有戰勝包魯士 (Darius Porus)，祇是確實康健的

活着，但是還要活着，因此他就給與了證明』。(四四) 世界歷史，乃係在一種比較德性（這在私人的性情與良心，意志與舉動裏是有牠的地位的）水平線更高的水平線上活動的，同樣的情形，所以在歷史的偉大革命裏反抗觀念進展的那些人的道德，縱使出於高貴的動機，却係依據在一種『已向活精神與神脫離的權利』上面的。世界歷史上各種行動以及各種行動的完成者，係為觀念所辯護，而無需於同代之人或現代評論者的道德上的辯護。『退讓，謙遜，仁愛與慈悲等等這些私人德行的禮拜式，是一定不會就提高來反對牠們（意指世界歷史上各種行動以及各種行動的完成者而言——譯者）的』。(四五) 世界歷史上的個人，乃為世界精神而犧牲。多數較低級的個人，一定要甘心在歷史的偉大人們之超人目的上為他們消耗掉。『若是，這些世界歷史上的個人，當然在他們的偉大利益裏，就已經便的，急速的，頃刻的，不注意的處理了其他種種對於自己值得尊敬的利益，種種神聖的權利，而這一種處理方法，乃是以道德上的缺點受非難的。不過他們的一般位置，係在理解為一種不同的位置。一個步行到那裏的偉大的人物，便踏毀了許多無辜的花，在他的路上是必須毀壞掉許多東西的』。(四六) 但是世界歷史的各種人格，並非就立於善惡彼岸的絕對意義之中。牠們不過是屬於某時有效的道德的立場。以觀念的世界眼睛來看，牠們都是善的絕對權力的工具，善在世界歷史裏是有力量能成功的』。(四七) 在黑格爾的自由概念與國家概念裏所表示的澈頭澈底的道德情熱，就反對愁苦與小人道德上各種反省的短見。

通過了黑格爾的歷史哲學的，是一種嚴厲的否認一切的英雄主義之有特色的氣質。(四八)

附註

- (1) LM, I, 84=B, 70。
- (11) LM, I, 56f, 59f, 64=B, 55, 57f, 60。
- (111) L, I, 68。
- (112) L, I, 68f.; L, I, 71=B, 63。
- (113) L, I, 62, 71。
- (114) L, I, 61f.=B, 59。
- (115) L, I, 72, 73=B, 65。
- (116) L, I, 37。
- (117) L, I, 73f.; LM, I, 102=B, 93。
- (118) L, I, 72。
- (119) L, I, 4, 4, 72f.=B, 19, 65; LM, I, 101=B, 93。
- (120) L, I, 73。
- (121) L, I, 72。
- (122) L, I, 74。

- (一五) L.M. I, 64 = B, 60。
 (一六) L, I, 62f. = B, 58ff。
 (一七) L, I, 74f. = B, 65ff。
 (一八) L, I, 80。
 (一九) L, I, 75ff. = B, 67。
 (二〇) L, M, 877。
 (二一) L, I, 80。
 (二二) L, I, 79。
 (二三) L.M. I, 68 = B, 66。
 (二四) L.M. I, 67f. = B, 66。
 (二五) L, I, 83。
 (二六) L, I, 37 ; L.M. I, 68 ; L, I, 76ff. 82 = B, 67。
 (二七) L, I, 76 = B, 67。
 (二八) L.M. I, 78 = B, 67。
 (二九) L.M. I, 65ff. = B, 61, 63。

(三〇) L, I, 83f. = B, 70。

(三一) L, M, I, 84f, 87f. = B, 70f, 75。

(三二) L, I, 71, 78 ; B, 62 : 『那種人會使他的存在適合他的特殊的品性，意欲與任意狀態，而這樣在他的存在裏享用他自己的，那種人就是幸福的』。

(三三) L, I, 78f. = B, 68。

(三四) L, I, 71 = B, 62f。

(三五) L, M, I, 86 = B, 72。

(三六) L, I, 53 = B, 73。

(三七) L, I, 53。

(三八) L, I, 173 = B, 38f。

(三九) L, I, 174。

(四〇) L, III, 618。

(四一) L, III, 619 = B, 336。

(四二) L, III, 652 = B, 355。

(四三) L, III, 652。

(四四) L. I. 81 = B. 68f.

(四五) L. M. I. 153f. = B. 111。——參看『法律哲學』三四五節四二四頁：『公道與德行，不義，暴行與罪惡，各種才能與各種才能的行動，各種微末的與偉大的情感，有辜與無辜，個人與民族生活上的榮耀，各種國家與各種個性上的獨立性，幸福與不幸，都在有意識的實際範圍裏具有牠們的規定的意義與價值，並在這裏發見了牠們的評判以及牠們的却有缺點的公道。至於世界歷史，則脫出於這些觀念之外；世界精神的觀念之必然的關鍵而現在為世界精神的階段的，在世界歷史裏就得到了世界精神的絕對權利，並且那在這裏生活着的民族與那民族的各種行動，也就得到了牠們的成功與幸福與名譽』。倘若有人由此一併採用了上面關於國家及個人的自我目的所討論的東西（見一一六頁，一一九頁——指原書而言——譯者），那末，萊因凱有名的一句，所謂直接屬於神的每種時代的價值即在每種時代的生存情形之中，無論如何，這不是反對黑格爾的強硬的抗議，雖然萊因凱是反對黑格爾的。萊因凱的『世界歷史』（Weltgeschichte）第九卷第二部第四頁：『但是有人若願……以為這種進展，係在人類生活於每種時代裏更高的增高，係在每代因此就完全超過了前代，所以最後一代便永遠是選拔的一代，而以前各代則都不過是以後各代的支持者，那末，這就不免是神性的一種不公道。這樣宛若作為屬國的一代，在本身上以及對於本身就不免沒有一種意義；牠的一點意義，就不免只在牠之為後代的階段，並不免沒有立於神性的東西之直接的關係以內。但是我主張：每種時代係直接於神，並且牠的價值，完全不依據在

由牠發生的東西上面，而卽在牠的生存情形之中，卽在牠自己的本身之中。由是歷史上的觀察，就中個人生活上的觀察，在歷史裏便獲得了一種完全特別的刺激，因為每種時代，現在就必須視爲適用於本身的東西，而對於觀察就現出是最有價值的了。萊因凱對於黑格爾是粗忽的，因為他並沒有注意一切較前的時代之含有物，照着黑格爾看來，係留在其後最近的時代裏保存着。正是這種情形，就完成了觀念的『全量』。參看上面八十七頁（指原書而言——譯者）所引用的黑格爾的話。當萊因凱在同書第七頁上反對着黑格爾說：『照着這種見解看來，單單觀念不免具有一種獨立的生活，然而一切的人們就都是一些以觀念而成的單單的影子或影像了』，這也是不對的。黑格爾關於個性的學說，在這裏是完全被誤解了。

（四六）L, I, 83 = B, 69f.。

（四七）參看上面五十一頁（指原書而言——譯者）。——蕭爾疵曾於所著四十三頁上，表明永遠相對化的理解絕對爲其本身，這對於黑格爾之重要是有怎樣高的程度。黑格爾關於各個人道德分段的學說，就是他那絕對意識的各種界限裏一種特殊相對主義的新證明。

（四八）再者，以布克哈特所著『歷史的偉大』（Die Historische Grösse——見『世界歷史的觀察』[Weltgeschichtliche Betrachtungen] 111—115頁）一文，同黑格爾的世界歷史人格的解說比較一下，這是富於教義而充滿刺激的。兩方面在這上面都是說的最後妥當的東西。

第二部 世界歷史的歷程之辯證論

問題提出

我們曾經看出，黑格爾接近歷史所用的各種思惟的前提，在牠們一切統治的中心點上，係具有精神辯證的解釋。我們探討的更進一層的過程上所要確定的，即在第一部的各種結論，是否就於黑格爾的各種更直接的歷史哲學的陳述上證實了。不過，辯證論的原理，如果被認為黑格爾全部歷史觀的同系統（Das Koordinationssystem）所根據的屹然確定的一點，這就可表明黑格爾歷史哲學各種單獨部分間的相互關係是多末深切，又其各種關連的地方是闡明得多末充滿光輝。至於任何接近黑格爾知識的其他的路，都是遺漏了這個目標的。（一）因此，以下的說明，即將為上面所定的題目之一種繼續無缺的證明。如果，如上所表明的，辯證歷程係實行於同一與矛盾的節奏以內，那末，這種事情，就必須又決定了材料的分類。以前黑格爾歷史哲學的出版者與說明者所曾從事的整理，雖不是簡直錯誤的，但牠却是完全外行並隱蔽了論理的組織，而我們所要做的，就在這論理的組織之造出。所以，在歷史的進程裏，其值得列出的各點上的說法，就必須適合黑格爾的各種最原始的意旨而有關於一種同一的現象與一種矛盾的現象。這樣一種不在材料觀點下，而在論理觀點下所成的劃分之可不費力的實行，便是前例的試驗。

附註

(一)黑格爾歷史哲學的這種還要證明的解說，以此，就與近來大概為蕭爾疵所發展的一種解說直接的相反。蕭爾疵提出康德的批判方法反對黑格爾的辯證法為澈頭澈底的獨斷方法。「牠——意指黑格爾的辯證法而言——譯者）是從精神的性質上引出，而不是從經驗的性質上引出的」（見蕭爾疵所著第五頁）。這種理由，在我看來，是未妥的。然則精神的性質大概就不是經驗的嗎？在第一部基本部分裏，我相信已經表明黑格爾的辯證論，乃依據於主持活精神而為活精神開展的內在法則之節奏的直覺解釋上面。在這種意義裏的一種辯證論，對於康德是全然不能成為問題的。但這不是因為黑格爾的辯證法，就同康德學派以前的方法一樣是先驗的與創造的，而是因為康德的精神概念——倘若人可以這樣稱呼牠——乃帶有純粹靜學的性質。各種直觀的形式，各種悟性的範疇以及各種理性的觀念，永遠是不變的確定的容積。黑格爾的動學的精神概念，不是向着自然科學的因果的知識可能性問題，乃是向着精神的歷史轉變，牠必須照着這種轉變的組織，達到那在康德眼界裏還完全沒有顯出的更進一層的思考。關於黑格爾的辯證論就簡直談到一種先驗的創造，這在我看來乃全然是不確的。我對於這裏寧願說是直覺。當然，我在這裏所想的，祇是黑格爾的歷史哲學，不是他的論理學系統。黑格爾辯證法的家本來是在何處？是在他的論理學的一些先驗的創造裏呢（假定這些先驗的創造就是牠！）？抑或他在精神的歷史的生活之思惟的澈究上已經探明了辯證法嗎？跟着拉森的足迹（參看上面十八頁——指原書而言——譯者），我決定了第二種的可能性。但是黑格爾歷史哲學本身上的證明，然後一定也能被引證，（黑格爾歷史哲學的

辯證形態完全是透明的。辯證論的最後意義，然後從黑格爾歷史哲學本身上一定也能被推究。蕭爾疵對於黑格爾歷史哲學之辯證法的價值與意義所定的價異常的小。黑格爾本人，未曾在嚴格的，由於自我分裂這種思想而定的意義上想到歷史的一種辯證的模範式，不僅決未曾使其成就，且牠也決沒有爲黑格爾本人所成就。『然則黑格爾歷史哲學裏關於辯證進展的嚴格的地方是什末地方呢？然則什末地方被表明出，從東方的自我分裂上之典型的世界以及從羅馬文化領域的自我分裂上之羅馬的日爾曼的文化領域，乃係由於觀念的一種改造發生出來的呢？然則什末地方全然是這樣一種改造能被表明出的觀念呢？這種答復一定要說：這種答復是完全沒有的。』（見蕭爾疵所著第九頁）正是相反！即不說黑格爾在每種世界歷史的民族上不是談的一般的觀念，而是談的正爲這種民族所特有的『原理』這就可表明出並可以不可爭論的細目證明出蕭爾疵所攻擊的東西。就如蕭爾疵所排斥的自由概念的辯證論，這也是可以把捉到的。如果蕭爾疵企圖歸納黑格爾歷史哲學的意義於黑格爾歷史哲學的非辯證的關鍵之上，那末，這便破壞了黑格爾的最深奧的歷史哲學的基本思想了。

第一章 第一階段：東方世界

一 東方原理

這裏首先所要從事的地方，係在規定東方世界的性質，「凡在我們於東方世界裏所看出的國家範圍以內」，黑格爾就以東方世界——那先於國家生活並在自我意識生活以外的史前的東西，不在一種世界歷史哲學的觀察範圍以內——開其端。(一)關於「實體權力」的概念，其解釋係同自然的觀念一樣，所以也同國家的概念一樣。一切物理的與物質的說明，都遠離了黑格爾的實體概念。這照着來布尼茨看來是自明的。自然裏各種實質的權力，就是法則與種類，關於法則與種類，自然本身的確沒有什末對象的意識。在人類之精神的歷史的生活裏，實體概念即表明了那無關於個人任意狀態的普遍原理，這種原理，在一種（永遠也像這樣）規定的普遍性形式裏便與特殊的東西相對立，牠主張反對特殊的東西，牠對於特殊的東西是統治着並且是負義務的。一種這樣獨立的，列於各個人之上而治理各個人共同生活的實質的權力，就是國家。當黑格爾同時聲明：「惟有道德的存在才是歷史的東西」，那末，他的道德的觀念之同國家的概念密切聯結着這是很顯明的。一種列入於附屬於國家的團體生活關係以內而為服務份子的存在，只是道德的。(三)

「東方世界，一如牠的更接近的原理具有道德上的實體性。這就是沉沒於這種實體性以內的任意狀

態之第一次的克服』。(四)個人在實體性裏的沉沒，這上面便含着勢力。即個人對於實質的東西，特殊的東西對於普遍的東西之一種異樣的舉動，也是可能的。正是這兩方面的關鍵所能結合的不同的樣式與方法，就成了歷史生活的複雜與豐富的條件。在國家統治者，國家政府，國家憲法，國家規則裏所表現的國家的道德實體，能夠（牠並不因此而止）是道德的，能夠這樣壓制主體的意志，使得思想的內性與良心的自由上沒有什末遊戲的場所。因此，這在東方國家思想的道德與現代國家思想的道德之間就是一種無限的距離。這兩度時期雖然都不缺乏那會使各個人屈身的統治的意志；但前者乃是這種意志；乃是普遍的與實質的東西，乃是有威權的壓迫一切主體自由的專制政治，個人必須純係表面的讓這專制政治施行於其上；而這種意志在後者則限制為行善的權力，個人對這權力就能知道表面要求與內心貢獻的同一，服從與自由的同一，外方意志與自己意志的同一。因為東方精神還不曾得到這種『內性』，因為牠還是絕對受制的，因為牠還不會能夠成就自律的原理而與之相調和，所以黑格爾就用『自然精神性』的概念來稱牠。(五)而實質權力的概念，如實質權力在東方所表示的，即更直接的為『自然精神性』的概念所規定。

實質的權力，不僅現出於一種『世界政權』的形式以內。牠必須『純粹在精神基礎的內部裏』也達到了實際。宗教，德性，科學，在這裏都是支持團體生活產生團體生活的種種權力，實質的東西『在思想的基礎上』所被知道的，即為這種種權力。在東方，實質的權力所區分的這些不同的範圍，還沒有被

區別出來，至少在牠們的區別性裏還沒有成爲個人的意識。這種原因，就在精神還不曾得到『自在性』，這就是說，還不曾得到自由與內性。而『自然精神性』的特徵，正是這種還未從內與外，還未從精神與自然分開的實在。其作爲東方世界原理的實質權力，即係還『在自然實際的形態裏』才出現的精神。

(六) 凡在內性缺乏的地方，凡在個人的精神，主體的精神，還不會能夠停留在自己那裏而自由深入於其自己的本質以內的地方，那種地方關於絕對受制的原理，就在國家裏對於各個人統治着，至於另一方面與併吞一切的國家統治原理相反對之各種文化生活的範圍——宗教，哲學，德性，藝術，科學——，則既不能在牠們的自治性裏有所建設，且又不能在相對的獨立性裏有所開展。當黑格爾說東方世界裏乃是『升上的精神的朝暉』，(七) 並把這種精神更直接的解釋爲『自然精神性』，解釋爲『自然精神性』裏所用盡的『實質權力』的時候，他的用意是這樣的。

因爲在東方，外部的東西與內部的東西，法則與見識，國家與宗教，這樣的精神性與世界的國度，還沒有被區別出來，所以東方各國所特有的憲法，就能被稱爲『神權政治』(Theocratic)，(八) 在這種神權政體裏，『世界的國君就是神，神就是世界的國君』。(九)

黑格爾將東方原理歸之於中國，印度國，波斯國。

做中國的主腦的，是『維持全部機關』(一〇)的皇帝(族長兼專制君主)。關於內性的範圍是斷絕的，因爲在國家的規則與道德的規則，外部的法令與內部的意欲之間沒有被區別出來。一切的主體性，都

收縮於國家的元首之上，惟有國家的元首，是為全體的至善，安寧與利益而活動的。(一一)

印度國就把中國國家有機體的機器分解了，因為牠已解放各種職位為各種特殊的權力。因為這些特殊的權力都被確定成『自然的區別』，這就是說，都被規定為階級的區別，所以這是不能談到各個人的。一種解放的。在中國民族長專制主義，這『實體的主體』地位上，『關於神權政治的貴族政治之專制主義』，曾現出為印度民族之特殊的國家形式，在這種國家形式裏，精神意識的抵抗力，就開始與各種世界的狀態相反。倘若『各種不同的區別之解放』，各種不同的區別之確定，在各種世界的狀態上能被視為階級，為『國家政體』的任務，那末，特別的，這種解放在精神的範圍上即於最抽象的思惟及最粗忽的感性兩極端之間顯出為一種『不絕的變遷，一種決不靜止的振動，一種狂暴的搖擺』。(一二)

波斯把這種進步造成了『神權政治的君主政治』。『牠具有一種君主政治的原理，這就是說，牠具有一種憲法，在這裏，一種個人的意志，一個國君，就做了主腦，但是法則性同時是存在的，國君以他的臣民來分配這種法則性，所以他本人即為他的臣民的法則性，即為善的原理』。善與自然的光明之同樣的建設，這當然可以識別波斯國也還在自然精神性的禁制裏，也還是神權政治而處於東方原理的基礎之上。(一三) 不過，因為牠對於各種獨特的民族個性『曾在本身裏容許自由』，(一四) 所以波斯的統一，『不是中國的抽象的統一，却是確實統治了許多有區別的民族性(波斯的統一，係在其普遍性的溫和的威力之下聯合着這許多有區別的民族性)並且像一個降福的日球一樣，鼓動的溫暖的照到了一切。而

一切特殊的東西，就讓這種普遍性（這只是根源）自由的從本身裏沖出，並如其所能來從事擴張與分衍」。因為這個大國，不像中國與印度這永在現在保存的兩國安靜的保持着，牠却在本身裏隱藏着一種活動的衝突，這就是說，牠却解放了各種個性，所以『世界歷史的傳說，凡在其為運動的，進步的範圍以內』，便以牠而開端。當牠已經把牠的原理，已經把那初現的個人主義的原理，必須繼續傳給其次的世界歷史的民族希臘民族以後，在世界歷史較狹的意義裏之為附屬的牠就是過去的了。波斯人的國度，即係從東方到西方的過渡的國度。（一五）

關於實質權力與自然精神性那兩種概念更作直接解釋的第一次的描寫，便賦與那祇在新版本裏的一節以一種特殊的重量。『個性在東方還不會流入本身以內，牠在本身裏還不會建立一種一般主體自由的國度。神權政治上的東西並不在良心裏，並不是一種有思想的東西；牠乃是照着精神與自然的統一而存在的，有人常把精神與自然的統一當作最高的東西，然而這種東西祇能成為無概念的，最低的立場。精神是統治的東西，並且，牠在與自然的直接統一裏是不自由的。道德的規則，在這裏乃是限制人的，牠並不是人自己的知識；人不是自由的服從着，祇是一般的服從着。關於意志的規則，對於人就是一個專制君主的規則』（一六）如果歷史哲學家黑格爾具有這種企圖，要『表明全部的世界歷史，不外是精神的實現，並且因此不外是自由概念的進化，而國家則為自由之世界的實現』（一七）那末，前面所引用的那些句子，就是承認了自由概念的辯證運動以及世界歷史的辯證過程之改造。精神的最低範圍，乃

係精神與自然的直接統一。如何了解這種直接統一，黑格爾曾在東方原理上表明過。這就是絕對不自由的生活地位，就是不自由的，奴隸般的服從立場。至於歷史進化的目標，則為自由的服從，則為達到自己那裏並貫徹其內部價值意識的個人服從自己的生活地位，所以他對於國家意志即認為他在對象上形成的自己的理性。不自由的服從所必須進展到的矛盾，以圖揚棄為自由的服從的，這就是說，以圖提高為自由的服從的，這種矛盾在援引的地方上確係沒有顯著的指出。但從黑格爾歷史哲學的全部關係上來看，無疑的，這種矛盾祇能是主體性所解放的任意狀態，如果主體性已向着那在任意狀態上負擔着的專制主義。(二八) 在自然精神性的實質權力裏，特殊的東西，還不曾從普遍的東西上解放了自己，單獨個人的意志，還不曾從獨裁者代表全體的超越意志上解放了自己。個人意志對於全體的關係，乃是不自由的關係。一如這兩方面的關鍵之潛伏着的矛盾所破裂的情形，個人即入於反抗以前各種束縛的任意狀態的時期。這反叛的任意狀態，却為破壞一切團體生活——這是依據在普遍東西與特殊東西的同一性上面的——的特異性，牠不能保持着最後的話。牠不能造成一般精神的歷史的生活。而在達到自由服從的進展裏——確係一條長路——，那於任意狀態裏所公布的個人的矛盾，即將真正與全體相調和，因為個人之獲得他的權利，並沒有逸出於全體的同一性以外。用別的話來說：那直接的同一性，必須為潛伏在牠裏面而至於破裂的矛盾所毀壞，必須同自己分裂，但必須由於矛盾的揚棄又同自己相調和相調停。揚棄不是單單的拋棄。任意狀態，凡在自由服從之為自由的，之因而為主體的行動這範圍以內，即留下了一種

自由服從的關鍵。所以任意狀態的揚棄，就是牠裏面權利的保存。凡在自由服從之爲服從，之因而爲全體裏的束縛這範圍以內，因爲這同一性既被同樣的發見，所以原始的同性就確被揚棄了，不過這像經過了一種精練的火一般，只是爲的昇進與改容。如果直接的同一，矛盾及調停的同一，其舉動同於措定（肯定），反措定（否定）及綜合（否定的否定），那末，顯明的，這裏並不是從事的一種表面的協和，並不是從事的一種衝突的滅弱（在這種協和裏，嚴格要求的那些異方的立約者就互相放鬆了），而是從事的那認識自己並與自己同一的精神之自我的潔淨與自我的深入。這到處是特殊的辯證的運動，經過這種運動，則單獨的人同人類之精神的實在就昇進了。自由概念的辯證論是：不自由的服從，任意狀態，自由的服從，或則，因爲惟有自由的服從，對於黑格爾才是自由這個名詞的完全意義，所以，奴隸狀態，任意狀態，自由，這是異常明瞭而透明的。凡在歷史於時間裏實現這種概念關鍵的範圍以內牠就是辯證的，若是，便可看出人性由奴隸狀態經過任意狀態達到自由的上昇運動。理解歷史，其意義甚至即在從歷史上聽出辯證的節奏。奴隸狀態之爲自由的一種本來的關鍵，祇有這種情形可以算是奇異的。不過，東方原理的自然精神性，却永遠只是爲自然所壓抑的精神性，同樣的情形，所以奴隸狀態也只是爲專制主義所繁殖所壓抑的自由。假使奴隸身上，從頭就沒有含着那達到自由的根本的規定，那末，他如何成爲自由的人呢？人把本身所造成的東西，就是他『本身上』的東西，這種說法在這裏也是適用的。

黑格爾會稱『中國不運動的一』爲『本來的東方原理』，至於『動搖的無束縛的印度的擾亂』則不

然，這是與希臘民族『對照的』，波斯神權政治的君主政治是與羅馬民族『對照的』。(一九)即使這種情形，作與是一種難於注意的，歷史上不正當的，並且對於黑格爾歷史哲學本身更進一層的發展也不重要的遊戲，可是牠(遊戲——譯者)在黑格爾這個哲學上的脚色看來，却決不是冷淡的。運動，歷史，就以這種對照入於那本來沒有歷史的東西以內，入於那永遠同樣靜處於本身裏的東西以內。黑格爾甚至顯明的知道由中國到印度，由印度到波斯，並沒有歷史上的過渡。不過，因為不休的動作對於精神是重要的，所以，關於辯證運動的輕微的顫動，也曾經過了那東方的，那種最低的，還在直接統一性裏同自然聯合的精神性之大關節(這有幾分與黑格爾的歷史見識相反)，就像對於將來世界歷史的樂旨之一種最先的彈奏，一種開場的音節一樣：由那直接而像在一個黑暗的死的地獄裏併吞一切活的區別之同一性，經過那解放矛盾的任意狀態，(二〇)便達到了一種普遍性，這種普遍性，因為牠只是根原，所以牠就讓一切特殊的東西自由的從本身裏冲出，並如其所能來從事擴張與分衍。即如『不動的』東方世界，也就這樣鼓動了一種動學的原理。那種『對照』，縱使牠在其餘的事情裏面作與是很不適合，可是牠因此在黑格爾的思惟的格式上却是異常特別的。其對於這種思惟所成的對象，就成於動作以內，成於變態以內，就在辯證的精神自我運動之烈火裏成了流動的。

黑格爾的歷史哲學，是否沒有壓制歷史的事實？正與這個死命相逼的問題同樣重要的，就是他那哲學思惟的格式問題。

二 同一的現象

甲 中國

十分鼓動中國國家——國家在黑格爾看來永為文化國家——各種結成物的精神，乃是自然精神性，乃是『實體精神與個人的直接統一性』，(二二)關於這裏，上面已經談過了。這種精神，缺乏了主體性的關鍵，(二三)缺乏了自己的內性，(二四)缺乏了人格的思想豐富的品格，(二五)缺乏了主張全體裏各種特殊利益的權利。(二六)牠是一種不獨立的，(二七)未成丁的，(二八)不自由的(二九)精神。甚至黑格爾不猶疑的就稱中國憲法，藝術及宗教的精神為『無精神狀態』。(二九)

中國國家生活的基礎，乃是族長的家庭精神。(三〇)『基本的原素，乃是族長的關係。沒有一種義務，在那裏是像兒童對於他們父母這樣聖神。中國人知道自己乃屬於他們的家庭而同時則為國家的兒子。他們在家庭的本身裏，不是什末人物，因為他們所在的實體的統一，乃是血與自然性的統一。在國家裏，他們是一樣的微末得很；因為政府所依據的，在於實施皇帝之父親式的豫防作用，皇帝是維持一切秩序的』。(三一)皇帝的政府，就是一種『完成的國家政府』，却是這樣，所以皇帝即為民族大家庭的族長，他用這種方法並以一個家庭父親的權利，來實施『完成的國家政府』。(三二)黑格爾所畫出的這幅中國帝制圖，在新版本裏，嘗為幾種透澈的才氣所放大，以為：『中國在五十七世紀之間，曾於牠的許多

國君之長的系列裏出了很多傑出的王侯。人關於中國皇帝所談的東西，這雖似小說一般，但是像這樣的一個皇帝，必須實在也是一個聰明而優良的人，甚至他必須是一種真正的理想。所以我們在他們的（意指很多傑出的王侯而言——譯者）的歷史裏也就發見了這種情形；他們的國君表明了真正的東方的偉大，這真正的東方的偉大，在這裏係在道德品格的形式裏現出的。在這裏，人特別在清朝（清朝曾以精神與有形的才能出衆的）的王侯裏，可以發見許多有梭羅門智慧（*Salomonische Weisheit*）以及種種理想肖像的例子，這種種理想肖像，就同牠們在別的時代裏爲正直的王侯所畫出的情形一樣。……而在那些中國皇帝裏，就發見了那同最高學識聯合着的簡單生活方法，發見了那不休的動作及那公道與善意的完全意義。他們乃是道德塑成的儀容，就同我們所想像的古人的理想一樣，他們乃是統一，調和，品格，細心與美在一切氣質裏所壓出的模範』（三三）但是皇帝的道德能力如果不行，並且他的官員的宗教政治（這種官員的宗教政治，黑格爾斷言其沒有一種『爲自己構成的良心』，並且牠是憑依着君主的個性）如果用道德能力也是不行，那末，因爲各種特異性之任意狀態與無道狀態一得了勢，國家的實質關節就鬆懈了。中國的歷史，即離各種抵禦外部敵人的戰爭而言，那末，牠大部分也會把各種內部的『反叛』明示了我們。『在這些內部的「反叛」裏，就發生了各種單獨部分的分裂』（三四）在族長專制主義的國家行政裏，是沒有各個人的獨立權的，各個人却已降而未成丁的少年一樣的同等了。『中國就是絕對同等的國度』。然而這樣的同等，『並不是內心的人所奮鬥的意義，而是下等的，尙未達到區別的

自我感情』。(三五) 中國精神的根本缺點，即在於『道德上的東西同法律上的東西沒有分別』，道德與法律並不會表現為國家全部（這在一種民族內向的精神性裏是確實的）裏兩種特殊的範圍。『道德乃是國家事件，並且牠是為政府官員及審判廳所處理的』。(三六)

『民族精神』，係反射在家庭生活的道德裏。這種家庭生活的道德，並沒有建立於德性的，內心情願而感到的『自由戀愛的團結』之上。關於家庭份子相互的舉動，乃是表面的，依法而強迫的規畫出來的。(三七) 家庭關係的表面之屢屢變成了奴隸地位，以及對於家庭對於國家犯罪之為有形的懲戒所責罰，這顯明是中國不自由的精神。這種民族已缺乏了『名譽的感情』。並且這種民族的意識就是『道德被屏棄』(三八)的意識。

內性與自由上這種缺點，也是中國科學的記號。在這個地方上，黑格爾就表示了科學對於國家的關係。『自由的寬大的科學』，乃係在一種內心的思想世界裏滿足自己之智力上的直接的興趣。若為着國家的自私的目的而做一種有用的手段，這是反乎牠的本性的。科學便是自我目的。並且國家要容許牠自由。但是，科學在中國就同個人一樣，也沉沒於吸收一切的國家行政以內，什末應當有效，祇有國家行政來加以規定。科學的興趣，因此就限於文學的，物理學的，算學的，醫學的各種知識之純粹經驗的蒐羅之上，只要牠們對於國家是有用的。(三九)『全部的學識，主要的地方都根據在道德上面』。(四〇) 中國科學及道德上最有名的人物，是孔子。『他是一個道德家，本來不是一個道德哲學家。他做了幾年

正直的大臣，然後就同他的弟子周游四方』。他關於道德的著作，『就像梭羅門的格言那種方式，雖然很好，但不是科學的』。『人不能把他同蘇格拉底 (Sokrates) 或相似的思想家相比較；他也不像梭倫這個立法家』。(四一)

在中國的藝術及文學上，黑格爾承認了『異常的摹倣才能』，『偉大的思慮與聰明以及達於最小處的『精細』』。(四二) 他能有這樣高的熱度，所以他說：『我們所有的中國的詩，其中曾描寫了最溫柔的戀愛關係，其中曾存在了謙遜，羞恥，退讓，深切的感覺圖樣，並且人就能把牠同歐洲文學裏所表現的最好的東西相比較』。(四三) 不過，因為他是直接在他那古典的藝術理想上來測量中國藝術，(四四) 所以這便不能談到『觀念』的一種化身。『一種理想，並沒有流入一個中國人的腦袋裏面去。美學離得牠們是遙遠的』。(四五)

這同樣的自然主義的『無精神狀態』，就做了中國宗教的記號。中國宗教是『國家宗教』，而皇帝則為其主腦。並且這種國家宗教，因為牠把天尊為最上的，普遍的，單純的自然權力，所以牠是『自然宗教』。凡在獨立的內性與自由的精神性缺乏的地方，迷信就一定遮蔽了宗教。所以迷信在中國民族生活裏是扮演的一個重大的角色。(四六) 當黑格爾在新版本的一個地方上，符合他的思想（係謂中國的『無精神狀態』，其可能的意義，却永遠只指精神的歷史的存在之比較最低的範圍而言）而發見精神原素在自然宗教上所顯出的一點，他之把自己移入於外國文化的心靈以內，這是他的深入的努力一個好的例

子。『又要說的，就是感覺上的東西與思想，雖在一種宗教的表象裏作與混雜得很，然而各種民族却確實同時具有感覺上的東西與思想。人不能單單停止在感覺上的東西那裏；他必須在那裏具有一種在自己前面的內心上的東西。並且，然後思想一深入於對象以內，則一種思想的東西，普遍的東西就存在了。中國宗教，其全部僅根據在一種自然的實體上面；但牠既根據在實體上面，那牠却已根據在精神的東西上面。這種精神的東西，於是就能在各種不同的關係裏取得。即如各種精神的解說，也實在是含在這裏的。若是，康熙皇帝 (Der Kaiser Kang-hi) 曾在天主教徒於一七一一年所建築一個教堂前面，作了以下三種題詞，第一種：「萬物真正的原理」，第二種：「無始無終；創造萬物保存萬物」，以及第三種：「這是無限的；這是無限的善無限的公正，並且這以最高的權力管轄了一切」。(四七)

黑格爾在這一切裏所認可的，就是中國在其原理的界限裏曾成就了一種『高等文化』。(四八)他在其稱讚中國藝術作業那個地方無限制的承認了這種文化，以為：『牠（意指文化而言——譯者）在這裏所表現的可驚的技術，例如以極端的技術彫空薄銅板所做造的昆蟲集，是卓絕的。從牠那很偉大的冶金鑄造的才能裏，曾造出了一座十五呎高的塔，這座塔係從一種鑄造品裏修出了通過九層的許多裝飾品。牠的瓷器工作之精美，這是人人皆知的。牠的爆竹，照着英國人的報告看來，應該是技術的是有光輝的。舞蹈成了一種主要的研究並且是很有成就的。牠的園藝術是著名的；這應該是占領了最美的花園，特別是園牆的那邊。湖，河，別墅，浴場等等，都有富於趣味的關係；人已以藝術輔助自然了』。(四九)

乙 印度

印度像中國一樣，乃是一個『不動的，現存的國度，這個國度，照着內部看來，現在還在牠那完全的造詣裏存在着，雖然照着外部看來，印度不復是獨立的』。(五〇) 但牠已不復像中國那樣狹義的不動。

印度所提出的『世界歷史的問題』，分爲兩個問題。『第一，一般印度的形態，在觀念的進程裏具有那一種地位？第二，印度的世界是否與其餘的世界立於一種關係以內，並且立於那一種關係以內？』(五一)

一種關係是無疑的，但牠祇是一種被動的關係，一種『緘默的無動作的傳播』。印度所現出的不是自動的，征服的，牠却時時祇爲別人所征服所搜索，當作珍珠，金鋼鑽，香味，玫瑰油，象及知識上寶貝的神地。於是印度繼續由於牠的古代語言梵語與牠種語言（特別是歐洲語言）所立的關係，本來就沒有視爲歷史的進程，這就是說，沒有視爲一些能進化的新思想（『這些能進化的新思想，對於世界歷史的各種民族是富於教義的』）的胚胎細胞，而是視爲『人類的自然傳播』。『印度的東西之自加傳播，乃是一種蒙昧的史前的擴張狀態。這是事實；不過我們算作歷史上的東西的，只是有意識的事實，只是歷史裏一種完成的階段，完成的時代本身』。舊版本裏更有意義的明示了這種思想：『歷史只是精神進化裏完成一種重要時代的東西』。(五二)

觀念的進程之爲印度的歷史進程的，黑格爾對於這種觀念的進程會賦與比較偉大的意義。這種進程，即在於『一般的區別，規定的，確定的區別』之反於中國一切持平並總

攪着的實質的統一而出現，於是達到特異性，達到獨立，達到自由的過渡藉此就出現了。(五三)『若是，那經過概念的必然的精神的規定，在這裏就是區別，那獨立的轉變就是區別，並且這就是印度形態的特徵』。(五四) 依此，一種『內性的世界』，於是也就能夠成立了，能夠反於中國散文的實用立場而完成一種特殊的詩的『唯心論』了，其實這還是『單純的想像』上一種無概念的，無理性的幻想的唯心論『單純的想像』，『是使一切現在的及現存的東西蒸發為各種有彩色的夢幻的』。(五五)『印度的精神既是一種夢幻與飄蕩，一種無自我的分散狀態，同樣的情形，所以各種對象對於印度的精神，也就飄蕩為各種無實際的形像，並為一種無限量的東西。這種氣質，乃是絕對的特徵，惟有由於這種氣質，印度的精神，才可在牠那規定性裏解釋出來，並且印度的形態上一切特殊的東西，都是從這種氣質上進化的』。(五六) 反之，那些『區別』立即落後於自然以內，而關於獨立與自由的一些輕微的開端，就達到了一種『民族人員互相對立的化石狀態』，這種化石狀態，係在階級這個名稱之下著名的，於是印度民族便降入於『各式各樣最下賤的精神奴隸狀態』之中。(五七) 因為階級的區別，並非從『每個人的自由的主體性』上發生出來，乃是在『那出身的自然規定』上受束縛的，所以印度與中國相同，就停滯在『同樣的實體性的原始階段』上面。(五八) 牠就停留在東方自然精神性原理的禁制裏面。

其有關於道德的狀態的，這不能談到什末內心的道德，德性以及精神的自由。(五九) 一切親見的證人，『一致以為除印度的國民外，就不能有道德感情上比較顯露的東西』。(六〇) 其在國家思想的腐敗

狀態上由於印度階級制度還能稱爲政治生活的，即係一種『沒有任何原則，沒有道德法則及宗教性法則的專制主義』。印度即係『最任意的，最惡劣的，最卑污的專制主義的老家』。(六一) 印度的宗教，凡在牠使直接的自然對象崇拜的範圍以內，都像中國的宗教一樣，乃是一種『自然宗教』。像這樣的一種崇拜而含有『最粗的感覺與最不受控制的放蕩』的，就同這種宗教結合着。(六二) 從另一方面看來，精神在印度的宗教裏，曾達到一種比較中國『更高的階段』，(六三) 這因爲牠（精神——譯者）是能提高爲婆羅門（Brahma）『最高抽象』的另一極端的。(六四) 因爲印度的崇拜與宗教含有『最粗的感覺與最高的抽象上的衝突』，(六五) 所以民族精神在牠們裏面就最顯明的反射出來。印度的精神是夢幻的精神，這種精神，不能描寫一種異於主體的自在並反於主體而獨立的外界。『不過因爲抽象的絕對的思想本身，於是却作爲內容而入於這種夢幻以內，所以人能夠說：我們在這裏想像般看到的東西，這就是神的夢幻的眩暈裏的神。蓋這不是一個經驗的主體（經驗的主體，係具有他的固定的人格並且本來只在表露這種人格的）之夢幻，而是無限制的精神本身之夢幻。所以，夢幻的印度人，既是我們所稱的有限的與單獨的一切東西，而同時則爲一種無限普遍並無限制的東西，則爲他本身上一種神性的東西。人能夠說，倘若靈魂最深的深意在另一方面也是荒唐無稽的，那末，牠在夢幻裏也就表明了自己。若是，在印度人裏，也就發見了這種最高觀念的意識，不過這是同一些最任意的空想混雜在一起的』。(六六) 印度民族精神的特徵，就是最空的抽象上一種幻想的唯心論之絕對的不平衡狀態，然而種這幻想的唯心論却在

本身裏藏着了最深的思想的預覺，也就是一種仍爲自然壓制的精神之絕對的不平衡狀態，可是這種仍爲自然壓制的精神已墮落爲最下賤的感覺。在這兩方面的極端之間搖來搖去的，即係赤裸裸的印度人一切規矩，一切訓練及自我限制的本質。

其在印度超過中國的進展裏確實可被注意的地方，乃是黑格爾對於『歷史的進程』（因爲黑格爾把印度的世界歷史關係限制於一種無聲的緘默的，史前的『自然傳播』之上，所以他就否認這種『歷史的進程』（六八）與『觀念的進程』（因爲印度的原理既是『概念的第二種原理』，這就是說，既是『一般的區別』，所以他就承認這種『觀念的進程』（六九）之間的新區別。印度的崇拜，在純粹歷史的情形之下，的確是像中國的崇拜一樣的孤立着，並且一樣的決定於本身以內。因此，黑格爾確實不會在這種意義裏（這種意義，係謂黑格爾在那沒有歷史關係的地方，會爲着每種代價要建立了一些歷史關係）由於概念的解釋壓制了歷史。他既是歷史哲學家，在歷史上看到不可填的缺口破裂的地方確係不能缺少一種目的的關係。但是這種關係，只係觀念裏一種這樣的關係。若使黑格爾的歷史哲學的思惟，係依據於歷史事實關係之概念的顯示之上，那末，他的最強的能力，必須在觀念的進程與歷史的進程達於一致的那個地方發展出來。可是他的歷史哲學打通的能力所依據的，祇在他的觀念的概念的直覺在歷史經驗上可證實的地方上面，並且祇在這樣大的地方上面。這個地方不是永遠這樣的情形，黑格爾本人已經明白的察覺到。他已經這樣強烈的感覺到這個地方，所以他在印度的情形裏便改用了一種觀察法，這種觀察法，

就又着了斯賓賴爾思想過程的先鞭。斯賓賴爾攻擊一種『線狀的世界歷史』之真實，以爲這種歷史，乃是歷史家『在一種不辭勞苦連合各種時代的帶虫形態裏看出來的』。斯賓賴爾不談這種情形，而談『多數有勢力的文化，這些文化，曾具有原始世界的能力從一種母親區域（這些文化裏的每種文化，在牠的存在的全部經過裏都是嚴格的固結於這種母親區域之上的）的子宮裏生出，從這些文化上，每種文化都把牠的質料：人性印上了牠自己的形式，都具有牠自己的觀念，牠自己的一些情感，牠自己的生活，意欲，感覺，牠自己的死亡。在這裏，就有了顏色，光線，運動，不過還沒有精神的眼睛來發見牠們。有初生的及衰老的文化，民族，語言，真理，神，區域，就像有年幼的及年老的櫟樹與松樹，花，枝，葉一樣情形，但是沒有衰老的「人類」。每種文化，都具有牠自己的一些表現的可能性，這些表現的可能性，由現出而成熟而衰落，並且是決不復生的。有許多在最深の本質裏完全各不相同的塑像術，繪畫術，數學，物理學，各各係從有限制的生命期上決定的，各各係在其本身裏決定的，這就像各種植物樣式之具有牠自己的花與果實，牠自己的生長與零落模型一樣情形。這些文化，這些最高等的生物之在一種高處的無目的狀態裏生長出來；就像地上的花一樣情形。牠們就像植物與動物一樣情形，乃屬於哥德的活自然，而不屬於牛頓（Newton）的死自然』（PO）這種全部的觀察法，在黑格爾就縮小爲新版本裏一個廣義的句子：『在世界歷史的關係裏，這（印度的）是另一種原理；不過牠既不爲着自己向後聯結着第一種原理（中國原理），也不爲着自己向前聯結着其次的一些原理。牠祇有一種像花與動物也具有的

這樣關係，這就是說，各各是獨立的從地上生出來的，並且牠們的關係却非爲牠們而設，乃只爲反省的精神而設』。(七)在這裏，東方世界之移入於黑格爾所懸於心的世界歷史關係以內的困難，就根本嚴重的表示出來了。不過這種思想，在黑格爾哲學裏既單單出現於更偶然的方式以內，同樣的情形，所以他就不會爲着他那服從（作辯證論解釋的）統一思想的歷史哲學全部發展出一些斷案。假使黑格爾繼續從事於這種思想，那末，這種思想倒能有命運的變成統一思想呢。上面引用的句子最後幾個字所表明的，完全遠離了斯賓賴爾的直覺。反省的精神所建立的觀念的關係；這種關係在歷史現象的本身上是不可證明的。這種僅僅可能的關係，就是觀念裏的單純的進程。

在這點上，黑格爾的歷史哲學之主要的弱點，就明顯的表現出來了。

三 矛盾的現象

舊版本裏論及波斯的第三節，在波斯中堅民族的本身之旁是包括亞西利亞 (Assyrien)，巴比倫，邁丁 (Medien)，須林 (Syrien)，猶太及埃及在牠下面，所以東方世界就現出是分爲三支的。從印度與希臘民族的對照，波斯與羅馬民族的對照上所顯明的，黑格爾確也傾向於這種劃分。(七二)他在兩個地方上也說波斯的世界國度，其周圍列着種種極其相異的民族原素，並述及以上所指出的民族原素。(七三)關於這種異常的編輯，新版本裏凡在其爲着西亞細亞各種民族及埃及所曾構成的一種特殊的，第四與第

五節範圍以內，就有點鬆懈。但是，在這裏還一點沒有談到這些文化所立的內部的關係，還一點沒有談到那在中國與印度之後須爲這些文化所指示的歷史哲學的地方。黑格爾的歷史哲學，在這個結節點上可比作一張寫過二次的羊皮紙，這張紙上一種較新的文字，乃是蓋在舊日的原來的文字上面的。倘若那三支的劃分是對的，那末，此後矛盾的現象之以波斯而開端，就是不可能的。不過黑格爾並不願意知道波斯就被理解爲中國與印度間的更高的綜合。對照的思想與三支的劃分，是迷誤了，是一種亞刺伯彩飾式的遊戲，是一種歷史哲學家的空想，這種空想，雖然確可預覺到辯證的真情上之主要的特性，但是實在沒有達到了牠。矛盾的現象，却是以波斯而成立，在這種現象裏，中國與印度之『自然精神性』，精神與自然之實質的直接的統一性，就互相分裂，以圖——在簡直戲劇式的升高狀態裏——在以色列的宗教及埃及的文化裏藉有力的動學解脫了自己。

甲 波斯

波斯超過印度的進展，是最明顯的在牠的宗教裏表現出來的，牠的宗教，在黑格爾看來，就最直接的反射了一種民族的精神。『在波斯裏，人開始與自然分離』。(七四) 舊波斯的宗教，已不復停留於中國與印度的自然宗教的意義以內，蓋中國與印度的自然宗教，既把神性的東西尊爲喇嘛，爲婆羅門僧侶，爲山嶽，爲動物，爲這種或那種特殊的存在，那牠是把神性的東西同自然的東西融而爲一的。波斯的

宗教，不是『偶像的禮拜』，牠不尊什末『單獨的自然事物。』（七五）牠所尊崇的永久而無限的東西，乃是光的『無疆界的同一性』，乃是『這種普遍的，簡單的物理的本質』（七六）之『無疆界的同一性』。凡在這種範圍以內，這種宗教，『不是自然的禮拜』（七七）不過，因為光的原理，既是『純粹像思想一樣』——『這種思想，在這裏還不是自由的基礎，不過牠却是這種意義』——，所以我們在內容上所看出的波斯的自然的禮拜，却變成了精神宗教。（七八）『光同時具有精神的，善的，純粹的意義；牠是普遍的實體，是善與真的形態，是知識與意欲以及一切自然事物的實質性。一切其他的東西，都是光的啓示；一切的生命，都是光的誕生。（七九）於是精神與自然（精神以前是在『實質的統一性裏』被束縛於這種自然之上的）的『分裂』就成功了，或則如黑格爾所謂，精神就『爲自己』而成就了。（八〇）這種分裂，還沒有完全純粹的成功，不過牠已不復是停頓的了。『就在這裏，也是精神與自然的統一性；而有限的世界性則總括於』一』以內，自然則總括於光以內。不過這種統一性，乃懸於自然的形形色色之上，並且這樣就顯出了抽象的神性，在這種神性之側，一切其餘的東西，只要牠是一種神性的光線，即具有了價值』（八一）『異於單純的自然之統一性，是首先在波斯的原理裏表彰出來的』（八二）

以此，個人也就得到了一種較大的精神的自我價值。蓋波斯的光的原理，即係一種『統一性，這種統一性，只在統治各個人，以圖激勵他們，使他們強有力的爲自己而成就，使他們發展並主張他們的特性』（八三）於是人就成爲比較自由的了，於是人就不復束縛於有限的自然之上，而能對着一種作

爲客體東西的最高東西前進了。『因此，光在波斯的及精神的意義裏，適爲離開自然的昇進，離開自然的自由；而人對於光，對於善的關係，卽一若對於一種客體東西的關係，這種客體東西，就是從他的意志上加以承認，加以尊敬並加以運用的』。在中國與印度裏，精神在家庭族長主義的血統基礎上或在階級制度的出身區別上是受抑制的。而在波斯裏昇進於其上的，就是純粹的光與善，對於這種光與善，『一切人都能以同樣的方法接近，在這種光與善裏，一切人都能同樣的尊崇自己』。個人由是就得到了一種『爲他自己而設的價值』了。（八四）

黑格爾說：『但是還在自然裏的精神，係具有從自然裏解放自己的任務的』。（八五）我們看出波斯首先就開始了這種任務，牠在神性的方面以及個人的方面上都完成了一種反對着自然而獨立的精神的原理。（八六）這種情形，於是也就表現於牠的政治的生活以內。波斯在開端所發展的一種有機的國家制度，這種國家制度便容許各種特異性有自由的遊戲場所。『因而我們在這裏第一次看見了一種實際的國度，一種有政權的全部，這種全部，在本身裏是包含着種種完全相異的（確係相對的意義）原素。我們在這裏有了一種民族的幹部，這種民族的幹部，是連合了『多』而把『多』保存在牠的個性裏，然後就只由政權來限制『多』。這種國度，既不像中國的一種族長政權，又不像印度那樣固執……；牠也不像土耳其人那裏的壓制的國度。却是在這裏就看見了一種有許多種族的國度，這許多種族，係永在於牠們的獨立性以內，然又繫於一個能使牠們滿意的統一點之上。這種國度，也還具有一種很長久的光榮的時間，並且

牠的關係上的樣式，係被認為一種比較接近國家觀念的東西」。(八七)這種民族所特出的地方，就是「寬容」。(八八)「寬容的政權，對於世界上及宗教上的東西是決不會壓制的」。(八九)

其非常重要的，就是此後又為歷史關係的問題，在這種問題裏，我們終究也把中國與印度的位置移進去。黑格爾怎樣積極從事於這種問題，從新版本裏初論波斯一節的最初幾句上就明瞭了。「世界歷史的顯然的關係，係以波斯國而開端，這種關係，大概不是一種表面的外部的關係，而為一種內容的關係。像這樣的關係，即具有一般精神的內部，有了這種精神的內部，就現出了歷史上的種種形態，然而這種形態也非立於外部的關係以內。不過這種精神的內部却是在這裏顯出而成為表現的歷史的關係的」。(九〇)若是，黑格爾就又有一次(九一)完全正確的區別了一種內部的與外部的關係，區別了內容的關係(這種關係，乃屬於精神的內部而現出歷史上的種種形態的)與外部的歷史的關係(內容的關係是在這種關係裏表現的)。在中國，印度與波斯之間，所存在的不是後一方面(即外部的歷史的關係——譯者)意義裏的關係，只是一種內容的關係。這就是黑格爾的這句話的意義：「中國與印度國，只在本身上並為着本身才能達於歷史的關係以內」。(九二)並且更明白的說：「我們所要造成的由印度到波斯的過渡，因此就只在內容裏，而不在外部的歷史的關係裏」。(九三)黑格爾的精神概念的理解，即在為一切歷史所根據的內容關係之標準。這就是精神的本質，這就是從一切自然束縛脫出而由是達於精神自由意識的精神內容。「但是還在自然裏的精神，係具有從自然裏解放自己的任務的」。(九四)如中國，印度及

波斯，各各就爲着本身做了這種解放歷程裏一種驛站的記號。這便是建立那三種民族內容關係的觀念之進程。但是這種內容關係，於是却以波斯首先又在表面上入於歷史的現象以內，這不是向後，乃是向前注意着希臘民族的。『波斯人就是第一種歷史的民族；波斯就是過去的第一種國度』。(九五)所謂一種民族之爲一種歷史的民族，照黑格爾看來，其屬於這裏的東西是什末呢？中國與印度，因爲牠們曾把一種『自然的植物界的存在情形一直延長到現在』，(九六)所以牠們都不是本來歷史的民族。『那永遠重復表現的不動的東西，已代替了我們所將稱爲歷史上的東西。中國與印度，關於各種關鍵的前提，各種關鍵的連合，既才成爲牠們活動的進程，牠們宛若仍處於世界歷史以外』。(九七)以此，那兩個國度在牠們本身裏之曾有一種人能稱爲歷史的進化，黑格爾並沒有加以攻擊。他顯明的說：『中國是具有在牠本身裏進化這種特性的』。(九八)不過中國像印度一樣，牠既只在永遠保存牠的性質，並且既沒有另一種精神原理的民族曾經留在老民族的位置上，那牠『本來是沒有歷史的』。『就同牠現在的情形一樣，所以牠乃是牠的歷史的結果；我們在這裏不僅談到一種過去的國度，却也談到一種仍在現在的國度，並且我們在談到牠那最古的歷史的時候，同時是談到牠的現在的』。(九九)因爲波斯已成過去，這就是說，因爲波斯所償的一種民族，牠就以波斯的沒落而承受波斯的精神遺業並繼續構成之，所以波斯就是第一種歷史的民族。『波斯與希臘的接觸，也是外部的歷史。波斯的原理，乃是一種附屬的原理，既表白爲這樣的原理，所以波斯就必須爲希臘人所顛覆所征服。若是，我們這裏，首先就看出這種情形在歷史上不

是一種僅僅停留在本身上面的過渡，而是一種也為歷史的的過渡，在這種過渡裏，一種國度即係沒落的國度。中國，印度國，現在還是牠們過去的情形。但在這裏，我們就以政權的過渡而同時有了波斯國的沒落；一般的說來，因為我們已到了精神的東西裏面，所以我們從現在起就同時有了原理的及政權的過渡』。(100)因此，黑格爾凡關波斯民族的原理在本身裏帶有衰敗的胚胎而必須引起國度的沒落之處，就特別細心的探討一下。以為這種情形之所以全然可能，即在於那種原理之精神上的自執，而那種原理之創立，乃是比較獨立的離開自然的。苟不如是，則波斯就不免乾脆的分享中國與印度之不動的植物界的定數，這種定數的原理，即不能十分脫出於自然的實質統一性之外。然而精神一從自然上區別出來，便有一種新的生存情形開展了精神。『有了這種開展，就已行了一種偉大的步驟；蓋進展是不能靜止的，精神是必須成就的』。(101)

因此，這要注意的地方，就在黑格爾並非簡直於歷史之下，來了解一種民族在其本身裏所成就的進化歷程。一種民族，在這上面是有牠的歷史性，以證明牠是否已成過去，並證明牠由於一種造成時代的精神原理之完成，是否可用以繼續給與那接任的民族以精神的火炬。惟有一種這樣的民族，才是一種世界歷史的民族。黑格爾之從專門名辭上更精確的區別了歷史的東西與世界歷史的東西，而在他作世界歷史的那個地方並非簡單的談的歷史，他在這上面是做得好。

西羅士(Cyrus)所創立的波斯世界國度，是沒落了。在這上面的罪過，確實也係亞洲人的放蕩所致

，原始的山嶺民族之活潑的力量，是不能抵抗這種放蕩的。(二〇二)黑格爾說，『將獨立，自由，精神的真正力量同學識，同複雜的勞動興趣及便利的知識聯合起來，這是亞洲人所沒有的；那戰爭的勇氣，祇由習俗上的野性而成，牠不是秩序上的安靜的勇氣，並且，倘若精神開展了各種複雜的興趣，則牠就變成了軟弱，就教自己消沉下去而使得人們成爲一種柔弱的情慾的奴隸』。(二〇三)但是亞洲人的縱慾(簡單的波斯人的意識，在本身裏是沒有支持力來抵制牠的)，却多爲衰敗的一種徵兆，而鮮爲衰敗的本來原因。這種原因，乃在於波斯民族從一切寬大上，不會把種種被克服的被統治的民族(牠們在語言，習俗，宗教等等上是很不相同的)組織爲一個統一的國家全部。『所以他們(波斯人)就僅止於對着這些民族的政權關係以內。他們對這種種就止爲一種分離的。截斷的民族。……他們不會把他們的原理構成到種種被征服的民族裏面去，不會產生一種全部，他們僅從無限多的個性的集合上造成了一種政權。……在這多數民族裏，並沒有成立有規則有法律的團體，其時波斯人在這些民族裏所活動的，也還不像官員一樣，波斯人祇要求牠們的賦稅與軍役而已。因爲這些民族在本身裏並沒有被組織一下，所以波斯的政權在這些民族裏並不會成就真正的，內部的合法性。所以他們就止爲抽象的貴族，並且這種情形，必然的引起了暴行，不法與壓制同牠連在一起』。然後這種情形，就促成了那確係勇敢，但又騷然動搖的波斯權力之衰弱。他們軍隊裏那烏合而無組織之衆，那不當又不一致之衆，他們國家裏那『無組織的統一』之真相，都處於『希臘人的組織』之下。『於是更高的原理就壓服了附屬的原理』。其在『無組織

的各種不同的特異性』這個位置上，其在國家的抽象的統一這個位置上，讓國家的『具體的統一』（『在這裏，各種特異性係互相固結而昇進爲最高的統一』，在這裏，普遍的國家目的同時就是各個人的主體目的）來接任的，其在國家的觀念裏實行這樣的繼續構成，並藉此實現一種新的統一思想的，就是希臘的世界歷史的使命。（一〇四）

乙 猶太

其會爲波斯國所結合的種種相異的原素之一，就是以色列這種民族。這種民族裏面的最著重的東西，就是牠那抽象的純粹的精神性的宗教。『在這裏，波斯人的光，這物理的，外部的統一性，才展開爲思想，這純粹的自然的統一性，如波斯人所解釋的，已爲自然性的關鍵所掃除了。精神上的東西，在牠反對自然（在自然裏，精神是不自由的）的極端的限定裏就進化了』（二〇五）因此，猶太民族的意義，在比較波斯的光的宗教所可確定的東西格外有力的規模裏，就是對於那沉沒自然以內，與自然同在實質統一性裏而因此不自由的精神的東方原理之『分裂』（二〇六）『這就是頂點，就是一種尖端，這種尖端，一方面仍屬於東方，而另一方面則超出於東方東西的界限以外；我們在這裏已觀察到東方原理的突變。東方人是把自然解釋爲第一種東西；而在猶太人裏則反是，精神的東西却列於第一。在這裏，信仰即係思惟；因爲人所知道的東西，人也相信牠。至於自然上的東西則不然，牠就抑下爲一種純粹外部的東西

，神性就爲自然性所剝奪，有了這種自然性，我們即在希臘各種民族裏，發見了神性本身仍不純潔。在這裏，自然的散文，已開始了，這就是說，牠已被解釋爲有限的，而不復與反對牠的更高東西混雜了。例如日球，就僅視爲日球，同時也不視爲更高的東西。自然現出是服從神性，牠在這裏乃用以讚美神性的。在這裏，人就走到一種純粹而同質的世界觀區域裏面來了。(一〇七)精神上的東西對於自然上的東西，感覺上的東西及直接的東西之脫離，其結果即在『不尊自然爲神』。(一〇八)以此，精神便達到了牠的『高位』，自然便達到了牠的『真理』。(一〇九)並且，牠之爲反對精神的外部東西，這就是牠的真理。那末，觀念之也在牠的剝奪裏仍爲觀念，這就是真的東西。不過精神與自然第一次的調和狀態(在這裏，精神仍與自然混雜而沉沒於自然以內)。其意義却是我們所會看到的精神的卑賤狀態，貶黜狀態。而在這裏則不然，自然降下了，並被採作一種外部東西了。(一一〇)東方的原理，係表明精神如何仍與自然混雜而沉沒於自然以內。這就是精神的卑賤狀態與貶黜狀態裏之精神。到了以色列的宗教裏，精神即已達到了一種高處，而反對着這種高處的自然，則現出是附屬的外部的東西，這就是一般的世界歷程裏之自然。

黑格爾用了種種顯明的線，畫出了新宗教思想由是而生的特色。自然是一種被創造的東西。神是一切人們以及全部自然的創造者與主人。在神性與自然之間的關係，就是神的『高貴』的關係，自然不過是爲神而設的裝飾品與金銀箔。如果神被理解爲『一』，爲非感覺的精神，那末，人也就不能認爲

一個僅係感覺的生物。他乃是一個『道德的生物』，這個生物的舉動，係爲真正德性上的各種原理管轄着。人們與事物，更遠的說，都能在牠們的有限性與自然性，外性與限制性裏加以解釋與說明。『人們即作爲個人，而不作爲神的化身，日球即作爲日球，嶽即作爲山嶽，而不以爲牠們的本身裏具有精神與意志』。這就建立了以色列的民族之自我說明裏的『歷史』性質。『第一次的調和狀態』（這就是說的精神與自然的直接同一性，如亞細亞民族對牠所作的記號），在猶太的宗教裏已進展爲各種被束縛的關鍵之鬆弛狀態，爲精神反對自然之排斥的矛盾狀態。不過第二次的調和（這就是說的精神與自然經過矛盾所調停的同一性），還沒有隨之而來。精神止爲抽象的。牠還不是『具體的精神』，『具體的精神』在本身裏係包括自然作爲關鍵的。由是這種宗教，這第四種宗教，就保存了『排斥的規定』。牠便是排外的宗教。這一個神，祇是猶太民族的神，反對這個神的一切其他的神以及一切其他宗教，都是假的，並且這個神的愛，祇及於阿伯拉哈姆的種子（Abrahams Samen）。這種有限的神的思想（牠最嚴格的排除其他各種宗教裏之任何真理的關鍵）之固執性所強行了一種『頑固的禮拜』，就使得個人在儀式與法律之前不能達到了自由與獨立的意識。『但是國家却係不合猶太原理的東西而出於摩西的立法（Die Gesetzgebung Moses）之外的』（111）

丙 埃及

精神之從精神與自然的直接統一性上脫出，以及因此而成的東方原理的分裂，其適用於波斯與猶太的地方，終究適用於埃及，適用於這謎與象徵的領土。埃及即係由東方到希臘的精神意識之『內部的』過渡與進程，而歷史的外部的過渡所表白的，則為波斯國，波斯國的一省就成了埃及。(一一二)

我們在前面的世界及西亞細亞的世界裏，看出了東方原理已分裂為牠的兩種關鍵，一方面為自然禮拜及植物崇拜之混亂的感覺，而另一方面則為抽象的純粹的思想。現在的『任務』，即在總括這兩種『相反的關鍵』於一種新統一性以內，即在由自然與精神的直接同一性進展到自然與精神經過矛盾所調停的同一性。(一一三)而埃及的形態之意義，就在牠『於世界歷史裏表明了這種任務以及解決這種任務的失敗』。(一一四)女面獅身有翼的怪物這個像，那一半是獸一半是人的兩重形態，便是埃及的形態之象徵。『這是精神的東西，牠開始脫離獸類的，自然的東西，而從獸類的，自然的東西裏顯出，不過牠還沒有解放，還閉於矛盾之中。人從獸類裏提高了自己，他已瞥見自己的周圍，不過他還沒有用他的腿站着，還不能從自然的桎梏裏完全解放』。(一一五)這從自然狀態裏走出的人，這具明瞭自己的意志從獸類的東西裏產出的精神的東西，在女面獅身有翼的怪物這幅圖裏，已經是『象徵化』了。(一一六)

這種急想解決，却未解決而停頓着的矛盾上之異常的動學，就為黑格爾——正在新版本裏——故意的表彰出來。『我們看見埃及人為自然的東西束縛着，在簡略的，閉塞的自然觀裏昏迷着，但是他們也

打破了這種束縛並因而現出於矛盾以內，他們即將矛盾的解決表明為任務』。(一一七)在他們的宗教裏，乃是一種純係唯物論的內容，並且是一種純粹的唯心論，自然的與精神的兩種權力是最親密的結合着，『但這不是說，精神的意義已經達出，而是說，結合着的兩種權力，恰已總括於，聯結於牠們的最高矛盾以內』。(一一八)『說明埃及人的性質，這是困難的，因為牠在本身裏就包含了一種莫大的矛盾』。(一一九)『一種有莫大的衝動與熱望，在本身裏極不安靜的精神，對我們表明牠在衝突裏，四處都自投於最野蠻的舉動之上』。(一二〇)『莫大的抵觸，即屬於埃及人的性質。……最相異的東西上這樣混雜，就是埃及人交給我們解決的謎。這種謎，是在他們的一切工作裏面；牠就是他們精神的本身』。(一二一)牠就是努力求其解放的有悟性的精神之自我矛盾，這種精神，牠『不能變成，以支持牠於自然的實體統一性之中』，這種精神雖努力象徵化的改變自然的東西為一種精神的東西，但另一方面在自然的禮拜上(『像在非洲一樣的顯明而鄙陋』)，在特殊的目的上，在最粗野的情慾的發作上，在侮辱的迷信上，在異常的奇怪的想像的著作與神話上却被堅固的束縛着。(一二二)這種被自然束縛着的精神，其本身就是一個謎，牠僅能為一種不自由的精神。(一二三)依此，一種『科學的自由國度』，在埃及人裏也沒有加以試探。『無理解力的，無悟性的東西，係同有理解力的東西聯結着。他們並沒有達於自由的意識』。(一二四)

黑格爾在埃及及民族精神的各種單獨形態裏就追究這『精神的東西與自然的東西之混合情形』。(一二五)

埃及人的生活，一係適合於領土上各種地理的關係。『尼羅河（之）』及其與日球相關的氾濫，對於埃及人就是一切的一切；他們的生活，即繫於其上。尼羅河及日球的運行，就是埃及人生活的動脈；其不為尼羅河所接觸的東西，便不屬於埃及。那末，即如埃及人認為本質的東西之根本見解，也就依據於這種自然決定的世界之上，依據於尼羅河及日球所規定的嚴密的物理的領域之上』（二二六）他們的國家設備與生活方法，其同樣的而在本身裏決定的地方，都恰如他們所居住的領土的性質。秩序與謹慎，堅定的細心與實用的理解力，就是他們的習俗與舉動上，他們的警察設備上，他們的審判制度上，他們的僧侶職務上，牠們的建築物與灌溉設置上之突出的標識。人民雖不與政府表同情；但王與僧侶却一點不能任意去做，而為規則所束縛。這種，老年的埃及人，即曾表現為『一種道德處分狀態的模範』。然而『那安靜的警察管理的秩序』，並非就是中國不活動的『一』。『一種作為全然完備應被接受而享用的狀態（在這種狀態裏，一切都被計算過了，特別如教育，就只是這種狀態上的習慣，以使得這種狀態成為別種的性質），這全反於精神的性質，蓋精神在使目前的生活成為牠的客體，並且牠就是改變這種生活之無限的動作的衝動』。在埃及人的生活各種表面現象之下，就有一種充滿無限熱望的精神活動着，這種精神，乃由於『各種最大的製造物』表布出來的。（二二七）

在這裏，黑格爾便想到埃及的宗教之獸類的禮拜，以為在這獸類的禮拜裏，其被認識的不是一種下等的生活，乃是一種更高的生活，而活動的，不可見並不可解的內性，是被尊為神的東西的。『獸類在

事實上即係不可解的東西；一個人，縱使他曾經可以具有那許多與狗的性質類似的東西，然而他不能幻想到或想像到一種狗的性質裏面去，這種狗的性質，對於他乃是一種全然異樣的東西。神的精神的東西，在『自然的國度』裏，這就是說，在無神的無精神的方面上，祇能解釋為不可解的東西。若在想像，反省，思想（這固然是希臘民族的特性，却更是基督教的特性）的基礎上，則精神的不可解情形即成過去，而精神的本身就開放了，精神就了解了理解了精神了。精神的東西對於埃及人所表現的非為自由的，獨立的，普遍的原理，牠却表現於特殊化的獸類的生活之不自由的自然束縛狀態以內。獸類形態裏的這種不可解的精神之尊崇，既能在精神的人類的感覺象徵論之高處上固持着，同樣的情形，所以這種尊崇也能一直變形為『極其愚蠢而極非人類的非洲的迷信』。（二二八）

在較有精神的形式裏，埃及人的『自然的禮拜』，即表現為諸神的尊崇，在諸神裏，精神的東西與自然的東西是不可分的結合着。『埃及人的諸神，即係一些形態，這些形態的實在，確係精神的作用，這就是說，確係特殊的特異的作用，不過這些形態，在另一方面也復繫於一些自然的事物之上而降為一些象徵』。（二二九）若是，我們所看出的這本身裏嚴密的『自然領域』，牠就以尼羅河及日球構成了埃及人生活的基礎，在牠裏面，關於以西士神（*Sis*）及奧西列士神（*Osiris*）的神話，就被解釋為『人類的經過』。『自然的經過與神的歷史，乃是同樣的東西』。（二三〇）

其更加有力而更加滲入的，精神就在死人崇拜裏顯出。這是新版本的功績，藉埃及宗教在獸類禮拜

，諸神信仰，及死人崇拜裏的梯階，就使得黑格爾的這種思想過程明白的遠出，在舊版本裏，由於一些相關部分無次序的混雜與割裂，黑格爾的這種思想過程是完全被遮掩住的。埃及人的死人崇拜，並不是一種『單純的死人的尊敬』。這種死人崇拜的核心，乃是不朽思想。以此，精神就勝過了自然『所謂靈魂之爲不朽的，這種意義應當是：靈魂乃是一種與自然不同的東西；精神乃是爲着自己獨立的。至於純係自然的東西，則爲孤立的表現，牠全然是繫於另一種東西之上，並且牠在另一種東西裏才具有牠的存在；然以不朽而言，精神在其本身裏乃是無限的。這種意思，首先是在埃及人裏發見的』。(一三一)在新版本的有價值的一個補句裏，黑格爾所勉力的，乃是爲的一個極精確的不朽思想的定義。他在靈魂的不朽下面，就了解了精神絕對自由而內部對於本身實在無限的精神意識，這一種意識，對於東方精神正是不朽的。『在我們這裏，不朽信仰，實在具有這種規定，以爲靈魂所具有的一種永久的目的，完全與牠的有限的目的不同，所以牠在本身裏即具有一種無限的價值』。(一三二)但牠在不朽下面，沒有了了解一種抽象的靈魂原子之個別的連續情形及『特殊化的生存情形』。『這對於精神的概念就不充分』。惟有在精神具體性與普遍性裏的精神是不朽的。埃及人的靈魂輪迴的信仰，以及他們以製乾屍與種種作永久計畫的墳墓建築物所成的易毀的屍體的部分之過度的尊重，就證明『他們的不朽的概念還不是高尚的』。(一三三)『再者埃及人之勉力使得屍體耐久，正在這裏顯示他們不知道什末真正的不朽；他們對於死的東西，特殊的東西之無限的尊重，還有更多的地方由此就證明出來。蓋如上所述，在真正的不朽上，關於屍體的

保存是完全不重要的』。(一三四)

但其最基本的地方，乃是埃及藝術範圍上的精神（這是努力在自由與內性裏把捉自己的）與自然束縛狀態（精神處處是重復向後沉沒在這裏的）間矛盾的緊張。在這裏，精神的動學在建築學及彫刻學的各種大規模創造裏所爆發的，比較此外古代及近代的一切工作更加偉大而更加可驚。在這裏精神就是『絕對的醞酵，推進，矛盾，絕對的嘗試與熱望，這從牠本身發生出來，就在憂悶裏自造空氣，就在外部自造內部的東西，並同時自造外部的東西爲一種內部的東西』。(一三五)在這裏，埃及人的精神便表現爲『莫大的技師』，(一三六)這個技師就把他自己的謎語寫到石頭裏面去。從事建築術及造形術工作的這個勇敢的，強大的，尊嚴的國度，便是埃及人的本來的行動，在這種行動裏，他們精神（這是如謎而曖昧的）上的決不滿足的熱望，就解放爲對象上的直觀。

此外在新版本裏，黑格爾更詳細的表明藝術（特別是埃及的藝術）在精神的進化史裏係出現於那一種地位之上。東方不是供一種偉大藝術產生之用的地方。『一種民族，若仍沉沒於像全部東方精神（在這裏，自然的東西係具有優勢的）所表示的這樣的自然以內，則在這種民族裏，凡是存在着的藝術，祇能產出失真相的，無精神的東西。藝術所能出現的地方，即在能力達到認識精神的東西的地方。』凡在相反的地方精神的東西具有優勢的，如基督教的宗教這種『精神的宗教』，藝術就能顯出。不過牠却是『比較冷淡的』東西，甚至是『多餘的』東西，因爲精神是能在更高的，更適當的形式裏把捉自己，是

能在思想的基礎上以精神表明自己的。但是，凡在精神的東西（這在一方面已不復沉沒於自然以內，而在另一方面還不曾得到精神的東西本身的形式）這一種意識已經造出的地方，凡在精神因而還與自然『連屬着』的地方，其作為精神的意識及其可見的表現之必然形式的藝術，在這個地方便具有最適合牠的地位。『藝術乃是落在精神歷程的中心裏面的』。藝術上一些偉大的時代，在黑格爾看來，即係古代的典型藝術（在這裏，精神的東西是與自然的東西調和而等重的）與埃及人的藝術（在這裏，『精神的東西是努力與自然的東西奮鬥以求自由的』（一三七）。

埃及民族的精神，便是『醞釀的精神』，這種精神，努力向着明瞭的地方，但沒有達到明瞭的地方。牠表明了兩極端的有力的結合，牠還不知道使這兩極端調和。（一三八）『這兩極端，表示牠們是連合着：自然（自然的精神沉沒於自然以內）與精神（精神在解放自己而反抗降服）。這並不像較先的東方本質裏對於這兩方面的關鍵之聯絡，不像這種聯絡具有悟性在自己前面，其時悟性所說所聽說的就是精神與自然的統一。這也還不是真正的統一，真正的統一，乃是在希臘的東西裏開始，在基督教裏達到的，也還不是精神的自由，為着精神的自由，那祇為精神所定的純係感覺的，自然的東西，就是藉以表白精神的材料，基礎。在那第一種統一及那唯心論那精神的東西的統一之間，埃及的東西便立在那中心。那兩方面是獨立的，然而而是抽象的獨立。我們在我們面前所有的醞釀的統一，其僅預覺到的真實的統一，在這裏是作為謎，作為問題想像的』（一三九）。

其爲埃及人留下的問題與謎，希臘人就解決了，希臘人是在德勒非神 (Der delphische Gott) 的最高命令：『人呀認識你自己』上面理會了精神爲精神，脫除了莎伊士女神 (Die Göttin zu saïs) 的面網，並從岩石上打倒了女面獅身有翼的怪物。在希臘人的精神裏，自我意識就在自由而明瞭的人性裏理會了本身了。(一四〇)

四 東方的精神之辯證論

在我們由此同東方世界告別的時候，關於黑格爾的辯證論問題，還開導了我們一次。黑格爾辯證論的節奏，乃是精神與自然的直接同一性，精神與自然的矛盾，精神與自然經過矛盾所調停的同一性這三幕。若使黑格爾稱最後的同一性爲『唯心論』或『精神的東西裏之統一性』，那末，人就能依照意義稱最先的同一性爲自然論或自然的東西裏之統一性。這所從事的，永遠是爲的精神。不過在直接同一性之自然論的階段上，精神係沉沒在自然裏面的。牠乃是東方的精神，不自由的奴隸狀態的精神，專制政治的受制的精神，無組織的精神，這種精神，無論在普遍文化生活的範圍上，以及在私人單獨生活的範圍上，都是不讓個人自在的地位達於完成的。在直接同一性之唯心論的階段上，『在希臘的東西裏開始，在基督教裏達到的』，精神就是自由的具體的精神，這就是說，牠已反乎自然而理會自己爲獨立的，自治的無限價值的原理，但牠並沒有停留於反乎自然的強硬排外性以內——這是祇像猶太民族一樣的抽象

精神——牠却調和自己與自然爲一種統一性，『爲着這種統一性，那祇爲精神所定的純係感覺的，自然的東西，就是藉以表白精神的材料，基礎。』牠就是自律的精神，自由服從的精神，情願並應當列入西方文化國家的有機體以內的精神，西方文化國家，既在本身裏容許牠的各種創造自由，並使個人（倘若個人只以他在全體裏的服務是對牠的真情）昇進爲真正的人的品格。在精神與自然的矛盾的『中心』（在這裏，精神醱酵了，但牠對於自己還是一個謎，在這裏，精神從牠在自然裏的沉沒狀態上暴烈的現出了，但牠却時時重復無力的向後落於自然以內，在這裏，國家生活即於專制主義與任意狀態之間不定的搖來搖去），在從東方到西方的過渡的中心，埃及也立着爲波斯世界國度的部分現象。

若是，黑格爾所謂東方世界，就極有結果的指示出他的歷史哲學思惟上各種基本規定的說明。感謝新版本的更精確又更詳細的解釋，關於這種思惟的一些特質，恰在人所期望的（或許至少是這樣）那個地方，就完全明瞭而確切的證出。黑格爾曾憑着最偉大的天良以及值得驚嘆的努力，深究了各種能對他說明東方國度的參考書。差不多他所寫的每行，都是證人。他在企圖把捉那文化靈魂，把捉那在東方文化裏自建其軀體的精神的時候，係以透澈的敏感由經驗上的事實材料進展爲東方文化的內在的意義與含物，本質與特性。以此，他所曾從事的，只是一切歷史的目標。倘若因爲他的各種參考書不充足，又因爲他太直接而強迫的確定每種民族於他的原理之上，於是他所謂東方世界，在今日就應該現出是非歷史的，那末，如果人這樣的提出問題 在他所謂東方世界裏來追踪黑格爾思惟上的莫大的力量與動學，

則他所謂東方世界却不是陳腐的：蓋在黑格爾的思惟看來，精神所現出的乃是推進的能力，而自然所現出的，則爲要加克服並在精神自然的統一關節裏要加轉移的阻力。各種民族，各種國家，各種文化，都由於這被指出的精神自然辯證論而獲得了牠們的歷史哲學的關係。這就在最欲得到的顯著情形裏表明了黑格爾所謂東方世界。

附註

(1) L, II, 267 = B, 163。

(II) L, II, 267f.

(四) L, II, 268 = B, 163; L, I, 225: 『所以國家意識的道德就在亞洲顯出。』 L, I, 225 = B, 149: 『精神的光，一種普遍東西的意識以及藉此而成的世界歷史，就在那裏顯出。』

(五) L, II, 268f = B, 163f.; L, II, 268/9 = B, 164: 『倘若因爲我們從我們本身上採取了我們所從事的東西，我們就服從，那末，規則在那裏就是本身上有效的東西，無需這種主體的着手。而人在其中所有的，不是他自己的意欲觀，乃是一種完全在他以外的意欲觀。』

(六) L, I, 234f = B, 155f.; L, I, 235f.; L, II, 269; L, II, 376 = B, 205; L, II, 414f.; L, II, 416 = B, 237; L, II, 493; L, II, 498; L, II, 509 = B, 292。

(七) L, II, 267。

(八) L, II, 269 = B, 164。

(九) L, II, 269。

(一〇) L, II, 270。

(一一) L, II, 270f. = B, 164f.

(一二) L, II, 271f. = B, 165f.

(一三) L, II, 272 = B, 166。

(一四) L, II, 272。

(一五) L, II, 272ff. = B, 166f.

(一六) L, II, 269f. (這裏會由著者加注意符號)

(一七) L, IV, 937f. = B, 562f.

(一八) L, III, 527: 『在東方世界裏，道德的實體與主體是互相對立的。道德的實體所被知道的，乃

是自然的或抽象的；道德就是為主體而設的專制君主，並表明其本身係由一個惟一者的意志動作的，而各個不自由的主體，則與這個惟一者相對立。然而各個主體却能同樣的坐在自己的位置上面；倘若他們這樣的做，那末，他們就依從了特殊的目的，情感，任意狀態，無行狀態。這兩方面的對峙，在東方世界裏是存在的。』

(一九) I, II, 272=B, 166。

(二〇) 黑格爾談到任意與偶然的威權，在印度是『極大的』。I, II, 271。

(二一) I, II, 288=B, 173。

(二二) 同處

(二三) I, II, 300, 311; L, II, 313=B, 190。

(二四) I, II, 288=B, 174; L, II, 300。

(二五) I, II, 274=B, 179。

(二六) I, II, 311。

(二七) I, II, 299。

(二八) I, II, 306=B, 183。

(二九) I, II, 319f.

(三〇) I, II, 288=B, 173f.

(三一) I, II, 289=B, 174。

(三二) I, II, 289=B, 177; L, II, 290。

(三三) I, II, 290f.

(III四) L, II, 285-294; L, II, 292f, 298 = B, 181f.

(III五) L, II, 298f, 331, 367 = B, 178f, 186, 195, 201。

(III六) L, II, 158f. = B, 115,.; L, II, 300ff.

(III七) L, II, 302f.

(III八) L, II, 306ff, 331 = B, 183f, 186。

(III九) L, II, 311; L, I, 113: 『但是這些科學，實在不是照着這種附屬的實用方面來看；牠們就同在

本身上並爲着本身的宗教目的一樣，都是爲着牠們的一種最後的目的』。

(四〇) L, I, 158f. = B, 115f.; L, II, 315。

(四一) L, II, 315f. = B, 193。

(四二) L, II, 319。

(四三) L, II, 390 = B, 219。

(四四) L, II, 327: 『藝術的對象，乃是精神的，神的東西；這在藝術的感覺材料裏就說明了藝術』，

L, I, 123 = B, 87: 『在藝術裏，希臘的藝術，如牠所表現的，甚至就是……最高的模範』。

(四五) L, II, 319。

(四六) L, II, 320ff. = B, 186ff.

(四七) L, II, 324。

(四八) L, II, 276, 278。

(四九) L, II, 318f.

(五〇) L, 2, 343 = B, 195; L, II, 366: 『我們在世界歷史的開端所數到的印度民族，就像中國的民族一樣乃是一種不動的民族。牠現在的情形，便是牠過去的永久的情形』。

(五一) L, II, 343。

(五二) L, II, 344ff. = B, 199f.

(五三) L, II, 342, 367f. = B, 201f.

(五四) L, II, 368。

(五五) L, II, 349, 351f, 354f. = B, 195f, 228f.

(五六) L, II, 357f. = B, 224。

(五七) L, II, 343, 368 = B, 202。

(五八) L, II, 371, 374f. = B, 202。

(五九) L, II, 390f. = B, 219f.

(六〇) L, II, 391。

- (六二) I, II, 369 = B, 222f.
(六三) I, II, 400f.
(六四) I, II, 395。
(六五) I, II, 402ff. = 215ff.
(六六) I, II, 407。
(六七) I, II, 352f. = B, 196f.
(六八) I, II, 352: I, II, 399f. 411 = B, 215, 230。
(六九) I, II, 346。
(七〇) I, II, 343。
(七一) 『西方的沒落』第二十九頁。
(七二) I, II, 343f. (這裏會由著者加注意符號)
(七三) 參看上面一五二頁 (指原書而言——譯者)
(七四) I, II, 373. 514 = B, 167, 295。
(七五) I, II, 415。
(七六) I, II, 424. 443 = B, 242, 257。

(七六) I, II, 424 = B, 242。

(七七) I, II, 424。

(七八) 同處

(七九) I, II, 417, 424 = B, 242。

(八〇) I, II, 423 = B, 241。

(八一) I, II, 415。

(八二) I, II, 416 = B, 238。

(八三) I, II, 415 = B, 237。

(八四) I, II, 416 = B, 237f.

(八五) I, II, 416 = B, 237。

(八六) I, II, 512 = B, 294。

(八七) I, II, 417f., 445f., I, II, 439ff. = B, 253f. : 『大規模的波斯國，係在視爲一種民族聯盟（照着類

似以前德國或拿破侖帝國的地方），而種種單獨民族的特性，則在這民族聯盟的種種太守的轄境裏保存着，這民族聯盟本身的形態，乃由每一部分所成，並且種種單獨民族祇集中在這一點上』。

(八八) I, II, 445。

- (八九) I, II, 445=B, 257。
- (九〇) I, II, 414 (這裏會由著者加注意符號)。
- (九一) 參看上面一六一頁。
- (九二) I, II, 415=B, 256。
- (九三) I, II, 416=B, 237。
- (九四) I, II, 416=B, 237。
- (九五) I, II, 416=B, 236。
- (九六) 同處
- (九七) I, II, 275=B, 168。
- (九八) I, II, 277f.
- (九九) I, II, 278。
- (一〇〇) I, II, 512=B, 294。
- (一〇一) 同處
- (一〇二) I, II, 445。
- (一〇三) I, II, 441=B, 254。

- (10四) I, II, 446-512ff. = B, 259; L, III, 619 = B, 336。
(10五) I, II, 453。
(10六) I, II, 455 = B, 262f.
(10七) I, II, 453 (這裏會由著者加注意符號)。
(10八) I, II, 454。
(10九) I, II, 454 = B, 263f.
(110) I, II, 454。
(111) I, II, 454ff. = B, 263ff.
(1111) I, II, 273.511 = B, 167.294。
(11111) I, II, 490 = B, 267。
(111111) I, II, 461。
(1111111) I, II, 460 = B, 267。
(11111111) I, II, 483。
(111111111) 同處。
(1111111111) I, II, 475 = B, 278。

- (I I 九) I, II, 502。
(I I 〇) I, II, 503。
(I I 一) I, II, 508。
(I I 二) I, II, 502, 509 = B, 291f.
(I I 三) I, II, 478, 480 = B, 283。
(I I 四) I, II, 291。
(I I 五) I, II, 490。
(I I 六) I, II, 468 = B, 277。
(I I 七) I, II, 468—474 = B, 273—277。
(I I 八) I, II, 474—483 = B, 282 = 285。
(I I 九) I, II, 483f.
(I II 〇) I, II, 484ff. = B, 278f.
(I II 一) I, II, 493 = B, 287f.
(I II 二) I, II, 493f.
(I II 三) I, II, 494ff. = B, 288f.

(1114) I, II, 496。

(1115) I, II, 498。

(1116) I, II, 500 = B, 286

(1117) I, II, 498f.; I, I, 113. 正是這樣，基督教的宗教，實在也具有藝術，因為神的東西對牠並不是悟性上抽象的東。西不過藝術在我們這裏，不像希臘人那裏一樣就是最高的舉動（真的東西是在這最高的舉動裏想到而把捉到的），牠祇能具有附屬的位置。其僅為藝術所表示的形態，對於我們並非就具有無條件的真理，並非就是表現的東西即係絕對的東西這種形式。藝術裏的形態，只是一種有限的東西，一種不合無限內容（這應當被表明的）的東西』。

(1118) I, II, 501。

(1119) I, II, 501 = B, 291。

(1120) I, II, 509ff. = B, 292f.

第二章 第二階段：希臘世界

一 文化的週期性

在事實上的關係既是這樣，所以精神自然辯證論，就是洞悉黑格爾歷史哲學的鑰匙，就是他的歷史觀之真正哲學的核心。『這所從事的，好像窺探精神，看牠如何在分裂（措定與反措定）與統一（綜合）這永遠變化的遊戲裏達到了牠的本身，或則好像看牠如何在同自己的繼續對談裏發見了本身。在這種意義裏，這便是辯證法，牠支配了黑格爾的哲學而首先現出于現象學以內』。（二）這種窺探的任務，特別對於歷史哲學是可適用的。

我們以前的分析所給與我們的期望，即在我們於希臘民族裏就要從事於一種更高的綜合，一種關於自然與精神的新調和，這就是世界精神籍東方世界的工作所趨向的一種調和（但在東方世界裏並沒有達到了牠），同時就是在其內部藏着一種新分裂的一種調和，這種新分裂之現出，其意義即為舊的民族的沒落，這種新分裂之復在精神的自我潔淨與自我把握的一種更高階段上作再度的調和，其意義即為一種新的世界歷史民族的任務。

新版本所放大的形態，使得我們希望在一一切精細的地方作出世界歷史的這種辯證的過程，並在這種辯證的過程裏得到材料分類的判定之點。——

照着黑格爾的顯著的說明看來，以希臘民族而開端，自此以後，每種世界歷史的文化民族，都經過了三個主要時代的同樣的週期性。

第一個主要時代，就是由開端一直到內部完成的時期，就是『第一次構成』及其個性成就的時期。波斯人的各種戰爭，便表明了外部的截痕，而第二種的希臘民族的時期，即以波斯人的各種戰爭而開端。(11)

第二個時期，就是『勝利與幸福的』時期，在這種時期裏，那在本身裏強壯的民族，便與其前的世界歷史民族相接觸，並由於『向外的勝利』而昇進到牠的道德與學識，牠的成熟與牠的自我享樂的最高頂點。『這裏即係沉淪的一點』。以外部衝突（這是使一切能力不和的）的進展，內部就現出了分裂與崩潰。(三)在『希臘生活的最美麗的花期』，大約僅僅經過的六十年（基督紀元前四九二年至四三二年）當中，(四)那極期的高點，那希臘文化的最後的成熟，係為亞歷山大第一所表明。黑格爾稱他的時代為『真正希臘民族的頂點』並重復的說：『這最高的頂點即係腐敗的開端』。(五)

『以亞歷山大之死，就現出了希臘世界的第三個時期。』(六)這個時期，包括了亞力山大的國度，包括了他的一些繼任者裏面的情形以及同其次的世界歷史民族羅馬民族的接觸，而更高的精神，是從羅馬民族裏發生出來的。(七)第三個時期對於希臘民族的意義，就是『牠的滅亡的奮鬥』，就是衰敗就是曾經活着的道德精神統一性的消滅。(八)

所以，「希臘世界，祇是一種落於精神歷程以內的暫時的形態；而精神經過了這種歷程便使自己達到自我意識。」（九）使自己達到自我意識的精神之每種暫時的形態，這就是說，在精神進化裏造成一種重要時代的每種世界文化，都是由於牠自己的一種規定的週期的經過排列出來的。恰好如是，不管在這裏所從事的是否爲一種歷史的法則或爲一種觀念的必然性，（一〇）黑格爾已經（這上面已在第一部裏被指明）着了斯賓賴爾思想的先鞭，蓋斯賓賴爾的思想，即謂每種文化都經過了老年的階段與成熟的階段，都經過了嬰兒時代，青年時代，成人時代與老年時代，都經過了春、夏、秋、冬、都經過了第一次的構成，昇進，花期與衰敗。（一一）因爲，黑格爾所顯然設想的東西，就是關於一種民族文化靈魂上有力的生長（一直到波斯人的各種戰爭），幸福的花期（裴烈克勒的時代——*Perikleisches Zeitalter*），完全的成熟（亞歷山大第一）與枯萎的消滅之嚴格的相續狀態（內部的擾亂與政治的沒落）。黑格爾確係說明希臘會把「精神生活上的爽快的青年活潑的容貌」獻給了我們。（一二）『希臘人的生活，即是一種真正的少年行動。亞西兒（*Achill*）這個作詩的少年開其端，而亞歷山大第一這個實際的少年則成就之』。

（一三）不過他是注意到西方全部歷史說出這種情形的。『歐洲的精神，曾在希臘裏度了牠的青年時代，所以一切的希臘人身上，都有受教育的興趣』。希臘在本身裏看來，表明了嬰兒時代的開端，青年時代的昇進，成人時代的成熟，老年時代的衰敗。其反乎此的那種週期性的三分法，就能現出爲表面的偶然性，並能以同樣的道理把位置讓給一種四分法。然而正是這種三分法，即可知道斯賓賴爾特有的生物學

觀察法，在黑格爾那裏是沒有的，這在他那裏不過是——當然沒有誤認——初動聲色而已。這種三分法，乃屬於黑格爾的那些雙關的地方，那些雙關的地方在他的觀念之無盡藏的財富裏並不是稀奇的。精神的辯證過程，係與斯賓賴爾的意旨裏一種全以生物學重加解釋的情形相反。第一個時期在表明精神與自然的奮鬥，因而精神便成爲自然原素的主人並把自己形成到自然原素裏面去。在這裏，精神即表明自己反乎東方世界而爲新的自由的精神。這所論到的，是地理的，人種的及最古的政治的原素，是教育的前提，藝術的開端，宗教的基礎，是東方世界的文化遺業，希臘精神就在這些上面強壯了自己形成爲獨立性。第二個時期在表明精神與自然現已達到調和（綜合）的希臘精神之完全成熟，一如牠在希臘人，希臘宗教及希臘國家裏所顯出的情形。這裏即係希臘精神以及藉此而成的希臘自由之特性最明顯現出的地方，希臘自由之形成，應當就是希臘民族之世界歷史的規定。第三個時期衰敗與沒落的時期，在那從達到的同一性現出而分解同一性的矛盾裏表明一種新的精神原理之昇進，這種新的精神，原理，在希臘民族裏已不復可以實現，並且牠就報告了一種新的世界民族的高昇。所以文化時期的三分法，並非偶然，牠雖不費力的就同生物學一樣，然牠是在黑格爾的辯證法裏創立的。

這特別在希臘的民族精神之放光的地方，可用以認識希臘的民族精神。

二 希臘原理之造出

『世界歷史係由亞洲進展到歐洲。』(一四) 黑格爾把他的着眼點首先向着地理上各種關係的區別。以爲亞洲之龐大的，大量的，大規模的，同樣的自然，已退避了一種多所分列，實在根據海洋而分爲許多小部分的地方，牠帶着一種關於島嶼，地角，丘陵，平原，山谷及河流的非常複雜的情形。像這樣的一種區域，不能『孵出』像尼羅河及恆河 (Ganges) 所產生的民族那樣固定的，本身嚴密的，同形的民族。物質的自然上那種分散而雜多的情形，便與希臘種族的多形多樣及希臘精神的運動性『相合』。(一五) 『從這種自然原素的性質上，』新版本爲防備一種接近的誤會起見，附加着說：『如人所述，人一定不願說明精神的東西；但人一定要注意自然原素是與精神的東西相合的。』(一六)

在這樣的地基上，一種新的精神原理，即能反於東方世界的『實體堅固性』及『族長統一性』而現出：『獨立的個性是有地位的，並且這就是希臘精神的基本性質。』(一七) 希臘精神的個性，不是生來殆已完備的存在。牠也不像東方國度的精神性『由一種根本的家庭式的交情，一種生來已爲自然束縛的性別之簡單的進化』生出。(一八) 希臘精神的基礎，不是『自然的國民性。』(一九) 『希臘的民族，特別是在成爲牠所是的东西。』牠必須首先克服各種相異的，組野的，以及非希臘的原素之『異樣性，』牠在牠自己的本質裏把捉了自己以前，必須改造而同化這種異樣性。(二〇) 『希臘精神使我們感着興趣的地方，乃是……從各種異樣的要素之聯結上發生出來的。』(二一) 那同海盜境遇的奮鬥，那關於農業與航業，陸地生活與海洋生活的調和，那在陸地裏關於一種堅固基礎的獲得而不隔絕海洋；(二二) 那

許多宗教與種族的遷徙與混雜以及藉此伴隨着的不安與不穩；(二二) 那些異邦的家庭與個人，亞洲苗裔的文化輸入者與國家建立者（或則稗史對於他們保存着一種可感的記憶，或則他們就是最古皇家的根源）之移住；(二四) 那些『自然的，純粹精神的醱酵材料（牠們——由於舊日來去的遷徙生出的——在以後發生的內部安靜狀態裏必須發展為學識）；(二五) 那出於埃及，小亞細亞，克里塔（Kreta）的技術上的熟練，精神上的激勵，宗教上的表象之來歷，(二六)——牠們都在牠們的全部裏構成了那種『原始的異樣性』，而希臘精神就能在牠的活動與激動裏從那種原始的異樣性之克服上首先發生出來，並且那種原始的異樣性就能使希臘精神獲得特種的自由。(二七) 希臘精神的統一化，並非發生於自然的，為親屬保證的東方族長主義這是省得人『首先把自己做得能幹一點的』(二八) 這種基礎之上，牠乃發生於『規則』及『滲透精神的習俗』這種『媒介』以內。(二九) 並且，希臘民族的起原所能從一種『自然的國民性』引出的地方既然很少，於是牠在牠的更大進化裏就很少促成一種持久的『政治的統一』，既未成於反對脫洛亞（Troja）的企圖，又未成於波斯人的各種戰爭，又未成於亞歷山大第一。(三〇) 『希臘人之為一種一致的民族的地方，這就是他們的學識。由於這種學識，他們便把自己同他們加以野蠻人名稱的別人分開。』其立於希臘人學識統一的中心點以內的，為藝術與科學。在東方族長統一的位置上（在這裏，那『僅僅作為自然的羣衆的同一性之道德，生來就已存在了』），這形成的『社會』統一，就接任為『主要的，尊崇的東西，依此，個人即須學習活動，因為他生來並不是在這裏的。其屬於這樣的生活指

導的東西，因而便表現爲個別的，獨立的』。所以希臘人的學識，在被發見的原始的『異樣性』上，就具有一種『受教育的前提』，這種民族，固曾在這種前提上『教出了』自己，但牠也曾把這種前提改變爲新的東西。(三二)當海羅道特說，希臘人的諸神與宗教諸表象，乃係來自異邦小亞細亞與埃及，當他後又說明，荷馬 (Homer) 與海梭特 (Hesiod) 曾以希臘人的神獻給希臘人，那末，這種單獨情形，即係希臘人學識發生的模型。希臘人完全不會由於受教育的諸民族 (牠們在學識上已經是占希臘人的優先的) 之殖民而成爲埃及人或否尼西亞人 (Phoenician) 或克里塔人。『却是希臘人由於自己的特種精神倒曾把這些異邦的音調新教成了教上了獨立性』。外國的，異邦的，傳來的東西，是被接收的。但牠所留下來的，却不像牠本來的情形。牠被希臘民族的新創造精神變過形了。在一種已被收納而原來異樣的學識之這樣的改變裏，就含着希臘人學識的本質。(三三) 甚至在這裏就含着了一般學識的本質。黑格爾在這種形成爲形態的精神之學識裏，看出了世界歷史的連續，世界歷史沒有這種連續，就不免在相續的各種文化絕對無關的狀態裏分裂了。新版本裏所列出的重要的補句，即謂：『一切日耳曼的民族，係由於一種國民之納入另一種國民以內以及種種最相異的文化原素之接受而成爲牠們所是的東西；科學與藝術，對於牠們乃係來自希臘國與羅馬，又牠們的宗教，對於牠們乃係來自異樣的亞洲的地方。這必然是成爲這些民族的出發點，這些成爲精神國民的民族是有世界歷史的觀察價值牠們要求世界歷史的意義。

每種在亞洲國度（這是立於世界歷史的關係以外的）以外的世界歷史民族，都曾在這種方法上教育了自己』（三三）。

我們可把希臘民族第一個時期的收穫總括一下。『在希臘國這個時期裏（當這個時期中間，係支配在完全的黑暗裏，因為那裏罕有可為歷史尊貴的東西發生出來），顯出了希臘精神的萌芽，進化與自我規定，這種希臘精神所現出的，是一種受教育的精神，是一種已經得一固定形態的精神。而特種的希臘精神，則在領土及民族的特殊部分之孤立的內部的進化這個時間之終，出現於其規定的形態以內』。

現在，我們感謝新版本裏所確切解釋的這種思想，這種思想係以最明亮的光線普照着希臘精神的最初而基本的進化時期的。黑格爾聲明，使精神的進化以一種『自然的』優良狀態與完備狀態而開端，這乃是一種『表面的想像』。『其願意自由的精神，首先一定是已經戰勝一下；而在開端裏所有的，就是同自己反抗的東西，就是同原始自然的鬥爭。精神所能具有的真正衝突，是精神的；成爲精神，這就是牠的本身裏的異樣性，惟有牠由於這種異樣性才會獲得了能力』（三四）這就是精神自然辯證論，黑格爾的精神自然辯證論，在這裏重複以一切的強度表現出來，而達到了一種有光輝的說法。精神帶有一種分裂與衝突，帶有本身裏的一種異樣性。牠自己的『原始的自然』，便是反抗的東西，牠必須攻擊並克服這反抗的東西，以圖獲得自由精神性的能力。牠的原始的自然，甚至是屬於精神的樣式，然而是一種下等的更少價值的精神性。由於這種在精神內的分裂以及這種分裂的克服，精神即使自己精進爲更高的更

有能力的精神性。『這就是一種意識，一種逐漸進化到自己那裏的精神，這就是精神由其開展的關鍵從分裂進展到一種更高統一又進展到分裂（由此類推，所以用一個名詞就是「辯證的」）的情形』。（三五）這種精神辯證論，甚至也是黑格爾所謂東方世界之哲學的根本思想，他所謂東方世界，係以埃及而達到了那原來完全沉沒自然以內並與自然在直接同一性裏存在着的精神之顯然分離的破裂，於此，在自然下面也是這樣，但這不單是物質的自然，且而精神本身的『原始的自然』，却同樣是並且正本來是這樣了解的。（三六）所以希臘精神所要從事的，也不單是牠使其適於牠的目的之物質的自然：陸地與海洋，不單是牠由遊戲與裝飾與藝術，在高度裏使其構成一種精神機能之人的自然的體質與大理石的粗糙的物質。牠在牠的第一個進化時期裏，曾由強硬的鬥爭克服了一種傳來的學識及精神性上之『原始的自然』，牠藉此揚棄了這『原始的自然』，但又保存了這『原始的自然』，牠在強硬的鬥爭裏，即將這『原始的自
然』降為牠自己的此後特關希臘的學識之一種關鍵。用一句話來說：希臘精神在其開端裏，係重複述及東方世界的辯證論並接續了牠，因而希臘精神就使得這種情形達到埃及所失敗的綜合。調和乃在矛盾上發生的。

希臘精神超過埃及及精神的進展，是這種進展：『希臘從事工作的藝術家，並不是一個像埃及及藝術家同自然的東西鬥爭的人。即如埃及及精神，雖也是這種在物質裏工作的人，但自然的東西還不曾服從精神的東西；自然的東西是在同精神的東西角力而鬥爭的情形裏；牠還爲着自己存留着，並且存留爲這個像

(如女面獅身有翼的怪物的軀體)的一方面。若在希臘精神裏，自然的東西，從內心上即已服從牠的對立物；牠並非立着作爲這種對立物的一方面，却已降爲符號，這就是精神未曾含於其內的一種外殼；不過牠之存留爲外殼，精神，道德，却是在牠裏面表白自己的。關於這種規定所表彰的，就是希臘精神這個改變的藝術家，在牠的各種學識裏知道自己自由了。(三七)黑格爾曾把希臘民族的本質，這種精神與自然的新調和，列於明瞭的方式之上：『這種(希臘的)精神之具體的生活上的活潑狀態，在感覺上的現在，就出現爲形體化的精神與精神化的感覺——是在一種統一性裏，這種統一性，乃是從精神上帶出來的，……這種統一性，在亞洲人那裏雖也存在着，但牠現在所表明的，已不復是直接的，而是從精神上發生出來的。這因此雖是東方人的感覺精神觀，但這是從個性上，從精神上產生的』。(三八)在精神與自然的直接同一性這個位置上(在這裏，精神乃沉沒於自然以內而不是不自由的，)精神與自然經過矛盾所調停的統一性就接了任(在這裏，個別的並且自由的精神，就形體化，因而牠就精神化了自然的物質)。

『我們可稱希臘精神爲塑像的藝術家，這個藝術家，把自然的東西改轉爲精神東西的表現，他從石頭上造成一個像，並且他不使石頭爲石頭，不使精神但爲相異的東西，却將精神吸入石頭而在石頭裏表明精神。……石頭之被造成精神東西的表現，這是與石頭的自然相反的，所以石頭已經是被改變了；自然的東西已非存留爲自然的東西了。藝術家爲着他的精神上的意像，需要感覺上的，形體上的樣式；沒有這樣的原素，他就不能知道牠，既不能把捉觀念，又不能使別的東西造成觀念的對象。他的意像，還不能

在精神裏對他成爲純粹思想的對象，却是知道牠而描摹別的東西的機能即爲感覺上的原素」。(三九)

三 同一的現象

以此，爲洞悉希臘精神（希臘精神的完全成熟就完成了第二個時期的內容）起見，美的概念，乃移入於觀察的中心點以內。『在感覺的東西與在本身上並爲着本身的精神東西之統一裏，美就存在了。』（四〇）這種統一，即係精神的東西與感覺的東西兩極端遇合的中心。所以希臘精神，凡在牠不復像東方精神沉沒於自然以內，而另一方面仍不像基督教精神（這是爲唯心論哲學的立場所了解的）純粹在其本身以內振動着的地方，就像埃及精神一樣乃是『中心』的精神。(四一)『這種精神，還沒有達到機能的本身；牠的動作，在牠本身還沒有表示的材料與機能。牠倘若表示自己，就需要自然的挑撥，自然的物質；所以希臘的主體性，並不是自由的，自己規定的精神性，乃是改變成精神性的自然性，乃正是我們稱爲美的個性的東西』。(四二)『希臘精神乃是自由的，美的個性。』（四三）美的個性的概念，即係黑格爾列希臘民族於其上的最簡短的方式。美的個性所表現的樣式，就是主體藝術品的希臘人，客體藝術品的希臘宗教，及主體客體藝術品的希臘國家。

希臘人的個性，是『表明自己，表示每人從自己身上所能做的東西，然後則以他由是見重於別人的東西而享用自己』之『各個人的無限衝動』。角力的活動，乃是希臘人的『主要規定與主要事務』。

(四四) 他們的第一種興趣，是在以意志的力量精製直接的體質，使其『善於表現表明意志這種精神的東西；所以人就表明自己是藝術品』。(四五) 希臘人在創造諸神的肖像之前，他們已經先將自己訓練成美的姿容。『他們第一種的特殊藝術品，就是已經將其身體訓練成美，訓練成伶俐的人們』。(四六) 『美的個性所形成的第一種樣式，依此就是直接的人性，就是主體藝術品或人將自己造成的藝術品』。(四七) 這就是他們的種種決鬥與遊戲的意義，他們在種種武比與遊戲裏，已經創造出一種關於理想式樣的聯合點。如主體藝術品，就已表明希臘精神所特有的『中心』。遊戲呢，凡牠不是從需要，急迫及傾向上發生的地方，牠便與真情相反。希臘人的種種決鬥，不是從生存鬥爭上發生出來的。牠們的基礎，不是自然的真情。但在牠們裏面也非表示的『思想的真情』。希臘人種種遊戲所特有的真情，乃是一種中心的真情。這種真情，限於『在人的體質裏並對於人所產生，所工作，所改變的體質表明人的自由』。這種真情乃是一種名譽與快樂的真情。(四八)——

美的個性的第二種樣式，是希臘宗教這種客體藝術品。

這種宗教的基礎，若使我們除去希臘宗教的『野蠻的開端』，奧妙的秘密不計外，已經包含了『自然宗教上的敬神的表明』，那末，牠在這裏也是一種異於東方的自然關係。(四九) 其為希臘神話學的基礎的，不是『集合』的自然，乃是在其『孤立狀態』裏的自然。牠對於自然的關係，『不是直接的自然權力及其威力裏的沉沒，生活』，乃是精神的介紹，因而希臘人的愚昧的預覺與奇異，即由精神的自然

解釋闡明爲確實的對象上的表象。像這樣的自然的東西，其舉動祇是『挑撥的』。牠乃是偶然的，非本來的，非主要的東西。其在自然上爲主要而實在的東西的，係通過了精神而爲精神所介紹的。自然上的不確實而全係挑撥的東西，從主體上就得到了牠的意義。樹林的暴雨呀，泉水的淙淙聲呀，葉子被風吹動的微聲呀，金屬的叮噠聲呀，希臘神的女僧(Pylia)不明白發音的聲調呀，牠們都是挑撥的自然關鍵。希臘教的懇牧神呀，河神呀，山林水澤的女神呀，神諭的解釋呀，學藝女神的不朽的歌曲呀，牠們都是『細心傾聽的精神的產品，這種精神在牠聽出的情形裏就產生了自己』。(五〇)牠們都是『被想像爲客體東西的主體本身的精神』。(五一)

這種情形，於是同樣適用於希臘宗教的最成熟的諸產物，適用於希臘宗教的諸神。希臘人在他的諸神裏所尊崇的，是『理想化的人類』。因爲人類的內部的東西(不是自然的外部的東西)，對他就值得作爲主要的東西。『神就是人的本質』。(五二)但是人，如我們所看出的，祇『在他已將自己表彰成美的姿容，成就美的表現的自由這樣範圍以內』，(五三)在他的眼睛裏才具有名譽與品格。所以希臘宗教即係一種『藝術的宗教。並且神性的性質，即係『純粹的美』。(五四)『因此，我們在希臘人的宗教裏，就發見了我們在他们的主體性裏已經觀察到的同樣的精神。……我們在希臘人那裏，就曾把從自然上達到其自由的精神認爲這種內部的精神。希臘人首曾改變自然權力爲一種精神的東西，所以這種權力祇仍存留爲音調，可是主要的內容却在精神的東西裏面。希臘人的精神，雖因此確係包含着自然原素，

但祇作爲一種開端，這種開端然後就被改變爲精神的內容了；自然原素雖仍是精神內容裏的音調，但主要的內容正是想像，正是精神的內容。希臘人會尊神爲精神，或則就尊精神（不是一種自然權力）爲神。於是作爲中心精神的希臘精神，就也在宗教方面表明了。希臘人想像的諸神之『真正的實體的內容』，不像印度人的那種內容是帶着人神同形說的附屬品之一種『自然權力』。（五五）『自然的諸神乃出於亞洲，而想像的諸神則在希臘國裏被創造爲精神的本質。（五六）但是希臘人的神，也『還不是絕對的自由精神』。（五七）他還不是能被建設於『思想原素』以內並能在純粹精神裏被尊爲『非感覺的東西』這個神。『希臘的原理，還不會發展爲思想的世界。更高的非感覺的世界，還沒有立於感覺的世界之上。』神這個絕對的東西，在希臘人看來，不是在思想裏，乃是現在就在具體的樣式裏。這種意義就是說，神乃在『人類的自然的東西與外部的自然性』（五八）之不可分的結合裏現出的。藝術家在大理石，金屬或木頭裏所表明的人類姿容的特殊性，即係希臘人的神之精神的感覺的表現。（五九）『弗達士（*Pheidias*）曾爲希臘人造成阿林浦的朝士神（*Olympischer Zeus*），而當他們看見他的時候，他們就說：這是阿林浦的朝士神。所以精神的東西就是他們在一個可見的像裏所能明白的主體』。（六〇）『自然的東西之貶黜』，『自然權力的威權之沒落而達到精神權力的威權，東方之沒落而達到西方』，這就是諸神戰爭以及日神爲朝士神的威權所打倒的神話的意義。在諸新神那裏，只是鳴着自然原素，在修士神那裏是鳴着自然的權力，在海神那裏是鳴着海的野性，在光神那裏是鳴着光的自然原素。但是阿林浦的諸神，在他們固

有的本質裏，既不是自然權力的假定人，也不是抽象品，不是比喻，不是象徵，乃是精神的感覺的個性。『一個爲鑿像者表明的光神（如詩人所描寫的光神）的頭，不是象徵，牠甚至乃是精神性質的表明，乃是表現，乃是精神的東西所表白的**外部的東西**；牠是完全適合精神的東西，所以惟有在這裏合着的永久的安靜與思索出來的明瞭這種情形，才是現在的。』（六一）新版本裏列出一些最後決定的句子：『希臘人的神，不是自然權力，乃只是同自然的東西結合的精神東西，不過自然的東西，如上所述，却已降爲一種附屬的東西，牠祇構成了出發點。……希臘人就會……尊崇這種中心，尊崇這有條件的精神，這種精神，還沒有爲着自己成了精神，牠乃是還在感覺的方法上表白自己的東西，然而這樣，所以這感覺的方法就祇是他所表白的原素，而不是牠的含有物，不是牠的實體。』（六二）『這就是必然的樣式，就是從東方的東西裏出來的精神所立的真正立場。』（六三）

精神自然辯證論，對於黑格爾的歷史哲學究竟是怎樣的基礎（如在這種深深穿透的力量上，黑格爾就用牠——黑格爾以這個重要的句子：『宗教的內容即係精神的主要內容』來開始討論希臘宗教——常在『不復』及『還沒有』的注意上推證希臘原理爲『有條件的精神』的中心），這就難於更清楚的指明出來。——

美的個性的第三種樣式，是希臘國家這種主體客體藝術品。在希臘國家裏，以前所觀察到的主體藝術品與客體藝術品這兩方面，就結合爲一種統一，在這種統一裏，普遍的東西祇在特殊的東西裏才有牠

的存在，特殊的東西祇在普遍的東西裏才有牠的存在。『在這種國家裏，精神不僅是神的對象，不僅是在主體上訓練成美的體質，而且這就是活的普遍的精神，這種精神同時就是單獨的各個人之自我意識的精神。』（六五）在東方的族長的國家制度裏，國家的道德實體與主體，既這樣的對立着，以致主體便爲一個專制君主（國家的道德實體，即集中於這個專制君主之身）完全的壓倒，或則當主體被解放的時候，任意狀態與無行狀態就落到手裏。至於希臘世界，即將東方世界的這種衝突促成了『調和』。『道德所表現的即爲國家，在國家裏，普遍的東西是有牠的存在。這種存在，確係也與個人對立着，不過個人的目的，甚至就是這種本質。這種本質便是他自己的利益，他在他自己的利益裏即具有自我意識的自由，其屬於這種自由的地方，他就尊崇他所服從的東西，並且他自己就具有自己的意志，不過他自己的意志所具有的內容，正不外是客體的東西國家。』（六六）奴隸狀態與任意狀態，被調和爲自由的服從。（六七）並且這裏即係發展希臘自由概念的場所。

若使希臘的原理，如我們所看出的，係在規定爲有條件的精神的中心，那末，即如希臘的自由，也只能爲一種中心的自由，並且只爲一種有條件的自由。牠之立於一種『自然激動』的主要關係以內，由是牠就是有條件的。牠之變化，改變並藉此有效果的向外促成『自然才具』爲精神的脈管，由是牠就是自由的。（六八）希臘精神是自由的，所以牠知道自己『要解放』。『牠並不經過自然；因爲牠必須改變自然，同化自然並製造自然爲牠的目的』（六九）希臘的自由既爲『中心』，牠到底是立於兩極端之間

，立於『無自我狀態』（這就是說的亞洲人的自然沉沒狀態，亞洲人的自然精神性，『只在本身上是自由的，』實在是全不自由）及『無限的主體性』之無條件的自由之間（這種作為絕對的自我規定原理之『無限的主體性，』只從牠本身採一切牠所需要的挑撥）。（七〇）『其為絕對自由的東西，是沒有條件的，倘欲存在，是不需要另一種東西的。』（七一）其屬於無限的主體性之自由的：是良心的規定（良心決定了道德的與合法的的東西，善的與惡的東西，並且良心不承認那不可為自己的見識所辯護的東西）；是各種興趣，意見及情感上也可反於公共精神而主張的特殊性；是一種獨自創立確信的內性；是分析的反省（這種反省脫去了一切傳來的現存的東西之有權威的外套，而將其置於批判的思惟審判廳之前）。（七二）在亞洲精神上比較一下，希臘精神是自由的，在絕對主體性的精神上比較一下，希臘精神是在『有限制而不自由的狀態』裏，因為牠從其他各種根源上：就同從牠本身上一樣的已為行動創造出最後的規定。懸於諸神之上的，就是『天命』，就是那種抽象的，一切精神與道德內容上的明顯的統一性，這種統一性，即在神與人的生活一切特殊性上散布了一種異常無法的悲哀。並且在絕對的自我規定『我願』之上所立的神諭，牠已說明了『那為個人所要做的事情，就同為國家所要做的事情一樣』。『人的主體性就同神的主體性一樣，還沒有成為無限的主體性而從其本身採取絕對的決定。』在這種方法上所表示的現象，就是這種無限自由的，精神的並且精神豐富的民族，却曾容許了這樣的一種迷信。（七三）

希臘的自由既爲中心的自由，牠就是『美的自由』。在這種自由裏就暴露了希臘國家的本質『美的憲法』。神的東西是在感覺的東西裏表現了美，精神的東西是在自然的東西裏表現了美。所以在希臘國家裏，便必須有適合兩方面的東西。黑格爾說，在希臘國家裏，就是『善，就是依照自然方法，依照一種必然方法的風俗與習慣的正義』。(七四)從本身上採取一切決定，在批判上肯否或否定的『德性』立場，甚至還沒有爲希臘精神所達到。希臘精神乃在批判前的，非反省的『道德』立場上面。這種立場，就是在客體上存在的，無矛盾的固結一切個人而使他們負義務的風俗立場。『意志還沒有達到自在的內性；牠確係生來已不復受束縛，不復像在東方一樣陷於自然性以內，然而各種規則之所以有效的，就因爲牠們是在那裏作爲祖國的規則。我所以服從牠們的，不是因爲我可由此證明牠們是好的；不過這乃是我照着生活的簡單風俗，牠是不認可別種原理的，並且我因爲牠是風俗，我就把牠當作好的接受了。』(七五)其適合這美的精神關鍵的，是個人，是國家公民，國家的普遍利益，就在國家公民裏由國家公民實現出來，並且國家公民的主體性，是在國家意志的『直接同一性』裏。(七六)共和政治的精神——這存在於自然必然性的方法以內——，就是爲牠所滲透而又產生牠的各主體的精神。『鮑列士神，雅典勸神 (Die Polis, die Athene)，就是這種民族精神；實在她就是當作這個雅典，當作這關於自我意識的，表面作爲單獨存在的各個人的精神。』(七七)新版本也在這裏以極有光輝的語法，告訴我們以總括一切所稱的關鍵之美的自由及藉此而成的希臘共和政治的定義：『於是其爲美的自由的東西，一切都到了

這種東西上面。而其被說明的，即在政治上的東西，如何由於主體的意欲，智力，表明客體精神的滲透，並且關於這種聯合的樣式，性質與方式，就完成了自由的規定。照着我們所曾建立的美的原理看來，實體的，道德的東西——就中如這同樣的最高樣式，國家的原理，政治的統一，——正與意志，知識，意見上的主體性相同。各種規則，就是各個公民的格言，各個公民的最高尚的事情，即在為各種規則而生活；這就是他們的幸福，名譽，一般意識上的實體的東西。道德的實體，就是作為風俗的內部精神，就是各個人的一種共同的舉動；不過這種內部精神，也須為各個人而作為客體，並且這就是祖國，就是國家。其對於國家支配着各個公民的，一方面是為着祖國的利益，為着他們成功的本身而死的同意，是祖國之愛；而另一方面他們便具有討論國家種種事務，選舉他們所信任的個人使其最善於執行這種事務的自由。像這樣的主體的個體，在表面上乃是必要的；這種個體，係由各個公民所選出，並且這種個體所發生的事情，就是各個人本身的決議，而不是自己的決議，蓋從自己的決議上，各個人的利益即不免為一種必不能的事情。其異於普遍的東西之自然的主體，在美的原理裏是與內部的，精神的東西同樣建設的，所以這種自然的主體只是內部的，精神的東西之表現；這表現的工具，這實現的精神的機能，就是各個人。這種同一性，就是民主政治的憲法』。(七九) 牠的成敗，即以客體意志的不破壞性如何而定，這為風俗與習慣曾經存在過的最純粹的自由』。(七八) 希臘的民主政治，就是『最美的憲法，就是客體意志，是與單獨各個人的意志直接相同的。若使各個人的意志退隱於一種內部的良心以內，若使

『主體的東西與客體的東西之無限的分離狀態』顯出，那末，這樣一種憲法的時期，就不可恢復的是過去了。（八〇）希臘裏關於民主政治的國家憲法之『世界歷史的規定』，只在希臘人『沒有良心』的時期是可能的，並且也只有這樣的長久。（八一）

其屬於這樣一種憲法獨能存在的條件的，是一種最可能的小的國家範圍，這種國家範圍與城市範圍相合。『在國家制度上參與的人愈多，則牠的舉動就愈死；一切單獨的人的特殊利益，他們的特殊生活方法，在一種普遍的精神之下是不適當的。而其屬於民主政治的，乃是直接的現在，活的言語，鼓動參與的旁觀者的信任心之行政觀』（八二）凡屬公民的一種私人的參加在國家生活裏不復可能的地方，民主政治就要成爲一個『紙世界』，在這個『紙世界』裏，專制政治即於自由與平等的假面具之下提高了牠的聲音。（八三）第二，民主政治的憲法之美的自由——就在這裏，牠也表明是有條件的有限制的自由——是連結着奴隸地位的，有這奴隸地位，就在學識，財產及職業上保證了照着人數限制的公民之政治的自由與平等。（八四）在希臘的民主政治裏，不是人人都自由的，祇有幾個人是自由的。希臘的民主政治所以存在的第三個條件，是神諭。神諭之異常的權威（還不是『我願，因爲我願』，這種自由的自我意識之無限的主體性），在國家的種種最重要事務裏即係『控訴的最後憲判』（八五）

雅典與斯巴達，乃是最重要的城市國家，一切其餘的城市國家的利益，都圍繞着牠們而旋轉，並且希臘有條件的精神之中心原理，就在牠們裏面達到最完備的成就。在這種精神，這種性質，以及這種憲

法的完成裏，牠們兩個城市國家都是一種『狠有價值的形態』。(八六)

斯巴達之強，係由風俗的嚴肅與簡單以及專為國家的生活而成，柏拉圖與亞里士多德，都為着這樣情形讚美過這個國家。斯巴達國家的構成，乃依據於種種完全有助於國家利益並使個人與國家目的嚴格統一的設備之上。(八七)這樣情形的反面，就是含於斯巴達人性質以內的『不近人情的強硬』，他們執政的不動性，他們強有力的寡頭政治所變形的民主政治，鮮有進展的社交，一切精神教育，藝術及科學的缺點，他們政治表現的頑固與粗魯，——這些都是一些黑暗面，從這些黑暗面上，其在精神上活動而有人情的雅典，就顯出長處來了。(八八)

黑格爾稱揚雅典為『最自由的民主政治』，理財的活潑及最富於進展的個性之城市。牠是『偉大的政治性質』之城市，在這樣政治性質裏，個人只『在他知道滿足一種曾受最高等教育的民族之精神與見解，以及情感與快活的時候』，才能有所主張。(八九)『雅典人的本質上的一些關鍵，在全體裏看來，乃是各個人的獨立性以及一種為美的精神所鼓動的訓練』。(九〇)黑格爾關於雅典所畫的文化圖，為着一種效力充分的註解，就在新版本談到雅典完人的文雅地方而增廣：『私人在交際裏，互相帶有一種訓練得狠細膩的，溫柔的文雅，一種依照事情而沒有一些特別固定形式(這些形式乃屬於我們的禮貌)的禮貌。這種文雅，含着的一種對於別人權利的永久的承認，關於我所說的東西，所以我狠注意別人是否願意聽我。在我所說的一切裏，就有某種如同一種自大性的東西；因為在我確說某種東西的時候，我便好像要

求別人的一種同意。在柏拉圖的對話裏，這種在別人身上的有恆的注意，是狼明顯的覺察到。文雅上所需要的，即在一種反於別人的感想上所指示的事情，我是不做的。在雅典人那裏，教育就是他們行動的形式，所以普遍性的圖章，乃全爲他們印上。關於這種教育的材料，一方面爲國家所供給，而另一方面則爲宗教的崇拜所供給」。(九一)我們在雅典，看見一切的藝術與科學都開了花。新版本也在這裏列出一些補句，黑格爾怎樣很願意知道這個國家被了解爲文化國家，這個國家歷史被了解爲文化歷史，由這些補句上就又成爲明顯的了。「藝術與科學，就是一種民族精神知道牠的理想方法；並且一個國家所能達到的最高的東西，就在藝術與科學從牠裏面完成而達到一個適合民族精神的高處。這就是國家的最高目的，不過國家不可企圖產出了這個目的當作一種作品，這個目的却是必須從本身上產生的。一種民族，具有許多實際的事務；牠具有牠的形態以想像到牠的完全世界的內部，俾牠對於自己會成爲對象；但牠對於自己如何成爲對象的真正方法，乃在知道自己。雅典神雖已不爲一種民族所尊崇，但這種精神的一些作品，却無與頡頏的還在今日臨於我們的面前」。(九二)

這個雅典，能夠升至世界歷史人格的高頂，世界歷史人格就是最高的個性與希臘的公共精神，就是一體裏的主體與實體：如派列克勒斯，就是「一切曾經存在的政治家裏最偉大的政治家，就是出於希臘個性的諸神境界的一個人，就是一如他爲希臘人自己所稱的朝士神」。(九三)「他關於他的祖國的實體性質具有一種根本的意識，並且他的精神的偉大，就在這種意識裏」。(九四)派列克勒斯就是形成爲人的希

臘的美的自由。『在那個時期裏，雅典曾立於牠的最高的花期之中。一個像派列克勒斯的天才，已能保持這種民主政治；因為就在有許多東西議決的那個地方，也必須處處造成一種個性的領袖。在共和國裏，這就是特種的人格，他之得保位置，只因爲他就是被他認可的東西』。(九五)『只在派列克勒斯那裏，我們看見有一個最高領袖而同時在他那裏統治民族這種情形是達到了』。(九六)

最高的高頂即係腐敗的開端。但在希臘的美的自由這個日球沒落以前，牠的晚間的光線，還有一次照着一種世界歷史的人格，照着『本來的希臘民族的高頂』。(九七)如亞歷山大第一，就是在希臘的最後崩潰以前，聯合希臘的權力與學識之『政治的個性』。(九八)他曾使成熟而高貴的希臘的學識傳播於東方，並把亞洲改印成一種宛若希臘的地方。『這便是他的偉大的不朽的行動，最美的個性的工作，就同他是最美的個性的英雄一樣情形』。(九九)他做元帥的偉大，他的各種佈置的聰明，他在戰爭的紛擾裏的勇敢，他由哲學的思想原素所成的內心的自由與清淨，他對於他的老將的尊敬，對於他的朋友的溫和，他是一個見得遠的發見者與城市建立者，一個藝術與科學的仁慈的保護者，這個『統治的天才』是由『美的人性與個性』而增高的。(一〇〇)『在他那裏，我們又有一次看見等重的個人利益與國家利益』。(一〇一)『有亞西兒……開始了希臘的世界，就有亞歷山大結束了牠，並且這兩個少年，不僅表示了他們自己的最美的見解，抑且在同樣的時期裏供給了一幅十分完成的完備的希臘人本質圖』(一〇二)亞歷山大既幫助希臘民族『在世界裏占有一種最後的有價值的存在地位』，所以他就是『希臘的代表』。(一〇三)

四 矛盾的現象

希臘國家在其造就的最圓滿的成熟裏所依據的原理，是『主體意志與客體意志的統一性』。(104) 這種同一性，乃是一種直接的而不破壞的，依據於照例的風俗之自明的而還沒有懷疑的效力之上（非依據於各個人經過批判的反省的意識之上）的同一性。『法律與道德，在這裏雖為自由的個性意欲着，但是這種意欲還沒有規定為德性。(105) 一種像這樣的國家制度，牠的團結的地方之歸功於壓制不在少處，這種壓制，就是牠關於外敵的自我主張的衝動上所要保持的。所以當這種壓制停止的時候，牠剛纔由於牠的勝利所曾免除的衝突，就在牠本身裏重新發生了。『內部的瓦解，即係牠的這種勝利的直接結果。在這裏，向外的壓力是失去了，並且民族就向內瓦解了』。(106) 潛伏已達到的同一性以內而毀壞了牠之『腐敗的原理』，在一方面實現為普遍的國家意志之矛盾，在另一方面實現為互相攻擊的希臘各國之矛盾以及單獨城市裏敵對的各黨之矛盾。各種仇敵在比羅奔尼蘇之戰 (Peloponnesischer Krieg) 裏之普遍的破裂，便完全有效驗的表明了腐敗的原理。由亞歷山大第一而成的希臘的聯合，就像在牠以前的其餘聯合一樣，乃是一種暫時的聯合。因為希臘人的美的自由的道德，照着牠的本質看來，是不能長久構成一種共同的國家。(107) 『這還沒有關於抽象的普遍東西的法律，還沒有作為特殊組織的政府（在特殊組織之下，特殊的利益正同樣的既要受到控制，又能感到滿足）』。(108) 所以希臘各國的特殊

性質，即能分解了全體而互相調轉方向。『這種情形，就這樣的大概一直拖到基督紀元前一百四十六年。我們在這個時期裏所看見的東西，乃係一種悲慘的，祇關外交的狀態，一種帶着最複雜的外國利益的無限糾紛，以至於祇有一種全係人工的組織與遊戲（其各種線索時時是被重新連合的）才能維持住這個國家。到了這裏的各種特殊的個性，現在就由於牠們的特異的利益與情感分裂了這個國家而構成了種種黨派，種種黨派裏的每種黨派，都企圖向外表示自己的意義，乞得諸王的恩惠而為其利益犧牲這個國家』。（109）

『腐敗的原理』，不能充分的就被規定為政治的。其為政治的瓦解與沒落之基礎的，有一種更深的的原因：『關於自由思想的，人的內性的原理，就曾產出了這種裂痕』。（110）這種為自己成為自由的內性原理，黑格爾又稱為『主體的自由』，或則又稱為『德性』的原理。我們記得『道德』與『德性』的區別。（111）『道德乃是普遍的內容與個別的意欲之不分的一致性。這就是已經說過的介於自然束縛及善惡知識之間的美的中心，根據善惡知識，良心即決定這是否願意為善或願意為惡。至於道德的本質，並不認識這種分裂；牠並不選擇，牠在本身就是善的』。（112）其依據主體內心化，從本身上採取一切決定的德性原理（美的道德原理，必須深入於這種原理以內），則在精神生活裏保存了這種舉動。美的自由的原理之精練，深入與更高的構成，其出現所需的代價，並不比牠的毀壞的代價小。『在美的精神的統一性這個立場上面，精神祇能短時間的停止着，並且更遠的進展與腐敗之根源，即係主體性，德

性，自己反省及內性的原素』。(一一三)但在自由思想能組織成一種新的形態以前，牠必須批判的分析這一直到那裏『無需更遠的思索』就立於有效情形以內的東西。『思想的原理，是妨礙全部希臘世界的存在所依據的規定的。這種更高的原理，乃屬於這樣方式，牠是要調和的，但牠僅能在一種更高的立場上發見牠的調和，而作為希臘精神的形式；以此，牠就屬於這樣性質，牠是必須從希臘精神上發生出來的。因為精神就是希臘人的對象，並且這種立場在其進化裏所包含的，即係思想主體性的進化。所以關於自由思想的，內性的原理，就會產出了這種裂痕。從前各種規則與風俗，是無條件的有效的，人的個性是立於普遍東西的統一性以內的。尊敬諸神，為祖國而死，這是一種普遍的規則，並且每人無需考究就履行了這種普遍的內容。但人在那裏後悔的時候，他便開始研究他是否願意而必須適合這種內容。這種醒悟的思想，即致希臘的諸神及美的道德於死命』。(一一四)『更高的原理，對於較早的，較低的原理，永遠現出是腐敗，是存在世界的規則由此被否認不被承認的東西』，這種情形，黑格爾稱為人的『奇異的定數』。(一一五)即如希臘民族的世界歷史形態，在世界精神的自我運動歷程裏，也是落到這種定數手裏的。『正是主體的自由(這在我們的世界裏造成了自由的原理與特種形態，造成了我們國家與我們宗教生活的絕對基礎)，對於希臘就能顯出是腐敗。內性既接近了希臘精神，希臘精神即須立刻到了那裏；然而，因為憲法沒有計畫到這種方面，因為內性在憲法裏是沒有的，所以內性便陷希臘精神的世界於腐敗』。(一一六)『主體自由的原理，對於這種憲法還是一種相異的原理呢』。(一一七)

因此，內性的原理所表示的雙重的方式：一度是『主體性的特殊觀念』（這種觀念，由於各種特異性的情感與任意，即陷國家全部有機體於沒落），而後是『真的東西的普遍觀念』（這種觀念即陷希臘的美的世界於沒落）。（二一八）

多謝詭辯學派發展了思想。在他們那裏，關於存在的東西之辯論與反省就開始了。『因為思想敢於從事一切，牠乃使一切對象成爲觀念，牠滲透了牠們並分析了牠們』。（二一九）詭辯學派不是學者，學者的對象乃係科學的研究。黑格爾稱詭辯學派爲『曾受教育的思想轉向的師傅』，他們能在一切問題上給了一個回答，能替政治內容與宗教內容的一切利益證出普遍的觀點，能在一切裏發見一種辯解的方面而由是驚愕希臘人的世界。在其嗜好與特殊興趣裏的人，這主體的人，在他們看來就是萬物的權衡。『其爲特殊個性的人，在他們看來就是目標，並且那爲人的自然的生存而設的實利，就成爲最高的觀點。他們由此說明嗜好爲正當的東西的原理，並且說明有利主體的東西爲最後的動因』。這種思想，就成爲政治的情感之宣傳的手段。並且『這種個人的意見』，就必須分解希臘的社會之客體的精神。（二二〇）

就在蘇格拉底看來，人也是萬物的權衡。但不是具有他那特殊興趣與情感上的隨意狀態與任意狀態這個人，乃是作爲『他那深意與真理裏的精神』這個人。蘇格拉底在使人負義務的普遍性的深意裏，理會了『思想的自由獨立性』。什末是正當的是善的，什末是道德的（並不問什末是利特殊性的），這個問題

之提出，在他看來就是思惟的『最後的目的』。詭辯學派的意義，是一種偏重消極的意義。蘇格拉底既是建立良心爲正義與道德的權衡之『道德的發見者，他就創立了主體的內性之新的積極的原理。他以此成爲一種在精神進化裏造成時代的，世界歷史的人格。他的原理，對於希臘的社會之實質的道德表明是『革命的』。『若使蘇格拉底本人，確做了公民仍然履行了他的義務，那末，他所謂真的家鄉，却不是這個現存的國家及其宗教，乃是思想世界。因爲他所委任於見識，確信的，即在使人動作，所以他就使主體決然的反對祖國與風俗，並因而使他自己成爲希臘人意義裏的神諭』。(二二) 新版本給與我們的那些關於蘇格拉底的悲劇所解釋的句子，就容許我們作一種深切的洞察，洞察黑格爾怎樣遠離了一種平坦的進步樂觀主義的直線。『在蘇格拉底身上，我們看見希臘精神的悲劇演出了。他是最高貴的人，他在道德上是無可非難的；不過他曾使一種超感覺世界的原理成了意識（這是一種純粹思想自由的原理，這種原理是絕對的有權，是全然依據本身並爲本身而設的），並且這種帶着牠的選舉自由權的內性原理，其意義就是雅典國家的破壞。所以他的定數即係最大的悲劇的定數。他的死，能現出爲最大的不當，因爲他是完全履行了他對於祖國的義務，並展開了他的民族的一個內心的世界的。但在另一方面上，雅典的民族，如果具有更深的意識，知道國家的規則在其表面上由於這種內性而軟弱，並且知道雅典國家由於這種內性而破壞，那末，牠也有理。因此，蘇格拉底固然也有這樣的大權，而雅典的民族就同樣的有權來反對他。因爲他的原理，即係一種關於希臘世界的革命原理。在這種重大的意義裏，雅典的民族乃定

牠的敵人的死罪，並且蘇格拉底的死便是最大的公平地方。蘇格拉底的公平地方，固然是這樣大，而雅典的民族在毒死牠的道德破壞者的時候，牠的公平地方也是這樣大。這兩方面都有理。因此，蘇格拉底並非無罪而死；這不是悲劇的，只是傷心的。不過他的定數，在真實的意義裏却是悲劇的。我們的國家制度，與雅典民族的國家制度完全不同，因為牠對於內心的生活，甚至對於宗教，能夠完全是不偏的。其後雅典的民族曾經懊悔這種判決，並且這也是適當的。在這裏所含着的大的悲劇的情形，即在雅典人必須達到了這種感情，以為正是他們在蘇格拉底身上定罪的東西，已經刺入他們的心裏。在這種感情裏，他們會將蘇格拉底的控告人定罪，而宣布蘇格拉底無罪。他們洞察到，他們不同樣是連帶負罪，即同樣是要釋放，因為蘇格拉底的原理，在他們那裏已經握着堅固的根基，已經成為他們自己的原理，這就是說，已經成為主體的原理了。這種原理，在其最深的，最有權的形式裏，我們看出是希臘民族不幸的原因。蓋意志所決定的東西，就同蘇格拉底的魔鬼一樣，乃是放在不幸的主體的內心裏面的。』(1111)

希臘的定數，即以蘇格拉底而確定。柏拉圖對於原始的希臘人的實質道德之復原，不復能中止這種定數的搗碎的過程。『這種分離的個性，正是只從希臘裏發生的東西，正是希臘世界却不能支持的東西。柏拉圖曾經很確實的理會了這種東西，並因而願從他的國家裏排斥了自由主體性。然而在這種自我意識的人格裏，就含着應在世界歷史裏顯出的更高的自由精神之胚胎與原理。於是正同各個人的特殊人格之成為自由的情形，以及這不能為希臘人生活所保持的情形一樣，所以希臘各國的特殊性質，也分解

了全體而互相調轉方向」。(二二三)這種最後的情形，已經被想到了。(二二四)「從這一切上所闡明的，就是像這樣一種破裂狀態所需要的一種威力，必須做戒舊的東西而明示牠的無力。對於這些自私的特異性，祇有以暴虐的方法才能出而收束這些結局。反乎拋棄善惡的情感與破裂性而來的，就是一種盲目的定數，一種外部的威力，以圖悲慘的毀滅這不名譽的狀態；因為醫治，改良及撫慰，都是不可能的。這種定數必須強硬的襲入，並且這種毀滅的定數就是羅馬人」。(二二五)

至於希臘世界的歷史的第三個時期（這包含着希臘的不幸以及牠同那應在希臘人後為世界歷史民族的民族之接觸）之更接近的經過，這在歷史哲學家看來是無關緊要的。

五 希臘精神之辯證論

在希臘世界的終局，眼光就又向着歷史哲學的基本原理上面，這種原理，黑格爾在希臘世界裏使其最完備的成就的地方，並不較低於東方世界，牠就是：精神自然辯證論。精神自然辯證論指示了我們，各種概念的流動性，都屬於牠們的本質。關於自然，直接性，中心，精神，自由各種概念，並非停頓在不流動的定意裏面，牠們在連續的變化裏却是一些宛然活動的本質，這些本質，在每種新達到的精神歷程的階段上，都得到了了一種不同的外形。

精神與自然的統一性（同一性），在東方世界裏乃是一種與希臘世界不同的統一性。在東方世界裏

，牠是精神在自然裏的沉沒，在希臘世界裏，牠是精神與自然的調和。前者是自然支配着，後者是自然挑撥着，永遠是在物質的自然與沉沒自然以內的『自然精神性』之雙重的意義裏。愚鈍的迷信，粗忽的感覺，鄙陋的自然的禮拜，壓制的專制主義，政治生活的無組織，私人生活與文化生活的無區別，都支配了前者。後者的情形是恰恰相反；因為精神是支配的東西而照着牠的形像形成自然的。然而，其從精神而生的美的希臘人，美的希臘宗教及美的希臘國家之統一性，黑格爾又稱爲自然。這種自然，並不是沉沒自然以內的東方人的原始自然。牠却由新得勝的個別精神性之有價值的直接性而成。(二二六)這種直接性，當牠通過了矛盾而爲精神所介紹的時候，對於東方直接性的關係乃是一種較高等的直接性。但從要達到的主體內性的立場上來看，牠却止爲直接性，並因而止爲自然，蓋在主體的內性看來，一切有價值的東西，並不是一種單單全然由風俗給與的東西，而是一種由自我意識的行動自由產生的東西。『有德性的人，並不是單單意欲着正義並實行着正義的人，並不是無罪的人，而是具有他的行動意識的人』。(二二七)希臘精神，黑格爾偏愛稱爲中心。但是埃及精神也是『中心。』埃及精神的中心，係向後注目於亞洲民族。這是從自然上解放自己而反抗降服的奮鬥精神。希臘精神的中心，係向前注目於基督教。這是已經克服自然而在其勝利意識裏充分休息着的精神。東方精神的自由，是『在本身』的自由，是單純的自由可能性，因爲精神還不曾出於牠的自然性以外，還不曾克服牠的原始的自然。希臘世界的自由，凡屬精神確係成爲自然主人的地方，是有條件並有有限制的自由，但是精神還不能缺少自然作爲牠的

自我表明的一種手段。所以精神與自然的直接同一性，精神與自然的矛盾，精神與自然經過矛盾所調停的同一性。這三幕，既不是一種只演一次的三幕，又不是一種單單重演的三幕，而是一種在變遷而豐富的歷史裏進展並繼續改變的三幕。(二二八)

倘若我們從這裏再一度的通覽『希臘精神的悲劇』，則其從每種已達到的同一性上使一種在牠以內而分解牠的矛盾發生，並使這矛盾的調和在一種更高的同一性裏成就的黑格爾辯證論，便在一種新的光明裏現出。黑格爾的辯證論，明示其為思惟的精神上一種最大規模的直覺，所以牠就說明活精神，為肯定起見，必須否定，為建築起見，必須破裂，為新的創造的進展起見，必須在最高度裏從事毀壞的工作，為獲得起見，必須失却，為活着提高自己起見，必須犧牲自己而死亡。『在世界的更高生活完全成為公開的以前，世界的心，首先必須破碎。』(二二九)黑格爾曾在基督教的宗教裏能夠發見民族性的神話學的表演，能夠發見他的最深奧的哲學知識之象形的裝飾，這無疑的是有不少的地方依據在這種深遠的見識上面的。

精神辯證論，即係精神本身不絕湧出的充盈狀態的節奏，即係『無一關節不是醉着的酒神酩酊狀態』的節奏。如果有人在黑格爾的富於形式主義的表現方法之欺騙的面網下面，沒有看出這個活哲學家本人由於有主義的辯證法鮮能制御的急迫的生活，那他就了解黑格爾。

(一) 克魯倫堡 所著：七〇九頁。

(一) I, III, 530, 616 = B, 297, 334。

(二) I, III, 531 = B, 297。

(四) I, III, 641 = B, 345。

(五) I, III, 529, 531。

(六) I, III, 654。

(七) I, III, 531f. = B, 297f

(八) I, III, 531。

(九) I, III, 530。

(十) B, 580, 備考29。

(一) 『西方的沒落』第一卷一五三頁。

(一) I, III, 529 = B, 296。

(一) I, III, 529 = B, 297。

(一) I, III, 533。

(一) I, III, 533 = B, 298f.

(116) I, III, 534; I, I, 179: 關於地方的自然模型，的確與『這樣土地的兒子』民族的模型與性質相關。但這『不是當作憑依的關係，一若各種民族的性質首先是由土地的自然規定性構成的』。

(117) I, III, 534 = B, 299。

(118) 同處。

(119) I, III, 537。

(1110) I, III, 534 = B, 299。

(1111) I, III, 535。

(1111) I, III, 539 = B, 301; I, III, 554。

(1111) I, III, 535, 537ff = B, 299。

(1112) I, III, 540, 542 = B, 302f.

(1113) I, III, 555。

(1114) I, III, 554f.; I, III, 566, 589f. = B, 312, 313f.

(1115) I, III, 534 = B, 299。

(1116) I, III, 555。

(1119) I, III, 534 = B, 299。

(1110) L, III, 549ff. = B, 305f, 307.

(1111) L, III, 534, 533ff.

(1111) L, III, 566 = B, 312f, L, III, 541.

(1111) L, III, 536——又參看：L, I, 123 = B, 87; L, IV, 758f, 762 = B, 435f.

(1115) L, III, 535. 又 B, 299 的最後一句——參看 L, III, 592: 『精神必須死亡，以圖在本身裏蘇生。自然的精神，從牠的自然性上解放了本身，然後就是自由的精神；（牠必須兩度的產生，這就是說，在牠本身裏否定了本身）』。『自然的精神』，乃是在第一次產生的精神。當牠在牠本身裏否定了本身的時候，這就是說，從牠的自然性上解放了本身的時候，那牠就在第二次產生為『自由的精神』。加入括弧內的話，又如 B, 325. 此外如 L, III, 576f.: 『精神的東西即係自由的東西；精神的肯定即係自我制定的行動；精神即係牠自己的產出。這種肯定，祇由依據自然而成；精神先定了本身，並且牠由於自然的東西的否定就自由了。因此，精神的東西的規定，一度係由自然的東西而成，另一度係由自然的東西的退後，服從而成。』

(1115) 克魯倫堡所著：七一〇頁。

(1116) L, I, 179: 『人凡在他不自由的自然的範圍以內，他的意義就是感覺的，——感覺的東西分為兩方面，主體的自然性與外部的自然性；外部的自然性即係地理的方面，地理的方面照着最接近的表

象看來，乃屬於一般的外部自然的』。

(三十七) I., III, 572 = B, 315。

(三十八) I., III, 528f. = B, 296。

(三十九) I., III, 571f. = B, 315。

(四〇) I., II, 575; I., III, 601 = B, 329:『在這樣的美裏，還是自然的原素；牠是在感覺的東西裏表現神的東西的東西的』。I., III, 639 = B, 344:美——『祇在感覺上的觀察或想像裏的觀念』。

(四一) I., III, 570f. = B, 314。

(四二) I., III, 571 = B, 314f.

(四三) I., III, 570。

(四四) I., III, 555f. = B, 317f.

(四五) I., III, 557。

(四六) I., III, 558 = B, 318。

(四七) I., III, 573。

(四八) I., III, 557f, 573f. = B, 318f.

(四九) I., III, 568; I., III, 591f. = B, 324f.

(五〇) I, III, 558ff. = B, 308ff.

(五一) I, III, 562。

(五二) I, III, 575。

(五三) I, III, 577 = B, 326。

(五四) I, III, 575f.

(五五) I, III, 581f. = B, 320。

(五六) I, III, 591-604。

(五七) I, III, 582 = B, 320。

(五八) I, III, 576。

(五九) I, III, 577 = B, 326。

(六〇) I, III, 587。

(六一) I, III, 583ff. 586f. 588f. = B, 321ff. 關於希臘民族與基督教的各種關係（這些關係在新版本裏是顯著的擴大）的討論，是留在論及基督教的一節裏。

(六一) I, III, 582; I, III, 589. 『希臘人確會尊神為精神，但是還不會知神為自由的，絕對的精神，祇知為來自自然，帶着自然東西，並因而在自然東西上具有特殊性規定的精神而已。』

- (六三二) I, III, 582。
 (六四) I, III, 575。
 (六五) I, III, 599 = B, 328。
 (六六) I, III, 527f.
 (六七) 參看上面一四九頁(指原書而言——譯者)
 (六八) I, III, 566. 570 = B, 314; I, III, 628。
 (六九) I, III, 530。
 (七〇) I, III, 567. 570. 572 = B, 314f.
 (七一) I, III, 566。
 (七二) I, III, 599ff. 這上面包含着新版本的最多而最重要的補句。
 (七三) I, III, 565; I, III, 595f. = B, 323; I, III, 596ff.; I, III, 598 = B, 327。
 (七四) I, III, 601 = B, 329 (這裏會由著者加注意符號)。
 (七五) I, III, 601; I, I, 239f. = B, 157f
 (七六) I, III, 603。
 (七七) I, III, 599。

- (七八) I, III, 602。
(七九) I, III, 608。
(八〇) I, III, 602; I, III, 605 = B, 330。
(八一) I, III, 600, 606 = B328, 331。
(八二) I, III, 608。
(八三) I, III, 609 = B, 334。
(八四) I, III, 610f = B, 332f。
(八五) I, III, 611ff = B, 332。
(八六) I, III, 620 = B, 337。
(八七) I, III, 632ff = B, 341, 344。
(八八) I, III, 629—634 = B, 341—344。
(八九) I, III, 622, 625f = B, 337, 339。
(九〇) I, III, 626 = B, 339。
(九一) I, III, 625。
(九二) I, III, 628。

(九三) I, III, 621 = B, 340。

(九四) I, III, 621。

(九五) I, III, 636。

(九六) I, III, 641。

(九七) 參看上面一八五頁(指原書而言——譯者)。

(九八) I, III, 647, 649。

(九九) I, III, 650。

(一〇〇) I, III, 649f, 651, 653 = B, 353f, 355f,

(一〇一) I, III, 650f.

(一〇二) I, III, 652 = B, 355。

(一〇三) I, III, 652。

(一〇四) I, III, 601。

(一〇五) 同處

(一〇六) I, III, 531 = B, 298。

(一〇七) I, III, 634ff = B, 345, ff

(108) I, III, 604。
(109) I, III, 656。
(110) I, III, 638 = B, 347f.
(111) 參看上面110一頁(指原書而言——譯者)。

(111) I, III, 604。

(112) I, III, 639f. = B, 344f.

(113) I, III, 640。

(114) I, III, 602, 640。

(115) I, III, 606 = B, 330。

(116) I, III, 600。

(117) I, III, 641 = B, 348。

(118) I, III, 642。

(119) I, III, 642f. = B, 349f.

(120) I, III, 643f. = B, 350f.

(121) I, III, 654f. = B, 351。這上面祇包含着一种短的備考。

- (11111) L, III, 655f. (這裏會由著者加注意符號)
- (11114) 參看上面110九頁(指原書而言——譯者)。
- (11115) L, III, 658 = B, 359。
- (11116) 參看上面11011頁(指原書而言——譯者)。
- (11117) L, III, 644 = B, 350。
- (11118) 倘若黑格爾的批評，不能免於談到辯證法的單調的連鳴之聲，那這就是無希望的不了解。
- (11119) I, III, 647。
- (11120) 拉森發行的『現象學』(慶祝紀念日版本，一九〇七年出)第三十一頁。

第三章 第三階段：羅馬世界

一 羅馬原理之造出

從希臘世界裏發生出來的原理，在希臘世界裏却不復可以實現，祇致其諸神及其國家於沒落，這就是主觀性，內性的原理。要『調和』這種革命的原理，這就是說，要使牠同國家的全體精神相和諧而統一，即係其次的世界歷史民族羅馬人的任務。牠在精神的自我運動歷程裏，可以達到一種主體精神與客體精神的新同一性，這種新同一性，隨後由於一種在其內部的矛盾的實現就又落到分裂手裏，而其矛盾的調和，則以羅馬世界的沒落及基督教的高陞為前提。

『羅馬世界的普遍原理，』黑格爾稱為『主體的內性』。(一)『這種內性，這種退歸本身以內的狀態，我們會視為希臘世界的腐敗狀態的，在這裏就成爲一種世界歷史的新方面所上昇的基礎。』(二)其時當希臘的美的個性的原理，在豐富的主體藝術品，客體藝術品及主體客體藝術品裏開展而伸張之際，羅馬的內性的原理，係取的另一種形態。『從神聖的內部的東西到反對的東西之過渡，這就是羅馬世界的普遍過程。在這裏的進化，不像希臘裏的原理祇開展而伸張了牠的內容那樣情形，而是到反對的東西之過渡，這種反對的東西，不是顯出爲腐敗狀態，乃是爲原理本身所要求所建設的。』這種關於內性的反對的東西，就是『專制的威力』。(三)主體的內性與國家的強迫威力，係立於一種分極的緊張關係以

內。這種緊張關係的動學，即最高的決定了羅馬精神的容量與性質。『堅定的人格……在國家的服從裏融解，而與國家相同一；並且這種同着國家而在國家之下的抽象的統一，完全的順從，即決定了羅馬的容量。牠的特性就是各個人與國家，國家規則，及國家命令的統一裏的這種強硬的堅定性。羅馬的英雄，人人都向這種方面落下；我們不可僅在向外的關係裏來看他們怎樣沒有退避與動搖把國家放在眼前，怎樣帶着充分的意義與思想只在屬於國家，怎樣做元師為國家戰爭，怎樣做欽差為國家出席，抑且我們也須在騷亂的時期裏在內部裏來看他們。在這裏，人格對於國家的關係，便表明為羅馬在其維持上所要歸功的這種強力。』(四)所謂內性，就是說，羅馬世界所實現的內性，這在這裏立刻覺察到，其要從事的還沒有一點感覺豐富與性情深奧的東西。關於內性的情緒方面，是觀察不到的。黑格爾時常放在眼裏的東西，乃是羅馬社會在形式上法律上立於同等地位的人物裏之擴大的原子化。『這種進化，係由內性達於抽象人格(這在私有財產裏就表示了實在性)的純粹狀態而成，並且各種冷淡無情的人物，然後又能為專制的威力所團結。』(五)人物主義之膨脹的力量，是需要制御牠的國家威力之反對力量的。羅馬民族的世界價值與決定點，就依據在這上面。

我們以精細的傾聽，還把另一種通過黑格爾歷史哲學的節奏，探明為精神自然辯證論的節奏。這就是人可以稱為偏重靜並偏重動的世界時代之節奏。東方世界之帶着牠的『不動的』植物的性質，乃是精神安靜的昏昧的沉沒於自然以內的世界。其為東方到西方的過渡之埃及精神，在抵抗其自然沉沒狀態的

精神之不休性與發出的威力裏，已明示了我們。而希臘世界在牠的最高的花期裏所表明的精神，則在其勝利及其克服的意識裏愉快並爽快的現於各種最美麗的文化創造以內。至於羅馬世界，就又得到了充滿熱望的，極其富於緊張力的，癱瘓性的，時常不滿意的，難解釋的矛盾的性質，牠在這種矛盾的解釋上，便同埃及世界一樣的磨碎了自己。若以基督教世界而言，如我們還要看到的，則復與希臘世界相似，乃立於和平與調和的觀點之下。

然則現在羅馬世界裏關於辯證論原理的情形究竟怎樣呢？這個問題，我們必須特別注目一下。

一一 同一的現象

關於新的世界歷史民族之週期性，我們已經知道了。第一個時期是包括羅馬的開端及這個民族的強壯時期。第二個時期關於共和國的世界政權，就是羅馬『最好的時期』，就是世界征服的擴張時期。最高的高頂，也在這裏又是沉淪的一點，腐敗的開端。在第一個時期裏，各種『在本質裏相反的規定，還睡在安靜的統一裏，一直到各種抵觸在本身裏強壯起來，而國家的統一，在本身裏既已產生了抵觸而成爲存在，（就是我們在上面稱爲分極的緊張關係的東西），由是牠即成了有力的統一』，正當這個時候，內部的破壞，便在這第二個時期的頂點上顯出，『以致抵觸在本身裏發展爲矛盾並發展爲完全的反目』。第三個時期關於帝國的無界限的專制主義，向外的威風與光輝，就是內部毀壞，衰敗，滅亡的時期。

。 (七) —

羅馬國同希臘世界一樣，其曾從一種『自然的族長的相關宗族』上發展的地方是很少的。『羅馬國家，在地理上與歷史上，都依據於強暴的關鍵之上』。黑格爾在羅馬的開端上就聲明了這種威勢與強暴情形。(七)『這個國家的開端，不是家庭，不是和平生活的混合物；乃是一種盜羣為威力的目的聯合起來的。人可想到一種至少造成基礎的舊名稱，可妄談到愛黎亞士(Aeneas)與魯密都兒(Numitor)；羅馬人自己的意識與本來的歷史，就是一些強盜與強盜般的牧人在這裏結黨成羣而反對一切的鄰人』。(八)羅馬曾以各種匪人之會合及被毀壞的城市的居民之私下移開而構成爲『強盜國家』，爲『戰爭國家』。(九)關於強暴的關鍵，乃係羅馬民族定數上的規定。一個依據威力之上的國家，必須以威力團結着。最強硬的紀律，爲國家目的的犧牲，最嚴格的服從，軍事制度與法律制度的成就，一種實用而空虛的了解力，無想像狀態與無性情狀態，理想的經營如藝術與哲學在實利與合目的的觀點前面之退化，這些都作了羅馬精神的特徵。(一〇)『我們在這裏找不到理論上帶着快樂的自由生活；這祇是一種保持着實用之不活的生活而已』。(一一)

這種關於『利己的強硬』，關於憑依及附屬的精神，(不是關於戀愛及感覺的好的自由關係)，也支配了羅馬的夫婦生活與家庭生活。『這就是妻與子女對於丈夫所立的一種奴隸地位的關係』。(一二)羅馬人向着這種私人方面之不道德的自動的強硬，必然的符合他們國家目的的束縛上之被動的硬。羅馬人爲

看他在國家裏所忍受的強硬，就由他向其家庭方面所享用的這同樣的強硬來補償，——在一方面是奴隸，在另一方面上是專制君主』。(一三)黑格爾在這裏所看出的道德的基本關係，已經惡化而傷風敗俗。(一四)但他也確定了一種對於羅馬精神到處通用的二元論，其時他爲留心基本的內性原理起見，在由『一個妻子的陵辱』所釀成的貴族一邊對於國王的放逐上，便覺察到：『這樣一些時期裏的最深切的損傷，即係名譽的損傷，因爲名譽，乃是那時的人們之最深切的，最內部的東西，就同以後時期裏的良心一樣。內性與虔敬(Pietät-Pudor)的原理，特別在羅馬人那裏就是宗教的難損壞的東西。我們乘這種機會，便看出名譽的神聖性在他們那裏所成立的高尙的價值。』(一五)

有一種類似的二元論，適用於羅馬人的宗教。在表面看來，羅馬人的宗教，好像是與希臘人的宗教相同的宗教，羅馬人曾經接受了希臘人的神話學。不過，在希臘人那裏，就已表明他們對於從異邦接受的諸神是吸入了自己的精神，同樣的情形，羅馬的諸神，也不是希臘的美的自由之美麗的想像的形態。『羅馬的諸神，對於我們所具有的是冷淡而乾燥的東西；他們並不是類似希臘人那裏的有意思的想像的遊戲，乃是極無趣味的本質』(一六)他們乃是『冷淡的寓意』，乃是表現爲生利或生害的『抽象的』，擬人的狀態。他們乃是一種『冷淡的悟性』的一些產物。羅馬人的篤信，帶有一種無精神的，無感覺的及無性情的『形式主義』的記號。『羅馬人的宗教，就是關於限制，合目的，有利的……全無趣味的宗教』。(一七)其反乎此而在羅馬人的宗教上表彰『內性的性質』，表彰『懇篤』，表彰一種『不可思議的

嚴肅』，表彰一種止爲抽象的，沈默的並且魯鈍的內性（這種內性，還不是『良心』，不過牠却接近了這個名詞的含意），表彰一種嚴格的制限與拘禮的恭敬（這顯然異於東方人的感覺上的怠慢及希臘人的無目的的輕躁）的，這就是新版本裏的一些補句。（一八）『羅馬人的宗教所有一些不同的原素，照着這種說法看來，即係內面的宗教性以及一種完全表面的合目的性』。（一九）

關於內部的政治的進化所表明的，是王國由於成爲獨立的貴族而顛覆，是共和國憲法（羅馬最高執政官——*Konsuln*——爲其領袖）的採用，是貴族與平民的戰爭，『一直到私人的平等，在全部羅馬轄境裏已被恢復（無數的奴隸也被解放了）並被簡單專制主義所維持的時候爲止。』王國，共和國及帝國，便是三種不同的政治的進化形式，在這三種形式裏，其受威力限制的內性的一種同樣原理就成就了。（二〇）這共和國的國家憲法，並沒有一點與民主政治的平等及希臘鮑列士神的好的寬大關係共同的地方。『關於國家生活的主要性質』，却是貴族政治，却是在大多數民衆之上的一種由德行與毅力（*Virtus und Fortitudo*）聯合的有力團體的政權。在這貴族政治裏（這貴族政治，在本身裏，即包含了一種在本身裏僅由災難，不幸及威力固結着的敵視的抵觸性），羅馬人就開展了他們的特性與容量。（二一）『在希臘，民主政治是政治生活的基本規定，就同在東方，專制主義是政治生活的基本規定一樣情形；在這裏，現在這就是貴族政治，但爲一種與人民對立的頑固的貴族政治。就在希臘，民主政治也曾分裂過，但只分裂爲種種黨派的方式；在羅馬，這就是種種分別維持全體的原理，牠們互相敵視的對立着，並且互相

鬥爭着；首先是貴族政治同國王，然後是平民同貴族政治，一直到民主政治得了勝利的時候爲止；在那裏，首先是發生了種種黨派，從種種黨派上，關於一些曾經制服這個世界的偉大人物的那種較遲的貴族政治，就發生出來了。這便是這種二元論，其意義本來即係羅馬最內部的本質』。(一一三)

羅馬史的第一個時期，關於那樣互相格鬥的極端成了一種『暫時同等的重量』。這就是這個時期，在這裏，平民的法律上的解放，即由於他們對於更高的國家任務的同情而根本成功。『由於貴族與平民的這種聯合，羅馬首先達到了真正的內部的鞏固，並且羅馬的向外的權力，從那裏已能發展。在共同的利益裏就顯出一種滿的意時節，而在內部的鬥爭裏就顯出了一種疲勞的時節。』其在內部堆積起來的權力，是向外發出的。幸福呀，財富呀，榮譽呀，災難呀，紀律與戰術呀，這些都有助於內部的團結。(一二三)『登台的一些脚色，他們『都只爲國家願做他們所是的東西』。(一二四)在愛國心裏，在『爲一種東西的絕對犧牲』裏，羅馬國家就具有了牠的支柱。(一二五)在新版本裏，黑格爾稱貴族政治爲最壞的憲法，因爲甚至在最順利的情形裏，那種和睦，並非存在着就爲確實的，第三種的權力。『同等的重量，只是緩和劑的一時的，而後來所表明的破裂，只有格外可怕一點』。(一二六)

在其同等的重量裏一強壯起來，羅馬人就移入於他們歷史的第二個時期以內。『貴族與平民，互相媾和，他們乃是一種一致的民族來同外國國民接觸的；他們首先是同西濟利恩(Sizilien)，西班牙及卡太果(Karthago)，然後是同馬克多尼(Makedonien)，希臘，小亞細亞，須林，埃及，簡單的說。他

們是同地中海的大圓周，是同這一切有強力的，曾受教育的民族，差不多同時入於仇敵的關係以內的。

(117) 於是到了卡爾西之戰 (Die Punischen Kriege)，及哥林多 (Karinth) 被滅的時期。『卡太果的滅亡及希臘的歸順，都是羅馬人擴張他們威權的必然的關鍵。在這種勝利時期裏，一些道德偉大而有幸福的個人，特別是一些斯喀披奧 (Die Scipionen)，就把我們的眼光吸引到他們身上。若使最偉大的斯喀披奧已經在表面上不幸成爲放逐之人，那他們就是有道德的有幸福的，因爲他們乃是在他們祖國的一種健全而完全的狀態裏爲着祖國活動的。』因此，派列克勒斯對於雅典的意義，即係一些斯喀披奧對於羅馬的意義。他們即係羅馬所曾促成的主體精神與客體精神，個人與國家的最高達到的同一性之指數。至於這些斯喀披奧的一幅完成的圖形，黑格爾並不會遺留下來。

三 矛盾的現象

伴隨着勝利幸福的（如希臘人那裏的邁丁之戰），並不是教育，藝術及科學上（在這裏，精神就在內心上及理想上享用牠從前所曾實地做成的東西）的好光輝。『羅馬的精神文化，與希臘相反，是貧乏的並且是虛弱的，是摹倣的並且是收納的。羅馬人乃是『抽象的政權』的民族。他們沒有那在想像與思惟的原始創造裏成爲意識的精神之具體的內部的活動性。他們征服着，掠劫着，勒索着，貯蓄着一批一批的戰利品，他們制服着種種國民，設備着種種凱旋慶賀，種種鬥獸場與鬪人場。華美的裝飾，奢侈與

放蕩，就作了他們精神外部的記號而報告了接近的腐敗。卡陀 (Cato) 在元老院的每種會議以後，都說：『此外我是這種意見，以為卡太果一定被滅』 (Ceterum Censeo Carthaginem esse delendam)，並且卡陀就是一個真正的羅馬人。羅馬的原理，由是即列出為政權與威力的冷淡的抽象，為意志上反對牠種私心的純粹的私心，這種私心，在本身裏沒有道德上的滿足，牠祇由於各種特異的利益得到了內容。各省的增加，就變為一種內部特異化的擴大，並變為由是而生的腐敗』。(三九) 在較前的貴族與平民的抵觸位置上，各種特異利益與愛國思想的抵觸便接了任。(四〇)『在為征服，為戰利品與榮譽的各種戰爭之旁，現今便現出了……羅馬裏公民騷動及國內各種戰爭的可怕的戲劇』。(四一) 費力達到的國家的同等重量，既陷於動搖之中，於是各種被束縛的抵觸，即發展為不可調和的矛盾。『特異性即於其反乎普遍東西的抵觸裏出現……』。『惟有被抑制的特殊性是脫出了』。(四二) 新版本裏這簡短的幾句，明示了腐敗的原理，這腐敗的原理，現在無阻礙的得着牠的道路了。(四三) 其屬於內部分解時期的『偉大個性』，是格拉克辛 (Gracchus) 馬留士 (Marius) 彭派尤士 (Pompeius)，凱撒，西塞祿，這些偉大個性，乃從國家的擾亂上以『恢復國家統一 (這種統一，在思想裏已經不復存在了)』的需要發生出來的。

(四四) 西塞祿相信舊的共和國國家形式，能為『片時的幫助』以及供這裏用的人所維持，這是他的近視的錯誤。當公民的愛國的服從心在國家目的上退避，以及特異性『在全體思想的位置上』接任以後，因為此外沒有什末束縛全體的『精神中心點』，所以，共和國的假制度之須被打倒，以及國家之尚能在一個

惟一的個人的意志與軍事威力裏找到牠的支柱，這並不是凱撒這個人的偶然性，而是世界歷史的必然性。凱撒的容貌，就具有『爲着本身的世界精神之更高的職權』。(三五)

羅馬世界的第三個時期，以凱撒而開端。他是一個『羅馬人的合目的性的模範』，這個模範，曾具有活動的，實用的，無情感的悟性而以抵抗特異性的勢力成就了羅馬世界的團結，所以他就會平息了內部的各種抵觸，就會以嘉麗 (Gallien) 布列太尼 (Britannien) 及日爾曼的征服之戰開了一個『爲世界歷史而設的新劇場』，並爲羅馬世界領袖而成了世界的統治者。(三六) 如德意志，法蘭西，丹麥，斯堪的納維安 (Skandinavien)，即構成了『歐洲的心』，構成了凱撒所曾開發的世界。『凱撒的這種世界歷史的行動，在這裏所曾展開的關係，就是成人的行動，同亞歷山大第一的事業在西方所曾造成的前亞細亞這少年的行動一樣情形』。(三七) 新版本裏總括着說：『羅馬的世界政權，就這樣成爲一個惟一的人的一部分。這種重要的變化，不可視爲偶然的事情，牠乃是必然的由於環境規定的。在凱撒把他的特異性位於許多任意狀態之上，從許多下賤而微末的特異性裏肅清了羅馬而爲牠們領袖的時候，他已做了必然的事情。這些特異性，祇可爲威力或精神裏的揚棄所分解』。(三八)

這皇帝時代所伴隨着的進化，主要的地方並沒有生出一點新的東西。牠祇以放大的比例尺，表明凱撒那裏所已確定的東西，表明專制行政的個人之過強。於是就接續着這幾句（這幾句，乃對於，那一種地位在辯證的世界精神自我運動裏必須爲羅馬精神所指示？這個問題的較遲的解答，牠們是異常重要

的)：「在命令者的個人身上，特異的主體性，便到了完全無限量的實際。精神是十分發狂的到了，因而在與意欲的有限性就被造成一種無限制的東西。皇帝的意志，除他是人而外，是沒有界限的。……這種皇帝，表明了精神發狂的到了，表明了知識的，意欲的，無限制的有限性。在其完全解放裏的特異的主體性，是沒有內性的。……牠乃是慾望，性癖，情感，意念，簡單的說，乃其十分無限制的任意。牠在別的意志上所有的限制既這樣的少，所以意志對於意志的關係，却是無限制的政權與奴隸狀態的關係。凡屬人們在相識的地球上所知道的範圍，都不是位於命令者意志以外的意志。」(三九) 新版本裏把這樣發達的精神列於簡短而擊中的定式之上：「單純的有限性就是目的。」(四〇)

在一方面上，置政治與勢力於具體個性之上而置具體個性於屬下的『抽象國家』，既升至一個命令者的人上面，同樣的情形，在另一方面上，『抽象的固定的主體』就在私法的完成裏成就了。(四一)『各個人與這一個人(即一個命令者的人——譯者)對立着為私人，為無數的原子。』(四二)這種私法，係置人的自由與實在性於財產的表面的物品以內。並且國家有機體即分解為『一些私人原子』，這些私人原子，祇互相立於法律的關係以內。(四三)這就是為羅馬民族精神制定的『抽象的內性原理』，這種原理，乃實現於形式的法律的人的概念以內，並藉此達於牠的最後而最高的重要地方。(四四)

有了這法律範圍的制定，羅馬人的悟性的規定性，已贈『一種偉大的禮物』於後世，而反於東方世界與希臘世界得到一種不可賤視的進展。在這裏，我們便回到重要的一節上面來，由於這重要的一節，

黑格爾所謂東方世界，在新版本裏就被擴大了。這就是論及德性國家化的一節。(四五) 法律與規則，構成了每種憲法的脊樑。國家的強迫威力，即依據於牠們之上。牠們乃是『自由的外部的存在，由此自由即成爲一種物品』。其別於法律上的外部強迫範圍的，就是自由的內部的存在，德性，狹義裏的道德，這種狹義裏的道德，是『完全落在自由精神手裏』，牠祇能做『主體的特性』，而不能受強迫。德性即係『我的見識，企圖及我自己的規定之境界』。不從這種主體的自由上區別出那種客體的自由，却使牠們由於德性上道德的東西之同一化藉法律上命令而混合，這是東方世界的缺點。因此，名譽的概念，在牠們裏面就沒有存在的權限。蓋名譽乃是關係『我爲着我所成的東西之不可指摘的範圍的』。(四六) 即如希臘世界，也不會克服東方世界的這種過失。蓋風俗與思想，對於希臘人同時即爲司法上的法律。到羅馬人才會由於司法上的法律之發見與確定成就了這種『重大的劃分』。『他們會爲着自由(這種自由會成爲後世的一部分)而成爲犧牲。他們雖曾在那種劃分裏生活着，但是同時還不會具有精神，性情與宗教。因此，這種情形會完全分裂過，並且他們會爲着別人獲得了內面的，精神的自由，這種自由，對於那種表面的與有限的範圍是成爲完全自由的。精神，性情，思想與宗教，於是就不復恐怕牠們同那種抽象的司法上的悟性混雜了。』(四七) 羅馬世界，係爲具其形式上法律上一些範疇的鈍悟性之抽象所犧牲俾爲無限主體性與自由原理而設的道路成爲自由的。黑格爾會稱『抽象的原理』爲羅馬人的自由，因爲牠只認私法裏確定的人之無情與強硬爲最後的情形，這種人對於個性所要從事的一些活精神的具體規定

是冷淡的。(四八)那末，羅馬國家制度的根本缺點，也就依據在這種原子化的情形之上，這就是：『一種組織觀念上的完全的過失』。在皇帝與人民之間，並沒有立着一種『堅定的，法律上的及道德上的中心』。(四九)『我們更看不出什末政治上的團體，但看出一個統治者，並且此外祇看出一些私人而已。所謂政治上的團體，就是充滿臭的蟲子的一個腐爛的屍體，並且這些蟲子就是一些私人』。(五〇)

有三種關鍵，曾經引起了羅馬的沒落。最初是一種現出一切道德內容的秩序與政權，這在於解除私人利益及私人快樂上的一切權力。第二是『退隱於本身以內當作退隱於一種更高的東西以內』的精神。這種情形，一方面是由斯多亞學派 (Stoicism)，伊壁鳩魯學派 (Epicureanism) 及懷疑論的哲學發生的。牠們的意義，乃是一種偏重消極的意義，所以牠們對於一種不復具有一點堅固東西的世界，便發表了『絕望的意見』。牠們於是出而『在本身裏，冷淡的使精神反對實際所呈獻的一切東西』。這種情形，另一方面是由基督教發生的。『這兩方面都掘毀了現存東西的基礎，並且都是反對羅馬本質的革命』。第三是在民族遷徙中的北方蠻人與東方蠻人之外部的侵入，這是外部的一種潮流的侵入，羅馬的帝權，是不能再設什末堤岸來反抗這種潮流的。(五一)

四 羅馬精神之辯證論

由上所成的分析，於是表明黑格爾在羅馬世界裏不能完全造出辯證的原理，同他在希臘世界裏所成

就的原理一樣。其所從事的，不是歷史的確實問題，乃是哲學的含有物，乃是黑格爾歷史哲學裏所表示的他的思惟方法的特性。這種特性，使得辯證論問題深奧了，我們在辯證論問題的說明裏，便看出黑格爾研究的一種主要任務。

作為第一種世界歷史民族的波斯國，牠經過了埃及遺贈希臘民族的精神原理，就是初現的個人主義的原理，這初現的個人主義，便使精神直接沉沒於自然以內的狀態告一終局。

希臘的世界，曾把精神自我價值及精神獨立性裏所把捉到的精神原理，繼續構成爲美的道德與自由原理，這種原理，是在一種表明自然爲精神所支配所管理的文化裏成就的。關於更大的進展與腐敗之源泉，即係主體性與內性的原素。牠破壞了主體精神與客體精神的同一性，這就是說，牠破壞了希臘民族可達到的國家文化的統一性與嚴密性。矛盾，這腐敗的原理，即係各種特異的興趣與情感，個人與黨派之得勢，蓋個人與黨派，已不復具有公共精神的關係而損失了使個人負義務的全體觀念。但這腐敗的原理，從內部看來，以及在牠的深意裏看來，却是一種新的精神的原理，這就是說，却是自由的主體性與德性，其自己確定的，自律的思想之原理，這種思想，不在信實與信仰上接收一點東西，牠祇用自己的全力批判的淘汰着，排斥着並肯定着。

這種革命的主體內性的原理，應在其次的世界羅馬世界裏達到了調和，這就是說，達到全體精神的和諧裏。但其表明如我們所看到的，却沒有一處正達到了調和，希臘人所促成的同一性對於羅馬民族精

神却是不行的。新的內性原理所現出的，沒有一處像同一種原始自然的勝利鬥爭（這種鬥爭是自負着而印下牠的統治者的意志的）裏的美的個性原理。黑格爾並非徒然的聲明羅馬世界之二元論的區分。在舊羅馬的夫婦生活與家庭生活的不道德的強硬之側，內性原理表示爲不可指摘的一夫一婦的關係。在荒涼的形式主義及宗教的通常實利立場之側，內性原理成立爲良心上的威嚴與恭敬上的重力。並且最後，如黑格爾所說內性原理即精製爲抽象的，在私法裏實現的人，這種人在他的無情與排外性裏，就不復具有在本身裏的精神個性的，活的含有物。羅馬世界逐漸分成的這些無限多的法人，隨後僅能爲一種突出的個人意志對付他們的專制威力所團結。調和在最順利的情形裏，在羅馬史的最幸福的時期裏，乃是各種分開的力量之一暫時的，十分費力贏得的『同等的重量』，一種只有格外可怕的破裂，就伴隨着這同等的重量。矛盾，這引起破裂的腐敗的原理，乃是同希臘世界腐敗原理一樣的原理，乃是：各種私人興趣與情感的『特異性』，蓋各種私人興趣與情感，破壞了愛國的思想，破壞了『國家的意義』，並破壞了『祖國的目的』，（五二）牠們即在把『意志的純粹私心』放在意志的位置上面。這種腐敗的原理，在希臘世界裏乃是一種新的，革命的創造的原理之表面現象，這種原理，是在深意裏穿入的，並且這種原理的主要的說明者，就是蘇格拉底。這同樣的原理，現在也適用於羅馬世界裏的腐敗原理嗎？這個問題是要加以肯定的。

希臘民族，會把發端的東方之活動於其個性以內的精神，提高爲美的道德與自由之精神。關於美的

個性的精神，然後已在希臘世界本身裏深入為主體內性的原理，希臘世界並不能保持這種新精神。同希臘世界對於東方世界的情形一樣，羅馬民族對於從希臘人傳來的內性原理，也不會讓牠同從前的情形一樣。羅馬民族，曾把這種原理繼續構成爲法律尊崇的人之自律性。『絕對的值得做私人這就是各個人的驕傲，——因爲自我獲得了無限的權利；不過這些私人的內容以及自我的東西，只是一種外部的物品，並且引用這種高等原理的私法之完成，乃是爲政治生活的治理情形所束縛的』。(五三)因此，腐敗的原理，如上所述，在希臘世界與羅馬世界裏的確是同樣的原理，但只爲解放的，破壞國家統一性的特異性之表面現象。創造的革命的深處含有物，在羅馬世界裏乃是一種不同的，新的含有物，乃是：『無限的權利』，或如黑格爾在新版本裏現在也說，乃是：『個人的無限價值』。(五四)這種價值，最初當然還是一種消極的價值。關於法律範圍的制定之帶着牠的種種表面的，無精神並無性情的抽象的悟性規定，其使無限主體性的自由（這種自由，曾成爲後世的一部分）成爲可能的地方，實在具有消極的意義，同樣的情形，在法律範圍裏所達到的人格價值，還沒有內容上的成就，也是一種抽象的與形式的價值。

(五五)『內性的原素，是在各個人的人格裏實現的』。(五六)不過牠却是一種『空虛的內性』。(五七)

『但是這種內性不能空虛的停頓；牠必須或就自己；牠必須給與自己一種對象及內容』。(五八)人格的內性之積極的成就，在羅馬世界的本身裏，不復是可能的。像蘇格拉底這一個成就者，羅馬世界並沒有生出。哲學的思惟，從消極的灰色上就患了病。精神退隱於本身以內當作退隱於一種更高的東西以內，

所以牠拋棄了一切外部的東西，拋棄了全部的世界。『牠們（各種哲學的學派）的共同見解，就是精神的自我滿足裏，離開一切外部的東西之精神的退隱。』（五九）個人的無限價值，在一種新的世界歷史形態基督教裏才能積極的實現。

由是在同一以及破壞裏創造的矛盾這個問題已經找到牠的說明以後，還有一個其他的同樣重要的問題提出。我們以前時常談到精神自然辯證論當作黑格爾歷史哲學的思想核心。羅馬的民族精神，在牠從同一到矛盾的辯證過程裏，我們已經清楚了。但是，什末地方潛伏着東方世界與希臘世界裏曾經扮演一個那樣重大腳色的『自然』關鍵？這在羅馬世界裏難道是被黑格爾遮隔了嗎？他難道是違背他的歷史哲學的基本原理嗎？這從開頭起是很難信的。但是，然則在羅馬精神的形態裏什末是『自然』？對於這個最後問題的回答，我們在討論基督教的關係裏才得能到。

黑格爾從前曾經談到東方原理的『突變』（六〇）以此，他以為精神沉沒於包圍牠並壓制牠的『自然』以內的狀態，現在顛倒過來就要退避一種為自由精神支配的自然。我們現今所曾達到的這點，在這點上，一種重大的移動就在精神自然辯證論裏恢復了。並且我們能藉基督教的宗教之出現照着意義談到羅馬原理的突變。

附註

(1) I, III, 686 = B. 363.

- (一) I, III, 662 = B, 361。
(二) I, III, 686 = B, 344。
(三) I, III, 672f. = B, 371。
(四) I, III, 686 = B, 364。
(五) I, III, 686f. = B, 364f.
(六) I, III, 665 = B, 363, 365。
(七) I, III, 665。
(八) I, III, 668 = B, 367, 381。
(九) I, III, 667, 669, 674f. = B, 367f, 372f。
(十) I, III, 667, 669, 674f. = B, 367f, 372f。
(一一) I, III, 662。
(一二) I, III, 669f.
(一三) I, III, 671 = B, 369f, 371。
(一四) 同處
(一五) I, III, 692 = B, 384。
(一六) I, III, 676f.

- (一四) L, III, 677, 679f. = B, 373, 375f, 377f.
- (一八) L, III, 676, 681ff.
- (一九) L, III, 684 = B, 379。
- (二〇) L, III, 686, 692 = B, 364, 384f.
- (二一) L, III, 667, 671, 672, 693 = B, 367, 380, 385。
- (二二) L, III, 662f. = B, 361f.
- (二三) L, III, 699ff. = B, 390。
- (二四) L, III, 701。
- (二五) L, III, 699。
- (二六) L, III, 698f.
- (二七) L, III, 701。
- (二八) L, III, 703; 祇是第一句。又 B, 394。
- (二九) L, III, 680f, 704f, 710f. = B, 378f, 395f, 400。
- (三〇) L, III, 706 = B, 394。
- (三一) L, III, 706 = B, 394f.

(三二一) I, III, 705f.

(三二二) I, III, 706ff. = B, 396ff.

(三二四) I, III, 708 = B, 398.

(三二五) I, III, 708ff. 712 = B, 398ff. 401.

(三二六) I, III, 711f. = B400f.

(三二七) I, I, 230 = B, 153.

(三二八) I, III, 711.

(三二九) I, III, 714 = B, 404 (這裏會由著者加注意符號)。

(四〇) I, III, 715

(四一) I, III, 662, 717 = B, 361, 406.

(四二) I, III, 715f.

(四三) I, III, 716 = B, 405f.

(四四)同處

(四五) I, II, 300ff.

(四六)同處

(四七) L, III, 675 = B, 373。

(四八) L, III, 662. 674 = B, 361, 372。

(四九) L, III, 603f. 609f. 716f = B, 398, 406。

(五〇) L, III, 716。

(五一) L, III, 718f. = B, 406f.

(五二) L, III, 706 = B, 394, 397

(五三) L, III, 716 = B, 406。

(五四) L, III, 723 (這裏曾由著者加注意符號)

(五五) L, III, 724 = B, 409。

(五六) 同處

(五七) L, III, 724。

(五八) L, III, 725。

(五九) 同處

(六〇) 參看上面一七二頁(指原書而言——譯者)

第四章 第四階段：基督教世界

一 基督教

甲 基督教原理之造出

羅馬世界，在二元論的尖銳化裏會達到兩個終點，命令者的君主專制與法律上的抽象人格原子化。以此，法律狀態就是完全無法律狀態。『主體照着牠的人格原理，祇有財產上的權利，而萬人之上的這個人，就有一切財產上的權利，所以單獨的法律，同時就是作廢的並且是無法律的。這種矛盾就是羅馬世界的不幸。』(一)然而其時表明法律規定的，要求無限權利的人以及命令者『陞至無限性的有限性』之間的這種矛盾，却有一種共同的根原，這就是一般有限主體的絕對化。羅馬世界的無法，痛苦，悲哀，無感覺的，宿命論的苦惱，禍患，破壞及渴想，這些都是依據在牠上面的，帶着否定符號的個人無限價值，爲什末停頓爲空虛的內性(這種內性，是找不到肯定的滿足的)，有限主體的絕對化就是原因。(二)不過牠也是『世界的教訓』，經過這種教訓，『主體乃從牠本身出發而達於一種絕對的基礎』。(三)一種更高的精神的世界之地基，藉此就準備下來。『所以，牠(羅馬世界)的全部狀態，即類似一種不同的更高的精神之生產場所，並且牠的痛苦，即類似一種不同的更高的精神之生產痛苦，這一種不同的更高

的精神，是藉基督教的宗教表白出來的。」（四）斯多亞的哲學，曾爲這新的，更高的精神實行了先驅的職務。牠曾把羅馬的內性與主體性精製爲普遍性的形式，而藉此獲得『思想的地基』，在這種地基上，神能被知爲一與無限。（五）但牠在世界上，在其具體的規定性裏，如我們所看出的，已絕望了。精神必須超過了這方面。『西方曾渴想着一種更深奧的無限量性，並曾在東方發見了這樣的無限量性；……被禁閉在羅馬世界的有限性裏的精神，被遺失在外部的東西及有限的目的裏的精神，曾渴想着這個，一渴想着這在本身裏並爲着本身的實在。但牠却需要一種更深奧的，純係內部的普遍性，需要一種同時在本身裏具有規定性的無限。』（六）有了在本身裏包含爲着本身存在的有限性原理之無限性，又有了其本質與含有物俱爲無限性之有限性，基督教的宗教，『這種必然的世界歷史的事務，』便出現於主體內性的地基之上。（七）有限性與無限性，現今就是『世界的統治範疇』（八）

以前的統治範疇，我們在世界歷史的哲學裏所曾從事的，是自然與精神。在精神自然辯證論的位置上，一種新辯證論關於有限性與無限性的辯證論，大概應當來接任嗎？並且，以前我們是在辯證的精神自然過程裏是在人類精神的歷史的存在地基上活動的。關於內在性的地基，今後大概應當離開嗎？並且一種超自然論的原理（黑格爾的歷史哲學，可以最不幸的混亂了這種原理），在接近基督教的宗教具有無限性的範疇時，今後大概應當採用嗎？承認這個問題而歸咎黑格爾前後不符，這一見雖然現出是如此明瞭，但牠們（意指上面兩個問題而言——譯者）在更接近的注視時，就要最確定的加以否認。黑格

爾係在可驚嘆的合理情形裏走完了一度取道的路，就在他好像從這條路轉向的那個地方，也是這樣。但是，倘欲確證這個題目，我們首先却須描寫黑格爾在他的歷史哲學裏怎樣說明宗教本質（作理想概念解）的情形。

黑格爾在解明東方的自然宗教時，屢得着擴充到純粹而真正的宗教性本質的機會。其屬於『我們稱爲宗教的』東西的，是『精神的內性』，是個性的自由與精神性。以此，宗教就屬於一種生活的範圍，一種外部的，推動的威力，無論這是國家的威力，或是自然的威力，都不再有什末超出這種生活的範圍之上的權力。（九）

第二，關於精練精神的宗教的重要地方，是個人在牠裏面獲得一種『無限的價值』。（一〇）以此，宗教所移入的一種範圍，就在人類生活的一切不平等情形之上平均而調和的建起圓形的屋頂。在這種範圍裏，一切的人都是一樣的。『但他們不僅是一樣，抑且一切的人，在宗教裏就受宗教的評價而具有一種絕對的價值，這種絕對的價值，是完全無關於身分上的特殊價值的』。（一一）宗教即係不可指摘的人品的場所。

第三，其屬於黑格爾所了解的宗教的，係在牠所要從事的，不是一種在最深奧的原因裏外乎人的超自然論的內容。却是人在宗教裏，『他的最內部的本質』就成了意識。（一二）『宗教對於我們就是本質（這本來是我們的本質）的知識，並且我們的知識與意欲（這是得到了規定的）之實體，因此就要是這

種基本實體的「面鏡子」。(一三)黑格爾關於人直接的說：神是「他的精神的本質」。(一四)以此，黑格爾在他的說法裏——這距離費爾巴哈(Feuerbach)意旨裏的幻想論的宗教觀是狠遠的——明示了祕教所易有的人神本質同一的思想。

第四，但是黑格爾的宗教觀的特徵，現在却是達於人格主義的轉向。其屬於那種「基本實體」的，係在「這種本質自身即爲具有一些神的目的(這些目的，能成爲人的行動內容)的主體」。(一五)黑格爾在印度的自然宗教上所尋的缺點，即在「神的東西沒有個性化的成爲主體，成爲具體的精神」。(一六)但是，其懸於多形多樣的希臘諸神的個性之上的，却是作爲「一的觀念」之抽象的，無精神的天命。更高的東西，使得這統一性被知爲一種主體，被知爲這一種精神的，希臘人還沒有知道」。(一七)特洛威偶然覺察到黑格爾的學說，要解釋爲「內在的有神論」。(一八)這種逆理的名稱，適表明了黑格爾在內在性思想的基礎上介於祕教與人格主義之間所曾成就的特種綜合。

照着這些前提看來，關於無限性的範疇之採用，其意義僅能表示在基督教的宗教裏，「人是在精神的普遍性與無限性裏獲得精神的意識的」。(一九)這所從事的，不在一種完全新的，超自然論的魔術的要素之採用，而在那與本身同一存着的精神，牠在其本質所特有的無限性裏就把捉了自己。並且，人在宗教裏成了意識的，不是一種外面的原理，而是自己最內部本質的實體，這樣情形，的確符合於以前各種關於宗教本質的規定，其時黑格爾繼續着說：「絕對的客體，真理，就是精神，並且因爲人自己就是精

神，所以他在這種客體裏是現存的，並且他曾這樣的在他的絕對的對象裏發見了這種本質與他的本質』。(110)但使絕對客體的對象性不爲一種固定而遙遠的對立的東西，使有限的主體却能體驗到自己與牠同一起見，則精神必須作辯證的舉動。用黑格爾自己的話來說：『但使本質的對象性被揚棄並使精神在牠自己那裏起見，則精神的自然性（在這裏，人是一個特殊的經驗的人）必須被否定，俾異樣的東西被驅除掉而成就精神的調和』。(111)

乙 基督教精神之辯證論

有限的主體與宗教意識裏（但在作爲外部的東西之痛苦的衝突這種感情裏）同牠對立的無限的一或神相調和，祇在兩方面『在本身』是同一的這個前提之下是可能的。但在以前分離之後的調和，却不復是直接的同一性，牠不是『自然的統一性』，乃是經過矛盾所調停的，蓋定於前的自己同一性，即陷於這矛盾之中，以圖揚棄這矛盾。與自己同一的精神，既入於牠那無限精神與有限精神的矛盾之中，並入於牠那無限精神與有限精神的調和之中。牠的有限性，就是牠的自然性，就是牠在本身裏的原始自然與異樣性，牠必須同這原始自然與異樣性相奮鬥，必須否定這原始自然與異樣性，必須脫離這原始自然與異樣性，以圖在牠的無限性裏把捉了自己而與自己調和，隨後並藉以引起『人的完全的本質之絕對的最後的滿足』。(112)新版本裏獻給我們的這節，總括了這種辯證論的一切關鍵。『精神必須提高自己爲一

，牠的滿足必須成就。主體的抽象的內性，必須客體化。這個一，就是客體的東西；牠就是爲着主體性的一種外部的東西，反對主體性的有限性的一種無限的東西。這種衝突的感情是痛苦的；但是牠的調和，祇成於能與這個一相類似並能在本身裏接收這個一的這種確實性以內。這種調和的和平，乃由無限與有限的結合而成。依此，需要品就是兩極端的統一性的意識。其屬於這裏的，不爲這種調和的絕對可能性，卽爲神的性質與人的性質的統一性；這種統一性一定是可能的，這就是說，兩方面一定在本身上是同一的。但這統一性的本身，重復是神；因爲這個一倘若只完成了一方面而停止在外面，那末，牠就不免具有反乎自己的一種不同的東西，而因此完全不是無限的。人照着他的性質所成的情形，並非立於這種統一性以內；他並非天然是善的，他的單純的自然性却是無精神狀態，並且，因爲他除去這種無精神狀態，他才達到了那種統一性上的保證，才達到了信仰。在這裏，在這種神秘的本質裏，在這種神的統一性裏，他是康健的。因爲從他的自然性上解放出來，他才達到神的統一性裏面』。(1111)但是我們在有限無限辯證論裏所常要從事的無限性的範疇，怎樣要解作內在的原理而不解作超自然論的原理，下面還有一度特別清楚的說明：『人當作着自己的有限的人看來，他同時也是神的肖像及神的本身裏的無限性的源泉；他是自我目的，他在神的本身裏具有無限的價值及永久的規定。所以，他在一種超感覺的世界裏，在一種無限的內性裏就具有他的家鄉，他祇有由于破壞自然的存在與意識，並由於他在本身裏破壞這種自然的存在與意識的工作，才獲得那種無限的內性。這就是宗教的自我意識』。(1114)

因此，照着前面的東面看來，這不能夠說，在自然精神辯證論的位置上，有一種不同而完全新的辯證論關於有限無限精神的辯證論來接了任。不過精神自然辯證論，却是在有限無限精神的辯證論裏完成的。我們在東方世界及希臘世界裏所曾從事的精神自然辯證論，係在有限性裏經過的。這有限的精神，必須先有一次從牠的自然沉沒狀態上達到牠自己那裏。但這精神如已解作反於自然，反於物質的自然以及牠自己的原始的自然而獨立的，並勝過自然的原理，那末，牠在牠的有限性裏就趕緊重復成爲自然，從這種自然上，牠當作從牠的異樣性上脫離掉的情形一樣，便獲得了成爲無限精神的能力。牠的有性的意識——在精神自然世界的全部的範圍裏——今後就是牠的『自然性』。有限無限精神的辯證論就是精神自然辯證論，在精神自辯然證論裏，精神即降爲自然（這就是說，降爲有限精神的不自由狀態）並昇爲精神（這就是說，今後昇爲牠的本來的，最後而最深奧的精神實在與自由實在上的無限性）！

羅馬世界在世界精神的辯證過程裏所達到的是那一種地位，現今才可明白的看出。希臘精神，因爲牠在宗教及藝術裏具有自然原素爲『重要成分』，所以是有限制並有條件的。『精神雖然確在這上面統治着，但是統治者與被統治者的統一性，甚至還是自然的』。（二五）這被表明出來的，是自然性的概念如何已經改變，是牠在希臘世界裏的意義如何與東方世界裏不同。（二六）現在，自然性的概念，在羅馬世界裏又改變了。牠獲得了在其有限性裏絕對化的主體性的意義。『現在，爲着自己的有限性的意識……出現了（同着羅馬民族），……有限的東西的原素以及藉此而成的悟性上的抽象，這作爲最後的

東西之抽象的人，在這裏顯出了，……」（二七）並且，倘若我們問：什末地方在羅馬精神的形態裏潛伏着東方世界與希臘世界裏曾經扮演一個那樣重大角色的『自然』關鍵？那末，這種回答僅能說，羅馬精神在他的全部的範圍裏，或則更正確的說，精神在羅馬世界文化本身的進化階段裏，凡屬牠是有限的而固執有限性的立場這樣範圍以內，牠就是『自然』。——

關於黑格爾對基督教的宗教的評價，凡牠在他的歷史哲學裏表現的地方，（二八）還有重要的東西要加入。黑格爾說：『神在他被知爲三位一體的時候，他只是這樣的被認爲精神。這種新原理，即係世界歷史繞着旋轉的樞軸。歷史既走到這裏來，又從這裏走起』（二九）新版本裏加強着說：『誰對於神不知道他是三位一體的，誰對於基督教就不知道一點東西』（三〇）這種知識，即係『世界歷史的鑰匙』（三一）但是，如果有人要把這些類似的句子，解釋爲教會的三位一體說及基督救世主說的一種辯護之詞，則其意義就是完全誤解了黑格爾。爲歷史現象並爲教會學說的基督教，在每種觀察裏，黑格爾都以爲是神話。不過我們看出黑格爾是爲這種神話的肯定的『含有物』盡力的。（三二）基督教的神話，黑格爾以爲是感覺的想像形式或信仰形式裏的理性。在偶然的及一度的現象的外殼之下，在時間的變遷的東西及歷史的事實的東西的外殼之下，在感覺的東西及具體的可見的東西的外殼之下來發見理論的含有物，這就是說，來發見必然的及永久的意義，其意義即在從信仰進於理性，從神話進於理體。（三三）什末是理性？『一般的理性』，黑格爾說，『就是精神的，神的同人的本質』。然則什末是精神？『牠就是一

，就是自己一樣的無限，就是第二回使自己與自己分離的純粹同一性，就作為這種同一性本身的牠種東西，就作為反乎普遍的東西的自在與內在。但是，原子說的主體性，乃是作為自己身上的簡單的根據，甚至作為普遍的東西，作為與自己同一的東西，由此這種分離就被揚棄。……精神反乎自己自作爲牠的牠種東西，並且從這種區別上就是自己的還元。在純粹觀念裏解釋的牠種東西，就是神的兒子，不過這個在神的分別裏的牠種東西，却是世界，自然與有限的精神：所以有限的精神甚至是被建設爲神的一種關鍵。因此，所以人甚至是被包含在神的概念之中，並且這種包含能夠這樣的被表現出來，使得人與神的同一性，即被建設於基督教的宗教以內。』(三四)在自己裏面的無限的一的精神（牠雖分別成自然世界與精神世界一切具體規定性的無限內容，但牠並沒有在這個『牠種東西』裏，在這有限的東西裏失掉，牠却否定這個東西而還元到自己裏面）這種辯證的，活的運動，這種『觀念的運動』，即係關於父，子及精神的神話之理論的含有物，他們是三而卻是一。所以哲學在神話裏就發見了『理性的觀念』(三五)『成爲純粹精神的神的性質，在基督教的宗教裏對於人就成了顯然的了。』(三六)牠照其含有物看來，既不是過去的東西，也不是將來的東西，牠乃是時間的東西裏無時間的東西，乃是『一種現在的東西，在這種現在的東西裏，精神是連續的探究自己』。(三七)

猶太宗教的『偏狹』，係在這個『一沒有規定性，而具體的，規定的東西則落於這個一之外』。

(三八)『精神祇被解釋爲這種規定的東西，並且神祇是猶太民族的神。不過在這種宗教裏，普遍的人的

性質的想像，同時却也被保存着，並且有向着一種調和，一種內性（在這種內性裏，主體與一是聯合着）的熱望。」（三九）羅馬世界的「不幸」，乃是「在一種盲目的天命裏的愚鈍狀態」，這種天命，對於猶太宗教就是「熱望的無限力量」。（四〇）並且，猶太民族的「世界歷史的意義與重要性」所由成的地方，即在從牠的熱望上，出於自在的主體同不屬感覺的「思想的神」（他是一並且是普遍的東西）之不和的分離，「分裂」痛苦之外，更高的東西就被昇到，即在「精神一從牠種實在（牠種實在就是牠的分裂與痛苦）上復歸到自己裏面，牠就達到了絕對的自我意識」。「我們發見猶太民族所宣示的規定，是最純粹而最美的在那些大尉讚美歌以及這些預言者身上表明出來的，在這裏，靈魂向着神的渴望，靈魂對其罪過之最深切的痛苦，關於公道與虔誠的要求，就造成了內容。」（四一）

在聚於同樣目標的羅馬世界與猶太世界之分裂上，就在有限與無限的，主體與神的同一性之乖離上伴隨着基督教世界的調和。不過這「調和的觀念」，爲着感覺的想像意識，却具體化爲一種人的形態的直觀。「這個世界曾熱望着人……被解作神的本質的關鍵，而神則重復顛倒過來從他的抽象的形象上達到了人的現象的直觀。這就是神的調和，神就這樣的被想像爲神的性質與人的性質的統一性。」（四二）基督教的宗教的教祖，即曾——照着福音書的陳述——把這種宗教的「原理」說明爲精神的無限性，並會把他在精神世界裏的昇進說明爲惟一的實事。「精神的自我意識，曾在精神裏用一種莫大的力量表明出來，這種力量是忘掉一切外部的重要性，並且牠到現在還使得我們驚愕。一個人在那裏站在一羣人中

間，而無所畏懼的談着一種專爲那些努力向着神國的人而設的天福。這個神國，被說明獨爲本質，並且基督救世主所說的一切東西，都是表明對於一切世界的及習俗的桎梏的一種拒絕。這種內性的出現，對於世界是完全革命的。〔四三〕至於哲學上的觀察則反是，牠在作爲一個『存在過的歷史的人物』基督救世主身上，這就是說，在基督救世主『無精神的被觀察到的』東西上，沒有更大的興趣。『若從基督救世主身上以註解的，批判的，歷史的方法，來做對於哲學上的觀察所願做的事情……，這只在問到，什末是在本身上並爲着本身的觀念或真理』。『精神的最後需要』，就在人『於其想像裏獲得理論的精神概念』。並且，做這件事的，不是歷史，只是關於神子，關於理體的神話之哲學上的解釋，理體會成了肉體，受苦死去，復生並昇天被提高爲神的公理，以圖做了『精神』住在牠的鄉裏並留到信仰者的心裏。在自在的精神之無福的分離立場上，以人從神的『自然統一性』裏走出而墮於罪孽的這種神話，不是偶然而一度的事實上的精神史，乃是『永久的精神史』，同樣的情形，關於基督救世主的神話之理論的含有物，也是『永久的精神史』，這種精神，只在牠脫離其有限性，離開其特殊性與自然性的時候才還元爲個人與神的『調和的統一性』。『神與人的統一性之確實性，就是（理論的！）神人的基督概念』。感覺與思想，各與一，有限與無限的調和觀念，在神人的基督概念裏，是純粹而完全的達到了感覺的，可見的現象。〔四四〕

黑格爾對於表現的神的問題，曾加以十分特別的注意。新版本裏（在希臘民族與基督教於希臘世界裏互相比較的地方）的種種補句，就表明了這種情形。『神必須表現，必須具有感覺的直觀上的表現方法

；因爲本質必須全然表現，倘若牠沒有表現，那牠就不是東西」。(四六)『沒有表現的東西不是實在的』。(四七)黑格爾在論及蒙古原理的附錄裏記着，絕對，神，係在直接於感覺的一個自然人達賴喇嘛的形像裏受尊崇的。『絕對之爲精神』，以及牠之只能在『思惟裏，在內心的想像裏』被人知道，這必須是一條『長的，遠的抽象道路，一直到人能提高自己到思想方面爲止』。(四八)在這條路上的界石以及接近基督教目標的地方，是希臘人的宗教。『希臘人曾尊神爲精神，或則就尊精神(不是一種自然權力)爲神』。(四九)希臘人的這種精神的神，係表現爲化身作藝術家的美的姿容的人。不過，這樣表現之神之止爲『神的東西被建設的特殊的，最高的方法』，却是希臘人的宗教的缺點。因爲，希臘人的神，以此對於人們仍止爲一種『彼岸的東西』。『但神絕對是在自己裏面，在自己那裏的表現裏的東西。可是這種表現若爲永久的形像，則表現的精神，在牠所化身的美貌裏對於主體的精神却是一種彼岸的東西，並且精神同自己在牠種實在裏的真正調和，還不能夠存在』。(五〇)在基督教的宗教裏，表現的神，就不是一種由藝術的媒介看出的理想，乃是基督救世主這個人，並且是——因爲調和甚至不應單在一種神人的個人身上出現，而應在一切的個人身上出現——在其(指人的性質而言——譯者)表面性與有限性裏由他代表的人的性質。『在基督教的宗教裏，其意義爲：神是在肉體裏表現的；並且基督教是在尊基督救世主爲神並尊神爲基督救世主』。(五一)但是，當現象在希臘人的宗教裏造成『全部神的東西』的時候，表現在基督教的宗教裏『祇被設爲神的東西的關鍵』，爲一種要揚棄的及已揚棄的東西。基督救世主已經

死去而昇爲父親的公理，這就是說，表現的神是被設爲關鍵。(五二)「並且，關係到這種區別上面的，然後就在神必須把自己構成爲基督教的精神，蓋在希臘人的意識裏，表現的東西神人，不僅成爲並不僅是最高而最真的，在本身上並爲着本身的實在精神的一種關鍵呢。表現的神（這就是說，照着規定來表現神）之不爲絕對的神：這乃是主要事項。這個絕對的神必須表現，——因此，他之表現，實在只是完全的全體的一種關鍵」。(五三)

黑格爾藉此願意告訴一切人的話，因而就是：「基督教精神，由於牠的辯證論，是無限的勝過希臘精神的。關於表現的神的神話之哲學上的含有物，在基督教裏乃是一的無限有限精神的辯證論，這種精神，必須從牠的直接同一性上走出而經過本質與現象的矛盾，以圖調和自己與自己，這就是說，以圖在包括自己的全體裏造成現象爲牠的本質與現象的關鍵。這就是遮蔽了自己的精神，因而牠便顯示了自己，就是否定的精神，因而牠便肯定，就是失掉的精神，因而牠便得到，就是降低了自己的精神，因而牠便提高了自己，這就是（用一句話來說）只在矛盾及其調和裏活動的精神，這種精神就是萬有的一。

黑格爾的萬有精神說 (All = Geist = Lehre)，絕沒有否認，並且沒有一個地方否認牠那出於汎神論的秘教的來歷。

我的眼睛，仰向着永久的天穹，

向着您，哦，這夜間的燦爛星宿。

並且，從您的永久性上湧下的，

是一切心願，一切希望的遺忘。

意義在這種觀察裏失掉了，

我所稱爲我的東西消滅了。

我向那裏給我以無限，

我是在牠裏面的，我是一切，我只是牠。

黑格爾致荷爾德林 (Holderlin) 的『埃洛西斯』(Eleansis) 詩上這幾句，乃用以讚美有福的自忘，讚美皈依永久的全體統一性之自我思想的消失。這種秘教，就是黑格爾的哲學保持着的原調。(五四) 不過，不要忘記，黑格爾由於辯證論的原理，已經在倫理學上完全異常的擴張了這種秘教，並且在一種標準裏藉文化上的肯定滿足了牠，文化上的肯定，是許牠表現爲一種直接單獨立於宗教史裏的現象的。這種秘教，此外則建立於首先由蘇格拉底，然後特別由十七世紀及十八世紀大思想家所作成的自律思想與內在性思想的基礎之上。『人是認爲決定的無限權力』。(五五) 黑格爾藉此同基督教的宗教力加聲明的人格主義聯結起來，『以爲主體在本身上即具有一種無限的價值』。(五六) 他曾替基督教脫去牠的超越的，超自然論的(人大概可以更確實的說：魔術的)性質，他反乎此曾把人從精神上的復生(這種復生，

就提高人於『單純的自然的東西』之上』以及痛苦思想與犧牲思想（痛苦思想與犧牲思想，在背面具有『從痛苦上的勝利的發生情形』）移到他的觀察的中心點以內。因為他在有限無限精神的辯證論裏聯合這一切的關鍵為一種不能溶解的活的統一性，所以他就會調和了西方與東方而在這種調和裏看出世界歷史繞着旋轉的基督教之最內部的最恰合的含有物。無疑的，這就是如他所了解的基督教。因為，他的基督教概念，不是從新約全書的教規所限制的歷史現象之分析上發生出來的，牠乃是一種綜合的概念，在這種概念裏，古代，原始基督教及近代的思想，便連合為一種新的綜合，這一種綜合，在有主義的嚴密性與周覽到的思想幅員上，即係一個思想家的能力所曾創造的最大規模的東西。

二 黑格爾歷史哲學的全部計劃

從已達到的這點上，一種包括着的眼界，就在辯證論的思想建築的偉業上展開了，這種辯證論的思想建築，黑格爾曾建立於其歷史哲學以內，並且牠的建築術，我們最後是能全看到的。（五八）這種建築，是階段式的建造起來的。就中所從事的有四種階段，從這四種階段上——這是重要的東西——，第三階段確符合於第一階段，第四階段確符合於第二階段。

東方世界，係從精神的無機體的愚昧狀態與魯鈍狀態之下層上，昇為第一個而最下的階段。精神就在自然的直接同一性裏，牠沉沒於自然以內而為自然所壓制。這沉沒自然以內的精神，也同自然一樣是

無限又無量。黑格爾關於牠所談到的『那種東方的無限性』，非存在於思想的格式以內，乃存在於想像的格式以內，想像就使一些有限制的觀察擴大為無限的東西。『其屬於東方的，即係一些驅出一切有限制的東西於本身以外的無限的觀察』。『人之知道自己為個人』，以此就有了『一切有限的東西的顛倒狀態』（這是說的無能狀態）。（五九）但凡關精神在東方世界裏反抗自然而醒悟為自己的品格意識的地方，牠却是一種消耗於鬥爭與矛盾以內，消耗於充滿熱望的騷動與不絕的醱酵以內的精神，並沒有達到了自己的明瞭性。

第二階段是希臘世界。這對我們所表明的精神，是通過了牠自己的矛盾，這就是說，是成為牠的原始自然的異樣性之主人。在精神與自然之自然的，直接有的同一性這個位置上，精神與自然經過矛盾所調停的同一性，這戰得的同一性，就接了任。希臘的物質的自然，不復是具其遠景上的無限性及其地平線上的無量性之東方的自然，同樣的情形，所以希臘精神也為牠的個性所限制。『希臘人曾尊崇這有限制的東西而同時振起牠的精神』。（六〇）黑格爾談到『希臘精神的同樣懸着的自由』（六一）。這種精神就是：矛盾的調和，在醱酵後的明瞭性，在鬥爭與暴動後的安靜。『至於精神的實在的昇進與真正的復生』，這在希臘是要探求的。（六二）調和的幸福，滲透了美的個性與自由上的一切創造，在這一切創造裏，『二度產生的』（六三）精神之權力與華美，就成為顯然的了。『這個國度，依此即係真正的調和』。（六四）

第三階段是羅馬世界。精神就像東方精神一樣，完全重復沉沒於自然以內。但這精神的自然沉沒狀

態，在這個階段上却是牠自己一些目的（牠是被禁閉並被遺失在這些目的裏面的）的有限性。精神所贏得的個性與內性，是被保證着，不過也被封閉在『無情的個體』的絕對界限裏面。（六五）黑格爾曾標明羅馬精神為抽象的，空虛的，有目的意識的悟性。並且在這裏必須注意黑格爾的意旨裏的悟性是什末意義。蓋悟性的本質，制定了那在其自在狀態裏把捉自己的主體性對於『外界』（『外界』在原因為結果的關係裏係『擴張為一種關係的系統，在這裏，我的個體本身乃是一種肢體，乃是一種關連着這裏的個體』）對象的區別。（六六）悟性就是『這種區別的確定』（六七）『關於一般悟性的性質』，係顯明為『片面的並遷於片面性以內的性質』（六八）悟性是原子化並機械化的。羅馬精神，就這樣的遷於牠的有限性之非辯證的片面性以內，這種片面性即係牠的不利與不幸。就同東方世界裏關於『一切有限的東西的顛倒狀態』一樣情形，所以我們在這裏也能談到一切有限的東西由無能狀態而成的顛倒狀態，以為人單單只理會自己為自己滿足的，自滿的個人，也不在他那參與無限的永久的精神生活之普濟主義的規定裏來理會自己。因此，就同東方世界裏一樣情形，也不是真正的調和。因此，關於羅馬世界的描寫（這種描寫，在一些顯著的筆畫裏使人觸目的地方，就接近於東方世界的描寫，並且牠的暗澹的着色，是難從希臘世界的明亮的光彩裏顯世的），是：牠的不自由狀態，牠的無精神狀態與無性情形態，牠的皮相狀態與無思想狀態，牠的最後的無法律狀態，那無界限的專制主義，牠的文化的貧乏，那一種在『內部的絕對破壞狀態』裏，在悲哀與無福狀態裏沉沒的世界之『麻木的痛苦』（六九）

第四個最上的階段是基督教世界。希臘世界反乎東方世界包含着精神的實在的昇進與真正的復生，同樣的情形，精神藉基督教就再從死僵狀態裏（精神在前面的階段上是被禁閉在這種死僵狀態裏面的）提高爲新的活動性，爲最圓滿的調和，爲創造的，充分成就的發展。這是在其絕對的自由與圓滿裏，在被調和的矛盾全部裏的精神，是有限的無限精神，並且是無限的有限精神——揚棄了牠的『自然性』，這就是說，揚棄了牠自己的有限的，不自由的及無精神的東西（七〇）——，是人的神，並且是神的人，是現象的本質，並且是本質的現象，——所以，就同精神與自然在希臘世界裏是相異而却是一一樣情形，自然乃是形體化的精神，並且精神乃是精神化的感覺。並且，就同希臘世界在其文化的高處上，乃是一個在本身裏滿意的，調和的，免除一切分裂埃及世界與羅馬世界的二元論的乖離的世界一樣情形，所以基督教便達到了『人的完全的本質之絕對的最後的滿意』。有了神與人的統一性，『世界的和平與調和就成功了』（七一）

當黑格爾在基督教上（基督教也在新版本裏被論爲羅馬世界的第三分節）使日爾曼世界接續爲他的世界歷史哲學第四部分時，那末，日爾曼世界的意義，却不是反乎基督教的一種新的世界歷史形態的出現。其適當的地方寧是：『日爾曼國的原理，應適合於基督教的宗教日爾曼諸民族的規定，係在充當基督教原理的支持者』（七二）所以人可以總括基督教與日爾曼世界而用黑格爾自己的名詞稱牠們爲『基督教世界』（七三）並且，其在希臘世界的第二階段上所從事的，在以美的自由原理想像希臘國家的全

部文化生活與憲法生活而於其中成就美的自由原理，同樣的情形，其在這最上的階段上所將從事的，在基督教原理，『這在神裏面的絕對自由原理』，（七四）想像世界的存在而由基督教原理來形成這種存在。『歷史的職務，是在……使固着於人們之心的宗教原理，也被表現為世界的自由。若是，則在心的內部與存在之間的分裂，就被揚棄了。爲着這種實現的情形，却有一種其他的民族受了任命，或，却有一些其他的民族受了任命，這就是日爾曼諸民族。蓋在舊羅馬的本身裏基督教是不能找到牠的實際的地基而從這裏形成一個國度的。』（七五）

因爲精神既這樣的在同一與矛盾，調和與乖離的交替裏，來探求牠自己並找到牠自己，所以牠就階級式的從最下賤的奴隸狀態上昇爲絕對的自由，從沉沒自然以內的精神之無精神的皮相狀態上昇爲有限無限的主體（主體在本身裏就懷着世界）之精神充滿的內性。

關於世界歷史的辯證論之形態學，最後是以階級式的建築及其種種相應的地方之建築術的格式確定了的。

附註

(I) L, III 724 = B, 409。

(II) L, III 720 = B 407; L, III, 723f. 特別參看上面二二九頁（指原書而言——譯者）

(III) L, III, 727。

(四) I, III, 721 = B, 408。

(五) I, III, 731 = B, 420。

(六) I, III, 731 = B, 421 (這裏會由著者加注意符號)。

(七) I, III, 720 = B, 407。

(八) I, III, 423。

(九) I, II, 320f。

(一〇) 同處。

(一一) I, II, 377 = B, 206。

(一二) I, II, 320。

(一三) I, II, 393 = B, 218; I, III, 581 = B, 320。

(一四) I, IV, 878。

(一五) I, II, 393 = B, 218f。

(一六) I, II, 354 = B, 198。

(一七) I, III, 595f. = B, 323。

(一八) 特洛威：『宗教地位，宗教哲學與倫理學』(見『論文集』——一九一三年出版——第二卷第三

十五頁)。

(119) I, III, 721 = B, 408。

(110) 同處。

(111) 同處。

(1111) I, III, 729 = B, 411。

(11111) I, III, 733 (這裏會由著者加注意符號)。

(111111) I, III, 745 = B, 425 (這裏會由著者加注意符號)。

(1111111) I, III, 723 = B, 408。

(11111111) 參看上面1116頁(指原書而言——譯者)。

(111111111) I, III, 674 = B, 372。

(118) 蕭爾疵在所著第六頁狠對的註明黑格爾的藝術哲學與宗教哲學都是『一種偉大歷史哲學的斷片』。我雖然實在限制於黑格爾歷史哲學的主要著作之上，但在這種謝絕情形裏却含着這樣的自白，以為我的工作乃係需要繼續的一個開端。其次值得做的，即在先有一度認識一般辯證論問題的命意，即在闡明這個問題的主要的著重地方而熟思黑格爾的思惟上那種可驚的正確工作與精細工作。

(119) I, III, 722 = B, 408。

(三〇) L, III, 722。

(三一) L, I, 22f.

(三二) 『哲學類典』第二版弁言第十四頁，第十八頁，第二十頁。

(三三) L, I, 114。

(三四) L, III, 734 = B, 413f.

(三五) L, III, 721f.; L, I, 35f.

(三六) L, III, 734 = B, 413。

(三七) L, III, 722。

(三八) L, III, 727; 參看上面一八二頁（指原書而言——譯者）

(三九) L, III, 727。

(四〇) L, III, 730 = B412。

(四一) L, III, 727f. = B, 410。

(四二) L, III, 735。

(四三) L, III, 739。

(四四) L, I, 10f.; L5, III, 738f, 735, 737f, 741 = B, 410f, 414f, 418f

(四五) L, III, 577f, 579f, 587, 589, 595f, 596ff.

(四六) L, III, 580。

(四七) B, 326。

(四八) L, II, 335 = B, 232f.

(四九) 參看上面一九八頁 (指原書而言——譯者)。

(五〇) L, III, 580f. (這裏會由著者加注意符號)。

(五一) L, III, 579; L, III, 735 = B, 414。

(五二) L, III, 580 = B, 326。

(五三) L, III, 580。

(五四) 克魯倫堡所著第二卷六六九頁，七三九頁。又參看上面二四〇頁，二四二頁 (指原書而言

——譯者)

(五五) L, III, 746 = B, 426; 此外參看下面的『日爾曼民族』。

(五六) L, I, 116; L, III, 738。

(五七) L, III, 738; L, IV, 821: 『作為這種人的人，是感覺的，外部的，自然的，並且純係自然的東西

，是十分深的被放在基督教的宗教裏面的』。

(五八) 根據已實行的單獨分析，我在下面就達於另一種從辯證論本質而生的進化的組織，當牠已爲特洛威所著『一種歷史辯證論的概念』一書的四一五頁草成種種概要的時候。

(五九) I, III, 674. 726. 731 = B, 372. 420。

(六〇) I, III, 674。

(六一) I, III, 674 = B, 372。

(六二) I, III, 528 = B, 296。

(六三) 參看上面一九二頁（指原書而言——譯者）附註（三四）

(六四) I, I, 239 = B, 157。

(六五) I, III, 726。

(六六) I, II, 352f = B, 197f.; IV, 913. 916。

(六七) I, III, 722。

(六八) I, III, 566。

(六九) I, I, 242。

(七〇) I, III, 734 = B, 414。

(七一) I, III, 735 = B, 414。

(211) L. IV, 763. 788 = B, 435. 449。

(212) L. I, 137; L. IV, 762 = B, 436; L. IV, 794。

(214) L. III, 746 = B, 426。

(215) L. III, 748 = B, 427。

三 日爾曼民族

甲 西方文化的問題

基督教、日耳曼世界的歷史裏的週期性，不像希臘人及羅馬人那裏一樣是爲向外的雙重關係（向後對於較前的世界歷史民族以及向前對於較後的世界歷史民族）所規定。當希臘人與羅馬人自己成爲一個在本身裏完成的民族並發展到這樣的強度，以便能夠排除以前支配世界的原理時，他們是同較前的世界歷史民族發生關係的。而日爾曼諸民族則不然，氾濫於古代的世界而服從之，牠們（即日爾曼諸民族——譯者）卽以是而作內部粗率，野蠻並且欠缺的開端。然後牠們全然逐漸在傳來的文化，宗教，哲學，藝術，立法及語言上，由於外國東西的接收與征服才會教育了自己。『向外的關係（十字軍，美洲的占領等等），在這裏祇隨着歷史而來，牠並沒有同着本身帶來各種狀態的性質裏之重要的變化，不過牠在本身却懷有內部進化的記號而已』。第二，這缺少向前對於一種較後的世界歷史民族（這種民族，或

則已在日爾曼諸民族的位置上接了任，或則也只能在日爾曼諸民族的位置上接了任）的關係。『基督教世界就是完成的世界；原理已經成就了，並且各目的目的藉此已經完全成功了：觀念在基督教裏不能再看出一點不滿意的東西。所以基督教徒沒有真正向外的關係，他不再有絕對的外，祇有一種相對的外，這種相對的外，在本身上是被克服過的，並且關於這種相對的外所要從事的的地方，又所要促成現象的地方，祇在牠是被克服過』。(一)新版本裏用力附加着說：『有了基督教原理的出現，地球對於精神已經成功了；世界已經環航過了，並且對於歐洲人就是一個圓的東西。其還沒有為歐洲人所控制的東西，或則是沒有勞苦的價值，或則還是確實要受控制的。因此，向外的關係就不復是規定的事情；各種革命乃在內部進行的』。(二)日耳曼諸民族的世界歷史的意義，却在以基督教的宗教原理想像世界生活，國家生活及文化生活的一切範圍，而創造一種為基督教精神所滲透的文化。日耳曼精神就是新世界的精神，新世界的目的就是作為自由上無限自我規定的絕對真理之實現。……這種觀念，應當……在實際的世界裏被想像到。……在世界關係同宗教關係裏的精神自由的原則，這調和的原理，已放到那些民族的依然天真的未受教育的性情裏面，並且牠已交付了這些民族，使在世界精神的服務裏不僅要具有達於宗教實體的真正自由的概念，抑且也要由這種概念形成了自己，以便真正的概念在牠們裏面實現出來並在世界裏面從主體的自我意識上產生出來』。(三)這在一方面即作為基督教原理一種完全確實了解（這種了解是以前還沒有談到的）的條件，而在另一方面則作為日爾曼精神一種發達（這種發達就使日耳曼精神好

像豫定了的表現爲基督教原理的接收與進展的條件。

黑格爾曾用值得驚嘆的歷史的慧眼，更接近的標明新宗教的原理爲「完全抽象的同一性」。(四) 基督教的宗教原理，在宣傳裏卽是具有「無限能力」的耶穌，「不過這是抽象的說明的」。就中只在傾向內部精神超世界的這種宣傳的英雄主義，使世界內各種文化價值完全成爲同價的範圍以內。「在這裏，卽含有一種離開一切屬於實際的東西，甚至離開各種習俗的桎梏的抽象。人能夠說，沒有一個地方像福音書裏這樣革命的說出，因爲一切其他有價值的東西，是都被設爲一種同價的東西，而不被設爲要敬重的東西了」。(五) 「精神原理降入於本身以內愈深，宗教因此愈純粹，則其顧慮世界的地方就愈少；舉個例子來說在基督教的宗教裏就是這樣」。(六) 在這裏所含着的重大的危險之前，黑格爾用他關於享有一切物質財產與精神財產的比珊仔國 (Byzantinisches Reich) 的可恥的沒落之描寫，設立了一種警告的記號。「曾受高等教育的東羅馬國的歷史 (在這裏，如人所應相信的，基督教精神能在其真理與純粹性裏被解釋出來)，祇表明了一種連續破壞，衰弱，卑鄙而無品性的千年國度，祇表明了這幅最可怕並且而最無趣味的圖。在這裏指明了基督教的宗教如何能夠是抽象的，並且作爲這樣的宗教如何是軟弱的，這正因爲牠是這樣純粹並在本身裏是這樣有精神的原故。……宗教乃是一種專屬於良心的內部的東西；一切的情感與慾望，都同這種東西對立着，並且，爲使得心意志，智力，成爲真實的起見，牠們就必須受充分教育。正義必須成爲風俗，成爲習慣，實際的動作必須提高爲一種有理性的行動，國家必須具有

一種有理性的組織，並且這種組織首在造成各個人的意志爲一種實際上合法的意志。照在黑暗裏的光，誠然給了顏色，但沒有給了一幅爲精神鼓動的彩畫。在國家及法律上的全部組織，沒有照着基督教的宗教原理也被改造一下的時候，這種宗教在一種曾受教育的民族裏如何能夠抽象的存留着，比珊仔國就是一個重大的例子」。(七)新版本裏附加着說：「這個東羅馬國，乃是基督教的保存者。工業，商業，科學，都在那裏繁盛着，並且人不免應該相信，基督教在那裏一定特別打下了根基。但是，若使那裏只有一種使自由發展的有理性的憲法，人的教育，對於基督教却是不重要的。而這在東羅馬國裏並不是這種情形」。(八)因此，基督教爲從純粹抽象的愉快的高處降下而成爲一種具體的，土性的形態起見，照着黑格爾看來，最前線上緊要的地方，係在一種民族的國家生活與憲法生活適合於基督教的原理。牠們都是一切宗教的，風俗的及文化的價值之最有力的並且永遠全然不可少的支柱，蓋這一切價值的存在與效力，是以國家的存在與效力而受脅迫的。作爲世界裏一種文化權力的基督教之存在條件，是一種給與最完全的自由而在這裏——否則這種最完全的自由就要毀滅了自己——抑制任意狀態的國家組織。黑格爾在異於東方專制主義，希臘民主政治及羅馬貴族政治之君主政體的國家形式裏，看出了一種像這樣的自由服從的組織，造出這種君主政體的國家形式，日耳曼世界是有資格並且是受任命的。「對於世界秩序的服從，……必須同個性的主體的目的相調停，並且私人的利益，必須在這種表面裏得到牠的滿足。因此，法律與國家，在本身上在其各種目的裏也必須是公正的，也必須是無關於私人利益與單獨的意見。

國家必須爲着自己強而有力，而爲外部實際必然性的一種國度（這種國度，不直接需要道德，不直接需要宗教），必須爲一種與自我意識對立着的堅固性質。這種自我意識，必須服從這種堅固性質當作一種在自己上面的權力。所以，國家在本身上必須是有理性的，雖然牠不爲主體的意見所贊許；牠在本身上必須是公正的，又必須多少帶着見識，以便概念能在這裏滿足自己。從這些重要關鍵上發生的，即在國家既發展爲這種性質，於是觀念本身的一切關鍵就都發展了並且都產出了。這便是新時代君主政體的原理。『（九）在這種意義裏幫助自由的法則達到了牠的實際』，這特別是德意志人的任務。『使自由精神的原理成爲存在，使普遍調和的原理蘇生，世界精神已經委託了德意志人。這些民族，在牠們的心裏已經接收了基督教的原理，基督教的原理就是自由的原理；不過牠因此也只在各種單獨的個人裏曾經對於牠們發生了效力，牠只是抽象的。在世界裏的是篤信，不過還不是道德。各個人都能夠是篤信的，不過在這裏却能夠是完全不道德的，如這在比珊仔國及法郎克國（Frisches Reich）裏就是這種情形。篤信之得到實際，其屬於這裏的乃是主體的道德，並且又是憲法的道德，組織』（10）

現在，從另一方面說，日爾曼諸民族，不僅要接收基督教的原理，抑且要把牠接濟有思想的形體，然則在這樣卓越的標準裏（如這照黑格爾看來就是這種情形），什末東西是會使牠們有資格的？這就是這些民族的不受壓束的自由熱望（表彰這種自由熱望，黑格爾是不疲倦的），就是『主體性的絕對的執拗』（11）（這種執拗，雖要備嘗蕩盡各種特殊情感的一切恐怖，但牠却也以基督教原理之增進的滲透就

要產生那保證自由與服從的君主政體的國家形式。『其聯結日耳曼諸民族的東西，就是基督教。關於國家與憲法的基礎，就是自由的進化。』(111)

這已經說過，其在國家生活及文化生活的全部裏，兩度從事於統治原理的想像的地方，基督教世界也在這裏符合於希臘世界。(112)不過在這種歷程的新階段上，却是無限的困難而遲緩。基督教的宗教之信條與禮拜(爲一種熟透了的文化之最傑出的果實)，會見了諸新民族之未進化的，配合着最動情感的放肆狀態及最粗率的文化上野蠻狀態的自由意義。當黑格爾關於這種會合情形在新版本裏說：『這種最相異的東西，現在已放到日爾曼諸民族上面，已到牠們裏面工作。牠不是一種原理的安靜的進化(在這裏，異邦的東西祇具有一個刺激者的關係)，却是這種相異的東西已成一種莫大的重量放到這些人上面。牠就是歷史要證出的最重大的分裂，』(115)這是旁觀希臘世界發生的。『我們在基督教時代的開端裏，將立即發見這時代的原理及粗率狀態與野蠻狀態(這在基督教諸民族的開端裏)之間的莫大的矛盾。』從這種分裂達於統一，調和宗教原理與世界原理，即係由破裂與災難所引起的進化之意義，這種進化，是使基督教原理裏在本身上成就的調和，成爲把捉世界生活並滲透世界生活的具體的實際。因此，日爾曼史的過程，即係一種辯證的過程。日爾曼史是分爲三個時期。

第一個時代開端所要從事的，是羅馬國裏日爾曼諸國民之出現及最初的基督教化。『關於精神的東西與世界的東西之粗率的統一性(這是直接產生的，並且與精神的東西上的統一性狠不相同)，首先流

行』。(一六)基督教即係一種『容量，在這裏，宗教精神的東西與世界的東西，祇爲不同的兩方面』。(一七)這個時期是以卡爾第一 (Karl Der Grosse) 的國度而升至高頂而終結的。

第二個時代中古時代，在國家與教會，世界的理性的原理與精神的宗教的原理之種種抵觸裏，並且在這兩種容積的每種容積以內的抵觸裏（因爲每種容積的本身就是全體），表明了這種直接同一性的分裂。『基督教的自由，已反轉爲牠的本身的反面，在宗教關係同世界關係裏，這一方面既反轉爲最苛刻的奴隸狀態，而另一方面則反轉爲最不道德的放蕩狀態與一切情感上的粗率狀態』。這第二個時期的終局同時第三個時期的開端，是卡爾第五的政府。

第三個時代新時代，終究促成了抵觸的調和，促成了『世界性』的重大的辯護與承認，促成了『基督教的自由的恢復』。『基督教原理，現在已經驗了可怕的教訓，並且牠的真理與實際，就由宗教改革首先給了牠。……日爾曼世界的這第三個時期，是由宗教改革一直到我們的時代。自由精神的原理，在這裏已被造成爲世界的軍旂，並且從這種原理上，各種普遍的理性原則就進展了』。在一種依照理性規定的國家憲法裏，精神的自由就達到了實在性。(一八)

乙 日爾曼原理之造出及抽象的同一現象

照着黑格爾看來，在全部裏要談到日爾曼史第一個時期的地方是很少的。最重要的東西，乃係這些

日爾曼民族的性質之基本規定，黑格爾稱這基本規定爲『誠心』與『真情』，以別於羅馬的內性。日爾曼的『真情性』，如黑格爾對此也談到的，最初還沒有供一種特殊內容與目的的限定性之用，也沒有供意志與興趣的一種限定形式之用。日爾曼的真情的胚胎，乃是『善意』原理，是一種不限定的內在滿意狀態，『成爲執拗的主體自由』。(一九)『其屬於這裏的，係謂人的自己的意志是完全在他裏面，他在不限定性裏就具有他的滿意地方。在一種限定的事物裏具有滿意地方，這不是真情性，但確在不限定的全部裏的滿意地方，就中乃在本身裏而沒有特殊的目的與利益，這是真情性』。(二〇)日爾曼的真情就是隨後能容納基督教宗教的特殊內容的桶。『單獨的主體，絕對有限的東西之與絕對無限的東西相同一，這就是現今存在於真情以內的調和』。(二一)這種任務，更進一層，即爲宗教主體也獲得『客體形式』的任務。宗教主體，必須成爲『實際的，具體的主體』，牠必須成爲『世界的主體』，這種主體，乃照着各種普遍的利益與目的行動的，在這裏牠就滿意了。(二二)在這是這種情形以前，就是說，那種原理在牠的最初的未進化的現象裏，是『完全抽象的』，所以黑格爾便直接談到一種『鈍性』的狀態。『凡在人未進化，真情只充滿了他而爲無興趣的普遍狀態的地方，我們就在那個地方稱這種狀態爲鈍性，爲同抽象真情性一樣的東西，並且這就是最初德意志人的性質。我們雖也把這種性質描寫得很好，但是他們的自由，不過是爲目的勞苦的一種無能狀態而已。我們關於最古的德意志人所聽到的或讀到的一切東西，其目標都是定在這上面的』。(二三)依此，他們的自由所表示的，即在每個人係存在爲一種爲着自己的自

由的個人，而政治的聯合作用則爲一種狠鬆懈的聯合作用。(二四)但是，結合孤立狀態與聯合作用之間的抽象區別爲一種統一的状态(這就是說，『反構成國家』(二五)，這個目標已經給與他們了。

在對於國家的這種繼續構成情形裏，有三種規定是要表彰的。第一，是一些民族團體的構成，這些民族團體，祇有一些自由的人做團員。『那占優勝的事情，對於日爾曼人就是個人的積極的生存。自由的人，值得是生存的，並且他可以做他所願做的事情。團體並不是個人上面的主人；因爲自由的原素，在牠對於一種社會關係的團結裏乃是第一種原素。個人的這種絕對價值，就造成了塔西徒士(Tacitus)

所曾覺察到的一種主要規定』。德意志諸民族，始終因爲牠們的自由意義是有名的。(二六)第二，是作爲諸侯，大將，國王的自由的長久的中心點之構成。各個人對於一個指導的主體之附從，係依據於自願的服從之上。自願的，難破壞的職務關係，就是忠實。『忠實就是日爾曼人的第二個軍旂，同自由是第一個軍旂一樣情形』。(二七)第三，是從這兩個前提上發生的國家之構成。其屬於國家的概念的，係謂義務與權利，不復委諸個人的任意狀態，却確定爲法律上的規定並固著於上級的國家威權以內，國家『是必須存留爲全體的靈魂與主人的』。『個人所要執行的他的職務，不僅是對於一個人，抑且是對於自己的自由』。不過，因爲『忠實的團結』，係懸於日耳曼人的國家意識之前作爲一個國家構成所從出發的最後目的，所以日爾曼人的一些國家的特性却是『特殊性占優勝』關於這裏的結果，是國家分散而殘破爲無數的私人權利與私人義務。『各種法律，都全然是特殊的，並且各種職權都全然是特權』。(二八)

新版本裏用一些透澈的筆畫加深了那從這裏發生的破壞：『各種單獨的憲法，就會這樣的從各種私人關係上發生出來；國家就會從各種私人權利上混合而成，並且各種單獨的職權都是不平等的，並且在本身裏都是前後不符的，雖然有一種全體是在那裏。人在德意志所要追究的，是關於各種個體，各種關繫及各種從屬的一種苦痛的博學，在這裏，其他諸民族的歷史所呈獻的則為一種強有力的全體的圖。在財產上的關係裏，乃是無數的關繫與職務的形式，財產也在地理上分散了。沒有什末簡單的普遍的原則；一切要實行及要求的東西，都是特殊的，並且都是私人財產，而其留給國家的就很少或者就沒有。即如各種營業與官職，也都成了特殊的。其為服役者有權享用的東西，就成了他的私人財產，而其為個人要實行的事情，就被放在他的任意狀態裏。以此，於是引起了國家思想上的一種完全缺乏狀態及各種私人利益與分散狀態（這種分散狀態還被各種要達到的特殊的情感大大小小的擴張着）裏的一種固定狀態。即如教會，也被一同拉到這特殊性的腐敗狀態裏。（二九）『先有一種長的歷程，才能成就具體精神的精製』。並且一些粗率的真情，一時就都是應照基督教精神而成的『材料』，而這種基督教精神則應構成於這種材料以內。（三〇）——

卡爾第一的有光輝的創造，是從最可怕的解放的各種紛擾以及邁羅允格國（Merowingereich）的各種暴行裏昇進的：『當羅馬國為基督教滅盡的時候，基督教的這種最初的自奮，就成爲一種從牠本身上發生的國家的構成』（三一）卡爾第一既是羅馬的皇帝，並且是羅馬教會的保護者。『滲透日爾曼世界

的基督教的新原理，是在這裏安靜的表示着；教會與國家，是在和平裏生活着』（三二）但在卡爾第一死了以後所起的崩潰，却證明他那『依系統規定的國家』爲一種完全無力並極係表面的制度（這種制度，已分裂爲『向着一切方面的矛盾』，並且牠不過是爲卡爾的有勢力的人格——這能爲特殊性的主人——維持的）。（三三）『把法郎克國的全部組織，把卡爾第一之下的法郎克君主政體（這會向內向外表示是強有力的，是偉大而有秩序的）的好的，有理性的憲法解說，當作了一種空虛的夢幻，人是能有這樣傾向的；然而牠却已存在了。不過這種全部國家制度，只爲這種個人的能力，偉大與高貴意義保持着，而沒有建立於民族的精神之上，沒有活動的達於民族的精神以內，只是一種表面上加以担負的東西，一種先驗的政體，同拿破侖在西班牙所立的政體一樣，這在不復爲威力所維持的時候，立刻就沒落了。却是造成一種憲法的實際的，乃在憲法之存在爲客體的自由，實體的意欲方式，存在爲各種主體裏的義務與責任。不過義務，統一的內性，對於最初只作爲真情與主體任意狀態的日爾曼精神，還沒有存在，所存在的只是同樣的，表面的一般的自在之一種內性。在這種方式上，那種憲法就沒有堅固的維繫，沒有主體性裏的客體的支持；蓋憲法還全然是不可能的』（三四）

丙 矛盾的現象

第二個時期中古時代，係爲充滿矛盾的牴觸性支配着，這種牴觸性，乃從基督教、日爾曼世界的最

初直接性上發生出來的。國家與教會，世界的權力與宗教的權力（這兩方面却只在勢力的分配裏都顯為一個基督教世界），我們在牠們的分析裏就看出理解牠們的地方了。

關於國家思想的進化，最初表明的，是特殊的，羅馬人的及狹義裏日爾曼人的國民性對於普遍的，為天才及一偉人的優越勢力所維持的法郎克國政權之反抗與固定。法郎克的君主政體的統一，於是分解為法郎克國，布爾貫特國（Burgund），德意志國，意大利國。此外則有西班牙與英吉利。（三五）在這些單獨的國度本身裏，其為中古時代特徵的封建憲法就成就了，這種封建憲法，在缺乏一種由法令上權力可強迫的國家勢力時，係由一種依據相互憑依與義務之上的保護關係，組織了各種孤立的，委棄於普遍任意狀態與無保護狀態之下的個人，無疑的，這種封建憲法，以就此又把他們重復委棄於有大權的壓迫者的任意狀態之下。（三六）『依照這種關係，現在所成立的一種保護制度，是這樣的，保護者即係有權力者，而被保護者則繫於他的人格，不繫於法令。一些有權力者，當時祇具有由此為着自己引出一種利益這個目的。這就是封建制度的起原。各種官職，各種對於國家的責任與義務，是停止了；反乎此的，就顯出一種憑依少數有權力者的狀態，從這種狀態上，發生了一種偉大的勇敢，但牠却不是為着公共的東西而戰鬥，乃是為着單獨的東西而戰鬥』。（三七）一些國王與皇帝，並不是一個由法令與法律聯合的國家全部的元首，他們就同他們的臣僕與服役者一樣，只是一種『私人憑依與私人義務的制度』裏的份子。對於普遍東西的忠實之為偶然的暴行，任意狀態，無法律狀態及特殊利益的固執的粗率狀態而犧牲，

這在當時是不能少的。(三八)『日爾曼的基督教國，就是爲着各種特殊性而設的一個普遍的戰場；牠呈獻了人人相戰 (Bellum Omnium Contra Omnes) 的戲劇』。(三九)

中古時代的第二種偉大的構成，是教會。黑格爾少不掉要重視牠的積極的意義。『人對於教會可以數出罪過，罪惡，罪孽；不過這是偶然。牠的內容，乃是基督教的學說，並且牠的工作，乃是精神上各種寶貝不斷的陳列。我們在基督教國裏覺察到服從一種最後的，完全的東西的需要，並且這種需要就指示了基督教國那時感到而教會應加補救的缺點。因此，我們必須回到基督教教會的性質上面而觀察那特種的形式，觀察牠的構成在那個時代裏是怎樣進展的。這個特種的形式所屬的這方面，基督教的宗教每次在自我意識上的現臨裏就藉這方面具有了一個地位』。(四〇)黑格爾還有一次以有意義的簡短明示了基督教的宗教本質：『人在克服他的自然性時，他才實在成爲精神的本質。這種克服，惟有由於這個前提（人的性質與神的性質在本身上並爲着本身是一樣東西，並且人凡在他爲精神的範圍以內也具有屬於神的概念的實在性與實體性），才成爲可能的。這種聯合的意識，在基督教救世主身裏給了人。主要的事項，於是就是，人把握了這種意識，而這種意識即永遠蘇生在他身裏』。(四一)因此，中古時代的教會，並非全然與基督教原理是同一的，牠乃是基督教原理一種爲時間史限制而個性化的（雖然也是必要的）形成。成爲那種聯合或調和部分的手段，對於中古時代的人就是禮拜。而禮拜的中心點，就重復是上供。從當作要件與主件的供品上，黑格爾會願理解舊教的本質。『單在歷史上把基督教救世主的生活，

痛苦，及死採取爲一種事件，這是無意味的，並且是非宗教的。』(四二) 在上供裏，基督救世主的殉死已成了經久的，天天可以認識的作用；這種作用，是把達於感覺上的現臨之永遠的真理帶給一同行動並一同體驗着的教徒的。那供神的晚餐，即係永遠犧牲自己的，現臨的並且達到認識的神。『在這裏所認識的確實的事情，就在基督救世主的犧牲，凡關基督救世主不單是一種感覺的單獨的個人，抑且是普遍的，即神的個人這樣範圍以內，乃係一種實在而永遠的事實。所以對於供神，在本身上就一點沒有說到什末；這是顯出爲直接的確實性，直接成爲這種感覺上的現臨而由是成了這一種東西之教會的精神』。但是顛倒一下，則基督救世主的現臨，實在並不設於想像與精神以內，神的東西，並不解作精神的法則與性質，牠却孤立爲外部感覺上的爲着自己的物件，並以此就從無限有限精神的辯證論上產出。(四三)『當……教會在本身裏已經完成並在世界裏已經達到統治地位以後，牠的原理之最後的絕頂，就在趨於現臨的奇蹟裏露出，神是精神的，並且却現臨爲物件；全部都是繞着這點旋轉的』。(四四)在精神的東西與神的東西之外部化與物件化狀態以及由此發生的不自由狀態裏，黑格爾便看出了舊教教會的本質。『所以在舊教教會裏，外部的東西就是規定的東西，並把我們在舊教裏步步遇見的無精神而不自由的東西，帶到絕對自由的範圍裏面來』。(四五)倘若一般神的東西先有一度達于物件上的現臨，那末，牠之也分散爲無數的奇事與聖物，爲瑪利亞像與聖像以及其他神佑的方法，這是不能少掉的。教會就是一個奇蹟的世界，這個世界，替自然的存在取得確實性的最後的餘物。倘若聖的東西具有外部物件性的性質，又若

人的東西與神的東西的一致爲這種物件性（不在精神）裏所成就，那末，具有主持，施捨聖的物件與神的東西的知識一些人以及接受牠們的這些人之間的分開就顯出了。這便是中古時代的教會在教士與俗人裏的分裂，俗人結果所有的，即：盲目的服從與信仰的強迫，宗教審判廳與柴堆，聖者的尊崇與女巫的火葬，良心鑑裁法與懺悔座的使用，聽上供經與用念珠祈禱，實行懺悔與謁聖旅行，最後又有赦罪狀的零賣。（四六）『若是，教會就會代表良心的位置而同指導兒童一樣的指導各個人。各個人的遷善，是放在一種限定職司的手裏，這種限定職司由是就構了宗教政治。並且這種外部性的性質，即係這種宗教及其宗教政治的特種性質，那最有精神的，最自由的東西，由這種性質就成了最如奴隸的東西。精神的東西與宗教的國度，乃是相異的物件。這種宗教的國度，乃是精神奴隸狀態的一種國度』（四七）——

其爲教會在觀念上所代表的原理，是調和與愛的原理。（四八）牠所受的任命，係在把基督教的觀念想像到心裏，而藉此抵抗日耳曼諸民族的野蠻的橫暴的性質所存在的實際。（四九）但牠在其教育的與宗教的任務上，却由各種贈品與遺物，由各種財富的積累以及由各種精神領域的造出之普遍的政治上的進化，成爲一種『可怕的世界的權力』，這種權力，固能建設一個反抗暴行與任意的中心點，甚至最後只能建設反對勢力的勢力與反對任意的任意。『在世界生活裏統治着的這些同樣的情感，也在中古時代的基督教教會裏發生作用』。作爲精神的東西對於存在的世界性的抵抗之教會，既是這樣的性質，『所以牠祇使牠所抵抗的東西成爲屬下，但牠沒有改造這種東西』。在這種方法上，教會就把牠的世界的利益

同牠作爲宗教的，即神之實體的權力的利益混合了。(五〇)「教皇甚至具有一種世界的產業並由是類似世界的諸侯立於政治與陰謀的根據以內，他使用放逐爲政治上的企圖並在一切世界的地產上（就是各種主教管轄區）把特着世界的威力」。(五一)教會的世界化，引起了充滿中古時代的各種在世界原理與宗教原理，皇帝與教皇之間的戰爭。各個皇帝，都爲着國家的各種權利而戰爭。他們的努力所向的地方，在把教皇御座獨立形成的世界權力，爲着他們對於教皇的選舉與授任之更高的要求，壓伏到世界政權裏面去。蓋羅馬的皇帝，乃是世界的元首與全部基督教國的最高保護者。照着理論看來，無可辯論的，他占有了在一切其他統治者之上的第一個位置並具有了這個世界的主權(Dominium Mundi)。『然而他們所攻擊的世界權力，他們同時都服從牠當作宗教的權力，所以這種戰爭乃是一種永遠的矛盾』。(五二)另一方面從神的東西高於世界的東西這抽象原理出發的教會，要求世界政權之上的政權爲神的權力。教皇處分着教士的莫大的財產，壓迫着各種完全的領土與國家爲一種合式的臣僕關係，誓約着皇帝對於教會的服從，把持着諸侯的王冠的決定權，調停着戰爭與和平裏的權力，在神的事務與人的事務裏出現爲最高審判者。(五三)「宗教政治是否應當完全在牠的勢力裏獲得世界的政權，這就站在未決的路上」。

(五四) 授職的爭端，更甚的高杯歷史，這『中古時代的重大的悲劇』，決定了教皇反對皇帝的衝突。

(五五)『但是教會的權力，當這種戰爭期間，並未減輕，而這種戰爭的結果是，教會既同樣的成爲一切生活關係以及一切科學與藝術的女主，所以人不在宗教職務裏的這天的時間就沒有度過』。(五六)——

這第二個中古時代的時期之『最高點』，是十字軍。(五七)黑格爾在一種有幾倍的意義裏想到了牠。

第一，一般中古時代所促成的聯合作用最高度，係爲十字軍所達到。『在基督教國這一切抵觸與分裂裏，却透出一種聯合作用的光：世界的權力與宗教的權力，聯合爲一種共同的目的，這就是說，聯合以傳播基督教而攻擊其敵人。基督教應當由世界的手腕擴張自己而使自己得勢。其追求這種目的之重大的歷史事件，就是十字軍』。(五八)第二，教會由十字軍造成了牠的威權。『在十字軍裏，教皇即爲世界權力的領袖，皇帝同其他諸侯一樣，祇現出於附屬的形態以內而必須讓昭彰的包辦元首之教皇來說來做』。(五九)第三，教會藉占領聖地(『這種在空間裏特殊化的最後的現臨』)這個目的，就把牠那精神的東西與神的東西之感覺上的外部化原理推進到最後的絕頂上面。『那時的教會，……祇在外部的東西裏，並且最後就在被稱讚的地方來探求基督教救世主的現臨。這種最高的地產，應當替全部基督教國戰得。……一切的奇蹟圖與聖物，在這種最高的聖物前面，都在基督教徒的眼裏消滅掉』。(六〇)最高的高頂，對於希臘與羅馬就是沉淪的一點，同樣的情形，所以最高點對於中古時代的基督教國終究是『改變的本來的一點』。(六一)『在這種空虛的墳墓裏，關於基督教國的意見，必須腐敗，牠或能在一種感覺上的存在裏找到牠的最後的東西。基督教徒曾經占領了耶路撒冷，但是他們，却已把他們所曾探求的東西的反面，帶回到他們的精神裏』。(六二)基督教原理所加於日爾曼世界的任務，中古時代的教會不會

能夠解決。這所從事的是什麼？並且，教會所曾探求的，找到又失掉的是什麼？黑格爾在這個問題上用這一句回答：『關於有限的東西與無限的東西的結合之莫大的觀念，我們已經看出成爲無精神的東西，以致作爲這種東西的無限的東西，就在一種完全孤立的外部的物件裏被探求着。基督教國會找到了空虛的墳墓（但不是世界的東西與永久的東西的結合）並因此失掉了聖地』。世界的東西與永遠的東西的結合，不是外部的物件，乃是『人的精神的自在』人必須在他自己裏面探求神的現臨，宗教的真理不能在感覺的方法上得到，一種精神的東西祇在活的精神裏是可理會的，基督教國必須由這裏達於意識。』這種知識，就是十字軍的最卓絕的東西，十字軍的絕對的結果。……從這裏，自信，自動的時代，便開始了。西方已在聖墓之旁同東方永遠告別，並已理會了牠的主體無限自由的原理。基督教國，決不再作爲一種完全的東西出現了』（六三）在這種『深切的破裂』上，就加緊了自我意識的進展。——

當我們在這裏跟着黑格爾以前，我們描寫一下中古時代的全部印象，這種全部印象，是給我們談到作爲矛盾現象的中古時代的權利的。

在黑格爾對牠所畫的那非常豐富的圖裏，並不缺少各種光明的筆畫。一切的光明，都聚積在有力量並有個性的能力之一種非常忙碌的生產性裏。『在自我意識的主體誠心與活動原理裏所含着的，係謂中古時代裏的人們乃孤立於他們的特殊性以內，而由他們的孤立復歸於有個性的能力與權力上面。所以他們在世界裏維自己的每一點，於是就成有力量的一點。在個人還沒有由法律保護，祇由他自己勢力保

護的時候，那麼，一種普遍的活動，忙碌與興奮是有的』。(六五)關於建築術，活潑的海上商業的各種莫大的事業，關於實業的活動，關於各種科學與法律學校的振興，但尤其關於各種城市與城市同盟（城市同盟，係抵抗封建制度的各種暴行而鞏固爲『第一次在本身裏的法律上的權力』，並成了復生的自由之安全場所）的繁盛與增長的意義，都是證人。(六六)然而在全部裏，黑格爾却會於腐敗的矛盾視角之下看出了中古時代。宗教的權力與世界的權力，教會與國家，如上所述，不僅互相矛盾的破裂，抑且各在本身裏已從矛盾上破裂了。

中古時代的教會，就是一種『在本身裏的幾倍的矛盾』。第一，牠是牠的道德規定及牠的道德實際之間的矛盾。『關於神的東西的實現』，乃是『國家的道德國度』。關於道德的基本柱石，乃是夫婦與家庭，乃是滿意其工作的人的利益與快樂，並且是個人的自由，（這種自由，『係由向着有道德並有理性的東西上面的服從而成，這是對於我所知道的正當法律的服從，並非不知其做的什麼，而無意識無知識的在其行動裏四處瞎摸之盲目而無條件的服從』。）而教會以其對於貞節與獨身，貧窮與布施，盲目的服從與一切宣言某人不能盡職的威權這些理想，就把一切的道德降爲一種無用的東西。『然而中古時代的任務，其時却在實現真正道德的那三種原理，所以教會在本身裏便帶着反乎牠自己規定的矛盾。教會不復是精神的威力，而是一種宗教的威力，並且世界性對牠即具有一種無精神的，無意志又無見識的關係。我們到處所看見的不正狀態，無良心狀態，無恥狀態，一種破壞狀態（這種破壞狀態的廣大的圖，就

表示了這時代的全部的歷史），就是這裏的結果』。(六七)第二種矛盾之所由成，在於一種『感覺上的，外部的物件』，一種『普通的外部的存在』如供神的酒餅，之應當值得作為絕對的東西。第三種矛盾是，人的精神，自己不能給自己以與絕對東西同一的確實性，這種確實性，對他乃是為一種特殊的，在外部奉神的職司所媒介的。第四種最後的一種矛盾，表現在，教會『作為一種外部的存在，獲得了各種產業以及一種莫大的財產，因為牠本來是輕視或應當輕視財富的，這就是一種妄語』。(六八)

國家同教會一樣，在其本身裏也是一種矛盾。第一，皇帝爵位是意欲與不能的可悲的矛盾，是一種『空洞的把持』，一種『假勢力』，反乎其他各國的德意志之國家構成的進展，即為這種假勢力所阻礙。『這種皇帝權力，未曾具有懇求一點東西的能力，牠不過具有這思想上的魔術，以為別人就應具有這魔術能力上的思想』。(六九)第二，『在好像這樣榮耀的德意志國民的羅為帝國上，……現出了最深的矛盾，以致這種被述及的國家的維繫，就落於真情（這不承認什麼客體的義務）的任意狀態之手。然而這種忠實由此就是最不忠實。中古時代的德意志人的誠實，已變成了格言：但是我們在歷史裏如果更接近的來觀察牠，那牠却要稱為一種真的不踐言或不忠實（*Punica Fides Oder Graeca*）。蓋皇帝的諸侯與臣僕，祇對於他們的私心，私利與情感是忠實而篤實，然對於國度與皇帝却是完全不忠實，因為在這樣的忠實裏，他們的主體的任意狀態是有權的，而國家就沒有組織為一種道德上的全部』。(七〇)

最後，有一種普通矛盾通過了中古時代。這就是篤信，最好又最誠心的祈禱以及其後智力與意志的

野蠻狀態之矛盾，——拒絕一切世界的東西的基督教神聖性以及最殘忍的情感之暴烈之矛盾。(七一)「日爾曼諸民族，已達於自己的矛盾，這種矛盾發生了種種重大的，但又可怕的現象。篤信與暴行，高貴與卑鄙，籌思與輕躁，——一切都互相顛倒並互相交替，一方面是狂暴與情感，另一方面是後悔。」(七二)關於十字軍的各種事件，特別明示了一方面最重大的放蕩與暴行以及另一方面最高度的後悔與壓伏這種『莫大的衝突』。『基督教徒，還滴落着被殺的耶路撒冷居民的血，他們就以他們的臉俯伏在救世主的墳墓之旁而向他作熱情的祈禱』。(七三)黑格爾曾狠決定的反對中古時代的羅馬人的頌揚而說出：『這種中古時代就是這樣的矛盾，這樣的欺詐，並且，願把這種時代的卓越的地方造成爲標語，這乃是我們時代的一件無意識的事情。天然的野蠻，風俗的兇暴，幼稚的想像，不足以動怒，祇覺可憐；然而靈魂最高度的純潔之爲最可恐的兇暴所污，被知道的真理之爲妄語與私心造成手段，最背理性的，最粗糙的，最污穢的東西之爲宗教的東西所創立所確定，——這就是隨時被看出的最可惡又最動怒的戲劇』。(七四)因此之故，黑格爾就談到了『無限妄語的矛盾』，這種矛盾，『既支配了中古時代，並決定了生活與生活的精神』。(七五)

黑格爾接着以爲惟有哲學能夠理解這種矛盾，並因而能夠辯解這種矛盾。(七六)這就是爲着歷史哲學辯證論原理的卓越與豐富而驕傲的意識，在黑格爾那裏的這種原理，也在這裏重復報告一下。中古時代的精神，乃係在精神的牠種實在裏，在精神同自己的離開裏之基督教的精神，精神必須經過了這種離

開，以圖真正的實現自己。這乃係在精神的自然性裏之基督教的精神，精神必須攻擊這種自然性，必須同牠分開，並須克服了牠，以圖真正是基督教的精神。精神的自然性，乃係與精神固有本質相矛盾的假的關係，精神表示這種關係爲世界，並且黑格爾曾從一切方面上說明這種關係爲基督教的西方歷史的中心問題。並且，內在於這種歷史的辯證論，黑格爾係列於這定式之上：『這是必須移入聖者意識以內的一種必然的接觸，倘若這種意識還是最初而直接的意識；並且，精神在本身上所關係的真理愈深奧，則當牠同時在這種深處還不會理會到牠的現臨的時候，牠在牠的現臨的這種深處就愈離開了自己。然牠惟有從這種離開上得到了牠的真正的調和』。(七七)在懸於黑格爾之心的調和裏，其所從事的，即在使宗教原理移入於一種適合其本質的世界原理的關係以內並反轉之。這種關係，必須是怎樣的取得，在這上面，新版本裏的一些補句，恰又給了說明（這種說明，係從中古時代的進化上使調和的歷程繼續着）：『進化就是……基督教成爲統治原理的進化。在這裏，牠然後必然成爲狠合世界的，反乎基督教世主的說明：我的國度不屬於這個世界。同時牠在這裏必須同世界性分開，並且世界必須同教會分開；但是世界當這種歷程的期間必須在其種種原素裏成爲精神的，這就是說，成爲理性的。最後的事情，是這兩方面爲着自己發展着：精神的教會必須純粹成就爲精神的權力而由是真造成了自己。倘若每一方面然後各爲着自己，世界性是理性的而教會是精神的，則這兩方面之間的真正一致就是可能的』。(七八)隨後就是，我們這樣附加着說，世界與教會，能被理解爲無限有限精神的辯證的自我運動全部裏的關鍵。這就是黑格

爾的這句的意義：『有兩個神國，一是真情與知識裏的智慧國，而一是材料與基礎為世界存在的道德國。其能理會並認識神國與道德世界為一種觀念的科學，即獨為時間對於完成這種統一所曾工作的東西』。(七九)

自我意識的進展以及藉此而成調和歷程（牠精練教會與世界為精神的權力），如上所提到的，在十字軍的結果上就聯絡起來。(八〇)由其可恐而無理性的存在引為不滿的精神，『已把自己擲還在自己裏面。』從此以後，牠或則耽在自己裏面，或則委身在『普遍而有權的一些目的（這些目的，正以此就是自由的一些目的）的實際裏面』。黑格爾算作第一種的精神活動的，是僧侶階級與騎士階級的設立，騎士階級，認真以教會的要求拒絕了產業，財富，快樂而以此反對世界上的教會的腐敗。『我們在這種時代裏就看見了更高的世界一些實際的現象。』(八一)另一種傾向世界及其一些目的的精神興趣，證實了向着三種主要方向。第一，在這裏所從事的，是一些發明與發見。『在精神已經認識感覺上的這種東西，不是在教會裏找到，乃是在教會外找到以後，人就轉向着世界，就實地的對着世界行動，就在世界裏確知了他自己而因此使世界自由，就同他自己是一樣情形。這就是現在發生於世界以內的事情，人們已在地球上得到愉快與興趣，而一種完全新的精神關係，一種第二度的時期，即由此開始了精神對於世界與自然一如對於這種東西的安靜的行動。若是，我們現在就看見了基督教國如何漸從探求牠的滿足這條錯路上回來，並且從此以後如何採取一些更高的普遍的目的（這些目的，是在本身裏有權的，並且

是一些此世的，現在的目的)上的一種方向。』(八二)一種已從教會原理現出的藝術之發展，對於人要認識他的地球的慾望，即現為傾向此世的一些目的的精神之第二種主要現象。『一種新藝術在意大利發生了。人已拋棄了的，一方面是單以一種非從自己出發的祈禱滿足自己的事情，而另一方面是把感覺上東西放棄為純粹感覺上東西的事情；他現在願意精神化了。若是，純粹精神上東西的感覺表現，但同時又調和感覺上東西的一些藝術品就產生了』。(八三)那精神充滿的圖畫，那美麗的彫刻品，就是為單純物件性所桎梏的精神之解放。(八四)『真情對於會從藝術上接受形式的感覺上東西的行動，不復像對於一種單純的物件，而一如靈魂對於一種靈魂上東西，對於一種精神上東西。在這種關係裏，精神在對於一種東西(牠就是這種東西的肖像)的關係裏是為着自己自由的』。(八五)新精神的第三種主要現象，是經過古代研究的科學之復活。真正的亞里士多德的哲學，是排斥煩瑣哲學的形式主義的，並且在柏拉圖那裏，就有一種『新的人的世界』發生於西方。(八六)若是，世界的原理，在昇進的標準裏便與教會不同。並且有了這種解放，精神即從無價值的奴隸狀態飛揚為『較高貴的人性』。(八七)有了這三種名稱的現象，照着黑格爾看來，關於中古時代的分析就成就了：『所謂科學的恢復，美麗的藝術的繁盛以及美洲與東印度航路的發現這三種事實，是可比作朝暉，牠在長久的暴風雨之後，第一次重新報告了美麗的一天。這天就是普遍性的天，牠在長久的有望的又可怕的中古時代的夜間之後，終究現出來了，這一天即由科學，藝術與發現慾表明了自己，這就是說，即由最高貴的與最高度的東西(其由基督教成為自由並由教會解

放的人的精神，即表示這種東西爲牠的永久而真實的內容）表明了自己』（八八）

徒然抵制那增長着並超過了自己的『世界精神』之教會，在自己一方面已陷於最深切的腐敗之中。其所從事的，不是單純的『妄用』，乃是一種『滲透一切脈管的腐敗原理』，所以傷心的地方，就在牠

（指教會而言——譯者）不曾從本身上排除那感覺上的外部的東西。迷信，關於權威的奴隸地位，關於最荒唐又最愚蠢的樣式之奇蹟的信仰，統治慾，放蕩，僞善，欺詐，夾着靈魂最深切的需要之浮薄的銀錢兌換業，一切祇可想到的粗率與卑鄙的腐敗性，就使得教會在公衆的尊敬裏時更深沉的沉下，而同時最高度的增進『內性的激昂』。但是教會的德行，付末逃避實際，付末拒絕世界，却是抽象的消極而不活動。『牠沒有達到那是道德的地方，因爲牠已從活人的境界退避了。』（八九）

當教會時時更深的沉下的期間，關於自我意識所改變的方向，就在國家裏達於『道德全部的一些新形態』。這種進展，在消極方面由主體任意狀態的破壞而成，因而即由封建統治原理的破壞而成。牠在積極方面由一種君主政體的國家威力之造出而成，這種國家威力，就在任意狀態的位置上設了法律與規則，就置特殊的意志於國家目的之下，就運輸各個人的單獨職權於各種資格及各種團體的法律以內而這樣的開闢了『真實的自由』所從發生的一種有秩序的，有機組織的共同制度。『在這種方法上，關於統治者的權力，再不能爲一種純係任意的權力。這是需要各種團體的同意與各種資格的，並且諸侯如果願意具有這些資格，則他就須必然的願意那正當而公平的東西。當封建的統治不認識國家的期間，我們現

今看見一種國家構造開始了。』(九〇)

若是，帶着教會與奴隸性的兩條『鐵鞭』之『中古時代的可怕的教訓』，已經使得私心的，立於其個體之上的真情的強硬變成柔軟了，牠已經使得『日爾曼人的心，這堅固的，有節的樞樹的心』破碎了。『一種普遍的目的，一種在本身裏完全有權的東西，已經爲着世界性發生於國家構造以內，並且個人的意志，欲望，任意，已經服從了這種團結性的目的』。教會雖已把精神引過了『最強硬的奴隸狀態』，但牠却不曾使精神降下到印度人的愚昧狀態。『蓋基督教乃是在本身裏的精神的原理，並且牠爲這樣的原理就具有一種無限的彈性。』(九一)『由此所掃淨的，却只是宗教原理能夠找到位置的地面，並且實際調和的感情已爲人們所形成。這種調和，此後即成就於實際以內，國家以內；自然的東西已被捕了，並且人已從中古時代昇進到他的自由方面了。』(九二)——

無限有限精神，祇有經過矛盾調和自己與自己。這種辯證的基本原理，既能單獨闡明西方的歷史（特別是基督教的中古時代史），並能單獨發見牠的歷史哲學的價值。當黑格爾完全簡短的，然極著重的說：『人類既未從奴隸狀態而解放，且未由奴隸狀態而解放』，(九三)就是想到了這種原理。奴隸狀態，並不是能（或不能）在人的精神上從外面偶然接近爲一種外於牠並異於牠的東西，却是牠的本原的原始的自然（這種自然，祇由在其本身裏面分裂的精神來攻擊而克服牠，才成爲那外於精神並異於精神的東西），就像野性與邪慾，罪與惡一樣的表現爲其（指精神的本原的原始的自然而言——譯者）表現精神

(由戰勝自己精練爲自由，爲道德與宗教性的精神)的東西。(九四)若是，黑格爾即會由辯證的精神自我運動原理把屬於二元論的東西給與二元論。但他遠離了一切平坦的世界幸福的樂觀主義，却曾在那與自己同一存在着的萬有爲一的精神的全部裏，用關於搗碎的悲劇及充滿犧牲的痛苦之深奧的，形而上學的重力容納了二元論，却曾藉此把牠降爲關鍵而替牠拔出自滅的刺。永遠復活着的神，戰勝了痛苦着並死着的神。調和(非破壞與滅亡)，宇宙(非擾亂)，就是爲基督教性格滲透的大哲學家的最後名詞。

丁 具體的同一現象

第三個時期新時代，以宗教改革，以『在中古時代末葉的那種朝暉上接續着使一切光明的日球』(九五)而開端。在中古時代的矛盾上，接續着新時代的調和。日爾曼世界歷史的辯證過程，開始即曾立刻引起黑格爾建立一種關於基督教神話上的哲學的辯證的含有物之三重關係。他稱第一個時期爲『父親國』，因爲在這裏首先所從事的，乃是『實體的，無區別的材料』，因而乃是直接同一性。第二個時期是『兒子國』，作爲世界存在的矛盾裏所包含的同一性。第三個時期是『精神國』，是矛盾的調和，無限有限精神的同一性，即經過矛盾調停自己與自己。(九六)黑格爾於是在新版本裏還有一次容納了這種思想。以爲『中古時代是兒子國。神還沒有在兒子身裏完成，却先在精神裏完成；因爲做了兒子，他已把自己放在自己外面，並因而就有一個牠種實在，牠種實在，必須先在精神裏，在神達到自己的還元裏被揚棄

一下。兒子的關係，在本身上具有一種外部的東西，同樣的情形，所以這外部性也通行在中古時代裏。但神實在被認為精神的精神國，於是却以宗教改革而開端」。(九七)黑格爾繼續着說：「諸民族繞着集合的最後的軍旂，由此已經顯出，這自由精神的旂幟，雖是在自己那裏，但牠却是在真理裏，並且牠祇有在真理裏就是在自己那裏的。這乃係我們服務於其下，我們並且帶着的旂幟。從那裏一直到我們這裏的時期所曾從事以及所要從事的工作，無非是把這種原理構成到世界裏面去」。(九八)

黑格爾既曾從供品上理解舊教教會的本質，同樣的情形，所以他就會——新版本裏在這上面是不許懷疑的——從「一切所集中的」路德 (Luther) 的晚餐說上理解宗教改革的本質。「幸福的歷程，祇在心與精神裏進行着。在這種學說裏，所以一切的外部性，精神奴隸狀態的種種形式與枝節，就都被消除掉。路德的學說與舊教的學說之間的簡單區別，是在被說到的，調和不能為一種純係外部的物件供品所成就，牠祇能成就於信仰以內，這就是說，祇能成就於向着這上面的精神方向以內，並在供品被吃，被搗碎時，祇能成就於快樂以內」。(九九)晚餐裏的供品之信仰的快樂，在路德看來，其意義不多不少即為精神裏非感覺的基督救世主的現臨，並即為主體與現臨的神在精神裏所成就的合體，但這現臨的神——黑格爾立刻重復這樣的歸納神話於理體之上——就是人的精神本身之實質的本質。「這種精神就是主體的本質。在主體對於精神的行動一如對於牠的本質的行動時，因為牠在自己那裏是絕對的，所以牠就成為自由的了；所以基督教的自由就實在形成了。以此，屬於宗教本身的靈魂之絕對的誠心，及教會裏的

自由，就獲得了。』(1000) 甚至黑格爾直接說的：『路德的簡單學說，就是自由的學說。』(1011) 由於精神之在自己那裏，並以此由於外部性的一切關係之隔絕，即發生了關於工作，信仰，一般的教士職務。(但尤其關於基督教救世主所制定的良心教會的外部威權，即為這種良心致於死命) 之改革的學說。(1012)

中古時代遺留下來的調和宗教與國家，調和宗教原理與世界原理的任務，所特別關係到的地方，即在這種任務乃係依據於具有精神含有物與道德含有物(或如黑格爾簡單的說，具有理性含有物)的世界目的之完成上面，所以一種神的彼岸，即不復與一種適於為惡而無力行善的世界作二元論的對立。『神的東西，沒有一種彼岸的固定觀念。現在所知道的，即如神的東西與神的命令，也是國家裏的道德與正義，並且照着內容看來，沒有什麼更高的，更神聖的東西』。(1013) 家庭法律，財產，職業，道德，政府，憲法等等，都是——免除了單純的物質性，免除了不規則的任意擾亂——普遍的東西一些實行的形式。主持這些實行形式的理性，就是同那作為『主體知識形態裏精神自由國』的新教會一樣無限有限精神之表白。主體的調和意識與自由意識之強度，係出於純粹的內性而成為『客體的精神』，這就是說，在固結各個人的普遍性形式裏成了現象。『在這種意義裏，人須理會國家乃建立於宗教之上。各種國家與各種法律，都不外為各種實際關係上的宗教的表現』。(1014) 新版本裏附加着說：『宗教與國家，從此以後是一致的；因為兩方面都有同樣的職務。於是世界與宗教的真正調和就存在了』。(1015)

『神的精神，必須內在的滲透世界的東西。』(一〇六)這就是反乎一切宗教的迷信與二元論對於世界內的各種文化目的之聖的說明與神的說明，黑格爾以爲這種說明根本係藉宗教改革的自由原理之出現而生。這種說明的最後的根原，就是——我們最後可以這樣的解釋黑格爾——無限有限精神之辯證的自我運動。主體的精神，既離開其有限性理會自己爲無限的，又既聯合自己與神的實在的東西，同樣的情形，所以世界的精神，客體的精神，在牠離開獨特的任意狀態提高爲普遍性形式，(或則因爲普遍的東西的實行就是思惟)爲思想形式時，也是與神或理性聯合的。其由此而生的，夫婦即不復以非夫婦狀態爲自己上面更聖更神的東西，家庭的父親即不復以僧侶爲自己上面更聖更神的東西，勞動與職業即不復以布施爲自己上面更聖更神的東西，國家即不復以監督自己並扶持自己的教會爲自己上面更聖更神的東西。

最重要的地方是，在盲目服從的位置上，自由服從接了任。盲目服從的客體，是中古時代教會的強迫威權。自由服從的客體，是那在其各種秩序裏作有理性的組織的國家，精神與自由的教會，在本身裏就容許這種國家，同反轉的情形一樣，教會的國家就承認特殊性的權利。東方世界，祇認識不自由的服從，祇認識奴隸狀態。希臘世界的自由，是『有條件的』或『美的』自由，羅馬世界的自由，是『抽象的』自由。日爾曼世界的自由，是自由服從的自由。宗教改革，在黑格爾看來，就是爲着新時代及最新時代的歷史決定的全部意識的遷移，並因此也是他以爲新自由概念所發生的根原。那典型的定義是：

『對於作爲意欲與行動理性的國家法律之服從，現今已成爲原理。人在這種服從裏是自由的，因爲特殊

性是順從普遍的東西的。人自己具有一個良心，所以他要自由的順從。以此，理性與自由的一種進展與引用的可能性就設下了，並且，凡是理性的東西，現在也是神的命令。這理性的東西，從宗教的良心方面上即不再遭遇矛盾；牠能在牠的地基上安靜的進展着，不必使用反抗對立的東西的勢力』。(一〇七) 黑格爾甚至在君主政體的國家裏就看出了——因為這種國家已被想到了——那會到底克服毀壞一切的任意與霉爛一切的強迫之國家的組織形式，蓋這種組織形式，係交互限制個人與全體的各種權利與義務，並調和他們為自由的服從的。

倘若我們想起任意，或（如黑格爾愛說的名詞代替牠的又是）『特異性』，就是曾經引起希臘世界與羅馬世界國家構成的沒落的東西（雖然不曾阻止新的創造的精神之增長），那麼，在奴隸狀態的東方世界與自由服從的新教日爾曼世界之間，希臘世界，羅馬世界與中古時代基督教世界，即接近為『中心』的國度，如果人在這種中心下面了解任意與擾亂的各種可怕的權力。從奴隸狀態經過任意達到自由，這就是世界歷史的辯證的題目，這個題目，在精神形態轉變的四種階段上時時重復變化着無限有限精神的辯證論，一直到任意的原始矛盾為精神的強健的權力所禁閉即調和的時候止。(一〇八)——

以此，新時代的原理已註解過了，但牠決未曾為宗教改革所實現：『在宗教改革以後，精神並沒有在這種成就裏立刻出現』。神同世界，教會與國家的調和，乃是一種在比較上時時依然直接而抽象的調和，這就是說，『還沒有進展為道德世界的一種系統』。(一〇九)

卡爾第五的著名的一統君主政體，沒有內部的利益，並且沒有遺下世界歷史的結果。牠不能阻止新教會之達到世界的存在。(110)這種世界的存在，係以流血的一些宗教戰爭而成就這些宗教戰爭，在弗斯忒法倫的和平裏(In dem Westfälischen Frieden)，確係引起新教教會的承認，不過牠們在政治上對於德意志却引起一種『組織上的無政府狀態』。『在這種和平裏，完全特異性的目的以及私人權利上一切關係的規定，都被表明了。……至於一種國家的目的，在這裏就沒有什麼思想與觀念』。(111)但以其餘各種國民的歷史而言，重點却移到各種君主政體國家以及一種國家系統的鞏固作用以內，而各種君主政體國家的主要利益，就是各個君主的私人權利的限制，就是他們的私人制裁力之轉移為國家所有物與國家官職以及他們的統治權之轉移為國家的義務。(112)對於舊教教會的進展，照着牠那經過宗教改革所遠達的影響看來，黑格爾並不會發生更大的興趣。『牠停頓到現在並沒有前進；牠離開了發達的科學，離開了哲學與人道主義的文學，並立即報告了牠對科學上東西的反抗。……舊教的世界，就這樣在學識裏落後而沉沒於最甚的愚昧狀態以內』。(113)其作為教會又作為神學的新教，已經狹隘的地方難得較少一點。(114)黑格爾注意到，呈獻一種可憐的形態的，不僅是路德以後德意志新教的政治的歷史，抑且也是路德以後德意志新教的宗教的，教會內的歷史：『新教以此會取得一種關於主體靈魂狀態的微細的考究以及職務的重要這種轉向，並曾在本身裏長時期的具有一種內心的痛苦與悲苦的性質，其在今日已經搖動許多人的地方，就在改入舊教，以圖反乎這種內心的不確實性，在感動着的教會

全部上獲得一種合式的廣大的確實性』。並且，有了對魔術者訴訟的污點，關於惡的，惡魔般的世界性之離開一切神的東西的，特殊的權力這種在原理裏被克服的信仰，還長久的留下牠的經驗上的形迹。(115)

爲宗教改革根本解放的自由的思想，擔任了精神的指導，這種思想係在普遍性的形式裏觀察了一切，並且牠由此就是普遍東西的動作與出產。『內性的最後的絕頂就是思惟；因爲思惟具有自己只對自己行動的普遍東西爲內容，所以牠在本身裏是自由的。如果人不思惟，則他就不自由；因爲他其時乃對着另一個人行動而是在這個人那裏的』。(116)『這種思惟，現今就是到處集合諸民族的軍旂』。(117)『這種思惟，現今就是精神已經達於其上的階段。牠既在本身裏具有與主體相同的理性，所以在牠藉這種要求，要求外部東西的時候，牠就在調和的完全純粹的本性裏包含着這種調和』。(118)理性之同爲意識以及外部東西與自然東西的實質基礎，這首先是被笛卡兒表彰出來的。(119)新版本裏用這些話說明他的時代的意義：『他是新哲學的創造者。他的基礎語是：我思，故我在(Cogito, Ergo Sum)，這不可作這樣的理解，一若這裏有一種結論而「我」就從前提上表明了斷案，牠的意義却是：思惟與實在乃係同樣的東西，乃係現今也還時時適用的一句基礎語』。(120)

思惟的主體對於自己的信任，係在經驗科學的發達與進展上增長着，特別是自然科學，自然科學是反對時代上的莫大的迷信與奇蹟的信仰的。『蓋自然現在就是各種已知的已認識的法則的一個系統，人

的家就在這裏，並且祇有他的家所在的地方是適用的，他由於自然的知識就是自由的。」這個世界，即從一切外面的，有力的權力（人從前以為祇由魔術才能戰勝這一切權力）上破了魔術。「人的眼睛由是成爲透明的，感覺興奮了，思惟工作了並且表示了。這對於人們好像神現今才會創造了日球，月球，星球，植物與動物，好像各種法則現今才被規定出來；蓋人們現在才在這些法則上得到了一種利益，因爲他們在那種理性裏復認識了他們的理性，並在自然與悟性裏發見了普遍的東西了」。（二二二）

關於自由思想的時代，在啓蒙運動的時代裏達到了牠的頂點。理性上的自律，反對威權的效力已經成功了。並且牠不僅會從迷信的黑暗權上掃淨了自然解說，抑且會使全部的精神生活歸順牠的效力範圍。「精神本身的内容之在自由的現在裏被洞察到，現在就是反對一切關於宗教的信仰，法律（特別是國家法律）的成文法的威權之絕對的記號」。黑格爾會從這裏引出一條達於宗教改革的很清楚的聯絡線，並曾在啓蒙運動關連宗教改革，但又超出宗教改革的地方，表明：「路德會得到精神上的自由與具體的調和；他曾勝利的確定着，凡是人的永久的規定的東西，必須在他自己裏面進行。但關於必須在他裏面進行的東西以及那一種真理必須在他裏面活動，其內容却爲路德當作是一種固有的東西，一種爲宗教啓示的東西。現今這原理被建立的地方，係謂這種內容乃是一種現在的東西，我由這種東西就能在內部證明了我，並謂一切東西都須被還元到這種內部的原因上面」。（二二三）因此，黑格爾關於實質的含有物，並不承認宗教改革與啓蒙運動之間的本來的分裂。啓蒙運動的時代，沒有宗教改革的時代是想不到

的。宗教改革的一些確實的趨勢，如精神的自由與此世的新評價，在啓蒙運動裏都達到了最廣大的成就。不過這種事情發生於其內的框子，却是一個不同的框子。在超自然的啓示的思想這個位置上，接任的是內在性與自律的思想。啓蒙運動會把法律與道德『視爲建立於人的意志的現在地基之上，因爲以前這祇作爲神的命令在外部責令着，在舊約全書與新約全書裏記載着，或則在一些舊羊皮紙上的特殊法律形式裏存在着作爲特權，或則在一些論文裏存在着』。『在西塞祿的舉動裏』，人們的一些衝動（自然會把這些衝動培植到他們的心裏）對於啓蒙運動值得作爲全部法律的獨特的源泉。（二二三）國家之也爲批判以及確定牠本身的悟性上一些規定所克服，這就引起了一種新的國家概念，新版本裏的一些補句加惠於這種國家概念的是：『因爲國家與政府既都具有悟性既都理會牠們的效果爲普遍的目的，所以作爲最高的東西，有效的東西一種普遍國家目的的觀念，現今就顯出了。國家法律照着一些普遍的規定被理解着。那關於國家各種關係的純係私人職權的東西，由是必須消滅。因爲國家既成爲思惟的，所以牠在實際裏就接受了一種不同的關係。照着那概念看來，一切照着形式爲私人權利的關係，都屬於國家。但是祇有那照其性質能爲私人權利的東西，正因此可以保存了這種形式。國家之成爲思惟的，這就是自然權利的啓蒙運動的工作』。（二二四）在這種觀點之下，新版本裏乃稱普魯士腓力第二（Friedrich II）爲一個『世界歷史的人物』。（二二五）『他能被稱爲國君，有了這個國君，新時代即移入於實際以內，實際的國家利益在這種實際以內乃獲得了牠的普遍性與最高職權』。他是歐洲新教有大權的英雄與先鋒，他是一

個哲學的國王，他之爲其臣民幸福的立法者，家長是不朽的，他是「較近的時代裏一個十分特別的獨一的模樣」，他從世界的方面上解釋新教的原理而具有「普遍性」（這種普遍性就是最後的精神深意，並且是本身有意識的思惟能力）的意識」。他之爲國王（並非爲私人）曾在思惟上理會那普遍的國家目的，以及他之爲一切特殊國君（當他們反對國家目的的時候）裏的第一個國君會服從那作爲最後原理的普遍的至善，這就是他的模樣之超特的地方。（二二六）『普魯士的新教會（自由的眼光所會向着並且還要向着的）地方」，就這樣的被表明』（二二七）

祇有「德意志精神的誠心」才是宗教改革的偉大工作所能發生的地基，同樣的情形，所以日爾曼諸國民的誠心就留爲精神解放的本來的地基。黑格爾承認羅馬諸國民有較偉大的性質規定性及較堅定的目的意識這種優點。但他在他們心靈的最內部原因裏，回顧到羅馬人的血與日爾曼人的血之原始的混合地方，却看出了一種『分裂』，這種分裂，就使得他們互相淡視了人的精神上一些最重要的事務，互相淡視了宗教的利益與國家的利益。（二二八）世界的利益與精神的利益，對於那些國民是兩樣的；他們一方面係追隨着他們感覺上的一些需要，而在另一方面則履行他們宗教上的一些義務。他們安靜的追究着他們世界上的一些目的，並不使他們的宗教的見解有所成就，而宗教上的東西就同樣的在外部爲着本身被決定着』（二二九）他們沒有那種聯合，沒有那種最深切的統一，沒有精神與感覺的總體，這種總體，我們是稱爲真情，並且牠是造成日爾曼精神的強處的。『內部的東西乃是一種境界，他們的感情並沒有解

釋了這種境界的深意：『這樣東西，已經瓦解爲各種固定的利益，而精神的無限性並不是在這裏的。最內部的東西並不是他們的特性』。(1110) 祇有內部的精神總體，才也努力於一種精神的宇宙總體，努力於神與世界的調和。在這裏，黑格爾絕沒有賤視羅馬諸國民對於一些經驗科學（這些經驗科學曾留爲他們的最傑出的勞動區域）的發達與成就所曾表示的同情。(1111) 歐洲的精神的教育，是從法蘭西路易十四（Ludwig XIV.）出發的。(1112) 新版本裏更確切的表彰這種事情：『法蘭西人乃是思想與精神（但爲實在抽象的思想與精神）的民族，乃是無限的教育民族，不過這種民族的思想，却是帶着反對具體東西的外表的。抽象的思想與機智，在這裏就是意識的一些表明的方法。抽象普遍性的思惟，就是我們稱爲教育的思惟。所以法蘭西就是教育的國土；做一個曾受教育的人，具有普遍的行動方法，這就是法蘭西人的努力』。(1113) 笛卡兒是被黑格爾稱讚的道着。並且，啓蒙運動是從法蘭西向着德意志來的。(1114) 依此，黑格爾之將啓蒙運動所欠缺的東西歸到羅馬精神的突出的影響上面，以及日爾曼精神的特殊的總體之決未表現於啓蒙運動的悟性教育以內，現在這就不能有什麼疑惑。黑格爾曾在他關於啓蒙運動的各種觀察的頂點上列出這個定義：『啓蒙運動的原則乃是『理性』的主權，乃是一切權威的排斥。各種爲悟性所建立的法則，這些建設於現在的意識之上關於一些自然法則以及正義與善的內容的普遍規定，人即曾稱爲理性。人即名啓蒙運動爲這些法則的流行』。(1115) 人即曾稱各種爲悟性所建立的法則（錯誤的）爲理性！在這裏，就含着黑格爾的全部的批判。新版本裏更確切的立了悟性效力範

圍的界限並表明羅馬舊教精神與日爾曼新教精神之間的區別，還沒有現出於這種範圍以內。『知識上這種完全的形式，祇具有兩方面，第一經驗的方面與第二種類的方面，例如在直接認識裏被提高到普遍東西的形式裏這種種的方面。在各種法則以及在各種種屬裏，悟性乃是在自己那裏的：感覺上的材料是適用的，牠就是內容，就是出發點，並且從這裏即被轉移到普遍的東西以內，而這種普遍的東西就是悟性。悟性一方面是主體思惟的方法，一方面是外部東西的關係。在法則的形式裏，悟性是滿意的，因為牠在這裏就具有在自己前面的同一性，這種同一性就是牠自己。精神在這種階段上，係同樣的立於舊教及新教的各種領域以內』。(一三六)各種可經驗的自然法則，對於啓蒙運動的悟性知識都是一種最後的東西。因此，啓蒙運動的悟性知識，當然最後在思惟上達到唯物論與無神論。牠『不能指明昇到神那裏的橋樑與過渡』。(一三七)新版本裏更列出一些重要的說明。具其各種法則的悟性，係有『自然的實在』為基礎，無論牠是物質自然的一種實在，或是——如各種感情與衝動——精神自然的一種實在。『因為悟性在這種自然的東西裏既停留為絕對真的東西，所以宗教就不能抵抗悟性。宗教具有一種理論的內容；牠是有理性的，並且牠反對悟性是前後矛盾的。蓋理性正是理會區別為一，為具體的東西；而悟性則反是，牠確定了各種區別。牠說，有限的東西不是無限的，所以一切神秘的東西（這就是說，宗教的理論上東西）。對牠乃是一種空的東西』。(一三八)『以此，那內容即被定為有限的内容，而一切理論上東西，則從人與神的各種事物上都已為啓蒙運動所驅除所抹殺』。(一三九)

用一些別的話來說：悟性係遷居於自然的，有限的實在之非辯證論的片面性以內。因此，牠必然是不信宗教的，或，牠至少使得宗教爲一種冷淡的東西依據在自己上面。但悟性並不是精神的總體。精神的總體，乃是那在本身裏包括悟性而降悟性爲關鍵的理性。理性是辯證論的。蓋牠係從抽象的孤立狀態上解放了有限的東西（有限的東西係爲機械化的悟性確定在抽象的孤立狀態裏面的），並且因爲牠調和了有限的東西與無限的東西，所以牠是活的，具體的，無限有限的精神。調和神與世界，宗教與文化的任務，乃留存在日爾曼精神的總體裏。黑格爾說，「我們各日的努力，即係理性的尊重，即係神的知識，即係精神知道自己的事情。倘若我們想到，已經花費了多少工作來產生我們的意識，那末，這種東西就要更高的寶貴着」。（一四〇）在這些話後面，就隱藏着驕傲的感情，以爲德意志唯心論的理性哲學，從同樣的理由上即同基督教原理勝過那禁閉於有限東西以內的，非辯證論的羅馬世界的悟性一樣情形，勝過那爲分裂的羅馬精神所感應的啓蒙運動。（一四一）——

這已經說過，在宗教改革以後，爲牠根本解放的自由的思想，就在本身裏擔任了精神的指導，並且自由思想的時代，在啓蒙運動的時代裏就達到了牠的高巔。這就是自律的，自我規定的，反對一切權威條件的原理，這種原理藉此就成就了。或則如黑格爾所說，在（判決的）意見的任何一種原理位置上，『關於確實性（這是我的自我意識的同一性）的原理已接了任。（一四二）自我規定的原理，就是意志的自由，就是『思想所能發見的最高規定』。（一四三）黑格爾既稱路德的簡單學說爲自由的學說，（一四四）

同樣的情形，所以他在其論及法蘭西革命的導言裏也回想到這種情形，以爲：『意志的自由，就是行動裏精神的自由，而直接從新教會的原理上發生出來』。(一四五)關於法蘭西革命所屬的自我規定的意志的時代，黑格爾說：『這種在最內部的東西與自由上的莫大的發見，這種最深奧的東西的最後意識，當時是被造成了。精神的東西的意識，現今實在是基礎，並且那主權由是就爲哲學所形成了』。革命就是反對存在着的各種狀態的自由思想之激動，並且哲學就是牠的出發點。(一四六)『法蘭西革命曾在思想裏取得牠的開端與起點』。(一四七)這種事件，照着牠的含有物看來，是『世界歷史的』。(一四八)『凡在地球立於天空之上以及諸行星繞着牠旋轉的時期以內，人之站到腦袋上面(這就是說，站到思想上面)而照着思想來建築實際，這種情形並不會見過。亞拿薩哥拉(Anaxagoras)曾經首先說理型(Νοῦς)統治世界；但是人現在所曾達到的地方，係謂思想應當統治精神的實際。所以這種地方，乃係一種美麗的日出的地方。一切有思想的生物，曾經一同慶祝了這個時代。一種高貴的感動，曾經在那個時期裏流行着，一種精神的感奮，曾經看透了世界，好像現在才會達到了神的東西與世界之實際的調和』。(一四九)黑格爾用這些有名的話，慶祝那在法蘭西革命裏發生效力的觀念學。作爲一切法律條令，義務命令與責任的原因，甚至作爲『人所以成爲人的』東西之意志的自由，在法蘭西是爲盧梭所宣告的。(一五〇)但牠却同康德哲學之形式的意志一樣，乃係一種無內容的原理，這種原理的材料，人是在各種自然衝動裏找到的。那革命的自由思想——黑格爾關於法蘭西革命及其各種結果現象的批判，即趨於其上——，因此就與

牠所淵源的啓蒙運動的精神世界同樣是抽象的。(一五二)關於國家的改造，非由向着神與世界調和的精神總體而生，乃由『抽象的個人意志』而生。『這種形式的，自己的意志，現在就被造成爲基礎。社會裏的法律，就是條令上所需要的東西，並且意志就作爲個人的意志；因此，作爲許多個人的集合之國家，既不是一種在本身上並爲着本身的實體的統一性，又不是在本身上並爲着本身的法律的真理（各個人的意志，必須適合這種真理，以圖成爲真正的意志，自由的意志）。這種集合現在卻從各個意志原子上出發，而每種意志則直接的述爲絕對的意志』。(一五二)並且，人之在意志的自由下面了解一個人恰恰具有的特殊意志，就必須以羅伯斯比兒 (Robes Pier) 的苛政上之可怕的暴虐發展爲一般國家的最後解釋。(一五三)倘若有人問黑格爾，人在什末地方曾經比較真正的了解自由，在革命的法蘭西抑在腓力第一的普魯士？那末，他的回答是不懷疑的。

自由主義的國家學理，乃是法蘭西革命的嫡出的苗裔。並且在自由主義裏，黑格爾看見古代充滿矛盾的原子化的任意權力，就像一個仍然絕未驅除的穿新衣服的鬼怪，經過現代的國土來往着。『許多人的主體意志，應當有效：這種抽象就被確定而時時含在反對現存東西的衝突裏。不滿意種種有理性的法律，人的自由與財產的自由有效，不滿意一種國家組織以及這種組織裏公民生活的種種範圍（這種範圍的本身，都有種種職務要履行）存在，不滿意種種有理解力的人在民衆裏具有影響並且不滿意信用在民衆裏支配着，於是自由主義就反對這一切建設了各原子的，各個人意志的原理：一切都應由牠們的顯

明的權力與顯明的同意而產生。有了這種自由的形式，有了這種抽象，牠們便不讓一點關於組織上的堅固的東西發生出來。所謂自由，立刻即與政府的各種特殊處置相反；這因為牠們都是特殊意志，所以都是任意。許多人的意志就傾覆了內閣，並且以前的反對黨當今就起來了；然而這種反對黨，凡在牠現今之為政府的範圍以內，重復有許多人反對自己。運動與擾亂，就這樣的進行着。這種衝突，這種障礙，這種問題，即係歷史立於其旁而在將來各種時代裏要加解說的東西』（一五四）

黑格爾更進一層的問，法蘭西人實地履行的事情之在德意志人裏留爲『安靜的學說』，這種情形是怎樣來的？若使康德的自由原理却也是抽象的形式意志：『這裏就說到，確實的意志乃是意志的理性；人只應當需要他的自由。人只應當爲着義務，權利從事於義務，權利。在我的意志裏，沒有一點外面的東西；沒有一點東西能反乎此對我作爲權威被建立着：在我的意志裏，我已最純粹的回到我自己裏面』（一五五）黑格爾答道，具體的世界與實際之具有內心滿足的精神需要與安靜的良心，因而就與德意志哲學的形式原理調和的對立着。『在這裏確要覺察到的，即在惟有新教徒能於法律的與道德的實際上而達到了安靜。蓋在一方面看來，這種實際，即係新教世界的本身（這種世界，曾在思惟裏這樣遠的達到自我意識的絕對頂巔的意識），又在另一方面看來，新教在爲私法及國家憲法裏一切法律內容的源泉的思想（這甚至與宗教是一致的）裏，就具有這種實際上面的安靜』（一五六）新教世界之不承認『兩樣的良心』，新教世界裏之沒有離開世界法律或與世界法律完全對立的神聖良心，宗教良心，因而要由

『見識與學識』來產生應當產生的東西，這是宗教改革持續着的效果。（一五七）至於舊教世界則反是，在一方面宗教的良心與教會的道德，另一方面自由的概念與各種法則的理性互相阻礙着站在路上的時候，舊教教會就以其關於神聖的東西與世界的東西之二元論的分別，確定了對於國家目的的反抗而不能從本身上阻止各種有力的動搖。（一五八）因此，在羅馬的各種國土裏，便現出了革命……，然凡在新教教會的自由流行着的地方，那個地方就有了安靜。蓋新教徒已以宗教改革完成他們的革命了』（一五九）

黑格爾曾在他那日爾曼的自由概念裏，一併看出『活的國家的三種原素與權力』。

第一種原素，他稱爲『確實的自由』。他在這下面理解了財產的自由，人的自由，職業的自由以及對於國家各種官職的自由的謁見。牠就是個人的自由。

第二種原素是『形式的自由』。在牠下面，黑格爾理解了國家之立法的，統治的，行政的威權，這種國家，向外則追求國家目的，國民的個性與獨立性的保持，向內則處理國家及其一切階級的福利。

但是國家的威權，並非牽制的在個人的自由上重壓着，個人却知道自己與作爲他自己的，在對象上被形成的意志那種國家是同一的。第三，所以需要的強迫與個性的自由即聯合爲『思想』的統一性；『那些有各種法令要實行的人，就是一些個人，並且他們都有一個良心；凡他們所決定的東西，都由他們的確信，他們的內心而來。在那裏，主要的規定，現在是，在思想裏所有的更高的東西無非是法律，其在

世界各種物件與各種事務的根據上更神聖的另一種東西是沒有的。這種思想，就是政府與民衆所有的最後的保證，這爲各種法令的內部需要的思想，不僅是風俗，抑且是這種意識，以爲各種法令與一般憲法都是堅固的東西，並以爲各個人的最高義務，是在他們服從他們的特殊意志。關於各種法令，憲法，政府，能有許多的意見與見解，但上述思想一定是這種思想，以爲這一切對於國家實體東西的意見都是附屬的並且都是要捐棄的；此外牠一定是這種思想，以爲對於國家思想沒有一點更高而更神聖的東西，或則以爲，縱使宗教確係更高而更神聖，然在牠裏面却不會包含一點異於國家憲法或與國家憲法反對的東西。在人恐怕一種國家宗教的偽善與空言時，將國家各種法令與憲法完全同宗教分開，這確係適用爲一種基本哲理；然而宗教與國家照着內容看來雖是相異的，可是牠們在根原裏却是一樣，並且各種法令在宗教裏都具有其最高的證據。在這裏，現在必須簡直說明有了舊教的宗教，沒有什末有理性的憲法是不可能的；蓋政府與民衆必須互相具有上述思想的這種最後的保證，並且祇能在一種不會與有理性的國家憲法反對的宗教裏有了牠』（160）

這些偉大的句子裏每一句，都要放到金天秤上面。黑格爾曾最微幸的用着牠們，總括了他在作爲其歷史意義與目標的日爾曼世界裏有意要成就的東西。其委託於日爾曼世界的，是在想像基督教的宗教原理，想像有限精神與無限精神的調和，無限精神不僅是真情的主體性，抑且是全部的世界生活。一個基督教的國度，出於牠的抽象的起點，應在日爾曼諸民族的地基上形成，這是一個神與人之間的調和的國

度，一個自由（這不是任意，乃是服從）的國度，一個服從（這不是外部的強迫，乃是自由的擔任）的國度。『我們在這些講義裏，已觀察了意識如何達到這裏，並已指示了自由原理所曾實現的形式之種種主要關鍵。其目的即在表明全部世界歷史不過是精神的實現並藉此就是自由概念的進化，並表明國家就是世界的自由實現』。（一六一）我們在黑格爾的意旨裏附加着說：並且精神的教會就是宗教的自由實現！精神的教會與有理性的國家這兩個神國（宗教作爲主體自由的範圍，國家作爲客體自由的範圍，牠們雖在特殊存在的現象裏分開，但在各種原則與思想的本質裏是同一的；因爲牠們都發源於同樣的世界理性以內並都表明了本身裏調和的精神宇宙的總體），不僅是日爾曼世界進化的目標，抑且是世界歷史進化的目標。

四 歷史的將來

這種實現歷程之辯證論的節奏，已經清楚的顯出而構成了（同以前各種部分裏一樣，所以在這一部分裏亦復如此）全部建築的堅固的思想架子：從直接同一性經過矛盾以達於調和。不過，在基督教、日爾曼文化領域裏的調和歷程，係顯明的現着，並非作爲還要解決的任務留存於一種較後的世界歷史民族以內，一如東方世界，希臘世界及羅馬世界裏那樣情形。

然則歷史藉此不是告終了嗎？『人常常可以聽到對於黑格爾的責備，說他使歷史以他的時代告終，

而不再有事務（牠應當在將來成就）留存於世界精神以內』（一六二）其實黑格爾在他的時代的自由主義裏之看出一種不安靜的，還沒有解決的問題，在這上面的證明，就不可遭遇這種非難。更重要的，然後甚至確係黑格爾爲美洲所下的預斷：『美洲乃是……將來的國土，在這種國土裏，世界歷史的重要性，應當就在我們面前的一些時期裏（大約在南北美的戰爭裏）顯露着』（一六三）關於歷史的進程，是否同黑格爾的種種一般的世界歷史前提可以一致，甚至必然從牠們發生，或則是否歷史的進程反乎牠們全然表示一種言行的矛盾（這種言行的矛盾，那末，當然證明全部計畫從開頭起就是完全錯誤的），這正是問題呢。

在那被提出的非難上，對的地方有許多，全看事實上一種新世界歷史原理的出現，照着黑格爾的種種前提看來不復是可能的這樣情形而定。世界精神，已藉基督教原理滲入於牠的最後的深意以內，並藉基督教原理登上牠的最高的高嶺。『基督教世界就是完成的世界；原理是成功了，並且各自的目的藉此是完全成就了：觀念在基督教裏不能再看出一點不滿意的東西』（一六四）有了基督教的宗教，『世界歷史裏的絕對的時代』是顯出了。（一六五）但正因為這所從事的在一種絕對的原理，所以這種絕對原理的想像在其存在着的世界存在之有限的『性質』裏是一種絕未完畢的任務，乃是一種（人必須確實的說）：無限的任務。（一六六）

由此關係到的地方，就是同於羅馬世界及希臘世界的基督教、日爾曼世界之計畫，在一點裏異於這

兩個世界，這一點的意義，到現今才在完全的範圍裏要觀察到。這已經屢被表彰過，基督教世界符合希臘世界的地方，即在兩度從事於國家生活與文化生活全部裏的統治原理之想像。（一六七）這種原理，在希臘人裏是『美的個性』（這表明爲『美的』自由）的原理，在羅馬人裏是『主體的內性』（這表明爲『抽象的』自由）的原理。但當這兩種民族裏——在羅馬民族裏是很不清楚而有限制，在希臘民族裏是格外清楚而格外明白——從事於一種同樣原理的一種似不軌矚而自明的實現的期間，在日爾曼世界的歷史裏所從事的却不是一種唯一的原理，而在兩種原理，即在『無限主體性』（這就是說，理會自己爲有限無限精神的精神）的特殊基督教原理與『誠心』或『真情』的特殊日爾曼原理。關於基督教原理的實現（黑格爾把這種實現指示日耳曼諸民族當作任務）係由這兩種分開的（雖然互相指示並互相迎接的）原理之互相接近而成，但絕非由這兩種分開的原理之一種無區別的混合而成。因此，基督教的自由概念，也不是日爾曼的自由概念。基督教的自由概念，黑格爾曾稱爲『神裏面的絕對自由原理』。（一六八）而日爾曼的自由概念乃是自由服從的概念。從這兩種原理的合作上所產生的基督教世界，終究不是一個國度。黑格爾顯明的談着『兩個神國』，世界的國家與宗教的教會。當國家的概念爲黑格爾在理性組織制度（這種制度，使得人的團體生活才長久的成爲可能並成爲真正道德的）的意義裏明白理解的期間，他在教會與宗教這兩個名詞的無區別的使用上，表面上沒有一個地方區別着作爲組織與制度的教會與作爲純粹內性一種運動的宗教。不過黑格爾却曾說過：『精神的教會必須純粹造就爲精神的權力』。（一六九）

他曾反乎中古時代的教會稱宗教改革的『新教會』爲『主體知識的形態裏之精神自由的國度』。(一七〇)並且在兩個神國的位置上，其名曰：『有兩個神國，一是真情與知識裏的智慧國，而一是材料與基礎爲世界存在的道德國』。(一七一) 依此，黑格爾在『教會』下面所願理解的東西，即純粹主體性的基礎上(不是世界存在的基礎上)之不可見的調和精神的國度，這在現在是難得再有疑惑了。至於作爲兩種直接符合或相合的制度之教會與國家問題，凡在新教世界成爲問題的範圍以內，並沒有顯出於他的歷史哲學的眼界以內。其在這上面可以看到的，是黑格爾曾從一種世界歷史哲學的高觀象台上，感覺這個現代世界的問題爲附屬的東西，爲國家的一種內部事務，這種事務，關於這兩種組織的關係如何可以永復獲得以及如何可以爲『見識與學識』所規畫，(一七二)全然沒有迫近到真情與知識裏的神國之無矛盾狀態上面來。

在世界的文化國家存在裏並由世界的文化國家存在替這個神國創造一種存在可能性(使這種存在可能性達到最完全的成就並現出兩國的根本同一性)，這在過去與現在與將來，都是過去與將來的世界歷史之調和的任務。

附註

(1) L. N. 758f. 762f. 775 = B. 435ff.

(11) L. N. 763.

- (三) L, N, 763 = B, 435 (這裏會由著者加注意符號)。
- (四) L, N, 775。
- (五) L, N, 738ff. = B, 416ff.
- (六) L, I, 110。
- (七) L, N, 770f. = B, 430f. (這裏會由著者加注意符號)。
- (八) L, N, 771 (這裏會由著者加注意符號)。
- (九) L, N, 760。
- (一〇) L, N, 809f. (這裏會由著者加注意符號)。
- (一一) L, N, 759 = B, 437。
- (一二) L, N, 758。
- (一三) 參看上面二五六頁(指原書而言——譯者)。
- (一四) L, N, 787。
- (一五) L, I, 112。
- (一六) L, N, 764。
- (一七) L, N, 764 = B, 438f.

(一八) L, W, 759, 763ff. = B, 437ff.

(一九) L, W, 780 = B, 445f.

(二〇) L, W, 780。

(二一) L, W, 781 (這裏會由著者加注意符號)。

(二二) L, W, 781 = B, 446。

(二三) L, W, 782 = B, 446f.

(二四) L, W, 783 = B, 442。

(二五) L, W, 783f.

(二六) L, W, 784f. = B, 447。

(二七) L, W, 785f. = B, 448。

(二八) L, W, 786f, 788, 797 = B, 448f, 451。

(二九) L, W, 787f.

(三〇) L, W, 783f. = B, 449f.

(三一) L, W, 803 = B, 462。

(三二) L, W, 799。

- (三三三) L, IV, 800, 803f, 806 = B459, 462f.
- (三三四) L, IV, 808 = B, 466f.
- (三三五) L, IV, 804ff. = B, 463ff.
- (三三六) L, IV, 805, 809ff, 806 = B, 463, 467ff, 500。
- (三三七) L, IV, 811。
- (三三八) L, IV, 813 = B, 468ff.
- (三三九) L, IV, 814。
- (三四〇) L, IV, 820。
- (三四一) L, IV, 821 = B, 467。
- (三四二) L, IV, 822。
- (三四三) L, IV, 623 = B, 467。
- (三四四) L, IV, 822。
- (三四五) L, IV, 823。
- (三四六) L, IV, 823ff. = B 477ff, 491f.
- (三四七) L, IV, 827'。

(四八) L, N, 820。

(四九) L, N, 805 = B, 463; L, N, 818。

(五〇) L, N, 830, 832, 834, 836 = B, 473, 475, 483。

(五一) L, N, 873。

(五二) L, N, 817, 836f. = B, 487f

(五三) L, N, 833f. = B 474f.

(五四) L, N, 834。

(五五) L, N, 817f, 837f. = B 489f.

(五六) L, N, 818。

(五七) L, N, 805 = B, 464。

(五八) L, N, 845f.

(五九) L, N, 851 = B, 496。

(六〇) L, N, 847。

(六一) L, N, 849 = B, 494 —— 以此，在歷史哲學的辯證論裏，就顯出了一種值得注目的轉移。在希

臘的文化世界與羅馬的文化世界裏，其同時為沉淪之點的最高的高頂，即位於同一現象與矛盾現象之間

的境界上面。矛盾現象全然沒有什末頂點，牠表現是分解，而不是總合。豐富而多形多樣的基督教日爾曼中古時代的世界，違反辯證節奏的這種簡單性。黑格爾曾在全部裏把牠理解爲矛盾現象（看下面）。但他在這種矛盾現象裏，於是却又區別了極有力的同一關鍵與其後的分解關鍵。因此，黑格爾的辯證論，惟有在一些很紆曲的路上才達到了目標。

(六六一) L, IV, 849。

(六六二) L, IV, 849f. = B, 494f.

(六六四) L, IV, 852 = B, 496。

(六六五) L, IV, 841 = B, 483。

(六六六) L, IV, 541f, 845, 856f, 858f, 862f. = B, 483f, 487, 499f, 503f.

(六六七) L, IV, 828f. = B, 480; L, IV, 839。

(六六八) L, IV, 829f. = B, 481。

(六六九) L, IV, 835f. = B, 482。

(六七〇) L, IV, 845 = B, 482。

(六七一) L, IV, 840 = B, 482。

(六七二) L, IV, 818f.

(七三) L, N, 848 = B, 493。

(七四) L, N, 840f. = B, 482f.

(七五) L, N, 804 = B, 463。

(七六) L, N, 841 = B, 483。

(七七)同處。

(七八) L, N, 819f. (這裏會由著者加注意符號)。

(七九) L, N, 827 = B, 479。

(八〇)參看上面二十五頁(指原書而言——譯者)。

(八一) L, N, 852.f = B, 496ff.

(八二) L, N, 854ff.; L, N, 871 = B, 513。

(八三) L, N, 869。

(八四) L, N, 868f. = B, 511f.

(八五) L, N, 868。

(八六) L, N, 859; L, N, 870.f = B, 512f.

(八七) L, N, 868 = B, 511。

(八八) L, N, 871 = B, 513f.

(八九) L, N, 871f. = B, 504ff, 509。

(九〇) L, N, 859-867 = B, 500-508; L, N, 857f.

(九一) L, N, 839, 875 = B, 509。

(九二) L, N, 875。

(九三) L, N, 875 = B, 510。

(九四) 參看上面六十頁，一四九頁(指原書而言——譯者)。

(九五) L, N, 877。B, 514。

(九六) L, N, 766 = B, 439f.

(九七) L, N, 881。

(九八) L, N, 881 = B, 519。

(九九) L, N, 878f.

(一〇〇) L, N, 878f, 881 = B, 517f, 519。參看上面二四四頁。這自然是這個問題，黑格爾將之神話歸

納到理體上面，是否他沒有只由一種較高尙的神話來代替一種粗率唯物論的神話如教會的三位一體說與基督救世主說？我的觀察就是這種情形。鬼神談的構成即係一種『精神的原始作用』。各種偉大的精

神的時代，各創造了牠的相關的神話，各改變而發展了以前的鬼神談。見克列凱 (Ernst Krieck) … 『神話的科學』，『第十三年度的事業』(一九二二年出版)七三九頁。

(101) L, IV, 878。

(101) L, IV, 879f, 883f. = B, 517f, 520f.

(101) L, IV, 888 = B, 525。

(104) L, IV, 881f. = B, 519f.

(105) L, IV, 882。

(106) 『哲學類典』五五二頁，四六八頁。

(107) L, IV, 888f. = B, 525f.

(108) 又參看上面一四九頁，一五一頁(指原書而言——譯者)。

(109) L, IV, 889 = B, 528f.

(110) L, IV, 893f. = B, 536。

(111) L, IV, 894ff, 898f. = B, 537ff, 540f.

(111) L, IV, 899f. = B, 531ff.

(111) L, IV, 884f. = B, 522。

(114) L, N, 913 = B, 543。

(115) L, N, 889ff. = B, 528ff.

(116) L, N, 914 = B, 543f.

(117) L, N, 914——『法律哲學』弁言第十九頁：『這是一種偉大的執拗，這種執拗所造成的人的名望，是在性質裏願意承認的，沒有一點不會爲思想所辯護——並且這種執拗就是新時代的特徵，且是新教的特種原理。路德在感情與精神的憑證裏作爲信仰所開始的事情，這就是更加成熟的精神盡力在概念裏所理會的，因而在現在解放自己的，並由是在現在發見自己的同樣事情』。同書三二八節四一五頁：『思想與普遍的東西就是『現代世界的原理』』。

(118) L, N, 915 = B, 544; L, I, 246: 這就是成就根本調和的思想的形式：思想的深意就是女調和人。

(119) L, N, 914f. = B, 544。

(120) L, N, 915。

(121) L, N, 910f, 912f. = B, 544f.

(122) L, N, 915f. = B, 546 (這裏會由著者加注意符號)。

(123) L, N, 918 = B, 545。

(1114) L, IV, 917f.

(1115) L, IV, 918。

(1116) L, IV, 907, 918f. = B, 542, 546。

(1117) L, IV, 907。——黑格爾如何至於設下腓力第一的國家為『自然權利的啓蒙運動』的一種果

實，而他同時則為着他的普濟主義的思惟方法來要求這種國家，這對於我是不明白的。自然權利說，係從原子化的各個人說明國家與社會，而達於法蘭西的革命，達於自由主義，達於民主政治的。黑格爾的大敵，所向着的正與這裏相反。

(1118) L, IV, 877, 886f. = B, 517, 522ff.

(1119) L, IV, 887。

(1120) L, IV, 887 = B, 524f.

(1121) L, IV, 912 = B, 544。

(1122) L, IV, 909, 911 = B, 536。

(1123) L, IV, 905。

(1124) L, IV, 916 = B, 546。

(1125) L, IV, 915 = B, 546。

(一三六) L, IV, 913。

(一三七) 同處。

(一三八) L, IV, 916。

(一三九) L, IV, 916 = B, 546f.

(一四〇) L, IV, 937。

(一四一) 參看上面二五三頁 (指原書而言——譯者)。

(一四二) L, IV, 924 = B, 550。

(一四三) L, IV, 920。

(一四四) 參看上面二八七頁 (指原書而言——譯者)。

(一四五) L, IV, 920。

(一四六) L, IV, 924 = B, 550; 『法律哲學』二七九節, 三六三頁; 『這種我願, 就造成了古代世界與

現代世界的重大區別』。

(一四七) L, IV, 90。

(一四八) L, IV, 931 = B, 558。

(一四九) L, IV, 926 = B, 552。

- (一五〇) I, IV, 921。
(一五一) I, IV, 922f. = B, 548f.
(一五二) I, IV, 920, 924, 926 = B, 550, 551f. (這裏會由著者加注意符號)
(一五三) 『法律哲學』第五節，二五八節。
(一五四) I, IV, 925, 931, 932f. = B, 557f.
(一五五) I, IV, 922。
(一五六) I, IV, 923 = B, 549。
(一五七) I, IV, 917, 923f, 933, 937 = B, 549f, 562。
(一五八) I, IV, 924, 926, 933 = B, 550, 552。
(一五九) I, IV, 925。
(一六〇) I, IV, 926ff. = B, 552ff. (這裏會由著者加注意符號)
(一六一) I, IV, 937f. = B, 562f.
(一六二) 拉森：『歷史哲學家的黑格爾』一七四頁，B, 575；出版者備考十一。
(一六三) I, I, 200 = B, 134。
(一六四) 參看上面二五七頁 (指原書而言——譯者)。

(174) L. I. 22。

(166) 黑格爾確曾深惡作爲一種『永遠遠離目標』的無限歷程的歷史之觀念。『精神的觀念乃是自己的還元，……所以進展不是到無限裏面的無限定的事情，而是有一種目的的，這就是自己的還元。所以也有一種確實的循環，精神是探求自己的』。L. I. 163f. 參看『法律哲學』第二十二節，第五十六頁：『人曾在一種圓的圖形下面想像無限性是對的，因爲直線一出去就永遠更遠的出去，而表明了純係否定的不良的無限性，這種無限性不像真的無限性具有自己的一次還元』。——黑格爾是否必須以他的時代（特別是一八二〇年的普魯士國）使歷史有結局的告終這個問題，可大膽的加以否認，但否認的只加惠於黑格爾所謂『不良的無限性』。

(167) 參看上面二五六頁，二六二頁（指原書而言——譯者）。

(168) L. IV, 746 = B, 426。

(169) 參看上面二八〇頁（指原書而言——譯者）

(170) L. IV, 881f.

(171) 參看上面二八〇頁。

(172) 黑格爾也會在他的『法律哲學』二七〇節三二五頁至三四三頁裏，詳細的論及國家對於宗教的關係。他在這裏也討論國家對於成爲制度的教會的關係。黑格爾反對一切關於國家的輕視與賤視（這

由一種在辯論上或迷信上反對國家的宗教思想方面而來），聲明了國家的神的及精神的性質。「國家乃是神的意志，乃為發展成一種世界的實際形態與組織的現在精神」。黑格爾反對國家方面對於宗教的妄用（凡在關於服從的宗教的束縛使得格外順從的範圍以的），主張宗教乃是國家不可危及的自由內性的區域。在國家與（新教的）教會之間，雖存在了各種原則與思想的實在統一性，但存在了特殊存在的區別。關於教會的特殊存在，同宗教本身一樣情形，也為主體性（性情，感覺，感情，信仰，觀念）的形式所制定。而關於國家的特殊存在，則依據於牠裏面所組織的思想普遍性之上。凡在教會從內性的界限上入於世界的東西以內這樣範圍裏，牠都依賴着國家的威權。對於各種宗派（牠們從各種宗教的理由上不承認對於國家的各種直接的義務）的各種不規則的事情，強的國家能夠容許信教自由上的哲理與任務。I. I. 107f. = B. 91f. 『哲學類典』五五十一節，四六四頁。

結論的觀察

一個最後的結果，可用簡短的幾句引出。

第一部基本部分的各種主要的前提，已完全在黑格爾的更直接的歷史哲學的各種說明之經過裏證實。黑格爾的歷史哲學，已純為一種在模型與建築上有可驚的形式明瞭性與嚴密性的思惟格式的著作。(一)這種思惟格式是辯證論的思惟格式。具其同一與矛盾節奏的論理的辯證論原理，就處理了不受約束的歷史材料的內容。並且，甚至我們稱為有機的發展——以別於辯證的運動——之思想程序，竟甘心屈身於這統治的原理之前。精神的有機的發展，其經過是辯證論的，人要用這種奇論來滿足自己。辯證論甚至不是一種為精神的活的轉變，為精神的充滿熱望的昇進動力遮掩着的死的圖樣，不是一種在康德意旨裏的悟性的形式範疇，牠却是一種具有這個一的活形體之構成法則。人可企圖把辯證論視為形式原理，把自由觀念視為黑格爾歷史哲學的實質原理，如果這些抽象的區別——黑格爾要稱牠們為一些悟性規定——，在黑格爾的哲學研究上，並沒有永復成為有害的。在活的，轉變的東西上，人不可確定形式與內容，形態與含有物的一些固定的區別，同在死的，被轉變的東西上一樣情形。辯證論的原理，乃是各種接觸的流動轉變，乃是活的東西所表明的過渡的觀念，所以辯證論原來乃是一種理論的救急方法，在成為精神，歷史生活的內容的主人，在使這種內容可以看全，可以示式，在禁閉這種內容於概念以內並同時

却又打破這個死概念使牠活着。辯證論在其本來的，究竟的企圖裏不是一種活精神的圖樣化與狹溢化，而是顯明這種精神爲活精神的節奏之踪跡。並且這種精神是被裝着道德的能力與宗教的能力。這就是這個思想家的精神，他探出人類的歷史轉變，並在那裏看出與自己裏面相同的建築工作上的道德力量與宗教力量。『人選那一種哲學，這繫於他是那一種人而定』。非希特這句話，非常適用於黑格爾的歷史哲學。黑格爾的歷史哲學，在牠的辯證論的理解裏，正是黑格爾的道德人格與宗教人格，黑格爾在基督教上創立的人格之象徵，之被轉變的表現。

最後，有一個附屬的問題，當人曾由辯證論構造原理的拔出使得黑格爾的歷史哲學變成一個廢物堆以後，那些關於黑格爾歷史哲學的要件，是他在康德審判廳之前還敢說明爲永久可以應用的？這個問題，可以留給那些追尋一種『科學的』歷史哲學的人。黑格爾在歷史哲學範圍上的著作——雖然有斯賓賴爾——，對於我們時時還是人的思惟之最有力的，最難勝過的事業，作與這種事業到底也只得作爲基督教、日爾曼靈魂的神話（不過然後也可值得作爲牠的種種最深徹的神話之一）。

附註

(一) 祇有論及『摩哈默德主義』(Mohammedismus—I, N, 489-797)的簡短的著述，落出於這種嚴密性之外。所以牠可被忽略過去。

中華民國二十二年十月初版

黑格爾之歷史哲學

每冊定價大洋一元二角

(外埠酌加郵費匯費)

原著者 KURT LEESSE

譯者 張銘鼎

印刷者 民智印刷所

發行者 民智書局

分發行處 民智書局

分售處 海內外各大書坊

總發行所 民智書局



版權所有

上海河南路中市
民智書局
二〇至二〇二號

海內外各大書坊

南京 廣州 北平 長沙
民智書局

上海河南路二〇〇至二〇二號
民智書局

上海塘山路九百二十六號
民智印刷所

張銘鼎

KURT LEESSE