

G. F. Hegel 著
王造時 譯
謝詒徵 譯

漢譯
世界名著

歷

史

哲

學

商務印書館發行



目錄

(一) 漢譯者序

(二) 英譯者弁言

(三) 干斯博士爲原書第一版所作序

(四) 查理黑格爾博士爲原書第二版所作序

緒論

研究歷史的各種方法原始的反省的與哲學的……………

I. 原始的歷史：

希羅多德斯、修昔的底斯、色諾芬、該撒、基察第泥

II. 反省的歷史：

(1) 普遍的歷史——

李維、帶奧多刺斯·西科勒斯、約翰·米勒

目錄

601.4
484
(119)2

(2) 實驗的歷史

(3) 批判的歷史——現代之日爾曼方法

(4) 生活與思想各專門部分的歷史——藝術法律與宗教

III. 哲學的歷史。

理性為宇宙之無限的材料與無限的形成力。

亞拿薩哥拉斯所謂「理性」主宰世界之說。

世界的使命或最後之因。

歷史為精神的發展，或其理想的實現。

(1) 精神本性之各種抽象的特徵——精神為物質之對照——自己包含的生存，其根本的特徵即是「自由」——理會「人類精神」之不可分離的「自由」所經歷的前後各時期：東方世界僅知一為自由的希臘人與羅馬人知道少數是自由的。日爾曼各民族受了基督教的影響，知道全體是自由的。世界的最後之因便是由「精神」認識

牠自己的自由。

(2) 這種意識所由發展的手段——人類的活動，本來為各種欲望與激情所鼓動，但亦有各種高等的原則隱伏其中者，其結果為「國家」。在國家之內，各項普遍的原則，與主觀的及特殊的原則相諧和了，而各個人之激情造成了法律與政治秩序之種種約束。——「偉大人物」為那些政治組織的首創者，這種「和諧」即在那些政治組織中實現了。判斷「偉大人物」應取的標準。英雄與僕役。「理性」的狡猾。宗教與道德之要求為絕對的。各種理想，在何種情形下可得實現。真正的「理想」，即「理性」的理想，常傾向於實現牠自己。

(3) 「歷史」各過程所應達到的目標——即「客觀的意志」與「主觀的意志」在「國家」內的結合。「國家的觀念」——其抽象的基礎屬於「法理哲學」或「權利哲學」之範圍。謬見的關除——說明人類在純屬自然的狀態裏是不自由的。大家長制原則並非政府之唯一合法的基礎。而祇是一種過渡的基礎。一個

合法的政府並不必需全國各份子的同意。何種政體最佳的問題。一個國家的政體非細心抉擇的結果，而是民族精神的產物。政府各階段——『原始的君主政治』、『貴族政治』、『民主政治』及『立憲君主』。各種政治的定性。宗教，藝術，哲學三者與國家的連繫。世界歷史的路線。自然發展與精神發展的對比。歷史顯出『自由』意識的各階段形態。『黃金時代』的寓言。希勒格的理論。東方學術的研究為這種謬見所促進。『歷史』的各種根本條件——法律的組織與政治的組織間之密切關係及歷史的文學之發生。印度與中國在這方面的差異。有史以前時期——各民族與語言的生長。『自由的觀念』之辨證法的本性。經驗上的駁議。『理性』與『悟性』。民族精神在詩歌哲學等方面顯出的區別之忽略。『歷史』之初視的形態——人事的變遷靡恆——輪迴之說——不死之鳥。『精神』的特徵為活動——各民族乃由牠們的事業所造成，以英格蘭之例為證——民族的興盛衰亡。克羅洛司與薛烏斯。『精神』的開展超過了每一個相續的民

族之範圍而使該民族歸於淘汰。

歷史之地理的基礎

一三一

自然加於歷史發展的影響不應估量太高亦不應太低。溫帶爲「歷史」的真正舞臺。世界劃分爲舊與新——澳大利亞洲在物質方面未成熟——南亞美利加洲在物質上與心理上均屬低劣。現代的移民與中古世紀類同之例子。南美與北美——天主教與耶穌新教。清教徒殖民與實業狀況加於美國性格上的影響——宗教派別的繁多。團結一致的政治組織之必要在北美洲並未感到。美國與各鄰國的關係異於美國與歐洲各國的關係——美洲無論其爲「過去」之回聲或「未來」之領域對於「歷史哲學」均少干係。舊世界牠傳自古代的限制。地中海，世界歷史的中心地點。各種特殊的地理特徵：(1)高地——蒙古，阿剌伯沙漠等地；(2)平原流域——中國、印度、巴比倫、埃及；多數偉大的王國曾在這些地方發生；(3)海岸地——海之影響。依照地理的特徵劃分舊世界爲三部如次：

I. 阿非利加洲

(1) 阿非利加本部；

(2) 歐屬阿非利加——北方的海岸地；

(3) 尼羅河的平原流域，與亞細亞相連。

阿非利加人的性格的典型。巫術與呪物拜物教。死者之崇拜——輕視人道——暴虐與人相食。奴隸制度。阿非利加人的政治情形。作戰時之如癡如狂。阿非利加人性格上表演的純屬自然的狀態為一種絕對不公平的狀態——阿非利加猶未入「歷史」之門，今後不復置論。

II. 亞細亞洲

西比利亞不屬於「歷史」的範圍，毋庸提起。

(1) 亞細亞中部高原；

(2) 中國、印度之平原流域，底格里斯與幼發拉底斯流域等等地方；

(3) 近亞細亞——敘利亞，小亞細亞等地爲上述這些地理特徵的混合。

III. 歐羅巴洲

地理的形態不及阿非利加與亞細亞的顯著。

(1) 南歐——希臘，意大利，法蘭西東南部等等；

(2) 中歐——法蘭西，日爾曼與英格蘭；

(3) 歐洲東北各國——波蘭，俄羅斯各斯拉夫王國。

歷史紀載的區分

一七一

緒言 「歷史」的路線可以「光明」的路線爲其象徵。始自東方——「自由」意識之

逐漸展開。各東方帝國。韃靼征騎的侵略——中國，印度等平凡的帝國——「光明」

的波斯帝國——過渡至於希臘。希臘爲美的自由之王國——歷史的少年時代，而羅

馬則爲歷史的成年時代。人格之各項要求取得了正式的承認——羅馬加於個人的

與民族的精神之壓迫。基督教與日爾曼世界——回回教。教會——牠的腐敗——
『理性』的理想在世俗的生活裏實現了——『精神』的解放。

第一部 東方世界……………一八三

東方世界的原則，在『道德』方面爲『實體的』，『規定的』。——政府僅爲具有強迫人民的特權之機關。『歷史』始於中國及蒙古人——神權專制政治之領域。——印度。
波斯——這個帝國的象徵爲『光明』。敘利亞與猶太。埃及——過渡至於希臘。

第一節 中國……………一九〇

中華帝國所根據的原則之實體性。中國傳說與紀載的古老——各種經籍。人口——
完備的政治組織。伏羲氏——相傳爲中國文明的始祖——各朝代與建都之地。秦
始皇帝——築長城與焚書。韃靼人；滿清朝代。中國政治與社會生活的精神——
『家庭』的原則爲中國的原則。各項相對的義務由法律加以嚴格的執行。子賢歸

功於父——『祠堂』。皇帝爲大家長——宗教，學術以及政府方面之最高權威——
但皇帝的意志受制於各種古昔的箴規——皇子的教育。帝國的行政。文武官員
——科舉——玉嬌李。御史——他們守正不阿，恪盡職責的實例。皇帝爲帝國之活
潑的靈魂。法律——臣民被視爲孩提——刑罰多爲體刑——糾正的而非報復的。
違犯倫常方面各種相對的義務後受到嚴厲的刑罰——故犯與偶犯無所分別是爲英
人與中國間一種爭執之源。以自殺爲報復的手段——農奴制度。中國人之非常不
道德——佛教視上帝爲純粹無物。中國政體的宗教方面——皇帝與宗教的關係
——天主教內關於上帝漢譯名詞的爭議。神靈——和尚。中國學術。文字不同於
語言——萊布尼茲以爲此種不同有其利益的意見。這種制度對於知識進展的障礙
——中國歷史，法律，倫理學與哲學。數學，物理學與天文——印刷術的發明。中國畫
法，五金製造等等——中國人性格的大概。

第二節 印度……………二二一

印度爲狂想與感覺的境地，與中國相反。印度表現『精神』在夢寐的狀態中——比擬於女性美之形態。印度泛神主義——爲想像方面的而非思想方面的——有限生存之神化。印度對於世界歷史之外延的關係——梵文。印度爲征服者之寵地；亞歷山大——英國人的勝利——地形上的區分。政治生活——各階層。中性婆羅摩；婆羅門；瑜伽。宗教的自殺。婆羅門人爲天生的現世神祇。婆羅門人應守的戒律。婆羅門人的尊嚴與特權。英國人徵募士著軍隊時所遭的困難。地產方面的權利不易確定——印人逃避英人所課的地稅。印度神話學。中性婆羅摩爲思想之純粹的統一，亦可稱爲不複雜的生存方面之上帝——類似佛教。顯身 (Avatars)——昆溼奴、溼婆、與摩訶提婆——印度教之感官的方面。印度性格之所以爲不道德。藝術與學術——知識文化與學術造就之過高的估價。四吠陀經，兩大史詩羅摩衍那與摩訶婆羅達——梵文聖詩富蘭那 (Puranas) 與瑪奴法典。印度國家。正當說來，印度人之中無歷史的存在。想像與事實的混淆。錯謬的紀年與世紀考——科爾布魯克的

研究。婆羅門人向威爾福特大佐行使的詐欺——超日王與訶利陀沙。歐羅巴人所發現的印度——並非從一種高等政治狀態墮落下來。印度人性格的大概。

第二節續 印度——佛教……………二六五

佛教與印度各種概念的差別。佛教補充了中國原則精神方面的不足。佛教的分析——牠的主要概念與輪迴說之連繫。抽象的神明顯身於逝世的先師——佛陀，高塔馬，與佛，——又顯身於大喇嘛。三位喇嘛——這樣的個人並非崇拜的對象，而是崇拜他賦形所代表的那個原則。喇嘛的教育與個人性格沙門。政府由宰相所主持。

第三節 波斯……………二七三

近亞細亞各民族屬於高加索種。比較近似歐羅巴人。波斯人爲第一個世界歷史民族。柴拉塞斯都刺與『光明』的原則。那個原則的說明。地形方面的區分。

第一章 增達民族……………二七九

增達經籍——古波刺斯人的宗教經典。翁克提爾的研究——大夏大概是增達民族

的原來位址。柴拉塞斯都刺的學說。「光明」與「黑暗」——奧茲馬德與阿立曼。雜

蘭—亞克倫 (Zerušano-Akerene) 道德的規定。儀式的規定。居魯士與基德斯河。

第二章 亞述人，巴比倫人，米太人，與波斯人……二八八

這些民族內財富，奢靡與商業的元素。沙拉麥。伊蘭與都蘭之爭——歷史事實的歪

曲。巴比倫。米太人——美齋神，與增達宗教有密切的連繫——亞述，巴比倫帝國。

波斯人——居魯士——呂底亞與希臘殖民地。

第三章 波斯帝國及其各部……二九七

波斯帝國包括上述三種地理的因素——波斯與米太的高地，幼發拉底斯，底格里斯與

尼羅河的平原流域，及敘利亞與腓尼基的海岸地。波斯人。他們行軍的遊牧性質。

波斯的貴族，宮廷與政體。敘利亞與閃族西亞細亞——敘利亞的與腓尼基的文化，商

業與發明。敘利亞，弗里幾亞等地的偶像崇拜——「自然」之普遍權力，阿斯泰德，息

柏利，或岱雅那之崇拜。宗教約束的鬆弛。腓尼基人——赫邱利在推羅受崇拜——

關於赫邱利各項神話的真義。阿多尼斯。痛楚爲崇拜的一個因素。猶太。猶太的上帝觀念。「精神」與「自然」相對待。猶太立場之種種利弊。埃及。波斯帝國各元素的結合——獅身女首怪。埃及爲神異之地——希羅多德斯，曼涅托。楊格與宋坡弄對於形畫文字的探討。歷史。埃及人的精神。階層的區分——不如印度人區分之嚴。埃及之風俗，法律，科學的與實際的技巧。下層各階級對於政治不感興趣。宗教——太陽與尼羅河所決定的自然現象——奧賽烈司，太陽，尼羅河；埃西神即大地——與人生相平行。相互的印象主義——埃及的里梅斯神，即阿紐比斯，爲埃及神統之精神的方面。宗教以動物崇拜爲主——牲畜的崇拜或許包含一種比較「天堂聖餅」之說更爲可知的信條。亞匹斯。埃及之造像藝術過渡至於希臘之造像藝術，前者用牲畜之首級與面具，例如阿紐比斯則用狗的首級，藉此有具體的表示。埃及精神自擬的問題。圖形文字——地下墳墓——金字塔——死者之境。埃及人首先想到靈魂爲不朽——輪迴之說。善視死者遺體乃信仰不朽的後果——木乃伊。對

於死者的裁判——埃及人視死亡爲促人享受生命。人與神結合於某種象徵的表象之中——埃及性格顯出的各種驚人的對照之大概——希羅多德斯的埃及故事，與天方夜譚相似，天方夜譚有一部分或出自埃及——罕默氏抱此見解。過渡至希臘世界。埃及人比較希臘人，乃童年時代與青年時代之對照。舍易斯與德爾斐兩地銘刻的比較——厄狄帕斯與獅身女首怪。埃及至希臘之歷史的過渡假手於波斯帝國之覆滅——各大帝國的衰亡——主張長久而反對短暫的偏見。波斯帝國及其屬部特性的大概。

第二部 希臘世界……………三五五

希臘人彷彿我們自家人——「精神」之真實的更生。荷馬，阿溪里斯，亞歷山大——希臘歷史中的三個時期——生長，與波斯人之爭戰，衰落。

第一節 希臘精神之元素……………三五八

希臘精神的特色——希臘地理的特點。希臘人爲一混合種族。希臘人口淵源所自的各種族。海之影響——海盜情形——邁諾斯。希臘文明的濫觴與外邦人民的移入有關。外來人民創立的國家。栖克洛普斯，丹內阿斯，卡德馬斯——賽克洛普斯的礮臺。希臘最古時期的王政，及國王與臣民的關係。推來戰爭。王室的覆滅——悲劇中演員與唱班的地位，類似希臘初期歷史中，國王與臣民的地位。希臘城市的興起——殖民。希臘各種地形特徵對於其人民在文化上的影響——希臘自然崇拜的特殊性質。希臘對於自然的見解。文藝女神的源起。神諭——德爾斐的女尼；特洛福尼阿的山洞。希臘各種神話概念源出外國或本土的問題。各種神祕——希臘精神的元素之略述——希臘的性格是「美」所制約的個性。「藝術」之哲學的意義。	三二二
第二節 審美條件下的個性之各形態	三二二
第一章 藝術之主觀的作品	三二二
「自然」適應於效用與裝飾之目的。人體本身的發展，以之爲「靈魂」的機關，及美	三二二

的表現的媒介。奧林匹亞及其他公共遊戲。此類遊戲之哲學的意義。

第二章 藝術之客觀的作品……………三八七

希臘神祇爲客觀上美麗的個體。泰坦神族的推翻——其哲學的意義。新神族對於

自然界各種權力的關係。自「感官界」進步至「精神界」——希臘的神明並非抽

象觀念。希臘神話學中的偶然的元素——地方神祇。各種「神祕」之合理的估計。

希臘神話學中的人神同形說並非褻瀆，適得其反——基督教的上帝概念唯其更趨於

人神同形，故而更爲適當。希臘與基督教雙方神祇顯形之區別。命運與神諭。

第三章 藝術之政治的作品……………三九八

民主政治適合於希臘人當時的發展程度。七賢爲實際政治家。薩琅——雅典的民

主政治。孟德斯鳩對於民主政治的按語。希臘人視「法律」爲慣常的道德。一種

民主政體欲求健全的發展，必須有「固有的客觀的道德」。希臘人的愛國情調——

並非對於抽象的原則之一種熱誠。詭辯家介紹了主觀的反省，遂促成了民族生活的

衰微。當希臘盛世，偉人爲立法家與政治家每獲人民的信心——希臘的民主政治與神諭相連。奴隸制度爲希臘政體的另一特色——民主政體用於小邦——常用於規模不大的單獨城市——法蘭西的民主政治不成爲富於生氣與具體的統一，而只是一個『紙世界』而已。與波斯人的戰爭。這番鬪爭的概觀。希臘人的凱旋及其不朽的價值——雅典與斯巴達。雅典。混血的人口——薩琅的憲法——庇士特拉妥民主原則的進展——柏里克里斯。雅典城中個人性格得以自由發展，結果造成一種高貴的智慧的與藝術的發展。柏里克里斯的葬事演說。斯巴達。牠的發展初期與雅典歷史的初期大不相同。多利亞人的入侵——農奴的平定。來喀古士的憲法。斯巴達文化的缺點——希臘精神的立足點。伯羅奔尼撒斯戰爭。希臘各國的孤立。雅典的霸權——雅典與斯巴達的鬪爭。斯巴達的暴政——底比斯一時的霸權——底比斯性格上的特徵爲主觀性。希臘世界腐敗的原因。詭辯派。蘇格拉底爲道德的發明人——成立了一個外於實在世界的理想世界。蘇格拉底的伏誅與希臘

世界腐敗的關係。亞里斯多芬——雅典的衰亡與斯巴達的衰亡互相對照。

馬其頓帝國。德爾斐的亞普羅神所受的褻瀆使希臘統一之最後的支持爲之消滅

——腓力成立了一個真正有權威的王權政治。亞歷山大所承繼的各種利益。他的

教育——遠征東方——早夭——他的帝國之廣大與重要。亞歷山大利亞城爲學問

與藝術的中心地——東方文化與西方文化結合之點。

第三節 希臘精神的衰落……………四三八

智慧的活力仍相當在雅典保持着——希臘各國與外國的關係——阿奇安聯盟——

亞奇斯與克利奧米泥，亞拉圖與菲羅皮門諸人挽救希臘之企圖。與羅馬人的接觸。

第三部 羅馬世界……………四四三

拿破崙的觀察「政治爲命運」。羅馬世界乃壓服的「命運」旨在毀滅各國與各人

間的一切具體的生活，驅使靈魂托庇於基督教所提供的超感官的世界。抽象的人格

——羅馬所規定的個人的法律權利——羅馬政治世界的普通形態	治羅馬史者有歷史家，語言學家與法理學家——羅馬的位址——意大利的首都問題曾經拿破崙在其回憶錄中加以討論。	意大利沒有天然的統一。	羅馬歷史的分期。	第一節 羅馬開國至第二次普尼克戰爭……………	四四九
第一章 羅馬精神的元素……………	四四九				
羅馬的始建	綸繆拉斯——國家之人爲的基礎。	貴族階級與平民階級——關於他們的各種債務與法律。	羅馬人在家庭關係方面的粗暴。	婚姻與妻婦的地位。	羅馬公民嚴格從屬於國家及其習慣之下。
平庸的生活爲羅馬世界的特色——伊特刺斯坎藝術之平淡的性質。	實體法的發展，我們當歸功於羅馬人。	羅馬人的神話概念須與希臘人者分別清楚。	羅馬宗教以神祕爲特色——各種宗教儀式的數目與瑣屑——	聖禮。	羅馬宗教的私圖性質。
各種平凡的效用主義的神明恰與希臘人自由與美麗的概念兩相對照。	「土星節」(亦稱「行樂日」)——採用希臘的神祇——冷淡地				

用之於羅馬詩歌之中。羅馬人的公共遊藝——人民通常僅居於旁觀之列——公共表演的殘酷不仁。羅馬宗教以迷信與私圖爲主要的特徵。宗教被用以達到貴族階級的目的——全國並無團結一致的融和的生氣，像希臘城市國家中的一樣——每一「族」嚴格保持着牠的特點。

第二章 第二次普尼克戰爭以前的羅馬歷史……………四七一
羅馬歷史的第一時期——國王。國王爲貴族階級所逐——執政官——貴族階級與平民之爭。農法。內爭的興奮轉入外戰之途。——羅馬軍隊與希臘軍隊的比較。羅馬權力統治的逐漸拓展。

第二節 第二次普尼克戰爭迄至皇帝當政時期……………四八六
迦太基的權力——漢尼拔。馬其頓的征服——安泰奧卡斯——迦太基與科林斯的顛覆——西庇阿人。戰爭的興奮既終，羅馬人並無藝術或智慧的積蓄足資擺遣。被征服各省的處置——羅馬城中奢侈淫佚之加甚。阿達拉的遺產——革拉古兄弟。

朱估他——密司立對提——薩拉——美立阿斯與辛拿——奴隸戰爭。偉大的個人
如今出現於羅馬政治生活之舞臺，如同希臘衰亡時期一樣——龐培與凱撒——後者的
勝利。保全共和政體的不可能——西塞祿與伽圖的短見。凱撒的性格與成就——
空想者的幻覺促成了他的暗殺。奧古斯都的崛起。革命經再度重演以後即為人們
所許可——拿破崙與波旁王室。

第三節……………四九八

第一章 皇帝專政時期……………四九八

統治者與臣民的地位——統治者為軍隊所擁戴的絕對專制君主，而臣民則由純粹法
律的關係所結合，毫無具體的與和睦的利害關切。皇帝個人的性格對於帝國並不重
要。私有權利的承認為這種絕對專制政治的結果——政體分化為其構成的各原子。
公共的與政治的事業已失卻興趣，人們返歸於無聊的感官享受或是哲學化的漠不
歸心——斯多噶派，伊壁鳩魯派與懷疑派哲學之盛極一時。

第二章 基督教……………五〇五

凱撒創始了現代世界之「實在的」方面；現代世界之精神的與內在的生存則在奧古斯都之下展開——羅馬帝國的橫暴專制開了基督教之門路。希臘，羅馬與基督教各階段之自我意識。羅馬的專制政治，予「世界」以紀律訓練——訓練的涵義。道德的內省為猶太世界的特色——聖詩與各先知——聖經敘述亞當與夏娃墮落塵凡一段文字中「知識」與「罪惡」的連繫。猶太人既失卻了國家與一切世間的善，於是猶太精神不得不在上帝裏求安慰——上帝在基督教中被認為純粹的「精神」三位一體。上帝顯身於基督之充分意義——此與喇嘛概念及其他相同概念劃然有別。奇蹟——「教會」的形成——基督自己的教訓。這種教訓關於世俗的利益與關係之爭辯的形態——這種革命的言辭只有在福音中可以看到。教會的原起——教義由各使徒加以發展——早期基督教對於羅馬帝國的關係。基督教理論與當時哲學的連繫——「西方」創始的抽象的上帝觀念與「東方」特有的各種具體的與

想像的概念之結合——亞歷山大利亞——淮羅。亞歷山大利亞人企圖使異教成爲
合理化；淮羅與基督教作家企圖使舊約敘述部分成爲精神化。尼斯會議解決了教義
——教會之內在的與外在的形態——宗教組織的發生。宗教的王國與精神的王國
之區別。人類尊嚴的認識；基督教的結果——奴隸制度與基督教不合——純屬習俗
的道德之廢除——神諭不復受人重視。世俗的生活之吸收基督教原則僅係時間問
題——「宗教」與「世界」不一定互相反對——「合理的自由」爲宗教界與世俗
界的諧和——這種諧和乃日爾曼民族的使命。

第三章 拜占庭帝國……………五三四

基督教的進程——羅馬帝國的分裂。羅馬權力在西部的沒落——東帝國與西帝國
的對照。基督教在拜占庭帝國內的抽象的紹述無制止犯罪之力。君士坦丁堡城中
激烈流血的宗教鬭爭——引證格列高里·拉象仁之言。神像崇拜——迄至土耳其
人征服君士坦丁堡止之拜占庭歷史形態。

第四部 日爾曼世界……………五四三

日爾曼精神爲現代世界的精神——日爾曼民族命定爲基督教原則之擔負者——日爾曼的發展與希臘及羅馬的發展對照。基督教世界爲一完成的世界——根據這件事實而將現代世界劃分爲各個歷史時期——古日爾曼人的宗教對於該民族影響不深：塔西佗稱日爾曼人爲『無神民族』。日爾曼人接觸了一種充分發展的教會的與世俗的文化——日爾曼世界分明爲羅馬世界之繼續——但有一種新精神使他們特出——教會與國家對立的演進——日爾曼世界分爲三個時期——（一）從日爾曼人出現於羅馬帝國之時迄至查理曼大帝（二）教會與國家衝突時期（三）『世俗性』意識到牠的真實的道德的價值，與『合理的自由』告成的時期，即自『宗教改革』迄至我們現代。日爾曼世界爲先前各時期之重複——與波斯，希臘及羅馬世界的比較。

第一節 基督教日爾曼世界的元素……………五五二

第一章 各野蠻民族的遷徙……………五五二

個人的自由爲古日爾曼人之一種特徵——侵入羅馬世界的原因。條頓諸大族之雙

重的狀況——日爾曼人的各部落——歐羅巴的羅馬民族與日爾曼民族——前者包

括意大利，西班牙，葡萄牙與法蘭西，後者則爲日爾曼本土，斯坎迭那維亞與英格蘭。斯

拉夫人——他們的移入及對於歐洲的關係——尙未顯現爲「理性」之獨立的形態，

未來如何姑不具論——日爾曼民族的特性爲「心」(Gemuth)——「心」與性格有

別。他們的定性之出現於基督教者。古日爾曼人的宗教——道德的情調缺少深刻。

各種自由的聯盟以忠義爲團結的因素——政治的關係並不建築於各種普遍的原

則，而分裂爲諸多私有的權利與義務。暴戾的激情在日爾曼世界初期未受宗教的節

制——從世俗的縱恣過渡至於宗教的熱誠與遁世。

第二章 回回教……………五六七

全神貫注於一個觀念爲回回教的特色——爲日爾曼世界特有的那種四分五裂的特

殊性之兩極的與補充的對方。回教與他種信仰的比較——阿剌伯人信仰與軍力之原始與進展。回教徒的宗教狂熱——宗教與恐怖爲回教的原則可以比諸羅伯斯庇爾之自由與恐怖——回教徒政治組織的不穩固。他們的藝術與學問發生之速。

阿剌伯人的革命——歐羅巴與薩拉森人的鬭爭——哥德的“*Diyar*”

第三章 查理曼的帝國……………五七五

法蘭克帝國的政體——封建制度——『宮廷長官』的崛起。不平。查理曼——他的

帝國幅員之廣——組織之完備。司法行政——教會事務——帝國會議。查理曼締

造的政治組織不穩固之原因。

第二節 中古世紀……………五八三

操縱着中古世紀命運的無限虛僞所促成的種種反動。(一)各特殊的民族對於法蘭克

帝國普遍的主權之反動。(二)個人對於法律的權威之反動。(三)精神的元素對於現

狀之反動。十字軍爲中古世紀的最高峯。

第一章 封建制度與教會政治……………五八四

第一種反動——法蘭西人與日爾曼人的分離——意大利與勃艮第王國。諾曼人之入侵英格蘭，法蘭西與日爾曼。馬札兒人與薩拉森人的侵略——查理曼成立的軍事組織之無效率。第二種反動——領略法律秩序利益的能力尙未養成——強有力的個人所給予的保護——『領主』與『從臣』。帝皇的尊嚴爲一空名——國家分裂爲若干小邦。羽格·卡佩——他的權力之性質——法蘭西分裂爲若干公爵區與侯爵區——英格蘭爲諾曼第公爵威廉所征服。日爾曼與意大利的情形——『公理』消聲匿跡於個人的『強權』之前。第三種反動——『普遍性』對於『實在世界』分裂爲特殊性而起之反動——大率爲『教會』所提倡。十一世紀時代預料『世界』將告結束——教會事務。格列高里七世厲行教會人員之獨身生活，反對教職買賣。教會權力的增加——『上帝之休戰』。教會內之精神元素——彌撒的設計。普通人與僧侶階級。『聖哲』的調和。精神界與世俗界之虛僞的分離。獨身生活，宗教

的安貧，與服從盲目的信條係違反真實的道德。中古世紀之教會與國家陷於各種矛盾之中——現代歌頌中古世紀之謬。封建制度的生長，與世俗化的教會權力的生長同時並進——建築藝術的興起——海上商業的繁榮——學術之盛——城市的日臻重要。城市社會中『自由』漸見恢復——防守的組織——基爾特的形成。各城市與貴族間的爭鬪，以及內部的黨派。皇帝與各城市又教會之爭——但丁——霍亨斯陶堯皇室與教皇權力——爭執的終止。

第二章 十字軍諸役……………六二〇

十字軍動機的分析——遠征的經過與結果。十字軍之精神的結果。西班牙人與穆耳人之戰爭，對亞爾比派舉行之十字軍役。教會權力在十字軍諸役中臻於極點，但因軍役的失敗，教會權力亦致削弱。僧侶的與武士的宗派，其『精神的』意義。學術——煩瑣派哲學——智慧方面的鉤心鬪角。

第三章 從封建政治過渡到君主政治……………六三五

從封建轉入君主之各種過渡方式。日爾曼狀況——各族的聯盟。農民結社——火藥的發明——及於文明的結果。意大利——封建權力為各君主所減削——馬基雅弗利的『君王論』。法蘭西——國王權力的增加——各級大會的召集。英格蘭——大憲章——下議院。對於教皇權力的反抗——布里西加的安諾德，威克里夫與胡司。教會與農奴制度之紀律上的影響——結果。藝術與科學使中古世紀告一段落——宗教的藝術及其精神的涵義。古代的研考。希臘文藝研究的復興係由東羅馬帝國滅亡所引起——新觀念世界的開放——印刷術。取道好望角至印度的路線，以及美洲的發現。

第三節 現代……………六五五

日爾曼世界的第三時期——『精神』開始意識到牠的『自由』。(一)『宗教改革』(二)其直接造成的局面；(三)上世紀末葉迄至今日的時期。

第一章 宗教改革……………六五五

「宗教改革」為教會腐化的結果；但這種腐化非偶然的現象——牠從教會最內在的深處對於感官與物質界之崇奉而發生。路德對於「信仰」的理論。他對於「聖餐物」的見解——比較接近天主教會而非喀爾文教會——「主觀的感情」與「客觀的真理」同樣被路德教會視為得救的必要條件。自由精神的旌旗——「宗教改革」的精義即謂人類命定為自由的。路德見地之日漸拓展——否認教會的權威——路德的聖經譯本對於日爾曼人有無限的價值——聖經為一本民衆的書。特稜特教會會議刻版化了天主教教義，遂令天主教徒與耶穌新教徒間之調解成爲不可能——教會對於學術的仇視——伽利略。「宗教改革」爲什麼限於日爾曼民族呢？這個問題的答覆必須歸諸民族性格上的根本不同——拿破崙對於宗教的見解——有學養的法蘭西人冷視新教。改革派理論與社會生活的關係——獨身生活被斥——教會貶誅「盤剝重利」——盲目相信之服從被駁斥。「宗教改革」各項原則遲遲推行於政治生活之中——個人加於宗教意識的影響——痛苦地內省的傾向。惡之權力

——巫術——浮士德的傳說——巫獄——這類迷信的殘忍事件之長久繼續。	
第二章 宗教改革對於政治發展的影響……………	六八〇
世世承襲的君主政治之成立——貴族大藩的權利變為官吏職務與位置——常備軍的原始。	
西班牙的武俠精神——「異教裁判所」——牠給予皇室之助力——歐洲削抑貴族權力——貴族的正當職位。	
歐洲國家的體系——國際戰爭——目的在戰勝攻取——意大利尤為逐鹿之的——分崩離析為意大利的特色——美術的愛好使意大利人漠不關心於政事——「均勢」君主咄咄有破壞均勢之概——查理五世。路易十四世。三十年戰爭。英格蘭的「大叛變」。威斯特發里亞的和議。黎塞留的政策。	
腓特烈大帝團結普魯士。	
第三章 啓蒙運動與革命運動……………	六九六
實驗科學，笛卡兒。腓特烈大帝的功績。康德。法蘭西大革命的原則之分析：與哲學的連繫何如：當代的大問題。憲法。羅伯斯庇爾——拿破崙。法蘭西，意大利與西班牙。	

牙對於大革命的關係。
形。『歷史』的目標。

英格蘭爲什麼不取大革命？

英格蘭憲法的分析。

日爾曼情

漢譯者序

這本書是非常難譯的，我們雖然費了一番的心血，但相信裏面還有不少的錯誤。

這本書不但是難譯，並且是難讀。我們與英譯者的意見一樣，勸讀者先讀本論，後讀緒論，或者可以使讀者容易了解。

王造時謝詒徵 一九三六年六月二十二日於上海。

英譯者弁言

德人每認黑格爾的歷史哲學講義爲研究黑氏哲學系統的入門要籍，牠的格式既不像一般玄學論文的謹嚴，而佔據書中篇幅甚多的例證解釋，對於研究玄學不深的讀者也是很熟悉的。這書之一大價值就是從一個截然新穎的觀點，來論列「歷史」上各種主要事實。我們只要想到黑格爾的著作對於德國各種政治運動，已有一種明顯的影響，當可承認他的宇宙理論，尤其是與政治直接有關的那部分理論，對於最主張「實際」的人士也是值得注意的。

有一位作者，因爲他曾對於玄學的抽象研究下過極久的功夫而確立了他的權威資格，他已先我們說過這書是「他生平所讀這類著作中最愉快的一部」。(註一)

若與多數德國作家的風格比較起來，這書的行文風格也可說是生氣勃勃，鞭辟入裏。所以穿上英國衣服的歷史哲學假如在這方面有所缺陷，決不是原著的罪過。

譯者意旨是要把原著變做真正的英國文式，來與大眾相見，雖因此轉彎抹角，以致損失原著優點，亦非所計。不過有幾個字的用法，不得不與通常的意義頗相出入，其中一字是屢見不鮮的。這就是德文 'Geist' 一字，牠在黑格爾術語中，包括『睿智』(Intelligence)與『意志』(Will)二者而言，後者之意更較前者之意來得明顯。事實上，牠包含着人之整個心靈的與道德的存在，我們只要略一思索，就可以明白在我們的玄學辭彙中最好當譯以較近於神學的『精神』(Spirit)這個字。實則這種譯法所招的反對，僅在於這字之非人的，抽象的用法；這一種反對只須引證了經典中最好的用法就可以消釋的；這就是『聖經官定本』(Authorized Version of the Scriptures)中間對於希伯來文 רוח 與希臘文 πνευμα 之譯法。我們只要舉出一個無可爭辯的例子，就足以證實這點了：『他們的（即指埃及人）馬匹是血肉而非精神』（以賽亞書第三十一章第三節）。此處宜於提及者，即這字在英國玄學文獻所以不大使用，正是神學見外於哲學的結果，這一種見外常被歐陸各家各派的作者，異口同聲指為英國思辨心靈的失着——這一種見外對於英國思辨與德國思辨畛域之分，實與有泰半責任，而以其他原因，又恐使英國讀者對於本書

有不洽之感。

德人對於 *Sittlichkeit* 與 *Moralität* 二者間的甄別又爲譯事的一重困難。前者意指『習俗的道德』，後者意指『心』或『良心』的道德。在不致引起疑惑的地方，二者都被譯成了『道德』(Morality)，否則概視行文語氣，而予以比較嚴格的移譯。再者，*Moment* 一字，其難於譯出，誠爲德國哲學之讀者所共見。在 J. R. Morrell 所編極爲名貴的約翰孫 (Johnson) 翻譯的譚尼門 (Tennemann) 之『歷史哲學略述』(Manual of the History of Philosophy. Bohn's Philosophical Library) 一書中曾有如下的解釋：『此字爲黑格爾借自力學者 (參閱黑氏 *Wissenschaft der Logik*, vol. 3, p. 104, ed. 1841) 他用以表示各種互相依賴的爭衡力，牠們的矛盾形成一個等式。所以他有這樣的公式，*Esse* (有) \equiv *Nothing* (無)。這裏『有』與『無』便是『動量』(momentum) 一同產生了『生存』(Werden)。是故『動量』在矛盾的勢力中形成的一致行動，與力學中的情形相同，無論在對照與不同，重量與距離，以及均衡的情形中都是相同』。但在本書有幾部分內，譯者並未恪遵這條定義，他認爲把這字譯做『相續的形

態』或『有機的形態』實係忠於原著。又在十字軍這章中間，有一個字不能簡單地譯爲英文。其間稱『本質的有』之確定的積極的與現世的寓形爲‘*ein Dinges*’，‘*das Dinges*’等等，就字義譯時便是『一這個』，『這這個』，‘*This*’，‘*the This*’；爲了避免這種使人頭痛的結構，所以就用了一種曲筆，譯者相信這種曲筆不僅正確，抑且達意。惟爲不欺讀者起見，譯者所增加的釋辭，均附有括弧號（）；再如普通名詞之哲學應用，通常均由大寫字母標出，例如‘*Spirit*’，‘*Freedom*’，‘*State*’，‘*Nature*’等等，（中譯者按，這在中文裏只能加上符號，例如『精神』，『自由』，『國家』，『自然』等等）。

這一個簡短的弁言，受篇幅的限制，使譯者無從解釋黑格爾方法之較廣的各種應用；而且因有下列諸種極易到手的作品，給了我們許多的便利，所以這番解釋工作，完全不必要了，這類作品如上述 Tennemann 的譯作，以及 Chalybæus 的 *Historical Development of Speculative Philosophy, from Kant to Hegel*；Blakey 的 *History of the Philosophy of Mind*；Lewes 的 *Biographical History of Philosophy*；此外尚有專事研究黑格爾哲學的論文。此

類論文中不妨提起一位法國教授維那 (Vera) 所作黑格爾哲學入門 (Introduction à la philosophie de Hegel) 這是對於這個系統大綱之明白條暢的闡述；再有已故阿利爾學院 (Oriental College) 研究員山達爾 (F. C. Sanders) 所作卓越不凡的黑格爾公理哲學 (Philosophy of Right) 概述，這篇論文選入一八五五年牛津論文 (Oxford Essays) 中，是與本書之題目直接有關的。

話雖如此，這裏倘指出這部歷史哲學依據的觀點，並且解釋牠的提綱挈領的觀念，對於讀者或不無裨益。這種解釋大體已見於本書譯文的腳註中，但就其思想路線之陌生的性質而言，這裏覆述一番當屬無妨。

一切有希望的思想家們從『歷史』中認識的那種文明化進程，其目的與內容便是取得『合理的自由』 (Rational Freedom)。但『自由』這個字包含着一種事先的束縛；於是這個問題自然而然而發生了：『束縛於什麼？』——一位膚淺的發問者得到了一個答覆，說是束縛於統治機關之物質的權力，也許就心滿意足了。在上世紀，甚至本世紀之初，許多研究政治的人是滿

意於這一個答覆的；這是現代一位權威思想家之大功績之一，他居然把這種由言論所生之偏見 [idolum fori (這已變成一種 idolum theatri 由哲學理論所生之偏見)] 之僭擬的地位取消了；他又恢復了那個簡單的真理，即人間一切穩固的組織，一切宗教的與政治的結社，皆建築在遠非『一人』或『衆人』所能控制的若干原則之上。而且古今中外，無論何人都是在這些原則或牠們的某一形態裏生長與活動的。唯一的問題是：那些原則從那裏推演出來的？那些維繫社會的根本信仰或迷信，宗教的與政治的，是從那裏發生的？牠們並非『教士權術』或『君王權術』的私創，反之，教士權力與君王權力都是從牠們而來的，牠們並非社約 (Social Contract) 的產物，反之，社會卻是從牠們而來的。牠們亦非人類意志薄弱的空想；擬調和『自然』的權力，以推進他的有限的，塵世的慾念。這樣看時，世界上通行的若干宗教體系的現象似乎都可以解釋明白了；然而有不止一種的東方宗教之虛無主義，印度信徒力圖自殺以求歸於一種純粹否定的『神明』，卻是不能適合於這樣粗陋的公式的；同時以一種『神聖的權利』交托於一個婦人孺子的那種政治的迷信也是完全沒有解釋到。是故照上述的看法，惟有視這些現象爲『幻想』，『空想』，『做

『夢』，爲人們無聊的想像之產物——惟有把牠們與有些人認爲過去未成熟的人類歷史中種種荒謬事情相提並論而已；再不然，則認牠們爲人類智慧生活與道德生活所由發生的那種『本質的睿智』之原始的教訓。在黑格爾看來，牠們乃是無限的『理性』之客觀的顯示——乃是上帝之第一番啓示，上帝既『使萬族一系的人類生息於地球之上，復先期決定了各種時代與人世的範圍，庶幾人類一旦思慕到他而且發現他』——*τὸν γὰρ καὶ γένος ἐποίησεν* 黑格爾在這部講義中辨說的種種正就是這些 *καί ποί πορστὰ γένουσι*，這些在世界歷史中一定的與有機的時代。

無論人們對於那些基本原則的淵源與重要性，抱有怎樣的見解，也無論人們稱牠們爲什麼——天然的，原始的或是客觀的睿智——這似乎不難證明，那未臻完善的人類在某種意義上乃是束縛於牠自己的信仰，牠自己的『理性』，或說是本質的存在，至於普通認爲社會生存臻於完善之境者，便是從那種束縛下拯救出來。在黑格爾的哲學體系中間，這種自相矛盾的狀況被認爲一切生存界內表現的那種對峙之一種形態，那是『主觀界』與『客觀界』之間的對峙，而構成宇宙生命的那些自然的與智慧的過程，便是要取消那種對峙，而使之歸合爲一種絕對的生存。不

管這個理論引用於自然與睿智之其他各部門時是怎樣地駭人聽聞，但用牠解釋文明的途徑，似乎不是不合理的公式，而其實在內容不外乎如次：在開化程度較次的國家，各種政治的與道德的限制係被目為措定於客觀方面的；社會的機構，像自然事物的世界一樣，係被目為人類所不得不接受者；而且個人又須順從各種規定，至於牠們是合法或正當與否則非他所得判斷，雖然牠們常常驅他作牛馬的奔走，命他為生命的犧牲。反之，在高度文明的國家，雖然一樣要做自我犧牲，但這是為了個人認為正當與必需的各種法律與制度的緣故。這一種關係轉變，無須使用什麼非常的名詞，無須放縱什麼誇大的思想，竟可稱為「客觀的」與「主觀的」；「睿智之和諧或調和」。人類從那種原始的束縛狀態迄至這種「合理的自由」狀態，所經過的諸多連續的階段形相，便是這部講義的主題。

各個人之心靈的與道德的狀況，以及他們的社會的與宗教的狀況（「理性」之各種主觀的與客觀的顯示）在發展的每一階段上表現着一種嚴格的聲氣相通。「製作之物，悉如其人」這句老話，對於宗教的與政治的偶像，以及宗教的與政治的觀念是一樣真實的。人類對於使他超

出禽獸之上的那部分心靈的與道德的生活，假使不知寶貴，那末獸性生活便會變成宗教崇拜之對象，獸性肉慾便會變成宗教儀式之精神。假使無所動作，無所事事就算是止矣盡矣，那末歸於「虛無」便會變成信徒之目的。反之，假使積極的與活潑的道德係被認為人類之真價值者——假使主觀的精神知道申張牠自己的自由，既以對抗外來的種種不合理的與不義的誅求，並以對抗內生的縱恣任性，激情肉慾，這就要有一個有生命的，活動的，公平的與聖潔的「神」之寄托者來做牠的崇拜之唯一可能的對象。同時各種政治的原則也受同等的影響。假使單純的「自然」佔着優勢，那末一切法律的關係，除非依據自然的區別者，都會被否認了，各種權利將與「階級層」勾結一起了。反之，在「精神」業已取得牠的「自由」之處，「精神」便要求有一部法律與一個政體，其間應明白反映出「自然」之從屬於「理性」，以及「精神」之力量能抗拒各種感官的引誘。

在睿智與意志之最低級與最高級間，尚有中間的幾級，其周圍集合着與他們相諧和的許多轉來的觀念，許多制度藝術與學問。這些集合物每一種都在歷史上得名為一個明顯的民族。假如那個明顯的原則，由於牠的時運已失，而心靈擴張不已，結果喪失了牠的活力的時候，那末民族生

活即歸於消沈，於是我們便看到一種過渡，達於較高的一級，在這一級內，主觀的睿智與意志之比較抽象與比較有限的階段——客觀的「理性」亦在同等不完善的階級中——就轉變入於比較具體與比較活潑的階段——這一個階段使人類能力發展得更為自由，更為充分，而「公理」之認識亦更為允當。

如前所述，這種論點的旨歸便是「精神」的自己認識，「精神」的完全發展，這「精神」的正式本性便是「自由」——在這種「自由」有兩重意義，一即從外在的控制下得到解放——就是說，牠所服從的法律是得到牠自己的明白認准的，——一即從情慾之內在的束縛得到解放。

上述各節絕不敢說是對於黑格爾的「歷史哲學」，做一番完全的或是有系統的分析，而不過是指出牠的領袖的概念而已，同時在可能範圍內又想藉此除去人們對於牠的反感，即因為牠把事實化為神祕的奇論，並從先天方面解釋事實而起的反感。在引用一個理論的時候，有些事實或不免遭到歪曲，有些不免張大逾分，再有些則完全被忽略了。雖是最審慎最有限的對於「過去」之分析，諸如此類的缺失與謬誤也是勢所難免的：若對於「歷史」作一綜合的觀察，那末易犯的

錯誤亦必比例地增加了。不過話又說回來了，這部著作內用以解釋文明進程的各項原則，是否根據歷史事實的一種正確的推斷，是否足資解釋這些事實之諸種主要形態，則又為另一問題。

末了，譯者敢說『緒論』為本書最沈悶而且最艱澀的部分，所以他以為初讀時只要隨便把牠看過一遍，等到再讀時，把牠當做本書中闡發得更為詳盡的各項原則之概述。

一八五七年十一月二十五日 John Sibree 識於 Upper Grange, Stroud.

(註——Mr. G. H. Lewes, in his Biogr. Hist. of Philosophy, Vol. IV, Ed. 1841)

干斯博士爲原書第一版所作序

當一部『歷史哲學』新著行世之際，第一個油然而發生的問題便是，爲什麼在所謂『實踐哲學』的各部門中，這門獨少經研究，少經適當的討論。因爲遲至十八世紀之初，始有韋科(Vico)出來，認『歷史』爲各項基本的法則之寄托者，並爲『理性』之一種產物，而推倒那種視『歷史』爲一串偶然事故，或含糊假定『歷史』爲上帝之作品的見解，他的這一種新理論非特沒有違反人類之道德的自由，抑且措定了這種自由賴以發展的必要條件。

爲什麼如此的原故，可以一二簡短的觀察來說明。『存在』與『思想』的法則，『自然』的經濟，人類心靈的現象，甚至法律與政治的有機體；再有種種形式的『藝術』，以及被認爲上帝顯身之其他各種方式，縱不在牠們的主觀的觀點上，但無疑在牠們的客觀的地位上，向來被看做穩定而不變的存在。至於歷史的各種運動則不然。各帝國的此起彼落，各個人的朝榮夕衰，罪惡的戰勝

美德，有時矍然發現歷史上不乏顯例，最大的罪孽竟最裨益於人類，以及人生禍福的變遷無定，凡此種種均使人相信『歷史』建築於捉摸不定的流水之上，噴湧無常的火山之巔，以致意圖從中間發現各種規律，觀念，神聖者與永恆者之任何嘗試，均可被義正辭嚴地誅責為故意賣弄，為先天的胡吹，或是空虛的想像。人們在一方面樂於從『自然』的事物中讚頌上帝，同時卻又以為從人類的努力與造就中認出上帝彷彿是褻瀆了神聖；如在這些努力與造詣中，假定有一個為原主人翁曾未想到的原則操縱其間，就要被人們算是過分重視了任性之斷斷續續的結果——只須一顰一笑就可以改變的結果。一言以蔽之，人們對於『自由意志』與人類精神的產物，不願因為牠們僅包含着一個穩定與一貫的元素——即從不斷變遷之中，進展到一個更豐富，更圓滿發達的性格——遽爾宣告牠們為永恆的，這必須先在『思想』方面有了一種重要的進展，劃分着『必然』與『自由』的鴻溝被填平了以後，方纔能在這個最不穩定，所以是最難控御的元素中表明出一支操縱的手來——方纔能在『世界歷史』中不僅空言而且指明一個『世界政府』出來，同時『精神』也將被認為像『自然』一樣地未為上帝所棄。在這一層能夠做到以前，必先經歷

許多世紀；人類精神的作品必先臻於高度的完善之境，方纔能够得到那個觀點，以對於牠的事業做一番綜合的觀察。只有現在時候，基督教世界已把牠的內在的本質，寄托在那些文明與自由的國家裏了，方纔算是時機成熟，不僅可以有一部以哲學為根據的歷史，並且可以有『歷史哲學』的出現。

這裏尚有一點必須提及，這一點或能使反對哲學者也覺得心折的，至少也能使他們相信在『歷史』之唯心的解釋下，各種原有的事實是不致有所改變，也不致受到任何歪曲的。這裏所說的一點便是指這些大事之屬於『哲學』範圍內者而言，並非每一個無足輕重的場合，並非每一個現象，諸凡（與其說是屬於『世界精神』之範圍，毋寧說是屬於個人生活之範圍者），都要加以『解釋』的，都要被一個枯槁的公式奪去牠的生命與實質的。假使當真對於無足重輕的事項，都要較量錙銖，窮詰究竟，對於為彼為此，均無不可的事項，都要視為必然，尋出解釋，這實在是最不合於睿智，也就是最可笑的。這種把高貴的哲學方法，作機械的運用，乃是褻瀆了哲學，同時與一輩專事探討哲學之經驗界的瑣屑層層的人們，因此殊無調和之可能。哲學所得而據為己有的，乃不

在於闡明一切事故之必然性——反之，哲學對於這些事故，竟可以略加敘述不事深求的——而卻在於揭開黑暗之幕，提示事實之真，庶幾知道每一個相當重要的民族集團，每一個相當重要的歷史場合，都有一個觀念為其基礎，而且過去歷史上昭示我們的一切過渡與展開，都可以從牠們先前的種種事變中得其端倪。所以一部歷史哲學之真正價值，即在於把那尋常的敘述因素，與那尊嚴的思辨因素，形成這種藝術的結合。

再者，晚近百年間出現的關於歷史哲學之作品，在牠們論列的觀點上既有差異，在各作者民族的性格上又復不同，而且常常只是歷史哲學之單純的象徵，而非其確實的結構。要知道，我們開宗明義就必須把哲學與神意說分別清楚，後者把一切事變概行直接歸於上帝，而前者則揭示出現實世界中的上帝顯象。尙有一層，意大利人與法蘭西人所作的歷史哲學顯然都與一個普遍的思想系統很少聯繫，殊不能構成爲牠的有機的份子；而他們的見解，雖然常是正確與動人的，並不能顯現牠們自己的內在的必要性。最後晚近介紹到歷史哲學裏的種種，泰半係屬神祕荒唐的性質，還不外是一個偷偷的暗示，一個沒有發達的基本觀念；這類貢獻的功績在許多地方雖是不容

否認的，但猶未登這門學術之大堂。我們當然不想否認在日爾曼人之中萊布尼茲 (Leibnitz)，萊辛 (Lessing)，魏古林 (Wegelin)，伊塞林 (Iselin)，康德 (Kant)，斐希特 (Fichte)，謝林 (Schelling)，洪保德 (W. Von Humboldt)，革勒斯 (Görres)，斯蒂芬斯 (Steffens)，羅生克蘭茲 (Rosencranz) 們所作的探討，所發的議論，就其關於一般歷史的基礎，以及各種事變與牠們明白表現的精神間之連繫而言，都是深湛富有睿智，而且永久有其價值的。在法蘭西作家之中，誰也不能否認波緒亞 (Bossuet) 爲宗教學與成因學方面 (teleological) 巧妙的天才，意視世界歷史爲展開於世界之前的一幅大地圖；誰也不能否認孟德斯鳩 (Montesquieu) 有非常的才幹，他的敏於辨察，可使各種事變更卽刻地變爲思想；誰也不能否認巴朗支 (Balanche) 與米細勒 (Michélet) 具有先知的直覺，能够透過事況的表層，而覺察牠們淵源所自的各種潛伏的力量，話雖如此，假使要說到確實結構之歷史哲學，那末，這類作家不過四人而已，便是韋科，赫得 (Herder)，希勒格，暨我們如今介紹其作品於讀者大眾的那位「哲學家」。

說到韋科的生平與著作事業，我們就要回到一個時期，其間較老的各派哲學正爲笛卡兒派

的哲學取而代之；但笛卡兒派在那時猶未進展到諸種基本觀念——『有』與『思想』(Being and Thought)——之探討以上，牠的羽毛尙未豐滿，猶不能降入具體的歷史世界之中，也沒有準備去把握歷史世界。韋科在所著“Scienza Nuova”中試行指出『歷史』的各原則時，不得不依賴古人的指導，和採取古典的 φιλοσοφία；在他的探討裏面，他所注意者不在於現代的史料，而在於古昔的紀載；在他看來，封建制度及其歷史，與其說是不同於希臘羅馬的專門事物，毋寧說是希臘羅馬發展的補充。雖然在該書結束之際，他稱基督教卽在其對於人欲之影響上，也優於世界上一切宗教，然而他絕未把這段意思表白清楚。因為他沒有考慮到『宗教改革』及其影響，所以『中古世紀』與『現代』的分界與區別也沒有表明出來。除此以外，他又從事討論人類睿智的諸種雛型，如『語言』、『詩歌』、『荷馬』；他以一位法學家的地位，進入羅馬法的內層來探索牠們；同時凡此種種——思想的主潮，紛紜的事變，觀念的擴張，以及原則的追究——更因為他愛好作字源學的搜尋，和提出文學上的解釋，以致愈見錯綜複雜，而且這類解釋常常阻擾歷史演進之最重要的過程。因此之故，許多讀者都被那可厭的表面所排除，未嘗領略其中包含的深湛

的真理；這些真理外表不够分明，以致赤金遂與黃沙同被捐棄了。

赫得具有各種優點，爲韋科之所無者。他本人是一個詩人，他以一種詩的精神去研究歷史；再則他並不任意涉獵及於歷史之各種基礎與門戶——如『詩歌』、『藝術』、『語言』與『法律』等，以困惱讀者；他直接以氣候與地理開始；三則歷史的整個園地都展開在他的面前；他的開明的新教與世界觀的素養，使他得以洞察一切的國族和見解，並使他能够超越純屬傳統的觀念，而不受任何限制。而且有些時候，他隨手拈來，都能恰巧得到那個『適當的字』；他的思辨所依據的那個成因學的原則並未制止他舉出現實世界之錯綜萬態，而當他比較各種歷史的時期之際，各該時期與人生各階段類同的情形，他也一一能够看到。但他那些『貢獻於人類歷史哲學的觀念』，犯了名實相背的矛盾，即非特一切玄學的範疇都被置之不論，抑且以積極地仇視玄學爲其元素。所以『歷史哲學』在赫得之手，便脫離了牠的正常的基礎，而是常常很動人的同時又常常有弊病的一種高度智慧的推理 (raisonnement)——一種『心』與『悟性』的『神意說』 (Theodicea)，而非『理性』之『神意說』。這樣脫離了牠的自然的根本，其必然的結果便是造成一種熱誠，這

種熱誠時常阻礙了思想的潮流，同時又造成種種驚嘆，而未嘗發人深思，有所表見。要知道神學家，藹然可親的宣教師，如醉如痴，歌頌上帝之制作的人，是常常拿他的主觀的特點滲入『歷史』之客觀性裏的。

在希勒格的歷史哲學裏，只要我們高興，我們可以尋出一個基本的觀念，一個可稱為哲學觀念的。這觀念就是說，人類天生是自由的；有兩條途徑橫在他的面前，他能够任選其一——一條是向上的路，另一條是降入地獄的路。假使他對於那傳自上帝的原始的意志，始終保持着忠貞不變，他的自由將是幸福的神靈所享的自由；至於把天堂的境地看做一種幸福的無所事事境界，那種見解，當被指斥為錯誤之至的。但人類苟不幸而選擇了第二條途徑，從那時候起便有一個神聖的意志和一個自然的意志在他裏面；對於個人的生命以及全族的生命，那重大的問題便是要把較低的塵世的與自然的意志，轉變為較高的與神聖的意志。所以這部歷史哲學實以那種奇怪的慨嘆開始的，牠慨嘆為什麼要有歷史，為什麼人類並不逗留於幸福的神靈所處的無所謂歷史的境界。照這種見解說來，歷史乃是人類的變節——人類的純粹與神聖的存在之蒙蔽；牠非特不

具有在牠裏面發現上帝之一種可能性，而卻是把上帝之否定方面反映在牠裏面了。人類最後會不會完全地，整個地回歸於上帝，在這裏只是一種盼望與希冀而已，而因為人類又被耶穌新教蒙蔽了前途，所以，至少在希勒格看來，這種盼望能否實現誠屬疑問。當論列各民族之特有的原則與歷史的發展之際，每遇那個基本的觀念隱沒不彰的時候，就顯出一種智慧上的平庸陳腐，企圖以流利雅緻的辭藻來粉飾思想上屢見不鮮的淺薄。因為作者有意求他自己的心靈之安息，要保障他自己，要維持天主教的立場而不顧現代世界的需求，所以他的著作便帶一種牽強附會，成見頗深的氣味，於是剝奪了各種事實之實在的性格，務使牠們與預定的結果發生聯繫。

我們如今要討論的黑格爾的歷史哲學講義，除在內容上有種種優點外，自始即較先出諸書佔着一個大便宜。第一而且最重要的，這部講義包含的一個思想體系，雖最細微之處，其結構亦適合邏輯；這書直可稱為表達出歷史的道理，正像「自然」，「靈魂」，「法律」，「藝術」等等亦各有道理一樣。因此在這部書裏根本不會有尋常的片段思想，尋常的推理（raisonnement），睿智的與非睿智的直覺；反之，這裏有的是對於那些（構成「歷史」的）人類造詣，由邏輯的哲學所作

的一種研究。各種範疇在黑格爾體系之其他各部門中早經表明過。唯一留待解決之點，即這些範疇能否在那顯然難以控御的人類任性妄為中同樣證實牠們自己。但要使這種探討可以保證其正確性，或竟可說是保證其忠實起見，各種事變本身未嘗由「思想」加以變化，未嘗有任何歪曲，或任何更改。各項事實悉保持着本來面目——像牠們在古今傳說中出現的面目一樣。「觀念」是闡明牠們的，而非歪曲牠們的；而且一方面，歷史哲學所包含者既不過是理解那些外在的現象之內伏的意義，同時哲學的藝術，便是要看出「觀念」之神經系統位在這些現象的記錄之那一部分，而把牠們表彰宣佈出來，猶之在自然界裏，一草一木，一獸一禽，並不能從各種普遍的原則裏演繹出來，所以上述這種哲學藝術也須鑑別，知道在那裏牠應該升至思辨的最高度，或者在那裏牠不妨像前面說起過的，安於純屬膚淺的事物；牠須知道何者是可以表明的，何者只是附於這種表明的寫照與特徵而已；而且牠既自知牠的尊嚴與權力，牠殊不肯把牠的勞力浪費於無足輕重的情形裏。

事實上本書主要優點之一，就是牠雖非常富於思辨的活力，但牠仍適當地注意於「經驗界」

及『現象界』；牠既排除了一種主觀的『推理』（raisonnement），又不勉強把一切歷史紀錄裝在一個公式之模型裏；牠既在邏輯的發展上與歷史敘述之顯然散漫而無秩序的路線上把握着和表現着那個『觀念』，但又不讓這種步驟侵犯了歷史的敘述。那所謂先天的方法——這在事實上就是不用歷史的事實而『著作』歷史——所以是與本書所表現的方法全然不同的；本書著者無意以神祇自居，去創造歷史，而只是一個凡人從事探討那已經創造了出來的『歷史』，那孕有理性而且富於觀念的『歷史』。

本書因係講演性質，所以更佔着一種便宜，假使當初旨在把牠編印成書的話，就得斟酌字句，章回劃然，而這種便宜也就佔不到了。唯其爲講義，所以牠必須設想怎樣直接了解牠的『意義』；牠必須設法激起年青聽衆的興趣，並使牠所提示的種種與聽衆已知的種種發生聯繫。而且在哲學所能染指的一切研究資料之中，『歷史』是年青人士最先熟悉的，所以『歷史哲學』似乎也應該與人們已知的種種相結合，不可教授這門學科的本身及其包含的各種觀念（例如教授審美學那樣），而應專事從聽者所已知的資料中，表明出『觀念』的動作。假使這層功夫用了一半

是建設的，與一半只是特徵的方法做到了，那末就可以佔着這種便宜，即給予學子一本津津有味
的書——這書是與平常人的睿智很密切的，至少也與之相去不遠的。因此，這些講義是黑格爾哲
學之最便捷的入門書——我說這話是不怕發生矛盾的：這些講義實在比『公理哲學』（或稱
『法律學』）更加適當，因為『公理哲學』是假定學子對於這門學問事先已有些觀念的。話雖
如此，講演方式既有其利，未必不有其弊，這在本書亦然。因為一開始即須展開各項原則，包羅整個
題目，並在一定範圍內作結論，所以書中前後部分勢必有些不相勻稱。中古世紀事實之豐富，以及
現代概念之繁多，不免令人不滿於開始之際（就因為這是開始之際），對於東方部分，過分注意
了。

我們跟着就自然要講到這部講義此次編訂成書所取的各項原則了：第一是關於牠的內容，
第二是關於牠的形式。在講堂上演講時，教師努力想使他的學識修養富於個人的氣味，因為是口
頭講授，所以他的智慧的資料裏有一種生命的呼吸，這是尋常一本書中所不能有的。每一個講義
裏，總是有許多穿插比喻，誇大重複，和加入若干與本文不甚密切關連的東西，然而假使沒有這些

穿插加入，任何口頭的演講都會變成索然寡味。黑格爾無疑是有這一種辯才的，雖然有些人蔽於成見，認他枯燥，但我們僅僅從他的稿本（沒有包括一切實在演講過的東西）的行文措詞中，以及每次舊話重提時的文字變化中，都可以證明他確有辯才。他的徵引解釋，有時與本題長短不倫；開場一段（不過因為是開場關係）所佔篇幅之多，可說假如把所有的敘述，描寫和記載一概列入以後，將使本書外表大受影響。當黑格爾第一次講演歷史哲學的時候，他把三分之一的時間，用在緒論和中國一章上面，——這部分工作真是冗長煩瑣煞費苦心。雖然他在後來幾次講演中，對於中國不復那樣仔細，但編者仍不得不酌加刪縮，庶幾中國一節所佔地位，不致侵凌和危害及於其他各節之論列。這一節是最需要加以編訂的，其他所有各節不復需要如此之甚了。編者把這部講義編訂成書的時候，不得不把口頭的講述改變為斐然成誦的文字，編者取材所自，為學生之筆記與著者之原稿。時期是先後不齊的，他須從事縮短工作，務期刪除原講的蕪雜，使敘述的文字與著者思辨所得的觀察歸於和諧一致，並且經過了相當的謹慎，使後來的講演不致如喧賓奪主，使先前的講演屈居一隅，又使先前的講演不像原來那樣孤僻，缺少聯絡。在另一方面，他又不敢忘記

這本書是講義性質；演講者當初講授之際，那種不問結論如何，只知專心致志於目前的題目的情形，那種隨隨便便，想到說到的氣概，不能不一一予以保存；即使時常有些重複之處，只要牠們並不容易阻斷思路，或煩擾讀者，亦未完全刪除。

關於這番編訂工作，編者雖負有改造之責，及放縱之處，但黑格爾的思想觀念實在沒有一絲改竄，未嘗滲入編者的任何觀念——這裏貢獻給讀者們的乃這位大哲學家之真正的，未嘗稍經改竄的著作。如果編者採取了另外一個辦法，那末結果他所編訂的書，不是無人所能卒讀，便是過於滲入了他自己的思想觀念。

講到本書的風格，編者確乎不得不從頭重寫一遍。但關於緒論前面的一部分，他卻有黑格爾一八三〇年寫稿足資應用，這份寫稿雖非為刊印而寫，但顯然是要來代替先前各次的緒論的編者相信——雖然他所有的友人並不同意——只要黑格爾有真正的殘物留在那裏，他應該避免插入他自己的見解以及作任何修正。他力圖保全黑氏風格的謹嚴緊密，而不敢加入任何不同風格的句語，雖因此或有礙於行文之統一，亦所不顧。他認為讀者一定很願意——至少是在書中某

些部份裏——遇到著者之堅強有力，時或盤根結節的風格；他要使讀者能在著者之時或缺少伸縮，但永遠安全而有力的領導手腕之下，享到思想上層出不窮，山重水複之樂。當那些片段的寫稿告終之際，編者乃真正開始工作，使全書獲一完整的形式；但他做這番工作的時候，不斷注意到原稿及筆記中顯出的特殊的語氣名詞；編者很樂於採用雖爲他自己所不頂喜歡，但能顯見作者特色的文字，而寧可廢棄那些自然而到他筆端下的文字；祇在絕對必要的地方，他纔願意有所補足，有所補充；一言以蔽之，他在可能範圍內，終不願稍稍改變原文的特質，予讀者大眾以他自己的著作，而非原作者的著作。職是之故，編者對於本書的措詞，不能像對於自己的作品那樣負責；他必須提供的一種材料與思想，都不是他自己的，而且在可能範圍內，他又要力圖避免游離太遠，有背原來講演所用的那類辭句。僅在這些命定的，預定的條件（牠們自是一種自由的風格之障礙）之下，纔能唯編者自問。

黑格爾的原稿是編者所採用的第一種資料。這些原稿時常僅僅包含着由「一橫」符號所連接的單字與名詞，原意分明是要做講授時記憶之助；其次則爲較長的句子，有時則有一頁或一

頁以上的完全寫出。這類完全的原稿裏，有許多觸目的語句，許多有力的字眼聽講者之筆記均由此而糾正及補充，同時原作者常常三復舊話，覆述不厭，其貫徹之力殊足驚人。黑格爾在這些地方，顯見爲一個最勤勉細心的教師，永遠企圖使那些一蹤即逝的印象可以加深，並用「觀念」之堅強的鉸釘，來固定那些容易忘懷的思念。講到我的資料之第二部分，即那些筆記；我手頭所有的，係屬本題目一八二二——二三，一八二四——二五，一八二六——二七，一八二八——二九，一八三〇——三一（註）這五次全數的講演，出於 Geh. Ober-Regierungs Rath Schulze, Captain von Griesheim, Prof. Hotho, Dr. Werder, Dr. Heimann 及該哲學家令子 Charles Hegel 諸人之筆錄。直到了一八三〇——三一那學期，黑格爾方纔以更多的功夫，來講述中古世紀及現代，而本書中關於這兩個時期的兩節文字，大部分便是取自這最後一次的講演的。我從我的許多可敬的同事和友人們中（要是能夠得到他們的許可，我很樂願舉出他們的姓字），獲有種種的助力，受賜實深。倘無這些助力，那末各項原則之歷史的解釋，尙不能像現在的完備。

這部歷史哲學的出版，以及審美學在數月內即可出版，再有百科全書不久亦將以新的形式

與風格行世，那末黑格爾著作之校訂出版工作可說就告完竣了。這對於我們的「朋友」和「師長」實是一個名垂千古的紀念碑；對於編訂諸人則為一種敬愛的紀念，他們追悼之名不在於女人家似的啼哭，而在於一種鼓勵做新的活動之感奮。在另一方面說來，那種愛敬尊師之心，並不要任何報酬，因為恪盡職責已得到滿足了；至於那些「雖生猶死」的人們雖然可以責備我們能力的薄弱，但以我們熱誠的迫切，我們希望可告無罪。黑格爾的「四個世界時期」至少已經出世了。

一八三七年六月八日 Edward Gans 序於柏林。

(註)黑格爾於一八一八年至柏林大學任教授，這些演講是在該校講的。他在那裏講授十三年，形成了一個學派，其重要人物有干斯 (Gans)、羅森克蘭 (Rosenkranz)、米歇列 (Michelet)、維爾德 (Werder)、馬海列克 (Marheineke) 及賀陀 (Hotho)] Lawes's, Bio. Hist. of Philos. — 英譯者。

查理黑格爾博士爲原書第二版所作序

黑格爾歷史哲學講義再度發行所取的形式變更，殊使我人有略加解釋之必要，藉此說明本書第二版對於原來資料以及對於本書第一版的關係。

那位深可悼惜的干斯博士，即歷史哲學的編者，把這些講義改編成書，實顯出一種卓越的才智；他在編訂時大部分採用黑格爾最後幾次的講演，因爲這幾次的講演是最通俗的，最適合他的目標的。

干斯博士竟能把這些講義編訂得與一八三〇——三一年冬天的講演並無大異；假使黑格爾歷次講演更能前後一貫些，假使這些講演並不近於互相補正的性質，那末干斯博士這種成績可說是盡善盡美的了。要知道無論黑格爾用「思想」凝結宇宙間萬有現象之力量是如何偉大，他終不能在一學期的功夫裏，把「歷史」上浩如煙海的資料完全把握到，以一貫的形式表達

清楚。在一八二二——二三年冬季，他泰半從事於展開那個哲學的「觀念」，表示這個「觀念」何以成爲「歷史」之真實的核心，以及各「世界歷史民族」的靈魂。當講到中國與印度的時候，他自己說過，他只想藉此表明哲學何以應該理解一個民族的性格，而且這番理解工作在靜止的東方各國較易做到，不比具有一部真正的歷史和性格之歷史的發展的那些民族來得難於理解。因爲他夙昔對於希臘人抱有一種年青的熱誠，故討論亦最詳細；略爲考慮羅馬世界以後，他最後就企圖把中古世紀與現代凝結在寥寥幾次的演講中；誠以時間所迫，在基督教世界中「思想」已不復潛匿於萬千現象裏，而已嶄然露其頭角，現出「歷史」幕上，所以我們的「哲學家」儘可縮短時間，略爲討論牠；事實上，只要把那個迫切的「觀念」指點出來就夠了。反之，在後來幾次講演裏，中國與印度以及一般的「東方」世界就比較迅速地結束，而以較多的時間與注意力去講日爾曼世界。逐漸地，「哲學的」與「抽象的」佔據的篇幅漸漸減少，歷史的材料漸漸擴充，全書亦日漸大衆化。

這很容易看出這門學科的各次講演怎樣地互相補充，這全部題材怎樣須將那哲學的元素

——牠在先前諸次講授中佔着優勢，而且一定要被作爲本書之基礎的——與後來諸次講授中特有的歷史的發展合在一起，然後乃能得其要領。

假使黑格爾採用了多數教授們所取的辦法，即將講堂中應用的純屬附錄與補充性質的筆記，合併到原稿上面去，那末他最後幾次的講授大概也是最成熟的講演了。可是不然，他把每次講授一概看做一個新的思想動作，每次僅僅表現他當時心頭活躍着的哲學熱力之深度而已；是故在事實上，一八二二——二三年以及一八二四——二五年兩次最早的講授，比較後來幾次，顯見廓大得多的觀念與表現之力，和豐富得多的新穎思想與適當想像；因爲與新生的思想同來的第一次靈感，經過一再的複述，自然要喪失牠的活潑的新鮮。

綜上所述，本書新版時牽涉着的工作是了然可見了。許多很有價值的思想須從最初諸次講授中恢復過來，原來的語氣須貫徹於本書全部。所以第一版刊印本就被用爲底本，而以對於原文之最大可能的重視，來從事填入，補足，代換與變更的工作（概視情形的需要而定）。既然這一切更改完全是以黑格爾的原稿爲唯一的導引，所以完全不容編者個人的見解插入。因爲本講義第

一版——除緒論的一部分以外——是僅僅根據聽講者的筆記，而現在的第二版卻努力用黑格爾自己的稿本作爲始終貫徹的基礎，至於那些筆記則僅被用於校刊與排列方面。編者竭力想使全部作品保持語氣上的統一，而他所採的方法乃是到處讓原作者本人說話；是故不僅那些新加入的地方完全採自原稿，就是泰半保存第一版文字的地方，凡聽講者筆錄時喪失的特殊表情也都恢復了過來。

有些人常以形式的結構格局來定思想之有力與否，並以好辯的熱誠絕對主張要用這種哲學方法，而反對用其他各種哲學方法；我們爲提醒這些人起見不妨說明黑格爾很少遵照他自己所定的章節，他每次講授時每有所改竄——例如關於佛教與喇嘛教的討論，時而置於印度之前，時而置於印度之後，時或將基督教世界與日爾曼各民族置得更相近些，時或列入拜占庭帝國，以及諸如此類的情形。新版對於這方面是沒有多所更張的。

當黑格爾著作的出版機關惠然委托我重訂先父的歷史哲學時，該機關又列舉了第一版的贊助人兼干斯博士的代表人（干斯博士業已逝世）計有三位即 Geh. Ober-Regierungs Rath

Dr. Schulze, Prof. von Henning 及 Prof. Hotho 這第二版之稿本即須交於這三位審閱的。在這次審閱中，我不僅得到這幾位極有價值的人士與畏友們翕然同意於我所做的修改，抑且承蒙他們添了許多新的修正，我惟有在這裏公開聲明，略伸謝忱。

末了，我不禁要申謝那個衆所共仰的機關，牠那種至可讚頌的獎飾學問，重視友誼，和公爾忘私之心，牠的所以創立和所以結合至今，皆爲了提倡學術之故，我對於牠的感戴，更因此次承蒙牠容許我參加編訂先父著作，而達於無可復加的程度了。

一八四〇年五月十六日 Charles Hegel 序於柏林。

歷史哲學

緒論

這部講義的題目叫做世界歷史哲學。要知所謂世界歷史哲學者，並非以世界的紀載為參考，以世界的事實為闡明，而對於世界所作若干普通觀察之一部彙集，而卻是世界歷史的本身。(註二) 爲求對於本講之性質，自始卽有一種明白的觀念起見，我們必須先行檢查關於研究歷史的其他各種方法。各種方法，大概可以分列爲三：

- (一) 原始的歷史 (Original History)。
- (二) 反省的歷史 (Reflective History)。
- (三) 哲學的歷史 (Philosophical History)。



(一)關於第一種歷史，只要舉出一二著名的史家，便可給人一個確定的典型。這類中包括希羅多德斯 (Herodotus)，修昔的底斯 (Thucydides) 和其他同樣的史家們。他們的敘述大部分爲他們親眼目覩的事變經過，社會形相，而且他們與這些事變的精神，有休戚與共的關係。他們無非把他們四圍的種種演變，移到了意象的智慧之領域。一種外界的現象便這樣演成了一種內界的概念。詩人以同樣的情形，運用他的情感供給他的材料；他把牠放射爲一個影象，以便思想的機關之採納。這輩原始的歷史家無疑也利用他人的載述，蓋一個人決不能耳聞和目見一切事情。不過他的利用這些助力，只當牠們做一種原素或原料而已，這與詩人的受賜於業已成立的語言文字的遺產，又是同樣的情形。歷史著作家把故事之飄零的片段聯繫在一起，然後把牠們寶藏在尼摩斯 (Temple of Mnemosyne) 之中，留傳萬代而不朽。各種傳說，民歌，紹述，概不能列在這種原始的歷史裏面。這些傳說民歌所表現的歷史的意識猶在朦朧不明的狀態，所以屬於睿智半醒的民族。反之，有一種人已充分意識到他們是什麼，和他們在做什麼。當真看見的和可以當真看見的現實或實在，是有堅實的基礎的，而那些傳說與詩夢所從產生的那個飄忽模糊的成分，牠是

沒有堅實的基礎的，一俟各民族之個性發達成熟，牠的歷史的權威就不能存在了。

這樣的原始歷史家便把他們熟知的各種事變經過，社會狀態，改變為一個對象，以便理想的機關之採納。所以他們所留傳的載述，不能有十分廣大的範圍。這一點，我們可拿希羅多德斯，修昔的底斯，基察第泥（Guicciardini）為代表。凡在他們的環境裏出現的和活動的就是他們的正當的材料。那位歷史作家所受的種種影響，亦即形成他故事骨幹的那些事變所受的影響。作家的精神，與他記述的那些動作的精神，是一般無二的。他所描繪的一幕一幕的劇情，他本人曾親自參加為一名演員，至少也是一個休戚相關的看法。他所繪畫的只是短促的時期，人物與事變之個別形態，單獨的，無反省的各種特點。他的願望無非是把他親自觀察各種事變的所得，留一個最清楚的影像，或栩栩如生的描繪，給後世的來者。他既生活在他的題材之精神中，而未能超出這種精神，所以他毫無反省的必要。假如他像凱撒那樣擁有統帥或政治家之高位，那末，他編著的歷史，便是記述他怎樣實行他自己的志願。

例如我們在修昔的底斯歷史中讀到的那些演說辭，我們可以斷言其非確實可靠的記錄，那

末我們似乎不能說他這類歷史家沒有反省的作品了；也不能說他的著作裏所表現的諸色人等，都是正確的了。按演說是人類社會中貨真價實的交易；事實上，並且是有非常重大影響的交易。不錯，人家時常說：『那只是廢話罷了』；藉此表示演說之無謂。這裏所指的演說也許只是『廢話』而已，廢話本來是無所謂的。但民衆向民衆所作的演講，以及對於民族和君主所作的說詞，卻是歷史之完整的構成分子。譬如那位極有教養，純正高尚的政治家伯里克里斯（Pericles）的演說，縱然是修昔的底斯所作成的，可是終與演說者的性格相差無幾。在這一類的演說中，這種人宣布了他們的同胞所奉行的格言，亦即形成他們自己的個性的格言；他們不但發表了他們的政治關係的見解，以及關於他們的道德的與精神的本性之見解；並且發表了他們的計劃和行爲之各項原則。歷史家放在他們嘴裏的種種說辭，並非虛懸假設的思想觀念，而是無誤地寫出了他們的智慧的與道德的常態。

這些歷史家中，其必須爲我們所視同自己所有，必須多費時光加以鑽研，庶幾我們可與他們的民族共同生活，可對他們的精神深切了解者；這些歷史家中，其著作不僅可使我們多聞博識，並

且給予我們深湛與純真的樂趣者，爲數殊沒有我們想像的那樣多。其中如歷史之父，亦即鼻祖希羅多德斯，以及修昔的底斯，他們的大名是已經開在上面了。色諾芬（Xenophon）的萬人退卻（Retreat of the Ten Thousand）同樣地也是原始的著作。凱撒的戰記（Commentaries）是一位偉大的精神之簡單的傑作。在古人之中，歷史家必然是偉大的軍人與政治家。在中古時代，倘將處於政界中樞的主教們置而不論，本類的歷史家差不多盡係修道院中的僧侶，他們可說是頭腦單純的編年史家，他們是絕不參加積極的公共生活的，反之，古代的史家卻是積極參加公共生活的。洎乎現代，這些關係又完全變了。現代的文化在本質上是有理解力的，能把一切的事故立刻變爲歷史的述作。就我們如今討論的這類歷史言，我們儘有各種生動，簡單和明白的敘述——尤其關於行軍作戰方面——足與凱撒的戰記相提並論。至於牠們敘述到戰略機謀和作戰環境時，其材料之豐富，與本末之精詳，尤較凱撒之戰記有過無不及。還有法蘭西的回憶錄（Memoires）亦屬於這一類。回憶錄雖記述瑣屑的事情，但作者都是名人。書中常常含有大量的遺聞軼事，故殊爲膚淺狹隘，無足重輕。但間或也有十足道地的歷史傑構，例如紅衣主教累斯（Retz）的回憶錄，其涉

獵所及的歷史範圍便廣大多了。德國絕少這類的名家。腓特烈大帝（Frederick the Great）著有今世通史（*Histoire de mon temps*）是一個卓越的例外。回憶錄的作者本應有很高的身分。有了這樣的身分，纔能高登遠矚，看見一切。至於地位卑微的人，對於偌大的世界，只能管窺蠡測，全豹不呈，自然無從看到一切了。

（二）第二種歷史可稱為反省的歷史。這種歷史的範圍是不限於牠所敘述的那個時期，反之，牠的精神是超越現時代的。在這第二類歷史之中，可以分出各種顯然不同的門類。

1. 研究歷史者大都旨在對於一個民族，或一個國家，或是整個世界的全部歷史，——簡言之，即對於我們所謂普遍的歷史（*Universal History*）取得一種概觀。在這種，最主要的一點，即歷史資料之整理。工作者（即歷史家）用了他自己的精神來從事此項整理工作；他這一種精神是與他着手整理的材料內容之精神不同。因此，那位作家在敘述各種行動與事變之意義與動機時，他所依據的若干原則，以及決定他的敘事方式的若干原則，是特別重要的。這種反省的治史方法，及其連帶的機智之表現，在我們德意志人中間，真是種類萬殊。每一位歷史家都是別出心裁，有他

自己的原始的方法，（或稱「家法」——譯者）英吉利人和法蘭西人對於歷史作法，公認有各種普通的原則。他們站於個人立場者少，而以世界或國家文化為立場者多。我們德意志人則不然，每位作家竭力要發明一種純屬個人的觀點。我們不去編著歷史，而老是勞神苦思，要發見歷史應該怎樣地編法。

這第一類的「反省的歷史」，假使僅以敘述一國之全部歷史為目的者，則與前述的「原始的歷史」最為相近。這類編纂（其中包括李維（Livy）與帶奧多留斯（Diodorus Siculus）的著作，以及米勒（Johannes von Müller）的瑞士歷史（History of Switzerland））假如做得很好，都有極大價值的。本類史家中最為傑出，可與第一類史家相比擬者，他們記述事變的生動，可使讀者彷彿親歷其境。但一個屬於不同的文化的史家，他個人所特有的語調，每不能隨機應變，以適合他所記述的各個時代。這位作家之精神，迥非他所記述的那些時代之精神。職是之故，李維書中為古羅馬君王，執政與統帥們所擬的那些演說，好像是李維時代之通達的辯護人所做的演說，而與古代羅馬的正統傳說（例如麥泥尼阿·阿古利巴（Menenius Agrippa）的寓言）形成顯著的

對照。同樣地，李維又給我們以歷次戰役的敘述，彷彿他真個在場旁觀的；可是這些敘述之形形色色可以適用於任何時期的戰役，而文字的明白清楚卻又對照着隨處可見的不連貫與不一致；這些毛病，雖在敘述主要的事實時，亦不免有之。這樣一位歷史編纂家與一位原始歷史家的不同，我們若要知道，最好把保存至今的波里比阿斯（Polybius）之各時期的載述，拿來比較李維利用了這些載述，加以擴充與刪節的行文風格。米勒努力要對他所敘述的各時代，作忠實的繪畫，以致他的歷史，具有一種僵硬，呆板，和迂腐的色彩。這樣的歷史我們不愛讀；我們寧願讀老楚弟（Thucydides）的述作，其間一切都比矯揉造作的古風，要樸實得多而且自然得多。

一部歷史如欲涉歷久長的時期，或包羅整個的世界，那末著史者便不得對於過去的事實，企圖作個人的論列，他須用抽象的觀念來縮短他的敘述；這不僅要刪除多數事變和功業，而且要用『思想』來概括一切，藉收言簡意賅的效果。一場血戰，一次大捷，和一番圍攻，不復像先前那樣的渲染鋪敘，冗篇累牘，而只是輕輕一筆，提過了事。例如李維敘述羅馬人與服爾細（Volsci）人的多次戰爭時，他時或簡短地說道：『是年與服爾細人戰』。

2. 第二類的「反省的歷史」可稱爲實驗的 (Pragmatical) 歷史。當我們追敘「過去」的時代，緬想遙遠的世界，這時候「現在」便湧現於我們心頭——是心智自己活動後產生的，作爲牠自己勞苦的報酬。按種種史實是各不相同的，但透過這些史實的——透過牠們的深一層的意義和內部的聯繫的——觀念只有一個。這使發生的史蹟不屬於「過去」，實屬於「現在」。故實驗的（教訓的）反省，牠們的本質雖斷然是抽象的，但牠們之屬於「現在」是確確實實的，不容抹殺的；牠們使「過去」之陳迹賦有「現在」之生氣，譬如隔日之黃花，放出今日之新鮮。這些反省之是否真有興趣，有生氣，當然全看著史者自己的精神如何。這裏須特別注意那種道德的反省，——人們常從歷史中希望求得的道德的教訓；蓋史家治史常常旨在予人以道德的教訓。不消說得，賢良方正的實例足以提高人類的心靈，又可做兒童之道德的教材，以灌輸善良的品性。但是各民族與國家之運命，牠們的利益與關係，以及牠們的事務之糾紛複雜，卻是又當別論。人們慣以歷史上經驗的教訓，特別介紹於各君主，各政治家，各民族國家。但是經驗與歷史所昭示我們者，——卻是各民族與各政府未嘗從歷史方面學到甚麼，也未嘗依據歷史上抽繹出來的法則行事。每一

時代都有牠特殊的環境，都表現一種截然奇特的事態，實使牠的舉動行事，不得不全由自己來考慮，自己來決定。當重大事變，紛乘交迫之際，一般的籠統的法則，是毫不能有所裨益的。求之於過去，同樣情形，也是徒勞無功的。回憶之慘淡的陰影不能抗衡『現在』的生命與自由。從這一點看起來，法國大革命期間，人們時常稱引希臘羅馬之前例，真是淺薄無聊極了。按希臘與羅馬時代的風氣，比較我們時代的風氣，相去奚啻霄壤。米勒在他的普通史 (Universal History) 以及他的瑞士史中，曾抱有上述那種道德的旨趣。他擬具了若干政治信條，以為各君主，各政府與各民族的教育（他編成了一部垂訓與自省專集，——他常在他的信札裏，說起他在一星期中所編箴言的確實數目）；但他不能把他這部分的寫作，算做他最好的成就。要知唯有對於歷史關係，抱了一種徹底的，開通的，廣汎的眼光，（例如孟德斯鳩之法意便有這種眼光），纔能給予這一類的反省以真理與價值。因此，『反省的歷史』一再出現，前後相繼。任何著史者可以利用各種資料；各人皆自信有能力去整理這種資料；而且各人大概皆以他自己的精神，算是那時代的精神。讀者們讀厭了這類反省的歷史，每喜返讀不具任何特殊觀點的一類述作。按這類述作當然有其價值，但牠們大多

只提供歷史資料而已。我們德意志人是以這類述作爲滿足的。法蘭西人則不然，他們顯出卓越的天才，使往昔的時代重新復活，使過去與現狀發生聯。

3. 第三類的『反省的歷史』是批評的（Critical）歷史。牠有在這裏申述的必要，因爲牠正是德國如今通行的治史方法。牠所提出的並非歷史本身。我們可以更加適當地稱牠做歷史的歷史；牠是對於各種歷史著述之一種批判，和對於牠們的真理與確實性之一種調查。牠在事實上與旨趣上的特質，在於著史者的銳利的眼光，他能從史料的字裏行間，尋出一些東西來。法蘭西人在這類歷史著作中，曾經貢獻了許多深湛與精闢的東西。但他們沒有努力把這一種純屬批評的方算做歷史的研究方法。他們以批評的論文之形式，寫出了他們的各種判斷。在我們德意志人當中，所謂『高等的批判』，不僅統治着語言學的領域，而且佔領了我們的歷史的著作。人們會假借了『高等批判』之名，逞了荒誕的想像所及，以推行一切反歷史的妄想謬說。這樣我們又添了另一種方法，可使過去成爲一種活躍的現實；即以主觀的幻想代替歷史的紀錄；這種幻想牠們愈是大膽，愈是根基薄弱，愈是與確定的史實背道而馳，那末愈顯出牠們的價值。

4. 末一類的『反省的歷史』，開宗明義，即顯出牠的斷片的部分的，亦即不完全的性質。牠採取一種抽象的地位；但牠的觀點概是普遍的，（諸如藝術之歷史，法律之歷史，宗教之歷史），所以牠形成了達到哲學的世界歷史之一種過渡者。這一種的觀念歷史在我們現代裏發展較甚，而且受人注意。按法律，宗教，藝術等等民族生活之各部門，與一個民族之歷史的全部結構，有密切的關係；那個與我們的研究攸關的主要問題，即全部的聯繫是真實實表現了出來呢，抑或見之於純屬表面的關係呢？假如是純屬表面的話，這些重要的現象（藝術，法律，宗教等等）看來便好像是完全偶然的民族特性了。抑須說明者，『反省的歷史』當進展至以普遍的觀點為觀點時，只要立場是正確的，牠就構成——並非純屬外表的線索，並非浮而不實的結構——卻是一個民族之歷史中各種事變與動作之內部指導的靈魂。要之，如像靈魂之指導者水星之神（Mercury）『觀念』（Idea）實係各民族暨世界之領袖；而『精神』（Spirit），即那位指導者之理性的與必要的意志，如今與以往都是世界歷史各大事變之推動者。要認識『精神』在這方面的領導推動之職，這便是我們大家這番研究的旨趣。這使我們講到。

(三)第三種歷史——哲學的歷史。前述的兩種歷史是無須解釋的，牠們的性質是不言而喻的。但這最後一種則不然，牠自須一番闡明或辯護。我們所能訂立的最普通的定義，即「歷史哲學」者，只不過是歷史之思想的考察而已。按「思想」確爲人類必不可少之物，人類之所以異於禽獸者以此。舉凡在感覺、認識、與睿知方面，在我們的本能與意志方面，人類之所以爲人類者，都因其中含有「思想」之故。但僅以這層理由，遽謂歷史必與思想發生聯繫，殊不能令人滿意。在歷史，「思想」似乎隸屬於已存的事物，與實際的事實，並以這種事實爲牠的基礎與南針；同時哲學之範圍，則爲若干自生的觀念，與實際的存在無關的。抱了這樣的思想來治理歷史，不免把歷史當做純屬消極的材料；而且非僅不許歷史保存牠的本來面目，反要逼迫牠去適合一種暴虐的觀念，誠如成語所謂，以「先入之見」(a priori)來解釋歷史了。然而歷史之職責，既不外以現在與過去確實發生的事變，收入牠的記載之中；並且牠既須恪遵牠的記錄，以作忠實的敘述，那末，由此觀之，哲學中的一種步驟，似與歷史家所取的步驟，恰相截然反對了。這一個矛盾，和因此加於哲學思辨的指摘，我們將予以解釋與駁斥。至於通常論及治史之目的，旨趣，與方式，歷史與哲學之關係，而發生的

不可勝數的特殊的誤解之處，或係陳腐的，或為新起的，我們殊無暇一一糾正了。

哲學用以觀察歷史的唯一的『思想』便是理性 (Reason) 這個簡單的概念；即以『理性』為世界之主宰，而世界歷史因此是一種合理的程序。這一種信念與直覺，在歷史的領域中是一個假設或假定；但牠在哲學中，便不是什麼假設或假定。思辨的認識在哲學中證明『理性』——我們這裏就用這個名詞，無須查究宇宙對於上帝的關係了——即實體 (Substance)，亦即無限的權力 (Infinite Power)；牠自己底無限的素質 (Infinite Material) 做着牠所創始的一切自然的與精神的生活之基礎，還有那無限的形態 (Infinite Form)，推動着這種『性質』。一方面，『理性』係宇宙之實體，就是說，由於『理性』和在『理性』之中，一切現實始有其存在和生存。另一方面，『理性』是宇宙之無限的力 (Infinite Energy)，就是說，『理性』並非毫無能為，並非僅僅產生一個理想，一種意欲，虛懸於現實之範圍以外，無人知道的地方；並非僅僅產生一種在某些人類之頭腦中的單獨的與抽象的東西。『理性』是萬物之無限的內容 (the infinite complex of things)，是萬物之精華與真相。牠交給牠自己的『活力』 (Active Energy) 去製造的東西。

便是牠自己的素質；牠不像有限的行動那樣，牠並不需要外來的素質爲助，也不需要牠活動之對象。牠供給牠自己的營養食物，牠便是牠自己的工作對象。牠既是牠自己的生存之唯一基礎，和牠自己的絕對的最後的目的，同時牠又是實現這個目標的有力的權力，牠把這個目標不僅展開於『自然的宇宙』之現象中，而且也展開於『精神的宇宙』（Spiritual Universe）（世界歷史 History of the World）之現象中。按這一種『觀念』（Idea）或『理性』是真實的，永恆的，絕對地有力的精華或原素；牠已把牠自己啓示於世界，而且除了牠和牠的榮光以外，沒有別的東西啓示於世界——這些便是前面所謂業經證明的，而這裏又視爲已經發揮的論題或前提。

諸君，你們中間那些對於哲學尙無所知的諸君，我不妨假定，你們來聽這種世界歷史的講義，至少對於『理性』已有一種信仰，至少是有認識『理性』的一種欲望，一種渴慕。事實上，每一位研究科學者應有的精神，終不外是要希求合理的真知燭見，而非存心要堆積知識，顯得淵博。假如我們心目中對於『理性』尙無明確的觀念，那末如今開始研究世界歷史，我們至少應該堅決地不可動搖地相信『理性』這樣東西確實是有的；又應該同樣地相信那個睿智與自覺意志之『世

界』(the World of intelligence and conscious volition)不是落花無主，隨風漂泊的，而是必須在自知的「觀念」(self-cognizant Idea)之下表現牠自己。不過我並非一定要預先要求你們有這樣的相信。我暫時所說的話，和我繼續要說的話，即使關於我們這門科學的，都不得視為假設或前提，而應視為對於全體的一種概觀，視為我們將要做的考察的結果，這一個結果恰巧是我所知道的，因為我已考察過了。從世界歷史推測，我們知道世界歷史的進展為一種合理的過程；知道這一種歷史已形成「世界精神」(World-Spirit)之合理的必然的路線——這個「世界精神」的本性永遠是同一的，而且牠在世界存在之各種現象中顯示了牠這種單一的本性。如前面說過的，這種本性必須表現牠自己為歷史的最終的結果。同時我們又不得不完全接受這種歷史。我們不得不從歷史上經驗上去研究歷史。我們須審慎的一點，即我們不要被自稱為歷史家者所惑，他們（在德國尤甚，並且擁有相當的權威）每攻擊哲學家以自己的發明，先入的存見，放入歷史之中，但他們自己就犯上了這種毛病。茲舉一例，有一種極其流行的無稽之言，說是有一個原始的太古民族，曾經上帝直接教導，都賦有完備的識見與聰明，都精通暢曉一切自然的法則與

精神的真諦；又或說是有這種僧侶民族；又或舉一個更加具體的訛言，說是有一種羅馬敘事詩（Epos），從這種敘事詩中羅馬歷史家得到他們的古代史等等。諸如此類的信史，在那輩多才多藝的職業歷史家筆下真是屢見不鮮（至少在德國是如此）。

因此，我們可以宣布謂忠實地採用一切歷史的東西，乃我們應當遵守的第一個條件。不過在『忠實地』與『採用』這些普通的名詞之中，伏有含糊的意思。就是尋常那些所謂『不偏不倚』的歷史著作家，他也相信而且自稱，只抱着一種純粹容受的態度，只致力於事實上提供的史料——可是他的思想的運用是不是被動的。他離不開他的範疇，他完全從這些範疇來觀察他心目所見的各种現象。按尤其在居科學之名的一切場合裏，『理性』尤其應該是清醒着，反省必須是活躍着。誰以合理的眼光來看世界，那世界也就現出合理的樣子。兩者的關係是交互的，但反省之多方面的運用——各種不同的觀點——各史實孰重孰輕這個簡單的問題之幾種決定方式（此係歷史家首先要注意的第一個範疇），殊不屬於現在討論的範圍。

關於那個散布很廣的確信，說是理性向來統治着，和現在仍統治着世界，因此也就統治着世

界歷史，關於這種確信，我只想舉出兩個形態和觀點；理由是因為他們同時給我們一個機會，俾得更詳細地查考那個最困難的問題，又得表明我們隨後須作進一步討論的一門題目。

(甲)——其一卽那段歷史文字，說是希臘人亞拿薩哥拉斯 (Anaxagoras) 首先揭發這個理論，謂『奴斯』*nous*，卽一般之『悟性』(Understanding) 或『理性』統治着世界。所謂理性不是自覺的『理性』的睿智，也不是一種精神；我們須將二者明白地區別開來。按太陽系的運動依着不變的法則。這些法則便是『理性』包藏在所討論的現象之中。但太陽，和依着這些法則而繞太陽作轉的各行星，都沒有意識到這些法則。

這一種的思想，——謂『自然』(Nature) 是『理性』的具體物，謂『自然』永遠遵從普遍的法則，——並不使我們有什麼驚異。我們久已聽慣這類概念，而並不覺得有何非常之處。至我之所以提起這個非常的事實，一部分是要表明在我們視爲等閒的這類觀念，據歷史上的教訓，牠們並非自古迄今，無時無刻，都存在於世界之上，反之，這種思想卻是在人類睿智的歷史上劃一新時代的。亞里斯多德說到前述思想的創始者亞拿薩哥拉斯，稱他好像是一個衆醉獨醒的人。蘇格

拉底採用了他的這種理論，這種理論遂成爲哲學上支配的思想，——除掉伊壁鳩魯（Epicurus）的一派，他們是把一切事故歸之偶然的。柏拉圖聲稱蘇格拉底如此說，「我聞之而欣然色喜，我希望我已尋到了一位教師，他將昭示我以『自然』與『理性』的和諧一致，將在每一特殊的現象中，指出其特具的目的，在全體的現象中，則指出宇宙的大目的。雖有美玉於斯，我也不願放棄這個希望。但是，當我熱心地從事研究亞拿薩哥拉斯本人的著作時，我是何等地傷心失望呵！我發見他只稱引了表面的原因，諸如空氣、以太、水等等」。不消說得，蘇格拉底對於亞拿薩哥拉斯的理論所引爲不滿者，並非那原理本身，而是那位創始人把這個原理適用於具體的『自然』時的缺點。『自然』未嘗從那個原理中演繹出來：事實上，那個原理始終止於一種抽象觀念而已，蓋『自然』未嘗被認識和被顯示爲那個原理的一種發展——爲『理性』所產生和從『理性』而產生的一種組織。我要開宗明義，自始促起諸君注意於這種重要的區別：卽一個概念，一個原則，一個真理，其止於一種抽象的形式與其決定的援用和具體的發展的區別。這一種區別影響於哲學的全部結構，就中有一點影響，當我們研究世界歷史結束的地方，考察到最近時期的政治情狀的時候，我們

將重新說到牠。

我們其次便要注意到這個觀念——「理性」支配着「世界」的這個觀念的發生，連帶及牠的一種援用的方式，那是我們所熟知的，即宗教的真理的方式；世界並不聽憑於偶然的原因與表面的變故，而是有一種神意統制着世界。我在前邊說過了，我並不要求諸君信仰我所宣布的原理。但我不妨要求諸君在這種宗教的形式方面，信仰這個原理，只要哲學科學的性質容許我們以權威加於各種假定的話。換過一句話說，假如因為我們所探討的科學，本身主張要提供證據，（固然不是要證明那原則之抽象的真理，而是要）證明牠與事實相比較時的正確性，那末我便不該做這種要求。至於謂（上帝之）一種「神意」（Divine Providence）鑒臨着一切世事，這個真理是與上述的原理相吻合的；按神聖的「神意」即係「智慧」（Wisdom）賦有一種無限的「權力」（Infinite Power），實現牠的「目的」（aim），這目的便是世界之絕對的合理的设计。「理性」是那個以完全的自由決定牠自己的「思想」（Thought）。但在這種信仰與我們的原理之間有一種差別——毋寧說是矛盾——自己表現出來，恰與亞拿薩哥拉斯的理論和蘇格拉底對

此理論的要求之間所表現的差別或矛盾相同。因為那個信仰也一樣是不確定的；這是所謂信仰於一種普通的「神意」，並不更進至於確定的援用，或表現於它對全體——全部人類歷史——的關係上面。按凡是解釋歷史是要描繪在世界舞壇上出現的人類之激情、天才和活力；至於這一切所昭示的神意決定的辦法，便構成了普通所謂「神意」之「計劃」。可是這一個計劃卻據說非我們所能看見，若欲認識牠，便算是僭越非分。按亞拿薩哥拉斯對於睿智如何在現實之中啓示它自身這一點，他的茫然無知是很坦白的。無論在他的意識裏，或在當時希臘的意識裏，那種思想都沒有繼續進展。他還不能把他的普通原理援用於具體之物，不能從前者演繹出後者來。首先設法去明瞭「具體」與「普遍」之結合的人是蘇格拉底。亞拿薩哥拉斯對於這一種援用未嘗抱有敵對的態度。反之，對於那種神意鑒臨的普通信仰卻是抱有敵對的態度的；至少牠反對將其原理作大規模的援用，並且否定了認識神意計劃的可能性。據說這個計劃是表現於各項孤立的事件的。虔誠的人們每承認個別的事變中，具有並非偶然的性質；承認其中有上帝的意旨；例如當一個人在困窮裏得到了意外的幫助的時候。但這類神意設計的例子殊不多見，並且僅係某個人之

欲求得以成遂而已。但在世界歷史中，我們所從事研究的若干個人乃若干民族，而若干整體乃若干國家。所以我們對於上述信仰所依歸的那種可稱爲「小販叫賣」的神意觀，殊不能引爲滿意。還有那種純屬抽象的，未經界說的對於「神意」的信仰，假如牠不能說明牠的行事之細節，我們也同樣地不能滿意。反之，我們必須熱心努力地去認識「神意」之各種途徑，牠所用的手段，和牠從而表現牠自己的各種歷史現象；而且我們必須表明牠們與上述普通原則間的聯繫。

但是，當我從一般論到認識「神聖的神意」之計劃時，我已隱隱地提及今日之一個重大問題；這便是關於認識上帝的可能性的問題；或者毋寧說是——既然輿論已不准其成爲問題——關於認識上帝係不可能的主義。直接違反了聖經中定爲信徒們的最高義務，——卽謂我們不僅應該愛上帝，並且應該認識上帝，——現行的教條無異否認了聖經中所說的話；聖經上說的是，引人入乎真理，認識萬物，參透上帝之奧妙者便是「精神」。如今上帝既被置於我們的知識之外，跳出了我們人事的範圍，我們便得放任我們的幻想，肆意浪遊。我們便被解除了我們的義務，卽無須再把我們的知識歸諸「神聖」與「真實」。在他方面，我們的知識所特有的虛妄與自誇大之性，

在這種僭偽的地位中便有詞可說；而敬虔的謙遜，以上帝的認識爲不可能者，當知牠自己這種頑固與自負的辦法，究竟於事何補，獲益多少了。我們的命題——「理性」向來支配着世界——與能不能認識上帝的問題，這二者間的聯繫是我始終所不願捨棄不論的，主要地因爲我不願錯過機會，我正好提出人家對於哲學的責備，說牠懼怕談及宗教真理；這責備中暗示哲學對於這類真理似有不懷好意的嫌疑。這種說法非但不確，抑在事實上，晚近哲學每不得不防衛宗教的領土，以對付若干神學系統的攻擊。

上帝已在基督教宗教裏啓示他自己，就是說他已使人類了解他是什麼，所以他不復爲一種隱藏的或祕密的存在。這樣給了我們的認識上帝的可能性，使我們負有認識上帝的義務。上帝不願有窄心腸的靈魂或者空虛的頭腦做他的子女；他願有精神雖屬貧乏，而對於他的認識卻很豐富的人，他願意這種人並且以對於上帝的這種認識，算做他們唯一的產業。那種以上帝之啓示爲原始的基礎，並且從上帝之啓示後而有的思維精神之發展，最後必然進展到對於首先呈現眼前的東西具有睿智的領悟，進展到感覺與想像（feeling and imagination）。終有這一天，人們會

理解活動的「理性」之豐富的產物，這產物便是世界歷史給予我們的。曾有一時，贊賞上帝之智慧成了時髦的風氣，贊賞那在禽獸、植物與單獨事變中顯露的上帝之智慧，但是，假如「神意」既然表現於那些事物與形式之中，牠怎麼不會表現於世界歷史中呢？有人以為世界歷史太重大了，不能與禽獸植物等相提並論。但「神聖的智慧」永屬同一，沒有大小之分；我們決不能想像上帝這樣軟弱，竟不能大規模地運用他的智慧。我們的睿智上的追求旨在實現下面這個確信，即永恆的智慧之意向，係在現實的、活動的「精神」之領域中確實地完成了，猶如他在純粹「自然」的領域中所完成者一般。我們處理這個題目的方式，在這一點上，是一種辨神論（Theoticea）——即上帝的辯護，——這是來布尼茲（Leibniz）從玄學方面，用了他的方法，即用不確定的抽象的範疇，曾經企圖過的，——庶幾發現於世界上的罪惡可得而明瞭，還有那思維的精神亦得與罪惡存在的事實相調和。真的，這一種調和的見解在世界歷史上尤其有迫切的需要；但只有認識了肯定的存在，而令否定的成分附屬與埋沒其中，我們纔能獲得這種調和的見解。一方面，世界之最後的設計須加覺察；另一方面，則為事實上這種設計業已確實實現於世界中，而罪惡未能長久保持

一種競爭地位。但要使人們有這一種確信，那末僅僅叫人信仰於一個際臨的「奴斯」或「神意」，是不够的。假如那些使用「理性」這個名詞的人——「理性」有統治世界之權是業經認定了，——未能明白規定牠的特點，亦未能表明牠係如何構成，俾我們得以決定一物之爲合理的或不合理的，那末「理性」這一名詞實與「神意」這一名詞同樣地不確定。我們第一需要的便是「理性」這名詞之適當的定義；而在解釋各種現象時，無論怎樣地以嚴格遵守「理性」自誇——苟無這樣一條定義，一切終是廢話而已。我們便以這些觀察進述本緒論中須加考慮的第二個觀點。

(乙)——凡對於「理性」之主要的使命 (essential destiny) 所作的考察，假如與牠對於世界的關係相提並論，那便等於這個問題，即世界之最終的計劃爲何？這個意思便是指這個計劃是命定要實現的。我們應該考慮的計有兩點：一、這個計劃之含意——牠的抽象的定義；二、這個計劃之實現。

首先我們要注意，我們所研究的對象——世界歷史——係屬於「精神」(Spirit) 之領域。「世界」這一名詞包括物理的自然界與心理的自然界二者。物理的自然亦包含在世界歷史之

中，而且這般牽涉到的各種根本的自然的關係，亦有注意的必要。不過「精神」和牠的發展的過程卻是我們的實體的目的。我們的工作並不需要我們把「自然」自身思考為一個合理的系統——雖然在牠自己的正當的領域內，牠證明牠自己是如此——我們只要探索它對於「精神」的關係。我們在世界歷史之舞臺上觀察「精神」——「精神」在這個舞臺上表現了牠自身的最具體的實在。話雖如此，（或者毋寧說是爲了明瞭牠的具體的實在之形式，所包羅的一般原則起見）我們須就精神之本性，給牠規定若干抽象的特質。不過這裏不能作何詳細的解釋，只得輕輕一筆提過而已。現在殊不能從思辨方面說明「精神」之觀念；蓋如前面所述，凡在緒論中所說的，須是純粹歷史的東西；須是假定爲業經他處加以解釋與證明了的東西；或則須待歷史科學自身日後有所發展時始能證明。

所以我們這裏只能提及下列各點：

- (1) 「精神」之本性上的抽象的特質。
- (2) 「精神」用什麼手段或方法來實現牠的「觀念」。

(3) 最後，我們須考慮『精神』全部所寄托的形態——『國家』。

(1) 若欲明瞭『精神』的本性，只須一看與牠直接對立的東西——『物質』(Matter)。按『物質』的主體爲重力或地心吸力，故『精神』的主體或實體卽『自由』(Freedom)。我們說『精神』除有其他屬性以外，也賦有『自由』，這話是任何人都欣然同意的；但哲學的教訓則謂『精神』之一切屬性皆從『自由』而得成立；又謂一切都是爲要取得『自由』的手段；又謂一切都是追求『自由』與產生『自由』。按『自由』爲『精神』之唯一的真理云云，乃係思辨的哲學之一種結論。『物質』因有趨向中心點的趨勢，所以有重力。『物質』在本質上是複合的，牠組成的各部分是互相排斥的。牠追求牠的『統一』；所以牠總顯得要毀滅自己，以趨向於牠的反對物（不可分的一點）。假如牠竟能獲得了這一點，牠就不再是物質了，牠將消滅。牠努力追求着牠的『理想』之實現；因爲在『統一』之中，牠是理想地生存的。『精神』則不然，牠可以界說爲在牠自身內有牠的中心點的東西。牠在牠自身以外，沒有什麼統一性，牠已經尋到了這統一性；這統一性是存在於牠本身憑依牠本身的。『物質』的主體是在牠自身之外；『精神』則係憑依自

己的存在（英譯爲 self-contained existence，德文爲 Bei-sich-selbst-seyn），這便是「自由」了。因爲我若是依附他物而生存的，那我就與非我的外物相連，並且不能離開這個外物而獨立生存。反之，假如我是憑依自己而存在的，那我就是自由的。「精神」之這種憑依自己的存在，不外是自我意識——意識到自己的存在。意識中有兩件事必須分別清楚，第一，我知道的事實；第二，我知道什麼。在自我意識裏，這二者是混合爲一的；因爲「精神」知道牠自己。這自我意識包含着一種對於牠自己的本性之識別，以及一種得能實現牠自己之能力，使牠自己確實地成爲牠潛伏地已然的東西。

依照這個抽象的定義，世界歷史可說便是「精神」在繼續作出牠的潛伏的自己之「精神」表現。如像一粒萌芽中已經含有樹木之全部性質，果實之滋味色相，所以「精神」之最初迹象中已經含有「歷史」之全體。東方人不曉得「精神」——人類爲精神——是自由的；因爲他們不曉得，所以他們不自由。他們只知道一個人是自由的。唯其如此，這一個人的自由僅係放縱恣肆；殘暴——激情之獸性的衝動，或則又是慾念之一種柔和，這種柔和自身僅係自然界之偶然現象

——實與前者一樣的放縱恣肆。所以這一個人只是一個專制君主，不是一個自由人。「自由」的意識首先出現於希臘人中間，所以他們是自由的；但他們還有羅馬人亦然，只知道若干人或少數人是自由的，而非人人是自由的。便是柏拉圖與亞里斯多德也不知道這個職是之故，希臘人蓄有奴隸；而他們的整個生活和他們的光耀的自由之維持與奴隸制度是息息相關的。這個事實，一方面使他們的自由只如曇花一現，另一方面又使我們人類共有的本性或人性，爲之汨沒無餘。各日爾曼民族在基督教之影響下，首先取得這個意識，知道人類之爲人類是自由的；知道「精神」的主體便是「精神」的自由。這種意識首先出現於宗教，亦即「精神」之最內在的區域；但是要把這原則推行於現實世界之各種關係上，卻是比較這原則之簡單的種植要廣大多多的問題；這一問題之解決與援用是需要一種艱難的長時期的文化過程。我們可以基督教採行後奴隸制度並未立即取消，來做這一點之證明。同時，各國家裏自由亦未嘗盛行；各政府與憲法亦未嘗採用一種合理的組織，或承認自由爲牠們的基礎。那個原則之援用於各種政治關係上，拿牠來徹底鑄造和貫徹社會機構，乃一種等於歷史本身的過程。這一個原則之爲原則，和這一個原則之援用（即

拿牠實施於『精神』與『生命』之實際的現象中，其間包含的區別，我已經提起諸君之注意了。這是我們的科學上根本重要的一點，而且是必須常加重視為主要的一點。按這種區別既在基督教的自我意識（即『自由』）之原則上吸引了注意；牠又在『自由』之一般的原則上，同樣表現為一種主要的區別，世界歷史無非是『自由』之意識的進展而已；這一種進展是我們應該依據牠的本質上的必要而加以考察的。

上面已經大略說過『自由』之意識的各種不同的程度，第一例如東方各國只知道一個人是自由的；希臘與羅馬世界只知道一部分人是自由的；至於我們知道一切人們（人類之為人類）絕對地是自由的，——這種說法給予我們以世界歷史之自然的劃分，並且暗示了它的探討的方式。然而這不過是偶然地，預言地提起而已，倘有其他幾個觀念，必須先行說明。

精神的世界之使命，以及——因為這個精神世界便是實體世界（the substantial World），而物質世界是隸屬於牠的，或者用思辨的文字來說，物質世界對於精神世界沒有何等真理，——全個世界之最後的原因，我們都當做是『精神』方面對於牠自己的自由之意識，而事實上，亦即

當做那種自由之實在。但「自由」這個名詞，苟無另行規定，是一個不確定的，籠統含混的名詞；並且牠雖代表最高無上的成就，牠可以引起無限的誤解，混淆錯誤，和造成一切想像得到的暴行——這些在我們現代是最知道得清楚和感覺得深切的。可是，話雖如此，我們如今只得就拿這名詞來用，不能再立定義了。同時我們又要注意到一個抽象的原則，與牠的具體的實現，這二者之間有重要的無限差別。在我們目前的程序中，自由之主要的本性，——其中包含絕對的必然性，——將顯得漸漸意識到牠自己（按牠的真正的本性便是自我意識）並且因此漸漸實現牠的存在。自由本身便是牠自己的成就之對象，和「精神」之唯一的目的。這個結果，便是世界歷史之程序自古迄今懸為鵠的者，也便是茫茫大地上千秋萬歲奉祀不絕者，唯有這一個目的實現了和完成了牠自己：在終古不斷的各種事態的變化中，牠是唯一的靜穆之地極，和參透這些事變的唯一有效能的原則。這個最終的目的便是上帝對於世界的宗旨；但上帝是絕對完善的「存在」(absolutely perfect Being)，所以只能夠支配他自己——他自己的「意志」。他的「意志」之「本性」(Nature itself)——即，他的「本性」自身——便是，我們倘將宗教之語言文字譯為思想之語

言文字，便是我們所謂「自由」之「理想」。因此，我們接着要問的問題是：這個「自由」的原則，是用什麼手段來實現呢？這是我們要考慮的第二點。

(2)「自由」發展為一個世界，牠所用的手段之問題，使我們研究到歷史本身的現象。自由最初雖是一個未發展的觀念，牠所用的手段卻是外部的和現象的，牠們在歷史上以牠們本身呈現於我們的視覺。我們對歷史的最初的一瞥，便使我們深信人類的行動皆發生於他們的需要，他們的感情，他們的個性與才能；又使我們深信這類的需要，感情和旨趣便是一切行動之唯一的源泉——在這活動之幕上的有力因素。其中也許可以找到一種開明的或普遍的目的——或為仁善，或為高尚的愛國心；但這些德性與普通見解比之「世界」及其作為就渺乎其微了。在抱着這種目的的人們之中，和在他們的勢力範圍之內，我們或許看得到「理性之理想」是現實化了；但他們在芸芸的人類裏僅佔一細微的比數；他們的影響當然是極為有限，反之，感情、私願、和自私的慾望之滿足卻是一切行動之最有效力的源泉。牠們全然不顧法律與道德加於牠們的種種限制，而且牠們這種自然的衝動，比了維護秩序與自制，法律與道德之人為的，討厭的紀律訓練，對於人

們有一種更直接的影響。當我們看到人類感情這種表演，和牠們的暴行之種種後果；當我們看到那種不僅與感情相連結，抑且（我們竟可說是特別地）與善良的企圖和正直的目的相連結的『不理性』（Unreason）；當我們看到古今人類精神所創造的極其繁榮的各帝國，牠們所遭的禍害，罪惡與沒落；我們便不禁悲從中來，深以這種腐敗的常例爲恨；按這種腐化既非純粹『自然』的工作，而係『人類意志』（Human Will）的工作——那末我們的反省的結果，不免是一種道德的淒苦，——一種『良善的精神』（Good Spirit）的義憤（假如我們具有『良善的精神』的話）。不須用修辭學上的誇張，只須老實總括起許多最高貴的民族與國家，以及最純善的正人與賢聖所遭受的種種不幸，——這便不構成一幅最爲可怖的圖畫，激起最深切，最無望的愁怨情緒，而絕不能找到任何安慰。每一念及使我們忍受內心的苦刑，無可辯護，無可逃避，只能把一切經過設想爲當然的，爲無可變易的宿命。最後我們便退出這些哀慘的反省之不能忍受的厭惡，而遁歸我們個人生活之比較悅意的環境——即我們的私願與旨趣所構成的『現在』（the Present）。一言以蔽之，我們退到自私的境界，從那片平靜的邊岸上，釋然閒眺遠海上『破帆斷檣之縱橫』。

但即使把歷史看做各民族福利，各國家智慧和各個人德性橫遭宰割的屠場——這問題便不期然而然地發生了——這些鉅大的犧牲究係供奉於何種原則，何種最後的目的呢？從這一點起，我們的觀察通常便回轉到我們開始探討的那一點上。從這一點出發，我們指出了那些現象（牠們構成的一幅圖畫，令人不勝其慘澹的情緒，和深思的反省）即是那種場合，為我們所認做僅僅表示，實現我們所謂主要的使命的那種手段——絕對的目的，或者——換一種說法——世界歷史的真正的結果。我們自始就故意避免了，以『道德的反省』（moral reflections）為從歷史的特性，進入牠們所寄托的普通原則之一種方法。抑有進者，要真正地超脫那些愁怨的情緒，要解決那種悲愁所提出的神意鑒臨之謎，殊非那些『道德的反省』所關懷的事。牠們在本質上，原只要從那種否定的結果之空無崇高中間，找出一種淒涼的滿意。我們於是回到我們所曾採取的觀點，務使我們從這個觀點而達到的各段分析，將有以答覆歷史昭示的那種罪惡與愁慘的景象所引起的幾個問題。

我們所要說明的第一點——這點雖已一再提及，但應該複述時儘須複述的，——即我們所

謂原則 (principle) 目的 (aim) 使命 (destiny) 或「精神」之本性與理想，都只是普遍的，抽象的東西而已。按「原則」——「生存的計畫」(Plan of Existence)——「法律」——是一種潛伏的，未放的主體，唯其如此，無論牠本身是怎樣地真實，終不完全是真的，目的，原則等等，只存在於我們的思想之中，我們的主觀的計劃之中，而不存在於現實之中。按僅爲自己而存在的東西，是一種可能性，一種潛伏性，但還沒有一躍爲「存在」。爲要產生確實性起見，必須加上第二個因素——即實行，實現；這因素的原動力便是「意志」——最廣義的人類的活動。有了這種活動，然後上述的「理想」以及一般抽象的特質纔得實現，纔得實行；至於牠們本身則係無力的。那個使牠們行動，給牠們決定的存在的原動力，便是人類之需要，本能，志趣，與感情。我要把我的某一概念付之實行和成爲事實，乃我的熱烈的願望；我願從牠而伸張我的個性；我願從牠的實施而得滿足。假如我要爲任何對象而活動，牠無論如何必須是我的對象。我須在這種企圖之完成中，同時覓得我的滿足；縱然我爲之活動的那個目標，引起各種複雜的結果，其中有許多非我所關心的。使自身滿足於自己的活動與勞作，這是個人生存之絕對的權制。假使人們要使他們自己對於一事關

心起來，他們必須把他們的生存灌輸於這件事裏面，而從牠的完成得到滿足。這裏有一種錯誤必須避免的。按我們意圖非難一個人，指斥他的不合時，我們總說他是“interested”，——「關心的」——（與聞和參預某項經營），便是說他只營求他自己的利益。我們責備他只知營求個人的私利，而不顧比較遠大的企圖；他竟可借公以濟私，甚或捨公而圖私。不過一個人營營以求促進一個目的，並非僅屬「關心的」，而是關心於那個目的本身，這種區別在語言文字上恰當地表現了出來。所以除非各個關係分子能在這件事中得到滿足，否則什麼事都無從發生，什麼事也不能成功。他們是社會的特殊單位，他們都有特殊的需要，本能與志趣，這些通常為他們所特有的。在這些需要之中，不僅有我們通常所謂必需品——個人的欲望與意志的刺激物——而且有那些與個人的見解與確信相連的東西；或者說是——用一種較不確定的名詞——意向（leanings of opinion）；這是假定各種反省，悟解與理性之衝動均已覺醒了的。在這種情形下人們常常要求，假如他們要盡力於任何事情，這件事情必須適合他們的脾胃，同時在意見方面，不論其為善良，正當，裨益，利潤，他們要能夠「參加」（英譯為“enter into it”，德文為dabei seyn）纔好。這在

我們現代是一樁有特殊重要的事，因為現代人們不像昔人那樣輕於信任他人與信賴權威，反之，他們要從自己的理解，獨立的確信與意見來獻身於一種事業，或奉行一種主義。

所以我們說，假如主角方面無所關心，則甚麼事情都不能成就；假如這種關心稱為感情——這指全部個性忽略了其他一切已有的或可能的關心與營求，而傾注牠的整個意志於一個對象，集中牠的一切慾望與力量於這個對象——我們竟可斷然聲稱苟無感情，則世界上一切偉大的事業都不會成功。因此有兩個因素成為我們考察的對象；第一是那個『理想』，第二是人類感情之內容，這二者是織成世界歷史的經緯線。這二者之具體的中和與聯合則係『解放』(Liberty)，視一國內的道德情形為轉移。我們業將『自由之理想』(the Idea of Freedom) 算做『精神』之本性，與歷史之絕對的目標。感情是被人看做凶相的，多少有些不道德的東西，總以為，人類不應該有感情。感情(英譯為 Passion 德文為 Leidenschaft) 這個名詞，原不是可以完全表示我的意思的適當字眼。我現在所欲表示的感情這個名詞，意指從私人的關切，特殊的目的，或可說是利己的企圖而產生的人類活動，——並且須是人類全神貫注，以求這類目的或企圖之實現的；人類

爲了這類目的，竟肯犧牲其他關心的事物（牠們本身也可以成爲很好的目的者），甚或其他一切東西的。我們所討論的東西是與人類意志息息相通，甚至全然地和單獨地決定了『決議之色彩』，而與之不可分離。牠成了人類意志力之唯一主體。按個人者係一特殊的存在，——非一般人類（實際上一般人類是沒有的）而係一個特殊的人。『性格』（character）這個名詞同樣地表示出『意志』與『睿智』（Intelligence）之這種特質，或定性。但『性格』包括一切特性；牠包括一個人在各種私人關係中的行事方式等等，而不限於在實際的、活動的狀態下的他的特質或定性。所以我要用『感情』這個名詞，藉此意指性格之特殊趣向，——這裏認爲意志力之各特性並不限於私利的營求，而是提供了爲完成公衆事業所應有的推動與作用之力。感情最初是精力，意志與活動之主觀的，所以也是正式的方面——對象或目的依然未定。按在純粹個人的確信，個人的見解，個人的良心中，同樣也有一種正式性對實在性的關係。我的確信之宗旨爲何，我的感情之對象爲何，要決定究竟二者間誰有真實的本性，永遠是非常重要的。反過來說，假使牠有了這種真實的本性，牠將必然地取得實際的存在，——將得實現。

一個目的之歷史的，形體所含有的第二個主要因素既這樣敍過了，我們順便考察一下國家的制度，我們推斷謂假如人民的私利，與國家的公益恰相一致的時候，這國家便是組織得法，內部健全的；蓋這時候人民能在國家中間找到滿足與實現，反之，國家亦然——這命題在牠本身方面是極重要的。但在一個國家之中，既須探行許多制度，創立許多政治的機構，再加適當的政治的部署，——這必然要經過長時期的紛爭，方能明白發現何者為真正適當的，——並且要牽涉到私利和感情的衝突，須將這種私利和感情加以厭煩的訓練，庶幾可以得到那必須的和諧。當一個國家取得這種和諧的情形時期，這就成為牠的繁榮，牠的道德，牠的強盛，與牠的幸福時代。但人類歷史開始之時，並不抱有任何一種自覺的目的（conscious aim），不比那種以一定宗旨而組成特殊團體的人們。那種單純的社會的本能包含着要求身家與財產之安全的一種自覺的宗旨；一俟社會既經成立之後，這個宗旨就益發明白。世界歷史濫觴於牠的一般的目的——「精神之理想」（the Idea of Spirit）的實現——這目的只包含在一種自體（an implicit form）內，即是「自然」；一種潛伏的，深深地潛伏的，不自覺的本能；而歷史的全部過程（如我們已經說過的），

便是要使這種不自覺的衝動成爲一種自覺的。因此，我們叫做主觀方面的東西，如自然的意志、肉慾、本能、感情、私利，以及意見與主觀的概念，都表現爲純屬自然的存在——在開場之初，牠們都不期而出現了。這大堆的意志力，旨趣與活動，便是『世界精神』爲完成牠的目的——使這目的具有意識，並且實現這目的——所用的工具與手段。這個目的非別，便是要發現牠自己——完成牠自己——和視牠自己爲具體的現實。然而前面所述各個人與各民族的種種生活力的表現，一方面，固然是牠們追求與滿足牠們自己的宗旨，同時又是一種更崇高，更廣大的宗旨之手段與工具，關於這一種宗旨，各個人與各民族是無所知的，他們是無意識地或不自覺地實現了牠——這種說法卻下免要成爲問題，或者可說是已經成爲問題，已在各種方式裏被人否定，駁斥，和蔑視爲簡直是夢想與『哲學』（Philosophy）。但關於這一點，我一開始便宣布了我的見解，和提出了我們的假定或前提——這個將以一種合法的推斷之形式，見於本講義後文——以及我們的信仰，即謂『理性』統治了世界，而結果又統治了世界歷史。對於這個卓然獨立，普遍的，實體的存在——其他一切萬有皆居於從屬的地位，供牠的驅策，做牠的工具。那『普遍的，抽象的存在』（Universa

Abstract Existence) 一般地與那『個別的，主觀的存在』(Individual, — Subjective—Existence) 的『結合』(Union)——所謂唯有這個『結合』纔是真理者，這屬於思辨之範圍，而且是在論理學中以這種普通的形式而研究的。但在『世界歷史』本身的行程中——仍在未完成中——歷史之抽象的最終的目的尙未算做慾望與關切之確鑿的目的。慾望與關切對於牠們正在完成的宗旨既尙無所知，普遍的原則乃蘊蓄於牠們之中，並且由牠們以實現牠自己。這問題又帶了『自由』(Freedom)與『必需』(Necessity)之結合的方式；『精神』之潛在的抽象的行程當被視爲『必需』，而諸凡在人們自覺的意志中表演牠自己——表現爲人們之關切——的東西，則屬於『自由』之領域。按這些思想方式之玄學上的聯繫（卽在『觀念』上的聯繫）既屬於論理學，這裏就無須分析牠。這裏只須舉出主要的幾點。

哲學告訴我們，『理想』進展到一種無限的反指定或對峙；卽一方面爲『理想』在牠的自由的，普遍的形式裏——在這形式裏牠爲牠自己而存在——和另一方面爲抽象的內向的相反形式，對於牠本身反省，這是正式的『爲自己而存在』(formal existence-for-self)，個性，正

式的自由，諸凡僅屬於「精神」的。那個普遍的「理想」於是這樣存在；——一方面牠是事物之實體的全體，另一方面牠是自由的意志力之抽象的主體。心智對於牠自身之這種反省便是個人的自我意識——「理想」在牠的普通形式裏的反對之極，所以是存在於絕對的「限制」(absolute Limitation)之中。這種反對的極結果便是「普遍的絕對的存在」所受的限制，特殊化；這是牠的確定的存在。(definite existence)之方面；牠的正式的實在之範圍，對於上帝的恭敬之範圍。要明瞭這種反指定或對峙之絕對的聯繫，此乃玄學之深沈的工作。這種「限制」肇始了任何種類一切方式的特殊性。正式的意志力（這個我們已經提及了）支配牠自己；意欲使牠自己的個性活躍於牠的一切作爲上；雖是虔敬上帝的人也願望得救與快樂。對峙之這一極，爲牠自身而存在，是——與「絕對的普遍的存在」(Absolute Universal Being)相反——一種特殊的分立的存在，僅僅認得特殊性，而且只能支配特殊性。一言以蔽之，牠僅在純粹現象界中活動。這現象界便是特殊宗旨之領域，各個人代表他們的個性而活動，給這個性以充分的開展與客觀的實現，藉求這些特殊宗旨之完成。這現象界又是快樂和牠的相對物之領域。這樣的人是快樂的，假如他

發現他自己的環境，適合他的特殊性格，意志與幻想，因此能在這種環境裏自得其樂。『世界歷史』不是快樂或幸福的園地。快樂或幸福的時期乃歷史上空白的一頁，因為牠們是和諧的時期——這些時期中，反措定或對峙是靜止着。對於本身反省，或自省——即上述的『自由』——業經抽象地界說為絕對的『理想』在活動上的正式因素。這裏好比一個三段論式，我們說過的實現活動（the realizing activity）是牠的中間名詞，牠的一端為普遍的主體，即『理想』，係存於『精神』之內；另一端，則為永恆的事物之複合——客觀的物質。上述的活動是媒介物，那普遍的潛伏的原則從而過渡到客觀性的領域。

讓我舉幾個例子，庶幾我所講的那些，可以較為明白清楚。

建築一所房屋，首先是一個主觀的，或內心的，目的與企圖。我們在他方面有鐵、木、石諸種建築上需要的材料，來做手段或工具。我們又用水火空氣等元素來加工於這些材料：火以熔鐵，空氣以生火，水以運轉車輪，藉此截斷木材等等。其結果是如此：凡曾幫助建築這所房屋的各元素，譬如風則為房屋所阻隔，暴雨與洪水也被防禦了，這房屋假如又是耐火的話，火災也就被預防了。石與木

是服從重力的——爲重力壓下去——高的牆壁由此乃建築得成。各種元素這樣依牠們的本性而被利用，共同致力於一種產物，復爲這種產物所限制。人類之各種感情也是這樣得到滿足的；牠們依照牠們天然的趨向，來發展牠們自己和牠們的目的，並且造成了人類社會這個建築物；這樣卻給『公理』(Right)與『秩序』(Order)造成了地位來對付牠們自己。

上述的一連串事情，同時指出這個事實，即在歷史裏面，人類行動除了產生牠們旨在取得的那種結果——他們即刻承認與欲求的那種結果之外，通常又產生一種附加的結果。他們滿足了他們自己的關切；但還有潛伏在這些行動中的某種東西，雖然牠未嘗呈現在他們的意識中，而且並不包括在他們的企圖中，卻也一起完成了。我們且舉一個類似的例子，有這樣一個人，出於復讎之心，——也許由於一種正當的復讎心，即因爲受了另一個人的損害而發，——燒了另一個人的房屋。這樁行動自身，立刻與若干並不直接有關的情形，發生一種聯繫。以這樁行動自身而論，牠只是在—根梁柱上，放了一把小火。與那樁簡單的動作無關的若干事情，便絡續發生了。被放火的那段梁柱連接着其他各段；這根梁柱本身接連着全部的木製構造，同時這所房屋接連着其他房屋；

於是就發生大火災，這場大火災不僅焚燬了他所要復讎的人家，而且使許多別人的財產成爲灰燼，又犧牲了許多別人的生命。這場災變既不歸諸那樁行動，也不歸諸犯事者之企圖。但這樁行動有非那人始願所及的廣大深遠的影響。犯事者之企圖僅不過要對一個人復讎而毀壞他的財產，但進一步言之，這是一樁犯罪，並須受到刑罰。這種犯罪也許不在犯事者之意思中，更不在他的存心中；然而他的行動本身，這行動引起的普通原則，這行動之實體的內容，都包含着這樁犯罪。我希望用這個例子，使你們考慮考慮，在一樁簡單的行動中，可以牽連到若干東西，有出於行動者之意志與意識所包含的東西之外者。可是我們從這個例子更可以想到，即那樁行動之實體，因此又可說是行動自身，要回到那行動者——以毀滅的趨勢向他反應。這兩個極端之這種結合——一個普通的理想賦形於直接的實在之形式內，以及一種特殊性提高以與普遍的真理相聯繫——其結合之情形，先是兩個極端間本性上之截然不同，再加上一個極端對於另一個極端之漠不相關。各個分子所立的目的是有限的和特殊的，但必須說明者即各分子本身皆有睿智，有思想的人類。他們的欲求之宗旨是與普通的、主要的、關於公正、善良與義務等等考慮相交織的；因爲單純的欲

求——在粗暴的與野蠻的形式裏的意志力——不屬於「世界歷史」之場合與範圍。那些普通的考慮（牠們同時形成了支配各目的與各行動的一種標準）具有一種決定的宗旨；因為像「爲善良而善良」（英譯爲“good for its own sake”）的這一種抽象觀念，在活潑潑的現實中間，是沒有駐足的餘地的。假使我們有所行動，那我們不僅要存心爲善，並且要自己一一決定，究竟這是不是善呢，或那是不是善呢？然而何者爲善，何者爲不善，倘關於私人生活的通常行事，是由一國的法律與習俗規定的；要知道這種事情沒有什麼大的煩難。每一個人有他的地位；他大體上知道何者爲一種公正的，名譽的行爲。至於通常的私人關係上，有人主張要抉擇公理與善良是很困難的，——以爲這樣地造作疑難是顯出一種崇高的道德的，——這可以說是由於邪惡的意志，企圖避免本質上並無疑難的義務；或者，無論如何，可以說是由於一種耽於反省的心理習慣——一個薄弱的意志，並未充分運用牠的腦經，——因此胡思妄想，將腦力消磨於道德的自諛中。

歷史所要應付的那些綜合的關係是大不相同的。在歷史的領域內，發生了那些巨大的衝突，一方面爲現行的，被承認的種種義務，法律，與權利；而另一方面則爲反對已定制度的種種權變勢

力，這種勢力攻擊現制度，甚至要毀滅現制度之基礎與存在；可是這種勢力之意旨也許是善良的——在大體上是有裨益的，——真的，竟係不可缺少的和必要的。這些權變勢力在歷史上實現牠們自己；牠們包含的一個普通原則，是與保持一國家或一民族的那個普通原則，有不同的性質的。牠們的普通原則在創造的『理想』(creating Idea)之發展上，在『真理』(Truth)向着自己(意識)之努力與追求上，是一個主要的階段。這樣一個普通原則即寓於歷史人物(Historical men)——『世界歷史個人』(World-Historical Individuals)們的目的中間。

本質上屬於這類『世界歷史人物』者有凱撒，特別當他有喪失他的地位的危險時候——這時候也許不是喪失他的優越地位，但至少是要喪失他與政府領袖們的平等地位，而且是保不住要屈伏於那輩瞬將成爲他的敵人的時候。這輩敵人——他們同時正在追求他們的私人目的——掌握着憲法之形式，和奉着正義在表面上所授予的政權。凱撒爲了保持他的地位，名譽與安全，正與他們抗爭；按他們(他的政敵)的權力既包括着羅馬帝國各省的主權在內，所以他的勝利同時就是征服了全個帝國；因此他便——不變憲法之形式，成爲『國家之獨裁者』(the Autocrat)。

Socrat. of the State) 那種使他竟能克奏膚功，達到目的的東西——這目的起初係屬消極的性質，即係取得羅馬之獨裁權——同時卻是羅馬歷史上，以及世界歷史上，一種獨立地有其必要的東西。於此可見，這東西不是他的私慾而已，卻是一種不自覺的，無意識的衝動，要來完成那時機已熟的事業。一切偉大的歷史的人物——這種人自己的特殊目的關聯着『世界精神』之意志所存的那些重大事件。他們可稱得英雄，因為他們不是自從現行制度所認准的，沈靜有常的事物進行中，取得他們的宗旨與他們的業務；但卻取自一個隱藏的泉源——牠未曾達到現象的，目前的存在，——取自那個內在的『精神』，這『精神』依然潛伏在地面之下，牠衝擊着外面的世界，彷彿衝擊一個外殼，把牠打成粉碎。所以他們這種人在表面上像是從他們自身吸取了他們的生命之衝動；而牠們的事功產生了一種事物情形，和一種複雜的歷史關係，這些在表面上像是僅係他們的圖謀，和他們的工程。

當這類人物追求着他們的那些目的之際，他們未嘗意識到他們正在展開的那個普通的『理想』；反之，他們是實踐的，政治的人物。不過他們同時又是有思想的人物，他們獨見到時代之

需要——那種已經成熟等待發展的事物（what was ripe for development）這個是他們的時代，他們的世界之唯一「真理」；可以說是排在次，瞬將輪及的物種，已經孕育於時間的母胎之中。他們職在知道這個新生的原則；知道他們的世界在進展上將取的必然的，直接相承的步驟；而以這個原則為他們的目的，竭盡心力使之實現。這樣說來，我們應把世界歷史人物——一個時代之英雄——認做這時代之眼光犀利的人物；他們的行動，他們的言詞都是這時代之最卓越者。偉大的人們立定了宗旨以滿足他們自己，而非滿足別人。假如他們從別人那裏容納了任何謹慎的計畫與諮議，這徒然在他們事業上形成有限的，矛盾的格局；要知他們本人纔是最懂得事情的；別人從他們學到了許多，並且認可了，至少也是順從了——他們的政策。要知採取歷史上這一新的步驟的那個「精神」，便是一切個人之最內在的心靈；但那個「精神」本在無意識之狀態裏，而由那些偉大人物喚醒過來。他們周圍的大眾因此就追隨着這些心靈領導者；因為他們感受著他們自己的內在的「精神」之不可抗的強力。假如我們進而觀察這些世界歷史個人之命運，——這些人職司為「世界精神」之代理人——我們可知他們的命運並非快樂的或幸福的。他

們未嘗得到安逸的享受；他們的整個人生是辛勞與困苦；他們的全個本性亦惟他們的大欲而已。當他們的目的達到以後，他們便凋謝零落，如像脫卻果實的空殼一樣。他們或則英年就沒，像亞力山大；或則遇刺而死，像凱撒，或則流放以終，像拿破崙在聖赫倫娜（St. Helena）島上。這一種可怕的慰藉——（即謂歷史的人物未嘗享受到什麼快樂，所謂快樂只能在私生活中獲得，而他們的私生活每銷磨於極不相同的外界情況之中）——這種慰藉，在那輩需要牠的人是可以取之於歷史的嫉「妒之心」（Envy）最渴望這種慰藉——她看見偉大與卓越就感到不快——所以努力要毀謗那偉大與卓越，要尋出牠們的缺點。因此在我們現代，常常有人怪討厭地表明帝王在位普通都是不快樂的；因此之故，人們就容忍了帝王之佔據寶座。要知「自由的人」是不嫉妒的，他樂於承認一切偉大的與崇高的，並且歡迎牠們的存在。

我們要從構成各個人的關切與感情的那些共同的因素，以觀察這輩歷史的人物。他們之所以為偉大的人物者，因為他們主持了和完成了某種偉大的東西；那不是一個單純的幻想，一種單純的意向而已，卻是對症發藥，適應了時代之需要的。這種看法同時排斥了所謂「心理學的」見

解，該見解——最適合嫉妒心之目的——設法把一切行動歸之於心——使一切行動具有這樣一種主觀的色彩——好像那輩行事者的一行一動皆出於某種感情，卑劣的或崇高的——某種不健全的慾念，(morbid craving)——而因為他們有這種感情與慾念，所以他們是不道德的人。亞力山大一半征服了希臘，然後又東征亞細亞；所以就說他有一種不健全的征服慾。人家說他的行動出於一種功名心和征服慾，而他的功成名就，即被算做功名心與征服慾係支配他的動機之證明。那一個學校教師對於亞力山大大帝——對於凱撒——沒有表明過他們係爲這樣的熱情所驅使，因此便是不道德的人呢？——從這種說法馬上得到這樣的結論：那位學校教師，他是優於亞力山大和凱撒的，因為他沒有這種感情；沒有這種感情的證明便是他未嘗征服亞細亞，未嘗擊敗波斯皇帝，或俘虜印度諸侯，他只是度着太平的生活，讓人家也能太平地生活着。這些心理學家特別歡喜研究那些偉大的歷史人物私人所有的特性。按人類不能不飲食，他終有友朋親故等關係；他時或也會憤激與發怒。『僕從眼中無英雄』(No man is a hero to his valet-de-chambre)，是一句有名的諺語；我曾加上一句——歌德在十年後又重複地說過——『但那不是因爲英雄』

不是英雄，而是因為僕從只是僕從。僕從給英雄脫去長靴，伺候英雄就寢，知道英雄愛吸香檳酒等等。歷史的人物在歷史的文學中，由這輩心理學的僕從伺候着，就見得平淡無奇了；他們被這些僕從拉下來，拉到與這些精通人情的僕從們之同一道德水準上——甚或在水準之下幾度。荷馬詩中毀謗各國君王的忒賽提（Thersites）可為古今的模範人物。他在荷馬時代得到的答擊，——用一根堅實的棍棒打的，——不見得在任何時代都會受到；但是他的嫉妒，他的自負，卻是永久刺在他肉裏的針；還有那隻咬嚙他的不死之蟲，使他慘然想到他那些卓越的見解與辱罵，在世界上絕對沒有什麼結果。話雖如此，我們對於忒賽提一流的命運，這樣躊躇滿志，也有其不祥的方面的。

一個「世界歷史個人」不會如此不聰明，去耽溺於好幾種願望之中，以致分散他的注意。他專心致力於「一個目的」，（One Aim）其他則概非所計。他們竟可以不很重視其他偉大的，甚或神聖的利益。這種行為確乎要招致道德上的非難的。但這般魁偉的一個人物，在他邁步前進的途中，不免要踐踏許多無辜的花草，蹂躪不計其數的東西。

感情之特殊的關切，與一個普通原則之活潑的發展，所以是不可分離的：因為「普遍的」事物是從那特殊的，決定的事物與它的否定所生的結果。特殊性 (Particularity) 與特殊性相互關爭，終於大家有些損失，那個普通的理想，並不捲入這種反對與所爭之中，捲入了是有危險的。牠始終留在後方，在背景裏，不受騷擾，也不受侵犯。牠驅使感情去為牠自己工作，感情從這種推動裏發展了牠的存在，而感情則受了刑罰，蒙了損失；——這可以叫做『理性之狡計』 (cunning of reason)。這樣被理性所播弄的東西乃現象的存在，(phenomenal being) 牠的一部分是毫無價值的，還有一部分是肯定的，真實的。特殊的事物比起普通的事物時，大多顯得微乎其微，無大價值：各個人是供犧牲的，被拋棄的。『理想』自己不受生滅無常的懲罰，而由各個人的感情來受這種懲罰。

不過我們雖可以容忍這個觀念，說是各個人，他們的慾望與其滿足是這樣被犧牲了，而他們的幸福是被委棄於偶然與無定之中；又說是普通的規定如此，各個人係屬一個最後的目的之手段，——但在人類個性中有一方面，我們殊不能這樣看牠為隸屬的，即使是牠對最高的事物的關

係也不能這樣看；因為牠絕不是什麼隸屬的因素，而是在那些個人中有先天的永久性與神聖性的，我講的便是道德（morality），倫常（ethic），宗教（religion）。當我們前面講到以個人為手段，來實現偉大的理想的目的時，各個人之主觀的因素（subjective element）——他們的利益慾念與衝動，他們的見解與判斷；雖然表現為他們的生存之純屬正式的方面，——也說是有被諮詢的無限權利。當我們說到手·段·時，我們發生的第一個觀念，即手段是在目的之外的東西，不是目的之一部。然而純粹屬於自然界的東西——甚至最平常的無生命的東西——用做手段時，牠們必須是能夠適應牠們的目的或宗旨，牠們必須具有與宗旨相共通的某種東西。無生命之物尚且如此，至於人類更不會是偉大的理想的『目的』之純粹工具，僅與這『目的』處於外部的關係而已。在實現這『目的』的動作中，他們不僅借此滿足個人的慾望（其旨趣是與那個『目的』不同的）——他們抑且參預在那個理想的『目的』之本身中；而即以此故他們是他們自己存在的目的或對象；這不僅僅是正式地如此，像其他一般的生物都只是正式地如此的，——這類生物之個別的生活在本質上是隸屬於人類生活的，所以是正當地被利用為一個工具。人類則不

然，就上述『目的』之真實的內容而言，他們便是他們的生存的目的。他們具有不屬於單純的工具或手段範疇內的那些東西，如道德，倫常，宗教。這樣說來，人類所以爲他自己的存在之目的者，只因爲他自身內部具有『神聖』(Divine)的成分之故——那便是我們自始即稱做『理性』的東西；又從牠的活動與自決之力而稱做『自由』。並且我們申說——這時對於這種陳述不能加以證明——即宗教，道德等在那個原則裏有牠們的基礎與泉源，因此在本質上是超越外界之必然性與偶然性。抑我們在這裏必須提及者，各個人在他們的自由之限度內，對於道德與宗教之敗壞與式微，是負有責任的。人類之絕對的與崇高的使命端在於——他知道，何者爲善與何者爲惡；他的使命便是他的鑒別善惡的能力——一言以蔽之，人類是道德之或善或惡的主體；而且不僅與某一特殊事件有關係，對於一切自外發生的事件負有關係，抑又對於附屬於他的個人自由之善與惡亦有關係。只有禽獸是真正天真的。然而，若要使——所謂『天真』意指完全不知何謂罪惡——這個說法常常引起的一切誤會，得以掃除或避免，那就需要廣泛的解釋，簡直與道德的自由之分析一樣地廣泛。

當我們考察到善行，道德與敬神在歷史上遭受的命運時，我們切莫陷入哀歌啓應禱文（*Psalm of Lamentations*）之陳調，說什麼世界上善良與虔敬者時常——或多半——遭際不佳，而罪大與惡極者往往幸運亨通。按亨通或繁榮這個名詞用者既多，意義各殊——可以解做有錢，有勢，有面子等等。但當我們講到某種東西，牠在自身上和對於自身構成一種生存之目的者，則所謂這些或那些人亨通或不幸云云，就不能算做世界合理秩序中的一種主要的因素。對於世界生存之偉大目的，殊不當要求個人之快樂，或個人之幸福的環境，而更應該要求牠促成各種善良公正的宗旨。人們在道德上所以不滿足者（他們似乎以這種不滿足為值得驕傲的），因為他們覺得現在的環境並不適宜於實現他們以為公正的目標（尤其是現代關於政體之種種理想）；他們把現實的環境與他們理想中的環境比較之下，大不滿意。這裏感到不滿足而要求滿足的不是私利，不是感情，而是『理性』，『正義』，『自由』；憑藉了這種名義，這種要求便擡起頭來，對於世界上實際情形，不僅表示不滿足，抑且公然反抗了。要估計這一種感情，與這種種見解之正確價值，我們就得考察他們所提出的那些要求，和他們所主張的固執的意見。從古以來，沒有像我們現代

這樣提出了種種普通的原則與觀念，也沒有像我們現代這樣堅決確定的。假使說，在從前時代，歷史似乎代表着一種感情的鬭爭；在我們的時代——雖然感情的表現並不缺少——歷史一部分表現着那些具有原則之權威的觀念，爭鬭甚烈；一部分表現着在本質上是主觀的各種感情與利益之鬭爭，但這種鬭爭是假着那些高尚的名義的。這種假借了『理性之絕對的目的』之名以行的種種權利要求，因此就像宗教、道德、倫常一樣通過，算做絕對的目的。誠如前面所說，如今再普通的沒有的不平之鳴，即謂想像懸起的各種理想，未獲實現——這些燦爛的夢想是被冷酷的現實所打破了。這些『理想』——牠們在生命的旅程中，觸礁於冷酷的現實之礁石上的——起初也許只是主觀的，並且是屬於那位自命為最高尚，最聰明的個人之特性的。這樣的理想並不正當地屬於本範疇內。要知個人在他的孤獨中沈迷耽溺的幻想不能作為普遍的實在之模範；這猶如普遍的。法則並非為個體而擬訂。此等個體或個人在事實上，竟可發見他們的利益是斷然地被置之不顧了。我們用到『理想』這個名詞，我們意指『理性』之理想，『善』之理想，『真』之理想。一般詩人，如席勒爾 (Schiller) 嘗以動人的筆，強烈的情緒，和以為是全然無望的深深地哀怨的確信，

來描繪這樣的理想。我們則不然，當我們說「普遍的理性」當真實現了牠自己，我們確是不問個人的經驗如何的，按個人的經驗儘有好好壞壞的程度上的不同，因為在這方面，機會與偶然奉了「理想」之命，發出牠們的巨大力量。所以從那偉大的現象之特殊的形態上，儘可以尋出許多錯處。這種主觀的非難是很容易的事情——因為牠只着眼於個人及其錯處，而沒有看到無微不入的「理性」；而且這種非難既自命有極好的存心，係為全體福利着想，裝出了好心腸的樣子，所以牠就自大做作，盛氣凌人。因此，要在各個人，各國家，和「神意」內尋出一個缺點或錯處是容易的；反之，要認識牠們的真正的內容與價值卻非容易。按在這種純屬消極的挑剔非難之際，人們終是高位位置，對於事象並不深入，亦未嘗把握到牠的積極的方面。一般地說，老年人為寬容，少年人終是處處不滿足。老年人之寬容，並非純屬漠不關心之故，而是由於判斷事理，已至爐火純青，雖對於次等者亦能知足，蓋老年閱世既深，乃能覺察事物之實在價值。哲學要我們養成這種識見——與那些理想恰相反對的——即知所謂「實在世界須如牠應該的那樣」，又所謂「真正的善」(the truly good)——「普遍的神聖的理性」(the universal divine Reason)云者，不是一個單純

的抽象觀念而是一個強有力的，能够實現牠自己的原則。這種善，這種理性，在牠的最具體的形式裏，便是上帝（God）。上帝統治着世界；而『世界歷史』便是上帝之實際行政，便是上帝計劃之見諸實行。哲學力求理解的便是這個計劃，因為唯有從這計劃而發生的一切事件，纔具有真正的現實性。凡不與這計劃符合者，悉係消極的，毫無價值的存在。一個撲朔迷離的世界之幻象，便在這個神聖的『理想』——牠是非單純的理想——之清澈的光輝下，完完全全地消散了。哲學希圖發現那實體的宗旨，那神聖的理想之實在方面，並且要替那被人極端侮蔑的現實作辯護；因為『理性』便是要領悟上帝之神聖的工作。但是講到各種宗教的，倫常的與道德的宗旨，及一般的社會狀態之腐敗沒落，我們必須聲明：牠們在本質上是無限的，永恆的；然而牠們所取的方式也許是有限制的一種，並且是為機會與偶然所影響的。他們之容易消滅，易致腐敗者，即以此故。其中宗教與道德——與若干天生普遍的主體同一情形——具有在個人心靈內，將牠們全部『理想』出現之特質，所以是真真實實地出現的；即使牠們並不在那心靈內纖毫畢呈，而且並不適用於充分發展的關係上面。宗教與道德對於一種範圍不廣的人生——例如一個牧羊人或一個農民——以

其全神集中和限制於一些絕對簡單的人生關係而言，——是有無限價值的；就是對於知識淵博，和關係繁富的人生，也是有同樣價值的。這種內心的集中點——這種主觀自由之單純的領域——意志力，決斷，與行動之策源地，——良心之抽象的範圍，——那個包含個人之責任與道德價值的方面，仍始終未受侵擾；而且全非『世界歷史』上的喧囂聲浪所能達到——即非特不為那些純屬外界的與暫時的變化所侵擾，抑且不為那些實現『自由之理想』時相連的絕對必然性引起的變化所侵擾。但這一種普通真理，可說是一定不易的，即世界上凡具有高尚的光榮的要求者仍然有一種更高的存在超越了牠。『世界精神』之要求高於一切特殊的要求之上。

上述種種，皆關於『世界精神』用以實現牠的『理想』之手段，殊不必再有所贅述了。簡單地，抽象地說來，這個中間物或手段包括多數個人之活動，而『理性』則出現於他們之中，做他們的絕對的實體的存在；但『理性』最初猶隱而不彰，為人們所不知的一種基礎。但當我們不僅從各個人之活動方面觀察他們，而是更加具體地，連帶着那種活動在宗教與道德上之特殊表現來看他們——認他們為與『理性』密切聯合，並且參預『理性』之要求的生存方式，這時候，我們

的研究就變得更複雜，更困難了。這時候，單純的手段對於一個目的之關係是消失了，至於上述那種困難對於『精神』之絕對的目的之主要關係，已經簡括地考慮過了。

(3) 所以，應加分析的第三點是——用這些手段以實現的目的爲何？就是，這個目的在現實界中的形態爲何？我們已經講過手段；但是要完成一個主觀的，有限的目的的時候，我們又須考慮到一種材料的因素，不論這材料是已經存在，或尚須營求。因此這問題便發生了：『理性之理想』(the Ideal of Reason) 所由完成的材料爲何？最初的答覆是——『人格』自身——人類慾望——一般的『主觀性』(Subjectivity)。在人類知識與意志力中，『理性』做了牠的材料要素，而取得積極的生存。我們已經考慮過主觀的意志力(subjective volition)。那裏牠有一個目的，這目的便是一個現實之真理與本質(the truth and essence of a reality)；換言之，那裏牠是一種偉大的世界歷史的感情。牠既是一個主觀的意志(subjective will)，具着有限的感情，牠是依賴的，並且能在這種依賴的範圍內滿足牠的慾望。不過主觀的意志也有一種實體的生活(substantial life)，——一種實在性(a reality)，——在實在之中，牠在本質的範圍內活動，並且即以這

種本質的事物做牠的生存的目的。這個本質的事物便是主觀的「意志」與合理的「意志」(Rational Will)之結合；牠是那個道德的「全體」(the moral Whole)，就是「國家」(State)，國家是現實之一種形式，個人在其中擁有與享有他的自由；但有一個條件，即他須承認，相信，和情願承受那種為「全體」所共通的東西。但這一點不容誤解為：好像社會單位之主觀意志是從那個共通的「意志」(common Will)，以取得牠的滿足與享受的；好像這個共通的「意志」是供牠利用的一種手段；好像個人在他對於其他個人的關係上，這樣限制了他的自由，庶使這種普遍的限制——一切個人之相互約束——可給予每個人少許的自由。並不如此，我們毋寧說，法律，道德，政府是，並且唯有他們是，「自由」之積極的實在與完成。一種低級的與有限的「自由」只是放縱而已；那是專在特殊的，有限的慾望範圍內活動的。

主觀的意志力——感情——是推動人們行動的東西，促成「實踐的」實現 (practical realization) 的東西。「理想」是行動之內在的泉源 (inner springs of action)，國家是確實存在的，實現了的道德生活。因為牠是普遍的，主要的「意志」，與個人的意志之「結合」；而這個

便是『道德』。生活於這種結合中的個人有一種道德的生活；他具有一種價值，這價值僅存在於這種實體性之中。索福克麗斯 (Sophocles) 在他的名劇安提俄尼 (Antigone) 裏說道：『神聖的命令不是昨天有，也不是今天有；不是，牠們有一種無限的生存，而且無人知道牠們來自何方』。各種道德的法則不是偶然的，而在本質上是合理的。國家之唯一目的是如此：即凡在人們的實踐的活動上，和在他們的本性上是主要的東西，應該適當承認；即牠應該有一種明顯的生存，並且應該維持牠的地位。爲『理性』之絕對的利益計，這個道德的『全體』應該存在；而一輩開國的英雄們的功績便在於此——這些國家如何簡陋，均所不論。在世界歷史上，唯有形成了一個國家的那些民族，纔能夠引起我們的注意。要知道國家乃『自由』，亦即絕對的最終的目的之實現，而且牠是爲牠自己而存在的，又要知道人類具有之一切價值——一切精神的實在性，都是由國家而有的。按他的精神的實在之內容是如此：他自己的主體——『理性』——是客觀地對他出現的，牠爲他具有客觀的直接的**存在**。只是這樣他是充分自覺的；只是這種他參加了道德——和一種公正的**道德的社會與政治生活**，要知『真理』是普遍的與主觀的『意志』之『結合』；而『普遍的

意志』(universal Will)是要在『國家』裏，在牠的法律中，在牠的普遍的與合理的許多部署中發現的，『國家』是存在於『地球』之上的『神聖的理想』。所以，在國家裏面，歷史的對象就比從前更有確定的形式；並且，在國家裏，『自由』獲得了客觀性，而且生活於這種客觀性的享受之中。因為『法律』乃『精神』之客觀性，乃真正之意志力。惟有服從法律的意志，纔是自由的意志；因為牠所服從的是牠自己——牠是獨立的，所以也是自由的。當國家或祖國形成一種共同存在的時候；當人類之主觀的意志服從法律的時候，——『自由』(liberty)與『必要』(necessity)間的矛盾便消失了。那『合理的』因係事物之實在與實體，具有必要的存在，我們得以承認牠為法律，並且當做我們自己的存在之實體來服從牠，所以我們是自由的。於是客觀的意志與主觀的意志互相調和，而成爲一個相同的純粹的全體。要知國家之道德（英譯爲 morality 德文爲 Sittlichkeit）並非由個人自己的確信來支配的，那種倫理的（德文爲 Moralsche 英譯爲 ethical）反省的道德；後列的那種毋寧說現時代的特色，彼真正的古老的道德則係根據於各人格守義務（即對國家公衆之義務）這個原則的。一位雅典的市民履行政府規定他做的事情，彷彿

佛是出於本能或天性；但假如我對於我的活動的目的加以反省，我必然意識到我已運用了我的意志。然而道德便是『義務』(Duty)——實體的『權利』(Right)——所謂『第二天性』(second nature)，這個命名是很得當的；因為人類之第一天性(First nature)便是他的原始的，單純的，動物的存在。

『國家之觀念』(Idea of State) 之外部發展屬於『法理哲學』(Philosophy of Jurisprudence) 之範圍；但須注意者，在現代許多理論或學說中間，關於『國家之觀念』，謬誤百出，這種謬誤被目為既定的真理，而形成了牢不可破的偏見。我們只想舉出其中的幾樁，特別注重與我們的歷史之目的有關係者。

我們首先遇到的謬誤是與我們的——國家為『自由』之實現——這個原則恰相反對的；對方的意見謂人類天生是自由的，但在社會之中，國家之內——這是他被迫加入，無法抵抗的——他不得限制這種天然的自由。人類天生是自由的這句話在一種意義上是很不錯的；就是說，依照『人道之觀念』(Idea of Humanity)，他在天性上是自由；不過我們這裏意指他在天

性上所以自由者，僅由於他的使命而然——就是說他具有一種未經發展的力量，以成爲天性上是自由的人；要知一個一物之「天性」，恰與牠的「觀念」意義相同。然而上述的意見含義並不以此。當我們說人類（『天性上自由』(free by Nature)或『天生自由』）的時候，這話包括他的使命而且還有他的生存的方式。這話意指他的純屬天然的與原始的狀況。在這種意義裏是假定了一種『天然狀態』(A state of Nature)，在這狀態中，全人類擁有他們的天然權利，得以無約束地行使和享有他們的自由。這個假定的確未嘗以歷史事實之尊嚴自居；假如牠有這種企圖的話，這確實很難指出諸如此類的狀況實際上有之，或者曾經發生過。野蠻的生活狀態固不乏其例，但都是表現着獸性的感情與凶暴的行爲；同時無論他們的狀況是怎樣地簡陋，他們終有些（用那通行的成句）拘束自由的社會安排。所以那個假定便是理論產生的許多朦朧模糊的影象之一；是理論不得不構造的一個觀念，但理論要把牠冒充爲真實的存在，卻無充足的歷史的佐證。

我們在實際的經驗上發現的這樣一種自然狀態，恰巧符合了一種純屬天然狀況之『觀念』。『自由』當做原始的與天然的之『觀念』時，並不以天然的與原始的而存在。反之，『自由』是

須用睿智的與道德的力量之一種無窮的訓練，把牠找出來，和把牠克服的。所以天然狀態不外是無法的與凶暴的狀態，未馴伏的天然衝動之狀態，非人道的行爲與感情之狀態。社會與國家當然是產生了限制，但這種限制只是限制了純係獸性的情感與原始的本能；這猶之在一種比較前進的文化階段，便是限制了放縱與感情之預謀的自己意志。這一種約束或限制，乃是「自由」之意識，和要在牠的真正的——即合理的與理想的方式裏得到牠的願望，所由實現的手段之一部分。法律與道德對於「自由之理想」是必不可少的；而且牠們在牠們自身，和對於牠們自身，是普遍的存在，對象與目的；牠們是思想的活動發現的，這種活動是從純粹感官的東西裏分出來，而與之相反對地發展牠自己；而且牠們在另一方面又不得不引入於原始地感官性的意志，並與之相結合，而這是違反牠的天然傾向的。那種永久發生的對於「自由」的誤解不外是僅從這名詞之正式的、主觀的意義上來看牠，而脫離了牠的主要的對象與目的；職是之故，對於那附屬於特殊的個人之衝動，慾望，感情，加上了一種約束，——對於放縱與任意加上了一種限制，便看做是加於「自由」之一種桎梏。反之，我們應把這樣的限制看做解放之必要條件。社會與國家正是「自由」

所從實現的環境。

其次，我們必須注意到第二個謬誤的見解，這是違犯了由道德的關係發展為法律的形式之那個原則，大家長（patriarchal）制度情形——或就人類全體而言，或就幾個種族而言——是完全被看做下述的一種情形，即法律的成分，是與一種對於我們本性之道德的與感情的方面的相當認識結在一起，同時法律之這種結合，又真實地影響了社會上各份子間的交際。家長制度之基礎便是家族關係；這種關係表現為自覺道德的最初形式，繼之而起的國家道德則為牠的第二形式。家長制度是一種過渡情形，其間家族已進展到一個種族或民族的地位；所以其間的團結已不復是一種愛與信賴的單純結合，而已成爲一種規定服務的結合。我們首先要研究「家庭」（Family）之倫理的原則。「家庭」簡直可以算做一個個人，按牠的各份子，例如父母，是已經互相放棄了他們的個人人格，（因此又放棄了他們相互間的法律地位，以及他們的特殊利益與慾望）；或則尙未取得這樣一種獨立的人格，——例如兒童，——他們根本上猶處於前述那種純係天然的状态之中。所以全家都生活於相互愛敬，相互信賴，與相互信仰裏面。而在一種相互之愛的

關係中，一個人在對方之意識中，可以意識到他自己；他生活於另一人之身，換言之，即生活於自身之外；而在這種相互的自棄裏，個人重新獲得那實際已屬於對方的自身；在事實上，他是得到了那合而爲一的，對方的與他自己的生存。凡關於生活需要及對外關係的種種計較，以及家庭內部的發展，即子女的撫育長大，構成了家庭各員的一個共通目的。『家庭精神』——『家神』(Penates)——形成了一個實體的存在，無異於國家內的『民族精神』；而無論在民族內，或在家族內，道德所寄托的那一種感情，一種意識，和一種意志，都不是限於個人的人格與利益，而是包羅着全體一般的共同利益。但在家庭方面，這種結合在本質上是屬於感情 (feeling) 的，並未超出僅係天然的狀態家庭關係中之孝悌，在國家是應該極度尊重的；國家所以能夠得到那些已經是道德的個人（因為他們原來不是道德的，經過了家族生活纔成爲道德的），來做牠的國民者，皆受這種孝悌之賜。此等個人在結成國家時，因此纔具有能與全體合而爲一的氣度（這是一個政治機構之堅實的基礎）。但從家庭制度而擴大爲大家長制度時，便超過了血統關係之結合（這是那種基礎之單純的天然因素），團體之各份子既跳出了這種血統關係之範圍，便進入於獨立人格之地

位。我們若要廣泛地觀察大家長制狀態，便要特別注意到『神權政治的組織』（Theocratical Constitution）。凡大家長制的部落，牠的元首也就是牠的祭司。假如『家庭』在牠的普通關係上，尚未與社會及國家實行分離，那末宗教與家庭之分離亦未發生；況且家族孝悌自身一種深深主觀的感情狀態，所以更不會與宗教分離了。

我們業已考慮了『自由』之兩方面——客觀的與主觀的；所以假如把『自由』解說為一國家內，各個人全都同意於國家的種種安排，這顯然僅僅顧到了主觀的方面。照這原則推論起來，任何法律未經全體同意就不能有效。為要避免這樁難事，於是決定謂少數應服從多數；所以多數佔了上風。但很久以前盧騷（J. J. Rousseau）說過，在那種情形裏，少數人的意志既被蔑視，便沒有自由了。波蘭國會裏規定凡通過任何政治方案時，須得每一議員之同意；因為這種自由波蘭召了亡國之禍。而且這是一種危險的虛偽的偏見，以為唯人民纔有理性與意見，纔知道正義為何物；要知每個能够號召的黨派都以人民代表自居，然而國家組織這個問題乃一個高深的學術問題，而非以民意為決定的問題。

假使尊重各個人意志這個原則，竟被公認為政治自由之唯一基礎——就是說，國家所作所爲，須得國民全體同意，那末可說便沒有什麼憲法。那時候，唯一必要的安排便是：第一，一個中樞機關，牠自己是沒有意志的。但牠將考慮國家之種種必需；以及第二，一種選舉辦法，俾將全國國民集合一起，舉行投票，計算各種動議所得票數，和作最後決定。國家是一個抽象的東西，僅在牠的市民之中，牠纔有牠的一般的生存；但國家是現實的，牠的簡單的一般的生存必須寄托於個人的意志與活動內。於是就感到有政府與國家行政之一般的需要，所以便要從衆人中挑選出與衆人分開的一輩人，來主持紛繁的政務。成立決議，和頒布命令於其他民衆，以求各種政策之行使。故雖一個民主國家，假如人民決議宣戰時，須有一個元帥來指揮軍隊。國家這個抽象的東西，必須有了憲法纔能有生命與實在；但這樣便引起了治人者與被治者之區別。然而服從好像與自由是不相一致的，而那輩統治者的號令舉措似乎又與國家之基本理想——「自由」之理想——恰相反對的。可是有人主張以爲——治人者與被治者之分雖係絕對必要，因爲非此則事務不能進行——而且這種區分誠然僅係一種強迫的限制，在抽象的自由之外甚至與抽象的自由相背——但憲法

至少須這樣擬訂：使人民之服從減至最少限度，統治者之己意行事減至最小數量；並使一切人民須服從的設施，無論其關係如何重大，應由人民加以決定與決議（由多數或全體人民），他們一邊這樣說，一邊又在憲法中假定說，國家應該像一個實在——一種個體的統一（an individual unity）——擁有活力與強力。因此首須考慮者，即統治者與被統治者間的區別；按政治的憲法或稱政體，在抽象方面，很正確地被區分為君主政體（Monarchy）、貴族政體（Aristocracy）與民主政體（democracy）；但這種區分引起一種說法，以為君主政體本身須再分為專制政體（despotism）與純粹的君主政體；以為在那最重要的一「觀念」所劃分的一切區別之中，僅須重視那一般的性質——這並非說上述的特殊範疇應以一個「形態」（Form）「類」（Order），或「種」（Kind），在牠的具體的發展中，而加以充分發揮。但有須特別說明者，上述的區別容許多特殊的修正——不僅指那些等級本身範圍內之修正——而且指那些混合了上述幾個截然明白的等級而成的政體之修正，那些政體既係混合而成，結果便是畸形的，不穩定的，和不一致的。在這樣的衝突中，關係的問題便是，何種憲法是最好的憲法，換言之，國家的權力應作何種安排，何種組織

或機構，方能最可靠地達到牠的目的。國家之目的誠然有種種看法；例如既可看做人民方面生活之安閒的享受，亦可看做普遍的快樂（Universal Happiness）。這種種目的見於所謂『憲法理想』（Ideals of Constitutions）中，而且這種『理想』又分門別類，有『君主教育之理想』（芬乃龍（Fenelon）所倡），又有關於統治階級——一般貴族階級之理想（柏拉圖所倡）；他們所討論的主要之點，乃身處政治上領袖地位的人們之狀況，而在這些理想中，政治組織之具體各節未嘗加以考慮。這種對於最好憲法之研究，在研究者時常把理論當做不僅是一種主觀的獨到的確信，而且以為一種最好的，——或比較上最好的，——憲法，只要像這般理論上研究的結果，便可以付之實行了；好像一個憲法之方式可以自由選擇的，是只須反省便可以決定的。從前有波斯之貴族（非波斯人民），他們陰謀推翻僞斯麥狄斯（Smerdis）與僧侶（the Magi），迨他們大事告成後，因當時王室靡有子遺，他們於是討論波斯應採何種政體，像這樣的研討便是屬於上述那種笨拙的理論或理想的；而希羅多德斯關於這番研討的記載，又與那輩貴官們一樣地頭腦簡單的。

今日之下，一個國家民族之憲法或政體，是不當做完全以自由的，熟慮的選擇為依歸的。因為大家對於『自由』抱有根本的但是抽象地（所以也是不完全地）認識的概念，所以一般都拿共和政體看做——在理論上——是唯一公正的與真實的政體。甚至有許多在君主政體下官職很高的人們——非僅不反對共和之理想——實際上還是共和政體之擁護者呢；不過他們曉得這一種憲法或政體，雖然是最良好的，並不能在一切環境下實現的；而且他們曉得，人類既然是現在的人類，我們不得不以較少之自由為滿足，他們竟把君主政體看做——在目前的情形，和目前人民之道德狀況下——是最有裨益的。又在這種見解裏，某一種憲法之必要，雖以人民之狀況為依歸，然把人民彷彿看做不主要的而且偶然的。這種看法是以反省的理解，對於一個理想及其相當的實在所定之區別為根據的；抱着一種抽象的因此亦即不正確的理想；並且沒有把握到牠的全部，或則——雖在形式上不同，而在實際上則同——並沒有切實去觀察一個民族和一個國家。我們在後面將表明，一個民族所採取的憲法是與牠的宗教，牠的藝術及哲學，或者，至少是與牠的種種概念及種種思想——牠的一般文化，形成一個實體——一個精神的；姑且不論其他在外面

尚有氣候，隣國，及其在世界的地位等種種影響。一個國家是一個個體的總合，不能只取出一個特殊的方面，縱係極其重要方面如國家憲法方面，而把牠單獨地考慮與決定的。這種憲法不僅最密切地聯繫於和依賴於上述其他各種精神的力量；而且全部道德的與睿智的個體之形式——包括這個個體叫有的一切力量——僅係那個偉大的『全體』(Grand Whole)在發展上之一個步驟，——在全部進程中，這個個體之地位是預先指定了的；這一個事實使那種憲法得到了最高的承認，並且確定了牠的絕對的必要。

一個國家的起源，在一方面有獨斷的領袖，另一方面有本能的服從。但即使是服從——統治權力與統治者的威嚴——在牠的本身上也包含有多少的自動關係。這種情形雖在野蠻的國家中亦然；最有勢力的並不是各個人之單獨的意志；個人的野心是被放棄了，政治團結之主要的約束乃是普遍的意志。普遍的與特殊的結合便成『理想』本身，『理想』表現出來便為國家，而且『理想』後來又在自身內經過繼續的發展。那些真正獨立的國家，牠們在發展上的抽象而必然的過程如下：牠們以王權開始，不論這王權是屬於家長制的或軍事武功的起源。在第二個階段上，

特殊性與個別性伸張牠們自己而為貴族政體與民主政體之形式。在最後的階段上，這些特殊性與個別性又受制於一個單獨的權力之下；這個單獨的權力斷然便是君主政體，那些特殊性與個別性在君主政體的範圍以外，是有一個獨立的地位。所以有兩種王國必須分別清楚——第一王國與第二王國。這個過程是必然的過程，蓋一個特殊的發展階段應有的政府形式必須自動出現的；所以憲法與政體不是任意的選擇，而是那種與民族精神適合的形式。

一個憲法中主要的特色便是那合理的東西之自己發展，亦即一個民族之政治狀況的自己發展；那個『理想』的各要素之相繼自由舒展；庶幾一個國家內的各種權力分別表現牠們自己，——獲得牠們的適當的與特殊的完成，——同時在這種獨立的情形下，牠們又能為着一個目的共同工作，結合一起，——換言之，形成一個有機的全體，因此『國家』便是合理的自由之寄托物，合理的自由在一種客觀的形式裏實現牠自己，和認識牠自己。原來牠的客觀性是這樣組成的，——即牠的各階段並不僅僅是理想的，而且是在一種適當的實在裏表現的；又牠的各階段在分開的，個別的活動中間，牠們是絕對地併合於那種作用裏，全體 (totality) ——心靈 (soul) ——

個體的統一 (individuate unity) 便是在那種作用裏產生的，便是那種作用的結果。

「國家」便是在人類「意志」及其「自由」之外部表現上的「精神之觀念」。職是之故，歷史形態上的變遷，是不可分解地附連於國家的；而那個「精神之觀念」的各階段也在「國家」內表現牠們自己爲明白的政治原則。各世界歷史民族在極盛時期所採的憲法或政體乃牠們特有的東西，所以並非「放之四海而皆準」的政治基礎。如其不然，各種相同的憲法之種種差別，豈非僅屬於擴展那個普通的基礎時，所用之一種特殊的方法而已；實際上這些差別卻是原始於原則之不同的。故將古代各世界歷史民族之政治制度比較後，我們可說無從學得什麼，以裨益於現代憲法之原則。在科學與藝術方面則恰巧相反；例如古代哲學斷然便是現代哲學之基礎，是故前者不得被後者所包羅，不得形成後者之基礎。在這方面，古與今之關係便等於一個相同的機構之繼續的發展，這個機構之基石牆壁與屋脊都是故物。在藝術方面，希臘藝術之原始的形式，給予我們以最好的範型。但關於政治的憲法，則情形截然不同：在憲法上，古與今之主要的原則是不相共通的。關於好政府（意謂有智與有德者應居上位）之種種抽象的界說與教訓古與今誠無二

致。但要從希臘人、羅馬人，或東方人那裏取得現代政治之模範，那真是荒謬絕倫的了。按我們從東方可以得到的有關於大家長制度、父道政治，及人民對於君父的忠孝，許多美麗的圖畫，而從希臘與羅馬時代，則有關於人民自由的敘述，在後者（希臘與羅馬）之中，我們可以找到一個『自由的憲法』（Free Constitution）之理想，容許全體人民得以參加同事與法律之種種討論與決議。迄至我們現代，這個理想亦為一般所接受，但有修正之點，蓋以我們的國家既如此之大，而人民又如此之衆，直接行動既為不可能的事，則民衆只有用選舉代表的間接方法，來表示他們對於攸關共同福利之事項的同意；換言之，在一般立法事宜上，應由人民推派代表。所謂代議政治的憲法已被我們視為一種自由的憲法；而且這種觀念已成爲根深蒂固的定見。照這種理論，人民與政府是分開了。但在這個民衆與政府的互相對立之中，潛伏着一點惡意，便是意圖指民衆爲國家之全體的一種存心不良的詭計。更有一層，這種見解所根據的是孤立的個性之原則——主觀意志之絕對有效，——這一個教條我們已經研究過了。其主要的一點是說，『自由』在牠的『理想的』概念上並不以主觀意志及任意放縱爲原則，而是以普遍的意志之承認爲原則；而且說『自由』所由實現

的過程，即係牠的前後各階段之自由發展。主觀意志是一種僅屬正式的決定——一張白紙——並不包含主觀意志所意欲的東西。唯有合理的意志纔是那個普遍的原則，能夠獨立地決定牠自己，舒展牠自己，和發展牠的相續的各因素為有機的份子。像這種峨特式（Gothic）教堂建築（即以譬喻那個普遍的原則），古代人是一無所知的。

在開講之初，我們定下了兩點為初步的考慮：第一，自由之觀念為絕對的，最後的目的；第二，實現『自由』之手段，即，知識與意志之主觀方面，以及『自由』之生命運動與活動。我們於是認『國家』為道德的『全體』（the moral Whole）暨『自由』的『實在』（the Reality of Freedom），同時亦即這兩個因素之客觀的合一。按我們雖這樣分做兩方面考慮，但有必須說明者，即這兩方面是有密切關聯的，若將牠們每個的觀念分開來檢察時，在每個觀念裏包含着牠們的聯繫。我們一方面在『自由』之確定的形式裏——即自覺、自欲，主持着自己，和拿牠自身做牠唯一目標的『自由』——認識了那個『觀念』，同時牽涉到那個純粹的、簡單的『理性之觀念』，以及我們所謂主觀——自我意識——實際存在於世界上的『精神』。假如在另一方面，我們考慮主觀

性，我們發見主觀的知識與意志即是「思想」。但在有思想的認識與意志力之那種動作中，我便命令了普遍的對象——絕對的「理性」之實體。所以我們看出在客觀方面——「觀念」——與主觀方面——孕育和決定那個觀念的人格——中間有一種主要的結合。這種結合之客觀的存在即為國家，牠所以是一個民族生活之其他具體因素之基礎與中心，即「藝術」，「法律」，「道德」，「宗教」，「科學」之基礎與中心點。「精神」之一切活動，其目的只在意識到這種結合，即意識到牠自己的自由。在這種有意識的結合之各形式中，宗教佔着最高的地位。在宗教之中，「精神」——超脫了俗世的存在之種種限制——而意識到了「絕對的精神」(Absolute Spirit)並在這個自存的「存在」之意識裏，放棄了牠一己的利益；牠專心致志地崇信着這個「絕對的精神」——自存的「存在」——在這一種專心致志的崇拜與信仰的狀態裏，牠不願再顧慮到那有限的和特殊的。在犧牲祀神中，人類表示他放棄了他的財產，他的意志，他的個人的感情。靈魂之宗教的集中出現，在感情方面；可是牠也進入反省之中；禮拜(worship)這一個方式便是反省之一種結果。在人類精神裏的客觀的與主觀的之結合，其次的形式便是藝術，藝術比了宗教更加

深入於現實的與感官的（或譯官能的）之領域。在藝術之最高貴的方面，牠所表現者，不是『上帝之精神』（the Spirit of God），卻斷然是『上帝之形式』（the Form of God），至於牠的平等的對象便是一般神聖的與精神的事物。牠的職司要使『神聖的』化爲歷歷可辨，使之活現於想像力與直覺前。但『真』之爲物不僅屬於概念與感情，像『宗教』方面，亦不僅屬於直覺，像『藝術』那樣；而且也屬於思想力方面，這便是上述的結合之第三個形式——哲學。哲學結果是最高，最自由的與最智慧的形態，我們當然不想在這兒考究這三個形式；我們所以論到牠們者全因爲牠們與這兒討論的國家據有同一的地位。

在國家內表現牠自己，而且形成一個有意識的對象的普通原則——國家所包括的一切彙合而成的那個形式，——便是構成一國文化的萬千現象之全體。但取得普遍性之形式，並且存在於那個叫做國家的具體實在裏的——那個確定的實體，卻是『民族精神』（the Spirit of the People）本身。實際的國家在牠的一切特殊事務中——牠的戰爭，制度等等中，皆被這個『民族精神』所鼓舞興奮的。同時人民對於他的這種精神與主要的本性，對於他原始與這種精神的合

一，也須獲得一種自覺的認識。按我們會謂道德是主觀的，或個人的，意志與普遍的意志之合一。這個人是人心所必須明白意識到的，而這種知識之焦點便是宗教。藝術與科學僅係這同一實在之多種方面與形式。我們考慮宗教時，第一點要問的，即宗教是否僅在「真」——「觀念」之分開的，抽象的形式上承認牠呢，抑在牠的真正的合一上承認牠呢？在分開的形式裏，「上帝」被抽象地表現為「最高的存在」(the Highest Being)；「天與地之主宰」(Lord of Heaven and Earth)，生活於一個遙遠的國度，遠離了人類的現實；——在牠的合一上，——「上帝」作為「普遍的」與「個體的」之「合一」；「個體的」本身在「神道下凡」(Incarnation) 這個理想中取得了積極的與實在的生存狀態。一個民族對於牠視為「真」者所規定的界說便是「宗教」。按一個定義或界說包含一切屬於一個目的物之主體的種種東西；將目的物的本性簡括為牠的單純的屬性，對於每種屬性像是一面鏡子，——那個普遍的靈魂滲透着牠所有的枝節。所以，上帝之概念構成了一個民族性格之普通的基礎。

在這方面，宗教與政治的原則，保持着最密切的關係。唯有承認「個性」或「個體」在「神

聖的存在』裏有積極的與真實的生存，纔有『自由』之可言。這種聯繫可以進一步解釋如次：——俗世的生存只是一時的，——專事於各種特殊利益的，因此只是相對的而且未經認准的生存；並且僅按滲透牠的普遍的靈魂——牠的原則——獲得的絕對真實性之多寡，而比例地獲得牠的真實性；而除非牠被承認爲『神之本體』的確定的表現，爲『神之本體』在現象界的生存，牠就不能獲得這種真實性。因此國家是建築於宗教上的。這話我們如今常常聽見人說，惟其大概的意思僅指各個臣民既崇奉上帝，應愈加樂願履行他們的職責；蓋對於國王與國法的服從之念是很容易地與敬神之念相結合的。不消說，因爲敬神之念重普遍而輕特殊，竟可視特殊爲敵對，成爲熱狂的敵對，而對於國家，對於國家的組織與設施發生破壞的作用。所以有人這樣想，宗教的感情應該是清醒的，保持着相當的冷靜的，——庶幾牠不致像怒潮駭浪般，推翻那種應該由牠衛護與保持的事物。像這一種怒潮劇變的可能性至少是潛伏在牠中間的。

誠如前述，正確的情調是有了，國家是建築於宗教上了，這樣攤定給宗教的地位卻是假定國家先行存在，而隨後爲了維持國家起見，遂不得不把宗教納入國家之中，銘諸人民之心。按人們應

受訓練以皈依宗教，這話不錯，但並不是去皈依某種尚未開始存在的東西。要知當我們說道，國家是建築於宗教上面，——國家的根株是在宗教裏——我們不啻在說，國家是從宗教產生的；而且現在和將來永遠會如此產生的；換言之，國家之各種原則必須被看做在牠們本身上和對於牠們本身是真實的，而只有當牠們被認為『神之本性』之各種決定的表現時，牠們纔能够是真實的。由此觀之，宗教之形式決定了國家之形式與憲法。後者實係肇始於一國所採的特殊宗教；是故在事實上，雅典或羅馬國家之所以能成爲雅典或羅馬者，完全由於當時各該民族間通行的異教之特殊形式而然；恰如一個天主教國家所有的精神與憲法是和一個耶穌教國家所有者是不同的。

假如那種鼓吹宗教的奔走呼號，是（好像牠是常常如此的）一種哀苦求助之聲，表示宗教有從國家內消滅的危險，——那真是可怕極了，——事實上比了這種呼號所懸想的尤爲險惡，要知這呼聲表示相信於宗教之傳播，以剷除人間之罪惡；然而宗教實非這般便可以產生的東西；牠的產生是自己產生（除此以外別無他道），其含義是要深遠多多。

另一種與此相反的愚蠢，亦爲我們今日所共見者，便是儼然要脫離宗教之羈絆，來發明和實

行各種政治憲法。天主教雖然與耶穌教共戴基督教之名以行，牠並不讓給國家以一種固有的正義與道德，——這種讓與在耶穌教內是根本的。對於天主教，牠既不承認正義與道德爲獨立的與實體的，所以這樣把憲法的政治道德，從牠的天然聯繫上分開，誠屬必然的事情。但這樣被剝奪了實在價值，——被逐出了牠們的最後的藏身處——良心之聖地——宗教所居的寂靜地方，——政治的立法之各種原則與制度便缺少了一個真實的中心點，猶之牠們的不得不滯留於抽象與無定之中。

總括以上所述關於「國家」的各節，我們覺得我們要把牠的主要的原則，即推動國內各個人的那個原則，叫做「道德」。國家，牠的法律，牠的結構造成了牠的各份子或國民之權利，牠的天然的形態，牠的河山，風雲是他們的國家，他們的父母之邦，他們生活上的物質財產；至於這個國家之歷史，便是他們的事蹟；他們的祖先所產生的一切屬於他們而且存留在他們的記憶中。一切都是他們的所有，恰如他們係爲國家所有；因爲國家構成了他們的生存，他們的實在。

他們的想像是被上述種種理想所佔據了，至於上述那些法律之採納，和那樣附有條件的一

個祖國之認取，便是他們的意志之表現。這樣構成一個存在，一個民族之精神者便是上述這種成熟的全體。各個人皆屬於牠；每個人民是他的民族之驕子，而且在同時，——假如牠所屬的國家正在發展之中，——便是時代之驕子。沒有人逗留在後，更沒有人超越在前。這個精神的『存在』（他的『時代』之『精神』）是他的；他是牠的一個代表，在牠中間他誕生了；在這中間他生活着。對於雅典人民，雅典這個名詞含有兩重意義；第一意指若干政治制度之一種複合，而第二則指代表『民族精神』（Spirit of the People）與其統一之『女神』（Goddess）。

這種民族精神乃一種決定的與特殊的精神，而且如前所述，又為牠的歷史發展之程度所改正。因此，這種精神構成了一個民族意識之其他種種形式的基礎與實體，這種形式已在前面提及了。按『精神』在牠的自己意識內，對於牠自己，必須成爲一個思索之對象，而客觀性第一步即包含種種區別之發生，這些區別作成了客觀精神各顯然不同的領域之總和；這好比『靈魂』或『心靈』之所以存在，乃牠的各機體之複合，這些機體集中於一個簡單的合一之形式上，便產生了『靈魂』。因此，『精神』是一個個性（One Individuality）在牠的本質上表現爲『上帝』，

故在宗教裏得到尊敬而爲人所樂受；牠在藝術裏表現爲感官的思索之對象，而在哲學裏則被目爲一個睿智的概念。因爲這幾種不同的形式，具有原來相同的本質，旨趣與對象，所以牠們與「國家精神」(the Spirit of the State)是不可分離地結合在一起的。唯有與這個特殊的「宗教」結合一起時，這個特殊的政治憲法或政體纔能生存；恰如某種哲學與某種藝術，只有在某種國家裏可以存在一樣。

這裏順次要說起的，卽在世界歷史的過程中，每一個特殊的民族天才 (National genius) 應該當做只是一個個人。要知世界歷史是表現着「精神」在各種最高形式裏的，神聖的，絕對的發展，——「精神」是經過了那種發展或階段演變，以取得牠的真理與自己意識的。這些階段行程採取的各種形式便是歷史上各種特色的「民族精神」(National spirit)；便是牠們的道德生活，牠們的政府，牠們的藝術，宗教與科學的特殊旨趣。「世界精神」之無限衝動——牠的不可抗的壓力之目標——便是要實現這些階段；要知這樣區分爲若干有機的份子，和牠們每一個的充分發展，乃是「精神」之「觀念」。按世界歷史是專門從事於表現「精神」怎樣會認識和探

取「真理」的知識之黎明來臨了；牠開始發現各種顯著的原則，而終於達到了完全的意識。

所以，綜前所說，既已明白了「精神」之本性上各種抽象的特質，牠用以實現牠的「觀念」之手段，以及牠在現象界生存中完全實現牠自己時所取的形式——就是，「國家」——如今這一段緒論裏所要講的只剩着。

(丙)——世界歷史之行程。

歷史所載述的種種滄桑變易，久已在一般上被特解為一種達到更完善，更完美的境界之進展。凡在自然界裏發生的變化，無論牠們怎樣地種類龐雜，永遠只是表現一種周而復始的循環；在自然界裏真是「太陽下面沒有新的東西」，而牠的種種現象之五光十色亦徒使人感覺無聊；只有在「精神」領域裏的那些變化之中，纔有新的東西發生。心靈世界之這種特色表明了人類之使命，與單純的自然事物之使命，是全然不同的——在人類之使命中，我們無時不發見那同一的穩定特性而一切變化皆歸於這個特性——這便是一種真正的變化能力，而且是一種達到更完善的能力——一種達到「盡善盡美性」(英譯為 *perfectibility*，德文為 *Perfektibilität*)

之衝動。這個原則，牠把變化本身歸納爲一個法則，卻爲些宗教——例如天主教——和些國家所不歡迎，牠們聲稱牠們應該得到一種固定的，至少也是穩定的地位。即使牠們有人讓步地承認了俗世一切——例如憲法——變遷無定，他們或則把宗教（算是真理之宗教）絕對地除外，或則設詞把種種變化，革命，以及一切純潔的理論與制度之廢除，完全委之於偶然性或疏忽所致，——而尤其是委之於人類之放僻邪侈，與情欲作祟。不錯，「盡善盡美性」（Perfectionism）這個原則差不多是與變化性同屬不確定的名詞；牠沒有範圍，沒有目標，而且也沒有標準以測度那些變化；牠自命爲朝着走去的改良了的，更完美的事物情狀是全然沒有一定的。

發展（英譯爲 *Development*，德文爲 *Entwickelung*）這個原則也包括着一個隱伏的生存之種子——一種企求實現牠自己的能力是或可能性或潛伏力。這個形式上的概念在「精神」中找到了現實的生存；「精神」有世界歷史做牠的舞臺，牠的財產，和牠的實現之場合。「精神」在本性上不是給許多偶然事實任意擺佈的，卻毋寧是萬物之絕對的裁判者；牠全然不被種種變故所動搖，而牠卻是利用牠們，支配牠們，來達到牠自己的目的。不過，發展同時也是有組織的自然

物的一種本性。這些自然物的生存，自行表現為並非絕對依賴的，受制於外界變遷的生存；卻是根據了一個內部的不變的原則，而擴張牠自己的生存；這是一個簡單的主體——當牠有如一粒種子的時候，牠的生存是全然簡單的——但牠後來又發生了許多不同的部分，這些不同部分又與其他事物發生關係，因此便生活於繼續不斷的變化之過程中；然而這一個過程的結果又與變化恰巧相反，而且竟轉變為有機的原則，與該原則寄托的形式，之保持者。那個有組織的個體（*Individuum*）便這樣產生牠自己；牠使牠自己確實地發展到牠向來潛伏地所居的地位。「精神」也是如此，牠只是牠自己的努力所造成的東西；牠使牠自己確實地發展到牠向來潛伏地所居的地位。自然有機體之發展是直接的，不遭反對的，不受阻擋的。在「觀念」和牠的實現——原來的種子之主要的構造與從牠發生的生存之適合於牠——其間沒有騷擾的勢力能夠廁足。然而關於精神方面，則又大不相同。「精神之觀念」的實現是有意識與意志為媒介的；這些意識與意志最初是埋沒於原係僅屬自然的生活之中；牠們的努力之第一個對象與目標便是牠們的僅屬自然的使命之實現——但這種使命既受「精神」之鼓動，所以就擁有無限的吸引力，表現無限強大的

的力量和道德的豐富。所以精神是和牠自己鬪爭着；牠自己可說便是牠的最可怕的障礙，牠不得不克服牠自己。講到發展，牠在「自然」界裏是和平的生長，在「精神」界中卻是與牠自己的凶悍的巨大的鬪爭。「精神」真正企求着的便是牠的「理想的」存在之實現；但在這樣企求之際，牠把那個目標遮蔽起來，不給牠自己看見，而且傲然以與目標的隔絕爲得意。

因此，精神之開展，並不像有機生活之開展那樣，表示那種單純的生長之無害無爭的寧靜，卻是一種嚴重的非己所願的，反對自己的工作。而且，牠不僅表示那僅屬形式上的發展之概念，而且是表示着要獲得一個確定的結果。獲得之目標我們在一開始就決定了：這目標便是「精神」之完全，「精神」之主要的本性，便是「自由」。這是基本的對象，所以也是發展之主要的原則——就是這種發展從而取得意義與重要的東西（例如在羅馬史中，羅馬是對象——因此也就是左右我們對於相關事實之考慮者）；反之，那個過程之種種現象悉從這個原則而來，僅對這個原則之關係上，纔具有一種價值的意義。在世界歷史上曾有許多重要的時期，在這些時期中，這種發展似乎是遭了中斷，在這些時期中，我們竟可說，前代文化之全部巨大的收穫，似乎已經整個兒消失。

了；這些時期既終，很不幸地，一切又須重新從頭做去，要靠了在舊文明的遺墟上搜得的殘餘，要費了無限的精力與時間之消磨，來徐圖恢復昔年曾保有那種文明的區域之一。同時我們也看到繼續不斷的生長過程：在若干特殊區域裏的文化之各種結構與系統，牠們在種類上很豐富，在每方面又發展得很好。那種純屬形式上的與不一定的發展之一般見解，既不能賦與此一發展形式以對於彼一發展形式之優越，又不能使先前各發展時代之那種沒落的對象可以理解；卻不得不把那些事故——或者說得更切合些，即牠們顯示的那些退步過程——看做外部的變動；而且只能從遲疑不決的觀點上，來判斷特殊的發展方式；但發展之為發展既係無所不包的，所以這些特殊的發展方式是相對的，而非絕對的目標。

世界歷史表現着那個原則之發展的階程（英譯為 *gradation*，德文為 *Stufengang*），那個原則便是以『自由』意識為實體的旨趣的。各連續的階段，按牠們的抽象形式之分析，屬於邏輯或論理學，按牠們的具體形態之分析，則屬於『精神之哲學』。這裏只須說明如下，那個過程中的第一步，便指『精神』之汨沒於『自然』之中，這已在前面提起過了；第二步表明牠進展到了

對於牠的自由之意識。但這種與「自然」的初見分離是片面的，不完全的，因為牠是從僅屬自然的狀態裏直接分出的，因此是與該狀態相關的，而且是仍與自然相牽連着，在本質上是牠的一個相連的因素。第三步，靈魂或心靈便從這個仍係有限的與特殊的自由之形式，提高到了牠的純粹的普遍的形式上，在那種狀態裏，精神的本體獲得了對於牠自己的意識與感情。這三個階段便是那個普通的過程之根本原則；但要講到牠們每一個怎樣在自身內包含一種形成的過程——怎樣構成了一種辯證法過渡上的諸多連鎖——這不得不留待後面詳述了。

這裏我們僅須表明如次：「精神」所從開始的一顆種子，具有無限可能性 (possibility)，但僅只是可能性——牠的實體的生存是包含在一個尙未展開的形式裏的，這實體的生存便是牠的對象與目的，而只有在牠的結果——完滿的現實裏，牠纔能達到那對象與目的。在現實的生存中，似乎從不完美的進到比較完美的便是「進步」(Progress)；但不完美的決不能被抽象地看做只是不完美的，而應該看做是牽連着，或包含着，牠自己的恰巧相對之物——所謂完美的——作爲一顆種子或一種動力。所以可能性，至少在反省上，是指某種命定要成爲現實的東西；那個亞

理斯多德的 *dynameis* 一字亦即 *potentia* (潛在力) 便是力與權。因此，那個包含着相對物的「不完美的東西」(the Imperfect) 乃是一個矛盾，這矛盾當然存在着，但牠是繼續不斷地被取消了，被解除了；這是本能的運動——心靈生活上固有的衝動——要衝破那單純的自然，感官性，以及與牠相外的東西之桎梏或外殼，以達到意識之光明，亦即達到牠自己。

我們已經講過「精神」歷史之開始，必須怎樣理解，纔能與牠的理想和諧一致——和於牠有關係的那種說法，即有些人主張的一種原始的「天然的狀態」(Natural Condition) 據稱自由與正義是存在，或已經存在於這種狀態裏了。然而這種說法，不過是懸想於理論的反省之朦朧中的，關於歷史上的存在之一種假定而已。另外又有一種別開生面的說法——並非出於理智之推斷，而聲稱係屬歷史的事實，並從超自然方面證實的——這種說法的提出，乃根據某種不同的見解，如今有某一班空論家是同聲宣傳着這個見解的。這是說到人類原始的樂園的情形，像這樣的理想早就被神學家們發揮過——例如其內容有這種假定，謂上帝曾用希伯來語與亞當講話，——如今牠又被修飾了，來適應其他需要。他們首先訴之於聖經這個高等權威。但聖經所述原始

狀況，一部分只是大家知道的三數特徵，但一部分則或係人類全般，——人類本性的一般，——或係把亞當假定爲個人。因此亦卽一個人格，而在這一個人，或僅這一對人類夫婦內，表現了當時所有的和已成的原始狀況。聖經所載並沒教我們推想到會有一個民族，和該民族之一種歷史的狀況，存在於那種原始的形式裏；牠更沒有保證我們，許我們拿一種充分發達的對於『上帝』與『自然』的知識，攤派給這個民族，說是他們當時之所有。故言虛造得好，『自然起初好像上帝創造的一面明鏡，清澈透亮，在人類未起雲翳的眼前』。（註二）『神之真理』也想像爲同樣地明顯。甚至有人暗示（雖仍保留着幾分晦澀），人類在這種原始狀況裏，業已擁有一種無限深遠和早經擴大的，由上帝直接啓示的宗教真理。這個理論認定諸凡一切宗教，牠們的歷史皆創始於這種原始的知識，並謂牠們鑄就了無限荒謬邪惡，以致褻瀆了，隱蔽了原始的『真理』；而雖然在『錯誤』所發明的一切神話裏，那種創始和那些原始的真實的教義之痕跡據說仍歷歷可辨。職是之故，對於古代各民族歷史之研究，具有一種重要的關切之處，這便是要設法追溯他們的史事上達於一個時期，這時原始的啓示之種種斷片比較最爲純粹，尙未經過褻瀆與隱蔽。（註三）

促成這些研究的那種關切之心，固給了我們許多有價值的幫助；但這種研究卻又直接證明與自己以不利，因為這種研究認為歷史上定論的前提，似乎反是等待着一種歷史上的證明的。對於神之認識的進步狀態，和對於其他科學知識，例如天文學知識的進步狀態（如以訛傳訛地說是印度人具有的），以及那種主張，說在歷史紀元之初，上述的一種狀況已經發生云云——或如所謂各民族的宗教在傳統上是從這種狀況遞嬗出來，而自後則向在腐敗墮落中生長開展（如像那種粗製濫造的所謂『分出體系』，“Emanation System”）——這一切的假設都是從未得到，也不能得到歷史的證實的，（我們也許可拿歷史之正確的概念，來對照這些假設之獨斷的主觀的起源）。

哲學的研究所能採取的一貫而有價值的唯一方法有如下述，——要當『合理性』(Rationalist) 在世事之實際處理中開始表現牠自己的時候（不是當牠僅係一種尚未發展的潛伏性的時候），——當牠在一種現有的事物狀態裏，實現牠自己為意識，意志與行動的時候，做研究歷史的出發點。『精神』——抽象的『自由』之『精神』——之無機的存在，對於善與惡之不

知不覺（而因此對於法律亦不知不覺），或者，假如我們高興這樣稱呼，『祝福的無知』（blessed ignorance）——這些在本身就不成爲歷史之題材。自然的同時亦卽宗教的道德便是家庭之孝悌。在這一種社會關係上，各份子對於相互間的行爲，並不像獨立的人格，並不像具有獨立意志的個人。所以家庭是被排在『歷史』所從發端的那個發展過程之外的。但當這個自己包含的精神的『單一』——家庭，——走出了感情與天性愛之圈子，而開始達到人格之意識的時候，我們便看到一個暗淡無情的中心，其間『自然』與『精神』一概不是明白的，公開的；而對於這個中心，唯有再經一番過程，——對於那個最後成爲自覺的『意志』之一番極其冗長的教化，——纔能使『自然』與『精神』成爲明白的，公開的。唯有自覺意識纔是明白；上帝（或任何其他存在）只能爲牠而啓示。在牠的真實的形式裏，——在絕對的普遍性裏，——除對於能夠知覺到牠的意識外，什麼都不能表現。『自由』不是別的，只是對於那些普遍的實體的事物，如『公理』與『法律』之承認與採行，以及適合牠們的一種實在——『國家』——之產生。各民族在達到牠們這個目的之前，也許已經過長期的生命，在這個時期內，牠們也許已在若干方面，獲有相當的文化。這

個有史以前的時期——與我們先前所說的話一貫的——是不屬於我們的研究範圍的；不論這時期之後是否繼以一種真正的歷史，抑其人民始終沒有取得一種政體。近二十餘年以來，關於梵語以及歐羅巴語與梵語的聯繫之發現，真是一個大發現，好像發現了一個新世界一樣。特別是耳曼與印度民族之聯繫已經昭示出來，獲有這類問題所容許的最大限度的確實性。雖在今日，我們仍知道有若干民族未嘗形成一個社會，更未形成一個國家，然而牠們早就如此存在着了；再說到其他民族，牠們的進步的情形喚起了我們的特殊注意，但牠們的傳說遠溯及國家成立紀元以前，而在那個紀元之前，牠們曾經歷了許多的變遷。在方纔所說的如此遠隔的各民族，而牠們的語言卻有聯繫，這就證明所謂亞細亞為一中心點，各民族皆從那裏散佈出去，而那些原來關聯的東西，卻經了如此不同的發展云云，悉屬無可爭辯的事實；而不是從那個把許多嚴重的與瑣碎的情景聯合一起，再行論斷的大家愛用的方法裏，演繹出來的一種推理，這一類的推理在過去已經，而在將來還要，以這許多冒充事實的故事使歷史豐富。但那些顯得如此廣汎的大事變，是屬於歷史範圍之外的；實際上是先於歷史的。

在我們德國語言文字裏，歷史（德文爲 *Geschichte*，從意指「發生」的“*Geschehen*”）字脫胎的）這一名詞聯合了客觀的與主觀的兩方面，而且意思既指拉丁文所謂 *res gestae* 本身，又指那 *historia rerum gestarum*；同時，這一名詞固然包括已經發生的種種之敘述，也未嘗不包括已經發生的種種。我們對於這種雙層意義之聯合，必須看做是高出於偶然的外部事變之上的；我們必須假定歷史的記載是與歷史的事變同時出現的。這樣同時產生牠們倆的原則，是一條爲牠們所共通的內部的主要的原則。對於家庭的紀念，家長制的傳統等等的興趣，是限於家庭與宗族部落以內的。家庭與部落的狀態的平平的事變經過是不值得怎樣記憶的；縱使命運之顯明的轉變，也會鼓動「記憶之女神」（*Mnemosyne*）加以注意——這好像愛之情與宗教之熱，可使想像力把一個原先無形的衝動化爲有形。但國家卻是首先提出一種內容，這內容不僅適合於歷史的散文，抑且在牠自己的生存的進展中產生這類歷史。一個生存漸見穩定，遞進而成國家的社會，不是要求政府方面發出純屬主觀的命令，以滿足目前的需要，而是要求各種正式的誥諭與法律——範圍廣大而且普遍適用的規定；這樣便產生一種紀錄和一種興趣，關於睿智的，確定

的——而在牠們的結果上——持久的行爲與事變；對於這一切，「記憶之女神」爲了「國家」形式與結構之永久對象的利益計，不得不賜給牠們以不朽。凡深切的情調，例如愛情，以及宗教的直覺與其各概念，牠們在本身上是完全的，——始終出現着和滿足着；但一個政體之表面的生存，那種賦形於牠的合理的法律與風俗的生存，卻是一個不完全的「現在」(an imperfect Present) 非認識其過去，不能有徹底的了解。

各民族在有史以前經歷的那些時代——不問牠們爲多少世紀或若干千載——也許牠們會充滿了革命，遊牧遷徙，和最希奇的滄桑之變，——是因爲牠們沒有主觀的歷史，(subjective history) 沒有紀年春秋，所以也缺少客觀的歷史 (objective history)。我們殊不必假定這些時代之紀錄，已在意外事變中消失；毋寧說因爲牠們之存在係不可能，所以我們無從得到牠們。僅在對於「法律」有認識的一個國家裏，纔能有截然明白的行爲發生，同時對於這些行爲也能有一種清楚的意識，使一種持久的記載成爲可能與必要。這是我們人人所驚詫不置的；當我們開始領略印度文獻之無數寶藏的時候，我們發見這一個地方，這樣富於睿智的產物，富於深湛的思想的，

卻沒有歷史，而在這一點上與中國形成最強的對照——中國，這一個帝國卻有一種非凡卓越，溯及太古的『歷史』。按印度不僅擁有關於宗教的古籍，以及燦爛的詩歌作品，而且也有遠古的許多法典——最後那一種文字，曾被列舉為誕生『歷史』的一個必要條件的——然而印度沒有『歷史』本身。須知在這個國家裏，組織之動力，正開始要形成社會的區別的時候，馬上就僵死於純屬自然的分類，即依照階級層的分類之中；故雖各項法律有關於人權的規定，他們竟也把這些法律，以天然的區別為依歸，而且特別從事於決定那些階級層相互間的關係，亦即上層對於下層的特殊權利。因此，道德的因素，在印度堂皇的生活裏，和印度政治的制度裏，是蕩然無存。天然的區別之鐵鏈既深鎖了一切，社會之聯繫自必為野性的專橫——無常的活動——或者毋寧說是暴狂的情緒之表演，並無前進或發展之任何目標，職是之故，『記憶之女神』找不到對象，睿智的追溯無從出現；至於想像——縱屬深湛，亦是混亂的——儘量徘徊於一個場合，這個場合必須有一個——附屬於『實在』之境界，同時又附屬於實體的『自由』之境界的——目的，纔能創造『歷史』。

歷史之各種必要條件既如上述，所以儘有從家庭生長爲宗族部落，由宗族部落生長爲民族，再由這種數目上的增加，引起他們在當地的分佈——這一連串事實在牠自身上就暗示着無數社會的糾紛，戰爭，革命，與滅亡——興趣如此豐富，範圍如此廣大的一個過程——雖然發生了，但『歷史』並未隨之發生；再則，那個有聲音語言之帝國雖然儘有擴大和有機的生長，但牠本身卻始終是瘖啞無聲——一種偷偷的，無人注意的進展。語言學的功績碑上啓示出來的一個事實是這樣的：各種語言，當使用牠們的各民族尙處於一種不發達狀態的時期，牠們已經有非常高度的發展；而人類的悟性曾以偉大的創造力與完全性佔據了這個理論的境界。原來『文法』(Grammar)這樣東西，從牠的廣汎的和一貫的形式而言，乃是思想之工作，牠的許多範疇成爲清晰可辨，乃是思想使之而然。更有進者，這又是一個事實，即社會文化與政治文明進步以後，人類睿智之這種系統的完全性便遭了耗損，因此語言變成更貧乏，更粗陋：一個有獨無偶的現象如此——那種朝着一個更高的睿智狀況而作的進展，雖然擴張着和培植着合理性，卻忽視了那種悟性的充暢與表白能力——卻發見牠爲一種障礙物，定要設法排除了牠。說話是理論的睿智在一種特殊的意義

裏的行動，也就是牠的外面的表現。不用語言的記憶力與想像力之運使，乃是直接的，（非思辨的）表現。但理論的睿智之這種行動，再有牠的後來的發展，以及與牠相連的更具體的那類事實——如各民族在地球上的分佈，他們互相間的隔離，他們的混合與流浪——依然包羅在一個無聲的過去之陰黯朦朧中。牠們不是漸有自覺的『意志』的行動——『自由』的行動，反照着牠自己於一種現象的形式裏，並且爲牠自己創造着一種正當的實在的。那些民族對於實體的真確的生存之這一個因素既沒有分，所以他們縱有語言文字之發展，卻從未進展到具有一種歷史。語言文字之迅速的生長，許多民族之進展與分散，僅僅當牠們與『國家』發生接觸，或者開始自己形成政體的時候，方纔對於具體的『理性』成爲重要，引起注意。

上面既經說明了關於世界歷史開場之形式，以及有史以前時期必須除外不論的話，我們可不進而陳述世界史行程之方向，雖然這兒所說，僅係形式方面。世界歷史在具體上的進一步的定義或界說，便是首先要處理的問題。

世界歷史——如前面已經表明過的——表示『精神』方面的『自由』意識之發展，以

及那種「自由」隨後的實現之經過。這種發展經過含有一種階段行程——一連串關於「自由」之更加適當的表現，這些表現是從「自由之觀念」而產生的。那個「觀念」在一般上的論理學或邏輯的本性，和——更加顯著的——辨證法的 (dialectical) 本性，即謂牠是自己決定的——牠採取了各種連續的形式，而又連續地度越了牠們；而在度越牠先前各階段的這種過程裏，牠獲得了一個正的，或肯定的形式，而且在事實上是更豐富和更具體的一個形式；——牠的本性之這種必然性，以及那個「觀念」連續地採取的一連串必然的純粹抽象的形式，——是表演在邏輯這一門裏。我們這兒只須採取牠的結果之一，即謂那種過程裏的每一個階段，都與任何其他階段不同的，所以都有牠的一定的特具的原則。在歷史之中，這種原則便是「精神」之定性——特具的「民族天才」之定性。民族精神便是在這種定性之限度內，具體地現出來，表示牠的意識與意志之每一方面——牠的實現之整個循環。民族之宗教，民族之政體，民族之倫理，民族之立法，甚至民族之科學，藝術，與機械的技術，莫不具有民族精神之標記。這些特殊的特質在這個共通的特質——即一個民族在性格上特具的特殊原則之中，找到了牠們的解鑰；這猶如那個共通的特質，或

共通的在性格上特具的原則，在另一方面，是可以從『歷史』詳細地開列的那些事實中窺見的。所謂某某幾個特質構成了某種特殊的民族天才云云，便是我們如今探討的要素，這要素須從經驗上體會得來，而從歷史上去證明決定。要完成這種探討，不僅先要有一種訓練過的抽象作用能力，並且先要對於『精神之理想』有一種密切的認識。研究者必須先天地（*a priori*）假使我們高興這樣說）熟識上述各原則所歸屬的全部概念——恰如天文家刻卜勒（*Kepler*）且舉採用這種思辨方式之最偉大的人物）必已先天地熟悉了橢圓形，立體形，正方形，與牠們的關係之種種觀念，他然後纔能從經驗的紀錄裏發現他的那些千古不朽的『法則』（*Laws*），那些法則無非是歸屬於那類概念的各種思想方式而已。任何人對於這些抽象的初步概念所組成的學問，假使無所知悉，那末縱然他曾自幼至老，仰觀那四垂的蒼穹和天體的運行，他也不能理解那些『法則』，更談不到發現牠們。因為有些人對於與『自由』之發展相關的各種觀念，這樣地缺少熟識，所以這些人就反對訾議他人從哲學上考慮，一門向被視為純屬經驗的學問；而所謂先天方法，以及將多數理想灌輸入於歷史之經驗的紀錄中，這些尤其是遭受攻擊非難的主要之點。對於缺少這種

熟識者，這類的概念便顯得陌生——不存在於研究之對象內，對於受過僅僅是主觀的與狹窄的訓練，——不認識也不熟悉各種觀念的腦筋，牠們，即這類的概念，是某種希奇的東西——並不包含在他們的有限的智力所形成的主觀之意思與概念裏面。這所以有人要說哲學並不了解這些學問了。哲學沒有那支配上述幾種學問的『理解』（understanding），就是，哲學不是依『理解』的範疇以從事研究，而是依理性的範疇從事研究，這一層是不得不承認的，然而同時，哲學也認識那種『理解』，和牠的真價值與地位的。必須注意者，在這種科學的理解之研究過程中，最要緊是應該把本質的東西劃分出來，使與所謂非本質的東西成爲明顯的對照。但要使這樁事情成爲可能起見，我們必須知道什麼是本質的（essential）；而這個——就一般世界歷史而言——便是『自由之意識』（Consciousness of Freedom）以及這種意識在發展牠自己時所取的各形態。那些歷史的事實對於這類範疇的關係，便是牠們對於真正本質的事物之關係。關於上述的各種困難，以及對於科學中各種廣汎的概念所表示的那種反對，有一部分是起因於沒有能力去把握與理解各種『觀念』。假如在『自然歷史』中，對於明白確鑿的種族之承認，舉出某種奇異的時

形生長以爲反證，那只要使用常常被人曖昧地使用的話，說道「例外證實了常例」；就是說，一條明白規定的常例或規則，職在表明牠所適用的各種條件，或者反常情形下的缺陷或雜種。「單純的自然」是太軟弱，當牠與外來的基本勢力相衝突時，牠不能保持牠的物種之純潔。舉個例，假如從具體方面，考慮人體組織的時候，我的主張謂腦心等等爲人類有機生活上必備之物，於是便可以舉出一個可憐的怪胎，牠在大體上雖具人形，或一部分人形——牠是孕育於一個人體裏，而自人體誕生後尙能呼吸——然而這怪胎裏可找不出什麼腦髓或心臟。假如有人舉了這一個例子來反對關於人類的普遍概念——那位反對者固執要用人類這個名詞，再加對於人類抱着一種似是而非的觀念——那末我們就可以證明謂一個真實的具體的人是一個確乎不同的對象，而這樣一個人的頭裏必有一副腦子，胸膛必有一顆心臟的。

一種相同的推論方法可以拿來處理那種正確的主張，說是天才，才能，各種道德的德性，各種情操，與敬神之念，無論在任何地帶，任何憲法與政治狀況之下，都可以發見的；要證實這一點，例子是不勝其多。假如在這種主張裏，存心要把各種附帶的顯著性排斥爲不重要的或非本質的，反省

顯然限制牠自己於各種抽象的範疇，而將當前的對象之各種特殊性置之不顧，這些特殊性當不能歸納於那些範疇所承認的原則之中。採取這些純屬形式上的觀點之智力的立場，對於各種尖銳的問題，博學的見解，與奇特的比較，提供了一片巨大的活動園地；因為深湛的貌似的反省與論說，越對於海闊天空的題目，越發見得光輝燦爛，這成爲一個正比例；同時能夠從牠們獲得的那些結果愈是不重要，以及牠們的終局愈是不確實和不合理，那末愈容易有新穎各別的形式，這是一個反比例。在這樣一種情形下，著名的印度史詩豈不可與荷馬詩篇相比擬；或許——既說詩的天才是在想像力之廣大上面證明的——竟可以重視前者過於後者；這好比，因為關於神祇之莊嚴色相，雙方想像力所施的刻劃相同，遽謂在印度神話中的人物裏，可以看出希臘神話中的人物了。同樣地，因為中國哲學以一（The One，德文爲 das Eine）爲基礎，就有人說是與出現在後的埃及學派（Eleatic philosophy）以及斯賓挪莎體系（Spinozistic System）屬於一門；又因為中國哲學用了抽象的數與線，以爲表現牠自己的工具，就有人說其中可以找出畢達哥拉斯（Pythagorean）與基督教之原則。英勇之實例，剛毅不屈之模範，——義俠，大公無私，與自我犧牲各種

德性，在最野蠻與最怯弱的民族裏都可以發見——有人認爲這就足以證明，凡最文明的基督教國家裏找得到的社會德性與道德，在那些民族裏同樣找得到，或者可以找到更多的。照這一種立場說來，就另外有人致疑，在歷史與普通文化之進步方面，人類究竟變得改善了沒有呢？他們的道德究竟增進了沒有呢？——道德，這是從一種主觀方面來看的道德，根據於當事人所主張的是是非非，善善惡惡，而不是根據於一條自身即正當與善良，或犯法與罪惡的準則，也不是根據於大家信奉的某一宗教。

我們如今最好省卻對於這一種觀點之形式主義與錯誤加以闡明，並且省卻把道德之真正原則，或毋寧說是把社會德性之與虛偽道德相對處加以確定。要知世界歷史所佔的地位高出於道德正當佔據的地位，後者乃是私人的性格——個人之良心——他們的特殊意志與行爲方式；這些對於他們本人自有相當的價值，責任以及賞罰。至於「精神」之絕對目的所要求與所完成的東西——『神意』(Providence)之一切作爲——是超越了種種義務，不負任何責任，不負責善惡的動機，這些惟個人以其社會關係方纔有之。個人之中，凡有從道德的立場，抱高尚的意

旨，來反抗『精神之觀念』的必然趨勢者，在道德的價值上，是高出於另外一種人，這種人所犯的罪惡，——在一個崇高的原則之指導下——是轉變為實現該原則各項宗旨之手段或工具了。但在這樣的變革裏，上述雙方通常都站在生老病死之同一圈子裏的。由此觀之，那些主持舊的權利與舊的秩序的人，他們所擁戴的亦只是一種形式上的正直——為有生命的『精神』並為上帝所拋棄了的。那些偉大人物，『世界歷史個人』之功業行事，所以無論從他們所沒有覺察的那種真正的結果來看，無論從世俗道德家所抱的觀點來看，一概是合理得當的。然而從這一點看起來，各種不相干的道德的要求，斷然不可提出來與世界歷史事業和這些事業之完成相頡頏抵觸。斷然不可提出各種私德——禮貌、謙讓、慈善與節制等等——來反對這些事業。『世界歷史』在原則上可以全然不顧什麼道德，以及議論紛紛的什麼道德與政治之區分等等——『世界歷史』不僅要戒絕輕下判斷，按牠包含的各項原則，以及上述事業必須從那些原則裏面加以參證，這對於上述事業便是充分的判斷——而且要把個人完全置之度外，置之不論。『世界歷史』所必須載述者乃是各民族『精神』之活動，如此則庶幾『精神』在現實外界中具有各種個別的形式。

式，可以委之於各項專史的記載。

上述這一種形式主義，又依照牠的特殊方式，同樣出現於天才、詩歌，甚至還有哲學之那種不定的性質裏，以爲到處都可同樣找到天才、詩歌與哲學的。這些都是反省的思想之產物；而我們名之爲『文化』（Culture）者，便是熟悉那些普通的概念，牠們檢出了各種真實的區別，爲之定名，而未嘗浸漬於事物內容之真正的深處。『文化』是某種純屬形式上的東西，誠以牠目的所在，不過要把無論任何題目分析爲各個構成部分，而從牠們的邏輯的定義與形式上理解牠們。要使一個抽象的原則，成爲意識之對象時，所必需的東西，並非概念之自由的普遍性。這樣對於『思想』本身，以及對於與一個特殊對象相隔絕的若干『思想』形式，而抱有的這一種意識便是『哲學』。哲學誠然在文化內有牠的生存之條件，這個條件便是要從事於思想之對象，同時又被牠以普遍性之形式，庶幾智力所授的物質內容與形式被保持於一種不可分離的狀態裏；不可分離到這樣一種程度，務使當前的對象——經將一個概念分析爲許多概念後，這對象當被放大爲不可計量的思想之寶藏——被視爲一種純屬經驗的紀錄，牠的形成，是未嘗有思想參預在內的。

這是「思想」之一種行爲——尤其是「悟性」之一種行爲——要在一個簡單的概念裏，包羅那在牠自身上包含一種具體的與博大的意義之對象（例如地球，人類——亞歷山大或凱撒）並且要用一個字表示牠，——彷彿是分解這一個概念——在觀念上把牠包含的若干概念隔離開來，並且給這些概念以特別的名字。關於恰纔說過的種種所根據的見解，其有可得而明瞭者如次，——即反省既產生我們歸列於「天才」、「才能」、「藝術」、「科學」各普通名詞下的東西，——在智力發展之每一階段上的形式文化，不僅能夠生長，而且必須生長，和取得一種成熟的開放，同時的這一個階段便發展牠自己爲一個國家，並且在這個文明之基礎上進展至於睿智的反省，和思想之各種普通形式，——如在法律裏面，即關於其他一切亦莫不皆然。人類必須結合爲一個國家，然後能夠具有形式的文化——以及各種科學與一般有素養的詩歌與藝術之發生。叫做「造形」或「塑造」藝術的 (plastic) 各項藝術，更加要有人類之文明的結合，雖在牠們的技術方面亦然如此。那種詩的藝術——牠較爲無需於外界的要求與手段，而且牠有直接生存之要素，聲音，做牠的材料——雖在一個尙未有政治團結的人民之那種環境下面，也是英悍無匹。

地和表現成熟地挺身而出；誠以前面已經說過，語言基於牠的特殊地位，在文明尙未創始之際，已獲得一種高度的智力發展了。

哲學亦須在有政治生活的地方纔能夠出現；按任何一類的現象，所以能夠歸屬於文化之領域，像前面所說的那樣，乃由於『思想形式』之力，而哲學既不外是這種『形式』自身之意識——所謂『思想之思想』(the Thinking of Thinking)——因此牠的建築物所由建造的材料，是已經在普通文化裏準備着了。假如在國家自身的發展上，必然要有種種時期，使那輩天性比較高尚者之心靈，不得不從『現在』逃避出來，而求藏身於理想的境界中間，——藉圖在那些理想境界之中，找到牠在俗世擾攘裏不獲再享的那種與牠自身的調和。在擾攘的俗世裏，反省的睿智侵犯着一切神聖的事物與深湛的事物，——牠們已同被交織入於各民族之宗教，法律與禮俗裏面，——把牠們踐踏下去，並且使牠們降為抽象的無神的概括性；於是『思想』將被迫而變做『有思想的理性』(Thinking Reason)，目的要在牠自己的因素裏，使牠的各原則得從上述的衰敗式微中恢復。

不錯，我們在所有一切世界歷史民族中都發見詩歌，造形藝術、科學，甚至還有哲學；但不僅一般上有風格與旨趣之各殊，且在題材方面更顯見不同；而且這是一種最重要的不同，影響於題材之合理性的。有一種很自負的審美批判要求我們不得以我們的興趣為題材之規律——為其內容之實體部分——並且主張謂這便是美麗的形式，幻想之榮華——而為美術之目的所在，須用一種開明的嗜好與素養的心胸來吟味云云。這類要求與主張是徒然無用的，一種健全的智力不容忍這些抽象觀念，也不能同化上述的那類產物。縱謂印度史詩具備了許多形式方面的性質——發明力與想像力之榮華，影象與情緒之生動，及辭藻之瞻麗——竟可與荷馬史詩相提並論，然而題材或素質上的無限差別依然存在，這種差別也就是具有實體的重要和連帶到『理性』之關切的，原來『理性』是直接關係『自由之理想』之意識，及其在個人中的表現的。文藝中不僅有一種古典的形式，更有一種古典的題材（subject-matter）；而在一種藝術作品裏，形式與題材之結合是如此密切，形式只能在題材是古典的限度內，纔能成為古典的。倘以一種荒誕的，不定的材料為題材，那末形式亦成為無尺度的與無形式的，或成為卑劣的與渺小的——然而規律卻

正是理性之本質。同樣地，在我們前述各哲學體系之比較中，唯一的重要之點是被忽視了，這一點便是在中國，埃理亞（Eleatic），與斯賓挪莎哲學裏同樣可以發見的「單一」（Unity）之性質——對於那種「單一」在抽象上與具體上的認識之別——具體到在牠自身上並且對牠自身是一種「單一」——一種同於「精神」的單一。但是那番對於上述各哲學的等量齊觀顯見牠僅僅認識這一種抽象的單一；結果牠雖是對於哲學下判斷，牠卻漠然不知哲學旨趣所在的要點。

然而也有若干範圍，無論特種文化之實體內容上一切差別性如何，卻依然同一不變的，上面所述藝術，科學，哲學裏的區別，是關於有思想的「理性」與「自由」，後者乃前者之自己意識，並且是與「思想」有同一的根源。按禽獸沒有思想，惟人類纔有思想，故惟人類——而且惟因為牠是一個有思想的動物——纔有「自由」。他的意識含有下述的意思，那個人理解牠自己為一個人格，這便是承認牠自己在個體的生存中具有普遍性，——能從一切特殊性裏繹出抽象觀念，並能排除一切特殊性；所以亦即承認牠自己原來是無限的，所以超出這種意識限度以外的那些睿智之範圍，乃是上述實體的區別中間之一種共通的東西。故雖與自由之意識那樣密切地相連的

道德，當那種意識尙屬缺乏的時候，也能够成爲非常純粹的；這是說在道德僅將各種義務與權利表現爲客觀的命令時爲限；或者甚至說在道德仍滿足於心靈之純屬形式的提高——以一種純粹否定的，自制的方式排除了那官能的，與一切官能的動機。中國道德——自從牠與孔子的著述爲歐洲人知悉以還——極爲那些熟悉基督教道德的人們所稱頌與注意。對於印度之宗教與詩，（惟以高等上乘者爲限）尤其是印度哲學，牠們所殫述與主張的擺脫塵俗與犧牲色相中顯見的精神崇高，也同樣爲人所盛道。然而有不得不承認者，這兩個民族都是全然缺乏『自由之理想』之主要的意識。在中國人心目中，他們的道德法律簡直是自然法律——外界的，積極的命令——強力所規定的要求——相互間禮貌上的強迫的義務或規則。『理性』之各種重要決定要成爲道德的情操，本非有『自由』不可，然而他們沒有『自由』。在中國，道德是一樁政治的事務，而牠的若干法則皆由政府官吏與法律機關來主持的。他們關於道德的著述（並非國家法典，但確係爲了主觀的意志與個人的心術而作），與斯多噶（Stoics）派的道德著作相同，讀時好像一批命令，爲實現快樂之目標所必不可少者；因此在人民方面，他們似乎可以隨意採納這些命令——決定

遵守與否；而中國人以及斯多噶派道德家們認為人生極致者，便是一個抽象的主體，「一位聖人」之概念，同樣在那棄絕塵慾與俗念的印度學說之中，其對象與目的不是肯定的道德的自由，而是意識之滅絕——精神的以至道德的無生。

我們必須明白承認者乃一個民族之具體的精神，而既然是「精神」，就只有從精神上理解牠，換言之，只有用思想來理解牠。獨有這種具體的精神，牠是率領着那個民族之一切事功與動向，而且牠是專事於實現牠自己，——滿足牠的理想而成爲自覺，——因爲牠的大事業便是自生，但在精神方面，最高的成就便是自己知識；一種進展不僅達於直覺，抑且達於思想——對於牠自己之明白的概念。這個最高的成就是牠必須而且命定要去完成的；但這種完成同時便是牠的解體；以及另一種精神，另一個世界歷史民族，另一世界歷史紀元之發生。這種過渡與聯繫使我們達到全體之聯繫——以世界歷史爲世界歷史之理想——這是我們如今必須更密切地考慮到，而且爲我們必須加以一番解釋的。

所以，歷史在一般上說來，便是「精神」在時間裏的發展，這好比「自然」便是「理想」在

空間裏的發展一樣。

因此我們假如對於一般世界歷史眺望一過，我們看到了一幅巨大的圖畫，充滿了變化與事功，形形色色的民族，國家，個人，在永無寧息的推移交替之中。凡爲人類心靈所能想到與關切的任何東西——我們對於善、美、與偉大的一切感性——都表現出來了。到處都探行着和實施着各種目的，牠們的面目是我們所認識的，牠們的完成是我們所欲求的——我們爲牠們而希望，我們爲牠們而畏懼。在這一件事變之中，最觸目者便是人類的行動與痛苦，處處有與我們關係切身的東西，所以處處有激起我們愛或憎的地方。有些時候牠以美麗，自由，與種類繁富來吸引我們，有時候牠又以可使罪惡亦見得有趣的那種精力來打動我們。有些時候我們看到某種包羅宏富大家關切的事業，進展得比較遲滯，而且結果竟在許多瑣屑事項的錯綜糾紛中被犧牲了，終於紛紛打碎了。同時爲了一樁細微的結果，竟可費去九牛二虎之力；而從顯然是渺小的事情上，卻發生了一番巨大的事變。隨時隨地，都有最雜色的一羣事變，把我們捲入漩渦，對牠們發生關切；一羣方去，一羣又至，像波浪之推進。

在無數個人與許多民族之這種不斷的交替，曇花之一現中那首先發生的範疇，——那種普通的感想，便是無常，便是變遷。着到了古國的殘墟，逕使我們觸發這種變遷之感的消極方面。那一個旅客，遊過了迦太基（Carthage）帕爾邁刺（Palmyra）百泄波里（Persepolis）或羅馬之古蹟，而不低徊緬想於國運與人事之無常，和黯然心傷於一段已經逝去的活潑豐富的生命——這一番心傷不是爲了個人的得失與一己事業之無定，而是一種無我境界的哀愁，爲了一番輝煌燦爛，高度文化的民族生活之式微零落！但與這種變遷之感連帶發生的第二種考慮，便是，變遷雖在一方面引起解體，同時卻含有一種新生命（new life）之誕生——蓋死亡固係生命之結局，生命亦即死亡之後果。這是一個偉大的概念，牠是東方思想家所達到的，也許是牠們的玄學裏的最高概念。從牠對於個人生存之關係上，這個概念見於輪迴（Metempsychosis）之說中；但知者更爲普遍的，是以不死之鳥（Phoenix）來譬喻自然之生命的一段神話；這不死之鳥終古地爲牠自己預備下火葬之堆，而在堆上焚死牠自己；但從那劫灰餘燼之中，又終古有新鮮活潑的新生命產生出來。然而這個只是亞細亞的影像而已；牠是東方的，不是西方的『精神』——當牠脫卻牠的

生存之皮囊時——並不僅僅轉入另一皮囊之中，也不從牠的前身的灰燼裏脫胎新生；牠再度出來時是神彩發揚，光華四射，形成一個更爲純粹的精神。不消說得，牠向牠自己作戰——毀滅牠自己的生存；但在這種毀滅之中，牠便把以前的生存作成一種新的形式，而每一個相續的階段輪流地變做一種材料，牠加工於這種材料上而使牠自己提高到一個新的階段上。

假如我們從這種方式來觀察『精神』——把牠的變遷不單純地看做復活的轉變，卽是，回歸於同一的形式的轉變，而是看做牠自己的勞作，旨在擴充增廣牠未來活動之材料的，——我們便看到精神依着無量數的方式與方向進行；這樣發揮牠的力量與滿足牠的需要；因爲牠的每一個曾經滿足牠的創造物，重新成爲牠的材料，而是對於牠的造形活動之一種新的刺戟物。單純變遷之抽象的概念是被委棄了，而把『精神』看做在牠多方面的本性所能遵循的每一方向上表現着，發展着，和完成着牠的力量。牠原來具有何等力量，我們從牠的產物與形成物種類之多便知道了。在這種饒有樂趣的活動之中，『精神』只與牠自己發生關係。『精神』既受制於內部與外部的單純自然之各種條件，牠遂不僅要受這些條件之反對與掣肘，並且牠的努力常常要因此

而失敗；常常要陷入牠由自然或由自己而招致的種種糾紛之下。但在這樣的情形裏，牠是爲了完成牠自己的使命與正當任務而滅亡，而且雖然如此，牠仍表現精神活動之自炫的狀態。

『精神』之主要的本質便是活動；牠實現牠的潛伏性——拿牠自身做牠自己的事業，牠自己的工作——而這樣成爲牠自身的一個對象，牠擬想牠自身爲一種客觀的生存。一個民族之『精神』便是如此；牠是具有嚴格規定的特性的一種精神，牠建築牠自己於一個客觀的世界裏，生存和持續於一種特殊方式的信仰、風俗、憲法、與法律裏——牠的全部制度之結構裏——和作成牠的歷史之許多事功裏。這便是牠的工作——這便是這個特殊的民族。各民族都是從牠們的事功造成的。每一個英國人說道：我們航行四海五洋，經營世界商業；我們統轄東印度羣島和東印度度的珍寶；我們有巴力門（國會），陪審制度等等。個人對於民族精神的關係便是他把這種實體的生存分攤給了他自己；牠變成了他的個性與能力，使他能在世界上有一確定的地位——成爲有這樣一個他，按他發見他所歸屬的那個民族生存是一個已經成立的堅定的世界——客觀地現於他的眼前——而是他自己應該與之合併爲一的。民族精神在牠的這種工作裏——所以也

就是牠的這個世界裏——優遊牠的歲月和覓取牠的滿足。一個民族，當從事於實現牠的宏大的目標之際，並且當牠以客觀的生存賦予牠的各項宗旨的過程期中，抵抗外部暴力，保護自己工作之際，——這一個民族是道德的，善良的，強有力的。牠的潛伏的，主觀的存在，牠的內在的目標與生命，——對於牠的現實的存在間之矛盾是解除了；牠已取得充足的實在性，牠自身已客觀地現出於實在性之前了。但實在性既獲得後，那個民族精神所表現的行動便不需要了；牠已經滿足了牠的慾望了。那個民族在戰爭與和平中，在國之內與國之外，雖仍能有許多成就，然而那個有生命的實體的靈魂自身可說已停止牠的活動了。因此，那種主要的最高的關切已從牠的生命中消失了，因為關切只在有反對的地方纔能夠存在。這民族度過的生命，與個人自壯年至老年度過的生命相同，——這時對於自己則沾沾自喜，又以爲一切皆恰如其分，而躊躇滿志。縱合牠的想像力可以超越那個限度，然而牠已不復把這一類的想望，當做可加實際努力的對象，彷彿實在世界已不利於牠們之實現，——隨着牠又以這樣的條件來限制牠的目標。這種單純的習俗生活（開足發條的鐘錶，一秒秒自己走去）帶來了天然的死亡。習俗乃不遭反對的活動，其間只剩下一種形式

上的持續；生命之目的原來所特具的豐滿與興味在習俗裏是談不到了，——這已是一種純屬外部的官能的生存，牠再不會興高采烈，專心致志於牠的對象了。個人是如此，民族也是如此，都在一種天然的死亡裏消滅；而且縱令民族得能繼續存在，這一種生存是沒有智力的，沒有生氣的，牠不需要牠的那些制度，因為對於牠們的需要是滿足了的，——這是一種政治的虛無與遲滯。爲要使一種真正普遍的關切可以發生起見，一個民族精神必須進而採取某種新的宗旨；但這種新的宗旨能從那裏發生呢？這個新宗旨須是對於牠自身的一種較高等的較博大的概念——對於牠的原則之一種揚棄——但這種舉動便要引起一個新的原則，一個新的民族精神了。

這樣一個新的原則，事實上也會滲入於一個已經達到充分發展與自己實現的民族精神裏面；民族精神並不在一種單純的天然死亡裏死去，——因為牠不是一個單純的個人，而是一種精神的，一般的生命；在牠這方面，天然死亡似乎意指從牠自己的動因而招致的毀滅。這種與個人所以不同者，因為民族精神之生存等於一屬（genus），而因此在牠的內部，在牠特有的那種通性裏，牠具有牠自己的否定。一個民族只有當牠在自身上已經天然死亡的時候，纔會突然死去，像日耳

曼帝國都市 (the German Imperial Cities) 日耳曼帝國憲法 (the German Imperial Constitution) 便是例子。

那個貫徹一切的『精神』在本性上不致遭到這種純屬天然的死亡；牠決不簡單地沈淪於僅係習俗之衰老的生活裏，卻是——以其為屬於世界歷史的一個民族精神——達到了牠的工作是什麼之意識；牠達到了對於牠自身的一個概念。事實上，牠之所以為世界歷史者，全視乎在牠的基本因素裏，——在牠的宏大目的裏具備了一個普遍的原則；僅在這樣的情形下，這一個精神所產生的工作，纔是一種道德的、政治的組織。假如促進各民族活動者只僅僅是慾望而已，那末產生的事功將如煙消雲散，不留陳迹；否則牠們的痕跡也只是衰敗與滅亡罷了。故以希臘神話而言，首先統治世界者為克羅諾斯 (Chronos) ——『時間』；這是沒有道德的產物之黃金時代；而且所產生者——克羅諾斯之兒女——當被牠自食了。首先制止『時間』，並使牠的頹廢原則告一段落者便是周比得 (Jupiter 全能之神) ——從他的頭裏跳出了智慧女神 (Minerva) 而在他的周圍的神祇中則有太陽神亞普羅 (Apollo) 與九位文藝女神 (the Muses) 周比得是政治之神，

他產生了一座道德的工程——「國家」。

思想這個通性乃一種事業或一椿成就之要素；苟無思想，牠就沒有客觀性；這客觀性乃是牠的基礎。在一個民族之發展中，最高點便是如此——即對於牠自己的生活與狀況已獲有一個概念——已將牠的法律，牠對於正義與道德的種種理想歸合為一門科學；因在這種（客觀的與主觀的）合一裏含有「精神」自身所能達到的最深切的合一或統一。在牠的工作裏，牠從事於使牠自身成為牠自己的思考之一個對象；但牠除掉在思想中外，牠不能從牠的主要的本性上客觀地發展牠自己。

因此，在這一點上，「精神」是熟悉了牠的各項原則——牠的各種行動之普通性質。然而同時，就因為牠的這種普通性，所以這種思想的工作在形式上便不同於民族天才之實際成就，並且不同於那些成就所由作成的重大動因。職是之故，我們便有了兩種民族精神之存在，一為真實的，而一為理想的。例如我們假如要對於古希臘人獲得普通的理想與概念的時候，我們得之於索福客儼斯 (Sophocles) 與亞里斯多芬 (Aristophanes)，得之於修昔的底斯 (Thucydides) 與柏

拉圖。在這些人物之中，希臘精神見到和想到了牠自身。這是民族精神獲到的滿足中比較深湛的一種；但這是『理想的』(ideal)與民族精神之『真實的』(realistic)活動有別。

所以在這樣一個時期，我們定能看到一個民族在美德之理想內取得滿足，將關於美德的議論一部分與實際美德相提並行，還有一部分則取實際美德而代之。在另一方面純粹的普遍的思想因爲牠的本性是普遍性，就易於使那『特殊的與天然的』東西——『信仰』(Belief)『信託』(Trust)『俗習道德』(Customary Morality)——反省着牠自己和牠的原始的簡樸；和顯出那種拘束牠的限制，——一半是提出種種理由以非毀義務，一半則自身要求理由。(demanding reasons)以及此項義務規定與『普遍的思想』(Universal Thought)之聯繫；既找不到那種聯繫，牠就力圖彈劾一般義務之權威，指爲缺少一種堅實的基礎。

同時，各個人相互間的隔離，以及各個人與全體之隔離，於是便出現了；還有他們的積極的自私心與虛榮心；他們的追求私人利益，和損害國家以達到這種私人利益。那個內部的原則，當牠超越或揚棄牠的外部的形相時，在形式(form)上也是主觀的——這就是人們無限度的感情與

自大的心理中的自私性與腐化，

職是之故，希臘主神(Neas)據稱他曾制止了「時間」之吞食作用，並且規定了若干本係獨立持久的東西，以留駐這種短暫之局——希臘主神和他的種族，他們自己也被吞食了，而吞食他們的正就是產生他們的那種力量——即自各種合理的根據抽繹出來的那個思想、感覺、理解、觀察之原則，以及這類根據之要求。

「時間」是官能世界裏的否定因素。「思想」是同一的否定性，但是最深奧的，無限的形式之否定性，所以一切的存在全般要消失於這種形式裏；首先消失於其中的是有限的存在——一定的，限制了的形式；然而一般生存，在牠的客觀的性質裏，都是有限的；所以牠表現為一種單純的紀錄——直接的東西——權威；——而且或則本質上是有限的和限制了，或則表現為那個有思想的主題之一種限制，和牠對於自身之無限的反省（無限的抽象觀念）之一種限制。

但我們首須注意的，便是，從死亡之中復活的生命自身，在另一方面，僅是個體的生命；所以，倘把物種看做是這種變化中的真實的與實體的東西，那末個人之滅亡便是物種回到個體之一種

退化。所以，種族之悠久綿延無非是同樣的生存之單調的複演而已。再者，我們必須注意的，知覺——思想對於存在之理解——在牠所保全，而同時淨化牠的材料的一個原則裏，乃是一個更新的事實上又是更高的形式之發源地與誕生地。因為「思想」便是那不朽的，與自己保持同一性的「普遍的」東西——物種（Species）「精神」之某一特殊形式，不僅在「時間」上自然地要成爲過去，並且要在意識之自主的自鑑的活動裏被消滅掉。因為這種消滅是出於「思想」之行動，牠在作用上同時又是保守的與提高的。因此，在一方面，「精神」消滅了牠的現在生存之實在性，而在另一方面，牠取得了牠過去單純的生存之本體，「思想」，「普遍的」因素。牠的原則已不再是牠從前那種直接的內容與目的，而是那種內容與目的之本體了。

所以這種過程之結果是，「精神」爲使牠自己成爲客觀的，並且使牠的這種存在成爲思想之對象，因此一方面牠破壞了牠的存在之確定的形式，另一方面卻對於牠所包括的普遍的原則，獲得了一種理解，並且由是而給了牠的固有的原則，以一個新的形式。這樣一來，民族精神之實體的性格已被改變了，就是說，牠的原則已變成另一個，而事實上是更高的一個原則了。

若欲了解歷史與理解歷史，最爲重要之事無過於取得與認識這種過渡裏包羅着的思想。個人等於一個單位，經歷了各種不同的發展階段，而依然是這一個個人；一個民族也是同樣地經歷着，直到牠的『精神』達到了普遍性之階段。過渡之基本的，『理想的』必然性就在於這一點上。這是『歷史』之哲學的理解之靈魂——即主要的考慮之點。

『精神』在本質上是牠自己的活動之結果；牠的活動便是要超越那種直接的，簡單的，不反省的生存——否定那種生存，和回歸於牠自己。我們不妨拿牠比較一粒種子；按植物從種子而開始生長，但種子又是植物全部生命之結果。然而生命之弱點所在，便是牠的開始與結果，首尾不相啣接。個人與民族之生命，亦然有這種弱點。一個民族之生命結成某一果實；民族之活動目的在於貫徹牠的原則。然而這一個果實並不回歸到產生牠與長成牠的那個民族懷中；反之，牠變成了那個民族之鴆毒。那個民族又不能撒手放過這種鴆毒，因爲牠對於這樣的鴆毒具有無窮的渴望；這個鴆毒一經入口，那個民族即告滅亡，然而同時又有一個新的原則發生了。

我們已經討論過這種行程之最後的目的了。『精神』之相續的各階段上的各項原則，牠們

鼓動了各民族走上必然的階段行程，但牠們自己卻只是一個普遍的『精神』之發展上的諸多步驟或階段而已。這個普遍的『精神』由這些步驟或階段而提高與完成牠自身為一個自己理解的總體 (totality)。

綜前所述，我們所關心者完全是『精神之理想』，而且在世界歷史中，我們把任何一切完全看做『精神之理想』的表現，同時我們於涉獵過去之際，——不論過去之時期何等久遠，——我們只須關心於現在 (present) 而已；因為哲學既以『真』(Truth) 為務，只須關心於永久的現在 (eternally present)。在哲學上，過去一切未嘗真個消失，蓋『理想』是永在的；『精神』是不朽的；『精神』無分過去與將來，而只有一個主要的現在。既然只有現在，故『精神』之現有形式必然是把先前的一切階段都包括在內了。這些階段果然是獨立地，接一連二地，展開牠們自己的，但『精神』之為『精神』，在本質上永遠是如此；種種區別只是這種本質性的發展而已。永久現在的『精神』是一圈子的遞進的形體，在一方面看起來牠們仍是互相並存着，僅從另一觀點看來，牠們纔像是過去了。似乎已被『精神』拋在腦後的那些階段，依然由『精神』保持着，保持於牠的現在之深深處。

附註

(註一)——我無從舉出任何著述，以為本課程之介紹，但這裏不妨說起者，即在拙著法律哲學綱要 (Outlines of the Philosophy of Law) 第三四一節至第三六〇節，我業已對於這一種世界歷史應該包羅的各節，立下了一個定義，並且對於世界歷史自然應分的各主要因素或時期，開列了一個綱要，可為諸君的參考。

(註二)——錄自希勒格 (Schlegel) 所著歷史哲學第九一頁，英國 Bohn's Standard Library。

(註三)——我們對於這種關切應該致感謝之意，因為東方文學裏的許多有價值的發現，以及古代亞細亞文化、神話學、宗教與歷史方面，各種已發見的珍貴材料之重新研究，都是由這種關切之心而起的。在天主教各國內，崇文之風，彬彬稱盛，那些政府當局也俯順了思辨的研究之種種要求，並且感到了有與文哲科學相提攜的必要。法國拉梅內 (Abbé Lamennais) 法師曾經辯才無礙，動人觀聽地說明了各副其實的真宗教的標準之一，便是，牠必須是普遍的——即西文所謂 catholic ——而且在時間上是最古老的；因此，法蘭西天主教的信徒們很熱心地和勤勞地工作着，要使拉梅內法師那番議論，不致再像先前的老例那樣，被視為僅僅是祭壇上的空話和權威者的陳言而已。釋迦牟尼佛——一位「上帝人」——之宗教，以其傳佈之廣，風行之盛，尤其為他們所注意。印度的「提摩提斯」 (Timûtes)，以及中國對於「三位一體」的抽象觀念，在題材方面供給了更明白的證據。一方面，法蘭西學者如亞培·累睦黎先生 (M. Abel Remusat) 暨聖馬丁先生 (M. Saint Martin) 擔任了關於中國文學的最有價值的研究，目的要使這種研究成為對於蒙古利亞文，以及假如可能的話，對於西藏文研究

的根據地；另一方面，男爵厄克斯坦（Von Eckstein）又照他的方式（即從德國採取了各種表面的物質的觀念與拘泥的格律，學了希勒格的法子，但較希勒格來得懇切），在他的期刊“Le Catholique”裏，既一般地推廣了那種原始的「天主教主義」（catholicism），又特別為該天主教會設法取得了政府之援助；經過了這番幹旋，連東方考察探險隊也組織了，業經出發去探尋那裏的尚未出現的寶藏（預料關於深湛的神學上的問題，而且特別關於佛教之尚古與淵源的問題，諒能因此而獲更多的發現），同時又旨在以這種迂迴間接的但是有科學興趣的方法，來促進「天主教主義」之利益。

歷史之地理的基礎

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我們且放下新世界，和牠可能引起的種種夢想，如今我們轉而討論舊世界——『世界歷史』之舞臺；我們首須注意的，是舊世界之各種自然因素與自然環境。亞美利加是分做了兩部分，雖為一個地峽所接連，但這個地峽只形成一種外部的，物質的聯繫而已。反之，那個位於亞美利加對面，為大西洋所隔開的舊世界，牠的連續性卻給一個深深的海口阻斷了。這海口便是地中海。組成舊世界的三大洲相互之間保有一種本質上的關係，並且形成一個總體。這三大洲之特徵是：牠們圍繞着這個海，因此有了一個便利的交通工具；要知河川江海不能算做隔離的，而應視為結合的因素。英吉利與布列坦尼（Britany），挪威與丹麥，瑞典與利芳尼亞（Livonia），都給海結合的。同樣地，地中海是地球上四分之三面積之結合的因素，也是世界歷史之中心，這兒位有希臘歷史上光明之焦點。在敘里亞（Syria）則有耶路撒冷（Jerusalem），猶太教與基督教之中心點。牠的東南部則有麥加（Mecca）與麥地那（Medina），乃回回教徒信仰之搖籃地。迤西則有特爾斐（Delphi）

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

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

1. 荒蕪不毛的高地，及其廣闊的草澤與平原。

2. 平原流域，——爲巨川大江所流灌的過渡地方。

3. 與海相連的海岸區域。

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

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

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

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

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

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

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

大海給我們以茫茫無定，浩浩無際，與渺渺無限之觀念；而在海之無限裏感到他自己底無限的時候，人類就被激起了勇氣，要去超越那有限的一切：海邀請人類從事征服，從事海盜式的掠奪，但同時也鼓勵人類從事商業與正當的利潤，平凡的土地，平凡的平原流域把人類束縛於土壤上，把他捲入許許多多的依賴性裏邊，但大海則挾了人類以超越那些思想與行動之有限制的圈子。一輩航海家誠以獲利爲他們的目的，然而所用的手段卻是緣木求魚，因爲他們是冒了生命財產之險來求這種利的。是故他們所用的手段與他們所求的目標恰恰是相反。這一層關係使他們的營利，他們的職業，有過於營利與職業而成了勇敢的，高尚的事情。貿易裏必然地灌入了勇氣，智慧，必然地與大膽結合爲一起。要知大膽的人們到了海上，既不得不應付那奸詐的，最不可靠，最詭譎的元素，所以他們同時必須具有權謀——機警。這片橫無涯涘的水面是絕對地柔順的，——牠對於任何壓力，即使一絲的風息，也是不抵抗的。牠表面上看起來是十萬分無邪，馴服，和藹，與可親；然而正是這種馴服的性質，將海變做了最危險激烈的因素。人類僅僅靠着一葉之扁舟，來對付這種

欺詐與暴力；他所持完全是他的勇敢與沈着；他便是這樣從一片鞏固的陸地上，移到一片不穩的海面上，身畔帶着他的人造的地盤。這船——這個海之天鵝，牠以敏捷而巧妙的動作，破浪而前，凌波以行，——這一種工具之發明，爲人類膽力，以及人類悟性之最大的光榮。這種躡越於大海之中，超越於大地之限制以外，是爲亞細亞各國所沒有的，即使他們多着壯麗的政治建築，即使他們自己也是以海爲界——像中國便是例子。在他們看來，海只是陸地之中斷，陸地之天限；他們與海不發生積極的關係。海所引起的活動，是一種很特殊的活動；因此之故，許多海岸地差不多終是與內地各國相分離的，即使牠們間有一條河做聯繫。所以荷蘭與德意志分開，葡萄牙與西班牙分開。

三種土地既如上述，如今我們相應檢討世界歷史與有攸關的三大洲，在這兒，上述三個特殊原則表現得也很顯著：阿非利加是以高地做牠的主要的古典的特色，亞細亞是與高地相對的大江流域，歐羅巴則爲這幾種因素之綜合。

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

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

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

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

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

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

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

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

裏，個人全沒有一點依賴之性。可是也有一個特色，顯出牠例外的地方，即死者之禮拜——在這種禮拜中，他們的亡故的先世和祖宗被他們視爲影響於生者的一種權力。他們對於這件事情的觀念，以爲已死的祖先以各種懲罰報復世人——其用意同於歐洲中古時代對於妖巫的迷信。話雖如此，死者的權力亦並不被目爲高出於生者的權力，因爲一般黑人支配着死者，並且行使魔術於死者之身。因此死者的權力實際上永遠在生人掌握之中。人之死亡在黑人看來也不是甚麼普遍的自然的法則，他們甚至以爲死亡亦係魔術師惡意之所致。照這種說法，人類的確是要高出於自然之上；但高出之程度，無過於謂人類之任意的意志，是優於最單純的自然界——無過於謂人類把自然界看做一種工具，不是應當善意對待的，而是由他命令支配的。（註）

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

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

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

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

商量，假如他要與兵作戰，或者規定課稅，他非得到他們的同意不可。在這方面他多少能够行使職權，而且有機可乘的時候，也能用奸謀或武力誅戮二三酋長。除此之外，國王又擁有一些其他的特權。在阿善提（Ashantees），臣民死後遺留的一切財產均歸國王承繼。在其他各地，一切未嫁的婦女均爲國王所有，誰要娶老婆，就得向國王去買她。假使黑人不滿意於他們的國王，他們就把他黜廢殺卻了事。在達荷美（Dahomey）地方，臣民感到這種不滿意的時候，他們便送鸚鵡卵給國王。作爲不悅於他的統治的表示。有時候他們也派一個代表團向他進言，說他賢勞國事必很辛苦，他最好稍事休息。國王於是向他的臣民致謝，走入別室，命妻女們把他絞死。相傳古時有一個國家，由婦女組成，以戰勝攻取見著，政府元首是一個婦女。據說她會將親生子搗死於石臼中，以汚血塗她自己的身體，而且常常備有搗死的小兒血的。據說她把一切男子趕的趕，殺的殺，並且下令把一切男孩子處死。這些女煞神（Furies）弄得十里之內，雞犬不留，時常又不得不出而打掠，因爲她們是不事耕種的。戰爭掠得的俘虜就當做丈夫使用；懷孕的婦女們必須到營帳外去生產，假如產下來是男孩子，就把他結果了事。據說這個醜聲四播的國家終於變爲無影無蹤了。再者，在黑人國家內，

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

這兩條河發源於亞美尼亞 (Armenia) 而沿着波斯山脈流去。裏海也有相同的大河平原在東部的那些平原，係由流注於鹹海 (Aral sea) 的烏滸河 (Oxus or Amu-Daria) 與藥殺河 (Jaxartes) 所形成，「這兩條河又叫做該渾河 (Gihon) 與西渾河 (Sihon)」在東部則有居魯士河 (Cyrus) 與阿拉克栖河 (Araxes) 之流域平原，「這兩條河又叫做庫爾河 (Kur) 與阿拉斯河 (Aras)」『高原』 (Upland) 與『平原』 (Plain) 二者必須分別清楚的；第三種土地則為這二者之混合地，見於近亞細亞或前亞細亞 (Hither or Anterior Asia)。這第三種土地名下有阿刺伯這個沙漠之地，平原之高原，宗教狂之帝國；還有敘里亞與小亞細亞，牠們與海相接，故與歐羅巴交通不斷。

說到亞細亞，上邊關於地理上的差別的話，特別見得正確；就是說，牛羊牧畜為高原之生計，——流域平原則從事農工實業，——而商業與航海則見於第三種土地上。第一種的社會狀態嚴格地為家長制的獨立；第二種為所有權及地主農奴間之關係；第三種則為公民的自由。那種高原裏，一方面有各種的牛羊之養育，馬匹駱駝綿羊（牛類不多）之飼畜，值得我們底注意，同時我們又須把那些游牧部落之安閒的習慣的生活，以及他們在戰爭攻取中表演的野蠻不馴的性格，二

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

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

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

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

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

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

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

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

歷史紀載的區分

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

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

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

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

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

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

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

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

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

『觀念』(Idea)是與一種易變的形式相結合了。這時該理想猶未被抽象地看待，而是立即與『真實』(the Real)織成一起，如像一種美麗的藝術作品；『感官』(the Sensuous)上附有『精神』(the Spiritual)的印記與表現了。這個王國所以是真的和諧(Harmony)；是最優美的世界，但易於消滅，好花不常。這是對於正在形成中(Becoming)者為天然的無反省的遵守，——尚非真的道德(Morality)。王國中的臣民的個人意志無反省地實行了『正義』(Justice)與『法律』所規定的行為習俗。所以『個人』是不自覺地結合於『理想』——社會的福利。那在東方分爲兩個極端的——即客觀性與含蓄其中的個性——在這裏是結合了。但這些顯然不同的原則僅是一時的(immediately)結合而已，隨後終於發生最高度的矛盾，因為這種審美的道德(aesthetic Morality)在牠的第二次出生，即牠的『再生』(palingenesis)猶未完畢主觀自由的奮鬥；這種道德猶未淨化至主觀自由的程度，故猶未取得真正道德的真髓。

第三形態便是抽象的普遍性(Universality)之領域（在這個領域內，社會的目的吸收了一切個人的目的）這便是羅馬國家(the Roman State)亦即歷史上壯年時期的艱苦的工作。

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

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

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

德意志世界便在一階級出現，——爲世界歷史的第四時期。這個與人生的階段比較，便要比爲人生的老年時期了。按自然界的『老年時期』是衰弱不振；但『精神』的老年時期卻係完滿的成熟與力量，這時期牠與自己重歸於統一，而且其『精神』的特性已完滿地發展了。——這第四時期從基督教中的『和解』(Reconciliation)爲開始，但僅略見朕兆，並無國家的或政治的發展。所以我們須把這時期視爲開始於精神的，宗教的原則，和野蠻的『真實世界』(Real World)。

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

的帝國便確實地，具體地成立了起來。『教會』與『國家』間的對峙是消失了。『精神的』與『俗世的』發生了聯繫，並使後者開展為一種獨立的有機的存在。國家所佔的地位不復低於教會，而且不復附屬於教會了。後者不擁有任何特權，精神的原則亦不復為與國家不相容的一種元素了。『自由』(Freedom)已有方法來實現牠的『理想』——牠的真正的存在。這便是歷史的過程志在完成的最後的結果，我們現在便要把以上約略所述的梗概詳細地重述一遍。可是說來說去，『時間』的久暫完全是相對的，而『精神』的元素卻是『永恆』(Eternity)。正確地說起來，『精神』實無所謂持久，無所謂古今。

(註一)『精神』的真髓在於自決，或稱『自由』(Freedom)在『精神』已達到成熟的生長的時候，如當一個人承認『良心』的制裁為絕對合法的時候，『個人』對於他自己，便是法律，這種『自由』也便算是實現了。但在道德與文明的較低階段裏面，他不知不覺使這個立法原則成為『統治權』(一個的或數個的)服從她好像一個外界的外來的力量，而不像服從他自己(在這階段雖不完全)所混為一體的那種精神的聲音。歷史哲學揭示他達到自覺的各個階段，所謂自覺即是統治他的自己的最深的存在——亦即自決或『自由』的一種覺悟。

第一部 東方世界

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第一節 中國

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

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

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

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

的高級官吏職責所在，須採集所轄封邑中每年編製的歌詠，攜往參加常年的祭禮。天子當廷評判這些詩章，其入選者便爲人人所賞。除這三部特別受榮寵與研究的典籍以外，尚有重要較次的其他兩部，即禮記（或禮經），專載帝王威儀與國家官吏應有的風俗禮制（並有附錄一種，曰樂經，專述音樂）；以及春秋，乃孔子故鄉魯國的史記。這些典籍便是中國歷史禮俗與法律的基本。

這個帝國早就吸引了歐洲人的注意，雖然他們所聞的種種，都是渺茫而難憑。牠的淵源於己，與外界似乎毫無關係，是永遠令人訝異的。

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

是他們歷史著作的精細正確。要知中國歷史家，位列最高級的公卿。大臣二名常追隨於天子的左右，職司記錄天子的一言一動，歷史家便研究了這些記錄而加以運用。這種歷史的詳細節目，我們殊無庸深考，因為這種歷史本身既未見有何進展，僅足以阻礙我們歷史的進步。他們的歷史追溯及於極古，以伏羲氏為文化的散播者，為開化中國的鼻祖。據云他生存於基督前第二十九世紀，——所以是在書經所稱唐堯以前；但中國的史家把神話的與史前的事實也算做完全的歷史了。中國歷史的第一區域是在西北部——中國本部——黃河即自那兒山巔發源；要知直到稍後的一個時期，中華帝國纔向南方進展，以達於揚子江。這種歷史開始敘述的時代，人猶生活於野蠻的狀態，即在森林之中，以果實為食，以獸皮為衣。人與人間並無公認的一定法則。據稱伏羲氏教人建築居室；他又教人明瞭四季的代遷，從事於物物交換及貿易；他規定了婚姻；他教人謂「道理」係「天」所授，又教人養蠶，造橋與役使牛馬之屬。中國歷史家對於這些制作的起源，人各異說，聚訟紛紜。歷史的進程即上項文化的向南推廣，以及一個國家與一個政府的發軔。這般逐漸形成的巨大帝國不久分裂為許多邦國，互相間交戰不息，隨後再團結為一個「全體」。中國的朝代屢經變

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

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

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

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

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

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

家庭的義務具有絕對的拘束力，且為法律所訂立與規定的。父親入室內時，兒子不得隨入；他須在門側鵠立，未經他的父親准許不得離室。父親死後，兒子須哀傷三年，不近酒肉。他經營的業務必須停止，雖屬國家的官職亦不得不引退。便是方纔承繼大統的天子在三年期內亦不得親政。守喪期間家庭中不得締結婚姻。惟年達五十者喪禮較寬，使他不致哀毀過甚，傷及身體。達六十者更加從寬，而七十以上者則僅以喪服顏色為限。對於母親的恭敬，與父親同等。英國使臣馬卡特尼（Macartney）見清帝時，帝年已六十有八（中國人以六十年為一基本週數，如像一百的對於我們），可是他每天步行到他的母親處請安，行孝敬之禮。元旦朝賀並須向皇太后朝賀；即皇帝本人亦須先向他的母親行禮後，始得接受百官的朝賀。皇太后得隨時誥誡她的兒子，凡關於皇室的一

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

趕開擁擠的王公貴人。

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

都要處死。所以受人凌辱後，中國人寧願自殺而不願殺他的敵人；因為他既終不免於一死，但自殺則死後可以殮葬如儀，而且他的家屬還有取得仇人家產的希望。責任與不負責任的情形是如此其可怕；每一樁行動上，其主觀的自由與道德的關係是一概不顧的，按在摩西法律中，故意過失，及偶然的區別亦未經明白地承認，可是對於無意誤殺的人犯仍設有一種庇護之外，可以容他避罪（中國的刑典中對於上下階級間沒有任何區分。有一位曾建奇助的大元帥，因事被他人，在帝前進讒，當被按照定罪，罰在街巷間偵察掃雪者盡職與否）。在中國人的法律關係內，我們又須注意到所有權的變遷，及相與連帶的奴隸制度的推行。為中國人主要財產的土地，直至近世尚被視為國家的產業。昔時，田租的全部收入，其九分之一依法應攤歸皇帝。後來，農奴制度成立了，其創始者相傳為始皇帝，他便是在西曆紀元前二一三年建築長城的，他焚毀了一切記載中國古代人民權利的書籍，又使中國許多獨立的小邦加入了他的版圖的。他的戰爭使略得的土地成為私有財產，而土地上的居民則隨之成為農奴。在中國，既然一切人民在皇帝前概屬平等——換句話說，大家一樣是卑微的，因此，自由與奴隸的區別必然是不分明的。榮譽之心既然無存，人與人間又無一種

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

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

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

帝；」這是一種關係是在中國人思想的範圍之外的，因為在中國，那唯一的孤立的自我意識便是那客觀的存在，皇帝本人，亦即「最高的權威」。由此觀之，「天」的意義無非是「自然」而已。耶穌會徒(Jesuits)當真順從了中國的稱呼，把基督教的上帝(God)叫做「天」(Heaven)；但是因為這個緣故，他們被其他基督教派上控於教皇了。教皇於是派了一個主教長到中國來，這個主教長便死在中國。後來又派了一個主教，規定「天」應該是用「天主」(Lord of Heaven)這個名詞纔對。人與天的關係據云如次，百姓與皇帝的行為善良可以得福，假如多行不義則可招致各種的災禍。中國宗教含有以人事影響天然的那種原始的成分，即以爲人的行為絕對地決定了事情的途徑。假如皇帝仁善，必然會有豐年；「天」一定降福的。這種宗教的第二方面，即對於「天」的關係通常既與皇帝本人相連，同時他又操持着「天」的各種專責，諸如百姓與地方上的福祉。按各省都有一位尊神，隸屬皇帝之下，因為皇帝所禮敬的僅是那位普遍的天尊，至於上界的其他神靈則應遵守他的法律。因此他便成了皇天與后土的正當立法者。那些神靈各受特殊的敬禮，各有一定的塑像。這些塑型未嘗達到藝術的尊嚴，絕非代表崇高的精神，只是令人討厭的偶像。他們

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

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

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

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

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

我們看出中國因為語言與文字分了家，所以文字很不完善。要知我們的「口說的文字」所以成熟到了明白清晰的地步者，泰半由於每種單純的聲音，都有尋出符號的必要，隨後閱讀了這種符號，我們便懂得清楚地發音了。中國人在文字中缺少了這一種正字拼音的方法，遂未能使聲音的訂正，成熟為可用字母與音節來代表的清晰的發音。他們的「口說的文字」係由瑣屑無數的單音字所組成，這些字每含有不止一種意義。要把意義表白分明的唯一方法全靠那聯繫，重讀，和發音——或快或慢，或輕或高。中國人的聽覺，對於這種分辨，已變得極其敏銳。我發見，*po* 這個字眼講起來可有十一種不同的意義：可指「玻璃」——「使沸」——「篩麥」——「剖分」，——「澆水」——「準備」——「老太婆」——「奴才」——「一位開通的人」——「一位聰明的人」——「一點」。至於他們的「筆寫的文字」，我只須舉出牠對於學術發展的障礙。我們的「筆寫的文字」學習起來是簡單之極，這因為我們把「口說的文字」分析為約有二十五種發音，這樣分析以後，言語成爲一定，可能的聲音爲數有了限制，而含糊不清的中間聲音則均關除了；我們只須學習這些符號和牠們的結合就行了。中國人則不然；他們並無二十五個這類的符

號而須得學習幾千種的符號。爲實用上必需的符號數目計有九三五三個，如將最近加入者合計，竟有一〇、五一六個；至於文字的數目，按一般書籍中牠們表示的觀念與牠們的結合而計，可得八九萬之多。說到各種學術的本身，在中國人中間，歷史僅包含純粹確定的事實，並不對於事實表示任何意見或理解。他們的法理學亦然，僅示人以規定的法律；他們的倫理學則僅示人以決定的義務，而不探索關於他們的一種主觀的基礎。不過中國人除其他學術外，還有一種哲學，其初步的原理淵源極古，蓋易經——那部『命書』——便論及『生』(Origination)與『滅』(Destruction)的。在該書中，可以看到純粹抽象的一元與二元的觀念；所以中國哲學似乎與畢達哥拉斯(Pythagoras)派係從相同的基本觀念出發的。(註二)中國人承認的基本原則爲理性(Réason)——叫做道；道爲天地之本，萬物之源。中國人以認識道的各種形式爲最高的學術；然而這與直接有關國家的各種學術研究並無聯繫。老子的著作，尤其是他的道德經，深爲世所崇仰。孔子曾於耶穌前六世紀往見老子，致其敬重之意。中國人雖然都可以任意研究這些哲學著作，可是更有一派人自稱道士以這種研究爲專業。道士之流與世隔絕，不是生產，他們的見解中誠混有許多熱誠與神祕。

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

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

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

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

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

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

第二節 印度

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

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

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

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

——那末初見時牠愈是動人我們後來在任何方面愈是覺得牠的不足道。

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

限的『領域之中這個物質與內容並不被『精神』的自由權力解放為一個美的形式，亦不被理想化於『精神』之內，庶幾『感官的』可得而為『精神的』——一種純係附屬與順從的表現；反之，（這個感官的對象本身）是擴大至於無限的與無定的，而『神聖的』則因此變做怪誕，雜亂而且可笑。這些夢並不純屬一些寓言——一種想像的作用，其間靈魂僅耽溺於荒唐的遊樂中的靈魂是消失在其中了；牠被這些夢想忽左忽右着，好像牠們是確實當真為牠而存在的。牠被交給於這些有限制的對象，好像被交給了牠的主宰與神祇。所以，每一件東西——日月、星辰、恆河、印度河、野獸、花朵——每件東西對於牠是一位神。在這樣神化之際，那有限的既喪失了牠的一致性與客觀性，對於牠便不能有明白的概念。反之，那『神聖的』，被視為大體上是變化無定的，也因其採取的卑賤的形式，而被玷污了，弄得不像樣子。這樣把一切有限的生存都加以普遍的神化，繼之以『神聖的』之墮落，於是『神人同形』（Theanthropy）的觀念，即上帝的賦形為人，便成了並不特別重要的概念。鸚鵡、母牛、獼猴等等亦然皆是上帝的賦形，然而並不因此提高牠們的身份。『神聖的』並不被個人化為一個對象，為實質的『精神』，而被貶抑到了卑賤與麻木的地位。這使我

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

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

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

英人分印度爲兩大區域：一爲得坎 (Deccan)——爲一大半島，孟加拉灣 (Bay of Bengal) 在其東，印度海在其西，——一爲印度斯坦 (Hindustan)，地據恆河流域，綏延以迄波斯。印度斯坦的東北疆界爲希馬拉雅山，據歐人評定爲全世界最高的山脈，山巔的海拔約有二六、〇〇〇呎。山的彼岸漸低，爲中國的疆域。英人曾擬赴拉薩達賴班禪處，卻被中國人所阻止。印度之西有印度河，那叫做判查布 (Punjab) 的五條河流匯合其間，亞歷山大大帝曾一度抵此。英國的統治並未推及印度河，這區域住民爲賽克 (Sikhs) 教派，他們的政體是十分民主的，他們與印度教及回回教均相脫離，而佔一中間地位，——僅承認一個最高的存在 (或主宰)。他們爲一強有力的民族，統治着喀布爾 (Kabul) 與喀什米爾 (Kashmere) 除此以外，印度河上又住着屬於武士階級 (Warrior-Caste) 的真正印度部落。在印度河及其孿生兄弟恆河之間是廣大的平原，與印度河不同的，恆河周圍有多數大王國，因其學術的十分發達，故恆河各邦較印度河各邦聲名更著。孟加拉王國是尤其繁榮。涅巴達 (Nerbudah) 是得坎與印度斯坦間的疆界。得坎半島的窮形殊相，物狀錯綜，遠過於印度斯坦，得坎諸河幾乎與印度河、恆河，有同樣的神聖，彼恆河已成爲印度一切河流的籠統

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

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

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

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

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

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

機關選擇處置。所以這是由一種道德的、精神的力量來做裁判。印度則以『自然』爲一種統治權力。但假使這些區分僅限於人世業務方面——客觀的『精神』之諸多形式方面，那末這種自然的命運也不至造成印度那樣退化的程度。在歐洲中古時期的封建政治下，各個人也是束縛於某種特定的生活，但在任何人之上有一個『高等的存在』，高出於世間最崇高的權威，而且任何人皆得皈依聖門，爲僧爲尼。這是極大的區別，這裏宗教對於一切人據有同等的地位；換言之，工之子雖恆爲工，農之子雖恆爲農，自由的選擇雖常爲各種限制的環境所限，宗教的因素卻對於人人結着同樣的關係，宗教賦予人人以一種絕對的價值。印度則截然與之相反。基督教世界與印度之社會階級還有一種區別，即我們基督教世界中，每一階級人人都具有道德上的尊嚴。在這一點上，高等階級與低等階級是平等的；而且宗教既係普照諸色人等的上界，每一階級又取得了法律上的平等——人權與私產權。而印度則如前所述，事實上諸多差別不僅推及於『精神』之客觀性，抑且推及於牠的絕對的主觀性，牠的一切關係因此而窮盡竭蹶——道德、正義與誠信都無從覓得了。

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

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

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

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

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

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

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

的權利。因此另一階級的印度人必須崇奉婆羅門如一神明，俯伏其前，向他說道：『您便是神』。抑有進者，這種崇高程度與道德的行爲是完全不相關的，而——唯其因爲一切內部道德之不存——卻是依賴於遵守各種純屬外表的枝枝節節的儀式。據云人之一生應該永遠崇奉神祇。我們只要考慮到這類普通的教條其所取的具體形式如何，便可瞭然於牠們的空洞。這些教條須加另一種解釋，纔能算是有了一層意義。婆羅門是現世的神祇，但比之『自然』，他們的精神性尙未返映於內部；因此之故，純係平凡的事物亦被當做有絕對的重要。婆羅門之職司，以唸誦四吠陀典爲主，僅他們有唸誦吠陀的權利。假如一個首陀（服役階級中人）唸了吠陀（Vedas）或是竊聽了吠陀唸誦，他便要受嚴厲的刑罰，他的耳朵裏便要灌入沸油。約束婆羅門的外面的戒律不勝其多，瑪奴法典（Laws of Manu）把這種戒律視爲最重要的功課。婆羅門早起必站於某一足上，於是沐浴河中；他的頭髮與指甲須剪成整齊的曲線，他的全身潔淨，他的衣服純白；他的手中執一特種手杖；他的耳朵裏赤金的耳環一枚。假使婆羅門遇見了較低階級的人，他必須歸去淨身。他又須以不同的方式誦讀吠陀：一字一字地分別了唸，或者隔句重讀，或者從後倒讀。他不得眺望太陽之初昇或沈

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

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

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

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

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

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

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

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

是驚愕失措，便是我們業已認識的『印度精神』(Hindoo Spirit)之原則。所以『印度神話』(Hindoo Mythology)只是一種荒誕的狂想，其間一切皆無定式，使人突從最下賤的到最高尚的，從最尊貴的到最煩瑣可厭的。因此要發現印度人對於梵天究有何種了解，也是困難的事。我們每易以我們的概念，關於『最高神聖』(Supreme Divinity)、『唯一』(the One)——『天地之創造者』(The Creator of Heaven and Earth)——拿來適用於印度的梵天(中性)。梵天(陽性)與梵天(中性)不同，前者係一個人格性對於昆溼奴與溼婆處於對比的關係。所以許多人稱梵天(中性)爲波羅梵天(Parabrahma)。英國人爲求明瞭梵天(中性)究作何解，頗費一番周折。威爾福特(Wilford)聲稱印度概念中承認兩重上天：一爲世間的天堂，一則爲精神的意義上的天堂。爲達到這兩重天堂，據稱必須兩種不同的禮拜方式。第一種是外表的儀式，卽『偶像崇拜』(Idol-Worship)；第二種規定『最高存在』(Supreme Being)應在精神上加以崇拜。照第二種方式，各種祭祀、犧牲、淨潔、朝香皆所無須。這位權威作家又稱印度人很少願實行第二方式的，因爲他們不了解第二種天堂有何快樂；試問印度人他崇拜偶像與否，人人答稱

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我們既經從印度階級層之區別，以及宗教與文學方面，闡述了印度的原則，我們又須一提他們的政治生存——印度國家之政體——之型態與形式。一個國家為「精神」之一種實現，蓋「精神」之自覺的存在——「意志」之自由——便是在國家內實現為「法律」。因此之故，這一種制度必然地預先假定着自由意志之意識。在中國，皇帝之道德意志便是法律；但這樣一來，主觀的，內在的自由便被壓抑起來，「自由之法律」僅從外界方面管理各個人民。在印度，主觀性——即，想像之主觀性——之第一個形態便表現着「自然的」與「精神的」之一種結合，其間「自然」在一方面並不表現為一個含有「理性」之世界，而「精神的」在另一方面也並不表現為與「自然」相對待之意識。上述這個原則裏是缺少着對照。「自由」——無論其為抽象的意志或主觀的自由——這裏是沒有國家之正當基礎，即，自由之原則是全然沒有職是之故，這裏不容有什麼「國家」——就「國家」一名字之正確意義而言。下述這點是第一要注意的：假如中國只是一個國家而已，印度的政治生存則表現為一個民族，而非國家。第二點，我們在中國見到一種道德的專制政治，而在印度可得而稱為政治生活之遺跡者，是一種專制政治而沒有一個原則，沒有什麼

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

同時一切都沒有什麼發展與進步。這種鬭爭只是某一君主之堅強的意志求逞於一位較弱的君主之鬭爭；一串層出不窮的陰謀與暴動——誠然不是臣民對於君主之暴動，而是國君之子反叛其父，以及國君之弟兄、叔伯，與姪子們相互間的叛逆暴動；還有屬吏對於長上的這類暴動。歷史是統治的王朝之歷史，而不是一般人民之歷史。我們相信這種局面雖然是歐洲人所發見的，實在卻是先前較優的各種組織煥散了的結果。例如有些人也許以為蒙兀兒人統治的時候是很繁榮與光輝的，在這一個政治情形下，印度未嘗被外國戰勝者作宗教上與政治上的侵略。但據詩歌的描述與古談的傳述中所得歷史線索看來，上述的時期中也一樣有那種割據的情形——都是戰爭以及不穩定的政治關係之結果；反之，凡把該時期說得天花亂墜的都可以容易地看出只是一種春夢，一片幻想而已。這種局面乃前述的印度生活概念，以及這個概念必然造成的各種情形下，自然而然的結局。再有婆羅門人與佛教徒各宗派之間，以及毘溼奴神信徒與溼婆神信徒之間，紛紜的門戶爭戰，也更加促進了這種騷亂。不用說得，也有種一共同的性質貫澈着全部印度，然而牠的各邦間同時又表現着最大的不同，因此在印度甲邦內，我們遇到了極其懦弱柔順的性質，可是

在乙邦內我們又可發現洋溢的活力和十足的野蠻。

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

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

(註一)——德文為“Verstand”，——意作「容受的悟性」“Receptive Understanding”，與德文“Vernunft”一字——意作「實體的與創造的悟性」“Substantial and Creative Intellect”，——相反。

(註二)——居於倫敦的洛增(Rosen)教授，晚近對於這事曾作徹底的研究，譯了一段文字做範型，叫做「黎俱吠陀範型」“Rig-Veda Specimen, ed. Fr. Rosen. London, 1830.”(自洛增教授逝世後，黎俱吠陀全部已自他的遺稿內編訂出版，倫敦，一八三九年)。

(註三)——德國原編者註稱：「希勒格 A. W. von Schlegel 業將第一卷與第二卷印行，摩訶波羅陀事蹟中最重要的一部分已由波普 (H. Poppe) 氏介紹於公衆，全書亦已在加爾各答出版。」

第二節 (續)

印度——佛教 (註一)

我們如今可以停止討論這個「夢之國」了。牠表明那「印度精神」，在一切自然的與精神的形式裏，如醉如狂，放肆邪侈到了極點；牠把最粗劣的肉體感官與最深湛的思想幾微，同日而語，同爐而冶，職是之故——專就自由的與合理的實在而言——遂沈淪於自暴自棄，不可救藥的奴隸狀態之中——在這一種奴隸狀態下，實際人生於焉區分的那些抽象形式已成爲刻板文章，諸凡人類權利，人類文化已絕對地依賴於這些區分。這便是一種醉酣的夢生活，被沈重的鎖鍊束縛着，與之相對照者，乃無拘無束的夢生活；後者較前者爲粗野——因進步程度不高，生活方式之這種區分猶未成立——然唯其如此，故未沈淪於這種區分所連帶的奴隸狀態。牠使牠自己較爲自

由，較爲卓然獨立；牠的種種理想因得化成比較簡單的種種概念。

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

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

在佛教裏，——這個宗教可通稱為自己包含之宗教(the Religion of Self-involvement) (未發達的單一 Undeveloped Unity) (註二)——那種非精神的狀況，依兩種方式或途徑，而提高到主觀性：一為否定的，一為肯定的。

這種提高之否定的形式便是「精神」之集中於「無限的」，牠首須出現於神道的情形之下。牠包含在這個基本的信條內：——「無」為萬物之原則，——萬物皆出於「無」，皆歸於「無」。世界上所有一切色相莫非這種過程之修正表現而已。假如對於這種種色相試行分析，他們將失卻他們的性質；因為萬物自身皆歸於一種不可分的本質，而這個本質便是「無」。這種信條與輪迴之說的聯繫，可以拿這話來解釋：我們所見的一切只是「本相」之一種變化。「精神」之固有的無限性——無限的具體的自己依賴性——是與這個現象「宇宙」完全分離的。「抽象的無」

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

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

人講到『精神』是普遍的時候，我們知道『精神』對於我們僅存在於一個內心的概念裏；但是要取得這個觀點，——要在思想與概念之純粹主觀性內領略『精神』，——乃是一個較長時期的文化過程之結果。在我們如今講到的歷史上的那一個階段，『精神』之形式尚未進展到『直接性』之上（對於精神之觀念尙未經反省與抽象之琢磨）。上帝是被擬想為一種直接的，未經反省的形式；並非客觀方面的『思想』之形式。但這種直接的形式是屬於人類的。太陽與星辰並不具有『精神』之觀念，惟有『人』纔好像是實現這種觀念；惟有『人』現身為佛陀，迦達摩，佛——在一個逝世的教主與喇嘛活佛之形體內——接受神聖的禮拜。『抽象的悟性』通常反對這種『天人』——以『人』作為『上帝』——之觀念；以為這是一種缺點，這樣賦予『精神』的形式是一個直接的，（未反省的，未琢磨的）形式，——以為佛陀也者只是具體的『人』而已。按上述這種神道的觀點是與整個民族之性格為一致的。蒙古人——滿佈亞細亞中部迄於西比利亞，於是為俄羅斯人統治的一個種族——禮拜喇嘛；而與這種禮拜方式相密切結合者便是一種簡單的政治狀況，一種家長制的生活；因為他們根本是一個遊牧民族，只偶然纔發生騷亂，那時候他

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

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

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

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

(註一)——按在黑格爾原稿及第一次講義內，從印度婆羅門教轉到佛教的那節講演，所佔地位與此處相同，況且晚近研究之結果，亦以佛教一節置於此處較爲適宜，由此觀之，則將本節從先前編次中分出而移植於此，當無不妥。

(註二)——參閱黑格爾著宗教哲學講義“Vorlesungen über die Philosophie der Religion.” 第二版，第一部，第三八四頁。

第三節 波斯

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(註一)——在早先各階段內，「精神」之命令 (社會與政治法則) 彷彿係由一個外來權力——單純自然之一種強制力所頒佈的。後來，「精神」漸漸看出這種外來的法律形式之非真理，遂把這些命令承認爲牠自己的命令，並

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

——英譯者原註

第一章 燉達人民

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

的，他的後裔便是所謂畢希達地人（Pishdadians）——據說居魯士（Cyrus）便屬於這一種族。後來羅馬人會繼續稱波斯人做阿墾米泥斯人的（見詩人賀拉西詩章卷三 Horace, odes III. 1. 14）。據說德希姆西特用一把金匕首劃開了土壤，這就是指他創始了農業。又說他嗣後會周遊各國，開闢了巨流細川，以灌溉地畝阡陌，而使平原大野之上，有芸芸的衆生繁息着，云云。在增達凡斯他（the Zendavesta）書中會屢屢提起考斯道西普（Gustasp）這個名字，近今許多學者都有意拿這個名字指爲達理阿喜斯塔斯皮斯（Darius Hystaspes），但這一個觀念是一刻也不應該有的，須知這兒的考斯道西普無疑屬於古代增達種族，爲期自在居魯士之前。增達經籍中，又曾提及都蘭民族（Turanians），即北方的游牧民族，可是並不能從牠抽繹出什麼歷史材料。

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

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

第二章 亞述人巴比倫人米太人與波斯人

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第三章 波斯帝國及其各部

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

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

能力銷沈下去，使人類成爲一種加強的肉慾之奴隸。

第一段 波斯

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

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

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

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

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

第二段 敘利亞及閃族西部亞細亞

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

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

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

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

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

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

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

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

實現他的主觀性：他理應抱有自我意識和現實的生存之感。在這兒，生命重新回復了牠的價值。痛苦有了一種普遍性：死亡為神道所不免，神亦有死。在波斯人之中，「光明」與「黑暗」是互相鬭爭着，但在腓尼基，兩個原則合而為一——「絕對的」。這兒把「否定的」也當做純屬「自然的」；但以神明之死亡而言，這「否定」不是附加於個別的對象之一種限制，而是純粹的「否定」本身。這一點是很重要的，因為對於神明應有的普通概念便是「精神」；同時又應知道「精神」是具體的，其中含有否定之因素。智慧與權力這兩種性質也是具體的性質，但僅居於賓的地位；所以上帝仍是抽象的實體的統一，各種的差別都在這統一之中自行消失，並不成為這統一之有機的因素。但這兒「否定的」本身只是神明之一個形態——便是那「自然的」——「死亡」——這兒的崇拜方式便是悲悼。在紀念阿多尼斯之死亡和他的復活時，那具體的事物纔得變成有意識的。阿多尼斯是一個少年，在曼妙的年齡便脫離他的雙親之懷抱，他死得太早了。中國人崇拜祖宗，把祖宗視同神明。但父母之死亡乃自然的現象，等於償回「自然」之宿債。當一位少年遭了死亡，這事情便被視為有悖於常理；而且為父母之死而哀悼固非正當的哀悼（因為天年既終不免

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

第三段 猶太

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

道揚鑣的一點；『精神』降到牠自己的存在之最內層，而承認那個抽象的基本的原則為『精神的』原則。『自然』——牠在東方是最初的和基本的生存，——如今沒落而為一個單純的生物；——『精神』如今佔據了最高的地位。上帝被公認為一切人類之創造主，是萬物之主，和一般事物之絕對的成因或主動者。但這個偉大的原則，再加上別的條件，乃排他的或獨占的『單一』(exclusive Unity)。這宗教必然要具有這種排他的性質，因為牠的精義是這樣的，——只有奉行該教的那一個民族；承認那一個上帝，同時又為他所容納。猶太民族之上帝所以只是亞伯拉罕以及他的後裔之上帝；這一種上帝觀念含有民族的個性，和一地方之特殊信仰的性質。在耶和華之前，其他一切上帝都是偽上帝；而且這種『真』與『偽』之區別完全是抽象的；因為牠假定那些偽上帝是不含一絲神聖的成分的。但每一種形式的精神力量，和每一種宗教（具有更充分的理由）不論牠的特殊的性質如何，必然地都含有一種肯定的成分在內。不論一個宗教是如何地乖謬，牠終含有真理在內，縱使這真理是殘缺破碎的真理。在每一個宗教裏有一種神的鑒臨，一種神的關係；而所貴為一部歷史哲學者，雖在最不完備的形式裏也要尋出牠那精神的因素。但這並

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

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

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

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

莎 (Spinoza) 把摩西 (Moses) 之法律看做上帝頒給猶太人的一種刑罰——一根糾正的棍棒。個人從來沒有獨立之意識；因此在猶太人之中，我們找不到什麼靈魂不滅之信仰；因為個性本身是不存在的。不過猶太教雖抹殺個人，家族卻有牠固有的價值；因為耶和華之崇拜是與家族相連帶的，因此家族便被視為一種實體的存在。但國家這個制度則與猶太的原則不相符合，而且是在摩西立法之外的。在猶太人之觀念裏，耶和華乃亞伯拉罕，以撒 (Isaac)，雅各 (Jacob) 諸人之上帝；他命令他們離開埃及，賜給他們以迦南 (Canaan) 之地。關於各家長的記載吸引了我們的興趣，我們從這部歷史看到猶太民族從家長制的游牧狀況轉入農業的生活。就大體而言，猶太歷史上表現着可以欽敬的特色，但為一種排他的性質所污損了，這一種對於其他民族精神之排斥實為牠的宗教所認准的，而如迦南土人之消滅更係執行命令——原因半由於一般文化程度之低，半由於民族自大觀念所生的迷信。以猶太歷史為歷史而言，所謂奇蹟也形成了一個莽亂的特色；因為具體的意識既是不自由的，具體的感覺也是不自由的；「自然」是被解除了神化，但尚未被瞭解呢。

猶太這個家族竟變成了一個偉大的民族；自從迦南之征服後，牠佔有了全境之地，並且在耶路撒冷（Jerusalem）為全族建立了一座神廟。但正當地說來，他們未嘗有政治的組織。每當民族遭了危機，便有英雄們挺身而出，身先士卒；不過這時期猶太人泰半係在他人統治之下。稍後，國王也選出了，最先使猶太人獨立的便是這些國王。其中大衛（David）更立有戰勝攻取之殊勳。法律本來只適用於一個家族，可是在摩西諸書內已預言到國王之需要。祭師們要選舉這位國王；他不可以是族外人——不可以有許多的騎卒——又不可以多置妻妾。經了一個短期的光輝以後，這王國因便起了內鬨而造成分裂。既然當時只有一個利未族部落（Levites）和一座聖廟——即在耶路撒冷那一座——所以偶像崇拜立刻發生了。那位唯一的上帝（中國商業用語所謂『只此一家，別無分出』，拿來譬喻猶太人之上帝觀最為恰切——中譯者）不能在好幾座聖廟裏祀奉，那一個宗教不容為兩個王國所崇信。上帝為客觀的這個概念無論怎樣地精神的，但那主觀的方面——對於上帝的崇拜——在性質上依然是非常有限制的和非精神的。那兩個分裂的王國，在對外與對內的戰事上，一樣地勢分力蹙，終於隸屬到亞述人與巴比倫人之下；後來以色列人

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

第四段 埃及

波斯帝國是一個過去的帝國，牠已經長逝了，只留下一片哀怨的陳迹，訴出無限舊日的光榮，來供我們的憑弔。牠的最佳的城，最富的市——諸如巴比倫，蘇撒 (Susa)，百泄波里 (Persepolis)——已付於蔓草荒煙，僅有幾處斷井殘垣，標示着牠們的古址。雖然那些比較晚近的大城市——伊思巴罕 (Ispahan) 和設刺子 (Shiraz)，——牠們的一半也已成爲廢墟；更有甚者，牠們未嘗——如像古羅馬那般——發展爲一個新的生命，卻在四隣各國之記憶中，幾乎把牠們的地位完全埋沒了。除上述屬於波斯帝國的各地以外，再有埃及吸引我們的注意，——牠的特色便是『古蹟之地』(the Land of Ruins) 這地方自然渺渺的上古以來就見得神奇，而在近世更引起了最大的關心。牠的諸多古蹟，——無窮的勞力之最後的結局，——以宏偉與巨大勝，勝過了古代遺留於世間的一切痕跡。

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

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

芒。文字猶是一種象形的記號；牠的基礎只是官能的形像，而非字母本身。

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

埃及向來是『奇異之域』(Land of Marvels)，直到如今還是這樣。我所有關於埃及的載聞，泰半得自希臘人，尤其是希羅多德斯。這位明敏的史家親自到過這地方，旨在寫下一段敘述，並且曾在埃及各大城中，與牠們的僧侶祭師相交結。他把他所見所聞的種切，都留下了正確的紀錄；但埃及神話學的深一層的象徵主義，他卻不肯加以發揮。這個，他視爲一種神聖的事物，與純屬外界的東西不同，所以他不敢那樣無所忌憚地加以陳述。除了他以外，還有帶奧多刺斯·西克勒斯 (Diodorus Siculus) 是一位非常重要的權威；再在猶太歷史家中，則有約瑟福斯 (Josephus)。埃及人之種種思想與概念，表見於他們的建築及象形文字之中。他們在語言文字方面並無一種民族的著作，他們不容有這類的著作，因爲他們還沒進展到理解他們自己。同時他們未嘗有

什麼歷史，直到後來托勒密·菲列得爾福斯 (Ptolemy philadelphus) ——命令把猶太聖書譯成希臘文的便是他——纔叫那位大祭司曼涅托 (Manetho) 着手創著一部埃及及歷史。這部書我們只獲有若干摘錄，——帝王世紀表；這些摘錄又是使人惶惑到了極點，並且引起了許多牴牾的見解。若要認識埃及，我們不得不求之於古代的告諭和遺留至今的無數碑石。我們發見了許多花崗石牆上，刻有象形文字，古人對此雖曾略為解釋，但殊嫌太不充分。近年來大家又特別注意到了牠們，經過了多方的努力，至少已把那象形文字譯出了些。那位有名的英吉利人湯麥斯·楊格 (Thomas Young) 首先建議了一種譯釋方法，並且引人注意到這個事實，即在象形文字之旁有若干較小的光面，這裏辨別得出一種希臘譯文。楊格用比較方法尋出了三個名字——柏勒奈 (Berenice)，克利奧佩特刺 (Cleopatra)，和托勒密——這便是譯釋牠們的第一步。後來又給人發現，這些象形文字大部分是發音的，即是表達聲音的。因此，眼睛之象形先則表示眼睛本身，次則表示埃及「目」字之第一個字母。(好比希伯來文裏房屋之象形，𐤎——橫讀——表示b字母，房屋𐤎這個字便是以這字母開頭的。)那位有名的善波力溫 (Champollion the Younger)

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

我們所有的埃及歷史是充滿了極大的矛盾。神話與歷史交織在一起，而各種敘述之參差不齊，又為意想所不能及。歐洲的文人學士孜孜鑽研了曼涅托所訂的各表，把牠們當信史看待，而且其中有幾位帝王之名字，業經晚近的發現所證實。希羅多德斯載稱，據埃及祭司們的說話，埃及初由神祇們所統治，而自第一個凡人為帝王以迄山索（Sesostris）王，中間已歷三百四十一代，計一、三、四〇年；而第一代人君則為米尼斯（Menes），「這個名字與希臘的邁諾斯（Minos）和印度的馬努（Manu），其酷相類似，殊堪注意」。除位於埃及最南部的提貝易德（Thebaïd）以外，據祭司們說，埃及形成了一個大湖；尼羅河之三角洲已有可靠的證據，證明為係尼羅河之淤沙所沖積。猶如荷蘭人從大海上撈獲了他們的疆土，而且想出了在上面謀生的方法，埃及人同樣地開闢了他們的區域，並以運河與湖沼來維持土壤的肥沃。埃及歷史上一個重要的特色，即史蹟係自上埃及至下埃及——自南方至北方。因此有人以為埃及之文化大概來自阿比西尼亞；泰半係來自麥洛伊

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

埃及人在立法制度上表現的那種睿智，似乎是他們民族之特性。這種睿智也表演於實踐方面，我們在那些藝術與科學的作品裏可以看出來。相傳埃及人分一年為十二個月，每個月為三十天。到了年終，他們再添閏日五天，希羅多德斯聲稱他們這種部署實較希臘人為優。埃及人的睿智，在機械力學方面表現得尤為可驚。他們的巨偉的建築物——為任何其他民族所未嘗有，而就堅固與巨大言，又為任何其他建築所不能及——充分地顯露了牠們的才藝技術；按較卑的各階級層既不縈心於國家政治問題，自能專心致志於這種技術之鑽研了。帶奧多刺斯·西克勒斯說得好，埃及是當世獨一無二的國家，牠的民衆對於國事置之不問，而以全副精神從事他們私人的業務。特別是希臘人與羅馬人對於這樣的情形，諒必都曾經拍案驚奇的。

因為牠的法律制度之良好，埃及被古人目為一個道德秩序之典型——畢達哥拉斯(Pythagoras)當牠做一個小規模的善良社會之理想，而柏拉圖則加以大規模的想像。但在這種理想

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

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

埃及人視爲事物之本質的那個基本的概念，是根據於他們在其中生息的那個自然世界之決定的性質；而且更特殊地說來，是根據於尼羅河與『太陽』所標示的那個決定的物質的範圍。尼羅河之位置與『太陽』之位置，——這二者是嚴格地相連繫的；而在埃及人之心目中，這二者便是一切的一切了。埃及之疆界在大體上是以尼羅河來決定的；尼羅河平原之外便展開着一片沙漠；在北方，埃及及給大海封閉了，在南方，給酷熱擋住了。第一位征服埃及的阿剌伯領袖致書於回教主奧瑪（Omar）內稱，『埃及一則是浩瀚的塵埃之海；二則是清水之海；三則是萬紫千紅的花之海。這兒從來沒有兩點降臨；到七月之杪，白露至，於是尼羅河兩岸泛濫，埃及又像島之海。』希羅

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

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

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

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

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

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

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

的肥沃豐饒。奧賽烈司概念中的一個重要的因素，阿紐比斯（Anubis，忒胡忒 Thoth 之別名）

——乃埃及神話學裏的黑梅斯神——必須特別加以注意。「精神」之為「精神」是寄托於人類的活動與發明，以及法律制度裏面；而在這樣形式裏——這形式自身是有一定的，有限制的——「精神」變成了意識之一種對象。這兒的「精神」不是超過自然的一種無限的獨立的主權，而是一種特殊的生存，與「自然」之權力並行不悖的——且具有真正的特殊性。由此可知埃及人也有特殊的神祇，算是精神的活動與勢力；但牠們一半是真正地有·限·制·的——一半是在自·然·的符號下設想出來的。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

死亡一念既然時刻在埃及人心頭作祟，那末他們的心性諒來是憂鬱的了。可是事實並不如此。他們並沒因為想到死亡而愁悶。筵席之上，他們特地搬出死人之表象，上面寫有箴言（根據希羅多德斯所述），說道：「吃吃喝喝，及時行樂，君死以後，亦然如彼」。由此觀之，他們以為死亡正所以勸人享受生命。前面說過的埃及神話告訴我們，奧賽烈司本人也死了，並且降到了冥國裏去。埃及有許多地方展覽奧賽烈司的神聖墳墓。不過他又被當做冥府之主宰，並在其間審判死人的——後來又由塞累匹斯（Serapis）代他執行這種職務。關於阿紐比斯——黑梅斯（Anubis-Hermes）神話說他用香料保存奧賽烈司之遺體；這位阿紐比斯又擔任接引死者靈魂之職務；在那些圖象中間，他一手拿了寫字的本子，站在奧賽烈司的身旁。黑梅斯把死者延入奧賽烈司之王國，

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

在結論上，我們假如把這裏所說埃及「精神」表現於各方面的種種特色，綜合起來而言，那末實在或現實之兩個因素——沈淪於「自然」中的「精神」，以及欲從其中解脫的衝動——在這裏不調和地會合爲兩個衝突的因素。這便是埃及「精神」之一貫的原則。我們看到「自然」與「精神」之對峙，——既不是原始的「直接的單一」（有如比較落後的民族），也不是「具體的單一」；其間「自然」所據的地位僅係「精神」表演之一種基礎（有如比較進步的民族那樣）；反之，恰與第一個和第二個「單一」相對的，埃及的「單一」——會合了矛盾的因素——佔着中間的地位。這個「單一」之兩方面相互間處於抽象的獨立地位，牠們的結合僅表示一個問題，一個謎。因此之故，一方面有的是極大的焚亂和限制於特別的事物；野蠻民族的肉慾性和阿非利加的堅硬性，動物之崇拜，與官能的享受。據稱在一個公共的市場地方，一個婦女和一頭

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

過渡到希臘世界

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第二部 希臘世界

到了希臘人裏面，我們馬上感覺像置身於在家裏一樣，因為我們已到了『精神』之園地；雖然這個民族之來源，以及牠的語言學的特質可以追溯及於其他民族——甚至及於『印度』——但『精神』之真實的『轉生』(Palingenesis)則首須求之於希臘。我早先已把希臘比做青春時代；我所說的青春，不是那種意義，謂青春負有一種正經的，預期的使命，從牠的文化之諸種條件，以達到一個未來的目的，——這樣表示一個天生不完全和未成熟的形式，當牠自以為盡善盡美的時候，卻正是最不完備的時候；而是這種意義，即青春這時尚未有工作之活動，尚未為一個確定的睿智的目的而努力，——卻毋寧是表現着靈魂生活之一種具體的新鮮的。這種青春在官感的現實世界裏出現為『具有肉體的精神』與『精神化了的肉感』，——這一種『合一』是從『精神』發生的，希臘表示着青春的新鮮，和精神的活躍那種欣欣之狀。在這兒，那個進展的『精神』

纔第一次拿牠自己。做牠的意志與牠的知識之內容；但牠所取的方式是這樣的，即國家、家庭、法律、宗教同時都是個性目的所在的對象，而且個性之爲個性也只因爲有了那些目的而然。反之，壯年人則悉心從事於一個客觀的目的，始終貫徹，堅持不懈，雖喪失他的個性亦所不計。

飄浮於希臘人想像中的最高的形式爲阿溪里斯 (Achilles)，他是詩人荷馬筆下的寵兒，推來戰爭 (the Trojan War) 期間的青年。希臘世界生息於荷馬 (Homer) 這個元素裏，如像人類生息於空氣裏一般。希臘的生活真是一種青春的成就。這生活之開始者爲阿溪里斯，這位詩歌的理想青年；這生活之結束者爲亞歷山大，這位現實的理想青年。這兩位青年，都出現於希臘與亞細亞之抗爭裏。在希臘民族長征推來的大軍裏，阿溪里斯是其主要角，但他並非全師之領袖，而係元帥之部屬；若拿他來做領袖，真是匪夷所思了。反之，那第二位青年，偉大的亞歷山大——現實世界上自古至今最自由和最美妙個性——卻進而爲這個年青的希臘生活之領袖（這生活在當時已臻於盡善盡美），完成了對於亞細亞之報復。

如今我們必須區分希臘歷史上的三個時期：第一時期爲眞「個性」之生長時期；第二時期

爲牠在對外勝利中的獨立與繁榮時期（卽與前面的世界歷史民族相接觸的結果）；第三時期爲牠的衰亡時期（卽與下一個世界歷史民族相接觸的結果）。從牠的起源以至牠的內部完成這個時期（卽使一個民族得能出前代民族之頭地的時期）包括着牠的原始文化在內。假如這民族有一個基礎——猶如東方世界爲希臘世界之基礎——則一種國外的文化加入爲牠的原始狀態之一個元素，於是牠便有兩重的文化，其一爲原有的，其二爲外來的。這兩個元素之結合構成了牠的訓練；而第一時期亦卽終於牠的這些力量之結合，以產生牠的真實的和正當的活力，這種活力接着便轉而反對原係牠的基礎之那一個元素。第二個時期是勝利與繁榮之時期。但當該民族以全力對外之際，牠就不忠於牠的國內的原則，迨乎國外的刺激興奮既終，國內的分裂騷擾便起。這種內亂在藝術與科學方面則表現爲理想與現實之分離。這便是衰落之由。第三時期爲滅亡時期，乃與賦有高一等的『精神』接觸之結果。一言以蔽之。這同樣的過程，我們在每一個世界歷史民族之生活裏都見得到。

第一節 希臘精神之元素

希臘是那個『實體的』（換言之，即道德的與智慧的原則之實體的形式），這在同時又是個別的。『普遍的』（『抽象的』）是被戰勝了；（註一）『精神』不復沈陷於『自然』裏了，同時那些地理的關係之不易應付的性質也消滅了。我們現在所講的地方是以各種形式展開於海上的一片土地，——一羣島嶼，和一個顯出海島特徵的大陸。伯羅奔尼撒斯（Peloponnesus）與歐陸之連繫只是一個狹窄的地峽；希臘全境滿是千形萬態的海灣。這地方之普遍的特質便是劃分為許多小的區域，同時各區域間之關係與聯繫又有大海以為溝通。這地方多的是範圍有限的山嶺，平原，流域與河流；但這裏並無大江巨川，並無絕對的『平原流域』；這裏山嶺之縱橫，河流之交錯，結果無從有凌駕其餘的一個偉大特徵。這裏看不到東方所表演的物質的偉大，——沒有恆河，印度河等等江流，在這些大江流域上的種族，因為牠的風景線永遠顯出一個不變的形態，故而習於單調，激不起什麼變化。反之，那種處處皆是的錯綜分裂的性質，正與希臘各族之多方面的生

活，以及希臘『精神』之善變化的特徵相吻合而無間。

希臘『精神』之初步的性質便是如此，其間包含着他們文化之起源於各獨立的個體；——在這一種情形下各個人皆保持他自己的地位，並不自始即依家長制那樣團結於『自然』之約束下，而是通過了別的媒介，——通過了『精神』所認可的『法律與風俗』，而造成的結合。須知在一切民族中，惟希臘民族係從生長而獲得了牠的形式。講到他們的民族統一之起源，必須考慮的主要點便是分立。這一個通性——性格上固有的不同。克服這種分立的第一階段，形成了希臘文化的最初時期；而唯其有了這種的不同，與這種不同的克服，所以纔得產生那美麗的自由希臘『精神』。關於這一個原則我們必須有一個明白清楚的概念。或以爲這樣美麗和這樣真個自由的生命，係由一個種族在血統關係與友誼關係範圍以內，經過了這種毫不複雜的發展過程而產生的，——這種觀念實是膚淺之至，錯誤已極。雖然那最類似這種沈靜的和諧的展開之草木生命，牠所以能够生存與茁長者也完全是靠了陽光、空氣與水之對峙的活動。『精神』所能有的那種唯一的真正對峙，牠自身也是精神的；這便是牠的固有的不同，牠只能從這種不同裏纔能取得

力量以實現牠自己爲『精神』。希臘歷史當草創之初便表演着一半土着與一半外族的這種雜交與混血；而亞的加 (Attica) 本土——牠的人民命定要開在希臘百花頭上的——正是許多最不同的血統與家族之集合地點。每一個世界歷史民族，除掉那些亞細亞 王國——牠們是站在偉大的歷史劇幕以外的，——都以這個方式而形成。因此之故，希臘人——羅馬人亦然——是從許多最參差不同的民族之彙合而發展的。在希臘的如許種族之中，我們殊難說明何族係原來的希臘人民，何族係自遠方移入；須知這裏所說的時期全然屬於非歷史的，曖昧不明的時期。那時候希臘的主要種族爲皮拉斯齋 (Pelasgi) 人。關於這個種族，我們所有的記載是錯雜紛紜，互相抵觸的，一輩博學的先生們曾經費盡心機要使這種記載可以有條不紊——要知道歷史上朦朧不明的時期特別是博聞飽學者之好題目，好材料。以初期文化之最早中心地見著者爲塞雷斯 (Thrace)，即奧缶斯 (Orpheus) 之故鄉，——和帖撒利 (Thessaly) 二地；牠們到後期多多少少有些隱而不彰了。從阿溪里斯 之鄉士泰奧替斯 (Phthiotis) 發生了那個共通的名字希臘 (Hellenes)——這一個名字，誠如修昔的底斯 (Thucydides) 所稱，在荷馬 之時是絕不具有這種廣大

的意義的，好像『野蠻人民』(Barbarians)這一個名字當時尙未爲希臘人所明白瞭然一樣。關於多數部落和牠們的演變與革應由專史加以敘述。大體上說起來呢，凡部落以及個人當他們的地方上人口過多的時候，終有移動的傾向，因此這些部落便在遷徙覓居之狀態中，時常互肆掠奪打劫之事。那位明敏的修昔的底斯說道，『時至今日，彼奧查利安羅克里亞(Ozolian Locrians)人，埃陀利亞人(Aetolians)和阿刻內尼亞人(Acarmanians)都還保持着他們古代的生活方式；便是那攜帶武器的風俗也是保留着，實爲他們古昔掠奪習慣之遺痕也』。他說雅典人(Athenians)是在太平時期第一個放下武器的。按在那時候的情形下，農業是不經營的；居民非但要防禦劫掠爲生的人，又須與野獸相爭戰（雖當希羅多德斯之時，涅斯德(Nestus)與阿溪盧(Achelous)河岸上仍盤踞着許多獅子）；到後來則專以馴良的牛羊爲掠奪之對象，而當農業已變得更加普遍的時候，人們仍多被擄去賣做奴隸。修昔的底斯於描寫希臘這種原始的狀態時，更是繪聲繪色，瑣細靡遺。

由此觀之，當時的希臘是處於這種騷擾不寧，姦淫擄掠之情形裏，而牠的多數部落是常在遷

徙之中。

活躍於希臘民族生活裏的第二個元素爲海。他們的國土之地形造成了他們的兩棲類式的生存，使他們能够隨心所欲地凌波往來，無異於踏陸行走——既不像遊牧人民那樣漂泊無定，也不像江域居民那樣安土重遷。海上的主要職業，並非經商貿易，而係海盜劫掠；我們從荷馬之詩篇看來，這時候海上剽劫尙未被目爲不正當的事情。據稱首先削平海盜者爲邁諾斯(Minos)，而首獲安居樂業之地方爲克里特；按後來見之於斯巴達(Sparta)的那種社會情形——卽一黨專政，而被征服之他黨，則不得不帖然就範，任令驅使——早就見之於克里特了。

參差不同爲希臘精神之因素，這是方纔說過的；而外來民族與希臘文明之基礎有關，又是大家知道的。希臘人道德生活之這種外來的淵源，當由他們以感激的追思，保存在他們的可稱爲神話學的一種形式裏。他們的神話聲稱特立托勒馬(Triptolemus)本栖里茲(Ceres)所授，創始了農業與婚姻制度等等。伯羅米修士(Prometheus)，據稱他來自遙遠的高加索，首先教人取火與用火之法。鐵之採用對於希臘人也是極重要的，荷馬詩中僅述及銅，未嘗言鐵，而伊士奇勒斯(Hesiod)

schylus) 則稱『塞格提的』(Scythian) 鐵。橄欖、紡織術之流傳，以及坡賽頓(Poseidon) 創造的馬，都屬於這一類的。

比這些文化之鱗爪具有更多歷史性的，便是言之鑿確的外國人之來臨；傳說告訴我們這些外國人怎樣建立各國的情形。是故雅典城之始創者爲一位埃及人，栖克洛普斯(Cecrops)，但此人之歷史則渺不可考了。伯羅米修士後嗣德力溫(Deucalion) 之種族曾與許多希臘部落發生關係。弗里幾亞的皮羅普斯(Pelops of Phrygia) 傳爲坦塔拉斯(Tantalus) 之子，也有其名；再有丹內阿斯(Danaus) 來自埃及，他的後嗣計有阿克立息阿斯(Acrisius) 丹內伊(Daneus) 和百爾修斯(Perseus) 諸人。據說皮羅普斯帶了巨量財富到伯羅奔尼撒來，深得當地之尊敬。丹內阿斯在亞各斯(Argos) 住了下來。尤其重要的人是卡德馬斯(Cadmus)，來自腓尼基，他把發音的文字傳入了希臘；希羅多德稱這種文字原係腓尼基所發明，他引了當時所有的古代銘刻文字來證實他的說法。據傳說所稱，卡德馬斯是始創底比斯的人。

我們這樣看到許多文明的民族之殖民情狀，這些民族就文化而言都超過當時的希臘人；但

我們不能拿這種殖民情形與英吉利人在北美洲的殖民情形來比較，因為英國人未與當地土人相混合，卻把他們取而自代了；至於希臘的殖民者則與原來的份子如水乳之交融。這些殖民者來臨的時期據稱遠在西曆紀元前十四與十五世紀。卡德馬斯相傳始創底比斯於西曆紀元前一四九〇年間——這一個時期與摩西之出埃及（西曆紀元前一五〇〇年）幾乎恰相吻合。希臘各種制度之創始諸祖中又有安非替溫尼（Amphictyon）其人，據稱他曾在德摩比利（Thermopylae）把希臘本境和帖撒利之許多小弱部落成立了一個組合——那個偉大的安非替溫尼同盟據說便從這一個組合而起源的。

這些外國人又因為建造了礮壘和創立了皇室之故，為希臘建立了若干固定的中心地點。在亞各里斯（Argolis）地方，古代的礮壘構成了那裏的城牆，這些城牆名叫賽克洛普斯式（Cycloplan）；因為牠們的堅實鞏固，不易毀損，雖在晚近亦時有發現。

這些城牆一部分為不整齊形的磚頭所築，空隙處則實以細石；又一部分則為許多石塊，配合得極其小心，不見罅縫。泰鱗滋（Tiryns）與邁錫尼（Mycenae）也有這樣的城牆。雖在今日根據坡

舍尼阿斯 (Pausanias) 的記述，猶可認見邁錫尼之城門與其雄獅。據云亞各斯王普洛條斯 (Proetus) 從呂西亞 (Lydia) 帶來了賽克洛普斯人，這些城牆便是他們所建築的。然而又有人說牠們是古代皮拉斯齋所建。這個英雄時期的王侯們，通常都築宮室於這種城牆所保護拱衛的堡壘之中。尤爲出名的乃王侯們所造的金銀庫，如奧昆麥那斯 (Orchomenus) 地方民耶斯 (Minyas) 所築的金銀庫，以及邁錫尼地方亞特魯斯 (Atrous) 之金銀庫皆是。所以這些堡壘便成了小邦之核心，使農業有所保障，又使商業無盜劫之憂。惟據修昔的底斯告訴我們，這些堡壘因避海盜之剽掠起見，並不築於海傍；海岸城市都是後期纔有的。所以堅實的社會結構便是與那些王侯之居一起發生的。凡王侯對於臣民之關係以及王侯相互間之關係，從荷馬詩中最足以看出。這種關係並不根據法律所規定的社會情形，而係根據於財富與屬地之優越，軍力之雄厚，個人之英勇，識見與智慧之高超，以及出身之門第；按王侯與英雄同樣被視爲高等的閥族的。他們的臣民所以服從他們者，不是因爲有了階級層之區分，不是由於農奴制度之情形，不是出於大家長制之關係——按照此制，惟部落或家族之長始得爲全部落或全族之主——同時又尙非立憲政府的明白

需要之結果；而卻是出於大家感覺到的那種必須，要團結一致，要服從一位善於命令的統治者——不能對於他懷有嫉妒與惡意。君王個人所享的權威，全視乎他有多大的能力以發揚這種權威；但這種優越既只是個人的英勇使然，根據於個人的成績，所以決不能夠持久。因此，在荷馬與德賽（詩中，我們但見皮涅羅皮（Penelope）之求婚者紛紛強佔久出未歸的奧狄秀斯（Odysseus or Ulysses）之家產，全不把他的兒子放在眼底。又當奧狄秀斯降臨冥間的時候，阿溪里斯在問起他的父親時，話中顯出他的父親既已老耄，便不會再受人崇敬的意思。風俗禮制仍是簡單之至。王侯們爲自己治餐；奧狄秀斯建造他自己的房屋。在荷馬的伊里亞特（Iliad）詩中，在那場大戰裏有一位大元帥，儼然萬王之王——但其他的侯王們環繞着他，形成一個自由的論議機關；那位最高的君王雖受人擁戴，但他不得不使事事爲衆人所悅服；他對阿溪里斯大發脾氣，但後者一個不高興便退出戰事。各侯王領袖們對於民衆的關係也是一樣的隨便，民衆裏常有要求予以注意與尊敬的人。一般民衆之從事戰征，並不像君王與兵時招來的傭兵；也不是蠢笨的一羣農奴，像羊與雞似地被驅至戰場；也還沒有到爲自己的利益而戰的程度；但卻算是他們所擁戴的領袖之隨從

伴侶——做他的事功之見證，當他的緊急的護衛。與這些關係維妙維肖者便是希臘全部神祇間的關係。薛烏斯（Nere）在羅馬爲周比特爲希臘諸神之父，但諸神各本自己的意志行事；薛烏斯尊重他們，他們也尊重他；雖然有時候他詬罵他們，威脅他們，於是他們或則帖然服從，或則不平而退，口出怨言；但他們決不使事情走到極端，而薛烏斯在大體上也把諸事處理得爲衆人悅服——即向這個讓步一些，向那個又讓步一些。所以在人間以及在天上（奧林匹亞世界裏），都只維持着一種寬弛的綱紀；這裏有的是王權政治（royalty），而尚未進爲帝制政治，因爲必須在一種更廣泛的社會裏，纔感覺得到帝制政治之需要。

當種種情形與社會關係盡如上述的時候，那樁驚天動地的事件發生了——整個希臘團結一致，共赴民族的危難，即是，推來戰爭；從這場戰爭開始與亞細亞有了更爲廣泛的聯繫，對於希臘人發生了非常重要的結果（按詩人們所稱耶孫（Jason）至科爾奇斯（Colchis）的遠征，爲期更早，與推來戰爭比較之下，只是一種範圍非常有限的，孤獨的戰爭）。這次共同的軍事行動之所以發作，據說因爲一位亞細亞的王子，把款待他的主人家之妻帶走了，這樣違犯了賓主之禮則的

緣故。亞加綿農 (Agamemnon) 於是運用他所有的威權與潛力，聚集了希臘之君王。修昔的底斯認為他的權威乃是由於他的世襲的主權，加上他那獨霸的海軍力量（見荷馬伊里亞特第二章第一〇八頁）。話雖如此，這種主權與力量非由外界的強迫所造成，而且全部軍力之召集完全根據於各個之同意的。希臘人於是團結一致，共同行動，其團結之程度可說是空前絕後的。他們的努力之結果便是推來之征服與毀滅，但他們並無久佔該城之意。所以在解決辦法上看來，並沒有什麼外表的結果，而只有一種耐久的政治團結，乃全民族共同戮力完成這一事功之影響所致。但是那位大詩人卻把他們的青春與民族的精神，描繪為一幅不朽的圖畫，以刺激希臘人民之想像；在他們的全部發展與文化上，這幅美麗的人生的英雄主義之圖畫永遠呈現為一個指導的理想。同樣地，我們在中世紀看到整個『基督教世界』 (Christendom) 團結以求一個目的——耶教聖廟之收復；然而無論會有多多的勝利，一樣地是缺少持久的結果。彼十字軍乃新覺醒的基督教世界之推來戰爭，合力對付穆罕默德主義（回教）之簡單的和諧的純淨。

那些王室都覆亡了，一半為特殊的慘殺之結果，一半為逐漸的絕嗣之結果。在這些統治者與

被統治的部落間並沒有嚴格道德的約束爲之維繫。同樣的相對地位見於希臘悲劇裏的人民與王室之間。這裏的人民是助唱隊（Chorus），——消極的，被動的；英雄們建功立業，並負相與而來的責任。他們雙方間絕無共通的地方；人民沒有指揮之權，只有訴之諸位神祇。前面所述的君主們是非常適宜於劇情表演的英雄人格，惟其因爲他們獨立地和個人地決斷行事，毫不顧到每一個公民所當遵守的普遍法則；他們的行爲與他們的禍殃都是個人的。人民與王室是分離的，王室被視爲一個外來的團體——一個高等的種族，完全爲他們自己的命運而作戰，同時受他們自己的命運之播弄。王權已經履行了牠應該履行的任務，卒使牠自己如像贅疣之無用。許多的王朝造成了牠們自己的毀滅，而非人民方面敵意或抗爭之結果以致消滅；反之，人民每聽憑各君主之家族安然享受他們的榮華——這一點可以證明那繼起的民主政府並未被視爲截然不同的組織。他時之歷史記載與這種情形是何等顯著地對照着啊！

王室之沒落乃推來戰爭以後的事情，如今許多變化相率發作了。赫刺克來第（Heracleidae）征服了伯羅奔尼撒斯，他開始了一個比較太平的時世，雖各種族之遷徙絡繹不絕，然而這種太平

情形未嘗中斷。如今歷史變得更隱晦不明了；雖然推來戰爭之若干事變都只有附帶的敘述，但關於戰後那個時期，計數世紀之久，其間的重要演變，我們是模糊得很。這數世紀內並無什麼團結的行動表見，除非我們要把修昔的底斯所說的那場戰爭看做團結的行動；這便是優卑亞（Europea）地方卡爾息狄栖人（Chalcidians）與耶利多里人（Bretrians）之間的戰爭，當時有許多民族參加在內。各城市在孤立狀態下發展着，或最多因與鄰國交戰而出名。但因有商業之往來，各城市雖是孤立，亦皆豐饒自給；而且內部之黨爭雖烈，曾未阻斷這一種發展。這好比我們看到的中古時代意大利之各城市，牠們無論對內對外，均在不斷的鬭爭之中，但依然達到了高度的繁榮。根據修昔的底斯之記述，當時希臘城市之欣欣向榮的情形，又可以牠們遣往四處八方的殖民隊伍為證明。如雅典殖民於愛奧尼亞與其他數島；而伯羅奔尼撒斯之殖民則定居意大利與西西里。同時那些殖民地又相對地成爲其他城市之母國，例如米利都斯（Miletus）這個殖民地又在普洛蓬塔斯（Proponitis）與黑海之上建立了許多城市。這種殖民之遺發——尤其當推來戰爭以迄居魯士之時期內——給予我們一幅很不尋常的現象。大概情形如下。在數大城中，民衆既爲政治事務

之最後決定者。故政權實操於民衆之手。經過了長時期的太平，人口與地方均有迅速的增進；於是直接的結果便是富室積財千萬，而貧者則衣食不給，極其淒苦。照我們解釋下的那種工業既未嘗存在；而土地阡陌轉眼間又已被佔據殆盡。然而貧苦階級中有一部分人民，自以爲是自由的公民，雅不願長此茹苦含辛。所以唯一的出路便是殖民了。凡在本土難以餬口者，到了另一地方，或可覓得無主的田壤，而以耕種莊稼，過自由民之生活。職是之故，殖民便變成了使民衆間多少可以維持平等的一個方法；但這個方法只救得一時之急，原來從貧富畛域而起的不平等情形，立刻重新出現了。舊恨復活變做了新仇，金銀玉帛於是被用做取得勢位權力之工具：『暴君』遂在希臘各城市中紛紛佔了上風。修昔的底斯說得好：『當希臘財富增加之日，卽城市暴君崛起之時，於是希臘人愈加熱心於海上的事業了』。到了居魯士之時，希臘歷史便有了特殊的色彩興趣；如今大小各邦紛呈特殊的性質。鮮明的希臘『精神』之形成也在這個時期。宗教與政治制度隨這『精神』而展開，而我們如今所當注意者便是這些民族生活之重要形態。

我們於追溯希臘文化之雛型時，首須喚起注意到這一個事實：卽希臘之物質的狀況並不表

現什麼特殊性的統一，或什麼整齊劃一的形體，以對於居民發生一種強有力的影響。反之，牠的地形是駁雜的，並不予以斷然的印象。這兒亦沒有一種家庭，或民族組織之龐大的單一性；而在自然景色萬象紛呈之前，人們的注意力轉到他們自身方面，要去伸展他們未成熟的才能。我們但見希臘人互相分離，惟以個人之才智能力為憑藉，然而他們同時又受多方面的鼓動，非常周詳審慎。但見他們在『自然』界之前茫然不知所措，專依賴於『自然』之風雲變幻，竊聽着外界之信號；但在另一方面，他們又很明敏地辨認和支配那種外界的生存，並且顯出勇悍獨立之氣以求生存。這種勇悍與獨立之氣便是他們的宗教與文化之簡單的因素。於追敘他們神話上的諸種概念時，我們發覺許多自然的事物形成了這些概念之基礎——而非全體；但也只是分裂的形式而已。以弗所之岱雅那 (Diana of Ephesus) (即以『自然』為萬物之母)，敘利亞之息柏利 (Cybele) 與阿斯塔提 (Astarte) ——這類廣泛的概念依然是亞細亞的，而未嘗轉輸到希臘來。原來希臘人只伺察着『自然』之事物，對牠們作種種的推測；並且在他們心靈之深處，探討那個潛伏的意義。依照亞里斯多德之教訓，哲學係自『驚奇』而發生，希臘之『自然』觀也是從這種『驚奇』

而出發的。『精神』並不在他們的經驗裏遇到某種迥異尋常的東西，而拿牠來比較普通的事物秩序；要知這時候尙未有對於『自然』常序之明敏的見解，亦未能用那種標準來識別各種現象；反之，希臘『精神』發生驚奇者乃『自然』裏的自然的事物。希臘『精神』對於這種事物並不處於蠢然無識的地位，以爲牠是存在着罷了；而是把牠一眼看做某種在外的東西，但『精神』對於牠有一種深信不疑的預覺，以爲牠含有友善於人類『精神』的成分在內，『精神』可以與牠結下一種積極的關係。上述這種驚奇，這種預覺，是此處的基本的範疇；然而希臘人並不以這些情感爲滿足，而將成爲推測之題材的那種潛伏的意義，發爲一個明顯的概念，當做意識之一個對象。『自然的』事物經過了『精神』之一番變形後纔盤踞於他們的心靈——不是立刻地，直接地。人把『自然』看做僅係對於他的才力智能之一種刺激，只有他所從而生的『精神』纔對於他有影響。這種對於『自然』之精神的理解並非我輩所懸想的一種說明；我們在希臘人自己形成的許多概念裏便可以見到這種理解之開始。好奇的推測，要把握『自然』意義之專心致志，俱見於希臘人對於『攀』(Pan)之廣泛的觀念裏。對於希臘人，『攀』所代表者並非客觀的全體，而是含

有主觀的因素之不定中立的地位；我們在肅靜的森林中所起的毛髮竦然之感便寓托於『攀』這個觀念裏；所以樹木繁茂的亞加狄亞 (Arcadia) 地方特別崇拜『攀』（普通對於一種無中生有的驚恐叫做『惶惑』“panic terror”）『攀』這位使人震恐的神又被擬想為吹笛之神；那末便不僅是一種內部的預覺而已，『攀』抑且可以從七簧的管樂上歷歷聽到了。從上述種種看來，一方面則有那種『無限的』事物，與人溝通；在另一方面則知這種溝通只是主觀的想像——為有知覺的人自己所擬的一種解釋。希臘人依同樣的原理，締聽着流泉淙淙之聲，而詰問其間有何意義；但他們加於泉聲的那重意義並非流泉之客觀的意義，而是主觀的——主觀者自身的意義，牠把一位內雅特 (Naiad) 尊崇為一位文藝女神 (Muse)。內雅特或『流泉』便是文藝女神之外表的，客觀的淵源。然而文藝女神之不朽的歌唱並不是什麼流泉淙淙之聲；這些歌唱乃是深思傾聽的『精神』之作品——觀察的同時是創造的。對於『自然』和牠的演變之解釋與說明——牠們的意義與旨趣之表示——乃主觀的精神之行爲；希臘把牠定名為 *Naiada*。這名字包含的普通觀念，便是人類認識他對於『自然』的關係之方式。*Naiada* 既指說明之內容，又指那位

看出問題之重大旨趣的說明者。柏拉圖講到夢與病人神志昏迷的狀態時用到這字；他要一位解釋者 *μάντις* 來解釋這種夢與這種昏迷。若謂『自然』答覆了希臘人向他提出的問題，這話翻過來說是不錯的，即希臘人從他自己的『精神』裏得以答覆了『自然』之許多問題。因此『預言者』(Seer)之識見云云，純是詩人之說法；自然的形像裏表示的意義乃『精神』所供給的。希臘人處處都要求對於『自然的』事物有一種明白的表示與解釋。在奧德賽最後一篇中，荷馬告訴我們說，當希臘人因阿溪里斯之死而不勝憂傷的時候，海上忽波濤驟至，希臘人正在相顧失色拔步欲逃之際，經驗豐富的涅斯忒(Nestor)便起來向他們解釋這種現象。他說阿溪里斯之母提替斯(Theia)正由神女們簇擁而來，憑弔她的佳兒之死。又當希臘軍中發生疫癘的時候，預言者卡爾卡斯(Calchus)說明這因為希臘人擄去了亞普羅的祭師克賴栖茲(Chryses)之女，雖然該祭師曾獻上贖金，希臘人亦未把他的女兒送回，因此招了亞普羅之怒的緣故。『神諭』本來都是依照這樣子解釋的。最古的『神諭』乩壇是在多度那(Dodona 現代雅尼那 Janina 境內)。希羅多德斯說那裏最初的女廟祝來自埃及；可是該廟據稱爲一座希臘古廟。聖橡樹葉子之悉索

聲音便是那裏的預言方式。樹叢裏又懸挂着不少金屬的碗盞。但那些碗盞相擊之聲很不一定，並不能有客觀的意義；聲音所有的意義乃人們聽了以後猜想的。特爾斐（Delphic）的女廟祝們也是這樣在一種如癡如狂的狀態裏——在熱誠之陶醉裏——發出種種依稀難辨的聲息；而解釋者則給這些聲息以一種確定的意義。在特洛福尼阿斯（Trophonius）山洞中，曾經聽到地泉之聲，看見螭魅之形；然而這些玄之又玄的現象必須通過了那個解釋的，理解的「精神」纔具有一種意義。這裏又須注意者，「精神」之這些激動最先是外表的自然的衝動。繼之而起的乃人們自身內發生的種種內部的變化——諸如噩夢，或特爾斐女廟祝之昏迷皆是——牠們必須解釋者來說明。當伊里亞特一詩開場時，阿溪里斯對於亞加綿農怒不可遏，正要拔劍之際，他突然停臂不動，在盛氣中憶起了他與亞加綿農的關係。詩人解釋道這是智慧之女神帕拉斯雅典那（Pallas Athena）制止了他。當奧狄秀斯漂流到了斐西安人（Phaeacians）中間，他把鐵餅一擲遠過餘子，便有一位斐西安人向他表示一種友誼親近的態度，詩人又看出這人是帕拉斯雅典那。這樣的一種解釋足見是知覺了那種內在的意義，潛在的真理；這樣說來，詩人——特別是荷馬——乃希臘

人之教師。事實上 (Maurélie) 便是『詩詞』(Poetry)——並非一種荒唐無稽的空想，而是把『精神的』介紹到『自然的』裏面之一種想像，——簡言之便是一種富於睿智的知覺。所以，大體上說來，希臘『精神』不受迷信之拘束，因為牠把肉慾的 (sensual) 改變做了感覺的 (sensibile)——『智慧的』——所以神諭的判決是從『精神』蛻化而來的；不過當自另一種非精神的淵源而來的各種衝動影響了意見與行動的時候，迷信又從另一方面起來。

然而刺戟着希臘人『精神』的並不限於這些客觀的與主觀的激動。從海外各國遞嬗而來的那個傳統的因素，文化，神祇，禮制等自外國輸入的東西也應該包括在內。這久已成爲一個十分惱人的問題，究竟希臘人的藝術與宗教是獨立地發達的呢，抑從外國傳來的呢？在一種片面的理解之下，爭論是沒有間斷的；須知希臘人從印度，敘利亞，埃及取得了各種概念，乃歷史上的一樁事實，同時希臘概念係希臘人自己所專有，一樣地是歷史上的一樁事實，希羅多德斯（卷二，第五三頁）肯定地聲稱『荷馬與希西阿特 (Hesiod) 給希臘人發明了一個神世界並且給各位神祇訂定了相稱的屬性』(Homer and Hesiod invented a Theogony for the Greeks and assigned

to the Gods their appropriate epithets)”(一句最重要的文句，向為學者們，尤其是克壘則 Creuzer 悉心研究之主題，)——他在另一個地方，又等樣肯定地說希臘許多神祇之名取自埃及，又說希臘人在多度那占問他們究應採用這些名字與否。前後似乎自相矛盾，然而實在非常一貫；原來希臘人從他們所得到的各種材料裏作成了『精神的』事物。這是一個普遍的原則：『自然的』在人類解釋之下，——便是說，牠的內部的本質的因素——乃『神聖的』之原始。猶如在藝術方面，希臘人或係自其他民族——特別自埃及及人——取得了技術之熟嫻；在宗教方面或亦濫觴自外；但以他們的獨立的精神，他們既改革了藝術，復變更了宗教。

這種外來根源之蹤跡一般地可以搜尋出來（克壘則在他所著『象徵』“Symbolik”一書裏對於這事闡述尤詳。）薛烏斯之風流豔史誠屬一種僅見的外來的，偶爾的，但可說是有外國的神話為基礎的。赫邱利在希臘神話裏是一位『精神的人類』他以生人的能力，做了十二樁名聞四海的工程，而得上配奧林帕斯精神；但這裏根本所自的外來觀念便是完成了黃道（Zodiac）十二宮之輪轉的『太陽』。所謂『神祕』者只是這種古老的鱗爪觀念，其間含有的智慧實在並不

是過希臘人意識裏已經存在的智慧一切雅典人民莫不惑於這些神祕惟蘇格拉底(Socrates)爲例外，他獨不受惑，因爲他深知科學與藝術非神祕之產物，而智慧也決不爲玄妙所籠罩。真實的科學多是位置於公開的意識界裏的。

總括希臘精神之構成分子而言，我們發現牠的基本的特性是這樣的，「精神」之自由係爲「自然」所供給的某種刺戟所左右，並且與這種刺戟結有本質的關係。希臘的思想自由係爲一種外來的生存所激起的；但牠是自由的，因爲牠變化了這種刺戟並且實際上以牠自己的動作產生了這種刺戟。「精神」之這個階段係中間物，介乎人類方面個性之喪失（如我們見於亞細亞的原則者，其間「精神的」與「神聖的」僅存在於一個「自然的」形式之下，）以及自身爲純粹確實的「無限的主觀性」——即以自我爲一切可以取得實體生存者之根據。希臘「精神」爲介乎以上二者間的中庸物，濫觴於「自然」而把牠變化爲牠（「精神」）自己的生存之一種單純客觀的形式；所以「精神性」尙非絕對地自由的，尙非絕對地自己產生的——不是自己刺戟。希臘「精神」從推測與驚奇出發，進展至對於「自然」之潛伏的意義具有確定的概念。在

主觀者自身方面也有有同樣的諧和產生。人類之主觀的生存裏其受之於「自然」的方面爲「心」，「性」(Disposition)，「感情」，與「脾氣」；這方面於是朝着「一種精神的方向而發展到自由的「個性」；所以性格所居的地位，與普遍地合法的道德的權威，賦形爲各種義務者並不發生關係，那「道德的」卻表現爲個人所專有的一種本性——意志之一種努力，爲個人氣質與心性之結果。這個標明希臘的性格是「美」之條件下的個性，牠是「精神」所產生的，牠把單純「自然的」變形爲牠自己的存在之一種表現。「精神」之活動尙未自己具有表現之材料與機關，而是需要「自然」之激動與「自然」所提供的物質；牠不是自由的，自決的「精神性」，而是純粹的自然性形成爲「精神性」——「精神的個性」。希臘「精神」等於雕塑藝術家，他把石頭作成了一種藝術作品。在這種形成的過程中間，石頭不復是單純的石頭——那個形式只是外面加上去的；反之，牠被雕塑爲「精神的」之一種表現，竟與牠的本性相反，便是這樣變了形。在他方面，那位藝術家需要石頭，顏色，肉感的形體以爲他的精神概念，以表達他的觀念。假如沒有這種因素，他既不能親自意識到那個觀念，也無從給這觀念一個客觀的形式，以供他人之設想；因爲牠不能單

在「思想」之中變成他的一個對象。埃及「精神」同樣也是加工於「物質」的勞動者，然而「自然的」猶未隸屬於「精神的」。除掉與「自然的」做着一種鬪爭以外，未嘗有任何進展；「自然的」依然保持一個獨立的地位，成爲形像之一方面，有如獅身人首怪之身體那樣。在希臘「美」之中，「肉感的」只是一個標記，一種表示，一層封皮，「精神」從其中表現牠自己。

又須說明者，希臘「精神」雖是上述這一種變形藝術家，牠同時知道牠自己在作品方面是自由的；因爲牠是這些作品之創造者，而牠們只是被叫做「人工」的東西。話雖如此，牠們實在不是單純的人工作品而已，卻是「永恆的真理」——「精神」之內在的本質的強力活動；而且牠們雖係人所創造，同時亦非人力所致。人尊敬這些概念與形像——這位奧林匹亞的薛烏斯——那位亞克羅坡利 (Acropolis) 的帕里斯——同樣地他又尊敬那些做他行爲之正則的法律——政治的與倫理的法律。然而「他」——人類——卻是孕育牠們的子宮，哺乳牠們的胸懷，和給予牠們光榮與純粹的「精神者」。所以他在擬想牠們的時候，感覺到他自己是鎮靜的，而且不僅享有自由而已，抑且具有他的自由之意識；所以「人」之榮譽是被磨沒於「神」之崇拜裏了。

人們爲『神』而榮耀『神』，但同時又把『神』當做他們的事業，他們的製作，他們的現象的生存而榮耀『神』；所以『神』因尊重『人』而獲榮耀，同時『人』因榮耀『神』而獲尊重。

那個構成希臘性格之中心的美的個性，其性質便如上述。我們如今必須考慮這個觀念爲實現牠自己而放出的幾種幅射。這一切都見之於藝術作品上，我們可以把牠們歸列爲三類：一，藝術之主觀的作品，這便是人類自己的文化；二，藝術之客觀的作品，這便是神祇世界之結構；三，藝術之政治的作品——『憲法』或『政體』之形式，以及牠的構成分子，即各個人間之關係。

(註七)——這就是像中國人那樣對於道德的規定——對於從個人的信念或性情裏紬繹出來的原則，表示盲目的服從。——英譯者

第二節 审美條件下的個性之各形態

第一章 藝術之主觀的作品

人類有了種種需要，對於外界的『自然』，結着一種實用的關係；他爲要使牠滿足他的慾望，

把牠使用起見，便借靈於許多工具。要知道自然的事物是強有力的，牠們有各種方法抵抗。人類要征服牠們，便採用了其他自然的工具；他發明了各種的器械，俾以『自然』來對付『自然』。這些人類的發明屬於『精神』方面，而這一種器械是應當被重視為有甚於一種單純的自然的物。我們知道，希臘人慣常把這些發明看做有一種特殊的價值，試讀荷馬之詩，可見希臘人對於牠們是何等的歡喜。在敘述亞加綿農的王笏時，牠的來源講得很明白詳細：講到門戶轉動於鉸鏈之上，講到軍械與家具，語氣間深表滿意。征服『自然』的人類發明之榮譽，都加在神祇身上。

但在另一方面，人又用『自然』以為裝飾，把牠僅僅當做財富以及人類自己製造的東西之一種標示。具有這樣的作用的裝飾在荷馬時代的希臘人裏面已經十分發達。野蠻的民族與文明的民族固然都要裝飾他們自身；但野蠻人以單純的裝飾為滿足；——他們旨在用一種外界的附加物以取悅於人。但裝飾之本性使然，不是要美化牠自己，而只是美化人體，按人體乃人之直接環境，須與一般『自然』同時由人變形。是故最重要的精神的關切，便是要把身體發展為『意志』之一個完善的機關——這一種適應一方面可為達到未來目的之工具，而在另一方面牠自身便

是一個目的。因此在希臘人中間，各個人便有這種極大的衝動，要表演他們自己，並且要在表演中找着快樂。在他們已經取得一種安定狀態時，肉慾的享受，以及沈迷的迷信都不是他們生活的基礎。他們是過分強有力地被激動了，過分專注於他們的個性之發展，絕對地要去崇奉那表現於權力與慈惠方面的『自然』。當掠奪的生活既已告終，豐富的境遇給人保障與閑暇，這時候的和平的情形使他們的精力轉到自我表現的方向上去——要使他們自己尊嚴起來。但一方面他們既具有如許獨立的人格不致為迷信所征服，同時這種獨立的情調又未嘗過分放肆使他們變成輕浮虛榮；恰巧相反，各種本質的條件首須得到滿足，然後這種情調能夠變成一件虛榮的事情。因此之故，構成希臘人之主要民族性與重要業務者乃人格之歡樂的意識（這與肉慾的臣服於自然相反），以及個人權力的表演（而非單純的愉樂）之需要，藉此取得特別的顯榮與相與而來的享受。自由自在，宛如中天歌唱的小鳥一樣。個人僅僅表示着他的無拘無束的人性裏的一切——〔把「人之本色」顯給世界看〕——使世界認識他的重要。這便是希臘藝術之主觀的開始，——在其中人類修飾他的身體，顯出美麗自由的動作，活潑玲瓏的生氣，以成爲一件藝術作品。希臘人

首先鍛練他們自己的身材爲美麗的形態，然後試行把牠們表現於大理石與繪畫方面。那種無害的競技比賽，每個人表演他的力量，乃起源極古的事情。阿溪里斯爲顯榮帕特洛格拉斯 (Patroclus) 而主辦的遊戲，荷馬曾有一種高貴的描寫；然而在所有的詩篇裏未嘗一語提及神祇的像，雖然他曾說起多度那之聖廟，和特爾斐地方亞普羅之寶室。荷馬詩中的遊藝不外角力鬪拳，奔跑，騎馬，賽車，擲鐵餅，擲標槍，和拉弓射箭。這些練習又與跳舞及唱歌相連，表現和形成了社會歡樂之一部分，而這些藝術亦然開放出美麗之花。赫斐斯塔斯 (Hephaestus) 在阿溪里斯之盾牌上繪出的畫景中，有美貌的青年男女，舉動『訓練有素的脚步』 (with well-taught feet) 飛奔而前，如像陶器匠轉動他的車輪一樣。在旁觀者如堵，都是眉飛色舞；那位非凡的歌人拿了豎琴且彈且唱，還有兩名主要的舞蹈者，在圓場中央飄飄盤旋。

這些技藝與審美的表演，和連帶產生的歡樂與榮譽，最初都是少數私人及特殊情形的事情；但隨後牠們變做了一件國家大事，經常舉行於一定的時期和一定的地點。除卻伊利斯 (Elis) 聖地之奧林匹克遊藝外，又舉行伊斯米亞 (Isthmian)，匹替阿 (Pithian)，和內米阿 (Nemean) 各

種遊藝競技於其他各處。

我們試觀這些運動之內性，我們首先注意到『運動』本身怎樣與正經的事務，依賴和必需處於反對的地位。這種角力賽跑與競爭不是什麼正經事情；既不負有防衛之義務，亦不迫於爭戰之必要。正經的事務乃為某種需要而起的勞動。我或『自然』必須有一個屈服；假使這一個要繼續生存，那一個必須打倒。這是正正經經的。可是與這一種正經相反的，運動表示着更高等的正經性；須知在運動中間，『自然』當被加工製造為『精神』，而且在這些競技之際，主觀者雖未嘗進展至最高級的正經思想，然而從這種體力之練習裏，人類顯出了他的自由，換句話說，他把他的身體變化做了『精神』之一個機關。

人類的五官之一裏具有『聲音』這個元素。牠所承受與需要的一個旨趣，比較單純的肉感的『現在』，來得更加廣泛。我們看到歌，怎樣與『舞』聯合，怎樣聽『舞』所節制；但後來『歌』使自身獨立，而需要樂器為伴；於是牠不復如鳥鳴之啾啾唧唧，雖然表示感情，終是缺乏客觀的意義；反之，牠需要想像與『精神』所創造的一種意義，於是這意義更進而形成為藝術之一種客觀。

的·作品。

第二章 藝術之客觀的作品

假如把上述那種發達於希臘人之中的『歌』，作爲一個問題討論起來，我們應該說牠的本質的與絕對的旨趣乃宗教的旨趣。我們已經審查過希臘『精神』裏包含的『觀念』；而『宗教』無非便是把這個『觀念』客觀化爲存在之本質。按照這個『觀念』觀察起來，我們知道『神聖的』又無非把『自然』本身看做一個元素，這元素經過了一番變形的過程以成爲精神的力量。關於這個作爲起源的『自然的因素』，後來所餘存的只有他們對於精神的力量所作的表象裏包含的偶比而已；這因爲希臘人崇拜上帝爲精神的職是之故，我們不能把希臘的神祇視爲相同於印度的神祇——某種『自然權力』，僅以人體作爲一種外表的形式。本質是『精神的』本身，而『自然的』只是出發點。但在另一方面，應知希臘人的神尚非那絕對的自由的『精神』，而是在一種特殊方式裏的『精神』，爲人類之各種限制所拘束的——依然是依賴於外界情形的有定的個性。諸凡客觀地美麗的個性，便是希臘人的神祇。那個神聖的『精神』在這兒受有種種

條件限制，尚不能被目為抽象的『精神』，但牠有一種專門化的生存——繼續在官能方面表現牠自己；不過官能的並非牠的實體，而只是牠的表現之一個因素。這一點必須做我們考慮希臘神話學時的領袖觀念；而且我們要全神貫注於這一點上，特別加以注意，因為——一半由於飽學之士影響所致，主要的原則已被深深埋沒於長篇累牘的枝枝節節之下；而另一半則由於抽象的『理解』所擔任的破壞的分析工作——這種神話學，以及較古時期之希臘歷史，已變成紛亂之至的研究的場合。

在希臘『精神』之觀念裏，我們發現『自然』與『精神』這兩個因素，相互間的那一種關係，把『自然』只作為出發點而已。在希臘神話學中，『自然』地位之降低乃全體轉變之樞紐——表現為諸神之戰，結果泰坦神族 (Titans) 被薛烏斯神族所推翻。這中間就代表着從『東方精神』轉入『西方精神』之過渡，蓋泰坦神族乃是單純地物質的——自然的生存，從他們的掌握中奪取了主權。他們固然繼續受人崇敬，但他們已被流竄至天涯地角，不復是統治的權力了。泰坦神族是各種『自然』力量，他們的大名是烏蘭那斯 (Uranus)，機阿 (Gaia)，奧栖阿那斯 (Oceanus)，

塞利泥 (Selene)、希力奧斯 (Helios) 等等。克洛羅斯 (Chronos) 代表自食其子的抽象的「時間」。繁殖生育之無限的力量因此受了限制，於是薛烏斯出現為新神祇之長，這些神祇寓有一種精神的意義，而且他們自己是「精神」。(註一)「東方精神」轉入「西方精神」之過渡，不能再比這個神話表白得更清楚，更天真的了；這個新的神族宣告他們的特殊性質為一種精神的性質。

第二點是，那些新神祇保持着各種自然的因素，因此在他們自身上保持着對於「自然」力量之一種有定的關係，這已在前面講過了。薛烏斯握有閃電與雲，而希刺 (Hera) (女性) 則為「自然的」之創造者，生命力之生產者。薛烏斯同時又是政治的神，道德與禮讓之保護者。奧栖阿那斯 (意為海洋) 本來只是他的名字所表示的那個「自然」元素而已。坡賽頓「新海神」在他的性格裏依然具有那個元素之野性，然而他又是一位倫理的人格，據稱他建築了牆和產生了「馬」。希力奧斯本來是太陽這一個自然的元素。這位「光明」之神，與「精神」相類同的，被變化為自己意識，於是亞普羅便從希力奧斯中間出現。Arxenos 這個名字指出與光明之聯繫；亞普羅原是阿德米塔斯 (Admetus) 僱用的一位牧人，但不然羈馭的公牛對於希力奧斯是神聖的。他

的光線，代表利箭，射死了派吞 (Python)。以『光明』為上述這種自然權力的觀念不能與這位神祇相分離；特別因為附加於牠的其他屬性都很容易與牠相結合，而且否認那種說法的米勒 (Müller) 與其他諸人的解釋更見得獨斷和遠於事實。按亞普羅是預言與洞察之神——『光明』牠使萬物清晰明白。他又是醫治創傷與加強體力之神；同時也是毀滅者。因為他射殺人。他是和與淨化之神，例如他與攸門尼第斯 (Eumenides)——古代的地下神祇——相反，他們執法極其嚴厲。他自己是純潔的；他沒有妻室，只有一位姊妹，而且不像薛烏斯那樣捲入各種令人厭惡的風流案中；再則，他是舞蹈之鑒別者與報告者，歌者與領導者——恰如太陽領袖着衆星之和諧的舞蹈。以同一情形，內雅特變成了繆斯（文藝女神）。諸神之母息柏利——在以弗所繼續被崇拜為阿提密斯 (Artemis)——差不多不像希臘人中間的阿提密斯 (Artemis)——那位貞潔的女獵師與射殺猛獸者。假如有人說這種把『自然的』變化為『精神的』乃我們或後世希臘人的寓言比喻，那末我們可以回答道，『自然的』變形為『精神的』乃是希臘『精神』自己。希臘人的詩句裏對於這些從『肉感的』到『精神的』進展顯得昭然。可是抽象的『理解』又不能明

瞭這種『自然的』與『精神的』之調和。

更須說明者，希臘的神祇應被視為各種個性，——而非抽象觀念，如『知識』，『單一』，『時間』，『天』，『需要』。這類抽象觀念並不形成這些神祇之實體；他們不是什麼寓言，不是什麼抽象的存在，附着各種屬性的，如像和累細奧 (Horatio) 所謂 “Necessitas Clavis trabalibus.” 這些神祇不是什麼象徵，因為一個象徵只是一個記號，別的東西之一種概形而已。希臘神祇表現出他們自己的真相。使亞普羅頭部莊嚴的那種永恆的安閒與明白的睿智，並不是一個象徵，而是『精神』演出牠自己和顯出牠的存在之一種表情。列位神祇乃是人格，具體的個性；至於一個寓言的或比喻的存在沒有性質，只牠自身是一種性質而已。再者，這些神祇又是專門的性格，牠們每一個都有一個特殊性最爲顯著，壓倒其餘；但要把這些性格排列爲一個體系卻是徒勞無功的事。薛烏斯也許可說是統治着其他神祇，但並不以實體的權力；所以他們都是隨意行動，甚爲自由。各種精神的與道德的性質之全部範圍既爲列位神祇所支配規定，那末高過於牠們一切的那個單一必然地是抽象的；所以牠是無形狀的與無意義的『事實』，（萬物之絕對的結構）——『需

要』，牠的咄咄逼人的性格乃因其中沒有『精神的』在內所致；至於各位神祇卻對於人們結有友誼的關係，因為他們都是『精神的』本性。那種高等的思想，『上帝』即『單一』之知識，——以上帝爲『獨一精神』——係超過了當時希臘人所達到的那個思想階段。

講到那種附屬於希臘神祇的偶然的與特殊的因素，就有這個問題發生了，那種偶然的因素，牠的外界的起源究在那裏呢？牠一半起於地方的特殊性——希臘人當他們民族生活開始時那種紛亂四散的情形，但在某幾點上已形固定，隨後便有了當地的表象。這些地方神祇是各不相謀的，起初勢力範圍極大，到後來牠們加入了全部神祇中間，於是勢力縮小而降至一種有限制的地位；牠們是爲當地特殊意識與環境種種條件所限的。當初有許許多多的赫邱利與薛烏斯，牠們各有地方的歷史背景，像印度的神佛一樣，牠們在各地有各種的廟宇，每一廟裏附有一種特殊的傳說。這一種關係同樣見於天主教列聖與他們的傳說；不過在天主教裏，牠的出發點不是許多地方，而是『聖母』(Mater Dei)，這後來便地方化爲最參差不齊的典型。希臘人對於他們的神祇傳出許多最生動的故事，——因爲希臘人生氣勃勃的『精神』永遠噴湧着豐富的幻想，所以那些

故事的數目也永遠沒有止境。再者，諸神祇概念內的那些偶然附加的特殊性，牠們的第二個來源便是『自然之崇拜』，『自然』之各種表象，在希臘神話裏保持着一個地位，而且也在改頭換面的新形態下面出現。講到各種原始的神話之保存，我們便要回到前邊提起過的『神祕』，這著名的一章文字。希臘人的這些神祕，唯其表現某種人人不知的東西，遂被假定做深湛的智慧，而吸引了古今的注意。我們第一要注意到這些神祕唯因時代久遠，所以牠們的古老與原始的性質，顯出牠們不雅馴——牠們的拙劣；——所以牠們中間並未表現那些比較進化的真理，而且許多人所抱的見解，——以爲牠們中間宣揚『上帝之單一』，而非多神主義——是不正確的。所謂神祕者毋寧說是古代的儀式：若謂其中可以發現深湛的哲學真理，則非但是愚蠢的，而且是反歷史的：要知，恰巧相反的，這些神祕之主題只是自然的觀念而已——只是對於自然界裏觸目皆是的變化萬狀，以及對於自然界裏支配一切的生機原則，所抱的各種比較粗陋的概念而已。假使我們把關於該問題的一切歷史紀錄搜集起來，我們將必然達到這個結論，即各種神祕並不構成一個學說系統，而只是肉感的儀式與表演，包括自然界各種普遍運動之象徵例如大地對於天象之關係等。

等。凡關於西里茲 (Ceres) 與普洛塞匹那 (Proserpine), 巴卡斯 (Bacchus) 與他的扈從等表
 象，牠們的重要基礎，便是『自然』之普遍的原則；至於相附的詳細情節則皆晦澀曖昧的故事與
 表象，大多與普遍的生命力及其變化有關。『精神』也須通過與『自然』這一種過程相類同的
 過程；按『精神』亦須二次投生，換言之，須否定牠自己是故那些神祕中所有的表象也喚起注意
 到『精神』之本性。這些表象使希臘人發生一種震慄恐懼之情緒；要知道當在一個形式裏知覺
 到一重意義的時候，假如這個形式為一肉感的現象，牠並不表示那重意義，因此同時拒人和吸引
 人，於是人們本能地感到一種恐怖，——為那種貫徹全部的意義引起了多數推測，但同時對於那
 拒人的形式又起一種恐怖之震刺。伊士奇勒斯 (Aeschylus) 曾被抨擊為在他的悲劇裏褻瀆污
 辱了那些神祕觀念，神祕之不確定的諸種表象與象徵，——所謂其中具有深湛的意義只是忖度
 而已，——乃與各種明白純粹的形式不相容的一個形素，而且牠大有毀滅這些形式之勢；因此之
 故，藝術之神祕與神祕之神祕是互相分開的，這兩個領域必須嚴格地區別清楚。希臘人的這些神
 祕多半是從國外各地——希臘多德斯會明白地舉出埃及——輸進來的，但這些荒誕的神話會

經希臘人改頭換面和精神化了；與牠們一同輸入的那部分外國神話學又在希臘人口中發爲傳說的敘述，其結果每不利於那些神祇的。同樣地，那些在埃及繼續列爲神祇的牲畜，在希臘則降爲外界的標記，附屬於那位『精神的』神祇之下。希臘諸神既各有一種個別的性格，復被擬爲人類一般的表象；而這種神人同形說是被人指摘爲一種缺點的。反之，（我們馬上可以答道）人卽『精神』乃是希臘神祇之真理元素，這使牠們超出一切自然的神祇，以及『最高無上神』之一切單純的抽象觀念。在另一方面，又有人以爲希臘神祇被表象爲人類，正是牠們的有利的地方——基督教的上帝便不是這樣看法了。斯雪萊（Schiller）有詩如次：

『神愈近人，
人更像神』。

“While the Gods remained more human,

The men were more divine.”

然而希臘的神祇，決不能被視爲比較基督教的上帝近乎人情。耶穌基督更是一個人。他降生，他逝

世——死於十字架上，這比較希臘的美之觀念裏的人道更近人情了。但講到希臘宗教與基督教的這種共通的因素，那末對於牠們二者都得這樣說，即倘使要假定上帝有一種現身的話，他的自然的形態必須是『精神』之形態，而對於官感的概念，『精神』在本質上是人性的，除掉人的形式以外，更無其他形式可以取得精神性的。上帝固然出現於太陽裏，山嶽裏，樹木裏，和一切有生命的東西裏；但這一種自然的出現，並非適合於『精神』的正常形式：這裏僅在知覺者之心目中纔能認出上帝來。是故上帝本人假如要現身於一種相當的表示中，那末唯有人類的形式：要知『精神』便從人類的形式裏放出光明的。但假使有人問道：『上帝必須現身的麼？』這問題應予以肯定的答覆；因為凡是本質的存在，莫不表現牠自己的。所以與基督教比較之下，希臘宗教之真正的缺點便是，牠把顯身視為神的存在之最高方式——神之總和與實體，一切的一切；至於在基督教裏，顯身僅被看做『神聖的』一個暫時的形態。在基督教裏，那位現身的上帝死於十字架上，而超度他自己至於榮耀的境界；耶穌基督在死後纔被表象為坐於上帝之右。希臘的神則不然，他的崇拜者永遠把他看做生存於現身裏——只在大理石，金屬或木頭。或想像所刻劃的形態裏面。但為

什麼希臘的神不在肉身裏出現呢？這因爲人類非等到他已更完滿地經營和發展他自己以達到上述審美的表現裏包含的『自由』時候，他是不能取得正當的評價，不能獲得光榮與尊嚴的。所以神之形式與體態繼續爲個人見解之產物，（而非普遍的非人的產物）。『精神』的因素之一便是牠產生牠自己——造成牠自己所居的地位；另一個因素是『精神』原來是自由的——『自由』是牠的本性與牠的『理想』。但希臘人既然對於他們自己沒有達到一種智慧的概念，所以尙未認識『精神』之普遍性——並不具有基督教的那種人道觀念，和那種神性與人性之本質的單一觀念。只有那種自立的，真正主觀的『精神』纔能決然捨棄那現象方面，纔能把『神的本性』單獨賦給『精神』。牠於是不復需要把『自然的』織入牠的『精神的』觀念裏，藉此把握住牠對於『神聖的』概念，並使牠與『神聖的』之合一可以在外部看得見；但自由的『思想』既在一方面思想着『現象的』，牠對於『現象的』無所改動，聽之而已；因爲牠同時又思想着『有限的』和『無限的』之結合，認爲這不是一種單純的偶然的結合，而是『絕對的』——永恆的『理想』本身。『主觀性』之全部高深既不爲希臘『精神』所理解，真實的調和遂不能在這『精神』

裏達到，人的「精神」也還沒有申張牠的真實的地位。這個缺點表示於這兩個事實上：一、「命運」當做了純粹的主觀性，高出於諸位神祇之上；二、人們不根據他們自己，而根據他們的神諭，以決定各種判斷決議。被認為無限的主觀性，無論是人類的或神聖的，時都還沒有絕對地斷然的權威。

（註一）——見黑格爾，宗教哲學講義第二部第一二三頁起（第二版）。

第三章 藝術之政治的作品

「國家」結合了恰纔講過的兩個形態，即，主觀的與客觀的藝術作品。「精神」在國家之中，一方面既不是一個單純的「對象」，如那些神祇；在另一方面又不是單純地客觀地被發展為一個美的體格。牠在這裏是一個有生命的，普遍的「精神」，而同時又是構成社會的各個人之自覺的「精神」。

獨有民主的政體纔能適合於上述的那種「精神」與政治情形。我們承認東方那種發達輝煌的專制政治，是嚴格地適合於「歷史之黎明區域」的一種政體。同樣地，希臘之共和政體是適合於牠在世界歷史劇裏擔任的角色的。在希臘，個人自由是有了，但牠尚未進展至這一種程度，主

觀的單位尙未意識到直接依賴於（普遍的）實體的原則——國家爲這種原則。在這個『自由』階段裏，個人的意志在生命力之整個範圍內不受任何拘束，並且按照牠的特殊定性，包羅着那個實體的原則（政治的結合之維繫）。在羅馬則不然，一種嚴厲的國家主權統治着全國的個別份子；在德意志帝國也是這一種君主政治，其間個人不僅對於君主，而是對於全部帝國組織，結有聯繫並須履行種種義務。

民主國家並不是大家長制的國家，——並不建築於一種依然未反省的，未發達的信賴上面，——而是具有各種法律的，並且有這種意識，知道牠們是在一種公平的和道德的基礎上訂定的，又有這種認識，知道這些法律是積極的。希臘在『帝王』的時代，尙未有什麼政治生活出現，所以那時只有一些些法律痕跡。但自從推來戰爭至將近居魯士的期間中，立法之需要便感覺得了。最初的立法者被稱爲『七聖』，——這一個稱號在當時猶未含有『哲人』（Sophists）所具有的性格——『哲人』乃那些智慧啓發者，有計劃地（和有系統地）教人何者爲『真』何者爲『是』的——反之，『七聖』只是有思想的人，而且他們的思想絕不是我們所謂『科學』。他們是實際。

的政治家，其中有兩位——米利都之退利斯（Thales of Miletus）和普賴伊泥之拜阿斯（Bias of Priene）——貢獻於愛奧尼亞諸城市的嘉謨良獻，業經前面講過了。是故雅典人因現行法律不够應付，特請薩琅（Solon）為他們立法。薩琅（Solon）給了雅典人一個憲法，人人都享有平等的權利，但又使民主政治不致成爲一種很抽象的政治。民主政治裏的要點是道德的品性。孟德斯鳩（Montesquieu）說過，德行乃民主政治之基礎；對於普通所抱的民主政治之理想，這種情調是既正確又重要的，『實體』，『正義』（之原則），公共的福利，大眾的利益，是主要的考慮事情；然而言只是風俗，在客觀意志之形式裏，正當言之即道德——主觀的確信與意向——尙未表現時纔是如此。法律是有了，而就其實體說來，乃『自由之法律』——合理的（在牠的形式與旨趣方面），和合法的，就因為牠是法律，就是說，並無外面的最後制裁的。猶如在『美』之中，『自然的』因素——牠的官能的係數——保留着，所以在這種俗習的道德裏，法律具有的形式爲『自然』的一種需要。希臘人據着美的中立地帶，而尙未達到真那個高等地位。『俗習』既爲判斷與執行『公理』的形式，這形式是穩定的一種，尙未容納（未反省的）直接性的敵人——『意志』之

反省與主觀性，職是之故，團體之利益得以繼續交托於公民之意志與決議——這種辦法必然是希臘政體之基礎；因為這時候尚未有任何原則能够推翻『風俗』之條件限制下的『選擇』，使之不能見於實行。這地方，民主政體爲唯一可能的政體；公民尚未意識到各種特殊的利益，所以是尚未意識到腐化的因素；在他們的情形裏客觀的意志仍未支離分解。女神雅典那卽是雅典自己，——公民之真實的，具體的精神。要在『意志』已退歸自身以內——退到認識與良心之境界，——並且已填平了客觀的與主觀的中間之無阻分隔的時候，神祇纔不復啓發他們的生活與行爲。以上所言便是民主政體之真實的地位；牠的辯護與絕對的需要是建築於這個仍屬內含的『客觀道德』上面。至於現代的各種民主政治概念便不能引用這種辯護。這些現代的概念規定謂公衆之利益，國家之事務，應由人民來討論與決議；謂團體中各個別分子應該深思熟慮，發表意見。和舉行投票；根據的理由是國家之利害關切便是上述各個分子之關切。這一切都很好；但關於各種形態的民主政治，那根本的條件和區別便是，這些個別分子究係何種性格？他們要像下述那樣纔絕對地有資格主持那種地位，就是，他們的意志須依然是客觀的意志——並且想要這個和想

要那個的意志，並非單純的『善良的』意志。要知善意也者乃一種特殊的東西，建築在各個人之道德上，各個人之確信與主觀的感情上。那一種主觀的自由——牠形成我們的世界裏的自由之原則，並且決定這種自由之特有形式——牠形成我們的政治與宗教生活之基礎，牠不能出現於希臘，除非出現為一種破壞的因素。主觀性那一個階段並不怎樣超過於希臘『精神』所佔據的階段；那一個階段不久之後是必然要達到的；然而牠把希臘世界陷入於滅亡之途，因為該世界之政體非為主觀性而設——並不認識這個形態；因為當那個政體開始成立的時候，這個階段形態未嘗出現。講到希臘人當他們第一次取得『自由』之真形式的期間，我們不妨說，他們並沒有良心；無思慮反省（或分析），僅為他們的鄉邦而生存的習慣，乃支配他們的主要原則。從抽象方面對於國家的考慮——這在我們是根本的要點——在他們是不懂這回事。他們的巨大的對象，便是在有生命的，和現實的狀態下的邦國；——他們的這個現實的雅典，這個斯巴達，這些神廟，這些祭壇，這種社會生活方式，這種同胞團結，這些禮節與風俗。對於希臘人，他的鄉國是一種生活必需品，缺少了便不能生存。首先提倡主觀的反省，和那種新學說，以為每人須遵照他自己的確信行事的，

乃是「哲人」——「智慧之教師」。一俟反省發生作用，希臘人立即發問，這些法律原則能否改良呢？他們不去把握現有的局面，卻去依賴着內心的確信；於是開始而有一種主觀的獨立的「自由」，其間個人覺得他可以把自己的一切付之他自己的良心來試驗，雖然侮蔑了現行政治亦所不顧。人人都有他的「原則」，而凡是符合他私人判斷的那種見解，他就視爲實際上最好的，於是要求付之實行。這種腐敗情形雖然修昔的底斯也注意到了，他說每一個人當他不在其位的時候，便以爲局面不佳。在這種情形下，——其間每個人要有他自己的判斷——對於「偉人」的信仰是不合時宜的。以前當雅典人請薩琅爲他們立法的時候，當來喀古士 (Lycurgus) 擔任斯巴達立法與執政的時候，一般人民顯然未嘗以爲他們最懂得政治上的是非。便是稍後的時期，人民傾心相許的也是一輩有應變天才的卓越人物：例如克來斯脫泥 (Cleisthenes) 他將憲法修正得較先前更爲民主化，——例如米太雅第斯 (Miltiades)，忒密斯托克利斯 (Themistocles)，亞立司泰提斯 (Aristides) 和賽夢 (Cimon)，他們當米太戰爭 (Median War) 期間都是領袖雅典的一切事務的，——以及伯里克里斯 (Pericles)，雅典之光榮集中於他像是一個焦點。然而一旦這些偉人，

無論是誰，只要事功已成，職務已盡，於是嫉忌發生——嫉忌便是平等的情調對於卓越的才能之反感——他們便或因或竄了。最後，阿諛者起，鼓吹一切個人的偉大，而侮蔑主持政務的負責人員。說到這裏，尚有關於希臘各共和國情形的其他三點，必須特別予以注意。

1 神諭 (oracles) 是與希臘所獨有的那種民主政治方式密切地連繫着的。要有一種獨立的決議，絕對不可缺少一種固結的『主觀意志』（這是給那佔據優勢的理性所決定的）；但希臘人的意志中間正缺少這一種強健有力的元素。每當他們要建立一個殖民地，每當有人提議要實行崇拜外國的神祇，以及每當一位將軍預備臨陣決戰的時候，終是請出神諭來商量的。在布拉的 (Plataea) 之戰尚未交兵時，坡舍尼阿斯 (Pausanias) 用犧牲動物來占卜吉凶，結果預言者提薩美牛斯 (Tisamenus) 告訴他說占卜利於希臘人，但他們須留在阿索帕斯 (Asopus) 河這一邊；假使他們渡過了河開戰則不利。所以坡舍尼阿斯便按兵不動，等待敵人來攻。在希臘人的私事方面亦然，他們凡有決定，從主觀的定見者少，而從外界的暗示者多。洎乎民主政治達於進境，一切最重要的事件便不再商諸神諭，而是一輩知名的演說家之見解，影響和決定了國家政策。猶如當

時蘇格拉底惟他的『神靈』(Dæmon)是從，故那些知名的領袖與一般民衆也依據他們個人的定見以成立決議，然而與這種情形同時發生的便是腐化，無秩序，和憲法之不斷變更。

2 這兒要加特殊注意的另一種情形即奴隸制度。這制度在一種審美的民主政治下是必要的，那裏每一個公民都有權利和義務在公共議會裏，關於國家行政，發表或者靜聽各種演說辭，參加各種運動，以及慶祝各種節期。要履行這些職務的一個必要條件，便是各公民應該擺脫勞力的工作；於是凡在我們中間係由自由的公民所做的事情——日常生活的工作——都得由奴隸做去了。奴隸制度非等到『意志』已無限地自己反省之後（註）——非等到『公理』已爲每一個自由人所具有之後，牠是不會廢止的，這裏自由民之名詞意指人類在他的通性內是賦有『理性』的。但這裏我們所依據的『道德』立場，仍把牠看做單純的風俗習慣，所以牠只是屬於某一種生存的特質，（而非絕對的與普遍的法律）。

3 第三點要注意的，那種民主的政體只能行於小邦——那種並不怎樣超過城市限度的國家。雅典人全部公民都是團結在雅典城內的。相傳提秀斯(Theseus)把分散了的地米斯(Demi-

人團結爲一個完整的總體。在伯里克里斯時代，伯羅奔尼撒戰爭之初，斯巴達人大隊進攻亞的加，於是牠的全部人民都避到城市裏面。唯有這樣的城市中間，全民的利益纔能相同；反之，在巨大的帝國裏，不同與衝突的利益一定要發生的。居民都生活在同一城市裏，每天都有互相見面的時機，這樣纔能有一種共通的文化和一種生存的民主政治團體。在民主政治下，主要的一點是公民的性格須爲可塑型，可以全體『一模一樣』。公民必須出席於公共事務之緊急關頭；他又須以全個心神參加重大危機——不僅是投票而已；他必須投入行動之白熱裏——專心致志於公務上，無論是決議或執行之時都要熱心到底。整個社會團體必須有的意見之統一（這在採取任何政治行動時都不可少的），不能不靠演說的勸導，藉使全國各個分子都能一致。假如這事情要靠書面文字——一種抽象的，無生氣的辦法——那末在社會各單位裏就激不起普遍的熱忱；而且人數愈多，那末每張個別的投票愈少力量。在一個大國裏誠然可以舉行一種總調查，收集各區域的投票，而檢點其結果——如像法蘭西國民會議的辦法。但這一種政治生存是缺少生命的，世界在事實上是碎爲片片，降做一個紙頭世界了。是故在法蘭西大革命期間，共和國憲法從來沒有

確實變做一個『民主政治』；『自由』與『平等』之假面具下，暴虐與專制橫行無阻。

我們如今講到希臘歷史之第二時期。第一個時期裏但見希臘『精神』取得了牠的審美的發展和達到了成熟——實現了牠的本質的存在。(essential being)。第二個時期顯出牠表演牠自己——表演牠底完滿的光榮，給世界產生了一件作品，在與一個敵對勢力之抗爭中申張了牠的原則，並且戰勝了那個勢力而得維持了這個原則。

(註)——就是說，『客觀的意志』與『主觀的意志』必須調和。——英譯者。

與波斯人歷次戰爭

任何民族與上屆世界歷史民族相接觸的時期，通常被視為該民族歷史之第二時期。希臘人之世界歷史的接觸，便是與波斯人的接觸；這一次，希臘表現了牠的最光榮的方面。這些米太戰爭的發動，乃由於愛奧尼亞各城市對波斯人的反抗，而雅典人與耶利多里人 (Eretrians) 則為各城市的後援。雅典人所以要捲入這個漩渦的特殊原因，乃由於庇士特拉阿斯 (Pisistratus) 的兒

子在雅典企圖再握政權告了失敗，於是從希臘逃到了波斯王那裏。「歷史之父」——希羅多德——對於這幾次米太戰爭留下了輝煌燦爛的描寫，我們如今講到希臘歷史的第二時期，殊不必多考究這些戰爭。

米太戰爭之初起，拉栖第夢 (Lacedæmon) 正握着霸權，這一半因為牠把莫塞尼亞 (Messenia) 這個自由的民族征服為奴隸的結果，又一半因為牠曾經扶助許多希臘國家驅逐牠們的暴君的關係。希臘人幫助愛奧尼亞人的行動激惱了波斯王，他便差了使臣到那些希臘城市去，要求牠們獻上「水與土」，這就是承認他的統治。這些波斯使臣當被輕蔑地驅逐回去，而拉栖第夢人更把他們拋到了一口井裏——這一椿舉動後來他們卻又異常懊悔，甚至派了兩位拉栖第夢人到蘇撒 (Susa) 去求贖罪。波斯王於是派了一支軍隊來侵希臘。雅典人和布拉的人 (Plataeans) 沒有他們族人的幫助，與波斯的非常優越的武力相持於馬拉敦 (Marathon)，意在米太雅第斯 (Miltiades) 之指揮下獲了全勝。後來，波斯王薛西斯挾了許多民族的無數大眾向希臘而進（希羅多德對於這次長征留下了詳細的描寫）；而且於聲勢浩大的陸軍以外，更加上了帆檣林立

的海上艦隊。塞雷斯，馬其頓，帖撒利都如風捲殘雲，瞬刻蕩平；但是希臘本部之門戶——德摩比利峽道（Pass of Thermopylae）卻由三百個斯巴達人和七百個忒斯比斯人（Thespians）守着，他們的命運是千古彪炳的，雅典當被牠的居民自動放棄，經了一番蹂躪，城裏的許多神像是波斯人的『眼中釘』，因為他們崇拜無形之神的。可是無論希臘人怎樣沒有團結，波斯艦隊在薩拉密斯（Salamis）遭了敗績；而且這個光榮的交戰紀念日是與希臘三大悲劇家結着不平凡的年代的聯繫的：按伊士奇勒斯是當時戰士之一，可說助成了凱旋，索福客儷斯（Sophocles）在慶祝戰勝的大會上曾經粉墨登場，而幼里披底斯（Euripides）則降生於交戰的那一天，留駐希臘的波斯軍隊，由馬都尼斯（Mardonius）為元帥，被帕舍尼阿斯擊敗於布拉的，於是有許多地方的波斯權力都被打碎了。

希臘便是這樣解除了那幾乎使牠覆滅的壓力。不用問得，更大的戰爭還有在後頭；但這些戰事不僅在各民族之歷史紀錄裏千古不朽，抑且在科學與藝術之歷史——一般『高貴的』與『道德的』之歷史裏不朽長存。須知這些都是世界歷史性的勝利；牠們挽救了文化與『精神的』活

力，牠們使亞細亞的原則蕩然無力。古來在其他場合，人們爲一個偉大的對象而犧牲了一切，已不知有多少次數。英勇的戰士爲義務與國家而效命疆場，也不知有多少回數。然而我們這地方所低徊神馳者，固不僅是英勇，天才與精神，而是戰爭之旨趣——其影響，其結果，乃牠們一類中所絕無而僅有的。在其他一切戰爭裏，一種特殊的利益支配了其餘；但希臘人之不朽的聲名正是他們的名份，試想他們所挽回的那個高尚的主義。在世界歷史上，決定一件事功之價值者，並非當場表演的形式上的（主觀的與個人的）英勇，並非所謂交戰國之誰是誰非，而是那個主義本身的重要性。就我們目前所論的戰事而言，世界歷史之關切懸於不絕如縷的一線。東方的專制政治——聯合於一個元首下的世界——爲一方，分立的各個邦國——幅員與物力渺乎其小，但爲自由的個性所鼓舞——爲另一方，面對面地在戰場上相見千古歷史上，精神的權力之優越於物質的體積——而且是龐然不可輕視的數額——從來沒有表演得那樣光榮顯赫的。這場戰爭，以及參戰各國後來的發展，乃希臘之最光輝的時期。希臘原則所包含的萬事萬物都達到了盡善盡美，像花之盛開，日之中天，

雅典人繼續他們底戰勝攻取，經了相當的時間，這樣得到了高度的繁榮；同時拉栖第夢人因爲沒有海軍力量，保持着靜默。如今雅典與斯巴達之角鬪開場了——這是歷史研究的一個好題目。這裏不妨說明者，關於這兩個國家究竟誰優誰劣的問題是無聊的，不如努力去表明牠們每一個在牠自己的範圍內是希臘精神之必要的和應當的階段。例如從斯巴達方面講，可以舉出許多的範疇，表現牠的優點——品行嚴格，服從紀律等等都值得提起的。但成爲這個國家之特性的領袖原則便是『政治的美德』，這固然是雅典與斯巴達所共有的，但這在前一國家內發展爲一種藝術作品，即『自由的個性』——在後一國家內則保留着牠的實體的形式。當我們要講到斯巴達與雅典爐火燃成的伯羅奔尼撒戰爭以前，我們必須更加專門地顯出這兩個國家的基本性質——牠們在政治與道德方面的特性。

雅典

我們和雅典已經約略相識，知道牠是希臘其他各地居民的庇身之所。聚着一個極其混雜的

人口。實業各部門——農業，手工業與貿易（特別是海上貿易）——兼備於雅典，但亦為紛爭之源。在古老殷富的家族與較貧的家族之間早就發生了一種敵意。當時充分地被承認的黨派有三個，牠們的區別係根據於牠們的地位與生活方式。這三派是：裴狄亞安人 (Pedieans) ——平原居民，富足的貴族階級；得阿克利安人 (Diakrians) ——山地人民，葡萄與橄欖種植者，牧牛羊人，這階級人數最衆；而居於這兩派中間者（在政治地位與情調上如此），便是巴拉利安人 (Paralians) ——海濱居民——溫和派。國家的政體是在貴族政治與平民政治間動盪着。薩琅區別為四個有產階級，藉令這些對立的勢力趨於緩和。這四階級組成國民議會，以議決各項政務；但政府中的位置則皆由三個較高的階級擔任。然而當薩琅猶在人間並且確實在場的時候，庇士特拉安斯便占了優勢，薩琅雖反對亦歸無效。這時候憲法可以說是尙未灌輸到公衆的血管裏面；尙未成為道德的與公民的生存之習慣。然而比了庇士特拉安斯佔到政權這件事更加異乎尋常的便是他並沒有變更什麼法律，而且當他被人家控告的時候，他居然出席於亞略巴古斯 (Areopagus) 庭上。庇士特拉安斯和他的兒子們的統治似乎是很需要的，藉以壓平豪族與大姓之權勢。

——藉令他們安於秩序與和平，並使一般人民習慣於薩琅的法律。這件事情既告完成，他們的統治必然地被認為無需的，於是一個自由的法典之各項原則便與庇士特拉妥斯一族之權力發生衝突。庇士特拉妥斯們當被開除公民籍，希派格斯（Hipparchus）被殺，而希辟阿斯（Hippias）則被放逐。於是黨派又起，領導這次叛變的亞克蒙尼特一派（Alcmaeonites）贊成民主政體，至於斯巴達人則贊助伊薩哥拉斯（Isagoras）一派，而主張貴族政治。亞爾克蒙尼特一派由克來斯忒泥（Cleisthenes）為領袖，始終佔着優勢。這一位領袖把憲法修改得較前更為民主化；薩琅法律所定的四個階級 *πρωτοι* 當被增加為十個，結果是減少了各大姓的勢力。後來伯里克里斯又把已經民主化的憲法變得愈加民主化，他削改了『議會』（*Areopagus*）之大權，把向來屬於牠的案件交給了『平民會議』（*Demos*）和尋常法庭處理。伯里克里斯是一位『可塑的』（註）古派的性格：當他專心致志於為公衆服務的時候，他放棄了私生活，謝絕了一切宴會應酬，而毫無間斷地努力於他的為國盡忠之志，——他以這一種行事立身取得了崇高的位置，亞里斯多芬（*Aristophanes*）甚至稱他為雅典之薛烏斯。我們惟有極度欽敬這樣的人，他站在一個輕浮的但極有教

養的人民之首；他所用以影響與治理他們者，只是他個人的人格和他給人的印象，使民衆相信他是一個絕對高尚的人，一心一德爲了國利民福。而且在天賦與知識上是遠過於他的同胞的。從個人人格之力量而言，沒有一個政治家能够比得上他的。

在普通的原則上說來，民主政治的憲法，給予偉大政治人物以最大的發展機會；牠所以優於其他一切政體者，因爲牠不僅容許個人方面表現他們的力量，而且督促他們運用那些力量以謀公衆利益。同時，全社會中任何份子除非他有這本領，能够滿足一個有教養的民族之智力與判斷，以及激情與浮躁，否則他便不能取得勢力。

雅典那時有一種活潑的自由，和禮節俗習與心靈文化之活潑的平等；至於財產方面的不平等縱然未能避免，可是並沒有趨於極端。在不違背這種平等之場合，和在這種自由之範圍以內，一切性格與才能上的不同，以及一切特質上的參差莫不取得最無拘束的發展，莫不在牠的環境裏取得最豐富的刺戟，可以發揚光大；要知雅典生活之中主要的元素，便是各社會單位之獨立，和『美之精神』所鼓動的一種教化。伯里克里斯發起了那些永久不朽的雕刻品，牠們的殘餘雖然

無多，已足千古爲之咋舌；又是在這羣人民之前，表演了伊士奇勒斯與索福克儷斯之名劇；稍後更有幼里披底斯之名劇——然而他的作品已無復表演相同的可塑的道德性格，而且腐化情形在他作品裏已比較地顯明。又是在這羣人民之前，伯里克里斯發表了他的演說，從中出現了許多人，他們的天才已爲百世所傳誦；須知這些人之中，除以上列舉者外，有的是修昔的底斯，蘇格拉底，柏拉圖，和亞里斯多芬——最後這位人物當雅典人之政治的嚴肅性已遭腐化的時候，獨力把牠整個地保全了，而且他在這一種嚴肅性的鼓動之下，發爲文章，編爲戲劇，惟以國利民福爲念。雅典人表演了勤奮黽勉，易激動性，和在風俗道德所制約的範圍內的個性發展。色諾芬與柏拉圖著作中指摘雅典人的各節，屬於較後的時期，那時候災禍不幸與民治腐化情形已踵接發作了。我們假使要以古人對於雅典政治生活之論斷爲論斷，那末我們既不可以色諾芬，亦不可以柏拉圖爲準，而當求之於徹底熟悉雅典盛時景象的那輩人——曾經掌握牠的政柄，而且被尊崇爲牠的最偉大的領袖者——這就是說，求之於牠的政治家。各政治家中，伯里克里斯允稱爲雅典凡人中之薛烏斯。當伯羅奔尼撒戰爭第二年戰死的壯士們舉行殯葬的時機，伯里克里斯（據修昔的底斯書

中所載）曾對於雅典生活做了最深湛的描寫。他旨在說明這輩壯士是爲了何等偉大的城市，和何等重大的利益而戰死的；這使他直接說到雅典社會的主要的因素。接着他把雅典的性格描繪了一番，凡他所說的各節，都是深思熟慮之至，而且極其公允正確。他說得好：『我們愛「美」成性，而不流於奢靡或浮薄；我們思辨是尚，而不趨於文弱與無爲（因爲一輩人在「思想」方面用心以後，每愈離愈遠乎「實用」——遠乎公共福利方面之活動有爲）。我們勇悍成風，然而這種敢作敢爲之氣，未嘗趨於輕舉妄動（我們對於所作所爲，抱有一種明白的認識）；其他國家的人民則不然，尚武必致輕文；我們深知所以區別何者爲可喜，何者爲可厭，然而我們又未嘗避險而就易，畏危而苟安』。由此觀之，雅典人所表現的一個國家其生存完全在於「美」之實現，對於各種公共事務，『人類精神與生命』之各種關切，皆具有徹底的認識，且復有堅忍的勇氣與實踐的能力與這種認識聯合起來。

（註）——『可塑的』(Plastic)一字意指他的專心一志的政治手腕，這種政治手腕不是一種單純的機械的附加物，而是充乎其人全身的一種活力和形成力。這一字隨後又被用來分別伊士奇勒斯暨索福克儷斯的戲劇之予人生氣的道

德其與幼里披底斯戲劇之抽象的多情善感者不同。——英譯者註

斯巴達

與雅典不同的，我們在斯巴達但看見嚴格的抽象的德性，——人民的生活與生命皆貢獻於國家，個性的活動與自由均被置之不顧。斯巴達的政治制度十足重視國家的利益，然而各項制度目的所在，乃一種無生氣的平等——而非自由的行動。斯巴達歷史一開始便與雅典的初期發展大不相同。斯巴達人乃多利亞人（Dorians）——雅典人則係愛奧尼亞人（Ionians）而這一種民族上的差別，對於他們的政體也有影響。斯巴達這個國家的起源是這樣的：多利亞人與赫刺克來第族一同來侵伯羅奔尼撒斯，征服了那些土着部落，降他們做了奴隸；要知道他們——「希洛」（Helots）（意為農奴）之為當地土着是無疑的。希洛們所遭遇的命運，後來美塞尼亞人（Messenians）也受到了；因為這種無人性的殘酷乃斯巴達人本性使然。按雅典人過的是一種家庭生活，他們的奴隸居於家人之地位，至於斯巴達人對待被征服的種族，則比土耳其人對待希臘人更要

嚴酷；拉栖第夢 (Lacedaemon) 境內，永遠在一種交戰狀態之下。長官就職時每明白宣告對希洛人作戰，希洛人照例被交付於斯巴達青年們做練習武藝的對象。有些時候，希洛人被解放了去抵抗敵人，他們在斯巴達行伍裏作戰頗為英勇，但班師之際，他們常被奸險懦怯地屠殺無餘。好比那運送奴隸船隻裏的船夫們常是戎裝持械，以備叛變一樣，所以斯巴達人對於希洛人也老是戒備森嚴，永遠在如臨大敵的交戰狀態之中。

據波盧塔克 (Plutarch) 所述，地產係按照來喀古士 (Lycurgus) 憲法而平均分配的，其中僅九、〇〇〇份派給斯巴達人——即城市居民，——而派給拉栖第夢人或農民者卻達三〇、〇〇〇份。同時為維持這種平等起見，又規定不得將土地出售。但我們只要看後來拉栖第夢所以滅亡，大半由於財產不平等所致，這就可以證明這一種制度未能達到牠的目的了。為女者因有承繼權，故許多地產悉由婚嫁關係，而為少數大戶人家所有，終致全部土地皆落於歷歷可數的門第之手；此種情形，好像要昭示凡企圖一種勉強的平等者，實係愚蠢——因為這種企圖不但不能達到其揭櫫的目標，抑且消滅了一種根本重要的自由，即土地的任意處分。來喀古士立法尚有一種

顯著的特徵，就是他禁止使用一切非鐵鑄的貨幣，結果是全部國外貿易均歸停頓。同時斯巴達人沒有海軍，但這種軍力對於商務之維持乃必不可少者；所以到了需要這種軍力的時候，他們乃不得不求之於波斯人了。

爲促進人民風尚之一致，及相互之認識起見，斯巴達人特有公共聚餐制度——可是這種團體生活卻危害了家庭生活；因爲吃喝乃是一件私事，應屬於室家範圍之內的。雅典人便是這樣，他們把集會結社不看做物質的，而看做是精神的，試讀色諾芬與柏拉圖的著作，可知他們的宴飲也帶一種智慧氣，斯巴達人則反是，公共會餐的費用須由各人攤派，因此無力出費的窮人就要摒在門外了。

講到斯巴達人的憲法，其基礎可說是民主的，但經過相當的修正，結果差不多變成了一種貴族政治和寡頭政治。國家的元首爲兩位國王，國王手下爲一個元老院，由國內最優秀的人士選任議員組織之，同時牠又行使法院的各項任務——其判決多依據道德的與法律的俗習而不依據成文法，（註）元老院亦卽最高的國務院——兩位國王的議事機關，處理最重要的政務。末了，最高

的行政長官有叫做長老 (Ephors)，他們的當選方法我們沒有確實的記載可以參證；據亞里斯多德所稱，該項選舉方法是極幼稚之至的。亞里斯多德說，雖然沒有身分沒有財產的人，也能獲得這個高位的。長老具有召集國民會議，舉行投票表決議案，及提議法律的充分機限與羅馬的國民院 (Tribuni pledis) 大致相同。他們的權力漸趨專橫如同羅伯斯庇爾 (Robespierre) 及他的黨人當年在法蘭西的所作所為。

拉栖第夢人既聚精會神於國家方面，知識文化——藝術與科學——便非他們所能有。在他希臘人看來，斯巴達人是很粗魯笨拙的，比較精細的事情他們便辦理不來，就是做起來至少也是很拙蠢的。修昔的底斯借雅典人的口向斯巴達人說：『你們所有的法律與風俗是和別人家絕無共同之處的；而且，當你們到了其他國家，你們的行為既不遵照你們的法律與風俗，又不恪守希臘的傳統習慣。』他們在本國內的舉止動作，大體上是很光榮的，可是講到他們對待其他國家民族的行為，他們自己就明白聲稱，凡中他們意的就是好的，於他們有利的就是對的。大家都知道在斯巴達（在埃及亦然），只要在某種條件下，把生活必需品拿走是不犯罪的；只要偷竊時不給人

家發現就行了。所以雅典與斯巴達兩國是恰相反對的。斯巴達道德完全以國家的保持爲主，雅典雖有相同的倫常關係，但更有一種修養的意識和無限的活動，從事於美以及真之產生。

這種希臘道德所表現者雖然極美，極動人，極有興趣，然而猶非精神界自我意識之最高觀點。牠缺少着『無限性』之形式，牠缺少思想在自身以內的反省，他沒有從『自然的』因素裏——（這『自然的』因素便是潛伏於希臘人所理解的『美』與『神』性質內的『感覺性』）——以及從那附於他們倫常觀念上的直接性（即，尙未發達的簡單性）裏解放出來。牠缺少着『思想』方面之『自我理解』——無限限制的『自我意識』——要求凡我認做公理與道德者應爲我自己所認准——由我自己的『精神』加以證明；這樣，『美』（表現於感覺的沈思或概念中的『觀念』）也可以變而爲『真』——一個內在的，超感官的世界。適纔所述那個『審美的精神的單一』，所取的立場，不能長爲『精神』休息之所，而發生後來進步與腐敗情形的那個元素，便是『主觀性』這個元素了。『主觀性』乃內部的道德，個人的反省，和一般內在的生活。希臘生動的完全開花時期僅有六十年，即自西曆紀元前四九二年米太戰爭迄至西曆紀元前四三一年。

伯羅奔尼撒斯戰爭。主觀道德的原則既無可避，免地灌輸了進來，頓成爲腐化的根源，但這種腐化的表現，其在雅典所取的方式，與在斯巴達所取者不同：其在雅典表現者爲公共措施的廢弛綱紀，其在斯巴達則表現爲私人道德的沈淪墮落。當雅典人滅亡的時候，不僅顯得溫和可親，而且顯得偉大與高貴，使我們不能不爲牠感傷；反之，斯巴達人則不然，主觀性的原則展開在下賤的貪慾之中，而造成了下賤的沒落，下賤的滅亡。

(註)——米勒(Otfried Miller)在他所著多利亞人之歷史(History of the Dorians)中，對於這件事實，不免崇揚過甚，他說「正義」彷彿是銘刻在他們的心坎上似的。然而這一種銘刻永遠是不很確定的，法律須爲成文的，纔能使人明悉何事可做，何事不可做。

伯羅奔尼撒斯戰爭

腐化的原則首先見於外在的政治發展——見於希臘各國間的相互鬭爭以及城市內部各黨派的相互火併。希臘道德已使希臘無從形成一個共同的國家；這因爲各小邦之互相分散，毫無

團結以及人口之集中都市，公衆利益與精神文化要在都市之中，纔能成爲一律，凡此皆希臘人發展到的那個『自由』階段之必要條件。按推來戰爭中的那種結合乃一時的，後來米太戰爭中就不能完成任何團結了。這種團結的趨勢雖然是不難找到的，可是根本的維繫畢竟太薄弱了，常常因爲各國間的相互猜忌與相互爭霸，而有解體動搖之狀。伯羅奔尼撒戰爭便是這種敵意讎恨達到了極點，而發生的總爆發。在這次戰爭未發之前，以及爆發之初，伯里克里斯正領袖着雅典民族——這個民族對於牠的自由是衛護周至，惟恐或失的，只有伯里克里斯的高尙人格，和偉大天才，纔使他得以維持他的地位。自從米太戰爭以後，雅典便執希臘之牛耳；許多的盟國——一部分爲島嶼，一部分爲城市——都有輸助的義務，以繼續反波斯的戰爭；這種輸助的形式並非海軍或陸軍而是金錢的資助饋贈。因此雅典便集中了極大的權力；這筆金錢一部分消耗於巨大的建築工程方面，這種建築既係『精神』的產物，所以各盟國都享受到一些快感。按伯里克里斯未嘗以全部金錢用於『藝術』工程方面，而以一部分做了其他用途，這點從他死後若干武庫，尤其海軍器械庫中儲藏的豐富，可以明白看出來的。色諾芬說過：『誰不需要雅典的幫助，一切富於五穀牛馬，

產油產酒的地方——一切從事於金錢的經營，或知識的交換的人們——一切工匠，哲學家，詭辯家和詩人，以及一切企求對於神聖的和公共的事件，能夠見及聞及其最有價值，有意義的東西之人們——誰個少得雅典呢？

在伯羅奔尼撒戰爭中，主要的對峙角色便是雅典與斯巴達。修昔的底斯對於這個戰事大部分經過情形，留給了我們一部歷史，而他這部不朽的作品，也就是人類從這個戰事所取得的絕對收穫。雅典急不暇擇地聽從了亞爾西巴德 (Alcibiades) 之糜費的方案，於是當這些方案使牠實力大減的時候，牠就不得不屈服於斯巴達人之下；斯巴達人犯了叛逆之罪竟向波斯求助，從波斯王那裏得到了金錢和海軍的供給。他們的叛逆更有甚於此者，他們取消了希臘一般城市及雅典的民主政治，而提拔了那些要求寡頭政治而力量不足，非賴外援不能維持的黨派。最後當安達西德 (Antalcidas) 媾和之際，斯巴達人又將小亞細亞那些希臘城市斷送給了波斯帝國。

拉栖第夢現在各國造成了許多寡頭政治，又在若干城市——例如底比斯 (Thebes)——設置了衛戍軍隊，因此牠在希臘佔了卓越的優勢。但是希臘各國對於斯巴達的壓迫，其憤怒實遠過

於他們先前之不滿於雅典的霸權。他們在底比斯領導之下，便推翻了這種壓迫，於是底比斯人當時大出風頭，成爲希臘之驕子。但底比斯人得能有此權勢者，完全靠了牠的兩位出類拔萃的市民——叫做百樂丕達 (Pelopidas) 和意巴密嫩達 (Epaminondas)；同時在那個城市國家裏我們常看到『主觀界』佔着優勢。與這個原則相符合者，即是抒情的詩歌——主觀性的表現——在那裏特別來得發達；一種主觀的愉快天性，又見之於所謂『神盟軍』者，這個軍團乃底比斯陸軍之重心，據說是由戀情結合的人們所組成的；至於底比斯人所受主觀性影響之大，可以意巴密嫩達死而底比斯又歸故態，作爲有力的證明。希臘既惶惑力弱，不復能在自身內找到安全，而需要一個權威爲之支持。各城市中都是不斷地內鬨着；市民都分爲黨派，悉如中古世紀那些意大利城市一樣。甲黨勝利之日，即是乙黨被逐之時；於是乙黨照例向故土的敵人乞援求助，藉此以武力作捲土重來。各國再不能在和平中共存共榮；各國都準備去覆滅對方，和覆滅牠們自己。

說到這裏，我們便要進而考查希臘世界所以腐化之更深的意義，並且不妨指出那種腐敗的原則爲主觀性自己爲自己取得解放，我們但見『主觀性』在種種方面自己侵擾自己。『思想』

——那是主觀上的『普遍界』——危害了希臘之美的宗教，而個人的激情與縱恣則危害了牠的政治憲法。簡言之，『主觀性』自己理解着自己和表現着自己，使現行局面的每一部門都有岌岌不保之勢——這種現行局面是以『直接性』（英文爲 *Immediacy*，德文爲 *Unmittelbar-*
keit 意指一種原始的，未反省的簡單性）爲其特色的。所以『思想』便在這裏出現爲腐敗的原則——卽是『實體的』（規定的）道德之腐敗；這因爲牠促成了一種對峙，並且主持着在本質上是合理的各項原則。在東方各國，其最高的原則既是（純粹的）抽象化，所以就沒有這一種對峙，道德的自由不能得到實現。但當『思想』認識了牠的積極的性情的時候，像在希臘那樣，牠便樹立各項原則，這些原則對於實在世界的關係，等於『本質』對於『形式』的關係。因爲希臘人裏所有的那種具體的生命力乃是『俗習的道德』——爲『宗教』，爲『國家』的一種生命，此外更無反省，更無分析以造成抽象的界說，而這種界說是必然要從其具體的表象分離，而且與這種表象處於一種對峙的地位。法律乃現行局面之一部分，『精神』卽隱伏於其間。但一自『思想』誕生以後，牠便去考察各種的政治憲法；牠的考察之結果使牠自己形成一種改良社會之觀

念並且要求以這種觀念來代替現有的局面。

希臘的『自由』，唯其因為牠是『自由』，所以牠的原則裏包含着『思想』的自我解放。前面說起的那輩人，有個卓著的名稱叫做『七聖』，即此可見『思想』已在這輩人裏放出曙光。首先創作各種普遍的教條者便是這輩人；不過那時候的智慧毋寧說是包含在一種具體的識見方面，（而不在於抽象的概念力方面）。我們發現『思想』之遞進的強化，是與『宗教的藝術』之發展以及政治的生長，在平行地前進着，而且成爲牠的敵人與毀滅者；按當伯羅奔尼撒斯戰爭的時候，科學已經發達了。哲人學派崛起以後，遂開始了對於現存局面的反省以及思辨之過程。我們從希臘人實際生活裏以及藝術作品之造詣裏看到的那種勤勞與活動，又顯見於這些思想觀念所取曲曲彎彎的路線；職是之故，如同物質的事物被改變，被加工，並且被使用於並非牠們原來的目的上，『精神』之本質的存在——所想者與所知者——也被各式各樣地使用着；牠被當做一個供給心智運用的對象，而這種職務又變成了一種自己在自己與自己爲自己的興趣。『思想』的運動——進行於牠的範圍內的運動（不牽涉到任何一種外在的對象）——這在先前並無

興趣的一種過程——從牠自身方面吸引了注意。那班哲人本不是博學之士或科學專家，而是聰明詭譎的思想之大師，他們引起了希臘人的敬佩。因為他們對於一切問題都有一個答覆；因為他們對於宗教上的或政治上的一切趣味，他們都有一般的看法；而在他們的技術之最高發展方面，他們竟稱有證明任何一切的能力，有在任何地位上發現是處的能力。在一個民主政體裏面，最要緊的是能够在國民會議上演說——能够鼓吹自己對於國家大事的意見。這就要有這種力量，能够把我們希望他們所認為主要的觀點向他們恰當地提出來。要造成這一種能力，就需要有智力的教養，而這種訓練希臘人係得之於哲人學派的。於是這種心智的修養，在得之者之手，便成爲一種手段，可以藉此把他們的意見與利益加之於一般市民。老練的詭辯家深知怎樣操縱討論的方，向，可以左右逢源，縱橫自如，所以各種激情乃放縱而不可遏止。哲人學派有一個主要原則，便是「人爲萬物的準繩」(Man is the measure of all things)；但在這個原則裏以及他們一切的格言裏，都包含着「一種模稜兩可的性質，要知道『人』之一字可以指湛深與真實的『精神』，又可以指一任己意行事及自私自利揆諸詭辯家的意向，所謂『人』者便是主觀者而已，存心在

這個命題之下，使個人的好惡當做『公理』的原則，並使有利於個人者當做最後決定的根據。這種詭辯的原則，以不同的方式，在歷史上各時期中一再地出現；是故就在我們的今日，也把在主觀方面認為正當者——單純的感情——算做最後決定的準繩了。

在『美』這一個希臘的原則裏，有着『精神』之具體的統一，與現實，與國家，與家庭等等相結合。在這種統一裏，『精神』自身內尚未採取一定的觀點，而『思想』在牠超出這種統一之處，尚被單純的好惡所轉移。（『美』者，『變』者引人達於道德上正當之途，但除此以外，牠們沒有任何關於『真理』與『德性』之堅定的，抽象的原則）。然而亞拿薩哥拉斯（Anaxagoras）本人嘗謂『思想』自身即是世界之絕對的『本質』。乃是在蘇格拉底手裏，當伯羅奔尼撒斯戰爭之初，主觀性——『思想』之絕對的，固有的獨立——之原則，得到了自由的表現。他教人謂人們須在本身內發現和認識何者為『是』與『善』，並謂這種『是』與『善』在本性方面是普遍的。蘇格拉底向被欽敬為『道德的教師』，但我們殊應稱他為道德的發明者。希臘人有的是一種俗習的道德；但蘇格拉底則出而教他們什麼叫做道德的行爲，美德，義務等等。有道德的人並非那

種僅僅立意與行爲正直的人——並非僅僅是天真的人——而是那種意識到自己所作所爲的人。

蘇格拉底——他把識見與確信作爲人類行事之決定者——視個人爲力能勝任一種最後的道德的決定，處於與『國家』並『俗習的道德』相對待的地位，遂使他自己成爲希臘人所謂之『神諭』。他說他自身內有一種『精神』（*daimonion*），忠告他何者當爲，啓示他何者有益於他的友朋。『主觀性』之內在的世界之發生亦即與當前的『實在』相分離。蘇格拉底本人雖繼續行使他爲公民的職責，但他的真正的歸宿已非現實的國家及其宗教，而是『思想』的世界了。現在要討論到神祇的存在與本性這個問題。蘇格拉底的弟子柏拉圖，因爲嚮往於一種對於神聖事物之更高的概念——一種與『思想』更相和諧的概念，遂被驅逐出了他的理想境界，那裏有的是荷馬與希西阿特（*Hesiod*），這兩人創造了一般希臘人對於宗教事物的看法或態度；如今有許多市民脫離了實際的以及政治的生活，移居於理想的世界之中，蘇格拉底的原則對於雅典國家顯出一種革命的姿態；因爲這個國家的特色便是，牠的生存方式係形成於俗習的道德之中，換

言之，『思想』與現實生活有一種不可分離的連繫。當蘇格拉底意圖把他的朋友們誘入反省之途的時候，那種談話總是帶一種否定的語氣；他使他們恍然意識到他們未嘗知道何者爲『是』。但當蘇格拉底那個原則正漸次取得承認的時候，他便因爲發明了那個原則而被處死刑，這個判決一方面顯出十分的公正——就是說，雅典人民處死了他們的最可怕的敵人——但在另一方面又顯出深深地悲劇的性質，——就是說，雅典人將無可奈何地發現這個事實，即他們所深惡痛絕於蘇格拉底者，早已根深蒂固於他們自身之內，結果他們必須與蘇格拉底一同宣判爲有罪或無辜。在這種感情之下，他們於是將先前控告蘇格拉底的那些人定罪，而宣佈蘇格拉底爲無辜。那個促成雅典國家滅亡的高等原則，不受阻擋地在雅典生長發展着。『精神』已獲得了爲自己求滿足的性癖——牠要反省。雖在衰落之中，雅典的『精神』仍顯得偉大，這因爲牠表現自己爲解放的，自由的——在他們的純粹的定性裏，在他們的生存之實在方式裏，顯示牠的連續的各形態。雖在悲劇之中而仍不改其溫和與愉快的。正是雅典人把他們的民族道德葬送到墳墓裏去時的輕鬆的心地，和不在乎的神情。這種新文化之高等的關切可以從下列的事實看出，即一般人民拿

他們自己的傻事恣爲笑樂，並且在亞里斯多芬 (Aristophanes) 的喜劇裏大開其心，這些喜劇雖然富有使人發笑的成分，同時內容卻也含着最尖利的諷刺呢。

同樣的腐敗也見之於斯巴達，誠以各社會的單位莫不企求申張他自己的個性，與公共的道德生活相違反；然而在那裏只有特殊的主觀性之單獨方面——這種腐敗出現於牠的真面目中，只見到赤裸裸的不道德，卑劣的自私自利，和好色縱慾。這一切激情莫不出現於斯巴達，而且尤其見之於斯巴達各將領之身，這些將領大多住在離國頗遠的地方，所以便有機會胡作妄爲，既然侵佔了他們本國的利益，又危害了他門奉派前來扶助的駐在國家。

馬其頓帝國

雅典崩潰之後，斯巴達就稱霸起來了，但是如前面所述，因爲牠濫用了這種霸權，遂遭各方面的痛恨。底比斯卻又不能長久擔任打倒斯巴達的工程，終於與福細溫人 (Phocians) 戰爭中，弄到勢窮力蹙。按斯巴達人與福細溫人——前者因爲犯了底比斯的城堡，後者則因耕了一片屬於德

爾斐的亞普羅神的田地——都被判告要繳納巨額的金錢，然而這兩國都抗不繳納；因為宣判的那個安菲特立溫（Amphictyonic）議會所有的權力並不超過那個舊日爾曼國會，各日爾曼君主對於國會也是高興就服從，不高興就不服從的。於是福細溫人就得由底比斯人加以懲罰，可是福細溫人因為極端暴行——褻瀆劫掠了德爾斐之神廟——而得到了一時的優勢。這種暴行等於宣告希臘壽終正寢；神廟既被褻瀆，尊神也可說是被殺死了最後支持統一之物就此被推翻無餘了：這種敬神之心向來是希臘最後的裁判——是牠的君制般的原則——如今被推倒了，侮辱了，踐踏在腳下了。

第二步的辦法是很簡單的，就是說，神諭既被推翻，牠的地位應由另一個決定的意志來遞補——這個意志便是一個實在的有權威的王權。外來的馬其頓國王菲力普（Philip）以聲討褻瀆神諭者為己任，於是遞補了牠的地位，自立為希臘的主宰。菲力普制服了希臘各國，並使他們知道他們的獨立已經完了，從此不能保持牠們自己的地位了。菲力普常被指摘為渺小，苛刻，殘暴，和政治奸詐，凡此一切可憎的性質並不能加於那位自居為希臘人的首領的年青的亞歷山大。他無須

遭受這類貶責了；他也不必造成一支軍力，因為軍力已經有現成的了。猶如他只須騎上那匹名馬標塞法拉斯（*Bucephalus*），把馬韁拿在手裏，叫牠順從他的意志，同樣地，他發覺馬其頓的密集軍隊已經為他的目的——準備好了那是嚴密的百練的鐵軍，菲力普從意巴密嫩達（*Epaninon-tas*）處抄襲來的，曾經顯出強大的戰鬥力的。

亞歷山大的教師為古代最精深而且極博學的思想家——亞里斯多德，他所受的教育也是極有價值，並不亞於他本人的偉大，他被亞里斯多德導入最淵深的形而上學：所以他的本性得有充分的修養，不受單純的意見，粗疏的理論，與無聊的幻想之俗習的約束。亞里斯多德之教化使這個偉大的本性未受任何羈束，如同牠開始受教時候一樣；可是更使牠深知何者為「真」，並且使那得天獨厚的精神，形成一種可塑的妙才，能够卷舒自如，像碧空之一輪皓月，無掛無礙地穿過蒼穹。

教育既已完成，亞歷山大乃居於希臘的領袖地位，準備統率牠到亞細亞去。一位年僅二十的少年，他指揮着曾經百戰的三軍，部將都是久經沙場，非常熟悉作戰的技術。亞歷山大抱負的宏願

便是要爲希臘復仇，報復這許多年來亞細亞加於希臘的一切創傷，並且要使東方與西方間的古來讎恨與敵意一決雌雄。在這次鬪爭中，他一方面固然把希臘以往受的苦頭回報了東方世界，但同時答謝了夙昔傳自東方的文化之雛型，即以那個文化在西方之長成造詣普被於東方；這樣一來，可說是改變了被征服的亞細亞的鈐記，而把牠吸收爲大希臘的一片屬地。這番事功的光輝與旨趣配得上他的天才——他的青春的特殊個性——像這樣美麗的一個形式，領袖着這樣偉大的一番事功，我們從來沒有再度看見過。要知道不僅是一個將帥的天才，最偉大的精神，與最高的勇武聚集在他的一身，而且這一切的品質都被他私人性格之美而益見莊嚴，益見尊貴。他的部將雖都盡忠於他，但他們都是他的亡父之久經沙場的侍從；這就使他的地位不易應付；他的偉大與他的年青正使他們有屈辱之感，在他們不免以爲他們自己與他們過去的事功，是已經完成的作品；所以當他們的嫉妒上升爲盲目的暴怒之時，例如克來塔斯（Citius）事件，亞歷山大也被激爲重大的暴行。

亞歷山大之長征亞細亞，同時是一番富於發現的旅行；他是從古以來第一人爲歐洲開放了

東方世界，而且走進了東方各國——例如大夏（Bactria）粟特（Sogdiana），北印度——這些地方從前很少有歐羅巴人到過的，他的行軍之部署，以及作戰臨陣中表現的軍事天才，以及一般用兵的策略，永遠是值得我們讚嘆的。在戰役之中他是一個偉大的元帥，在決策調度方面，他是多智的軍師，而在血肉橫飛，白刃相接的前線，他又是最勇敢的軍人。便是亞歷山大在三十三歲時候，巴比倫地方的死也是一幅最美的景象，顯見他的偉大，顯見他與他的軍隊有何等的關係；當他永別三軍的時候，他是完全意識到他自己的尊嚴的。

亞歷山大運氣很好，死在一個得當的時間：這可以說是一種好運，但更可說是一種必要。要使他永遠以一個青年出現於後世的眼前，他不得不夭掉於盛壯的歲月。誠如以前所說，阿溪里斯開始了希臘世界，他的後身亞歷山大完成了希臘世界；這兩位青年不僅在他們自身上給人以美艷絕倫的畫圖，並且給了希臘存在以一個美滿典型。亞歷山大完成了他的工作，圓滿了他的理想；並且留傳給後世以最高尚，最燦爛的影象，這是我們可憐的反省所不能洞見，反而模糊錯認的。近來一輩歷史界的『僉夫俗子』（Philistines）——儼然以主持道德自命者——用了現代的標準，

加於亞歷山大之偉大的世界歷史的人格，當然是不合的。而且假如有人貶抑他的成就，說他沒有繼起者，說他沒有留下任何朝代，那末我們可以指出在他死後崛起於亞細亞的各希臘王國，那些都是他的朝代。他曾有兩年功夫，從事於大夏之征伐，而與馬薩澤提人（Massagets）及塞格提人（Scythians）發生了接觸；這就造成了那個立國二百年的希臘·大夏王國。希臘人自是與印度甚至與中國有了連繫。希臘的統治遠被於印度北部，據說第一個從這種統治下解放出來的印度人據稱是日護大王（Sandrokottus）（梵文的拼法作 Chandrasuptas）。這個名字在印度人中間固然屢見不鮮，但像以前說起過的，我們對於這種傳說決不能視為信史的。其他許多希臘王國又紛起於小亞細亞、亞美尼亞、敘利亞、與巴比倫。尚有埃及，在亞歷山大繼起者們所開拓的若干王國之中，特別是科學與藝術之一個偉大的中心；按埃及建築工程中有許多屬於托勒密（Ptolemies）王朝時期（即亞歷山大繼起者成立的王朝），這從現在譯出的刻石文字可以知道。亞歷山大利亞變成了商業的主要中心——東方的習俗與西方的文明結合之點。除上述各王國以外，馬其頓王國有一支在色雷斯，遠跨多瑙河外，和伊利里亞（Illyria）之一支，以及伊庇魯斯（Epirus）

之一支，都是在希臘各王子之統治下繁榮着。

亞歷山大又是非常地愛好各項科學，同時被稱爲伯里克里斯以後的最開明的獎掖藝術的人主。麥雅 (Meier) 在他的藝術史裏說，亞歷山大對於藝術的明敏的愛好，足與他的軍事勝利同樣取得不朽的盛名。

第三節 希臘精神的衰落

希臘世界史的第三時期，要講到希臘不幸的命運之延遲的展開，這對於我們比較上沒有多大的趣味。亞歷山大部下的舊將，如今都以『國王』的資格，單獨地出現於歷史的舞臺，互相間兵連禍結，差不多每人都經歷了最不尋常的命運之變幻。這一點要以狄麥多流坡利奧賽底 (Demetrius Poliorcetes) 爲尤其不同凡常，尤其變化多端。

在希臘本境，各國都保持着牠們的生存：雖然菲力普與亞歷山大已使牠們意識到自己的軟弱，但牠們裝作有一種外強中乾的活力，並且傲然自得於一種徒有其表的獨立。牠們並不能具有

獨立狀態下的自我意識；牠們都由一輩外交政治家主持着國政——這輩都是演說家而非戰將，猶如曩昔的伯里克里斯一樣。如今希臘各國和那些君主結着錯綜的關係，那些君主繼續競爭奪取希臘各國的主權——同時又競向牠們討好，尤其要討雅典的好；這因為雅典在當時仍舊聲勢赫赫，雖非一個強國，卻無疑是高等的藝術與科學，尤其「哲學」與「修辭學」之中心地。再有一層，當時其他各國裏莫不皆然的放縱無度，粗鄙激情，使牠們成爲卑卑不足道的那些醜態情形，雅典比較獨能免除；敘利亞與埃及及各國君主都以大宗的糧食和有用的物產，贈送雅典，認爲這是一件榮譽的事情，那時期各國王，在相當限度內，都設法造成和維持希臘各城市與各國家的獨立，認爲這是他們最大的光榮。希臘之解放，差不多成了一句普遍的口號；大家公認倘能够得名爲希臘的救主，便是最高的尊稱。假如我們仔細檢討這個尊稱之潛伏的政治的干係，我們將發現這字實指着務使希臘原有任何國家，概不得達到顯然的優勢，並使牠們分散而無組織，一概處於削弱的狀態裏。

每一個希臘國家所以異於其他國家的特點，正就是牠們的光榮的神祇所表現的差異之點，

這輩神祇每一個具有他的特殊的性格與特別的存在，然而各個的特質又不致侵犯了各國共同尊崇的那位神明——亞普羅。職是之故，一自這位神明漸形削弱，從各國裏銷聲匿跡以後，留存下來的就只有一些特殊性而已——這是可憎厭的特殊性，牠極其頑固地擁護牠自己，也就因此據着絕對依賴之地位而與其他特殊性發生衝突。可是那種無力與不幸的感覺在有些地方也會促成團結。埃陀利亞人 (Ætolians) 及其聯盟的那些劫掠爲生的民族，把不義，暴行，詐欺與侵凌加於其他國家爲他們結盟的約法。斯巴達則爲一輩不名譽的暴君與最醜惡的激情所統治着，而在這種情形中依賴着馬其頓各國王，波的亞 (Boeotia) 之主觀的性質，一自底比斯光彩黯淡以後，便沈迷入於怠惰與肉慾之中。阿奇安同盟 (Achaean) 以其團結之目的（驅逐暴君），及公平正直，以及集團的情感，顯得卓然不凡。然而這個同盟也不得不從事於鈎心鬪角的政策。總而言之，我們在這裏到處看見一種外交的狀態——捲入縱橫捭闔的外交的利害，漩渦中——一種黨派的精細的交織與傾軋，其經緯絲絡永久不斷地在花樣翻新中。

講到各國內部的情形，牠們都是爲自私自利與放蕩淫佚弄得孱弱不堪，四分五裂爲許多的

派系——每一派又伸手向外，危害了本國去乞求外國國君之恩惠——所以我們關切之處，不復是這些國家的命運，而是那輩偉大的個人，他們崛起於普遍的腐化之中，而光榮地為他們的國家服務。他們出現為偉大的悲劇的人格，以他們卓越的天才，深刻的努力，猶無從克服上述的罪惡；結果還要身死於奮鬥之中，曾未得完成他們報國的素志，真的，他們非僅未得使祖國回到太平，秩序與自由之域，而且他們自身也不能白圭無玷那樣流芳後世。李維 (Livy) 在他的序言中說道：「在我們的時代，既不能容忍我們的罪過，又不能接受那些改過之道。」這話可以同樣適用於末世的希臘人，他們所擔當的一種任務既是光榮高貴的，同時是必然失敗的，亞奇斯 (Agis) 與克利奧米泥 (Cleomenes) 亞拉圖 (Aratus) 與非羅皮門 (Philopoemen) 都是這樣為國利民福的奮鬥而殞落了。波盧塔克給我們畫了一幅備見當世特色的名圖，顯示出當時各個人的舉足輕重。希臘歷史的第三時期使我們連帶講到繼之而起，要在世界歷史上表演身手的那個民族；那個民族與希臘發生接觸時便是以解放希臘為主要口實，這類口實先前已被人用過了。西曆紀元前一六八年，馬其頓末朝國王百爾脩 (Perseus) 既被羅馬人所征服而且擄到了羅馬去，阿奇安

同盟也被擊敗而且解散了，最後在紀元前一四六年科林斯也被毀滅了。從波里比阿 (Polybius) 所描寫的希臘看來可知雖然像他那樣高貴的秉性，也只有叫希臘絕望於當時的局面，而寄跡於「哲學」之中；或者，假如要有所作為，也只有叫牠滅亡於奮鬥之中。而與希臘那種五花八門的激情表現，——那種不問是善是惡同歸於盡的不良局面，——成爲截然相對者，便是一種無可挽回的盲目的命運，——一種鐵的勢力，準備着揭穿那種墮落不振的局面之一切症象，並且把牠毀爲焦土，打個粉碎；至於說要治療，補救，挽回，那是休想。這種壓倒一切的勢力是什麼呢？這便是羅馬的勢力。

第三部 羅馬世界

有一次，拿破崙與歌德（Goethe）談話，說到悲劇的性質，拿破崙表示意見，以爲現代悲劇之不同於古代悲劇，在於我們不復承認一個爲人人絕對受其管轄的『命運』。古代的『命運』已由『政策』取而代之（La politique est la fatalité）。因此他認爲『政策』這東西必須用在現代悲劇裏，以接替古代悲劇裏『命運』之地位。這就是環境之不可抗的勢力，爲個體所不得不順從者。這一種勢力便是羅馬世界，其所以應運而起者，便是要把許多道德的單位鑄爲一定的維繫，並且把一切『神明』與一切『精神』結爲普遍的統治，藉此造成一個抽象的普遍性之權力。羅馬原則與波斯原則的分別根本在這點——前者窒息一切生機，後者則容許一切生機得到最高度的發展。因爲羅馬國家的宗旨，要使各社會單位，在道德生活上都犧牲於國家之下，所以世界沈淪到了哀怨之中：世界之心是破碎了，牠與『精神』之『自然的』方面已完全斷絕，這『精神』

已陷於一種不樂的情調裏了。然而唯有從這種情調裏纔能產生基督教中超感覺的，自由的「精神」。

在希臘的原則裏，我們看到了精神的生存之快樂——之歡欣與享受；「精神」尙未退回到抽象化；牠仍包含在「自然的」元素——各個人的定性——中間；——職是之故，各個人的道德變做了藝術之道德的作品。抽象的普遍的「人格」尙未出現，這因為「精神」必須首先把自己發展為抽象的「普遍性」那種形式，對於現述的人類施以嚴格的紀律。所以在羅馬，我們但見那種自由的普遍性那種抽象的自由，在一方面成立了一個抽象的國家，一個政治的憲法與勢力，以凌駕於具體的個體之上；在另一方面則創造了與那種普遍性相對的一個人格——即抽象的「自我」之固有的自由，這是與個人的定性不同，而必須分別清楚的。要知道「人格」構成了合法的權利之基本條件；牠是泰半在「財產」之範疇內出現，但牠對於那個與個體相關的現存「精神」之各種具體特徵是漠不關心的。這兩種因素在一方面構成了羅馬——政治的普遍性；另一方面則構成了個人之抽象的自由，這最先出現於「主觀性」的形式內。這種「主觀性」——這

種退回到本身之內，便是我們先前說起的希臘精神之所以腐敗——在這裏變成了世界歷史新的一面所由發生之根據。我們於檢討羅馬世界之際，並不要檢討一個本身是豐富的具體地精神的生命；反之，其中的世界歷史因素乃是『普遍性』的抽象態 (abstractum)，而為達到這種抽象態起見，不惜以無靈魂無心肝的嚴酷手段去追求，赤裸裸的統治。

在希臘，民主制度為政治生活的基本條件，在東方，則專制制度為政治生活的基本條件；羅馬則為嚴格的貴族政治，處在與人民相反對的狀態裏。希臘固然也把民主制度打破了，但僅破裂為各種派別；羅馬則不然，各種原則使整個社會處於分裂的局面之中——牠們互相仇視互相爭鬪；先是貴族與國王之爭，繼為平民與貴族之爭，最後則民主制度佔了優勢；於是開始有派別的發生，從而造成了後期的貴族政治，當權的個人征服了世界。正當地說來，這種二元性標示了羅馬最內的存在。

博學之士曾從各方面來看羅馬歷史並且所抱的見解各不相同，且相反對，尤其是關於較古的那一部分，這部分歷史曾由三類學者加以研究——歷史學家，語言學家，及法學家。歷史學家着

眼於宏偉的形相所重視者亦惟這類歷史；我們最好還是讓他們來領路，因為他們對於主要的事實，是承認各項紀錄之有效的。語言學家則不然，他們比較輕視一般所承認的傳說，而對於可以種種方式加以結合的枝枝節節，卻比較來得關心。這些結合首先算做歷史的假設，但不久便成爲已成的事實。猶如語言學家之於語言，則有法學家之於羅馬法，他們做了最細密的考察，而以假定作爲推論。他們研究的結果便是把羅馬歷史最古的部分宣告爲只是寓言而已；所以這一門研究便完全在學者的批判範圍內了，這輩批評家總是對於收穫最少的事情，去做最多的工夫。按希臘人的詩歌與神話，據說是含有很深的歷史真理，而被當做歷史了，反之，羅馬人則以神話與詩歌的見解加於這些真理；據稱一向被認爲散文的與歷史的東西，實以史詩 (epics) 爲其根據。

這些緒言既畢，我們如今略述這個地方。

羅馬世界以意大利爲中心；這地方與希臘極相類似，像牠一樣形成一個半島，惟海岸的曲折不像希臘那樣深。在這片領域內，羅馬本城又是中心的中心。拿破崙在他的回憶錄裏曾經提出這個問題——假如意大利一旦獨立，成爲一個總體，那個城市最宜於做牠的首都。羅馬、威尼司，與米

蘭都有要求做首都的資格，但是立刻顯出這些城市一概不能作為中心。北意大利構成一個波（Po）河流域，實與半島本土顯然不同；威尼司僅接連上意大利而不接連南部；反之，羅馬或許可說是意大利中部與南部的天然中心，但對於上意大利所屬各地卻是很不自然，有悖人情的。羅馬之以武力立國，在歷史上固然，在地理上亦是如此。

由上所述，意大利地方並無天然的統一，恰與尼羅河流域不同，意大利的統一實與馬其頓以武力統一希臘情形相同，但意大利猶不及希臘因為文化均等的緣故，有一個精神灌注全境；意大利則種族繁多。尼布爾（Niebuhr）在所著羅馬歷史前，弁以精深淵博的文章一篇，專論意大利各民族；但我們殊看不出這些民族與羅馬歷史有何聯繫。事實上，尼布爾的歷史只能看做羅馬歷史之一種批判，因為其中包括的許多論文，都沒有歷史的統一性的。

我們認為羅馬世界的普遍原則便是主觀的內在性。所以羅馬歷史的途徑包含着未發達的主觀性——生存之內在的確信——開展而為現實世界的明顯性。主觀的內在性這個原則最初僅從外界——從主權，政府等等之特殊的意志力方面，取得積極的實施。這種發展係將內在性純

粹化爲抽象的人格，這種人格在現實界中便賦形爲私產；於是各個相拒的社會單位只能由專制力量使之集合一起。羅馬世界之普通路線可以概述如次：主觀性之深密的內層過渡到了牠的直接反對的方面。羅馬的開展是與希臘那種開展不同的，希臘是原則展開牠自己的實體；羅馬是過渡到牠的反對方面，這反對方面後來並不出現爲一個腐化的元素，而爲原則自身所要求並安排者。——講到羅馬歷史之特殊的段落，普通分做君主政體，共和政體，與帝國時期。——這種分法好像認爲有各種不同的原則在這些形式裏出現；實則同一原則——羅馬「精神」之原則——橫貫於這些形式背後。我們現在的分法，毋寧是着眼於「歷史」之一般路線。每一個世界歷史民族的歷史都被分爲三個時期，以前如此，現在亦也必須證明如此。第一時期包括羅馬的基本，這時在本質上相反對的各元素，仍安息在沈靜的統一之中，迄至各種矛盾得到了實力，國家的統一又因爲國中已產生和維持那種對峙的情形，而變成一種強有力的統一，這時期纔告終止。在這種生氣勃勃的情形中，國家開始以全力向外發展——這就是第二時期——而在世界歷史舞臺上顯其身手；這是羅馬最高尙的時期，這時期發生了那幾次普尼克戰爭（Punic Wars）並且接觸了上

屆的世界歷史民族。一個廣大的舞臺，向東方展開了，關於這種接觸的歷史，業經高貴的波里比阿加以描繪。羅馬帝國如今疆土大闢，廣被世界，同時這種拓張也是牠的滅亡之緣起。內部的糾紛乃接踵而來而那種對峙又自己發展自己爲自相矛盾與完全不治；結果便是「專制政治」的發生與第三時期的開展。這時候羅馬的權威顯得聲容並茂，光彩赫奕，但牠同時在自身內有極深的分裂，而與帝國統治一同開始的基督教也取得了極大的傳播，第三時期包括着羅馬與「北方」以及日爾曼各民族之接觸，於是便輪流到日爾曼各民族到歷史上來表演了。

第一節 羅馬開國至第二次普尼克戰爭

第一章 羅馬精神的元素

當我們講到羅馬歷史之前，我們須從一般方面商討羅馬精神的元素，從而檢舉羅馬之淵源所自。按羅馬崛起於若干公認的區域之外，這就是說，牠崛起於三個不同區域相接的一角上，這三個區域屬於拉丁人，薩賓人 (Sabines) 和伊特刺斯坎人 (Etruscans) 羅馬並非傳自甚麼古老

的種族，有天然的家長制爲之維繫，其制度的起源可以溯及太古時代的（像波斯人或許便是那樣，但波斯人那時已統治着一個大帝國了）；反之，羅馬自從最初以降，便不是天然的生長，而是人爲的，強暴的生長之結果。相傳推來人的子遺，由伊尼阿（Aeneas）率領到了意大利，而創建了羅馬；要知道歐羅巴之連繫於亞細亞，乃大家愛好的一個傳說，在意大利、法蘭西和日爾曼本部都有不少的城市把牠們的起源或牠們的名字，指爲推來亡命者所遺。李維講到羅馬古昔的部落，列舉了藍門倫斯人（Ramnenses），替善斯人（Titienses），和盧徹刺人（Luceres）。假如我們現在要把牠們視爲有別的民族，說是牠們實係羅馬所由造成的各元素——這一種見解近代主持者頗不乏人——那末我們便是直接推翻了歷史的傳說。所有的歷史家們都一致以爲遠古之際，羅馬山邱之中，到處遊蕩着一輩牧牛羊人，由酋長統率着，又以爲第一個羅馬社會構成爲一個常事劫掠的國家；並稱附近各地四散的人民，是經過了許多困難方纔這樣結合起來的。這些情形的詳細枝節也由他們列舉出來了。那些兼營劫掠的牧牛羊人對於情願加入他們團體生活的人民，一概是來者不拒（李維稱之爲一種 *Colluvies* 『拉圾堆』）。因此羅馬週圍三個區域的遊手好閒

之徒都被收集到了新城。各歷史家聲稱這個新城的住址選擇得非常適當，正在濱河的一個山邱上面特別宜於做各地亡命者的收容場所。歷史家又以同樣的權威聲稱這個新成立的國家裏沒有婦女，隣近各國又都不肯與牠發生婚媾（Cornubia）這兩種特殊環境都顯見牠是一種劫掠的同盟，其他國家都不願與牠發生關係的。各國也都拒不接受他們的宗教勝節的邀請；只有薩賓人——這是一個簡單的務農的民族，而且如像李維所說，是流行着一種可悲和可怕的迷信的（*tristis atque tetrica superstitie*）牠們半爲迷信所驅，半爲恐懼所迫，出席於這些宗教佳節。薩賓婦女之被強佔也是大家公認的一個歷史事實。這種局面也顯出一種特徵，這就是「宗教」被用做一種手段，藉此推進這個新生「國家」之目的。另一個開拓的方法便是把隣近被征服的各城市的人民移殖到羅馬城中。稍後還有外國人自動移居到羅馬來；這可以著名的喀勞狄家族（the Claudii）爲例，牠們把所有的奴民都帶了來。有一位科林斯人叫做德麥拉脫斯（Demaratus），出自望族，從本土遷居於伊特魯立亞；但在那裏因爲是一個外國人，亡命者，所以很爲土人所輕視，他的兒子路科麥（Lucumo）對於這種屈辱的日子再也過不下去了。他於是再

遷到羅馬來，因為如李維所說，羅馬可以找到一個新的民族，一種崛起的高貴的德性——(repentina atque ex virtute nobilitas)。據稱路科麥在羅馬深得一般人的信仰，後來竟做到國王之尊。

上述羅馬建國的特殊情形，必須當做羅馬定性的根本基礎來看。這種情形包含着最嚴厲的紀律，並且要對於全體的崇高目標做自我犧牲。一個國家既從武力而形成，既以武力為基礎亦必賴武力始得維持鞏固。這不是一種道德的，自由的連繫，卻是從這種武力淵源所造成的一種強迫服從的狀態。羅馬所謂德行 (Virtus) 係指勇武；然而並非純屬個人的勇武，卻是根本上與一個團體相連帶的，這個團體被目為最高無上，可以用種種不法橫行組織而成的。羅馬人組織了這樣一種團體之後，固然不像拉栖第夢人那樣專與一個被征服的民族從事國內的爭鬪；然而羅馬也發生了。貴族階級與平民階級間的一種區別和一種爭鬪。這種爭鬪朕兆於神話所傳綸繆拉斯 (Romulus) 與利瑪 (Remus) 兩位儼如敵國的兄弟。利瑪被葬在阿文山 (Aventine) 山峯之上，這地方就算撥給了惡神，平民階級的蚌離算是惡神所使。於是，大家就要發問，這種區別怎樣產生

的呢？前面已經說過了，羅馬是許多強盜兼牧人者所組成，爲份子複雜的游手亡命者匯集之地。後來被攻陷的各城市以及被毀滅的各地地方，所有男女人口都被搬到了這裏來。所以羅馬人口中較孱弱的，較貧苦的，和較後來的份子自然而然地居於下位，不免依賴於那些締造國家的大族以及多財善戰的豪民。因此，我們殊不必假借新近很爲時髦的一種說法，聲稱貴族階級是自成爲一個種族。

平民階級對於貴族階級的依賴，常被視爲一種完全合法的關係——甚且被視爲一種神聖的關係，誠以貴族階級手中握有所謂『聖禮』，所以平民階級苟無貴族階級，就將等於沒有上帝了。平民對於貴族階級這種虛偽的幌子簡直只做不見，對於貴族階級那些繁文縟節簡直毫不在乎；他們把政治的權利從這些儀式裏分開出來，而要求這種政治的權利，他們這樣做法是並不犯什麼褻瀆神聖之罪的，好比新教教徒們解放了國家的政治權力，並且擁護了良心的自由一樣，總之，貴族階級與平民階級的關係，是必須照我們前面所說的看法來看纔對，前面說過，那些貧苦的，也就是無助的民衆，不得不依靠那些有財有勢的人們，不得不尋求他們的庇護（Patrocinium）。

在這種由富者保護的關係下面，被保護者就叫做屬民（*Clientes*）。但在平民與屬民之間，我們馬上又看到了一種新的區別。在貴族與平民的鬭爭中，屬民雖然無疑是平民階級中人，但他們都是惟保護者是從，惟保護者之命是聽。按這一種庇護關係未經公理與法律之認可，乃是事實昭彰，蓋自法律頒行，為各階級所周知以後，那種庇護屬民的關係就逐漸聲銷跡匿了；這因為各個人既已在法律下得到保障，庇護關係之暫時必要性自然就喪失了。

當羅馬開國之初，那個劫掠時期內，因為國家的基礎建築在戰爭上面，所以每一個公民必然是一個軍人，既然每一個公民都須披甲作戰，不事生產，經濟上的負擔遂極其沈重。這種情形使普通人民都負上許多債務，貴族階級便變做了一般平民的債主，同時也就是平民的庇護人。自從法律頒布以後，這種不自然的關係自必取消；但其取消也是逐步的，漸漸的，因為貴族們雅不願立即容許平民階級從這種庇護關係解放出來；貴族們的存心，毋寧要把這種關係持續下去。十二銅標之法律（*Laws of the Twelve Tables*）中間仍含有許多未經明白規定的地方；其間仍有許多地方聽憑法官的獨斷決定，而一般法官又個個都是貴族階級；職是之故，貴族階級與平民階級的

對峙局面仍持續了很長久的時間。平民們是一步又一步，一層又一層，這樣逐漸地達到了一切崇高的官階，取得了那些原來僅屬於貴族所獨佔的特殊權利。

按希臘人的生活，雖與羅馬人的生活同樣非自大家長制關係淵源而來，但希臘人最初就有家庭之愛與家庭之維繫，他們的社會生存是以和平爲主旨的，所以必然要去撲滅海上和陸上的盜匪了。羅馬之開國者卻不是這樣，綸繆拉斯與利瑪兩人據傳說所稱，他們本人就是盜匪，自從襁褓卽與家庭脫離，而在得不到家庭之愛的孤獨情形中長大成人的。同樣地，最早的羅馬人據說也不是以自由戀愛，而是以武力強暴來奪取婦人的。羅馬人的生活既這樣開始於野蠻粗獷的狀態，完全沒有天然道德的感覺，所以就形成了他們特有的一個特色——卽對於家庭關係的嚴酷無情；這一種自私爲己的嚴酷無情，構成了羅馬人禮俗與法律的基本條件，這點在後面還要說到。是之故，我們所見到的羅馬人的家庭關係，並非一種愛與情之自由的關係；倫常間的信賴之心已爲嚴酷，附屬與順從之規律抹殺了。男女婚姻就其嚴格的與正式的方面而觀，不過是一種買賣合同而已；妻乃丈夫的一部分財產，而結婚所取的形式，與任何其他買賣所取的形式殊無二致。爲夫

者對於妻子的權力，有如他對於女兒的權力；他對於妻子的財產亦有同樣的權力，凡她所有所得，即是她的丈夫之所有。當共和鼎盛時期，婚姻之事每舉行宗教儀式以示慶祝，這在羅馬人叫做 *Confarreatio*，但後來就不舉行了。上面所說的一種買賣婚姻叫做「庫墨西」(*Coemptio*)，再有一種婚姻方式叫做「烏蘇斯」(*Usus*)，在這個方式下，丈夫同樣可以取得上述的權力。所謂「烏蘇斯」者係指妻子留居她的丈夫家中，一年之內未嘗「須臾」離開者。假如為夫者沒有遵照這些合法的婚姻方式而結合的話，為妻者或則在她的父親權力之下，或則在她的族人保護之下，而不受她的丈夫管轄了。這樣看來，可知羅馬婦女是離丈夫而獨立的時候，纔能取得光榮與尊嚴，並不是從她的丈夫和她的婚姻那裏取得光榮與尊嚴的。假使有一位丈夫是在比較自由的方方式下娶妻的，——即未經過宗教儀式 (*Confarreatio*) 之慶祝者，——他要與妻脫離的時候，他可以無須任何手續將她拋棄。父子間的關係也是如此：為子者須服從為父者，猶如為妻者須服從為夫者；為子者無論在政府方面居何要職，概不得自置產業，但在另一方面看來，當他們被解放之後，他們與父親與家庭都沒有連繫。羅馬人認為子女的地位是和奴隸的地位相彷彿的，這從已經解

放的子女們須經過所謂 *imaginaria servitus* (*mancipium*) 可以爲證。講到遺產承繼一事，論起道理來，子女們本應該平分。然而羅馬人可不如如此，他們是極其嚴酷地遵照遺囑上的任意吩咐而行的。

綜上所述，可見羅馬人倫常方面的基本關係是何等地顛倒悖謬和不合道德。他們在私人性格方面既有這種不道德的主動的嚴酷性，所以在他們的政治的結合上必然也顯出相對的被動的嚴酷性。羅馬人從國家所遭受的苛刻嚴酷，得到了一種報償之道，即是他可以同樣性質的苛刻嚴酷；任性行使於他的家庭子女之身——他在國家爲奴隸僕役，在家庭則爲專制魔王。這點造成了羅馬之所以偉大，牠的特有的國性便是各個人與國家與國法與命令之結合，是森嚴無比，不能伸縮的，我們若要對於這種「精神」看得更加親切一些，我們決不能僅僅着眼於羅馬許多英雄的行爲，看他們怎樣以軍人或將領或大使的地位，去與敵人相見於戰場，或折衝於鼎俎——要知，道在這些情形下，他們的整個心思，都是專屬於國家與法令，而不容他們有所躊躇趨避——並且，我們更須特別注意於那些平民階級，看他們在暴動的時候，是怎樣對付那些貴族階級的。我們看

到，不知道有多少次數，那些激動着，暴動着，抗爭着的平民們，是怎樣地被一個空洞的形式所欺騙，帖然復歸於平靜無事，而他們所提出的各項要求，——公正的或不公正的各項要求，也就未得圓滿實現！一個例吧，不知道有多少次數，當既無戰爭又無外患的年頭，元老院偏選出了一個獨裁者出來，藉令一般平民，投身軍中，拿了軍誓來約束他們，逼迫他們絕對地服從！來辛尼阿（Licinius）氏費了十年之久纔使各項有利平民的法律得以通過；我們看到，那般平民怎樣馴良地聽憑其他裁判官們以純屬形式的否決，不使這類法律通過；我們看到，平民們怎樣非常馴良地，自這些法律通過以後，更悉心靜候了許多年，等待牠們的執行。有人不免要問，這種好耐心是怎樣製造成的？這斷不是製造出來的，這在本質上是早已潛伏於羅馬國家最初那種強盜結合之淵源，又潛伏於羅馬人民之定性中間，而且更是潛伏於『世界精神』之那個正待展開的階段形態中間。羅馬民族的元素本是伊特刺斯坎人，拉丁人，和薩賓人；這些民族諒必含有可以產生羅馬『精神』之天生的，天然的適應性。關於這些古意大利民族的精神，性格與生活，我們卻知道的極少極少——這只能怪羅馬歷史學的曖昧不明了！——而且那極少的一些，多半也是從希臘的羅馬史家方面

得來。不過要講到羅馬人的普通性格，我們尙有可得而言者，即與東方那種原始的野性的詩歌及有限界之變形相對照的——與希臘人那種美麗的和諧的詩歌及「精神」之平衡勻稱的自由相對照的——這兒，在羅馬人之中，出現了生命之散文——有限性之自我意識——「悟性」之抽象觀念和人格之嚴密原則，這雖在家庭之中亦未嘗開拓爲天然的道德，而始終保持爲非感情，非精神的單位，僅在抽象的普遍性裏認識了各社會單位之統一的維繫。

「精神」之這種極度散文化，可從伊特刺斯坎藝術中看出來，這種藝術在技巧上雖已臻於完善，而且忠於自然，可是牠絕對沒有希臘的理想性與美；同時，這種散文化又可從羅馬法之展開以及羅馬宗教方面看出來。

成文法律的淵源及發展應該歸功於羅馬世界之抑制的，非精神的，與非感情的睿智。按從前面所述，我們已經知道，在東方國家，各種在本質上屬於外在或內在道德範圍內的關係，都被規定爲法律明令；就是在希臘人中，道德同時也是法定的權利，因此之故，憲法完全依賴於道德與人情，其中尙未有一定的原則，以均衡人們內在生活之易變性與個人的主觀性。於是羅馬人起來完成

了這個重要的劃分，而發現了一個權利的原則，這個原則是外在的——換言之是並不依賴於性情與心緒的。羅馬人既在形式方面，給了我們這一個貴重的禮物，我們就能使用牠，享受牠，而不致成爲那種窒息的『悟性』之犧牲者，——不須把『悟性』看做至高無上的『智慧』與『理性』。羅馬人已經做了『悟性』之犧牲者，仰着『悟性』之鼻息而生存；但他們同時爲他人後世取得了『精神自由』——即是那種內在的『自由』，牠後來終於從『有限界』及『外在界』解放了出來。『精神』，『靈魂』，『人情』，『宗教』這些如今再不用害怕被捲入那種抽象的法學上的『悟性』中了。『藝術』亦然有牠的外在的方面，當『藝術』之機械的方面已臻於至善，『自由的藝術』就能降生出來表現牠自己了。然而人們假使除了那機械的方面以外，更不知道什麼，更不冀求什麼，他們真是可憐蟲了；再有那輩人們，在『藝術』已經降生的時候，而猶把機械的方面看做最高無上，他們也一樣是怪可憐的。

由前所說，可見羅馬人是被牽連在那種屬於有限界的抽象『悟性』之中。這就是他們在宗教方面最高的特性，亦即最高的意識。事實上，抑制或者壓束便是羅馬人的宗教；至於希臘人則相

反，是以自由的狂想那種歡欣爲宗教的。我們慣常把羅馬與希臘的宗教看做是相同的東西，慣常把羅馬精神的名字，什麼周比特（Jupiter），密涅發（Minerva）等等與希臘諸神的名字混爲一談。關於這事，單從希臘諸神會被羅馬人相當採用而言，那是說得過去的；可是我們既不能僅僅因爲希羅多德斯與若干希臘人自己在『拉頓那』（Latona）『帕拉斯』（Pallas）等等名字之下，對於埃及神祇形成了一個觀念，遽將埃及的宗教與希臘的宗教看做相同的東西，我們亦然不能把羅馬的宗教與希臘的宗教併爲一談。我們已經說過，在希臘的宗教裏，『自然界』所暗示的恐懼之感是十足發達爲某種『精神的』東西——爲一個自由的概念，一個幻想之精神的形式——我們又說過希臘『精神』並未逗留於內心恐懼之狀態中，而是進一步使『自然』對於人類之關係成爲一種自由與歡欣的關係。反之，羅馬人卻始終以一種沈悶的，愚蠢的主觀性爲滿足；結果外在界只是一個『對象』——某種陌生的東西，某種隱伏的東西。這樣始終包含在主觀性裏的羅馬精神便進入一種壓制與依賴之關係，這種關係可以『宗教』（“religio”（lig-are））一字之來源爲證。羅馬人所對付者老是某種祕密的東西，在他所信仰與追求的任何一切之中老是隱藏。

着某種東西；在希臘人的宗教裏，萬事萬物都是公開的，明白的，可以感覺到，可以設想到——並不隸屬於未來的世界，渺茫難知，而是屬於此生此世，和藹可親——羅馬人則不然，對於他們，萬事萬物都顯得神祕，雙關；他們在對象裏首先看到對象自己，然後看到隱藏其中的東西；他們的歷史充滿了他們對於各種現象之這般雙關的看法。就像羅馬城除了牠這個本名以外，還有一個祕密的名字，這僅有少數人知道。有些人以為這個祕密的名字是發倫細亞 (Valentia) 即羅馬 (Roma) 一字之拉丁譯；別的人則以為是『亞馬』 (Anor 即將 "Roma" 一字顛倒讀去)。羅馬開國者綏拉那斯亦然另有一個名字，這是神聖的名字，一般人祭禱他時所用的，叫做啓賴那斯 (Quirinus)。同時羅馬人民亦叫做啓賴提人 (Quirites)。(這個名稱與 "Curia" 一字相連，研究字源學者，或以為這字係自薩賓城鎮叫做 "Cures" 者蛻化而來)。

在羅馬人中間，宗教的恐懼之感始終沒有發展出來；始終是封閉在牠對於牠自己的生存之純屬主觀的確實性內。所以『意識』並未給予牠自己以精神的客觀性——牠並未擡高牠自己至於理論上的冥想，以想像那永恆神聖的自然，牠也未擡高牠自己至於那種冥想之自由；牠並

未從『精神』那裏爲牠自己取得宗教的實體性。凡羅馬人的所作所爲之中——他的約章，政治關係，義務，家庭關係等等之中，其特徵便是良心之單純主觀性；而這一切關係因此就不僅得到一種法律上的認准，抑且得到一種與宣誓相彷彿的莊嚴性。議會中當各人就職時舉行的無數儀式正是這種鞏固的維繫之表示與宣告。所謂『聖禮』也者處處都是極其重要。各項交易經營，本來是最不受約束的事情，卻也變做了一種『聖禮』，而且可說是僵化爲一種『聖禮』了。可以歸屬於這種範疇中間的，例如還有嚴格婚姻裏的（*Confarreatio* 宗教儀式），以及一般的占卜典禮等等。關於這些聖禮的考究是索然寡味，令人厭煩的，徒供碩學之士新鮮的材料，探討牠們的起源所自是伊特刺斯坎呢，是薩賓呢，或是其他民族。因爲羅馬人有這種聖禮，所以他們向被視爲十分地敬虔誠篤，即在積極的以及消極的禮制方面都是如此；不過我們聽到最近作家侈談盛稱這些『聖禮』，終覺得有些可笑。按羅馬的貴族階級尤其愛重聖禮，所以有些人把貴族階級估得很高，以爲他們係出僧侶之族，乃是神聖的縉紳先生——乃是羅馬宗教之保持者；因此平民階級便變成了無神之徒。關於這點，要緊的前面已經說過了。古代的君主同時也是神聖的教長。當王權的尊

嚴已經推翻之後，仍有一種宗教的尊嚴存在那裏；但是宗教的教長和其他一切僧侶祭師一樣都要受『司儀長』(Pontifex Maximus)之約束，這人監督着一應『聖禮』，使之嚴整而且固定，貴族階級乃得以保持他們的宗教權力如此其久。

然而那種虔敬誠篤之情，主要的一點是要看牠發出在何種對象上面——不論現代常常有人主張，只要虔敬誠篤之情未失，那末牠的對象爲何是無足輕重的。前面已經說起羅馬人的宗教主觀性未嘗擴大爲一種自由之精神的與道德的萬有。我們可以說他們的虔誠並未發達爲一種宗教；這因爲那種虔誠在本質上始終是形式的，而這種形式主義之真實方面，係自另一淵源而來。從這個界說而觀，足見那種虔誠既發生於宗教深處範圍以外，所以只能成爲有限的非聖潔的一種。因此羅馬宗教的主要特徵乃對於若干自動的願望所做的固執枯燥的冥想，他們認爲這些願望是絕對地存在於他們的神明之身，他們要求這輩賦有絕對權力的神明能使這些願望一一實現。他們便是爲了這樣的目的而崇拜神明，爲了這樣的目的，他們就在一種有約束的，有限制的形式下，從屬於他們的神明。這可見羅馬宗教乃一種全然平凡的宗教，充滿了狹隘的冀求，權宜之計，

利益之圖。他們所特有的神明也是全然平凡的；這些神明乃（心或身之）各種條件，各種感覺，或各種應用的技藝，爲他們的枯燥的幻想把他們提高到獨立的權力以後，給了這一切以客觀性的；這些神明有一半是抽象觀念，只能成爲冷酷的寓言，——又有一半乃各種生存之狀態，能够福人也能够禍人，並且在他們原始的有限制的形式之下，出現爲衆人崇拜之對象。我們現在只能略爲舉出幾個例子。按羅馬人崇拜（Pax）『和平』（Tranquillitas）；『恬靜』（Vacua）；『安閒』（Angerona）；『憂傷』，當牠們做神明一樣；他們又爲了『瘟疫』，『飢饉』，『潮霍』（Robigo），『熱病』及 the Dea Cloacina。設有祭壇女神朱諾（Juno）對於羅馬人不僅是生產女神琉息那（Lucina），又是構成孩童骨格之神朱諾·奧細巴基那（Juno Ossipagina），而且又是成婚時在家宅門戶之樞紐上塗油（亦『聖禮』項下規定的一樁事情）之神朱諾·恩克息亞（Juno Unxia）。這些瑣屑平凡的概念比諸希臘人那些精靈與神祇之優美，真是不可同日而語了！同時主神周比得又爲『周比特·卡匹托來那』（Jupiter Capitolinus）代表着羅馬帝國之普通本質，但羅馬帝國又人化爲『羅馬』（Roma）與『福條那·帕布立卡』（Fortuna Publica）

兩位神明。

羅馬人不僅在窘迫急需的時候祈求神明與祭祀神明，並且向神明許下各種莊嚴的愿心言。在困難中爲了求助起見，他們甚且遣使國外，把外國的神明與儀制輸入本土。所以羅馬那些神祇與多數廟宇之成立，都是起於需要——起於一種誓言與對於恩賜之一種義務所迫的承認，而非不謀其功，不計其利的。希臘人則不然，他們所以建立各種美麗的廟宇，神像與儀制都出於愛美之心，愛神之心，而不滲雜其他的功利觀念。

羅馬宗教唯有一方面顯得似乎動人，那就是各種宗教佳節，大概都與鄉村生活有關，而且自遠古以來即奉行未有間斷。這些佳節一半是以黃金時代（*Saturnian time*）的觀念爲基礎的——即對於公民社會與政治組織形成之前及範圍之外的情形的觀念；但牠們的命意一半係採自一般『自然』方面——太陽、歲時、四季、月令等等（有關天文）——一半則採自『自然』行程之各種特殊形態，而與畜牧與農業生活有關者。他們有關於播種與收穫以及四季之佳節；主要的節期則爲十二月中旬舉行的收穫慶祝節等等。就這方面而言，這種傳說中似乎有許多樸素和

巧妙的地方。可是這些禮制等等，在大體上實表現着一種極有限制而且平凡的形態；我們不能從牠們得到對於自然界各種巨大勢力之更深的見解，也不能從牠們演繹出這些巨大勢力之普通過程；這因為牠們完全求些外表上的鄙俗的好處，同時牠們所包涵的歡樂又流爲一種滑稽，而無智慧爲之調劑。按在希臘人方面，他們的悲劇藝術亦從這些禮制雛型進展而來，可是在羅馬人方面則毫無進展，這些與鄉村佳節相連帶的粗鄙的歌與舞始終淹留於這種樸素而粗陋的形式之中，迄至後來尙是如此，而未嘗進展爲確屬藝術的形式。

前面已經說過羅馬人採取了希臘的神祇（羅馬詩人的神話完全是從希臘人處取得的）；然而羅馬人對於這些想像的美的神明，似乎只是極其冷淡，極其膚淺地崇拜着。他們講起周比特，朱諾，密涅發時，聽上去好像只是戲院子裏報告伶人姓名。希臘人則把他們的神統充滿了豐富的智慧的材料，並且點綴了鮮明的狂想；這神統對於他們是一個靈感之泉源，不斷引起美妙的發明，並且激起深刻的反省；真的，在他們的神話學裏，已經創出了一種廣大的，而且竟是無盡的寶藏，可以增進情感和思想。羅馬人之「精神」不歡喜耽於一種深刻的幻想之中，希臘神話一到了他們

手裏就變得生氣索然，格格不入。羅馬詩人——尤其是味吉爾（Vergil）——把神明搬入詩中的時候，都顯得是一種冷酷的「悟性」以及模仿的產物。這些詩歌中都把神明當做機械使用，而且是很浮淺地使用着的；他們這般看待神明，實與現代對於美文之教訓式的議論中間的看法大致相同，這類議論除有其他傾向外，內有一種傾向即係將神明當做機械而使用於史詩之中——藉此收驚人的效力。

羅馬人在公共遊藝方面，亦與希臘人有本質上的不同。正當地說來，羅馬人在這些遊藝方面只是旁觀者而已。各種揣摩的與劇場的表演，舞蹈，競走與角力，在羅馬人都是讓已經釋放的奴隸，角鬥士或已判死罪的犯人去做的。尼祿（Nero）皇帝最墮落不體面的事，就是他在公共舞臺上扮作歌人，七絃琴師與鬥士。羅馬人既然僅處於旁觀者地位，所以這類逍遙對於他們終是格格不入，他們未嘗以全般心靈參加進去。自從風尚趨於奢靡以後，一般人愈愛看以禽獸與人為餌的殘忍遊藝。常常爲了取樂起見，而收羅了千百頭的熊、獅、虎、象、鱷魚與鴛鳥等等，慘然加以屠殺。一羣數以百計，甚或數以千計的角鬥士，在某項節目出現於競武場中，作假想的海戰，他們向高坐觀鬪的皇

帝說道：「一輩效死的人恭賀陛下」藉圖激起他一點憐憫。可是徒然！這成羣的鬪士，全得爲相互屠殺而死。羅馬人並不因人生之矛盾不如意，在心靈深深處受苦，而結果委諸「命運」了事；反之，羅馬人卻構成了一幅殘酷的現實，叫人們受肉體上的苦：像江河似的血流，垂死者喉頭格格格的響，懨懨一縷的喘息，這些就是他們愛看的景象。這種殺人的冷酷的否定性，正見其把靈魂裏曾有的——一切精神的客觀的目標都同時殺卻了。除此以外，我僅須舉出他們的占卜，法術，神諭書（Sibylline books）等等，諸君就可以想起羅馬人如何爲種種迷信所束縛，而關於上述一切禮制儀式之奉行，他們如何專爲一己的願望打算。獸類的臟腑，禽鳥的飛翔，電光的閃爍，神巫的嚶語，決定了國家之行政與計劃。這種種迷信都操縱在貴族階級手中，他們存心要拿這類迷信做一種純屬外在的（非精神的，世俗的）壓束的工具，藉此達到他們自己的私圖和壓迫一般平民。

綜上所述，可知羅馬宗教最顯著的元素便是主觀的宗教性，以及純以淺薄的外表的私圖私愿爲其目標之一種儀式主義。世俗的願望慾念一概任憑放縱，而不由宗教加以制限——事實上，宗教反而爲這些慾念辯護。無論羅馬人所作所爲具有何種實體的性質，他們終顯得虔敬誠篤。然

而唯其因為這裏的神聖的原則只是一個空架子，所以這原則成了可由信徒隨意使用的一種工具；牠成了個人掌中之物，而個人所求者又無非他的私圖與私利；反之，真正的『神聖界』卻是自己有一種具體的力量的。羅馬所有者既是一個無力量的形式——一個空架子，所以個人——那個『意志』，牠有一種獨立的具體性，能使那個形式變為牠自己的形式，並能使之順從牠的見解——是站在這個形式之上的。這種個人在羅馬就是貴族階級。貴族階級掌握中的國家主權因此乃變為鞏固，神聖，不可授受，而且為他們所獨有；政府管理與各項政治特權乃賦有神聖的私產之性質。職是之故，羅馬並沒有一種實體的民族統一存在其間，——並沒有那種全國統一之美麗的與道德的需要；反之，每『族』(gens)自己都是凜然不可侵犯，都有牠自己的『家神』(Penates)和聖禮都有牠自己的政治性格，由牠永遠保持下去的；如喀勞狄族(Claudii)以嚴格的貴族式的嚴厲著，發利立族(Valerii)以仁厚愛民著；而柯奈耶族(Cornelii)則以高尚見著。雖在婚姻方面，亦有這種劃分與限制，所以貴族與平民之締姻亦算是褻瀆神聖的事情。但在那種宗教主觀性裏，我們又看到獨斷性的原則：是以一方面既有那種獨夫之心欲以宗教來支持私圖私利，另一

方面又見那種獨夫之心向宗教反抗。這因爲同一秩序可以一方面在宗教的形式下被視爲特權階級，又可以在另一方面顯得僅是人們之一種任意選擇，一種獨斷的意志力。一旦時機成熟，牠須淪落爲一種單純的形式時，牠就必然被目爲一種形式，被踐踏在腳下，被表象爲一種形式主義——神聖事物中有不平等的情形，於是宗教亦過渡而爲政治生活之赤裸裸的現實。意志及私產上的不平等之神聖化便是這種變遷之基本條件。羅馬的原則僅承認貴族政治爲正當的憲法，但牠直接表現牠自己於一種對峙的形式——內部的不平等。唯爲不幸的環境所逼迫以後，這種對峙纔得消弭於一時；要知道牠包含着雙重的權力，其構成各份子之嚴酷性與惡意的孤立，只有一種更大的嚴酷性纔能壓制得住，纔能約束在一起，成爲武力所支持的統一。

第二章 第二次普尼克戰爭以前的羅馬歷史

在第一時期內，幾個連續的階段表演了牠們各個特有的差別。這是羅馬國在君主下發展的第一個階段；稍後便採行了一種共和憲法，由『執政官』爲元首。於是貴族與平民之鬭爭起來了，結果以遷就平民的要求了事，內政方面既然風平波靜，安居樂業，便養蓄了充分的力量，可以去戰

勝那個屬於世界歷史較前一期的國家。至於羅馬最初各君主的事蹟，由於疑古批判之結果，每項紀載都遭了駁斥而不獲成立；然而遽謂一切紀載皆不可信，則亦失之過當。據傳說所稱，共有君主七人，雖『高等批判』亦不得不承認這程序中最後幾個連鎖是完全符合歷史的。據稱綸繆拉斯 (Romulus) 乃這個掠奪同盟之創始者；他把這個同盟組成了一個軍國。關於他的種種傳說雖似乎杳渺難信，其實牠們的內容純與上述的羅馬『精神』吻合無間。據稱第二位國君努馬 (Numa) 纔訂了各種宗教儀式。這個特徵是很可注意的，因為牠顯得宗教的發生較遲於政治結合的發生。反之，在其他各民族中間，宗教的傳說每出現於遠古的時期，遠在一切公民制度以前，君主同時是一位祭師（據研究字源學者說來，羅馬字 *rex* 係指犧牲致祭）。一般國家民族情形都是如此：政治界最初都是與僧侶界聯在一塊的，神權政治支配着一切。爲君主者因『祭禮』 (sacra) 的關係，位居特權階級之首。

擁有權勢的公民，當最初各君主時代已與一般人民分離，而爲參議員與貴族了。據說綸繆拉斯 曾經委託了一百位族長 (patres)，可是高等批判對於這種說法深滋懷疑。在宗教方面，各種

「祭禮」變成了區別貴賤的標準，劃分等級的特質。國家的內部組織是逐漸得到實現的。李維說奴馬制定了一切神權的事務，塞維阿塔力阿 (Servius Tullius) 則創始了各種不同的階級，舉行了戶口調查，依此決定每一公民參預政治的資格。貴族階級對於他這個方針，特別因為他解除了平民階級所欠的一部分債務，並以公共土地頒給較貧的公民，使他們也擁有了地產，深致不滿。他把人民分爲六個階級，第一階級與武士合計，共有九十八個百人團，其次各階級爲數比較少。舉行選舉時便以百人團爲單位，那個排列最高的階級在國內佔有最大的勢力。好像在早先貴族階級獨攬大權，而經塞維阿的區分以後，他們不過佔一種優勢而已；他們不滿意於塞維阿，便是爲此。自塞維阿以還歷史逐漸明白清楚起來；在他暨他的前任老塔克文尼阿斯 (Tarquinus) 統治之下，頗顯出繁榮之象。按李維與帶奧尼阿斯 (Dionysius) 載稱最古的憲法是民主的，每個公民在國民議會中有同等的權力，關於這點。尼布爾 (Niebuhr) 引爲詫異。然而李維只說塞維阿廢除了個別選舉法 (suffragium Vitium) 而已。在最早的「國民會議」 (Comitia Curiata) 裏——其間平民大眾都立於被保護的地位——唯有貴族們可以投票，當時所謂「民衆」 (Populus)

一詞是專指貴族階級而言的。所以帶奧尼阿斯聲稱依照綸繆拉斯法令所訂的憲法是截然貴族的話，實在沒有自相矛盾。

那些『君主』差不多全係外國人——這種情形可為羅馬開國起源之特徵。繼承開國始祖的第二位國君『奴馬』，據傳說所云乃一個薩賓人 (Sabines)——據說這一個民族當綸繆拉斯統治期內曾在退細阿斯 (Tatius) 領導下定居於羅馬某一山邱之上。但稍後薩賓一地似乎又與羅馬國完全分立了。奴馬之後繼以杜勒斯賀斯低留 (Tullus Hostilius) (名含敵意)，此君之名，便足見他是一個外國人。第四位國君盎卡斯馬細阿斯 (Ancus Marcius) 是奴馬的孫兒。塔克文尼阿斯普立卡斯 (Tarquinius Priscus) 係出一個科林斯門第，這一點我們曾經提起過的。塞維阿塔力阿來自康尼科倫 (Corniculum)，這是一個被征服的拉丁城市；塔克文尼阿斯蘇必勃斯 (Superbus) 則為上述那位塔克文尼阿斯之後裔。在這最後一位君主下面，羅馬達到了高度的繁榮。雖在這樣早的時期，據說羅馬人已與迦太基人訂了一個商務條約；若以這話為不可靠，那就等於忘卻了羅馬在那時候已與伊特魯立亞人 (Etrurians) 以及其他依賴貿易航海為生

的海岸民族們，所有的那種聯繫了。羅馬人大概在那時候便善於屬文，早已具有他們卓然特具的那種清楚洞澈的理解，而濫觴了古今傳誦的他們那種明白條暢的歷史著述。

在國家內在生活之發展生長期間，貴族階級的權力大大地減削了；各君主時常向人民請援乞助——這種情形，在歐洲中世紀歷史上尤為數見不鮮——藉此在無形中壓倒貴族階級。塞維阿塔力阿的政策便是如此，我們已經說過了。末一位君主塔克文尼阿斯蘇必勃斯於國事方面，很少與參議院商量，他遇到該院有死亡出缺時也不為之補充足額，在種種方面他的所行所為，似乎都是旨在使該院完全解體。自後羅馬便進入一種政治騷動狀態，只須時機一到便可以公開暴動起來。這一種時機終於來到——那位君主之太子侮辱了一個婦女，侵犯了那個隱秘的地方。於是各君主便在羅馬紀元二四四年和西曆紀元前五一〇年（即以羅馬城市創建於西曆紀元前七五三年而言）悉被放逐出去，尊嚴的王權從此取消了。

放逐各君主的人是貴族階級而非平民階級；所以假如認貴族階級為神明之胄，擁有『神權』，那末君主既係他們的祭師，他們放逐了君主，豈非違犯了這種法理，這裏我們又可以探討羅馬人

心目中對於婚姻關係作何看法。他們把主觀性與虔敬這個原則視爲宗教的，重大的元素，而各君主之所以被放與後來十大臣（the Decemvirs）之所以被逐，便是違犯了這原則的緣故。羅馬人把一夫一妻制是看做當然之事的。這制度並未有法律明文規定，我們只在『法典』中看到偶然的一項規定，聲稱在若干條件下婚姻是不准的，因爲一個男子不得有兩個妻室。直到戴克里先（Diocletian）治下，我們纔看到一條法律明白規定，凡羅馬帝國內無論何人不得娶妻二人，『又按之長官所頒佈的一個律例，這種行爲是不名譽的』。由此觀之，一夫一妻制是被視爲當然合法的，而且是以主觀性原則爲根據的。最後一點，我們並須注意到羅馬王權的廢除不像希臘那樣由於王室的自殺行動，卻是在憎恨中被消滅的。君主身居大祭師的地位，卻犯了最重大的褻瀆之罪；主觀性原則對於這種舉動認爲大謬不然，於是貴族階級被擡高到一種獨立意識，而打破了王權的羈絆。後來平民階級之起來反對貴族，以及拉丁人與各聯盟之反對羅馬人，都是根據着相同的一種意識或情調；這類事件直繼續到全個羅馬帝國內恢復了各社會單位間的平等，（許多奴隸也得到了解放）和各單位都給簡單的專制政治所統一的時候。

李維說及布魯特斯 (Brutus) 放逐各君主的行動恰好遭遇時會，因為這事假如發動得早一些，全國將陷入混亂的局面。他設問道：假如這批無家無室的羣衆在較早的時期被解放了，而這時期尙未因爲共同生活而造成一種相互的和解，那末這種局面又將如何？如今憲法在名義上已是共和的了。我們若是詳細夷考這事（李維卷二，第一章），便知當時發生的重大變更，無非是把先前爲君主所長期保持的權力，轉移到一年一任的兩位執政官而已。這兩位執政官擁有同等權力，主持陸軍，司法，以及行政事宜，——按最高的司法官吏，所謂『裁判官』 (praetors) 是後來纔發生的。

當初一切職權皆在兩位執政官之手；在共和國肇造初年，國內外的情形都很惡劣。在羅馬歷史上王朝推翻以後的那一個時期是像希臘推翻王朝以後一樣地机阻不安的。羅馬人首須與被逐的君主作嚴重的抗爭，原來他已向伊特魯立亞人 (Etrurians) 乞援成功。他們與坡塞那 (Por-sena) 作戰期中，不但喪失了他們先前的一切勝利，甚且喪失了他們的獨立；他們被迫放下他們的武裝而提出押質品爲擔保；從塔西佗 (Tacitus 歷史卷三，頁七二) 的說法看來，似乎坡塞那

把羅馬城也佔了去。君主被放逐後沒有多久，貴族階級與平民階級之鬭爭便起來了，原來王權的廢除完全給貴族階級佔了利益，他們代有了王權，至於平民階級卻喪失了君主們給予的保護。這時候貴族階級掌握着一切行政與司法的職權，和一切地產；同時一般民衆繼續被拉去作戰，沒有餘力從事和平的業務；手工業無從發達，平民階級唯一的進款便是在戰爭中分得的贓物。貴族階級則不然，他們把土地交給奴隸們耕種，並且把一部分田地租給在他們蔭庇下的平民，這些平民須完糧納稅——所以是等於佃農——只取得了田地使用權。這種相互關係，就平民須向貴族納稅而言，是極類似隸屬的臣下的；他們遇到蔭庇他們的那位主人家出嫁女兒時必須有所獻贈，遇到他或他的兒子被俘時必須籌費往贖，此外又須幫助他一家人取得行政官職，又須設法彌補他一家人因涉訟所致的損失。司法行政事宜也在貴族階級之手，而且並無一定的成文法律來限制他們的恣意妄爲；這個缺點後來特創設了『十大臣』以資補救。再有政府一切職權都屬於貴族階級，他們佔據了一切官職，——首先是執政官一職，後來則有軍事長官與監察官等職（創設於羅馬開國紀元三一一年）——因此，實際行政以及監察行政之權都落到了他們的掌握。末了組

成元老院的也是貴族階級。這個機關是如何產生出來的問題似乎是非常重要的。然而這事並不遵循任何有系統的計劃。據說元老院係綸繆拉斯所創立，計有議員一百人，繼承各君主將人數絡續增加，塔克文尼阿斯普里斯克斯 (Tarquinius Priscus) 規定為三百名。王權廢除後，朱納斯布魯特斯 (Junius Brutus) 使那十分失勢的元老院重新恢復了過來。大概自是以後，元老院裏的空額係由監察官和專政官們填補的。羅馬紀元五三八年，時當第二次普尼克戰爭期間，一位被選的專政官指派了一七七名新議員；他所指派的議員皆曾居最高職位者，如平民階級之市政官 (Aediles)，護民官 (Tribunes of the People)，裁判官 (Quaestors)，和曾有戰功之人。在該撒 (Caesar) 治下元老院議員人數增設至八百名，奧古斯都 (Augustus) 又把牠減至六百名。普通認為羅馬史家過於疎忽，未嘗詳述元老院的組織與改組事宜。但這一點對於我們雖然見得無限重要，對於一般羅馬人卻不見得有多大關係，須知他們並不怎樣重視形式上的安排，他們所注重者乃政府的實際行政。事實上，那時候尙被視為神話期間，歷史傳說還只等於一首史詩，我們怎能假定古羅馬人的憲法權利已經明白規定呢？

那時候普通人民處於一種被壓迫的狀態下，如像數年前不列顛三島中的愛爾蘭人那樣，他們同時絕不能與聞政治事宜。他們時常暴動而脫離羅馬城的管轄。他們有時候還拒絕軍役；然而元老院竟能在這樣長時期中對抗那些數目衆多，習於戰陣，怒於壓迫的民衆——主要的鬪爭持續了一百餘年——終是一樁不尋常的事。民衆能够這樣長時間被按捺着，這就足見他們的尊重法律秩序與『聖禮』了。可是相持到了最後，平民階級必然地達到了他們的正當要求，而把他們的債務取消了。他們的債權人貴族階級之嚴酷苛刻（使平民必須做奴隸工作來償還他們的借款），逼得平民只有暴動起來。平民最初所要求和獲得的只是他們在君主下面早已享有的權利——地產和政府的保護，使他們不受豪強的侵凌。平民取得了土地攤額，取得了護民官——有權否決元老院的任何命令的官吏。護民官最先只設兩位，稍後乃添設至十名，然而這種添設殊不利於平民階級，因為元老院只須收買護民官中一人，就可以利用他一個人之異議而使全部進行因此中阻。同時平民又取得了一種特權（*provocatio ad populum*）每遇行政官吏肆行壓迫的時候，被害的人民可以請求民衆公決——這一種特權對於平民階級是非常重要的，而使貴族階級特

別惱怒的。民衆屢次要要求的結果又有「十大臣」之設——護民官已經停頓了——藉此補充沒有一定法律之缺憾，大家知道，這輩大臣濫用了他們的無限制的權力，而多行暴虐，倒行逆施起來；後來恰有與各君主被逐同一情形的無恥事件發生，於是十大臣也被取消了。這時候，在貴族蔭庇下的民衆，亦不復像先前依賴之甚，自從十大臣時期以還，被保護的民衆漸見消失而與普通平民混合一起，如今平民階級訂立各種決議案(plebiscita)，元老院本身只能頒布諮議命令(senatus consults)，而且不僅元老院能够制止開會及選舉，護民官也有這種權力了。平民階級逐步取得一切職位和榮譽；不過最初的時候，平民階級的執政官，市政官，監察官等等並不能與貴族階級者躋於同等地位，這因爲貴族階級的官吏掌握着「聖禮」的緣故；平民階級取得這種勝利後再經過很長的時期，方纔有平民確實做了執政官。按這些政治上的部署，全部由護民官來辛尼阿(Cincinnatus)在羅馬紀元三八七年規定下來的。來辛尼阿又開始領導了爭取農民法的運動，關於這一個法律當代學者間已有許多著作與爭論。主張農民法的人每次都使羅馬發生極大的騷動。平民階級差不多不得享有一切地產，而農法的目標便是要授田給平民——一部分出於羅馬附近，又

一部分則在那些被征服的區域，而由平民前往開墾。在共和時代，我們常看到軍事領袖授田給平民，但每遇這類舉動發生，他們常被指責為有覬覦王權的野心，因為先前各君主是很重視平民的。農法規定任何公民不得佔田五百『朱格拉』（Jugera）以上；因此之故，貴族階級不得不放棄一大部分的田產。尼布爾對於農法尤其深有鑽研，他自以為有若干重大的發見；他聲稱羅馬人從沒有想到要違犯神聖的財產權，國家不過以一部分公田派給平民應用，國家隨時有權處置這些屬於國有的田產。我這裏只想說明尼布爾這種發現，早由海格維希（Hegewisch）發現了，而尼布爾所根據的特殊史料，以為他立說之張本的，乃取自阿匹安（Appian）與波盧塔克（Plutarch）二人的著作，所以他是根據希臘作家的，但他本人就會說過，只在非常情形下纔可以取資於他們的著作。按李維，及西塞祿（Cicero）等等書中屢屢提及農法，然而根本沒有什麼定論可從他們書中推考出來！——這又可以證明羅馬歷史家的不正確。這整個事件只變成了一個無謂的法理學上的問題。貴族階級所佔有的土地，以及殖民開闢的土地原來都是公共的土地，然而牠無疑地亦屬於佔有田地的人，至於說是牠始終屬於公共所有，這也是不相干的。尼布爾所發現者只是一種

不切實際的區別而已，這種區別在觀念上容或有之，實則無有。

來辛尼阿的農法確曾付之實行，但不久便遭違反而且完全置之不顧了。來辛尼阿·斯托洛 (Licinius Stolo) 本人雖首先主張農法，卻因為所佔地產超過了攤派額而遭了懲罰，同時貴族階級又極度頑強地反對農法的執行。這裏我們必須特別注意到羅馬以及希臘當時的環境，與我們現在的環境之差別。我們的社會有其他各種原則為根據所以農法等等都是不必要的。斯巴達人與雅典人，他們尚未達到羅馬人所堅執的那種抽象的國家觀念，所以他們並不顧慮到什麼抽象的權利，而僅僅要求一般公民應有謀生的工具；他們所要求於國家者，便是要牠辦到這一點。

羅馬歷史第一個時期的主要特色便是這點——平民階級取得了可以當選為高級官吏的權利，並且設法取得了土地田產方面的攤額，藉此給予一般公民以謀生的工具。自從貴族階級與平民階級間有這種結合以後，羅馬纔第一次達到真正的內部統一；而唯有這種統一得到實現以後，羅馬的權力纔得向外發展。於是繼之以一個圓滿團結的時期，一般公民共存共榮，惡聞內戰。按各民族在內部衝突解決以後，再以全力對外的時候，他們便表現出極大的力量；這因為先前的與

奮猶未消退，在內部既沒有對象，乃轉而向外去求對象。羅馬精力既有了這個方向，一時之間竟能掩飾了那種結合之弱點；弱點爲何，即兩階級間雖達到了平衡，然而沒有一種團結扶助之主要中樞。原先存在着的矛盾在後來的時期內必不可免地再度出現，但在這個時期尙未到來以前，羅馬便表現牠的偉大在戰爭上，在征服世界上。從這些戰爭得來的權力，財富與光榮，以及這些戰爭所引起的艱難問題，使羅馬人在國內事務上結合一致。他們的勇敢與紀律造成了他們的勝利。倘與希臘或馬其頓的戰術比較起來，羅馬的戰術自有其特徵在。希臘與馬其頓的密陣（Phalanx）之強，在於陣容之嚴密龐大。羅馬軍團（Legions）也有一種嚴密的陣容，但牠們同時有一種節節相連的組織：牠們一方面使大隊之極左與極右兩翼互相呼應，另一方面又使之分散爲若干輕便隊伍：牠們嚴整地牢牢結合在一起，但同時又能够做隨時的散開。羅馬三軍於進攻敵人時，由弓箭手爲前驅，隨後再由刺刀作最終的決戰。

若要追溯羅馬人在意大利作戰的經過，這真是一樁煩重的工作；這一半因爲牠們本身並不重要——雖然李維書中各將帥之空虛的辭藻，也不能增加多大的興趣——一半又因爲羅馬編

年史家之枯燥無味，他們只是瑣述羅馬人與『敵人』怎樣交戰，而未嘗告訴我們這些『敵人』的個性——例如伊特刺斯坎人 (Etruscans) 薩謨奈人 (Samnites)，力究立亞人 (Ligurians)，他們曾和上述這些民族交戰了好幾百年。關於這些事情很特別，羅馬人既有世界歷史爲他們辯護，他們又要拿出違犯宣言和條約的小理由來解釋，像辯護士一樣，但是在這種政治糾紛上面，任何一造可以隨便對他造的行動發脾氣。羅馬人與薩謨奈人，伊特刺斯坎人，高盧人 (Gauls) 馬錫人 (Marsi)，安布立亞人 (Umbrians) 和布刺替安人 (Bruttii) 人經過了長期的惡戰纔得臻於全意大利主人翁之地位。他們的統治於是轉向南方；他們在西西利 (Sicily) 取得了鞏固的立足地，(按迦太基人久已在那裏作戰)；他們再伸張權力到西方去；他們從撒地尼亞 (Sardinia) 與科西嘉 (Corsica) 而到西班牙。因此，他們便與迦太基人屢屢發生接觸，而不得不成立一種海軍權力來對付他們。這種轉變在古代比較容易，不像現代海軍職務必須長期的實習與優越的知識。海上的作戰方式與陸上的作戰方式是大致相同的。

所以我們已經講到羅馬歷史第一期的末了，其間羅馬人以批發商方式的軍事動作變成了、

實力相當雄厚的資本家，他們就拿這種實力現身世界舞臺之上。大體說來，羅馬的統治這時尚未怎樣廣佈：在波河（Po）彼岸只開闢了寥寥可數的殖民地，而在南方尚有一個相當的權力對峙着羅馬的權力。因此實在是第二次普尼克戰爭發動了羅馬與當世最強各國的可怕衝突；羅馬人從這種衝突裏纔接觸了馬其頓、亞細亞、敘利亞，後來還接觸了埃及。他們這個遼遠的大帝國雖仍以意大利與羅馬為中心，但如前所述，這個中心還是一個人為的，威迫的與強制的。羅馬與其他各國發生接觸，並且從而發生多方面的複雜關係的這個偉大時期，業經那位高貴的阿奇安人（Aeschylus）波里比阿（Polybius）加以載述，他的命運注定他目擊希臘人之恣情聲色，和羅馬人之下賤成性，剛愎執拗，以致他的故國於覆亡。

第二節 第二次普尼克戰爭迄至皇帝當政時期

照我們的劃分辦法，第二時期應自第二次普尼克戰爭開始，這一個時期給了羅馬統治以決定的性格。按在第一次普尼克戰爭中，羅馬人已表現他們的力量足以對抗強大的迦太基，後者雄

據非洲海岸的大部分和西班牙的南部，並且在西西利與薩地尼亞有鞏固的立足點。第二次普尼克戰爭把迦太基的勢力打倒了。迦太基的正當因素爲海洋；然而牠並無根本的領土，並未成立什麼民族，也沒有國民軍隊，牠的隊伍係由被征服各民族和同盟的兵丁組織而成。話雖如此，那位偉大的漢尼拔（Hannibal）居然從這樣五光十色的各民族裏，組成了這樣披堅執銳的大軍，幾乎使羅馬爲之毀滅。他在孤立無援的情形下，居然駐足於意大利十有六年，羅馬人只能耐心堅忍地等待；不過這期間羅馬的西庇阿（Scipio）弟兄倆戰勝了西班牙，並與非洲各君王締訂了盟約。漢尼拔終於被迫趕回去援助他的窮於應付的故國；羅馬紀元五五二年，他在撒馬（Zama）之戰敗了，於是經了三十六年之久，再度往訪他的故城，向迦太基進獻和平之議了。所以第二次普尼克戰爭結果，羅馬對於迦太基遂樹立了無可爭議的優勢；這場戰爭又造成了羅馬人與馬其頓王之衝突，後者於五年後便被羅馬人克服了。這時候敘里亞國王安泰奧卡斯（Antiochus）也捲入了漩渦。他大動干戈，興師來犯，卻被羅馬擊敗於德摩比利（Thermopylae）瑪革尼西亞（Magnesia），被迫以小亞細亞之地，遠迄於托魯斯（Taurus），割讓給羅馬人。馬其頓自被征服後，這地方和希

臘都被羅馬人宣告爲自由，——這種宣告所蘊含的意義，我們於論述上屆歷史民族的時候，已經加以探討了。直至這個時候，第三次普尼克戰爭方纔開始，原來迦太基已再度擡頭，引起了羅馬人的猜忌。於長時期的抵抗之後，牠便被克服了並且化爲焦土。如今阿奇安同盟（Achaean）也無能爲力，更難自全於羅馬的野心之前。羅馬人是這樣愛好用兵，他們在同一年間毀滅了迦太基，又蕩平了科林斯，而使希臘淪爲一省。迦太基之滅亡，與希臘之征服，使羅馬人得以從此大大擴張他們的主權。

如今羅馬似乎十足安全；沒有一個外國做牠的敵對了；牠如今是地中海的主人翁，換言之，亦卽一切文明中心區域的主人翁。在這一戰勝攻取的時期內，羅馬那些道德上偉大與幸運的人物，尤其是西比阿一家人，最吸引我們的注意。爲什麼說他們在道德上幸運呢？雖然最偉大的那位西比阿就表面上說是遭了不幸的結局——這因爲他們有這種好機會能在國勢隆盛的時期內爲國盡忠。但當愛國的情感——這是羅馬之強烈的本能——已經滿足了以後，把國家視爲集體的概念立刻遭了打擊，個人的性格因爲環境變易了的緣故，更來得強有力了，在運用手段上也更

來得勢盛了。羅馬之內在的矛盾如今開始現出於另一方式上；而使第二時期告一結束的那個新紀元亦即那種內在的矛盾之第二次調和。當初貴族階級對平民階級的鬭爭期中，我們已經看到那種矛盾：如今牠變成了爲己的私心，而破壞了愛國的情感；愛國之心已不能使敵對雙方保持那必要的平衡了。反之，一方面我們看到羅馬外戰的勝利光榮，同時又看到內爭的恐怖景象。羅馬人不像那米太戰後的希臘人那樣，繼之以一個在文化、藝術與科學上的光榮燦爛的時期，這時期中間「精神」於內界和理想上，享受着牠先前從外界與行動上成就的一切。假使要外戰勝利的時期以後繼以內在的滿足，那末羅馬生活的原則必須更加具體化。假使真有這樣一種具體的生活，由於想像與思索的結果，竟從羅馬人心靈深處發爲一個意識對象，則其成就又將何如！他們的主要目標只是戰勝攻取，財貨玉帛，子女俘虜，要使各民族帖首俯伏於抽象的主權之下。羅馬人在他們自身內部，確實發現的那個具體的元素只是這種非精神的統一，而任何種非抽象的確定的思想或感情，也只能包含在各個人之特質內。如今外患已除，道德上的緊張便放鬆了。當第一次普尼克戰爭時期，全國上下不得不齊心戮力來救羅馬。隨後與馬其頓，敘利亞，和上部意大利的高盧人

交戰期中亦然，全國的生死存亡猶與有攸關。但自從迦太基與馬其頓方面的禍患消失以後，所有的戰事便愈趨愈成了戰勝的後果，無非是去收穫那些果實而已。如今興兵出征，非為政策關係，即為個人利益，——旨在取得財富，光榮，與抽象的主權。羅馬對於其他各民族的關係純粹是武力的關係。各民族個性在羅馬人當時是不受尊重的，恰與現代情形不同。各個民族在當時尚未被認為合法的；各個國家尚未相互承認為真實的主要的存在。同等的存在權利使各國可有一種團結，像現代歐洲便是如此，或者像希臘那樣，各國在德爾斐神之保護下具有同等的生存權利。羅馬人則不然，他們不與其他各國發生這樣的關係，他們的上帝只有那位周比特（Jupiter Capitolinus）他們並不尊重其他民族的『聖禮』（好比貴族階級的『聖禮』不受平民階級尊重一樣）；他們乃名副其實的戰勝者，他們略奪所到，各民族的神像亦不能免。羅馬在被征服各省內，駐紮有常備軍，並且派了總督到各省去做藩鎮。『騎士階級』（Equites）承包收各項稅課。這類的承包收課稅者（Publicani）遍布全個羅馬世界。

伽圖（Cato）於元老院每次議事完畢時，老是這樣說道：『迦太基非滅不可』（Ceterum

censeo Carthaginem esse delendam)伽圖乃是一個十足的羅馬人。這裏足見羅馬原則係主權與強力之冷酷的抽象觀念，係對敵其他意志的純粹自我意志，並不包含道德的決心，而只在個人利益之形式下，作具體的表現。各行省數目之增加，造成了羅馬人民之財富聚斂，腐化情形隨而發作。奢靡淫佚之風習從亞細亞吹入了羅馬。源源流入的財富皆戰爭勝利的掠得物，而非作業勤勞的正常收穫；同樣地，海軍的成立，亦非出於商務上的必要，而是出於黷武好戰的旨趣。這羅馬國家既從剽劫掠奪括到了富源，卻又因為分贓不勻而內鬩起來。這種內鬩第一次發生於阿達拉(Attalus)遺產問題，阿達拉乃拍加馬斯(Pergamus)國王，他把所有的財帛遺贈給了羅馬。於是提庇留革拉古(Tiberius Gracchus)出而擬議，主張把這筆財產歸羅馬各公民分承；他又把來辛尼亞農法重新提了出來，按這個法典當國內私人得勢的時期中曾被完全置之不顧。他的主要目的乃是為自由公民取得財產，使意大利的居民皆成為公民，而非奴隸。可惜這位高尚的羅馬人卻給貪婪的貴族們壓倒了，這時候的羅馬憲法實在已非憲法本身所能救活的了。歧茲革拉古(Caius Gracchus)，即提庇留之弟，繼續乃兄高尚的遺志，結果遭了與乃兄相同的命運。如今崩

潰之局已成，一發不可收拾，全國國力既沒有普遍地公認和絕對地重大的對象足資發洩，個體和武力遂有蒸蒸日上之勢。羅馬腐化之甚俱見於牠對朱估他（Jugurtha）的戰爭中，朱估他收買了元老院便殘暴不仁，爲所欲爲起來。這時羅馬又與辛布賴（Cimbri）人和條頓人起了激烈的鬭爭，這輩人如今有危害羅馬國之勢。羅馬人費了九牛二虎之力，終把他們一部分擊潰於布羅溫斯（Provence），地近亞斯（Aix），又由平定朱估他的名將美立阿斯（Marius）把其他盤踞於倫巴底（Lombardy）的一部分人擊潰於阿的治（Adige）。一波方平，一波又起；意大利各同盟，因要求羅馬公民籍遭了拒絕，也起而叛變，羅馬人正須在意大利悉心對付聲勢浩大的各同盟的時候，消息傳來說是小亞細亞有八萬羅馬人給密司立對底（Mithridates）命令屠殺了。密司立對底乃本都（Pontus）國王統治着科爾奇斯（Colchis）和黑海地方，遠達於托立克（Tauric）半島，並且因爲他女婿體隔拉呢（Tigranes）的關係能够把高加索，亞美尼亞，美索不達米亞的人民，以及敘利亞之一部分，集合在他的旗幟下面，來和羅馬人火拼。當「社會戰爭」期內曾經統率過羅馬三軍的薩拉（Sulla）克服了密斯立對底。向來獲倖免的雅典這次也被圍攻下來，但照薩拉本人所

說，爲了『他們祖宗的緣故』，不會加以毀滅。薩拉於是凱旋回到羅馬，削抑了美立阿斯與辛拿(Cinna)所領導的平民派，而成爲羅馬的主人，開始對於羅馬有名望的公民作有計劃的屠殺。計有四十位元老院議員和六百名騎士均在他的野心與權力慾之下犧牲了。

密斯立對底固然是被擊敗了，然而並沒被蕩平，他竟重興戰禍，捲土重來。同時有一位被逐的羅馬人塞托里斯(Sertorius)又在西班牙舉兵造反，戰亂持續了八年功夫，終以部下倒戈纔被殲滅。與密斯立對底那場戰爭後來由龐培(Pompey)所結束；這位本都國王弄到日暮途窮，只得自殺了事。這時期在意大利還有『賤民戰爭』(The Servile War)之發生。許多角鬪士和山地人民結成了一個同盟，由斯巴塔克斯(Spartacus)爲領袖，後來卻被克拉蘇斯(Crassus)平定了。除掉這些騷亂之外，還有到處皆是的海盜，這也給龐培以大軍迅速肅清了。

綜觀上述，足見許多最可怕最危險的勢力，紛紛起來反對羅馬；然而羅馬終以軍力戰勝了一切敵人。偉大的人物如今出現於歷史舞臺之上，好像希臘垂亡的時期一般。關於這方面以波盧塔克的英雄傳最有興味。這因爲國家已經解體，更沒有什麼一貫性或堅決心，所以這輩偉人乃順時

崛起，本能地要想把人心已經死去的政治統一恢復過來。但他們很不幸的，他們不能維持一種純粹的道德，他們行動的路線違犯了事物的現狀，而且是接一連二地踰越規矩。雖然那些最高貴的偉人——如革拉古兄弟——不僅受到外界的欺凌虐待，抑且身不由己，捲入了滔滔皆是腐敗惡化之中。但這些人的宗旨與事業，既係『世界精神』所認准，所以必然會得到最後的勝利。這樣廣大的帝國既全然沒有一種組織觀念，所以元老院也不能申張政府的職權。國家主權本來規定以人民為依歸——如今那些人民只是一羣暴民而已，他們必須依賴羅馬各行省解糧為食。我們只要引證西塞祿的文章，就能了然當時一切政務怎樣地都是在亂七八糟中用武力軍器來決定的；一方面是有財有勢的達宮貴人，另一方面是烏合成羣的游民，羅馬公民只知依附那些阿諛他們的人，那些人於是儼然一黨一系的領袖人物，更進一步便可做羅馬的主人。所以我們從龐培與凱撒二人，可以看到那發生衝突的羅馬兩個勢力焦點：一方面是挾元老院為後盾的龐培，他表面上是共和的擁護者，——另一方面是擁軍團之實力的凱撒，他還有卓越的天才。這兩個最強有力的人物不能在羅馬市場上就此決定他們的鬪爭。凱撒接連地克服了意大利，西班牙，與希臘，在

法舍拉斯 (Pharsalus) 把他的敵人打得落花流水 (時當西曆紀元前四十八年)，亞細亞方面既然高枕無憂，於是凱旋回到羅馬。

這樣一來，羅馬威震四海的主權便成了一個人的私產。這種重要的變遷不能視為機會偶然；這是必然的——為環境所造成的。民主政體在羅馬實際上已不能維持，只虛有其表罷了。以演說的妙才為人民敬重，又以學問的淵博佔到相當勢力的西塞祿每把共和國之腐敗情形，諉為野心的罪過。按西塞祿拳拳服膺的柏拉圖，也充分認識他當時的雅典國家，已不能維持牠的生存，所以他就根據所見，擬具了一個完善的國家計劃。西塞祿卻不然，他以為羅馬共和國並非不能保持的，而僅需要一些暫時的助力以渡過當前的危機。國家的性質，尤其是羅馬國家的性質，超越了他的理解以外。還有伽圖亦然如此，他申斥凱撒道：『最堪痛恨的便是他的德行了，這些德行已經毀滅了我的國家！』殊不知羅馬共和國之所以滅亡者，並非由於凱撒降生這件偶然事故——這種滅亡自有其必然性的。從羅馬這個原則之所有一切趨勢說來，都是趨向於最高主權與軍事力量的：這個原則裏並沒有包含任何精神的中心點，來做牠的『精神』之對象，業務與享受當個人的領

袖慾成了最大的激情時候，愛國主義的目標——即國家的保全——便喪失了。一般公民與國家中間有隔膜，他們在國家內找不到任何客觀的滿足；同時他們的個人興趣又找不到出路，不能像希臘那樣從事於繪畫，雕刻，詩歌等藝術，和特別是高等的哲學研究，以對付現實世界之腐敗惡化。羅馬的藝術作品都只是從希臘各地蒐集所得的東西，而非他們自己製造出來的；他們的財富不像雅典那樣係屬勤勞的蓄積，而卻是劫掠的所得。文雅與修養根本是不合羅馬人本性的；他們企圖從希臘人那裏輸入文化，因此遂有爲很多的希臘奴隸被載運到羅馬來。這種奴隸貿易以提洛（Delos）爲中心，據稱這地方有時候一天之間可以賣出奴隸萬人。希臘的奴隸成了羅馬的詩人，著作家，和羅馬人工作場所的監督，羅馬人子女的教師。

共和政體再不能在羅馬繼續生存了。特別從西塞祿的著作中，我們可見一切國家大事，怎樣都由比較知名的公民，以他們的權力和他們的財富來決定；而一切政治事務是怎樣的雜亂無章。因此，共和國內已找不到什麼安寧，這種安寧只能求之於獨夫的意志裏了。凱撒這人可說是羅馬以手段適應目的之典型人物——他凡有任何決定，都是正確到不爽毫髮，他凡有任何行事，都是

以最大的活力與實踐的技術沈着進行，絕無一些不必要的興奮激動——從全部歷史範圍判斷起來，凱撒做得很好；因為他提供了一種調和的因素，和人類環境所需要的那一種政治維繫。凱撒完成了兩大目的：他平息了國內的鬭爭，同時又在國外創始了一種新鬭爭。按當時被征服的地域，始終只達到阿爾卑斯（Alps）山週遭，而凱撒則開闢了一個新的場合：他開闢了那個舞臺，那舞臺稍後便變為歷史的中心。他於是進行一種戰爭，並不以羅馬本境為疆場，而以整個羅馬世界的征服為最終目的，這樣他成功了普遍的主權。他的立場固然是危害共和國的，但正當地說來，也只危害了這個共和國的陰影而已；要知道這個共和國所餘留的一切是完全荏弱而無能為力的了。龐培和元老院方面的一切人等，都高高揭舉着他們個人的統治——*dignitas auctoritas*——算是共和國的最高權力；而需要保障的平庸愚騫，也都假借着這個名義以為掩護。凱撒把這個空虛的形式上的名義取消了，自立為羅馬主人，並以武力把全個帝國統一於掌握之中，而與各黨各派處於反對的地位。然而羅馬那些最高尚的人士竟也把凱撒的統治目為一樁單純的僥倖之舉，並以為這種局面都繫於凱撒一身。西塞祿是這樣想，布魯特斯（Brutus）與加西阿斯（Cassius）也

是這樣想。他們相信只要把這個人除掉，共和國便能在事實上恢復過來。抱了這種異乎尋常的夢想，布魯特斯這一位高尚的人物，和比較西塞祿更有實踐能力的加西阿斯，便把凱撒暗殺了，雖然凱撒之德行是他們所敬仰的。可是不久便昭然若揭，唯有一個單獨的意志纔能統率羅馬國家，於是一般羅馬人也抱定這種意見起來；要知道自古至今一切時期內，假如一種政治革命再度發生的時候，人們就認牠為當然了。職是之故，拿破崙遭了兩次敗績，波旁王室 (the Bourbons) 遭了兩次放逐。再度重演了以後，起初看來只是一種偶然的事情，便變做真實與正當的了。

第三節

第一章 皇帝專政時期

這時期內，羅馬人便與繼起的世界歷史民族發生接觸；我們可從兩個重要方面來考慮這一時期，即世俗的方面與精神的方面。關於世俗的方面，有兩個主要的形態，特別須加注意：其一為統治者的地位，其二則為單純個人轉變成了法人——法律關係的世界。

講到帝制時，我們首先注意到的，即羅馬政府太抽象化了，所以轉入帝制的重大過渡，對於憲法上很少改變。唯有那個國民議會，不能適合新的局面，單獨消滅了。皇帝乃大元老（*Princeps senatus*），監察官，執政官，護民官；他把這一切名義上繼續存在的職位聚於他自己一身；還有那軍事權力——這是最重要的權力——也完全操在他手掌中。憲法取了一種全然非實體的形式，其間已沒有一切的生機，以至一切的力與權；維持憲法存在的唯一方法便是奉皇帝之命，常川駐在羅馬附近的那些軍團了。不錯，公共事務是提交元老院辦理的，而且皇帝只是元老院之一份子罷了；可是元老院不得不服從皇帝，誰敢反抗他的意志的，就要判處死刑，財產充公。職是之故，凡料定要遭死罪的人們，都以自殺了之，庶幾他們的財產至少可得保全給家屬。提庇留（*Tiberius*）皇帝尤以虛偽，最爲羅馬人所厭惡；他深深知道怎樣去利用元老院的卑鄙無恥，藉以消滅爲他忌憚的議員們。如前所述，皇帝的權力完全依據着軍隊與警衛軍。但各軍團，尤其是警衛軍，頓時感覺到自身的重要，而擅作威福起來，對於皇統的傳授，每每迎此拒彼。起先他們頗尊重凱撒奧古斯都（*Caesar Augustus*）一系，但後來各軍團便擁戴他們自己的統帥；就是那輩一半以勇敢與睿智，一半

以賄賂苞苴，放任軍紀，取得了他們的善意與好感的統帥們。

皇帝們於行使職權時，務以簡單爲尙，不像東方那樣專事浮華與虛飾。他們中間有些簡單樸素到足令我們吃驚。例如奧古斯都會經致書賀拉西（Horace），責備該詩人未嘗贈詩給他，並且詰問他可覺得這樣將使他貽譏後世。有時候，元老院企圖自擇皇帝，俾恢復該院的地位；但他們選任的人，或是無法維持，或則賄賂了警衛軍纔能上臺。再有元老院議員的人選，以及元老院的組織，又皆聽憑皇帝任意安排。各種政治制度都集於皇帝一身；道德的維繫無復存在；只有皇帝的意志是最高無上的，其餘一切人民是絕對平等的。皇帝周圍的那些被解放了的奴隸，時常是全帝國內最有勢力者；因爲一切都是獨斷行事，所以沒有貴賤差別。孤立的主觀性在皇帝之身得到了全然無限的實現。『精神』已經宣布了牠的本性，因爲那有限制的存在與有限制的意志力，已經構成一種無限制的絕對的存在。這個獨夫專制只受一重限制，乃一切生人都要受到的限制——死亡；而且死亡也變做了一種劇情的表演。例如尼祿皇帝之死，堪爲最高貴的英雄，和最安分的受苦者做一種模範。因此之故，個人的主觀性全然不受管束，全無內在的生活，既無前瞻的感情，亦無後顧

的情緒，沒有懊悔，沒有希望，沒有恐懼——甚且沒有思想；因為這一切都包括着一定的條件與一定的目標，而這裏則每一個條件純粹是偶然的。這裏的行動舉措之發源只是欲望，好色，激情與幻想——簡言之，只是絕無拘束的任性任意。牠在別人意志中間不受絲毫限制，以致意志對於意志的關係可稱爲絕對主權對於絕對奴隸的關係。在整個已知的世界上，任何意志都被假定爲隸屬於羅馬皇帝之意志下面。不過在這個「一」之主權下，事事皆秩序井然；因為實際上，這主權是處於有秩序的情形中，而政府職責所在便是要使全體與主權的「一」歸於諧和。所以各皇帝性格裏的具體的元素本身是不值得關心的，因為具體者不是根本重要的。好幾位皇帝都有高尚的性格與高貴的天資，都以心靈上與道德上的修養而垂名千秋。如泰塔斯 (Titus) 圖拉真 (Trajan)，安托那那系諸帝 (the Antonines) 大家知道是有這樣的性格，是嚴自約束，不稍假借的；然而他們也沒有絲毫改變國政。他們當時從來沒有計較到，要給予羅馬帝國一種自由的社會關係之組織；他們只是一種機會湊巧，居於高位，他們過去了也不留影蹤，帝國的局面情形與先前無所改變。原來這些皇帝所處的地位，並無任何對象與他們敵對，所以他們不能說是有作有爲的；他們只須

立定意志——好好壞壞，——終是如此。那兩位頌聲載道的皇帝，惠思葩西安 (Vespasian) 和泰塔斯，後來繼以最粗鄙可厭的暴君杜密善 (Domitian)；然而羅馬歷史家告訴我們說是杜密善享國期間，羅馬帝國甚為太平。由此觀之，那寥寥幾點的光明殊不能有所興革；整個帝國是在橫征暴斂的壓迫下面；意大利四境是人口減少；最肥沃的田地也是無人耕種；這一種的情形普及於羅馬世界像是命中注定如此。

我們特別要講到的第二點，即個人進至法人地位這點。各個人是全然平等的（奴隸制度也沒有造成多大差異），並無任何政治權利。很早以前，當『社會戰爭』告終之際，全部意大利住民便與羅馬公民站在同等的地位；洎乎卡刺卡拉 (Caracalla) 皇帝即位，全部羅馬帝國的臣民間都取消了上下貴賤之分。個人權利趨於發達，這種平等乃益形完全。本來財產權是受各種各樣的差別所限制的，如今也一概沒有分別了。如前所說，羅馬人係自抽象的『主觀性』這個原則出發的，這個主觀性如今承認了『私權』而自己實現自己為『人格性』。『私權』云者，即社會單位以其為社會單位，而在國家內受到重視，就是說，在牠自己給予自己的現實——財產——方面受

到重視。那個有生命的政治形體——那種使該形體活潑生動，成爲該形體之靈魂的羅馬感情——如今孤單化了，回復到一個無生命的『私權』。這好像那物質的身體遭了分解，一枝一節都取得了牠自己的生命，然而這只是悲慘的蟲蛆的生命而已；同樣地這裏的政治機體也分解而爲許多原子——即，許多私人。這時期的羅馬生命便是如此情形：一方面爲『命運』及主權之抽象的普遍性；另一方面則爲個體的抽象觀念。所謂『法人』即指承認社會單位之獨立的尊嚴，承認牠的全部個體性——並不以牠所有的生命之表現爲根據——而是當牠做抽象的個體。

各社會單位莫不以被認爲個人爲絕對重要，引以爲榮；因爲這樣一來，『自我』便能够申張各種無限的要求，然而這樣理解的實體利益只是浮面的，而且這個崇高的原則所引起的私權發展，包含着政治生命的腐化。爲皇帝者只能說是矗立着，而不能說是統治着；這因爲元首與臣民之間缺少着那種公平的和道德的媒介——國家組織與憲法之維繫，其間在各社團與各行省裏，有一種社會生活等次，各享着獨立的承認，那些社團與行省又都爲共同的利益而盡力，發施一種影響於共同的政府；這些是羅馬所缺少的。按在羅馬各鎮市中固然有所謂『議會』（Curiae），然

而牠們苟非毫無實力，便是被用來壓迫各個人，被用來做有組織的掠奪。所以人們心頭日常顧念到的並非他們的國家，也非他們國家所造成的道德的統一。全個局面情形逼着他們去順從命運，去追求一種對於生命之漠不關心——這一種不關心他們非求之於思想自由，即求之於直屬感覺的享受。職是之故，人們非與存在作戰，即完全聽命於單純的感覺生存。他們或者向皇帝乞憐求恩，藉此取得生活享受，算是認識了他們的使命，或者便行險僥倖，巧取豪奪，以取得這種享受；再不然便在哲學方面，求寸心的安寧，亦惟哲學獨能給人一些鞏固的和獨立的東西；那時候的各種哲學系統——斯多噶派 (Stoicism)，伊壁鳩羅派 (Epicureanism)，懷疑派 (Scepticism)——雖在他們的共同場合裏不能相容，卻具有同樣的普通目標，這就是，要使心靈漠不關心於實際世界所提供的一切。所以在有教養的人士中間，這些哲學流行甚廣：牠們使人產生一種自信自賴的不動心，這便是「思想」，亦即產生「普遍界」的那種活動之結果。然而利用哲學以求到的內心的調和，在本身上，在人格性之純粹的原則上，只是一種抽象的調和而已；要知「思想」既是全然精煉的，牠拿自己做自己的目標，藉此自己和諧自己，牠所以是截然沒有實在的目標，所以懷疑派之

不動心即以無目的作爲「意志」之目的。這一派哲學什麼都不知道，只知道一切被假定爲實在者之否定性，而對於一個凡事凡物皆不穩定的世界，恰是一種絕望的勸慰。至於那個有生命的「精神」，追求着更高級的調和之「精神」，便不是這派哲學所能滿足的。

第二章 基督教

有人這樣說過，「現代世界」在現實方面之始創者爲凱撒，而其精神的和內在的生存之展開則在奧古斯都皇帝時代。這個帝國之原則，業經我們認爲有限性，與誇大至於無限的特殊主觀性了；當這個帝國草創之際，關於救世理想同樣地係從那個主觀性原則而誕生——這就是，係從一個特殊的法人，在抽象的主觀性裏的，然而所取的方式使相反方面看來，有限性只是他出現之形式，而無限性與絕對獨立的生存，卻構成了牠所包含的本質與實體如前所述，羅馬世界——由於牠的絕望的處境，和被上帝摒棄的痛楚——終於與現實發生公開的分裂，而明白表現出那種普遍的欲求，這欲求只能在「內心的人」，即「靈魂」裏得到一種滿足，——這樣給高等的「精神世界」做了準備的工作。羅馬原是那種「命運」，牠的嚴厲的服務壓倒了一切神祇和一切融

和的生活，同時牠又是滌除人心一切特殊性的那種權力。所以牠的全部處境如同一個誕生之地，而牠的痛楚則如同另一個高等的『精神』之妊娠痛楚，這個『精神』係與基督教連帶地出現的。這個高等『精神』含有『精神』的調和與解放，同時人類則在牠的普遍性與無限性裏獲得牠——『精神』——這個意識。那個『絕對的對象』，真理，便是『精神』；而人類既然自己便是『精神』，他在那個對象裏照見了他自己，因此就在他的『絕對的對象』裏發現了『本質的存在』和他自己的本質的存在。（註二）但爲了要使『本質的存在』之客觀性得以消除，爲了要使『精神』不再外於牠自己，而可以與牠自己調和起見，所以『精神』之『自然性』（Naturalness）——人類因此而成爲一種特殊的經驗的生存——非消除不可；這樣庶幾使那外界的因素得以毀滅，而『精神』的調和得以完成。

所以上帝須俟被認爲『三位一體』（Trine）以後，纔被認爲『精神』。一個新原則是一個樞紐，『世界歷史』便在這樞紐上旋轉。這是『歷史』的目標與出發點。聖經上說得好，『等到時機成熟，上帝便打發他的聖子』。這裏所謂時機成熟，純粹是指自我意識已經達到了發展階段

(*Momente*) (這些階段之合力構成了『精神的理想』) 並且已經感到了絕對地理解各階段之必要，這一點現在須加以更充分的說明。按我們講到希臘人時，我們稱他們的『精神』法則是：『人啊，認識你自己吧！』希臘『精神』是一種『精神』意識，不過是在一種有限制的形式裏，牠以『自然』這個因素做一種根本的構成份子。『精神』雖可以佔到優勢，但那高等的與從屬的之合一在本身猶是『自然的』。『精神』在希臘各民族精神的特質內，以及牠們各神祇的性質內有專門的表現，而由藝術表象出來，在藝術範圍內『感覺界』只提高到了美的形式這個中間階段，而未提高至純粹的『思想』。這『主觀性』原則為希臘人所無，而為羅馬人所有；但牠是純屬於形式上的，牠本身是無限的，牠的材料都取自激情與任性方面——在羅馬，雖然最無恥的墮落情形亦可與一種神聖的敬畏結於一起（參照李維史書第三十九卷第十三頁內希斯巴拉 (*Hispaia*) 關於巴卡神節 *Bacchanalia* 的宣言）。這個主觀性元素後來進一步實現為『一個人的人格』——這一種實現是與該原則完全適合的，而且同屬抽象的與形式的。我既是這樣的一個『自我』（這樣的一個人格），我對於我自己是無限的，而我的現象的生存便在於我所有的財

產，以及我的人格之認識。這種內在的生存便以此爲止，不復前進；該原則之一切實施都集中在這一點上。因此之故，各個人均被當做原子看待；但他們同時又要服從「一」之嚴格統治，這個「一」乃統轄私人的獨一無上權力（統治者與被統治者間的聯繫，並沒有神權或憲法權利或任何普遍原則爲之調和，卻是直屬的和個別的，皇帝乃全國中每個臣民之直接主宰）。所以那種「私人權利」事實上卻是人格之抹殺漠視，而假定爲「權利」者結果正是「權利」之絕對消滅。這種矛盾造成了羅馬世界的大不幸。每個人民根據他的人格原則，僅僅得到所有權，同時那個「人上人」卻得到了佔有一切個人之權，所以每個社會單位所享的權利當被剝奪無餘。然而這種矛盾下的不幸卻是世界的紀律。德文「紀律」(Zucht) 這個字乃從「拖曳」(ziehen) 一字蜕化而來的。(註二) 所謂「拖曳」一定是朝着某物拖去；一定是朝着某種隱伏的固定單一拖去，而爲要達到這種標的起見，便要接受訓練。自我的放棄，習俗的變更，乃一種手段，藉此造成生存的絕對基礎。羅馬世界不幸遭受的那種矛盾正所以造成這一種紀律——羅馬文化爲使各個人格歸於無物的一種紀律。但把牠當做訓練來看的乃生於後世的我人，至於身受拖曳的那輩古人卻把

牠當做一種盲目的命運，只得在創痛中麻木不仁地忍受着。至於心靈自己感覺痛楚與憧憬的那種高等境界——在那種境界裏，人不僅感覺『被拖曳』着，抑且感覺着拖曳到自己，到自己最內在的本性裏去——還沒有存在。我們所有的那種反省，必須發生於接受這種紀律的臣民心頭，發爲一種意識，知道他自己是不幸的無物。如前所說，外在的創痛必須與內在的憂傷混合一起。他必須感覺他自己是自己的否定；他必須看出他的不幸乃他本性上的不幸——看出他自己是一個被分散的，不調和的存在。但這種從我們個人爲無物而發生的心理狀態，這種自艾自苦，這種痛楚——我們的個別自我的淒慘，和要跳出這種心靈狀態的憧憬——在正統的羅馬世界裏是找不到的，而須求之於別的地方。猶太民族所以取得他們『世界歷史』的重要性者，便因爲他們具有這種心理狀態；要知道『精神』在達到絕對的自我意識過程中，便是從這種心理狀態以達到那最高的階段——『精神』通過了給牠失調與痛楚的那種外界的存在形式，而在牠自己的本質裏照見牠自己。這裏所說的感情狀態最純粹地，而且最美麗地表現於大衛讚美詩（*Psalms of David*）與各先知書中；他們言辭中的主要命意即是靈魂對於上帝的渴慕，對於踰越規矩的深愛，

和對於正義與神聖的想望。猶太人的這種『精神』，在猶太聖書第一頁，說到亞當與夏娃降落塵凡的神話表象中，便可以看出來。據稱那個按照上帝形像而創造出來的凡人，因為他吃了『善惡知識樹』上的果實，而喪失了他的絕對的知足狀態，這裏所以構成罪惡者，只為的有了『知識』；牠便是罪惡的元素，人類爲了牠以致失掉他的自然的幸福。罪惡生於意識，這是一個深刻的真諦：要知道禽獸是無所謂善或惡的；單純的自然人也很無所謂善或惡。（註三）意識卻使那任性任意，具有無限自由的『自我』，離開了『意志』的純粹本質——換言之，離開了『善』，『知識』，唯其取消了單純『自然』的統一，便是『墮落』，這『墮落』並非隨隨便便的概念，而是永恆的『精神』歷史。因為那種天真的狀態，樂園的生活，乃是禽獸的生活狀態，『天堂』是唯有禽獸，而非人類，所能勾留的園囿。禽獸僅僅隱然（而非有意識地）與『上帝』爲一。唯有『人類精神』纔取得一種自我認識的生存。這種自己爲自己的生存，這種意識，同時又脫離了那個『普遍的與神聖的精神』。假如我守着我的抽象的『自由』，我便違背了『善』，而選擇了『惡』。所以這『墮落』乃永恆的『人類神話』（Mythos of Man）——事實上人類即從這種過渡而成爲人類。然而

堅持執着下去便是『惡』，我們可從大衛看出對於這一種情狀的痛楚感覺，和要求脫離這種情狀的憧憬期望，他說道：『主啊，請給我創造一顆純粹的心，一個不變的「新精神」』。這種情調雖在創世紀中亦可看出；雖然其中並無『調和』的宣告，反而只有不幸的繼續。可是在這一段記載中調和的預告已見於下面的句子裏，『蟒蛇的頭顱應被搗碎』；但表現得更深刻的，便是據云上帝看見亞當吃了智慧樹果的時候，上帝說道：『看啊，亞當變得與我們一模一樣了，他也懂得了善與惡。』上帝證實了蟒蛇所說的話。所以無論隱約地或明顯地，我們得到了這個真理：人類係從『精神』——從『普遍界』與『特殊界』的認識——而得理解上帝本人。但這種真理的宣佈者為上帝，而非凡人；彼凡人依然處於一種內部失調的狀態裏。調和之樂仍是遙遠得很，人類尚未發現這種歡樂，尙未發現他的整個存在之絕對的與最終的安息。這種歡樂起初唯上帝纔有。若以目前情形而言，人類對於處境所感受的痛楚，是被視為一種最終的獎勵的。人類起初因為上帝賜給『選族』(Chosen Family)許多有限的與一時的恩寵，又佔領了迦南(Canaan)地方，便感到躊躇滿志起來。他的安息並非從上帝那裏得來的。誠然人們在聖廟中用了犧牲祀奉上帝，又以外

界的供奉與內界的懺悔請求贖罪。然而這個「選族」之現世的滿足和牠的迦南佔領地，都被羅馬帝國從猶太民族手裏奪去。敘利亞各君主雖然曾經壓迫猶太民族，但膺懲牠，取消牠的個性者卻有待於羅馬人。耶路撒冷（The Temple of Zion）被毀為一片瓦礫；服務上帝的民族被驅至四方流離。此時此際，一切滿足愉快都被剝奪無餘，該民族被迫退到那原始神話的立場——即人類當赤手空拳，不知所措時經驗到的感受痛苦的立場。恰與羅馬世界的普遍的命運相對待的，猶太民族有的是「惡」之意識和嚮往上帝之心。如今未完成的工作只要把這個基本的觀念擴大為一種客觀的普遍的意思，並且把牠當做人類之具體生存——當做他的本性之完成。猶太人過去是把迦南地方和身為上帝選民的他們自己，當做那種具體的、完全的存在。然而這種躊躇意滿之基礎如今喪失了，因此便產生了悽慘不幸和失望於上帝的意想，先前那種快樂的現實生活根本是與上帝相連的。由此可見這裏的苦難不幸並非蠢然沈溺於一種盲目的命運，而卻是想望憧憬之無限熱力。斯多噶主義的教訓僅謂「否定」即不是——僅謂痛苦決不能認為一種真實的存在；但猶太的情緒則堅持着要認識「實在」，要在「實在」範圍內得到和諧，得到調和；因為他們那

種情緒是根據「自然之東方的單一」——這就是「實在」，「主觀性」與「一個本質的存在」之實體互相結成的單一。自從喪失了單純的外界實在，「精神」便被迫而退到自己內部；實在方面因此便與「一」發生關係而修正為「普遍性」。「光明」與「黑暗」那種東方的對峙轉移到了「精神」上，「黑暗」便變做了「罪惡」。實在既遭否定，其唯一的補償只有「主觀性」本身——即真正普遍的「人類意志」；只有如此調和纔屬可能。「罪惡」起於「善」與「惡」之分辨；然而這種辨別同時醫愈了古老的創傷，而且是無限調和之淵源。上述的辨別連帶地毀滅了凡屬於意識以外的東西，結果便是「主觀性」回到了自身裏。所以，這種辨別被世界之現實的自我意識所採取時便是世界之調和（贖罪）。自從無限的憂愁不安裏——這裏對峙的雙方處於互相連帶的關係上——發展出了上帝與「實在」之合一（這個「實在」原先居於否定地位），即係與脫離了上帝的「主觀性」之合一。那種無限的喪失被牠的無限性所均衡了，於是變而為無限的獲得。當時機成熟（the fulness of time was come）世界上就認識了「主觀」與上帝二者之相同性；這種相同性之意識即是對於上帝實在本質之認識。「真理」的內容便是「精神」。

自己——固有的有生命的運動。上帝的本性即是純粹的『精神』，這一點在基督教裏表現了出來。

但『精神』是什麼東西？牠便是唯一同樣不變的『無限界』——純粹的『相同性』——牠在牠的第二階段上便使自己與自己分離，而以這第二形態作為牠自己的相對極，這就是，作為與『普遍界』相反的，自己為自己和自己在自己（for and in itself 德文為 für und an sich）的存在。然而這種分離卻被取消了，因為那原子化的『主觀性』既專心致志於牠自己，所以自己便是『普遍界』，便是與自己的『同一』。假如『精神』由於牠絕對的二元性——一方面為『愛情』包括『情感』，另一方面為『知識』即包括深入的與活動的機能（與接受的機能相反）之『精神』——而被解釋為自身以內的絕對反省，那末牠是算做三位一體的『聖父』與『聖子』與牠特有的那個二元性即是『精神』。更須注意者，即在這種真理中間，又包含着人類對於這種真理的關係。因為『精神』拿牠自己做牠自己的相對極——而且從這種相對極回到牠自己。與『精神』成對峙的那個形式，從純粹的觀念性上去理解時，便是上帝之『聖子』；化為有限的與特殊的概念時，便是『世界——自然』（World-Nature）與『有限精神』。所以『有

限精神』自己是被包含在『神聖的存在』裏做一個構成的元素。職是之故，從上帝觀念裏可以理解人類自己，這種理解可以這樣說法：——人類與上帝之合一具見於基督教中。但我們對於這種合一，決不可作皮相的看法，以為上帝即人，同時人即上帝，無須其他條件了。這種看法是錯的。反之，人類須將他的『精神』裏純屬『自然的』與『有限的』因素消除盡絕，並將他自己提高到上帝的地位，這時候他纔能算是上帝。換句話說，凡是領會了真理，知道了他自己是『神聖觀念』之一個構成分子的人，便須放棄他的純屬自然的存在：因為『自然的』即是『非精神的』，『自然』即是『非精神界』。是故在這種『上帝觀念』裏又可以發現那種治愈人類痛楚與受苦的調和。要知道從此以後，內心的『受苦』便被公認為產生人類與上帝之合一，所必須的一種工具。這種隱約的合一最初僅存在於有思想的思辨意識之中；但牠必須同時存在於感覺的、表象的意識之中，——牠必須現身，而且須現身於適合『精神』的那種感覺的形式裏，也就是凡人的形式裏。基督已經現身了，——一位人而上帝，——上帝而人；於是世界乃得趨於和平與調和。我們的思想不禁要轉回到希臘的人神同形說，我們會稱他們此說尚嫌不深刻。因為希臘人特有的靈魂

之自然崇高並未上昇至於「自我之主觀的自由」——至於基督教裏所有的那種內在性——至於認識「精神」爲一個確定的積極的存在。——基督教上帝之出現在宗教中又是獨一無二的；牠只能出現一次，因爲上帝是實現爲「主觀」，而明顯的「主觀性」是「一個人」所獨有的。喇嘛是常在重新遞補的，這因爲東方知道上帝是「實體」，牠的形式之無限性僅於許許多多外界的與特殊的表象之中，得到認識。但對於自己爲無限關係的主觀性，牠的形式便在牠自己中間，而牠出現的時候，必然是排斥其他一切的一個單一。——再者，「精神」所寄托的那種感覺的生存只是一種過渡的階段。基督死；唯有死了，他纔高昇到天堂，安坐於上帝之右；唯有死了，他纔是「精神」。他自己說得好：「一旦我離開了你們，「精神」將引導你們去取得一切真理」。直等到「末次聖餐」(Feast of Pentecost)之時，各使徒纔充滿了「聖靈」。對於這些使徒們，活着的基督異於後來表現爲「教會精神」的基督，當他爲「教會精神」時他纔第一次做他們真正精神意識之一個對象。根據同一原理，我們假如僅把基督認爲歷史上過去的人物，這種看法也是不對的。這樣看時，我們就要問，我們怎樣來解釋他的誕生，他的生父與生母，他早年的家庭關係，他的

奇蹟等等呢？——換句話說，非精神方面看起來，他是怎樣的人呢？僅從他的才能，性格與道德考慮起來，僅把他當做教師等等考慮起來，我們就拿他與蘇格拉底等人一同看待，雖然他的道德還可以評高些。但性格，道德等等的優越——這一切並非「精神」之最高無上的必要條件——並不能使人之概念能力，對於「精神」得到思辨的觀念。假如基督僅被看做一個超凡入聖，甚至白璧無瑕的個人而已，這就是漠視了「思辨的觀念」，漠視了「絕對的真理」之概念。但這點正是我們必須從而出發的考慮之點。任憑你在訓話方面，批判方面，歷史方面，怎樣去解釋基督，——任憑你高興去表明教會之各種教義，怎樣係由許多議會所規定，怎樣係由某某主教的趣味或激情之結果而得流行，或者係由某某地方所發生，——不管這一切情形如何，——唯一攸關的問題只是：那個自己在自己，自己為自己的「理想」或「真理」是什麼東西？

抑有進者，基督的「神性」，其真實的證明要由一個人自己的「精神」來證明的，——而非各種「奇蹟」所得證明的；要知道唯有「精神」纔能認識「精神」。那些奇蹟也許可以促成這種認識。所謂奇蹟者意指事物之自然程序受了障阻；但我們叫做「自然程序」的大都是一個關

係問題，在這個奇蹟定義之下，磁石現象也未嘗不可稱爲奇蹟。況且所謂基督「神聖使命」之奇蹟也沒有證明什麼；蘇格拉底同樣使「精神」起一種新的自我意識，而與人類概念之傳統的色調不同。所以主要的問題並非基督的「神聖使命」，而是基督透出的啓示和他的使命之宗旨。基督親自責備過那輩向他要求奇蹟的法利賽人（Pharisees），並且申斥過那輩行使奇蹟的假先知們。

我們其次要考慮到基督觀怎樣造成了「教會」。若要追溯牠從基督教觀念裏生長發展的過程那就要離題太遠，我們在這裏僅不過要表明這個過程的各普通階段而已。第一個階段便是基督教的成立，在這階段裏基督教原則無拘無束地表現了出來，不過起初只表現在抽象方面。這在四福音裏可以看到，牠們敘述的主題便是「精神」之無限性——牠的高昇至於精神的世界（成爲唯一真實與法定的生存）。基督以超然的英勇，站在猶太民族之前頭。「祝福那些心地純潔的人，他們將見上帝」，他在山上講道時這樣說——這一番話具有最高貴的簡單性，具有一種伸縮的能力，可以推翻人類靈魂所遭受的一切擔負。那顆純潔的心便是上帝現於人類的聖地。凡

是吸收了這句格言之精義的人便不會陷入一切外界的束縛與迷信了。別的許多言辭都有相同的語氣：「祝福那些和事老：他們應被稱爲上帝之兒女」；還有「祝福那些爲了公正的緣故而遭刑譴的人們：他們的境界乃是天國」；以及「你須盡善盡美，要像你的天上的「聖父」一樣盡善盡美」。基督在這裏規定了一個全然沒有錯誤的必要條件。「精神」之無限崇高以至於絕對的純潔，這是開宗明義，就被規定爲一切之基礎的。這種結果所由完成的工具之方式還沒有訂定。但這個結果自身便是一個絕對命令之主題。至於「精神」這種立場對於俗世生存的關係，可以見於表現爲實體的基礎的那個精神的純潔性。「你先尋求上帝之王國和他的公正，則其他一切自會歸你所有」；以及「現在受苦渺乎其微，不能比並那番光榮」。（註四）這裏基督的意思是說外界的受苦是不足畏懼，也不必逃避，因爲這番受苦與那番光榮比較起來，便渺乎其微了。這種說法既出現於一種抽象的形式，牠的自然的結果，便是進展到一種爭論的方向上去。「假如你的右眼瀆犯你，把牠摘出來，丟開去；假如你的右手瀆犯你，把牠斬下來，丟開去。毋寧使你的一肢一官毀滅，庶幾你的全身不致淪陷地獄之中」。凡侵擾了靈魂之純潔的東西，都應該加以毀滅。便是財產貨

利亦然如此，聖經上說：『不要爲了你的生命而講究你的飲食，也不要爲了你的身體而講究你的衣服，生命豈不有甚於肉食，身體豈不有過於衣裳？試看翱翔天空的鷹隼：牠們既不播種，又不收穫，又不儲積倉廩；然而你們的天父飼養着牠們。你不是遠勝於牠們的麼？』可見爲了求生而勞動是被斥責的：『你何不學得盡善盡美，出售你們的所有，拿來散給貧民，庶幾你在天堂可有一份財寶，來吧，跟着我走』。假使這種教訓當場得了響應；那末就要發生社會革命；窮人便要變爲富人了。基督的教訓是最重要不過的，一切義務與道德的維繫與這種教訓一比都是無足輕重了。所以有一位年青人，他要埋葬了他的亡父，再來行弟子禮，基督對他說道：『讓死者去埋葬他們的屍體吧——你跟我來』。『無論何人愛他的若父或母，有甚於愛我者，都是不值得我的愛的』他說道：『誰是我的母親？誰是我的兄弟？接着他就伸手招他的門徒們說，請看我的母親和我的兄弟們！要知道誰奉行我的天父之意志者，誰就是我的兄弟，姊妹和母親』。『不錯』，聖經上甚且說過：『不要以爲我到世界上是送和平來的。我非爲送和平而是送刀劍來的。要知道我此來係使人子反對他的父親，女兒反對她的母親，並使媳婦反對她的翁姑的』。所以這裏是解脫了現實界一切維繫，甚且

解脫了道德倫常的維繫，我們可以說這種革命的言辭僅在四福音裏找得到，別處是找不到的；這裏把向被尊重的一切都當做無足輕重的事體——都當做不值得關心的。

其次的一點即是這個原則的發展；從此以後的全部歷史便是這個原則發展的歷史。牠的實現首先爲基督各信徒所組織的一個「社會」——一個「教會」。如前所說，直到基督死了以後，「精神」方纔能降臨於他的信徒們；直到那時候，他們纔能想到真實的上帝觀念，這個觀念即謂人類從基督而得救，而得調和；要知道永恆的真理觀念是從基督而認識，人類之本質是從基督而被承認爲「精神」，下列的事實也從基督而得宣佈出來，即人類唯有剝奪了他自己的有限性，與委身於純潔的自我意識的時候，他纔能取得真理。基督——依一個人來說——他一身裏表現了上帝與人類之合一，他的死亡與他的全部歷史裏表現了「精神」之永恆的歷史——這一部歷史是每個人必須在他自身內完成，然後纔能生存爲「精神」，纔能成爲上帝的兒女，上帝王國中的公民。基督信徒，他們在這個原則下聯合，以這種精神生活爲目標，而有「教會」的組織，這教會便是上帝的王國。「凡有二三子集合於我的名義之下」（換言之，「以參預我的存在者之性質」

而集合）基督說，『那種集合中間也有我在出席』。所以『教會』乃基督『精神』裏的一種真實的現世的生命。

這一點很是重要，即基督教宗教並不限於基督本人的教訓；基督教之完備的，發達成熟的真諦最先見之於各使徒。這種思想系統展開於基督教社會之中。該社會於成立之初經驗到雙重的關係——第一為對於羅馬世界的關係，第二則為對於牠旨在展開的那個真諦之關係。這兩種不同的關係當於下面分別加以論列。

基督教社會發現牠自己係處身在羅馬世界之中，基督教宗教便是要在這個世界裏推廣傳播的。職是之故，這個社會對於國家內一切舉措，必須置身局外，不問不聞——自己形成一個另外的組織，不反抗國家的各項法令，見解與行事。但牠既然與國家相隔離，又不以羅馬皇帝為牠的絕對元首，所以牠便遭了迫害，遭了嫉視。於是在一般信徒爲了最高的真諦，而對於種種苦難憂患，作偉大的沈着忍受之際，基督教社會所具有的無限的內在的自由，於是便表現了出來。給予基督教以外界的推廣與內在的力量者，與其說是各使徒的奇蹟，不如說是多半由於教義自身的實體，由

於教義自身的真諦。基督自己說過：「那時候大家都要向我說：主啊，主啊！難道我們沒有在你的名義下預言過，難道我們沒有在你的名義下放逐了惡魔，難道我們沒有在你的名義下做了許多神奇的蹟？」於是我就要向他們說道：我從來不認識你們，你們這輩爲非作惡的人都給我走開！」

講到牠的另一種關係，即是，牠對於那個真諦的關係，特別有說明之重要者，即基督教教義——理論的方面——在羅馬世界內早就成熟了，至於從該項原則而來的國家之發展則爲後來的事情。教會諸父老與各議會構成了那個教義；但其所以能够構成，則以先前的哲學發展爲主要的因素。如今讓我們把當時哲學對於宗教的關係，作進一步的檢討。如前所說，僅在抽象方面表現牠自己的羅馬內在性與主觀性，當牠在「自我」據有的獨占地位裏算做無靈魂的人格時，牠被斯多噶哲學與懷疑派哲學所陶冶，而得臻於「普遍性」之形式。「思想」之根據既然這樣獲得了，於是在「思想」之中，上帝便被認爲「無限的一」。這裏「普遍界」只是一個不重要的資格——牠自己不是一個「主觀」，牠需要一種具體的特殊的引用纔能成爲「主觀」。但那爲幻想所構成的「唯一與普遍」——「無限制界」，在本質上是東方的；因爲各種沒有分寸的概念，使

一切有限的生存越出了正當的範圍者，正是東方所特有的，當出現於「思想」自身的領域時，東方的「一」便成爲以色列 (Israelish) 民族之不可見與不感覺的上帝，但該民族又把他當做一個概念對象，當做一個人。這個原則與基督教一同變爲世界歷史的。——在羅馬世界中，東方與西方的結合，先是從戰勝征服而發生的；牠如今又發生於內界方面，心理方面；——東方的「精神」傳播到了西方。埃及 (Isis) 神與密司刺 (Mithra) 神之崇拜已推廣普及於全個羅馬世界；消失於外界與有限目的中的「精神」，憧憬着一個「無限界」。然而西方所要求者乃一個更深的，純屬內界的「普遍性」——這一個「無限界」同時具有各種積極的性質。又是在埃及——在亞歷山大里亞，這個東方與西方的交通中樞——「思想」上發生了這個時代的問題；而如今所得的解答即是——「精神」。這兩個原則在那裏發生了科學的接觸，而依科學方式解決了。那裏特別值得注意的，即飽學的猶太人士如淮羅 (Philo) 等，把他們採自柏拉圖與亞理斯多德的對於具體界之各種抽象形式，與他們對於「無限界」之概念相結合，而在 Νεγος 這個定義下，依照比較具體的「精神」觀念去認識上帝。是故亞歷山大里亞之深湛的思想家們亦然如此理解柏拉

圖與亞理斯多德哲學之單一；而他們的思辨的思維又取得了那些同樣是基督教根本教旨之抽象觀念。其以假定方式把公認爲真實的各種觀念，引用到異教的宗教上去，乃是哲學早已在異教徒中採取的一個方向。柏拉圖完全排斥了流行的神話傳說，因此他和他的信徒們都被指爲無神論者。亞歷山大里亞的學者則反是，他們企圖在希臘的神祇概念中表明一種思辨的真理：『背教的』朱理安皇帝 (Julian the Apostate) 再作這種嘗試，聲稱異教的儀式與合理性有嚴格的聯繫。那輩異教徒彷彿感到，不得不以高出各種內感概念之上的某種面具，給予他們的神明；所以他們企圖把這些神道加以精神化。再有可斷言者，即希臘宗教含有一度的『理性』；這因爲『精神』的實體係理性，故而牠的產物亦必是某種『合理的』東西。然而這就有分別了，究竟『理性』是在宗教裏明白地展開的呢，抑或僅被宗教所掩蔽，作爲宗教之潛伏的基礎的呢？希臘人既這樣精神化了他們的肉感的神明，同時基督徒亦然企求在他們宗教之歷史部分尋出一種更爲淵深的意義。如像淮羅在摩西紀錄中發現有一種更深的意義隱約其間，並且把他認爲僅係敘述之空殼者理想化了，所以基督徒也同樣地處理他們的典籍——其處理方法小半係根據一種爭論的眼

光，但大半則係根據對於這種過程之一種自由的與自發的興趣。不過哲學這個手段，牠把這些教義加入基督教裏時，並不足資斷言這些教義係外於基督教，並與基督教不相干的。按一事物之起源所自乃是無足輕重的；唯一的問題卻是：『牠是否自己在自己和自己為自己即真實的？』有許多人以爲只要把一個理論稱爲新柏拉圖的學說，事實上就等於把牠逐出了基督教之外。一種基督教學說是否切實與聖經相符——這是現代訓詁學家唯一注意之點——並非唯一的問題。『文字』行誅，『精神』放生；這話他們自己也說，然而他們卻將悟性當做精神，而乖謬了這句話裏的情調。上述各種理論之承認者與規定者乃『教會』——即『教會』的『精神』；而且牠自己便是一條教義：『我相信一個神聖的教會』（註五）基督親自也會說道，『精神將接引你們到一切真諦之中』。在尼西恩議會（Nicene Council）（西曆三二五年）上，終於訂下了一種規定的信教誓願，到現在我們還是遵守着；這種誓願雖沒有思辨的方式，然而深湛地思辨的事物是與基督自己的表象極度親切地交織一起了。就是在約翰之說話行事中，（註六）我們已看到一種更深湛的理解在開始了。最深湛的思想是與基督的人格——與歷史的及外界的事實，相連的；而

基督教宗教的光榮卽在於下述一點，便是牠雖具有這一切深湛性，然而我們的意識仍容易去理解牠的外在的形態，同時牠又督促我們作更深的鑽研。因此之故，牠適合於任何階段的文化，並且能够滿足一切最高的要求。

以上既講了基督教社會在一方面對於羅馬世界的關係，和另一方面對於牠教義中所含真諦的關係，我們如今便要講到第三點——這與教義及外在世界俱有關涉的——卽是「教會」。基督教社會乃基督的王國——牠的有潛力的現存的「精神」便是基督；因爲這個王國具有一種現實的生存，而非一種純屬將來的生存。職是之故，這種精神的現實性又有一種現象的生存；而這種生存不僅與異教相對峙，抑且與一般世俗的生存相對峙。因爲「教會」於代表這種外在的生存時，不僅是與別的宗教相反對的一個宗教，而且同時是世俗生存的一種特殊形式，與別的世俗生存並立的。「教會」之宗教的生存係由基督所統治；至於牠的管理之世俗方面則由各份子自由的選擇加以決定。這個上帝的王國裏必須有一種組織。第一是各份子知道自己充滿了「精神」；整個社會覺察了這種真諦並且把牠表示出來；然而這種精神的潛力之共同參加沐受，連帶

地引起了一種領導與教訓的主持機關之必要——這個機關是與那普通的基督教社會不同的。凡以才能，德性，虔誠，學問，一般修養與一種聖潔的生活見著的人們，便膺選為這個機關的主持人。這輩主持人物——他們對於那種為大家所參預的實體生活，具有更加高超的認識，而且他們又是那種生活的教師——他們規定了何者為真諦，而且他們又以真諦的樂趣散給眾人——他們是與一般信徒社會有別的，猶如那輩賦有知識與統治能力的人們之有別於被統治者一樣。『精神』以全然明顯的形式，啓示於敏辨的主持人員，而僅以隱約不明的形式，啓示於教徒大眾。是之故，在主持機關方面，『精神』既是自己領會與自己認識，同時牠又是精神的事件以及道德的事件之一個權威——即是關於真諦以及個人與真諦之關係上的一個權威，牠決定各個人應該怎樣立身行事，庶幾與真諦相符合。這種區別使上帝之王國內發生了一個教會的王國。這種區別是無可避免的；然而『精神界』竟有一個權威的政府存在，若加仔細考察，可見真正形式的人類主觀性還沒有發達起來。在人心之中，惡的意志固然被克服了，但那意志既為人的意志，還沒有被『神』所貫徹；人的意志僅在抽象方面——不在牠的具體的實在方面——獲了解放，這種具體

的「自由」卻待後來的全部歷史裏纔得逐漸實現的。迄至此刻爲止，只不過取消了有限的「自由」，以待無限「自由」的來臨，後者——無限「自由」尙未以其光線透過世俗的生存。主觀的「自由」尙未取得牠應有的合法性：「識見」——思辨的確信——尙未建築於牠自己的基礎上，而是帖然依附於一種非主要的權威之精神中間。所以精神的王國採取了教會的。王國之方式，其關係乃「精神」之實體的存在與本質對於人類「自由」之關係。除掉前面說過的那種內部組織以外，基督教社會更據有一種確定的外部的地位，並且據有牠自己名下的產業。這種產業既算是屬於精神的世界所有，因此假定牠應享特殊的保障；從而推論到教會無須向國家納稅，還有教會法人亦不受世俗法庭的管轄。這樣一來，教會政府得以繼承教會的產業與教會法人。於是教會之中乃發生相反的現象，即一邊在世俗的方面，爲僅由私人與皇帝的權力構成的一個機關，另一邊爲精神社會之純粹民主政治，自行推選主持人物。話雖如此，教士身分之尊重不久便把這種民主政治改變爲貴族政治；——至於教會之進一步的發展則不屬於如今討論的時期以內，留到後面再說。

由此觀之，上帝之「絕對的觀念」，在牠的真實的概念時，乃能從基督教而獲得意識。同時人類亦從「聖子」這個專門的概念，而發現他自己的真實的本性已經獲得理解。人類當做爲自己看待時是有限的，但當他在自己時卻是上帝之形像與無限性之泉源。是他自己的生存之對象——他自己有一種無限的價值，一種永恆的使命。因此他建築他的真家庭於一個超感覺的世界裏——一種無限的主觀性，其取得乃由於脫離了單純的自然生存與意志力，並且是用他的勞動打破了他內部的自然權力。這是宗教的自我意識。但爲了進入那種宗教生活，並且表演牠的自動的活力起見，人類必先有接受牠的能量。這種能量便是那個 *energeia*（現實性）之 *dynameis* 「力量」。所以我們如今再要探討的便是那些人類的條件，而爲討論人是絕對的自我意識之必然的推論者，——這種絕對的自我意識是以他的精神的本質爲出發點與假定。這些條件自身尙未進至具體的階級，而僅係最初的抽象原則；這些原則基督教宗教乃是爲世俗的國家而訂的。第一，在基督教之下，不容有奴隸制度；因爲人類究竟是人——就其天性之抽象的本質而言——乃上帝所立意；每一個人皆是上帝神寵與神聖意志的一個對象；「上帝將使一切人等均獲得救」。

所以，倘把一切特殊性質摒除不論，人類當自己在自己與自己爲自己時，——就他爲人的簡單的性質而言——具有無限的價值；而這種無限的價值在事實上是管那附屬於生世或國土的一切特點的。再有第二個原則是講到人類對於『偶然』——『機會』的關係。在這方面，人類之自由的『精神性』範圍係自己在自己與自己爲自己的，其他一切必須從而發生。『精神的主觀性』即係規定爲『神聖精神』居留駐在之地——即上述的那個範圍，——而且是一切偶然事故須受制裁之地。由此可見，我們在希臘人中間看到的那一種俗習道德，不能維持存在於基督教的世界裏了。這因爲那一種道德是不期然而然的未反省的『慣常』；而基督教的原則卻係獨立的主觀性——『真』即由這個根據上發生的。一種未反省的道德，決不能繼續保持牠的立場，以與『主觀的自由』這個原則相頡頏。希臘的『自由』乃是『機會』與『神聖』下的自由；牠仍舊爲奴隸與神諭所限制着；如今則不然，上帝之『絕對的自由』這個原則出現了。如今人類意識到他是參預於『神聖的』生存者，他不再處於『依賴』的關係上，而處於『愛情』之關係上。在各種特殊目的方面（如希臘人委於『神諭』決定的那些目的），他如今都是自己來決定，並且認他自

已爲一切有限生存之全權代表。凡是專門的，特殊的一切事物都是黯然無色，帖然服從主觀性之那種精神的範圍，這個範圍如今僅居於『神聖的精神』之下，而位於一切之上了。神諭與神權的迷信因此一筆勾消；凡有任何事機必須決定時，人類便是絕對的權威了。

恰纔所述的兩個原則，即『精神』如今在自己包含的形態上所附有者。人類之內心的神龕，其所以設立者一方面藉此訓練宗教生活的人民，使他自已可與上帝的『精神』發生諧和；另一方面則作爲出發點，從而決定各種世俗的關係，而其經過情形便是基督教歷史所敘述者。信奉上帝的熱誠，決不容其始終隱藏於心坎深處，而必須適應一個現實的，當前的世界，符合『絕對的精神』所規定的各項條件。虔敬誠信之心，在本質上並不要主觀的意志，在對外的各種關係上面，完全服從那種虔誠。反之，我們但見現實界裏種種的激情日趨於猖獗，這因爲心靈世界據其崇高的地位，對於現實界鄙夷不屑，視之爲毫無價值者。這樣說來，這裏須待解決的問題便是要使那『尋常的』未反省的精神生存之境界範圍內賦有『精神』的理想。這裏便有一種普通的觀察自然起於我們心頭。自遠古以來，通常每視理性與宗教爲相對待者，再有宗教與人世亦然被視爲相反

對者；但細考之下便知曩昔所謂相反對者實係一種差別而已。理性在大體上乃是「精神」之積極的生存，這「精神」是神聖的又是人性的。「宗教」與「人世」之區別實在只是如此——即「宗教」之爲宗教，乃是靈魂與心方面的「理性」——牠乃是上帝之「真理」與「自由」從而出現於概念界的一座廟堂；至於「國家」則同爲「理性」所控制，但係人類之「自由」與現實之知覺及意志相關的一座廟堂，這裏所說的現實，其宗旨在本身可說是神聖的。國家內的「自由」係爲「宗教」所保持與規定的，這因爲國家中間的道德公平是「宗教」的基本原則之實施。「歷史」上表演的進程無非是宗教之表演爲「人類理性」——即那個在「世俗的自由」方式下，居留於人類心頭的宗教原則之產生。這樣一來，內心生活與現實世界的失調便消除了。然而這種調和的實現尙有待於另一個民族——或者說是其他各民族——即日爾曼民族。在古羅馬方面，基督教找不到一個根據以成爲現實，以發展爲一個帝國。

(註一)——「本質的存在」英文爲 *Essential Being*，這段文字蓋謂一種暴厲的虐政下之苛刻的規定，促成了人類最高度的自我犧牲力量；人類因此知道了他的道德的容受能力；因此對於未臻盡善盡美的任何一切均感不滿。

足——意識到了罪惡，而這種感情發揮到最充分時候發生與上帝的結合。——英譯者原註。

(註二)——同樣地，英文“train”（訓練）一字係蛻化自法文“trainer”一字，意謂拉拖。——英譯者。

(註三)——見聖經羅馬書第七章第九節「昔者我生存於世，未有法律……」——英譯者。

(註四)——本章聖經文字皆譯者自譯，並未參證中文聖經譯本；據英譯者註，這裏所引的文字見於羅馬書第八章第十
八節，但馬太福音第五章第十二節亦有同樣意義的文字。

(註五)——在路德儀文中把信仰於「那個神聖的天主教會」“the Holy Catholic Church”改爲「一個神聖的天主教會」“a Holy Catholic Church”——英譯者。

(註六)——此指約翰福音開章所謂“In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.”

第三章 拜占庭帝國（東羅馬帝國）

在君士坦丁大帝之下，基督教便昇到了帝國之寶座。這位基督徒皇帝之後，復繼以許多基督徒皇帝，其間只有朱理安皇帝（Julien）是例外，然而他也無法重振那已死的古代信仰了。羅馬帝國版圖廣大，全部文明世界，悉被囊括在內，從大西洋迄於底格里斯（Tigris）河——自阿非利加內地達到多瑙河，（班諾尼亞 Pannonia 達謝 Dacia）會幾何時，基督教已遍播於這個龐大國

土之全部幅員。羅馬城市已有很久並非各皇帝駐節所在的唯一京城。君士坦丁大帝以前有好多位皇帝居住於米蘭或其他各地；至於他本人更在古老的拜占庭（Byzantium）成立第二個朝廷，拜占庭因此得名為君士坦丁堡（Constantinople）。該城締造之初，人口大部分即為基督教徒，君士坦丁皇帝又悉心經營，務使這個新京可與舊都爭光比美。這時羅馬帝國仍保留着牠的完整，直到後來狄奧多西（Theodosius）大帝把國土分封他的兩子，於是以往僅屬偶然的畛域，從此成為永久的分界。狄奧多西當政期內，羅馬世界昔年顯赫燦爛的那種光輝，做了最後一度的返照。許多異教的神廟都給他封閉了，各種祭祀祭儀都被廢除了，異教根本被禁止了；但後來異教還是漸漸自歸滅亡。當時異教的演說家們雖然能言善辯，然而對於他們祖宗時代與他們自己時代相去霄壤的情形，猶未能充分表達他們的驚詫惶惑。他們只是這樣說道：「我們的神廟已成了墳墓。往昔由神明之神像為點綴的場所，如今蓋遍了神聖的白骨（殉教者的遺骨）；那些因罪孽而遭橫死的人們，其屍身覆以文彩，其頭顱洗上香料，成為崇拜之對象。」向被鄙夷的一切悉是視若神聖，而向被重視的一切則皆委棄塵土，任憑踐踏。這種昨今大不同的情形使碩果僅存的異教徒們不勝

悲愴歎歎之情。

再說狄奧多西把羅馬帝國分給了他的兩子。長子阿揆狄阿斯 (Arcadius) 獲封東帝國；即古希臘之地，包括塞雷斯、小亞細亞、敘利亞、埃及；幼子和挪留 (Honorius) 承繼西帝國；即意大利、西班牙、高盧、不列顛。狄奧多西纔死，大亂即作，羅馬各邊省均遭外族之蹂躪。按在未倫斯 (Valens) 皇帝治下，那個西俄特族 (Visigoths) 爲匈奴所迫，便籲請羅馬皇帝賜以多瑙河北岸之地。這種請求當時應許了，但有這個條件，即他們應防衛帝國各邊界省份。但在苛政虐待之下，他們起而叛變。未倫斯皇帝作戰失敗，死於疆場。繼位各皇帝便向俄德人的統領納貢。驕勇的俄特人統領阿拉列 (Alaric) 舉兵來犯意大利。和挪留皇帝下面大臣斯底利哥 (Stilicho) 將軍於西曆四〇三年，破倫細亞 (Pollentia) 之一戰，阻止了這位統領的侵犯，後來他又把阿蘭 (Alans) 人、蘇匯維 (Suevi) 人，及其他各族的統領刺達給薩斯 (Radagaisus) 擊潰了。如今阿拉列便去攻打高盧與西班牙，等到斯底利哥去職後，他又回到意大利來。西曆四一〇年他便攻進羅馬，大肆蹂躪。後來阿提拉 (Attila) 又挾了匈奴人掀天動地的勢力侵犯羅馬——這是純粹屬於東方的現象之一，牠如

像一個平常的浪濤，突然湧到青天，倒落下來把一切掃蕩無餘，但是轉瞬之間，牠的元氣便消除盡絕，留存的遺迹只賸牠所造成的一片焦土而已。阿提拉直迫高盧，那裏他在西曆四五年，遇到亞伊細阿斯（Aetius）頑強的抵抗，會戰於瑪倫（Marne）河上的沙龍（Chalons）城附近。會戰結果分不出誰勝誰負。阿提拉於是長驅前往意大利，死於四五三年，可是不久羅馬便被真塞立克（Genseric）率領了汪達爾（Vandals）民族大掠一場，弄到後來，西羅馬皇帝的尊嚴成了一個笑柄，他們的空名終於也給赫留來（Heruli）國王鄂多瓦（Odoacer）一筆勾消。

東羅馬帝國繼續存在了很久的時候，同時在西方那些外來的野蠻部族漸受基督教的洗禮，而形成一個新的基督教人口。基督教起初與國家不發生關係，牠所經歷的發展都在教義，內部組織，紀律等方面。如今則不然，牠成爲炙手可熱了：如今牠是一種政治的力量，一種政治的動機了。我們看到這時有兩種形式的基督教：一方面是許多野蠻民族，他們的文化尙未開始，他們尙須取得科學、法律與政治的根本雛型；另一方面是許多文明民族，他們有的是希臘的科學，和一種精緻的東方文化。他們有完備的市政立法——偉大的羅馬法學家之精心結構，已使牠們臻於盡善盡

美；所以查士丁尼皇帝 (Justinian) 命令編訂的法典至今猶引起世界人士的讚賞。在這裏基督教乃是置身於一個發達的文明當中，而這種文明並非從基督教發生的。反之在那裏，文化之最初階段尙待進行，而且是在基督教範圍內進行的。

因此，這兩個帝國表現着一種迥異尋常的對照，我們眼前現出一幅偉大的景象，即一個民族不得不在基督教精神裏發展牠的文化。那個高度文明的東羅馬帝國——我們可以假定那裏基督教精神之真諦與純粹性可以明白看出——牠的歷史表現着一千載的連續不斷的罪惡、怯懦、卑鄙和無理；一幅最使人厭惡，因此也是最索然寡趣的圖畫。這裏明白顯出基督教因為牠的那種純粹性與真實的精神性，竟可成爲抽象化，而唯其抽象化，竟可成爲無能爲力。牠竟可與世界全然隔絕，例如那種導源於埃及的僧院主義 (Monasticism)。普通講到宗教在抽象方面加於人心的權力，每以爲基督教的博愛假使是普遍的話，那末私人生活與政治生活均將盡善盡美，而人類之立身行事也將十分正直和合於道德。這類的念頭可說是一種虔敬的希望，但並不蘊含真諦；因爲宗教乃某種內在的東西，專與良心有關。一切激情與慾望都是與宗教相反對的，而爲了要使人心

意志、睿智成爲真實起見，這些必須受徹底的教化；『公理』必須變爲『風俗』——『習慣』；實踐的活動必須提高到合理的行動；國家必須具有一種合理的組織，然後各個人的意志乃得成爲真正正直的意志。黑暗之中照耀着的光明也許能夠顯出顏色來，但牠顯不出一幅爲『精神』所鼓動的圖畫來。拜占庭帝國卽是一個偉大的例子，表示基督教在一個有教化的民族裏，假使這國家與法律之全部組織，不與牠的原則相諧和一致，牠怎樣得以維持一種抽象的性質。在拜占庭，基督教落到了全人口中最無價值的人民手裏——無法無天的暴民手裏。一方面爲羣衆的暴亂，另一方面爲宮廷的卑鄙，都假托了宗教之神聖，而把宗教墮落爲一個令人憎厭的東西，講到宗教，有兩種趣味最爲卓著：第一是宗教教義的規定；第二是教會職司的委派。宗教教義的規定屬於教議會與教會當局的職責；不過基督教的原則乃『自由』——主觀的洞察。所以這類事件便成爲大衆爭論的專門題目；嚴重的內戰隨之而起，到處可以看到爲基督教信條而作的殺人、放火、劫掠等等情景。例如關於 *Трлосѣлов* 這個信條，發生了一次著名的分裂。原文如次：『聖哉，聖哉，聖哉，撒布脫之上帝主宰』。有一派人爲尊榮基督起見，於句末加上——『他爲了我們釘死於十字架上』。

別的一派反對這種增加，於是流血的爭鬪以起。在這個問題之爭戰上，關於基督究係 *quodvultis* 或者係 *quodvultis* —— 卽基督與上帝本性究係同一的或係相似的 —— 單是其中「」一個字母便犧牲了數千生靈。再有關於聖像的問題，爭執得尤其不堪設想，常常是皇帝贊成聖像，而大主教反對，再不然又是皇帝反對，而教主贊成。結果便是發生流血。格列高里內濟亞會 (Gregory Nazianzen) 曾經說過：「這個城市（指君士坦丁堡）之中充滿了手藝工人與奴隸，他們都是湛深的神道學者，常在作場裏與街巷間舉行說教。譬如你要一個人兌換一塊銀子，他卻告訴你聖父與聖子之區別何在；假使你問詢一個麪包要多少錢，你得到的答覆卻是——聖子次於聖父；你再要問他麪包可以買麼，他的回音說是聖子係從「無」中產生的。」可見這種教義裏包含的「精神」卻被完全非精神地處理了。君士坦丁堡，安都 (Antioch)，與亞歷山大里亞諸地大主教的委派，以及各大主教之嫉忌與野心又引起了許多內部的鬪爭。除了這些宗教的爭論以外，還有一般對於競技角力，以及藍色派與綠色派之興趣關切，同樣造成了最可怕的流血之爭；這一切都是墮落已極的表記，可以證明一切正經的與崇高的情調均已消失，而宗教激情之如醉如狂，乃與酷嗜

野蠻粗鄙的景象很相一致，如出一轍的。

基督教之要點終於由教議會逐步加以規定，拜占庭帝國的基督徒始終沈溺於迷信之夢中——始終盲目地服從着各大主教與僧侶教士。如前所述，神像崇拜促成了最暴烈的鬪爭與風波，特別是那位勇敢的皇帝愛索立亞人利奧（Leo the Isaurian）以不折不撓的極大毅力禁止神像，在七五四年教議會於是明白宣布神像崇拜為一種惡魔之詭計。可是到了七八七年愛里尼（Irene）女帝又借了一個尼西教議會的權力把牠恢復了，而狄奧多拉（Theodora）女皇更把牠確實規定了——並以嚴厲的手段對付反對的人。那位打破迷信的大主教被笞二百下，各主教均戰慄失措，而衆僧士則皆雀躍歡喜，自後年年此日舉行宗教佳節，藉此紀念這番正教的大事。西方——即西羅馬帝國舊地——則不然，神像崇拜於七九四年纔被佛朗克福（Frankfort）舉行的教議會所貶斥，他們雖未禁絕那些神像，但嚴厲申斥希臘人的迷信。直到中世紀後期，神像崇拜纔以暗中逐漸進展的結果，而為大衆所普遍奉行。

由此觀之，拜占庭帝國內部為各種各樣的激情所分散，而外部則為若干野蠻部族所侵凌，各

皇帝以勢力薄弱，抵抗爲難，全境處於永無寧日的狀態之中。就其一般的外表來看，這是一幅令人憎惡的柔弱之圖；各種淒慘的，簡直是喪失理性的激情，窒息了一切高尚的思想，行動與人物之生長發展。這地方『歷史』所昭示於我人者，乃一幕幕各將領舉兵造反，各皇帝被他們所迫或中廷臣陰謀而致廢黜去位，后妃或與皇子篡弑或毒斃他們的君父，婦女放縱於各種的淫亂邪侈；以至於最後約當十五世紀中葉（西曆一四五三年）東方帝國之腐朽不堪的建築在土耳其的生力軍之前崩潰作紛紛碎。

第四部 日爾曼世界

日爾曼『精神』便是新世界的『精神』。牠的目標是要使絕對的『真理』實現爲『自由』之無限制的自決——那個『自由』以牠自己的絕對的形式，做牠自己的旨趣。（註一）日爾曼各民族的使命非他，便是要做基督教原則的使者『精神的自由』——（客觀的與主觀的）『調和』之原則介紹到了那些民族仍是單純的，尙未形成的心靈；他們被攤派到的應爲『世界精神』履行的任務，不僅要把握『自由的理想』爲他們宗教概念之底層，並且要從他們主觀的自我意識裏產生這個『理想』使牠達到自由的天然的展開。

我們要把日爾曼世界分爲牠的幾個自然的時期，有一點必須說明，即這裏不像希臘人與羅馬人那樣有雙重的外的關係——追溯到一個前期的世界歷史民族，和前瞻到一個後期的世界歷史民族——以爲我們的指導。我們如今研究的那些民族，牠們的發展過程，從歷史上明白可見，

是與其他民族全然不同的。希臘人與羅馬人都是內部成熟以後，纔以全方向外發展。日爾曼人則不然，他們以自己分化爲始——瀾漫泛濫於世界之上，而在前進途中使那些文明的民族，已經內部腐朽和空虛的政治構造屈服。然後他們的發展方纔開始，被一種外族的文化，一種外族的宗教、政治與立法所燃燒着、煽動着。他們所經歷的文化過程，乃是採取了外族的元素，而歸併到他們自己的民族生活裏面。所以他們的歷史乃是一種自外而內的演變——他們吸收了外國的生活方式，使之影響他們自己的生活方式。按在十字軍諸役，以及美洲發現之際，西方世界固然也以全方向外發展。但這些時機，牠並沒接觸到一個前期的世界歷史民族；牠並沒推翻一個先前統治世界的原則。這裏對於一個外界的原則之關係只是附着歷史，而未構成歷史——未嘗使各該民族特有的情況，發生本質上的變遷，卻毋寧是具有內部演進的形態。（註二）——職是之故，日爾曼諸民族與其他各國家，其他各時期之關係，是與希臘人，羅馬人所會有的關係截然不同的。因爲基督教世界乃是完成的世界；存在的偉大原則已告實現，因此圓滿的日子亦已來臨。在基督教之中，「理想」發現「精神」所有的各種企求均已一一實現。教會對於各個信徒說來，固然是爲未來的永

恆境遇之一種準備；這因為組成教會的各個單位，各個份子，在他們單獨的與個別的資格上說來，是佔據一種特殊性的地位的；然而教會裏確實有上帝的『精神』憑臨其間，教會饒恕有罪的人，而為現世的一個天國。是故基督教世界在牠自身範圍以外，沒有任何絕對的生存，只有一個相對的生存，這是已經給牠隱然克服了，牠唯一關心之處便是使這種克服成為顯明而已。以上所言，足見一種外界的關係已不足為決定現代世界各時期之特別因素。所以我們必須另找一種區分的原則。

日爾曼世界採取了已經完備的羅馬文化與宗教。原先雖然有一種日爾曼與北方的宗教；然而牠未嘗深入於人心，塔西佗 (Tacitus) 因此稱日爾曼人為“*Securi adversus Deos*”，『無神民族』他們所採取的基督教，係傳自基督教教會的教議會與各元老，這輩人據有整個文化，特別是希臘與羅馬世界的哲學，形成一種完全的教義體系；此外基督教教會還有一種發達成熟的教職政治。基督教教會又以一種發達完備的語言文字——拉丁文，來對付日爾曼人的土語。他如藝術與哲學方面，也是一種外族的勢力佔優勝。凡保存於波伊悉阿斯 (Boethius) 及其他著述中

的亞歷山大里亞哲學與正統的亞里斯多德哲學，成爲泰西思辨之確定基礎者計有許多世紀。講到世俗的政治主權所取的方式，也有同樣的情形。俄德的統領以及他族的統領均以羅馬貴族階級的名號爲名，後來更把羅馬帝國恢復了過來。是故在表面上，日爾曼世界只是羅馬世界的一種繼續。然而牠中間有着一個嶄然新的精神，舊世界即賴此而得更生的——那個自由的，亦即以自己爲依歸的『精神』——主觀性之絕對的自決（英文爲 *Self-determination*，德文爲 *Eigen-sinn*）。與這個自己包含的主觀性相對的，乃是絕對地外界的客觀性（德文爲 *Inhalt*）。從這些原則發生的區別與對立，便是教會與國家的區別與對立。一方面，教會自己發展自己成爲絕對的『真理』之寄托物；牠是這個真理的意識，同時又是使個人與之和諧一致的機關。另一方面則爲世俗的意識，牠有牠的願望，牠佔領着『有限制之世界』——即國家，其根據爲『心』（情感的亦即社會的恩愛）或者說是一般的相互信任與主觀性。歐洲歷史便是昭示着這些原則在教會與國家內的個別的生長；於是雙方又發生一種對立——不僅是這個機關對那個機關之對立，而且是每個機關自身內發生對立（因爲牠們每個自己是一總體）；最後則爲這種對立之和諧。

這個世界之三大時期將於下面分別加以討論。

第一時期開始於羅馬帝國內各日爾曼民族的出現——這些民族最初的發展，皈依於基督教，以及成立於泰西地方。牠們的野蠻而單純的性格，使這個初期不能有多大的趣味。基督教世界於是表現為『基督國』(Christendom)——成爲一體，其間『精神界』與『世俗界』只是不同的兩方面而已。這個時期迄於查理曼大帝(Charlemagne the Great)爲止。

第二時期使那個對立之兩方面發達爲一種合於邏輯推論的獨立與相對——教會在自己爲一種僧侶政治，而國家在自己則爲一種封建的君主政治。查理曼業已與羅馬教皇締訂一種同盟，以對付倫巴人(Lombards)以及羅馬各貴族黨派。是故精神權力與世俗權力間已有一種結合，滿望這番調和以後，將有一個地上的天國隨之成立。然而正在這時候，基督教原則非僅不賦形爲一個精神的天國，反而表現於完全向外方面，並且離開了牠正當的範圍。基督教的『自由』，在宗教方面和世俗方面，都被歪曲到了恰相反對的途徑；即一邊到了最嚴酷的束縛，另一邊到了最不道德的放縱過度——每一種感情都是放任到了野蠻的極度。在這時期內，社會上有兩個形態

特別可以注意：第一個形態為多個國家的形成——這些國家乃若干高等的與低等的宗主權，顯出一種有秩序的從屬關係，結果任何關係都變做一種確實規定的私權，而排除了普遍性的意識。這一種有秩序的從屬關係見之於封建制度中。第二個形態為教會與國家的對立。這種對立所以存在者端由於那個主管『精神界』的教會竟自己沈溺於各種各樣的世俗性之中——這種世俗性，更因為一切感情都假托了宗教的神聖，所以益加見得可鄙。

查理五世 (Charles the Fifth) 統治期間——即十六世紀上半期——為第二時期的終場，同時亦即第三時期的開始。如今世俗界似乎對於牠的真實的價值已獲有一種意識——已明白牠在人類的道德、公道、正直與活動方面，具有牠自己的一種價值。獨立的合法性這個意識，是給基督教自由的恢復而覺醒了起來。基督教原則如今已經過了可怕的文化訓練，並且開始從『宗教改革』(Reformation) 取得了真理與實在。日爾曼世界的第三時期便從『宗教改革』以迄於我們現代。『自由精神』的原則在這裏成為『世界』的旌旗，從這個原則而產生了『理性』之各種普遍的規律。『形式的思想』——『悟性』——業已發達；但『思想』最初係經過了『自

由精神」之復活的具體意識，而自「宗教改革」取得了牠的真材料。從這個紀元以後，「思想」開始獲得正當地屬於牠自己的一種文化；從這種文化而發生的各項原則成了國家組織的典範。如今政治生活便有意識地爲「理性」所規定。俗習的道德與傳統的慣例喪失了牠們的合法性。凡經堅持提出的各項要求，必須根據合理的原則來證明牠們是否合法。「精神的自由」直要到這個時候，方纔得以實現。

我們不妨把這些時期分別爲「聖父之王國」、「聖子之王國」與「聖靈之王國」。(註三)
「聖父之王國」是結實不分的體積，表現爲一個自己重複的循環，單純的變遷——如像克羅洛斯(Chronos)自食其子的那種主權。「聖子之王國」爲上帝的顯形，單純地顯出於對於世俗生存的關係上，——照耀着世俗的生存，如像照耀着一個外界的對象。「聖靈之王國」或「精神之王國」則爲這種對立的諧和。

這些時代也可以與早先各帝國相比擬。在日爾曼時代裏——「總體」之領域裏，我們看到先前各時代之重複，很明顯的。查理曼時代可與波斯帝國相比擬；這是實體統一的時期，這種統一

以內在的人，即是「心」，為基礎；而且在「精神界」與「世俗界」雙方，牠依然保持着牠的簡單性。

查理五世以前的時代對照着希臘世界和牠的純屬觀念的統一；那裏已不復有實在的統一。因為一切特殊相均已規定為種種特殊權利。如像各國自身內的各階層，各有不同的權利要求一樣，所以各國對於其他國家亦處於一種純屬外在的關係上。這就有一種外交政策的產生，為了歐洲均勢的利益起見，各國遂互相團結和互相敵對。這時候正是世界成為明白清楚之日，（例如美洲的發現）。同樣地，在那超感覺的世界當中，和對於那超感覺的世界，意識也變得明白清楚了。實體的客觀的宗教既使牠自己在感覺的元素方面（利奧教皇（Pope Leo）時代的基督教藝術）達到感覺的明白性，又使牠自己在最內在的真理元素方面，對於牠自己也明白起來。我們可以拿這個時代來比伯里克里斯時代。「精神」之內向於焉開始，馬丁路德可比蘇格拉底，不過伯里克里斯卻是沒有。查理五世在外部的權術上雖具有極大的可能性，在他的權力上雖顯得絕對無上，但他沒有伯里克里斯之內在的精神，所以也就沒有絕對的手段來成立一個自由的主權政體。這

個時代『精神』在現實界裏是以各種分散的形式成爲明白清楚的。如今日爾曼世界之各種明顯的元素便表現着牠們的主要的本性。

第三時期可以比諸羅馬世界。一個普遍的原則之統一在這裏斷然可見，然而還不是抽象的普遍的主權之那種統一，卻是自己認識自己的『思想』之那種『霸權』。『合理的目的』已被承認爲有效，各種特權與特性也在國家之共同對象前面消失無蹤。各民族自己在自己和自己爲自己主持着『公理』；不僅各國間之特種專約均經悉心考慮，同時外交折衝間也考慮到各項原則，宗教同樣不能與『思想』分離，而是或則前進去理解『理想』，或則爲『思想』所驅使而成爲深強的信仰——或則因在『思想』內找不到安定，於在虔誠的惶恐中逃回來，遂一變爲『迷信』。

(註一)——這段意思如下：『宇宙』之最高無上的法則被認爲即係『良心』的指示——變爲一種『自由的法則』。道德——那是可以斷然決定人類行爲的權威，所以是絕對地自由和無限制的唯權——在這世界中不復爲一種強制的規定，而是人類之自由的選擇。善人在未有『法律』訂定之處，自己也會訂出『法律』來的。——英譯者。

(註二)——十字軍以及美洲發現的影響只是反應的 (Habeo) 並沒有人類的其他形態因此滲入基督國裏。——英譯者。

(註三)——關於一種神祕的 *regnum Patris*, (聖父), *regnum Filii*, (聖子), *regnum Spiritus Sancti*; (聖靈) 這個概念, 在形而上學的神道學家, 是熟悉之至的。第一個代表着「神道」尚未顯身的時期——仍在自己包含中。第三個代表着顯身於一個個人的時期, 這個個人是與一般人類分離的——「聖子」。第三個代表着這種分界卒被打破的時期, 上帝的基督與復活的基督之間發生了一種密切的神祕的結合, 這時候上帝便是「一切之一切」。以上的解釋或可使讀者不致誤解本節其餘的文字語氣。本節提起的希臘神話(克羅洛斯)是很得要領的, 特別對於那些認為這對於有史以前時期自己包含性質之概形, 是一種非常合理的解釋的人們。——英譯者。

第一節 基督教日爾曼世界的因素

第一章 各野蠻民族的遷徙

講到這第一個時期, 大體上我們殊沒有什麼可說, 牠給與我們反省的資料比較很少。我們不必追溯到林居時代的日爾曼人, 也不必追究到他們遷徙的根源。他們居住的森林一向被目為自由人民的樂土, 塔西佗曾以生花妙筆, 心神嚮往地畫出一幅日爾曼圖。——拿牠反襯出他本人所處的世界之腐化與虛偽。但我們斷不能逕此把野蠻狀態視為一種高尚的狀態, 也不能蹈上盧騷

的覆轍，竟以爲美洲生番的生活，乃具有真實自由的人類生活。必然有許多悲愁不幸是生番所不知道的；然而這一點只能說是純屬消極的利益，至於自由則在本質上是積極的。

我們最初發現日爾曼人的時候，他們每一個人享有一種獨立不倚的自由，同時也有若干共同的感情與興趣，但尙未成熟爲一種政治狀態。稍後我們便看見他們像洪水一般，泛濫到羅馬帝國裏去。造成這種運動的原因，一半由於羅馬帝國的富沃豐饒，一半當由於尋覓出路的那種必要。雖然他們正與羅馬人血戰火拼，但他們仍有許多人，甚至全族，受羅馬人招僱爲兵。遠逮法舍力亞（Pharsalia）一役，已有日爾曼騎兵參加凱撒之羅馬大軍作戰。他們既與各文明的民族相接，並且參加他們的軍役，他們便懂得了文明的好處——這種好處可以給人以生活上的享受與便利，而且尤其能够培養人們的心靈。在後來多次遷徙中間，好許多部族——或則全體或則一部分——仍逗留於他們原先的居處。

職是之故，我們必須把那些留在他們古代居處的日爾曼民族，以及那些散播於羅馬帝國與被征服各民族相混合的日爾曼民族，兩者分別清楚。日爾曼人於遷徙的遠征期中既出於自己情

願服從他們自己選出的領袖，所以我們看到條頓的大系族中有一種特別的雙重情形（如東峨特人與西峨特人；世界各地的峨特人與原先本土的峨特人；斯堪德那維亞人與挪威的諾曼人，但又在各地出現為騎士式的冒險家）。這許多民族的運命，無論是何等地各不相同，然而他們具有這一個共同目標——要為自己取得領土，要使自己在政治組織之方向上取得發展。這種生長發展的過程實為全體所同有。在西方——在西班牙與葡萄牙——蘇匯維（Suevi）人與汪達爾人為最早的殖民者，但他們都被西峨特人所征服和驅逐了。一個龐大的西峨特王國於焉成立，西班牙、葡萄牙與南法蘭西之一部分都隸屬牠的版圖。第二個王國則為法蘭克人（Franks）之王國——法蘭克這一個名字自從第二世紀末葉起，即被用為萊因河與威塞爾（Weser）河間的那些伊斯特維（Istevonian）各種族之通稱。法蘭克人定居於摩塞爾（Moselle）河與斯刻爾特河（Scheldt）之間，而在領袖叫做克羅維斯（Clodis）者下面，更進窺高盧直到羅亞爾（Loire）河邊。克羅維斯後來把法蘭克人範圍於下萊因河上，而把阿勒曼尼（Alemanni）人範圍於上萊因河；他的兒子們更征服了條麟吉亞人（Thuringians）與勃艮第人（Burgundians）。第三個王國則

爲意大利的東峨特人，建國者爲狄奧多列克（Theodoric），當他統治期內全境極爲繁榮。博學的羅馬人士，如卡息奧多刺（Cassiodorus）與波伊息阿斯（Boethius）都在他治下做過大官。但這個東峨特王國享年不永，稍後便給貝利撒留（Belisarius）與那錫士（Narses）所領率的拜占庭人所滅。第六世紀下半期（五六八年）倫巴特人侵入意大利，統治該地有二世紀之久，最後這個王國而被查利曼收服於法蘭克主權之下。若干年後，諾曼人也在下意大利樹立起來了。繼之勃艮第民族吸引了我們的注意，他們係爲法蘭克人所征服，他們的王國形成了法蘭西與德意志之間的一種界牆。盎格羅人（Angles）與薩克森人（Saxons）則進佔不列顛，而做了該地的主宰。後來諾曼人也在那地方出現。

這些國土原先都是羅馬帝國之一部分，都是這樣遭了被野蠻民族征服的命運。第一點，那些地方早已文明化的人民以及這些戰勝者之間存有極大的差異；不過這種差異終於形成了各新國家之混血的性質。牠們的整個心靈的與道德的生存，表現一種分散的狀態；牠們最內在的方面也具有來自外方的若干特質。這種顯然的差別雖在他們的語言文字，亦可看出，這是一種古羅馬

語——已與白話混合——和日爾曼語之混合物。我們可以通稱這些民族爲羅馬的——包括意大利、西班牙、葡萄牙與法蘭西。與這些民族相對立者，乃其他三個多少可說是日爾曼語的民族，他們都保持着故土舊有的一貫的語調——即日爾曼本身，斯坎德那維亞半島，和英吉利。最後這個民族雖會歸併於羅馬帝國，但僅表面上些微受了羅馬文化——與日爾曼本身相同——而且後來又被盎格羅薩克森人再度加以日爾曼化。日爾曼本部把自己保持得很爲純粹，沒有任何雜質混入；全境僅南部與西部邊界——在多瑙河與萊因河上——曾被羅馬人所征服。萊因河與易北（Elbe）河之間的區域始終是徹底的民族本色。這個日爾曼區域住有好幾個部落。除掉里普里亞（Ripurian）的法蘭克人，以及克羅維斯編派在緬因河流域的法蘭克人以外，我們必須舉出四個領袖的部落——阿勒曼人（Alemanni）波雅里亞人（Boicarians）條麟吉亞人（Thuringians）和薩克森人。斯坎德那維亞人在他們故土保持着同樣的純粹，未有雜質混入；並且以諾曼人這個名稱，出征四方而著盛名。他們的武功幾乎被於歐洲全部。他們有一部分人侵入俄羅斯，成爲俄羅斯帝國的開國者；一部分則定居於北部法蘭西與不列顛；再有一部分則在下意大利與西西利成

立了若干藩邦。這就可見斯坎德那維亞人有一部分到外國去開天闢地還有一部分則在祖先故土保持着民族性。

再有在歐羅巴東部，我們又發現了那個巨大的斯拉夫 (Slavonic) 民族，他們的殖民地從易北河西展至多瑙河，這中間居有匈牙利人，在摩魯達維亞 (Moldavia)，窩雷啓亞 (Wallachia) 與希臘北部，出現着源出亞細亞的保加利亞人，塞爾維亞人及阿爾巴尼亞人 (Albanians) —— 都是各游牧部落前進途中，衝突相殺之下的野蠻民族殘餘。這些人民固然也會創立若干王國，並且會與經過其地的各民族，有過激烈的鬪爭。有些時候，他們又在基督教的歐羅巴與非基督教的亞細亞戰爭之中，擔任爲一種前衛——一種居間的民族。波蘭人更解救過被土耳其人包圍的維也納；斯拉夫人曾多少沾染了「西方理性」的影響。然而這全部民族在「理性」之世界歷程的各階段中，一向沒有出現爲獨立的因素，所以始終不在我們考慮之列。至於牠今後是否將成爲獨立的因素，乃是與我們現在不相干的一個問題，須知歷史所關涉者只是過去而非未來。

日爾曼民族的特性爲「自然的總體」(Natural Totality) 這個意識——這一個特質便

是我們所謂心，（英文爲 Heart，德文爲 Gemuth）（註一）『心』乃『精神』之未發達的，未決定的總體，係與『意志』有關，其間靈魂之滿足是以一種相當地普通的，未決定的辦法而達到的。性格，乃意志與興趣自己申張自己的一種特殊形式；但上述的『心』這個性質，並沒有特殊的目標——如富貴榮華等等；牠事實上並不顧慮到任何客觀的狀態——如因財富與權勢等等而取得的『社會地位』；反之，牠只顧慮着靈魂的全部狀態——一種普通的享受之意識。在這一種特質下的意志絕對地是形式的『意志』（註二）——牠的純屬主觀的自由表現自己爲自己意志。從這樣規定的性質看來，每一個有吸引力的特殊對象都是重要的，因爲『心』對於每一個都是傾心相許的；不過在另一邊，牠既不關心於這種目標之抽象的性質，牠並不完全迷於這個目標，以至喪神落魄地去追求牠——換言之，牠並不淪入抽象的罪惡裏。在我們稱爲『心』這個性質裏，並沒有那種專心致志的情形出現；大體說來，牠可說便是『好意』。性格乃是牠的恰相反對的東西。（註三）

以上所述便是日爾曼各民族裏內在那個抽象的原則，又是他們表現於基督教之客觀界

的那個主觀的方面。「心」並無特殊的對象；在基督教裏我們有「絕對的對象」——這就是說，牠係與「真理」之全體有關——凡一切牽涉人類主觀性的東西。「心」裏所包含的便是要求得到無界限的滿足，正就爲了這種滿足，我們在基督教原則裏發現一種適當的運用。「無限界」作爲「實體」，在客觀性裏便是純粹的「普遍界」——上帝；至於個人意志被接受和參加於上帝之恩寵，乃是基督教具體的「統一」之補充的因素。絕對的「普遍界」是把一切決定性包含在內的，因此之故，牠自己是未決定的。主觀（個人的人格）是絕對地決定的，所以這二者是同一的。（註四）這點見於上述的基督教之物質的內容；這裏則主觀地見於我們所謂「心」。所以主觀亦必取得一種客觀的形式，換言之，牠必須擴大爲一個對象。爲了我們稱爲「心」的那個無定的感受性起見，「絕對界」亦必採取一個「對象」或「客觀」之形式，庶幾人類得能意識到他與那個對象之統一。但對於「絕對界」（在基督身上）之這種認識必須把人類之主觀性純粹化——必須使牠成爲一個實在的，具體的自己，成爲一個廣大世界上的居民分享着公共的利益，並且依照了寬大與自由的目標行事，承認「法律」，而找到滿足。——綜上所述，我們在這裏看到兩

個原則互相對照着，同時我們像前面說過的那樣，我們承認日爾曼各民族爲肩負起「精神」之高等原則的人民。

我們於是進而探討日爾曼原則最初的生存形態，換言之，即日爾曼各民族最早的歷史狀況。他們的「心」之性質，在初出現的時候是很抽象的，未發達的，不具任何特殊的對象的；因爲「心」自身內並未包含實體的目標。所以這個感受性——「心」——單獨出現的時候，牠便顯得是沒有性格的——只是空虛而已。純粹地抽象的「心」乃是暗晦；因此我們從日爾曼人之原始狀況中看到一種暗晦；野蠻的暗晦——心靈上的混亂與空洞。關於日爾曼人的宗教，我們所知殊渺。

——德魯易人 (Druide) 原屬高盧，後爲羅馬人所滅絕。先前固然有一種奇特的北方神話；但日爾曼宗教加於他們約束力之微薄，業經前面說過，而且更明白見於這個事實，即日爾曼人很容易地接受了基督教。薩克森人，不錯，他們曾經抵抗過查理曼；但這種抵抗與其說是對待他帶來的宗教，毋寧說是對待他帶來的壓迫。薩克森人的宗教並無深湛性，他們的法律觀念同樣地不深刻。謀殺了人不算做一種犯罪而受處刑，卻是繳納一宗罰款即可了事。這一點可以表明他們缺少深刻的

情感——他們的特有的氣質即是缺少一種抽象的與鑑別的力量——這種氣質使他們把殺死了同胞只看做一種對社會的損害而已。阿刺伯人之鮮血報讎，即根據着家庭榮譽遭了損害之感憤。在日爾曼民族中，社會公衆無管轄個人的權力，因為他們的社會結合是以自由爲第一個元素的。古昔的日爾曼人即以愛好自由見著；羅馬人自始就正確地知道他們這種愛好。迄至最近的時期，『自由』向爲日爾曼人民之口號，便是各君主在腓特烈二世 (Frederick II) 下的同盟，也是從愛好自由而起。『自由』這個因素轉入社會關係之中，只能造成一些民主的社團；是故這些社團結爲一個國家的時候，全社會中每一份子乃一個自由人。殺人爲什麼可以罰款了事呢，這就是因爲自由人的個性是被目爲神聖的，不論他做了什麼事，是永遠地，不可侵犯地神聖的。社會公衆或其主持人員，靠了全體公衆的助力，對於私人權利事件成立判決，藉此保護個人的生命與財產。至於影響到全社會的大事，——如戰爭及同樣的變亂——那末全體公衆都要加入洽商。再有要注意到的第二點，即社會的核心係由自動的團結，與自動服從軍事領袖與君主，而成立的。這裏的要素就是義 (Fidelity)；『義』也者乃日爾曼人第二個口號，猶如『自由』乃他們的第一個口

號。各個人憑着自由的選擇，自動服從某一個人，更無須外在的強迫，自願使這種關係成爲永久不變的關係。這一點無論在希臘人或羅馬人之中一概找不到的，亞加綿農（Agamemnon）和隨他作戰的各君主間的關係，並非封建的主與從之關係；這是一種自由的結合，只爲了要達到一個特定的宗旨——『霸權』。日爾曼人則不然，他們的聯合，並非出於一種單純外在的目標或原因，而是出於與精神我之一種關係——所謂精神我者便是主觀的最內在的人格。心性情，整個具體的主觀性，這並不自附於一個對象之任何抽象的關係上，而是把全部對象視爲一種服從的情形——使牠自己依賴於那個人與那個動機——使這種關係成爲對於一個個人之信義暨對於一個原則之服從這二者之化合。

以上兩重關係——社會中的個人自由，與集團中含蓄的約束——之結合，便是國家形成之主要點。在這裏各項義務與權利不復聽憑於任意的選擇，而是規定爲一定的關係了；——而且又包含這個條件即國家爲全體的靈魂，且始終爲全體之主宰，——從國家而有各種特定的目標，國家給與政治行爲與政府職員以合法權力，——這就是社會公衆之普通性質與利益，構成了全體

的永久基礎。話雖如此，日爾曼各國還有那種特殊之處，與上述的見解相反的，即各項社會關係並不具有普通規定與法律的性質，而是完全分裂為各種的私人權利與各種的私人義務。牠們雖或表現一種社會的或團體的型式或標記，但絕無普遍的性質；各項法律是絕對特殊的，各項『權利』乃『特殊權利』。因此之故，國家也者為許多私權之集體，而一種合理的政治生活乃無數鬭爭與衝突之遲緩的產物。

我們已經說過日爾曼人命定要做基督教原則的擔負者，命定要把那『理想』作為絕對地『合理的』目標而實現。我們起初只有空洞的意志力，其背後則有『真實界』與『無限界』。『真實界』僅出現為一個尙未解答的問題，因為他們的『靈魂』尙未純潔化。這需要一個長的步驟，以完成這番純潔化，藉此實現為具體的『精神』。宗教出來向激情挑戰，把這些激情煽動為瘋狂。過度的激情因惡的良心而愈加過度，甚至變為一種無理性的暴怒；假如那個反對者未曾出現，這種暴怒也許不會發生。從那時期所有各王室裏，我們都看到那種激情怒放的可怕情景。法蘭克君主政體之始祖克羅維斯犯下最黑暗可怕的罪惡。繼起的墨羅溫王朝各君主 (Merovingians) 莫

不以野蠻的嚴酷殘忍見著；這相同的景象復見於條麟吉亞王室及其他王室之中，在他們靈魂裏無疑地伏有基督教的原則，但仍是非常的粗陋。隱然是真實的「意志」自己誤了自己，而爲了各種特定的和有限制的目標，以致自己與那真實的和正當的目標相分離了。然而牠正是在這番自己與自己的鬭爭和違背自己方向之中，牠卻實現了牠的願望；牠與牠實在欲求的那個對象相鬭爭，就此完成了牠；因爲在隱的方面，可能的方面，牠是調和了。上帝之「精神」存在教會之中；這便是內在推動的「精神」。然而「精神」是要實現於世界中的——即須實現於一種尙未與牠調和的質料中的。如今這種質料即是「主觀的意志」，所以牠在自身內有一種矛盾。在宗教方面，我們時常看到如下的一種變化：一個終生奔走於衣食的人——他曾在世俗的職務上歷盡滄桑，不知有多少次情感激越，得意忘形——驟然之間拋卻了一切皈依到宗教的孤寂裏去。然而在「世界」裏面，世俗的事務決不能竟此拋卻不顧，這種事務要求着完成，而終於發現到「精神」是在牠當做抵抗之對象的那個場合裏，找到了牠鬭爭之目標及其調和——「精神」發見了各種世俗的營求乃一種精神的事務。

由此可見，各個人與各民族是把他們的不幸，看做他們最大的幸福，反之，他們把他們的幸福，看做最大的不幸而與之抗爭。真理要在拒絕以後，纔能得到。（La Vérité en la repoussant, on l'embrasse）歐羅巴要於排斥真理以後，纔能取得真理，而且拒之愈力，所得愈多。「神意」特別要在這樣造成的騷動之中，行使着牠的權力；在地球上各民族之不幸，憂愁，私圖與無意識的意志中間，「神意」實現了牠的絕對的目標——牠的榮譽。

所以在西方，世界歷史之這番長久的過程——這對於具體「精神」從而實現的那番純粹化是必不可少的過程——是在開始之中，另一方面為發展抽象精神所必須的那番純粹化——這正在東方同時進行之中——是在西方更迅速地完成了。東方並不需要這一種長久的過程，所以七世紀的初葉，我們便看見牠迅速地，甚至驟然地，產生於回回教中。

（註一）——德文，*Genüß*，這個字在英文中沒有恰巧相當的譯名。同時牠又與「*Genüß*」一字相提並用，而且牠意指着對於各種情緒與印象之一例感受，所以也許可以概譯為「*Genüß*」。然而這終是有點勉強。——英譯者

（註二）——「形式的意志」（*Formal Will*）或「主觀的自由」乃是意向或隨便的愛好，是與「實體的意志」或「客觀的意志」（亦稱「客觀的自由」）相對待的，後者專指那些形成社會基礎，並且為特種民族或一般人類自然探

取的原則。後者與前者同樣可以爭稱爲「人類意志」之一種表現。因爲那些原則加於各個人的約束無論是怎樣地嚴厲，牠們並非出於外來強迫，橫加於全社會者，而且雖然被牠們把物質享受或相互情感剝奪殆盡的那些人們，也承認牠們是當然有權力的。對於無理的專制政治之無疑間的順從，以及宗教的苦行之森嚴的戒律，不能追本溯源到自然的必需或外面的刺激。這一切所從發生的各項原則，毋寧說是承認各項原則的那個社會公衆之定奪的和無上的決心。由此觀之，「客觀的意志」這個名詞未嘗不宜於描寫上述的那些心理現象。「實體的意志」(與「形式的意志」相對的)這個名詞係指同樣的現象，無須加以辯護或解釋。再有與這兩個名詞相提並用的第三個名詞，即「客觀的自由」，其所以被用者，係根據於以上列舉的那些原則所行使的無限制的統治權力。

(註三)——或人曾謂不列顛三島上條頓族人民之一個特質爲沒有陰謀結黨的能力，恰與他們的同國人克勒特族(Celts)人民相反。假如這種差別果然屬實，我們對於黑格爾的見解便有了一個重要的解釋與證實。——英譯者

(註四)——「純粹的自己」——純粹的主觀性或人格——不僅排斥一切明顯地客觀的事物，一切顯然地「非自己」的事物，而且更從暫時依附於牠的任何特殊情形中抽象出來，這些特殊情形例如少年或老年，財富或貧窮，一種現在的或未來的狀態皆是。是故牠初觀時雖像是一定的點或原子，牠實是絕對無限制的。我們雖可以從各種身體上的及心靈上的能力之喪失或退化，而設想到一個人自己墮落到與禽獸不易分別的地位，再或從這些能力之增加及改良，而設想到一個人自己無限地提高其地位，然而無論如何，自己——個人的同一性——是保存着。另一方面，基督教的具體的見解下的「絕對的存在」乃是一個「無限的自己」。這樣看來，「絕對地有限制的」與「絕對地無限制的」是同一的。——英譯者

第二章 回教

在一方面我們但見歐洲世界正在重新自己形成自己——各民族在那裏作根深蒂固的生長，造成一個具有自由的實在性之世界，在每方面都是擴張的和發達的。我們但見這些民族開始他們的工作之初，是將一切社會關係歸併於特殊性的形式下——他們以暗晦與窄狹的睿智，將一切在本性上原是普通的與正常的東西，分裂為無數的機會偶然：使那應該是簡單的原則與法律者，變為一個錯綜的習俗之網。一言以蔽之，西方既開始躲避於機會，糾紛與特殊性之一種政治建築裏，世界上必然地有恰相反對的方向出現，藉令精神表現的總體可以均衡。這便是東方的革命，毀滅了一切特殊性與依賴性，全然肅清了和純粹化了靈魂與心性；使那個抽象的「一」成為信誠之絕對的目標，並且在同等程度上，成為純粹的主觀的意識——對於這個「一」，這個唯一的現實目的之認識；使那無條件的，成為生存之條件。

我們已經熟悉了東方原則的本性，並且看出了牠的最高的存在，只是消極的——而且與牠俱來的，積極者便是放任於單純的自然，便是把「精神」束縛於現實世界。只有從猶太民族中間，

我們纔看到純粹的「單一」這個原則提高為思想；因為只有他們纔對於這個「一」，崇拜為思想之一個對象。於是當心志純粹化為抽象「精神」之概念的時候，這種單一便這樣維持着；但牠已從那妨害耶和華崇拜的特殊性裏解放出來。耶和華只是那一個民族的上帝——只是亞伯拉罕（Abraham）以撒（Isaac）雅各（Jacob）等之上帝；這位上帝只與猶太人訂了一個盟約；他只向猶太人啓示了他自己。這種專門的關係在回回教裏便取消了。在回回教的這一種精神的普遍性裏，這一種概念上的無限制且不確定的純粹性與簡單性裏，人類性格除了要實現這種普遍性與簡單性以外，別無其他目的。回回教的阿拉（Allah）並無猶太上帝之肯定的、有限制的目的。對於「一」之崇拜即是回回教之唯一的、最後的目標，主觀性即以這種崇拜為牠的專一職務，連帶地企圖要克服世俗的生存，使之隸屬於「一」之下。這個「一」固然具有「精神」的性質；然而因為主觀性容許牠自己為客觀所吸收，這個「一」當被剝奪了一切具體的屬性；所以主觀性自己既未嘗變為精神上的自由，同時牠所尊崇的那個客觀亦未嘗變為具體的。不過回回教並非印度那種，並非「僧院派」那種沈溺於「絕對界」中。這裏的主觀性是有生命的，無限制的——

這是一種能力牠以純粹消極的宗旨去參預世俗的生活，並且自己忙碌自己，去干涉世界，只是牠的干涉之道，係使『一』之純粹崇拜可得促進。回回教崇拜之對象純粹是尙智的；牠不容許有阿拉的任何偶像或表象，摩罕默德是一位先知，但仍係凡人——沒有超出凡人之種種弱點。回回教義的要點如次——即在現實生存中，任何一切都不會變成固定的，反之，任何一切都命定要在廣大無邊的世界裏，在行動與生活中擴展自己，因此『一』之崇拜乃全體得以結合之唯一的維繫。在這種擴展中，這種活動的精力中，一切限制，一切國家的畛域，階層的區別莫不消失；任何特殊的種族，出生的門第，產業的佔有都被漠視無覩——唯有人被視爲信徒。要崇奉『一』，要信仰『一』，要齋戒——要消除那爲肉體上的限制所造成的那種特殊意識以及那種與『無限界』之分離隔絕——並且要施捨——這就是要解脫特有私有的產業——這一切便是回回教教條的精義所在；至於最高功德便是要爲信仰而死。凡爲回回教而戰死者必然可以昇入『天堂』。

回回教這個宗教源出阿刺伯人。在該民族中，『精神』處於最簡單的形式裏，他們特別抱有『無形』的意識；因爲他們地居沙漠，那裏任何一切，都不能有固定的與一貫的形態。西曆六二二

年摩罕默德逃出默伽 (Mecca) 的一年便是回教的紀元。阿刺伯人當摩罕默德在世之日，且在他的領導之下，即獲得許多勝利，而當他死後，在他的各繼任者之領導下，他們更以奉行他的遺教，而完成了莫大的武功。他們最初來到敘利亞，於六三四年克服其首都大馬士革 (Damascus)。他們然後渡幼發拉底斯河與底格里斯河，舉兵往攻波斯，不久便征服了牠。西方各地被他們征服者計有埃及，北非洲及西班牙。他們又進迫法蘭西南境，直達羅亞爾河邊，西曆七三二年卻被查理馬得爾 (Charles Martel) 擊敗於濱河的都爾 (Tours) 地方。阿刺伯人的勢力遂遠播於西方。東方各地先後被征服者，有前面說過的波斯，撒馬爾罕 (Samarkand)，以及小亞細亞的西南部。這些軍事勝利，和他們宗教的傳佈，都是非常迅速地成就的。誰信仰了回教，誰就取得了與一切阿刺伯人完全平等的各項權利。誰不肯信仰回教，在起初的時期內，是要遭屠殺的。但後來阿刺伯人對於被征服者便比較上寬容多了，假如他們不願信奉回教，他們只須每年納付一筆人頭稅，就可無事。凡立即降順的各城市必須貢獻牠們產業所有的十分之一，至於被攻克服的各城市則須貢獻牠們產業所有的五分之一了。

抽象觀念支配着回回教徒的心胸。他們的目標是要建立一種抽象的崇拜，他們以最大的熱誠，爲這個目標的完成而奮鬥。這樣的熱誠可稱爲「宗教狂熱」(Fanaticism)，這是對於抽象的某物之一種狂熱——對於一種抽象的思想之一種狂熱。這種抽象的思想對於已成立的現狀處於消極的地位。宗教狂熱的精義原爲與具體界僅結一種破壞的、毀滅的關係，但回回教的宗教狂熱則同時又能達到最大的崇高——這是解脫了一切瑣屑利益的一種崇高，並且結合了與寬大和勇武相連的種種美德。宗教與恐怖(La religion et la terreur)便是阿刺伯人的原則，猶如自由與恐怖(La liberté et la terreur)乃是羅伯斯庇爾的原則一樣。然而實際生活終是具體的，不免引起特殊的目的；戰勝克服造成了主權與財富，造成了一個王室的特權，又造成了個人的團結。不過這些都是暫時的，都建築在散沙之上；今日如此，明日便不復如此了。回回教的阿刺伯人雖顯出激情的關切之心，他實則未嘗措意於這種社會的機構，儘在幸運之漩渦裏急轉直下。回回教傳播所至，曾經開闢了許多王國和許多朝代。這一片茫茫無際的海上，永遠是在繼續推進的運動之中；任何一切都不久停。凡有迸發爲一種形象者當時始終，是透明清澈的，但在那一瞬之間就

消逝無踪了。那些朝代都缺少着一種有機的堅固性爲之維繫；所以那些王國除掉坐待腐敗以外，更無所事事；組成各王國的那些人們簡直便是消失了，不見了。不過如果有一個高貴的靈魂卓然自顯——如像平海中的一片波瀾——牠便自己表現於一種自由之尊嚴中，而是從來沒有甚麼比牠更爲高貴，更爲寬大，更爲勇武，更爲誠信的了。個人在把握那個特定的確定的對象時，是以他的整個靈魂去把握到那個對象之全部。當歐洲方面各人正被牽涉在種種的關係之中——回回教裏的個人卻是一團激情而是只有這團激情；他是極度地機警，勇悍，或者慷慨。在愛情之場合，也有同樣的放縱——極度的愛，最熱的愛。君王愛上了奴隸，可以把他的一切榮華，權力，與名譽放在他所愛者之腳下；他可以爲他所愛者而忘卻自己的地位；但在另一方面，他同樣可以不顧一切把所愛者犧牲。這種不顧一切的熱誠又見於阿剌伯與薩拉森(Saracen) (註) 詩歌之光耀的暖意，這種光耀乃不受一切拘束的幻想之完全的自由——牠全神貫注於牠的對象之生活及其激發的情調中間，所以自私自利之心都被泯滅了。

從古以來，熱誠從未完成過更偉大的事功了。個人可以熱心於各種特殊形狀裏的一切高貴

與崇高的東西。一個民族可以熱烈追求着牠的獨立，這也是一個確定的目標。至於抽象的，所以也是無所不包的，熱誠——不遭一切約束，不受任何限制，絕對漠視周圍的萬物——卻是回回教的東方所特有的。

與阿剌伯軍事勝利之速率堪相比擬的，便是他們藝術與科學盛放之速。戰勝者最初是把與藝術或科學相關的一切毀滅無餘。據說那個名貴的亞歷山大利亞藏書館的毀滅，係奧瑪所促成。他說道，『這些書籍的內容或為可蘭經中所已具備，或則與可蘭經截然不同；無論為彼為此，都是多餘的東西』。但是時隔不久，阿剌伯人便很熱心地提倡藝術，使之傳播各地。他們的帝國到了回教主阿爾曼蘇 (Al-Mansur) 和哈倫·阿爾刺希 (Haroun Al-Raschid) 之下，臻於隆盛的最高峯。全國各地都有大城市發生，城市中工商製造業至為發達，富麗的宮室都蓋造起來了，學校也創設了。帝國中博學的人士都聚集到回教主朝廷上，那裏不僅在外表上是雕樑畫棟，珠光寶氣，抑且有詩歌的霞彩，學術的光芒。各回教主起初仍把沙漠中阿剌伯人所特有的那種簡單樸質的性質保持未失，（回教主阿布培克 (Caliph Abubeker) 特別以簡單樸質見著），這種性質是不承認

地位及教育上之分別的。雖最卑賤的薩拉森人最卑微的老醜婦人都可與回教主分庭抗禮。未反省的天真並不需要什麼文化；同時每個人因為他的「精神」是自由的，都與統治者站在平等的關係上面。

各回教主之大帝國存立了曾無多時；因為在「普遍性」所提供的基礎之上，任何一切都站不穩固。偌大的阿刺伯帝國的崩潰差不多與法蘭克帝國的覆亡同一時期；各君主紛紛俱遭叛變的奴隸與入侵的異族——塞爾柱人（Seljuks）與蒙古人——所推翻廢黜，新的王國開拓在舊的疆域上，新的王朝成立在舊的寶座上。最後鄂斯曼（Osman）種族賴「土耳其禁衛軍」（Janizaries）設立了一個鞏固的中樞，因此得以造成一個堅實的帝國。宗教狂熱既已冷了下來，人們靈魂中更沒有什麼道德原則的存留。歐洲與薩拉森人鬪爭期中，歐洲的勇武理想化爲一種美善的，高貴的武士制度。科學與知識，尤其是哲學知識，都從阿刺伯輸入了西方。東方燃起了日爾曼人一種高貴的詩歌與奔放的想像——哥德（Goethe）因此注意到東方諸國，在他的「Divan」詩中，編了一串抒情的明珠，其幻想的熱烈與豐富，爲今古所未有。可是東方本身，當熱誠漸次消失之時，

也就漸次轉而與塵世相接近了。像這樣的激情佔着優勢，再有肉感的享受既爲教義所取的最初方式所認准，且曾表示爲『天堂』中信徒之一種獎勵，於是代宗教狂熱而起。如今回教已經退回到牠亞細亞與阿非利加的老家，在歐洲方面因爲基督教各國猜忌之故仍然據有了大陸之一角；真的，回教久已不見於一般歷史舞臺之上，並已隱退於東方的安逸與太平之中。

(註)——薩拉森人爲與十字軍對敵的回教徒，亦阿剌伯民族。

第三章 查理曼帝國

前面說過，法蘭克帝國係克羅維斯創立的。自他死後，全國便爲他的兒子們所分。後來經過了不計其數的爭鬪，篡竊暗殺，與暴亂，全國會再見統一，但又再告分裂。各國王因爲做了被征服各地的君主，他們在國內的權威大形增加。這些被征服的土地都分給了法蘭克自由人，但國王仍收到數額很多的稅課，以及先前屬於各皇帝的進益，和各種被充公的產業。所以國王可將這些土地作爲私人的（卽是不可傳讓的）恩惠，賞給他的武士們，他們感激收受之下，對於他就發生一種私人的義務，變爲他的藩屬，而形成封建的附屬。那些富裕的主教們與這些武士們合組爲國王之樞

密機關，但這種機關並不能限制國王的權力。封建軍隊的最高長官爲『大將軍』(Major Domus)。「大將軍」不久就跋扈自專，國王權力掃地無餘。所有的國王都陷於可憐的地位，只給人做了傀儡。從這些大將軍中，產生了喀羅林朝代 (Carolingians)。查理馬退爾 (Charles Martel) 之子佩彭 (Pepin le Bref) 在七五二年進至法蘭克人國王之尊位。教皇紮卡賴 (Zachary) 解除了法蘭克人對於尚在人間的契爾得立克三世 (Childeric III) 之『矢忠誓言』 (Oath of allegiance)，這位國王乃墨羅溫朝 (Merovingians) 的末代君主，他於是剃度爲僧，而王者之尊所特有的長髮也就被削奪了。墨羅溫一朝之末代各君主都是懦弱凡庸之輩，擁了國王頭銜就算心滿意足，而專在歌舞酒肉中消磨歲月，——這種情形在東方各國的朝代中誠屬經見不鮮，而在喀羅林一朝之末代各君主亦然如此。反之，那些『大將軍』卻是如日初昇，時來運好，又與封建貴族階級勾結甚密，所以後來不費吹灰之力篡奪了王統。

一輩教皇當時都被倫巴的各君主侵凌得狼狽不堪，而向法蘭克人呼籲求助。法蘭克王佩彭出於感激之意，領兵保護教皇斯蒂芬二世 (Stephen II)。他兩次帶了軍隊跨過阿爾卑山，並且兩

次擊敗了倫巴人。他的勝利使他新成立的王統增光不少，並且限定「聖彼得之聖職」(Chair of St. Peter)許多遺產。西曆八〇〇年，佩彭之子查理曼由教皇加冠爲「皇帝」，而喀羅林朝與羅馬教皇的鞏固結合亦即開始。因爲在那些野蠻民族裏，羅馬帝國仍是聲勢顯赫，他們認爲牠是中心地，一切文物制度，宗教，法律與各項學術都從牠那裏灌輸到他們那裏，而他們自己尙在草創文字的時期。查理·馬退爾驅走了阿剌伯人，拯救了歐洲之後，羅馬民衆與元老院就賜給了他和他的後裔「貴人」(Patrician)這個尊號；可是查理曼更進一步，加冠做了「皇帝」，而且還是羅馬教皇親手加冠的呢。

因此，如今便有了兩個帝國，而基督教信仰逐漸便分爲兩個教會，即希臘教會與羅馬教會。羅馬皇帝天生便是羅馬教會的保護人，而皇帝對於教皇所處的這種地位，似乎說明法蘭克帝國僅係羅馬帝國之一種繼續而已。

查理曼的帝國版圖很廣，法蘭克本境直自萊因河展至於羅亞爾河。位在羅亞爾河南岸的阿啓退尼亞(Aquitania)在佩彭去世的那年，即七六八年，就被全部征服了。法蘭克帝國又包括勃

良第 (Burgundy) 阿勒曼尼亞 (Alemannia) (即赫河 Lech 緬因河與萊因河之間的南德意志) 條麟幾亞 (迤及紮勒河 Saale) 以及巴維利亞 (Bavaria)。查理曼又克服了薩克森人 (居於萊因河與威塞爾河之間) 消滅了倫巴人的霸權，結果便做了上部及中部意大利的主人。查理曼把這個大帝國組成了一個有系統有組織的「國家」，並訂定了各種制度，使法蘭克人的統治有力量與一貫。不過這話並不是說他第一個創立了他帝國的全部政治憲法，而是指那些制度有一部分原來已經存立，在他的領導下乃更見發展，而取得了一種更加決定的而且不受牽制的效率。國君位在全國官吏之首，而世世相襲的君主制度也經衆所承認。國君同時是軍隊的主帥，又是擁地最多的地主，還有最高的司法權也操在他的手裏。陸軍法係以「亞利本」(Arrierian) 這個制度為基礎。每一個自由人皆有武裝保護國土的義務，並須在相當的作戰時期內自籌資斧。這種民軍 (照我們現代的稱呼) 係由伯爵和侯爵們統率，侯爵們主管着帝國邊界上的許多廣大區域，即所謂「Marches」——「邊疆」。國境的一般劃分方法，係將全國分為若干行省，每省由伯爵一人為之長。在喀羅林朝後來諸王時期，伯爵上面更有公爵，各公爵駐蹕所在都是一

些大城市，如科倫（Cologne），拉的斯本（Ratisbon）等等皆是。他們這種職位設立以後，全國便有公區之分，計有阿爾薩斯（Alsacia），洛林（Lorraine），弗里西亞（Frisia），條麟幾亞，里細亞（Rhaetia）各公區。這些公爵們皆由皇帝任命。各地人民，其於被征服後，仍得保持他們世世承襲的君主者，當他們叛變的時候，便被剝奪這種特權，而須接受公爵的制度，像阿勒曼尼亞，條麟幾亞，巴維利亞和薩克森都是如此。但除此以外，還有一種常備軍，足資隨時調度。皇帝的藩屬，只要他們隨時可以聽命履行軍務，就能夠享用那些封土。爲了保持這些規定起見，皇帝時常派遣欽差前往各地視察司法行政事宜，並檢查皇家田產豐歉，回來向皇帝報告。

國家賦稅的辦理情形也是值得注意的。全國並無直接稅，江河道路上也只有寥寥幾種課稅，其中有些係由帝國高級官吏包辦的。國庫收入一方面爲司法上的罰鍰，另一方面爲不應論旨從軍而出的金錢。凡享有恩賜權利的人們，假如忽略了軍役義務，就要喪失這種權利。國家主要收入則係來自王田。這種王田，皇帝是有許多的，上面還建築了王宮（Pfalzen）。向來的慣例如此：國王時常出巡各省，而在每座行宮中駐紮些時候；各行宮都先由司儀侍從等官掃除以待。

講到司法行政事宜，凡屬刑事案件以及關於財產案件，概在地方大會審訊，而由伯爵一人為審判長。凡情節較輕的案件則由自由人七人以上——選任的推事——加以判決，而由一種官名（Centgraves）者為審判長。最高的司法管轄權操諸皇家法院，由國王在宮殿上親自主持審訊，一切宗教方面或世俗方面的職員官吏都受這種裁判。前述的那些欽差大臣視察各地時，特別注意於司法管理情形，他們收受訴狀，並且平反冤抑。教會與政府每年各派使臣一名，出巡各地，每人每年出巡四次。

在查理曼的時候，教會已經聲勢不小。各主教主持着許多闊大的教堂建築物，教堂之下又附設着學校及學院機關。因為查理曼鑒於當時學術衰微，力圖加以整頓，所以很提倡在城鎮鄉間設立學校。同時虔誠的人民，深信只要把財產捐贈教會，便是極大善事，可以贖還罪愆；那些最野蠻不仁的君王也都相信這種贖罪辦法。私人們常常把全部私產贈送教會，作為一種遺產，指定本人只在未死前或某一時期中，享有此項私產之使用權。然而時常有這種事情發生，遇到一位主教或僧正去世了，一輩土豪及其從人竟可侵佔教會產業，在那裏大吃大喝，等到一一無所贖，然後離開；因

爲宗教發施於人心的權威，猶不足以制止豪紳之強梁。教會人員不得不派管家執事等辦理他們的產業，此外還有守護者管理他們所有的世俗事務，率領武裝工人應戰，而逐漸從國王那裏取得了當地的司法權，於是教會人士便獲得了只受教會自己法庭裁判之特權，並且可以不受皇家司法官吏之管轄。這種特權的獲得使政治關係爲之大變，因爲這樣一來教會領地從此愈加具有獨立的省區模樣，所享到的自由遠非俗世的公子王孫所夢想得到者。這還不够，教會人士後來更企圖解除一切國家束縛，大開教會與僧院之門，容納一切犯罪的人民，做他們安穩無擾的藏身之所。這種制度在一方面說來是很有好處的，因爲可以使遭受虐待與壓迫者得有保護，但在另一方面說來又很不好，因爲牠變成了罪大惡極的蔭庇。在查理曼那時候，國家依法律仍能要求修道院住持交出犯人。各主教係由主教們合組法庭審判；按主教們以國王臣屬的地位，本來應當由皇家法庭來審理的。後來寺院又企圖不受主教的管轄，結果牠們竟脫離了教會而獨立。各主教雖是由僧侶及一般信徒所選舉的，但他們既然同時又是國王的臣屬，所以他們封建的尊嚴必須由國王賜給他們。因此之故，一般選舉的主教須爲國王認准的人物，而競選之事也就無從發生了。

皇家法院即在皇帝所居的宮中舉行。君主親自主審，朝廷大臣陪同君主，合組為最高司法機關。帝國樞密會議，對於國事的商討，並非按時舉行，而是隨時隨事召集的，例如當春季檢閱軍隊，當教會舉行會議，以及舉行審判的時候。尤其是舉行審判的時候，封建貴族莫不應召參加，國王在特定地方駐節，延見羣臣，——通常是在萊茵河上，這是法蘭克帝國的中心，——這時便對於國事有所商討。慣例規定君主必須每年兩次，召集高級的官吏與教會的執事若干人，不過這事之決定權也操在國王手裏。因此這些集會實與後來的『帝國議會』性質不同，在帝國議會中貴族所據的地位是比較獨立自主的。

法蘭克帝國的情形便是如此，——彼羅馬帝國已被基督教所吞，而法蘭克帝國乃基督教第一次從自身發出為一完整的政治方式。前面所說的那種政體外表看來似乎很好；牠創設了一種鞏固的軍事組織，又規定了帝國內部的司法行政。然而查理曼一死，那種政體就顯得完全無能——對外既不能抗禦諾曼人，匈牙利人與阿剌伯人的侵犯，對內又無力制止種種不法橫行與淫暴貪縱。是故一種優良的政體之下，卻有非常惡劣令人扼腕的政局與之平行，結果各方面都是混

亂不堪，秩序毫無。這一類的政治建築，唯其因為牠們發生之驟然，所以必然需要牠們自身所促成的否定，來給牠們補充的力量；牠們需要各種方式的反動，如像隨後那個時期中顯現的那些反動。

第二節 中古世紀

日爾曼世界的第一時期既然隨着一個巨大的帝國，光彩顯赫地結束了，於是第二時期便在一種反動之下開始了；這種反動是怎樣造成的呢？這是控制着中古世紀的命運，並且賦給中世紀以生命與精神的，那種無限的虛偽所發生的那種對立，而那種對立便造成了這種反動。第一種反動乃各種對於法蘭克帝國普遍統治權的反動——見之於這個大帝國的分崩離析。第二種反動乃各個人對於法律權威及行政權力的反動——亦即對於這種政體的統治，及軍事與司法上的各項規定之反動。這種情形造成了各個人的孤立與無依。國家權力的普遍性已經在這種反動下消失了，各個人於是要求強者的保護，而強者便變成了壓迫者。這就逐漸造成了一種普遍的依賴狀態，而這一種保護關係又系統化爲「封建制度」。第三種反動乃教會的反動——即精神的元

素對於現行局面的反動。世俗的縱欲雖被教會所抑制了，但教會本身卻在這種抑制作用中世俗化了，而放棄了牠的正當的地位。從這時候起，世俗的原則乃開始內省。這些關係與這些反動合而構成了中古世紀的歷史，其登峯造極之點便是十字軍戰事，因為十字軍固然引起了一種普遍的不安定，但這一種不安定卻使基督教各國從而取得了內部與外部的獨立。

第一章 封建制度與教會政治

第一種反動是特殊的民族對於法蘭克人普遍的統治的反動。粗看起來，法蘭克帝國好像是被牠的君主任意劃分的；但值得我們注意的，即是這種劃分頗得民心，因此民衆都加以遵守。由此觀之，這不是一種純粹王朝的行爲，這種行爲好像是愚蠢的，因為它使君主們自己的勢力削弱了，——反之，這是各個畛域劃然的民族之一種復興，這些民族原先是給一種不可抵抗的力量，及一位偉大人物（指查理曼）的天才維繫着，纔能約束在一起。查理曼之子路易（Louis the Pious, 法文 le Débonnaire）將帝國分給了他的三個兒子。但路易第二次結婚後又生了一個兒子，叫做查理（Charles the Bald），因為路易也想給他一份遺產，於是不得不削減其他諸子已得的產

業。路易因此便與其他諸子發生戰爭了。可知最初爭執的主題是一種私利，但是帝國所屬各民族因此事利害關心，不能視若無視。西部的法蘭克人早已以高盧人的同族自居，而與高盧人共同起而反抗日爾曼的法蘭克人，後來意大利方面同樣也起而反抗日爾曼人。八四三年，依凡爾登條約，查理曼之子孫將帝國劃分了一次；全部法蘭克帝國除數省而外，又有一時在查理士（Charles the Gross）皇帝之下，復歸統一。但這位懦弱的君王只能把這個龐大的帝國，維繫一個很短的時間；全境隨即分裂為許許多多的小邦，各邦都形成了一種獨立的地位。這些邦國有意大利王國，牠自身也是分歧的；又有兩個勃艮第國——上勃艮第（Upper Burgundy），其主要的中心地為內瓦與發力斯（Valaise）的聖摩里士（St. Maurice）修道院；以及下勃艮第，位在侏羅（Jura），地中海與倫河（Rhône）之間——又有洛林國（Lorraine），位在萊茵河與謬司河（Mosel）之間；又有諾曼第國（Normandy）與布列坦尼國（Brittany）。法蘭西本部便是封鎖在這些邦國之中；卡拍特（Hugh Capet）登極時的法蘭西便是如此被限制着。東法蘭康尼亞（Eastern Francia），薩克森尼（Saxony），條麟幾亞（Thuringia），巴伐利亞（Bavaria），斯瓦比亞（Swabia）諸

地仍屬於日爾曼帝國。法蘭克帝國便是這樣碎成片段了。再有帝國內部的組織也是逐漸瓦解得不成樣子；而首先解體的是軍事組織。查理曼大帝逝世未久，我們即見諾曼人（Norsemen）即古代的斯干的那維亞人（從四處八方侵入英格蘭，法蘭西，與日爾曼。英格蘭內原先成立了七個不同的盎格魯·薩克森王國，但在八二七年，愛格伯（Egbert）就把這些王國合為一個了。到了他的繼承者手裏，丹麥人常來侵略，蹂躪各地。到了亞弗烈大帝（Alfred the Great）時代，丹麥人遇到了頑強的抵抗，但丹麥王加紐脫（Canute）終於征服了全個英格蘭。諾曼人之侵入法蘭西亦當此時。他們以輕舟駛進塞納河（Seine）與羅亞爾河（Loire）大掠各鎮市，飽劫各修道院，然後席卷而去。他們圍困了巴黎，喀羅林（Carlovingian）諸王窮蹙已極，只得出錢購買和平。諾曼人又以同樣的猖獗之氣，掃蕩了易北河上許多城鎮；他們從萊茵河進掠亞拉什伯爾（Aix-la-Chapelle）與科倫，並使洛林貢納方物。在八八二年間，窩牧議會（The Diet of Worms）雖曾發一通告，命令全國人民武裝起來，但他們終於被迫以屈辱言和了事。這些狂風暴雨都是從北方和西方打來的。帝國東境則受馬扎兒人（Magyars）的侵略。這些野蠻民族駕了長車踏遍各地，把南德意志蹂

曠爲一片荒地。他們從巴伐利亞，斯瓦比亞與瑞士侵入法蘭西內地，直達意大利。再有薩拉森人則從南方逼來。西西利久已操在他們手裏；他們據西西利爲鞏固的立足地，由此威脅羅馬城——該城用了和解方式，避免了他們的來攻，——並且使皮德蒙（Piedmont）與布羅溫斯（Provence）常在恐怖之中。

上述三個民族便是這樣從四處八方侵入法蘭克帝國，他們橫行的隊伍幾乎互相接觸。諾曼人踐踏法蘭西至於朱辣；匈牙利人直達瑞士，而薩拉森人則長驅以迄發力斯。我們回想當年『亞力本』（Arrière-ban）使臣下率所部攜帶三個月的糧食全部出動的命令）大軍的組織，以之對照這種一蹶不振的局面，誠不能不嗟嘆這些聲名遠播的制度之缺乏能效，故而不能在這種緊急關頭顯其優點。我們固然可以把通常描繪的查理曼當時之法蘭克帝國，那種高貴而合理的政體，——無論內部與外部都顯得強固，廣博，秩序井然，——認爲無稽之談。然而那種政體確曾有之，非出虛構；那全部政治系統只是維繫於查理曼一人之權力與偉大，與他的王者之心靈，——並不根據於人民的精神，——並未成爲人民精神中間的重大的元素。這種政治系統僅虛有其表。

——乃一種外加的預定的憲法，像拿破崙頒行於西班牙的一樣，等到支持的武力一去，這種憲法亦隨而消滅。反之，一種憲法所以能成爲真實者，端在乎牠是一種『客觀的自由』——意志力的實體的形式——亦即臣民自己所承認的義務與職責。但日爾曼『精神』這時尙未承認有所謂義務，牠迄至此時僅表現爲『心』與主觀的選擇；牠這時尙無包含統一的主觀性，而只有被一種無思慮的膚淺的自我追求所制約的主觀性。職是之故，那種政體並沒有任何鞏固的維繫；牠在主觀性方面並沒有任何客觀的助力；因爲事實上當時尙不能有任何憲法的產生。

我們於是就要講到第二種反動——即個人對於法律權威的反動。人民方面全然沒有能力去領會合法秩序與共同福利，他們根本不知有這會事。如今，查理曼的鐵腕已去，上面既不復有大權在握者控制全局，於是每個自由公民的職責，司法官判決案件的權威，主持省政的伯爵之命令，以及對於法律爲法律的關心，也就一概失其效力了。查理曼燦爛赫奕的施政既已蕩然無存，痕跡不留，其直接的結果便是一般個人之無依無助。在每一個組織良好的國家之中，大家多少會感覺到保護的需要；每一個公民既知道他的權利爲何，同時也知道爲保障他的產業起見，社會國家乃

絕對不可缺少者。至於野蠻民族則不然，他們還沒有感覺到這種需要，並不要他人的保護。假使他們的權利須由他人加以保證，他們就認為這是限制了他們的自由。所以一般人尚無意要求一種鞏固的組織：人們必須首先被置於一種無依無助的地位，然後纔會感到國家組織的必要。『國家』這個政治建築須從基礎上再造起來。如當時所組成的共和政治無論在本身上或在人民心頭都沒有生命力，沒有堅實性；而牠的弱點便是顯露於牠不能保護個人這事實。如前所說，日爾曼人的『精神』中並沒有義務的觀念；這種觀念非加以恢復不可。第一只有關於純屬外在的產業所有，意志力之不規則的趨向能够按捺得住；爲了使牠感到國家保護的重要起見，必須逼牠從遲鈍中跳出來，使牠迫於環境不得不去追求一種團結與社會組織。各個人因此便不得不與其他個人結合，而順從一些強有力者的權勢，這些強有力的人把原先屬於共和政體的那種政權，一變爲私人的所有與個人的統治。那些伯爵在國家官吏的地位上，既得不到屬下的服從，而且也不要這種服從。他們僅爲他們自己打算時，纔希冀屬下的服從。他們僭取了國家的權力，把國家委托給他們的職位當做一種所有權，一種世世承襲的產業。先前國王及其他大吏每以封土頒給臣屬作爲獎

勵，如今恰巧相反，卻是那輩弱者貧者把他們的產業奉送給強者，以求有效的保護。他們把產業所有交給一位貴人，一個修道院，一位僧正，或一位主教，再把這些產業收回來，同時對於這些長上就負了封建的義務。他們不復是自由人，而是臣屬——封建的依賴者——他們的所有物變成了采邑。封建制度之構造便是如此。「封建」與「忠義」是連在一起的；這種忠義乃建築於不公平的原則上的一種維繫，這種關係固然具有一種合法的對象，但其宗旨所在是絕對不公平的；因為臣屬的忠義並非對於國家的一種義務，而是一種私人間的義務——所以事實上這種忠義是為機會偶然與暴戾恣肆所左右的。普遍的不公平，普遍的不法變而為對於個人依賴和對於個人負有義務之一種制度，所以這種事件與「公理」的唯一連繫，只是的牠的純粹形式（契約）的方面——按既然人人必須保護他自己，所以那種尚武精神，先前在外來侵略時未嘗表現者，如今重新復活了；這一半因為過度的虐待，一半因為個人的貪圖與野心，遂使麻木不仁者振作起來了。如今表現的勇武，非為了國家而發，卻是為了私利而起。在在處處都築了許多城堡，造了不少堞樓，既所以保障私產，亦所以行使劫掠與虐政。凡個人的權威所到之處，政治的總體概被置之不顧，這類個人權

威值得特別舉出者，便是主教們與大主教們駐紮之地。主教一職可以不受法庭的管轄，以及政府當局的一般措施。皇帝應了主教之請，每將昔時爲伯爵所操的司法權限賦予主教的執事人員。職是之故，一國之中分出了許多宗教區域——許多屬於聖徒名下的教區（德文所謂 Weichbil-der）。與此種類相同的宗主權後來又成立了不少。這種教區與宗主權區便代有了先前「行省」（Gau）與「州郡」（Grafschaften）的地位。僅在屈指可數的幾個城鎮之中，一般自由人有強固的結合，獨力足以取得保護與安寧者，方纔保留着古代自由政體的遺型。除掉這些城鎮以外，所有自由的社團一概消失了，都變而爲主教或伯爵與公爵們的臣屬，這些伯爵與公爵們，如今都擁了諸侯與君王的尊號。帝王的權力被衆口崇奉爲最高大，至尊無上；但皇帝之理想的尊嚴愈被擡高，牠在實際上卻是愈被限制。法蘭西因爲完全不顧那種毫無根據的誇詞，所以結果獲益不淺，至於德意志則政治上的發展，大爲這種假設的帝王權威所障礙。那些國王與皇帝們如今已不是一國之主，而是諸侯之主，諸侯們雖是他們的臣屬，但各自有其主權與領土統治。因此，整個的社會情形都是建築在個人的統治權上面，若要發達爲「國家」，就非使許多人統治回復於一種官場

的關係不可。但要造成這一種關係，必然需要一種超等的權力，這時候卻並無這種權力；那些封建的侯王們自己決定在若何程度內仍當遵守國家的一般構造。這時候一切法律與公理均已失其權威；只剩下機會能力——特殊者之粗陋的縱恣任意對待着普遍有效的公理；而且這種縱恣任意更與公理及法律的平等爭鬪着。政治權利的不平等——此種權利的分配皆由絕對任意爲之——乃最顯著的特色。要把國家元首當做元首而使若干次等的權力者帖然服從，這在這種社會環境裏是不可能的。事情恰巧相反，那些次等權力逐漸轉變成了諸侯國（英譯爲 *Principalties* 德文爲 *Fürstenthümer*）而與君主的『諸侯國』聯合一起；於是國王與國家的權威乃能行使。所以，一方面雖仍缺少政治統一的維繫，另一方面各個侯國卻分別取得了獨立自主的發展。

在法蘭西，那查理曼朝代恰像克羅維斯（*Clodis*）朝代一樣，因其繼位各君主的庸懦而漸歸滅絕。他們的統治領域終於以拿旺（*Laon*）這片小地方爲限；而喀羅林朝最後的一個皇帝卽世稱洛林之查理公爵（*Duke Charles of Lorraine*），他自從路易五世死後曾經稱帝，也終於兵敗被擄，身爲楚囚。勢力雄厚的法蘭西公爵卡拍特當被擁戴爲國王。不過『國王』這個名義並未給

予他任何實權；他的權威完全建築在他的領土屬地之上。後來因出貲購買，男女婚嫁，及嗣續斷絕的結果，各國王取得了許多封建的采邑；人民時常籲請各國王給他們的保護，俾不受貴族們的壓迫。法蘭西的王權，因為封土可以世世承襲之故，所以很早就是父子相傳的；不過國王們起初猶小心翼翼，每在生前為他的子嗣行加冕禮。法蘭西計分為好幾個藩國：計有基恩公爵區 (Duchy of Guienne)，法蘭德斯侯國 (Barldom of Flanders)，勃艮第公爵區，加斯貢公爵區 (Duchy of Gascony)，土魯斯侯國 (Earldom of Toulouse)，味蒙荅侯國 (Earldom of Vermandois)；有一時洛林也屬於法蘭西。法蘭西諸國王曾將諾曼第割讓於諾曼人，藉圖暫時不受他們的侵犯。威廉公爵 (Duke William) 曾於一〇六六年從諾曼第橫征英格蘭，竟獲勝利。他在那裏推行了十足發達的封建政體——他的猷模可說至今仍多保留在英格蘭呢。由此足見諾曼第諸公爵的聲威非同小可，相形之下，法蘭西諸國王真是勢衰力絀了。——日爾曼係由薩克森尼，斯瓦比亞，巴伐利亞，克倫地亞，洛林，與勃艮第各公爵區，條麟幾亞侯區，以及若干主教區與大主教區等等合組而成。這些公爵區又各個分為好幾個封邑，多少享有獨立自主之權。日爾曼皇帝似乎常常把幾個公

爵區統一於他的直屬之下。亨利三世皇帝 (Emperor Henry III) 卽位的時候，直轄着許多大國，但他把牠們分封給了別人，以致自陷於削弱的地位。日爾曼 根本是一個自由民族，不像法蘭西 那樣有一個大門閥來做中樞權威；牠仍繼續爲一選舉的帝國。牠的一些君侯們拒絕放棄他們自擇元首的特權；而且每當舉行新選的時候，他們總要提出新的限制條件，以致皇帝的權力終於降爲一個空名。——意大利 的政治情形亦是如此。日爾曼 諸帝常常問鼎於意，但他們必須直接有強大武力爲後盾。並且須意大利 各城市各貴族認爲降服於他們自己有利的時候，他們的權力纔能發生效力。意大利 像日爾曼 一樣，也分做許大大小小的公爵區，侯爵區，主教區，與貴族的采地封邑。羅馬 教皇無論在意大利 北部或南部都沒有什麼實力；南部久已劃分爲倫巴 人與希臘 人的領域，直到後來這雙方都被諾曼 人征服爲止。——西班牙 則與薩拉森 人常在此爭彼奪之中，整個中古世紀都是相持不下，最後薩拉森 人終於在比較成熟的基督教文明下屈服了事。

綜上所述，一切「公理」都被個別的「強權」所抹殺了；以政治「總體」的利益，「國家」的利益爲念的權利平等與合理立法也就無從存在了。

再有第三種反動，前面已經提及，便是「普遍性」這個因素對待着分裂爲特殊性的「現實世界」。這種反動乃自下而上的——起自單獨佔有那種局面，更由教會加以提倡，全世界彷彿普遍地感覺到這一種局面的虛無空洞。在這一種完全單獨孤立的情形下，既然只有個人的強權有效力（既然沒有「國家」的存在），人們就無從得到太平，所以基督教世界裏可說是被一種惡的良心煽動着。到了十一世紀，全歐洲一般人都抱着最後的末日裁判將至的恐懼，並且相信世界將迅速殞落。靈魂的沈淪逼着人們去做最不合理的事情。有些人把全部家私贈給教會，而終其生於長期的苦行之中；大多數人則把所有產業揮霍於縱慾之中。只有教會以幻覺惑人，收受各種贈遺而日臻富裕。——約當此時，又有可怕的饑饉發生，死者無算，人肉公然出售於市場。在這種情形下，不法橫行，獸慾放縱，野蠻殘暴，奸刁詐欺，竟是當時道德人心的特徵。其間位居基督教世界中樞的意大利尤其惹人反感。任何美德均非常時人所能有；結果德之一字也失卻了牠正當的意義；牠通常只指暴虐與壓迫，有時竟指姦淫大惡。這種腐敗局面，在俗世人民固然，在教會人員亦莫不然。教會中的管事人員將委托代管的教會產業視爲己有，任意吃用揮霍，反而限定教士與僧侶們一

些些款項做糊口之用。那些先前不用管事的僧院後來也不得不僱用；這因為附近的貴族常以管事自任，或將管事一職擅自委派給他們的兒子。能够保有產業不受侵佔者只有那些主教和僧正，這因為他們自己既有勢力，又有許多扈從，力能保護他們自己；要知道他們本人，大多是出身貴胄閱閱的。

主教區既是世俗的封地，所以其主有者必須履行帝國的與封建的職務。各主教係由君主所任命，君主們為自身利益起見，不能不使這些主教臣屬聽命。職是之故，無論何人擬得主教一職，必須請求於國王；於是主教與僧正諸職便成了一宗正常的生意經。曾經貸款給國王的臣民，就得到上述的爵位為報酬；所以最下賤的庸人竟佔據了精神的職務。不消說得，教會人員是應歸宗教社會推選的，而具有這種選舉權的有名望的人士也是從來不會缺少的；然而國王終是逼迫這些人士服從他的命令。雖然最尊嚴的教皇之職也免不掉如此。有許多年數，羅馬附近的塔斯邱蘭（Tuscanum）地方那些伯爵常將教皇一職頒給他們的家屬，或者賣給出巨額金錢的人。弄到後來簡直不成樣子，於是一般正直不阿的普通人士與教會人員羣起反對這種局面的繼續。亨利三世皇

帝便親自任命教皇，並且不顧羅馬豪族的反對，用他的權力來做教皇的後盾，於是各方的爭競纔告平息。教皇尼古拉二世（Pope Nicholas II）決定教皇之職應由紅衣主教選舉；但紅衣主教既有半數是出自大族，所以選舉的時候仍有同樣的黨爭發生。教皇格列高里七世（Gregory VII）當他爲紅衣主教喜爾得布藍（Hildebrand）時已經聲望卓著，企圖以兩項辦法，使教會能在這種險惡的局面下保全其獨立。辦法之一便是要教會人員實行獨身生活。要知道自從最初之時起，人們就認爲教會人員以不結婚爲佳。但據史家告訴我們，教會人員很少遵守這一點。雖然教皇尼古拉二世曾經宣告教會人員之結婚者爲新宗；但格列高里則更進一步，他以非常的毅力實行此項限制辦法，他把一切已結婚的教會人員以及在他們主持彌撒儀式時候做彌撒的一切普通信徒，一律開除教籍。這樣一來，宗教團體便閉關自守，而與國家道德不相往來。他的第二項辦法是對付『聖職買賣』（Simony）的，這就是主教以及教皇職位的出賣與任意指派。從此以後教會各職均由勝任的教會人員來主持了；這一種辦法必然使宗教當局與俗世豪貴發生強烈的衝突。

格列高里便打算以上述兩大辦法，使教會能從其依賴狀態跳出來，而且不受俗世的暴力侵

凌。但格列高里對於世俗的權力有進一步的要求。他規定凡牧師轉任新職，須係其上級教會當局所任命纔爲合法，同時教皇對於宗教社會的巨額財產，應有絕對的控制權。教會爲一神聖構成的權力，超越於世俗的權威之上——這種要求是建築在神聖者高出世俗者這個抽象的原則上面的。皇帝在舉行加冕禮的時候——這種禮儀只有教皇能夠舉行——不得不宣誓永遠服從教皇及教會。許多國家，許多地方，如那不勒斯，葡萄牙，英格蘭，愛爾蘭，都是整個對於教皇處在一種正式的臣屬關係中。

基督教教會便這樣獲得了獨立的地位：各主教分別在各國內召集宗教會議，這種集會成了教會人員統一與互助的永久中心。同時教會因此在俗世事務方面取得了勢力雄厚的地位。牠岸然頒發帝王的冠冕，當各國宣戰與議和之際，更儼然處於仲裁者的地位。教會出而擔任這類干預之事，其特別適宜的時機便是王子結婚的事情。特別是教會干預的適宜時機。君王時常要與他們的配偶離婚；而要辦到離婚又非得到教會的准許不可。教會總是把平等不易達到的要求，乘此種良好時機提出來，而堅持這種要求，務使之取得普遍的影響。在一般社會紛亂的局面之下，教會當

局的出而干預是大家認爲必要的。自有所謂『上帝休戰』(Truce of God) 這種說法以來，鬪爭相殺與私仇報復至少在一週間可以停止幾天，甚或可以停止好幾個禮拜；教會更運用一切嚇人的法術，什麼開除教籍禁諭，以及其他種種恫嚇與刑罰，來維持這種休戰。然而教會之世俗的產業又使牠對於其他世俗的君王貴人發生一種關係，這種關係是不屬於牠的正當本性的；牠變做了與他們對立的一種咄咄逼人的世俗權力，而成爲與暴力橫行自始即不相容的中心。牠特別抵抗一般人對於教會基礎——各主教的世俗權力——的攻擊；每當臣屬們起而反抗君主的強暴時，教皇常扶助臣屬。但教會干預到這些事情的時候，牠用以對待敵人者，只是與敵人所用者同一種類的武力與專斷，而且把牠自己爲一個神聖的實體權力，宗教的關切，與牠的世俗的關切混合做一起了。君主與人民當然能够鑒別這二者之不同，以及認識那些每被用爲教會干預之口實的世俗的關切。所以他們僅在他們的利益與教會的利益可以相容的限度內，纔站在教會的一邊；否則他們就不顧什麼開除教籍，和其他各種嚇人的罪罰。教皇權威最被輕視的地方是意大利，而教皇所遭最甚的侮蔑也就是羅馬人所加的。因此教皇雖得之於土地，財富與直屬統治，但失之於

潛力與心服。

我們如今要深深考察教會中之精神的元素，即教會權力的形式。基督教原則的精義便是「調解」的原則，這點我們已經解釋過了。人類唯有克服了依附於他的「自然的本質」以後纔能實現他的「精神的本質」。這種克服唯有在下列的假說上纔能做到，這就是說人之本性與神之本性原屬合一，而人類在其為「精神」的範圍內，亦然具有屬於「神性」觀念所有的那種本質性與實體性。上述的調解便是以這種合一的意識為條件，而這種合一的直覺，人類乃得之於基督。因此，我們應該取得的目標，便是要使人類據有這種意識，要使這種意識繼續不斷地激發於人類之心。彌撒的宗旨便是這樣：那方聖餅（Host）表示基督宛然如在，祭師供奉的那片麵包便是現世的上帝，專資人類的冥想探索，而且時時供奉不已。這種表象有一點是正確的，即基督之供奉在這裏視為一種現實的，永恆的手續，基督本人不是一種純粹官感的，單獨的個體，而是一種全然普遍的，亦即神聖的個體；但是在另一方面，把感官的形態分立出來那是有錯誤的；因為聖餅雖不為信徒所參，仍然受到崇奉，而基督的鑒臨亦非絕對有限制的心靈幻象與「精神」。所以這就無

怪路德(Luther)之宗教改革特別要攻擊這個教義。路德發表了他那偉大的主義，說是「聖餅」有其精神上的價值，而人們必須對於基督有信仰，方可以接見基督；此外他並且中說，「聖餅」純屬一種外在的東西，並不比較任何其他東西更有價值。但是天主教徒既俯伏屈膝於「聖餅」之前，那末這個純屬外在的東西也被賦予了神聖性。按神聖者作為一種單純的東西時是有外在的性質的，所以牠能被他人所參而我不得與；牠的分配過程既非發生於「精神」之內，而以牠為一外在事物之性質而被制約，所以牠竟可陷於外人之手。人生的最高福利便在他人手中。事實上於是引起了一種分別，即一方面為操有這種福利的人，另一方面為須從他人手中取得這種賜福的人——換句話說，便是教會人員與普通人民。(僧人與俗人 the Clergy and the Laity)之分。普通人民當其為普通人民時是外於神聖界的。這就是中古世紀時期教會所陷入的絕對的畛域。這種畛域便是由於認「神聖者」為某種外在的東西而起。教會人員規定了某些規約，普通人民如欲參預「神聖者」的時候，必須遵守這些規約。教義的全部發展，精神的識見及神聖事物的知識完全屬於教會所有；教會不得不命令，而俗人則唯有相信聽從服從，乃是他們的天職——這是對

於信仰的服從，他們方面未嘗有何識見。這種情形使信仰變成了一種外界規定的事情，而其結果便流為強迫與火刑。

人類之一般性便是這樣與教會分了家，而在同一原則上他們又與『神聖者』在無論任何形式上都隔絕了。因為按照這一原則，僧侶階級既是居間者，處於人神之間，一邊是俗人，雖一邊是上帝與基督，所以普通人民不能向神禱告，而須通過那輩居間者——即代表俗人向上帝疏解的那輩人，那輩『死者』，那輩『完人』——聖徒（Saints）。聖徒的崇拜便是由此而起，同時又造成了混在聖徒們和他們事蹟紀述中的許多傳說與捏造。在東方各國，神像崇拜早就非常風行，經了一番長期的鬭爭，牠就勝利地成爲不可動搖——這一種神像，一幅圖畫，雖是官威方面的，但仍是訴之於想像的；至於西方之更爲粗魯的本性則要求以更加直接的東西做他們沈思的對象，因此而有聖蹟的崇拜。結果便是中古時期『死者』的形式復活；每一個虔誠的基督徒都想取得這類神聖的遺物陳蹟。各聖徒中，以聖母瑪利（*Virgin Mary*）爲崇拜的主要對象。她當然是純潔愛情之美的概念，——一種母性之愛；可是『精神』與『思想』且更高出於這個概念之上；所以對於

崇拜這個概念的時候，對於『精神』內上帝之崇拜就失其所在，基督本人也被置之高閣了。上帝與凡人間的調和因素便是這樣被理解着，被視爲某種外在的東西。是故自由的原則既經顛倒歪曲，絕對的奴隸制度乃變爲固定的法律。歐洲這時期精神生活的種種其他形相與其他關係都從這個原則發生的。知識對於宗教教義的了解，被判斷爲精神所不能具有的某種東西；這種知識變成了一個階級之絕對的所有物，『真理』須由該階級判斷。人類不能假定與上帝有直接的關係；因此，如前所說，假如他要向上帝祈求，他需要一位居間者——一位聖徒。這種見解等於否認了神與人之本質上的合一性；因爲凡人已被宣告爲不能認識神而且不能接近神的。一方面人類是這樣脫離了『最高的善』，同時又不限定要把原來的那顆心改變——因爲假如這樣限定了，便要認爲在凡人自身內可以發現神與人之合一性了——但是『地獄』的恐怖景象卻以最可怕的色彩昭示於人，引誘他逃避這地獄，但不以道德上的改過，而以某種外在的東西，以『神籠方法』求免。這類方法對於普通人民卻是一種神祕，他需要另一個人——『領懺人』（Confessor）——供給給他這種方法。個人必須先行懺悔——必須完全表白他的生活與行爲之種種，以告訴『領懺人』

——於是後者便告訴他應該何去何從以求精神的安全。所以教會便據了良心的地位：牠把人們當做孩提一般牽來牽去，牠告訴人們說，凡人犯了罪惡決不是靠了糾正他自己的道德狀態，便可以脫離他應受的刑罰痛苦，而是要靠各種外表的行爲，所謂 *opera operata* ——並非出於他自己的善良意志的各種行爲，而是聽從教會牧師之命令而做的各種行爲；例如做彌撒，修苦行，讀若干遍的禱文，到聖地去膜拜，——這些行動都是非精神的，徒使心靈變爲愚蠢，而且牠們不僅是純屬外在的儀式，更是可以倩人代庖執行的虛文。凡爲聖徒而修的分外功課可以金錢購買，而這種功課所包含的精神上的利益也就爲購者所得。這種局面使基督教會裏被認爲善良與道德的一切均告紊亂失序：唯有各種外在的規定爲所當遵守，其遵守之道是純屬外在的。一種與「自由」恰相反對的情形，侵入了自由這個原則本身範圍之內。

與這種顛倒錯亂連在一起的，便是在一般上精神原則與世俗原則之絕對的分離。這就有了兩個神聖的王國，——心與認識能力中的智慧之國，以及社會上的倫理之國，其元素與領域便是世俗的生存。唯有科學纔能理解上帝的王國與社會上的道德世界爲一個「觀念」，唯有科學認

識『時間』的過程已經證實一種永遠趨向於這種合一性之實現的過程。但『虔誠』(或稱『宗教感情』)之爲『虔誠』與『世俗界』毫無關係；牠雖可以在世俗界出現爲一種慈悲的使命，但與世俗界缺少着嚴格的社會上倫理的連繫——這够不上『自由』之理想。宗教感情是外於歷史的，而且是沒有歷史的；因爲歷史是『精神之帝國』，『精神』在其主觀的自由裏認識了牠自己，成爲國家內的社會道德之經濟。中古世紀時期，神的精神並未寓於現實生活之中；二者的對峙沒有調和。社會道德被目爲渺無價值，在牠的三個最主要的特點上都是如此。

社會道德之第一形相是與『愛情』相連的——所謂『愛情』也者即指婚姻關係發生的感情。我們不當謂獨身生活與『自然』相違背，但牠確是不合『社會道德』的。教會在聖禮中的確是承認了『婚姻』的；但牠雖然被賦給以這種地位，牠仍是墮落了，因爲獨身生活是被視爲更加聖潔的。社會道德之第二點見之於活動——即人類爲了求生而做的工作。人之尊嚴在於他完全依賴了他的勤勞行爲，與睿智以滿足他的慾望。可是恰與這個原則截然相反的貧窮、懶惰、不活動卻被視爲更高尚；『不道德的』便這樣取得了神聖的印記。社會道德之第三點便是要服從『道

德的』與『合理的』，好像服從我所認為公平的法律一樣；這種服從不是盲目的，不是暗中摸索，毫無明白的良心或睿智的。可是被認為最足以討上帝歡喜的，恰正是後述的這一種順從；這一種教義崇視着教會之獨斷意志所規定的那種奴隸的服從，而輕視了『自由』之真實的服從。

這樣一來，『貞潔』，『安貧』與『服從』這三種信誓，結果竟變到與牠們本意恰相反對的方面去，牠們使一切社會道德流於墮落。『教會』不復是一個精神的權力，而是一個教職的權力；世俗的世界對於教會的關係是非精神的，自動的，缺少着獨立自主的識見與確信。因此之故，我們到處看到罪惡，全然不顧良心，無恥，和一種紛亂的局面，這時期的全部歷史便是這種局面的明白寫照。

照以上所述看來，中古世紀的『教會』實表現為一種多方面的自我矛盾。因為『主觀的精神』雖然為『絕對界』作證，同時又是有限制的與確實存在着的『精神』，即是『睿智』與『意志』。牠的限制始於牠的採取這個明顯的地位，並且同時又開始了牠的自相矛盾和自己外於自己的階段；因為那種睿智與意志並不含有『真理』，『真理』對於牠們的關係只是某種外加的

東西。理解之「絕對的對象」所具有的這一種外在性對於意識的影響是這樣的——「絕對的對象」表現牠自己爲一種純粹官感的，外在的東西——普通的外界的生存——可是牠又要求作爲「絕對的」；在中古世紀的見解裏，這種絕對的要求是向「精神」提出的。上述這種矛盾之第二形式便是關於教會自身所處的地位。存在於人中間的真「精神」便是他的「精神」；個人當禮拜之際，給了他自己與「絕對者」爲合一的確實性——教會僅處於指示這種禮拜之導師關係。可是，事實恰巧相反，這裏的宗教機關卻像印度的婆羅門階級一樣，佔有着「真理」——雖然不是根據於血統，而是根據於知識，教訓與修養——但尚有附帶的條件，即僅靠修養是不夠的，要實際佔有着「真理」更須靠一種非精神的名號。這種外在的方式便是「聖職授與」(Ordination)。此種授與的性質實使這種尊崇，如像一種感官的性質那樣根本係附於個人，無論他的靈魂之佳格如何——無論其爲非宗教的，不道德的，或者絕對不知不覺的。第三種矛盾便是教會自己，當牠以一種外界生存的地位，取得各種所有物和大宗的財產——這種情形就教會之鄙夷財富，或是號稱鄙夷財富而論，無非是一種謊語而已。

在這中古時期內，不僅『教會』，便是『國家』亦然陷在種種矛盾之中。我們在前面提及一種帝國統治，公認爲站在教會之側，成了教會之世俗的一臂。不過這樣被承認的權力又因下列的事實以致變爲無效，這便是說，這種帝皇的尊嚴只是一個空洞的名號，在皇帝本人，或者那些意圖用之以逞私自野心的人們，都不認這種名號可以給其佔有者以任何堅實的權力；因爲激情與武力取得了獨立的地位，並不從屬於那種純係抽象的概念。但在第二方面，中古世紀國家所由團結的那種維繫，即我們稱爲『忠義』者，是被委之於人性的獨斷抉擇，不知有什麼客觀的義務。職是之故，這種忠義竟是人間最不忠實的東西。中古世紀日爾曼的榮譽已成爲有口皆碑；但我們仔細考察一下，便知道歷史上表現的這種榮譽竟是一種確確實實的『虛偽的信義』（*Punica fides* or *Græca fides*）；這些君侯大臣，只對於他們的私願，私利與激情表示忠實而有榮譽，但他們對於帝國及皇帝卻是完全不忠實的；這因爲牠們的主觀的縱恣在抽象的『忠義』方面受到了一種認可，而國家也沒有組成爲一種道德的總體。第三種矛盾表現於個人的性格方面，這種性格一方面固然顯出虔敬，宗教的誠篤，這在外表上是最美不過的，而且是出於最忠誠的心底的，然而在另一

方面又顯出野蠻地缺乏睿智與意志。我們雖然認識了抽象的「真理」，然而這是「世俗界」與「精神界」之最無修養的，最粗魯的觀念：這是一種獷野狂放的激情，同時又是一種基督教的聖潔，牠棄絕了一切俗世的事物，而專心致志於神聖方面。這個中古時期是這樣自相矛盾，這樣欺罔騙詐；我們現代一輩人與高采烈地爭辯着中古世紀的優美，真是荒謬之至。原始的野蠻情形，粗笨的舉止行爲，和幼稚的幻想妄念，只能打動我們的憫憐，不致激起我們的厭惡。至於靈魂之最高的純粹性，竟被最可怕的野蠻性所玷污；高等知識所獲得的「真理」，竟被虛偽與自利所墮落爲一種工具而已；再有種種最不合理，最爲粗鄙者，竟被宗教的情調所奠定與加強——這卻是空前未見的最可厭惡而且悖逆人情的景象，這只有哲學能够理解牠，能够證實牠。要知道當人類對於「神聖」的意識仍係原始與直接的時候，這種意識裏必然要產生這一種對立；同時「精神」與之結爲一種隱伏的關係的那種「真理」愈是深湛——所謂隱伏的關係者，即指「精神」尙未自知牠是處身於那種深湛的真理之中——那末在這種不自知的形式裏的牠，愈是見外於牠自己；然而唯有經過了這種見外作用，牠纔能取得牠的真實的和諧作用。

我們曾經思考過，教會乃是『精神界』對於當時世俗生活的反動；但這種反動受有這樣的限制，以致牠僅將牠加以反動作用的事物控制在牠自己之下，而未嘗加以改良。一方面『精神界』拋棄了牠的正當的行動範圍，不斷在獲得世俗的權力，同時一種世俗的權力也鞏固了牠自己而且獲得了一種有系統的發展——這就是封建制度。人們既因孤立的結果，不得不依賴於他們個人的權與力，所以世界上每一方寸之地，祇須有人類駐足其間，都變做了一片富有活力的地方。個人既仍缺少法律的保障，惟有靠他自己的努力為保護，所以到處都表現着活動與興奮。人們既有的把握從教會這條門路永遠得救，而且在這方面人們僅須服從教會之精神的規定，所以他們追求人間世享受的心情也更加熱烈了，這是與他們恐怕危害他們精神福利之心成反比例的，他們愈是無忌憚，那末他們愈是熱烈；因為教會於必要時，是隨時可以對於各種壓迫的，橫暴的，好惡的行為許以免罪（indulgences）的。

十一世紀至十三世紀這個時期中，我們看見一種衝動的發生，牠在各種形式下發達着。各地的居民開始建築許多巨大的教堂（Cathedral）以容納當地的全部信徒。建築術總是藝術的

第一種成了神明寓形之所。那種無機的狀態；當這一步尚未完成之前，「藝術」並不企圖把「神明」本人——「客觀界」——顯示於信徒們。意大利，西班牙與佛蘭姆（Flemish，今之荷蘭比利時）各海岸城市均以全力經營海上商業，這種經營促進了牠們內地人民之生產的實業。各項學術也在相當程度內復興起來：『經院哲學』（Scholastic Philosophy）正盛極一時。研究法律的學校紛紛開設於波倫亞（Bologna）及其他各地，此外尚有醫學學校之設。這些城市的發達繁榮，與日臻重要，實為這一切學術創造的主要條件；這一層是現代研究歷史者的好題目。這些城市社會的生長是為一般人非常扼腕的事情。因為城市像教會一樣，乃是對於封建暴力的反動——為最先合法地和正常地締造的權力。前面已經說起過這個事實，便是那些握有權力者每逼迫他人受其保護。這種安全中心便是那些城堡，教堂與修道院，一輩需要保護的人莫不環聚其間。這輩人如今一變而為「城市人民」（英文為 burgher，德文為 Bürger），與各該城堡及修道寺院的主持者發生一種保護的主屬關係。這樣一來，許多地方都形成了一種鞏固的社會團體。至今意大利，法蘭西南部，及德意志之萊因河岸間仍有許多城市與城堡的存在，其淵源直可追溯及古

羅馬時代，牠們原先都享有城市政府的種種權利，但後來在封建統治者之下便把這些權利一一喪失了。城市人民像他們鄉間的鄰人一樣，都屈居於臣屬的地位了。

不過，自由置產這個原則也開始從封建保障的保護關係下發達起來；這就是說，自由是從牠的直接反對者那裏發生出來。正當地說來，那些封建的領主和大諸侯們，並不比他們的依賴者爲優，他們一樣沒有什麼自由的或是絕對的產業；他們對於那些依賴的臣屬雖有無限權力，但同時他們上面又有比他們更高一等而且更強有力的君王諸侯，他們對之具有各種義務——不過，話又要說回來了，這些義務他們除非受到強迫的時候，是不肯履行的。古昔的日爾曼人除自由產業以外，不知有其他產業；但這個原則已變到與原先完全相反的方面去，我們如今纔第一次看到自由意識開始復興的幾微朕兆。許多人因爲共同開墾一塊田地，進入了密切的關係，而結合爲一種團結，聯合，或同盟。他們一致同意，要在他們自己的立場上做人和做事，而不像先前那樣只爲了他們的封建的領主而做人和做事。他們第一次的團結行動便是建築一座鐘樓，其中懸鐘一具；鐘聲一鳴，就是召集大會的信號，這種團結的目的不外乎要組織一種民軍。繼之便是一個市政府的組

織，計有知事，陪審官，執政官諸職，此外還有公共財庫的設立，稅捐的徵收等等事宜。爲了共同防衛起見，於是有壕溝的開掘，城牆的建築，但一般居民不得單獨爲一家一己建造什麼堡壘。在這一種公衆社會裏，手工藝便與農業分開了，而成爲一般人的正當職業。不多久，工匠們就必然地超越了農夫們，而佔了優勢的地位，這因爲農夫們是被強迫作工的，而工匠們則表現一種確屬於他們自己的活動，對於他們的勞動結果也表現一種相當的勤勞與興味。起初工匠們要出售他們的作品時，不能不取得他們的領主的許可，而爲自己賺點報酬；他們除卻須向領主的帳房繳納一部分贏利之外，更須付給領主一筆款子，以取得這種營業權利。那些自己有房屋的人必須繳納一筆爲數頗爲可觀的免役稅；公侯們對於一切輸出輸入的商品都課以重稅，同時往來客商受了他們的保護，又須完納買路錢。到了後來，這些社會既日臻強固，牠們便從領主那裏購買了這一切封建權利，或以武力強迫領主們讓步。於是各城市逐漸地獲得了一種獨立的治權，並且從一切稅課房捐下解放了出來。各城市負有的義務之中持續最長久者，厥爲對於皇帝及其全部侍從巡行至境停蹕駐蹕的時期內，必須供給一切需索，以及對於一輩身分較次的公侯們過境駐節時的供應。商業階

級後來分爲許多基爾特（行會），每一個基爾特各有其特殊的權利與義務。每當選舉主教和其他時機發生了黨派之爭，常常造成了各城市的機會，牠們藉此取得了上述的各種權利。這樣的事情是時常可以發生的；一個教區裏面選出了兩位主教，彼此競爭很烈，各人爲了拉攏民衆起見，就許給他們種種特權，解除他們種種負擔。後來與僧侶階級，主教和僧正們發生了許多鬭爭。有些城市裏，教士們保持了全市主宰的地位；在其他城市裏，公民卻佔了上風，而贏得了他們的自由。譬如科倫城擺脫了主教的約束；而馬因斯（Mayence）卻仍在羈絆之下。城市逐漸地變爲獨立的共和國。最初開風氣之先的是意大利，繼之爲尼德蘭（Netherlands），日爾曼與法蘭西。牠們對於先前的貴族，不久便達到一種特殊的地位。貴族與城市中的社團聯合起來，例如在百倫（Berno）城的貴族便構成了一個特殊的基爾特。不久，貴族就在各城市的社團中握有特殊的權力，佔了卓越的地位；但城市人民起了反抗，驅走了這種僭竊，而把政府操在他們自己的手裏。如今那些有錢的城市人民（Populus Crassus）排斥了貴族於政權之外。可是如貴族的分成黨派一樣——派別的最著者便是皇帝派（Ghibellines）與教王派（Guelfs），前者是擁護皇帝的，後者是擁戴教皇的——

民衆方面同樣也爲內鬩弄成四分五裂。勝利的一派慣常把失敗的敵派排斥於政權之外。城市的貴族階級，代替了封建的貴族階級，並且剝奪了普通人民一切參政的權利，顯見牠的壓迫侵凌，並不亞於原來的貴族。我們試一披覽各城市的歷史，便見牠們常在改變牠們的政體，全視乎佔得上風者爲市民中的這一黨或那一黨，甲派或是乙派。市長諸職本來是由特別選任的市民來推舉的；但當這種選舉的時候，獲勝的一黨總是佔着極大的勢力，所以除卻推選外人來充當司法官與市長（Podesta）諸職以外，更無其他方法可以覓得公正無私的官吏了。各城市又時常選舉外國王子爲最高長官而委之以全城的政柄。但諸如此類的部署辦法持續了沒有多久，這些王子馬上濫用他們的權力，以促進他們自己的野心私圖，以滿足他們自己的激情私慾；不數年間他們的優越地位就被取消了。——職是之故，這些城市的歷史在一方面，因爲許多個別的性格上都顯出最可怖的或者最可欽羨的特徵，而表現爲一幅怪有趣味的圖畫；在另一方面卻因爲牠不可避免地變了單純的流水帳，而惹人煩厭。我們每當想到在這些城市的中心騷擾着的許多永無寧息與永遠變化着的衝動，以及許多繼續不斷的黨爭的時候，我們又矍然想到在另一方面，實業和陸上海上

的商務是發達到了最高程度。這種現象都是那個相同的原則，即活潑生動，生氣洋溢那個原則，受了上述的內部擾攘的激刺，因而產生出來的。

我們已經思考過教會和城市了，教會的權力籠罩着當時一切邦國，而在各城市中則一種以「權利」為基礎的社會組織首告復活，各城市成為反抗君王諸侯與封建領主的權威之權力。在這兩種新興的權力（教會與城市）之後，有一種反動的運動繼起對抗，這運動便是擁護君主的權威的；如今「皇帝」開始與教皇暨各城市鬭爭起來。皇帝被承認為基督教權力，亦即世俗的權力之頂尖，而教皇則被認為宗教的權力之頂尖，這宗教的權力如今已斷然成為一種世俗的統治了。在理論上，羅馬皇帝為基督教世界的元首是無可爭辯的，他是握有世界統治權（*dominium mundi*）的，——這因為一切的基督教國家既然都隸屬於羅馬帝國，各國君主在一切合理與公平的條件下自然應該服從羅馬皇帝了。不過無論皇帝本人怎樣以這種要求的合法為滿足，他們畢竟很有常識，不致真個想要實現這種權威。話雖如此，「羅馬皇帝這個空銜已足夠引誘他們竭力設法在意大利爭取和保持這種權威。」鄂圖（*Othos*）諸王尤其抱着古羅馬帝國一體相承的

觀念，再接再厲的召集了那些日爾曼諸侯一同進兵羅馬，目的在那裏舉行加冕大典；——他們這種事業常遭各諸侯的遺棄，不得不半途退歸，貽譏當世。受到同樣的失望的不止鄂圖一姓，尚有那些意大利人，他們希望皇帝來拯救他們，庶幾脫離各城市中無法無天的暴民政治，以及在四鄉各境肆其淫威的封建貴族。那些意大利諸侯，他們起初請求皇帝降臨，僉允幫助他達到目的，後來又半途撒手，弄得皇帝進退維谷；至於那些起初盼望着祖國之得救的人們，也就大聲疾呼，含怨埋恨，說是他們的美麗的河山被異族弄得破碎了，他們的優秀的文明被夷狄踏在腳下了，同時一切公理與自由既爲皇帝所不顧，也只有同歸於盡了。其間動人尤深者當推但丁（Dante）大詩人向皇帝們哀訴之音，譴責之辭。

與上述第一種複雜情形同時發生於意大利的第二種複雜情形，便是那番爭鬪，其主持者大率爲斯瓦比亞的巨族，即是霍亨斯陶芬（Hohenstaufen）王室，而其目的則擬使業已變爲獨立的教會之世俗權力，重復回到原先依賴於國家的狀態。羅馬教皇的職位也算是一種世俗的權力與統治，羅馬皇帝主張他有選任教皇，而授以世俗的統治權力之優越特權。皇帝們所爭取者便是

這些屬於國家的權利。但是他們一方面對抗着教皇那種世俗權力，同時又因該權力假托着精神界的尊嚴，使他們受制其下；因此之故，這種爭鬪乃一種忽斷忽續的矛盾。鬪爭的形相既屬矛盾——其間調和與重新衝突永遠在交迭之中——鬪爭中運用的工具也是矛盾的。因為皇帝們用以對抗其敵人的那種力量——諸侯與臣屬僕從，他們的心思也是分散而不統一的，因為他們對於皇帝及其敵人同時都有堅強的信誓，為之約束維繫。那些諸侯們最大的利害關切便是要對國家處於獨立地位，而皇帝所爭者便是要剝奪羅馬教皇對於國家的獨立地位；所以那些諸侯當皇帝所爭者僅係帝皇尊嚴的空洞名號，或者遇到特殊的時機——例如與各城市抗爭的時候，他們是願意站在皇帝一邊的，但當他旨在積極施展他的權力，以壓迫教會的世俗權力或壓迫其他諸侯的時候，他們便遺棄他了。

在一方面，各日爾曼皇帝企圖實現他們的尊號於意大利，同時在另一方面，意大利亦在日爾曼有其政治的中心。所以這兩個地方的利害是這樣連鎖着，任何一國不能在自身內部獲得政治團結。霍亨斯陶芬朝代當其光榮輝煌的時期，曾有特出的人物雄據着帝座的尊嚴；——皇帝如腓

特烈巴巴洛薩(Frederick Barbarossa)他把皇權發揚得赫奕無比，並以他本人的材能，竟令所屬各諸侯以他的利益爲利益。可是話又說回來了，無論霍亨斯陶泰朝代的歷史顯得何等燦爛，牠與『教會』的爭鬪顯得何等生動，但這朝代在大體上無非表現着該王室本身的悲劇，而教會在『精神』的領域內也未有重要的結果。各城市固然被迫承認了皇帝的權威，牠們的代表固然立了誓遵守倫卡獵議會(Roncalian Diet)的議決案；但只要脅迫一去，牠們就破壞信誓。牠們的服從意識是完全以有一種優越的權力隨時準備逼迫牠們服從的直接意識爲依歸的。據說有一次腓特烈一世皇帝詢問各城市代表，他們會否宣誓遵守各項和平條件，他們回答道：『是的，不過我們並沒有打算遵守』。結果腓特烈一世在君士坦士(Constance)和會上(一一八三年)不得不讓步給各城市一種事實上的獨立；雖說他附有一項規定，聲明在這種讓步下，各城市對於日爾曼帝國各種封建的義務是默認爲保留着的。皇帝與教皇之間關於授任的爭執終於一千一百二十二年末由亨利五世(Henry V)與教皇卡力克斯塔二世(Calixtus II)依下列條件解決：皇帝以皇笏授任，教皇以指環與牧杖授任；主教應由牧師會在皇帝或欽差大臣前選舉；於是皇帝應以『行

政權限』(temporalia) 授予主教，視該主教爲一世俗的臣屬，至於宗教方面的就職典禮則由教皇主持。這樣一來，世俗權力與精神權力間歷久的紛爭終於得到解決。

第二章 十字軍諸役

在上章所述的鬭爭之中，教會得到了勝利；牠這樣在日爾曼獲得的優勢，實與牠在其他各國以比較沈靜的步驟獲得的優勢，一樣的斷然不可動搖。牠使牠自己成爲一切人生關係以及學術與藝術的主宰；牠成了各種精神的寶貝之永久倉庫。可是無論這種宗教生活發展得何等充分與完備，我們仍發現有一種不足，和一種連帶發生的追求，表現在基督教世界之中。爲了明瞭這種不足起見，我們必須追溯基督教本身的性質，特別要追溯牠的那一形態，牠便是靠了那一形態而能在牠的信徒之意識裏繼續立足至於『現在』。

基督教的客觀理論業經教會歷次評議會規定得這樣鞏固，迥非中古世紀哲學或任何其他哲學能夠繼續有所開展，除卻在智慧方面提高這些理論，使牠們能夠圓滿地表達出『思想』的方式。這種教義裏面主要的一點便是承認『神性』就任何意義而言，均非一種來世的生存，而是

與「現在的」和「現實的」『人性』合而爲一的。但這種「神的鑒臨」同時絕對是「精神的鑒臨」。若以基督當做一個特別的人物，他是已經離開這世界了；他的人間的生存只是一種過去的生存，換言之，牠只存在於心靈的概念之中。神在世界上的生存既然根本是一種精神的性質，所以牠不能在達賴喇嘛那種方式下出現。羅馬教皇他的地位雖然高爲「基督教世界之元首與基督之代表」(Head of Christendom and Vicar of Christ)但他自稱僅是「僕役中之僕役」。那末教會怎樣去認識基督爲一種確實的和現世的存在呢？如前所說，這種認識之主要的方式便是「聖餐」，其表示的形式便是「彌撒」；在這種方式裏，現實的基督之生命，受苦與死亡都是真實地出現爲一種永恆的和日常重演的犧牲。基督在「聖餅」這一種感官的形式裏出現爲一種確定的和現世的生存，這「聖餅」是由教士加以神聖化的；凡此等等都是滿意的；這就是說，在這種教儀中獲得直接與充分的保證者便是教會，基督的「精神」。但在這種聖禮中間最顯著的特徵便是，神明所由表現的那個過程係被特殊性之種種限制所限制——便是說，「聖餅」這樣東西是被特別提出者，當做上帝一般崇敬的。教會本來未嘗不可滿足於這種感言的「神明」存在；

但一自教會承認上帝存在於外界的現象的鑒臨之中，這時候這種外界的顯示立刻變為無限地多變；因為這種鑒臨的需要亦是無限的。所以在教會的經歷中，有不勝枚舉的例子，基督在各種地方，在各種人之前出現了；至於他的神聖的「母親」出現的時機更為頻繁，她是更近於人類，為那位「居間者」與凡人之間的第二居間者（聖母那些製造奇蹟的神像也可以說是一種「聖餅」，因為牠們給人以上帝的仁慈與恩深的鑒臨）。所以在處處地方都有各種「神聖」的顯示，出現得特別恩深，如基督受難的烙印等等；神明將在各種奇蹟中被認識為分別與孤立的現象。在上述的時期內，教會顯出一個奇蹟世界的形態；由虔敬誠篤的會衆看來，自然界的生存已經完全喪失牠的穩定性與確實性；反之，絕對的確實性已經轉而反對牠，神明亦不在普遍性的種種條件下被基督教世界擬想為「精神」的法律與本性，而卻在孤單與分立的現象裏啓示牠自己，在這些現象裏，存在之合理的方式是完全被顛倒歪曲了。

在教會這種完備的發展裏，我們可以發現一種缺乏：但牠能夠感到什麼缺少呢？在牠這種十足完全的滿意與享受之狀態中，什麼東西驅使着牠，要在牠自己的原則之限度內要求些別的東西？

西——而不致改變牠自己的信條呢？那些奇蹟的神像，地方與時間，只是孤立的幾點，暫時的表現——而非神明的寓形，並非最高與絕對的一種。聖餅這種無上的顯示固然可以在無數的教堂中發現，在其間基督是實體變易為一種現世的與特殊的生存了；不過這種生存本身是屬於一種空洞與普通的性質；這裏在空間特殊化的並非他的現實的與親自的鑒臨。就時間上說來，那種鑒臨已經消逝了，但就其在空間方面為具體的與具象的而言，那種鑒臨在這一地點，這一村落……都有一種世間的永久性。所以基督教世界所缺少者，而且是牠決意要獲得者，即這種世間的生存（在巴勒司丁）。固然有許許多多朝拜聖地的信徒，曾經享到這種幸福；然而到達聖地的門徑如今卻操在異教徒之手，而且特別是基督的聖寢和那些神聖地方卻不為教會之所有，這對於基督教世界真是一種譴責。這種感情在基督教世界是人同此心的；因此乃有十字軍之舉，其目的並非參加的各國企圖達到任何特殊利益，而是簡簡單單地和完完全全地爲了要克服和光復這個「聖地」。

於是「西方」再度排起敵對的陣容，向着「東方」進發。如同希臘人遠征推來那樣，十字軍

的侵略隊伍也完全由獨立的封建領主與武士們組織而成；不過他們並不像在亞加綿農或亞歷山大領導下的希臘人那樣團結於一位真實的個性之下。反之，基督教世界係從事於一種任務，其目的為取得（神之）確定的與現世的生存——「個性」之真實的最高極致。這個目的迫着「西方」要向「東方」取敵對行動，而十字軍的根本旨趣亦就在這一點。

十字軍之最早和直接的發動是在「西方」本境之內。成千盈萬的猶太人，他們的生命被屠殺了，他們的財產被略奪了；這一番可怖的序幕既已揭開，基督教世界乃開始長征。號稱亞眠斯隱士彼得（Peter the Hermit of Amiens）的那位僧侶統領了一羣烏合之衆打着先鋒。這個隊伍絕無絲毫秩序地經過了匈牙利，一路上打家劫舍，無異流寇；但他們的人數逐漸減少下去，到達君士坦丁堡的寥寥無幾。要知道合理的考慮是當時時勢所不許的；大眾深信上帝將為他們的直接的嚮導與保護人。那種幾乎使歐洲各國失其理智的狂熱，可以下述的事實為最顯著的證明：後來曾屢次有大隊兒童從家中逃出來，一同到馬賽，搭船前往「聖地」。只有很少數到達了目的地，其餘的兒童們都被商人出賣給薩拉森人做奴隸去了。

後來經過了極大的騷擾與無數的損失，乃有比較整齊的軍隊，達到那企圖的目標。他們大功告成，佔據了一切著名的聖地——伯利恆（Bethlehem），客西馬尼（Gethsemane），哥爾哥塔（Golgotha），甚至還佔領了聖寢。在這全個遠征之中——在基督教徒一切舉動之中——表現着那種巨大的對照（實為當世的特徵）——這就是十字軍隊從最大的放肆暴行過渡至於最深的虔敬謙卑。耶路撒冷慘遭屠殺的居民猶在鮮血淋漓之中，那些基督徒卻已屈身稽顙於「救世主」之墳前，向他做熱誠的祈禱了。

基督教世界便是這樣掌握到了牠的最高的善。耶路撒冷被建為一個王國，整個封建制度也在那裏推行起來了——在薩拉森人虎視眈眈之下，卻採用這種政體，真是最不相宜的了。二〇四年的那次十字軍結果克服了君士坦丁堡，並且在那裏成立了一個拉丁帝國。所以基督教世界的宗教慾是滿足了；牠如今真正可以無阻無礙地步武於「救主」的遺蹤。一船一船的泥土從「聖地」載運到了歐洲。至於基督本人，殊無任何肉體上的遺物可以取得，因為他已經昇天了。「聖帕」，「十字架」，以及「聖寢」（基督的陵寢）便是最受崇敬的紀念物。但在聖墓中卻發現了真正

的向後轉之點；在墳墓裏面感官界的一切虛榮都消滅了。在『聖寢』那邊，虛浮的見解就無存在餘地（向來蒙蔽着真理之實體的種種幻想都消失無蹤了）；那邊一切都是嚴重性。在那種確定的與現世的寓形——即感官界——的否定中，所發現者正就是上述的轉變樞紐，這段話可以適用：『你不願使你的神聖主者歸於腐朽』。基督教世界並不從墳墓裏去發現牠的最終的真理。基督教世界從聖寢那裏第二次接到那個回音，即當信徒們在那裏尋求基督時得到的那個回音：『你們爲什麼在死者之中尋求生者呢？他不在這地方，他已經昇天了』。你們決不能在墳墓裏死者之中，即感官方面去尋求你們的宗教原則，你們應該在你們自己有生命的『精神』之中，去尋求我們已經看到當人們從一種單純的孤立的外界對象（『聖餅』）裏尋求『無限界』的確定的寓形之際，『有限界』與『無限界』結合的巨大觀念是顛倒歪曲至於怎樣的程度了。基督教世界只找到了空空如也的聖寢，而非『世俗界』與『永恆界』的結合；所以基督教世界就喪失了『聖地』。牠實際上是沒有被欺；牠帶回來的結果是否定的一種；這就是說，牠追求着的確定的寓形，僅能從主觀的意識中求之，而不能從任何外在的對象中求之；這裏所說的那種確定的形式，表

達着『世俗界』與『永恆界』之結合者，就是個人的『精神的』自己認識的獨立。人類世界便是這樣獲得了這種確信，知道人類必須在他自身內尋求那種屬於神性的存在的確定的寓形。主觀性因此取得了絕對的認准，而要求自己來決定萬有對於神明的關係。（註一）這一點便是十字軍諸役之絕對的收穫，自我的信賴與自生的活動可說便是從此開始的。在『聖寢』之側，『西方』向『東方』告了永恆的長別，而對於牠自己的原則——主觀的無限的『自由』——獲得了一種理解。基督教世界從此不復在歷史舞臺上出現為一體了。

另一種的十字軍，牠的性質似乎類於以純屬世俗的勝利為宗旨的戰爭，但牠同時包含一種宗教的關切，這就是西班牙在其半島上與薩拉森人的鬪爭。那裏的基督徒們曾被薩拉森人封鎖在大陸的一角；但是他們的勢力，逐漸凌駕他們的敵人之上，這因為西班牙與阿非利加的薩拉森人正在各方面從事戰爭，同時內部又是黨派分歧。西班牙人與法蘭克的騎士們結合一起，常常與兵征伐薩拉森人；那些基督徒在與『東方』的武士氣概——與『東方』之靈魂自由及靈魂獨立，發生了衝突以後，他們也就分享了這種自由。西班牙給了我們中古世紀騎士制度之最美的

圖畫，其英雄便是息德（Cic）。此外又有好幾次十字軍，其舉兵的目的係對抗法蘭西南部，其事蹟實令我們發生顯明的憎惡。按在法蘭西南部已經發展了一種審美的文化：特羅巴都（Trouba-dour）諸王已在那裏造成了一種行為開放，與日爾曼在霍亨斯陶諸帝下的情形頗相彷彿；二者間之區別，即前者含有某種矯揉造作的東西，而後者則比較真摯。不過法蘭西南部如同上意大利一樣，已經灌輸了許多關於純粹性之荒誕的觀念（註二）；所以教皇就鼓吹十字軍討伐法蘭西南部。聖多明我（St. Dominic）帶了一支大軍入侵該境，他的軍隊以最野蠻的方式大肆劫掠，不分善惡概行虐殺，把這片花一般的地方蹂躪為一片荒涼。

基督教會經過了這幾次的十字軍，牠的權方便臻於完成之境：牠已經顛倒了宗教和神聖「精神」；牠已經歪曲了基督教自由的原則，成為人類靈魂之錯誤的和不道德的奴隸制度；這樣牠非特未嘗消滅不法的縱恣橫暴，而代以牠自己的一種善良統治，反之牠卻使種種不法橫行為教會權力的支柱。在歷次十字軍戰役中，羅馬教皇居於世俗權力之首；皇帝僅居於從屬地位，無異其他君主，而且不得不以創議與行政之權委諸教皇，承認教皇為十字軍當然的大元帥。我們在前

面已經看到高尙的霍亨斯陶棊王室出現爲教皇權力之勇武的，尊嚴的與有教化的敵人，這時候『精神』（基督教世界之道德的與智慧的元素）已經放棄這場爭鬪了。我們已經看到該王室怎樣到最後仍屈服於教會之下；教會是能屈能伸地足以應付任何攻擊，掃除一切反對，而不肯退讓一步以求調解。教會不是可以公然的暴力來推翻的；牠的滅亡之禍係自內部發生——起於『精神』之權力和一種由下而上的影響。一般人對於羅馬教皇的尊敬自不免因爲十字軍的崇高目標——即企求從神的感官的『鑒臨』方面取得的滿足——未能如願以償，而減少。同時各教皇也未能長久保持『聖地』。歐洲各君侯對於這種神聖的任務，已沒有從前那種的熱誠。各教皇目覩基督教徒衆的喪師敗虜不免中心憂傷，一再督促他們興兵赴援；可是哀懇與呼籲均告徒然，概不能發生什麼效力。『精神』對於最高形式的『神』的感官鑒臨的欲求既已歸於失望，所以牠就返求諸己。一種破裂於是發生了，牠不但是空前的而且是深刻的。從這時候起，我們目覩許多宗教的與智慧的運動，其間『精神』——超越了牠四圍的可憎的與不合理的生存——或則在牠自身內找牠活動的範圍，從牠自己的園地內取得滿足；或則把牠的精力運用於一個現實的

世界，抱着普遍的和在道德上係正當的目的——所以亦即與『自由』相符的目的。這樣發生的種種努力如今當一一加以敘述：牠們乃種種手段，『精神』藉以理解牠的『自由』於一種更大的純粹性與道德的崇高之形式中。

講到這一類的許多運動，第一便是各種僧侶的與武士的團體的樹立，旨在實行那些人生規律，凡為教會明白要求其會衆實行者。教會懸為最高的精神造詣的如產業，財富，歡娛與自由意志等的放棄，從此成爲一種實在的事情，而非單純的口頭禪。當時立下這種棄絕誓言的僧侶與其他機關已經完全沈陷於世俗的腐敗之中。可是『精神』如今便設法把『教會』所要求的種種實現於否定性——純粹在牠自身內——原則之範圍裏。這種運動之更直接的動機便是法蘭西南部與意大利有無數邪說的發生，趨向熱誠的方面；還有一種動機便是日漸得勢的不信仰，但教會認爲不信仰並不像邪說之可怕危險。爲了抵制這些禍患起見，遂有新的僧侶團體的創設，其最著者當推芳濟各僧派 (Franciscans)，亦稱『乞丐托鉢僧派』 (Mendicant Friars)，其創始人爲阿栖栖之聖芳濟 (St. Francis of Assisi)——他這人賦有的熱誠與宗教激情是突破一切約

束的——他的一生都是繼續不斷地追求着最崇高的純粹性。他把同樣的一種衝動傳給了他的教會；那種最大的信誠，那種衆濁獨清在當世教會蔽於塵俗之環境中而能犧牲一切歡娛，那種持久的苦行，那種最嚴酷的貧窮（芳濟各僧派是靠了施捨度日的）——是該僧派的特色。與之同時崛起的尚有多明我僧派，其創始人爲聖多明我，其特殊任務爲宣教。乞丐托鉢僧在基督教世界中分佈之廣使人幾至不敢相信；他們在一方面是羅馬教皇常備的使徒軍隊，同時在另一方面，他們又強烈地抗議着他的塵俗性。芳濟各僧派會爲巴伐利亞王魯易強有力的同盟者，聯合着抵抗教皇的僭擬，據說他們曾首先主張教會的議事大會其權力應高出於教皇之上；但是時光過去，他們也終於陷入一種式微墊伏的狀態。再有所謂教會的武士派（Orders of Knighthood）同樣企求取得『精神』的純粹性。我們在前面已注意及西班牙因與薩拉森人鬪爭而發展出來的特殊的尚武精神；因十字軍諸役的結果，同樣的精神散播了歐羅巴全境。野蠻民族在劫掠生活中特著的橫暴凶悍之氣——因爲飽暖富有而安定了下來，又因爲大家平等而抑制了下來——如今先則爲宗教所提高，繼則因感想着『東方』的無限勇武而燃燒出一種高尚的熱誠。要知道基督教

也包含着無限的抽象與自由之元素；所以『東方』的尚武精神在『西方』的心坎得到了一種回響，這回響使他們逐漸獲有一種爲他們空前未有的更加崇高的美德。教會的武士階級，其構成的基礎，與僧侶的會派所由構成的基礎恰相類似。牠們的分子同樣要照例立下棄絕一切的誓言，即將一切塵俗的所有完全放棄。但他們同時以保衛膜拜聖地的行客自任；職是之故，他們的第一個職責便是武士道的勇敢；最後他們又相約哀惜貧窮，照顧病人。武士派分爲三種：一爲聖約翰派 (St. John)，二爲聖廟派 (Temple)，三爲條頓派 (Teutonic Order)。這些結社與封建制度自私的原則根本不同，牠們的份子都是爲了一種共同的興趣，而以等於自殺的勇敢犧牲他們自己。所以這些武士派超越了他們的附近環境的限制，而形成了普及全歐的一種友愛的網羅。可是他們的份子卒又沈淪到低級的趣味上，各派到後來竟成了一般貴族的臨時機關，而少其他作用。聖廟派竟被控爲自己形成了一種宗教，並被指摘爲在牠受了『東方精神』的影響而採取的信條中，睥睨了基督。

第二種衝動，其淵源相同，而是趨向學術方面的。『思想』——抽象的『普遍界』——如今

開始牠的發展了。那些友愛的結社本身有一個共同的目標，牠們的份子爲此而努力，這指出事實上一個普遍的原則已開始爲人承認，而且逐漸意識到牠的力量了。「思想」最初趨向「神道學」，如今則在「經院神學」(Scholastic Divinity)的名稱下，變而爲「哲學」了。因爲「哲學」與「神學」均以神聖界爲牠們共通的目標；雖然基督教會的神道學爲一種呆板的教條，如今發生了這種衝動，要在「思想」的觀點下證實這種宗教理論。著名的煩瑣神學家安瑟倫 (Anselm) 說得好，「當我們確定了「信仰」以後，假使我們並不以「思想」之助，證實我們所信者，這簡直是一種怠惰」。但在這樣的條件限制之下，「思想」是不自由的，因爲牠的題材已經制定在外界了；哲學就是力圖證明這種題材的。但「思想」提出了多樣的問題，教會的各種象徵並未直接給牠們以圓滿的答覆；既然教會對於這些問題尙未定奪，牠們便成了合法的爭論題目。哲學固然被稱爲一種忠實的工具 (ancilla fidei)，因爲牠是隸屬於已經確定的教會信條之下的；但「思想」與「信仰」間的對峙猶不能不出現。歐洲在一般方面既已表示着騎士爭戰的現象——刀鎗雜陳與武藝演賽——如今牠又成了智慧方面角鬪的舞臺。各種抽象的「思想」方式發達的程度，

以及運用這些方式而取得的巧妙精微的造就，實令人驚詫而不敢置信。這種爲了表演技能和當做道遣（這因爲辯論的題目並非那些教義本身，而只是包含那些教義的各種方式），而舉行的智慧上的鉤心鬪角，要以法蘭西最爲流行，其成就亦最爲完備。事實上那時候的法蘭西已開始被目爲基督教世界的中心：第一次十字軍計劃便是在那裏發軔，並且是法蘭西軍隊執行的；羅馬教皇與日爾曼諸帝以及那不勒斯與西西利諸諾曼君主相爭是在那裏避難的，並且有一個時候在那裏繼續住了好久。——我們在十字軍諸役以後的時期中並且看到藝術——繪畫——的發生；而且雖當十字軍尙在進行的時期，我們已看到一種特殊的詩歌的出現。「精神」因爲未能滿足牠的欲求，就用了想像自行創造許多形式，比較現實世界所能供給的要美麗多多，而且其創造方法也比較更爲沈靜，更爲自由。

（註一）——一切人類動作，設計，制度等等不復由一種外界權力來指定，而開始交由「原則」的裁判——主觀性之神聖——以對於牠們的價值作絕對的決定——英譯者。

（註二）——這類別樹一幟的教派，有若干最普通的稱呼，其一便是「喀若利」(Cathari kagapoi) 意即「純粹派」。德文「Ketzer」一字，意爲「異教徒」即由此說化出來。——英譯者。

第三章 從封建政治過渡到君主政治

上述那些道德的現象，都傾向於一個普通的原則，牠們一半屬於主觀的性質，又一半則屬於思辨的性質。但我們如今更須特別注意到這時期各種實際的政治運動。這時期見到的那種進步，現出否定的形態，這就是說個人的放縱任性和權力的分立是終止了。至於牠的肯定的形態，便是一種最高權威的產生，其勢力統治及於一切人等——這是一種名副其實的政治權力，牠的全部臣民都享着平等權利，個人的意志則依全體的共同利益為依歸。這種進步就是從封建政治進入君主政治。封建主權的原則乃個人——諸侯領主們的外表的力量；這是一種缺少真正的正義之力量。在這樣的政體下，各臣民皆一高級君主或侯主的臣屬，他們須對他履行各種規定的義務；但他們是否履行這些義務，則又全視乎領主能否以性格的堅強或以獎賜的激勸使他們這樣去做——反過來講，那些封建權利本身的承認原來就是用武力威脅得來的；而那些義務也唯有恆久不斷地運用權力纔能保證其履行，因為這種權力是上述的權利要求之唯一基礎。君主政治的原則亦然包含一種最高的權威，但這種權威，係行使於並無獨立的力量來達到個人的任性的人們；

在這個原則下，不復有以任性來對待任性的事情；這因為君主政治裏包含的那種最高統治在本質上是從一個政體發出的一種權力，而且是專事於促進國家政體所依據的那個公平的目標。封建主權實係一種多頭政治；我們所見者無非是些領主們與農奴們；反之，在君主政治中只有一個領主而沒有農奴，因為奴役已被取消，「權利」與「法律」已被承認；這是真自由的源泉。是故在君主政治中，個人的放縱任性已被抑住，而成立了一種共通的統治的利害。在壓服那些分立的權力中，以及在對於那種壓服的抵抗中，似乎很難看出其主要的動機究係求得一種合法與公平的局面的欲望，抑是放縱個人的任性的願望？對於君王權威的抵抗美其名爲「自由」，而當獨斷意志的觀念與權威的觀念聯合在一起的時候，這種抵抗更被稱頌爲合法的、高尚的。然而唯其有了一個個人的獨斷意志，力圖伸張以制服全體人民，乃能有一個社會的形成；若以這種局面來比較那種每一點都是任性暴行的一個中心的局面，我們就可以看出這裏比較上只有很少幾點易爲暴行所侵。這種主權統治範圍的廣大必然促成許多以組織爲宗旨的普通規定，而那些遵照規定以施行政務的人們，又因為他們的職務關係，同時須服從「國家」；以前的「諸侯」變爲國家的

「官吏」，其職責爲行使國家所由管理的各項法律，但這種君主政治既從封建政治發展而來，牠自始便帶有牠脫胎所自的那個制度的印記。個人脫離了他們單獨的地位，而變做了階層與社團的份子；諸侯們只在團結爲一階層之後方纔有力，同時尚有各城市基於牠們的團體生存而成爲許多權力，所以君主的權威不復是一種純係專制獨斷的勢力。這種勢力的保持根本需要各階層與各社團的同意；而爲君主者假如要取得那種同意，他就非主持公道與正義不可。

我們如今看到一種政體包含着各種「階層」，而封建統治則不知有這些「階層」的。封建政治過渡爲君主政治實經過下列三種途徑：

1 有時勢力最大的領主把他的獨立的臣屬的個人權力克服了，而取得一種最高權威，——這樣自成爲唯一的統治者。

2 有時各諸侯根本脫離封建的關係，而成爲某某國家的疆吏。

3 時或那個最高的領主以一種比較平和的方式，把承認他的優越地位的那些特殊的諸侯，團結在他自己的特殊宗主權下，這樣成爲全境的主人。

固然，這些過程在歷史上並不表現於這裏所開列的那種純粹與抽象的方式之中；我們時常看到不止一種形態在同一時間出現；但其中終有此一形態或彼一形態最佔優勢。最重要者便是這一種政治構造的基礎與根本條件須求之於牠所從誕生的那些特殊的民族。歐洲擁着各數特殊的民族，牠們在本質上形成統一，而且有成爲國家之絕對的趨勢。不過所有一切民族並不都能取得這種政治的統一；我們如今須根據這樣造成的變遷而分別考察牠們。

第一，講到羅馬帝國，日爾曼與意大利的連繫爲這個帝國觀念之自然結果；世俗的統治與精神的統治結合了以形成一個整體；不過這種局面與其說是確實達到了的，毋寧說是一種永久努力的目標。在日爾曼與意大利，從封建政治到君主政治的過渡包括着前者的完全取消；各諸侯一變而爲獨立的君主。

日爾曼一向包含着種類繁雜的許多民族——斯瓦比人，巴伐利亞人，法蘭克人，條麟米亞人，薩克森人，勃艮第人；此外尙須加上波希米亞的斯克來夫人（Sclaves），梅格棧堡（Mecklenburg），勃朗登堡（Brandenburg），以及薩克森尼與奧地利一部分地方之日爾曼化的斯克來夫人；所以

法蘭西那種結合是無從發生的。意大利的局面與日爾曼一般無二。倫巴特人早已殖居在那裏了；希臘人則仍據有『東羅馬帝國總督的管區』(the Exarchate)與下意大利；還有諾曼人也在下意大利成立了一個王國，薩拉森人又有一時佔領了西西利。自從霍亨斯陶琴王室的統治終止以後，日爾曼全境皆陷於野蠻狀態；全境分裂為好幾個主權，一種武力的專制政治流行其間。操縱選舉的各諸侯慣常只把庸懦的王子選為皇帝；他們甚且將帝座售給外人。所以全國的統一簡直是取消了。許多的權力中心成立了，每一個是一武力掠奪的國家；封建政治所承認的合法政體被打破了，而陷於公然無忌的暴行與掠奪之中；一輩有勢力的諸侯於是自立為國中的主宰。經過這一個皇座空虛的時期，哈普斯堡(Hapsburg)伯爵被選做了皇帝，於是哈普斯堡朝代繼續佔領着帝統，很少間斷的時候。這些皇帝不得不自行創造一種武力，因為諸侯們不願以一種充分的力量，附屬於帝國之下。但那種絕對無政府的狀態終於被許多具有共通目標的組織所結束了。在各城市之內，我們看到較小規模的許多組織；但如今更有許多城市聯盟(confederations of cities)組織了起來，其共同目標便是要消滅劫掠式的暴力。屬於這類聯盟者計有漢撒同盟(Hanseatic

League) 地處北部，萊茵同盟 (Rhenish League) 由萊茵河濱各城市組成，以及斯瓦比同盟。這幾個同盟組織的宗旨都在於抵抗封建領主；甚至有許多諸侯也和各城市聯合一起，旨在改變這種封建情形，並使全境回復於和平局面。按在封建統治下面社會情形之不良是彰明較著的，這只要看那種爲執行刑事法律而成立的醜聲四播的組織就可知道：這是一個私設的法庭，牠在『祕密法庭』 (Vehmgericht) 這個名稱之下舉行許多祕密的審判；牠的主要地址爲日爾曼西北部。同時又有一種特別的農民會的組織。日爾曼的農民都是農奴；他們之中有許多避居城市，或在城市附近住下來做自由人；但在瑞士卻有一種農民兄弟會之成立。烏里 (Uri)，希維茲 (Schwyz) 和溫特瓦登 (Unterwalden) 的農民都在欽派總督之管理下；因爲瑞士的那些地方政府並非私有產業，而是帝國之官有的職位。這些地方都是哈普斯堡一系諸帝企圖佔爲已有的。那些農民手持棍棒與鐵鎚矛 (Morgenstern) 與那些鋼盔鐵甲，握刀執劍，曾經練過武藝的趾高氣揚的貴族們交戰之下，居然獲了凱旋。同時有一種發明——卽火藥的發明，也漸漸剝奪了貴族們因披甲所佔的優勢。人類需要這種發明，所以牠就應運出現了。牠是那些主要的工具之一種，足以使世界從

物質武力的統治下解放出來，並使社會各階層歸於平等。各階層所用武器的分別既告消失，領主與農奴間的畛域亦即不復存在。而且那些堡壘在火藥之前都是可以攻破的，所以金城湯池都失掉了牠們的重要性。我們固然嘆息於個人的英勇已喪失或減削其實際的價值——一個怯懦的小人安然藏身於黑暗的一角，竟可將最勇敢最高尚的人擊斃在彈丸之下；可是，話又說回來了，火藥實令一種合理的、深思熟慮的勇敢——『精神的』勇氣——成爲軍事勝利之必要條件。唯有透過這種工具纔能發生那種高級的勇氣——在那種勇氣之中不復需要個人感情的緊張，鎗砲之放射乃對付一羣的人——一個抽象的仇敵，而非個別的鬪士。軍人遇其死敵於戰場之上，爲共同福利而犧牲其一己生命，態度沈着，聲色不動；而那些教化卓著的民族，其勇氣有一特色，即是牠不純粹依賴於臂膊的強有力，而根本信賴於指揮將領的智慧，將才，與個性；並且與古時一樣，有賴於諸將所統軍隊之鞏固團結與精神統一。

如前所述，我們在意大利可以看到與日爾曼相同的那種景象——各個分立的權力中心取得了一種獨立的地位。意大利，一輩僱傭軍隊的統領，視戰爭爲一種正常職業。各城市既不得不

照料牠們的商業經營，所以就招募了傭兵，牠們的統領常常變為封建的領主，中有佛蘭西斯司法若（Francis Sforza）者甚且自立為米蘭公爵。至於佛羅棧薩城中，則有以商業起家的大族，叫做麥第奇族（the Medici），權傾一時。在另一方面，意大利各大城市則將若干較小的城市以及許多封建的領袖，收為臣屬。羅馬教皇同樣地也開闢了一片領土。在這片領土上，先前本有許多封建領主在那裏自主獨立，如今他們逐漸隸屬於教皇的統治權下。這種隸屬關係在社會道德的見解下是何等地公平透頂，只須披閱馬基弗利（Machiavelli）的名著君王（The Prince），即可瞭然明白。這本書時常被認為滿紙邪說，徒為虐政張目，而厭棄不讀；殊不知這位作者實在深刻地意識到當時有成立一個「國家」的必要，所以在這本書裏揭櫫了在當時環境下面，非此不能成立國家的各項原則，人們卻因之攻擊作者，真是悖謬孰甚。那些割據一方的首領，以及他們僭有的權力，非完全削平不可，而且我們雖然不能以我們的自由觀念，去贊同馬基弗利擬議為唯一有效和全然正當的那些手段——因為牠們包含悍然不顧的暴行，應有盡有的欺詐，暗殺等等——但我們仍須承認若要征服那些封建貴族，舍此更無別法，誠以他們已經根深蒂固的抱着一種蔑

視不顧任何原則之心，以及一種完全卑鄙齷齪的道德。

在法蘭西我們見到的情形，恰與日爾曼與意大利發生者截然相反。自從許多世紀以來，法蘭西諸國王僅領有一片渺小的地方，所以他們的臣屬諸侯其中卻有許多比他們更為強大的；不過法蘭西的王權佔着一種極大的便宜，即是世世承襲的君主政體的原則已經根深蒂固地在那裏成立了。同時牠的聲勢又因下述的情形而有增無減，就是各社團和各城市的權利與特權均須由國王加以認准，而且訴訟之訴於最高封建法庭——「貴族法庭」(the Court of Peers)，由貴族十二人組成——者，亦日見其頻繁。因為國王能以其地位關係，給予臣屬以他人所不能給予的保護，所以他的勢力日見擴張，但是君權能夠得到一般人，甚至那些強大的臣屬們之尊敬者，根本還是由於君主們個人權力的增加。各國王以種種方法，如繼承，婚姻，武力等等，取得了許多的侯國和不少的公爵區。惟諾曼第各公爵卻變成了英格蘭國王；這樣一來，法蘭西就遇到了一個強大的勢力，牠可以取道諾曼第直搗法蘭西的內部。除此以外，這時仍有許多強大的公爵區存在着；不過「國王」不像日爾曼諸皇帝那樣只是一種封建的宗主 (Lehnsherr)，而是變成了一種領土的

主有者(Landesher)：他下面有許多的諸侯與城市，他們都服從他的直接管轄的；到了路易九世更使全國訴訟者通常都向皇家法庭去起訴。各城市在國內的地位，較前更爲重要。這因爲國王當他需要金錢，而一切尋常的財政來源——如租稅及種種強迫的勒捐——均告匱乏的時候，他就向各城市求助，並與牠們分別舉行談判。一三〇二年腓力皇帝(Philip the Fair)首行召集各城市的代表，把他們當做繼教士與貴族而起的『第三階級』(Third Estate)。他們最初所關懷者固然只是尊重那個召集他們的元首之權威，而召集的目的也只是籌措稅款而已；然而各城市在國內卻因此而日臻於重要，其自然的結果便是對於國家立法也發生了一種影響。還有一個事實特別值得注意的，就是法蘭西諸國王曾發出一個詔諭，准許王田上的農奴得以平常價格購取他們的自由。照了上述那些辦法，法蘭西各國王不久便獲得了極大的權力；同時特魯巴圖一朝詩的藝術之發達狀態，以及煩瑣派神學之盛行（其最著的中心地爲巴黎），也給予法蘭西以超越歐洲其他各國的一種文化，而爲外族異邦所敬重。

英格蘭這個地方，我們前面已經講過，是被諾曼第公爵威廉所征服了。威廉在那裏推行了封

建制度，並將全國分爲許多郡邑，把牠們差不多一概封給了他的諾曼臣屬。他自己保留了相當的王畿；那些諸侯有從軍作戰，和助理司法行政的義務；國王爲一切未成年的諸侯之保護人，他們非經他的許可不得結婚。各諸侯與各城市都是一步一步地漸形重要的。尤其在皇位發生了爭執的時候，他們取得了相當的重量。當國王的暴政與財政勒迫成爲不堪負擔時，衝突甚至戰爭隨之發作：各諸侯會逼着約翰王（King John）宣誓遵守『大憲章』（Magna Charta），這是英國自由（特別是貴族階級權利）的基礎。在這樣取得的各項自由之中，當推其有關於司法行政者最爲重要：任何英格蘭人苟未經其同儕的刑讞，概不得被剝奪個人自由，財產，或生命。再者，任何人都有自由處分其私產之權。還有一點，國王未經各大主教，各主教，各諸侯貴族的同意，不得徵派任何稅捐。同時各城市因爲國王偏袒牠們而壓抑貴族之結果，不久也提高了地位，而爲『第三階級』，並得推派代表出席於國會的下院。話雖如此，假使國王賦有堅強的個性，他還是極有權力的：他的王田供給他相當的進款；不過後來這些王田逐漸因爲賞賜而減少，結果國王只得向國會申請津貼了。

關於諸侯領地之歸併爲國家，及此項歸併時發生的爭執衝突，我們殊不必瑣瑣敘述，更無須述其詳細的經過。我們只須補充說明，各國王既削弱了封建的制度，而增加了他們的權力，於是公然爲了他們自己統治地之利益，互相火併起來。因此法蘭西和英格蘭交戰了有一世紀之久。那輩國王永遠企圖着立功國外；那些城市受着這類戰爭的負擔與費用最重，常常反對戰爭，國王爲要消弭牠們的反對，便給了牠們許多重要的特權。

各教皇每企圖利用這些事變所造成的混亂的社會局面，出而申張他們的權威；但各國之發展已趨於根深蒂固，不容教皇對牠們行使絕對的權力。那些君主與人民對於教皇催促他們重新舉行十字軍的召喚，都是置若罔聞。路易皇帝竭力設法從亞理斯多德、聖經與羅馬法中找出各種證據，來駁斥教皇的僭稱；各選舉人在一三三八年萊恩斯（Rense）地方舉行的會議上，和後來更堅決地在佛蘭克福舉行的帝國議會上，聲稱他們將擁護羅馬帝國之自由與傳統權利，並謂當選舉一位羅馬皇帝或一位國王的時候，無須教皇的認可。是故在一三〇二年，當教皇博尼反司（Boniface）與腓力王發生衝突的時候，腓力王所召集的各國大會曾經反對過羅馬教皇，因爲，那些

國家與民衆已經意識到獨立的道德價值了。——有種種原因均使教皇權威爲之削弱：那次『教會大分裂』(the Great Schism)，牠使人們懷疑教皇之無錯誤，引起了君士坦司 (Constantine) 與巴斯爾 (Basle) 諸教會會議的決案，那些會議據有的權威超出了教皇權威之上，並實行了教皇的任免。那些反對教會制度的舉動之不絕發生，證明有改革的必要。布里西亞 (Brescia) 之安諾德，威克里夫 (Wickliffe)，及胡司 (Huss) 之反對羅馬教皇爲基督代表之信條，以及玷教會組織之種種荒謬設施，極得一般人的同情。可是這些反對的企圖，範圍只限於一部分。一方面比較大規模的反抗是時機猶未成熟；另一方面，那些起來反對的人並未直搗問題的中心，而（尤其威克里夫與胡司）僅以淵博的學問爲武器，專事攻擊教會的教訓，所以結果不能喚起一般人民的注意。

事實上，教會的原則所遇到的勁敵，並非上述那輩反對者，而是那些新成立的政治組織。一種共同的目標，牠是真正具有十全的道德的合法性的，（註）以國家的形成而出現於世俗界；於是個人的意志，欲望與縱恣便服從了這種公衆的目標。『心』之自求性質所特有的頑硬，向來維持着

牠的孤立地位——日爾曼民族氣質裏盤據着的橡樹的堅實的心——終於被中世紀之可怕的訓練所打碎了，腐蝕了。這種訓練所運用的兩根鐵棍便是教會與農奴制度。教會使「心」趨向至於日暮途窮，——使「精神」飽經了嚴厲的束縛，以致靈魂已非牠自己的靈魂；但牠並未墮落為印度的麻木不仁，這因為基督教乃一種真正精神的原則，具有一種無限的伸縮性。同時農奴制度，牠使一個人之身體不復為牠自己的身體，而只是另一個人的財產，亦以同一方式驅使人類經過奴隸制度與任情縱慾的野蠻狀態，這種狀態終於被牠自己的暴行所毀滅了事。人類與其說是從奴隸制度下解放出來，毋寧說是經過了奴隸制度纔得到解放的。因為野蠻，色慾，不義造成了罪惡：人類既在深深的枷鎖中，自不適宜於道德與宗教；上述那種使人類解放的經歷，便是使他從這種無節制與不可約束的任意狀態裏解放出來的。教會與那種粗魯的橫暴的感官性作戰的時候，牠的氣質是像牠的敵人一樣粗獷，一樣可怖的；牠所以能够屈服牠的敵人，是用了地獄之恐怖，為威嚇並使之處於永久的屈服下，藉此打破野蠻的精神，馴服牠歸於平靜。神道學宣稱每一個人必得經過這番爭鬪，因為人之本性是惡的，人唯有經過了一種心靈磨折的狀態纔能斷然達到「調和」。

但姑認這種說法是對的，那末在另一方面必須承認假使這番爭鬪開始的情形不同，而且那種調和確實達到了的時候，那末這番鬪爭之方式亦必大大改變。磨折痛苦的經歷在這種情形下就不必要了（這番磨折後來固然出現，但其形式則大不相同），這因為意識覺醒之際，人類係被一種道德的社會狀態之元素所包圍着。否定的階段在人類發展上誠然是一個必要的元素，但牠如今取了教育的方式，甚為平靜，所以那種內在的鬪爭之一切可怕的特徵都消失了。

人類如今已意識到『精神』方面的一種真實的內部的和諧，和現實方面的一種良心（現實即指世俗的生存）。『人類精神』如今已站在牠自己的基礎上。在人類這樣進展到的自我意識之中，並無對於『神聖界』的反抗，但顯示着那種更優的主觀性；牠從『神聖界』之本質上認識『神聖界』；牠含着『善』又含着『真』，牠的活動是從事於各種帶有合理性與美的普遍而自由的目標。

（註）——這就是說，這不是一種個人的目標，（牠的自求的性質即是定罪的理由），而是一種普遍而自由的目標，所以也就是一種道德的目標。——英譯者。

使中古世紀告一段落的藝術與學術

人類舉首一望，但見其精神的天界已歸於清明。世界既已肅靜下來為政治的秩序（這是我們恰纔在考慮着的），同時『精神』亦提高到一種更高尚的人生階段，其範圍內牽涉到的利益，實較政治生存所顧及的各種利益，更為廣泛，更為具體。『聖墓』——即『精神』之無用的滓（Caput mortuum）——和『超世間界』已不復吸引人們注意。『無限界』之一種專門的與具體的賦形——因為缺少了這種賦形所以基督教世界有十字軍起來——這原則如今在一種完全不同的方向上面發展，這就是說，在世俗的生存方面據有一種獨立的地位；『精神』使牠的賦形成為一種外在的賦形，而在這樣肇始的世俗生活裏尋到了一個適宜的場合。可是教會仍維持着牠原先的地位，並且保留着上述的原則之原來方式。不過雖在這種情形下，該原則亦不復限於一種純屬外在的生存（一件神聖的東西，例如『聖餅』）；牠是被藝術變化了和提高了。『藝術』精神化了，——生動化了純屬外在的和物質的崇拜對象，予以一種表現靈魂、情緒，『精神』

的形式；是故宗教虔誠並毋須去冥想『無限界』之純係感官的賦形，並不浪費其熱誠於一件平常的東西，而是專注於那件物質的東西所包含的較高的元素——『精神』賦予那件東西的表現形式。——心靈懸想一件平常的東西——如『聖餅』本身，一石，一木，或一拙畫——是一事；但當牠懸想着一幅富於思想與情感的繪畫，或是一座美麗的雕刻品，那末觸目之下，心就與心相通，『精神』便與『精神』相合，所以是截然不同的另一件事了。在前面的情形裏，『精神』已被剝除了牠正當的元素，而束縛於某種全然陌生的東西——『官感界』，『非精神界』。在後面的情形裏，恰巧相反，官感的對象乃一個審美的對象，牠所賦有的『精神的形式』，給了牠一個靈魂而且自身內含着真理。但在一方面，這樣顯示的這種真理之元素，是僅僅出現於一種感官的形態，而未出現於牠的適當的形式；在另一方面，『宗教』平常並不依賴那種在本質上只是一個外在的，物質的對象——一件平常的東西，——我們如今考慮的那種宗教，與『美』相連繫後卻不覺得滿足；也許倒是那些最粗陋的，最醜陋的，最貧乏的表象能夠同樣地——甚或更加地適合牠的宗旨。因此之故，真正的傑作——例如拉斐爾之『聖母像』（Raphael's Madonnas）——並不受到

怎樣的尊崇，也不激起盛大的獻祭；反之，劣等的畫像似乎倒是特別受人寶貴，而且成了最熱烈的虔誠與最慷慨的賜予之對象。宗教虔誠所以忽略了那些傑作者，完全因為當牠在那裏逗留的時候，牠將覺得一種內在的刺戟與吸引——這一種興奮必然被牠感覺到是陌生的，這裏唯一缺少的東西就是一種喪失自己的心靈束縛之意識——沮然依賴的麻木狀態——是故「藝術」在牠的根本的性質上超越了基督教會之原則。但「藝術」既然僅僅出現在感官的限制下（而不呈現抽象的思想那種可疑的形態），所以牠起初被認為一種無害而且無關重要的東西。職是之故，教會仍繼續追隨着牠；但一自「藝術」所由發生的那種自由的「精神」進展為「思想」與「學術」之際，便開始分離。

由於考古的結果，藝術得到了進一步的援助，並且受到了一種激勵的影響，(humaniora 這個字是富於意義的，因為在那些古學研究中，人及人道之發展是受到了尊重)：經過了這一種研究，「西方」開始認識了人類活動中之真實與永恆的元素。拜占庭帝國的崩潰便是這種學術復興之外在的時機。有許多希臘人那時避難在「西方」，把希臘文學灌輸到了西方各國；而且他們

不僅帶來了希臘的語言文學，更帶來了可以希臘文字爲鑰匙而開發的那些寶藏。先前各寺院菴堂保存的希臘文學很少，至於希臘文字可說就沒有人加以研究。對於羅馬文學則不然；關於此項文學，仍流傳着許多傳說：味吉爾（Virgil）被認爲一位魔術家（但丁詩中以味吉爾爲『地獄』與『淨土』之引導）。後來經過希臘人的影響，大家重新注意到古代的希臘文學；『西方』從此能够享受牠和領略牠了；許多截然不同的理想，和種類有別的美德，爲中古世紀歐洲未嘗知道的，都在這裏表現了出來；關於何者應受尊榮，讚賞與模仿，如今也成立了一種截然新穎的判斷標準。希臘人在他們作品裏表現的許多道德的命令，是與『西方』夙昔認識的那些是劃然不同的；煩瑣派的形式主義不得不隨之讓步於色彩大異的另一系統的思辨思想；柏拉圖開始爲『西方』所知，一個新的人類世界也從他出現了。這些新穎的觀念自從印刷術的新發現，遂取得了一個主要的傳播機關，印刷術的用途與火藥的用途相同，都是適合於現代的性格，而供給當時以恰所需要之物，使人類互相間發生一種理想的連繫。當這種古學研究所表現的興趣僅在於人類行爲與德性方面的時候，『教會』仍繼續容忍着不加干涉，殊不知正有一種完全陌生的精神，從那些陌

生的作品裏步步進逼着牠呢。

我們又須注意到第三點重要特色，藉此可以幫同決定這時期的性質，這就是「精神」之向外衝動——即人類要認識他的世界之那種欲望。葡萄牙與西班牙海上英雄們的勇敢精神開闢了一條到東印度的新道路，並且發現了亞美利加洲。這一步進展亦然沒有踰越教會的範圍，沒有悖逆教會的感情。哥倫布的目標並不是一種純係世俗的目標：這目標又顯然表現着一種宗教的形態的；在哥倫布的本意，那些富饒的印度地方正有無限寶貝等着他去發現，藉爲一次新的十字軍軍費，而那些地方的異教人民則應促使皈依基督教。地球爲圓形的知識使人類感覺到有了一個確定的和有限的對象，同時航海之術又因指南針的新發現，得以大大有所作爲，不復像從前的僅沿海岸行舟，所以各種技術的工具，當人們需要牠們的時候，就一一地出現了。

上述三件大事——所謂「文藝復興」及美洲的發現，及取道好望角以達印度——可比爲黎明之曙光 (Dawn of Dawn)，彷彿陰雨綿綿之後，微頰的晨色，預示吉日良辰之復臨。這一個吉日就是「普遍性」之日，牠經過了中古世紀的陰森可怕，漫漫悠長的黑夜，終於破曉了，光照這世

間——這一個吉日是不平常的，牠富於科學，藝術與發明慾，換句話說，牠是充滿了最尊貴的和最
高尙的，會由基督教賦以自由的人類，如今從教會的手段下解放出來，在這一個吉日裏顯示出牠
的存在之永恆的，真正的實體。

第三節 現代

我們如今講到日爾曼世界的第三時期，這時期「精神」開始意識到牠是自由的，這就是說，
牠以真者，永恆者爲意志——以自己在自己與自己爲自己是普遍的東西爲牠的意志。

在這第三個時期內，亦然有三個階段的區分。我們首先要考慮宗教改革自身——這是中古
世紀期終那種黎明之曙光以後繼起的光照萬物的太陽；第二要考慮「宗教改革」以後那種局
面的展開；而最後則考慮自十八世紀末葉起的「現代」。

第一章 宗教改革

宗教改革爲教會腐敗的結果。那種腐敗並非偶然的現象；牠並非單純的濫用權力與政治失

德。一種腐敗的局面常常被指稱爲一種「失德」(abuse)；其意彷彿謂基礎是好的，——制度構造之本身是無疵的，——卻是那種激情，那種主觀的趣味，簡言之，即人類那種專斷的意志已經利用了那種在本身是好的東西，來推廣牠自己的自私目的，因此之故，對症發藥，只要把這些貪求私圖的因素消除淨絕，就什麼問題也沒有了。在這樣看法之下，那個制度本身就避免了責備，而那種玷污牠的罪惡也顯得是與牠不相干的。但假如一件好東西當真是偶然被濫用了，這種濫用也只限於特殊性方面。至於一種廣大而普遍的腐敗，影響到一個規模宏大的機關有如基督教會者，那末這種濫用，這種失當又當別論了。——教會的腐敗是土生的；那種腐敗的原理當求之於這個事實，即教會所承認的「神」之專門的與確定的賦形乃是感官的，——即外界是以一種粗陋的物質的形式，被深深地崇奉了。（藝術所給予的那種改良修飾是很不夠的，）那種高等「精神」——世界之「精神」——已經驅除了世界中間的「精神界」；牠覺得牠在「精神界」裏和從事於「精神界」的時候毫無興味；所以牠保留着那種專門的與確定的寓形；——這就是說，我們但見那種感官的直接的主觀性，尚未被「精神的」主觀性加以修鍊。——自此以後牠佔了一種亞於世

界精神之地位；『世界精神』已經超過了牠，因為牠已能認識感官者為感官者，純屬外在者為純屬外在者；牠已經懂得以一種有限的方式從事於『有限界』並在這一種活動裏維持一個獨立與周密的地位，成爲一種合法與正直的主觀性。（註一）

上述這個教會的原則所固有的元素，僅當教會不復有任何敵人與之抗爭，——當牠已成爲根深蒂固的時候，牠纔顯出牠本身是一個腐敗的元素。於是牠的各元素便能自由地表演牠們的趨勢，不致受到任何障阻了。所以這是教會本身內的那種外在性，牠變成了罪惡與腐敗，而且在牠自己的園地內發展爲一個否定的原則。——這種腐敗所具有的許多形式是與『教會』本身所連結的許多關係同樣地廣遠，而這個腐敗的原則後來也進入了這許多關係之中。

這時期之宗教的信誠顯示着迷信的根本性質——意志深鎖於一個感官的對象，一件單純的東西——其形式是錯綜之至：——第一是對於權威之奴性的順從；這因爲精神既已放棄了牠正當的賦性之最根本的性質（已爲了一個純屬感官的對象犧牲了牠特有的自由），已喪失了牠的自由，所以牢不可破地被束縛於某種外於牠自己的東西；——第二是對於奇蹟之最荒謬和

幼稚不過的相信；這因為人們爲了純屬有限的與特殊的宗旨，而假定神明顯示於一種完全不相連繫與有限制的方式裏；——最後則爲權力慾，放縱淫佚，種種野蠻的與卑鄙的腐敗情形，偽善與欺騙——這一切都表現在教會之中；因為在事實上，教會裏的「感官界」並未被「悟性」所平服與訓練；牠已經變爲自由的，但僅在一種粗鄙與野蠻的狀態下。——在另一方面，教會所表現的美德，牠既是僅僅對於感官的嗜慾爲否定的，所以只在抽象方面是否定的；牠對於感官之放縱，並不知道怎樣加以一種道德的約束；在現實生活裏牠除卻逃避，放棄與不活動以外更無一事可作。

教會所表現的這些對照——一方面爲野蠻的罪惡與淫慾，另一方面爲準備拋棄一切世俗事物之靈魂上的崇高——因為人類佔領了那種有力的地位而愈加鮮明起來，那種地位爲人類根據他加於自然世界那些外在的與物質的東西之主觀力量而感到要佔領的，而在那種地位上，他感到他自己自由的，因此爲牠自己取得了一種絕對的權利。——教會的職責本在挽救靈魂使勿墮落，牠卻把這種拯救工作變爲一種純屬外在的設施，如今墮落不堪竟以一種純屬外在的

方式來行使這種職務了。贖罪 (remission of sins) —— 那是靈魂企求着的最高的滿足，牠藉此可以有把握與上帝和平相得，那種和平乃人類最深湛與最內在的本性所關懷者 —— 是在粗鄙之至，膚淺之極的方式下舉行的，—— 這就是，只要金錢就能買到的，而且所以要出售「贖罪」的目標，無非藉此得到揮霍的資財。其中有一部分金錢，固然是用於建築聖彼得大禮拜堂 (St. Peter's Cathedral)，那是基督教建築物中首屈一指的偉構，矗立在宗教的首都（按指羅馬），但恰像雅典那些藝術作品之典型者「智慧女神」(Athene)及其廟堂係用協約各邦的金錢所築，結果則喪失了友邦睦誼與政治霸權；同樣地，這座聖彼得教堂，以及息斯廷禮拜堂 (Sistine Chapel) 中米開蘭基羅 (Michael Angelo) 「末次裁判」(the Last Judgement) 一畫之完成，也就是這個自大的精神滅亡的末日。

那種久享盛名的日爾曼民族之誠意終於要從牠的正直與簡單的內心裏完成這種革命。當全世界正紛紛前往印度，前往美洲的時候 —— 當人人竭盡心機以求財富與世俗的統治權，要使足跡遍於全球，永不見太陽之西沈的時候，—— 我們但見一位單純的僧侶，正在尋求着上帝之特

種的賦形，這是基督教世界先前曾求之於一個人間的石棺而未得者，毋寧是在一切感官的與外在的東西之『絕對的觀念性』之深處，——是在『精神』與『心』之中，——那顆心，牠先前因為教會提出了最無聊與膚淺的手段，來滿足最內在與深刻者之欲求，而受到了不可言說的創傷，牠如今把絕對的真理關係被歪曲之處，發覺得纖毫畢露，並且設法把這種歪曲一網打盡。路德(Luther)那個簡單的理論就是說上帝之專門的賦形——無限的主觀性，亦即真實的主觀性，基督——並不顯現於一種外在的形式裏，而是根本屬於精神的，僅與上帝和解後纔能得到——是在信仰與精神的享受裏。信仰與精神這兩個字把一切意義都表達出來了。這個理論所要求的，並非承認一個感官的對象為上帝，亦非承認某種純係假想的東西，而不實際出現者，卻是對於一個非感官的『現實』之認識。這樣取消了外在性，也就是重新建設全部教會理論，改良教會時常沈溺其中，而淪喪了牠的精神生活的一切迷信。這種改革特別影響於各項工作的理論；因為這類工作裏有些是在任何心靈環境下都可以做到的——不一定要在信仰方面，要在一個人自己的靈魂裏的，而只是權威所規定的純屬外在的事情。信仰並非關於純係外在的事物之一種平常的保證

而已——一種僅屬於有限制的心智之保證——例如相信從前有過某某人，說過某某話；或者相信「以色列之兒童」曾經踏過紅海而足踵未濕——或者相信鼓角在耶利哥（Jericho）城牆之前產生的一種印象，如同現代的大礮一樣地使人震驚；因為即使我們從來不知道，從來沒有聽說這類事情，我們對於上帝的知識決不因此而較不完備。事實上，信仰上帝並非相信某種不存在的過去的東西，而是對於「永恆界」，「絕對的真理」，「上帝之真理」的主觀的保證。講到這種保證，路德教會認定這是「神聖的精神」單獨產生的——換言之，這不是個人由於他的特殊的定性，卻由於他的根本的存在而獲得的。——所以路德的理論實在包括天主教之全部實體，只排除了從外在性的元素而產生的一切——而天主教教會則甚堅持於那種外在性。職是之故，路德對於這整個問題中心所在「聖餐」（the Eucharist）的理論，唯有一絲不讓步。同樣地，他也不能對「維新教會」（the Reformed Calvinistic Church）讓步。維新教會說，基督只是一種紀念，只是一種回憶，他是不能同意的。在這點上，路德的見解毋寧是與天主教會相同，即謂基督乃一現實的存在，不過僅在信仰與「精神」上面。他認定基督的「精神」確實充塞於人心——所以

基督不能被目為只是一個歷史上的人物，而是人·類·在·精·神·裏·與·他·結·有·一·種·直·接·的·關·係·的。

是故在一方面個人知道自己是充滿了『神聖的精神』，我們在前面看到的從外在性之腐敗的因素而發生的一切關係是事實上被取消了；如今不復有教士與常人的分別了；我們不復見到一個階段佔有着『真理』的實體，亦即佔據着教會所有一切精神的與世間的寶藏；反之，那顆心——人類的『精神的』本性之感情的部分——是被承認為能夠佔有而且應當佔有『真理』的東西；而這種主觀性便是一切人類之共同的財產。每個人必須在他自己的靈魂裏面去完成與上帝調和的工作。——『主觀的精神』必須把『真理的精神』接入牠自身裏，給牠在那裏有一個棲息之所。這樣一來，附屬於宗教自身的那種靈魂之絕對的內在性，以及教會的理論，這二者均得到保障了。所以『主觀性』就以基督教之客觀的宗旨——即教會的理論——為牠自己的宗旨。在路德教會中，主觀的感情以及個人的確信這二者同被認為『真理』之客觀的方面所不可缺少者。在路德教徒們看來，『真理』不是一件已經完成與完備的東西；主觀者本人必須浸染『真理』，放棄他的特殊的存在以換取實體的『真理』，並使那種『真理』成為他自己的主觀的『精神』。

因此在『真理』中取得了解放，否定了牠的特殊性而在認識牠的存在的真理方面回復到了牠自己。『基督教的自由』便是這樣現實化了。假如『主觀性』僅被置在情感方面，而沒有那客觀的方面，這就是純粹『自然的意志』的立場。

以上這些原則的宣告就是展開了那最近的新標準，牠為一般人民所簇擁着——牠是自由精神之旗，獨立不倚的，不過僅在『真理』中過牠的生活，僅在『真理』中享有這種獨立。這面大旗就是我們現在所擁護的，我們現在所擎舉的。自從這一個紀元以來，時間之荏苒所進行的唯一的工作便是要使世界正式吸收這個原則，要使那潛伏（在基督教裏）的『調和』變為客觀的與明顯的實現。『文化』所關切者根本就是『形式』；『文化』的工作便是要產生『普遍性的形式』，這形式並非別的，即是『思想』（註二）。職是之故，『法律』，『財產』，『社會道德』，『政府』，『憲法』等等必須遵守各項普遍的原則，庶幾可以符合『自由意志』的觀念而成為『合理的』。『真理的精神』唯有如此纔能出現在『主觀的意志』之中——在『意志』之活動所取的各種特殊的形態之中。基於『主觀的自由精神』所取得的那種深刻的程度，提高至於『普

遍性」的形式，「客觀的精神」便取得了顯示。我們所謂「國家」建築於「宗教」之上便是這一個意義。「國家」與「法律」無非是「宗教」顯示牠自己於現實世界的各種關係中而已。

這便是「宗教改革」的精義：人類在他的本性上是命定要歸於自由的。

「宗教改革」開始僅關心於天主教教會之各種特殊的形態：路德希望與整個天主教世界有一致的行動，表示意見謂應召開教會議事會。他的宗教論文在各國都得到了響應擁戴的人。我們要答覆有些人對於路德與新教徒之攻擊，說他們過甚其詞，危言聳聽——甚至說他們描摹的教會腐敗情形是惡意毀謗，捏造事實，那末我們可以舉出天主教徒們自己關於此事的紀載文字，尤其是教會議事會那些公報中的紀載文字。可是路德的口誅筆伐，起初雖限於特殊的幾點，不久就擴充至於教會的各項理論；他放下私人不說，逕自攻擊一般制度，——世俗的生活，各主教之世俗的領主權等等。如今他的文章所爭辯者不僅是教皇與議事會的某一段理論，而是爭執各點所依據的那個原則本身——事實上，即關於教會的權威問題。路德否認了教會的權威，而代之以聖經與人類精神的證實。按聖經之成爲基督教會的基礎乃一件非常重要的事實：從此以後每一個

人均享有自聖經取得教訓的權利，並得使他的良心遵照聖經行事。人類宗教生活的領導原則已發生一大改變了：「傳說」的整個體系，教會的整個組織都發生問題了，教會的權威是被推倒了，路德所譯的聖經對於日爾曼民族是具有無限的價值的。他給了他們一本「民衆的書」，這樣的書是天主教世界裏任何國家所沒有的；要知天主教世界雖有汗牛充棟的祈禱文一類的小出版物，但他們並無普遍公認的典籍以供一般民衆的修讀。話雖如此，現代仍議論着這個問題，即以聖經交在民衆手裏是否合宜。但我們知道，這樣一來，雖有幾點不利之處，但是更有不可勝數的利益，真是利多害少：那些敘述文字，在外形上縱或不恕於心，不恕於悟性，但可由宗教的意識加以鑒別，只須牢牢把握其實體的真理，就很容易把任何疑難克服了。而且那些號稱「民衆的書」即使並不那樣膚淺，牠們也不能使個人們心悅誠服，發生這一種名目的書籍所應引起的尊重之心。要免除膚淺之弊實非容易，要知道即使有一本處處都適當的書籍印出了，每一個鄉村牧師仍會吹毛求疵，而思加以改正的。在法蘭西曾經深深感覺到需要這樣一本書；曾經懸了極大的獎勵金徵求這樣的書，但基於上述的那個理由，終是歸於無成。再者，一本「民衆的書」的出現要以民衆方面

的閱讀能力爲先決條件；可是天主教各國的民衆普通都很少有這一種能力的。

教會的權威既經否認，於是必然引起分裂。特·梭·特·議會（Council of Trent）把天主教的原則刻版化了，調解遂成爲不可能。萊布尼茲（Leibnitz）後來曾與波緒亞（Bossuet）主教討論過新舊教會的結合，但特·梭·特·議會始終是一個無法超越的障礙物。兩教會成了敵對的兩黨派，雖在世俗的部署方面牠們也顯出一種明白的不同。在非天主教各國，各種修道院機關與主教統治地都被廢棄了，當時主持者的權利也被漠視了。教育的規定被更改了；齋戒與聖節被撤除了。同時有一種世俗的改革——一種影響於教會關係範圍以外的局面的改革；有許多地方都發生了暴動，旨在反抗世俗的權威。在閔斯德（Münster）地方再度浸禮會徒（Anabaptists）趕走了主教而成立了他們自己的政府；農民也羣起暴動，要從農奴制度的羈軛下解放他們自己。但是時機尚未成熟，世界不能逕於宗教改革之後，變更牠的政治狀況。——天主教教會亦然根本受了『宗教改革』的影響，紀律的約束是嚴厲多了，最遺臭的事情，最不堪的敗政也改除了，在天主教教會範圍以外的當代許多智慧生活，牠先前曾與牠們保持着親善的關係，牠如今與牠們斷絕了。牠到了一個最

後的終點——『終止於此，不再前行』！牠離開了進步的學術，離開了哲學與人本主義的文學；不久就來了一個時機，使牠對於當時的學術研究表示敵意。著名的哥白尼（Copernicus）已經發現了地球與各行星係繞太陽旋轉，但教會宣布反對這種新知識。伽利略（Galileo）他曾經刊行了對話式的一篇說明書，舉出各種關於哥白尼的發現之左證與反證（實際上聲明了他對於這個真理的確信），卻不得不屈膝俯伏以求赦免罪過。希臘文學也沒有被採取為文化的基礎；教育事業是交由耶穌會徒辦理的。所以天主教世界的『精神』在一般上都沈落到『時代精神』後面去了。

這裏有一個重要的問題，要求我們的考察——為什麼『宗教改革』僅限於若干國家，為什麼牠不普被整個天主教世界。『宗教改革』導源於日爾曼，也只在純粹的日爾曼各民族間生長得根深蒂固；除卻日爾曼本部以外，牠僅在斯坎德那維亞與英格蘭成立。至於羅馬及斯拉夫各民族卻斷然不受牠的影響。就是日爾曼南部也有一部分採取了『宗教改革』——這一點就該地民族的一般特色係屬各元素的混合而言，是很合情理的。在斯瓦比亞，法蘭科尼亞（Franconia）

和萊茵河各國有着許多修道院與主教區，還有許多自由的帝國城市；而『宗教改革』之被接受或遭拒絕是與這些宗教的和公民的機關各個發施的影響有極大的關係；因為誠如我們前而所觀察，『宗教改革』這種變遷，不但影響當世的宗教與智慧狀況，並且影響牠的政治生活。我們更須注意者，即權威決定人們意見的力量，實較一般所想者來得大的多。世上有若干基本原則，人們慣常根據權威的力量而加以接受相信；而許多國家所以決定接受或拒絕『宗教改革』者也都是純粹的權威問題。在奧地利，巴伐利亞和波希米亞，『宗教改革』早已有很大的進展；但是經了武力，詐術和威迫利誘，這些國家裏的改革運動終於被窒息得毫無餘地，雖然人們常常說真理一進了人類心靈深處，就不能連根拔出。至於斯拉夫各民族則是農業的民族。這種生活狀態帶來了地主與農奴的關係。農業以自然的動因為主；人類的勞作與主觀的活動，在農業之中，實比較其他各業，不大活躍。職是之故，斯拉夫人並不像其他各民族那樣迅速地，隨便地取得了純粹個性的基本意識——『普遍性』的意識——即我們在前面稱爲『政治的權力』者（見第三章『從封建政治過渡到君主政治』的開始一節），也就不能分享到自由曙光的利益。——但是那些羅馬民

族——意大利，西班牙，葡萄牙與法蘭西之一部分——也未嘗吸收改革的理論。物質的武力或許對於牠們曾大施壓迫；不過僅僅這層猶不足以解釋這事實，因為一個『民族精神』當真要求任何事物的時候，武力決不能制止牠取得那需要的目的物；同時又不能說這些民族在文化方面有所不足；恰巧相反，牠們在這方面實有過於日爾曼民族。牠們之不採行『宗教改革』，毋寧說是牠們民族的基本性格使然。那末阻止他們獲得『精神自由』的這種特殊的性格是什麼東西呢？我們回答道：日爾曼民族之純粹的內在性乃『精神』解放之適當的場合；羅馬民族則反是，在他們靈魂的深處——在他們『精神的意識』裏——一向保持着不和諧（Disharmony）的原則（註三）：他們是羅馬血統與日爾曼血統混合的產物，依然保持着從這種混合而產生的不同性。日爾曼人無可否認法蘭西人，意大利人，西班牙人具有更堅決的性格——而且他們以完全清楚的意識與最大的注意力，追定一個決定的目標（雖然這目標有一個注定的觀念為對象）——而且他們以極大的審慎實行一個計劃，同時對於特殊的對象顯着最大的決心。法蘭西人稱日爾曼人為 *others*（徹底的）——就是說，固執的；日爾曼人對於英格蘭人那種怪誕的創作力也是陌不相

識的。英格蘭人把他的自由觀念附於特殊的事物（即與普遍者相對待）；他並不切切關心於「悟性」（邏輯的推理），恰巧相反，當他的行動或者意向愈是違背了「悟性」——就是說，違背了（邏輯的推斷或）普遍的原則的時候，他愈覺得他自己的自由自在。另一方面，在那些羅馬民族之中，我們立即遇到了那種內部的分裂，那種對於抽象的原則之牢牢把握，以及與之相均衡的一種「精神總體」與情緒即我們稱爲「心」者之不在：他們沒有那種靈魂對於自己的沈思內省；——在他們最內部的存在裏，他們可說是外於他們自己了（抽象的原則把他們帶走了）。對於他們內在的生活這一個場合的內層是他們所不領略的；因爲牠已經「全身」傾注於特殊的（吸引的）利益上，而那種屬於「精神」的無限性是在那裏找不到的。他們最內的存在不是他們自己的。他們把牠當做一種陌生的和無足輕重的東西拋棄了，而很樂於由別人代他們解決牠的關切。他們交托着牠的那個人就是「教會」。他們自己固然與最內的存在，不無關係；但他們要做的事情既然不是自己發動和自己規定的，不是他們親自的，所以他們願意讓這件事情以一種浮淺的方式解決。拿破崙說道：「好，我們做彌撒去吧，於是我的部下就要說：『這是命令啊！』」這

正是這些民族性格中的特徵——宗教的關切是與世俗的關切相分離了，亦即與個性的特殊利益相分離了；而這種分離的根基就在於牠們的最內在的靈魂裏，這靈魂已經喪失了牠底存在之獨立的徹底性，牠的最深湛的統一性了。天主教並不干涉『世俗界』的根本趨向；宗教在一方面始終是一件漠不相關的事，至於人生的另一方面則與牠割絕了，而佔據着截然屬於牠自己的一個園地。職是之故，凡有學養的法蘭西人覺得與耶穌新教格格不入，牠在他們看來，似乎是某種東西，其道德是冬烘的，沈悶的，非常吹毛求疵的；這因為耶穌新教規定『精神』與『思想』應直接從事於宗教方面，反之，當參預天主教的彌撒與其他儀文的時候，並不需要用什麼思想，現於眼前者唯有一片奪目的感官的現象，人們無須怎樣全神貫注，雖稍作私語亦無不可，應做的功課並不因此而就誤的。

我們以上說到那個新的宗教理論對於世俗生活的關係，我們如今只須詳細闡明那種關係。自從宗教改革以來，『精神』的發展與進步不外下述的一點，即『精神』如今既從人類與上帝間發生的調解過程——這就是，充分認識了那個客觀的過程為神的本質之存在（積極的與確

定的顯示）——而獲得了牠的自由之意識，如今就運用和展開這種意識以建造各種世俗的關係。（客觀的與主觀的意志之）那番諧和，牠是『歷史』辛苦奮鬥的結果，牠包括着認識『世俗界』為能夠成爲『真理』的寓形者；按『世俗界』在從前向來是被認爲只是罪惡，不能爲『善』的——『善』被認爲根本是超世間的。人們如今覺察『國家』內的道德與法律也是神聖的，是『上帝』所命令的，就實體上說來，沒有什麼東西是更崇高或者更神聖。從這樣推斷出來的一個結論，即結婚不復被認爲比較獨身有欠神聖。路德娶了一位婦人藉此表示他尊重婚姻，不怕因爲這一種舉動而引起的侮蔑。這是他的職責應該如此，好像他每星期五吃肉一樣；他的職責是要證明這樣的事情是合法而且正當，同時要證明以爲禁慾來得高尚是不對的。『家庭』介紹人們進入團體生活——到社會上相互依賴的關係；這樣的結合是一種道德的結合；反之，在另一方面，那些僧侶脫離了社會道德的範圍，彷彿形成了教皇的常備軍，像那形成土耳其權力之基礎的警衛軍一樣。教士結婚的結果便是消滅了普通人民與僧侶階級之外表的區別。——再者，如今不勞不動也再享不到聖潔的雅名了；大家認爲人們倘以活動而跳出依賴狀態實比較高明得多，人們

應該以活動，智慧與勞作，使他們自己獨立。一個有錢的人即使把錢揮霍在奢侈方面，也比較把錢擲給懶惰者與乞丐，更合於公道；這因為當他揮霍的時候，也有許多人拿到這筆錢，而且必定要經過辛苦工作纔能賺到這筆錢的。實業，工藝與貿易，牠們的道德的合法性如今都被認識了，而教會加於牠們繁盛上的各種障礙如今都消滅了。教會曾經宣告放債取利息爲一樁罪惡；但借債的必
要終於直接違背了教會的訓誡。倫巴特人（他們之善於放債使法文裏面“*Lombard*”一字直指放債之處），尤其是麥第奇家，放款給予歐洲各地的君王。再有天主教會中的第三種聖德，——盲目的服從，也被剝奪了牠虛偽的僭擬。對於國家的法律當做意志力與行動之『合理』的因素那樣服從，被規定爲人生行爲的原則。在這種服從之中，人是自由的，因為這裏所要求的一切，即『特殊界』應順從『普遍界』。人自己有一個良心；結果這裏所要求於他的順從乃是一種自由的悅服。這樣一來，『理性』與『自由』便有發展的可能，牠們就有加入人生關係裏面的可能；如今『理性』與『神聖』的命令成爲同一意義的東西。『合理者』在宗教的良心方面不復遇到矛盾；牠被准許在牠自己的園地裏發展牠自己，不會受到騷擾，不會被迫用了武力來保護牠自己，以對付

一個敵對的權力。但在天主教會裏，那個敵對的元素是無條件地被認准了。在那「改革」的理論盛行的地方，那些君主即使仍係不良的統治者，但他們不復被他們的宗教良心所認准了。在天主教會內，恰巧相反，良心與國家法律處於反對的地位是常常發見的事。君主的暗殺，反叛國家的陰謀等等時常由教士們所贊助並置之實行的。

國家與教會間的這種和諧如今得到了直接的實現。（註四）固然這時尚無國家，司法制度等等的改造，因為思想必須首先發現「權利」的根本原則。「自由的法律」必須首先擴充為一種系統，即從「權利」之絕對原則蛻化而來的一種系統。「精神」在「宗教改革」以後並未立即採取這個完全的形式；牠最初限制牠自己於直接的和簡單的變革，如修道院機關與主教統治等等的取消皆是。「上帝」與「世界」之間的和解最初限於一種抽象的形式；牠尚未擴充為能夠調整道德的世界之一種系統。

第一，這種和解必須發生在個人的靈魂裏，必須為感情所認識；個人必須得到這種保證，即「精神」是歸宿在他之中，——即，用教會的口吻說來，個人已經驗到一陣心碎，而上帝之神寵已

進入這碎了的心理。人類天生並不是他應該是的那樣；唯有經過了一番轉變的過程他纔達到了真理。這件事之普遍的與思辨的形態恰是如此——即人心並不是牠應該是的那樣。個人須知道他在自己是什麼；換句話說，教會的教訓需要人們意識到他是惡的。但個人只在這種時候纔是惡的，即在『自然者』顯示牠自己於純係感官的慾望的時候——在一個不正直的意志表現牠自己於牠的不馴的，未訓練的，粗暴的形式的時候；可是這樣的一個人仍須知道他是邪惡的，而善良的『精神』是歸宿在他之中；事實上，他對於以一種思辨的與潛在的真理表現於他的東西，必須有一種直接的意識和『經驗』。於是那番『和解』既已採取了這種抽象的方式，人們就苦惱他們自己，藉此強迫他們的靈魂意識到他們的罪惡多端，並且知道他們自己是邪惡的。那些最單純的靈魂，最天真的本性，慣常在痛苦的內省之中，觀察此心最祕密的動作，目的要對這些動作做一番嚴密的考察。與這種職責連在一起的，尚有截然相反的一種職責；人類必須意識到善良的『精神』是歸宿在他之中——上帝之神寵是已經進入了他的靈魂。事實上，抽象的真理之知識，以及對於具有現實的生存者之知識，這二者間的重要區別是沒有被顧到。人們受苦於一種不確定，不知道

善良的『精神』是否歸宿在他們之中，而精神的轉變之全部過程應為個人自己所覺察這一層是被認為必不可少的。這種苦惱着自己的過程，我們如今讀了當世的宗教詩歌仍可以想像得到；大衛那些讚美詩就是表現着這種性質的，這時就被新教各教會採用為聖詩。耶穌新教採取這一步周密的與痛苦的內省，確信着這種內心運動的重要，而有一個很長的時期，以一種自己痛苦的心性，與一種精神淒楚的形態特別見著；這使現代有許多人走進天主教會去，藉此脫除這種內心的無定，而取得以天主教會之赫奕的總體為根據的那一種形式的廣大的確定性。還有一種對於人類行為之性質所作的更細緻的反省也被採入了天主教會之中。『耶穌會』徒分析過意志力之原始狀態，他們所用的細心謹慎，實與耶穌新教各種虔誠的設施中表現的謹慎並無軒輊；但『耶穌會』徒有一種『是非鑑別學』(casuistry)使他們能夠對於每一件事情找出一個很好的理由，而擺脫掉這種嚴格的考察本應加重的罪惡之意識。

與此有關，尚有一種非常的現象，為天主教會世界與耶穌教世界所同具。人類的心靈是被驅至『內在的』，『抽象的』方面，宗教的元素是被認為與世俗界完全陌生的。人類之主觀的生活，以

及曾經喚醒的他的意志力之內在的淵源，那種活潑的意識帶來了對於惡之信仰，視之爲一種巨大的權力，其惡意的統治區域便是「世俗界」。這種相信乃與出售「免罪」所根據的那種觀點相平行的：因爲永恆的得救既可以金錢取得，所以只要和「惡魔」訂一合同繳納了得救的價格，那末世上的財富以及慾望與激情之無限的滿足都能够隨心所欲了。浮士德 (Faust) 那個著名的傳說便是這樣發生的，據說他厭惡了思辨的學術之不滿人意的性質，於是沈溺於紅塵之中，出賣了他的靈魂以換取世間一切繁華。假如我們相信詩人的筆，那末浮士德曾以他的靈魂之安寧換到了人世所能給與的一切享受；但那些號稱女巫的可憐的婦人所換到者卻很少很少，據說不過是使鄰人之母牛斷乳，或使一個小孩子出麻疹，做了一次小小的報復而已。但在判處刑罰的時候，固不在於牛乳喪失或小兒疾病之損害程度；而是誅罰他們心中那個「惡魔」之抽象的權力的。在天主教和新教各國，人們對於那個抽象的，專門的權力（其統治地即這個世界）之信仰——對於惡魔和他的邪術之信仰——引起了無數次的巫獄 (trials for witchcraft)。要證明被告者之罪是不可能的；他們不過是有嫌疑而已；所以這種對於惡的原則之義憤，其明白依據者只是

一種直接的知識（並無證據爲補充的）。證據的提出原是必不可少的，但這些司法手續的根據只是那種確信，知道某某幾個人是賦有『惡魔』的權力而已。這一道洪水如像瘟疫一般泛濫着十六世紀的各國。其主要的衝動便是疑心。懷疑這個原則當羅馬諸帝當道，以及羅伯斯庇爾（Robespierre）恐怖政治的時期內曾經具有同樣可怕的形態；就是說，當僅僅是一種意向，而無須任何公然的行爲或明白的表示，就可以判爲犯罪的時候。在天主教會下，巫獄的審訊係交於多密尼（克）教派辦理的（像那『異教徒裁判所』（Inquisition）及其各分支機關也是交於他們辦理的）。一位高尚的耶穌會徒，叫做神父斯比（Father Spee）寫了一本冊子反對巫獄，（他又著了一集子絕妙好詩，集名“*Trutznachtigall*”），把這種刑讞的黑暗可怕情形揭發無遺。肉體苦刑本來只應該施行一次，卻被不斷濫用，逼人招服而後已。假使被告不勝重刑以致昏厥，則說是『惡魔』在給他安眠；假使有神經錯亂，手足痙攣，身體抽搐等情事發生，則又說是『惡魔』正在他裏面嘲笑玩弄；假使受之者屹然不動，又說『惡魔』給了他們力量。這類迫害像大疫一樣遍佈於意大利，法蘭西，西班牙與日爾曼。開明的人士如斯比等等的熱烈反對已經得了相當的功效。但第一個抗議

這種流行的迷信，而獲得斷然的勝利者要推哈爾(Halle)一位大學教授湯馬西尼(Thomasius)。這整個現象本身是非常可以注意的，我們只要想想我們自己跳出這個可怖的野蠻火坑，爲時尚無多久（遲至一七八〇年尙有一位女巫，在瑞士之格拉羅斯(Glarus)被當衆活活焚死呢）。在天主教會下，遭受迫害者除巫人外，尙有異教徒；我們竟可說他們是被視爲一丘之貉的，異教徒之不信上帝算是等於妖巫之具有惡魔一樣。

我們如今放過這種抽象形式的主觀性不提，而來考慮那世俗的方面——「國家」的構造與「普遍性」的進展——即對於「自由」各項普遍的法則之認識。那就是根本重要的第二點。

(註一)——教會對於僅屬形式上的儀文，謹慎遵矢勿失，以爲牠已經致力於精神方面了，但牠實係從事於感官的方面呢，中古世紀期終的世界，同樣地致力於感官的方面，但牠對於牠的活動之性質，已不復有那種幻覺了，換句話說，牠不復以爲牠是致力於精神的方面了；同時牠對於牠的願望與行動之純屬世俗的性質也不復感到懊恨，不像十一世紀所感到的那樣了。——英譯者

(註二)——那個共通的原則，牠真實地，把同一階級的各個人連鎖在一起，而且靠了牠於是各個人得與其他人在有同樣的關連，牠如今在人類意識裏取了一個形式；那形式便是概括着各個普通性質的構成分子的思想或觀念。

「觀念」(idea)這個字和相關的諸字 *idea* 與 *species*，牠們的原始的意義便是「形式」(form)。「思想」中的每一個「普遍界」在「實在」中都有了一個相對的普遍原則。「思想」即給予這個原則以智慧的表现或形式。——英譯者

(註三)——在這些民族方面，牠們對於一個外在的力量，有權命令人之整個靈魂者的承認，並未代之以牠們對於「良心」與主觀的原則當做最高的權威而順從。這就是「客觀的」自由與「主觀的」自由之結合。——英譯者

(註四)——這就是說，這種和諧只是存在着而已；牠的發展與結果尚沒有表現出來。——英譯者

第二章 宗教改革對於政治發展的影響

我們追溯這時期的政治發展，第一看到君主政治的漸形鞏固，國家賦予君主以一種權威。按王權生長的胚胎時期，以及歐羅巴各國取得的那種統一之發軔，應屬於前一時期的範圍。一方面這些變遷正在日新月異之中，同時那從中古世紀相承下來的全部私有的權利與義務，依然保留着有效。這種方式的私有權利是無限重要的，牠們都是國家行政權力之有機的構成分子所取的方式。這些權利的最高層乃一個固定而積極的原則——一個家庭據有帝座的獨佔權利，而且君主世代相繼更有長子承襲法加以限制。這使國家有了一個不可撼動的中樞。因為日爾曼是一

個選舉制的帝國，而非萬世一系的相承，所以牠未能團結爲一個國家；波蘭也因爲這同一的理由，所以牠就喪失了牠的獨立。「國家」必須有一個最終的決定的意志；但假使由一個人爲最終的決定的權威，那末他必須是很直接而且很自然的，並非由選擇與理論等等推定出來的。雖在自由的希臘人中，當着千鈞一髮的危機，亦以神諭爲定奪他們政策之外在權力；至於君主政治下則以誕生爲神諭——這是不受任何獨斷意志所支配的。但君主政治以最高地位給與一家，似乎表明國家主權乃那一家的私產。主權既爲私產，牠似乎是可以分析的了；但權力分散的觀念既係與國家的原則相反對，君主及其家庭的權力必須更嚴格地加以規定。皇位並不算是統治者個人的私產，而算是交於皇室萬代的一種信托；帝國各階級既須保衛政體的統一，所以牠們得有保證，知道那種信托將被忠實履行的。這樣一來，帝座社稷不復見得是一種私有財產，不復爲各階級閱閱或地方等等的私有物，而已成爲一種國有財產——一種屬於國家並與國家相合的機構了。

與恰纔所述的變化有同等的重要而且聯繫在一起的，便是各行政權力，各機關，各項義務與權利，牠們自然屬於國家，但已經變爲私產，私人的契約或義務——如今變爲國家給予的所有物。

那些封建領主的權利概被取消，他們如今不得不在國家內以謀取官職為滿足。諸侯權利變而為官職之這一種轉變，以各不相同的方式出現於各王國內。例如在法國那些大男爵（Great Barons），他們為各省的總督，本來有權取得這些官爵，而且又以各省的稅課收入，像土耳其的軍省長（Pashas）們那樣，設置了大批的軍隊——這些軍隊隨時可由他們下令對國王作戰的——如今他們也被減削為平常的地主或朝臣，而那些總督職務也變為政府直屬的官職了；再有些貴族則被任用為軍官——即國家直屬軍隊的將帥。在這方面，常備軍的創設真是一件重要的大事；因為常備軍給了君主一個獨立的軍力，這在中樞當局削平臣屬的反側，與抗禦敵國的侵犯，都是不可或缺的。講到財政制度，固然尚未取得一種有系統的性質——財政收入除由國內各階級輸助以外，是用種種方式從海關稅卡等項下徵收的；各階級既有這些輸助，中樞當局特准牠們有陳述困苦的權利，像匈牙利現在便有這種情形——至於西班牙，騎士制度的精神在那裏取了一種非常美麗，非常高尙的形式。這種尙武精神，這種騎士尊嚴，降為一種平常不活動的榮譽之情，而以『西班牙貴人』（grandezza）之名見稱。這些『貴人』不復准予設置他們自己的軍隊，並且被撤去

了軍隊中的官階；他們如今實力毫無，只得僅以私人資格，擁着空洞的名義以爲滿足。但西班牙的王權所以能够這樣鞏固者，實有賴於異教裁判所。這個機關之設，本要迫害那些祕密信仰猶太教的人們，以及穆耳人（Moors）回教之一族，與異教徒的，如今則取了一種政治的性質，專以壓迫國家的敵人。「異教裁判所」便是這樣穩固了國王的專制權力；雖然那些主教和大主教們也要受牠管轄，可以由牠召來質訊，財產的充公——這是最普通的一種刑罰——既屢見不鮮，國家之庫藏因此日益富裕。再者，「異教裁判所」是一個捕風捉影，審及嫌疑犯的機關；牠固然因此對於教士們行使了一種可怕的權威，同時在民族的榮譽心方面卻得到一種特別的贊助。因爲每一個西班牙人都希望被認爲基督徒出身，而這種虛榮心恰適合了「異教裁判所」的見解與趨勢。西班牙君主政體下有許多省分如亞拉岡（Aragon）等至今仍保留着種種特殊的權利；但西班牙諸王自腓力二世（Philip II）以來就以削除這一切特權爲職志了。

這裏爲時間所限，不及詳細敘述歐洲各國貴族政治衰微的情形。如前所述，這種衰微過程泰半便是這種封建貴族私有權利的削除，以及他們封建領主權威之轉變爲國家官吏地位。這番變

化對於國王與人民兩有裨益。那些強有力的貴族彷彿構成了一個中間機關，職在維護自由的；但正當地說來，貴族們所維持的只是他們自己的特權，一方面反對王權，另一方面則反對民衆。英格蘭的貴族迫國王簽了『大憲章』；至於人民則一無所得，反之，牠們仍處在原來的地位。波蘭之所謂『自由』亦無非是貴族們的自由，與國王站在反對地位，而全國則被束縛於一種絕對的農奴制度之下。當人們說到『自由』這個字的時候，我們必須慎予注意牠所表示者是否真是私人權利。因為貴族階級雖被剝奪了他們的統治權力，但人民則由於絕對的依賴，農奴制度，以及對於貴族管轄的服從，而依然受着壓迫；人民一方面被宣告為全無置產之資格，一方面則處於一種束縛的狀態，不准他們自由出賣他們勞動的產物。從這種情形解放出來，不但攸關國家的權力而且攸關人民的利益——那種解放如今給予那些做百姓的人以自由的個人之性質，並且決定凡為國家所做的一切事情應為公平的攤派，而非單純的機會。貴族制度的權利，既反對國家權力又反對一般個人。但貴族政治亦自有其地位，如皇室的擁戴，為國家與公共福利而從事活動，同時又維持人民的自由。事實上，那個為君主與民間之鏈鎖的階級，其特有的任務便是要發現那真正『合

理的『與『普遍的』東西，並且給牠第一個衝動；而且這種對於『普遍界』之認識與任務必須出現為積極的個人的權利。如今，那個據有積極的權威之中間權力，已完全服從國家元首了，但這種服從並未包含那個臣屬階級的解放。這種解放直到後來，公理觀念自己在自己而且自己為自己發生，於人類心頭的時候纔出現。於是那些君主由他們各自的人民為後盾，克服了那個不義的階層，但在君主與貴族相勾結的地方，或是貴族保持着自由不受國王約束的地方，那些積極的權利，或者毋寧說是不法行為仍繼續保持着。

我們又看到一根本特點，如今第一次出現在當時的政治形態上，這就是一種相連的國家系統和國家相互間的一種關係。牠們捲入各種戰爭之中，各國王既已擴大他們的政治權威，如今轉而注意於國外地方，出而主持各種各樣的權利要求。這時期的戰爭，其真正目的終不外乎好大喜功而已。

意大利特別變成了這麼一種慾求之物，常受法蘭西人，西班牙人，後來還受奧地利人之侵凌迫害。事實上，意大利住民的民族性格，無論在往古或今茲，終是以絕對的四分五裂，為其根本的特

色。他們的頑強的個性，在羅馬帝國統治之下，曾因武力的結果；而有一時的團結；但當這種束縛一旦解除，原始的性格又全部復現。到了後世，彷彿因為其他團結方法均告無效——即當他們已經從一種最好險而且表現過種種罪惡的自私自利下脫身的時候——意大利人乃養成了愛好美術的風氣：是故他們的文明，乃所以滅除他們的自私自利，其程度僅達於「美」之階段，而非「合理性」——「思想」之高等統一——之階段。這樣一來，意大利的本性即在詩歌方面也與我們的本性不同。臨時而作成了意大利人天才的特徵；他們把整個的心靈傾注於「藝術」及其如醉如狂的享受上面。意大利人既享受這樣富於「藝術」的一個自然界，「國家」對於他們必然是——一件比較上無足輕重的事情，一件純屬偶然的事情。但我們也須注意日爾曼所從事的種種戰爭對於日爾曼並非怎樣的光榮；牠讓人家奪去了牠的勃艮第、洛林、亞爾薩斯及其他各地。從各個政治權力間的戰爭中，卻產生了共同的利益，其目的即在於維持各個性——保全各國的獨立——事實上也就是所謂均勢（balance of power）。「均勢」的動機斷然是一種「實際的」動機，就是保護各國不受征服。歐洲各國團結一致以保障個別國家，俾不受強國的蹂躪——即均勢的維

持，如今甚囂塵上，代替了昔時的普遍目標，即防衛基督教世界，這世界的中心便是教皇政治。如今這個新的政治動機，必然副以一種外交的狀態——在這狀態之下，歐洲大體系所屬各份子，無論相去何等遙遠，對於另一份子所遭遇的事情，終覺得一種關切之心。外交政策在意大利已臻於極其精微之境，更由該國轉輸到了整個歐洲。有好幾個君主接連着，似乎要威脅歐洲均勢的穩固。當各國這種聯合正在開始之際，查理五世方以世界的君主政治為目標；因為他是日爾曼皇帝兼西班牙國王；尼德蘭與意大利承認他的霸權，亞美利加之全部財富流入他的庫藏。他這種龐大的勢力，如像私產所經歷的禍福變遷一樣，是由於政治機運之非常巧妙的輻輳而日積月累起來的。

——這類機運之一便是婚姻。——可是缺少一種內部的與可靠的維繫；他雖然據有這樣的勢力，他仍不能對法蘭西甚或對日爾曼各諸侯佔到任何便宜；他甚且被迫與薩克森尼之摩里士簽訂了一份和約。他的全部生涯都銷磨在削平他帝國內各部以及對外戰爭之中。路易十四世同樣威脅着歐洲的均勢。自從他國內一輩武人被黎塞留 (Richelieu) 以及後來被馬薩林 (Mazarin) 所削弱以後，他就變做了絕對的元首。法蘭西亦然在其出乎其類，拔乎其萃，為歐洲任何其他國家

所不及的優美文化之中，意識到了牠的智慧上的高超。路易之僭稱與其說是根據他的領域之廣大（像查理五世便是如此），毋寧說是根據他的民族所特有之卓越文化，那種文化在當時與其語言文字一同遍佈各地，而為全世界所讚賞；所以他們能够比了日爾曼皇帝提出更高一等的僭擬。但腓力二世巨大的軍事資源曾經觸礁的那塊險石——即荷蘭人之英雄的抵抗——恰也使路易之野心的計劃受了致命的創傷。查理十二世亦然表現一種非常危害的形態；但他的野心有一種唐吉訶德的色彩，比較缺少真實的活力為其後盾。在這些野心者之掀風作浪中，歐洲各國始終維持着牠們的個性與獨立。

歐洲各國利害相共的一種對外的關係，便是牠們與土耳其人所結的關係。土耳其人乃從東方來威脅歐洲的可怕的勢力。他們在當時仍保有一種堅實與活躍的民族性，其權力係以窮兵黷武為基礎，所以常在戰爭之中，間或停止構兵也只有很短的時候。像法蘭克人一樣，他們把征服各地當做個人的財產，而非遺傳的財產那樣分封於他們的戰士；等到後來他們採用了世襲承繼的原則，民族的元氣也就消耗零落了。奧斯曼人（Osman）武力的鮮花，即警衛軍隊（Janizaries）常

使歐洲人望風披靡，心驚膽戰。牠們的將佐士兵來自優美活潑，體格健全的基督教的青年，他們大多是從受有回回教教育，而且自幼即受軍事訓練的土耳其統治下的希臘臣民，徵募而得。他們沒有父母，沒有兄弟或姊妹，也沒有妻子，好像僧侶一樣，乃是一個完全孤獨和可怖的軍隊。東歐各國不得不共同對付土耳其人——這些國家便是奧地利、匈牙利、威匿司、與波蘭。勒頒多（Lepanto）一役把意大利，而且可說把全個歐洲從野蠻主義的洪水之中拯救了出來。

宗教改革後接踵而來的一件特殊重要的大事便是耶穌新教教會爲了政治生存而作的奮鬥。耶穌新教教會雖在其原始的形態下，即與世俗的利益結合得過於密切，不免造成各種政治的錯綜關係，並且引起政治領域方面的政治爭奪。天主教各君主的臣民變做了耶穌新教徒，佔有了教會財產，改變了產業的性質，並且拒不履行那些利益所根據的教會職責。（*jura stolae*）。再者一個天主教政府必須是教會之世俗的機關；例如「異教徒裁判所」並不置人於死罪，而只是宣告他爲一異教徒，彷彿是一種陪審制度；然後那人便遵照民事法律受刑。此外還有許許多多罪惡過失，其發生的原因都由於宗教遊行，祭享宴飲，「聖餅」遊行，以及退出修道院等等而起。當科倫大

主教擬使他的大主教區，成爲他自己與他的家族之世俗的領土時候，則其引起的騷擾亦必更甚。天主教各君主的領畿人認爲從異教徒手中奪回原屬教會的各項財產，乃是一件良心問題，但在德意志，局面頗有利於新教，因爲原先是皇帝采邑的各地，如今都變成了獨立的邦國。然而在奧地利等國家內，一輩君主都很漠視新教徒，甚且敵視他們；至於法蘭西境內，新教徒非在有城堡保護之地，不能安然行使他們的宗教。新教徒要得到安寧，必須以戰爭爲前提；因爲問題並不是簡單的良心問題，而是牽涉到各種公產與私產，凡被人違犯了教會之權利而佔取的，如今則要求收回。全歐洲都處於一種絕對不信任之狀態中；其所以爲絕對者，因爲這種不信任是以宗教的良心爲其根苗的。新教各君主與各城市在那時組成了一個勢力薄弱的同盟，而牠們所主持的防禦工事，其勢力更爲薄弱。當牠們既被擊破以後，薩克森選侯摩里士以一種完全出人意料而且冒險的舉動，取得了一個和約，其措詞甚爲含糊，敵意的真正原因完全沒有移除。這場戰爭必須從頭開始。這就是三十年戰爭，先則丹麥繼之瑞典都爲了自由而戰。丹麥不得不退出了戰場，瑞典則在考斯道夫 阿多發 (Gustavus Adolphus) ——那位流芳百世的北國英雄——之下，表演了非常光榮燦爛

的一角，特別是牠竟以一國之力，未藉新教各國之助，居然發動戰爭，對待天主教國家的巨大實力。歐洲各國除卻少數的例外，都像百川之東流於海那樣以日爾曼爲歸趨之目的而爭戰不已，那在宗教範圍內已經表現的內在性，以及內部的獨立與各別性之原理，如今必須在日爾曼打出一個結果來。這番爭鬪的結果，並未有一個『理想』的結果——並未對於一個原則，當做一個智慧的觀念那樣，取得其意識，反之卻使各方面勢窮力竭一蹶不振，滿目瘡痍；牠的結果使各方面惟有自尋出路，根據外在的權力以維持牠們的生存。這種結果在事實上完全屬於一種政治的性質。

在英國亦然，新教教會的成立亦以戰爭爲其必要條件：這地方發生的鬪爭是反對君主的，因爲君主們覺得天主教的教義是准許絕對統治之原則的，所以他們都祕密信奉天主教。宗教狂熱的民衆羣起反對絕對統治權之僭擬——即認爲國王僅對上帝負責，亦即對領懺的教父負責——並且高張『清教主義』（Puritanism）絕對主觀性之旗幟，以反對天主教的外在性。清教主義這一個原則在現實世界中生長發展，牠所表現的形態，一半是熱誠的崇高，一半是可笑的不相稱。英國的宗教熱狂者，像閔斯德的宗教熱狂者一樣，都主張國家要由畏敬上帝之心所直接統治；兵

士之抱有相同的熱狂見解者，當他們爲了他們的信仰而作戰的時候，都舉行熱誠的祈禱。但如今有了一個軍事領袖，他據着全國的物質武力，終於政府也落到了他的手裏；因爲在國家之中必須有政府之設，而克倫威爾其人亦深知治國之道。所以他就自立爲統治者，而使那個唯知祈禱的國會從事於祈禱。可是他逝世之後，他的尊榮權威亦即隨之消失，舊的朝代乃重新復辟，入據王座。我們可說天主教是維護各君主，有裨於他們的政府之安寧的——這一種立場當『異教裁判所』與政府勾結在一起的時候，來得特別明顯；前者構成了後者的柱石。但這種安寧實建築在一種奴性的宗教服從之上，而且限於人類發展之政治憲法及全部法律制度，尙以現實的積極的佔有爲基礎的那些階段之中；但政體與法律假如要建築在一種真實的永恆的『正義』上面，那末唯有在新教方面纔能找到安寧，因爲在新教的原則裏，『合理的主觀的自由』也取得了牠的發展。——荷蘭人亦然堅決反對天主教原則，視天主教與西班牙統治是勾結在一起的。比利時仍信奉天主教，所以始終臣服於西班牙；反之，尼德蘭之北部——荷蘭——則不折不扣以英勇的武力，起而反抗其壓迫者。荷蘭的商業階級，及鎗手團體，組成了大隊的民軍，其勇武之氣，誠非當時赫赫有名的

西班牙步軍所能匹敵。猶如瑞士的農民當年奮勇擊退了奧地利的騎士，所以荷蘭的商業城市也竭力對抗那些久經沙場的隊伍。當這場鬪爭在歐洲大陸本部進行的時期，荷蘭人派出許多艦艦，奪去了西班牙人一部分的海外殖民地，這些殖民地向來是他們全部財富的來源。在這邊，荷蘭因為堅持着新教原則而得完成其獨立，同時在另一方面，波蘭則因為力圖壓制那個原則，和迫害新教教徒，而致喪失其獨立。

威·斯·特·發·利·亞·和·議 (Peace of Westphalia) 的結果，新教教會當被承認為一個獨立的教會，使天主教大起騷擾，備受屈辱。這番和議成立了日爾曼的政體，故常被目為牠的保障。但這個政體事實上乃批准了日爾曼分裂而成的那些國家之特殊權利。牠對於一個國家的正當目的，並未訂有任何思想以及任何概念。假如我們要熟悉那種備受稱道的日爾曼自由之性質，我們應該閱讀 Hippolytus à Lapide 一書（這本書著作於和議成立之前，對於帝國局面有極大的影響）。在這番和議之中，其明白昭著懸為鵠的者，便是要成立一種完全的特殊性，要在私權的原則上決定一切的關係——即世界上空前未有的一種憲法制定的無政府狀態——這一種立場，就是說，

一個帝國正當地是一種統一，一個總體，一個國家，可是一切關係卻又這樣截然由私權之原則而決定，甚至那個帝國所有各構成部分可以違反全體利益而採取自私的行動，可以漠視全體利益所要求且爲法律所規定的事件之特殊權利，竟由最神聖不可侵犯的規約爲之保證。這番和議成立未幾，馬上顯出日爾曼帝國對於其他國家爲一個怎樣的國家：牠對土耳其人舉行了許多次的，不名譽的戰爭，按維也納得能從土耳其人手中救出是靠了波蘭之力，至於牠對法蘭西的關係更來得屈辱而不名譽，法蘭西當和平之日，取去了日爾曼幾個形勝的自由城市，以及三數富饒的省區，既然不費氣力地佔據了牠們，又不受日爾曼方面絲毫反抗，安安心心地保持着牠們。

日爾曼這一種政治制度，使牠完全終止爲一帝國，這都是法國宰輔黎塞留一手造成的；黎塞留雖然兼着羅馬紅衣主教的身分，他卻出力保全了日爾曼的宗教自由。他爲了他秉政的那個國家的利益起見，對於敵國所取的政策，恰與他在本國行使的政策，成爲截然相反；這就是說，他在本國內消滅了新教一派的獨立，而在日爾曼則核准了該帝國各部的獨立，使之勢分力散，在政治上不能有所作爲。黎塞留的命運，後來竟與許多大政治家如出一轍，即他的國人抨擊他，誅責他，反之，

他的仇敵們卻把他危害他們的那番制度，視爲他們私心樂愿的最神聖的目標，——爲他們的權利與自由之最高完成之境。

由斯觀之，這場鬪爭的結果，便是那用武力方式造成，而如今用政治方式批准的各宗教黨派的共同生存，這些黨派形成了若干政治集團，其相互關係是照了公民權利或者（就其真正性質而言，毋寧說是）私有權利之固定原則而決定的。

有一個曾經採行「宗教改革」各項原則的國家，竟提高牠自己的地位成爲一個獨立的歐洲強國，這個事實足證新教教會增加了而且完成了牠的政治生存之穩固性。這強國命定要和耶穌新教一同開始其新的生命；這就是普魯士 (Preussien)。牠出現於十七世紀末葉，牠即使不能說是腓特烈大帝所手創，但牠實力之歸於鞏固，自當歸功於彼，而其所以得而鞏固者，皆繫於七年戰爭那番奮鬪。腓特烈二世莫不多以獨力對抗了全個歐洲——牠的幾個領袖大國之團結，而表現了他的權力之獨立的元氣。他出現爲新教的英雄，這不僅以他個人的資格是如此，像考斯道夫、阿多發那樣，而且以一國統治者的資格也是如此。七年戰爭就其自身言，固非一種宗教戰爭；但就其最

後的結局，並就其作戰士兵的心性以及主持在上的當局之信仰而論，可說確是一場宗教之爭。羅馬教皇錫封了陸軍大元帥道因（Dagobert）的寶劍，而協約各國用以號召的主要目標，也是要撲滅普魯士這個新教教會的柱石。抑有進者，腓特烈大帝不特使普魯士以一新教國家成爲歐洲列強之一，而且他又是一個哲學的國王——這在現代完全是一種絕無僅有的現象。以前曾經有好幾位英國國王都是居心叵測的神學家，爲了專制政治的原則而抗爭過；腓特烈則不然，他主持着新教原則的世俗方面；雖然他並不贊成宗教的爭論，也不對於黨派爲左右之祖，他卻具有「普遍性」的意識，這「普遍性」乃「精神」所能達到的最深刻的一層，而且是意識到了牠自己的內在的權力的「思想」。

第三章 啓蒙運動與革命運動（註一）

耶穌新教帶來了「主觀性」這個原則，着重於宗教的解放與內在的和諧，但牠一併帶來了對於「主觀性」爲「罪惡」以及對於一個賦形爲「世界」的權力（違背人類之高等利益者）之信仰。在天主教的領域內亦然，耶穌會徒之「是非鑑別研究」使各種無窮的探討風行一時，實

與煩瑣神學所探討的關於「意志」之主觀的源泉以及影響「意志」的動機，一樣地冗長而且沈悶。這種辯證法使一切特殊的判斷與意見均無着落，使「善」可以變為「惡」，「惡」可以變為「善」，終於甚麼也不餘留，只剩下主觀性自己之單純動作，「精神之抽象體」——思想。「思想」探討着在「普遍性」之形式下的一切，結果成為那種趨向並產生「普遍界」之推動。在那種為期較早的煩瑣神學裏，研究的真正題材——教會的教義，始終是一件超世間的事情；在新教的神學裏亦然如此，「精神」仍與「超間界」結有一種關係；因為在一方面有的是個人的意志——「人類的精神」——我自己，而在另一方面則有「上帝的神寵」，「聖靈」；是故在「惡」的方面則有「惡魔」。但在「思想」之中，「自我」是在牠自己的範圍之內活動着；牠所從事的東西——牠的各種對象是絕對地呈現於牠（猶如這些對象在上述那個智慧的階段裏是顯然有分別的一樣）；這因為當思想之時，我必須把那對象提高至於「普遍性」。（註二）這是完全而絕對的「自由」，因為那純粹的「自我」，如同純粹的「光明」，只是自己之與自己（並不與任何外的原則發生交涉）；是故與牠自己不同的東西，無論為感官的或精神的，不復出現為一個可

畏的對象，因為當擬想這種差別性的時候，牠在內部是自由的並且能夠自由地對待這種差別性的一種實踐的趣味運用着，消耗着那些提供於牠的對象；一種理論的趣味則鎮靜地思索那些對象，保證牠們在牠們自己並不表現什麼外的因素。——結果，『內在性』亦即『主觀性』登峯造極之境便是『思想』。人類不思想的時候是不自由的；因為除非在思想的時候，他與周圍那個世界所結的一種關係，等於與另一個，陌生形式的存在所結的一種關係。這一番思索理解——『自我』以最深刻的自己確實性透進其他形式的存在，（主觀的『理性』與客觀的『理性』之同。一是被認識了），直接包含着『存在』之調和化；因為『思想』及其『對象』之統一已經隱然出現着（即出現在『宇宙』之根本的機構裏），因為『理性』如今既是『外在界』與『自然界』之實體的基礎，同時又是『意識』的基礎。是故出現牠自己為『思想之對象』的東西不復是一個絕對明顯的生存形式，不是屬於一種陌生而且龐然實體的（與可想的相反的）性質了。

『思想』便是『精神』如今發展所到的階段。牠包含着『存在的諧和』之最純粹的本質，向外在的世界挑戰，要這世界顯出『主觀』——即『自我』——所具有的那種『理性』。『精

神』覺察到『自然』——『世界』——必須也是『理性』之一種寓形，因為上帝是根據『理性』的原則創造這世界的。要思索和理解現世界的一種關切之心變成很普遍的了。『自然』賦有『普遍性』，這就是說，『自然』無非是表現在現象方面的『種』，『類』，『權』，『引力』等等。是故實驗科學（Experimental Science）變成了世界科學；因為實驗科學在一方面包括各種現象的觀察，在另一方面又應尋出『法則』，那個本質的存在，造成那些現象的潛伏的力量——這樣把觀察所得的紀錄化成了牠們的簡單原理。智慧的意識首先經笛卡爾（Descartes）而得排脫那種懷疑一切的詭辯派思想。好像『精神』的原則首先表現於純粹日爾曼的各民族之中，所以首先理解抽象的觀念者則為羅馬各民族（前面所述羅馬各民族的性格，即內部的分裂，使牠們較易於有這種理解）。所以實驗科學不久就盛行於這些民族之中（新教的英格蘭民族亦在其列），而尤其盛行於意大利人之中。人們彷彿以為上帝方纔創造了月球與星辰，草木與動物，彷彿宇宙的各项法則如今破天荒第一次規定下來；因為只在這時候，他們纔從那貫徹一切的『理性』中間認識了他們自己的『理性』，於是他們纔對於宇宙感到一種真實的趣味。人之心

目變得清楚了，辨察變得迅速了，思想變得自動和可以解釋了。「自然」法則的發現使人類能夠對抗當時那種荒謬之至的迷信，並且對抗那唯有魔術所能克服的對於巨大陌生的權力之一切信念。甚至有人主張，而且天主教徒與新教徒都是這樣主張，說是「教會」堅持着把超人類的德性與之相連繫的那個「外在界」（與「物質界」）是外在的而且物質的，只是如此而已——說是「聖餅」不過是麵粉所做，「聖骸」無非是死人骨頭。他們擁護着「主觀性」之獨立的權威，以反對那根據着權威的信仰，各項「自然法則」又被認為現象與現象間唯一的聯繫。所以一切奇蹟都被否認了：「自然」乃若干業經認知的「法則」之一個體系；人類在「自然」中頗為自得，而且他感覺自得者只有那種真理；他因為認識了「自然」，所以他自由了。思想對於事物的精神方面，有着同樣強烈的傾向：「正義」與（社會的）「道德」開始被認為在人類之現實的現在的「意志」中有其基礎，反之，在從前時候，這種「正義」與「道德」僅見於新舊約書中規定下來的上帝之命令，或者以特殊權利（Privilegia）之方式出現於舊文書中，或則見於國際協定之中。各國公認為國際公理者既依據經驗觀察而得（可以法學大家格老秀斯（Grotius）的著

作爲例)；於是學者乃仿照西塞祿的方式，從「自然」種植於人們心頭的那些本能(例如合羣的本能)方面，探索當時民法與政法的起源；更進一步乃探索全國人民生命與財產安全的原則及國家功用的原則——凡屬於「國家理由」之類的原則。按照這些原則，一方面各項私有權利是被專橫地違犯了，但在另一方面，這種違犯正所以執行「國家」之諸種普遍的目標，而與純屬積極的或規定的要求相反對。腓特烈二世可算是在實踐生活之範圍內，創一新紀元的君主——在這個新紀元之中，實踐的政治趣味取得了「普遍性」(被承認爲一個抽象的原則)，並且得到了一種絕對的認准。腓特烈二世所以特別值得提起者，因爲他理解了「國家」之普遍的目標，而且在君主中是第一個，始終以「國家」的一般利害爲念，每遇各項特殊利益有礙共同福利的時候，常置這些特殊利益於不顧。他的不朽的創制便是一部內國法典——即普魯士市政法。以一家之主而勵精圖治，爲全家及其依賴諸人之福利着想者，允推腓特烈二世爲個中模範。

這些普遍的概念皆從現實與現世的意識中演繹而得——即從「自然界各項法則」及正與善之實體中演繹而得——其名稱是爲理性。而認識這些法則的合法性則稱爲啓蒙。啓蒙運動

從法蘭西輸入日爾曼，而創造了一個新思想新觀念之世界。「精神」自己對於何者應該服從或是相信所下的判斷便算是絕對的標準——代替了以宗教的信仰及「權利」（特別是政治「權利」）的實驗法則為根據的一切權威。路德在青天白日之下做了一番自由的探討以後，就給予了人類具體的「精神的自由」與（客觀的與主觀的）那種「調和」：他勝利地樹立了那種立場，以為人類之永恆的命運（他的精神的與道德的立場）必須在他自身內製作出來。但凡將在他身發生的事情——將在他身成為重要的真理——之意義，卻被路德視為已經定出，已經宗教啓示的了。現在這原則已經定就，即這種意義必須經得起實際的探討——必須是我（在這個現時代的我）能夠獲得一種內在的確信者——而這種內在的表現必須是每一種教義之基礎。

這個思想的原則首先出現於一種普遍而抽象的形式，而且是根據着「矛盾與同一」律（axiom of Contradiction and Identity）的。（註三）思想的結果因此被制定為有限的，而人與神的事件中凡屬猜測的一切，均由啓蒙運動完全逐滅盡絕了。多方面的複雜的事態之應收縮到最簡單的狀態，並使之臻於「普遍性」之形式，這固然是無限重要的事，但這一個仍屬抽象的原

則並不能滿足那有生命的『精神』，那具體的人類心靈。

這個正式是絕對的原則把我們帶到了歷史的最後階段，即我們的世界，我們的時代。

世俗的生活便是『精神的王國』（即意志的王國在外界生存中表現牠自己）之積極的和確定的寓形。單純的衝動也是內在的生活用以實現牠自己的方式；但這些方式是曇花一現而且不相連續的；牠們乃是意志力之常在改變的實施。至於那種公平與道德的事物則屬於那種本質的，獨立的，真正普遍的『意志』，而且我們假如要知道『公理』真是什麼東西，我們必須視意向，衝動與慾望為特殊的而加以抽象化；換句話說，我們必須認識那種自己在自己的『意志』。因為各種仁愛的，慈善的，樂羣的衝動也不過是與另一類衝動相對的衝動而已。唯有消滅了這些專門的與矛盾的形式之意志力的時候，纔能夠認識那個自己在自己的『意志』。於是『意志』乃在牠的抽象的本質裏出現為『意志』。唯有在這種時候，『意志』纔是自由的，即當牠並不意志着任何陌生的，非根本的，外於牠自己的東西（因為當牠這樣意志着的時候，牠是依賴的），而祇意志着牠自己的時候——意志着那意志的時候。這就是絕對的『意志』——要求自由的意

志力。以牠自身爲牠自己的目標的「意志」乃是一切「權利與義務」的基礎——因此亦即一切制定的「權利」，命令與連帶的義務之基礎。「意志」本身的「自由」，牠是一切「權利」之原則與實體的基礎——牠自身是絕對的，根本永恆的「權利」，在與其他各種專門的權利比較的時候是「最高的權利」；不，我們竟可以說「人類」因牠而成爲「人類」，所以牠是「精神」之基本的原則。但是這個問題隨之發生：「意志」怎樣取得一個確定的形式的呢？這因爲牠意志着牠自己的時候，牠無非是在指牠自己；但在事實上，牠是意志着一種專門特殊的事物；我們知道有明顯的與專門的「義務與權利」。一種特殊引用的，確定形式的「意志」是缺少着；這因爲純粹的「意志」是牠自己的對象，牠自己的引用，這在實際上並非什麼對象，並非什麼引用。在事實上，牠在這種形式裏無非是形式的「意志」。至於這個抽象的「意志」發展牠自己，藉此取得一種確定形式的「自由」，其所經歷的形而上學的過程，以及「權利與義務」怎樣由此發生的情形，不是這裏所能討論。（註四）但這裏不妨一說者，即這個原則在日爾曼從康德哲學中獲得了思辨方面的認識。照這派哲學的說法，自我意識之簡單的統一，「我」構成了絕對地獨立的「自由」，

並且是一切普遍的概念——就是說，一切由「思想」由「理論的理性」所制作的概念——之源泉，同時也是一切實踐的規定（或概念）中間最高的規定——「實踐的理性」作為自由與純粹的「意志」——之源泉，而「意志之合理性」無非是將個人自己維持在抽象的「自由」裏面——意味着這個而且僅僅是這個——「權利」純粹為了「權利」的緣故，「義務」純粹為了「義務」的緣故。在日爾曼人之中，這種見解所取的方式只是平靜的理論方式；至於法蘭西人則企圖使之發生實際的效力。職是之故，就有兩個問題發生了：為什麼這個「自由」原則始終是純屬於形式的？（註五）為什麼只有法蘭西人，而無日爾曼人，出來實現牠呢？

與這個形式的原則相連的固然有若干更有意義的範疇：這些範疇中主要的一個（例如）便是「社會」，以及有裨益於「社會」者；但「社會」的目標本身是政治的——即「國家」的目標（參閱一七九一年出版的“*Droits de l'homme et du citoyen*”）各種自然的「權利」之保持；但「自然的權利」便是「自由」，而更進一步便是在「法律」前面各種「權利」的平等。其間有一種直接的聯繫可以看出，即「平等」乃多數比較後之結果；這裏的「多數」便是人

類，他們的根本的特性是相同的，即是「自由」。那個原則始終是形式的，因為牠發自抽象的「思想」——「悟性」，這個根本是「純粹理性」之自我意識，而因其為直接的（未反省的，未發達的），所以是抽象的。當此之際，還沒有更進一步的東西從牠發展出來，因為牠對於「宗教」，也就是對於「宇宙」之具體的絕對的實體，依然維持着一種相反對的關係。

講到第二個問題，——為什麼法蘭西人從理論方面立刻進入實際方面，而日爾曼人則滿足於理論的抽象觀念呢，有人說：法蘭西人頭腦熱烈之故 (*ils ont la tête près du bonnet*)，但這話只是一種皮相之談，事實卻是如此，哲學之形式的原則在日爾曼遇到一個具體的實在的世界，「精神」在其中得到內在的滿足，良心在其中得到了安息。要知在一方面新教世界自己在「思想」裏有了很大的進展，能夠認識「自我意識」之絕對的止境；而在另一方面，新教對於實在世界，在各種道德的與法律的關係上，享有一種安靜的信心，深信着人們的（光榮的）「心性」——這一種情調（在新教世界之中）構成了與「宗教」為一體的東西，而且造成了關於私有權利及「國家」制度的一切公平的設施。（註六）在日爾曼，啓蒙運動係為神學之利益而進行的；在法

蘭西，啓蒙運動則開始即站在反對『教會』的立場上面。在日爾曼，世俗的關係之全部構造已經過一番改良；那些不良的教會制度如獨身生活，自甘貧困與懶不操作，已經掃除一空，教會庫藏中不復積有巨額的財富，『道德』也不復受到約束，——這一種約束乃罪惡的根源；那裏不復有那種爲害不堪言狀的邪惡，從精神的權力干涉了世俗的法則而起，也沒有另一種的不公平，即『君權神聖』之說，以爲君王之專斷的意志，因爲他們是『上帝之所立』(the Lord's Anointed)所以是神聖無上的；反之，僅在君主之意志與理性相結合的時候，當牠賢慧地以『公理』『正義』與國家福利爲念的時候，牠纔被認爲值得敬重的。由此觀之，『思想』的原則早經大大調和了，而且『新教的世界』更抱有這種確信，以爲政治範圍內再進一步發展以後行將發生的公道之原則，在那(宗教範圍內)先前成立的『和諧』之中已經出現着了。

那種曾經一番抽象的教育，而且以『悟性』爲其範圍的『意識』雖可以忽視『宗教』，但『宗教』乃『真理』爲了非抽象的意識而存在之普通的形式。耶穌新教不容有兩種良心，而在天主教世界中，一方面爲神聖者，而他方面則爲反對『宗教』，(就是說，反對牠的迷信與牠的真

理)之抽象觀念。那種形式上的個別的「意志」是由於恰纔所說的那個抽象的立場，而被作為政治理論之基礎；在「社會」之中，「公理」即是「法律」意志着的東西，而這裏所說的「意志」則出現為孤立的個別的意志；是故「國家」當做許多個人之集合看待，並非一個獨立地實體的「統一」，並非那自己在自己與自己為自己的「權利」之真理與本質——即牠的各個份子之意志要成為真實的，自由的「意志」時應該順從遵照的東西；反之，各個單位意志（「國家」內各份子之個別的意志）都被作為出發點，每個意志都被認為絕對的。

由此一個智慧的原則，已被發現，作為「國家」之一種基礎——這一個原則並不像先前那些原則，牠是不屬於意見，如好羣的衝動，財產安全的慾望等等之範圍以內，牠也不起源於宗教的情調，像神授統治權一說那樣，——反之，牠乃是「確實性」的原則，這是與我的自己意識相同的，但猶未臻於「真理」之自己意識，牠須與「真理」分別清楚。在最深深的存在與「自由」方面，這是一個巨大的發現。如今「精神界」的意識便是政治結構的根本基礎，因此「哲學」便成為至高無上。有人說過，法蘭西大革命乃「哲學」的產物，而「哲學」又被稱為「世界智慧」(Welt-

weishheit),這不是沒有理由的,因為牠不僅是自己在自己與自己為自己的「真理」,為事物之純粹的本質,而且也是表現在人世事務方面的「真理」,在牠的有生命的形式之中。所以我們不能否定那種說法,所謂法蘭西大革命從「哲學」得到第一次推動。但這種哲學起初只是抽象的「思想」,而非絕對「真理」之具體的理解——這兩種智慧的立場之間,是有一種不可測度的鴻溝隔開着。

所以「意志自由」的原則反抗着現行的「權利」。我們必須承認,貴族的權力在大革命前業經黎塞留所削抑,他們的特殊權利也被剝奪了;不過他們與僧侶階級,仍保持着一切優先權利,比了下層階級仍佔着便宜。當時法蘭西的政治局面無非是亂七八糟的一大堆特殊權利,完全違犯了「思想」與「理性」——這是一種完全不合理的局面,道德的腐敗,「精神」的墮落已經達於極點——這一個帝國是以「公理無存」為其特徵,而當牠的實在情形為人認識之際,牠更變為無恥的「公理無存」。壓在人民肩頭的沈重已極的負擔,和政府羅掘俱空,無法籌措以資朝廷揮霍的情形,實為造成不滿的第一動機。新「精神」開始激動着人心;政治壓迫驅人從事研究

探索。人們覺察那些徵自人民的款項並不用以促進「國家」的目的，而是極不合理地浪費了。整個政治系統只顯出一種不義。要改革必然是一番劇烈的改革。因為政府沒有出來擔任除舊布新的工作。至於政府爲什麼不肯出來改革，理由就是朝廷、教會、貴族以及國會自身都不願放棄他們掌握中的那些特權，不管這是爲了應急的便宜之計，或是爲了抽象的「公理」之故；再者，又因爲政府位居「國家」權力之具體的中樞，不能把抽象的個別的意志採用爲牠的原則，而在這個基礎上改造「國家」；最後，又因爲政府是舊教，神聖者與宗教良心既與他們劃然分離，所以「自由的觀念」——寓於「法律」中的「理性」——並不被目爲最終的絕對的義務。「公理」這個概念，這個理想突然中張牠的權威，舊的不義的制度無力抗拒牠的進攻。所以就有一個與「公理」概念和諧的憲法成立了，一切未來的法律都是根據着這個基礎。自從太陽高懸於青霄，星辰環拱於八方以來，從未覺察到人之生存是集中在他的頭腦，就是說，在「思想」之中，他受了「思想」的啓迪，而建築現實的世界，「亞拿薩哥拉斯」第一個說「理性」*νοῦς* 統治世界；但直到了如今，人類纔進而認識這個原則，知道「思想」應該統治精神的實在界。這所以是光輝的心靈

的黎明。凡有思想之倫莫不分享到這個新紀元的歡欣。一種性質崇高的情緒激動着當時的人心；一種精神的熱誠震刺着整個的世界，彷彿『神聖界』與『世俗界』的調和是在如今首次完成了一樣。

現在我們必須注意於下述兩點：第一，法蘭西大革命在本國所取的途徑；第二，這個革命怎樣變做『世界歷史』的。

第一——『自由』顯出兩個形態：其一關於牠的實體與旨趣——牠的客觀性——物自身；其二則關於『自由的形式』，包括個人對於他的行動之意識；因為『自由』要求個人在這類行動中認識他自己，要使這類行動真正成爲他的行動，爲了他的利益計要使行動達到其結局。我們要依照這種分析來研討『國家』的三個元素與權力的實際狀況，至於牠們的詳細檢討，請讀公理哲學講義。

(1) 『合理性』——實在的『公理』——『客觀的』或稱『真實的自由』——之各項『法律』屬於這類的計有『財產自由』與『生命自由』。封建關係帶來的奴隸制度狀態之遺

物如今一掃而空，還有封建法律——牠的什一稅等——傳下的一切財政條例如今也廢除俱盡了。「真實的（實際的）自由」更需要貿易與職業方面的自由——准許每個人無拘無束地運用他的能力，以及任何人概得自由充任「國家」的大小官職。這就是真實的「自由」各元素之一個大概，這些元素並不依據着情感，——因為情感甚且願見農奴制度與奴隸制度之繼續存在的，——卻是依據着人類的思想與自我意識，如今人類已認識他的生存之精神的性質了。

(2) 但是給予各項「法律」以實際的效力的那個機關在一般上說來卻是政府。政府根本就是正式執行各項法律以及維持法律權威的機關；牠在外交關係上則主持「國家」的利益；這就是說，牠使本國對於其他各國為獨立的一個個體；而在國內，牠須為國家及其一切階級謀內部的福利——所謂行政：因為僅准許人民從事一種貿易或業務是不夠的，這種貿易或業務更須有利益給他；僅准許人民運用他們的權力是不夠的，他們更須得到一個機會，把他們的權力應用在一定的宗旨上。是故「國家」包含許多抽象的原則，以及牠們的實際應用。這種應用必須是一個主觀的意志，一個決議與決定的意志之工作。立法自身——這些辦法之創訂與積極的規定——

便是這類普通原則之一種應用。其次一步便在於（特殊的）決斷與執行了。這個問題就發生了：那個決斷的意志爲何？最後的決斷本是皇帝的特權；但假如「國家」建築在「自由」之上，各個人衆多的意志也要求參預各項政治的決議。但衆人就是全體，而既然每一個人希望以他的意志參加決定那適用於他的法律，那末僅僅准許少數人參加此項決議，似乎只是一種拙劣的權宜辦法，竟可說是一種非常不相稱，非常矛盾的事。少數人儼然爲代議士，但他們時常變爲衆人的掠奪者。還有「多數」的凌駕「少數」同樣是一種顯著的矛盾。

（3）各主觀意志之這種衝突所以就引我們考慮第三點，關於意向——對於法律的心悅誠服；這不是單純的習慣的服從法律，而是翕然承認法律與「憲法」爲在原則上固定不變者，並且承認各個人的特殊意志應以服從法律爲最高的義務。關於法律，政體與政府儘可有各種的意見與看法，但人民方面必須有一種意向把這一切意見當做次於「國家」之實體的利益，並且僅在「國家」利益許可的範圍內主持這一切意見；再者，對於「國家」的善意須被認爲最高而最神聖；假使「宗教」被目爲比較這種善意更高和更神聖的時候，這宗教不能包含外於「政體」或

反對「政體」的任何事物。有些人竟視「國家」法制與「宗教」全行分離爲具有最深湛的智慧的一條金科玉律，因爲一個「國家宗教」結果常造成執迷與偽善等情。不過「宗教」與「國家」的各種形相雖然不同，牠們根本上只是一個；各項法律均在「宗教」內取得最高的證實。

這裏必須開誠布公地說明者，在天主教之下是不能有合理的憲法的；這因爲「政府」與「人民」必須互相報答「意向」方面之最後的保證，而這種心悅誠服的保證僅在一個不反對合理的政治憲法之「宗教」之中纔能得到。

柏拉圖在他所著理想國一書中，使事事依賴「政府」，並以「意向」爲「國家」的原則，因此之故，他特別注重於「教育」，現代的理論恰與之截然相反，事事均以個人意志爲依歸。但是我們在這裏不能保證這種個人意志一定有那種正常意向，爲「國家」安全上根本不可少者。

經過了以上這些主要的考慮，我們於是必須追溯法蘭西大革命的過程以及「國家」依照「公理觀念」的重新締造。最初之際，純粹地抽象的哲學的各項原則是成立了起來；「意向」與「宗教」則未被顧及。法蘭西第一屆憲法的政府乃是一個承認「王權」的政府；皇帝定爲「國

家」的元首，他會同了各大臣以實施行政的權力；在另一方面，立法機關則擔任創制法律之事宜。但這種憲法自始即包含一種內部的矛盾；因為立法機關吸收了行政當局的全部權力；國家的收支和戰的決定，軍隊的徵募，這一切都操在立法機關之手，事事都被歸到了「法律」項下。然而國家之歲出入在牠的本質上是與法律不合的，牠是年年要重訂的，而牠的正當的主管權力機關應該是「政府」。與歲出入預決算相連帶者，尚有內閣與國家官吏等等之間接的任命。這樣一來，政府是轉移到了那個「立法議會」，猶如在英國則轉移到了「議院」（巴力門）。這個憲法更因有了絕對的不信任之心而益見不良；王室因已失其舊有的權力而招受疑忌，教士則拒絕宣誓。政府以及憲法都不能維持在這種立場上，結果二者均歸於滅亡。可是終有一種政府存在着。這個問題於是發生了，這個政府何從而來的呢？理論上，牠是從人民那裏來的；實實在在說來，牠卻是從「國民會議」及其各委員會那裏來的。如今佔優的勢力便是那些抽象的原則——「自由」以及「主觀的意志」範圍以內存在的——「德行」。如今這種「德行」不得不違反了「多數」以主持政府，這多數人衆由於腐化及趨附舊勢力，由於一種墮落為放縱淫佚的自由，以及暴戾恣肆

的激情，而成爲不忠於德行了。德行在這裏乃是一個簡單的抽象的原則，而將一切人民僅僅區分爲兩個階級——贊成者與不贊成者。但贊成與否的傾向只能夠由傾向加以認識，加以裁判。於是莫須有的嫌疑，乃蒸蒸日上；而德行只要一蒙嫌疑就遭誅責了。猜疑之心成了一個可怕的權力，把皇帝送到了斷頭臺上，這位皇帝之主觀的意志實在是一個天主教徒之宗教的良心。羅伯斯庇爾樹立『德行』之原則爲至高無上，對於他這個人，『德行』可說是一件正經的事情。德行與恐怖盛極了一時；因爲『主觀的德行』，其勢力既僅建築在傾向之上，牠遂帶來了可怖之至的暴虐，牠不經任何法律的手續隨便行使牠的權力，牠加之於人的刑罰也是同樣的簡單——死刑。這種暴虐是不能持久的；因爲一切意向，一切利益，和理性本身都起來反對這種可怕地一貫的『自由』，牠在集中的程度上表現着這樣瘋狂的一種形態。一個有組織的政府於焉成立，與上屆被推翻的政府頗相類似；只是現在這個政府的元首兼皇帝乃一個可以更動的『五人執政』(Directory of Five)，他們雖可以形成一種道德的統一，但並無一種個體的統一；在他們當政期間，猜疑之心亦甚猖獗，政柄操在立法議會之手；所以這個政體遭受的命運與其前任所遭受者一般無二，牠

已證明了政府權力的絕對必要。拿破崙以軍事權力恢復了這種政府權力，接着便自立爲領袖國家的一種個人意志；他知道治國之方，不久就解決了法蘭西的內政糾紛。一輩敢於露臉作聲的舞文弄墨之徒，和唯知抽象的原則之人都被他一一打發清楚，夙昔極爲得勢的不信任之心，如今變做了慕敬與畏懼。拿破崙於是秉其堅強偉大的性格，轉而注意於國際關係，他征服了全個歐洲使他的開明的政制散播於四處八方。古往今來，沒有人贏過更大的勝利，沒有人在征戰中表現過更大的天才；可是「軍事勝利」之無能爲力也沒有顯得比這時更爲清楚的了。法蘭西人民的傾向，就是說，他們的宗教的傾向和民族的傾向，終於促成了這一位巨人立憲君主政體是恢復了，以「憲章」爲其基礎。但在這種政體下，「傾向」（好感）與「猜忌」的對立重又出現了。法蘭西人在爾虞我詐之中，發表了許多的言辭。其中充滿了對於帝制政府的忠君愛國之心，可說竭盡善頌善禱之能事，這種滑稽劇演了一十五年。要知道那個「憲章」雖爲全國宗仰的標幟，雖然雙方都會宣誓忠貞，但一方面的傾向終是天主教的傾向，認爲在良心上不能不推翻現行的制度。職是之故，又有一番分裂發生，「政府」隨之覆滅，時至今日，經過了四十年不能以言語形容的戰亂以

後，一顆疲倦的心誠樂於目覩這一切騷擾之終歸於寧靜。但那主要的一點雖已解決，但尙有留待解決者，一方面爲天主教原則必然引起的那種分裂，另一方面則係攸關人類之主觀的意志者。講到後者，不相稱的主要特徵依然出現在那種規定裏，即謂理想的普遍意志應該同時是經驗方面的普遍意志，——換句話說，即謂『國家』的各單位在牠們個別的資格上應有統治之權，無論如何也應該有參政之權。如今因爲不滿意於各種合理的權利之成立，生命與財產的自由，以及一種政治組織的存在，在這種政治組織裏人民生活的各部門將各有其應盡的職務，同時又不滿意於國內知識分子加於人民的潛力及人民對於這輩知識份子的信心，故而『自由主義』(Liberalism) 揭示了原子論的原則以對抗上述的種種，該原則主張以個人的意志爲依歸，認爲一切政府均應從個人之明白的權力出發，並應取得各個人之明白的認准。這一派人既主張着這種『自由』形式的方面——這種抽象觀——所以不容許任何政治的組織可以鞏固成立。政府的各種特殊的部署遂爲擁護『自由』之徒熱烈反對，視爲一個特殊的意志之專斷，攻擊爲獨裁的權力之表現。『多數』的意志推翻了執政的『內閣』，而由處於反政府地位者繼任，但這個反對黨如

今既成爲「政府」當局，於是又遭「多數」人的敵視，而歸於相同的命運。這樣一來，騷動與不安成了家常。這種衝突，這種癥結，這種問題便是「歷史」。如今正在從事，而須在將來設法解決的。

第二。如今我們要考慮「法蘭西大革命」與世界歷史之有機的聯繫；要知道這件大事在牠的實體的內容上，是「世界歷史」性的，而我們在上一節裏討論的那種「形式主義」之鬭爭必須與牠的更廣大的關係適當地分別清楚。講到牠的外界的分佈，牠的原則差不多灌輸到了一切現代國家，或則以軍事戰勝的方式，或則明白地推行到了各該國的政治生活中。特別是一切羅馬民族，而尤其是羅馬天主教世界——法蘭西，意大利，西班牙——都屬於「自由主義」的勢力範圍。但是牠在處處都宣告破產；先則是法蘭西那家總店，繼之爲西班牙與意大利兩家支店；事實上牠兩度被推行於這些國家之中。像西班牙便是如此，第一次是在「拿破崙憲法」頒行之際，第二次是在該國國會（the Cortes）採行的憲法之下——再如皮德蒙（Piedmont），第一次是當牠與法蘭西帝國合併的時期，而第二次則爲內部叛亂的結果；同樣在羅馬與那不勒斯都是推行了兩次。是故「自由主義」以一種抽象方式，從法蘭西出發，歷經了羅馬世界；但宗教上的奴隸制度把

羅馬世界束縛在政治上的奴隸制度裏。要知道這是一個虛偽的原則，以爲「公理」與「自由」所受的束縛桎梏能够不經良心解放而打破——以爲不經一番「宗教改革」就能有一番「革命」。——職是之故，這些國家仍回到了牠們的舊狀——在意大利則稍稍修正了外表上的政治狀態。威匿司與熱那亞這些古代的貴族政體，終算能够以合法正統自誇的，都成爲腐敗的專制政治而消滅了。物質上的優越權力決不能獲得耐久的結果：拿破崙之不能強迫西班牙走上自由大道，恰像腓力二世之不能威逼「荷蘭」困處於奴隸狀態中一樣。

與這些羅馬民族相對照者，則有歐洲其他各國，特別是新教各國，我們如今要一一加以探討。奧地利與英格蘭都沒有捲入內部騷動的漩渦，而充分證明了牠們內部的鞏固堅實。奧地利不是一個「王國」，而是一個「帝國」，換言之，乃是許多政治組織的集合體。牠的主要省分之居民在血統上與性格上都非日爾曼的，並且始終沒有受「各種觀念」的影響。有些地方的下層階級既未受教育的啓發，亦未蒙宗教的薰陶，始終處於農奴制度之下，同時貴族則已失勢，像波希米亞便是如此；至於別的地方，各下層階級是繼續舊狀，一輩貴族則保持着專制政治，像匈牙利便是如此。

奧地利已放棄牠根據帝國權威而與日爾曼所結的那種密切關係，並且擺脫了牠在日爾曼與尼德蘭的許多屬地與權益。牠如今在歐洲據有的地位是一個獨立的強國，不與任何其他國家發生媾盟。英格蘭以極大的努力，維持着牠舊有的基礎；英國憲法在驚濤駭浪之中，仍保持了牠的地位，雖然牠似乎極容易為那大革命所波及，因為牠有一個公共的議院，公共開會集議的習慣已普及於全國各級人民，同時又有一個自由的出版界，非常便利於法蘭西的「自由」與「平等」原則之灌輸。豈是英格蘭民族在文化方面過於落後不能領略這些普遍的原則麼？可是任何國家都不及牠時常把「自由」問題當做反省與公開討論的題目。抑或英格蘭憲法完完全全是一個「自由憲法」——那些原則已經全部實現於其中，所以不復能引起什麼反對或是什麼趣味了麼？英格蘭民族可以說是已經認可了法蘭西的解放；但牠傲然信賴着牠自己的憲法與自由，所以非特不去模仿外國異族的例子，反而表現牠對於牠的世仇之敵意，不久就舉國一致與法蘭西捲入了戰爭之中。

英國的憲法乃若干平常的特殊權利之複湊物；政府在本質上屬於行政管理性質，——就是

說，牠對於所有一切特殊階層與階級的利益均極保守；每一個特殊的「教會」，教區，鄉縣，社會，都是自己照料自己，所以嚴格說來，英國政府在世界各國政府內，最少事情可做了。這就是英國人所謂「自由」的主要特色，而是與法蘭西集中化的政體恰相反對的，在法國雖最爲僻小的村落，其村長亦由內閣或其附屬機關所任命。法國人民之不能忍耐他人的自由行動，實爲世所罕見：法國內閣把行政權力集中於一己，同時衆議院又要預聞這種權力。英國的情形恰好相反，每一教區，每一附屬的部分，都有牠自己的職務要履行。是故共同的利益乃是具體的，各種特殊的利益都依據了那種共同的利益而被承認與決定。這一切部署都建築在各種特殊的利益之上，所以一種普遍的體系遂無成立之可能。結果各項抽象的，與普通的原則對於英國人毫無興趣，向他們說起來等於馬耳東風。——上述各項特殊的利益都附有若干積極的權利，其歷史可以追溯到「封建法」的古代，英人保持得比其他國家都悠久。但是我們又發現一種最驚人的不相稱或矛盾，就是說，他們有時竟可以悍然違反公道；至於代表真實的自由的機關，在英國真是寥若晨星。講到私有權利與產業自由的缺乏，亦令人咋舌而不信；其缺乏的明證便是長男承繼權的規定，這使貴族階級次

子以下不得不設法取得軍事或教會職務爲謀生之計。

巴力門統治着英國，但英國人殊不願承認這是事實。這裏值得提及者，即向來被視爲共和國人民趨於腐化的那個時期，在英國亦可看到，這就是議員席次的選舉可由賄買而得，但出賣選舉票與購買議員席之權，也正是英國人之所謂自由。

話雖如此，上述這種完全矛盾與腐敗的局面也有一種利益，牠使一個政府有產生的可能性——牠送到議院裏去的人們多數爲政治家，他們從小就投身於政治，在政治中工作並且在政治中生活。全民族正確地認定並且覺察必須有一個政府，所以願意把牠的信心交托一輩有行政經驗的人；因爲一種普遍的特殊性意識同時包含着對於那種方式的特殊性之認識，那就是國內某一個階級特有的特徵——就是那種從訓練而得的知識，經驗與便利，爲貴族階級所專心從事，和絕對佔有者。這種情形與下述的情形殊相反對，即對於每個人都能立刻了解的，而且載在一切憲法與憲章中的各項原則與各項抽象觀念之理會領悟。現在甚囂塵上的英國「議院改革」，假如徹底實行以後，「政府」會不會受其影響，真是一個問題。

英國的物質生存建築在工商業之上，英國人對於全世界儼然是文明的巨擘，這責任卻也不輕；這因為他們的商業精神驅使他們遍歷四海五洲，與各野蠻民族相接觸，創造新的慾望，提倡新的實業，而且是首先使各民族放棄不法橫行的生涯，知道私產之當尊重，接待外國人之當和平，而成立了這些為商業所必要的條件。

法蘭西的大軍曾經踏遍了日爾曼，但日爾曼的民族性解放了牠。日爾曼政局的主要特徵之一就是那部人民權利法典，那當然是法蘭西壓迫所造成的，特別因為這種壓迫暴露了舊制度的許多缺點。向來名不副實的一個「帝國」這時完全消滅了。牠已經分裂為若干主權國家。各種封建的義務都被廢除，財產與生命的自由被認為基本的原則，國家各項公職開放給了一切人民，但自然以材能適合與否為必要的條件。全部官吏就代表着政府，而以君主之親自決定為最高無上，因為如前所說，一種最後的決定是絕對必要的。然而既有了確實規定的法律，與有條不紊的國家組織，那末留待君主親自獨裁的事件在實質上也就無足重輕的了。一個國家民族能够遭遇性格高尚的君主，固然是一件非常的幸事，但對於一個偉大的國家，其實力在於其賦有的「理性」，那

末國君之賢不肖也成爲平淡無奇了。小弱的國家之生存與安全多少依賴於牠們的鄰國。職是之故，正當地說來，牠們並非獨立的，而且也無須受到如火如荼的戰爭試驗。像前面所說的，無論何人只要有了充分的知識、經驗和一種合於道德的意志，他就可以參預政權。這些人都是知道治國之方的，而不是無知無識，或者自以爲優秀的人。最後講到「傾向」，我們已經說過，「宗教」與「合法權利」的調和已實現於新教教會之內。在新教的世界裏，沒有什麼神聖的，宗教的良心處在與「世俗的權利」相分離，甚至相敵對的地位的。

這就是意識所達到的一點，而前述各階級也就是「自由」這個原則實現牠自己所取的方式之諸多主要的形態；——誠以所謂「世界歷史」者無非就是「自由的觀念」之發展而已。但「客觀的自由」——真正的「自由」之各項法則——要求征服那純屬偶然的「意志」，因爲這種「意志」在本質上是形式的。假如「客觀界」自己在自己是合理的話，人類的識見與判斷將必然與其包含的「理性」相稱，於是那另一個根本的元素——「主觀的自由」——也就實現了。（註七）我們一向專事於探討那個「自由的觀念」之進展，而不得不自甘寂寞，對於各民族

在事業上使命上表現的繁榮之狀態，光輝之時期，以及個人秉性之美善與偉大，他們的盛衰禍福所喚起的趣味，均未一一描畫詳盡。『哲學』所關心者只是『自由的觀念』在『世界歷史』之明鏡中照射出來的光輝。『哲學』離開了社會表層上與風作浪，永無寧息的種種激情之爭鬪，而走進了深思熟慮之靜靜的園地；牠所感覺興趣者便是要認識『自由的觀念』在實現牠自己時所經歷的發展過程——這個『觀念』的實在便是完整無缺的『自由』之意識。

按『世界歷史』以其景象萬千，事態紛紜，而只是『精神』之這一種發展與實現過程——這種發現乃『歷史』上真正的神統紀。真正證實了上帝。只有這一種認識纔能使『精神』與『世界歷史』相調和——換句話說，以往發生的種種，和現在每天發生的種種，不僅不是『沒有上帝』卻根本是『上帝之制作』。

(註一)——『啟蒙』一字在德文原著為“*Aufklärung*”，英譯者認為這在英文中無恰當的譯名，而法文中“*Eclaircissement*”一字較能給人以專門的概念，所以就用了這個法國字，按這種運動即指十八世紀前期開始的智慧方面的大運動，這雖然不是法蘭西大革命的主因，當然是牠的導師。英美作家時常稱這種運動為“*Intellectual enlightenment*”，即如我國之五四運動亦有此種名稱，故今譯名『啟蒙運動』。

(註二)——各種抽象觀念(純粹的思想)充其極係與發生牠們的各种物質的對象劃然分開的，而且很顯明的，牠們不僅是外在世界的產物，同樣也是心靈思想的產物。所以粗知薄識之輩每譏笑牠們爲無聊的空想。要知道這種抽象觀念既包含着深刻思想之活動，所以可說是有心靈在致力探索牠們。——英譯者。

(註三)——十八世紀「唯物」派哲學得到的那些震驚耳目的結論便是依據了「矛盾與同一律」得到的，該律可用這個簡單的兩難論法說明：「在認識方面，人類或爲自動的或爲被動的；他既不是自動的(除非他昏聩糊塗，欺騙自己)，所以他是被動的；因此一切知識皆從外界得來」。但這種知識所認知的這個外在的客觀的存在究竟爲何物，則又是一個永恆的神秘——誠如黑格爾所稱：「思想之結果是被指定爲有限的了」。——英譯者。

(註四)——「意志的自由」這一語照黑格爾使用法，具有一種內延的意義，必須與通常所謂「意志的放任」區別清楚。後者不過指示一種易受外在的動機所影響的性質，而前者則爲「意志」之絕對的力量，使牠能夠對抗一切搖動牠的持續性的引誘。牠的唯一目標便是申張自己。事實上，這個「意志」就是自己保持着自己，對抗一切分散的或分化的力量之個性，而保持自己個性也者亦即保全一貫性——「依照原則行事」。——這些文句因爲「語言文字」忠實保守着形而上學的淵源，所以含有許多美善的意義。當遵守各種「義務」和承認各種「權利」的時候，這個「意志」就認識了牠自己的自由——在這種內延的意義上的「自由」，因爲牠在這樣遵守的時候，牠顯示了牠自己的能力，能夠不受一切感官的或感情的引誘，不折不扣地從事於一定的行動之途徑。讀者讀了這些說明，或能更加明瞭書中所指的那種過程。——英譯者。

(註五)——「形式的自由」(Formal Freedom)只是一個人隨意做他喜歡做的事情。牠所以被稱爲「形式的」，就因爲如前所述，意志力之內容——意志着的東西——是完全沒有決定下來。在下一節文字中，黑氏表明那種本來是沒有意義而且獸性橫溢的情調，高呼着「自由萬歲」者，也附有一種確定的目標的。——英譯者。

(註六)——新教這一種道德的形態在本書緒論「歷史的地理基礎」一章述及美洲時會有更加詳盡的討論。

(註七)——這就是說，個人之意志是符合各項合理的法律之要求的。——英譯者。



1.40
 光緒二十六年二月
 該書店

中華民國二十五年十一月初版

(97558)

漢譯世界名著
 歷史哲學一冊

The Philosophy of History

每冊實價國幣貳元

外埠酌加運費匯費

原著者 Georg Friedrich Hegel

譯述者 王造時

發行人 王雲五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

 版權所
 必究

(本書校對者 李家超 章德宣 喻飛生)

