

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

歷 史 哲 學

(四)

黑 格 爾 著

王 造 時 謝 詒 徵 譯

商 務 印 書 館 發 行



學 哲 史 歷

(四)

著 爾 格 黑

譯 徵 詒 謝 時 造 王

著 名 界 世 譯 漢

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——瀰漫泛濫於世界之上，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力向外發展。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，羅馬人所曾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；這因爲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，而爲現世的一個天國。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爲顯明而已。以上所言，足見一種外界的關係已不足爲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) 因此稱日爾曼人爲“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理斯多德哲學，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 *Eigensinn*）。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爲『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：第一個形態爲多個國家的形成——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。第二個形態爲教會與國家的對立。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，更因爲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——卽十六世紀上半期——爲第二時期的終場，同時亦卽第三時期的開始。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』的原則在這裏成爲『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，即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，在他的權力的上雖顯得絕對無上，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一權力——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 (reflex) 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』尙未顯身的時期——仍在自己包含中。第二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爲自由人民的樂土，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爲一種高尚的狀態，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（如東俄特人與西俄特人；世界各地的俄特人與原先本土的俄特人；斯堪德那維亞人與挪威的諾曼人；但又在各地出現爲騎士式的冒險家）。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——要爲自己取得領土，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爲全體所同有。在西方——在西班牙與葡萄牙——蘇匯維（Suevi）人與汪達爾人爲最早的殖民者，但他們都被西俄特人所征服和驅逐了。一個龐大的西俄特王國於焉成立，西班牙、葡萄牙與南法蘭西之一部分都隸屬牠的版圖。第二個王國則爲法蘭克人（Franks）之王國——法蘭克這一個名字自從第二世紀末葉起，即被用爲萊因河與威塞爾（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（Clouis）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

爲意大利的東俄特人，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。但這個東俄特王國享年不永，稍後便給貝利撒留（Belisarius）與那錫士（Narses）所領率的拜占庭人所滅。第六世紀下半年（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。最後這個民族雖曾歸併於羅馬帝國，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——會被羅馬人所征服。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(Riparian)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(Boiarians)、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。這些人民固然也曾創立若干王國，並且曾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 Gemüth）（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，並沒有特殊的目的——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 (Druids) 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』僅出現為一個尚未解答的問題，因為他們的『靈魂』尚未純潔化。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常的目標相分離了。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，另一方面爲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，*Gemüth*，這個字在英文中沒有恰巧相當的譯名。同時牠又與「*Herz*」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，所以也許可以概譯爲「*Hear*」。然而這終是有点勉強。——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，並且爲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問的順從，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眾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个重要的解釋與證實。——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』這個原則提高爲思想；因爲只有他們纔對於這個『一』崇拜爲思想之一個對象。於是當心志純粹化爲抽象『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教裏便取消了。在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』之崇拜即是回教之唯一的、最後的目標，主觀性即以這種崇拜爲牠的專一職務，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；然而因爲主觀性容許牠自己爲客觀所吸收，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爲精神上的自由，同時牠所尊崇的那個客觀亦未嘗變爲具體的。不過回教並非印度那種，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視——唯有人被視爲信徒。要崇拜『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。凡爲回教而戰死者必然可以昇入『天堂』。

回教這個宗教源出阿剌伯人。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。宗教狂熱的精華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) 便是阿剌伯人的原則，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。回回教的阿剌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刺伯與薩拉森 (Saracens) (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，『這些書籍的內容或爲可蘭經中所已具備，或則與可蘭經截然不同：無論爲彼爲此，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爲發達，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，〔回教主阿卜培克 (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。偌大的阿剌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，都從阿剌伯輸入了西方。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·馬退爾驅走了阿刺伯人，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，法蘭克本境直自萊茵河展至於羅亞爾河。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) (即勒赫河 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』 (Arrioban) 這個制度爲基礎。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, 係將全國分爲若干行省, 每省由伯爵一人爲之長。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，另一方面爲不應諭旨從軍而出的金錢。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，而由伯爵一人爲審判長。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) 者爲審判長。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。因爲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，作爲一種遺產，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，等到一一無所賸，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，合組爲最高司法機關。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，——通常是在萊因河上，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爲一完整的政治方式。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，不能視若無觀。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），其主要的中心地為日內瓦與發力斯（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（Rhone）之間——又有洛林國（Lorraine），位在萊茵河與謬司河（Meuse）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，然後席捲而去。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

躡爲一片荒地。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』（Arriero-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」這時尚未承認有所謂義務，牠迄至此時僅表現爲「心」與主觀的選擇；牠這時尚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；因爲事實上當時尚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，上而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，他們就認爲這是限制了他們的自由。所以一般人尙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

感值得特別舉出者，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 *Waldhufe*）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』（*Gaue*）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，如今都擁有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謬詞，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」，就非使許多個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（*Naon*）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，也終於兵敗被擒，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。後來因出資購買，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 (Earldom 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，直轄着許多大公國，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。任何美德均非當時人所能有；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；這因爲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。這因爲他們自己既有勢力，又有許多扈從，力能保護他們自己；要知道他們本人，大多是出身貴冑閱閱的。

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，君主們爲自身利益起見，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，就得到上述的爵位爲報酬；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够舉行——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，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便是意大利，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，才可以接見基督；此外他並且申說，「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，普通人民如欲參與「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，雖是官感方面的，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「神寵方法」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，但這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。我們不常謂獨身生活與「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」，好像服從我所認爲公平的法律一樣；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。可是被認爲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」實表現爲一種多方面的自我矛盾。因爲「主觀的精神」雖然爲「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；因爲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。存在於人中間的眞「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「眞理」——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「眞理」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，無論他的靈魂之性格如何——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 and 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「虛僞的信義」(Punica fides or Graeca 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：這是一種曠野狂放的激情，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；當這一步尙未完成之前，「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，實爲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爲一般人非常扼腕的事情。因爲城市像教會一樣，乃是對於封建暴力的反動——爲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。這輩人如今一變而爲『城市人民』（英文爲 burgher，德文爲 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，及德意志之萊茵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 and 做事，而不像先前那樣只爲了他們的封建的領主而做人 and 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）卻仍在羈軛之下。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（Bairn）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（Guelphs），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 (Podestà) 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鬪爭起來。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，卽是霍亨斯陶芬（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。霍亨斯陶泰朝代當其光榮輝煌的時期，會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 Barbarosa) 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，無論霍亨斯陶麥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

在上章所述的鬪爭之中，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。這種教義裏而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：但牠能够感到什麼缺少呢？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——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，其目的爲取得（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，而十字軍的根本旨趨亦就在這一點。

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；大眾深信上帝將爲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，可以下述的事實爲最顯著的證明：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（實爲當世的特徵）——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了牠的最高的善。耶路撒冷被建爲一個王國，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。一四〇四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，因爲他已經昇天了。「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（Cid）。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-
our）諸王已在那裏造成了一種行爲開放，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爲一片荒涼。

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，成爲人類靈魂之錯誤的和道德的奴隸制度；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爲教會權力的支柱。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，承認教皇爲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蔡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。各教皇目觀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，我們目觀許多宗教的與智慧的運動，其間「精神」——超越了牠四圍的可怕的與不合理的生存——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，凡爲教會明白要求其會衆實行者。教會懸爲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；但是時亦過去，他們也終於陷入一種式微蟄伏的狀態。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，畔離了基督。

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；而且雖當十字軍尚在進行的時期，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）——這輩別樹一幟的教派，有若干最普通的稱呼，其一便是「喀若利」（*Cathari katapoi*），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，又因爲他們的職務關係，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；此外尚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『秘密法庭』 (Vehmgericht) 這個名稱之下舉行許多秘密的審判；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己有的。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。在意大利，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。這本書時常被人認為滿紙邪說，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爲強大的；不過法蘭西的王權佔着一種極大的便宜，卽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。因爲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(Liehnsher)，而是變成了一種領土的

主有者 (Landesherr) 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涉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，把他們常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；他的王田供給牠相當的進款；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，以及有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」之自求性質所特具的頑硬，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；但牠並未墮落爲印度的麻木不仁，這因爲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爲牠自己的身體，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。因爲野蠻、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，爲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。神道學宜稱每一個人必得經過這番爭鬪，因爲人之本性是惡的，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」使牠的賦形成爲一種外在的賦形，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，先前各寺院裏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』夙昔認識的那些是截然不同的；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，藉為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。地球為圓形的知識使人類感覺到有了一個確定的和有限制的對象，同時航海之術又因指南針的新發現，得以大大有所作為，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——可比為黎明之曙光 (blush 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尚的，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為一種『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，這種失常又當別論了。——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位置，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；這因爲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，僞善與欺騙——這一切都表現在教會之中；因爲在事實上，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——因爲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覺到要佔領的，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滿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」(Athena)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，以及西斯廷禮拜堂 (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

基督不能被目爲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他自己充滿了『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——是被承認爲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——爲牠自己的宗旨。在路德教會中，主觀的感情以及個人的確信這二者同被認爲『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』成爲他自己的主觀的『精神』，

因此在『真理』中取得了了解放，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——牠是自由精神之旅，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

逼性」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）把天主教的原則刻板化了，調解遂成爲不可能。萊布尼茲（Leibnitz）後來會與波緒亞（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，要從農奴制度的羈絆下解放他們自己。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，牠先前會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（Frangonia）

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；因為誠如我們前面所觀察，『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 *barbarians*（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反省；——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別人就是『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舛誤的。

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』爲能够成爲『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，卽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椿罪惡；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，為時尚無多久（遲至一七八〇年尚有一位女巫，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，尚有異教徒；我們竟可說他們是被視為一丘之貉的，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，以為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，牠不復以為，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存在有同樣的關連，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 εἶδος 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現或形式。——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，而且君主的主的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爲滿足。諸侯權利變而爲官職之這一種轉變，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），他們爲各省的總督，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（Pasha）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——如今他們也被減削爲平常的地主或朝臣，而那些總督職務也變爲政府直屬的官職了；再有些貴族則被任用爲軍官——卽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；因爲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，降爲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（Moor）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；人民一方面被宣告爲全無置產之資格，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，並且決定凡爲國家所做的一切事情應爲公平的攤派，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，爲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，那個爲君主與人民間之鏈鎖的階級，其特有的任務便是發發現那真正『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爲積極的個人的權利。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爲自己發生，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爲後盾，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爲仍繼續保持着。

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，各國王旣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，爲其根本的特

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良第、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，他們大都是從受有回教教育，而且自幼即受軍事訓練的土耳其統治下的希臘臣民中徵募而得。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 stiales*）。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。天主教各君主的領懺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，常做一個智慧的概念那樣，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，亦即對領讎的教父負責——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，荷蘭人派出許多艦幢，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。這番和議定立了日爾曼的政體，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 a 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裏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（Prussia）。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，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（Dain）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，結果成爲那種趨向並產生「普遍界」之推動。在那種爲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；因爲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）；這因爲當思想之時，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」，因爲那純粹的「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，無論爲感官的或精神的，不復出現爲一個可

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。因爲上帝是根據『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；因爲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爲羅馬各民族（前面所述羅馬各民族的性，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。人們彷彿以爲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；因爲只在這時候，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反對的衝動而已。唯有消滅了這些專門的與矛盾的形式之意志力的時候，纔能够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——意志着這個而且僅僅是這個——『權利』純粹爲了『權利』的緣故，『義務』純粹爲了『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：爲什麼這個『自由』原則始終是純屬於形式的？（註五）爲什麼只有法蘭西人，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）在日爾曼，啓蒙運動係為神學之利益而進行的，在法

關西，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」可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，但猶未臻於「真理」之自己意識，牠須與「真理」分別清楚。在最深的存在與「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-

weisheit)這不是沒有理由的，因為牠不僅是自己在自己與自己爲自己的『真理』，爲事物之純粹的本質，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而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』爲其特徵，而當牠的實在情形爲人認識之際，牠更變爲無恥的『公理無存』。壓在人民肩頭的沉重已極的負擔，和政府羅掘俱空，無法籌措以資朝廷揮霍的情形，實爲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，而在這個基礎上面改造「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，這個理想突然申張牠的權威，舊的不義的制度無力抗拒牠的進攻。所以就有一個與「公理」概念相和諧的憲法成立了，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」*noûs* 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」結果常造成執迷與僞善等情。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行政治的權力；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，在「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。拿破崙於是乘其堅強偉大的性格，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，但尚有留待解決者，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，雖然牠似乎極容易爲那大革命所波及，因爲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？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，卽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，卽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」離開了社會表層上興風作浪，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“Éclaircissement”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種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。牠的唯一的目標便是申張自己。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」一章述及美洲時曾有更加詳盡的討論。
- (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。

