

歷史哲學綱要

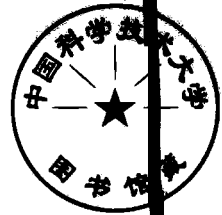
黑格爾著
王靈皋譯

神州國光社刊

黑格爾著
王靈皋譯

歷史哲學綱要

神州國光社刊



中華民國二十一年十二月一日初版發行

實價一元五角

(實價不折不扣
外埠酌加寄費)

歷史哲學綱要

有著作權・不許翻印

著者 黑格爾

譯者 王靈臬

發行者 曾獻聲
上海河南路一三六號

印刷者 神州國光社印刷所
上海新開路福康路

總發行所

上海河南路一三六號
無線電報掛號七二七三
電報掛號七二七三

神州國光社發行所

分發行所

北平宣武門內大街
廣濟醫院對面
南京商埠緯二路

神州國光社分發行所

譯者序

「1」

海格爾 (Hegel) 的歷史哲學綱要，原名“Die Vernunft in der Geschichte” (註)，爲他的世界歷史哲學講義，原名“Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte”的序論，本文就是牠的譯本的序言，但是爲什麼又叫做『兩個思想方法的對照』呢？這却有一個原因。

· (註) 海格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831年) 晚年在柏林大學講授歷史哲學，講稿未及付印而卒。

原來我們在五四運動時代，都多少受了實驗主義的影響，猶之乎在清季光宣之交，我們之濡染於種族革命，所謂『排滿滅清』的思想一樣。記得，我在中學校（民國五年——九年）教國文時，我就牢記着胡適之所提出的一條『新生活』的科學方法：

「一個人做的事，應該件件事回得出一個『爲什麼』。」（胡適文存卷四，一四九頁。）

這的確是個新生活的很有效用的方法，我隨時隨地拿着這個方法去求學和做人，有趣到還有趣，却時常令我陷於迷離惛恍之境，不知所從，譬如現在我問：

一，中俄的中東路問題，中國先向蘇聯挑釁，引起中俄衝突，中國敗了，蘇俄便適可而止，並沒侵略中國尺寸土地和絲毫權利。『爲什麼』中國要向蘇聯尋釁呢？『爲什麼』中國打敗仗呢？『爲什麼』蘇聯既然獲勝之後，不向前進攻呢？『爲什麼』不要求特別權利，乘機佔領中國土地呢？

二，日本這次進兵佔領瀋陽，是覺自彼開，中國方面未嘗有半點不是，真是『人在家中坐，禍從天上來』，爲什麼呢？人家既無端地打上門來，而我們負有守土之責的邊疆大吏，除了馬占山外，絲毫不加抵抗，四省土地，拱手讓人，爲什麼呢？

三，我們中國的軍隊自相攻打爲什麼那樣勇敢？又爲什麼同蘇聯打了一仗就棄甲曳兵而逃呢？但是俄國還打一仗，對於日本的進攻，又爲什麼竟『夾尾巴狗』似的，聞風而逃，美其名曰『不抵抗主義』呢？

這些極其相似而又絕不相伴的問題，稍有知識的中國人都應該把牠放在心頭想一想，但是我想他們一定得不到滿意的解決，胡適先生自己就是其中之一（註），這是『爲什麼』呢？就是因爲要解決『爲什麼』的問題，一定有個先決條件，就是要問牠『是什麼』，就是說，我們對於某一社會現象，或某

「生活問題，不但要問牠『爲什麼』，並且要先問問牠『是什麼』。譬如，你在吃飯，我問你『爲什麼』要吃飯，你一定銜口而出地答道：『肚子餓了，所以要吃飯。』假使我再要問『肚子爲什麼餓呢？』或是『飯吃下去，爲什麼肚子就不會餓呢？』那你一定覺得有點麻煩了，因爲，這必得要根據生理學和化學上的知識，第一步要解釋肚子是什麼物質構成的，第二步要解釋肚子裏面是些什麼器官，什麼構造，牠與全身各部有什麼關係，牠需要『什麼』東西做營養，某種食物是些『什麼』物質，牠含有『什麼』樣的滋養料，對於人生各部有『什麼』作用；第三步要解釋，吃了這些東西，肚子裏面會起『什麼』作用，不吃這些東西，又會有『什麼』變化。這些『什麼是』或『是什麼』的問題解決了，於是『爲什麼』的問題也就解決了。又如，我們老早就懷疑國際聯盟，嘲笑國際聯盟，攻擊國際聯盟，胡適先生一輩人則希望國際聯盟（大多數的高等華人都希望國際聯盟）替我們排難解紛，制止日本的侵略。我們爲什麼要反對，胡適先生等又爲什麼要希望，皆是因爲我們對於『國際聯盟是什麼東西』這一問題的解釋不同。古人說得好：『妾身未分明，何以拜姑嫜？』要問她爲什麼不拜姑嫜，就要『妾身分明』，這就是『是什麼』的問題，而不是『爲什麼』的問題。這個問題弄清楚，自然不會『張冠李戴』，『指鹿爲馬』，吃力不討好。

（註）當日帝國主義者強佔瀋陽之後，上海報載胡適在北平發表言論，謂日本此次出兵必不能成功，因爲日本某一派資本家

贊成和某一派資本家反對云云，胡先生根本就不明白，至少是不願意明白這一次事件是「什麼」意義，日本資本家又是什麼東西。

我們讀書，尤其是讀胡先生的書，通統應該用這種方法。對於胡先生的著作所發生的「是什麼」或「什麼是……」這一類的問題，簡直不知其數，最使我懷疑莫決的是胡先生的介紹我自己的思想那篇文字，尤其是其中的一段話，如下：

「從前陳獨秀先生曾說實驗主義和辨證法的唯物史觀，是近代兩個最重要的思想方法，他希望這兩種方法能合作一條聯合戰線。這個希望是錯誤的。辨證法出於海格爾的哲學，是生物進化論成立以前的玄學方法。實驗主義是生物進化論出世以後的科學方法。這兩種方法所以根本不相同，只是因為中間隔了一層達爾文主義。達爾文的生物演化學說給了我們一個大教訓：就是教我們明瞭生物進化，無論是自然的演變，或是人爲的選擇，都由於一點一滴的變異，所以是一種很複雜的現象，決沒有一個簡單的目的地，可以一步跳到，更不會有一步跳到之後，可以一成不變。辨證法的哲學本來也是生物學發達以前的一種進化理論；依他本身的理論，這個一正一反相聲相成的階段，應該永遠不斷的呈現。但狹義的共產主義者都似乎忘了這個原則，所以武斷的虛懸一個共產共有的理想境界，以為可以用階級鬥爭的方法一蹴即到，既到之後，又可以用一階級

專政方法把持不變。這樣的化複雜爲簡單，這樣的根本否定演變的繼續，便是十足的達爾文以前的武斷的思想，比那頑固的海格爾更頑固了。」（胡適文選頁三二頁）

胡適先生這段議論，除却「狹義」，「武斷」，和「頑固」，「更頑固」這些字眼兒以外，總算是平心靜氣討論學理，在現在這種局勢之下，可謂空谷足音。然而批評一種學理，或比較兩種學理的是非優劣，首先應該把批評的對象或比較的對象弄清楚。不然的話，我們的筆下有了屈死鬼，做孽已經不少，而使讀者如入五里霧中，易黑爲白，認賊做父，那我們真要墮入十八層地獄。胡先生的言論在中國思想界很有影響，我們自然相信他的學養，更相信他的人格，不是有意淆惑聽聞，習非勝是（？），然而我們對於胡先生所說的太籠統，太欠斟酌的議論，確實有點不大明白，不能不追問牠「是什麼」，或「什麼是……」，於是我就發願要解決這些疑問；不但自己要解決這種疑問，並且希望具有此種苦痛的青年讀者共同來解決這些疑問。我以爲要解決這種疑問，即要了解海格爾的哲學，首先就要讀海格爾的書；要了解馬克思的哲學，就要讀馬克思的書；要想了解海格爾的辨證法與馬克思的辨證法是一是二，是異是同，那就應該把他倆的著作拿來研究，兩相對照，才見分曉。俗語說得好：「不怕不識貨，就怕貨比貨。」又譬如，法官坐堂上判斷案子，聽了兩造自己的控訴與答辯，再找兩造的各種證據，虛心研鞠，自然可以很公平地宣判是非，不致使人含冤莫伸。馬克思的書，近來總算有一

些介紹到中國的出版界了，雖說不是有計畫，有系統的介紹；然而海格爾的著作，還未有介紹到中國來，於是我就着手翻譯海氏的這部歷史哲學綱要（*Die Philosophie der Geschichte*），又名『歷史的理性』（*Die Vernunft in der Geschichte*）。這是海氏在柏林大學的講演，且爲晚年成熟的見解，很可以代表他的歷史哲學和他的辯證法的方法的思想。經歷六月之久，到現在算是把牠譯完了；於是我就拿牠做海氏哲學的主要材料，間亦參舉他的主要著作邏輯學（*Wissenschaft Der Logik*）和哲學綱領詞典（*Encyclopaedie Der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*）與馬克思，昂格思（註）的著作以及解釋馬克思主義最忠實而有力的門徒如普賴漢諾夫和列寧的著作兩相對照，然後再把馬昂兩氏所建立的唯物論的辯證法與達爾文主義的關係研究一下，對於胡先生的大文，縱不敢說有所糾正，或許可以幫助胡先生解除許多誤會，免却多數青年讀者陷於迷惘。現在我把我胸中許多疑問歸納成下面幾個問題：

（註）昂格思（*Friedrich Engels, 1818-1893*）的名字和馬克思的名字是分不開的，他是馬克思平生最親密的朋友和不可分離的戰友；他是辯證法的唯物論和科學的社會主義的奠定基礎的協作者和『共產黨宣言』的共同起草人；他是共產主義同盟的創始人之一，後來又是國際工人協會即第一國際的創始人之一。他和馬克思合而爲一體，他們兩人一生的學問事業都是共同負責去發表，去行動的。昂格思以馬克思的名義在紐約論壇報（*Tribune*）上通信，後來集成一書，名曰革

命與反革命，『是一部用辯證法的唯物論解釋歷史的傑作』，中文譯本係新生命書局出版。他這部書人皆以爲是馬克思寫的，直到他們的通信發表，才知道是出於昂氏手筆，兩人親密的關係，於此可見一斑。

一，唯心論與唯物論的區別；

二，唯心論的辯證法與唯物論的辯證法的區別；

三，唯物論的辯證法與達爾文主義的關係；

四，『武斷的虛懸—共產主義的理想境界』的問題；

五，『實驗主義和辯證法的唯物論』『合作一條聯合戰線』的問題。

我還得再鄭重聲明一句：我不是海格爾主義者，也不是替馬克思主義作辯護，更不是專門批評實驗主義者，而只是以『研究的態度』做事實的探求，就是說，我的目的只在追求真正的海格爾的哲學『是什麼』，真正的馬克思的辯證法『是什麼』，達爾文主義與馬克思的關係『是什麼』以及社會主義的理想境界與無產階級專政之真實目的與其手段，把牠們的真相都顯示出來。真相既明之後，再請大家來盡量批評，那我就算盡了一部分的責任，胡適先生也不致被人視爲『武斷』『頑固』或『更頑固』，『三字埋冤』，令海格爾，馬克思，達爾文諸氏叫屈九原了！

唯心論到了海格爾算是登峯造極；唯物論到了馬克思和昂格思也算是集其大成，頓改舊觀。在這裏我們不能不略述一述十八世紀的唯物論。唯物論和唯心論的鬭爭，不是近代才有的，自有哲學思想以來就發生了的。哲學思想自古及今雖有千差萬別，然而總跑不出這兩個圈套：不是唯心論，就是唯物論，所謂「不歸於楊，則歸於墨」是也。新康德派的學者朗格（F. A. Lange）做唯物論史（Geschichte des Materialismus）開宗明義就說：「唯物論和哲學年歲相若，然却不比哲學更年長。」朗氏這句話好像把唯物論摒諸哲學之外，這是不對的；實則哲學不是唯心論專有物，而是應該與唯物論共有的，然而即此亦可見得哲學思想一開始就是唯心論和唯物論的對立。兩派的爭論固然代有不同，即在同一時代，各人所爭的問題，也是千頭萬緒，五光十色，然而追本窮源，牠們最大的長期的爭論，只是一個問題。這一問題是兩派的分水嶺，這邊那邊就顯出不可調和的對立，什麼問題呢？昂格思說：「一切哲學，特別的是近世哲學的根本大問題，就是思想與存在之關係的問題，換句話說，也就是關於精神和物質的關係問題。」（昂格思：宗教，哲學，社會主義頁一六一，林超真譯。）

又說：

『關於思想和存在，精神和物質的關係，即整個哲學的最高問題，……究竟是精神先物質存在呢，還是物質先精神存在呢？……』

『由於對這兩個問題的答案不同，哲學家就分爲二大營壘。那些堅持精神先存在的哲學家，結果必要肯定有某個創世主存在——在哲學中，譬如在海格爾的哲學中，比在基督教中，這種創世說是更加雜亂而不可能的——他們就組成唯心論的營壘。那些認爲物質——自然界——本來存在的哲學家屬於唯物論的各派（註）。』（同上書頁一六二——一六三）

（註）胡適先生反對『純粹物觀的真理』，他以爲『純粹物觀的真理，不曾替人做過媒，不曾幫人擺過渡，這種真理是從來沒有的』（胡適文存卷二，頁一〇二）。又說：『譬如上文所引，『人類未曾運思以前，一切哲理有無物觀的存在？』一個問題，兩方面都不可信，都不發生實際上的區別，所以就不成問題了。』（同上書頁九七。）以我淺見，唯物論者未曾發過這樣聰明的問題，什麼人類未曾運思以前，有什麼物觀的存在，更沒有以爲兩方面都可信。胡適先生的意思是要反對純粹的物觀。然而同時他又說：『既不承認經驗是主觀的，反過來既承認經驗是人應付環境的事業，那麼一切唯心論唯實論的爭論都不成問題了。』（同上書頁一二二。）既說經驗是應付環境的，那我們是不是可以說，思想是從經驗而有或是說因有環境而有的呢？若是可以的話，已經是唯物論了，不是唯心論了。其實胡適先生自己也很重視這個問題，譬如他說：『根據於生物的及心理科學，叫人知道一切心理的現象都是有因的。』（胡適文存二集，卷二）

頁二六。）又說：『我們深信精神的文明必須建築在物質的基礎之上。』（胡適文存三集卷一頁六。）哈哈，果然你相信『精神的文明必須建築在物質的基礎之上』，那還不是頂刮刮地唯物論嗎？！

到了十八世紀的法國大革命時代，資產階級起來反抗封建階級，推翻封建王權，同時唯物論也就對於從前的爲統治階級做護符，做工具的唯心論的哲學做無情的攻擊。但是牠爲那時的物質條件和社會的原因所限，不能貫徹牠的一元論的主張，遂徘徊於二元論之間，就是說：

『法蘭西的唯物論，雖然是從考察物質對於我們外部的感官的作用出發，然而牠却以爲物之自體的某種性質是可知的。但是牠又以爲僅僅物之某種性質是可知的，然而牠的「本質」或「本性」，爲吾人所不能見，完全是不可知的，從這一點看來，法蘭西的唯物論是不十分澈底的。』（註）

（註）Deborin: "Die Einleitung in Die Philosophie Des Dialektischen Materialismus" 日譯本：『辯證法的唯物論の哲學』頁二六二。

法蘭西的唯物論之終不免陷於二元論，也和當時德國哲學即康德哲學之陷於二元論一樣。康德痛擊了巴克賽（Berkeley）的神祕的唯心論，而代以自己的批評的唯心論，可是他的批評，倒反而破壞了他自己所說『外界真實及外界專靠經驗而知』的學說，於是由前門逐出的神祕說，又呈『奏起凱歌，從後門突進』的奇觀（註）。所以海格爾的哲學不僅否定了唯物論的二元論並且否定了康德的唯心論的二元

論，而形成他的絕對的唯心論，即客觀的唯心論，我們從本書（即海格爾的歷史哲學綱要，以下均仿此）裏舉出以下各節為例：

（註）考茨基：人生哲學與唯物史觀，商務譯本頁二九。

一，『我們以前所說的是那與精神之研究有關係的問題，除却精神自身以外，不能有什麼別的東西。』（本書頁六九）

二，『我們在世界史，應從事於表現在人類意志，人類自由之要素中的理想之研究，所以意志為自由之抽象的基礎，然而牠的產物則為一個民族之全部的倫常的存在。理想的第一原理，在這個形態中，如以前所說的，就是這個原理自身是抽象的，牠一原理則為人類的熱情。……像這樣的理想，就是現實；各種熱情則是理想所由之以伸張自己的手腕。』（本書頁八一）

三，『理性支配世界，而且已經這樣地支配了世界並且現在正在支配着。其他一切萬有對於這個自體的與對自體的普遍事物和實體事物，都是居於隸屬的地位，供牠的驅使並做牠的手段。』（本書頁八七）

四，『理想在牠自身具有自知（*Sichwissen*）的規定，活動的規定。所以在世界創造以前，視為上帝在其自身內部之永久生命的理想，是邏輯的關聯。』（本書頁九二）

五，『意志就是活動，而這種活動之在主觀的意志之中，則有牠對於外界的對立物。意志的原理是對自己而存在的東西（Fürsichsein）；然而牠却與排牠性及有限性相結合……反之，若是在本質的與自體的及對自體的形象之中，理解意志，那意志就可以這樣地思想，以爲牠是從那對於外界的對立解放出來的。雖在這方面也是徹頭徹尾的事物。所以意志是牠自己對於牠的權力（Macht），是普遍事物的本體，自然與精神的本體。這個本體把牠當做「主人」（Der Herr），即精神與自然的主人。』（本書頁一二四）

六，『於是國家就是全般世界歷史更加詳盡的一定的對象，自由在其中獲得牠的客觀性並生活於這個客觀性的享受之中。因爲法則（Gesetz）爲精神的客觀性與精神的真理中的意志；並且只有服從法則的意志才是自由的：因爲牠服從自己並憑依自己而存在，所以牠是自由的。』（本書頁一二七）

七，『事業上的客觀方面，就是被人知識的這種東西。普遍性的規定，思想的規定自身是含在事業的因素中的；沒有思想絕不會有客觀性，思想是牠的基礎。』（本書頁一二六）

八，『自然生活同時就是偶然性的地盤。這種地盤在自然生活一般的特徵中，只不過是一個規定的東西，一個適應着精神原理的東西。』（本書頁一二五）

所謂『除却精神自身以外，不能有什麼別的東西』，所謂『意志爲自由之抽象的基礎』，所謂

『理性支配世界』，『理想自身具有自知的規定，活動的規定』，『在世界創造以前，視爲上帝在其自身內部之永久生命的理想，是邏輯的關聯』，『這個本體可以把牠當做「主人」即精神與自然的主人』，『法則爲精神的客觀性與精神的真理中的意志』，『沒有思想絕不會有客觀性，思想是牠的基礎』等等，總而言之，統而言之，就是：

一，精神，理性，思想，意志等等的精神現象，即心理現象都是先世界而存在的，牠們居第一位，是主體，而世界即自然爲第二位，即客體。

二，理性支配世界，即支配自然，而不爲自然所支配。

三，人類與萬有均受精神自身所具有的法則所支配而不受自然法則所支配。

四，就是說，意識或思想是存在的基礎或規定存在，而不是存在爲意識或思想的基礎，或決定牠。

馬克思，昂格思的唯物論則恰恰相反。他們無時無地不毅然決然地，極肯定地認定下面這一根本原則，即：

『不是意識決定生活，而是生活決定意識(註)。』(Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein.) (辨證法經典頁四一，亞東圖書館版。)

(註) 馬克思，昂格思的這種見解是承襲費爾巴赫 (Feuerbach 1804-1872) 的，費爾巴赫說：「思想與存在之間的真實的關係，大概如次，即存在爲主辭，思想爲賓辭。思想爲存在所規定，而存在却不爲思想所規定，並且是經過自己爲自身所規定。存在只有經過存在而始有，存在在其自身之中，具有自己的基礎。」(費爾巴赫著作集第二卷，頁二三九，本文則係根據 Dehio 的辨證法的唯物論的哲學的日譯本的引文譯出。)但是馬昂對於費氏的哲學的見解，並不是無條件的接受，有許多地方對他批評得很厲害，讀者可參看昂格思的宗教，哲學，社會主義和馬克思的關於費爾巴赫的論綱 (此文載在辨證法經典，並附錄在宗教，哲學，社會主義後面)。

所以他們說：

「德國的哲學是從天降到地 (指德國的唯心論。靈泉)，此處 (指馬昂自己的哲學。靈泉) 則與之相反，是從地昇諸天。就是說，這不是從什麼人類所說的，所想像的，所表象的，也不是從那會說，曾思想，曾想像，曾存諸意象的人類出發到具有肉體的人類，乃是從 (現實的) 現實活動的人類出發，並且從他們的現實的生活過程出發，說明這種生活過程之臆底俄邏輯的反射和反響之發展。」(同上書頁四一)

馬克思又說：

「人類在他們的社會的生產之中，達到一個一定的離意志而獨立的必然的關係，即適應他們