

萬有文庫

第二集七百種

王雲五主編

歷史哲學

(一)

黑格爾著

王造時謝詒徵譯

學 哲 史 歷

(一)

著 爾 格 黑

譯 徵 詒 謝 時 造 王

著 名 界 世 譯 漢

萬有文庫

第二集七百種

總編纂者

王雲五

商務印書館發行

漢譯者序

這本書是非常難譯的，我們雖然費了一番的心血，但相信裏面還有不少的錯誤。

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

王造時謝詒徵 一九三六年六月二十二日於上海。

英譯者弁言

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

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

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

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

有不洽之感。

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

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

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

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

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

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

意於這一個答覆的；這是現代一位權威思想家之大功績之一，他居然把這種由言論所生之偏見 [idolum fori (這已變成一種 idolum theatri 由哲學理論所生之偏見)] 之僭擬的地位取消了；他又恢復了那個簡單的真理，即人間一切穩固的組織，一切宗教的與政治的結社，皆建築在遠非『一人』或『衆人』所能控制的若干原則之上。而且古今中外，無論何人都是在這些原則或牠們的某一形態裏生長與活動的。唯一的問題是：那些原則從那裏推演出來的？那些維繫社會的根本信仰或迷信，宗教的與政治的，是從那裏發生的？牠們並非『教士權術』或『君王權術』的私創，反之，教士權力與君王權力都是從牠們而來的，牠們並非社約 (Social Contract) 的產物，反之，社會卻是從牠們而來的。牠們亦非人類意志薄弱的空想：擬調和『自然』的權力，以推進他的有限的，塵世的慾念。這樣看時，世界上通行的若干宗教體系的現象似乎都可以解釋明白了；然而有不正一種的東方宗教之虛無主義，印度信徒力圖自殺以求歸於一種純粹否定的『神明』，卻是不能適合於這樣粗陋的公式的；同時以一種『神聖的權利』交托於一個婦人孺子的那種政治的迷信也是完全沒有解釋到。是故照上述的看法，惟有視這些現象爲『幻想』、『空想』、『做

『夢』爲人們無聊的想像之產物——惟有把牠們與有些人認爲過去未成熟的人類歷史中種種荒謬事情相提並論而已；再不然，則認牠們爲人類智慧生活與道德生活所由發生的那種『本質的睿智』之原始的教訓。在黑格爾看來，牠們乃是無限的『理性』之客觀的顯示——乃是上帝之第一番啓示，上帝既『使萬族一系的人類生息於地球之上，復先期決定了各種時代與人世的範圍，庶幾人類一旦思慕到他而且發現他』——τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσχέτην 黑格爾在這部講義中辨說的種種正就是這些 καὶ ποὶ ποτεταγμένον，這些在世界歷史中的一定的與有機的時代。

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

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

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

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

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

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

如前所述，這種論點的旨歸便是『精神』的自己認識，『精神』的完全發展，這『精神』的正式本性便是『自由』——在這種『自由』有兩重意義，一即從外在的控制下得到解放——就是說，牠所服從的法律是得到牠自己的明白認准的，——一即從情慾之內在的束縛得到解放。上述各節絕不敢說是對於黑格爾的『歷史哲學』，做一番完全的或是有系統的分析，而不過是指出牠的領袖的概念而已，同時在可能範圍內又想藉此除去人們對於牠的反感，即因為牠把事實化為神祕的奇論，並從先天方面解釋事實而起的反感。在引用一個理論的時候，有些事實或不免遭到歪曲，有些不免張大逾分，再有些則完全被忽略了。雖是最審慎有限的對於『過去』之分析，諸如此類的缺失與謬誤也是勢所難免的：若對於『歷史』作一綜合的觀察，那末易犯的

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

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

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

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

