

漢譯者序

這本書是非常難譯的，我們雖然費了一番的心血，但相信裏面還有不少的錯誤。

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

王造時謝詒徵 一九三六年六月二十二日於上海。

英譯者弁言

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

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

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

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

有不洽之感。

德人對於 *Sittlichkeit* 與 *Moralität* 二者間的甄別又為譯事的一重困難。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，而予以比較嚴格的譯。再者，*Moment* 一字，其難於譯出，誠為德國哲學之讀者所共見。在 J. R. Morrell 所編極為名貴的約翰遜 (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：「此字為黑格爾借自力學者（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』(Werden)。是故『動量』在矛盾的勢力中形成的一致行動，與力學中的情形相同，無論在對照與不同，重量與距離，以及均衡的情形中都是相同。但在本書有幾部分內，譯者並未恪遵這條定義，他認為把這字譯做『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為英文。其間稱「本質的有」之確定的積極的與現世的寓形為，'ein Diones', 'das Diones', 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 Chalybeu'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 (Oriel College) 研究員山達爾 (T. G. Sanders) 所作卓越不凡的黑格爾公理哲學 (Philosophy of Right) 概述，這篇論文選入一八五五年牛津論文 (Oxford Essays) 中，是與本書之題目直接有關的。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

末了，譯者敢說「緒論」為本書最沈悶而且最艱澀的部分，所以他以為初讀時只要隨便把他看過一遍，等到再讀時，把他當做本書中開發得更為詳盡的各項原則之概述。

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

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

干斯博士爲原書第一版所作序

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

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

美德，有時矍然發現歷史上不乏顯例，最大的罪孽竟最裨益於人類，以及人生禍福的變遷無定，凡此種種均使人相信『歷史』建築於捉摸不定的流水之上，噴湧無常的火山之巔，以致意圖從其間發現各種規律，觀念，神聖者與永恆者之任何嘗試，均可被義正辭嚴地誅責爲故意賣弄，爲先天的胡吹，或是空虛的想像。人們在一方面樂於從『自然』的事物中讚頌上帝，同時卻又以爲從人類的努力與造就中認出上帝彷彿是墮潰了神聖；如在這些努力與造詣中，假定有一個爲原主人翁曾未想到的原則操縱其間，就要被人們算是過分重視了任性之斷斷續續的結果——只須一舉一笑就可以改變的結果。一言以蔽之，人們對於『自由意志』與人類精神的產物，不願因爲牠們僅包含着·一個·穩定與一貫的元素——即從不斷變遷之中，進展到一個更豐富，更圓滿發達的性格——邊爾宣告牠們爲永恆的，這必須先在『思想』方面有了一種重要的進展，劃分着『必然』與『自由』的鴻溝被填平了以後，方纔能在這個最不穩定，所以是最難·控·御·的元素中表明出一支操縱的手來——方纔能在『世界歷史』中不僅空言而且指明一個『世界政府』出來，同時『精神』也將被認爲像『自然』一樣地未爲上帝所棄。在這一層能夠做到以前，必先經歷

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

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

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

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

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

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