

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com
商家本本店

哲学史讲演录

第一卷

〔德〕黑格尔著



B516.35/4 50285

汉译世界学术名著丛书

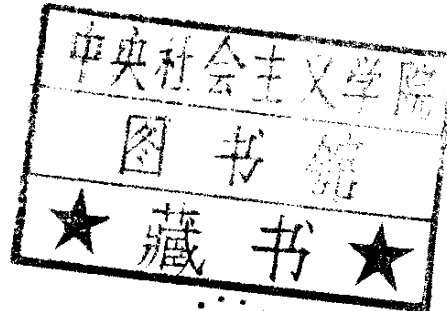
0770/01

哲学史讲演录

第一卷

〔德〕黑格尔著

贺麟 王太庆译



商务印书馆

1983年·北京

汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第一卷

〔德〕黑格尔著

贺麟 王太庆译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

统一书号：2017·43

1959年9月新1版

开本850×1168 1/32

1983年8月北京第6次印刷

字数281千

印数17,100册

印张12 1/4 插页4

(60克纸本)定价：1.45元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



G. W. F. Hegel
**VORLESUNGEN ÜBER
DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE**

Herausgegeben von Hermann Glockner

Fr. Frommanns Verlag(H. Kurtz).

Stuttgart 1928

本书主要根据德国斯图加特弗罗曼斯出版社
1928年全集本译出

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

目 次

開講辭.....	1
哲學史講演錄.....	4
導言.....	7
甲、哲學史的概念.....	13
一 關於哲學史的普通觀念.....	16
二 關於哲學史的定義的解釋.....	24
三 哲學史的概念所產生的後果.....	33
乙、哲學與其他知識部門的關係.....	52
一 歷史方面的聯系.....	53
二 哲學與其他相關部門的區別.....	57
三 哲學和哲學史的起始.....	93
丙、哲學史的分期、史料來源、論述方法.....	100
一 哲學史的分期.....	100
一 哲學史的史料來源.....	109
三 這部哲學史的論述方法.....	113
東方哲學.....	115
甲、中國哲學.....	118
一 孔子.....	119
二 易經哲學.....	120
三 道家.....	124
乙、印度哲學.....	132
一 僧徒哲學.....	135

二 喬達摩與羯那陀的哲學	147
--------------------	-----

第一部 希臘哲學

引言	157
七賢	163
分期	171

第一篇

第一期: 從泰利士到亞里士多德

第一章 第一期第一階段: 從泰利士到阿那克薩戈拉	173
甲、伊奧尼亞哲學	177
一 泰利士	178
二 阿那克西曼德	193
三 阿那克西美尼	197
乙、畢泰戈拉與畢泰戈拉派	202
一 數的系統	217
二 數之應用於宇宙	236
三 實踐哲學	247
丙、愛利亞學派	252
一 塞諾芬尼	254
二 巴門尼德	261
三 麥里梭	270
四 芝諾	272
丁、赫拉克利特	294
一 邏輯原理	299
二 實在的形態	303
三 過程之為普遍及其對意識的關係	311
戊、恩培多克勒、留基波、德謨克里特	317

一 恩培多克勒	317
二 留基波與德謨克里特	327
己、阿那克薩戈拉	342
一 普遍的思想原理	351
二 種子	357
三 兩方面的關係	365
	* * *
譯者後記	377
專名索引	380

開 講 辭

(3)

——一八一六年十月二十八日在海得堡大學講——

諸位先生：

我所講授的對象既是哲學史，而今天我又是初次來到本大學，所以請諸位讓我首先說幾句話，就是我特別感到愉快，恰好在這個時候我能够在大學裏面重新恢復我講授哲學的生涯。因為這樣的時機似乎業已到來，即可以期望哲學重新受到注意和愛好，這門幾乎消沉的科學可以重新揚起它的呼聲，並且可以希望這個對哲學久已不聞不問的世界又將傾聽它的聲響。時代的艱苦使人對於日常生活中平凡的瑣屑興趣予以太大的重視，現實上很高的利益和爲了這些利益而作的鬥爭，曾經大大地佔據了精神上一切的能力和力量以及外在的手段，因而使得人們沒有自由的心情去理會那較高的內心生活和較純潔的精神活動，以致許多較優秀的人才都爲這種艱苦環境所束縛，並且部分地被犧牲在裏面。因為世界精神太忙碌於現實，所以它不能轉向內心，回復到自身。現在現實的這股潮流既然已經打破，日爾曼民族既然已經從最惡劣的情況下開闢出道路，且把它自己的民族性——一切有生命的生活的本源——拯救過來了；所以我們可以希望，除了那吞併一切興趣的國家之外，教會也要上升起來，除了那爲一切思想和努力所集中的現實世界之外，天國也要重新被思維到，換句話說，除了政治的和其
(4)

他與日常現實相聯系的興趣之外，科學、自由合理的精神世界也要

重新興盛起來。

我們將在哲學史裏看到，在其他歐洲國家內，科學和理智的教養都有人以熱烈和敬重的態度在從事鑽研，惟有哲學，除了空名字外，却衰落了，甚至到了沒有人記起，沒有人想到的情況，只有在日爾曼民族裏，哲學才被當作特殊的財產保持着。我們曾接受自然的較高的號召去作這個神聖火炬的保持者，如同雅典的優摩爾披德族是愛留西的神秘信仰的保持者，又如薩摩特拉克島上的居民是一種較高的崇拜儀式的保存者與維持者，又如更早一些，世界精神把它自己最高的意識保留給猶太民族，俾使它自己作爲一個新精神從猶太民族裏產生出來。〔我們現在一般地已經達到這樣一種較大的熱忱和較高的需要，即對於我們只有理念以及經過我們的理性證明了的事物才有效準。——確切點說，普魯士國家就是這種建築在理智上的國家。〕[⊖]但是像前面所提到的時代的艱苦

(5) 和對於重大的世界事變的興趣也曾經阻遏了我們深澈地和熱誠地去從事哲學工作，分散了我們對於哲學的普遍注意。這樣一來堅強的人才都轉向實踐方面，而淺薄空疏就支配了哲學，並在哲學裏盛行一時。我們很可以說，德國自有哲學以來，哲學這門科學的情況看起來從來沒有像現在這樣壞過。空洞的詞句，虛驕的氣燄從來沒有這樣飄浮在表面上，而且以那樣自高自大的態度在這門科學裏說出來作出來，就好像掌握了一切的統治權一樣。爲了反對這種淺薄思想而工作，以日爾曼人的嚴肅性和誠實性來工作，把哲學從它所陷入的孤寂境地中拯救出來，——去從事這樣的工作，我

⊖ 括弧內這一段話據荷夫麥斯特考證，是黑格爾後來在柏林大學任教時期加在底稿邊上的，是海得堡大學開講詞原稿所沒有的。米希勒本第一版將這段話附在腳註裏，而且放在一個不適宜的地方。茲據米希勒第二版英譯本，把這段話加在正文裏面。
——譯者

們可以認為是接受我們時代的較深精神的號召。讓我們共同來歡迎這一個更美麗的時代的黎明。在這時代裏，那前此向外馳逐的精神將回復到它自身，得到自覺，為它自己固有的王國贏得空間和基地，在那裏人的性靈將超脫日常的興趣，而虛心接受那真的、永恆的和神聖的事物，並以虛心接受的態度去觀察並把握那最高的東西。

我們老一輩的人是從時代的暴風雨中長成的，我們應該讚美諸君的幸福，因為你們的青春正是落在這樣一些日子裏，你們可以不受擾亂地專心從事於真理和科學的探討。我曾經把我的一生貢獻給科學，現在我感到愉快，因為我得到這樣一個地方，可以在較高的水準，在較廣的範圍內，與大家一起工作，使較高的科學興趣能夠活躍起來，並幫助引導大家走進這個領域。我希望我能夠值得並贏得諸君的信賴。但我首先要求諸君只須信賴科學，信賴自己。追求真理的勇氣和對於精神力量的信仰是研究哲學的第一個條件。人既然是精神，則他必須而且應該自視為配得上最高尚的東西，切不可低估或小視他本身精神的偉大和力量。人有了這樣的信心，沒有什麼東西會堅硬頑固到不對他展開。那最初隱蔽蘊藏着的宇宙本質，並沒有力量可以抵抗求知的勇氣；它必然會向勇毅的求知者揭開它的秘密，而將它的財富和寶藏公開給他，讓他享受。

哲學史講演錄

在哲學史裏，我們立刻可以看到，如果從一個恰當的觀點去看它的題材，它自然會引起我們很大的興趣，但是即使它的目的被了解錯了，它仍然具有它的興趣。甚且一般人對於哲學和哲學史的目的愈是看錯，這種興趣的程度好像反而愈益增加。因為從哲學史裏人們特別可以推出一個足以證明哲學這門科學無用的理由。

我們必須承認這是一個正當的要求，即對於一種歷史，不論它的題材是什麼，都應該毫無偏見地陳述事實，不要把它作為工具去達到任何特殊的利益或目的。但是像這樣一種空泛的要求對我們並沒有多大幫助。因為一門學問的歷史必然與我們對於它的概念密切地聯系着。根據這概念就可以決定那些對它是最重要最適合目的的材料，並且根據事變對於這概念的關係就可以選擇那必須記述的事實，以及把握這些事實的方式和處理這些事實的觀點。很可能一個讀者依據他所形成的什麼是一個真正國家的觀念去讀某一個國家的政治史，會在這歷史裏面找不到他所要尋找的東西。在哲學史裏尤其是這樣，我們可以舉出許多哲學史的著述，在那裏面我們什麼東西都可以找得到，就是找不到我們所了解的哲學。

在別種歷史裏，我們對於它們的題材有一個確定的概念，至少對於它們的主要特性我們是有確定概念的。我們知道它們是關於一個特殊國家、特殊民族或人類一般的歷史，或知道它們的題材是

數學、物理學或藝術、繪畫等。但是哲學有一個顯著的特點，與別的科學比較起來，也可說是一個缺點，就是我們對於它的本質，對於它應該完成和能夠完成的任務，有許多大不相同的看法。如果這個最初的前提，對於歷史題材的看法，沒有確立起來，那麼，歷史本身就必然會成爲一個游移不定的東西。只有當我們能夠提出一個確定的史觀時，歷史才能得到一貫性，不過由於人們對它的題材有許多不同的看法，這樣就很容易引起片面性的責難。

這個缺點只是由於從外面去考察歷史的敘述才產生的。但是却另有一個較大的缺點與它相聯結。如果對於哲學有了不同的概念，那就只有真的哲學概念，才能使我們理解那些根據哲學的真概念從事工作的哲學家的著作。因爲在思想裏，特別在思辨的思想裏，把握哲學內容是與僅僅了解文字的文法意義，和僅僅了解它們在表象或感性範圍裏的意義很不相同的。因此我們可以知道許多哲學家的論斷、命題或意見，我們可以很辛勤地去尋求這些意見的根據，或是去推究這些意見的後果，然而我們這樣辛勤地所做的一切也許還沒有得到主要之點——沒有透澈理解那些命題的哲學意義。因此我們並不缺乏卷帙繁多、甚至學問廣博的哲學史，在這些哲學史裏，他們所費力尋求的關於哲學實質的知識反而沒有。這樣的哲學史家有點像某些動物，它們聽見了音樂中一切的音調，但這些音調的一致性與諧和性，却沒有透進它們的頭腦。

上面所說的這些情況，使得在哲學史裏，比在任何別的科學裏，更必須先有一個導言，把需要講述的哲學史的對象首先正確地加以規定。因爲假如我們對於一個對象的名字雖很熟悉，但還不知道它的性質，我們怎能開始去研究它呢？像這樣搞不清楚哲學的性質就來研究哲學史，除了在任何時候任何地方，凡是遇着有哲學這個名字的東西就去尋求並採取材料外，便沒有別的指導原則

了。但是事實上如果我們不採取武斷的方式，而採取科學的方式去規定哲學的概念，那麼，這樣一種研究也就是哲學這門科學本身了。因為哲學有這樣一種特性，即它的概念只在表面上形成它的
(10) 開端，只有對於這門科學的整個研究才是它的概念的證明，我們甚至可以說，才是它的概念的發現，而這概念本質上乃是哲學研究的整個過程的結果。

所以在這個導言裏，我們同樣地陳述了哲學的概念和哲學史的對象的概念。同時這個導言雖只涉及哲學史，但所說的話也同樣適用於哲學本身。在導言裏所說的並不是一些已經完成的定論，而只是必須通過研究哲學史本身才可以得到辯護和證明的原則。只有根據這樣的看法，這些序言式的說明才可以不被放在武斷假定的範疇之內。但是一開始就說出須經長篇證明才可達到的結論，其意義只能在於事先說出這個科學裏面最一般性的內容的綱要。這種辦法可以幫助我們撇開許多由於人們對哲學史的通常成見所引起的問題和要求。

導 言

(11)

關於哲學史的意義，可以有多方面的看法。如果我們要想把握哲學史的中心意義，我們必須在似乎是過去了的哲學與哲學所達到的現階段之間的本質上的聯系裏去尋求。這種聯系並不是哲學史裏面需要加以考慮的一種外在的觀點，而真正是表示了它的內在本性。哲學史裏面的事實，和一切別的事實一樣，仍繼續保持在它們的結果裏，但却各在一種特定的方式下產生它們的結果。——這些就是我們在這裏需要加以詳細討論的。

哲學史所昭示給我們的，是一系列的高尚的心靈，是許多理性思維的英雄們的展覽，他們憑藉理性的力量深入事物、自然和心靈的本質——深入上帝的本質，並且為我們贏得最高的珍寶，理性知識的珍寶。因此，哲學史上的事實和活動有這樣的特點，即：人格和個人的性格並不十分滲入它的內容和實質。與此相反，在政治的歷史中，個人憑藉他的性情、才能、情感的特點，性格的堅強或軟弱，概括點說，憑藉他個人之所以為個人的條件，就成為行為和事件的主體。在哲學史裏，它歸給特殊個人的優點和功績愈少，而歸功於自由的思想或人之所以為人的普遍性格愈多，這種沒有特異性的思想本身愈是創造的主體，則哲學史就寫得愈好。(12)

這些思想的活動，最初表現為歷史的事實，過去的東西，並且好像是在我們的現實以外。但事實上，我們之所以是我們，乃是由

於我們有歷史，或者說得更確切些，正如在思想史的領域裏，過去的東西只是一方面，所以構成我們現在的，那個有共同性和永久性的成分，與我們的歷史性也是不可分離地結合着的。我們在現世界所具有的自覺的理性，並不是一下子得來的，也不只是從現在的基礎上生長起來的，而是本質上原來就具有的一種遺產，確切點說，乃是一種工作的成果，——人類所有過去各時代工作的成果。一如外在生活的技術、技巧與發明的積累，社會團結和政治生活的組織與習慣，乃是思想、發明、需要、困難、不幸、聰明、意志的成果，和過去歷史上走在我們前面的先驅者所創獲的成果，所以同樣在科學裏，特別在哲學裏，我們必須感謝過去的傳統，這

(13) 傳統有如赫爾德[⊖]所說，通過一切變化的因而過去了的東西，結成一條神聖的鏈子，把前代的創獲給我們保存下來，並傳給我們。

但這種傳統並不僅僅是一個管家婆，只是把她所接受過來的忠實地保存着，然後毫不改變地保持着並傳給後代。它也不像自然的過程那樣，在它的形態和形式的無限變化與活動裏，仍然永遠保持其原始的規律，沒有進步。這種傳統並不是一尊不動的石像，而是生命洋溢的，有如一道洪流，離開它的源頭愈遠，它就膨脹得愈大。

這個傳統的內容是精神的世界所產生出來的，而這普遍的精神並不是老站着不動的。但我們這裏所須研究的，主要的也正是這普遍的精神。在個別的國家裏，確乎有這樣的情形，即：它的文化、藝術、科學，簡言之，它的整個理智的活動是停滯不進的；譬如中國人也許就是這樣，他們兩千年以前在各方面就已達到和現在

⊖ “論哲學與歷史”，載“赫爾德全集”，第五部，第一八四——一八六頁。（一八二八年施圖加特和圖賓根版）

一樣的水平。但世界精神並不沉陷在這種沒有進展的靜止中。單就它的本質看來，它就不是靜止的。它的生命就是活動。它的活動以一個現成的材料為前提，它針對着這材料而活動，並且它並不僅是增加一些瑣碎的材料，而主要地是予以加工和改造。所以每一世代對科學和對精神方面的創造所產生的成績，都是全部過去的世代所積累起來的遺產——一個神聖的廟宇，在這裏面，人類的各民族帶着感謝的心情，很樂意地把曾經增進他們生活的東西，和他們在自然和心靈的深處所贏得的東西保存起來。接受這份遺產，同時就是掌握這份遺產。它就構成了每個下一代的靈魂，亦即構成下一代習以為常的實質、原則、成見和財產。同時這樣接受來的傳統，復被降為一種現成的材料，由精神加以轉化。那接受過來的遺產就這樣地改變了，而且那經過加工的材料因而就更為豐富，同時也就保存下來了。(14)

這是我們時代的使命和工作，同樣也是每一個時代的使命和工作：對於已有的科學加以把握，使它成為我們自己所有，然後進一步予以發展，並提高到一個更高的水平。當我們去吸收它、並使它成為我們所有時，我們就使它有了某種不同於它從前所有的特性。在這種吸收轉化的過程裏，我們假定一個已有的精神世界，並把它轉變成為我們自己的一部分，因此足見：我們的哲學，只有在本質上與前此的哲學有了聯系，才能够有其存在，而且必然地從前此的哲學產生出來。因此，哲學史的過程並不昭示給我們外在於我們的事物的生成(Werden)，而乃是昭示我們自身的生成和我們的知識或科學的生成。

對於哲學史的任務所存在着的一些觀念和問題的說明與解答，皆依賴於剛才所提示的這種關係的性質。明瞭這種關係，同時就足以更確切地說明這樣一個主觀目的，即通過哲學史的研究以

便引導我們了解哲學的本身。明瞭這種關係，更可以給我們以處理哲學史的一些原則，因此對於這種關係的更詳細的討論，就是本篇導言的主要目的。當然我們必須對於哲學的目的有一個概念，
(15) 因為這是很基本的。像前面所提到的那樣，這裏尚不能對這個概念加以科學的發揮：我們目前的討論，目的不在於詳細說明哲學概念的生成，而只在於提出一個初步的觀念。

哲學的活動並不僅只是一個機械的運動，像我們所想像的太陽、月亮的運動那樣，——只是一種在無阻礙的時空中的運動。而在哲學史裏，我們所了解的運動乃是自由思想的活動，它是思想世界理智世界如何興起如何產生的歷史。認為人之所以異於禽獸在於人能思想，乃是一個古老的看法，我們贊成這種看法。人之所以比禽獸高尚的地方，在於他有思想。由此看來，人的一切文化之所以是人的文化，乃是由於思想在裏面活動並曾經活動。但是思想雖說是那樣基本的、實質的和有實效的東西，它却具有多方面的活動。我們必須認為，惟有當思想不去追尋別的東西而只是以它自己——也就是最高尚的東西——為思考的對象時，即當它尋求並發現它自身時，那才是它的最優秀的活動。我們目前所研究的這種歷史，就是思想自己發現自己的歷史；而思想的情形是這樣，即：它只能於產生自己的過程中發現自己；也可以說，只有當它發現它自己時，它才存在並且才是真實的。這樣的產物就是各種哲學系統。思想藉以出發去發現它自己的這一系列的產生或發現，乃是一種有二千五百年歷史的工作。

思想本質上既是思想，它就是自在自為和永恆的。凡是真的，
(16) 只包含在思想裏面，它並不僅今天或明天為真，而乃是超出一切時間之外，即就它在時間之內來說，它也是永遠真，無時不真的。然而思想的世界如何會有一個歷史呢？在歷史裏所敘述的都是變化

的，消逝了的，消失在過去之黑夜中，已經不復存在了的。但是真的、必然的思想——只有這才是我們這裏所要研究的對象——是不能有變化的。這裏所提出的問題，是我們首先想要加以考察的。其次，哲學之外還有很多重要的產物，這些產物也是思想的作品，但我們却必須排斥在我們的考察之外。這些作品就是宗教、政治史、法制、藝術、與科學。問題是：這些作品如何區別於作為我們研究的對象的這種作品？同時也是：它們彼此間在歷史中的關係是怎樣？就這兩個觀點而論，爲了使得我們獲得一個正確的出發點起見，指出我們這裏所說的哲學史是甚麼意義，是對我們有益的。第三，在進入個別的事實以前，我們首先必須有一個一般的概觀，不然，我們就會只見部分而不見全體，只見樹木而不見森林，只見許多個別的哲學系統，而不見哲學本身。我們願意知道個別哲學與普遍哲學的聯系。我們要求，對於全體的性質和目的有一個概括的觀念，庶幾我們可以知道，我們所期待的是甚麼。猶如我們首先要對於一個地方的風景加以概觀，如果我們只流連於這風景的個別地方，我們就會看不到它的全景。事實上個別部分之所以有其優良的價值，即由於它們對全體的關係。這種情形在哲學裏更是如此：在哲學史裏也是如此。在歷史裏面，一般原則性的建立，比起在個別科學部門裏面，好像沒有那樣的需要。因爲歷史最初好像只是一系列的偶然事變之相續。每一事實孤立着在那裏，只有依時間才表示出它們的聯系。但是，即使在政治史裏面，我們對於這種外在聯系，也就感覺到不滿。我們要知道並預見它們的必然聯系，在這種聯系裏，個別的事實取得它們對於一個目的或目標的特殊地位和關係，並因而獲得它們的意義。因爲歷史裏面有意義的成分，就是對“普遍”的關係和聯系。看見了這個“普遍”，也就是認識了它的意義。

(17)

所以在這個導言裏，我只想對下列幾點加以討論：

第一，將考察哲學史的性質：它的意義、概念、和目的，從這裏面就可以推究出如何處理哲學史。我們將要特別藉此對於哲學史同哲學這門科學本身的關係有所認識，這將是最有興趣的一點。這就是說，哲學史將不只是表示它內容的外在的偶然的事實，而乃是昭示這內容——那看來好像只屬於歷史的內容——本身就屬於哲學這門科學。換言之，哲學史的本身就是科學的，因而本質上它就是哲學這門科學。

第二，哲學的概念必須加以嚴密規定，從哲學概念裏，就可以規定各個民族精神文明的無限材料和諸多方面中甚麼是必須排斥於哲學史之外的。例如宗教與宗教中所包含的思想和關於宗教的思想，特別是神話形式的宗教思想，由於它們的內容這樣地接近哲學，又如別的科学（如關於國家、義務、法律的思想），由於它們的形式，也這樣地接近哲學，以致哲學的歷史顯得似乎完全沒有確定的範圍。也許有人會以為，哲學史對於所有這些思想都必須加以考慮；——人們不是把任何東西都稱為哲學和哲學思想了嗎？一方面必須詳細考察哲學和與它相關的領域，如宗教、藝術和別的科学以及政治史的密切聯繫，另一方面當哲學的領域已予以明確的規定時，我們就達到了甚麼是哲學的定義，和甚麼屬於哲學的範圍，這也就是哲學史的起始點，這個起始點必須與宗教觀念和有思想意味的預感的起始區別開來。

從對象的概念本身（這概念已包含在上面兩個觀點之內），就會引導我們到第三點，即對於哲學史的概觀，並將這種歷史發展的過程，區分為若干必然的時期——這種區分將哲學史認作一個有機的進展的全體，一個理性的聯系，唯有這樣，哲學史才會達到科學的尊嚴。〔哲學是理性的知識，它的發展史本身應當是合理的，

哲學史本身就應當是哲學的。]⊖這裏我將不多費篇幅去考慮哲學史的用途和處理哲學史的其他方法。它的用途是很顯明的。最後我願意講一下哲學史的史料來源，因為這是慣例。

* * *

甲、哲學史的概念

(19)

一提到哲學史，我們首先就會想到，這個對象本身就包含着一個內在的矛盾。因為哲學的目的在於認識那不變的、永恆的、自在自為的。它的目的是真理。但是歷史所講述的，乃是在一個時代存在，而到另一時代就消逝了，就為別的東西所代替了的事物。如果我們以“真理是永恆的”為出發點，則真理就不會落到變化無常的範圍，也就不會有歷史。但是如果哲學有一個歷史，而且這歷史只是一系列過去了的知識形態的陳述，那末在這歷史裏就不能夠發現真理，因為真理並不是消逝了的東西。

我們可以說：“這種一般的論證，將不僅適用於別的科學，也同樣適用於基督教”，同時也會發現一個與此相矛盾的說法，認為“基督教史和別的科學的歷史是應該有的，但進一步去研究這種論證却是多餘的，因為這種論證業已被這些歷史的存在直接推翻了”。為了對這種矛盾的意義加以較細密的考察，我們必須分別開一種宗教或一門科學的外在命運的歷史與這種對象自身的歷史。所以我們必須考慮到：哲學史由於它的題材的特殊性質，是與別種科學的歷史不同的。我們立刻就可以明白看到，剛才所提到的這種矛盾，不能涉及外在的歷史，而只能涉及內在的亦即內容自身的歷

⊖ 據荷夫麥斯特本，第二十四頁增補。——譯者

- (20) 史。譬如基督教便有它的傳播史或它的信徒之命運的歷史；因為它曾經把它的存在建築在教會上面，而教會本身便是這一類的外在的存在，這種外在存在與多樣的時間性的事物相接觸，有了多樣不同的命運，所以本質上具有一個歷史。即就基督教教義本身而論，它誠然還是具有它的歷史，但是它必然地不久便達到它的充分發展，而獲得它的確定的解釋。這種舊的信條，曾經被每個時代承認為權威，而且現在仍然將會被承認為不變的真理，——雖說這種承認只是虛假的，這些信條的文字只是口頭上的空虛的公式。但是，基督教教義的歷史，就廣義來說，只包含着兩方面：一方面是對於那原來的固定真理的多樣性的附加和歪曲，另一方面是對於這些錯誤的鬥爭，和把所遺留下來的原則從附加的成分中淨化出來，並回復到原來的單純信條。

像宗教所有的這種外在歷史，別的科學，包括哲學在內，也是有的。哲學有它的起源、傳佈、成熟、衰落、復興的歷史，它的教師、推進者和反對者的歷史——這歷史常常又與宗教、有時又與政治有外在關係。哲學這一方面的歷史，同時引起了一些很有趣味的問題。譬如，有人問：哲學既是關於絕對真理的學說，為甚麼大體上它只是啓示給少數的個人，給特殊的民族，並且只限於特殊的時代呢？同樣，就基督教看來，——在這裏面，真理比它在哲學的形式內表現得更為普遍，——我們會遇着一個困難問題：這個宗教

(21) 在時間上出現得這樣晚，並且那樣久甚至到現在還仍然只限於一些特殊的民族裏，——這裏面是不是包含一種矛盾呢？但這一類的問題是屬於更特殊的細節的問題，而不僅屬於剛才所提到的那個較一般的衝突。只有等到我們進一步討論哲學知識的特有性質時，我們才可以更進而討論關於哲學的外在存在和外在歷史這一方面的問題。

但是我們試把宗教史和哲學史的內在內容比較一下，便可以知道，在哲學裏並不像在宗教裏那樣，自始就承認一個固定的基本的真理作為內容，這真理由於是不變的，因而就是獨立於歷史之外的。基督教的內容就是真理，它本身是保持不變的，因此它就沒有或者等於沒有歷史。⊖ 因此在宗教裏面，由於基督教的基本性質，剛才所提到的那種衝突是沒有的。後人的附加和錯誤，並沒有引起甚麼困難。因為它們是變化無常的，而且性質完全是歷史性的。

別的科學，依內容而論，誠然也有歷史。這歷史誠然也有一部分是關於內容的改變和前此所公認為有效準的原則的放棄，但另一部分，也許是它的內容的較大部分，則是關於有永久性的成分；而新興的成分並不是從前所贏得的原則的改變，而只是對於固有的原則的增加或補充。這些科學通過一種增補過程而進步。誠然，植物學、礦物學之類的進步有許多地方是基於校正前此的成就，但絕大部分是保持原狀的，這些科學只是由於新材料的增加而豐富其自身，却沒有引起內在的變化。像數學這種科學，它的歷史在內容方面大體上只是一種記載或列舉新貢獻的愉快工作而已。例如初等幾何學自歐幾里德創立以來，可以說是沒有歷史。(22)

相反地，哲學的歷史所昭示的，既不是毫無增加的簡單內容的停滯不前，也不只是新的珍寶平靜地增加到已有的基礎上面的過程；因而有人會以為哲學史所提供給我們的，頗像是一些不斷地全部更新和變化的戲劇，而這些變化最後又不復有一個單純的目的作為共同的聯系。在這樣的哲學史裏抽象對象本身、理性知識既消失不見，則這個科學的建築最後必成為空的架子，徒然分享着哲

⊖ 參看馬海內克：“基督教的信仰和生活”，一八二三年柏林版，第一三三——一三四節。

學的虛名和偽號罷了。

一 關於哲學史的普通觀念

說到這裏，立刻就會發生關於哲學史的普通膚淺的觀念，必須提出來談一談並予以糾正。關於這些很流行的看法，諸位無疑地是很熟知的，——因為事實上這些看法乃是當人們最初對於哲學史加以粗率的思想時，就會浮現在頭腦裏的最直接的想法，——我將要簡單地說明那需要說明的，而對於哲學派別之紛歧的說明，將會更進一步引導我們到哲學的實質本身。

(一) 哲學史作為紛歧意見之堆積

(23) 歷史初看起來似乎只應該敘述各個時代、民族和個人的偶然事件，——這些事件是偶然的，一部分是就時間的次序來說，而一部分是就它們的內容來說。關於時間次序的偶然性，將在以後討論。現在我們首先要討論的乃是關於內容的偶然性的觀念，亦即關於偶然的行為的觀念。但是，哲學所有的內容不是行為，也不是外在的快樂和悲痛的事情，而是思想。偶然的意見不是別的，只是意見，而哲學意見也就是關於較為特殊的內容和哲學特有的對象的意見，——關於上帝、自然和精神的意見。

所以我們就常碰到對於哲學史的很普通的看法，認為它應當是對於一大堆在時間中產生和表現出來的哲學意見的羅列和陳述。像這類的材料，我們客氣一點可以稱之為意見；而在那些自信可以下比較徹底的判斷的人，也許會乾脆叫這種哲學史為無意識的東西的展覽，或者至少是單純沉溺在思想和概念中的人們所犯的許多錯誤的展覽。這種說法我們不只是在那些自己承認不懂哲學的人那裏可以聽到（他們自己承認不懂哲學，因為在一般人看來

對於哲學的無知並不妨害他們對哲學隨便判斷；正相反，他們每個人都自信能夠對哲學的價值和性質判斷（雖說他們對於哲學毫無所知）；而且從那些自己在寫哲學史和曾經寫過哲學史的人那裏也同樣可以聽到。哲學史照這樣說來，既是各式各樣的意見的羅列，那麼，它將變成一個無聊的好奇的東西，或者我們也可以說只是一種博學的興趣。因為所謂博學，主要地只是知道一大堆無用的東西，這就是說，除了對那些無用的東西具有一些知識之外，（24）本身沒有任何別的內在意義和價值。

然而有人却以為像這樣學習別人的不同意見和思想也是有用的：有刺激思維能力、引起許多好的思想的好處，這就是說，有可以引起另一些意見的好處，於是哲學史這門學問的功用，就在於從一些意見引起另一些意見。

如果哲學史只是一些意見的展覽——即使是關於上帝或關於自然事物和精神事物的本質的意見——，則它將是一種多餘的無聊的學問，無論我們從這類的博學和思想活動裏能夠得到多少益處。還有甚麼東西能夠比學習一系列的單純意見更為無用嗎？還有甚麼東西比這更為無聊嗎？有許多著作就是這樣意義下的哲學史，它們把哲學的理念只是當作意見一樣來羅列、來處理，對於這些東西我們只須隨便翻閱一下，就可以發現其中的一切是如何地空疏無聊，缺乏興味。

一個意見是一個主觀的觀念，一個任意的思想，一個想像，我可以這樣想，別人可以那樣想；——一個意見是我私有的，它本身不是一個有普遍性的自在自為地存在着的思想。但哲學是不包含意見的，——所謂哲學的意見是沒有的。一個人即使他本人是個哲學史的作家，當他說哲學的意見時，我們立刻就可以看得出，他缺乏對於哲學的基本修養。哲學是關於真理的客觀科學，是對於

真理之必然性的科學，是概念式的認識；它不是意見，也不是意見的產物。

- (25) 對於哲學史的這種看法，還有一個特有的意義，即：我們所知道的只是一些意見。着重點是在意見上面。與意見正相反對的是真理。在真理面前，一切意見都褪色了。但是，只在哲學史裏面去尋求意見或以爲在哲學史裏面只能發現意見的人們，對於真理這個字是會掉頭不顧的。哲學在這裏曾經受到從兩方面來的反對。一方面，如所熟知，注重虔誠信仰的人會公開宣稱，理性或思維不能認識真理；正相反，理性只會引導到懷疑的深淵，於是我們必須放棄理性和獨立思想，必須使理性和思想屈服於盲目信仰的權威之下，才能達到真理。關於哲學和哲學史與宗教間的關係，下面還要討論。另一方面，也是人所熟知的，所謂“理性”又只圖堅持其自身的效準，否認信仰的權威，努力使基督教合理化；所以它認爲要承認任何東西，只有完全信賴個人自己的見解和個人的信念。但這種對於理性的權利的肯定，却得出這樣令人驚異的結果：理性不能認識真理。這種所謂理性，一方面用思維理性的名義和力量向宗教信仰鬥爭，而同時它也同樣轉而反對理性，是理性的敵人。它堅持本能和情感以反對理性，因而就把主觀的東西當作真理的標準，——像每個人純從主觀出發任意獨斷所形成的個人信念那樣。這類的個人信念不是別的，而只是一種意見，不過這種意見却被當作人們的至高無上的標準罷了。

- (26) 如果我們從首先碰到的觀念開始，則不得不提一下對於哲學史的這種見解。這種見解浸透了一般文化生活的信念，同時也是我們時代的成見，是人們藉以彼此互相了解互相認識的基本原則，——是一個被認爲確定無疑的，作爲一切其他科學研究的基礎的前提。這一基本原則也就是時代的真正的標誌。在神學裏，教

會的教條並不怎麼代表基督教的教義，而是每一個人依照他自己的信念，或多或少地有他自己的基督教教義，而另一個人則依照他另一個信念也有他另一種基督教教義。我們常常看見，在歷史上神學被迫使去尋求各種不同的意見，以便引起對於神學的興趣。而最初的結果之一，就是尊崇所有一切的信念，把它們認作只是每一個人必須自己解決的問題，——它的目的當然不在認識真理。

個人的信念，事實上就是理性或理性的哲學從主觀性出發在知識方面所要求的最後的、絕對本質的東西。但是，我們必須區別開：甚麼是基於感情、願望和直觀等主觀的根據，一般地說，即基於主體之特殊性的信念，與甚麼是基於思想的信念，即由於洞見事物的概念和性質而產生的思想的信念。前一種形態的信念，只是意見。

意見與真理的對立，像這裏所明確劃分的，即在蘇格拉底和柏拉圖時代（希臘生活之墮落的時代）的文化生活裏，我們已經可以看到，——柏拉圖曾經把意見（δόξα）和知識（ἐπιστήμη）對立起來。同樣的對立，我們在奧古斯都和其後的羅馬社會政治生活衰落的時代裏也可以看到。在這時，伊壁鳩魯學派以傳播一種無所謂的態度來反對哲學。當基督說：“我是來到世間為真理作見證的。”彼拉多以蔑視真理的態度答道：“真理是甚麼東西？”[⊖]這話是說得很高傲的，意思是說：“真理這個觀念已經是一個口頭禪，我們已經對它很厭煩了。我們已經看穿了它是什麼東西，現在已經說不上認識真理了。我們已經超出它了。”誰說這樣的話，才真可算是“超出真理”——被摒於真理之外了。

⊖ 見新約“約翰福音”，第十八章，第三十七、三十八節。——譯者

如果一個人從這種觀點出發來研究哲學史，則它的全部意義只在於知道別人的特殊意見，而每一個意見又不同於另一意見。但這些個別的特殊意見，對於我是生疏外在的，在這裏面，我的思維理性是不自由的，也是沒有活動於其中的：它們對於我只是一堆外在的僵死的歷史材料，一堆本身空疏的內容。只有自己主觀空疏的人，才會滿足於這些空疏的東西。

對於天真純樸的人，真理永遠是一個偉大的名詞，可以激動他的心靈。對於認為真理不可知的說法，我們在哲學史裏適當的地方還要加以詳細的考察，現在只消提一句：如果我們承認真理不可知這個前提，像鄧尼曼那樣，那真是無法了解，為甚麼我們還要耗費精神來研究哲學。因為每一個意見都錯誤地自詡為具有真理。這就立即令我回憶起一個舊的信念：真理是在知識裏，但我們只有在反省時，不是在走來走去時，才能認識真理；真理既不能在直接的知覺、直觀裏，亦不能在外在的感覺直觀或理智的直觀裏（因為每一個直觀作為直觀，就是感性的）被認識，而只能通過思維的勞作才能被認識。

(28) (二) 通過哲學史本身去證明哲學知識的無用

上面這種對於哲學史的看法，從另一方面看來也可以有另一種結果，這結果，如果我們願意，也可以把它看作或者有害，或者有利。我們看見如此紛歧的意見和如此繁多的哲學系統，於是就感覺到一種困惑，不知道應該接受哪一個。我們知道，許多偉大的人物都會對於那些足以令人嚮往——而哲學也聲言要將關於它們的知識給予人們——的偉大事物，犯過錯誤，因而他們都會遭受過別人的反對。“既然這樣偉大的人物都會走錯了路，像我這樣一個小人物，如何能夠去下決定性的判斷呢？”從哲學系統之紛歧裏面推

出來的這個結論，就是我們認為有害的一方面，但同時也有一種主觀的用處。因為這種紛歧通常被許多人用作遁辭，——這些人裝出很內行的樣子，表示他們對於哲學很有興趣——來掩飾他們對於哲學的忽視，即他們雖然好像是抱着一番善意，並且也承認有努力研究這門學問的必要，但事實上他們却完全忽視了這門學問。然而哲學系統的紛歧，却遠不只是一種被這些人用作忽視哲學的藉口。它還更可以被當作一種嚴肅的真實的論據，用來反對從事哲學研究所需的熱忱，——用來作為忽略哲學的理由，並作為一個無可辯駁的例證，以表明努力達到對於真理的哲學認識，是徒勞無益之事。但假如我們承認，哲學應當是一種真正的科學，而且真的哲學只有一個，於是就發生了這個問題：哪一個哲學是真的哲學？我們如何可以認識這個真的哲學？既然每一個哲學自認為真的哲學，既然每一個哲學各自提出一些不同的標誌和標準，作為認識真理的指針；——那麼，一個頭腦清醒的人於下判斷時必會徘徊遲疑。 (29)

這一點，據說就是哲學史可以提供的進一步的意義。西塞羅（“論神的性質”第一章第十節以下）曾經雜亂地列舉出關於上帝的許多哲學思想的歷史。他假借一個伊壁鳩魯派的學者的口氣來說話，但他自認他不知道有比那更好的說法，所以那就代表他自己的見解。那個伊壁鳩魯派的學者說，我們尚沒有達到確定的知識。對於哲學努力之為無用的證明，可以直接從這種對於哲學史通常的膚淺看法引伸出來：即認為哲學史的結果所昭示的，不過只是紛歧的思想、多樣的哲學的發生過程，這些思想和哲學彼此互相反對、互相矛盾、互相推翻。這個不可否認的事實，似乎包含有可以把耶穌基督下面的一句話應用到哲學上面來的理由和必要：“讓那死了的人去埋葬他們的死人；跟着我來。”[⊖]全部哲學史這樣就成了一個戰場，堆滿着死人的骨骼。它是一個死人的王國，這王國不

僅充滿着肉體死亡了的個人，而且充滿着已經推翻了的和精神上死亡了的系統，在這裏面，每一個殺死了另一個，並且埋葬了另一個。這裏不是“跟着我走”，按照這裏的意思倒必須說，“跟着自己走”。這就是說，堅持你自己的信念，不要改變你自己的意見。何必採納別人的意見呢？

這樣的情形當然就發生了：一種新的哲學出現了。這哲學斷言所有別的哲學都是毫無價值的。誠然，每一個哲學出現時，都自詡為：有了它，前此的一切哲學不僅是被駁倒了，而且它們的缺點也被補救了，正確的哲學最後被發現了。但根據以前的許多經驗，倒足以表明新約裏的另一些話同樣地可以用來說這樣的哲學，——使徒彼得對安那尼亞說：“看吧！將要抬你出去的人的腳，已經站在門口。”[⊖]且看那要駁倒你並且代替你的哲學也不會很久不來，正如它對於其他的哲學也並不會很久不去一樣。

（三）關於哲學之紛歧的解釋

無疑地，現在有着並且曾經有過許多不同的哲學，乃是一個有充分根據的事實。但真理只有一個，——這乃是理性的本能所具有的根深蒂固的直覺和信念。於是有人便因此推論說：“只能有一個哲學是真的，但由於有如此之多不同的哲學，所以其餘的哲學都只能是錯誤的。但每一種哲學都確信、保證並證明它自身是那唯一的真的哲學。”這是通常的形式推論，而且從冷靜思想看來，好像也是正確的見解。至於談到思想之冷靜——這個好聽的名詞，從日常的經驗我們就可以知道冷靜這個名詞的意義，即當我們是冷靜或空乏時，我們立刻或不久就會感覺飢餓。（譯者按：“冷靜

⊖ 見新約“路加福音”，第九章，第五十九、六十節。——譯者

⊙ 見新約“使徒行傳”，第五章，第九節。——譯者

的”——德文原作 nüchtern, 此字有指飢餓時腹中枵然或空乏之意, 復有冷靜、空疏、抽象、枯燥的意思。黑格爾此處兼用這兩層意義。)但冷靜的思想却有一種本領和技巧, 可以不讓自己由於冷靜或空乏而變成飢餓和渴求, 而能使自己感到滿足並安於滿足。因此, 用這種字眼所表示的這種思想, 就是那僵死的抽象理智; 因為只有僵死的東西才是冷靜的, 並且同時才是滿足的, 安於滿足的。但無論物質生活或精神生活皆不會停留在滿足於冷靜或空疏中, 而乃是一種衝力, 它是飢渴地追求真理, 追求對真理的知識, 迫切要求對這種求真和求知的衝力的滿足, 它決不會對這樣的抽象思想加以飽餐並感到滿足的。

但是, 對於上面這種思想, 有一點尚須更確切地說明一下, 即無論哲學派別是如何地紛歧, 却至少有一個共同點, 即它們同是哲學。所以, 如果任何人研究過或熟悉過任何一種哲學(只要它在任何意義下是一種哲學), 則他就可以說是具有“哲學”。那提出一些抽象的論證或藉口、一味堅持哲學的紛歧性的人, 由於他厭惡或害怕特殊性, 不知道特殊性也包含普遍性在內, 他是不願意理解或承認這普遍性的, ——在別的地方[⊖]我曾經把他比做一個患病的學究, 醫生勸他吃水果, 於是有人把櫻桃或杏子或葡萄放在他前面, 但他由於抽象理智的學究氣, 却不伸手去拿, 因為擺在他面前的, 只是一個一個的櫻桃、杏子或葡萄, 而不是水果。

但重要的是對於哲學系統之紛歧性的意義, 去進一步獲得一個更深刻的見解。對於真理和哲學的性質, 加以哲學的理解, 這樣我們就可以認識到, 這種哲學系統的紛歧, 絕不意味着真理與錯誤是抽象地對立着的。說明這點, 就會使我們明瞭全部哲學史的意

⊖ “哲學全書”, 第十三節附釋(三聯書店版中譯本“小邏輯”, 第六十七頁)。

義。

我們必須講明白：哲學系統的紛歧和多樣性，不僅對哲學本身或哲學的可能性沒有妨礙，而且對於哲學這門科學的存在，在過去和現在都是絕對必要的，並且是本質的。

由於這番討論，就可以幫助我們認識，哲學的目的即在於用思維和概念去把握真理，並不是去發現沒有東西可以被認識，也不是去發現我們不能認識真正的真理，而只能認識暫時的、有限的真理 (32) (這就是說，一種真理同時又是不真的真理)。此外並可以幫助我們認識，在哲學史裏我們所研究的就是哲學本身。

我們可以在這裏把重要之點單用“發展”這一概念來加以概括。如果我們明白了發展的意義，則所有其餘部分都自會產生並引伸出來。哲學史的事實並不是一些冒險的行爲，一如世界的歷史並不只是一些浪漫的活動，換言之，它們並不只是一些偶然的事實，迷途騎士漫遊事迹之聚集：這些騎士各自爲戰，作無目的的掙扎，在他們的一切努力裏，看不出任何效果。哲學史同樣也不是在這裏異想天開地想出一個東西，在那裏又主觀任性地想出另一個東西，而是在思維精神的運動裏有本質上的聯系的。精神的進展是合乎理性的。我們必須本着對於世界精神這樣的信心去從事歷史，特別是哲學史的研究。

二 關於哲學史的定義的解釋

上面所提到的“真理只有一個”那句話，還是很抽象很形式的。在較深的意義下，這話就是我們的出發點。哲學的目的就在於認識這唯一的真理，而同時把它當作源泉，一切其它事物，自然的一切規律，生活和意識的一切現象，都只是從這源泉裏面流出，它們只是它的反映，——或者把所有這些規律和現象，依照着表面上似