



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

黑格尔全集

第27卷 第1分册

世界史哲学讲演录

(1822—1823)



商務印書館
The Commercial Press

[http: www.cp.com.cn](http://www.cp.com.cn)

ISBN 978-7-100-10485-2



9 787100 104852 >

定价: 95.00 元

黑格尔全集

第 27 卷 第 I 分册

世界史哲学讲演录
(1822—1823)

刘立群 沈 真 张东辉 姚 燕 译
张 慎 梁志学 校

 商务印书馆
1917-1997 The Commercial Press

2014 年 · 北京

图书在版编目(CIP)数据

黑格尔全集. 第27卷. 第I分册, 世界史哲学讲演录:
1822~1823/(德)黑格尔著; 刘立群等译. —北京: 商务
印书馆, 2014

ISBN 978-7-100-10485-2

I. ①黑… II. ①黑… ②刘… III. ①黑格尔, G. W.
F. (1770~1831)—文集 IV. ①B516.35-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 286661 号

所有权利保留。

未经许可, 不得以任何方式使用。

黑格尔全集

第27卷 第I分册

世界史哲学讲演录(1822—1823)

刘立群 沈真 张东辉 姚燕 译

张慎 梁志学 校

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10485-2

2014年9月第1版

开本 787×960 1/16

2014年9月北京第1次印刷

印张 30 1/4

定价: 95.00 元

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

VORLESUNGEN

BAND 12

Vorlesungen über die Philosophie

der Weltgeschichte

Berlin(1822—1823)

© Felix Meiner Verlag GmbH,

Hamburg 1996

本书译自北莱茵-威斯特伐伦科学院版，

汉堡迈纳出版社，1996年

中文版说明

黑格尔是德国古典哲学的集大成者。为了推进我国的黑格尔研究，中国社会科学院作出决定，翻译北莱茵-威斯特伐伦科学院编辑的历史考订版黑格尔全集。

这部全集分为三辑：第一辑是著作集，以黑格尔在世时发表的作品和未发表的手稿为内容；第二辑是讲演集，以他的学生们的听课笔记为内容；第三辑是书信集。

北莱茵-威斯特伐伦科学院黑格尔委员会在编辑第一辑的时期，也开始编辑第二辑，将所编各卷作为试行本公之于世，拟在吸收各方意见之后，再加以修订。据此，中国社会科学院黑格尔课题组也在翻译著作集的时期，将从讲演集里选译出中国读者急欲看到的一部分试行本。在所译的各卷中，译者都撰写了前言，介绍讲演录的基本内容和问世过程，并且编译出有助于理解讲演录的注释。

这项翻译工作得到了北莱茵-威斯特伐伦科学院黑格尔委员会和波鸿鲁尔大学黑格尔档案馆的热情协助；所译各卷的出版受到了商务印书馆的大力支持，谨向他们致以衷心的感谢。

中国社会科学院黑格尔课题组

北京 2012年12月

目 录

中文版前言	1
世界史的概念	11
论述历史的方法	11
原始的历史学	11
反思的历史学	15
哲学的世界史	20
人的自由的理念	29
国家的本性	70
世界史的划分	105
世界史的进程	113
东方世界	113
中国	113
印度	146
波斯	201
埃及	230
希腊世界	269
希腊史的各个时期	270

希腊民族精神的起源	272
希腊精神的成熟	311
衰退与没落	321
罗马世界	335
罗马史的各个时期	348
罗马权力的形成	348
罗马对世界的统治	353
罗马的没落	375
日耳曼世界	376
日耳曼世界的各个历史时期	384
中世纪早期的准备	386
中世纪	397
近代史	436
译者注释	451
人名索引	469
本卷后记	475

中文版前言

本书是黑格尔 1822—1823 年冬季学期在柏林大学第一次讲授世界史哲学的学生课堂笔记，它在 1996 年首先作为讲演录试行本第 12 卷出版，以后将编入《黑格尔全集》历史考订版第 27 卷。在本书中译本发表之际，向读者说明它的基本内容、问世过程和翻译方法是必要的。

一、这本讲演录的基本内容

黑格尔的世界史哲学起源于他宣告自己的思辨体系的《哲学全书纲要》(1817 年)，在这本著作里，世界史是客观精神发展的最高阶段，或更具体地说，是绝对精神以伦理为表现形态的结尾，是绝对精神在艺术中回归到自身的前夕。他特别指出，特定的民族精神拥有一种由它的特殊原则决定的、在时间中发展它的现实性的过程，但它是转入普遍的世界史的，世界史上的种种事件都展现了各个特定的民族精神的辩证法；这种运动过程就是伦理实体对其特殊性的摆脱，是精神变为普遍精神、变为世界精神的事业，由于这种运动过程是精神的自我意识在时间中的发展，所以发展中的各个环节都是一些民族精神，它们当中的每一个都只能占有一个阶段，都只能完成整个事业的一项工作。

这些思想后来又在《法哲学纲要》(1821 年)中得到了拓展，呈现出黑格尔把世界史哲学作为一门独立的应用哲学的构想。这

种拓展是分为两个步骤进行的。首先，黑格尔揭示了世界史概念作为客观精神发展的最高阶段所包含的辩证矛盾，诸如以国家为客观环节的外在性和以宗教为主观环节的内在性，精神的自由和从精神自由中引出的理性的必然发展，世界精神以外化自身、把握自身为目的所进行的事业和各个国家、民族与个人不知不觉地作为这项事业的工具所从事的实现其特殊原则的活动，如此等等。其次，他认为世界史进程就是这种辩证矛盾不断出现、不断调解的过程；他从全局着眼，认为各种民族精神作为世界精神的实现者先后相继地奉行了四种原则，其一是在最初的、直接的启示中的实体性精神，其二是优美的、伦理的个体性，其三是能知的自为存在向自身的深入，达到抽象的普遍性，成为客观世界的无限对立面，其四是世界精神从无限对立返回到自身，使一切矛盾得到调解；与这四条原则相对应，世界史进程可以划分为先后相继出现的东方王国、希腊王国、罗马王国和日耳曼王国。

正是依据这个纲要，黑格尔运用他的思辨逻辑，利用当时所能掌握的大量文献，写出了第一本世界史哲学手稿，讲授给他的听众。于是德国思辨历史哲学就从康德的《一个世界公民观点之下的普遍历史观念》开始，经过费希特的《现时代的根本特点》，推进到了它的最高发展阶段。

黑格尔的世界史哲学讲演分为两个部分，即世界史的概念和世界史的进程。前一部分讲的是：第一，世界史哲学既与著述家们只记述他们经历的事件，描写他们亲眼所见的业绩的原始历史学不同，也与著述家们超越当下的东西，以知性思维方式概览、编纂、评论和研究历史的反思历史学不同，是以理性思维方式研究无限具体的、完全当下的普遍东西的，而这种具体的普遍东西

就是引导各个民族和世界的理念，是引领各个个体、行动和事件的精神向导；各个民族都在世界精神中完成自身，处于世界精神的一个必经阶段，世界精神则在这些阶段中把自己完成为自在的总体，这就导致了一个民族原则、一个时代的衰落和另一个更高的民族原则、另一个更高的时代的兴起，导致了世界向完善状态的迈进。

第二，在世界迈向完善状态的历史中有两个相互对立的环节，即作为抽象东西的理念和人的激情，用逻辑范畴加以表达，也就是普遍性与个别性、客观性与主观性。这两者形成了世界史在我们面前摊开的锦绣地毯的经纬。理念是实质性的力量，但它本身只是普遍的东西，它由以实现自身的劳力则是人的种种激情。把这两者活生生地统一起来的和解，就是伦理自由。伦理自由集中地体现于那些既把握了引领时代的理念，又拥有付诸行动的激情的伟大历史人物身上，他们说出了时代的内涵，把早先自在地存在的普遍东西设定成为自为地存在的普遍东西，所以民众聚集在他们的周围，而那一类仍然忠于旧事物的人要对此进行抵制，是无能为力的。

第三，伦理自由也同样体现于政治体制中。伦理生活造成一个中心，它就是把普遍意志与主观意志、理性的兴趣与个人的自由统一起来的伦理整体，即国家。自由在国家中是作为对象形成的，是作为肯定的东西得到实现的。有一种观念认为，国家是由人们组成的一个共同体，一切人的自由都在其中受到限制，所以国家是自由的否定，因而给每个人只留下他能表现其自由的一小块地方。但国家并不是这样，而是以自由的客观性表现的自由，并且人只有在国家中才有他成为理性存在者的立脚点，所以，国

家是自由的实现，而人们一向知道自由的那一小块地方也只是一种随意性，因而是自由的对立面。

第四，在国家中，自由赋予自身以客观性，维护自身，以享有其自身为生。这个伦理整体就像生物有机体那样，经历了一个从低级到高级的演化过程，它既有其外在条件，也有其内在根据。就外在条件而言，无论寒带还是热带，都没有造就出世界史上的民族，因为人们在这里不可能得到自由活动的空间，不可能得到让他们有更高精神趣味的丰富资料，与此不同，正是温带地区，更确切地说，正是北温带，构成世界戏剧的舞台，人们在这里以各种不同的方式作出了精彩的表演。就内在根据而言，这个伦理整体里的普遍东西与个别东西的对立统一的关系采取不同的形式，经历了从不合乎理性的阶段到合乎理性的阶段，构成了世界史的基本内容。在第一种形式中，各个社会阶层、个体受到强制的统一，还没有获得独立性；在第二种形式中，各个社会阶层、个体有了无拘无束的统一，变成为自由的；最后在第三种形式中，各个社会阶层、个体都独立存在着，并且只有在产生普遍东西的过程里才有他们的地位，才能发挥他们的作用。所有的国家、所有的帝国都得经历这些形式，世界精神就是这么发展的，所以整个世界史可按照这些形式加以划分。

在这本讲演录的第二部分里，黑格尔详细地评述了这三种形态。其一是东方世界，它有相继出现的四个国家，即中国、印度、波斯与埃及。它们的共同之处在于：它们都是一种宗法式王国，即家长式的或军事式的国家；国家的法律和人的道德处于直接的统一当中，本来属于外在性领域的法律变成了人的内在性，

本来属于内在性领域的道德变成了法律的外在性。但是，这些国家也有它们的相异之处。例如，在中国，人们的自我规定的内容是由外在的政府和法律给定的，这是最抽象的内在性；在印度，外在地设定的规定性则变成了内在的，精神从自身建立起了自己的世界，使内在的东西不再单纯是抽象的，虽然这个精神世界大部分是抽象的想象，还缺乏自由和理性。又如，在印度出现了各个居于不同地位的固定等级，它们在国家内部自行构成特殊的现实环节，具有固定不变的种姓的独特规定性；在波斯则有这样一个帝国，它把各种完全异质的环节，把各个在语言、习俗和宗教方面极为不同的民族聚合到自身，形成一个统一点，这些环节、这些民族既始终保持自己的独立性，又依赖于这个统一点，它既统摄它们，使它们保持平衡，又对它们听其自便，使它们感到满意；在这里，中国的那种把全部事情统一到一个外在伦理意志之下的原则和印度的这种坚持各类差异，绝对把它们固定下来的原则已经得到扬弃，融为一体。这是一个比以前更靠近国家理念的阶段，并且意味着这里开始了东方原则转变的环节，从自然转变为精神的环节。埃及人受到托付，孜孜不倦地进行工作，以摆脱自然统一性的束缚；但他们的精神是解脱，是普遍的内在东西，自由的精神世界被想象为不可企及的彼岸，所以在他们的个体性中只是提出了谜语，而没有解开谜底。这就结束了世界史的幼年时代。

其二是希腊世界和罗马世界。希腊是具有美好自由的王国，它所坚持的原则是没有偏颇的、合乎伦理的统一，然而这种统一是个体的人格，单个的人只有作为个体与普遍实体的统一才感到自己是自由的，所以这个最有生气的王国作为世界史的青年时代

是旋即凋谢的花朵，自身最不安定的形态。在希腊人对这种统一进行过直观以后，罗马人进而对它进行反思。这样，世界史就进入了担负艰巨工作的成年时代。这项工作服务于一个推行普遍原则的国家和法律，服从于职责，并不是以统治者的随意性进行的。无论在单个的阶层执政，实行贵族制的年代，还是在各个单个的人联合执政，实行民主制的时期，情况都是如此。在这里有个体性为普遍性付出的牺牲，因为各个个体只有在普遍东西中才能达到他们的目的。这样的一个王国显得是永恒的，特别在它变成了神圣罗马帝国的时候。但是，作为抽象的普遍性，罗马世界的工作是把各个民族据为己有，以自己的抽象普遍性原则压迫各个民族。于是出现了抽象普遍性反对特殊主体性的斗争，斗争的结局必将是主体的个别性取胜，因为抽象普遍性在自身之内不会使自身个体化。在这里，世界精神给自己提出了扬弃与调和这种对立的历史任务。

其三是日耳曼世界。这个世界好比老年时代，处于完全成熟的精神中；这种精神是已经将早先发展的各个环节保存于自身之内，从而在总体上认识自己的无限力量，日耳曼人就站在了这一变化的顶峰。这个世界的原则是自为地存在的、自由的精神。它一方面是主体性，是本然的心灵，主体应该存在于它应该承认的东西里；另一方面，应该发挥作用的東西是心灵的真理，这种真理经过日耳曼世界发展的三个阶段，即古代、中世纪和近代，自在自为地完成调和，将自身作为主观东西，与客观东西相统一。所以在近代的日耳曼世界，就像在古代的罗马世界那样，也存在普遍东西的统一，但它毕竟不是抽象普遍性的霸权，而是具有自

我意识的思想的霸权，这种思想希求和知晓普遍的东西，并且统治着世界。这时存在的是由各个政府实现的知性目的，即国家的知性目的。各种特权在国家面前消失，并且被消除，民众获得意识，有权争取自在自为的权利，而不是争取特权。就此而言，弗利德里希二世是一位世界历史人物，因为他把握了日耳曼世界的原则，坚持国家的目的，在各种特殊东西背离这个目的时，就不再尊重它们，而更喜欢各种有利于整体的建制。

黑格尔在结束这次世界史哲学讲演时说，整个历史进程是精神的一种连贯进程，全部历史无非是精神的实现过程，而这种实现过程是由各个国家完成的；国家是世界历史在尘世中的实现。真的东西必须一方面在纯粹的思想中，另一方面也必须在现实中作为客观的、得到发展的体系存在。但这必定不是始终外在的、客观的，毋宁说，同一个主观精神必须在这种客观性本身是自由的，并且必须认识到现存东西的内容、这种客观世界精神的内容是它自己的。所以，这种内容是给精神提供见证的内容，它在精神中就是在它自身，就是自由的。重要的是洞见这样的事理，即精神只有在历史和当下存在中才能解放自己和满足自己，现在发生和过去发生的事情不仅源自上帝，而且是上帝的作品。

二、这本讲演录的问世过程

黑格尔很重视他的世界史哲学，此后在 1824—1825 年、1826—1827 年、1828—1829 年和 1830—1831 年冬季学期讲了这门课程。他每次讲授，都会补充新的史料，使所讲的内容得到更进一步的发挥和修订，以致第五次讲授的理论出现了明显的变

化。但在他逝世以后，他的学生爱德华·甘斯编辑这些列入《黑格尔全集》第Ⅸ卷，于1837年出版的《历史哲学讲演录》时，这种情况并未加以考虑；这位编者只是把各个学期的学生课堂笔记拼到一起，编出一本很有系统的书籍。虽然1840年问世的此书第二版，经过卡尔·黑格尔的修订，增加了1822—1823年和1824—1825年课堂笔记的分量，但这个缺点依然存在。约翰·西布利曾经将这卷德文本译成了英文本（伦敦1857年），王造时又把这个英文本转译为中文本（商务印书馆，上海1936年；三联书店，北京1956年）。

随着20世纪初期黑格尔复兴运动的蓬勃发展，格奥尔格·拉松根据掌握的黑格尔手稿和学生课堂笔记，编辑出版了四卷本黑格尔《世界史哲学讲演录》（莱比锡1917—1920年），它们分别为《历史中的理性》、《东方世界》、《希腊世界和罗马世界》与《日耳曼世界》。约翰尼斯·荷夫迈斯特后来以他所编的《历史中的理性》取代了此中的第1卷，并修订了第2卷、第3卷与第4卷（莱比锡1955年）。这里出现的问题在于，黑格尔亲自写的手稿与学生听课写的记录被混合到了一起。

为了解决上述两个问题，北莱茵—威斯特伐伦科学院《黑格尔全集》历史考订版有两项编辑原则：一、把黑格尔的三部分现存手稿，即《世界史哲学·1822—1828年导论》、《世界史哲学·1830—1831年导论》与《世界史哲学散篇》编入第18卷，以示它们属于黑格尔写的；把历次讲演的课堂笔录编入第27卷，以示它们属于学生们记的。二、将学生课堂笔记按编年史原则编入各个分册，以展现黑格尔世界史哲学不断变化和完善的进程；只有这样，我们才能够看到黑格尔在不同年代讲过的东西。我们所

译的《世界史哲学讲演录（1822—1823）》是三位编者综合三位学生当年的课堂笔记编辑出来的，这三位学生是卡·古·尤·冯·格里斯海谋、亨·古·霍多和弗·卡·赫·维·冯·克勒尔，他们的笔记本各有不同的标题，分别为“世界通史哲学”、“世界史哲学”和“哲学世界史”，这三位编者是卡·亨·伊勒亨、卡·伯莱穆尔和豪·塞尔曼。

三、这本演讲录的翻译方法

第一，这个译本是在考虑到我国读者的急需的条件下完成的，在德文版试行本将来正式编入全集第27卷的时候，会相应地加以修订。

第二，人名、书名和地名以《中国大百科全书》里的译法为准；在这部百科全书里未出现的人名、书名和地名，沿用了国内相关书籍里的译法；只有在无从参照时，才对个别的人名、书名和地名拟定了我们的译法。

第三，在正文部分，圆括弧中的文字是课堂笔记里的，方括弧中的文字是德文编者加的，大括弧中的文字是中文译者加的。

第四，德文原书里东方世界部分的注释甚为繁多，在编译时有所删除；其他部分的注释又很简单，在编译时有所增补。

第五，只有在正文中出现的人名，才编入人名索引；在译者注释中出现的人名，均附有原文，并且尽可能注明生卒年份。

梁志学 刘立群

北京 2012年12月

世界史的概念

(12, 3)

我们的演讲的题目是世界通史，不是对这种通史的反思，而是这种通史本身——它的产生、进程，不是我们将它作为事例列举出来的那种考察。

我们想先从一个何谓哲学的世界史的观念说起，为了达到这个目的，我们想通览其他通常论述历史的方法。这种概览仅仅是简短的。历史的论述有三种：第一，原始的历史学（“历史”一词在德语中具有双重意义：一为 *res gestae* {发生的事情} 的意思，一为对于这种事情的叙述的意思）；第二，反思的历史学；第三，哲学的历史学。

论述历史的方法

原始的历史学

属于最初的、原始的历史学的，是像希罗多德和修昔底德那样的历史著述家，他们只记述他们经历的事件，描写他们亲眼所见的业绩。可见，这些受时代精神熏陶的历史著述家，既生存于那个时代，又记述了那个时代。他们以这样的方式作出了一项贡献，那就是他们把曾经发生的事情列入精神的表象领域，把过去现实存在的和正在消逝的东西变成一种在精神中表象的东西。诗

(12, 4)

人把自己的素材加工得更多地适合于感性表象，而不是适合于精神表象。在诗人那里正像在这些历史著述家那里，主要的作品是他自己的。在这些原始的历史著述家那里，当然也有别人提供的报导和一些已经存在的情况，有一种可供组合的资料，但这是一种次要的、没有品位的和零散的资料；因为主要的作品是历史著述家本身的作品。他们把前一种东西，把业已消逝而分散地留存于记忆中的东西，纳入一种牢固的、持久的表象，把川流不息的东西联结在一起，并将其积淀于摩涅莫绪涅神庙，使其永恒不朽。各种传说和民谣都必须被排除在这历史学之外，因为这些传说和民谣用来确定过去发生的事情，还是模糊不清的做法。因此，它们是靠模糊的意识拥有关于各民族的表象的，而它们只要有这种意识，就[还是]被排除于世界史之外。在世界史中，我们首先必须涉及那些曾经知道自己是什么和想要什么的民族，那些在自身之内和超出自身得到发展的民族。甚至各种诗歌也没有在这里加以注意，因为它们不具有历史的真实性。它们也不以确定的现实东西为内容。它们不适合于一个已经达到原子式的固定性和有教养的个体性的民族。在这里首先注意的是这样一个民族，这个民族拥有一种明确意识，拥有一种个性。一个民族的真正历史开始于这个民族意识的形成。

(12, 5) 原始的历史著述家们把他们当时发生的事件从非永恒的土壤搬到一种更好的土壤，一种固定表象具有的土壤，这就是他们特有的品格。因此，这样[一种]历史的范围不会很大，因为它的素材都是历史著述家或多或少地参与、经受或毕竟经历过的事情。他在表象中给后代人直观地表现出来的，正是这样的一些直接的

经验，一些未加反思的事变进程。在这样[一种]历史中，著作者的教养、精神和他叙述的业绩的铸成，[因而]他的精神和他描述的行动[的铸成]，都是同一的。因此，他未能作出反思，因为他生存于事情本身，自己没有超越这种事情。

在这里应该再进一步提出，这种历史著述家的做法对后来的时代会有什么用处。在一个民族的文化有长足进步的时代，才出现文化的巨大差别以及一般精神状况的差别，而这些差别产生于各个阶层的差别。因此，在原始的历史中，历史著述家必定属于这样一些人组成的阶层，这些人完成了(历史上的)事情，而他想描述他们的业绩。他如果是一位原始的历史著述家，那就必定是统帅或国务活动家。所以在这里反思是被排除在外的，因为著述家本来就与事情结为一体。于是，在这样加以塑造的时代，支配事情的精神会产生一个结果，即著作家也是一位被塑造者。一个被这样加以塑造的时代的著作家必定具有对于他的原理的意识，因为他生活在一个具有对于自己的意识的时代。他的时代的精神具有对于他自己和他的目的的意识，具有他的行动和原理的证明。因此，著作家有必要成为一位自觉的人。于是有一个新的方面，即各种行动也是作为演说出现的，因为它们本身影响到表象；这样一些演说是像行动那样存在的，并且在本质上构成历史的一个部分。(12, 6)

在这里，属于各个民族的主要是个人的演说，反之亦然。这是因为，如果这样一些演说不生动活泼，不变为行动，[不]立即受到重视，它们就不过是空洞的、无足轻重的废话而已。所以，历史著述家们也要吸取它们。它们包含着对于时代及其目的的反思，也给出了对于时代的原理的说明。这样一来，历史著述家就

不必作他自己的反思了。他生活于这种反思中，这种反思就是时代的反思。虽然他编写出了这样一些演说，但它们也是他的时代的演说。他立足于他的行动的精神和他的时代的文化，所以他所讲述的就是时代的意识。由此可见，历史著述家是通过演说表现时代的准则的。我们必须研究这样的著作家。我们在修昔底德那里就要这样阅读伯里克利的演说，阅读外来民族的演说，它们都包含了民族原理的准则和对这些准则本身的反思。所以，著作家在阐明这类东西时给出的是对时代本身的反思，而不是自己对事情的一种反思。因此，连这些演讲也应视为某种完全原始的东西。大家想了解这些民族的精神，体验这些民族的生活，就必须体味这些著作家，深入他们的生活，然后取得对于时代的第一手的描绘。谁想急于学到历史，谁就会对此感到满意。这样的著作家当然不会像人们以为的那样经常如此。希罗多德这位历史学创始人就属于此列。关于修昔底德，我们已经提到过了。色诺芬作为《远征记》¹的记述者和恺撒的《高卢战记》²也属于此列。但是，连在我们的时代，也有这一类原始的历史著述家，虽然我们现代的文化教养也造成了以表象对待和报导事件，把它变为历史的情况。他们可能也有追求原始性的特点。所以就特别有法国人的许多回忆录，它们比任何其他民族的回忆录都更加丰富。这些人写作的立足点[包含着]许多琐屑内容、阴谋诡计、狂热情欲和乏味东西，不过其中也有例外。常常有一些大师，他们拥有广阔的范围，雷茨枢机主教的富有思想的作品³就是如此。在德国，生活在这个时代的人物的这类作品当然很罕见。然而弗利德里希二世的《回忆录》⁴构成一个例外。亲身经历各种事件是不够的，而

(12, 7)

是人们必须立足于构成巨大政治影响，即构成世界事件的精神。

反思的历史学

第二种历史著述家是进行反思的历史著述家，他们的叙述超越于当代的东西。这种叙述有很多的门类。

[1.] 首先，人们在这些门类中要求有一个对整个民族或世界史的概览。因此，这必然是已有历史著述的汇编，是他人做过的一些报导；语言也并非都是直观的语言。它们不具有亲临其境的性质。所有的世界史都必然是这一类的。汇编的更进一步的门类取决于目的。李维的《罗马史》、约翰·冯·米勒的《瑞士史》⁵就属于这一类。(12, 8) 这些著作编得很好，它们都功不可没，不可或缺。在这种情况下，很难给出一个论述的尺度。有些历史著述家喜欢这样编写，即让读者仿佛听到了事件见证人的谈论。可是这样做通常会有或多或少的失误或失败，因为所有的人都会用一个语调说话，而各个不同时代的精神和教养都不一样，因为人终究还是单一的个人，“时代的精神总是要在个人身上浮现出来”，已经记述下来的那个时代的精神，不同于当下想要加以记述的这个时代的精神。李维在叙述他所讲的历次战役时对情况做了极其详尽的描绘，它们不是不符合于那个时代，便是符合于任何时代。同样，李维书中的一些罗马国王的演说也是如此，仿佛它们只是在罗马做政治辩护的时期发表的，以致它们与本当作出它们的那个时代形成强烈对比，与那个时代的纯真特色恰好相反。在某些时期，这些演说的论述范围广阔，在另一些时期则极为贫乏。麦耐尼·

阿格里帕的寓言⁶写得自然流畅，他的另一些演说却令人惊讶地与此相反。然而，一个历史编纂者与一个原始的历史著述家的差别却是一目了然的，而且从波利比奥斯⁷与李维的对比中就最好地说明了这一点。约翰·冯·米勒的《瑞士史》写得好像自己在事件发生的那个时代生活过，也同样是一种失败的尝试。这部著作包含某种生硬死板的东西，具有一种人为的、矫揉造作的古风色彩——不像原始的历史著述家丘迪⁸那样具有原创性。一部历史，要涉及漫长时间，包罗巨大的时期，就必须按其本性，以抽象的、普遍的观念予以应对，例如某场战役的胜负，某个城池久围不克等等。这样一部历史，虽然会因此而成为很枯燥、很单调的；但事情就是如此。反思的历史学把一个由各个具体的细节组成的伟大整体归结为抽象观念，这就是它的本质所在。

[2.] 第二类反思的历史学是所谓的实用的历史编纂学。当我们必须研究过去，研究一种遥远的被反思过的世界时，就展现出一种当前对精神的需要。精神靠自己的活动，以这种当前为它自己努力的报偿，而这种当前人们是在自己的知性中把握到的。历史的事件各不相同，但是普遍的、内在的东西和事件的相互联系，支配各种情况的普遍精神，却是持久的、永不过时的、始终当前的东西。这种东西扬弃过去，使事变成为当前的。这些重实用的反思是富有生气的、把遥远的过去激活为现在的东西。这些反思是否真有生气和饶有兴味，全看历史著述家自己的精神如何。普遍的情况和各种情况的相互联系都或多或少地成为叙述的对象，甚而成为事件；普遍的东西看起来不再是特殊的東西。反之，如果我们想以普遍的反思来叙述无穷无尽的独特事件，这便

会毫无趣味，毫无效用，毫无结果。但是，如果将普遍的状况这样加以论述，[即]将事件的整个联系都加以把握，这就显示出了作者的意思，显示出了这样一种历史著述家的精神。

这里特别值得提到的是那些从历史中产生的[和]人们常常披挂到历史上的道德反思与道德教训。道德反思屡屡被看作历史研究应当抱有的根本目的。扼要地说，各种善的范例当然会始终动人心弦，特别是年轻人的心弦，并且它们常常会被引用，因为它们把善带入了更具体的观念。在道德课程中，都把这样的范例当作一些普遍的道德原理的具体观念加以应用。但是，各个民族的命运、各个国家变革所处的领域，却是一个与道德不同的领域，一个更高的、更远的领域。道德说教的方法是极其简单的，或者说，简单的道德说教的办法是无济于事的。圣经史足以进行教导，人们为此完全不需要那么大的领域。人们在这里参照的是经验。国务活动家、君主和统帅会受到历史的教导，但是在像世界局势这样的世界史的复杂局面中，人们常常发现单纯靠那些简单的道德命令是不够的。历史与经验教导我们说，各个民族一般都没有从历史方面学到什么。因为每个民族都生活在一个如此独特的情况里，以至于必定会、并且将来也会由这种情况加以决定，而恰恰唯有大人物在这里会猜中天理。这是一个时代的人物，一个总是与众不同的人物。各个民族都处在一种很独特的关系中，以至于早先的那种关系对后来的关系都决不完全适合，因为情况完全不同。道德命令涉及简单的旨趣和私人关系，而这一切我们却无须从历史中学习。道德命令在所有的情况下都是如此，即主要的事实都要由这[一]命令来详尽阐明。对于这一点我已经透彻

(12, 10)

(12, 11)

地作出了说明。

然而，在各种世界性事件纷至沓来的时候，仅靠这样[一种]简单的原理是不够的，因为情况决不相同，而从回忆中得来的东西并不能抗衡当前那种活生生的现实；回忆过去是对现在的新事物没有控制力的。有教育意义的是历史，但它完全是以另外的方式发生作用。历史的教育是与由此得来的反思不同的某种东西。以一些演说家为证，研究古代希腊和罗马是必要的，然而让现代的一些政治关系诉诸古代罗马人或希腊人的活动和行动，那就总是有点不对路。没有任何一种情况完全类似于其他情况，个别的相同决不是这样存在的，好像在一种情况下最好的东西在另一种情况下也是最好的。各个不同民族的关系和情况没有完全的相似性。例如，约翰·冯·米勒的《瑞士史》就抱有道德意图，他以这样的目的编排整个反思论丛，因而变得枯燥乏味。他的思想是肤浅的，他甚至搜集了一大堆句子，然后按照他的随意判断将它们插入他的叙述之中。这一类反思虽然表明一位作者心怀善意，但也表明他的思想肤浅。所以，反思必须是饶有趣味的，[本身]具体的。只有对事件进行彻底的直观，才能使反思变得有趣。理念的意义，就像它本身展示的那样，是真正有趣味的。例如孟德斯鸠⁹，他是彻底的，同时又是深刻的。然而每个人都相信自己具有能做这类反思的精神，所以对这类反思的历史会产生一种厌烦。于是人们便回到简单朴实的方式上来，使叙述做得单纯准确与逼真。准确作出的各种描写和这类叙述也成为一大功绩；但是它们大多都只为他人提供资料。我们德意志人是以这类叙述为满足的，并要求在往昔中再现现在。法国人则相反，他们创造现

在，因此要探索富有精神的举动；但他们却因而很少有彻底的历史著述家。他们始终都将过去与现在联系起来。

[3.] 第三类反思的历史学是批判的历史学，这种历史学特别在我们的时代获得了发展。它在很大程度上不是历史学本身，而是一种叙述历史和评价叙述的历史学。尼布尔的《罗马史》¹⁰就是这样写成的。他以回顾各种情况来探讨各种叙述，并由此得出一些结论。由此产生的现在，在于历史著作家的尖锐目光，他从全部情况得出可信的结论。法国人曾经在这类著作中作出许多深湛和精辟的论述。在我们这里，所谓高度的历史批判占了上风，这种批判试图排挤那种审慎的历史著述，[人们]在这里抛开历史的根基于不顾，给那些最任意的表象、离题的讲法、幻想以及联想留下了地盘。人们企图将这种最任意的东西带入历史。这也是一种把现在带入过去的方式。由此产生的现在是以主观的、偶发的想法为基础的，这种想法愈被轻易地视为是卓越的，它所依据的根基就愈薄弱。 (12, 13)

[4.] 最后是这样一类历史学，这类历史学立刻把自己乔装为某种部分地作抽象思维的东西。它虽然是作抽象的思维的，但同时形成了向哲学世界史的过渡。这类历史学是涉及一种普遍视角的专门史学，而这种视角取之于普遍性的整个联系，出之于一个民族的丰富生活。但这也是某种专门的东西。通过时代的教育，这种探讨历史的方式就受到了更多的注意，得到了更多的强调。我们的已经形成的观念，正如它勾划出一个民族的形象那样，会比古代民族的纪事带来更多的视角。例如，这样一些具体的视角是关于艺术、科学、宪法、法律、财产以及航海的纪事。

所有专门的东西都可以这样被突显出来。在我们的时代，法律史与宪法史尤其受到青睐，得到强调。两者仅仅具有一种与整个国家、整个历史相关联的意义。如果它们都穷根究底和饶有兴味，而不单纯研讨外在材料，那么，像胡果写的《罗马法史》¹¹那样，它们都是杰出的。艾希霍恩的《德意志法律史》¹²写得更有意义。这类普遍的视角和分支可能、而且也将会被当作那种专门史学的对象，与一个民族的整个历史联系起来。在这种论述中的重要问题是：整体的联系是在内在方面被揭示出来，还是单纯在外在情况方面被探索、被涉及。遗憾的是后一种情况屡见不鲜，所以那些情况后来仅仅显得是各个民族的极其偶然的个别现象。

哲学的世界史

与这一类历史学紧密相连的是哲学的世界史。它的视角不是一个特殊的普遍东西，不是一种从许多普遍的视角中抽象出来的视角，在其中人们可以撇开其他视角，相反地，它是一种具体的普遍东西，是各个民族的一种精神原则和这种原则的历史。这个普遍东西不属于某一偶然现象，以至各个民族的命运、激情和活力似乎都成了头等重要的因素，成了这种因素促成那种普遍东西得以产生的特殊场所，相反地，这种普遍东西是引领各种事件的灵魂，是墨丘利，是个体、行动和事件的精神向导。理念是各个民族和世界的引导者。精神引导世界，我们想要了解的就是精神的引导。

(12, 15) 哲学的世界史与反思的历史学有共同之处，那就是它也以一

个普遍东西为自己的对象，但不是以任何抽象的普遍东西为对象，而是以无限具体的东西、完全当前的东西为对象。因为精神永远保持在其自身；精神的东西是同一的，它无论在过去，还是在将来，总是生机勃勃和强而有力，对[它]来说不存在任何过去。因此，[具体的]普遍东西是世界史的对象。这种普遍东西必须进一步加以规定。

首先，我们在世界史概念方面必须考察两种方式。第一：精神原则最初是一切特殊视角组成的总体。于是，这种总体就不是片面的；毋宁说，第二：各个原则本身，各个民族的精神，都是一种世界精神的总体。各个民族在这种精神中完成自身，处于一个必然的发展阶段。各个民族都是精神发展的阶梯，精神在这些阶梯中把自己完成成为自在的总体。

一个民族的历史中产生的一切方面和视角，在自身之内都有最紧密的联系。认为一个民族的科学、艺术、法律关系、国家宪法、宗教的状况都跟这个民族的重大命运，跟它在战争和平时期与它的邻国的关系，休戚相关，这是个十分陈旧的说法。这往往是说得正确的。有人如果说到这一点，就说得全然正确，并且说到了某种深刻的东西；可是他们通常都就此停步不前，没有能够阐发和说明灵魂本身的那种统一性，没有指出起决定作用的东西；而这是该有一种什么样的联系的规定。对于各部分本身的[联系]的描绘，对于灵魂的描述，人们通常是忽略了。缺少这种规定的情况简直屡见不鲜。一般说来，这样一些反思措辞是常用的，(12, 16)人们用它们写满了书稿，但这只停留于言词上，丝毫不涉及内容。

总起来说，虽然这样的一些反思也是正确的；但是，关于万

物相互联系的原理的正确性尚须进一步加以规定。因为单个的事实看来常常同这样一些原理相矛盾。有这样一些民族，在它们那里，许多的工艺，如中国人和印度人的工艺，处于较高的完善状态。举中国人为例，他们在力学方面非常发达，而且还发明了火药，但却不知如何应用。在印度人那里，他们在诗歌方面开创了一个百花齐放的昌盛时期，而同时在治理国家、享受自由和实行法制方面却无限滞后。如果这时有人想由此肤浅地作出判断，认为他们的文明在一切方面也必定会一样，那么，事实就会表明，那个原理遭到了多么严重的误解。由此可见，我们无须这么理解各个方面的联系，似乎一个方面必定会像其他方面那样发达。

每个方面都处于与其他方面的关系之中，而民族精神总是把文化的各个方面汇集于自身；它是各个方面的联系、统一，是在这些联系中起枢纽作用的东西。这种精神是一种具体的精神，我们必须了解它，我们认识了它，才能认识这种联系。因为一种精神原则只能从精神方面凭借思想来把握，而正是我们把握了思想。这种精神本身也有把握它的思想的冲动。它关切的是它本身的创造；它要思考，而且在这里，它是生动的和起作用的。精神的最深邃的东西、精神的最高级的活动是思维，因此，它在它发挥的最高作用中是能动的，自己把握自己的。所以，它关切的是思考，是为它的思想进行创造。但在它发挥作用时，它只知道一种特定的现实行动的目的，而丝毫不知道它自身，[不]知道它自身是什么。起初它只知道有限性的目的，而对自己毫无所知，并且不具有自己的内心生活，而是具有对于对象的一种特定的现实行动。因此，精神的最高东西，它的真理性，在于自己知道自

己，完成对它自身的思维，这就是它将要和正在做的事情。

但是，这种完成就是它的衰落，而且这是世界史的另一阶段、另一种精神、另一个时代的出现，然后就出现了世界史上的另一个民族。单个的精神引发了向另一个民族的原则的过渡，从而实现了它自身的思想，这样便引起一些更高的原则的形成、各个民族的原则的嬗替和世界向完善状态的迈进。〔表明〕这些原则的联系何在，是世界史的课题。

哲学的世界史是具有关于这些原则的普遍思想的世界史，也就是说具有涵盖整体的思想的世界史，而不是一些关于个别局势、个别状态和个别方面的反思。

最初的普遍的思维，即{最初}呈现出来的范畴，是变化中的抽象东西，即各个统治人物、民族和国家的更替，它们是形成的，存在一段时间，把我们的关注引向它们，受到我们的关注或失去我们的关注，或者与其他的统治人物、民族和国家共存，后来就消失不见了。(12, 18)

从消极角度看，这个方面可以引起悲伤，同时目睹古老的壮丽场面和昔日的伟大人物的遗迹，又尤其令人悲伤，似乎一切都在消逝，不复存在。每个旅行者都感受到了这种忧伤。这不是单纯停留在表示个人的目的的坟墓之前的那种忧伤，也不是停留在知名人士的坟墓之前的那种悲伤，而是对于一些民族和昔日文明的没落表示的一种人人都会产生的、无关乎切身利益的悲伤。{历史发展的}每个阶段都是建立在往昔的遗迹之上的。

与这个范畴相联系的下一个范畴是另一方面，亦即变化、没落同时也是一种新生活的诞生和兴起，新生活是从死亡中再生

的。这是东方形而上学的根本思想，也许是它的最伟大的思想。在灵魂转世的观念中就有这个思想；不死鸟的形象则表示得更加确切，它在自己搭起的柴堆上焚烧自己，却使自己变得年轻，更加美丽，庄严地从死灰中获得再生。然而这只是涉及自然生命，而且是一幅纯粹的东方景象；它只适合于躯体[这类]自然的东西，而不适合于精神，精神虽然在向一个新的领域过渡，但不是以同一个形态从死灰中[复活]的。用西方的话来说，精神不单纯是以变得年轻的方式出现的，而是以得到升华的方式光彩照人的。精神当然是以它的自相对立出现的，而且消耗着它的塑造过程(12, 19)和它的形成过程的各种形态；但是，凡是属于它的形成过程的东西都变成了它的质料，而它的劳作使这种质料上升为一个新的、更高的形态。它的变化并不是向同一个形态的单纯回归，而是它自身的改造、提炼和修整，在这里，它通过解决自己的课题而获得了新的课题，[从而]增加了它必须予以加工的材料。因此我们看到，精神在历史中是向数量无穷无尽的方面自我展开、自我享用与自我满足的。然而它的劳作只具有一个结果，那就是重新增大它的劳作，耗尽它的劳作。它的那些创造中的每一项都是作为它必须加工的质料重新出现在它对面的；由此可见，它的劳作只不过要为业已提高的自我享用作准备罢了。对于单纯变化的绝对思维(这时)变成了对这样一种精神的思维，这种精神把它的力量扩展到了一切方面。我们从精神的多种多样的塑造活动和创造活动中可以得知，它拥有哪些力量。它在活动的这种兴致中，仅仅关心它自己的事情。它虽然被卷入内在的与外在的自然条件，它们不单单是拦路的阻力与障碍，而且也有可能招致它的探

索的完全失败；但它在设法克服这些条件，尽管它常常会[并且]必定会屈服于它们。但是在后来，它却作为精神存在者以自己的天职和自己的作用走向没落，满足于这样一个场景，那就是把自己显示为不求事业有成，但求行动活跃的精神活动。因为不是事业，而是它自己的活动才是目的。

我们就是以历史中的这个范畴，这么看待人们的各种极其不同的活动、事件和命运的，处处看待我们自己的一切东西的。无论在什么地方，人的所作所为和不幸遭遇，对于我们关切的、属于我们自己的东西都是刺激。时而出现一些以美和自由光照人间的现象，时而出现一些用精力，甚至用作恶的精力谋取权势的现象；时而非凡的巨大力量只作出了微不足道的事情，时而一个本身无足轻重的事件却造成非凡无比的后果。于是，我们就看到了一部分令人满意的活动和另一部分不令人满意的活动。强大的力量常常作出微不足道的事情，而反过来，{弱小的力量则常常作出了值得称道的事情}。形形色色的、相互拥挤的人群就出现在我们眼前，一种人的利益排斥另一种人的利益。但推动我们的总是这种在人的利益方面的东西，人的利益始终摆在第一位。

这些考察即使就其自身而言也是引人入胜的，但它们的一个最直接的结果毕竟在于，我们会由于这么通览个人相互排斥的现象而感到疲惫，因而不禁要问：所有这些个人的结局如何，他们当中的每个人是否都取得了自己的利益。从他们的特殊目的中我们不可能穷根究底地摸透他们；给这种非同一般的牺牲精神奠定基础的必定是一个终极目的。难道不可以给这一切活动设想一个终极目的吗？我们不得不问，在吵吵闹闹的背后，在这种吵闹的

表面现象的背后，是否就没有一种内在的、静穆的、隐秘的作业，在这种作业中，引发一切现象的力量都得到保存，并且万事万物都给这种作业带来好处，一切都是[为此]发生的。这就是第(12, 21)三个范畴，即理性的范畴，关于一个终极目的自身的思维。所以追问的是一个自在自为地确定的内在东西，这个东西就是太一，它的永恒的工作是使自己不断地致知、致用和享有它自身。认为在各个民族发生的各种事件中，这样一个终极目的都能起支配作用，而且唯有这个目的能实现自己，所以理性存在于世界史中，这是一种真理。对问题的这个肯定回答在这里已被预先设定起来，人们可以把世界史研讨视为这样的真理的证明，因为真理就是理性的形象和作为。但是，哲学的世界史与其说是对所述的东西的一种证明，倒不如说是对所述的东西的一种揭示。真正的证明在于对理性本身的认识；证明就是真知的东西，就是理性本身，理性是一切精神生活的质料。理性在世界史中只不过是证明它自身。世界史本身只不过是显现这同一种理性的一种方式，是理性显现自身的各种特殊形态之一。

因此，在我们看来，我们必须从基本原理出发，除了寻找一个特殊要素中表现出来的原像的映象，决不寻找任何东西。属于这种映象的材料也罢，要素也罢，都是各个民族及其斗争与工作。为了认识历史中的理性或为了合乎理性地认识历史，人们理所当然地必须同时具备理性；因为人们怎样看待历史和世界，理性也就怎样看待人们。在现时代，人们在发现认识世界和体验真理非常困难之后，就期望在讲授的历史中获得思想。关于精神、法权等等的本性，人们已经期待过从历史得到各种各样的说明。(12, 22)

但是，这类说明是空的，当人们还不具备理性和精神的时候，从历史中是学不到什么东西的。特别是，人们必须抵制一般抽象思维的空洞性，不要以为理性本身竟然会从事一般抽象思维。理性给予的很多，它抵制了这类抽象思维；但人们必须事先知道什么才是合乎理性的。没有这种知识，我们就不可能找到理性。假如理性给我们提供了最终结果，人们就会由此证明自己已经进入老年时期。老年时期的一个独特之处在于，它只是生活在往事、昔日的回忆里，而不是生活在现在，所以这也许是我们老年时期的一个标志。如果人们不具备理性的思维，那他们至少必须具有这样一种信念，即历史确实有其起因，理智、精神都不受偶然事件的摆布。这是因为，精神在这里是在自己认识自己的理念之光中出现的，因而比在那种也包含着理念的自然界里处于更高的阶段。尽管人们常常承认，精神世界没有被上帝抛弃，一种神圣的意志和终极目的支配了历史，上帝统治着世界；但是在这种场合，一俟开始涉及比较确定的东西，人们就往后退缩，不问天意的蓝图如何。那么，在世界上什么是天意的蓝图呢？这个蓝图可以理解吗？不是已经到了洞察它的时候吗？

谁都知道，谦恭的人回答过对天意蓝图的进一步追问，说这个蓝图如同上帝的本性一样是玄妙莫测和不可穷尽的。对于这种谦恭，我们特别要用基督教予以反驳，这种宗教已向人们启示了上帝的本性和本质，因为这在早先是人所不知的。先前被遮蔽的上帝得到了显现。于是我们作为基督教徒就知道了上帝是什么。如今上帝不再是一个未知的东西。如果我们在上帝启示之后将上帝看作同样未知的东西，我们便亵渎了宗教。所以我们要表明，

(12, 23)

我们没有多种基督教信仰；因为基督教只赋予我们一项义务，即认识上帝。它将这项善举提供给了人们。因此，基督教要求这种谦恭的人：不是凭他自身，而是通过上帝的精神，通过认识、知识，察觉基督教使他自身得到了升华。上帝不希望有气度狭小的人，不希望有头脑空虚的人，而是希望有这样的一些儿女，这些儿女富有对于上帝的认识，而且唯独将此奉为他们的价值所在。因为上帝的本质是通过基督教显示出来的，所以基督教徒就得到了上帝袒露的奥秘，这样一来，解开世界史的奥秘的钥匙也就提供给了我们，因为世界史就是上帝的本质展示为一种特殊环节的过程。这种作为特殊东西的环节是一种确定的东西；这里除了有一个确定的天意，即[关于]天意蓝图的认识，没有任何其他认识。否则，任何认识都不会发生。有人凭借神圣天意统治世界这个普遍理念，能毫无偏颇地站稳脚跟；可是，有人也可能以偏颇的态度拘泥于这个论断；而且这个普遍原理，由于有普遍性，也可能有一种特殊的、否定的意义，这就是：神圣的、绝对的存在者被挽留于远方，被带到人间的事物和认识的彼岸。有人在把它带到这个境界之后，就从另一方面给自己保留下这样的自由：沉湎于自己的随意的观念，远离真正的、合理的事物的要求。但从这个意义上说，那个关于上帝的观念也只是一种空谈而已。如果上帝被置于我们意识的彼岸，我们就摆脱了认识它、操心它的本性和在世界史中发现理性的任务。自由的种种假定有它们的回旋余地，极乐的真纯生活有它的充分自由。那种谦恭的人深知，他通过放弃赢得了什么。因此我们必须考察世界史，考察世界史的终极目的是什么；这个终极目的就是上帝[曾经]借助于世界而希

(12, 24)

望有的东西。向世界祭坛献的一切祭品都献给了这个终极目的；它是有效的东西，使人振奋的东西。我们从这个目的知道，它是最完善的东西，[而且]上帝希望有最完善的东西；只有它本身能够是上帝希望有的东西，并且能够是跟上帝一样的东西，即上帝的意志。上帝的意志同它没有差别，我们在哲学上把这个东西叫作理念。在这里，我们必须撇开宗教的表述方式，必须以思维的形式理解概念。

人的自由的理念

(12, 25)

所以我们能得出结论认为，我们必须在人的精神因素中考察理念，或更确切地说，考察人的自由的理念。真理有各种各样的因素。它所固有的、展现出理念的第一个最纯粹的形式，是纯粹的思维本身，因此理念是从逻辑上加以考察的。另一个形式是理念沉浸于其中的形式，是有形的自然界。最后，第三个形式是精神东西的形式。然而在精神东西的形式中间，应特别突出一个形式，看它如何在人的自由因素和人的意志因素中表现自己，以致人的意志成为自由的抽象基础，而产物则成为一个民族的整个伦理生活。这是较为贴近的土壤；但我们不仅必须抽象地考察伦理世界，而且必须考察这个世界在时间中是如何产生的。然而，自由只是一种方式，它表明伦理世界怎样产生自己所是的东西，从而才使自己成为自己依照概念所是的东西。这样的产生过程呈现于一系列伦理形态中，其结果构成历史的进程。

因此在这里，我们拥有的是作为伦理自由的总体的那种自

由。这里出现两个环节：一个环节是作为抽象东西的理念本身，其次，第二个环节是人的激情。这二者一起形成了世界史在我们面前摊开的锦绣地毯的经纬。理念是实质性的力量，但就其自身来看只是普遍的东西；它由以实现自己的劳力，则是人的种种激情。这是一些端项。把它们结合起来的项，即二者在其中有它们的活生生的统一的和解，是伦理自由。要进一步规定这一点，我们还必须作另外的考察。

所以，就理念而言，也就是就作为引导者的灵魂而言，须在理念中发展出各个环节。理念拥有主要环节。然而在这里，{理念}不能完全抽象地加以谈论；相反地，我们是以精神的具体形态把握理念，而不是把它作为逻辑[理念]加以把握。在这种考虑下，我们想从形式上谈谈精神的本质，尔后转向各种应用。

精神是能思维的，它是对于一种存在的东西的思维，是对这种东西存在和如何存在的思维。它是认识、意识。认识是对一个合理的对象的认识。就我是自我意识而言，我具有意识，这就是说，我认识一个对象，因此，就我在此中认识到我自己是另一个确定的、可能的东西而言，我只认识一个外在的对象，[所以]我在此中是认识我的规定，我不仅是这个或那个东西，而且我是我所认识的东西。这就是说，我认识到，我所是的东西即使对我来说，也是一个对象。{这说明}我认识我自己和认识一个对象是不可分割的。任何东西没有他方就都不存在，虽然第一个环节常常显得[是]主要的。

首先，我们认识到我们是有感觉的，我们察觉到自己是这样

或那样被规定的。这里存在的还不是任何对象性，而是无规定性。(12, 27)

{不断发展的}进程是规定自己，使自己一分为二，把某个东西作为对象与我对立起来。这时，我试图把这种规定性与我分离开，使其成为一个对象，这样一来，我的感觉就变成了一个外在世界和一个内在世界。

如果我们这么谈论感觉，规定性就已被接受。但出现了规定性的一种特有方式，即我感觉到自己是有缺点的，是否定性的，我察觉在我之内有一种矛盾，它势必清除我与我自己的统一。因此，以这种方式才有了最初的规定性，可是同时也有了规定性的一个特有的方式，即我感觉到我自己有缺点。但我存在；我坚持这一点；我认识这一点，并把这一点与否定的东西、与有缺点的东西对立起来，我致力于扬弃缺点，保存我自己。因此我有冲动，我是冲动。一切有生命者都有冲动。就我把我自己作为冲动来对待而言，各个对象也有意义，即成为重建我的统一性，因而获得满足的手段。(这一般都构成理论东西或实践东西。)在这些直观、冲动中，我们首先是直接在外在东西、自然存在物中存在的，对我们自身而言是外在的。直观与冲动一样，是个别的东西，是感性的东西，不管其内容怎样，而这是人与动物共同具有的。由此可见，人还不是进行思维的，[他]还不是真正意义上的自我意识，不是意识；因为冲动中没有任何自我意识。

这种直接性使人失去的东西是：他以自身为自己的对象，他为自身而认识自己，在内在方面是自在的；这就是思维者。这使他与动物相区分。思维是对普遍东西的认识。人是唯独能进行思维的，因为他在内在方面是自在的。我作为一个完全单纯的、内(12, 28)

在的东西是完全普遍的东西，而且只有我将内容设定于这个单纯的东西，内容本身才成为单纯的，亦即成为观念的。思维的无限冲动，是[要]把实在东西作为普遍东西和观念东西设定于我们之内。人怎样是实在的，他就必定怎样是观念的。由于人这样认识到观念东西是实在东西，认识到自己是观念的，所以他就不再是一种单纯的自然东西，不再单纯以他的直接直观、冲动及其满足和产物去生存了。{我们说，}他在内在的方面认识这一点，他阻止冲动，把表象、思维、观念东西置于冲动的急需与其满足之间，他把他的表象与这种表象的实现加以分割。在动物那里情况则不是[这样]，在这里有冲动与满足之间的持久联系，而[这种联系]只能在外在方面被痛感或畏惧打断，这不是内在的。动物打断这种联系不是出于自身；它不会设定一个外在东西，与内在东西相对立。动物不会将自己一分为二，但人是这么做的；他会思维和阻止冲动。因此，他能阻止或驱走冲动，从而按照目的行事，根据某种普遍东西规定自己。他想作出种种规定，在作出之前，考察它们在许多具有这些规定的方面当中哪个方面想必可行，取决于这个目的。

(12, 29) 当他将完全普遍的东西给自己设定为目的时，这种规定就会是本身全然普遍的东西。最无边无际的普遍东西就是他的无拘无束的自由。人可以把这种自由设定为自己的目的。他知道什么在规定着他的目的；那就是对他自己和他的意志的认识。这使人成为完全具有意志者。人的独立性即在于此。动物是无意志的，它不能阻止它的冲动，因为它所具有的那个表象不是观念的，而是现实的。在人的记忆里有他的自由和普遍性的根源，有他的合乎

目的的规定，这个规定可以既是个别的东西，也是最普遍的东西，所以他就打破了他的直接性和自然性。这个内在性正是使人成为独立者的东西。人是独立的，不是因为他在自身有其运动的源泉；因为连动物作为有生命者也在自身有其运动的源泉，不过它只是受到刺激，扑向内在冲动使它追求的那个东西。在动物身上也在内部开始有引起刺激的东西，并预设了一种内在的完成动作，因为如果它身上不存在刺激能力，外在东西是把它刺激不起来的。对于动物来说，凡不来源于它的内在要求的東西，也是不存在的；凡是规定它的东西，它在其内部都有。它在冲动与实现冲动、满足冲动之间不会插入任何东西。然而思维是人的作为精神、作为自我的存在，这构成人的自然本性的抽象根源，构成精神之为精神的原则。我们进一步涉及的规定即在于此。

现在谈具体内容。我们的主要规定是，人作为精神不是一个直接的东西，而是一个本质上向自身回归的东西。这种中介性的运动因而是精神本性的重要环节；人借助这个环节才得以独立和自由。他的活动是超越直接性，是否定这种直接性，因而是向自身的回归。因此，精神只是它通过自己的活动将自己造就成的东西。当我们谈论回归时，我们通常是设想一条出路，设想一个进入其中的地点[和]一条通向原地的回归路。我必须放弃这种认为前者是主体的观念；因为后者，即回归自身者，才是主体，才是现实的东西，真的东西；或者说，精神只是作为它的结果存在的，并不是作为单纯起始的、直接的东西存在的。这就造成了整个世界史的引领者。

我们可以借助于对种子的观念作出阐明。种子是植物由以开

始的东西，但它同时也是整个活动的结果，整个植物生命的结果。植物是为了生长出种子而发育的。种子实质上是产物。然而自然生命的软弱无力在于，种粒作为个体的开端与作为个体的结果是有区别的，但又是同一的；因为种子一方面是一株植物的结果，另一方面是另一株植物的开端。两个方面都分别属于种子，正像形式一样，一会儿是单纯颗粒状的种子，另一会儿则是植物的发育。但是，统一性本身始终保持着；因为在种粒中已经包含着整个植物。

(12, 31) 在感性生活和人的生活中，情况同样是这样，在各民族的生活活中也是这样。一个民族的生活产生一种达到成熟的果实。它的活动的目标就是要实现它的原则，使自己满足于自己创造自己的原则。可是，这个民族作为精神整体产生[和]展示的这种果实，也同时发育出自然生命，并不回归到这个民族曾经由之诞生出来的怀抱中去。这个民族并没有享受这种果实，而是这种果实变成了它的[一杯]苦酒。这个民族的活动是对果实的无穷无尽的渴望；然而，在品尝果实时，果实却是那种饮料，它毒害这个民族的生存，使之遭到毁灭，而且果实将再次变成种子，不过是另一个民族的种子[和]原则，因为那种饮料使这另一个民族生机勃勃，走向成熟。

另一个更进一步的例子是，精神只不过是结果，每一个体本身都具有这种情形。人所首先直接是的东西，仅仅是他变得有理性和有自由的可能性，仅仅是规定，仅仅是应当；只有通过管教、教育与陶冶，他才会成为他应当是的人，成为有理性的人。人只不过是他出生以后成为人的可能性。动物则在出生以后很快

就成熟了；它的成长多半是一种增强过程。动物在本能上也同样有它需求的一切。人们必定不会把这看作大自然对动物的一种特别善举，以为它很快就结束了它的培育过程；其实那仅仅是一种量的增强过程。人则必须自己学会一切，必须把自己培养成为自己应当成为的人，否则，就会仅仅是他过去的那种可能性，而这恰恰是因为人是一种精神的东西；他必须摆脱那自然的東西。因此，精神是他自身的結果。

关于这种情况的最崇高的例证是上帝自身的本性。但上帝的本性决不能被称为任何例证，相反地，[它]是普遍东西，是真理本身，其他一切东西都仅仅是它的例证。在我们的宗教里，上帝是精神 {圣灵}；上帝是作为精神启示出来的，而这是基督教特有的。(12, 32)

最古老的宗教虽然也曾经把上帝称为 $\nu\omicron\upsilon\zeta$ (精神)，但这只被理解为单纯的名稱，并未被理解为精神的本性已经得到阐明。在犹太教里，精神尚未获得理解和阐明，而只是被设想为普遍的。在基督教里，上帝最初明显地被奉为圣父，即神秘的威力和还被笼罩起来的抽象普遍东西。第二，上帝作为对象是一个将自己分裂为二的东西，一个设定他自身的他方的东西。这个他方被称为圣子。这第二个东西是这样规定的，即上帝在他自身的这个他方中又同样直接是他自身，同样在直观自己，并且仅仅在他方中认识自身，而这种自有、自知、固有统一和在他方中的自在存在就是精神；也就是说，这个整体是精神；无论是一方，还是他方，都不是精神。而上帝被规定为精神 {圣灵}，他才是真理，是完善者。上帝在感觉的形式中被宣示出来，就是永恒的爱，就是圣子，他在他方中认识自己，拥有他方，作为他自己的东西。

这种规定在思维形式中是构成精神的東西。通过这种三位一体，基督教是得到启示者，是唯一真的宗教。这是基督教的优点，它凭借这个优点，高于其他宗教。因此，它有别于其余所有的宗教。倘若它没有这种优点，就可能有这样的情况，即思维在其他宗教中会发现更多的东西。就此而言，它是思辨的东西，而这正是哲学也在基督教中发现和认识理性理念的所在。

现在，我们就转到精神概念的一些具体的结果上来，这些结果对我们的课题饶有趣味。

12, 33) 这些结果中一个首要的结果涉及历史的开端，就像人们通常习惯于将它表述为自然状态、无辜状态那样。按照我们关于精神的概念，精神的第一个直接的自然状态是一个没有自由的状态、欲望支配的状态，在这种状态里精神本身是不真实的。这是人们对这样[一种]状态通常持有的一种空洞理想，一种在对自然一词的考虑中发生的误解，因为人们常常把自然理解为概念，理解为一个事物的本质。于是人们就把自然状态理解为人应按照他的概念拥有的对于自由的天赋权利，而这种自由是人按照精神概念应该得到的。但人们在看到人生来就有的东西时，却只能说：Exeundum est e statu naturae {大家必须走出自然状态}¹³（斯宾诺莎）。这是没有自由的状态，感性生活的状态。但如果人们把这种状态与精神在一种自然状态下所是的东西混淆起来，这[便是]一种错误。因为精神不会停留在自然状态里，因为那是一种感性愿望的状态，一种欲望支配的状态。精神概念是这样一种东西，这种东西是通过扬弃自己的感性生活的形式存在的，从而将自己设定成了自由的。

在早先，人们已经部分地从人类的一种原始状态的传统，从人类精神的一种自然状态的叙述，开始讲历史。犹太传统也属于此列，可是最初还没有它的地位，因为它刚应该进入这样一个时期，在这个时期，它已经有了一种历史的存在，即有了一个民族的本质上的存在。我们没有从此开始说起，而是涉及它的这样一个时期，在这个时期，存在于它之中的预言正在实现；然后它才 (12, 34) 有了一种历史的存在。在此以前，它是僵死的，全然没有被纳入各民族的文化中。

在现代，关于一种原始状态的观念已经在很大程度上得到强调，并用一些误以为真的历史资料加以证明。人们断言一种原始民族是存在的，断言保持着一切科学、艺术与宗教的一种原始民族是存在的，我们在这些领域的东西只是从那里流传下来的。谢林首先想使这一看法盛行起来¹⁴，弗利德里希·施莱格爾也是如此（《印度人的语言与智慧》¹⁵）。关于这样一种原始民族的假设是要说明太古时代有高度的文明。这种原始民族据说是另一种人类，它被认为在我们从历史上知道的那些民族以前就已经发展起来。这样一种原始民族据说遗留下了太古时代的文明痕迹，并且被古代传说描绘为在诸神的形象中永存的。这种民族的高度文明有一些被损坏的残留物，它们也与远古民族的传说是一致的。一些最早的民族的状态，如历史所描述的，据说是从那种原始民族的高度文明状态蜕变出来的状态。这是一种在现代受到青睐的看法，它要求哲学必须 *apriori* [先验地] 构筑这样一种民族，而且连 (12, 35) 一些历史迹象也该存在。这里的想法仅仅是，人并非从本能，从动物的蒙昧状态上找到意识和理性，人完全不用从动物的蒙昧状

态开始。

人的东西也许不能从动物的蒙昧状态发展出来，但确实能从人的蒙昧状态发展出来。但是，假若人们是从一种自然状态开始的，这便是动物式的人性，而不是动物性，不是动物的蒙昧状态。动物式的人性是某种与动物性完全不同的东西。精神并非从动物发展而来，并非从动物开始，而是动物必须从精神开始，但从仅仅才自在存在的、属于天然精神的精神开始的，不是一种动物式的精神，而是一种印有其特性的精神。所以，婴儿变得有理性的可能性是某种全然不同于和远远高于已被驯化的动物的东西。动物不具有意识到它自己的可能性。我们可以认为婴儿没有什么理性；但婴儿第一声哭叫就已经有别于动物叫唤；这叫声之中立即就有人的印记。即便在婴儿的简单动作中也有人的某种东西。

如果这时人们把这样的观念完全与最初的原始状态联系起来，即人已经生活在上帝的纯粹意识和上帝的本性中，仿佛处于万物的中心——这是我们殚精竭虑地争取的——处于一切科学与艺术的中心，所以对他来说万物都是敞开展放在那里的，因此他已经是一位直窥到上帝与自然的深邃之处的智者，那么，[这]在
(12, 36) 他们讨论这样的观念时就需要人无知无识，不再理解什么是思维，什么是精神的本性。他们必定会不知道精神是这种无限的运动，即 *ενεργεια* {活力}、*εντελεχεια* {隐得来希}。因为精神是活力，并非始终是一种直接的东西；精神是运动和活动，这种运动和活动离开最初的东西，转向另一种东西，加工和克服这另一种东西，并且在这里就在从事这项工作，从而在向最初的东西回归时，才真正变成了精神。首先通过这项工作，精神给自己准备普

遍东西，并且才给自己面前的对象创造自己的概念。然而，这种创造是最终的东西，不是最初的东西。如果人们援引这样的事实，即古代民族的精神产物——他们的习俗、法规、体制、宗教和象征——都是思辨理念的创造与表达，那么这是正确的；因为这确实是精神的创造，不过仅仅是一种本能式的创造。但理念的这种内在的创造活动是某种完全不同的事情，不同的地方在于，这种理念自己认识自己，而且是以理念的形式把握了自己。精神的东西只能由理念的认识加以把握。以理念的形式出现的理念，并不是习俗、宗教和艺术由以出发的最初东西，而恰恰是精神的最终工作。被认识到的思辨理念不可能是先行的，而是精神所作的最高的、最抽象的努力的结果。

当人们进而在另一场合援引历史资料的时候，这些资料在很大程度上都已消融，以致终于在现今完全消失殆尽。有一位名叫巴伊的法国人以极其肤浅的天文知识让人注意印度人的智慧¹⁶。但是在现代，在人们不再满足于这一点，而研究了印度人的科学发展的各个阶段的时候，兰伯特举例证明，印度人的确曾经拥有天文知识，[而且]广博¹⁷。当然可以证明，现代的婆罗门是完全不假思索地以机械的方式应用早就丧失精神的公式的，他们{只是}保存了这些流传下来的方法，[因此]已经不再了解古代阴历[和]日食算法的精神，以致今日的婆罗门自然而然地衰落下去了，而他们应用的那些方法虽然能论证重要的知识，但终究不如人们早先认为的那样出色。其他的历史资料也一样不能令人满意。

第二个结果涉及世界史的进程。这个进程只能从精神概念中获得。

首先人们会注意到，历史作为精神的发展过程是属于时间的；这符合于精神概念。我们只想扼要地作出进一步的思辨探讨。

精神的发展过程属于时间，精神之所以有一种历史，是因为凡是精神的东西，都只是通过它的工作，通过对直接形态的加工而存在的，它由此上升到一种对于自身的意识，因而上升到一种更高的观点。时间在自身都包含否定东西的规定。这对于我们就是某种肯定东西，一种事件。然而也会有这种东西的反面，有这种现存东西对它的非存在的关系，而这构成时间，就我们不单纯思考这种关系，而且也真正直观这种关系来说，这种关系是时间。(12, 38) 对存在与非存在的抽象直观是时间。时间是完全抽象的感性东西。绵延是特定存在的同类性，没有这种特定存在的非存在进入这里。因此，形成过程由于是精神的发展，而且包含它对它自身的否定，所以便属于时间。

在这里，我们把精神的变化与自然界里发生的那种变化联系起来加以考察。比较精神的变化与自然界的变化的结果是，个体东西服从于交替变化。在有形的自然界里，一切都在消逝，个体东西在精神中也是如此。但在自然界里，各个类属始终持守在这种交替变化中。星球离开某个位置，而轨道依然存在。动物类属也是这样。因此，变化在这里就是一种循环运动，是这种运动的永远重复。自然界里一切变化都不产生任何新的东西；这就造成自然界的乏味枯燥。一切都这样处于循环之中，只有在这种循环之内才有个体东西中间的变化。对个体循环的触动不会给这种循环的持守不变造成任何损害。然而，精神形态在历史中的情形就不一样了。在这方面，变化并非仅仅发生于表面，而是发生于概

念本身，是一种具体的变化。正是历史中一个形态的概念得到了提高和矫正。在自然界里类属没有造成任何进步。可是在精神中变化却要求有一个新的阶段，每一次变化都是一种进步；而任何个体东西的幼芽却依然现实地存在着。每个系列在自然界里都让
(12, 39)

其各个形态相互并列。各个类属也形成一种由各个阶段、元素——光，从抽象东西到生命发展的顶点，即人——组成的梯子。每一个后续的阶段也预先设定了另一个阶段，它是作为一个新的、更高的原则，通过前一阶段的扬弃、改造与衰落出现的。但这在自然界里是分开发生的；这种相互关联只是一种内在东西，而且不显现出来；过渡只向进行思考的、领会这一点的精神显现出来。自然界本身并不知道，它的概念并不是作为概念进入现象的，它不领会自己，因而它的形态形成过程的否定方面对它来说是不存在的。

这在精神领域是与自然界的方式不同的，因为在精神努力攀登的阶梯和把握精神概念的工作中显现出来的，是概念通过扬弃、改造先前的低级阶段——它经过改造，在时间上属于过去——而进一步向前推进的。这个阶段已不复存在，并且显现出这样的情况，即一种形态是先前低级原则向超尘世界的超升，这就是精神形态系列之所以属于时间的原因。

在这里必须说明的是，各个民族作为精神形态从一个方面看也是自然存在物，因此也是按照自然的方式[表现]的。所以在空间中的各个不同形态是漠不相关地、彼此并列地存在的，长期显
(12, 40)

现出各个阶段的独立性。如果我们现在像它们彼此并列地存在的那样考察它们，我们就会看到在古代世界有三个主要的形态：第

一个是东亚细亚（蒙古、中国、印度）的原则，这个原则在世界史中也是第一个；第二个形态占据了伊斯兰世界，这个形态具有一个绝对的对立面的原则，[因此]那里虽然存在一个抽象精神的原则，一个单一、永恒的神的原则，然而个体的无拘无束的任性却与这样的原则对峙起来。第三个形态是西欧的基督教世界，其最高东西是精神对其深处的认识。由此可见，我们在世界史中看到的、作为时间造成的结果的各个形态，也在空间中长期彼此并列地存在着。这些形态都彼此并列，并且在概念中都有其必然性，这必须从根本上加以说明，人们也必定会对此确信无疑。因为哲学的历史学只有一个目的，那就是消除对于一切偶然东西的考察，认识到一切事物都是由概念创造的。偶然事件是一种外在必然性，这种必然性虽说是由原因产生的，但却是由那些本身只是外在环境的原因产生的。如果说人们通常已习惯于将一切都看作偶然的，那么，哲学考察概念的方式则一开始就会引人注目，并且人们会由于有不良的表象习惯，而将这样的考虑本身也视为偶然的，视为一种突发思想。但是，这样一种思想还没有站在作哲学考察的立场上，还不能评论这种考察。思想对谁不被视为唯一真的东西，不被视为至高无上的东西，谁就全然不能评论哲学{考察}方式。

(12, 41)

因为我们说过，那些重要的原则也是长期彼此并列地存在的，所以人们可以设想，我们发现一切在时间中消逝的形态在当前本该彼此并列地存在着。所以我们会要求一个拥有其美妙异教、生活乐趣等等的希腊民族还会在如今存在，一个罗马民族同样也还会在如今存在。然而这些民族、这些形态已经消逝；同样，在每一个特殊的民族内部，也有已经消逝的形态。[例如]古

代的日耳曼民族就已消失。这些形态及其原则为什么逐渐被遗忘，而没有在空间上长久存在，只有根据形态的特殊本性加以探讨。如果说我们本应探讨这个问题，那么，要是我们不参与对特殊形态本身的考察，这种探讨就会是不确定的，而且这恰恰会在世界史本身发生。同时将由此产生一个结果，即只有最普遍的环节、最普遍的形态才能长久彼此并列地存在，如果它们呈现于不安定的生活状态，它们就必然会消失不见。因此，这是由精神本性产生的第一个结果。

第二点涉及的是民族精神的进展和一种民族精神的转变的特定方式。最初的活动是变化的极其普遍的、感性的活动，即时间。具体的否定或运动是精神活动，我们想从它怎样涉及民族精神自身的进展和转化的方式和形式上，详细地考察它。我们首先谈的是，一个民族怎样造成一种自身的进步，一种进展，并且在超越自身以后，造成一种衰退，于是就有我们想到的下一个范畴，即整个教化的范畴，因而是发展和教化、过时教化和畸形教化的范畴。过时教化是这个民族沉沦的产物或根源。 (12, 42)

整个教化的含义是：教化涉及形式的东西，规定一切尚未覆盖内容的东西。教化建构的完全是普遍东西中的形式东西。有教养的人是这样一种人，这种人对他所做、所说和所思的一切都知道要盖上普遍性的印记，这种人放弃了自己的特殊性，而按照普遍原理行事。因此，教化是普遍东西的活动，是思维的形式。所以，教化将思维、将普遍东西灌输到一切事物之中。更进一步加以考察，我们会发现，思维、形式的普遍性知道约束独特的东西，因此，人并不是单纯按照自己的偏好、欲望、特殊东西行事

的，而是克制自己，收敛自己，由此让对象不受约束地与自己更多地对峙，于是便更多地处于理论层面，让对象有它存在的权利，有它活动的自由。与此结合起来的是对象的各个方面的个体化，是对面临的具体情况为进一步考察，是对环境的一种分析，是一种把对象的各个方面隔离开的活动，而这种个体化直接是给这些方面提供普遍东西的形式的东西，因为{这个东西}是被抽象化的，而且每个东西都是就其本身加以考察的。因此，有教养的人达到各个对象，并注视各个不同的方面；它们都呈现在他的面前。有教养的反思赋予了它们以普遍东西的形式，把它们视为自身分离的。所以，有教养者能在他的行为中，随后也让各个情况有其存在的权利，而无教养者在这时虽然心怀好意，抓住一个主要方面，但是却因此损害了许多方面。所以，有教养者牢记和坚持各个不同的方面，因而能更具体地行动；进一步说，这根本是由于有教养者能按照普遍的目的和观点而行动。这全然是教化的本性。然而教化只表达这样一种简单的规定，即给种种目的与种种考察打上普遍东西的性质的印记。

但是，精神的发展、活动必须更具体地加以把握；产生教化的那种运动过程必须更明确地就其各个环节加以把握。我们已经定为精神的作为和概念的，是精神把自身造就成为它在其现实可能性中自在地所是的东西，因此我们就[拥有]现实的可能性，其次也拥有这个单纯可能的自在存在的现实定在。设定精神自在地具有的规定，是精神的普遍东西。这又可以从主观意义上予以转述。人们后来把精神自在地所是的东西称为“气质”、“禀赋”；并且就气质被设定、被创造成为定在而言，人们也把这种东西称

为“特质”、“技巧”等等。这种以特质的形式被设定、被创造的东西本身又只是以主观的形式加以设想的，然而在历史上，我们是在形式中，把这种东西作为行为、对象和事业从精神创造出来的。精神作为行为想以这种形式面对自己，它想具有对于它自身的意识，因此它必定作为行为与自己对峙。

关于特质与行为的关系，{有人}往往在人的内心、人的特质与人的行为之间作出一种区别。但在历史上这种区别是完全不存在的，因为人就是他的行为；人的一系列行为就是他自己。有人想象，即使行为毫无益处，意向、意图也会是某种杰出的东西。有人就这样认为自己是内心不同于行为。当然，在个别场合会有这种情况，即他把自己伪装起来，表现得不同于他的真相。但这是某种极其局部的、暂时的和有限的事情，一般都行不通。真理在于，外在东西并非不同于内在东西，因此，正是某种不真的东西给自己造成这种差别。一系列行为与内在东西没有差别。历史是显示出来的，[因此]特别在历史学中一切突然分割{内外}的奇想都被废除了。历史学采取的方式是考察各个个体和各个民族 (12, 45) 的行为；这些行为展现的是各个民族的真相。行为就是目的。

这是精神的目的；精神就是要创造自己，使自己成为对象，以期它拥有自己，作为定在，以期它认识自己；它的存在是认识自己。这样，它就只是现实的精神，因为[它]把它的自在存在作为客体，作为事业、行为，带到了自己面前。因此，一个民族的精神是一种特定的精神，而它的作为就是使它自己成为一个处于空间和时间中的现存世界。一切都是一个民族的业绩；它的宗教、法律、语言、伦理、艺术、事变、作为和对其他民族的态度

度，都是它的业绩。而且唯有这类业绩才是每个民族。每个民族也具有这种意识。每个英国人都会说，他们是统治印度人和全世界海洋的人。因此，这个民族列举它的种种建制和业绩；因为这些都是它的存在，这就形成一个民族的实体性，形成它的自我感觉，即使个别的人在这种存在中不占有什么份额。这种业绩是持久存在的东西；个体必须获得这种业绩，就是说，必须把自己造就得符合于这种业绩，[而且必须明白]，这个整体中也有个体的方面。个体随后发现这种业绩是摆在自己面前的现成世界，他必须把自己并入这个世界。

因此，精神就是这种创造，它知道它是这种业绩，这种作为。当我们考察这种创造所处的时期时，{我们看到}一个民族在这个时期是为它的业绩而生存的，从这个观点说，它应被称为合乎伦理的、有道德的，因为它所做的和创造的都是它的内在原则、它的精神的内在意志所是的东西。这里存在的是目的使自身成为定在的时期，在这里还没有发生个体从整体分离出来的情形，这种情形只在后来的反思时期才显露出来。如果这时这个民族已经在客观上使自己成为自己的业绩，它就得到了它的满足。精神不再是任何主观的东西，不再是它的现实存在所不符合的任何单纯的内在东西。单纯的自在存在的这种缺失，即自在东西与现实性之间的分裂，已经得到扬弃，这样一来，这个民族就完善了自己，得到了满足，把它自身所是的东西作为业绩，作为自己的世界展现出来了。这是属于精神活动的第一个环节。

与此衔接的第二个环节是，当精神拥有它希求的东西，因而实现了自身的时候，它就不再需要它的活动了。实质性的心灵已

不再在活动之中；因为这时，心灵只指向个别方面，在这里生活的最高兴趣已经丧失殆尽；因为只有在对立中才有兴趣。只有某种东西对我还隐而不显，或者说，只有它是我的目的，[然而]这个目的还未实现，我才对它有兴趣。因此，如果一个民族已经实现了自己，它的强烈的兴趣就在逐渐消失，它正生活在由成年向老年的过渡阶段中，生活在对于业已实现的东西的享用中。它生活在业已形成的精神中，生活在它所希求和能够达到的东西的[精神中]。它或许在放弃它的目的的好些方面时也满足于一个很小的范围，因此，这时它是生活在它的存在的习惯中，而这种习惯是招致自然死亡的东西。但由于它是普遍的东西，是类属，所以就出现另一东西，出现另一规定。因为习惯不再是活生生的东西；它成了种种目的不[再]起作用的东西，因为目的都达到了。曾经产生过一种需求，一种急需；现在它已不复存在，因为它通过某种建制得到了满足。早先的这些建制曾经有其良好基础，现已很少受到关注，而且作为多余的东西被扬弃了，从而出现了没有什么需要的现在。 (12, 47)

然而，习惯的这种没有什么需要的延续会导致自然死亡。自然死亡可以表现为政治上的无所作为，所以这个民族还在继续艰难度日，流露出来的只是各个人的特别需求、特殊兴趣，而这不再是一种民族精神的兴趣的活跃。如果这时产生了真正的、普遍的兴趣，一个民族的精神则必定会希求某种新东西。然而，当原则被制定出来时，这种新东西该从何而来呢？这种新东西可能只是对这个民族的原则的一种超越，对普遍东西的一种追求，所以这该进一步规定自己。这是可能的；因为精神的死亡不只属于一

种自然死亡，在这里民族精神不是任何自然的、个别的和直接的个体，相反地，在本质上是一种普遍的生活，一种精神的东西；因此，表现为自然死亡的东西也表现为民族精神的自我毁灭，而不仅表现为单纯终止过程中的抽象否定的东西；毋宁说，这种否定性的他方将在民族精神本身的普遍性中显现出来。

民族精神是作为类属、作为自为的普遍东西存在的，在这里包含着普遍东西可以在其中显现为被设定的对立面的可能性，因此，民族精神也使它的否定东西表现出来。各个民族可能会不断地过着艰难的生活，在精神上死气沉沉，以至于它们的否定东西在它们本身不作为分裂、斗争表现出来——就像在现代我们在一些旧直辖市看到的情形那样，这些直辖市已经从外部衰落下去，但在内部却仍然纯洁无瑕，它们没有认识到它们的处境。由此可见，第三个问题是，精神作为精神是怎样自己给自己造成衰落的，虽然这种衰落正是一种新生活的诞生过程。

精神不仅有造成它的衰落的生活习惯，而且民族精神作为精神必定会认识自己，思考自己是什么。民族精神是认识活动，而这种[涉及]一种民族精神的实在性的思维活动，就是它把它的业绩作为客观东西、普遍东西，而不再单纯作为主观东西来认识。这是与自然死亡对峙的另一个基本规定。在这个考虑中我们想援引的是，精神将它的自在存在作为业绩生产出来，使它自己成为一种伦理的和政治的组织。这是一种彼此外在的东西，一种由分立环节组成的体系。这样的业绩是一种客观东西，它以普遍性为它的规定和基础，即源出于此。它作为民族精神的业绩不是什么特别的东西，而是一种自身普遍的东西。正是作为持久的、固定

的东西，它才成为一种业绩。

倘若是单纯的欲求在推动一个民族付诸行动，那么，这种行动就会一带而过，毫无踪迹，或者，留下的踪迹不是建设性的东西，而是一种破坏性的东西。各种崇拜的对象、进行的活动以及诸如此类的事情都不是什么业绩。在古代神话中已经存在这样的现象，即在一个还不存在伦理关系的无辜状态的时代，酒神克洛诺斯首先进行统治。这位酒神，即时间，有他的事业和业绩，它们是他创造的，[并且]只是暂时的，又会消耗尽净。正是朱庇特这位政治之神才创造了一种伦理的、能知的业绩，由这种业绩的首领中出现了密纳发，即阿波罗与缪斯之父，他创造了一种固定的业绩，即国家，从而战胜了时间。由此可见，在这种业绩中有普遍性、客观性的规定。在普遍性中有持续存在的本性。所以说，一种业绩必须具有客观性和普遍性。 (12, 49)

第二点是，一个民族的教化必然会产生一个结果，即它把自己的普遍东西作为一种伦理东西来认识。因此在业绩中确有客观的东西，不过它是被认识的。一个民族的伦理生活依据的、让特殊东西消失的普遍东西，这个民族必须认识。因此这个民族必须具有关于生活和处境的思想，必须认识它的体现已知普遍性的法律，必须熟悉它的宗教，必须深入到宗教学说中去，而不单作一种祭拜。这是精神想认识的，因此精神也想认识自己的普遍性，而且唯有凭借这种认识，精神才使它自己与它的客观性方面——这是认识中的普遍东西——成为一体。精神作为普遍东西想与它的普遍东西相关。它的客观性同时是一个由个别性组成的世界；只有与这些个别性相关，精神才存在于信仰、感性态度、外在直

观等等。可是，它必须在思维活动中是它的最高东西、最内在东西与具体存在的东西的统一，而且只有它认识它的业绩和它的世界中的普遍东西，这种统一才能持续存在。这是它的最高满足，因为思维是它最内在的东西。所以，此中有我们必须进一步考察的要求和必然性。就这一点来说，精神了解它的原理和它的现实世界中的普遍东西，了解它实质上是什么。它在此时此刻已经具有关于它的本质的意识。思维中的这项业绩、这种世界首先按形式而言有别于它的现实性，因而存在一种实在的和观念的伦理生活，因而也存在一些认识这个民族的业绩的个体，存在另一些直接生活于其间的个体。于是，我们在这个立足点上就看到了各种科学繁荣昌盛，而且它们必然会在这里繁荣昌盛。

如果我们想知道古希腊人过去是什么样的，我们就会在索福克勒斯、阿里斯托芬、亚里士多德、柏拉图和修昔底德等人那里发现，古希腊人的生活[是]怎样的，而且精神是在他们身上通过思维活动认识了自己。

这类满足虽然是最高的满足，然而却在观念一方与实在东西相对立。所以我们看到一个民族在表象与有关德行的闲谈中得到满足，而这种闲谈是与现实的德性对立的，或者说，替代了现实的德性。精神产生了这种结果，它知道要把未经反思的东西带到对它自身的反思。这部分地包含着对这种规定的局限性的意识。这样就使自我意识想到一些根据，放弃它过去直接履行的职责和法律。这时一般有一种趋向，要求作出论证，说明一种得以承认的东西已与一个完全普遍的东西联系起来得到把握。由于这样的根据，即完全普遍的东西，没有被认为是基础，所以德行观念就

变得摇摆不定。因此，职责本身并没有作为绝对职责被认识到是适用的，而是它应当适用的一些根据仅仅在这个限度内被认识到了 (12, 51)。与此相关联的是，各个人都彼此分离，同时也与整体分离，因为意识是主观性，而主观性都有将自己个别化的要求，有将自己理解为以这一个的形式出现的特殊主观性的要求。这种能以个别性的形式理解自己的主观内在的东西，就是爱好虚荣、自私自利等等由以产生的东西，就是一些违背信仰、违背直接东西的规定。于是便出现了个人的利益和情欲，作为腐败现象而放荡不羁。一个民族的腐败就这样爆发了。这不是自然死亡，而是一种伦理生命的死亡，这种死亡在这个民族中是作为各个成员的分裂出现的。所以，出现过这样一种情况：在宙斯制止住克洛诺斯的吞食，建立起一种自身牢固的东西以后，他自己和他的整个家族 [也还是] 都被生身之父吞食了，也就是说，恰恰被思维原则吞食了，这思维出于种种原因，要求具有深邃的洞见。

时间被表现为感性的，就是否定的东西，而思维则是最内在的否定性，一切规定性都消解于其中，对象性的东西、存在着的東西都 [在其中] 扬弃自身。思维是普遍的、无限的，不结束于任何有局限的东西。客观东西虽然不表现为有局限的，但它表现为给定的，因而表现为不可能给思维任何限制的东西。各个国家都是限制思维的对象，所以思维会克服它们。各个国家都向有思维能力的主体表现为一种限制。这是民族精神从最深的层次出发给自己造成衰落的道路。

可是，这种通过思维瓦解伦理世界的过程，同时也必然是一 (12, 52) 种具有新规定性的新原则的诞生。简要地说，思维是瓦解先前健

康的形态的东西，因为它的活动就是普遍东西的活动。然而在普遍东西的这种瓦解活动中实际上也保存了先行的原则，不过是这样的：特定的方式、现存的东西遭到了毁灭。在这里，这种情形须用按图索骥的方式加以了解。因此一方面，由于精神是对普遍东西的理解，个体就成为一种摇摆不定的、走向灭亡的东西；可是普遍的本质却依然保存下来，并且不仅保存下来，而且以普遍性的形式得到了提升；它的普遍性已被突现出来。因此，先行的原则在这种普遍性中已被美化。然而，现今的这种普遍性的方式也须视为一种不同于以前的方式，在以前的方式中，现今的普遍性与其说只是隐藏在无限多的各种各样具体存在的关系中，倒不如说仅仅存在于内部，而只具有外在的现实存在。

由于这种外在性是由思维加工的，这种工作对我们来说就只不过是这样的：早先作为个别性存在的东西只存在于具体的个别性中，如今已经转化到普遍性的形式中，可是这种形式具有先于其他规定性的另一种规定性，因为它是一种更进一步的规定，所以表现为一种他物，一种新的东西。现今已经这样在自身进一步把握了自己的本质的精神，表现为一种更进一步的、另外的精神，[并且]在现今有了一些另外的、更进一步的兴趣和目的。这种改造本身虽然是由一种形式的改造 [产生的]，但这种新的形式这时也给原则添加了一些另外的、更进一步的规定性，它们也成为内容的规定性。为了把这更进一步加以表象，人们可以回想一些熟知的现象。比如，一个民族的有教养者提出的一些要求，与这同一个民族的无教养者提出的完全不同，而这种人是生活在同样的宗教和伦理关系里的，其物质状况完全一样。教养在这件

事情本身并未立即造成什么变化，而是仅仅表现为某种形式的东西。有教养的基督徒和无教养的基督徒有相同的〈信仰〉内容，但两者仍有全然不同的需求。奢侈的人也不过像俭朴的人那样吃喝，并有一个住所。财产情况也同样如此。隶农整个说来也有财产，但它可能与各种经济负担联系在一起，这些负担给另一种人提供财产权，由此形成另一种财产分有者。如果这时对什么是财产加以思考，则可立即说，财产是一种原来无人占用的东西，只能有一个主人，因此，由思维〔确立〕的财产定义认为，它是原来无人占用的。它以同一个东西为内容；但思维突出普遍的东西，由此形成了一种固有的更高的原则，一种不同的需求和兴趣。

因此，一个民族的过渡、变迁中的确定内容是，现存的、直接的东西经过深思熟虑，被提升为普遍性；因为特殊的东西必定会被清除掉这种特殊性，而被美化为它的本质性。只有这种关系构成进一步的规定性。所以就这点说，我们看到一种精神，〔它〕努力毫不走样，把握它的现实性，而且以思维把握它的现实性；就此而言，原则扩充了自己，进一步规定了自己。为了把握这一点，大家必须知道思维是什么，就是说，必须知道思维是真正存在〔和〕根本存在的东西，是普遍的东西。而精神就在于把握普遍东西。哲学中的普遍东西就是如此。这是普遍东西的思辨意义，而且正是精神具有这种思辨意义。因为对于精神来说，各种规定都是像哲学认识它们那样存在的。单纯反思的思维也有各种普遍的观念，但它们只是抽象的，于是不同于现实的存在。〈虽然〉人们会提出一种关于各个民族和各个统治人物等等的普遍观念，不过这是一种单纯主观的观念，是为了我们的想象。普遍性 (12, 54)

——像它真正存在的那样加以把握的 {普遍性} ——是实质、本质，是真正存在着的东西。

比如，雅典公民能作为公民用普遍的方式把握自己，以至于他像他当时真正存在的那样发挥作用，所以，这种普遍的东西仅仅在于：公民是人，而且面对这种普遍性，消融了单纯是雅典公民、是这个人或那个人的特殊性。这样的特殊性是在思维之光面前消融的，犹如白雪在阳光照射下融化一样。如果思维在一个民族中如此把握普遍性，这个民族就会不再是它过去那样的东西，而是必定会拥有一些新的、更高的规定性。因此举例说，如果通过思维在一个民族那里如同在雅典人那里一样扬弃了特殊性，而思维发展到这种地步，即这个民族的特殊原则根本不再存在，那么，这个民族就不能再维持存在；另一种原则 [已经出现]。在一些更高的规定性如此进入一种原则时，一种民族精神的实质性基础就发生了变化。过去是目的的东西，这时有了另一些规定。一种有待完成的新的业绩出现在眼前。

(12, 55)

须顺便说明，在世界史中，只要民族精神的一种原则已经变为一种更高的原则，这种民族精神此时就是作为另一个民族存在的，于是世界史就从先前存在的民族过渡到另一个民族。因为一个民族不能有更多这样的原则，不能经过更多的发展阶段；这个民族不能两次在世界史中开辟 {新的} 时代，虽然它在它的发展中有若干阶段。

然而这都只是它的特定原则发展的一些形式而已，一俟这发生变化，另一个民族就拥有了更高的原则。原因在于，在精神史中一些原则作为民族精神持续存在着，但它们同时也是自然的、

特定存在着的现实存在，因为我们在这里并不是处在纯粹思维的基础上，而是处在现实存在的基础上。凡是精神发展的阶段，都是作为一个民族的自然规定性、自然原则存在的，或更确切地说，作为一个国家存在的；因为国家就是一个以自然形式存在的民族。在历史上，精神表现为在空间和时间中彼此分散的各种自然形态。因此，当一个确定的原则有了进一步的规定时，虽然新的东西作为迄今持续存在的东西的否定，作为宗教、习俗等等，因而作为以往存在的东西的式微，还进入民族精神中，所以是作为这种东西的规定性的否定出现的，但新的东西却是这个民族按它原初的规定性曾经所是的东西的毁灭。在肯定的特定存在中出现的更高阶段又是一种自然的东西，于是就表现为一个新的民族。所以这是变化的更进一步的环节。此中有概念在其必然性中的各个环节。这些环节都是推动进展的灵魂。

我们如果这时进一步反思民族精神一方面自然而然地死亡，(12, 56) 一方面由思维加以改变的各个规定，{就会发现}这是一种阶段发展的进程，它不是任何东西，而只表现为[一种]向无限的进步，表现为一种 *in infinitum* {向无限} 进展，而在任何时候都达不到目标的完善过程。尽管我们已经说过，更高的原则在于，先行的东西在此只有以普遍的东西加以把握，但这种普遍的东西本身仅仅又变为一种确定的东西。在自然界里，虽然生物系列包含一种进程，所以更高的阶段本身是一种普遍的生命，然而这个阶段又表现为确定的东西；正像在自然界里一样，在历史中普遍东西也必定采取一种确定的形态，表现为确定的方式，因为我们立足于特定存在的东西的基础上，立足于各种自然形态的基地上。历史

学反正必须与现实打交道。可是，如果没有任何针对思维、针对概念的确定的形态固定下来，能与思维对峙，设定起来的就显得是不确定的进程。假如存在某种这样的东西，概念不能消化、不能分解这种东西，不能使它变为观念的，那么，这就会与概念对立，使概念分裂，这就会作为极度分裂、十分不幸的情况在那里发生。所以，概念分解一切事物，而且这能不断地进行下去。假如某种东西能经得起与思维对立，这种东西本身就仅仅会是思维，因为思维应以自己为对象，即[思维]自己把握自己；[因为]思维只不过是一种自身没有受到任何限制的东西。于是，思维就会回归到自身，历史的审判就会结束；因为只有与概念不符合的东西才受到审判。在思维向自身的这种回归中，永久的和平就会建立起来。

在这里，或许[需要探讨]世界的终极目的。假如不断出现的仅仅是一些新原则，世界史就不会有任何指向目标的目的；这是(12, 57) 绝不会看到一个结局的。可是，宗教与理性只承认真实的自在自为地存在的东西，没有任何限制和并不单纯瞬息即逝的东西是饶有趣味的。这就把我们引向绝对目的的内容，而这个内容是精神借助世界史给自己预设的，因而是世界史的业绩。如同前两个阶段一样，这也必定产生于精神的概念。我们迄今已经指出了开端的方式，接下来的是进展的各个环节。进展必须有一个目标，一个终极目的。我们当前要考察的正是这个终极目的。这个终极目的包含在已经指出的精神概念中。但如果我们简略地谈这个问题，精神就依然是抽象的；因此，如果我们说，精神是为概念变易的，我们也许讲得太广泛，[而这]在这里是不合适的。因此，我们在这里只能给出一个普遍的观念；历史本身才给出详细的内容。

人们常常听说，世界的终极目的理当是善。然而这是不确定的，并且恰恰是终极目的设定某种确定的东西。我们可能回想起宗教勾画的和我们也必定会回想起的东西；因为一般来说，我们必定在哲学里不会有这样的做法，那就是我们让属于宗教的东西和其他值得敬重的直观都搁置一旁，因为我们出于胆怯，不敢作任何比较。我们能察觉宗教的终极目的被表述成这样：这个目的在于人人都享有永久的和平，人受到尊敬。这在一方面是同个体有关的真正的宗教目的。主体本身对这种宗教机构有一种无穷无尽的兴趣。可是，如此理解的终极目的预设了一种内容，即在个体会找到自己的永恒目标的地方，心灵找到自己的解脱。人们可能会想象到，在这里，在我们论及世界的地方，永恒目标与我们（12，58）丝毫不关，因为这是未来的、彼岸的目的，是一个那边的东西。可是后来毕竟依然会有此岸的东西，会有这个世界，作为预备和获得〈那边的东西的〉过程，所以这个世界必定会为所有业绩给出基本规定。但终极目的是由宗教按照个人的、主观的方面说出的，因此当个人的利益被作为最终目的说出时，极乐生活的客体、内容就会降为手段的一种规定。但事情绝对不是这样。通向目的的道路不单纯是手段，而且同时也是绝对的事实本身，是绝对的历史，个人在其中只不过是单个的环节。

如果我们撇开单纯主观的形式，现在必须进一步把握的就是这种形式预先假定的实质性东西。但像自然界的特定存在的目的——精神活动的目的也是对上帝的赞美以及对他的崇奉。这个事实已从宗教方面领会到了。实际上这是精神和历史的庄严目的。这已经包含在前面说过的东西中，而我们想详细地思考它。我们

已经看到精神创造自己，使自己变成对象和理解自己。唯有这样，它才可作为结果，作为创造出来的东西，作为自我产生的东西而存在。把握自己仅仅意味着通过思维把握自己，不单纯了解一些任意的、随便的和瞬息即逝的规定，而是根本意味着把握真正的存在者、绝对者自身。精神的绝对者是万物的绝对者，是神圣的存在者。因此，精神的目的、精神的绝对冲动就是要给出对于这个存在者的意识，所以这个存在者是作为唯独存在的与真正的东西被意识到的，万物都是由它产生和发生的，所以万物都必定会据此得到安排，并且确实这样得到了安排，因此它是这样一种神圣威力，这种神圣威力曾经引领过并且现在引领着、曾经支配过并且现在支配着世界史进程。在这项活动和事业中对此的认识，积淀于宗教的正确表述，即上帝被赋予尊严或真理受到赞颂。这种对真理的赞颂须作为绝对终极目的来理解，而这个真理就是产生这种赞颂，作出这种赞颂的唯一力量。在上帝的尊严中个人的精神也有它的尊严，但不是它的特有的尊严，相反地，它的尊严是由于认识到它的自我感觉是对上帝的实质性意识而存在的，是由于认识到它的作为归于上帝、绝对者的尊严而存在的。在这里，如果个人的精神已达到它的真理和自由，它就必须同纯粹概念、同绝对者打交道，它不再在任何他物那里，而是在它自身中，在它的本质中，不是在一个偶然事物那里，而是在绝对的自由中。因此，这应当是世界史的终极目的。在这个理念里处于有限精神中的对立消失了，有限精神只在一个限度内知道自己的本质，通过思维则超越了这个限度。由此可见，在这里通过思维造成的衰亡不再是另一种衰亡，因为没有任何异于思维的东西与思维对立。

自然死亡也不再存在，永恒的循环已经完成。理念的一些主要环节就是如此。

现在我们来谈谈另一个方面，谈谈各种激情和它们对上帝理念的关系。这是实现特殊目的的个别性、独特性和能动性的环节。通过这些环节并且在这些环节中要认识的，是理念的支配作用、威力和统治。

这些激情须理解为一切特别的目的和利益。在这里，目的的形式不是必不可少的。激情是消极表现，但也不完全是。如果有某种事情完成了，人们就会想到它是目的，是想象的东西。虽然激情总想得到一种想象的东西；然而它做什么，是在它之内规定的（12, 60）的，而且规定它自身。这是意志的规定与主体一般所是的东西的统一。激情是一个完整的人的规定，因此，它就使他与其他的人区分开了，这个人因而就是这个人，而不是另一个人。每个人都是一个特定的人，一个特殊的东西；唯有这样，他才是现实的，因为人的一种单纯抽象没有任何真理性。于是，目的不是一种很讲究的东西，而恰恰是出自激情的规定性的东西。所以，激情在这里叫作人的规定性。性格坚强的人会有极其广阔的包容能力，因为他包容了一切独特的东西，表现出了全部复杂的关系。我们要涉及的不是完全软弱的、无力实现自己的内心东西，因而不是想象的意图，这样一来，这些性格软弱的人就不在话下了。在历史学中，我们要涉及的不是那些抱着某种意图，做一些鸡毛蒜皮的事情的个人，相反地，我们面临的是具有强烈的激情，发出混杂的闹声的人们。

如果我们将激情的形形色色的冲动同本身就具有和完成绝对

终极目的的理念的质朴宁静的生命进行对比，那就会产生最先遇到的关于它们之间的关联的性质问题。世界史的理念必然会展现出这种关联，[并且]拥有那两者的统一。这种统一绝对以世界史的理念为基础。这种关联不应是一种纯粹被信仰的东西，种种行动也不应纯粹是理念由以实现自己的那种物质东西或外在手段。因为各个个体都是有认识能力、有意志活动的，他们不要求唯独去做那种希望具有巨大魅力的事情。他们都有合理的要求，那就是绝不充当单纯的手段。我们也不能在这里说那种关联是一种不可捉摸的东西；相反地，理解那种关联是一项任务，因为我们面对的是一部哲学的世界史。不过我们不可能涉及这个讨论的整个范围，而只能略提寻求这个问题的答案的方法。还能予以说明的是，那些环节的关联采取了自由和必然性相统一的众人皆知的形式。通常人们以经过反思的观念把随意性、把特殊的意志称为自由，认为与此对峙的是自在自为存在的东西，理性的东西，作为必然性固有的某种东西，[作为]铁的必然性。事实上，只有精神对自在自为存在的东西，即对精神自己的东西的关系，才是自由。真正的自由就是理性的东西。随意性、独特兴趣都不过是自由和必然性的一种混合，都只属于臆想的自由，属于受自然规定的现象的影响的现象。

人的独特性和自在自为存在的东西的独特性之间的关联具有双重方面：首先，它是在概念上自在存在的，是理念本身，其次，如同这种关联是自在存在的那样，它存在于它的培植的方式中，它的业绩中。

必须加以说明的第一点是我们已经指出的理念本身。这个理

念在其自身拥有主观性的规定，自我认识的规定；它在其自身包含活动的规定。因为它是这样一种东西，这种东西必须把自己设定为对象性的，而且必须使这种东西在观念上成为它自己的东西。这个理念是上帝在其本身的永恒生命，它仿佛先于世界创造，先于逻辑关联。它最初被表象为内在的、普遍的东西，但它还缺乏以外在性形式和直接个别性形式出现的那种存在的形式。因此，这个理念在其自身具有规定性的环节，但还不具有实在性的方式，直接产生过程的方式。(12, 62)

必须加以说明的第二点是，这个理念必定会不断走向这样一种境地，即公正地对待那种首先仅就形式而言在理念自身作为观念东西存在的对立，也就是说，把有差别的东西设定为自为地存在的，设定为彼此具有独立性的映象的。这是一个首要的东西，进一步的规定是，普遍东西就是这样作为一个方面存在的，而另一方面则按照直接性方面将自身规定为形式上的自为存在、形式上的自由、自我意识的抽象统一、无限的己内反思和无限的否定性。绝对的否定只应归于精神。把自己作为原子，与任何实践过程都对峙起来的自我，乃是对立发展的最高峰。在这种抽象的否定性对面设定的是全部的理念。上帝、世界或随便哪一种形式，即使另有具体的东西，也是作为他方、作为客体设定的；而自我是这样得到规定的，即为它存在的是这个他方。那种能知者、绝对难以塑造者也是这样，即为它存在的也是他方。这都是最初的一些规定。如果再进一步去把握这一点，那么，举例说，其中就有一种过程，它被称为有限自由精神的世界的产生。首先能加以说明的是，这个他方、这个同样也是复多的原子，一般都是有限(12, 63)

的东西。这种原子只是作为排斥他方的东西自为地存在的，它否定这个他方，因此它在这个他方有一条界限，有一种作为否定东西、作为它的界限的他方，因此它本身是有限性。

必须加以说明的第三点是，这个有限的东西，这个自为存在的自由的高峰，因为这自由是在自身之内的形式上的知识活动，所以就必须从作为绝对理念的上帝的荣誉方面加以考察，使这种荣誉必当得到承认。在承认中包含着上帝的荣誉。因此有限性这个方面就是知识的精神环节、作为知识的基础。由此可见，这是绝对者的特定存在的方面，是带有单纯形式上的实在性的方面。所以这都是由以发现那种关联的一些主要环节。

当我们现在转到一些具体的形态时，我们说过，为有限东西存在的是一个他方。为自我存在的是作为神圣东西的他方，因而就存在宗教；但进一步说，即使在他方的形态里，世界一般也是作为范围无所不包的有限性存在的。为这种形式上的自我认识存在的是它自己的有限性。它照着这个方面把自身理解为有限东西，因而一般就有关于有限存在、有限意志、随意性、有限知识、有限目的等等的观点。这是关于现象的观点。这个自我认识者希望自己完全是在一个方面的，又希望自己是在万物中的；在一切客观性中都应有它的这种主观性，这是对它自身的确信。由于这种主观性被认为是纯粹的、完全无内容的，因此这是一种认识的冲动，是希望在万物中认识自己的理性。因此虔诚的个体就希望自己得救，会怡享极乐。这种确信是一种道德真理，在这里是包含在纯粹的主观性中的。但这个自为存在的东西为了得到纯化，首先必须贯穿于一个发展系列。可是它不希望作为能知者回

归自身，而是首先希望作为有限东西按照它的直接性，以它的特殊性出现，而这就是现象领域。它照着它的有限性、特殊性的规定，希望他方与它相对立。

这就是各种激情所归的关键点，各个个体在这个点上将他们的确信置于他们的特殊性中，想在那里实现这种确信。如果我们考察了这个点，发现各个个体都想拥有他们的有限性的特定存在，我们便会看到，他们的信心都已倍增；因为他们都是有限的，都在使这种有限性成为现实。如果他们以这种方式相安无事，从而实现了这种和谐，大家就称他们为幸福的；因为凡是自相和谐，享受自己的生活的人，人们都称为幸福的。因此这里就有家中幸福。人们也可以在作为视角的历史中得到幸福。在这方面能加以说明的是，世界史并不是一块给人以幸福的土壤；因为各个幸福时期对于历史来说都是一纸空文，因为历史的对象至少也是变化过程。在世界史中得到满足，未必能被称为幸福；因为这是要满足共同的目的，而这些目的超出了让通常的特殊偏爱得到满足的领域。世界史的对象是在世界史中具有重要意义的各种目的，它们是以极大的能量，以一种抽象的意愿加以贯彻的，而这种意愿却常常与一些个体本身和其他个体的幸福背道而驰。世界史上的人物都不奢望成为幸福的，可是他们却得到了满足。(12, 65)

如果我们进一步进行考察，下一个规定就是形式上的活动的规定，即自为存在、形式统一的原则。必须把抽象活动的环节视为引领者，视为 *medius terminus* [逻辑中项]。这种活动所处的地位是一个推理的中项。任何一个理性的东西都是一个推理。假若把活动视为中项，那么，一方面便是处于思维深井里的抽象理

念，另一方面则是外在性，是微粒和独立原子所从属的物质。然而原子论讲的东西本身作为活动就是这个中项，它实现理念的内在东西，由特定存在的内在性转化为外在性，它使普遍性个别化为直接的特定存在。这样，自为的内在东西就仿佛成为一个惰性的东西，一个僵死的东西，一种抽象的本质；这种东西由于活动而丧失这个方面，并且变成一个特定存在的东西。这种空洞的客观性，这种外在的材料，如果未由活动提升到普遍性，提升到作为自在自为地存在的本质的现象，本身也只是空洞的东西。单个的自我意识将活动提升到对于普遍东西的思维，提升到对于伦理东西的希求与认识，活动使特殊意志符合于普遍的、自在自为存在的东西。

关联首先涉及理念的分化。个别性作为自我思考的原子，也是为一个他方存在的，而他方也是为它存在的。因此，活动必须被理解为一种在自身无限的不安。这是处于{分化的}高峰的{方面}。但是，连直接的东西从事的也是要把物质中的一切都统摄于普遍东西，并把一切都从中创造出来，以期绝对意志得到认识(12, 66)和实现。统一、退化和一分为二的这种无限冲动，一般都是理念的分化的第二方面。因此，这是个别东西的退化、普遍化。假若我们将各个单个的人理解为单个的自我意识，那么，这就是对个人的伦理东西达到普遍的伦理东西的教育，并由此恰好使伦理生活成为可行。

要进一步提出的问题是：这个使活动达到现象、达到特定存在的普遍东西具有何种形式，什么样的规定，因为普遍东西必定是由活动实现的。这是关于分离、区分和一般有限性的观点。各

个依这个观点行事的活动者希求现实的东西、有限的东西和更高的目的，而且希求享有他们的独特性。另一方面，在这种种独特目的中同时也映入一种目的的普遍性，我们称之为善、公正、职责等等。假如这种普遍东西没有映入，我们会处在抽象随意性的立场上，处在只想满足于自私自利的粗野性的立场上。而这后一个立场是我们所不齿的。

这个显现于有限性立场的普遍东西，如它作为伦理东西存在一样，一般都是特殊的善。这是已经作为伦理东西存在的普遍东西的一种产生。人们可以把这称为保持伦理东西。这种保持不是任何僵死的延续，而根本是一种产生。这种业已产生的东西首先是社会的伦理、通行的法律，它不单纯是抽象的善，而是确定的善，不是随便一种善。它的职责是保卫这个祖国，不管保卫的是罗马还是斯巴达，但不是随便哪一个国家。由此可见，伦理东西在本质上是一个确定的东西。在这种通行的、现实存在的伦理东西中，包含着构成个体职责的东西、个体伦理活动的准则和每个人都应融入其活动的东西。这都是众所周知的职责和每一个体都熟知的法规，是个体所属的阶层、所属的祖国的客观东西。要认识这一点毫不困难；因为如果有人侈谈他的职责，这就是一种明显的病态意志。因此，这个规定具有作为社会伦理的普遍东西，由此就实现了伦理领域的保持，因为每个人通过自己的活动必定会产生这种伦理东西。相对于社会伦理的这个普遍东西，还存在第二个普遍东西，这个东西是在巨大的历史事件中出现和表达出来的；而且就在这里发生了分裂，恰恰由此引起了按照伦理原则行事的困难。在一种伦理共同体内部不可能发生这样[一种]分

(12, 67)

裂。因为这是一个必然的伦理世界，只有个别人在这个世界里会有偏离，但这无损于伦理东西的普遍性。虽然个别事情会突然发生，但这是个别的现象，是恶习、欺骗等等，这会受到克制。即便有一种使这个普遍东西面临危险的普遍现象，那也是另一类事情；我们已经表明，这类普遍现象产生于什么地方。

先前我们在理念的进程中已经指明，一个伦理整体同时也是一个有限的整体，它本身都有一个超乎自身之上的更高的普遍东西。当这个更高的普遍东西表现突出的时候，就出现了一个双重的、自身断裂的东西，因为{先前的}普遍东西当时依然是它原来那样，但一种更高的力量却在它之内异军突起，猛然袭来。这就造成由一个精神形态向另一个更高的精神形态的过渡，以至于先行的普遍东西作为一个特殊东西被普遍东西的思维所扬弃。于是，思想通过思维将特殊东西变成了普遍的。

(12, 68)

一种比先前的普遍东西——这种东西反而被规定为特殊的——更高的普遍性，即这种更高的普遍东西，可以被表述为最新的一类普遍东西。[这类东西]是这样的东西，它已经内在地存在于先前的普遍东西之中，[但]还没有发挥效用，以至于当前存在的这种现实还是一种犹豫不定的、本身不成体统的现实。恰恰是那些伟大的历史人物、世界史上的人物，把握住了这样一种普遍东西，并使其成为自己的目的。这样一来，他们就可以被称为能创造一种普遍东西的英雄，这东西是他们亲自创造、认识、希求和完成的，而它由于是一种普遍东西，就得到了承认。他们受到了赞颂，人们说他们完成了一种早先只是自在地存在的普遍东西，它虽然不是被他们发明的，而是永恒存在的，但被他们设定

起来以后，也就作为这样的东西同他们一起获得了敬重。这些历史人物理解这样一种普遍东西，从一个源头把它汲取出来，而这个源头的内容对于一种已知的生活来说尚未现实存在，所以它仿佛是从历史人物自身、从他们的内心汲取出来的。由此可见，他们创造的是正在完成业绩的普遍东西，是新的世界状况，这些状况初看起来仅仅是他们的目的、他们的规定性、他们的创造、他们的激情。这是他们的 $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\zeta$ {激情}；他们希求这种作为普遍东西的东西。所有的人都聚集在这样一些英雄的旗帜周围，因为这些人说出了时代的内涵。这就是以世界史人物的激情的名义所能表述的东西，在这里以激情的形式显现的普遍东西，就是绝对。

这里必须加以区分的是，这样一些环节都是更高的东西，但在普遍理念中甚至只有一个环节。这个概念为哲学所特有。世界史人物肯定具有这个概念。所以他们认识这个普遍东西，希求这个普遍东西；他们关心的就是这个普遍东西。这是时代的内涵，是时代的真理，因为这样，他们才是世界史的人物；在他们内心已经准备好的，正是这个东西。由此可见，他们在他们的方面拥有绝对的公理；因为他们懂得需实现这个东西。精神以这种形态发挥着作用，而世界史的人物则是精神的引领者。在这方面须加以说明的是，这些世界史的人物都是对他们的世界明察秋毫的人。他们非常理解，他们关心的是什么；他们希求的和要做的是正确的事情，正当的事情，虽然这类事情显得是他们的事业、他们的激情、他们的随意性，因为其他人还不知道这类事情。但是其他人必须听从，因为他们已经感知到这类事情，因为它已经在内心中成为他们的事情，而且唯有这时才成为特定存在。可是如

(12, 69)

人们所说的，它表现为世界史人物的激情。

世界史人物的言论和行动表达的是，什么是时代的内容，什么是真理，什么是必然的。单凭这一点，他们在世界上就具有威力，说明他们希求正当的东西；不过这在最初仅仅是他们的想法。他们具有关于何谓正当的正确想法。所以，尤利乌斯·恺撒曾有一个关于何谓罗马的正确想法，认为共和国还只是一个模糊的轮廓（幻影），而应有的关于 *dignitas* {接受贵族权利} 和 *auctoritas* {王室特许} 的法律已势在必行，关键在于，不是把这些法律加给人民，而是人民理当在此服从 {他们的} 特殊意志。这是那个时代的正确的事情，所以恺撒能把它完成。卢卡说，加图喜欢失败的事情，诸神却喜欢胜利的事情¹⁸。正确的事情是自为自在的理念造成的规定。这表现为一些个人的激情，他们在这种事情中首先满足于他们的概念。这是一些大人物的作为，说明他们的行动是为了满足自己，而不是为了满足他人。假如他们想做这个事情，他们就会大有可为；因为别人不知道什么是时代的内容，不知道他们自己希求做什么。可是那些大人物却知道什么是时代需要做的事情，他们希望做这样的事情，并且唯有在这当中能得到他们的满足。因此他们是这样行事的，即他们在这当中满足于他们自己的概念，因而这概念表现为他们的激情。所以这时，民众就聚集在他们的周围，而那些仍忠于旧事物，对此进行抵制的人，则处于劣势。要对这些人物进行抵制，[人们]是无能为力的。

这就是激情与理念的真正关联。理念的必然性只有凭借历史人物的激情才是合乎伦理的，[并且同激情]联系在一起。所以，理念的目的[和]激情的内容是以这种方式合二为一的。激情是人物个

性与普遍东西的绝对统一。激情显得仿佛是大人物身上的某种动物性东西，它的存在作为精神与自然东西是完全合为一体的，而这种统一铸成它的强大实力。当他们被不可抗拒地驱动起来做这样的事情时，他们就得到了满足。就这样，他们满足于自己的激情。他们没有成为幸运的，是因为他们或许已经精疲力竭，或许在他们实现了他们的愿望的刹那间，已经死去，已被谋杀，已被流放。他们个人牺牲了自己，他们献出了整个一生。说他们是不幸的，这对于需要这样一种安慰的人来说就是一种安慰。因为这样的大人物都有一帮人追随其后，妒忌的人则证明他们都是不道德的，而只有在事实证明这些人是不幸的时候，[那帮人]才感到这可以忍受。但自由的考察指明了真正靠他们完成的工作，承认伟大的事业，为现今和过去都有这样的事业感到高兴。通常与此相连的是心理学考察方式，它贬低这样一种大人物的激情，想证明这些人物都不是有道德的。所以人们把亚历山大看作有征服欲的，因而他未曾为善而善。亚历山大的这种征服欲似乎是某种主观东西，因而不是善。但所有这些考察方式都与我们毫不相干。(12, 71)

因此，我们从相互关联上考察过的两个方面中的一个理念，另一个是激情，或者说是主观意志，因为这种意志是理念的实现者，是维护现存伦理整体的原则。所以，这种意志不仅要造成独特性的方面或单纯的变化，而且也是对实体东西的维护；因为各种变化都预设了它们着手进行的某种东西。这个预设的东西就是理念与实现理念的主观意志的绝对统一。这些变化都是由主观意志设定的。理念，即以自己的表象出现的意志，与主观意志的统一，是实体东西、理性东西、伦理整体，这种东西，就它以

(12, 72) 意志为它的规定而言，就是具有意志活动的理念，因而是国家，是作为人的自由的理念。这个理念就是世界史的对象；可见国家本身是世界史的更为确定的对象。

国家的本性

伦理生活造成一个中心，在这个中心，自由赋予自己以客观性，维护自身，以享有其自身为生。这个伦理整体是那两个端项的统一。国家是这两个方面的中心，这两个方面也出现于这个中心。所以，国家是其他一些更具体的方面，如艺术、法律、社会伦理和舒适生活方面的中心。在我们将这些中项进一步规定为普遍意志与主观意志的统一以后，我们就由此有了一种可能性，可以就我们的对象，就国家[与]宗教、艺术、科学等的关联，论说某种更加确定的东西。在大家讨论历史以前，有必要从根本上认识在国家里重要的是什么，国家是什么，以及艺术、宗教、科学与国家的关系如何。

因此，考察国家的本性是当前首要的事情。国家的本性须在法哲学领域得到更确定、更贴切的阐释。哲学的兴趣恰恰在于把握概念，这与现时代受到欢迎的那种以为能直接认识国家本性的方式截然相反。所以我们在这里必须更多地假定这种认识，而仅仅说出结果。

至于国家的本性，大家必须对国家有这样一个观念，即自由在国家中是作为对象形成的，它在国家中作为肯定的东西得到了

实现，这与另一种观念是相反的，而这另一种观念认为，国家是由人们组成的一个共同体，在这个共同体中一切人的自由都受到限制，所以国家是自由的否定，因而给每个人只空下他能表现其自由的一小块地方。但国家是以自由的客观性表现的自由，而人们一向知道自由的那一小块地方也只是一种随意性，因而是自由的对立面。所以，哲学把握国家的方式认为，国家就是自由的实现。这是国家的首要规定。与此相联系的是，人只有在国家中才有他成为理性存在者的立脚点。亚里士多德早已说过：“人在国家之外便是动物或上帝”¹⁹。我们在以前就已说明，个体的存在、法律、艺术、科学都是民族的业绩。每个人都是他的时代和他的民族的儿子、代表；他真正所是的东西，是他的体现在一个国家中的民族。只有这才配称为他的存在。每个人或好或坏都是他的时代的一个代表。我们早先把这种存在称为一个民族的客观作品，而这就构成每一个体的客观性。只有这才是客观性；别的东西只是客观性的形式上的活动。一切教育都本着一个方向，那就是个体不要停留于做一个主观的东西，而要这样成为客观的。(12, 73)

个体的确可能把国家看成是满足他的目的的手段。但这种看法只是个体的一个片面的错误；因为国家是目的，而个体只有在自身之内实现那种构成民族的实体性部分的东西，才有意义。真正的意志希求的是事业，而这就是实体性东西。真正的艺术家希望表现独立地存在的事业，而在这里他自己的主观性必定会同时消失。所以个体必须在自身之内使他的民族的事业成为现实，这样，他的主观意志和自在自为地存在的普遍东西也就在主体中统一起来了。个体把凡属个体的一切都归于国家，他唯有在国家内(12, 74)

才有他的本质。国家是一个伦理整体，决不是个体与之对立的抽象东西。只有罪犯才作为违抗者与国家相对立。但连罪犯也仍然在国家里，并在国家里拥有他的权利。个体只生活在整体里。

理性的兴趣在于，国家这个伦理整体能现实存在，单个的意志能与这个绝对者统一起来。在这种绝对的兴趣里包含的是英雄们创立各个国家的合法性。各个国家的创立是最高的合理性。国家不是为了公民而现实存在的，相反地，国家是自在自为的目的，并不是各个个体的手段，各个个体是组成国家的环节。并非个体是目的，国家是手段。目的与手段的关系是不合适的；因为国家不是与公民们对峙的抽象东西，相反地，公民们是整体本身的重要环节，是整体本身的意识。在有机体内，一切都是目的，同时也都是手段，在那里，没有任何环节是目的，也没有任何环节是手段。所以国家是理念，如它在大地上现实存在的那样。

如果进一步加以考察，国家的关系会表现为家族关系、宗法关系。世界上当然存在这样的状况，也有一些国家部分地是由一些家族的联合产生的。这样的关系导致家族向国家过渡。但国家也会是由非宗法的方式形成的。如果我们把国家与家族加以比较，国家的规定性就会变得更清楚。家族同样是一个伦理整体；不过爱本身在家族中是精神、统一如何在那里现实存在的方式。

(12, 75) 每个家族成员都通过爱知道自己是整体的一员。他的劳作、他的目的都不是独立自为的，而是为了整个家族，而且这个整体比它自己的部分更早地希望如此。可见这里也有伦理原则，有现实存在的精神，家神的精神。但国家的精神却不同于这种家神。国家是[已经希求到和认识到的]统一，因为国家不是以爱的形式、感

觉的形式出现的精神，而是以对普遍东西的希求和认识的形式出现的精神。在这里，国家成员都面对作为天然权力的普遍性，因为社会伦理、习俗是[作为]伦理东西的直接方式现实存在的，并且是以直接的方式对个体现实存在的。但是其次，法律从属于一个国家，这就是说，社会伦理不单纯是以直接的方式存在的，而且普遍东西也是以普遍东西的形式作为已知的东西存在的。这就是普遍的东西以认识的形式存在的事实；这是把国家提升为一个以精神方式存在的共同体的东西，而在家族中却是感觉占支配地位。在国家中，个体服从于法律，而且知道，他在这种服从中有他的自由，有他的客观性；因为法律是理性东西。因此，个体就在这里涉及他自己的本质，涉及他自己的意志。所以说这是认识到的和希求到的统一。所以在国家里，各个个体的独立性是现实存在的；因为他们都是认识者，而认识构成个体的自为存在，就是说，各个个体在普遍东西对面设定了自己的自我。于是人格就在这里出现了。在家族范围内，这种人格是不存在的，而是只有一种把家族成员结合在一起的天然冲动被提高到精神世界，因而被提高到伦理世界。只有在各个个体都是普遍东西的认识者的国家里，他们才在自身之内得到反思，拥有独立性。一种对各个个体在国家中如此具有对象性的东西，就是在他们对面设定起来的（12，76）的东西，是普遍东西，是各种法律。他们与这种东西是分开的；他们作为单个的个体就在普遍东西对面。各个个体的独立性构成国家里的分离，构成对立，而这是合理性的环节，[并且]使国家成为一个具体的整体。

由此可见，在国家中出现的是认识和思维的环节。与此相联

系，恰恰一切宗教、艺术、科学，因而整个文化，都只能在一个国家里有突出表现。因为所有这些都以思维为它们的原则。在宗教中予以表象的是绝对的存在者。在国家中这种绝对的存在者还被限定为特定的民族精神——在雅典人那里就是这样被限定为智慧女神雅典娜，因此他们把他们的民族精神崇拜为神。但绝对知识与这种外在性仍然不同。同样，艺术也必须表现实体性东西。因此，所有这些方面都以对普遍东西的思维、认识为对象，而这只有在国家中才能成为现实。

进一步的关联是这样的关联，即在每个国家，尤其是在主人和奴仆的每一关系中，都存在这样的情况，即主观意志服从于另一个意志。在一些不文明的国家也有一个意志服从于另一个意志的情形。意志服从的意思是：特殊的意志是无效的。但这不等于说，个体没有任何意志。{不过}突发的奇想、一时的兴致都是无效的。因此，现实存在的是特殊意志、自然欲求的不断磨练。与此相联系的是须以另一个意志为准则的习俗。因此，这是一种照着普遍意志行动，认识普遍东西，把它作为自己的目的的习俗，它在国家里盛行无阻。由此可见，国家就是对于普遍东西的认识，这个普遍东西是用这种外在方式实现的。（在历史中我们就立足于外在东西的基地。）还在这样一种不文明的状态下意志的特殊性就已被放弃。因此，在这里至少有特殊的意志受到压制的情况。这样一来，特殊的意志就返回自身去了。这种返回自身，在内部停留于自身的活动，以一种力量为前提，而这种力量是对单纯感性的、自然的意志发生的。只有在发生这种情况时，艺术、科学与宗教才能发展起来。但是不要以为，在一个孤岛上或单纯在离群索居的地方会

(12, 77)

发生这样的情况。尽管一切伟大人物都是在孤独的环境中成长起来的；但这只是在他们为自己吸收了国家已经创造出来的成果的时候。而这种成长是以国家、社会为前提的。因此，一种情况是普遍东西作为内在东西已经被迫返回自身之内，另一种情况是普遍东西必定存在于那里。普遍东西必定作为一种现存东西被设定起来，在自我之内作为内在的普遍东西被设定起来。普遍东西必定[设定]一种确系现存东西的普遍东西，而不单纯[设定]被想象的东西，被表象的东西，内在的东西。这种现存的普遍东西是在国家里现实存在的东西。因此，对应于这种普遍东西的是内在性，它预感到，凡应该对内在性存在的东西都是特定存在，内在性必须把这种东西变成其自身的东西。在这里，内在性同时也是现实性。现实性是外在的多样性，然而它是在普遍性中把握到的。这种现存的普遍东西必须就其所是加以把握，而且只能就其所是加以把握，它只存在于国家中。宗教、艺术与科学因而也只有在国家中才能现实存在。抽象地看，这都是些重要方面。

在我们通盘把握了国家的本性之后，还存在一个问题，即国家体制的根本规定是什么，什么可以看作是一种进步，什么不可看作是一种进步。

国家体制的根本规定，即在国家体制中、在多种多样的方面起决定作用的东西，虽然表现于{这样的界说}，即最好的、最完善的国家是最大的自由占支配地位的国家，因为这样的国家是自由的实现。但据此说到的问题还不多，而且必须确定，合乎理性的自由何在。在这里随即出现的问题是：自由在哪里[有]其实在性。

最近呈现出来的情况是，人们把自由想象为主观意志，想象为随意性，或者认为自由在国家中是单个人的随意性、主观意志，而且这种人参与最重要的国家事务。这个叫作这样的主观意志的东西，后来被视为最终的决定因素。可是随意性这个原则我们已经置诸一旁，同时说明，国家的本性恰恰就是主观意志与普遍意志的统一，所以各个单个的人已经上升到了普遍性。主观意志上升到了它放弃自己的特殊性的水平。由于这个缘故，那种认为单个人的随意性理当成为原则的观念已被置诸一旁。

人们在设想国家及其繁荣昌盛时，常常会有这样一种观念：一方面，政府作为国家的集中起来的个体性是普遍东西的活动，另一方面，在政府的对面是作为许多单个的、主观的意志的民众。于是人们会设想，最好的国家体制存在于这样两个方面被设定起来，得到保障的地方，一方面是发挥其普遍性作用的政府，另一方面是拥有其主观意志的民众。可是这两方面都该限制自己。如果大家都有这种很通常的观念，并且这种观念在历史上也经常出现，而现在要问国家概念是什么，那么，{答案就是}恰恰政府——也就是普遍的东西，普遍意志[的]自我实现——与主观意志的对立已在概念中得到了扬弃，并且消失不见了。在民众与政府的对立中存在某种恶毒的东西。只要这种对立还在延续，国家其实就还不存在，而这涉及的是国家的[单纯]现实存在。国家的理念是普遍意志与特殊意志的统一，而我们有过的对立是一种抽象的对立。这种对立在国家中必定已经消失不见了。因此合理的国家概念已经超越了这样的抽象对立，而那些把这种抽象对立交当作一种必然东西加以谈论，并且还要确立这种对立的人，丝毫

都不知道国家的本性，还没有认识国家概念。国家以那两个方面的统一本身为基础。这统一是国家的存在，国家的实体；但国家还没有因此成为在自身得到发展的实体。

由于这样，国家还不是合乎理性的。可是国家作为活生生的东西在本质上必须看作一个得到发展的东西，一个有机的系统，它由各个社会阶层、由各个特定的普遍性构成，它们本身都是独立的，可是它们的独立性的作用是要产生这个整体，也就是要扬弃它们的独立性。在有机体内就根本不再谈普遍东西与个别东西的对立。比如说在兽类那里，就不谈一般动物性东西，也不谈特殊的动物微粒；毋宁说，在动物那里，每个微粒都有生命的普遍东西，从这种普遍东西析离出来，就成为某种无机东西，在这里已经有了普遍东西与特殊东西的统一。破坏了这种统一，就不复存在任何有机体。所以，也必须将国家理解为这种总体，国家体制的差异则涉及这种总体的形式。(12, 80)

第一种形式是这样一种形式，在这种形式中总体还被包裹起来，各个社会阶层还没有发展到独立存在，还没有获得独立性。第二种形式是这样一种形式，在这种形式中各个社会阶层、因而各个个体都成为自由的。第一种形式是受到强制的统一，第二种形式是无拘无束的统一，各个社会阶层在这里都变得自由了，因而这种统一是一种新的统一。最后，第三种形式是这样一种形式，在这种形式中各个社会阶层都独立存在着，只有在产生普遍东西的过程中才有它们的作用。

如果我们回忆各种具体的观念，我们就会看到所有的国家、所有的帝国都得经历这些形式，而整个世界史就可以按照这些形

式划分。我们在每个国家中首先看到的是一种宗法式王国，它是家长式的或军事式的，是那种本身还受到强制的统一。后来出现的是个别性、特殊性，因而按照占统治地位的是单个的阶层还是各个单个的人，产生了贵族制或民主制。在民主制中就像结晶那样浓缩出一种偶然的贵族制——〔凭借〕才能或其他偶然性。这就构成向第二种王权制、即向〔一种〕君主制的过渡，这种君主制才是国家的最终〔形式〕，真正〔形式〕。世界史经历了这种状况。因此，德国过去总是有一些最初以宗法制进行统治的国王。晚近出现的帝制必须看作是各个王国的衰落，在这种衰落中，部分王国，如荷兰等等，也完全转入了分裂状态。所以，〔这种帝制〕只是一个空洞的用语，也还不是第二种王权制。

(12, 81)

从整体上看，世界史中存在的是同一个进程。在世界史中，首先存在的是各个东方国家，在这些国家，普遍性以纯粹的、未分割的、实体性的统一表现出来。希腊和罗马的国家在极其繁荣昌盛的时刻，也就是在发挥其世界史意义的时刻，分裂成了贵族制和民主制。现代的欧洲世界，即日耳曼民族，则展现出第二种君主制的体制，在这里，各个特殊社会阶层变为自由的，并不危及整体，而是恰恰特殊性的活动在创造整体。这是理念的展现，理念赋予自己的各个不同环节以自由，使它们突现自身，又退回到它们的统一中去。

须从历史角度说明，就国家体制来说不可能由此学到什么东西，因为国家是现实世界的合理性，特定存在着的合理性。因此，各种不同的体制是以其原则的差异性先后相继的，而它们总是这样，即早先的原则被后来的原则所扬弃。国家的合理性就是

这种自身之内的统一的原则，处于这种统一对面的是那些抽象方面。在科学中则情况完全不同。凡是从前在科学中产生的成果，都能造福于一切时代。在这里，早先的原则是后来的原则的绝对基础。体制的情况则不同。在国家体制那里，早先的原则中尚未存在后来的原则。从古代的历史里我们不可能就这种体制学到任何东西；因为在古代历史中有一些独特的原则，它们都是最终的、自身恒定不变的。但理性国家的原则却正好是这样的，即这些原则并不是最终的，而是在整体上走向衰落的。虽然就体制来说，可以从历史中汲取一些道德原则，可是就真正的国家体制中具有决定作用的自由概念来说，却汲取不到任何东西。国家中具有决定作用的是自由的合理性，即整体像一座哥特式的建筑一样矗立在那里，以个别性与普遍性的统一作为它的基础、素材。这种统一的真理在于，各个单个的环节都仅仅是为了创造整体而存在的。真正的国家体制的概念也是以此为基础，古代国家不知道这个概念，现代基督教世界才发现了这个概念。 (12, 82)

与此连接的第二个问题是宗教、艺术、科学领域同国家的关联。这种关联是在世俗性因素、在人的自由因素中包含的理念。国家是由精神的、真正的现实组成的整体。这个具体的整体有各种独特的形式，它在这些形式中理解自己，并且必须得到理解。于是这些形式构成了特殊内容。它们有三种类型：第一，内容是自在自为的普遍东西、无限东西；这是宗教、艺术和科学的内容。第二种是涉及种种需求的有限性内容。第三种[是]国家的自然方面，即气候、土壤等等。因此，这三个方面都是国家的一些形式，是国家的外在性组成的一些体系。第一个方面是在其自在

自在存在中的国家，第二个方面是自为的外在性，第三个方面是完全直接的自然规定性。这三个方面构成一个内容丰富的篇章。

第一个方面——只有这个方面在这里讲得较为详尽。国家的这个自在自为存在的内容是民族精神本身，如果自在自为地加以理解，我们拥有的就是这种形式的国家。现实的国家是由这种精神赋予灵魂的。在专注于这种精神的特定存在中当然会出现种种个别性；[因为]在现实的国家里关注的是特定的利益。然而人作为思维者必须认识普遍东西，认识本质，必须表象这种本质。但他不仅必须认识这种本质，而且必须在这种本质中认识自己。因此，个别的意识也必定具有关于精神的自在自为存在的认识，具有[关于]精神与个体的统一的认识。

这种认识的中心，这种意识的真正精神就是一般宗教。艺术和科学可以被视为宗教的形式和方面。艺术跟宗教有同一个内容，不过艺术的元素是感性直观。艺术使宗教成为感性的，成为表象的对象。科学也具有同样的内容，这就是说，单纯是科学的科学，是 *κατεξοχην* {地位最高} 的科学，即哲学。哲学论述同样的对象，不过是以思维的形式论述的。有限的科学没有一种绝对的内容，所以它是以第二种形式[作为对有限事物的关系]出现的。

在宗教中国家实体达于意识，在雅典就是如此。这样一来，各种家神就被描述为家族的精神。因此，宗教首先是我们必须考察的。关于在宗教里起决定作用的东西，我们只能指出一些主要环节，它们唯有通过哲学才能加以证明。宗教的本质规定，它的理念，必须预先由宗教哲学予以设定。

我们的出发点是，国家的本性是伦理生气，这种生气具有普

遍性的意志与主观的意志在自身之内的统一。这就是国家的本质。紧接着的一个事情是，当我们把意志看作国家的基础，得出这种自为的规定时，国家的本性就有了一种更进一步的规定。意志的原则是自为存在。意志是活动，在一个外在世界有一个对立面；[意志就此而言]是受限制的，它的原则是有限的，与此相联系的是{意志对外在世界的}排斥活动。人在认识活动中是无限的，在意志活动中是有限制的。这与那种认为人在意志中不受限制，而在思维中受到限制的说法恰好相反。唯有理智才使意志摆脱自己受到的限制，而深思熟虑的自由意志则是普遍的东西。意志这时作为根本的自在自为者必须被设想为摆脱了与一个外在世界的对立。意志必须完全被设想为也朝向这个方面的普遍东西。尽管狡计总是施展手段，以达到其目的，可是意志作为普遍意志是自在自为地由对立面规定的，它自身就有力量，而有生命的存在者也要这样被设想为普遍的力量。(12, 84)

所以这种力量可以被设想为支配自然界和精神界的主人。“主人”以主观性的方式表现出这种力量；但“主人”这个主体本身仅仅是某种形式的东西；因为在这个主人对面的是一个他方：他是针对他方活动的。可是主人作为精神力量不[仅]驾驭他方，而且[也]驾驭他自身，在他自身之内得到映现。因此，这种力量必定会被设想[为]平静地在自身之内当场存在的东西，而不是被设想[为]对他方的普遍否定性。这种力量并非普遍东西的一个方面。这种己内映现是一种对自身的简单关系，所以是一种当场存在的东西、个体性、主观性。在自身之内的映现才是人格。因此，经过在自身之内加以映现，这种力量就是现实性，具体地

(12, 85) 说，是直接的现实性。可是这种映现的直接现实性在其得到上升的形态中是知识，并且还进而是能知者。这就是自我意识，是人的个体性。普遍精神本质上是作为人的意识现实存在的。人是知识的这种特定存在和自为存在。所以我们在这时就已经有了[一种]认识自己和在自身之内进行反思的普遍精神，它作为这样一种精神把自己设定为主体，设定为直接的东西，当场存在的东西。而当场存在的精神就是人的意识。

必须以神圣的理念来把握这些环节，这种理念就是普遍的精神与当场存在的精神的统一。这只意味着精神必须被视为有限性与无限性的统一，而决不抽象地意味着任何其他什么；在两者被分离的地方，知性的无限性就占了支配地位。基督教已经揭示和启示的正是以另一种方式存在的奥秘，即上帝就是人的本性与神的本性的统一。这是宗教之为宗教的真正理念。属于宗教的还有崇拜，这无非表示，单个的意识在努力达到它[本身]与神圣东西的这种统一。因此，神的東西与人的东西的这种统一是宗教的真正理念。现时代的知性已使神圣理念成为一种抽象东西，一种在人的彼岸的存在者，{因而}使它变成一堵钢墙铁壁，这堵墙使走近的人在滑溜溜地攀登时摔碎了脑袋。理性具有完全不同于知性的抽象思维的形式。当我们现在把那种统一看作合乎理性的和预先设定的时候，就直接得出一个对考察宗教具有关键意义的结论。宗教的对象是真理本身，是主观东西与客观东西的统一。

总的说来，在宗教中发生两种情况。{其一，}宗教是一种分裂的宗教，在分裂中上帝一方面作为抽象的存在者处于分裂之外，因而意识的个别性未被设定于上帝中，所以那个存在者也许

被称为精神，不过也仅仅是称谓而已——徒有其名。过去宗教作为犹太教就是如此，如今伊斯兰教还是如此，[因而这种宗教]也是现今知性的宗教，它已经在这方面转化为土耳其人的观念。这就是分裂的宗教，当一种普遍东西以自然的、元素的方式被想象为自然存在物，被想象为空气、火等等时，这种宗教又能具有各种不同的形式。但像在犹太教及其他宗教中那样，自然存在物也会被想象为普遍东西，被想象为思想。（如果人把普遍东西想象为自然界，这就是泛神论，在泛神论里不存在任何东西。上帝作为主体消失不见了，因为这个主体不再变为有差别的。这样一来，人在这种普遍东西中不是肯定地认识自己，而是否定地对待自己。）

宗教的另一种方式是无限东西与有限东西的统一，上帝与世界的统一。这种宗教又具有更多的形式。例如印度人讲的各种道成肉身就属于这种形式，以人的形态描述神圣东西的希腊艺术也同样属于这种形式。这在基督教中是很纯粹的，在那里，神的本性与人的本性的统一是以基督表现出来的，这种统一让上帝以他的圣子表现出来，使人们这样达到对这种统一的认识。然而这种人神同形同性的本质不是以有失体面的方式得到描述的，而是这样得到描述的，即它导向真正的上帝理念。属于真正的上帝理念的是不存在一个彼岸，意识在它之外，在它之上，与它对立。因此，在宗教里决定性的关键在于这种形式。

艺术的存在直接与此相关联。知性不会有什么艺术，或者说，(12, 87) 顶多会有一门壮美的艺术，在这种艺术中形象很分裂、很分散，以至于在形象变得没有尺度时，主体性显得在消失。然而艺术实质上是优美的艺术，它必定会出现在希腊人那里。这种[艺术]须设想

为对神圣东西的感性直观，而这就需要主体性的形式。因此基督教也拥有艺术，因为神圣东西也在这种艺术中表现出来，而不是停留在艺术外面和上面，因为神圣东西并非知性的抽象东西。

在一个民族里能否产生哲学，同样也与宗教相关联。因此，只有在希腊人和基督徒那里才能出现真正具体的哲学。但[一种]也存在于东方人那里的抽象哲学，却不是作为有限东西与神圣东西的统一存在的。这都是宗教的一些主要观点。

关于宗教与国家原则的关联，这也是必然的；因为宗教是以国家原则的真理性、以绝对的普遍性设想这个原则的，而这样一来，现实的精神就在此中摆脱了外在的偶然性。被认识到的自由只能存在于个体性被认识到对神圣事物持肯定态度的地方；也就是说，主体性是在神圣存在者中被直观的。因此，被认识到的自由存在于希腊人那里，并且在基督教世界得到进一步发展，因为在这里主体性的规定被认识到是神圣东西的规定。

(12, 88)

从这方面看，这时人们已有理由说，国家是建立在宗教基础上的。国家的原则必须是一种绝对的合法性；那些有限的利益都是某种相对的东西。普遍原则的绝对合法性在于，它被认识到是神的本性自身的一个环节、规定。国家的原则，国家所要求的普遍东西，被认识到是绝对东西，即神圣存在者本身的规定。确切地讲，这就是国家的原则所说的，即国家是建立在宗教基础上的。这在当代大家已多有耳闻；但大家无须作这样的设想，好像国家是现实存在的，并且需要宗教，宗教则并未存在于那里，以至于人们必定会如饥似渴地、迫不及待地把它弄到国家中来。人只是被教育成现在存在的人，而不是被教育成现在不存在的人。

因此大家不要以为，国家似乎早已存在，而且必须把宗教引进自己之内，相反地，国家产生于宗教本身。不过，特定的国家是从特定的宗教产生出来的，这样[一种]国家只是从基督教，从天主教，从福音教产生的。所以，国家永远产生于宗教；国家的原则，对神圣东西的意识，都存在于宗教之中。

还应加以考察，国家相对于它的观念方面，有外在现象、外在生机和外在素材的方面。因此，在这里内容是特殊东西本身，是有限的，但普遍东西却透过这种特殊东西显现出来。特殊性是如此多样[和]丰富，以致我们在这里不能对它作深入探讨。[这是]在国家那里具有关键意义的一些环节。

这一类首要的素材是人们算作各民族的伦理、习惯等等的东西。(12, 89) 属于这方面的，首先是天然伦理或家庭关系。这种东西的规定非常重要。两者都是由国家的性质规定的；婚姻，它属于哪一类，在这里就是头等重要的，比如它应当是一夫多妻制，还是一夫一妻制，即一男一女的婚姻。现代世界只能有后一种婚姻，因而也就不能有一妻多夫制，因为现代国家是这样的，即婚姻中的每一方都要维护他们的充分权利。按概念说，婚姻这时要维护他们的作为一夫一妻关系的充分权利。第二种关系是孩子对父母的关系。第三，在这里家庭中的财产也同样重要。所以，遗产继承权的规定与国家的原则相关联，因为他们要么是奴隶，要么能拥有自由的财产。此外，一种更进一步的关系是个体彼此之间的举止，即使到了这种举止表现得谦恭礼让的地步。习俗中的一些更进一层的关系是在各个个体必经的时期出现的，比如在出生、结婚和死亡的时候。这样的习俗表现一个民族对于这些事项所抱有

的想法。这就表明，一个民族对精神有什么样的观念规定性。这样的想法在一些习俗中表现出来，它们都是某种象征性东西、偶然东西或特定表达。可是偶然性在习俗中常常起着巨大的作用，因此它的意义无须到所有个别部分中去寻求。由此可见，这都是些跟国家的普遍东西相关联的方面；属于这方面的也有谦恭关系、行为举止，比如欧洲人和亚洲人对待其上司的举止方式。亚洲人在他的统治者面前是要下跪的，欧洲人则只是问候而已。可见这样的差别也是独特的，[但]只有很少是纯粹偶然的。

对这种现象方面进行考察的第二点，是人在与自然的关系中的实践态度，因而是文化，是人在与满足自己需要的手段的关系中的态度。因此，这里包括娱乐活动，也包括人们防范动物和彼此防范所用的武器。武器当然是一个重要的环节。根据古老的亚洲传说，铁的发现显得如此重要，以致它直到现在还继续发生影响。火药的发明[毕竟]不应再被看作是偶然的，而是{它}恰好仅仅能在这个时候，在这种文化条件下被发明和被应用。文字、印刷术等等也同样是一些重要环节。这样的环节都是一些富有影响的发展阶段，整整一大群人则跟这些东西无关，例如在每个时代、在每个条件下都能产生的豪华人群。但其他的人则受一定的地位的制约。

第三个重要之点是法，即考虑有限需求的原理，与国家法有别的私法。这种法要求分享个人自由，使奴役不会产生，进而要求财产，要求财产是自由的。充分的个人自由，充分的自由财产只有在那些具有一种特定原则的国家中才可能出现。

最后，第四个对象应该是关于有限事物的科学，即关于法、

自由和对有限事物的关系的科学。对于有限事物的知识构成三门科学，即数学、博物学和物理学的内容，它们都不是哲学。这些科学也要求有某种学养视角，也要求有一种理论兴趣，[而且]只能在感性冲动阶段过去之后出现。如果个体是在自身之内自由的，已经赢得了自为的内在自由，他也就会对客体听其自然，对待事物不再单凭欲望，而宁可采取理论态度。人人都有好奇心，这就需要个体的自由。旧世界还不能认识自然界的各种对象，还不能考察自然界的有限对象，也不能像我们现在这样，对自然界及其规律饶有兴味。即使在这里旧世界与新世界也不相同。因为要给各种对象设想生动的联系，按照它们的纯粹性、有限性去研究它们，需要有一种更高、更具体的可靠方法，一种更巨大的精神能量。精神要达到这种抽象程度，需要有一种更高的精神潜能。这应该是那些与精神的普遍形态有关联的方面。(12, 91)

我们现在要谈的第三点，涉及国家与现实存在的外在自然的关联。我们说过，世界史应该是一系列的精神形态，这些形态使各种精神原则付诸实现，并以精神自己把握自己而告终。每一个世界史民族都分有一种必然的原则。这些原则在时间上有一个必然的序列，同样也有一个具体的空间规定性，一个地理位置。所以这里谈的是世界史中的地理问题。在这方面要首先指出，气候在与精神形态的关系中是一个完全抽象的、普遍的环节。历史虽然生存于天然性的土地上，然而天然性只是一个方面，更高的方面是精神的方面。所以，自然界是一个影响面很小的环节，自然方面、气候都不涉及个体。所以，从爱奥尼亚的风和日丽的天空听荷马的史诗，是乏味的。[因为]天空还是这么风和日丽，但土(12, 92)

耳其人却没有任何荷马史诗。

必须说明的第二个问题是，无论寒带还是热带，都没有造就出世界史民族，因为这两个极端都有过于强大的自然力量，以至于人在其中不可能得到自由活动的空间，不可能得到让他有更高的精神趣味的丰富资料。属于这两个极端的民族会停留于一种迟钝低迷的状态。人被大自然摆布得萎靡不振，因而不可能摆脱它。自然力量如此巨大，以至于精神东西与这种力量一直浑然一体，所以未将自然东西与自己相对立，因为在自身之内这种分离和由此而来的集合毕竟是出现更高的精神发展的首要条件。其他不受自然力量的束缚，而受大自然的庇护的民族，对于精神更加开放；不过它们毕竟没有上升到精神活动领域，[而且]还没有在很大程度上摆脱大自然，以至于它们能超过以主人的面包屑为生，超过给其他部落提供达到一种更高的生活的动力。

总之，第三，必须指明的是，[正]是温带地区，具体地说，(12, 93) 正是北温带，构成世界戏剧的舞台，因为地球在此处是大陆，形成一副宽阔的腹地，向南延伸时呈尖顶形状，以至于人和动物在这里都是以特别不同的方式存在的，而且在南方动物和植物一般都占优势。这里也包含一些必然性环节。思想的普遍差别也在这里表现出来，[并且]显而易见。陆地的分裂也是同许多动物种类的分化并行的。

第四个必然的分裂，是新世界与旧世界的分裂，但它不是我们造成的，而是世界本身造成的。

新世界不仅[在与旧世界的关系方面]相对地是新的，而且在它的物质性状和精神性状方面[也]是新的。不否定它那种照样产

生于所谓上帝创世的荣誉地位，它的地质年代也跟我们没有关系，虽然南海的岛屿像新荷兰那样即使就起源说，也显得是新的和不成熟的。关于美洲与欧洲是否曾有联系，决不应该、也决不可能加以谈论。认为墨西哥与秘鲁已经有过显著的文明，这也无所谓，因为它们毕竟有过很弱的{文明}性状，而今一切都已过去。

新世界表现得要比旧世界弱很多，而且不用铁和马这样两个手段。美洲是一个新的、弱的、无能的世界。狮子、老虎、鳄鱼都比非洲的弱，而且在人的方面也同样如此。西印度的原始居民已经灭绝；北美的各个部落有一部分已经消失不见，有一部分已经萎缩和潦倒，以至于人们看到，他们没有力量与北美的人结为自由国家。墨西哥与南美或多或少也是这种情况。一些在那里自身努力的人，一些感觉到需要独立的人，像在自由国家中那样，都是克里奥耳人。如果人们阅读过历史，他们就很容易认出，克里奥耳人早在欧洲人到来之前都是些起领头作用的人。巴西人天性极其软弱，而且精神贫乏。因此，东印度的英格兰人也就使用了一种策略：阻止克里奥耳人发达起来，即防止形成一个具有欧洲血统，而在亚洲土生土长的民族。英格兰人在那里不能听其所好，从事工作，也不能使自己成为本地人。英格兰人以及本国人的子女得不到任用，[而且]土著人的子女同样被完全冷落。(12, 94)

美洲作为新大陆，可能会表现为一个未来的国家。据传，拿破仑曾经说过，旧世界使他感到乏味。迁到美洲的移民一方面处于优势地位，因为他们带来了欧洲文明和自尊自信的全部宝藏，不必挑起欧洲的国家加给各个个体的那些负担，不会在美洲再遇到业已脱离的那些困境，比如土地的已被占用、行业的摊派和拥

挤，或甚至处于无业状态。但这决不是美洲特有的现象。以北美的一些新自由国家为例，常常有这样的情况，那就是连一些大国也能自由地持续存在，即作为共和国持续存在。但总的说来，没有任何做法比这种把特定环境下的国家与其他国家作比较更不合适的了。(12, 95) 有人可以举汉堡和瑞士为例，说明自由国家能持续存在。可是事实立刻表明，把它们与一些大国作比较是不合适的。然而北美是一个正在形成的国家，一个正在变化的国家，它还没有实行君主制的需要，因为它还远未形成。它是一个联邦国家。这是一些在对外关系方面最差的邦国。唯有它那独特的处境才阻止了这种情况使它走向整个没落。假如有些离它较近的大国，这种弊端就会明显地表现出来。在最近同英国的一场战争中，这种弊端就已经表现出来了。这些邦国未能占领加拿大，英国人却立即用大炮轰击了华盛顿。民兵不是没有到达，便是已经跑掉，而且这些邦国的南方与北方之间已出现这样[一种]紧张局面，即假如战争拖得更久，这个国家就会完全分裂。

总而言之，国家还正在变化之中。沿海地区从事于中国与欧洲之间的中间贸易。一向存在这样一种情况，即总是有一批又一批的人从沿海地区涌进密西西比河流域的一些低洼地，在那里耕种土地，而且这批人在陷于困境时，就通过开垦新的土地，互相帮助。然而一切土地都已被占据，所以这个共同体在自身之内有其渴望，从而产生了职业需求，于是国家就必然得有很大的发展。(12, 96) 使它必须获得另一种体制。最初在那里存在的事物都有欧洲的性质。所以，这个地区目前还是一个变化的地区，一个属于未来的地区，因此它同我们还毫不相干。

现在，我们返回来谈旧世界，因为旧世界是一个跟我們很密切的世界，我们必须进一步考察它的性状。这个世界被分成三大洲，它们[已经]由古人质朴的思维方式认识到了。这些区分开的部分都是必然的，因为它们符合于思维的概念。因此，这三大洲具有重要的关系，并构成一个可以理解的总体。

它们之间如此相互依存，以致它们都具有一种便捷的交通联系。旧世界开通了地中海，但目的是为了交通。这是开辟水路，使交通联系成为[可能]的壮举的一个方面。法国人的一种先人之见认为，河水与海水都是一些天然界限，因为这些界限是大都连结在一起的东西。但那些在同一条河的两岸的地区必然会联合在一起，而且从居民方面看，这些地区的连结程度要比不属这种地区的大得多。即使从海的方面看也发生这种情况。不列颠人与布列塔尼人都曾同属于一个整体，挪威与丹麦也曾同属于一个整体，却没有跟瑞典联合起来。同样，利弗兰、阿特兰和芬兰过去都属瑞典。由此可见，海洋首先就有这种充当连结者的方面。地中海则具有容纳多种海湾的规定性；因此它不是这样一个海洋，这个海洋首先显现为空旷、无限的，通向茫茫不定的远方，所以人们对它有一种单纯否定的关系。在那些与海洋共处的民族和与海洋分割的民族之间存在着很大差别。地中海自己把自己呈现出来，邀请人们都来同它共处，因为它对人们处处都有那么一种肯定的关系。 (12, 97)

因此，三大洲的布局有利于它们彼此的联系。至于它们的地理性状，则应简略地加以说明。凭借里特尔写的那些美妙文字，我们就容易做到这一点，因为他首先对这三个洲的自然性状作了

详尽的考察²⁰。这涉及三个要点。

第一个环节是高原，在那里有奇特的联系，一块陆地拔海而起，被一圈山脉包围起来。第二个环节是这个奇特的地带断裂了。假如它没有断裂，它就显得不利于人的需要。所以，第二个环节是各条河流从这些山脉陡然下降，而这里的重要问题是，这些陡然下降的地方靠近海还是不靠近海，在它们的对面仅仅是一条狭长的边缘地带，还是一座屏障，而这座屏障必然会使陡然下降的地方形成一长段泄水河道。在美洲，在智利西部、秘鲁，就有这些狭长的沿海地带，它们没有经过开拓。另一方面，[向]巴西方向却流淌着像亚马逊河，[甚或]拉巴拉他河这样的大河，它们都被丛山阻断了。新荷兰是一块未成熟的陆地，东边是一个狭长的滨海地带，有些河流位于青山后面，然而它们都向沼泽地流去，所以在它们对面不存在什么屏障。那些发源于高原的河流也是第二个环节，具体地说，在它们骤降入海之前，它们有一段长流程，并流入山谷。第三个环节是高原或多或少的丧失，以至于只存在那些会有沙滩的山脉，可是为数不多，[并且]在这些山里只有小溪长流，草地生成，山谷留存，在这个地方，丛山与峡谷中发生的多种交替变化成了主要的事物。

(12, 98)

三大洲也照着这三点相互区分开来。在原来的非洲，以高原为主，在亚洲，以肥沃茂盛的平原、淤泥沉积的山谷为主，在欧洲，以与山谷、丘陵和平地相交错的绵延不断的山脉为主，因此这里没有出现任何单独存在的环节。同样，三大洲的精神特点也有区别。在原来的非洲，人所在的感性世界包括感性的享受，坚持劳动的巨大肌肉力量，儿童般的善心，然而也有思想严厉和冷

酷无情。与此相反，亚洲是精神对立的陆地，这种对立导致了伦理生活，但停留于一种自然的、实体性的伦理状态，其另一方面依然是精神对立本身：如个人的自私自利、无穷无尽的欲望、放荡不羁的自由、极其抽象的自由。欧洲是从抽象的自由到自身、从这种无度的自由到特殊东西的下降，是精神向自身及其多样性的深化，而且也是由特殊东西到普遍东西的升华。

至于进一步的情况，则须把这三个洲先后相继地作扼要的考察。每一个洲内部又在自然地理方面分裂为三个部分——是这样一种分裂，在这种分裂过程中情况会或多或少保持不变，但在这里各个不同部分相互关联，以致在关联里显现出各种形式的差别，并因而使这些关联成了新的不同部分的基础。

[1.] 非洲须分为以下三个部分加以考察。这三个部分是这样区分开的，即精神特性的差别也仍然同这种自然地理方面的规定相关联。这三个部分都是本身自在地存在的非洲。其划分则有进一步的规定，即各个部分一旦处于自为的核心地位，随即就处在与其他部分的关联中。这个自为的性状我们必须搁置不论。 (12, 99)

可见，非洲的第一部分是原来的非洲。我们之所以能把这原来的性状搁置不论，是因为各部分的接触点不很突出。界线是实质性的：西边是几内亚的海湾，东边也不是什么直线形的，[而是]阿拉伯的海湾，北边是尼日尔的南端。这块陆地具有我们对它的第一个特点刻画过的那种性状。那是一片高原，它的山脉给内部形成一条狭长地带。沿着这条狭长地带向内延伸的是一个布满美妙植被、但散发有毒气味的植物带。紧随这条狭长带的才是高原的崇山峻岭。这块真正的高地是以平坦陆地的一条狭长的滨

海地带包围起来的，上面有一片潮湿的泥泞带，其氛围有几乎恶化的性状。紧接着在北部，撒哈拉沙漠也是这样。围着其他三个向海伸展的方面，欧洲人已经设有移民区、殖民地，可是他们还完全没有进入高原地区。在那里，各个王国处于最封闭的状态。人们发现，这些黑人体力最壮，感性生活范围最大，但除了乐于助人以外，同时也有闻所未闻、不可理喻的残暴行为。

(12, 100) 这些民族从来都没有离开过自己的地方，在历史上也没有立足之地。在16世纪，从这个高地内部来的一些全然不知名的民族曾经聚众起事，但他们只是破坏，这伙乌合之众不会取得[一种]别的发展结果。这些成群的人表现出了最可怕的野蛮和残暴。倘若人们心平气静地了解他们，人们就会发觉，他们的善心与其他人的无异。这个非洲仍处于它的那种平静的、缺乏冲力的、靠自身无法推动的感性生活中，而且还没有进入历史，除了居民在很贫穷时被当作奴隶使用，就跟历史没有任何别的关联。

[奴隶制]——奴隶制状态的总论。有人说，奴隶制不应该存在，因为按照事情的概念说，它本身是不合理的。然而这种应该表现的是一种主观性；这种应该不是什么历史的东西，因为在历史的东西那里，凡是应该的都是存在的，凡是存在的都是应该的。奴隶制的不好的应该尚欠缺的是实体性的伦理生活，也就是一个能让这种应该得以实现的国家的合理性。在合乎理性的国家中没有任何奴隶制；因此，奴隶制只存在于精神还没有确立起这个关键的地方，在这个地方真正的理念还包含奴隶制唯独应该据以存在的那些方面。因此，在国家还没有发展到合乎理性的阶段，奴隶制是必然的。它是一个向更高阶段过渡的环节。

非洲的第二部分是北部的尼日尔和荒漠——一片干旱的、炽热的火海——，它比大海更能分离。这个部分在西边有阿特拉斯山脉，而且从地中海的海岸一直延伸到尼罗河。那里有绵延的山脉、分散的沙漠，然而也部分地包含诸如摩洛哥和菲斯这样的土地最肥沃、有色人种最多的地带。这个部分整个说来构成一个海滨地区，仅仅占有世界史上的一个次要地位，而不是独立自为的，并且也没有什么稳固的基地作后盾。有人说过，西班牙属于非洲。大家也可以用同样的理由说，这个部分属于欧洲。非洲的第三部分是埃及，这是一个完全独特的、参与世界史的部分。埃及是一个流域，这个流域将自己的存在仰仗于河流，零散地分布于西部与南部。这三个不同的部分都分别属于非洲，它是最初的、直接的大陆。埃及与亚洲相连。 (12, 101)

[2.] 第二块大陆是亚洲，是历史上升的世界。迄今为止，我们一直有一些更多地从反面对世界史起制约作用的自然条件。而在亚洲，这些条件却变得有利，由此而来的是对自然的宏伟直观；正如它们对于历史是自然基础一样，它们对于我们的直观也必定会是这样。世界史是以尘世生活的元素存在的精神，所以我们也必须在此中认识自然的東西和肉体的東西。自然的東西和精神的東西形成一个形态，而这便是历史。亚洲构成历史的上升。每一块陆地对另一块陆地都是东方，然而亚洲自身就是东方大陆，同时欧洲却部分地是世界史的中心，部分地是世界史的终点。在亚洲，自我意识之光是作为国家上升的。在那里，须首先加以考察的是地理位置，这些位置如其直接表现的那样，没有给历史构成差别；毋宁说，亚洲是蕴含对立的陆地。在这里，各种

(12, 102) 差别必须作为对立面关系具体地加以设定。最初的差异性都是抽象的，不像在非洲那样是零星地出现的。只有是在具体的差异性中才出现了对历史的关联。

在亚洲这里必然存在各个不同部分的关系。首先，在被阿尔泰山脉及其支脉切割的西伯利亚有完整的、向北的倾斜地。那里表现出来的优势在于，各条河流都注入大海，这个优势会受气候的影响而又被降低。所以这个地方对于世界史无任何干系。其余的陆地分三个地区。

第一个地区如在非洲那样，是一个奇特的高原，这个高原被极其巨大的山地，即被世界上最高的山脉喜马拉雅山团团围住。这条山脉有一些极高的山峰。可是这个高原却不像在非洲那样仍然是自身封闭的，而是完全开通的，与第二个地区处于交互关联之中。这第二个地区是一些河流地区，它们[处在]高原之外，应该认为与在欧洲不一样。这不是山谷，而是巨大的、泥沙淤积而成的峡谷平原与河流地区。各条发源于高原和穿越这些峡谷的河流，是在两个地区之间联结起来的一条条动脉，但它们是在穿越山脉之后才联结起来的。在山脉内部，峡谷平原是未开发的，然而那里也存在急流，因而丛山里和峡谷里的河道是开通的。这样一些好似瀑布的急流阻碍着地区的联结。在非洲扎伊尔平原也是这种情况，它在那个地方穿过山脉，而被瀑布阻断。那些山脉本身一般都是以水为界限，仿佛是独立形成一样。可是各条河流却

(12, 103) 穿越了如此绵延不断的山脉。所以，当人们想把这样的山脉当作河流的分水岭时，不能说是很严格的。这些河流土地肥沃。在这些峡谷平原，肥沃程度较之在一个山区完全不一样。在这种峡谷

平原的低洼地区，肥沃程度来自淤泥积淀等等。一些大的平原主要为亚洲和埃及所特有。尽管我们在欧洲也注意到有这种大平原，但毕竟只是次要的，像伦巴第的魏克塞尔河畔的低洼地那样。这些大平原在亚洲都是文化的中心。第一个这样的大流域是具有黄河——滔滔黄水——与长江——蓝色河流——的中国。其南部通过一座绵延不断的山脉，而与这两条河流切割开。整个流域与印度河流域构成第二个峡谷。[可是]印度河却没有这样独特的峡谷；它的上游部分穿越山脉，而且土地肥沃，而在它的下游地带，它是流过沙漠平原的。第三个峡谷是底格里斯河和幼发拉底河的地区，它也包括了牲畜生活的地盘。第四个地区构成里海以及注入里海的几条河流：东边是奥克苏斯河，再往下是雅克萨尔泰河，即现今流入咸海、而早先也曾流入里海的锡尔河，由此往西即居鲁士河和阿拉克斯河。西边也有些毕竟不那么显著的峡谷平原；值得注意的是由如今阿拉克斯河形成的那些峡谷平原。

因此在亚洲这里，主要的对立面是一个高原与宽广无垠的大平原。这两个地区是必然的，也是构成人们的完全对立的素质和对立的行为的一个起源[和]基础。在这里，独特的东西是山区居民与峡谷地带居民的实质性的交互作用，山区居民在自身有好动的特点，峡谷地带居民则有其扎根本土的习性，[他们]都不像[在]埃及那样离群索居。恰恰这些相互完全对立的素质的关系独具特色。

亚洲的第三个地带颇有一种混合的、沿海岸线延伸的规定性。(12, 104)
我们在这里可遇到阿拉伯半岛和叙利亚与小亚细亚的沿海地区。

这就是亚洲的三个主要地带。对这些地带的差别切不可抽象

地加以看待，毋宁说，它们都处在交互作用之中，而以它们为基础的是具体的东西。在这里可以得出两种不同的东西。一种是人们扎根于平原；另一种是高原居民的到处漫游。这是两种起支配作用的不同东西。

第一种东西是河流平原的原则；在这里实体性的伦理生活的平静发展过程一直占主导地位，虽然这个发展过程本身包含精神的觉醒，但是还没有达到内在对立，还是一种父权制的王国。这主要是亚洲背部的一些领域，西部山地与它们毗连，但是平原的原则始终对高原的居民占支配地位。人们可以把这类居民称为蒙古人。亚洲背部就属于这类居民。中国虽然受过满族蒙古人的压迫，却依然如故。卡尔梅克人以及其他部族也属于此列。印度人也属于这个整体。

第二部分是亚洲中部，在那里山地民族占优势，那个地方仿佛是平原中的高原，我们也必须将阿拉伯人算作山地居民。这个地方具有高原特性，可是处于平原中。这是对立的领域，[而且]对立在这里达到了它的最大自由，作为光明与黑暗，作为东方学说，作为华丽壮观的景象；在这里膜拜的是纯粹精神直观的抽象，即这个太一的抽象，是伊斯兰教。波斯人尤其属于此列。

(12, 105)

关于第三个部分无可论说。这个第三部分是亚洲前部。它是各式各样的海岸地带，处于亚洲边缘，它在那个地方与其他地区相互关联。这个部分与地中海联系在一起。叙利亚海岸，如巴勒斯坦、约旦、图鲁斯及苏丹，就属于这个地带。而伐希斯河流经的科尔基斯[这个]爱奥尼亚的殖民地[以及]顿河与伏尔加河平原，直至乌拉尔一带——这些地区却都是转向欧洲的。

[3.] 至于说到欧洲，我们可以就此作扼要的叙述。在这里一个真正的高原地区是次要的，虽然它在西班牙也还存在，然而主要的地貌是环抱深谷的山脉，是种种交错的丘陵、溪流、平原以及河流等等。这里的山脉完全不同于高原地带的山脉。我们在亚洲看到的是高原和大平原的对立；然而在欧洲却没有产生任何一个原则，而是一切都个别化了，比如转向非洲的西班牙以高原为依托，俄罗斯及其[河流]以峡谷平原为依托。

在欧洲，我们必须把以下地区区别开：首先是朝着外部、面对其他地方、面对地中海的部分，其余部分则是欧洲本身。第一部分在阿尔卑斯山以南，正像这条山脉将意大利与法兰西、赫尔维蒂、德意志断开一样，多瑙河南部的丛山也同样进而将那片从阿尔卑斯山再往东延伸的土地切割开，这便是海姆斯²¹和希腊。另一部分是构成这些山脉的北部倾斜地带，即构成完全独特的欧洲的部分。(12, 106) 我们在这里必须把东部与西部区分开；属于西部的有：德意志、法兰西和 cum annexis{相近的}英格兰；属于东部、东北部的有：俄罗斯、波兰、匈牙利等。在这里占主导地位的是与亚洲的关联。欧洲的心脏就在这个首先由尤利乌斯·恺撒开拓的西部，他穿越阿尔卑斯山，进入不列颠与日耳曼，并把这个世界与旧世界连结在一起。这与当年亚历山大试图开拓东方的那种幼稚做法相比，真是一个男子汉的壮举。欲将东方的生活提升至希腊的生活，只不过是一个梦想，而作为梦想是不会得到实现的。古代世界的核心是地中海。环绕地中海建有耶路撒冷和伊斯玛伊派控制的主要地点，如麦加，同样还有德尔斐，有世界中心罗马，最后还有价值很高、重要性比康斯坦丁堡更大的亚历山大

城，因为它是亚洲与欧洲之间的联结点。这是东方与西方的精神结合点。地中海是非常独特的。倘若古代世界的中心不是海，世界史就会有气无力，[因为]这个中心作为海是生机勃勃、包容万物的地方，没有它就不可能有世界史。如同罗马和雅典没有讲坛、没有街道，就不可想象能发展到这个地步一样，古代世界假如没有海，就会是子虚乌有。

由此可见，我们现在已经标明了世界史在地理上的三分法，即从东到西，从东南到西北，从它的上升到它的下降。世界史是在东南上升，在自身向西北下降的。精神就是这样将自己作为自己的世界从自身创造出来的。

这个地理基础不应作为历史的一种外在场所加以看待；相反地，它具有确定的性状和不同的类型，这种类型符合于在地理基础上出现的各个民族的性格。各个民族由于是在这样的基础上出现的，因而具有特定的、与地域相关联的性格。各个民族所在的位置是一种具有精神的位置，然而它们的原则的规定性却符合于出现这个原则的地理基础的自然方面。

自然与人的性格的关联乍看起来似乎同人的意志自由相矛盾，因为人必须使自己超越自然规定性。我们把这叫作感性事物，而且人们确实可以想象，思维是自为的，人在自身之内拥有真理，[并且]不是从自然界，而是从他自身获得真理。人们不应把各个民族的精神规定性看成依赖于地理基础的自然规定性，以至于人们把精神看作抽象的东西，好像精神后来从自然获得了它的内容；相反地，两者的关联在于，各个民族在历史上都是些特殊的、确定的精神，大家必定会由精神的本性得知，特殊性不损

害普遍性，而是普遍性为了变为真的，必须使自己特殊化。各个民族都是特殊种类的精神，所以它们的规定性一方面是精神的规定性，而另一方面自然的规定性随后符合于这种精神规定性，因此，两者的关系是相互的。精神自在地具有这种特殊性，而且凡是仅仅自在的东西，只有以自然的方式现实地存在，因而是自然方面；因为特殊的东西也必定现实地存在，并且在自然方面拥有这种现实存在。孩童作为单纯自在的东西，作为可能性、内在性，是单纯的自然存在者，单纯具有天赋的自然人。

至于进一步谈到自然性状同精神存在的关联，我们只想对各个主要形式作简单审视。 (12, 108)

[1.] 关于各个峡谷平原，我们需要指出，它们[作为]肥沃的土地，造成向农耕的过渡。与此关联的是作为精神事物的操心的知性。农耕必须依季节而定。这不是对需要的[一种]个别的、直接的满足，毋宁说，满足采取一种普遍方式，即操心的方式。进而由此出现[一种]状况，出现使用工具、保管物品的状况，并带来一种对这类特定的土地的限定。当这种土地被赋予形式，[并且]是一种外在的东西时，其中就包含所有制和财产权的规定。随着个体出现这种排他的独立性，天然的个别性、即家庭或多或少地受到破坏，而更多地出现一种普遍东西，出现这样一种情况，这种情况要求在这种排他的个别性之外有一个能保护这种个别性的普遍东西，所以就[产生了]要有一位统治者，主要是要有法律的可能性。这就出现了存在一个自我的必然性，并且后来出现了存在精神的必然性。在这样的自然条件下一一般都包含向外努力的对立面、有限化和对一个有限的确定事物的限定。这便是

坚持于普遍东西的活动。

[2.] 第二，高原地区造成的结果是，{或者}在这里有一片缺少河流的平原，它没有赋予土地以任何特性，或者，[在这里有]一些没有人口的河流，有一部分正在消失，因受个别季节的影响而变得干枯。这里有一种单调的、在一个固定不变的圈子里来回游荡的活动，但这样[一种]活动仅仅是在形式上来回游荡，因而依然是一种限定，它只不过是事实，并不阻碍离开这块土地的可能性，因为此地不事耕作，也不存在财产，而只有一种在别处也可以找到的天然产物。离开原地的可能性是现实存在的。土地是没有开垦过的，我们随处都可以重又找到这样的土地。所以，一个以外在的方式和内在的方式引起的冲动就可能把这样的民族推动起来。不安宁的精神毕竟不是真正存在于这些民族之中，他们的精神类型毕竟是和平为怀的类型。这样的[一种]来回游荡对于一些个人来说可能成为抢劫。这样的民族有一部分会被驱使去从事抢劫，不过这种情况只发生在较低的高原地区，因为这些地区以一些安定的国家为界，在那里高原居民受高山峻岭限制，而在高山峻岭内部居住的是一个强悍而野蛮的民族；然而和平为怀的居民也遇到一些发展水平较低的部族，跟他们发生冲突。由此可见，这些游牧民族处于与其他民族的敌对状态，因而他们的规定性就变成一种对外的战争状态，而这种状态会使他们自身发生分裂，引起一种个别化的活动，它变为否定性的品格，变为难以控制、徒劳无益的独立性，而仍然停留于抽象的自由状态。

[3.] 第三个地区是山岳地带。这里不过什么游牧生活，而是更多地过狩猎生活。多种多样的土地也允许从事农耕、进行狩

猎等等。气候交替，冬夏如常。在这里有种种危险，所以好战之徒和勇猛之辈都会袭上门来，以致全部生活都是一种被其所在地封闭起来的生活。当这变得太狭隘的时候，它也只能有一条出路，那就是变成一个锁闭的地方，并且保持不变。如果这样[一个]山区民族的所在地对它变得太狭隘，那就如峡谷平原的各个民族一样，它需要一位引领者，而不是需要一支军队，并且它会投身到这些肥沃的峡谷平原上去。他们的出走不是抽象的出走，也不是仓促的出走，而是确定的，选择一种舒适的生活，作为代价。可见，亚洲的一些自然冲突是建立在这些规定性上面的，[而且]一直处于这样[一种]对立之中。(12, 110)

[4.] 在欧洲的自然环境中，没有任何个别化的自然类型，而是在这里一种自然形态为另一种自然形态所削弱。这里的土地具有这样的特性，即它能带来摆脱自然力量的自由，以至于一般人在这都能表现自己。人在所有地区都能生活，然而有些人拥有一种高于一般人的天赋力量，这种力量与人的共同本性相比，表现为人本身的一种力量。所以欧洲人从天赋方面看就已经是[一种]自由的存在者，因为在这里没有任何一个这样的原则展现为占支配地位的。在欧洲这里，真正的主要的对立只是内陆与沿海地区之间的对立。

[5.] 大海对于亚洲来说没有什么意义，相反地，亚洲各民族对海是封闭的。原本的中国没有任何航海业。只有那些由于山脉而与大的河流地区切割的省份才有少量航海事业。在印度，出海航行是切实被宗教禁止的。甚至埃及在其最繁荣昌盛的时期也没有任何航海业，虽然那时的内河航行甚为活跃。因此，当航海业在(12, 111)

欧洲仍是一个重要环节的时候，它却被亚洲的原则排除在外了。

[6.] 在欧洲，恰好对海的关系是重要的。这里的差别依然存在。一些国家拥有的疆域未到达入海河口，它们同那些据有人海河口的国家有实质性差别。比如荷兰是一个与德国不同的国家，威尼斯是一个与伦巴底不同的国家，所以入海的河流的两边是由一些不同于内陆河流的民族居住的。一个欧洲国家只有与大海联结起来，才能成为大国。大海虽然分割陆地，然而能把人们联合起来：大海中包含极其独特的外出的因素，而这是亚洲生活所缺乏的。

这是生命超越自身的一种外出。主体所抱的目的的特殊性包括我们称之为需求的东西。为满足这种需求而从事的劳作，会促使个体专心致志于这个有限范围，这个行业圈子。大海是这样一方面，人在这个方面凭借海的联合功能也有所获。可是满足需要的手段在这里有相反的作用，即财产和生命都处于危险境地，因而这种手段恰好直接包含自己的对立面。这种行业和参与这种行业变成某种勇敢的、崇高的事业。由此产生出一种对于个人的独立、对于与行业束缚相反的更大自由的独特意识。这种勇气在航海业中取决于目的本身；[在这里]一种勇气实质上是与理智、伟大狡计结合在一起的。因为大海看似辽阔无涯，纯洁无瑕。然而恰恰这种成分的弱点、这种伸屈、这种柔和是人以自己的手段抗衡的一种危险，人通过这种危险将大海以及它所推动的空气的重要作用，用于自己的目的，造成自己的世界。船这只天鹅，移动起来如此轻巧，简直就是一种为理智的胆大果敢造就最高荣誉的器械。这种理智的胆大果敢正是亚洲伦理生活的壮丽大厦所

欠缺的。从事大海航行也是一门行业，可是个人却在这里得到了解放，在自己的生活中是自由的。个人自由的原则因而成了为欧洲的政治生活[奠定基础]的原则。

这可以说是地理环境的主要差别，是自觉生活与这种环境的关系。但是，人在这里必定会坚持那些普遍特性，因为自然基础同时也是偶然性的基础。人只有在自己的普遍特性中才是一种进行规定的、符合精神原则的存在者。但这种关系常常可以更专门地加以研究。希腊生活的特性起源于这样的土地，即引起个体的个别化的海滨地带。因此希腊国家是希腊生活发生分化的一种写照。罗马帝国本来也不可能在大陆中心产生，[相反地]罗马对世界的统治也只能存在于海上，具体地说，存在于地中海这个古代世界的中心。但这毕竟只是各种关联的轮廓，大家必须了解它们，就像在历史方面大家总是必须了解它的主要地位一样。迄今所述已经详细地给我们提供了为世界史奠定基础的各项原则。我们想对这些世界史原则本身进行研究。所以从现在起，整个历史过程的画面就摆在我们面前。(12, 113)

世界史的划分

关于世界史的划分（已经指出，正是理念本身推动自己，使它以它固有的方式创造自身和把握自身）：我们必须由以出发的东西是国家，是普遍的精神生活，在这种精神生活中，各个个体要实现他们的意志、他们的目的和他们的本质，而同时通过这种作为特殊东西的国家维护自己，他们为此积极活动，并在此中赋

予自身以价值。

首要的问题是，国家采取什么样的形式，这种支持普遍目的
的伦理生活是否只有一种作为毫无反思的习俗的社会伦理，这种
社会伦理对各个个体而言是否是权威，是否构成作为各个个体
的规定性的统一，现实生活是否合乎社会伦理，是否存在于信仰、
信赖、习俗中。在这种直接的统一中，另一种原则是人格的反思，
即自为存在的主体性的原则。抽象地看，这种主体性是无限的
(12, 114) 形式，是能区分者与所区分者的活动，统一性的发展的活动。
实体仍然奠定基础。主体性和形式都只不过是它们在区分中发展
它们的统一罢了。

我们必须由以开始的东西，按概念说，是国家，这个国家在
自身一般还是无对立的，在那里，主体性还不是自为的，主体还
没有得到应有的重视。因此，最初的国家多半过直接的伦理生活，
是历史的童年，没有法律的伦理世界，这种世界没有进展到
主体性的个体化阶段。历史的童年又分为两个方面；因为对立是
在这里存在的，对立不可或缺。只要对立在这里还没有在这个形
态内得到发展，对立就会落到这个形态之外，因而使自己的活动
不受重视。

第一个方面是国家。我们在这里必须考察，国家是怎样建立
在家族关系的基础上的——它是这样一个组织，这个组织建立在
父系操持的基础上，通过处罚、警告、责打来维持整体。这是一
个平淡的王国，一个持久的王国，一种没有历史的历史，没有在
自身之内具有理想性的对立，以至于这样[一种]状态的变化不是
在自身之内，而是[仅仅]来自外部。[但]真正的变化只存在于内

部；只有内部发生变化，一种外在东西才能突然来临。这样[一种]国家的形态存在于亚洲背部，主要是中华帝国的形态。这里存在的首先是空间上的不分轩轻的状态。

但在第二个方面，国家的客观性也存在于时间的形式中，以致国家在自身之内不变化，而只对外有冲突，所以，那些建立在这类原则上的国家实质上都是致力于维持自身，因而存在于持久的衰落过程中。取代已经衰落的東西的新東西也沉沦为正在衰落的东西，陷入同样的衰落过程。在这种无休止的变化中没有真正的进步，而永远是同一种依然如故的东西。这样一种不安定就是一种没有历史的历史。(12, 115)

这第二个形态，即无休止的、不创造任何东西的变化的形态，时间的形态，发生于亚洲中部。如人们把第一形态称为童年时代一样，我们可以把这个形态称为世界的少年时代，各个国家在这个时代到处厮杀。然而由于国家是被引向外部的，因此便出现对于个体原则的预想。斗争和争论是一种走向个体性的自我概括，[一种]在自身之内的把握。但这种预想最初表现为一些虚弱无力的个体，表现[为]普遍的、无意识的原则，表现[为]自然的东西，表现为光芒，但这还不是认识自己的个人灵魂的光芒。这种预想一直扩展到青年时代；后来就在此处出现了希腊王国。

王国与国家在这里是不一样的；因为希腊共同体最初并不是一个国家，而是一大批国家在这里都具有特色。这是具有美好自由的王国。这个形态所持的原则是无偏颇的、合乎伦理的统一，然而这种统一是个体的个人格。单个的人作为个体与普遍实体的统一感到自己是自由的。所以，这是美好的王国，最有生气、最优

美的王国，但也因而是完全短暂的王国，旋即凋谢的花朵，自身最不安定的形态，因为这个形态通过反思，必定会把它的纯正性倒转过来。这是因为，各个对立的原则都在这种优美中统一起来了，而个人自由的原则恰恰是无偏颇的伦理生活的对立面。所以这里就有永恒的不安定。对人格的反思在与直接的伦理生活的统一中只能坚持一瞬间，{因为}反思会破坏直接的伦理生活。在这里，实体只是作为美好的个体性[存在的]。对人格的反思必须凭借主体性针对无偏颇的普遍性施加的力量，将直接性提升为所思者，提升为普遍性。

希腊人直观到了它们的统一，罗马人对这种统一作了反思。这样，我们就进入了罗马世界，进入了担负起艰巨工作的成年时代，这项工作服从于职责，服务于一个普遍的目的，一个推行普遍原则的国家和法律，[并且]既不是以统治者的随意性进行的，也不是以他自己的美好的随意性进行的。这里就有个体性为普遍性付出的牺牲，个体是隳于普遍性的。各个个体只有在普遍东西中才能达到他们的目的。这样的一个王国显得是作为永恒状态存在的，特别是在它把满足于自己的真理的主体原则与这项工作结合起来的时候，在它变成了与实体、即与宗教业已调和的主体性的时候，或在它变成了神圣罗马帝国的时候。我们在二十年前就已经看到这个帝国的毁灭。作为抽象的普遍性，罗马世界的工作是把各民族据为己有，以自己的抽象普遍性压迫各民族。

过渡到后来的原则须被视为抽象普遍性原则反对特殊主体性原则本身的斗争。斗争的结局必定是主体的个别性取胜，因为抽象的普遍性[作为]合乎规律性在自身之内不会使自身个体化，而

必定会以[一种]纯粹随意的主体个别性为斗争的推动者。[因此,]这种合乎规律性作为抽象的合乎规律性必定会隳于完全的主体性。主体作为无限形式的原则没有使自身实体化,所以必定表现为随意的统治。于是后来在这个帝国便出现对立的扬弃,出现对立在尘世的调和。然而在这期间同时也产生了精神的调和,即就是说,个体的人格把自己神化为自在自为地存在的普遍性,神化为自在自为地普遍的主体性,即神圣的人格。这种人格后来就在尘世中表现出来。假如这种人格不在尘世中表现出来,它就不会是自在自为地存在的普遍东西,因为此中也包含特定存在的现实。[由]此开始,一个精神王国就会将自己摆在尘世王国的对面。这个认识自己、认识自己的本质的主体性的帝国,就是真正精神的原则。

由此就达到了第四个帝国,我们可以把它比作老年时代。这个帝国处于自然状态中,是语言发展的老年时期,〔但〕处于完全成熟的精神中。自然年龄已经将它发展的各个阶段抛在后面;然而精神是一种已经将早先发展的各个环节保存于自身之内,从而在总体上认识自己的无限力量。这第四个帝国是日耳曼帝国,因为日耳曼人站在了这一变化的顶峰。它开始于自在地完成的调和;但由于这种调和本身刚刚开始,所以最初表现出非常大的对立,可是这种对立后来显得不合理,而且必须予以扬弃,因此就恰好进入了[精神事物]与尘世事物的最激烈的斗争中。(12, 118)

这个帝国的原则是自为地存在的、自由的精神。〔而〕自为地存在的精神的原则就它的特点来说即是自由。〔它〕一方面是主体性,是本然的心灵,主体应该存在于它应该承认的东西里。另一

方面，在这里没有随便任何一个东西应该使自己发挥作用；相反地，应该发挥作用的東西是心灵的本质、心灵的真理。基督在他的宗教中给我们启示了精神的这种真理。他的固有的真理，即心灵的真理，是将自己设定为与这种客观东西相统一。一种心灵只有当真理在它之中生存，并使它摆脱它的直接性时，才有发挥作用的效力。这便是这个帝国的原则。这里包含着调和，这种调和是自在自为地完成的。精神发现了自己。

可是因为这种调和最初是自在的，所以这个阶段由于直接性而开始于自在原则的对立面，即开始于精神原则，同时与精神原则对峙的是尘世帝国。但这个尘世帝国并不是以前的尘世帝国，而是一个基督教帝国，它作为尘世帝国承认真理，所以作为尘世帝国想符合于真理。在另一方面，精神原则想知道自己是在世界中得到实现的。当两者作为不同的原则出现时，尘世帝国还没有摆脱主体性，在另一方面，尘世帝国也同样还没有承认精神原则，因为它们都处于开端，而且还都没有摆脱直接性，因为精神必须先完成主体性，而尘世生活则必须了结其自相争斗。

当这个进程尚未完成时，精神与尘世[本身]还处于对立状态。所以这个进程并不是一种平静的、无阻碍的发展，倒不如说，恰恰是两方面的一场非同寻常的斗争。精神并非平静地走向它的实现，而是精神想在它自身的现实中创造自身。但这个进程在于，两方面都克服它们的片面性，都摆脱这些不真的形式。因此，正是空虚的尘世生活应当符合于精神，最终被精神力量所压倒，但[这种情况]现在还不存在。所以尘世生活必定会走向没落。具有强大形态的尘世生活的力量最初还不能与精神保持统

一。在另一方面，精神王国又沉没于外在的尘世生活中，只不过是精神的而已，实则表现于直接的尘世生活。如同尘世力量在外部受到压制一样，精神力量沉沦于自身之内，失去了它本身的意义。两者的这种沉沦使野蛮状态的立足之地消失不见，而在这种状态中，尘世原则就只直接是这种直接尘世生活的精神。由这两者的沉沦中产生出野蛮状态的消失，而在自身加以反思的精神则从这个立足之地发现了值得它重视的调和的更高形式。这种形式便是理性或思维。

精神原则不能停留在它的主观直接性上，而只有当它获得它的客观形式，获得思维的普遍形态时，它才能真正把握住外在现实；这种现实只要成为能思维的，就能成为精神理念的真正目的。(12, 120) 这样，精神东西的目的就能在尘世东西中得到实现。于是，对精神东西的思维就是以完成彻底调和的思维的形式存在的。思维的深处只能是调和的原则。思维的这个深处在这样出现以后，将显现于尘世生活方面。主体性本身在这里有它的位置。现象方面是个别东西的主体性。在这方面，知识本身突然出现于这种主体性，现象突然陷于现实存在。因此思维在现象中采取这种形式，而在这里就有更高的调和原则，即教会与国家调和的原则。由于精神生活和自由在尘世生活中拥有和发现了自己的概念和理性，对立便自在自为地消失了。

这都是些主要环节。这种克服对立的过程构成对历史的趣味。于是，在知识与思维里就有潜在的调和的自为存在的点。现实在这里得到了改造与重建。在这种存在调和的[点]被发现的时候，就有实现这种调和的种种条件与抽象环节。

因此，这是当前必须予以考察的几个环节。第一个环节是实体性的、直接的伦理生活，第二个环节是主体性与抽象普遍性的对立，第三个环节是主观东西与普遍性的统一。

世界史的进程

东方世界

我们从东方开始讲起。精神的朝霞升起于东方，[但是]精神只存在于西方。因此我们从亚洲的原则开始讲起。他们生活的地域是河谷平原，而不是高山和峡谷。似乎有证据表明，在历史上通往河谷平原的山坡上可能有过更早的部落民族生存，但是只有伦理的定在才是历史的，只有一种伦理的民族才引起我们的兴趣。这样一种民族最早生活在河谷和河流平原上。(12, 121)

我们首先去领略中国的各个大河平川，从那里再去印度的恒河和印度河流域。与此相关，我们会提到西藏人和蒙古人。第三个是位于底格里斯河和幼发拉底河谷的中亚风情，在那里，河谷和山脉相接；在另一边是里海东面的河谷平原与山脉相交汇。这便是东方世界的范围。

中 国

首先是位于后亚细亚的东方世界，是关于中国、印度、西藏、蒙古的历史。第一个开始的是中国¹。自从欧洲人知道中国以来，它就是一个曾经让、并仍将让欧洲人惊叹不已的极为独特的帝国。它依赖自身上升为一种没有和外部发生联系的文明。这个帝国和其他民族发生联系只是最近的事，而且这对它来说完全(12, 122)

无关紧要。它是世界上唯一一个从远古时代保持至今的帝国。前面我们已经讲过它按照边界计算的本土面积。中华帝国本土目前的人口，根据中等估计有 2 亿人，最低估计是 1.5 亿，最高估计是 3 亿。它每隔几年便进行一次人口统计，根据统计结果来制定准确的纳税花名册。统计数据因此是准确的。这个数据还不包括中华鞑靼人以及周边的诸多番邦，它们在中国的间接统治下治理自己的国家。中国本土数量巨大的人口处于[一个]有高度良好秩序的政府的管理之下，这个政府极为公正、极为温和、极为睿智。有完备的法律，农业、交通运输、工商业和科学都欣欣向荣。有多座居民达数百万的都市。

更令人惊叹的是，这个民族拥有自远古以来至少长达 5 千年前后相连、排列有序、有据可查的历史，记述详尽准确，与希腊史和罗马史不一样，它更为翔实可信。世界上没有任何国家拥有这样一部连续翔实的古老历史。这个帝国始终保持自立，始终像它以往那样存在着。以后，它先是在 13 世纪被成吉思汗、在{欧洲}三十年战争之后的时间又被满洲-鞑靼人所占领，却从未因此而被改变。在任何情况下，它都把自己的特性一直保持下来，因为它始终是独立的帝国。这样，它就是一个没有历史的帝国，只是自身平静地发展着，从来没有从外部被摧毁。其古老的原则没有被任何外来的原则所取代，因此说它是没有历史的。所以，我们在谈论这个帝国最古老的历史时，并不是谈论它的以往，而是谈论它当今的最新形态。（印度也是如此。）我们只是一般地讲述这个帝国的原则，它并没有超出它的概念，让人诧异的是，这只是一个国家的自然概念，它自身虽有发展提高，但并没有改变这

(12, 123)

个最初的单纯原则。但是我们在这里所看到的是最高级的文明。

由此可见，在这里不可能谈论一种真正的历史。我们只想扼要地[考察] *res gestae* {发生过的事情} 和对 *narratio rerum gestarum* {这些事情的描述} 的各个方面。

它的年代是在公元前 2400 年。根据通常的历史计算，这个时代是诺亚洪水的时代。从这个时代开始，出现了一些历史人物，更早期的人物是神话式的。约翰内斯·封·米勒反对通常认为洪水发生于这个时代的看法，他和多位古代和近代的历史学家一样，认为洪水发生于公元前 3473 年，而另外一些人则提出另外的年代，他们依据的是《旧约》的说法和约瑟夫在其著作第一卷及第八部分中关于七十子希腊文译本的说法²。根据这个假说，洪水发生于亚伯拉罕之前 1000 年，而根据另一个假说则比这还要早 300 年。差别的原因在于，根据一种说法，在亚伯拉罕和诺亚洪水之间只相隔 300 年，但根据另一种说法则是二者之间相隔 1000 年。后一个假说的理由值得注意，因为亚伯拉罕时代世界的容貌不像洪水仅仅过去 300 年的样子。世界在经历这样一场洪水仅 300 年之后几乎不可能形成那个样子。 (12, 124)

现在我们来进一步讨论中国人本身，先简略提一下在其 5000 年历史上所发生一些事情，然后看一下这个民族的特性。除了最早的历史记录者之外，每个民族都有一些包含其神话、其直观的古老元素的原始典籍，这些神话和元素以一种感性的方式被记述下来，发展到今天便成为现存的情形。这样[一种]原始典籍在我们这里是《圣经》，在希腊人那里是荷马史诗。中国人则称之为“经”。第一部叫《易经》，另一部叫《书经》。这就是中国人的原

始直观的基本著作。我们必须熟悉这类原始著作，以便了解古人的表象方式。《书经》已经译成法语，有关中国的所有信息我们都要感谢传教士们，尤其是法国传教士³。而在过去，这些东西是由神甫们以肤浅的方式介绍的。自 18 世纪以来，一批十分博学的人致力于研究中国的知识，他们通晓中国的{口头}语言和书面语言，同时在中国钦天监出任欧洲籍负责人。近 200 年以来，皇家最高论坛⁴ 由基督徒所组成。直到上世纪末，这些神职人员从事翻译事业，并从这时起把皈依基督教的中国人送到欧洲，以便在此从事研究，从而使欧洲人了解中国的全貌。于是我们对中国的了解就颇有把握，[因为]我们对中国的文献、整个生活及其历史都有相当透辟的知识。

关于《书经》的进一步情况，这部书从夏代的尧开始讲起，据中国最著名的史书《通鉴纲目》记载是纪元前 2356 年，尧是那个朝代的第一位君主，《书经》从他开始写起。必须说明的是，后来的中国历史还有完全不同的有据可查的编年史。从很早的朝代开始，皇帝们就分别有一位记录其起居行动的右史丞和一位记录皇帝言论的左史丞，因为很早皇宫里就有设两位史官的习俗，后来史官人数增加到四位。这些编年史被保存在密封的箱子里。在中国，保存史书一般来说是国家事务，皇帝不能去读对他自己生平的记载，有多位史官分别在这两个机构里共同工作。史官的撰述不受限制。关于《书经》和秦朝古代史，需要说明的是帝国的历史在分崩离析时期陷入混乱，没有准确地延续下去。主要是因为第四个朝代[秦朝]的一位皇帝——始皇帝，在公元前 200 年下令把所有史书都焚毁。《书经》本来是孔子在公元前 551 年编

订的，它同样遭到焚毁，但后来又根据一位年迈官员的口述重新恢复了一些片断。此外，传统依然存在。孔子编订的《书经》据说有 100 篇，后来只剩下 59 篇。此外，早期的中国人还拥有关于帝国最早的叙事，一部分是依据传统，一部分是依据流传下来的残篇断简。从总体上看，这些叙事很像近代以来对人类历史的心理描写。它们从人类的蛮荒状态开始，那时的人没有房屋，像动物一样居住在森林里。他们和动物的区别只在于他们拥有对这种荒蛮状态感到厌恶的灵魂。其首领之一教他们用树枝搭建茅屋、取火、把肉做熟，并且观察四季变化等等，后来，黄帝教他们用树干盖房屋。这个历史就是这样开始的，正如几乎所有其他古代民族那样。在那些首领当中，以伏羲最为著名，他被选为领袖，他提出的条件是让他做主宰和皇帝。他采纳了建议，实行大臣制、婚姻制等，并规定了习俗。要把他和东方印度人称之为“佛陀”的佛区别开，佛是一种神的形象。传说伏羲发明了八卦，即直线条的某种组合。传说他看到一条龙从河里出来，龙背上驮着一块石板，上面画着这种直线。这是直线的一种简单组合。伏羲发明了八卦，第一个图形是三根直线☰，第二个图形是上面一根直线和下面一根中间断开的线，如此等等。这就是中国古人的智慧。这个八卦图是《易经》的基础，这部书就是对这些线条所做的沉思。孔子用它们写成《易经》。这些直线的用途在于人们赋予这些线条一些思想，借助这些线条想到一些普遍的抽象的规定。直线“一”就是单一的质料，万物是从它产生的。中间断开的直线则不同于这种单一性。中国古人用这些直线的其他组合设想的是光、火等等。给这些作为象征的图形加的是许多抽象的规

(12, 126)

(12, 127)

定。因此，《易经》是中国人的思辨哲学。

至于《书经》的形态，它包含一些单独的断篇、对一些个别人物的描述、一些浪漫故事，没有特定的历史顺序和关联，它不是一部真正的史书。例如，它的内容包括这位或那位皇帝所颁布的任命某人为大臣的谕旨，或是他对一位仆役所下的训令，还可能是一位巫师对他的身为年轻君主的弟子所做的教诲，或是任命一位将军并对他所下达的指令，还有一些报告，主要是对军事行动的反思。历史的东西只是附带地出现，并从其他传说中获得补充。这样，这部书就不同于其他民族那些只是对各自的英雄业绩的描述。这里的内容主要是君主及大臣们的对话或警告，其目的是增进臣民们的幸福。因此这里立即就显露出道德的东西成为主要因素。尧是最早的君主之一，第一章叙述他问道：“我该把预防洪水淹没土地的任务交给谁？”大臣们推举了一个人，[但是]这位君主不要他[并且]说：“你们错了，此人貌似恭谨，却十分虚妄”，如此等等。一位皇帝委托一个大臣考察五种义务，父亲和子女的义务、君主和臣民的义务以及子女对老人的义务等⁵。《书经》就是以这种方式连缀起来的。

关于进一步的历史因素，我们只能对一般情况作出说明。这部古代历史的立足点是位于黄河上游的陕西省，黄河先是向东北、然后向东奔流。这是黄河最重要的部分，中国一切最早的传统都和这部分有关。统治力量先是向东方扩展，直到海滨，然后扩展到广东。这个地方是第一个要注意的。第二个要注意的是扬子江，它后来在若干世纪里曾构成边界。这条大江多次出现洪水泛滥并形成沼泽，首都南京就位于江畔。后来北方的诸侯才渡过

这条江。据说南方在晚近才出现移民。由于人们[所说的]中国历史在古代主要与西部有关，因此很难知道它是指整个帝国还是仅指这个特定的部分。也许这个帝国是由许多彼此独立的王国所组成的，它们相互之间战乱不已。许多朝代就产生于父皇在他们去世时把皇位传给儿子或其他重要人物。只是到后来，目前形态的帝国才由一位皇帝统一起来，但是又有几个世纪是多位王公诸侯在相互争斗。(12, 129)

中国历史能引起人们兴趣的只是它的主要环节。中国历史与外部的联系很少，因此就这种联系只能说些一般的内容。起初只是古老的传说。历史从夏朝的禹开始，那是{公元前}2201年。从公元前12世纪的周朝开始，历史纪事变得比较清晰和确定，收录在《书经》第四篇当中，有更大的确定性。从禹开始的讲述值得赞赏，与中国的历史形成相吻合的是可以视为其他一些帝国历史开端的年代：埃及是{公元前}2207年，亚述是{公元前}2221年，印度是{公元前}2204年，无论是太阳历还是太阴历纪年，大体上都开始于这个时期。

早在尧的时代，政府同造成洪水泛滥的各条江河展开抗争就已经是一桩大事，抗洪抢险是这个帝国规模最大、最重要的事务之一，而且今天依旧如此，正如埃及同尼罗河的斗争一样。中国人的物质生活是由种植业、尤其是水稻种植所决定的。堤坝能阻挡河流的泛滥，维护堤坝是最重要的事务；[因为]决堤会造成极为严重的后果，会使数百万人丧失性命，而活下来的人则面临饥荒。为此，人们也十分重视开凿水渠。从远古时代起，人们就精心修建和维护运河水道。最大的运河是连结北京和广州的皇家运

(12, 130) 河⁶，这条运河也把黄河与扬子江连结起来。第三，修建运河能够方便谷物的运输，因此都城往往迁往运河边。运河因此必不可少。皇帝的居住地设置在哪里，哪里就聚居成千上万的人。都城主要设立在北方，在黄河上游，北京后来才成为都城。在亚洲才出现迁移首都的事，这完全是善于征战的亚洲民族的特点，即新王朝要建立新的都城，它要位于一个中心地带，新的外族人在这里定居，以便不是作为外族人和其他人住在一起，否则原住民族就会成为他们的主人。由外来征服者建立新的都城似乎是必要的。目前的开罗就是埃及的第四个首都。巴比伦的情况也是如此。在中国，迁都更多是听凭君主的好恶。一个主要情况是：一个新的王朝必须有一个新的府邸，而为了敬奉祖先也必须修建新的宫殿，把祖先供奉在各个大殿之中。迁都因此和修建运河密切相关。

中国的另一件大事是战争、用兵。战争部分地扩展了原来中华国家的疆域，这些合并进来的部分原来都有自己的君主统治并不断进行征战。中央软弱也是发生战争的原因之一，因为地方长官争相自立。发生战争的第三个原因是皇位继承{问题}，即由于皇位继承者地位不稳，直到最近，皇位继承才比较稳固。在古代，皇帝可以选定他最赏识的皇子作继承人，所以也经常发生这样的事情，即皇帝被妃嫔所诱惑，剥夺皇后所生子女的继承权。再一个原因是由于地方长官或官员对下面压迫太甚而引起暴动。另一种是和外国即蒙古人和鞑靼人发生战争。中国曾经被成吉思汗家族的一支所征服，两度被蒙古人和鞑靼人占领，但被统治的时间不太长。这个王朝持续了 81 年，此后又由一个中国人执掌政权。对政权变更起关键作用的是一场海战，蒙古人通过此役把

中华帝国完全征服，皇帝投海自尽⁷。在这个王朝期间⁸，修建了300英里长的运河。为阻止鞑靼人入侵，修建了近3千公里长的城墙⁹，它虽然阻挡了零星的袭击，但是并没有达到其本来的目的，因为它不能阻止满洲-鞑靼人的入侵和征服，中国于1644年沦于满洲-鞑靼人的统治下，君主是顺治。鞑靼人过去处于中国的统治之下，因为受压迫太重而起兵反抗。他们自行任命自己的王公。中国的一位叛将呼吁他们施以援手。他们入了关，打败了中国军队，登上了皇帝宝座。满族执掌政权后，帝国的性质没有因此而改变。相反，一连串优秀的皇帝相继登基，这些满族皇帝是最佳君主，给整个国家带来崭新的生活。自满族统治以来，整个大鞑靼地区都被中国所控制，中国的边界延伸到里海，还到达尼泊尔、不丹、西藏、孟加拉，中国在这些地方现在与英属国家接壤，直到山脉的山麓，从阿姆河平原延伸到海边。在另外一面，帝国还延伸到西伯利亚，直到伏尔加河卡尔梅克人那里。俄罗斯人曾经向阿穆尔河下游挺进，但是在1770年被中国人赶走。中华帝国便有了辽阔的疆域。历史的主要部分是皇帝个人的历史，包括其机构建制、日理万机、与其嫔妃及子女有关的宫廷阴谋。主要是太监们导演了这些阴谋，现在他们的权势已经消失。现在在皇宫里还有太监，但是他们不再像过去那样因为拥有官职而权倾一时、争权夺利。历史因此是皇帝及其家族的历史。这是中国历史的主要因素。 (12, 132)

和我们进一步有关的是要把这种形态作为国家形态、作为伦理来进一步加以规定。考察这个形态具有这个特点，一方面它和欧洲的机构建制极其相似，例如在习俗、艺术等方面，以至于东

方的一极与西方的一极后来变得相同。另一方面中国是在其自身之内以一种平静的教化进程而形成的，没有任何东西归功于外国人，与此相反，在欧洲各国的历史中是一个绵延不断的传统的链条。这正是二者不同之所在。中国人的一切都是在其自身之内完成的。中国的国家体制和我们的如此截然不同，就如和印度、土耳其等中等国家的体制也不同一样。这就是说，一方面欧洲人感到在中国像在自家那样亲切，另一方面又感到比在其他任何地方都更为陌生。因此，中国与其他地方既极为相似，又极为不同。

(12, 133) 中国的国家原则完全建立在宗法关系的基础之上。这种关系决定了一切。这是最简单的关系，而作为一个庞大民族的生命，在其自身中，也就是在这个庞大的帝国中保持着这样一种教化，以便对广大民众实行一种井然有序的关怀。这是一种建立在家庭关系基础上的一个国家的人为组织。对这个国家的性质可以进一步这样规定：它是道德的。这个形态的基本要素就是：它是一种宗法关系、家庭关系。

[1.] 必须严格履行的义务莫过于子女对父母的义务。子女没有财产，他们始终是孩子，必须服侍和照料父母，对父母毕恭毕敬，在父母去世时必须守丧三年，在此期间不能担任官职、不能婚娶、不能参加公共集会。连皇帝本人在守丧期间也不能履行统治、不能婚娶。母亲也必须像父亲那样得到同样的尊重。从父亲去世那天起，皇帝必须每5天到他母亲那里请一次安，但此时他不能乘马车直接到母后的宫殿门前，而是要在靠外面的宫廷就下车，然后冒着雨雪走到母后的住处。只是前任皇帝乾隆在他年届67岁时才得到母后的恩准，可以乘车到母后宫殿的门前。这

件事曾向全国上下通报。在宣布皇储成为皇帝时，他必须首先亲自尊奉他的母亲为皇太后，自己才能接受群臣朝拜。在所有涉及怀德降恩的事情上，他必须首先听取母后的意见。子女与父母的关系就是如此之高地受到重视。父母也十分操心子女婚姻大事。中国不允许多妻制，只能有一位夫人。但是丈夫可以拥有数位买来的妾，她们服侍真正的夫人。她们的孩子被视为那位合法夫人的合法子女。这些子女必须为这位合法夫人，而不是为他们的生母服丧。父亲要为子女的犯罪负责。最严厉的处罚是[针对]家族之内的相互犯罪或子女对父母的犯罪。如果儿子对父母说出侮辱性的话，就要被勒死；如果他动手打他们，也要被勒死；如果他打伤了他们，就要用钳子夹死他并碎尸万段。弟弟则要服从兄长。如果他们指控一位比自己地位高的人有罪，那么即便是有理，他们自己也会被不公正地判为流放甚或斩首。(12, 134)

对于中国家庭中的父亲来说，最重要的是要有后代。如果他沒有和自己的正妻生育子女，他就要纳妾或收养他人的子女。父亲所拥有的只是财产，而不是子女。父亲有权把子女当作奴隶卖掉。这在一定程度上只是在比较低的阶层得到容许。儿子也有权利把自己卖掉。优伶是一个卑贱的阶层，因此禁止这种人出卖子女。父亲最关心有子女，为的是在他死后有人料理丧事，有人扫墓上坟、照料墓地。在有身份者的坟墓旁，亲属会连续几个月守丧。常有这样的事情，即儿子把他父亲的遗体在家中存放三至四年之久，让自己在这么长时间生活在极度悲痛之中。在此期间，他不在椅子上落座，而只坐在小凳子上。和安葬同样重要的事情是修坟和每年上坟，以此表示敬畏、悲痛和感恩。

除了照料和修整坟墓之外，第三个主要义务是敬奉祖先。所以每个家族在一所大房子里有一个屋子供奉祖先，成半圆形排放着一排排供桌，上面立有写着死者名字的牌位，或对杰出人物还配有死者画像。在春季和秋季，整个家族聚在一起祭祖，人数常达六七千之众，年纪最高者主持仪式。年长者最为优先，而富有者则出钱款待。皇帝如果要对某人表示褒扬，就赐给他的祖上一个封号，作为对这位在世者的尊崇。有一位官员加入了基督教会，就不再给祖先上坟，因此受到其家族的坚决反对。由此可见祭祀祖坟之重要。

[2.] 其次需要考察的是皇帝及其权力。[a.] 他被视为父亲、族长，并且拥有不受限制的权力。这个帝国不像在把《古兰经》作为神的法典和人的法典的土耳其那样，是神权统治，而是政府权力没有任何限制。〔在中国人那里〕也不像在希伯来人、犹太人那里那样，君主所表达的只是上帝的意愿。所以中国的统治不是这样一种神权统治。它也同样不是各个等级自己保持尊卑有序或是农民受土地所有者控制的那样一种封建状态。在这里，很少有那种天生的贵族，同样也很少有那种拥有财富的贵族，没有像英国那样的商业状况。这些情况都不存在，而是由皇帝本人行使最高、最彻底、掌控一切的权力。存在着他依此行使统治的法律，但这些法律不是与皇帝意志相左的，而是要使全体民众都遵照他的意志来保持秩序。政府拥有一种完全像父亲那样的声望。皇帝作出总结，听取各种报告，通过阐述其理由而加强或削弱有关结论。他常常向广大民众就他的行为发表内容十分详尽的道德性声明，发布在北京的朝报上。有人敦请前任皇帝指定一位继承人，

(12, 135)

(12, 136)

为此他发布了一篇内容详尽的说明。他总是把自己采取各种行动的理由极其智慧、温和、理智和深思熟虑地加以解释。前一位英国特使抵达北京，但很快被遣回时，皇帝也为此事发布了一份声明。这些声明都是精心思虑、措辞典雅的。它们可看作语言修辞的典范。皇帝完全被视为中国最博学的人。

[b.] 第二，皇帝必然需要官署，因为他不可能单独行使统治。这些官吏分为两种，都被统称为“官员”，其中一部分是文官，有 15000 人，另一部分是武官，有 2 万人。要成为文官，需要博学多识。必须取得三种学位才能成为文官，为此需要通过三次严格的考试。最高级的考试在皇宫里举行，获得第一名的人身穿状元礼服，被引入只有皇帝才能进出的宫殿，接受祝贺并得到皇帝的赏赐。从这些官员中选出担任高级官吏的人，官吏分为八品。整个帝国由各级官府进行管理。政府部门有高度的组织性，报告经过各级官员最后禀报到皇帝那里，报告始终从下面逐级向上呈递，呈报给皇帝以得到确认。各级官员像皇帝那样得到民众的尊重，他们有权以口头或书面的方式向皇帝上奏疏。每个官府都有一位官员任监察官，他没有公务，也没有发言权，但是可以列席所有会议，他不用在会议上表态，但是可以把一切向皇帝述说、报告、进行控告。这种监察官受到人们的高度尊重和敬畏，并且不能被免职。他们被称为“阁老”，这些“阁老”又组成一个机构，可以向皇帝举报任何事情。有一些例子说他们以极大的热忱履行自己的职责。唯有履行职责才是他们的准则。有例子表明，这些“阁老”也是冒着生命危险上奏疏举报的。他们的有些奏疏完全是义无反顾，有时甚至招致皇帝的怨恨。他们一再上殿去递交奏

(12, 137)

疏，甚至带着为自己准备的棺材。有人为此惹得皇帝恼怒并被施以酷刑，但是依然用自己的鲜血把要向皇帝说的话写在地上。

还需要说明的是，每个官员通常每五年要呈递一份对自己所犯错误的书面忏悔，他要认识到自己的罪过，然后因此而受到惩罚。官员不能在自己家庭所在的省份任职，同样，任何人都不允许在他任职的地方获得财物。不然，作为惩罚他们会被降级，并导致官衔降低。官员在任职期间要对所发生的一切事情负责。即便他根本没有任何罪过，他也不能逃脱其责任。他们的错误会受到最严厉的惩罚。极其微小的事情可能招致极大的处罚。官员们常常把宝剑悬挂在自己头的上方。他们经常被贬黜，然后在每次接到指令时都必须对此进一步加以说明。皇帝掌管着一切。在整个帝国，一切都被精心地安排组织。至于低级职务，不需要由官员，而是由当地各家族的族长担任。在城市里有十分严厉的警察。(12, 138) 在全国都修建了粮仓，受到严格的监督管理，各粮仓相互间隔只有一小时路程。如果一个省份粮食歉收，就打开粮仓济民。在一些游记中常指责中国人经常杀害婴儿，尤其是遗弃婴儿。但是实际上，北京每天早上都有车辆到处搜寻被遗弃的婴儿，并把他们送到育儿院，婴儿在那里受到良好的照顾和精心培养。拾到的婴儿如果已经死亡，就被火化。对所有这一切，都有人精心监督管理。遗弃婴儿的中国人一定是非常贫穷，因为他们都非常喜欢自己的孩子。这就是政府的基本特点。

[3.] 关于公民的权利，需要说明的是，在财产方面，除了继承权之外，中国没有种姓制度和与生俱来的权利。如果谁想进入官僚阶层，谁就必须表现得精明干练。最高级的官员也只是有

权请求使其儿子得到录用。但是实际录用的情况很少。这就是说，不存在只由若干家族所垄断的一种官僚阶层。可见家庭出身并不具有优先权。至于私有财产制，这在中国已经实行，[即]私有财产制是存在的，并且对特定的权利有详尽的法律规定。为保护这些权利，有完善的法律和司法制度。在法律的历史上，土地所有权的变化顺序和欧洲相同：在最早的朝代，地产不是私有财产，而是国家的公共财产，国家把地产分给各个族长并每年收取什一税或其他规定数量的捐税。这种情况持续了三个朝代。在最后一个朝代，10个族长拥有1000摩根土地。这种情况据史书所说延续了20个世纪。后来，在修建了长城并焚烧书籍的秦始皇（12, 139）统治下（公元前238年或公元前221—前210年），有权势者成为地主，人民成为农奴。所以他的政府激起民愤。臣民们被逼迫去修建长城。土地自由所有制很久之后才被采用。但今天财产和地产都是自由的。公民权方面的第三点情况是还存在奴隶制。每个人都可以把自己出卖为奴，父亲也可以把儿子卖为奴隶。法院也可以把罪犯、尤其是把犯有大逆不道罪的罪犯的妻子、子女和姬妾判为奴隶。但是妻子事先就自尽了。

现在，我们还要认识和评判国家原则。一切都基于君主一人，基于由他指挥的官员，基于从上至下对这些官员的监督。这种自下而上的官员等级[从属]制维系着团结统一，其主要事情是严加管束。每位下级官员都受到上级官员的监督。关键就在于上级官员的道德人格，因为根本不存在独立管理自己事务的领域，诸如各个等级，而是一切都听命于皇帝。最高的顶端是拥有无限权力的一个人。关键取决于皇帝的道德品质。在长达四五千年的

皇帝序列中，中国涌现出大批杰出优秀的君主。东方式的纯粹正直表现为道德方面的优秀[与]尊严。

在我们的观念中，都熟悉所罗门式的智慧和统治。在当今时代，有人提出理想的君主应当是什么样子，例如在费内隆的《忒勒马克》¹⁰中，并且说人民的幸福系于君主的个人品格。如果要举出范例，最好从中国的历史中，尤其是从清朝的君主中寻找。康熙帝和乾隆帝尤为突出，马戛尔尼前不久曾亲自拜见乾隆。在他们那里，简单的生活方式与最高的学术教养结合为一体。[他们]自己评判政府的所作所为，在其整个执政期间都不停地工作，充满了正义和慈爱之心。他们是道德形象出众的人物，就像那些古代的艺术品，和我们所设想的古人的理想相同。他们是各个方面都体现出性格统一和谐、具有尊严、稳健和华美的人物。这种道德形象出众、人格单纯统一是和欧洲的文化不大吻合的，因为欧洲文化更加多样化，小邦林立显示出其各自不同的方面和不同的{自我}满足。小邦君主和其他人物在其公务范围之外的交往举止是以平等方式进行的，与普通个人没有区别。与此相反，道德形象出众则是理念对人生各个方面及特性的浸透。

皇帝个性的这些特点当然有其偶然性，对皇子们的培养教育便着眼于使这种道德融入到他们的品性之中，因为一切都取决于这一点。一方面，他们生活在严格的秩序当中，另一方面则处于特定的恭敬肃穆的生活方式中。但他们形成这样的品性毕竟总是偶然的。如果没有做到这点，在核心人物里放松了这种警惕，如果皇帝不去关心整个国家，{社会}整体就会分崩离析，因为没有任何法定的权力存在，也没有官员们自为形成的任何良心存在；

毋宁说，法律应当是什么，这是自上而下决定的。法律或多或少取决于皇帝的个性。不一定是一位贪婪无度的暴君身居皇位才会发生纲纪松懈的情况（像法国的悲剧所描绘的那样）。只要君王贪图某种安逸，相信或依赖那些也许本来完全不配相信的亲信、大臣、廷宦、皇后、母后，就会出现纲纪松懈的情况。而{他}所接受的道德教育很容易产生这种信赖。这本身就是一种道德要求。因此，这种优良道德品质并不与那种只局限于自身、不相信其他人并监督其亲信的品格力量相联系。这样一来地方割据人物便各自为政。君主身边有他自己喜爱的宠臣，因此信赖他们，然后是那些形成气候、向政府施加影响的地方势力，他们相互猜忌，也和更下面的分裂势力沆瀣一气。这样，帝国哪怕是在完全高尚的君主统治之下也会变得乌烟瘴气，官员仗势欺人，为所欲为。在东方国家经常出现这种情况：在善良高尚的君主统治之下，各级官员却都陷入贪污腐败，并由此引发革命。因为整个国家都是由君王实施的严格监督管理才稳定的。在被满清所推翻的明朝，腐败看来就是以这种方式蔓延开来。尤其是，据传明朝末代皇帝曾说，他对阿谀奉承十分反感，对基督教徒的科学和乐善好施有好感。虽然没有人把罪责归咎于他，但是由于下属各级官员的欺压作恶而引发了人民的愤怒[和]革命，在这个时候，他却并没有果断地起到首脑的作用，而是求助于自己的大臣，最后上吊自尽。他的品格显示出高尚和道德完美。根本不可能划出一条界限，来标明皇帝的品格在何处能使帝国陷入腐败境地。在道德上只要稍许软弱，就会使一切前功尽弃。

(12, 142)

整个宗法制原则的缺陷在于依赖皇帝的个人品格。引人注目

(12, 143) 的是没有把法和道德区分开。一种合理的体制必须按照其必然的位置独立创建起来，并且保持法和道德这两者。但东方的特点恰恰在于，这两个原则依然处于直接的统一当中，这种统一既体现在伦理之中，也体现在国家仍由伦理所支配的状态之中。国家整体以伦理为基础。伦理习俗依然占主导地位，各项{具体}法律或者不完善，或者与伦理习俗相关联。一旦出现反思的环节，法就会与伦理习俗相分离，而伦理习俗会部分地转化为道德的东西。然后，体制就建立在法的基础之上，这个法再发布出各项{具体}法律。伦理的东西正如道德及宗教一样，本来都属于个人。但是它也必须是各项{具体}法律的对象，不过并非直接如此，而是间接地作为履行和实施的对象。伦理的东西应当被保留，不过是以其特有的方式。与此相反，各项{具体}法律则是和作为自由意志的定在的法的东西相关，但并不是在其自身之内，而道德的东西则是自由意志的定在，并且是在其自身之内：它在自身之内按照目的、目标、意图和表象来规定自己。法的东西是自由意志的外部定在，意志在一个外在领域赋予其自身以实存。意志使自己成为客观的；人只是作为财产所有者才是自由的。财产是外在的事物。因此，人不应是奴隶。对于作为私人的其他人的法律义务和国家法律[在私法方面]涉及的是一些外部规定，是那些虽然来自

(12, 144) 信念，不过也可能来自自身以外的对象和行为。道德性则完全是另外一个领域。各项法律可以强制实施，因为它们从外部把握个人。相反地，道德性则是内在性的领域，是按照自己的目的和目标来确定自己的观点和规定性的领域。这种内在的东西可以采取尊重、敬畏、爱的形式。这种个体在自身之内的共同存在、这种

内在性，是不能加以命令的，不能被弄成法律的直接对象。民法或城邦法涉及的是某个外部定在。但道德的东西也有其外部表现，它是人们在面对国家和个人时所采取的行为举止的一个源泉。这些外部表现把法作为其内容。另一方面，也存在一些仅仅出自道德信念的外部表现，例如表示敬意、对亲属和夫妻的爱。尽管存在着一条与法律相交的界限，但是这条界限很难划定，因为法不能干预属于个人的事务。法不能干预信念。如果法律中有一些道德内容，法律听起来就会十分精彩，而且可以是充满睿智的语言，但是也会由此出现某种专制性，而且法律听起来愈精彩，这种专制性也就愈大。

在中国，伦理的东西被变成了法。凡是仅仅作为信念有其价值的东西，都得算作法的对象。凡是在性质上是道德、属于内心自我规定的东西，都是由法律来掌管的，都是由政府手中的法律予以命令的。以前我们提到家法，并看到许多例证。一大批民法（12, 145）涉及公民相互之间、公民对上级、官员对皇帝的行为举止。古代经书之一《礼经》[《礼记》]只包含那些规定得十分广泛的风俗习惯，不遵守它们便会招致严厉的惩罚，以至于很容易丢掉性命。至于说到外部的举止礼节，它是必不可少和被命令的，但它作为法律的体系则丧失了其本质意义。中国体制的基本规定是把道德设定为严格的法。进行这种立法的政府取代了我的内心，主观自由的原则因而被取消了，或者说，它是不被承认的。

人们最初理解的自由首先是这种主观自由的原则。这种主观自由，这个不可触动的内在性领域，是欧洲原则所特有的一种规定。一切美和真都出自这种形式的源泉。如果政府把道德当作其

原则，它在主体的心中就不会得到承认，不再作为特殊主体的独特东西而存在。从表面上看，道德性无疑[是]整个国家的原则，但与此相联的是不承认本来只能存在于主体内心的道德性。因此，这个制度缺少自由的灵魂，缺少以自身为基础的和自由的伦理、自由的科学和自由的宗教的源泉。主体自己所创造的任何东西都不能显露出来。因为它好像是针对政府事业的第二种事业。政府强占了道德，没收了人们的内在领域。自由理想事业因此不能茁壮成长。凡是内在自由的、在主体中有其定在的东西，就不允许出现在{具体}法律中。

(12, 146)

主观自由通常以下述这种形态出现在我们的表象中，即我们要求应当尊重人的这种内在领域。由于我们坚持这个原则，提出这个要求就是理所当然的，它主要以尊严的形式表现出来。尊严的基础就在于它涉及一个为我而存在的不可触动的领域。凭借我的意志，我服从于这个领域，通过我的意志，我生存于这个领域当中。我通过我的意志能成为什么东西，是属于我的，并且不能被触动。如果有人抱有敌意地触动这个领域，这就是对我的极大伤害。我之所以作出决断，是我要在这个决断中为我自己而生存。尊严要以这种自为存在及其不可触动性为前提，它是这种自为存在的形式方面。在中国，这种自为存在没有得到尊重，[因为]在道德方面我是被统治的，所以尊严在这里没有任何空间，由这种内在自由产生出来的产物也没有任何空间。以上所说都是抽象的规定。接下来我们要从一些具体的特点来考察这个抽象的原则，尽管不能十分详尽。

[1.] 这里要提到的第一点是上面已经说过的中国有奴隶制。

每个人都可以出卖自己，父母[可以]出卖子女。而且可以把卖人为奴隶作为一种刑罚。满洲-鞑靼人把所有的人都看作是皇帝的奴隶。这就是说，人所享有的第一尊严，即成为自由人，这种抽象的内在性，在这里并没有得到承认。(12, 147)

[2.] 第二点涉及刑罚。一人有罪，整个家族——妻子、子女、父母、兄弟、朋友，都要受到惩罚。这完全否认了道德的自由，否认了犯罪的归属，否认了道德的独立性。例如，对于中国人来说，处死所有子女这种刑罚尤为残忍，因为家庭关系是最重要的关系，祖先因此不再受到祭奉，后代不可能再对死者表示敬意，为死者复仇。刑罚中还包括没收财产，这些财产被视为无主的、掠夺来的、不合法的东西，[之所以把没收其财产也当作惩罚，]是因为把那些被没收了财产的人都看作奴隶，而奴隶的全部所有都是要拿走的。另一种刑罚是体罚，这同样适用于级别最高的官员。这种体罚违背我们的尊严感。每个官员都可以让任何公民受到体罚。打起人来常常不分青红皂白。前不久英国使团在中国拜访一位最高官员后要返回住处时，主人为了给他们让路，竟然用鞭子抽打所有皇室成员。

一方面，体罚完全可以被看作某种无关紧要的事情，因为受到伤害的只是人的简单的一面，即人的单纯的外在性和活的定在。(12, 148)

但正因为这样，体罚也最能让人感到屈辱，因为遭到体罚的人必定在其内心感受到强制。这里的前提是内在和外在的东西有绝对关联，因为人从这种关联中知道自己在道德上是独立的。因此，这种屈辱感是很大的。他的一个次要方面被抓住不放，这恰恰表明，这个强制他的内心的方面对他是最高的方面。有教养的

人拥有更为重要的诸多方面，他根本不把这个很次要的方面看得多么重要。对于有教养者来说，这种惩罚之所以是最高的处罚，是因为它在法律面前宣告他的意志一文不值。也就是说，有教养者受到的如果是非肉体处罚，那就承认他是有道德、有内在性的人，承认他是认可法律有最高地位的人。出于这种原因，这种处罚变得更加具有尊严，因为受惩罚者是被尊奉为一个道德存在者。教养的程度愈高，对于体罚也愈敏感。一个承认并维护法律的官员，一旦遭受体罚便是奇耻大辱，因为他的道德地位被剥夺了。

[3.] 另外一点是，行政当局建立在由更高级官署施行监督的基础之上，而皇帝是最高的官署。每个最高的官署在自己的领域里总有最高的、不受限制的权力。皇帝只有赋予各个大臣这样的权力，他的监督才能得以实现。每个城市的行政长官同时是法院院长，可以把一个总督判处死刑。通过这种方法，官员们被赋予很大的职权，这种职权取决于他们的道德性，一旦监督有所松懈，压力、随意性就会很大。这样，道德尊严的内在感就会丧失。公民在官员面前是无助的，他们自己不具有对自己的任何道德意识。

另一点涉及中国民众的伦理习俗。民众的伦理习俗也具有并非出自自己的内在性的特性。

中国人是作为一个不成熟的民族被统治的，其伦理习俗也具有不独立自主的特性。中国人是善良温和的，极为客气并讲究礼节。一切都有特定的礼节。他们即便或多或少抱有无所谓的态度，其举止也由规则调教得极为妥当。在中国，人是己外存在的，而不是己内存在的。这种己外存在主要是通过那种因为父亲或兄长受到伤害而进行的复仇出现的。他把这种伤害看作是他在

内心里无法承受的绝顶大事。他以他的全部个体性对这种伤害作出反应。他十分渴望复仇，反应非常强烈，因为他对于这种伤害感到无能为力。在其他的亚洲民族那里也有这种情况。例如实行自杀，以便让别人感到罪责，像过去我们这里也有士兵这么[做]那样。中国经常发生这种事情，一个人与另一个人有仇，便通过自杀以引起对此事进行详细调查，使另一个人受到拷问，因为在中国刑讯逼供是通行的。那个人因为对此人之死负有罪责而被处死。因为这个罪责已经很严重，只要他造成别人死亡，不论是否有意，都要被处死。(12, 150)

在中国不考虑犯罪的转嫁。假如一个人想出于报复而杀害另一个人，他就会把自己全家都毁掉，所以他就自杀，因为这样他就会把另外一个人及其全家都毁掉。中国人通过这种报复而成为赢家，这样他自己的家庭可以不受到惩罚，也不被没收财产。中国人的这种报复欲望延续至今。锡兰人[斯里兰卡]也是这样，他们在洗浴时进行报复。此外，中国人像印度人一样滑头、喜欢偷窃和欺骗。(他们的四肢十分灵活，身体柔软，手艺高明。)他们尤其喜欢欺骗欧洲人，因为他们内心缺乏正义感。

下一点涉及学术、艺术和宗教。

缺少真正的内在性也延伸到学术领域。不存在独立自由的学术。当我们谈到中国的学术时，听到的都是对这方面很高的赞誉。学术在中国受到很高的评价和尊重。

[1.] 在古代，[中国人]在学术方面享有盛誉，的确很有声望。皇帝居于学术的顶端，他受到精心的培养教育，也确实学到许多知识，尤其是在满洲王朝。皇帝被认作是学术价值的最终评

(12, 151) 判者。皇帝在朝报中责难官员们奏折中的不正确表述，并且经常亲自撰写作品、文章和诗赋。宫廷里有一个由博学鸿儒所组成的高级论坛，除了研修学术、特别是历史之外，他们不做其他事情。皇帝依据严格的考试结果遴选出这个称为“翰林院”的论坛的成员。他们过着潜心于学术的生活，尤其在皇帝的监督之下[写作]各种通用作品，皇帝则经常亲自撰写序言。皇帝从这些人当中挑选为他代笔的秘书，最高的国家官员也从他们当中遴选出来。在中国，撰写巨著及重新编书是国家的事务。康熙皇帝在他执政的后期[从 1772 年起]下令编纂一部新的文献汇编，多达 168000 卷¹¹，并规定全部著作都要准确无误。每一卷的内容没有我们这里那么多，在朝报中会公布这位或那位官员出了多少印刷错误，并为此挨了多少板子。

由此看来，学术一方面受到极高的尊重，但是所有这些都缺少最主要的东西，即人的内在性和智慧的自由土壤，这种内在性和智慧能在自身中把思想财富积累起来，把所有具体存在的东西变成思想。学术的旨趣在于获得自我满足，能够内在地生活和拥有一个思想的世界。中国人没有这种土壤，他们从事学术，却不是以科学的自由旨趣为主导。科学与教育、知识的积累大都是经验性的，而不是理论性的，不是为思想而思想的自由旨趣，学术主要是为国家的利益服务。国家把学术作为工具掌握在自己手中，所以国家并不支持[或]促进纯粹的学术生活、纯粹为学术而学术的旨趣。如果我们现在考察学术本身的状况，就会看到，中国学术所享有的崇高声望正在消失。

[2.] 关于中国的书面语言，它是中国人所特有的，是某种

令人十分惊奇的东西。它有两个方面。和我们有关的方面是必须把这种书面语言看作培育学术的一个很大的障碍，或者可以更确切地说，由于真正的科学并不存在，所以它的工具也欠佳。这种书面语言是一种象形文字，而不表达声音。在我们这里，声音是表象的符号，对于这些声音我们又有符号来表示。字母因此是表象的符号的符号。在中国没有绕这个弯路，即不是通过字母表达声音、通过声音表达表象。字母的符号同时是表象的符号。这促使许多伟大人物认为这应该受到普遍欢迎。

从这个角度来看中国人的有声语言，可以说，它是贫乏的、单音节的。我们的有声语言是由书面语言所构成的。我们的有声语言比书面语言多不了多少东西。中国的情况则不是这样。他们的有声语言是贫乏的，有声语言的有些语词甚至有 25 种完全不同的意思。这些不同意思的差别是靠完全不同的重音表达出来的，比如说得或是快或是慢，或是轻声或是大声。中国人的耳朵十分精细。因此这是十分不完美的。 (12, 153)

至于书面语言本身，需要强调的是，它是阻碍学术发展的最大障碍。我们的书面语言极为简单。为数不多的字母符号限制和规定了语音的数量。中国的书面语言则不像我们这样限制语音的多样性。一种不成熟的语言由于有中间音而不能被书写下来。成熟的语言是由语音和书写符号所规定的，这些很快就能被学会。其他则是语音的组合，记忆力不必再被埋没。中国人不是只有 26 个书写符号，而是有成千上万个符号。他们日常所需要的字数有 9351 个，根据一些人的随意说法，需要 1 万个以上，学者需要识读 8—9 万字。然后还要学会[语词]组合，这种组合一部分是象

征性的，另一部分完全是随意的。因此，还必须自己学会连缀成词。由于许多符号只是复合词，因此人们学不到很多东西。有人寄希望于在我们这里推广使用象形文字，这样各国人民便可以学习和理解同样的符号，而不需要听得懂有声语言。中国人的这个优势仍然继续存在，因为他们始终为自己而保留着所有东西。

[3.] 关于学术本身，则享有很高的声誉。最著名的学者是孔子[孔夫子]。他的学养主要是道德方面的。他完全是一位道德学家，而不是哲学家。因为在他的言论中找不到关于思想作为思想在自身之中活动的理论。他当了几年正直的大臣，后来带着他的学生四处周游。他的学说听起来像所罗门的箴言。而科学学术所要求的東西要更多。最近已经翻译了一部他的书，根据书评，这部书与他的声誉并不相称。他无法和柏拉图、亚里士多德、苏格拉底相比。如果我们假设梭伦是其人民的立法者，那么他大约相当于梭伦。他的学说是道德课程的基础，尤其是对皇子们而言。

进一步的情况只能简单提一下。在一些具体科学领域，中国人很早就取得很大进展，但是这些也经常遭到质疑。最近人们较多了解了这种科学的状况，因而能够作出恰当评价。人们把物理学看作是中国最发达的科学。中国人比我们更早就发现了磁铁和使用磁针。他们说磁铁指向南方。这是正确的。而通过欧洲人他们才知道温度计、气压计、空气泵、摆钟、杠杆，他们也不知道真正的科学理论。这样看来他们的物理学也没有发展得太远。

中国最著名的是天文学。德朗布尔、拉普拉斯获得了一些有关的信息，认可中国人经过自古以来长期观测所取得的成就，根据这些观测，他们相当准确地计算出一年的长度，在公元前 1100

年观测到一次日食，还十分准确地确定了春分秋分。他们的成就主要是十分长久的连续观测，但是单单这点还不是科学。他们还做了长达两千年之久的气象观测，但不是借助于气压计和温度计，而仅仅是对风和雨的记述。欧洲人不可能从他们那里学到什么东西。不要在中国寻找什么真正的天文科学。原因之一在于历法的数学部分是由欧洲传教士近 200—300 年来作出的，他们在那里有正式的教团，而中国人对此一无所知。历法的天文学部分则是中国人作出来的。另一个原因是，尽管中国人自古以来就使用长管观测星空，但是他们没有望远镜和摆钟（他们通过欧洲人才知道这些）。在北京的皇宫里，虽然现在陈放着欧洲最漂亮的望远镜和摆钟，它们是英国人送给皇帝的礼品。但是在北京的观象台上，人们并不把这些东西当作新的仪器来用。

其他的科学也是以经验研究方式进行的。医学的基础是体液的循环。主要的疗法是调整患者的身体姿势。中国的数学乏善可陈。他们的数学主要是几何学。有人宣称他们知道毕达戈拉定理，但没有表明他们是否知道其证明。尽管中国人精通计算，但却是使用器械。他们没有代数、尤其是高等代数。他们的记数系统不是像我们这样的十进制，而是二进制，用 1 和 0 书写所有数目，这证明中国过去和其他民族的交往是多么的少。关于代数还需要指出的是，他们完全不知道诸如对数、正弦、切线。他们了解化学，但是只限于直接应用方面。力学和水力学同样是这样，他们在发明简单机械方面很有创造力，常常比欧洲人更为巧妙，但这并不是科学。此外，他们对许多东西都有艺术情趣，例如饲养昆虫、收藏铜片。

(12, 156)

从以上情况可以得知，在美的艺术方面，理想艺术在中国是不可能繁荣昌盛的。理想的事物只能由内在的自由精神来构思，它不能是平淡乏味的，而是要同时由一个形体来装饰。他们尽管擅长艺术创作的机械方面，但是却缺少精神创造力，缺乏自由的内在性。在他们那里找不到创造性。他们有优美的风景画、有肖像画，但没有我们这里使用明暗对比产生出的光线。他们擅长于细致的工笔描绘，例如鲤鱼的鳞片。工笔花鸟画也十分精彩。所有这些绘画都十分精细，但完全没有理想。他们只有在园林艺术方面是出类拔萃的。他们的园林美不胜收，不是生硬死板、过于精细。

最后要谈到宗教，对此的了解有难度，因为只有欧洲的传教士能获得有关的了解，但正因为他们是传教士，由于其宗教的缘故却不能真正了解这一点。

在中国，国家宗教首先必须与私人宗教加以区分。根据主要情况，国家宗教一方面是宗法性宗教，但是它也有不同于这种宗法性宗教的另一方面。我们可以把这种古老、单纯的宗法性宗教简单表述为：人向作为天和地的统治者的上帝进行祈祷，上帝是单纯、永恒、慈悲和公正的，奖励善良和美德，惩罚邪恶与罪行。这个纯洁、单纯的宗教基本上就是中国人的国家宗教。由于它的抽象性，它是纯粹和单纯的。出于对神的本质的这种表象，就排除了自然界和精神的丰富性及深刻性。公正和善意是绝对者的行动方式，但却没有明确说出绝对者是什么。这种宗法性，处于这种状态、这种抽象中的人，其情况是：他还没有下沉到他本人和自然界的深处，还没有想到在神性中去化解自然界和精神的

问题。这个单纯的东西就是中国人的国家宗教。

[1.] 他们把最高存在者称为“天”(Tian), 也称为“上帝”(Shangdi) 即最高主宰。耶稣会士们承认, 这个“天”或“上帝”就是我们的上帝, 我们也是这样来认识上帝的。(12, 158) 其他的传教士则把中国的宗教解释为异教, 认为它完全不是基督教的。争论的第二点在于, 耶稣会士容许中国人叩拜死者, 其他的传教士则禁止这样做。有的人把这些死者与圣徒等量齐观, 另一些人则只把天主教的圣徒当作代人祈祷者。大多数古代民族都是像中国人这样奉祀死者。“天”的字面意义就是“天空”, 因此, 争论的焦点在于它是指自然的天空, 还是指我们所说的上帝。在所有的古代民族中都有这种争论, 例如波斯人关于光的争论: 他们所说的是自然的光, 还是思想的光? 还有埃及人关于奥西里斯的争论: 它是指尼罗河, 还是仅仅指一个内心的象征? [人们]问道: 天、光、奥西里斯是否只是纯粹精神或内心的符号, 抑或只是这些符号所标示的纯自然的東西本身。第三种意见认为, 在这些画像的背后所尊奉的是死去的个人。这场有关所有神话的争论一直持续到今天。如果严格区分开这些观点, 当然就是一个矛盾。但正确的观点也许在于, 人们无论谈哪个民族, 都不能说他们已经把感性东西唯独作为神圣东西来看待, 因为精神的本性必然要求不停留在自然东西上, 而是要不断进入一个内在东西中。所有纯粹的宗教都是把感性东西逐渐变成思想。思想一旦深入到对象之中, 就是一个被思考的东西, 是普遍的东西。

现在进一步来看中国人所说的“天”, 尽管我们可以列举出很多东西, 但是现在只想讲下面一点: 1711年, 当时康熙帝在 (12, 159)

位，耶稣会士修建了一座教堂，皇帝亲自题写了三幅匾额挂上。第一幅匾额是“万物真正的原理”{“万有真元”}，第二幅是“没有开始和终结，它创造并持有万物”{“无始无终，允作形声真主宰”}，第三幅是“无限、无限善良、无限公正，以最高权力统领一切”{“宜仁宜义，爰昭拯济大权衡”}。中国人所说的他们的上帝就像我们在《旧约》中所读到的耶和華。在多位官员为农业歉收上疏之后，康熙帝的继任者发布了一道谕旨。这些官员称，在树立着一位老将军画像的地方就没有歉收出现。皇帝回答说，为防歉收而树立那幅画像并不是他的意思，他的意思是在于人与天的永恒关系。如果发生了这种不幸，人们就应该反观自我，扪心自问他们是否犯了错误、是什么错误，从而招致这样的惩罚。皇帝本人如果听到这种不幸，他也会亲自这样做，问自己怎样把这个不幸带给他的帝国。如果人民行事得当，上天会降下恩典，因为只有人民背离正义和善良的情况下，国家才会被推翻，人民才会沉沦。如果人们不承担自己的义务，上天就把他的意向变为惩罚。这些就是关于最高存在者的思想，这些设想与《旧约》中的内容完全吻合。

(12, 160)

从这个方面来说，我们可以把他们的宗教称为宗法性的。这个单纯抽象的存在者在中国人的心目中是至高无上的。被传教士称为国家宗教中无神论者的中国学者在人们可以赋予命运的意义把这个抽象存在者当作理智的原始的东西和世界的最内在本质的，把自然界的规律当作产生自然界的東西。所有东西都产生于这个原始的东西。一般来说，中国人拥有自然界和人的行为要有一位公正的统治者的观念。需要补充说明的是，只有皇帝才称为

天的儿子，只有他才能为所有黎民百姓向天献祭。只有皇帝本人才能进行献祭，亲自举行祭神仪式。中国有许多节日，皇帝要在节日的公共活动中举行祭祀。首要的节日是冬至，在我们的圣诞节期间，第二个是在春分日，皇帝要亲自犁田，并不是为了显示从政治上尊重这个等级，而只是一种敬神仪式。皇后则要亲自喂养丝蚕。第三个节日是在夏至日，在我们的约翰节之时。第四个节日本应在秋天，但实际上要早一些庆祝，皇帝要颁布谕旨，声称为了感谢上天带来五谷丰登，他不愿意等到秋天。这些主要节日和四个季节相对应。在更早时代，皇帝要登上称为“岳”的高山去进行祭祀。按照天上畛域的划分，这样的山岳有四座。后来，节日庆典的地点改为在宫中举行，皇帝在这里向上帝下跪膜拜。一大队浩浩荡荡的人马，常常有两千名文官和同样数目的武官参加庆典。在发生日食或月食时的庆典也特别隆重，老百姓都要跪地磕头。文官们则观察日食和月食。以上所描述的一切都说明宗教直观与自然规定性的紧密关联。

(12, 161)

[2.] 这个宗教的第二个特点是，尽管天是一个主宰，但并不是没有争议，以致只允许尊奉天，而是在这个至高的唯一位置之下还有多重的东西，所以在中国有许多教派，犹太教徒已经有一千多年历史，此外还有很多回教徒。基督教的传播也没有什么障碍，只要这个宗教看来不会煽动人们起来反抗中华帝国的典章制度。除了敬天之外，中国人还敬奉各种神——守护神，类似于希腊的树精，即各种自然物的精灵，它们被设想为不同于各种以它们为自己的本质的对象。

对于理性来说最重要的是：绝对者并不是这样一个无规定的

东西，而是自身特殊的东西，特殊的和被规定的东西也被设定到绝对者之中，并在其中被认识、被了解和被直观。我们的思维着的理智在运动中把握太阳系，把它当作按照规律规定自身的。这些规律是太阳系的魂灵。因此，规律是一种普遍东西，但只是被提升到普遍东西中的特殊性。这个特殊东西由此与“太一”相关联。这种普遍东西须在上帝中，即在一个普遍东西中加以认识，这样我们就说，上帝把它做成这样。我们说这种普遍东西是由一个普遍东西设定的，但认识到这种特殊东西还不存在于这个普遍东西中，因为我们把它当作力量来理解，而这个特殊的普遍东西是外在于这个力量的。这个绝对者还没有被理解为这样在自身之内规定自己。由于中国人的“天”缺少规定性，所以规定性外在于它，特殊东西上升到的这个普遍东西也外在于它。在《旧约》中，人们一方面设定了耶和华，另一方面则设定了埃洛希姆¹²。

由于普遍东西本身还没有在其规定性中得到把握，所以下一个上升就是把魂灵赋予特殊东西中的普遍东西，正如中国的各种守护神那样。这是各种事物的守护神。日、月、星辰、时间、年代和时辰，所有东西都有自己的守护神。这些神都爱护人，并且像官员那样依次分为等级。所有省份、所有城市都有自己的神。有高级的和低级的神，有乐于助人的神，也有恶神。恶的精灵称为“鬼”，它们和神争斗。有些神有许多事情做，另一些神则没有事情做，他们就可以把自己变成一个人或动物。在变成人以后，他们就不再变坏了。皇帝作为天的儿子也可以给神指定位置、事务和官职，而且是通过年号。在中国历史上，如果皇帝另行分派看不见的世界，并且改变其中所有官职，那么，在朝代更

替时就总会[出现]很长的故事传说。对国家忠心耿耿的人在死后也可以被奉祀为神。到处都建有神庙。人们在祭拜神的时候坚信一切自然事物都取决于神。如果一个省份发生了灾患，与此相关的神就会遭到辱骂，并且主要官员会把这个神从下一年的历法中删除，以示惩罚。神本来并没有被尊奉为上帝，而是位于天的下面。中国人给这些神都制作了神龛偶像。在这些庙宇中，也陈放着面目丑恶的神像。神庙中有神职人员。有许多僧侣生活在数目众多的寺庙中，他们不婚娶，此外也有尼姑庵。在北京，寺庙多达万座。寺庙的数量增长太多，皇帝不得不加以限制。有一位皇帝让 25 名僧侣还俗过普通市民生活，并且取消了五千座寺庙。中国人的大量迷信都与神和寺庙的这类问题有关。在每次发生灾难不幸时，他们都求助于僧侣和神像。这些僧侣是固定的咨询顾问，他们能预卜未来或做类似的事情。他们的一件主要事情是确定修建房屋、特别是修建坟墓的位置，他们确信，各家的祸福都取决于此。各个角落都用传说中的龙来驱邪，并且由他们寻找象征吉祥的墓地。这种迷信的前提是内在精神的不自由，正如我们在他们那里所看到的。

[3.] 我们已经注意到，有一些特殊的教派。其中之一是老子的教派。在他们那里，看来已经开始有一种完全不同的秩序观。他们设想，通过返回自身，通过研习，达到对于神的控制。再进一步就是潜修者通过严格的修炼，使自己成为神。在这里开始有了人的东西到神的东西的上升，有了与神圣的绝对者的绝对同一。第二个教派是广泛传播的喇嘛教。皇帝家族、尤其是出自于满洲部落的皇帝家族信奉喇嘛教。皇帝的私人宗教是喇嘛教，

一个活人之所以被尊敬，是因为神性在其中有自己的当下定在。这和佛陀的宗教密切相关。佛的宗教十分有名，但它[是]否和佛陀的宗教是一回事，这依然有疑问¹³。佛的宗教的一个主要观念是灵魂转世，所有形态，人、星辰等等都只是太一、绝对者的不同形式、显现。此外，这个宗教的信徒把至高无上者设定为无，因此，人只有这样才能上升为神，即他丧失对特殊东西的所有感知，使自己成为抽象的直观，达到善恶以及一切差异都消失的境地，达到[人]完全沦为空虚性、沦为不动者的境地。因此应当追寻那个完全空虚的东西。

我们现在从对以上第一个宗法制帝国的叙述转到对第二个帝国——印度的叙述。

印 度

这是印度河与恒河流域。这里河流已经开始和多条山脉曲折交错。印度紧靠着世界其他部分，因此它近乎是世界历史链条中一个积极的环节，而中华帝国则游离于这个链条之外，它虽然是第一个环节，却还没有起步，而且也没有走出自身。与所设想的一样，印度表明自己是一个世界历史的民族。由此诞生了智慧、科学、教育以及自然财富。没有什么东西不是出自那里。因此所有民族的眼光都转向那里，以寻找一条得到财富的道路。与这个财富的源泉建立联系是贯通所有民族的环节。没有任何一个较大的民族不从印度那里获得或大或小的某种印记。

[1.] 首先我们要尝试把握印度的那种与中国截然不同的原

则。与中国相反，印度仿佛是梦幻的国度、奇迹的国度。在中国，一切都是毫无梦幻的知性、枯燥乏味的生活，甚至连情感都是由外部来规定、设定的，并且由法律来规范的；而在印度则正相反，没有任何对象是被确定下来，与诗和幻想相悖的，而是所有东西都和幻想有关，都被弄得充满神奇。在中国，道德是法律的内容；在印度，尽管也有固定的规矩和法律，甚至有一大堆对行为的规定，但这些规定不是以伦理、情感、道德的东西作为其内容，而是以迷信为其内容。这是些行动，而这些行动无论从形式还是从内容看都毫无精神和情感。印度人的生活是由这些没有精神和情感的形式组成的。中国人一方面具有枯燥乏味的知性，另一方面他们的掌管一切的统治者具有与知性相反的永恒迷信。印度人没有中国人那样的迷信，他们的整体状况可以被概括为一种梦幻式的想入非非。理性、道德性、主体性都已经被消除、被抛弃，人只有通过充分地发挥其想象力才能返回到自身，返回到积极方面。一方面是放纵不羁的想象力连同感性享乐，另一方面是对内在性毫无生气的抽象，印度人就在这两个极端之间左右摇摆。因此，印度人像一个失去任何精神性，仅仅绝望地借助于鸦片来获得一个梦幻世界的完全堕落的人，这个世界是精神错乱的一种幸运。对于中国人来说，历史学是一门最成熟的科学。在中国人那里，我们看到他们五千年的历史井然有序，按照编年史方式干巴巴地叙述着外在事情、行动和事件，有时加上一些说明性文字。印度人则正相反，他们根本没有什么历史、编年史或对事实的叙述。对他们来说，一切当下的和现存的东西都变成彩色梦幻，而烟消云散。因此他们不可能有真正的历史。他们对历史的

(12, 166)

理解是由神经衰弱和神经过敏决定的，这阻碍了他们承受各个客观对象，承受一种固定的、确定的定在，毋宁说，这种定在只要接触到他们，就对他们转变为身体发烧时出现的一种梦幻。他们不能承受确定的现实性，只能想入非非，编造谎言。他们也不是蓄意编造谎言。不仅他们的口头传说，而且他们的书面文献都很难让人感到可信。这些是最近的特点。在想到印度这个名称时，就感到出现一个梦幻，弥漫着一种美好的香气。但是，在人们于不久前熟悉了印度的精神之后，这种芳香便烟消云散了。现在的看法已经完全不同于过去对这个童话世界的幻想。

[2.] 现在更进一步去把握印度人的原则。在中国人那里我们看到支配未成年人的宗法制原则。中国人不具有充实的内在性，他们的内在性还没有内容。对他们来说，自我规定的内容是由外在的政府和外在的法律给定的，这些法律规定了内容。这是最抽象的内在性。下一步是一个必然的进展，即产生出一个内在性世界，因此，{内在性的}充实就是形成一个内在性的世界。在中国，思想世界只与国家及实用性有关。再下一步就是把迄今外在设定的规定性变成为内在的，形成一个精神世界，使内在的东西不再单纯是抽象的，使精神从自身建立起自己的世界，并把世界塑造为一种理想主义。

我们在印度看到了上述进程，但这里的理想主义还是一种没有自由、缺乏理性的单纯想象的理想主义，一种纯粹的想入非非，真理只是潜入其中，大量内容是抽象的想象。各种对象性的东西都表现为精神的想象，但都表现为没有概念的，因而不自由的想象。印度人的生活因此是一种梦幻式的生活。在梦幻中，人

不能把他的自为存在着的现实性、他的自为存在着的人格与那些对他来说外在的东西区分开，因此，外在性的全部关联、外在世界的知性就不复存在了。在印度人的梦幻式生活中，没有主体和客体的各自自由的自为存在，没有主体脱离开客体和客体脱离开主体。此外，在梦幻中，连精神的最深处也显露出来，哪怕这是些荒唐透顶、愚蠢至极的废话。因此，我们（虽然）在印度人这里看到对最高级的理念、最高尚的规定的意识，但它却与最随意的异想天开混杂在一起。

众所周知，有一种特有的女性美，这种女性的面色不是那种健康的红晕，而是一种更加细润的红晕，仿佛由里向外透着灵性的韵味，所有线条都显露出柔美温和。妇女在分娩若干天之后出现这种温柔之美。人们在梦游状态下也能看到这种柔美，像斯霍勒尔¹⁴这样的大画家把这种柔美赋予了临死前的玛利亚。我们在印度的人物形象中看到这种神经衰弱之美、敏感心灵之美，它由于缺少产生于自身的自由精神而罹患衰弱之苦。 (12, 168)

[3.] 如果说我们在进行了上述对比之后能更加有把握地理解印度的状况，那么，印度人生活的基本理念便是外在东西和内在东西的定在的统一。印度的直观以绝对的实体性作为基础，这种实体性通过知性在其自身中还没有分离，即偶然东西的现象与本质还没有分离。因为这种分离需要有知性作为条件。而在印度，我们没有看到知性。属于知性的应该是：主体是固定的，与多样性是有区别的，这种多样性同样是自身固定的，因此与知性东西相对立。与个体相对立的多样性处于一种知性的联系之中。在印度人那里，没有这种主体与客体的分离，也没有各种客体与

(12, 169) 其总体联系的分离。

各个事物如同存在于它们的联系之中那样，最初都是单个的事物，但是在更深的联系中拥有规律，拥有一种内在东西，一种普遍的本质性东西，它与它们的个别性是分离的。这种本质性东西中的最普遍的东西就是中国人的抽象的神，而在印度，各个事物的个别性与它们的联系、与它们的本质是不分离的。这样，我们就看到了印度的泛神论。这不是多神论，毋宁说，他们的直观是普遍的泛神论，不是像斯宾诺莎主义那样的思想的泛神论，而是表象的泛神论。斯宾诺莎主义把个别东西本身看作微不足道，在其中只抓住抽象的实体，只把普遍东西设想为实体。

在印度，人们不思考普遍东西，而是把感性材料直接地、生硬地塞到普遍东西当中，不是通过精神的力量把感性材料理想化，提升为自由之美，从而使感性东西只是普遍东西的表现，相反地，印度人只是把感性材料吸收到普遍东西当中，只是把它扩展为没有尺度的东西，这种材料使神遭到奇特的扭曲，甚至变得可笑。因为神圣的东西是以有限的形式加以把握的，而有限的东西被发散为没有尺度的东西。这在印度人那里不是一个单纯的游戏；他们不是在创作童话，不是超越于想象力之上，相反地，这些梦幻构成他们的尊严。神圣的东西通过这样的造型不是被变为个体，而是通过这种低级的形态完全遭到贬低和玷污，并且被变得十分荒唐，就像有限东西被吹嘘为珍品和精美绝伦的东西，随即又坠入万丈深渊那样。这是把有限的东西神圣化，把神圣的东西有限化。这样，上帝化身为人的观念就不会使我们感到突兀，而神成肉身的观念也不会令他们突兀。这个观念不是一个特别重

(12, 170)

要的思想，因为一切都是上帝化为肉身、化身为入，例如猴子、鸚鵡、牛等等；神化身为一切。神圣的普遍东西、内在东西都是由感性东西想象出来的，而在中国就不是这样。

印度人具有一个表象的世界，一种充实的内在性，但这个世界并不是通过理性和概念形成的，而是通过两个端项的生硬结合产生的。基本的思想是关于个别东西和普遍东西相统一的表象。因此，被设定为与普遍东西统一的特殊东西是感性东西。这种统一就其自身而言构成了一切真理的基础，但在这里具体来说，这种统一仅仅是为了表象而被给予的，所以就变得怪诞、荒谬和没有尊严了。

这种把上帝感性化的过程中，需要区分开两种情况：{其一，}泛神论是否完全普遍地都是关于这种统一的表象，{其二，}坚持关于这种统一的表象的泛神论是否完全把所有的感性东西都神化，在四周被有限的东西所包围，而这些有限东西必定被视为神，或者，上帝的感性化是否集中起来，限制在一个直接当下存在的中心点上。这个区别构成不同民族的差别。泛神论的普遍分裂属于信仰婆罗门教的印度人，第二种情况属于佛教原理或者喇嘛教。信奉这种原则的民族主要是藏族人、蒙古人和卡尔梅克人，此外还有锡兰人以及恒河对岸半岛东部的民族。喇嘛教是各种宗教中传播得最广的。对于前者，我们谈论的是原来的印度。印度也崇拜佛陀。对于印度人来说，佛陀是神第九次化为肉身，但是从整体上说，婆罗门教的泛神论是他们的普遍原则。 (12, 171)

[1.] 关于原来的印度所处的位置，其基础是恒河及印度河流域，此外还有英国人所称的印度斯坦和德干半岛。北部是恒河

流域——这个地区被视为印度婆罗门教本来的中心——以及孟加拉、克什米尔等。另一个地区是印度河流域。南部地区主要是沙漠，其间点缀着一些绿洲。北部地区、即旁遮普由五条河流所分割，那里的土地肥沃。亚历山大曾抵达印度河，在他之后的 2100 年，即 1805 年，英国人才重新抵达那里。印度因印度河而得名。他们自己相互之间是否这样称呼，抑或只是我们这样称谓他们，他们究竟是否有一个共同的名称，这些都不得而知。那里过去完全不知道印度这个名称。在恒河与印度河之间没有大的山脉，但是在印度河以东很远的南方则有很大的山脉，与印度斯坦南部的山脉相连。这些山脉以南是讷尔布达河〔纳巴达河、讷尔玛达河〕，是印度斯坦与德干半岛的界河。向西的沿海地区像锡兰一样十分狭窄，在山脉和大海之间只有很窄的一条海岸。其后耸立着高高的山脉，如同我们在非洲所看到的那样。其他地方的海岸要更加多样。锡兰位于科摩林角的对岸，距离它很近。印度斯坦和德干半岛则和两大河流域有很大不同。在山区生活着地地道道的蛮族人，诸如完全没有文化的野蛮民族德普拉登人。目前在河流平原地区主要生活着印度人，而且是在上述原则之内信奉婆罗门教的人，尽管在他们之间也穿插生活着其他一些民族。

[2.] 关于他们的政治生活、他们的伦理和宗教，这些方面是密切联系的。我们想说得更详细点，政治生活的基本原则是：国家应当是特殊意志和普遍东西的统一，因而是普遍意志的实践。因此，国家以自由意志的意识为前提。客观意志在中国是法律，但处于印度人的〔世界〕之外。在中国，道德的东西被当作民法的内容，因而把内在东西当作外在东西来对待；在印度人那

里，内在东西和外在外在东西[虽然]是统一的，但在这种统一中，自然界既不是一个可以理解的整体，精神的东西也不是作为自由意志与自然的东西对立的，毋宁说，这还是直接的统一。所缺少的是精神返回其自身，使精神由此认识到体现自由的法律是为精神存在的。所以，既缺少作为自在存在的意志的自由原则，也缺少存在于主观意志形式中的自由原则。缺少的是国家所必需的一切东西。在印度根本就没有国家。在中国一切都是国家，在印度则只有一个民族，而没有国家。

如果要过社会性的共同生活，而且是过将要指出的很有文化的共同生活，那么，只要有中心，就有一种治理。由于缺少自由原则，所以对于规定在这种生活中什么是伦理、公平和道德，根本就没有伦理的原则，也没有作为良心的宗教虔诚，因为所有这些都以作为自由的精神为其原则。由于这里只有政府，所以就有一种专制主义，一种完全没有原则、没有法律的专制主义。在印度，起决定作用的是彻底贬低人格的专制主义。尽管有足够的宗教，但没有宗教虔诚。中国、波斯、土耳其乃至整个亚洲都是专制主义的温床。如果统治者、掌权者是一个恶人，专制主义就会变成暴政。这种暴政以后会遭到所有个人的厌恶和反对，变成一种秩序以外存在的东西。而印度没有对自由的自信心，没有对道德的意识，所以暴政在这里存在于秩序之中，没有遭到厌恶。印度人所留下的无非是他们被剥夺的对感性事物的感觉。(12, 173)

[3.] 第三，印度人民是一个拥有古老文化的民族。特别是恒河平原以及纳巴达河平原，土壤极其肥沃；由多条河流冲积而成的土地加上温暖潮湿的气候、各种各样成群的动物，这些都很

容易满足人们的物质需求，很早就形成了群居生活，促进了文明的诞生。这里产生了一种十分奇特的、对国家的概念绝对重要的规定，它和中国人的概念截然相反。中国缺少这样一个环节，即国家的理念在分化中才是具体的、在自身得到规定的和[作为]不同东西而成为有机环节的，[所以]不是抽象东西，而是不同东西的自为设定的存在，不过，不同东西是通过整体、整体又是通过不同东西而存在的。这些不同东西是普遍东西，是普遍的特殊性。国家整体是一个实体性东西，但这个实体性东西在特殊化时分为许多特别的事务，它们构成国家的各个有机环节。我们在印度就看到这些不同的东西涌现出来。

(12, 174)

个人、家庭是有差别的东西，它们是个别的特殊性，而不是普遍的特殊性。只要这些有差别者是个人，就有更进一步的差别，一部分个人是自由人，一部分是奴隶。个人自由的差别在印度不可能出现；个人自由的差别在印度也无从谈起。我们也看不到独立个体的那种内在的、主观的自由，即良心。我们在中国没有看到这个规定，在印度就更看不到。真正的国家必须拥有道德主体，必须使其每个人具有内在的道德自由。

关于普遍的特殊性、国家事务环节的划分，我们在中国曾经看见过它们出现。现在需要注意的是，这些环节能在什么程度上自行组织起来。中国没有出现这种情况，即这些有差别者在整体内部自行构成为现实的、特殊的环节，构成为社团。因为在中国，这些只是国家的不同需求；在印度出现了这些普遍的特殊性，而且是种姓的独特规定性。国家的首要事务是智慧的、精神的、宗教的和科学的生活。第二种事务是实际的生活、权力的事

务、对外对内的防务、需要勇气的事务、进行领导的事务。第三种事务是经济性事务，以满足需求为目的。这种事务可以用多种方式进行划分，在我们欧洲分为城市和农村，城市从事加工制造，农村从事农牧业生产。第四种与服务性事务有关，这些人给从事以上事务的人提供私人服务，不能以独立的等级出现。从事 (12, 175) 事务这个概念出发产生的差别是理性所规定的。现在的问题是：在印度这些差别采取什么样的形式？在任何国家的一般性事务中，对个人进行区别和划分都是必要的。这在印度是以一种特定的方式出现的。印度人的不同在于概念的这种规定性成为自然的差别，成为出身的差别。在我们欧洲，主观自由在于，不管是对于什么规定性，每个人都可以按照观念、意见、实际状况规定自己。但是在印度，这些有差别者完全取决于自然的规定性。

柏拉图的国家理论也承认这些差别，但是他排除了随意性。即使各个个体的固有福祉被排除在外，首领们也毕竟按照一种得到培养的、伦理的意志把他们确定为各个等级。这样，在柏拉图那里也有一种人的意志，它造成等级划分。这就使得个人的主观自由没有得到尊重，但是这种规定性不是通过自然划分的，像在印度那样。在我们欧洲，等级制完全处于从属的位置。精神、宗教、伦理和法律这些领域是更高的领域，在这里，所有的人都拥有或可以拥有同样的和普遍的权利。等级制只涉及市民生活狭隘的地方性。意志的普遍性就其自身而言并不取决于每个人都可以在自己家乡生活的那样一个地区。但是像上面所说，印度人的差别是自然差别，印度生活的整个制度都包括在其中。宗教和法律的全部清规戒律都取决于此。因此，这些差别在印度也有绝对的

重要性。由于每个个体都依附于这样一个被称为种姓的等级，所以在涉及历史起源时，一种广为流传的意见认为，这种差别产生于部落的差别，因此民族差别是第一差别，与此相连的才是行业差别。这个意见在历史上没有得到证明，它也没有说明问题的关键在哪里。不可能存在一个僧侣民族，因为一个民族需要拥有所有的行业。最重要的是，一种差别只有和其他差别一起才能形成。这是一种劳动的分工，这种分工是文明的标志，是一个民族的开端。因此，种姓不能通过各民族部落间那种外在的聚合来解释，它要以一个形成差别的整体作为前提。其独特之处只在于，印度的这种差别是以这种方式通过出身血统固定下来的。至于这是如何发生的，是通过无意识的直接性，还是由于外在的专制制度，则是另外一个问题。专制制度可以做到的，是使这个人不断从事这个行业，并且让他的后代继承这个行业，这已经是一种自然的方式。关键的问题在于，这些差别只能在一个已经形成整体的内部才出现，并且固定下来，正如印度那样的情况。在埃及也有种姓，在米底人、波斯人以及其他民族那里也有更多种姓的遗迹。在古代波斯，若干城市必须向专制君主的王宫提供玫瑰油，另一些城市提供丝绸服装。君主对此作出规定并且坚持实施。在印度同样是把这种状况固定下来。

印度的所有伦理规定和宗教规定都与种姓划分有关。其宗教观念的主要原则是个别东西和普遍东西的统一、感性事物和神圣事物的统一。我们是把感性事物和精神事物、把本质和偶然事物区分开，通过反思把它们统一起来。在印度，统一不是反思的结果，他们的统一是直接的。细微的差别仅仅在于：神圣东西是更

多地把普遍东西作为其出发点，还是通过由感性东西出发的第一个东西，更多地把感性东西作为其出发点，是更多地终止于普遍东西，还是从普遍东西开始，更多地过渡到感性东西。因此，印度人把太阳、月亮、山脉、河流、动物、单个的人这些直接感性的东西都当作神圣的。另一方面，印度人还具有一些已经属于思想的表象，但没有把它们当作思想来把握，而是直接地感性地来把握。这样，诸神就都成为直接感性的。这也表现在种姓划分方面。这种划分是一种崇拜，其中一部分人显现为神圣的。由于神祇作为支配者这时变成了尘世间的固定的东西，种姓的差别在印度人的观念当中也就是固定不变的。人们像对待自然事物那样去对待神祇和其他人。人们以这样的态度看待人和神祇的关系，使得他们的日常生活像在举行敬神仪式。根深蒂固的迷信也表现在一句有普遍性的话当中：“神无处不在”。但是，只有不去仔细观察才能明白这类说法的情况。印度人的伦理生活与宗教一样，都囿于种姓差别之内。印度的宗教不仅把人和自然事物作为对象，而且还把普遍本质作为对象，这一点在下面再详细阐述。(12, 178)

如果我们进一步考察种姓，首先要说的是种姓的权利问题。最先引人瞩目的是印度的四个种姓。第一个是婆罗门，第二个是刹帝利即武士，国王就出自于这个阶层，不过曾任马拉特帝国首脑的最后一位派施瓦¹⁵却是婆罗门成员。第三个称为吠舍，这个种姓主要是地主和房产主。第四个是工人、手工业者、奴婢、仆人等，叫首陀罗。紧接着这个种姓的第五个是不可接触的贱民种姓，称为“尼沙达”、“帕里亚斯”。除了这种一般的划分之外，还有许多下一级的划分，并且在不同地区各不相同，有人说有 27

种至 36 种之多。婆罗门和刹帝利阶层是完全确定的，而手工业者的种姓，即吠舍和首陀罗，则分为许多各不相同的，每个次一级种姓都有其特有的职业。

印度人自己为大多数种姓给出了其历史来源，由于某些王公诸侯的疏忽，不同种姓的男女之间相互通婚，其子女便形成特殊的种姓。因此，没有种姓的人形成新的种姓，并被指派从事一些职业，由此产生出艺术和学术。这个说明肯定含有某些正确的东西，但是认为艺术和各种行业因此才得以产生，这应看作是不正确的，因为正是艺术和各个行业的规定性造成了不同种姓的规定性。存在着许多个种姓，每个种姓都有其自己的行业：渔夫、制革匠、理发匠、吹鼓手、挑夫、轿夫、织席匠等等。任何种姓都不超出其被指定的行业之外。欧洲人对于种姓的这些差别颇感头痛，例如，在服兵役过程中每个人本该什么都做，但印度人不得去做超出自己种姓行业的事情。经过长期交往，这种顽固的限制已经开始有所松动。士兵种姓出身的士兵不得去挖战壕，不愿意挑任何东西，也不愿意去拉大炮，而必须由其他人去做这些事。他们极少去从事其他的行业。在印度，一支有 2 万人的英国军队开赴战场，需要有多达 10 万人的辎重队。一个少尉需要有 30 人来服侍，一个上尉需要 50 人，因为每人都只干他自己的行当。一位法国将军拉利-托伦达尔——此人在 {18 世纪} 50 年代被派往印度，后来在巴黎被斩首——在印度时曾想强迫印度人去做战争中的各种事情，但是印度人都跑掉了，他通过这种生硬的做法毁掉了自己的计划¹⁶。

每个种姓对日常生活中哪怕最琐碎的事情都有自己的规矩和

规则。他们在吃饭之前必须沐浴，如果不沐浴就不能吃饭，而且常常几天不吃饭，直到进行了沐浴。不同的种姓不能在一起吃饭，不过由于在战争期间的交往，这个规矩已大大减弱。如果一位欧洲人或者一匹马在他们的池塘里饮水，这个池塘就不洁净了。印度人不能触碰死鸟，身上不能用羽毛做装饰，也不能穿牛皮制的衣服。人们因此必须自己安排准备给养。每个种姓都有其特定的行业，必须遵守特别的规矩，拥有完全不同的公民权利。（12, 180）

位于最上层的是婆罗门，他们高居于其他种姓、尤其是首陀罗之上，如同在我们欧洲这里人类高居于动物之上。只有婆罗门允许从事学术活动，阅读圣书《吠陀》。一名首陀罗（第四等级）不得记诵书中的段落，不得学习祈祷。如果他学会了一点儿，就会受到死刑的惩罚。根据《摩奴法论》¹⁷，婆罗门不得向首陀罗进行劝告和传授如何进行祈祷。如果一个首陀罗给婆罗门带来了麻烦，后者就可以向当局控告他，当局会判处他死刑。婆罗门触摸了首陀罗，就会感到不洁净。首陀罗不得触摸婆罗门，否则就会被处死。婆罗门被当作神来看待。每个印度人都可以跪倒在一位婆罗门面前，并把他称为自己的神。婆罗门在脖子上围着一件三层的针织品。一个普通的印度人看到这件针织品，就会跪倒在地上，并向他祈祷。一位婆罗门只能从其他婆罗门那里接受东西。婆罗门被称为出生了两次的人，他的地位之高甚至到了一位国王都绝不可企及的地步，尽管国王是一跃而到其高位的。人们把有学问的婆罗门和没有学问的婆罗门区分开，但是没有学问的婆罗门享有同样高的地位。对低级种姓的处罚比对高级种姓的处罚要严厉，只有对偷窃的处罚正相反。一首古诗中说，一位君主想使

(12, 181) 用武力成为婆罗门。但是牛保护了婆罗门，杀死了 10 万人。国王为此而赎罪 1 万年之久，但是依然不能成为婆罗门。因为婆罗门从一出生就已经是不同于其他各个种姓的神。在《摩奴法论》中说，婆罗门在出世后就是所有造物的首领，被设定为民事义务和宗教义务的守护者。凡是实存的东西，都是婆罗门的财产，他高贵的出身就使他享有这些权力。他高于其他人，处于所有种姓的顶端。其他的种姓虽然各不相同，却都没有这么高的地位，虽然任何低级种姓要尊崇比他高的种姓，但所有其他种姓都要尊崇婆罗门。

种姓的区别也规定着普遍公民权，并在这里导致出现公民权利不平等的后果。在犯有同等罪行情况下，较低的种姓依照其等级情况要比高级种姓受到更严厉的处罚，只有对偷盗罪才是种姓愈高，处罚愈重。处罚完全是以抽象的以牙还牙为原则。例如，谁用舌头伤害了别人，谁的舌头就要受到惩罚。在《摩奴法论》中列出了对低级种姓进行惩罚的 10 个身体部位，它们是：舌头、耳朵、眼睛、手、脚、头、身体、鼻子、生殖器及财产。一个婆罗门犯下了在其他种姓中要同时受到流放和身体惩罚的罪行，他只是被罚流放，而身体不会受到伤害。相反地，如果一个首陀罗用手或脚伤害了一个婆罗门或其他比他种姓高的人，他的脚或手就要被砍下来。对于用粗言秽语伤害一位婆罗门的那种只出生一次的人，就要损坏他的舌头；如果他用言语污蔑整个婆罗门种姓，就要用一根烧红的铁棍戳进他的嘴里。这就是说，种姓制度把差异也带入公民权中。

(12, 182)

如果谁没有尽到本种姓的义务，他就可能丧失其种姓身份。这个人成了遭到唾弃的渣滓，不再受到任何法律的保护，被所有

的人拒之门外。他也可以重新恢复其种姓身份，而且有多种方式。如果他只犯了比较小的过失，就很容易做到这点。他可以送给一位婆罗门一些钱，并请本种姓的若干成员吃一餐饭，然后他就被重新接纳回来。如果他犯下的罪行比较严重，恢复其身份就难得多。〔处罚方式〕是：在地上栽一根木柱，上面固定一根横木条，木条的一端用绳索悬挂一个铁钩，把希望被重新接纳的人的背部挂在铁钩子上，然后把横木条旋转一定圈数。通过这种处罚方式使他得到赦免。赎罪者本人也要主动接受处罚。重新接纳婆罗门采用的是一种特别的方式。必须用黄金制作一头牛或一个女子，此外还必须准备许多礼品。有一位印度王子为了重新获得王位，派两位婆罗门出使到英国，他们由于是从海上乘船去的，尤其是他们在返回时跨越了印度河，因此被逐出本种姓。这位王子便让人用金属制作了一头牛，这头牛的子宫部分用黄金制成。他把这两位婆罗门藏到牛的腹中，然后从子宫中重新拽出来，以此表明他们的重生。

我们所遇到的第二点是法律规定。人之所以成为人的那种抽象的自由，是一切伦理自由的基础。在《摩奴法论》中包含了公民立法，它们散见于一些文集和汇编当中，英国人把它们翻译了出来。这些立法很不完整、不完全，也较为混乱。(12, 183)

[1.] 第一个极为重要的问题在于，耕种土地的人是否是土地所有者，即他们是土地所有者还是短期雇工。这个问题很难回答。英国人起初占据拥有两千万人口的孟加拉，最后对拥有一亿人口的整个印度部分地实行直接统治，部分地实行间接统治，印度绝大多数人直接臣属于英国，这时确定印度的农民是否是土地

所有者便至关重要。但由于租税负担沉重以及农业产量数额巨大，回答这个问题便十分困难。{这里}没有固定的捐税规定，因为除了缴纳地租之外，还有多种其他的负担。如果捐税负担占到土地产值的一半，这样一种土地所有者就会被看作和短期雇工是一样的，因为短期雇工是由土地所有者仅仅按照他获得劳动工资的多少供养的。在印度许多地区的农田租税负担越来越重时，土地所有者就不愿意再拥有土地，因为短期雇工的情况要更好些。这样就会出现土地所有者处境比雇佣劳动者更差的情况。

英国政府和议会对这个问题从各个方面加以权衡考量，但并没有作出任何真正的决定。事实表明，王公领主（拉贾）在最古老的时期原初是所有土地财产的主人，但是土地耕种者们拥有长期的耕种权利，这种权利也是一种所有，这样就有两种所有：必须向王公领主缴纳的地租，以及在缴纳地租之后耕种者自己留下的部分。印度的古代手稿中包含着王公领主的土地捐献给寺庙的铭文以及把土地出卖给私人的文书。麦肯齐上校收集了两千多份文书¹⁸。如果王公把土地转让给耕种者，他只是把收取地租权转让出来，犹如从事出售的私人只是在出售扣除收地租权之后剩余的权利。

每个村庄都是一个社区。在古代，所有村庄都为相互防范及防备强盗而修筑了围墙，因为所有权并不明晰。只在最近以来，由于对英国政府的信任在增加，所有权也比以前明确，村民们才拆毁了这些围墙。两年前黑斯廷斯勋爵¹⁹在英国议会发表演讲时就是这样说的。这样的村庄过去是一个封闭的小天地，对外界的任何政治变化都漠不关心，往往在很长时间之后才得知政府的更

迭。这样一个村庄有着自己的法官、一位婆罗门和一位星相家，后者的任务是确定吉利和不吉利的日子，还有一个人负责供水。此外，还需要有一位制陶匠、一名医生以及面包师、理发师、洗衣匠、舞娘、缝衣匠、乐师，最后还需要一位诗人。这些人里的每个人都从整个收益中获得一定比例的收入。收益的剩余部分由农夫和政府各得一半。政府的那部分是由一位全权收税员负责收 (12, 185) 纳。这是和政府的唯一关联。有人根据这种状况推论，认为政府就是地主。

英国人认可了这种糟糕的体制，他们把政府收入的征收人视为地主，并向他征收一定数额的税金，这样一来，他就有权力剥夺农民的土地所有权，使农民被完全当作雇工那样对待，由此造成前不久印度有一百万人死于饥荒。现在，农民的所有权重新受到重视。这种事情很难加以判定。

[2.] 第二点值得注意的是法庭上的证词，即问题是谁有能力向法庭提供证词。国王不能提供，厨师不能，公共舞蹈师和歌手不能，没有儿子而只有女儿的有声望的男人也不能提供，女人只能针对女人。在《摩奴法论》中允许做一次伪证，{其前提是：}这样做能够保住一名本该处死的男子的性命；一个真实的证词能够导致一名重罪犯的死刑，不论他是一位婆罗门还是出身于其他阶层的人；在大家都知晓国王严厉的情况下作伪证优先于提供真实的证词；伪证能够成全一次婚姻；出于取乐的动机而向一名姑娘做了伪证；针对苦苦探求宝藏的人；最后，在许多其他有利于婆罗门的情况下。

(12, 186)

[3.] 第三个需要提到的规定是有关放债的。值得注意的是

利率的水平，一方面是利率水平本身，然后是种姓差别对此的影响。有抵押物的法定利率是有规定的：对于一位婆罗门，月息是1.25%，没有抵押物是2%；对于第二个等级刹帝利，有抵押物是3%，没有抵押物是3.5%；对于第三个等级是4%；[对于]{第四个等级}首陀罗，月息是5%。《摩奴法论》就是这样规定的。至于收回债款的方式，规定要让人对债务予以提醒。另外就是把抵押物移交给政府当局，还有债权人有权把工人的财产没收，试探他是否要偿还债务。债务人的妻子、孩子、牲畜、衣物等都可以被没收。此外，法律规定可以对债务人使用暴力，强迫他还债，而且是用棍棒殴打。最后，还可以坐到债务人的门前，看他是否准备还债。如果债务人出身于另一个种姓，他就必须用劳役偿还债务。一个奇特的例外情况是，债权人如果是一位婆罗门，就带着短剑或毒药到债务人那里威胁他，他不还债就自杀。通过这样的威胁，债务人只好被迫还债。如果债务人仍不还债，这位婆罗门就可以坐在债务人的门前，只要这位婆罗门不吃饭，债务人便也不能吃饭，因为他在婆罗门在场的情况下不能吃饭，由此开始一场禁食比赛。如果这位婆罗门因饥饿而死亡，债务人就会以最严厉的方式被处死，被施以可怕的折磨，因为他应该对这位婆罗门的亡故负责。这类事情甚至自英国统治以来也发生过，由于法庭剥夺了一位婆罗门的债权，他以这种方式提出了上诉。

在公平和个人自由方面，可以说丝毫也谈不上。在遗产权利方面，女性被完全排除在外，连遗嘱也不允许留下。如果没有男性后嗣，财产就归于王公领主。

[4.] 下一点，第四方面的法律规定是有关婚姻的。关于妇

女的一般状况，如上所述，她们不能在法庭上作证，也不能立遗嘱，完全是从属的，处于受鄙视的状况。她们在男子面前不能吃饭，就像低级种姓在比他们高级的种姓面前不能吃饭那样。此外，妇女或多或少是被新郎的父母买下来的。这是传统风俗，是流传下来的一种古老权利，尽管现在法律已经禁止。在正式的法定婚姻中，新郎必须赠送一头母牛或公牛，作为自古以来的购买方式。但是，关于应当送给女方父母的礼物要达成一个契约。不过就实质而言，这始终是一桩正式的买卖。

未婚女子自己没有权利选择男人，而是父亲作出决定。把女儿嫁出去是父亲的责任，而且结婚是每个印度人的责任。如果父亲没有履行自己的责任，女儿就要自己选择一个丈夫。在“那罗传”²⁰诗篇里就有这种描述。但是只有在达到出嫁年龄之后的头三年父亲没有把女儿嫁出去，才能这样做。如果父母没有为女儿找到丈夫，便可以为女儿考虑其他方式，即多妻制是允许的。（12, 188）

但是，女性只有在一夫一妻制中才享有权利，只有在这种制度中她才和男子平等。如果她不是这样，其妇女权利便受到损害。在印度和西藏的一些地区，还流行多夫制，女性的地位更加糟糕，例如兄弟几人把一名妇女当作婢女和共同泄欲的工具。在印度这种多妻制的情况下，父亲可以比较容易地为他女儿找到出路，即把他女儿给一位有名望的婆罗门做妻子，这样，有的婆罗门就拥有三十到四十位妻子，但是其中有一半他从来没有见过，因为只是女方的父母告诉他把女儿送给他做妻子。所有这些情况都说明印度妇女的地位低下。

在我们读到的有关风俗习惯方面，发现印度对婚姻的义务十

分漠视，只是视之为从属的东西。例如在重要的节日期间，婆罗门在人群当中走来走去，物色他们喜欢的妇女，把她们带到寺庙里，并连续数年让她们待在那里，直到她们变老，女人们为此而感到十分荣幸。然后她们就被送回家。对于苦行僧而言，任何房屋、任何女子都对他们开放。他们赤身裸体，或者是单独的，或者是聚集在一起的，最多可达一万至一万二千人，他们四处游荡，出身于各个种姓，有权获得食物。妇女们也供他们驱使。他们被视为神圣的，古希腊人称之为天衣派。除此之外，在印度马拉巴尔海岸的一些地区，至今根本没有婚姻关系。政治状态的开端是承认婚姻，尤其是一夫一妻的婚姻。在印度许多地区，许多家庭居住在一起。和自己姊妹们居住在一起的兄弟们都不把自己相好的女子带回家中。每个姑娘都可以和男子结婚，却不必到他家里去，这样，姊妹们生的孩子就被当作全家的孩子。这种婚姻规定说明，印度的这种婚姻关系是多么不完备。

[5.] 一个重要的、列为第五方面的还有宗教习俗方面，因为它决定着印度人的日常生活。印度人，尤其是婆罗门，受到完全徒有其表的各种习俗的制约，每天一再重复毫无意义的事情。人的伦理性在于他对物质需求方面的行为漠然置之，漫不经心地完成这些行为。在印度给一切与满足需求有关的行为都设置了一大堆清规戒律，这些规矩本身都是一些毫无意义的东西，它们把生活变成一连串毫无意义的习俗，这样，印度人就把他们的生活变成了一种毫无意义的受奴役状态。

在这个方面，婆罗门需要考虑的是极为错综复杂的事情。他整天要忙于各种特定的仪式，甚至在起床时都必须遵循某些规

矩。在刚醒来时他要做祷告，必须用一只脚站起来，用一种特殊的树叶清洁牙齿，走到河边把河水弄到嘴巴里，漱三遍后吐出来，在做所有这些事情的同时口中要念念有词。他在喝水的过程中不能打喷嚏或咳嗽。他如果在慢慢喝水时打了个喷嚏，就不能马上再喝水，而是必须揪自己的右耳朵。他能把自己弄脏的事情有一大堆。例如，他在吃饭时不是穿一件衣服，而是要穿两件。在洗澡时他不能赤身裸体。在小便时他也要注意许多事情。他不能对着正在燃烧的木头小便，不能在河边小便，不能对着太阳小便。在夜晚要向着南边小便，在白天要向着北边小便。这样的规矩一共有八十多个。如果他忽略了一个规矩，就要打扫一次卫生。所有种姓都禁止踩踏灰烬、头发、绳子和陶瓷碎片。许多规矩都是这类性质的。在太阳升起来之后的几个小时中，一位婆罗门也许就已经犯下了三四十个错误。(12, 190)

《摩诃婆罗多》中的著名诗作“那罗传”通篇讲的都是发生这样一种弄脏的事情和在犯这种错误之后进行的净化工作。国王那罗要迎娶一位公主，这位公主也可以挑选夫君。她的其他各位求婚者都是些有天才的人。当那罗独自站在地上时，她很机智，认出了人。那罗和公主得以成婚并过着幸福美满的生活。一个有天才的人报复心很强，同时抱有捉弄意图，在暗中窥伺着那罗。他窥伺了很长时间。终于这位国王犯下一桩罪孽：他在小便之后脚踩到了上面。这个戏谑的魔鬼这时拥有了捉弄他的权力。国王赌输了他的珍宝和王国，并由于这个罪孽而彻底毁灭。这部诗篇的全部旨趣都是围绕着这个荒诞无聊的故事的。

印度人就是这样依赖于外在的东西生活的。在这里不可能出

现内在的自由、道德性和独特的意蕴。印度人被这种外在性所支配，内心不可能拥有伦理性。曾经有一段时间印度人被当作好人的形象。尤其是英国人威廉·琼斯²¹使人们注意到这点，并引起一种十分有利的先入之见。不过，其他所有英国人对于各个等级的印度人在伦理上的堕落都作出了可悲的描述。这些人是可信的，因为他们是高尚的，来自于各个等级、各个行业，例如法国人杜博瓦神甫²²，他在印度作为传教士生活了二十年，此外还有那些长期在印度服役的英国军官。对于评判印度人的伦理状况而言，最好的知识来源是法官对最高行政长官就伦理行为质询作出的回答。这些回答都提交给议会，所有的人评判的结果都说印度人在各个方面都生活在道德上完全堕落的状态。这是完全可信的。这幅画面和以往人们对印度人的印象截然相反。

这种现象一方面和上面已经说过的情况有关。对于印度人来说，最没有意义的东西是必需的。一切基于自身的自由意志的东西都被印度的典章制度所排斥。日常的状况与种姓原则及各个种姓的整个生活方式密切相关。印度人十分当心不杀害动物。从他们把所有病牛都送到医院诊治和害怕杀害动物这些方面看，本来可以得出他们对于生命有共通感、尤其是对于人的生命有同情心的结论，但这同样只是从许多现象中得出来的外在东西。这怎么是外在的，从他们对待他们的牲畜的残忍性可以证明。英国人并不爱惜他们的牲畜，但对印度人虐待其牲畜的行径怒火中烧。不过他们不杀死牲畜，并非出于同情心，而是因为这是必需的，因此连英国人对此都怒不可遏。在饲养牲畜方面，印度人还没有达到制作干草料的地步。如果发生旱灾，牲畜只能奄奄待毙，或是

只能勉强维持其悲惨脆弱的生命，但不能引起印度人的怜悯。在一年的某一个月，印度人有义务把水送给住在茅屋中口渴的人喝。但是哪怕在这一天之后，这个需要水的人就再也得不到一口水喝，尤其是不可能从婆罗门那里得到水喝，其他人的任何痛苦都不能引起婆罗门的感触，因为他们完全冷漠无情、趾高气扬。如果父母、妻子、丈夫、亲戚得了病，他们就被交给懂得占星术的医师，由他使用感应疗法医治。如果他们病得很重，就被抬到恒河或其他一条河边，让他们在最后时刻孤立无助，并且被遗弃。所有这些都显示不出一丝一毫人的情感。(12, 192)

相反地，人们必定不会说，在《沙恭达罗》²³和其他诗篇中有对人的情感及状况的美妙绝伦的描写，因为人们必定知道，这些描写的归宿在哪里。这些描写涉及的是田园诗般的境界，在这里并没有出现任何涉及道德、伦理、自由和政治的原则的事情，例如对它们讲到的游伴的态度。至于涉及市民生活的方面，值得注意的是印度诗篇中对妩媚迷人的描写占有突出地位。但是，一旦有王公和宫廷生活出现，这种妩媚迷人的情景就烟消云散了。对于这种没有自我、缺少自由感和自身独立性，对于这种来自内心并决定行为的普遍目的完全没有意识的情况，人们只能得出结论说，根本不可能存在政治生活，即一个国家的自由，而是只有随心所欲的专制主义——时而残暴，时而温和——必然进行统治。

在我们讨论政治的东西之前，还需要先提一下宗教的东西。

在谈到宗教笃信时，人们马上就遇到应当相信哪种描述的尴尬，因为印度神话一方面涉及极为广泛的层面，另一方面对它们的介绍也很不相同。如果看一下《摩奴法论》，就会发现那里关(12, 193)

于上帝和创世的内容与在各种《吠陀》及其他典籍中的描述都不相同。因此，各种描述极不相同，根本没有一致性可言。摆脱这种混乱的唯一出路便是提炼出宗教的普遍精神。

问题在于，这样一个完全没有宗教的实体性、没有独立性的民族怎么能意识到最高的生命和真正的实体的东西。很快就会指出，尽管已经把太一作为绝对的实体赋予印度人，但只是作为存在着的世界灵魂，作为一种存在着物质，精神东西和物质东西都在其中消失了。这种唯一的实体性构成印度人观念的基础，所有规定都只是一种梦幻的东西，而决不是任何固定的东西。基本观念就存在于这种既是太一又是全体的东西中，[其他]一切都只是太一的变形和正在消逝的形式。太一倏忽即逝的启示和显现就是世界。这就是说，泛神论构成基础。太一过渡到这些形态，在这些形态中显现出来，而这些形态是不确定的、不断解体的。在这些多样性中并不存在任何统一。人根本没有被设定于统一中。当人从这种不自由当中超脱出来时，这些有差别的东西首先变成

(12, 194) 某种不稳定的东西，而这种东西又蜕变为彻头彻尾的废物。

对于印度人来说，不存在奇异的东西，因为他们没有固定的自然规律，所有的东西都是奇异的东西。基督教传教士在讲述基督的奇迹时往往很尴尬，因为对于印度人来说，奇迹不过是家常便饭。他们的观念就是永无止境的痴心妄想、想入非非，宗教最切近的旨趣是在这种梦幻之中把握住本质的东西。一方面是毫无内容的基础，另一方面是多种多样的东西进入宗教中。旨趣就是在这些梦幻中，在这些开始出现的形态中把握住本质的东西。但这种把握并不能讲解出来，因为那样就会把梦想排除在外。因为

意识的真理发生于人作为他自身里的无限自我意识自由地认识自己的地方，人把世界作为自身固定不变的东西，与这个地方区分开。正如他在自身中获得自由和固定性那样，各个对象也获得界限和固定性，它们通过觉醒才获得确定的根据。但印度人没有达到这种觉醒。他们的宗教、他们努力获得意识的尝试，都是在和梦幻进行战斗，是一种梦幻式的战斗，是一种寻觅，一种渴望，渴望的结果只能是把自己从一种对立抛向另一种对立。

在了解到上述一般特点之后，我们需要进一步考察其各种形式。我们看到梦幻的争斗从一个端项走向另一个端项这样两个不同的方面。这两个方面又有两个方面。一方面是对于对象的表象，另一方面是努力把自己提高到这个对象的本质性的意识，即文化教养。 (12, 195)

第一个端项是印度宗教的面向感性世界，它是自然的宗教，把直接的自然对象当作神性来崇拜，人对待这些自然对象的态度就像对待自己的本质那样。

属于这些自然对象的首先是太阳。婆罗门阶层最重要的祈祷就是对太阳的祈祷，在白天，他们必须经常朗诵祈祷辞，但他们在英国人面前却保守这个极大的秘密。除此之外，星辰、山脉，尤其是恒河发源的喜马拉雅山的那一部分，都具有神性，所有河流，首先是恒河，但还有其他河流，都是如此。印度人花很多钱去取得恒河河水，每个印度人都十分乐于看到一头驮着恒河河水的顶级大象在前面走，后面跟着地方长官。恒河水最远运送到西藏，运送到半岛。此外，特别是一些动物受到崇拜：公牛、母牛、大象，尤其是猴子，在《罗摩衍那》²⁴中，罗摩的一位伟大盟友就

是猴王。这些猴子常常只是画像，但是有一座供猴子居住的城市，有苦行僧伺候这些猴子。这些猴子十分顽劣。印度人对所有的生物都十分尊崇，不得杀害它们，尽管有许多生物已经消失。

这种对动物的尊崇与印度人所接受的灵魂转世的观念有关。但这并不是我们所想象的那种灵魂转世。我们把灵魂设想为这样一种意识，它具有对于它是这种意识的意识。因此，我们的灵魂是具有自身等同性的意识。而印度人的灵魂转世观念则是这样的：灵魂对于其前世的状况没有意识，它在其他的躯体中继续生存下去。在印度人那里，不存在灵魂在个人身上的延续，而是与普遍的灵魂合而为一。这是一个矛盾，个体的东西先是在其他人那里保存，然后再融合到普遍东西中，把太一当作至高无上者。这里同样是杂乱无章的。他们甚至还达到这个地步，即把盲人、瘸子当作似乎因为在前生犯下过错而遭到这种天生缺陷的处罚。

太阳、星辰等这些自然对象是崇拜的对象。至少根据某些观念，火、空气和太阳被视为三个主神，他们构成了所有其他神祇的基础。所以其他神祇都消融在这三个神灵中。所有这些都谈不到有前后一贯性。属于那些作为神祇出现的自然对象的，还有各种普遍的自然力，尤其是生殖力，它们以极为鄙劣的方式受到崇拜。男性生殖器和女性生殖器都被崇拜。林伽和约尼分别是男性生殖器和女性生殖力的表现形式。它们都有普遍的象征。梅鲁山就是男性生殖器，一切河流都发源于那里。船只的桅杆也是这样的象征。就这种崇拜以及这样谈论而言，印度人简直不知羞耻和下流鄙劣，正如英国人所认定的那样，他们的水手甚至对此感到吃惊，羞愧难当。

与这种崇拜相联系的是这样一种文化教养，它从这方面看是一种放荡不羁、纵情欢乐的感性生活。神庙里雇有一群少女，她们是唯一能享受一种教育的人，能够激起每个来到神庙的人的感性欲望。她们被教会了喜爱艺术，部分地是为了自己，部分地是为了神庙从客人那里获得财富。她们也参与纵情欢乐的节庆活动，这类节庆的主要特点就是极度放荡不羁。

尽管印度宗教是从一个端项走向另一种端项的梦幻，但我们在这里依然看到了向最抽象的东西的提升以及自我意识对它的极为抽象的态度。只要普遍的东西是抽象的，自我意识就不能自由地对待它，因为自我意识只有在知道自己处在与上帝的关系中时，才知道在这种关系中包含着自我，并且[自我意识]是自由的。自我意识由于在印度是不自由的，因此也不能自由地对待绝对者。印度人的自我意识作为不自由的自我意识，不具有站在上帝面前的内在性，而是只能像在上帝的否定中否定自己那样去对待上帝。这种对自我意识自身的绝对否定是印度人的自我意识达到的顶点。对印度人的自我意识来说，这种全盘的否定必须算作至高无上的事情。这里谈不上把上帝视为一个具体的东西、一种理性的具体化。一个更具体的规定至少涉及到这一点，即认定上帝是有智慧的，他按照合乎理性的天意规定了世界。对上帝的具体表象必定要以一种合乎目的地行动的人[为基础]，自我意识也必须是合乎道德的。但在印度人的意识中没有这种根据上帝智慧的对象方面所作出的规定，或者说，没有个体根据普遍意志的这些规律所进行的一种规定，他们的意识只是在这种抽象的否定中达到其顶峰，只能在这种不幸中通过自我放弃到达上帝那里。由于它

(12, 198)

在这个顶峰上是表现为否定的，因此它便被视为不幸。

在这个抽象的过程中，自我意识当然是采取思考的态度，在临近顶点之处，出现了对表象的思辨式的赞同，但模糊混乱，人们只有认识思辨的东西才能看到这点。只有那些主要环节具有某些旨趣。⁶⁴关于进一步的情况，只能稍微提一下印度神话，因为它涉及面很广。

关于印度人对上帝的表象，我们确实看到他们对于作为太一的上帝的表象，他们称他为“梵天”，他不同于“梵”，“梵天”是太一。一方面，这种对太一的表象地位很高，但在他们那里只是与其他表象并列出现的。这个“一”不是永久存在的、起主宰作用的东西，这一点要和一神论区别开。它不是一切都沉没于其中的那种永久和独立的东西。从这种统一性出现的有差别的东西不是谓项，也不是人物，而是在他们当中重新出现了多样性的混乱。印度人对于太一具有的表象是值得尊重的。他们说，这个太一高于一切概念、一切理智，它是看不见的、永恒的、全能的、无所不在的。在各种宗教典籍里都是这么说的。这个太一没有神庙，没有敬神的礼拜仪式。人们对于它的态度不是积极的。假如对它的崇拜确实是出于一神论，表象在这个太一中就一定自由的，停留在它身边。但是，梵天并没有受到崇拜，没有神庙，正如在天主教中那样，受到崇拜的不是上帝，而是一个个圣徒，甚至卡诺瓦²⁵也这样说。印度的神庙都供奉着一些特别的形象。除了梵天，印度还有无穷多的神，一个英国人问一个婆罗门共有多少神，这个婆罗门回答说：有 33 类神，每类有 100 组，每组有 10 万个。所有这些都让还原为三。但根本跳不出这种多样性。

毗湿奴和湿婆是在梵天之外最重要的形象。有这样的规定，即梵天是创造神，毗湿奴是守护神，湿婆是毁灭神。但这里又有很多派别，每个派别都以自己的神作为最高神，而混乱始终是同样的。主要的表象出自于毗湿奴，它也被称为“黑天”；其他人则崇拜湿婆，并且是相互崇拜的。佛陀也是如此，乔达摩在佛教徒那里是神，在信婆罗门教的印度人那里也是神。真正的印度人都有全部这样的诸神，其中只有一个是最高神，而且另外一些人总是有另一个神。不能说，有一些印度人只把梵天当作唯一的神。在梵天之外，他们始终都有着一切不同的神。真正的敬神仪式其实只是偶像崇拜仪式。神以特定的感性形象受到崇拜。正如梵天被称为永恒的太一那样，其他诸神也拥有同样的称号。任何有差别的（12, 200）东西都不是固定的，而是一切都在相互流动。奇特的是，他们称为“梵”（也称为“超梵”）的太一尽管也是至高无上者，却不被看作是第一位的、固定的和静止的。这种表象的变动不居和缺乏理智的情况对印度人有好处。许多听起来完全荒谬的观念同时都具备这一点，即把太一、把抽象东西视为环节，视为进行创造的东西。在作为精神的上帝被称为父亲时，这本身只是环节。

通过上述回顾，我们在印度人那里发现有许多以思辨为基础的东西。在他们那里，太一、抽象东西本身不是固定的东西，而只是他们把梵天、毗湿奴和湿婆这三者称为整体。这三者才构成真正的统一性，以至于印度人似乎有一种以三位一体为基础的预感。

因此，印度人所称的梵天是整体的一个环节，尽管它只是部分地在十分感性的表象中出现的。在《摩奴法论》中说：“梵，

第一因，不是为感性存在的，不是感性的规定，既存在又不存在，没有始也没有终，永远存在；从它产生出神圣的力量、神圣的东西、男性的东西，在所有世界中都被表象为梵。它在水中、在卵中一动不动住了 1000 年，或者说是创世的一年”²⁶。在这个时代的最后，他仅仅通过他的思想就把卵分成两半，由此造出天和地。

(12, 201) 另一个表象是：梵天是永生的，爱就寄居在他那里。爱产生出力量。特有的梵以无限扩张的形式存在，当他这样来回游荡时，却被自己吓了一跳。他飘荡了 1000 年，扩充并测量其空间。然后他跪倒下来，那位无所不能者说：“梵，你做的很好，跪在我们面前，因为你不能理解我。去吧，去创造世界。”梵问：“我怎能做到？”梵天回答道：“为此我要赐予你力量！”梵自己创造出事物的理念，使事物的理念只在他的眼前闪烁，然后又在他面前消逝得无影无踪，梵因此喊道：“我怎么能保持这些形相？”这时从梵的口中冒出一股青烟，这股青烟说：“我愿意。”这就是毗湿奴。他使梵的单纯理念的事物具有实在性，但这些事物只有实在性，却没有知识，没有思想，是一群大腹便便的白痴。梵天对此十分忧虑，便把他们毁掉，并且从他口中造出四个人作为代理，规定他们实行对世界的统治。但是他们不能做这些事，而是只会赞美神，因为他们自身不具有毁灭的力量。梵天因此造出湿婆作为毁灭者。湿婆把前两者合而为一，他还被称为：伊沙、伊斯瓦罗、楼陀罗、诃罗、桑布、大天神、摩希沙²⁷。在这些表象当中含有许多美好的、与思辨东西相似的东西，有许多值得赞许的东西，但这些描述只是单个人的主观描述，只属于单个派别，对民族宗教来说则是陌生的。这些只是猜想。此外，这类特征是

混乱的，和那些与印度一般宗教毫无关系的感性表象混在一起。（12，202）

另一点是印度人在崇拜活动中对神的态度。这只是十分普通的偶像崇拜。最有意思的是问他们在对神的态度中什么是至高无上的事情。这个至高无上的事情就是磨难，是毁灭自然性，是通过抽象扼杀他自己，这种抽象又进一步发展为真正的扼杀。由此我们看到持久的献祭，尤其是还有人祭。献祭一方面是奉献，另一方面是认同尘世间的虚无，通过放弃对无价值之物的占有来展示对尘世间无价值之物的认可。这种献祭只是外在的。更高级的真正的献祭在于人通过普遍的东西来克服其随意性和主观特殊性。在印度只有第一种类型的献祭，这种献祭一直发展到奉献出全部生命感觉以及生命本身。

但是在与被思考的东西的关系方面，印度人自身只是抽象地升华，而没有达到他自己的自由，没有在自由中保持自身。要达到这种升华，当然需要对自然定在的抽象。这样，人就必须突破单纯自然自由、自然定在的否定东西，但这种立场必须是一种肯定的立场，它与纯粹思想的关系必须是肯定的东西。印度人的升华也许突破了自然的东西，但是处在这个尖端上的自然定在不能保持自身，不能使自身成为具体的，不能实现自身。因此，这个立场只是印度教式的，它的显现就是印度人加之于自身的那些磨难，是他们所经历的赎罪、烦扰和痛苦。因此，这只是被动地停留于反对自然性的一种升华，它不能返回到生活当中，它在返回（12，203）中不能获得绝对的东西。它的显现就是那些磨难，人在其自然定在中显得毫无价值，却不能转变为肯定地去把握绝对的东西。

这些显现是多种多样的。印度人常常成群成群地跳入和葬身

到恒河当中，他们并非出于对生活感到厌倦，患有抑郁症，而是为了把自己奉献给神，向神献祭。他们还把自己的孩子扔给鳄鱼，把孩子放到筐里挂在树上。印度人常常自杀或让人杀死自己。在诸神的车巡游时，他们让这些车把自己碾压死。在节庆活动时，常常把神像用车拉进神庙里，例如拉进供奉湿婆的扎格纳特庙。十分沉重的巨形车由几千人拖曳着，四周插满灯火，车上站着几百人，要围着神庙巡游三天。这时往往有许多赎罪者躺到巨形车前面，让轮子把自己碾得粉身碎骨。印度人在赎罪方面确实富有创意。一个英国人遇到这样一个印度人，他长达二十年都坚持站着睡觉，开始时把自己绑在树上，如此这般。还有一些人始终把双臂举起，双手合十，使指甲穿过另一只手生长。他们乞讨，让别人给自己喂食。一个印度人三十四年来在一个布满钉子的床上睡觉；其他人一动不动地坐下，盯着自己的鼻子，等待有人给自己食物。如果没有人施舍食物，他们就会饿死。这类严酷、抽象的做法简直无穷无尽。

(12, 204)

这就是印度人认为使自己与梵同一的唯一方式。在印度人看来，梵是抽象的东西，这种使自己与梵的同一，同样是纯粹的否定。他们的观念是人们通过这种严酷的做法可以与梵成为一体。天生的婆罗门从一出世就与梵成为一体。他们认为，其他的种姓只有通过这种无休止的抽象，通过这种死亡、这种否定来成为梵，成为纯粹的否定的东西，成为单纯东西的思想。对一切内容的抽象是达到与梵合一的手段。普遍的灵魂，没有生命的抽象的灵魂，这是印度人最高的升华，是一种只有否定意义的解脱。他们是从无我出发的，而无我只有通过绝对的抽象才能出现。他们

不会去掌握一种实现了的价值。印度人的全部品性都集中在这个规定当中。

在我们具体看到这些基本规定，最后认清它只是一场空虚以后，现在我们就转向下一点，即国家及其历史。关于国家，我们把印度的原则规定为彻底的不自由。关于自由的表象是没有内容的、空洞的抽象。一切伦理的东西都从这个立场出发去规定其意愿和行动，从那里传播开来。由于在印度人的具体生活中存在着这种无我和不自由，所以我们称为国家的东西虽然存在，却不会有目的、整体、理性规律、伦理性。因为印度人的自由完全是不确定的、抽象的。对于具体关系来说，剩下来的只有意愿的偶然性，这种随意性不可能产生宪法。中国人的宗法原则也不会出现，它在这里没有空间。它的缺陷是把道德内容当作市民法。在印度，自由只是否定的东西，是从生活和意识的所有规定中自我解脱。因此，印度国家生活的原则就是随意性和偶然性。 (12, 205)

当我们观察最近的政治状况时，它所表现出来的就是欧洲人曾经看到它时的情形。我们想从这种状况中得出普遍的性质，然后发问：这种状况是否始终如此，从这种状况是否曾经产生出另一种状况，而这种状况只是以前的状况的最后解体，只是过去辉煌繁荣状况的残山剩水。

就第一种状况而言，它是欧洲人最先看到的状况。他们看到它是许多大大小小的邦国，分别被伊斯兰教的王朝和印度教的王朝所统治。这两类邦国的内部状况是相同的。印度教的邦主称为“拉惹”，伊斯兰教的邦主称为“纳波布”。这些邦国有邦主家族，一部分是新家族，一部分是老家族，老家族大多出自于武士种

姓，但有些也出自于婆罗门家族，例如马拉塔王国的首领。同时我们也看到，在这些家族当中，王位的继承完全是不确定的，有很大偶然性。即便单纯从经验的角度考察王位继承在何时是确定的和在何时是偶然的差别，也可以了解王位继承之确定性的重要，而且只有了解东方专制政体的历史，才能知道[特定的王位继承顺序]之重要。王位继承的固定性不仅包括王位继承法，而且包括伦理的及法律的状况，只有在这种状况存在的情况下，才能把王位的继承确定下来。在印度的这些邦国中，我们把王位继承归结为偶然。子女会继承王位，但哪些子女能继承，则是不确定的。在私法领域也是这样：依照《摩奴法论》，根据弟兄们各自或好或差的品行来决定其继承权²⁸。这就剥夺了法律的所有规定性。同样在各个王朝中也没有任何固定的东西。

因此，那些印度王国的历史是王公家族成员之间一连串相互的反叛、阴谋、暴行以及王公们的被毒杀，也是武将和文臣的一系列阴谋。主要历史就是由这些你争我夺、尔虞我诈、刀光剑影和令人发指的暴行组成的。一旦轮到一个人乳臭未干的毛孩上台执政，就会出现这些情况。一个公侯如果想使自己及后代能继承王位，只能采用暴力手段，对周围任何人都始终毫不信任，不是通过严厉的刑罚，而是通过残暴无情。守规矩的品行和依法实施刑罚在这里没有地位。印度历史的主要情节就是这些残暴和无聊的东西。

至于一种国内法的进一步情况，这种国内状况最好是与那种分布于大批小领主和出自武士种姓的元老的封建状况加以确定和比较。武士种姓是国家的主宰；他们用反叛和暴行这类手段来相

(12, 206)

(12, 207)

互对付和对付王公领主，而王公领主也是如此。有权势的人构成一个贵族阶层，组成王公咨议会。他们必须缴纳捐税并服兵役，但是所有行动都必须事先征询他们的意见，他们只有在感到畏惧或其他暴力威胁的情况下才被迫认可。因此，王公领主保持自己地位的主要手段就是自己的刚强性格或黄金的力量。只要王公领主有钱雇佣士兵，他们就有权势。如果他们没有这两者，他们便没有权势。所有人分道扬镳，首领们自立门户，称王称霸。欧洲人刚到印度时便遇到这种情况，当时正是维系全国统一的莫卧儿王朝衰微之时。在这个王朝衰落之后，帝国分裂为许多邦国，它们是依靠武力存在的，是依靠阴谋或暴力建立起来的，因为强盗依附于有权势者。但是间或也出现其中某一位强力暴君建起一个较大帝国的情况，例如马拉特帝国，这个帝国不久便要求其他邦国向它纳贡。

因此，印度始终是干戈四起，或是与相邻诸国进行战争，或是自家争斗。强者入侵较为弱小的邻邦，强迫它交出全部岁入的四分之一。其中马拉特最为强大。四分之一岁入往往提高到二分之一。但这不等于实现了太平，因为压力一旦减弱，小邦便不再缴纳贡赋，争斗、施压和反抗因而始终不断。通过这种方式，政府一方面总是在宫廷内实施阴谋诡计，另一方面总是争斗不已，兵戎相见。

现在的问题是：这是一种古已有之的状况，还是一个曾经盛极一时的帝国、一个曾经美好合理的状况、一个此前有过完美整体和伦理状况的美好幸福世界在解体时的最终状况。 (12, 208)

下一步面临的是外来占领者，这样，人们便可以把他们看作

是解体的原因。关于这一点需要说明的是：就外来占领者是作为一个纯粹外来世界入侵到这里的穆斯林来说，他们并没有使印度的状况发生很大改变，不是像北欧蛮族入侵罗马世界那样，而是像满族入侵中国那样。此外，印度的许多邦国依旧保持独立。可见外族统治并没有造成彻底的改变。

下一步{要讲的}是：我们从过去状况的历史进程中找到的东西，从那些著作记述的以往辉煌状况的遗迹中看到的東西，始终表明那只是一种麻木的状态，是战争和各个王朝政治争斗的状况。一位十分了解印度的人说，这个对于普通观察者似乎是天堂的美丽帝国，她的历史却充斥着革命、屠杀、野蛮占领、残暴行径。只是在诗篇中、在颂歌中还存有以往辉煌岁月的遗迹。婆罗门编造和虚构出过去在伊斯兰人占领之前曾经存在一个纯粹的印度帝国。只要稍微仔细考察一下，便暴露出这种说法是空想和虚构，完全站不住脚。

(12, 209) 印度的史诗不是[建立]在历史的基础之上。它们完全没有荷马史诗与特洛伊战争那样的关系。(参见《罗摩衍那》，此书第二卷和第三卷在欧洲可以读到。)从诸多的故事中看不到历史情况。许多邦国的关系看来都是印度过去最原初的关系。加之还有婆罗门与佛教徒之间的宗教战争传统。因此，这类战争以及毗湿奴信徒或湿婆信徒反抗婆罗门的战争持续不断，现在依然存在。在数百万人聚集的节日庆典或集市上，动辄发生死亡数千人的流血冲突。

总的来说，当今印度的情形始终仍是一种以前的状况。尽管若干帝国确实曾经有过美好的时代和繁荣的景象，特别是位于国

土腹地的阿育蒂亚王国，但正如上面所说，这些只不过是昙花一现。这里还表明，君主人格的偶然性就是一切，所有事情都取决于他个人。在专制主义下通常的情况是：一位弱势君主是产生较大内斗的原因，但是随后的一位强势君主因土壤肥力增加，而使[国家]很快重新恢复繁荣与辉煌。正像自然界那样，那里各个邦国的情况始终是在完全衰落与繁荣成长之间不断变换，因此印度就成为激烈对立争斗的舞台。正如这种状况总的来说是印度更早期时期的状况，过去的时代和宗教要更为简单。古老的经书《吠陀》主要包含各个时代向诸神的祈祷辞和对君主的颂歌。这些经书表明那时比当今远为简单素朴。不过它们还没有更多地谈及神化为肉身。

(12, 210)

包括政治、宗教等在内的全部状况都取决于种姓差别，看来在亚历山大大帝时代便已存在这种差别，尽管那时禁止不同种姓之间通婚还是例外。斯特拉波、托勒密、普林尼和阿里安都曾指出这点。印度人的这种传统来自于使种姓差别确定下来的君主，但种姓的产生则经历了漫长的历史时代。据传婆罗门是一个外来民族，但是现在并不存在一个僧侣民族，不同部族的一种外部聚合也无法解释此事。因为种姓是不同行业的差别，而这要以已经存在一个统一的国家为前提，这些差别随后才在这个国家里固定下来。

如果人们看到，整个印度如何以一条原则为基础，使得在一种共同文化阶段的某一点上上升起了一种伦理状况，它容易把那些较为野蛮落后的邻邦改造为开化民族展示给他们的那样，那些种姓差别遍布于全印度的事实就很容易得到解释，虽然我们并不

知道印度全境成为一个帝国的确切时间。这些邻邦会很乐于接受那些在他们看来比他们更高级的东西。此外，种姓差别并没有在印度所有邦国铺展开来，还有许多未开化的野蛮民族没有达到出现种姓差别的地步。这些民族还没有开始出现文化教养。他们的对外交往仅限于盐巴交易，除此之外他们便只栖身于山林之中，只是对外发动零星的野蛮袭击。这就是现在所听到的全部有关印度古代的状况。在这方面，尼古劳斯·米勒²⁹1822年在美茵茨出版的一部书值得关注。这位作者高度尊崇古印度人。[但是]他似乎完全不知道 *Asiatic Researches* {《亚洲研究》}。他好像只知道威廉·琼斯，并且认为印度的黄金时代在这些[古印度人]那里就枝繁叶茂。他似乎相当鄙视军人和船长们的著述，但恰恰是这些人往往在其一生的大部分时间都生活在印度，并且了解印度人的风俗、语言和宗教。

(12, 211)

现在我们想简短地转到历史著述者们的情况上来。我们已经谈到印度人没有历史的观念，没有记述历史的能力，这对于完成历史著述者的画面是最典型的。为了使我们能够表象这个差别，我们只需看一下《旧约》所谈到的以色列祖先的情况。印度人完全不能理解[这一点]。印度人根本不能提出这样一种可以理解的名称。所有事物对印度人而言都化为完全模糊不清的图像。他们对知性的东西完全无能为力。“不可能性”这个范畴在印度不会出现。

historia rerum gestarum {已发生的事情的历史} 构成了一个民族形成过程中的一个必然的中间环节，因为它的以往必定历史地呈现在它的眼前。它在这些图像中看到某种固定的和持久的东

西。它会发生变化，在这个变化过程中任意性和偶然性被扬弃了。一种固定的状况只能以经验方式确定自身。一个民族的某种性格只有通过历史才固定下来，由此各个民族拥有一幅以往固定状况的画面，这样，某种固定的东西也借此融入政治方面，部分地建构出、部分地继续打造某种政治体制。由于印度人在主观的意义上不拥有历史，他们在客观的意义上也就不拥有历史。正是因为印度人没有 *historia*{历史纪事}，所以他们也便没有真正的历史。 (12, 212)

值得注意的是我们在印度人那里[看到]有关其历史分期和执政年代等方面的庞大的数字。许多人名都和这些数字相关联，但这些数字却完全是任意的，没有任何历史重要性。例如一位国王统治了七万年或另一位君主因受罚而忏悔一万年。我们可以看到，这里并没有想到历史。计算年代的数字也是如此。这些庞大的数字只具有天文学意义，但不能因数字庞大便说明印度人似乎有过古老的观察。

为了做一个简短的介绍，我们可以把我们的年代同印度的数字做一个比较。当我们把一年算作 365 天零若干小时的时候，为了准确表达这类数字，我们在与一个特定单位的关联中使用它们，如日、小时等，而且用分数表达这类比例。如果我们不用分数这样表达，那么数字愈精确，它也就愈长。月球围绕地球运转每年为 12 次稍多。但现在还有默冬法³⁰，根据这种方法得出月球在 19 年间围绕地球转 237 次，这样，月球在我们的 19 年之后重新回到同一个位置。印度人试图指明从地球上所有行星在什么时候集中于某一点上，并且用很大的数字来表示分数，以此对这 (12, 213)

类关系进行比较。这样就产生了这些庞大的数字。印度人拥有不同的天文系统，其正确性取决于计算者的精确度。主要问题在于这类数字不是历史的数字，而只具有天文学意义，[印度人]不是通过分数，而是通过大的整数来表示那些精确的东西。值得注意的另一点是，印度历史最可靠的史料来源不是印度人自己，而是希腊人和穆斯林。希腊有关印度人被波斯人所征服的信息是没有意义的。亚历山大只占领了一部分，他没有进军到恒河，而只到达旁遮普。后来的希腊诸国王也曾占有印度的领地。塞琉西王朝曾经统治巴克特里亚{大夏}。只是在公元1000年才有伊斯兰教君主登上印度王位的准确叙述；加兹尼人、阿富汗人的统治以加兹尼为中心。后来，帖木儿及其后代占领了印度，建立起一个蒙古帝国{莫卧儿帝国}；不过这些蒙古君主同样变得懦弱无能并走向堕落，直至欧洲人最后几乎征服整个帝国。

印度本国的文献作为历史资料更为重要，碑碣、铜板等上面的铭文，一部分是用类似于梵文那样的古老字体写成，[并且]给出一些特定的资料，但这些只是一些特定碑文的资料。除此之外，本国的史料就是历代国王世纪年表汇编。尤其是威尔福德船长³¹收集并研究了这些世纪年表，其中的一些享有很高声望。虽然这些世纪年表本身在印度或多或少是可信的，但是根据威尔福德的鉴定，它们的不同版本甚至相差很大，威尔福德本人便藏有一部这样的世纪年表。英国人在最近一段时间为此下了很大功夫。它们作为地理学报告与托勒密的地理学报告同样精确。托勒密已知晓恒河的一个地区阿拉哈巴德以及其他许多地区。

这样一来，不同国王的各个世纪年表彼此之间便截然不同。

婆罗门僧侣在涉及他们并认为对他们重要的地方，把年代一部分以天文星象方式，一部分以历史方式加以安排和确定。他们往往用想象出来的国王的名字填补这里的空当。[他们]常常漏掉重要的国王，把这些国王的执政年代换上其他的国王，出于偏见或混淆把一些国王及朝代放到根本不同的另外的时代。他们惯于从年代久远的一位祖先开始，略掉居中的人物，然后直接写出最后一位后代。至于对这些国王所作出的说明，则完全是一堆神话。威尔福德告诉我们这些信息。他说，一位印度的历史编纂者告诉他，他只是根据大概情况用名字填补空当，把帝国联缀在一起，他这样做的理由是因为他的前任编年史著述家们也是这样做的。

把印度历史搅乱的另一个引人注目的情况，是印度人常常把其他民族的历史纳入自己的历史当中。这种情况出现最多的是在超日王的世纪年表中，根据换算，他可能生活在公元前50年左右。但这个人是谁却完全不能确定。英国人对此进行了仔细研究，发现有九个人拥有这个赫赫有名的名字，一会儿是一个小王国的国王，一会儿又是整个印度的国王。据说其中的某一位为了长寿曾有一次献出十分丰厚的祭祀品。由于他的愿望没有被满足，他便想结束自己的生命，所以神祇许诺了他实现一千年圆满的统治。后来一个处女和一个木匠生了一个儿子，他剥夺了超日王的王位。这个孩子显然就是基督，因为基督所做的事情被收入这段历史中，并依照印度方式进行了加工。

人们发现，圣经的外典完全被以印度的方式弄得面目全非，塔木德经文也是如此。人们同样可以发现，所罗门王的历史被掺入到印度的历史当中，还有穆斯林的历史和其他伊斯兰国王的历

史也是如此。穆罕默德的历史也被详细讲述，而且他居然是出生于印度。至于他后来如何到了阿拉伯的故事，由于事情极为肮脏可耻，所以在此不能讲述。尤其是诺亚和他三个儿子的故事也出现在印度[历史]当中，因此这三个儿子的名字便不会弄错。印度历史便处于这样的相互关联之中。对此进行了详尽研究的本特利认为，这位超日王只能是生活在公元后 11 或 12 世纪³²。

(12, 216) 关于天文星象文献需要说明的是，由于这些文献写于棕榈树叶上，不能长期保存，所以便没有古代的手抄本留存于世，而是必须要传抄，后来发现，传抄者们对于随意改写丝毫不感到脸红。因此，从回溯的角度看{这些史料}也是完全靠不住的。

婆罗门僧侣敢于在多大程度上造假，威尔福德本人便是一个证人。他让一位博学的婆罗门僧侣从《往世书》³³ 中把与希腊神话及埃及神话有相似之处的段落摘录出来。在他委托这位婆罗门僧侣做此事数年之后，有一次他亲自去查验，在某些段落中却找到其他年代的内容，这时他才发现那位僧侣把原书中的年代改成了威尔福德所希望要的年代。在被揭穿之后，这位僧侣却信誓旦旦地发誓，而且让另外十三位婆罗门僧侣也共同起誓，说年代是正确的。

关于在孟买附近高地的埃洛拉，尤其是在科罗莫德尔海岸所发现的印度艺术品，现在已经对它们进行了十分详尽的描述和研究。尼布尔最先让人注意到它们³⁴。整座整座山都被掏空，神庙、圆柱、大型人物雕像以及许多其他物品都雕琢在岩石上面，这些是靠令人赞叹的辛苦劳作创造的作品。墙壁上有以神话为题材的绘画。人们认为这些作品的年代十分久远，但是就绘画本身来

看，其题材并没有超出现在的神话体系，因为这些绘画中的人物形象与我们现在在婆罗门僧侣那里所看到的人物形象相同。这些神庙之所以遭到遗弃，很容易用穆斯林的偏执狂加以解释，他们污损、褻渎并炮击这些神庙，以至于印度人无法再利用这些神庙。新近对这些神庙建造年代的看法是，它们建于公元元年之后，印度人主要是雇用阿比西尼亚人进行建造，而这些建造者完全是按照他们在埃及所见到的神庙进行仿制，埃及的神庙一部分源自希腊，一部分源自埃及。人们从中找到了希腊建筑中的线条和比例，而只有无知的人才能如此仿制。这些阿比西尼亚人一无所知，便只能照猫画虎。(12, 217)

两个世界史的问题是：印度的世界作为理念的自在进程到底拥有哪一种进步，以及印度的世界与其他世界是否有联系，有何种联系。

第一个问题在开头已经予以考察。中国是宗法制政体，完整性和统一性是其基本规定。印度的原则是理念的第二个环节，即差别，确定的、固定的差别。这种差别作为人的差别理当服从于统一性的精神，但这种差别始终保持着一种纯粹自然的差别，并且演变为使各个等级固定下来。由于差别完全固定不变，便只有不同东西、差别、多样性存在，而合理性、自由、政治状况在这里便不可能找到地盘。这个差别因此变得固定不变，而这就是印度的原则。

从世界史的联系来说，这是另一个原则；但它不处于任何联系之中，既没有向后与中国发生联系，也没有向前与下一步的原则发生联系。因此，世界史进程只是自在地存在着，——像动物、(12, 218)

花卉那样存在着，它们组成一个系统，但都是作为自为的个体从土壤中钻出来，它们的种属不是在和其他种属的联系中出现的。这种联系不是为了自身，而仅仅是为了进行反思的精神存在的。这是最不合理的方式，是自然界的[方式]，而在这种自然性中的印度原则只是为了概念才处于这种联系中，并不处于现象之中。

对于第二个问题，即印度世界是否没有与其他世界处于一种历史的联系中，必须作出肯定的回答。因为这已经存在于差别、差异、走向外部的原则的概念中。中国的原则是自我封闭。但差别却必须走向外部，所以印度的原则拥有一种与其他国家的外在的、世界史的联系。但这种联系只能是一种被动的关系，是一种无声的、无所作为的扩张；这是因为，差别是抽象的原则，所以印度世界不具有个体性。印度世界中存在的[个体性]只是专制主义的任意专断。因此，这是一种没有个体性的联系。对这个方面还应简略地加以说明。

前面已经提到了这种联系的一个方面，即印度始终是所有民族、尤其是西方民族觊觎的对象。因此，印度很早便开始进行贸易往来。外来民族攫取印度的财富——珍珠、宝石、香料。这类事情的细节和我们无关。这种联系在过去是部分地通过陆路、部分地通过海路进行的。印度人自己以往也从事航海和商贸，一个从南海来的民族造访过[他们]。此事发生在希腊以前的时代。埃及人、希腊人、罗马人都和印度保持着联系。绕过好望角的航行是近代历史的一个主要环节。印度人自己从事过的这种商贸完全是无关紧要的陈年旧事，它对于整体状况没有产生什么影响，印度人也很早便停止从事这种商贸，与此同时，种姓原则的形成过

程和典礼仪式的奴役规章则得到进展，各个种姓无论是否纯粹，都更加严格地区别开来。

这就是说，印度早期就受到南海那边外族的造访，并与之建立起联系。对此需要说明的是，{欧洲}通往亚洲和印度的商贸长期是走陆路，经过叙利亚和埃及，直到终于发现绕过好望角的海路才开创了新的时代。人们常常以为，绕行好望角的这条路只是应对埃及、叙利亚和阿拉伯的野蛮状态的一种权宜之计，更近的、更自然的路线是经过埃及，同时人们还想到在必要时打通苏伊士地峡。老的商路当然是经过这里的。但这条商路并不绝对更容易走，显得好像其他路线只是权宜之计。因为从印度到苏伊士的海上航行每年只有三个月通航，人们必须同季风搏斗，而季风在一年的大部分时间是向反方向吹。人们如果不利用好季节，便会在抵达阿拉伯湾时遇到北风，而它阻碍船只航行。目前埃及的局势安宁，但人们依然优先选择海路。黑斯廷斯勋爵去年曾派出两位船长分别走两条路线前往英国，结果是经由好望角的那艘船要早三周抵达伦敦，而另一艘船同时也在曼德海峡，它走经由苏伊士的路线。经由埃及的那艘船选择了最有利的季节，但是必须走一部分陆路，所以晚到了三周。在阿拉伯湾也只有那些利用陆风的小型船只能航行。所以这条看起来比较近的路线与新开辟的海路相比自有其缺点。因此，从这方面看印度在商贸方面有其不利的一面。

(12, 220)

这种联系的第二个方面是印度的扩展。近代以来在印度与西方的关系中可以观察到一种奇特的现象。事实表明，古印度的语言——梵语，不仅是当今印度所有语言之母，它赋予这些语言很

多东西，所有语言都承认梵语是源头。《吠陀》是用梵文写成的。迦梨陀娑的剧本《沙恭达罗》（《关键的指环》）的一部分也是用梵文写就。至于说到印度斯坦语，这并不是本来的印度语，而是一种混合语。梵语不仅是印度的各种语言之母，而且是古波斯语的原始语，此外，它一方面和希腊语、拉丁语、日耳曼语有关，另一方面和埃及语有关。这些语言的根也都在梵语那里。不仅它们的根表明是相同的，而且值得惊叹的是梵语的语法系统，特别是动词变位都与希腊语、拉丁语及日耳曼语相同。葆朴教授³⁵特别对此做了广为人知的研究。这不可避免地使欧洲世界感到十分惊讶。梵语本来是印度各种圣书的语言，犹如我们这里的拉丁语。我们在印度看到的是梵语，另一[方面]是波斯语、[埃及语]、希腊语、拉丁语、日耳曼语。它和叙利亚语及希伯来语的这种联系已经中断。因此这种联系没有延续下去，而是中断了。

这种情况说明，各个民族在远古时是从印度向外扩展的。但这并不是说可以把印度看成一个始源国家，而且古波斯语或赞德语也表明它们与梵语同样有亲缘关系，和它相近。前者并不是它的后裔，而只是表明二者似乎拥有一个[共同的]古老源头。这种赞德语在印度以北流行于巴克特里亚、克什米尔地区、阿富汗帝国、帕罗帕米苏斯山。它们都是所使用的语言与梵语有亲缘关系的国家。在这些地区，梵语在今天比当地语言还要有生命力，而且比在印度本土讲得更为地道。因此，我们看到这个同样属于梵语区的北方地区及其扩展，如果我们把这种扩展视为各民族的迁徙，我们便必须从北方的这个地点出发[去思考]，或者说，这个地点是比扩展发生的起点更高的地点。

我们仅在语言当中看到的这次民族大迁徙本身，无声无息地出现在历史的所有规定性之先。这次无声的迁徙是在还没有任何文明产生的状况下发生的。里特尔教授³⁶在花费很多心血写就的《通往欧洲历史的前厅》一书中才华横溢、妙趣横生地集中描写了现存的诸多历史痕迹。但这是一个歧见丛生的领域，危险很大，证据很少，因为往往得出一些只是从语言发音角度看待的亲缘关系。可以这样来设想这条迁徙的路线，即各个民族先迁徙到中亚，从印度以北绕过里海，一部分人走南路，一部分人走北路，经由亚美尼亚、小亚细亚前往希腊、黑海等地。里特尔提出的这一联系的主要环节首先与黑海周围的地点有关：科尔基斯、里奥尼河及亚速海。他指出与这些地点存在着的商贸联系，这是一条通往印度并延伸至中国的内陆商路。值得注意的是里奥尼河流域各个民族的名姓与印度的名姓之间的相似性。这就和希罗多德关于在里奥尼河河畔居住着埃及人的传说联系起来，因为希罗多德也许是把埃及人当成了异族人。这些便是历史的痕迹。这些民族却没有把印度的精神也一起带走，因为这次迁徙发生在史前时代。他们所带走的东西又被他们幸运地或必然地摆脱掉了。这就是印度与外界的历史联系。印度人没有去占领其他的领土，而是[被]他人所统治，他们过去对外没有个体性。

如果我们把梵语和希腊语、德语、拉丁语进行比较，就会发现许多词根和波斯语的词根也相同。这是题材的方面；更多观念的方面则是语法上的相似性。不仅语法系统本身十分成熟，而且还有许多研究语法的著作。在印度文学当中[也]可以看到在语法方面的高度修养。从这一点出发，人们通常推论印度早期的文化

也高度发达。但是从语言成熟得出整个文化发达的推论是一个全然没有根据的推论。从经验的角度看，我们甚至可以找到相反的情况。在欧洲，高度文明的民族却只有一种简单的语法。让感性对象拥有许多种表达方式，这毋宁说是野蛮的标志，而不是文明的标志。德语在发音方面也有很多差别，但这是一笔不应评价过高的财富。人们更应当把语法的形成作为一个民族形成的标志。但这种形成往往是许多完全无足轻重的差别的多样性。例如，英语的语法十分简单。与此相反，我们看到野蛮民族在进入文明的过程中十分关注细小的差别。例如，我们发现阿拉伯和土耳其的语法学家十分精细而又十分吹毛求疵，这是退步或者说文化素养还不够高的标志。希腊人和罗马人是在衰落的时候才开始构建语法学的。

我们还需要简短地考察一下仍然与印度世界有亲缘关系的東西，即属于佛教的各个民族的范围，佛教与喇嘛教相关。

(12, 224)

我们曾经把印度精神视为在表象中分裂为两个极端的梦幻的精神。它还有相近的各个形态。我们看到，这个精神在表象中想入非非、误入歧途。这个精神的基础是徜徉在大千自然界和精神形态中的万有的太一，[它]在自身一方面还是以感性的方式包含着表现，另一方面又包含着最深刻的思想。另一方面，与这种梦幻相对的现实性是一种无可奈何的受奴役状态，在这种奴役中区分人的方式是固定的，一切教养都取决于它。面对这种梦幻生活、这种在现实性中没有真理性的想入非非，起初是一种毫无约束的梦幻生活，它没有发展到那种方式差别，但是也没有因此沦落为奴役，而是更加粗野，但是也更加简单地置身于现实性当中，在

其表象的形态当中也更加简单。这个形态的精神就整体而言是同一个精神，但是它更加集中于自身，因而使它的表象更趋于统一性，自己在现实性当中也更加自由，不让种姓的差别成为负担。因此，种姓的差别成为某种从属的东西。这就是与印度相关的世界的特征。

属于这个世界的是一批极为不同的民族和邦国，它们的历史部分地只限于自身，部分地像从一个模子里铸出来似地完全一样，对此就不在这里加以考察了。属于这个世界的主要是在东面、南面、东南、东北与印度接壤的锡兰、印度东部半岛的阿瓦，这个半岛上一部分是阿瓦帝国，一部分是暹罗。印度东部的半岛，主要位于印度东北部的喜马拉雅山以及在这座山北部的整个鞑靼民族，向东直到亚洲的东部边缘，所有这些民族都属于这个世界。西藏、鞑靼，尤其是其高原，居住着蒙古人、卡尔梅克人，向北直到北冰洋，所有这些民族都属于这个世界。在讲印度人时已经说过，真正的印度可以称为婆罗门教印度，可以说它是和佛教的印度相对立的。 (12, 225)

人们认为佛陀与中文当中的佛是一回事，它在锡兰主要叫作乔达摩，他成为反对婆罗门的力量，他也生活在印度，而且部分地以印度为家。对于这两种宗教中的哪一种更为古老和简单，发生了很大争论。双方都有各自的理由，但是谁也不能明确地说出来。显然佛教更简朴，因此它本身可能是最古老的，但也可能是一个更早的宗教发生改革后的产物。早在希腊人那里，人们就已经在涉及印度宗教时看到了这个区别。希腊人已经知道印度有两类祭司，他们知道沙门、拉马纳尔和夏马纳尔，后者转变为在薛

西斯的军队中待过的日耳曼人，另一方面他们也知道婆罗门或袄僧。之所以把沙门理解为佛教徒，其原因在于沙门也叫作乔达摩。因此，佛教是更为简朴的宗教³⁷。

(12, 226) 在婆罗门看来，佛本人是神第九次变成为人，他也是第一批摩尔国王的创立者，因为区分开太阳王和太阴王是一种传统。佛被当作王者、导师、神灵，他最后的诸弟子受到佛教徒们的拥戴。这就是说，佛本人在婆罗门那里也是这样出现的，反过来佛教徒也认可印度人关于多种神灵的观念。对他们来说，其他印度婆罗门的许多圣地同样是神圣的。在西藏，恒河同样是圣河。在锡兰，访谒过这些圣地是伟大的功业。他们承认自己的智慧和学识来自于恒河边的城市贝拿勒。这就是说，佛教徒和西藏人都认同印度。过去两者是统一的。这个简单的宗教也许是因婆罗门教的一次改革而产生的，但可能性更大的是佛教更为古老。

印度当然也有过宗教改革家。印度的若干民族因此摆脱了受奴役状态，尤其是摆脱了种姓划分，首先是居住在印度河以北地区的锡克族。在200年前，伊斯兰势力的压迫激起民愤，出现了一位改革家，他只是用思想观念，而不是用暴力，试图使他的人民摆脱两面迷信，获得独立。直到这位男子的一位后代被穆斯林杀害之后，他的朋友们才起而反抗穆斯林和印度人。目前，这个民族以某种共和国的方式继续生活着。因此，这里就有一个通过改革来确定其宗教的民族。不过，根据各种历史遗存，佛教徒似乎是一个更为古老的民族。

(12, 227) 第二是要指出这个宗教的性质，第三是要揭示它走过的历史路径。从各个角度看，这个宗教要更为人性化。从关于神的观念

看，更有这样一种情况：对他们而言，他们的最高的神一方面曾经是人，另一方面他们的神仍旧作为人而活着，因此他们把一位活人尊奉为神。

第一个环节是佛陀的情况。关于他在尘世生活的情况，他们拥有我们在其他印度人那里看到的同样怪诞的叙说。他是神的化身，而且是第九次化身，并被尊奉为神。他达到了涅槃，即达到最高度抽象的境界，在这里，精神沉入自身之中，不再抓住任何东西不放，而脱离开了我们可以称之为幸福的一切东西。对他们来说，死后便可以达到这种境界。谁达到涅槃，谁就成为佛。这个乔达摩是真正的神。他不是任何一个自然存在物，不是天，不是太阳，他在本质上就是人。与此同时，他们说他是永恒的、不朽的。他们把我们赋予最高存在者的一切特征都赋予他。他们在寺庙中供奉他的塑像，有的是端坐，有的是站立，而且他的弟子们也被一起尊奉。一方面，佛教徒们建造了安放佛陀的寺庙，除了这些供奉他的寺庙之外，还有金字塔形的建筑，例如在爪哇，它们完全是实心的，里面存放着佛陀的遗物，有一部分是他的遗体，尽管传说他死后的遗体用檀香木火堆火化了。我们在这里看到了一种独特的情况，那就是他们把神描绘为逝去的人，他的去世就是他们的崇拜的一个环节。乔达摩是锡兰的神，但经过西藏向上一路抵达北冰洋。

不过在这里，与崇拜一位活人联系在一起的是：对他们而言，正是在最高的喇嘛（祭司）中，神是现场存在的。在印度也有神现为肉身的情况，在孟买附近的一个家族中，一位神以世袭的方式现为肉身，这就是甘尼许神现为肉身，它被想象和描摹为 (12, 228)

有大象的头。一位英国军官访问了现在活着的喇嘛，他是一位 30 岁左右的人，被尊奉为神。类似的情况存在于真正的西藏，在那里这样的风气更盛；西藏是喜马拉雅山脉后面向东北方向延伸的一块土地，那里尊奉着三位这样的喇嘛。第一位是拉萨的达赖喇嘛，第二位是札什伦布寺的班禅喇嘛，第三位是在喜马拉雅山那边、贝加尔湖南部、高原缓坡地带成吉思汗发迹的地方，喀尔喀部库伦³⁸的多罗那他喇嘛，也称为“佛教徒喇嘛”³⁹。他们是人，但又被崇拜为现场存在的神，他们的事业与佛教相连，与那种认为佛陀仍然活生生地现场存在的观念相连。这方面的详细情况是相当混乱的，但关键是反对印度教的那种把唯一至上者支配所有其他诸神、神魔、妖怪作为基础{的观念}。近来我们对各位喇嘛的情况了解得比较多，因为特纳船长曾作为使节到过班禅喇嘛那里。当他在那里时，前一位喇嘛刚刚过世，或者如他们所说，他离去了。当时的喇嘛只有两岁。

(12, 229)

这些喇嘛是宗教的首领和世俗的首领，但仅在西藏是直接的世俗首领。他们被各个蒙古部族尊为宗教首领，在政治事务上向他们咨询，在宗教上被奉为神。但除了喇嘛之外，现在还有许多神、佛陀或乔达摩等等。对这些地位最高的喇嘛，人们可能想到他们会趾高气扬、狂妄得不可一世，但实际上绝不是这样。特纳船长在班禅喇嘛那里担任使节期间，当今的喇嘛还只是一个两岁的孩子，有一位摄政王辅佐他，这位英国使节要拜见的是摄政王。关于这个孩子当然没有太多可说的。他规规矩矩、衣着合体地坐在那里，边听边看。他的父亲和母亲站立一旁，小孩子很懂事，一声不吭。壶里注上了茶水，摄政王独自啜饮。当壶里的茶

水喝完，小孩子发现茶壶空了，便向四周张望，示意让人续上茶，显示出这个孩子十分懂事和机敏。僧侣们选出最优秀的人物担任喇嘛。关于前一位喇嘛，他被赞颂为最高贵、最谦逊的人。他学识渊博，丝毫不狂妄傲慢，对待臣民宽厚慈善，将其恩泽施于各方，显示出喇嘛政府是世上最为慈父般的政府之一。所以喇嘛在这时就是这样一个人，通过这个人，神对民众而言就在眼前，因此神在关心着他们。这种关系十分接近于泛神论讲的关系。但这不是那种认为所有山川河流和所有婆罗门都有神性，因而梵天在那种关系中直接在场的印度式泛神论，毋宁说，这种无限扩展的泛神论在喇嘛的法事中集中于太一。这些民族和印度人的区别完全在于他们在自由中处于更高的地位。他们把神设定为人，从而在神的身上认识到自己，并且他们对他们的神怀有友善的看法，从而达到一个更为自由的神。(12, 230)

关于种姓的问题，锡兰有种姓存在，但是并不严格，而且只是对手工业者而言。但他们和印度的情况部分地不相同。在印度的种姓当中，任何人都不能做其他种姓的事情，哪怕是给自己做。而这里则允许这样，每个人都可以为自己做那些本来只有另一个种姓才能做的事。这里也没有高级种姓，没有武士种姓。从1813年起，人们也就这样了解了锡兰的国内情况。在缅甸王国、在暹罗则没有种姓，在西藏和蒙古人那里就更没有。这造成了一种自由、勇敢、更为友好的生存的很大区别。

这些民族中都有僧侣，尤其在西藏以及在缅甸王国，僧侣们集中生活在大的寺院中。西藏一个寺院的僧侣人数超过2000人。这些僧侣并不构成一个特殊的种姓，他们是来自整个民族的个

人。西藏的规定是在每四个儿子中，必须有一个被培养为僧侣。这些僧侣在西藏获得土地收入，并且靠布施生活。在缅甸王国，僧侣主要靠自愿的布施生活，他们清晨穿过大街小巷去向俗众化缘。这里他们被叫作僧伽（Rahans）。这些僧侣就其全部行为举止而言不同于婆罗门。在藏人那里，高级僧侣叫作格隆。他们通常与婆罗门相反，毫不自傲，是谦逊、博学和对人友善的，婆罗门则冷酷无情，傲慢自负，对人不友好。西藏的僧侣们把多余的东西分发给穷人，每位旅行者都可以在他们那里住宿⁴⁰。

12, 231)

这里有两个教派，其中一派可以结婚，另一派不可以。后者目前分布最广。他们通过服饰区别开，他们分别身着红色和黄色袈裟，彼此敌对，甚至发生流血冲突。他们虔诚、博学，既在园亭里，也在寺院里做法事。法事中最主要的事情是唱经，他们的嗓子训练得可以唱最高音。使节们曾经在一座寺院中居住，对他们的高亢无比的嗓音无不感到惊讶。

关于蒙古人、西藏人目前的情况，他们被描绘为和善、开朗、值得信任、专注和能干，不像印度人那样爱说谎话、胆小怯懦和卑躬屈膝。这些民族彼此信赖和友善地过着安宁的生活。僧侣们虔诚地对待整个国家。每位信徒都安宁平和、无忧无虑地做着自己的营生。总体上说他们不是好战的。连西藏也很少受到战争的干扰。还要说的是，这些民族部分地禁食肉类，尤其是缅甸人。但这条律令多少是有限度的，尤其是要看王公贵族是否愿意遵守它。蒙古人和卡尔梅克人也不食肉类，他们把杀死一头动物视为罪恶。特别是卡尔梅克人十分仁慈，他们甚至连自己的驯鹿都不宰杀，而是放在地上。这些蒙古人和藏族人总体上生活得很安宁，蒙古

12, 232)

人总体上过着游牧生活，并未真正处于宗法制状态，所以一个人生来就有某种不确定的权力。他们的首领尽管部分地是由出身决定的，但总体上是由各个家族的长老共同商定的，政治事务或多或少是全民族的事情。这些民族目前大多处于俄罗斯统治之下，一部分处于中国统治之下。1769年至1770年，一个有7—8万人的俄罗斯卡尔梅克部落逃离伏尔加河和顿河沿岸的俄罗斯地区，前往中国领土，因为俄罗斯人想切断他们和达赖喇嘛的关系。⁴¹

这些友善的民族比那些具有可爱温柔的弱点的印度人更加向往自由，当然可能失去自我控制，像洪流一样四处泛滥，整个民族（不是武士部落横扫世界）都陷入内心的躁动，不停顿地迁往远方，把一切都摧毁征服。不过这样的雷阵雨在倾盆而下之后就会骤然停歇。他们从来没有驻足，尤其是没有建立王国。这些洪流主要是在成吉思汗率领下出现过，一直突进到西里西亚的边境。帖木儿这位蒙古王公，或者说，这个原来的突厥人，也是这样一位横扫世界的人。他原来依据的出发点，他原来倾注全力的部落，并不是蒙古人，而是突厥人。

总的来说这部分世界属于印度人。但印度人[是]一个整体，(12, 233) 它的差异性已经固定下来，这些民族则没有形成这种内在形态，而是更加分散，尽管他们也因此更加自由。我们现在从印度转向亚洲第三个帝国，即波斯帝国。

波 斯

我们在这里将会讲得简短一些，因为一方面我们拥有的资料

不多，另一方面这些资料很多都是大家熟知的。不过，有关波斯帝国的资料也极其匮乏。我们从这个帝国才开始进入真正的世界历史。中国处于世界历史的关联之外，尽管中国是一个重要的、本质性的环节，如同印度是另一个环节那样，它只有一种默默无闻的内在关联，不动声色地贯穿于始终。波斯则是一种真正的、有意识的、开放的关联。如果说人们就中国和印度很少能谈到一部向外发展的历史，而是谈到足够多的国内事务，那么，我们关于波斯则更多地是知道它的外部状况，而很少了解其国内情况。在我们的时代，中国和印度的情况是当下存在的，因此可以对它作出更多的规定；而波斯的世界是一个早已消逝的世界。我们了解的波斯世界的内部情况和它向我们展现的最古老的东西{并不多；但}这个环节经历了所有历史，并且在许多令人肃然起敬的遗迹中留存着，在最近一段时间才大白于天下。

12, 234) 当我们进一步考察波斯帝国时，我们会第一次发现一个帝国，它是一个统治的整体，它把各种完全异质的元素（当然只是相对而言）聚合在自身中。在这里聚为一体的各个民族在语言、习俗和宗教方面都极为不同。这个帝国有着悠久光辉的历史，它形成整体的方式应作为比以前的环节更靠近国家理念的东西进一步加以考察。因为这里存在的既不是像中国那样的宗法伦理东西，也不是像印度人那样的差异性固定不变，既不是蒙古人的快速四处流散的世界洪流，也不是突厥帝国实施镇压的否定性东西，毋宁说，人们在这里看到的是各个民族组成的一个统一体，它们既始终保持自己的独立性，又依赖于统一点，这个统一点使它们保持平衡，并且感到满意。印度人和蒙古人的世界属于后亚

细亚，后亚细亚的整个自我感觉方式和欧洲人的自我感觉完全不同。与波斯相关的东西又不一样。当今的波斯是另一个种族，是一个更优美、更接近欧洲人的人种。负责监管那些国家的英国人埃尔芬斯通⁴²曾经造访喀布尔和克什米尔王国，使我们了解了这些国家。他描述了波斯和印度的很大区别给他留下的印象，他说：欧洲人一直走到印度河都还会相信是身处欧洲，而一旦跨过印度河就会发现一切都迥然不同。我们来到波斯，会看到这个帝国是外向型的，因此它才涉及世界历史。

在这个帝国，我们现在要指出它的原则：以前的各个原则的统一。中国的原则和印度的原则在波斯已经融为一体。在中国，(12, 235)全部事情都统一到一个外在伦理意志的支配之下，它决定着人的最内在的意志。与此相反，印度的原则是绝对差异的原则，并且被自然地固定下来。而在波斯帝国，我们看到的是如同民族差异那样的个体化差异，而且这些差异既是听其自便的，但又是由一个统一点加以克服，维系在一起的。在这里，自由的个体化[回]归到一个统摄它们的点上；这是第三个必然的环节。我们要更进一步考察的是这些差异，它们的统一就是整体。

如果我们从外部、从地理角度考察这些差异，我们则可以说，这里的高原和平原、即广阔的河谷构成冲突。在印度，我们看到的是生命在阴湿的河谷地带传播，与高原分隔开。在波斯，这两个原则合为一体，彼此冲突。整体的一部分是高原，它通称为波斯，山脉和相邻的河谷也都从属于它。而另一部分是底格里斯河、幼发拉底河、阿姆河、锡尔河的河谷地区。

为了界定这个高原，那就要说它并不是像中国鞑靼地区那样

的高原，而是通向河谷平原，相对低一些，因而具有土地肥沃的单个特征。印度河构成印度与波斯的边界。在这条河的西面，波斯高耸于印度河和恒河的河谷之上。在印度河源头上面很远处，(12, 236) 有一座更高的山脉，通常称为兴都库什山，在山的东面还有更高的一段，那里有中国人和蒙古人居住。从兴都库什山向西、向里海方向，有一条山脉，它的北侧是阿姆河，过去阿姆河流入里海，现在流入咸海。愈接近阿姆河的源头，河谷就变得愈窄，并出现了另一条向北延伸的山脉。在这两座山的深处隐藏着阿姆河的源头，河水沿着一条峡谷顺流而下。这个隐藏的角落是一处重要地点，过去称为巴克特里亚的巴尔赫城⁴³就位于此，它是古代文化的所在地。这里与兴都斯坦、特别是与喀布尔相距不远。在东南边是兴都库什山，到喀布尔要翻越这几座山。在这座山的东面是巴克特里亚，在巴尔赫以西是呼罗珊，再向西是阿雷亚、米底、伊拉克、阿塞拜疆，从阿塞拜疆那里出现亚美尼亚的各条山脉。在西南方向开始有底格里斯河和幼发拉底河的河谷，它从西北通向东南。通往波斯湾有另一条山脉与波斯湾相平行。在这条山脉上主要坐落着古老的法尔锡斯坦⁴⁴，即波斯。它继续向印度洋方向延伸并和印度河相平行，然后与苏莱曼山脉相连。这片高原就是名称很不确定的伊朗，是我们要考察的中心。其北部是巴克特里亚，东部是印度，西部是巴比伦、亚述，再向西是叙利亚、亚美尼亚，再向前是小亚细亚。在这片地域上，波斯扮演着它的角色。

这个帝国的要素，一边是巴克特里亚的赞德人，另一边是巴比伦人、亚述人，第三个是米底人，即本来的波斯，第四个是直

到地中海的叙利亚人。

赞德人这个名称来自用赞德语写作的书籍，法国人安可蒂尔·迪佩龙⁴⁵在1750年发现了这些书，并译成拉丁文出版。这些书尤其包含祆教的学说，祆教毫无疑问是古代波斯人的宗教，即使不能确定是《赞德-阿维斯塔》⁴⁶。其宗师是古人已经提到的琐罗亚斯德。赞德人毫无疑问和古波斯人有关，但是赞德人并非仅仅由居鲁士领导下崛起的波斯人所组成，这同样是不争的事实。安可蒂尔·迪佩龙在现今帕西族人那里发现了这些书，帕西族人作为祆教信徒仍居住在东印度地区。在里海南部也有一个特殊的共同体。他们处于自我封闭的状态。这些赞德语书籍并非完整无缺，但是通过它们可以知道最重要的部分。这在当时是一个新发现。这些文献是一个整体，与古波斯人的宗教有关，确实是一个独特的整体。 (12, 237)

人们起初还争论赞德人生活的地区，根据各种研究结果似乎是位于阿姆河流域的巴克特里亚，都城是巴克特拉，这个都城本身位于巴尔赫河畔。巴克特里亚距离喀布尔不太远，据威尔福德说大约有8天路程。在经过的地点中，值得注意的有：琐哈斯堡（费杜西），它在古代传说中占有重要地位；第二个是巴尔赫-巴米扬（巴尔赫意为城市），威尔福德说波斯人经常把这座城市与巴尔赫河相混。在巴尔赫-巴米扬城附近，还有另一座名叫加加雷的城池的奇特废墟。这里的崖壁上有许多个凿出的洞穴，大约12000个。此外还有残垣断壁的城墙，有两个被穆斯林严重破坏的巨型塑像，这两个塑像后来又被阿克巴用大炮猛轰，据说其中一条腿流出了血。够了，这已经表明这里过去肯定有许多堡垒工事， (12, 238)

而这里的传说可以勾起对古代英雄的很多回忆。亚历山大没有选择经巴尔赫通往印度的道路，而是绕到其南边的帕罗帕米苏斯山，这座山位于巴克特里亚的东面，是兴都库什山的一个山峰。

毫无疑问，这个巴克特里亚是赞德人活动的舞台，是琐罗亚斯德生活的地方。安可蒂尔以及在他之后的德国人也认为亚美尼亚是琐罗亚斯德的祖国，而巴克特里亚则是他活动的地方。琐罗亚斯德生活在古斯塔斯普国王的统治下，有人认为这位国王和大流士·希斯塔斯普是同一个人。不过琐罗亚斯德的时代要更为久远，这可以从《赞德-阿维斯塔》所描述的整个情况看出来。通过编年史组合把大流士变成古斯塔斯普，所依据的材料是近代波斯史学家记述的。但这些材料极为可疑。赞德书提到一个图兰民族，即图兰人，而波斯人、米底、尼尼微、巴比伦、巴克特里亚这些名称都没有出现，也没有提到与居鲁士有关的事情，所提到的第一位神话传说中的国王叫作杰姆席德。他被当作阿契美尼斯，据说居鲁士就是这位国王的后代。首先极为重要的是，在赞德书中波斯帝国这些著名的民族和首领竟然毫无踪影。

另一重要之处是赞德书向我们描绘的整个状况，即一个具有高度文明的民族的状况。它像印度那样有四个等级，此外还有农业、村长、街道、行政区划、城市、行省及诸如此类的东西，这表明他们有内部组织，并且生活的舒适程度很高，但它没有一个帝国的规定，它本应像我们通过希腊人所了解到的波斯帝国那样。宗教法规和市民状况也是如此，这都表明那是一个比波斯民族要简单得多的民族。

在赞德书当中，赞德民族的名称是阿雷亚（Arier），并给阿雷

亚 (Aria) 或阿里纳 (Ariene) 这个国家加上别名维德吉 (Vedjo) (本来的、纯粹的阿里纳)。这个国家的首府是巴克特拉。阿雷纳 (Ariena) 接近于大阿里纳的意思。这个伊朗就是后来的波斯。伊朗进一步扩张到高原地区, 米底人、亚美尼亚人也都包括在内。赞德书的一部分是用赞德语写的, 赞德语和印度的梵文很相似, 因此这两种语言似乎有共同的源头。这个国家的组成并不在印度河的南部, 而是从喀布尔北部起直至伊朗中部, 再向外就是呼罗珊。根据赞德书的描述, 尽管这个民族有首领, 有等级之分, 但是民风简朴。我们首先要考察的是赞德学说, 即祆僧⁴⁷ 学说, (12, 240) 这种学说现在依旧存在, 虽然是以更加成熟的形态存在的。

关于这种祆僧的宗教, 它完全是波斯人更高的精神元素。我们在波斯宗教中看到的是一种自然崇拜, 而不是偶像崇拜, 它和印度的放荡不羁完全不同, 而是给我们吹来一股高尚的气息。构成崇拜的形象的基础的, 不是诸如太阳、月亮那样的一个个自然物。如果说印度人那里也有思想所把握的普遍的效用性, 它们在形态中被统一起来, 那么这类形态的意义本身又是一种感性的东西, 一个纯粹自然的效用性。我们把梵视为不确定的统一性, 而不是精神的真实的具体东西。在波斯人那里虽然也有自然崇拜, 但那只是对光明这种普遍的、简单的物理存在物的崇拜, 它像思想那样纯粹。当思想面对光明时, 它马上预感、感知到其自身。波斯人对光明的表象无疑不同于牛顿对光线的表象。他们是以崇敬的心情, 而不是仅仅以感性直观的方式祈祷光明; 这是一种情思, 它在这种直观中返回自身, 从而得以在自身中看到对象, 然后纯粹对象的、即光明的这种已内存在就直接是思想, 是精神的

东西。自由的思想还不是自由的基础，毋宁说，直观到的是一个感性的东西。但这是一个作为普遍东西的感性东西，具有思想的形式，而且只要这个感性东西作为内在东西加以认识，意义就成为一个思想、认识、知识、善。这就是波斯人更高的立足点。这就是说，他们的灵魂已经上升到这种高度的纯洁性，一种在思想的普遍形式之中的感性东西。

2, 241) 对所有宗教而言，首先必须看其形态，然后看其意义。对每个宗教而言，直观是一种人格化的东西，但关键在于意义。在印度人那里，意义的形态本身又具有感性意义，而在波斯人那里，感性的东西具有思想的形式。与此直接相关的是波斯宗教中的对立这种伟大的二元论。

在哲学考察中，二元论是这样一种规定，这种规定如果其内容包含真理，就不能被视为终极的、固定的东西，毋宁说，对立的统一是真理的原则。我们在波斯宗教中看到了善和恶、光明与黑暗、奥尔穆兹德与阿赫里曼的绝对对立，二者各自独立、互不相干，从而违反了一切哲学真理的原则，即违反了绝对的统一；因为只有自然的东西才是这种互不相干的对立物。印度人有绝对的泛神论。波斯人则把感性事物的无限多样性归结为这种二元论，这里要说的是，这正是波斯人直观的伟大之处，因为这种二元论是比喻意义上的善和恶等等。这就表明，正是在波斯人那里，思想的需要如旭日上升那样显现出来，因为印度人的多种多样的混乱东西已经重合在一起，消解在对立的更为简单的规定中。因此，正是这种东方的二元论证明了赞德宗教的简化自身的思想的伟大之处。

我们要区分两种对立：一种是光明与黑暗的抽象对立，另一种是它们的具体对立。

[1.] 我们如果看第一种对立，则可以为波斯人开脱，尽管他们停留在作为终极东西的这种对立中，但他们还有统一性，光明与黑暗皆出自这种统一性。这种统一性，即第一种统一性，称为佐尔文⁴⁸，不受造化的时间是那二者的创造者。光明之王兼世界创造者奥尔穆兹德就是由这个时间创造出来的。如果需要把赞德书从二元论的非难中解脱出来，那就该达到这种统一性。但这种统一性在这里并不重要，而是后来更具体的宗教才更有意思。因为不受造化的时间本身只是一种抽象的统一，是一种温和的东西，它不曾有过绝对的重要性，也不享有光明所享有的尊重，光明应该是太一，而阿赫里曼、即黑暗和邪恶应该永远被光明克服。(12, 242)

因此，奥尔穆兹德是光明。这个名称来自“奥尔”——主宰，大主宰来源于“穆兹德”、“穆兹”、“马格鲁斯”——伟大，以及“道”、Deus{上帝}。奥尔穆兹德的意思就是伟大的大主宰。它是光明的主宰，是万物的创造者、善的创造者。但奥尔穆兹德并不是太阳和火，而是火的流动，正如太阳是火的外壳一样。火和太阳是奥尔穆兹德的身体。哪里有光明，哪里就有奥尔穆兹德。它完全是一切造物中的最出类拔萃者。而哪里有邪恶，哪里有黑暗，哪里就有阿赫里曼。

在简单的赞德书中还有关于奥尔穆兹德更为深刻的形而上学的规定。琐罗亚斯德的学说大多是以向奥尔穆兹德提问的方式予以阐述的。例如琐罗亚斯德问他：“你叫什么？”他答曰：“爱，一切善行之根基，学问之赠礼，美妙并奉献出美妙，现实性与可

2, 243) 能性之根据, 丰裕和极乐, 善行之纯粹意志。”⁴⁹ 因此, 来自奥尔穆兹德的一切都是生机勃勃的, 与此相连的是一大批事物都作为奥尔穆兹德的显现而受到崇拜。受到崇拜的有话语, 活生生的话语, 还有学说的话语, 驱魔书《万迪达德》⁵⁰ 的话语, 祈祷的话语。所有这些都或多或少地被拟人化了, 但是在所有这些拟人化当中, 奥尔穆兹德的统一性是最重要的事情。

受到崇拜的还有太阳、月亮和其他五个星辰。现在无法查明这五个星辰是否是行星, 以及是哪些行星, 但是其中有光明之神密特拉⁵¹, 不过它只是这些光明诸神之一, 还没有采用后来流行的名称。它时而以男性、时而以女性身份出现。以后这个形象得到提升, 在罗马帝国时期的西方受到崇拜, 给它赋予能沟通调解的规定。它的这一功能也被罗马军团带到了德国。但是在赞德书中只是把它作为诸神之一。在善与恶的对立上情形也相同, 直到后来才比在赞德书中更加突出出来。鉴于这种情况, 必须清楚地看到, 一个形象在某个时代有这种规定, 在另一个时代有另一种规定。近来围绕密特拉发生很多争论, 至于今后的时代从这个形象中会得出什么, 人们一定不会相信它能包含古代最初的东西。

在奥尔穆兹德之外和之下受到崇拜的其他诸神是阿梅沙·斯彭塔诸神⁵²。它们不是太阳和月亮之外的五个星辰, 而是整个世界的保护神。奥尔穆兹德是第一个, 太阳是第二个。这种多样性并不影响实体的统一。作为光明的奥尔穆兹德就是这个实体。还有其他的拟人化, 例如有七位阿梅沙·斯彭塔神, 但它们始终作为奥尔穆兹德的助手出现, 一周七天的名称也来自它们。这是一个主要观念。与光明相对立的是黑暗, 即阿赫里曼的王国, 一切

2, 244)

邪恶、死亡、不净都属于它。这是一个很大的对立。

[2.] 还有另外一个具体的对立值得注意。在赞德书中谈到奥尔穆兹德的两个纯粹世界，其中一个是整个的尘世，是直接感性的世界，人的感性生命的定在。与这个有生命的现实世界不同，某种幽灵世界被设置起来。个别事物、树木、河流、山峦、人都被赋予某种幽灵世界，即某种由鬼神组成的世界，它们无处不在，以极乐王国为归宿。凡是有行动、有生命的地方，就有鬼神⁵³。[有人]说它们是最初开端的东西，无处不在。这只是一设想，正如我们把柏拉图的理念设想为与现实世界相分离的灵魂。这是一个与善的现实世界相对立的自为的表象王国、精神王国。这些是赞德宗教的主要观念。

现在还要谈到赞德民族的崇拜，它在法律、习俗、宗教等方面应有的举止如何。人们对奥尔穆兹德顶礼膜拜，并通过种植树木和农作物对光明表示尊崇。整个律法可以归结为一句话：赞德民族的每位公民都是奥尔穆兹德王国的公民，因而有义务传播善和生命，[并且人们]应当防止不净，这种不净在东方宗教看来是多重的。一条死狗就是不净的。有许多律法都是用于解除这种不净的。

(12, 245)

[1.] 首先加以规定的是奥尔穆兹德的信徒们要通过思想的神圣性来保持自己的纯洁，要通过言语的神圣性和祈祷奥尔穆兹德的行动、也就是做礼拜的行动来进行修炼，并且要遵守律法⁵⁴。这有一部分是民事[律法]，其中也包括道德规范。这被理解为是活的精神、上帝的启示。

赞德民族有三种律法。第一种涉及个人安全、刑法，例如伤

害别人。谁把别人打出血或做出打人的动作，谁就会受到惩处，主要是鞭打。死刑是不存在的。在许多方面都有对犯罪的活人的惩罚。奇怪的是这里根本没有提及谋杀和打死人的罪犯，尽管包含律法的那些书籍看来是完整的。后来在更为成熟的状况下当然采用了惩罚，不过对于弑父母则没有惩罚，因为这种罪行过于残忍，以至于不可能发生。

2, 246) 第二种律法主要是宗教性规章，与不净有关。首先，如果有谁对一位圣人说了轻蔑的话语，并固执己见地不依照奥尔穆兹德的律法去生活，他就要受到惩罚。

第三种包含密特拉治罪律法，主要是道德方面的律法。密特拉神以人内心的高级首领出现。道德律法受到更高的尊崇，对违反道德的行为的惩罚也严厉得多。其中也包含法律性的要求。特别是对背信弃义要处以 300 下鞭笞的惩罚。偷窃金钱者除此之外还要被判处到另一个世界受 300 年地狱惩罚。这些就是密特拉律法。民事法律显示出文明教化的极大简洁性，其中有许多主要是道德戒律，例如不得在自己工作领域玩忽职守。

[2.] 其次该提到的是祭祀。它们与在其他民族那里的意义不同，即每个人奉献出自己的部分财产，宣布自己或自己的财产在神性面前是无足轻重的，因此[不是]把财产的一部分就是把无用的财产奉献给神。在印度人那里，这种献祭的最高峰是把生命奉献给神，以至于[一个印度人]在这种绝对的否定性中只能试图获得某种价值。赞德民族亲自献祭，要求用动物祭祀，并且都这样做了。不是把牲畜烧成灰烬，或把某种无用的东西丢掉，相反地，献祭主要在于，祭司在宰杀牲畜时诵读某些祷文。因此，举

2, 247)

行的只是奉献牲畜的礼仪，而且只有在节庆的场合宰杀牲畜时才这样做。在做日常礼仪时要求明确的祷文，但这种礼仪并不被视为祭祀。因此，那种为证明自己尊崇奥尔穆兹德而作出否定自身的事情，并不会发生。

[3.]真正的宗教行为是赐予面饼和圣露的仪式，这是为了纪念和尊奉这种宗教真正的创始人胡姆⁵⁵，而琐罗亚斯德则是这种宗教的革新者。为了对胡姆表示尊崇，要举行一个特别的仪式，把未发酵的面包神圣化并享用，同样还递上并享用一杯胡姆汁饮料。胡姆既是一位启示者，也是一种其汁液能够饮用的植物（肉珊瑚）。这和我们基督徒的晚餐仪式异曲同工。正是教父们在罗马时代密特拉神的崇拜仪式中发现了这种庆典，在基督教时代也如此，他们说恶魔想通过这种仪式披上善的外衣，以此嘲讽基督教。琐罗亚斯德借胡姆之口说：“谁一边吟诵感恩祷词，一边将我作为祭品吃我，谁就将从我这里得到世界的财富。”⁵⁶这种纪念胡姆的仪式在宰杀牲畜献祭时也要举行。

这就是赞德民族的古老宗教，是渗透到波斯人和米底人那里的一种基础。这是最为纯粹的自然宗教，它崇拜的对象是光明，祭礼的整个关系就像对象本身那样保持着纯粹。这是纯而又纯的自然宗教。这就是波斯帝国的精神元素，其所在地位于东部地区。（12，248）

另一种较为兴盛的、丰富的和感性的元素，即外部财富的元素，我们可以在西部位于幼发拉底河和底格里斯河流域的巴比伦和亚述那里找到。在这里，我们拥有的几乎只是历史的信息，精神方面的信息则很少。这些光辉民族的传说涉及最古老的历史，但极为晦暗不清、相互矛盾和多种多样，以至于历任国王的名

姓、历代帝国的纪年都出现很多难题，对此尤其需要进行考证。不过[我们]无法窥探这些民族的内在性格，因此只能满足于了解主要环节。

第一是亚述，这是个极不确定的名称。也许它是底格里斯河中部的、主要是河东的一个地区。再向东是米底，北部是亚美尼亚，南部是美索不达米亚，后者时而属于亚述，时而属于巴比伦。亚述是今日库尔德斯坦的一部分。希腊人把亚述称为巴比伦和美索不达米亚。亚述的两座古城称为亚述尔和尼尼微（即尼努斯⁵⁷建造的一座大城）。前者位于肥沃的土地上，但是这里的文明似乎没有达到巴比伦那样的高度。尼尼微位于何处，已无法准确地确定，但是它的位置在今日摩苏尔地区。

12, 249) 南部地区是巴比伦尼亚。巴比伦，{简称}巴比，是和尼尼微齐名的城垣。它位于幼发拉底河畔，而尼尼微位于底格里斯河畔。它是贝勒之城、太阳之城、科尔河之城。在巴比伦尼亚和尼尼微，我们看到双重的需求，即告别游牧生活、单纯饲养牲畜，转向农耕、手工业和商业，开始一种有法律的市民生活，其次还要保护自己不受停留在游牧生活的那些民族的袭扰。古老的传说提到过去游牧民族曾横扫这里的河谷地区，他们排斥城市生活。亚伯拉罕从幼发拉底河地区来到迦南，进入多山的巴勒斯坦。据说这里的土地比河谷地区的土地还要肥沃；此外，位于幼发拉底和底格里斯河畔的巴比伦十分有利于商业。这两条河流通过运河相联通，既可以航运，也可以灌溉农田。船舶可以从这里驶往波斯湾。

这两座城市使我们尤为感到独特的是它们的巨大规模，同样著名的是它们的神庙和城墙等宏伟建筑，堪称人间奇迹，这些古

代建筑至今仍有一部分保留下来，或至少还能看到一些遗迹。塞米勒米斯女王的华丽建筑尤为著名。至于这些华丽建筑的年代，从严格的历史角度看，是无法确定的。塞米勒米斯曾是一个受到普遍赞颂的名字，许多宏图伟业都归功于她。巴比伦在公元前700年时还处于辉煌的时期，因此不能确定这些建筑是否是在其最后时期才建成的。

我们对这些民族的精神、习俗和性格都知之甚少。我们已经提到最漂亮的建筑是贝勒神庙。人们崇拜太阳。此外也供奉代表普遍的自然现象的米利塔。在整个前亚细亚都崇拜普遍的自然现象。(12, 250)自然是希腊爱奥尼亚哲学的主题。

只有希罗多德向我们介绍了巴比伦的若干习俗特点⁵⁸。一个习俗特点是，据说巴比伦每位将要结婚的姑娘都要到神庙里去，[以]委身于给神庙捐款的陌生人。不能把这种习俗看成是陌生人像神庙那样受到惠顾，毋宁说这是一种自然崇拜，是崇拜阿斯塔蒂，这是一个宗教特点。第二个特点涉及同一个事情，即女孩子每年都通过竞拍而出嫁，因此最漂亮的姑娘会得到大价钱，而这些钱补贴给相貌丑陋和年纪较大的姑娘。这里我们看到对女性不够尊重，因为不去询问姑娘们自己的感受。不过姑娘在选择夫婿时有发言权，这绝不是东方的习俗，而完全是欧洲的习俗。这里所看到的是共同生活、习俗的相同和关心众人。第三，希罗多德还提到，如果一个家庭有病人，就把他带到市场上，以便能让过往的行人给他出好主意。这也证明了共同生活和普遍友谊的存在。

现在要讲明我们此时所处的立足点的历史环节。最著名的名字是尼努斯。他是尼尼微城的建造者、亚述帝国的拯救者，据说

- (12, 251) 生活于公元前 2050 年。关于他的传说也流传到很远的地方，例如传到中国。圣经中关于宁录拯救了巴比伦的传说大概也属于同一个时期。有关尼努斯的传说是他征服了巴比伦，最后又征服了东北部的巴克特里亚和米底。这些传说出自居鲁士年轻时在波斯宫廷任御医的克特西亚斯之口。他主要谈到发生在尼努斯和巴克特里亚之间的一场战争，后者据说给前者带来很大麻烦。他特别讲到对巴克特拉的包围，当时身为一位统帅夫人的塞米勒米斯出谋划策，巴克特拉才被攻下。这里所说的地点与今日阿姆河畔的巴尔赫不大吻合，毋宁说与巴尔赫-巴米安更吻合。据说为占领该城，塞米勒米斯给他提供了 170 万步兵、10 万骑兵、1 万辆战车。这位塞米勒米斯后来就成为尼努斯的妻子，再后来自己成为统治者，并且始终摇摆于神话的规定与历史的规定之间。神话人物、渔妇德尔切托据说是塞米勒米斯的母亲。正是这位塞米勒米斯既建造又扩建了巴比伦，并把它选定为首都，建造了贝勒神庙（太阳神庙），她让人立起三尊金像：朱庇特、朱诺和密涅瓦。克特西亚斯本人据说还亲眼见过一尊朱庇特神像。不过这些名字大概只能出自于希腊史学家之手，因为希腊人在所有神话中都塞入他们自己的诸神，从而给他们的描述剽窃到一部分价值。此外还讲述了塞米勒米斯征战埃塞俄比亚、埃及和印度。据说在征战印度时她遭到失败，而把她打败的那位国王未被允许跨过印度河继续追击她。当我们聆听她的征战时，仿佛是在阅读类似狄奥尼索斯和塞索斯特里斯参加的向印度的征战。不过现在只能假设，这些征战如果还包含有一点历史意义，那也是完全微不足道的。如果在这些叙述中还有一点历史意义，那它也只属于一个还没有固
- (12, 252)

定的规定性的时代，因此，通过这些征战并不能取得进步；不过同样十分可能的是这些征战原本只是想象，是东方民族的纯粹的虚构。因为东方人的特点在于，当 they 与陌生国家相识的时候，就把其英雄传说和业绩扩展到新地区所结识的人们那里。我们到处都能看到这种现象。

尼努斯和塞米勒米斯是这个时期的主要人物。继他们之后，克特西亚斯和其他人提供了一长串历任国王名单，但它的一部分不相吻合，据说这个帝国延续了 1000 年，甚至也许是 1300 年。出现的主要人物是萨丹纳帕路斯⁵⁹，他在公元前 820 年下台。早先被征服的各个行省起而反抗。后来萨丹纳帕路斯完全成为一个象征，一个沉迷于声色犬马的君主的[象征]。不过，据说他在尼尼微被围困 3 年之后，带着他的全家和他的金银财宝一起在柴堆上自焚了。这表明东方贵族的一个特点，即以东方式的无能来承认自己的失败。

史料记载，在亚述帝国灭亡之后，许多独立的国家纷纷成立，它们这时获得了更多的历史意义。此时米底和巴比伦尼亚崛起，在后来的巴比伦帝国中，更多提到的是尼托克里斯女王，人们把许多业绩都归功于她，而其中一部分本来是塞米勒米斯女王完成的。人们往往倾向于认为出现了一个新的独立的亚述帝国，这是依据犹太人的传闻。有人一再试图把这个时代的不同传闻与更早时代的不同传闻整合起来，却往往徒劳无功，因为各种史料来源都表明，一种彻底的整合是不可能实现的。

我们这里的史料来源主要是希腊人。最主要的史料来源是狄奥多罗斯、希罗多德和后来的克特西亚斯，后者据说取自本地的

档案馆。希罗多德和克特西亚斯本身就不一致。第二个史料来源是犹太人的圣书，因为犹太人的两个帝国都与亚述帝国及巴比伦帝国有关。第三个史料来源是波斯作家的，即后来的作家们的传说和记录，这些是最重要的史料。著名的主要是菲尔多西的史诗《王书》⁶⁰。他所讲述的历史也被其他人几乎同样加以汇总。菲尔多西生活在 11 世纪加兹尼王朝马哈茂德国王的宫中，他的诗篇以伊朗古代英雄传说为题材。格雷斯出版了一个选译本，并力图使[他]与希腊人的记载达到吻合。不过这只能轰动一时，仔细加以考察，就会发现徒有虚名。

在这些英雄传说中，可以看到在其他史料中也有一种情况。希腊的史料涉及距离他们比较近的米底，而犹太人的史料涉及巴比伦。菲尔多西的史诗本应当考察波斯的历史，但是他所叙述的情节的范围似乎与其他史料所叙述的范围不同。我们必须看到，他已经是穆斯林，而不再是波斯人。他所谈到的古代英雄宗教对后世只有微弱的影响。他已经不再有民族的灵魂。在他看来，主要的对立是位于高原的伊朗与位于阿姆河以北至里海之间的图兰的对立。这个地区对他而言是主要地区。或者可能在那里确实发生过他所讲述的事件、业绩，或者可能只是他熟悉这个地区，[这样]在他的眼中就只有这个地区。他来自于米底以东那座向阿姆河谷缓缓下降的山脉，来自于呼罗珊。加兹尼人是科尔河之地的呼罗珊的主人，这里的民族曾经与图兰人交战。他的多位苏丹王曾向这里进行征战。无论对于他的想象力还是对于他所生活的王朝而言，这个地区都是至关重要的，因此他把自己的叙述全部放在这个地区。约翰·冯·米勒也曾潜心研究这些史料传

说，并想把它们梳理为严格的编年史，不过都徒劳无功，正如按照前面的叙述所解释的那样。

不过，菲尔多西及东方人对待历史的方式，我们在其他人对待历史的方式那里也可以看到。在印度根本无法找到有关亚历山大的任何线索。[但]亚历山大在前亚细亚广大地区以斯坎德而闻名。我们现在可以看到，历史本身是如何被人随意摆弄的。菲尔多西讲述了伊朗的一位君主和鲁姆的菲利普斯交战，把他打败并强迫他纳贡。后来这位伊朗君主娶了菲利普斯的一个女儿，但是又把她休了，因为她有口臭。在父亲那里她生下了斯坎德⁶¹。这样一来，亚历山大就变成一位波斯君主的祖先。对斯坎德事迹的描写也充满了冒险色彩。(12, 255)

这时崛起的民族是米底人。其国土一部分在南部，一部分在里海的西南部，在山地上，这些山脉向里海方向和底格里斯河方向缓慢降低高度。我们看到他们在古时与亚美尼亚人、叙利亚人、巴克特里亚人、萨迪斯人以及住在阿姆河北部平原，通常称为图兰人的居民进行战斗、战争。他们拥有祆僧。他们的都城据说是位于今日哈马丹的埃克巴塔纳。他们有时是在述及反抗萨丹纳帕路斯的起义首领阿巴克斯时提到的，有时是由希罗多德在论及米底国王迪约克斯时提到的，这位国王最先发动起米底人建造城池、创立法律和选举国王，正如他自己[也是]被选出来担任国王的。我们在米底人这里看到的主要事情是：他们的文明时代在他们这个山地民族比在巴克特里亚人和巴比伦尼亚人那里衰落得要晚。米底人作为山地民族是一个主要民族。

另一方面是迦勒底-巴比伦尼亚帝国的崛起，这是迦勒底人

(12, 256) 联合巴比伦尼亚组成的帝国。迦勒底人是个山地民族，他们一部分居住在他们的山区，一部分作为统治民族住在巴比伦尼亚。在《居鲁士的教育》一书中，提格兰向居鲁士介绍了他们是山地民族，居鲁士与他们交往并结为盟友⁶²。通过犹太人的记述，我们主要了解到在迦勒底人的巴比伦尼亚那里有一种高度教养的状况。但以理本人曾是巴比伦的总督，他列出的那些机构证明存在着一种庞大的公务组织。我们还看到存在着多重祿僧阶层，他们有一部分是文字、即象形文字的解读者，[有一部分]是占星家和占卜者，迦勒底人又组成一个特殊的占卜者阶层。这个帝国以其商业、公安管理及观测星象而闻名于当时。毋庸置疑，他们在整个天文学领域的知识仅限于经过长期认真观测所得到的东西。第一位国王纳布纳萨尔的历法十分著名，不过可以相信，它肯定没有在民众当中使用，是后来才被史学家所采用的。此外，这个帝国是前亚细亚文明的一个主要帝国。

我们在考察了波斯帝国各个要素之后，现在要看一下居鲁士对此所做的总结。波斯帝国是居鲁士创立的，他是来自波斯阿契美尼德家族的波斯人，这个家族与米底国王家族是近亲。我们不知道这个帝国的东部边界。此时还出现了一位苏萨国王，他站在巴比伦尼亚人一边。

(12, 257) 居鲁士⁶³所做的第一件事是成为米底王国的统治者。据希罗多德所说，他打败的那位米底国王是他的祖父。米底人和波斯人一样是山地民族，当时还相当原始，文明程度不高。在阿斯蒂亚格斯的历史中我们看到十分艰苦的征战。例如他曾经让斯基泰人服劳役，当后者找不到猎物时，就把猎人的男孩当作猎物屠杀，

然后把他们的肉送给身为国王的阿斯蒂亚格斯吃。另一方面也讲到，这位国王让人把哈尔帕戈斯的儿子杀死并放在这位父亲面前，因为他曾经救过居鲁士。出于报复，哈尔帕戈斯把军队提供给居鲁士用于攻城。这样我们便看到残忍的征战。

居鲁士的第二次征战是打败克罗伊斯。希罗多德说，克罗伊斯之所以受到攻击，是因为阿斯蒂亚格斯娶了克罗伊斯的一个姊妹为妻，所以克罗伊斯赶来援助他。阿斯蒂亚格斯王国的疆域一直延伸到哈里斯。在此之前，克罗伊斯与米底人进行了一场战争，在历经5年的战争后双方缔结了和平协议，其条件就是由一位巴比伦国王居间撮合的这桩婚事。我们由此可以看到这几个王国之间的外交关系。我们可以转向战争的历史。居鲁士占领了萨迪斯，从此波斯人开始暴富，东西多得用不完。据说波斯人由此才开始学会过舒适奢侈的生活。以后居鲁士同样征服了小亚细亚沿岸诸国，占领了许多希腊殖民城邦。据说比厄斯劝这些爱奥尼亚希腊人乘船离开，再去寻找新的家乡。但是他们没有离开祖国的勇气。通过此次征服，波斯人接触到了希腊人。 (12, 258)

居鲁士的第三场战争是占领巴比伦和叙利亚，直至地中海沿岸。最后一次是居鲁士进攻阿姆河对岸的斯基泰民族的一支，即马萨革特人，在波斯史料中称之为图兰人。希罗多德说，居鲁士便死于这里。此外他还说，马萨革特人拥有金和铜，但没有银和铁。在波罗的海的史前石冢中，同样是没有铁，而只有铜，与马萨革特人的情况相同。居鲁士是在与马萨革特人作战中阵亡的。因此，他是在履行自己的使命时死亡，他致力于把前亚细亚统一在自己的统治之下，舍此没有其他目的。他的所作所为是由西方

把前亚细亚诸民族统一起来。除此之外，这种大一统并没有什么政治意义和宗教意义。

我们特别强调了波斯帝国的一系列征战。这既不是一种形态，也不是把这么多民族结成一个纽带。这是一种独特的东西，是一种多民族的自由联盟的类型，它在一个中心点上反射出所有民族的光芒。它不是一个拥有共同习俗和共同法律的政治整体，而是许多民族都保留着其本来的个体性。所有民族都保留其独特性，并没有被融合为一个整体。这个帝国的伟大恰恰在于，允许它的每个部分都保留其特殊的形态，例如犹太人也是如此，这些民族只是在一点上集中起来。居鲁士允许犹太人重新建立其特有的民族生活，允许个体性的存在正是居鲁士的一个伟大之处。
(12, 259) 王公首领们依然部分地保留对本部族的统治，居鲁士甚至赠予他们土地，使他们的领地得到扩大。我们对许多民族的特性只能略知一二。

不过从犹太人和其他若干民族那里，我们却看到他们陷于僵死的个体性而不能自拔，不能够在普遍思想和法律的基础上联合起来，而是每个民族都有其完全特有的本性，不过他们并非彼此孤立、互不往来，而是有着千丝万缕的联系，进而相互敌视、互不忍让，只有波斯的铁腕强权才能把他们维系在一起，强行阻止他们以相互敌对的态度对外扩张。我们只须读一下犹太人的先知们对犹太王国和以色列王国之间的争端以及反对埃及的抱怨，就很容易理解为什么先知们如此仇恨异族。我们从中可以领略居鲁士实行大一统对前亚细亚而言是多么大的福祉。我们后来看到，替代这种铁腕强权的是伊斯兰教的狂热派，它带来的是完全相反

的情形，它摧毁了所有的个体性，使之相互对抗。罗马人和希腊人同样曾经作为外来强权统治过这些民族。不过伊斯兰教狂热派出自于前亚细亚本土，他们摧毁这些民族的所有个体性，消灭所有差异，而那条一切都相同的原则，马上证明自己并没有能力建立起一种政治联系。由此可见，前亚细亚唯一合理的联系就是通过铁腕强权，迫使这些民族免于自我毁灭。

(12, 260)

关于波斯人统治的进一步情况，我们看到，波斯人是一个尚未获得教化的山地民族。波斯人只不过是一个对其他民族实施统治的核心，这些民族与波斯人截然不同，并不与之相融合，而是保留着自己的统治权。波斯人尽管从山区来到河谷地带，却依然只是一只脚站在这里，另一只脚则在山上，正如今日满族人尽管在中国实施统治，但也有所保留，始终还是一个尚武民族，皇帝每年都有一段时间到长城以外住在帐篷里，练习骑射，热衷于狩猎。在英国人统治的印度也是如此，不过那是为了休闲享乐，不至于被降格到印度的原则，这样他们就不会沉沦于被统治民族的原则，他们的根基在其他地方。所以，波斯人在一段时间内一直努力保持自身的独特性，尽管他们未能长久坚持。我们在波斯人身上看到他们具有独立、勇敢和自由的品格，具有某种冒险和大无畏的精神，他们的那种作为习俗只有在野蛮状态下才能存在的主导思想，一旦生活的特殊性坍塌，便败下阵来，在丰富多彩的生活面前变得软弱无力。所以，波斯人曾经力图保持其特色。他们的基本体制是众多不同的民族简单地关联到一起。

波斯君主身边有许多名流耆宿，他接受这些袄僧的培养教育，被希腊人称为“大王”，居于首领地位，富有教养并接受了

(12, 261) 科学教育。他小时候由阉宦照料陪侍，从7岁开始到17岁学习各种体育科目，培育各种武艺技巧。然后有四名老师教导他，其中的一位，即 $\sigma\omega\phi\acute{o}\varsigma$ [智者] 给他传授琐罗亚斯德的学说。我们早就说过，赞德书的民法和宗教法不可能停留在一个业已开化的世界民族那里。我们看到，在国王身边围着王国的名流耆宿，他们大多是波斯人。我们看到在他们的治理下光明王国得到模仿的迹象。因为正如赞德民族尊奉七位阿梅沙·斯彭塔神那样，我们在谈到波斯王国的名流和法官时经常读到数字七，国王被同样比作奥尔穆兹德。不过从历史角度无法证明这一观念是如何确切形成的。

从历史上看，波斯的名流耆宿们表现出一种爱国主义的信念，这样，维护王国的安危就是比自私自利和个人利益更为崇高的利益。阴谋诡计主要发生在王室贵胄之间。在冈比西斯国王死后，祆僧们攫取了王位，一度执掌政权。王国的名流耆宿们则联合起来，使阿契美尼德家族恢复王位，维护了波斯王朝。王国的信念、王国的维护是他们的利益所在。在把祆僧们赶下台之后，我们看到，正如希罗多德所描述的⁶⁴，他们狂热地争论，哪种无人能谋取私利的政体对于王国来说是最佳的。在他们确定了君主制政体之后，这一选择的决定便坚持御马理应朝着初升的太阳最先嘶鸣。在这些名流当中，我们看到有1500[人]之多是军队指挥官。为了养活这些人和国王，各个行省要缴纳捐税，每个行省总督要操劳四个月。色诺芬讲到⁶⁵，在一次庆典时，以国王为首的骑兵全都从国王的城堡中鱼贯而出。色诺芬讲述了许多事情，例如居鲁士给他的军队制定了制度，纪律十分严明，必须严格听从命令。色诺芬的《居鲁士的教育》尽管只是一部小说，但其中讲到的一些普遍特征的确是真实的。被征服的各个民族由各个行省

总督加以治理，这种治理更像是一种普遍的监视，各个民族则依旧保留其特有的习俗。

波斯君王是一切财产的主人。无论他到哪里，都献给他贡品，以此作为万物本来都归于他，经他的恩准人们才拥有这一切的标志。在一些波斯人中，国王甚至发放赏赐。在这种统治之下，许多个人都拥有大量财富。每个人都要向国王及行省总督作出某种奉献。薛西斯因此要求希腊人奉献土地和河流。各个行省只将美味佳肴作为贡品，阿拉伯人进贡香料，推罗人进贡紫红染料，如此等等。每个省都把最珍贵的物产奉献给国王。

我们现在可以看到，波斯王国是许多民族的联合体，他们的主人就是波斯王国。我们从针对希腊的战争中看到这种民族多样性，这个联合体的特点并不是划分为各个军团，而是在各个民族（12, 263）中兵力配置、服饰、武器、军风军纪和举止方式都不相同。这样的行军就是一种民族大迁徙，对此希罗多德也说，那些和武士居家时住在一起的人们也愿意随他们一同出征。我们看到后亚细亚人在东方处于彻底的闭关锁国状态，与此相反，亚洲的西部则是开放的，分裂为许多特殊的个体。我们看到，这些个体首先是在波斯王国中联合起来，这使得个体之间不再相互敌视。波斯人作为光明和纯洁的崇拜者，不抱任何仇恨，也没有敌视态度，宽宏大量地超然于整体之上。

希罗多德历史中谈到大流士·胡斯塔普斯与冈比西斯完全相反，从中可以得出，波斯人具有这种宽宏大量的意识。希罗多德援引大流士·胡斯塔普斯的原话，说明他使希腊人与印度人走到了一起。大流士询问希腊人，他们是否不愿吃掉他们死去的父

母。结果是许多人心生畏惧，退避三舍。他又转而询问印度人，他们是否愿意把死者烧掉，他们对此十分反感，因为其他民族才有此习俗，这时大流士表示，每个人都要保持自己的习俗。我们现在无法把一系列特殊性都罗列出来。之所以特别强调若干这样的特殊性，是因为它们包含的元素表明它们正趋向于成熟的状态，我们可以称这种状态为更人道的状态。

首先，我们想再把叙利亚沿海的这些元素放在前面，其次，
(12, 264) {也就在讲东方世界的}第四{部分}，再转向埃及。叙利亚的元素是腓尼基贸易、阿斯塔蒂宗教、阿多尼斯宗教以及犹太教。

腓尼基贸易坐落在腓尼基沿海一条狭窄的、宽度往往只有两个小时行程的海岸线上，背靠东方与黎巴嫩接壤，从而可以防范来自内陆地区方面的威胁。在这个沿海地区，在这条海岸线上，形成了一系列城市，如推罗等等，这些城市的贸易有自己的特点和特色，具体地说，是彼此孤立的，不是作为整体、作为国家的环节，而是抽象地自为存在着。我们看到，这里的商贸一部分通往内陆，延伸至内陆深处，甚至到达红海，但更主要的是从事地中海贸易。腓尼基人显示出富有创造力，善于发明，例如紫红染料、玻璃等都证明了这点。他们的最杰出的、特别引人注目的地方是他们在地中海和大西洋上向南向北大无畏的远洋航行，他们向着地中海的各个方面，到处建立殖民地，如罗得斯、塞浦路斯、萨索斯岛等等，那里有金矿。更远的是在撒丁岛和西班牙，在马拉加和加的斯，同样建立起发源于推罗的殖民地。他们在南面、在非洲建立起尤蒂卡、迦太基等殖民地。他们从加的斯出发向大西洋航行，从非洲沿岸向南远航，他们甚至从阿拉伯海出

发，完成了环绕非洲的航行。他们的帆船向北远航，抵达不列颠群岛，在康沃尔买到锡，在波罗的海沿岸、在荷兰买到琥珀。(12, 265)

这样，我们就看到一个民族，它只是以它的方式经商，在这个时代成为一个发现世界的民族，[而且]我们就在这里看到一个截至当时在亚洲看不到的特点：人依靠自身面对大自然，成为主宰自然的首领，征服最狂野的力量、即大海，在中亚地区，人把这种力量当作支配自己的力量来崇拜，但在这里人却努力为拯救自己、保护自己而与这种力量抗争。这里出现一种与亚洲的自然崇拜不相容的元素，即从这种力量当中解放出来。处于这种危险之下的人摆脱许多十分琐细、谨小慎微、反复权衡和难以理解的敬神仪式。人的内心生活唤醒人相信自己，促使人摆脱这种依赖性和琐细的礼仪。这是一个与迄今为止的事情不同的地方。

第二个元素是宗教上的差异性。在这个沿海地区，大自然作为一种普遍的东西在阿斯塔蒂、西布莉等名义下受到崇拜。一方面，这种敬神仪式同样还是十分感性的和放荡的，但不像印度的敬神仪式那样，是没有生气的和冷冰冰的，而是充满热情的，在庆典仪式中欢欣鼓舞。印度人只是在无意识状态中向上升华，在精神的死亡、无意识或无自然的死亡中，人才获得价值。而在这里，在这种宗教中，我们看到激情元素的出现，它无疑也会发展为放荡，可以称之为纵欲，不过与印度人相反，这里的向上升华超越了敌对的东西，超越了有限性，保留了自我感受，[并且这种保留]还获得自我意识。(12, 266)

这里要提及的是对比布罗斯的阿多尼斯⁶⁶所做的敬神仪式，西布莉或埃皮斯能与他和谐相处。对阿多尼斯所做的礼仪分为两

个部分。第一个环节是纪念阿多尼斯的死亡，第二个环节是他的复活。第一个环节是一次葬礼，女子哀悼死去的主人，哀悼死去的神灵，为此而放声哀号。这个特点在弗里吉亚也有，在埃及则更显著，但对于东方精神是陌生的。在印度，印度人折磨自己，并没有哀号，妇女们投身到恒河之中，也毫无哀号，她们自焚却不觉悲痛，意味深长地甘受折磨；这一切事情的发生都毫无悲痛，没有哀号，对于哀号漠然置之。这种升华体现为麻木不仁的英雄主义。

哀号的含义是否定的东西不应该存在。在印度人那里，哀号本来具有与其本义相反的东西，因为在这里否定的东西是应该存在的。但在叙利亚沿岸，在弗里吉亚、腓尼基和埃及，悲痛受到尊重，是得到允许的。人们的悲痛在这里受到明确的尊重，最深切的悲痛就是最为感性的东西。人在悲痛当中感受到自己的存在，感受到他的极乐心态、他的特殊性、他的这一个、他的现实性，他可以在这里认知这种感受，可以作为这一个人在这里现场存在。这是合乎人性的。悲痛是对否定的东西的感受。但其中同时也包含着无限的肯定，不是纯粹抽象的否定性，而同时是自我感觉，是肯定的东西，它与这种否定的东西发生关系。这里我们看到出现了人的感受。

第三点要提及的是犹太教的出现，它的原则在这里还是孤立的、单方面的。这个原则是：上帝不是自然存在物，不是可见的东西、感性的东西，这里是把存在者当作思想来把握的。

犹太人的上帝只是为思想而存在的；波斯人的光明在这里则已绽放为思想，完全精神化了，但仍然是抽象的。人们可以在印

度人的世界灵魂当中，或在印度人自我皈依的梵天当中，重新认识思想的原则。不过已经说明，梵天作为开端是仅仅现存的物质基础。内容并不是思想本身，而是普遍的、现存的实体性，是普遍的自然存在。印度人在升华时面对的梵天并未受到他们的尊崇，毋宁说，正是印度人自己毕恭毕敬地去追求空洞的直观。倘若印度人如此尊崇梵天，他们就会自我祷告，因为对他们而言这种向抽象性的升华就是梵天。但在犹太教当中，纯粹的思想在本质上是客观的，如同加以把握的上帝一般，在它的纯粹性中就是人尊崇的对象，是人的上帝，因此人与这个对象发生关联，与它有积极的关联，并在这种关联中保存自己，与此相反，印度人也与思想有关联，但在沉沦中自暴自弃，把自己掏空。

由此可见，在这里开始了东方原则转变的环节，从自然转为精神的环节。东方人说，自然是基础，是开端和永恒，他们从这里出发继续向前。不过现在我们在这里看到，犹太人与他们相反，首先是把精神的东西当作基础。但这个宗教还没有使它的原则、即精神性具有普遍性。它还不是自由的思想，毋宁说是与地域紧密相连的。它是纯粹抽象的思想，但还不是具体的思想，因为除了抽象性之外，它还只是犹太民族自己的上帝。我们在这三个环节中所看到的，是人超越于自然之上，自为地需要自然元素，是纯粹思想作为抽象的东西得到承认，悲痛获得其有效的元素。正是在一种新自我意识的各个元素中，人面临着一个全新的、不同的课题需要解决。应被视为[受到托付]解决这个课题的国家的，就是埃及。

(12, 268)

埃 及

不过，这个课题的解决看来是这样的：在这个民族的个体性中，提出了谜语而没有解开谜底。埃及首先能使人们想到的是狮身人面像，还有巨龙、半人半马怪和巨人，都能使人想到东方。在东方普遍流行过扭曲动物形象的做法。狮身人面像是埃及的象征，这是个半兽、半人，而且是女人的形象。和动物东西脱离开，正是人的精神，人把自己从动物当中解脱出来，他环顾四周，但还没有镇定自若，还没有自由，还不能独立自主。

(12, 269) 埃及的大型建筑物就是这样，例如迷宫一半在地下，一半在地上，整个王国被划分为生命国度和死亡国度，奉献给〈众神之王〉阿蒙。门农石柱矗立在那里，清晨的光芒照射在这个建筑物上面，并使它发出声响。门农在明亮的朝霞中放声歌唱。但精神的自由之光是从自身发出声音的，而它还不能从门农石柱里放声歌唱，因为埃及的语言仍然是象形文字，还不是语词本身，还不是文字。只有当我们把它们作为象形文字去把握时，我们才能理解它们，还有埃及所特有的性格就是成为狮身人面像、象形文字和谜语。埃及显得是、并且始终是一个奇迹的国度。

希罗多德看到了埃及的一切，与它的祭司们熟识，却只字未提他们深刻的宗教思想；谜语的故事对他始终是个谜⁶⁷。狄奥多罗斯在奥古斯都时代同样访问了埃及。他向我们提供了许多关于埃及宗教的资料⁶⁸；但在古人那里，尽管有这种知识，尽管有进行详细了解的机会，但在埃及宗教问题上已经存在着与他的观点

针锋相对、相互矛盾的观点。近来，最近 25 年以来，法国人为我们重新发现并展示了这个国度，新的介绍层出不穷⁶⁹。不过我们始终还没有深入探究这些发现的关键何在，这个关键就是一部埃及语的作品，但我们并没有这样一部作品。

这点似乎是偶然的，但对于埃及的立场而言，他们没有任何一本语言的书籍是有道理的，毋宁说，他们只是部分地懂得使用象形文字，或在雕刻作品上，也通过建筑艺术作品，进行表达，[所以他们]没有像书面语言这样的符号。精神的符号在这里仍处于直接性之中。史学家们没有提到埃及的荷马，没有提到剧作家。虽然希罗多德和狄奥多罗斯曾经到过埃及，但他们没有介绍过任何书籍。甚至后来，在一位埃及国王的敦促下在亚历山大翻译希伯来文圣经时，埃及人拿出的是一部希腊文作品；没有人提到过埃及文的书面作品。尽管托勒密曾经委托一位名为曼内托的祭司撰写一部埃及史，并且这部埃及史也已经在当时问世，但遗留下来的只是目录清单，似乎并不是一部著作，而它本来完全可以是一部民族作品。由此可见，埃及没有一部能表达出其精神的固有语文作品，毋宁说只有外文作品，因此，我们不得不从外国人的报道中和无声的建筑艺术作品中去推断其生活情况。 (12, 270)

关于主要历史环节，需要提到的是埃及与波斯帝国的关系。正是冈比西斯，而不是居鲁士征服了埃及人。我们可以依照希罗多德的史料来叙述这次征服的缘由。希罗多德说⁷⁰，冈比西斯在一位埃及眼医的怂恿下要厄梅西斯的女儿做妻子，因为眼疾在埃及十分常见。这位眼医是出于报复才这样做的，因为厄梅西斯恰恰把他派到国外居鲁士那里。厄梅西斯出于惧怕不敢拒绝，因此 (12, 271)

不敢不把他的女儿送给冈比西斯。但他担心冈比西斯只把他女儿作为妃子，所以他就把他亲自推翻的前国王的女儿送过去。我们看到这种伎俩是埃及国王的一个特点。这个姑娘到冈比西斯那里之后揭穿了这骗局，后者勃然大怒，向埃及宣战，据说冈比西斯多次在战斗中把厄梅西斯的儿子（厄梅西斯在此期间已去世）萨梅尼特打败。希罗多德在讲这一事情时谈到若干感人的情节。冈比西斯命令其高贵的女儿去做一些粗活，去打水，同时让一批人去监视这位国王。在此期间，萨梅尼特对一切屈辱都淡然处之，哪怕是冈比西斯把他的儿子处以死刑。但是最后，他在一位老者、他父亲的一位朋友被处死时号啕大哭。冈比西斯十分奇怪，问这位国王为什么这样，他回答说，他女儿和儿子的不幸都太大、太残酷了，使他完全麻木；后者的不幸虽然要小一些，但也引起了他的同情心，使他号啕大哭。冈比西斯马上下令收回处死他儿子的命令，要停止执行，但是命令已经执行。冈比西斯此时便把国王的女儿还给他，把他和他的女儿奉为上宾，而且如果他不恼怒的话，还要他重新在政府中任职。居鲁士以同样方法对待克罗伊斯，而且冈比西斯也会把埃及国王留在身边，假如他受之无愧的话。这些情节都很有趣，可以证明波斯人的性格。

关于埃及更早的历史，只能提到一些主要环节。{我们首先}要说的，是它可以追溯到十分久远。众所周知，祭司们向希罗多德保证他们是最古老的民族，是第一批人类⁷¹。人们实行高度的共同生活，这是合乎历史的和可信的。在尼罗河上游河谷地带，在历史上出现了第一个国家，这是第一个国家的诞生：位于上游的底比斯是出现共同生活最早的地点。随着时间的推移，商贸活

动不断向埃及中部转移，位于尼罗河支流分叉地方的孟菲斯成为商贸中心。后来商贸中心又转移到位于三角洲的塞易斯。这种从尼罗河上游向下流的推移是{埃及的}第一个历史特点。到了罗马时代，商贸中心又转移到厄姆波利斯，哈德良在那里为纪念安提努斯而建立了安提努斯城。

第二个历史特点是埃及时而分裂 (νομοι) 为若干个政权，时而又统一为一个政权。据说塞索斯特里斯在公元前 1400 年最先把所有国家统一起来；第二次统一则要归功于普萨美提克。关于处于分裂时的情况，希罗多德指出⁷²，在早期处于分裂状态时，他们本来愿意保留某种共同的联系，这也是为什么在埃及中部靠西的麦罗埃湖畔修建迷宫的原因。 (12, 273)

第三个主要特点是我们很早就看到王公、法老和与他们相连的祭司阶层，二者有时联合起来、成为一体，有时各不相同、彼此分离。

当今时代一个受到青睐的观念是有关祭司国家、祭司殖民地的观念，认为大祭司同时兼任将军，如此等等。这是一个空虚的观念。埃及确实在历史上有一个祭司阶层，但同时也有世俗王侯。因为一个真正的国家在本质上始终同时也是一个世俗国家；宗教事务与王侯事务是不同的，必须区分开。他们可以是同一批人，但是依照概念是要分开的。

从历史上我们看到埃及的祭司和王公二者在国家里是常常统一的，但有时也是对立的、并截然分开的。那些修建了最高金字塔的王公，即基奥普斯、基夫伦，他们拆了祭司台，是祭司阶层的敌人。于是，祭司们求助于埃塞俄比亚人，反抗他们认为压制

他们的国王，[这样]祭司们就重新夺回了政权。他们自己成为国王，并且正是这样的祭司国王，逼迫武士们退回到麦罗埃。祭司与国王的这两个方面需要加以说明。

第四个特点是从整体上说埃及人在反对外敌时保持团结一致。

(12, 274) 古老的传说谈到塞索斯特里斯曾向亚细亚数次大规模远征，据说他自己说，他在亚细亚纵横驰骋，所向披靡。倘若在历史上确实有这种事，倘若巴思沙斯人与底比斯就此发生了关联，那么这也是发生在古代，而这时的古代没有产生持久的影响，没有留下任何遗迹。

在以后的时代中，埃及不拥有海上力量，从海岸一侧对外封锁，保护国土。这种闭关锁国的状况曾经长期是埃及社会生活的一个基本特征。埃及国家只是在其历史的最后阶段才重新与外国人、与其他民族建立联系，从这时起，其历史才变得更为确定。

这个阶段大约从冈比西斯占领之前 120 年开始，由此埃及开始衰落。普萨美提克把首都迁往塞易斯，把许多邦国统一起来，向外与其他民族建立联系。这有时是希腊人，有时是小亚细亚的卡里亚人，后者常常派出多达 3 万人的军队，成为埃及军队的主力。这个时期发生了与叙利亚人、犹太人及巴比伦人的战争。不过根据史料看，这些战争没有什么意义。后来的几位国王主要是与昔兰尼进行战争。其他与南部非洲、与喜克索人建立的关系主要是短暂的，属于更早的时代，有一部分无足轻重。

(12, 275) 至于埃及人的生活情况，这肯定会让我们更感兴趣。埃及是一道难题。希罗多德⁷³，[还有]西西里的狄奥多罗斯⁷⁴以及谈论

过埃及的那些古人，给他们的情况提供了最出色的证据。希罗德说，埃及人是他所访问过的、所看到过的所有民族中最为理性的民族（λογιώτατοι）。使我们感到惊异的[一个方面]是他们的非洲式的呆头呆脑，另一个方面则是他们的善于反思的理智、精神，他们的合乎理智的秩序、出色的机构以及令人叹为观止的优美艺术作品，尤其是建筑艺术。

首先要说的是埃及的地理状况。众所周知，埃及由尼罗河谷组成，河流全长超过 1000 英里，作为河谷地区，它又很狭窄。它从南部约 $7\frac{1}{2}$ 度向北延伸，三角洲是平原，没有山丘，那里只有约 $1\frac{1}{2}$ 度。有河谷的地方只有 5—6 小时行程那么宽。这个河谷就是尼罗河谷。尼罗河及其与太阳有关的泛滥，构成埃及人一切的一切。埃及人的全部生活都取决于此。埃及的土地受到尼罗河的滋润，它给他们提供水源。几乎从来没有降雨，或者降雨只是作为一种预兆，例如冈比西斯时期的一次降雨。尼罗河水也被人饮用。人口聚居在一起，没有什么差异，[而且连]广阔的尼罗河三角洲也几乎没有什么差异。在三角洲，在尼罗河的淤泥中，主要是种植农作物。有少数地方是沼泽地，但大部分地方极为单一。河流与太阳有关，太阳在某些位置时河水便泛滥，因此，与太阳有关的尼罗河是地理状况的全部条件。（12, 276）

这块国土被外部所包围，它的一面是海洋，另一面是炙热的沙漠，通过尼罗河向南方的联系则因为有许多瀑布而成为不可能。不存在天气的变化，只有比较大或比较小的泛滥在数量上的差异。可见，这个如此封闭的国家在相当固定、相当确定的过程中都遭受尼罗河水的泛滥，因为连续几年没有降雨。丰收或歉收

取决于尼罗河水位很高或不很高。希罗多德把这个国度与爱琴海相比⁷⁵，当河水泛滥时，这里的村庄像爱琴海的岛屿那样浮出水面。村庄被堤坝所保护。在河水退却后便播下种子，然后很快就能收获，一年两熟。河水泛滥后马上涌现出各种动物：不计其数的蛙类和昆虫类。一位占领埃及的阿拉伯将军在给哈里发的信中称：埃及是一个泥土的海洋，它先是变成淡水的海洋，然后变成鲜花的海洋。这是整个自然性状。种植农作物的原则构成埃及人生活的主要对象。种植的水平很高，埃及人是最聪明的种植者。

要考虑的第二点是我们在这里遇到像印度那样的种姓，不同的著作家对此作出不同的描述。最主要的是祭司种姓和武士种姓。（狄奥多罗斯还提到一个国王种姓⁷⁶，不过这只能是一个阶级。）后来希罗多德⁷⁷还提到其他种姓，第三个和第四个种姓是牧牛者和牧猪者，第五个是商人，第六个是口译者和船员。没有提到农民。狄奥多罗斯把农民和艺术家当作第三个种姓。由此可以认为，也许是农业与多个种姓有关，尤其是还包括武士种姓，他们也获得一块土地去种植，这主要是在下埃及。可见我们在这里看到许多不同的种姓，他们似乎并不像在印度那样有固定的区别。例如，厄梅西斯就出身于较为低级的等级，一种较低级的种姓。当武士们拒绝对桑海里泊打仗的时候，出身于祭司等级的国王塞索斯便率领一支由农夫和临时拼凑起来的手工业者所组成的军队打败了敌人。

关于埃及人与其他民族相隔绝，可以举出这个例子为证：士兵们和武士们常常拒绝向外出兵征战，除非是发生边界争端，例如在阿普里斯统治时期。当厄梅西斯的祖先阿普里斯派武士们向

昔兰尼人发动战争时，武士们起来造反，拥立厄梅西斯为王，这说明他们宁愿守在自己的田地上。这个民族显得完全是和平的，并热衷于耕作，而由希腊诸民族帮他们去打仗。此外，人们也察觉到埃及人不去全力应对外来侵略。埃塞俄比亚曾多次占领这个国家，冈比西斯轻而易举地占领了它。

第三点是埃及人的日常生活方式和治安机构等。按照希罗多德和狄奥多罗斯的记述，他们的日常生活引起希腊人的极大惊异。希罗多德和狄奥多罗斯向我们报告了他们的简朴特征，因为这两位著作家对于在极为细小的事物中找到他们的独特之处感到惊讶。希罗多德说埃及人做事和其他民族相反，并且为那些想认识他们的内在东西的外来人举出许多例证⁷⁸。这些例证包括：妇女站着小便，男人坐着小便，男人有两件衣服，妇女只有一件。爱清洁在这里蔚然成风，常常反复清洗，这与印度人完全不同，印度人只是出于迷信才清洗身体，其他东西都不清洗，埃及人则还要清洗衣服。埃及人用理智注意保持身体健康。埃及的医生以高明而著称，特别是针对不同的疾病。有不同的医生去治疗不同的病患。 (12, 278)

更为重要的是维护秩序的治安机构。这里的秩序井井有条。每个埃及人每年都必须把自己的名字写出来交给长官，并注明他依靠什么为生。在处以死刑时这件事必须做正确。国土定期加以划分，与此有关的地面测量学十分成熟。有 30 位法官组成若干法庭，由一位庭长来领导。法律诉讼都要经过认真审理，并记录在案，直至 *duplicatio* {被告对原告的答辩作出抗辩}，以便使双方的各种辩护和外貌不会造成混乱，迷惑视听。狄奥多罗斯认为

这有利于抵消辩护的口才和法官的同情心⁷⁹。庭长的脖子上挂有一个装饰物，标志着忠于真相。确认所述内容是否真实，不是使用话语，而是用法官脖子上的这个装饰物，这个装饰物被转向哪一方，哪一方便应被承认为胜诉。除了这些特点之外，还规定了历任国王的生活都应循规蹈矩。清晨起床、进行祷告、公开出席法庭审判和休闲娱乐等等，都是在祭司在场的情况下进行的。赋税事宜也得到精心管理。

此外我们还知道，埃及人作出了许多发明，拥有许多技能。他们对年份的划分与我们相同，他们把一年分为 365 天，其中插入五天闰日。关于婚姻情况，在埃及的一部分地区，即下埃及，实行一夫一妻制，在其他地区实行一夫多妻制。希罗多德说，男人们守在家里，女人们则在外做事情，而不是像东方那样闭门在家。所有这都可以说明：只要看到埃及人将其整个国土都变成一件艺术作品，那就理当推翻温克尔曼⁸⁰认为埃及人懒惰的责难。狄奥多罗斯说⁸¹，埃及人也许是唯一的一个这样的民族，这个民族的公民不关心国家的事务，而只关心自己的事情，默默地为自己而生活。他生活在奥古斯都时期，所以大概没有想到一个共同体。正如希罗多德所说⁸²，每个人都明确地、独立地做自己的事情，所以我们看到，所有阶级直至国王都是如此，国王是通过法律来规定自己的事务的。

由此可见，埃及的一切都有固定的秩序，甚至连国王也不能随意进行统治。这是一种秩序井然、合乎治安管理的状况，任何事情都不能随心所欲。所以我们看到一种井井有条、有章可循的状况，直至地方基层当局。

从表面上看，针对这种状况理当有一种同样平和安宁的宗教作为补充，以便使那种追求某种更高的东西的冲动可以通过宗教中同样安宁的方式得到满足。但是当我们转向这个对象时，却会出人意料地看到完全相反、极为奇特的现象，详细地说，政治状况只是一个方面，而我们这里遇到的是一种内部活跃的冲动和一种充满欲望、乐于行动和勤于劳作的精神，是一个在封闭情况下内心激动、发热和燃烧的非洲民族，它极度偏狭，始终自我封闭，不与外界发生关系，而是通过极为独特的产品使自己的巨大劳作在自己的范围内产生行动结果。

我们从宗教方面来说明这种特点：在自身范围内抱有欲望和从事劳作，在自身内拥有客观化的无限渴望，这并不能达到精神的自由的自我意识。有一个铁箍蒙在精神的眼睛上，它尚未表现出对精神的自由把握，毋宁说，精神仍受到一道铁箍的缠绕，以至于只有我们称之为谜语的东西被编撰出来。这样，埃及谜语就是一种具体的个体性，它在其自身中握紧和统一了多样性，但这种统一性并不能发展为精神自身的自由意识。 (12, 280)

当我们听说毕达哥拉斯为其学说而模仿过埃及的状况时，我们根本不能作出相反的推论。因为从宗教出发可以看出，毕达哥拉斯只是片面地从祭司种姓那里得到一幅本身并没有根据的画面，他根本没有考虑到人们的活动、激情和反思。他的小团体解体是理所当然的。他的小团体尽管存在过一段时间，但并非是原来的形态。让一群人保持原状不变，这很快就被证明是空虚的设想，由此可以明了，人本不该自我封闭，静止不变。

如果我们进一步去考察埃及宗教的性质，我们就必定会坚持，

我们在这里仍旧处于一种自然宗教的范围内。在埃及，我们仍旧处于自然直观的范围内。当我们说“神”时，我们直接位于思想的基地上，我们表象的是一个思想的存在物，我们从这个抽象的思想出发，然后达到各种进一步的规定，并且只是过渡到各种属性。但是在埃及这里，我们必须把这个立场完全放到一旁，必须坚持自然的直观，必须放弃我们那种思维一个在地上和天上的存在物的习惯，而仅仅睁开感性的眼睛，让感性的想象力活跃起来。

12, 281)

在这种自然直观中，我们没有看到中国的普遍的天，没有看到印度人的普遍的自然基础，即印度的自然灵魂，也没有看到波斯人的纯粹的光明；我们不必思考或回忆道成肉身。埃及的诸神也不是以人的本性为基础的群雄。我们这里所面对的不是一种普遍的自然直观，而是一种特别的、确定的自然直观。埃及人生活于一个封闭的世界中，这个世界也就[是]埃及人宗教中的基本直观，是他们视为他们的实体、他们的本质的东西。

由于这个封闭的、特别的世界成为宗教的，它就不再是感性的，而是被挤入一种表象。但是，在埃及人同时对外开放，内心活跃起来时，这种直观的内在东西被转变为更进一步的直观，因为想到的是其中的更进一步的意义，并且它特别被规定为象征。这样，我们就在埃及的宗教中完完全全处于象征性东西的领域。因此，直接的直观具有一种意义，但这种意义并没有上升为思想，毋宁说，这种意义又只是以往那种本身是象征的东西的图像或象征。各个画面和侧面用一个纽带联系起来，但这个纽带在这里并没有作为思想而出现，毋宁说，这个个体性的、内在的点仍然存在，它把各个表象联系和连接起来，但自身并未在思想中显

现出来。

由此可见，我们在这里得到的是把不同现象稳固地联系起来的个体性，这些现象有一个基础，但这个基础不是思想的普遍基础。因此，整体还是一个幻想的东西，因为它联系起来的是有很多种类的、很多方面的东西。这个内在东西的一项内容以这样一种东西为基础，这种东西是被幻想的联系加以暗示的，并没有得到真正的解释，而被交付给了猜测。因此幻想就有把握这个内在东西的课题，但这个内在东西并没有被把握，而只是象征性地得到暗示。至于象征是什么，则悉听尊便——它是另一个东西，它本身只是另一个东西的象征。(12, 282)

至于进一步的情况，我们一般至少必须就此深究一个表象。我们首先遇到那个对埃及人而言是一切的一切的封闭的有形自然界。尼罗河、土地、太阳，这对于埃及人来说是一个封闭的整体，以至于希罗多德从埃及的祭司们那里竟无从得知尼罗河源头何在，而是在昔兰尼才从昔兰尼人那里得知⁸³。祭司们的知识仅仅局限于这个地域。这样一来，埃及人的表象也是有局限性的，并由此颂扬一种特殊的当下存在。

这个封闭的整体是埃及人的{最高}存在者、主神。伊西斯和奥西里斯这一对就是[这里的]两个主神。奥西里斯是与尼罗河息息相关的太阳，伊西斯是大地，它在与太阳相关的情况下同时又是月亮。这是埃及人的基本神祇，是他们的独特的东西和他们的宗教的最宝贵东西。伊西斯和奥西里斯本身是被造物，它们本身又是对立的，因为凡是宗教起始于自然界的⁸⁴地方，神便是作为结果而产生出来的东西，而不是像在一种思想的宗教中那样是绝对

第一位的东西。男性的奥西里斯和女性的伊西斯便是埃及主要的神祇。

(12, 283) 不过这种自然直观还是一个故事、一个过程：太阳渐行渐远又重新返回；尼罗河在这块土地上、在伊西斯上泛滥，使其变得肥沃，又从伊西斯退水，它和太阳作对，被太阳烤干，它的敌人百头巨怪堤丰站在太阳一边。热浪、热风像堤丰那样充满敌意，尼罗河此后也在大海中消失、死亡。这个过程转化为诸神的规定，这一对神祇也有其故事。太阳奥西里斯出世了。它在渐行渐远之后，又重新返回，正如在我们这里，在那些最短的白昼那样。奥西里斯出生于春天，正如在所有民族那里，在我们这里，都有一种时间关联，上帝基督是在最短的白昼之后诞生的。奥西里斯在出生之后便成为给人带来喜悦、丰收和福祉的人，据说他曾周游世界，如同狄奥尼索斯在希腊人那里曾周游世界一样。所以，每当尼罗河泛滥时，就是奥西里斯给人带来喜悦的周期。

不过相反的情况也随之而来：太阳返回来，又重新离去；土地被遗弃在那里，水都用完了；尼罗河在大海中死去；在奥西里斯不在时，伊西斯便单独统治一切。堤丰制造了一个阴谋，杀死了奥西里斯。这时伊西斯开始哀诉，她寻找被肢解的夫君，收集他的肢体；整个埃及都唱起悼念这位死去的神的哀歌《曼内罗斯》，据希罗多德说⁸⁴，埃及人始终唱这首歌，这也是他们拥有的唯一的一首歌。虽然人们关于埃及的音乐谈论很多，人们发现有许多乐器被仿制，听到埃及的歌曲在叙说，但这些都和希罗多德所说的不同。不过希罗多德说，这首哀歌是埃及人唯一的歌曲，希腊人把这首歌曲称为“里诺斯”，埃及人过去没有诗歌，没有歌曲。

(12, 284)

这里一个主要环节是对神的哀怨，这与对美少年阿多尼斯的哀怨是一致的。人性的悲痛得到尊重。而后伊西斯埋葬了奥西里斯，在埃及许多地方有多座奥西里斯的圣墓。对此要说明的是：在印度的婆罗门那里没有发现类似的东西，但是在佛陀的祭司那里，在每座佛庙里，都有一座存放佛陀遗物的金字塔。可见这种情况与佛教是一致的。

伊西斯让人给奥西里斯的肢体涂油防腐，这件事是由赫尔墨斯来做的。给尸体涂油这个做法使埃及人根本有别于印度人，埃及人甚至也给动物尸体涂油防腐。印度人对死者的躯体未表现出任何尊重，把它们都抛到恒河里。而埃及人最早把人的灵魂称为不朽的，对死者表示尊重也与这样的情况有关，即人的品格的个体性在这里获得了另一种完全不同于在印度人那里的意义和价值。所以，奥西里斯入土安葬后，成为冥府的主人，成为不可见王国即阴间的法官。同时还可以指出，在以后的时代，即在亚历山大时代和后来的罗马，塞拉皮斯神取代奥西里斯，承担了这个职能，正如思想的基地、不可见的世界、*ἀίδιον* {阴间} 获得比可见的世界更为重要的地位那样。人的个体的历史就存在于宗教历史 (12, 285) 的这种进程当中：他的出生、活动、尘世享用和他的死亡。

实行农耕这个善举是与埃及的具体的想象力、与伊西斯和奥西里斯息息相关的。尼罗河、太阳和土地是最有用的东西，是一个满足需求的主要资源。伊西斯和奥西里斯因此获得了给人类施善的品质，提供了可资使用的资源。伊西斯发明了谷物，即斯佩尔特麦，这不是小麦，而是大麦。耕犁、双齿耙、耕畜、让公牛拉套则归功于奥西里斯，此外，他还引入了婚姻、法律、敬神仪

式和市民制度。奥西里斯同时还是被埋在土里、死去和又发芽的种子本身的形象。由此可见，一切规定都集中于伊西斯和奥西里斯。因此，埃及的神不是一个一般的施善者，不是一个抽象物。思想不是产生于这些规定，毋宁说，在一个节点中连接了对自然的许多直观，{诸如}尼罗河、太阳、种子、人的活动等等。这是一类幻想的东西，在这里被连结为一体。这个伊西斯和奥西里斯把所有表象、所有规定都连结到其自身中，一个象征成为他物的象征。奥西里斯是尼罗河和太阳的象征，这同一个象征又是人的生命的象征，反过来，后者又是太阳、尼罗河等等的象征。由此可见，每个象征都是对立面，都是他物的象征。

(12, 286) 但是，它们中的普遍东西还没有自为地突现出来。如果我们谈论象征，我们就是通过一个普遍的表象、通过一个形象表达表象。例如，战神玛尔斯作为形象是对战争的普遍的、抽象的表象。不过伊西斯和奥西里斯这两者，并不是我们在一个形象中，在一个普遍的、抽象的表象中得到的，毋宁说是一组象征，它们本身是一个感性表象的另一个象征，而不是一个抽象表象的另一个象征。这些埃及的基本观念是他们所特有的。

此外，埃及人也有更为抽象的诸神，总起来说是三类神；如希罗多德所说⁸⁵，有8位古老的神、12位中间代的神和若干位新近的神。这些抽象的诸神正是那些主要被希腊人所接受的神，例如海神 Ποσειδων{波塞冬}。关于这些独特的埃及诸神、对他们的崇拜和他们的独特意义，我们只有很少的、模糊的资料。最古老的神祇奈夫，即克洛诺斯，是时间之神，布塔是火神。对于行星及星宿的表象是与这些神祇、也与伊西斯和奥西里斯联系在一起

的。与奥西里斯相连的是对于四季变化及其规定的表象，出现了一年的划分，在这方面埃及人的各个节日是某种完全依照历法确定的节日。太阳神奥西里斯成为天上牧群的首领，他统领着它们，被称为牧人，主要是黄道带的牧人。所有这些都积淀在这些象征性表象当中。

还要谈一下关于把动物当作神来敬奉；我们已经讲过埃及人敬奉的普遍的、无机的自然东西，这个普遍的基础。另一个极为奇特的地方在于：埃及人并没有停留于崇拜无机的自然东西，而是过渡到把动物生命作为某种神圣东西加以崇拜。在埃及大自然的普遍形象是：在尼罗河水退水之后，陪伴着人类勤劳劳作的是生机勃勃的动物世界。随着土地恢复生机，小动物也重新苏醒，埃及人的存在便转向这个方面，但是精神对他们依旧是封闭的。我们这时看到，思想、精神的自为存在对埃及人而言始终是封闭的东西，他们并不同情自由的、精神的灵魂，而是同情依然能封闭于生命中的灵魂，这恰恰是因为，他们单纯从封闭于生命中的灵魂出发，进行象征性的幻想。我们必须考察这种崇拜动物生命的方式。(12, 287)

如果我们想理解这点，我们就必须完全忘掉我们的这样一种习惯：在思想中寻找更高的东西，在考察更高东西的过程中在思想和表象的基地上寻找这种东西，在面对感性的、当下的和现实的东西时闭上眼睛。埃及人则停留于感性直观，他们已经把握住了有生命的东西、动物的本能和这种出自本能而行动的神奇东西，并且已经面向这些东西。这种以保持生命力为目的的动物性的聪明灵巧，我们可以称为一种对我们而言不可思议的东西。因为人

固然可以观察动物，可以想象自己成为动物，但他不能表象动物灵魂里的情况如何。人不可能真正幻想自己进入一个狗或猫的本性中；这对人来说始终是某种陌生的东西、不可思议的东西。

倘若我们这时想把神圣的东西当作一种更高的和不可思议的东西来把握，这种不可思议性与我们相遇就有两条道路：第一是动物中的生命力，我们本身具有生命力，但我们的生命力是由精神性规定的；第二是表象、反思、思想的基础。近来特别形成了一种把神称为不可思议的东西的时髦看法，人们只要用思想从存在着的一切中去寻找存在者的基础，就会遇到不可思议的东西。(12, 288) 一方面是自然东西的生命力，然后是反思的方面，在反思中不可思议的东西推动我们。因此，我们把不可思议的东西规定为远比我们高级的东西，而问题在于，在哪里这个不可思议的东西有更高的权利与我们相遇，是在第一条道路上还是第二条道路上。显而易见，在第一[条路]上不可思议的东西有更大的权利与我们相遇，这就是在自然东西一边，在自然界；因为精神是理解自己的、停留在自身的和自由的东西。希腊人的看法是解放精神、理解精神的本质和了解神的本质如何得到规定，不仅如此，基督徒都知道上帝是什么。对于基督徒来说，对于希腊人的清澈目光来说，不可思议性已经消失在精神世界一边，并且逃离到没有精神的、外在的东西一边，仅仅还存在于没有精神的东西、非精神的东西一边。倘若我们把不可思议性规定为更高的东西，那么，当埃及人把抽象物视为他们的彼岸，视为动物生命之谜的时候，我们就必须承认他们是正确的。如果确实是这样，他们就有一种比我们[所认为]的更大的权利，认为在动物生命中找到了这种不可

思议的东西，在精神中保存了不可思议性方面。

对埃及人而言，真的东西依然是个课题，是个谜，尽管他们拥有了这种东西，它在对动物的直观中得到了规定。那些在每个方面都认为真的东西不可思议的人必然被指向自然的东西，因为精神是自身清楚的、自由的，向精神显现自身[是]这样的：在自身之中没有任何异己的东西。但自然界藏而不露。埃及人须在思想的不自由中与某个不可思议的东西相纠缠，他们在动物生命的自然性中得到这个不可思议的东西。他们通过偏爱动物，把这个不可思议的东西规定为他们的彼岸世界，规定为一个更高的东西，而精神的这个彼岸世界就是单纯的生命，无精神性的东西，动物性的东西。这就是我们在埃及人那里所看到的杰出的一面。 (12, 289)

我们看到的这一面，即在动物生命中所直观到的不是一种更低的，而是一种更高的生命，并非唯独存在于埃及人中，而且也存在于印度人中，甚至存在于希腊人和罗马人中，他们把鸟类视为能知晓一切和洞察一切者，仿佛它们能给人揭示未来，因而能提供神谕。主要的规定是：人由于没有达到精神的自由，便把不可思议的东西当作更高的东西，并坚持不懈地在动物生命中，而不是在精神一边去寻找[这种东西]。埃及人把动物生命直观成了更高的东西，在这里达到了极为麻木不仁、极其不讲人道的迷信地步，如对阿匹斯神牛的崇拜。除阿匹斯之外，他们还崇拜另外两头公牛。当冈比西斯来到埃及时，他作为高贵的波斯人把这些公牛神称为拙劣的头颅。他甚至打伤了阿匹斯神牛，让人把它杀死。这种迷信在埃及人那里转变成了野蛮的愚昧无知。阿匹斯神牛尤其在一个城市受到崇拜，其他的城市和地区崇拜其他个体性

动物：猫、朱鹮、鳄鱼。这些动物被饲养在房舍内，有大规模的捐赠来供养它们。它们死后就像对人那样被做成木乃伊安葬。没有做成木乃伊的，则把骨殖收集、保存起来，对所有猫的骨殖也是如此，它们被用船运到布巴斯蒂斯岛安葬。它们的遗骨被放入很大的墓穴当中。献给阿匹斯神牛的是富丽堂皇的墓碑。贝尔佐尼⁸⁶在几千年后打开的第二座金字塔的一个主墓穴中，找到了一个雪花石膏制成的棺椁，里面放着公牛的骨殖，表明这里安葬的是阿匹斯神牛。

值得注意的还有，对于杀死这样一个受到崇拜的动物是处以死刑的，在有些情况下，确实仅仅是因为故意这样做才处以死刑，但在其他情况下，即便这样做是出于无意，也处以死刑。狄奥多罗斯讲⁸⁷，在一次民众起义中有人无意间杀死了一只猫，他便因此而丢掉性命。在发生饥荒时也不能碰这些动物，即便让人饿死，也不能屠宰这些受到崇拜的动物。由此更加表现出对动物伟大生命力的尊崇，动物的伟大生命是无限崇高的东西。单纯的生命力本身就受到埃及人如此高度的尊崇。受到尊崇的不仅是某些动物的特殊的生命力，而且还有它们的抽象的生命力。在埃及人这里，崇拜男根也成为主要对象，按照希罗多德的说法⁸⁸，这个习俗也从他们那里传到了希腊，希腊人也模仿这种崇拜仪式。像鸡奸等这样的恶习在他们那里也司空见惯。也就是说，对生命力的崇拜是一个方面。

正如生命力本身是崇高的东西那样，出现了这样一种情况，即动物的形态不再绝对是崇拜的对象，而是重新成为某种事物的象征，这种事物不得自己表象自己，而是要由此暗指另外一种事

物。这个方面同样是一个熟知的和本质的东西，在这个方面看可以让人想起隼、雀鹰、蜣螂、金龟子，它们自为地受到崇拜，但(12, 291)也被贬低，须在自身中拥有一种它们只是加以展现的意义。人们不知道它们意味着什么，各种象征的更详尽的规定性并没有得到说明。据说蜣螂意味着生殖能力，也意味着太阳运行，等等。对我们来说这完全不可理解。不过我们对这些象征性的表象不必设想这样一个过程，即先存在着普遍的表象，再为这个表象寻找出一个象征，毋宁说，第一步是对这样一个动物的直观，然后再在这个直观中想象一个普遍的东西，一个普遍的表象，而不是相反。种类{概念}试图从这种动物的形态中提炼出表象的普遍性东西。我们在所有古老民族那里都可以找到敬畏生命力的痕迹，正因为如此，《旧约》当中规定禁止嗜血，因为人们认为血里有动物的灵魂、生命。

这就是敬畏生命的痕迹。对于不自由的精神而言，神圣东西是一个彼岸。不自由的精神只是把真的东西当作一个彼岸；自由的精神是个自为的精神，而不是在某个他物那里。不过，东方人作为不自由者对待精神就像对待某个他物，对待某种特殊化的、特定的生命力那样，将自己的本质东西设定到这种生命力中。这个特殊的有生命的东西对精神来说是他物，是一个不可思议的东西；在不可思议的东西中拥有自己的本质，正是精神的不自由。普遍的生命、人的生命、普遍的生命力是很好理解的。但特殊化的、动物的生命正像人的没有概念的随意性那样是不可理解的。对不自由的随意性的把握就如同对动物生命力的把握。不自由的(12, 292)精神、表面的意志不愿再把自己与特殊性等量齐观，而对各种特

殊性都感到满足。这样，我们就看到一些能和动物很好相处的人们，例如有些老处女和猫、狗能相互理解沟通，把它们当作有同样思想的灵魂，与它们一起生活。不过，对于更为深刻的精神来说，这样的一种特殊性是一个他物，如果这种精神感到自己作为精神有必要停留在这种特殊性里，它就表明自己还完全是不自由的。

此外现在需要指出，埃及人坚决反对这种固执的偏见，反对动物直观的规定性，因此他们把这种偏见贬低为某种应当表象他物的东西。也就是说，他们把动物变为象征，而象征就是这样一种东西，对这种东西进行解释并非为了它自身，而是在它之中还存有一个不同于它本身的直接存在的他物。这样，在埃及我们就看到动物形态被当作象征，并且被贬低为一种表象和意义的单纯表面的实在性，这些表象和意义与这种动物的直接形象完全不同。所以，蜣螂、雀鹰都是象征。但一个象征总是某种模糊不清的东西。在语言中才有自由的清晰表达；而在象征当中，表象是通过人、通过感性的东西被模糊地表达出来的。表象不是完全清晰的，它只是在借用象征。所以，生殖能力和太阳运行是通过蜣螂的象征被表达出来的。这就是把一个普遍的意义移入有生命的东西的自然直观。表象从单纯间接的表象出发继续前行。我们有充分理由把这些形态当作象征。但它们除了明确地被设定为这样的象征，在动物形态被颠倒，被扭曲，不得像直接展示的那样保持原状的地方，也还存在。这包括动物形态的组合，例如蛇身公牛首和蛇身公羊首、狮身鳄鱼尾和狮身公羊首，等等。

(12, 293)

不过更为明确的是动物形态在真实的狮身人面和动物躯体中

被贬低为象征，从这些狮身人面、动物躯体中幻化出人的形态：狮身女人首和狮身男人首。它们也有幻化出人的雀鹰。动物图像就像头盔，人的面孔从中向外窥视，因此动物的东西更像是装饰，是附属品。其中表象的是从动物身上表露出一种精神的东西。但是，深入到动物内部的人仍始终具有人的感受。在这种双重存在物当中，普遍的东西开始凸显出来：精神的东西还是不自由的，所以就宣布了自己的课题，那就是要使自身成为自由的，脱离开动物东西。这时还相反地存在着其他的文明，它们以人的形态表象了精神的东西。人的东西、人的形态决不再是象征，而是精神东西的直接的、感性的表达和本来的形态。人的形态出现了，面部蕴含着精神的灵魂。这就是说，精神东西的感性形态就是人的形态。埃及人的出发点是把精神东西以这种形态显现出来，但他们又用动物的形态、动物的面孔改变和丑化了这种形态，因为把人的形态变为一种品性的自由的、特定的表现，则需要更高级的艺术。埃及人还不能做到这一点，为了使形态具有地方特点，他们又采用了那些动物的东西、动物的形态，把人表象为具有公羊头、雀鹰头、公牛头、狮子头、猴子头的。希腊艺术懂得用优美本身达到特殊的、精神的表达，以至于人的面貌本身对他们来说是可以理解的，而在埃及人那里，只有通过动物形态才能达到这种可理解性。埃及人也许是把动物面具放到人的躯体上，因为祭司们也必须戴上这种动物面具，以表明、显示他们所侍奉的是哪个神祇。(12, 294)

埃及人对{最高}存在者进行直观的方式是：在被自然的東西束缚住以后，依赖自然直观，打破这种束缚，转向{自相}矛盾，

把精神的東西变为动物的東西，与此相反，精神的任務則是使自己意識到自身。但對人來說，精神的東西也有一種獨特的現實存在，有其自身的發明和聰明技巧的精神力量。埃及人的意識、精神的衝動和力量並沒有忽視精神的東西，而是像對待自然力量那樣，把它作為一個必須加以崇拜的本質的和主要的東西樹立起來，而這就構成了埃及人的宗教的另一面。人的聰明技巧就這樣被實體化了，被當作重要的東西、有尊嚴的東西。於是精神的東西也就不是作為自由的精神、作為普遍的東西變成對象，而是僅僅作為一種特殊的力量與自然力量並列出現，是一種符合於特殊內容的特殊東西。埃及人也有許多神祇，但它們的存在、精神上的效用和活動也局限於獨特的特殊性，並且被貶低、被降格為象徵，與自然的東西相結合。對我們來說，這種精神性的方面主要保存在赫爾墨斯中，也保持在推特或托特（如希羅多德所說）中。這就是埃及的阿努比斯神，奧西里斯的朋友和陪伴者，他的功績是發明了象形文字、測繪術、天文學、音樂、醫學、宗教以及關於聖物的學說等等。埃及人說，揚布里庫斯⁸⁹ 把他們的所有習俗、祭司的所有發明都冠以赫爾墨斯之名。

這個精神是各項獨特的、特殊的發明的發明者，而不是自由思想的發明者。正如已經說明的那樣，這個神聖東西的內容是人類藝術和發明的特殊性，它在这里融入到了一種共同的東西中，不是作為純粹的精神性，而是在其特殊的本質中被把握的。它再次被貶低為自然的象徵物，與自然形態相連接。它是百頭之神。除了這個自然的、感性的面具之外，它在另一方面也與一個自然物、與天狼星相連接。如同這個精神活動的內容完全受到限制那

样，它的显现的方式、它的定在也受到限制。在动物象征中所做的混合，正如狮身人面像所显示的那样，在其他情况下也是部分地以十分醒目的方式存在的。例如，人的目的和旨趣的范围，人如何行动，如何对待自然的东​​西，由此自己规定自己，这又成为一种混合的东西，首先是他的行动，而后受到自然力量的限制。

例如在医学中，有关人体疾病的医嘱是与各式各样的迷信说法混在一起的，并且与占星术的、月相术的影响，与天人感应的、魔法式的智慧相结合。同样，凡是在人面对其他事物想决定自身的​​地方，如建房、出游，作出这类决策都遵从星象的摆布，埃及人在所有这类偶然的事物上都乞灵于神谕，尤其是询问阿蒙神，并以极为独特的方式全力以赴：这是自身理智和意见与相信外部影响的混合。外部偶然性发生作用的情况，在这里只集中到很少的事物上。阿蒙神的神谕极为著名。在一个城市的市徽上镶有宝石，用在有车辆驶过时是否受到震动，宣示神谕。(12, 296)

在埃及那里找不到精神的东西和自由的学术，它们达到意识，受到很大限制，因此不能解开谜底，不能达到自由的意识。以为希腊的智者和哲人是从埃及获得其思想和智慧，这是十分可笑的想法。毕达哥拉斯曾经到过埃及，但我们不知道他从那里带回了什么。不过，如果我们看到他教给他们根据影子来测量金字塔的高度，那就可以确信他们在几何学方面相当欠缺。他从他们那里获取的东西不会太多。倘若我们假设毕达哥拉斯带回了哲学命题，我们就看到他自己还没有达到自由的思想，而只是达到数，他以数的抽象性把握精神的东西。而且即使我们假设埃及人拥有这类哲学命题，他们也依然没有达到纯粹的思想。埃及的祭司们也许

已经可以进行思辨，不过反观其他人从他们那里所获得的东西，这些并不是纯粹的思想，而且连这些也始终与民众的立场不同。

(12, 297)

这就是埃及宗教的主要特征，其主要环节是精神渴望从自然直观中解脱出来。这种迷信对他们自身而言是一个严酷的命运，精神在这里还处于严厉的、残酷的被奴役状态，力求和渴望摆脱这种状态，但除了斗争之外别无他法。印度人也想力图解脱出来，不过他们始终停留于否定性，停留于以自身为目的。但这正是非洲精神的原则，即忍受并克服这种残酷性，而印度人则是实行自戕。埃及人能承受住这种渴望，生活在这种渴望中。埃及宗教的内容在于，它不仅是表象的一种主观内容，而且这个内容是巨大的渴望本身，并且由于内容是这种顽强的渴望，它就不得不跳出主观性而变为客观的，展现自身，扬弃片面性，克服偏见。所以，埃及宗教一方面是表象的这个内容，{另一方面}是扬弃表象的单纯主观东西，使之成为对象的渴望。

这样，我们所看到的埃及精神就是工匠，是伟大的制作大师，他创造出的奇迹作品在 3000 年后依然令人赞叹不已。

(12, 298)

艺术是埃及人的一个主要方面，它主要体现在埃及宗教中。艺术不可能在崇拜抽象太一的宗教中出现，原因正在于对象只是一个不确定的、不可见的东西。艺术在这里甚至是一种罪孽，因为应该排除对抽象的太一、对不确定的东西的表象。在更高的精神宗教中，在基督教中，艺术是一个从属的东西，不是这样一种绝对的方式，通过这种方式，理解的需要向精神的内容提出诉求，精神能够由此使自己成为表象。相反，在我们于埃及看到的这种形式中，在被束缚于自然东西的精神中，精神是一种渴望，

却不能返回到自身，站在这个立场上，艺术才是一种认识自身，使自己达到意识和成为表象的必要方式。向精神这样诉求的东西正是我们所看到的内容本身。

内容在材料中使自己成为表象，而这种材料不可能是思想，它只能是感性的自然材料，是天然性的材料。在这里，精神就是把自己凿入石头、镌刻到石头上并只拥有这种材料的工艺大师。这时，精神使之成为自己意识的对象的东西，精神创造出来的东西，精神要使自己认识的东西，只能是这个渴望、这个课题、这个谜语本身：象形文字。象形文字就是这个渴望创造出来的。我们在这些艺术珍品中，在力学中，赞叹这种巨大渴望的力量，埃及人征服和移动了天然巨石，把精神想要认识的形式镌刻在巨石之上。理解力学的能力在他们那里高度发达。不久前，人们为方尖碑运往罗马和狮身人面像的头运往英国而轰动起来，并为埃及的力学而欢欣鼓舞，因为我们的所有这类艺术品在制作工艺和规模方面与埃及的制作相比，是小巫见大巫。最坚硬无比的东西都能被加工出来。

一方面，他们在坚硬无比的石料上镌刻出的形式是真正的象形文字，巨大的墙壁上都写满了象形文字，以至于看起来像是印制的印花平布。这些象形文字与主观表象有很大关联。另一方面，(12, 299) 这些艺术品是石制的，有雕塑或绘画，也还有或多或少的象形文字。这些象形文字至今尚未破译。大多数表象是宗教方面的，像谜一般，或多或少只表达出破解谜语的课题和渴望。通过新近的伟大发现，我们在理解埃及象形文字方面依然还没有走多远。希望获得语言方面的真正作品对我们来说还不是多余的，但

即便是语言的真正作品，它们的内容也始终只是艺术作品所显示给我们的东西。埃及精神所提出的谜语对我们而言始终是谜语，不可能完全清晰。这些建筑艺术和雕塑艺术的作品是埃及人的主要事业。其他民族所致力的事业是征服和统治其他民族。相反，埃及人伟大的、丰富的业绩领域在于他们的艺术巨作。

那些灭绝的作品存在于记忆当中。我们依然有埃及人的作品，即便只在废墟中。在特洛伊战争中有 10 万人活动了 10 年时间，他们的所作所为，特洛伊战争的努力，是摧毁特洛伊城。主要结果是攻击者和战败者双方的无谓争斗。埃及人所显示和遗留下的东西，是一种很高级的和有意义的作品，是一种虽有损坏，但或多或少不可摧毁的、永恒的东西。这些作品伟大无比，早在希罗多德的眼中⁹⁰，希腊人的艺术品与埃及人的相比，尤其是与地上有 3000 房间、地下有 3000 房间的迷宫相比，已经相形见绌。城墙的情况也一样。这些作品既宏伟壮丽，又高雅美观。建筑艺术所追求的目标既有宏伟，也有美观，这与希腊相同。因此，埃及精神就是这些工匠，这是埃及的主要特征。

在这些作品中，供奉给死者的新的方面也十分重要。在这些放在地下，供奉给死者的作品中，有很大一部分是多余的，这并非只是出于偶然，而是这些放在地下的作品在埃及人劳作的意向中占很大的、根本的一部分。有无数的神庙已经消失，尤其是在作为希腊人和阿拉伯人游戏场地的三角洲地带。在底比斯，依傍着河谷的山丘建有许多陵墓，大多数保存至今，尤其是那些供奉给死者的艺术品和河谷山丘旁的墓穴。金字塔也是供奉给死者的，正如贝尔佐尼⁹¹所确认的那样。它们在不久前被打开。贝尔

佐尼打开了第二座金字塔，考察了城墙，发现了多面体水晶棺。这些水晶棺相当大，它们不是天然的，而是人工的、边缘为直线形的器具，里面只放有尸骸。国王们的陵墓令人惊叹。贝尔佐尼打开了一座建在山陵内的国王陵墓，进行考察。但是他没有挖掘到墓穴的另一端，这也许位于山脉的另一侧。这显示出埃及人是如何重视〈众神之王〉阿蒙的王国、冥府和看不见的东西的王国，以及埃及人把这与哪个观念相连。这与他们关于人的本质本身的观念有关，因为阴间王国的这一面与人的个体性东西有关。这里显露出人关于那种解除了一切偶然性和时间性的人的观念，由此可以看出他们对于灵魂不朽是怎么想的。

关于阴间王国的这方面，需要考察那些与埃及人对于灵魂不朽的想法有关的特点。(12, 301)

首先，值得注意的是希罗多德说⁹²：埃及人最先相信并传授人的灵魂是不朽的。中国人敬奉祖先，印度人相信灵魂转世（印度人幻想灵魂经过许多自然事物而进行漫长游历），这使我们相信，希罗多德是出于不了解和无知才这样说，他说错了。不过，单单为了理解他做的报道、他讲的话的意义，我们也必须清楚地知道相信灵魂不朽意味着什么。所有民族都有灵魂不朽的观念，但对这个观念可以作出十分不同的规定，以至于必须考察我们这么称呼的东西是否与此一致。这并不是像对死者表示敬意那样的单纯的观念。

在东方的观念中，不承认个体拥有自由。[所以]我们看到，主体并没有被承认为一个无限自由者、自为存在者，而只是正在消逝者。印度的斯宾诺莎主义不允许主观性拥有一种无限的、自

由的自为存在，而是许可实体在某一点上修改，但这只是一种表面的修改。在中国人那里，我们看到对死者表示出很大的敬意，儿子把他所做的一切都归功于他的祖先。被封为贵族的不是他，而是他的祖先。因此我们在这里看到一种观念，即祖先是永恒的，不过这并不足以使人相信灵魂不朽，而是相反。倘若皇帝把该享有荣誉的父亲晋升一级，人们就可能会认为这是相信灵魂不朽的一个证明。不过灵魂不朽的意思是灵魂这种内在的东西是无限自为存在的。这个内在的、个体的、隐秘的东西理应是一种不朽性，它不能再接受和显示任何时间性的荣耀，它已经消除了时间性。皇帝加官晋爵并不能给它以任何荣耀，中国人这种情况表明这里并没有灵魂不朽，没有灵魂的这种绝对自由的、内在的自为存在。这样，时间中的加官晋爵就不再有任何意义，相反，灵魂居住在那些任何世俗的荣耀达不到的地方，倘若它依然达到这里，那就表明这里并没有称为不朽灵魂的东西。

在东方的特性中，灵魂的这种绝对自由的、内在的自为存在是个陌生的东西。甚至在旧约中，在犹太教中，也只有十分微弱的灵魂不朽的痕迹，我们看不到灵魂不朽占支配地位，在这里看不到它的存在。如果我们在东方人那里看不到这点，那便要问能否在埃及人那里找到它，他们是否把灵魂视为一种自为存在的东西，宣布它摆脱了时间性。在我们这里，灵魂不朽的观念在本质上有这样一个规定：人被规定为具有永恒性，精神、灵魂具有一种永恒目的，与他们的有限目的和时间性完全不同。哪里没有提到这种灵魂深处的东西，那种能作为持续存在出现的东西便软弱无力，令人兴味索然。这个在信仰中附加给人的生命的更高规定

构成信仰持续存在的真正兴趣。在埃及人那里，还没有意识到这种更高目的的存在。

如果他们说过灵魂是不朽的，那就要详细了解这是哪种观念。希罗多德说的⁹³是他们开始意识到某种更高的规定。对灵魂不朽的直观在他们那里只是处于开始阶段，精神还在两个方面没有得到满足，即：精神有一个更高的、永恒的目的，精神在自身中反思，在自身中是无限的。灵魂不朽在他们那里只是在抽象的太一、在原子的意义上设想的。但这对于规定精神的概念来说是不够的。他们把这个太一、这个原子设想为绵延不绝的、不朽的，但不是设想为具有永恒普遍的实存，而是设想为具有一种特殊化的实存，所以认为灵魂要转移到动物的躯体中。他们并没有把灵魂设想为自在自为地无限的。这个自我、这个太一以及设想灵魂的实在性的方式，都有差别。 (12, 303)

精神的客观性是永恒的规定。倘若灵魂不[被设想]为这种精神，这个规定便只是一个特殊的东西，尽管灵魂作为原子是绵延不断的，但只是在特殊的实存中四处游荡。

另一个属于这里的观念、[另一个]特点是：奥西里斯死后被埋葬，长眠不醒，没有重新复活。这样他就有许多坟墓。另一点是，埃及人通过给尸体涂油，通过制作木乃伊，使死者持续存在，这样，躯体便被保存至今。靠这种努力，人们认为获得了信仰真正灵魂不朽的证明，因为民众的信仰理应在于灵魂随着这样完好保存的躯体会持续存在，而不会在这种躯体中腐烂。但这并不是历史所证明的东西。这种最新的、现代的解释方式是不符合历史的，是一种愚蠢的观念。恰恰在他们力图使躯体持续存在的

(12, 304) 情况中，暴露出他们并没有真正的灵魂不朽观念，因为正是躯体、躯体的东西才是更不重要的东西，只配获得外在的荣誉。这种给尸体涂油的做法，更加证明了他们无限尊重那种会死的、特殊的、有限的、躯体的东西，把灵魂作为躯体。因为就真正的灵魂不朽而言，保存躯体是完全无关紧要的。因此，制作木乃伊并没有表明灵魂不朽的真正意义。

另一种情况是我们在文献中、在他们所遗留下来的绘画以及史学家那里所发现的对死者的审判。在历史上，一位个人和一位国王安葬之前，要举行一场公开的审判，并且致安葬辞，叙述其生平和褒扬其美德，在集会上每人都可以提出反对意见。在场的人们如果不赞成，可以去控告死者。因此，死者的审判会并不像希腊人想象的那样是在冥间举行的（米诺斯等），更不像我们的末日审判。总而言之，如果我们在这种表象中想起我们的末日审判，我们是没有什么想的任何合法理由的；因为审判死者的正是生者，而不是什么彼岸的法官。这些审判应被视为生者对死者所做的审判。

还有一种情况，是希罗多德讲⁹⁴，在宴会上由死者的亲属竖起死者画像，上面提醒说：“吃吧，喝吧，因为你也会这样”。这就是说，对死亡的提醒并不是要提醒生者去了解生活中有一个更高的使命，而是用死者的画像提醒人们去把握当下，享乐人生。(12, 305) 也就是说，看到这个画像并不是提醒人们想到有一个更高的使命，而是激励人们去享乐人生。这就是我们从埃及人对人和灵魂的表象中看到的東西。

这个方向是指向当下的生命力的方向，我们一方面在其中看

到，埃及人以自身坚强有力的理智对抗自然界的做法，[这个理智]完全相信自己，人在国家机器中对它表示赞叹，如同对建筑物的构造和技术表示赞叹那样。另一方面我们在这种生命力中也看到那个转变特殊东西和有限东西的力量。我们看到这样的特性，即把天然的特殊东西[转变为]象征的东西，以另一个表象设想一个表象，以至于埃及人以另一个表象设想一个感性表象，以至于这一个象征成为另一个象征的象征。{这里有}特殊东西的力量，有改变和转变它的精神力量——深思熟虑的审慎与坚定不移的态度，即理智性，这种理智性一方面沉入感性的东西，沉入特殊性，并被死死束缚住，但另一方面也依然具有跳出这种特殊性，转变感性东西的力量，但它没有继续走向精神的东西、普遍的东西和自由地作为这样的东西出现的東西，没有继续走至思想，而是陷入其他的特殊性，这种特殊性只是把一种理智表象转变为另一种理智表象，以至于普遍的东西始终仍是一个他物、一个内在东西，这就是我们在这里所看到的。这里有束缚于特殊性的特性，也有想要突破这种束缚的力量。

我们如果把这用于考察埃及人的人格、通常的行为方式，就会看到国王厄梅西斯的举止行为是一种符合于深思熟虑的审慎态度的举止行为，但也看到他的恣意妄为和胆大包天，他把前任国王的女儿送给冈比西斯。他一方面坚持以保护前任国王的女儿的名为目的，另一方面却胆大妄为地用被杀的前国王的女儿替换自己的女儿。 (12, 306)

惹人注意[和]同样奇特的，还有希罗多德所讲的一个故事⁹⁵。他谈到一位叫拉姆普希尼托的国王。国王拉姆普希尼托在他宫殿

的石制穹顶里藏有许多黄金。宫殿建筑师临死前向他的儿子们披露说，他们准备好了一种富有的生活，那就是在穹顶上有一块石头可以从安放的位置上不被察觉地抽出来。（为供养自己的儿子这个特殊目的而深谋远虑，确实是埃及所特有的。）两个儿子用这个办法窃得黄金。国王丢失了黄金，感到奇怪，他设置了圈套；一个窃贼再次作案时，落入了圈套。这个窃贼把一个兄弟喊来，命令他把自己的头砍下来，因为他对拯救自己的生命感到绝望，而为另一位兄弟担心，就让这位兄弟把他的头砍下来。（这是一种肆无忌惮的理智所作出的一系列可怕的、连贯的设想，这种理智看到必须做的事情，肆无忌惮地实施它，以导致有限的目的。）国王只找到躯干，便愈发好奇，下令把无头尸体公开示众，派看守在旁边站着，留心观察过往行人的举止表情。儿子们的母亲对尸体示众勃然大怒，命令活下来的儿子把尸体取下来，以免兄弟的尸体继续受辱，她威胁说，否则，她要把一切都向国王和盘托出。（12, 307）这位儿子、即死者的弟兄，是这样执行命令的：他让一头驴驼着酒囊，在靠近看守时把酒囊剪开，这些看守便跑过来啜酒、喝酒，兴高采烈，直至喝得酩酊大醉。这位兄弟趁机把尸体取下来，把看守们的右脸颊都剃光。国王很生气，满腹狐疑，感到失望，于是他献出他的女儿，条件是：每个人必须向她讲述什么是他一生中最理智、最明智同时又最罪恶、最渎神的事情。（在黑夜里）这位强盗也被吸引过来，向她讲述了偷窃的故事，国王的女儿想据此抓获他。然而他把从自己兄弟的躯体上砍下来的手递给她，然后便离开了。这时国王便许诺赦免他，答应自己的女儿与这位勇敢的强盗成婚。他前来自首，迎娶她为妻子。

这里我们便看到真正的性格得到彻底表现，各种目的的特殊性被完全坚持下来。我读这则故事时相信，它是出自《一千零一夜》：它一方面充满想象力，另一方面又完全局限于对特殊性的激情，而没有进一步的反思和限制，没有内在东西可能有的改变。这与普遍缺少任何合法性、普遍缺少任何伦理性有关，因为激情的特殊性完全是一个特殊的目的、终极的东西，它是以一种无所顾忌的、始终停留在当下的理智，以一种当下的表象加以追求和实现的。这种与阿拉伯童话的相似性值得赞赏，冯·哈默先生⁹⁶，《一千零一夜》根本不是阿拉伯的，而是完完全全起源于埃及；因为在这里，在他讲的有趣的事情中，没有任何包含各种简单的激情的阿拉伯性格，即勇猛、骏马、宝剑、爱情、女人。在这些故事中，我们清楚地看到埃及的性格得到充分展现，这里也许包含着埃及的东西。(12, 308)

如果我们把埃及人的这种个体性的性格与他们的宗教、国家生活以及对劳作的无限渴望相比较，我们便会发现其中有同一类规定性，即这种抽象的不朽东西、个体性的节日、这种原子，但是还没有发现具体东西，没有发现具体的个体性，并且由于这种东西要形成，沉入特殊的东西，因而仿佛在动物性上固定下来，所以我们便会发现固定的理智，它活动于目的与直观的特殊东西中，但同样是一种无限的渴望，是一种很有特色的深思熟虑和辛勤努力，它为了特殊目的，冒着一切风险，转变一切东西，并且不受任何束缚。这时我们看到，埃及灵魂的这种厚重、这种力量还没有指向普遍的东西，还没有把普遍东西作为普遍东西加以认识，因此还没有自己认识自己；因为灵魂是这种自为地单纯的、

普遍的东西。把握一个普遍东西是与下述事情直接同一的，即这个脆弱的太一、这个自我，自己把握自己，它对这个普遍东西、抽象东西的态度就如同对待自己一样。灵魂认识自己，就在于它把自己变成内容。埃及的理智、精神这时处于特殊性中，还没有返回到其内部，还没有使自己上升到将自己作为普遍的东西加以把握，自为地变易的阶段。这个精神在它的这种受束缚的状态中，表明、证明自己同时是自由的、快活的、勇敢的。〔它〕使其自然直观象征化，成为一个普遍东西的工具，但这个普遍的东西并未作为这样一个东西显露出来。这是一种束缚和〔一种〕反抗束缚的斗争，自在的斗争，它熟练地掌握着特殊性，但还不是作为理想的特殊性，还不是自为的。它本身已经自在地是如此，因为埃及的精神扬弃了束缚，把它用于另一种束缚。埃及的精神还没有把积极的结果、把普遍的自我自为地作为目的。这个特殊性就自身而言也应当是理想的，这是这时作为快活、自由、开朗的精神必然出现的结局，而这就是希腊的精神。

一位埃及祭司对希罗多德说，希腊人永远是孩子。但我们可以更准确地说，埃及人是有强烈渴望的男孩，他们缺少成为青少年的理想性，他们只有通过理想的形式才成为青少年。

东方的精神是沉入自然界、停留于自然界的¹精神，是沉入自然界的纯正的统一性。我们在埃及看到精神被束缚住，但它不可能把自己保持在这种受束缚的状态中，而是有破坏这种束缚的冲动。印度人的态度仅仅是消极的，逃避这种状态；埃及人却孜孜不倦地在这种状态中工作。这里是斗争的国度、辩证法的国度、课题的国度。这种课题高于那种毫无旨趣的同一性，没有课题便

没有解决的办法；如果课题已经被发现并且被确定下来，解决的办法也就会同时被给出来。埃及的精神是解脱，是普遍的内在东西。特殊性已经被制服，只有普遍性的形式必须突出出来、凸显出来。研究历史的暗示，考察埃及人的意识怎样以一种课题的形式表象他们的精神，这可能会很有趣。(12, 310)

在这方面会使人回想起位于塞易斯的希腊文女神铭文（女神在埃及文中叫作内特，在希腊文中叫作 $\pi\alpha\lambda\alpha\zeta$ {帕拉斯}）：“我现在和过去都是这样，没有任何一个俗人曾揭开过我的衣衫、[我的]面纱”。这里说出了这种一无所知，说出了对一个更高的东西的预感和猜测，并且补充了还没有被发现的存在。这句铭文就是这样引用了普鲁塔克的话⁹⁷，并且普罗克鲁斯在其《蒂迈欧评述》⁹⁸中引用了这句铭文后补充说：我生下的婴孩是太阳赫利俄斯。赫利俄斯是精神的太阳。这位著名的光明之君后来在[内特（帕拉斯）的]塞易斯用灯节加以庆祝，与我们的圣烛节和中国的元宵节一致。内特生下的婴孩是光明，不过她所赋予婴孩的特征、属性同样可以用来指黑夜，与黑夜有关，这并不是在特定意义上的（完全希腊化的）帕拉斯、雅典娜，因为内特在英格兰称为“night”，即黑夜。黑夜也生育了太阳。

这位蒙面女神所生育的太阳赫利俄斯是希腊的精神，是希腊的光明，是把太阳当作自己余响的福玻斯·阿波罗。从希腊的阿波罗这个光明之神那里，我们得知其神庙的铭文：“人啊，认识你自己！”阿波罗是求知之神。认识自己在这里并不是指人的知识中的那种平庸的、心理的东西，而是表达了一个最高的东西、绝对的律令，即精神应该在其本质中认识自己，把握自己。这是

首要的事情，是尘世中的劳作和所有宗教的追求的所指，而决不[存在]什么更崇高的铭文。希腊精神的更确切的表达是不存在的，希腊人与埃及精神的对立就被完全表达出来了。

(12, 311) 这个特定的过渡是通过这些重要的特征表达出来的，尽管我们还可以更明确地想到一个著名的故事。在忒拜，一个埃及的怪物斯芬克斯出了一个谜语，问谁早上用四只脚、中午用两只脚、晚上用三只脚走路，由于没有任何人能解开这个谜，这便给人民、给国家带来毁灭和不幸。卡德迈欧人俄狄浦斯解开了这个谜语，说这个东西就是人，斯芬克斯便从一个悬崖上跳了下去。埃及精神的课题在于，思想应当站出来，人在思想中把握自身。只要思想被把握了，人便被把握了。我们在进一步考察这个故事时，便发现俄狄浦斯这种精神上的清晰明了是和对自身一无所知密不可分的。精神的清晰明了在这个王宫中不断增长，但是依然与极端一无所知密切相关。这是最初的统治，是古老的宗法式统治，对它而言，知识是一个异质的原则，统治因此会被知识所消解。东方的东西必须让出位置。只有通过政治上的自由，这种古老的知识才变得清晰明了。这种知识只能通过政治法则才能得到净化，因此也会直接带来危害。最初的知识是一种带来危害的东西，必定会首先发展为我们在希腊那里所看到的東西。这就是过渡到希腊精神的使命和神话暗示。

与此同时我们必须想到，埃及曾经是庞大的波斯帝国的一个行省，面对着希腊的不只有埃及，而且还有波斯帝国。在波斯帝国中，政治上的统一点在于波斯人部族这个山地民族的实力。在宗教方面，这个点以纯粹光明的形式规定自身，作为绝对者的知

(12, 312)

识，以纯粹知识的定在规定自身。他们把这种有形的太一，把不同民族多种多样的语言、习俗和其他特殊性当作他们的对象及内容。一方面，这是一个抽象的、固定的统一点，不过是内在的；它所维系的只是各种特殊性的无机多样性。这些特殊性已经列举过了。一方面是波斯人对光明的直观，另一方面是幸福生活、勤劳勇敢，此外还有埃及人的渴望。这就是与希腊相对立的波斯人的全面情况。希腊是这样一个国度，在这个国度里，这些在波斯那里只是无机的、拼凑在一起的元素通过精神在自身的深化，保持了它们的真正的穿透能力，使得各个特殊性相互连结，提升为最高的统一性，因为精神理想化了这些特殊性。一切材料、一切元素都已经存在于波斯这里，所缺少的只是精神的统一性和这些材料在精神中的再生。从这些材料中实现精神的再生是希腊所特有的。

就波斯而言，还要提到山地民族所具有的新鲜力量。在承认被征服者有其独特性时，这种新鲜力量显示自身是一种美好的、高尚的关系，不过这种关系就其纯洁性而言只是短暂的，因为单纯的勇猛突然陷入了亚洲的原始性，这种勇猛无法抵挡亚洲的放纵无度，也不知道如何制止它。波斯人单纯的思想突然进入到亚洲的繁荣华美当中，它自身没有任何抵制力。波斯宗教没有狂热性，对光明的直观是绝对的基本直观，是一种还很单纯的自然本质，也许只有狂热的盲目信仰才能够保持自身，抵御繁荣华美这个多样性原则，但如果这样，这种信仰便无法证明自己思想高尚、宽容豁达。波斯人的单纯性在置身于亚洲的多样性以后，便被它所泯灭殆尽，因为他们并没有带来政治方面的理智及组织完

(12, 313)

善的制度，以团结这些民族，使不同的特殊性在这个制度中能有其恰当的位置。他们没有找到组织完善的政治状况，并且由于他们遇到的是一种无限的多样性（具体地说不像满洲人那样遇到的是一种完全成形的状况，而这种状况是他们能接受的），这样，他们便只是保持着对这些民族的统治关系，这已经使这些野蛮民族感到满足。他们在幅员辽阔的亚洲扩张时依然是一个孤立的、独特的自为民族，去应对这种多样性。

例如，希罗多德谈到⁹⁹，在袄僧被推翻之后，在八大王公当中，奥塔诺斯想建立民主制，梅伽毕佐斯想建立贵族制，大流士想建立君主制。这就表明，完全没有考虑如何统治如此众多的民族，如何扩展如此众多的国家；我们这里所看到的，无论如何是只考虑波斯民族。每个人都是仅仅关心保持自我封闭的波斯人本身。不存在任何一个与其他民族共处的法律和权利的共同体，正如波斯人表明自己不是这些民族的特殊官吏那样；毋宁说，只有进贡和服兵役才是维持这种关联的主要环节。这样，波斯的统治在这些民族中就没有达到内在的合法性，也就是说，与被统治者没有共同的权利和法律。波斯人如此封闭地规定自身，这使他们始终只是抽象的主人，这样一种关系必然伴随着暴力横行、无法无天和进行镇压。

这种关系随后引发波斯强权的内部削弱，希腊人所遇到的便是这个强权。希腊人和波斯人这两个民族的相遇是一个伟大的交汇点，是希罗多德所称的米底战争时代。从这里开始，我们直接转向希腊，并去考察到这个交汇点为止的这个国家的文明。

希腊世界

我们在前面已经将希腊精神与人的青年时代进行了比较。浮现在希腊精神面前的最高形象要算《荷马史诗》中的青年阿喀琉斯了。特洛伊战争是希腊整体的现实统一的开始，荷马则描述了表象这一现实性的过程。所以荷马史诗是一部记载开始有精神的表象活动的典籍，一部记载这个民族从事的直观的典籍，泽被后世达几千年之久。它是母亲的乳汁，养育了希腊民族。荷马笔下的青年阿喀琉斯，诗人的爱子，表象中的爱子，是希腊精神的开端，但仍然要听命于众王之王阿伽门农，俯首于他。在这种初始状态下，阿喀琉斯不能有任何狂想，不能成为首领，也不能以首领的形象出现。

希腊世界中的第二个青年的形象亚历山大大帝是一位真正的青年，他处于完全成熟的青年时代的顶峰，抉择万事，是真正的希腊世界的巅峰时代。我们把希腊人的生活与青年时代相比较，要把握的并不是人的青年时期的特定形态，而是概念。青年时期尚不成熟，没有发展完成，其目标在自身之外，如果此时的他认为自身之中已经拥有正确目标，并将自己的行事方式看作终极目标，那他就错了，就会出现错误的东西。 (12, 315)

涉及到希腊人的生活时，我们要说的是，此时的希腊人还不具备抽象的理智或知性的活动，这种抽象的理智给自己设定普遍性的目标，并为此而劳作。这里只有具体的、依然感性的生命力，它出自精神的东西，却只有感性的当下在场，——这种统一

性是精神的东西与感性的东西的相互渗透，融为一体，我们在亚洲人那里也看到过这种统一性，不过，这种统一性现在不再是存在着的、直接的，而是展现自己脱胎于精神，成为精神化的感性，为精神而存在。于是，我们在这里就有了东方人的那种感性精神的直观，但这种直观也脱胎于个体性，产生自个体的精神。因此，希腊人的世界以东方世界为基垫，发端于神的自然性，但又重建了这种神的自然性，赋予这种自然性以精神的东西作为其内在灵魂。这就是希腊原则。

(12, 316)

希腊史的各个时期

希腊世界分为三个时期，从此时开始，每个民族的历史发展都可分为三个时期。本节要详细阐述各时期的区别，因为此时的各民族开始了世界历史上的特定联系。第一个阶段是开始时期。第二个阶段是与那些更早开始世界史的民族发生接触的阶段，就是希腊人与波斯人之间的接触。第三个阶段是与较晚开始世界史的帝国发生接触的历史，就是希腊人与罗马人之间的接触。

在第一个时代中，第一个时期开始了，这就是开端时期，直至走向内在的完美，走向自身之内的内在完美，这种内在完美足以使一个民族与更早进入世界历史的民族一争高下。这个时期包含了一个民族的初步形成，直至它的真正成熟，在此期间它能与更早形成的民族进行接触，而亚洲人在相应的形成阶段中只能从自然、从直接东西开始。而当一个民族具备了一定的前提时，在

它的开初时期便有外来文化的进入，于是，这个民族从开始起就在自身有两种因素，使它一方面既能自身成长，另一方面又能从外来文化和刺激中成长，而且这个民族的教化致力于使内外两种因素统一为一体。因为一个民族必须消化外来因素，摒弃不能消化的因素。也就是说，第一个时期终结于这个民族内部的、实在的和特有的力量的凝聚，这种力量又进展为其自身发展的前提。

第二个时期是这个民族的胜利和幸运的时期。它转向外界，(12, 317)使自己精疲力竭，因而放松了对自身内部的规定，于是，在它内部纷争四起，整个民族陷入彼此不和、相互争斗的状态。此时民族内部同外界的紧张关系已可忽略不计。当民族内部的发展达到顶峰、与外部征战旗开得胜之时，这种紧张关系就转向民族内部，使内部分崩离析，分裂为现实的实存和理念的实存，[以便]以思想的这种方式成为客观的，就像它在艺术和科学中显示的那样。这里就是它的衰落之点。

此时，第三个时期开始了，这是这个民族的衰退和没落的时期，也是它和紧随其后进入世界史的民族开始接触的时期。这个后来的民族肩负着历史使命，要构造世界精神的更高阶段，在这个民族中将产生更高级的精神。在希腊民族那里也可以区分这三个时期，现在让我们走向欧洲。

太阳每天晨升暮落，因此，我们在本书中也从亚洲再转向欧洲——日落的世界。我们首先考察希腊的地形。我们在这里会看到第四种地区，它俯瞰大海，面向我们，这就是爱琴海的众多岛屿和一块同样带有岛屿性质的陆地，这块陆地一部分是半岛，一部分则由大量的狭窄沙嘴组成，沙嘴之间由海湾间隔开来。陆地

(12, 318) 内部的地形丰富多彩：丘陵、山岳和狭长的平原、山谷交替呈现，山谷中有小河穿过。这里没有大河和大河冲击而成的平原，没有平原上的肥沃土地来养育一个独特的族群，上苍只赐予这个族群一种依赖性。在希腊这块土地上，这种在许多方面分开的局部彼此联系松散，这就是希腊地区性和希腊精神的基本特征：自为地存在着的个体性，并没有一开始便被一个宗法制的国家所统一，而是独立地、单独地存在的，必然要在一个更高的中介中、即在法律和精神习俗中融合起来。

希腊民族精神的起源

我们现在来仔细考察希腊民族时，会碰到一个难题：从本源来看，希腊民族到底是什么；因为正是远古希伦的民族发展成为希腊民族。我们首先遇到的是这个民族内部的陌异性，但也正是这种陌异性和对陌异性的超越才能产生希腊的自由的、美好的精神。希腊精神由以发端的这种陌异性并不彻底，并不深刻，否则，希腊精神会成为比它实际所是的更高的精神。因此，陌异性是一个必要的原则。然而，有种观点认为，通过同质东西的单纯的、独特的发展，能够形成一种完美的伦理整体，这种同质东西就是由歃血结盟、家族亲缘关系维系的种族；这种观点是肤浅且愚蠢的，因为连植物都需要陌异的东西，要利用陌异元素，如阳光、空气等等。人们如果考察精神的发展，就一定会摒弃这类关于完美自然状态的平静发展无需外来因素的观念，因为这类观念

(12, 319)

与概念相违背，许多历史经验都显示情况相反。

希腊生活的开端向我们展示了各个部落和民族之间相互迁移和交叉融合的图景，对于这些部落和民族，我们并不了解他们具有多少希腊人的本性，我们知道有些部落完全没有希腊人的本性。雅典——希腊精神的顶峰，曾经是不同部落、家族、民族的个人逃亡之地，由此产生了雅典民族。波斯的情况也一样，这个真正的亚洲帝国也是形形色色的不同外来部落的集合体，罗马人也是不同民族的 *colluvies* {融合体}，他们不是由家族关系，而是纯粹由抢掠的兴趣维系在一起的。在欧洲，所有民族都是在民族融合过程中产生的。也就是说，异质性这个因素对于进入世界史的民族来说，是至关重要的。希腊人、罗马人、日耳曼人都是由异质因素融合为一体的。一个民族要想具有世界史意义，这是一个必要条件。

如果我们进一步谈到希腊民族，我们便无法断言，希腊的各个起源民族具有哪些希腊特质。在稍后时代里，许多地区都被称作希腊民族的，它们都被希腊人居住，如意大利南部、黑海、小亚细亚沿岸、西西里岛等。而且希腊人的殖民地已经达到了如今的法国，如马赛，以及非洲沿岸的昔勒尼。如果我们再继续追溯更古老的民族联系，我们就不知道小亚细亚的内陆地区和希腊处于什么样的联系之中。我们也不知道其他民族，比如弗里吉亚人和卡里亚人，在多大程度上可算作希腊民族。（近来，在弗里吉亚发现了弥达斯国王的墓，上面有古希腊文的墓铭。）关于弗里吉亚人，希罗多德说道，他不知道他们是否比埃及人更古老¹。同样，荷马把卡里亚人视为蛮族，他说，卡里亚人不懂希腊语²。（12, 320）

修昔底德却认为希腊岛屿的原住民是卡里亚人³。

由此可见，这里无法确定当时的自然联系，不论从学术的角度还是从事情的本质来看，这种联系都很模糊。但有一点非常重要：我们之所以不能破开历史的迷雾，原因在于这种自然联系的本质就是一团迷雾。这些民族、部落的名称显示出他们经常发生改变的特点。其中一个主要的民族是佩拉斯吉人，他们始终在迁移，如迁往意大利、伯罗奔尼撒半岛、小亚细亚。他们的名称已经消失，如今也无从得知他们都到过哪里。他们同其他民族融合在一起，因此，他们有很多名称，而一旦与其他民族融合，这些名称便消失了，他们与其他民族共同组成了一个形态。佩拉斯吉人与远古希伦的原则融合在一起，并且消失了，就像希罗德德所言，佩拉斯吉人曾经来到雅典，并且成为古希腊人⁴。

我们不仅看到部落四处迁移，而且还能看到他们一个个的文化中心在出现，后来又消失。比如，色雷斯被称为早期的文化中心，奥菲斯和其他神都曾在此生活过。然而，就是这样一个地区
(12, 321) 后来却从希腊世界中消失了，它不再被视为希腊的一个组成部分。帖撒利地区的命运也是如此：丢卡利翁是古希腊的一位名人，从他身上我们同样能看到希腊起源的断续性。传说丢卡利翁来自伯罗奔尼撒半岛，后来迁往洛可里斯，并把特尔钦人带到那里。他让特尔钦人同洛可里斯的当地人融合，在帕尼斯山边建起固定的居住地。这里发生了第二次大洪水，这让他震惊不已，于是他迁往帖撒利圣地，战胜佩拉斯吉人，在福西俄提斯建立了一个城邦。他的一个儿子叫希伦，一个孙子叫埃俄罗斯，另一个孙子叫多鲁斯。

修昔底德曾经指出，《荷马史诗》中“Hellenen”（希腊人）不是作为民族总称，而是作为一支民族部落的名称出现的⁵。由于我们在这里处于精神的基础之上，因此自然的联系就只是一种从属的联系。希腊精神的独特之处就是外来要素的统一。这种外来要素的质料造成了断续性和多变性，在这种造成变动不居的局面的质料中我们还看到进入一种元素，它比由这种质料产生的元素更加陌生、更加相异。这就是出现了很多的外族人，他们来到希腊并居留下来，（老伊纳科是俄刻阿诺斯之子，这是有双关意义的，意思是他从海上来。）来自小亚细亚的移住民，被叫作来自高加索地区的丢卡利翁族人，还有来自腓尼基的外族。也有迁居者从埃及来到雅典，如凯克洛普斯。佩拉斯吉人在多多纳神殿中进行的神谕活动也是从埃及传入的，据说是一个妇女从埃及来，她发起了这一活动。还有一些古老事物也被归功于外族人。玻俄提亚地区底比斯城的创建人卡德摩斯是推罗国王阿革诺耳的儿子，他来自腓尼基，从那里带来拼音文字。阿戈斯的达那俄斯王同样来自底比斯。阿特里德人的祖先珀罗普斯从吕底亚来到伯罗奔尼撒。（12，322）这些就是希腊人追忆历史时总会提到的几个主要方面。凯克洛普斯将埃及人引向雅典。我们曾经谈到奈特，在雅典的卫城之巅，在神庙之上，人们能看到雅典娜女神骑着鳄鱼的形象。

我们称为希腊民族的群体，是一个由许多外来部落汇集而成的融合体。从这些外来的部落中产生了一些著名的王室，由此形成了一些比较稳定的统治中心、伟人中心、特定的形态。这些统治部族把一些内部的小群体集合在一起。而在此之前，这些小群体对那些尚未联合起来的群落都自诩为统治者或英雄。同时形成

的还有一些比较稳定的外部中心，它们以城邦的形式出现，或者扩展成为城邦。建立山巅卫城是一个重要因素，它促使那些四处迁移、居无定所的人们驻留下来。修昔底德在其历史著作的前言中写道，农耕活动在很长时间内因接连不断的抢劫活动而变得很不稳定，它是很晚才被引进的。不过，即便是肥沃的土地也没有使居住点稳定下来，恰恰相反，居住点在不断地变换，或者被置于新的统治权力之下，因为每个人都想占有它，雅典的贫瘠土地却成为很多外来者的庇护所⁶。于是，我们能看到一座座山巅卫城相继建成，看到制高点上的军事要塞。这些可谓建筑艺术的初期作品。

(12, 323)

这些早期的建筑艺术作品设计独特，被称为独眼巨人风格。最近，有人前去考察，发现这些建筑是由巨大的不规则石材和岩石建造的。石头的各面被加工成平面，以便互相嵌接，构成坚实的连体。巨型建筑都以这种方法筑造而成，尤其是玻俄提亚国王的一个宝库、梯林斯和迈锡尼卫城的围墙、阿特柔斯的宝库，这都是鲍萨尼阿描述过的建筑⁷。如今，这些建筑围墙残留的废墟只比鲍萨尼阿生活的时期略为破落。它们的独特之处——它说明了一种更广泛的联系——在于：当人们进一步考察这种围墙形式时，人们不断在其他地方发现同样的遗迹，如克里特岛、恩利哥、弥罗斯和士麦那，还有小亚细亚、意大利的某些城市，还有撒丁岛和西班牙。也就是说，这些卫城是那些最古老方式的固定中心，据说，它归因于独眼巨人。至于这些部落之间的联系的更详细的情况，我们将完全不谈。

这些中心是我们首先遇见的东西。修昔底德从古老的城邦和

卫城建筑中发现，它们最初并非依海而建，因为海岸缺乏安全保障，那些令人畏惧的海盗劫夺人畜，掠人为奴。修昔底德认为，这些城邦后来才移建至海边，尤其是在适合登陆的地方，稍后人们才密集在海边定居⁸。在希腊，文明中心所处的位置或位于海边，或者靠近海岸，向内陆延伸，它们完全不同于埃及和印度的那些中心，后者都位于陆地中部，与海没有任何联系。而第二类中心位于叙利亚的沿海地区，紧靠海边，如腓尼基。这些地区面向海岸，没有机会向内陆扩展，其部分原因在于受地域的天然条件的限制，比如迦太基地区。小亚细亚的希腊人仍然居住在沿海地区，没有向内陆移居，例如米利都曾在海外建立了60—70个殖民城邦。[它们]无法向内地扩展，因为那里已有许多民族定居。但是，在希腊土地上的各部族都有固定的落脚之地，希腊人的性格特征在于，他们既是陆地的农民，又不封闭自己，割裂与大海的联系。不自我封闭，这就是希腊人的性格特征。(12, 324)

也就是说，这些中心首先具有特定的地域性。这些中心的另一方面是政治方面，即王室对民众的统治。在此我们见到一些英雄，他们对民众进行统治，也见到一些家族，他们的属民没有因种姓关系与他们相分离。这里也没有宗法制关系，相反地，英雄、诸侯是一些特殊的人，大多是外来家族。属民们也不受压迫，不像后来我们在暴君统治时看到的情况。这种社会关系并不包括法权联系的那种需要，而是一种完全松散、轻松的私人关系。备受尊重的家族成为统治者，他们既因社会阶层、出身而具有天然的特殊性，也因其勇敢精神而有别于他人。他们习惯于根据秩序安排者和首要人物的需要而发号施令。他们是规定秩序的

(12, 325) 人。这种建立秩序的需要使他们超越于众人之上。不过当时还有另一种优越性。这种状况与后来的君主政体完全不能同日而语。

一方面，王权属于某个家族，另一方面，它也依靠了优秀的个人品质，如勇敢，或者能够理解神与人的事物。涅斯托耳便表现出这样的见识。阿喀琉斯死后，涅斯托耳将愤怒的大海比作阿喀琉斯的母亲，向希腊人解释大海为何如此激愤，那是因为阿喀琉斯的母亲忒提斯对儿子的死伤心不已。对神与人的这类理解力是王室家族具有的优势。一方面王者因其出身而拥有至高的尊严，但{另一方面}王者之所以能够实施和保持王权，还因其个人特征，因而大多是依靠王者个人的力量的，这种能分辨开的东西是与当时的那种状况相符合的。

在《荷马史诗》中我们能最确定地看到这种状况的图像，比如阿伽门农与其他国王的关系，又如这些国王与其民众的关系。阿伽门农是众王之首。没有众王，他也不会有任何重要作为。他在军营中与众王商议要事，每个国王都能使自身的个性发挥作用，他们不单纯表示自己是否赞同，而且提出自己的意见，一方面每个国王都可以按自己的意见行事，另一方面，他也可以判定根据众王意愿会发生什么事情。各个部族的民众同其国王一起参与战争，一方面是出于顺服王令，另一方面，也多少出于对国王的信任和尊重，诸王与阿伽门农之间就是这样的。他们对阿伽门农满怀信任，俯首听命。如果有哪位统帅对众王之王产生不满，(12, 326) 他就会像阿喀琉斯一样抽身隐退，他的随从和民众会追随他而去。在这种战争中，各国民众、士兵参与得很少，大多数事情是国王做的，国王必须亲自上场作战。民众不是愚钝的兽群，不会

像印度的某个种姓那样卷入战斗，他们也不会为自己的事情而战，而只是陪伴在威风的统领的左右，作为他的业绩和荣誉的见证人，他通过自身的力量来提高他的业绩与荣誉。以这种方式进行战争，有一种十分独特的东西。我们看见那些首领们，即那些国王们，乘战车长驱而来，后面是行进的步兵，没有骑兵。这些靠双脚前进的民众很少参战，而[让]其首领[奋勇拼杀]，这与我们的战争状况截然相反。只有当首领战死时，这些民众才会抢回武器，抬走首领的尸体，他们参与战斗，是要防止失去战争首领的尸体和武器的耻辱。

由此可见，当时的社会关系在总体上是松散的，民众很少把首领的事情看作他们自己的事情，犹如全部战争都不是民众的事情。整个特洛伊战争也只是王者之间的事情，其各自的民众只是出于对首领的信任而参战，他们几乎不会为这些事情牺牲自己。首领与民众之间没有任何不和谐处，既无怀疑，也无暴乱。荷马笔下的人物是永恒的，因为这类人物是自在自为地存在着的。尽管在希腊的军营中，忒耳西忒斯这个不断重生的永恒人物是个惯常诽谤他人的人，他在军营里指责和诽谤国王，但他却是唯一一个现实在场的人物。他身材矮小，驼背，曾在众人哄笑中被奥德赛棒打。(12, 327)同时，他又喜欢四处游荡，蛊惑人心，他聒噪饶舌，常遭捶打，却镇定自若，——他用自己的固执和恶作剧让时光飞快流逝，他号啕大哭，又马上恢复平静。这个人物是作为唯一一个个体出现的。这幅图像与其他图像是相匹配的。

在家乡，奥德赛身边不乏身份显赫的大人物。他不在时，年轻的忒勒玛科不被人放在眼里，于是众多自由民和王公在他的宫

殿里按照自己的爱好任意处理和管理事情。已在阴间的阿喀琉斯也向奥德赛询问自己的老父亲珀琉斯的情况，他父亲年事已高，不再受人尊重了。这清楚地表明，王权本身并不能获得尊重，也就是说，王位的尊严本身并不是自在自为地有效的。

宙斯与其他神祇的关系犹如阿伽门农与众王的关系。在奥林匹亚山上，众神也都反对宙斯，但是他们必须在外表上显示出坚定如一，不能使统摄一切事物的众神联盟分崩离析。当宙斯威胁和发怒时，他们会再次平息下来，因为毕竟宙斯是最有权力的，其他神祇都处于他的权力之下，他的意志在起作用。总体上看有这样一种情况：一方面，英雄的出生、家族是关键因素，但另一方面，英雄必须通过个性来获得权威。国王的尊严以这种方式给民众创造和保证的东西很少，一旦民众习惯于彼此商议，作出约定，国王便无足轻重，显得多余了，因为共同体中经验丰富的成员可以裁定事情，战争中最英勇、最出色的战将可以指挥战争，祭祀和立法时可以由最聪明、最智慧的人来[办理]人和神的事情。社会联合体的发展在当时还不存在，王公的尊严和持续虽然与其出身相关，但在上述状况下还不是必要的。

(12, 328)

极其重要的是在君主制绝对必要的地方认识和把握这些区别和条件。在希腊，开始时的社会状况是这样的：国王的尊严在完成自己的使命之后，便由自己把自己变成了多余的。希腊的独特之处在于，国王没有被驱逐，王室在不受憎恨、没有纷争的情况下自然没落，自然衰亡，一部分原因在于王室成员之间相互消耗实力，一部分则是因王室内部腐败或成员流落为民。凯克洛普斯王族曾长期统治雅典，科林斯的克里斯提尼去世时没有男性继承

人，他女儿携财产迁往雅典，与那里的一个公民结婚。由此可见，希腊的国王不是像罗马王政时代那样被驱逐的，是自然消亡的，人们对他们的怀念永远是充满尊敬和爱戴的怀念。

历史告诉我们，我们首先看到的是大量的残暴行为和犯罪行为，它们在王室内发生，王室的衰亡正是源起于宫廷内乱和残暴行为，源起于令人发指的内部倾轧。王室的颠覆类似于古法兰克王室。意志的狂热和肆意妄为不受任何限制，带来了毁灭性的后果。没有任何良知的内在性可言，不必惧怕任何法律和教会的威慑，法律在这里对人的情绪没有任何威力。民众对暴行毫无兴趣，他们根本不参与这些行动，这些行动与他们毫不相干。民众参与表演悲剧歌舞合唱，他们对于命运的反思，就是他们对于感受的反思。但是他们让国王们自己解决问题。民众表达感受，却不参与那些行动。他们只是在一旁冷眼旁观，只是一群无所事事的看客。他们向神灵求助，却没有能够统摄这些个体的力量，既没有外在的法律，也没有内在的良知，没有内在的情绪。因此，这些个体的激情是毁灭性的，——但这只是对王室而言，这种激情并没有伤害民众。因此，王室对于秩序的建立是多余的，是自己使自己没落的。(12, 329)

于是，在这些统治中心兴起之后，其多样性必然令我们惊奇。这些城邦在各个民族的两次分裂和融合中有了自己进一步的根基。在这样的关系中不存在任何专制的暴力，它像在亚洲那样，会把这些城邦统一起来。个体作为个体在这些城邦中不再毫无权利，[不再]被湮没在整体当中，这里也没有其他目的原则，没有抽象目的，没有能让个体臣服的普遍性原则。我们看到，希

希腊民族只在其形成过程中在阿伽门农时期统一过，年少的阿喀琉斯是最为出色的人物。阿伽门农以自身的威望和威力，特别是通过自身驾驭大海的优势——正如修昔底德所言，鼓动各个王公和民众参与到战争中来⁹。也就是说，这只是一种偶然的统一，是依靠他的个性的。即便在特洛伊战争中，阿卡纳尼亚人也没有被卷入战争，而且后来在与波斯人的战争中，完全不再是一个整体。只是在衰落过程中，在城邦解体时，马其顿的亚历山大这位既可算希腊人又不算希腊人的第二个青年英雄才再次统一希腊，使希腊成为一个整体。希腊在特洛伊战争中的统一也没有产生任何政治结果，没有给整个希腊和希腊的政治生活带来任何后果。从现实性来看，希腊的统一只是昙花一现，但诗人为民众的观念创造了这种统一，以此作为希腊精神和更高德性的画像，它永远呈现在民众的[眼前]。

我们可能会想到近邻城邦的同盟，[但]通过近邻城邦同盟形成的统一仍然虚弱无力，不论在现实性中还是在民众的观念中都没有真正存在过。更强有力的统一要算神谕、体育竞技会和节日。从政治观点看的统一，意味着某个很有教化的希腊城邦被看作神圣之邦和受尊敬之邦。同盟性的规定没有使任何一个城邦受到保护，通过盟约形成的真正统一从来就没有实现，而始终只是一种令人敬畏的和神圣的观念，这种观念曾给这样一个民族以支持。拉栖代蒙人做的事情很不光彩，他们统治了一个自由的民族麦西尼亚人，使他们沦为奴隶，几百年以后，埃帕米农达才消除了这种恶行和不公。不光彩的事还有，在普拉提亚被占领之后，普拉提亚的公民们在第一次伯罗奔尼撒战争中被处死，其中的男

人被一个个杀害。

然而，我们必须有一种东西中把希腊人看作一个统一的、有世界历史意义的民族，而这正是希腊人的教化。它使希腊人成为具有世界历史意义的民族，使希腊人与其他民族脱离开，称其他民族为“野蛮人”。在希腊人中能引起人们兴趣的只有那些理当得到希腊教化的人们。这种教化包括希腊的艺术和科学，在这个领域里，我们每个人都觉得如归故土，在其中增进了自己的享受。它是一种永恒在场的东西，它给我们教化，每个人都想获得它，它是一种优美的享受。在希腊人的教化中，教化传统的链条开始有意识地联结在一起。 (12, 331)

我们受过罗马人的教化，而罗马人又受过希腊人的教化。我们接受的东西对我们同时又是一种陌异的东西。我们为自己创造了它，我们也就构成了一种新的东西。这是所有民族的教化的本质关系。希腊人的教化也有一种业已构成的前提。一个民族和它的构成活动就是在这样的前提下教化自己的，因此，它要对接受的东西进行大量改造。

谈到希腊人的教化，有两个体系让我们提出一个问题：希腊人是从外部还是从其自身获得他们的艺术和科学的呢？从历史上看，似乎希腊人完全是从自身获得了这种教化，并且自己创造了所有进步的阶段。我们看到一个毫无跳跃的、前后连贯的序列，看到一个从不间断的、逐级递进的教化过程，而无须向外行进。这种真正希腊特质的东西确实在他处无迹可寻，它只存在于希腊。但是，希腊人的教化始于外来事物，这也是史实。而且是必然的。机械的和知性的进步过程能够保留下来，人们接受了这些 (12, 332)

东西，还有知性的科学，如石头加工、几何学、数学等等。这种缺乏精神的东西像传统的那样，得以保留下来。罗马的法律假如现在仍然沿用，也是一些缺乏精神的东西。精神的东西产生于并发展于自身内部，经历各个独立的阶段，希腊人的教化有它的前提。一种前提，作为一种外来的东西，同改造这种东西一样，是必要的，改造的过程会经历自身的各个独立的阶段。

我们再来看看涉及希腊教化的核心的东西，这里只能提到最杰出的东西，首推优美的艺术。希腊人既没有采取主动的征服方式，也没有采取被动的征服方式，维护自己的艺术，前者如罗马人，后者如高卢人。我们德意志人一方面是通过被动的征服方式接受了艺术的，也被部分地征服过；另一方面则是通过认真的学习。而希腊人既没有被征服过，也没有征服过其他民族。我们看到，希腊人对于保留的教化发展的最初几个阶段，对于最古老的文化充满感激的回忆，所有这些阶段对他们而言都是神圣的。他们将初始阶段奉若神赐，从中汲取了神话，加以庆祝，而且认可了其中讲的法律、婚姻、农耕。所以他们庆祝农耕和婚姻的引进，而这些不仅是通过历史，也是通过神话实现的。即便是火，他们也是抱着尊敬的态度归功于普罗密修斯。马曾经为他们带来了涅普顿、橄榄树之宫。恶也保留在神话里，即关于潘多拉的神话。在某种程度上，这些开始阶段的东西始终是某种归于外来事物的东西，却是受到尊崇的东西。

(12, 333)

希腊的所有历史联系都指明，很多艺术和很多崇拜的元素都是从海上来到他们那儿的，其中也包括技艺和其他规定。希腊东部是得到最充分发展的一个部分，而西部——阿卡尼亚、埃托利

亚、埃皮鲁斯却未积极参与到这种教化中来。西部的民族始终英勇粗放，充满原始野性。所以，即便在罗马时代，埃托利亚同盟也更多地是一个强盗同盟，与其说它是一个正义同盟，毋宁说是一个非正义同盟。即使在今天，仍有奋勇粗放的阿尔巴尼亚人。伯罗奔尼撒半岛是中心，阿卡狄亚同样远离教化，西部的埃利斯则成为神圣之地。希腊教化中的抽象环节就存在于此，竞赛和祭祀在这里积淀下来，他们一直固守着这种片面性。而希腊东部则是教化之乡。

希腊教化的另一个条件在于希腊土地上和平的状态。它的形成部分地归功于诸王，部分地则归功于英雄（如赫丘利），它是通过共同体中的协议奠定的。必须消除的敌意与敌对关系主要是在陆海领域的劫掠行为。修昔底德认为，海上的和平状态是由米诺斯建立的，而陆上的和平状态在此后很久才形成，[比如]洛克里人很长时间里都在劫掠¹⁰。然而，陆上的一些城邦中心和英雄人物在不断抗击着这些已形成的劫掠行径。

在未受教化的民族中间则没有敌对关系的主要环节，也就是说没有部落敌对关系。在希腊人中没有发生过部落之间的复仇战争，因为他们之间的联系不是建立在家族关系的基础上的。我们看到，有教化的城邦在形成了稳固的联系之后，才有征服性的战争。复仇式的战争在那里没有位置，因为希腊人不是由若干个部落合并而成，而是由诸多部落和民族混合而成的。

大部分的联合都吸收了极其不同的要素，而这正是联合的第二个条件，即在希腊人内部形成联合的区别性。因此，希腊没有出现任何宗法制的家族关系，如果有了宗法制的家族关系，人便 (12, 334)

不会如此精明能干。因为在宗法制状态的家庭中，虽然人的价值是由其出身决定，每一个体都有其特定的等级，他因其出身而得到承认，但正因为如此没有什么东西是自为地有价值的，而是只有在家族之内，只有通过家族才有价值。希腊未曾出现这样的情况，就此而言，它与北美类似。它和人口庞大的亚洲比邻而居，在许多方面感受到他们的渗透、触动和融合。它也和北美能作一番比较，在北美也发生了各种形式的融合与迁居。在希腊较偏远的西部，各个民族定居的情况比较稳定，各个部落之间的界限更加分明。但在这样的迁移过程中，在各个民族的领域里，个体费尽辛苦才能拥有立足之地，因此，达成协议成为一种极为重要的事情，受到珍视和推崇的事情，人们必须根据协议处理一切事务，个体也必须根据协议行事，因为个体不是因其出身而身处这种协议领域，而且只有在这种统一中，单一的东西才能表现为个体的和独立的。

除了以上这些要素，还发生了许多来自异乡的精神激励。希腊人的观念受到东部的激发，也有的来自埃及、小亚细亚和克里特岛。那些四处迁移的部族的命运，那些奇特的古老的四处漫游，都是自然的和精神的酵素，它们在和平共处状态下，在内心的安宁中，都能发酵生长，必然呈现为人的教化。雅典人率先在和平状态中放下手中的武器，以区别于野蛮人，由此宣示了最早的教化。他们是最早形成的民族之一，后来则是最有教化的民族。这是由最丰富的因素构成的整体。他们对外呈现的和平状态，是由早期形成的联邦建立的，并在战争只宜适当进行的限度内一直发挥着影响。

在这样的和平状态下，我们看到个体的无限冲动油然而生：展示自己，表现自己，让人看到每个人自身做了什么，并且能做什么，以期由此在他人中表明自己的价值，靠这种价值欣赏自己。希腊人的生活与和平的基础不是感性享受，因此也不是迷信、依赖性和愚钝。野蛮人也要展现自己，但他们只停留在装扮自己的层面。我们也在其他野蛮人那里看到装饰自己、吸引他人注意的冲动。在这里，身体想通过外在的东西获得他人垂目。一方面，他们的身体由此看起来更加漂亮，但另一方面，这种装饰、这种外表并没有自为地展现什么，而只是为他人存在的，为另一种人服务的。希腊人则具有太强的个体性，我们看到，希腊的个体激动得太厉害，把自己束缚在外表装饰上，会使自己在此止足不前。他们很早便受到指点，要相信自己的自我感觉，即尊重自己。然而个体为什么首先是仅仅自为地存在的，这一点他们必须证明，必须向他人展示，并使它得到承认。这一点很早便作为一种和平的竞赛，体现在希腊人身上，所以我们既看不到他们受到迷信的奴役，也看不到他们受到虚荣心的奴役，爱慕虚荣是很久以后才出现的，这是因为，必须在初期先拿出实质性的东西。

这种追求快乐的自我感觉的冲动，展示自己，反对粗放的自我感觉和单纯的感性东西，这就是希腊人的主要规定，这种冲动在希腊人那里发展成为优美的艺术。优美的艺术发端于一种满足感，这种满足感不是要消除困难，而是催发出蕴含在人的没有萎缩的天然本性中的东西。希腊艺术的开端是一个主观性的开端。它从一个并非满足自身需求的劳作的环节开始，它在于个体使自己成为某物，这个某物让他方满意，并向他方表明，自己身上刻

(12, 336)

有普遍性和普遍有效性的特征。这第一个主观性的开端就是：希腊人把自己的身体变成某种东西，变成自由的活动性。希腊人塑造着自己的身体，把身体刻画成为一个艺术作品。我们把它看作最古老的艺术品。

在荷马的作品里我们看不到艺术作品，荷马笔下特洛伊城中的雅典娜神像不属于造型艺术作品。我们在希腊的营地中看不到歌唱者（歌唱者首先出现在斐亚克人中间），却能看到华丽的节日盛装和服饰。同样，英雄的武器就是首饰。阿喀琉斯的盾牌不同寻常，而作为装饰性的武器，它便显得非常重要。然而，这也说明，它还不是一件独立的艺术作品，不是自身具有独立价值的艺术作品。这个盾牌之所以重要，是因为它表现了古希腊生命的轮回。尽管盾牌上有金质战神玛斯和智慧女神密涅瓦的形象，但重要的是，希腊人在塑造这些形象和美丽图像之前，已经将自己的身体，将他们自己塑造成为优美的形体和艺术作品。所以我们看到，希腊很早便有竞技比赛，例如帕特洛克罗斯墓碑上的比赛场面。因此，竞技比赛有着古老的历史：摔跤，掷矛和铁饼。与这些体育运动结合起来的是歌唱与舞蹈，舞蹈为主，歌唱为辅，
(12, 337) 两者是未经任何雕饰的明快心境的外在表达。阿喀琉斯的盾牌上描绘了这样的舞蹈，这些舞蹈本身便是艺术作品。这种舞蹈也体现在代达罗斯的盾牌上，只以心情欢乐为目的，与祭神节庆则没有任何关系。两者的存在仅仅是为了展现自我，以让人赏慕形态灵活机巧。后来，歌唱演变成一种独立的艺术形式，有乐器伴奏，于是，这种歌唱要求一种出自观念的内容。就像观念的图像在歌唱时变得完全自由那样，观念自身也变成了一个应得到展现

的东西，就像人们最初在其优美的技巧性中所展现的那样，观念也完全在外部变成了一种优美的、自由的形态。

歌唱本身是那个能自我展示的、开朗的、个体性的主体的一种直接表露。{发出}歌声这种官能不仅是一种感性的表达，不仅是存在者的一种直接显现，而且是观念的[显现]。歌唱的内容本应从属于观念，由观念而来，因此可以被规定为这样：它应包含本质的东西。存在之物已被精神浸透，为精神所塑造。这种经由精神塑造的内容会有多种多样的方式；但是，由于它是由精神塑造的，感性的内容就升华为普遍的东西，那种感性的、直接的定在就被作为一种普遍东西保留下来。这种普遍东西成为宗教的内容，应该在其最高的意义上加以理解。

宗教的内容是精神的主要内容，它是一个由精神在自身之内产生的东西。问题在于，希腊人是如何创建了这种宗教的内容的？对他们来说，本质的东西必须如何显现？我们看到，这种本质的东西在希腊人那里不是表现为外在的东西和自然的东西，而是内在的东西和人的东西，它首先被塑造成一种属于人的形态，一种形态的美，使得人在其中是自由的。人尊崇自己，这种受到尊崇的东西成为他的最早内容，他的运动、他的形态、他的表达、他的作品和行动：经过塑造的人。如果我们从主观方面来看，我们就可以看到人的自我意识把自己置于[何等]高度。我们觉得这在当时是必然的，人的自我意识必须将这理解为本质的东西。对人来说，神是人的本质，人这样去理解神：认为神与自己有着积极的关系，把神看作人的直接偶然性和有限性的他方，是人的本质和人的实体性的东西。也就是说，真正的东西一方面是

(12, 338)

人的他方，但[另一方面]这个他方是人的真正的东西，因而是人的内在东西。然而，人本身这种真正的东西，这种本质的东西，在希腊人看来就是优美的东西，是在感性事物的显现中蕴含的精神。如果这种感性东西仅仅是精神东西的显现，那么，感性事物中的有限性、偶然性和外在性便被剔除了。在希腊人看来，在感性东西和自在自为的精神东西所形成的这种统一性中就存在优美的东西，它对于神性而言是自由之美。希腊人知道自己是自由的，这是他们的立足点，也是他们自身的规定。自由的个体性的这种规定构成他们的根本原则。这种自由的原则、思维的原则，(12, 339) 还没有自为地用思维加以理解、思考、强调和承认，毋宁说这种自身自由的知识还与自然的東西结合在一起。

现实性实质上包含了概念和实在性。希腊人还没有把精神的自由当作一种对象，而是将它与人的自然东西结合在一起。这就是使自身外现。如果我们从两方面进行考察，一方面，考察希腊人为什么尚未在精神和真理中敬拜绝对的东西，为什么对于精神来说，精神尚未在精神中显现，另一方面，考察希腊人的神在他们那里还未在肉身中显现——尽管他们在人的东西的统一性和人的形态中有那种自在自为存在着的東西，那种神的东西——我们就会得出希腊人据以直观普遍东西的基础的规定。

[1. 理念的实在性的或神的东西的方面] ——对第一个方面，答案可以是，精神和神对于希腊人而言还没有成为纯粹的思想，还没有显现为不可见的、精神的、非感性的东西；因为希腊人的原则紧接东方人之后，东方人的根本直观是精神与自然的实质性的统一。希腊人超越了对这种统一的直观。实体与自然的统一、

这种实质性的统一在希腊人那里被贬为理念的实在性方面，贬为理念性的东西，与之相对的另一方面则是主观性、个体性的东西。主观性原则和个体的精神性显露出来，但这种主观性也只是显现出来，它有两个方面：一方面，它是有灵性的东西，另一方面，它是自然的東西。对于自然的東西来说，有灵性的东西是想象出来的，但它也是自为存在的，与那种显现为生命的想象的東西相对立。在这种显现中，有灵性的东西与自然的東西是以直接统一的方式存在的。这个方面是{典型的}东方式直观。而[在希腊人的直观中]，主观性的东西只把这个方面作为定在的方式。于是精神的东西出现了两次：当它与自然的東西合一时，它是一种主观性的自为存在。同样，动物与人相比，也有一种灵魂，这种灵魂也使人具有生命。但在人这里，有灵性的东西本身与那种单纯自然的、想象的有灵性的东西形成对比。人是有生命的东西，有一种灵魂；但人的灵魂还通过第二种方式自在地存在，与那种沉陷在自然性中的灵魂形成对比。希腊的东西与东方的东西的关系也同样如此。东方的直观在希腊人那里仅仅是实在性。在希腊人看来，精神东西和自然东西的内在性仅仅依据实在性方面才是[当下存在的]，精神东西和那种单纯沉陷在物质中的东西相对立，就像精神东西相对于自然东西是内在的那样。这是超越单纯有灵性的东西的第一个阶段。(12, 340)

但是这样一来，精神还不是思维中的一个自为东西。“精神思维自身”，“神在精神中作为非感性东西受到崇拜”，这只意味着：神在思维要素中，仅仅为了思维被设定起来。在思维中，神也只有一种显现方式，它为一个他物而显现，但这种显现的方面

就是思维本身。

(12, 341) 这是实在性的方面。在希腊人那里，自由的东西虽然是一个方面，但在其中这种自由的东西显现出来，此外还有一种沉陷在物质中的、内在的精神性。因此，神还不能在精神中受到崇拜。精神还不是精神的知识。它的实在性的方面只是自然性的显现。根据这一方面，我们不得不说，希腊人的原则尚未形成和升华为思维的世界，毋宁说，能思维的东西、个体性的原则以精神东西与有形东西的实质性统一作为自己的客体。更高的、非感性的世界还没有超越感性世界。

[2. 理念概念或精神概念或神性概念的方面] ——第二个方面的答案是这样：希腊人在个体中拥有精神的东西，将精神提升为主观性，其结果是主体成为本质方面，而自然的东西被降贬为现象方面。这种自然的东西只是表达主观精神的现象，因此，这种自然的东西只能是人的自然东西，只能有人的形态，因为只有人的形态才可以表达精神，只有在这种形态中，精神才可以作为精神显现出来。由于希腊人把本质展现为人的，人们就不禁要问，为什么神对他们来说没有作为人，没有在肉身中，没有在现实的存在中显现呢？为什么希腊人只在雕刻的大理石中，或只有在幻想的图像中才有神呢？这种规定需要同下面的规定结合起来：人只有使自己成为优美东西的显现，也就是使自己升华为优美的形态，才有自己的价值，才有自己的尊严。

(12, 342) 这就是说，神的东西是由主体创造的，因而屈服于个体的偶然性。只有这样造就自己的希腊人是以这种方式生存的，其他民族则是野蛮人。甚至在希腊人中间也有真正的希腊人和奴隶之

分。即使生为希腊人，也得先将自己培养为希腊人。精神的一个根本规定是使精神自身成为精神所是的东西。

精神使其自身成其为精神，这只是一个方面；另一个方面则是，精神自身根本是原始的自由东西。这是精神的概念，希腊人还没有把握这个概念，因为他们还没有成为思维者。他们还没有从精神的普遍性和概念的方面，而只是从精神在个体性中萌发和生长的方面，将精神理解为自在的东西。他们还没有想到，人是按神的肖像造成的，本身是自由的东西。因此，他们不可能拥有神和人的本性同一的基督教思想和理念。因为在希腊人看来，人的本性本身和符合于自己的概念的人都还不足以吸纳神性，而只有经过雕琢、自我创造、升华和理想化的人才能够吸纳神性。只有精神在自身内创造出它的内在世界，它才能认识个体中的现实存在的解放和神性，才能接受自然东西在自身直接想象精神东西。只有这种在自身成熟为总体的精神才不再需要把自然东西想象为精神的。思想如果是独立自由的，便会对外在东西进行思维，并且在思维它时，让它如实地拥有它的直接性和直接的现实存在。如果外在东西尚未加以思维，而只在关系中被直观，[如在希腊人那里]，它就无从在它的直接性中得到把握。如果要设想和思维神的东西，它就必须得到加工和改造，以表达精神东西。但如果（如基督教中的）思想是独立自由的，进行思维的，自然东西便无须被塑造成型，而是思想赋予感性东西以自由，感性东西成为一种这一个，[思想]在这种这一个中把握神的东西。理念的总体要求思想和感性这两方面已经由理念完成，使得它们已经向个体化分化。只有这样的无限对立才能达到理念的深处，理念有力量在这

(12, 343)

个深处整合对立。这正是内部包含着无限对立的深邃的理念。

人们也许可以将希腊的宗教指责为人神同形同性论，但希腊宗教的缺陷或过错在于，它还没有足够的人神同形同性论，在人神同形同性方面还不充分，所以它不知道神的直接现实存在。希腊人也有英雄，但是在荷马笔下，这些英雄还没有被当作神来崇拜。崇拜英雄是后来才出现的，具有别样的意义（比如，罗马人的皇帝）。因此，希腊人的人神同形同性论还没有得到充足的发展。席勒作过一首非常重要的诗，这首题为《希腊诸神》¹¹的诗使人看到作者从高到低，心情激动不已，但他的理念有一部分是误入歧途的。因为在他说“诸神还更加具有人性”之时，他所说的基督教和希腊宗教之间的对立是错误的。基督教的上帝要更具有人性。对此，这里只能思辨地谈谈。

再有一点要说明的是，在希腊宗教观所采取的方式中直接包含了多神论。只有上帝的唯一存在才直接地与神成肉身连接在一起。人们虽然说，“神显现在自然界中，显现在人类中”，但他们在此仍然停留在神的外在化，止步于外在的现象，因为神在自然界不是作为神显现的。神在作为精神显现时，就扬弃了外在化，这种外在化被表述为圣子，一个圣子。希腊宗教还处在外在化中，必然是一种多神论，这就是神圣东西如何向希腊人显现的方式。

在这个阐述中，我们是从主观方面，从主观的人的东西出发的。另一个方面则是自然。希腊人的神是被理想化为优美的人。感性的人正像他在他的外表方面被理想化和得到升华那样，在内心和精神方面也必然如此。这包含着知识、正义、真理和善。这四个特点就其得到升华的本质东西而言，被称为至善等等，但这

类东西只是一种量的提升，一种量的区别。真正的升华应该是扬弃这类东西的有限性的升华。经过升华的精神是同时掌控自然的力量，这种力量首先是作为他物显现的。精神作为本质的东西，作为非有限性的东西，同样也使自己与自然的对立消除，也就是说，精神本身是天然力量。(12, 345)

近些时期，人们常说，赫利俄斯是太阳的神，瑞亚是大地的女神。希腊人并没有这些观念，好像太阳与一位神是同一个东西，毋宁说，他们从本质性上将太阳理解为神的东西。波塞冬不是海的神，而是海神本身，海即为神。人们说：“凌驾于自然之上的神”，表达的关系完全不同于在希腊诸神中所包含的关系。希腊诸神不仅是自然力量，而且本质上是精神性的个体性，这种个体性同时也是本质的东西、更高的东西，不过还没有被确立为自由的个体性。精神还没有在精神中得到把握。希腊人是自由的个体性，但这种自由的个体性还处在其实体性中。精神的东西还不是自由个体性的对象。这种自由个体性是自由的精神。这就是说，希腊人是自由的，但也正因为如此，仍处于自然性的规定中。在希腊诸神那里，这种自然性、自然力量不再是基础，这就是希腊人与东方人之间的区别。现在我们要仔细考察一下二者之间的区别。

在希腊人那里，首要东西是精神的主观性。自然力量虽然一方面作为自然神得到维护，但另一方面，它只被规定为万物的开端，它在精神的发展和进一步的规定中被扬弃。因此希腊人有克洛诺斯和塞勒涅等神。但这些神是一个完全不同于宙斯神族的神族，即泰坦神。新老神的区别是希腊观念中的一个本质性环节。(12, 346) 希腊人将老的神与和宙斯一起进行统治的新神区分开，是一个本

质性环节。泰坦神住在万物清朗的大地以外，他们中一部分被打败，另一部分被排斥在有自我意识的精神之外。他们仍然威力巨大，却受制于一个更强大的神族。所以，他们中的一部分作为自然神保留下来，另一部分则作为与自然力量类似的神仍然在新的神族中保留下来——但他们只是类似于自然力量，只是一个环节。比如阿波罗是能知的神，因此他也类似于光神。波塞冬有时是光神，但有时又类似于自然神俄刻阿诺斯，类似于依然基本的自然力量。对于阿波罗是否为太阳神的问题有很多争论。但应当以已经给出的方式来理解神族的序列。

在埃及人那里也有这种区别。埃及有三个神。伊西斯和俄西里斯属于第三次创造、第三个神族、第三个等级，有更丰富的精神；因此，他们有最丰富的规定，因为他们以前的诸神只是自然性的规定。考虑到这点，可以说，希腊人在自然的基础的方面吸收了东方的元素。自然是基础，这种观念是从东方逐渐传到希腊的，泉眼、树木、波浪和河流也都是以神的形式加以表象的。他们把这种观念保留在赫利俄斯、宙斯、阿波罗、河神等等的形象中。有人说，希腊人抱着友善的态度使他们周围的全部自然获得生命和灵魂。然而他们赋予自然以生命的方式是东方式的。在东方，河神中那种单纯自然的東西是神的意义之所在。而在希腊，单纯自然的東西，比如泉眼，就是神。当然，希腊人的想象比东方人的想象力更加美妙、可爱，原因在于，希腊人抓紧了人的东西，崇敬人的东西，将它作为神的东西启示自己的形式，因为只有神的东西才有能力成为精神东西的感性显现。希腊人用人的东西的方式崇敬有限东西，使知识的形态的形成成为人的，不像东

(12, 347)

方人那样扭曲。因此，希腊人始终未受东方的荒诞东西的浸染。神的形象中那些荒诞的东西正是偏离人的东西。希腊人一方面吸收了东方的东西，予以补充和创造，另一方面改造它，创建了神的一种更高的秩序。

从历史上看，有两套体系、两类观点占主流，一派认为，希腊人是从亚洲和埃及搬来那些神，另一派则认为，希腊人是在希腊本土创造出这些神。希罗多德本人说到这两种观点，他说，荷马和赫西奥德给希腊提供了这些神；后来他又说，荷马和赫西奥德在多多纳（靠近伊奥尼亚）求神谕，从埃及人那里接受了那些名字和神。¹²他们在多多纳询问，他们是否可以接受这些新近拜访过的神。近来的争执就是围绕着这两种观点展开的。如何将两者统一起来，前面已经指出。希腊人不论接受教化，还是接受这类外来的东西，当然都是将它们作为滞留在自然界中的东西，但他们的工作、他们的教化，是改造这类外来事物。所以他们接受了亚洲的原则。于是，亚洲原则在希腊人那里生存下来，但希腊人没有像他们接受它时那样原封不变，[而是将它]升华。(12, 348)

希腊人接受的陌异东西、古老东西主要是希腊的神秘宗教仪式，独特的祭神仪式，它在数百年里都激起人们的好奇，直到今天还引起无数的争论。从上述内容可以直接得知，希腊人对此持什么立场。那是些古老的祭神仪式（这有明确的记载），其中某些部分是接受了外来的东西。如果我们问及内容，史实（本身就）会指明，这些神秘宗教仪式包含了一种古老的原始宗教的特征。这些仪式只包含这种特征，不包含任何其他特征，这是必然的。

人们把一种观念与这些神秘宗教仪式结合起来，这种观念认

为，民族精神在其中不再有生命力的古老东西作为历史的开端，作为后事的源头，会沉沦为一种不为人知的东西、令人敬畏的东西，这样，一切进程就都可以通过这些初始元素得到解释，得到认识。如果后来形成的东西、较新的东西成为一种通行的东西、神圣的东西，成为一种由以往的状态产生的东西（如政治体制），那么，这种古老的东西尽管作为后事的源头，令人敬畏，但也会与新形成的东西相矛盾。把作为源头的旧东西当作某种给新东西准备灭亡的东西加以认识，犹如一种危险的和必须禁止的事情，因为人们会知道事情的真相是什么，因为人们承认，如果了解了旧东西，就会了解新东西有什么合理之处，因为这种新东西后来（12, 349）显得是某种没有任何合理依据的东西。这就是早先有过的东西和随后出现的东西的自然关系，它看起来是这样的：人们如果要认识新东西，便必须借助于旧东西。神秘宗教仪式与民族宗教就有这样的关系，人们通常会由此想到并相信，这种早期的神秘东西有很多智慧，因为较新的东西是能让人认识的。因此，这也有合乎道理的部分，在这个部分，有人认为，古老的、发霉的羊皮纸书作为作出合理论证的真正根据，是认识当前的事物的真正源头，那些羊皮纸书之所以变得神秘，是因为这种古老的东西不同于后续的事物，如果有人向人们指出新事物的本质，这些后来盛行的东西就会受到威胁。人们也这样设想神秘宗教仪式和民族宗教的关系。

各种神秘宗教仪式从古老的自然宗教中获得了各种必然具备的特征和祭神仪式的表达。但是，后来出现的宗教才是真正更有精神的東西，所以，民族宗教比古老的、抽象的宗教更前进一

步。但这些东西与我们的知性相悖。比如，有人要求对希腊诸神作出解释，后来把抽象的自然元素称为解释，说是从这种元素中产生了那种真正更有精神的东西。比如，有人说，波塞冬就是海，而实际上，海是某种低于波塞冬的东西。这样一种自然元素仅仅是开端，在神秘宗教仪式中无更多智慧可言。神秘宗教仪式不是单纯的秘密，神秘也根本不意味着“秘密”，因为神秘的意义是思辨的东西，对知性来说当然是一种秘密的东西。在雅典，(12, 350) 每个人都拉去参加埃勒夫西斯的神秘宗教仪式，只有苏格拉底没去。他不受诱导，因为他不想插手其他事情，以免遭到别人的指责。结果，当他用思维论证某个事情的时候，却未免带出了埃勒夫西斯的秘密。希罗多德在历史中常常说到埃及，他不能说祭司已经告诉他的事，¹³但在祭司那里他听到了希腊诸神产生的基础、抽象的开端，那就是旧神与新神的关系。希腊神话本身也保留了老神向新神的这种过渡；因为神祇之间的战争闻名天下。宙斯及其姐妹是后来出现的新神祇；同时从中可以看出，希腊诸神也是一种产生出来的东西。类似于自然开端的東西是存在的，但只有发端于思维的神才是永恒的，这种神才不可能有任何其他神谱。以上是基本概况。

在我们考察了希腊诸神的本性时，我们在他们那里看到精神是自由的。这种精神不再沉陷于自然事物（尽管现在的人们认为这种统一性是非常完美的），因此也不存在于迷信中。如果精神还存在于这种自然的统一性中，它就会在它的他方中受到束缚，受到奴役，存在于迷信中。（不过，希腊宗教[从本质上]说是没有迷信成分的。）精神虽然摆脱了自然的束缚，却仍然有一方面

(12, 351) 是受迷信统治的，因为人的主观性的无限断裂尚未在自身之内发生，无限的对立尚未当下存在，善与恶的对立尚未现实存在，这种对立干扰了希腊人的美妙的开朗气质，是人自身内的主体性的无限断裂，由此而来的是“这一个”与普遍东西的无限对立。所以，从这个方面看，希腊宗教还是有迷信性质的，它表现为神谕。已经说过，对于思维而言，作为这一个的个体与普遍东西的对立尚未当下存在，因此尚未加以解决。但无限的主观性的规定毕竟已经存在于现实性中，因为每个个体都是这一个。不过，“这一个”的这个规定尚未获得宗教角度的理解，被吸纳到宗教中，因此对立还没有得到调和，主观性仍然受到约束。因此，在希腊人中间仍然存在迷信。

基督教徒相信，命运的特殊性和他们的福祉从时间上说永远是上帝关心的对象。基督徒的生命之旅都是为了自己的福祉服务于上帝。具有自己的特殊性的基督徒根据自己的特殊目的，向上帝祈祷，这时他们就是上帝的对象和目的，是绝对合理的。每个“这一个”都会获得救赎，成为永享天福的。希腊人还没有这样的观念，也还没有能力这样做；因为只有基督教里，神才变成一个这一个，这一个的规定才被吸收到神的概念的规定中。

(12, 352) 我们可以看到，在一些特殊事件中，希腊人会去求神谕。希腊有很多地方以前是神谕之地，除德尔斐和多多纳外还有许多这样的地方。同样，在神谕的普遍规定下可以把握一些自然现象。向神谕咨询的并不是伦理或律法的事情，而仅仅是特殊的事件。我们说过，在我们考察与希腊宗教相反的基督教的情况时，我们发现基督徒的上帝被规定为这一个，被规定为一个真实的人，他

成了这一个。基督教的上帝作为这一个，有一个儿子，他是真实的人，在这种规定或性质中列入了这一个的规定，蕴含着基督徒对上帝的这种如同家人般的信任，这恰恰是因为，上帝也有人的这类痛苦的感觉，因而那些特别的事件都会受到上帝的关照。在这种思想和信任中，个体、人可以自己作出决定和判断。一方面，人们可以认为，自我规定的决断对于人来说是多余的，因为上帝会把事情办得合乎人意。只有懒惰和迟钝之人才会说，他们没有预设人必须行动这个前提。但如果预设了行动前提，就只剩一个问题，即人的自我规定可能从何而来呢？懒人不会提出行动前提。于是问题在于：主体是从自身还是从外在东西中获得这个规定？此时的无限主观性，即“我要”，因为这种意志的规定尚未在神那里形成，尚未被吸收到神的理念中，就只具有抽象的意愿、抽象的决心，主体的这个“我要”还没有任何权利。主体还无法从自身对作为“这一个”的意愿进行规定。人还没有把这种决断者理解为他自身。如果他是决断者，他就没有合法权利。一旦人做决断，这种决断就更多地采取一种任意妄为的形式，一种亵渎神灵、自以为是的形式。因为只有具备某种特质的人在神的本性中认识了这一个，人才被绝对赋予合理权利。也就是说，希腊人在自身之内还没有形成决定自己的特殊事件的主张，而不得不从外部引进这种主张。于是产生了一个现象：这个无限自由、精神丰富的民族还是给这类迷信留有余地。(12, 353)

基督徒在这一个中看到了神的本性，相信上帝把这一个的事情当成他预先操心的目的。希腊人迷信神谕活动，这是一个很重要的情况。当人们——例如贵族出身的鲍萨尼阿在普拉提亚战役

前——用祭祀牲畜不停地折磨自己时，有必要提问，这个情况与自由的希腊精神怎样联系起来呢？这个显得怪异的情况与希腊人的精神概念密切相关，关于祭司骗人等等的说法都是些思想肤浅的空谈。正是这个情况，让人能够洞察到希腊宗教与基督教的区别。

与神谕直接相关的是希腊人的另一种观念，即对命运的观念。已经说过，希腊人还没有在自身把握自己对某些特殊事情作决定的绝对原则。他们还[没有]把这一最终的规定设定于自身。与此相关的是，希腊人在客观性的形式中已经把握规定特殊的东西的原则，但他们在自身对于事件中的特殊东西还没有对策。在基督徒那里的天意的规定或信仰，正好与我们在希腊人那里称为命运的东西形成对立。另外，从特殊性方面看，特殊东西与普遍东西的联系对于基督徒和希腊人而言都是不可思议、不可理解的。因为命运发生在人间大地上，人间大地从特殊目的的角度看必定被称为偶然的，因为这里只涉及特殊性，它没有权利反对自在自为的东西，反对特有的东西。在希腊人和基督徒看来，个体的生涯的种种境遇的特殊性是一种不可思议的东西。但基督徒有一种观念认为所有这些特殊性都服务于获得他们的福祉，上帝引领所有这些偶然性，导致他们获得福祉。这意味着，基督徒将他们的福祉预先设定为神的对象。希腊人却没有这样的观念，这恰恰是因为，特殊的东西、个体的目的没有被接纳到神里。他们接受了像他们发现的那样发生的种种单个的事情，[但]他们没有形成一种想法，认为他们的福祉是一个最终目的，他们作为“这一个”在这里是目的。也就是说，他们只有一个想法：现实情况就是如此。他

们仅仅停留在单纯的存在上。“我，我这时就是目的”，希腊人没有想到这一点。他们只想到：“现实情况就是如此，人必须顺应。”这就是他们最后的结论。

我们在这里必须立即说，这样一个“现实情况就是如此”，这样一个命运，再次表明，希腊人的这个观念同神谕的观念不一样，没有任何迷信，而在神谕观念中人是不自由的。在命运的观念中是有自由的，但还仅仅是形式的自由。原因在于，人接受了现存的东西，能够容忍它，于是，在人与现存东西之间，在人希求的东西与现存东西之间就不存在任何龃龉。只有当外部东西不符合人的目的，偏离了他们的愿望时，人才产生不满。但是，当人认为自己没有合理权利这样做时，他就不会为自己设定目的，而把一切都沉于“现实情况就是如此”这个简单的观念。因此，在人、他的观念和现存东西之间就出现了统一。于是，人处在统一的、和平的状态中。由于他没有特别的目的，他内心中就扬弃了他物，出现了和平与自由。但这并不意味着慰藉，因为慰藉有个前提：我有一个目的，而且我有一种观念，认为这个目的已经达到。这样的慰藉却没有出现，因为这种观念、这种顺应态度不需要慰藉，因为它们还没有主观性的更深层次的需要，因为个体在其特殊性中没有把自己当作目的。主观性中更深层次的要求此时没有得到满足，但这种情况并不是什么不合理的情况。如果人们把命运看作凌驾于法权和伦理之上的盲目力量，如近来一些悲剧所表现的那样，这便会是一种最缺乏精神的东西，一种不合理性的方式。然而，希腊人说的命运不是这样。神圣的公正不同于命运的轮回。

下面我们要转向希腊的体制。希腊人的体制与希腊人的宗教

直接相关。前面已经讲过希腊体制的开端，并且讲到，那种国王的权力被其他家族架空，会不断式微，最终如同赘物。但我们在此要详细考察积极的東西。希腊体制是民主制，它只有在此时此地能达到这种发展程度，并且只有在此时此地能这么令人钦佩，与此同时，东方世界则把专制主义发展得辉煌灿烂。罗马世界建立了贵族政体，日耳曼世界建立了君主制。

东方的专制主义没有在希腊出现，因为希腊社会的状态不是由宗法制发展而来。[在宗法制下]，两个个体从来都是相互陌生地被混合为一体的。与此相反，希腊人是作为理性的个体联合在一起，不是由天然东西扭合在一起的人，而是相互联合起来的人。但在另一方面，主体、主观性在自身中还没有[形成]无限的反思，还没有[形成]思想的完全自由的观念性，不是一种包含良心的无限主观性。也就是说，他们这时还没有对良心之中的特殊东西进行绝对规定。人们[还]没有要求在自己的内在性面前对一切进行合理论证。能够合理论证人自身的東西没有出现。这种突破还没有在这样的地方发生，在这样的地方，独立的内在性使自己得到发展，力图在思想中给自己规定法权的和伦理的东西，只承认这种如此得到合理论证的东西，不承认那种没有给思想的洞见作出合理论证的东西。

由于这种突破还没有出现，这样一个内心世界还没有构建起来，那种特殊意志就还不是自由的，人的信念和意见的特殊性还无法发挥作用。人的各种热情因而还没有参与到国家的事务中。精神和意志的这种内在性和特殊力量想要在内部获得解放，与这种内在性和特殊力量相反，后来在基督教一日耳曼世界中，恰恰

国家是一种普遍关切的事物，它作为某种外在的东西显现出来，并且由于国家被规定为一种外在的东西，主观的自由的意志却在主观上不受这种东西的束缚，所以国家必须拥有它的独特的加固方式，拥有它的独特的维稳纽带，因为只有精神、良心是固定不变的东西。在人心中，只有个体的信念是稳固不变的，而国家由于是外在的东西，就不得不为自己立另一种支撑，对付那种内在性，对付那种意见。

如果需要这样一种维系，那便是建立君主政体的时机。因此，君主政体出现的环节是外在的秩序，这种秩序必须为自己设立一个中心，以稳固自身。这个中心只能是一个以自然方式形成的、当下存在的结合点。因此，伦理秩序吸纳了自然性的环节。(12, 357) 于是，这个稳固的秩序就可以允许，在没有个人的信仰和信念、甚至与它们根本对立的情况下维持国家，因为个人的信仰和信念是最无法确定的东西，它们会促使人形成自己的意见。

我们在希腊人那里还没有看到上述情况和所有这些规定。但如果要详细说明希腊的体制，就须先掌握上述原理，熟悉这些概念，无论在抽象本质方面，还是在外在显现方面。只有获得了体制概念，才可以对这个概念进行讨论。内在性已经十分接近希腊人的精神，不久就会在这种精神中产生，到那时主体的精神与随之形成的意见都显现出来。不过这种显现只会以衰退的形式出现，原因在于，他们的体制还没有发展到这个方面，使得那条原则显现为在他们的体制中只起干扰作用，因为主体自由的原则对这种体制来说还是异质的。

在希腊的体制中，我们还是从主观意志与客观意志的统一出

发，而东方的体制是基于宗法制的原则，后来的新世界才基于主体的自由。由于主体自由的原则和宗法制原则在希腊还不存在，两者的中项在这里就是优美，从政治角度来看，这种优美导致希腊的体制的产生，而这种体制可谓希腊世界的杰作。希腊体制是优美的，而且在不断改善。优美还不是真理，这种优美的中项介于伦理与律法之间，它为自由的个体、自由的个体性所把握和追求，但尚未成为道德性的规定，而是作为一种伦理习俗，作为意志的客观性方面存在的。意志还没有深化为自为存在的理想性，没有成为自为存在的内在性。伦理性与律法性的东西以意志自由为基石，并使这种自由真正得以实现。这就是说，自由的法则规定了内容，这种内容是理性的。意志在本质上不再受束缚，它不再像在东方世界里那样处于与自然性的统一之中。内容是自由的东西、理性的东西。至于体制的形式，可以说它具有直接性。在这里发挥作用的是伦理法则，因为具有直接性的伦理法则是希腊人的本土法则，不是因为他们觉得这个法则好，并且相信它，而是因为它就是习俗，我们以它为准则生活。发号施令的自然东西存在着，它就必须发生并且实现。此时，它是一种简单的反思，是作为生活习惯的简单的伦理性。在这里没有更高的根据可以解释希腊人为何遵循这个准则。在优美本身，理念还在感性的表象中，并且是为了感性的表象而得到表达的。优美将神性的东西在感性的东西中表达出来，因此，这里的伦理性还不包含道德性，作为这样的伦理性，它的规定性在于，它遵循着自然和必然性的方式作为习俗和习惯而存在。

由此可见，法则在这里具有直接性的形式，意志的特殊性还

没有出现。整个共同体的利益、整个共同体的事务可以由个体、公民来决定，公民的意志必须成为体制的基础，因为没有任何一个原则可能阻碍现存伦理性的实现。民主的体制是一种绝对必然采取的形式。意志在此时还是客观的意志，并且雅典娜女神还是雅典卫城，还是民众的精神，还是公民的现实精神。只有客体和主体分离之后，这种情况才不再继续。这种直接性的形式就是民主体制的合理性和必然性，除此之外，没有其他形式是可能的。民主体制以这种内在的伦理性形式为基础。只有当意志回退为内心的良知，主客体分离之后，这种民主体制才会成为过往的历史环节。(12, 359)

我们再来看一些促成民主体制产生的原理。谈到民主体制，在我们经历的若干个时代里，这种体制可谓想象之中的最佳体制。人们可以说，国家利益、有关国家的决议、条令是所有公民的事情，这是千真万确的，而且非常重要。这里要指明的第二个原理是，个体、公民作为个人必须有权商议和决定他们的那些与国家相关的事情，因为这些事情在这个世界上都是他们自己的事情，最为重要的事情。人们可以说，公民将拥有要选择他们自己的最佳东西的意志，于是他们也会最好地理解这些东西，所以，他们对此应有合理权利。

不过，要问的重要事情是：这些必须要对幸福作决定的个人是谁，这些应当理解自己的事情的个人身在何方？他们是些个人、个体、公民，关于他们，必定有这样的说法：只有他们的意志还是绝对的、客观的意志，没有向两个方面分裂，没有分裂为主体性的内在性和普遍的东西、客观的东西，因而只有他们的意

志还是实体性的意志的简单统一，他们才具有这种绝对权利。这大概就是希腊人的立足点，但不再是现代世界的立足点。在现代世界，基督有言：“我的国不属于这个世界”¹⁴，这个世界里有这种分裂，有精神在自身的内在性和永恒性。客观的、实体性的意志不可以称为善良意志，因为善良意志不同于客观意志。善良意志是道德的意志，它按照一种内在的理性规定来行动，按照作为一种内在的理念和对义务的知识的善来行动，对个体和国家应有何为作出评价。这种善良意志不再是实体性的、客观的意志。可以表现为人类的奇妙命运的是：一旦人类进入主体的内在性，进入这种自由的宗教，进入精神性，人类的主体自由的更高立场就会从人类那里夺走人们常常称为民众自由的东西——民主——得以存在的可能性。这就是出自概念的最深处的基本规定，人们必须了解这些规定，[以]拒绝那些关于体制的空谈。

关于希腊人的民主政体，有三个状况可以接着加以讨论。

第一个是神谕。在实行民主政体的较早的时期，较纯朴的时期，神谕与民主不可分割地联系在一起，因此，伴随着民主政体出现了这种状况：神谕不再是就最重要的情况和事情询问。这样的过渡很快便促使公民进行协商，而不再询问神谕。当公民很快集合起来，共议公事的时候，我们在雅典看到，民主政体在那里发展得完善，民众自己作出决定。在这个时期，自主决定达到了顶峰。此时，苏格拉底获得了他的不可抗拒的力量，但他还没有把这种力量看作自己的内在性，而是把它看作一种陌生的东西，他在其中获得自己的使命、自己的神谕。他还未把它称为主体性。

荷马在描述阿喀琉斯与阿伽门农争论是否收回利剑时，把他

们在内心中作出决定的过程还归因于帕拉斯¹⁵。如果这样的决定在整个城邦中由公民作出，那就要由多数人同意才行。在较早的时期，在起初，表决意见从不细细过数，而是论批计算，取其大概，很不精确。有修昔底德的描述为证，他写道，在斯巴达，监察长官在公民表决是否参战时，没有让大家举手，而是让持不同意见的派别站到不同的地方¹⁶。最终，这种表决形式发展到由数字准确计数。但也正是随着计数表决，出现了最高的规定性，而且一种意识也随之形成，那就是：这种决定显得是偶然的，而且参与表决的人数越多，这种决定便越显得是偶然的。人们在表决中随即追求多数票，从而贬低了个别人投的票，这类人这时觉得自己微不足道，于是，这种表决就变成了令人恼火的事情。由于参与表决的人增多，有人便说，个人的表决意见微不足道。结果，个人觉得自己的表决意见没有多大价值，因而十分轻率地表态。在这里出现了多种方式的偶然性：有的人因为这样或那样的原因很久都不参加表决，[有的人]则口若悬河。此时，表决就呈现为偶然性的形态，[比如]意见对立的双方各有 600 人，最后只要无足轻重的一票就能作决定，这样，参加表决的很多人会气愤不已。如果表决真的进展到需要精确计算最后一票，这个决定就更显得是偶然性；尤其是在内在的信念、对意志的反思再掺杂进来时，事情就更让人气愤不已了。意志此时意识到，种种这样的权利，种种这样被决定的事情会导致城邦的没落。这种信念的力量是通过文化产生的。于是，对这些决议和所有表决方式的尊重与敬意消失殆尽。通过苏格拉底的不可抗拒的力量，通过这种内在性，我们看到雅典进入了这种 δαίμωνο 的时期，即没落的时期。(12, 362)

如果说，神谕是决定者的外在性的第一种形式，它还具有外在的东西以神性显现的形态出现的优点，那么，这种形式{在后来}就转变成了由多数人决定、由数字决定的第二种形式，神谕{只不过}具有获得一种神圣事物的合理性的优点。

我们看到希腊历史上的第二个状况，即奴隶制，它与希腊的这种伦理性、民主政体密切关联，而且是必然的。因为伦理性作为一种习俗，作为一种习惯，在这一方面具有定在的特殊性。只有当人知道自己不是物，而是自主的人，知道自己无限地独立自由的时候，只有当人的概念被理解为自由的人的时候，才不会出现奴隶制。这几个前提还包括主体性的无限内在性。在希腊人眼中，他们拥有自由，只因为他们是希腊人，是这些特殊的公民。所以，我们只看到雅典人、斯巴达人等等是自由的，因为自由还没有被理解为普遍的东西，而是被理解为特殊的东西。只有自由的东西经过思考，人才会成为自由的，因为他是自由的。这种自由以思想回到其自身为前提。因此，奴隶制在希腊出现是必然的。

(12, 363)

第三个状况是，民主体制只能在小规模的城邦里产生，这在历史上也不是纯粹偶然的事情，一个民主的城邦反而不能再扩张。人们也可以对此另作抽象思考，但这是一幅僵化呆板、毫无生气的图景。民主的特征是一个本质上可塑的特征，处在一种有根底的统一性中。正是可塑的特征要求不能定于一尊，而是要综观整个事情，包括所有的环境条件和利益、所有的方面和根据，最后作出决定。因此，公民必须出现在表决现场，必须让他们看到利益的生动图像，而这只有在小型城邦里才可能。

希腊精神的成熟

按照前文中对一个民族的历史进行的划分，精神原则的形成属于第一阶段。第二阶段则是这种精神原则表现出来，成熟的希腊精神大放异彩。

这里先要给出第二阶段中的几个主要环节。我们至此所述的完全属于希腊民族的第一阶段，属于构成他们的力量、他们的文化的东西。在第二阶段，这些已经形成的东西展示了自身：内在的东西进入定在，绽放出耀眼光芒，变得举世闻名，不是唯独存在于自身内，而是出现在许多作品中，这些作品是为世界而作的（12, 364）。这构成希腊世界的第二阶段。

一个这样的第二阶段开始的年代，构成了与一个在以前进入世界历史的民族的接触。[希腊人]第二阶段开始的年代是与波斯人进行交往。希腊人业已完成的个体性必然向外延展，然后回归自身。首要的事情是希腊人与波斯人的接触，是那些被希罗多德称为美地亚马人之战的历史情况。美地亚马之战的历史同样光辉璀璨，这里不能详加考察。它是世界闻名的，这里只提到下列情况。

我们只需回忆一下史实：并不是所有希腊人都曾参战，一大部分希腊人曾与波斯人结盟，他们甚至站在波斯人一边倒戈反击希腊人。甚至在这样的情况下，在最崇高的东西遇到危险时，最终还是分离性赢得了上风。因为自身完成的个体性在重新回归自身之前，对外表现为独立的人。我们仅仅看到希腊人联合过一

次。他们的分离是一个必然的环节，分离性必然战胜强调共同体的希腊精神。雅典和斯巴达尤其如此。第一场战争是抗击大流士，马拉松战役是其中的决定性一战，这场战争是由雅典人独自进行并获胜的。在随后的一场战争中，薛西斯为波斯主帅，他领着整个亚洲袭击希腊人，玻俄提亚、帖撒利，甚至阿戈斯都臣服于波斯人。在伯罗奔尼撒半岛，阿戈斯没有参与保卫其他岛屿，(12, 365) 西西里岛和克里特岛都置身波斯保护之下，因此只有很少几个民族站在希腊一边。只有少数城邦挺过了这场大战。

这里还要注意命运的眷顾。马拉松、萨拉米斯岛和温泉关成为不朽的名称，将永远留在人们的记忆中。在马拉松参与战斗的少数雅典人、在温泉关接受莱奥尼达斯指挥的 300 个斯巴达人和出海抗击波斯人的雅典人，都成为勇敢无畏的楷模。自那些战役之后，从那个时代以来，不知又有多少以千百计的人英勇牺牲。没有一个民族没有谱写过英雄的历史，没有一个民族没有产生过众多保家卫国的勇士，所有故土家园都受到英勇的保卫，然而这些不计其数的战役，那些在战役中战死疆场的男人们和英雄们却没有像德摩比利峡谷或者 300 个斯巴达人那样，处在不朽的光环下。乍一看，这一切似乎是运气使然，但是，名誉是根据事物的本性决定的。人们必须观察，名誉是怎样分配花环的。名誉不是根据道德的、主观的价值，不是根据功绩的主观性方面，而是根据客观价值、根据事物的本性加以表彰和决定的。保卫希腊是唯一的普遍性本质。在战时，西部和东部相互敌视，使得世界精神的利益被置于天平之上。所有其他的利益，包括通常得到捍卫的利益，都成了有限的。伯里克利在伯罗奔尼撒战争期间悼念阵亡

者的演讲中，专门有一段赞颂雅典有不少男人为保卫他们的城邦而战死。他说：“为了这样一个城邦，那些男人奋战疆场，英勇献身。”伯里克利认为这种牺牲行为的杰出之处在于事业之伟大¹⁷。也就是说，英名因事业而伟大。(12, 366)

另外还有一种列强和希腊相对立，即东方的专制主义，它把整个东方世界统一在一人之下，并且因为当地人口众多和个人统治方便而具有巨大力量，因而处于优势地位。这些波斯人，这些东方人，尤其是薛西斯，既不能被看作柔弱的，也不容被人嘲笑。希罗多德对他们有另一幅完全不同的图像，他说，即便有些民族被削弱了力量，但也有很多民族，可以说有大部分民族，都呈现出相反的情况，他们强悍好斗，甚至粗鲁野蛮。其中一部分骁勇善战的民族集合在一人之下，与他们对峙的则是一些装备寥寥、具有自由个体性的民族群体。在世界史上大概从来没有过高贵的精神性力量相对于数量众多的人群占优势的情况，况且这个人群又是不可小看并光芒四射的群体。在近代的个别战役中大概常常出现以少胜多的情况，比如某场战役中400个法国人战胜了6万印度人。但是，一场持续长久的战争则是另一种情况，它是一种持久性的东西，而战役则是个别的东西，具有更多的偶然情况。希波战争是希腊历史上最为耀眼的，它使希罗多德这个历史描述之父成为记载这场战争的作者。这场战争造就了一个伟大的时代。战争也导致了紧张关系，一旦这些[民族]在同外部世界的紧张关系中受到强烈打击，这种紧张关系便会转向内部，因为希腊人还没有能力征服波斯。希腊民族群情激昂，对外却不再有什么行动客体，于是，他们必然转向内部寻找这样的客体，必然会(12, 367)

陷入内部倾轧和内部斗争之中。我们能看到希腊中心地带的城邦之间纷争四起，其中一部分是个别城邦之间你争我斗，一部分则是一个城邦内部的不同派系相争。

最严重的城邦对立要算雅典和斯巴达，其他城邦的利益都围着这种对立展开。它是专题历史的重要素材，是叙述所有岛屿城邦及其内部的各派和个体的重要素材。其他城邦的特殊性就存在于其形形色色的体制中。城邦之间、城邦内部经年累月发生着各式各样的动乱。但各城邦的主要关注点还是集中在雅典和斯巴达。所有的争斗都围绕着雅典和斯巴达之间的对立，其他城邦之间和各城邦内部的对立都受雅典和斯巴达之间的对立的影响。因为在争斗开始，就出现了民主政体与贵族政体之间的对立，罗马彻底消除了这种对立，这种对立在罗马实现了统一。发生的事情是，天平便时而向雅典倾斜，时而又向斯巴达倾斜。对这两个城邦的民族特点应当更仔细地加以考察。

我们来看看雅典，前面已经讲过，它很早便处于一种相当平和的状态，成为其他地区居民和希腊其他民族的避难所。因此，它形成一个混合的民族体：一部分是希腊人、岛民，另一部分是外族人，如亚洲人、非洲人。

要强调的第二点是，雅典主要面向大海，目的是发展手工业、航海贸易，同时，农耕、橄榄树种植、买卖土地也与此有密切联系。纵观历史，我们知道，那里很早就形成了不同派系的对立。

我们在这里要跳过较早的[或]更古的历史，比如忒修斯同盟；值得注意的仅仅在于，人们认为，忒修斯把一些自治的社区在雅典城邦里联合起来，而且将把一切属于城邦的事务都置于一

个代表共同体的行政权当局和一个居于中心地位的法庭的管辖之下。在玻俄提亚和拉栖代蒙，我们则看到相反的情况，在那里，一切都分散在整个地区。

[梭伦立法：一种具有贵族政体成分的民主政体]——也就是说，雅典较早就有了城邦和地区的联合，但很早也出现了三个派别，它们主要与人的地域性以及与此相关的生活方式有关：沿海居民、船夫，山地居民与平原居民。如果从生活方式的区别来解释三派人形成的原因，这三派人可被称为三个等级。这几个等级处于一种并不安稳平静的状态，当这种状态构成一个整体，形成一种联合、一种城邦状态时，在贵族政体和民主政体之间就结束了一种不稳定的局面。梭伦立法确立了这种状态。（梭伦为七贤人之一，其他六贤人各有称谓。七贤人代表了文化发展的一个阶段，在这个阶段中，出现了意识，出现了对于普遍观念，比如对于普遍幸福的观念需要。这也是为什么产生对法律的需要的原因。这几位贤人首先是立法者，其中几位被称为统治者、僭主，他们位处至尊，也是最有智慧的人。）梭伦给他的公民制订了法律。一个个体能为这样的民族立法，如同少数俗人能够抽到彩票，这真可谓旷世奇运。 (12, 369)

这里要讲明，如果人们说民主政体是一种本质的东西，在民主政体中民众必须自己立法，那么，在这里一个个体制订了规定体制的法律，就会显得惹人眼目。因为梭伦也确定了私法。但是，如果人们说民主体制应当赋予民众以立法权，在民主政体中立法应当由民众掌握，那么，这是一种很肤浅的说法。因为民主就是体制，就是一种法治状态的完成，在这里那些重大的法律已 (12, 370)

经成型，这样，继续进行规定就只是非本质的事情。只要体制是体制，在每个体制里那些重要的、真正的法律便已经得到确定。梭伦为雅典人创立了一种民主体制，不过，贵族政体也是其中的一个环节。梭伦的法律尽管规定了公民平等，但是富人依然享有优先权，尤其是在城邦机构的管理方面。所以说，在梭伦立法里有一种贵族政体的环节。

[克利斯提尼改革和阿雷奥帕古斯对改革的废除]——像人们认为的那样，民主与贵族统治之间的差别在随后的时期因为下述情况的更迭而有所缩小，这些更迭就是：克利斯提尼推行改革，使体制更加民主；但直到伯里克利时代开始为止，[关于]一切事务都是由阿雷奥帕古斯作出决定，民众对此无任何发言权；从伯里克利时代开始，阿雷奥帕古斯拥有的权力被取消了，因此，在伯里克利主政的时代才真正出现了民主体制。

[作为私法关系的奴隶制]——关于私人生活方面，我们要说，奴隶制是一个主要条件。但与斯巴达不同，在雅典奴隶只是偶然的私人占有，它是通过购买实现的。没有任何一个自由的希腊部族会被雅典人当作奴隶。我们必须看到这个重要环节。

[彬彬有礼与教养]——忙碌的劳作，在伦理与法律上的平等，这些在希腊是根本性的，与此同时，个体性的差异性、性格的多样性都能够得到最好的发展，并发挥作用。在雅典城邦，我们看到个人之间的交往举止都显示出习俗和自由的彬彬有礼，这种特点渗透在细枝末节中，相当成熟。从内容方面看，彬彬有礼是一种礼貌，而不额外强调形式，我们通常也把这些形式算作彬彬有礼，如某些言辞表述或者礼貌表示。一切在我们看来是形式

的东西，在希腊人的彬彬有礼中都是事物的实质要求使然。另一方面，这种彬彬有礼有始终承认他人的权利的意思，也有这样的意思：我的表现体现了对他人发表意见的权利的尊重和对他人是否愿意听从我的意见的尊重。如果我讲话，而不管他是否愿意听我讲话，我就冒犯了他的权利。即便考虑到讲话的内容，也同样如此。在我所说的这一切中，都有一种非分的要求，因为我说出的，也是按照听者的意思说的，所以我仿佛要求他回答“是的”。这样一种凌驾于他人自由之上的非分要求，必定不会以彬彬有礼的形式出现。在柏拉图对话篇中就能看到那种对他人不断表示的体谅，这种彬彬有礼已发展到最高层次。按照彬彬有礼，我一定不能做那些任何标榜自己、损害他人的事情。由此可见，彬彬有礼就是在一个人的言行中始终承认他人的权利。

更进一步说，雅典人的教化、他们的行为的形式是那些使他们在举止方面优秀杰出的东西，从而使他们的劳动和活动都显示出体谅他人的普遍性形式，使得他们从中获得他们之间的协调一致。这种教养的素材一方面来自城邦，另一方面来自宗教中的崇拜，其主要方面是各种节庆。伟大的政治人物是由独特的、民主的体制培养而成的，他们尤其存在于雅典，那里的每个个体都被要求并且必须发挥自己的才能，而这只有在懂得满足一个极有教养的民族的内心要求和轻快心境的情况下，才是可能的。

[宗教中的崇拜：艺术的起源]——宗教给予人们的才智以最高的刺激，去创造艺术，因为神是优美的、升华为理念性的个体性，是体现在感性因素中的精神理念的原则，因此，感性因素是服务于精神的。崇拜不是内心祈祷。因此，在各种节庆活动中，

(12, 372)

人们都是通过外在形式，而不是以内心情感来崇拜神。正因为希腊人当时还没有内在性，所以人们就用外显形式来尊崇他们的神。因为他们还没有这种内在性，所以对神的崇拜就在于他们用优美来填充他们的外在性。比如，雅典上演了一个城邦的戏剧，这个城邦为优美而生存，对于公共生活以及全部生活的进程都具有一种意识，而且表现出从事实践的精明才干。

[在伯里克利为阵亡战士所作的悼词中雅典的自我意识的表现]——在修昔底德的著作第二卷中，伯里克利为阵亡战士所作的悼词给出了希腊精神的最佳概念¹⁸。他表达了自己对雅典是什么的意识。他表明，他对所属城邦的理解比其他任何一个政治家都更加深刻。在悼词中，他尤其说道：“我们爱优美的东西，不求豪华，不讲享乐，不思高贵，不以此炫耀自己，我们只是为了优美。我们做哲学思考，不因此而漫不经心，变得懒散，也就是说，我们对自己在做什么具有意识。”这番话十分独特。雅典人知道自己在做什么，但这还没有进展到纯粹沉思的状态，从而使精神从实践中分离出来。他们热爱的只是对自己的行为和存在的意识，不对实践性的东西造成损害。“我们勇敢，”伯里克利继续说道，“不是因为精神的粗糙原始，不是因为 ἀμαθία，即缺少教养，在这样的情况下，精神什么事也坚持不了，它放任自流，因为它自身内空虚无物，因为它还没有内容。我们的心灵是有教养的，我们知道惬意的事情与艰难的事情，但如果我们不顾及这种认识，我们便无法避免危险。”

斯巴达的景象与雅典形成了对比。从起源来讲，斯巴达人是多立斯人。这种区别如同这两个部族之间的区别那样在荷马史诗

中还未见到，所以这种区别是后来才形成的。

斯巴达的兴起完全不同于雅典的兴起。斯巴达人原先是多立斯人，从色萨利来到伯罗奔尼撒半岛；他们是征服者，把在半岛上见到的当地人变成奴隶，后来麦西尼亚人也遭此厄运。因此，斯巴达人和麦西尼亚人的关系就像现在土耳其人和希腊人的关系，而希腊人和征服者的权利是不一样的。不过，土耳其人和希腊人的关系还没有那样紧张。那些奴隶的生存状况要更加糟糕，因为他们是奴隶，不像希腊人那样是自由人，自由人则只承受赋税，偶尔也遭受一些屈辱。斯巴达人以这种方式生活在长期战争状态中，斯巴达人在其内部不断进行战争演练，于是那些年轻的斯巴达人不断地迫害奴隶，连和平时期也不例外，因为越来越多的奴隶要逃跑。这在那时是一种符合国法的状况，而这种迫害现在在土耳其人那里只有当他们暴怒时才会发生。在战争时期，奴隶们还常常被武装起来，但在战后，这些勇敢的人却被毫无信义地处死，被成批地屠杀。所以，即便在和平时期，斯巴达人也总是处于战争和自由的状态。

第二个环节是利康尔戈斯立法。所有土地被分成 3 万份，一部分分给亚该亚人，一部分分给真正的拉栖代蒙人，他们内部是相互平等的，其目的是通过这种办法使财产平等得以维持和建立。不过，这种安排和其他一些安排远不足以达到上述目的，因为实际情况违背了利康尔戈斯的目的和意愿，土地落在少数人手中，我们看到最终造成了极不平等的情况。后来，利康尔戈斯禁止除铁以外的任何金属交易，由此切断了对外贸易和城邦内的活跃商业活动。为了保持习俗和人们之间的平等，公民们要按规定

共同进餐，而这是一种备受称赞的情况，它尤其得到高度重视。[但]对此不必评价过重，公民们一起吃饭，不是什么伟大的事情，因为饱食的人不会想到有人在享受更高级的佳肴美味。饮食本身就是私事，这件私事的本性在于，它[理当]在每个家庭中进行。共同进餐没有什么美德可言。共同进餐的费用由每个进食者本人承担，太穷的公民负担不起这个费用，就被排除在外。克里特人共同进餐，费用由共同体负担。不过，举世皆知，克里特人声名狼藉。《新约》称他们为 ἀγαθηρία¹⁹，即大腹便便的腐朽之徒。因此，共同进餐谈不上是什么平等。雅典人尽管没有共同进餐，但他们以精神的方式生活在体育运动场上。

(12, 375) 在体制方面，斯巴达是有国王的民主政体。不过，国王只是位列第一的高官、管理公务的首脑和战争的统率。后来，斯巴达出现了从贵族中选出的监察长官五人，他们在各处都被看作是举足轻重的人物，所以，斯巴达只是名为民主政体，实为贵族政体或寡头政治。斯巴达民众的精神是愚钝的，致使统治及政府落到少数人手里。在这样的情况下，科学和艺术被冷落，个体性只能呆滞地湮没在城邦氛围中，无法通过自由的、精神的意识与城邦亲近，无法了解百家观点。于是，科学完全被排斥，法律与伦理的普遍性思想和原则都不可能在这里出现，这是因为，与一个无教养的城邦之间形成的紧张关系压制了一切普遍的东西，它们不能规定斯巴达人的行为方式。即使斯巴达人在内部也实行法治，那么众所周知，他们对于外来者也毫无诚信，普遍性的原则根本不能指导他们。

这里还要提到一点：很多高贵的雅典人偏爱斯巴达。

在近代，有不少思想深刻的伟人，例如卢梭回过头去寻找更好的东西，例如，与有文化的欧洲国家的状态相比，他们更偏爱北美的原始野蛮状态，因为他们认为，更好的东西存在于文化产生之前。但事实并非如此，更好的东西存在于向前发展的年代。(12, 376) 所以，[虽然]我们永远为希腊所吸引——那种希腊的生活、伦理性、体制，我们看到它的形态美好可爱，引人神往，但精神本身不能在其中获得自己最大的满足，客观的绝对者还缺少一个主要环节，这个环节是美的，即真理，而且法权、伦理性也还缺少那种来自自我意识的主观统一性的高度自由。

与以往的更低的事物相比，更高的原则总是以衰落的形态出现在世界中。以往的事物已经将其法权和伦理发展为当下的世界和现实。更高的原则与这个世界和现实相对立，是作为另一种原则，作为摧毁这个世界的原则显现出来的，它不承认这个世界，反而否定这个世界。这种否定首先构成了更高的原则，将会剥夺国家的存在，剥夺个体的美德。因此，这个更高的原则呈现为革命和礼崩乐坏。

衰退与没落

我们还要考察这个作为第三时期剩下来的衰落方面。这里令人感兴趣的又是斯巴达和雅典的区别。至于与此相关的外部历史(12, 377) 历史，伯罗奔尼撒战争则可算是一个重大历史事件。

战争之始，伯里克利统治着雅典城邦，因为在人口众多之地

必须由一个个体来统治，必须有一个个人始终处于最高地位。在共和时期，这个最高统治地位由一个独特的人物占据着，此人必须能发号施令，并且只在给予他的权限内履行职能。伯里克利可谓至贤之人，其自由、美德的个体性已达完美至极。雅典在这个时期拥有大量的盟友，它与一些岛屿结成同盟，友好地往来。这些盟友往同盟基金捐献资金，雅典管理资金，装备海军。所以色诺芬说：“有谁不需要雅典呢？所有的富庶之地，所有那些充满理智和精神的个体，他们理解政治和宗教中的值得眼观耳闻之事，难道都不需要雅典吗？”²⁰ 在所有盟友中，雅典处于中心地位，因为雅典同时还管理着同盟基金。即便有人指责雅典横征暴敛，将钱挪为己用，以修建神庙和雕像，但也丝毫没有浪费金钱。所有这些行动都有盟友的参与，色诺芬说，伯里克利诚心诚意地为雅典城邦操劳。

在这样的城邦联合中，不是哪一个共同体有具体的强权，而是应当有一个抽象的中心。但在希腊，还没有任何一种普遍的秩序，没有任何一个抽象的中心，这一切在罗马时期才变为现实；(12, 378) 相反地，希腊的每个共同体都想统管整个希腊。对战争的需要总是促使作这样的联合，并产生了暂时性的霸权，因为没有哪个成员愿意作为整体的某个部分。雅典和斯巴达之间的争斗就是起源于无法建立这样一个中心，起源于对成为这样一个中心的渴求。

在伯罗奔尼撒战争中，雅典被敌军拉栖代蒙打败，后者同波斯结盟，而斯巴达使出卑劣手段出卖希腊，请求波斯给予帮助。斯巴达人需要钱，这迫使他们寻求外援，并最后求助于最卑鄙的手段。在拉栖代蒙与希腊的战争中，斯巴达再次做了叛徒和卑鄙

小人。它向希腊的一些城邦和岛屿作出承诺，使它们摆脱对雅典的依赖，但又把它们变成自己的附庸，将所有城邦的民主政体转变成寡头政治。斯巴达还第三次做了叛徒，拉栖代蒙人、斯巴达人在安塔尔基达斯和平时期将小亚细亚的希腊城邦拱手让给了波斯人。

接着，以底比斯为首的城邦揭竿而起：它们反抗斯巴达的奴役，这时斯巴达没落了。我们看见麦西尼亚和阿卡狄亚又恢复了生气，成为城邦。底比斯在派洛皮德和伊巴密浓达的领导下，孤军奋起，此后却再次陷入以往的境地。派洛皮德和伊巴密浓达死后，底比斯几乎又恢复了以前的状态。但是，希腊各邦之间以各种方式形成了友好或敌对的关系，如果没有这样的关系，就没有一个城邦能够存在，没有权威，就不能巩固各城邦之间的和平和安宁。这样一个权威必须来自外部。(12, 379)

这样的情况造成了希腊对外在政治上的衰败。因为不仅各个城邦之间分崩离析，而且每个城邦内部还派系林立，所以总是有一部分公民颠沛流离，很快又回归故土，其他一些人又被迫逃亡。

但是，希腊民族此时经历的主要形态，即{被称为}变化的另一{环节}，在一种自己把握自己的思维的开始阶段有它的基础。它是由思想而来的，处于内在东西的原则之中，处于主体自我意识的自由的原则之中。

我们看到希腊人的艺术、哲学，并赞叹这些作品，它们永远是我们的楷模。尽管如此，在希腊全部的本质中仍然存在着原则方面的局限性。希腊世界缺少的东西不是一种具体的立法，不在于法律有这样或那样的缺陷，也不是各个个体的热情，毋宁说，

这种事情必须就其本质加以考察。希腊人的宗教，他们对于绝对者的意识，是优美，就是说，是一种具有感性环节的精神东西。所以，他们的宗教和崇拜就是艺术。他们的神是优美的个体性，神是优美的，却还不是真实的。他们的体制、他们的法律、律法(12, 380)东西和伦理东西都只是一种习惯。他们沿用的生活方式还是习俗和习惯的直接方式，他们的意识还缺少对主体性原则的认识，缺少对良知的认识；这是思想在自身内的这样一种反思：在这里应该被视为真的东西，是通过我的理性，或通过我的精神的见证，通过我的感受得到确认的。由此可见，他们还缺乏精神的无限性，这种精神是一个内在法庭，一切当前发挥作用的东西都应在这个法庭面前给自己作出合理论证。

我们可以看到，这种内在性在希腊是逐渐通过两种方式产生的。那种优美的宗教会受到思想的理想性的威胁，这种理想性与美的理想性完全不同。同一条原则也威胁着法律和国家体制。但同时也与这种理想性一道，各种激情威胁着各个个体，任意性威胁着这种特殊的主体性。这种内在性是双重的：一是普遍的内在性，是真理的理念，由这种理念中产生真的原则；另一个主体性是特殊的東西，是总括了各种激情和任意性的心愿。在希腊的自由原则中已经有思想本身也得变得自由的含义，所以，随着艺术、宗教和体制的充分发展，思想也开始同时充分发展。思想的发展与艺术的发展齐头并进，而现实的对立面也随之发展。我们看到，从泰勒斯开始，哲学家们在创造着这一个个进步，而这只能发生在希腊。

首先，科学是作为对一切对象进行论证的理智出现的。这一

番在人的观念王国中进行的勤奋劳作为世人所夸赞。那些科学家，那些致力于改变思想的大师，被称为智者，一个现在在我们看来有些负面意义的称谓。希腊人的思想在变得强大，敢于攻克一切，开始感受到自己的力量时，就把握了一切对象，把握了伦理、律法、信仰和信念，渗透到了这一切对象中，使它们成为精神性东西，并把它们剖析至微；思想的力量表明自己是这些对象的主人。但是，智者起初在一切对象的这种可变性中还没有把握自己，还没有找到自己的中心地位。所以，智者的事业、学问一直是“雄辩的”艺术，它必须寻找和承认某种作为固定目的的东西。它在人身上设定了这种固定目的，于是具有特殊性的人变成了一切事物的目标、目的，功利性变成了最高的东西。这样，心愿就被弄成了最终目的。这种“雄辩术”是畅行各方的，如今也还在发挥作用。客观真理由此遭到否定，在主观性的心愿面前，思想使一切变得摇摆不定。(12, 381)

在伯罗奔尼撒战争初期和整个战争中间，在苏格拉底那里发生了这样的事情：思想的独立性站稳了脚跟，自在自为地存在的东西被认为是普遍的东西，思维被认为是最终目标，被认为是在当前发挥作用的東西，人须从自身出发，不是从他的心愿出发，而是从作为普遍者和思考者的人自身出发，发现并认识什么是真与善，并且一切应该在当前发挥作用的東西均须在思想的这个内在法庭面前给自己作出合理论证。苏格拉底由此发现了本真的东西，也就是被称为道德原则的东西。苏格拉底常被称为道德导师。不过，他更多的是感受到道德，而不是传授道德，因为希腊人都知道什么是伦理的东西。伦理原则从它的整个客观内容方面

看，是一直当下存在的，而且在各种关系中都为人所知。但是，
(12, 382) 人应该在自身之内寻找它，从自身出发发现它，从信念和动机出发规定它，这是苏格拉底特有的立场。他不是一个单纯的宣传家、教育家，毋宁说，他所说的东西是他的真正的原则。

这个原则说出了世界的分裂，一个内在世界由此找到了它的基础，它和至此唯一的客观世界分离开来了。以前那个真实的世界现在被规定为一个与内在世界对立的外在世界。人在自己的内在世界中发现了自己的法庭，于是，各个个体就能从此开始在内部强化自身，以理想方式满足自己，独立地参与城邦生活，不让自己受城邦的束缚。此时，思想也开始让一切应当发挥作用的東西在自己面前作出合理论证。这时出现了 ῥαθυμία{希望}，并提出一个问题：是否存在着诸神，这些神是什么？此时，柏拉图将诗人荷马和赫西奥德从他的城邦中赶了出去，他要求用思想来代替关于绝对者的感性观念²¹。因此，思想、主体性的这个更高原则就在这里降临了。

苏格拉底的命运是一部最卓绝的悲剧的命运，他在法庭上当众谴责，他的死被看作最大的不公，因为他完满地履行了他对家乡的义务，给他的民众开启了一个内在世界。他独立地论证了思想的权利；但从另一方面来讲，雅典民众也是完全有道理的，他们必定已经深刻地意识到，这样一个包含正确内容的原则会削弱城邦法律的声誉，会摧毁雅典城邦。就是说，苏格拉底的学说是完全正确地作为一场最高的革命出现在民众面前的，所以，民众诅咒他死，苏格拉底的死是最高公正的。
(12, 383)

希腊人的生活中有一点是独特的：城邦的形式是习俗，直接

发挥作用的是主观东西和客观东西的统一。我们现在的国家生活被安排得完全不同于雅典民族，可以把对待宗教的主观信念和内在生活更多地视为无关紧要的。内在东西、道德生活不是国家的对象。在雅典的城邦生活中，还有一些类似于亚洲的国家生活中的东西，因为客体性和主体性存在于没有分离的统一性中。阿里斯托芬极其彻底地洞察到了存在于苏格拉底原则中的东西²²。雅典民众为他们曾经诅咒苏格拉底而后悔也是必然的，因为他们必然会感到，自己诅咒的东西已经沁入他们的心房。因此，他们诅咒了自己的东西。苏格拉底之死也并非无辜，他的死或许不算悲剧，而只是感动人心。悲剧性的伟大人物就是那些并非无辜地死去的人。在苏格拉底身上，更高的原则是以其最纯粹的、自由的方式，以思想的形式表现出来的。在这里出现了现实和思想之间的分裂。

思想不仅构成自己与现实的分裂，而且还构成纯粹在自身内的存在、自身与自身的同一和在自己的理想性中的和平。思想已经与现实分裂，人们可以说：世界的核心必须先破裂，然后才会在精神中实现和解。前者通过苏格拉底实现了。在苏格拉底身上，这种分裂还是抽象地与现实相对立，和解也呈现为抽象的思想。

此时，正是艺术自身破坏了优美的宗教。艺术使一切感性东西成为能启示的。如果素材本身不超越和离开自然这个艺术理念，如果艺术是完全自生出来的，使素材达到了完善境地，那么，一切感性东西就都是能启示的，人们的兴趣也逃离开了对象。启示能陈述的，仅仅是精神能承载的内容，这种内容在被启示出来以后，对理智和感性东西来说同时仍然是秘密的。这样的 (12, 384)

理智是思辨宗教的更高内容，它不沉醉于外在性中。不过，在希腊宗教中已不再[发生]这样的情况。雅典民众做到了将艺术发展到顶峰，这就使艺术的内容失去了兴趣。艺术的原则不再有趣，不再是宗教内容。可笑的是，有人说柏拉图要排除艺术和诗。有人说，由艺术表象为至高无上的东西应当被承认为绝对者，这正是柏拉图所排除的，他并没有排除艺术和诗。柏拉图没有排除艺术，而只是不再把它看作神。

政治方面的民主政体也遇到类似的情况。民主政体超越了自身，自己使自己陷入了矛盾：个体性为了成为现实的，必然会被推到顶峰，同时民众应该实施统治。为了实施各项决议，民主政体必然将个体性的发展推向顶峰，因而自相矛盾，这是因为，要执行多数人的决定，就必然需要个体性。所以，民主政体如果不是一个粗野民族的体制，而是已经发展得完美，就必然是短命的。伯里克利牺牲了希腊人的个体性。在他的个体性里，普遍性就是这个至高无上的顶峰，它在这个美的、清晰的整体中真实存在着，民众也同时在这个整体中实行统治。不过，这样的情况只可能出现一次。伯里克利之后，城邦便被贡献给了特殊的个体性，就像以前个体性献身于城邦一样。我们讲过：内在性、主体性可以是普遍东西，是思维，如苏格拉底身上展现的那样；另一方面，内在性、主体性也可以是特殊性、激情、个体的贪欲，这个方面主要是衰退的方面。但在雅典人那里，这个方面也表现得更加理想化，更加温和。所以，这样的个体性还归属于城邦，因此，即使是这个原则的模糊面，即特殊性，在雅典人那里表现得也比在斯巴达人那里更有节制。在斯巴达，特殊性表现为单纯的

城邦衰落，表现为单纯的主体自为存在的特殊性原则，或内心意愿的特殊性原则，也表现为统治欲和贪欲。这些情况我们在雅典人身上也能看到，他们认识到自己的衰落，不停地嘲笑自己的错误和恶习，叱责它们，也嘲弄自己。民众们嘲笑自己、讥讽自己，这种情况我们在任何其他族群中都看不到。罗马人那里不会出现自我嘲讽的情况，而只有士兵嘲讽将官。罗马的民众看到凯旋的尤利乌斯·恺撒遭到嘲笑，就像自己遭人嘲笑一样。

这里还要提到希腊社会生活的结局。雅典受辱之后，斯巴达占据统治地位，但也为时不长，它被底比斯人打压下去，然而底比斯人占统治地位之后不久，就被福基斯人打败，福基斯人摆出一副不信神的姿态，劫掠和摧毁了德尔斐的阿波罗神庙。

阿波罗神庙的毁坏造成的整个结果是：在这些神庙中被摧毁的作出决断的意志不再在理念中得到保护，免受其他意志的威胁，{相反地}这种作出决断的意志在这时必定是来自外部，以现实的方式保护自己。由于这种意志不再是作为神谕存在的，所以必须有一个外来的国王通过现实的意志作决断，成为希腊的统治者 (12, 386)。这就是说，在希腊必定发生了从神谕决断到由真正的国王作出决断的过渡。这种过渡的本性是以极其幼稚的方式表现出来的。外来的国王腓力在希腊建立起了他的政权、他的权力，同时也承受了人们对这种权力的憎恨。他的儿子接管了他的权力，以期自由地运用这种权力。

希腊的第二个青年亚历山大将这样一块依靠各种各样的技艺发育成熟的土地整合到自己的新麾之下，但这块土地已经不再名副其实，它在自身经过充分发展以后，丧失了自己的政治生命。

[亚历山大]成了作出决断的意志。他对内平抑了依然存在的骚动和希腊社会生活的内在不安，[对外]征战希腊的母邦——东方，一举结束了东方与西方由来已久的战争，这场战争很久以后才再次爆发。他的这一举动一方面为希腊过去遭受的祸害向东方报了多年之仇，但另一方面也千百倍地回报了希腊通过文明的起源从东方所接受的一切美好事物，因为他让东方这时分享了希腊过去从那些起源作出的成果，使东方上升到发育成熟并获得幸福的阶段。亚历山大完成的伟大事业和不朽业绩，是他把这个前亚细亚地区发展成一个希腊。

大家一定不要人云亦云，像一个历史编纂者那么说：如果没有流血成河，亚历山大才算伟大。人们只要看一下世界史，就一定不会再指责流血和战争，因为它们是世界精神用以推动自己不断前进的工具。概念才是决定性的。人们也一定不要说，亚历山大死后，他的帝国便衰落下去，四分五裂了。尽管他的王朝不复存在，不再继续进行统治，但希腊人的统治仍然存在，虽然他的儿子、他的妻子罗克珊和遗腹子被杀死了。亚历山大的伟大和名望体现了希腊个体性发展的顶峰，他能建立起一个希腊的世界帝国，但没有建立起家族统治，这正是因为，他是一个坚定完美的个体。要完成这样的天职，要建立这样的家族统治，时代还没有到来，——[这需要]家族统治成为国家统治的一个根本环节。构成一个抽象的统一体，建立一个独一无二的帝国，这不再是希腊的原则，毋宁说，对罗马人才是敞开的。

亚历山大的帝国包括现在的土耳其，将这片土地纳入了希腊版图。人们还可以发现希腊与土耳其有一种更亲近的联系。亚历

山大从巴克特里亚的粟特娶回罗克珊为妻，她是亚洲最美的女人，粟特是土耳其部落最初的所在地。因此也许可以说，{在那里}以前是男性主政的民族进行统治和拥有土地的，这时则是女性主政的民族进行统治。亚历山大在巴克特里亚生活了两年，到过斯基泰人居住地，与斯基泰人打过仗。假如我们有像希罗多德那样的历史学家记述这些活动，我们就会从中获得很多启发，了解一些生活在那里的民族彼此之间的关系，了解这些民族和我们看到后来在欧洲出现的那些民族，即匈奴人的整体关系。巴克特里亚王国持续了200年，罗马人来了以后，它便衰落下去了。希腊帝国在小亚细亚、亚美尼亚和埃及繁荣昌盛达几世纪之久，这些地区都根据自身的特点建立起王国。(12, 388)

在希腊本身依然存在原来的旧关系和对外的政治关系。希腊的各个国王都敬重这些小城邦的共和政体，对自己起源于这些城邦倍感荣幸。他们甚至在一些城市中有一些财产，他们在这些城市中认为，由于他们为维护城市所起的[作用]，自己受到了尊崇。“解放希腊”特别被视为巨大的荣誉，“希腊解放者”在当时成了一个光荣称号。两者成了时髦口号，但实际上只意味着，保持希腊的各个城邦和共同体的软弱，把每个城邦都孤立起来，把整个希腊瓦解和分散成无数微不足道的城邦和共同体。所以，罗马也起来反对希腊，罗马原则使希腊原则走向没落。

如果我们对比一下这些城邦的前后状况，便可以说，亚历山大的个体性正处于前后状况的中点。希腊城邦引起人们对历史的主要兴趣，个体之所以受到褒奖，是因为他们为城邦而劳作。城邦对这种功劳的褒奖在民主政体中必然引起个体的羡慕，就像对

这种功劳的报酬劳激励他们去劳动一样。[不过]，正是主体的人格激励自己作出这种重要贡献，反之，在亚历山大之后，构成重要兴趣的不再是城邦的命运，而是个体的兴趣造成幸福与不幸，城邦的命运取决于个体。在亚历山大统治时期，民众的力量与个体的力量是平衡的。事业是个体的人格力量。个体正是属于这样一种事业的东西。事业既是必然要完成的，也同样是只能由这种个体着手的。整个过渡期都围绕着这个枢纽，围绕着亚历山大个人运转。

亚历山大的父亲腓力二世曾不得利用一些政治小伎俩，利用一些聪明小手段，创造和积累资金。他的儿子则不必再使用这些小手段，因为父亲已经铸就了权力这个工具。他将齐备的工具交到儿子手中。一方面，亚历山大是由古代学识最丰富、思想最深邃的哲学家亚里士多德教育成人的，这位哲学家运用他的最深刻的哲学和形而上学引领亚历山大理解历史，他的形而上学连现在的很多形而上学领域的教授也不理解。他没有用教育王储的方法教育亚历山大，没有用游戏的方法教给亚历山大那些有知识价值的东西。因此，亚历山大的情感和深厚天赋能够得到释放，成为思想的要素，所以他不再受偏见的束缚，而能够完全投身于行动。亚历山大的伟大统治天才让他挥洒出大手笔，使亚洲成为希腊的荣耀，并建成辉煌几世纪之久的世界之城亚历山大里亚。

他与他的士兵的关系同样值得称道，作为王侯与统帅，他有尊严地统领他们；他也确实胸怀远大目标，懂得要像伯里克利对雅典人那样，对士兵们谈话。他在给士兵施加重任的同时，也扩大了他们的生活圈。但他同他父亲的老臣们的关系就不那么轻松

了。这些老臣都是些经验丰富的大丈夫，他们把自己的丰富经历和已有功绩看得至高无上，对参与政事的青年一代心怀忌妒。要（12，390）他们承认一个青年的行动更加伟大，承认这个青年做的事情比他们所经历的、所思考的和所成就的事情更加伟大，这对他们而言实在是奇耻大辱。这种忌妒在巴克特里亚的克里托身上发展成暴怒，发展成进行反抗的盲目暴怒，这种暴怒毕竟得到了全面回应，也许从总体上看是有贡献的，但结果却很不幸。亚历山大生性勇敢，远近闻名，不论在战场上还是险境中，他总是冲锋在前。同样伟大的还有他的死。临终前，他在床上坐直，对军队讲话，向他的朋友们告别。同阿喀琉斯一样，亚历山大也是功成而亡，死当其时。他的事业完成了，他的图像也画完了，他为我们留下了成熟的东西。他的个体性中所内涵的最伟大的、完满的直观成为一种形态，这种形态常常被一些短浅的反思弄得黯淡无光。亚历山大的个体性只能产生在希腊，只能在这里引人注目。不过，希腊的体制不能接受和容忍这样一种个体性。柏拉图的深刻眼光对这一点理解得非常好，十分确切。他对体制的构想只是理解和展示了希腊伦理生活的现实，没有理想性，他所说出的是希腊伦理生活的现实本性。但他洞察到，来源于主体性的衰落威胁着希腊的原则，所以他要从家庭和私有财产中排除和驱逐主体性，于是他描述了一种只有实体性伦理原则应占支配地位的状态。但在这种个性、这种人格中就蕴藏着精神的更高自由的萌芽和原则，这种自由精神从此将会进入世界历史。如同个体的特殊人格这时已经成为自由的，不能忍受希腊的社会生活，特殊的独（12，391）特性在此时也规定了各个形态，这些形态使希腊的各个城邦相互

有别。这是优美的诸神，城邦形态的差别没有给他们的神性造成任何损害。但是，假如由此取消了把他们结合起来的联系，这时就只有丑陋乏味的抽象特殊性还存在，这种特殊性固执己见，矜持地自我封闭，与其他特殊性发生冲突。给我们提供了这场面的，就是在亚历山大死后，直到公元前146年为止，还持续了150年的希腊历史。在此期间，希腊的状况令人哀叹，一方面，城邦之间的关系是讲权谋的，以致只有各个不同的城邦联盟十分高明地编造的谎言和进行的博弈才能维护住城邦。这一时代的另一环节是一些特殊的个体性，它们决定着城邦命运，由于自己的特殊利益和特殊激情，将城邦从内部分裂成林立的帮派，每个帮派都试图独占鳌头，以乞求国王的恩宠，并把这种恩宠拉扯到城邦的关系当中。雅典还保持着平稳的状况：在各门科学中，雅典直到最后都令人崇敬。埃托利亚同盟是一个强盗同盟。亚该亚同盟和伯罗奔尼撒同盟起初有很长一段时间都声名在外，受人景仰，后来也因同盟首领的恶劣行径而衰败没落，它们后来在罗马人那里找到了支持。

在这段时期中还能引起我们兴趣的，是这样一些伟大的个体，这些个体是伟大的悲剧人物，但他们只能反对和抵制恶的东西，他们借助他们的管理工作和艺术暂时维系自己的母邦，尤其在对外方面；但他们却无法营造出稳定健康的社会状况，而在这种努力和战斗中不断走向没落，不能合理合法地给他们的母邦带来宁静与安全，所以他们是否一直举止得当和纯洁，依然悬而未决。这段时期中普卢塔克和波利比奥斯对社会生活的描写，对我们来说很有意思。波利比奥斯给我们讲述了这个时期的城邦历史，此时的城邦历史已不太吸引人了，因为现在是个体才伟大。

普卢塔克的对生活的描述享有伟大文明的美名。对更古老的传说人物的生活，如对忒修斯的生活的描写，一方面带有神话性质，另一方面这些传说人物的生活与城邦的生活恰好在同一个时期。（至少在以前，这两位作家是最受读者欢迎的。）在我们当今所处的时代，有了最佳的历史描述。斯巴达和亚该亚同盟这两类城邦给历史描述提供了最好的素材。在这里，忒修斯的祖国的朋友们同样不得不与城邦内部的派系抗争，而这些派系总是在城邦外部寻找朋友，与自己的城邦为敌。亚吉和莱奥尼达斯这两位国王试图遏制罪孽，但很不幸，因为他们必须内外树敌。亚该亚同盟提供了美妙景象，通过波利比奥斯描述的历史，人们从这些景象中看到，讲求实际的善良本性在这样的状态中或者感到疑惑，或者在徒劳无功的尝试之后不得不退缩。这样的状态在这些个体那里必然导致他们最终遭受的一种暴力，一种惩罚和揭示旧事物的软弱无力的暴力。在所有的特殊性都在城邦和个体中把自己弄得固定不变的地方，针对这种特殊性和这种有限性的固定作用，就有一种命运，这种命运只是以否定性的方式反对它们，既盲目，又冷酷，并且抽象。体现这种命运的角色就是罗马帝国。（12, 393）

罗马世界

拿破仑曾对歌德说，悲剧的要旨是命运，在我们这里既然我们不再可能有古人的这种命运，政治就可以取代命运的地位¹。单纯的特殊性和个体性必须屈服于两种情况的不可抗拒的权力——

国家的目的和权力就是这种不可抗拒的东西——并且政治作为力量，不可能听任个体，而是必须牺牲个体。

这就是罗马帝国的行为，是作为单纯抽象的普遍性的力量，由此命运这抽象的普遍东西迈进世界之中。特殊性的生命在罗马帝国被套上枷锁。罗马将所有的神灵汇集和禁锢到表现它的世界统治的万神庙里，也将所有的不幸和所有的伤痛积聚到这里。罗马撕碎了世界的心，但只有从世界的感觉到自己不幸的心中，从精神的自然性的这种不幸遭遇中，自由的精神才能发展和提升。

我们在希腊世界有个体性，在罗马[帝国]则有抽象的普遍性。在这种普遍性中，具体的东西仅仅是自私自利，是乏味的、实践的统治。所以，在罗马人这里我们不会涉及任何本身精神性的、自由的生活，这种生活没[有]对一种理论直观的愉悦，而仅仅是一种没有活力的生活，一种仅仅以实践的知性为其目的的动力，这个目的就是要确立以实践的方式维持自身的、僵化的普遍东西。我们可以简要地进行阐述，因为这些规定是形形色色的材料归结而成的。

对此必须谈到的首要东西，[是]一般的罗马精神。

就地域性而言，世界历史更多地移向西方。但它(这时)还处在阿尔卑斯山脉的另一边，即地中海地区，只有到了后来才行至北方。罗马是依河而建的，但这条河流不再像在东方那样有温暖、闷热的成分，也没有形成任何亚洲式的流域平原，而是因其与海洋的关联而饶有趣味。同时，罗马在陆地上拥有牢固的基地，并向海洋延伸，而推罗和迦太基不得不单纯地向着海洋形成起来。但假如我们问罗马帝国发源于哪块陆地，则无可告知，可

以说，罗马是在陆地以外形成的。因为在这里，与希腊的情况相反，中心点就是最初的地方，远方地区[是]这个中心的延伸。拉丁人、萨宾人和埃特鲁斯坎人的居住区，这三个地区都在这个中心点衔接起来，至于罗马更多地属于哪个地区则无关紧要。在这个地段，罗马最初呈现出来。

罗马不是起源于一个家族或一种家长制形式，也不是一种以和平生活为目的的联合体和混合体，毋宁说，这块开放的土地是一伙匪徒的目的地，甚至罗慕路斯、埃涅阿斯和努米托尔等人也跟匪徒差不多。说罗慕路斯和雷穆斯在这里建立了一个新的、历史的中心点，即帝国，是有历史根据的。{罗马}与特洛伊的一种古老联系在传统里变成某种非常普遍的东西，后来成了意大利人的一种真正的、正式的偏好，即{认为自己}起源于特洛伊。李维曾指出称为特洛伊的许多地方，所以李维认为他的故乡是安特诺尔的一个殖民地²，而我们在古德意志的谚语中也找到一种相同的偏好。可见，在编年史中古德意志人也是起源于特洛伊的；但在精神上我们起源于希腊人，而不是起源于特洛伊人。罗马不论是否像李维所意愿的那样与特洛伊存在关联，都是牧人与劫匪的结盟产物，是罗慕路斯和雷穆斯建立起来的。这个最初的群体扩展成 *colluvies*{乌合之众}，由此变成一个容纳所有聚集的民众的自由场所，变成供给获释的奴隶、无家可归者和罪犯的一座 *urbs omnis asyle*{整个避难的城市}。 (12, 395)

一个同样确定的传统是，最初的罗马人是没有女性的。没有女性，他们就邀请邻近的一些民族来举行祭神的庆典。在这里，罗马人与这些民族结合起来，他们甚至在后来的一些时代都不是

通过婚姻结合的，他们从这类民族——埃特鲁斯坎人和拉丁人不会去{参加庆典}，只有萨宾人的山区居民会去——劫掠妇女，由此表明，他们是把祭神当做借口加以利用的。在此，罗马宗教的主要特点已经表现出来，即它有实现政治的目的。这就是这样一种共同体的形成过程，这种共同体是罗马后来的整个历史的典型特征。我们看到积极的排斥和消极的排斥这样两种情况，即一种是排他的地域性，另一种是共同体由以得到扩展的劫掠方式。

尚须说明的第三点是这种结合紧接着产生的后果：罗马人的婚姻关系。在希腊人那里，虽然国家形成以前没有家长制关系，但毕竟还有家庭关系。他们也联合起来实现各种和平的目的，与(12, 396) 劫掠的罗马人相反，他们以培养捍卫领土的意识为条件，因为海盗的灭绝才是他们繁盛的条件。相反地，罗慕路斯和雷穆斯恰恰是从家庭中被驱逐出去的，所以罗马人甚至不是合法地通过求婚，而是通过暴力和掠夺获得他们的妻子的。因此，罗马远离天然伦理生活的情感。这样一来，天然伦理生活的缺失立即就表现出来，从这种缺失中产生了对家庭的严酷，以致对家庭情感的严酷从那时起就一直保留下来。

女性在罗马人那里尤其以两种方式出现在婚姻中。第一种方式是通过 *confarreatio*{共食婚}建立的完整婚姻，她由此进入 *in manum*{夫权主宰的}婚姻，成为 *mancipium*{获得的所有}，成为女奴兼 *mater familias*{家庭主妇}，即 *filiae loco*{嫁出的女儿}：婚姻出现在关于女儿的法律中。丈夫成为妻子的东西、包括她的 *dos*{嫁资}和她以前拥有的其他东西的完全所有者，在更远的年代[丈夫]本人甚至主宰妻子的生死{丈夫由于酒醉和通奸可以对

妻子生杀予夺}。这就是婚姻的最古老形式。

另一种方式是通过对女性的 *usus*{使用}、夺取、占有、利用，通过 *usucapio*{时效}建立的婚姻。也就是说，女方一旦与男方生活一年整，没有分开三个晚上，无须具体的仪式就成了男方的 *in manu*{夫权主宰的}妻子。但她只能称作 *matrona*{已婚主妇}，男方也不是她的财物与财产的所有者。他们的儿子没有 *in sacris*{祭神}权，像 *mater familiae*{家庭主妇}一样。女方在外滞留三个晚上，就不是奴仆了，会获得尊重和尊严。因此，不依附于丈夫就在于，拥有通过摆脱丈夫的权力而反对丈夫的权利，与我们的时代相比，情况是相反的。在我们这里，妻子在与丈夫的统一中获得尊重。

第三种方式是通过买卖，后来取代了第一种方式。

在父亲的 *mancipio*{所有}当中，妻子是奴仆，或者说，是全 (12, 397) 然依附性的，子女们也处于同样的关系中，他们没有财产和自己的权力，甚至不能由于想要尊严而摆脱父亲的权力。只有 *flamendialis*、即朱庇特的司祭和维斯太庙的女祭司是脱离父权的，因为他们成了庙宇的 *mancipio*{所有}和司祭。同样，[后来]立遗嘱的随意性也达到了无以复加的地步。因此，我们看到，这种伦理生活是完全剥夺公民权利的，而且对于家庭，丈夫被赋予一种僵化的原则。

与丈夫的这种积极的严酷对应的是他的消极的严酷，罗马人在面对国家时就处于这种消极的严酷中，因为抽象的命令同时导致抽象的服从。他们一方面是专制者，另一方面自己又受到统治。罗马人就这样通过牺牲一切天然的、具体的伦理生活而处于国家共同体中，这是罗马人的伟大。这种与国家的抽象统一、这

种对国家的全然顺从，构成罗马人的伟大；这在我们这里大概在军队中才会有，尽管我们对此仍要区分出军人的公民关系。但在罗马人那里，公民关系也充满着这种严格性。

想要对这种关系有进一步的直观，就必须把为人处事的罗马人看作战士。罗马人毫无动摇、毫无屈服地将国家和国家命令摆在面前，这表现为一种伟大。这种特征一方面表现为罗马人的美德，另一方面又必须被看作是一种强硬，罗马得将自身的维系归功于这种强硬。——这就是这一品性不仅向罗马的外部，而且在它的内部表现出来的情形。在平民与元老院之间形成并发展至起义的民众纷争中，在国家的秩序和对法律的尊重遭到扬弃、法律的统一遭到毁坏的地方，对形式的尊重几乎始终存在，以致对秩序的崇敬促使平民重新达成秩序，化解了他们的各种正当的和不正当的要求。即使没有战争，{罗马}通常也会委任一位独裁官，然后这位独裁官就征召公民入伍，迫使他们作为战士离开城市。李锡尼乌斯颁布的法律对平民与贵族的关系具有至关重要的意义。这些法律的实施可能需要十年的时间，由于一些护民官之间的矛盾，追随李锡尼乌斯的民众在这些法律得到采纳和实施之前得等待十年以上。不看到对国家命令的这种顺从和这种尊重，就无法理解这种纷争的历史。罗马人起初的状况已经有了萌芽，也就是说，在自身蕴含着能够实现这样一种状况、这样一种顺从的条件，因为唯有通过严格性才能将无家可归者团结起来。

进一步的内容应是揭示这样一种纽带的严厉和这些战争的严酷得以产生的具体的、内在的、自然的发展过程，而这种自然的可能性应到古意大利各个民族——这些民族的汇集形成了罗马的

共同体的——生活中去寻找[和]发现。但我们对这些民族知之甚少，因为罗马的历史学家平庸浅薄，不像希腊的历史学家那样描写敌对民族的生活。

已经一般地得到说明的是，我们是从东方移向西方的，并且开始于那种东方的一切有限性的无限往复，开始于个体没有能力知道自己是独立个体的状况，同样也开始于自然对象的规定性向无尺度的东西的回复。所以，{在世界史中}存在的首先是这种无尺度性，其次是灵魂和界限在希腊被赋予优美的个体性。希腊人尊重有界限的东西，同时赋予它以灵魂。第三，有限性的意识和对有限性的坚持向我们表现出来。在这个时期，相对于希腊人在不确定的东西与确定的东西之间和谐悠荡的诗歌，相对于确定的东西，出现了生活的散文、有限东西的因素，即作为一种终极东西的知性的抽象物，表明这种散文、这种抽象的东西就是终极的东西。

家庭由于有易碎性就没有扩展开，而始终是坚硬的统一体。

埃特鲁斯坎的艺术也表明这一原则。就埃特鲁斯坎的艺术作品被看作地道的、不是出自一种发展程度较高的艺术而言，我们对这种艺术所知道的是完善性，是机械的技艺与制作的上乘之作，但没有希腊的理想主义的优美，缺乏希腊艺术的理想性。它是对肖像的特定的、平淡的和枯燥的模仿。因此，外在的平淡和内在的抽象是{它的}一种基本规定性。

生活环境也呈现出这种枯燥性和这种知性的规定性，并且被置于它们之中。家庭的分离不属于这种情况，家庭是不存在的，因为缺乏爱；我们反而在这种规定性中还得述及 gens{氏族}的分 (12, 400)

离。这样[一种] gens{氏族}从政治特点来看也是一种自身固定的东西，这些 gentes{氏族}数世纪都在信念和禀赋方面保持着它们的独特品性。任何 gens{氏族}都有它自己的 Lares{保护神}、Penates{守护神}、Sacra{圣物}，已经成为一种绝对固定的东西，以致这种固定性有了一种宗教东西、一种绝对固定东西的形态。在希腊人那里，家庭也有它们的家神和独特的 Sacra{圣物}，但更多的是祭神和侍奉一位神的神职人员，而这位神是整个民族都信奉的。但在罗马，任何家庭都有自己固定的祭神仪式。

在罗马人这里，与这种固定性相关联的是禁止贵族与平民之间的通婚以及如何处置遗产等方面的局限性和排他性。这样，一块耕地的 limites{界线}（例如在西塞罗的演说 Pro domo sua《为家园辩护》中》³）也就变成一种神圣的、固定的东西。某些同样微不足道的琐碎东西也变得同样神圣。在这一点上要看到的不是虔诚，而是虔诚的反面；当某种非神圣的东西被变成一种绝对的东西，这些本身平庸浅薄的有差别的东西被变成神圣的东西时，这里就没有任何必然的、神圣的东西了。

与这种固守知性差别的做法相关联的是罗马法的发展。

正是自为的抽象人格在这里变成了固定的东西。我们将法律的发展归功于罗马人的非自由的、无情感的知性，归功于非自由的、无情感的罗马世界。这是一笔巨大的馈赠，但不能将这样的法律看作智慧或理性的最终成就。例如，以前我们曾在东方国家看到，伦理、道德和宗教都被变成法律，甚至在希腊人那里也是这样。因此，体制这样一来就存在于习俗之中，因而后来甚至存在于各种易变的内在东西之中，存在于主体性的内心之中。罗马

人完成了重大的分离。他们由于创造和发展了法律这种抽象人格性的无情之物，而理应获得荣誉。但他们自己却成了这无情之物的牺牲品，这样就为后来的族类预先做了些事情，由此激发了精神的自由，免去了{人们去做}一项不甚愉快的工作。但他们还没有同时拥有精神、情感和宗教。他们没有将精神、情感和宗教与形式的法律分离开；但[他们]单独发展了后者，前者由此脱离了后者，因而完全与后者分离开。

这样一来，艺术也有了它的技艺方面。人们一旦有了技艺，就可以在自由的优美中随心所欲，优美的艺术就可以自由地发展自己。但那些认为艺术的本质就在于这种技艺，主张在这种技艺中就能找到至高无上者的人，是不幸的、可悲的。手工艺在艺术中并不是开端，而不过是外围的外在方面。

在近代各个时期，启蒙的知性同样强占了宗教的内容，它起初一意孤行，以为可以在知性中获得全部宗教，但相反，必然发生的事情是宗教和哲学的更高东西与知性分离开了，尽管宗教和哲学知道感激知性，因为知性通过宗教与知性的融合，扬弃了单纯有限的、狭隘的东西与理性的那种融合，并使有限的东西发展到一个特殊的领域。(12, 402)

所以，罗马人本身决不单单有法学家，宗教在这里已经能够从他们身上迈向定在。

我们现在就要过渡到罗马人的宗教。我们已经看到罗马人仍然相信有限性的知性，我们看到他们被连接于知性的规定性。他们的宗教也表现出知性的规定性的特点。西塞罗从 *religare*{连接}推演出 *religio*{宗教}，并在这方面为 *majorum*{前辈}的真理感

到高兴⁴。在罗马人这里事实上有一种被连接的存在，而在希腊人那里宗教是自由的想象产物、美好的自由，在基督徒那里则是精神的自由。希腊宗教和罗马宗教不是相同的宗教，尽管{诸神的}名字都保留了下来。借助罗马人的自身不一致的原则，借助这种分裂，局限性和特殊性在整个罗马国家同时得到了发展和规定。

这种否定的东西、这种界限在一般的精神中，进一步地说，在精神的意愿中，是一种有限的、有局限的目的。对罗马的精神而言，一种有限的目的就是最终的规定。在罗马人这里，没有伦理生活的自由享受。我们在他们这里看不到自由的、伦理的生活，而是看到他们在自己的目的中对有局限的利益所抱的极其认真的态度；在希腊人那里则有着深刻的严肃认真。因此，罗马人是全然实践性的：他们是一定要实现目的的[人]，他们在[确立目的的过程]中不是理论性的，因为这种理论要求针对客观东西采取无关利害的活动和方向，需要一种自由的客观性。

(12, 403)

因此，罗马人秉持的神性和笃信不是任何自由的东西，而是一种自身有局限的东西；相对于这种有局限的东西，神性和笃信自身就是一种不自由的东西，而相对于神性和笃信，这种有局限的东西也是一种不自由的东西。

但从这种局限性开始，也进而在罗马人身上有了一种内在性，有了这种东西的一种在自己内部的、自己对自己的坚持。这是一种分离，即这种东西在自身之内的、由目的的局限性造成的规定性，因此内在性自身带着这种局限性走了进来。可见，罗马人是这种抱着有局限的目的的认真的和实践的人，因为这种有局限的东西就是他们的最终东西。东方人沉沦于宁静的懒散，沉沦

于实质的自相统一，沉沦于自身，而不关心特殊的東西。希腊人是无限地活动的，具有轻松愉快的意识，这种意识毫无目的，仅仅是由暂时有局限的目的推动的，因为精神就其为自身确立一个目的而言，已经在自身以自己的坚定性直接超越了有局限的目的。但罗马人被束缚于迷信之中，并且十分认真。他们视之为绝对的东西，本身就是一种被束缚的东西，没有从特殊目的的局限性中摆脱出来。

虽然我们在罗马宗教里看到很多希腊神祇和其他曾被希腊人接受的东西，但即便是这种被接受下来的东西，听起来也是衰弱乏力的。这给我们的感觉是，好像罗马人在谈论一种外在的东西，我们要对此保持冷静态度。但此外，罗马人也有一些带有乡村质朴气息的、本土的和自然形成的宗教节日，这些节日同时产生一种明快的东西，其中包括一种明快的、比较深沉的祈祷。但它们的主要特点仍是某种特定的意志和目的的坚定性，罗马人从他们的神祇那里渴求这种意志和目的，并且是为了这种意志和目的而崇拜这些神祇的。由此可见，罗马宗教是一种具有合目的性、有用性和局限性的宗教。(12, 404)

我们看到大量乏味的神灵，他们涉及生存状况、粗俗技艺和各种感觉，出于对有用技艺和类似规定的考虑，他们被罗马人的枯燥想象力提升为一种威力，罗马人把这些神灵当作一种威力，[当作]一种终极的东西加以崇拜。为瘟疫女神、饥馑女神设立了祭坛，福纳克斯女神也受到崇拜，如此等等。其他的神灵是主宰和平、{恬静}、忧伤以及许多这样的枯燥状况和技艺的神灵。他们把朱诺当作莫内塔女神，当作铸币女神，而赫拉是普通生活的

女神。可见，铸币业在罗马人眼里成了某种神圣的东西。我们看到，进一步的情形是，在危难关头，诸神受到乞求，罗马人在危难之时作出承诺和宣誓，这样诸神就能从外邦赶来解围，以致罗马人的所有节日都是对各种事件的纪念。几乎他们的所有节日都是出于特定的动机，几乎他们的所有庙宇都是出于处境的危急，通过宣誓建造而成的。实用的东西、有局限的目的是他们的节日和庙宇的基础。不存在对更高东西的任何无关利害的普遍感激、赞颂和朝拜，而是只存在特定的合乎目的的东西。

我们看到，希腊人是出于对美好东西与神圣东西的热爱而建立他们的庙宇和祭神仪式的。我们在罗马人的竞技中正好看到同样的特点。罗马人只是观众，而表演者和竞技者是获释的犯人、仆从、奴隶和下人，后来还有角斗士，他们已被判死刑。尼禄(12, 405) [遭]致最大非议的事，就是他亲自登台表演。表演对于罗马人是一种外在的、旁观的戏剧，后来蜕变为野兽[被]带到人们面前撕咬人，蜕变为人与人的相互搏杀。一天里有 600 只狮子进入竞技场，还有鳄鱼、大象、熊这些来自世界各地的动物。角斗士大多先前已被判死刑，他们进行 5000 人之众的人海搏杀，他们高呼：“我们作为临死的人恭迎你，陛下。”所有临死的人都必须为罗马人提供搏杀的场景。可见，为了尽兴，罗马人要求一种现实的痛苦、现实的残暴。

所以，这一类的苦难、痛苦，对罗马人变成理论性的，变成一种理论性的目的。可以说，自从有了罗马人以来，这种情形就在他们心底以这种方式对他们成为客观的。这就是罗马戏剧的方向，即罗马人并不亲自参与这些表演和庆典，所具有的意义。罗

马人的这种认真态度是与展示自己的人格相反的，其前提是在他们身上已经形成一种内在的目的、一种内心的价值与威严、一种自为的坚持，这种坚持不能在外在性中形成，不能单纯在这种感性中体现出来，而优美的个体性则是完全从自身形成在自身之中存在的东西。当人已经在自身形成一种内在合目的性时，{罗马人的}这种情况就不再是可能的。美好的神祇完全表现为他所是的东西，但在[个体的]威严中有他的另一种变得外在的东西。

占卜官极尽其能事向迷信者展示的占卜和西卜林神谕集，完全是为了自己达到目的，以致这些仪式也就仅仅变成了实现目的、实现贵族统治的手段，例如，西塞罗后来也明确地把这些仪式看做对民众的诓骗⁵。

所以，罗马人的宗教是一种实用性的宗教，在其中特殊性被变成绝对的。在国家体制方面，有差别东西和局限性的这种神圣化以及[由此造成的]混乱也是主导原则。整个原则，即族类的不平等，导致任何平等的民主制、具体的生动性都不可能像在希腊那样发生。基本规定是一部分 gentes {氏族} 的占据优势的统治。同样，在罗马也不可能有任何君主制，因为君主制以特殊性的自由发展的精神为前提。在这里，目的仍是一种有局限的东西，而在这种作为国家目的的有局限的东西中，个体受到束缚。罗马的原则、罗马的体制只允许贵族制，但这种贵族制也立即成为在自身怀有敌意的和有局限的东西，甚至在最完善的实存中也不可能是自为成熟的形态，而是在自身拥有对立和斗争，它们唯有通过不幸和困苦才能短暂地得到调解。贵族制其实是一种[在]自身不一致的东西，这种不一致的东西只有强硬才能加以统一。

罗马史的各个时期

现在我们必须讲授历史的观点了。在罗马也出现了三个时期。我们先前已经把这些时期看作：形成的时期、涉及东方国家的原则的时期和[涉及]随后的原则的时期。

(12, 407)

罗马权力的形成

至于第一个时期，即形成时期，已[被]谈论过。在罗马的形成时期与作为世界历史民族登上世界历史舞台时期之间，内在原则的发展达到了自身的最高力量的顶峰。

罗马凭借王权缔造了国家的开端。罗马的纪元以公元前 754 年为开端。公元前 776 年，举办了希腊奥林匹克运动会。罗马国王大多是异邦人。罗慕路斯、努马·庞皮里乌斯、霍斯提里乌斯、塔尔奎尼亚家族、塞尔维乌斯以及后来的国王，全都是外国人。可见，国王大多都是异邦人。

在罗马历史上这时不存在任何像在希腊那样的美丽的、神话的前景，不存在任何神圣威力，不论是自然的还是伦理的。这些具有物理规定和伦理规定的威力以神秘的方式到了希腊人的精神那里。在罗马历史上缺乏这样的相似之处。{在罗马}最古老的东西同样是以特定的方式开始的，我们不能将它看作是诗歌。这无

疑是传说的，诗意的东西丝毫不在这些历史记载中。这些关于各个世纪的、必须被视为历史的记载，是确定的，极少具有诗的形式，所以毋宁说，最确定的知性同样是在这些记载中表述出来的。罗马人部分地源自埃特鲁斯坎人和拉丁人，知性在这些人的典章制度中同样是显而易见的。国王很快就作为多余的东西而遭废除。作为原因遭到告发的是一位女子受到侵犯，这位处女所受的侵犯后来导致革命，[并且]在这次事件中导致十人团被驱逐。(12, 408) 在这样的时代，我们把最深的、内在的侵犯看作对名誉和家庭和睦的侵犯，因为在这些时代名誉是最内在的东西，同样，在后来的时代最内在的东西是良心，良心是最内在的、更深刻的方面。但在这里，人们感兴趣的是家庭孝道。

由于邪恶的敌视和邪恶的仇恨，发生了与国王的分裂，这始于一次违法的侵犯。变革乍看起来显得很重要，但这种从君主制向共和制的过渡毕竟不具有多么重大的意义，因为这种君主制还不是什么君主制。连“共和国”都是一个不确定的名称，因为在罗马人这里只有贵族制，而没有美好的民主制。因此，从国王的废除来看，其实没有任何东西发生了变化。国王的权力被赋予了贵族，in specie{特别是}被赋予了执政官。

一方面，进一步的发展涉及行政，即特殊事务与最高权力被分立和分离，例如私法。{另一方面}在进一步的发展中，主要的事情在[于]贵族与平民的差别和关系。平民由于国王的废除而获得一种不利的状况，贵族由于国王的废除而一无所获。国王们，尤其是安库斯·马基乌斯，早先也厌恶和痛恨贵族。他们曾对民众抱以好感，抬高民众地位，至少在法治的市民社会里曾给予民

(12, 409) 众以一定的地位。贵族们也厌恶国王，包括最后几位国王，因为他们由于镇压平民而受到阻挠。这种阻挠在这时被清除了。在任何国家都存在的持续的、永恒的关系，是民众在更高的王权那里获得自己的盟友，得到国王的庇护，但容易受到欺骗，并且民众邻近中间阶级，在受到国王的压制时，就与中间阶层一起反对国王的优势地位。

这时，所有的要职和几乎所有的地产都被集中在国家手里。民众缺乏地产，因此贫困化是民众的命运。在李维的记载⁶里，塔奎尼乌斯的最终做法，即通过提供公共劳务来为民众谋求生计，受到了感激和赞誉。第二个不足之处是，司法掌握在贵族手中，缺乏确定的成文法律，所有其余的国家权力也都是这样。十人团通过编写未成文的法律弥补了这一不足。但他们滥用了他们的权力，这唯有通过反抗才能加以阻止。民众的贫困化由于所欠贵族的债务被部分勾销而部分地、暂时地得到了消除。另一种方式是{民众的贫困化}由于农业法而获得改善。

一部分平民本身，或者至少后来大部分沦为平民的人，处于被保护民与贵族的关系中，就像后来在日耳曼人那里发生的封建关系一样。尽管费尽周折，这一状况还是没有被完全弄清。这种关系包括：被保护民必须在他们的保护人的女儿出嫁时向保护人缴纳一份贡赋；他们必须掏钱赎回作为战争俘虏的被俘的儿子；

(12, 410) 如果保护人输掉官司，他们必须因保护人所犯的罪过而援助和顶替他本人。这些被保护民这时可能已经是平民的一部分，他们是一个特定的阶级，一方面具有强烈的依附性，另一方面，他们的数量如此庞大，以至于贵族在配备武装的情况下都处于劣势。自

此以后，平民就取得了国家财产的使用权，或者说，地产的一部分或财产可能完全被赠给了平民。但所有这些都不过是通过极其激烈的斗争争取来的，并且这些斗争取得这种优势，构成了一个主要的转折点。只有到了后来，行业和公共财富的分配才实现了阻止贫困的局面。在权利方面，民众集会由于护民官制度的采用而在公民政治领域有了份量，以致民众这时部分地为自己通过各项决议，这一部分是民众自身单独进行的，一部分是与元老院一起，一部分则是元老院单独进行的。但护民官甚至可以[通过]否决来阻止民众的决议，元老院和执政官同样可以废除民众集会的决议，因为预言权和占卜权掌握在他们手中。除护民官和民众决议的分量之外，主要的一点是，最终所有的职位、所有的国家要职都与平民分享，而贵族几乎同样像阻止农业法那样旷日持久地设法阻止这一局面。

（在西塞罗时代，贵族还独揽着祭司的要职。）在征服城市后的1000年，这种局面才得以实现。平民的地位提升可能在最初的400年里就得到了实现。李锡尼法案大概颁布于389年，平民通过这个法案获得了耕地，后来也[通过]牙座法案获得了耕地。(12, 411) 这一时期成了罗马民众最强大的时期，因为在这个时期以后，平民就产生了满足，共同的国家利益这时变成一种普遍东西。国内斗争已令人厌倦，激奋情绪调转了方向，民众必然转向国外，这就是民众最强大的时期。国内已平息的骚动转向国外。满足感尽管从它的内容来看还是很欠缺，但在眼下看来至少是够多的。不过在后来，这种欠缺的东西就发展得越来越令人担忧了。

在考察罗马的这种体制时，可以说，它作为贵族制是最坏的

体制，尽管亚里士多德想让 $\delta\iota\ \alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota$ {贵族} 进行统治。“最好的人应当从事统治”是一个很好的原则⁷，但如果 $\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota$ {贵族} 单纯是一种形式东西，并且变坏了，这种体制就是最坏的体制。但罗马贵族制不像威尼斯的贵族制那样僵死，而是在自身也产生了自己的对立面，因而产生了实践性东西。所以，我们在这里看到一种贵族制，但也看到这种贵族制的对立面，这是两个端项，只是它们已经开始达成均势，并第一次产生了一种平衡。但这是最糟的关系，因为平衡本身才是第三者，即本质东西。这个第三者必须现实存在，而且是它本身，而不是产生它的那两个端项，它必须是现存的和现实的。美好东西同样是精神东西与感性东西的平衡，但不是说这两个方面本身是现实存在的，而是说两个端项本身并不是差别，反之，只有这个第三者、即平衡是现实存在的。但在这里，情况并非如此，这种平衡在罗马国家只是缓解性的、暂时性的；此后，平衡的打破越来越令人担忧。对立双方起初达成的平衡，产生了自己对外的方向；这一方面带来幸运、财富和荣誉，这些东西本身有助于团结那种糟糕地结合起来的東西，但另一方面也同样带来可怕的不幸和困苦，而这种不幸和困苦自身当然是与各个抽象的方面连结起来的，即便只有一段时间之久。

(12, 412)

必须考察的另外第二点，是罗马人对外、即在其战争中所表现的伟大。

罗马人对外战争的首要特征是坚定的团结和对国家法律的服从，可以这样来确立罗马人的美德，即罗马人在这种爱国主义中，在这种对国家所要求的统一性的忠诚和绝对的牺牲精神中获得一种立足点。这种团结经常挽救罗马，并且将罗马与其他并不

把这种抽象的团结当作自己原则的意大利民族区分开。

罗马人的军事艺术是第二个特征，而这个特征又取决于第一个特征；[罗马人的军事艺术]同样是独特的。每个伟大的统帅都或多或少有他自己的用兵方式，几乎总是采用一种新的兵法。在马其顿人那里，严密的方阵是惯用的战术，这种方阵的第八位士兵用他的长矛伸向前方。罗马人的军团也具有方阵的整体性。罗马人的阵势虽然也极其庞大，但在自身更加紧密相扣和便于分散。[它]没有轻装部队的统一性和分散性两个极端，而是一个自身紧密相扣和行动灵活的稳固整体，这也是新的军事艺术的原则。(12, 413)

关于罗马的战争可以说明，讲解和概览这些战争是无聊的事情，不论它们的形式是如何多种多样。在李维那里，枯燥的修辞和讲述特别无聊，无非强调罗马的战争总是积极正当的。但{战争}双方的人都总是有这样的情况。{对方的}历史学家的修辞方式也仍是无聊的，他们总是仅仅说：罗马人只研究敌人的抽象东西，以致人们只会获得各个民族的名称，而在语言、习俗、军事、体制等等方面对个体性一无所知。

在征服的这第二个时期有罗马人的美德和这些伟大的、德性高尚的人物，这些人物仅仅为了国家，想要成为他们本来就是的那样。

罗马对世界的统治

借助实力的增强，罗马进入第二个时期，因为罗马人通过积

聚小额资本仿佛变成了自身拥有实力的大资本家，他们这时迈进他们的第二个时期，登上了世界舞台，首尾相连的圆形国家就像一幅全景画面，与高卢、西班牙、迦太基、意大利、马其顿、小亚细亚的各个帝国和希腊联系起来，然后与埃及、埃庇内斯联系起来，简言之，与地中海的整个地区联系起来，在这里各种事物错综复杂，彼此纠结。波利比奥斯深谙这一时期⁸，并进行了描述，他是一个亚该亚人，成了各个党派的牺牲品，成了他同胞的卑劣性的牺牲品，另一方面也是罗马人的牺牲品。

(12, 414)

迦太基是对抗罗马的一支主要力量。迦太基的强大在于海洋关系，因为它没有任何真正的陆地军队和国防军队。汉尼拔从极度混杂的各个民族和努米底亚人中组建成他的强大部队，借助这支部队，他使罗马叫苦不迭。然而这支队伍没有任何持久的供给，纯粹是靠他的主观才干团结起来的。汉尼拔在意大利驻兵36年后发现，不论是他的祖国的同胞，还是希腊人以及马其顿和叙利亚的早已自身瓦解的军队，在他们精疲力竭的时候，是没有任何手段能战胜罗马人的。希腊及其各省的根基已经枯竭颓败。这样一来，罗马势必成了地中海和四周邻国的领主，所以这时只有从这个外围进一步拓展自己的疆域。在这一时期出现了西庇阿家族的一些伦理的、幸福的、伟大的个体，这些个体生活在他们祖国的一种伦理的、健康的状态中；但大西庇阿也是不幸的，他死于被流放的时候。

从这场战胜迦太基的胜利开始，罗马腐化成风，个体性变得多种多样；但这种个体性不可能再具有伟大的品格。个体的伟大在各个能对照的事件中变得更加显著，但个体再也不能契合他们

祖国的意义。紧接着这个美好辉煌——这种辉煌不是内在地作为理想东西发展出来的——时期的，不是像在希腊人那里一样出现精神的完满，而是直接出现特殊性。那种表现为敌视他人的紧张情绪消退了，因为罗马人再也没有必要作为战士来拥有它。这时，他们可以变得更加具体，因为他们的抽象东西是完满的。虽然这种与国家的抽象统一停止了，但他们没有修整好自己以达到美好的、具体的形态，凭借他们的严厉性加以抑制的特殊性，反而从方方面面爆发出来。

(12, 415)

这时（公元前 146 年），西班牙人开始进行劫掠，开始占领小亚细亚和希腊，同时{罗马}也爆发了内外暴乱。希腊人的各种暴乱，希腊骚乱和朱古达战争，与辛布里人和条顿萨托里人的战争，还有马略与苏拉的各个联盟国家的战争，都暴露出罗马贵族制的彻底败坏。斯巴达克斯领导的奴隶起义，米特里达提战争，所有这些不幸都在 50—100 年之间接踵而至。在 50—100 年期间爆发的这些暴乱展现的是那些变成主要角色的个体，因为罗马国家的利益，即罗马究竟是否存在和应当如何存在，此时都以他们为转移。这又成了一段表现极度个体性的时期，像亚历山大死后的希腊一样。这时的中心人物有马略、格拉古兄弟和西塞罗。最后，恺撒终于出现了。恺撒是具有罗马人的合目的性的完美形象，一个天真、朴素的人，他一无所求，他作为统治者而存在，[并且]不受任何局限性和任何激情的阻碍。

这个历史巨人的事迹非常值得进一步地加以考察。伟大的个体是与不幸搏斗的，他们的主要不幸在于，他们不能纯粹地维护伦理的东西，不能抵制非伦理生活。甚至连最高尚的人，例如格

拉古兄弟，也不仅屈服于外在的不公现象，而且也屈服于他们自己的、内在的不公之心，因为他们被迫践踏他们为之献身的东西。在这些个体身上有着生命的伟大时刻。当汉尼拔回到迦太基时，他所做的第一件事就是必须把演讲者从演讲席上撵走，因为演讲者觉得汉尼拔业已争取到的和平太可耻了。战胜辛布里人和条顿人的马略不得不在芦苇荡中藏身，坐在迦太基的废墟上。恺撒夜晚在卢比孔河边来回徘徊数小时之久，思索世界的命运，并突然作出决定，但后来负伤 23 处[而亡]。历史在这样的时刻是丰富的。这是我们在普鲁塔克那里发现的⁹，他的观点提供了这样的直观，即人的胸怀知道容忍哪些相反的东西。

恺撒曾发誓要将这种巨大的分裂格局统一起来。对外，在阿尔卑斯山脉的另一边，他打开了高卢和日耳曼，向北方世界渗透，从而发现和开启了一个新的世界。另一件事情是，他后来站到了罗马世界的顶峰，但他不是像苏拉那样通过在广场上发起一场内战，也不是通过各个党派之间的斗争进行的，而是征服了整个四分五裂的罗马世界。他进行的斗争显得并不像一场私人斗争，而是反对徒有虚名的共和国，所有中小党派的成员都不过是处于共和国这个称号的羽翼之下而已。恺撒自由地、公开地反对这些人，攫取了共和国的权力和称号，用一个具有特殊性的个人意志取代了众多的特殊性，超越了众多的个人意志。一个人必须在众人之上进行统治。所有的事务过去都是由各个党派行使的，所有的东西都是激情和特殊性。恺撒取代了这些低级狭隘的特殊性，然后涤净了罗马。没有任何作为[比]这种纯粹个人意志的统治更有必要。但如情况立刻表明的，恺撒遭受谋杀，死于 23 处刺伤，死于

一些高尚个体所犯的一次令人诧异的、罕见的错误。但事实表明，这并不是由个体性的局限造成的。西塞罗本人，这位罗马的国父，可能已经看到国家的福祉仅仅在于或有赖于一些特殊的个人；于是，一次变革就总是必然的。这样一种巨大的变革，即产生一位统治者，想必发生过两次。发生过一次的事情可能是偶然发生的，在这种意义上可以说，一次算不上是一次。所以，奥古斯都的风格必定延续下来，拿破仑也必定两次遭到废黜。最早是奥古斯都，然后是提比略，他们仍然使国家的各种形式存在下来。

罗马的体制已经达到了只是单纯形式的地步，即某种自身毫无实质的东西。威力、统治和权力这样的东西从罗马体制中析离出来，落到一个将自身变得强而有力的个人意志的手里。个人意志的统治手段很简单。皇帝们把领导权委让给元老院，但在罗马附近拥有一个军营和一些兵团，可以刺杀元老院中那些表示不满的议员。这种手段后来对皇帝本人来说也很快就不再有必要了。在这里我们看到，后来帝王身上特殊的主体性驱使自己通向全然无度的现实性。特殊性仅仅以死亡为它的局限和界限，而死亡成了一出单纯的戏剧。所以，尼禄的死或许可以被看作一个面临死亡而毫无所谓的范例，这里没有恐惧，没有未来，任何东西都不过是当下摆脱束缚的个人意志的欲求。对其他人的意志、对某种普遍东西的限制是不存在的；但统治关系没有任何局限。在整个世界中，没有任何意志是与帝王的意志相同的。帝王，这些皇帝，体现着精神的充分外化的存在，即完满的和能知的、具有愿望的和毫无限制的有限性。在这种统治下，一切的一切都像本来的那样井然有序，因为只有和谐，即所有的人同这一个人的统治

和意志的一致，才是必要的。帝王对具体的东西没有任何兴趣。在具有这种形态的高贵者、好帝王这里，重要的不是具体的东西，他们甚至对具体东西提不起任何兴趣。他们是一种幸运的偶然性，这种偶然性让现状保持不变，了无痕迹地流逝，了无痕迹地消失。他们只得希望好或者坏。这里没有抗拒，没有思想，也没有某种应当被创造出来的东西。因此，甚至安东尼家族也不会突发奇想去设立一些建制，相反地，种种建制依然是特殊的东西和特殊的意志。罗马世界由于处于纯粹特殊性的这种顶峰而固若金汤，井然有序。这种伟大的特殊性如此牢固，以致美德和恶习都显得无关紧要；任何对立都不再存在，任何东西都完全无效，{对立}双方不过是体现特殊性的事件。所有东西也都像本来是的那样井然有序，因为单纯的有限性就是目的。而在这种牢固的存在中有着精神的这种外在性，包含着深层的断裂。

但与这种秩序相反，与这种有限性相反，主体已经展现出来。自在的绝对主体性、与这种抽象有限性相反的已内存在的无限性，已经毫不起眼地袭来，颠覆着一切。精神是绝对地外在于自身的，这个精神统领世界，绝对的根据已经生成，已被赋予这一秩序。所以，当一个个人意志统治整个世界的时候，就会由此导致巨大的断裂。在奥古斯都本人的统治之下，在这位使特殊主体性的统治首开先河的完善的、单纯的统治者之下，相对于那种本身被看作终极东西的有限性，对立面、即无限性已经显现出来，但在自身又是与这种本身确定的有限性的原则统一的，只不过采取了这样的方式，即有限性仅仅是现象的形式，绝对者、自在自为的存在者则是内容。就这样，基督教这个世界历史的事件登场了。

在此不是要考察、也不能说明什么是真正的宗教和上帝的理念 (12, 419) 而是仅仅考察和说明当日期满了的时候¹⁰，它们在这个日期的显现或显现的必然性，因为历史就是要研究真正的东西的显现过程。因此，真正的理念必须预先加以设定。

绝对的理念是自在自为地存在的普遍东西，这种普遍东西仅是对思维和在思维中存在的，但不是说普遍东西是抽象的东西，是空洞的、绝对的存在者，而是说它是同时在自身无限地、内在地得到规定的东西，是绝对的否定性，或在自身具有规定性的一切形式、但又作为无限形式的普遍东西。这种上帝的理念是太一，是完全普遍的东西，一切自然的東西、特殊的東西都湮没在其中。但这个太一采取这样的方式，就仍是抽象的。而具体的规定也必须被确定下来，并且特性不是具体的规定，因为特性本身始终是一种特殊的東西（虽然不像希腊诸神那样是感性上的特殊東西，而是太一的各种特性）：这些特性本身仅仅具有特殊的内容：全能、全善等等。这些规定毕竟没有充实主体。东方人命名了形形色色的神，但这些规定不能穷尽一切，而仅仅是各种想要穷尽一切的尝试，这些尝试并没有充实它们应当充实的东西，仅仅是一种单调的无限性。所以，这种太一的各种特性并没有穷尽太一的本质。真正无所不包、内容充实的存在者，在被把握时，就是太一。这种存在者是穷尽了一切的，而这就在于，这种规定性不构成许多特殊的東西，这种规定不是一种特殊的東西， (12, 420) 而仅仅是返回到了自身，所以它不仅将自己打发到自身之外，而且也将自己拿回自身之内，返回自身之内，它是自为存在。

这是无限的充实：太一这时应当绝对地得到规定，在自身规

定自己。并且这种规定性是绝对的规定性，不是空洞的、绝对的、无限的规定性，而是这样两种东西：它在将自己打发出去的活动中，[持存于]另一种自相联系，而同样将自己拿回自身：这种返回活动是一种决非任何界限的界限，这种充实是理念的充实。理念是这种规定自己、特殊化自己的太一；它将自己作为它自己的他者产生出来，但在这个他者中并没有失去自己；[它是这样一个太一，这个太一]在这个他者中本身不是他者，毋宁说它像设定非他者一样，否定自己的这种否定东西，从而就这样返回到自身。上帝就是这种从自身排除出他者，在这种被排除的他者中处于其自身的无限生命。这种关系是思辨的形式。

我们在许多形式中，例如在感受中，都了解这种情况：在感受中，当我在另一个意识中拥有我的意识的时候，我们就把这当成爱。我进入一个他者，不是处于我自身；我是不完整的，在一个他者中拥有一种意愿和认识，而我的这种处于一个他者中的认识和意愿就是我自己；[这种认识和意愿]只有在一个他者中才被归还给我，以致他者对我来说不是任何他者，而完全是我自己。

(12, 421) 但双方是不同的人，互相排斥着，并从他者中返回到自身。

在更高的形式中，这个理念是精神。精神的定义就是这个理念，正是这个内容，作为基督教的学说在三位一体中得到体现。只有在这里，在这种宗教中，精神的概念才得到说明，从而上帝的本质得到显现，因为精神所是的东西得到了显现。基督徒知道什么是上帝，因为他们把上帝当作三位一体的东西加以认识。

把握这种真理有两种方式：一种是通过表象进行把握的信仰的方式，另一种是思考真理的思维的方式，即通过理性进行把握

的认识的方式。在两者之间有知性，知性是对有差别东西的坚持，它不知道使有差别的东西返回统一性之中，而是停留于抽象东西。知性在接近真理时破坏了真理中的真的东西。知性只知道上帝是三位一体的，只知道基督是一个有道德、有德性的人，而不是神圣的。谁不懂上帝是三位一体的，就根本不懂基督教。但关于基督的美德，即他[是]一个有道德、有德性的人，穆斯林也是知道的。如果有人没有掌握基督教的真理，他就根本没有掌握任何真理，因为这是唯一的真理。

基督教这时可以从它的开端加以把握，这样它就是一种已经过去的和保存下来的东西。但它同样是活生生的、当下的精神，这种精神此后不断地自我探索，使自己达到了一种更加深刻的意识。所以，关键并不在于圣经是否明确论述上帝是三位一体的。这是死抠字眼。教众和教会的精神，即作为特定存在者的精神，是发挥效用的精神，是现实的精神。基督想处于他的教众中并教导他们；精神将带来一切真理，在这方面不必咬文嚼字。所以，(12, 422) 圣经中的东西，作为先前被认识的东西，还不是真正的东西。正是教会和教众，认识了真正的东西，获得了这种意识；正是真理的精神，使自己从其自身达到了确定的意识。这是基督教、理性和思辨理念的基础。知性对两者都毫不知晓，既不知道信仰，也不知道理性。必须留意的是，人们对此不得设想一种臆想的基督教，就像任何人都可以产生这样的基督教一样。

但这时必须谈到的是，日期已经满了，上帝已经派出他的儿子，也就是说，这是必然的。精神世界的自我意识已经将自己提高到各个属于精神概念的环节。一方面，这种环节已变成尘世意

识的意识，但又被尘世的知性撕裂开来；另一方面，毕竟存在这样的需要，即这些被分裂的环节在它们的真理中得到统一和把握。

我们必须进一步考察精神概念中的各个环节。这些环节这时是世界的统领性范畴，并且关键在于它们就是这种情况。所以，问题首先是这些范畴是什么。它们首先仅仅是范畴，即 *disiecta membra* {分散的碎片}、知性规定和把自己的真理在一个统一体中统括起来的内容。

(12, 423) 一个范畴是有限性的自为地被规定的存在，即自为存在范畴，亦即自相联系的点的范畴和相信有限性是一个绝对东西的信仰范畴；另一个范畴，即对立物，是对于无限性、对于自为地具有界限的普遍东西的信仰。两者的统一就造成自在自为的存在者。

如果两者分离，我们就一下拥有了有限性、绝对的分隔性，我们把这看作罗马世界。在罗马人严酷的奉公职守中有一种内在性，这种内在性是实践的，是一种目的、一种有限性，这种有限性不是自然的有限性，而是一种内在的有限性；这种严格的奉公职守喜欢感性，并且确立了一种将有效性当作终极东西的有局限的目的。因此，一种普遍的东西被确立下来。奉公职守就是这种情况，它将有限的东西变成一种内在的、抽象的和终极的东西，这种东西是普遍的，但仅仅是有限的。当它是一种内心的东西时，它就被变成了终极目的。奉公职守的这种严酷存在于罗马世界；而没有这种严酷的奉公职守就没有任何自由，正如没有敬畏就没有任何内在性、没有任何爱一样。没有对自然东西的这种否定性的感受，就没有任何内在性，只有通过对于自然东西的服从，自由才能生成。

目的首先在罗马世界得到规定和限制，另一方面又被确定为绝对的东西和终极的东西。我们把罗马宗教看作有限合目的性的宗教。这样一来，有限的东西这种目的就被确定为绝对的东西，被表象为人的目的，而人受到这种目的的约束。这种内在性只是自由的开始，而不是自由本身。在这里使人受到约束的东西是一种绝对的东西，而不是普遍的东西。

所以，绝对东西的这种东西就是这种目的。但绝对东西的这种东西作为谓词也显现为主词：宗教人格显现为抽象人格的原则，显现为实定的、形式的和绝对的法的原则。在这种法中，我是这_·一_·个，当我拥有作为财产的抽象东西时，我就在这种法中无限地作为这_·一_·个点而存在。在这里确立了点的范畴，即这种无限的易碎性。于是，我们也把这种有限性看作这_·一_·个的痛苦，看作利害的对象，另一方面也把这_·一_·个看作终极的东西，[看作]帝王个人意志中的特殊性。正是这个既肯定又否定的东西，在这里被看作终极的东西。正是这个帝王，是世界的神。这样一来，世界的神在这里就成了这_·一_·个。这是一个范畴。这个范畴是绝对的界限，即有限性；这同样是无根据的自我规定活动，所以这个范畴还仅仅是以感性的方式存在的，正是意识达到了这种知性，或者说，仅仅达到了抽象思维的这种不幸，达到了把有局限东西的界限看做终极东西的不幸。这仍是理念的一个方面的范畴，即绝对的局限，与无限的界限正相对立的方面。

另一个范畴是无限自由、普遍性，即界限的对立面。这是必须加以阐明的另一方面，即[这个范畴]是如何成为世界的基础的。抽象的普遍性这个基础必须予以指明。这曾是哲学思维的基

础。这最初是斯多葛学派的形式，这个学派像伊壁鸠鲁学派和怀疑学派一样有过广泛的传播。它们全都是从苏格拉底的学说出发的，主张人仅仅存在于自身中，对一切东西都漠不关心，人在世界中得不到他的满足，只有在孑然孤独中，在不动心（ἀταραξία或 imperturbabilitas）中，才会获得满足，这种不动心唯有通过对一切事物的全然漠不关心，通过不把任何东西看作真实的、看作正确的和有效的，才得以产生。这就是普遍性的最早形式。

(12, 425)

进一步的普遍形式是我们在东方拥有的形式，并且罗马世界就这样成了西方的这种抽象易碎性、有限性与东方的无限广阔、这种自由的普遍性之间的连接点和结合点。但这另一个环节必须不仅是以思维的方式，而且在本质上是以现象的方式存在于直观之中的。我们在东方人的直观中发现广阔、不可度量性这另一个环节。但在那里，这个环节最初仅仅是一个谓词，不是自为的主词。各种有界限的对象和直观被扩展为无尺度的东西，但这种无尺度的东西还没有被固定为终极的东西，没有被认识到是自为地存在的，而是仅仅被认识到是一种适用于各个对象的规定。所以，这种广阔的东西是东方的，在表象中没有被自为地固定为终极的东西，只不过是自为存在的规定中的非感性东西，而这种自为存在才是终极的、真的东西。作为非感性的东西，这种广阔的东西只有在以色列人的表象中才出现，它是思维中的无所不在的上帝，这个上帝是自为的，不是梵天，不是波斯人的光，而是摆脱了感性的。犹太人的上帝是这个太一、这个普遍的东西，以致唯有普遍的东西才是终极的东西。这只有在内在的表象中，只有对思维而言才是可理解的。也不要一直停留在上帝是太一这样的

规定上。在哲学中或许可以说绝对的东西是太一，因为在这方面人们明确地具有这样的思想，即这个太一不是谓词，而是主词，并且在这种主体性中内容是自为存在。而这就有必要将上帝规定为太一。只有在这里，并且正是在这一点上，才可以说这种宗教、这种将上帝当作太一的规定成了世界历史的原则。

这时，理念的两个原则是：太一和个别性、主体性的易碎性的直观。这是这个时代的自我意识的两个范畴。东方和西方的两种原则最初在外部通过征服、但也在内部通过吸收在这里融合起来。它们在被个别化以后，是片面地、抽象地可理解的；[在]它们的真理[中]，它们被设定为一体。东方与西方的这种结合和两种原则的消化吸收是在罗马世界发生的。西方寻求一种更加深刻的内在性，寻求普遍性，即一种深刻的不可度量性，并在东方找到了这种不可度量性；正是西方的原则与普遍东西的这种结合，以多重的方式得到传播，并以模糊的方式发挥了影响。这种结合是时代的需要。精神一旦以一种有限的合目的性被传播到和迷失于罗马帝国的有限性中，就要求一种无限的东西，并且它在东方找到了这种东西。(12, 426)

这样一来，就在这个时代前后的整个罗马世界形成了伊西斯神祭拜和密特拉神祭拜，形成了西方的具体东西和东方的广阔东西的结合。亚历山大城尤其是这两种原则的中心点，在那里它们被科学地消化吸收。当埃及之谜这时在思想中得到理解时，问题就由此得到解决。同一个幻想内容，一旦在思想中得到提升，就得到了解决，在那里矛盾的东西找到自身的统一。所以，亚历山大城是这种统一以多种多样的形式出现的基地。我们在亚历山大

城找到博学的犹太人，他们将东方人的表象与柏拉图的思想结合起来，将他们关于思想的直观与西方的规定结合起来，以上帝的无限性和逻辑的纯粹性理解上帝，认识到上帝是与逻各斯统一的。

(12, 427) 宗教表象和哲学表象的一个极有趣味的方面，是研究这个时代的历史，尤其是基督教的观念在亚洲、即叙利亚得到推动以后的历史。在所有这些国家都有无数的教派，从那里出现了同一种冲动，在那里同一种渴望要求和产生了同一种东西，在这些国家有着同样的趋势和同样的接触，这种趋势和接触往往在令人赞赏的虚构创作中切中真的东西，但也又由于怪诞的观念而与怪诞的附带产物混杂起来。这种冲动尤其以比喻的解释方式表现出来，希腊神话的比喻性表象就属于这种情况，这些比喻性表象始于希腊，它们除了把思想加进这种感性的东西、加进这些感性的表象中去，把特定的东西从感性的东西中解放出来，用这种内在性和统一性赋予具体东西以灵魂，别无其他的目的。这些形形色色的现象都是同一种冲动的各种表现。但这个理念不仅可能以这种不完善的、不独立的方式达到现象，而且肯定以它的纯粹的、完善的形态表现出来，并且肯定要呈现出来，以致这个理念本身以这样一种方式得到显现和直观，即它所包含的这种规定不断完善和体现出来，直到终极的东西，直到这一个[的]感性当下。

因此，上帝必定以人的形态作为人显现出来。上帝作为人向人显现出来，这是世界的渴望。世界所期望的是：一方面，人仅仅把自己理解为目的，在自身认识到自己的无限性，即他被直观为绝对的东西，而他作为有限的人得到提升，被理解为神圣存在者的环节；另一方面，人作为上帝，并且反过来上帝作为人，从

他的抽象远处达到现象，达到人的直观。正是这种直观，构成人与上帝、上帝与人的和解，{人}与上帝的和解就这样被表象为人的本性与神的本性的统一。在这里本质规定在于，人这种有限的精神，不是像他在自然性和肉体性方面的本来样子，而是处于与神圣存在者的这种统一中，或者说，人处于其单纯的自然性中不是善的，而是没有精神的，只有抛却自然性存在，只有摆脱自然性，因而只有否定这种自然性的东西——它对人来说应当是不存在的，应当是一种非存在者，因而是一种恶，而不是善——唯有如此，人才会确保和确信这种与上帝的统一，才会达到信仰，因为在这里，在这个神秘的存在者中，在这种与上帝的统一中，人感到安乐。信仰就是这种确信，即神圣的精神栖居在人之中，人与神圣的东西处于神秘的统一之中。只有从人的自然性中解放出来，摆脱自然性的东西，才能产生这种信仰。但如果人始终停留于这样的认识，即人是善的，就像他会行走和站立一样，此中就有罪孽。因此，人必须扬弃这种自然性的方式，以达到信仰。

{人与上帝的}统一性的这种直观也必定以自然的方式，以作为这一个的直接存在或界限的方式，存在于自然现象中。所以，直接存在、这一个共同属于和解的完善过程。但这种统一性可能只有一次在一个唯一的个体中显现出来。上帝仅仅自在地是太一，所以他的显现必须完全用太一的谓词加以指称，因而他的显现是排斥所有的杂多的。很多人都是像他们不应当存在的那样存在的，都是非神圣的东西。

太一的这种显现出现在犹太民族中，因为这个民族把上帝当作太一来供奉，把上帝当作太一来看待。但同时，这种没有掺杂 (12, 42)

感性的特征对这个民族来说是独特的。这种宗教始终是静止的和隐蔽的，直到它变成世界历史的，直到精神经历了由这个环节决定的各个阶段，遇到另一个环节、即绝对的界限，而这另一个环节作为精神的端项，要求无界限的、单纯的东西，由于有这种要求，这另一个环节就在世界历史上出现了。普遍的东西、太一能够以双重的方式进入意识，上升到意识：或者这是无意识的，就像在孩童那里，有人告诉他们“上帝是太一”那样，因为这[是]很容易领会的，而这是抽象的；或者是这样的，即太一是一种被要求的东西，是多样性发展的一种结果，这种多样性自身是不幸的，是对太一的渴望。太一的这种规定必定是以这种双重的方式进行的。所以，太一是作为一切有界性的否定出现的。

太一的这种规定是作为结果，作为界限的要求在世界历史上出现的，对界限而言这个结果变得过于狭隘，界限遁入了不可度量的东西或自己的抽象内在东西中；但也正是直接上升的方式，即结果直接在精神中产生和上升的方式，存在于犹太民族中。所以就有了这门古老的宗教，它始于亚伯拉罕，亚伯拉罕达到了梵天，达到了真纯者或太一。他抛弃一切世俗的东西，达到了太一的这种表象。至于他是如何抛弃一切异样的东西达到这种宗教的，我们从历史上无从得知。但这种升华是直接的，所以本身是有局限的和有界限的，因为这种达到太一的升华只有在一切局限性和有限性都明确得到否定之后，才是真正无局限的。在印度人那里，作为太一的神的表象本身是有局限的。

我们在犹太教中也直接看到直接性的这种局限性，这种局限性在于，太一在自身不是具体的，没有任何内容，以致内容，即

具体的、特定的东西，是处于这个太一之外的，并且存在这样一种关系，那就是使太一外在地涉及作为特定东西的人，人构成自身具有局限的精神。于是，精神仅仅被理解为太一所涉及的这种特定东西。所以，太一要涉及的并不是普遍的精神概念，毋宁说，上帝要涉及的是个别的、有局限的、有限的东西。这样一来，上帝就仅仅涉及这些人，仅仅是犹太民族的上帝。(12, 430)

但在这种宗教中，人的普遍本性的表象也同样被保留下来，被保存在上帝造人和人的原罪的历史中。人已经被造成上帝的形象，因罪恶去追求知识，而丧失了他生来就有的幸福，丧失了天堂；这个说法有这样的双重含义：人有了意识，有了善恶的知识。其中的含义，一方面是有罪，另一方面则是：人是按照上帝的形象被造出来的，在善恶的知识方面已经变得与上帝一样。但是同时，不仅蛇说，而且上帝自己也说：亚当已经变得像我们这样。这在基督身上才成为真的。

可见，在这段历史中，人的本性的更高概念得到了表现，并且存在这样一种观点：有一种更高的秩序，这种秩序把人看作不是以其自然性，而是按照其概念存在的，把人看作与上帝有着相同的形象，以致人的本性自在地是与上帝的本性统一的。我们不论是在东方人的不同表象中，还是在希腊人的故事和神话中，都找不到{犹太人}这样的表象和思维。这是一些表象，但不是任何夸张的东西、东方的东西；它们是具有表象形式的理性。但这种叙述仅仅是零星地在犹太人的直观中作为神话才被提到，始终是毫无结果的；在《旧约》的任何地方都找不到对人的这个概念的一种回顾，找不到对这段历史的一种暗示，在任何地方都不存在(12, 43)

对人的本质的一种内省，因而在任何地方都不存在对这个概念的一种留意。

只有在这时，在这种对天命的尊奉中，人考量其自身这一状况才得以实现，只有在这时，人考量其自身这一状况才有了意义：对希腊人说的话“人，认识你自己！”¹¹不再单纯是这种最初的认识，不单纯是进展到优美，而是完善自己，通过表象达到普遍的意识，被理解为精神的普遍本性；上帝变成了人，从而实现了和解与解放。这是在基督教中被赋予的解放。

如果说我们这时[已经]看到什么东西通过基督教进入了人的意识，那么，这种东西[首先]就是上帝的客观本性和客观理念。上帝在他的真理性方面变得明白可见。一些与希腊哲学抽象地相似的东西，这时以具体的表象向人呈现出来。其次，人在这种理念、这种真理中发现自己。人的本性是善，是精神。人发现这种本性是他自己的东西，并在上帝的规定中，在对圣子的进一步直观中获得这种本性，获得他的真正本质。所以，人作为神圣存在者的环节，发现自己是上帝之中的这一个。尽管人知道自己是有限的，但人知道自己毕竟是目的本身。正如上帝的理念在自身具有这种走向人这里来的方面一样，人也知道自己在其自身具有无限性，知道自己在其自身处于达到自己的永恒性的规定之中，更确切地说，处于不是达到将来东西，而是达到当下东西的规定之中。所以，人在一种无限的内在性中，在他的自然性定在与意愿的对立中拥有他的真正实存，并且只有通过他的劳作，破坏自然性的东西，才会获得他的这种[在]永恒性中存在的规定。这种破坏是自然的伤痛。坏的东西、恶的东西在这里表现为神圣存在者

自身的一个过程，这时是处于运动中的，因此不幸也是可以理解的，而它在以前是一种不可理解的、单纯存在的东西。不幸这时称作背运，即不幸的极乐。否定的东西仅仅一方面是否定的，{另一方面}在概念上又是它自身、即恶的东西的转变，而它在否定自身时就是肯定的、积极的东西。这种达到积极东西的转变不是人生而具有的善，而是通过恶的东西本身，通过从恶的东西的转变形成的[善]，即从否定性中产生的东西：精神——一种内在的东西——，它自我忏悔，自我解脱，仅仅从这时开始才行动起来。这就是宗教意识的规定。

然后，人的这种最高意识进一步向各种世俗的结果过渡，并在与实存的关系中以不同的方式规定自身。所以，我们在这里从思维开始，向实存推进。

在现实方面的第一个结果是，奴隶身份在基督教中得到废除，因为作为基督徒的人是根据他自在地所是的东西被看待的，自在地被确立为一种绝对有效的东西，被纳入神圣的本性之中。因此，人以完全普遍的方式在上帝身上被直观到，并且一切特殊性都消除了。人不是被看作希腊人、罗马人、婆罗门、犹太人和出身高贵或低贱的人，而是在自身作为人具有无限的价值，是自(12, 433)在自为地被规定为达到自由的。基督教，就它是现实的而言，不能有奴隶制度。但人们一定不要想外在地接受历史的东西，[例如]奴隶制不是由宗教会议等等废除的；因此，既不存在一个断定这时还有奴隶制的主管机构，也不存在表明这时奴隶制业已终止的外在方式。它肯定不是[被]国王废除的，而是被基督徒废除的。废除过程是世俗性的，而真正的人道[是]基督教，因为现象

的外在方式不是真正的东西。

此外，第二个结果是伦理生活的各种形式由此得到改变。希腊人的美好伦理在基督教中不可能存在。这时的伦理东西，就它来自于内心，但也源自于太一而言，可能也是风俗和习惯，因为主体性这时已变成自由的和有权利的。主体性的一种方式特殊性、个人意志，另一种方式是真正的、内心的和精神的主体性。但借助基督教，以前仅仅表现为堕落的特殊性也变成自由的。虽然这样一来偶然性变得不受束缚，但主体性由此毕竟有了它的内在约束。一切外在的东西都由于精神而获得自己的意义，但仍是一种外在的东西，它不需要成为内心的单纯的、清晰的体现。然而，外在的东西在行动的本质那里失去自己的价值；外在定在的尊严作为单纯外在的，变得无足轻重，获得单纯外在东西的形式。于是，外在的东西也属于这样的情况，即任何东西都是由自由意志加以中介的，这是部分地通过一般的情感，部分地通过特殊的意志，既通过好处也通过共同利益进行的。个体性不应该再被牺牲，特殊性在有局限的目的中应当是自为有效的；但也存在精神的、更高的内在性，真正的内在性更高地要求自己的权利。

(12, 434)

第三个结果是这时由此形成了两个世界：由于主体性的真确而形成超感性的、精神的世界，但这个世界属于主观意识，同时也是尘世的，具有一种定在，进入定在[并]处于尘世中，使自己与定在联系起来，{一方面}作为教会发挥影响，另一方面[作为]世俗的世界、即国家发挥影响，国家最初被贬低到统治有限性的层次。因此，存在这样两类国家：一类是在尘世具有永恒目的的国家，另一类是在尘世具有世俗目的的国家。

第四个结果是这样的问题，即国家的理念这时是什么，也就是说，哪种体制是国家的目的。世俗国家的体制必须加以考察。首先很清楚，这种体制不可能是东方国家的专制主义。伦理和法是不可能通过外在的命令和外在的法律存在的，也同样不可能像东方国家的自然束缚性那样，作为自然束缚性存在。人在其自身是自由的；这种自由必须保持和争取，不能以外在命令的方式加以贬低。希腊民主制的伦理自由同样很少有毫无偏见的统一性，以致我的意志是直接于国家的意志同一的，主观性仅仅是与国家的客观性统一的。更确切地说，我的具有内在特殊性的主观意志这时是自为的。在罗马贵族制的有局限的、有限的目的下，这样的奉公职守同样很少。内在的统一性这时具有一种无限的目的。所以，世俗统治就此而言在外在东西中有了自己的位置，与教会分离开来，在自己的领域可以不再像在罗马世界那样牵涉、牺牲和压制道德、伦理和家庭关系。

由于个体的私人利益、特殊的内在意志以及他在精神上的更高利益在世俗统治中得到了满足，对世俗秩序和世俗统治的顺从现在必定与个体的、主观的目的相调解。因此，法和国家也必须自在地在其目的中是正当的，而不取决于私人利益和特殊意见。国家要使自己成为特殊性的手段；但正因为如此，国家必须是独立强大的，是一种具有外在的、现实的必然性的世界，国家的独立强大必须能使私人利益的获得在国家中维持下去，而这样一来，私人利益就同时在国家中得到满足。所以，国家必须是一种不直接需要道德东西、而直接需要伦理生活和宗教信仰的系统，是一种自满自足的、稳固的自然，就像相对于自我意识的外部自 (12, 435)

然一样，即使情感不理解它，它依然独自存在。主体必须臣服于这个作为一种超越主体的力量的自然。所以，国家在作为这种稳固的东西发展自己时，本身必须是理性的，即使它没有得到主观意见和私人利益的承认。国家本身必须是正义的，也必须或多或少明辨事理，以至概念在国家中能够得到满足。因此，合理性、概念这时必定在国家中得到了实现。

(12, 436) 从这些本质的环节产生的结果是：在国家作为这种自然发展自己时，在作为这种自在自为的必然世界的国家中，理念的所有环节都以它们的独立性产生和涌现出来，并得到了充分发展。这个组织整体就是近代君主制的原则。在近代君主制中，理念的所有规定——通过这些规定，自由成为现实——都已经这样突现出来，并且是以这样一种自然方式存在的，即任何环节都被确立为独立的权力，同时也是整个有机体的一个器官。

另一个说明涉及的是在历史上形成这样一种国家的方式方法。这个形成过程必然是浪漫主义的，也就是说，它是这样进行的，即为了这个目的发生的事情仿佛是无意识地发生的，似乎成了一种偶然事情，因为这个形成过程所采用的是外在必然性的形态。没有一个近代国家获得过使自身成为一种体制的荣誉，就像在古代国家——例如在雅典[和斯巴达]，通过梭伦和利库尔戈斯，或者在罗马——所做的那样，反而一切东西似乎都变成了偶然的。这种需要已经表现出来，并通过这部或那部法律得到了满足。王侯们的各种特殊激情和利益产生了关于阶层、城市等等的这些规定，各个不同的部分消磨掉了彼此之间的僭越。这样形成的整体，即精神所具有的目的——这是精神让人觉得是需要的东

西——是由这样一些个别的部分组成的，这些部分的举动，有的是平和的，有的是暴力的。对立在整体[业已]显现的地方一下子显露出来。这就是基督教的世俗结果。这些结果的发展过程就是直到最近时期的历史，我们自身就处在这个发展过程中。这个发展过程的外在方式的主要环节仍须留意。

罗马的没落

(12, 437)

我们现在得谈到这个发展过程的显现。基督教上升于罗马世界时期，但不是在罗马人自己那里，而是在另一个民族中，世界精神决定了使这个民族成为这一原则的担当者。因为当理念的各个不同原则现实存在时，它们在现实存在中本质上是另一个民族的原则。在罗马人自身，这种原则没能发展起来，而是一个北方民族成了这个理念的担当者。我们看到罗马帝国和[它的]原则在自身进展到了这一个的一种盲目意愿的专制统治，一种非理性的、枯燥的、抽象的东西的专制统治，进展到一种统治，一种抽象的、无理性的秩序。与这一个的这种统治相联系，其他的臣民都是作为抽象的人格存在的，他们仅仅处于法律关系中。罗马帝国的第三个时期是罗马世界接触到世界历史民族的时期，罗马帝国由于这个民族而走向灭亡。罗马帝国覆灭了，它的灭亡有三个规定。

{首先,}正是罗马帝国在自身产生的它自己的堕落，使得它由于个人的精神荒芜而溃退下来，毁灭了自身，因为主体性单纯停留于私欲和私利，并且使所有的个人都个别化。因此，整体成

了一种无精神的东西、一种无本质的现象、一具无精神的尸体，在这具尸体中有许多运动，但只不过是蛆虫的运动。贪婪和一切恶习都是私人意志的力量，私人利益的一切力量都被释放出来，通过私法的形式东西衔接起来。

(12, 438) 第二点是精神返回自身，返回一种更高的东西，一方面返回斯多葛学派的哲学等等，另一方面返回基督教。两者毁坏了现实存在的东西，都是反对罗马世界的革命因素¹²。但它们不仅仅是否定堕落的東西，毋宁说，基督教是肯定的东西，新的世界紧接着从其中产生出来。

第三点是灭亡，罗马世界的灭亡从外部看是由外来民族、即民族大迁移中北方和东方的蛮夷造成的，这些蛮夷像潮水一般涌入罗马帝国，而它再也不能对他们筑起任何堤坝了。既然这些北方和东方的蛮夷被称为“日耳曼人”，世界历史民族这时就将是日耳曼民族。

日耳曼世界

在这个对象那里呈现出一种多样性的困难。近代史那里的主观困难在于，它一旦与我们比较接近，就不会像一种完全消失的过去那样使我们毫无偏见。更大的困难是一种客观的困难，因为我们将要在这里从历史中首先获得理念本身，然后获得绝对终极目的的实现所应当克服的特殊性。客观的困难是由于特殊的、主观的意志怀有的目的在这里得到满足而形成的。两个方面的统一

不能从一开始就存在，毋宁说它们最初在本质上是不同的，但毕竟又彼此得到中介：客体通过意志的主体性和各种特殊性的满足得到中介，这些特殊性也只有在符合绝对的东西时，才能够实现它们的目的。最终的目标是自在自为的存在与特殊目的的统一。

起初，特殊性还不能与绝对的终极目的统一，毋宁说，各种特殊的（12, 439）目的仍是不同的，特殊的意志最初认不清它的绝对终极目的，并且处于斗争之中。它希求这个目的，但认不清这种冲动，即它的真正的内心东西，它纠缠于各种特殊的目的，因而与自身处于斗争之中。在这种斗争中，它反对自己真正希求的东西，并且通过与绝对的东西作斗争而促成绝对的东西本身。因此，起促进作用的因素是最初具有自己的有限目的的特殊意志。真正的东西是被驱使着达到绝对终极目的的存在。意志是由真正的东西所驱使的，但这种被驱使的存在、冲动最初是模糊的东西，所以我们这时通常必须恰恰以那种与在各个民族的历史中表现出来的情形相反的方式来评判业已发生的存在。现在成为一个民族的不幸的东西和已经构成历史的不幸的东西，被这个民族和历史称为这个民族的最大幸运，而幸运却被当作最大的不幸遭到反对。法兰西人说：“La vérité, en la repoussant, on l’embrasse”（人在拒绝真理的时候，恰恰是在拥抱真理）¹。这种情况就发生在欧洲历史中，因为[当]它拒绝真理时，不过是在实现自己的最终目的。欧洲已经在这样做，所以近代人就在血雨腥风的斗争中这么费尽心力。因此，近代世界的意志是一种模糊的意志，真理就存在于这种意志的不易看透的地方，[这种意志]与自在自为地存在的东西作斗争，在通常不存在真正的东西的地方不停地操劳，并得到满足。

在这段历史中首先必须看到，理念作为掩藏起来的内在东西，通过各个民族的相互抵触的意愿来实现自己的目的，它以天意的方式进行统治，以致它所完成的东西与各个民族所希求的东西往往是对立面。在希腊人和罗马人那里，理念不是这样分离的，毋宁说，他们对他们想要和该要的东西更多地具有正确的、真实的和毫不含糊的意识。

与近代史相关的是各种情况的偶然性的假象，是形形色色的事件的更迭，这些事件最终获得、产生一个结果，而这个结果其实早已是内在的冲动，它表现为一种奇妙的东西，因为这些情况的目标先前是一种掩藏起来的東西。这些情况的重要性必须加以考虑。各个事件和偶然东西的地位的重要性将是极为不同的。表现出伟大天才的特殊事变和艰巨事业，从理念的角度加以考察，可能毕竟还是显得微不足道，必须被降格到极其微不足道的地位，因为它们没有任何结果。这就是将会在此表现为外在历史的东西具有的关系。

假如我们想要更多地将罗马世界的特征运用于各个[近代]国家，就会得出如下结论：各个国家的自由特殊性的发展是以这样的方式属于这种特殊性的，即这些国家毕竟仍处于统一、联系之中。[这]就是这个时代的基本特征。

第一个要点是各个国家谋求主权和彼此的独立自主，在这当中获得它们首要的尊严。这种顽强的品性是欧洲和希腊世界所共有的。历史必须从这方面在教会与国家的对立上考察各个特殊国家自身的发展，然后考察体制方面。但在所有这些国家的所有差异性中，毕竟也存在所有日耳曼原则的共性。鉴于这种共性，独

立自主也必须仅仅被看作形式上的原则和形式上的法。一种像希腊与波斯之间的绝对差别，是不存在的。各个基督教国家彼此之间仅仅在形式上是有差别的。任何国家在它被别的国家征服、吞并时，都只是在形式上失去它的独立性，而不是失去它的宗教和法律这种具体的东西。至于原则在什么程度上就不单纯是形式上的，这取决于其他的一些规定。(12, 441)

实现这种独立性的第二个要点是各个国家达到自身统一的方向。各个国家作为特定的国家，最初都产生了一种指向彼此的方向，一种促成各个王朝的战争、敌对和结盟的关系。这种方向是一种特定的关系。但各个国家达到一种普遍统一的方向，是与过去作为希腊人的霸权的東西相符合的。但在欧洲掌握霸权的是精神，精神寻求一种独特的统一方式，就像我们在查理大帝统治时期[和]十字军东征中所看到的和在近代作为神圣同盟的一种统一一样。这两个方向，即特殊关系的[方向]和普遍统一的[方向]，是两个根本性的方面，并且这种独立性与这种统一性的关系是时而一个方面占上风，时而另一个方面占上风。

达到这两点的第三个要点在于，所有欧洲国家作为一个统一体又具有一种对外的关系。全部的基督教国家都是指向外部的。至此为止，各个时期都是与以前的和后来的世界历史民族的关系，但现在世界的原则借助基督教得到了完善，最后的审判日已经来临。虽然教会指向彼岸，虽然它一方面是一种对未来的准备，但{另一方面}只有对各种特殊性而言，对各个作为特殊东西的个体而言，永恒才是一种未来。而教会即便在当下也在自身拥有上帝的精神，它对罪人说：“你的罪得到了宽恕”²²，然后他自己就在尘世(12, 442)

像在天堂一样幸福地生活。个体就这样获得享受。基督教世界作为这种在自身的完善过程，相对而言不可能具有任何对外的关系，所以这时在这种关系中要表现的就是自在的外在东西已经得到克服。对基督教世界而言，这种以这样的方式指向外部的关系暂时是[伊斯兰教]世界。伊斯兰教还仅仅是作为一种非本质的环节持续存在的。基督教世界已经环绕全世界，统领着全世界。它对欧洲人来说是一种圆满的东西，还没有被统领的东西要么不值得费神，不值得统领，要么仍被规定[为]有待统领。所以，对外关系不再构成各个时代{的内容}，因而不再是决定性的东西，本质性的革命发生在内部。这就是一般地加以考察的三个方面。

现在我们在考察整体的计划之前，需要考察开端的本性，更确切地说，首先涉及罗马世界，然后涉及日耳曼世界。

在罗马世界方面，开端具有这种特征，即不是自身业已完善的民族接替先前的原则颠覆罗马世界的，而是一波接一波涌进来的蛮夷带来了灭亡。在罗马世界，我们当时发现彼此全然疏离的存在、完全抽象的外在性，而现在冲过来反对这种外在性的是完全抽象的强度，它颠覆了罗马。有教养的希腊向亚洲世界致以臣服的敬意，有教养的罗马世界又向希腊世界致以臣服的敬意。不同的是现在的臣服，这种臣服是通过隐蔽的强度反对敞明的外在性进行的。

在日耳曼世界方面，开端也就此得到规定。一个现在加以塑造的世界历史民族不可能以家长制的方式产生出来，不会以家长制的状况为出发点，这是我们自希腊以来就看到的。如果说希腊人是友好地联合起来的，罗马人是作为盗匪抽象地联合起来的，

那么在日耳曼人这里就绝对地存在这两种不同的原则，存在一种双重的东西——这是绝对不同的、类型不同的形成过程——整体必须从这种双重东西中统一起来。在这里，类型不同的非等同性构成开端。在这方面表现出三个主要形态，其一是世俗形态，[其二]是德意志形态，其三是东方形态，即斯拉夫形态。

至于{日耳曼的}历史，民族大迁移构成它的开端。具体的东西在此无须加以考察。一波接一波的浪漫主义民族像潮水般地涌来和散去，毫无建树。其他一些定居下来的民族不是亚洲人，而是日耳曼人，他们从北边来自多瑙河，从东边来自莱茵河，部分地是受到了文明世界的诱惑，因为他们[已经]逐步结识了文明世界的胜利者。日耳曼人已经在法萨卢斯战场上作为士兵发挥了关键作用。他们已经熟悉文明世界的财富，包括舒适生活、宗教和法律。但这些民族一部分也是[被]一些亚洲民族用暴力驱赶到西边和南边的。(12, 444)

业已形成的各个帝国，现在要扼要地加以列举。这些国家的一部分，即西部和南部的国家，是世界历史所通晓的，是一些由罗马长期占领和发展起来，形成文化、行业、艺术和生活的国家，其中有西班牙、葡萄牙和法兰西。6世纪末，阿勒曼尼人和斯维比人已在那里定居下来。后来，法兰克人的帝国崛起，它从下莱茵河和下德意志开始，向法兰西进发并坚守在那里。然后第三是不列颠，盎格鲁人和萨克逊人，也包括部分诺曼人，迁到那里，他们摧毁欧洲所有的沿海地区，或者在那里定居下来。另外，必须提到意大利，在那里东哥特帝国在特奥德里希和托提拉统治下获得了一种伟大的荣光和假象，因为在这里罗马人的伟

大、他们的文化似乎与异邦人结合了起来，然而为时不久。东哥特帝国昙花一现，迅速瓦解，紧接着是来自潘诺尼亚的伦巴德人这个源于斯堪的纳维亚沿海地区的哥特民族，他们这时定居下来。人们从斯堪的纳维亚半岛找到哥特人的起源，因为他们在往下迁移时最初是向东罗马帝国进发，然后向西罗马帝国进发的。后来，伦巴德帝国臣服于法兰克人，下意大利被诺曼人占领，教会也立刻获得、保有独立的财产。一个勃艮第帝国由法兰克人建立起来，这就有了在后期得到维持的趋势：在法兰西与德意志之间形成一道隔墙。这些国家全都具有一种独特之处，即蛮夷与有教养者相互混杂。整体在这种巨大的反差中消耗殆尽，当然蛮夷通过摧毁所有东西和破坏大部分文化，已经使得这种反差不那么尖锐；在意大利，两个民族就是这样的整体，但融合成了一个民族。

相反地，德意志纯粹地保持了独立。只有它的边沿地区，也就是只有内卡河和多瑙河，成了罗马的。确切地说，德意志的东边和北边始终是自由的，在自身是一个民族，尽管它们不是一个国家和整体：它们是一个民族，也就是说，本身是一个民族，但又不是同一个民族，在每个邦国都有一个民族；阿雷曼、图林根、巴伐利亚、萨克森等等，都是区分开的。

此外在东部，一些斯拉夫民族随后不久就沿着易北河安置下来，在他们中间马扎尔人，即后来的匈牙利人，穿过萨克森和巴伐利亚，从南部渗透进来。在更远的东部，即希腊的西部，有俄罗斯人；在东南部，阿尔巴尼亚人、阿兰人和保加利亚人——起源于亚洲，是亚洲蛮夷——在那里待下来。在各个民族的这些相互冲突中，许多民族消失了，很少留存下来。这部分斯拉夫人没

有作为东方民族进入历史的领域，东方民族甚至在晚近时期都仍然是一个专注于自身的民族。

我们现在打算进一步地探讨各个国家的不同规定性。这些国家和民族的一部分是从罗马和日耳曼的气质中发展出来的。所以，有意愿的和有自我意识的生命的整个精神定在，在其根源上（12，446）是一种分开的东西。以此为根据形成的差别也最容易表现在语言中，这种语言是古罗马因素或更加古老的本土因素与日耳曼因素的一种混合产物。我们可以把这门语言称为罗曼语，在意大利之外，它的使用范围是法兰西、西班牙和葡萄牙。

这些国家的另一部分是一些在其根源上没有任何混杂的部分，三个合为一体的国家是德意志、斯堪的纳维亚和不列颠，在仅仅是岛屿的地方，罗马文化只能渗透到边沿地带。渗透进去的萨克森人更多地与本土因素发生了联系；[他们]就这样与遇到的一些古老民族——这些民族的国王是沃利斯的亚瑟——进行融合，这是一个对他们具有更多同质性的因素。罗马人从不列颠撤走已经有40年了，萨克森人才进入不列颠，他们首先占领了肯特，在12世纪才占领了康沃尔。后来，诺曼人侵入。但所有在这里发生关联的事情都更多地是一种同质的东西。这些民族的特殊性以及这些特殊性的基本规定就是这些民族的文化的未分开、未分割的统一性，就是这种未打破的紧密性和主观性。这种紧密性在历史上从一开始就立刻表现出来，而这种差别在（各个国家的）孕育和发展中出现得比较少，[这]是必然的。但两个国家在进展程度方面的这种差异性也是不可否认的。

在宗教和法律方面，任何东西都在第一类民族那里更早地表

(12, 447) 现出来，比基督教的传播要早得多，也比体制的巩固来得更早，因为这些民族是蛮夷与有教养民族的一种混合。东哥特人的法典早在5世纪就被编写出来。所以，这些民族总体而言在文化上是领先几个世纪的。在文学方面，第二类民族更加独特，但并不是说，那些法兰西、意大利和西班牙的民族使所有人都想起罗马文学。在德意志，伟大的诗人在后期才产生，但这第二类国家的发展程度依然是独特的。这种差别是一种基本规定，这种规定总是在接近尾声时才越发深刻地显露出来，因为完善的教养只是各个原则的全部深邃之处的显露。于是，在后来的各个时代这些差别就极其分明地显露出来了。

日耳曼世界的各个历史时期

现在，另须说明的是我们所面临的{日耳曼}历史的各个时期。我们把开端称为民族大迁移。在这个开端之后，[必须区分]三个时期：

[1.] {第一个时期是}查理大帝统治法兰克人和他统治日耳曼人的整个王国、整个帝国的时期，这个帝国后来与罗马帝制存在联系。就日耳曼帝国必须被看作这种总体性的帝国而言，我们在这里可以认识到先前各个环节的某些重复，这些环节以前是彼此独立和分离的。因此，以前的各个时期也表现在这一时期中。所以，查理的帝制好比波斯帝国，即总体统治的帝国，并且更具体地说，[是]实质的统一体的帝国，这种统一体在此不再具有东

方国家的含义，而是情感东西的统一体，精神—宗教的东西与教会—世俗的东西的毫无拘束的统一体。

[2.] 第二个时期是这个统一体的第二种形式，这种形式相 (12, 448) 对于第一种实在的统一体，必须作为观念的统一体加以规定和说明。这就是查理五世的庞大西班牙君主国的时代，但更多的仍是在他之前实在的统一体已不复存在的时代。在这里，所有的地方势力都已变得稳固：各个不同的帝国、国家以及其中各个具有自己的特殊状况和特殊权利的阶层。由于实在的统一体分崩离析了，所以对外关系仅仅是一种外在政治的关系。因此，关系变成外交性的：没有任何国家可以不需要其他的国家。这时在欧洲开始有了均势的观念。这种统一体仅仅在从属的意义或从属的含义上是外在的或观念的，因为更高的、观念的统一体是精神的统一体，起源于精神，而精神从激情和意识的麻木中返回自身，返回到世界即便在自己的外围也使自己变得清晰明白的时代。

属于这种情况的有美洲的发现。宗教在艺术中解释自己和美化自己，[并]以感性东西的因素使自己变得清晰明白。但相反地，宗教也只有在最内在的精神的因素中，在宗教改革中，才真正使自己变得清晰明白。这个时代、这个时期可以比作希腊世界的伯里克利时代。就像伯里克利好比利奥十世一样，苏格拉底的内省也与路德的内省相对应。但显然，这个世界不是由任何伯里克利掌管的。

查理五世在外在手段方面具有非凡的能力，但他不具备那种把伯里克利造就成统治者的东西：他缺乏内在的精神，缺少自由统治的绝对手段。因此，这一时期是观念的统一时期，是精神使

自己变得清晰明白的时期。这是实在的分离时期，正是在这里，
(12, 449) 出现了日耳曼世界的上述两种差别。

[3.] 第三个时期是最近时代的时期，我们可以将它比作罗马世界的时期，因为在这一时期同样存在普遍东西的统一，但毕竟不是抽象普遍性的霸权，而是具有自我意识的思想的霸权，这种思想希求和知晓普遍的东西，并且统治着世界。这时存在的是由各个政府实现的知性目的，是国家的知性目的。各种特权在国家面前消失，并且被消除，民众获得意识，有权争取自在自为的权利，而不是争取特权。

因此，契约这时不是将人民结合起来的東西，反而是以各种基本原则为依据的。宗教同样能够坚持用概念理解思想和绝对的存在者；或者说，如果宗教不这样做，它就不能达到思想和绝对的概念，并且不能从能反思的知性的外在于性返回到感觉的同一性，返回到信仰，但这样一来也就进展到了迷信，因为这种同一性的产生要么是出于平淡，要么是出于更高的需要，出于思想的绝望。然而，宗教信仰恰恰是通过思想产生出来的。

这就是这样三个时期。对外关系也借助统一体本身的这种进展发展起来，但这种关系不再规定各个时期。对外关系的这些环节以后还要加以阐明，在它们的地位方面还要简短地加以说明。

(12, 450)

中世纪早期的准备

我们首先要讲述的是第一个时期的开端的各个环节。至于日

耳曼民族当时还处在世界历史范围之外的古代，就不必提了。我们从一开始就略去了日耳曼民族独自生活在世界历史的联系之外的那段时期，也没有讲述日耳曼人内部的、向这些民族显示出来的差别。共同的联合是为了生活的需要这个单纯的目的，是为了对外关系，在阿勒曼尼人那里构成本质的东西；相反地，萨克森人被封闭起来，每个人都是离群索居的，他们通过法兰克人才得到中介。这种古老的差别属于没有得到发展的状况，这种状况是以后要讲到的。真正的差别恰恰植根于上述统一的关系之中。

具体的状况包括这样两者：联合和独处。孤立和联合的那种抽象差别必定共同成为一个东西。通过对外关系，就必然存在形成一个联盟的规定。这种以前更多地仅仅表现在日耳曼民族一边的联盟，这时在对外方向上也必定成了任何民族的共同东西。这种对外的方向在日耳曼人中是出于自愿，出于与一位首领的自由结交而产生的，在这里，后来就形成了先前谈到的留居家乡与移居外邦的差别。日耳曼民族就这样加倍增多，我们在法兰西看到东法兰克人和西法兰克人，在西班牙和德意志看到斯维比人和阿勒曼尼人，在英格兰和德意志看到萨克森人，同样在丹麦看到诺曼人，他们既待在家里，也作为骑士进军海洋，摧毁了整个欧洲的沿海地区，并把他们的部落移居到了欧洲的各个角落。命运这时第一次变得如此不同，使这些部落的一部分向外发展，另一部分则待在家里；第一种状况的这种目标和这种进展，不论它们是多么的不同，仍是一切日耳曼人的联合，对这两类部落来说毕竟存在共同的目标，即形成国家。这时在这种向国家和国家法发展的过程中，存在着我们最初就已看到的、必定在这里要统一起来

(12, 451)

进入具体生活的三个规定：

第一个自由规定是联盟的形成，这种联盟以单个的个体为出发点，仍允许他们的意志个别化。第二个规定是一个核心人物、即一位王侯或国王的形成，这个形成过程在向上时以一个核心人物为终点，在向下时以一个核心人物为起点，从这个核心人物开始才出现联合。第三个规定是个别东西、个体的自由与整体的统一这两个方面达成调解的特殊方式。我们要进一步考察的就是这三个因素。

第一个规定是个体的独立性，[并且]涉及德意志。德意志一般地向来都有自由的个体，它的各个民族向来都以它们的自由而著称，因而[被]理解为是与其他民族截然不同的。德意志人在这方面立刻就把罗马人理解为是与他们自身截然不同的。自由向来就是德意志人的旗帜。三十年战争、威斯特伐利亚和约、反对约瑟夫二世的诸侯联邦，所有这些环节都是从自由原则上升来的。这就是当时的社会关系。当这种个体自由因素进展到一种社会因素的时候，这种达到一个国家的开端的进展只能发展到民众集会，这些集会的成员是商议一切事务的所有自由人。所以，我们在德意志民族这里——不仅在留居家乡的人那里，而且在涌出家乡的人那里——看到这些为了各种各样的需要和关系而联合起来的集会和共同体，[以便看管]牧场、树林、田地、边界，甚至财产，[并且负责]法律事务，以致这些共同体也是审判官。

在私法方面，必须说明的是一种表明日耳曼民族格外出色的情况，这就是杀人罪可以通过缴纳罚金而予以免除和了结。在这里没有任何刑罚，也不以东方人的血亲复仇为出发点，相反地，

我们必须在其中看到，个体的实定的持存是主要的事情和占主导的东西，因此，自由人应当像他本来那样持存于民众集会之中，他可以做自己想做的事情，并且只须缴纳罚金。所以，如今[这被视为]一种尊重。既然一个人可以做他想做的事情，他毕竟就会要求不要因犯罪而受到侮辱。因此，个体的这种绝对具体的效准在这里就是一个主要规定。就像各种法律事务得到这些共同体的商议一样，这种民众集会也有普遍的对象。例如，这些对象包括阿米尼乌斯统治时期的自由联盟。作为特殊主体性的个体是一种独立的東西和终极的东西。民众集会把个体看作特殊的东西，(12, 453) 这是一种基本特征，这种特征早就由塔西佗描述过³，并且还体现在法兰克的三月议会和后来的德意志帝国议会中。

达到个体性效准的另一个环节是各个自由的、持久的核心人物，即王侯、军队首领和国王的形成。这样一种核心人物的形成——即便他们的出身有外在的动因——毕竟也是起源于个体之间的一种自愿结交。这是一种忠诚的联合，因为忠诚是实现日耳曼人自由的第二面旗帜。他们自由地结交一个主体，为他效劳，并且在这种结交中，靠日耳曼人特有的这种忠诚，个体获得自己的尊重，并把这种关系变成一种牢不可破、坚定不移的关系。这种关系既不是罗马人具有的，也不是希腊人具有的。奥雷斯特与皮拉德斯仅仅是一种个别的情形，他们与其说是一种效劳的关系，不如说是一种脆弱的友谊。国王们并不是要效劳于阿伽门农，而是仅仅为了特定的目的才结识他。所以，忠诚原则是近代世界的一种原则，这就是：从最内在的情感出发，与另一个主体结合起来。个体应当与自我这种最内在的人格产生联系。所以，

关系必须具有主体性的方式，也就是说，主体必须被置于其他东西的首位。人们在考虑问题时，个体必须居于首位。所以，这种忠诚关系是另一面旗帜，它最初是指向外部的，在对外时变得很有必要。对外的行动是忠诚关系所特有的。

(12, 454) 于是，{忠诚的}目的并不是对存在的东西的维护与捍卫，而是有着这样的方向，即一种对外的进攻。在征战中形成的首领自身，在征战中变得强大。他是征战一方的头领，另外也成为战败一方的统帅。因为在各种征战中，一方面寻求战败者的支持是必要的，另一方面战败者自己也得时常征战，必须求助于战胜者。因此，战胜者变得更加强大。一个首领、一个核心人物就这样发展起来，各项事务由他做主，财物由他分配。这就要求制定这种关于征战效力者的原则。于是，在这里表现出两种结合方式：一种方式是个体属于他的集体，在其中，决定出自各个全然特殊的意志；第二种方式是当首领发号施令时，必须为了整体而战，效力者必须为他的长官贡献力量。所以，个体有两种职责：一是为了集体，二是效力者为了固定的核心人物。于是，公爵在这里也有双重的含义：公爵和伯爵既是自由战友们的领导者，也是他们的长官的效力者。这是两种主要的关系。

第三是这两种方式、两种关系的统一，国家就是围绕这两者的结合形成的。为王侯的效劳和对个体的职责必须统合起来，义务也必须是为了普遍的东西。在此就从两个最初分离的方面形成了义务和权利。所以，两个方面必须统一起来。个体后来拥有的权利必须有一部分属于联盟，有一部分是私人权利；权利必须部分地属于私人，[部分地也]属于作为普遍东西的国家。国家应当

(12, 455)

始终是灵魂、统帅和自我，规定和权利应当以国家为出发点。各种权力都出自普遍的规定。我们先前视为忠诚的东西与现在作为特殊意志的东西的统一，是国家发展的最终目标。各个日耳曼国家的独特东西都是占主导地位的特殊性。在最初的开端出现过这两个方面的冲突，作为各个日耳曼国家的主导东西的是野蛮的和特殊的主体性，这种主体性构成第一种形式，并且所有的权利和义务都被囊括其中。所以，权利没有获得具有普遍的、合法的规定特点，关于国家事务的一切法律反而都降格为私人权利的形式，并且那种应该是普遍东西、应该是整体的东西，都分散成特殊的私人依附关系和大量的私人义务。所有的东西都分裂为各种特殊的权利和独特的职责。这是国家生活用以表达自己的最重要形式，而国家生活之所以不成其为国家生活，正是因为它仅仅构成无穷多的私人独立关系的一种汇集。

一种普遍东西、一种知性东西在后来才从这种非常艰难的、没有斗争的状况中形成和扩散开，这种东西在本质上是作为庞大整体由各种私人关系组成的，必须被看[作]一种自身无机的东西。所以，各种单独的体制都来源于私人关系，各种单独的权利都是不平等的、自身不连贯的，尽管有一个整体在那里。在英格兰的体制中，单独的东西就是一种自身不连贯的东西。因此，德意志的古代史是关于各种规定的一种极其严密的有限性。在德意志，人们不辞劳苦地追求关于各种单独性和附属性的一种极其认真的博闻强识，而在其他历史中却始终存在一个整体的形象。日耳曼民族的历史是各种单独性的一种总和。在职守和财产方面依附性有着数量无限的形式，在地理方面我们同样也发现了分裂。

因此，{日耳曼的}基本规定就是：没有任何真纯的东西、没有任何历史是作为一种普遍东西存在的，毋宁说，所有要求的事情和所有财产都是一种特殊的东西，职守的要求和财产的拥有两者都瓦解为一种私人财产。留给国家的什么也没有，或者说，所剩无几。商业和官职都成为特殊的，成为私人财产，公职同样如此。公职人员所享有的东西变成一种私有财产，必须去做的事情要看那个必须去做的人的个人意志。就这样，对国家而言，存在的是一切意识的绝对个体化和疏离，是国家意识的一种全然缺失以及一种根深蒂固的私人好处和四分五裂。

除了各种关系的这种个体化、这种特殊性之外，还有老老少少的特殊情感和特殊激情，这造成了极大的恐慌。虽然宗教是凭借其威吓、慰藉和真理抵制利己主义的，但生活在这些时代的教会，像其他时代的教会一样，获取了各种极其矛盾的权利。教会把各种情感提升为更加高级的目的，因此它一方面反对特殊性，对统治与财富保持淡漠，但{另一方面}转而为教会谋求好处。教会对财富的淡漠旨在获得好处，它获得地位，实行这样的统治，以致在这种关系中没有任何本质的东西得到改变，旧的关系依然存在。倘若教会去掉了各个个体的激情，他们升华了自己的精神，他们就会舍弃这个可以说恰恰需要教会的世界。

当欧洲世界这样重新形成和塑造起来，人们懂得需要和教养，并且各个民族在它们的状态中确定下来时，一切关系就都将自身特殊地、模糊地规定成了私人关系。必须成为规则和法则的东西，在这里是数量无限的偶然性，并且具有依附性。必须变得简单的东西，成了一种无限纠结的东西，各种原理彼此纠结，拼

凑在一起。各个民族一旦从基督教的统一体中脱离出来，就栖居在特殊性之中。当普遍的东西变成特殊性时，就必定会出现通向整体整合的完全相反的方向，而在整体的整合中所有的私人事情都[被]打乱，具有任何界限——包括内在界限和外在界限——的主体性都被涤除。

这个端项作为另一种革命是东方世界。在东方，太一、真纯者被变成意识的绝对对象，被变成所有行动的最终目的，成了现实生活的终极东西。

没有关系的东西成了一切实存的关系。我们在前面看到东方的实质统一，在那里思维与自然东西的统一是不分离的，所以精神受到自然的拘束，是不自由的。定在、观念分解成许多数不清的神灵，分解成大量作为自然束缚的神灵。但这时，在太一的纯粹思想中所有起束缚作用的特殊性都被耗尽。太一的纯粹思想也使太一无法在现实中达到任何特定东西，达到任何有机组织，因为所有特殊的东西，相对于这种无限的辽阔都被设定为一种仅仅偶然的東西，在这种辽阔中都是偶然的，只是观念性的。这不是波斯人的光，连波斯人的光也不过是一种自然的东西。因此，更确切地说，东方的太一是犹太教的太一，这种太一在伊斯兰教中(12, 458)得到完善，成为一般的东方宗教。当这种太一被认识到，在基督教中内在地规定自己时，就有了臻于完善的另一种方式。这种太一在基督教中才有自己的真理，在自身才得到充实和规定。

规定太一的另一种方式，是把太一理解为摆脱一切自然特殊性的纯粹思想。因此，这种太一是针对一切自然东西和任何特殊性的否定东西。当这种太一被认识到是绝对东西时，关于太一的

宗教也必定变成现实的，是现实地存在的。这就要求，这种太一是唯一有效的、支配万物的、被认可的、被希求的东西；这就要求，太一的直观是唯一被认可的和统治一切的东西。当这种太一被视为唯一有效的，并得到实现时，这就是一切差别的毁灭，即狂热。这种作为个体的纯粹意识的宗教必定是狂热，因为狂热就是希求一种抽象的东西，成为一种针对任何特殊东西、特定东西的否定东西。当这种抽象的东西是一种感受时，这种感受就是狂热的。作为感受，太一是相对于所有客观存在的东西而存在的，因为客体就是这种本质上仅仅在自身加以划分的太一。感受相对于这种客观的东西是狂热的，但不仅感受是狂热的，而且关于太一这个抽象东西的那种呈现现实性的表象也是狂热的。

(12, 459) 因此，正是伊斯兰教以它的光辉和它的自由，以无垠的广袤和毫不含糊的明晰性反对处于特殊东西之中的基督教世界。一切束缚都消逝了。在这个太一中，东方的一切特殊性、一切种姓差别、一切出身的权利都消除了。个人的任何实定权利、任何政治限制都不存在了。财产、占有物和一切特殊目的都是无效的；任何追因问果的主管机构都不存在了，并且这种无效性一旦实现起来，就变得具有毁灭性和破坏性。因此，伊斯兰教破坏、改变和征服一切东西。

这种伊斯兰教出现在6世纪的头四分之一时期，它对我们在西方看到的东西、对西方的原则构成补充因素。在这种对太一的信仰——意识唯独认可太一，舍此无他——中，在这种狂热中，一方面伊斯兰教本身毕竟会是懒散的，但另一方面就伊斯兰教应当身体力行，就精神涉及现实性，将自身提升为现实性而言，

伊斯兰教在本质上必定是否定性的，因为它的特点是狂热。

但现实生活在这里是具体的，它继续向前作出规定。然而，具体的特定东西在伊斯兰教的生活中具体表现出来的时候，仅仅表现为一种偶然的、不同的东西；它好像是被建在沙滩之上的。所有要成为现象的东西，都仅仅是一种瞬息即逝的东西，运气的变化主宰着一切情况。所以，这里有个体和整个帝国方面的改变、持续变化的基础。个体这时可能是奴隶，但毕竟可能成为广阔帝国的统帅、王侯，反之亦然。一个耽于享乐的帝国，毕竟同样可以从自身的根源修复自己。很多王朝都是[由]奴隶建立的；但几乎没有一个帝国显得是安宁的，它们都被毁灭了，因为伊斯兰教是始终保持年轻的东西。个体成了王侯、大臣，王族、王朝持续存在，所有这些都是一种单纯的偶然性。王侯的宠臣本来是王权的支撑者，按照我们的概念本来是要向王权致以最高谢意的，却恰恰推翻王侯，自己登上王位。这完全就是{伊斯兰教国家}变化无常的基础；因此，想要定形的东西，同样直接烟消云散。(12, 460)

这里进而包含的第三点是：个体所达到的特殊东西、特定东西，存在于他所把握的东西中；个体全然存在于这种东西中，完全充满着这种东西。这种个体，即穆斯林，不像欧洲人那样有很多顾虑。欧洲人有着形形色色的情况，相反地，穆斯林简直唯独只有这种太一。如果说穆斯林是狡诈的，那么，在这种狡诈中就没有任何东西是比较顽固的。穆斯林常年为这种狡诈所困。如果说穆斯林报复心强，那么，老虎就不是有野性的；同样，如果说穆斯林是残暴的、慷慨的、敏感的、有爱心的，那么，尤其就爱心而言，没有任何东西比这种唯有穆斯林生活于其中的爱更加具

体、热忱和强烈。爱的热忱与优美在东方是以最美的光辉存在的，并且得到描述。王侯把所有的光辉、所有的华丽都放在他所爱的对象和人们的脚下，但他同样也可以毫无顾忌地牺牲他们。那位正在向战场行进时看到一个女基督徒的土耳其皇帝就是这样：他四个星期沉迷于她，魂不守舍；但在军队开始发牢骚的时候，他便让他这位心爱的人出现在军队面前，揭开面纱，然后杀死她，继续迎击敌人。这种炽情也存在于阿拉伯人、即萨拉森人的诗歌里；这是完完全全的献身，根本不是渴望。

在希腊人和罗马人的心目中，一个美丽世界的早晨的出现是与东方相关的，也是与基督教世界——基督教世界的自然之父是夜晚，是欧洲西方——相关的，从自然方面看，起源于西方。但东方是欧洲的更高的精神之父。罗马人从东方获得基督教，相对于北方的环节，相对于北方对各种个别化的主体性的依靠，这是自由的因素、普遍性的因素。在接触阿拉伯人的过程中，欧洲人的勇敢变成了西班牙优美的骑士精神，阿拉伯人也传播了各种科学以及影响过他们的古人的经典著作，同样，直到今天歌德仍在倡导的自由的诗歌、自由的想象，也起源于东方。歌德最近才转而研究东方，并在他的《西方与东方合集》⁴中作了一首诗歌乐谱，这首乐谱的炽情燃着东方的火焰。

这就是东方的普遍特征和东方与西方的关系。至于实践的东西，{西方的}热忱从来没有像东方的这种热忱那样完成过丰功伟业。这种热忱没有任何特定的目标，而是一种纯粹抽象的、囊括一切的和不需要任何东西的东西，没有受到过任何东西的阻碍。这种热忱无须特别的军事艺术，就从幼发拉底河开始，在自西藏

直到地中海的各个国家里势不可挡地征服了一切，也使波斯、印度斯坦和中亚直到中非，甚至整个埃及，都俯首称臣，最后跨越西班牙直至法兰西南部的中心。在普瓦捷，阿拉伯人才受到阻挠，[被]击败了。他们同样转而从普罗旺斯进攻意大利，进攻尼斯。在法兰西，他们在730年被查理·马特击败，查理·马特是查理大帝的祖父，他的儿子是丕平，丕平的儿子就是查理大帝。阿拉伯人在一个世纪内获得了这种力量，诗歌和一切科学的全盛时期同样也在他们那里很快凸显出来。在各位伟大的哈里发统治下，在[穆罕默德之后]3、4世纪，埃及和小亚细亚已经有了极度繁荣的城市。[基督之后]8世纪，整个西班牙遍布拥有华丽宫殿的城市。到处都有学者和学校。但巴格达的皇宫依靠外部的壮观，凭借诗歌和简约的习俗，尤其显得辉煌和卓越。最卑微的人都是与哈里发平等的，最卑微的萨拉森人也把哈里发看作是与自己平等的；这种情况可能是通过精神的天真无邪的方向表现出来的。但这个庞大、辉煌的帝国很快就成了过去，甚至在当时就仅仅是一种不断消逝的东西，它无影无踪地崩溃了。它的更大的范围绝大部分都是后来由土耳其人占领的，但土耳其人表明自己无论如何也无力维护所有的文化。在庞大的阿拉伯帝国分裂为许多特殊帝国的同一时代，庞大的法兰克帝国也分崩离析了；我们现在要根据对东方与西方两个对立面的考察，回到论述法兰克帝国上来。

(12, 462)

中世纪

在西方，我们从第二个时期谈起。查理大帝把庞大的帝国聚

拢起来，这个帝国被称为法兰克帝国。它包括法兰西、直到埃布罗河的西班牙和德意志，在那里，查理大帝本人征服了萨克森人，因而征服了整个德意志和直到临近那不勒斯的伦巴德帝国。伦巴德的公爵们统治了更远的南部，但他们也向法兰克帝国表示臣服。公元800年，查理大帝被任命为罗马皇帝。他在罗马加冕，然而在亚琛也有自己的宝座。亚琛是首府城市，他在死后几百年仍然坐享这座城市的皇位。他就这样成了基督教界的首领，因为英格兰被孤立了。关于帝国特征的本性，除帝国在这里开始了特殊性原则之外，没有任何特殊的东西需要加以说明。但毕竟在法兰克帝国还存在国家权力，因为各种权力仍旧属于国家，还不是私有财产。整体仍处于动荡之中，仅仅处于各种我行我素的特殊性的变易之中。

(12, 463)

查理大帝之后，帝国被分割和瓦解。在他的统治时期，他的帝国成了实在的帝国，实行最高的统治。对西欧而言，并不存在这样的[一种]关系：最高的统治作为基础依然存在，从这个基础中发展出了后来的另外的东西。西方的帝国是一种精神帝国，在这里精神应当实行统治，并且是返回自身的。因此，最高的统治必定是一种不以自然为出发点的东西，否则它就通常始终带有自然环节的结果。精神也必定是从外在的东西开始的，以便产生出来，因为它仅仅知道它所变成的东西。但这种外在的东西，正如我们已经看到的，也是一种直接的东西，它是意志的个别性和情感的强烈性。因此，查理成了罗马皇帝，我们有理由把他的帝国看作古罗马帝国的延续，因为意志的个别性的坚固，作为在罗马帝国的最终东西，成了欧洲世界的开端，成了起点。日耳曼世界

重新陷入了这些私人个别性和数量无限的依附关系的形式合法性，因为它是对一种直接的规定性作出的反应，而这种反应在这里不是任何自然的威力，而是有限精神的威力。(12, 46)

于是，中世纪时期在这时有一种规定，即实在的统治形成一种观念的统治，基督教界被塑造到了心灵之中，真正形成了基督教世界。基督教和教会的时代尤其如此。

各个日耳曼民族很早就有了基督徒，但它们的这种基督教是肤浅的，不是通过一切精神的关系琢磨出来的，{相反地，}查理大帝强迫萨克森人以及更早的勃艮第人和其他部族发誓放弃异教信仰。他们的转变是一种单纯形式的东西。他们全都用一些时间听了宣讲的教义，然后才[被]改宗的。所以，这种基督教不论在主观信仰方面，还是在现实塑造方面，都是一种极其肤浅的东西。因此，基督教这时虽说是统领世界的宗教，但本身却由此在尘世变得违背耶稣的要求：“我的王国不是这个世界的王国”⁵。追求这种尘世生活还必定出现这样的情况，即这种尘世生活是被扬弃的，因为尘世生活背离宗教生活。于是，尘世必须使自己的因素变成宗教性的，即合理性的，教会的东西必须涤除尘世性。最终，这两种因素独自地塑造自己，因为只有这样才会实现两者的真正统一。(12, 41)

教会与尘世生活不能处于直接的统一中，而是必须形成两个总体，以便能够构成真正的统一。所以在中世纪，教会变成世俗的。对此的评价既不能过低，也不能过高，因为这种统一还不是真正的统一。

必须考察的另一个问题是，这时形成的不是这种实在的王国，而是观念的、精神的王国；精神深入自身，潜入、钻进基督教真理

的深层。在这方面现在要阐述三点。业已阐述的历史可以说早已表明，各个个体是如何深入宗教的，宗教又是如何成为科学以及宗教研究如何得到传播的，也就是说，思想是如何把握宗教的。思想是精神在其比较抽象的自由中的最内在东西。宗教和教会教义早已被宗教会议和教父们确定下来，因而是已经完成的。要对这时存在的情形加以补充的是，那些在思想中把握宗教的西方神学家们——他们在本质上就是西方哲学家——对宗教这个主体是如何进行改造的。在中世纪，哲学和神学是合一的，任何神学都必须是哲学的，因为单纯历史的考察丝毫不会涉及作为真理的内容。如果神学不是哲学，它就不知道自己需要什么。教义在问答手册里，问答手册的释义就是哲学。历史的东西不是宗教。在中世纪发生的事情是，基督教教义的客观东西得到了思考，确切地说，在经院哲学中得到了思考。所以，思想这时转向宗教。神学是关于真理的知识，而不是关于历史论证的认识。神学科学作为对真理的认识，从历史论证来看采取了博闻强识的方式。尤其是巴黎，还有英格兰，成了这种研究的中心。德意志在某些方面是落后的。而意大利以其萨莱诺的医学和博洛尼亚的法学而著称⁶。

(12, 466)

第二种方式是感觉的方式，即宗教深入个体心中的过程。与基督教的传播相结合的是修道院和修士会的扩展。修道院、修士会转向个体的心灵，观念东西对个体性的心灵的颠倒和浸淫在这里体现出来。心灵就这样被宗教原则倒转过来。哪怕日耳曼的心灵本身是坚固多节的栎木心灵，它也会因基督教而在自身分裂。在这里，日耳曼尼亚的生命被观念东西的力量所贯穿。观念东西是巨大的力量，它打破蛮夷的僵持执拗，将强大的形体摔倒在

地，敲碎女人和男人的内心东西，除去天真无邪和美好的爱，埋葬了它们的活跃能力，使他们渴望宁静与和平，渴望天堂。修士和修女必须立下守贞、顺从和安贫的誓言。守贞的誓言针对的是婚姻、家庭之爱的伦理，对上级顺从的誓言针对的是执拗，对财产断念、即安贫的誓言针对的是财富。格列高利七世禁止全部教士、即整个教士阶层结婚，把世俗的东西与宗教的东西区分开，以致他是完全与家庭伦理生活割裂开的。所以，对天然意志的这种撕裂、对天然意愿的这种扼杀部分地是以简单的方式通过修道院进行的，但这种扼杀也部分地不过是一场与形形色色的事件相关联的长期斗争的结果。在这里，个人的历史是有趣的，其中展现出人在世上是如何因他们的激情和目的，因他们的勇猛而烦恼，又是如何不知足，如何由于要求更高的东西而忧伤，并在这种内心矛盾中步入死亡的，或者说，人是如何仅仅在最后才通过舍弃他们的一切利益和激情，在教会的怀抱中寻求安宁的。(12, 46)

观念东西的这种塑造过程有两个方面，一方面是通过作为普遍东西的思想，另一方面是通过心灵，两个方面通过第三个方面使自身成为合乎规定的，这个方面就在于一般律法、尤其是私法是按照教会的观点加以改变的。所以，基督教改变了这些通常的见解，一种完全不同的立场被纳入对犯罪的考量中。谋杀这时较之以前，也就是较之犯罪，有了一种完全不同的规定。过去仅仅属于侵犯私人的事情，这时达到公共犯罪的层次。尤其是婚姻法获得一种新的地位。像这些观点得到改变一样，教士阶层转而直接抵制邪恶。正是宗教力量，这时直接出于这种考虑而抵制犯罪，介入私仇、殴斗中{发挥作用}。在墨洛温家族时期，实行以

罪抵罪，犯罪虽然受到惩罚，然而是以世俗的方式受到惩罚和报复的。相反地，在加洛林家族时期，有一种完全不同形态的改变，因为在这里教皇首先介入进来。宗教会议得以举行，并且作为权威出现。例如，对洛泰尔因为他的情人而发生的争执，就是这样处理的。因此，作为审判官的权力出现的不仅有民意，而且也有教士阶层的权势，即宗教权力。但这种权势不仅作为外在的力量，而且作为内在的力量，表现在忏悔和多种事功中，这些做法的极端就是逐出教会，开除教籍，这是在一个个体身上可能发生的最可怕的事情。即使我们仅仅出于这个方面来考察尼伯龙根之歌——尼伯龙根之歌在[一个]基督教国家的勃艮第人的宫廷里有自己的舞台——基督教和教士阶层也没有掌控全局，教士阶层在加洛林王朝那里才发挥重要作用。后来，教会就在加洛林王朝中拥有了完全不同的地位，势力更加强大。正如基督教在那里进入私人关系一样，它也介入这样的关系，即王侯与民众、王侯与国家之间的争执。因此，正是基督教的力量在这个时代变得在一切关系中都发挥着作用。

我们在此补充的第四点是，必须考察基督教对尘世生活的塑造，对普通的、政治的和历史的状况的塑造，政治从这种塑造中获得了自己的规定。为了把握这个整体中的特定东西，必须留意以前的东西，也就是说，留意这样的双重方式：这种塑造是如何获得前提和如何发生的，在各个国家的政治发展过程中持存的本质东西有什么差别。所以，我们必须回溯到历史状况本身。

这种差别在以前就已经造成，即各个日耳曼民族当时成倍地增多，因为一部分人本着[一种]求纯的原则固守在家乡，即使这

部分人与其他人凑合在一起，例如在英格兰，也毕竟保持着求纯的原则，在那里与其他人杂居而互不干扰；[而]另一方面，其他部分人则潮涌出去，与一些完全不同的民族结合起来，接受了一种外来的天性，在外在的国家发展过程中将一种己外存在置于自身的己内存在中。日耳曼民族在它的最内在原则中获得了一种双重性，它原先就已经在自身找到了那种能够容忍双重东西的统一性。根据在于，在罗马帝国的各个地区中，在罗马帝国的各个民族那里，教会早就遇到过精神的一种分离，因而能够以一种世俗的方式塑造自己，以致教会虽然把自己摆在世俗东西的对面，但在迄今存在的各种关系中没有干扰到整体的平静；以致教会使{自己与世俗东西的}关系保持着平静，因为这里出现了异质东西的融合的原则，因而没有发生任何斗争。但这种融合、这种结合只能产生表面的统一，而在要求一种深层统一的地方，这种与教会的融合就不可能免得了斗争，反而只有[通过]斗争，自身有差别的东西才能在后来的一种更高的理性东西中得到调解。因此，在德意志，教会与国家的关系注定要导致一场艰难的、怀恨在心的斗争，在这场斗争中教会最初诚然取得了胜利，但毕竟只是相对的胜利。这种结合还不可能是最终的、最高的、具体的结合。(12, 41)

如果我们从历史的角度更具体地考察这种情况，就会考虑到下列内容：我们称作罗马帝国的世俗帝国，还在帝国的基督教和教会将权力发展成世俗力量之前，就已经通过征服实现了一种世俗的统一，实现了稳固的国家统一。教会作为精神力量在高卢和西班牙广泛传播时，可能早就遇到了基督教。但是最高宗主成了征服者，在他们的地位巩固以后，教会才进一步扩展自己，获得

了各种各样的财产和财富，然而仅仅处于从属的统治地位，因为世俗的东西巩固了宗主统治权。世俗统治权的这种巩固过程也是与斗争和战争相结合的，因为战争属于一个国家的实存。这些战争可以分为三种：首先，基督教国家反对基督教国家；其次，基督教国家反对非基督教国家；最后，鉴于一种世俗的关系——并且在这里宗教力量的出现不可能起到调解作用——基督教力量反对这样一类基督徒，这类基督徒主张国家的客体决不是单纯世俗的东西，而是本身具有一种宗教环节。

如果我们扼要地考察各个国家，看查理大帝的帝国瓦解之后，它们的命运是如何规定自身的，我们就会从西班牙看到，西班牙在萨拉森人中有自己的敌人，萨拉森人在西班牙是完全没有资格的民族，唯独基督教民族是有资格的民族。在与高贵的阿拉伯人、即一个自由而出色的民族的这场斗争中，西班牙不仅用阿拉伯人的知识、艺术和科学装饰自己，而且用最优美的、最纯粹的骑士精神装饰自己，这种骑士精神如此纯粹和优美，以至于它能经得住被人嘲笑，因而达到了被人讽刺的地步，甚至在堂·吉诃德身上也仍然显得优美和高贵。

法兰西在一种牢固的、固定成形的、世俗的状态中不是自身连贯地形成的，而仅仅是牢固的，它不是一个连贯的国家，但它的世俗关系[是]一种自身牢固的东西。法兰西分裂成很多侯国，但在所有的分裂中世俗的原则都始终处于一种固定的状态。在软弱的加洛林家族那里，并且在他们之后的卡佩家族那里，虽然王冠和王位成了某种无足轻重的东西，成了一种无足轻重的权力，但世俗的东西和世俗的身份本身仍是稳固的，[是]某种稳固的东

西，并且由于王位如此无足轻重，所以[它]有好的一面，即王冠变得比较过时，越发失去了光环。因此，战争的素材在于王侯本身，从一个王侯到各个王侯都是如此。法兰西这时很少转而对外。法兰西在整体上对外毫无联系。威廉·冯·诺曼底是一个个人，他征服了英格兰。法兰西有这种幸运、命运，即仅仅在它的范围内，[作为]世俗的东西，忙碌于世俗的东西，在那里王位尽管是国家的一种抽象基础，但毕竟变得很稳固。

英格兰是这些帝国中的第三个，它通过征服变成了一种世俗的权力，在很多方面围绕世俗的东西进行斗争，并在其中获得国家的基础。英格兰仅仅有世俗的敌人。

相反地，意大利和德意志的命运是完全不同的。它们的规定或者是要蜕变，或者濒临蜕变，当它们的命运是一个整体的东西时，它们的规定就变得越发空洞，最终完全消失。至于意大利，(12, 472) 虽然我们看到它在伦巴德人统治时期是统一的，但[这是]一种顷刻告终的统一。法兰克帝国完结以后，意大利产生了众多纷争。在意大利，统治权的统一向来都没有长久过。意大利有这样的原则，即它的统一不能长久。作为古代世界的基地，它保留着自然因素。知性的固定不变的个体化、西方的抽象的个体化在教会的合理性中是与罗马的抽象性，与罗马的僵化性一致的，一方面虽然带来优美的个体性，虽然作为美好的信仰发展起来，产生了优美的艺术，但另一方面也产生了最放纵的感性生活。在政治方面，意大利仍与古罗马帝制有关联，就像古罗马帝制在希腊存在过那样，因为教会——它必然需要一个首领——的最庄严的所在就是罗马。在世俗生活方面，教会必须拥有一种独立的东西，甚

至[一个]领域。另外，意大利靠海，它的沿海地区是众多贸易点的集散地。

就分裂状况而言，德意志在它的命运中{一方面}是与意大利类似的，另一方面又与它有着不同的情况。德意志的特殊之处在于，它既与意大利有关联，也与意大利有不同，并且是在教会方面的不同。在西班牙决不会发生世俗东西与宗教东西的冲突，反之亦然，在法兰西同样如此。意大利在自身以轻率的方式发生分裂，没有对一种统一体的需要、追求和关心，轻率地反对宗教的东西，例如佛罗伦萨就这样被革除教会十年。但德意志的命运比较特殊。

(12, 473)

关于这个帝国，它本身是从查理大帝的帝国中分离出来的，是某种自身松散的东西。德意志在受查理大帝的统治之前不久，在仍部分地处于他的统治之下的时候，就已皈依基督教。在德意志，世俗传统并未独立地站稳脚跟。一般而言，世俗统治是部分地同时依赖于基督教的，但主要地是在它的形成过程、各个方面的内在依赖性上，[而]基督教也部分地依赖于固定的世俗方面。所以，教会凭借世俗权力确立自身，同时借助世俗统治和世俗王侯介入[世俗统治]的占有。在法兰西和西班牙，主教和大主教虽然也是王侯们的参事和民众集会的独立成员，但他们本身并不是世俗王侯；相反地，德意志却是后一种情况，因为大主教区和修道院成了世俗的权威机构。在德意志有科隆、美因兹、明斯特和奥斯纳布吕克的主教，此外，在萨克森有索布人与斯拉夫人的主教辖区，这些主教都同时是世俗权威，拥有像世俗王侯一样的权威。可见，宗教领袖与世俗领袖有着同样的权力。

私人统治权的一种特殊力量由此被确立了下来，我们在以前把这看作是有特色的。在这里，一个宗教核心的统治权同时就成了私人财产，它在德意志就这样通过各种宗教统治权的联合和保护，通过这样一种财产，成了一种不可战胜的东西，世俗统治者也攫取了这种不可战胜的东西，他们同样能够通过这种东西稳固地维护他们的财产。所以，世俗统治同时有了宗教权利，财产由此得到巩固，这两种业已分离的、不允许达成统一的统治权[被]组建起来。既不通过强制或统治者的灭亡，也不通过分配或遗产赠与，是不可能[出现]任何统一的，因为这两种核心既不可能用暴力加以压制，也不可能由于统治者的灭亡而被攫获。正是这种被建立在这样的牢固基础之上的分离，直到晚近各个时期，尤其是在最近时期，被称为“德意志的自由”，这是特殊统治权的[一种]独立性，是一种始终被视为德意志的尊严与荣耀，但毕竟在过去各个时代造成了这个国家的不幸与屈辱的分离。德意志虽然在自身发生分裂，但始终以它的原则处于紧密关系之中，这种原则就是占有不是通过掠夺实现的。讲求这种原则的真纯的紧密关系始终存在。但这种原则想要并且应当在自身成为具体的，应当从一种异己的东西中统一起来。所以，德意志的原则必定有冲动，它的冲动必定就是通过与另一个最初不同于自己的原则——这个原则在其他国家那里，在它们的形成之初就有了——的结合，将自己组合起来，使自己变成具体的。德意志必定具有与另一个国家统一起来的冲动。这决定着德意志的立场，这种立场是指一种不幸的追求、一种意愿和不可能；结果则是伤心地认识到无能，即臆想的权力的无能。

德意志在意大利拥有他者，拥有异己的东西，德意志受这种东西的束缚，与它作斗争，并想要将它据为己有；意大利本身也将自己的目光投向德意志，相信会在德意志获得支持。这另一个德意志既不同于世俗的东西，也不同于宗教的东西。但教会的宗教权力是德意志本身同样与之有着同一性的某种东西，因为德意志信奉基督教；所以德意志是与教会合一的，但毕竟与教会处于斗争中，因而处于前后矛盾中，处于[一种]矛盾的关系中。

还必须说明的是，德意志从查理帝国分离出来以后，分裂成了众多的省份，这些省份其实在自身之外仍然保持着它们的联系，彼此之间有政治的稳固性。德意志虽然曾被统一到一个帝国之中，但更多地是脱离这个帝国本身的，只有在迫不得已的时候才臣服于这个帝国。当法兰克帝国的核心人物放手不管这些行省时，这个统一体就成了一个单纯空洞的和没有内容的统一体，所以皇帝身份是适合于这个帝国的东西，是最适合于这种空洞性的东西。关于罗马的皇帝身份，人们可以读到比较华丽的描述。皇帝可以说是基督教教会的首脑，是基督教世界的领袖；他拥有超越一切世俗王侯的最无可争议的、首要的地位，拥有授予国王头衔的权利（不多），一切贵族身份和[一切]骑士等级都出自他。但骑士等级在自然的和精神的意义上必须以个体本身为出发点。基督教国家只从称号上看就是依附性的，并且只做它们觉得好的事情。皇帝律法的普遍有效性，从理论上讲是无可争议的。普特

(12, 475)

(12, 476)

尔说⁷，理论赋予了所有帝国的皇帝以宗主权；但是，皇帝们有不行使这种权力的理智。所以，宗主权是空洞的，因为德意志仅仅从字面上看才是一个统一体。这件没有实际意义的皇袍给德意

志惹了许多麻烦。但皇帝们毕竟是聪明的。这件皇袍并不拥有召唤某种东西、保护任何东西的力量，充其量只具有产生下列看法的魔力，即其他人应当相信它是拥有力量的。法兰西在自身成了一个帝国，很少有对外关系，并且统治者没有变成皇帝，这是一个优势。对法兰西而言，没有达到皇帝的荣耀是件幸运的事，因为在这种情况下法兰西就会专注于自身，尽管法兰西的国王们可能也追求过这种荣耀。

通过皇帝身份，德意志获得了它的地位。德意志的皇帝们首先试图作为罗马皇帝在意大利实行他们的统治，并在那里设法讨伐异己力量。萨克森的奥托家族尤其是这样做的。这些与意大利长久保持的关系所得到的大多是可耻、卑劣和不幸的结局。意大利人总是要求皇帝们具备罗马人的特征，而皇帝们的德意志随通常也不许[被]派遣到各个城市。虽然德意志的王侯们是一同前往的，但要么[他们]可耻地遗弃皇帝或全都死于荒淫无度，要么皇帝们与极少一部分人一同前往，并且全是与诸如此类的人前往的。战争都是不幸的，并且导致糟糕的结局。

意大利人发现皇帝们统治意大利的这种骗局，他们在希望从德意志获得帮助以反抗压迫时，也发现了同样的骗局，他们在皇帝想要操纵法律和司法，不想单纯成为保护求助者的手段时，就立即遗弃了他，所以他们又以一切方式寻求摆脱他们所求助的人。一方面皇帝们欺骗意大利人，另一方面意大利人也同样重又严厉地控诉皇帝们，例如，但丁就对粗鲁野蛮地蹂躏意大利人的行径和皇帝们不能正当地维持正义的现象进行了控诉。(12, 477)

除了有政治关系，德意志的皇帝们还有反对意大利的第二种

关系，这就是庞大的施瓦本家族和霍亨施陶芬家族的追求。这种关系的内容是，要使已然变得世俗的主教们屈服。这主要涉及教皇的权位本身。进行这场有些可怕的斗争的最终决定，总的来说在形式上是正义的：大主教、主教这些宗教[权力]不应当由世俗权力，而是应当由他们的例行会议、由教皇加以确定和选举，并在世俗范围内由皇帝加以回报，但他们的世俗统治应当由皇帝加以维持。然而由于争权夺利，发生了这样的情况：仍要取决于皇帝的东西、皇帝有权作出回报的东西，{教皇}不再值得费力，就已经保住和获得。

总的来说，这时其他的欧洲帝国与教会、教士阶层处于和平之中，并且只发动过世俗战争，而德意志却处于完全不同的斗争之中：皇帝反对教皇，这是一场悲剧，在这场悲剧中，不论是德意志皇帝的家族，还是德意志国家的权力都走向了毁灭，德意志的统一[也]付诸东流。但教会取得了胜利，它就像在其他国家已经和平地取得胜利一样，就像在那些依理行事的其他帝国一样，确立了自己的统治地位。德意志与教会的斗争，即便在中世纪占有重大的地位，总的来说仍是局部的，对其他的欧洲国家而言是无关紧要的。教会依旧作为教会掌握权力，它的权力在这场斗争期间始终没有受到削弱，结果就是宗教和教会上升成了一切私人关系和国家关系的权力机构，同样也上升成了一切生活关系和一切科学的主宰，曾经使{教皇}成为每位皇帝的尊师，并且每时每刻的日常重要生活都有一部分处在教会的掌控之中，以致人们无时无刻不效劳于宗教。因此，这种观念王国的统治取代了实在王国的统治，这就是我们最近达到的地方。

这时问题在于，这种教会的缺点是什么。人们可以谴责教会的违法、滥用职权、恶习和犯罪，但这毕竟只是个别的缺点。基督教教义内容是最高真理和这种教义的实现；教会是精神的一切宝藏的持续不断的展现和馈赠。教义的实现也的确是通过世俗的手段进行的，但如果一切东西都是完善的，那么，从外部加以考察，基督教界的一种需要也就表现为要赋予自身一种终极的、完满的东西。这种需要是基于某种缺点的，我们必须规定基督教会已赋予自身的那种形态，以发现这种缺点。所以，我们必须追溯基督教教会的本性，追溯在这个时代产生出了基督教教会文化的特殊形式。(12, 479)

我们现在考虑的是基督教在自我意识的当下存在中据以获得一个立足点的方面。基督教的客观的、绝对的内容是由古代历次教会大会确立的，早就由古代教父们完成了。中世纪的经院哲学对此什么也没有改变，我们时代的哲学也只能把这种内容转入概念的形式。这种教义现在有了这样的方面：神圣存在者对人来说不是任何伟大的东西，不是一种内容；毋宁说，这种教义的基本规定是人与神圣存在者的统一，是人的本性与神的本性的统一，即上帝向人显现出来，并且对人来说是完全当下存在的。这个方面是对无限形式的需要。所以，神的本性本身具有这_{一个}的规定。基督显现出来，正是这种当下存在，即人的东西与神的東西、神的本性与人的本性的这种统一，是世界永恒地驱使自己追求的东西。正是这种当下存在，它的规定是问题的关键所在。我们已经看到，教会自我发展，自我完善，以达到在整个世界中的统治地位。最终的顶点是：神的東西始终[具有]这_{一个}的规定，[是]驱使自己奔

将出去，达到当下存在的神迹的活动；上帝是精神性的，甚至在精神中也是当下存在的。全体都围绕着这个点。在教会里，这是不能作为直接的、自然的东西，例如，不能作为光存在的。这种当下存在不可能采取任何外在的方式、任何直接的方式。

上帝、神人耶稣基督作为人，作为直接的东西，已经是一种尘世的东西，因而是一种已逝的东西；精神所必需的当下存在，是对精神而言的，不可能像一个达赖喇嘛那样，在达赖喇嘛那里，神是对人而言当下存在的。教皇，基督教界的首领，不可能是这种达赖喇嘛，因为教皇不是作为这种人受到崇拜的。因为这种人是感性的、外在和自然的，这种单纯自然的东西在基督教里处于极其低微的地位，[是]必须加以扬弃的东西。对此，我们要作出说明，原因必须加以解释。逝去的东西，现在不存在了，这一个现在应当仍然存在。教皇作为人，与共同体一起共同表象上帝，谦卑地处于上帝对面。所以，教皇是仆人中的一员，是一位单个的、谦恭的仆人。但进一步地说，也一般地存在这一个，即单个的人、一个不朽的灵魂、绝对的原子，也就是说，是自为地排除其他个别性、其他一切人的。自我意识的个别性在基督教里不是任何单纯的形式。在印度人心中，在印度教中，神仅仅是以个别的、偶然的方式现实存在的实体，时而以这种个别的方式，时而以那种个别的方式现实存在，而这些方式不过是实体的样态和偶性。但在基督教中个别性是绝对的环节，因此单个的人不是任何单纯的样态，而是无限自为的，是排斥其他的这一个的。所以，单个的人全然是自为的，是一种不能作为显现的上帝样态存在的东西，因此基督也不能重新在另一个人身上显现为单个的人，并

且从自然的角度看，他不能是当下存在的，而是已逝的，本身仅仅是个别的现象。但是，这种神圣的个别性应该是当下存在的。

因此，基督不能作为达赖喇嘛在教会中存在。但在基督教教会中，上帝甚至肯定具有这_一个_的这种方式，正是这_一个_，即在教会中已经直接存在的形态和人格，必须加以留意。基督的主要形态，就像他过去在教会中被认为是这_一个_，并且是当下存在的那样，现在是他在弥撒和晚餐中具有形态。在弥撒中，现实的基督的生命、受难和死亡是日常性的，是始终存在的。但这不是 (12, 481) 单纯一次发生的，而是永远发生的，因为这是上帝的生命、受难和死亡，自在自为的存在者必定自始至终、因而世世代代永远都处于与时间的关系之中。因此，牺牲是日常发生和始终发生的，并且是作为现实的当下存在发生的。把基督的这种生命、受难和死亡单纯历史地看作一个事件，是平庸的和非宗教的，因为这是神圣的历史。上帝显现出来，这是现实的上帝，这种情况必定始终在共同体里发生，并且共同体本身就是协助行事的東西。基督以人的形象牺牲，并重新以人的形象复活。这决不是像在新教教会中那样单纯被表象的基督。被表象的基督是一种心理学上的基督，这种基督站在远方，对于他的想法可以让人产生各种各样的心理感受和活动，如果人们愿意的话；因为他是这些心理感受与活动的主宰。特殊的主体性始终反对宗教大师的这种表象，把这种基督拒之门外，如果它愿意的话。于是，这种被表象的基督是否在对于他的想法中产生各种活动和影响，就是一种天意。在教会中这是另一回事，因为在那里上帝是一种当下存在者，决不是过去的存在。成为他者的过程在人和复活中永远发生。所以这样

一来，在教会中这种当下存在和这_·一个就得到了表象。

在这种规定中还要说明的是，基督在这里是被当作这_·一个来了解和认识的，此中的本质方面仍[是]：基督在此同时被表象为外在的东西，被表象为由神甫净化了的圣饼。对于这种净化，是决不能反对的。正是教会的精神，使自己成了这种外在的、感性的当下存在，由此使自己首先作为这_·一个成为可传播的。但一个要点在于：上帝使自己显现为这_·一个，这种情况得以保留和巩固；圣饼应该被当作上帝加以供奉，也就是说，就上帝作为一种外在的东西仍处于外部而言，上帝是这_·一个物。这样一来，在教会中这_·一个在任何时候和对任何个体都是存在的，任何东西都被结合到神圣的生命中，{基督的}受难、复活就存在于这个地点、这个个体之中。

教会似乎能够满足于这种当下存在和这种礼拜仪式——但首先得到确定和承认的是，这种上帝也表现为外在的上帝——似乎也可以让人坚持这种当下存在和这种礼拜仪式，所以外在的、感性的当下存在立刻变成一种无限的多样性，对当下存在的需要是无限的，并以无限的、多样的方式产生出来。于是基督，正如他在这里所显现的，也这样被设想和规定：他也表现为要以不同的方式从多个方面加以认识，以致他的圣母在他身上同样显示为当下存在的；其他的圣徒和永享至福的亡灵同样是上帝的活动的各种显现和结果。因此，当下存在的显现的多重恩典得到设定。神圣东西在一种当下存在东西中的这些显现和效用、各种圣母像——所有这类东西都是圣体，都是以一种能动的、有效的方式成为当下存在的过程。神迹的第三种方式，即以感性方式获得当下

存在形式的圣人遗骨，是一些属于天国的东西的保存物，同样地，神迹不是以普遍的方式作为律法表达上帝的显现，而是以特殊的方式表达上帝的显现。所有这些都关系到对神性的当下存在的需要。

教会在这些时代是一个充满神迹的世界，虔诚的共同体在世界自身中无法满足于单纯外在的定在和知性的、必然的自然联系，而是只有转而在神圣东西的一种特殊显现中才满足于这类个别（12, 483）的定在和联系，把它们当作神圣东西的一种表现，作为在这个地点、在这个时代的这一个。神圣东西作为感性东西是一种神迹，因为感性东西是一种有局限的、个别的東西。神圣东西作为这样的个别东西[是]一种神迹，并且得到了承认，因为它已经以特殊的方式显现出来。所以，这时问题在于：教会如何根据神圣东西作为这一个显现出来，如何根据自己拥有的神圣东西作为这一个、作为直接东西，在自己的范围内自我完善。教会自身在这一点上缺少什么的问题，并不在于：我们在这方面还缺少什么[和]教会必须怎样设法在自己的范围内激发这些缺少的东西。教会拥有我们对神的本性所要求的一切东西，拥有现实生活的统治权和各种奇特现象变为我们见过的东西的细化过程。问题是，教会在它的原则中毕竟还缺少什么，它必定有哪种缺点，却仍然没有背离它自身，没有逾越它的原则。

这种缺点是：把恩宠表现为一种特殊东西的神迹图像、神迹话语等等，并不具有绝对的形式，而是仅仅具备有局限的形式，因而需要一种无限的复制。圣体，这种比所有的神迹本身，比所有的这一个，比在不计其数的教会里被复制的基督更高的东西，

同样如此。但作为上帝之子，基督本身绝对只是一个。作为圣体，这个神灵仅仅是实体，虽然被实体化，被移转为感性的当下存在和个别性，但这种个别性同时是一种普遍的个别性，它处于一切共同体中，因而本身仅仅是一种映现的普遍性，不是空间里的这一个个别性、最终的个别性，而只是众多个别性中单个的个别性，不是绝对的太一、绝对的单个东西。这是教会的要求，这种绝对单一的此岸东西必定是教会所寻求的。

(12, 484) 将当下存在全部囊括起来的最终的个别性，是空间里的、场所里的个别性。所以，即使在时间里人格的个别性已经消失，空间的个别性也仍然保存下来。感性个别性的这个最终顶点，这种在空间里所要求的个别性，是基督教界必须寻求和占有的。达到这种个别性的路径掌握在无信仰者的手中，这条路径对教会是封锁住的，它对教会封锁起来，这是与教会不匹配的，有失教会的尊严；要摆脱这种侮辱，就要求基督教界已经完全成为一体。战争没有这种或那种目的，而是只有一个唯一的目的，这就是十字军东征。

这驱使基督徒奔往东方去弘扬基督教。我们在亚历山大统治时期已经首次看到西方人前往东方，在顶峰时期则看到一个现实的个体。基督教界在顶峰时期没有获得这一个。不是像在亚历山大时代有一个在顶峰时期迁往东方的现实个体，毋宁说，基督教界旨在获取这一个，想要获得和享用它。所以，西方各国为了占有这一个而迁往东方，想要获得这个地方。它们已经实现它们的目的，占领和获得了耶稣降生地伯利恒、约旦河、耶路撒冷、圣墓、各各他和客西马尼园。它们的目标是获得它们的那个作为当

下存在的最高东西，亲自看到、感受和享用这个当下存在。基督教界一方面谨慎行事，真诚地获取这个当下存在，另一方面也在那里进一步建立了一些王国和侯国；连君士坦丁堡也借此机会[被]占领了。我们还没有谈到希腊帝国这个特殊的基督教王国，(12, 485)它超过西罗马帝国，延续了一千年。但是十字军东征的参加者在他们的胜利远征当中表现得很笨拙，以致他们有数十万人在那里战死、丧生。他们以同样的愚昧表现出同样的笨拙，在东方维护和建立那些王国时也不明不白地草草收场。

因此，他们真正获得的东西是圣地、十字架的木料，最令人感兴趣的是占领主的坟墓。在圣墓中，在整个坟墓中，俗见的一切虚浮都消逝了，在那里气氛变得肃穆。在坟墓中，在世俗的这一个的这种否定性自我中，发生了相反的情形。以赛亚说：“你不要让圣徒的尸骨朽坏。”⁸在这里，在这种坟墓中，基督教界的俗见，即在感性的这一个中寻找教义，寻找终极东西，必定是陈旧的，在那里再次响起了这样的回答声：“你们为何在死者中寻找生者、复活者。他不在这里，他已复活。”⁹在基督的复活中，在这种业已复活的存在中有知性根据，即能够获得圣人遗骨的不可能性。假如这种知性根据是充分的，教会就会了结了这件事情；但假如这达到了这种纯粹知性的直观，基督教就会成了一种偶像崇拜。基督已经重生，感性的当下存在已被摆脱，并且不言自明。神圣的精神也许会遵循基督的感性当下存在，引导人们进入一切真理，但根据基督的看法，神圣的精神{实际上}浸透了共同体，这种精神是一种活生生的东西，但不是一种感性的东西。(12, 486)主体性的顶点是不应该在死者当中，而是应该在精神性的、活生

生的东西那里去寻求的。

这就是十字军东征的结果和意义。坟墓使得十字军东征对这一个的意义感到失望，因此基督徒必定会重新失去圣墓和迦南。这是十字军东征的幸事。十字军东征得到了很多好处和坏处。这是经验历史学必须考察的。十字军东征的结果是幸事，是精神，这种精神仅仅是要通过否定自己的直接当下存在而达到自身，[以致]它恰恰只是存在于感性、直接性的否定之中。基督教的精神必须达到这样的地步，即否定感性的这一个，将感性直接性中的这一个的意义与自身分离开，将这种意义设定为外在于基督教精神自身的，这恰恰是因为感性的这一个对精神而言是外在的东西。

这就是这时在世界历史中表现出来的立场。作为感性东西的这一个，这时是外在于精神的东西。正是以感性的这一个——它是精神所渴求的，精神想把它当作自己的东西，但又想把它当作一种外在于自己的东西，因为这种外在东西既是精神自己的东西，同时也是一种他物——为依据，人间事物和自然事物对精神而言才变成一种对精神感兴趣的东西。他物、自然事物是精神自己的东西；这种自然事物就是精神自己，但仍是一种他物。精神对自然有了兴趣，所以它外化出来，进入自然，就成了一项这时对它来说理所当然的工作。于是，精神这时拥有了自然事物，把自然事物当作一种自己在其中劳作、自我享受的东西。因此，这时的立场在于，这一个是被精神希求的，但实际上是出自精神。这种外在的东西是自然事物，是与精神分离的，是精神的他物，(12, 487)但精神同时又希求它，觉得自己有权投身于它。所以，可以进一步由此看到，感性的这一个不是在教会之中，而是在教会之外被

发现的。

于是，在世界中兴起的情形是：人转向世界，对于作为这一个的世界听之任之，向世界表示对自己的确信，在世界里使自己变成实践的，从而让世界成为自由的，就像人本身是自由的一样。精神在教会中已经摆脱感性的这一个。这样一来，精神就开始了一种完全不同的上升过程，这是这个时期的第三个规定。首先是教会的统治，其次是教会希求这一个，在自身之外寻找这一个。[第三]是与这种外在东西的和平关系，是这种对待人间事物和对待作为这一个的自然事物的平静态度，即把这一个据为己有，到教会之外，在内心想象这一个。外在的世界这时是在外部[对立于]教会的，所以精神这时必须对待外在世界，并在其中寻找自己的东西的规定。这种特点这时在世界中冉冉上升，并呈现出多种多样的现象。

这些形态中的第一个形态是，所有类型的工业、手工业和商业这时都活跃起来，尤其是在意大利的沿海地区和各个城市。自然界为了人的目的得到改造，尤其是在意大利、加泰罗尼亚地区和佛兰德地区，也包括莱茵河和多瑙河沿岸的德意志，城市被建立起来。此外，在与斯拉夫人作斗争的德意志也形成了城市。在德意志的北部，开始了反异教徒的斗争。属于这种情况的有汉萨同盟和为了类似目的组成的其他联合体。属于这种情况的还有商业的繁荣。在这里有一个地方将知性加入了感性的因素中，因为感性的因素是受教会排斥的。与知性的加入相结合的是外部定在的局限性的扩展。活跃的思想，一旦被扩展为普遍的见解，就增强了知性的自我确信。

其次，在这一时期也有大量的发明，这些发明主要属于手段。至于许多发明是在哪里作出的，这是一个无关紧要的问题。它们是否是在西方作出来的，这根本就不是问题，因为具有标志性意义的事情其实在于，这样一些发明这时被普遍地投入使用，并且出现了有权在外在性中得到满足的现象。尤其必须提到两件发明，即火药和印刷术的发明。

据说火药是由僧侣施瓦茨¹⁰发明的，这始终仍是最有可能的和最好的说法。军事艺术由于这一发明而得到改变，以下方面是很重要的：为达到好的或坏的目的，削弱或加固城堡；用坚固的兵器，如胸甲和盔甲这些昂贵的防御兵器，加固身体。主仆之间的武器差别这时得到减弱，主仆之间的力量差别也由此得到扬弃。一种通常的指责是，最勇敢的个人这时可能被软弱的众人战胜，被最胆怯的众人打败；但这种情况在以前也是有的，而火药这种手段在根本上产生了更高级的、精神性的、合理性的、审慎的勇气，因为在这时的军事艺术方面，主要的事情恰恰由此而变成了指挥。早在古人那里，在古代的军事艺术中就有这样的情况，即个人把自己的安危置于整体的关联之中，相信任何东西都是以整体为依据的。由于火药的使用，尤其是增添了这样的情形：个体的这种态度，即这种对敌人的个人仇恨，[得到]消除，作为敌对的态度终止了，因而搏击和射击的是一种抽象的、普遍的敌人。同样地，战争这时也更少流血，因为每个人从远处就能认识到危险；由于知性本身更多地是以它的力量保存整体的，所以就更能够使整体停留在远处。因此，必须把火药的发明看作是一种在本质上与近代的知性相关的手段。

印刷术推动了彼此以观念的方式处于联系之中的需要，正如印刷术[也]是从这种需要中形成的一样。印刷术是轻便传播意见和思想的手段，这种手段自从发明之后就像瘟疫一般在德意志泛滥。因此，商业和工业这些普遍的、和平的联系手段全都来到了世界上。

与此直接相关的是各种发现，包括体现海洋英雄主义的葡萄牙人的探险之旅、从西班牙出发绕过好望角海岬的航行和美洲的发现，西班牙的骑士精神这时由此找到了一块落实自身的新领域，[并且]以不同的方式发现了落实自身的途径，而它最初似乎是局限于享受的；但在这种走出去的过程中，它以这种最初似乎

(12, 490)

与勇敢相反的因素，表现出它的开拓性和它的勇敢。

其次，与这种最初的忙碌不可分离地结合起来的是各个城市里自由的形成；因为当人盯着自己的双手，看见双手在创造的时候，当主体性的自我意识在外部自然中落实自身的时候，人就在那里有了权利，靠这种权利陶冶自己，看到自己有必要以普遍的方式，按事物的本性保留各种需要。人为自己的事业恪尽职守，必须服从这种对象的普遍本性，必须战胜自己的单纯欲求、粗俗和笨拙，并克服自己的任性和鲁莽这种全然短暂的东西。人变得有教养，塑造自己，也就是说，不仅必须特殊地行事，而且必须以普遍的方式行事。所以，就工业而言，最初形成了各种联合体，以达到这种外在的目的。但除此以外，人也明白，当自己以普遍的方式在这种忙碌中、在这种劳动中卖力气时，同时就有了权利，另一方面各个联合体也变成了维护权利和市民自由的团体。在欧洲世界，在欧洲基督教界，由此兴起了一种新的因素、

一个新的世界：一方面，它不同于我们以往看到的教会，因为教会排斥外部生活，放任外部生活；另一方面，外部生活是与主仆关系对立的，是与奴仆的依附制度、即迄今通行的封建制度对立的。因此，一种新的自由制度进入了封建制度，这是一种从内容看包含合理自由的原则；虽然这种自由具有有限的规模和有限的意义，是拥有财产的自由、从事技艺的自由和支配技艺产品的自由，但在这个领域，内容是合乎理性的。在另一种制度、即封建制度中，依附性是首要的，内容是否合乎理性或有权利，都是不确定的和偶然的；因为在这里，在封建制度中，一切私有财产都应当存在，甚至[根据]封建制度的本性不允许存在的东西也应当存在，例如 *droit du pucelage* {初夜权} 和大臣职位等等，那种不是反对伦理生活，就是反对国家法的东西也应当存在。所以，少女的贞操成了主人的财产，另一方面，统帅、大臣的官职也成了他们的主人的财产。这时，与这种私有财产制度——在其中，过去作为财产的东西，就财产的概念而言是不应当成为财产的——相对照的是市民自由的新制度。

合理东西和权利的这种因素，这时与过去的制度发生多重冲突。这种因素出现在意大利各个美好的共和国中，这些共和国如今已不再被人提及，但它们之中的任何一个都有自己的有趣的、独特的和美好的历史。这些共和国发展起来，它们一方面是繁荣的和独立的，另一方面同样是不幸的，要么在内部自我毁灭，要么在不幸的战争中被肢解。各个城市只有在王侯们的宗主统治下才部分地成为自由的，就像在法兰西多次发生的情形一样。于是，这时出现三个基本的阶层：农民阶层、市民阶层和统治者阶

层，除此之外还有宗教阶层。这三个基本的阶层在印度表现为种姓等级，是由基本的物质需求和精神需求决定的。它们是在生活方式上对各种关系作出的区分。所以，这些阶层总体而言是必定到处都会出现的。像印度的种姓等级一样，这三个阶层也在意大利出现，并且部分地甚至被变成自然差别和地域差别。但它们在许多更重要的方面是由法律规定和确定的。只有一种出于意志的规定是合法的，这种规定不是出于自然事物和单纯自然性的规定，而是出于意志的一种同时得到对方普遍相互承认的规定。所以，这些基本的阶层是固定下来的，部分地是以自然的方式，部分地是以法律的方式。另外，重要的是必须说明，这些阶层虽然一方面是市民社会的各个阶层，但另一方面也同时成了国家权力中的各种差别和规定。国家权力同样属于这些阶层。这两方面是有联系的。所以，这些最初构成生活方式的阶层，同时也是政治性的阶层。这是一种非常重要的区分。(12, 492)

人们如今已经忘记，阶层恰恰是这种双重的东西。人们通常也不是把阶层理解为特殊生活方式的差别，而是单纯在政治意义上考察它们，以致这些阶层作为单纯政治性的阶层甚至不是源于特殊的生活方式所造成的需求。阶层既是生活方式的差别，也是政治关系的差别。统治者阶层同时是政治阶层。所以统治者同时也是政治权力，高级贵族同样如此，城市的成员、市民亦复如此，他们也有一种政治阶层的性质，成为阶层的東西就是政治性的，也在市民生活中有牢固基础。农民阶层或多或少被排除在政治事务之外，但也有一部分不是这样，例如在瑞士，整个农民阶层构成了整个国家。这些具有双重意义的阶层变成一种法律上固(12, 493)

定的东西，不仅在国家法上是以一部宪法确定的东西，而且也是这样确定的，即国家关系同时有了一种私有财产的形态。最后的这个方面部分地是违背国家本性的：国家在所有这些关系都具有私法性质的时候，一方面因而在整体上或多或少地变得腐败，但在另一方面，国家法的关系和规定也以这种方式变成了无限固定的。

但在这里，从这一点出发，事实表明，西方国家与东方国家、伊斯兰国家的巨大差别，欧洲国家相对于伊斯兰国家的巨大差别，是确定的；在伊斯兰国家里，决不存在国家的各种差别的这样一种固定状态，没有任何东西保持固定。在圣墓那里，东方告别了西方。

正是借助于此，在国家中才有了秩序。各种差别的固定状态、国家中的秩序只有在欧洲才存在。在东方，统一是一种不掺其他成分的、抽象的和狂热的统一；相反地，在欧洲，各种差别则被确定下来，[是]各种关系的一种永久的、持续的、知性的确定，而且经历了私法关系的阶段。因此，最重要的一点是，欧洲国家的形成获得了自身的固定性，并且经历了私有财产的阶段。

在这方面，重要的尤其是王位的固定世袭性，后来则是国家的不可分割性。王位的这种世袭性是从这种固定的私法关系中产生的。如果我们抽取这一点，就可以由此开始，通过比较它与东方因素的对立，阐发欧洲的法治与东方的支离破碎局面的整个差别。但规定国家权力的东西在私法方面具有的规定，在这个时代尚未回到这个绝对的领域上来，因为在国家中，除王权之外没有任何私法方面的东西是有效的，不允许私法东西的存在。国家权

力的两个方面，即作为王权的支撑点的王族、高等贵族与自由的体制，也必须在私法方面是固定的。

但私法方面的规定还没有回到这个领域上来。在此确定了各种权利和差别的知性，至此为止已经进一步[得到]考察。这个时代的各个国家也彼此外在地都是一种在法律上固定的东西，是通过彼此的协议在法律上得到规定，并通过结盟获得相互关系的，这些关系后来被称为欧洲的均势。各国此前更多地是保持孤立的，到这时则形成了各种联盟，例如 1508 年的康布雷联盟就是第一批联盟之一。这里已经表明，这些国家中的某个国家不与他国结盟就一事无成。所以，从这时开始出现了各国在商业上的联合。各国共同交织在它们的相互关系之中。在这方面，主要的观点就是这些。因此，我们所拥有的东西一方面是旧教会，另一方面是外部世界和在外在世界中具有自己的自我存在的知性。我们现在所要探讨的问题，是向作为第三个时期的近代的过渡。

在这个[时期]必须提到的是三个[基本]方面：1. 艺术，2. 教会的堕落，3. 宗教改革。我们上文谈到的最后内容是，世俗生活自为地发展起来，精神自为地外化出来，进入世俗生活。世俗生活是这_{一个}的原则，在教会之外发展起来。精神寻求这_{一个}的完满，为教会找到了这_{一个}，但当它使这_{一个}与教会分离时，它就排斥了教会。但教会仍保留了外在的这_{一个}，即感性东西本身，所以就有一种作为这_{一个}的双重的感性东西。因此，感性东西既存在于教会之中，也受到教会的排斥。作为最初的教会，教会把感性环节当做自己的直接性，而这种直接性还没有返回精神生活本身。当教会在自身具有这种感性东西时，这种感性东西就

变得更加真挚，甚至得到神化，并且这种神化是通过艺术发生的。艺术使外在的、感性的东西获得精神，得到提高和拥有灵魂。它把外在的东西升华为一种属于精神的形式；情感、即对这种形式的默祷不再对待一种单纯的事物，而是作为灵魂对待一种灵魂性的东西、一种精神。另一点在于，精神是否试图默祷，精神对待一种精神是否像崇敬地对待一个事物那样，例如一块圣饼、一根木头。在这样一种关系中，精神在对待精神性的东西时，是自由的和自为的，是在对待一种作为自己的原像的东西。

笃信宗教者可以虔诚地对待一个事物，可以对单纯感性的东西获得肃穆的感觉，甚至可以由此产生神圣恩宠的作用；但这样一来，感性的东西就是完全多余的。真的东西应当以客观的形态体现出来。事物完全不是客观的东西，完全不是绝对真的东西，而是一种非真的东西，对此精神也不是自由的，不是在对待一种真的东西，所以是完全依附性的、被奴役的和受束缚的，因为它转向一种非精神的、非真的东西，而只有在真理中精神才是自由的。倘若这样的被束缚的存在、对一种事物的不自由的依附成了宗教的立场和需要，精神的这样[一种]需要就不会在与一种优美东西的关系中得到满足，因为就奴役的需要而言，最平淡的表现才是最合乎目的的东西。经验据说也表明，最真的表现，例如拉斐尔的圣母像，像比较糟糕的东西一样是不享有崇敬的。笃信宗教者忽视真正的艺术作品。经验也可以证明，笃信宗教者较少崇尚真正的艺术作品，因为真正的艺术作品通向一种内在的满足和自由，与此相反，笃信宗教者只想在模糊的、无意识的依附中摇摆不定。笃信宗教者忽视真正的艺术作品，因为他觉得自己在内

心感到满意，如果需要的仅仅是一种模糊依附性的感觉，各种虚假的要求则是一种异样的东西。

至于教会的堕落，业已说明，教会缺少的是什麼，它是怎样整合这种缺点的。教会的堕落不能被看作是偶然的，不能作为偶然的東西加以看待，毋宁说这种堕落是必然的。可以说，它是从权力的滥用中滋生出来的。“教会[里]的滥用”是这样[一个]词汇，这个词汇表示自为的善仅仅是因为主观目的而堕落的，只有去除掉这种主观目的才能拯救事物。既然人们假定事物自身本来是没有缺陷的，只是人的偶然意志才把这种善转变为达到激情的目的的手段，那么，邪恶就被当成一种外在于事物的东西。而如果事物仅仅被滥用，并且情况的确仅仅是滥用，滥用就仅仅是个别的和偶然的。因此，这种情况只是在个别现象中发生的。但堕落的原则在于教会，它已经使自己存在于教会自身之中，并且在于，教会已经将奉祀作为感性的东西完全排除掉了，可又没有真正完全排除感性的东西。艺术不足以美化这种感性东西，因为艺术自身具有感性的形式。感性东西在艺术中仍是有存在权利的，因为艺术不是满足精神的最终需要的东西，艺术的因素是感性东西，而精神渴求的是一种精神因素。(12, 497)

世界精神已经排除感性东西，因此就与教会分离开，从而处于那种不是分有这个被排除的部分、而是在自身保有这个部分的教会之上。教会之所以从这时起退居世界精神之后，正是因为世界精神已经达到把感性东西当做其自身来对待的地步。世界精神这时把外在东西看作外在东西，并且我们拥有一种有权使外部东西屈从自己的主体性。感性东西仍处于教会之中，这种关系这时

在教会中就发展成了堕落。教会不再遇到任何抵抗；它变成了占统治地位者，因而在它自身中任何东西都达到了完成。任何内在地存在于教会的东西，都以全然的完善性获得自己的规定性。这表现为教会自身之中的矛盾。所以，堕落可以被理解为处于虔诚笃信本身中的，被理解为迷信和[某种]被束缚于一种感性的这一个的东西，也可以被理解为教会要把一种感性的东西当作绝对东西、当作精神来崇拜。所以，被束缚的精神是不自由的。最不理智的、最愚蠢的神迹信仰，就是这种不自由的一个例证。神圣的东西让人以最特殊的形态表达为特定存在着的。权欲、粗俗、虚伪、感性生活、一切激情之类的东西，都以自己的方式，即以粗鲁、野蛮的方式变成了自由的，并作为狂野不羁的东西粗鲁地产生出来。教会的美德这时反而仅仅是抽象否定感性东西的，是在逃避现实，放弃生活，没有活力。教会没有达到它自身具备伦理的程度，而只是逃避世俗生活，放弃世俗生活。[与此相反，]最高的美德存在于活生生的东西的范围内，存在于家庭里。

(12, 498) 这时在教会中出现的这些反差，一方面是粗俗的欲求和粗俗的恶习，另一方面是笃信宗教的灵魂牺牲一切、放弃一切的崇高。这些反差由于对立，由于知性，由于人在其中感觉到的差别，而变得更加强烈。教会的最后堕落在于，它应当从堕落中拯救灵魂，但就它本身已经堕落而言，它却使这种拯救、这个绝对的目的本身变成一种单纯外在的手段，以完全外在的方式满足这种要求，这就是对罪恶的赦免。最高的满足寻求的是主体性对人与上帝的统一的确信。当灵魂的满足这样以外在的方式轻率地被得到时，当教会外在地和轻率地提供这种确信，并且这是为了外

在目的而发生的，仅仅是为了达到吃喝享乐的目的时，灵魂的反抗就必定会被提高到极致，对这样的作为的反抗就是必然的事情。但操持奉祀所要达到的目的不{仅}是吃喝享乐，而且也包括建造圣彼得大教堂，建造这个美丽的、最大的、外在的教堂，并且这里的情况就像在雅典一样。像雅典人为了艺术，动用盟友的钱财建造雅典娜神庙，以致他们失去盟友，并给雅典造成不幸一样，圣彼得大教堂这座由米开朗琪罗用末日审判的画面装饰起来的建筑，也成了对这座在教会中引为骄傲的最高建筑本身的末日审判：它对处于堕落中的教会自身来说就是一次末日审判。

如果想要了解教会的堕落，就必须读路德的一些著作¹¹，因为今天的教会根本就不再是这种状况，它已经通过宗教改革在自身涤净了自己。正是德意志民族古老的、保存下来的真诚，导致这种古老类型的没落，并且又从中恢复了真正的统一。所以，这种真诚本来就应当获得自由的原则。这种精神自由的原则被保留在了德意志精神的真诚中，所有其他民族都长途跋涉到东印度、{西印度}和美洲抢夺世俗的统治权，例如西班牙。与这种世俗统治权相反，德意志的一位质朴的修道士——他心中产生了这样的意识，即必须在心灵的深处，在内心的绝对理想性中寻找这一个——清楚地意识到了当下存在，对这种意识而言，最深处的心灵因为是非颠倒而受到伤害。[正是这位修道士]认清、追踪和摧毁了教会的是非颠倒。 (12, 499)

路德的质朴教义说的是，对当下存在中的这一个的意识决不是感性东西，而是一种真正当下存在的东西的现实东西、精神东西，不是存在于感性东西中，而是存在于信仰和享受中。这决不

是关于这样一位上帝的意识，这位上帝据说是作为一个事物以感性的方式现实存在的，这也不是说这个对象是一种单纯被表象的、非当下存在的对象，而是说它是真正当下的，但又不是感性的。因此，路德在关于晚餐的教义中决不会屈从任何东西，决不会放弃任何东西。

很多其他教义都把这种去除这一个的感性东西的观点作为一个中心观点接受下来，例如这些教义认为，实践事功的虚妄，作为一种行为，不是由信仰产生的，而是出于一种外在的动因得到完成。在信仰中必须坚持的是，路德派教会的信仰决不是对单纯有限东西的确信，决不是对依附于单纯有限主体本身的单纯有限事物的确信。在这里，信仰决不是对不在场的东西、已发生的事情、过去的东西的相信，不是看待事物的活动，例如相信摩西不打湿脚跨过红海，相信关于外在东西的诸如此类的浅见。这不属于信仰。信仰也不属于这样的情况，即相信耶利哥的喇叭起到了大炮那样的作用，因为这是对世俗东西的确信。耶稣贬斥犹太人想要从征兆和神迹中获得信仰；耶稣甚至宣布，渴求征兆和神迹以便进行信仰，也就是在一种外在的、个别化的东西中为着手信仰的人寻求对神圣东西的确信，是不正当的。毋宁说，信仰是对永恒东西、对自在自为地存在的真理的确信。

上帝的确实性、真理性，完全不同于这样的外在东西的确实性。路德派教会说，只有神圣的精神才会产生和给予这种确实性，因为从个体来看，确实性不仅属于上帝的特殊性，而且属于上帝的本质，是从精神中产生出来的。路德派教义完全是天主教的，它只是去掉了所有属于外在性的关系的東西；天主教会只有

在坚持这一点的范围内，是反对路德派教义的。也就是说，只要天主教会不主张这种外在的东西，路德派教义是不反对天主教义的。

这里还要强调的一个方面是：神职人员与俗众的差别。俗众与教士阶层的差别这时也得到了扬弃。俗众仍不得不把一切精神性的东西，包括伦理、宗教和法律东西的所有内容，接受为一种异于他们的、被给予和被提供的东西。而教士阶层掌握着一切精神性的东西。在路德派的原则中去除了这种差别；在路德派教会中，正是心灵、感受性的精神生活、最内在的意识、良心才应当达到对真理的意识和掌握，凭借的是这样的规定，即作为特殊个

(12, 501)

体的主体是与这种真理同一的。

由此在教会中获得了自由，获得了灵魂的绝对的、本身属于宗教的真诚。这一个这时是一种精神性的东西，对这一个的意识不是任何感性的东西，而是精神性的东西。个体的主体性，即他的确信、真诚只有在信仰中才是真正的主体性，也就是说：只有主体性业已改造自己，在业已获得重生时在真理中达到精神的知识，它才是真正的主体性。主体性不是天然的主体性，而是实体性的东西。它必须真正得到改变，也就是说，必须放弃主观的意见，掌握教会的教义。教义、内容在路德派的原则那里绝对是必要的。主体必须拥有自在自为地存在的对象。主观的确信，即主体对于真的东西——它对主体而言应当是一种客观上真确的、自在自为地存在的东西——的知识，之所以变为真确的，是因为特殊的主体性针对这种唯有通过掌握客观的真确性才会产生的内容，得到了扬弃。主体掌握的这种东西是真理、精神、三位一体。这种精神是绝对的本质、主观精神的本质，主体和主观精神

在对待这种本质时成为自由的，因为主体是在自身中对待他的本质、真的东西，而否定他自己的特殊性的。主观精神在它的这种否定性中达到自身，因为它在自身是绝对的。这样一来，基督教的自由就变成了现实的。如果把主观的自由单纯地置于感受中，而没有这个内容，就会始终停留于单纯的自然性，停留于自然意志。(12, 502) 感受性的意志是自然意志，因为人只有在经历意识过程时才是人，只有在分享真确内容、客观东西，并在自身接受这种东西时才是精神。

这是聚集各个民族的最后的、新的口号，是自由的旗帜、真正的精神的旗帜。这是新时代的精神，标志着新时代的这个时期。到我们目前为止的时代没有什么其他的苦劳和功劳，无非就是把把这个原则塑造为现实，从而使这个原则获得自由的形式和普遍性的形式。

因此，这时在世界上存在三种形态：首先是旧教会的王国，这种教会具有同一种真的内容，但带有外在性，所以这种内容没有被提高到主观自由上来；其次，我们拥有外在的、世俗的世界，在这个世界里，外在的自然、生活的需要和主观的目的得到加工改造，存在着一切外在的关系，在其中有着统治机构和市民社会，但在其中知性也巩固起来；然后第三，有了新教会，有了精神的自由，它具有主观认识、主观同一性的形态。

这时必定发生的事情是，现实生活的这种已经自在地发生的和解必须得到塑造；这种情况只有通过现实生活本身在形式上变成真正客观的，获得了思维的形式，才能[发生]。这种形式属于教化，因为教化是普遍东西、一般思维的活动。至于有限意志的

领域——法、国家、行政——[它们则]以普遍的方式，按照概念得到规定。于是，真理这时就对精神显现于外在的、自然的、主观的意志中。现象的质料是特殊意志，显现出来的东西是自由意志的概念，而这个概念同时也是真正的精神的概念。所以，正是本质在这种因素中显现出来，并且[本质]只能在材料通过概念和向着概念被想象为普遍东西的成分时，在精神的同一性展示给思维的普遍性形式时，显现出来。(12, 503)

所以可以说，国家的体制是建立在宗教上的。宗教就这样构成国家的基础，不是说国家把宗教当作手段加以利用，也不是说国家借助宗教的顺从可以得到效劳，而是说国家仅仅是宗教的真正内容的显现。关于这种新原则在当下存在中的显现，还要谈到。

在这种显现方面，再次出现罗马民族[与日耳曼民族]的差别。罗马民族在最初的形成过程中达到作为国家的实存时，就已经在它们的己内存在中有了己外存在，在自身是一种破碎的东西。出于这种特定的原因，这些民族始终留在旧教会本来就是必然的，因为在它们之中有一种固定的、实定的东西反对精神的自由。其他民族则相反，我们说过，它们维持着古老的真诚，在它们之中新教会能够产生，而且已经产生出来。如果我们综观欧洲一系列的世俗帝国，下列差别就会表现出来。

[1.] 首先摆在我们面前的是作为当下存在个别性的意大利，这种个别性没有达到用思维、用普遍性规定自己的程度。一切处于这种思维规定之外的东西、一切野蛮的东西，都可以在这里开出美丽的花朵，可以在这里获得自己的地位，既有一切甜美和温柔，另一方面也有欺骗和卑鄙。所以，我们在这里看到最美好的

宗教信仰的各种图景，这里有最美的花朵，即伦理生活之花，但也有肆无忌惮的肉欲，有最野蛮的道德败坏和无法无天。

(12, 504) 像意大利是主观的个体性一样，西班牙是表现尊敬、严肃的民族，这个以自己最美丽的光辉出现骑士精神的民族，发展到了最辉煌的阶段；但这种骑士精神、这种骑士意识从自身走进一个新的世界，走向美洲，而没有返回到它自身的最内在东西。所以，在这个国家没有工业，我们在艺术中怀念西班牙；我们看到各个等级失去它们的独立性，因为宗教法庭不允许出现自我的生成。宗教法庭具有一种强硬的非洲性格，因而不允许在任何方面出现自我的生成。

此外，第三个民族是法兰西人，作为具有思维和精神——但它们在本质上仅仅是抽象的——的民族，作为具有无限教养的民族；但这种思维带有反对具体东西的外在性。精神作为机智仅仅抽象地抓住具体的东西。抽象的思维和机智是在此可以发现的两种意识方式。

[2.] 另一系列的民族是保持真诚的民族，它们又划分为三类。在这些民族中出现了教会的自由。这些民族，就它们始终具有这种真诚而言，本身又外在地划为三类。

(12, 505) 我们可以把大不列颠列为第一类民族，它在自身三分为英格兰、苏格兰和爱尔兰，三分为圣公会、天主教会和长老会。大不列颠可以与法兰西相比较。它也必须被看作抽象思维的原则，即抽象论理的原则，但这种原则比较具体，毕竟是比较具体的思维的原则，这种思维以特定的权利为自己的对象，想做感兴趣的事情。

第二类民族是也在自身三分的斯堪的纳维亚民族。丹麦、挪威和瑞典三个斯堪的纳维亚民族，可以与西班牙人相比，与西班牙的骑士精神、古老的海洋骑士特征——这些特征后来又以其他的方式表现出来——相比，与西班牙的英雄相比，例如古斯塔夫·阿道夫和查理十二世这些重现骑士特征的伟大骑士。他们在内部一方面在他们的傲慢大公的帮助下发动战争，另一方面又在与他们的贵族的矛盾中发动战争。

第三类民族是与意大利有着一种相同命运的德意志。个别性、个体性和主体性的原则在这里占主导地位。在真诚原则的这个中心点，开启了宗教改革的先河。这个国家根据它的规定在精神上已经知道自己不能取得政治上的统一。更确切地说，它在自身是分裂的，以致一方面它让瑞士的农民等级成为独立的——在瑞士，农民等级本身自为地是一个整体，一个孤立的独立东西——，另一方面，在荷兰，处于商业、工业的联盟中的各个城市和城市市民的自由也发展到独立的程度，成为一个独立的整体。德意志本身是欧洲的小宇宙。东方民族斯拉夫人已经与德意志东部的各大邦国相毗邻。

欧洲的两个国家原则、即新世界的原则的主要代表，必然出现在德意志。旧教会的原则在奥地利得到表现，新教会的原则在普鲁士得到表现，自由的目光已经朝向它们，并将永远朝向它们。德意志的其他邦国依然数量繁杂，地位独特，这是它们在自己与这两个国家毗邻，或多或少独立自主时所维持的地位。必须获得独立宪政体制的各个小邦，竭力靠拢这两个中心点。

除了这两大秩序，在欧洲还有第三种民族，即保持着原初的

(12, 506) 诚实的斯拉夫人。俄国大约是在近来，在 100 年以来才比较接近欧洲生活的，已经表现出变得与欧洲文化相似。但这个国家还没有介入欧洲文化的进程，它在艺术和科学方面是处于圈外的。但在外在的、政治的方面，它已经同时表现为一种强大的力量，表现为牢固的、纯正的、尚不开明的东西，甚至在现代确立和维护着各欧洲帝国得以持续存在的纽带，尽管它本身其实仅仅是以消极的方式这样做的。

近代史

至于我们近代的历史特征，它们有这样三种关注：

1. 新教会的实存方面，即教会获得世俗的定在；
2. 新教会的原则：意识的主体性，在像意识最初所是的那样形成起来时，就获得感觉、表象的形式；因此，新教会的原则必定表现思维的普遍性形式；
3. 这种形式的普遍性获得具体的内容，成为决定具体现实生活的东西。

(12, 507) 在第一种关注中有宗教战争。我们以前也已看到具有普遍关注对象的大远征，如十字军东征等。此外，也有甚至在近代仍然不断进行的特殊战争。但像一般在近代一样，与这些战争相关联的也是偶然的東西。例如，西班牙的王位继承战争就属于这样的战争，在这场战争中对象是一种特殊关注的东西，主要的关注在于，是奥地利王子还是法兰西王子获得西班牙的王位继承权。

让我们感兴趣的是新教会的活动，即新教会获得一种世俗的实存。在这方面，首先必须留意的是出现在我们面前的大帝国，即查理五世的大帝国、宏伟的君主国，但这个君主国很快就表明没有内在的关注。这个庞大的世俗强权是现实存在的，但表现[为]这样一种强权，这种强权的时代、它的内在关注已经过去。这个强权丝毫没有发挥影响，它没有留下任何世界历史的结果，而是在其自身表现为一种软弱无能，这种软弱无能无法把时代的关注统一在自身中。那时出现了宗教改革，但这个强权不知道该怎样对待宗教改革。查理五世逮捕了新教的首领们；他抓住他们，不知道该怎样处置他们，徘徊良久，{决定}每个人必须最终下跪，才能重回自己的国家。他在一场与法兰西的战争中，俘获了他的敌人弗朗茨一世，打败了法兰西，但这也无果而终。他征服了罗马，洗劫了罗马，并把教皇围困在天使堡，教皇则秘密逃走了。然而，即使天主教世界的这个中心落在他的手里，这也毫无结果；从所有这些事件中并没有得出任何结果。令人奇怪的是（弗伦茨贝格作了记载），德意志的士兵们，在教皇被困在天使堡时，像教皇和红衣主教一样组成一个队列、[一个]仪式方队，当着教皇的面将路德提升为教皇。据此，阿尔巴公爵对皇帝查理说，他应当把帝国的首府迁往罗马并把教皇置于他的权力和统治之下，然后他就会是最大的皇帝；他应当要么把全部的罪责推给德意志人，要么作为慈善的皇帝出现，任命教皇，恢复一切东西，使一切东西进入旧的形态。也就是说，阿尔巴有这样的思想，即查理以自己的权势获得教会首领的地位。但所有这些事情，没有任何一件发生，毋宁说强大的帝国总体上表现为软弱无

能。莫里茨·冯·萨克森揭示了这个帝国的软弱无能。

但这时有趣的事情是，新教会也获得了一种世俗的实存。旧教会在一些保留它的国家里已经站稳了脚跟，甚至在国家还没有发展到政教合一时，就部分地通过占有财富，部分地以直接的政治方式从根本上直接与政治权力统一起来了。在德意志，教会表现出一种定在，争执必定存在，不和无可避免。这里本来可以平静地避免争执和不和，如果不存在众多瓜分了整个教会财产的主教管区的话。在这里侯爵领地也是教会的财产，而这种财产属于整个教会，此外旧教会的多种政治利益也仍是与宗教财产的占有错综交织的。王侯的家族指定年轻的儿子占有侯爵领地，通过他们的年轻儿子达到对侯爵领地的占有；如果这些财产落入世俗的手中，{他们的}地位当然也必定完全发生改变。贵族的利益同样是与各种权利相关的，市民和农民的[利益]亦复如此，因为最卑微的农民可能成为修道院长。各个等级的差别是固定的，只有在教会中，获取更高的身份和更高的世俗地位才对任何人都是敞开的，在国家中则不是这样。市民还不可能得到所有的国家职位。

(12, 509) 所以，这种变化必定也对最底层人的地位产生过影响。

所以在德意志，由于宗教改革而出现了市民战争，这种战争也可以称为内部战争，但一般都不是反叛者的暴乱和战争，而在其他一些自身构成一个整体的国家里，对立在突然爆发的时候，就是暴乱和正式的暴动。在德意志——在那里，统治权是诸侯国的私有财产，王侯在他们与皇帝的对立中拥有很大的政治独立性——这样的情况是不可能存在的，新教义并不像在法兰西那样是作为暴动出现的。在法兰西尤其是这种情况，不过在那里也不

存在彻底的暴动，各种骚乱从任何方面看都不具有暴动的形态，因为那里的一些单独的大城市也仍拥有很大的权利和很大的独立性。但荷兰人爆发了反抗西班牙的正式暴动；荷兰人的起义，这场由活跃市民发起的斗争，是一场正式的革命，是一场用微不足道的资金进行的永远值得纪念的革命，与西班牙、即墨西哥财富的攫取者相比，供荷兰人使用的就是这些资金。在荷兰，宗教战争同时是立宪战争，这是宣布摆脱信仰枷锁的举动，但也是摆脱压迫的政治解放。在实际生活中确立宗教自由而不改变政治关系，这是不可能发生的。英格兰既有宗教战争，也有立宪战争。为了在实际生活中确立宗教自由，必须进行一场政治变革。

几乎整个欧洲都参与进来的最残酷的斗争，是后来发生在德意志的著名的三十年战争。其他欧洲势力在政治上可以有权加入这场战争，但在法兰西和英格兰，情况不可能是这样，因为各个势力在德意志支持的不是反叛者，而是有政治权利的派别。所有民族也重新涌向这个它们起初由以流出去的源头，过去贯彻的真诚原则的斗争在这里决战到底。斗争以两个部分、两个派别勉强可以共同存在而结束，而没有思想的成果，没有为思想赢得什么，因为斗争只是以单纯外在的东西为基础的。结局在总体上具有政治的性质，是各个有差别的东西的一种应当彼此并存的状态。既没有出现和承认一条基本原则，也没有实现两种宗教的一种统一，这种情况在特伦托宗教会议上没能再发生，莱布尼茨就两种宗教的统一问题与波舒哀长期通信商讨¹²，因为他相信法兰西还没有承认特伦托宗教会议，在这个会议上天主教完全以排斥性的、明智的方式表达自己的态度。莱布尼茨反对波舒哀的观

(12, 510)

点，为了达到{两种宗教的}统一，他要求推延特伦托宗教会议，波舒哀回答说，是否取消这个会议纯粹取决于神职人员，而不是俗众，能做到这件事的根本不是议会，而仅仅是教士阶层，于是莱布尼茨放弃了这场争论。

在德意志方面，通过制定帝国的宪法，即关于各个固定邦国的体制的宪法，战争结束了。借助于宪法，即各位王侯的私人权利的确立，缔结了和平条约（[Hippolytus] a lapide{光山秃岭中的希波吕图斯}¹³）。在此可以再清楚不过地看到，德意志的自由观念仅仅包含地方分立。这里还谈不上存在共同的国家目的，毋宁说德意志的自由观念不过是一种彻底的地方分立和私法的确立。所以，德意志宪法还不如称为一种拥有宪法的无政府状态，因为宪法的确立存在于这样的帝国中，在那里，掌权者的一切关系都是以私法的方式这样规定的：人们关注的是个体仅仅为自己获得安全，并且仅仅是这样获得安全的，即他不为整体行事，相对于整体的个体部分的利益和相对于个体部分的整体的利益得到了最可靠的维护。

威斯特伐利亚和约的缔结甚至一度被视为德意志的帕拉斯神像，但事实很快表明，它真正带来的是什么；[它]实在是最大不幸。尤其表明这一点的是抵抗土耳其人的可耻战争，他们直逼维也纳，在波兰人的协助下他们才被击退，还有更加可耻的与法兰西的战争，在这场战争中德意志帝国的防卫墙被法兰西人侵占。这部德意志宪法是黎塞留的作品¹⁴，它导致德意志作为一个帝国的完结。黎塞留有着大政治家们都可能有的命运，那就是在他的国家导致适得其反的结果，不论是他希望为他的朋友做的事情，

还是他在敌对的国家做的事情，结果都恰恰相反。他在自己的祖国镇压了新教徒的政治独立，给{德意志}帝国提供了安全，他为此[受到]自己国人的诅咒。在德意志，他导致了虚弱无能：他破坏了德意志作为帝国的独立性，德意志人为争取到的宪法而欢欣，他为此[受到]祝福。所以，最近的结果是德意志获得了上述宪法和宗教自由。在其他国家，当新教作为反抗活动出现时，宗教获得了不同的命运，要么被完全镇压，要么仅仅维持着一种可怜的生存状况。所以，结果仅仅是宗教在政治上有了基础，最高的利益就这样得到满足，这种利益就是宗教得以生存。宗教这时有了受法律保障的实存。

第二个时期是知性正式形成的时期。宗教在自身已经完成，(12, 512) 并获得合法的实存，因此它退出博弈。各种特殊的利益这时登台亮相，导致这一时期的战争。因此，在这一时期出现了单纯的政治战争。不同于这种效用的是个人教养。

正是自在地起作用的主体性，这时要求并获得自己的普遍性形式，进入了外部世界。教养在一切时代都已存在，但在这里获得了具有特别价值的意义，因为正是在政治实存中得到保障的精神本身，这时使外部世界成为自由的，也让外部世界有自己的持存，在外部世界中——就像它是外在的一样——寻求自己，寻求真理。只有对自由的人而言，他物、外在的东西才是自由的；他所寻求的不是作为神迹、作为个别东西的神圣东西的显现，毋宁说，他要让外部世界被认为是外在的，他部分地以实践的方式通过工业转向自己，并且认为外部世界中的活动本身是有权利的，具有的意义在于，相对于外部世界，人必须把这种知性、同一种

意识带到上帝面前，而且可以这样做。

正直是个体在各种特殊的实存关系中处事的方式方法。但这种正直也必须超越出来，发展到对于绝对东西的意识，即宗教意识，并且出于这种意识才必定是正直的；或者说，上帝、真理在各种特殊的关系中成为现实时，就是正直，是真的东西在各种特殊关系中的实现，是真理的这种精神，所以也无非是宗教的精神，只是这种精神转向特殊的东西而已。所以，人绝对有权把这种精神、同一个精神带到上帝面前。如果人将他在伦理东西中的正直仅仅看作他的实存的一种否定方式，反对教会所要求的方式，这就决不是不同的关系。在这种情况下，人使用向教会和寺庙奉献的祭品与贡赋，仿佛买下了允许以这样的世俗方式行事的资格，在世俗事务中忙忙碌碌。于是，这是一种双重的定在、双重的生活，在这里，人们从理论上把在战争中杀戮人的行为看作不正当的，也把靠商业与家庭关系过的生活看作不正当的。但精神在现实的生活中是起作用的，这时被视为有权利的，再也不需要用这样的祭品购买和赎回权利。

至于这时出现的教养，可以列举路易十四的百年教育。在法兰西，路易十四统治时期的百年教育成就辉煌。这是一个艺术与科学的黄金时代，法兰西人[曾]这样称呼这个时代。这里表现出来的是形式的美德，即具有尊严、伟大和友好的形式的美德，它们让人受到尊敬，想要令人愉悦，并以共同的举止行事。演说和在举止方面的差异同样博得好感。演说的艺术变成善于表达激情的诡辩术；甚至部分地在内容方面，这些传统美德也在演说中得到强调。这些演说的内容虽然也是传统的美德，但这同样也是激

情。而主要的事情在于，没有任何真正的、绝对的原则是有效的，没有回到精神东西的统一，没有回到自由，这些美德不是从绝对的、伦理的自由中产生出来的。

现在要谈的下一件事情是教养的形式，这种形式这时构成显现出来的各种科学。真正的教养在本质上是科学的教养。它涉及的方面是国家，而不是教会。教会没有达到宗教自由的顶点，同样也没有达到科学的顶点，不论是在研究思维的经验科学中，还是在研究外部自然的经验科学中。自然科学，即关于外部自然和内部自然的经验，主要是在英格兰和法兰西形成起来的。它最初尤其是在法兰西和英格兰出现的。精神作为能思维的精神，在这里从外部东西——这种外部东西又是精神从自身放手让它自由的——中用平凡的方法抽取出自然，不干预自然，而与自然发生关系。精神不再担心、不再怀疑这种外在性，懂得与外部东西达成和解，能在外部东西中发现自己。属于这些科学的是关于经验定在的知识，更多的还是关于自然中普遍规律的知识，是自然和知性中的普遍东西。普遍东西寻求的是精神，在这里更具体地讲就是知性。知性部分地是主观思维的方式，部分地是外部东西的关联。

(12, 514)

这些知性科学这时有了自己的效用；这类科学给人和上帝带来荣耀。说科学也给上帝带来荣耀，教会不想承认，天主教也予以否认；天主教甚至因为伽利略阐述哥白尼学说而强迫他忏悔，因为哥白尼学说显然是违背圣经的一种表述，而这种表述本身属于上文提到的那种信仰。但不同于上帝本性中的东西的其他东西，只要在上帝的范围和上帝的进程中，则属于真正的信仰。证

明不属于信仰，伽利略并没有像新近所说的那样，做一次冒昧的报告。一年前报纸上说，他由于狂妄自大地做过报告和发表未经裁定的谈话而受到谴责。在一份奥地利报纸上，大概是弗里德里希·冯·施莱格尔说，伽利略七十好几岁时肯定诅咒和谴责过太阳是静止的这种谬误。所以，旧形态的教会在这里充满敌意地反对科学。在这些事件之后，一切能思维的人都疏远了教会。

但从另一方面看，教会在宣称科学导致唯物论和无神论时，也就有权反对科学，因为自然本身和自然规律被说成一种终极的东西、一种自为的普遍东西。人们也许可以补充说，上帝创造了这个自然和自然规律；但在这些科学中，所要求的是洞察发现的东西，明了一切关联。正是在向上帝的升华中，这个桥梁、这个过渡没有得到揭示，自然规律与上帝的关联没有得到说明，而这个过渡恰恰违背自然科学本身只承认已被洞察的东西的原则。因此，这里出现一种矛盾。这种认识有两个方面：首先，这些规律、这些知识以经验和感性存在为它们的基础；其次，知觉的类型，例如直接的知觉活动和多重的知觉，是作为规律和种属被提升为普遍性的形式，被概括为一种普遍东西。在这些规律和种属中，在这些普遍东西中有精神，即知性自身。感性物质提供材料、内容和起点，然后过渡到普遍东西，这种普遍东西就是知性。在普遍东西中知性认识到自己，使自己符合于所发现的东西，把多样性的东西提升为一种普遍的东西。在规律的形式中知性得到满足，因为在这里知性面临的是它自己所是的这种同一性。所以，这是在科学方面的知性的作为。这种普遍性的形式显露出来，这是第二种关注的事情。

第三种关注的事情是，这种普遍东西、这种认识活动首先是理论性的，{然后}也转向实践领域，转向现实。它首先从现存的東西走向规律。但不同之处是，这些原则、这些规律被当作标准、固定的观点和固定的前提加以运用，隶属于它们的東西、通常存在的東西在它们那里得到检验。第三种关注的事情就出现在这种转向中。

于是在这里就出现了第三种关注的事情。具备自己的知识和规律的知性，有这样的方面，即它作为启蒙精神转而反对精神中的具体東西，即反对宗教信仰，因为它把自然性的存在当做原则，不论这种存在是具有物理本性的现存東西，还是具有精神本性的现存東西。知性把这个基础、特定的经验当作真的東西，当作一切应当有效的東西的试金石。知性的原则是连贯、同一和关联的原则，知性借助这个原则转而反对宗教，所以[知性]是启蒙精神。

自然规律对知性而言是真的東西，知性的方法是逻辑连贯的方法。有前提的、自然性的、知性所发现的東西也包括精神性的東西，即感觉、冲动、灵魂不朽的感觉、同情等等。知性在以自己的方式行事时，就是启蒙精神。所以，当知性停留于这种作为绝对真理的自然性的東西时，宗教相对于知性是不可能经受得住这种東西的，因为宗教的原则正在于，自然性的東西恰恰是必须加以扬弃的否定東西。此外，宗教是思辨的，宗教具有一种思辨的内容，因而相对于知性的抽象连贯性，是不连贯的，因为理性就是在自身使差异性成为统一性，把有差别的東西理解为一个東西，理解为具体的東西，而这恰恰违背知性的同一性，即抽象的、自身无差别的東西的同一性。知性持守这种同一性，它说：

(12, 517)

“有限的东西不是无限的。”宗教的一切神秘东西、即思辨东西，对知性来说都是一种虚无的东西。所以，知性的这种转向表现为对宗教的否定。

第二点不同是一般的知性与国家的关系。当国家和政府拥有知性，把自己的效用理解为普遍目的，把自己理解为普遍东西时，由此就出现一种作为最高东西、有效东西的普遍国家目的的观念。这种思想作为国家目的，首先必定是分离的东西，是在国家关系方面的单纯的私人权利，是权力中单纯特殊的个体权利。所以，当国家变得能思维时，它就在现实中设想另一种关系。以往作为特权的東西，这时不再被自在自为地视为拥有私人财产的形式。从形式上看属于私法的一切关系，从概念和内容上看都属于国家。所以，这个内容从私法的东西那里被抽走了。只有从其本性看可能是私法的东西，才允许保留这种形式。

政府这时是理解国家的目的和国家的思想的，就出现了这个方面而言，我们这里必须强调弗利德里希二世。他是一位世界历史人物，[被]称为“哲学王”，因为他已经理解国家的普遍思想，因为他坚持普遍的目的。就他钻研形而上学或者他个人是哲学家而言，也可以这样称呼他。他是哲学王，不是因为唯独他把握了这种原则，而是因为他首先把握了这种原则，并作为国王将它付诸实施。只有这种原则成了普遍有效的，人们才把哲学称为健全的人类理智。正是他，坚持国家的目的，让它行之有效，在特殊的東西、即各种特权背离、违背国家的目的和维护时，就不再尊重它们。更确切地说，他更喜欢各种有利于整体的建制。

这一时期对外的政治效用，即战争，必须称为立宪战争，而

以前[时期]的战争是宗教战争或单纯外在的政治战争。七年战争就是这样一种战争，[它]可以被称为立宪战争。虽然联合所有大国、所有庞大势力反对弗利德里希的外在目的最初可能显得是西里西亚，但真正的驱动因素是在王位上端坐着一个与往常不同的精神，这个精神带来了一种不同的原则，具有不同的活动和一种不同的方式。特殊的、独特的东西当然也添加了进去，但主要的驱动因素是，一个具有不同活力的人坐在王位上。但后来的战争更多的是立宪战争。

现代的革命和战争所要实现的目的、达到的结果，是通过自下而上的暴力带来国家体制的改变。这种革命在思想上已经有了自己的开端和起源，因为思想的教养这时已经变得更加稳固，把普遍观念树立为终极东西，与昔日存在的东西达成和解。在发现昔日存在的东西与终极东西陷于矛盾时，思想就发生了反叛。思想在这方面可以发现的最高规定，是意志自由的规定。所有其他关于国家的幸福与福祉的原则都是或多或少不确定的。但意志自由是自在自为地确定的，因为它无非就是自己规定自己。意志自由的规定这时把思想理解为现实中最高的东西。至于思想在何种意义上在现实中拥有权利，这要在别处加以探讨，要确立另一门科学。意志自由是精神在行动中、在它指向现实东西的方向上的自由。意志自由直接源自于新教的原则。但必须把作为特殊意志的意志与这种意志自由区分开，国家才是这种意志自由的实现。不要把特殊意志理解为[自由意志]，就像一个人臆想自由意志一样。毋宁说，自在自为的意志自由从其本质来看是上帝自身的自由、精神的自由，不是这种特殊精神的自由，而是普遍精神的自

(12, 519)

由。这些革命都是从思想出发的。这种思想已经与现实有了关系，并成了反对特定秩序的暴力，成了一种反对持存东西的暴力，这种暴力就是一般的革命。

问题这时在于，在何种规定和形式下这种现象才显露出来，革命才表现出来。思想在发现了实定东西作为绝对暴力来反对自己时，就变成了暴力。所以我们看到，在法兰西、意大利、那不勒斯、皮埃蒙特，最后也在西班牙以及所有我们称作罗曼语族国家的国家，出现了革命。但在那些此前就已建立新教自由的国家，却风平浪静，因为这些国家是借助宗教改革同时进行了它们的政治改革和革命的。在罗曼语族国家里，主要的事情是推翻王权，推翻王权迄今为止有过成功，复又归于失败。在这里，对于这些革命必须强调指出，人们进行过的仅仅是没有宗教变革的政治革命。宗教在精神的自由中要么减少，要么增多，但没有宗教变革，任何真正的政治变革和革命都是不可能成功的。{在这里，}精神的自由，即在这些国家被变成体制原则的自由原则，本身就是抽象的，因为它们反对持存的实定东西，并且不是源于那种在宗教中存在的精神自由。因此，这种精神自由不是那种在宗教中，在神圣的和真正的自由中存在的自由。

所以，各个新教国家已经进行了它们的革命，革命在新教国家已经过去，因为[在]这些国家存在的情形是，应当发生的事情是通过洞见事理和普遍教养平静地发生的。在这里，对于国家的具体目的的思想，不存在任何绝对的矛盾。但在其他罗曼语族国家，违背国家目的的各项规定的东西则拥有如此绝对的权利，以致它能够做出一种绝对的反抗。各个信奉新教、福音教的国家从

其外在的体制看，是极为不同的，例如丹麦、英格兰、荷兰、普鲁士就是完全不同的，但根本的原则，即在国家中应当有效的东西，在所有国家都是存在的；必须以洞见事理、以普遍的国家目的为出发点，由此获得合法性。抽象地看，这是必要的规定。(12, 521)

于是，我们就这样简要地对世界历史作了阐述。宗旨在于表明，整个历史进程是精神的一种连贯进程，整个历史无非是精神的实现过程，而这种实现过程是由各个国家完成的；国家就是世界历史在尘世中的实现。真的东西必须一方面在纯粹的思想中，另一方面也在现实中作为客观的、得到发展的体系存在。但这必定不[始终是]外在的、客观的，毋宁说，同一个主观精神必须在这种客观性本身中是自由的，并且第三，必须认识到现存东西的内容、这种客观世界精神的内容是它自己的。所以，这种内容是给精神提供见证的精神，它在精神中就是在它自身，就是自由的。重要的是洞见这样的事理，即精神只有在历史和当下存在中才能解放自己和满足自己，现在发生和过去发生的事情不仅源自上帝，而且是上帝的作品。

译者注释

世界史的概念

1. 黑格尔提到的书名是 Der Rückzug (回征), 即后人所说的《远征记》。色诺芬在此书中记载了自己在波斯国王居鲁士的希腊雇佣兵团中的重大经历: 这位国王死后, 他当选为希腊万人军司令官, 率领这批远离故国 1500 公里的希腊人在对他们陌生的库尔德斯坦与亚美尼亚土地上冲杀, 终于在公元前 400 年初回到黑海之滨的希腊城市特拉佩祖斯。——14
2. 黑格尔提到的书名是 Commentarii (随记), 即后人所说的《高卢战记》。恺撒在此书中记述了自己作为高卢行省长官在当地作战的经历, 从公元前 58 年至公元前 52 年, 每年的事迹写成一卷, 共七卷。——14
3. 即雷茨枢机主教让·弗兰索瓦·保罗 (Jean François Paul) 所著《回忆录》(1717 年, 三卷本)。此人出身于颇有名望的贡迪家族, 1643 年成为巴黎大主教助理, 1648—1652 年作为马萨林的对手, 成为投石党的一位领导人, 率众反对法国专制政治制度。——14
4. 普鲁士国王弗利德里希大帝二世 (1712—1786 年) 著有《我的时代的始末》(1746 年) 与《回忆录》(1751 年)。——14
5. 约翰·冯·米勒 (1752—1809 年) 所著《瑞士史》为五卷本, 在莱比锡出版于 1786—1808 年, 对瑞士 19 世纪的发展有所预言。——15
6. 作者麦耐尼·阿格里帕 (Menenius Agrippa) 与其作品不详。——16
7. 波利比 (约公元前 200—前 111 年), 希腊古代历史学家, 军事将领。参加过重大战役, 漫游了地中海世界及其以外的地区。公元前 133 年以后, 首先撰写《努曼西亚战争史》, 随后编写《通史》40 卷。这部巨著叙述了从汉尼拔的西班牙战役到彼得纳战役 (公元前 220—前 168 年) 罗马主宰世界的历史。——16
8. 艾季弟·丘迪 (1505—1572 年), 瑞士人文主义学者, 所著《瑞士编年史》(两卷本, 1734—1736 年) 叙述了 1000—1470 年间的瑞士历史, 被许多作家 (包括库勒在内) 用作原始资料。——16
9. 黑格尔在这里指的是孟德斯鸠的《论法的精神》, 两卷本, 日内瓦 1748 年。——18

10. 巴尔特尔德·格奥尔格·尼布尔（1776—1831年），德国史学家，他所创造的原始资料鉴定法给研究历史奠定了一个基础。所著《罗马史》（三卷本，1811—1832年）开创了这一研究领域的新阶段。——19
11. 古斯塔夫·胡果，德国史学家，著有《文明进程教本》，其第三卷以罗马法律史为内容，第四修订版发表于柏林1810年。——20
12. 卡尔·弗利德里希·艾希霍恩（1781—1854年），德国法学家，与萨维尼一起，建立历史法学派。所著《德意志法律史》系四卷本，在哥廷根出版于1808—1823年。——20
13. 黑格尔在这里引用的论点出自斯宾诺莎的《神学政治论》，阿姆斯特丹1670年，第16章；参看温锡增中文译本，北京1982年，第211页以下。——36
14. 黑格尔在这里指的是谢林的《关于科学研究方法的演讲》，慕尼黑1803年，第8讲。——37
15. 弗利德里希·冯·施莱格勒的《印度人的语言与智慧》，海德堡1808年，第62页：“这种语言其实更多地是一个证明，在许多其他人还需要它的时候，证明人类并非到处都是从动物的蒙昧状态开始的，在那里经过长期艰苦的努力以后，才终于在一些地方成长出一丁点理性；这种语言其实表明，最清楚、最真挚的深思熟虑即使不是同样在一切地方，但至少恰恰在我们的研究追溯到的那个地方，一开始就出现了；因为这样一种深思熟虑的作品和成果就是这种语言，它本身在它的最原始、最简单的组成部分中表达了纯粹思想世界的最高概念，仿佛不是以形象，而是以直接的明确性表达了意识的梗概”。——37
16. 让·西尔万·巴伊（1736—1793年），法国天文学家，著有《古代天文学史》，巴黎1775年。他在此书中不仅以肯定的态度谈到印度人的天文知识，而且也说过，“如果我们探讨我们已经知道的古代印度人和中国人的天文知识状况，我们就会察觉他们对于一切天文现象、甚至十分微小的天文现象的原因，都极其愚昧无知。因此，也可以从这里足够明显地看出，他们并没有发现重要的天文学原理和推算时间的公式”。（第122页）——39
17. 约翰·亨利希·兰伯特（1728—1777年），瑞士数学家、天文学家和物理学家，著有《关于建立世界结构的宇宙论书信》（奥格斯堡1761年）。

- 他评述印度人的天文知识的文字，无从考察。——39
18. 卢卡（39—65年），西班牙诗人，所著《法尔萨利亚》是他唯一流传于后世的拉丁史诗，它从恺撒与庞培的战争一直写到庞培被杀和恺撒抵达埃及。黑格尔在此转述的诗句见此书第I卷第128行，不过在拉丁文文本里是：Victrix causa deis placuit sed victa Catoni（胜利者合神明意愿，失败者令加图赞赏）。诗中的加图（公元前97—前46年）站在庞培一方，反对恺撒独裁；庞培失败以后，带领部分军队到达北非，在那里兵败自杀。——68
19. 亚里士多德：《政治学》，第I卷1253a。参看《亚里士多德全集》（苗田译本），第9卷，北京1994年，第6页。——71
20. 卡尔·里特尔（1779—1859年），德国地理学家，黑格尔在此依据的是他的代表作《与自然界和人类史相关的地理知识》，柏林1817—1818年。——92
21. 海姆斯（Haemus）是巴尔干山区的一个古代名称。——99

世界史的进程

东方世界

1. 黑格尔在讲授“中国”一节时主要参考两部书：（1）由法国耶稣会士加布里埃尔·布莱提叶（Gabriel Bretier）、法国王家学院匈奴突厥史专家约瑟夫·德经（Joseph de Guignes）和著名东方学家安托万·伊萨克·西尔维斯特·戴萨西（Antoine Isaac Sylvestre de Sacy）先后主编的《北京传教士关于中国历史、科学、艺术、风俗、习惯等的回忆录》（简称《中国回忆录》），共16卷，1776—1791年和1814年在巴黎出版；（2）让·巴蒂斯特·亚历山大·格鲁贤（Jean Baptiste Alexandre Grosier）修道院长《中国概述》七卷本第三版，1818—1820年在巴黎问世。此书起初作为冯秉正《中国通史》第十三卷于1785年出版，随后三度单独出版法文本，1788年和1789年分别在伦敦和莱比锡出版英译本和德译本。《中国概述》第一卷讲述中国分省地理、少数民族、属国、自然条件、气候物产；第

- 二卷讲述中国的政府、法律、宗教、风俗习惯、经济生活、文学、艺术和科学，是有关当时中国情况的百科全书。——113
2. 这里指古罗马时期历史学家弗拉维乌斯·约瑟夫 (Flavius Josephus, 37—100 年) 在其所著《犹太古史》一书中最先论及《旧约圣经》(七十子译本)。——115
 3. 黑格尔这里大概指法国来华传教士宋君荣 (Antoine Gaubile, 1689—1759 年) 翻译的、1770 年由法国德经出版的法文版《书经》，因为 1770—1822 年间未再有新版本。不过黑格尔也提到杜赫德 (Du Halde) 收入法文版《中华帝国志》第二册的法国传教士马若瑟 (de Premara) 的《书经选译》。——116
 4. 这里指钦天监。清顺治帝于 1645 年任命耶稣会士汤若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666) 为钦天监负责人，此后西方传教士领导钦天监长达约 180 年，最后一位传教士于 1826 年从钦天监档案中消失。——116
 5. 这里指“五伦”，即孟子所说“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。——118
 6. 这里的“广州”显然应是杭州。——120
 7. 指南宋朝廷最后年仅 8 岁的小皇帝赵昺 1279 年由丞相陆秀夫背着跳海而死。——121
 8. 这里指的应该是元朝于 1280—1293 年建成由淮安到北京的运河北段。——121
 9. 这里指的应该是明朝于 1386—1536 年对长城进行十几次修建。——121
 10. 弗兰索瓦·戴萨利格纳·德拉·马瑟·费内隆 (1651—1715 年)，法国神秘主义神学家，在其《忒勒马克》(1699 年) 中提出限制君权、改革经济与教会摆脱政府控制的主张。——128
 11. 指《四库全书》，共收书 3460 多种，79000 多卷，36000 多册，分为经、史、子、集四部。——136
 12. 埃洛希姆 (Elohim) 是犹太教与基督教在《摩西五经》中除了耶和华之外对上帝的最主要的称呼，它概括了神或神明所具有的意思，在七十子译本中被译为希腊语 theos (神)。——144

13. 汉语中的“佛”是对梵文 Buddha 的翻译，西方学者在介绍中国的佛教时把“佛”音译为“fo”，黑格尔并不了解这一点，因此怀疑“fo”和“Buddha”是否指同一个宗教。——146
14. 扬·凡·斯霍勒（1495—1562），受到意大利文艺复兴思潮影响的荷兰艺术家，在德国时曾拜访丢勒并受其影响，后去耶路撒冷朝圣并作了大量写生，这些素材日后成为他艺术构思的主要依据。——149
15. 派施瓦是马拉特帝国的首相职位，在 18 世纪初马拉特帝国国王不得不服从莫卧儿的统治并成为虚君之后，最后一位派施瓦巴吉·罗一世成为握有君主实权的首脑。——157
16. 此处指的是：在英军和法军于 1758—1763 年进行的第三次卡纳蒂克战争期间，法军统帅拉利伯爵不敌英军猛烈进攻和长时间围困，于 1761 年 1 月无条件投降并被俘，导致法军被全部逐出印度。他在 1764 年获释回巴黎后被诬卖国，于 1766 年被判处死刑，后在伏尔泰参与辩护之下，于 1778 年最终恢复了名誉。——158
17. 传统上被认为最具有权威性的印度教法典。据传此书出自人类始祖摩奴手笔。内容涉及宇宙起源、法的规定性、历代国王之法、世俗司法、伦理与婚姻以及灵魂与地狱等宗教问题。德文译本出版于 1797 年，魏玛；蒋忠新从梵文译出的中文本出版于 1986 年，北京。——159
18. 科林·麦肯齐（Colin Mackenzie, 1754—1821 年），英军上校，当过印度测量局首任局长，并组织测绘多幅印度地图；他还在印度收集了大量文物以及手稿文献，并让人译成英文，两卷本《东方手稿提要汇编》在他去世后于 1828 年出版。——162
19. 沃伦·黑斯廷斯（1732—1818 年），英国第一任印度总督（1773—1785 年），在职期间暴戾恣睢，鱼肉印度人民，回国后涉嫌腐败，于 1787 年受到英国议会的弹劾，涉讼达七年之久，1795 年被宣告无罪。1814 年被任命为枢密院成员。——162
20. “那罗传”是印度古代史诗《摩诃婆罗多》第 3 篇《森林篇》中的故事，首尾完整，可单独成篇。故事主要是说国王那罗由天鹅传递消息，在公主达摩衍蒂选婿时中选，结为夫妇；由于恶神的捉弄，那罗赌输了国土，夫妇逃入森林而失散；达摩衍蒂诈称再度选婿，因而重见那罗；那

- 罗嬴回国土，全家团圆。它于 1819 年传入欧洲后被译成拉丁文、德文和英文，1869 年改编为意大利语戏剧上演。——165
21. 威廉·琼斯爵士（1746—1794 年），英国东方学家、语言学家、法学家、翻译家，最早正式提出印欧语假说，成为历史比较语言学奠基人。他还是英国第一位汉学家。1783 年英国政府派他去印度在孟加拉最高法院任法官。他于 1784 年在加尔各答创建亚洲学会并一直任会长，积极从事东方学研究并创办和主编刊物《亚洲研究》（*Asiatic Researches*），直到去世。——168
22. 让·安东尼·杜博瓦（1765—1848 年），法国天主教传教士、印度学家，1792—1823 年在印度传教并深入了解和研究印度的风土人情，后写出其主要著作《印度人的生活习俗》。——168
23. 印度古代诗人迦梨陀婆（约 380—约 415 年）的剧作，它讲述的故事是：美丽善良的少女沙恭达罗与国王豆扇陀真诚相爱，因国王听信谗言而遭离弃，最后与国王以及他们的儿子相聚在天堂。——169
24. 印度古代史诗，由蚁垤用梵文所写。罗摩为阿逾陀王国的王储，与他结盟的猴王是须羯哩婆。——171
25. 安东尼奥·卡诺瓦（1757—1822 年），意大利著名雕塑家，他的作品多以古希腊罗马神话和基督教《圣经》为题材，标志着雕塑从戏剧化的巴洛克时期进入复兴古典风格的新古典主义时期。——174
26. 参见《摩奴法论》第一章第 7—14 条。——176
27. 均为湿婆（Siva、Shiva）的众多称号，例如楼陀罗（Rudra）意为暴风神，诃罗（Hara）意为世界终结时的“毁灭万物者”。——176
28. 见《摩奴法论》第九章第 114—117 条。——180
29. 这部书名为《古印度人的信仰、科技和艺术》，看来黑格尔没有亲自读过此书，因该书作者是详细地谈到《亚洲研究》的内容的，并且他的姓名不是“尼古劳斯·米勒”（Nikolaus Müller），而是尼克拉斯·米勒（Niklas Müller）。——184
30. 默冬（Meton），公元前 5 世纪古希腊雅典人，数学家、天文学家，在公元前 432 年的奥林匹克运动会上宣布发现纪年法中的一种为期十九年的周期，其中包括 235 个太阳月或朔望月，经过这一周期，月相又重现

- 于太阳年或季节年中的同一日子。——185
31. 弗朗西斯·威尔福德 (1761—1822年), 英国航海家, 年轻时曾游历阿富汗和中亚地区, 1790年起在印度, 后为船长, 同时从事印度学研究, 在《亚洲研究》上发表多篇论文及译文。——186
 32. 参阅本特利 (J. Bentley) 发表于《亚洲研究》第八卷 (第193—244页) 的论文“试论印度的天文学体系及其与古代历史和近代历史的联系”。——188
 33. 印度教经典的一种, 是内容庞杂的通俗著作, 有五个传统主题, 即宇宙起源、轮回再造、神人和圣人的世系源流、伟大时代以及王朝历史。成书时期早晚悬殊, 起源互异。——188
 34. 黑格尔这里提到的尼布尔的文章现未找到出处, 无从证明。——188
 35. 葆朴 (1791—1867年), 德国语言学家, 发现了梵语、波斯语和欧洲主要语言之间存在的密切关系, 历史比较语言学的创始人之一。著有《梵语动词变位与希腊语、拉丁语、波斯语、日耳曼语动词变位的对比》(1816年)、《梵语语法》(1828年) 和六卷本《梵语、赞德语、希腊语、拉丁语、立陶宛语、古斯拉夫语、哥特语和德语比较语法》(1833—1852年) 等。——192
 36. 卡尔·里特尔 (1779—1859年), 亚历山大·洪堡之后现代地理科学的另一位创始人, 1820年成为柏林大学首任地理学教授, 1822年成为普鲁士科学院院士。他的《通往欧洲历史的前厅》出版于1820年。——193
 37. 在黑格尔时期, 有关这两种宗教哪个更为古老, 存在许多不同的猜测。黑格尔这里所依据的文献来源十分混乱, 因此他不可能讲清楚这个问题。参阅他所援引的英国学者弗兰西斯·布坎南 (Francis Buchanan, 1762—1829年) 著“论缅甸的宗教与文学”, 载《亚洲研究》第六卷第163—308页。——196
 38. 今蒙古乌兰巴托。——198
 39. 黑格尔这里的叙述并不准确。依照萨缪尔·特纳的表述, 在西藏有两个教派, 一个是格鲁派即黄教, 另一个是宁玛派即红教, 每个教派都有三位喇嘛作为首领, 即达赖喇嘛、班禅喇嘛和多罗那他喇嘛。特纳于1783年12月4日拜访班禅喇嘛, 把所写的游记发表于《亚洲研究》第五卷第199—205页和《西藏班禅喇嘛宫廷供职记》(伦敦1800年), 他所说的班禅喇嘛当时的年龄是18个月。——198

40. 黑格尔这里所描述的藏族佛教徒的特点，原来见诸弗朗西斯·布坎南著“论缅甸的宗教与文学”，载《亚洲研究》第六卷第276页。——200
41. 这里指的是，明末清初西迁至伏尔加河流域的土尔扈特部落，因为不堪沙俄政府的压迫，于1771年东归祖国。——201
42. 芒·埃尔芬斯通（1779—1859年），英属印度的官员，曾任孟买总督，通晓波斯语和印地语，写有《印度史》（伦敦1841年）和《喀布尔王国及其对波斯、塔塔尔和印度的依附性》（伦敦1815年），这里转述的说法即出自后一本著作第148页以下。——203
43. 位于阿姆河流域的巴克特里亚（大夏）的首都，原名巴克特拉，因为地处阿姆河源头的巴尔赫河畔，后来更名为巴尔赫城；它是祆教的中心，传说祆教的创立者琐罗亚斯德死于此城。——204
44. 法尔锡斯坦现名法尔斯，泛指伊朗（古波斯）南部的广阔地区，涵盖现今法尔斯省及附近其他省份，是古波斯人最初定居的地方，亦是阿契美尼德帝国及萨珊王朝的中心所在。——204
45. 安可蒂尔·迪佩龙（1731—1805年），法国东方学家。18世纪时欧洲人开始注意古伊朗宗教，他们获悉移居印度西北部的帕西人仍保存伊朗人的古老宗教经典《阿维斯塔》。迪佩龙于1754年赴印度寻得此圣典并潜心释读，于1771年在巴黎出版了《阿维斯塔》法译本。由约·弗·克莱克尔（J. F. Kleuker）从法文转译的德文本《赞德—阿维斯塔》于1776年在里加问世，黑格尔依据的主要是这个德译本。——205
46. 萨珊王朝时期的《阿维斯塔》计有34万5千7百字，有关《阿维斯塔》的帕拉维语文献统称为《赞德》，共209万4千2百字（包括注释），而保存至今的《阿维斯塔》残卷仅有8万3千字。中文本《阿维斯塔——琐罗亚斯德教圣书》由元文琪译出，2005年在商务印书馆出版。——205
47. 德文为Magier，来自于古波斯语magus，是古波斯祭司阶层的称号，汉语中音译为“穆护”、“麻葛”、“麻各”，意译为祆僧。——207
48. 佐尔文（Zurvan），永恒时间之神，佐尔文教派信奉的主神，在它较晚的典籍中以阿胡拉·马兹达（即奥尔穆兹德）和阿赫里曼的父亲身份出现。关于这种统一性的思想发端，见诸德译本《赞德—阿维斯塔》第I部分第4条：“无限者从永恒的、神圣的种子里育出无开端者奥尔穆兹

德与阿赫里曼。”——209

49. 见德译本《赞德—阿维斯塔》，第Ⅱ部分，第184条。——210
50. 《赞德—阿维斯塔》中的一卷。卷名为 Wendidad，系阿维斯塔语 Vīdāēva Dāta 的讹音，意思是驱除妖魔的法规。大部分内容是讲教徒在个人和集体生活中应遵守的教规、戒律和对教徒行为的奖惩制度。参看中译本第四卷第5章。——210
51. 米特拉 (Mithra) 是古代印度与波斯神话中的光明之神。《吠陀》首次提到他的时间可追溯到公元前1400年。波斯人对他的崇拜，见德译本《赞德—阿维斯塔》第Ⅰ部分第16条。在亚历山大大帝击败波斯人后，这种崇拜传遍整个古代希腊世界。人们常常把他与希腊的太阳神赫利俄斯和罗马的不可战胜的日神联系在一起。——210
52. 在琐罗亚斯德教中，光明之神奥尔穆兹德为了与黑暗之神阿赫里曼进行斗争，更有效地统治宇宙，创造了六位神灵，这些神灵都叫作阿梅沙·斯彭塔。它们簇拥在奥尔穆兹德周围，各占世界的一个地位，各分一个时间。见德译本《赞德—阿维斯塔》第Ⅰ部分第15条以下：在光明世界中，“神灵的数目是七”，“所有的月和每月所有的日都是在阿梅沙·斯彭塔和主神当中分配的”。后者即光明之神。——210
53. 参看德译本《赞德—阿维斯塔》，第Ⅰ部分，第12条以下。——211
54. 参看德译本《赞德—阿维斯塔》，第Ⅰ部分，第27条。——211
55. 胡姆，亦称赞德 (Zend)，琐罗亚斯德教的始祖，对他的界定见德译本《赞德—阿维斯塔》第Ⅲ部分第206条以下。——213
56. 见德译本《赞德—阿维斯塔》，第Ⅰ部分，第92条。——213
57. 尼努斯，希腊神话中的亚述国王。据说他是帕洛斯的儿子，在阿拉伯国王阿里阿欧斯的帮助下，用17年时间征服了整个亚洲西部。在围攻巴克特拉时，他遇到一名下属军官昂涅斯的妻子塞米勒米斯，从这位军官手中把她夺走，并且与她结婚。关于他的传说，见狄奥多罗斯《历史丛书》(德文版，美茵河畔法兰克福1782年)第Ⅰ卷第4章和第Ⅱ卷第4章、第7—17章。——214
58. 关于巴比伦的这三个习俗特点，见希罗多德：《历史》，第Ⅰ卷，第196—197节；参看王以铸译本(北京2007年)的相应章节。其中提到的阿斯

- 塔蒂 (Astarte) 是古代闪米特神话中司生育和爱情的女神。——215
59. 萨丹纳帕路斯, 传说中的亚述国王, 以生活奢侈闻名。据传说, 他曾三次击败叛军, 最后在被围困的都城为幼发拉底河洪水淹没时, 停止了战斗。他在宫中堆起巨大的柴垛, 命人将他本人与奴仆和妃嫔一起烧死。这个传说, 见狄奥多罗斯:《历史丛书》: 第Ⅱ卷: 第23—27章。——217
60. 菲尔多西 (约935—约1020年), 波斯最著名的诗人, 他的长诗《王书》被认为是伊朗的民族史诗。黑格尔提到的选译本是格雷斯 (1776—1848年) 完成的《伊朗英雄传——选自菲尔多西的王书》, 两卷本, 柏林1820年。——218
61. 菲尔多西的这段描述出自他的《王书》第355节。此中出现的斯坎德本来是古代印度神话中战神的名称。——219
62. 见色诺芬:《居鲁士的教育》: 第Ⅲ卷: 第2章。——220
63. 由此往下, 关于居鲁士进行的三次征战, 分别见希罗多德:《历史》, 第Ⅰ卷, 第75节与第127节以下; 第73节、第119节与第127节以下; 第73节以下、第170节、第214节和第215节。其中讲到的哈尔帕戈斯是米底的武将, 倒戈到居鲁士一边, 屡建战功, 后任总督; 克罗伊斯 (Croesus) 为吕底亚末代国王; 萨迪斯为吕底亚王国都城。——220
64. 希罗多德:《历史》, 第Ⅲ卷, 第80节以下。——224
65. 色诺芬:《居鲁士的教育》, 第Ⅷ卷, 第3章与第4章。——224
66. 阿多尼斯 (Adonis), 希腊神话中的美少年。一般被视为植物的精灵, 表示自然事物的生死循环。每年在比布罗斯等地为他举行庆节, 以纪念他的死亡与复活。——227
67. 见希罗多德:《历史》, 第Ⅱ卷, 第3节。——230
68. 见狄奥多罗斯:《历史丛书》, 第Ⅱ卷, 第1节。——230
69. 这里指的是法国历史学家和埃及学奠基人让·弗朗索瓦·商博良 (Jean François Champollion, 1790—1832年)。他是破解埃及象形文字结构的第一位学者, 于1821—1822年发表这方面的研究论文多篇。——231
70. 见希罗多德:《历史》, 第Ⅲ卷, 第1节。——231
71. 见希罗多德:《历史》, 第Ⅱ卷, 第15节以下。——232
72. 见希罗多德:《历史》, 第Ⅱ卷, 第102—104节以及第153节。——233

73. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第4节以下：“他们所谈的关于他们的国家的事情，在我看来完全是人情入理的”。——234
74. 见狄奥多罗斯：《历史丛书》，第Ⅰ卷，第70节。——234
75. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第97节。——236
76. 见狄奥多罗斯：《历史丛书》，第Ⅰ卷，第70节。——236
77. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第164节。——236
78. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第35节；狄奥多罗斯：《历史丛书》，第Ⅰ卷，第69节。——237
79. 见狄奥多罗斯：《历史丛书》，第Ⅰ卷，第75节。——238
80. 约·约·温克尔曼（1717—1768年）：《古代艺术史》，德累斯顿1764年，第Ⅰ部分第2章。——238
81. 见狄奥多罗斯：《历史丛书》，第Ⅰ卷，第74节。——238
82. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第35节。——238
83. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第19—31节。——241
84. 这首哀歌的名称可能出自埃及语的一个叠句：ma-n-hra，意思是“回到我们这里来吧”。见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第79节。——242
85. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第43节。——244
86. 乔凡尼·巴斯蒂塔·贝尔佐尼（1778—1823年），意大利人，埃及古迹的早期发掘者；黑格尔援引的是他在1819年返回英国后发表的《埃及和努比亚考古发掘记》，伦敦1821年，第165页。——248
87. 见狄奥多罗斯：《历史丛书》，第Ⅰ卷，第83节。——248
88. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第49节。——248
89. 关于赫尔墨斯，见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第95节。——关于新柏拉图派扬布里库斯（约250—约330年），黑格尔也许是指他写的《论埃及的秘密宗教仪式》。——252
90. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第148节以下。——256
91. 见贝尔佐尼：《埃及和努比亚考古发掘记》，第4页。——256
92. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第123节。——257
93. 这里说的是制作木乃伊，让灵魂随着不朽的躯体而永远存在。见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第86节以下。——259

94. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第78节。——260
95. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第121节。——261
96. 约瑟夫·冯·哈默（Joseph von Hammer），古代文化研究家；黑格尔在此援引的，出自他的《波斯人雄辩术纪事》（维也纳1818年）第6页。——263
97. 见普鲁塔克：《道德论丛》，“伊西德与奥西礼德”，第345页。——265
98. 见普罗克鲁斯：《柏拉图蒂迈欧篇述评》，21E。——265
99. 见希罗多德：《历史》，第Ⅰ卷第2节与第Ⅲ卷第80节。——268

希腊世界

1. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第154节。参看王以铸译本的相应章节。——273
2. 见荷马：《伊利亚特》，第Ⅱ卷，第867行。参看罗念生、王焕生译本（北京1997年）的相应诗行。——273
3. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅰ卷，第2—4段。参看谢德风译本（北京1978年）的相应段落。——274
4. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第50节。——274
5. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅰ卷，第3段。——275
6. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅰ卷，第2段。——276
7. 见鲍萨尼阿：《希腊志》，第Ⅰ卷，第4、5与16节。——276
8. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅰ卷，第7段。——277
9. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅰ卷，第9段。——282
10. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅰ卷，第4段。——285
11. 席勒：《希腊诸神》（1788年）。参看张玉树选编：《席勒文集》，北京2005年，第Ⅰ卷，第38—44页。——294
12. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第52节以下。——297
13. 见希罗多德：《历史》，第Ⅱ卷，第3节。——299
14. 见《新约全书》“约翰福音”，第18章，第36段。——308
15. 见荷马：《伊利亚特》，第Ⅰ卷，第190行。——309

16. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅰ卷，第86段以下。——309
17. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅱ卷，第41段。——313
18. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅱ卷，第40段。——318
19. 见《新约全书》“提多书”，第1章，第12段。——320
20. 见色诺芬：《会饮篇》，第8章，第39段。——322
21. 见柏拉图：《国家篇》，326c。——326

罗马世界

1. 参看歌德“1808年10月2日与拿破仑的交谈”。见弗·冯·毕德曼(F. von Biedermann)编：《歌德谈话录选辑》，第224页。——335
2. 见李维：《罗马史》，第Ⅰ卷，第1节、第2节。——337
3. 见西塞罗：《为家园辩护》，第116节。——342
4. 见西塞罗：《为家园辩护》，第141节。——344
5. 见西塞罗：《为家园辩护》，第36节以下。——347
6. 见李维：《罗马史》，第Ⅰ卷第47节：“他庇护低级的人们，即他本人所属的那个阶级的人们，他嫉妒别人的尊荣地位，而把从国家首要人物那里得来的田地在最可鄙的人物中间加以分配”。——350
7. 关于最优秀者应该治人的主张，见亚里士多德的《政治学》。参看苗力田主编的《政治学》译本，北京1994年，第1卷第13节，第3卷第15节与第18节。——352
8. 见波利比奥斯的《通史》。这部巨著(40卷)记载和叙述从汉尼拔的西班牙战争到彼得那战役期间(公元前220—前168年)罗马主宰世界的历史。——354
9. 见普鲁塔克著《希腊罗马名人传》。参看席代岳译本，长春2009年，卷二，第17篇，第2章第65节。——356
10. 这个说法来自《新约全书》“马可福音”第1章第14—15段：约翰下监以后，耶稣来到加利利，宣传上帝福音，说“日期已经满了，上帝王国近了，你们应该悔改，应当相信福音。”——359
11. 德尔斐太阳神庙的铭文，记载于柏拉图《普罗泰戈拉》343a—b、《斐莱

- 布篇》48c 和色诺芬《回忆苏格拉底》第 4 卷第 2 章第 24 节。参看《柏拉图全集》，王晓朝译本，第 1 卷第 467 页，第 3 卷第 235 页；《回忆苏格拉底》，吴永泉译本，第 149 页。——370
12. 关于斯多葛学派与基督教否定罗马世界的作用，可分别参看黑格尔的下列作品：《哲学史讲演录》（贺麟、王太庆译本），第 3 卷，第 3—47 页；《全集》（历史考订版）第 17 卷，梁志学、李理译本，第 222—223 页。——376

日耳曼世界

1. 早在 1816 年 7 月 5 日黑格尔写给弗·伊·尼特哈默（F. I. Niethammer, 1766—1848 年）的信里就提到这句法国谚语，说它是“一句雅可比式的警句”。见荷夫迈斯特编：《黑格尔书信集》，卷二（汉堡 1953 年），第 86 页。——377
2. 见《新约全书》“路加福音”，第 7 章，第 48 段。——379
3. 见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第 1—15 节。参看马雍、傅正元译本，北京 1985 年，第 55—65 页。——389
4. 这是黑格尔对于歌德《西方与东方合集》（斯图加特 1819 年）的概述。——396
5. 见《新约全书》“约翰福音”，第 18 章，第 36 段。——399
6. 萨莱诺有欧洲最早的医科学学校，它在历史上占有重要地位，在 11、12 世纪达到全盛时期，接受欧洲、西亚与北非的学生，至今尚存。博洛尼亚在 11 世纪建立大学，它在 12 世纪与 13 世纪成为研究民法与宗教法规的主要中心。——400
7. 见约·斯·普特尔特：《德意志帝国史》，哥廷根 1793 年。——408
8. 见《旧约全书》“以赛亚书”，第 26 章，第 19 段。——417
9. 见《新约全书》“路加福音”，第 24 章，第 5—6 段。——417
10. 倍特霍尔德·施瓦茨（Berthold Schwarz），生年不详，14 世纪巴登-符腾堡州夫赖堡僧侣，自称发明了火药，由于这项所谓的发现，据说在 1388 年前后被判处死刑。——420

11. 黑格尔这里提到的是路德的《九十五条论纲》(1517年)以及他在1520年写出的《告信奉基督教的日耳曼诸贵族》、《关于教会囚虏时代的序论》和《论基督教的自由》。——429
12. 见莱布尼茨:《著作与书信集》,普鲁士科学院编,莱比锡1923年,第I卷,第8—9页。——439
13. 这是博古斯拉夫·菲力普·冯·克姆尼茨(Bogislaw Philipp von Chemnitz, 1605—1678年)的假名。这位德意志历史学家和政论家在1640—1647年写过一本论战性的小册子,反对哈布斯堡王朝强行统一,而主张德意志各邦在皇帝之下的分立。——440
14. 卡迪纳尔·戴·黎塞留(1585—1642年),法国政治家,十七世纪法国得以强大的缔造者,成功地使混乱政局趋于稳定,对内主张国王拥有绝对专制的权力,在宗教方面迫害新教胡格诺派,对外反对哈布斯堡王朝在欧洲的霸权。——440

人名索引

(页码均按德文版标出)

A

- Abraham 亚伯拉罕 123 以下, 429
- Achämenes 阿契美尼斯 238
- Äolus 埃俄罗斯 321
- Agis 亚吉 392
- Akbar 阿克巴 238
- Alba, Herzog von 阿尔巴公爵 507 以下
- Alexander der Große 亚历山大大帝 71, 106, 171, 213, 238, 254 以下, 284, 315, 330, 386—391, 415, 484
- Amasis 厄梅西斯 270 以下, 277, 306
- Ammon 阿蒙 296
- Ancus Marcius 安库斯·马基乌斯 408
- Antalkidas 安塔尔基达斯 378
- Antenor 安特诺尔 395
- Antinous 安提努斯 272
- Apries 阿普里斯 277
- Argenos 阿革诺斯 321
- Aristophanes 阿里斯托芬 50, 383
- Aristoteles 亚里士多德 50, 73, 154, 389, 411
- Arminius 阿米尼乌斯 452
- Arrian 阿里安 210
- Arthur von Wallis 亚瑟, 沃利斯的 446
- Astyagas 阿斯蒂亚格斯 257
- Atreus 阿特柔斯 323
- Augustus 奥古斯都 269, 279, 417, 418

B

- Bailly, Jean Sylvain 巴伊, 让-西 尔万 37
- Belzoni, Giovanni Battista 贝尔佐 尼, 乔瓦尼·巴蒂斯塔 290, 300
- Bentley, J. 本特利, 约· 215
- Bias 比厄斯 257
- Bopp, Franz 葆朴, 弗兰茨 221
- Bossuet, Jaques-Bénigne 波舒哀, 雅克-伯尼克 510
- Buddha 佛陀 126, 164, 171,

199, 225—229, 284

C

- Caesar 恺撒 6, 96, 106, 385, 415, 416
 Canova, Antonio 卡诺瓦, 安托尼奥 199
 Cato 加图 69
 Cephren 基夫伦 273
 Cheops 基奥普斯 273
 Christ 基督 194, 215, 283, 359, 421, 430, 479—483, 485 以下, 500
 Cicero 西塞罗 400, 402, 405, 410, 415, 417

D

- Dalai Lama 达赖喇嘛 228, 232
 Danaos 达那俄斯 321
 Daniel 但以理 256
 Darius 大流士 238, 313, 364
 Darius Hystaspes 大流士·胡斯塔普斯 263
 Dejokes 迪约克斯 255
 Delambre, Jean Joseph 德朗布尔, 让·约瑟夫 155
 Derceto 德尔切托 251
 Deukalion 丢卡利翁 321
 Diodor von Sicilien 狄奥多罗斯, 西里里的 253, 269 以下, 275—

279, 290

- Dionysos 狄奥尼索斯 251
 Dorus 多鲁斯 321
 Dschemschid 杰姆席德 238
 Dschingis Khan 成吉思汗 122, 228, 232
 DuPerron, Anquetil 迪佩龙, 安可蒂尔 237 以下
 Du bois, Jean Antoine 杜博瓦, 让·安托万 191

E

- Eichhorn, Karl Friedrich 艾希霍恩, 卡尔·弗利德里希 14
 Elphinstone, Mountstuart 埃尔芬斯通, 芒特斯图亚特 234
 Epaminondas 埃帕米农达 330, 378

F

- Fénelon, François de Salignac 费内隆, 弗兰索瓦·戴萨利格纳 140
 Ferdusi 菲尔多西 253—255
 Flavius Josephus 弗拉维乌斯·约瑟夫 123
 Fo 佛 126, 164, 225
 Fo-hi 伏羲 126
 Franz I. 弗朗茨一世 507
 Friedrich II., der Große 弗利德里希大帝二世 7, 517 以下

Fruntsberg 弗伦茨贝格 507

G

Galilei 伽利略 514 以下
 Goethe 歌德 393, 461
 Görres, Joseph 格雷斯, 约瑟夫
 253
 Gregor VII. 格列高利七世 466
 Gustasp 古斯塔斯普 238
 Gustav Adolf 古斯塔夫·阿道夫
 505

H

Hadrian 哈德良 272
 Hammer, Josef von 哈默, 约瑟夫
 冯·308
 Hannibal 汉尼拔 414, 415
 Harpagus 哈尔帕戈斯 257
 Hastings, Lord 黑斯廷, 勋爵
 184, 220
 Herodot 希罗多德 3, 6, 222,
 250, 253, 255—258, 261, 263,
 269—272, 275—279, 282—284,
 286, 295, 299, 301 以下, 304,
 306, 309, 313 以下, 320, 347,
 350, 364, 366 以下, 387
 Hesiod 赫西奥德 347, 382
 Hoangti 黄帝 126
 Hom 胡姆 247
 Homer 荷马 92, 124, 209, 269,

314, 320 以下, 326, 336, 343,
 347, 361, 373, 382

Hostilius 霍斯提里乌斯 407

Hugo, Gustav 胡果, 古斯塔夫
 14

Hystaspes 希斯塔斯普 238

I

Inachus 伊纳科 321

J

Jamblichus 扬布里库斯 295

Jesaias 以赛亚 485

Jones, Sir William 琼斯, 威廉
 190

Joseph II. 约瑟夫二世 452

K

Kadamos 卡德摩斯 321

Kalidasa 迦梨陀婆 220

Kambyses 冈比西斯 261, 263,
 270—275, 277, 289, 306

Kangxi 康熙 140, 158 以下

Karl der Große 查理大帝 441,
 447, 461—464, 470, 473, 475

Karl Martell 查理·马特 461

Karl V. 查理五世 448, 507

Karl XII. 查理十二世 505

Kekrops 凯克洛普斯 321, 322,
 328

Kienlong 乾隆 133, 140
 Kleisthenes 克里斯提尼 328, 370
 Klitos 克里托 390
 Konfuzius 孔子 125, 126 以下,
 154
 Krösus 克罗伊斯 257, 272
 Ktesias 克特西亚斯 251—253
 Kyros 居鲁士 237 以下, 251,
 256—259, 262, 270, 272

L

Lally-Tollendal 拉利-托伦达尔
 179
 Lambert, Johann Heinrich 兰伯
 特, 约翰·亨利希 37
 Lao-Tse 老子 163
 Laplace, Pierre Simon de 拉普拉斯
 155
 Leibniz 莱布尼茨 510
 Leo X. 利奥十世 448
 Leonides 莱奥尼达斯 365, 392
 Livius 李维 7, 8, 395, 398,
 409, 413
 Lothar 洛泰尔 468
 Lucan, Marcus Annaeus 卢卡, 马
 可·安奈乌斯 69
 Ludwig XIV. 路易十四 513
 Luther, Martin 路德, 马丁 448
 以下, 507
 Lykurg 利库尔戈 374, 436

M

Macartney, Lord George 马夏尔
 尼, 乔治勋爵 140, 184
 Mahmud, Sultan von Ghaznavid 马
 哈茂德, 加兹尼的苏丹 253
 Manetho 曼内托 270
 Marius 马略 415, 416
 Megabyzos 梅伽毕佐斯 313
 Memnon 门农 269
 Menenius Agrippa 麦耐尼·阿格里
 帕 8
 Michelangelo 米开朗琪罗 498
 Midas 弥达斯 319
 Minos 米诺斯 333
 Mohammed 穆罕默德 215
 Montesquieu 孟德斯鸠 11
 Moritz von Sachsen 莫里茨·冯·
 萨克森 508
 Moses 摩西 500
 Müller, Niklas 米勒, 尼克劳斯
 211
 Müller, Johannes von 米勒, 约
 翰·冯 7, 8, 11, 123, 254

N

Nabonassar 纳布纳萨尔 256
 Napoleon I. 拿破仑 94, 393, 417
 Nero 尼禄 404, 417
 Newton 牛顿 240

Niebuhr, Barthold Georg 尼布尔,
巴托尔德·乔治 12, 216
Nimrod 宁录 251
Ninus 尼努斯 248, 250—252
Nitokris 尼托克里斯 253
Noah 诺亚 124, 215
Numa Pompilius 努马·庞皮里乌
斯 407
Numitor 努米托尔 394

O

Otanes 奥塔诺斯 313

P

Pausanias 鲍萨尼阿 323, 353
Pelopidas 派洛皮德 378
Pelops 珀罗普斯 322
Perikles 伯里克利 6, 365, 370,
372, 377, 384, 389, 448
Philipp II von Makedonien 腓力二
世, 马其顿的 386, 389
Phillippus, Kaiser von Rum 菲利
普斯, 鲁姆王 255
Pipin der Kleine 丕平 461
Plato 柏拉图 50, 154, 175,
382, 384, 390, 426
Plinius 普林尼 210
Plutarch 普卢塔克 310, 392, 416
Polybios 波利比奥斯 8, 392, 413
Proclus 普罗克鲁斯 310

Psammenit 萨梅尼特 271
Psammetich 普萨美提克 272,
274
Ptolemäus 托勒密 210, 214, 270
Pütter, J. S. 普特尔, 约·斯 476
Pythagoras 毕达哥拉斯 280, 296

R

Raphael 拉斐尔 496
Remus 雷穆斯 394—396
Retz, Kardinal de 雷茨, 卡尔迪
纳·戴 7
Rhampsinit 拉姆普希尼托 306
Richelieu, Kardinal de 黎塞留, 卡
迪纳尔·戴 511
Ritter, Carl 里特尔, 卡尔 97,
222
Romulus 罗慕路斯 394—396,
407
Rousseau 卢梭 375
Roxane 罗克珊 387

S

Salomon 所罗门 154, 215
Sanherib 桑海里泊 277
Sardanapel 萨丹纳帕路斯 252,
255
Schelling 谢林 34
Schiller 席勒 343
Schlegel, Friedrich von 施莱格尔,

弗利德里希·冯 34, 515
 Scipio 大西庇阿 414
 Scorel 斯霍勒尔 168
 Semiramis 塞米勒米斯 249,
 251—253
 Servius 塞尔维乌斯 407
 Sesostris 塞索斯特里斯 251, 272
 以下
 Sethos 塞索斯 277
 Skander 斯坎德 254, 255
 Sokrates 苏格拉底 154, 350,
 361 以下, 381—383, 424, 448
 Solon 梭伦 154, 369 以下, 436
 Sophokles 索福克勒斯 50
 Spartakus 斯巴达克斯 415
 Spinoza 斯宾诺莎 33
 Strabon 斯特拉波 210
 Sulla 苏拉 415, 416
 Sun-dschi 顺治 131
 Susa, König von 苏萨国王 256

T

Tacitus 塔西佗 453
 Taranant Lama 多罗那他喇嘛
 228
 Tarquinius 塔奎尼乌斯 409
 Tashi Lama 班禅喇嘛 228 以下
 Thales 泰勒斯 380
 Theoderich 特奥德里希 444
 Theseus 忒修斯 368, 392

Thukydides 修昔底德 3, 6, 50,
 320—323, 329, 333, 361, 372
 Tiberius 提比略 417
 Tigranes 提格兰 256
 Timur 帖木儿 213, 232
 Totila 托提拉 444
 Tschudi, Aegidius 丘迪, 埃伊地 8
 Turner, Samuel 特纳, 撒母耳
 228 以下

W

Wikramaditya 超日王 214 以下
 Wilford, Francis 威尔福德, 弗兰
 西斯 214, 216, 237
 Wilhelm von der Normandie 威廉·
 冯·诺曼底 471
 Winkelmann, Johann Joachim 温克
 尔曼, 约翰·约阿奇姆 279

X

Xenophon 色诺芬 6, 262, 377
 Xerxes 薛西斯 225, 262, 364,
 366

Y

Yao 尧 125, 128 以下

Z

Zoroaster 琐罗亚斯特 237 以下,
 242, 247, 261

本卷后记

本卷讲演录的翻译是在2007年1月至2012年12月分为这样四个部分完成的：1. 世界史的概念，2. 东方世界，3. 希腊世界，4. 罗马世界和日耳曼世界。沈真翻译了第一部分，刘立群翻译了第二部分，姚燕翻译了第三部分，张东辉翻译了第四部分。随后，梁志学修改了第一部分，张慎修改了第二部分与第三部分，刘立群修改了第四部分。最后，张慎审核了第一部分，梁志学审核了第二至第四部分，并且两人分别通读了全文。译者注释是由梁志学依据译者提供的初稿统一编写的，人名索引的编译也是由他完成的。可以说，这个译本是我们各自发挥所长，共同努力的成果。

在我们的工作过程中，廖学盛、张弓、陈可风、余中先、李永平、詹文杰和李登贵在涉及他们各自的专业章节给予了我们真诚的协助，谨向他们致以衷心的感谢。北莱茵-威斯特伐伦科学院黑格尔委员会瓦尔特·耶施克教授关心本卷的翻译，并回答了我们提出的问题，也在此向他致谢。

中国社会科学院黑格尔课题组

北京 2012年12月