



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

黑格尔全集

第18卷

讲演手稿Ⅱ

(1816—1831)



商務印書館
The Commercial Press



<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-16746-8



9 787100 167468 >

定价: 99.00 元

黑格尔全集

第18卷

讲演手稿Ⅱ
(1816-1831)

沈真 张东辉 等译

梁志学 李理 校

 商务印书馆
The Commercial Press

2019年·北京

图书在版编目(CIP)数据

黑格尔全集. 第 18 卷, 讲演手稿Ⅱ: 1816—1831/
(德)黑格尔著; 沈真等译. —北京: 商务印书馆, 2019
ISBN 978-7-100-16746-8

I. ①黑… II. ①黑… ②沈… III. ①黑
格尔(Hegel, Georg Wehelm 1770-1831)—文集
IV. ①B516.35-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 249338 号

权利保留, 侵权必究。

黑格尔全集

第 18 卷

讲演手稿Ⅱ(1816—1831)

沈真 张东辉 等译

梁志学 李理 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

北京冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-16746-8

2019 年 1 月第 1 版

开本 787×960 1/16

2019 年 1 月北京第 1 次印刷

印张 25

定价: 99.00 元

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
GESAMMELTE WERKE
BAND 18
VORLESUNGSMANUSKRIPTE II
(1816—1831)

Rheinisch-Westfälische Akademie der
Wissenschaften Düsseldorf 1975

本书译自北莱茵-威斯特伐伦科学院版,汉堡迈纳出版社,1975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，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，以他的学生们的听课笔记为内容；第三辑是书信。全集各卷统一编号。德文版的编辑工作是从第一辑着手的。据此，中国社会科学院黑格尔课题组决定在其工作的第一阶段主要致力于译全集第一辑。第一辑有22卷，翻译是从未曾译为中文的作品开始的，对于业已译为中文的作品，将随后经过商讨，予以修订或者重译。在所译的各卷中，译者都撰写了前言，介绍原著的基本内容和问世过程，并编译出有助于理解原著的注释。

这部全集的翻译得到了北莱茵-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；这部全集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 2015年12月

目 录

中文版前言	1
海德堡大学就职演讲	9
柏林大学就职演讲	17
哲学史	37
哲学史 柏林,1820年10月24日开始	39
(Ⅱ. 哲学概念)	71
哲学史导论残篇(1823)	92
A. 哲学史的规定	95
哲学史散篇	102
美学	107
美学散篇	109
艺术作品的真正客观性	109
B. 想象的符号	110
世界史哲学	111
世界史哲学导论(1822—1828)	113
世界史哲学导论(1830—1831)	126
世界史哲学散篇	185

关于上帝存在的证明	191
这些思维规定的关联	193
二手流传作品	195
地中海以东国家的历史	197
关于上帝存在证明的演讲	207
关于宇宙论的上帝存在证明	333
译者注释	357
人名索引	389
本卷后记	393

中文版前言

本卷收入的是黑格尔的海德堡大学就职演讲、柏林大学就职演讲和他在 1816 年至 1831 年讲授哲学史、艺术哲学、历史哲学与宗教哲学的手稿，这些手稿有的是完整的，有的是残篇或散篇，历史考订版德文编者将它们分为七个部分，公之于世，我们完全遵照这个版本，把它们翻译成了中文。

一、这些手稿的基本内容和问世过程

第一部分的手稿是黑格尔为 1816 年 10 月 28 日在海德堡大学作就职演讲所写的手稿，它的内容不多，篇幅不大。在它的前半部分（即本书德文版第 3—6 页），他向青年学子们说明，“神圣同盟”缔结以后，德意志民族已经从最严重的局面中摆脱出来，德国哲学界有望再次繁荣昌盛，他希望他们抱着对科学的信任，无忧无虑地致力于追求真理的事业。在它的后半部分（即本书德文版第 7—8 页），黑格尔讲哲学史与哲学本身的关系，但只是写出了要讲的题目，语焉不详。这部手稿的前半部分最早由卡·路·米希勒编入《黑格尔全集》逝者友人版第 13 卷（柏林，1833 年）第 3—6 页，它与后半部分一起，发表于约·荷夫迈斯特编黑格尔《哲学史讲演录》第 1 卷（莱比锡，1940 年）。

第二部分的手稿是黑格尔为 1818 年 10 月 22 日在柏林大学

作就职演讲所写的手稿。这部手稿的前半部分（即本书德文版第11—18页第19行）在内容方面与第一部分手稿的前半部分是相同的。他说，整个德意志民族在当时已经拯救了自己的民族性，出现了一个除了在实际世界中治理国家以外，自由思想领域也独立地繁荣昌盛起来的时期；他批评了那些思想肤浅的人们，说他们不知道真理，而只有一种认识虚浮东西的虚浮习气；他赞扬青年学子处于生命的美好时期，还没有被束缚于狭隘的目的，能有从事淡泊名利的科学工作的自由，能有追求真理的勇气，而真理的王国就是哲学居于其中的王国。这部手稿的后半部分（即本书德文版第18页第20行—第31页）是讲黑格尔的哲学科学全书的，他写得简明扼要，然而只讲了一个问题，那就是从宗教与哲学的对比关系方面阐述他的哲学体系。在他看来，哲学像宗教一样，以最高的、无限的精神实体为对象，然而哲学对待这种方法不是表象，而是思维，不是信仰，而是理性，所以真理在宗教里没有得到理解，不会永远停留，哲学必然会超越宗教。这部手稿的前半部分最早由辽·冯·亨宁编入《黑格尔全集》逝者友人版第5卷第35—40页，它与后半部分一起，发表于约·荷夫迈斯特编黑格尔《1818年至1831年著作集》（汉堡，1956年）。

第三部分的手稿是黑格尔为讲授哲学史撰写的，它有三篇，即1820年哲学史、1823年哲学史导论残篇和无法具体确定年份的哲学史散篇。在第一篇里，黑格尔写的是关于哲学史的概念和关于哲学的概念，他阐明了哲学是研究真理的客观的科学，是研究真理的必然性和概念认识的科学，他阐明了真理怎样在时间进程中先后相继地表现于各种哲学体系，这些体系像真理在逻辑上

表现为从简单到复杂、从低级到高级的进程一样，在历史上表现为不断完善的进程，他批评了那种把哲学史视为各种哲学体系杂乱无章的陈列的观点，论证了最高的真理只有一个，真正的哲学体系只有一种；同时，黑格尔详细地讲解了哲学与宗教的差别，指出宗教的对象虽然与哲学的对象是相同的，但宗教是以表象的形式，而不是像哲学那样以概念的形式表达这个作为绝对无限者的对象的。在第二篇里，黑格尔又复述了这些观点，但写得比较简单，并未进一步展开。第三篇则写得更加简单，只列出标题，是一篇提纲。米希勒编《黑格尔全集》逝者友人版第14卷曾经从第一篇摘取过一些段落（即本书德文版第71—82页、第95—105页）。这三篇发表于约·荷夫迈斯特编黑格尔《哲学史讲演录》第1卷，其中第二篇在约·荷夫迈斯特编黑格尔《1818年至1831年著作集》中又发表过一次。

第四部分的手稿是讲美学或艺术哲学的。黑格尔一生讲过六次美学，具体地说，是在海德堡大学1817年夏季学期和1818年夏季学期，在柏林大学1820—1821年冬季学期、1823年夏季学期、1826年夏季学期和1828—1829年冬季学期。很可惜，绝大部分手稿在他逝世之后不久，就已经丧失殆尽。1835年亨·古·霍多在编辑《黑格尔全集》逝者友人版第10卷时，将仅仅搜集到的两段手稿作为散篇收入此卷第1—3页，首次公之于世。第一段散篇以“艺术作品的真正客观性”为标题，属于讲美的概念的篇章，第二段散篇以“想象的符号”为标题，是讲象征型艺术的。其他版本的《美学讲演录》没有像霍多做过的那样，将这两段散篇收入书中。经过加工，此中第一段由卢·齐保尔斯基发

表于《黑格尔研究》第18卷（1983年），第二段由海·施奈德发表于《黑格尔研究》第19卷（1984年）。而这两段手稿究竟是在什么年代写的，早已无法确定。

第五部分的手稿是讲世界史哲学的，它有三篇，即1822—1828年世界史哲学导论、1830—1831年世界史哲学导论和无法具体确定年代的世界史哲学散篇。《黑格尔全集》逝者友人版第9卷中编入的都是他五次（1822—1823年、1824—1825年、1826—1827年、1828—1829年、1830—1831年）讲授世界史哲学的学生课堂笔记的综合，而只有历史考订版才第一次发表了所能搜集到的这三部分手稿。在第一篇中，只有评述原始的历史学和反思的历史学的内容，而缺少论述哲学的历史学的内容。在第二篇中，黑格尔则详细地论述了他所主张的哲学的历史学的对象、原则和方法，证明了世界史的进程就是自由意识的实现。第三篇是提纲，讲的是理性在世界史里表现其自身的舞台和具体进程。第一篇与第二篇均发表于约·荷夫迈斯特编黑格尔《世界史哲学讲演录》第1卷（汉堡，1955年），第三篇由海·施奈德以“黑格尔1830年与1831年政治思想文献”为题，发表于《黑格尔研究》第11卷（1976年）。

第六部分的手稿是讲宗教哲学的散篇。黑格尔在柏林大学讲过四次宗教哲学，讲授的时间在1821年、1824年、1827年和1831年的夏季学期。他为第一次讲授所写的完整的手稿已编入《黑格尔全集》历史考订版第17卷。现在这个散篇属于哪次讲授，已不可考，但应当属于评述上帝存在的宇宙论证明的部分，过去未曾发表。

第七部分的手稿属于第二手流传资料。这部分手稿有三篇，第一篇以“地中海以东国家的历史”为题，第二篇以“关于上帝存在证明的演讲”为题，第三篇以“关于宇宙论的上帝存在证明”为题。本卷德文编者推断，第一篇是黑格尔在1822—1823年之交讲授波斯与埃及的历史时撰写的；格·拉松在1930年发表他编的黑格尔《世界史哲学讲演录》时，以“补遗”为题将它第一次公之于世。这一篇的内容比较简单，并不像《黑格尔全集》历史考订版第27卷第Ⅰ分册的相应内容那么丰富。第二篇是黑格尔在1829年8月19日写完的，为他在1831年夏季学期讲授宗教哲学做了准备，发表于菲·马海奈克编《黑格尔全集》逝者友人版第12卷（柏林，1840年）。第三篇也大致是在这个时间，为同一目的撰写的。就内容而言，第一篇讲的是：在地中海以东展现出来的是依然处于地道的、形式相同的封闭状态的社会，它分裂为各式各样，是一个与地中海以西业已向前发展的国家相反的对立面。波斯人的统治阻止了各个顽固的小据点彼此表达出来的仇恨、狂热和野蛮，阻止了它们彼此使对方变为荒漠和遭到毁灭，在一种还可以过得去的状态中把它们统合起来；第二篇与第三篇讲的是上帝与存在的辩证关系，即从上帝到存在的降世过程与从存在到上帝的升华过程。在黑格尔看来，遵循前一个过程的推理是本体论证明，它把作为概念的上帝作为出发点，以上帝的存在告终；遵循后一个过程的推理是偶因论证明和目的论证明，前者从这样一种存在开始，这种存在作为一种偶然东西自身不以自身为支柱，而以真正的、自在自为的必然的存在告终，后者是从这样一种存在开始，这种存在按照目的关系确定其存

在，以这种存在的英明创造者告终。在评判宗教史上出现的这三种上帝存在证明时，他依据自己建立的理性逻辑，借助于中介概念，详细地论证了偶然性与必然性、因果性与目的性、主观性与客观性的辩证关系，既批评了知性逻辑在遇到这些对立的观念时表现出来的片面性，也批评了直接知识论者逃避中介性的推理的荒谬性，从而克服了康德在评判三种上帝存在证明时遇到的困难，以思辨逻辑阐明了自己的上帝概念。

二、这些手稿的翻译方法

我们的中文版是按照《黑格尔全集》历史考订版第18卷翻译的。关于完成这项工作的方法需要说明以下六点。

第一，手稿的翻译始终是按照德文版标点断句的，但译者在个别地方发现手稿的标点断句有问题时，则严格按照手稿的行文，另外寻找解读的途径。德文编者在个别地方改正了手稿中的错写，补充了手稿中的漏写，中文译本一律照此处理这些纰漏。

第二，德文编者在把黑格尔的边注改为脚注时，具体地表明了原注的上下左右位置，译者在中文版中只用加了圆圈的阿拉伯数码表明原来加的字句，而不再具体地指出其位置。

第三，黑格尔给他的手稿使用了大量罗马数码和阿拉伯数码、希腊文字母和拉丁文字母，作为各章各节和重要段落的标号，但他做得并不严格，德文编者做了改正和补充，中文版沿用了德文编者的做法。

第四，对于在行文中黑格尔一般强调的字句，德文编者使用

了疏排字母的方法，我们在译文中使用了加着重点的方法；对于在行文中黑格尔加倍强调的字句，德文编者使用了小号大写字母，我们在译文中使用了同号黑体字母。译文中的圆括弧是黑格尔给自己写的文字加的，方括弧是德文编者给自己增补的文字加的，大括弧是译者给自己增补的文字加的。

第五，中文版译者注释是根据德文版编者注释编译的，主要着眼于准确地理解原著，但力求简明扼要；所以，我们在编译时一方面删除了一部分德文注释，例如减少所引的资料和压缩所写的释文，另一方面增加和改写了少量注释，并且为了便于查阅，还援引或标明了相关文献的中文本。注释中的人名，凡不列入人名索引的，都写出原文和生卒年代；注释中的书名，凡在中文译著里通用的，都加以采用，只有那些在中文译著里难以见到的书名，才予以译译。

第六，黑格尔 1816 年 10 月 28 日海德堡大学就职演讲的前半部分和 1820 年所写的哲学史导论的一些段落（即本书德文版第 71—82 页、第 95—105 页），已经在贺麟与王太庆所译的《哲学史讲演录》第 1 卷（北京 1956 年）中与我国读者见面，1818 年 10 月 22 日柏林大学就职演讲的前半部分也在贺麟所译的《小逻辑》（上海 1950 年）中已经与我国读者见面，我们在翻译这三部分时参考过他们的译文。二手流传资料中的“关于上帝存在证明的演讲”和“关于宇宙论的上帝存在证明”，已有俄文译本，即 A. B. 古雷加统编的黑格尔《宗教哲学》第 2 卷（莫斯科 1977 年，第 337—495 页），它也是我们翻译这两部分时参照的对象。

海德堡大学就职演讲

1816年10月28日

尊敬的先生们!

(18, 3)

当我以哲学史作为这些演讲的对象，今天首次登上这所大学的讲台的时候，请各位允许我先就这些演讲说几句开场白，那就是，适逢这样的时机，在一个学府重拾我的哲学志业，我格外欢欣和愉快；因为似乎已经到来这样一个时机，在这个时机，哲学有望再次获得瞩目和厚爱，这门几乎沉寂的科学能再次传扬它的声音，对它充耳不闻的世界可望再次对它侧耳。时代的困境曾经赋予日常生活中的蝇头小利和平凡东西以很大的重要性，现实的重大利益和为此展开的斗争已经大量占用精神的一切禀赋、一切力量以及外在手段，以致人的心思不能自由地感受更高贵的内在生活、更纯净的精神活动，天资较好的人们受到了这种困境的束缚，一部分人在其中已被牺牲。世界精神在现实中忙忙碌碌，因而无法向内回归，无法聚精会神于自身。如今现实的这股潮流已经中断，德意志民族已经从最严重的局面中摆脱出来，它拯救了自己的民族性，拯救了一切活生生的生命的根本，所以我们可以期望^①，除了囊括一切利益的国家之外，教会也会奋起，除了思想和努力迄今倾注的世俗王国之外，也会再次思考上帝王国，换句话说，除了政治的利益和其他关乎通常现实的利益之外，纯粹的科学和自由的、理性的精神世界也会再次繁荣昌盛起来^②。我们将在哲学史中看到，

① 边注：更大的严肃认真精神

② 边注：在欧洲其他国家

在欧洲其他国家里，各种科学与理智教育都是以热情的、敬重的态度得到推动的，哲学除了名称以外，甚至已经消失于回忆与预感，完全没落了，而在德意志民族中，哲学则作为一种固有的特性保存了下来。我们生来就有更高的使命，担当这尊神圣火焰的守护者^①，就像雅典的尤摩尔浦斯家族是埃勒夫西斯的神秘宗教仪式的守护者¹，萨莫色雷斯的岛民是更为高深的礼拜仪式的保存者与维护者²，就像更早的时候，世界精神为了其自身的最高意识而保留下犹太民族，从这个民族中作为一种新的精神产生出来一样。然而，我已提到的时代的困境^②和对许多重大世界事件的关切，抑制了我们彻底地、认真地从事哲学研究，驱散了对哲学的普遍关注。这种情况之所以发生，是由于淳朴的天性都转向了实务，平庸浅薄的思想攫取了哲学中的重要言语，得到了广泛的传播。可以说，自从哲学开始在德国显露头角以来，这门科学从来没有恰好像现在这样面目糟糕，从来没有空虚自负之辈如此浮于表面，所想所为这么骄横，仿佛他掌握着科学的统治权一般。为了针对这样的浅薄风气，以德国人的严肃、正直和淳朴去工作、去共同工作^③，使哲学摆脱它落入的孤独境地，我们有理由相信，我们受到很深刻的时

① 边注：要达到只有理念才有效，只有理性才正当的地步。普鲁士被建立在理智上³——更大的严肃认真精神，更高的需求——与这种精神背离的是陈腐的幻象——

② 边注：这里时代的困境也是空洞的世界事件的困境

③ 边注：空间

代精神的召唤。让我们共同迎接一个更美好的时代的开端吧！在这个时代里，迄今已然分裂到外部的精神能够向内折返，回归自身，能够为其独有的王国获得空间与领地，那里的心性将超越日常兴趣，能够感受真理、永恒和神性，敏锐地考察和把握至高无上的东西。我们这些在时代的风暴中成熟起来的老一 (18, 6)
辈人艳羨你们的幸运，你们的青春属于可以无忧无虑地致力于真理与科学的岁月。我已将我的生命献给科学，从现在起我能待在这里，我感到愉快，我在这里可以在更高的程度上，在一个影响更广泛的范围内，参加扩大和激励更高的科学兴趣的活动，首先有助于各位进入这个范围。我希望我能值得各位的信任，赢得各位的信任。而我首先可以提出的唯一要求，是各位要首先抱有对科学的信任和对自已的信任。追求真理的勇气和对精神力量的信仰是哲学的首要条件。既然人是精神，他可以、并且应当认为自己配得上最高尚的存在者，关于他的精神的伟大和威力，他怎么设想也不为过；有了这样的信念，就没有什么东西能乖戾冷酷到不向他敞开；最初隐匿和锁闭的宇宙本质，现在没有任何能够抵抗求知者的勇气的力量；宇宙的本质必然会在求知者面前开启，将自己的丰盛和深邃呈现在他眼前，供他享用^①。

① 边注：展示范例的画廊，最崇高的精神
以前并不知道
在端倪中；前进；
没有什么是偶然的

(18, 7) 哲学史^①向我们呈现了观看许多高尚的智者的画廊，他们凭借他们的理性的勇气，深入物与人的本质，深入上帝的本质，提示了其中的深邃底蕴，为我们建成了蕴藏着至高无上的认识的宝库。我们自己想分享的这座宝库以普遍的东西构成了哲学，我们将在这些演讲中了解和把握的，正是这座宝库的形成过程。

我们如今在进一步走向这个对象本身。预先扼要提醒的是，关于〔哲学史〕的肤浅概念，关于古人书籍的私自补遗和指南，尤其是关于古人的特殊地位，我们所拥有的极其贫乏，没有任何纲要可以奠定基础^②。

此外，单纯涉及名字的也有一些著名导师，顺便提一句，他们并没有对科学的进步作出贡献，且人数众多；——给出年份、名字、这些人生活的时代。

(18, 8) 首先谈谈目的和必要性，谈谈由以出发考察整个哲学史的观点；{哲学史}与哲学本身的关系。

① 边注：纯粹真理的王国——并非外在现实中的作为，而是在其自身停留的精神的内在作为。

哲学导论

哲学史与最新哲学的关系

a.) 哲学如何得以拥有历史

b.) 各种哲学的差异性

c.) 哲学本身与其历史的关系

d.) 其他学科和政治状况的历史。

② 本段与下段之间的文字：基本概况；确定的日期，课程。临时导言，publicum {听众}。

观点如下：

a.) 我们将专注于哲学何以拥有历史——必要性和用途，同时了解其他人的意见。

b.) 形式。历史并非许多非偶然意见——小舟、航船——的一种汇集，而是从它最初的开端直到它的充分发展的必然关联。

α) 各个阶段；

β) 整个世界观都是在这些阶段上形成的，但其中的细节不予关注。

c.) 由此得出 {哲学史} 与哲学本身的关系。

柏林大学就职演讲

1818年10月22日

诸位先生！

(18, 11)

当我今天初次到本大学就任国王陛下委派给我的哲学教师职务的时候，请允许我就此先讲一句话，那就是我认为，不仅恰好在这个时刻，而且在这个位置上参加广泛展开的大学教学活动，对我来说是特别值得向往的和令人高兴的。就时刻来说，看来现在已经出现了这样一些情况，在这些情况下，如果几乎默不作声的哲学愿意再提高自己的声音，这门科学就可望又引起人们的注意和爱好。因为在不久以前，一方面，时代的困苦曾经赋予那种对日常生活的琐屑兴趣以一种很大的重要性，另一方面，改变现实的高尚兴趣，即首先恢复和拯救民族生存和国家危亡的整个政局的兴趣与斗争，对精神的一切能力、一切阶层的力量和外在的手段曾经提出了很多的要求，以致精神的内在生活无法得到闲静。在那时，世界精神在很大程度上忙碌于现实，被拉向外部，而无法面向内部，返回其自身，在其固有的家园里怡然自得。现在，在这种现实潮流已经中断，整个德意志民族已经拯救了自己的民族性，拯救了一切有生气的生活的根基以后，出现了在国家里除了现实世界的治理以外，自由的思想领域也独立地繁荣昌盛起来的时期。并且整个来说，精神的力量已经发挥了很广泛的效力，以致只有理念和符合于理念的东西才是现在能够保存自己的东西，而要发挥效力的东西则必须在见识和思想面前证明自己是正确的。尤其是这个现在接受了我作为其成员的国家，由于在精神上拥有优势，从而提高了它在现实世界和政局中的影响，就力量和独立性来说，已经与那些曾经在外在手段方面胜过它的国家居于同等地位。在这里，教育和科学的繁荣昌盛甚至是国家生活

(18, 12)

(18, 13) 的最重要环节之一。在我们这所核心大学里，一切精神教养、一切科学和真理的中心，即哲学，也必须得到自己的地位和优先的关照。

但是，不仅整个精神生活构成这个国家生存的一种根本要素，而且更具体地说，为了独立，为了消灭外来的冷酷的暴君统治，为了心情舒展，民众与其君主联合起来进行过的那场伟大斗争，也开创了自己的一个更高的起点。精神的道德力量感受到了自己的潜能，举起了自己的旗帜，并且这种感受作为改变现实的威力发挥了效力。我们这个世代的人就是以这种感受而生活、行动和发挥作用的，一切正义感、道德感和宗教感都集中于这种感受中，我们必须把这视为不可估量的。在这种深刻的、广泛的作用中，精神会把自己提高到自己本当享有的地位，而平庸的生活和无聊的兴趣都会毁灭，肤浅的见解和意见也会暴露其弱点而烟消云散。这种很深刻的严肃性已经进入整个心灵中，也是哲学的真正基地。与哲学对峙的，一方面是精神沉湎于对迫切需要和日常生活的兴趣，另一方面是坚持空虚而自负的意见。心灵在被这种空虚自负占据以后，就不会给理性留下任何活动余地，因而理性也就寻找不到自己的东西了。如果致力于实质性的内容已成为人的必需，并且事情进展到了很远的程度，以致只有实质性的内容才能发挥作用，这种空虚自负便一定会消逝得无影无踪。而在这样的实质性的内容里，我们便看到了我们的时代，看到了一个核心的形成，这个核心向一切方面，向政治、道德、宗教和科学方面的进一步发展，都已托付给了我们的时代。

我们的使命和任务是从事于这个已经重新变得年轻和得到加

强的实质性基础在哲学上的发展。这个基础变得年轻的过程过去在政治现实中显示出了最直接的作用和表现，现在也进一步表现于更重要的伦理和宗教的严肃性，表现于对一切生活情况提出的彻底性和坚实性的要求。最坚实的严肃性就其本身而言是认识真理的严肃性。这种需求使人的精神本性区别于单纯感觉的和享受的本性，正因为如此才是精神中最深邃的东西，它本身是普遍的需求。在一方面，各个时代的严肃性深深地引起了这种需求，在另一方面，这种严肃性则是德意志精神的一个很明显的特点。就德意志人在哲学文化中的优异之处而言，其他民族的哲学研究的状况和哲学名称的意义也同样表明，这个名称虽然还在他们那里保留下来，但它的意义已经改变，哲学的实质已经变坏和消失，以致对它的某种记忆和预感也几乎没有存留下来。哲学这门科学已经躲到德意志人这里，唯独还在他们之中继续活着。保存这种神圣的光明的工作托付给了我们，我们的使命就是保护它，培育它，留心人能拥有的至高无上的东西，即留心人的本质的自我意识不要湮灭和沦落。但是，甚至在德国，在它复兴以前的时期，思想肤浅的人们已经达到很远的地步，以致他们以为自己发现和证明了根本不存在任何真理的认识，并且对此作出了保证。在他们看来，上帝，即世界和精神的本质，是一个不可理解、不可把握的东西；精神必须停留在宗教里，宗教必须停留在信仰、情感和预感里，而不必有理性知识¹。在他们看来，认识并不涉及绝对和上帝的本性，不涉及那种在自然界和精神中是真的和绝对的东西的本性；相反地，认识在一方面只涉及否定的东西，就是说，没有任何真理是被认识到的，而唯独不真的、世俗的和短暂

的东西仿佛享有被认识到的优先权，另一方面，真正属于这种认识范围的是外在的东西，即历史的东西、偶然的情况，所谓的认识就表现在这些东西当中，并且正是这样的认识应该仅仅被当作某种历史的东西，从那些外在的方面用批判的、研究的态度予以对待，而从这种东西的内容中是得不出任何重要的东西来的。那些思想肤浅的人们像罗马总督彼拉多²那样，已经达到很远的地步；当从耶稣口里听到真理这个名词时，他反问道：真理是什么东西？他的意思是说，他是一个从来都不理会这个名词，并且知道绝不存在任何真理的认识的人。所以，放弃对真理的认识——这自古以来就被认为是最卑鄙可耻的、最有失体面的事情——现在已经被我们的时代奉为精神的最高凯旋了。像过去达到的那种对理性的绝望，还与痛苦和伤感结合起来，但是现在，宗教和伦理中的轻浮任性以及随之而来的知识中的庸俗浅薄——这自命为启蒙——不久就直言不讳地承认了自己的无能为力，并以根本忘却高尚的兴趣而高傲自大；最后，所谓的批判哲学把这种对于永恒的、神圣的东西的无知当成了一种良知，因为它作出保证说，已经证明，对于永恒的、神圣的东西是不〔可能〕有任何认识的。这种臆想的认识甚至给自己冠以哲学的名称，并且对于知识浅薄的人和性格软弱的人来说，绝没有任何东西比这种断言无知的学说更受欢迎，也绝没有任何东西比这种学说更让他们乐于接受，因此，正是这种浅薄空疏被宣称为最杰出的东西，被宣称为一切理智努力的目标和结果。于是，在哲学里曾经广为传播的，并且在我们的时代还在广为传播和大吹大擂的，就是这种不知道真理，而只去认识世俗东西和偶然东西，只去认识虚浮东西

的虚浮习气。我们的确可以说，自从哲学在德国开始出现以来，这门科学的情况从来都没有如此不幸，以致这样一种观点、这样一种放弃理性认识的做法竟然达到这样骄横和这样蔓延的地步，而这种观点依然从以前的时期蹒跚地走过来，与真诚的情感、新的实体性精神处于颇为矛盾的境地。对于真诚精神的这道曙光，我祝贺，我呼吁，我要关切的仅仅是这种精神，因为我曾经主张哲学必须有真实内容，因为我将会把这种内容在你们面前发挥出来。但我在这里要特别呼吁青春的精神，因为青春是生命的美好时期，生命在这时还没有被束缚于迫切需要的整套狭隘目的，并且自身能有从事淡泊名利的科学工作的自由；同样，青年人还没有受到喜欢虚荣的否定精神的束缚，还没有受到一种单纯致力于批判工作的空洞思想的束缚。一个内心依然健康的人还有追求真理的勇气，而真理的王国就是哲学居于其中、加以构筑和我们通过哲学研究成为其一员的王国。凡是在生活中真实、伟大和神圣的东西，只有通过理念才是这样的东西；哲学的目标是把握理念的真正形态和普遍性。自然界是为此而注定了只用必然性实现理性的；但精神的领域是自由的领域。一切维系人类生活、具有价值和能行得通的东西，都有精神的本性，而这个精神领域也唯有通过对真理和正义的意识，通过对理念的把握，才是现实存在的。(18, 18)

我可以祝愿和希望，在我所走的道路上，我将会赢得你们的信任，并且值得你们信任。但是，除了首先要求你们信任科学，相信理性，信任和相信你们自己，我不可提任何要求。追求真理的勇气，相信精神的力量，是从事哲学研究的首要条件；人应该

尊重自己，应该认为自己配得上至高无上的东西。关于精神的宏伟和力量，无论人们能设想得多么高大，都不够高大。宇宙的隐而不露的本质在自身没有任何能够抵抗勇敢的认识者的力量，它必定会在他面前开放，把它的财富和它的奥妙摆在他眼前，让他享用。

我在讲完这部分前言以后，要进一步谈到这些讲演的主题，即哲学科学全书。简明扼要地阐明这个主题， α) 按我的理解来说，就是给出哲学的合理根据和全部系统范围，这将在哲学自身之内更详细地表明，哲学的合理根据仅仅存在于它的系统范围里。通常的知性观念认为，这种合理根据以及诸如此类的东西必定是先有的，哲学科学本身必定是在这种根据之外和之后发生(18, 19)的；但是，哲学就像宇宙那样，自身是圆形的，决不存在任何最初的东西和最终的东西，相反地，一切都是平稳的和有度的，互为对方，并且合为一体。这部分讲演的目的是向你们[提供]一幅合理的宇宙图像。正因为这样，我是从整体开始，先提出这幅图像的，关于它的各个部分，我将随后[作出]专门讲演，就像我已经在这个学期从法权科学开始做的那样³。

哲学科学全书也是这么讲的。 β) 哲学应当拥有和获得一种肯定的内容，不是没有哲学去进行哲学思维。 β) 这幅宇宙图像作为哲学图像仅仅是想出来的东西，就像思维是自由地、自动地从自身产生出来那样。哲学认识的是存在的东西，就此而言，它的内容不是彼岸世界的，并非不同于也向感官、外部知觉与内部知觉展现的东西——上帝、世界与人的使命，并非不同于知性把握和规定的东西。但是，这幅图像就像是逼真的那样，不过是在

展现给进行思维的理性，凡是存在的东西都是本身合理的，然而还没有因此就是对人、对意识合理的；只有通过思维的活动和运动，合理的东西才对人真正的东西；{这}不是一种消极的理解，因为合理的东西就像是外部的那样，是具有意义的，但同样不是一种随意的创造和反复的推断，而是合理的思维——一种并不掺和感性的东西、臆想的东西和主观的东西，而自由地、自在地发展的思维。理性是存在的东西，理性是构成精神的本质的东西，这样的理性是同一个理性；精神从本身创造的合理的东西是一种客观东西，这种客观东西只有就它进行思维而言，才对精神是合理的。正像人注视世界那样，世界也注视人；如果人以感性的方式和进行推断的方式注视世界，世界对人就仅仅是以感性的方式在无限多样的和无限分散的联系中发展的；只有人合理地注视世界，世界对人才是合理地发展的。(18, 20)

γ) 就是以这种方式，个人从事哲学思考的立足点都一般得到了刻画。——我们经常要求，自己应该在那种进入哲学的人当中首先唤起对哲学的需要，并且把他领到恰好哲学需要的观点上来⁴。α) 在你们那里已经假定有这种需要，那就是你们各位都愿意把自己从事的一部分工作贡献给哲学研究；这种需要可能发端于一种很深刻、很内在的根据，或者也可能有一种外在的起因，即双亲、老师等其他人的权威，他们指望你们抱有这种需要；但一般来说，给真正的哲学需要奠定基础的的东西在每个（进行思考的）人那里都是应该假定的。因为人一般都是开头有感性认识，有感性欲求与冲动，一个外在世界敞开在他面前，他的需求和他的好奇把他推向这个世界，他的内在感受和他的心情的躁动、对

于正义和非正义的关切以及对于他的自我保存和荣誉等等的关切都在推动着他。但这种立足点并没有使他感到满足；在他之内合乎本能的理性东西和以这种东西为目标的反思把他引向普遍东西和这个表现出来的世界里的原始东西——引向研究根据和原因，研究规律，研究这种可变的東西中的持久存在的東西。这种进展使他进而离开感性东西，摆脱这种东西，而向他展现出对于一种与尘世事物相反的永恒东西——一种与有限、有界的事物相反的无限、无界的東西——的思维，或者，使他易于受到影响，接受和拥有关于一种普遍的世界秩序、关于万物的始因和本质的思维。在这里毕竟已经有了哲学的一个开端——在关于各种独立的、普遍的规律和关于一种持续存在的東西、一种绝对本质的理念当中。但这在起先仅仅是反思的立足点，即知性的立足点或信仰与感受的立足点；无限东西还与有限东西相对立，永恒东西还使对立面成为尘世事物，世界被撕成两个分离的部分，一个现在的领域和一个彼岸的领域；现实生活、我们的意识将我们联结到前一个领域，精神一直令我们神往后一个领域，但我们不可能在任何一个领域里完全存在，我们不可能在任何一个领域里一直逗留；没有任何一个领域对于我们是令人满意的，每个领域都对我们有绝对的要求，这些要求处于矛盾当中，我们放弃一个领域，并不能解决矛盾，相反地，两个领域都坚持着它们存在的正当性。正是这个矛盾包含着进一步研究哲学的需要；哲学以解决这个矛盾为目标；本身分裂为二的精神在这种解决的过程中，也就是在其自身之内，寻求矛盾的解决。矛盾可以进一步用三重性的形式加以表达。{这} α) 在总体上就是与自由相对立的客观性的

形式——与我们相对立的外部世界；我们依赖于自然必然性，又觉得自己是自由的；一方就像另一方那么坚强，我们的理性追求的各个目的是至善、正义与真理，而外部世界 {或者} 符合于它们，或者又不符合于它们，{它们} 要求它们绝对在世界上得到实现，而这个世界是独立的，要服从于 β) 客观外部世界自身的其他规律，是偶然性与必然性组成的一个混杂世界——这时而表现出来——生命是目的，时而又消逝——普遍东西、各种规律都在其自身是一种多样性东西，是一种尚无任何和谐的汇集，是理性作为根据同时要求的一致与统一，而这种统一——本质——是通过抽象在世界上存在的，所以是空洞的，没有在自身包含那种多样性。

(18, 22)

γ) 但是，自我、自在的自由是极其多样、极其矛盾的东西，有强烈的欲望，这些欲望是自然界培植于我们之内的，发展为我们的兴趣和享受，而它们的满足则使我们同时走向没落；理性要求它们作出牺牲，停止活动，而这样的理性毕竟是我们的自我意识得以成立的条件。

这些矛盾构成了外部世界和我们的内心向我们显现的谜团，正是它们的破解被哲学定为自己的目标，正是它们在每个产生了思维、自我意识的人那里都或多或少突现出来，推动着这样的人在这种普遍的错综复杂的现象中寻求真理。

每个人都有这种需要——对于每个人都存在着在宗教中的破解——在信仰中，在学说中。知觉，表象——进一步被用于无限东西，各种学说完全被置于抽象普遍性中——感性表象的各种形式，对和谐的各种信仰。 α) 同一个目的，同一种内容。真理不

是在真理的形态中，而是知觉、事件——所信仰的东西，所猜想的东西。{这是}直接性，表象活动。{真理}在宗教里没有停留，没有得到理解。表象说的是：事实是如此；直接相信的东西并不是一种永恒真理，相反地，是以时间中的历史与历史中的真相的方式存在的。解决这种异样的东西——单纯普遍确信的东西。

α) 宗教是它的{最高}存在者的意识展示给一般的人们的方式；主宰自然事物与他们的精神的这个存在者在宗教里对于他们都是对象性的，真理就是在这里向他们启示出来，在宗教里人(18, 23)超越了自己的单纯的主观性和个别性、需求和界限，精神在人之内把握自身，在这里，至上存在的精神对于至上存在的精神变为现场存在的，在宗教里，人从自身去掉了他的有局限的、时间上的目的，去掉了属于现场存在的困厄与喜悦的这类目的，而这个存在者是在自身自由的，内心的神就等同于外界的神。因此，宗教不应当是主观东西，不应当属于主体本身，而是应当作为纯粹思维的知识，作为一种纯粹的、普遍的知识，已经撇开了主体的特殊性。当人们在现代将宗教变为一种单纯属于我们的、主观的知觉，变为一种仅仅涉及我们和在我们之内发生的事情，每个人都按照他的特殊方式——他的特殊直观和他的存在方式——将这与他自己协调起来时⁵，他们就在这里忽视了真理的环节，宗教成了我们的事情，我们个人成了这里的真理，但是，我们应当在这里恰好是按照我们信仰的{最高}存在者存在的，不应当使我们的特殊性发挥作用，而是应当使自己高于这种特殊性，超越这

种特殊性，进行抽象思维，也就是说，我们应当在这里把自己表现为客观的，而这恰恰就是我们的客观存在。——我们在吃喝，完全指向自己的特殊性的目的时，的确是存在的、现实存在的、生存的和进行知觉的，于是仅仅意识到自己是一种特殊的存在，但宗教上的知觉和生存正是更高的生存。在祈祷时，神圣的东西变成了有自我意识者。 α) 我们另外升向无限者； β) 反过来，单纯内在者、无自我意识的无限者变为一种有自我意识者，而这就是有自我意识的神。由此而来的仅仅是形式，即我们作为主体成为有自我意识者，但在此中我们毁灭了自己的特殊性，并且正因为如此和唯独在此，形式也升向内容，生成了作为有自我意识者的神圣东西。

这种客观性——它同样也是主观性——独自构成宗教，但这种神圣的有自我意识者作为宗教还有一种形态，它不符合于它的内容，不符合于真理。在宗教中，知觉一直是一种主要形式，但(18, 24) 意识到真理、〈最高〉存在者的方式和方法依然是表象。认识的关系是信仰，即使掺入了思维。表象提供的是上帝如此存在——永恒的、神圣的存在和生命得到表象，以外在性的形式加以把握，供给想象。上帝创造出世界；理性就是这样，并且被宣称作为一种对外的行动，一种按照有限性的方式，在有限性的关系中直观自身，走到自己面前，自为地生成的事情。一位圣子的出生——这个神圣对象的永恒统一——虽然被宣称为圣灵，但它是一个出自圣父和圣子的第三者⁶，而不是这样的存在者，唯独在它之内，那两者才有其实际存在的第一环节。——所以，人有认识善恶的自我意识，作为一件偶然的往事，进一步的、外在

的——吃食，认识善恶之树——引诱，某种非正义的东西⁷，精神与其自身的调和也是这样。神的本质与人的本质的同一性，作为一件单纯外在的事情，尘世的事情，即在一个他物中的直观，就是对一个特殊个体的直观，而不是在理性中自在自为的直观。

在这种表象方式的一切东西里，都有时间和空间上的一种异样性、外在性——其他时间、其他空间和其他现实性，此中的内核是我们的东西，因为这是理性。但是，这种形态对于我们是另一种形态，因而没有得到钻研，没有得到理解。因此，精神不能一直存在于宗教的形态中——{宗教}本来不是一种主观的感觉，因为这是合乎理性的自我意识的动物性形式——但也不存在于表象的那种形式中。如果撇开形式，思考理性，自我则在此中观照自己，认识自己，把这理解为必然的，理解为理性的固有规定。

由此可见，哲学具有与宗教相同的目的地和内容，只不过不是表象。哲学的验证不是权威，不是信仰，而是思维。因此，{哲学}必定想认识这种不能满足有高度教化的意识的宗教的形态，但要论证自己的内容，则只有超越宗教的形式。于是，这就成了真正的论证，而不是历史的、玄奥莫测的、外在的论证。永恒者并不是在时间性的事物中有其成立的根据，如事实等等；永恒的东西是精神的明证。

这也就确定了哲学的立脚点。对真理的认识是自在自为的目的。{真理}在自身之外，在一个他物中，是不具有自己的目的的。真理的根本规定不是要成为有利的，就是说，不是要不在自身，而在一个他物中具有那种认识的目的。没有人比亚里士多德

在其《形而上学》第一卷里把这说得更好的了⁸；这是精神的实存和活动的最高方式；精神的生命（存在）于精神的自由中。所有其他方式——现实存在的方式，饮食、睡眠、生活舒适、富裕和享乐——都不具有这种自由。进而具有精神的方式——分配权力、保卫祖国和政治生活——也都在这个巨大的现实性整体里。在那里，是有限的目的，在这里，是普遍的、精神的目的；但是，权力掌管的各个对象都是所有权的本身有限的目的，而政治生活也在各种偶然的、给定的个别性中漂浮不定。——宗教像哲学一样，以最高的、无限的目的为对象，是一种对待这种方法。宗教是怎样被表象为自为的职责的？个人在做弥撒时加入（18, 26）一种独立的领域和生活，把它们当作一种神圣的东西，不是为了由此将自己造成某种受自己喜欢的、服务于自己的目的的东西，而是在这种神圣东西中放弃他自己的目的，所以，哲学其实是一个领域，人在这个领域里必须放弃自己的喜好和自己的特殊目的，不再寻求他自己的东西，而是把它当作一种对他独立的东西来享用，并且以此为荣，感到自豪。因此，与哲学的沟通应该视为生活中的礼拜天；最大的设置之一是：在通常的市民生活中，时间分配在进行工作的日期、关心生活的需要和度过外部的生活的各种事务当中，人沉沦于有限的现实世界；在一个礼拜天，人摆脱这些事务，将他的目光从大地升向天空，意识到他的神圣性、永恒性和他的本质——人是为了过礼拜天才劳动一周，而不是为了劳动一周，才过礼拜天。所以，哲学是自为的意识，有自为的目的——国家举办的活动，并且一切都有拥护这种活动的目的。在现实生活中，有些个人投身于宗教阶层，以期在他人

的意识里唤起和保持自己的意识，在此给他人以帮助；在以前也有过一个阶层，它没有讲给他人的学说，而单纯委身于敬拜永恒者，人们从其余的社会领域被排除出来，遭受到牺牲，因而就可能现实地存在着不图利的生活，存在着不受其他操劳事务的牵挂，而潜心敬拜神圣事物的活动。这个阶层现在已经或多或少地消失了，但科学——它同样也是这种冷静地操持的、自由的事务——现在已经部分地开始出场，并且属于完成国家要在现实中

(18, 27) 创建的事业的活动的，也还有这样的情况：一个独特的阶层、一种独特的生活已经献给科学的，尤其是哲学的生活；但这种完全的献出只能是一份一份的，理性要求其生活有一种传播得更广泛的、进一步自身分岔的现实。但同样重要的是精神并不一直沉沦于这种现实的有限性，并且哲学是这样一个领域，精神应该认识到这个作为自己的更高生活的领域是自己发源的家乡，应该把自己保存在这个领域里；这种更高的自我意识构成了其余呈现为有限性的生活的基础和实体，这种生活在此中有其根源、顿悟和验证，有其支柱和神性。

这样也就说出了哲学的用途，因为关于一门科学的用途往往也是要谈到的。真理是为其自身而存在的，所有其他的现实都是真理的一种体现、外在存在；在这里产生了其他的目的、其他的个别性。真理是这些目的、这些个别性的载体、实体。一切东西只有符合于自己的概念，只有寓于真理，才有一种持续存在，才运作起来。——{真理}与其他目的、与生活 and 科学的目的的关系。——这种深刻的东西也是普遍的东西，（在一切东西上都有其应用，而不仅仅是一种外在应用，）但进而也是真正的认识。

实体性东西构成宇宙万物的基础和载体。所有其他目的都是从属性的，它们只有符合于实体，才能达到它们的发挥和实现，否则，本身就毫无意义。所以，大家可以说，上帝是最有用者，是绝对有用者，因为只有在他之内才有一切其他现实存在。因此，(18, 28) 各门特殊科学的一切学识——在哲学里，它们包含的真理是构成哲学内容的东西——都在生活状态、国家体制中是符合于理念的东西；这并不像外在自然事物及其产品那样，是盲目地、自为地现存的，而是进行认识活动的精神创造的业绩，即此中的真理和正义，所以在每一个人的现实生活和天职中都是哲学的东西，在各种外在自然事物中的实体性东西都是它们在普遍东西中的联系和场所。此外，进行认识活动的精神从世界的本质得到的那种对于个别东西的观点，即这种精神把那样的关系赋予个别东西的观点——此中的真理——也是哲学。

哲学在注目于形式学养时取得的成果是一般学习思维的形式东西，就是说，是确定普遍的和本质的东西，不受偶然东西的妨碍而学习抽象思维的形式成果。这是撇开任何一件生活事务，而在具体东西中认识普遍东西，突出重要问题的首要才能。一个没有学养的人始终处于一个受种种偶然环境的影响的事情里，他的理解、他的陈述有紊乱，就像在行动中陷于种种偶然的情况里那样，因而他是无法把握事情的实质的。有学养的人则像性格刚强的人一样，会坚持理解本质的东西，只是坚持这种东西，完成这项工作。而研究和学习哲学就是持续不断地适应本质的东西，让偶然的、暂时的东西消逝，并且哲学[按]内容来说，恰恰在于认识绝对的目的和真正的存在。

哲学是研究本质东西的，所以算是一门很难的科学，而困难就在于理解它。让我们再来扼要地把这说清楚。—— α) 在哲学(18, 29) 是思维科学时，它当然是一门很难的科学，因为最容易的是 α) 眼看、耳听与嘴尝，是 β) 形成对视听的各种表象，所以举例说，博物学就是一门容易的科学，在这门科学中，人们观看颜色，观看空间里的形态，或者在不必当下单纯作出表象时，感觉可见的、可听的、可感的东西等等，此外，还把思想、概念和此中出现的反思弄得有序化、系统化，{这就是弄成了} 最简单的数量，因此 {弄成了} 容易的。——在哲学思维中，人们当然离开了直观的基地，这门科学的世界寓于思维中，这是必须超越视觉和听觉的。

β) 进一步的困难。但是，还必须更多地去掉的，不仅有这些感性形式，而且一般有意意识所习惯的一切往常的支撑点。在我们通常的表象活动里，我们拥有各种根据，它们往常在所有的人那里都是对表象活动始终存在的，例如，上帝在表象里始终是作为一个主体的可靠根据，关于上帝所说的一切都仅仅作为特点显示于这个根据；我们对外在物体的感觉和表象，我们对正义的感觉，也都是如此。各个原理变成了普遍的表象，例如，关于原因和结果、关于力的原理变成了大家已经拥有的用过的根据；大家承认它们，一种表象中的普遍东西始终都是根据，被添加的、被另提或删除的仅仅是个别规定。我们在我们的表象活动中常见的(18, 30) 东西——一方面是普遍的原理、内容、意识事实，另一方面是各种形式——的全部范围可同时称之为普通的知性或健康人类理智，称之为各种通常的原理——按照它们，人习以为常地安置其

生活，对于遇到的事情作出判断——称之为表现成见的形式、方式，人的一个大优点就是具有健康人类理智，按照现实中行之有效的东西对某种事物作出判断，回答存在什么、同意什么，并且付诸行动，因而回答了什么是可行的。但健康人类理智有它的局限性，即习以为常的东西；在从前，在发现美洲以前，与健康人类理智相反，{有人认为}地球是圆形的，太阳静止不动，可能有黑种人；到东方各国旅行的人与健康理智相反，认为那里有共和政体。健康理智在哲学里不够用，哲学宁可放弃{知性的}那一切支撑点，放弃这些习以为常的东西——知性在生活和思维中通常会坚持的这些对于世界的习以为常的直观，它关于真理、正义和上帝的概念。

从事哲学研讨的决心纯粹投入了思维。（思维是茕茕孑立的。）这种决心宛若投入了漫无边际的海洋，在这里，一切绚丽的颜色、一切支撑点都消失不见了，一切往常赏心悦目的星辰和令人惬意的北极星都熄灭了，而只有一颗星球，即精神的内在星球在闪光；但这种决心就是北极星，而自然而然的情况在于，精神在其孤独的存在中自身仿佛感到一种恐惧，人们还不知道，这种恐惧要在哪里去掉，自己要向哪里走去；在消失的东西中出现人们无论如何也不愿放弃的许多东西，但在这种孤独状态中这种东西还没有重新修缮，人们无法确定它是否又会出现，它是否又会被给予。

大家称为不理解的东西往往是这种立足点、这种不确定性、不可靠性——一切事物的摇摆不定。于是，理解所指的就是这样的情况：各种哲学理念从开始起就应当与这样一种事情结合起

来，这种事情是大家往常在内心、思想或表象中拥有的，符合于普通人类理智，显示出自相适应，大家最容易理解。正像大家一般最容易理解自己已经知道的、在记忆中同时最熟悉的东西一样，在布道者们从《圣经》中摘出熟悉的引文时，他们说的最容易理解，在诗人们表达普通市民生活和家庭生活中众所周知的事情时，他们表达的最容易理解；最容易理解的是直接与我们通常的生活和思考范围适应的东西。

就内容而言，那种容易理解的存在首先在开端当然不是现成的；知觉、表象直接在自身面前有其固定的立脚点，完全不理睬那些问题及其答案和前提。大家听那些完全熟悉的词汇，是得不到任何东西的；大家已经回答了自己的问题，有了已知的答案；信仰，这种天生的确信，就是靠这种直接性得到满足的。但是，从自身出发的思维仅仅是在这些答案的自行发展的必然性中认识这些答案的，而这可能仅仅是一种不符合于事实的急躁，它同样在开端就回答它的问题，同样在开端就想回到终点。精神不可以害怕丢失真正对它有趣的某种东西；以它的理性为依据的，正是哲学中给它得出的东西，因此，哲学将把表象中所说的一切属于真理的东西都归还给它，而这些表象首先是理性的本能产生的。

哲学史

哲学史

柏林，1820年10月24日开始

诸位先生！

(18, 36)

这些讲演以哲学史为它们的主题。

哲学史展现给我们的，是一系列高尚的心灵，是许多思维理性的英雄们的展览，他们凭借这种理性的力量深入事物、自然和精神的本质，深入上帝的本质，并且为我们赢得最高的珍宝，即理性知识的珍宝。我们从历史上得到的东西，即我们现世的财产，并不是直接产生的，不是只从现在的土地上生长出来的，毋宁说，这份财产是遗产和劳作成果，更确切地说，是人类一切以往世代劳作的成果。就像外在生活本领、工具和技艺积累，以及社会联系和政治生活的建制和习惯，是我们现代以前的历史上的反思、发明、不幸、困顿和才智的结果一样，我们在科学里，特别在哲学里得到的东西必须感谢传统，这种传统通过不久即逝的、因而已经过去的东西，盘绕成一个神圣的链条¹，它由太古时代造成，给我们保存下来，流传给我们。但这种传统并不仅仅像一个管家婆，她只是忠实地保存接受过来的东西，把它毫不改变地保存下来，流传给后代，就像石雕那样；它也不像自然的过程那样，处在自然的形态和形式的无限变化和活动里，这种过程 (18, 37) 只是永远依存于其原始的规律，没有造成任何进步。与此相反，在精神领域里，精神世界产生的东西的传统是作为一条巨大的河

流扩张的，从它的源头滚滚向前，不断地变大。因为这种传统的内容有精神的天性，普遍的精神不会滞留不动。诚然，在一个单独的民族里可能会有一种情况，那就是它的文化、艺术、科学以及它的整个精神禀赋变得发展极其缓慢，例如在中国人那里看来情况就是如此，因为他们在两千年前可能在一切方面就已经是现今这样。但是，世界精神并不沉沦于这种毫无意义的停顿状态，因此是要依靠它的单纯的天性的。它的生命是行动，而行动有行动指向的一种现存材料，行动要加工和改造这种材料。每个世代在科学和精神生产方面创造的东西都会传给下一个世代，构成下一个世代的灵魂和精神实体，作为一种熟悉的东西，即下一代的原则、先见和财富；不过，这种东西对于行动来说同时也是一种业已接受的遗产，一种摆在眼前的材料。因为行动本身是精神的生动性和能动性，所以行动是在加工单纯接受下来的东西，而加工过的东西正因为如此就变得更加丰富了。所以，我们的态度是首先把握现存的科学，使它成为我们占有的，然后发展它。我们创造的东西在本质上是以一种现存的东西为前提，属于我们的哲学的东西在本质上仅仅存在于这种关联中，是必然从这种关联产生的。不把陌生事物的变化，而把我们的这种变化、即我们的科学的变化展现给我们的，正是历史。

①对于这样制定的原理的进一步阐述，应当构成哲学史的导论，也就是一种应当包含和给出哲学史的概念、意义和兴趣的阐述。在讲另一门历史，例如政治历史的时候，人们大可不必在研

① 边注：哲学本身的导论

究历史本身以前,先探讨概念;在这样一种研究里出现的东·西,大体上符合于人们在通常的、普遍存在的历史观念里已经拥有的、因而能够予以假定的东西。但是,按照通常的历史观念来说,历史学和哲学都已经独自表现为一些性质颇为不同的规定。哲学是研究必然的思想、研究其本质联系与系统的科学,是对于真正的、因而永恒不朽的东西的知识;与此相反,历史学则只按照最近的历史观念,研究发生的现象,因而是研究偶然的、消逝的和既往的东西的^①。这两种性质颇为不同的事物的混合——尤其是哲学与关于任何独立东西的其他极其肤浅的观念混合起来以后——总归会导致很偏颇、很错误的观念,所以有必要同样一开始就纠正这种混合,使它〔不会〕把我们对于应该加以研讨的东西的理解变得复杂化,甚至变为不可能的。

我将首先推出一篇导论, a) {其一} 是关于哲学史的概念和规定,从这种研讨中将同时得出如何研究哲学史的结论。 b) 其二将是我确定哲学的概念,以便认识到我们在各个无限多样的材料、形形色色的方面和精神文化当中要赞扬什么,汲取什么;大家能够想到的反正是宗教,是关于宗教、国家、职责和法律的种种思想,是在哲学史里必须考虑这一切思想; {但} 我们是把什么东西都一概不称为哲学和哲学思维呢? 我们必须明确限定我们的领域,把不属于哲学的东西从这个领域排除出去^②。借助于这

① 边注: 犹如会出现哲学拥有一部历史的情况

② 边注: 哲学本身的导论

对于哲学本身的研究

种对凡是哲学的东西的规定，我们也就完全掌握了哲学史的开端。c) 然后进而作出这部历史的各个时期的划分，即一种把全部哲学史必定会展示为一个合乎理性的进程、一个有机进展的整体的划分。哲学是理性知识，哲学发展的历史必定本身是某种合乎理性的东西，哲学史必定本身就是哲学的。d) 最后是关于哲学史〔研究资料〕的来源。

I. 哲学史的概念（和规定）

在这里，同样呈现出一些关于哲学史的通常的、肤浅的观念，它们是必须提到和纠正的。也就是说，历史的内容初看起来(18, 40)是这样的：它叙述各个时代、民族和个人的偶然事件，这些事件是偶然的，一部分是就它们的时间次序说的，一部分则是就它们的内容说的。关于时间次序的偶然性，须在以后谈到；我们首先想要谈到的是内容的偶然性^①。但是，哲学拥有的内容不是行动，也不是外在的痛苦和幸福的事情，而是思想。但偶然的思想无非是意见，而哲学的意见叫作关于较为确定的内容和哲学特有的对象的意见，即关于上帝、自然和精神的意见。

所以我们立刻就碰到了对于哲学史的很通常的看法，这种看法认为，哲学史须讲述堆积的哲学意见，像这些意见在时间上产生和展现的那样。说得温和一些，我们可以把这堆材料称为这样一些意见，这些意见以为能以很彻底的断语作出表达，甚至于把

^① 边注：偶然的行动

哲学史称为愚蠢想法的展览，或至少称为沉溺于思维和单纯概念的人们所发生的许多迷误的展览。这种看法，我们不仅从那些承认自己对哲学无知的人们——他们承认自己对哲学无知，是因为这种无知按普通观念来说，不会妨碍他们对哲学作出判断，相反地，他们每个人都认为自己肯定能够对哲学的价值和本质作出判断，{虽然}他们对哲学并无所知——那里可以听到，{而且}从那些自己正在写哲学史和已经写过哲学史的人们那里也可以听到。作为各式各样意见的罗列的哲学史就这样变为一种无聊的好奇的事情，或者如果人们愿意这么说，就变成一种博闻强记的兴趣，因为博闻强记主要在于知道一大堆无用的东西，也就是说，除了认识这些无用的东西，这些东西在它们自身完全没有任何内涵和趣味。

当然同时有人以为，即使学习他人的不同见解和思想，也必(18, 41)定会得到一种好处；这会推动思维的能力，也达到许多好的思想，就是说，会引发再去拥有一种见解，而哲学科学仿佛在于，从这样一些见解不断编造其他见解。

但在另一方面，与上述观念相关联的是另一种结果，人们由此看到这一种结果，像自己希望的那样，可以把它视为一种害处或一种好处。这就是说，人们一看到如此多种多样的见解和如此各式各样的哲学系统，就陷入了自己必然会处于的窘境；人们看到，关于人感觉到自己被引向的大量材料和哲学想提供的关于它们的知识，最伟大的英才们都犯了错误，因为他们已经被另一些最伟大的英才推翻了。由于如此伟大的英才遭遇过这样的事情，

ego homuncio {我这个凡人}应当作出怎样的判定呢²?从各种哲学系统的差异得出这样的结果,像人们以为的那样,是事实上的害处,但同时也是主观上的一种好处,因为这种差异是那些装出一副对哲学感兴趣的哲学系统的通常借口,然而它们借助这种所谓的善良意志,甚至借助业已承认的致力于哲学的必要性,终于实际上完全忽视了哲学。但是,各种哲学系统的这种差异远远不能把自身当作一种单纯的借口,倒不如说,可以算是一种严肃认真的根据,去部分地反驳哲学思维从其活动中造成的一种重要观点,它是一种不研究哲学的理由,并且也是一种无法反驳的最终判决,断定想要达到哲学真理知识的尝试是徒劳无益的。但是,如果也承认哲学应当是一门真正的科学,有一门哲学确实将会是真正的哲学,那就会出现这样的问题:这门哲学是什么?大家该怎么认识它?每门哲学都应确信它是真正的哲学,每门哲学本身都会给出另外的标志和标准,大家须靠它们认识真理;因此,一种清醒的、审慎的思考就必然会对于自己作出决定,表现出恰当态度。

关于这些很流行的看法,诸位先生,你们无疑也是知道的,因为这实际上是最初出现的一些反思,它们可能是在对一门哲学史所作的最初的、单纯的思维中想到的,{所以}我想扼要地说出必须说到的东西,而关于哲学的差异的阐述则将进一步把我们引入事情本身。

首先涉及的看法认为,哲学的历史提供对上帝、自然事物的本质与精神事物的本质的各种意见的展览,所以它只要这么做,就会是一门很多余、很无聊的科学,不管人们还能摆出他们从这

样的思想活动和强记博闻得到多少好处。除了得知一系列单纯的意见，还有什么会更加无用？更加无聊？为了看出这一切是多么贫乏、多么无聊和多么无趣，大家只需要稍微细察著作家的这样一些讲哲学史的作品，这些作品都是以罗列意见的方式建构和探讨哲学理念的。{从中可以看出}，任何一种意见都是一种主观的观念，是一种随意的想法，是本人能这样或那样拥有的一种想象，另一个人则能拥有其他的想象；意见是本人的，它并不{是}一种自身普遍的、自在自为地存在的思想。但是哲学并不包含任何意见，哲学的意见是没有的。在某个人——即使他本人是一位哲学史著作家——谈论哲学家意见的时候，大家立刻就听出他缺乏基本教养。哲学是研究真理的客观的科学，是研究真理的必然性和概念认识的科学，而决不是任何意见的构想和任何意见的发挥。(18, 43)

但是其次，一件有充分根据的事实无疑在于，现在存在着并且过去也存在许多不同的哲学。而真理只有一个，这种不可消除的感受或信仰属于理性的本能。所以，也只有一种哲学能够是真正的哲学，并且因为许多哲学是如此不同，所以大家推论说，其余的哲学必定只是谬误。但[每]一种哲学都要担保、论证和证明自己是那一种真正的哲学；{其实}这是一种通常的形式推论，是空腹思维的一种貌似正确的见解。至于谈到空腹思维这个流行的用语，我们根据日常经验知道，空腹是指我们在没有吃东西时，立刻或不久就感到[自己]饥饿。但那种空腹思维有本领和技巧，可以不从空腹转变为饥饿和渴求，而是在自身得到满足，并且一直在自身得到满足。因此，那个用语所说的空腹思维显示

出它是僵死的知性，因为只有僵死的东西是空腹的，是在此同时得到满足的和一直得到满足的。不过，物质的活力就像精神的活力一样，并不满足于一直停留在空腹状态，而是一种冲动，要转变为追求真理、追求真理认识的饥渴，坚决要求满足这种冲动，而不让用这样的反思搪塞和满足自己。

但关于这种反思应该更详细地〔说〕的，也许首先在于，虽然许多哲学如此不同，但它们还有共同点，即它们都是哲学。因此，谁研究过某种哲学，拥有或可能拥有它，则在这是另一种〔哲学〕时，他也毕竟会由此拥有哲学。那种坚持单纯差异性的遁词和形式推论，由于厌恶和害怕实际上包含普遍东西的特殊性，并不想把握和承认这种普遍性，我在另一个地方³曾经把这比作一位（有学究气的）病人，医生劝他吃水果，把樱桃或杏子或葡萄放在他面前，他却摆出知性的学究气，不伸手去拿，因为在这些果实里没有任何一个是水果，而是一个一个的樱桃或杏子或葡萄。〔这〕还不能令人满意，也就是还没有摆出普遍东西。

但重要的事情根本在于，对于许多哲学系统的这种差异性究竟是怎么一回事，还要有一种更深刻的见解。从哲学上认识那种是真理和哲学的东西，会使这种差异性本身还在一种完全不同于按照真理和谬误的抽象对立来说的意义上得到认识。关于这个问题的阐述将给我们说明整个哲学史的意义。

但是为了作出这种阐述，必需根据理念去讨论真理的本质，并且列举出一些关于真理的命题，不过这些命题在这里无法加以

证明。它们不过^①是让自身变得明确和可以理解罢了。对此的确信和详细论证在这里难以得出结论，毋宁说，我们的目的仅仅在于从历史方面熟悉它们，而认识到它们是真的和有根据的，这则是哲学的任务。

在这里必须扼要讲到的许多概念当中有以前已经列举过的首要命题，它就是真理只有一个。这个在形式上对我们的整个能思维的意识存在的真理在更深刻的意义上说，是哲学的起点和目(18, 45)标，哲学要认识这个唯一的真理，但同时把它当作源泉，其他一切东西、一切自然规律和一切生命和意识现象都仅仅从这个源泉流出来，它们都不过是这个真理的再现，或者循着貌似相反的途径，把这一切规律和现象都追溯到那个唯一的源泉，但为的是根据它来把握它们，即由此认识它们的派生过程。

α) 可是，“真理只有一个”这个命题，本身还是抽象的和形式的，最重要的事情倒是要认识，这个唯一的真理并不是一个仅仅单一的、抽象的思想或命题，而是一个自身具体的东西。有一种通常的成见，认为哲学科学只是关心抽象的思维、空洞的普遍性，而直观、我们的经验自我意识、我们的自我感受和生活感受则与此相反，是自身具体的东西，是自身特定的领域。其实，哲学处于思想的领域，因此它关心普遍性，它的内容是抽象的，而这只是就形式、要素而言，但理念在其自身是根本具体的，是种种不同的规定的统一。这里的意思是，理性认识不同于单纯的知

① 边注：不过是变得明确
熟悉各种观点

性认识，哲学思维的工作与知性相反，是要表明真理、理念并不存在于空洞的普遍性中，而是存在于这样一种普遍东西中，这种普遍东西在其自身就是特殊东西、特定东西。我在这里说的，根本属于我首先已经说过的东西，那些通过研究哲学而尚未熟悉它的人们必须先单纯从历史方面接受它；真理只有一个，在哲学中认识到的真理是以思维的要素、普遍的形式存在的，这就是思维本能之所向，为我们通常的观念所熟悉。但是，认为普遍东西本身在其自身包含其规定，认为理念在其自身是各种不同东西的绝对统一，在这里就会开始有一种真正哲学的命题，因而那种尚未从事哲学认识的意识退居次要地位，而说它不能理解这一点。它不能理解这一点，首先意味着它在它的通常观念和信念里还没有发现这一点。关于这种信念，我们已经说明^①，这里不是产生这种信念，表明那种规定，构成对这种认识的意识的地方。但关于理解，很容易把它视为表象，举例说，红色是一种抽象的、感性的表象，并且就像通常的意识关于红色所说的，红色并不意味着它必定涉及抽象的东西；不过，一朵红色的玫瑰花是一个具体的红色东西，是叶片、形态、颜色和气味的一个统一，是一个有生命、能生长的东西，在这个东西里，各式各样的如此抽象的东西相互有别和彼此隔离，它也可以被毁灭和被撕碎，在它所包含的

^① 边注：然而我也只需要诉诸感受——生命、精神、真理、神圣事物都是这种抽象——每个人都在自身充满这样的思想——它即使是单纯观念，在自身也完全没有丰富的纯正性——但他并没有进而试图通过一些事例，在真正的观念和思想里阐述这种 {存在于} 感受里的东西

多样性中是一个主体、一个理念。所以, 纯粹的、抽象的理念在其自身并不像红色那样, 是一种抽象东西、空洞的单一性, 而是一朵花、一个自身具体的东西。或者, 举一个关于思维规定的例证, 例如, 命题“ A 是 A ”, 即同一律, 就是一种完全抽象的单一性, 一种纯粹的抽象思维本身。“ A 是 A ”, 根本没有任何规定, 没有任何差异, 没有任何特殊化; 对这个命题而言, 一切规定都必定是从外部来的, 它是空洞的形式。反之, 如果我进展到根据的知性规定, 这种规定则是一种自身具体的规定。根据是各种事物的根据、本质东西, 也就是说, 同样是自相同一的、在自身存在的东西, 但根据同时这样得到规定: 它是一种由自身产生的东西, 表现为以它为根据的东西。因此, 在单一的概念里不仅有这种本来是根据的东西, 而且也有另一种以它为根据的东西, {具体地说} 在原因里也有结果; 某种本来是根据的东西, 如果没有以它为根据的东西, 就不是任何根据, 所以, 某种本来被规定为原因的东西, 如果没有它的结果, 就只是一般的事物, 而不是一种原因, 同样, 对于结果来说也是如此。所以, 这样的某物是具体的东西, 它不仅在自身包含它的一个直接的规定, 而且也包含它的另一个规定。 (18, 47)

β) 在我以这种方式阐述了具体东西的一般本性以后, 关于具体东西的意义, 我要指出, 这样在自身得到规定的真理具有发展自身的冲动。只有鲜活的东西、精神的东西才运动起来, 在自身之内进行活动, 发展自身。这样, 理念在具体地在自身发展自身时, 就是一个有机系统, 一个在自身之内包含着大量丰富的发展阶段和环节的总**体**。

γ) 哲学在这时独自就是对这种发展的认识，并且作为用概念从事理解的思维，本身就是这种进行思维的发展过程。这种发展前进得越远，哲学就越完善。

此外，这种发展并不向外行进，进入外在性，相反地，发展的分道扬镳的行进同样是一种向内的行进，这就是说，普遍的理念依然处于根据里，依然是包罗万象、恒定不变的东西。

哲学理念在其发展过程中的外出行进并不是一种变化，不是一种向他物的变易，而同样是一种入乎自身之内的行进，是一种向自身之内的深化，所以，进步活动就使早先普遍的、没有得到更多规定的理念变成在自身得到更多规定的^①；理念的进一步发展或更大的规定性，依然是同样的。在这里，外延最广的也是内
(18, 48) 涵最深的。作为发展的外延并不是一种散开和分离，而同样也是一种聚合，它恰恰比向外扩张更加强而有力和内涵深刻，聚合起来的东西更加丰富，更加广阔。

这就是一些关于理念及其发展过程的本质的抽象命题。业已形成的哲学在其本身都有这样的性状。在哲学的整体中和一切环节中，只存在一个理念，就像在生命个体中只存在一个生命，只有一个脉搏通过所有肢体跳动那样；在哲学中出现的一切部分和哲学的系统化都起源于一个理念，所有这些特殊的东西都不过是这个唯一的生命力的反射和映现，它们只在这个统一体里有它们的现实性，它们的有差别的东西、它们的不同的规定性都仅仅是表象，是包含在理念里的形态。所以，理念是同时构成圆周的中

① 边注：一个难题——把有差异者的发展还原为单一性、规定性

心, 是光源, 这光源在其一切扩散中并不出乎自身之外, 而是在自身之内始终现存的和固有的; 所以, 理念是必然性的系统, 是其固有的必然性的系统, 因而这种必然性同样也是其自由。

所以哲学是发展中的系统, 这系统也是哲学的历史, 这是我们对哲学史的探讨将会阐明的主要之点或根本概念。

为了解释这个根本概念, 必须首先说明在表现方式方面所能发生的差别。思维进程里的各个不同阶段会伴随着对必然性的意识出现, 每个后继的阶段都按照必然性推导出来, 而且能按照必然性出现的只是这个规定和形态, 否则, 那些阶段的出现就能不借助于这种意识, 而是按照一种属于自然界的、显得偶然的、发生的方式出现的。{这种差别导致的} 结果是: 在内部,^① 概念虽 (18, 49) 然是按照它的逻辑一贯性进行工作的, 但这种逻辑一贯性表达得不同于在自然界, 在自然界里, (树干)、树枝、叶片、花朵、果实的每个发育阶段的东西都是独立出现的, 而内部的理念是这些相继出现的东西的主导者和规定者; 或者说, 概念的逻辑一贯性表达得不同于在儿童那里躯体能力的先后相继的出现, 尤其是, 各种精神活动都单纯地、自然地表现出来, 以致初次拥有这样一种阅历的父母都好像面临着一种奇迹, 追问这一切起源于何处, 在什么地方从内部一直独立地把自身显示出来; 这些现象构成的整个序列也不过是在时间中相继出现的东西的形态。

阐明思维进程中出现各个不同的阶段的这一种方式, 即阐明形态形成的推导, 阐明各个范畴的被思考、被认识的必然性, 是

① 边注: 内部的师傅

哲学本身的任务和工作，因为在这里重要的是纯粹理念，还不是作为自然和精神的理念的进一步的特殊形态形成，所以，作出这样的阐明就首先是逻辑的哲学的任务和工作。

但另一种方式在于，时间上发展的各个不同的阶段和环节是以事变的方式，在这些特定地点，在这个或那个民族，在这些政治情况以及错综复杂地与它们结合起来的情况当中出现的，扼要地说，是在这种经验的形式当中出现的，而这就是哲学史展示给我们的景象。正是这种观点才是对于这门科学唯一有价值的观点，它在自身通过把握事实的概念，成为真正的观点，而且它实际上也同样显示出来，并且验证不爽，而这将产生对于这门科学本身的研究。

根据这个理念，我现在主张，哲学系统在历史中相继出现的序列与理念的概念规定在逻辑推导中相继出现的序列是同一个序列。(18, 50) 我主张，如果人们给哲学史里出现的各个系统的根本概念，完全剥去涉及它们的外在形态、它们在特定情况中的应用和诸如此类的现象的东西，它们就获得了理念本身在其逻辑概念中的规定发展的各个不同阶段。反过来，单独拿掉逻辑进程，人们就在此中按照这个进程的主要环节，得到了历史现实发展的进程。不过，人们当然必须知道，要在历史形态包含的东西中认识这些纯粹概念；此外，作为历史的时间序列的序列也在一个方面的确不同于概念条理中的序列。要更具体地揭示这个方面在什么地方，则会使我们偏离我们的宗旨太远。我仅仅还要指明，由以上所述可知，对哲学史的研究就是对哲学本身的研究，而不可能是其他东西；谁研究物理学和数学的历史，谁就因而也熟悉了物理学和

数学本身。但是，要想从哲学在历史上出现的经验形态和现象中认识作为理念发展过程的哲学进程，人们当然必须已经带有对于理念的认识，大体上就像有人要判定人的行为，就必须带有关于正当和适当的概念那样；否则，就像我们在很多哲学史里看到的，呈现在不知理念的人们的眼前的当然只是一堆毫无秩序的意见。向诸位阐明这种理念，从而说明它的各种现象，这就是讲授哲学史的人的工作。因为观察者要想在事物的现象中看到事物的概念，能真正说明对象，就必须已经带有事物的概念，所以，当存在这么多浅薄的哲学史的时候，当各个哲学系统组成的系列在它们当中被想象为一系列单纯的意见、谬误和思想游戏的时候，(18, 51) 我们就不必感到惊奇；这些思想游戏的确是靠大量消耗机敏和精力策划出来的，而且有人把关乎它们的形式的一切东西都说成完美的，[但] 这样一些缺乏哲学头脑的历史学家怎么会有能力把握和表达理性思维的内容呢？

从关于理念的形式性质陈述的内容 {即可推知}，一种哲学史只有被理解为理念发展的这样一个系统，才应冠以一门科学的名称^①；许多知识的聚集绝不构成任何一门科学。只有哲学史作为以理性为基础的各种现象发展的序列，这些现象本身以理性为其内容，并且披露其内容，哲学史才表明自身是某种合乎理性的东西；它表明它是一种合乎理性的事情，那一切在理性事实中发生的事情怎么会不是合理的呢？相信偶然东西不在人间事物中起支配作用，这必定已经是合乎理性的信仰；哲学的任务恰恰在于

^① 边注：只有因为这样，我才愿意从事哲学史的演讲

认识，它自身的表现就是历史，它仅仅是由理性规定的。

我们现在要把这些预先讲过的普遍概念，进一步放到哲学史的应用中加以考察，而这种应用将把哲学史中最重要的观点给我们摆在眼前。

(18, 52) ①在哲学史上所能构成的最直接的问题，涉及理念本身的表现中的那种正好业已构成的差别，而这个问题就是哲学如何表现为时间上的发展，如何有一种历史。对这个问题的回答介入了时间的形而上学，如果这里陈述的东西超过了提问的回答取决于的各个环节，就会偏离开在这里构成我们的主题的宗旨。

在上文里已经提到精神的本质，说它的存在就是它的行动；自然界则是如其所是地存在的，因此，它的各种变化仅仅是一些重复，它的运动仅仅是一种循环。更确切地说，精神的行动是认识自己。我存在，这是直接的，但我仅仅是作为生命有机体存在的；我只有认识自己，我才作为精神而存在。Γνώθι σεαυτὸν，认识你自己，这条刻在德尔斐智慧神庙上的箴言⁴，是绝对命令，它表达了精神的本性。但意识在本质上包含着这样的意义：我是自为的，我是我自己的对象。根据这个绝对判断，即我与我自身的差别，精神使自身成为特定存在，将自己设为自身之外的；精神将其自身设定于外在性中，这正是自然界的现实存在的普遍的、不同的方式。但外在性的方式之一是时间，这种形式既在自然哲学里，也在有限精神哲学里需有其进一步的研讨⁵。这种特定的、因而在时间中的存在，不仅是一般个人意识——它作为这

① 边注：说明理由

样的意识在本质上是有限的——的一个环节，而且也是哲学理念以思维要素发展的一个环节。因为理念在其静止状态中被思维时，的确没有时间，在它的静止状态中思维它，就是把它固定在直接性的形态里，这与对它进行内在的直观是同一个意思。但是，像在上文所说的，理念是具体的，是不同的东西的统一，在本质上不是静止，它的特定存在在本质上不是直观，相反地，理念作为自身之内的区分过程，因而作为发展过程，在其自身之内变为特定存在和思维要素的外在性，所以纯粹哲学在思维中就表现为一种在时间上进展的现实存在。但思维的这种要素本身是抽象的，是一种个人意识的活动，精神则不仅是作为个人的、有限的意识存在的，而且是作为本身普遍的、具体的精神存在的。但是，这种具体的普遍性，包括了精神合乎理念地成为对象和变化的一切发达的方式和方面，因此，精神进行思维的把握自己的活动就同时是充满发达的、全部的现实性的进程，这一进程并不通过某一个人的思维，表现于某一个人的意识，而是以其形态的丰富性展现于世界历史中的普遍精神。因此，在这个发展过程里就出现了这样的情况：一个民族 {只} 意识到理念的一种形式、一个阶段，所以这个民族和这个时代只表现这样一个形式，在这个形式里这个民族造成它的世界，完善它的状况，而一个更高的发展阶段则是在几百年以后才出现在另一个民族中。

在我陈述了理念在时间上的发展过程的普遍根据以后，我们

α) 首先遇到了哲学思维作为一种纯粹的观照、思维和知识的完善性观念，{这种} 情况

αα) 会处于时间之外，而不属于历史，

ββ) 但这是与精神、知识的本性相反的。

- (18, 54) 与自然界的原始的、无拘无束的统一无非是模糊不清的直观，是聚精会神的意识，这种意识正因为如此才是抽象的，在自身之内并不是有机的；生命、神确实应该〔是〕具体的，它存在于我的感觉里，但没有任何东西在此中是有区别的。对神圣事物的普遍感受、普遍观念确实都适用于一切事物，但要关心的事情是，对世界的直观的无限丰富内容会划分为各个环节，在它的所在之处被设定为必然的，而不单纯应用同一种观念。在《圣经》——《旧约》和《新约》——里，举例说，我们就看到了虔诚的直观，在那里最重要的是在一切自然现象里都普遍地崇拜神，像在《约伯记》里写的⁶，对闪电打雷、昼夜发光、峻峭山脉、黎巴嫩雪松、树上鸟群、哺乳动物、狮子、鲸鱼和蛆虫等等的崇拜，也有对支配各种人间事物与情况的普遍天意的崇拜。但是，以虔诚心态观照神，完全是某种不同于理智直窥自然和精神的事情；在这里并没有谈到哲学，没有谈到上帝的被思维、被认识的本质，因为那种所谓直接的直观、感受、信仰，或人们想称之为什么的东西，恰恰是思维在其中区分自身的事情，即脱离开要成为感受的这种直接性，脱离开单纯的简单普通直观的事情。思维是精神在自身之内的行进，因而要使作为直观者的精神成为对象，使自身在自身之内聚合起来，从而使自身与自身分离开。如已经说过的，这种分离是自我意识的首要条件和（环节），而只有从作为自由思维的自我意识在自身之内的聚合才能产生出思维中宇宙的发展，即产生出哲学。正是这一点构成精神的无限劳作，使精神
- (18, 55) 从它的直接的特定存在、从幸运的自然生命撤回回到自我意识的黑

暗和孤独的状态, 而靠它的威力, 以思维重建与它分离开的现实和直观。从事情的这种性质显然可以看出, 恰好那种直接的自然生命是堪称哲学、理智领域和思维对自然的直窥的东西的对立面。对于精神而言, 这种洞见并没有被变得如此简单, 哲学不是一种梦游, 倒不如说, 是极其清醒的意识, 它的不断觉醒正是它自身超越于自然直接统一的状态的这种提高, 是这样一种劳作, 这种劳作向着它不断自相区分的方面, 为了通过思维活动重新产生统一, 而陷入一个时间的进程, 更具体地说, 陷入一段长的时间。这就是据以评判那种哲学的自然状态的环节。

①β) 诚然存在着一段长的时间, 而且精神掌握哲学所需要的, 正是能引人注目的时间长度。我在开始说过, 我们现在的哲学是所有过去的各个世纪劳作的结果; 如果这么长的时间会引人注目, 大家就必定知道: 这段长的时间被应用于掌握哲学概念, 过去恰恰不像现在; 一个民族的尘世状况在精神领域里取决于它自身拥有的概念, 而不像春笋在一夜之间生长出来; 人们如果在某个方面不了解、不重视哲学的本质和重要, {则须知道} 什么能引人注目, 精神是用了很长时间的; 哲学构成了精神的兴趣, 也构成精神劳作的兴趣, 构成哲学与其他科学、艺术、政治形态等等的关系, 这是我们今后将会看到的。但有人在对于时间的长度感到惊奇, 谈论长的时间的时候, {却追问} 这种长度怎么像天文学里谈的空间尺寸, 对当前的反思成为某种引人注目的东西。(18, 56)

① 边注: 哲学概念

说到世界精神的进展缓慢，则应考虑到它并不需要太匆忙，它有足够的时间——“一千年在你面前犹如一天”⁷，而它之所以有足够的时间，恰恰是因为它本身处于时间之外，因为它是永恒的。精疲力竭的短命者没有足够的时间去做某些事情，去达到他们的很多目的；在世界精神以自己的目的得到完成以前，谁不死掉呢？它不仅有足够的⁸时间，用以掌握一个概念，不仅得有⁹时间，{而且}还消耗许多其他东西。它同样把许多民族和世代用于使它得到意识的各种工作上，它造成万物生灭的大量挥霍，这¹⁰对它来说也不是重要的；它有进行这样的挥霍的足够的丰富内容，它在大规模地进行它的工作，它有足够的国家和个人供它使用。有一句流行语，说“自然界最会走捷径，以达到它的目标”，这句话讲得正确，但精神的道路却是经过许多中介的过程，是曲折的道路，出自有限生命的时间、辛劳和耗费——这样一些规定都不属于精神之列。

为了领会精神的进程缓慢、巨大耗费和方式方法，举出一个具体事例，我只需要援引关于精神自由的概念——一个首要概念。希腊人和罗马人——我说的总归不是亚洲人——完全不知道“人作为人生而自由”“人是自由的”这个概念，柏拉图和亚里士多德、西塞罗和罗马法学家不知道这个概念，未拥有这个概念，(18, 57) 虽然唯独这个概念是法的源泉；民众就更不知道了。他们会知道，一个雅典公民、一个罗马公民作为一位 *ingenuus* {贵族} 是自由的，有自由人与非自由人之分，但正因为如此，他们就不知道，人作为人是自由的，人作为人，即共同的人，是人以思维理解的人。基督教里出现的教义说，在上帝面前人人自由，基督解

放了人⁸，在上帝面前人人平等，在得到解放以后，达到基督教的自由；这些规定使得自由独立于出身、阶层、教养等等，而且由此向前作出的推进多得非同寻常，但它们依然有别于自由人的概念。对这类规定的感受有数百年、数千年之久的发展要求，这种内心的要求引起了极其惊人的变革，但是，认为人天生就是自由的（思想）、概念，并没有符合于人的自然生命的意义，而是在本质或概念的意义上讲自然或天然的；这种关于人本身的认识、知识并不很古老，我们是把它作为先人之见拥有的。显而易见，人决不应该是奴隶，但任何一个民族都没有想到政府治理，为了使人成为奴隶，就进行战争，依据这种知识，自由才成为法——不是一种实定的、由暴力、紧急情况等等造成的特权，而是自在自为的法，这是与生命有同一性的概念。

在谈到精神进展的缓慢时考虑到这一点是重要的。但精神进展的缓慢的另一方面，即精神的具体性质，也应该提到，在这个方面，对精神的思维是与精神的特定存在的所有其他丰富内容、与精神的种种情况联系起来的；精神的概念的形态形成、精神对自身的思维，同时是在历史中精神的整个范围的、精神的具体总体的形态形成。表现一个时代的哲学系统的理念对于这个系统的其他形态形成具有这样的关系：理念是这个系统的宇宙的实体、花朵，是这个系统的普遍的本质——在单独自我意识的纯粹思维中进行认识活动的生命。但精神不仅是这样的，而且如上所说，是它的特定存在的多方面的发展；它所达到的自我意识发展的阶段，具有它在历史中，在它的特定存在的种种状况中呈现出来的原则。它用它的现实存在的一切丰富内容把这条原则遮盖起来，

(18, 58)

这条原则现实地存在的形态是一个民族，在这个民族的习俗、体制、家庭生活、市民生活、公众生活、艺术和外在政治状况等等当中，这条原则都是被想象的，具体历史的全部特定形态都是朝着一切外在性方面被显示的。一个民族的原则要不断加工的正是这种素材，而这并不是一天的事情；精神要据此造成的正是所有的需要、历史性质、各种状况、法律、体制、艺术和科学；这不是在空洞的时间中的进程，而是在无限充实的、充满斗争的时间中的进程，这不是抽象概念、纯粹思维的无遮蔽的进程，相反地，精神只是沿着这个进程不断向前迈步，因为精神就是在它的全部具体生命中不断向前迈步的。属于这个进程的是一个民族逐步攀登到哲学能在这个进程中出现的阶段。这种缓慢程度貌似退步，在野蛮时代还会增大。

γ) 但是，正是达到进一步的普遍差别的时间存在于发展的本质里。在这个导论里要注意的这种差别仅仅涉及产生于一般发展概念的形式东西。关于此中存在的各种规定的意识，给我们提供了关于可望从各种特定哲学得到的东西的进一步解释，并且进一步提供了关于各种哲学的差异性所具有的情况的确定概念。

我首先补充说明在精神发展的规定里业已指出的事实，那就是：精神的发展从根本上说，不仅是一种无为的产生过程，像我们把太阳、月亮等等的产生过程想象成在空间和时间的没有抗力的介质中的一种单纯运动，而且是对于现存东西及其改变的劳作、活动。精神在自身之内行进，并不直接使它自身成为对象，中介和它对此的思维的方向赋予它以形式和思维规定；它把它借以理解自己的和它所成为的这种概念、它的这种形成和它的这种

存在重新与它分离，使自己成为客体，重新使它的活动转变方向，所以，这种活动就继续形成以前形成的活动，赋予后者更多的规定，使之变得更加确定、在自身更加发达和更加深刻；每一个时代之前都有另一个时代，都是另一个时代的一种加工改造，正因为如此，就是更高的文化发展阶段。

①从这种必然性得出的结论是：{哲学史的}的开端是极少得到开化、极少在自身加以规定和发达起来的東西，确切地说，(18, 60)是最贫乏、最抽象的东西，所以最初的哲学是完全空泛的、不确定的思想，最初的哲学是极其简单的哲学，而最新的哲学则是最具体的、最深刻的哲学。这个道理大家必须懂得，以期不到各种古代哲学背后，寻求各种问题的答案，寻求在它们当中还完全不存在的、只属于一个进一步塑造成时代的那些精神需要的满足；大家要记住这个看法，既要不责备它们，在它们那里期望得到那些对它们的形成过程来说还完全不存在的范畴，同样也不要给它们附加上它们完全没有作出和想到的种种结论和主张，即使这些结论和主张已经可以从这样一类哲学的思想中正确地推导出来，也既不把这说成它们的损失，又不把这说成它们的收获。所以，我们将在哲学史上发现各种古代哲学的范畴是极其贫乏、极其可怜的，它们像儿童那样，有一些简单的想法，当它们并未具有与其他主张相反的主张的意思时，这些想法应当同时看作是没有偏颇的。因此，有人就提问，泰利士的哲学究竟是有神论，还

① 边注：关于{这种}观点以及一般哲学研讨的结论。

a) 不在古代人那里寻求还不存在的具体范畴——客观范畴——一种内容

是无神论，他是主张一位人格的神，还是仅仅主张有一位非人格的、遍及万物的神，也就是说，主张有一位在我们往常不承认为神的那种意义上所说的神⁹；最高理念的主体性、即神的人格性的范畴，是一种内容丰富和深刻得多，因而出现得很晚的概念。无神论与我们关于上帝所具有的范畴相比较，是所有不信基督教的古代人（都主张的），因为（他们是）无神论者；在幻想的表象中，希腊人的诸神诚然像犹太人的宗教中的唯一的上帝那样，拥有人格，但是，对于幻想的表象或对于纯粹思维与概念的理解却是一种完全不同的事情。哲学思维须完全独立地进行（确切地说，它的各项工作须由此开始）^①，把思维与一切民间信仰隔离开，把自身当作一个完全不同的领域，当作一个旁边有表象世界的领域，以致两个领域在当时是完全平静地相互并存的，更具体地说，还没有出现对于它们的对立的任何反思，而（它们的）矛盾是在很晚才（出现的）。哲学思维并不调和两个领域，同样在不同于概念的、只存在于另一外在形态的民众信仰中很少表现出想调和两个领域的思想，因而很少表现为（既）想解释和论证民众信仰，又能以民众宗教本身的方式表达自由思维本身的概念；这是后来在新柏拉图派那里构成他们的哲学思维的主要方式的一个方面和工作。我们还在更晚出现的、更有文化的希腊哲学家们那里看到，民众表象的领域与抽象思维的领域如何平静地相互并存，对文化事业的开拓、对诸神的虔诚祈求以及祭献牺牲等等

^① 边注：这是在对幻想的表象中能够比在那种属于主体的自由实体性的思想中已经更多地存在的，如印度人的三相神¹⁰

都是完全真诚地，而不是虚伪地与他们的思辨活动联系起来的，(18, 62) 像苏格拉底那样，他还向他的友人们说过这样的遗言：你们要向阿斯克勒庇俄斯祭献一只公鸡¹¹。{这是}与苏格拉底关于神的本质——主要是关于他的道德原则——的那种推勘到底的思想不可能并存的要求，当我们看到这样的结论时，{我们总不免认为}这是一种完全不同的要求。

b) 对各种古代哲学的探讨

①对神的知识一贯存在于古代哲学中，实际上是被想象出来的。属于这方面的情况是：我们在哲学史中看到，一种哲学会引用一大堆形而上学命题，把这种引用当作这样一些主张的历史陈述，这些主张是{建立这种哲学的人}作出的，{但}关于它们，他一无所知，也不存在丝毫的历史痕迹。在布鲁克尔的巨著《哲学史》里，关于泰利士和其他哲学家就引用了一系列哲学命题，三十条，四十条，甚或一百条，¹²其实在历史上是从这些哲学家那里找不到有关这些哲学命题的思想的。{布鲁克尔这些人}可能用了很长时间，从一帮类似的好辩论者那里寻找各种语句和引文，以达到他们的目的。布鲁克尔的做法是：给一位古代人的简单哲学命题完全附会上结论和前提，而这些结论和前提按照乌尔夫形而上学的观念来说，就必定是那个哲学命题的前提和结论；并且这么无拘无束地建立起这样一种纯粹的、空虚的幻象，好像它就是一种真实的、历史的事实。{但是}，构成{思想}发展的(18, 63)

① 边注：思想的差别——不进一步发展——各个必要的前提——恰恰一直存在于必要的前提本身拥有的思维范畴

进程的是时代、文化和哲学的差异，〈要问〉这样一些反思、思维范畴和概念关系是否出现于意识^①。

甚至里特尔也在他的《伊奥尼亚哲学史》第13页说：泰利士把世界视为包罗万象的、有生命的动物，这种动物就像所有〈其他〉动物一样，是从一粒种子发展出来的；所以泰利士的基本直观在于，世界是一个有生命的整体，它从一粒种子发展出来，按照动物的方式，靠一种符合于牠的原初本质的营养，不断生存下去。ἀρχη〈本原〉这个概念，泰利士还没有使用过，而是阿那克西曼德使用了的，所以泰利士没有〈说过〉世界、万物的本原是水¹³。正是在思想的发展过程中，全部〈问题〉唯独〈在于〉“是否从此出来”，存在着差别，在此存在的确实不是从此出来。《圣经》的解释。我们已经认为〈事情〉是如此，主观目的是能看得出来的。

泰利士说，水是世界的起因，世界是永恒的；泰利士倒过来说，一切事物的种子是湿润的。Ex nihilo nihil fit〈从无不能生有〉。大家〔必须〕完全严格地从历史上准确把握这些最地道的言辞，不要进行推论，由此得出其他说法。

(18, 64) 从发展概念产生的结果是，最古老的哲学是最抽象的哲学，

① 边注：一些民族像儿童，〈他们说〉你要做这样和那样的事，我就生病了

思维原因和结果的关系——邓尼曼¹⁴——序列——主体和客体——思想在这里是首要事情——不是哪些概念支配其生命的东西——得出了关于生命的想法——

在最古老的哲学里理念极少得到规定；与这个结果直接相连的另一个结果是，发展的进程是进一步规定理念的过程，存在着理念在其自身的深化和理解活动，因此，最晚的、最年轻的、最新的哲学是最发达的、最丰富的、最深刻的哲学，在这种哲学里，必定保存和包含着所有首先表现为既往者的东西，所以这种哲学本身必定是一面反射全部哲学史的明镜。最初的东西之所以是最抽象的东西，是因为它是最初的东西，还没有发展起来；从这种作为进行规定的活动的发展过程中产生的最后形态，是最具体的形态。如暂且所能说明的，这决不另外是我们时代的哲学的虚拟前提，因为整个这种阐述的精神恰恰在于，一个较晚的时代的业已进一步形成的哲学在本质上是进行思维的精神以前进行劳作的结果，是得到更早的观点的要求和推动以后从土地里生长出来的，而不是孤立地独自从土地里生长出来的。在这里还应提到的另一点是，大家不必回避讨论事物本质中存在的东西，在最新哲学中得到把握和阐述的理念是最发达、最丰富、最深刻的理念。我之所以随意作这个提示，是因为新的、最新的、全新的哲学已经变成一个很流行的绰号。那些以为用这个名称就说出了某种东西的人们，越是有一种倾向，或者把每颗流星、每根蜡烛看成一个太阳，或者把每种沉默无语宣告为一种哲学，就越能轻易地惩罚和谈论哲学，并且至少作出证明说，他们就是这样同时找到了一类范畴，会用它安装一种似乎获得意义的哲学，（而立即完工）；他们把这种哲学称为时髦哲学：（18, 65）

在人的精神总是重新认真追求文化时，
很可笑，你却把这称为时髦¹⁵。

我已经说过，一个时代的哲学作为以前各个时代的成果，包含着它们的文化。发展的根本规定在于，给所有的哲学奠定基础的是同一个理念，仅仅是一种真理，每种较晚的哲学同样包含着以前的哲学的各种规定性，本身只是以前的哲学进一步确立起来的规定活动。由此得出了对于哲学史的看法，认为哲学史虽然是历史，但我们并不是要涉及短暂即逝的东西。哲学史的内容是合理性的科学产物，而这种产物并不是一种短暂即逝的东西。在这个领域加工改造的东西是真理，而真理是永恒的，不是现实地存在于一个时代，在另一时代就不再存在了。精神的躯体是哲学史上的英雄们，他们在尘世中的生命虽然已经消逝，但他们的事业并未随着他们的躯体而消逝¹⁶，因为他们的事业的内容是合乎理性的东西，它并不是他们想象、梦想和猜想出来的，他们的业绩仅仅在于，他们把潜在的合理东西从精神的深井——在这里，这种潜在的合理东西最初只是作为实体、作为内在本质存在的——中暴露出来，促使它进入意识，进入知识。因此，这些业绩不仅在记忆的庙堂作为图像被前人存放起来，而且在当前还同样现实存在，还同样像在它们出现的时代那样是活生生的。{这些}成果和事业没有被以后的成果和事业加以扬弃和毁灭；它们没有{描绘它们的}画布，也没有{加固它们的}大理石、{记载它们的}纸张、{表达它们的}表象和对于保存它们的要素——这些要素本身是短暂易逝的，或者说是短暂易逝的东西的土地——的

记忆, 相反地, 它们有思维, 有精神的永不消逝的本质, 无论是 (18, 66) 蛀虫还是盗贼, 都无法侵入其中¹⁷; 对思维的掌握作为对思维的想象, 就构成精神本身的存在。正因为如此, 这些认识不是博闻强记, 不是对死亡以后埋藏起来、已经腐烂的躯体的了解, {相反地} 哲学史要涉及的是不衰老的、永远活生生的精神。

在思维的逻辑系统里, 思维的每个形态形成过程都有它的地位, 它唯独在这里才具有效用, 并且由于更进一步的前进性发展而被贬为从属环节; 就像这种情况一样, 每一种哲学在整个进程里也是一个特殊的发展阶段, 并且拥有它的确定的地位, 它在其中具有它的真正价值和意义。要根据^①这种规定从本质上把握它的特殊性, 部分地根据这个地位承认它的特殊性, 让它去施行它的权力。正因为如此, 对它提出的要求和抱有的期望就 (一定) 不要超过它所作出的贡献; 不要在它之内寻求只有一种进一步得到发展的认识才能提供的满足。每一种哲学都正因为它是一个特定发展阶段的表达, 才属于它的时代, 囿于它的局限性。个人是他的民族、他的世界的儿子; 个人尽管可以随心所欲地突出自己, 但他超不出他的时代, 因为他属于一种本来就是他的实体、他的本质的普遍精神, 他怎么能超出这种精神呢? 哲学以思维方式把握的, 正是这种普遍精神, 哲学史是这种精神对它自身的思维, 因而是它的确定的、实体性的内容。 (18, 67)

然而由于这个缘故, 一种较早的哲学并未满足一种更深刻地得到规定的概念所赖以生的精神。精神想在这种哲学中寻找

① 边注: 不为我们的满足

的，是已经构成它的内在规定和它的特定存在的根源，把这两者作为思维对象把握的概念，就是说，精神想自己认识自己。但是，具有这种规定性的理念在较早的哲学里尚未存在。因此，虽然柏拉图派、亚里士多德派的哲学总是在当下存在的，但哲学现在不再存在于柏拉图派、亚里士多德派的哲学过去所处的形态与阶段。所以在今天不再能有什么柏拉图派、亚里士多德派、斯多葛派和伊壁鸠鲁派了。想再唤醒他们，把更加文明的、更深刻地进入自身的精神拉回到他们那里，会是一种不可能的事情，就像成年人竭力想成为年轻人，年轻人竭力想再成为婴儿或儿童，同样是一种愚蠢的事情，虽然成年人、年轻人和儿童是同样一种个体。科学复兴的时代，（十四）、十五和十六世纪的新时期，不仅是从科学研究开始的，而且也是从重温古代哲学开始的。¹⁸ 玛西留·菲奇诺是一位柏拉图派，考斯穆·梅迪契甚至建立起一座研究柏拉图的学院，请菲奇诺当院长；蓬波纳齐是一位纯正的亚里士多德派；伽桑狄后来在物理学中对伊壁鸠鲁的思想进行哲学研究，利普修斯曾经想成为一个斯多葛派，如此等等，不胜枚举。人们对于古代哲学和基督教的对立有看法，但从这种对立还没有发展出任何独特的哲学；人们在基督教里作为哲学拥有和可能拥有的，也许是那些在此所述的意义上又加以接受的哲学当中的一种哲学。但木乃伊被带到活人中去，是不可能在那里持久的；精神很早就自身之内有一种更为实体性的生活，很早就自身之内有一种关于它自身的很深刻的概念，因而对于它的思维具有一种比那类哲学所能满足的更高的需要。因此，对于古代哲学的那样一种重温只需看作把死记硬背作为条件的、先前出现的各种形态

的过场，看作一种在各个必然的文化阶段中补做的漫游；对于这样一些已对精神变得陌生的原理要在一个相距遥远的时代里作这样的模仿和重复，在历史上是作为一种瞬息即逝的、反正也已经用死语言记载下来的现象出现的；诸如此类的做法仅仅是一些翻译，绝不是什么原创，而且精神也仅仅是在认识它自己的原始性中得到满足。如果现在的时代同样又被唤起，要返回到一种古代哲学的观点^①，就像我们为此特别〈研究〉柏拉图哲学一样，进而〈将这〉作为拯救手段，以期摆脱后来的时代造成的一切麻烦¹⁹，那么，这样的回归就不是那种死记硬背的毫不羞怯的表现，倒不如说，这种抱取谦虚态度的劝告有这样一种由来（它与文明社会里有人建议北美森林里的野蛮人返回他们原来的习俗和相应的观念是一样的²⁰，也与费希特推荐麦基洗德宗教，曾经——我记得是在他的《人的使命》里²¹——指明这种宗教是最纯正和最素朴的、因而我们必须回归的宗教，是一样的。一方面，在这样的倒退里不可否认对于一个开端、一个坚实的出发点的渴望，可是这个开端、出发点就存在于思维和理念本身当中，不必向一种权威性的形态去寻找。另一方面，业已发达的、变得丰富的精神这样反过来指向这样的质朴性，即指向一种抽象东西、抽象状态或抽象思想，只能被视为软弱无能的人的逃遁，这种人在自己面前看到了发展过程的丰富素材，它要求思维加以统摄和深入概括，但他却感到不能对它表示满意，而逃离开它，在贫乏的境地

① 边注：不是存在与思维的对立，主观性的概念——客观性，不是思维与主体的独立性——笛卡尔

里寻找帮助)。

由以上所述就可以明白，为什么很多人受到这样的特别推荐的策动，或受到柏拉图或整个古代哲学的声誉的吸引，为从源头上汲取这种哲学而走近它，却{最后}觉得这样的研究并未使自己满意，而毫无理由地离开了这项研究工作。大家必须知道，自己在古代哲学家当中或在任何另一个特定时代的哲学当中要寻找什么，或者至少知道，在这样的哲学中自己面临的是思维的一个特定发展阶段，在这样的哲学中，只有那些处于这个阶段的界限内部的精神形态和精神需要才被意识到。在近代的精神里蕴藏着各种更深刻的理念，它们为了清醒地认识自己，需要撇开古代的那些抽象晦涩、模糊不清的思想，有另一种环境和现状。例如，^①在柏拉图那里，关于自由的性质、罪恶的起源和神的意旨等等的^(18, 70)问题，都找不到它们的哲学解答；关于这样一些对象，我们当然可以在一个部分根据他的漂亮的阐述，采纳一些普通的、虔诚的看法，但也可以在另一个部分把决断、劝告、行事方法和诸如此类的东西从哲学上完全撇到一边，或把罪恶、自由仅仅视[为]某种消极东西。但是，当诸如此类的对象一俟对精神存在时，当自我意识与精神的对立达到一种强度，要深入了解这样的

① 边注：雅典人知道自己是自由的——他们的自由是他们的客体，对象——他们意识到他们是自由的——这是他们的存在

自由是他们的本质——{这是}东方人没有的知识——但只有他们雅典人{有这种知识}。——自由作为人的规定一般来说对他们是客观的——

精神是一种本质上个体的、人格的精神——并具有无限的、绝对的价值——上帝愿所有的人都得救²²

兴趣时, 无论是前一种办法还是后一种办法, 都是不能使精神满意的。

—但在考察和研讨不同哲学的方面, 从所述的差别得知

对于考察和研讨各种哲学在历史上的阐述的方式方法, 所述的差别也有一种进一步的结果。

(联系)

(II. 哲学概念)

哲学史必须在时代和个体的形态中对哲学这门科学进行陈述, 而哲学的形象是由这种形态开始的, 因此哲学史与时代和个体的形态缠绕在一起。这种陈述必须从自身排除时代的外部历史, 仅仅回忆民族和时代的普遍特征和普遍状况^①。不过事实上, 哲学史本身陈述的正是这种特征, 更确切地说, 是这种特征的最高点; 哲学也与这种特征有着最紧密的关系, 并且属于某个时代的哲学的特定形态本身只是这个特征的一个方面和一个环节, 是一个特征。为了更深入地考察这种密切关系, 一方面必须考察一种哲学与其历史环境有何种关系, 而另一方面, 主要是必须考察哲学史所特有的东西, 这是在将一切还与它有密切关系的东西分离出去之后, 应集中注意力考察的东西。(18, 71)

A.) 因此, 一种哲学的特定形态不仅是与出现这种哲学的各个民族的特定形态同时并存的, 不仅是与它们的宪法、政体、伦

^① 边注: α) 联系

理生活、社会生活、技艺、风俗习惯和生活设备同时并存的，与它们在艺术和科学上的探索和工作、宗教、战争胜败和外部境遇同时并存的，也不仅是与这个特定原则在其中发生过作用的国家的灭亡，与一个更高原则在其中得到产生和发展的新国家的形成和发展同时并存的。精神每一次都在它的诸多方面的全部财富中把它的自我意识发展的特定阶段的原则发挥和展现出来。丰富的精神，一个民族的精神，是一个有机结构，一个有着多个拱顶、走廊、圆柱、大厅、隔间的大教堂，这一切来源于一个整体、一个目的。在这些众多的方面中，哲学是一个形式，它是怎样的形式呢？哲学是开得最盛的花朵，它是具有整个形态的概念，是整体状况的意识和精神本质，是自身思维着的时代精神，现存的精神。这个形态多样的整体反映在哲学中，哲学是单一的焦点，是这个整体的认知自身的概念。

α) 精神教养达到一定阶段，一般才会有哲学；在生活上的需要得到关照以后，人们才开始有哲学思想——亚里士多德如此说。哲学是自由的、不自私自利的活动，是精神在对欲望的忧虑消散后的强化、升华和巩固，恰恰就奢侈品是指那些不属于外在必需品的享受和事务而言，是一种奢侈品²³。一个民族的精神从最初的自然生活的毫无所谓的蒙昧状态中挣脱出来，同样也从为个人目的的操劳忙碌的强烈利益诉求的立场中挣脱出来。

人们可以说，一个民族脱离了它的具体生活，产生了各个阶层的分化与差别，接近于它的没落，对它的外部生存状况表示不关心或不满足，就逃避到思想的领域中对这种状况进行反抗。苏格拉底和柏拉图对雅典的城邦生活不再有任何兴趣。柏拉图在狄

奥尼索斯那里寻求更好的解决方案。在罗马, 哲学正如罗马皇帝统治下的基督教一样, 在世界遭殃、政治生活没落的时期开始传播。在新的欧洲生活中, 在15、16世纪, 那种基督教与政治公民个人相统一的生活没落了, 科学与哲学 {发展起来}。

β) 但是, 不仅来到了作一般哲学思考的时代, 而且在一个民族中有一种开放的、得到规定的哲学, 思想观点的这种规定性是贯穿于所有其他方面的同一种规定性。

因此, 政治史与哲学的关系并不在于政治史是哲学的起因。这种关系是一种特定的本质, 它贯穿于一切方面, 展现于政治事物, 展现于作为不同要素的其他事物。这种关系是一种状态, 它在它的一切部分都有内在联系, 它的各个不同的方面不论看起来如何具有多样性和偶然性, 都在自身不包含任何与它矛盾的东西。但是, 揭示一个时代的精神如何按照它的原则铸造它的整个现实、这个时代的命运和继起的历史, 应该是一门历史哲学 {的任务}。不过, 我们所关切的只是这样一些形态形成过程, 这些过程以一种与哲学攸切相关的精神要素表现出精神的原则。

其他科学和文化的历史, 尤其是艺术和宗教的历史, 部分地就它们的要素而言, 部分地就它们的独特对象而言, 都是与哲学史紧密联系着的——部分地说, 都共同是观念和思维, 但部分地说, 又是各个普遍的对象, 是关于这些普遍对象的观念和思想。 (18, 74)

关于各门特殊科学, 认识和思维固然是它们的要素, 正像是哲学的要素一样; 但是, 它们的对象首先是有限对象和现象。关于这种内容的知识的汇集本身是被排除在哲学之外的, 无论这种内容还是这样的形式, 都与哲学无关。但如果它们是成体系的科

学，包含普遍的原理和定律，并以这些原理和定律为出发点，它们就涉及各个对象组成的一个有限范围。最终的根据正像各个对象一样，本身都是假定的，即使外在的经验或内心的感受、自然发生的或教化形成的法权观念和义务观念构成了产生这些科学的源泉。在它们的方法中，它们都是以逻辑，以一般思维的规定性和原理为它们的前提。

然而，适用于各门科学，构成剩余素材的最后支柱的思维形式以及观点和原理，并不是它们所特有的，而是与一个时代和一个民族的文化一般共同具有的。这种文化一般存在于普遍的观念与目的中，存在于支配意识和生活的特定精神力量的范围中。我们的意识拥有这些观念，让它们作为最终规定发挥作用，以它们作为我们的意识的主导性联系进行延伸，但我们的意识并不知道这些观念，也没有把它们自身作为我们的意识考察的对象和兴趣所在。举一个例子：每一个意识都具有并运用这样一个完全抽象的思维规定：是；如太阳是在天上，这串葡萄是熟的；如此等(18, 75)等，以至无穷；在较高的文化领域中，意识涉及原因和结果、力和力的表现的关系，如此等等；意识的所有认识和表象的活动都是由这样的形而上学编成和支配的，这样的形而上学是一张网，任何一个以自己作为研究的具体素材的人都把这种素材囊括到了这张网里。但是，在我们的通常意识里，这种编织物和它的网结沉没在多层次的素材中，这种素材包含着我们意识到的兴趣所在和对象，我们在我们面前就拥有它们；那些普遍的线索并没有被发掘出来，而是被自为地构成我们的反思活动的各种对象。

与此相反，哲学在通常情况下与艺术，尤其是与宗教一起，

以各个完全普遍的对象为内容。艺术和宗教是最高理念对于非哲学的意识、对于感觉、直观和表象的意识存在的方式，并且按时代来说，在文化发展的进程中这种现象发生于出现哲学以前，所以这种关系必须从本质上说起，而且必须与哲学史开端的规定联系起来，因为恰好必须指出，在何种程度上要把宗教讲的东西从哲学里分离出来，不必用这种东西构造哲学的开端。

诚然，各个民族在宗教中保存了他们关于世界的本质、自然和精神的实体以及人与这种本质的关系的表象，在这里，绝对的本质就是他们的意识的对象，并且当我们同样更仔细地考察对象性的这种规定时，{就会发现}对象对他们来说首先是一个他方，一个遥远的彼岸，一个友好的或者可怕的和敌意的{对象}；人在虔诚和崇拜中消除这种对立，并且上升到对于与他的本质的统一性的意识——对于神恩的情感或者确信。例如，在希腊人那里，这种绝对本质在表象里就是一种对他们已经自在自为地友好的本质，所以崇拜就更加只是对这种统一性的享用了。总而言之(18, 76)这种本质是自在自为地存在的理性，是普遍的、具体的实体，是精神，精神的根源客观地存在于意识之中；因此，这是关于这种本质的表象，在这种表象里存在的不仅仅是理性，而且是普遍的、无限的理性（上文已经提到，人必须像理解哲学那样，首先这么理解宗教，即必须认识和承认宗教是理性的）。因为宗教是（启示自身的理性的作品，是理性的最高的和最合乎理性的作品。认为神职人员为了欺骗民众和满足私利而编造了宗教²⁴，此等想法是荒谬的；）虽然神职人员常常滥用宗教——{这是}一种可能性，它是宗教的外在关系和尘世存在导致的后果——，

但宗教就是宗教，它在这种外在关系中反复得到理解，因而从本质上讲，正是宗教坚决反对各种有限目的及其纠纷，而构成一个高于这些有限目的的领域。更确切地说，这个精神领域是真理自身的圣地，在这个圣地里，感性的世界、有限的表象和目的、任意和意见的领域都已经消解了。关于这件事情，人们已经习惯于把神圣的教义、法则与人的制品、发明区别开，旨在把他们的现象{世界}里的所有产生于人的意识、他们的理智或意志的事物都与对上帝、神圣事物的认识对立起来。这种对立和对人的东西的贬低还进一步得到促进，使得人们注定要赞赏上帝在自然界里表现出来的智慧，壮丽的树木、青绿的秧苗、鸟儿的歌唱、动物的威力精锐和筑巢为生都作为上帝的作品受到赞美，甚至在许多人事中人们都指向上帝的智慧、善良和正义，但是在人的建制、法律和意志所创造的尘世事业与尘世进程中人们却没有这种指向，而主要是指向人的命运，即指向那种对于认识和自由意志外在的、偶然的東西，以致这种最初由上帝创造的外在的、偶然的東西，这种在意志与良知中有其根源的本质方面，反而被视为人创造的東西。外在的关系、情况和事件对于人的目的的谐合当然是某种更高的東西，但这仅仅是因为这样一种谐合所考虑的是人的目的，而不是自然的目的，诸如一只麻雀寻觅食物的生活。但如果在这种谐合里发现了这种高级東西，表明上帝是支配自然的主宰，自由意志究竟是什么呢？难道它不是支配精神事物的主宰吗？或者说，在它本身是精神事物的主宰时，在精神领域里支配精神事物的主宰就不会比那种在自然领域里支配自然事物的主宰更高级吗？那种在自然事物的本身中，在树木和动物中，

在与人事相反的对立面中赞赏上帝的做法，与古代埃及人的宗教相距很远吗？这些人在朱鹭、猫和狗当中拥有他们对于神圣事物（18，78）的意识；或者，那种赞赏上帝的做法会与古代的和现今的印度人的可悲状况相距很远吗？这些人依然抱着极佳态度崇拜母牛和猿猴，认真考虑饲养和保护这类牲畜，而让人们去挨饿，人若由于避免饿死而杀害这类牲畜或取走他们的食物，就会成为罪犯²⁵。关于这种情况，基督的说法不同（“马太福音”第6章第26节与第30节）：“你们看那天上的飞鸟”（这里也包括朱鹭和蜂鸟）；“你们竟然不比飞鸟贵重得多么？上帝将野草铺在野地里，它今天还在，明天就被丢到炉灶里，上帝对你们反而不会这么做吗？”——人作为上帝的肖像相对于动物和植物的优越性，在隐而不显的状态下和明确表现的状态下都是得到承认的，但要问到在什么地方寻求和看到神圣事物，在前面那些说法里却不是指向卓越的东西，而是指向卑微的东西^①。同样，恰恰就对于上帝的知识而言，也经常有不同的情况，那就是：基督并不根据预兆和奇迹，把对上帝的认识和信仰放在对于自然产物的赞赏上面，放在对于支配自然产物的所谓威力的赞赏上面，而是放在精神的确证上面。

这种理性东西像宗教的本质内容一样，能够提取出来，并且宛如各个哲学命题组成的历史系列，可以枚举和引用。但是，在宗教中这种内容如何存在的形式不同于它在哲学中如何存在的形式，因此，一种哲学史必然不同于一种宗教史。因为两者是很相

① 边注：标志

近的，所以这种理性东西在哲学史里被列为一种古老的传统，诸如波斯哲学、印度哲学等等——一种〈古老的〉习俗，它仍然部分地被保留在整个哲学史里²⁶。还有这样一种到处流行的传说，(18, 79) 例如说，毕达哥拉斯从印度和埃及汲取了他的哲学²⁷；这是这些民族的智慧的一种古老声望，它得到了理解，连哲学也要包括进其中。东方国家的观念和敬神仪式总归带有东方哲学的名称，在罗马帝国时期渗透到了西方。如果说在基督教世界里，基督教与哲学是比较明确地被认为分离的，那么与此相反，首先是在那个东方古代，宗教与哲学是被认为不分离的，就是说，内容存在于它作为哲学所在的形式中。在这些观念流行的地方，关于哲学史与宗教观念的关系需有一个比较明确的界限，因此，关于把宗教观念与哲学命题区分开的形式作出若干更进一步的考察，将是符合我们的目的的。

不过，自在自为地普遍的内容最初据以属于哲学的这种形式，是思维的形式，是普遍东西本身的形式。但这种内容在宗教里是通过艺术，为直接的、外在的直观存在的，进而为表象和感觉存在的。含义是为深思的心地存在的，是理解这样的内容的精神(18, 80) 的明证。为了把这弄得更清楚，要回想到这样一种区别，这种区别存在于我们所是、所有的东西与我们如实认识的东西——我们以这样的方式认识的和作为对象拥有的东西——之间。这种区别是唯独在各个民族和个人的教化中涉及的无限重要的东西，它在上边已经作为发展的区别具体地存在。我们是人，并且有理性，人的东西、理性的东西在我们之中，在我们的感受、情绪和内心之中，在我们的主体性之中回响。在这种回响、这种特定的

展示中, 一种内容一般都成为我们的, 并为我们所有; 这种内容所包含的各种规定的多样性, 汇集和蕴含于这种内在性中, 这是精神在自身中、在普遍的实体性中的一种隐而不显的编织活动。因此, 这种内容是与我们自身的单纯抽象的确定性、与自我意识同一的。但精神因为是精神, 所以在本质上同样是意识; 包括在精神的纯粹自我中的敦实东西必定成为对象性的, 必定成为知识。并且在这种对象性的方式中, 因而在意识的方式中, 存在着整个区别; 这种方式从感觉自身的模糊性的单纯表达延伸到最客观的形式, 即自在自为地客观的形式, 延伸到思想。最单纯、最形式的客观性是那种感觉与其心情的表达和命名, 比如说, 默·祷、祈·祷等等, 让我们祈祷、让我们肃穆等等, 是对那种感觉的单纯回忆。但是, 例如“让我们思考上帝”, 这个说法所表达的则进了一大步, 它表达出了那种实体性感受的绝对的、全面的内容; {所表达的}对象不同于主观自觉展示的感觉, 或者说, 它是内容, 不同于这种作为形式的展示。虽然这个对象将整个实体性内容纳入自身, 但它仍然是未展示的和完全无规定的。展示它的内容, 把握和表达由此产生的各种关系, 将它们提供给意识, (18, 81) 这就是宗教的产生、创造和启示。这种得到展示的内容最初由以获得对象性的形式是直接直观和感性表象的形式, 或者说, 是一种从各种自然的、物理的或精神的现象和关系中得来的、更为确定的表象的形式。艺术是这种意识的中介, 因为它在把捉和固定飘忽易逝的映象, 客观性就是与这种映象一起消失在感觉中的。无形式的、神圣的石头, 单纯的场地, 或客观性的需要最初所结合的东西, 都从艺术那里获得了形态、特征、规定性和特定的内

容，这种内容能够被意识到，这时是作为意识的对象存在的。这样，艺术就成了各个民族的教师，例如，在为希腊人制定了神谱的荷马和赫西奥德那里²⁸，因为他们将当时保存下来的和业已发现的混乱观念和传统——不管从哪里来的——都根据他们的民族的精神，提升和固定成了确定的形象和表象。这不是这样一种艺术，这种艺术把一种在思想、表象和文字中已经展示和固定的宗教的内容这时又弄到石头、画布或文字上，如同现代艺术所做的那样，当它处理宗教对象时，或者当它处理历史对象时，都以现成的观念和思想作为依据，它所做的只是将以往按照这些对象的方式已经完全表达的内容，这时再按照他们的方式重新表达出来。这种宗教的意识是进行思维的想象的产物，或者说是思维的产物，这种思维只有通过想象的官能才能把握〈对象〉，并且只有在想象的形态中才能得到它的表达。^①如果这时无限的思维、绝对精神已经或者正在真正的宗教中启示自身，那么它在其中向自己宣示的这个载体就是内心、进行表象的意识和有限个人的理智。宗教不仅一般地指向教化的每一种方式——“向穷人宣讲福音”²⁹，而且必定作为宗教，明确地指向内心和情感，走进主观性的范围，并由此进入有限的表象方式的领域。在进行知觉的和反思知觉的意识中，就知觉的本质而言，〔人〕拥有对于绝对者的各种思辨关系，这些有限的关系——无论是在完全真实的意义上，或者也在象征的意义上——能单独供人把握和表达无限者的那种本性和各种关系。

① 边注：最初没有外壳——不是已在目前自为地抽象的——

在作为上帝的最切近的启示的宗教中, 不仅表象方式的形式和进行反思的有限思维的形式会是上帝在意识中存在的独有形式, 而且这种形式应该也是上帝显现自身的形式, 因为只有这种形式对于宗教意识才是可以理解的。为了把这一点讲得更清楚, 对于什么是理解, 必须有所说明。一方面, 如上所述, 理解属于内容的实质性的基础, 这个基础作为精神的绝对本质出现在精神 (18, 83) 中, 触及精神的最深处, 在这个最深处回响, 并且在其中获得精神的明证。这是理解的第一个绝对条件; 凡是不自在地存在于精神之内的东西, 都不能进入精神之中, 也不能为精神而存在, 也就是说, 这样的内容是无限的和永恒的东西。因为实体作为无限的东西, 恰恰是在它所涉及的东西中没有任何限制的东西, 因为如果不是这样, 它就会受到限制, 而不是真正的实体, 因此, 精神并不仅仅自在地是有限的、外在的东西, 因为凡是有限的和外在于的东西, 就不再是自在的东西, 而是为某个他物存在的、进入到关系中的东西。但另一方面, 因为真的和永恒的东西应该被意识到, 进入有限意识, 为精神而存在, 所以这种最初寄托于真的和永恒的东西的精神是有限的东西, 并且它的意识的方式存在于各种有限事物和关系的表象和形式中。这些形式是意识常用的、熟悉的东西, 它是有限性的普遍方式, 意识掌握这种方式, 使这种方式成为自己的表象活动的普遍中介, 所有达到意识的东西都必须被归结到这种中介, 以期在此拥有和认识自身。如果一种具有其他形态的真理达于意识, 这就意味着, 这种形态在同样的范围里对意识是陌生的, 就是说, 这种内容不是为意识存在的。理解或不理解的现象所涉及的, 首先是可理解性的这第二个条件,

因为最初的东西，即实体性的东西与自身的关联，使自己对于自身是无意识的，这恰恰是由于它作为实体性的东西，作为无限的、纯粹的行动，不囿于意识的对立面。但第二个方面涉及内容的特定存在，即涉及内容在意识中的存在，并且某物被理解与
(18, 84) 否，意识是否具有一种自为的内容，在作为意识的对象的东西中发现和认识自身，这取决于这种存在是否在意识所习惯的形而上学的形态中达于意识。因为意识的形而上学是由意识熟悉的各种关系构成的，这些关系是一张网，这张网遍及意识所有的特殊的直观和表象，并且只要它们能够被包括在意识中，就认识它们。它们是精神的官能，心智通过这种官能接受了一种内容，即意义，某物由此对精神获得和拥有了意义。由于这样，如果某物对精神是可理解的，或如人们所谓的，是可领会的，它对精神就必定被归结到精神的形而上学，被归结到精神的心智的官能，所以它是依照精神的各种意义存在的。这种理解如同意义一样，表明了已经说过的两面性。对一个人或一个物的理解或它们的意义，是意识的客观形态和内容。但我关于某物把握和拥有的理解，或某物对我具有的意义（我具有对某物的一种理解，或者说，某物对我具有意义），涉及这样一种形态，在这种形态中某物是为我存在的，形而上学用这种形态表达出了某物，不论这种形态是不是我的表象活动的形态。因此，以生活状况的通常环境为例，以一个包括相同关系的具体情况为例，像要造成可理解的东西那样，某物就被弄得可理解了，所以某物的一个象征或一个寓言同样是有所帮助的案例。人们已经熟知的东西是通常完全可理解的，人们听一位神职人员的布道词，如果他讲的是由熟悉的《圣

经》名句和问答手册中的同样著名的信条组成的，就会说他的布道词很好理解。这种在对事物的干巴巴的熟知中存在的可理解性，当然在这时不是以任何形而上学为依据，但一种特定的知觉方式是以那种从通常感性意识的具体事例中获得的可理解性为前提的。不过举例来说，我们在实用历史里看到了一种较为发达的形而上学，它力求将各种事件置于原因和结果、根据和后果的关联中^①；各种原因、根据、条件和状况在此构成了事件由以变得可理解的东西。而我们指望的是，我们通过一个事物的历史理解这个事物；在我们知道这个事物先前如何存在时，这就已经是理解，而且我们理解得越透彻，就越远远地知道这个事物在以前、更早以前、更早更早以前等等的状况如何；正如法学家们³⁰经常指望我们的那样，在他们知道说明以往事态如何时，要重视这是对事实的一种理解。在宗教的观点上，一种几乎同样朴素的形而上学已经一度意识到，把所有东西弄得可以理解是容易的。当[人们]把关于统一、仁爱、自然法则和诸如此类的东西，把各种宗教理念解释为错误的时候，要理解这些情况究竟如何出现在人们当中，就有过人如何抱取错误观念的方式，有过人如何说谎，如何贪权、贪财和从事这类完全近在手边的 *medii termini* {中介} 的方式，并且当宗教会被错误地当作神职人员的狂热和欺骗的产物的时候，事情就是按照这样的方式被弄成了可领会的与可理解的。

^① 边注：邓尼曼提供的例证³¹——从反面讲，也同样好

这种中介是绝对内容的可理解性的条件，换个意思相同的说法，是绝对内容的特定存在，所以与主观意识是联结在一起的。

(18, 86) 在这种中介或形态里有宗教的绝对内容，把哲学与宗教区别的，正是这种中介或形态。作为逻各斯，自我显现、自我表达、自我启示的永恒理性在心情和观念中启示自身，正因为如此，仅仅是对于心情和观念，对于进行感知的、不受约束的和映显内容的意识启示自身。更进一步的、更加抽象的反思把特定存在的这种形态和方式开始视为隐藏真理的外壳，试图给里边的内容剥去这个外壳，把真理像它自在自为地存在的那样，赤裸裸地、纯粹地突显出来。因为深刻的反思发现感性直观和表象活动涉及的外在关系不符合于普遍的、无限的内容，想象一种具有更高规定的理念，而这种更高的规定就是那些形式。反思察知的那种与自己的理念相矛盾的东西首先是人神同形同性。哲学与神话和宗教所述的民众观念发生对立和进行斗争，是一种古老现象。——例如，克赛封尼说³²，如果狮子和公牛像人那样，长了双手，创造艺术作品，它们恰恰就会像人本身有一种形态，描绘诸神，赋予诸神以形体。他同样像后来的柏拉图那么激动，也像以前的摩西和先知们那样，已经根据一种更加彻底的神话行事，关于荷马和赫西俄得写道，他们把人类中一切可指摘和责难的事也归给诸神了。

χλ έ πτειω, μοιχε ύ ειω τε χα ι άλλ ή λουζ άπατε ύ ειω³³

但是，正如印度人和埃及人在动物身上得到了关于神灵的意

(18, 87) 识一样，狮子和公牛做不到的，这些人自身已经做到了。他们进而在太阳、星辰中，在更小的、完备的、印度人特别借以标榜自

己的东西中，在荒诞滑稽的想象的最破烂、最粗陋的产物中，得到了这类意识。人神同形同性毕竟直接带有某种限度，但这样的产物看来只有规定一种内容的错乱性质，因此内容就只能是极其贫乏的。

然而，人们必定在近代已经由此返回来，只着眼于神话和涉及表象方式的宗教部分里的谬误和虚妄，于是对理性的信仰得到很大加强，旨在确信，有些人和民族在这样的形象和表象里拥有他们的绝对意识，此中必定不单纯包含这样的内容的消极东西，而且在本质上也包含它的某种积极东西，因此，人们早已把有限事物，进而把此中的离奇古怪的、没有限度的东西，视为一种隐藏了真正内容的外壳³⁴。从这方面看，设想这种外壳是被宗教的神职人员和导师有意利用过的，就像这样一种外壳在其他情况下也以这样的意图被利用过那样，也许是无关紧要的。这种探讨总归只会被弄到历史发展的途径上，但是，假如有人能从历史方面指出一些把表达方式当作蓄意掩盖的事例，那么，事情的本质就像以前已经指出的，在于启示自身的真理已经能够仅仅出现在表象、形象等等的媒介中^①，这倒在历史上可以得到证实，部分原因在于，另一种要素，即思维的要素，当时还没有在一块基地上发掘出来，准备妥当，使那种真理的内容得以存在于其中，因而宗教本身的规定依然在于，它的内容应以这种要素为其据以表现出来的基地。当然，甚至哲学家们也利用神话形式，以期将哲学

① 边注：柏拉图，亚里士多德，共济会

命题更接近于感性和幻想；人们常常听说连柏拉图^①也特别重视和喜欢这么做，好像他用这种办法就证明了一种更高的天赋，而且他作出的贡献要比过去哲学家们所能做的和他在他的其他著作——例如，他的抽象的、干巴巴的《巴曼尼德斯篇》——作出的贡献更多和更伟大³⁵。不必感到惊奇的事情是，柏拉图也特别由于他的神话而受到爱戴，因为这样一种形式实际上能使得理解普遍的思想变得更加容易，让它体现于这样的美好形态。可是，柏拉图据以证明自己是哲学家的，并不是他的神话本身，一俟思维发展到很强大的地步，能够以其独特的要素赋予自己以一种特定存在，那种形式就成了多余的装饰品，虽然在一方面人们会抱着感谢的心情承认它，但在另一方面它并未促进科学，而且科学丝毫不涉及外在的困难，好像这种用途能够把这个人 and 那个人引向哲学，激励他们进而研究哲学。如果针对每一种这样的所谓外在用途总可以指出一个缺点，那么，那种神秘的哲学思维方式就会使这个缺点变得明显，这就是说，它能引起一种认为神话好像就是哲学的看法，并且它同意有这样的可能性：隐藏那种没有能力和办法用思维的形式（即哲学的唯一形式）表达应当加以表达的内容，把它的真正规定性给予它的情况。

但是，柏拉图有一些哲学命题，他是用感性，以前也用哲学形式，把它们陈说出来的，他不是试图利用神秘形态遮盖它们，而是试图把它们弄得更加明确，更加可以表象。在人们谈的神话、象征首先仅仅是隐藏真理的外壳时，一种无计可施的笨拙表

① 边注：柏拉图 神话

象活动是存在的。确切地说，借以表达出真理的正是神话和象征、表象和一般有限关系，真理要由此得到表达，也就是真理要由此脱掉外壳。诚然，人们能在各个情况下证实，使用符号和诸如此类的东西，是为了构成谜团，用内容构成一种并不很容易看透的秘密，例如，人们在共济会的会员们^①那里会猜想到他们的符号和神话具有这样一种意图，但如果人们已经确信，他们特别不知道、因而也不拥有任何能够隐藏真理的东西，人们将不会对他们这么不公平。不过，如果人们考察直接出自他们之手的文字以及存放在他们的友人与老板那里，显示出片断的科学知识的文字，人们就很容易相信，这样一种意图并不在于拥有和保存特有的智慧、科学或知识，也就是不在于拥有一种到处都得不到的真理；此中可以看到的无非是通常的普及教育和众所周知的知识的近况。如果有人设想，把一种真理好像在一个口袋里那样保存起来是可能的，并且在与人们从中掏出自己在日常生活和科学活动（18，90）中的言论的口袋的交换里获得这种真理也是可能的，那么，他们就必定不知道，一种哲学、普遍真理、普遍思维和认识方式是什么，而且所谈的只是这一点，不是历史知识，也完全不是各种具体知识；用这样的办法，用无数的这样的办法，是可以构成秘密的，而且认识真理的兴趣越少，或消逝得越快，构成的秘密就越多。相信那种可能性，相信一种把具有普遍内容的洞见跟主体的其他生活、具体精神现状中的言论分离开的手段，犹如〔有人〕相信一种能把光跟日照分离的或者能得到不热的火的手段，会同

^① 边注：共济会的会员们 各种秘密宗教仪式

样令人可笑^①，而这种具有普遍内容的洞见在主体拥有它的时候，倒在自身普遍地具有主体感到的有趣之处。我们同样经常看到，这样一种潜藏不发的热是用特别智慧和认识给那些古代民族的秘密宗教仪式编造出来的；尽人皆知，埃勒夫西斯的秘密已经透露给了所有雅典公民；例如，苏格拉底曾经让人不要在此采取相反的观点³⁶，而我们看到，他是如何出色地独自站在他的同胞当中，与他交往过的所有同胞如何不顾自己泄露秘密宗教仪式的那种真理，从他那里学到新的东西，只把他那里获得的东西看作值得珍视的洞见，看作他们生活中的财富。

但是，如果谈的是神话与宗教，在自身包含真理的形态就不
(18, 91) 单纯是外壳，而且内容在神话和宗教中恰好倒应该被启示出来；在我们的时代流行的也是一种笨拙的表达，好像世界是作为一个谜团摆在人的面前，而且这是人对世界的最终关系。倒不如说，上帝把自身启示在自然界里，祂是自然界的含义，是谜语，并且精神的宇宙像自然界一样，也是祂的启示，因为祂的最本真的概念是要成为精神的概念，所以神话和宗教的表象就在本质上不仅仅是给精神的宇宙盖上外壳，而且也是给它揭开外壳。但实际上，正是感性直观以及对有限感性关系的表象的性状——一般符号东西的本质——同时要成为一种不符合于无限理念的特定存在，所以这种性状在此中被揭去外壳时，同时也被盖上外壳。特定存在据以成为现象的正是本质，或更确切地说，在现象中显示

① 边注：关于有教养的人们的生活的事例 恶劣的生活——完全不同的判断方式，各种表象

的是本质，但同时现象也不过是现象而已；现象在太一里同时包含有不成为本质的规定。在神话与其含义之间所作出的区别中，在神话表达——符合于朴素表象的理念表达——被视为给这种理念披上外壳的情况中，包含着承认下列事实：如果真正的内容被揭去了感性形态与有限关系，被举入思维的方式中，真正内容的含义和这种内容就仅仅是以其真正的方式存在的。在思维当中，不再存在表象或形象与其含义的任何区别；思维是自身对自身有含义的东西，并且是像它自在地存在的那样存在的。因此，如果神话和宗教表象在它们仅仅是表象时同样从本质上披露出真理和理念内容，则在这种披露中也还包含了某种东西，它对这种内容是非本真的；但是，思维是自身为自身所固有的东西。(18, 92)

因此，神话就像在不属于神话的学说中被视为非本真的东西那样，需要有一种解释^①，而解释这种非本真的东西无非意味着把各种最初的感性形态及其关系转变为精神的关系，转变为思维的关系。在无机自然界和有生命的自然界中的关系，就像心态与天然意愿中的关系以及直接的自然对象、感觉和精神事物的要求那样，是在摆脱直接性的形态和加以抽象思维以后，才提供了各种关系，提供了一种在加以思维时具有普遍本质的内容。（但是，当这些思维妥善地提供含义时，通过形式的那种改变，在内容的无限性方面看来并无收获；因为那些有限的关系和通常的内容并未被改变为类似无限的东西。并不单纯有一种在神话的内容、其

^① 边注：柏拉图在《蒂迈欧篇》中讲到肝脏的段落³⁷

他非本真的东西与思维之间的类似是存在的，而且这些最终的东西是那种处于自己的简单规定性中的全部内容。由于在那里这种实质性的纽带或基础是有限的，所以这种内容在解释中同样是那种类似无限的东西，因为这种解释无非是把那种实质性的东西作为实质性的东西突显出来。可是，只要不把神圣东西仅仅假定为否定的无限者，任何特定内涵的方式都不应归于这种否定的无限者，加以思考的内容作为如此思考的东西看来就因此已经配得上是无限者的规定。）因此，一种特定的情绪，如愤怒，或一种有机体的关系，如繁殖，就被转变为针对邪恶的正义的普遍精神规定性，被转变为创造或起因，不再被视为不配是绝对者的属性或关系。从欧西里斯、伊西斯、提丰的形态开始，通过无数的神话知识和神话故事，在不同的时代都有一种需要变得迫切起来，那就是把这些形态当作对自然对象——各个天体及其运转、尼罗河及其变迁等等——的表达，然后当作对各个民族的历史事件、命运和作为的表达，当作对自然生活方式和政治生活方式中的伦理关系和变革的表达，从它们当中揭示出这样一种意义，由此解释它们。这种解释的目的是要使它们成为可理解的；人们并不理解，欧西里斯、他的死亡等等怎么会是某种神圣的事情。这就是说，可理解性概念在此已经改变和颠倒了。正是那些感性的、所谓人神同形同性的观念在这么需要解释时被视为不可理解的。人们被推动起来，要在那些形态中寻找的，是现存的另一种关于上帝的观念——一种更有精神性的、更加得到思考的和更有普遍性的观念；这时的情况是，人们在理解上帝，或者说，在说到上帝的时候，人们是按照这种观念，仅仅理解自己理解的和觉得可以

理解的东西。如果关于本该代表上帝的人, 说给他割掉了男性生殖器, 然后安装上一只雄山羊的生殖器作替代, 那么, 我们就不理解关于上帝怎么会说这类话, 或者, 人们也不再理解上帝竟然 (18, 94) 给亚伯拉罕下达过杀死他的儿子的命令³⁸。古代人已经开始理解上述盗窃、通奸行为不再出自诸神。

或者人们把这类话解释为赤裸裸的错误, 于是就意味着它是不可理解的, 尽管有人把它解释为可理解的; 或者人们坚持理解的要求, 这就意味着, 在这里必当存在某种东西, 它是我能占有的, 包含着一种正确的意义, 或至少包含着一种与另一种含义关联的、形式的含义。

哲学史导论残篇 (1823)

在哲学史里不禁立刻出现一种意见，这种意见认为，在哲学史的对象以适当的观点加以对待时，哲学史会呈现出一种巨大有趣之处，不仅如此，而且在哲学史的目的被理解得颠倒了时，哲学史本身也依然保有一种有趣之处，甚至在关于哲学的观念、关于哲学史为哲学提供的东西的观念更加颠倒的程度上，这种有趣之处的重要性也能显得是在提高；因为从哲学史里尤其可以去掉关于这门科学毫无价值的证明。

人们要求，一门历史无论它以什么为对象，都应毫无偏向地陈述各种事实，而不要通过它们达到某种特殊的有趣之处和目的，必须承认，这种要求是正当的；然而，人们凭借这样一种要求的空泛客套话走不了多远。因为某个对象的历史必定与人们关于这个对象构成的观念有极其密切的联系；据此就可以规定那种对这个对象来说被视为重要的和合乎目的的东西，并且所发生的(18, 96)事情与这个对象的关系提供了对于各种必须记述的事件的选择，提供了把握它们的方式和安排它们的视角。于是，往往根据人们所形成的什么是一个国家的观念，会发生这样的情况：一位读者在读某个国家的政治史时恰恰找不到他要从中寻找的任何东西。这种情况在哲学史里会出现得更多，哲学史的许多著述都会让人证明，在那里人们以为能够找到其他任何东西，唯独找不到他们视为哲学的东西。在其他的历史里，它们的对象是确定的，至少

就这类对象的主要规定而言是如此，它可以是一个特定的国家、民族或人种，或者是数学、物理学等等，或者是艺术、绘画等等。不过，如果人们想与其他科学相比，找到哲学科学的缺点，因而对于它的观念，对于它应该完成和能够完成的任务，想找到一些极不相同的看法，这门科学则确有不同之处。如果这个最初的前提和关于历史对象的观念没有确立起来，历史本身就必然会成为一种游移不定的东西；历史只有以一个确定的观念为前提，才会获得一贯性，但随后在与历史对象的不同观念比较时容易引发片面性的责难。不过，人们想找的那个缺点只涉及对这种历史叙述的外部考察，而与这个缺点相连结的是另一个严重的缺点。(18, 97)

如果关于哲学科学有各种不同的概念，那就只有真正的概念同时能理解那些按照真正概念的含义进行过工作的哲学家们的著作；因为在思想中，特别是在思辨思想中，理解完全不同于只把握语词的文法含意，不同于虽然进入内部接受语词，但只达到表象活动的领域。因此，人们会拥有关于哲学家们的各种主张、命题或意见——如果人们愿意这么说——的知识，会做过工作，大量涉及这样一些意见的根据和论述，但在所有这些辛劳中又会抓不住关键，也就是没有理解各种命题。因此，在这里并不缺乏卷帙繁多的和学问广博的——如果人们愿意这么说——哲学史，但对于哲学家做过工作、大量涉及的素材本身缺乏认识。这样的哲学史的著作家们可以被比拟为一些动物，它们听遍了一首音乐中的一切音调，但这些音调的统一性与和谐性却没有进入它们的知觉。

上述情况使得在任何科学里都没有像在哲学里这样，必须先有一篇导论，把应该讲解其历史的对象首先确定下来；这是因

为，人们会说，对于一个对象，如果只是熟悉它的名称，还不知道它为何物，怎么会着手探讨呢？采用这样的研究哲学史的方法，除了寻找和汲取那种在任何地方和任何时刻都被赋予哲学名称的东西以外，人们就不可能有任何其他主导思想。然而事实上，如果哲学概念是以一种并非任意的，而是科学的方式得到确定的，这样一种研究就会成为哲学科学本身；因为这门科学的特性在于，它的概念只在显现过程中构成开端，只有对这门科学的整个研究才是它的概念的证明，甚至人们可以说，才是它的概念的发现，而这个概念在本质上是整个哲学研究过程的结果。所以在这篇导论里要预设哲学科学的概念，同样也是要预设哲学史的对象的概念。然而整个说来，这篇仅仅应当涉及哲学史的导论与恰好就哲学本身所说的情况是一样的。但是，在这篇导论里所能说的，很少是一种事先构成的东西，倒不如说，只是通过研讨哲学史本身，才能得到辩护和证明。只凭这条理由，这些预先作出的说明就不能被置于随意假设的范围里。但是，预先提出这些在经过辩护以后，实质上是结论的说明，却只会有这样一种有趣之处，这种有趣之处是有关整个科学的最普遍的内容能够拥有预先作出的陈述。在这里，这种陈述必定有助于拒绝人们出于通常成见，对这样一门历史所能构成的许多提问和要求。

首要的一点将是研讨哲学史的规定，由此得出各种研究哲学史的方式的结论。第二，必须凭哲学概念明确地规定，哲学史须从各个民族的精神发展的无限素材和众多方面排除掉什么东西；本来的宗教和在宗教中包含的关于哲学的思想，尤其是采取神话形态的思想，已经通过这两者的素材，就像各门科学通过它们的

形式那样，很接近于哲学，以致这门哲学科学的历史首先显得必定 (18, 99) 定会从一个完全不确定的范围里产生出来。如果哲学史领域得到了恰当的规定，我们就同时得到了这门历史的开端，它必须与宗教直观的起点、富有思想的预感区分开。

第三，从哲学史对象的概念必然会得出这门历史划分为一些必经阶段的过程，它必定会把哲学史表明为一种以有机方式进展的整体，一种合乎理性的联系，唯有这样，这门历史本身才获得一门科学的尊严。

A. 哲学史的规定

关于哲学史的有趣之处，可以进行多方面的考察。如果我们想把握这种有趣之处的关键，我们就必须在表现为过去的阶段与哲学业已达到的现今阶段的本质联系中寻找它。这种联系并不是一些在哲学史里能加以考察的外在方面，而是表达它们的规定的内在本性，就是说，这门历史里的事件虽然像其他一切事件一 (18, 100) 样，延伸到结果中，却是以一种独特的方式进行创造的。这就是在这里应该更为详细地加以分析的东西。

哲学史展示给我们的，是一系列高尚的精神，是能思维的理性的英雄的画廊，他们凭借理性的力量深入到了事物、自然和精神的本质，深入到了上帝的本质，并且为我们获得了至高无上的珍宝——理性知识的珍宝。哲学史上的事物和行动因此也具有如此的特征，即人格和个性并未进入哲学史的内容和实质，与此相反，在政治史中，个人根据其气质、天赋和情感的特性，根据其

性格的强弱，一般地说，根据他由以成为这个个人的东西，成为活动和事件的主体；在哲学史中，归之于特殊个人的功绩和优点越少，而归之于自由的思想或归之于人之为人的普遍性格越多，不带个人特点的思想本身越是进行创造的主体，这样写出来的哲学史就越好。

这些思想的活动作为历史的东西起初显现为过去的事情，并且处于我们的现实的彼岸。但实际上，现在的我们同时也是历史(18, 101)的，或者更确切地说，如同在思想史这个领域中，过去的东西只是一个方面一样，在我们现在的存在中，那种共同的、永不消逝的东西与我们作为历史的存在是不可分离地结合在一起的。属于我们现世的自觉合理性的财产，并不是直接产生的，也不仅仅是从现在的土地里生长出来的，而是在本质上属于一种遗产，进一步说，是劳作的成果，也就是人类所有先前的世代劳作的成果。外在生活的艺术，大量的工具与技巧，共同社会政治生活的组织与习惯，是在我们现在时代之前的历史上沉思、发明、需要、苦难、不幸和意愿造成的结果，所以在科学里存在的，进一步说在哲学里存在的东西，必须同样归功于传统，这个传统如赫尔德尔所说的那样，串起一切短暂的、因而过去了的东西，连结成一条神圣之链，把前代所获得的东西为我们保存下来，并传给我们。但这种传统并不只是一位女管家，只是把接受的东西忠实地保管下来，原封不动地传给后代，它不是不动的石像，而是像一条洪流那样生气勃勃，不断壮大，它往前奔流，越远离其源头，就越发壮阔。这个传统的内容是精神世界产生出来的东西，这个普遍的精神并不停滞不动；我们这里必须要研究的，在本质上正是这

个普遍的精神。在个别的国家那里，或许有这种情况，即它的文化、艺术、科学，它的精神能力，一般是停滞不前的——例如在中国人那里似乎情况就是这样，他们在两千年前在所有方面可能已经达到现在的程度。但世界的精神并不会沉陷在这种漠不相干的静止状态中；它以其简单的概念为基础；它的生命就是活动；(18, 102) 这种活动以一种现成的素材为其前提，它针对的是这种素材，并且它不只是增加这种素材，通过添加材料对其进行扩展，而是从根本上对其进行加工和改造。继承同时是对遗产的接收和领受，并且同时遗产又被降低为一种素材，由精神加以转化。接收过来的遗产以这种方式被改变和丰富了，并且同时被保存下来了。这是我们时代的职责和工作，同样也是每个时代的职责和工作，即对现有的科学进行把握和扩展，在此方向上进一步予以发展，将它提升到一个更高的位置。当我们使得它为我们所有时，我们就使它有了某种相对于以前所具有的特性。我们假定一个现有的精神世界，并且在据为己有的过程中对它进行改造，在这种生产过程的本质中，我们的哲学只有在与此前的哲学的联系中才能在根本上获得存在，并且必然从此前的哲学中产生出来。因此，哲学史的过程不是给我们展示外在事物的生成，而是展示我们自身的生成和我们的科学的生成。

关于哲学史的规定可能出现的观念和问题，依赖于在此提到的关系的本性；对这种关系的洞见，同时就给出了这样一个主观目的的更确定的解说，即通过对哲学史的研究被引导到对哲学本身的认识之中。此外，对哲学史的论述方式的各种规定都存在于那种关系中，因此对那种关系的更详细地研讨应当是这篇导论的 (18, 103)

主要目的。当然，为此必须对哲学的目的具有概念，更确切地说，是将它作为基础，并且正如前面所提到的那样，因为在此还轮不到对这个概念进行科学的分析，所以要进行的研讨也只能有这样—个目的，即不是用概念的方式论证生成的本性，而毋宁说是给出预备的观念。

我们在一种哲学史中首先可能遇到的思想，是这种对象本身一开始就包含一种内在对立。因为哲学旨在认识的是永恒不变、自在自为的东西，哲学的目标是真理，而历史讲述的是在一个时代曾经有过，在另一个时代消失不见，并被其他东西所排斥掉的东西。如果我们的出发点在于真理是永恒的，真理就不会落入短暂易逝的东西的范围，也不会有任何历史。但是，如果真理是有历史的，而历史只是向我们呈现出一系列过去的知识形态，我们在这个系列中就不会找到真理，因为真理不是一种已经过去了的东西。人们可以说，普通的形式论理同样不仅涉及到其他的科学，而且也涉及到基督教本身，并且会发现矛盾，即应该有这种宗教的历史和其他科学的历史；但继续研究形式论理本身也会是多余的，因此通过一个事实，即这样的历史是存在的，这样的形式论理就已经直接被驳倒了。为了进一步理解这种矛盾的含义，就必须区分一种宗教或一种科学的外在命运的历史和一种这样的对象本身的历史，于是就要考虑到，哲学史由于它的对象的特殊本性，而具有不同于其他对象的历史的性质。我们立刻可以知晓，刚才所提到的这种矛盾，可能不涉及到那种外在的历史，而只涉及到内容本身的内在的历史。例如基督教有一个传播史，有其信徒的命运的历史，由于基督教把它的存在建成了一个教会，

所以它本身就是这样一种外在的特定存在，这种特定存在处于极其多种多样的尘世接触中，有了多种多样的命运，在本质上有一个历史。然而就基督教教义本身而言，它虽然并非没有历史，但必然很快达到它的充分发展形态，获得它的确定的理解，这种古老的信条在每个时代曾经都是通行有效的，现在仍然将会被视为不变的真理，虽说这种承认现在只是表面现象，并且这种话语不过是一种空洞的口头套话。但是，就更宽泛的意义来说，基督教教义的历史仅仅包含两个方面，一方面是对那种坚实的真理的各种各样的附加解释和偏离，另一方面是对这种迷失的斗争、对留下来的基础的净化和向它的单纯状态的回归。

其他的科学，包括哲学，也如同宗教一样，有一种外在的历史；哲学有一种关于其产生、传播、繁荣、衰落和复兴的历史，有一种关于它的传播者、促进者和反对者的历史，也包括一种经常与宗教、偶尔与国家所发生的外在关系的历史。哲学史的这个方面同样地引起了一些有趣的问题，其中包括，为什么就现象而言会有这样一种情况，即哲学虽然是关于绝对真理的学说，但是 (18, 105) 大体上只启示给少数的个体，启示给特殊的民族，并且局限于特殊的时代；同样，在基督教这个方面，给真理在一个比它在哲学形态中更为普遍的形态中造成了一个难题，即这个宗教在时间上出现得如此之晚，在如此漫长的时间内甚至至今仍然还只局限于特殊的民族，这是否自身包含着一种矛盾？但是，这些问题和其他类似的问题与它们仅仅取决于已提到的更普遍的冲突相比，已经是更为特殊的，并且只有到我们进一步涉及哲学认识的特有性质时，我们才能更加深入地探讨更多涉及哲学的外在存在和外在

历史的方面。

但若将宗教史和哲学史就其内在内容加以比较，在哲学里就不像在宗教里那样，承认一个自始固定的真理为内容，这个真理可以毫无变化地脱离开历史。基督教的内容是真理，它本身是保持不变的，因此它没有或者几乎没有任何进一步发展的历史^①；因此根据基督教由以成为宗教的这种基本规定，已提及的这种冲突在宗教那里消失了。但是这种偏离和附加并没有造成任何困难，它们是变化无常的东西，并且按照它们的本性完全是一种历史性的东西。

其他科学，按照其内容固然也有历史。这种历史虽然包含有这样一部分，这个部分展现了内容的改变和以前被认为有效的原理的放弃。但是另外一大部分，或许是内容的更大的部分，是它自身所保存的那种东西，并且出现的新东西并不是对以前所获得的的东西的改变，而是对它们的附加或扩充；这些科学通过一种增补而进步。尽管在矿物学、植物学等的进步中，有些地方校正了以前的东西，但是绝大部分仍保持了原状，通过增加新的东西丰富了自身而没有内在的变化。在像数学这样一种科学里，它的历史就内容而言，首先只是叙述其拓展的愉快活动，以初等几何为例，在这个由欧几里得创立的领域⁴⁰中可以认为是没有历史的。

与此相反，哲学史所展示的，既不是对毫无增加的简单内容的固守，也不是新的珍宝平静地增加到已获得的基础上的过程，

^① 边注：参看马海奈克《关于基督的信仰和生活》，柏林 1823 年，§. 133—§. 134。³⁹

毋宁说，哲学史好像是给出了不断全部更新变化的戏剧，这些变化最后也不再有一个单纯的目标作为共同的纽带，否则，抽象对象本身就是消失的理性知识，这门科学的建筑必定最终靠说空话，分享哲学的自命不凡的地位和变得空虚的称号。

哲学史散篇

总的看来，对象的规定

总的看来，对象的规定

1) 认识自己的思维的行动——是什么东西，思维将它置于自己面前的序列

历史如何的问题

2) 各种偶然的哲学见解的各式各样差异——给出发展过程

3) 对宗教、国家与艺术的关系

a) 关联——这种关系的根本内容

b) 差别——意识

c) 对立——自由思维的哲学——纯粹在自身之内

α) 真理

β) 对宗教内容的错误判断

αα) 现实的对立——在古代宗教中的不真实

ββ) 只是猜想的

d) 开端——与由关联得出什么

α) 这样的哲学史

α) 这样的哲学史是某种科学

单纯的知识堆积决不构成任何科学

β) 结果——理性

对理性的信仰，它看起来是如此偶然——

它已经合乎理性地在世界中向前走去

γ) 我们在这里所能提出的问题——它得到回答——结果——哲学在历史上是如何出现的

有感觉能力的人——动物——完全直接是其所是者——

δ) 不是一种关于人类历史开端的理想——绝对意识

在人类的开端，关于一种完善的哲学的观念——

ε) 开端 αα) 是最贫乏的东西——最抽象的东西——一种普遍性——

ββ) 同一个概念会保存自身——无任何新东西——或者旧东西是现在的——历史与非历史

γγ) 各种哲学的进程，进一步得到规定——名称不同——只在此中能够进一步得到规定——一种差别——在各种哲学的从属领域的整理、应用、扩充中得到规定

ζ) 过去的是规定性的形式——不是一种过去的东西；很晚的是最具体的规定的形式

(18, 109)

η) 但进而有每种符合于其时代的哲学；哲学的苏醒

θ) 我们必须知道在研究古代哲学家时得到哪种满足

在研讨他们的哲学时要略去什么

ι) 对各种哲学的反驳——差异——由后起的哲学进行的扬弃
哲学的历史与其他的历史的关系

a) 在时间上——b) 在相继序列的规定性方面

并非单纯的序列——这是时间，而是
——一般时间，在每个个人意识中
哲学本身的发展过程

α) 自然界是如其所然存在的——变化，重复——精神是精神的存在、行动与对象

β) 精神——能思维——普遍的精神——

但是，精神不仅是个人意识的这种抽象的、主观的东西，而且是普遍的、具体的精神——这种具体的普遍性包括精神怎么是和怎么成为自己的对象的一切表达的方式

因此，哲学的历史是精神 {发展了} 数千年的这种形态

(18, 110)

在宗教中

在宗教中，a) 对于绝对存在者的合理意识——这种意识中的哲学命题

b) 神话的形式——形象

α) 形象的关系——词义本当具有的歧义性——或单纯属于这种形式的歧义性

β) 偶然性的形式——外在的事件的 {偶然性的形式} ——直接的、感性的现实性

γ) 但基督教本身——以外在性的环节为本原

不分离开——正是更高的、更深的理念——

α) 普遍的对象——β) 正因为如此 {即有普遍性}，是加以思维的；尚不充分，即使是宗教也有思维——上帝是唯一者——上

帝是主观性——表象——没有形象，唯一者就是绝对存在者

γ) 相反地，这样的普遍东西作为普遍东西是绝对的存在者——它是真理；一切特殊东西都以它为实体

总是有两者，α) 对于上帝的表象——β) 谓项，普遍的规定——寓于前者之中

印度人的严肃认真——抽象思维，1000年⁴¹——我们没有这么多时间——我们没有时间这么做

普遍的对立——琐罗亚斯德——美妙的思想——旧约全书与新约全书——能〈存在〉〔于〕最美妙的思维中的——你们要首先追求上帝的王国〈和正义〉⁴²——任凭死人埋葬他们的死人，你们跟从我吧。

普遍的东西在它的整个内容里，α) 普遍的对象——内容——在一切宗教中。(希腊人，朱庇特——命运) (18, 111)

β) 被规定为普遍东西——正因为如此，是被思维的——梵天——(上帝是唯一者)——思辨的——

但是，思维——普遍东西，所思维者——作为谓项

上帝是唯一者，是各种东西——有许多的、无限多的名称——寓于那类东西之中——还不独立自由

作为普遍的东西——在此之外

更多的关系，αα) 谓项，复多的一种单个的、特别的规定——ββ) 普遍东西——但又是特殊的——梵天——在普遍东西之外，还有数量无限的独立东西，惰性东西——主观的普遍性——思维活动，印度人的严肃认真——绝对威力的种子——但有这样的粗野包裹——特殊的目的，梵天领域依然同样抽象——

思维，这种活动

$\gamma\gamma$) 光明之神与罪恶之神

对立的普遍规定——被提高为 $\beta\beta$) 独立的、抽象的普遍东西，特别被提高为 $\gamma\gamma$) 普遍性，但没有被提高为普遍性的形态——世界上的一切丰富性都被统合到这种对立中

美 学

艺术作品的真正客观性

艺术作品的真正客观性向我们披露出人的激情、一种处境的实质内容和丰富的、有力量的个体性，在这种个体性里，精神的各个实体环节是活生生的，被赋予了实在性和向外表现。这样的艺术作品应当也为我们存在，使我们在此中察觉我们自己。如果我们没有通过这样的艺术作品得到满足，我们便发现我们的主观性不在这样的艺术作品中。于是，这种主观性无非意味着普通意识在日常散文式生活中采取的独特方式。科策布由此特别造成了很大的印象，说“我们的好相识、我们的悲伤与痛苦”“银匙插进口袋，敢于冒犯刑法”“牧师、大亨、旗手、秘书、骑兵军官”¹都被置于公众的耳目之前。在公众的耳目中，这样的主观性在其自身没有提高^①到对于构成艺术作品的真正内容的东西的感觉和表象，即使这样的主观性能把对其对象的兴趣化为心灵的要求、道德的原则和反思。(18, 116)

但还有另一种主观性，对它来说，艺术作品的质料有一种关系，具体地说，有首要的关系，即艺术家的主观性本身。

① 边注：我们的特殊的处境
——但依然还对远处的质料有
一种特殊的处境、条件。

(18, 117)

B. 想象的符号

§

其次是这种统一体的酝酿和它的各个环节的分离。就这是统一体的最初原始分割而言， α) 端项是抽象的，不是回归到自身的总体，不是作为本身自由的精神的思维，也不是作为本身合乎规律地关联的自然系统的外在东西，相反地，一方面是在自身没有立足处的普遍性，另一方面是同样偶然的外在性和个别性，以致 β) 端项在其自身是毫无根据。

世界史哲学

世界史哲学导论 (1822—1828)^①

(18, 121)

诸位先生：

这些讲演的对象是哲学的世界史，我们的研究应当经历的是普遍世界史本身；这不是关于世界史的普遍反思——我们以往想从这种反思中，从它的内容中获得世界史，并且想把它当作事例来讲述——，而是世界史本身的内容。我没有这方面的任何讲义作为基础，尽管我在《法哲学纲要》§ 340—360 结尾部分有过论述¹，此外，我也详尽地阐述过这样的世界史的概念以及世界史的考察所分成的各个原则和时期（你们至少可以从中熟悉世界史的抽象形态的各个至关重要的环节）。

我想这样来论述我们的哲学的世界史的导论，就是说，我先讲一种关于什么是哲学的世界史的（普遍的、确定的）观念，然后讨论、描述其他阐述和探讨历史的方式，这些方式是一种概览，不包括任何哲学的东西。我要区分三种历史学：

- α) 原始的历史学；
- β) 反思的历史学；
- γ) 哲学的历史学。

① 标明开讲年月日的边注： $\frac{31}{10}22$ $\frac{30}{10}28$

a) 至于最初的历史学，我指的是指名道姓地直接提供一幅比较具体的画面，例如希罗多德、修昔底德和其他历史著述家的做法，这些历史著述家只是特别描述他们曾经面临、体验并在其中生活和经历的事迹、事件和状况，他们属于这些事件和它们的精神本身，是在记载这些事迹和事件。也就是说，他们把以前单纯发生的事情和外部存在的东西置于精神表象的领域，并且是为了精神表象而编写它们的：它们以前是一种存在的东西，这时则是精神性的、被表象的东西。例如，诗人为了感性表象而加工他

(18, 123) 在自己的感觉——内在感觉与外在感觉——和情绪中获得的素材。在这些历史著述家那里，虽然讲述和记载也有不同的成分，但它们都经过了别人 {的处理}，一般只是比较零散的、没有品位的、偶然的、主观的、甚至暂时的材料。诗人同样有很多地方是基于他的语言的形成，基于他所获得的学养。但正是这样的历史著述家，他将一种在现实中业已消逝的，在主观的、偶然的记忆中分散的，但在短暂的记忆中留存的东西，组合成一个整体，将其置于摩涅莫绪涅神庙，使其永恒不朽，他将其移植到一块比易逝性的土壤更高级、更好的并易于生长的土壤，使其从昔日（已逝烟云）的领域成为如今永恒不朽的精神，就像古人描述乐土一样，即英雄们追求他们在其一生中一次即成永恒的事业。

我一般将传说、民谣、传闻和诗歌排除在这样的原始历史学之外，因为这样的传说和传闻还是模糊的智慧，因而是民族智慧

(18, 124) 或它的一部分，它们在这些民族的意识中还是模糊的。关于一个

民族的历史与这个民族的关系，我还将在下文^①回头谈到。各个具有模糊意识的民族或它们的模糊历史还不是对象，至少不是以认识历史中的理念为目的的哲学的、普遍的世界史。业已意识到自身原则的各个民族的精神，认识这些原则是什么，并且它们在做什么。

这时，这样的原始的历史著述家就把他们当下的事件、事迹和状况写成了一部以表象为内容和宗旨的著作。因此，我们可以从中得出以下结论： $\alpha\alpha$) 这样的历史的内容不可能有宏大的规模。人们的自身体验和当下利益中的活生生的东西，人们周围的当下的和活生生的东西，就是他们的根本素材。

原始的历史著述家描述他或多或少参与过、至少经历过的事情。这是关于人物和事件的短暂时期和个别形态；他们是出于他们业已体验和经历的直观进行创作的。这些直观具有个别的、未经反思的特征，他们带着这些特征汇集他们的描绘，以便以确定的方式在直观或在直观的讲述中将这样的描绘带到面前，带到后世的表象面前。(18, 125)

$\beta\beta$) 在这样的历史著述家那里，既有作者的教养，也有事件，作者将这样的事件写成作品，著述者的精神与他所讲述的情节的精神是同一个精神。

^① 边注：以后要说明，historia {叙述或描写}，res gesta {已发生的事情}；一个民族的真正的、客观的历史最初开始于它也拥有一种历史学的时候；印度人还没有任何历史学。

已经有 1500 年的教养过程；还没有形成使一种历史成为可能的教养。

因此，他最初不会作出任何反思，因为他就生活在事情的精神之中，不会像反思那样超出事情本身。正是在这种统一中，这样一个时代也进一步得到把握，在这个时代，各个阶层出现较大的差别，并且一个个体的教养和准则是与他所属的阶层相关联的；这样的历史著述家必定属于政治家、统帅等阶层，他的目的、意图和业绩就是历史著述家所描述的世界的政治范围；当事情本身的精神得到塑造时，他对自己也有了了解，他的生活和行为的一个主要方面就是他关于他的目的和利益、关于他的原则的意识，他的行动^①的一个方面是对他人进行说明^②、对他人的观念进行探讨，并游走在他人的意志之间的方式。所以，这不是著作家自己的反思——通过这些反思，他对这种意识进行说明和表现——毋宁说，他可以代表人们和民族说出他们希求的东西，就像他们知道他们自己想要什么一样，他们借著作家之口说出的正是他们要说的话。即使是著作家草拟演说的，演说内容、这种教养和意识也与那些他使其这样讲话的人的演说内容和意识相差无几。例如，我们在修昔底德那里读到教养最好、最受人尊敬、最

① 边注：演说是行动，在众人之中是非常根本的、有效的行动。演说——从一些民族到另一些民族，对人民或者对王侯——在一个民族中作为行动，是历史的根本对象，尤其是古代史的根本对象。当然，我们也听说一些人为演说所懊恼。他们经常说，这不过是有人作出或发表的演说而已。当他们正确地断言这些演说无非是演说时，我们当然必须解释这些演说是无罪的，因为这样的演说无非是些废话，废话必定——还是有些好处的——是某种无罪的东西。

② 边注：他以他自己的名义，以他的特殊意识说明动机（和感受）。

高贵的政治家伯里克利的演说²，此外还有其他的演说家，例如人民公使等的演说。在这些演说中，这些人物说出的是他们民族的准则、他们自己的人格性，他们关于政治状况、伦理状况和精神状况以及自然的意识，他们的目的和行为方式的原则；历史著述家很少或者丝毫没有给自己留下空间作出反思，他让历史人物说出的话不是出自一种异于他们、加给他们的意识，而是出自他们自身的教养和意识。(18, 127)

如果想要研究实质的历史和各个民族的精神，想要和历史人物一起生活在历史中，就必须深入研究这样的历史著述家，并驻足在他们那里；在那里，人们新鲜地、生动地亲手获得了一个民族或政府的历史。〔但是，我们〕不能长久地驻足在他们那里。谁根本不想成为一名有教养的历史学家，而是想要享受历史，他在绝大多数情况下几乎就只能停留在这样的历史著述家那里。对此，各个民族的圣经是不同的；任何民族都有一部奠基性的圣经，都有一个荷马。另外，这样的历史著述家并不像人们过去认为的那样如此常见。他们包括历史学之父希罗多德，即历史学的开创者和最伟大的历史著述家，包括具有令人崇敬的质朴性情的修昔底德。色诺芬的《远征记》同样是一本原始的书籍，还有波利比奥斯〔的著作〕³，恺撒的《高卢战记》也是一部杰作，这是一位伟大人物的简洁朴实的著作。要有这样的历史著述家，不仅需要有一个处于高级阶段的民族的教养，而且这样的历史著作家不是独自孤立的教士、学者等等，而是与国家元首和统帅统一的。在中世纪大概就有了质朴的编年史学家，比如修道士，但他们并不同时是政治家；在中世纪也有了有教养的主教，他们在商

业和国务活动中占据核心地位，同时也是政治家。——但是，政治意识在这时通常没有得到发展。一切状况不是在古代，而是在近代发生变化的。我们的教养很快理解了所有的事件，并直接以记载的形式将它们转变为表象。我们在近代已经获得各种关于战争事件和其他事件的卓越的、简洁的、睿智的和确切的记载，恺撒的《高卢战记》就完全属于这类记载；这类记载由于其内容的丰富性，即关于手段和条件的确切陈述，而更有教益。

到此，我们要考虑到很多法国人的回忆录，这些回忆录通常是睿智的人物撰写的细节和名人轶事，往往在一种琐碎的基础上有着琐碎的内容，但也有睿智的伟大人物在比较宏大、比较有趣的领域（撰写的回忆录），例如 Mémoires Cardinal de Retz（枢机主教雷茨的《回忆录》）⁴ 就是一部杰作。在德意志，由大师或亲自参与事件的人物撰写的此类作品甚为罕见，但 Histoire de mon temps de Frédéric II（弗利德里希二世的《我的时代的历史》）⁵ 成了一个伟大的、出色的例外。成为这样的事件的同时代人是[不]够的，也不是说在近处目睹这样的事件就能作出很好的报道，（18, 129）著作家必须从他所描述的那些手握国家法权和政府权力的行动者的阶层、群体、观点、思维方式和教养出发（进行报道）。站在高处，而不是从下往上凭某个道德瓶颈或流俗智慧的小孔进行管窥，就可以适宜地综观事物，明察各居其位的任何东西。在我们的时代，从有些阶层，从那些更多地被排除在政治考察的直接政治效用、即国家生活以外的阶层的有限观点看，在道德原则那里取暖，以此减轻自己因未能进入更高阶层而承受的痛苦，并懂得如何驱散这种痛苦，越来越有必要了；这些阶层在短期内不

是处于同一个群体的。

α. 原始的历史学只能涵盖一段短暂的时期，这是综观整体的需要。

α) αα. 提纲；ββ. 反面：仿效原始的历史学仅仅是表面的扩充。

β) 我们将第二种历史学称为反思的历史学，这种历史学一般描述的是著作家本人当下的东西，这种当下的东西不仅在时间上是当下的，而且在精神上、在精神的生动性上也是当下的。总体而言，它要超越真正的、彻底的过去，要超越我们通常普遍地称之为历史著述家的东西；在这种情况下，各种完全不同的类型都得到了把握。对此，历史材料的整理加工是主要的事情，在历史材料中起关键作用的是创作者和他的精神，而他的精神与《历史》内容的精神本身是不同的；因此，在这方面起关键作用的是 (18, 130) 著作者部分地关于行动和事件本身的内容与目的，部分地关于书写历史的方式所制定的准则、观念和原则。在我们德意志人这里有反思和聪慧，这种反思和聪慧各有千秋，每个历史著述家都有他自己的方式方法，坚决要做到独树一帜。英国人和法国人普遍知道必须如何撰写历史，他们更多地具有关于一幅共同的《历史》图景的观念；在我们这里，每个人都在寻思某种别具一格的东西。因此，英国人和法国人有卓越的历史著述家，而在我们这里，只要看看 10 年、20 年以来对历史著述家的批判，就会发现，几乎每篇评论都是始于一种关于应当如何书写历史的方式的独特理论，始于一种评论家提出的反对历史著述家的理论的理论。我们始终要追求和探索的是历史应当如何书写的观点。

不同之处：

αα) 我们一般要求概览一个民族或国家，或者整个世界的全部历史，为了这个目的创制各种历史是必要的。于是，这样的历史书籍必然就是对于正式的历史著述家业已作出的记载和久远的、零散的报道与记载所作的汇编。{这些汇编的}来源不是直观，也不是描述直观和亲历事件的语言。与反思的历史学的这第一种类型密切相关的首先就是前文所述的{原始的历史学}，只是原始的历史学除了描绘一个国家的整个历史，描绘人以外，没有任何其他的目的。这种汇编的方式首先取决于这样的目的，即历史是应当更加详细，还是不应当更加详细。发生的情况是，这样的历史著述家决心这样直观地撰写历史，即读者仿佛有了表象，听到事件的同时代人和见证人如何讲述事件。这样的努力通常或多或少是失败的。整部著作应当、也必定具有同一种语气，因为全书只有一个个体，一个具有特定教养的个体，这个个体是与著作者同一的；然而，这样一种历史所经历的各个时代具有全然不同的教养，著作者可以借鉴的各位历史著述家同样具有全然不同的教养，他说出的历史著述家当时的精神也不同于{他所处的}这个时代的精神。如果说历史著述家想要描述各个时代的精神，那么，这种精神通常就是各位君王自己的精神。李维是这样来书写古罗马的国王、执政官和统帅所发表的演说的，即这些演说可能仅仅适合于李维时代的一位精明能干的辩护者（诡辩的演说家），而且这些演说又以最强烈的方式排斥来自远古的传说，例如，以最强烈的方式跟麦耐尼·阿格里帕关于胃和内脏的寓言形成对照。他以一种语气，即一种把握细节的确定性给我们提供

了关于各场战役和其他事件的极其详尽细致的描述，仿佛这些战役和事件在其发生的年代还没有发生，而是后来他亲眼所见似的；这些描述——它们的特征可反复用于一切时代的战役——及其确定性又跟关联的缺乏，跟不连贯性形成对照，而关联的缺乏和不连贯性通常在其他方面贯穿在〈他的描述的〉主要状况之中。⁶当我们将波利比奥斯与这类编纂家，例如李维——他的历史学借鉴、摘录和缩写了那段为我们留存在波利比奥斯著作中的历史学——作比较时，就可以最好地认识这样一种编纂家与原始历史学家的差别所在。约翰·冯·米勒在他的叙述中努力使他的历史学忠实于他所描述的时代，而给他的历史学造成一种生硬、造作、迂腐的外貌。⁷人们在古代的丘迪那里读到了比这样一种单纯造作、矫揉的古风更加可爱、质朴和自然的历史。⁸

我们很少像著作者一样完全设身处地地——极其直观和生动地——进入那些时代，〈但〉著作者也是我们，他属于他的世界，属于他的世界的需要、利益及其高度坚持和重视的东西；例如，当我们想要设身处地地进入希腊人的生活——这种生活在很多最重要的方面合乎我们的心意——时，其实我们在最重要的方面并没有对希腊人感同身受。例如，当我们对雅典城市极其感兴趣，将行动落实到风俗和方方面面时，我们也没有对一个有教养民族的祖国、最高贵的祖国的同样感受。当希腊人跪在宙斯、密涅瓦诸神面前时，〈他们则感受到〉在普拉蒂亚战役进行的白天，直到中午蒙难者都遭受折磨，遭受奴役。⁹同样，我们不能对一只狗感同身受，只是可以表象一只特定的狗，猜到它的举止、忠诚和特定方式。

这时，有人试图以其他的方式至少给我们带来历史的东西，即便不是要通过语气达到感同身受，而是达到直观性，即感受的生动性；这种生动性和直观性，也就是完全达到事件、风俗与感受方式的细节和确定的描述。

这种想要概览世界史的一段漫长时期的历史学，除了必须或多或少提供现实东西的个别描述，并用抽象的手法缩写概括以外，别无他法；这不仅要一般地删掉很多事件和行动，而且知性的思想成了最强势的概括能力；例如，一场战役的对决，一次巨大胜利的争取，一个城市遭到的徒劳围攻等等，战役、巨大胜利和围攻，所有这一切都是普遍的观念，这些观念将一个广阔的、个体性的整体整合为观念的一种简单规定。当修昔底德讲述在伯罗奔尼撒战争的开端，普拉蒂亚被斯巴达人长期围困，部分居民逃走后城市被占领，留守居民被处死时，他的描述是简短的；(18, 134) {这种简短} 不是单纯量上的，而是通过反思仅仅 {将事件} 归结为普遍的观念；但他也以极大的兴趣尽其所能详细地描述了某些东西¹⁰，他将雅典人向西西里所作的一次出征称为一次不幸的进发¹¹。但正如有人所说，求助于反思性观念对 {历史} 概观而言是必要的，这样的概观同样也是必要的。

当然，这些想使我们感兴趣的讲述，在李维不下百次地讲述与沃尔西人的战争以后，变得越来越枯燥了；此外，他还惯用这样的表述：这一年与沃尔斯克人或非登纳特人等等的战争¹²也是幸运的。

相对于普遍的方式，生动地描绘和收集所有个别的特征，到

处拾捡这样的特征（像兰克¹³），也是全然正当的，但纷繁的细节、琐屑的利益、士兵的行动、私人的事务，对政治利益没有任何影响，无法〈构成〉一个整体或〈实现〉普遍的目的。

这样撰写历史的方式意味着毫无生趣，那些形式只会形成抽象的观念和枯燥的内容。

至少，〈这些历史学家〉在不是想要通过自己的加工复制古老的年代，而是想要通过细致的忠实提供一幅古老时代的画面时，没有带来感觉或表象的直观的这种生动性。

像在瓦尔太·司各特¹⁴的一部历史小说中那样，到处拾取一系列的特征，勤奋和辛劳地拾捡，诸如此类的特征都出现在历史著述家、通信汇编者和编年史家那里。这样的方式使我们卷入很多偶然的个别性之中，这从历史学的角度看可能是正确的。但是，主要的利害关系丝毫不会更加明朗，反而会变得混乱；某个士兵、一些名字都是无关紧要的，结果完全一样。这种以时代的琐屑特征详细地作出的描绘是属于瓦尔太·司各特的那种历史小说的。在这样的时代，个别个体的事迹与命运成了多余的关切，全然特殊的东西带有同样多余的关切，在体现国家的宏大利益的图景方面也无所用处，个体的那种特殊性消逝在这种图景中。各种特征对时代精神而言应当是有特色的和有意义的。要以一种更高级、更威严的方式体现时代精神，〈其中〉政治业绩、行动和风俗本身在其规定性中都是关切的普遍东西。

β) 一般的历史学编写

最糟糕的实用性，然后是道德问题，还有细微的、心理学上的精神；没法从任何特殊偏好和激情的概念来探究主体的动机。

不能把它们当作推动性的、起作用的事情本身加以看待和讲述，但它们同样以汇编的方式被人讲述。人们偶尔在侧面用一种道德的特征描述各个事件和个体，从这种安慰性的讲述中带着令人虔信的、基督教式的和其他的反思使人觉醒。这是一种令人虔信的反思，它给出令人振作的言论和教义以及诸如此类的东西。

(18, 136) $\beta\beta$) 第一类反思的历史学立即普遍地带来第二类反思的历史学，这就是实用的历史学，或者没有任何称呼。这是历史著述家普遍地置身其中的东西，是一种有教养的、更加纯粹的过去。[当我们]不是将[个体]及其生活这样的总体性摆在我们面前，并在其中生动地作出诠释， $\alpha\alpha$) 而是牵涉到一种反思性的世界，即一种过去以及它的精神、利益、教养的时候，{就会涉及}

一般的知性的历史学： $\alpha\alpha$) 一个利益整体，作为一个国家、划时代事件、一场战役、甚至个体的整体，是研究对象。

(18, 137) $\beta\beta$) 研究对象在这里也是一种当下的关切，只是舍弃了对个别个体自身的细节情况与命运中的外在直观性的感受的当下性。对一种当下性的需要是存在的，这种当下性不是存在于历史中，而是存在于知性对历史精神的能动性和操劳的洞见中。外在的历史是苍白的、灰色的，目的、历史知性、国家、祖国，它们的内部关联、它们中的各种关系的普遍东西，都是恒久的东西，不仅现在有效，而且以前存在并始终存在。最初，粗鲁封闭的民族[不是]这样的民族，毋宁说，当它成为这样的民族时，它就成了一个国家。作为国家、理性和整体，自我服从是一种普遍的理性目的。任何一个国家都是目的本身；国家的对外发展和内部发展的维持是按一种必要的阶段序列进行的，由此理性的东西产生

正义并巩固自由；一种由各种制度形成的体制， $\alpha\alpha$) 作为体制是结果； β) 也是国家的内容，由此真正的利益被努力变成意识，变成现实。在一个对象的任何进展中，不仅有外在的结果和关联的必然性，而且有事情和概念内部的必然性。真正的事情是，国家对德意志和罗马的事件或个别重大事件，例如法国革命，自在地具有某种巨大的影响。但历史著述家的研究对象和目的也是民族的目的和时代本身的目的，一切东西都是与此相关的。

这些实用的反思无论多么抽象，实际上都是当下的东西；它们使关于过去的讲述变得生动，并将过去变成当下的生活（法国人、德意志人更使我们满意，他们似乎就是其过去所是的样子）。

丰富的、伟大的个体，包括其他的个体，例如拿破仑，仅仅是一些环节，在本质上具有依附性。

至于这样的反思事实上是否令人感兴趣和富有生气，这取决于著作者自己的精神。

世界史哲学导论 (1830—1831)^①

诸位先生：

这些讲演的对象是世界史哲学。至于什么历史是世界史，对此我无须再谈；关于世界史的普遍观念是充分的，我们大致也会对这种普遍观念达成一致的。我们要考察的是一种世界史哲学，我们想以哲学的方式探讨历史。正是这一点，借助这些讲演的标题立刻引起人们的关注，并且看来必定需要一种解释，或者毋宁说，需要一种辩护。然而，历史哲学无非是对历史的思维考察，思维是我们决不能须臾放弃的，因为人是能思维的，由此人与动物区别开来；在所有属人的东西中，感觉、认识与知识、冲动与意志，就其是属人的而不是动物性的而言，是人的一种思维活动，[这种思维活动]也包含在任何历史研究中。{但}仅仅诉诸思维活动在所有属人的东西以及在历史中的普遍参与显得是不够的，这是因为我们认为，思维活动从属于存在的和既定的东西，而且以后者为基础，以后者为准则。但是，被归于哲学的是特有的思想，这些思想是思辨活动从自身产生出来的，而无须考虑存在方面；借助这些思想，思辨活动走进历史，将历史当作一种材料做探讨，不是任其如实存在，而是根据思想编排历史，à priori

① 标明开讲年月日的边注： $\frac{8}{11}$ 30

{先验地} 构思一种历史。¹⁵ 历史只能纯粹地理解现在存在的东西和业已存在的东西，理解事件和事迹；历史越是更多地唯既有的东西马首是瞻——尽管历史不是极其直接地阐述这样的东西，而是要求多样性的研究，甚至要求思想性的研究——越是更多地在这方面仅仅以业已发生的東西为目的，就越真实。哲学的冲动似乎是与这个目的相矛盾的；我想在导论中阐释的正是这种矛盾，正是哲学就这些思想——哲学将这些思想带给历史，并根据这些思想探讨历史——〔所受到的〕指责；也就是说，必须首先说明世界史哲学的普遍规定，并提醒注意与此相关的随后的结论；这将由此自动地把思想与业已发生的東西的关系置于正确的关系之中，而我之所以不能在导论中对此广泛地展开讨论，是因为摆在我们面前的是世界史的卷帙浩繁的材料，不需要我参与反驳和纠正不计其数的、特殊的、不确切的观念和反思，这些观念和反思是关于观点、原理和看法，关于探讨历史东西的目的和兴趣，尤其（18, 140）是关于概念和哲学与历史东西的关系提出来的，或者说，是一再重新被人杜撰的；^① 而我可以在整体上超越这些观念和反思，或者仅仅附带地提出这方面的东西。

^②我想首先就世界史哲学的先行概念作这样的说明，即正如我说过，人们最初对哲学提出指责，认为哲学借助思想走进历

① 边注：一部历史学的每篇新前言，还有评论这样一部历史学的导言，{都有} 新的理论

② 边注：α) 普遍的概念
β) 规定
γ) 发展的方式

史并根据思想考察历史。但哲学带来的唯一思想是关于理性的真纯思想^①，即理性支配世界，因而世界史也是以理性的方式进行的。在一般的历史本身中，这种确信和见解是一种预设的前提。在哲学自身中，这绝不是预设的前提；通过思辨的认识得到证实的是，理性——在这里，我们可以停留于这种表述，而不用进一步探讨与上帝的关系——是实体，它既是无穷的威力，自身就是一切自然生命和精神生命的无穷的材料，也是无穷的形式以及这种形式的内容的实现。凭借实体，并在实体中，一切现实性都有其存在和持存。关于无穷的威力，理性不是如此无能，以致仅仅将现实性的存在和持存带到理想和应然的层面，以致这种存在和持存仅仅是在现实性之外，或许仅仅是作为某种特殊的东西在某些人的头脑中——谁知道是在哪里——存在的；关于无穷的内容，即一切本质和真理，包括它们自身和它们的材料，理性交给它的能动性去加工，理性不需要诸如有限的活动、外在质料的条件、给定的手段，以便从中获取自己的能动性所需的食粮和对象，理性靠自身过活，自己就是自己加工的质料，自己就是自己的前提、自己的目的和绝对的终极目的，因此，在世界史中，理性本身就是这种目的从内部向自然宇宙和精神宇宙的显现的实现过程和创造过程。唯有这样的理念是真的、永恒的和威力无比的东西，这样的理念在世界中显现，世界上没有任何东西像它这样显现，像它这样庄严和尊贵。正是这一点，正如业已谈过的，是在哲学中得到证明的，因而在这里作为已被证明的东西而被预设

① 边注：α) 理性

为前提。

①诸位先生，在你们中间，我只能恳请那些现在还不了解哲学的人带着对理性的信念，带着对理性知识的期盼和渴求聆听这次关于世界史的报告；对理性、对知识的期盼，而不单纯是对各种见识的一种堆砌的期盼，在各门科学的学习中当然是必须作为主观要求加以预设的。但事实上，我不能事先就要求这样的信念。不要把我先前说过的和还将说到的东西——也不单纯是在我们的科学方面——看作前提，而是要看作对整体的概观，看作我们作出的考察的结果，这样一种结果是我所熟知的，因为我已经熟知整体。因此，对世界史本身的考察首先已经表明并且还将表明，世界史是以理性的方式进行的，它已经成为世界精神的理性的、必要的进程；世界精神就是作为历史的实体、作为唯一精神的一般精神，这种精神的本性是唯一的并且始终是同一的，它在世界定在中阐明它的这种唯一的本性。正如业已说过的，历史本身的结果必定就是这样；但我们必须如其所是的那样看待历史，我们必须以历史的、经验的方式对待历史。②此外，我们也不能任凭自己受历史学家在专业上的诓骗，因为至少在德意志的历史学家中间，甚至在那些拥有巨大权威、在所谓的原始资料研究方面成就斐然的历史学家中间，也存在这样的人，这些人恰好做了他们为之指责哲学家的事情，即在历史学中 *à priori* {先验地} 进行虚构。援引一个事例，有这样一类广泛传播的虚构故事：曾

① 边注：β) 信念、概观、结论

② 边注：γ) 历史方法

有一个最古老的首要民族，直接受了神的教导，靠着完善的直觉和智慧生活，对一切自然规律和精神真理都有透彻的认识¹⁶；曾有这样或那样通神的民族。或者举某种更加专门的事例；曾有一部罗马史诗，罗马的历史著述家从这部史诗中创作了古老的历史¹⁷，如此等等。我们也愿听任有思想的历史学家从专业上进行诸如此类的先验创作，他们所作的这些先验创作在我们这里是寻常可见的。

①因此，作为首要条件，我们可能会说，我们忠诚地理解历史的东西，可是，在诸如忠诚和理解这样的普遍表述中包含着歧义；甚至那种有点臆想和假装自己只是以接受 {历史}、以专注于既定东西的方式从事研究的普普通通的历史著述家，鉴于他的思维，也不会是被动的，{而是}带着他的范畴，并通过这些范畴看待现有的东西。真正的东西并不存在于感性的表面；在任何东西上，尤其是在应当具有科学性的东西上，理性都不能心不在焉，反思必须得到运用。谁理性地看待世界，世界也就理性地看待他；两者具有交互的规定。但对于单纯的重要性或不重要性，对于我们要在摆在我们面前的不计其数的材料中间对某种东西运用哪些最切近的范畴，采取的各种不同的反思方式和评判观点，则不属于在此讨论的范围。

②我只想就这样的普遍信念，即理性在世界中、因而同样在

① 边注：δ) 忠实理解

② 边注：ε) 两种形式

阿那克萨戈拉

世界史中已经占据和正在占据支配地位，提出两种形式，因为这两种形式同时给我们提供了进一步触及主要困难的诱因，并暗示我们必须进一步提到的东西。

首先要谈到历史的东西，希腊人阿那克萨戈拉最早就说过，努斯，即根本的理智或理性，支配着世界。努斯不是一种作为具有自我意识的理性的理智，也不是一种精神本身，我们必须明确地将前后两者彼此区分开来。太阳系的运行遵循的是不可移易的规律，这些规律就是太阳系的理性，但不论是太阳，还是根据这些规律围绕太阳旋转的行星，对此都没有意识；人从实存中提出这些规律，并掌握这些规律。所以，认为理性存在于自然界中，并且自然界不容改变地受普遍规律支配的思想，这并不使我们感到惊诧，反正这种思想在阿那克萨戈拉那里最初也是局限于自然的；我们已经对诸如此类的观点习以为常，并不在意。我之所以提到这种历史情况，是为了提醒注意，历史是有教益的，对我们可能显得琐碎的诸如此类的东西并非世上常有，毋宁说，这样的思想在人类精神的历史中是划时代的。亚里士多德在评价作为这种思想的开创者的阿那克萨戈拉时说，众人皆醉唯他清醒¹⁸。苏格拉底最先在哲学中成了统领性的人物，他从阿那克萨戈拉那里接受了这样的思想，而将一切事件都归于偶然性的伊壁鸠鲁¹⁹是个例外。此外，我们将在苏格拉底的时代看到有哪些宗教和民族。柏拉图就那种发掘让苏格拉底 [说]：“我喜欢阿那克萨戈拉，并且认为在他身上找到了一位老师，他根据理性向我解释自然，在特殊东西中揭示它的特殊目的，在整体中揭示普遍目的、善和终极目的；我没有放弃对许多东西的这种希望。”但苏格拉

底接着说道，“当我现在开始热忱地研读阿那克萨戈拉的著作时，我是多么失望啊；我发现，他仅仅提到外在的原因，例如空气、以太、水和诸如此类的东西，而不是理性。”²⁰我们看到，苏格拉底在阿那克萨戈拉的原则中发现的不足之处涉及的不是那条原则本身，而是那条原则在具体自然中的运用的缺乏，即自然没有按那条原则得到理解和把握，那条原则一般来说始终停留在抽象状态，更确切地说，自然没有被理解为那条原则的一种发展，没有被理解为一个从那条原则、从作为原因的理性中产生出来的有机体。在这里，我从一开始就提醒注意这种差别，即一种规定、原理、真理是被抽象地确立的，还是被不断推向进一步的规定和具体的发展；这种差别是巨大的，我还将特别地回过头来谈论这种情况。

我之所以首先援引这段话来说明理性支配世界的思想的最早表现和理性在世界中的缺失，是因为这种思想在另一种形态上有充分的运用^①，这种形态是我们所熟知的，并且我们在这种形态中获得对这种思想的确信。——这就是宗教真理的形式，即世界不会受偶然事件和外在的、偶然的原因支配，毋宁说，一种天意掌控世界。我刚才解释过，我不想要求你们信仰上文提出的原则，但我需要以这种宗教的形式唤起对这条原则的信念，因为哲学科学的独特性必须要求前提是有效的，或者从另一个方面讲，因为我们想要讨论的科学本身首先应当给出那条原则的证明，^②

① 边注：ζ) 天意

② 边注：这就是，揭示具体的东西

尽管不是对它的真实性的证明，而是正当性的证明。现在，这样的真实性，即一种天意，而且是神圣的天意掌管世界的各种事件，是符合上文提出的原则的，因为神圣的天意就是奔向无穷威力的智慧，这种智慧将它的目的，即世界的绝对的、理性的终极目的变为现实；理性就是完全自由地自己规定自己的思维活动，即努斯。^① 但另外，这种信仰与我们的原则之间的差异、甚至对立，这时表现得简直就像阿那克萨戈拉的原则与苏格拉底对这条原则提出的要求之间 { 的差异和对立 } 一样。因为那种信仰同样是不确定的，它是对一般天意的信仰，没有继续向前达到确定的东西，达到整体上的运用和世界事件的全面进程。^② 天意的计划就是指天意中的这种确定东西，即天意这样或那样行动，这些计划是这种命运的目的和手段；但这样的计划是我们的眼睛看不见的，想要认识它，应当称之为狂妄。阿那克萨戈拉并不知晓理智是如何在现实中显现的，这是自然而然的事，{ 因为 } 思维活动、思想意识，在他那里，并且一般地在希腊，都还没有得到进一步的发展，他还不能将他的普遍原则运用于具体东西，不能从普遍原则中认识具体东西。苏格拉底达到了这样一步，即仅仅以主观的片面性把握具体东西与普遍东西的一种统一形态；因此，他并不是对普遍原则在具体东西上的运用抱有敌意。但是，那种信仰

① 边注：η) 过渡：天意的计划

② 边注：运用历史，解释历史；在一个国家中，人的激情、强大的军队、这一个个体的才能和天赋，任何这样的东西简直都不是偶然的；所谓的自然原因；例如苏格拉底；抽象地讲，只有普遍的东西就够了。

至少总体上是反对这种运用的，甚至反对对于天意的计划的认识。(18, 148) 因为人们在特殊的方面有时可能会承认这种运用，并且在许多个别的偶发事件中看到虔敬的性情，他们在其他人仅仅看到偶然性的地方，不仅看到上帝的旨意，而且看到上帝的天意，即祂凭借这样的旨意所获得的目的。毕竟，这通常只是在个别的情况下发生，例如，当一个个体在一种巨大的困难和苦难中出乎意料地获得了一种帮助时，只要他在对上帝的感激中同时也敬仰上帝，我们就不要觉得他不应该获此神助；但是，目的本身仍具有局限性，目的的内容仅仅是这个个体的特殊目的。而我们在世界史中既涉及作为人民的个体，也涉及作为国家的整体；因此，我们既不能停留于那种可谓信仰天意的琐事，同样也不能停留于单纯抽象的、不确定的信仰，或者单纯停留于普遍的东西，认为存在一种支配世界的天意，但这种天意不想进发到确定的东西；毋宁说，我们必须认真执行这种天意。天意的具体东西和方式是手段，即历史中的现象，这些现象公开地呈现在我们面前，我们只需将它们与那条普遍原则联系起来就行了。但通过提到认识神圣天意的计划，我已经一般地提出上文说过的一个在我们的时代至关重要的问题，即认识上帝的可能性，或者更确切地说，当不可能认识上帝这个业已成为偏见的教义不再是一个问题时，相反的东西就在《圣经》中作为最高义务得到提供，即不仅要爱上帝，(18, 149) 而且要认识上帝²¹；这里说到的东西恰好是人们所否定的，即正是圣灵给人们引入了真理，圣灵认识一切东西，它本身就贯穿着神性的深度²²。我们的命题是，理性正在支配和已经支配世界，这个命题是以宗教的形式这样得到表达的，即天意掌控世界。我

本来可以避免提及这一点，以免提出那个认识上帝的可能性的问题。但我不想回避，部分地是为了提醒注意这些材料是与什么进一步相关联的，部分地也是为了以此避免这样的嫌疑：好像哲学对于提出宗教真理有所顾忌而有意回避，更确切地讲，好像因为哲学相对于宗教真理可以说没有任何善的良知可言。相反，哲学必须关心宗教内容，以反对形形色色的神学，这种局面在近代得到了广泛发展。我们只需留意这种普遍的东西。在基督教中，上帝已经显现出来，也就是说，上帝创造了人去认识祂是什么，以便祂不再是一种封闭的、神秘的东西；正是借助这种认识上帝的可能性，使我们担负起认识上帝的义务，而且能思维的精神的发展——这种发展是从这个基础，即神圣存在者的显现出发的——最终必须进展到用思想把握那种最初被呈现给能感知和能表象的精神的东西；思想最终还必须在时代中把握创造性的理性的丰富产物，而这种产物就是世界史；是否能在时代中认识这种东西，(18, 150) 必须取决于作为世界终极目的的东西是否最终以普遍的、有意识的方式进入现实生活；这就是对于我们时代的理解。我们的认识开始获得这样的洞见，即永恒智慧抱有的目的既在自然的基础上，也在世界中的现实和能动的东西的基础上产生出来。就此而言，我们的考察是一种神正论，即一种对上帝的辩护，莱布尼茨在形而上学里以他的方式用抽象的、不确定的范畴做过这样的尝试²³；世界中的恶，包括道德邪恶应该得到理解，能思维的精神与消极的东西应该得到和解；在世界史中，全部具体的恶都摆在我们眼前。

（事实上，在任何地方都不如在世界史中有对这样的和解性

认识的一种更大要求，在世界史中，这种要求就是我们想要停留片刻。)

这种和解只能通过认识肯定的东西得到实现，在这种肯定的东西中，那种否定的东西隐退为一种从属性的和被克服的东西；通过意识，部分地真正有了世界的终极目的，部分地终极目的在世界中被变成现实；不是在这种目的之外，而是恰恰凭借这种目的，恶才发挥作用。理性——我们说过，理性支配世界——作为天意，同样是一个不确定的词汇；人们总是谈论理性，却不能阐明究竟什么是理性的规定和内容，什么是我们据以评判某种东西合理与否的标准。理性在其规定中得到把握，这首先是事实；与此不同，当人们同样停留于一般的理性时，这就只是词汇。通过(18, 151)这种阐述，我们要过渡到第二种观点，正如业已阐明的，这种观点是我们想要在这个导论中考察的。

b.

至于什么是理性本身的规定和理性在何种程度上要在与世界的关系中得到把握，这是同一个问题，即世界的终极目的是什么；这又进一步包含这样的表述，即世界的终极目的应当得到实现和成为现实。对此，必须考量两个方面：一是这种终极目的的内容，二是它的规定本身及其实现过程。

首先，我们必须注意，我们的对象，即世界史要进发到精神层面。世界在自身中包括物理自然和心理自然；物理自然同样地介入世界史，并且我们从一开始就提醒注意自然的规定这种基本

关系。但精神和精神发展的历程是实质的东西；精神高于自然，我们在此不能考察自然是如何在其自身通过一种特殊的、独特的要素成为一个理性的体系的，而是相对地仅仅考察精神。

但精神在世界史的舞台上具有它最具体的现实性，我们正是在这个舞台上考察精神的。但为此之故，或者更确切地说，为了也能从精神的具体现实性的这种方式中把握普遍的东西，我们必须首先就精神的本性谈谈它的一些抽象规定；同时，与这里作为地点和时间的东西相比，关于精神本性的看法会被更多地谈到，反正精神的理念不能思辨地加以阐述，而是必须恰如其分地使要说的话对通常的、要在听众中预设的、具有自己想法的教养来说是可以接受的。在一个导论中可以谈论的东西，一般必须被看作是 (18, 152) 历史学方面的，并且正如业已说明的，被看作是一个预设的前提，这个前提要么应该在其他地方获得它的详细论述和证明，要么应该在以后、在科学的探讨中获得它的确证。

α) 因此，必须阐述的首要方面是精神的抽象规定。^①

关于世界史，可以从这样的抽象规定加以谈论，即它是精神的体现，探讨精神如何努力达到对于它自在地所是的东西的认识。东方人不知道精神或人本身自在地是自由的；由于他们不知道自己自在地是自由的，所以他们不是自由的；他们只知道一个人是自由的，正因为如此，这样的自由仅仅是带着激情的任意、

① 边注：α) 普遍规定

β) 执行这种规定的表现手段

γ) 完善的现实性：国家

野性和麻木，或者甚至是一种带着激情的和善与顺从，这种和善与顺从仅仅是一种自然性的偶然或一种任意；因此，这一个人仅仅是一位专制君主，而不是一个自由的人。在希腊人中产生了自由意识，因而他们成了自由的，但他们也像罗马人一样只知道一些人是自由的，而不是人本身是自由的；柏拉图和亚里士多德也不知道这一点；因此，希腊人不仅造就了奴隶，使他们的具有美好自由的生活和生存条件同奴隶联系起来，而且他们的自由本身部分地仅仅是一朵偶然的、逝去的、未经修饰的和有局限性的花，同时部分地是对人性和人的一种严酷奴役。只有日耳曼民族才在基督教中获得了这样的意识，即人作为人是自由的，精神的自由构成人的最真正的本性；这种意识首先是在宗教中、在精神的最内在的宗教中产生的；但这条原则也必须在世俗存在者中加以培育，这是一项进一步的任务，是艰巨的、长期的教化工作需要解决和履行的。例如，借助于对基督教的接受，奴隶制并没有直接得到〔废止〕，自由在各个国家中也绝少立刻占据支配地位，但各个政府和体制是以一种理性的方式加以组织，在自由原则的基础上建立起来的。自由原则在现实生活的这种运用，在世俗状态的传播和培育，是漫长的历程，这个历程就是历史本身。

我已经提醒注意自由原则本身与它的运用，即与它在精神和生命的现实性中的引入和贯彻之间的这种差别；我们很快就将回过头来进一步论述这种差别；这是我们的科学中的一种基本规定，这种差别在本质上必须在思想中加以确立。在这里，这种差别正如在基督教原则和自由的自我意识方面先行得到强调一样，在本质上也发生在一般的自由原则方面。世界史就是自由意识的

发展^①，这种发展是我们必须在自由意识的必然性中认识到的。

我已总体上论述过关于自由的认识的差别，确切地说，这些（18，154）论述最初具有这样的形式，即东方人只知道一个人是自由的，希腊和罗马世界知道一些人是自由的，而我们知道所有人自在地是自由的，人作为人就是自由的；由此确立了我们在世界史中作出的并将据以探讨世界史的导论。但这只是附带地先行说明的，我们还必须事先阐明一些概念。

我们一般地阐述的是精神的具有自身规定性的理性，因而是精神世界的规定，因为精神世界使实体性的物理世界从属于它，或者用思辨的表述讲，物理世界相对于精神世界没有任何真理；我们还要阐述世界的终极目的，即精神对于它的自由的意识，因而是它的自由的现实性。但这种自由，正如业已阐明的，自身还是不确定的，或者说，是一个歧义重重的词汇，而且由于它是最高的东西，所以导致不计其数的误解、混乱和谬误，并在自身包含一切可能的失度。——这是人们从未较好地认识和体会的东西。但现在，我们在这里首先论述这种自由的普遍规定就够了。此外，我们已经提醒注意最初仅仅自在存在的原则与现实存在的东西之间的无限差别的重要性。同时，自由是在它自身之中，它在自身囊括无穷的必然性，并且达到意识，因为自由根据它的概念就是对于自身的认识，因而必定产生现实性；自由本身就是它所完成的目的，是精神的唯一目的。这时，直接的问题就会是，（18，155）

^① 边注：人类的教育要实现什么目的？²⁴ 实现自由。人受教育达到自由，这不是直接的，是结果。

自由使用的手段是什么？这是在此必须考察的第二点。

β) 这个关于自由借以创造一个世界的手段的问题，引导我们进入 αα) 历史本身的现象之中；如果说自由本身首先是内在的概念，那么，相反地，手段是一种外在的、显现的东西，就像直接呈现在我们眼前一样，是在历史中表现出来的。而最切近的历史观向我们揭示人们的行动，这些行动是以他们的需要、激情、利益以及据此形成的观念和目的为出发点的，而且，在这个能动性的舞台上只有这些需要、激情、利益等表现为动力；一部分个体可能希求普遍的目的，即一种善，但这种善本身具有局限性，例如高尚的爱国精神，{因为他们所爱的}可能是一个同世界和世界的普遍目的处于一种无足轻重的关系中的国家，或者是对他们的家庭和朋友的愛，即一般的诚实。简言之，一切德性可能都在这里丧失；只有在这些德性中我们才可能看到理性规定在这些主体自身中，在他们的效用性的范围内变成现实，但他们是单个的个体，与人类全体处于微不足道的关系之中，因为我们必须把他们作为个人与其他的个体作比较；他们的德性拥有的定在的范围相对而言同样只有微不足道的扩展。而激情、具有特定利益的目的、利己之心的满足是最强有力的，它们在这样的方面具有自己的威力，即它们在人为的和漫长的管教实现秩序与自制，实现法权与道德时，不愿尊重法权和道德想要为其确立的任何界限，而且激情的自然力量对人而言简直唾手可得。当我们考察这个激情的舞台，并且当历史上的激情暴力和缺乏理智——这种缺乏理智不仅与激情为伴，而且甚至尤其与那种作为良善意图和合法目的的东西为伴——的后果摆在我们眼前时，我们能够发现罪恶、

邪恶、民族和国家的最高尚形态的毁坏，发现人类精神业已创造的最繁荣的王国的毁灭；当我们带着深切的同情对个体的难以名状的悲痛表示 [关注] 时，我们的同情是对于这种一般的短暂性的悲伤；倘若这种毁灭不仅是自然的结果，而且是人的意志的结果，我们就会更多地怀有道德性的悲伤，怀有善良精神的反抗；——一旦这样一种精神在我们身上存在，激情的舞台就宣告终结了。无须演说家的夸大其词，单纯借助对于不幸——民族与国家的形态以及个人德性或纯真之中最庄严的东西至少已经遭遇这种不幸——的适当汇编，就可以将那些成就提升为最可怕的描述，将感受上升为最深刻、最惶恐的悲伤。任何和解性的结果都不会使这种悲伤平静下来，或许通过这样的做法我们才会坚强起来或从这种悲伤中获得解脱，即我们设想这已然是一种命运，不可改变，然后我们出于消遣——这种消遣可以使我们对这种悲伤作出反思——回归到我们的生活情感，退回到体现我们的目的和利益的当下，甚至退回到利己之心；这种目的和利益不是一种关于过去的悲伤，而是我们的效用性，这种利己之心则待在平静的岸边，从那里安然无恙地遥看着杂乱的废墟堆。但在我们也将历史当作这种使人民的幸福、国家的智慧和个体的德性都被变成牺牲品的屠宰肉案看待时，也就必然对思想产生这样的问题：这些数量庞大的牺牲品是为了谁、为了什么终极目的牺牲的。由此出发，通常产生的问题是，我们使什么成为我们考察的普遍开端；从这个开端开始，我们立刻将一些事件——这些事件给我们呈现了那种对于忧郁的感受和思索这种感受的反思的描述——规定为这样一种领域，在这种领域中，我们只想看到手段，并且主张，

存在实质的规定和绝对的终极目的，或者换个意思相同的说法，存在世界史的真正结果。我们从一开始就一般地鄙视走上反思的道路，鄙视从特殊东西的那种图像上升到普遍东西，反正那种充满感情的反思本身本来就没什么兴趣，要去真正超越那些观点和相关感受，确实解答在那些考察中被放弃的天意的谜团；毋宁说，（18，158）说，{那种反思的兴趣在于，} 忧郁地喜欢那个消极结论的空洞的、徒劳的崇高。因此，我们回过头来谈谈我们业已采纳的立场，我们想对此列出的环节也将包含一些本质规定，用于回答可能从那些描述中产生的问题。

①我们说明的首要东西是我们业已称作原则、终极目的、规定的东西，或者称作精神自在地所是的东西，即精神的本性和概念，它仅仅是一种普遍的、抽象的东西。原则、原理和规律是一种普遍的、内在的东西，这种东西本身无论多么真实，都不是充分现实的。我们思想里的、我们的内在意图里的，或者甚至书本里的目的和原理等等，都还不具有现实性；或者说，自在的东西只是一种可能性、一种能力，但还没有从它的内部达到实存，是片面的（哲学）。必须给目的和原理的现实性补充第二个环节，这就是付诸实行和得到实现，它们的原则是世界中一般的人的意志、能动性。只有通过这种能动性，那些概念在其自在存在的规定得到实现时才被变成现实。

① 边注：特殊的东西与普遍的东西结合起来，由此特殊的东西变成手段。

规律和原则不是直接借助其自身存在和有效的；^① 将它们[置入]作品和定在中去的能动性是人的要求和冲动，进一步地讲，是人的偏好和激情；我把某种东西变成行为，变成定在，这（18，159）对我必定表现为：我必须这样做，我希望通过完成某件事情得到满足；这必定是我的利益，利益就是指一个我应当完成的目的也必须以某种方式成为我的目的，我必须在这样做的同时满足我的目的，尽管我要完成的目的还有很多与我毫不相干的其他方面。这是主体的无限权利，是自由的第二个本质环节，即主体在一种能动性、劳作中产生自我满足；当人们对某种东西感兴趣时，他们在这件事上必须是能动的，也就是说，他们要求在一种利益中获得他们自己的东西，想要在其中得到自我满足并找到他们自己的自尊。对此，人们必须避免一种误解。我们还是可以谴责一个个体的，人们有权在一种恶的意义上说他自私自利。也就是说，他仅仅谋求一己私利，谋求这种没有考虑普遍目的的私利^②；他在普遍目的的情况下谋求私利，部分地甚至反对普遍目的，通过荒废、损害和牺牲普遍目的来谋求私利。但谁做一件事，都是不仅一般地有利可图，而且对这件事感兴趣；——语言恰当地表达了这种差别。因此，如果个体没有做一件事也感到自我满足^③，那么，任何事都不会发生，任何事都不会有人去做了；他们是特定的人，也就是说，他们具有特殊的、自身独特的需求、冲动和

① 边注：我的利益

② 边注：说到对自己感兴趣——只是把他的事情孤立起来了

③ 边注：满足他的精神——经过了深思熟虑——在此顽强坚持

一般利益，尽管这些东西也是与他人共同的，也就是说，与他人
(18, 160) 相同，不是从内容方面与他人有所不同，例如我的礼服。只要推
论、知性和理性的需求已经觉醒，在这些需求中就不仅带着自己的
需求和意志，而且带着自己的见解、信念或者至少带着看法^①
和意见；然后，人们也要求，在他们应当做一件事的时候，这件事
一般也合他们的心意，他们带有自己的意见和信念去做这件事，
包括这件事对他们好坏与否、他们做这件事的权利、对他们的好
处和利益，等等。这尤其是我们时代的一个本质环节，在这个时
代，人们很少为信念和权威所动去做某件事，而是想凭借他们自
己的理智、独立的信念和看法将他们的部分能动性用在一件事上。
所以，我们说，没有使自己的能动性参与进去的人的利益，任何事
情都不会得到实现；当我们称一种利益为激情的时候，如果彻底的
个体性全然不顾人们也有并且能有的许多其他利益和目的，任
凭其意愿的一切内在天性，争求一个对象，将其一切需求和力量
都集中在这个目的上，我们就必须完全表明，没有激情，世界上
就会没有任何伟大的东西被实现。就意愿和能动性的能量的形式
方面而言，激情是主观的，内容或目的在那里还没有得到规定，
在自己所信仰的东西、自己的见解和良心那里同样如此，于是，
这取决于我的信念具有什么内容以及激情具有什么目的，取决
于某个人是否具有真正的本性。反过来，当他是这种
(18, 161) 人时，他就进入了实存，是现实的。这是主观意志的环节，
需求、冲动、激情以及自己的见解、意见和信念，一切这样的东西

^① 边注：目前，私人利益与普遍东西结合起来

都被囊括在它之中。

我们附带地考虑国家，从关于一个一般目的的历史现实性所需的第二个本质环节的这种解释可以得知，当市民将他的私人利益与普遍目的统一起来时，一方就在另一方中得到满足和现实，从这个方面看，一个国家在自身是按部就班和充满力量的；——这是一个本身极其重要的命题。在国家里，需要很多集会，需要建造合乎目的的设施，而凭借理智的长期斗争，国家终于意识到什么是合乎目的的东西，意识到与特定利益和激情的斗争是对它们进行的一场艰巨和漫长的管教，直到它们与普遍目的的统一被变成现实，这种统一的时刻在国家的历史中构成塑造国家的血统、德性、力量和幸福的时期。但世界史并非始于某个有意识的目的，不像在人们组成的各种特殊群体里，他们的共同生活的简单冲动有保障他们的生命和财产的有意识的目的，后来在这样的共同生活得到实现以后，这样的目的立刻进一步地规定自己建成城市雅典、罗马等等，而随着这些群体里的每个人都有了各自的弊病或需求，共同生活的任务就更加明确地显现出来。世界史仅仅自在地——也就是说，作为自然东西^①，精神是内在的、最内在的无意识的冲动——开始于它的普遍目的，即精神的概念要得到满足，世界史的全部事务像已经一般地提到的，是使精神获得意识的劳作。所以，被称为主观方面的东西，包括需求、冲动、激情、特定利益以及意见和主观观念，本身就是以自然存在者、自然意志的形态出现的。这些不计其数的意愿、利益和能动性都

^① 边注：首先只是作为自然东西的现实性

是世界精神实现自己目的、把自己提升为意识并将自己实现出来的工具和手段；精神无非是要发现自己，达到自己，并将自己作为现实性加以直观。个体和民族的那些活力在谋求并满足于它们自己东西的同时，也是一个更高、更远的东西的手段和工具，但它们对于这个东西一无所知，是无意识地实现它的。正是这一点，可能会成为问题，甚至已经成为问题，在诸多方面遭到否认，作为幻想、作为哲学遭到诋毁和蔑视。但对此，我一开始就作了解释，我们的前提或信念这种已被说成应当只是结果的东西，在这里比起理性掌控世界、因而已经掌控和正在掌控世界史的主张，仍没有作出任何僭越。与这种自在自为的普遍东西和实体性的东西相比，所有其他东西都是从属性的，为它效劳，并且是实现它的手段。但此外，这种理性是内在于历史性的定在的，它在这种定在中并通过这种定在实现自己。只有自在自为地存在的普遍东西与个别性、主观东西的统一才是真理，它具有思辨性，在逻辑学中以这种普遍的形式得到探讨。但在世界史的进程自身中，或在已被把握的进程的发展中，主观方面、意识还不知道什么是历史的纯粹的、最终的目的，什么是精神的概念；正因为如此，这种目的和概念也不是精神的需求和兴趣的内容，在精神对它的需求和兴趣没有意识时，普遍的东西毕竟仍存在于各个特殊的目的中，并通过它们实现自己。由于正如业已说过的，〈普遍东西与特殊东西的〉这种关联的思辨方面属于逻辑学，所以我在这里不能给出精神的概念，也就是说，不能对精神进行阐发，不能像人们称呼的那样使精神通过概念得到理解，但我可以尝试通过事例使精神变得生动一些并且更加明确。因为那种关联

(18, 163)

包含这样的方面，即在世界史中通过人们的行动，在他们以某种东西为目的并实现这个目的时，在他们直接知道和希求某种东西时，一般还有某种其他的東西产生出来；他们实现他们的利益，但由此还有别的東西得到实现，这种東西也内在地存在于他们的利益中，而不存在于他们的意识和意图中。我列举一个人作为类似的事例，这个人出于或许是公正的报复，也就是说，出于〈受到的〉一种不公正的伤害，点燃了另一个人的房屋。在这里就表现出直接的行为与其他的本来外在的情况的一种关联，这些情况并不属于这个仅就其自身而论直接的行为。这个行为本身是向一根木梁的一小处伸去了一颗小火苗，与此无关的事情由于这个行为而扩展开来；木梁被点燃的地方与木梁的其他地方，这根木梁与整座房屋的木梁构架，这座房屋与其他房屋，都是相关联的，火灾的蔓延除了烧毁了他要报复的那个人的财产，还烧毁了许多其他人的财产，甚至使很多人付出了生命的代价。这种后果既不存在于肇事者的直接行为中，也不存在于他的意图中。除此之外，这个行动还包含另一个普遍的规定：在行动者的目的中，这个行动仅仅是通过毁坏一个个体的财产对他作出的一种报复；但这个行动还进而是一种犯罪，犯罪就包含对行动者的惩罚。犯罪（18，164）可能不存在于作案者的意识中，也不存在于他的意志中，而自在地就是他的行为，就是他的行为的普遍的、实质的东西，这种东西是通过他的行为本身得到完成的。在这个事例中必须确立的正是，在作案者的直接行动中有比在他的意志和意识中更多的别的東西。此外，这个事例在其自身还有别的方面：行动的实体，因

而一般的行动本身，在这里反过来戕害实行这个行动的人自己；这个行动成了针对他、毁灭他的一种反击，这个行动就其是一种犯罪而言，走向毁灭，并恢复了法权的效用。这个事例的这个方面不是我们首先重视的，它属于特殊的情况。我也说过，我只想列举一个类似的事例而已。

我还想提供一个事例，这个事例以后在恰当的时候还会出现，它本身在历史上以独特的形式包含普遍东西与特殊东西、一个自身必然的规定与一个看似偶然的的目的的那种统一，在那种统一中历史在本质上是与我们息息相关的。恺撒处于危险之中，他在其他居于国家高层的人中间将自己提升到了即便不是优势的、但至少也是平等的地位，他必定败给那些在向国家高层过渡过程中变成他的敌人的人，〈因为〉这些人在他们的个人目的方面同
(18, 165) 时拥有形式性的国家体制，因而自身拥有带着合法假象的权力。恺撒为利益而战，维护自己的地位、荣誉和安全，由于他们的权力是对罗马帝国各个省份的统治，所以战胜他们同时就变成对整个罗马帝国的占领。于是，他通过保留国家体制的形式成为国家中的个人掌权者²⁵。但执行恺撒的最初消极的目的为他赢得的东西，即罗马的独裁，同时也是罗马和世界史的自在的、必然的规定，以至于独裁不仅是恺撒获得的特定好处，而且是他的工作，这是一种行使在当时的时代自在自为地存在的东西的直觉。正是历史上的伟大人物，他们自己的特定目的包含着作为世界精神的意志的实质东西。这个内容才是他们的真正威力；世界精神就存在于伟大人物的普遍的、无意识的直觉中，他们内在地被驱使着

达到世界精神，对于那种在其利益中已经承担起执行这样的目的的人，他们没有任何其他反对和抵抗的立场。毋宁说，各个民族汇集在世界精神的旗帜之下，世界精神向他们显现出来，执行作为他们自己的内在冲动的东西。

如果我们进一步看看世界史上的这些个体的命运，就会发现他们有幸成为一个目的的领导者，成为普遍精神的进程中的一个阶段；但他们也是不同于他们的这个实体的主体。

当我们心安理得地看到一些个体、他们的目的及其满足被牺牲掉，看到他们的一般幸福被交给拥有天然权力的国家，因而被交给幸福所从属的偶然性，并且心安理得地用手段的范畴考察一般的个体时，在他们身上我们所反感的一个方面毕竟在于，居然（18，166）只能以这种观点理解至高的东西，因为至高的东西绝对不是一种从属性的东西，而是一种在个体中同时也在其自身中的永恒东西、神圣东西。这种至高的东西就是道德、伦理和信仰。在谈到通过各个个体实现的理性目的的活动时，虽然他们的主观方面，即他们的一般利益、他们的需要和冲动、他们的看法和见解被称为形式的方面，但这种主观方面本身具有一种必须得到满足的无限权利。当我们谈论一个手段时，我们首先将这个手段设想为一种仅仅外在于目的的东西，认为手段在目的那里不占任何份额。但事实上，被当作手段使用的一般自然事物，甚至最普通的无生命的东西都已然具有这样的性状，即它们符合目的，在自身中具有某种与这个目的共通的东西。在那种完全外在的意义上，人们至少是作为实现理性目的的手段行事的；但他们不仅同时满足理

性目的和那些在理性目的的场合中从内容上看不同于理性目的，而是具有他们自己的特殊性的目的，而且在那种理性目的自身中占有份额，正因为如此，他们就是目的本身。不仅目的本身是形式性的——例如一般的有生命的东西，对此可参见康德²⁶，他认为它们的个体性生命本身从其内容上看是一种从属于人类生命的东西，有理由作为手段得到使用——而且各个个体从目的的内容(18, 167)上看也是目的本身。甚至那种我们要求从手段的范畴中剔除的东西，包括道德、伦理和信仰，也具有这种规定。人只有通过他身上的神圣东西，通过从一开始就被称作理性——当理性在自身是能动的和能自我规定的时候，就被称作自由——的东西，在他自身才是目的；而且我们在这里不用作进一步的展开就可以说，甚至信仰、伦理等也在这里获得了它们的基础和根源，因而本身已经自在地超越外在的必然性和偶然性。但不要忘记，我们在此谈论信仰和伦理，是仅仅就它们存在于个体之中，因而就它们属于个体自由而言的；属于这种规定的包括个体自身的罪过，宗教和伦理的缺失、败坏与沦丧。人的高尚的和绝对的规定的印记就在于人知道什么是善的和什么是恶的，在于意愿不是善的就是恶的，简言之，人是会犯错的；罪过不仅存在于恶中，而且也存在于善中；罪过不是存在于这个东西中，也不是存在于那个东西中，不是存在于人所在的和人包含的一切东西中，毋宁说，罪过存在于属于人的个体性自由的善和恶中。只有动物是真正完完全全无罪的。为了断绝或排除在这方面通常表现出来的一切误解（例如，被称为无罪的东西曾被降格和诬蔑为对于恶的无知），就

要求一种详尽的讨论，以至于必须要有关于自由本身作出的一种探讨。

（18，168）

①但在对于历史上德性、伦理和信仰所享有的命运的一般考察中，我们不要陷入喋喋不休的列举，抱怨要么世上良善与虔诚蔚然成风，要么糟糕透顶，邪恶与败坏大行其道。人们对于善行的理解通常五花八门，对于财富、外在荣誉和诸如此类的东西也是如此。但在谈到什么是自在自为地存在的目的这样的东西时，这些或那些单个个体的这种所谓善行或恶行是无法成为理性世界秩序的一个环节的。但除了个体的幸运和机遇，我们更有理由对世界目的提出的要求是，善的、伦理的、法的目的在它之下和在它之中寻求它们的贯彻与保障。他们在道德上感到不满足——这种不满足是他们引以为豪的——的东西是，他们根据自己的内容设定更加普遍的目的，他们将这些目的看作是法和善，目前特别看作是关于国家机构的理想，当构建理想和对诸如此类的东西表现出崇高感情的品位、思想、原理和见解与当下不符时，他们就将他们给事物确立的应然作为法理与这样的定在对设起来。在这里，这种要求不是凭借获得满足的特定利益和激情，而是打着理性、法权和自由的旗号自命不凡，对于世界形势和世界事件不仅轻易地感到不满，而且愤愤不平。为了评价这样的感觉和观点，就必须深入研究提出的各种要求，研究这些极具断言性的见解和观点。在任何时代都没有像在我们的时代一样，对此提出更加普

（18，169）

① 边注：不是那种喋喋不休的列举

遍的命题和思想，并且借助的是更加宏大的主张；如果说在以往，历史似乎特别表现为各种激情的争斗，那么，在我们的时代，历史虽然不失激情，但主要地还是揭示各种合理思想的彼此交锋，部分地则揭示各种激情和主观利益的争斗，但这样的争斗在本质上也只是在这些更高理据的名义下进行的。因此，在被称作理性的规定、绝对目的的东西的名义下，这些理据是作为历史自己意识到的自由和提出的法的要求，作为绝对目的以及宗教、伦理和道德发挥效用的。我们马上就要谈到那些要求所涉及的国家，而至于宗教的、伦理的、道德的目的和状况的废弃与违逆，对此我们只能说，我们以后还会得出这样一种更加具体的观点，即那些精神力量当然完全是合乎理据的，但它们的形态、内容和向现实性的发展——由于它们内在的、普遍的东西是无限的——可能具有局限性，因而处于外在的自然关联和偶然性中，因此，从这个方面来看它们一般也是暂时性的，并且会被废弃和违逆。宗教和伦理作为在自身普遍的客观存在，恰恰必须使{它们的}性状符合它们的概念，因而真正存在于个体的心灵中，即使这些心灵在宗教和伦理方面没有获得教养的发展，没有将宗教和伦理

(18, 170) 运用于各种发达的关系。一个拥有专注的热忱并局限于不大的和完全单纯的生活环境的有限生命——一个牧人、一个农民——的信仰和伦理，也有无限的价值，与一个受过教育的有知识者和一个遍历各种关系和行动的特定存在者的信仰和伦理具有同样的价

值。^① 主观自由的这个内在的中心点、这个真纯的正当性领域，意愿、决心和行为的英雄，个体的责任和价值、他的永恒法庭都包含在其中的良心的抽象内容，始终没有被触及，它们对立于喧嚣的世界史而存在，不仅对立于外在的和世俗的变迁，而且对立于自由概念自身的绝对必然性所带来的那些变化。但总体上，有一点是必须坚持的：世上有配享高贵与庄严的东西，这种东西还有一种超越自身的更高东西；世界精神的正当性超越一切特殊的理据，它自己分派这些理据，但它也有条件，这种分派仅限于这样的程度，即这些理据虽然属于它的内容，但同时具有特殊性。

关于手段——世界精神借助手段致力于它的概念的实现的——的这种观点，上文所述可能就足够了；简单和抽象地讲，在各个主体的能动性中，理性是作为它们的自在存在着的、实体性的本质而存在的，但理性最初对它们来说仍是晦暗的、隐蔽的根据。当个体被我们看作不仅是能动的，而且是比较具体的，带有比较特定的内容，不仅具有他的特定的、仅仅局限于这一个个体的目的，具有他的宗教和伦理，{而且}具有分有理性、因而也分有理性的绝对理据的规定时，对象就变得更加复杂和困难了；在这里，单纯的手段与目的的关系消失了，关于精神的绝对目的与手段的关系所提出的一些主要观点，则会简短地得到考察。

^① 边注：具有自己的真正形态的伦理，在国家中

γ.

①第三点是，通过这种手段加以实现的目的是什么，亦即目的在现实中的塑造。我们已经谈过手段，在实现一个主观的、有限的目的时，我们也需要内容的环节，这个环节对目的的实现来说是必须存在的，或者说，是必须加进来的。问题应该是，使合乎理性的终极目的在其中得到实现的内容是什么。精神的 [目的]；在这里，人 {是} α) 实体性东西的主体——他的理性和冲
(18, 172) 动；β) 手段；γ) 意识，理智，能知的和有愿望的。特定的目的——是有精神的本性的。

体现在各个个体中的国家的生动性被称为伦理；国家、它的法律和设置都是他们的伦理，他们的权利、甚至外在的财产都具有国家——作为他们的国家、他们的祖国——的本性，都处于国家的土地、山川、空气和水域之中；这个国家的历史、他们的业

① 边注：两个环节：α) 实质性的内容；β) 主观意志

自由、主观自由

意志

真的东西

法、法则、理性这些事物

普遍意志，是模棱两可的

绝没有两个方面

意志的错误限定

普遍东西的意志应当是个体的意志，个体既有一种普遍的目的，也有他自己的目的。所以，个体是自由的：α) 客观的；β) 主观的，取决于法则

绩和他们祖先的业绩都是他们的，都活跃在他们的记忆中，这些东西创造了目前的样子，是属于他们的。万物都是他们所有物，就像他们也归万物所有一样，因为万物构成他们的实体，构成他们的存在；他们的观念由此受到充实，他们的意志由此成为这些法律和这个祖国的意愿。^①正是这种精神性的总和，构成一个民族的唯一本质和精神。雅典〔具有〕双重的意义，因为从精神上讲，在把雅典的所有规定都囊括进真纯的存在中时，它必定会作为一种威力、一种存在物确定下来。个体都属于国家，任何个人都是他的民族的儿子，同时，当他在发展中理解他的国家时，他就是他的时代的儿子；任何人都不会停留在他的时代之后，更不会跳出他的时代。这种精神存在物是他的东西，他是这种精神存在物的体现；他正是从这种存在物中产生出来的，并且就处于这种精神存在物之中。

一个民族的这种精神是一种特定的精神，并且如上所述，也是根据这个民族的发展的历史阶段得到规定的。这种精神毕竟在这个民族的意识的业已提到的其他形式中构成基础和内容。它是唯一的个体性，这种个体性在宗教方面从其本质上被当作存在者，被当作上帝来表象、敬畏和享用，在艺术方面被当作形象和直观来描述，在哲学方面则在思想中被认识和理解。为了保持它们的实体、它们的内容和对象的原始同一性，各种形态都与国家的精神处于不可分离的统一之中；只有借助这种宗教，这种国家形式才能够存在，也只有在国家中，这种哲学和这种艺术才存

^① 边注：假如问一个英国人

在。这个说明，对我们时代的那种想要臆造和实行独立于宗教的国家体制的愚蠢而言是尤其重要的；虽然天主教与新教一道在基督教的范围内都不能容忍国家有内在正义和伦理——〈因为〉它们是包含在新教原则的热忱中的——虽然为了〈保持〉那种不把法和伦理承认为自在地存在的、实体性的宗教的独特性，那种与国家法、体制的分裂〔是〕必要的，但是，国家法的原则和设置在与内在性、与良心的终极圣地这块宗教驻足的寂静之处这么分离以后，犹如停留于抽象思维和无规定性，也同样无法达到一个现实的中心点。

我们已阐明国家的本性，同时在这方面提出，在我们时代的各种理论中，关于国家本性的种种谬见甚为流行，这些谬见被视
(18, 174) 为确定的真理，并且已经成为偏见；我们只想列举少量的谬见，尤其是涉及我们历史的目的的方面的谬见。

我们首先遇到的是我们的概念——国家是自由的实现——的直接对立面，即这样的观点²⁷：人是生而自由的，但在人必然同时迈进的社会和国家中，必须限制这种天然自由。认为人生而自由，在这样的意义上是完全正确的：根据人的概念，人是自由的，但正因为如此，人仅仅根据人的规定是自由的，也就是说，人仅仅是自在地存在的；一个对象的本性所指的东西当然与它的概念是一样的。人如何处于其单纯天然的、直接的实存中的方式就这样得到理解，并被用于那个命题。在这种意义上，人们一般会假定一种自然状态，在这种自然状态中，人被设想为拥有他的自然权利，无限制地行使和享受他的自由。这个假设完全不能被看作主张自由是某种历史的东西；如果人们想严肃地对待这个假

设，好像也很难证实这样的状态，即人在当前是实存的，在过去某个地方就已经实存；人们当然可以证实各种野蛮状态，但这些野蛮状态表明自身是与粗野的激情和暴力行为联系在一起的，并且自身很快就与社会性的、所谓为了自由而实行限制的机构联系在一起，即使这些野蛮状态仍未得到发展。这种假设像理论将它创造出来的那样，是关于这样的野蛮状态的一幅模糊图景，是一种从理论中产生的、必然的观念，然后理论甚至将一种实存强加 (18, 175) 于这种观念，却没有以历史的方式对此进行辩护。

我们发现这种自然状态在经验中的实存是怎样的，这种自然状态在它的概念方面也就是怎样的。自由作为直接的和自然的东西的理想性，并不是作为一种直接的和自然的东西存在的，而是必须被争取得来，这种情况只有通过一种无限的中介，即对认识和意愿不断加以管教才能发生。因此，自然状态毋宁说是不法、暴力、难以遏制的自然冲动、没有人性的行为与情感的状态。通过社会和国家当然会形成限制，但却是一种针对那些麻木情感和野蛮冲动的限制，此外也有针对经过反思的愿望和从教养中产生的需要、任意和激情的限制。这种限制起中介作用，通过这种中介才产生自由的意识和意愿，即自由是真实的，也就是说，自由是合乎理性的，并且是遵循它的概念而存在的；根据自由的概念，法和伦理属于自由，并且法和伦理是自在自为的普遍存在、对象和目的，这些普遍存在、对象和目的必定只是由那种区别于感性、相对于感性发展起来的思维的能动性发现的，必定又是相对于最初感性的意志，具体地说，是对立于意志自身，加以想象和获取的。仅仅在形式的、主观的意义上认识自由，而脱离自由

的那些极其本质的对象和目的，这是长久的误解；冲动、欲求和激情这些仅仅属于特定个体自身的内容，任意和愿望以及为了限制自由而给它们加上的限制，就是这样被想象的。倒不如说，这样的限制完全是解放活动得以产生的条件，社会和国家是自由在其中反而得到实现的状态。

第二，必须讲到另一种观念，这种观念相对于一般的发展，即法权的发展，达到了合法的形式；父权制的状态要么对整体来说，要么至少对一些个别的分支领域来说被看作是这样一种关系，在这种关系中，伦理和情感的因素连同法权因素都同时获得自己的满足，并且正义本身也只有在与这些因素的联系中才会在它的内容上真正得到实行。给父权制奠定基础的是家庭关系，家庭关系是首要的伦理，国家伦理是其次的伦理，借助意识得到发展；父权制的关系是一种过渡状态，在这种状态，家庭已经发展成为一个部族或民族，因此，纽带关系已经不再只是一种爱和信任的纽带关系，而是变成一种效劳的关系。首先必须说明的是家庭伦理。家庭仅仅是一个人格，家庭成员要么已经彼此（例如父母）放弃他们的人格性（因而放弃法权关系以及其他的特殊利益和利己之心），要么还没有达到他们的人格性（例如儿童，他们最初仍处于刚才提到的自然状态）。因此，他们处于一种情感的统一体中，处于爱、信赖和彼此信任中；在爱中，一个个体在另一个个体的意识中获得自己的意识，他自己被让渡出去，并在这种相互的让渡中同样多地获得对方，就像对方在与他的让渡中同样多地获得他一样。就儿童而言，其他的需求利益、外部的生活事件以及他们自身范围的发展，构成一个共同的目的。家庭的精

神，即家神就像在国家里一个民族的精神一样，是一种实体性的存在物；伦理就存在于家庭和国家中，存在于情感、意识和意愿中，而不是存在于个体的人格性与利益的情感、意识和意愿之中。但这种统一体在家庭中本质上是一种被感觉到的统一体，停留在自然方式的范围内；家庭孝道必须得到国家至高无上的敬重，通过家庭孝道，国家将那些本身已经是自为地伦理性的个体变成国家成员，因为他们作为个人并不是国家成员；这些个体给国家奠定了可靠的基础，即感觉自己是与一个整体合而为一的。

但家庭向一种父权制整体的扩展超越了血亲关系的纽带，超越了这种基础的自然方面，个体必须迈过血亲关系而进入具有人格性的阶层。

在更广的范围考察父权制的关系，也尤其会导向这样的方面，即衡量神性政治的形式；父权制部族的首领也是司祭；在家庭一般还没有同社会和国家分离时，宗教与家庭的分裂也就还没有发生，并且当家庭孝道自身是一种内在性的情感时，这种分裂就更少了。

δ) 到目前为止谈到的几点已经涉及一些在国家概念中存在的抽象环节，现在，我们就来论述国家，并谈到国家的设置，主张在国家范围内发生的事情要与国家的概念相符，这是通过政体进行的。^① 如果使个别意志的原则作为唯一的规定成为国家自由 (18, 178)

^① 边注：一个国家有这样一种政体是多余的，不言而喻，不属于政体的东西也被设想为政体，就像球形被设想为形态一样。

的基础，即所有个人都应当同意对事关国家和为了国家发生的一切事情，其实就根本不存在什么政体了；需要的唯一设置可能只是一个无意志的中心点，这个中心点尊重那种似乎构成国家的需要的东西，让人知晓国家的看法，然后是召集个人及其意见的运作机制以及清点和比较关于各种提议的众多意见的算术程序，决定可能就由此得到了规定。国家本身是一种抽象物，这种抽象物只有在市民中才有它自身普遍的实在性；但国家是现实的，单纯普遍的实存必须规定自身达到个体性的意志和能动性。这时就一般出现了^①对政府和国家权力的需要，出现了^(18, 179)对这样一些人进行分类和挑选的需要，这些人行使众多的国家事务，包括决定国家事务并规定执行方式，对工作中必须以他们为准的市民下达命令；例如，即使在民主制中是由人民决定战争的，将军仍必须被赋予最高的战争指挥权。只有凭借国家体制，国家的抽象物才达到生活和现实性；但由此也出现了统治者与被统治者、发号施令者与服从者的差别，而服从显得与自由不符，发号施令者自身的行为也显得与国家的基础和与自由概念相抵牾。如果说命令与服从的差别现在仍是必要的——因为否则，事情就不能顺利进行，具体地说，这种情况显得是一种困境、一种自由的困境——如果说自由被抽象地确立下来，是外在的和自相悖离的必然性，那么，国家的设置就至少必须这样来运作：市民尽可能少地单纯服从，让任意性尽可能少地听从命令，有必要下命令的事务的内容主要由人民，即众多个人或全部个人的意志来规定和决定，而国

^① 边注：欺骗人民，发动战争，歌德、荷马

家作为现实性，作为个体的统一体，毕竟要重新获得力量和权势。首要的规定一般是统治者与被统治者的差别，而且人们合理地将各种政体大致划分为君主制、贵族制和民主制，对此必须说明的只是： α) 专制主义的君主制必须与君主制本身区分开； β) 在从概念上作出的所有划分中，只有基本规定得到强调，因而不能认为同一种形态、种类或类型应该在其具体的实行过程中得到详细阐述；但也尤其出现这样的情况，即不仅对那些普遍秩序本身，而且对这些作为若干根本秩序的混合体的秩序，因而对这些不重形式的、在自身不会持续的、不连贯的秩序作大量的特殊修订，是允许的。因此，在这种冲突中出现的问题是，哪种政体是最好的政体，也就是说，国家的目的通过国家权力的哪些设置、组织或程序，最可靠地得到实现。当然，国家的目的可以以不同的方式得到理解，例如市民生活的恬静享受、普遍的幸福；这样的目的引发过国家政府的所谓理想，尤其是（通过费内隆）引发过王侯或（通过柏拉图）引发过一般统治者、贵族的教育理想²⁸，因为主要的事情取决于权倾朝野的主体的性状，而在第一种理想那里，根本就没有设想有机的国家设置。关于最好政体的问题通常是在这样的意义上被提出来的，好像不仅关于这个问题的理论是一件主观的、自由的沉思的事情，而且切实采纳一种被认为最好或较好的政体也会是一个全然在理论上把握的决定的结果，即政体的类型会是一种完全自由的、不经由沉思规定的选择的事情。在这种非常质朴的意义上说，不是波斯的人民，而是波斯的大人物——他们献身于推翻伪装的斯美尔迪和术士，在行动成功后，皮什达德家族再也没有更多的子嗣剩余下来——协商了

他们想在波斯采用什么政体，希罗多德同样质朴地叙述了这次协商²⁹。

如今，一个国家和民族的政体不能被设想为全然托付给了自由的选择。自由的奠基性的、但被抽象地看待的规定导致的结果是，共和制在理论上非常普遍地被视为唯一正当的和真正的政体，甚至很多对君主政体中国家行政机构的崇高地位表示接纳的人物，例如拉斐德³⁰，也不反对这样的观点，甚至赞同这样的观点。他们仅仅看到，共和政体，无论它是如何最好的政体，也不能放之四海而皆准，无论人们将来如何，也必须给他们点自由，不管怎样，在这种既定的环境和人民的道德状况下君主政体可能是最有用的政体。在这种观点中，某种国家政体的必然性也被变得取决于作为一种单纯外在偶然性的状况。这样的看法是以知性的反思在概念与其实在性之间所作的分离为基础的，因为知性的反思仅仅坚持一种抽象的、因而不真实的概念，并没有把握住理念，或者说，没有把握概念与实在性在内容上——即使不是在形式上——是同一个东西，没有关于一个民族和一个国家的具体直观。早就作过的说明是，一个民族的政体连同它的宗教、艺术和哲学，至少借助它的观念、思想和一般教养——无须进一步地提到它的外在权力、气候、邻邦和世界地位——构成一个实体、一种精神；一个国家是一个个体性的总体，关于这个总体，一个特殊的、尽管极其重要的方面，例如国家政体，本身是不能单独被拿出来，孤立地根据一种唯独与它相关的考虑加以协商和选择的。不仅政体是一种与那些其他的精神性的力量非常紧密地联系在一起并依赖于它们的东西，而且整个精神性的个体性所具有的

规定性连同它的所有力量的总和，也不过是整体的历史和整体的进程中的一个环节，是被预先规定的，这构成政体的最高约束力和最高必然性。

C. 世界史的进程

在历史中发生的一般的抽象变化，早就以一种比较普遍的方式得到把握，似乎这种变化同时包含着一种向更好的、更完满的东西的进展。自然界的各种变化，无论多么无穷和纷繁，都不过是在揭示一种周而复始的循环；在自然界中，太阳底下不发生任何新奇的事情，就此而言，自然界的各种形态的争奇斗艳不过是一种自我消遣；只有在以精神为基础发生的变化中才产生新奇的东西。精神性的东西中的这种现象使人看到一种在人之中一般地不同于在单纯自然性的事物中的规定，在自然性的事物中仅仅呈现出同一种规定，一种始终稳定不变的特性，一切变化都要追溯到这种特性中去，一切变化都作为一种从属性的东西包含在这种特性之中，也就是说，{存在}一种现实的变化能力，而且诚如前文所言，是向更好的、更完满的东西的变化能力，一种可完善性的冲动。这条将变化本身变成一种合乎规律的原则的原则，已经受到各种宗教，例如天主教的厌恶，同时也受到这样一些国家的厌恶，这些国家把缓慢进展、至少稳定不变当作它们的真正正当性来维护。当尘世事物和国家的可变性普遍得到认可时，一方面宗教作为真理的宗教被从尘世事物和国家中排除出去，另一方面这样一种情况仍旧公然存在，即合理东西的变化、推翻和摧

毁有的被归于各种偶然性，有的被归于办事不灵，尤其是被归于人们的草率行事、道德堕落和邪恶激情。事实上，可完善性像一般的可变性一样，几乎是某种无规定的东西，没有目的和目标；它应当趋向的更好的、完满的东西是一种完全不确定的东西。

发展的原则还包含进一步的内容，即一种内在的规定、一种自在地存在的前提成为基础，它使自身达到实存。这种形式规定(18, 183)是本质性的；把世界史当作自己的舞台、财产和领地来实现自己的精神，不是一种在玩弄各个偶然事件的外在游戏中四处游荡的东西，毋宁说，它本身就是绝对起规定作用的东西；精神的独特规定相对于各个偶然事件是全然固定不变的，它将这些偶然事件为自己所用并加以驾驭。但发展同时也达到有机的自然事物；自然事物的实存并不表现为一种单纯直接的、仅仅从外部看可变的实存，而是表现为以自身，以一种内在的、不变的原则，以一种真纯的存在为出发点的实存。自然事物的实存最初就像胚芽一样单纯，然后从自身中使差别达到定在，这种实存与其他事物嵌合起来，由此经历着一种持续的变化过程，而这种变化同样持续地返回对立面，更确切地说，一成不变地维持着有机原则及其形态形成。所以，有机个体自己产生自己，自己变成自己自在地所是的东西；精神也仅仅是它使自己变成的东西，它使自己变成它自在地所是的东西。但有机个体的发展是以直接的、无对立的、无阻碍的方式进行的，在概念与概念的实现之间，在胚芽的自在地被规定的本性与胚芽的适合其本性的实存之间，亲密无间。但在(18, 184)精神中情况是不同的，精神的规定向它的实现的过渡通过意识和

意志得到中介。意识和意志自身最初耽于它们的直接的、自然的生命，对它们来说自然规定本身就是对象和目的，由于正是精神赋予自然以生气，所以它们具有无限的资格、强势和丰富性。因此，精神在它自身之中是自相反对的，它作为它的目的的真正的、怀有敌意的障碍，必须克服自己。发展本身是一种平静的产生活动，因为它在外化中同时是一种自相等同的和始终在自身的的东西，它在精神中处于同一个东西中，是一种针对自身的严酷的、无限的斗争。精神希求的东西是实现它的概念，但它自己对自己遮蔽起来，态度傲慢，并在它自己的这种异化中充满享受。

具有这种方式的发展不像有机生命的发展那样是无危险的、无斗争的单纯的产生活动，而是针对自身的严酷的、不甚乐意的劳作；此外，这种发展不是一般发展活动的单纯形式的东西，而是一个具有特定内容的目的的产生活动；这个目的是我们从一开始就已着重指出的，这就是精神，而且是遵循其本质，即遵循自由概念的精神。发展的基本对象，因而发展的主导原则就是这种情况；由此，发展获得它的含义和意义，就像在罗马历史中，罗马是对象，因而是考察事件的主导性东西一样；反过来，事件只是从这个对象中产生出来的，只有在与这个对象的关系中才有一种含义，只有在这个对象那里才有它的内容。在世界史中有若干重大的发展时期，这些时期已经过去，似乎没有延续下来，更确切地说，教化的全部巨大收获到这些时期已被毁掉，必须不幸地再次从头开始，以便从那些宝藏的得到挽救的废墟中，借助一些津贴，通过再次大量耗费精力和时间并付出犯罪和痛苦的代价，（18，185）

重新达到那种教化早已取得过收获的领域之一。同样也有一些持续下来的发展，有从所有方面都得到改造而具有独特要素的蕴藏丰富的教化大厦和体系。一般发展的形式原则既不能厚此薄彼，也不能认为各个古老发展时期的那种灭亡的目的是可理解的，而是必须考察这些事件过程，尤其是在其中考察作为外在偶然事件的各种倒退，而且能够从各种不确定的观点对各个优点进行判断，而这些优点恰恰由于发展是最终的东西，才是相对的东西，而不是绝对的目的。

b. 世界史表现的是原则的发展的阶段序列，这种阶段序列的内容是自由意识。这样的发展具有各个阶段，不仅在此不是精神的直接性，反而一般是精神与其自身的和解，而且作为精神在其自身的各个部分和有差别者，是区分开的；这些阶段的详细规定在其普遍本性中是逻辑性的，必须在精神哲学中从它们的比较具体的本性方面加以说明。关于这种抽象的东西，在这里只需提到，第一阶段在前文业已强调的精神沉沦的范围内作为直接的阶段，耽于自然性，在这种自然性中，精神只具有不自由的个别性（一个人是自由的）；而第二阶段是精神出现于对其自由意识，但这第一次分离是不完善的和局部性的（一些人自由的），
(18, 186) 因为这种分离起源于直接的自然性，因此与自然性发生联系，仍然具有自然性——作为一个环节——的属性。第三阶段是从这种仍然特殊的自由向自由的纯粹普遍性（人作为人是自由的）的提升，向精神性的存在者的自我意识和自信的提升。这三个阶段是普遍进程的基本原则，而同样地，在这三个阶段内的每个阶段自身又是它的形态形成的一种进程，是它的转变的辩证法；详细内

容的阐述在这里不得不有所保留。

在此仅需说明，精神开始于它的无限可能性，但只是可能性而已，这种可能性包含精神的绝对内容，作为自在的东西，作为精神只有到了它的结果中才达到的目的和目标，而这种目的和目标后来才成了精神的现实性。所以，进展在实存中表现为一种从不完善的东西向完善东西的进展，在这种进展过程中，完善的东西不是单纯在非完善东西的抽象中加以把握的，而是作为这样一种东西加以把握的，这种东西在自身同时具有它自己的对立面，具有作为胚芽、作为冲动的所谓完善东西；同样地，可能性至少以反思的方式指向一种应当变成现实的东西本身，具体地讲，可能性就是亚里士多德所说的 *Dynamis* {动力}、*potentia* {潜能}³¹、力和威力。因此，不完善的东西作为它自身中的对立面，是矛盾，这种矛盾是现实存在的，既要得到保留，也同样要得到解决，精神生命的冲动和脉动就是要在自身冲破它自己的自然性、感性和异在性的约束和外皮，达到意识的光照，即达到自身。

正如精神的历史的开端必须根据概念来把握一样，这种说明总体上已经涉及一种自然状态的观念，在这种自然状态，自由和法权是——或者已经是——以完善的方式现存的。然而，这不过是一种通过假说性反思的含糊其辞关于历史实存作出的假设。这种完全不同类型的假想，也就是说，不是关于一种从思想中产生（18，187）出来的假设的假想，而是关于一种历史事实，同时还是关于一种获得较高认可的历史事实的假想，造成另外〔一种〕如今从某个方面看有很多地方是循环地设定的观念。在这种假想中，存在人

的一种最初的天堂状态，这种天堂状态早就被一些神学家以他们的方式提出来，例如上帝用希伯来语与亚当交谈³²，这种说法后来重新被人接受，但被塑造得符合其他的需求。在这方面最初被使用的崇高权威是圣经故事，但圣经故事描述的原初状态部分地仅仅具有鲜为人知的特征，部分地是变化不定的，要么是在一般的人——这可能是指人的普遍本性——身上存在和结束的，要么就亚当被设想为个体性的人、因而被设想为一个人而言，是在这个人或一对夫妇身上存在和结束的。在其中，既没有理据证明一种关于一个曾经以那种原初形态实存的民族和它的历史状态的观念，也很少有理据证明一种关于上帝和自然界的纯粹知识的形成过程观念；自然界是被人臆造的，“最初就像上帝创造的一面明亮的镜子，在人的清澈的眼睛面前是敞开的和透明的”^①，神圣的真理对人的眼睛同样是敞开的；有一点虽然得到提示，但毕竟同时容许了一种不确定的含糊性：这种最初状态已经获得关于宗教性的，而且直接得到上帝启示的真理的一种确定的并已在自身加以扩展的知识，一切具有历史意义的宗教都同样是从这种状态出发的，以致它们凭借谬误和错误的怪胎同时玷污和掩盖了那种最初的真理。但在一切有误的神话学中，都有真理的那种起源和那些最初的宗教教义的痕迹，并且必须加以认识。因此，这种兴趣在根本上被给予古老的民族历史的研究，这种兴趣在有误的神话学中表现得如此广泛，以致达到这样的程度，即必须发现这

① 边注：弗·冯·施莱格尔：《历史哲学》，第1卷，第44页³³。

些关于最早的启示知识的残篇的更大的纯粹性^①。我们必须将为数众多的值得珍视的东西归功于这些研究的兴趣，但这样的研究仍表明是直接自相反对的，因为它指出，只能以历史的方式证明那种被它预设为一种历史东西的东西。不论是关于上帝的知识，甚至其他科学知识，例如天文知识（对印度人来说，这些知识仍是由天文学家，例如巴伊³⁵杜撰的）的那种认为已经处于世界史顶峰的状态，还是各种民众宗教以这样一种状态为一种传统的出发点，通过退化和恶化——就像在粗糙地理解的所谓流射体系中

① 边注：我们必须把东方文献的发现和业已发掘的珍宝中的东方文献的重新研究，包括古代亚洲的状况、神话、宗教和历史方面的很多值得珍视的东西，归功于这种兴趣。信奉天主教的政府已经不再在有教养的地区放弃思想的要求，因而不放弃这样的需求，即与博学和哲学建立起联系。修道院院长拉梅内³⁴雄辩和庄严地列举了真正宗教的标准，即它必须是普世的宗教，也就是说，必须是天主教，并且是最古老的宗教；宗教团体在法国热心和勤奋地致力于工作，以期这些诸如此类的断言——没有通常那样多，但一般也足够了——被看作是布道圣言和权威保障。非常广泛地得到传播的关于一位神人的佛教特别引起了注意；印度的三神一体以及中国的三位一体的抽象，从其内容看自身都是比较清楚的。学者阿贝尔·雷慕沙先生和圣马丁先生在中国文献方面，以及从中国文献出发在蒙古文献方面，并且可能还在西藏文献方面，作出了功勋卓著的研究；拜伦·冯·埃克施泰因也以他的方式，即借助肤浅的、源于德国自然哲学的看法和方式，仿效弗·冯·施莱格尔的做法——但毕竟比后者更有见解，尽管如此，他的方式在法国丝毫也没有被提及——在他的刊物 *le Catholique* {《天主教徒》} 中提倡那种原始的天主教，尤其是将政府的援助用于宗教团体的教养方面，以至于这个宗教团体甚至派人远赴东方，旨在到那里最终找到隐藏的珍宝，指望从这些珍宝中获得关于更加深刻的教义，尤其是佛教的上古时代和来源的进一步说明，并且旨在通过这种较远的、但对学者而言颇有吸引力的弯路来促进天主教的事业。

设想的一样——都没有在塑造过程中得到进一步的发展；所有这些东西都是预设的前提，这些前提既没有一种历史根据，也根本不能达到这样一种历史根据，因为我们可以用概念驳倒它们的任意的、仅仅从主观意见产生出来的历史起源。

在合理性开始以尘世的实存出现，而不是在它自在地仍只是一种可能性的地方，在有了一种合理性出现在意识、意志和行为中的状态的地方，接受历史，这才符合并且称得上哲学考察。精神的无机实存，这种对自由，也就是对善和恶、因而对法律没有意识的实存，无论是粗野的或心善的愚钝，还是优秀——如果人们希望这样看待的话——，本身都不是历史的对象。自然的、同时也是宗教的伦理是家庭孝道；在家庭这种团体中，伦理的东西就在于各个成员不是作为彼此具有自由意志的个体，不是作为人格行事的；正因为如此，这种家庭才在这种发展过程中被提取出来，历史就是从这种家庭中形成的。但是，如果精神的统一体超出这种具有感受和天然之爱的范围，达到了具有人格性的意识，那就有了这样一种幽暗的、易碎的中心点，在这种中心点，无论(18, 191)是自然还是精神都不是敞开的和透明的，对这种中心点来说，只有通过日后致力于那种有了自我意识的意志的教养，而且是一种在时间上极其长远的教养，自然和精神才能变得敞开和透明。唯独意识是敞开的东西，是上帝和任何东西都能向它显现的东西，并且它在它的真理和它的自在自为地存在的普遍性中，只能对业已变得能反思的意识显现出来。自由仅仅是这些普遍的、实体性的对象，例如必须加以认识和希求的法律和权利，必须加以实现的一种符合法律和权利的现实性，即国家。

一些民族可能在实现它们的国家规定，甚至在国家中从某些方向达到了一种重大发展以前，已经在没有国家的情况下延续了很长一段生活。如上所述，这种史前史反正是处于我们的目的之外的；紧接着史前史的才是一种现实的历史，或者说，一些民族还根本没有达到一种建立国家的阶段。在历史上有这样的重大发现，例如一个新世界的发现，这个发现好些〔年〕以来，（尤其是）二十年以来，在梵语方面，然后在欧洲语言与梵语的关联方面作出了贡献，这个发现特别是关于日耳曼民族与印度民族的历史关联提供了一种新的观点³⁶，这种观点仅就这样的材料所能提供的东西而言，就产生了一种巨大的可靠性。我们目前还知道一些部族，它们几乎没有形成一个社会，更不用说形成一个国家了，但早就已被承认是现实存在的；我们还知道另一些其教养状况必定特别令我们感兴趣的部族，传统延伸到了这些部族的国家创建史之外，并且这些部族的许多变化都是在这段时期之外发生的。由于各种语言不仅在当前时代，而且在它们已为我们熟知的古老年代如此广泛地存在着业已提到的关联，我们对于彼此不同的民族的宗教、政体、伦理以及一切精神的和物质的发展就获得了一个结论，这个结论向我们揭示了这些民族从亚洲开始进行的扩张，同时揭示了一种原始的亲缘关系获得的极不一致的发展，这是一个并不矛盾的事实，这个事实不是从各种各样的情况的任意的和推论性的组合中产生出来的；历史借助如此众多的被冒充为事实的虚构情节丰富了这些情况，因此，历史可能就是相同的情况与不同的情况的不同组合而已，因而将继续丰富这些情况。但那种在自身如此详尽地显示出来的事情是处于历史之外的，它

(18, 192)

走在历史的前面。

历史在我们的语言中既统一了客观的方面，也统一了主观的方面，既是指 *Historiam rerum gestarum* {对已发生的事情的叙述或描写}，也是指 *Res gestas* {已发生的事情} 本身，既是指各有千秋的历史故事，也是指事情、事迹和事件本身。我们必须将这两种意义的统一看作是比一种外在的偶然性更高的类型；我们必须这样来看，即历史故事是同时与原本的历史事迹和事件一起表现出来的；正是一种内在的、共同的基础，使它们统合在一起。在家庭和宗族的范围内对家庭的怀念与父权制的传统，具有一种关切；它们的状态的相似历程决不是追忆的对象，但不同的事迹或命运的转折却可能激起记忆去把握这样的图像，即爱和宗教感受是如何要求想象力去塑造这样的起初无形态的渴望的。国家却恰好导致这样一种内容，这种内容不仅适合于历史的散文，而且与历史一同造成了这种散文本身。不仅主观的、足够满足眼前需要的政府命令，而且一种变得稳固的、提升到国家层面的共同体，都要求法规和法律这些普遍的和普遍有效的规定，因而关于知性的、在自身确定的、自为地延续到结果中的事迹和事件，既作出了一场吟诵，也产生了一种关切；记忆为了国家的自身永久目的和这种当前仍然存在的形态与性状的需要，被驱使着给这些事迹和事件补充进持久的怀念。一般比较深刻的感受，例如爱的感受，还有宗教直观及其产物，在它们自身都是完全当下的和令人满意的；但国家在它们的合理法律和伦理方面的同时外在的实存，是一种不完善的当下，这种当下的知性需要国家的实存去整合关于过去的意识。

那些我们可以设想已有数百年或数千年历程的时期，那些对各个民族而言在历史学出现以前就已消逝不见，并且可能充满着革命、迁移和最野蛮的变动的时期，之所以没有客观的历史，是因为它们表明没有任何主观的历史，没有任何历史故事；关于这些时期的历史故事可能不是单纯偶然地毁灭掉的，而是因为这些（18, 194）时期可能未曾存在，所以我们也就无从谈起；只有在国家中，凭借法律意识，才会有清晰的事迹，并且凭借这些事迹，才有关于这些时期的意识的清晰性，这种清晰性产生了将这些时期保存下来的能力和需要。对任何开始了解印度文献珍宝的人而言，引人关注的是这个如此富藏精神性的、深邃无比的产物的国度没有任何历史，并立刻与中国形成最强烈的反差，中国拥有一套非常优秀的、直追远古时代的、详细的历史故事。印度不〔仅〕拥有古老的宗教典籍和灿烂的诗歌著作，而且拥有古老的法律典籍³⁷，这些典籍刚刚才被要求作为历史教养的一个条件，但印度毕竟没有任何历史；不过在这个国度，起初形成社会差别的组织很快就被僵化为各种天然规定（以种姓制度的方式），以致法律虽然涉及民法，但民法本身取决于那些建立在自然基础上的差别，尤其是决定着这些阶层彼此之间的权限（既不是法权，也不是非法），亦即仅仅是较高阶层针对较低阶层的权限。因此，伦理因素被排除在印度生活的奢华与富有之外；在生来固定的恒常秩序的那种不自由之外，一切社会关系都是野蛮的任意、短暂的冲动，或者不如说是粗野，而没有进展和发展的一种终极目的；因此，任何思维的怀念、任何回忆的对象都是不存在的，一种即便比较深刻、但仍粗野的想象在大地上游荡，这块土地在自身拥有一种固

定的、属于自由——即使这种自由同时还是主观的，但毕竟是实
(18, 195) 体性的，即自在地合乎理性的——的现实性的目的，因而本来应
该是自身有能力拥有历史的。

为了给一种历史创造这样的条件，也发生了这样的情况，即
从家庭向部落、从部落向民族的扩展以及通过这种扩展带来的民
族的扩张——这种扩张本身可以让人推测到如此众多的纠葛、战
争、颠覆和毁灭——这项如此宏富的、不可估量的事业，就这样
没有历史也发生了；更值得注意的是，帝国与此相关的喧嚣扩张
和发展本身是悄无声息、默然潜行地进行的。值得纪念的一个事
实是，语言在自己民族的粗鲁状态中已经得到高度发展，知性已
经有意义地、有发展地、细致地投入到这片理论性的土地，得到
扩充的、逻辑连贯的语法是思维的杰作，思维在这项杰作中使自
己的范畴受到关注。进而有一个事实，即随着社会和国家的文明
进展，知性的这种系统实行逐渐减弱，语言由此变得越发贫乏和
粗鲁；一种独特的现象是，在自身变得更有才智、孕育和发展合
理性的进展，荒废了知性的那种细致性和精确性，发现它们起着
阻碍作用，并使它们成了不必要的。语言在原本的意义上是理论
理智的业绩，因为这就是理论理智的外在表现；回忆和想象的活
动没有语言就不过是内在的表现。但这种一般的理论业绩及其进
一步的发展和与其相关的民族扩张的更加具体的东西，还有各个
民族彼此的分裂、纠葛与迁移，都始终被笼罩在一种沉默无语的
过去的混沌之中；这不是变得拥有自我意识的意志的业绩，不是
(18, 196) 赋予自身以不同的外在性和真正的现实性的自由。由于不属于这
种真正的因素，那些变迁没有获得任何历史，尽管它们也曾经有

成形的语言发展；各个民族的语言的仓促发展、向前推进和彼此驱散，部分地是在与国家的联系中达成的，部分地是通过国家形成过程的固有开端，在对具体理性具有的意义和产生的利益中达成的。

根据这些说明——它们已经涉及世界史的开端的形式和要从世界史中加以排除的史前史的东西——必须更加详细地阐述世界史的进程的方式；这里毕竟仅仅涉及形式的方面，具体内容的进一步规定是关于〈世界史的〉划分的说明。

b. 世界史的进程

正如前文规定的，世界史表现精神的自由意识及其实现的发展。这种发展造成这样的情况，即它是一种阶段进程，是自由的一系列进一步规定，这些规定是通过事实——在这里，也就是指变得能意识自身的自由的本性——的概念产生出来的。一般概念的逻辑的、更多辩证的本性在于，概念自己规定自己，在自身设定各个规定，又扬弃这些规定，并且通过这种扬弃本身，获得一种肯定的，而且更加丰富和具体的规定，纯粹的、抽象的概念规定的这种必然性和必然序列是在哲学中得到认识的。在这里，我们只能承认，任何阶段都与其他阶段不同，所以都有它的确定的、独特的原则。这样的原则在历史中就是一个民族的精神的规定性。在这种规定性中，精神作为具体的东西，表现出它的意识和意愿、它的全部现实性的所有方面；这种规定性是它的宗教、政治体制、伦理生活、法权体系、风俗以及它的科学、艺术、技

- (18, 197) 术熟练程度和行业活动方向的共同标志。这些专有的独特性必须从一个民族的那种普遍的独特性和特殊原则出发加以理解，反之亦然，特殊性的那种普遍东西也必须从存在于历史中的、实际发生的细节出发加以发现。一种确定的特殊性实际上构成一个民族的独特原则，这种说法是必须在经验中被接受并以历史的方式得到证实的方面。给出这种说法不仅预设了一种惯常的抽象，而且也已经预设了对一些观念的熟识；为了以这种认识方式称呼最伟大的人物，就必须 *á priori* {先验地}——如果愿意这样称呼的话——熟悉那个包含一些原则的东西的范围。开普勒在能够以经验材料构思他的不朽定律——这些定律存在于由各种观念组成的那个范围的规定中——以前，必须 *á priori* {先验地}，即事先就已熟悉椭圆、立方体和正方形以及关于它们之间关系的思想；那种对于这些普遍的基本规定的知识毫无所知的人，即使长期直观天空和天体运动，也决不能理解那些定律，正像他本来就不能构想出那些定律一样。由于这么不熟悉关于自由自行发展的形态形成过程的思想，就引起了一部分指责，它们是鉴于所谓的先验性和把理念带入那种材料中的做法，针对一种通常以经验方式保持自身的科学所作的哲学考察提出来的。于是，这样一些思想规定 {对于对象} 表现为某种异己的、不存在于对象中的东西；它们
- (18, 198) 对于不熟悉和不习惯思想的主观教养，也是某种异己的东西，而且不存在于表象和知性中，它们的这种缺失造就了关于对象的这种知性。从这里可以得出这样的表述，即哲学似乎不_·理_·解_·这样的科学。事实上，哲学必须添加这样的内容，即哲学不拥有在那种科学中占支配地位的知性，也就是说，哲学不是根据这样的知性

的范畴，而是根据理性的范畴行事的；但在理性中，哲学认识那种知性及其价值和地位。在科学的知性的这种做法中，同样有效的是，本质的东西必须与所谓非本质的东西区分开并得到强调，但为了能够做到这一点，就必须认识本质的东西；如前所述，如果世界史应当在整体上得到考察，这种本质的东西就是自由的意识和这种意识在其发展过程中的规定性，指向这些范畴的方向就是指向真正本质东西的方向。

关于一些事例——这些事例的类型是直接与一种在范畴的普遍性中得到理解的规定性相矛盾的——一部分通常也在于缺乏把握和理解理念。在博物学中，相对于明确表现出来的纲目和种属，当一种怪异的、失败的标本或杂交生物作为事例被展示出来时，人们也有权讲那句关于不确定的东西通常所说的老话，即规则准许例外，也就是说，在规则中存在例外得以发生的条件，或者说，在规则中显现出缺失的东西和中间形态的东西，这些东西是由于偏离规范而产生的。自然界的无力使它不能针对不同的基本环节和效用性确立它们的普遍种属和纲目。例如，[当]人的有机体在它的具体形态中得到理解，大脑、心脏和诸如此类的东西作为本质的东西被指出属于人的有机生命时，也可以有一种可怜的畸胎或某种怪胎，这种畸胎或怪胎大致具有一种人的形态或人的局部形态，也以一种人的躯体进行生产和生活，甚至生来就以一种人的形态呼吸，但在这种躯体中没有大脑，或者没有心脏。如果这样的样本被当作一个范例反对现实的人类有机体所要求的性状，那么，人及其表面的规定就被停留在抽象的名义上，相对于这样的规定，一种具体的、现实的人的观念当然是某种不

(18, 199)

同的东西；这样一种人必须在头部有大脑，在胸部有一颗心脏。

按类似的方式，恰当地讲，就会出现这样的情况，即天才、能力、道德操守与感受、虔诚在一切地域、体制和政治状态下都是可能产生的，不计其数的相关事例从不缺乏。因此，如果那种涉及自由的自我意识的差别相对于上文所述的品质，被视为不重要的或者非本质的，那么，反思就停留于抽象的范畴，并放弃了特定的内容，而对这种内容来说，在这样的范畴里当然是不存在任何原则的。

游离在这样的形式性观点中的教养的立场给种种机敏的提问、博学的见解、引人注目的比较、看似深刻的反思和空谈提供了一个无限广阔的领域，供它们支配的不确定东西越多，它们就能变得越发耀眼夺目；在它们努力取得重大结论的过程中，能够达到的某种固定的和理性的东西越少，它们就能越发频繁地得到更新和改变。在这种意义上，人们可以将熟知的印度人——如果愿意的话，也可以是叙事诗人³⁸——与荷马时代的人加以比较，并且由于想象力的伟大使得诗人的天才表现出来，所以，人们可以将印度人看得重于荷马时代的人；同样地，由于人与诸神形态的个别的、奇幻的特征或标志的相似，人们就把在印度人中认出希腊神话人物的做法看作是正当的。在类似的意义上，中国哲学就其以太一为基础而言，已经被冒充为同样的东西，这种东西后来似乎表现为伊利亚派哲学和斯宾诺莎体系³⁹；由于中国哲学也是借助抽象的数和线表现出来的，所以毕达哥拉斯学派的哲学，甚至基督教的教义都已经在其中被看到了⁴⁰。那些出现在最野蛮和最怯懦的民族里的关于勇敢、坚毅、高尚、自我否定和自我牺

牲等特征的事例，被看得足够使人认为，在这些民族可以找到与在最有教养的基督教国家相比同样多的、甚至还要稍微多些的伦理和道德等等。有人在这方面提出过疑问，说人在历史的进展中是否随着他们的全部教养的发展而变得更好，他们的道德性是否有所增加，因为道德性所依据的似乎仅仅是主观的意图和见解，是行动者视之为正当或违法、善或恶的东西，而不是这样一种东西，这种东西被看作是自在自为的，或者是在一种特殊的、被认为真正的宗教里的正当与善或违法与恶⁴¹。(18, 201)

我们在这里可以不探讨这种考察方式的形式主义和谬误，不确定道德或伦理相对于虚伪道德的真正原则；因为与道德据以建立起自己的独特处所的基础相比，世界史是在一种更高的基础上运行的，道德的独特处所就是个人的观念、个体的良心、独特意志和行为方式；这些东西具有它们自身的价值、归责、报酬或惩罚；精神的自在自为地存在的终极目的所要求和实现的东西，天意行使的东西，都超越了各种义务和那些在伦理方面落在个体性头上的追责与苛求。那些在伦理规定中、因而在高贵信念中与精神的理念的进展所必需的东西相抵牾的东西，在道德价值上高于这样一些东西，对这些东西的违犯在一种更高的秩序中可能被转变成使这种秩序的意志开始运作起来的手段。但在这种类型的各种变革中，两个党派一般都只处于同一类堕落的群体，因此，这仅仅是一种形式的、已被活生生的精神和上帝摒弃的正当性，这种正当性维护的是法律上合法出现的东西。所以，作为世界史上的个体的伟大人物的业绩不仅在他们的那种内在的、无意识的意义上，而且从世界的立场看，都显得是充分合理的。但从世界的

立场出发，道德群体是不应对世界史的业绩及其完成者们提出要求，他们不属于道德群体；也不应对他们提出谦虚、恭让、博爱和慈善等老一套的个人德性。世界史一般来说完全摆脱了这样的范围，这个范围包括道德性，也包括通常变样地得到探讨的道德与政治的分离；世界史不仅对此不作判断——但世界史的各个原则以及行动与这些原则的必然关系本身就已经是判断——而且使个体完全退场和不被提及；因为世界史所要记载的是民族精神的业绩，而将民族精神吸引到外在的现实性基础上的个体形态可以依然留给真正的历史编纂学。

同样的形式主义，例如道德的形式主义，伴随着天才、诗歌、甚至哲学的各种不确定性四处飘游，并发现这些不确定性以同样的方式无处不在；这是能思维的反思的产物，在那些强调和表示不要将本质的差别降入真正深层的内容，而要凭借熟巧进行运作的老生常谈中，这就是一般的教养；教养就其仅仅旨在将形式主义想要的内容剖析为各个组成要素，并以思维规定和思维形态把握这些组成要素而言，是某种形式的东西；这并不是那种自身需要成为意识对象的自由的普遍性，而是属于教养本身；这种关于思维本身和思维的各种与质料分离开形式的意识是这样一种哲学，这种哲学当然在教养中有自身实存的条件，但这种哲学仅仅在于同时赋予通常现存的内容以普遍性的形式，以至于它占有的东西紧密地包含内容和形式，并且两者如此紧密，以至于它将这样的内容，即通过把一种表象分析为大量表象的方法而被扩充为一笔不可估量的财富的内容，看作是单纯经验性的内容，而思维在这种内容中没有任何份额。但思想的业绩，更确切地说，

知性的业绩，不仅在于使一个在自身是具体的和丰富的内容的对象成为一个简单的表象（例如地球、人，或者亚历山大、恺撒等等），用一个词汇加以称谓，而且在于消解这些东西，同样在表象中将包含在这些东西中的各个部分分离开，并赋予它们特殊的名称。——这样做的目的是，关于教养不要说出不确定的和空洞的东西。但在这种动因由以出发的观点方面，很多东西将阐明，就像反思产生关于天才、能力、艺术、科学等等的各种空泛议论一样，反思也产生关于它们的各种普遍考察，形式性的教养不仅能够各种精神形态的每个阶段产生、发展并达到顶峰，而且当这样的阶段发展成一个国家，在文明的这种基础中进展到知性反思，进展到法律，因而对一切东西进展到普遍性的形式时，也必定在这样的阶段产生、发展并达到顶峰。在国家生活自身中存在形式性的教养的必要性，因而存在形成各门科学以及一种有教养的诗歌和一般艺术的必要性。在逐渐形成的各种技艺的名义下，人们所理解的教养反正会从技术方面要求人类的开化的共同生活；较少需要外在的需求和手段的诗艺以直接由精神产生的生活的要素，即声音为其素材，以极大的果敢并凭借有教养的表达（18，204）出现在一个没有统一起来去过法权生活的民族的状态之中，因为前文业已说明，语言本身超然于文明之外，达到了一种高级的知性教养。哲学也必定是在国家生活中才显现出来，因为一种内容由以成为一种有教养的内容的东西，正如刚才提到的，是属于思维的形式，而哲学无非是关于这种形式本身意识，是关于思维的思维；对此，独特的素材已经在普遍的教养中为哲学的大厦做好了准备；在国家自身的发展过程中必定出现这样一些时期，经

过这些时期，一方面，具有比较高尚的本性的精神被驱使着从当下向理想的宗教逃遁，以便在这些宗教中寻找与自身的和解，这种和解是精神再也不能在从它自身分化出来的现实性中享受到的；另一方面，由于反思的知性侵蚀一切以率真自然的方式被置于各个民族的宗教、法律和风俗中的神圣的和深刻的东西，并使这些东西在各种抽象的、无神的普遍性中变得肤浅和消散不见，所以思维被驱使着变成能思维的理性，必须以它自身的因素探索和完成这样的工作，即重新修整它使自身达到的堕落。

因此，在世界史上的所有民族中当然都有诗艺、逐步发展的艺术、科学和哲学；但不仅一般的语调、风格和流派，而且连内涵也是不同的，这种内涵涉及最大的差别，即合理性的差别。一种居高临下的审美批判提出的要求说，起决定作用的不应该是我们青睐的内容的素材，即实质东西，而是美的形式本身，正是想象力（18, 205）和诸如此类的东西的伟大，构成美的艺术的目的，这种艺术必定唯独是由一种自由的性情和有教养的精神加以考察和享受的。这种要求是徒劳无用的；如果内涵本身是无意义的或粗野的，是虚幻的或荒唐的，健全的人类感官就不能实现内涵的抽象，以便享受这样的作品。于是，尽管有人为了那些大量的形式特点，即创作和想象力的伟大、形象和感受的生动、措辞的优美等等，想把印度的叙事诗人与荷马时代的人等量齐观，内涵的差别依然是无限的，因而实质东西和理性的那种完全朝向自由概念的意识及其在个体中的显现的兴趣也依然是无限的。不仅存在经典的形式，而且存在经典的内容，进一步说，形式和内容在艺术作品中是很紧密地结合在一起的，以至于形式只有拥有内容，带

有想象性的、在自身没有自我限制的内容，并且这种内容是在自身具有尺度和目标的合乎理性的东西，才能是经典的；{否则，}形式就同时变成粗野的、无尺度的和无形式的、难堪的和狭隘的。同样，中国和印度的哲学，伊利亚学派、毕达戈拉斯学派，还有斯宾诺莎学派的形而上学，或者甚至所有现代的形而上学，就它们不过都是以太一或统一性这种完全抽象的普遍东西为基础的而言，都能加以比较；但是，这样的比较或等同是极其肤浅的，在这种比较或等同中，唯独重要的恰恰是形成一种概览，但在这种统一性的规定性方面，构成本质差别的恰恰是，那种统一性是抽象地还是具体地得到把握的，具体到是否达到在自身中的统一性，即精神；但那种等同恰恰表明，它仅仅了解抽象的统一性，因为它对各种哲学作出判断，而对那种构成哲学要旨的东西一无所知。

但也存在这样一些范围，这些范围在一种教养的实质内容的所有差异性中始终保持相同。所谓的差异性涉及能思维的理性；自由——它的自我意识就是能思维的理性——与思维是同一个根源（18，206）；正如不是动物、而仅仅是人能思维一样，也只有人拥有自由，因为只有人是能思维的。自由意识包含这样的内容，即个体将自己理解为人格，也就是说，在自己的个别性中将自己理解为在自身中的普遍东西，理解为能进行抽象思维、能放弃一切特殊东西的东西，因而将自己理解为在自身中的无限东西。因此，处于这种理解之外的范围就是那些实质的有差别者的一种共同东西。甚至与自由意识紧密相关的道德，就它只把普遍的义务和法权宣示为客观律令而言，或者，就它作为一种单纯否定的东西而

停留于对感性东西和一切感性动机在形式上的超越和放弃而言，即使在缺乏自由意识的情况下也依然是非常纯粹的。自从欧洲人熟悉中国的道德学说和孔子的著作以来，中国的道德学说就从信赖基督教道德学说的欧洲人那里获得了对它们的卓越性的极大赞誉和享有殊荣的认可⁴²；同样得到认可的还有这样一种崇高，凭借这种崇高，印度的宗教和诗歌（但对此仍必须附带说明，这是比较高级的印度宗教和诗歌），尤其是印度哲学，也表示和要求远离感性东西，牺牲感性东西⁴³。然而必须指出，这两个民族对自由概念缺乏本质的自我意识。但对中国人而言，他们的道德规则像自然法则一样，是外在的实定律令、强制法权和强制义务，或者是彼此客套的规则；他们缺乏那种使实质的理性规定变成伦理信念的自由；道德是国家事务，通过政府官员和法院得到实施。他们的这方面的作品不是国家法典，而不过是对主观意志和信念提出了要求，读起来像斯多亚学派的道德著作，是达到幸福的目标所必需的一系列律令，以致任意性显得处于那些决定执行这些律令的人们的对面，他们对这些律令可以遵守，也可以不遵守；于是，关于一种抽象主体，即圣贤的观念，在中国的道德家那里，像在斯多亚学派的道德家那里一样，也构成他们学说的顶点。在扬弃感性、欲求和世俗利益的印度学说中，目标和目的不是肯定的、伦理性的自由，而是意识的空无，是精神，甚至物质的寂灭。^①

① 边注：爱

世界史哲学散篇

(18, 208)

亦即无限实现过程的舞台

亦即无限实现过程的舞台

困境、灾祸、恶；易逝，只有悲伤；不满，懊悔；带着恐惧
避而不看；

ββ) 这种现象统合了需求和激情；同情；偶然性的领域
天意、手段；当激情被牺牲；在实行过程中糟糕地指定
终极目的与手段的什么关联

所以设想；洞见、普遍东西；α) 普遍的终极目的；自身不
会完成

β) 通过人；能动性；抽象法则；

需求、激情、利益；作为他们的主观目的；利益
仅仅达到、希求他们的目的

β) 德性、道德

α) 世界精神的抽象法权

β) 偶然性的领域

当我们这样作为手段；世界的舞台

绝对的终极目的；道德、德性；灭亡

(18, 209)

在特殊的范围中；

当他们的法权；

斗争、毁灭发生在这种特殊的东西中

这种一般的能动性是目的的内在手段

一个目的同主体的能动性和利益的结合；

所以，普遍的终极目的；理性与人们的能动性、利益；但人们的意识与无意识的差别；

在这里，当我们认为理性支配世界时，理性在人们的行为中仿佛是无意识的，即通过他们的行动，某种有别于他们直接知道和希求的东西同时得到实现和显露；在人的行为中还包括，人们拥有他们的特殊目的、他们的利益

在一个人杀人放火的事例中，要区分仅仅是正当的报仇，还是出于善的意图，但同时都是犯法

一座城市的灾祸；人

外在的关联

理性的狡计

所以，我们必须一般这样设想，即不能使关联在概念上得到理解，关联中的特殊目的有一种普遍规定

但个别的、外在的东西是与内在的、普遍的东西相关联的；行动、犯罪，人物〔的〕普遍使命和惩罚，非有意的或以率真自然的方式，正直的、有德性的；不知道他是有德性的；知道是道德的；这种认识至少占去德性的一半，历史上有一个比较切近的事例：恺撒是驾驭他的敌对者们的大师，他没有他们就再也不能生存；但他个人的敌对者们与元老院联合起来；他反对他们，使

自己——但只是内在地、自在地——成了罗马的独裁者；他不仅确立了自身，而且确立了统治罗马的独裁制。

世界史中的伟大人物

C. 进程

(18, 211)

α) 一般的发展；精神（人成长）

必须使自己成为它自在地所是的东西

达到关于它自在地所是的东西的意识

达到它的概念

精神在世界史中的劳作；可完善性；发展

β) 世界史表现精神发展的各个阶段，简言之，也表现这种意识发展的各个阶段；整个世界史都需要享有一种规定，这种规定对我们而言是熟悉的，即人是自由的；我们已谈过；

任何特定的阶段都被分给一个特定的民族，表现为一种独特的原则

αα) 在历史中，同时表现为天然的规定性；独特性作为民族的东西；（在思想中的哲学）

α) 深刻的、美好的感受

β) 世界史的用途；

从经验中学习

γ) 事例：希腊人、罗马人、北美人

ββ) 世界史上的民族；总是处在最高阶段的最强大的民族；
外在的

- γγ) 这种世界史上的民族在自身就是世界的发展进程
 (18, 212) {这} 只有一次; 大量的民族不是世界史上的, 在世界史上,
 {它们} 只是在某个特定的时期完成过一种短暂的工作
- γ) 各个民族的关系的类型; 一系列的民族在世界中显现出来; sous terre {在地下}, 潜伏; αα) 作为一个总体;
 内在的必然性, 是存在的
 各个民族的天然规定性的地理划分, 一个整体;
 这些民族没有形成这个整体
 在整体自身范围内的无需求的发展
- ββ) 在历史中; 仅仅静态的;
 在业已得到发展的国家, 中国人、印度人
 平静的原则; 不自由
 自由的不平静; 对于反思, 是与他物相关联的
 那种不平静, 缓进的, 仅仅预设自身, 仅此而已
 转向外部
 从此开始
 波斯人反对希腊
 革命、暴力
 理智, 在普鲁士国家由内而外的逐步改良, 1806年和法国的事件;
 不是好处, 而是理性的享用;
 排除开端的形式和史前史的东西
 国家形成的开端
 只有在合理性开始进入世俗实存的时候, 而不是在合理性仅

仅还是一种可能性，仅仅是自在的——在这里，这种自在东西是对历史定在而言的，历史定在是自在地合乎理性的——时候，接受历史才是值得和适合哲学考察的，其他哲学科学也要懂得这一点，

无机的、无意识的麻木或庄严

这是野蛮的，或者顺从的、温和的；

一种在其中理性使自己成为实存的状态；

自由的实存，即善和恶，因而法则的实存

社会

天然的、伦理的家庭孝道

历史既是 *res gesta* {已发生的事情}，也是 *historia* {叙述或描写}，借助意识和业绩

国家历史和只有在这里也才会实存的历史；

语言对历史来说是高级的、理论的生存条件，是超前的，出现在意志发展成普遍性以前

具有自我意识的自由成为无限的内容；

历史的实存以（有教养的）社会为前提

价值

国家

法律、自由、甚至宗教都有一种普遍的对象，所以，法律和自由仅仅希求这样的普遍对象、状态

意志即国家

印度的东西与中国的东西的对立，没有那种历史就没有国家的形成；

- (18, 214) 史前史处于我们的规定之外
理智的最高行为（理智的外在表现）
发展的奇妙方面；这个方面本身不是任何发展
一般具体的历史
投身于那些立足于自己的知性的民族的纯粹的、理论的
土地；
国家、理智值得回忆；
荷马在他的《伊利亚特》中诉诸回忆；
猜测、推断绝不是事实⁴⁴
各个民族中的纪念、思想
只有真正的利益；也有回忆和保存的外在普遍性
有声的语言自身默然前行

关于上帝存在的证明

这些思维规定的关联

(18, 217)

这些思维规定的关联构成所讲的证明同样在其严格普遍性中具有的全部内容；从根本上说，以后需谈到这种抽象思维也在内容方面怎样不符合于在证明中应当加以完成的工作。两个规定的这种关联最初可以被称为形式，在它的思辨方面尚须进一步陈述。同样的关联

这些反思通向这样的关联本身的出发点中的必然东西

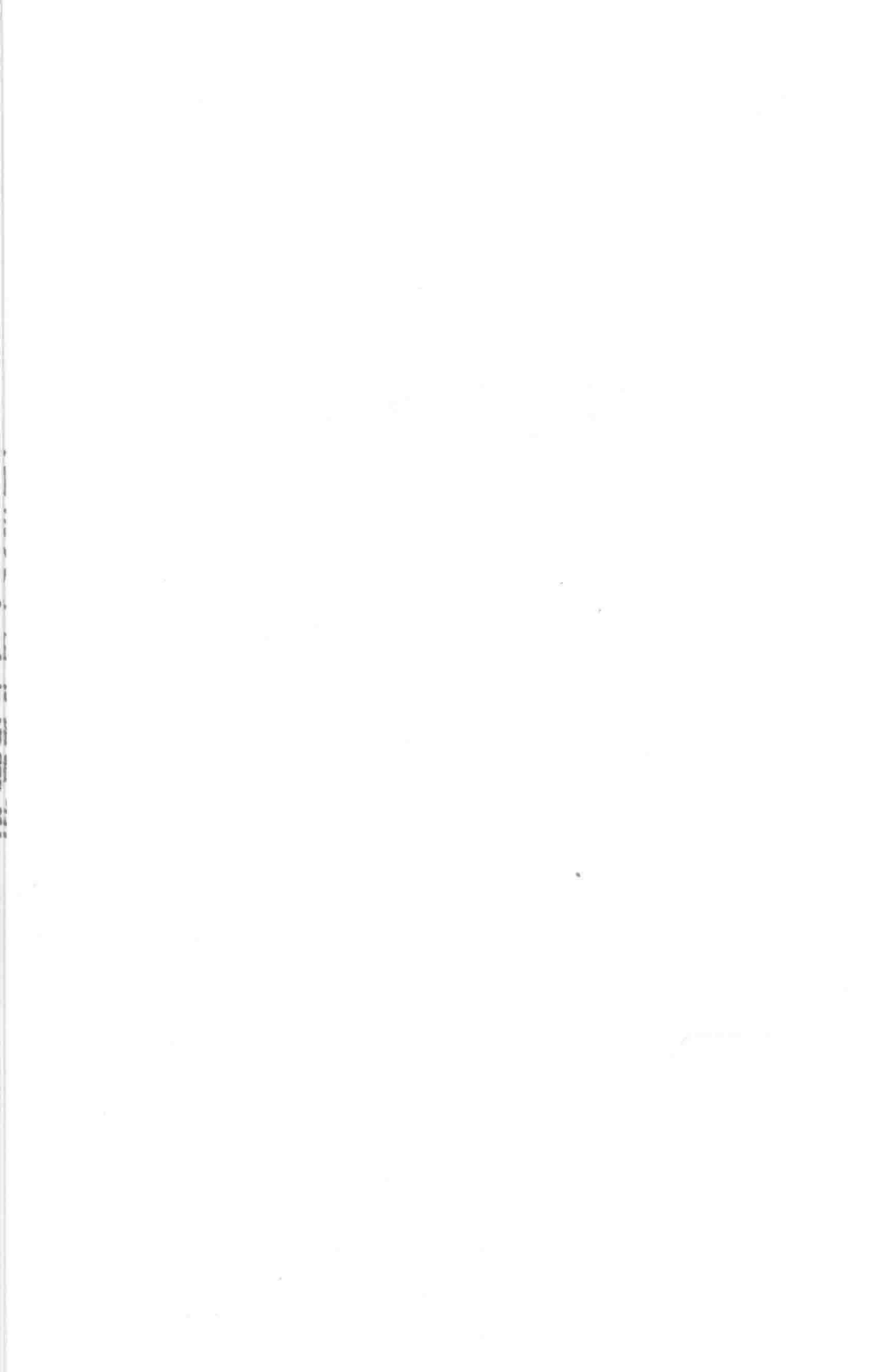
——过渡——不是从偶然东西到必然性，而是这样一种过渡本身，这种过渡就是偶然东西本身

1. 偶然东西——有限东西——的存在是它自身的存在，不是必然东西的存在

2. 偶然东西的存在不是它自身的存在，而是另一种东西的存在

好像存在不是一种思维规定

二手流传作品



与地中海以西业已向前推进的国家相反^①，在地中海以东地区展现出来的是依然处于地道的、形式相同的封闭状态的社会，它分裂为各式各样，是〔一个〕重要的对立面。波斯人的统治阻止了这些顽固的小据点彼此表达出来的仇恨、狂热和野蛮，阻止了它们彼此使对方变为荒漠和遭到毁灭，在一种还可以过得去的状态中把它们统合起来。小亚细亚的希腊城邦反正不比叙利亚地区好多少。——波斯人不抱仇恨情绪而生存于自由的阳光下，是态度宽容的，也不过是阻止着这些特殊部族彼此的敌意发作。

从这种化解特殊部族的行动中可以举出下列两点：

在叙利亚，α) 腓尼基人的勤奋和贸易，

β) 一方面，对丰收女神、大神母、（莫洛赫神）和阿多尼斯神的宗教崇拜，另一方面，犹太教，对耶和华的崇拜^②。

存在于此中的要素是：把各个民族引向一种状态，用我们能

① 边注：国王的体制，见卡里茨斯¹

② 边注：引人注目的要素

各个开端

α) 腓尼基人的贸易

β) 叙利亚人与以色列民族的情况

γ) 埃及

够同情的状态形成我们称为合乎人道的状态^①。

但是其次，正是埃及人同样属于所述特殊部族，他们被并入波斯人的统治。

α) 腓尼基人的贸易^②在叙利亚海岸有其所在地，这是一个狭长的海岸地带，它向东背靠黎巴嫩高山，宽度不超过一小时、顶多两小时行程就被切断，面向地中海东部各国，相当安全；人〔定居〕在一系列关键城市里，这些城市是泰鲁斯、西顿（一座最古老的城市）、比布鲁斯（最古老的城市）、贝利图斯、阿斯卡隆等等。贸易在这里是独立进行的，不是包含到国家整体中的环节，而是分散开的；在这里只存在各个贸易部族。贸易部分地走向亚细亚的腹地，是在波斯海湾和红海上进行的。腓尼基人由此才突进到波斯海岸。不过，他们的首要方向是朝地中海。他们自身富有发明能力和创造性——朱衣、玻璃制品、用象骨和金属做成的贵重器具——琥珀；突出的地方在于，他们广泛地、勇敢地在地中海航行，将殖民地在地中海的许多方面扩张，向东部地区突进，发现大西洋，在大西洋上航行。他们定居在塞浦路斯、克里特和罗得岛，进入色雷斯海岸上的萨索斯。（金矿山）——在埃及〔建立起〕腓尼基人的殖民地。撒丁；尤其在西班牙的西南部，〔他们〕广泛地在陆地上开采了丰富的银矿山。马拉加、塞维利亚和加狄斯是他们的殖民地，〔他们〕随后又〔转向〕南方，

① 边注：在小亚细亚海岸

② 边注：与海上贸易、因而与世界贸易类似的，是在幼发拉底河与底格里斯河上的贸易，在这里有好多深入的、密切的交往

[到达] 乌提卡，并在后来 [建立] 迦太基和许多其他的殖民地。他们从加狄斯出发，远航大西洋。——尼科国王² 允许腓尼基人从阿拉伯海湾出发，绕非洲航行。[他们] 向北 [航行] 至不列颠岛，在那里得到锡，甚至进入东部海域，在那里获得普鲁士人的琥珀。

在这里我们看到一种与以前的亚洲生活不同的特质：以收益获利为目的的航海勇气。信赖自己的人^① 原来是信赖自然世界的，人的机智把自然界用于他的目的，{可是在现今，} 人靠自己的机智对自然界加工改造，变得高于自然界的最狂暴的力量，高于大海，高于首领，不像以前那样崇拜自然界，把自然界视为高于自己的力量。人的理智成了这样一种力量，人靠这种力量摆脱自然界的狂暴威力，欺诈它，利用它，反对 [它] 而拯救自己。自然界就像 [一头] 野兽，对于它的发作，[人] 并不完全有把握，它会变得疯狂，[但] 它受到了控制。

这样就出现了一个要素，它与亚洲人对自然界的崇拜是不相容的；那时人们会想到对江河的崇拜，尼罗河是乐善好施的神仙，海洋不过是巨大的威力，而这个要素则是要摆脱对这类神仙的敬畏，摆脱对这类神仙的无限多的、奴隶式的崇拜。心灵生活遇到的危险情况、不测事件和最必要的东西上受到的限制，都不能容忍这类多方冷静观察和节制欲望的态度。海上居住的人们在任何时候都不做很多带有宗教意味的操作，[在他们那里居于

① 边注：无穷的不满——对于压迫、恶行和偶像崇拜

支配地位的是一种] 质朴的文化^①。

β) [我们可以说,] 这另一个环节支解了印度人的两个要素: 对于神的那种最野蛮、最有感性色彩的崇拜与这种关于神的纯正、抽象的表象 {形成了} 对比; 要求解放和人性化了的宗教环节由于宗教的缘故, 比出于政治的考虑更加重要。

αα) 对丰收女神、阿塔迦蒂斯、大神母、叙利亚女神的崇拜, 对感性自然界的屈服, 是极其感性的, 超出常规的 (科里班特³), 像印度文化那样超出常规, 不过具有另一个特点, 与欢欣鼓舞的情绪结合起来进行崇拜。——曲解。

ββ) 两个要素彼此仇恨的赤裸裸的民族性、野蛮性。

对外邦人的关系——偶然性——各个群体, 游牧民族喜克索人和努比亚人, 他们当中的一部分人在一个很长的时期完全统治过埃及。

各个小国的最初的统一可能曾经是由塞索斯特里斯⁴促成的。公元前 1400 年^②, 塞索斯特里斯——关于他的很多说法都是传闻——则未建立起与外邦的任何持久联系。那些小国依然在自身锁闭起来; 随后连航行也遭到禁止, 并且在它们那里禁止了外邦

① 边注: 祭司阶层与世俗统治的一分为二。对海洋的考虑, 对它的独立崇拜, 利用海洋

② 边注: 贝克:《世界史》, 第 675 页。

人靠岸。根本不〔存在〕与很靠近的提尔、与在埃及也有殖民地的〔腓尼基人〕的通航联系。

—祭司阶层与君主在 13 世纪和 12 世纪的对立。

切奥普斯与切弗伦⁵作为最大金字塔的建造者，作为祭司的友人，让把祭司们唤来——继承切弗伦的米开林诺斯⁶重启庙堂，〔建造〕更多庙堂——随后招来埃塞俄比亚人——埃塞俄比亚人统治〔维持〕三十年之久。祭司们在八个世纪里甚至变为国王，使〔军队〕不满足于战事。塞陶斯⁷是一位祭司（曾经做国王），是反对桑海里伯（阿拉伯人的国王）的战士，人们从他们那里夺取了他们的地产，拒绝为他们服役。此后埃及又分解为很多国家；水晶宫是十二个国家的一项作品，它在地上和地下有十二个大厅和三千个房间。希罗多德以前的 130 年，各个国家又统一起来。〔这一次，〕是萨姆提克⁸又把各个不同的国家统一起来（希罗多德的《历史》第 169 页），这是借助于伊奥尼亚人、卡利亚人、希腊人的力量（从希腊人那里来的卡利亚人的军队、舰队和海上的力量）。（18, 224）

III. 最后时期先〔造成〕一些重要变化，它们是避免走向没落的，但在没落以前并未维持多久。希罗多德的《历史》第 112 页报道说，24 万军人阶层在萨姆提克统帅下决定走向麦罗依，因为他们在卡尔尼松三年都不安营扎寨，〔一直〕不从事农耕。贝克《世界史》第 2 卷第 126 页记载，这是在萨姆提克统帅下出于对希腊后备部队的妒忌心。〔萨姆提克〕发动了对以色列、亚述和库列尼的战争，围困阿斯道长达 29 年；外来后备部队在那里驻扎下来——〔重新〕培训部队。军队由商人、手工工人和下

层民众 [组成]。埃及人责怪阿普利斯⁹的是他发动了对库列尼的战争，他们建议把阿玛西斯¹⁰拥上王位。阿玛西斯征讨亚细亚人，自身带了三万兵员和希腊后备部队，见第 174 页。阿普利斯带混合部队三万人进行反抗。阿玛西斯还发动了对冈比西斯¹¹的战争，但死亡于 [冈比西斯] 反抗埃及人的 [远征]。他的儿子萨门尼特丧失了统治；公元前 525 年，国土成为波斯的。埃及人 [此后] 总是有外来君主。

α) 狭窄的尼罗河谷，中间部分最深，直至往下 3 里，在山脉与荒野之间聚汇到一起，可怕。农耕同时依赖于水流。生活完全取决于尼罗河，它有周期性的泛滥。尼罗河与太阳运行同步；它是一切的一切。（河水被饮用，此时没有任何源泉，没有任何水井。）河水的涨落决定着农业的收成。埃及人按照这种关系安排他们的土地。（从事农耕和操持家务的技艺很高。）养鸡业的谋划驰名于世。在太阳城有溪水分流，在孟菲斯有当今开罗地区。这是一个富饶的、封闭的、漫长的谷地，在外边完全与周围的海洋、炎热隔开，外来的溪水由卡塔拉克特河截断，没有任何关联。征服者阿姆拉向哈里发奥玛尔 [写道]¹²，埃及首先是一块辽阔的泥土地，其次是一个有大量甜水的地带，一个常青的花坛。卡尔·里特尔 {《地理学》，柏林 1822 年} 第 821 页。

希罗多德给埃及人作出评语¹³：他们是他所了解的一切民族当中 λογιώτατοι {最值得注意的人}。[在他们那里，显示出了] 非洲人的迟钝性格与反思理智、高超艺术的一种惊人的对照。

αα) 由于靠近尼罗河，他们不得不建堤坝，保护家园，抵御
(18, 225) 河水。

ββ) 更多的是针对堆积物，在发伊乌姆就有好些小河谷，用一系列堆积物分离开。[在那里，他们懂得] 开渠引水。

[一年的] 过程是简单的，开拓的活动是简单的。从来不下雨。在冈比西斯对埃及发动战争时，底比斯下过雨；这是让人说到的奇迹。随着太阳的运转，6月27日大气压力发生变化，有了露水，尼罗河上涨，泛滥成灾。[土地变成了] 有了很多小鸟的海洋。(希罗多德把这比拟为埃及式的海洋。) 各种动物来了，有无数的鸟儿、青蛙、鱼类、朱鹭与羚羊，有熙熙攘攘的群体、此起彼伏的行动和尖叫声音。人们的忙碌都与这些 [有关]。因为人们要播种，作物成熟以后，要立刻收获。真正说来，{人们要忙的} 也就是每年播种和收获这样两次。按宗教的说法，农神是归于死神的。[他们的行动] 简单得就像烘烤面包和炉灶加热；生面团像种子一样会变得成熟，被送入炉灶，过一些时间，烤熟以后取出来。——收获并不依赖于多种多样的自然条件，不依赖于大气冷热交互、太阳光照与下雨。这是一个简单的、固定的、非洲式的过程。

β) 第二点是事务与生活方式的固定的特殊性。有几个等级，是一种固定的区别。子女 [接受了] 父母的事务。[埃及人] 在他们的劳作中是很有技巧的。希罗多德 {把等级} 区分为：1) 祭司，2) 武士，3) 牧牛人，4) 苦力，他们是居住在尼罗河东部山下的沼泽地的人，5) 商人，即 *Κάπηλοι*，[系指] 那种在小民中用生活资料进行交易的 [摊贩]，他们没有大商人，也不需要什么大商人，而是从事编织，6) 掮客，是后来从希腊引入的，

7) 尼罗河上的船夫¹⁴。见贝克《世界史》第 724 页。

农耕者在哪里？真正说来，农耕民是耕种上层等级的土地的佃农，见狄奥多罗斯《历史丛书》第 1147 页，贝克《世界史》第 740 页——好像每个佃农都这么做，这是耕作所需要的——每年的若干时间。武士们得到 *ἀρουραν* {土地}，把播种谷物的田地 (18, 226) [转移出去]。武士们被移居到下埃及地区。贝克《世界史》第 741 页。土地所有权掌握在国王、祭司和武士们的手中——详细的规定不确实。

阿玛西斯国王 [出身] 于一个低等阶层。——在武士阶层拒绝对敌人——桑海里伯，阿拉伯人或亚述人——进行战斗时，塞陶斯国王组建了一支由商人、手工业者和农民构成的军队，打击敌人。贝克《世界史》第 720 页。[他] 从武士阶层那里收回大片地产。

[所以，各个等级] 并不是那么出现的。连希伯来人也必须粉饰他们并不想闻到其气味的砖瓦。

武士阶层很厌恶阿普利斯要他们对库列尼人进行战争，他遭到了打击。阿普利斯丧失王位。连埃及人也屈服于埃塞俄比亚的进攻，遭受劫掠，很少对冈比西斯作抵抗。

C) 古代人的其他日常生活方式和国家建制一般都让人感到惊奇。他们的生活方式是单一的，自身封闭起来，{在他们那里} 不存在多种多样的生活式样、民族性格，只在土地、山脉、溪流和河谷方面有很少的差别，并没有外邦的那种宝贵的华丽场面。

[盛行的是] 少花钱多办事的风气。狄奥多罗斯计算过，他们的一个儿童达到成年的营养和教育费用有 20 德拉赫马 (达 6

个格罗森)，等于5塔勒。〔这是〕一个〔说明〕对外贸易很少的标志。也不〔存在〕金属货币。〔他〕未提到显示豪华和表现富有的东西——珍珠和宝石。绿宝石矿产还是由阿拉伯人开发的——〔卡约〕发现了这些矿产。

希罗多德关于埃及人在日常活动和饮食中表现出来的习俗作了很多描述¹⁵；但许多说法都表明，在外部表现出的是内部的东西，在一切习惯中能认识到民族的精神，从他的大量陈述中能发现某种精神，即大众遵守的精神，例如，妇女小便时要站立，男人小便时则要蹲下，男人穿两件外套，妇女则只穿一件。重要的是讲究干净，每天洗身体三次，衣服也是如此，祭司每天都〔洗刷〕饮水杯^①。连印度人（其他人在这里纯粹是迷信）都洗身（18, 227）体，但不洗衣服，也不洗餐具，因为这是伤风败俗的，在他们那里臭气跑不出来。埃及人每个月都要通便；埃及医生因为其技艺高超而闻名。〔医疗技术〕已经分工，对于不同的疾病，像对于眼疾和外伤，都有专门的医生。

按照希罗多德的记载¹⁶，在一部分埃及地区有一夫一妻制，人们居住在沼泽地带；在其他地区有多妻制。妇女是自由的，外出打工，没有地中海东部的封闭性；男人则在家中编织，农耕留有这么做的时间。希罗多德〔指出，这一切〕就像在其他民族里，是颠倒过来的。

更重要的是户籍规定。每个埃及人每年都得把自己的姓名和

^① 边注：关于祭司们行割礼，见希罗多德：《历史》，第2卷，第27节。（见贝克：《世界史》，第767页）

自己的住址写出来，送交当地主管。（这条法规是首先由阿玛西斯采用的，见希罗多德《历史》第 179 页¹⁷）。谁不能证明自己的身份，谁就会被处以死刑。这种仔细认真的结果在划分耕地时[就会看得出来]。

法官很认真，有 30 名，由共同体选出，书面审理案件，审理原告对被告辩护的答辩与被告对原告的再次答辩。主席由全体法官选出，取代他的是共同体选出的一位新法官^①。

法典必须存放在法院。最高法官默然无语，写出判决。他胸前挂着一个金镶玉嵌的饰物，是代表真理的标志。它有难以看清楚的象形文字，转向被判给财物的一方，法官把它挂到胜诉方的身上。偷盗行为（按狄奥多罗斯在其《历史丛书》第 104 页讲的）有 1/4 是小偷干的。立法者认为这种行为可以规劝，因为不可能完全禁止偷盗，可能做到的是人们只丧失一部分财物，因为不可能丧失全部财物。也许连玩弄狡计都在埃及曾经受到尊重。

小偷与失主都必须在共同体主席那里作出供词。

[一个] 债权人会拥有营养必需品。

^① 边注：神圣赞歌的汇集，见克劳伊泽尔（《象征语言与神话学》，第 1 卷，第 244—246 页），——游行的祭司唱出神圣赞歌。

关于上帝存在证明的演讲

(18, 228)

第一讲

这些演讲是用来阐述上帝存在的证明的。促使我讲这门课的外在动因，是让我在本夏季学期只讲一门能涵盖整个学科内容的课程的一种必要，而我还想除此之外再加第二门课——至少是关于一个个别学科对象的课。于是我随即选择了这样一个对象，这个对象跟我过去已经讲过的关于逻辑学的其他课程相关联，所以它作为逻辑学基本原则的一种独特表现，即使不是就内容而是就形式而言，也是对它的一种补充。因此这些演讲首先是用来讲给当初听过我的一般逻辑学课的听众听的，同样，他们也将最能听懂这门课的内容。

如果我们的任务是考察上帝存在的证明的话，那就显示只有一个方面，即证明的本性方面出现于逻辑学领域，而另一方面，即显然指上帝的那个内容，就属于另一领域，即宗教和对它加以思维的考察，亦即宗教哲学。实际上，在讲授这门课程中我们有意突出和论述的只是这门学科的一个部分；在授课过程中我们要更加鲜明地强调这个部分跟整个宗教学说的关系，而且还要同样证明，这门学说——就它本身是一门学科来说——和逻辑东西，都不像当初从我们的目的角度看所呈现的那样彼此分离，逻辑东西不单单构成形式方面，而且事实上同时处于内容的中心。

在我们按照我们原本的打算，想开始讨论时遇到的第一个问题，是对这个问题普遍抱否定态度的那种见解，它属于我们时代的教育水平所抱的成见。倘若像上帝这样的对象，只要我们呼它的名字，它就能提升我们的精神，以最内在的渗透方式振奋我们的精神，那么，只要我们思考我们打算论述的都不外是上帝存在的证明而已，由此引起的这种紧张，也许就会很快消退。上帝存在的各种证明已变得那么陈旧，以至于它们都被看成是早就过时的，属于旧形而上学的那种古董；可是，我们从其干枯的荒漠中终究找到了通向生气勃勃的信仰的拯救之路，从其干巴巴的知性之中重又升华到了温馨的宗教情感境界。要是采取措施，凭靠敏感知性的一些新变化和新技艺，来翻新已经一度被认为是对我们确信上帝存在的证明的业已衰败的支撑，要是以异议和反证来修补、堵塞已经变衰弱了的地方，那么这种念头即使哪怕有美好的意愿，也未必能得到什么裨益。因为不是这个或那个证明，也不是这个和那个形式或证明环节已经失去了重要性，而是关于宗教真理的证明一般已在当代思维方式中失去了信任，以至于认为此种证明的不可能性已经成了共同的偏见，更有甚者，要是一味相信这样的上帝认识方式，靠这种途经来获取关于上帝及其本性，甚至仅仅关于上帝存在的确信，那么连这种做法也够得上是有违宗教的了。因此，这类证明已如此不被看重，以至于它只是从历史方面才有人知晓，甚至连那些力求对宗教真谛获得科学知识的人，也就是神学家们，都可能不完全知道。

上帝存在的证明是由于要满足思维、理性的需要而产生的，但在现代文明中，这种需要同以往时代相比，却占有完全不同的

地位。首先必须提到的是目前在这方面形成的那些新观点，不过因为这些观点大体上都是已知的，而现在就把它们追踪到底又不是地方，所以就只能提及它们，而且仅限于在基督教的土壤内形成的形态。确切地说，在基督教土壤上，在人本身之内初次产生了信仰与理性之间的矛盾，怀疑渗透至人的灵魂，在那里达到了令人可怕的高度，使人不得些许安宁。当然，思维随着时间的推移，不可能不诉诸更早期的、像我们能简单地称呼的那些想象的宗教教派。与这些宗教相对立，思维不可能不直接反对这些宗教的感性方式，反对他们现有的其他内容。外在的哲学史都了解由此产生的这些冲突、敌对和纠纷。不过，在早期宗教范围内任何一种冲突都仅仅发展到敌对，而不是像在基督教内部那样，发展到精神与心情的内部分裂，在基督教内部，矛盾的冲突双方在一方面作为同根生者都刻骨铭心，在另一方面又可以在其矛盾中被这个根所关联，使精神从根本上发生动摇。所谓“信仰”一词只（18，230）被保留给基督教信仰；关于希腊人的信仰、埃及人的信仰等等，或关于对宙斯的信仰、对圣牛的信仰等等，谁也不置一词。信仰表现信念的内在性，而且与所有其他意见、表象、确信或意愿相对比，表现的是最深入、最无与伦比地得到浓缩的那种确信。然而这种内在性作为最深入的内在性，同时直接包含最抽象的深刻性，即包含思维本身；因此思维与这种信仰发生的矛盾是内心深处使人折磨的二重化。

所幸的是这样的不幸——假如可以这样表述的话——并非即是信仰与思维的关系一定会在其中存在的唯一的形态。相反，这种关系呈现为在信念上完全和平的关系，一方面是天启、信仰、

实定宗教，而另一方面则是理性、思维，两者决不一定会处于相互矛盾的状态，倒不如说，它们不仅可以完全处于一致的关系，而且连上帝在自己的造物中都不与自身相矛盾；人的精神从其实质性上说，在独立思考的理性中，在最初就该被敬重为神圣者的那个东西中，也不可能与自身相矛盾，关于上帝的本性和关于人跟神性的关系的那个表象是人靠上天照耀才大彻大悟的。所以，把整个中世纪看作是“神学”的，都不外是对基督教真谛的科学认识，也就是同哲学有本质联系的那种认识。把对信仰的历史知识视为科学，中世纪还离得很远。在各位教父那里，在所有能构成历史资料的东西之中，中世纪只寻找最高权威，只寻找作为教会信仰对象的一些训示和训导。当时那个时代全然不知的是另一个对立的趋向，这个趋向是：为了能从历史上解释一切较为古老的证明，仅仅为信仰而着手进行任何一类劳作，以探索它们得以产生的人的方面，并用这种方法把信仰归结到最低限度的原始面貌。这种趋向认为，从更深入的知识和发展意义上看，它肯定徒劳无果，而且与这样一种精神相矛盾，这种精神向信奉者表露信仰，认为原始面貌跟自己直接存在的地方相去甚远，所以只有从这里才有真理可寻。可见，这个趋向对那个时代来说也是人所全然不知的。在对这种精神独自皈依的信仰中，所有对理性而言最模糊的教条都是靠思维来观察的，而且对所有这样的教条都试图以理性为基础加以证明，尽管它们就其本身而言就构成信仰内容。我们在下面还将不止一次地提及的大神学家坎特伯雷的安塞尔谟在这个意义上说过¹⁸，如果我们坚守自己的信仰的话，那么，不认识我们信仰的东西，就算是我们方面的玩忽

职守 (negligentiae mihi esse videtur)。在新教教会中已形成这样 (18, 231) 的状况：由于神学的缘故，或与神学一起，对宗教真理的理性认识总是受到青睐，而且这样的认识在这里总是光彩夺目，这一切都说明人所关注的是，要看看理性的自然之光在真理认识中能照射多远，人的理性自身在这种认识中又能走多远，当然同时有一条重要的保留，即宗教已经比在某个时候能以自己的力量揭示理性的人传授过更高的真理。

这样一来就很清楚，有两个不同的领域在同时发展，而且它们在最初时候的和平共处得到下列差别的证实，即实定宗教的教条高于理性，但它们与理性却不相矛盾。科学的类似活动及其思维，从外在方面已获得前基督教或整个说来非基督教宗教的那种鲜明范例的鼓励和支持，如这样一个范例：一个已经沉湎于自身的人的精神，深深地打量了一下上帝的本性，认为人除了有一切可能的迷误，还是到达了伟大的真理，甚至到达这样一些最基本的真理，如一般的上帝存在，纯粹的、不夹杂任何感性成分的上帝观念，灵魂不朽和天意，以及诸如此类的东西。总之，人们既和平地研究实定教义，又研究宗教真理的理性认识，二者同时研究。但对教义持这样的理性立场，跟先前提到的理性信仰有所不同，人的精神能勇敢接近教义最隆重的宗教仪式，接近关于三位一体的神的教条，关于基督呈人形的教条，以及诸如此类等等。理性的这第二个立场目前仍胆怯地局限于这样一个公式，即认为思维只敢涉及基督教宗教连同随便哪一个异教以及非基督教宗教共有的那个普遍东西，也就是只涉及那个成为宗教的抽象内容的东西。

但唯有这两个领域的区分才使我们意识到，我们不得不把这样一种无差别关系指责为是无所用心，有意误导，因为在此种情况下，把对理性的信仰必定会看作是两者相互共存的：即思维对统一的向往起初必然导致对两个领域的比较，后来，当这两个领域已经被区分了之后，起先是信仰渴望与自身一致，接着是思维渴望与自身一致，就这样，一个领域不承认另一个领域，并抛开这另一个领域。知性中流传最广的一个错觉是这样——一个错觉，这个错觉发生在这样一种情形，即包含于精神的统一点的那个不同的东西，被看作是这样一种东西，这种东西不一定该循序渐进地达到把一个东西置于与另一个东西对立，从而使一个东西与另一个东西发生矛盾的地步。总之，一俟精神的具体性在自我分析(18, 232)中已经到了意识差别的时候，为精神展开炽热斗争的基础就已被奠定。所有精神的东西都是具体的，但在这里，在我们面前出现的精神却有其深入规定，它乃是信仰和思维的具体东西。这二者，即信仰与思维，不单单以多种多样方式彼此混合在一起，而是经常由此及彼地直接转化；不，它们的相互联系如此透彻，以致没有什么信仰会不包含推理、反省，换句话说，不包含一般思维，也没有什么思维会不包含信仰，哪怕是瞬间发生的信仰，因为信仰一般都是某一前提的形式，某个基础已牢固奠定的假定——不管它来源怎样——的形式，抑或是刚发生的信仰，这意思就是说，虽然在自由思维中，当下存在的东西就是前提，而在这之前或之后存在的东西则是深思的、明了的结果。但是在前提的这种转变中结果又有一个包含前提、假设，或包含精神活动的无意识直接性的方面。而此时我们就得把揭示自然界的事情——它

不依赖于自为存在的思维本身——置于一旁。我们唯独应当看到，为了达到信仰和思维的这个业已描述过的自在和自为的结合，需要有很长的时间，或许可能要一千五百年以上，同时还要付出更艰辛的劳动，只要思维在摆脱自身对信仰的沉溺时还没有获得对自身自由的抽象意识，同时也没有获得对自身独立和充分自由意识，在任何东西未经思维评判予以查证，和作为某种可接受的东西未经思维评判予以证实之前，思维都不再应该自立为王。思维把自身置于极端自由的立场的同时，充分自由到了这样一个自由的极端，即它凭借这种做法抛弃了任何权威和一般信仰，思维对信仰本身也迫使它同样抽象地看自己，即迫使信仰也力图在自身内完全摒弃思维。无论怎样，信仰已进展到这样一步，那就是它宣告自己已内在地摒弃了思维，不再需要这样思维。信仰被这样一个微不足取的思维的无知无觉遮盖起来之后，这个思维可以说不得不留在信仰这里，于是信仰又接着断言，说思维不能认识真理，它对真理来说是致命的，思维唯一能做到的，是看出自己的这种不能理解真理，从而在自身显露出这种原有的微不足道，由此就得出结论：自杀是理性的最高使命。这就是在当代人眼里思维与信仰的关系终于变成的东西。如今这信仰一般与思维对立，它作为直接知识已上升到能唯一理解真理的方法的水平，而以前却相反，安抚只能给人以他凭借进行证明的思维而认清是真理的那种东西。

{思维与信仰}对立的这个观点，看来没有哪个地方像我们拟在这里研讨的这个课题那样如此无所不包和颇有分量，这个课题就是对上帝的认识。假如思维和信仰的区分在加以研究时达到

(18, 233) 了对立，那么这就直接意味着，思维和信仰在形式上成了两个极端，是由内容抽象而来，因此思维与信仰首先不再以宗教信仰和宗教对象思维的具体规定相对立，而是作为一般信仰和一般思维或认识相对立，因为思维不应当单纯提供思维的形式，而应当以其真理提供内容。按照这样一个规定，对上帝的认识一般就被置于有赖于对认识本性问题的地位，这样一来，看来在研究具体东西以前就必须最终决定，一般对真理东西的意识是否能够和是否应当成为思维的认识或信仰。这样一来，我们原本的打算——考察上帝存在的认识——就已经转变为一般的认识考察了。哲学中的新时代就是这样展开活动的：任何哲学都从这样一项活动开始和论证，在对任何对象着手进行现实认识，也就是具体认识之前，必须先研究认识本身的本性。可是在这种情况下我们会冒这样一个危险——从论证充分这个意图谈这种危险也不可避免，如果我们估计到我们这个课程的目的的话——那就是：我们必须收集要比我们的时代所许可的范围宽广得多的资料。然而，如果我们更贴切地看这个目前对我们来说似乎不可避免的要求，那么我们便会看到，与这个要求一起变化的，只不过是课题而已，不是问题的实质本身。当我们将从事所需的研究，干脆只剩下做自己的课题时，不论在何种情况下，我们需要做的只有一件事——认识。可是在前一种情况下我们还会有一个课题，即认识本身。只要我们无论怎样都不停止认识活动，即不停止现实认识，那么我们要想把另一个课题束之高阁，根本不打算对它进行研究，而仍是让它留在自己的对象那里，那是毫无阻碍地可以做到的。越到后来，随着目的的实现，人们就会看到，对我们课题的认识就会

被这个课题本身证明为〔一般〕认识。真正的认识在于什么，而且也不可能不在于这里，这个证明可以说早已明了，因为这个原理本身不外乎就是同义反复。同样可以这样早知道的，即要求我们采取的这种迂回手法，也就是使认识得以在现实认识之前被认识，这完全多余，因为这种做法本身就是荒唐的。但如果把外在设置看作认识，凭借这种设置认识只与某个对象发生机械联系，亦即这个对象对它来说仍是异在的，只是外在地附着在它身上的，那么就这方面说，认识当然就呈现为某种特别的、个别的东西，这样一来，就完全有可能出现这样一种情况，即它的形式跟对象的规定毫无共同之处；认识同这样的对象打交道，也许只能（18，234）留在它原有的形式中，而不可能获得对象的规定，即不可能获得对它的真正认识。由于存在这个方面，认识被规定为有限的认识和对有限东西的认识。在认识对象中没有留下任何这样的东西，即对象原来内在的东西，它那不可认识的概念，同它格格不入——这是认识的界限及其终端，正由于此，认识是受限制和有限的。可是如果把这个方向看作唯一的、极端的和绝对的，那是知性的一个匆促的、缺乏论据的前提。真正的认识，要使它不是留在对象范围之外，而是在实际上研究这个对象，则应当是对象的内在的、它的本性本来就有的运动，这种运动只以思想的形式表现出来，是在意识中得到领悟。

采取了这种做法，这里就事先指出了当我们着手研究我们这样的资料时，必须注意的那些现代文明观点。这指的首先是，甚至特别是这样一种资料，在考察这种资料时本身就不证自明，说明以上所述有着价值无限的意义，即对认识的考察，与对认识对

象的本性的考察毫无二致。所以我所要指的是应该用以阐述我们课题——关于上帝存在证明——的那个一般意义，这个意义必须当作真正的意义来揭示。而这样的证明必定指的是人的精神上升为上帝的那种升华，并且对思想来说表现这种升华，甚至就连升华本身，都是向思想王国的升华。

至于一般知识，那么人从本质上说即是意识，因而一切被感觉的东西即是内容，感觉的明晰性通常也作为某种被表达的东西在意识中出现。感觉借以成为宗教感觉的那个东西便是宗教内容；所以这个内容是很重要的，它是这样一种东西，这种东西不是一般就可知道的。这种内容就其本质而言并非感性直观或感性想象，它不是为了想象，而只是为了思想起见；上帝即精神，而精神则只是为了精神，并且唯独为了纯粹精神才存在；思想是这种内容的根源，如果甚至后来它增添了想象和直观，如果这样的内容进入了感觉。思维的精神上升至上帝，而上帝本身便是最高思想，这就是我们将要考察的内容。

(18, 235) 这样的升华实质上奠定于我们精神的本性，这种升华对于我们的精神来说是必然的，而这样的必然性正好就在这种升华中表现在我们面前。展示这种必然性本身，无非是要说明，我们何以知道证明这点的。所以，我们就无须从别处来证明这种升华；它自己就证明自己，这无非是说，它自为地是必然的，因此我们就只需考察它自己的那个过程就够了，既然这种升华本身是必然的，所以我们就必须让这种必然性成为被这个证明所支撑的那种深入洞见。

第二讲

如果我们以在第一讲中提出的方式保留先前一般表述的那个关于上帝存在证明的课题，那么早先针对这课题的那个基本偏见就将被由此扬弃，就是说，这个关于上帝的证明是在这样一个意义上规定的，即这个证明只不过是对象在其自身内对它本身运动的一种意识而已。如果把这个意思应用于其他对象，那就会遇到一系列困难，而用到我们对象的时候，这些困难就该消失不见，因为这个对象是个不安分的对象，但自己对自己却只是一种主观的运动——精神向上帝的升华，只是一种活动，一种流动，一个过程，也就是说，它在自身具有必然的进程，正是这个进程才构成上帝的证明；考察必须只接受这个进程——这种考察将包含上帝证明。然而证明的用语却招来过分肯定的关于纯主观道路的表象，而这条道路是我们亟须打通的，这就是说，我们已经展示的概念还不能自我满足，最先就必须为这个对立的表象采取特别措施，把它消除掉。所以在这一讲里，首先必须商定关于证明的道路，即以更明确的形式商定，在我们这个情况下，我们从证明中疏远什么，消除什么。问题不在于要确定，我们迄今称谓的这种证明似乎没有过，不过有必要说明的它的界限并且看到，就像一般被不正确地认为的那样，这并非唯一的证明形式。而这一点，还同直接知识与间接知识的对立相关，这一点是我们时代一般说来最关注的事情，至于宗教知识，甚至一般的宗教信仰，由于这个原因，也是必须加以掂量的。

在谈论一般认识时，我们已经触及的差别是，必须引起注意的上帝证明有两种，其中之一恰恰就是我们只为认识目的用来作主观认识的那一种；这种证明的活动和进程就只能落在我们自己身上，这并非对所考察事物的那个原有进程。如果更加审慎地思考这个证明过程是怎样组织的，那就表露出来，原来这种证明方式在关于有限事物和关于事物有限内容的科学中也有其位置。为此目的，我们就从全程运用的和尽人皆知的这种证明方法的科学中来举例说明。例如当我们证明几何公理时，就有一部分是任何证明的单个部分都必须在自身内部包含的论证，比如当我们解代数方程的时候；但另有一部分的整个进程取决于目的，由目的来论证，而在这种情况下，我们确有这个目的，而且同时也受到以下情况的制约，即这个目的确实是以这种方式达到的。然而谁都清楚地意识到，我由之获得数的那个方程，在变换方程的同时，绝不通过所有这些操作，才得出这样的数，而那些几何线、角等等的大小绝不通过一系列我们由以得出自己结果的那些定义，而且也绝不由它们产生。我们凭借这样的证明看出的必然性当然符合客体本身的一些规定；这些大小是客体本身的大小，但一些大小在同另一些大小的相互联系中发生的有序运动则是完全让我们碰上的——这是这样一个过程，这个过程能实现我们看出的目的，但它不是流出，客体凭借这种流出在本身内部获得这样的关系和那样的相互联系；总之，它既不自己产生自己，也不像我们靠理解过程产生它和它的关系那样，被产生出来。

除了本来意义的证明以外，证明的本质属性——它们是为我们考察它的那种目的所需要的——被我们区分出来，在有限知识

领域内证明还被称作这样一种东西，这种东西从其更进一步的意义上说只不过是一种显示而已——在一般经验中对表象、原理、规律以及诸如此类东西的揭示。历史的证明从我们考察认识的角度来看是不必在此专门举例说明的；这样的证明就其资料而言也是建立在经验基础上的，或更确切地说是建立在知觉上的；另一方面，这个证明指的是他人的知觉，是这样一些结论的证明，这些结论是由推论，即由本来的知性对事变和行动的客观的相互联系得出的，而证明的批判是把这些资料作为自己的前提和基础使用的，所以这两种证明简直就没有差别可言。但如果推论和批判构成历史证明的另一个本质方面，那这就会像带着别人的表象来对待这些资料；总之，主观东西从一开始就进入了资料：结论和资料与整体的联系，同样都是主观活动，所以整个进程和整个认识活动跟整个事变本身的进程相比较，有着完全不同的组成部分。至于在现在经验中显示的东西，那就连这个活动首先也是被单个知觉、观察等等所占据的，即被这样的资料所占有的，人们只指这样的资料；但这个活动还受到别的东西的关注，以便于进一步证明，在自然界和精神里，有这样一些类族和种类，有这样一些规律、能量、力、能力，即各门科学通常规定的那些东西。这时我们置于一旁的是对所感知的内在感觉和外在感觉中主观东西的形而上学和寻常的心理学的想法；不过资料在科学中并非像它在感觉和感知中那样存在的；相反，科学的内容——类族、种类、规律、力等等——从一开始就已经通过资料分析被标明了，比如资料的“现象”，把一切看起来像不存在的东西变空，把一切所谓存在的东西（虽然没有指明硬性的尺度，来说明什么东西

(18, 237)

可以被认为是不存在的，和什么东西是存在的）以及全体之类合并到一起。大家都承认，并非感知东西本身构成这些抽象，并非它本身在比较自己的“个体”（或个体的地位、状况以及诸如此类），并非感知东西本身在把全体合并在一起以及诸如此类，所以大部分的认识活动是主观的，而从所得的内容看，部分的规定，作为逻辑的形式，就是这样一种主观活动的产物。术语“标志”，如果还可以使用这个含糊的用语的话，从一开始就意味着只顾我们指出它们的需要，仅仅着眼于那些质量的主观目的，而把其他一些也存在于对象中的质量则弃之不顾；“标志”一词之所以被认为含糊，是由于类族或种类的规定迄今都被看作是重要的、客观的，似乎它们的存在不仅仅是为了我们可以注意到它们。——当然，人们也可以这样表述，说这个类族是在一种类属中舍弃它设定在另一类属中的一些规定，或是说这个力在它的一种表现中舍弃它在另一种表现中存在的情况，从而使自己在力本身面前显得是些非本质情况，而力本身则从外在方面藏而不露，在内埋伏起来，变得无所事事，或举例说，天体运动规律把每一个别位置和每一天体用以占有这位置的每一瞬间引开，这样一来，正是由于这一不断的抽象的结果，它就显得是规律了；这样，如果把抽象过程视为这个过程恰好在这个蓝图内显现的那种客观活动，那么这个客观活动终究是与主观活动及它的产品极其不同的。前者抽象的是一些天体，即把它们从这个位置和这个时间瞬间引开，但它们立刻就落到后面去了——落到一个单独的、暂时的地方和落到一个时间瞬间，就像种族的类属总是出现在这么偶然的和不重要的情况中一样，并且总的说来，出现在个体以

及诸如此类的这样一种外在的单一性中，而主观的抽象则是把规律像类属等等那样加以突出，同时把它们转移到自己的普遍性中；而它们就在这里，在精神中存在和保留下去。

在认识活动的这些塑造中，这种活动由单纯的表明走向证明，由直接的对象性走向对它来说特有的产品，与此同时它改变了自己的规定，对方法、方式、主观活动的个别论证可能存在要求，比如论证它们的追求和它们的方法理应受到检验的那些东西，如果在这种认识活动那里，在这个活动的过程那里有自己特殊的规定，这些规定不同于其内在对象的规定和过程。但是，要是不深入到这种认识方法的结构本身中去，从我们在它那里已经看到的那个简单的规定，就立即会得出这样一个看法，即既然这个方法整个都是打算做到这样一点的，那就是按照主观的形式来研究对象，这样，它也只能认识对象的关系。在这种情况下，甚至提这样的问题都可能被看作喜庆的事情，这问题就是：这些关系是客观、现实的还只是主观、理想的；且不说“主观性”和“客观性”“现实性”和“理想性”这些术语本身是完全不确定的抽象。内容客观还只是主观，现实还是理想，在任何情况下都只不过是各种关系的堆积，而不是自在自为存在的东西，不是对于物的概念或无限东西，而认识是只应当涉及这种东西的事情。如果认识的这个内容只是被曲解了，只是被理解为关系、现象等内容，即被理解为对主观认识的关系，那么，看来也只得真正承认现代哲学的这样一个明显的结论，即上面描述的思维、证明方式不能认识无限东西、永恒东西、神圣东西。¹⁹

以上所述的東西一般都被突出在认识中了，并通过思维，以

最贴近的方式涉及认识，涉及这样一个认识，这个认识只有此刻才打动我们，同时也涉及它的重要环节，即证明——这一切都只是从一个方面来认识停留在对象本身以外和有别于对象形成本身的思维活动是怎样运动的。部分地可以认为，这样的规定已足以实现我们的目的，部分地则认为，必须把这个规定看作是与片面性相反的那种最本质的东西，这种片面性包含在对认识主观性的思考中。

与认识对象的认识相对立，必定包含着认识的有限性；然而，不能把对立面本身看作是有限的、绝对的，也不能把认识产物看作只是由于对主观性的这个抽象产生的，但就它们自己受这个对立面的规定而言，就内容受上述外在性的触及而言，则可以把它们看作这类现象。这种观点对内容的性状有些影响，而且容许有一定看法，而前一个看法除了提供对主观东西的抽象范畴以外什么也没有提供，虽然这个范畴还被看作是绝对范畴。证明怎么由以获得的方式对于内容的质来说，还完全是共同的，整个来说应当追究的是内容，既然认识在内容中仍是一种外在的关系，正由于此，它本身就规定为是外在的了，更贴近一点说，是由一些有限的规定性的抽象构成的。这一类的数学内容，对它自己来说就已经是大小，几何轮廓则属于空间，因此它们是自己根据自己的情况以自己的原则有相互外在存在的，同时有别于现实的对象，也显现出这样的对象的单面的空间性，但无论如何不是它们的具体补充，由于这个缘故，它们只能成为现实的。同样，数以自己的原则有其单位，有许多这样的独立单位的形成，所以整个说来，这完全是它们的外在联系。认识在我们面前为我们所拥

有，只有在这个领域才可能极其完备，因为这个领域允许有一些单纯的、不变的规定，它们相互之间的依存性——认识这种依存性就是证明——同样是固定的，并且给认识提供了必然性的连贯进程；这样的认识能穷尽其对象的本性。

证明的连贯性虽不受数学内容的限制，但涉及所有的质料部门，它既有自然的又有精神的；至于说到在这些质料认识中的连贯性，我们则可以把一切归结为一点，即我们说过，这样的连贯性以推论准则为支撑；所以，上帝存在的证明就其本质来说也是推论。然而对这些形式的研究明显地都关乎逻辑学；它们的基本缺点应当在讨论这些证明时揭示出来，这是我们早就打算做的事情。在这里，与以上所述相关的问题是必须指出，在推论准则那里有一个按数学演算方式进行的论证形式。各个构成推论的规定之间的相互联系依赖于规模的关系，这种规模是各个规定相互拥有的，并且被正确地视为大的或小的；这种规模的规定性事先决定概括的正确性。像兰贝特和普劳奎特这样的先前的逻辑学家，都力图发明这样的标志，借助于这种标志可以把推论中的相互联系导致同一，导致抽象的数学的同一，导致均等，所以结果看起来像是解算术课题的机理。²⁰至于按照这样一些对象——这些对象就其本性来说都是外在于自身的——的这种外在的相互联系来谈论认识，我们则必须像谈论间接的认识那样谈论这一点，并且要更细心地考察对立问题。

至于以“类族”“规律”“力”等词标明的那些形态，认识对于它们来说则不是外在的，相反地，它们都是认识的产物；然而，产生它们的认识，正如前面所说，只有通过对具体物体的抽

象，才把它们产生出来；所以说它们的根就扎在这种具体的东西里，可是它们本身实际上都与现实分离；它们是比较数学形体更具体的东西，但它们的内容实际上却偏离原始的东西，这种原始的东西本当对它们来说是正当的根由。

这类认识方法的所有欠缺，可在这里，可在与一个当初把认识产物当作现象看待——因为认识只是一种主观活动——的看法相比产生的另一种变异里看得出来；在两种情况下结果都是共同的，而当前我们需要考虑的，是什么东西与它相对立。关于精神目的不够明确的那种东西，为了使它认清自身是无限的东西、永恒的东西，认清它在上帝内部变得充满热情——这就是精神的活·动——这种精神一般都是凭借抽象、推论、证明才可想象。这种看法，这种在我们时代最普通的对于思想产物的看法，由此直接走向另一极端，把无证据的直接知识、无认识的信仰和无思索的感觉当作认识上帝真理和拥有这种真理的唯一方法。使我们确·信·的是，那个最不会认识更高真理的方法，也就是独特的、唯一的认识方法。²¹两种推测最紧密地相互联系；一方面，我们在研究本来打算分析的东西时，应当使这种认识本身摆脱片面性，同时以这种方式说明还有另一种认识，而不是只存在被看作唯一重要认·识·的那个东西；另一方面，信仰提出的这样一个与认识相反的要求是成见，它认为自己是坚定的、牢靠的，由此就产生更严格地研究它的必要性。对于这类要求必须立即指出，真正的、无先入之见的信仰愈在不得已的情况下可能提更多要求，就愈会提的更少，而这类场合只有在信仰的论断只属于知性、枯燥乏味和有争议时才会出现。

至于这种信仰或直接知识的情形怎样，我已经在别的地方²²详细作了说明。这是论述上帝存在证明的论著——如果这篇论著属于我们时代的话——的开始，对于信仰的论证还不能算完成；至少还应提及一些主要环节，必须按照这些环节来评判这种论证，并给它以应有地位。

第三讲

前已指出，即将谈论的这个信仰论证，看来超乎真正的、无先入之见的信仰范围之外；这样的信仰，一俟发展到认识意识，并因而占有了认识意识，倒反而打算走进认识，对认识充满信任，因为信仰首先对自身充满信任，它相信自己，感到自己坚固可靠。当前谈论的是信仰，信仰对于认识持有争议的对立态度，甚至有争议地表明反对一般知识；由此可见，这不是信仰，它把自己同另一种信仰对立起来了；信仰是它们共同的东西。这是与内容对立的内容；但如果由此深入内容里面，那么这就会直接带来认识，当然，如果对宗教真理的反驳和维护不是靠这样一些外在手段进行，它们与信仰和宗教格格不入，并不亚于与认识的关系。因此，抛开这样的认识的信仰，就向无内容的方向进发；这首先是一般抽象信仰，这信仰使自身与具体知识、认识对立起来，完全不注意内容。信仰在这种抽象性的条件下走入自我意识的简单性；自我意识一面处于自身的简单性，一面还内容丰富，这便是感觉；凡知识中包含的东西便是内容，这里就有感觉的规定性。因此对抽象信仰的论证这时就直接导向这样的感觉形式，

在这个形式中，好似在不可攻克的堡垒中一样地挖掘知识的主观性。——因此，必须简短地指出〔对知识和信仰〕的这样一些观点，这些观点说明它们的片面性，以及由此造成的它们的谬误性，这些观点带着这种谬误被论证为一些最基本的规定。信仰——让我们从它开始吧——是从知识虚无开始的，目的是为了〔证明〕绝对真理。让我们把这个前提先留给它，并看看信仰本身究竟是什么。

为了开始我们先来指出，当人们把这个矛盾像通常说的那样，完全用信仰和知识的矛盾的一般形式来理解的时候，这样的抽象立即就会受到指责，因为信仰属于意识范围，因为人所信仰的东西，他是知道的，而且是确实知道的。立即可以看出，即使仅仅想以一般的方式分离信仰和知识是多么荒谬。

再有，既然人们把信仰称作直接知识，而这就应当把信仰与被中介的知识和进行中介的知识严格区分开。我们在这里把这些概念的思辨讨论置于一旁，以期停留于这个论断的固有领域上，所以我们就给这种绝对的分离在对面设定了这样一件事实，即不存在任何知识，就像不存在感觉、表象、愿望，不存在涉及精神领域的活动、属性或状态一样，而这种种都可能没有被中介和进行中介，就像一般都没有一个自然界和精神的对象一样——不论在天空，在地上和地下，这个对象也许都没有包含中介的规定，也没有包含直接性的规定。而这个事实作为普遍的事实，是逻辑学哲学在思维规定的整个范围内制定的，不过同时还带有它的必然性——我们在这种情况下就不必去诉诸它了。至于感性材料，不论是外在感性材料，还是内在感性材料，大家都承认它是有限

的，也就是说，它唯有通过他物的中介才可能存在；但要容许这个材料本身超过精神的高级内容，在范畴中具有其规定，而范畴的本性如在逻辑学中确定的，不可分割地包含上述中介环节。然而当前我们却受到这样一种情况的限制，即我们碰到完全共同的事实，不管这些事实被理解为什么意思，和被赋予了什么规定。我们对这一切都不加宣扬，也不举实例，就停留在这样一个对象上，这个对象没有出现上述动静，在这里与我们相关最近。

上帝是一种活动，是一种自由的、关乎自身的、留在自身的活动——这就是在概念中，或甚至在任何表象中关于上帝的基本规定：上帝自身是自己对自己的中介。如果把上帝规定为创世主，祂的活动就只被理解为向外进展的，从自身使自己膨胀起来的，被理解为进行直观的创造，不返回自身。创造的产品是一个不同于上帝的东西，是世界；中介范畴的进入会立刻招来这样一个意思，即上帝是通过世界的中介存在的；大家至少会有理由说，上帝是以世界为中介，以创造物为中介，成为创世主的。可是这也许是个空洞的同语反复，因为创造物的规定已经直接包含在前一个创世主的规定中去了；从另一方面说，创造物作为世界同时留在上帝之外，在表象里是一个相对于上帝的他物，所以说上帝在自己的世界的彼岸是没有世界而自在自为地存在的。可是在基督教里，我们至少应该知道上帝只是创世活动，而不是精神；对于这个宗教其实素来就有这样的明显的意识：上帝是精神，也就是说，不论祂是自在的还是自为的，祂对自身像对祂的一个他在（简称圣子）一样，即祂在自身就是爱，从本质上来

说，这便是自己对自身的中介。上帝当然是世界的创世主，这样就得到了充分的规定；但上帝不止如此，真正的上帝是自己对自身的中介，就是这种爱。

在信仰那里，上帝就是它的意识的对象，正由于此，它具有这种与它的对象的中介活动；信仰在个体中现实存在，只是凭教育与培养，凭整个人的教导与培养，更有甚者，凭上帝精神的教导与培养，作为这样的中介而存在的。但是，不管是上帝或随便哪个东西，或随便哪个内容，都会以完全抽象的方式成为信仰的对象，它像一般意识，是主体对客体的这种关系，所以说信仰或知识唯有通过对象的中介而存在，不然的话，就是空洞的同一，信仰什么和认知什么，都无从说起。

然而反过来说，这里也已经包含另一个事实，这就是，同样也没有任何只是被某个东西中介了的东西。如果我们提问直接性作何理解，直接性则应当没有任何由中介即时设定的差别而存在于自身之内；正由于这样，直接性是同自身的简单耦合，因而它只是一种直接的存在。再有，任何知识，不管是中介的还是直接的，就像所有另外的东西一样，至少是存在的；它们都是最小的和最抽象的东西，一般都可以说是某种东西；就算它像信仰、知识一样，是主观的，它也是存在的，存在属于它，就像这样的存在应该属于只在信仰、知识中才有的对象。这一点看来非常简单，然而也可以引起哲学的不满，它为了这个简单本身，反而抛开了信仰包含于其间的那种圆满与温暖，并转而走向像存在这样的抽象性、直接性。实际上这不是哲学的过错，但信仰和直接知识的这个论证，是依据这类抽象作出的。在这里，信仰的全部

(18, 244)

价值和关于它的所有有限的推论，都理应在于这样一点，即它不是被中介的知识。要知道，我们也快靠近内容了，或者倒不如说，我们可以用同样的方式只靠近这样那样的内容对知识的关系。

接下来我们也正需要指出，在思维中的直接性那里，即在信仰的直接性那里，也存在以下的规定，那就是：信仰不只一般地知道它所相信的是什么，不仅具有关于所信的东西的某种表象或知识，而且对此知道得确实可靠。信仰的中枢在于确信，但我们在这里还遇到了一个差别：我们把真理与确信区别开来了。我们大家都清楚地知道，人们过去和现在确实都知道很多东西，但它们还没有因而成为真的。举一个通常的例子，人们很久以来就已确实知道，千百万人迄今依然确实知道，太阳总是围着地球转动；埃及人所相信的和视为可靠的是，圣牛是大帝甚或至高的上帝；希腊人也是这样看宙斯的；印度人直至现在还确实认为牛是上帝，而其他的印度人、蒙古人和许多民族认为达赖喇嘛这个人是上帝。这样的确信过去被表述出来和加以论证，是完全可以做到的；任何人都可以说：“我确实知道某个东西”“我相信它是真的”。但要是这样，每个人也就同时有权对所有其他人这么说，因为每个人都是“我”，每个人都有知识，每个人都确实有知识。但承认这种怎么也不能绕过的权利，表现出这样一个要求，即在所有这种“知识”“确实可靠的知识”那里，在所有这种抽象东西那里，可能有最不同、最对立的内容，而对这种内容的辩护正应该包含在这些说明知识、信仰确实可靠的最具保证性的声明之中。但什么样的人 would 挺身而出，宣告说“只有我知道的东西，我

确实知道的东西，才是真的；我确实知道的东西之所以是真的，是由于我确实知道这东西”呢？——真理同单纯的确信永远对立，确信、直接知识和信仰对真理作不出判定。基督的圣徒们和朋友们用他们的自己的耳朵和所有的感官，从他的直接出场、本人演讲和亲口表述的言词，全神贯注地汲取真正最直接的确信，他们由这样的确信、这样的信仰和这样的信仰源泉出发，把它们指向真理，它们本该通过精神才在遥远的未来被导入真理²³。由上述源泉汲取来的最高的确信除了信仰本身的内容，就再也没有任何可取之处。

当信仰被确定为与间接知识相对立的直接知识时，这信仰就被归结为上述抽象的形式主义；这一类抽象允许称作感性的确信，我有这种确信，它是这样一种确信，即我具有身体，说明我之外有物，不仅称它为信仰，而且可以由它得出信仰，或证明信仰的本性是什么。可是对于在宗教领域中什么被称作信仰这一点说，在信仰中只看到这样的抽象将是不公正的。相反，信仰应当充满内容，它应当是内容，而且是真正的内容，更有甚者是这样的内容，这个内容是与这样的感性确信离得很远的，比如像我有身体，我周围都是物这样的感性确信；这个内容应当在自身包含真理，而且完全是另一种真理，同刚才所述的有限物、感性物领域相比完全是另一个领域。因此，上述指向形式的主观性的方向应当寻找指向客观的信仰，因为这种信仰终究还要涉及表象，涉及关于表象的知识，涉及对于一种内容的确信。主观东西的这种最后形式是感性形式，在那里已经失去了内容的形态，失去了关于内容的表象和知识。所以我们非谈论这种形式不可，更何况当

今我们传扬的正是这种形式的要求，并且也已经不是幼稚而无偏见的了，而是依据以上已经列举的那些理由得出的一个文化结果。

第四讲

感性形式同单纯的信仰本身简直是一脉相承，这一点我们在前一讲已经指出；它在自身内部还更强烈地排挤自我意识，把内容向感觉的单纯确定性方面发展。

宗教必定是有感觉的，它必定存在于感觉中，否则就不是宗教；信仰不可能没有感觉，否则就不是宗教。——应当承认这是对的，因为感觉不外是我的单纯的主观性、直接的主观性，我本人就是这位存在着的个人。如果宗教对我而言只不过是表象，而信仰也是表象的确信，那么它的内容就在我面前，信仰是我面前的一个对象，还不是与作为单纯自我的我同一的；我还没有被它渗透到这种程度，以致它已经构成我的质的规定性。而要求却在于信仰的内容与我有最深入透彻的统一，以便使我的这个“我”有这个内容，即它的内容。若那样的话，内容就成了我的感觉。人面对宗教应当毫无保留，不私自隐瞒，因为宗教是真理最深入透彻的领域；总之，信仰不仅应把握暂时还处于抽象状态的这种本身既是信仰，同时也是知识的“我”，而且应在它的单纯的、(18, 246)包含了这个“我”自身的一切的人格中把握具体的“我”，说明感觉也就是这种在自身之内不分离的隐秘东西。

然而人们是以这样的规定性来理解感觉：感觉是一种个别

的、能在个别时刻存在的东西，就像同另一个别东西混杂在一起，在这另一个别东西之后和之旁存在一样；可是相反，心却从感觉的众多方面，从它们的漫漫岁月，标示感觉的包罗万象的统一；这是基础，它一方面把感觉的实质除了终于显现为外在现象的那个瞬息之外，储存于自身，同时也收集和包含这种实质。在这种实质的牢不可破的统一中，心表现活跃的精神方面的单纯脉搏，宗教能深入感觉的所有不同的内容，同时成为巩固它们、掌握它们和引导它们的实体。

但是这情况本身使我们立即得出这样一个看法：这样的感觉和心只是一个方面，而感觉和心的规定性则是事情的另一方面。既然这样，我们就立即应该说，宗教之所以是真正的宗教，不是由于它存在于心里或感觉里，同样也不是由于它是一种信仰和直接的、确实的知识。所有的宗教，不论是最虚假的宗教，还是最不地道的宗教，它们同真正的宗教一样，也存在于感觉和心里。还存在一些无道德的、不公正的、无视上帝的感觉，就像也同时存在一些讲道德的、公正的、笃信上帝的感觉一样。在心里也会出现粗俗想法、杀人勾当、夫妻不忠、渎神行为等等²⁴，这就是说，如果思想是善的，而不是恶的，这不取决于它们存在于心里和从心里发出来。全部问题在于规定性，这种规定性是隐藏在心里的那种感觉具有的；这是一种如此陈腐的真理，以致人们羞于把它口述出来，可是它属于我们的一个文化特征，那就是在表象分析中走得如此之远，以致最简单、最一般的东西都要受到怀疑与否定。对于这种赞赏自己勇敢的肤浅做法和虚空做法，一些陈腐的真理，如这里也可以想起来的，关于人和动物的区别在于人

有思维，但感觉却是人与动物分享的这类真理，看起来好像一件小事，一件不重要的事。如果感觉是宗教感觉，宗教就是感觉的规定性，如果感觉是恶的和不善的，那么恶和不善就是感觉的规定性。感觉的这种规定性，也就是意识的内容在所引的说法中称为思想的东西；感觉不妙在于内容不妙，心不善在于自己思想不善。感觉是最不相同的内容的共同形式。由于这个缘故，它同样像直接的确信那样，不能成为对自己的规定性中的随便哪个规定性、对自己的内容所作的辩护。

感觉表明自己是某种东西怎样在我之内存在，我怎样成为这(18, 247)种东西的主体的主观形式；这种形式是简单的、在内容各不相同的情况下都一样的东西，所以没有自在地得到规定，是对我的独特性的抽象。相反，感觉的规定性从一开始就各不相同，是彼此不同的、多种多样的东西。正由于此，它必定与一般形式不一样，它就是这一般形式的规定性，应当自在地加以考察；它具有内容的形态，这内容既然以自己固有的价值为基础，必定被评价为这样的东西；对于感觉的价值如何，全部问题就在于这样的价值。这个内容早先不管感觉如何就已经必定是真正的，就像宗教对自身来说也是真正的一样；这种内容是自身必然的和普遍的东西，是这样一种东西，这种东西向真理和规律的整个王国来回翻滚，就像向它们的知识以及它们的最终基础，即上帝的王国来回翻滚一样。

我只想简短地指出，当直接知识和感觉被宣称为原则时可能出现的后果。它们的狭隘性本身往往导致内容的简单化、抽象性、不确定性。因此连这样的知识和这样的感觉，都使神圣的内

容——一般的宗教内容、法的内容和道德内容——陷入最小限度，陷入极端的抽象性。结果，内容的规定落到了对随意性的依赖上，因为在这个最小限度本身之内没有任何规定的东西。这是一个重要的后果，不论是在实践上还是在理论上；首先是在实践上，因为在对信念和行为的辩护必需有某些根据时，如果不会把一些好的根据用来论证随意性，论证也就必定是粗鲁的和拙笨的。

在那个叫做“退回直接知识和感觉”的态势下的另一个方面，涉及与别人的关系，涉及他们的精神共同性。客观的东西、问题的实质在于，这是一种自在自为的普遍东西，因而也是为一切人的。客观东西作为最普遍的东西，就其本身而言就是一般思想，而思想就是共同的土壤。正如我在别的场合²⁵说过的，谁引用感觉和直接知识，引用自己的表象，或自己的思想，谁就是孤芳自赏，破坏自己与别人的共同性——大家只好把他抛弃。可是这样的感觉和这样的心还允许更深入地探察这感觉和心。内容的意识由于从根本上受感觉和心的限制，乃至被贬低到自己规定自己的水平；这种意识从本质上确认自身为这样一种自我意识，这种意识能内在地容纳下这样的规定性；对于意识，自我是意识在自己面前拥有的对象，是这样一个实体，这个实体只把内容当作自己的标志、宾词来把握，所以内容绝不是主体在其中扬弃自己的那个独立存在的东西。由此可见，这是一种不动的状态，这个状态称作感性生活。在类似这个状态的所谓讽刺中，“我”自身只有在自己与自己相连时才会更抽象些；“我”存在于自己与作为对自身的纯粹意识的那个内容相区别的状态，已与它划分了界

限。主体在感性生活中毋宁说处于与内容的上述同一性中，主体在这种感性生活中是得到规定的意识，因而主体作为这种“我”依然是自己的对象和目标；而作为宗教的“我”，主体自己给自身定目的，这个“我”本身总的说来是自己的对象和目的，如人们所说的，我必能求得幸福，而且只要这福祉受真理信仰的中介，我就履行了真理，浸透了真理。所以，主体充满思念而不满足于自身；但这种思念是宗教的思念；所以主体又满足于自己有这样的思念，因为主体在思念中有对自身作为宗教自我的主观意识。主体摆脱开自身这个范围，只能陷于思念，主体正是在这种思念中保存自身和自满自足的意识，以及与此相近的自满自足意识。然而在这个隐秘之处也包含一种对立的关系——一些纯洁的心灵发生最不幸的离异。当我确认我自己是这个特殊的、抽象的“我”，把自己的特点、感触、倾向和思想动向同我必须履行的东西相比较的时候，我就可能会把这种对立看成同我自身的一个令人痛苦的矛盾，这种矛盾由于我是这个主观的“我”而会永远保存下来——不论这在我眼前存在，还是一切都为我存在。可是日常的反省本身却总是阻止“我”，阻止“我”充满实体的内容、事情的本质，因为在事情的本质中我往往就忘了自己；当我深入到实质中去的时候，对于我的那个反省本身就消失了；我仅仅是在与事情的本质的对立中被规定为主观的，而这个对立面只有凭借反省才留在我这里。总而言之，一方面把我挡在事情的本质之外，同时又把注意力引回到我身上——可是从关注事情的本质开始，我的目的就包含在这个本质之中；我永远在使自己空虚，同时又在这样的空虚中保存自己。一方面目的很不一般，另一方面

又如此掏空自己，掏空到个体所能做到的程度，同时又虔诚地操心自己内心的福利并为之忧愁，这样的做法造成一个衰弱无力的现实出现种种令人讨厌的现象——从爱人的忧伤到内心的痛苦，从失望到狂妄，但倒不如说，在更早的时代较之更晚的时代，当满足于疲惫烦恼的现象对内心二重化愈来愈占上风，并在这内心产生满足，甚至讽刺的时候，这些现象还更甚。内心这样的不现实不仅指它的空虚，而且还包含狭隘：心只被他自己固有的形式上的主体所占据，他的对象和目的正好就成了这个“我”。唯有自在自为存在的普遍东西才宽阔博大，心在自身才会变得豁达开朗，而这只是在心进入这个普遍东西，在这个内容中广为传播，同样也在宗教、道德和法的内容中推广的时候。总而言之，爱意味着心不可受自己特殊环节的限制；把上帝的爱接纳在心中，意味着接纳上帝精神的全方位施展，这种施展包含一切真正的内容，并在这样的客观性中消磨心的特点。在这种内容中放弃的主观性，那时对心本身来说是一种片面形式，因此心有脱离这种形式的欲求，这样的欲求一般也就是行动的欲求，从最贴切的意义上说，这意味着参与那种自在自为地存在的、神圣的、因而绝对的力量和权力的内容具有的行动。若是这样，这也就是心中的现实性，这种现实性在不分割的情况下就是内在的现实性和外在的现实性。

总之，如果我们以类似的方式把没有成见的、深入和沉溺于事情本质的心与那种犹豫不定、怀有成见的心区别开来，这种区别就构成了对内容的关系。这个心在只囿于自己，因而处在这个内容之外时，就与这个内容处于外在的和偶然的的关系之中。这种

相互联系导致的结果是，全凭自己的感觉，进行执法和立法，这一点早先已经提到过。主观性与行动的客观性相对立，也就是与以真正内容为基础的行动相对立，感觉、直接知识也与这个内容和它的思想认识相对立。然而，当前我们把对行动的考察暂且置于一旁，我们只是就此说明，恰好这种内容、公正立法、道德立法和上帝的训诫就它们的本性而言是自身普遍的东西，因而它们的根源和地位在思维领域。有时人们把公正立法和道德立法只看作上帝随意的嘱咐，把这恰好又看作上帝的无知，而这对于我们来说，要想从这么远的地方开始，似乎是不可能的；然而进行的论证和探索，就像主体坚信各种规定是真理一样，都必定把这些规定视为自己行为的基础，——这是一种以思维为中介的认识；如果不抱偏见的心忠实于它们，那么，不管心的灼见多么不成熟，对随便什么独立的要求多么与心不相干，可是权威——它是靠权威这个途径来达到它们的——终归还是心的那一角，它们已在那个角里扎了根，亦不外是善于思考的意识栖身之所，因为所有这一切都是行动的思想 and 自在的普遍东西。所以这样的心也不可能反对构筑它自己的这个客观土壤，正像它不可能反对发展自己的那些真理的土壤一样，这些真理从一开始就更显得是它的宗教信仰的理论真理。然而，就像这个成就及其真切内涵都只有通过培育的中介——它已经占据了心的思维和认识，同时也占据了心的意志——才存在于心中一样，那就更不用说在这里业已发展了的内容和已经形成的表象范围的改变了——对思维形式、对进行中介的认识和被中介的认识的意识。(18, 250)

第五讲

为对以上所述作一总结，我们可以这么说：我们的心不必在认识面前感到胆怯，在感觉的规定性那里，在心的内容那里，必定有自己的内在成分；感觉、心都必定充满实质，而凭靠这一点，它们都必定是宽阔的和实在的，但实质本身、现有的内容本身，却只是神圣精神的真理，是自在自为的普遍东西，因此并非抽象的东西，而是在其固有的发展中就在本质上是普遍的；总之，内容在本质上就自在地是思想，并存在于思想中。思想甚至也是信仰最隐秘的东西，如果信仰会被体认为是本质的和真正的——既然信仰已经不只是限于自在性，已经不再不受拘束，而是进入了知识领域，进入了它的要求或种种奢望——这种思想也就同时必定被体认为是必然的，必定有自己对自身的意识，以及对自身发展中相互联系的意识；这样，思想在证明中就广为传播，因为证明无非意味着认清相互联系，从而也认清必然性，而在我们这种情况下，则是认清在自在自为的普遍东西中的特殊内容，就像也认清这个作为结果的绝对真理的东西本身，因而也认清任何特殊内容的终极真理那样。这个意识面前的相互联系不应成为思想在实质范围外的主观徘徊，而只应遵循这个实质，表现这个实质，表现它的必然性本身。这样表现客观运动，表现内容固有的内在必然性，就是认识本身，就是真正的认识，与对象统一的认识。这个对象对于我们来说必定是我们的精神向上帝的升华；刚才所谓的那个绝对真理作为下面这个结果的必然

性，就是什么都向这个结果回归，一切都在精神中向这个结果回归。

然而，这个目的的名义由于包含上帝的名义，所以会容易产生这样的结果：凡是可能被说出来反对关于知识、认识、感觉的虚假表象，给真正认识的概念加以吸取的东西，都将可能重又消失。前已指出，关于我们的理性认识上帝的能力问题，是建立在形式东西上的，也就是建立在知识和认识的评论上的，建立在信仰和感觉的本性上的；所以这些规定必定是在它们从内容抽象出来的情况下获得的。这样一种直接知识的宣言，是它本身抱着认识之树的果实亲口说出的，并努力把任务转移到形式的土壤上去，把对这种知识——也仅仅是这种知识——的辩护建立在它自己关于证明和认识的反思上，所以必定会对无限的真正的内容置之不理，因为它只停留在关于有限的知识和认识的观念上。这样一来，我们就把并不留在事情本质之外的认识同完全有限的知识和认识的这种前提对立起来了，丝毫也没有从自己方面揉进某些规定，而只遵循事情本身的进程；正是在感觉中、在心中，我们发现了这样的内容，这种内容从根本上看一般都为意识所用，而且是为独立思考的意识所用，如果它的真理必定在它最隐秘的思想深处经过仔细考察的话。但只要提起上帝的名义，就出现这个对象，出现一般认识，好像它已得到规定，对它的考察已揉到了这个主观方面，与这个方面相反，上帝依然是彼岸。由于在此前所述中对这个方面已经叙述过一切必要的东西，所以在这里可对它不予全面展开，而只做另一件事情，即指出上帝依其本性来说在认识中对于认识的关系。关于这一点，首先可以指出的

是：我们的课题，即主观精神上升至上帝的课题，直接包含着对认识的片面性的扬弃，也就是扬弃它的主观性，那种上升从根本上说就是这种扬弃；通过这种做法，在这里就自然而然地达到对另一个方面的认识，对上帝本性的认识，同时也达到它在认识中对认识的关系。然而任何事先作出的导论都有一个弊端，那就是对于课题的真正研究会使这种导论完全变成多余的。尽管如此，我们从一开始还是说明，我们原本的打算不可能把我们的研究引向讨论上帝的自我意识，讨论上帝对自身的知识与在人的精神中，并通过人的精神获得的对上帝的知识的关系，而这种讨论与我们的打算有极其密切的关系。在这里，我不介绍大家去参阅我在我的其他叙述这个课题的著作²⁶中所作的那个更为抽象系统的阐述，我可以只介绍不久前刚出版的一篇相当出色的著作：《从对基督教信仰知识的关系看关于不知与绝对知的箴言》。这本作品考虑到对我那个材料的哲学阐述，也包含同样言之有据的基督教信仰以及深刻的思辨哲学。它阐明了只有出面反对基督教知性认识才能提出的所有观点和一切进程，并对不知理论针对哲学提出的一切反驳和指责给予了回答；尤其是，它同时也揭示了这样一种考虑不周和冒失举动，在这种举动中往往也存在一种认错的虔诚意识，这种意识连同自己的不知原则一起跑到皈依正教的知性一边，并与这种知性结成统一战线，共同反对思辨哲学。在这篇作品中对于上帝的自我意识、对于上帝在人之中的自我认识、对于人在上帝之中的自我认识阐述的一切，都直接接触及我刚才指出的那个观点，具有思辨的彻底性，同时也阐明了在这个问题上既对哲学、又

对基督教提出的那些误解。²⁷

然而，当我们打算在这里坚持那些最一般的观念，仍然从上帝出发谈论上帝对人的精神的关系时，我们最常碰到的、有悖于此种打算的是这样一个假设：我们认识不了上帝，我们一边信上帝，一边却不知上帝是什么，因此我们不可能从上帝出发。如果从上帝出发，这就意味着早先已有假设，假定我们能够指出和已经指出，上帝作为我们的第一对象，在祂自身是什么。但以上的假设只允许我们谈论我们对上帝的关系——即谈论宗教，而不允许谈论上帝本身；这种假设不承认神学，即不承认关于上帝的学说，尽管它承认关于宗教的学说。虽然这个学说并非那个学说本身，但我们无休无止地听到许多谈论，或更确切地说，由于不断地重复，关于宗教的谈论很少，关于上帝的谈论就更少了；这些关于宗教、关于宗教的必要性、关于宗教的有益性等等的永恒说明，同时与关于上帝的无足轻重的，甚至遭到禁止的说明结合起来，这正是我们时代一个独特的精神文化现象。如果我们承认这个观点，我们就会空手离去，因为在这种情况下，对于我们的意识与上帝存在的那种关系，在我们面前就只有干巴巴的规定了。但是当然，宗教必须让我们的精神接近这个内容，让我们的意识接近这个对象；宗教不应当只是一条条痛苦线索陷入虚空的简单显示，也不应当只是什么也没有直观到、在自己面前什么也没有发现的那种直观。在这种关系中至少包含了很多内容——不仅仅（18, 253）我们对上帝有关系，而且上帝对我们也有关系。人们热衷于宗教，至少在很多情况下都谈论我们对上帝的关系，如果不只谈论一种也许真正彻底的对上帝无知的原则；但单方面的关系一般说

来并非关系。假如实际上我们只把宗教理解为我们对上帝的关系，那就会不允许有上帝的独立存在，上帝只会作为我们设定、产生的某种东西而存在于宗教中。然而刚才使用和评论的“上帝只存在于宗教中”这个说法，也具有伟大的和真正的意义：即达到自在自为地存在的独立性，为人的精神而存在，把自己宣示给人的精神，这也属于上帝的本性；这个意义与刚才指出的那个意义是完全不同的，在那里上帝只是个假设、信仰而已。上帝是存在的，并在对人的关系中宣示自己。如果“存在”果真是这样，那么，用那种总是反复地反思知识的做法，就会这样限制我们，即我们当然知道或认识到上帝是存在的，但不是上帝是什么，这就意味着，没有任何内容规定是适合于祂的，所以在这种情况下就不能说，我们知道上帝存在，而只能说存在而已；因为“上帝”这个词引来一个表象，同时也引来某个内容，从而带来了内容规定；没有这种规定，上帝不过是一个空洞的词而已。如果用这种无知的语言，我们还能称谓的规定受这样一些否定规定的限制，并且为了这个目的，无限东西——这是一般的无限东西，或所谓的向无限性扩展的种种属性——会特别有效力，那么，我们就正好获得了仅仅不确定的存在，即抽象概念，比如关于最高存在物或无限存在物的概念，这种存在物显然是我们的产物，是我们的抽象的产物，我们的思维的产物，而这种思维只不过依然是知性罢了。

如果不单纯从一种主观认识上、从信仰上去设想上帝，而是严肃认真地思考祂存在，祂为我们而存在，祂从祂的方面对我们有一种关系，而且如果我们停留在这个单纯形式的规定上，那么

这就说明上帝对人宣示了自己，从而承认了上帝是不怀嫉妒心的。在整个古代，希腊人都把上帝塑造成有嫉妒心的，他们设想，上帝一般都希求一切平等和使一切变得平等，因而也希求降低一切伟大和崇高的东西。柏拉图和亚里士多德²⁸反驳了关于上帝有嫉妒心的观念；基督教做得更甚，它教导说，上帝把自己降到人的水平，直至降低到做奴隶²⁹，上帝把自己启示给人，因而（18，254）不仅期望人能达到崇高的东西，达到最崇高的东西，而且在这种启示中使这个崇高东西对人转变为训条，指出最崇高的东西即上帝的认识。我们不引用基督教的这个学说，也不可以停留在上帝无嫉妒心的立场上，我们问道：祂怎么可能不显示自己呢？在雅典流传这样一条法规：谁不让别人依仗一己之光点燃火种，谁就该处以死刑。仅从物质方面看，人们由这种显示就明白了某种东西：光在普照，在把自己传给别的东西，但光自身并不由此减少什么，丧失什么；然而更有意义的是这样一种精神本质：精神在把别的东西归自己掌控时，全然掌控着自己的整个所有。当上帝转让一个接一个的东西，尤其是给人转让从祂自己无限的倾泻中呼唤归入存在的一些自然物时，我们就相信上帝在自然界的无限的善，而这样一来，莫非祂只对人显示同样也属于祂的一切肉体东西，都把自己的精神东西向人掩盖起来么？即是说，莫非祂把那个能对人显示真正价值的唯一东西给人剥夺掉么？允许这类观念存在是荒唐的，允许这样谈论基督教，说上帝通过基督教启示给了人，然而启示给人的东西却是上帝未能启示的，而且未启示过的东西，这也同样是荒唐的。

从上帝方面说，对人认识上帝不可能有任何障碍；只要人们

承认上帝那里存在对人们的关系，人不可能认识上帝的说法就会被扬弃；如我们已经表述的，在我们的精神里有对上帝的关系，上帝是为我们存在的，上帝给人启示自己，并且已经启示自己。有人断言，上帝应在自然界启示自己，可是上帝对自然界——石头、植物、动物——是难以启示的，因为上帝是精神；上帝只能启示给人，因为人是能思维的，是精神。总之，如果从上帝方面没有什么东西阻碍对上帝的认识，或换一个说法，如果把认识的有限性，把人的理性唯独与上帝的理性对立起来，把人的理性的界限完全确定下来，并绝对地加以固定和断定，那么这就是人的随意性，是矫揉造作的谦恭。因为从这里去除的，恰恰就是这个内容：上帝不怀嫉妒心，而是已经显示自己，并且永远可以显示自己；最直接的方式是包含这样一个内容，即上帝认识的并非所谓的人的理性和它的界限，而是上帝的精神在人的心中。按以上所述的思辨哲学的术语说，上帝的自我意识在人的知识中认知自己。

对我们这个时代的文化氛围中遇到的重要观念有这些意见已经够多的了，这是启蒙运动的总结，是自称为理性的知性的成
(18, 255) 果，而且还是这样一些观念，它们在我们从事研究对于上帝的认识的打算上，已经提前成了我们道路上的障碍。因此，落到我们头上的无非就是揭示那些与认识对立的范畴的毫无意义的基本环节，而不是为这样的认识本身辩护，因为认识作为对自己的对象的真正认识，应该同时与内容一起为自己辩护。

第六讲

依我们看，关于认识的形式问题及其研究这时已经完成了，或者说，已把它们置于一旁了。这也就把所谓上帝存在的形而上学证明作出的阐述除去了，结果必定发展为对它的否定关系。导致得出完全否定的结果的批判，不是单纯忧伤的做法，而是限于只说明这样一个内容，这个内容是空虚的，甚至是一种空虚的举动，徒务虚名的努力。可是我们以这种批判必定得出一个确认的内容，说明我们是如何把这些证明作为思维的一个见解，使精神提升为上帝的东西的。

同样，我们的考察也不会是历史性的，部分原因是时间不允许我们这么做，而涉及关于问题的文献，我们就不得不全都参看那些一般的哲学史教程，尽管人们可以给这些证明的历史方面予以扩大，甚至于给以全面延伸，因为任何哲学都与这种基本问题或与对这个问题关系密切的对象有某种联系。然而也有过这样的时代，这种资料在那时是以这种证明的明确的形式处理的，驳斥了无神论的兴趣在这些时代引起高度的注意和详尽的阐述，在这些时代，思维洞察力在神学中被看作是能进行一种理性认识的必要部分。一般说来，反正一个自为存在的具体实体内容的问题的历史方面，可能而且也应该成为研究的对象，当问题的实质本身已经完全理清的时候，在这里已被列入考察的问题，也值得首先把它按其本来面目考察好，而不是用其他方面的、在它之外的资料来加强对它的一种兴趣。我们不赞同对这样一些对象的历史方

面的过分操作，这些对象都是精神本身的永恒真理，因为过于经常地从事这样的操作都只不过是对象建立兴趣的一些错觉而已。(18, 256) 这样的历史操作给人以一个外观，似乎事情谈论的是问题的实质，而实质谈论的是其他人的一些观念和意见；这是在外在情况中进行的挖掘，对问题的本质来说是在一切过去的、暂时的和空洞的东西中进行的挖掘。无疑，也常常有一些通晓历史问题的学者以所谓的“论据充分”，详尽地熟悉各种名人、教会神父、哲学家等等关于宗教的基本原理所表述的一切，但问题的实质对他们来说迄今仍格格不入，比如要是你问他们：他们的真正信念是什么，他们在什么地方看到这个本质，他们可能就会对提出这样的问题感到奇怪，似乎谈论的不是问题的实质，而只是其他的人，是他们的信念和意见，并且谈论的知识不是问题的实质，而是信念和意见。

我们考察的是形而上学的证明。我之所以关注这一点，也由于我惯于举出一个对上帝存在的证明，即 *ex consensus gentium* {出自万众意见一致}，这是一个通俗的范畴，关于这个范畴西塞罗³⁰早已动听地讨论过了。要知道所有的人都这样想象过、相信过、知道过，这是极具权威性的。难道可以使自己同所有这一切都对立起来，并且说，我将单独同所有人的观念，同许多人凭借思维视为真理的一切东西，同他们认为并相信是真理的一切东西都相抵触么？如果我们一开始就从这个证明所能提供的效力进行抽象，吸收它的那种由经验的历史基础构成的干巴内容，这是不可靠的，同样也是不确定的。一般说来，跟所有的这些民族，跟所有相信上帝的人们一起，这样引证所有的情况，把它们列举出

来，常常是做得很轻率的。这是一种陈述，并且对所有的人都必定是一种经验性陈述，而这里所说的所有的人也就是每一单个的人，因而是所有时代和地方的人，严格说来，恰好也包括未来时代的人，因为这才应该是所有的人；可是，并不能由所有民族都提供历史报道；对所有的人作这样的陈述是荒唐的，人们只有凭借过去已经不认真地对待这样一些长篇空论——只有俏皮话需要这样一些什么也说不清的术语——的习惯，才能作出理解。除此以外，人们发现各个民族或随便哪些部族，由于它们的模糊意识受外在需求物品尚为数不多的限制，一般都没有上升到人们或许可称之为上帝的高等生物的意识。对于许多民族，凡是可看作是它们的宗教的历史资料的东西，都主要建立在它们的感性表达、外在行动以及诸如此类等等不确定的解释上。在很多的民族那里，甚至在一些很文明的民族那里，它们的宗教我们很熟悉，(18, 257) 也很详细知道它们称之为上帝的东西，对这样的特性，我们可以怀疑，看它是否可认为是上帝。关于“天”和“上帝”这些名称，即关于那个“天”和这个“主”的名称，在中国的国家宗教中，天主教修道会之间曾展开过激烈的争论，争论“天”和“上帝”这些名称是否能运用于基督教上帝，也就是说，这些名称是否没有表现这样一些与我们对上帝的观念完全相左的观念，由此可见，这些名称不包含任何与我们关于上帝的观念的共同东西，甚至也不包含关于上帝的任何共同的抽象概念³¹。《圣经》中使用过这样一个表达：“异教徒者，对上帝一无所知者也。”³²虽然异教徒是些偶像崇拜者，即是说，他们也有一种宗教，然而我们是把上帝与偶像区分开的，而且在当前“宗教”这个名称的幅度内，

我们恐怕不会给一种偶像冠以上帝的名称。难道我们会把埃及人的神牛、印度人的猴子、牛以及诸如此类的东西称为上帝吗？因而当我们也谈到这些民族的宗教时，我们就不会将它们列入一般迷信，不过对它们是否可谈得上信仰上帝，人们可能产生怀疑，因为否则的话，上帝一般就会成为对某个高等存在物——甚至并非不可见、无感官的——的一个完全不确定的观念。人们可能还停留在这样的水平，即总是把不好的和虚假的宗教称之为宗教；各个民族哪怕有一个不好的宗教也比根本没有什么宗教要好（如传说有人讲述一位妇女，她在回答人们对天气不好的抱怨时反驳说，天气不好总比没有任何天气要好）。全部问题在于，宗教单独的价值完全是在主观东西中，即在对宗教的把握中被设定的，而且不管用什么样的上帝观念都一样。这也适合于对各种偶像的信仰，如果可以把这样的信仰纳入对上帝的抽象概念，那就被认为已经足够了，就像一般对上帝的抽象概念能感到满足一样。这大概就是为什么像“偶像”以及“异教徒”这样的词已经陈旧，并且由于用这些词表现了蔑视而被认为应受指责的原因。事实上，真和假的抽象对立完全要求用另外的解决办法，而不要求单纯用一般的上帝或某种的类似东西的抽象概念，即不要求用宗教的单纯主观性来解决。

无论在什么情况下，这个对上帝的信仰的 *consensus gentium* {万众意见一致}，都成了一个完全模糊不清的观念，就事实方面说，它在那里也是依内在内容本身表现的。然而就连这种证明的力量，即使历史基础可能更牢固，包含了更确定的东西，也不能
(18, 258) 自为地形成。这样的证明方式不诉诸人的内在信念，问这种信念

是否有某种与其他人相互协调一致的偶然东西。信念，不管它是信仰还是思维中的认识，都一样从外在方面开始，比如从授课、学习、权威开始，但就其实质来说是精神自身内的一种沉湎；人的形式自由是他自己得到了满足，这是这样一个环节，面对这个环节，任何权威都会完全倒塌，若他实质上得到了满足，这是现实自由，这是另一个环节，面对这个环节，任何权威也照样要倒塌，它们二者是真正不可分的。甚至对信仰说来，如《圣经》中指出的，说明真理性的唯一绝对有效的保证，不是奇迹，也不是可信的故事以及诸如此类的东西，而是精神的证明³³。在其他东西上人们出于对权威的信任或害怕可以听命于权威，可是那个权利同时也是精神的更高责任。因为在精神那里，凡涉及像宗教信仰这样一类的信仰，无论是从自身可信方面（即良心），还是从内容方面，都触及精神最内在的隐秘领域，精神就有这样一个绝对的权利，即要使有决定性的、能查证确实的环节，不是别人的精神，而是它自己的证明。

我们在这里考察的形而上学的证明，是进行思考的精神的证明，精神不仅自在地进行思考，而且也自为地进行思考。凡证明涉及的对象，本质上都归入思想。这个对象像较早被察觉到的，也是从表象、感觉中得来的，因此它的内在内容属于思想，这种思想是精神的纯粹自身，就像感觉是经验独特形成的自身一样。因此，从这个对象方面进行思考、证明，也就是采取作证这样的态度，那是完成得早的，同样，思想也立即从自己的沉沦中进入感性的和涉及物质的直观，进入对天、太阳、星星、大海等等的表象，宛如它摆脱自己周围的云雾遮掩，进入还受感性东西渗透

的梦幻境地一样；这样，上帝就作为实质上加以思考的和得到思考的客观性达到了意识，同样，精神的主观活动也使自己从感觉、直观和梦幻中想起自己的本质、思维，并希望自己面前有它的这个土壤构成的、也像在它的这个土壤中那样纯粹的固有东西。

精神在感觉、直观、梦幻和思维中向上帝升华，这种升华在主观上是如此具体，竟然在自身包含了来自所有这些环节的东西——这是一种内在的经验；对于这样的内在经验我们也同样有内在经验，这经验是：有偶然性与随意性混合在其中；这就从外部提出了一种要求，要求把这种升华分成各个组成部分，使人清楚意识到升华中包含的各种行动和规定，以便清除其他的一些偶然性和思维本身的偶然性。依照旧的信念，只有通过反思才能获得实体性东西和真理东西，我们争取通过对这种升华的思维阐述，使升华导致本质性和必然性，并以此来报偿思维，说明在绝对权利那里还有一种与早先的感觉和直观或表象完全不同的满足的权利。

第七讲

如果我们想在思维中认识精神向上帝升华的问题，我们立即就会面对这样一个形式的规定，这个规定是我们最初看到关于上帝存在的证明如何进行时遇到的，我们首先就得把注意力专注于这里。以思维进行的考察，是对这样一种东西的各个环节的解释、划分，比如照最近的经验暗示给我们的、在我们之中突然间

发生的那种东西。如果我们相信上帝存在，这种分为各个组成部分的分解就立即会遇到已经顺便提到、并且要在这里更进一步着手进行的那种划分的必要性，把什么是上帝同上帝存在划分开来。上帝存在，是说这个东西存在，究竟什么会在这里存在呢？上帝首先是一个表象，一个名称。命题中包含两个规定，即上帝与存在，首要的事情是必须为自身确定一个主语，更何况因为命题本身的谓词在这里比往常都能指出主语真正的规定性，正好能指出它在这种情况下是什么东西，即只包含干巴的存在而已；可是同时上帝对于我们来说却是比单单存在分量更大的东西。相反，正因为上帝有一个无限丰富的、与单纯存在不同的内容，所以重要的是把祂的这个规定作为一个与单纯存在不同的东西归并到祂那里。这种与存在这样划分开的内容，就是一种表象、思想、概念，这种表象、思想、概念以后都会自为地被解释和分析清楚。因此后来在关于上帝的形而上学中，在所谓的自然神学中，人们都是从解释上帝概念开始的；依照通常的方式，人们看到我们早先设定的上帝表象包含的东西，并且又预先假定，我们所有的人都具有同一个用“上帝”一词来表达的表象。概念当前是自为地进行的，它从它的现实中引出如下的要求：它也自在地是真的，因而作为概念在逻辑上也必定是真的。如果思维只表现为知性，逻辑真理就会被归结为同一性，即自在的无矛盾性，因此这个要求不能走得太远，以至于使概念发生自在的矛盾，或换一个说法，使概念唯独在可能性本身不外是一种表象的自身同一时才是可能的。然后迈出第二步，指出这个概念是什么，即作出上帝存在的证明。但由于那个可能的概念恰好是从同一性、纯粹可

(18, 260)

能性的意义上被归结为这个最抽象的范畴的，没有通过特定存在变得更加丰富，所以结果还不能符合关于上帝表象的全部内涵，因此第三步必须做的，是还要进一步讨论上帝的属性，讨论上帝对世界的关系。³⁴

当我们环顾关于上帝特定存在的证明时，我们就遇到这些差别；知性的事情是分析具体的东西，划分和规定知性的各个环节，以便以后抓住它们和坚持它们。如果知性后来又使这些环节摆脱了它们的孤立状态，承认它们的统一是真的，那么不管它们在统一之前还是统一之外，都该被看作是一种真东西。所以，对知性来说重要的是立即指出，存在在本质上是属于上帝概念的，这个概念必然被看作是存在的；如果是这样，概念就不能看成是独立于存在的；没有存在，概念就没有什么是真的。总之，当概念可以被看作自为地真的——这一点最初就应加以承认和实现——时候，终究与这样的结果是背道而驰的。如果知性本身在这里把它首次作出的这个区分和凭借这个区分产生的东西，都宣称是不真的，那么，进行的比较、另一个在这里进一步出现的区分就显得没有根据。这就是说，概念必须首先加以考察，然后才分析上帝的各种属性。上帝概念构成存在的内容，祂除了是“祂的现实性的完美化身”³⁵之外，就不可能、也不应该是任何别的东西。然而上帝的属性，如果不是现实性，不是祂的现实性，又应当是什么呢？如果上帝的属性较之祂自己存在，更多地表现祂对世界的关系，表现祂在另一东西中对另一东西的活动的方式，那么上帝的表象至少会引来这么多结果，即上帝的绝对独立性不允许祂由衷地表现出来，而且不管可能在上帝之外，与上帝相对的

世界的情况怎样，说实在的，上帝的所有属性、活动或举止仍然只在祂的概念内锁闭着，只是在这个概念内得到规定，实质上只是祂同自身的一种关系；各个属性不过是概念本身的一些规定。但如果也从自为的世界开始，把这个世界作为一种对上帝外在的东西看待，因而上帝的各个属性是祂对世界的各种关系，那么世界作为祂的创造力的产物，只通过祂的概念来规定，而在走过这条多余的迂回路之后，那些规定通过世界重又获得它的各种属性；概念只要不是某种空洞的东西，而是某种富有内容的东西，就唯有通过这些属性才能显露出来。(18, 261)

从以上所述得出的结果是，原来我们看到的那些区分竟如此形式化，以致它们不以任何内容和任何特殊领域为基础，被一个又一个地分割开，不能被看作某种真的东西。精神向上帝升华，同时既是对祂的概念的规定，对祂的属性的规定，也是对祂的存在的规定，或者相反，上帝作为概念或表象是一种完全无规定的东西，一种最先、最抽象的东西，而向存在的转化是概念与表象进入规定性的一步。当然这个规定性足够令人感到单薄；而这只能由这样一点来说明，即这种形而上学是从可能性开始的，而这种可能性即使是同上帝存在概念的可能性一样的，也只会成为知性的内容空洞的可能性、单纯的同一性。这样一来，我们最终实际上就只能同一般思想和存在的一些极端抽象打交道，只能同我们业已看到的它们的对立以及不分离性打交道。当我们指出形而上学由以开始的区分没有什么意义之后，我们当下必须提到，在它的方法方面，由此产生的只有一个结果，那就是我们放弃这个用来对待它的各种区分的方法。有待我们去考察的诸多证明中的

一个证明的内容，将是已在这里插入的思想和存在的对立，因而这种对立还会有机会按它本身的价值加以讨论。但是我们在这里可以突出这样一个确认的东西，这个东西一般在此中是为了认识最初完全普遍的、形式的概念本性；就这个东西一般涉及我们研究的思辨基础和相互联系而言，应当对此引起注意，——这是我们唯独要提及的一个方面，因为除了它可能自在地成为一个真正有指导性的线索之外，不可能是别的，然而在我们的阐述中追踪它，而且唯独只坚持它，并非我们的目的。

因此，我们能以逻辑推理的方式说明，此前在这里称为自为的上帝概念及其可能性的东西，这时只应称为思想，而且是抽象的思想。我们在上帝概念与可能性之间已作了区分；然而这个概念本身只是与可能性、抽象同一性巧合到一起的；在这个不是一般概念，而是一个独特概念、上帝概念的东西里没有什么内容，剩下来的无非恰恰只是这种抽象的、没有规定性的同一性。从以(18, 262)上所述可以看出，我们不能把这类抽象的知性规定当作概念看待，相反地，概念全然是自在地具体的，是一种统一，这种统一不是没有规定的，而是在本质上得到规定的，因而只是各种规定的统一，这种统一本身就是如此与它的各种规定相联系的，因此在根本上是它本身与各种规定的统一，所以没有这些规定，统一就是无，就走向毁灭，或更具体地说，统一本身降低到完全不真的规定性，而为了成为某个真正的和现实的东西，就需要相互联系。我们对此只需再补充说，各个规定——它们构成内容——的这样的统一不宜当作可能有若干谓词从属的某个主词来看待，它们只在作为一个第三者的主词中有联系，在统一之外则相互对

立；相反地，它们的统一是一种对它们自身来说本质的统一，也就是说，只是这样一种统一，这种统一只是由各种规定本身构成的，反过来说，这些相互有别的规定在它们本身就是彼此不可分的，由一个转化为另一个，一个没有另一个即失去任何意义，所以，如同它们构成统一一样，这种统一就是它们的实体和灵魂。

这构成一般概念的具体东西的性质。对某个对象进行哲学思考，没有普遍的和抽象的思想规定是不可能行得通的，至少在把上帝这个思想之中最深刻的东西、绝对概念当作对象的时候，情况是这样；所以在这里，指明什么是概念本身的思辨概念，是不可能回避的问题。这种概念在这里只能从某个历史陈述的意义上列举出来；因为这种概念的内容是自在自为地真的，这会在逻辑哲学中得到证明。一些实例或许能使这种内容跟我们的表象离得更近；为了不至走得太远，提到统一拥有的生命力、灵魂的简单同一（当然精神是最切近的）就足够了，这种统一自身同时显得如此具体，以致唯有它才是它的内脏、肢体、器官的过程，这些内脏、肢体和器官虽然本质上是与它不同和彼此分割的，然而却曾从它那里走向毁灭，不再成为它们所应成为的东西，它们已丧失了生命，也就是失去了它们的知觉和意义。

我们列举了思辨概念这个概念具有的意义，还应指出它的后果。也就是说，概念的各个规定只存在于它们的统一之中，因而是不可分的，而我们又照着我们的对象的尺度称它为上帝概念，所以这些规定中的任何一个规定在有别于其他规定，自为地加以对待时，不应作为一个抽象的规定，而应作为一个具体的上帝概

(18, 263) 念加以对待。而这个概念同样只是一个概念，因此在这些概念之间除了存在上面指出的作为各个规定之间的关系以外，就没有别的关系了，那就是说，它们实质上是同一个概念的各个环节而已；它们之间必然互为关联，彼此中介，不可分离，所以它们只存在于相互联系之中，而这种联系恰恰是生动的联系，它凭借它们形成统一，成为它们预先设定的基础。这些不同的现象是这样的：它们自身自在地就是那个概念，但只是以另一种方式设定的，而且这种不同的设定的存在或另一种现象处于必然的相互联系之中，因而也是一个出自另一个，一个为另一个所设定。

这样一来，与这样的概念的不同仅仅在于，这样的概念在自己方面拥有这些抽象的规定，而以后进一步规定的概念（即理念）则在本身就包含各个具体的方面，对它们来说普遍的规定只不过是基础。这些具体的方面是存在的，或确切地说，它们都显现为自为存在的、完整的東西。如果它们从构成它们的独特规定性的基础上来看，同样是自在地不同的概念，这就赋予概念以进一步的规定，不仅赋予多数的规定性，而且赋予丰富的形态形成过程，它同样完全在观念上，在同一个概念中，被设定给同一个主词。而主体与自身的统一，陈列的区分越大，就越是增强；进一步的规定同时也是主体的内在进展，是它向自身的一种深入。

当我们说进一步加以规定的概念是同一个概念的时候，这是一个形式的表述。同一个概念的进一步规定为这个概念提供了许多的规定。然而进一步规定的这种丰富性必须不仅被设想为规定的数量增多，而且必定变得具体；如果把这些具体方面看成自为的，它们自身就显现为一个自为地现实存在的完满的整体，然而

在被设定在一个概念、一个主体中的时候，它们并非独立的，在其中彼此分割开，而是观念的，于是主体的统一就变得越来越有内涵。主体在一切具体规定的理想性中、在最高对立中达到的最高内涵，便是精神。为了对这个看法作较为贴切的说明，我们想举自然与精神的关系为例。自然是包含在精神中的，是由精神创造的，不管它直接存在的外观、独立的现实性如何，它只不过是在精神中被设定和被创造的一个观念东西。如果我们在认识过程中从自然向精神前进，把自然只作为精神环节加以规定，就不会由此产生真正的多数，产生一种实体的双生子，其中一个可能是自然，另一个可能是精神，而是产生理念，它是自然的实体，向着精神深化，在理想性的无限内涵中保存自己的内容，在这个理想性的规定中变得越来越丰富；这个理念是自在自为的，就是精神。我们在还需加以分析的很多规定方面这样提到自然时，可以事先指出，自然的确是以这个形态，作为外在现实存在的总体出现的，但只是作为我们超越的一些规定中的一个规定出现的；我们在这里一方面没有前进到考察那个思辨理想性的地步；另一方面也没有前进到具体的形态，在这种形态里，思想的规定，即自然扎根的那个规定或许成了自然。它这个阶段的独特性，其实就是上帝规定中的一个规定，是同一概念的一个从属环节。既然我们今后只限于这个概念的发展，即作为概念环节的不同思想，那么这个阶段将不会是自然，而是上帝概念中的必然性和生命环节，但这个概念以后必定会同自由的更深入的规定一起被理解为精神，以期成为一个上帝概念，它是上帝称得上的，也是我们称得上的。(18, 264)

刚才关于一个概念环节的具体形式所说的一切，使人想起一个独特的方面，各个规定在自己的发展中正朝这个方面增多数量。上帝的各个规定的相互关系，是一个更难的自为对象，对那些不认识概念本性的人来说就更不用提了。然而，如果关于概念的概念不至少知道某种东西，不至少具有一个表象，那就会对上帝作为精神的本质什么也不理解；可是，我们说过的东西立即就要在我们从事研究的以下部分得到应用。

第八讲

在上讲里指出了关于概念本性的一些基本思辨规定，涉及概念向规定和形态变多的方向发展。如果这时回顾一下我们的课题，我们也立即会遇到一种量多的现象：原来关于上帝存在有许多的证明；这种外在的经验的大量，这个单纯从历史产生方面也呈现于我们面前的差别性，同由概念发展产生的那种差别性无任何关系，因此我们现在就要像我们直接发现它时那样对待它。如果我们想到，我们在这里不是与一个有限的对象打交道，而且我们还记起，我们对无限的对象考察是一种哲学的作为和操劳，不是一种偶然的、外在的作为和操劳，我们一开始就会对这种量多持不信的态度。一个历史事实，一个数学图形，包含许多内在联系和外在关系，凭借这些联系和关系，这个量多就能加以把握，从它们出发就可以对它们自身所依赖的那个主要关系得出结论，或对另一个规定——全部事情都围绕它进行，而且也同样与所有其他东西相互联系——可以得出结论。据说已经找到将近二

十个毕达哥拉斯定理的证明。历史事实越有意义，它就越是与现有状况和其他历史过程的更多方面处于相互联系之中，因此可以从每一个这样的方面出发，来证明接纳这个事实的必要性；直接的证明同样也可能这么多，而在这个领域的每个证明都适合作证明，只要它看来别无矛盾。单凭数学公理一个证明就足够时，主要还是在历史对象、法律案例那里必定有更多适合于此的证明，以增强证明力本身。在经验领域，在对象作为一个个别的经验东西具有的现象领域，偶然性规定赋予它的是这样的现象，同样也赋予认识的个别性。对象具有的必然性表现于它与其他情况的联系之中，其中每个情况又自为地陷入那个偶然性之下。在这里，客观性，即这个领域可能有的普遍性种类，是由这类相互联系的扩大和重复产生出来的。凭借考察的单纯量多来确认一个感知的事实、一种感知的觉察，会消除知觉的主体活动对幻想和欺骗、对所有各种迷误——确认可能将它们丢弃——的怀疑。

在上帝——我们预先设定了关于上帝的完全普遍的观念——那里发生的事情是：一方面，上帝无限地超越那个相互联系的领域，在那里，某个对象通常都同其他对象存在相互联系，另一方面，如果上帝只是为人的内在东西存在的，那么在这个基础上，思维、表象、幻想的偶然性——它被明确承认为种种感觉、心灵活动等等的偶然性——就都同样是以多种多样的方式存在的。由此产生了无限多的出发点，由这种出发点可以而且必然会过渡到上帝那里，所以无限多的这类本质性的过渡必定具有不失证明的力量。同样，针对在迈向真理的道路上出现欺骗和迷误的无限可能性，通过重复在这条迈向真理的道路上获得的经验来巩固和

(18, 266) 确证信仰，也显得有必要。凭借重复精神向上帝的实质性升华，通过对明智、预见在大量对象、事件和遭遇中积累的经验 and 认识，相信上帝的信念和热忱在主体中得到加强。对这一个对象的大量关联是如此不可穷尽，这样一种需求也就显得如此不可穷尽，这种需求在人的持续不断的沉湎中，向他的外在环境和他的内在状况的无限多样的有限性一次又一次地重复来自上帝的经验认识，也就是说，要求重又以一些新的关于上帝统治的证明，不断地把这种统治显现在眼前。

人们如果着手这类证明，那就会立即发现，这种证明出现在一个与科学证明不同的领域。个别人的经验生活是由他的心情在不同的外在环境下产生的最多种多样的情绪和状态的变换构成的，由于这个缘故，便造成一个结果，即在这些最多样的变换内部都得出一个上帝存在的结论，使这个结论不止一次地得以变多，而这种信仰越来越多地重新为心情多变的个体所把握，并使之变得越来越生动。但科学领域是思想的土壤，在这个土壤上牵扯到多次重复和这样一个总是，这个总是真正说来应该是一种集结成一次的结果；它只被看作是一个思想规定，这个规定简单地包容了经验生活分裂为现实存在的无限个别性的一切特性。

然而这只是按形式而言区分开的各个领域，内容是相同的；思想只是把多种多样的内容归入一个简单的类别，对它加以摘要，但丝毫不使它失去它的价值和实质性的东西；而它的特质也许相反，是要突出这种有价值 and 实质性的东西。不过这里也出现了各种不同的、更多的规定。这种思想规定首先涉及精神由有限

东西向上帝上升的出发点。即使这个规定把不可胜数的范畴归结为少量范畴，这种范畴终究也不止一个，而是好几个。一般被称作出发点的有限东西，有各种不同的规定，这些规定首先是不同的形而上学的，即只在思想领域内运作的上帝存在证明的来源。按照我们必须参照的证明的历史形态来说，各个借以规定出发点的有限东西的范畴，〈首先〉是这个世界上事物的偶然性，后来是这些事物在它们本身的和相互之间的合乎目的的关系。可是除了这些就内容而言有限的开端之外，还有另一个出发点，即就内容而言本该无限的上帝概念，它只具有成为一种主观东西的有限性，而它必须摆脱这种有限性。对于出发点如此众多，我们可以安然若素，因为这个量多对于我们认为合理的要求，即真正的证明只有一个，决不会带来任何损害；从思想知道，就这个证明作为思想的内在东西而言，思想也能揭示这个证明是同一个东西，虽然道路是从各种不同的起点开始的。再往后，结果也同样是一个，即上帝的存在。然而这个结果是某种不确定的普遍东西。但这里展现出需要一个加以进一步注意的差别性。这种差别性与我们把什么称之为开端或出发点有关。这是按出发点区分开的，每一个开端都有自己特定的内容；这都是些特定的范畴；精神从它们出发上升至上帝，是思维在自身必然的发展过程，这个过程按通常的表述就叫做推论。这个思维过程必然会有一个结果，而这个结果必然是按出发点的规定性确定的；因为它只能由此产生。由此可见，关于上帝存在的不同证明也是由上帝的不同规定造成的结果。这是有悖于当前最流行的看法和语言表述的，按照这些看法和表述，对上帝存在的证明的兴趣仅仅〔指向〕存

在，而这样的存在是个抽象规定，应该是任何不同证明的共同结果。任何想由此获得内容规定的愿望已因为这样的情况而被消除，即在上帝的观念中包含全部内容，而这样的观念是作为更确定或更模糊的观念预先设定的，或按上面指出的形而上学的一般进程来说，这个观念是作为所谓的概念预先设定的。因此，由于推论上的那些转化出现了各种内容规定——这种反思不是明显地存在的；它在这样一种证明中极为少见，这种证明特别从早先已有的上帝概念出发，只是要明显地满足把存在的抽象规定附加到这个概念上去的要求。

然而不证自明，从不同的前提和由这些前提构成的大量推论也产生了更多的内容不同的结果。但如果出发点允许对它们的分崩离析采取更无所谓的态度，这种无所谓的态度就会在顾及结果——这些结果提供了上帝概念的大量规定——方面有所限制；也许在这里反而首先引起关于这些规定的相互关系问题，因为上帝只有一个。在这里，流传最广的关系是这样的：上帝在很多规定中被规定为由很多谓词规定的一个主词；过去我们不仅习惯于在描述各种有限对象时列举它们的许多谓词，而且揭示上帝的许多属性：全能、全知、善良、公正，如此等等。东方人称上帝为多名称的，或确切地说，无限全称的；他们把事情想象为这样，似乎把上帝是什么这一点表述出来的要求，只有通过不可穷尽地称呼祂的名字，即称呼祂的那些规定，才可穷尽。可是，正像关于出发点的无限之多曾经说过思想把它们概括为单纯的范畴那样，在这里，把很多属性归结为很少的概念或甚至归结为一个概念的要求就更为强烈了，因为上帝是这样一个概念，这个概念实

质上是自在地统一的、不可分割的概念，而我们在说到有限对象的时候，承认其中的每一个对象也自为地只是一个主词，一个个体，也就是一个不可分的东西，是概念，不过这个统一体毕竟是一个自在地多样的统一体，一个由众多的、相互外在的东西构成的、可分的，而且在自己的现实存在中甚至自相矛盾的统一体。生机勃勃的生物体的有限性在于，它们的躯体和灵魂是彼此可分的，更不用说它们的躯体各部分、神经、肌肉等等，然后还有染色体、脂肪、酸等等也同样是可分的，至于构成现实主体或个体的谓词的东西，也就是颜色、气味、滋味等等，作为独立物是可以相互分离的，而这样的个体统一体的规定就在于用这类方式彼此分离。精神一般在这种不同性和不相称性——它的存在跟它的概念不相称——中表示它的有限性；理智同真理，意志同善、道德和正义，幻想同知性显得不相称，它们都同理性显得不相称；没有这种不相称，总是充满整个存在的感性意识，就只成为一堆眼前的、暂时的、因而已经不真的内容。这种在经验现实中渗透如此深的精神的活动、方向、目的和行为的可分性、分离性在一定程度上还可以原谅，如果精神的观念也这样自在地被看作分裂为各种能力、禀赋、活动以及诸如此类的东西；因为〔精神〕作为个体存在，作为这个个别东西，恰恰就是存在于分离开的、自身外在的现实存在中的这种有限性。然而上帝只是这一个，而且只有作为这个一才是上帝；因此，主观现实性与观念不可分，因而同样在它本身未被分离开。这里显示出各个谓词的差别性、可分性和众多性，它们只在主词的统一中结合起来，但在它们自身是相互区别的，因而也可能会相互陷入对立和对抗，从而以最坚

(18, 269)

决的方式成为某种不真的东西，而规定之多可能就是一个不恰当的范畴。

把许多证明产生的上帝的许多规定追溯到一个可以认为自身统一的概念，通常采用的方式是把它们追溯到人们所谓的一个更高级的统一，一个更抽象的统一，由于上帝的统一是最高的，所以也就会追溯到最抽象的统一上来。但最抽象的统一也是统一本身，因此关于上帝观念只能得出一个结论，即上帝就是统一，以期把这个统一至少表述为主体或存在者，比如说它是唯一者，但这个唯一者在这里只是跟多对立，因此连这个唯一者本身也可能还是多的谓词；总之，统一是在唯一者本身，更确切地说是唯一者或存在。然而我们用这样的抽象规定只能回归到这样一个局面，即在上帝存在的证明中由上帝得来的结果仅仅抽象地是存在，或用个相同的说法，上帝本身只是抽象的唯一者或存在，是知性的空洞本质，对上帝的具体观念则与这种本质相对立，不满足于这类抽象规定。然而不仅上帝观念不满足于这种抽象性，而且概念本身的性质，如我们一般指出过的，就其本身而言也显得是具体的；而在外部显得是规定的差别性和众多性的东西，只是它们的各个环节的内在持续发展。正是理性的必然性在进行思维的精神中发挥作用，在这个精神中培植规定的众多性，不过这种思维还没有把握概念自身的性质，因而还没有把握各个规定的关系的性质和它们的关联的必然性，因此，这些本来构成发展阶段的规定只表现为一种偶然的、先后相继的和互相外在的众多，就像这个思想在每一个这样的规定内仅仅这么理解被称为证明的转换的性质：各个相互关联的规定终究是相互外在的，而且只作为

独立的规定彼此进行中介；并没有认识到自相中介是这个过程中真正的、最终的关系，这暴露出自己是这种证明的形式上的缺失。

第九讲

(18, 270)

我们对现有的上帝存在证明的差别性是像我们发现它们的那样得知的，所以我们立即遇到一个根本的区别，那就是：一部分证明是从上帝的存在过渡到上帝的思想的，更具体地说，是从上帝的特定存在过渡到上帝的真正存在的；另一部分证明则是从上帝的思想，即自在的真理过渡到这个真理的存在的。这个区别虽然只是作为现有的、偶然的区别列举的，却以一种必然性为基础，这种必然性必须加以强调，以引人注目。这就是说，在我们面前有两个规定——上帝的思想和存在。因此，在必须实现它们的联系的进程中，既可能从这个规定出发，也可能从另一个规定出发。就这种单纯的可能性讲，路程从哪个规定开始看来也无关紧要，除此以外，当它们的联系已经靠一个途径达到的时候，另一个途径就显得多余了。

但是，在开始显得无关紧要的二重性和外在的可能性那里，概念就有一种相互联系，所以两个途径既不无关紧要地相互对立，也不构成某种单纯外在的差别，两个途径没有一个会是多余的。这个必然性的本质并非涉及次要情况；它跟我们对象本身的最内在的本质有相互联系，首先是跟概念的逻辑本质有这样的联系；就对待概念的关系来说，这两个途径不单是一般的不同，而

且每个途径都有片面性，不论是就我们的精神向上帝的主观提升而言，还是就上帝本身的性质而言，都是如此。现在我们在与我们的对象的联系中，以这种片面性的具体形态展现这种片面性；开始呈现在我们面前的只是关于存在和概念的抽象范畴——它们的对立面和联系方式，同时也必定会显示出，这些抽象及其相互关系是怎样构成和规定最具体的东西的基础的。

为了能更确切地描述这一切，我想先讲述更进一步的差异。双方或诸多规定之间有三个基本的相互联系方式：第一个方式是一个规定向另一个规定的过渡，第二个方式是规定的相关性，或一个规定在另一个规定的存在中的映显；第三个方式则是概念或理念的方式，即一个规定保存于另一个规定的方式在于，理念是这些规定的统一，这种统一本身自在地是二者的原初本质，同时也被设定为它们的主观统一。由此可见，这些规定之中没有一个是片面的，它们二者一起构成它们的统一的映显，这种统一最初仅仅是从它们作为总体的内在映显同样永恒地得出它们的实体(18, 271)的，并且作为它们的统一，变得有别于它们的自为存在，就像它们的统一决定永恒地去作它们的映像一样。

因此，上述两种片面的上升途径在它们自身就有它们的片面性的二重形式；由此产生的那些关系必须加以阐明。总的说来必须得出如下结果：在一个方面，即存在方面的规定上，揭示出另一方面，即概念方面，相反，在这后一方面的规定上，则揭示出前一方面；每一方面都在自己本身，并且由自己本身出发，向另一方面去规定自己。但如果往后只有一方面向另一方面去规定自己，那么这样的规定在一个部分就只会是一种过渡，在这个过渡

中第一方面可能会丧失，或者在另一部分，这样的规定就只是在自身之外，由自身产生的一种映显，尽管在此种映显中第一方面也自为地保存下来，可是没有返回自身，也就是没有自为地成为那个统一。如果我们把概念同上帝和存在的具体意义在自然的具体意义中结合起来，只在上述相互联系的第一联系中理解上帝向自然的自我规定，那么，这样的相互联系也许就是上帝向自然的一种变易；但如果按第二种联系来看，自然只是上帝的一种外在表现，那么，自然就像在过渡中一样，只是对于某个第三方，即只是对于我们，才会是在此中存在的统一，它不是自在自为地存在的，并不是真正的、预先确定的统一。如果我们以更具体的形式来看这一切，把上帝看作自为存在的理念，从理念开始，把存在也看作是存在的总体，看作自然界，那么，由理念到自然的进程就显得要么是向自然界的一种单纯过渡，理念在自然界也许已经丧失、消失，要么从过渡角度看，为了更贴切地指出这一点，我们的回忆会表明，这个简单的结果可能来自另一个东西，但这个东西已经消失；从现象的角度看，我们也许只是把映像同它的本质相关联，使这种映像回归于它的本质。或者还有一个观点，那就是：上帝创造的只是一个自然界，而不是一种有限的精神，精神来自于自然界又回归于上帝；上帝对世界就像对祂的映显一样，也许有一种无结果的爱，映显作为映显只不过是祂的另一个东西，因此祂不从这另一个东西反映出来，也不会映显到自身。第三者怎样才可以像我们把这个映显同它的本质关联起来那样，让这个映显回归它的中心点，使这个本质能首次映显自身，在自身中映显出来呢？这个第三者会是什么呢？我们会是什么呢？一

种绝对预设的知识是一种形式的、在自身包罗一切的普遍性的独立活动，那种应该自在自为地存在的统一本身只是作为没有任何客观性的映像有这种统一性。

倘若我们想更确定地理解在这个规定中设定的关系，那么，自然的特定存在和一般存在向上帝的升华、我们的意识的升华和
(18, 272) 这种升华本身的活动，就都会恰恰不过是宗教，是这样的虔诚，这种虔诚唯独在主观上向上帝升华——要么只是以过渡的方式，以期消失在上帝之中，要么作为一种映显，使自己与上帝相对立。在前一种情况下，在有限的东西消失在上帝之中的时候，上帝就只是一个绝对的实体，由这种实体什么也不产生，什么也不回归于自身，甚至连想象或思考这种绝对实体都可能成为多余，而这种多余必定会消失不见。但假如反思关系还保留着，对上帝的虔诚性的提升有这样一个意义，即宗教作为这样的宗教，使自为的主观东西依然是存在的、独立的东西，那么，最初独立的、宗教的提升指向的东西——由宗教产生的、想象的、假定的或思考的、信仰的东西——就是一种映显，并不真正是一个独立的、由自身开始的东西，而只是一个想象的实体，这个实体不揭示自己，正因为如此，不是活动，而作为这样的活动也只能涉及主观提升；所以不能被认识和被承认的是，上帝即是精神，这种精神在人心中唤起向上帝的这种升华，唤起这种宗教。

假如在这种片面性中也还伴有对这样一种东西的进一步想象和发展，这个东西暂时没有超出某种对象的规定范围，假如不伴有对这种对象的解脱，在那里，这种对象作为非映显在自己方面同样可能被确定为独立的和能动的，那么，相对于这种独立方面

也许只能承认对它的另一个面的相对的、因而不完全的联系，这个方面也许在自身保存着一个秘而不宣和不可宣示的核心，这个核心可能与别的东西毫无干系；双方只在表面上以映显的方式相互关联，而不是由自己的内在本质和凭借这个本质相关联的，因此双方既达不到精神的真正的、全面的回归本身，精神也同样考察不出神性的深邃；但这种向自身的回归和那种对另一方面的考察，从本质上结合到了一起，因为单纯的中介直接性和实体性的存在构不成深度，只有现实的回归自身才构成深度，而对本质的考察本身才是回归本身。

这里，我们就以暂且指出我们的反思发现的上述差异的更具体意义为止。至于需要注意什么，则有以下各点：差异不是一个多余的多数，由这种差异得来的划分开始是形式的和外在的，后来包含两个规定——自然界和自然物，意识也包含向上帝提升和由上帝回归存在这样两个规定，这两个规定也同样在认识的主观过程的进行中必然属于概念，同时也包含完全客观的具体意义；自为地从两个方面来看，它们向我们展现了最重要的片面性。在认识方面它们得到了总体的补充，因为概念一般说来就是总体，它以最贴切的方式说明概念是什么，即说明概念的统一作为两个环节的统一，就像最绝对的基础，是一个结果，也是两个环节的一个结果。但是，甚至不预先设想此种总体和总体的要求，从一种运动的结果——我们在开始时，也只能片面地从一个运动开始——就会产生出这样一种东西，这种东西自身按其固有的辩证特性被吸引到另一运动，从自身过渡到这种充实完备的过程。然而，这个最初仅仅主观的推论的客观意义由于那种证明的不充分

的有限的形式被扬弃，而同时从自身突出出来；证明的有限性首先在于它对内容无所谓，同内容分离的这种片面性；一旦这种片面性消除了，证明它也就获得它的真正自在的内容；向上帝升华就是对主观片面性的消除，而最先消除的是认识的主观片面性。

对于从形式方面表现为上帝存在证明方式的差异的这个差异还可以补充的是，在由上帝存在向上帝概念的过渡的方面，人们指出了两种证明。

第一种证明是从这样一种存在开始，这种存在作为一种偶然东西自身不以自己为支柱，而以真正的、自在自为地必然的存在告终——这是 *ex contingencia mundi* {出自偶因论} 的证明。

另一个证明是从这样一种存在开始，这种存在按照目的关系确定其存在，以这个存在的英明创造者告终——关于上帝存在的目的论证明。

我们还要添加另一个方面，这个方面把上帝概念当作出发点，以上帝的存在告终——本体论证明，我们就是由这个陈述引领自己的。——三个证明都是我们必须考察的，我们在同等程度上对它们作出评论，评论的结果是它们都成了过往烟云，遭到遗忘。

第十讲

加以考察的证明的第一方面，使整个世界，确切地说，首先使这个世界的偶然性转变成为它的前提。出发点是各种经验的事

物以及它们的整体——世界。可是整体——看它怎样被规定而定——具有胜过部分的优越性，整体是包罗和规定一切部分的统一体，比如整体是一所房子，更不用说整体是自为存在的统一体，比如一个活生生的躯体的灵魂。我们一般只把世界理解为世界上的各种事物的堆积，只理解为这些无限多的、我们亲眼所见的现实存在者的集合体，其中每一个存在者开始都被设想为是自为存在的。世界把人作为自然界的物包含到自身；世界作为这样的堆积，即使只是作为终极东西的堆积，也不会被设想为是自然界，因为人们把自然界理解为一个自在的系统的整体，一个有序的和分阶段的体系，首先是有规律的体系。因此，世界只在这样一个意义上表现为堆积，即何为世界，完全是建立在存在众多事物的基础上的，由此可见，世界较之世界上的事物没有任何优越性，至少没有任何质的优越性。

这些事物对我们来说是进而以多种多样的方式规定自身的；首先是规定为有限的存在，规定为有限性、偶然性以及诸如此类的东西。精神由这个出发点向上帝提升。精神把受限制的、有限的、偶然的存在都断定作为一种不真的存在，真的存在处于不真的存在之上；精神流逝到另一种没有界限的存在的领域，它与非本质的外在的存在相反，应当是本质。那种有限性、暂时性、变化性和过渡性的世界不是真的，相反地，无限的、永恒的、不变的东西才是真的。即使我们列举的上述东西，也就是这个不受限制的存在，这个无限的、永恒的、不变的东西，还不足以表现我们称之为上帝的东西的整个全部内容，上帝也终究还是这个不受限制的存在，还是无限的、永恒的、不变的；总之，上升至少是向

这些神圣的谓词发生的，确切地说，是向上帝的这些即使抽象、但毕竟普遍的基础发生的，或最低限度是向这样一个普遍基础，即向上帝常驻的纯粹以太进行的。

这种上升是人类精神中的事实，即宗教，但只是宗教一般，即完全抽象的宗教；因此，上升是普遍的，但只是宗教的普遍的基础。

直接知识原则就停留在这种作为事实的上升那里，它诉诸这种上升，并停顿在这种作为事实的上升那里，同时使我们相信，这是人具有的，甚至是所有的人都具有的一个普遍事实，这个普遍事实就叫做上帝在人的精神中的内在启示，叫做理性。对于这个原则早先已作过充足的评判；我在这里又一次提起它，只是由于我们正停留在此处谈论的那个事实上。可是这个事实本身，即上升本身，倒不如说直接就是中介活动，这种中介活动以有限的、偶然的特定存在，以世界上的事物为其开端和出发点；上升就是从这里到另一种东西的前进运动。由此可见，上升是由这种(18, 275) 开端作中介的，而且只有当它不再停留于自己的开端——这个开端在这里是唯一直接的（就连这种开端，如后来规定的，也只是相对的）——而以放弃这种立脚点为中介时，它才是向无限的、自身必然的东西的上升。这种上升就是意识，因此就是在自身得到中介的知识。

关于这种上升由以出发的开端，应立即指出，这里的内容不是一种感性的内容，不是感觉或直观中的一种经验的、具体的内容，也不是幻觉的一种具体内容，而是世界的有限性和偶然性的抽象思想规定，上升就是由它们出发的；由上升达到的目的，即

上帝的无限性和绝对必然性，也是这样，即都不是以更远大的、更丰富的规定加以思考的，而是完全以这些普遍范畴加以思考的。在这方面必须指出，这种上升事实的普遍性就其形式而言是虚假的。比如关于希腊人，甚至都可以这样说，对于无限性的思想，对于自在存在的必然性的思想，作为一切的一切的最终真理，只是属于哲学家们的；尘世的事物不是以世俗事物、偶然事物和有限事物的抽象形式这样普遍地出现在表象面前，而是以它们的经验的具体的形态出现的；同样，上帝也不是以对于无限的、永恒的和自身必然的东西的思想规定出现的，而是以想象的特定形象出现的。在文明程度更差的民族那里，出现在意识面前的这类自为的普遍形式还会更少；当然，正如人们常说的，因为所有的人都能思考，所以这些形式也浮现在所有的人的脑海中，于是又进一步在意识中形成，能特别证明这一点的，是这些形式已被固定在语言上；然而即使在这种情况下，它们最初还是作为对具体对象的规定浮在表面上；没有必要使它们独立地、自为地固定在意识中。只有对我们的文明来说，这些思想范畴才开始成为习以为常的、普遍的或普遍流行的。但在这种文明里，正如在刚才提到的、在独立使用形象思维方面较少经验的文明里一样，普遍的范畴不是某种直接的东西，相反地，是被多种多样的思想进程、被语言习惯的钻研中介了的东西；{这就是说，}人们已经学会从本质上进行思考，使自己熟练地把握了思想：达到进行抽象的表象活动的教养是一种无限多样的、在自身得到中介的事情。在上升的事实中也同样有这样的事情，即上升是中介活动。

精神向上帝的上升在自身就有中介活动，正是这个情况要求

(18, 276) 用思维形式证明或阐明精神的这个发展过程的各环节。正是精神在其最内在的深处，在其思维中，构成这种上升；上升是各个思想进行规定的过程；而应加以证明的是：这样的思维活动被引到意识上，意识知道这是各个思维环节的相互联系。针对这样一种在进行思维的中介领域展开的布局，既出现仍然想坚持直接确实性的信仰，也出现对知性的评论，这种知性在精神里陷入中介活动的混乱，给上升过程带来迷惘。而对于信仰我们则必须说，不管知性对各种证明怎样挑剔，也不管这些证明本身在阐明精神由偶然的和暂时的东西向无限的和永恒的东西上升时还存在多少欠缺，包含于人心中的精神决不会让自身不完成这种上升。假如这种上升对人的灵魂来说也受到知性的歪曲，那么一方面，信仰会呼唤灵魂更牢固地把握这种上升，不在乎知性的种种挑剔，而另一方面，为使一切都确实无疑，信仰的呼唤甚至连对证明本身都不用在意，而在这里，信仰由于其固有的偏见使然，使自己转向了批判的知性方面。信仰决不会不让自己向上帝上升，即决不会放弃自己对真理的证明，因为上升是自在的必然的，比一个简单的精神事实或任何一个精神事实还重要。各种事实、内在经验都存在于精神中，或更确切地说，存在于理智中，而精神不是作为一个抽象概念存在的，而是作为许多神灵——无限多样的，最对立的和被抛弃的神灵——存在的。这就是说，为了正确理解作为精神事实的那个事实，而不是理解许多那些浮飘的、偶然的神灵，就需要在精神的必然性中去认识精神事实；只有这种必然性才能在偶然性和随意性的这个基础上为正确认识作担保。可是，这个更高的事实的基础后来也自为地是抽象的基础；不仅对这种

抽象和它的相互联系把握一定的、清醒的意识是极其困难的，而且抽象本身就是危险，一俟抽象进入自己的地盘，信仰的人心尝到了认识之树的果实，思维犹如自为地自由地存在一样，以其自己固有的形态在人心中萌芽，这种危险就是不可避免的。

现在，如果我们更贴近地认识思想中精神的内在进程和精神的各个环节的这种进程，那么关于第一个出发点前面已经指出过，它是一个思想规定，也就是世上事物的偶然性；所以，第一个上升形式在历史上存在于上帝存在的所谓宇宙论证明中。关于那个出发点的问题还同样指出，我们的上升指向的目的的规定性也取决于这个出发点的规定性。即使世上事物还可能以别的方式加以规定，因此也还可能出现对结果、对真理的另一规定，这另一规定即是差别，差别对于文明程度较差的思维来说可能是无关重要的，但在我们已迁移过去的思维基础上，跟关于我们应当在这里谈论什么和意识到什么都是一样的。因此，即便世上事物已被规定为具体存在的，关于具体存在作为被规定的存在也可以说明，它的真理是存在本身，即没有规定和边界的存在。上帝可能就是这么只被规定为存在的——这是最抽象的规定，众人皆知，爱利亚学派就是从这个规定开始的。

对于进行内在思维和思想进入意识已经构成的差别，下述例子最清晰地使人想到这样一种抽象：哪一个个体从嘴里不说出“存在”这个词汇呢？（天气好啊，你在哪里？如此类推，以至无限）所以，有谁在观念活动中没有这种单纯的思想规定呢？——然而这种规定表现了具体内容（天气等等，诸如此类，直到无限），只有在这种观念活动中意识才充满这种具体内容，因此唯

有意识知道这个内容。造成了与这样占有、利用思维规定“存在”的一种无限差异的，是把这种规定自为地固定下来，如爱利亚学派那样，知道它作为最终东西、绝对东西，至少与上帝在一起，或超越这个存在，没有上帝。

物进而被规定为有限的，精神就由这些物把自身提升为无限东西了，如果它们同时被规定为现实的存在，精神就会把自身提升到作为观念存在或理想存在的无限东西上去。或者，如果物被明确规定为直接现存的物，精神便从这种作为显像的单纯直接性把自身提升到本质，同时把自身进一步提升到作为直接性的基础的本质；或是从这些作为部分的物提升到作为整体的上帝；或是从无私的表现提升到作为力量的上帝；或是从这些作为结果的物提升到它们的原因。所有这些规定都是由思维赋予物的，也就是这样，“存在”“无限东西”“观念东西”“本质”和“基础”“整体”“力量”“原因”等范畴，均为上帝所用；它们虽然也可以为上帝所用，不过只是短暂的，使用的意义在于，这些范畴是否对上帝的意义，存在、无限东西、本质、整体、力量等等是现实的，可是它们没有穷尽上帝的本性，上帝在本身包含的东西要比这些规定表现的还深入和更丰富。从作为有限东西的具体存在的任何一个这样的初始规定到它们的终结规定的进程，对思想中无限东西进行规定的进程，可以完全照过去用这个名称正式作出规定的方式，称为证明。这样一来，证明的数量跟上面指出的数量相比会大得多。可是我们从什么视角来观察这种日益增多的现象——它是多得那么不是地方——呢？干脆把它弃之不顾，我们可能不宜这样做；相反，一俟我们站到已经被承认为各种证明的那

些思想中介的立场上，我们就必须解释清楚，为什么这样提及上述数量和它所包含的种种范畴会受到限制，而且有可能受到限制。至于这个新扩大的多数，首先应提到早先看来更受限制的那个多数所谈的东西。这个如今呈现在我们面前的出发点之多，无非就是范畴之多，它们都在逻辑考察领域安营扎寨。这时还剩下可说的，是它们怎样在这个领域里表现自己。它们在这个领域里表现的，无非是概念不断进行的一系列规定，并且不是随便什么概念的规定，而是本身自在的概念的规定；概念向一个在外分开的东西展开，也同样向自身深化；一方面，这是概念在这个前进运动中的一个形式的有限规定性，另一方面，这是它的最贴切的真理，这个真理本身具有一个比以前的形式更具体和深入的形式；一个领域的最高阶段，同时也是一个更高领域的开端。逻辑学以其必然性展开概念规定的这种前进运动；从这个意义上说，这种进程所经历的任何阶段都包含一个有限性范畴向它的无限性的上升；因此，它从自己的出发点开始就同样包含一个形而上学的上帝概念，并且在从它的必然性来理解这种上升时，还包含一个上帝存在证明；同样，由一个阶段向它的更高阶段的过渡，是作为更具体和更深入的规定的必然进程完成的，而不仅仅是作为偶然收集来的概念的一个系列完成的，这是向完全具体的真理，向概念的充分显示，向概念的每次显示都是与其自身保持的平衡的一种前进运动。这样一来，逻辑学就是形而上学的神学，这种神学是从纯粹思想的天空来考察上帝观念的演变的，因此真正说来，它只看这种自身完全独立的演变是怎样完成的。

可是，在这些讲演中阐述这个过程并非我们的对象；我们在

这里只限于采用那些在历史上存在过的概念规定，考察从这些概念规定到构成它们的真理，被提出来作为上帝存在的概念规定的提升。在采用这些概念规定方面出现普遍的不完备性，其原因只能是对于概念规定自身和它们之间的相互联系的本性的意识缺失，以及对于从它们作为有限东西向无限东西上升的本性的意识缺失。世界的偶然性的规定和绝对必然存在者的相应的偶然性的规定展示给了作出证明的出发点和结果，其切近的原因即在于此，而这个原因同时也是对被赋予这种偶然性的优越性的相对辩护，说明偶然性和必然性的关系范畴归纳和总结了存在的有限性和无限性的一切关系；存在的有限性的最具体的规定是偶然性，同样，存在的无限性在其最具体的规定中是必然性。存在就其固有的本质而言是现实性，而现实性就其本身而言是偶然性和必然性的一般关系，这种关系在绝对的必然性中有其充分的规定。如果在这个思维规定中采用有限性，这就会提供这样一个优越性，那就是可以这么说，它已经在很大程度上得到剖析，以致它在向自己的真理的过渡中在自身显示出了必然性；偶然性、偶性这个名称表达了如此这般的特定存在，这种存在的规定性就在于灭亡。

然而必然性本身的真理在于自由，跟自由一起开辟的是一个新的领域，即概念本身的土壤。这样一来，这个土壤就准许让另一个关系用来作规定，用来说明向上帝的上升过程，这是出发点和结果的另一个规定，也就是说，是合目的东西和目的的规定。因此，这样的规定将成为另外一种上帝存在证明的范畴。然而概念不仅仅埋没于对象性之内，像它作为目的只是事物的规定那样，相反地，概念是自为的，是摆脱客观性，现实存在的；从这

个意义上说，概念是自己的出发点，是从独特的、已经指出的规定出发的过渡。因此，第一种证明，即宇宙论的证明，是以偶然性和绝对必然性的关系范畴为基础的，如所指出的，这可从下述论点找到它的相对的辩护，即认为这种关系是现实性的最独特的、最具体的、终极的规定，所以也是存在的所有更抽象的范畴的真理，而且在自身之内把握了它们。因此，这种关系的运动在自身包含了有限性的那些早先的、比较抽象的规定到无限性的这些还要抽象的规定的运动，或更确切地说，运动是抽象逻辑的，证明的进程，即推论的形式，在一切规定中都仅仅是体现在这种关系中的同一种形式。

第十一讲

(18, 280)

对我们所讲的内容规定的领域经过这些讨论以后，我们要对最初所讲的上升的过程在它显现给我们的形态中进行考察；这个过程无非是从世界的偶然性到世界的一个绝对必然的存在者的推论。如果我们打算从推论的独特环节来看它的形式表现，它的内容就会是这样：偶然东西不依靠自己，而是一般有一个自在地必然的东西作它的前提，作它的本质、基础、原因。然而世界是偶然的，个别的事物是偶然的，它们作为整体是世界，是这类事物的堆积。由此可见，世界有一种自在地必然的东西作为它的前提。

这个推论由以出发的规定是世上事物的偶然性。如果我们把这些偶然性如它们自己在感知和表象中发现的那样，跟在人的精

神中发生的事情进行对比，那么从整个外观说，我们就能在经验基础上说明这些世上事物自为地被看作偶然的。个别的事物既不是自己从自身过来的，也不是从自身走去的；它们作为偶然的事物注定要消亡；因此，这对它们来说不仅是偶然发生的，而且是构成它们的本性的。如果它们的发展也发生在它们自身，而且完成得正确和合乎规律，那么这一切都是为了使它们能走向它们的终点，或更准确地说，为了引它们走向自己的终点；同样，它们的存在也被其他的事物以最多种多样方式加以扼杀和在外部加以破坏。如果把这些事物看作有条件的，那么它们的条件就是外在于它们的独立存在，这些独立存在能适合这些事物，但也可能不适合，能在这一时刻支撑它们的存在，但也可能支撑不了。最贴切的做法表明，事物在空间上是相互联系的。然而从它们的本性来看，却没有这样能使它们排到一起的那种关系；最不同种类的东西常常会排在一起，因此同一种类的东西可能会存在得更远，在这种情况下，就像同一种类的事物或其他的事物的存在本身，同样没有什么东西由此得以移动；而从时间上看，它们则都是这样外在地相继追随下来的。它们一般都是有限的，不管由于其有限性的阻挠，它们显得多么独立，但本质上都是不独立的。它们存在；它们是现实的，但它们的现实只具有一种可能性的价值；它们存在，但同样也可能不这样存在和不存在。

从它们的具体存在中不仅暴露出各种条件的相互联系，即暴露出这样的依赖性，凭借这些依赖性，各种事物被规定为偶然的，而且也暴露出原因和结果的相互联系，暴露出它们的内在的过程、外在的合规则性以及种种规律。这样的依赖性、合规律的

东西把它们提升到超乎偶然性而达到必然性的范畴，并且这种依赖性就这样显现在圆圈之内，而在这之前，我们在思想中只以为这个圆圈充满了偶然性，它这时却显现为必然性了。偶然性想得到事物，是由于它们有个别化；就此而言，它们存在还是不存在，都完全一样；可是它们都同样相反，不仅个别化，而且被规定，受限制，一般都相互关联。然而，由于规定的这种相反性，它们的参与丝毫没有改善，个别化给它们提供了某种独立的映象，而同其他东西的相互关联，即彼此间的关联，就立即表明这些个别的事物都是非独立的，它们靠其他的事物制约它们，利用其他的事物作用于它们，但只凭借其他的事物，而不是凭借自身使它们成为必然的。因此，正是这些必然性本身、这种种规律本身，才可能是独立的。相互关联中包含的那种本质东西，不是在本身，而是在它的这种规定性和它的支撑中才具有的；各种事物都有赖于这种相互关联。但是就连这些相互关联本身，比如它们被规定为原因和结果、条件和制约及诸如此类的东西，自身都属于有限类型，就相互关系而言是偶然的，因此每一个这样的相互联系可有，也可没有，每一个相互联系都有蒙受这种情况，被各种偶然性损坏的可能，每一个相互联系像所有个别的事物一样，在自己活动的结果和效用中都有可能被中断和破坏；所以在这些相互联系那里，与各种事物相比，没有什么优越性。这些应当有必然性的相互联系、这些规律都不是人们称之为事物的东西，而只是些抽象。总之，如果在偶然的事物的领域，在种种规律中，首先在原因和结果方面表现出某种必然的相互联系，那么这样的相互联系本身就是一个受制约的、受限制的东西，总的来说是一

种外_在的必然性；这样的必然性本身不仅就各种事物的个别性，即外_在性而言，而且相反地，就它们的制约性、有限性、依赖性而言，都被归入了事物的范畴中。从原因与结果的相互联系中，不仅能获得在_这些事物的空洞的、无关联的个别性——它们正由于此被称作偶然的——中找不到的满足，而且也能获得不确定的抽象；当人们说到各种事物，说到它们的不稳定性会在这种必然性关系中消失时，情况就是如此，而在这种关系中，它们对于有效的原因、初_始事物和实体不是确定的。然而在这个圆圈的相互联系中，各种原因本身是有限的，在作为原因开始时，它们的存在重又个别化，因而是偶然的，或者它们没有个别化，它们就是结果，因而是独立的，由另一个东西设定的。一系列原因和结果中有一部分就相互关系而言是偶然的，有一部分则自为地被进而设定为无限东西，它们在其内容中具有这样突出的地位和现实存在，其中每一个都是自为地有限的，而必定会给这样的系列的关联提供支撑的东西是无限的，不仅是一种彼岸东西，而且简直(18, 282)是这样一种否定的东西，这种否定的东西的意义只是相对的，受着它否定的东西的制约，正由于如此，没有被那个东西否定。

然而精神却超越这一大堆的偶然性，超越锁闭于这一大堆偶然性的外_在的、相对的必然性，超越只是一种否定东西的无限东西，上升到这样一种必然性，这种必然性不再超越自身，而是自在自为地封闭于自身，完全内在地自我规定，所有其他的规定都由此设定，有赖于此。

这在已大致介绍的或专门注意的表象中，就是在人的精神深处、在理性中表现的一些根本的思想环节，而这个理性在方法和

形式上并没有培养到认识它的内在过程和程度，更没有培养到研究这种认识所贯穿的思想规定和它们的相互联系。而这时就值得我们看一下，对于我们已经假定为实际的、只需从精神的不多的几个基本规定便可看出的精神上升过程，在推论中从形式和方法上进行的思维是否理解和表达得正确；反过来说，这些思维及其相互联系通过对这些思维本身的研究是否表明它们合理有据，凭借这样的研究结果，精神的上升才真正不再是一个前提，对于这种上升的理解的摇摆不定才消失不见。然而，这种如所要求那样，应当达到对思想的最终分析的研究，这时却必定被放弃了。这种研究必须在逻辑学，即思维科学中完成，因为我已把逻辑学和形而上学结合到了一起，而形而上学无非是对一种具体内容，如对上帝、世界和灵魂加以考察，但只是对这些作为现象的对象进行分析，即对它们的思想进行分析；在这里能加以接受的与其说是形式上的发展，倒不如说是逻辑学的成果。关于上帝存在证明的一种论述，就它应该把握哲学科学的完整性而言，是不可能保持独立的。科学是观念在其总体上展开的相互联系。科学必须把观念发展到总体，当一个对象以阐明科学真理的独一无二的方式，从总体中被突出出来时，那种论述则必定给自己划出一些极限点，科学必须设想它们是在科学的其余过程中构成的。然而，由于限定阐述的东西，即不曾讨论过的前提，直至分析到此为止，都自为地合乎意识，那种论述就会为自己造成某种独立的假象。每一篇文章都包含这样一些终极的观念和原理，其内容都有意或无意地以它们为依据，总是对各种思想存在一个限定的视野，这些思想在文章中不再作更深入的分析，它们的视野牢固地

(18, 283)

树立在一个时代、一个民族或某个学术界的文化之中，无须超越这些界限，也无须超越这些观念的极限点，期望通过对这些极限点的分析扩大为思辨概念，会对那个被称为“普通性”的东西成为有害的。

然而，这些讲演的对象本质上都自为地处于哲学领域里，所以在这些讲演中就非有抽象概念不可；我们已经做过了那些立足于这个首要观点的讲演，而为了取得思辨工作的胜利，我们只需把它们归纳起来，因为思辨工作通常都无非在于把人已经具有的思辨思想归纳起来。

因此，被归纳在一起的思想，首先指的是下列基本规定：物、规律等等都具有个别性，因而是偶然的；物无论存在与否，都决不会干扰或改变其他的物；而各个物在这样一种微乎其微的程度上相互支撑，彼此完全是一种不足的支撑，这种情况给它们提供了一个独立性不足的显现，这种显现恰好构成它们的偶然性。为了说明这样的现实存在的必然性，我们要求这种存在处于与其他东西的相互联系之中，这样一来，这种存在就从所有方面，被其他现实存在完全规定为条件和原因，而不至于跟这些存在相脱离，或者不至于可能跟它们相脱离，更不至于在相互联系中存在某个使它能跟它们脱离的条件、原因、情况，也不至于使任何一个这样的情况同规定它的其他存在相矛盾。按照这一规定，我们从物的个别性来设想物的偶然性，从跟其他存在完全缺乏联系来设想这种偶然性，这是一种情况。

然而相反，当某种现实存在完全都处于这样的相互联系之中时，它的方方面面都处在受制约的和有依赖的状态，它是完全不

独立的。只有在必然性中我们才发现一个物的独立性；必然的东西是必定存在的；它的必定存在这样表现它的独立性，即必然的东西是存在的，因为它是存在的。这是另一种情况。

因此我们看到，对于某物的必然性来说，都要求有两个对立（18，284）的规定：第一，要求这物是独立的，可是在这种情况下它是个别化的，它存在或不存在是无关紧要的；第二，要求它完全处于跟所有其他存在，跟包围它的所有存在的联系之中，凭靠跟所有存在的相互联系支撑自己的存在；所以它是不独立的。必然性如同偶然性东西一样，是一个人人皆知的东西；按照关于它们的这第一个观念看，它们都井然有序；偶然的東西有别于必然的东西，并向必然东西的方面指引，然而只要我们更切近地考察它，它自己就会回传到偶然性领域去了，这既是由于这种被其他存在设想的必然东西是非独立的，也是由于从这样的相互联系中得出的东西经过个别化，立即是直接偶然的，因此所作的区分不过是臆想的。

但我们不打算更深入地研究这些思想的本性，而为了把必然性和偶然性的这个对立暂时区分开，我们就停留在前者，即必然性方面，这样来把握这时在我们观念中发现的东西，即不论这一规定或那一规定都同样不足以说明必然性的那个东西，可是这两者即刻要求独立，变成这样的东西，因此，必然东西是不与其他存在中介的，而必然东西的中介性在跟其他东西的相互联系中也完全一样；两个规定不管它们如何对立，它们终究属于同一个必然性，也必须在它们靠必然性结成的统一体中不相互矛盾。而按照我们的看法，我们也必须把结合在这个统一体中的思想集合到

我们之中。因此，在这个统一体中跟其他存在的中介必定出现在独立本身的框架内，而独立作为跟自身的相关性必定在自身内部包含与其他存在的中介。但是在这个规定中，两者只能这样结合在一起，即与其他存在的中介同时也是自身对自己的中介，也就是说只能这样，即与其他存在的中介将被扬弃，代之以自身与自己的中介。所以，自身与自己的统一，作为统一，不是抽象的同一，我们把这种同一看作个别化，在这种情况下物只是自己与自己相关，它的偶然性就包含在这当中；在这里，那个片面性被扬弃了，由于这个片面性的缘故，也唯独由于这个片面性，物跟同样片面的与其他存在的中介处于矛盾状态，而这种不真实性就在这里消失不见；这样规定的统一，是真正的统一；它是真正的，作为已经被认识的统一，是思辨的统一。必然性是被这样规定的：它把这些对立的规定统一于自身；它不只是简单的表象和简单的规定性，此外，对立规定的扬弃也不只是我们的事情或我们的活动，好像只有我们完成了这个扬弃，所以这些规定的本性和活动都在它们自身，因为它们都被结合在同一个规定中。必然性的这两个环节——在自身内与其他存在的中介和扬弃这样的中介，它们正是为了自己的这个统一，把自己设定为自己本身——并不是分开的行动。必然性在跟他物的中介中自己与自己相关，也就是说，必然性由以自相中介的他物就是必然性自己；这样一来，他物作为他物就被否定了；必然性对它自身而言成为他物，不过只是瞬间的，——之所以是瞬间的，是因为没有把时间规定贯彻到概念中去，而这种规定只表现于概念的具体存在之中；这个他在实质上是被扬弃的东西，而在具体存在中又作为现实的他

物显现出来。但绝对必然性是与自己的概念相符合的必然性。

第十二讲

在前一讲里我们展示了绝对的必然性的概念，这里说的绝对的，常常只是意指抽象的，这也常常适用于下列情况：用“绝对的”这个词汇就说明了一切，所以也就再没有可能，也没有必要指出任何规定了。可是实际上全部问题唯独在于这个规定。绝对必然性只有在这样一个限度内才是抽象的，是完全抽象的东西，而这个限度就是：它存在的依靠在它自身，它的存在不在一个其他东西，不是由于或通过一个其他东西。但我们看到，这种必然性不单纯像符合某个东西那样符合自己的概念，使我们能够把这个概念跟必然性的外部具体存在进行比较，而是这个符合存在本身，因此，凡是拿来作为它的外在方面的一切，已经包含在它自身；我们看到，正是这个对自身的依靠，就是跟自身的同一或对自身的关联，这种关联构成物的个别化，由于这个缘故，它们都是偶然的，是这样一种独立，这种独立毋宁说是不独立。可能性也是这样的抽象概念；可能有这样一种东西，这种东西跟自身不相矛盾，而仅仅自相同一，在这种东西中，决不存在跟一个其他东西的同一，一种东西在自身之内不会是它自己的他物。偶然性与可能性之所以有差别，只是由于给偶然的東西添加了一个具体的存在；而可能的东西只具有把握一个具体存在的可能性。然而偶然的東西本身也只有这样一个具体存在，这个存在只具有可能性具有的价值；偶然的東西可能存在，但也可能不存在。偶

然性中有具体存在或现实存在，据说这存在很宽阔，早就准备达到这样的地步：一方面被规定为一个自在的虚无东西，同时又表明在这里向它的他物，向它本身的必然东西的转化。在这里以抽象的同一性，以单纯的自相关联发生的是同样的情况；偶然性被(18, 286) 视为可能性，但这样的可能性还不是任何东西；如果某个东西是可能的，那也还一事无成；同一性被规定为一种贫乏，可是它也是真正的东西。

这种规定所亟需的东西，正如我们已看到的，是由与它对立的规定所补全的。必然性之所以不是抽象的，而是真正绝对的，仅仅是由于在它自身包含跟他物的相互联系，包含差别，不过是一种被扬弃的、观念的差别。因此，它包含的是一般加给必然性的东西，可是它与这个外在的、有限的必然性区别开，这种必然性的相互联系只针对成了存在和宜于存在的那个他物，因而它只是依赖关系。这种必然性之所以也叫作必然性，是由于中介对必然性而言一般是本质性的。然而，必然性的他物跟构成必然性的那个他物的相互联系，无论怎样也不能靠自己的终端支撑，而绝对的必然性把对他物的这种关系转向一种对它自身的关系，从而产生跟自身的内在一致。

因此，精神从偶然性和外在必然性上升，是由于这些思想在自身对自己不满足和不满意；精神在绝对必然性的思想中找到了满意，因为绝对必然性存在于跟自身的和平之中。但必然性的结果作为结果，却是“事实就是如此”，这完全是必然的；因此，任何向他物的渴望、意向、向往已在这里消失不见；因为在必然性中所有的他物都已流逝，它那里没有任何有限性，它已在自身

全部完成，它自身是无限的、无所不在的，在它之外一切皆空；它那里没有任何阻碍，因为它是在自身存在的必然性。令人满意的东西不是精神向必然性的这样上升本身，而是在上升中达到了目标。

要是我们在这种主观满意上停留片刻，我们就会想起当年希腊人屈服于必然性时得到的满足。对不可避免的命运让步——智者召唤这么做，特别是悲剧合唱团的智者号召这样做，而我们钦佩希腊英雄们的泰然自若，这些英雄有了这种自若，自由地接受命运赐予他们的使命，他们的精神坚不可摧。这种必然性和这种必然性所毁灭的他们意愿的目的，这种命运的无法抵抗的威力和自由——这一切似乎都成了相互对立的方面，不允许有什么和解，甚至也不允许有一次满足。实际上，这种古希腊、罗马式的必然性统治笼罩着一片哀伤，这种哀伤并未靠顽抗或愤怒消除，而更使人厌恶，但对这种哀伤的抱怨，与其说是靠沉默解除的，倒不如说是靠缓和情绪平息的。精神从必然性思想中获得的那种令人满足的东西，必须唯独在精神坚持必然性的那个抽象结果，即“情况就是这样！”的地方去寻找——这个结果是精神在自身完成的。在这个纯粹的“如此存在”中再没有任何内容；一切目的、兴趣、愿望，甚至具体的生活感受都从此缓解和消失。精神是在自在地产生这个抽象结果，它当时正好把它意愿的内容，把它的生活内涵都放弃了，把一切的一切都摈弃了。它就是这样把厄运加于它的暴力转变为自由的。因为暴力只能这样加害于它，即暴力抓住某些方面，这些方面在它的现实存在中都有一个内在的和外在的具体存在。人在其外在的具体存在中遭受其他人、环

(18, 287)

境以及诸如此类等等的外在暴力的侵害，而外在的具体存在却在人的内在的具体存在中，在人的欲求、兴趣、目的中有其根源；它们都是些桎梏，或者合乎教规训诫和道德传授，或者不合乎教规训诫，以致使人遭暴力伤害。然而那些根源就是人的内在深处的东西，是属于人的；人可以把这些根源从心里挖出；人的意志，人的自由都是能把心变为心的坟墓的抽象力量。因此，当心自在地摒弃自己的时候，就没有给暴力留下它能抓住这种东西的任何余地；暴力摧毁的东西，是一种无心的具体存在，是这样一种外在东西，在这种东西中暴力再也找不到人；人离开了暴力进行打击的地方。

如前所述，人是靠必然性的结果——“情况就是这样！”——立足的，这样的结果是指他产生了这个抽象存在。这是必然性的另一环节，是通过否定他物存在的中介。这个他物是一般确定的东西，我们已把它看作内在的具体存在——对具体的目的、兴趣的放弃；因为它们不仅仅是把人捆到一切外在东西上的桎梏，从而驯服他的一切外在东西，而且是一种独特的东西，相对于最隐秘的内在东西、思维自身的纯粹普遍性和自由跟自身的简单关联而言，是外在的。这种自由的力量在于，把一切都把握在抽象的统一中，把一切独特的东西都设定在自身之外，使它变成这样一个对自身而言的外在东西，在这个东西中已不再受任何触动。我们人为什么常常遭遇不幸或不满意，或只是闷闷不乐，这是由于我们本身存在二重化现象，即存在这样的矛盾：在我们身上存在这样的欲求、目的、兴趣或只是这样的要求、愿望和思考，而同时在我们的具体存在中还存在与它们相异的他物，

即它们的对立面。在我们身上的这个分化或不和谐可以采取两种方式解决，一种方式是，我们所有的外在的具体存在、我们的现状和触动我们的、我们所关切的环境，都同我们对它们的关切的根源相协调，而这个协调就被觉得是幸福和满意；另一种方式是，在两方面发生这种分裂，因而出现不幸的时候，代替满意的是出现心灵的一种自然的安宁，或是在一种活力充沛的意志及其正当的要求深受损害的时候，同心灵的英勇力量一起出现这样一种情况，即心灵将就现有状况，适应现有存在，这是一种让步，但不是向外在东西、事态、状况单方面的让步，因为它们已经被制胜、被征服，而是按心灵的意志放弃内在规定性，从自身免除的让步。这种抽象的自由不是没有悲痛，但这种悲痛已降至自然而然的悲痛，这里没有悔恨的悲痛，没有不公道引起的愤慨的悲痛，但也没有慰藉和希望；这里对心灵来说甚至不需要慰藉，因为慰藉还打算有一个以往保留的提及的追求，这种追求只用一种方式不能满足，要求用另一种方式补偿，希望中还有一个保留自己的要求。(18, 288)

但在这里同时也有上面提到的悲伤环节，这个环节把对必然性的这种神化扩大到自由。自由是通过否定有限性的中介的结果，像抽象存在一样，满足只是对自身的一种虚空关联，是自我意识同自身的一种无内容的孤寂。这种缺陷在于结果和出发点的规定性；它在两者中是同一的，即恰好是存在的无规定性。在必然性过程的形态中看到的这个缺陷，像它存在于主观精神的意志领域一样，在这个进行思维的意识的内容中也可以找到。但这个缺陷并不在于过程的本性本身，这个过程现在应当从理论形

态上加以考察，这就是我们当前特有的任务。

第十三讲

如上所述，过程的普遍形式是自己跟自己的中介，这个中介这样包含着跟他物的中介的环节，即这个他物是被设定为一个否定的、观念的东西。同样，这个过程也像它作为在人之中向上帝升华的宗教过程存在一样，呈现于它的更进一步的环节之中。我们应当把在称为证明的正式表述中存在的那个解释与现在关于精神向上帝独自升华的这个解释作一番比较。

差别看来微不足道，可是却很重要，因为它构成一个根据，(18, 289)说明这样的证明何以显得不充分，而且普遍地被束之高阁。因为世上的东西是偶然的，所以都有一个绝对必然的存在者；这就是相互联系怎样组成的简单方式。但如果在这里谈的是一个存在者，而我们只谈绝对必然性，那么，这种必然性就可以用这种方式被设想为实在的，然而这个存在者依然还是不确定的，既非主体或有生命的东西，更不会是精神；至于规定性在什么程度上存在于这样的存在者中，以致它在这里能引起我们的注意，这将会在以后谈到。

最重要的是我们已在上述论题中指出的那个关系，这个论题是：有一个偶然的东西是存在的，因而也就有他物，即绝对必然的东西是存在的。这里有相互联系的两个存在，即一个存在和一个其他存在，我们看到，这种相互联系是外在的必然性。正是这种外在的必然性，已被看作是不令人满意的，它直接就是结果对

它的出发点的依赖性，而一般受偶然性的支配。所以，有各种反对意见指向这个必然性，因而反对这种证明方式。

正是这种证明包含这样的关联：一个规定，绝对必然的存在的规定，由另一个规定，即偶然的存在的规定加以中介，前者，即绝对必然的规定在关联中被置于依赖地位，具体地说，被置于一个受条件制约的方面对它的条件的关联。关于这一点说得尤其突出的是雅可比对于认识上帝提出的反对意见，他说：认识、领会，都只意味着，“要么从与它最相近的原因中得出物来，要么照一个一个的顺序认出它的直接条件来”（《论斯宾诺莎学说的书信集》，第419页）；“因此，说理解无条件的东西，或许就意味着把它转变成一个受制约的东西，或变成原因的一个结果。”³⁶ 这个最后的范畴，把绝对必然的东西假定为结果，但立即使这种关联直接与这里读到的规定，即绝对必然的东西相矛盾；然而条件的关联，即根据的关联是较为外在的，所以能较为容易地潜入这里。其实，这种关联就存在于这样的原理：“因为偶然东西是存在的，所以绝对必然的东西是存在的。”

如果这个缺陷必须予以承认，那么，立即可以看出，对制约性和依存性的这种关联没有赋予任何客观意义。这种关联完全只存在于主观意义中；上面引证的原理并不表现，也不应当表现这样一种情况，即绝对必然的东西是有条件的，是受偶然的世界的制约的，——完全相反，相互联系的整个过程都只在证明过程中存在；唯有我们对绝对必然的存在的认识受出发点的制约；绝对必然的东西的存在，并不是由于它需要从偶然性世界上升，需要（18，290）这个世界定为出发点和前提，以便它从此出发才达到它的存在。

绝不是绝对必然的东西，也绝不是上帝，应被设想为一个由他物加以中介的东西，一个不独立、受制约的东西。正是证明的内容本身纠正了那个只有从形式上才可看出的缺陷。因此，在我们面前有一个差别，一个形式偏离内容本性的偏差，而形式的缺陷却更确定，因为内容是绝对必然的东西；这个内容本身不是在自身无形式的，如同我们在它的规定中也看到的那样；它的固有的形式，作为真正的东西的形式，本身就是真的，因此，偏离它的真正东西的形式是非真正的。

如若我们从更具体的意义上来看统称为形式的东西，即认识，我们在这里就处在有限认识的众所周知的、受人偏爱的范畴之中，这种有限认识作为主观认识一般是有限的，它的运动的进程也被规定为一种有限的活动。由此展现的是同样的不相称，只不过在其他的形态中。认识是一种有限的活动，这样的活动不可能是对绝对必然的存在，对无限的存在理解；认识一般要求在自身之内有内容，要求遵循这个内容，具有绝对必然的、无限的内容的认识，也必定是绝对必然的和无限的。这样，我们就好像处于一条最佳途径上，又与矛盾纠缠，反而凭借直接知识、信仰和感觉等等，就像在早先的一些讲演中那样，得到这条途径的正面援助。所以现在我们必须把这种形式的表现形态暂时在这里置于一旁，但以后我还必须对这种形式的各个范畴进行反思。此时此刻，这种形式必须以它存在于我们当作对象的那个证明中的方式，来详加考察。

如果我们回忆已经讲过的形式推理，那么，一个命题（大前提）的第一部分就叫作“如果存在偶然的東西”，而这一点以更

直接的形式用别的命题加以表现，那就是“存在在一个偶然的世界”；在前一个命题中，偶然性的规定本质上只从它跟绝对必然东西的相互联系上予以设定的，不过它同时还作为一个偶然的存在者存在。然而包含在第二命题或者也包含在第一命题的存在者的规定中的缺陷是，命题本身就自相矛盾，本身表现一种非真的片面性。偶然的、有限的东西被说成一种存在的东西，而这种东西的规定却要走向终结，走向崩溃，成为一个只有可能性的价值的存在，一个好与不好都一样的存在。

这种根本性的错误存在于相互联系的形式中，这种形式就是 (18, 291) 通常的推理。在这种推理中，它的前提一般都有某种经常直接的东西，前提不仅被说成第一东西，而且被说成现在存在的、始终存在的第一东西，而另一东西作为结果、受制约的东西以及诸如此类的东西，一般都是与第一东西这样相互联系，即两个被联系起来的规定形成一种相互外在的、有限的关系，在这里，双方中的每一方都与另一方相关联，从而构成这两方面的一个规定，但它们也同时自为地在它们的关联之外具有持续存在。而绝对必然的东西是自身完全统一的规定，它在上述命题中把两个不同的方面结合在一起，“绝对必然的东西”一词本身立即就把这种东西表述为是唯一的真正东西，唯一的现实；我们已经看到，绝对必然的东西的这个概念是回归自身的中介，只是通过与它不同的他物的自相中介，这个他物正好在唯一者中，在绝对必然的东西中被扬弃，同时作为存在的东西被否定，而只作为观念东西被保存下来。然而除了这个与自身的绝对统一之外，在推理方式中也以彼此外在的方式保留着作为存在的东西的两个关联方面；就是

说，偶然东西是存在的。这个原理自相矛盾，即与结果相矛盾，与绝对必然性相矛盾，后者不只被列在一方面，而是整个存在。

因此，如果从偶然东西开始，就不应当从这样一种必须永远固定存在的偶然东西出发，要是这样的话，这个偶然东西在前进运动中就将成为存在的东·西，这是它的片面的规定性；相反地，应当以它那全面的规定来设定它，以便使非存在也同样属于它，从而使它成为那种作为正在消失的东·西的结果。并非由于存在偶然东西，而是由于偶然东西是一个非存在，只是一种现象，它的存在不是真正的现实，才存在着绝对必然性；绝对必然性是它的存在和它的真理。

这个否定东·西的环节并不以知性的推理形式存在，因而在精神的活生生的理性的这个基础中是有缺陷的，在这个基础中绝对必然性才适合作真正的结果，作到这样一个程度，即它虽然被他物所中介，却是通过扬弃这个东西才与自己中介的。所以，对必然性的认识进程不同于必然性本身的过程，因而认识的进程并不是纯粹必然的、真正的运动，而是有限的活动，并非无限的认识，也没有无限的东西，这对于它的内容和它的活动只是作为通过否定的否定的自相中介才存在的。

(18, 292) 以这个推论形式揭示出来的缺陷，如前面已经指出的，有这样的意思：在推论构成的上帝存在证明中精神提升至上帝的过程，解释得不正确。如果我们把两者，{即把证明形式和宗教提升}加以比较，那么这种提升当然也是超越世俗存在的，如同超越时间上的、变化的、暂时的东西一样；一切世俗的东西诚然都被表述为具体存在，而且都是从它开始的；但如果它被规定为时

间上的、偶然的、变化的、暂时的东西，它的存在就不是一个令人满意的、真正肯定的东西，而是被规定为自我扬弃的、自我否定的东西。现有的存在并不停留在存在这个规定上，但加给它的存在也不比一个非存在的价值高多少；非存在的规定包含它的非存在、它的他物，因而也包含它的矛盾、它的解决、它的消逝。如果还可能显示或者还可能存在这样一种情况，即在一方面，对于这个偶然的存在的信仰，意识的某种现实性依然存在，在另一方面，对于永恒的、自在自为地必然的东西，一个天空世界依然存在，那么问题就不在于这里显现出一个双重世界，而在于这个世界具有什么价值：这种价值表现在这样一点上，即一个是映现的世界，另一个是真理的世界。但如果把前一个世界置于一旁，仅仅这样向另一个世界过渡，即前一个世界仍然还是留在此岸，那么，在宗教精神中就依然不存在相互关联，仿佛它已经被确立为一个出发点、一个基础，存在、根据、条件似乎都适合加上去。任何满足、任何立论，与其说是存在于自在自为的独立世界，倒不如说是存在于永恒的世界。就是针对此种情况，两个世界的存在都以同样的方式表现在推理形式中，也表现在相互联系的一个原理中，即“如果存在一个偶然世界，那么同时也存在一个绝对必然的东西”，就像在另一个原理中，那里表述的前提是存在一个偶然世界，于是在第三个推论中得出的结论是：“因此，存在一个绝对必然的东西”。

对这些明确表述的原理还可以增加某些说明。那就是第一，在最后一原理那里一眼即可看出两个对立的规定的联系：“因此存在绝对必然的东西”；“因此”一词表现通过他物的中介，而

“存在”一词表示直接性，也就是立即扬弃早先作出的那个规定——这个规定如指出的，是这样一种东西，由于这个缘故，人们就把对于这个成为对象的东西所持的这种认识，宣称是不容许的。通过他物的中介的扬弃，〔不〕只是自在地存在的；推理的(18, 293)描述却明显地表达了这种中介。真理是这样一种力量，这种力量也存在于假东西之中，而要在假东西那里找到真东西，或更确切地说，看到真东西，只需要正确的觉察或观察。真东西在这里是通过否定他物、否定他物的中介的自相中介；不论是对于通过他物的中介的否定，还是对于抽象的、没有中介的直接性的否定，都存在于“因此，存在”这个表达中。

往下，如果一个命题说：“偶然东西是存在的”，另一个命题说：“自在自为的必然东西是存在的”，那么，我们实质上是从这样一个意义上来思考：偶然东西的存在与自在自为的必然存在相比，有着截然不同的价值；更何况存在是普遍规定，是在两个命题中的一个规定。按照这个情况，过渡就不是被确定为从某个存在向另一个存在的过渡，而是被确定为由一个思想规定向另一个思想规定的过渡。存在清除了偶然性这个同它不相称的谓词；存在是简单的自相等同，而偶然性则是自身不等同的、自相矛盾的存在，这种存在只有在绝对必然的东西中才重又恢复到这种自相等同。由此，这个上升过程，或证明的这个方面，更确定地不同于上面指出的另一个方面，即在上升过程中要证明的或应得出的规定并非存在；存在恰恰是在两方面共同存在的东西，它从一方面继续到另一个方面。与此相反，在另一个进程中，该是从上帝概念向上帝存在转化；这种转化看来比从一个内容规定——人们

通常称之为一个概念——向另一个概念，即同态概念的转化更加困难，由于这个缘故，通常显得是从概念向存在的转化。

在这种情况下，有这样一个观念作基础，即认为存在本身不是概念或思想；在这个对立面中，存在被设想为自为的、孤立的，我们必须在谈论这个证明的适当时刻加以考察。而在这时我们无须把存在看作抽象自为的；如果存在是两个规定，即偶然规定和绝对必然规定的共同东西，那么，这是比较和存在跟它们的外在分割，而存在首先跟每个规定——偶然的存在和绝对必然的存在——存在于未分割的关联中；从这方面看，我们还再次打算考察上述{证明}形式，并且以此为例，打算更具体地突出两个对立面——思辨的方面和抽象知性的方面——的矛盾的区分。

上述原理表述了这样的相互联系：

因为有偶然的存在，因而才有绝对必然的存在。

倘若我们只是简单地看待这种相互联系，没有通过根据之类的范畴更详细地规定它，它就只能是这样的联系：

(18, 294)

偶然的存在同时也是一个他方——绝对必然的东西——的存在。

这个“同时”是作为这样一个矛盾出现的，在这个矛盾的对立面有两个对设起来的原理，用来解决它；

其一是：偶然东西的存在不是它固有的存在，而只是一个他物的存在，更具体地说，也就是它的他物，即绝对必然的东西的存在；

其二：偶然东西的存在只是它固有的存在，而不是一个他

物，即绝对必然的东西的存在。

第一个原理被确定为真正意义，真正意义也是在这种转化中观念所具有的。至于在构成偶然性的思想规定中固有的那种思辨联系，我们将在以后再去考察。而另一个原理则是知性的原理，现时代给这个原理打下了强烈的印记。某个东西，某个具体存在，包括偶然东西在内，如果它存在，就是它的固有的存在，即它所是的那个特定的存在，而不是某个他物，还有什么能比它更是知性的呢！总之，偶然东西脱离了绝对必然的东西，就是这样自为地坚持的。

更流行的做法是替代这两个规定，利用有限东西和无限东西的规定，而有限东西是被单独、自为地采用的，即它脱离开它的他物，脱离开无限东西。因此有人常说，³⁷从有限存在到无限存在没有桥梁，也没有转化；有限东西简直只与自身关联，而不是与它的他物关联。这是一个空洞的区分，它是作为形式在两种认识之间作出的。有限东西和无限东西的差别有理由成为作出推论的根据，这些推论首先把认识假定为有限的，恰好由此得出结论，认为这种认识不可能认识无限东西，因为它无能力去领会这个东西；同样，也可以反过来推论说，如果认识能领会无限东西，它本身就必定是无限的；但这不是得到承认的尺度；因此，它就不能认识无限东西。它的活动如同它的内容一样是被规定的。有限认识和无限认识提供的关联同有限东西和无限东西提供的关联是一样的，无限认识还比光秃的无限东西更有力地推开他方，而且还更直接地指出两方面的区分，因而就只剩下一个{方面}，即有限认识了。这样一来，所有中介的关联都消失得无影无踪，否

则，有限东西和无限东西像偶然东西和绝对必然的东西一样就能被设定于其中。在这样看待时，有限东西和无限东西的形式每每（18，295）就变得更常遇到。这样的形式要比前一种形式，即〈偶然性和绝对必然性的形式〉更抽象，因而显得更包罗万象；这样一来，不仅偶然性，而且作为在原因与结果、条件与受制约者的系列上展开的前进运动的必然性——这种必然性本身先前被我们称为外在必然性，而且同偶然东西一起被归入有限东西——都立即在本质上附加到有限东西和有限认识上去了；这种必然性反正唯独是从认识方面加以理解的，可是被归入有限东西，而完全没有发生误解，绝对必然东西的范畴则可能会带来这种误解，跟无限东西相对立。

因此，如果我们也同样坚持那种对立的说法，那么，对于我们坚持的有限性和无限性的关联，我们就会有它们的那种不相关、不相干的情况。我们停留在了这样一个主张上，这个主张认为有限东西和有限认识不能把握以绝对必然性的形式出现的无限东西，或者说，也不能从作为出发点的偶然性和有限性的概念把握无限东西。有限认识之所以有限，是由于它存在于有限概念中，而有限的东西，包括有限认识在内，只跟自身相关联，只停留于自身，因为它只是自身的存在，不是某个他物的存在，至少不是它的他物的存在。人们大力坚持的一个原理是：决没有任何从有限东西向无限东西的转化，因而也没有从偶然东西向绝对必然东西的转化，或从结果向绝对第一的、决非有限的原因的转化；这边与那边之间简直有一条固定的深谷。

第十四讲

把有限东西和无限东西绝对分割的这个教条是逻辑性的；这是对有限东西和无限东西的性质的论断，是在逻辑学中加以考察的论断。在这里，我们首先坚持我们早先已部分地持有的，也在我们意识中存在的那些规定。纳入概念的性质本身的那些规定，由逻辑学从它们本身和它们的相互联系的纯粹规定性上揭示的那些规定，也必定是在我们通常的意识中显露出来和具体存在的。

因此，如果说有限东西的存在只是它固有的存在，而不是一个他物的存在，那么，从有限东西到无限东西的任何转化就都是不可能的，它们之间的任何中介也都是不可能的，既不会在它们
(18, 296) 这样的东西之中，也不会认识之中，为认识发生这样的中介，所以，有限东西是由无限东西中介的，而（着眼点也仅仅在这里）不是相反，因此我们引证过一个事实，即人的精神是从偶然的、暂时的、有限的东西向绝对必然的、永恒的、无限的东西，即上帝上升的，我们也还引证过另一个事实，即对于精神来说不存在这种所谓的深谷鸿沟，精神确实完成了这种转化，断定作出这种绝对区分的知性，没有让人的心灵丧失否弃这种鸿沟的权利，相反地，人的心灵在向上帝升华的时候将真正完成这种转化。

但对于这个问题，答案是现成的；承认了这个向上帝上升的事实，这就是一种精神的转化，但不是在自身的转化，也不是在概念中的，甚至概念本身的转化，因为恰恰在有限东西的存在的

概念中有它固有的存在，而没有某个他物的存在。这样一来，如果我们把有限的存在看作只在于自相关联，那么这种存在就只是自为的存在，而不是为他物的存在，因而它在摆脱变异以后，是不变的、绝对的。这些所谓的概念的情况就是如此。但是，甚至断言这种转化不可能的人都不愿认为有限东西是绝对的、不变的、不朽的和永恒的。把有限的东西当作绝对的东西来看待，即使是一种迷误，也只是一种教育上的迷误，一种不连贯，造成这种不连贯的过错在于知性，而且关于我们在这里涉及的最外在的抽象方面，人们可以发问，由这种迷误会带来什么坏处，因为这些抽象同精神的一种饱满相比，是完全可以看作是微不足道的，而这种饱满像一般宗教一样，却是精神的一种巨大的、生动的兴趣。可是在这些所谓的巨大的、生动的兴趣里，事实上构成真正兴趣的却是固定的有限东西，这个情况在宗教本身的努力中表现得过分明显，在那里，完全按照所谓的那个原则，对有限资料、外在事件和种种意见的历史的研究胜过对无限的内容的研究——这种内容，众所周知，在这里已压缩到最低限度。关于有限东西和无限东西的思想和这些最抽象的规定，要在这里为放弃认识真理作辩护，但实际上这样的精神的关切已飞到思想的纯粹基础上去了，以便在这个基础上获得它自己的决定，因为思想构成精神的具体现实的最内在实质。

(18, 297)

我们暂且把知性这个概念连同它的论断——这个论断认为，有限东西的存在只是它固有的存在，不是它的他物的存在——搁置起来，而采用以下这个已明显地被称为认识的观念。如果这符合于精神完成这样的转化的事实，那么这就不应当是一个认识的

事实，而应当是一般精神的事实，并且明确地说，是信仰的事实。在这方面，我们已充分说明，这种上升，不管它是存在于感觉中还是存在于信仰中，也不管它在精神中的存在的方式是怎样确定的，实际上是在思维的基础上，在精神的内在深处完成的；在这里，作为人的最内在事务的宗教，具有其生气勃勃的脉动的中心点和源泉；上帝就其实质而言是思想、思维本身，不论以后会怎样规定祂的观念和形态，会怎样规定宗教的形态和方式，比如规定为感觉、直观、信仰以及诸如此类的东西。然而认识所做的事情不外是把这个对自己来说最内在的东西带到意识那里，只是使这个思维的脉搏获得这个思维的理解。认识在这个问题上可能是片面的，也可能属于宗教，更多地在实质上属于感觉、直观和信仰，比它的进行思维和加以思维的概念更进一步，属于上帝；但这个最内在的深处依然在这里存在，要认识这个深处，就意味着思考它，而一般认识，只意味着从它的本质规定性上认识它。

“认识”“理解”，如“直接”和“信仰”一样，是时代的文化中的用词。这些用词具有双重的先入之见的权威，其一，它们都极其著名，因而是最终规定，对它们的意义和验证已无须进一步追问，其二，理性能否理解、认识真正的东西、无限的东西，就像理解、认识这些词的意义一样，事情早已有定局。“认识”“理解”就像一种神秘的客套语那样有效；向这些词投以一瞥，问什么是认识、理解，就不必再说起先入之见，而要想对主要问题说点确实中肯的东西；问题的全部实质就唯独在这里。其实，这种研究本身也许能自行得出结论说，认识只不过说出转化的事

实而已，这种转化是精神本身完成的，就认识是真正的认识、理解而言，它就是这种转化包含的一种对必然性的意识，除了对这个在它那里固有的、在它之中存在的规定的理解，决不是任何东西。

但如果对于从有限东西到无限东西的转化的事实回答说，这种转化是在精神、信仰、感觉以及诸如此类的东西中完成的，那么，这样的回答是不完整的，完整的回答是：宗教信仰、感觉、(18, 298) 内在启示也恰好是对上帝的直接知识，而不是间接知识；它完成的转化不是两方面的一种实质性的相互联系，而是完成了一种飞跃。原来称为转化的那个东西，这时分裂为两个独特的行动，这两个行动在外部相互对立，也许只在时间上先后相继地出现，在比较和记忆中彼此关联。有限东西和无限东西只不过存在于界限划分之中，而如果这是假定的，那么，精神对有限东西从事的研究就是一种独特的研究，而精神对无限东西、感觉、信仰、知识进行的研究，则是一种个别的、直接的、简单的行动，不是转化的行动。就像有限东西与无限东西不相互关联一样，精神的各种行动也不相互关联，精神要么用这些规定充满自己，要么只用一个规定或另一个规定充满自己，彼此没有任何相互关联。而如果它们可能同时存在，与无限东西一起，也在意识中包含有限东西，那么这只是一种混合，是两个互不中介而独立存在的活动方式。

我们已经指出过，在这个观念里包含着有限东西和无限东西的通常划分的重复，在这种划分里，有限东西从一方面出现，无限东西在互相对立中从另一方面出现，而且有限东西丝毫不亚于

无限东西被宣布为绝对的；这是二元论，它从它以后的规定看就是摩尼教。然而要使有限东西成为绝对的，这一点甚至连断定这种关系的人都不愿苟同；然而不可避免的是出现一个结果，这个结果不单纯从那个论断得出，而是直接的论断本身，断言有限东西向无限东西的转化是不可能的，一个跟另一个是纯粹分离的。但如果设想在它们之间也还存在某种关系，那么，在预想双方不可能相容的情况下，这只会是否定式的关系；无限东西在这里将会是真正的，并且是唯一的，即抽象的肯定东西，所以它作为关联性，对于有限东西只是一种暴力，有限东西在这种暴力中只能被毁灭，而有限东西为了存在，必定会躲避无限东西，不得不避开它，因为要是碰到了它，有限东西便只能毁灭了。在我们所面对的这些规定——有限知识和无限知识——的主观存在中，一个方面必定是无限性方面，是人对上帝的直接知识；另一方面则是人，人是我们特别谈到的有限东西，人对上帝的知识不论这时是否可以被称为是直接的，终究是他的存在，是有限存在物的知识，是有限东西向无限东西的转化。但如果对有限东西的精神操作和对无限东西的精神操作，是两个界限分明的活动，那么后一方面作为精神本身的升华，就不是这种固有的转化，而且对有限东西的操作也绝对简直只限于有限东西本身。关于这一点我们也许可以作一番宽广的讨论，但现在只提这样一点就足够了，这就是：甚至连这一方面，如果它的对象和目的是有限东西，也可能成为真正的操作，哪怕那是认识、知识、意见或实际行为和道德行为，因为这样的有限东西不是为了自己，而是在它与无限东西的关联中，无限东西在它之中得到了意识、认识和实际运用，总

之在这个规定中是对象和目的。——在个体和整个宗教中划给宗教事务的地位已经足够清楚；所有的宗教事务，诸如祈祷沉思、内心悔过和祭祀仪式，都是独立地作为单独的事情完成的；与此同时，还有世俗生活，有限事物的范围依然自己委身于自己，使自己得以自由，不受无限东西、永恒东西、真正东西对它的任何影响，换言之，也就是在这个有限事物的范围里没有完成向无限东西的转化，有限东西没有通过无限东西的中介走向真理和伦理，恰好这样，无限东西也没有通过有限东西的中介，到达现实存在与现实。

单调的逻辑结论说，从事认识的存在者，即人，为了认识绝对东西，也应是绝对的，我们在这里将不讨论这种说法，原因在于这种逻辑结论同样可以放到信仰、放到直接知识中去，因为有人断言，直接知识同样也是一种内在认识，即使不是对上帝的绝对精神的认识，至少也是对无限东西的认识；如果这种知识这样怕见到自己的对象的具体状况，那么，这个对象对它来说必定颇有意义；正是这种自身掌握的规定不多或完全没有掌握任何规定的非具体东西，才是抽象的东西、否定的东西、最微小的东西，例如无限的东西。

但正是凭借这种对无限东西的单调的抽象，观念也否弃这种对无限东西的认识，之所以如此，有其简单的原因，那就是与此相反，也有此岸东西、人、人的精神、人的理性，作为有限东西的抽象被固定下来。人的精神、思维、理性认识绝对必然的东西，因为这种东西在这里是直接作为跟它的一个他物，即偶然东西——偶然东西方面也存在一种必然性，即外在的必然性——对

立的否定东西被表现和表述出来，观念也许更易于与这种情况协调一致。然而，还有什么比认为人——即现有的人，一个所谓实定的、肯定的东西——不能认识他的否定东西更清楚的呢？再则，反过来说，它的存在，它的肯定性也是有限性，因而也是否定性，就此而言，还有什么比认为这个有限性不能把握无限性——这个无限性跟有限性相反，同样是否定性，但在这时，跟那个规定相反，是存在和肯定性——更清楚的呢？又有什么恰好比认为人在两个方面都素来是有限性更清楚的呢？从空间方面说，他占有几寸立足之地，在这个容积之外，有空间的无限性。从无限的时间方面说，他被赋予一个片刻，这个片刻与无限性相比，恰好像他的容积缩小为点那样，缩小为瞬间。但如果撇开他的这种与无限外在性相反的外在有限性，他就是进行直观的，进行想象的，有认识和认识能力的，即理智；理智的对象是世界，这是无限的个别性的堆积；而那些个人知道的东西数量之小，并非人本身知道，而是与现有的无限多的人相比，个别人知道。为了对人的知识的微不足道有一个真正像样的看法，人只需回忆起通常被理解为上帝无所不知的事情，这个事情谁也不会否定；作为例证，我们列举有关这个事情的这样一个观念，这个观念是在泰·冯·希佩尔的《生命的直线上升过程》中阐述的，以期在记忆中重温这部最深刻的幽默作品的创作。作品中的管风琴师在一次葬礼的祭祷中就此壮丽地说：“教父布里斯昨天对我说可爱的上帝的伟大！这时我就产生一个思想，我们可爱的上帝大人竟能叫每只金翅鸟、每只赤胸朱顶鸟、每只壁虱、每只苍蝇的名字，对它们多好！你们农民呢，你们在乡里彼此喊叫，‘施密德·格

列戈尔！布里斯·彼得！海弗里德·汉斯！’，上帝大人也这样叫唤——你们只要想想！上帝大人也这样叫每个苍蝇，虽然它们看来彼此这样相似，以至于能发誓说，它们或许都是兄弟姐妹，——你们只要想想！”³⁸

然而同实际的有限性相比，理论东西显得更博大、更宽广；但正是这些目的、计划、意愿以及诸如此类的东西，也就是在头脑中没有局限的东西，是怎样带到被它们规定的现实性那里显现人的局限性的呢？实际的观念、意向、渴望之所以宽广，是因为这只不过是意向、渴望而已，因为它自身也在它那里显示出狭隘性。而这种有限性也是向任何有意把握、理解无限东西的意图提供的；批判的知性抓住这个被认为彻底令人信服的依据，要超越这部作品中那位管风琴演奏家的知性修养，倒不如说，批判的知性比这位演奏家还稍逊一筹，因为管风琴演奏家只是无拘无束地利用这样的观念，试图把上帝的爱的伟大提供给由农民构成的公社，而批判的知性却使这样的有限性转向反对上帝的爱，反对爱的伟大，也就是反对上帝在人的精神中的现实存在；这个知性在脑海中牢牢把握有限性这个怪念，即我们已经考察过的一个论（18，301）题：“有限东西是存在的”；可以直接看出它是假的，因为有限东西是这样一种东西，这种东西以衰落、不存在为其规定和性质，因此，有限东西没有对于被纳入暂时东西的非存在的规定，是完全不可思议和想象的。谁都会前进很远，以至于说“有限东西是暂时的”。如果在有限东西和它的暂时性之间必须塞进一个“现在”，由此给存在以支撑，说“有限东西是暂时的，但现在它存在”，那么，这个“现在”本身是这样的：它不仅是暂时的，而

且已经过去，如果它是“现在”，如果在我这里有对这个现在的意识，说到“现在”，那么，这个“现在”就已经不在，而是一个他物。

有限的东西在延续，但不是像这个“现在”那样延续，“现在”那里只有这样一个意义，即在于这个瞬间，没有长度，只是一个点；有限东西恰好是这个“现在”的否定、有限东西的否定，从而像无限东西、普遍东西那样延续。这个普遍东西已是无限的；对无限东西的崇敬阻止知性，使它不至于出现在每个普遍东西中，这可以称为幼稚可笑的崇敬。无限东西是高尚的和崇高的；但要把它的高尚和崇高设定于无数的怪念之中，把认识的无限性设定于那种无数的怪念的认识之中，即设定于各个这样的怪念的认识之中，这并不是信仰、精神、理性的无能，而是知性无法把有限东西作为一种微不足道的东西，把有限东西的存在作为这样一种存在来把握的无能，而这种存在也同样只具有非存在的价值和意义。

精神是不朽的，它是永恒的；它之所以不朽和永恒，正是由于它无限，由于它不是在空间上有五拃高的一个有限性，在躯体上有两拃长的宽和厚，也不是时间上有“现在”这一瞬间；它的认识不是它关于这些无数的怪念头的内容，而是它的意志，它的自由——这不是无限多的抵制，也不是能经历这样的抵制和障碍的很多目的和活动。精神的无限性是它的自在存在，是它的抽象的、纯粹的自在存在，这是它的思维，而这个抽象的思维是一个现实的当前的无限性，它的具体自在存在在于这种思维便是精神。

因此，我们从两方面的绝对区分返回到了它们的相互联系，在联系的方面，它不管从主观方面还是从客观方面加以想象，都没有构成任何划分。全部问题只是在于，它是否会被正确把握。如果把相互联系只想象为主观的，对我们来说只是一个证明而已，就会因而承认，它是不客观的，没有自在自为地被正确把握；然而，不正确的东西不能设定在不发生任何这样的相互关联的地方，也就是说，不能设定在不发生精神向上帝的任何上升的地方。

因此，全部问题在于如何从这种相互关联的规定性上考察其性质。这种考察是针对最深刻、最崇高的对象的，因而也是最困难的；这里只用有限范畴是对付不了的，也就是说，我们在日常生活中、在与偶然东西的交往中惯用的思维方式，甚至我们在各门科学中惯用的思维方式，在这里都不够用；各门科学在有限东西的相互关联中，在原因和结果的相互关联中有它们的基础，有它们的逻辑；各门科学中的规律、类别和推论的方式，都只是受制约的东西的关系，它们都在这个顶端失去自己的意义，虽然不可能不使用它们，但总是被撤回来，加以纠正。我们的对象是上帝与人彼此之间的共同性，是精神与精神的共同性；它包含一些最重要的问题；——这是一种共同性，而困难在于，既要保持这个区别，同时还要规定它，使共同性得以保持。人对于上帝的知识按照根本的共同性来说，是一种共同的知识，这就是说，只有上帝在人之内认识自身，人才认识上帝；这种认识是上帝的自我意识，而且也是上帝对人的认识，这个上帝对人的认识是人对上帝的认识。人的认识上帝的精神，只是上帝的精神本

身。这里涉及人的自由问题，涉及人的个人认识和意识跟人与上帝共同具有的认识、跟上帝在人身上的认识的结合问题。但人的精神对上帝的所有这些深厚的关系不是我们的对象，我们只应从它的最抽象的方面把握这种关系，即把握有限东西跟无限东西的相互关联。不管内容这样的贫乏和那样的丰富怎样形成对比，逻辑关系对全部充满内容的运动来说终究都同时是一条基本线索。

第十五讲

构成所讨论的证明——这个证明并不符合于证明中应当作出的结论，这还有待以后再谈——的全部内容的那些思想规定的相互关联，已在以上论述中成为我们研究的对象；可是相互关联的真正的思辨方面还落在后面，因而我们在这里，在还没有从所有细节上阐明这个逻辑研究的情况下，就必须指出它这个思辨方面触及相互关联的那个规定。在这个关联中首先被关注的环节是，相互关联是一种转化，也就是说，在出发点里就存在一个否定性的规定，而出发点是一个偶然的存在，它只是一个现象，它的真理在绝对必然的东西中，在绝对必然东西的真正肯定性中。尽管如此，至于首先什么是第一规定，是这个否定环节，对思辨的理解来说，只需把这个否定环节不视作单纯的无；这个环节的存在并不那么抽象，而只是世界的偶然性中的一个环节，所以不把这个否定的东西视为抽象的无，也不会有什么困难；在表象作为偶然性、局限性、无限性、现象，在自己面前拥有的东西中，表象

包含某种存在、实存，但在这里实质上是包含否定；表象较之抽象知性更具体、更真实，这种知性刚一听到某个否定的东西，就立即打算把这个东西变成无，变成纯粹的无，变成无本身，同时放弃否定环节跟存在的关联，放弃已设定的那个关联，因为存在被规定为偶然的東西、显现的东西以及诸如此类的东西。思维的分析表明，在这个内容中有两个环节，一个是肯定东西的环节、定在的环节、作为某种存在的实存的环节，另一个是这样一种存在的环节，这种存在也把终结、衰落、障碍等等的规定，即否定的规定，包含于自身；思维为了把握偶然东西，不允许使这两个环节分裂为某个自为的无和自为的存在，因为如若这样，这些环节就不会纳入偶然东西，相反地，思维包容了它们两者；因此，这样两个环节——每个环节都互为关联——并非偶然东西本身，偶然东西本身并非它们两者的关联。思辨的规定就是如此，它仍然忠实于表象的内容，可是，对于把两个环节都单独固定下来的抽象思维，这个内容是躲开的；这个内容消解了成为知性对象的东西，即偶然东西。

偶然东西在这样加以规定时，是自在的矛盾；这种消解自身的東西，恰恰就是它在知性手里所成为的这样的东西。然而消解是双重的；一种情况是凭借知性带来的破坏，对象、具体的关联无意中消失了，在另一种消解的情况下，知性终究还是保留下来了。可是知性从这种保留得益甚少或根本无益，因为知性在保留中被规定为矛盾，而矛盾自己解决自己：自相矛盾的东西即是无。这种说法既对又不对。矛盾和无至少相互有别；矛盾是具体的（18，304）的，它还有内容，它在自身还包含相互矛盾的各个环节，它还说

到这些环节，说出它是什么东西的矛盾；相反地，对于无就不说了，它丧失了内容，完全是空洞无物的东西。一个东西的这种具体规定和另一个东西的完全抽象的规定是一个极其重要的区别。再往下，无绝不是什么矛盾；无不是自相矛盾的，它是自相同一的，所以它遵守逻辑原理：任何东西都不应自相矛盾；或者，这样表达这个原理：无论什么都不应自相矛盾，这只不过指的是应当，应当完全是不成功的，因为它没有完成它应当完成的无，也正是不自己相矛盾。但如果以命题方式加以表述，说存在的无，不应自相矛盾，那么这就直接是它的正确性，因为这个命题的主语是一个现在存在的“无”；然而无作为这样的东西，本身只是简单的，是一个自身等同，不自相矛盾的规定。

因此，如知性所作的那样，矛盾消解于无的活动，单纯回旋于空虚中，或更进而回旋于这样一个矛盾，这个矛盾通过这样的消解表明自己实际上是依然存在的、尚未解决的。而矛盾还没有解决，这就意味着，内容、偶然东西只被设定于它自身的否定中，还没有被设定于肯定性中，这种肯定性必须包含在这样的消解中，因为它不是抽象的无。当然，偶然东西不管怎么显示给观念，都首先是一个肯定的东西，是一个具体存在、现实存在，是肯定性世界、现实性世界，或者像人们想称呼的，还不只是这些；但在这里偶然东西还没有设定于自己的消解中，没有设定于自己的内容的展示中，要知道，也只有这个内容才必定导向偶然东西的真理，导向绝对必然的东西，要知道，偶然东西自身立即成为这样一种东西，在这种东西中，世界的有限性、局限性如已经说过的，已经暴露到这么广阔的地步，以期直接表示偶然东西

的消解，即向所指的否定方向的消解。

这个被设定于矛盾中的偶然东西，也被作为已经得到消解的东西，正如已经指出的，是包含在消解中的肯定东西。前已指出，这样的消解是在照常理设想的基础上，作为精神由偶然东西向绝对必然的东西的转化来接纳和吸收的；照这种情况，绝对必然的东西可能正是这个肯定东西，是对前一种单纯否定的消解的消解。指出这个终极的、最内在的点的思辨含义，不外乎意味着把已经存在于第一个消解中的一切思想完整地汇合到我们这时停留的地方；知性把这样的消解理解为矛盾，将自身消解为无，只（18，305）采取了这里所包含的各个规定中的一个规定，而抛弃了其他规定。

实质上，具体的结果早就以其说明的形态，也就是以其思辨的形式，在给绝对必然性提供的规定中确立起来。但对属于这种绝对必然性的或由它得出结果的一些环节也需要加以外在的反思和推论；这时，全部的问题仅仅在于，要使这些环节在我们视为消解偶然东西的矛盾中引起注意。在绝对必然性中，第一，我们看到了中介环节，而且首先是通过他物的中介环节。在对偶然东西的分析中，这个中介从一开始就这样表现出来，即偶然东西的环节是一般存在，或世界上的实存，而对这种实存的否定，被降低到一个假象的意义，一个自在的无的意义，每个东西都不是自为的孤立的存在，而是属于一个规定，即偶然东西的规定，完全存在于跟他物的关联中，只有在这种关联中，两个环节中的每一个环节才在这里有它的意义；这一个使它们相互关联的规定就是把它们加以中介的规定。在这个规定中有一个东西当然是凭靠他

物存在的，但在这个规定之外，每个东西都可能自为地，甚至应当自为地存在——自为的存在和自为的否定。但如果我们以我们在此拥有这个存在的更具体的方式把这个存在称为世界的现实存在，我们当然就会承认，这样的存在不是自为的、绝对的、永恒的，而是相反，自身就是虚无；诚然，它拥有存在，但不是自为的存在，因为这个存在也被规定为偶然东西。往下，如果这两个规定中的每一个规定在偶然性中只存在于跟另一个规定的关联之中，它们的这种中介本身就显现为偶然的、零星的和只存在于这个地方的。不能令人满意的是，各种规定性可能被拿来为自己所用，也就是说，就像它们自身存在的那样，只跟自己相关联，因而是直接关联，在它们自身不经过中介。这样一来，中介只像从外部追加于它们的東西，也是偶然的東西；即是说，这里没有显露出偶然性固有的内在必然性。

这种反思因而导致偶然东西本身有出发点的必要；这个出发点我们也是作为给定的东西，恰恰也是作为出发点接受的；这种反思导致的转化，不是从偶然东西向必然东西的转化，而是在偶然东西本身内部发生的，所以是从偶然东西构成的各个环节的任何一个环节向它的另一个环节的转化。这种情况也许能使我们后退到对第一种抽象逻辑必然性的分析上去，并且在这里把偶然性作为在偶然东西本身发生的转化加以接受，也像在表象中那样把偶然东西本身加以扬弃，就足够了。

这也同时指出了在偶然性的消解中的第二个绝对必然性环节，即自相中介的环节。偶然性的各个环节首先是相互对立的他物，其中每一个环节都被设定为是与它的一个他物中介的。然而

在两者的统一中每一个环节都是被否定的；因而它们的差别已被扬弃，要是在这种情况下还要谈论两者中的一个环节，那么，这个环节就不再涉及一个跟它不同的东西，因而是与自身相关联的；所以中介是自相设定的。

因此，思辨的考察有这样一個意思，即这种考察是从偶然东西本身，从它的消解上来认识偶然东西的，这种消解最初看来像是对这种规定的一个外在分析；可是这种消解不仅是这样，而是在它自身对这个规定的消解；偶然东西本身就是这种自我消解，在自身成为转化的东西。可是第二，这样的消解绝不是虚无的抽象，而是在自身的肯定性，是我们称为绝对必然性的肯定性。因此这种转化是把握到的；结果被作为偶然东西中的内在成果揭示出来，即是说，正是偶然东西要转变为它的真理，并且在我們对于上帝除了绝对必然性，暂时未作进一步的规定，或暂时只满足于这种必然性的时候，我们的精神向上帝的升华就是事物的这个运动的过程：正是这种自在、自为的事情在我们身上促进这种运动。

已经指出，对于没有在纯粹的、思辨的规定中，因而也没有在这种自我消解和自我运动中面对思维规定，而是表象这些规定的意识来说，转化变得更容易，因为出发点，即偶然东西已经具有成为进行消解的、进行转化的东西的意义，因此对于这个意识，由以出发的东西与加以把握的东西的相互关联已变得不证自明。因此，这样的出发点对意识来说是最有益的、最合乎目的的；思维的本能自身完成了这个转化，转化是事实，但转化也以这样的思维规定把思维的本能带入意识，认为对纯粹表象来说转

化显得很容易，显得是抽象同一的——恰好表述出世界被规定为偶然东西，被规定为指向它的非存在，像指向它的真理一样指向它的他物。

- (18, 307) 采取这样的途径，转化就被变得容易理解了，因为转化不仅自在地包含在出发点里，而且出发点本身立即意味着这样的转化，即这个规定也是被设定的，因而包含在出发点里；应用这种方式，这个规定的特定存在是为意识给定的，意识在涉及直接的特定存在的程度上，作为表象表现出来，这种特定存在在这里就是思维规定。同样，那个结局，那个绝对必然的东西，也变得易于理解了；它包含中介，而被认为最容易理解的，正是这种对一般相互关联的理解，这种相互关联最终被当作一个东西跟另一个东西的相互关联，而且包含着在这种相互关联最终以自己不满意的结局告终的那种场合进行的修改。这样的相互关联，由于它经常会遇到肯定性，在自己的资料中经常有重复的要求，总是要求导向另一个东西，即导向某个否定的东西，而（那个）肯定的东西，在这个前进过程中总是一而再地回归，它就只能这样处置自己，那就是一次又一次地重新把自身抛开，就这样，不论前者和后者都同样不得安宁和满足。但绝对必然的东西一方面确定关联，在另一方面把这种关联本身拿来，切断这种关联，使它回归自身，以保证最终的东西；绝对必然的东西是存在的，因为它是存在的；这样一来，便消除了那个他物，消除了向他物走出去的活动，这种不知不觉的前后不一贯性保证了那种满足。

第十六讲

迄今为止阐述的，是辩证的东西，即各个规定的绝对流动，这些规定参与精神首先向上帝升华的运动。现在还要考察的，是业已采取的出发点规定的结果。

这个结果是绝对必然的存在者；这个结果的意义是大家知道的，那就是：它在这里扬弃中介的规定，从而也扬弃结果的规定；中介过去是中介的自我扬弃。存在者暂时还是完全抽象的自相同一，它也不会是主体，更不会的精神；整个规定完全落在绝对必然性内，绝对必然性作为存在，也正是这样直接存在的东西，而绝对必然性实质上是自在地锁闭在主体中的，不过最初只是处在存在的东西、绝对必然的东西完全表面的形式中。

但这个规定不足以说明我们关于上帝的表象，我们可以把这个缺点搁置一边，因为已经指出，种种其他的证明可以引起进一步的、更具体的规定。尽管存在各种宗教和哲学体系，但它们的缺陷在于，它们超不出绝对必然性的规定。考察在宗教方面发展了这个原则的更具体的派别，涉及宗教哲学和宗教史领域。我们在这里只能提到，给这些宗教奠定基础的是这样的规定性，它在具体精神的内在一贯性上，较之开始就带有抽象原则本身的那种情况变得更丰富多彩；在现象和意识方面，对这个抽象原则添加了更充满思想内容的、并不前后一贯的其他环节。然而，这样的添加是否属于幻想，具体的东西在其内部是否没有超出那种抽象，都必须作本质的区分，所以在东方神话中，首先在印度神话

中，无限众多的宗教人士，虽然不仅作为一般力量，而且作为自觉的、有志向的人士加以介绍，但都仍是精神空虚的人。但是，在对那个唯一的必然性毫无所知的情况下，在这些人身上却冒出了更高的精神原则，在他们的敬神活动中表露了精神自由。这样一来，我们从希腊人的宗教中看到，绝对必然性占据着最高和最终的地位——这是命运，仅仅在这个命运的盛名之下，才有许多具体的、活生生的、被认为有精神和意识的神灵，这些神灵不论在希腊神话中，还是在其他神话中，后来都扩展为大量的英雄、海神、河中的女神、缪斯、田野和森林之神等等，其中有一部分是合唱加伴唱，对一位主要的神加以进一步的具体化，另一部分是意义较小的形成物，这些形成物都衔接到世界通常的外在性和偶然性上去了。在这里，必然性对一切特别的精神力量、道德力量和自然力量实现了抽象的把握，不过在最后这些力量那里，有一部分只剩下精神空虚的自然力量的意义，它完全都在必然性的控制之下，它们的人格不外是人格化，有一部分虽然不值得点出名来，但它们还是包含某种主观自由的更高规定，而由这种规定造就的这些人物，会高于必然性的掌控，必然性掌控的只是这个更低原则的有限性，这个原则有待于它开始由以出现的有限性使自己得以净化，自身必须以自己的无限自由为自己显示出来。

绝对必然性的各个范畴连续不断的逻辑推理，可以从由抽象
(18, 309) 思想开始的系统中观察到；这种推理涉及这个原则跟自然世界与精神世界的多样性的联系。就算绝对必然性作为唯一真的东西和真正现实的东西会奠定基础，世界上的事物会对这种必然性有何种关系呢？这些事物不仅仅是自然的事物，而且是精神，是带有

自己的所有概念、兴趣和目的的精神个体性。可是这种关系已在上述原则中确定下来，所有这些都是偶然的。再者，这些事物都有别于绝对必然性本身；但跟绝对必然性相比，它们都没有独立的存在，因而与绝对必然性相对立；只有一个存在，而这个存在就属于绝对必然性；所有的事物不管怎样，都只能陷入必然性的掌握。凡在我们这里被确定为绝对必然性的东西，很快就可以物化为普遍存在，物化为实体；绝对必然性作为结果，是通过扬弃中介而自相中介的统一性，因而是一个单纯的存在，绝对必然性只是各个事物的实体化。早先我们提到必然性是希腊人的命运——这样的必然性是丧失各种规定的力量，但存在本身已经离开这个抽象性而到达它必须加以掌控的那些事物上去了。然而，如果连本质或实体本身也只是抽象而已，抽象以外的事物就会拥有具体个体性的独立存在；同时这种具体个体性也必须确定为掌控事物的力量，确定为否定原则，这个原则是在各个事物中有效的，由于这个缘故，它们恰恰就是消逝的、暂时的东西，也只是现象而已。我们把这种否定性看作各种偶然事物的固有本性，以这样的方式发现它们之中有这种力量，并且它们不是一般现象，而是必然性的现象。必然性本身包含着各种事物，或更确切地说，必然性在自己的中介环节内包含各种事物；然而必然性不是由自己的他物中介的，而是同时自相中介的。必然性是其绝对统一性的更替，把自身规定为中介，即规定为外在必然性，规定为他物对他物的关系，而这就意味着把自身分散为无限的复多，分散为本身彻底受制约的世界，但情况是这样的：必然性把外在的中介，把偶然的世界降低为一个现象世界，在必然性作为支配

现象世界的力量时，在这种没有重要性的东西中，自己把自己组合起来，把自己设定为自相等同的。所以，宇宙万物都是包含在必然性中的，必然性在宇宙万物中是直接现存的；必然性既是世界的存在，也是世界的更迭和变化。

必然性的规定，如思辨概念对我们表明的那样，一般持这样的观点，这种观点通常被称为泛神论，它一会儿更明显地发挥和(18, 310)表现了所指的那个关系，一会儿又把这种关系表现得更肤浅了。在现时代中这个名称激发起的兴趣，首先是原则本身引起的兴趣，要求对这个原则给予聚精会神的关注。在这方面存在的误解不能置之不理，不予纠正，而在此之后就必须讨论这个原则在更高的总体、在上帝的真正理念中的地位，以便与这种情况关联起来考虑。如果早先对根本原则的宗教形态的考察被置于一旁，那么，这时为了把关于这个原则的一幅景象提到表象面前，就可以把印度宗教看作是最发达的泛神论的范例；与它的这种发达性相关联的是，这个绝对实体、自在统一体，是以不同于偶性世界的思维形式被表象为现实存在的。宗教实质上自为地包含人对上帝的关系，而宗教作为泛神论，很少让唯一存在者留在客观性中，使这位存在者在这种客观性中作为形而上学的对象保持下来，仿佛已看到了自己的天职。对实体的这种主观化只有一个值得注意的性质，我们对它首先要加以注意。自觉的思维不仅构成对实体的那种抽象，而且本身就是这种抽象；也就是这个本身简单的统一体作为自为存在的统一体，叫做实体。正是这种思维在这里被看作创造和保持世界的力量，也同样被看作改变、革新这个世界中的各个特定存在的力量，——这样的思维就叫做“婆罗门”，

“婆罗门”是作为“婆罗门”天然自我意识现实存在的，并且是作为其他人们的自我意识现实存在的，这些人在压制和扼杀多种多样的意识和感觉、各种感性兴趣和精神兴趣，以及随心所欲，把这一切都归结为实体统一的全部简单性和空洞性。因此，人的这种思想，这种抽象，被看作世界的力量。普遍力量被分割为各种神灵，不过他们是一时的、短暂的，同样，各种各样的生动性，各种各样的精神的个体性，像自然的个体性一样，都从自己在各个方面受制约的相互关联的有限性里摆脱出来，——对这种关联的各种理解均连根拔起，并上升到现有存在的神圣性的形象。

正如我们已经提及的，在这种种泛神论的宗教里，个体化原则并不对实体统一的威力连贯地表现出来。诚然，个体性并未被提升到人格性，但由于向对立面过渡的非连贯性，这种威力猛烈施展出来；当最庸俗的现存东西直接上升为某种神圣东西，实体呈现为以有限形态存在的时候，我们就处在一块不可遏止地丧失理智的土壤上，同样，各种形态也直接消失不见了。

东方世界观整个说来是这样一种升华，这种升华把一切个别 (18, 311) 化列入特殊形态，把各种部分的现实存在和兴趣引导到辽阔的地方，在万物中直观太一，而且这个自为的抽象的太一正因为如此，披上了自然界的万物和精神界的万物的一切富丽堂皇和奢侈豪华的盛装。东方诗人的心灵都陷入这个大海，把一切需求、目的和对生活琐事的关注都沉浸于此中，尽情享受这种自由，而为了享受这种自由，他们醉心于把世界上一切美好的东西都当作装饰品和点缀品使用。

从这个情景——这个情景，我已在别的地方³⁹说过——可说明“泛神论”这个术语，或译成德国术语，说的是“上帝既是太一，又是万物”（τὸ ἓν καὶ πᾶν），这导致一个不准确的观念，以为在泛神论宗教或泛神论哲学中，万物，即每个在自己的有限性和个别性中存在的现实存在都被说成上帝或一个上帝，有限东西被崇拜为存在着的。然而这类令人讨厌的观念只能列入人的一种目光狭隘的知性或学究知性，这种知性在毫不在意现实东西的情况下，就为自己确定了一个范畴，即有限个别化的范畴，并且把它见到的那样谈过的多样性看成是牢固的、实存的、实体的个别化。不能不指出，基督教对自由和个体性的本质规定，作为无限的自在自由和人格，怂恿知性按一个实存的、不变的原子的范畴理解有限东西的个别化，忘却包含于威力及其普遍体系中的否定东西的环节。知性照着对万物和每个个别东西作这样规定的范畴，把泛神论想象成这样：仿佛万物，也就是所有的物，在其现有存在的个别化里都是上帝。类似这样荒唐的事，除了这样一些指责泛神论的人之外，任何人都决不会想到。泛神论恰恰与这些指控人归咎于它的观点对立；有限的、偶然的东_西并非自为存在的，从肯定的意义上说，只是太一的显现、启示，只是太一的现象，这现象本身只是一种偶然性，甚至更是一个否定的方面；{有限的东西}在威力中的没落是实存东西作为现时出发点的理想性，是威力中占优势的方面。与此相反，知性认为，所有这些东西都自为地存在，自身具有自己的本质，因而在这个有限的实质性中照着这个实质性变得神圣，甚至必定成为上帝；这些东西（18, 312）不可能与有限东西的绝对性分离；这些指控者不可能在与神圣东

西的统一中把神圣的东西想象为被扬弃和消失的，而是在此中还仍然把它作为实存的东西保留下来；完全相反，如这些指控者所说的，如果有限东西被泛神论弄成无限的，那么正由于这样，有限东西就再也没有任何存在了。

一些主张实体性的哲学体系——必须认定它们这样的名称，而不能由于跟这个名称相关的那些虚假观念称它们为泛神论——在古代人那里，整个来说可称为爱利亚体系，在近代人那里可以称为斯宾诺莎体系，正如我们已经提到的，它们比宗教更前后一贯，因为它们坚持的是形而上学的抽象。它们固有的缺点的一个方面，即在知性关于上升进程的观念中揭示出来的片面性，在于它们从先有的特定存在开始，把它看作虚无，而把它的真理看作绝对的太一。它们没有一个前提，在绝对统一中否定这个前提，但并不由此返回到自己的前提，世界在它们那里也不从实体产生，只是在偶然性、复多东西等等的抽象中得到理解；万物都像进入永恒之夜一样进入这个统一，但这个统一没有被规定为是可能向自己显现的运动的本质，它就如亚里士多德曾经深刻表述的⁴⁰，作为不运动者可能进行创造，实际上是在运动。

a. 在这些体系中，绝对者、上帝被规定为太一，存在、所有具体存在中的存在、绝对的实体不单是通过他物的必然实体，而且是自在自为的必然实体；*causa sui*⁴¹是自身对自己的原因，从而是自身给自己的结果；也就是自身把自己扬弃的中介。在最后这个规定里统一与存在或太一的抽象规定相比，属于一个更无限深刻的思想。这个概念已被充分说明；*causa sui*是对这个统一的一个很古怪的表述，因此可以对它引起注意，以便对它作更好的

说明。原因与结果的关系属于已经揭示的通过他物的中介的环节，这个环节是我们在必然性中看到的；这种关系是原因与结果的一定形式；某种东西通过一个他物完全得到中介，如果这个他物是它的原因的话。原因是原始的东西，因此是完全直接的和独立的；相反，结果只是被设定的，受制约的，如此等等。存在与虚无、太一与复多等等的对立，是这样包含自己的规定的，即它们在其相互关系中彼此发挥作用，除此之外，还作为不相关者对自身发挥作用，如肯定东西、整体东西关系到否定东西、各个部分，而这种关系当然就属于它们的本质意义，但除了这种关系，肯定东西像否定东西、整体东西、各个部分一样，也还具有一个自为的现实存在的意义。然而，原因和结果只在它们的相互关系方面有它们的意义；原因不超出产生结果的范围；落下来的石头，对它落到的那个对象产生带有一定压力的结果；除了这块石头作为有重物物体所固有的结果以外，它还在物理方面有特殊性，有别于重量与它相同的其他物体；或者，如果它长时间都是造成这个压力的原因，则可举例说，当它打碎另一个物体时，它的结果只是暂时的，因而就不再成其为原因，同时也没有这样的关系，终究还是此前的那块石头。这种情况特别浮现在表象面前，因为表象是把这件事情规定为原始的、在不发挥其作用时也存在的的事情，但那块石头在产生的上述结果之外，仍然还是石头，而不是原因：只要还在产生结果，它就还是原因，如果诉诸于时间规定，那就是在其结果的产生过程中。

总之，原因与结果一般说来不可能相互分离；不论是原因也好还是结果也罢，都仅仅是在它们相互关联的程度上具有意义和

存在，可是，它们也应当完全不一样；我们坚持认为，原因不是结果，结果不是原因，而知性却坚持这样认为，在这些规定的每一个规定那里，都有这种自为存在，认为它们都失去了各种关联。

然而，当我们看到原因与结果不可分割，原因的意义只在有结果的时候，原因本身被结果所中介，只有在结果中，而且只有通过结果，原因才成其为原因。但这不外乎是说，原因只在这点上具有意义，即正由于它，原因自身受结果的中介；到结果中，通过结果，原因才成原因。这就不外乎作为原因是它自己的原因，而不是一个他物的原因；因为那个似乎是他物的东西本身，是这样的：只有在这个东西中原因才成为原因，只有在这个东西中原因才达到自身，只有在这个东西中，原因才产生结果。

雅可比讨论过斯宾诺莎的 *causa sui* 这个规定（《关于斯宾诺莎的学说》，第二版第 416 页）⁴²；我也列出他对这个规定进行的评论，他的评论是一个范例，说明雅可比作为一个主张直接知识，主张信仰的派别的首领，作为一个完全否定知性意义的人，当他分析思想的时候，并没有超越单纯知性的范围。我略过了他在引文里关于理由与后果的范畴、原因与结果的范畴的差别提供的说明，略过了他在最近发表的论战文章中对于这个差别具有关于上帝本性的真正规定表示的信念⁴³。我只援引他由于混淆两个范畴而得出的最终结果，即“人们会荣幸地得出结论说，各种事物不产生时可能产生，不改变时可能改变，不先后相继存在时，可能先后相继存在”。不过这样的结果太荒唐，不值得在它们身

上再费口舌；知性列举某个原理去对付的矛盾，是最终的东西，简直是思维地平线上的边界，人们不能跨越它，只能在它面前向后退。但我们看到这样的矛盾的解决方法，想把解法用在它在这里得以出现和确立的形态上，或更准确地说，只是简略地说明，应该怎样评价这类论断。上述结果，即各种事物不产生时可能产生，不改变时可能改变，当然是一种直接荒谬的东西。我们看到，由此表现出了他物跟自己的中介，这种中介是自己扬弃自己的中介，而简直被否弃了。抽象的表述是，各种事物在做自己的事情，以期对表象提出有限东西：有限东西是这样一种有限的存在，能属于这种存在的只是对立的质中的一种质，这种东西在对立的质中自己所剩无几，只有毁灭。然而无限东西却是通过他物的自己对自己的中介，它不重新重复这个概念的展示，举一个不是出自精神实存范围，而是出自自然实存范围的例证，它是有生命的东西。我们所知的生物的自我保存，在思想中表述为“幸运”，这样无限的关系在于，活生生的个体只考虑它的自我保存过程，不热衷于它的其他规定，而不停地在自己的存在中持续生产自己，这是我们唯独在此谈的；这个存在不是静止的、同一的存在，而纯粹是产生、变化和与他物的中介，不过这种中介是返回自身的。生物的生命性在于经常产生自己，而这一点它已经做到了；因此，人们可以有个说法（这当然是一种强词夺理的说法），认为这样一个物不能产生时可以产生；它是在变化的，脉搏的每次跳动都不仅发生于一切动脉，而且是发生于它的所有器官的所有的点，这是这样一种变化，在这种变化中，个体仍然是这个个体，可是它只有是这个自在地变化的活动，才仍然是这个

个体；因此人们可以这样说：它在不变化时发生变化，最终甚至可以这样说，它（当然不是物）在过去不存在时就在过去存在，这就像我们看到的原因，即原因在以往是原初的东西，但同时以往有自己的结果，并不是原因，但这是令人厌倦的事情，本身会成为一件望不到边的劳作，探究和确立一些术语，知性用这些术语沉醉于自己的一些有限范畴，认为这些范畴都是牢不可破的东西。

(18, 315)

因果性的知性范畴的这种毁灭是在被表述为“*causa sui*”的概念中发生的。雅可比没有认识有限关系的这种否定，没有认识此中的思辨东西，就纯粹以心理学的方式，或以语用学的方式（如果人们愿意用这个术语的话）打发这个关系。他指出，“根据无可争辩的原理，即一切东西都必有原因，很难得出结论说，并不是一切东西都可能有一个原因。因此有人想出了物自因范畴”⁴⁴。当然，知性很难做到的事情是；不仅放弃那个对它无可争辩的原理，而且还要随便假定另一种可能（这种可能用上面所引的术语来说是很怪异的）；可是这对理性来说并不困难，理性作为自由的精神，特别是作为宗教的精神，放弃了这样一种与他物中介的有限关系，就像有限关系的矛盾在思想中达到意识那样，也懂得在思想中解决这个矛盾。

然而在我们这里显现的辩证发展，还不属于单纯实体性的体系，不属于泛神论的体系；它们都停留于存在、实体，这样的形式我们是愿意再采纳的。这个规定本身是一切宗教与哲学的基础，上帝在一切宗教和哲学中都是绝对的存在，是唯一的存在者，它完全不通过他物而自为地存在，是纯粹的独立性。

b. 这些如此抽象的规定进展得不远，而且也很不够；亚里士多德（《形而上学》1，5.）⁴⁵谈到克塞诺芬“是第一个提出了太一的人，他仰望天空（如同我们说的，望着天花板），什么也没有阐述清楚，只是说，太一即上帝”。后来的爱利亚派则较为具体地说明：复多和凭靠复多得出的规定导致出现矛盾，并消解为乌有，⁴⁶尤其是在斯宾诺莎那里，如果一切有限东西都沉陷于实体的统一之中⁴⁷，就对于实体本身产生不出任何更进一步的、具体的和富有成果的规定。发展只涉及出发点的形式——一种主观反思在自己面前看到的形式，反思通过自己的辩证法，把显得独立的那个特殊的和有限的东西归入普遍性。诚然，在巴门尼德那里可以遇到把这个太一规定为思维，或把思维者看作现实存在者的情况，⁴⁸而在斯宾诺莎那里，也有把实体规定为存在（广延性）与思维的统一的情况⁴⁹；但是单凭这一点还不能说，这个存在或实体在这里被设定为思维者，即被设定为在自身规定自身的那种活动，相反地，存在和思维的统一被看作是那个不动的、僵化的太一。这种根据属性和方式，根据运动和意志作出的外在区分，都是知性的区分。太一没有被解释为自我发展的必然性，没有像说明必然性概念那样，被解释为使必然性自身跟自己中介的过程。如果这里缺乏运动原则，这个原则就存在于一些更具体的原则之中，存在于赫拉克利特的流动原则以及数的原则之中⁵⁰，但这里或是没有保留现实存在的统一、神圣的自身等同，或是这样的原则与一般存在的世界作为存在、太一或实体恰好处于这样的关系之中。

c. 除了这个太一之外，在我们面前有偶然世界、带着否定东

西的规定的存在和具有约束性与有限性的领域，在这里是把这个领域想象为一个外在存在、映现的领域，还是按照肤浅的唯心主义的规定，想象为一个主观世界、意识世界，都没有任何差别。这种多样性连同它的无限的复杂情况，首先是与实体分离开的，而且必须看到，它与这个太一具有怎样的关系。一方面，世界的这个具体存在仅仅是被发现的；具有最发达的体系的斯宾诺莎，在他的阐述中是从定义开始的⁵¹，也就是从思维和表象的各个现存规定开始的；它们被假定为意识的出发点。另一方面，知性把这个偶性世界根据各种关系、外在必然性的各种范畴形成一个体系⁵²。巴门尼德提供了现象世界的一个体系的开端，在这个体系的顶端设置了种种女神⁵³；斯宾诺莎没有从事过自然哲学，但他阐述过具体哲学的另一部分——伦理学；伦理学一方面是较为连贯的，至少一般都与绝对实体的原则联结起来，因为人的最高使命在于他的方向是崇拜上帝，用斯宾诺莎的话来说，是 *sub specie aeterni* {在永恒性的观点下} 对上帝的纯爱。⁵⁴ 然而哲学考察的原则、内容和出发点，无论怎样也与实体本身没有相互关联；对现象世界的任何系统的研究，不管它在自身如何前后一贯，按照通常的做法，都要接受被视为真的东西，使自己变成通常的科学，在这种科学中，那个被承认为绝对的东西、那个太一、实体，都不可能是活生生地存在的、可动的，也不可能是方法，因为实体是没有规定的。对于现象世界来说，除了恰好这个自然世界和精神世界是完全抽象的，是现象世界以外，或除了世界的存在作为肯定的存在，是存在、太一、实体以外，除了这种世界是存在据以成为世界的特化，是进化，是流出以外，从实

(18, 317) 体那里就没有留下任何东西；实体从自身内掉出来，以一种缺乏概念的方式，进入有限性，以致在实体本身根本没有一个规定的原则，以使自己成为有创造性的，最后，只有实体恰好是这样一种抽象的力量，它把有限性设定为一种否定东西，即有限性的消逝。

(完成于 1829 年 8 月 19 日)

关于宇宙论的上帝存在证明

(18, 318)

大家知道，康德作过关于上帝存在的形而上学证明的评论，它产生了结果，那就是将这些证明的论据抛在一边，而且在学术论著中再也不提它们，几乎到了不屑于引用它们的地步。然而在日常生活中还允许运用这些论据，例如在教育孩子时，在成人虔诚修炼时使用这些论据，那就完全是一件普通的事了；甚至连能言善辩，力图抒发心情和触动情感的那些举动，也都非有它们作为内在依据及其表象的相互关联不可，并经常求助于它们。但就在这种所谓的宇宙论证明中，康德（《纯粹理性批判》，第2版，第643页）承认，若已假定存在某个东西，人们就必不可免地会得出一个结论，说某个东西也必然会存在，而这样评论是完全自然的⁵⁵；但他尤为关注的是自然学神学证明，正由于此，康德甚至这样说（第651页），这个证明任何时候都值得敬重，因为这个证明最古老、最清楚、最符合于一般人的理性，因此，试图反对这个证明的权威性，不仅前景暗淡，而且完全徒劳⁵⁶。康德接下来承认，“理性绝不会被更准确、更抽象的思辨的怀疑压倒，它已经从每个冥思苦想的犹豫不定中清醒过来，而只要像做梦一般，对大自然的奇迹和世界的宏伟壮观投以一撇，就足以免做各种梦幻，免去任何自作聪明的犹豫不定，以期从伟大上升到伟大，直到上升到至高无上，从受条件制约者上升至最高的、不受

制约的创造者”。⁵⁷

如果最初列举的证明表现了一种不可避免的推断，这种推断不能绕过，如果想对第二证明提出什么反对意见，会是完全徒劳的，而理性无论如何绝不能加以压制，以期使它与这个思想进程分离开，不至于通过这个途径向不受制约的创造者提升，那么，要是这个要求还仍然不能绕过，要是理性还仍然须这样加以压制，不承认这类证明有什么权威，就必定会令人惊奇。由此可见，(18, 319) 不管我们时代的正派的哲学家团队再提到这些证明，会显得是怎样大的差错，康德的哲学和康德对这些证明的反驳终究好像是一种早已陈旧不堪、不值得再提的事情。但实际上，恰恰唯有康德的批判利用科学方法，取代了这些证明，恰恰是这个批判成了另一个处置它们的更简单的方法的来源——这个方法只向真理的评判员宣告感觉，这个方法认为思想不仅是多余的，而且值得诅咒。因此，如果有兴趣学会运用科学论据，结果反而使这些证明失去了它们的感觉，最后就只须考察康德的一个批判了。

但还必须指出，受到康德批判的那些通常的证明——在这里考察的首先是它们当中的宇宙论证明和自然神学证明的思想进程和更具体的规定——就像在宇宙论证明中那样，包含偶然的现实存在和绝对必然的存在者的规定，即有限性和无限性的那些抽象的、仅仅属于质的规定；而这就指明，如要表现受制约者和不受制约者或表现偶性和实体这样的对立面，它们在这里也仍然只具有质的意义。所以全部问题的实质仅仅在于各种证明中的中介采取的形式进程，因为在这些形而上学的推论中，同时也在康德的批判中，反正没有考察各个规定本身的内容和辩证本性；可是，

真正引导和评判中介的，唯独是这种辩证本性。总起来说，理解中介的方式和方法不论是在那些形而上学的论证中，也不论是在康德对这些论证的评判中，还是在所有更多的上帝存在证明中，即在从一个给定的特定存在出发的那类证明中⁵⁸，一般说来到处都只有一种，所以，如果我们在这里进一步考察这种知性推论的方式，这个工作也就是为其他的证明做过的，而我们剩下要做的，只是把我们的注意力指向各个规定得较为具体的内容。

康德对宇宙论证明的批判，对于考察工作立即显得更加有趣，因为在这个证明中，按康德的说法（见第 637 页），“隐藏着一连串的辩证奢求，而先验批判竟能轻易发现和毁灭这些奢求”。⁵⁹如康德那样（第 632 页）我也首先列举这个证明的通常说法：“如果某物现实存在（不单纯现实存在，而且被规定为 a (18, 320) contingencia mundi——偶然东西），那么也必定有一个绝对必然的存在者现实存在。至少我自身现实存在，因此也有一个绝对合理的存在者现实存在”。康德最初注意到，后半部分引文包含一种经验，而前半部分引文是由一种经验向必然性的现实存在的推论；因此证明不完全是先验地进行的⁶⁰，而是一种涉及这类论证的早先指出的⁶¹性状的说明，只提到真正中介的一个方面。

下一个说明涉及这个论证中的一个重要情况，这个情况在康德那里显得是这样：必然存在者只能以唯一的方式被规定为必然的，即在一切可能的、对立的谓词方面只能用其中的一个谓词加以规定，而且关于这样一个东西，只有一个唯一的概念，即最现实的存在者的概念是可能的，这个所谓的概念，众所周知，构成

很晚以后加以考察的本体论证明的主题⁶²。

针对必然存在者的这个更近一步的最终规定，康德首先把他的批判对准一种纯粹虚构的进程。用他的话来说，证明的经验根据不可能表明必然存在者有什么性状；为了这个目的，理性不得不完全告别这个经验根据，完全跟随概念，寻找绝对必然存在者必定具有什么性状，这种存在者在所有可能的物中都会拥有达到绝对必然性所要求的工具⁶³。这些话语中起主导作用的一切无知妄说，人们当然可以推说是康德生前的那个时代造成的，并且认为，在我们时代的科学和哲学著作中看不到任何类似的东西。当然，谁也不再会把今天的上帝作为一个物来评价，也不会在一切可能的物中去找出适合作上帝概念的那种物，这时人们将会谈论这个或那个人的性状，或谈论金鸡纳树的皮以及诸如此类的东西，可是在哲学著述中已不会再谈论那些属于作为物的上帝的性状了。但更为常见的是人们能听到在纯粹抽象的思维规定的意义上谈论概念，因而当人们问到一个物的概念，应当理解一个对象时，就说不出这应当有什么意义。但是，这就造成一种已经转化为普遍原则，或更准确地说，转化为我们这个时代的信仰的错误，它指责理性，甚至向理性问罪，说理性仅仅用概念进行自己的探索，换言之，说理性用一种不同于感性知觉的方式发挥能动作用，没有想象，也没有诗兴，如此等等。在康德的阐述中，他由以出发的特定前提都历历在目，可以发现推理的合乎逻辑性，因此一切都能通过各种根据加以认识和证明，一种见解只能来源于各种根据，总是一种哲学见解，面对这种情况，在我们这个时代开辟的知识道路上，人们就只能遇到一位主体的感觉和保证的

格言，这位主体自命不凡，以所有的人的名义作出保证，正因为如此，也以他的保证支配一切人。在这样的认识来源里，也就谈不上各种规定及其表述的准确性，谈不上对合乎逻辑性和各种根据的要求。

所引的康德批判中的这个部分有着特定的意义，这个意义在于，首先说明，宇宙论证明只把我们引到一个必然的存在者，然而这样的规定不同于上帝概念，即不同于最最现实的存在者的规定，而这后一个规定必定是凭借理性的纯净概念，从前一个规定推导出来⁶⁴。一眼便可看出，如果宇宙论证明只用到绝对必然的存在者为止，而不再往下运用，对它就不会有任何异议，只有这样一点除外，即受这个规定限制的上帝表象当然还没有像我们所要求的那样深刻，包含着它的上帝概念；也许完全可以假定，在以往时代或我们的时代，在基督教和我们的文化范围之外生存的各个个体和各个民族都没有关于上帝的更深的概念，这个证明对于他们可以说是令人满意的。大家至少能认同，上帝，而且唯有上帝是绝对必然的存在者，因为这个规定也不能穷尽基督教的上帝表象，实际上这个表象包含一种要比所谓自然神学的形而上学规定还深刻的东西，这个东西反正也比现代的直接知识和上帝信仰懂得论述的东西还深刻。问题在于，直接知识关于上帝是否只能说上帝是绝对必然的存在者。至少在一个人关于上帝直接知道这么多时，另一个人关于上帝则可能不知道这么多，而我们又无权向他要求得更多，因为权利是引证各种根据和证明的，也就是引证知识的中介的，而直接知识排除和禁止了这种中介。

但如果从一切包含在绝对必然存在者的规定中的东西的发展

开始，按照正确的推论，得出进一步的规定，则会有什么东西可能跟接纳和确信这些规定相对立呢？即使证明的根据会是经验的⁶⁵，但如果证明本身是正确的推论，必然存在者的存在由它确立起来，那么，理性就是从这个基础出发，用纯粹概念进行研究的，可是，当理性的使用被认为是不正确时，有人会指责它有某种不正确性；确实，贬低理性这种现象就像在那种把全部真理都限定于直接知识的观点中一样，在康德这里走得很远。

但是，所谓最最现实的存在者的规定很容易从绝对必然存在者的规定中，或从我们曾经坚持的无限东西的规定中推断出来，因为任何有限性本身都包含跟他物的相互关系，因而同绝对必然东西和无限东西的规定相对立。康德这时在寻找推论中的一个重要假象，它存在于这个证明里，是在“任何绝对必然的存在者同时也是最最现实的存在者”这个论断中找到的，这一论断构成宇宙论证明的 *nervus probandi* {主要根据}；但他打算这样来揭示这个假象：如果一个最最现实的存在者跟另一个最最现实的存在者没有什么差别，那个论断就可以返转过来，这意味着，任何（即总的说来是一个）最最现实的存在者都是绝对必然的，或者说，只经过概念规定的最最现实的存在者本身也必定包含绝对必然性的规定。然而这是关于上帝存在的本体论证明的论断和进程，这个证明在于，从概念出发，经过概念，构成向存在的过渡。总之，宇宙论证明凭靠本体论证明，它答应带领我们走一条新路，稍有偏差，它就又把我们引回到它所不愿承认的和我们为了它的缘故而离弃的那条老路上去了⁶⁶。

这样一来，人们就可看出，指责宇宙论证明，既不是在它自

身只发展到规定绝对必然东西的时候，也不是在它通过发展，由这个规定走向进一步规定最最现实的存在者的时候。关于上述两个规定的相互联系（康德的指责就直接指向这里），诚然完全涉及证明的方式，由一个牢靠的规定向第二个规定的转化，由一个业已证明的原理向另一个原理的转化，是确实可以说明的，但认识不能从第二个返回第一个，从第二个推出第一个。欧几里得首先是这样证明关于直角三角形的三个边的已知关系的定理的：从三角形的这种规定性出发，由此推出各边的关系；随后他从这种关系出发证明逆定理，并由此得出具有三个边的那种关系的三角形的直角性，不过是这样的：第二个定理的证明以第一个定理的证明为前提，并应用了这个证明；另一次，逆定理的这样的证明同样是以假定第一原理的方式间接地进行的，就像下列原理，即“如果在由一条直线构成的图形中，角度的总数等于两个直角，这个图形就是一个三角形”，很容易根据早先已经证明的定理，即“三角形的角度总数等于两个直角”，间接地予以说明⁶⁷。如果有人证明，这样的谓词是这个对象固有的，那么，这个谓词专门属于这个对象就是某种补充情况，它不仅仅是这个对象的规定中的一个规定，不仅仅是也可能属于其他对象的规定中的一个规定，而且属于这个对象的定义。这样的证明允许走不同的道路，不一定恰好走唯一的、不得不从第二规定的概念出发的那条道路。在所谓的最最现实的存在者同绝对必然的存在者的关联中，只有这一种存在者的一个方面应当加以直接考察，而无须进入康德在本体论证明中发现困难时指出的那个方面。包含在绝对必然存在者的规定中的，有一部分是它的存在的必然性，有一部分是

它的内容规定的必然性。如果要问下一步的谓词，即包罗万象的、无限的实在性，那么，它所涉及的不是存在本身，而是作为内容规定必须加以区别的存在；存在在宇宙论证明中已牢固树立，并且从绝对必然性转向包罗万象的现实和从后者转向前者的兴趣，只关乎这个内容，而不关乎存在。康德认为本体论证明的缺点在于，在它的基本规定中，在实在性的包罗万象的全部内容中，存在都同样被理解为一种实在性⁶⁸，但在宇宙论证明中人们已从他处得到这个存在；当这个证明把包容一切的实在性的规定联合到自己的绝对必然东西上的时候，这个证明就完全不需要使这个存在被规定为实在性，并被那个无所不包的实在性所掌握。

康德在自己的批判中也只是从前进运动的这个意义出发，这个前进运动就是从绝对必然东西的规定向无边无际的实在性的过渡，如前已（《纯粹理性批判》，第 634 页）认为的那样，把这个前行运动的兴趣定为找到绝对必然存在者的性状，但宇宙论证明只为自己向绝对必然存在者的存在迈进了唯一的一步，却未能说明这个存在者有什么性状⁶⁹。所以，康德关于宇宙论的证明要依靠本体论的证明的主张，或者关于宇宙论的证明需要后一个证明补充它自己的主张，就它一般应当做到的事情而言，人们认为是虚假的⁷⁰。但它应当更多做到的事情，是更进一步的考察，而这种更进一步的考察当然存在于本体论证明所包含的环节里；但康德不是把这个更高的要求跟宇宙论证明对立起来，而是只用属于这个证明领域的、不伤害他的那些想法来论证的。

但是，上述引文并不是康德用来反对这个宇宙论论证的唯一意见（第 637 页）；他同时也揭示出“进一步的狂妄要求”，这些

要求也许能塞满“整整一窝”⁷¹。

第一，⁷²这里存在着从偶然东西得出原因的先验原理；但在康德看来，这个原理只适用于感性世界，在这个范围之外就失去任何意义。因为偶然东西的纯粹理智概念不可能产生像因果性原理那样的综合判断；这个原理只在感性世界里具有意义和可以使用，而在这里，它必定被用来上升至超感性世界。——然而此处阐述的这个论点，是康德的一个著名学说，这个学说不允许在思维中超出感性世界范围，而且认为思维规定运用于感性世界及它对这个世界具有的意义也有局限性。我们在评论中没有为评判这个学说留下什么地盘，但所有剩下的东西可以归结为一个问题：如果思维不该走出感性世界，那么首先应该说明，思维是怎么进入感性世界的？从以上所述中出现的另一个问题是，偶然东西的理智概念不可能产生像因果性原理之类的综合原理。实际上，这个暂时的、存在于知觉以前的世界被理解为偶然东西的理智规定，同时与这个作为理智规定的规定一起，思维本身已走出感性世界，转入另一个范围，甚至无须借助于更进一步的因果性规定，期望超出感性世界范围。——但后来看出，偶然东西的这个理智概念不能产生像因果性原理那样的综合原理。实际上需要说明，有限东西凭借它自身，即凭借它是该东西，凭借它自己的内容本身，向自己的他方，向无限东西运动，超出自己的范围；这正好是在康德的综合命题的形式中奠定基础的那个东西。偶然东西同样有这种性质；无须为偶然性转向的那个他物采用因果性规定；相反地，偶然东西的这个他物首先是绝对必然性，然后才是（18，325）实体。但实体性关系本身是综合联系中的一种联系，也是康德列

举的那些范畴中的一种范畴，而这也就意味着它不外乎是“偶然东西的纯粹理智规定”，因为范畴实质上是思维规定，是实体性的综合原理产生的：偶然性怎样加以规定，实体性也就这样加以规定。——这个原理，作为一种理智关系，作为一种范畴，在这里当然不是用于感性世界，不是用于它的异质性成分，而是用于它在其中也有地盘的那个理智世界；如果它没有其他缺陷，它自己也许就有绝对权利，被应用于谈论上帝——这个上帝只能在思想和精神中加以认识——的那个范围，而与它被应用于跟它相异的感性成分相反。

康德指出（第 637 页）的第二个虚假的原理是，不可能由感性世界里的一个先后相继提供的无限原因系列推论出一个第一因。关于此事，理性应用的原则甚至在经验本身这个范围内，都没有被赋予我们权利，更不必说我们能把它们扩展到经验范围以外了。——诚然，在感性世界和经验的范围内，我们不可能从一个无限的先后相继出现的因果系列中推演出一个第一因，因为在这个作为有限世界的感性世界里只能存在一些有条件的原因。但正由于此，理性不单是被赋予权利，而且受到推动，不得不转入理智范围，或更确切地说，理性仅以这个范围为自己的家园，并不超出感性世界，但是也以自己的第一因的理念，全然处于另一块土壤，并且只有在它和它的理念不依赖感性世界，独立地加以思考的时候，才谈得上它的意义。

康德在这个证明中归咎于理性的第三条缺陷，是虚假的自满自足，这个自满自足是理性这样得来的：它在完成那个系列时，终于会消除任何条件，但如果没有条件，任何绝对必然性都不可

能发生，人们在这时既然不能进而理解任何东西，就应把这视为概念的完成。当然，在谈到无条件的必然性，谈到绝对必然的存在者的时候，这种结果也只能发生于这样的情况下：这个存在者被理解为无条件的存在者，也就是说，各个条件的规定都被这个存在者消除殆尽。然而康德又补充说，必然东西除了条件就不可能有地盘；依靠条件的，即依靠自己的外在条件的必然性只不过是外在的、有条件的必然性；无条件的和绝对的必然性只是这样的必然性，它自身包含自己的一切条件，如果这样的关系适用于它的话。但这里问题的症结仅仅在于，上述关系是否是真正的辩证关系；条件——偶然的定在或有限的东西——能加以规定，这恰好是将它自身扬弃为无条件的、无限的东西，也就是在制约本身中消除制约，在中介中消除中介。但康德没有穿透知性关系，达到这个无限的否定性的概念。他接下来（第 641 页）又说，我们不能抵制思想，但也不能习惯于这样的思想，即把我们表象为最高存在者的那个存在者似乎也在对自己说：“我的存在从永恒中来到永恒中，在我之外唯独存在的，是通过我的意志现实存在的东西，可我自己究竟从何而来呢？”在这里，一切都在我们的脚下倒塌，在思辨理性面前不着边际地漂游，什么都不值得为它们完美无比或微不足道而予以取消。思辨理性首先必须取消的，就是绝对必然存在者，绝对无条件存在者提出来这样的问题：“我自己从何而来呢？”好像有这样—一个存在者，在这个存在者之外，除了通过它的意志，什么也不存在，这个存在者绝对是无限的，它超越自身，环视四周，搜寻它的他方，追问它的彼岸。

此外，从以上引文看，康德同样表露出了他跟雅可比首先共同抱有的、后来变成了主流的观点：哪里没有受制约者和制约者，哪里也就不再有任何东西可以理解，换言之，理性东西从哪里开始，理性也就在那里结束了。

康德提到的第四个错误，涉及关于一切实在性的概念的逻辑可能性与先验可能性的所谓混淆，各个规定在下面考察康德的本体论证明时要进一步谈到。

对这个批判（第 642 页）康德还加了以他的手法写出的“在对一个必然存在者的存在的一切先验证明中对辩证假象的发现和说明”⁷³，说明中没有出现任何新东西，而我们一般总是只依照康德的方式，无休止地重复同一个保证，保证我们对自在之物不可思议。

康德把宇宙论证明，也像把本体论证明一样，称作先验证明（18, 327），因为这种证明必须独立于经验原则进行推演，也就是说，不是从经验的某个特别性状出发，而是完全从理性原则进行推演，甚至舍弃了那种认为现实存在是通过经验意识提供的指导原则，以期立足于纯粹概念⁷⁴。但是怎么能比只靠纯粹概念的支撑更好地进行哲学证明呢？康德想向这种证明说的是最糟糕的东西。至于康德在这里向我们揭示的辩证假象本身，它应该在于，虽然我不得不给一般现实存在的东西假定一个必然的东西，但却不能把任一个物想象为自在地必然的；不设想一个必然的存在者，我决不能完成向现实存在的条件的复归，但也决不能从这个存在者开始⁷⁵。

人们对这个看法必须公正对待，承认它包含着全部问题之所

在的重要环节。自在地必然的东西必须在自身表现它的开端，必须这样加以理解，即它的开端已被证明是在它自身。这个需求也就是那个唯一的有趣环节，必须设想，它为刚才考察过的折磨人的纠缠奠定了基础，目的是想说明，宇宙论证明是以本体论证明为支撑的。问题只有一个，即怎样开始说明某个东西是由自己开始的，或者确切地说，怎样把两个事实，即无限东西既从他物出发，也从自身出发的事实，结合在一起。

至于说到对这种假象的所谓解释和相应的解决，那么，它具有康德称之为理性“二律背反”的那种解决的形状⁷⁶。如果我（第 644 页）必须给一般存在的东西设想某个必然的东西，而我却无权把任何一个东西本身设想为必然东西，那就会由此不可避免地得出结论，认为必然性和偶然性必定不涉及、也不关乎各个物本身，因为否则就会产生矛盾⁷⁷。这是对各个物抱取的一种温和态度，它希望这些物决不产生任何矛盾，尽管连最肤浅的经验也像最深刻的经验一样，到处都表明，这些物处处都充满矛盾。——康德接着总结说，“这两个原则——偶然性原则和必然性原则——中的任何一个都不是客观的，相反地，它们充其量也只能是理性的主观原则，而正是它们，一方面，不能在任何地方（18, 328）终结，只能成为 a priori {先验地} 完成的解释，另一方面，也不需要、不期望在经验东西的领域内出现自己的完成”。⁷⁸——总之，矛盾完全没有解决，还是保留着，不过它已经由物转移到了理性。不管矛盾在这里被认为是什么，也不管它是怎样存在的，如果它没有同时解决，如果这是一种缺陷，那么，这种缺陷实际上应当转移给所谓的物——物部分地是经验的和有限的，部分地

是无能力的，是不能表现自己的自在之物——而不应当转移给理性，在康德看来，理性是理念、绝对东西、无限东西的能力。不过，理性实际上能经受矛盾，当然也能解决矛盾，各种物也至少知道承受矛盾，或确切地说，各种物不过是存在着的矛盾，康德的自在之物的模式同经验事物一样，在何种程度上变得合乎理性，同时也就在何种程度上解决自身的矛盾。

在康德关于宇宙论证明的评论中，至少说到了全部问题之所在的环节。我们在这里看到两种情况：第一，是这样一种情况，这种情况在宇宙论证明中是从作为前提的存在出发，由存在前进到内容，前进到上帝概念⁷⁹；第二，是这样一种情况，康德指责这种论证方式，说它靠的是本体论证明，也就是靠这样一种证明，在这种证明里先假定概念，然后由概念过渡到存在⁸⁰。如果上帝概念按我们现今的研究所持的观点，除了具有无限东西的规定，还不具有任何进一步的规定，那么，这里谈的就都是无限东西的存在。按照上述区分，在一种情况下是从存在开始，并要把存在规定为无限东西，在另一种情况下则从无限东西开始，并要把无限东西规定为存在的。更具体地说，在宇宙论证明中有限的存在是作为经验上接受的出发点显现的，正如康德说的（第633页），为了奠定真正巩固的基础，证明其实是从经验开始的⁸¹。但这种关系一般要进一步归结为判断的形式。这就是说，主语在每一个判断中都是一个预先设定的表象，这个表象应在谓语中加以规定，也就是以一种普遍的方式通过思想加以规定，即指出主语的内涵规定，虽然这种普遍性以“红的”“硬的”等感性谓语去言说思想的部分，也完全不过是普遍性的一个空洞形式而已。因

此，当人们说上帝是无限的、永恒的以及诸如此类的东西时，上帝一开始作为主语，就是一个纯粹在表象中预先设定的东西，关于这个东西是什么，只是在谓语中说出的；在主语中，人们还不知道它是什么，即不知道它有什么内容、什么内涵规定，否则，写出系词，给主语附加谓语，就会完全多余。往下，既然主语是在表象中预先设定的东西，前提就可能有存在的意义，这即是说主语所显示的那个东西，或者也具有这样的意义，即认为主语暂且只是一个表象，它是通过想象、概念、理性代替通过直观、知觉被设定于表象中的，在表象中一般说来都有这样的内容。

如果用这种更确定的形式表现那两个环节，这就同时对于向它们提出的那些要求提供了一种更明确的意识。就这样，从上述两个环节给我们产生了两个命题：

一开始被规定为有限的存在是无限的；

而无限东西是存在的。

因为关于第一个命题，真正说来，正是存在被预先设定为牢固的主语，而这也就是留下来予以考察的东西，也就是要被附加到无限东西的谓语上的东西。既然存在也在最初被规定为有限的，而有限东西与无限东西立刻被表象为主语，存在就是两个命题的共同东西。问题不在于从存在过渡到作为存在的他物的无限东西，而在于从有限东西到无限东西的过渡中存在依然不变；因此，其结果是存在在这里成了永久的主语，主语的第一个规定，即有限性这时被转移到了无限性。没有必要指出，正因为存在被表象为主语，有限性像在随后的谓语中显示的那样，仅仅被表象为一个单纯暂时的规定，所以在单独列举的“存在是无限的”这个命题

中，或换个说法，在“存在应被规定为无限的”这个命题中，存在只应理解为存在本身，而不是经验存在，也不是感性的、有限的世界。

因此，“存在是主语”这第一个命题是宇宙论证明的命题；这个前提不管是现成的还是从什么地方得来的，从作为经过根据的中介的证明的角度看，一般都是直接的东西。对于主语占有前提的位置的意识，是我们为了这件有趣的事情，必须通过证明认识的对象，是唯独应当视为重要的。命题的谓语是内涵，它应该由主语加以证明；在这里，正是无限的东西应当经过中介被表述为存在的谓语。

“无限东西是存在的”是第二个命题，它把更具体地得到规定的内容作为主语，而存在在这里必定显现为经过中介的。——这个命题构成本体论证明的目的，而且它必定是这个证明的结果。按照对单纯知性证明、单纯知性认识所提的要求，这第二个命题的证明，对于宇宙论证明的第一命题来说是完全多余的，理性的高度要求当然是作这样的证明，然而在康德的批判中，理性的这种高度要求仿佛只是假装用来应付由后来进一步的推论所带来的挑剔的。

但这两个命题变成了必然的，这是以概念的本性为基础，因为概念是按照自己的真理加以认识的，也就是说思辨地加以认识的。但是对概念的认识在这里必须预先假设它是建立在逻辑的基础上的，正像必须以逻辑为基础，预先假设一种意识，认为上述两个命题的本性不可能构成一种真正的证明一样。对这些判断的性状作了解释以后，也必须简要地解释什么环节会更恰当一

些，因为所谓的直接知识的主导原理只知道这些在哲学中不通行的知性证明，而且眼前也只看到这些证明。应加以证明的是一个命题，确切地说，是一个具有主语和谓语的判断；听了这样的要求，你就不会怀疑会有什么不妥——看来全部问题在于怎样证明。然而，由于这里即将面临的是证明一个判断，这也就使一种真正的证明、一种哲学的证明立刻成了不可能的。因为主语是被预先设定的东西，因而对于必须加以证明的谓语来说是一个尺度；所以，用来评判命题的实质性准则只是谓语是否符合主语。既然前提植根于表象之中，表象就是预先决定真理的。但在主语中作出的假定以及主语通过谓语获得的进一步的规定是真东西吗？整个命题也是真的吗？——正是这个主要的、唯一的认识兴趣在这里没有得到满足，甚至都没有引起注意。

理性的要求终究要迫使人们，不管发自内心还是下意识地，对这种兴趣引起注意。这种要求在上述情况中宣称，自己已经找到许多所谓上帝存在的证明，其中有一些证明是以上述命题中的一个命题为其基础的，在这个命题里，存在、主语是预先设定的，而无限东西是在其中通过中介设定的规定，同时其他的命题、相反的命题使前一命题消除了片面性。在前一命题中消除的缺点在于，存在是预先设定的；现在则相反，存在必须被设定为是经过中介的。

因此，证明中所应作出的一切结论已经得到全面阐述。然而证明的本性在这里依然如前，因为两个命题中的每一个命题都是被单独展示的，所以它的证明是从主语中包含的前提出发，这个前提每次都通过其他证明被展示为必然的，而不是被展示为直接

的。所以每个命题都预设另一个命题，在这里它们没有真正的开端。正因为这样，以什么作为开端，最初显得无关紧要。但实际上开端不是无关紧要，而知道它为什么不是无关紧要，是很重要的。这就是说，谈论的不是从这个或那个前提开始，不是从直接的规定、表象开始，相反地，谈论的是以这样一种前提做开端，即把这样一种前提作为奠定基础的、长期存在的前提加以考察和对待。因为开端的意义在于，两个命题中的每个命题的前提应当由另一命题加以证明，被展现为得到中介的，这种意义使那些前提失去了它们作为直接规定具有的本质意义。问题在于，它们是被设定为经过中介的，它们的使命与其说是成为永不改变的主语，倒不如说是成为进行转化的主语。不过这会改变证明的整个性质，因为证明与其说需要主语，倒不如说需要一种不变的基础和尺度。但如果证明从过渡的东西开始，证明就失去支撑，实际上不再可能进行。——如果我们更贴切地考察这个判断形式，在这里已经解释的东西就已经被纳入其中，确切地说，判断凭借自己的形式，恰恰成为它所是的东西。即是说，判断以某种直接的东西为它的主语，以一种一般存在的东西为它的谓语，而谓语应当表述的是主语所是的东西，是一种普遍的东西，是思想；因此，判断本身有这样的意义：存在着的东西不是一种存在着的东西，而是一种思想。

这在我们眼前摆着的、要更为详尽地阐明的例子里，将会同时变得很清楚，但在这个例子中，我们要把自己限定在它最初包含的那种东西上，即限定在上述两个判断中的前一个判断上，无限东西在此被设定为受到中介的东西；在第二个判断里存在显现

为结果，对这个判断的详细考察应放到另一地方。

(18, 332)

按照我们用来接受宇宙论证明的那个更为抽象的形式，它的基本前提包含有限东西与无限东西所固有的相互关联——无限东西被有限东西所预设。因此，“如果有限东西存在，那么无限东西也存在”这个原理更具体的表述首先是这样：“有限东西的存在不仅是它的存在，而且也是无限东西的存在”。这样一来，我们就把它归结为一个最简单的形式，避免了各种混乱，这些混乱是由于有限东西制约无限东西或有限东西预设无限东西的反思形式的进一步规定，或由于它们之间的因果关系的反思形式的进一步规定，而可能产生的；所有这些关系都包含在我们的简单的形式中。如果按照早先给定的规定，我们更具体地把存在表述为判断的主语，这就是这样表述出来：

存在不仅应当规定为有限的，而且也应当规定为无限的。

对于我们来说，重要的是证实这种相互联系；这是我们已经在上面从有限东西的概念出发作过说明的，所以，对于上帝的知识和认识整个围绕的枢纽，都是对有限东西的性质、对无限东西由以产生的中介的这种思辨研究。然而这种中介的要点在于，有限东西的存在并不是肯定的，倒不如说，正是有限东西的自我扬弃设定了无限东西，使无限东西得到了中介。

宇宙论证明在本质上、形式上的缺点就在于，它把有限的存在不仅看作是单纯的开端和出发点，而且把它作为一种真正的、肯定的东西保留下来。所有上面指出的预设、制约性、因果性的反思形式，正是指预设的东西、条件和结果都只被当作某种肯定的东西来接受，而相互关联则不被视为是转化，即它实质上所是

的东西。至于由有限东西的思辨考察能得出的结论，倒不如说是这样：如果存在的是有限东西，那么，并非无限东西也存在，存在不仅应规定为有限的，而且也应规定为无限的。假如有限东西会变得那样肯定，基本前提就会变为这样的命题：“有限存在作为有限东西是无限的”，因为它的这个常在的有限性也许自身就包含无限东西。上面列举的对预设、制约、因果性的种种规定，综合起来说，还更加巩固了有限东西的肯定性的外观，所以它们自身只是有限的关系，也就是不真的关系，是不真的东西的关系；在逻辑方面对于它们的兴趣主要在于认识它们的这种本性，但按照它们的特殊规定来说，它们之中任何一个规定的辩证法都采取一种特殊形式，然而为这个形式奠定基础的，却是有限东西的普遍的辩证法。——因此相反，可能构成推理的基本前提的命题反而应当这么说：有限东西的存在不是它的固有的存在，倒不如说，是它的他方的存在，无限东西的存在。或换个说法，被规定为有限东西的存在，只在这样的意义上占有这个规定，即它不是独立地跟无限东西相对立的，而只是在观念上，作为无限东西的环节跟无限东西相对立的。同时，从肯定性的意义上说，这就失去了第二个前提，即“有限东西是存在的”，如果完全可以说“有限东西是存在的”，这就意味着，它的存在只是一种现象，即是说，有限世界只是一种现象，是无限世界的绝对威力。

对于有限东西的这种辩证性质和这种性质的表述来说，知性推论的形式并未留有任何空间；知性推论不能表述理性内容；既然宗教升华是理性内容本身，它就在知性形式中得不到满足，因为这种升华的内容要比知性形式所能包容的东西更多。所以，康

德损害了这些所谓的上帝存在证明的威望，把这些证明的不足变成不外是对这些证明抱有成见，这就成了至关重大的事情。但他对这些证明的评论本身并不充分，更不必说他原本就不懂得这些证明所依据的更深基础，因此，它们的真正内容也就未能得到公正的评论。他因而同时论证了理性的完全软弱无力，理性从他开始，满足于希望成为一种单纯直接的知识。

迄今所述的一切都有对于构成宗教原有的第一规定的逻辑东西的概念进行的研讨，这个概念在一个方面是以早先的形而上学加以理解的，在另一方面涉及理性得以把握的形态。可是，这对认识这个规定的思辨概念是不够的。然而，已经指出的是这个概念的一个方面，即一个涉及由有限存在向无限存在过渡的方面，而现在只剩下简短地指出这个概念的另一方面，对这另一方面更详细的研讨是针对宗教接受的另一形式说的。这就是原先以“无限东西是存在的”的命题形式显现的、存在一般被规定为所中介者的那个东西。证明必须指出这个中介。不过从以上所述已经可以看出，两个命题不能彼此割裂开来加以考察；如若我们在一种情况下已经放弃使用知性的推论形式，我们也就跟它们划分了界限。(18, 334) 因此，还要加以考察的环节已经包含在有限东西的辩证法所面临的发展中。

但如果在有限东西向无限东西的这种业已指出的过渡中有限东西对无限东西显现为出发点，那么，另一个相反的命题或过渡也就据此显现为从无限东西向有限东西的过渡，或显现为“无限东西是有限的”这个命题。这个命题有必要加以规定。在这个对比中命题“无限东西是存在的”并没有包含这里必须加以考察的

整个规定。于是这个差别是通过考察消失的，考察认为，这个存在既然是直接东西，也同样与无限东西的规定不同，当然就完全被规定为有限的了。存在或直接性的这个逻辑本性，一般是由逻辑预先设定的⁸²。不过，存在的有限性的这种规定，会即刻在存在此时所处的相互联系中变得清晰。因为无限东西在对存在作出决断的时候，是规定自己为自己的一个他方，而无限东西的他方就是有限东西。

可是，如果还要先进一步指出，在判断中主语是预先设定的东西、现存的东西，而谓语却是普遍的东西，是思想，那么，在命题“无限东西是存在的”——这个命题同样也是一个判断——当中却反而显现存在的规定，因为谓语明显地包含存在，而主语是无限东西，只存在于思想中，当然是存在于客观的思想中。然而人们也可能回想起这样一个观念，即存在本身也只不过是思想而已；特别是，如果它是很抽象地从逻辑上加以考察的，更不用说，如果无限东西也只是思想而已，那么，它的谓语除了具有主观思想的性质，就不可能具有任何其他性质。当然，如果谓语依照它的判断形式来说是普遍东西和思想，那么，依照它的内容或规定性来说，它则是存在，并且正如刚才指出的，是直接的存在，也就是有限的、个别的存在。但如果在这里认为，存在由于它被思维，所以不再是存在本身，这就只是一种怪诞的唯心主义，这种唯心主义认为，如果某物可以思维，它就不复存在，或者换个方式说，凡是存在的，都是不能加以思维的，因而只有虚无是可思维的。——然而，这个唯心主义介入整个概念的在此加以考察的方面，涉及已经指出的、原来打算稍晚着手的讨论。而

当前必须注意的是，正是上述判断通过它的内容和形式之间的对立在自身包含着逆向运动，这个运动是早先已被分离的两个方面的绝对统一为一体的过程，是概念本身的绝对统一的过程。(18, 335)

以前⁸³关于无限东西简短地作出的论述，认为无限东西就是自我扬弃的有限性的肯定，是否定之否定，是得到中介的东西，不过只有通过扬弃中介，才是得到中介的东西。这就说明，无限东西是对自身的简单关系，是抽象的自相等同，也被叫做存在。或者，无限东西是自我扬弃的中介，而直接的东西正是被扬弃的中介，或者是扬弃自己的中介转化成的东西，即这种中介把自身扬弃成的东西。

正由于此，这种肯定或在一个统一体内的自相等同就是直接的、肯定的和自相等同的，简直是否定之否定，即自身包含否定，包含有限东西，但就像扬弃自身的那种映现。或者，要是有限东西把自身扬弃成的直接性是有限东西转化成的这种抽象的自相等同和存在，只是无限东西——这种无限东西就像这整个过程一样是肯定的，因此是有限的——的一种片面地理解的环节，那么，这种无限东西在把自身规定为有限性、规定为存在时，就是这样规定了自己。正由于此，有限性和这个直接存在同时也是一种否定，它自己否定自身；这种虚假的终点，这个由生动的辩证法向结果的僵死的静止的转化，就其本身而言，又只是这种生动的辩证法的开端。

这就是上帝和宗教的第一个抽象规定的概念或逻辑理性。宗教方面是通过这样一个概念环节表现的，这个环节是从直接存在开始，在无限东西之内扬弃自己，将自己扬弃为无限东西；可

是，这样的客观方面包含于无限东西向存在和有限性的揭示之中，有限性只是暂时的和过渡性的——之所以只是过渡性的，是由于无限性，有限性是无限性的表现，无限性是驾驭有限性的威力。在宇宙论的所谓证明中应当看到的，不外是努力把运动中的那个内在的东西、纯粹理性的东西送达意识，这种运动作为主观方面就叫做宗教升华。虽然这种运动在我们看到它的那种知性形式中，不会像它自在自为地存在那样得到理解，但奠定基础的内容也丝毫不会因此而受什么损失。这个内容穿透形式的不完备性，发挥自己的威力，或说得更好一点，这个内容就是这个现实(18, 336)的和实质性的威力本身。因此，宗教升华是以这个不充分的表述认识自己的，而且把它的内在的、真正的意义跟知性推理对它的曲解对立起来。因此，如康德说的（第 632 页），“这样的推论最令人信服的不仅是普通的知性，而且也是思辨的知性；正像这种升华明显地为自然神学的一切证明提供了一些最初的基本线索那样，过去人们一般总是随时追随这些线索，并且今后还将追随这些线索，不管人们怎样希望用这么多的树叶和花朵掩饰和美化它们”⁸⁴；我还添加一句，人们对这些线索中包含的内容，大概是用知性作出不正确的判断，并且以为，进行批判的知性已在形式上驳倒了它们，或者也可以说，人们借助于非批判的知性，就像借助于所谓直接知识的非理性那样，在这些线索未经批驳的情况下，就高傲地将它们抛在一边或无视它们。

译者注释

(注尾数字为德文版原书页码，即本书边码)

海德堡大学就职演讲

1. 根据传说，尤摩尔浦斯是古希腊埃勒夫西斯城中专司宗教礼仪的尤摩尔浦斯氏族的祖先，这个城市是秘密宗教礼仪的中心，只能由这个氏族出任的昭圣者通常都是年高德勋、声音洪亮的独身男子，先后相继地主持秘仪，长达千年之久。参看索福克勒斯所著的悲剧《俄狄浦斯》，第1053行；见张竹明、王焕生译《古希腊悲剧喜剧全集》，第2卷，南京2007年，第195页。——4
2. 参看谢林1815年10月12日在巴伐利亚科学院所做的讲演《关于萨莫色雷斯的神灵》。萨莫色雷斯是一个希腊岛屿，约公元前700年，希腊人在此建立了一座众神殿，它当时驰名于世。见《谢林全集》，卡·弗·奥·谢林版，第8卷，第345—424页。——4
3. 黑格尔指的是普鲁士国王弗利德里希·威廉三世1807年8月说过的一句话：国家必须由它在尘世丧失了的精神力量重新建立起来。这句话在当时变成了流行的习惯用语。参看马克斯·林茨（Max Lenz）：《柏林大学的历史》，第1卷，哈雷1910年，第78页。——4

柏林大学就职演讲

1. 黑格尔这里讲的是对康德和雅可比那种认为不能认识上帝，而只能信仰上帝的观点的批判。关于康德的这类观点，见《纯粹理性批判》第2版，第595—732页，参看杨祖陶、邓晓芒中译本（北京2004年），第453—546页；关于雅可比的这类观点，见《致费希特书》，汉堡1799年，第IX页：“一位能够被认识到的上帝根本就不可能是什么上

- 帝”。——15—16
2. 见《新约全书》，“约翰福音”第18章第37段以下。罗马总督彭蒂·彼拉多主持对耶稣的审判，在问他“你是王吗？”的时候，他回答说，“你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证；凡信真理的人，就听我的话”。彼拉多反问道，“真理是什么东西呢？”——16
 3. 在1818—1819年冬季学期，黑格尔在海德堡大学除了讲授《哲学全书》，还讲授《自然法与政治学》。见黑格尔：《柏林著作集》，约翰·荷夫迈斯特编，汉堡1956年，第742页。——19
 4. 关于人如何产生了对于哲学的需要，黑格尔在其《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差异》（耶拿1801年）里已谈到，见《黑格尔全集》历史考订版，第4卷，第15页以下。——20
 5. 黑格尔在此批驳的是由弗利德里希·亨利希·雅可比代表的宗教观，见雅可比著《神圣事物及其启示》（莱比锡1811年）；参看《雅可比著作集》，第3卷，第245—460页。——23
 6. 在这里黑格尔也像在其《宗教哲学讲演录》里一样，谈到希腊教会与拉丁教会的争论，即圣灵是仅仅来源于圣父，还是来源于圣父和圣子。这种对立在公元400年首次公开出现于托莱多会议。在随后的几个世纪，在西班牙和法国这样的拉丁国家，罗马教会一直主张圣灵来源于圣父和圣子，即在《尼西亚信经》讲到“圣灵发自圣父”之后增加“和圣子”这样的短句；在希腊这样的东罗马帝国地区，拜占庭教会则早在公元325年召开的尼西亚会议上就主张圣灵仅仅发自圣父，因而将“本体同一”写入《尼西亚信经》。在公元867年举行的君士坦丁堡会议上，君士坦丁堡牧首佛提乌（Photius, ?—891）谴责罗马教皇尼古拉一世，并开除其教籍，于是形成东西方教会分裂局面，史称佛提乌分裂；同时，他将那种争执称为东方教会与拉丁教会的一个重要分歧。——24
 7. 参看《旧约全书》“创世记”第3章。——24

8. 见亚里士多德《形而上学》892b24—28：“当前的事情自身就可作证，可以说，只有生活必需品全部齐备之后，人们为了娱乐消遣才开始进行这样的思考。显然，我们追求它，并不是为了其他的效用，正如我们把一个为自己，并不为他人而存在的人称为自由人一样，在各门科学中唯有这门科学才是自由的，只有它才仅仅是为了自身而存在的”。参看苗力田译《亚里士多德全集》，第7卷，北京1993年，第31页。——25

哲 学 史

1. 见赫尔德尔1774年发表的《也谈一种关于人类文明史的哲学》：“假如我们有一个观测点，那就仅仅通观一下我们整个人类吧！各个民族和各个地域之间的链条会通向哪里呢？这根链条起初是非常缓慢地延伸的，因为它一路丁零当啷，蜿蜒通过各个民族，但最终它会轻柔而又紧紧地将这些民族连结在一起，它会引向哪里呢？这根链条会伸向哪里呢？我们看到种子的成熟丰收，这些种子是我们用一个筛子随机撒播在各个民族当中的，我们看到它们茁壮成长，缤纷开放，结出的果实充满许多含糊的希望，我们必须自己来品尝。面团经过长时间的、暗淡的、难闻的发酵之后，最终会给人类的普遍文明带来怎样的美味，——残缺的生活，你曾经是什么？*quanta sub nocte iacebat Nostra dies!* {在多少个夜晚耗费了我们多少的时间} 好吧，但谁又不曾懊悔自己残缺的生活呢！”收录于《赫尔德尔全集》，柏林1891年，第5卷，第586页。——36
2. 黑格尔在这里说的是古代罗马喜剧诗人泰伦提乌斯（Terentius，公元前186—前161年）的《阉奴》第3幕第5场。这篇作品收入泰伦提乌斯的《喜剧六部》，法兰克福1594年。它描写一个富家青年化妆成阉奴，混进一个伴妓的家里，去亲近他偶然遇见而心动的女子。这一场描写其

他女奴去为这个女子安排沐浴，留下他们两人在房间的情节：“我也催促她们快一点。她们准备，姑娘走进内室坐下，一面观赏起一副绘制的图画。那幅画画着这样的情景：传说尤皮特怎样化作黄金之雨，降进达纳厄的怀里。这时我也开始欣赏起那幅画来。我看到从前尤皮特便已经耍过这样的把戏，我心里更加感到高兴起来。神灵都让自己化作凡人的形象，偷偷地潜进别人的屋子里，以虚假的形象，化作雨水去欺骗凡间女子。况且他是怎样的神啊，他能用震耳的雷鸣动摇苍穹！我作为凡人为什么不能那样？我也很乐意能那样做。”——达纳厄是阿尔戈斯王阿克里西奥斯（Acrisius）的女儿。阿克里西奥斯从神示中得知，自己将会被外孙杀死。他为了逃避厄运，造了一座铜塔，把女儿幽禁在里面。宙斯喜欢达纳厄，化作金雨，淌进金塔，使达纳厄怀了孕，生佩尔修斯（Perseus）。佩尔修斯长大后，在一次比赛中无意中杀死了自己的外祖父。意大利庞贝废墟中发现有尤皮特化作金雨会见达纳厄的壁画。——41

3. 见黑格尔《哲学全书纲要》，海德堡 1817 年，§ 8；参看薛华中译本（上海 2010 年）第 8 节。又见《黑格尔全集》历史考订版，第 20 卷，第 55 页；参看梁志学译《逻辑学：哲学全书第一部分》，北京 2002 年，第 46—47 页。——44
4. 关于这句铭文，见柏拉图：《卡尔米德篇》，164d—165a。参看王晓朝译《柏拉图全集》，第 1 卷，北京 2002 年，第 150—151 页。——52
5. 关于黑格尔这里提到的对于时间的讨论，见其《哲学全书纲要》，海德堡 1817 年，§ § 200—203、208 以下、373—376；参看薛华中译本相应章节。关于他后来对时间的更详细的讨论，见《哲学全书纲要》（1830 年），§ § 257—259、452—455；参看梁志学等译《自然哲学》，北京 1980 年，第 257—259 节；杨祖陶译《精神哲学》，北京 2006 年，第 452—455 节。——52

6. 黑格尔在这里摘要写的情况，出自《旧约全书》“约伯记”第 38 章与第 39 章。——54
7. 黑格尔在这里摘要写的颂歌，出自《旧约全书》“诗篇”第 90 章第 4 段：“在你看来，千年如已过的昨日，又如夜间的一更。”——56
8. 见《新约全书》“加拉太书”第 5 章第 1 段：“基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。”另见《新约全书》“哥林多后书”第 3 章第 17 段：“主就是那灵，主的灵在哪里，哪里就得以自由”。——57
9. 黑格尔在这里评论的是 18 世纪关于泰利士哲学的争论。在当时，认为它是有神论的主张，见约翰·弗利德里希·弗拉特所著《论泰利士的有神论》，图宾根 1785 年，第 23 页；认为它是无神论的主张，见雅可伯·布鲁克尔所著《批判的哲学史》（四卷本），莱比锡 1742—1744 年，第 1 卷，第 469 页。邓尼曼后来在其《哲学史》第 1 卷（莱比锡 1798 年）第 62 页说，“由于缺乏可靠的证据，关于泰利士的无神论的争论可能无法加以判定”。——61
10. 古代印度人信奉的三相神是由梵天（创造者）、毗湿奴（保存者）和湿婆（破坏者）组成的，不同于基督教讲的那种包含圣父（耶和华）、圣子（耶稣基督）和圣灵（上帝的灵）的三位一体。——61
11. 见柏拉图《斐多篇》118a：“苏格拉底的脸上被盖起来，但当他的腰部以下都已经冷却时，他揭开了盖头，说出了最后一句话：‘克里托，我们必须向阿斯克勒底阿斯祭献一只公鸡。注意，千万别忘了’”。参看王晓朝译《柏拉图全集》，第 1 卷，第 132 页。——62
12. 见布鲁克尔《批判的哲学史》，第 1 卷，尤其是第 472 页。他在他的阐述中将泰利士的学说分为关于神、符号、星象、伦理等等的学说，给它们作了大量引证，部分地作出归纳，部分地单纯进行分析。——62
13. 见亨利希·里特尔：《伊奥尼亚哲学史》，柏林 1821 年，第 12—14 页；

“类比有两个出发点，即营养活动和生于种子，种子的首要之点大多是指动物的生命，很容易让人与那种对种子的看法联系起来。因此，我们必然会把对于我们在泰利士那里看到的天然东西的看法彻底视为一种动态的看法；泰利士把世界看成包罗万象的、有生命的动物，它就像一切动物那样从一颗种子发展出来，也像一切动物那样是湿润的，或者是水。所以泰利士的根本直观在于，世界是一个活生生的整体，它从一粒种子发展出来，按照动物的方式，依靠一种符合于它的原始本质的营养不断生存。”“但是，泰利士并没有使用过 ἀρχή {本原} 这个词汇；因为辛普利丘说，阿那克西曼德第一个使用了它。但如果泰利士没有使用这个词汇，也许当时就不存在这个概念，而是人们依据后来的物理学的方式，把它赋予泰利士的”。——63

14. 黑格尔在这里指的是威廉·哥特里伯·邓尼曼所著《哲学史》，十一卷本，莱比锡 1798—1819 年。——63
15. 这首诗出自席勒编：《1797 年诗歌年鉴》，图宾根 1796 年，“讽刺短诗”第 200 首。

“时髦哲学

人的精神总是在重新认真追求文化时，
很可笑，你把这称为时髦。”

见《席勒全集》，第 1 卷，魏玛 1943 年，第 333 页。——65

16. 黑格尔在这里援引的是《新约全书》“启示录”第 14 章第 13 段：“我听见从天上有声音说，‘你要写下，从今以后，在主那里死的人有福了’。圣灵说，‘是的，他们停止了自己的劳苦，做工的效果也随着他们’”。——65
17. 见《新约全书》“马太福音”第 6 章第 19 段以下：“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝

在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷”。——66

18. 黑格尔从这里开始，涉及四位哲学史上的名人。关于菲奇诺（1433—1499），见布鲁克尔《批判的哲学史》，第4卷，第一部分，第48页。这位意大利哲学家彻底掌握了希腊语以后，一直致力于柏拉图著作和柏拉图派著作的翻译和解释，试图将他们的哲学与基督教神学更密切地结合起来。佛罗伦萨君主梅迪契大力支持他的工作，于1462年建立了柏拉图学院。他的贡献在于，促成了佛罗伦萨的文艺复兴，影响欧洲思想达两个世纪之久。他的代表作是《柏拉图的神学》（1482年）和《论基督教》（1474年）。关于蓬波纳齐（1462—1525），见邓尼曼：《哲学史》，第9卷，第65页以下。这位意大利哲学家是文艺复兴时期亚里士多德派的主要代表人物，精通亚里士多德的著作以及托马斯·阿奎那和阿威罗伊的著作，以人文主义精神进行研究工作。他的长篇论著《咒文论》（1556年）对所谓奇迹予以自然的解释；《命运论》（1556年）讨论了宿命论和自由意志。关于伽桑狄（1592—1655），见布鲁克尔：《批判的哲学史》，第4卷，第一部分，第510—535页。这位法国哲学家复兴了伊壁鸠鲁哲学，试图取代亚里士多德派的学说，将原子论与基督教神学结合起来。在他去世后发表的《哲学论丛》（1658年）里，他仿效伊壁鸠鲁的方法，将哲学分为逻辑学、物理学和伦理学三个部分，阐述了他的感觉主义、自然和谐论和幸福主义的观点。关于利普修斯（1547—1606），见布鲁克尔：《批判的哲学史》，第4卷，第一部分，第486页。这位尼德兰哲学家在其《论坚贞》（1584年）中把自己对塞内加的研究作为论述的基础，在其《政治六卷》（1598年）中把自己对塔西佗的研究作为论述的基础；他对斯多葛派哲学的评述历时两个世纪之久而为学者们所称道。——67
19. 黑格尔在此所说的“返回到一种古代哲学的观点”，是指弗利德里希·施莱格尔当时要求返回柏拉图。根据有二：第一，施莱格尔在《文汇

- 报》“知识界”副刊（1800年3月25日）发表预告说，他已经决定推出《柏拉图全集》的一个准确和完善的译本，以期校正费希特当时走向柏拉图的进程。第二，施莱格尔在他的《古代和现代文学史》（维也纳1815年）中表明，他所提出的返回柏拉图的要求包含着一种政治的、反对法国革命的转向；见此书第2卷第229页。——68
20. 关于返回自然状态的劝告，黑格尔指的是卢梭的《论人类不平等的起源和基础》（阿姆斯特丹1755年）。参看李常山中译本，北京1962年。——68
21. 关于这个推荐出自费希特的哪本书，黑格尔有误。不是出自《人的使命》，而是出自《现时代的根本特点》，柏林1806年，第211页以下；参看《费希特文集》，第4卷，北京2014年，第537页以下。同样出自《极乐生活指南》，柏林1806年，第178、350页；参看《费希特文集》，第5卷，第96、191页。——68
22. 见《新约全书》“提摩太前书”第2章第4段：“上帝愿意万人得救，明白真理。”——70
23. 见亚里士多德：《形而上学》，982b19—27：“一个感到疑难和好奇的人，便觉得自己无知（所以，在某种意义上，一个爱智慧的人也就是爱奥妙的人，奥妙由奇异构成）。如若人们为了摆脱无知而进行哲学思考，那么很显然，他们是为了知识而追求知识，并不以某种实用为目的。当前的事情本身就可作证，可以说，只有生活必需品全部齐备以后，人们为了娱乐消遣才开始进行这样的思考。”参看苗力田译《亚里士多德全集》，第7卷，第31页。——72
24. 黑格尔在其《宗教哲学讲演录》第4卷第391页脚注里也提到过，伏尔泰和其他法国人特别激发起了认为教士们欺骗民众的观念。这种观念见之于伏尔泰《哲学辞典》（巴黎1764年）、霍尔巴赫《揭穿了的基督教》（伦敦1756年）、《袖珍神学》（伦敦1768年）。——76

-
25. 见希罗多德：《历史》，第2卷，第38—42节和第65—76节。——78
26. 黑格尔在这里暗示的是当时所谓编写哲学史的人种志学方法，即把古代民族的神话与宗教纳入哲学史的思路。这种传统的一位代表人物是布鲁克尔，见其《批判的哲学史》；其他代表人物与其作品为：约翰·哥特利伯·布勒（Johann Gottlieb Buhle）的《哲学史》（九卷本，哥廷根1796—1804年）和弗利德里希·阿斯特（Friedrich Ast）的《哲学史纲要》（兰茨胡特1807年第一版，1825年修订版）。——79
27. 第欧根尼·拉尔修在其《著名哲学家的生平、学说和格言》（希腊文与拉丁文对照本，阿姆斯特丹1692年）中关于“毕达哥拉斯的生平”是这么记载的：“他在埃及度过了二十二年，在神殿的密室里进行天文和地理的探究，而且他以并非肤浅的和随机的方式接受了所有关于诸神的秘教，直到最后被冈比西斯的士兵俘虏，并且被带到巴比伦。在这里，他跟波斯祆教教士欣然交往，接受了他们在神圣事物方面的教导，并且从他们那里学习崇拜诸神的最完满的方式；通过他们的帮助，还在算术、音乐和其他学问领域达到顶峰；跟他们交往了十二年，他在五十六岁返回萨摩斯岛。”（Ⅲ，13—Ⅳ，19）——79
28. 见希罗多德：《历史》，第2卷，第53节。——81
29. 见《新约全书》“马太福音”第11章第4—5段：约翰打发两个门徒去看耶稣。耶稣回答说，“你们去，把所听见所看见的事告诉约翰，那就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们。”——82
30. 黑格尔在这里指的是以弗利德里希·卡尔·冯·萨维尼（Friedrich Karl von Savigny, 1779—1861）为首的历史法学派，见他写的《我们时代的立法使命和法律科学》，海德堡1814年。——85
31. 黑格尔的目的是用邓尼曼的《哲学史》（十一卷本，莱比锡1789—1819年）提供例证，解释实用哲学史的方法；但他是如何达到这个目的的，

- 现在缺乏可供了解的学生课堂笔记。——85
32. 参看布兰狄斯 (Brandis) 编:《爱利亚学派著作残篇》,阿尔托纳 1813 年,第 68 页,第 XVII 段:
- “如果说那些牛有手
或它们可以作画,像人一样完成作品,
马就会画出像马的神像,牛会画出像牛的神像,每一种都会画出
跟自己所具有的体形一样的外形”。——86
33. 参看布兰狄斯:《爱利亚学派著作残篇》,第 69 页,第 XVIII 段:“荷马与赫西俄德把人类中一切可指摘和责难的事也归给诸神,这类事情就是偷盗、奸淫以及相互欺骗”。黑格尔在转述克赛封尼的这句话时最后直接使用了希腊文。——86
34. 黑格尔在这里反对神话的讽喻解释,他看来是把它置于以前那种认为宗教教士欺骗民众的说法与神话的符号解释之间。他在这里想到的是克里斯蒂安·哥特劳伯·海涅斯 (Christian Gottlob Heynes) 及其学派的神话解释,见海涅斯的后继者哥特弗利德·赫尔曼 (Gottfried Hermann) 所著《论最高存在者与神话学研讨》,莱比锡 1819 年,第 38、43 页。——87
35. 黑格尔反对弗里德里希·克劳伊泽尔所代表的一种对神话的评价;见克劳伊泽尔:《象征语言与神话学》,第 1 卷,莱比锡与达姆斯塔特 1819 年,第 95 页:“我们不必惊奇,连柏拉图也喜欢把他进行哲学思维的最高成果积淀在神话中,例如,像他在《克里底亚篇》《蒂迈欧篇》《会饮篇》《斐多篇》和《理想国》里做的那样。在这方面,最高的真理都涉及神话史诗,而且对那位哲学家表示钦佩的人会随后谈到,柏拉图在神话里说过好多严肃的话”。——88

36. 参看公元2世纪希腊讽刺作家卢奇安 (Lucian, 约120—约180): 《著作集》, 希腊文与拉丁文对照本, 提·海谋斯特惠施与约·弗·赖茨编, 比彭梯1789年, 九卷本, 第5卷, 第237页: “他说, 如果什么东西是存在, 它就是永恒的, 因为没有任何东西可以从无中产生出来”。——90
37. 见柏拉图: 《蒂迈欧篇》, 71d—c: “创造我们的诸神记得他们生身之父的嘱咐, 要尽可能把人类创造得完善, 因此他们就拿我们的肝脏作为产生预兆的部位, 使我们身体的低劣部分的缺陷也能得到矫正, 获得一定程度的真理”。参看王晓朝译《柏拉图全集》, 第3卷, 第324—325页。——92
38. 见《旧约全书》“创世记”第22章第1—10段。——93
39. 菲利普·马海奈克 (1780—1846), 德国新教神学家, 具有思辨思想, 试图将信仰与知识、启示与理性统一起来, 所著《关于基督的信仰和生活》(柏林1823年) 就贯彻了这个宗旨。——105
40. 关于黑格尔对欧几里得的认识, 见《黑格尔全集》历史考订版, 第18卷, 第322页以下; 第12卷, 第221页以下。参看《逻辑学》, 下卷, 杨一之译, 北京1976年, 第510页以下。——106
41. 黑格尔这里想到的, 可能是古代印度史诗《罗摩衍那》。见威·盖里 (W. Garey) 与约·马歇曼 (J. Marshman) 英译本 (塞兰波尔1806年), 第527页: “一位高度卓越的人物, 又过着数千年的庄严苦行禁欲的生活。对于这样的生活, 诸神都感到恐惧”。——110
42. 见《新约全书》“马太福音”第6章第33段: “你们要先求天父的国和他的义, 这些东西都要加给你们了”。——110

美 学

1. 黑格尔在这里暗示的是对于适合市民口味的戏剧艺术的嘲笑, 这种嘲笑不仅仅是德国戏剧家奥·科策布 (1761—1819) 作出的, 而且也是德国

戏剧表演家奥·威·伊夫兰德（A. W. Iffland, 1759—1814）和弗·路·施罗德（F. L. Schröder, 1744—1816）作出的。见席勒编：《1797年诗歌年鉴》，“讽刺短诗”，第404、406、408段：

403. 他

什么？在你们的舞台上不可能出现恺撒了吗，
不再出现安东、奥莱斯特、安德罗马哈了吗？

404. 我

什么都没有了！人们在我们这里只看到
牧师、大亨、旗手、秘书或骑兵军官。

405. 他

但是我请问你，朋友，什么伟大的东西会遇到这种不幸呢？
伟大的东西究竟能通过这种不幸发生什么呢？

406. 我

什么？他们在搞阴谋，他们靠典当借东西，
他们把银匙装进口袋，敢于冒犯刑法等等。

407. 他

但是你们究竟从哪里享有这一巨大的命运，
这种命运在把人碾碎的同时把人提高了。

408. 我

这些都是奇怪的想法！我们在这里寻找和发现我们自己和我们的好相识，
我们的悲伤和痛苦。

世界史哲学

1. 见黑格尔：《法哲学纲要》，柏林 1821 年，§ 341—360；参看范扬、张企泰中译本（北京 1961 年）里的相应章节。——121
2. 关于伯里克利的演说，见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第 1 卷，第 140—144 段，第 2 卷，第 43—46、60—64 段；参看谢德风中译本（北京 1978 年），第 99—104、128—137、145—149 页。——126
3. 波利比奥斯（约公元前 200—约公元前 118 年），希腊人，古代世界最伟大的历史学家之一。他以《通史》40 卷确立起了自己的不朽名声。这部巨著叙述了从汉尼拔的西班牙战役到彼得那战役 53 年间（公元前 220—前 168 年）罗马主宰世界的历史。黑格尔拥有这部巨著的两个拉丁文版本，它们的出版地点与年代分别为法兰克福 1619 年与莱比锡 1816 年。——127
4. 雷茨（1613—1679），法国投石党运动领袖之一，由教皇英诺森批准的枢机主教。因玩弄政治手段，很不得人心。但他所写的《回忆录》为 17 世纪法国的文学名著。——128
5. 普鲁士大帝弗利德里希二世（1712—1786）喜欢与作家们交往；黑格尔这里提到的是他写的《我的时代的历史》（两卷本），1826 年发表于柏林。——128
6. 李维（公元前 59—公元 17），与塔西佗、萨卢斯特齐名的古罗马历史学家。他没有从事过行政和司法工作，而将一生的大部分时间都投入撰写《罗马史》（共 142 卷）。他不是从政治上解释历史，而是从个人和道德的观点看待历史进程。关于他在此所讲的怀疑论哲学家麦耐尼·阿格里帕的寓言，见其《罗马史》第 II 辑，第 32 卷，第 5—12 页；关于他对

- 各场战役的描绘，见该书第Ⅳ辑第32—34卷。——132
7. 黑格尔这里指的是约翰·冯·米勒（1752—1809）所著《瑞士联邦史》（五卷本，1786—1808）。他因掌握材料丰富和文笔精炼而有瑞士塔西佗之称。——132
 8. 吉勒格·丘迪（1506—1572），瑞士人文主义学者，所著《赫尔维蒂编年史》（两卷本，1734—1736）叙述了1000—1470年的瑞士历史。他辛勤地搜集了很多史料，但也有不少资料失真。黑格尔在伯尔尼时期就熟悉这部著作。——132
 9. 关于希腊人与波斯人争夺普拉蒂亚的战事，黑格尔在《哲学史讲演录》里已经谈过，见《讲演录·笔记与手稿选集》，汉堡1983年，第7卷，第153页；他取材于希罗多德的《历史》第Ⅸ卷第36—64页。——133
 10. 斯巴达人对普拉蒂亚的这次围困从战争开始延续了五年。关于详细情况，见修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》第1卷第71—79段、第2卷第20—24段和第3卷第52—68段；参看谢德风中译本第1—3卷的对应部分。——134
 11. 关于雅典人与斯巴达人争夺西西里的战事，见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第Ⅵ卷第1段—第Ⅷ卷第1段；参看谢德风中译本第4—8卷的对应部分。——134
 12. 沃尔西人与非登纳特人是居于当今意大利地区的两个古代部族，分别在罗马人于公元前534年与公元前753年发动的战争中被征服；关于这些战事，李维在其《罗马史》第Ⅰ卷、第Ⅱ卷和第Ⅳ卷中均有记载。——134
 13. 黑格尔在此提到的莱奥波得·兰克（1795—1886），1824年在柏林发表《1494—1535年拉丁民族和日耳曼民族的历史》（第1卷），1825年在柏林大学任教，随后又发表《16世纪和17世纪南欧的君主与民族》（第1卷，汉堡1827年）与《塞尔维亚革命》（汉堡1829年）。黑格尔拥有这

- 些历史著作。虽然兰克认为，历史是由各个个人、国家和民族发展起来的，综合在一起形成文明的过程，但黑格尔还是指出了他忽视历史发展的普遍目的的缺点。——134
14. 瓦尔特·司各特（1771—1832），英国历史小说的首创者，他写的作品很多，大部分取材于民间传说，他往往把小说人物置于不同文化的冲突中，使他们感到左右为难。黑格尔在此指的是哪部作品已无法确定，然而他读过司各特《关于英国著名小说家的生平与著作》（三卷本，柏林1826年）的德译本。——134
15. 黑格尔在这里含蓄地维护了费希特在其《现时代的根本特点》（柏林1806年，第3—5页）中先验地构造历史的观点。费希特说：“纯粹的经验论者在着手描述的时候，会抓住并叙述时代的许多引人注目的现象，说明他是怎样在偶然的观察中看到这些现象的”，而“并不能指出它们的另一种联系。反之，立意作这种描述的哲学家则会不依赖于任何经验，寻找一种作为概念不可能从任何经验中获得的时间概念，把这一概念得以在经验中出现的那些方法解释为这个时代的必然现象”。因此，他“作为哲学家，严守在他的界限内，不考虑任何经验，而完全 *a priori* [先验地] 从事自己的工作”。参看《费希特著作选集》，第4卷，北京2000年，第434页。——139
16. 这种关于原始民族的概念在黑格尔的时代往往出现在浪漫派的神话学著作里；参见约翰·格雷格（Johann Grottes, 1736—1848）所著《亚洲神话史》（两卷本，海德堡1818年）第1卷第11页：“在远古时代，一种弥撒和一种神话就是一种宗教，也是一个国家和一种语言。”——142
17. 黑格尔在这里可能是指巴托尔德·乔治·尼布尔（Barthold Georg Niebuhr, 1776—1831），这位德国历史学家在其《罗马史》（两卷本，柏林1811—1812年）第1卷第112页以下就作如是说。——142
18. 见亚里士多德：《形而上学》，985a10—17；参看苗力田译《亚里士多德

- 全集》，第7卷，北京1993年，第37—38页。黑格尔所讲的亚里士多德赞扬阿那克萨戈拉的用语是与原著有出入的。——144
19. 见黑格尔所著《哲学史讲演录》，入《讲演录·笔记与手稿选集》，汉堡1983年，第8卷，第124页以下。参看贺麟、王太庆译黑格尔《哲学史讲演录》，第3卷，北京1995年，第64页：“伊壁鸠鲁一般地否认概念和普遍的东西是本质。一切产生都是偶然的结合，这些结合又都偶然地分解。因为那被分割开的东西是第一性的、真实地存在的东西，偶然性则是这种结合的法则。既然偶然性是支配一切的东西，因此一切目的性，以至于世界的整个最终目的也就一起消失了。”——144
20. 见柏拉图：《斐多篇》，97b—98c。参看王晓朝译《柏拉图全集》，北京2002年，第1卷，第106—107页。——145
21. 对认识上帝的强调首先出自约翰的著作。见《新约全书》“约翰福音”第8章第31—32页：“耶稣对他的犹太人说，你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必须晓得真理，真理必叫你们得以自由。”关于对上帝的认识与对上帝的爱的联系，见“哥林多前书”第8章第3段和第13章第12段。——149
22. 在这里，黑格尔是把约翰著作中的两段话连接起来引证的。前一段出自“约翰福音”第16章第13段：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们进入一切的真理”；后一段出自“哥林多前书”第2章第10段：“只有神借着圣灵向我们显现出来，因为圣灵参透了万事，就是神圣深奥的事也参透了”。黑格尔将圣灵理解为他所讲的精神，而且这两个词汇在德文中是相同的，即 Geist。——149
23. 莱布尼兹的这些思想出自他生前发表的哲学巨著《神义论》（法兰克福1710年）。参看朱雁冰中译本，北京2007年。——150
24. 黑格尔指的是莱辛《论人类的教育》，柏林1780年；参看朱雁冰中译本，北京2008年。——153

25. 黑格尔在这里仿效的是盖尤利斯·尤利乌斯·恺撒 (Gaius Julius Caesar, 公元前 102—前 44 年) 在其《随记》(Commentarii) 中关于他与他的论敌们的争执所作的解释。历史学家将这部著作改名为《高卢战记》。参看此书的任炳湘中译本, 北京 1991 年。——165
26. 黑格尔指的是康德把作为自然目的的有机体与作为终极自然目的的人区分开, 见康德的《判断力批判》(柏林与李堡 1790 年) 第 383 页: “我们在前面已经指出, 我们不仅像对待一切有机物那样, 把人作为自然目的构成一个目的系统, 而且也在地球上把人作为与一切其他自然物关联的终极自然目的构成一个目的系统, 我们有充分理由, 按照理性原理评判这个目的系统, 这虽然不是为了进行规定的判断力, 而是为了进行反思的判断力。”参看邓晓芒中译本, 北京 2002 年, 第 285 页。——166
27. 由此往下, 是对社会契约论者的自然状态假说的评判。关于这个假说, 见霍布斯:《论公民》, 1642 年, 第 1—4 章; 卢梭:《社会契约论》, 1762 年, 第 1 卷, 第 1—2 章和第 6—8 章, 参看何兆武中译本(北京 1980 年) 的相应卷章。关于这种假说在德国的反响, 见康德:《法权论的形而上学奠基》(1797 年), “法学导论” § C; 费希特:《自然法权基础》(1796 年), “导论” II, 参看谢地坤中译本(北京 2006 年) 的相应部分。——174
28. 费内隆 (1651—1715), 法国天主教大主教, 神秘主义神学家、文学家。他所著《泰雷马克历险记》(1699 年) 主张限制君权, 教会摆脱政府控制, 改革经济, 并且批评了当时的教育体制。他因发表《释圣众关于内心生活的语录》一文, 得罪了路易国王, 受到教皇英诺森的贬斥, 从此不再发表异议, 而单纯从事著述。——关于柏拉图在政治上遭受的挫折, 黑格尔在其《哲学史讲演录》(见贺麟、王太庆中译本, 第 2 卷, 第 156 页以下) 里有这样的记载: 柏拉图往西西里旅行三次, 进入幼主狄奥尼修的宫廷, 希望依照自己的哲学观念的要求, 通过狄奥尼修制定

- 国家法制，但这个梦想最后变成了泡影，而且几乎被扣留在那里，幸亏得友人帮助，才回到希腊。见柏拉图：《书信》，第7封，尤其是327c—328a和328b—c。——180
29. 公元前330年，在波斯伪装的斯美尔迪（黑格尔误写为皮什达德）谋杀了阿契美尼德王朝的末代国王，即真正的斯美尔迪，并篡夺王位；见希罗多德：《历史》，第3卷，第61—79节。七位大人物在杀死篡位者，控制了政局以后，鉴于这个王朝已无子嗣，便开会协商建立何种政体；会议否决了少数人主张建立民主政治与寡头政治的意见，通过了建立君主政治的决定，并重新选举国王；见前书，第3卷，第80—82节。参看徐松岩中译本的相应章节。——180
30. 拉斐德（Lafayette, 1757—1834），法国贵族，曾参加美国革命。1789年5月，他作为贵族代表进入三级会议，支持第三等级的资产阶级代表控制三级会议并把它变为革命的国民会议。同年7月11日，他向议会提出《人权和公民权利宣言》草案。这个《宣言》经过修改，于同年8月27日通过。7月15日，他当选为新成立的巴黎国民自卫军的司令；1791年10月因镇压要求国王退位的群众集会而离开自卫军。黑格尔从报纸上看到，从1830年7月革命开始，他又重新指挥国民自卫军，帮助人民群众推翻国王查理一世，并在半年后隐退。——180
31. 见亚里士多德：《形而上学》，1019a32—1019b15。参看苗力田译：《亚里士多德全集》，第7卷，北京1993年，第127—129页。——186
32. 黑格尔在此指的可能是德国人口统计学家、牧师约翰·彼得·聚斯米勒西（Johann Peter Süßmilch, 1707—1767）所著《试作一项证明：最初的语言不是起源于人，而是唯独起源于造物主》，柏林1766年。——187
33. 该书是弗利德里希·施莱格尔1828年在维也纳所作的18次讲演，出版于当地1829年。——185
34. 拉梅内（1782—1854），法国天主教司铎、哲学和政治著作家，著有

- 《关于法国教会在 18 世纪和目前的情况的一些想法》(1808 年)、《论对宗教的漠视》(1816 年) 和《论革命的进程和反对教会的战争》(1829 年), 黑格尔所谈的论题多次出现在他的著作中。——188
35. 让·西尔万·巴伊 (Jean Sylvain Bailly, 1736—1793), 法国天文学家, 因计算哈雷彗星轨道和研究当时已知的木星四颗卫星而闻名于世。1789 年 5 月当选为第三等级代表的主席, 7 月当选巴黎首任市长。1791 年 7 月命令自卫军驱散集会群众, 导致马斯广场屠杀事件, 旋即退出政界。1793 年 11 月在巴黎革命法庭受审, 不久即被处决。——189
36. 黑格尔这段论述的历史背景是, 英国东方学家威廉·琼斯 (William Jones, 1746—1794) 在 1786 年发现印欧语言是同源的, 于是许多欧洲语言学家进一步致力于解释这种同源关系。在德国, 弗利德里希·施莱格尔在 1808 年发表了《论印度人的语言与智慧》, 认为古代印度的“书面语言跟罗马语言和希腊语言、日耳曼语言和波斯语言都有极大的同源性。相似性不单纯存在于它们通常拥有的大量词根中, 而且延伸到最内在的结构和语法。因此, 这种一致性绝不是什么偶然的、可以用语言混合加以解释的一致性, 而是一种实质的、意味着有共同起源的一致性。把它们加以比较, 就可以进而表明, 印度语言是最古老的语言, 其他语言则是比较年轻的语言, 是从印度语言演变而来的。” (第 3 页) ——191
37. 即《摩奴法书》。黑格尔在其《宗教哲学讲演录》里多次评论过这部经典。——194
38. 黑格尔在这里指的是印度古代诗人蚁垤和广博仙人, 前者写出《罗摩衍那》, 后者写出《摩诃婆罗多》。黑格尔熟悉这两部既有很高文学价值, 又有深刻宗教寓意的叙事诗, 在其《宗教哲学讲演录》里多次谈到它们。——200
39. 黑格尔在这里谈到的是戈特洛布·本亚明·耶舍 (Gottlob Benjamin

- Jäsche, 1762—1842) 关于泛神论的观点; 见耶舍所著《古代和晚近哲学中的泛神论的历史与批判: 泛神论的主要形式、来源和进展、思辨的与实践的价值和形态》(三卷本), 柏林 1826—1832 年, 第 1 卷, 第 5 页: “如果我们把目光从这里 [印度] ——泛神论的基本学说的树干在其各个分枝中广泛地伸展开, 它的树根就在这里——投向它的毗邻国度, 投向波斯、中国和日本, 我们也会随处遇到同样的泛神论的基本观点, 尽管它们的形态各不相同。在中国, 我们发现泛神论的基本观点部分地是在最古老的宗教哲学家。” “那里建立在《易经》基础上的, 部分地存在于道教——道教的学说是从老聃的书《道德经》里获取的——中, 部分地最终并且特别存在于佛教中。” ——200
40. 关于这种关联, 黑格尔在《宗教哲学讲演录》中可能是暗指法国汉学家阿贝尔-雷慕沙 (Abel-Rémusat, 1788—1832) 的观点; 参看雷慕沙《论公元前六世纪的哲学家老子的生平与学说, 以及他与毕达戈拉斯、柏拉图及其弟子们的思想的一致性》, 巴黎 1823 年, 第 40—49 页。——200
41. 黑格尔在此可能涉及卢梭 1750 年为法国第戎科学院所写的悬赏征文《科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗》。卢梭在这篇获奖论文中表达了科学与艺术的进步无益于人类的观点; 参看何兆武《论科学与艺术》中译本, 上海 2007 年。——201
42. 德国哲学家克里斯蒂安·沃尔夫 (1679—1754) 就是欧洲人其中的一个极力赞美中国道德学说的典范。1721 年 7 月, 他在哈勒大学作了关于中国哲学的讲演, 对比分析了儒教与基督教的异同, 认为儒教可以弥补基督教的不足; 见沃尔夫所著《中国的实践哲学》, 美茵河畔法兰克福 1726 年。——206
43. 对黑格尔来说, 崇高的称谓与其说适合于印度的宗教和诗歌, 不如说适合于以色列的宗教和诗歌; 见《宗教哲学讲演录》和《美学讲演录》的

相应部分。但赫尔德尔（1744—1803）评价印度诗歌是崇高的，认为它们拥有希腊诗歌所缺乏的崇高和精致的观念；见《赫尔德尔全集》（美茵河畔法兰克福 1803 年），“序言”；参看弗·施莱格尔：《论印度人的语言与智慧》，第 213—215 页。——206

44. 荷马史诗是由《伊利亚特》和《奥德赛》两部长篇史诗构成的。黑格尔在这里大概认为，在荷马史诗中，《伊利亚特》并非《奥德赛》的起始部分。——214

第二手流传作品

1. 原文为 Calczius。经查，这样一位关于地中海东岸国王体制发表过论著的作者是不存在的。疑为黑格尔笔误。——221
2. 即尼科二世（Nech II），埃及第二十六王朝第二位国王，于公元前 610—前 595 年在位。根据希罗多德的记述，尼科二世建造了沟通尼罗河与红海的航运工程。——222
3. 科里班特（Korybanten），古代亚洲地区所崇拜的大神母的侍者们。他们生性狂纵不羁，半似神灵，半似妖魔。对他们的崇拜有神秘色彩。信众在祭祀他们时狂舞，据说可以使癫狂之病痊愈。——223
4. 塞索斯特里斯，埃及第十三王朝。黑格尔在这里的摘录，出自贝克：《世界史》（四卷本，莱比锡 1788—1813），第 674 页以下。——223
5. 切奥普斯（Cheops），埃及第四王朝国王，约公元前 2530 年执政。切弗伦（Chephren），埃及第四王朝国王，切奥普斯之子，执政时间在公元前 2500 年左右。——223
6. 米开林诺斯（Mykerinos），埃及第四王朝国王，切弗伦之子，执政时间在公元前 2470 年左右；在吉塞修建第三座最高的金字塔。——223

7. 塞陶斯 (Sethos), 埃及第十九王朝国王, 公元前 1303 年执政, 卒于公元前 1290 年。他巩固了埃及的统治地位。——223
8. 萨姆提克 (Psammetich), 原为埃及总督。曾将亚述人逐出境外, 重新统一全国, 从而建立起埃及第二十六王朝, 成为国王。在位时间是公元前 664—前 610 年。——224
9. 阿普里斯 (Apries), 埃及第二十六王朝第四代国王, 在公元前 589—前 570 年执政。因为对库列尼的战争失败和军队哗变而逊位。——224
10. 阿玛西斯 (Amasis), 埃及第二十六王朝国王, 在公元前 570—前 526 执政。基于对埃及处境危险的认识, 主张与波斯的一切反对者结盟。——224
11. 即波斯阿契美尼德王朝国王冈比西斯二世 (Kambyses II, 公元前 529—前 522 年在位)。——224
12. 哈里发是伊斯兰政教合一国家领袖的称号。这位奥玛尔 (Omar I) 约出生于公元 580 年, 卒于公元 644 年 11 月 3 日。系早期伊斯兰教最重要的统率, 曾扩张其国土, 超出阿拉伯人在埃及的领域, 并达到高加索与伊朗。这位军队首领阿姆拉 (Amra) 的生平不详。——224
13. 这段评语出自希罗多德:《历史》, 第 2 卷, 第 77 节。——224
14. 见希罗多德:《历史》, 第 2 卷, 第 164 节。——225
15. 以上所述, 见希罗多德:《历史》, 第 2 卷, 第 35 节以下。——227
16. 本段所述, 见希罗多德:《历史》, 第 2 卷, 第 92 节。——227
17. 不是第 179 节, 而是第 2 卷第 177 节。黑格尔错写。——227
18. 见安瑟尔谟 (1033—1109):《为什么上帝变为人?》(1097—1099), 第 2 卷, 第 2 页。这位经院哲学学派建立者力图调和信仰与理性的矛盾, 一方面像奥古斯丁一样, 认为探索真理必须首先以信仰为依据, 另一方面也提出, 仅有信仰而不诉诸理性, 则近乎玩忽职守。黑格尔在这里秉承的就是这种调和路线。——230

19. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 595—732 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，北京 2004 年，第 455—560 页。——238
20. 见德国科学巨匠约翰·亨利希·兰贝特（1728—1777）：《新工具论或对于真假的研究》，莱比锡 1764 年，第 1 卷，第 110—113 页与第 150 页；《评普劳奎特的逻辑演算——论文集》，图宾根 1773 年，第 74 页。关于对戈特弗里得·普劳奎特（1716—1750）的逻辑演算的评论，见黑格尔：《逻辑学》（下卷），即历史考订版《黑格尔全集》第 12 卷，第 110 页；参看杨一之中译本，北京 1976 年，第 366 页以下。——240
21. 黑格尔在这里评述的是：康德确信，他分析过的知性认识方式或理性认识方式对于认识上帝是不充分的，因此必须假定另一种认识上帝的方式，即直观的知性，见《纯粹理性批判》，第二版，第 595—732 页；雅可比用直接知识取代康德假定的这种认识方式，见《雅可比致费希特》，汉堡 1799 年，“前言”，第 IX 页。他后来在《论神圣事物及其启示》（莱比锡 1811 年）中将这种知性与理性对立起来（第 175 页），并且试图将康德的观点与他自己的观点结合起来（第 209 页以下）。——240
22. 见黑格尔：《哲学全书纲要》，海德堡 1817 年，第 61—78 节；参看薛华中译本，北京 2010 年，对应章节。——241
23. 见《新约全书》“约翰福音”第 16 章第 13 段：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切真理。”——244
24. 见《新约全书》“马太福音”第 15 章第 19 段：“因为从人心里发出来的有恶念：凶杀、奸淫、苟合、偷盗、妄证、渎神；这都是污秽人的。”——246
25. 黑格尔特指的是赫·弗·威·亨利希（H. F. W. Hinrich）：《与科学有内在联系的宗教》，海德堡 1822 年，“前言”，第 XX 页。——247
26. 黑格尔这里提到的是他在他的其他著作里就这个问题所作的系统论述，尤其见诸《逻辑学》（下卷），即历史考订版《黑格尔全集》第 12 卷，

- 第 236 页；参看杨一之中译本，北京 1976 年，第 529 页。——251
27. 黑格尔评述的这段文字，出自卡尔·弗利得里希·高舍尔所著《从对基督教信仰知识的关系来看关于不知与绝对知的箴言》，柏林 1829 年，第 43 页，与第 62—76 页。——252
28. 见柏拉图：《斐德罗篇》，247a，《蒂迈欧篇》，29a—e；参看王晓朝译《柏拉图全集》，第 2 卷，第 161 页，第 3 卷，第 281 页。见亚里士多德：《形而上学》，982b28—983a5；参看苗力田译《亚里士多德全集》，第 7 卷，第 31—32 页。——253
29. 见《新约全书》“腓力比书”第 2 章第 17 段：“神外化了自己，采取了奴仆的形象，成为人的样式”。——253
30. 见西塞罗：《论神性》，莱比锡 1818 年，第 227—229 页。——256
31. 关于中国的拜神仪式，在来华传教士当中，以耶稣会会士为一方，以方济各会和多明我会修道士为另一方，于 1633 年发生了争论，1742 年罗马教皇通谕作出了不利于前一方的判定。这场争论首先不是为如何称谓上帝进行的，而是为中国礼俗（尤其是祭孔与拜祖）与基督教是否相容进行的。黑格尔在这里也像在他的《宗教哲学讲演录》第二卷（汉堡 1985 年）第 446 页和第 800—809 页所说那样，将这场争论的主题定为对于称上帝为天作适当理解的问题。——257
32. 见《新约全书》“贴撒罗尼迦前书”第 4 章第 5 段：“不放纵私欲的邪情，像那不认识神的外邦人。”——257
33. 黑格尔在这里涉及的是关于圣灵的预告（见“约翰福音”第 16 章第 13 段），他在《宗教哲学讲演录》第 1 卷（汉堡 1985 年）第 238 页以下，把这种预告与那种通过奇迹对耶稣教义产生的信仰对立起来。——258
34. 黑格尔在这里所谓的自然神学三个主题（上帝概念的无矛盾性、上帝存在的证明和上帝属性存在的证明）合为一体，不可理解为当时加工改造自然神学的结构的缩写，而应理解为三个根本命题的组合的名称，它们

总是可以用不同的方式加以研讨。——260

35. 黑格尔指的是康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 610 页；参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 465 页。——260
36. 见雅可比：《关于斯宾诺莎的学说——致门德尔松的书信》，柏林 1789 年，第 149 页：“当我们能把一粒种子从它的最近原因推导出来时，或能按照序列认识到它的直接条件时，我们就理解了这粒种子；我们能以这种方式认识到的或推导出来的东西，向我们展示一种机械的联系。”第 425 页：“如果关于这种无条件的和没有关系的东西，因而关于自然界之外的东西的概念，竟然变为可能的，无条件的东西就必定不再是无条件的东西；它必定获得了各种条件；绝对必然的东西必定开始变为可能的，因而能够加以构造”。——289
37. 黑格尔涉及的是雅可比曾经发起的一场辩论。雅可比在《关于斯宾诺莎的学说》第 24 页介绍了莱辛在与他的谈话中主张的观点：“莱辛拒绝承认无限东西向有限东西的任何过渡；一切原因都是短暂的、第二位的和移易的”。——294
38. 这段文字出自德国作家、康德友人泰奥多·哥特利伯·冯·希佩尔 (Theodor Gottlieb von Hippel, 1741—1796) 所著《生命的直线上升过程》(三卷本，柏林 1778—1781 年) 第 2 卷第 647 页。——300
39. 见黑格尔：《哲学全书纲要》，1827 年版，第 573 节说明。参看薛华中译本 (北京 2010 年) 对应章节。——311
40. 见亚里士多德：《形而上学》，1072a19—1073a34；参看苗力田译《亚里士多德全集》，第 7 卷，第 277—281 页。——312
41. 见斯宾诺莎：《伦理学》，耶拿 1803 年，第 35 页，界说 I：“我把自因理解为这样的东西，它的本质即包含存在，或者它的本性只能设想为存在着”。参看贺麟中译本，北京 2009 年，第 1 页。——312
42. 见雅可比：《关于斯宾诺莎的学说》，第 416 页下的脚注 2：“自因有其特

定的存在。从确然命题‘一切事物必然有一个原因’难以得出结论说，‘并非一切事物都可能有一个原因’。因此，我们发现了自果所必然归属的自因。”——313

43. 见雅可比：《关于斯宾诺莎的学说》，第 414—417 页。——313
44. 与前注 42 相同。——315
45. 见亚里士多德：《形而上学》，986b21—24；参看苗力田译《亚里士多德全集》，第 7 卷，第 41—42 页。——315
46. 黑格尔在其 1825—1826 年的哲学史讲演里谈到这个问题，见《黑格尔讲演录》，第 7 卷，汉堡 1989 年，第 57 页与第 370—375 页。——315
47. 黑格尔在他的《哲学史讲演录》第 9 卷（汉堡 1986 年）第 105 页与第 111 页进一步发挥了这种解释。他把它建立在斯宾诺莎的这样一个命题上：各种特殊事物无非是上帝的属性的各种分殊；见斯宾诺莎：《伦理学》，第 59 页，第一部分，命题 25：“特殊的事物只不过是神的属性的分殊，也就是以某种特定的方式表示神的属性的样式。”参看贺麟中译本，第 25 页。——315
48. 见勃朗狄斯编：《爱利亚学派残篇注释》，阿尔托纳 1813 年，第 47 节以下：

“必须言说和思考存在的东西，因为它可以存在，
而不会不存在；这些就是我吩咐你留意的。”

参看迪尔斯与克朗茨编：《前苏格拉底残篇》，两卷本，柏林 1959—1960 年，残篇 B，第 6 节。——315

49. 见斯宾诺莎：《伦理学》，第 78 页以下，第二部分，命题 1：“思维是神的一种属性，或者，神是一个能思维者”；命题 2：“广延是神的一种属性，或者，神是一个有广延者”。参见贺麟中译本，第 45 页。——315

50. 关于赫拉克利特，见柏拉图：《克拉底鲁篇》，402a；亚里士多德：《论天》，298b30—34。参看王晓朝译《柏拉图全集》，第2卷，第83页；苗力田译《亚里士多德全集》，第2卷，第353页。——关于毕达哥拉斯，见亚里士多德：《形而上学》，985b29—986a3；参看苗力田译《亚里士多德全集》，第7卷，第39页。——316
51. 见斯宾诺莎：《伦理学》，第35页，第1部分，界说I—IV；参看贺麟中译本，第1页。——316
52. 黑格尔涉及的是康德：《纯粹理性批判》，第二版，第106页以下；参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第71页以下。——316
53. 见勃朗狄斯编：《爱利亚学派残篇注释》，第111—120行：

“至此我停止我对你说的可信的论证，以及
关于真实东西的思想。此后你要领教凡人的意见，
听我如何说到那些骗人的虚构。
因为人们定下两个样式来命名其所想，
其中一个样式本来是不当的，他们在其中迷失道路。
他们把形体相反的东西区分为不同的，确立标记，将它们分开，
一种是闪耀的明火，柔和轻盈，处处与自身相同，
与别的东西不同；另一种正相反，是无光黑暗，一种浓密沉重的
形体。”

参看迪尔斯和克朗茨编：《前苏格拉底残篇》，B8，第50—61行。——
见勃朗狄斯编：《爱利亚学派残篇注释》，第127—129节：

“因为那些较窄的环充满纯粹的火，
紧接着的环充满黑暗，而有一部分火穿到两者之间；

其中有那位掌管一切的女神。”

参看迪尔斯和克朗茨编：《前苏格拉底残篇》，B12，第1—3行。——见勃朗狄斯编：《爱利亚学派残篇注释》，第103—106行：

“由于有一个终极的边界，即存在的东西是完满的，像一个圆球，从中心到每一个方向的距离都相等；因为不能在一个方面大一些，而在另一个方面小一些。”

参看迪尔斯和克朗茨编：《前苏格拉底残篇》，B8，第42—45行。
——316

54. 见斯宾诺莎：《伦理学》，第289页以下，第五部分，命题XXXI。参看贺麟中译本，第258页以下。——316
55. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第643页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第487—488页。——318
56. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第651页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第492页以下。——318
57. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第652页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第493页。——318
58. 关于这种区分，见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第618页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第470页以下。——318
59. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第637页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第483页。——319
60. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第632页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第479页以下。——320

61. 黑格尔这里谈的是三种上帝存在证明方式的区别，见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 618 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 470 页以下。——320
62. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 633 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 480 页。——320
63. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 634 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 481 页以下。——320
64. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 635 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 481 页以下。——321
65. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 634 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 481 页以下。——321
66. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 636 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 482 页以下。——322
67. 见欧几里得：《几何原本》，约·弗·洛伦茨 (J. F. Lorenz) 译，第 4 版，哈雷与柏林 1818 年，第 28 页以下：定理 47 与定理 48。参看燕晓东中译本，北京 2005 年，对应章节。——322
68. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 626 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 475 页以下。——323
69. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 634 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 481 页以下。——323
70. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 635 页与第 658 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 481—482 页与 497 页。——323
71. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 637 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 483 页。——324
72. 关于由此往下讲的四个问题，见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 637—638 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 483—484 页。——324

73. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 642—648 页以下；关于先验幻相概念，见第 349 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 486—491 页；第 258 页以下。——326
74. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 642 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 486 页以下。——327
75. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 643 页以下。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 487 页以下。——327
76. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 556—560 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 430—432 页。——327
77. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 644 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 488 页。——327
78. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 644 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 488 页。——328
79. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 632 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 479 页。——328
80. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 635、658 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 481、497 页。——328
81. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 633 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 480 页。——328
82. 关于这个观点，见《黑格尔全集》历史考订版第 11 卷（即《逻辑学》上卷）第 43 页以下和第 21 卷第 68 页以下。——334
83. 黑格尔在此所指的论述并未包含在流传下来的残篇中，但见《黑格尔全集》历史考订版第 11 卷（即《逻辑学》上卷）第 82 页以下和第 21 卷第 130—137 页。——335
84. 见康德：《纯粹理性批判》，第二版，第 632 页。参看杨祖陶、邓晓芒中译本，第 479—480 页。——336

人名索引

(页码为德文版原书页码, 即本书边码)

A

- Abel-Rémusat, Jean Pierre 阿贝尔-雷米扎, 让·皮埃尔, 188
Abraham 亚伯拉罕, 93
Amasis 阿玛西斯, 224, 226
Amra 阿姆拉, 224
Anaxagoras 阿那克萨戈拉, 143—147
Anaximander 阿那克西曼德, 63
Anselm von Canterbury 安塞尔谟, 坎特伯雷, 230
Apries 阿普里斯, 224, 226
Aristoteles 亚里士多德, 25, 56, 67, 72, 88, 144, 152, 186, 253, 312, 315

B

- Beck, Christian Daniel 贝克, 克利斯坦·丹尼尔, 223—227
Brucker, Jakob 布鲁克尔, 雅可伯, 62

C

- Caesar, Caius Iulius 恺撒, 盖尤斯·尤利乌斯, 127 以下, 164, 210
Cailliaud, Frédéric 卡约, 弗雷德里克, 226
Chefren 切弗伦, 223
Cheops 切奥普斯, 223
Cicero, Marcus Tullius 西塞罗, 马尔寇斯·图里乌斯, 56, 256
Confucius 孔子, 206
Creuzer, Friedrich 克劳伊泽尔, 弗利得里希, 227

D

- Descartes, René 笛卡尔, 68
Diodorus Siculus 狄奥多罗斯(西西里的), 225—227
Dionysius 狄奥尼索斯, 73

E

- Eckstein, Ferdinand Baron von 埃克斯泰因, 费狄南·拜伦·冯,

189

Epikur 伊壁鸠鲁, 144

Euklid 欧几里得, 106, 322

F

Fénelon, François de Salignac de la Mothe 费内隆, 法兰索瓦·戴萨利纳克·德拉莫塞, 180

Fichte, Johann Gottlieb 费希特, 约翰·哥特利伯, 68

Ficinus, Marsilius 菲奇诺, 马尔赛辽, 67

Friedrich II. von Preußen 弗利德里希二世, 128

Friedrich Wilhelm III. von Preußen 弗利德里希·威廉三世, 11

G

Gassendi, Pierre 伽桑狄, 皮埃尔, 67

Goethe, Johann Wolfgang von 歌德, 约翰·沃尔夫冈·冯

Göschel, Carl Friedrich 高舍尔, 卡尔·弗利德里希, 252

H

Heraklit 赫拉克利特, 316

Herder, Johann Gottlieb 赫尔德尔, 约翰·哥特利伯, 101

Herodot 希罗多德, 122, 127, 180, 223—227

Hesiod 赫西奥德, 81, 86

Hippel, Theodor Gottlieb von 希佩尔, 泰奥多·哥特利伯·冯, 300

Homer 荷马, 81, 86, 178, 200, 205, 214

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 雅可比, 弗利德里希·亨利希, 289, 313, 314, 315, 326

Jesus von Nazareth 耶稣, 16, 57, 78, 231, 244

K

Kambyseš 冈比西斯, 224—226

Kant, Immanuel 康德, 伊曼努埃尔, 166, 318—328, 330, 333, 336

Kepler, Johannes 开普勒, 约翰, 197

Kotzebue, August von 科策布, 奥古斯特·冯, 115

L

Lafayette, Marquis de 拉斐德, 马尔基斯·戴, 180

Lambert, Johann Heinrich 兰伯特, 约翰·亨利希, 240

Lamenais, Hugues-Félicité-Robert de 拉梅尔, 于格-费利西泰-罗贝尔·戴, 188

Leibniz, Gottfried Wilhelm von 莱布尼茨, 哥特弗利德·威廉·冯, 150

Lipsius, Justus 利普修斯, 朱斯图, 67

Livius, Titus 李维, 蒂图, 131 以下, 134

M

Marheineke, Philipp 马海奈克, 菲利普, 105

Medici, Cosimo de 梅迪契, 科西摩·戴, 67

Melchisedek 麦基洗德, 68

Menenius Agrippa 麦耐尼·阿格里帕, 131

Moses 摩西, 86

Müller, Johannes von 米勒, 约翰·冯, 132

Mykerinos 米开林诺斯, 223

N

Napoleon Bonaparte 拿破仑·波那巴, 137

Necho 尼科, 222

O

Omar 奥玛尔, 224

P

Parmenides 巴门尼德, 315 以下

Perikles 伯里克利, 126

Pilatus, Pontius 彼拉多, 彭蒂, 16

Plato 柏拉图, 56, 67—69, 72, 86, 88f, 92, 144, 152, 180, 253

Ploucquet, Gottfried 普洛奎特, 哥特弗利德, 240

Polybius 波利比奥斯, 127, 132

Pomponazzi, Pietro 蓬波纳齐, 皮特劳, 67

Psammenitus 萨门尼特, 224

Psammetich 萨姆提克, 224

Pythagoras 毕达哥拉斯, 79, 205

R

Ranke, Leopold von 兰克, 莱奥彼德·冯, 134

Retz, Jean François Paul de Gondi
雷茨, 让·弗兰索瓦·保尔·戴·贡迪, 128

Ritter, Carl 里特尔, 卡尔, 224

Ritter, Heinrich 里特尔, 亨利希, 63

S

SaintMartin, Antoine Jean 圣马丁, 安托万·让, 188

Sanherib 桑海里伯, 223, 226

Schlegel, Friedrich 施莱格尔, 弗利德里希, 187, 189

Scott, Walter 司各特, 瓦尔太, 134 以下

Sesostris 塞索斯特里斯, 223

Sethos (Sethon) 塞陶斯, 223, 226

Smerdis 斯美尔德, 180

Sokrates 苏格拉底, 62, 72, 90,

144 以下, 147

Spinoza, Baruch de 斯宾诺莎, 巴吕克·戴, 205, 312 以下, 315 以下

T

Tennemann, Wilhelm Gottlieb 邓尼曼, 威廉·哥特里伯, 63, 85

Thales 泰利士, 60, 62 以下

Thukydidēs 修昔底德, 122, 126 以下, 134

Tschudy, Aegidius 丘迪, 艾吉狄斯, 132

W

Wolff, Christian 乌尔夫, 克里斯蒂安, 62

X

Xenophanes 克赛封尼, 86, 315

Xenophon 色诺芬, 127

Z

Zoroaster (Zarathustra) 琐罗亚斯德, 110

本卷后记

本卷译自《黑格尔全集》北莱茵-威斯特伐伦科学院版第18卷。翻译开始于2009年1月，结束于2016年12月。王歌译出书中第一部分“海德堡大学就职演讲”；梁志学译出第二部分“柏林大学就职演讲”、第三部分“哲学史”第36—70页和第107—111页、第四部分“美学”和第六部分“关于上帝存在证明”；张严和毕芙蓉译出第三部分“哲学史”第71—106页；张东辉译出第五部分“世界史哲学”；沈真译出第七部分“第二手流传作品”。李理校改了第二部分、第三部分第36—70页与第107—111页、第四部分和第六部分的译文；梁志学校改了第一部分、第三部分第71—106页、第五部分和第七部分的译文。李理审读了第一部分、第三部分第71—106页与第七部分的译文；李文堂审读了第五部分的译文。译者注释与人名索引是梁志学在张东辉与李理的协助下编译的。

我们在编译注释时得到了中国社会科学院詹文杰、王焕生和汪炜先生分别自古希腊文、拉丁文和法文方面给予的有力协助，在本书整个翻译过程中都受到了德国《黑格尔全集》主编瓦·耶施克教授的热情关怀，在本书付梓时谨向他们致以衷心的感谢。

中国社会科学院黑格尔课题组

北京，2017年1月