



存在论

黑格尔的著作素以晦涩难懂著称，其中尤以其逻辑学著作为甚。黑格尔哲学的一些术语是造成这种情况的一个重要因素，因为这些难懂的、不易理解的或难以透

彻理解的术语，使本来就高深难测的思想内容、抽象难辨的思辨形式、迂腐晦涩的词句等等，变得更加难于理解了。

黑格尔哲学术语的难懂或不易理解大致说来是源于这样几种情况：

首先，黑格尔和其他哲学家一样，为了表达自己的新的哲学思想，就不得不改造旧的哲学概念而赋予新的、改变了的含义，其结果就是，术语虽然依旧，但它所标志的内容和意义却有了变化，有的甚至是根本性的变化。因此，不理解这种变化，而仍按旧的含义去理解这些术语，就会在阅读其哲学著作时产生困难。尤有甚者，就是在原有的概念和术语已不足以表达自己的新思想时，哲学家就需要制定新的概念和术语，这种情况在德国古典哲学家，特别是黑格尔那里很为突出。有些新的术语显得很陌生、不顺眼。甚至离奇古怪而难以弄懂。

其次，黑格尔使用的有些术语，无论是“旧瓶装新酒”式的还是他自己新造的，随着他的思想的深入发展，也往往前后有很大的变化，不理解到这些变化，也会造成阅读中的困难。

再次，德国古典哲学代表着近代哲学从形而上学思维方式向辩证法思维方式的回复，而集其大成的黑格尔则是近代第一个自觉的辩证法哲学家。他所面临的头等任务，就是要厘清一切有关概念（包括原先有的和他新造的概念）的辩证内容，这就是：一方面在同一个层次上彼此并立的概念之间的辩证关系，另一方面在前后相继的层次上彼此相续的概念之间的辩证联系。如果在阅读黑格尔著作时，不理解他使用的哲学术语所标志的概念的这种辩证内容，那就会在理解上遇到不可克服的困难。

由此可见，读懂黑格尔著作的一个重要条件，就是必须懂得他在论述其哲学思想时所使用的哲学术语，而要弄懂黑格尔的术语，最根本的途径就是自己去研究黑格尔对其术语的说明、理解和使用，而别人对其术语的解释或说明至多只是“仅供参考”而已。这种情况也就决定了，如果说要提供一种黑格尔哲学术语的解释或注释以有助于学人理解它们的话，那么最好的一种注释方式，就是把散见于各处的黑格尔本人对其术语的说明、理解和使用集中起来，加以分析和综合而不掺入他人的观点和说明。这就是国内外一些学者所提倡的“用黑格尔注解黑格尔”的方法[1]的一种运用。这种方法之所以是最好的方法，是因为只有这样，才能尽可能地使对这些术语的解释符合于黑格尔的原意，从而有助于学人通过对黑格尔

术语的正确理解以达到原原本本地、地地道道地、原汁原味地理解黑格尔哲学的目的。

在这里，我仅尝试对黑格尔逻辑学的存在论的第一部分——“规定性 (质)”中的重要术语作一“以黑格尔注解黑格尔”式的通释，并严格按照这些术语在黑格尔书中出现的顺序来解释它们，以便于同时理解黑格尔赋予它们所标志的概念之间的辩证的联系和进展。

现在我就从对“存在论”这个名称的解释开始，以此作为一个导言，然后依次解释“规定性 (质)”由以构成的存在、定在、自为存在这样三个组成部分的术语。

存在论 (有论、是论) Lehre vom Sein

《逻辑学》第一部分“客观逻辑”的第一篇，《小逻辑》的第一部分。《哲学入门》称这部分为关于“范畴”的学说，并把它同关于“反思规定”的学说一起称为“形而上学中的客观逻辑”[2]或“本体论的”逻辑，即“存在着的东西的纯概念体系”[3]。《逻辑学》虽把这部分同本质论一起列为客观逻辑的两篇，但同时也指出，“更确切地说”逻辑学有“存在的逻辑、本质的逻辑和概念的逻辑”这样三个部分[4]。《哲学全书》第一版这一部分的名称就是“存在的逻辑”或“直接东西的逻辑”[5]。

逻辑学阐述纯粹思想或纯粹概念从不真实到真实的自我认识、自我发展的过程。思想从单纯直接性的认识发展到起初仅为单纯间接性的认识再发展到包括间接性在内的真正直接性的认识，这个过程也就是概念从自在 (潜在) 到自为 (展开) 到自在与自为的统一的过程。“存在”指处于单纯直接性中的思想或处于“潜在”状态的概念：“存在只是潜在的概念。”[6]所以，存在论即是“关于思想的直接性——自在或潜在的概念的学说”[7]。直接性的思想或潜在的概念，即存在，并不是僵死不动的，而是“在自身以内规定着自身”的，它的各种规定和整个运动构成思想或概念的一个特殊的范围或阶段[8]。“存在论”所阐述的就是“存在”范

围或“存在”阶段内的概念的运动。

“存在”范围内的一切规定都是直接的，都是一些既成的、彼此漠不相干的“他物”，而各规定的辩证进展的形式则是一个他物“过渡”到另一个他物，也就是——一方消失，一方兴起，一方为他方所代替或顶替。存在的辩证运动一方面是“向外设定”，即潜在概念的“展开”，一方面是存在的“向内回复”或深入于其自己本身，而运动的结果则是：一方面发展出来的各个规定成了一个存在的整体，一方面就以此扬弃了存在的直接形式或“存在的本来的形式”而造成了概念从直接性向间接性，即从存在向本质的过渡。

按照《小逻辑》，“存在论”分为三部分：(1) 质（《逻辑学》的标题是：规定性〔质〕），包括存在、定在、自为存在；(2) 量，包括纯量、定量、程度（《逻辑学》的标题是：大小〔量〕），包括量、定量、量的比率；(3) 尺度（按《逻辑学》尺度包括特殊的量、实在的尺度、本质的变）。

“存在”范围的各种规定不仅是存在的规定，而且是一般逻辑的规定，因而也可以看做是对于“绝对”（上帝、真理）的“界说”，即认识或说明。但由于质、量、尺度仅是存在或直接性的三个形式，是对“绝对”的最初的、直接的认识，因此是贫乏的，抽象的。直接的感性意识就其同时也进行思维活动而言，虽然有丰富具体的材料，但却特别局限于用质、量、尺度这样一些思想内容极其贫乏抽象的范畴去考虑事物。

存在、无、变易

规定性（质）范围的第一个组成部分是存在，构成这个组成部分的内容的是：从“存在”进到它的对立面“无”，再进到它们两者的统一“变易”，变易的两个环节是“发生与消灭”，由于“变易的扬弃”，存在就向定在“过渡”。下面就按这样的顺序来解释这些术语。

存在 (有、是) Sein

逻辑学中最初的范畴，指一切存在着的事物 (物质的和精神的) 都是“存在着的”这一最普遍、最抽象的共性。“存在是空洞的、最抽象意义上的普遍性，是纯粹的自身联系，没有进一步的对外或对内的反应。存在是作为抽象普遍性的普遍性。”[1]

在《哲学入门》中“存在”被认为是：(1)“直接的东西”，(2)“内在的东西”，(3)在概念里作为直接的东西同作为间接的东西的本质联结在一起[2]。后来，在《逻辑学》“存在(原译作“有”，下同)之一般分类”里，则更精确地区分为：(1)“对一般他物”而言的存在，(2)“在自身以内规定着自身”的存在，(3)撇开以上分类的性质而言的存在[3]。

1. 撇开“对一般他物”的关系和“在自身以内规定着自身”的关系而言的存在。这样规定的存在就是“抽象的直接性”，或“单纯的直接性”[4]，这种直接性不包含任何中介，即不包含任何间接性，“没有任何更进一步的规定”，是“纯粹的无规定性和空”[5]。这种单纯的、无规定性的直接性的“真正名称”就是“纯存在”或“一般存在”[6]或“无反思的存在”[7]。换句话说，“纯存在”这个概念除了表示“有”(“存在着”)那么一个东西或一物“是”以外，再也“没有任何更进一步的规定”，即“有”或“是”什么，以及“是”怎样等等，都毫无规定和肯定。这种直接的、单纯的、无规定的、无内容的“纯存在”是“存在”范畴的最主要的含义，也是这个范畴的本来的意义。

“纯存在”是逻辑学中最抽象、最贫乏、最空洞的概念，因而也就是逻辑学的开端。“科学的开端是直接的、无规定的存在概念。”[8]对此，黑格尔在《逻辑学》的“必须用什么作科学的开端”和《小逻辑》§86中作了系统的说明和论证。逻辑学以“纯粹思维”为研究对象，而“纯思”则是《精神现象学》一书所描述的人的具体意识从最低级的感性意识——“感性确定性”到“绝对知识”的漫长过程所达到的结果。从这个角度看，逻辑学是以“精神现象学”的最高阶段为开端，它的开端是间接的。但就逻辑学的范围本身而言，逻辑学的开端。即“逻辑的开端”只能是“纯存在”。这是因为：(1) 纯存在是“纯思”。属于逻辑学研究对象的范围。从而可以构成逻辑学的开端，反之，意识的其他形式，如感觉、知觉、表象

等则因为本身不是纯思，因而也就不可能成为逻辑学的开端。“这种‘存在’是不可感觉、不可直观、不可表象的，而是一种纯思，并因而以这种纯思作为逻辑学的开端。”[9] (2) 最初的开端不能是任何有中介性即间接性的东西，也不能是进一步规定了的东西，而只能是无规定性的、单纯的直接性，即“纯存在”。因为，如果以有中介的、间接性的、包含着规定性的东西，即特定的存在或具体的东西为开端，那么这个东西就还需要以别的存在为前提，需要用别的东西来说明，这样一来它就不成其为最初的东西，不成其为开端了，即是说，它就不是真正的最初开端。“所以，开端必须是绝对的，或者说，是抽象的开端 (这在此处意义相同)；它于是不可以任何东西为前提，必须不以任何东西为中介，也没有根据；不如说它本身倒应当是全部科学的根据。因此，它必须直截了当地是一个直接的东西，或者不如说，只是直接的东西本身。正如它不能对于他物有所规定那样，它本身也不能包含任何一个规定，即内容，因为内容之类的东西会是与不同之物的区别和相互关系，从而就会是一种中介。所以开端就是纯存在 (原译作“纯有”)。”[10] 《小逻辑》§87的附释说得更简单明白：“开始思维时，除了纯粹无规定性的思想外，没有别的，因为在规定性中包含有‘其一’与‘其他’；但在开始时，我们尚没有‘其他’。这里我们所有的无规定性的思想乃是一种直接性，不是经过中介的无规定性；不是一切规定性的扬弃，而是无规定性的直接性，先于一切规定性的无规定性，最原始的无规定性。这就是我们所说的‘存在’。”[11] 所以，以“纯存在”为逻辑的开端，可以说是由“开端”的本性决定的。

如果不以“纯存在”为开端，而要以包含有比“纯存在”更多、更丰富的内容的东西为开端，不管采取什么形式，都会碰到把包含间接性的东西作为开端的缺陷和困难。例如，可以把“我即是我” (费希特)、“绝对的无差别或绝对的同一性” (谢林) 或上帝 (“上帝或许有作为开端的最不容争辩的权力”) 看成是绝对确定的东西、自身确定的东西、对绝对真理的界说或直观，因而以它们为开端。但是，这些东西首先都只是一个表象的东西，而不是纯思，从而不适于作为逻辑的开端。其次，它们都是具体的东西，甚至是最具体的东西，是一个自身包含着各种规定的东西，就是说，它们每一个都包含着中介性、间接性，因而不能是真正的最初的开端。再次，表述和阐述这样一个具体的东西不可以是一种随意的或断言的运动，而必须是一个从一个规定开始进到另一个规定的有中介的、必然的前进运动，在这个运动中最初出现的规定，即运动由以开端的東西，不能是具体东西本身，而只能是单纯的直接的东西。因为只有单纯的直接的东西才不包含中介过程，才是真正最初的开端。所以，如果自我、绝对或上帝被认做只是最初的开端，则它们在这单纯的直接性里，或者说，按其思想内容而言，仍然只不过是

“纯存在”罢了。[12]

“纯存在”作为逻辑的开端既不是什么任意的和暂时的，也不是随便出现和姑且假定的东西，它自身往后的发展就会证明把它作为开端是完全正确的。作为开端的“纯存在”虽然是抽象的、空洞的直接的东西，但它里面却潜藏着后继的一切规定、概念范畴，并以它们为自己的根据。“纯存在”的向前发展即是把潜在自身内的一切东西展开出来，从而成为有中介的东西；而它的这种前进同时就是向自身的回复，即回溯到根据，回到本源的东西和真实的东西。因此，科学的前进运动就成为一个圆圈，“在这个圆圈中，最初的也将是最后的东西，最后的也将是最初的东西”[13]。开端是潜在的、未展开的终端，而终端则是自为的、已展开了的开端。构成开端的东西，在开端里还是未发展的、无内容的东西，因而在这里将不会真正被认识，只有在完全发展了的科学中，在终端里，才有对它的完成了的、有内容的认识，而且是真正有了根据的认识。因此，“从这一方面来说，这个纯存在既是这个绝对直接的东西，又同样是绝对有中介的东西”。不过，作为开端的“纯存在”则只能看成是无规定的单纯的直接性，所以“同样很重要的，是必须把纯存在仅仅片面地当做是纯粹直接的东西，因为正是在这里，纯存在是作为开端的”[14]。

作为逻辑的开端的“纯存在”虽然是片面的、抽象的、空洞的，因而不真实的概念，但它本身却是辩证发展的东西。“存在之为存在并非固定之物，也非至极之物，而是有辩证法的性质，要过渡到它的对方的。‘存在’的对方，直接地说来，也就是无。”[15]而无或纯无就其直接性来说也就是“空虚的‘存在’”[16]。单纯的存在与单纯的无都同样的不真实，它们的真实性都在于两者的统一，“这个统一就是变易”[17]。只有变易才是逻辑学中第一个全面的、具体的和真实的思想范畴。

“纯存在”是无规定的存在，因而也就是“无质的存在”。但是，这种“无规定性”的性格，“只是在与有规定的或质的东西对立之中，才自在地属于存在。规定了的存在本身与一般的存在对立，但是这样一来，一般的存在的无规定性也就构成了它的质”[18]。因此，“纯存在”或一般的存在是逻辑学中“质”的部分所考察的对象。质包含三个大的范畴：存在（指一般的存在或纯存在），定在(Dasein)和自为存在 (Fürsichsein)，它们也就是质发展的三个阶段。存在既不同于定在，也不同于自为存在，存在是潜在地被规定的和无规定性的存在，定在是存在的直接否定，是规定了的和有质的规定性的存在，因而是有限的存在。自为存在是存

在的否定之否定，是存在和定在的统一，是存在与它自身的无限关系，即在自身内包含有自身与他物的无限关系，其规定性是“无限的规定性”的存在，因而是无限的存在。

2. “在自身以内规定着自身”的存在。这样规定的存在是一个把“它的反思的各种规定和整个运动”都包含在内的领域、范围或整体，“在那里，存在将把自身建立为下列三种规定：(1) 作为规定性，而这样的规定性就是质；(2) 作为被扬弃了的规定性，即：大小，量；(3) 作为从质方面规定的量，即：尺度”[19]。包含质、量、尺度三大范畴或三大阶段的“存在”范围是逻辑学的“存在论”考察的对象。

整个“存在”范围是概念发展的第一个大阶段。在这个阶段上，概念还处于潜在的状态，也就是说，概念的内容，它的各个环节和规定都还未开展和显露出来。“存在只是潜在的概念。”[20]

“存在”范围的一切规定或范畴都是直接性的，即无中介、无间接凭借而独自在那儿存在着的：“在存在中一切都是直接的。”[21] 因此，所有属于“存在”范围的规定，就它们的区别来说，都是存在着的，彼此相对的他物(别物、对方)，即彼此无联系的、相互外在的“他物”(或“它们是彼此互相对立的”)[22]。“存在”范围内各规定的“进一步的规定”，即它们的“辩证法的形式”或“辩证过程”、“进展的抽象形式”，是一物“过渡”到他物[23]，或“一个对方并过渡到一个对方”[24]，也就是说，由这一个直接性的规定流转到另一个直接性的规定，这一个规定消逝，另一个规定兴起，前者为后者所代替或顶替。“在存在的范围里，当某物成为别物时，从而某物便消逝了。”[25] 存在的这种辩证进展，一方面是一种“向外的设定”，即潜在地存在着的概念的“开展”，一方面是“存在”的“向内回复”或“深入于其自己本身”。由于进展的这种性质，在“存在”范围内对概念的发挥或说明就将既成为一个“存在的整体”(die Totalität des Seins)，又将从而扬弃存在的直接性或“存在本来的形式”[26]，造成从直接性领域向间接性领域，即从存在范围向本质范围的过渡。

“存在”范围内的各种规定不仅是存在的规定，而且是逻辑思维的规定。因此，这些范畴也可以看做是对于“绝对”(上帝、真理)的认识或说明，即界说(定义)。如巴门尼德宣称“绝对是存在”，赫拉克利特认“变易”为万有的真理，毕达哥拉斯以“数”为万物的本原，古代盛行的把“尺度”看做“绝对”的一个定义的思想

想，等等。不过，质、量、尺度是“‘存在’的三个形式”[27]，是对“绝对”的最初的、直接的认识和说明，因此是贫乏的、抽象的。“直接的感性的意识”，就其同时也进行思维活动而言，特别局限于这三个范畴[28]。“普通意识认为事物是存在着的，并且依据质、量和尺度等范畴去考虑事物。”[29]由于这个原故，所以感性意识虽然“就其材料而言”是最具体、最丰富的，但“就它所包含的思想内容来看”，则是最贫乏、最抽象的[30]。

3. “对一般他物而被规定”的存在。依照这样的规定，“存在与本质相对而区分自己，所以它在以后的发展中表明了它的总体只是概念的一个领域，只是与另一个领域对立的环节”[31]。这就是相对于本质而言的存在。

存在的本来形式是直接性，“存在”范围内概念的辩证运动到达“尺度”就扬弃了存在的直接性而过渡到本质。“本质是扬弃了的存在”[32]，它是从存在变成的；“本质是过去的存在”[33]，它是隐藏在直接存在后面的东西；“本质是存在的真理”[34]，它是存在的基础和根据。因而，本质是不能离开直接存在的间接性的东西。显然，在本质中存在并未消逝，但它已不像在“存在”范围内那样仅仅是直接的或独立的就完了，而是通过同他物的联系，即本质的中介（间接性）而设定起来的東西。由于本质的否定性即是“反思”，因而由本质设定起来的直接性就是一种“反思的直接性”或“反思的存在”。“本质”范围内，既有直接性，又有间接性，两者在一定程度上结合起来了，但又还没有达到“完全的结合”，这样一来，在“存在”范围内还潜伏着的直接性和间接性的矛盾就明白地设定起来和展开出来了[35]。逻辑学系统地区别了“存在”范围内没有经过反思的“直接性”或“无反思的存在”的概念和“本质”范围内依次出现的“反思的直接性”或“反思的存在”的概念。在本质阶段，与本质对立的直接存在首先被贬低为“映象”（Schein，假象、外观）——非本质的东西，但映象作为反思的直接性却是本质自身的一个规定、环节，是“在存在之规定性中的本质自身”，因而是“本质自身的映象”[36]。因此，映象高于单纯的直接存在。“实存”（Existenz）是本质反映于外的第一个范畴，它是“从根据和条件，或说从本质及其反思发生的直接性”[37]，是“从根据发展出来的存在，经过中介的扬弃过程才恢复了的存在”，因而是“本质的存在”[38]。“现象”（Erscheinung）是本质的显现。“现象首先是在其实存（原译“存在”，下同）中的本质；本质直接在实存里呈现。因为现象不是直接的实存，而是反思的实存。这种情况就构成了本质在现象里的环节；或者说，实存作为本质的实存，就是现象。”[39]现象是比存在更高的范畴：“现象是存在的真理，是比存在更丰富的范畴，因为现象包括自身反思（原译‘自身反映’）和反思他物（原

译‘反映他物’)两方面在内,反之,存在或直接性只是片面的没有联系的,并且似乎只是单纯地依靠自身。”[40]“现实”(Wirklichkeit,“实在”)是本质运动的最高阶段,它比存在、实存和现象都高。“存在还不是现实的:它是最初的直接性”[41];实存只是存在和反思的直接统一,由于发展了它所包含的反思才过渡为现象[42];现象也还不是现实,因为它是自身反思和反思他物“还不完全的联合”,只有这“两种反思的完全渗透”才是“现实”[43]。“现实”是“与其现象合一的本质”[44],是“本质与实存或内与外所直接形成的统一”[45]。

“本质”范围内,从最初的“映象”到最后的“现实”,“是一个逐渐克服存在和本质,直接性和间接性的僵硬对立性和愈益实现双方潜在的同一性的过程。然而只有通过“现实”阶段上的最高概念“相互作用”而进到“概念”范围,存在和本质、直接性和间接性才消融为单一的概念,成为同一概念的构成环节,对立双方都既是自身又是对方,从而达到了有机的、具体的统一。“概念总之必须首先被认为是对于存在和本质,或直接物和反思的第三者。在这种情况下,存在和本质是概念的生成的环节;但概念是它们的基础和真理,作为同一,它们就沉没并包含在这个同一之内。”[46]概念是从本质变成的,但本质又是从存在变成的。因而概念也是从存在变成的。但是,就存在和本质处于孤立的状态而言,存在只是直接的东西,本质最初只是间接的东西,两者都不是真理。只有作为两者统一的概念才是自己通过自己、自己与自己联系的中介,才是包括间接性在内的“真正的直接性”[47],并因而是存在和本质的基础和真理。所以,从存在到概念,一方面是存在回到它的根据(即概念),另一方面是概念从它的根据(即存在)发展出来,在这过程里:“由于存在既经表明自己是概念的一个环节,则概念也因此证明了自己是存在的真理。”[48]这是一个概念自身从潜在到现实的否定之否定的圆圈发展过程:“本质是存在的第一个否定,存在因此变成了映象,概念是第二个否定,或说前一个否定之否定;于是恢复了存在,但这却是作为存在本身的无限的中介和否定性。”[49]

无(无物、空无) Nichts

逻辑学“存在论”中第二个范畴,从“纯存在”到“变易”的过渡环节,指一切

存在的事物都具有的抽象的否定性。

1. 撇开对他物的关系和自身的关系，单就其自身而言的无。这样的无就是直接性的、单纯性的、不包含任何中介或间接性的、没有任何规定性的无，黑格尔称之为“纯无”(reines Nichts)，或“单纯的无”(blosses Nichts)，“抽象的无”(abstraktes Nichts)，“直接的无”(unmittelbares Nichts)，“绝对的无”(absolutes Nichts)，“纯粹自为的无”(Nichtsrein für sich)，“无本身或作为无的无”(Nichts selbst oder Nichts als Nichts)。“纯无”这个概念除了表示一物“不是”以外，再无任何进一步的规定，即“不是”什么或“不是”怎样等等，都毫无言说。换言之，纯无只说出了无就是无(不是就是不是)，再没有说出什么更多的，因而是一个完全无内容的、空虚的抽象概念。“无是与它自身单纯的等同(‘等同’原译‘同一’)，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别。”[50]

纯无(无规定的无)是纯存在直接过渡来的，是纯存在自身的直接对立物，它和纯存在是应当有区别的。但是，由于纯无和纯存在的对立是完全直接性中的对立，对立双方都是同样地无规定性，都不具有一种他方所没有的规定性，因而两者的区别就不是一种实际上的区别，而是一种应有的区别，一种潜在的、尚未发挥出来的区别，一种只能“意谓”而“不可言说的”区别，换句话说，它们的区别“只是一种意谓(原译‘指谓’)上的区别，或完全抽象的区别，这样的区别同时又是无区别”[51]。这就是说，纯无和纯存在实际上是同一个东西，正如纯存在直接地就是无一样，纯无也直接地是空虚的存在。“直接的，无规定的存在概念就其无内容性而言正就是无。无，作为一种空虚性的思维，反过来自身即是一种存在，而且(由于这个存在的纯粹性)和前一个存在是同一的东西。”[52]这种情况说明，思维开始时的这些纯粹无规定性的思想范畴——纯存在和纯无都是同样空虚不实的抽象，它们的相互过渡证明只有把它们作为环节包含在内的两者的统一——“变易”，才是它们两者的真理。

纯无作为逻辑思维的一个规定，同纯存在一样，也可以看做是对“绝对”(上帝、真理)的认识或说明，从而就可以继绝对的第一个界说——“绝对是存在”之后，推演出绝对的第二个界说——“绝对是无”。根据逻辑与历史一致的原则，从哲学史上看，如果说古希腊巴门尼德关于存在是惟一真理的哲学原则以及后来基督教哲学关于上帝是最高本质(或最高存在)的原则体现了绝对的第一个界说，那么古代东方的佛教哲学(包括中国古代的老庄哲学)则体现了绝对的第二个界

说，因为它认为“无是万物的原则——万物都出于无，都归于无”[53]。关于绝对的这两种说法表面上好似相反，实际上是彼此同一的。一方面，绝对是无的说法实际上已经包含在绝对是存在的说法里了，因为这里的存在是排斥了一切规定性的纯粹无规定性，它和“无”是同一的否定性，只不过是在肯定的方式下说出来的，但这种肯定的方式与“无”比较起来并没有更丰富的内容。另一方面，绝对是无这个说法里的“无”也不是“人们通常所说的无或无物，而乃是被认做远离一切观念、一切对象——也就是单纯的、自身同一的、无规定的、抽象的统一。因此这种无同时也是肯定的。这就是我们所叫的本质”[54]，即同绝对的第一种说法里的存在、最高本质一样的“抽象体”[55]。由此可见，在逻辑思维开始时，除了纯存在和纯无这样一些同样纯粹无规定性的空虚抽象思想外就没有别的，而把绝对看做某种纯粹无规定的东西（在肯定的方式下或在否定的方式下）则构成了哲学历史发展的一个特定的必然的阶段，即抽象开始的阶段。

“哲学的第一要义就是必须认识绝对的无。”[56] 抽象理智只承认存在有客观实在性而否认无有客观实在性，把无只看做是存在的“不在场”或“缺乏”。实际上，与无分离的存在也是同样空虚不实的抽象。与纯存在对立的无原本就是存在本身的一个环节或规定性，即无规定性，没有了这个规定性也就没有纯存在这个概念本身。而纯存在这个概念无非是对一切存在物的抽象的结果，而“无论天上地下，没有一处地方会有某种东西不在自身内兼含存在（原译‘有’）和无两者”[57]。所以，无实际上是任何存在物都具有的一个规定性，不过是一个否定的规定性或抽象的否定性罢了。抽象理智只承认存在是起作用的东西，而不承认无也是起作用的东西，把存在想象为纯粹的光明，把无想象为纯粹的黑暗。实际上，“在纯粹的光明中就像在纯粹的黑暗中一样，都看不清什么东西”[58]。光明离开了黑暗就不成其为光明，所以黑暗在光明中就显出作用来了。同样地，存在只有同无结合起来，通过无这个它自身的否定，才能是某种实在的，即具有规定性的存在（定在）。由于无只是存在本身的否定性的直接的、抽象的、低级的形式，它就还不能深刻地揭示存在本身的这种否定性的真实本性和积极意义。无的最高形式是“自由”，即这样的一种否定性，“它深入于它自身的最高限度，自己本身即是一种肯定，甚至即是一种绝对的肯定”[59]。这就是说，无作为否定性的低级形式表现为一种单纯的、抽象的、形式的否定，但否定性并不停止于此，而是要继续深入自身，达到极限，从而否定（规定或限制）这种抽象的否定，达到否定的否定，即更高层次的肯定。

2. 与某物对立的无。这样的无不同于与纯存在对立的无，它不再是无规定

的无即纯无或一般的无，而是有规定的或有内容的无。“无是经常要与某物对立的；但某物已经是一个规定了的的存在物（原译‘有之物’），与别的某物有区别；所以，与某物对立的无，即某一个东西的无，也就是一个规定了的无。”[60] 由于规定性本身即是一种否定，因而有规定的无也即是“否定的无”；而由于无本身即是抽象的否定性，因而否定的无即是一否定之否定，也即是一肯定，因为否定之否定成为肯定：“否定的无，自身就是某种肯定的东西；无由于它的规定性而变成肯定的东西。”[61] 因此，与某物对立的无，即有规定的无或否定的无，就其自身而言，作为否定之否定，也即是一个有规定的存在——一定在或在那里存在着的东西、某物，只不过相对于第一个某物而言，是一个别的某物罢了。

区分纯无和有规定的无是区分真正的辩证法和怀疑主义的关键。“怀疑主义永远只见到结果是纯粹的虚无，而完全不去注意，这种虚无乃是特定的虚无，它是对于结果之所自出的东西的虚无。但事实上，如果虚无是对结果之所自出的东西的虚无，那它就纯然是真实的结果；它因而本身就是一种特定的虚无，它就具有一个内容。”[62] 与怀疑主义相反，“辩证法具有肯定的结果，因为它有确定的内容，或因为它的真实结果不是空的、抽象的虚无，而是对某些规定的否定，而这些被否定的规定也包含在结果中，因为这结果确是一结果，而不是直接的虚无”[63]。

变易 (生成) Werden

逻辑学的第一个具体范畴，存在 (有) 和无的统一，指一切存在物都处于不断的生灭变化过程中这样一种普遍的特性。

1. 变易，作为存在与无的统一，是存在和无的结果的真实表达。逻辑学的开端纯存在，就其纯粹无规定性而言，即是空虚的无，而纯无，就其同样的纯粹无规定性而言，也即是空虚的存在。因此，纯存在和纯无是同一的东西。在这里，真理既不是存在，也不是无，而是一个过渡成了无的存在和一个过渡成了存在的无，即两者的统一。这个统一是与存在和无本身不同的他物，是一个与它们相对峙的“第三者”。无论在什么地方，用什么方式谈到存在和无，都必定有这个

第三者，因为存在和无并不自为地持续存在，而只在这个第三者中有其持续存在。这个第三者就是变易。“因此，有与无的真理就是两者的统一，这个统一就是变易。”[64]但是，在这里作为全体的、真实的结果而发生的变易，并不是存在和无的片面的、抽象的统一，即并不是排斥了两者的区别的统一，不然就回到了抽象的“存在”，而没有变易。“有与无在变易中是有区别的，只是在它们有区别时，才有变易。”[65]就此而言，真理又同样不是存在与无的无区别，而是两者的不同一。总之，在变易中，存在与无既是不同一的，即两者绝对有区别，又是同一的，即两者不曾分离、不可分离，并且每一方直接消失于它的对方，即存在直接消失于无、无直接消失于存在之中。所谓**变易就是存在和无的这种“一方直接消失于另一方之中的运动”**[66]，也惟有这种运动才是它们两者的真理。“**有与无自身的辩证的、内在的本性，就是把它们的统一，变易，表现为它们的真理。**”[67]

变易作为存在和无的统一是规定的统一，即把存在和无作为两个环节而**包含在自身中的统一**。但是，存在和无不是作为彼此独立的东西，而是作为消逝着的东西、被扬弃的东西包含在变易中的。在变易中，存在和无不可分离，并且一方消失于另一方之中，因而每一方都是与它的他物不可分离的统一体。这样，变易在自身内就包含了两个存在与无的统一体，从而便有了一个双重的规定：一方面，规定从直接的无开始，这个无同存在相联系而过渡到了存在之中，这就是发生；一方面，规定从直接的存在开始，这个存在同无联系而过渡到了无之中，这就是消灭。发生和消灭是同一的东西，即变易；它们作为变易的两个环节，虽然方向相反，但仍是相互渗透、相互制约的。所谓变易就是发生与消灭的这种对立同一的过程。“存在是单纯的无内容的直接性，这个直接性以无为其对立面，而它们的联合就是变易：作为从无到存在的过渡就是发生，反之就是消灭。”[68]

变易不仅是存在和无的统一，而且是**存在和无的不安息 (Unruhe)**，即运动，因为包含在变易中的存在和无完全是相互转化、相互扬弃的。但是，变易又不能在这种抽象的不安息中保持自己，而沉没在一个静止的结果里。“因为既然有与无消逝于变易中，‘而且变易的概念〔或本性〕只是有与无的消逝，所以**变易自身也是一种消逝着的东西。变易有如一团火，于烧毁其材料之后，自身亦复消灭。**”[69]或者说，在变易中存在和无都是消逝着的东西，而变易又只是由于存在与无的区别才有。变易由于这种自相矛盾而必然自我消解或自我扬弃。但是，变易的自相矛盾或自我扬弃并不因此而化为零，消解为无，或者说，变易必有结果，但这结果并不是空虚的无，而是存在与无的静止的统一，即一个具有否

定性或规定性的存在——定在。定在是在存在与无的这种静止统一形式中的变易，或被设定在“存在”形式中的变易，就是说，存在与无的对立、不安息好像是消失了，其实只是潜在地包含在定在中，而尚未明显地设定起来罢了[70]。

变易是逻辑学的第一个具体的思想范畴，是相反范畴的第一个统一，因而也是第一个真实的思想范畴，而在它前面的纯存在和纯无都是空虚的抽象。因此，当我们不是一般地说到存在，而是说到存在的概念时，这个概念就只能是变易，而不能是存在。因为存在只是空虚的无；但也不能是无，因为无只是空虚的存在。“所以，‘存在’中有‘无’，‘无’中有‘存在’，但是‘无’中能保持自身的‘存在’，即是变易。”[71] 变易，作为存在与无的统一和真理，是存在与无的辩证发展的结果，因而它虽然也属于逻辑理念的开端，但却只能是紧接存在和无之后的一个发展阶段。在逻辑理念发展的这个阶段上，就可以继“绝对是存在”和“绝对是无”之后得到绝对的第三个界说：“绝对是变易；”这是对于绝对的第一个全面的、具体的、真实的界说。

理念的逻辑发展与历史发展是一致的。“在哲学史上，赫拉克利特的体系约相当于这个阶段的逻辑理念。”[72] 赫拉克利特以前的巴门尼德把存在当做惟一的真理，东方佛教哲学把无当做绝对的本原。“深奥的赫拉克利特举出变易这个全面性更高的概念，来反对那种简单片面的抽象，并且说：有比无并不更多一点，或者说：一切皆流，也就是说，一切皆变。”[73] “人们认识到：有与无都只是没有真理的抽象物，第一个真理只是变易——这是人们在认识方面所得到的一个伟大的洞见。理智把存在和无二者孤立起来，认为单是一方即是真的和有效准的。与此相反，理性在他物中认识到此物，认识到在此物中包含着此物的对方——所以全、绝对对应规定为变易。”[74]

有过渡到无，无过渡到有，有变易的原则，与此相反的是“从无得无”(或“某物只生于某物”，“无只是无，有只是有”，“无不能生有，有不能变无”等)的“物质永恒的原则，即泛神论的原则”[75]。在这个原则里，看到的或者是“无内含的同语反复”，或者是变易实际上不存在。因为变易的意思是：“无不仍是无，而过渡到它的他物，过渡到有。”[76] “有只是有，无只是无”是抽象同一性原则在理智中的表现。古代哲学家(巴门尼德，芝诺等)早已看出了这个原则事实上取消了变易，并对此发挥尽致。这个原则在康德以前的形而上学中被赋予极大的重要性，并是斯宾诺莎泛神论的基础。那些热烈主张和传播这个原则的人，没有意识到这个原则既与一般的变易相对立，从而就与基督教形而上学的“从无创造世界”

相对立，赞同它就是赞同了巴门尼德和斯宾诺莎的泛神论。

变易虽然是第一个具体概念，“但更进一层说，变易本身仍然是一个高度贫乏的范畴，它必须进一步深化，并充实其自身”[77]。变易是一个简单的逻辑范畴，它的构成环节或规定只是存在与无这样单纯抽象的概念。因此，一方面，它作为“存在与无的统一”是一切后来的逻辑范畴和哲学概念的抽象基础和构成要素，而一切后来的东西都是它的例证；另一方面，它又不能穷尽一切后来的东西的意义，因为一切后来的东西乃是在其环节中有了进一步规定的变易。例如，变易“作为实有物的变化，便以某物和他物为它的规定……作为无限物，便以有限物和无限物为它的规定”[78]。精神也是变易，而构成精神的统一的各环节则是逻辑理念的系统和自然的系统，而不是抽象的存在和无。

2. 时间是被直观的变易。“时间是那种存在的时候不存在，不存在的时候存在的存在，是被直观的变易。”[79]这并不是说时间究竟存在或不存在，而是说时间本身就是变易，即发生和消灭；换句话说，时间并不是一切事物都在其中发生和消灭的独立存在的容器，相反地，正是现实事物的这种发生和消灭的历程构成时间；所谓时间就是一切事物的发生和消灭的过程，即从有过渡到无、从无过渡到有的转变过程的“现实存在着的抽象”[80]；或者说，时间就是从有到无，从无到有这种纯粹抽象的变易概念，“但是就其对我们的关系而言，这种概念是在客观的形式中（即被直观的）”[81]。把时间看做被直观的变易的第一个人是赫拉克利特：“当赫拉克利特不停留在对‘变易’加以逻辑的说明，而要给他的原则以存在的形态时，那么，时间的形式必然首先呈现，因为正是在感性和直观中时间是最初作为变易而呈现的东西，**时间就是变易的第一种形式**。”[82]

发生与消灭 (产生与消逝) Entstehen und Vergehen

变易的两个环节。

1. 发生和消灭是变易中两个不同的存在和无的统一体。变易，作为存在和无的统一，是把存在和无这两个规定包含在自身之内的规定的统一。在变易的

统一中，存在和无不可分离，并且一方消失于另一方之中，这就是说，它们作为这样的规定已经消失，它们从最初被想象的独立性，下降为两个尚有区别的、已经被扬弃了的环节。由于这两个尚有区别的环节中之每一个都是与他物的统一，变易所包含的存在和无，每一个自身就都是一个存在和统一的统一体。这样两个统一体的区别在于：“一个是作为直接的存在和作为对无的关系，另一个是作为直接的无和作为对存在的关系。”[83] 这样，变易便有了一个双重的规定。在一重规定里，无是直接的，即规定从无开始，但这个无自己同存在相关联，就是说，无过渡到存在，这就是发生。在另一重规定里，存在是直接的，即规定从存在开始，而这个存在自己同无相关联。就是说，存在过渡到无，这就是消灭。可见，存在和无作为变易的两个环节或规定，由于它们的同一而有了不同的规定，它们不再是存在和无，而是发生和消灭。

2. 发生与消灭是不同方向的、内在联系的变易。发生与消灭作为变易的环节，两者都同样是变易，只是方向不同：一个方向是发生，从无过渡到存在；一个方向是消灭，从存在过渡到无。但两者“虽然方向不同，却仍然相互渗透、相互制约”[84]。它们的内在联系在于：存在过渡到无是消灭，而这个无又扬弃自己而过渡到存在，即发生；无过渡到存在是发生，而这个存在又扬弃自己而过渡到无，即消灭。同时，发生与消灭也不是外在地相互扬弃，即不是一个在外面将另一个扬弃，而是每一个都自己扬弃自己，即每一个在自身中就是自己的对立面。变易就是发生与消灭的这种对立统一过程。

3. 发生与消灭在某物的变化中是质的飞跃。某物的变化是“一个已经变成具体了的变易”，即某物从具有某种质的东西到具有别种质的东西的过渡，在这种过渡中，发生与消灭这两个变易的环节也变成具体的了。发生是新质的产生，即内在某物中的潜在因素（他物）过渡为独立的实在，即具有新质的某物；消灭就是旧质的消逝，即旧质事物（某物）过渡为包含在新的某物中的因素（他物）。因而在这里，过渡、发生与消灭都是一种质的飞跃，即质变，而不是从一种大小到另一种大小的渐进性的量变；“一切生和死，不都是连续的渐进，倒是渐进的中断，是从量变到质变的飞跃。”[85] 普通的表象或理智喜欢“托庇于渐进性”[86] 来解释发生与消灭，这实际上就取消了发生与消灭，因为“那意味着：正在发生或消逝的东西，预先就已是现成的了，而变化则成了外在区别的简单改变”[87]。

变易的扬弃 **Aufheben** des Werdens

指“变易”到“定在”的过渡。

变易是存在和无的统一，而在变易中存在和无总是相互转化、相互扬弃，因此变易就是存在与无的“不安息”的转化过程或它们的“不平静的统一”。但是，变易不能在这种抽象的“不安息”中保持其自身。它由于自身的矛盾而必然扬弃自己，“融化为静止的统一”或“沉没在静止的结果中”[88]。

存在和无消逝在变易中，而变易的本性就只是存在和无的消逝，但变易又只是由于存在与无的区别才有。所以，“它们 (存在与无) 的消逝只是变易本身的消逝，或者说，是消逝自身的消逝”[89]。“**变易本身也是一种消逝着的东西。变易有如一团火，于烧毁其材料之后，自身亦复消灭。**”[90] 换一种说法，变易一方面是存在和无的消逝，即存在和无的同一，一方面它又依赖于存在与无的区别，即存在和无的不同一。变易就是这么一个内部自相矛盾的东西，并由于自相矛盾而自己毁灭自己，即自己扬弃自己。

变易本身的消逝、自我毁灭或自我扬弃的结果并不是空虚的无，而是被扬弃的东西；而“被扬弃的东西同时即是被保存的东西，只是失去了直接性而已”[91]；所以这个结果仍是存在与无的统一，但存在和无的直接性以及矛盾转化过程在这个统一中都消逝了，它们有了不同的规定 (作为某物和他物) 并且是统一中的两个平静的组成部分或环节。这样的统一是已经变成了“静止的单纯性”[92]，或“单纯的自身统一”的存在和无的统一，而“静止的单纯性”或“单纯的自身统一”又是“存在”，不过是一个“具有否定性或规定性的“存在”，即“定在”[93]。

其实，在通常对变易 (Werden) 的观念里，就包含有某种东西由之而产生出来的意思，这就是说，变易必有结果；而“定在”作为变易的结果最初显然表示它是“已经变成了” (geworden) 的东西的意思[94]。

过渡 Übergehen, Übergang

概念由此及彼运动的抽象形式之一或概念彼此之间联系的基本方式之一，指一切事物都有一个他方并向他方转化过去这样一种普遍的运动形式。

1. “过渡”和“变易”同一。

“过渡与变易，是同一的。”因此，“变易的原则”就被表述为“存在过渡到无，无过渡到存在”[95]。这种过渡的特点是：当存在过渡到，即变成无时，存在就从而消逝了，这就是消灭；当无过渡到，即变成存在时，无就从而消逝了，这就是发生。所以，过渡和变易一样是存在和无的统一，发生和消灭的统一，在其进一步规定中就是此方（某物）和对方（他物）的统一，并且是一方向它的对方转化过去的运动，而当它成为它的对方时，它本身就消逝了：“当某物成为别物时，某物就从而消逝了。”[96]显然，过渡虽然与变易是同一的，但却明示出了变易的方向：过渡到对方。因此，在通常观念里，由此及彼的过渡双方，“在过渡中，更多地被想象为互相外在的、静止的，而过渡也是在两者之间出现”[97]。实际上，过渡的双方是彼此包含、自相矛盾的，因而是自我否定、过渡到对方的。“过渡是本质的东西并包含矛盾。”[98]

2. 过渡是逻辑学中概念辩证进展的形式之一。

逻辑学中概念辩证进展的“抽象形式”有三种：“过渡到他物是‘存在’范围内的辩证过程，映现在他物是‘本质’范围内的辩证过程。反之，概念的运动，就是发展。”[99]概念的辩证进展形式也就是概念内部“两个方面或两个规定的联系的基本方式”：“第一种基本方式是一个规定过渡到它的对方；第二种基本方式是规定的相对性，或一个规定映现在另一个规定的存在上或内；第三种基本方式则是概念或理念的方式，即规定在它的对方中保持自身，以致它们的这种统一性——这种统一性本身潜在地是两者的原始的本质——也被设定为两者的主观的统一性。”[100]在“存在”范围内概念过渡的特点是：一方发生，一方消逝，因而过渡双方的联系还是潜在的或直接性的。但是，概念的过渡本身是辩证的：一方面概念的潜在内容的“向外展开”，另一方面是它的“向内回复”或“深入自

身”，从而扬弃了概念的直接性，显露其间接的本质，把过渡双方的相互映现的联系设定起来了。概念内部对立双方在相互独立、相互映现、相互转化的矛盾进展中，失去了独立性的外貌，显露出了两者的内在一性，从而进入了“概念”的阶段，把过渡双方的对立同一的联系，即概念从“潜在的”对立同一到“现实的”对立同一的发展设定起来了。“过渡到对方”（向对立面转化）在“相互映现”和“对立同一”（发展）中并未消失，只是以扬弃的形式包含在它们之内，而“相互映现”和“对立同一”则是“过渡到对方”的潜在本性的逐渐的和完全明白的建立。

3. “过渡”即是“飞跃”。

某物过渡到他物即是在质的方面过渡为与自己有别的他物和自己的对立物。在这里，过渡是新质事物的产生和旧质事物的消逝，是涉及某物的“存在”的质变，而不是与某物的“存在”漠不相关的从一个大小到另一个大小的渐进性的量变。所以，“过渡就是一个飞跃”[101]。

定在 实在（现实）性 异在

规定性（质）范围的第二个组成部分是定在，定在作为无规定性的存在（纯存在）的对立面或否定是有规定性（质）的存在。它的内容比前者要复杂丰富得多，因而涉及到了一系列揭示其本质和特性的概念。按照黑格尔的意思，所涉及到的这些概念都是从分析定在自身中依次引申或发展而来的。这一发展经历了从定在自身到有限再到无限这样三个小阶段。

首先，“定在”自身是有规定性的存在，而由于规定性作为肯定性（是此）同时也是否定性（不是彼），所以定在仅就其为与否定物片面对立的肯定物而言，就是“实在性”。下面就按这样的顺序来解释这两个术语。

定在（限有，实有）Dasein

逻辑学“存在论”的基本范畴，由存在到自为存在的过渡环节，指一切存在着的、彼此界限分明的、特定的事物。

1. “定在”是“变易”的结果，是“已变易成为静止的单纯性的存在和无的统一”[1]。

变易是存在消逝于无、无消逝于存在的过程，这个过程的结果是存在和无“消融为一静止的单纯性，它们在这种单纯性里不是无，但也不再是各自自为的，而是作为被扬弃的东西或环节。这样的统一就是定在”[2]。

变易是存在和无的“不平静的统一”，即存在和无不安息的相互过渡或矛盾转化的运动过程。定在则是存在和无的“静止的统一”，是变易的“静止的结果”，其特点是：(1) 存在和无的直接性、矛盾均被扬弃，两者平静地作为同一统一体(定在)的两个组成部分或环节。(2) 由于扬弃了矛盾，这个统一体就具有“简单(单纯)的自身统一的形式”或是一种“静止的单纯性”，而“单纯的自身统一”或“静止的单纯性”又是存在。所以，“定在是存在和无的合而为一的存在(Einsein)”[3]。换言之，定在“也是一个存在，但却是具有否定性或规定性的存在”[4]。作为变易(Werden)的结果，“定在是已变易成了的(gewordenes)、特定的存在”[5]。

定在作为“一个规定性的存在，是一个具体的东西，因此，在它那里，便立刻出现了许多规定，即它的各个环节的各种有区别的关系”[6]。

2. 定在是有质的规定性的存在，因而是有区别的存在。

定在是在“存在”或“直接性”的形式中的存在和无的统一体或整体，也就是说，这个整体是在存在的规定性中。所以，同毫无规定性的“纯存在”不同，“定在是具有一种规定性的存在”，而这种规定性是存在直接同一的：“这种规定性作为直接的、存在着的的规定性就是质。”[7] 质既是与存在同一的规定性，因而定在与质就不可分，定在就是“质的存在”(qualitatives Sein)[8]，有质才有定在，无质即无定在，或者说，定在即是质，质即是定在。

但是，定在是存在和无在直接性中合而为一，存在和无谁也不超出谁。只要定在是在存在的形式中作为存在着的规定(质)建立起来，那它便同时存在或不存在的形式中作为否定性建立起来。因此，规定性与否定性是同一的，或者说，“规定性是肯定地建立起来的否定”，而这也就是斯宾诺莎说的“一切规定都是否定”[9]。质既然总是带着一个否定，所以质就是使定在“是此”而“非彼”的规定性。质或定在就其为“是此”(作为存在着的规定性)而言是实在性(Realität)，就其“非彼”而言则是否定性(Negation)。这个否定不是抽象的虚无，而是相对于“此”，即“作为质的实在性”的否定，因而它本身也是一个定在，一种质或质的存在，不过是在“非存在”，即“不是”形式下的存在、质或质的存在——“异在”(彼、他物)。

3. 定在是己内存在、在那里存在着的存在、某物。

定在因为有质而有了“此”和“彼”，即实在性和否定性的区别。但是，这种区别仍然是“空无而扬弃了的”[10]。因为与否定性相对的实在性，并不是抽象的存在，而是定在，本身就包含有规定性，即包含有否定性；同样与实在性相对的否定性也不是抽象的无，而是一个定在，即有规定性的实在性。因此，“区别之被扬弃，是定在自身特有的规定性；所以它是己内存在；在那里存在着的存在(Daseiendes)，是某物”[11]。定在自身是存在和无直接合而为一的单纯性，即单纯的自身统一或自身联系；定在作为质而有了“此”和“彼”，即实在性和否定性的区别，单纯性(自身统一或自身联系)就被否定；定在由于这种区别的扬弃而重又与自身同一，它不像开始时那样无区别，而是把“他物”(彼)、否定性，即区别包含在有了中介的单纯性的自身统一或自身联系之中。因此，“某物作为单纯的、存在着的自身联系，是第一个否定之否定”[12]。

4. 定在是有界限的存在，是“变化的和有限的”[13]。

在定在里，规定性与存在直接同一(有此规定性即有此物)，而规定性(质)又与否定性同一(是此物就不是彼物)，因此，否定性也是同存在直接同一的。就规定之被设定为否定性而言，或者说，这种与存在直接同一的否定性，就是一种界限(Grenze)或限制(Schranke)。界限既是与存在直接同一的否定性，它就不是外在于定在或某物，而是内在于定在，贯穿全部定在：某物之为某物只是在这个界限内。这是质的界限，而非量的界限：改变某物的量的界限，它依然是某物。但如果改变某物的质的界限，那就不再是某物，而是他物和别物了。某物由

于它的质的界限，首先是有限的，因为界限就是限制某物是此而非彼，某物由于它自己的质而与一个他物对立，所以“某物的界限客观化于他物中”[14]；其次是变化的，因为界限一方构成定在或某物的实在性，另一方面是定在的否定，所以“有限事物作为某物，并不是与他物毫不相干地对峙着的，而是潜在地就是他自己的他物，因而引起自身的变化”[15]。**定在或某物并不是静止地保持在它的界限之内，也不是由于外力而可能变化，而是由于它的内在矛盾的驱使而不断地超出自身，变化为他物。**“有生者必有死，简单的原因即在于生命本身中即包含有死亡的种子。”[16]

5. 定在不能成为哲学的原则。“在逻辑发展进程里，诚然首先出现‘定在’，但‘定在’，是表现着的，是映象。它属于现象界范围，因此不能成为哲学的原则。哲学在历史上的发展必须与逻辑哲学的发展相一致。但在这里我们必须指出，有些概念乃是在逻辑上有而在哲学史上却没有的。比如，‘定在’就是这样，假使我们把‘定在’作为原则，于是我们在意识里将会具有这样一些想法：有许多东西，这些东西是相对的，它们是在那里，是有限的，并且它们相互间存在着某种关系——这就是我们的无思想的意识的范畴。”[17]

实在性 (现实性) Realität

指一切特定的事物都具有的相对于它们所包含的否定因素或他物成分而言的、存在着的或肯定的规定性。

1. “实在性”是按照其存在或肯定性去理解的“定在”。

定在是在存在规定中的存在和无 (非存在) 的统一，是一个特定的存在，即“是此” (存在) 而“非彼” (非存在) 的存在。因此，定在本身是一个自身分开的东西：一方面它是存在，是“自身联系”或“自在存在”，这是它的肯定方面；另一方面它又包含一个非存在，即他物，是“与他物的联系”，是“为他存在”，这是它的否定方面。从这两方面的规定来把握的定在就是实在性。“定在因而是一个自身分开的东西。一方面它是自在的，一方面它是与他物的联系。从具有这两个规定

来思考，定在就是实在性。”[18]但是，更为确切些说，只有把这两方面区分开来并从其存在方面或肯定方面去理解，定在才是实在性。“定在是：(1)一个存在，在这存在的概念中同时包含着它的非存在——作为与他物的联系或为他存在；(2)但是，按照存在的环节来说，定在又有不是与他物的联系，而是自在的一方面。作为把这两个规定包含在自身中的概念，定在就是实在性。”[19]《哲学全书》中更明确地指出：“定在最初只有按照它的存在或肯定性去理解，才具有实在性”或“被表述为实在性”[20]。

2. 实在性是存在着的质。

质是使定在“是此”而“非彼”的规定性。质因而具有两重性：一方面质使定在“是此”，这时质与存在同一，作为“存在着的规定性”，质就是定在本身；另一方面质使定在“非彼”，这时作为存在着的规定性被建立为一种否定性。否定性在这里不是空虚的无，而是一种定在，不过是在“非存在”的形式下的定在，即“他物”（“彼”）或“异在”。所以，否定性或他物是质的自身规定。质就其作为区别于否定性或他物的、存在着的质或规定性而言，就是实在性。“质，作为存在着的规定性，相对于包括在其中又和它有差别的否定性而言，就是实在性。”[21]“质，这样作为存在着的质而被区别开来，就是实在性。”[22]他物既是质固有的环节，质因而自在地是同他物的联系，即区别于他物、指向他物的东西，是为他存在。“质在这种为他存在中同时作为存在着的，即自身联系，就是实在性。”[23]

3. “上帝是一切实在性的总和”中的实在性，是与“无”相同一的抽象的存在。

旧形而上学把上帝规定为“一切实在性的总和”，说这个总和本身不包含矛盾，多种实在性也不互相扬弃。这就是说，在这样的概念里，如果从思想上排除了一切否定性，实在性还是留存着。但这样一来，实在性的一切规定性也就被扬弃了，而这样没有任何规定的实在性无非就是空洞的存在，即无。“实在性是质，是定在；所以它包含否定的环节，而且惟有通过这种环节，它才是被规定的，实在性就是这种被规定的东西。”[24]人们之所以把实在性只当做某种从那里排除了否定性的肯定东西，原因之一就在于：“在作为质的实在性之中，所强调的是—一个存在着的实在性，这就掩盖了实在性也包含了规定性，即也包含否定。”[25]不过，这个否定还潜藏在实在性中，只有到了自为存在的阶段才显示

和展开出来。

4. 较高意义的实在性。

实在性和否定性是从分析定在发挥出来的规定，“虽然不再是空洞的存在和无，但仍是十分抽象的规定”[26]。实在性作为从肯定方面来理解的定在或质，只是与否定对立的肯定；作为存在着的质，它具有直接性；作为同他物处于外在区别的关系中，它具有外在性；作为被规定的存在，它具有有限性。所以，实在性和定在是同一序列的范畴。但是，实在性由于自身中潜藏着的否定环节的显示和展开，在逻辑理念的发展进程中，就会得到更具体的规定，从而获得较高的意义。它首先就将被规定为作为“否定之否定”的真无限，即自为存在，“真正的无限，一般说来，作为定在……是较高意义的实在性”，而往后它“还要被规定为本质、概念、理念等”，“不过，在较具体的事物那里，重复像实在性那样较原始的、较抽象的范畴，并且把这样的范畴用于比那些是自在的东西更具体的规定，那却是多余的”[27]。

5. 实在性的多义性。

实在性是一个多义词，往往在不同，甚至相反的含义上使用。在哲学意义上说到“经验的实在东西”，就好像是说到“无价值的定在”，而在说到概念、理论没有实在性时，那意思就是它们没有“现实性”(Wirklichkeit)，又把作为定在的实在性看做概念、理论的真实性的标准；有时理念(如柏拉图的共和国的理念)本身就被认为是真的，从而具有同实在性并列的价值，而比起单纯理念和概念来，实在的东西却又是惟一真实的东西。这种情况产生的根源之一是由于不了解实在性和观念性并非彼此外在并列的两个范畴。“实在性的潜在性加以明显发挥，便可证明实在性本身即是观念性”，同时，“惟有当观念性是某物的观念性时，这种观念性才有内容和意义。但这种某物并不仅是一不确定的此物或彼物，而是被确认为具有实在性的特定存在”[28]。因此，必须避免两种片面性：“假如说一个内容的真否，取决于外在的定在，这种想法是片面的；那么，把理念、本质、甚至内在的感觉，都设想为与定在不相干，甚至愈远离实在性就愈高超，那也同样是片面的。”[29]通常把实在性看做自然的基本规定，把观念性看做精神的基本规定，并无大错。但是，必须了解，“自然并不是一个固定的自身完成之物，可以离开精神而独立存在，反之，惟有在精神里自然才达到它的目的和真理。同样，精神这一方面也并不仅是一超出自然的抽象之物，反之，精神惟有扬弃并包括自然于

其内，方可成为真正的精神，方可证实其为精神”[30]。

另一方面，从定在自身过渡到有限，就必须先理解那标志着任何一个定在之物都具有的否定它自己、与它自己相对立的他物(或对方)的“异在”，由此它就具有“为他存在”的特性和“某物的性状”，并因而具有自己的“界限”，这样才能达到对它所具有的“有限性”的真正理解，而一切有限的东西都由于自身的内在矛盾，经过“限制与应当”而实现了“有限到无限的过渡”。下面就按这样的顺序来解释有关的术语。

异在(他在) Anderssein

指一切特定的事物都具有的否定自身的，与自身对立的他物或他方。

1. 异在是“质”或“定在”固有的否定性。

质是使定在“是此”而“非彼”的规定性。质或定在，就其“是此”而言，是现实性，就其“非彼”而言是否定性。否定性在这里和现实性直接对立，它们是包含在质或定在中的两个因素。这里的否定性不是抽象的无，而是对某物或某方面(现实性)的否定，是“特定的无”或“存在着的无”，因而本身也是一种定在或某物，一种质的东西，不过不是从属于“存在”或“肯定性”的形式，而是从属于“非存在”或“否定性”的形式。这种“非存在”或“否定性”形式下的定在，即被规定为某物(作为现实性)的否定物或他物的定在，就是“异在”。“否定性不再是抽象的虚无，而是一种定在或某物，否定性只是定在的一种形式，一种异在。”[31]

通常人们认为特定的事物只是肯定的，只有“存在”的形式，不知道任何特定的事物都同时还具有否定的一面，即“非存在”的形式，因而认为异在对于定在或某物好像是一种“异己的”或“外来的”规定，或者说是在一个定在之外的他物[32]。实际上，“异在并不是定在之外的一种不相干的东西，而是定在的固有成分”，“是质的自身规定，而最初又与质有差别”[33]，或者说，“异在既是某物的环节，同时又是与某物有区别的东西”[34]。这个既作为环节或成分包含在“定

在”中而又与“定在”自身有区别的“异在”就是与存在直接同一的否定性，就是贯穿全部“定在”的限度。它一方面构成某物的“实在性”，因为某物并不是毫不相干地同它的他物对峙着，而是潜在地就是自己的他物，因而引起自身的变化：“定在”过渡为“异在”，某物过渡为他物。这种变化的简单原因就在于定在、某物或质本身包含有异在的成分。

2. 在“本质”中，“异在”是自己与自己联系的否定性。

在本质中，否定性不是与实在性直接对立，而是与肯定的东西对立；肯定的东西则是反思着否定的东西的实在性，即否定的东西映现在它那里的实在性，而这个否定的东西原来是隐藏在实在性中的。因此，在这里，否定性是作为肯定的东西（同一的东西）自己的否定性而和自己联系在一起的。这种自己与自己联系的否定性就是“本质”中的异在，它已不像在“存在”范围内那样是质的东西、直接的他物，而是通过排斥他物（对方）而和他物（对方）联系在一起的、被他物（对方）设定起来的、以他物（对方）为中介的（间接的）他物（对方）。“本质”中的“异在”是他自己的他物（对方）的他物（对方），因为它只有映现在它的他物（对方）里才有它自己的存在，只有在它同它的他物（对方）的联系中才有它自己的规定。“异在在此处已不复是质的东西，也不复是规定性和限度，而是在‘本质’内，在自身联系的本质内，所以否定性同时就作为联系、差别、设定的存在、中介的存在而出现。”[35]

3. 异在是概念●精神●理念的外在化。

在逻辑学的“概念”范围内，概念的运动就是“发展”，即把潜在于它自身中的内容外化出来，建立为客体或客观性，同时又扬弃客体或客观性而回复到自身，实现其为对立同一的具体概念。客体或客观性就是概念的他物、对方，即异在。“异在”在这里既不复是质的东西，也不复是映现在他物中的他物，而是概念自身的外在化。而概念在它的外在化即异在里就是在它自己本身里，或者说，“概念具有在它的外在化里与它自己同一的本性”[36]。因此，在概念里，异在实际上不是异在，“概念的运动所建立的对方，其实并非对方”[37]，而是概念为了实现自己与自己的绝对同一，而把自己作为自己的对方。

在精神（人的意识和自我意识）的范围内，一切经验的对象（包括自然的、社会的、意识形态的）都是精神的外在化或异化，即异在。精神的运动或发展就

是：“在这种外在化里把自身建立为对象.....又同样扬弃了这种外在化和对象性，并把这种外在化和对象性收回到它自己本身中，因而它在它的异在本身里就是在它自己本身里。”[38]

在“绝对理念”的范围内，“理念完全是自己与自己同一的思维，并且理念同时又是借自己与自己对立以实现自己、而且在这个对方里只是在它自己本身内的活动”，由此出发，抽象的逻辑理念（纯概念）即是“自在自为的”理念，即理念自身；自然界则是“理念的异在”或“外在化形式中的理念”；精神则是“由它的异在而返回到它自身的”理念，即“自为存在着的、并正向自在自为发展着的概念”[39]。

为他存在（为他之有）Sein- für-Anderes

指一切特定的事物都具有的与他物相联系的特性。

1. “为他存在”是“质”之指向他物，是“定在”或“某物”的扩展。

定在是有规定性的存在，而它的这个规定性是与存在直接同一的，这就是质。但规定性是以否定性为基础的，所以质自己内部就包含有否定性。否定性在这里不是空虚的无，而是定在的一种形式——“彼”、他物或异在。就他物或异在是质固有的因素看，质就是为他存在。所以为他存在就是指质是某种指向他物、区别于他物即与他物联系的东西，而质是与定在或某物的存在直接合一的，所以为他存在也就是定在或某物超出自身而指向他物，而与他物相联系，即向他物的“扩展”。“这种异在既然是质的自身规定，而最初又与质有差别，所以质就是为他存在，亦即定在或某物的扩展。”[40]

2. 为他存在是某物和它的他物的共同体。

某物由于它的质而与一个他物相对立。但是，他物并不是某物之外的漠不相干的东西，某物也并不是漠不相干地与他物相对立。“某物作为单纯的、存在着

的自身关系，是第一个否定之否定”[41]，因而他物或异在是作为被扬弃的东西包含在某物之内的，是某物的环节，而与此同时又是与某物分离的，即是说是与某物有区别的，是属于某物而不属于某物自身的东西。这样的异在或他物就是为他存在：“异在既同时被包括在某物之内，又同时与某物分离；异在是为他存在。”[42] 某物既然具有它的他物于其自身中，它因而潜在地就是它自己的他物。但是，某物在它的他物中同时保持了自身，并不纯粹是他物，而仅仅是为他存在。所以，为他存在既不纯粹是某物自身，也不纯粹是他物，而是某物与他物的联系或结合，即共同体。“为他存在是某物和它的他物的不确定的、肯定的共同体。”[43]

3. 为他存在与自在存在同一而不可分离，是某物自在地具有的规定或环境。

相对于为他存在而言，质或某物的存在本身就是自在存在，为他存在指某物超出自身而同他物发生关系的状态，因而是某物的“与他物的联系”或“自身的不同一性”；自在存在指某物自身内所包含的他物尚未显露的状态，因而是某物的“自身联系”或“自身的同一性”。为他存在和自在存在是某物的两个环节，虽然不同，但又同一而不可分离。“某物是自在的，因为它超出为他存在，返回自身。但是某物也自在地 (此处所强调的是在) 或在它那里有一种规定或环境，因为这种环境是外在地在它那里，是一个为他存在。”[44] 为他存在作为外在地在某个那里的东西，是在某物的自身联系或自身同一性中，是和某物的自在存在同一的，因而也属于它的内在的、真正的价值。抽掉了一切为他存在，某物的自在存在就是没有任何规定的空洞的存在，因而也是没有任何真理的空洞的抽象。

某物的性状 (某物的性质或状态) Die Beschaffenheit des Etwas

指一切特定的事物在同他物联系中所具有的不经久的外表。

1. 某物的性状是某物的外在定在。

定在是“是此”而“非彼”的特定的存在，定在就其扬弃“此”和“彼”的区别而回复到单纯的存在着的自身联系来看，就是某物。某物由于它的质而与他物相对立。就某物之与他物联系来看，是为他存在；某物的存在本身或自身联系，相对于与他物的联系而言，则是自在存在。某物就是自在存在和为他存在的同一体。某物的质，为了同一般的规定性严格区别开来，“就可以叫做某物的规定”[45]。某物的规定是某物的自在存在，是作为自在存在的肯定的规定性，通过它某物在定在中不与要规定它的他物相混杂，而在自身等同性中保持自身和使这种等同性对为他存在生效。在某物和他物的关系中，某物增长起来的多方面的规定性，与自在存在合一而成为某物的内容，从而充实了某物的规定。某物的规定因此也是自在存在和为他存在的统一。但是，某物的这种规定连同与它的自在存在合为一体的充实一起，仍然以一般自在(潜在)的形式和不曾与它合为一体的定在相对立。而那仍然在规定外的、仅仅是为他存在，即未与自在存在合为一体的规定性则是同已经扬弃而与自在存在合为一体的规定性相对立的“直接的、质的存在”。某物的这种作为“直接的、质的存在”的规定性，“就是某物的外在定在，它也是某物的定在，但不属于某物的自在存在。——这样，规定性就是性状”[46]。某物就是通过它的性状或外在定在(为他存在)而直接同外在的他物相联系。

2. 某物的性状是其异在的不经久的外表，某物就规定看对它的性状是无所谓的。

某物是在同他物的外在关系和影响中，因而具有了这样或那样的性状；性状所依靠的外在影响或来自他物的规定出现为偶然的，因而性状也是偶然的、不稳定的、易变的，它是包含在某物中而又不同于某物的异在的不经久的外表。“性状或外在定在既属于某物，对于某物来说又是外来的，或是它的异在，因而是它的非存在。某物因而是它与自身的不等同性，通过这种不等同性变化就建立起来了。”[47] 某物的变化在这里是属于性状或外在定在方面的。就某物的性状外在于它的规定、性状的变化是规定之外的变化而言，某物对于它的性状是无所谓的。“某物本身在变的“与他物的联系”或“自身的不同一性”；自在存在指某物自身内所包含的他物尚未显露的状态，因而是某物的“自身联系”或“自身的同一性”。为他存在和自在存在是某物的两个环节，虽然不同，但又同一而不可分离。“某物是自在的，因为它超出为他存在，返回自身。但是某物也自在地(此处所强调的是在)或在它那里有一种规定或环境，因为这种环境是外在地在它那里，是一个为他存在。”[48]为他存在作为外在地在某个那里的东西，是在某物的自身联系或自身同一性中，是和某物的自在存在同一的，因而也属于它的内在

的、真正的价值。抽掉了一切为他存在，某物的自在存在就是没有任何规定的空洞的存在，因而也是没有任何真理的空洞的抽象。

某物的性状 (某物的性质或状态) Die Beschaffenheit des Etwas

指一切特定的事物在同他物联系中所具有的不经久的外表。

1. 某物的性状是某物的外在定在。

定在是“是此”而“非彼”的特定的存在，定在就其扬弃“此”和“彼”的区别而回复到单纯的存在着的自身联系来看，就是某物。某物由于它的质而与他物相对立。就某物之与他物联系来看，是为他存在；某物的存在本身或自身联系，相对于与他物的联系而言，则是自在存在。某物就是自在存在和为他存在的同一体。某物的质，为了同一般的规定性严格区别开来，“就可以叫做某物的规定”[49]。某物的规定是某物的自在存在，是作为自在存在的肯定的规定性，通过它某物在定在中不与要规定它的他物相混杂，而在自身等同性中保持自身和使这种等同性对为他存在生效。在某物和他物的关系中，某物增长起来的多方面的规定性，与自在存在合一而成为某物的内容，从而充实了某物的规定。某物的规定因此也是自在存在和为他存在的统一。但是，某物的这种规定连同与它的自在存在合为一体的充实一起，仍然以一般自在(潜在)的形式和不曾与它合为一体的定在相对立。而那仍然在规定外的、仅仅是为他存在，即未与自在存在合为一体的规定性则是同已经扬弃而与自在存在合为一体的规定性相对立的“直接的、质的存在”。某物的这种作为“直接的、质的存在”的规定性，“就是某物的外在定在，它也是某物的定在，但不属于某物的自在存在。——这样，规定性就是性状”[50]。某物就是通过它的性状或外在定在(为他存在)而直接同外在的他物相联系。

2. 某物的性状是其异在的不经久的外表，某物就规定看对它的性状是无所所谓的。

某物是在同他物的外在关系和影响中，因而具有了这样或那样的性状；性状

所依靠的外在影响或来自他物的规定出现为偶然的，因而性状也是偶然的、不稳定的、易变的，它是包含在某物中而又不同于某物的异在的不经久的外表。“性状或外在定在既属于某物，对于某物来说又是外来的，或是它的异在，因而是它的非存在。某物因而是它与自身的不等同性，通过这种不等同性变化就建立起来了。”[51]某物的变化在这里是属于性状或外在定在方面的。就某物的性状外在于它的规定、性状的变化是规定之外的变化而言，某物对于它的性状是无所谓的。“某物本身在变化中仍然保持，变化只涉及其异在的不经久的外表，并不涉及它的规定。”[52]

3. 某物的性状和规定是相互过渡的，性状也属于某物的自身。

某物的性状和规定既互相区别，又内在联系和相互过渡。某物的规定连同与它的自在合为一体的规定性一起，离开对他物的关系，就其自身而言，只是潜在的东西，从而也就没有某物自身的存在。只有某物扬弃即否定了那不曾与它的自在存在合为一体的外在对立的他物，把它作为环节包含在自身内，它才由于这个既在它自身内又与它有质的区别的，即作为否定物的“异在”环节而得以存在，才有它自己的规定，而某物的规定也就体现在作为性状的为他存在中。这就是“规定降低为性状”。另一方面，作为性状的为他存在自为地建立起来，就是一个具有自己本性的、与某物处于外在排斥关系中的他物，这样的他物本身就是自身联系的某物，即有规定性的自在存在，也就是规定。性状和规定相互过渡的结果就是它们的区别的扬弃，定在和一般某物的建立，它表明：性状虽然好像是以外在物或一般的他物为基础，实际上也依赖于规定，因为外来的规定又同时是由某物自己的、内在的规定来规定的，因此规定也就表现在性状中，某物才是同他物对立的某物；性状既然体现了规定，它也就属于某物的自在存在，因此某物也就要随它的性状而改变自己，成为一个新的他物。

界限 (限度) Grenze

指一切特定事物都具有的，既把它和它的他物结合起来，又把它们彼此分开的规定性。

1. “界限”是“定在”的建立为否定性的规定性。

定在是有规定性的存在。在定在里，规定性与存在直接同一，有此规定性即有此物的存在，无此规定性即无此物的存在。但定在是存在和无的单纯合一，当定在的规定性在存在的形式里被设定起来时，它就同时也在无或非存在形式里被设定起来，即被建立为一种否定性。规定性和否定性是同一的，说某物是此物，就意味着它不是他物。所以，就规定性限定某物是此物而不是他物言，它就是界限的意思。“在‘定在’里，规定性和存在是一回事，但同时就规定性被设定为否定性而言，它就是一种界限，限制。”[53] 定在的与存在直接同一的规定性，也就是质，质就是使定在是此物而不是彼物的规定性。所以，对某物来说，“它的质就是它的界限”[54]，或者说，界限即是原来潜藏在质自身中的否定性之明白地建立和进一步的自己规定。

2. 界限是某物的自身反思的否定性，是他物的非有。

某物作为在质里反思自身的定在，具有一个自身反思的否定性，换句话说，某物是通过对一个与它有质的差别的他物的否定的中介而反思自身，即实现其自身联系或自身同一性的。所以，某物由于它的质而首先对他物有一个界限，或者说，它自身就是对于别的某物即他物的界限。在这里：“界限是他物的非有”，或“在它那里他物的终止”[55]。界限既是他物的非有或他物在它那里的终止，因而本身同时就仅仅是某物的有。就此而言，某物与它的界限是同一的，某物由于它的界限而是某物，在界限中有着它的质。界限作为某物的自身反思的否定性，一方面，在观念上总是包括某物和他物的环节在内，或把它们两者结合起来，因为所谓界限就是某物和他物的界限；另一方面，又意味着他物被自身反思的某物所排斥，或把它们两者分开，因为所谓界限就是他物的非有，而在定在范围内，就是某物和他物的环节之被建立为现实的、有质的差别的、外在对立的東西。

3. 界限是某物和他物之间的中项。

某物的界限既是他物的非有，因而就不能离开他物而言某物，离开了某物以外的他物的限制就无所谓某物的界限，某物的界限客观化在他物里。就此而言，某物和它的界限就不是同一而是有差异，换言之，某物的界限是一个不同于某物的他物，某物由于这个作为他物的界限的中介才是某物，这个界限也同样是“某

物的非有”或“某物在它那里的终止”，所以某物只是在它的界限之外有它的定在。他物也是如此，因为他物也是某物，因而也是在界限之外才有它的定在。这样，界限既是某物的非有，也是他物的非有，或者说，界限既不是某物，也不是他物，而是两者之间的中项：“界限是两者之间的中项，在界限中，它们便终止了。它们在彼此之外和它们的界限之外，有着定在；界限作为它们每一个的非有，是两者的他物。”[56]

4. 界限是某物和他物的共同的区别性，是某物的内在规定。

某物在界限之外就是未曾划界的某物，只是一般的定在，没有同他物区别开来，它和它的他物都只是一般的某物，或者说，它们每一个都既是某物，也是他物。在逻辑进程中，一般定在为有规定性的定在所代替，并随着规定性一起而被建立为界限。在界限中，某物与他物才成其为某物与他物而互相区别开。在这里，界限并不是某物与他物之外的他物，而是属于它们自身，是“它们的共同的区别性”，“他们的统一和区别”[57]，即它们的对立同一性。某物只是在否定或扬弃它的他物，把他物作为环节而包含在自身中时，它才是某物，才有自己的质或规定。这个被扬弃而包含在某物内的他物或异在，也就是同某物的自在存在合为一体的为他存在，与某物的规定相同一的某物的性质，因而是某物的内在的和被否定的为他存在，亦即包含在某物的己内存在中（即与己内存在同一）而又与之有区别的他物、异在、为他存在或否定性。这种内在否定性是某物的内在规定，即某物的内在界限。所以，首先，界限不仅是某物的界限，而且是它所界限之物的“原素和根本”[58]，它构成某物的定在的实在性。“异在并不是定在之外的一种不相干的东西，而是定在的固有成分。”[59]其次，界限既是某物的“原素”、“根本”或“固有成分”，又是内在于某物的他物或异在，因此，在界限内才有其定在的某物就既是某物，又不是某物，即潜在地是它的他物，或者说，某物的定在和它的界限是互相否定、互相对立的。某物由于自身的内在矛盾而被迫不断地超出自身，变为他物。总之，某物由于它的界限首先是有限的，其次是变化的。

5. 界限是与存在直接同一的否定性，是质的界限，不是量的界限。

某物的内在界限也就是与规定性同一的否定性，而规定性是与存在直接同一的，因而否定性也是与存在直接同一的。“在定在里，否定性和存在仍是直接同一的，这个否定性就是我们所说的界限。”[60]正是由于这个原因，某物就只是

在它的界限内才是某物，过此界限就不是某物。所以，这里所说的界限不是外在于定在的量的界限，而是贯穿全部定在的质的界限。“某物没有它的界限就没有意义。如果我改变某物的界限，那它就不再是它是的那个东西了。如果我改变一块耕地的界限，那耕地依然是它所是的耕地，只是变大了些。不过在这里我改变的不是它作为耕地的界限，而是作为定量的界限。改变它的作为耕地的范围，就意味着使耕地成为例如树林。”[61] 改变耕地作为耕地的“范围”，就是改变它的“质的界限”，它就不再是耕地了，例如，在耕地上不再种粮食，而是植树，它就不再是“耕地”，而是“林地”了。

有限性

有限性 Endlichkeit

从定在自身到无限性的过渡环节，指一切特定的事物都由于其质的规定性而存在于一定的界限内、受他物的限制，因而其存在有一终结的特性。

1. 有限性是一个质的规定。

(1) 有限性是定在的质的规定性之建立为界限。定在是有规定性的存在，此规定性与存在直接同一，作为这种直接的、存在着的规定性就是质。一切规定性的基础都是否定，所以质的规定性本身就带有一个否定。当质的规定性这样地同时建立为否定性时，它就是限定某物是此物而不是他物的规定性，就此而言，质的规定性也就是界限。由于规定性与存在直接同一，当规定性建立为否定性时，这否定性也是与存在直接同一的，这个与存在直接同一的否定性就是界限。某物只是在这个界限内才是某物，才有它的存在，过此界限就不是某物，就失去了作为某物的存在。所以，凡特定的事物都由于它的质的规定性而只存在于一定的界限之内，它的存在是被界限的。“因为质这样地构成某物的界限，所以我们就把这个东西叫做有限的东西，它本质上是在它的界限中，在它的否定中。”[1]既然某物之为某物只是由于它的界限，它只有在它的界限内才有它的存在，所以这个界限就不是外在的量的界限，而是贯穿全部定在的内在的质的界限。“界限是某

物的内在规定，某物因此是有限的。”[2]“界限，作为某物的内在东西并构成其内在之有的质，是有限性。”[3]

(2) 有限性是某物的存在由于其质的规定性而与他物联系，并因而受到他物的限制。质的规定性就其同时建立为否定性看就是界限，但它与它的否定性的关系本质上是与一个它的他物的关系。某物由于它的质就必然与一个他物相对立，而它的界限也就客观化在这个他物里，它只能存在于与它的他物的联系中，就是说它的存在依赖于这种与他物的联系，没有这种与他物的联系，也就没有它自身的存在。所以，某物与他物不可分离，他物并不是某物以外的漠不相干的东西，相反的，某物“具有它的他物于其自身，而它的他物就构成它的有限性”[4]。“所以有限之物的持存，在于与它的他物有联系，这他物就是它的否定，并表明它自己就是那有限之物的界限。”[5]推而广之，凡有一个他物与之对立的東西都是有限的。如：“思维规定的有限性可以有两层看法。第一，认为思维规定只是主观的，永远有一客观的[对象]和它们对立。第二，认为各思维规定的内容是有限的，因此，各规定间即彼此对立，而且更尤其和绝对对立。”[6]

(3) 有限性是某物的质的规定性之发展为某物的定在和自在(潜在、自身、本性)的对立。质的规定性作为界限是内在矛盾的，一方面它构成某物的定在的实在性，另一方面它是某物的定在的否定，而它作为定在的否定是一他物，即某物的非有或否定。这个他物、非有或否定被扬弃作为否定因素包含在某物自身内，与某物的自在存在相同一，构成了某物向他物转化的本性或自在(潜在)。所以，某物就它的自在、本性来说，就是它自己的他物。这样，就出现了某物的现实的定在和它的自在、本性之间的差别、对立和矛盾。由于这种内在矛盾，某物就被迫超出自身、超出它的存在，走向终结，即不仅像一般某物那样变化，而且消灭。这就构成了某物的有限性。“事物的有限性即在于它们的直接的特定存在不符合它们的本身或本性。”“凡有限之物不仅受外面的限制，而且又为它自己的本性所扬弃，由于自身的活动而自己过渡到自己的反面。”[7]说事物是有限的，这意思不如说是，“非有构成它们的本性，它们的有”，因此它们的“这种有的真理就是它们的终结”[8]。由于某物的定在作为存在着的规定性就是与否定性，即他物对立的实在性(Realität)，而某物的自在作为与他物的同一性就是概念。因此，更一般地说，某物的存在(即它的特定存在、现实存在)与它的概念不符合就构成了它的有限性，“有限的东西是一个与其概念不符合的实在性”[9]。有限事物的“特定存在与其概念的差异，正是一切有限事物的特征，而且是惟一的特征”[10]。“在有限事物中，概念与存在不同，概念与现实性、灵魂与肉

体可以分离，因此它们会消逝、会死亡——这是有限事物的定义。”[11]

2. 有限性的辩证发展。

(1) 直接的有限性。有限性在其直接性中是“推到极端的质的否定”，“自在地固定了的否定”[12]，就是说，是与肯定抽象对立的否定，与存在抽象对立的无和消灭。这样，事物的有限性就是指事物除了走向没落，注定终结，而终结又只是无外，就再没有与此不同的进一步的规定，即消灭成了有限事物的究竟至极的东西，消灭并不消灭。知性把这种有限性看做事物的不变的质，实际上是把有限的东西和无限的东西看做不相容，只有对立，不能联合，把存在和绝对存在归之于无限的东西，有限的东西只是无限东西的否定物，是自身虚无的或自身否定的东西，于是消灭。知性不自觉，当它说有自在虚无的东西，而有限的东西就是作为自身虚无的东西而存在时，在有限的东西那里就已经出现了矛盾。

(2) 有限的东西是限制和应当两个对立环节的统一。在一般某物那里，界限还不是限制，只有某物在自身中同时又超出界限时，界限才是限制。而某物只有在它是扬弃了的界限，是否定地对待界限的自在存在时，才超出界限。“某物在被规定为限制之时，就已经超出了限制。因为一种规定性、界限，只是在与它的一般他物，即它的不受限制之物对立时，才被规定为限制，一个限制的他物正是超出了限制的东西。”[13] 某物作为自身反思的某物，它的自在存在（也就是某物的规定）就不再是直接的自身联系或自身同一性，而是一种否定的自身联系或自身同一性，即它对作为他物、某物的非有或否定的界限是一种否定的关系，它否定、扬弃它，把它包括到自身内来，作为自身内有区别的因素、环节来同自己发生关系。自在存在对界限的这种否定关系就是应当。所谓应当就是超出界限、否定界限、扬弃界限，也即是超出限制的意思。正是在这种否定关系，即应当中，界限才不仅是界限本身，而且是限制。所谓限制就是界限作为某物的非有、否定或缺乏同时构成了某物的规定的自在存在的规定性，也就是某物的内在本质的东西。所以，当某物把它的界限建立为限制，规定建立为应当时，它就不是一般的某物，而是有限的东西了。“这样，有限物便把自身规定为它的规定对它的界限的关系，在这种关系中，界限便是限制，规定便是应当，于是两者都是有限物的环节。”[14] 应当和限制是互相否定的对立物：应当是限制的否定（超出、超越），表现了有限的东西的不受限制的，即无限的本性；限制是应当的否定，表现了有限的东西的受限制的，即有限的本性。但是，应当和限制又是不可分离和互相包含的：应当既是超出限制，那没有限制就没有应当，所以，应当本身就包

含有限制；限制既是在应当中才是限制，那没有应当就没有限制，所以限制本身就包含有应当。由于事物是限制和应当的矛盾统一，有限性就不是事物的直接的、惟一的、不变的规定。事物的有限性的规定是相对于它的无限性的规定而言的，因此有限性的概念和无限性的概念也是同时开始、互相联系的。“在应当中，一般说来，有限性的概念开始了，从而对有限性的超越，即无限性也同时开始了。”[15]

(3) 有限到无限的过渡。有限的东西，以应当和限制为环节，所以它“是自身矛盾：它扬弃自身，并且消灭”[16]。但它并不消灭为无，因为有限的东西本身就是否定，它超出自身，这就是一个否定之否定，因而是一个肯定。所以，有限的东西并没有在消灭中消灭。它的结果在现象形态上首先表现为只是变成了另一个有限的东西，后者又同样消灭而过渡到另一个有限的东西，如此递进，以至无限。在这里，有限的东西的超出限制只是有限的超出，它始终还是在有限之内。但如不停留在现象形态上，而是仔细地观察这个结果，那就可以看到，有限的东西在它的消灭或否定中，并不是进到一个在它之外的另一个有限的他物，而是达到了它的自在存在，与自身结合，即回到了自身。这种自身同一性，这种否定之否定，是肯定的存在，因而是有限的东西的他物，即无限的东西。有限的东西到无限的东西的过渡，“是这些规定自身特有的本性，是它们的真相所在。有限的东西并不是绝对的东西，相反地，消灭并变成无限的东西是它的惟一的特性”[17]。

3. 有限性表现的形式。

(1) 感性实存形式中的有限性。感性实存中的事物(包括一切自然物、有生物和作为感性存在的人，以及人的感性的、直接的意识，都同他物发生关系)都存在于同一个它的现存的他物或否定物的联系之中，而又彼此排斥，相互独立。“自然事物不是自在自为的，反之，它不是一个由它自己建立起来的东西，这就构成了它的本性的有限性。”[18]这种感性实存中的有限性也就是“自然的有限性”。自然事物摆脱其有限性的最初的、自然的方式就是死亡。

(2) 反思形式中的有限性。在反思中，有限性是在同无限性的特定对立中出现的。随着反思的进展，这种对立也有三种形式：(I) 在表象的反思中是“有限性和普遍性的相互外在”[19]；(II) 在反思本身中是“有限的东西和无限的东西的对立”[20]；(III) 在完成的反思中是“有限的东西在反思中的绝对肯定”[21]。反思在

其全部活动历程中，一方面坚持有限性只是对立双方中的一方，即坚持有限性是与无限性分离的；一方面又认为有限的东西和无限的东西是互为界限的，即事实上承认有限性与无限性不可分离；反思显示出了这里有矛盾，但没有解决矛盾。反思中的有限性，就其纯粹的逻辑的形态来说，也就是“有限的东西和无限的东西的相互规定”中的有限性，而就其主要内容来说，就是这里所说的“反思本身”中的有限性。在反思本身中，“有限性与无限性对立，两者都被独立地建立起来，不仅作为谓项，而且作为本质的对立，所以每一个都被规定为他物的他物”[22]。有限性被规定为无限性的抽象否定，无限性被规定为有限性的抽象否定，两者各自独立、彼此分离，相互外在，一个在这边，一个在那边，一个属于此岸，一个属于彼岸。反思不知道，这样一来，一方面，与有限对立、并立的无限，本身也就是一个有限的东西；而另一方面，与无限对立、并立的有限，本身也就同无限一样具有同等的持存和独立存在，它的相对性、依赖性、可消灭性就都被去掉，因而应当是无限的东西了。“有限性在这里持存，这正是因为与有限性对立的无限的东西本身是一个有限的东西，而特别是这样一个有限的东西，即被规定为第一个有限的东西的他物”[23]，为了避免把有限性变作持存的后果，反思就反过来主张有限的东西是自身否定的，即自身虚无的东西，暂时过渡的东西，即不断超出自身，到无限中进展的东西，从而在事实上承认了有限的东西和无限的东西的统一。但是，在这种统一中，反思仍然坚持有限的东西和无限的东西的分离，结果有限性依然持存。因为“有限的东西所前进到的无限的东西仍然只是有限的东西的抽象否定，只是非一有限的东西，而这个非一有限的东西在自身内并不具有作为它自身的有限的东西，它仍然是一个与有限的东西对立的他物，因而自身就仍然是一个有限的东西，而这个有限的东西又前进到一个无限的东西，如此递进，以至无限”[24]。在这里，有限的东西并没有真正被扬弃，并没有真正地变成无限，因为它不断地重复发生，它只是应该被扬弃而已。这个无限进展“仍然停留在它的有限性里，它只是由于无限的东西是一个与它对立的有限的东西而得到一个无限的东西的形式”[25]。这种无限化了的有限性在一定意义上也可以称之为“‘坏无限的’有限性”[26]。

(3) “以在精神中和为精神的那种方式”出现的有限性——对有限性的理性考察。在精神、理性中，有限的东西和无限的东西是这样的有机统一：“无限的东西是建立自己为有限的东西的活动，而有限的东西则是它自己的有限的东西，并由于扬弃它自己的有限的东西而是它的否定的否定，因而是无限的东西，但这个无限的东西只是作为在它自身里把它自己建立为有限的东西和对这种有限性本身的扬弃。”[27] 这就是说，在这里，“有限的东西只是无限的东西的本质的环节，

无限的东西则是绝对的否定性，就是说，是肯定，不过这个肯定乃是自身内的中介过程”[28]。有限的东西、有限性在反思中和在理性中有不同的意义。在反思中，“有限物仅仅就与它对立的无限物而言，是有限物”[29]，这样一来，无限的东西也就成了有限的东西，有限的东西就双重化了，从而有限性就是脱离无限性而独立长存的了，这不是真理。在理性中，有限的东西“既是有限物，同时又是与它对立的无限物”[30]，这样一来，有限的东西和无限的东西既是有差异的、对立的，又是不可分离的，从而有限性就是处在同无限性的不可分离的统一中的有限性，只有这才是真理。“有限性，真实地加以理解……是包含在无限性里，限制是包含在不受限制的东西里。”[31]

限制与应当 Schranke und Sollen

指一切有限事物内部的两个彼此对立的、互相联系的环节。

1. 限制是构成某物的规定的界限之被建立为一个否定物，应当是规定的自在存在对界限的否定关系。

定在是有规定性的存在，规定性就其同时被建立为否定性而言，就是界限。界限是内在矛盾的。一方面，某物只是由于它的界限，只是在它的界限中，才有它的定在，才有它的规定，才成其为某物，就此而言，界限构成某物的规定，是某物的本质的东西。另一方面，界限又是某物的定在的否定，作为这样的否定，界限是一个同样有其定在的他物、异在或否定物，就此而言，界限又是某物的非有。界限，就其被建立为某物的非有（否定物），而此非有又构成某物的规定而言，就是限制。某物是有限的，不仅是因为它一般地有界限，而且是由于它的界限作为某物的非有、终结、否定物、他物或缺乏构成了它的内在规定或本质性的东西。“某物自己的界限，这样由某物建立起来作为否定物，同时又是本质的东西，他就不仅仅是界限本身，而且是限制。”[32] 所以，限制不仅是建立起来的某物之外的他物，即某物的非有，而且某物的规定本身就是它的限制。某物的规定是某物的自在存在，但作为规定的内容的则是与某物的自在存在合为一体的他物、异在、规定性，即界限。离开了规定性或界限而坚持自身的在，即自在存

在，只不过是存在的空洞抽象或空洞规定。所以，就规定的自在存在与界限同一而构成规定的内容看，规定本身就是限制，或者说，限制就是规定本身的一个环节，它表明某物的有限性，是一个受限制的定在。但是，规定本身或它的自在存在同界限又是有区别的，它们之间又是否定的或对立的关系，即规定的自在存在把它的界限作为自己的否定物、限制物而予以否定或扬弃。规定的自在存在，就其对界限的这种否定关系而言，就是应当，或者说，应当是规定本身的又一环节，它表明某物的不受限制性，即超出限制的特性。“这种自在存在，作为对与它有区别的界限的否定关系，作为对自身的限制的否定关系，就是应当。”[33]

2. 在有限物那里，规定就是应当，界限就是限制，它们是有限物的两个辩证环节。

界限是某物自身的内在规定，某物因此是有限物。所以，有限物本身就被规定为它的规定对它的界限的矛盾关系。在这种关系中：规定就是应当，因为界限是构成规定的内容的东西，与界限对立起来的规定就是被规定为这样一种规定性，它不是某物的界限，而是自在存在本身，这种与界限对立起来的自在存在就是应当；而界限就是限制，因为与规定对立起来的界限就是被规定为这样一种规定性，它不是某物的自在存在，而是与某物的自在存在对立的他物，即某物的非有，这种既构成某物的规定而又被规定为某物的非有的界限就是限制。应当和限制作为有限物的两个环节，一方面相互包含：“应当本身包含限制，限制也包含应当”[34]；一方面在质上互相对立：“限制被规定为应当的否定物，应当也被规定为限制的否定物”[35]。所以，有限物是自相矛盾的，并由于这种自相矛盾而扬弃自身，并且消灭而过渡为另一有限物。

有限到无限的过渡 *Übergang des Endlichen in das Unendliche*

指一切有限的东西都由于自己的本性而超出自身，并且消灭，变为无限的东西。

某物以内在的界限而建立为自身的矛盾，并为这矛盾所驱使推动而超出自

身，这就是有限的东西。有限的东西就是它的存在有一终结的东西，它不仅像一般某物那样变化，而且要消灭。

某物的界限是内在矛盾的。一方面，某物之为某物只是由于它的界限只是在它的界限内，就此而言，界限与某物的自在存在同一而构成某物的规定；另一方面，界限又是对某物的定在的否定，界限作为这样的否定是一个同样有其定在的他物、否定物或某物的非有。当某物把它的界限这样地建立为它的否定或非有，而此否定或非有又与某物的自在存在同一而构成某物的规定时，界限就不单纯是界限本身，而且是限制。所谓限制就是某物的否定、非有、终结或缺乏属于某物的自在存在，构成某物的规定，即是某物的内在的或本质的东西的意思。因此，当某物把界限建立为限制时，也就是把它自身建立成了限制。但是，某物的自在存在或某物的规定的自在存在本身就是一种否定性，它同界限的关系是一种否定的关系，就是说，它把界限当做否定物予以否定、扬弃，从而把它包括到自身内来，作为自身内的有区别的环节、因素来发生关系。而且，也正是在这种否定关系中，界限才成为限制的。所以，就规定的自在存在对与它有区别的界限，即对它自己作为限制的否定关系看，规定就是应当。所谓应当就是否定界限、超出界限的意思。所以，当某物把它的界限建立为限制，规定建立为应当时，它就不是一般的某物，而是有限的东西了。“这样，有限物便把自身规定为它的规定对它的界限的关系，在这种关系中，界限便是限制，规定便是应当，于是两者都是有限物的环节”[36]，“而它们的相互关系是有限物本身”[37]。

应当和限制是互相否定的。应当就是超出限制，即否定、扬弃限制，表明有限的东西的不受限制的、无限的本性；限制是有限的东西之为有限的东西的本质，是应当的否定，表明有限的东西的受限制的、有限的本性。但应当和限制又是互相包含、不可分离的。应当既是超出限制，没有限制就没有应当，应当就包含有限制本身；而限制也只是在超出限制时才是限制，而超出限制就是应当，限制也包含应当。“所以有限物是自身矛盾：它扬弃自身，并且消灭自身。”[38]

但是，有限的东西并不消灭为无，因为有限的东西超出自身是一个否定之否定。这个结果在现象形态上就表现为有限的东西在消灭中并没有消灭，而是首先只是变成了另一个有限的东西，后者又同样消灭而过渡到另一个有限的东西，如此递进，以至无穷。在这里，有限的东西的超出限制只是有限的超出，它始终还是在有限的范围内，而只是陷入了一种无穷进展的坏无限。但是，如果不是停留在结果的现象形态上，而是仔细地观察这个结果，那就可以看到，有限的东西在

它的消灭或自己否定中，不是进到了一个在它之外的他物，而是回到了它自身，因为这个他物本来就是在它自身之内的，是它的自在存在的异化或外化，因此过渡到他物，只是达到了它自己的自在存在，在那里与它自己结合在一起或回到了它自身。这种自身同一性，这种否定之否定，是肯定的存在，因而是有限的东西的他物，这个有限的东西的他物就是无限的东西。所以，“超出自身，否定其否定，变为无限，乃是有限物的本性”[39]。“有限的东西是这样的东西，它把自己转变为无限的东西，它作为有限的东西不能持存，它把自己造成无限的东西，它按照它的实体必须回到无限的东西。”[40]

无限性

在定在这部分内从有限过渡到无限，首先达到的只是作为有限东西之否定的抽象的“一般无限的东西”，由此进入了“有限的东西和无限的东西的相互规定”，即两者彼此交替往复的无限进展，这就是知性的恶无限物或坏无限物，它的两种形式是“有限化的无限的东西”和“无限化的有限的东西”，经过有限和无限的这样的分化阶段，才达到真正的“无限性，无限的东西”，它在这里是“质的无限”而非量的无限。下面就按这样的进展顺序来逐一解释这些术语。

一般无限的东西 Unendliche überhaupt

无限的东西自身发展的最初形式，指有限的东西在其中消失了的无限的东西

1. 一般无限的东西是作为有限的东西之否定这样的肯定的东西。

无限性的概念是从某物把自己建立为有限的东西并且超出限制而发生的。所以，无限的东西首先就被规定为绝对的东西——“有限的东西的否定”，而由于有限的东西本身就是一个否定，所以，无限的东西本身就是否定之否定，因而是肯定的东西。无限的东西“在单纯规定中，是作为有限物之否定那样的肯定物”

[1]。无限的东西作为有限的东西的否定，虽然明显地同限制性有关系，但在这里这种关系却是被否定了的，因为一般无限的东西就是从限制性中重新恢复起来的存在或“无规定的自身联系”，它“高出限制之上”，是比最初的存在有更多内含意义的“真正的有”[2]。同时，这个无限的东西既是有限的东西的自己否定，它也就不是一个在有限的东西之上或之外的本身现成的东西，而是有限的东西不可能持存于它之外或之下的变易，而且是比起初的变易有更深刻含义的概念。所以，无限的东西，在它的这种简单概念中，可以看做是对于绝对的一个新的、比存在和变易更高的界说。

2. 一般无限的东西是有限的东西在其中消失了的“非有限的东西”。

一般无限的东西既不是我们主观理性扬弃一般有限的东西的结果，也不是外力推动有限的东西上升到无限的东西，而是它通过自己的本性成为无限的东西。这是因为“无限性是有限的东西的肯定的规定，或者说，是它真正自在是的东西”[3]。有限的东西变成无限的东西也就是回到了它的自在存在，而在这里，就意味着有限的东西消失在无限的东西里，它不存在，它的存在只是假象，而只有无限的东西存在。“有限的东西消失在无限的东西里，而它的本性就是把这个无限的东西建立为它的真理；但这样变成起来的无限的东西本身起初只是抽象的无限的东西，只被否定地规定为非有限的东西。”[4] 这种“非有限的东西”即是“一种在否定规定性中的有”[5]。所以，一般无限的东西，或有限的东西在其中消失了的无限的东西，只不过是“直接知识”（直觉）中的“否定的、无规定的无限的东西”[6]。

3. 一般无限的东西是无限的东西自身发展的最初阶段和最初形式。

一般无限的东西作为无限的东西的抽象的肯定，本身还不是真实的东西，还只是无限的东西自身发展的最初形式。它实际上并没有摆脱限制性和有限性，它作为有限的东西的否定，本身就是一个他物的非有，于是就回到它以有限的东西为他物而与自己对立起来的那个某物的范畴去了。这就是说，一般无限的东西本身“便带着与有限物的对立”[7]，从而就进入了它自身发展的第二种形式，即成了在与有限的东西的相互规定中的无限的东西，并由此而进到第三种形式，即把有限的东西作为本质的环节而包含在自身内的真正肯定的无限的东西。所以，对于无限的东西来说，重要的是它在自身内进展的节奏：“在无限的东西里面，首先是肯定，第二是分化，第三才是肯定作为否定之否定，作为真实的东西出现。”[8]

有限的东西和无限的东西的相互规定

Wechselbestimmung des Endlichen und Unenlichen

无限的东西发展的第二种形式，分化阶段的无限概念，指这样的无限的东西，它一方面在质上与有限的东西互为他物，一方面又与有限的东西不可分离，从而出现为互相转化的有限的东西和无限的东西彼此交替往复的无限进展。

一般无限的东西是无限的东西的第一种形式，是作为有限的东西的否定，即否定之否定那样的肯定的东西，就是说，有限的东西在无限的东西中消失了，只有无限的东西才存在。但是这样一来，无限的东西的这种肯定或存在就是一种单纯的直接的肯定或质的存在，而它所包含的否定或它的否定的本性也就降低成了一种单纯的直接的否定。即存在着的否定，即一个本身同样是质的存在的他物。所以，无限的东西作为单纯的质的存在，即定在，也就同时是一个他物的非有，即有限的东西的非有，从而它就“回到有一个界限的某物范畴去了”[9]，而且就这种质的关系而言，它同作为他物的有限的东西也就是彼此外在的了。这样，无限的东西就进入了它和有限的东西相互规定的形式。

知性在反思这种关系时，进一步把无限的东西和有限的东西的关系规定为“仅仅是互为他物的关系”[10]，即两者在质的方面互相对立的他物关系。在这种关系中，知性把有限的东西仍然看做存在着的東西、被规定的东西、现实的定在，而与此对立的无限的东西就只能是空虚的自在存在、无规定的虚空、有限的东西的彼岸。总之，它们各自独立，彼此分离，互相外在，被安置到不同的地方：有限的东西在这边，是此岸的定在，无限的东西在那边，“在朦胧的无法达到的远方”，是一个彼岸。这种在质上同有限的东西分离的无限的东西，“只是对立方之一方”，“只是一特殊之物，与有限并立，而且以有限为其限制或界限，并不是应有的无限，并不是真正的无限，而只是有限”[11]。因而这样的无限的东西就可以叫做“坏的无限物或知性的无限物”[12]。

虽然知性把无限的东西和有限的东西这样地分离了，但是它分离两者的那个否定又同样使它们有了外在的，但也是本质的相互联系，因为这个否定就是两者的互为界限并因而构成它们各自的规定。在知性看来，无限的东西是对有限的东西的超越，依据这个规定，它就是有限的东西的否定；而有限的东西则是必须被超越的东西，依照这个规定，它就是在它自身那里的否定，而这否定就是无限。所以，无限的东西和有限的东西在它们自身里都包含有它们各自的他物的规定性，没有这个他物就没有它们自身，没有有限的东西就没有无限的东西，没有无

限的东西就没有有限的东西，为了建立和把握自身，它们每一个都必须同时在那里建立它的他物。“因为每一个在它那里，并且由于它的规定，都要建立自己的他物，所以它们是不可分的”[13]，但是知性并不把它们的这种不可分离性了解为它们的概念或本身，即了解为两者本身就是这样的互相包含的内在统一，而是把它歪曲为两个彼此绝对独立、分离、外在的定在，即某物和他物的外在联结或外在统一的关系。这就决定了这种不可分离性只能表现为作为两个独立存在物的有限的东西和无限的东西之间的外在的互相转化或过渡，即无限的东西只是直接出现在有限的东西那里，而与此同时有限的东西就直接消失不见了，或者说，有限的东西直接地为无限的东西所否定、所取代了，反之亦然。其详细的形态就是：有限的东西由于与无限的东西不可分离（或者说，知性本来把有限的东西看做持存的定在，现在又转而把它看做自身虚无的、暂时过渡的东西）而过渡到无限的东西，但这种超出有限，进入无限表现为一种外在的行动。而这个无限的东西又由于与有限的东西不可分离（或者说，知性本来是把无限的东西看做不包含定在的自在存在，现在又转而把它看做在自身那里有界限的东西），便发生界限，于是无限的东西消失，有限的东西出现，但新界限、新有限的东西之出现并不来自无限的东西本身，而是一种与之无关的外在事件。而这个有限的东西又待超出而进入无限，无限的东西又发生新界限而消失为有限的东西，如此递进，以至无限。

知性就停留在无限的东西和有限的东西“不可分离，同时又绝对互为他物”，“既否定自身，又否定其否定”的相互规定的这种外在表现上，把这种“到无限中的进展”认做最后的真理[14]。其实这种无限进展只是显示出了当前存在着无限和有限、两者的统一和两者的分离的矛盾，而没有把这两个矛盾的方面统一起来。它和前面那种“只是对立双方之一方”的无限一样是“坏的无限”，“知性的无限”，即“反思的无限”或“否定的无限”[15]。这种无限进展只不过是有限的东西的否定，而有限的东西依然重复发生，并没有被扬弃，它只是应当被扬弃。因此，“无限进展的无限性仍然带着有限物本身，因而是被界限的，并且本身也是有限的”[16]。而且这种到无限的进展也只是有限的东西和无限的东西使人厌倦的、老一套的交替，从来没有超出有限的范围，所以无限的东西依然是一个不可能达到的彼岸，而只是一个应当达到和肯定的东西。所以，“到无限的进展，其形象是一条直线”，直线是一个定在，有限的东西和无限的东西就在这条直线上反复交替地进行，但无限的东西是在这条直线两端的界跟上，因此，无论这条直

线延伸到多么远，无限的东西都是在直线所不在的地方，都是不可能达到的。
“不可能达到的东西便是不真；必须懂得这样的无限物是不真的。”[17]

有限化的无限的东西 verendlichtes Unendliches

指知性的、坏的无限的东西，乃是自身被降低为有限的无限的东西，而不是应有的、真的无限的东西。

知性把有限的东西和无限的东西的关系固定为质的不同，认为它们在规定中是分离的，甚至在它们的统一中也应当是各自分离的。知性这样就歪曲了两者统一的性质，把统一看做是两个各自独立、彼此分离、互相外在的东西的外在联结，由此产生的必然后果之一就是有限化了无限的东西。其实，有限的东西和无限的东西是内在联系，不可分离，即相互包含的，而这种不可分离性或互相包含就是它们的概念或自身：它们“每一个在自身那里都是统一，并且每一个都只是自身的扬弃”[18]。所以，它们两者的统一乃是无限的东西扬弃自身，否定其否定，回到自身的辩证运动，即无限的东西由于自己里面的有限性而扬弃自身为有限的东西，使之与它自身相对立，从而它自身作为对立的一方也成了自身有限的无限的东西，同时它又由于自己的无限的本性而扬弃对立双方各自的有限性，从而回到自身，成为了把有限的东西作为一个环节包含在自身内的真正肯定的无限的东西。

知性首先把有限的东西和无限的东西绝对对立起来，认为两者各自独立存在，互不相干，一个在这边，一个在那边，并宣称这样的无限的东西就是真理。知性没有意识到它在这样做时，实际上就是把它们两者外在地放在一起，使之发

生相互关系，而它却又认为它们没有关系。可是，只要仔细地考察这样对立的双方，就可以看到：“有限的东西应是被界限的东西，而它的界限就应是无限的东西。如果有限的东西被无限的东西所界限而站在一边，那么无限的东西本身也就是被界限的东西，它在有限的东西那里有一个界限，它是有限的东西所不是的那个东西，有一个那边，所以是一个有限的东西，被界限的东西。”[19] 知性这样提出来的无限的东西，只是“对立的双方之一方”，因而“只是一特殊之物，与有限并立，而且以有限为其限制或界限，并不是应有的无限，并不是真正的无限，而只是有限”[20]。所以，这样的无限“是有限化了的无限，它之出现，正是由于无限保持纯粹，远离有限，它只是有限化了”[21]。

当知性所坚持的无限是“对立双方之一方”被指明为虚妄后，知性就转而认为无限是一种反复不断地超出有限、进入无限的无限进展，而由于这种无限进展被规定为在它那里有与它不同的有限性，它就事实上被建立为有限的东西和无限的东西的统一。但是，在这种统一中，它们两者都依然保持原样而没有被扬弃，因而还是互相对立、各自分离的。无限的东西仍然被认为是统一中的自在存在，即作为有限性——一般规定性的否定，而有限的东西也仍然只是这个统一那里的规定性、界限。“但是这个界限是无限物的绝对的他物，是无限物的对立面；无限的规定，是自在存在本身，由于添加了这样的质，也就败坏了；无限物这样便成了有限化的无限物。”[22] 或者说，既然无限的东西被设定为与有限的东西的统一，那它就无论如何也不能保持统一外的原样，而不可避免地要遭受一些改变，这种改变就是“作为否定性的无限也在对方之前失掉其尖锐性了”[23]，即本身也有限化了。所以，“无限进展的无限性仍然带着有限物本身，因而是被界限的，并且本身是有限的”[24]。

无限化的有限的东西 Verunendlichtes Endliches

指知性的有限的东西，乃是自身独立的、持存的、肯定的，因而具有和无限的东西同等的价值和尊严的有限的东西。

知性把有限的东西和无限的东西的关系固定为质的不同，认为它们在规定中是分离的，并且是绝对分离的，即是说在它们两者的统一中也应当是各自分离的。这样，知性就歪曲了两者统一的性质，把统一看做是两个各自独立、彼此分离、互相外在的东西的外在的联结，由此产生的必然后果之一就是无限化了有限的东西。实际上有限的东西和无限的东西是内在联系，不可分离，互相包含的，而这种不可分离性或互相包含就是它们的概念或自身：它们“每一个在它自身那里都是统一，并且每一个都只是自身的扬弃”[25]。所以，所谓有限的东西和无限的东西的统一，从有限的东西方面说，就是有限的东西由于它自身里面的无限的本性而扬弃自身，否定之否定，而回到了无限的东西的辩证运动，运动的结果表明有限的东西乃是无限的东西自身内部的本质环节、构成因素或有机成分，而不是与无限的东西对立和并立的东西。

知性首先把有限的东西和无限的东西绝对地对立起来，认为两者各自独立存在，互不相干，一个在这边，一个在那边，并宣称这样的有限的东西才是真实的有限的东西。知性在这样做时，实际上是把它们两者外在地放在一起使之有了相互关系，而它却又认为它们之间没有关系。可是，只须对这样对立起来的双方作番考察就可看出：两者当中，“无限的东西是不被界限的，这样一来有限的东西也就是不被界限的了；而如果有限的东西不被界限，那它就与无限的东西没有差异，而是与它融合，与它在无限性里同一了”，就是说是和无限的东西等同的东西了[26]。或者说，有限的东西本来是以无限的东西为它的界限和自在存在的，而一旦它脱离无限的东西被提出来，那么“它就是自身关系，在这种关系中，它的相对性、依赖性、可消灭性都被去掉了；这就是它自己的同一的独立性和肯定，而这就应当是无限物”[27]。所以，在有限的东西和无限的东西的这种对立中：“有限在这边，无限在那边，前者属于现界，后者属于他界，于是有限就与无限一样被赋予同等的永久性和独立性的尊严了。”[28]

知性为了避免上述将有限的东西变成独立存在和绝对存在的后果，也承认有限的东西不是自在存在，没有独立性和绝对存在，而是一种自在虚无的或否定的东西，一种暂时过渡的东西，即不断重复地超出自身，到无限中进展的东西，因而在事实上承认了有限的东西与无限的东西的统一。在知性所说这种统一里，“有限似乎只是原样保留在那里，而并未明白说出有限是被扬弃了”[29]。这就是说，有限的东西在同无限的东西的统一中仍然是作为现实的定在而与无限的东西绝对对立，而这样一来，“有限物也可以超出它的价值，可以说是无限提高，因为有限物固然只是非自在存在，但是就这种统一而论，同样在它那里也有它的对立面；它将被建立为无限化了的有限物”[30]。这就是说，有限的东西既被设定为与无限的东西统一，那它无论如何也不能保持统一之外的原样，而必然要遭受一些变化，这种变化就是：它被“提高到它所不是的东西，并且由于与它的不消灭的，或不如说长久的规定对立，它就无限化了”[31]。事实上，在知性的无限进展中，有限的东西仍然重复发生，还是没有被扬弃，而只是应该被扬弃而已，就是说，它和无限的东西一样是肯定的、绝对的、永恒的存在了。可是，无限进展的有限的东西“只是由于无限的东西是一个与之对立的有限的东西而得到了一个无限的东西的形式”[32]，因而也就可以称之为“坏无限的”有限的东西[33]。

无限性，无限的东西 Unendlichkeit, Unendliches

逻辑学“存在”论中从分析“定在”发展出来的最高范畴，从“定在”向“自在存在”的过渡环节，指一切有限事物都具有的超出自身的存在、否定其质的限制的不受限制的本性和作为整体而不断地矛盾发展的过程。

1. 无限性是定在之建立为有限的东西并超出限制的本性的表现。

(1) 在应当中开始了无限性的概念。在一般某物那里，界限还不是限制，因而一般某物就还不是有限的东西。只有某物在自身中同时超出界限时，界限才是限制，而又只有当它是否定地对待界限的自在存在时，才超出界限。“某物在被规定为限制之时，就已经超出了限制。因为一种规定性、界限，只是在与它的一般他物，即它的不受限制之物对立时，才被规定为限制；一个限制的他物正是超出了限制的东西。”[34] 某物，作为自身反思的某物，它的自在存在（也就是它的规定）就不再是直接的自身联系或自身同一性，而是一种否定的自身联系或自身同一性，即它对作为他物、某物的非有或否定的界限是这样一种否定的关系：否定、扬弃它，把它包括到自身内来，作为自身内有区别的因素、环节而同它自身发生关系。自在存在对界限的这种否定关系就是应当，所谓应当就是超出界限、超越限制的意思。正是在这种否定关系中，即应当中，界限才不仅是界限本身，而且是限制。所谓限制就是界限作为某物的非有、否定或缺乏同时构成了某物的规定，自在存在的规定性，即其内在本质的东西。所以当某物把它的界限建立为限制，规定建立为应当时，它就不是一般某物，而是有限之物了。从应当与限制的内在关系可以看出，有限性的概念和无限性的概念是同时发生的。“在应当中，一般说来，有限性的概念开始了，从而对有限性的超越，即无限性也同时开始了。”[35]

(2) 无限性即是有限的东西所固有的扬弃自身、消灭并变为无限的东西的本性。有限的东西以互相否定和互相包含的应当和限制为环节，“所以有限物是自身矛盾：它扬弃自身，并且消灭”[36]。但它并不是消灭为无，因为有限的东西本身就是一个否定，它扬弃自身，就是一个否定之否定，因而是一个肯定。所以有限的东西并没有在消灭中消灭。它的结果首先表现为只是变成了另一个有限的东西，后者又同样消灭而过渡到另一个有限的东西，如此递进，以至无限。在这里，有限的东西之超出限制只是有限的超出，因而它始终还是在有限的范围之内。但对这个结果的理性考察却表明，有限的东西在消灭中并不是进到一个在它之外的另一个有限的东西，而是达到了它的自在存在，恢复了它的不受限制的，即无限的本性，与自身结合在一起了，或者说，回到了自身。这种自身联系或自身同一性，这种否定之否定，是肯定的存在，因而是有限的东西的他物，即无限

的东西。所以，“超出自身，否定其否定，变成无限，乃是有限物的本性”[37]。或者说，有限的东西“按照它的实体必须回到无限的东西”[38]。从正面来说就是：“无限性是有限的东西的肯定的规定，或者说，是它真正自在的东西。”[39]

(3)无限性是贯穿在一切有限的东西中的本质、灵魂和血液。有限的东西变为无限的东西，所以无限的东西并不是一种有限的东西之外或之上的现成的东西；同时有限的东西之变为无限的东西也不是外力的推动，而是由于它自己的不受限制的、无限的本性。所以，“这个单纯的无限性或绝对概念可以叫做生命的单纯本质、世界的灵魂、普遍的血液，它弥漫于一切事物中，它的行程不是任何差别或分裂所能阻碍或打断的，它本身毋宁就是一切差别并且是一切差别之扬弃，因此它自身像血脉似的跳动着但又没有运动，它自身震撼着，但又沉静不波”[40]。

2. 无限性的辩证发展。

(1)作为“一般无限的东西”的无限性。无限的东西是有限的东西超出自身并且消灭而变成的，所以它首先就被规定为“有限的东西的否定”，而由于有限的东西本身就是一个否定的东西，无限的东西作为对于否定的东西的否定，就是肯定的东西，存在。无限的东西“在简单规定中，是作为有限物之否定那样的肯定物”[41]。一般无限的东西的特点在于，它作为有限的东西的否定虽然明显地同有限性或限制性有关系，但在这里这种关系都是被否定了的，因为有限的东西在无限的东西里面消失了，没有了，它的存在只是假象，而只有无限的东西才存在。所以，一般无限的东西高出于一切限制之上，是真正的、惟一的、绝对的存在，是更深刻的变易，因而可以看做是对于绝对的一个新的、比存在和变易更高的界说。但是，既然在这种无限的东西里不包含有限的东西，去掉了一切同有限性或限制性的关系，那么它就是一个没有任何规定性的抽象的东西了。“有限的东西消失在无限的东西里，而它的本性就是把这个无限的东西建立为它的真理；

但这样变成起来的无限的东西本身起初只是抽象的无限的东西，只被否定地规定为非有限的东西。”[42]这种抽象的无限的东西也就是“否定的、无规定的无限的东西”[43]。换言之，一般无限的东西只是一种抽象的肯定的东西，还不是作为否定之否定那样的肯定的东西，因而还不是真实的东西。为了成为真正的否定之否定，它必须首先扬弃自身而产生出有限的东西，使之与自身对立起来，然后扬弃这种对立，使被扬弃的有限的东西回到无限的东西里来。这就是无限的东西的辩证发展进程：“在无限的东西里，首先是肯定，第二是分化，第三才是肯定作为否定之否定，从而作为真实的东西出现。”[44]

(2)“有限的东西和无限的东西的互相规定”中的无限性。一般无限的东西在自身里面并不具有作为它自身的有限的东西，它因而就仍然是一个与有限的东西对立的他物，所以它本身“便带着与有限物的对立”[45]。知性的反思觉察到了这种对立，就进而把无限的东西和有限的东西对立起来加以规定，认为两者的关系是在质上互相对立的他物关系，即“仅仅是互为他物”的关系[46]或“每一方都被规定为他物的他物”的“本质的对立”关系[47]。在这种关系中，无限的东西只是有限的东西的否定，有限的东西也只是无限的东西的否定，两者各自对立、彼此分离、互相外在。而当知性把有限的东西仍然看做是存在着的存在、有规定性的存在、现实的定在时，作为其否定或他物的无限的东西就只能是无规定的虚空、空洞的自在存在、现实定在的彼岸，即彼岸的定在或自在存在了：一个在这边，一个在那边，一个是属于此岸的定在，一个是属于彼岸的定在或自在存在。在这种情况下，这种在质上同有限的东西分离的无限的东西“只是对立双方之一方”，“只是一特殊之物，与有限并立，而且以有限为其限制或界限，并不是应有的无限，并不是真正的无限，而只是有限”[48]。这样的无限的东西“便可以叫做坏的无限物，或知性的无限物”[49]。

但是，知性在把无限的东西和有限的东西这样对立起来时，实际上也就同时使两者发生了相互关系：两者互为界限，谁也离不开谁——有限的东西没有无限的东西作它的界限，就没有它自己，反之亦然。不过知性并不把它们的不可分离性了解为它们的概念或本质，即了解为两者本身就是这样的、互相包含的内在统一，而是了解为两个彼此独立、分离、外在的定在的外在统一关系。这种关系因

而表现为两个独立物的相互外在过渡，即无限的东西只是直接出现在有限的东西那里，而与此同时有限的东西就直接消失不见了，或者说有限的东西直接为无限的东西否定了，反之亦然。其详细形态就是：知性本来把有限的东西看做持存的定在，现在又转而把它看做自身虚无的、暂时过渡的东西，因而从有限的东西过渡到无限的东西，但这种超出有限，进入无限是一种外在的行动。而这个无限的东西本来是被知性看做不包含定在的、空虚的自在存在，现在知性又转而把它看做在自身那里有界限的东西，因而从无限的东西过渡到有限的东西，即无限的东西消失，有限的东西出现，但这种界限的发生、有限的东西的出现也是一种与无限的东西自身无关的外在事件。而这个有限的东西又待超出而进入无限，无限的东西又发生新界限而消失为有限的东西，如此递进，以至无限。

知性就停留在有限的东西和无限的东西“不可分离，同时又绝对互为他物”，“既否定自身、又否定其否定”的相互规定的外在表现上，把这种“到无限中的进展认做最后的真理。”[50] 其实，这种无限进展只是显示出了当前存在着有限和无限、两者的统一和分离的矛盾，而没有解决矛盾。它和前面那种“只是对立双方之一方”的无限一样是坏的、知性的无限，即“反思的无限”或“否定的无限”[51]。因为这种无限进展只不过是有限的东西的否定，而有限的东西依然重复发生，并没有被扬弃，它只是应当被扬弃而已。所以，“无限进展的无限性仍然带着有限物本身，因而被界限的，并且本身也是有限的”[52]。这种无限进展只是有限的东西和无限的东西的令人厌倦的、老一套的反复交替，从来也没有超出过有限的范围，所以无限的东西依然是一个不可达到的彼岸，而只是一个应当达到和肯定的东西而已。“不可达到的东西便是不真，必须懂得这样的无限物是不真的”[53]。

(3)“肯定的无限性。”无限进展本身是有限的，“这样，它在事实上就被建立为有限物和无限物的统一”[54]。但知性不能正确理解，反而歪曲了这个统一，因为它把两者的关系固定为质的不同，坚持它们在统一中也各自独立，永久不变，从而陷入了有限的东西不可能扬弃，无限的东西不可能达到的坏的无限性。

其实，有限的东西和无限的东西都不是独立自为的，而是“每一个中都包含着他物的规定性”，“都以它的他物包括在自身之内作为自己的环节”，所以“每一个在自己本身那里都是统一”，即它和它的他物的统一[55]。这个统一因而不是两个各自独立、互不相容的东西的外在联结，而是自身就有的内在联系的统一。这个统一把它们两者都建立为被否定的东西，所以“在统一中，它们就失去了质的本性”[56]。这就是说，根本没有一个无限的东西，它原来只是无限的东西，后来又变成了有限的东西，而是它本身既是有限，又是无限；同样地，有限的东西本身也既是无限，又是有限。它们的“这种不可分离性就是它们的概念”[57]。它们在它们的概念，即规定的统一中，仍然是有区别的，但“这种区别不是放任它们各自分离而独立，而是使它们在统一中作为观念物。这种无限物与有限物的统一及其区别，与有限和无限一样，都同样是不可分离的”[58]。

既然有限的东西和无限的东西都在自身里包含有自身的他物，所以它们在无限进展中“每一个都只是自身的扬弃”[59]，即自身的否定，而不是为外来的力量所否定。有限的东西是它里面的无限本性使它扬弃自身而为无限的东西，同样地，无限的东西也是由于它里面的有限性使它扬弃自身而为有限的东西，即“把自身建立为有限的东西”[60]。

在无限进展中，有限的东西和无限的东西的自身否定都不是单纯的否定，而是否定之否定，就是说，不是经过否定而过渡到自身之外的他物，而是通过对否定物的否定而达到自身的肯定，即“在他物中即是在自己中”，或者从过程方面来说就是“在他物中返回到自身”[61]。这样，“有限物和无限物两者都是由否定而转回到自身的运动；它们自身只是中介，两者的肯定都包含着两者的否定——所以它们是结果，因而也就不是它们在开始时的规定中所是的东西”[62]。有限的东西就是扬弃（否定）自身的限制性（否定物）而恢复自己的无限的本性（回到自身）的辩证运动（中介），而它作为否定之否定的结果就不仅仅是“此岸的定在”，而是作为“无限的东西的本质环节”那样的有限的东西了。无限的东西就是扬弃（否定）自身的彼岸性（否定物）而回到自身的辩证运动（中介），而它作为否定之

否定的结果，就不再是彼岸的定在或自在存在，而是把有限的东西作为扬弃了的東西、作为环节包含在自身内的，因而是作为定在的无限的东西了。

所以，有限的东西和无限的东西在无限进展中都只是作为整体的环节出现的。作为环节它们是有区别的，但它们每一个又都同样只是另一个环节的环节，因而它们就不是彼此分离地出现或仅仅是前后相随、反复交替地出现，而是构成了一个有机进展的整体。“由于有限物和无限物两者自身都是进展的环节，它们便同是有限物；由于它们同在进展中和结果中被否定，所以这个结果是两者的有限性的否定，真正可以叫做无限物。”[63] 这个无限的东西不再是有限的东西在其中消失了的一般无限的东西，也不再是同有限的东西片面对立的、作为“那两个环节之一”的知性的无限的东西，而是“在其中无限物自身和它的他物两者都只是环节”的无限的东西。这样的无限的东西既是无限又是有限，既是当前现有的，本身也是过程，因而是“真的无限”即“理性的无限”[64]。

3. 无限性是包括一切有限的东西在内的整体、现实的存在和不断矛盾发展的过程。

(1) 无限性是包括一切有限的东西在内的整体。真的无限的东西是不受限制的东西，但不是由于有限的东西消灭了，也不是由于与有限的东西片面对立，而是由于扬弃了有限的东西，把它从外在的限制它的东西变成了它自身内部的不可分割的构成环节、有机因素或内在成分，从而就没有在它之外的他物来限制它了。所以，真的无限的东西就是一个包括一切有限的东西的整体。“真的无限性是那种不同有限的东西片面对立，而把它作为一个环节包含在自身内的无限性。”[65]“真的无限性是无限的东西和有限的东西两者的统一。这两个环节一起才构成无限的东西的本性及其真正的同一性；这个整体才是无限的东西的概念。”[66]“真正的无限性是自身反思 (Reflektion in sich)”[67]。

(2) 无限性是本质上进一步规定的变易。真的无限的东西不能概括为知性所理解的有限的东西和无限的东西的抽象的、不动的统一，因为就它的两个环节来说，“有限的东西不是存在着的存在，无限的东西也不是固定不变的，这些规定都只是过程的环节”[68]。所以，真的无限的东西和它的两个环节一样本质上只是变易，不过在环节上有了进一步的规定。变易最初以抽象的存在和无为规定，作为定在的变化则以某物和他物为规定，“现在作为无限物，便以有限物和无限物为它的规定。这两者本身都是正在变(易)的东西”[69]。这个变易的过程也就是无限的东西由于内在矛盾而把自身建立为有限的东西，使它与自身相对立，同时又扬弃这种对立，即一方面扬弃有限的东西本身的有限性，一方面扬弃它自身作为有限的无限的东西所具有的有限性，从而回到自身，即达到真正肯定的无限的东西这样一个否定之否定的过程，而这个过程也即是有限的东西的产生(无限的东西限制自身，向对立面转化为有限的东西)和消逝(有限的东西的无限的本性使之超出自身，向对立面转化，回到无限的东西)的不断矛盾发展的过程。

(3) 无限性是当前现有的东西，其形象是一个圆。真的无限的东西作为“转回到自身的存在”，是自身关系，是存在；作为包含有一般否定的存在，也就包含有规定性，就是定在；而这个否定本质上是否定之否定，是自身与自身联系的否定，因而是自身内部包含有区别的存在，即存在与定在相统一的自为存在。所以“真正的无限的东西具有现实性和现在性”[70]，“它有，并且实有，现在有，当前有”[71]。真的无限的东西作为定在，是否定之否定，是自为存在，所以比起与否定直接对立的单纯肯定的现实性来说，“是较高意义的现实性”[72]。所以，“返回到自身的真的无限，其形象是一个圆。它是一条达到了自身的线，是封闭的，完全现在的，没有起点和终点”[73]。与此相反，坏的无限的东西只是不可能达到的彼岸，因为它是对现实定在的简单否定，其中没有肯定的定在。所以，“到无限的进展，其形象是一条直线”，无限的东西在这条直线两端的界限上，无论直线延伸多么远，无限的东西都是在直线所不在的地方[74]。

质的无限 qualitative Unendlichkeit

指一切有限的东西都具有超出自身的质的规定性的限制而向对立面飞跃的不受限制的本性和不断矛盾发展的过程。

“定在”把自己建立为有限的东西并超出限制，就发生了无限性的概念。定在是有规定性的存在，而此规定性与存在直接同一，作为这种直接的、存在着的规定性就是质。有此质的规定性就有某物的存在，此质的规定性消失，某物也就消失。所以质的规定性是直接的、肯定的，不是建立起来在它那里就有否定和他物。但一切规定性的基础都是否定，因此质的规定性本质上就是一个否定、一个界限，而它与它的否定的关系则是与在它之外的一个它的他物的关系。有限的东西作为有限的“某物”与之对立的他物是一个别的有限的“某物”。但有限的东西作为有限的东西与之对立的他物就不是一个别的有限的东西，而是一个在质上与之不同的、对立的他物，因而是作为一个作为一般质的规定性，即有限性之否定的他物，即无限的东西。知性把有限的东西看做是肯定的东西，是存在着的规定性、质的定在、现实的东西，那么与它处于他物关系中的无限的东西，作为有限的东西的否定或无，就被看做是无规定的虚空、定在的彼岸、非现实的东西或只有否定规定性的存在了。知性坚持有限的东西和无限的东西有质的不同，因而认为它们是彼此分离、相互外在、互不包含的。但是，另一方面，知性也承认有限的东西和无限的东西又是互为界限，因而又是相互联系、不可分离、彼此统一的。虽然如此，知性仍然坚持它们在统一中也依然是彼此分离的。知性不理解它们的统一或相互关系是一种彼此互相包含的、内在联系的统一，因而是“只在自在中，即它们的概念中”[75]。这就是说，这种统一是作为它们两者的本性而隐藏在它们的质的异在，即两者在质上分离的形态中，在那里起着使它们统一起来的内在根据的作用。这种情况就决定了它们的内在统一性或不可分离性在定在范围内的表现形式，是从有限的东西到无限的东西和从无限的东西到有限的东西的直接过渡的形式，即无限的东西在有限的东西那里直接发生、出现或迸发出来，而与此同时有限的东西就直接地消失了，反之亦然。换句话说，有限的东西不是直接地自己连续到无限的东西里，而是超出自身，扬弃自身，否定其否定，即否定其质

的规定性的限制，并且消灭，变成无限的东西。

正是在上面这点上，质的无限不同于量的无限。量的有限，即定量和量的无限之间，也有质的对立，即有一个不是量的区别的环节。但是，在定量那里，彼此分离的有限和无限，“每一个都已经在自身那里有了另一个环节”[76]。定量一方面是有限的，因为它有界限；另一方面，由于量的连续性，定量那里的界限又不是界限，或者说，界限就已经同时把自己推移到了彼岸里，定量因而又是无限的。“在量的东西那里，界限在它自身那里就自己连续到它的彼岸里，所以反过来，量的无限的东西也是被建立起来在它自己那里具有定量，即它的他物。”[77] 所以，定量是与它的彼岸，即量的无限的东西一起在连续中，换句话说：“量的无限性，就其规定性说，已经是定量的连续性，是定量超出自己的一种连续性。”反之，“质的无限，像在定在中那样，曾经是从有限中迸发出来的无限，是此岸在其彼岸中的直接过渡和消失”[78]。

如果质的无限只停留在互相转化的有限的东西和无限的东西的不断反复的交替出现上，那就是坏的质的无限。如果有限的东西和无限的东西都只是进展的环节，它们的互相过渡构成了一个有机进展的整体：有限的东西在向无限的东西的过渡中扬弃了自己的有限性（否定其否定）而恢复了它的无限的东西的本性，即作为无限的东西自身的本质的构成环节；而无限的东西则在向有限的东西的过渡中扬弃了自己的彼岸性（否定其否定）而成为把有限的东西作为扬弃了的东西，即作为自己的本质的构成环节而包含在自身内的无限的统一体，那就是真的质的无限。

自为存在 观念（理想）性

定在自身经过无限性而达到的自为存在是规定性 (质) 范围的第三个组成部分，它是存在和定在的统一，是存在的否定之否定。“自为存在”，就它把否定它自己的他物包含于自身之内，因而是以一个以它自身和它的否定物作为两个内在的观念的环节的统一体而言，即是“观念性”；而那被扬弃而包含在自为存在中的他物，就它作为后者的构成环节、组成要素或有机成分而言，则只有一种特定的存在，即为自为存在的存在，这就是“为一之有”。从这以后，经过一与多、吸引与排斥，存在的运动就越出了质的范围而过渡到量的范围去了。下面就按这样的顺序来解释上述三个相关的术语。

自为存在 Fürsichsein

逻辑学“存在”论中的基本范畴，“质”发展的最高阶段，从质到量的过渡环节，“存在”和“定在”的统一，指一切特定的事物都具有否定其否定、发展成为一个某物和他物内在联系的、独立自存的有机整体的特性。

1. 自为存在是作为否定之否定的、回到了自身的存在。

开始的存在是无规定性、无区别、无关系的纯存在，是直接性或抽象的自身关系。定在是有规定性或否定性的存在，是被规定为“是此”而“非彼”的特定的存在，即是有“此”和“彼”的外在区别和关系的存在，因而是对纯存在的直接的否定。某物作为一个被规定为是“此物”而不是“彼物”的特定存在，第一是有限的，因为它只有在同他物的联系中才有其存在，其存在受到这个他物的限制；第二是变化的，因为它既是某物本身，又潜在地是它的他物，这种内在矛盾使之不

断超出自身，变为他物。在某物的这种变化中，作为其一般性质的外在定在扬弃了，从而变化本身也扬弃了。这就是说，变化的结果不再是同他物联系的、向他物过渡的某物，而是这样的某物：它扬弃（否定）了它的他物（否定物），把它作为自己的构成环节、组成要素或有机成分而包含在自身之内，从而把它同他物的外在的区别和关系变成了包含在自身之内的内在的区别和关系，而它同他物的关系就成为了自己同自己的关系，即自身关系。这种通过否定之否定而恢复起来的自身关系或自身同一性是对定在的否定，是向存在的回复，是存在作为否定之否定的恢复，不是回到了纯存在，而是经过了建立他物，排斥他物，把他物包含于自身内，从而摆脱了对他物的联系和向他物过渡的自为存在了。“在一般性质通过变化而扬弃自己时，变化本身也扬弃了自己。存在因而回到了它自身，并把他物从自身那里排斥了。存在是自为的。”[①]“变化在其结果里表明其自身是与别物不相联系的，而且是不过渡到他物的自为存在。”[②]“所以存在作为否定之否定，就恢复了它的肯定性，而成为自为存在。”[③]

2. 自为存在是完成了的质，是存在和定在的统一。

自为存在作为存在之否定的否定，是完成了的质或质的存在。质的基本规定是存在和直接性，质的本身就是与存在直接同一的规定性，在直接性中质是自身关系。但是，质本身只有相对于否定性，即异在或他物而言才是现实性。所以，在纯存在中，质只是潜在，而只有在定在中，它才作为直接的、存在着的规定性，即现实性出现。这是因为质总是相对于他物而言的东西，是区别于他物的东西，是只能存在于同他物的关系中的东西，因而是间接性的东西。质的这种间接性、对他物的关系是同质的直接性、自身关系相矛盾的。这种矛盾在定在中展开了，而只能在自为存在中得到解决，即质才从直接的自身统一提高成为既是直接的又是间接的，因而是以自身为中介的真正的统一，从而成为完成了的质。既然如此，自为存在本身就必须是存在和定在的统一。“自为存在是完成了的质，既是完成了的质，故包含存在和定在于自身内，为其被扬弃了的理想的环节。”[④] 自为存在作为存在，是无规定性的单纯的自身关系，是直接性，不过与纯存在不同，这是以转回到自身的否定之否定为中介的直接性，就是说，规定性、界限、他物等在这个存在中被建立为被扬弃了的東西。自为存在作为定在，它是有

规定性的，是同他物相区别、联系的东西，是间接性，不过它的规定性又不同于“定在”的规定性。定在的规定性是某物与他物处于外在区别的关系中的“有限的规定性”（它使某物是“此物”而非“彼物”），自为存在的规定性则是把某物与他物的区别作为扬弃了的而包含在自身之内的“无限的规定性”（它使某物只同它自身相区别、同它自身在一起、回到自身）。“规定性作为某物自身那里具有的内在差异性，就是某物在其区别中只是与它自己相联系，或者说，某物是自为的。”
[⑤]

3. 自为存在是无限的存在、绝对规定了的的存在。

定在是有限的存在，是有某物和他物的区别的存在。所以，就自为存在作为完成了的质是把定在作为环节包含在自身内的而言，自为存在和真正无限的东西就是一回事。因为“真正的无限性是那种不与有限的东西片面对立，而是把有限的东西作为一个环节包含在自身内的无限性”[⑥]。或者，就自为存在之为某物和他物的关系即是自己同自己的关系的那样的某物而言，它和真正无限的东西也是同一个东西：“当某物过渡到别物时，只是和它自己在一起罢了。而这种在过渡中、在别物中达到的自我联系，就是真正的无限。”[⑦]所以，自为存在是“无限的存在”[⑧]。自为存在作为真正无限的东西，由于已经把他物作为扬弃了的而包含在自身内，从而摆脱了对他物的联系，所以它不为他物所规定（决定、限制），而是自己规定自己，即“自身规定”[⑨]。规定即是否定，自身规定即是自身否定，把自身建立为自己的否定物、对立物即他物。但在真正无限的东西，即自为存在里，否定本质上就是否定之否定，所以这种自身规定就不是过渡到他物，而是通过自身的扬弃即否定而回到自身，达到自身关系。由于这样的“自身规定”作为建立起来的否定之否定是一个起点与终点相同一的，或者说没有起点和终点的、自身封闭的圆圈，它就是“无限的进行自身规定”[⑩]，而作为自身的否定的他物就是“无限地回归到自身”，即“回到自为存在的无限的统一中去”[11]，就对他物的关系即是对自身的关系看，这种自身关系就是“无限的（即作为否定之否定建立起来的）自身关系”[12]。既然作为自为存在的环节的定在、他物、否定的东西或规定性与作为存在、自身关系、肯定的东西的自为存在自身达到了这样的同一（均等），自为存在也就是“绝对被规定了的的存在”。“由于有限

中的否定过渡到无限，过渡到建立起来的否定之否定，这样否定便是自身关系，在它本身那里也就与有均等了——即绝对被规定了。”[13]

4. 自为存在是自身联系的否定的东西，是一。

自为存在就其为存在而言是自身联系，直接性。但是，这个直接性是以进行否定，即进行自身规定为基础的，而这个否定首先就是否定自身为他物，从而有了自身与他物的区别，复否定这个他物，把它作为自身的有机构成因素包含在自身内，从而回到自身，达到自己与自己结合的自身关系。由于这种自身联系的否定的东西被建立为直接性，它就是自为存在着的東西，就是一。这是因为既然自为存在已把他物排斥而包含在自身之内，在它之外就再没有它必须与之联系或区别的他物了，或者说，在它之外就再没有他物与之并立、对抗的了，它是自己与自己联系，自己同自己在一起，换句话说，它是一个独立自存的整体，而这就是说它是一。“自为存在是一，这个一只与自己联系，对他物是排斥的态度。”[14]而就自为存在是存在和定在的统一看，则可以说：“自为存在是在一里建立起来的存在和定在的统一体，是对他物的关系和自身关系的绝对联合。”[15]

5. 自为存在即是观念性。

定在是由质而规定为是“此物”而不是“彼物”的特定存在，它相对于它的否定，即他物而言，就被表述为“实在性”。在这里，实在性与否定对立，是单纯的、直接的肯定的东西。自为存在则不同，它是把否定，即他物包括于自身内作为自己的一个环节，而这样一来它也就把它自己降低为一个环节而与这个作为环节的他物对立起来，使它们成为自身内两个彼此既互相区别，又互相包含的观念的环节，而它自身又是这两个环节构成的统一体。自为存在作为这样的统一体，它所包含的否定的东西是否定之否定，因而是真正的肯定的东西，并因此而与有

限定在的实在性相对立，而被认为是观念性。“自为存在就其规定为自身关系是由于他物是它之内的被扬弃的东西而言，就是观念性。”[16] 实在性和观念性并不是彼此外在、互相并列的两个范畴。有限定在的实在性只是与否定片面对立的肯定的东西，本身并不是真正肯定的东西，并不是真理，它的真理是它和它的他物的统一，即以它自身和它的他物为内在的、观念的环节的统一，而这个统一就是观念性。但这个观念性并不是外来的、凭空出现的东西，而是实在性之建立为它潜在是的东西，就是说，实在性是潜在的观念性，它由于内在矛盾而必然扬弃自身、回到自身，发展为它和他物的统一，从而证明自己是观念性。

6. 自为存在的辩证发展及其扬弃自身为量。

自为存在是一，这个一就是自为存在对它自身的单纯关系。但是，自为存在是把某物和他物的区别包含在自身中的，就此而言，这个一中就包含有多，即一中有多个。而所谓多就是多个的一，即多中有一。一与多是互相对立，又互相统一的。按照普通的观点，多就其直接性来看似乎是现成的，而一似乎只是多中之一。可是，从思辨概念的角度看，一是根本，多是一建立起来的。因为自为存在作为一是否定的东西的自身关系，这种关系也就是一种否定的关系，即把自身作为一个他物而加以否定的关系，在这里，也就是“一”把自己和自己区别开来，把一当做他物从自身排斥出去，即从一那里排斥出去，而这样就是许多一的建立。“因此，‘一’显得是一个纯全自己与自己不相融、自己反抗自己的东西，而它自己所竭力设定的，即是多。”[17] 而多中的每一个一，既然本身都是一，因此都互相排斥。一建立自身为多，这就是排斥（斥力）的过程。另一方面，多个的一互相排斥也就是它们互相否定，但是这种互相排斥、互相否定的本身又即是它们的“互相联系”，也就是一与一，即与其自身相联系，从而多也就合而为一。这种从多回到一的过程即是吸引（引力）的过程。排斥与吸引是互相对立的，但又是同一的，不可分离的，互为前提的。“自为存在是一，这个一只与自己联系，对他物是排斥的关系”，而“这种排斥同时是一种对他物的关系，因而同时是吸引的关系。没有吸引就没有排斥，反之亦然”[18]。自为存在在作为“一”在从一到多的变易过程和从多到一的相反方向的变易过程里达到了自身发展的顶点和完成，因而扬弃自身，过渡到了量。“自为存在最后表明在其发展过程的两个方面（斥

力与引力)里扬弃其自己本身,因而在其全部发展阶段里扬弃其质。但这被扬弃了的质既非一抽象的无,也非一同样抽象而且无任何规定性的‘存在’,而只是中立于任何规定性的存在”,即量[19]。质的规定性离不开某物和他物的区别,它在“一”里充分达到其自在自为的特定存在,这里因为“一是自为存在着的東西,这个东西绝对地区别于别的東西。但是,既然这个区别,即排斥由于吸引而扬弃自身,区别就被建立为扬弃了的区别,并因而过渡到另一个规定——量”[20]。

7. 自为存在在哲学史上是一个“伟大的原则”。

逻辑的东西与历史的东西是一致的。古希腊留基波和德谟克利特所创造的原子论哲学就相当于逻辑学中的“自为存在”的阶段。原子论哲学的原子是一个独立的整体,就此而言,就达到了一、自为存在的原则;但由于原子有无限的多,所以原子论“哲学的原则就是在‘多’的形式中的自为存在”[21]。“‘自为存在’是一个伟大的原则”,是从巴门尼德的“存在”(抽象的普遍性)和赫拉克利特的“变易”(存在和无在互相过渡即变易中都被建立为被否定了的东西)向前进展的必然的“进程”。这个原则在原子论哲学里虽然还很抽象、贫乏,但重要的是在它里面已经提出了一与“存在”、“统一”的对立,或个体性、主体性与普遍性的对立,而“这个原则是在一切事物中都涉及的,此其所以是伟大的规定”[22]。原子论哲学的主要缺点是:“原子论没有观念性的概念;原子论不把一看做是这样的东西,即在它本身中兼有自为存在和为它存在两个环节,也就是观念的东西,而只把一看做简单枯燥的自为存在着的東西”[23]。而这正是原子论哲学只把原子间的联系看做是“单纯偶然的”,而不是看做基于这些原子(即多个的一)本身的根本原因。

观念性 (理想性) Idealität

指一切特定的事物都具有扬弃他物、把他物包含在自身内，成为一个以它自身和它的他物为构成环节的统一体的特性。

1. 观念性是实在性 (Realität) 的真理。

定在由于质的规定性而被规定为是“此物”而不是“彼物”的特定的存在（某物），它作为直接的、存在着的规定性（质本身），即作为“此物”，相对于它的否定，即“他物”而言，就是实在性。他物就其自身而言也是定在、质、某物，它作为“此物”相对于他物（前一个某物）而言，也是实在性。因此定在就被表述为实在性。实在性作为从存在、肯定方面来理解的定在或质，是一种与否定直接对立的、单纯的、片面的肯定，具有直接性、外在性和有限性。因此实在性或实在的定在本身并不是真正肯定的东西，并不是真理，而是要被扬弃的东西。定在的扬弃即是自为存在，即不是同他物片面对立的某物，而是把他物或否定扬弃了，作为环节而包含在自身中的某物，这样的某物是某物和他物的统一，即把某物和他物作为两个彼此区别但又互相包含的观念的环节而包含在自身内的统一。这个统一是某物和他物，即定在的根据和说明，是它们的本来面目或真相之建立，或者从反面来说，某物和他物，定在，如果孤立起来就没有真理。所以，这个统一，即自为存在就被认为是观念性。“自为存在就其规定为自身关系是由于他物是它之内的被扬弃的东西而言，就是观念性。”[24]但是，正如定在和自为存在一样，实在性和观念性也不是一对彼此外在、互相并列的范畴。观念性就其本质而言乃是实在性的真理，作为实在性的某物必然发展为作为观念性的某物和他物的统一，实在性即是潜在的观念性；而观念性也只有作为实在的某物的观念才有内容。“观念性并不是实在性之外或在实在性之旁的某种东西，反之，观念性的本质即显然在于作为实在性的真理。这就是说，若将实在性的潜在性加以明显发挥，便可证明实在性本身即是观念性……惟有当观念性是某物的观念性时，则这种观念性才有内容或意义，但这种某物并不仅是一不确定的此物或彼物，而是被确认为具有实在性的特定的存在。这种定在，如果孤立起来，并不具有真理。”[25]

2. 观念性是有限事物自身具有的否定性，是无限性的质。

有限事物作为具有实在性的定在是同他物，即否定的东西相对立的肯定的东西，因而是片面的肯定的东西。但是，有限事物作为实在的定在并不是没有否定性的，否则它就不是一个被规定的东西，因而不是一个实在的定在或某物了，只不过对实在性是存在着的、肯定的东西的强调掩盖了它具有的否定性罢了，或者说，否定性是隐藏在实在性中的。事实上，正是有限的某物中隐藏的这种否定性首先被建立为界限，才使某物成为某物而和一个他物对立，受到他物的限制（否定）。这个他物作为某物的异在即是某物自己的否定性，界限之被建立为一个与某物对立的、否定性形式中的定在，即他物。这是第一次否定。某物自身具有的否定性的进一步发展，就是否定界限、他物，即否定第一次否定，从而把这个他物、它的异在扬弃而包含在自身内，作为自己的本质的环节或有机的构成要素。有限的某物由于否定其否定，就在过渡为他物时而是只和自己在一起，在他物中达到自身联系，或者从过程说，就是在他物里回到自身，即回到无限的东西，表明自身之为无限的东西的本质环节的真面目。某物自身具有的这种否定性是否定之否定，是“绝对的否定性”，因而是真正的肯定。于是，这样的否定性自身就与那个有限定在的实在性相对立，“便被规定为观念性”[26]。一切有限事物的质都是规定它是“此物”而不是“彼物”，而这也恰好就是质或定在被表述为实在性的原因。真正的无限的东西是把有限的东西作为环节而包含在自身内的，因而也是有规定性的，或者说，作为定在也是有质的，但它的质不能是“定在”的那种有限的规定性，而是无限的规定性，即使定在通过自身的扬弃而回到自身，把自己作为建立起来了的否定之否定的规定性，而这也就是某物自身具有的那种绝对的否定性，即观念性。就此而言，观念性主要就是指有限事物本身是一个扬弃有限（否定其否定）回到无限的变易的过程，即从同他物片面对立的某物到某物与他物的统一的过渡。正是在这种意义上，“观念性可以叫做无限性的质”[27]。或者说，“观念性和无限性是同一个东西，或观念性是无限性的肯定的、反思的、确定的表述”[28]。

3. 观念性是一个具体的整体。

观念性是某物把他物作为观念的环节包含在自身之内的某物和他物的统一，即自为存在。在这里，观念性首先属于被扬弃的、作为观念的环节，即观念的东西的他物；而他物在其中被扬弃的那个某物则可以相反地认为是实在的东西，它是同观念的东西相对立的另一个环节。但是，这个实在的东西不能理解为仍然是原来那个与他对立的某物，它由于把他物扬弃地包含在自身之内自己也成了被扬弃的东西，即成了一个观念的环节——观念的东西。这两个环节——一个是包含他物、定在于自身的某物，即自为存在本身，也即是“一”；一个是被扬弃而包含在某物即自为存在的他物、定在，它现在是“为它（自为存在）存在”，即“为一之有”——并不是观念性的不同意义，而是观念性的“本质的、不可分的环节”[29]。或者说，自为存在作为异在、他物的扬弃，它与自己的关系就是同扬弃了的他物（这个他物应该为它的，应该是它里面的环节）的关系，而被扬弃的他物（它本身就应该为自为存在中的环节）之在自为存在（作为被扬弃的他物）里也就是在自身里，与自己联系，回到了自身。这样，两个环节就是同一的，也就是说，“都只是为一的，并且只当做一”[30]。所以，观念性就必须看做是这两个环节或规定的这种同一性，即是说，观念性是一，它既是理想的东西，又是实在的东西，是它们两者的具体的统一的整体。观念的东西也即是无限的东西，在这里必须注意到在它那里表现出来的“双重性，即一方面观念的东西是具体的东西，真实存在的东西，另一方面观念的东西的环节也同样是观念的东西，即在观念的东西里被扬弃的东西，事实上只有一个具体的整体，环节与整体不可分”[31]。

4. 观念性是精神的本质的特殊规定性。

观念性是一切有限的东西都有的特性，但它只是在精神那里才达到它的完成。精神的观念性是精神之为精神的本质所在。因为精神作为理念发展的最高阶

段并不是自然界现成的东西，而是它自己活动的结果。精神的一切活动都无非是把外在性（一切外在的事物）引回到内存性，即精神自身中来的不同方式，这种引回也就是精神对外在事物的观念化或同化。精神只有通过这种对外在事物的引回、观念化或同化的活动才成为精神，并且才是精神。“这种属于精神的概念的对于外在性的扬弃就是我们叫做精神的观念性的东西。”[32]

精神的观念性就是扬弃或否定一切外在的东西（外在的存在，空间性的东西、时间性的东西、物质性的东西、互相外在的东西，一切自然的、社会的和精神的东西），把它们包含在自身内来，作为它自身的环节。而所有这一切外在的东西都是理念，即精神自身的异化或外在化，即异在。这样，精神对这一切外在的东西的观念化，把它们引回到精神里来，实际上就是理念、精神之回到自身。所以，“必须把观念化，就是说，理念的异在的扬弃，理念从它的他物向自身的回复和回到了自身，称为精神的概念的特殊规定性”[33]。正因为精神对外在的东西的扬弃是回到自身的否定之否定，所以它并不是把外在的东西否定为无，而是舍弃了它们的外在性，把它们作为环节保存下来了。“观念性是实在的东西的否定，但这实在的东西却同时被保存起来了，实际的被保持下来了，虽然它并不实存。”[34]

精神扬弃外在的东西，并不是让它们作为实在的定在的样子，即彼此外在、各自独立、互相分离的样子进入精神之内，而是对它们进行观念化，即按照理念的方式来改变它们，使它们失去各自的独立性，而处于“观念性的关系”里，即达到内在联系、互相包含的对立的同一性或多样性的同一性，即结成一个有内在必然性的有机整体。这种观念化的工作，精神在感觉、表象中就已开始了，但只有在思维、理解中才达到完成。在表象中，各种形态虽然已经有了相互联系，但仍保持各自的独立性；这种情况到了思维中才根本改变，因为“与此相反，在思维中这些形态的关系是观念性的关系”[35]。

5. 有限事物的观念性是哲学的主要原则。

一切有限事物都具有观念性，或者说，都是观念性的，这就是说，有限事物由于自身具有的否定性，都是要被扬弃而成为某物和他物的统一（这就是观念性或观念的东西）中的观念的环节。“这种认为有限事物具有观念性的看法，是哲学上的主要原则。因此每一真正哲学都是观念论。”[36]而哲学上的观念论无非就是不承认有限事物是真实存在着的東西，也决没有一个配称为哲学的哲学体系是把有限的定在看做“真的、最后的、绝对的”存在，因为无论是古代或近代哲学的本原，如水或物质或原子，都是思想、共相和观念的东西，而不是直接当前的、感性中的个别事物。“因此，观念论和实在论哲学的对立并无意义。”[37]

每一种哲学本质上都是观念论，至少以观念论为原则，“问题只是这种原则真的贯彻了多少而已”[38]。这种贯彻取决于两点：一是要看自为存在（自为存在就是观念性）以外是否还有与它独立并存的有限的定在；二是要看在无限的东西（无限的东西就是观念的东西）里是否建立了“为一的环节”，即“观念的东西作为观念的东西的自身关系”[39]。这就是说，一切外在的他物不仅必须包含在自为存在，即无限的东西或观念的东西内，而且它们还必须失去各自的独立性，而处在“观念性的关系”中而与自为存在自身相同一。就此而言，无论是古代巴门尼德的惟一存在的哲学，近代斯宾诺莎的惟一实体的哲学学说，莱布尼茨的单子论哲学，以及康德和费希特的哲学，都是没有把观念论的原则贯彻到底的不完备的哲学体系。

为一之有 Sein-für-Eins

指作为环节包含在自为存在中的、与自为存在自身同一的他物或定在。

自为存在是存在和定在的统一，是把他物、定在作为扬弃了的东西、作为环节包含在自身中的存在。自为存在作为存在，是直接性，是无规定性的自身关系（自身同一性或自身统一性），但与纯存在不同，它是作为他物（异在）的扬弃（否定）的自身关系，是作为建立起来了的否定之否定的自身关系，因而是无限的自身关系。这构成了自为存在的“自为存在自身”这个环节（在《逻辑学》第一版中称这一环节为“自在存在”）[40]。自为存在作为定在，是有规定性的，因而也有某物与他物的区别、联系等等，是间接性。所以，在自为存在中他物并没有消失，而只是被扬弃了，作为自为存在的构成环节、组成要素或有机成分而存在于自为存在之内。这个作为环节的他物只存在于自为存在的无限的自身统一性中，在这之外就什么都不是。这就是说，它只有一种特定的存在，就是为自为存在，即为一而存在。所以，他物在自为存在中是作为“为一之有”出现的。它构成与自为存在自身不同的另一个环节。

“为一之有”和“自为存在自身”这两个环节虽然有区别，但这只是自为存在反思自身的区别，而不是“定在”中某物和他物的那种外在的区别关系。在“定在”中，某物和他物互为界限，两者只有在这种“互为”的关系中才成为某物和他物；但另一方面，它们对界限又是漠不相干的，它们在界限之外依然是一个一般的定在或某物。为一之有和自为存在自身就不同了。自为存在自身应该是这样的东西，为一之有就在它之内，为它而有，是环节；而为一之有则是这样的东西，它本身就应该是在其中的环节。显然，自为存在自身离开了它的构成环节、组成要素、有机成分，就是个空洞的自身关系的形式，回到了纯存在去了；而离开了自为存在自身的为一之有，就什么都不是了。“所以为一之有和自为存在彼此并不能构成真的规定性。”[41] 它们是作为统一体的自为存在，即观念性的两个“本质的，不可分的环节”[42]。这种不可分不是那种尽管也是本质的，但却是外在的相互关系，而是两者的内在的同一性。这就是说，自为存在自身作为他物的扬弃的自身关系，它同自己的关系就是同扬弃了的他物的关系；而被扬弃了的他物之在自为存在里也就是在它自身里，与自己联系，回到了自身，就如同有限的东西扬弃自身，作为无限的东西的本质环节，从而回到了自身，即回到了无限的东西一样。这样，为一之有和自为存在自身这两个环节就“都只是为一的，并且只当

做一”[43]。

正是由于为一之有和自为存在自身的这种同一性，所以，“自为存在是它自身与它的环节，即为一之有的单纯统一体”，而这个统一体作为直接性就是自为存在着的東西，即“一”[44]。

到此，我用“以黑格尔注解黑格尔”的方法对黑格尔逻辑学“存在论”（这一部分共有“质”、“量”、“尺度”三大范畴）的第1部分“质”所包含的25个术语的释义就结束了。它们表明了从最抽象、最空洞无物的“存在”范畴到作为一个把与他物的区别和联系包含在自身内、具有实在性和观念性、独立自存的有机整体的“自为存在”范畴，是一个完整的概念辩证发展的进程。原原本本地、地地道道地、原汁原味地，因而也是正确地理解这一过程，就为我们进一步顺利地和正确地理解黑格尔逻辑学从“纯存在”到“绝对理念”的辩证进展全过程开辟了道路、做了最好的思维训练和理论准备。而这也是我不惜精力和时间，用6万余字的篇幅完成这一任务的出发点和目的。