

导 言

§ 1

哲学缺乏别的科学所享有的一种优越性：哲学不似别的科学可以假定表象所直接接受的为其对象，或者可以假定在认识的开端和进程里有一种现成的认识方法。哲学的对象与宗教的对象诚然大体上是相同的。两者皆以真理为对象——就真理的最高意义而言，上帝即是真理，而且唯有上帝才是真理。此外，两者皆研究有限事物的世界，研究自然界和人的精神，研究自然界和人的精神相互间的关系，以及它们与上帝（即二者的真理）的关系。所以哲学当能熟知其对象^①，而且也必能熟知其对象，——因为哲学不仅对于这些对象本来就有兴趣，而且按照时间的次序，人的意识，对于对象总是先形成表象，后才形成概念，而且唯有通过表象，依靠表象，人的能思的心灵才进而达到对于事物的思维的认识和把握。

但是既然要想对于事物作思维着的考察，很明显，对于思维的内容必须指出其必然性，对于思维的对象的存在及其规定，必须加以证明，才足以满足思维着的考察的要求。于是我们原来对于事物的那种熟知便显得不够充分，而我们原来所提出的或认为有效用的假定和论断便显得不可接受了。但是，同时要寻得一个哲学

^① 熟知与真知有别。熟知只是对于眼前事物熟视无睹，未加深思。黑格尔在《精神现象学》序言里，有“熟知非真知”的名言。——译者

的开端的困难因而就出现了。因为如果以一个当前直接的东西作为开端,就是提出一个假定。或者毋宁说,哲学的开端就是一个假定。

§ 2

概括讲来,哲学可以定义为对于事物的思维着的考察。如果说“人之所以异于禽兽在于他能思维”这话是对的(这话当然是对的),则人之所以为人,全凭他的思维在起作用。不过哲学乃是一种特殊的思维方式,——在这种方式中,思维成为认识,成为把握对象的概念式的认识。所以哲学思维无论与一般思维如何相同,无论本质上与一般思维同是一个思维,但总是与活动于人类一切行为里的思维,与使人类的一切活动具有人性的思维有了区别。这种区别又与这一事实相联系,即:基于思维、表现人性的意识内容,每每首先不借思想的形式以出现,而是作为情感、直觉或表象等形式而出现。——这些形式必须与作为形式的思维本身区别开来。

〔说明〕说人之所以异于禽兽由于人有思想,已经是一个古老的成见,一句无关轻重的旧话。这话虽说是无关轻重,但在特殊情形下,似乎也有记起这个老信念的需要。即使在我们现在的时代,就流行一种成见,令人感到有记起这句旧话的必要。这种成见将情绪和思维截然分开,认为二者彼此对立,甚至认为二者彼此敌对,以为情绪,特别宗教情绪,可以被思维所玷污,被思维引入歧途,甚至可以被思维所消灭。依这种成见,宗教和宗教热忱并不植根于思维,甚至在思维中毫无位置。作这种分离的人,忘记了只有人才能够有宗教,禽兽没有宗教,也说不上有法律和道德。

那些坚持宗教和思维分离的人，心目中所谓思维，大约是指一种后思（Nachdenken），亦即反思。反思以思想的本身为内容，力求思想自觉其为思想。忽视了哲学对于思维所明确划分的这种区别，以致引起对于哲学许多粗陋的误解和非难。须知只有人有宗教、法律和道德。也只有因为人是能思维的存在，他才有宗教、法律和道德。所以在这些领域里，思维化身为情绪，信仰或表象，一般并不是不在那里活动。思维的活动和成果，可以说是都表现和包含在它们里面。不过具有为思维所决定所浸透的情绪和表象是一回事，而具有关于这些情绪和表象的思想又是一回事。由于对这些意识的方式加以“后思”所产生的思想，就包含在反思、推理等等之内，也就包含在哲学之内。

忽略了一般的思想与哲学上的反思的区别，还常会引起另一种误会：误以为这类的反思是我们达到永恒或达到真理的主要条件，甚至是唯一途径。例如，现在已经过时的对于上帝存在的形而上学的证明，曾经被尊崇为欲获得上帝存在的信仰或信心，好象除非知道这些证明，除非深信这些证明的真理，别无他道的样子。这种说法，无异于认为在没有知道食物的化学的、植物学的或动物学的性质以前，我们就不能饮食；而且要等到我们完成了解剖学和生理学的研究之后，才能进行消化。如果真是这样，这些科学在它们各自的领域内，与夫哲学在思想的范围里将会赢得极大的实用价值，甚至它们的实用将升到一绝对的普遍的不可少的程度。反之，也可以说是，所有这些科学，不是不可少，而是简直不会存在了。

§ 3

充满了我们意识的内容，无论是哪一种内容，都是构成情绪、直观、印象、表象、目的、义务等等，以及思想和概念的规定性的要素。依此看来，情绪、直观、印象等，就是这个内容所表现的诸形式。这个内容，无论它仅是单纯被感觉着，或参杂有思想在内而被感觉着、直观着等等，甚或完全单纯地被思维着，它都保持为一样的东西。在任何一种形式里，或在多种混合的形式里，这个内容都是意识的对象。但当内容成为意识的对象时，这些不同规定性的形式也就归在内容一边。而呈现在意识前面。因此每一形式便好象又成为一个特殊的对象。于是本来是同样的东西，看来就好象是许多不同的内容了。

〔说明〕我们所意识到的情绪、直观、欲望、意志等规定，一般被称为表象。所以大体上我们可以说，哲学是以思想、范畴，或更确切地说，是以概念去代替表象。象这样的表象，一般地讲来可看成思想和概念的譬喻。但一个人具有表象，却未必能理解这些表象对于思维的意义，也未必能深一层理解这些表象所表现的思想 and 概念。反之，具有思想与概念是一回事，知道符合这些思想和概念的表象、直观、情绪又是一回事。

这种区别在一定程度内，足以解释一般人所说的哲学的难懂性。他们的困难，一部分由于他们不能够，实即不惯于作抽象的思维，亦即不能够或不惯于紧抓住纯粹的思想，并运动于纯粹思想之中。在平常的意识状态里，思想每每穿上当时流行的感觉上和精神上的材料的外衣，混合在这些材料里面，而难于分辨。在后思、

反思和推理里，我们往往把思想参杂在情绪、直观和表象里。（譬如在一个纯是感觉材料的命题里：“这片树叶是绿的”，就已经参杂有存在和个体性的范畴在其中。）但是把思想本身，单纯不杂地，作为思考的对象，却又是另外一回事。至于哲学难懂的另一部分困难，是由于求知者没有耐心，亟欲将意识中的思想和概念用表象的方式表达出来。所以假如有一个意思，要叫人用概念去把握，他每每不知道如何用概念去思维。因为对于一个概念，除了思维那个概念的本身外，更没有别的可以思维。但是要想表示那个意思，普通总是竭力寻求一个熟习的流行的观念或表象来表达。假如摒弃熟习流行的观念不用，则我们的意识就会感觉到原来所依据的坚定自如的基础，好象是根本动摇了。意识一经提升到概念的纯思的领域时，它就不知道究竟走进世界的什么地方了。因此最易懂得的，莫过于著作家、传教师和演说家等人所说的话，他们对读者和听众所说的，都是后者已经知道得烂熟的东西，或者是甚为流行的，和自身明白用不着解释的东西。

§ 4

对于一般人的普通意识，哲学须证明其特有的知识方式的需要，甚至必须唤醒一般人认识哲学的特有知识方式的需要。对于宗教的对象，对于真理的一般，哲学必须证明从哲学自身出发，即有能力加以认识。假如哲学的看法与宗教的观念之间出现了差异，哲学必须辨明它的各种规定何以异于宗教观念的理由。

§ 5

为了对于上面所指出的区别以及与这区别相关联的见解, (即认为意识的真实内容, 一经翻译为思想和概念的形式, 反而更能保持其真相, 甚且反而能更正确的认识的见解), 有一初步的了解起见, 还可以回想起一个旧信念。这个信念认为要想真正知道外界对象和事变, 以及内心的情绪、直观、意见、表象等的真理必须加以反复思索(Nachdenken)。而对于情绪、表象等加以反复思索, 无论如何, 至少可以说是把情绪表象等转化为思想了。

〔说明〕哲学的职责既以研究思维为其特有的形式, 而且既然人皆有天赋的思维能力, 因此忽视了上面第三节所指出的区别, 又会引起另一种错误观念。这种观念与认哲学为难懂的看法, 恰好相反。常有人将哲学这一门学问看得太轻易, 他们虽从未致力于哲学, 然而他们可以高谈哲学, 好象非常内行的样子。他们对于哲学的常识还无充分准备, 然而他们可以毫不迟疑地, 特别当他们为宗教的情绪所鼓动时, 走出来讨论哲学, 批评哲学。他们承认要知道别的科学, 必须先加以专门的研究, 而且必须先对该科有专门的知识, 方有资格去下判断。人人承认要想制成一双鞋子, 必须有鞋匠的技术, 虽说每人都有他自己的脚做模型, 而且也都有学习制鞋的天赋能力, 然而他未经学习, 就不敢妄事制作^①。唯有对于哲学, 大家都觉得似乎没有研究、学习和费力从事的必要。——对这种便易的说法, 最近哲学上又有一派主张直接的知识, 凭直观去求知

^① 恩格斯在《自然辩证法》中曾记下“论制鞋”三字, 利用这个譬喻指责毕希纳妄图推翻社会主义和经济学。见《马克思恩格斯全集》第20卷, 第546页。——译者

识的学说，去予以理论的赞助。

§ 6

以上所说似重在说明哲学知识的形式是属于纯思和概念的范围。就另一方面看来，同样也须注重的，即应将哲学的内容理解为属于活生生的精神的范围、属于原始创造的和自身产生的精神所形成的世界，亦即属于意识所形成的外在和内心的世界。简言之，哲学的内容就是现实(Wirklichkeit)。我们对于这种内容的最初的意识便叫做经验。只是就对于世界的经验的观察来看，也已足能辨别在广大的外在和内心存在的世界中，什么东西只是飘忽即逝、没有意义的现象，什么东西是本身真实够得上冠以现实的名义。对于这个同一内容的意识，哲学与别的认识方式，既然仅有形式上的区别，所以哲学必然与现实和经验相一致。甚至可以说，哲学与经验的一致至少可以看成是考验哲学真理的外在的试金石。同样也可以说，哲学的最高目的就在于确认思想与经验的一致，并达到自觉的理性与存在于事物中的理性的和解，亦即达到理性与现实的和解。

在我的《法哲学》的序言里①，我曾经说过这样一句话：

凡是合乎理性的东西都是现实的，

凡是现实的东西都是合乎理性的。

这两句简单的话，曾经引起许多人的诧异和反对，甚至有些认为没有哲学，特别是没有宗教的修养为耻辱的人，也对此说持异议。这

① 见中文译本《法哲学原理》第2页，商务印书馆，1961年。——译者

里,我们无须引用宗教来作例证,因为宗教上关于神圣的世界宰治的学说,实在太确定地道出我这两句话的意旨了。就此说的哲学意义而言,稍有教养的人,应该知道上帝不仅是现实的,是最现实的,是唯一真正地现实的,而且从逻辑的观点看来,就定在一般说来,一部分是现象,仅有一部分是现实。在日常生活中,任何幻想、错误、罪恶以及一切坏东西、一切腐败幻灭的存在,尽管人们都随便把它们叫做现实。但是,甚至在乎常的感觉里,也会觉得一个偶然的存在不配享受现实的美名。因为所谓偶然的存在,只是一个没有什么价值的、可能的存在,亦即可有可无的东西。但是当我提到“现实”时,我希望读者能够注意我用这个名词的意义,因为我曾经在一部系统的《逻辑学》里,详细讨论过现实的性质,我不仅把现实与偶然的事物加以区别,而且进而对于“现实”与“定在”^①，“实存”以及其他范畴,也加以准确的区别。

认为合理性的东西就是现实性这种说法颇与一般的观念相违反。因为一般的表象,一方面大都认理念和理想为幻想,认为哲学不过是脑中虚构的幻想体系而已;另一方面,又认理念与理想为太高尚纯洁,没有现实性,或太软弱无力,不易实现其自身。^②但惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开,他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠,以命令式的“应当”自夸,并且尤其喜欢在政治领域中去规定“应当”。这个世界好象是在静候他们

① 原文作 Dasein 亦可译作限在,指受时间空间限制的存在,受“无”限制的“有”,简言之,就是特定的存在或有限的存在。定在或限在为黑格尔《逻辑学》中特有的一个重要范畴,参看下面 §39—§95 及大逻辑论定在和论现实部分。——译者

② 对于下面这段话,恩格斯曾有所评注。见《自然辩证法》,《马克思恩格斯全集》第20卷,第546页。——译者

的睿智,以便向他们学习什么是应当的,但又是这个世界所未曾达到的。因为,如果这个世界已经达到了“应当如此”的程度,哪里还有他们表现其老成深虑的余地呢?如果将理智所提出的“应当”,用来反对外表的琐屑的变幻事物、社会状况、典章制度等等,那么在某一时期,在特殊范围内,倒还可以有相当大的重要性,甚至还可以是正确的。而且在这种情形下,他们不难发现许多不正当不合理想的现状。因为谁没有一些聪明去发现在他们周围的事物中,有许多东西事实上没有达到应该如此的地步呢?但是,如果把能够指出周围琐屑事物的不满处与应当处的这一点聪明,便当成在讨论哲学这门科学上的问题,那就错了。哲学所研究的对象是理念,而理念并不会软弱无力到永远只是应当如此,而不是真实如此的程度。所以哲学研究的对象就是现实性,而前面所说的那些事物、社会状况、典章制度等等,只不过是现实性的浅显外在的方面而已。

§ 7

由此足见后思(Nachdenken 反复思索)——一般讲来,首先包含了哲学的原则(原则在此处兼有原始或开端的意义在内)。而当这种反思在近代(即在路德的宗教改革之后),取得独立,重新开花时,一开始就不是单纯抽象的思想,如象希腊哲学初起时那样和现实缺乏联系,而是于初起之时,立即转而指向着现象界的无限量的材料方面。哲学一名词已用来指谓许多不同部门的知识,凡是在无限量的经验的个体事物之海洋中,寻求普遍和确定的标准,以及在无穷的偶然事物表面上显得无秩序的繁杂体中,寻求规律与必

然性所得来的知识，都已广泛地被称为哲学知识了。所以现代哲学思想的内容，同时曾取材于人类对于外界和内心，对于当前的外界自然和当前的心灵和心情的自己的直观和知觉。

〔说明〕这种经验的原则，包含有一个无限重要的规定，就是为了要接受或承认任何事物为真，必须与那一事物有亲密的接触，或更确切地说，我们必须发现那一事物与我们自身的确定性相一致和相结合。我们必须与对象有亲密的接触，不论用我们的外部感官也好，或是用我们较深邃的心灵和真切的自我意识也好。^①——这个原则也就是今日许多哲学家所谓信仰，直接知识，外界和主要是自己内心的启示。这些科学虽被称为哲学，我们却叫做经验科学，因为它们是以经验为出发点。但是这些科学所欲达到的主要目标，所欲创造的主要成绩，在于求得规律，普遍命题，或一种理论，简言之，在于求得关于当前事物的思想。所以，牛顿的物理学便叫做自然哲学。又如，雨果·格老秀斯(Hugo Grotius)搜集历史上国家对国家的行为加以比较，并根据通常的论证予以支持，因而提出一些普遍的原则，构成一个学说，就叫做国际公法的哲学。在英国，直至现在，哲学一名词通常都是指这一类学问而言。牛顿至今仍继续享受最伟大的哲学家的声誉。甚至科学仪器制造家也惯用哲学一名词，将凡不能用电磁赅括的种种仪器如寒

① 黑格尔素来认为近代经验主义的发生，有两大潮流，一个注重自然的或感性的经验，此为经验科学的倾向，以培根为代表。一个注重精神经验，此为重视精神生活或文化陶冶的倾向，以德国的神秘主义者波麦为代表。前者即此处所谓自“外部感官”出发，后者即此处所谓有“较深邃的心灵，或真切的自我意识出发”，两者皆同样注重对事物有亲密的接触，而反对中古空虚抽象的经院哲学。参看黑格尔：《哲学史讲演录》论述培根和波麦部分。——译者

暑表风雨表之类,皆叫做哲学的仪器。不用说,木头铁片之类集合起来,是不应该称为哲学的仪器的。真正讲来,只有思维才配称为哲学的仪器或工具。^①又如新近成立的政治经济学、在德国称为理性的国家经济学或理智的国家经济学,在英国亦常被称为哲学。^②

§ 8

这种经验知识,在它自己范围内,初看起来似乎相当满意。但还有两方面不能满足理性的要求:第一,在另一范围内,有许多对象为经验的知识所无法把握的,这就是:自由、精神和上帝。这些对象之所以不能在经验科学的领域内寻得,并不是由于它们与经验无关。因为它们诚然不是感官所能经验到的,但同样也可以说,凡是在意识内的都是可以经验的。这些对象之所以属于另一范围,乃因为它们的内容是无限的。

① 原注一:又有汤姆生所发行的刊物,叫做《哲学年报或研究化学,矿物学,力学,自然历史,农艺学的杂志》。只消从这个刊物的名称,我们便不难揣想此处所谓哲学是指些什么材料。最近在一英文报纸上我发现一新出版的书的广告如下:“保护头发的艺术,根据哲学原则,整洁地印成八开本,定价八先令。”此处所谓根据哲学的原则以保护头发,其实大概是指根据化学或生理学原则。

② 原注二:与普通政治经济学原理被称为哲学的原理有关的“哲学原理”一词,也常见于英国政治家公开的演说中。在英国国会1825年2月2日的集会上,布鲁汉在一篇回答英王致辞的演说里,提到:“有政治家风度并且有哲学原理的自由贸易——因为这些原理无疑是哲学的——对于自由贸易政策的接受,今日英王陛下为此对议会表示欣慰。”哲学一名词的这种用法,固不仅限于议会中反对派的分子,在英国船主公会每年举行的宴会上,主席为首相利物浦公爵,同党的有外相甘宁及陆军军需官朗格勋爵。甘宁在他答复主席的祝辞中说:“一个新时期业已开始,在此时期中,国务员于治理国家时,可以应用深邃哲学的正确通则。”英国哲学与德国哲学尽管不同,但当别的地方,常常把哲学的名称用来作绰号或嘲笑人的名词,甚或认为令人生厌的名词时,而我们看见哲学在英国政府要员的口里这样受尊重,倒是一件可喜的事。

〔说明〕有一句话，曾被误认是亚里士多德所说，而且以为足以表示他的哲学立场：“没有在思想中的东西，不是曾经在感官中的(nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.)”如果思辨哲学不承认这句话，那只是由于一种误解。但反过来也同样可以说：“没有在感官中的东西，不是曾经在思想中的(nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu).”这句话可以有两种解释：就广义讲来，这话是说心灵(*voûs*)或精神(精神表示心灵的较深刻的意义)，是世界的原因。就狭义讲来(参看上面 §2)，这话是说，法律的、道德的和宗教的情绪——这种情绪也就是经验，——其内容都只是以思维为根源和基地。

§ 9

第二，主观的理性，按照它的形式，总要求〔比经验知识所提供的〕更进一步的满足。这种足以令理性自身满足的形式，就是广义的必然性(参看 §1)。然而在一般经验科学的范围内，一方面其中所包含的普遍性或类等等本身是空泛的、不确定的，而且是与特殊的东西没有内在联系的。两者间彼此的关系，纯是外在的和偶然的。同样，特殊的东西之间彼此相互的关系也是外在的和偶然的。另一方面，一切科学方法总是基于直接的事实，给予的材料，或权宜的假设。在这两种情形之下，都不能满足必然性的形式。所以，凡是志在弥补这种缺陷以达到真正必然性的知识的反思，就是思辨的思维，亦即真正的哲学思维。这种足以达到真正必然性的反思，就其为一种反思而言，与上面所讲的那种抽象的反思有共同点，但同时又有区别。这种思辨思维所特有的普遍形式，就是概

念。

〔说明〕思辨的科学₁与别的科学的关系，可以说是这样的：思辨科学对于经验科学的内容并不是置之不理，而是加以承认与利用，将经验科学中的普遍原则、规律和分类等加以承认和应用，以充实其自身的内容。此外，它把哲学上的一些范畴引入科学的范畴之内，并使它们通行有效。由此看来，哲学与科学的区别乃在于范畴的变换。所以思辨的逻辑，包含有以前的逻辑与形而上学，保存有同样的思想形式、规律和对象，但同时又用较深广的范畴去发挥和改造它们。

对于思辨意义的概念与通常所谓概念必须加以区别。认为概念永不能把握无限的说法之所以被人们重述了千百遍，直至成为一个深入人心的成见，就是由于人们只知道狭义的概念，而不知道思辨意义的概念。

§ 10

上面所说的足以求得哲学知识的概念式的思维，既自诩为足以认识绝对对象〔上帝、精神、自由〕，则对它的这种认识方式的必然性何在，能力如何，必须加以考察和论证。但考察与论证这种思维的努力，已经属于哲学认识本身的事情，所以只有在哲学范围之内才能执行这种工作。如果只是加以初步的解释，未免有失哲学的本色，结果所得恐不过只是一套无凭的假说，主观的肯定，形式的推理，换言之，不过是些偶然的武断而已。与此种片面的武断相对立的反面，亦未尝不可以同样有理。

〔说明〕康德的批判哲学的主要观点，即在于教人在进行探究

上帝以及事物的本质等问题之前，先对于认识能力本身，作一番考察工夫，看人是否有达到此种知识的能力。他指出，人们在进行工作以前，必须对于用来工作的工具，先行认识，假如工具不完善，则一切工作，将归徒劳。——康德这种思想看来异常可取，曾经引起很大的敬佩和赞同。但结果使得认识活动将探讨对象，把握对象的兴趣，转向其自身，转向着认识的形式方面。如果不为文字所骗的话，那我们就不难看出，对于别的工作的工具，我们诚然能够在别种方式下加以考察，加以批判，不必一定限于那个工具所适用的特殊工作内。但要想执行考察认识的工作，却只有在认识的活动过程中才可进行。考察所谓认识的工具，与对认识加以认识，乃是一回事。但是想要认识于人们进行认识之前，其可笑实无异于某学究的聪明办法，在没有学会游泳以前，切勿冒险下水①。

莱茵哈特②见到了哲学上这种开端的困难，特提出一种初步的假说和试探式的哲学思考，以作哲学的开端，借以补救康德的困难。他以为这样就可以循序进行（其实谁也不知道如何进行），直至我们达到原始真理为止。仔细考查一下，他的方法并没有超出普通的办法，即从分析经验的基础开始，或从分析一初步假定的概念的界说开始。不庸否认，就他把普通认识过程中的前提和初步假定解释作假设的或试探的步骤而言，其中确包含有正确的见解。但是他这种正确看法，并未改变他的哲学方法的性质，而且适足以

① 参看下面 §41，附释一。——译者

② 莱茵哈特 (K. L. Reinhold, 1758—1823)，以发表《关于康德哲学的书信》(1786) 一书著称。此书使得他在费希特、谢林、黑格尔之前，被聘为耶拿大学教授 (1788—1794)。此后他一直任基尔大学任教，逐渐脱离了康德哲学。——译者

表明那种方法的不完善。

§ 11

更进一步，哲学的要求可以说是这样的：精神，作为感觉和直观，以感性事物为对象；作为想象，以形象为对象；作为意志，以目的为对象。但就精神相反于或仅是相异于它的这些特定存在形式和它的各个对象而言，复要求它自己的最高的内在性——思维——的满足。而以思维为它的对象。这样，精神在最深的意义下，便可说是回到它的自己本身了。因为思维才是它的原则、它的真纯的自身。但当精神在进行它的思维的本务时，思维自身却纠缠于矛盾中，这就是说，丧失它自身于思想的坚固的“不同一”中，因而不但未能达到它自身的回归与实现，反而老是为它的反面所束缚。这种仅是抽象理智的思维所达到的结果，复引起的超出这种结果的较高要求，即基于思维坚持不放，在这种意识到的丧失了它的独立自在的过程中，仍然继续忠于它自身，力求征服它的对方，即在思维自身中以完成解决它自身矛盾的工作。

〔说明〕认识到思维自身的本性即是辩证法，认识到思维作为理智必陷于矛盾、必自己否定其自身这一根本见解，构成逻辑学上一个主要的课题。当思维对于依靠自身的能力以解除它自身所引起的矛盾表示失望时，每退而借助于精神的别的方式或形态〔如情感、信仰、想象等〕，以求得解决或满足。但思维的这种消极态度，每每会引起一种不必要的理性恨（misologie），有如柏拉图所早已陈述过的经验那样，对于思维自身的努力取一种仇视的态度，有如把所谓直接知识当作认识真理的唯一方式的人所取的态度那样。

§ 12

从上面所说的那种要求而兴起的哲学是以经验为出发点的，所谓经验是指直接的和抽象推理的意识而言。所以，这种要求就成为鼓励思维进展的刺激，而思维进展的次序，总是超出那自然的、感觉的意识，超出自感觉材料而推论的意识，而提高到思维本身纯粹不杂的要素，因此首先对经验开始的状态取一种疏远的、否定的关系。这样，在这些现象的普遍本质的理念里，思维才得到自身的满足。这理念（绝对或上帝）多少总是抽象的。反之，经验科学也给思维一种激励，使它克服将丰富的经验内容仅当作直接、现成、散漫杂多、偶然而无条理的材料的知识形式，从而把此种内容提高到必然性——这种激励使思维得以从抽象的普遍性与仅仅是可能的满足里超拔出来，进而依靠自身去发展。这种发展一方面可说是思维对经验科学的内容及其所提供的诸规定加以吸取，另一方面，使同样内容以原始自由思维的意义，只按事情本身的必然性发展出来。

〔说明〕对于直接性与间接性在意识中的关系，下面将加以明白详细的讨论。不过这里须首先促使注意的，即是直接性与间接性两环节表面上虽有区别，但两者实际上不可缺一，而且有不可分离的联系。——所以关于上帝以及其它一切超感官的东西的知识，本质上都包含有对感官的感觉或直观的一种提高。此种超感官的知识，因此对于前阶段的感觉具有一种否定的态度，这里面就可以说是包含有间接性。因为间接过程是由一个起点而进展到第二点，所以第二点的达到只是基于从一个与它正相反对的事物出发。

但不能因此就说关于上帝的知识并不是独立于经验意识。其实关于上帝的知识的独立性，本质上即是通过否定感官经验与超脱感官经验而得到的。——但假如对知识的间接性加以片面的着重，把它认作制约性的条件，那末，我们便可以说（不过这种说法并没有多少意义），哲学最初起源于后天的事实，是依靠经验而产生的（其实，思维本质上就是对当前的直接经验的否定），正如人的饮食依靠食物，因为没有食物，人即无法饮食。就这种关系而论，饮食对于食物，可以说是太不知感恩了。因为饮食全靠有食物，而且全靠消灭食物。在这个意义下，思维对于感官经验也可以说是一样地不知感恩。〔因为思维所以成为思维，全靠有感官材料，而且全靠消化，否定感官材料。〕

但是思维因对自身进行反思，从而自身达到经过中介的直接性，这就是思维的先天成分(das Apriorische)，亦即思维的普遍性，思维一般存在它自身内。在普遍性里，思维得到自身的满足，但假如思维对于特殊性采取漠视态度，从而思维对于它自身的发展，也就采取漠视态度了。正如宗教，无论高度发达的或草昧未开的宗教，无论经过科学意识教养的或单纯内心信仰的宗教，也具有同样内在本性的满足和福祉。如果思维停留在理念的普遍性中，有如古代哲学思想的情形（例如爱利亚学派所谓存在，和赫拉克利特所谓变易等等），自应被指斥为形式主义。即在一种比较发展的哲学思想里，我们也可以找到一些抽象的命题或公式，例如，“在绝对中一切是一”、“主客同一”等话，遇着特殊事物时，也只有重复抬出这千篇一律的公式去解释。为补救思维的这种抽象普遍性起见，我们可以在正确有据的意义下说，哲学的发展应归功于经验。因为，

一方面，经验科学并不停留在个别性现象的知觉里，乃是能用思维对于材料加工整理，发现普遍的特质、类别和规律，以供哲学思考。那些特殊的内容，经过经验科学这番整理预备工夫，也可以吸收进哲学里面。另一方面，这些经验科学也包含有思维本身要进展到这些具体部门的真理的迫切要求。这些被吸收进哲学中的科学内容，由于已经过思维的加工，从而取消其顽固的直接性和与料性，同时也就是思维基于自身的一种发展。由此可见，一方面，哲学的发展实归功于经验科学，另一方面，哲学赋予科学内容以最主要的成分：思维的自由（思维的先天因素）。哲学又能赋予科学以必然性的保证，使此种内容不仅是对于经验中所发现的事实的信念，而且使经验中的事实成为原始的完全自主的思维活动的说明和摹写。

§ 13

上面所讨论的可以说是纯粹从逻辑方面去说明哲学的起源和发展。另外我们也可以从哲学史，从外在历史特有的形态里去揭示哲学的起源和发展。从外在的历史观点来看，便会以为理念发展的阶段似乎只是偶然的彼此相承，而根本原则的分歧，以及各哲学体系对其根本原则的发挥，也好像纷然杂陈，没有联系。但是，几千年来，这哲学工程的建筑师，即那唯一的活生生的精神，它的本性就是思维，即在于使它自己思维着的本性得到意识。当它（精神）自身这样成为思维的对象时，同时它自己就因而超出自己，而达到它自身存在的一个较高阶段。哲学史上所表现的种种不同的体系，一方面我们可以说，只是一个哲学体系，在发展过程中的不同阶段罢了。另一方面我们也可以说，那些作为各个哲学体系的

基础的特殊原则，只不过是同一思想整体的一些分支罢了。那在时间上最晚出的哲学体系，乃是前此一切体系的成果，因而必定包括前此各体系的原则在内；所以一个真正名副其实的哲学体系，必定是最渊博、最丰富和最具体的哲学体系。

〔说明〕鉴于有如此多表面上不同的哲学体系，我们实有把普遍与特殊的真正规定加以区别的的必要。如果只就形式方面去看普遍，把它与特殊并列起来，那么普遍自身也就会降为某种特殊的东西。这种并列的办法，即使应用在日常生活的事物中，也显然不适宜和行不通。例如①，在日常生活里，怎么会有人只是要水果，而不要樱桃、梨和葡萄，因为它们只是樱桃、梨、葡萄，而不是水果。但是，一提到哲学，许多人便借口说，由于哲学有许多不同的体系，故每一体系只是一种哲学，而不是哲学本身，借以作为轻蔑哲学的根据，依此种说法，就好象樱桃并不是水果似的。有时常有人拿一个以普遍为原则的哲学体系与一个以特殊为原则，甚至与一个根本否认哲学的学说并列起来。他们认为二者只是对于哲学不同的看法。这多少有些象认为光明与黑暗只是两种不同的光一样。

§ 14.

在哲学历史上所表述的思维进展的过程，也同样是在哲学本身里所表述的思维进展的过程，不过在哲学本身里，它是摆脱了那历史的外在性或偶然性，而纯粹从思维的本质去发挥思维进展的逻辑过程罢了。真正的自由的思想本身就是具体的，而且就是理

① 恩格斯在《自然辩证法》中，曾引证了下面这个例子。见《马克思恩格斯选集》第3卷，第556页。——译者

念；并且就思想的全部普遍性而言，它就是理念或绝对。关于理念或绝对的科学，本质上应是一个体系，因为真理作为具体的，它必定是在自身中展开其自身，而且必定是联系在一起和保持在一起的统一体，换言之，真理就是全体。全体的自由性，与各个环节的必然性，只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。

〔说明〕哲学若没有体系，就不能成为科学。没有体系的哲学理论，只能表示个人主观的特殊心情，它的内容必定是带偶然性的。哲学的内容，只有作为全体中的有机环节，才能得到正确的证明，否则便只能是无根据的假设或个人主观的确信而已。许多哲学著作大都不外是这种表示著者个人的意见与情绪的一些方式。所谓体系常被错误地理解为狭隘的、排斥别的不同原则的哲学。与此相反，真正的哲学是以包括一切特殊原则于自身之内为原则。

§ 15

哲学的每一部分都是一个哲学全体，一个自身完整的圆圈。但哲学的理念在每一部分里只表达出一个特殊的规定性或因素。每个单一的圆圈，因它自身也是整体，就要打破它的特殊因素所给它的限制，从而建立一个较大的圆圈。因此全体便有如许多圆圈所构成的大圆圈。这里面每一圆圈都是一个必然的环节，这些特殊因素的体系构成了整个理念，理念也同样表现在每一个别环节之中。

§ 16

本书既是全书式的，则我们对它的特殊部门将不能加以详细

的发挥，但将仅限于对这几门特殊科学的端绪及基本概念加以阐述。

〔说明〕究竟需要多少特殊部分，才可构成一特殊科学，迄今尚不确定，但可以确知的，即每一部分不仅是一个孤立的环节，而且必须是一个有机的全体，不然，就不成为一真实的部分。因此哲学的全体，真正地构成一个科学。但同时它也可认为是由好几个特殊科学所组成的全体。——哲学全书与一般别的百科全书有别，其区别之处，在于一般百科全书只是许多科学的凑合体，而这些科学大都只是由偶然的和经验的方式得来，为方便起见，排列在一起，甚至里面有的科学虽具有科学之名，其实只是一些零碎知识的聚集而已。这些科学聚合在一起，只是外在的统一，所以只能算是一种外在的集合、外在的次序，〔而不是一个体系〕。由于同样的原因，特别由于这些材料具有偶然的性质，这种排列总是一种尝试，而且各部门总难排列得匀称适当。而哲学全书则不然。第一、哲学全书排斥只是零碎的知识的聚集，例如，文字学似属于此类的知识。第二、哲学全书还排斥基于武断任意而成立的学科，例如纹章学。这类的学科可以说是完全是实证的。第三、也有别的称为实证的科学，但有理性的根据和开端。这类科学的理性部分属于哲学，它的实证方面，则属于该学科特有范围。这类科学的实证部分又可分为下列各种：（一）有的学科开端本身是理性的，但在它把普遍原则应用到经验中个别的和现实的事物时，便陷于偶然而失掉了理性准则。在这种变化性和偶然性的领域里，我们无法形成正确的概念，最多只能对变化的偶然事实的根据或原由加以解释而已。例如法律科学，或直接税和间接税的系统，首先必需有许多最

后准确决定的条款,这些条款的设定,是在概念的纯理决定的范围以外。因此颇有视实际情形而自由伸缩的余地,有时,根据此点,可以如此决定,根据彼点,又可以另作决定,而不承认有最后确定的准则。同样,如“自然”这个理念,在对它进行个别研究时,亦转化为偶然的事实。如自然历史、地理学和医学等皆陷于实际存在的规定,分类与区别,皆为外在的偶然事实和主观的特殊兴趣所规定,而不是由理性所规定。历史一科也属此类,虽说理念构成历史的本质,但理念的表现却入于偶然性与主观任性的范围。(二)这样的科学也可以说是实证的,由于它们不认识它们所运用的范畴为有限,也不能揭示出这些有限的范畴和它们的整个阶段进展到一个较高阶段的过渡,而只是把这些有限的范畴当作绝对有效用。此种实证科学的缺陷在于形式的有限,正如前一种实证科学的缺陷在于质料的有限。(三)与此相关的,另有一种实证科学,其缺陷在于它的结论所本的根据欠充分。这类的实证知识大都一部分基于形式的推理,一部分基于情感、信仰和别的权威,一般说来,基于外界的感觉和内心的直观的权威。例如,许多建筑在人类学、意识的事实(心理学)、内心直观和外在经验上面的哲学,便属于这类实证科学。此外还有一种科学,即仅仅这门科学的叙述的形式是经验的,而把仅仅是现象材料的感性直观加以排列整理,使符合概念的内在次序。象这样的经验科学,把聚集在一起的杂多现象对立化,而扬弃制约它们那些条件的外在偶然的情况,从而使得普遍原则明白显现出来。——依这种方法,实验物理学和历史学等将可阐述成为以外在形象反映概念自身发展过程的科学,前者为认识自然的理性科学,后者为理解人事以及人类行为的科学。

§ 17

谈到哲学的开端,似乎哲学与别的科学一样,也须从一个主观的假定开始。每一科学均须各自假定它所研究的对象,如空间、数等等,而哲学似乎也须先假定思维的存在,作为思维的对象。不过哲学是由于思维的自由活动,而建立其自身于这样的观点上,即哲学是独立自为的,因而自己创造自己的对象,自己提供自己的对象。而且哲学开端所采取的直接的观点,必须在哲学体系发挥的过程里,转变成为终点,亦即成为最后的结论。当哲学达到这个终点时,也就是哲学重新达到其起点而回归到它自身之时。这样一来,哲学就俨然是一个自己返回到自己的圆圈,因而哲学便没有与别的科学同样意义的起点。所以哲学上的起点,只是就研究哲学的主体的方便而言,才可以这样说,至于哲学本身却无所谓起点。换句话说,科学的概念,我们据以开始的概念,即因其为这一科学的出发点,所以它包含作为对象的思维与一个(似乎外在的)哲学思考的主体间的分离,必须由科学本身加以把握。简言之,达到概念的概念,自己返回自己,自己满足自己,就是哲学这一科学唯一的目的、工作和目标。

§ 18

对于哲学无法给予一初步的概括的观念,因为只有全科学的全体才是理念的表述。所以对于科学内各部门的划分,也只有从理念出发,才能够把握。故科学各部门的初步划分,正如最初对于理念的认识一样,只能是某种预想的东西。但理念完全是自己与

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自身本身内的活动。因此〔哲学〕这门科学可以分为三部分：

1. 逻辑学，研究理念自在自为的科学。
2. 自然哲学，研究理念的异在或外在化的科学。
3. 精神哲学，研究理念由它的异在而返回到它自身的科学。

上面 §15 里曾说过，哲学各特殊部门间的区别，只是理念自身的各个规定，而这一理念也只是表现在各个不同的要素里。在自然界中所认识的无非是理念，不过是理念在外在化的形式中。同样，在精神中所认识的，是自为存在着、并正向自在自为发展着的理念。理念这样显现的每一规定，同时是理念显现的一个过渡的或流逝着的环节。因此须认识到个别部门的科学，每一部门的内容既是存在着的对象，同样又是直接地在这内容中向着它的较高圆圈(Kreis)〔或范围〕的过渡。所以这种划分部门的观念，实易引起误会，因为这样划分，未免将各特殊部门或各门科学并列在一起，它们好象只是静止着的，而且各部门科学也好象是根本不同类，有了实质性的区别似的。