



同文馆·人文经典译丛

Enzyklopädie der philosophischen  
Wissenschaften im Grundrisse

# 哲学科学全书纲要 (1830 年版)

〔德〕黑格尔 著 薛华 译

Georg Hegel



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS



同文馆·人文经典译丛

# 哲学科学全书纲要

## (1830 年版)

〔德〕黑格尔 著 薛华 译

*Georg Hegel*



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 第二版前言

高谊的读者在这个新的版本内将发现相当多的部分已加修改,以更贴切的规定给予发挥。我同时曾尽力减少和削弱讲述上那种形式性的东西,也曾通过相当详细的外人可理解的疏释,使那些抽象概念更靠近于对它们的惯常的理解和具体的表象。不过一种纲要在原本就难解的材料上所不得不做出的简约压缩,仍使第二版保有第一版曾具有的使命,用来作为一种教本,它需要通过口头讲述获得其必要的解说。“全书”这样一种名目虽然起初曾当给科学方法上较少严格,给进行一种外在性的汇总,提供了余地,然而就事情的本性来说却原就带有一点:逻辑的联系曾不能不依然是基础。

迄今似乎有过太多的缘由和诱因,它们仿佛使我有必要表明我的哲学思考对于时代教养中各种具有精神和缺乏精神的活动所持的外在态度。这完全可以用一种业外的方式,例如在篇序言里来做出,因为这些活动尽管使自己同哲学发生一种的关系,它们却不是使自己科学地从事哲学,因而一般地也不是从事哲学,而是从外面、从局外来作自己的高谈阔论。让自己踏进这样一种和科学乖离的地块,是令人难耐的,也是惹人厌恶的,因为那样一种的论谈和说明并不促进那种惟一能够使真正的认识关心的理解。不过,谈谈一些现象还许是有益的,或且是不得不然的。

我以我的种种哲学劳作一般地曾所致力、并且仍在致力于的,是真理的科学认识。这一认识是最困难的道路,但是当精神自己一旦已投身于思想的道路,在这条道路上不曾倒向空虚自负,而是给自己保有了真理的勇气和意志,这一困难的道路对于精神就能够具有唯一的意趣与价值。不久精神就将发觉惟有方法才有能力训育思想,把思想引向事情实质,使之保持在其中。这样一种承接表明自己本身不是别的,而就是那种绝对内蕴的恢复,先时思想曾

力求超出和离开这一内蕴。不过这却是在精神固有的、自由的因素内的一种恢复。

现在距那一单纯无猜、显得似乎幸运的状况离去还不是很久,那时哲学和各部门科学、和教养手携手地行进,一种适度的理知启蒙曾同时使自己安得于对明见的需要和满意于宗教,同样地,一种自然法权也曾与国家和政治合契,而经验物理学曾采用自然哲学这一名称。但这种和平是够表面的了,而那种明见和宗教,如同那种自然法权和国家一样,事实上特别地就曾处于内在的矛盾。随之就发生离异,矛盾便展现出来。但是在哲学中精神则对自己同自己的和解进行了庆祝,结果是这门科学仅仅是同那种矛盾本身及同对它的粉饰处于矛盾。以为哲学似乎和一种慎思的经验科学处于对立,与法权的合理的现实,以及一种不怀猜忌的宗教与虔诚心处于对立,这属于那些恶劣的成见之列。这些形态是为哲学所承认的,甚至乃是由哲学来得到辩护的。应当说思维的官能会深入它们的内蕴,在它们那里进行学习和加强自己,适如其在自然、历史和艺术的伟大直观那里一样,因为当其被加以思维,那一真纯的内蕴便是思辨的理念本身。只有当哲学这块基地脱出自己固有的特性,以为它的内容应当被安嵌在种种范畴之内,使之依附于这样的一些范畴,而不是把它们一直引向概念,并使之完成为理念,同哲学的冲突才会到来。

一般科学教养的知性现在所居持的重要的否定性的结论,是认为在有限概念的道路上对真理的中介是全然不可能的。这一结论事实上常常具有一种同其中直接包含的后果相对立的后果。事实上那种的信念宁可说是放弃了对探讨范畴的兴趣,放弃了范畴运用中的小心留意态度,而不是促成从认识活动中剔除那些有限的关系。于是如同处在一种绝望状况,对范畴的使用就只是变得越发之不加顾忌,越发之缺少意识和非批判的了。认为有限范畴不足以达到真理这一特性本身即包含客观认识的不可能性,从这一误解就被推引出一权利的权能,根据感觉和主观意见就来谈论和否决什么,而取代证明出现的就是所下的种种保证,和对意识内与事态相应可以找到的东西的叙述,而意识如果愈是缺乏批判,则它就会被当作愈加纯粹。精神的最高需要要置于像**直接性**这样一种枯燥的范畴基础之上,要依这种的范畴来决定,且不必对之做什么更多的研究。特别是在各种宗教对象被加以讨论时,人们可以看到哲学思考

同时被明显地搁在了一边,好像这样一来一切的恶物就都被驱除,防范谬误与欺惑就得到了保障,于是对真理的探讨也就是从在随便某个地方作出的假定进行,并且是借助于知性推论,也就是说通过使用本质与现象,根据与后果,原因和结果之类通常的思维规定来做,通过依此一些和彼一些有限性关系进行寻常的推理来做。“他们脱离诸恶,但恶依然保持着”,而恶比先前还要糟糕十倍,因为人们不加任何的怀疑和批判就把自己信托给了它,同时好像那一被远远隔离的恶物,即哲学,竟会是某种和探讨真理不同的东西似的,只不过是对于那些联结与规定一切内容的思维关系的本性与价值,具有意识而已。

然而当那些人让自己和哲学连上了关系,一方面把握它,一方面又评判它,哲学本身在这些人的手里就不能不经受到最恶劣的命运。被那种无能于将其掌握的反思所扭曲的,正是自然的和精神的生命力的**事实**,和特别是宗教生命力的事实。不过这种把握单就其自身也具有把事实先提升为一种已知物的意义,而困难就在于这种从事情向认识的过渡,这种认识是通过再思达到的。然而这一困难在本一科学本身就不再存在,因为哲学的事实是那种已经备下的认识,而把握也依此仿佛就只是一种在**一继后进行的**思维意义上的**再思**;进行评判方才会要求通常意义内的一种再思。但虽如此,那种非批判的知性在进行赤裸裸的把握时,同样也证明自己对于确定地表达出的理念是不忠实的;它对自己包含的那些固定的前提假定是如此缺乏怀疑与戒惧,以致它甚至没有能力复述哲学理念的单纯的事实。这种的知性以奇妙的方式把一种双重的东西在自己内合而为一:它惊异于理念上同它对范畴的使用全然背离,甚至明显地与之相矛盾,但同时它又决不会想到去怀疑那里似乎存在另外的一种思维方式,而且在被作为异于它的思维方式来实施,从而在这里它的行为定然当是和自己素来思维时不同的。以这种方式便发生一种情形,思辨哲学的理念便立即被拘押在其抽象的定义内,那所持的意见是说就其本身而言一个定义必须显得是清楚的和定妥了的,只是在那些被假定为前提的表象上具有自己的掌控器与试金石。这至少是由于不知定义的意义和它的必要证明仅仅在于它的发展,和在于它是作为结果从发展中出现的。由于理念进而来说一般地是**具体的、精神的**统一性,而知性却在于仅仅是在其**抽象**内、因而也就是在其片面性和有限性内来把握概念规定,所以那种统一性就被弄成抽象的、没

有精神的同一性,以之在这种同一性中也不存在区别,而是一切似乎是一,就中善与恶也似乎是一类。由此**同一性体系**,**同一性哲学**这种名称也已变成了同思辨哲学相应的一种人所接受称号。假使某个人宣明他的信仰说我信仰上帝,信仰圣父,信仰这位天与地的创造者,这时如果另一人径直从前半句话就得出说这位宣信者信仰上帝这位天的创造者,如此他是认为地并非创造成的,是把物质当作永恒的,那我们将会感到惊讶。正确的事实是,前者在表白他的信念时曾说明他信仰上帝这位天的创造者,但事实像另一个人把握它的那样却完全是错误的。尽管这个例子必须被看作是难以置信的和乏味的,但在把握哲学理念上情形却到底是用这种粗暴的拦腰砍断的做法,以致为要能够避免误解那种据保证说乃属思辨哲学原则的同一性是何种性状的,就会续接以明确的教导和确切的辩驳,如说主体是和客体是**有差异的**,同样有限的东西是和无限的东西**有差异的**,等等,好像具体的、精神的统一性在它自己内竟会是没有规定的和本身并不**包含**区别于自身内的,好像有谁竟不知道主体有别于客体,无限物有别于有限物似的,或者好像哲学须得以它习传智慧深深提醒自己,想到在习传之外存在智慧,对于这种智慧那种差异是某种已知的东西。

由于哲学从这一据云为它所不知的差异性角度如此确定地受到诋毁,以致以此认为在它之内善与恶的区别仿佛也已取消,所以每每就有人乐于前来表示公允和大度,表白说道,“哲学家们在他们进行的阐述中,并非总是发挥那些似乎同他们的定理连在一起的败坏性的推论(如此看来也许终归正是因为这些推论并不是属于他们)”。\*)哲学必须蔑视人们意欲恩赐给它的那种慈善

---

\*) 托鲁克先生在“东方神秘思想集”第13页说的话。连感觉深刻的托鲁克先生在所引出的地方也把自己错引到了重蹈惯常把握哲学的干道。他说道,知性只能以下述两种方式进行推理:或是存在一制约一切的原根据,从而我本身的最终的根据也含在其内,而我的存在和我自由的行动就只会是幻觉;或是我现实地是一个同这一原根据有差别的存在物,其行动并不是由这一原根据所制约和所引起,从而这一原根据也不是绝对的、制约一切的存在物,因而也不存在无限的上帝,而是存在一群的神,等等。一切更深刻和更明敏地思考的哲学家据说都应当认宗于前一条原理(我恰恰不能知道前一种片面性为何定当比后一种片面性更深刻和更明敏)。哲学家们依上述只是提及而却并非总是加以发挥的结论是,“即使是人的伦理尺度也不是绝对真实的,真正说来(重号系作者自己所加)善与恶倒是等同的,只是按外表有差异的”。只要人们尽管感觉全然深刻,但还如此地被束缚于知性的片面性,只求知道个体的存在与他的自由在其中不外是幻觉的那一原根据,同个体绝对的独立性间**非此即彼**,而毫不曾对如同托鲁克先生所称是危险的两难论中两种片面性**既非亦非**有所经见,那么如果人们完全不来谈论哲学,那总还是会更好一点。托鲁克先生确实在第14页谈到一些人物,他们据说是真正的哲学(转下页)

心肠,因为它在道德辩护上很少需要这种慈善心肠,适如它很少能够失于洞察自己原则的现实后果,同样事情也很少使它缺少明确的推论。据说按照一种推论善与恶的差异会被弄成一种单纯的假象,我想简短地说明一下这一所谓的推论,这更多地为了提供一个例证来表明这样一种对哲学的把握是空无一物,而不是为了给哲学提供辩护。为了这一点,我们想举出斯宾诺莎主义,这是那种把神只规定为实体,而不是规定为主体与精神的哲学。这一区别涉及统一性的**规定**。事情的关键唯在于此。然而那些惯于把这一哲学称之为同一性体系的人对这一规定却一无所知,尽管它是事实。他们甚至乐于使用一种说法,说按照这一哲学一切都是**同一个东西**,连善与恶也是**等同的**。所有这些**都是统一性的最坏的方式**,在思辨哲学内不可能谈论这些方式,而只有一种依旧蒙昧的思维才能够在理念那里取用于它们。至于现在说到那种陈述,说在那一哲学内善与恶的差别**自在地或真正说来**是无效的,那就可以问一下这一“真正说来”到底是什么意思?如果说那是意味着神的自然本性,那么总归

(接上页)家,这些哲学家接受第二个原理(这到底正是和前面第一条原理所所谓的是同一个东西),并通过**无差别**的原存在来消除**无条件的**存在同有条件的存在的对立,在无差别原存在中一切相关的对立都相互贯通。但是当他这样说时,他还是不曾察觉那种对立在其中会相互贯通的无差别原存在,和那种其片面性当该加以消除的**无条件的存在**,是完全同个的东西,不曾察觉他同一口气说的在那样一种片面的东西内消除那一片面的东西,那样一种片面的东西恰恰正是这一片面的东西,所以说的并非是消除片面性,而是听任片面性。如果人们意欲说出精神人物所做的是**什么**,那人们就必须有能力通过精神来把握事实,不然事实手里就已经是变虚假了的。此外我不必指明这里以及后面就托鲁克先生的哲学观念说到的,可以说**不可能是关及他个人的东西**,且也不应当如此。人们可以在成百本书籍里读到同样的东西,就中特别是在神学家们所写的前言里。我之所以援引了托鲁克先生的阐述,一方面是因为它们偶然地与我极接近,一方面则因为他深刻的感觉使他的著作显得是站在知性神学完全不同的方面,这一感觉极接近于那一深刻官能,因为这一官能的基本规定,亦即那种并非无条件的原存在和诸如此类抽象的和解,是内蕴本身,这一内蕴是思辨理念,和是思辨理念通过思维活动表现的内蕴,那种深刻的官能必会极少在理念内忽视的一种内蕴。

但是在托鲁克先生上述地方如同到处在他的著作中一样,也产生了一种情形:放任自己来大谈**泛神论**,关于这种泛神论,我在这一“全书”最后的那些解说中于一处地方已详尽谈到。在此我只想指明托鲁克先生所陷入的颠倒,和他特出的笨拙。由于他把原根据放在自己据称哲学两难论的一个方面,在下文里于33页和38页把这个方面标示为泛神论性质的,所以他就把另一个方面表示为索齐尼派、培拉基派和通俗哲学家方面,结果是在这一个方面“似乎不存在什么无限的上帝,而只是存在一大批的神,亦即一定数量的**所有的那些存在物**,这些存在物是和所谓的原根据有差别的,而且同那一所谓**的原根据**并列,具有自己的**存在和行动**”。这样在这个方面事实上就不单单是存在一大批的神,而是一切均是神(一切有限的东西在这里相应地就都等于具有一种自己的**存在**),因此托鲁克先生事实上显然是在这个方面具有他的**万物有神论**,具有他的泛神论,而不是在前一方面,他明确地使整一原根据成为此一方面的神,因之在此也只是一神论。

就不会要求把恶移入其中去;那一实体的统一性是善本身,恶仅仅是二分活动而已,因此在那一统一性内决非是一种善与恶的同类性,毋宁说恶是被排除了的。以此善与恶的区别同样也很少是在上帝本身之内,因为这一区别只是在被二分了的东西之内,即在这样一种东西之内:在其内是恶本身。然而在斯宾诺莎主义内进一步也出现一种区别:**人是和神有差别的**。从这个方面这一体系可以在理论上不能令人满意,因为人与一般有限物尽管在随后被降为模态,但在这一考察中还完全是**出现在和实体并列**的地位。于是在这里,在人那里,在区别实存着的地方,情形便是区别本质上也作为善与恶的区别而实存着,而且也只有在这里才是区别**真正说来**所在之处,因为这里才是区别的固有的规定。如果人们在斯宾诺莎主义那里仅仅看到的是实体,那在实体内当然就没有什么善与恶的区别,不过这却是因为恶如同有限物与一般世界一样,在这一立足点上**全然不存在**(见§. 50. 疏解,第60页)。如果人们看到那一人以及人对实体的关系同样在这一体系内依以出现的立足点,在那里恶只有在自己同善的区别里才能拥有自己的地位,那为了能够叙述这一体系有关道德的推论,人们就必须先细看伦理学的一些部分,它们讨论激情、人的奴役和人的自由。这一道德的原则是神的纯真的爱,人们无疑地将既确信这一道德的崇高的纯洁性,同样也将确信道德的这种纯洁性原是这一体系的连贯结论。**莱辛**在他的时代曾说过,这些人对待斯宾诺莎就像对待死狗一样。如果我们看到那些提及和评判斯宾诺莎主义的人自己不曾做点努力来正确地掌握事实,正确地陈述和叙述它们,我们就不能够说在近时代对待斯宾诺莎主义、从而一般地对待思辨哲学,情形似乎较好一点,而那却该是起码的公正之所在,这样一种东西思辨哲学无论如何总归应该是能够要求的。

绝对物是哲学的对象,哲学的历史是发现关于绝对物的**思想**的历史。因此,例如我们可以说苏格拉底曾发现关于**目的**的规定,这一规定又由柏拉图、特别是亚里士多德加以完善和确定地得到了认识。**布鲁克尔**的哲学史是如此之缺少批判,不仅仅是依历史东西上外在的方面,而是依对思想的那种陈述,我们看到关于古代希腊哲学家列举出二三十个、甚至更多个命题作为他们的哲学主张,其中却没有一个命题是属于他们。这乃是布鲁克尔按照自己时代

坏的形而上学的方式制作的一些推论,和他作为那些哲学家的论断杜撰给他们的。这些推论有两类,部分地是把一个原则向下发挥成进一步的细节,而部分地则是向更深一些原则的一种倒退。历史的东西恰恰在于要陈述对思想的这样一种进一步的深化和对它们的揭示,应当属于哪一些个人。但是那种程序之所以是不得体的,这并非单单是因为那些哲学家自己不曾引出、因而也完全不曾明确说出那些当在他们的原则里包含着的结论,而宁可是因为在进行这样的推理时,推想他们在使用有限性的思想关系,并承认这些关系有效,而此类关系恰恰和过去这些具有思辨精神的哲学家的官能是格格不入的,并且宁当说它们会弄污和歪曲哲学的理念。关于古代的各种哲学,仅有它们为数不多的原理给我们留有报道,如果说在它们那里这样的歪曲可以获得那种自以为正确的推理的谅解,那么在一种哲学那里谅解就行不通,它一方面把自己的理念本身已理顺为确定的思想,一方面也已明确地对各种范畴的价值进行了研究和作了规定,如果这时理念在被把握时还是受到肢解,从阐述中还只是被抓出单个环节,并把单个环节(如同一性)说成是总体,如果范畴还是全然没有顾忌地按照日常意识中通行的那类顺手至佳的方式,被归入自己的片面性与非真理性,那种歪曲也行不通。对思想关系的有学养的认识,是正确把握哲学事实的第一个条件。但是思想的粗疏性却通过直接知识的原则判然地不仅赋予了理由,而且被弄成了法则。但思想的认识,从而连主体的思想的教养,如同任何一种科学或艺术以及技巧一样,都很少是一种直接的知识。

宗教是真理对于一切的人,对于一切教养程度的人们所适宜的意识方式,但真理的科学认识却是真理意识的一种特殊的样式,从事这一认识劳作的不是任何的人,而毋宁只是不多的人。**内蕴乃是同一的内蕴**,但是适如荷马关于一些事物说的那样,它们具有两个名字,一个是用诸神的语言,另一个则是用常人的语言,对于那一内蕴同样也有两种语言,一种感觉情感的语言,表象的语言,在有限性范畴和片面的抽象中安身的知性思维的语言,及具体的概念具有的另一语言。如果人们也想从宗教出发来谈论和评论哲学,那所要求的就比单纯具有日常意识的语言习惯要多得多。科学的认识的基础是内在的内蕴,是内寓着的理念及其在精神内活泼泼的生命力,适如宗教不小是一种透彻

修炼过的内心,一种达于清醒思虑的精神,一种经过进修的内蕴。在最近时期宗教已愈来愈多地收紧对它的内容进行的有学养的拓展,使自己抽回到强化的虔诚,或者强化的感觉情感,而且还是抽回宣示着一种非常贫乏而平庸的内容的感觉情感。就宗教有一 Credo[信条],有一种学说和有一种教义而言,它就具有哲学所探讨的东西,和后者本身在其中使自己能够同宗教结合的东西。然而这却又是不可按照那从事分离的、坏的知性来看待。近代的宗教心被束缚于这种的知性,它按照这种知性来想象两者,以为其中一个排斥另一个,或者它们仿佛整个地是可分离的,以致结果是它们只有从外面才能把自己结合起来。应当说在至此所说的中也包含着一点:宗教诚然能够没有哲学,但哲学却不能没有宗教,而宁可说是在自身内含有宗教。真正的宗教,精神的宗教,必定具有这样一种意识,具有一种内容,因为精神本质上是意识,从而也是对对象地做成的内容的意识。作为感觉情感,精神是非对象性的内容本身(用 J. 波墨的说法来讲,只是**受痛苦**的),并且仅仅是意识的最低阶段,甚至可说是处在与动物共同性的灵魂形式之内。**思维**才使动物也被赋予的灵魂成为精神,而哲学则只是对那种内容,对精神和精神的真理性的意识,同样也是在精神那种使它和动物相区别、并使它有力量对待宗教的本质性形态与方式内。那种枯缩的、聚点于心的宗教心,不能不使内心悔恨和内心折磨作为精神再生的本质性环节,但是它同时必须得想到它这里是同某种精神的心相关,想到精神是为心的力量定制的,心的力量之能够存在,就只有当精神本身已是再生了的。精神从自然性的无知再生,和它从自然性的谬误再生,都是通过教育产生的,是通过由精神的见证达到的对**客观真理**的信仰,通过对内容的信仰。此外,精神的这种再生也直接是心从片面的知性的虚妄而再生。心夸耀知性知道有限的东西有别于无限的东西,知道哲学若非多神论,在机敏地进行思维的人物当中就定然是泛神论,等等之类。虔诚的谦恭心就是依这类可悲的见解傲慢地来反对哲学和反对神学的认识,所以再生就是脱离这类的见解而再生。如果宗教心坚持在它那没有扩展、从而也没有精神的内包状态,那它所知道的诚然也就只是它这一狭隘化的和使人狭隘的形式同宗教学说本身的精神性扩

展,以及同哲学学说的这种扩展相对立。\*)但是不仅思维着的精神不会使自己限制在满足于纯粹的、天真的宗教心,而倒是那一观点在其本身乃是从反思和推论产生的结果。借助于肤浅的知性,它给自己备好了摆脱近乎一切学说的高贵的自由,当它把自己受其传染的思维用于对哲学的嫉恨,他自己则竭力保持在一抽象感觉状态的瘠薄而无内容的高峰。在此我不由得想摘引弗朗茨·封·巴德尔先生对这样一种虔诚所做的告诫,出处是“**Fermentis Cogitationis**[认识的酵母]”第5卷前言第IX页及以下。

他说道:只要不重又给宗教,给宗教学说从科学方面提供一种基于自由研究的、因而基于真正信念的尊重,诸位虔诚的和非虔诚的人,你们用自己的一切戒律和禁忌,用自己一切言谈和行动,都将不能帮助消除恶,并且这一不受尊重的宗教也将得不到喜爱,因为人们总归只能衷心而正确地爱人们看到是

---

\*) 托鲁克先生可以看作是虔诚派的热情代表者,如果我们须回过来再次谈谈他,那是因为在他的著作“**论罪孽学说**”第二版(我刚刚看到它)中突出地缺乏一种学说。对于他的著作“**东方后期思辨的三位一体学说**”中辛勤地收集来的记载,我知道自己要认真表示感谢,当时使我注意到的是他在其中对这一学说的讨论。他称这一学说是一种**经院主义**的学说,但它无论如何比大家称之为经院主义的东西要早得多。托鲁克先生考察这一学说,唯一地是依据其所想是单纯历史上对圣经某些地方进行思辨,和受柏拉图和亚里士多德哲学影响而产生这类外在性方面(第41页)。但是在**论罪孽**的著作中,我们不由要说他却 *cavalierement*[失礼地]对待这一教义,因为他把它宣布为只能够是一种**桁架**,各种信仰学说(哪些种?)可以排列在其内(第200页),人们甚至还必须把这一说法和这一教义联系起来,说站在岸边(大约像在精神的沙滩边?)的人们在那里会以为看到了 *Fata Morgana*[海市蜃楼](219页)。然而三位一体学说已“不再是一种基础,在其上**信仰能够被建立起来**”(托鲁克先生在同一著作第221页谈到这种三脚架是如是说道)。难道这一学说作为最神圣的学说,向来(或者至少自多久以来?)不就作为 **Credo**[信条]而是信仰本身的主要内容,而这一 **Credo**[信条]曾是主体信仰的基础吗?托鲁克先生在前引著作中以如此多的能量试图把和解学说传达给感觉情感,但离开那一教义和解学说何以能够获得一种多于道德的意义,或者如果人们愿意的话,获得一种多于希腊异教的意义呢?它如何能具有一种基督教的意义呢?关于其他特殊性的教义,这一著作内也没有任何东西。例如托鲁克先生总是把他的读者一直引向关于基督受难和死,但却没有引向基督复活与升到父的右边,更没有一直引向圣灵降临。和解学说中的一个主要规定是关于**罪孽的惩罚**。这种惩罚在托鲁克先生那里于第119页以下讲到的是负重的自我意识,和与之连在一起的不幸福,一切生活在上帝这个唯一的幸福与神圣性源泉之外的人,都处在这种不幸福之内,所以罪孽,负罪意识与不幸福如不彼此关联起来就不可设想(所以这里也会来进行思维,适如在第120页上种种规定也被指出是源于上帝的**自然本性**)。关于罪孽惩罚的这种规定,就是人们曾称之为对罪孽进行**自然惩罚**的东西,和属于被托鲁克先生他处如此诋毁的理性与启蒙学说与结论的东西(如同对三位一体学说漠然一样)。前些时英国国会上院曾有项法案被否定,法案涉及**唯一神信奉者**教派。就这一机缘一家英国报纸曾对欧洲和美洲内大量的**唯一神教信奉者**提供一项消息,然后补充说:“在欧洲大陆上新教和**唯一神教**现在大多是同义词”。神学家们现在尽可去决定,托鲁克先生的教义学是否在多过一点上或者最多两点上,同通常的启蒙神学还有区别,而且如果仔细将之观看一番的话,本身是否就在这一两点上与之无别。

正直地受到尊重的东西,和认出是无疑可以尊重的东西,同样地也只有以这样一种**amor generosus**[普遍的爱]宗教才能得到服事。换句话说,假使你们意欲宗教实践能以重又繁荣起来,那你们还是关心一下我们重又会达到一种宗教的理性理论吧,而完全不要用那种**没有理性的和亵渎神明**的论断给你们的手(无神论者们)让出地片,断言这如同设想一种不可能的事情一样,这样一种宗教理论是完全不可设想的,断言宗教单纯是一种心的事情,在这一事情上人们可以有权转让头脑,甚至竟还必须如此。\*)

关于这种在内容上的贫乏性,还可以指出一点:谈论这种贫乏性只可能是作为一个特殊时代内宗教的外在状况所具有的现象来谈。如果一个时代不能不只是创造对上帝的单纯信仰,这曾是高尚的**雅可比**所关切的,并且进而也只还是唤醒一种集中在感觉内的基督信仰,那这样一个时代就是可以悲叹的。同时其本身在这些信仰内显示出的一些更高的原则也不可忽略(见逻辑学导论部分§.64. 疏解)。但是在科学面前存有丰富的内容,千百年来认识活动给自己成就了这一内容,而且这一内容放在科学面前不是作为某种历史失实的东、西,只有**他人**占有它,而它对于我们却似乎是一种过去的东西,只是一件记忆知识的营生,只是为了在对历史叙述进行批判上显示敏锐,而不是为了精神的认识和为了真理的兴趣。最崇高、最深刻和最内在的东西已经被昭然展示出来,在各个宗教,在各个哲学和在各种艺术作品,以较纯粹的形态和欠纯粹的形态,以较明朗的和较朦胧的形态,以常常骇人的形态。**弗朗茨·封·巴德尔**先生不只不断地使人回忆到这样的形式,而且以深刻的思辨精神使它们的内容明确地获致科学的荣誉,因为他是从它们来展现和确证哲学的理念。这必须视为是他的一项特殊的功绩。在这方面**雅考布·波墨**的深邃特别地提供了机会和形式。这位有力的精神人物有理由被加以**philosophus teutonicus**[条顿哲人]的称号。一方面由于他采取的基础是认上帝的肖像并非别的肖像,而诚然就是**三一体的**上帝的肖像,人的精神和一切事物都是按照上帝的肖

---

\*) 托鲁克先生多次引证安瑟尔谟论著**cur Deus homo**[神人因何形成]中一些地方,并在第127页上赞扬“这一伟大的思想家的深沉的谦卑”,但他为什么不也考虑和援引同一论著中(在本一“全书”第§.77,第93页.引证的)那段话:“*Negligentiae mihi videtur si-non studemus, quod credimus, Intelligere* [我以为……如果不用力理解我们信仰的东西,那正是懈怠]”?当然,如果**Credo**[信条]不是几乎萎缩为不多的几个条款,那给认识也很少留有材料了,并且从认识中也很少能够形成什么。

像被创造的,并且是生命,这一生命是从失去他们的原像被重新集合于这里,他就已把宗教的内蕴本身扩展成为普遍的理念,并试图在这一内蕴构思理性的那些最高的问题,在其中于精神与自然的确定的领域与形态过程来把握两者,另一方面他又反过来把自然事物(硫磺、硝石等等,酸涩物和苦物等等)毫无顾忌地运用于精神的形式与思维形式。封·巴德尔先生的灵智把自己和这类形态连接起来,它是点燃和推进哲学兴趣的一种独特的方式,它既有力地同安于所谓的启蒙的空洞内容相对立,同样也和意欲单纯保持内在强度的虔诚相对立。封·巴德尔先生在他所有的著作中同时证明他远不是把这种灵智当作认识的排他的方式。这种灵智就其自身,具有它的一些不妥帖之处,它的形而上学没有促使自己去考察范畴本身,达于对内容的有方法的发展;它受困于概念同这类放任的或者说机敏的形态与形式间那种不符合性,适如它一般地受困于一点:它把绝对的内容**作为假定**,并从假定出发进行解释,进行推论与反驳。<sup>8)</sup>

我们可以说关于真理我们已有**足够的**和**过多的**较纯粹的与甚模糊的形态,在各种宗教内,在各种神话内,在较古和较近时代种种灵智的与神秘化的

---

\*) 我不能不感到合愿的是,既通过封·巴德尔先生新近一些著作的内容,又在特别提到我的许多论点的地方,看到他与我许多论点一致。关于他反对的绝大部分东西或近乎其全部,使我和他达到谅解,亦即指出其事实上与他的观点并不背离,这似乎将并非难事。我想提一提的是在“关于我们时代一些反宗教的哲学论断的解说”内出现的那一责难(1824年,第5页,并参第56页以下)。那里谈到一个哲学论断,说它“从自然哲学学派产生时关于物质提出一种错误的概念,因为它关于这一世界暂时的、自身内隐藏着堕落的存在物断言说,这样的东西是**直接地**和**永恒地**从上帝产生的和行进的,作为上帝的永恒的出离(外化)永恒地**制约着**上帝(作为精神)的永恒的再回入”。关于这一观念的前一部分,即关于上帝从物质内**产生**(这一般地并不是我使用的一个范畴,因为它只是一种形象的说法,而不是什么范畴)这点,那我所看到的也无非是这一论点是已包含在上帝是世界的创造者这个规定之内的。但是谈到另一部分,即那种永恒的出离**制约着**上帝作为精神的再回入,封·巴德尔先生在这里则是转谈**制约**,这部分地是一个本身在此不适宜的范畴,又是一个我在这方面同样很少使用的范畴。我想再次提到我在上面关于非批判地混淆思想规定所指出的东西。但是讨论物质**直接或间接**的产生,则只会导出一些完全形式性的规定。封·巴德尔先生本人在第54页以下关于物质概念所谈及的,我并不看做是和我有关的规定相左的,而涉及同一的规定的,适如我不知对于把世界的创造理解为概念这一绝对的课题,在封·巴德尔先生于第58页讲到的东西里含有什么样的助益,他说物质“不是统一性的直接产物,而是它的那些**原则**(那些被赋予权能者,即埃洛希穆)的产物,这些**原则**是物质为了这一目的而召唤来的。”这如果意思是说(因为从语法地位来看意思并不完全清楚)物质是各个原则的产物,或者意思是说物质把这些埃洛希穆召唤来了,并让自己由他们生产出来,那这些埃洛希穆,甚至竟还这一整个神族一起,就必须被设定在同上帝的一种关系内,而这一关系通过推入埃洛希穆却并未烛明。

哲学内都有。人们可以拥有自己的快乐,在这些形态中去**发现**理念,并看到哲学的真理并非单单是某种孤独的东西,反之在那些形态内其作用力至少作为发酵催化已就是存在的,而由此赢得满足。但是,当不成熟者狂妄地前来重温这些发酵催化的创作,那他由于自己的怠惰和无能于科学的思维,就不难把这种的灵智抬为认识的唯一的方式,因为比之从事概念的发展,使他的思维以及他的内心都服从概念的逻辑的必然性,投身于那样的一些构造,并把一些确然性的哲学原理贴在它们上面,这是更省力的。同时对于狂妄者不难的是把他从别人那里学来的东西,作为新发现归于自己,如果他对别人进行攻击,或者贬低他们,他就更加容易相信是自己做出了发现,或者毋宁说,他之被激怒而来反对他们,正是因为他的那些见解是他从他们那里汲取来的。

尽管思维的催进遭到了歪曲,但它在我们于这一序言里已顾及的那些时代现象里还是把自己宣示了出来。正因为如此,对于其教养达于精神高度的思想本身和对于它的时代,自在而自为地成为需要、因而也唯一同我们的科学相称的是,那种先前作为奥义已经被启示出来,但在其较纯粹的和更多是较模糊的启示形态内,对于形式性的思想现在依然是充满秘密的东西,将能以给思维本身启示出来。思维本身在它的自由的绝对权利内顽强地坚持自己同真纯的内容相和解,因为这种内容已知道给自己提供与它本身同时也最相称的形态,提供概念的形态,必然性的形态,这种形态把一切连接起来,把内容和思想都连接起来,并使之在其中是自由的。如果说旧的东西,就是说一种旧的形态,应当得到更新,因为内蕴本身永远是年轻的,那么理念的形态,比如由**柏拉图**、而远更深刻地是由**亚里士多德**所给予理念的形态,就是无限地更为值得回忆的,这也即因为通过将其吸收到我们的思想结构来揭示这种形态,直接并非只是对其的一种理解,而是科学本身的一种进步。但是理解理念的这样的一些形式,比之把握诺斯提派和犹太神秘主义的幻象,同样也并非那么是限于表面,且比之在后者内提示和暗示出理念的声音,进而发展理念的那些形式这本身就更少那么是自然而然的事情。

正如关于真理性东西曾正确地被说到,它是 *index sui et falsi* [它自身的和谬误的指针],而由错误的东西则不会知道真理的东西,同样地概念也是对它自身和对缺乏概念的形态的理解,但是后者从自己内在的真理性并不会理解

前者。科学理解情感与信仰,但因科学是依于概念,科学也只能从概念来给以评判,由于科学是概念的自我发展,从概念来对它作一种的评判就与其说是对它的一种评断,而不如说是一种共进。对于我这里的尝试我不能不祝愿获得这样的评断,适如我也只能尊重和重视这样的一种评断。

柏林,1827年5月25日

## 第一版前言

和我的思想本来曾愿成为的不同,我先把这一统观哲学全范围的概要公诸于世,其最直接的缘由是需要给听取我的哲学讲演的听众提供一本基础教程。

一本纲要性著作所具有的本性不但不允许依各种观念的**内容**对它们作甚为完全的发挥,而且尤其限制对它们的系统推导作出发挥,而只有这种推导才定然包含着人们在另外场合以**证明**所指谓的东西,和对一种科学的哲学来说不可或缺的东西。本书的书目应该一方面能够表明一个整体所具有的幅度,另一方面应该也能够表明其意欲把细致方面留待口头讲授的意图。

但是如果以一种简要的方式所应讲述的内容是一种已然假定的和众所周知的内容,那么在一本纲要中更多就不外是要作一种**外在合目的性**的安排和处理。由于我们现在的阐述并非属于这种情形,而是依据一种方法对哲学提出一种新的论述,而且如我所希望的,这种方法作为惟一真实的、与内容同一的方法,将还得到承认,所以假如情况允许我如同就整体的第一部分、即逻辑学那样,已把一部较详尽的著作交给读者,关于哲学的其他部分同样也先行有一较详尽的著作,那我就真可以认为这一做法对于哲学的这一新的论述,对于公众界才是更有好处的了。此外我认为,虽然内容与之相应而更接近于**表象**和经验熟知的方面,在现在的阐述中不能不自始就加以限制,那些转化环节也只能是一种须得通过**概念**才发生的中介,但在这些转化方面也已明显做到一步:从进展上说,方法的东西使自己既与其他一些科学所寻求的单纯**外在的次序**充分区别开来,又与哲学著作中一种已成惯例的**做法**充分区别开来,这种做法以**一种图式**为前提,以之和第一种方式所做的一样把材料外在地平列起来,而且比前者所做的还更为任意,通过极为奇怪的误解,意欲用偶然性和任意性

的联结来满足概念的必然性。

我们曾看到,同样的任意性还侵袭哲学的内容,寻求思想冒险,在有段时间内极力影响怀有真纯情志的诚实意向,但它此外也被看做本身已发展到癫狂程度的胡闹行为。代替令人感佩或者癫狂的东西,其内蕴更加常见和更为真正可让看出的是一些尽人皆知的老生常谈,适如形式可以看出是有意在方法上单纯提供一种轻易就能得到的趣谈的做法,外加种种离奇的联结,和生硬地标奇立异,同样地,在严肃正经的表情后面一般可以看出的是对自己和对公众的欺骗。另一方面,与此不同,我们也曾看到那种不求甚解的作风给思想贫乏盖一种自作聪明的怀疑主义的印记和自谦式的理性批判主义的印记,推广把各种观念化为一空,以同样的程度加强自己的空虚傲慢。这两种精神倾向在相当长时间内戏弄德国人的严肃认真气质,使其深沉的哲学需要陷于疲惫,结果是招致对哲学科学采取一种冷漠态度,甚至是那样一种蔑视态度,以致现在有一种如此自称的谦逊精神也来谈论哲学中最深刻的东西,并且否弃它,以为可以自负地否认它是理性的认识,而这种认识的形式原是人们先前所理解的**证明**。

上述的第一种现象可以局部地看做新时期中年轻的快乐精神,这种精神在科学领域和政治领域都展现了出来。如果这种快乐精神是在狂放地欢迎重获青春活力的精神的朝霞,未经较高深的劳动就径直来欢享理念,在一个时期内沉湎于理念呈现出的希望与前景,则它也较容易调理好自己的过分举动,因为它是以一种核心为基础,而他给这一核心周围罩上的薄雾也必会自行消散。但另一种现象就比较恼人,因为他使人看到的是疲惫懈怠和软弱无力,而且力图用一种虚浮傲慢的样子来掩饰这种疲惫无力状态,仿佛它已胜过有史以来那些哲学精神,但却是误解它们,而在绝大多数场合下乃是误解了自己。

不过令人较为快慰的是,同样可体察到和再次提明与前述两者对立,对哲学的兴趣和对**更高认识**的严肃的爱如何纯真质朴而不带虚骄自负地保持了下来。如果说这种兴趣曾每每更多求助于一种**直接知识**的和**情感**的形式,那么现在与此相反,情况也证明它有内在的进一步达到理性明见的萌动力,而惟有这种理性明见才会给人以人的尊严;对此最好的途径是使这种兴趣本身认识到那一更高的观点只有作为哲学知识的**结果**才会形成。这样,那种似乎显得