

康德哲学论述

〔德〕黑格尔著

賀麟譯 王玖兴校

商务印书馆

6.31

3

康德哲学论述

[德]黑格尔著

贺麟译

王玖兴校

商务印书馆

1964年·北京

康德哲学论述

〔德〕黑格尔著

贺麟译 王玖兴校

商务印书馆出版

北京复兴门外翠微路

(北京市书刊出版业营业许可证出字第107号)

新华书店经售

中华书局排版厂印装

统一书号：2017·75

1962年7月初版

开本 850×1138 1/32

1964年1月北京第2次印刷

字数 31 千字

印张 2 6/16

印数 3,501—4,500 册

定价 (9)0.36 元

出版說明

本书是黑格尔《哲学史讲演录》中关于康德哲学的一章。《哲学史讲演录》中譯本共四卷，前三卷已出版。第四卷正在逐譯中，康德哲学一章即在第四卷內。因学术界研究、批判康德哲学，亟需参考，特将此章先行付印。关于譯文依据的版本，譯者在后記中已有說明。

关于注文，我們在此作一补充說明：譯文中对于康德原著出处的脚注，一律仍用黑格尔所据的德文原书頁碼；黑格尔在引述康德时，大多数場合并不逐字逐句引述，很难确定究竟为中譯本的那一頁，因此仍按原注頁数照譯。

按照我館前出黑格尔《哲学史讲演录》三卷的体例，本书頁边也一样印上米希勒第一版德文原本(全集第十五卷)的頁碼，以利查考。

商务印书館編輯部

1962年4月

〔黑格尔《哲学史讲演录》第三部分
“近代哲学”第三篇〕

(534)

最近德国哲学

在康德、费希特、谢林的哲学里，精神最近时期在德国向前进展所达到的革命是通过思想的形式概括出来了、表达出来了。他们的哲学发展的次序包含着思维所采取的进程。世界历史上这一个伟大的时代（其最内在的本质将在世界历史里面得到理解），只有这两个民族参加了，即日耳曼民族和法兰西民族，尽管它们是互相反对的，或正因为它们是互相反对的。别的国家并没有在内心上参加到里面来，虽说它们的政府，甚至它们的人民在政治上是参加了的。这个原则在德国是作为思想、精神、概念，在法国是在现实界中汹涌出来。这个原则出现在德国现实生活中显得是一种外部环境的暴力和对于这种暴力的反动。 (535)

哲学给自身规定了这样的任务：即把哲学的基本观念，思维与存在的统一作为对象，并加以掌握，这就是说，对必然性之最内在的意义、概念加以理解。康德的哲学首先从形式方面提出了这个任务，但其结果只得到理性在自我意识中的抽象的绝对性，一方面在他的批判的、消极的态度里，总带有一种空疏性和软弱性，为了达到某种积极的东西，他只固持着意识的事实和主观的揣测，这就放弃了思想而退回到感情；另一方面从这里发展出费希特的哲学，它把自我意识的本质思辨地理解为具体的自我，但他却没有超出绝对者的这种主观的形式。谢林的哲学是从费希特哲学出发，后

来又把它抛弃,并且提出了绝对者的理念、自在自为的真理。

(甲) 耶可比

和康德相联系,我们这里还必须首先谈一谈耶可比。耶可比的哲学是和康德的哲学同时的。两者的结果大体上是相同的,只是出发点和进程有些地方彼此不相同。耶可比的外在的出发点大半是法国哲学(和德国形而上学),他是受到法国哲学的启发的。康德是较多从英国方面、从休谟的怀疑主义开始的。耶可比所着眼的和考察的大半是认识方式的客观方面,他同康德一样采取消极的态度,因为他宣称知识按它的内容说是不能够认识绝对的。康德没有考察内容,他认为认识是主观的,因而宣称不能够认识自在自为的存在。——什么是真理?真理必须是具体的、当前的、但又不是有限的。——这是一种进步,超出了前一个时期。

菲特力·亨利·耶可比于1743年生于都塞尔多夫,曾先后在贝尔格及巴威利亚任职。他曾经在日内瓦和巴黎受过教育:在日内瓦从波涅(Bonnet)、在巴黎从狄德罗学习。在都塞尔多夫他担任了一个公职(关于经济和财政部门的行政工作)。法国革命的发生使得他脱离了公职活动。作为一个巴威利亚的官员,他去到慕尼黑,在那里1804年他成为科学院的院长,但他于1812年辞去了这个职务。因为在拿破仑统治时期新教徒被宣称为革命煽动者。直到他死时止他都居住在巴黎。他卒于1819年3月10日^①。耶可比是一个有高贵品格和深刻教养的人,他在国家的事务中生活

^① 《邓尼曼的哲学史纲要》,温特编,第406节,第531页;锐克斯纳(Rixner):《哲学史教本》,第3卷,第145节,第317页;《耶可比集》,第4卷,第1部,第3页。

得很久，并且对于法国哲学很熟悉。

1785年他发表了他于1783年写成的关于斯宾諾莎的书信。这些书信是由于外在的机緣而发表的。他没有系统地作哲学研究，而只是用书信的方式讨论哲学。与想要给莱辛作传的孟德尔生一个偶然的争论引起了耶可比把他的见解发挥出来。耶可比问孟德尔生是否知道“莱辛曾经是一个斯宾諾莎主义者”^① 孟德尔生为这个问题所激怒，这样就引起两人通信辩论。在这场争论的过程中表明了那些自认为专家、哲学专家，并且自认为可以包办同莱辛的友谊的人，如尼可拉·孟德尔生之流，对于斯宾諾莎主义毫无所知；这还表明了他们不唯哲学见解浅薄，而且竟是对哲学完全没有知识。他们继承着伏尔夫的哲学，但放弃了它的学究的形式，因而也不能再前进一步。孟德尔生自认为、而且也被认为是最伟大的哲学家，并且被他的朋友赞扬着。他的《清晨的时候》一书乃是干燥的伏尔夫哲学，尽管这些先生们也还曾努力想给他们的毫无生气的抽象陈述披上柏拉图式的爽朗的形式。他们研究快愉的和不快愉的感觉，完善，什么是可能思维的和什么是不可能思维的等等。形而上学被归结为矇眊虚幻的东西；在里面没有固定线索。在这些通信里立刻可以看出斯宾諾莎是如何地被忘记了。孟德尔生表现出甚至对于斯宾諾莎哲学的外在的历史材料都毫无所知，更说不上关于它的内在实质了^②。当耶可比宣称莱辛是一个斯宾諾莎主义者并抬高法国人的地位时，这种严肃主张对于这些先生们就好象晴天的霹靂。他们这些自满的、自信的、自命高人一等的人感到十分惊讶，耶可比对于象斯宾諾莎那样的“死狗”也竟会自诩

① 《耶可比集》，第4卷，第1部，第39—40页。

② 同上，第91页。

知道某些东西^①。在这种情形下,他必須加以解釋,于解釋时耶可比便进一步發揮了他自己的哲学見解。

(538) 孟德尔生和耶可比正相反对,因为孟德尔生坚持認識,认为真理和本质直接地展現在思維和概念里,并且断言:“凡是我不能认为是真的东西,不会使得我怀疑、引起我不安。一个我所不了解的問題,我也不能答复,它对于我就等于是沒有問題”^②。于是他就老是圍繞着这点辯論。同样他对于上帝存在的証明也包含着这种思維的必然性,即:现实性一定必須是被思維的并先假定有一个思維者,換言之,现实事物之所以可能,是依靠一个能思維者。“凡是能思維的存在认为不可能的东西,也就是不可能的;凡是能思維的存在在思想上认为不真实的東西,事实上也就是不真实的。”“如果我們取消了一个能思維的存在对于任何一个东西的概念,即取消了对那个东西的可能性或真实性的概念,則那个东西本身的存在也就被取消了。”概念便被认作事物的本质。“沒有有限的存在能够把一个东西的现实性最完善地思維成现实的,它更不能認識到一切当前事物的可能性和现实性”。“因此必定有一个能思維的存在或理智,它能够最完善地把一切可能性的內容思維成可能的,并且把一切现实性的內容思維成现实的;这就是說,必定有一个无限的理智,而这无限的理智就是上帝”^③。我們看見(一)思維与存在的統一,(二)絕对的統一被认作无限的理智,至于思維与存在的統一,則仅仅被理解为有限的自我意識。现实性亦即存在,其所以可能在于有思維,換句話說,它的可能性就是思維;这並沒有超出可

① 《耶可比集》,第4卷,第1部,第68頁。

② 《关于斯宾諾莎學說的书信》(第一版,1789年)第85—86頁,(全集第4卷,第1部分,第110頁)。

③ 布尔(Buhle):《哲学史教科书》第8卷,第386—387頁;孟德尔生:《清晨的时候》(第2版,1786年),第293—296頁。

能性达到现实性。

耶可比对于思维的这种要求处于如此相反的地位，他说：“思维不是实体的源泉，反之实体乃是思维的源泉。因此我们必须承认在思维之先有某种非思维的东西作为第一性；某种东西虽说不完全在现实性中，但按照表象、本质、内在本性看来，却必须被认作最先的东西。”——关于这点孟德尔生说道：“您似乎在这里想要思维某种不是思想的东西；想要跃进到空虚之中，进到那没有理性可以遵循的地方。您想要思维某种在一切思维之先的东西，这东西因此也不是那最完善的理智本身所能思维的”^①。

一、耶可比的主要思想一方面是这样的：“每一个论证的道路都会导致宿命论”^②、无神论、斯宾诺莎主义^③。——因为这就会认为上帝是一个派生的东西，是以某种东西为根据的东西；理解一个东西即是指出它的依赖性。我们指出某种东西的原因，这东西复有一个有限的结果；一般的间接的知识就是这样。他断言，整个讲来，认识只能认识那有限的东西。这完全和康德的结论相同，即我们只能认识现象。现象这个名词表示主观的形式。

就耶可比关于认识的见解而论，他曾经提出这样的看法说：“理性”——对于理性他后来有不同的定义，区别了理性与理智，关于这点下面再说^④，后来他不谈理性，而谈理智^⑤——“永远只能说明有限事物的条件、自然的法则、机械的因果关系。我们理解一件事情，即当我们能把它的最初原因推究出来的时候”，而不是推究它的深远的原因；那最深远的原因永远是上帝。对象最近的特

① 《关于斯宾诺莎学说的书信》，第36—37页，83—89页（第67页，112—113页）。

② 同上，第四命题，第225页（223页）。

③ 同上，第223页（第216页）。

④ 参看本书第544和548页（即中译本本书第9和13页）。

⑤ 全集，第2卷，第7页以下；第221页的附注。

定的原因是可以認識的；上帝完全是一般的原因。“或者說”，我們
(540) 認識一件事情，即當我們“按照一系列的次序看見了形成它的那些直接的條件的時候。”無疑地這只是有限的認識；每一個條件之前又有另一個條件。“同樣，例如我們了解一個圓圈，這就是說我們明白地認識了它產生的機械關係和它的物理結構，又如我們了解一個三段論法的公式，也就是說，我們真正地認識到了人的理智于判斷和推理時所遵循的規律，和人的認識作用的物理的和機械的關係。因此，我們對於質本身就沒有概念，只有直觀。即使對於我們自己的存在我們也只有感覺，沒有概念。我們只是對於形狀、數目、地位、運動和思維的形式才有真正的概念；至於質只有當它們被歸結到上述這些概念，並在客觀上被取消時，才算是被認識了、被理解了”^①。一般的認識就是這樣：對於某種特定的東西揭示其條件，並指出它是被制約的、為別的東西所影響的、為一個原因所產生出來的。

“理性一般的職務是作不斷向前的聯繫：理性的思辨的職務是按照必然性，亦即同一性的已知的規律去聯繫。——凡是理性通過分析、聯繫、判斷、推論和反思”（它的活動）“所能產生的，必純全是自然的事物”（有限的事物）；“理性，作為一個被限制的東西，本身也同屬於這種有限事物之列。但是整個自然、一切有條件的”（有限的）“東西的總內容對於那钻研的理智，除了包括在自然內的東西之外，是不能更顯示什麼東西的。而包括在自然內的東西不外是：雜多的定在、變化的事物、一系列的”（有限的）“形式，內中並沒有包括任何真實的開始”（宇宙的開始），“也沒有包括任何客觀定在的實在原則。”認識就是認識特定的條件；而這個條件又是有限

^① 《關於斯賓諾莎學說的书信》，附錄 7，第 419—420 頁，和附注（全集，第 4 卷，第 2 部分，第 143—150 頁。

的。另一方面，耶可比說：“如果我們把理性了解为一般認識的原則，那么理性就是构成人的整个有生命的本性的精神；人是为理性所构成的，人是理性所采取的一种形式”^①。(541)

他对于想要認識无限者的企图的見解是和他上面这种看法密切联系着的：“就整个人來說，我发现人的意識是由两个原始的观念，有条件者和无条件者的观念結合而成的。两个观念是相互不可分离地联系在一起，不过有条件的观念須以无条件的观念为前提，前者只能从后者中派生出来”——这就是說，有条件者的观念只能通过无条件者的观念才得到了解。“我們对于无条件者的定在比起我們对于我們自己的有条件的定在，具有同样的，甚至更大的确定性”。

“由于我們的有条件的定在”和認識現在“建筑在无限的間接关系上面，这就為我們的研究开辟了广大的园地，我們即使为了自我保存起見”(为了实践的目的)“也就不得不对它加以研究”。但是要求認識无限者其目的却完全不同。“要想发现无条件者的条件，寻找并認識那絕對必然的存在之可能性，以便予以把握，——这乃是當我們从事于把自然当作可把握的东西，亦即当作單純的自然存在去了解，并把机械原則的机械性加以說明时所須做的工作。因为如果一切事物都應該在我們所能把握的方式下发生和出現，都必然在有条件的方式下发生或出現，那么只要我們在認識的时候，我們便老停留在一連串的有条件的条件之中。哪里沒有这一連串的条件，那里我們就沒有認識；那里也就沒有我們叫做自然的(542)那种联系的本身。’因此自然存在的可能性这一概念也就会是自然的絕對开始或起源的概念；它也就会是无限者自身的概念，只要它并不是按照自然的規律联系着的，亦即对于我們是沒有联系的，这

① 《关于斯宾諾莎學說的书信》，第 421—423 頁(第 150—152 頁)。

就是說，它就會是自然的無條件的條件。假如這樣一種無條件者和無聯系者的概念——因而也是外在於自然的——是可能的，那麼那無條件者就會停止其為無條件者，它本身必然會具有一些條件；而那絕對必然者必須開始變成可能的東西，從而它才可以被認識到。”這是矛盾的。這就是耶可比的思想。

“無條件者又叫做超自然者”，不可捉摸者；自然也屬於這個範圍。“既然舉凡一切存在於有條件的事物的聯系和自然的間接關係之外的東西，也同時是存在於我們明晰的認識範圍以外，並且是不可能通過概念而得到理解的，那麼那超自然者就不可能在其他方式下為我們所接受，除了它是作為事實〔直接〕給予我們的。——它存在！”——它是直接的東西。而“這個超自然者”、無限者、“這個一切本質之本質”、存在者，“所有各族的語言都叫做上帝”^①。

那無條件者因此沒有條件，不能被認識，對於我們只是在直接的方式，不是在間接的方式下的事實。——耶可比的見解和康德的見解有如下的區別，在康德那里範疇一點用處都沒有，認識只是對於現象的認識，不是對於事物本身的認識；其所以如此乃因為範疇 (543) 只是主觀的，而不是因為範疇本身是有局限性的、有限的，反之主要之點卻在於永遠認範疇為主觀的了。與此正相反，在耶可比那里主要之點在於認範疇不僅是主觀的，而且認範疇為條件和有條件的條件；而理解事物即在於通過範疇，亦即通過有條件的條件建立起聯系。這是一個本質上的區別；但兩人的結論卻是一致的。

二、因此按照他的第二個主要原則那超自然的東西只能叫做事實；它存在，一切語言都叫它為上帝。耶可比現在便叫這種直接知識為信仰^②。他回返到自我意識，在他那里我們看見思維在其

① 《關於斯賓諾莎學說的書信》，第 423—427 頁（第 152—156 頁）。

② 全集，第 2 卷，第 3—4 頁。

主觀态度中。上帝、絕對、无条件者是不能証明的。因为对于一个东西加以証明、理解就是寻求条件，根据条件把它推論出来。但是一个被推論出来的絕對、上帝等等便已不是一个絕對、一个无条件的、一个上帝了^①。現在在我們意識中有一个对于上帝的意識，而其性质是这样的，即上帝的存在是和我們对它的思想直接地联系着的。依耶可比看来，这种知識是不能从証明得来的。因此它不是間接得来的知識，而是直接的知識，关于这种知識我們可以訴諸人〔的良知〕。人在他关于自然和有限事物的表象、思維里超出了有限性，进展到一个超自然、超感性的領域；而这超自然者的存在，对于它是如此确知，正如他确知他自己一样。这种对上帝存在的确知和他的自我意識是同一的。我这样确知我存在，也这样确知上帝存在^②。这里这种对上帝的直接知識就是耶可比的哲学所坚持之点；他也叫这种直接知識为信仰。康德的信仰和耶可比的信仰是有差別的。在康德那里信仰是理性的一个公設，是企图解除世界和幸福的矛盾的一种要求；在耶可比那里信仰本身是一种直接知識，并且也被了解为一种直接知識。 (544)

自从耶可比以后，凡是哲学家，如弗里士（Fries）和神学家所写的关于上帝的著作，都建筑在直接知識、良知的知識这个观念上面；人們也称这种知識为天启，但这是不同于神学的另一种意义的天启。作为直接知識的天启是在我們自身內，而教会却把天启认作一个从外面召示的东西^③。神学意义的信仰是信仰某种由教义所給予的东西。如果把这里所說的信仰和天启了解为神学意义的信仰和天启，这似乎是一种概念的偷換，因为这里所應該有的哲学

① 全集，第3卷，第7頁。

② 同上，第85頁。

③ 参看全集，第3卷，第277頁。

的含义，与虔誠信仰的人对这字的用法是大不相同的。这就是耶可比的观点；他的观点是很受欢迎并得到广泛的傳播，虽說許多哲学家和神学家对于他所說的話提出了反对的意見。在耶可比的思想中随便哪里也找不出他的直接知識是与哲学的認識、理性相对的地方。人們談論理性、哲学等等就好象盲人在談論顏色。人人誠然都承认，一个人如果他不是鞋匠，他就不能做鞋子，虽說他有尺子、有脚并且也有手。但关于哲学，大家就以为直接知識是这样的意思，即每一个人只要他能吃飯走路，就是一个哲学家，他可以在哲学上随便說話，并自以为很懂哲学。

(545) 人們一方面把理性了解为間接知識，但另一方面理性恰好正是理智的直观本身。說理性是对自在自为的存在的認識和启示，这一方面是很对的，因为理智是对有限事物的启示^①。但是信仰、直接知識又被用来了解每一个另外的內容，或者象耶可比那样，把信仰了解为类似这样的确知一切存在的直接性，如直接确知：“我有一个身体”，这里有一張紙，“或觉知到别的现实的东西，而我們觉知这些东西的确定性，与我們觉知到我們自己有同等的确定性。——我們获得一切表象，通过我們所感受到的事物的特质，此外沒有获得真实知識的其他的途径；因为理性如果自己产生一些对象的話，那就是些脑子空想出来的东西。因此，我們就有了一种对于自然的启示”^②。凡是我所直接知道的都是信仰。所以在宗教上有很高价值的信仰这一名詞，便被应用来表示任何一种內容；这是我們这个时代最一般的观点。

耶可比这里似乎使得信仰与思維对立起来了。我們試把两者互比較一下，看一看两者是否有天淵之別，象有些人以为它們是

① 全集，第1卷，第1—14頁，第101頁。

② 《关于斯宾諾莎學說的书信》，第216—217頁（第1部分，第211頁）。

如此正相反对那样。第一，绝对本质是直接地启示于信仰中；信仰的意識感觉到自身为这绝对本质所浸透，就象为它自己的本质所浸透那样：这绝对本质就是信仰的意識的生命，这信仰的意識建立了它自身和这绝对本质的直接統一。思維思維着这绝对本质；绝对本质就是绝对思維、绝对理智、純粹思維，但同时它也正直接地是它自己。第二，绝对本质的直接性对于信仰同时具有存在的意义；它存在着，它存在着作为自我的对方。绝对本质的直接性对于思維者也同样具有存在的意义。它对于思維者是绝对的存在。是本身真实的东西、并且也是自我意識或所謂作为有限理智的思維的对方。

現在試問，为什么信仰与思維彼此互不了解，为什么一方老是 (546) 看不見自己就在对方之中？首先由于当信仰認識到它自身作为自我意識和绝对意識的直接的统一性时，信仰沒有意識到它即是一种思維；它在內心中直接地知道了绝对本质。信仰只是表达了这种简单的統一性。这种統一性在信仰的意識里只是被当作具有存在意义的直接性、它的无意識的本质、实体的統一。信仰又把思維认作独立自存的东西；它把那种存在的直接性与思維对立起来。第二，与此相反，思維又把直接知識认作绝对的潜能、绝对的被思維的对象，——因此这种思維的对象所具有的直接性又被认作沒有存在、生命的特性。——在这种高度抽象的看法里，信仰与思維便相互对立起来，象启蒙运动的思想家把绝对本质认作独立于自我意識之外的东西，而唯物主义又把它认作当前的物质^①。一方面〔在耶可比那里〕绝对本质是在信仰和思維中作为肯定的存在和思維，另一方面，绝对本质被认作沒有自我意識的东西，或者〔如启蒙

① 参看本书第508頁(指黑格尔全集德文本第15卷頁数)。

派]把它仅仅規定为否定的东西、在自我意識的彼岸,或者[如唯物論]把它认作对自我意識而存在的[物质]。

直接知識是这样一种規定,我們可以把它叫做信仰、知識等等。这是第一点。如果我們要問它的內容,那么它就被意識的上帝或上帝的存在。这种直接知識是每一个个人所同有的;它是属于每个人本人所确知的个别的東西。上帝在这里是被认作具有一般的精神屬性的,如全能、全知等等。整个一般的認識我們叫做思維,那特殊的認識我們叫做直觀;对外在的規定加以內在的理解我們叫做理智。人所具有的一般認識就是思維,例如在宗教情緒(547)中即包含着一般的認識。禽兽沒有宗教情緒,因为这乃是一种人所特有的情緒。就其为宗教情緒來說,它乃是一个能思維的人的情緒,情緒的特性不是一种自然冲动等等的特性,而是思維的特性。因此上帝抽象地看来是一个有普遍性的東西,它是純全抽象的,甚至上帝的人格也是絕對普遍的人格。主要的我們必須注意,凡是在直接認識中启示出来的,乃是普遍性的東西。但直接認識是自然的、感性的認識;如果人們已經認識到上帝,把它只是当作精神的对象,那么这种結果就是通过教义的媒介、通过长期不断的教养才达到的。埃及人也同样直接地知道上帝是一条牛、一个猫;印度人直到現在还具有更多类似这样的知識。只有由于缺乏簡單的思考才会不知道,普遍的原則并不在直接的認識中,而是文化、教育、人类的启示的成果。——如果人們认直接認識为有效准,則每个人都只是和他自己有交涉;这样就任何东西都可以承认是正确的。这人知道这事,那人知道那事;一切东西、甚至最坏的、最不虔敬的东西都可以承认。直接認識是自然的認識;因此認識精神性的上帝,本质上乃是通过間接过程、教育的后果。

第二,現在直接認識又与間接認識相反对;于是这里又碰到直

接性与間接性的对立。“我們坚持必須承认人有两个不同的認識能力：一是通过可見的和可捉摸的，亦即軀体的認識工具；另外一种能力是通过不可見的、外部感官所无法把握的器官，这种器官的定在只有通过情感才能揭示給我們，它是認識精神对象的精神眼睛，是人类一般所叫做的理性”^①。它〔理性〕說出了关于普遍的、自在自为地存在着的真理的事实。这种承认，承认普遍者存在、承认上帝是真理，就是直接的認識。耶可比把它叫做內心的启示、信仰。他說，“对于这样一个人，如果美和善、惊佩和爱慕、尊敬和敬畏的純洁情感不能使他相信，在这些情感內或当他具有这些情感之时，他会覺察到某种东西亲临在他面前，这东西是独立于这些情感之外，非外部感官亦非專門直观这些情感的那种理智所能达到，——对于这样的人是不能同他辯論的”^②。(548)

耶可比这种认：“思想达到了对上帝的情感后根本就不能更进一步”的哲学，从实用的观点上得到广泛的接受，而且比起康德来还更容易为人們所接受。但除了耶可比所說的認識之外，还有另外一种認識，他的論証于反对有限的認識是完全正确的。直接的認識并不是〔真正的〕認識、理解；因为所謂認識或理解，它的内容是在自身被規定了的，并被具体了解了的。直接認識的情形却不同，主体仅仅知道上帝是存在的。如果要他說出上帝的規定，那么，照耶可比看来，这些規定只能被了解为有限的；而这种認識必会又是一种由有限推有限的进程。这样，所剩下的便只是关于上帝的模糊的观念，——只是一个“高居我們上面”，毫无規定性的彼岸。所以其結果和启蒙思想关于最高本质的看法是相同的，譬如法国哲学就是这样。这种結論乃是启蒙思想的結論，在康德那里也是如此，

① 全集，第2卷，第74頁。

② 同上，第76頁。