

了如指掌

The
Phenomenology
of Mind

精神现象学

[德] 黑格尔 / 著

Hegel

江西教育出版社

WESTERN CLASSICS

了如指掌·西学正典

卷一 (910) 目录

1. 绪论 (910-915) 导论 (910-915)
2. 意识的本质 (916-925) 意识的本质 (916-925)
3. 意识的结构 (926-935) 意识的结构 (926-935)
4. 意识的起源 (936-945) 意识的起源 (936-945)
5. 意识的功能 (946-955) 意识的功能 (946-955)

精神现象学

The Phenomenology of Mind

卷一 (910) 目录

1. 绪论 (910-915) 导论 (910-915)

2. 意识的本质 (916-925) 意识的本质 (916-925)

3. 意识的结构 (926-935) 意识的结构 (926-935)

4. 意识的起源 (936-945) 意识的起源 (936-945)

5. 意识的功能 (946-955) 意识的功能 (946-955)

6. 意识的本质 (916-925) 意识的本质 (916-925)

7. 意识的结构 (926-935) 意识的结构 (926-935)

8. 意识的起源 (936-945) 意识的起源 (936-945)

9. 意识的功能 (946-955) 意识的功能 (946-955)

10. 意识的本质 (916-925) 意识的本质 (916-925)

11. 意识的结构 (926-935) 意识的结构 (926-935)

12. 意识的起源 (936-945) 意识的起源 (936-945)

13. 意识的功能 (946-955) 意识的功能 (946-955)

14. 意识的本质 (916-925) 意识的本质 (916-925)

15. 意识的结构 (926-935) 意识的结构 (926-935)

16. 意识的起源 (936-945) 意识的起源 (936-945)

17. 意识的功能 (946-955) 意识的功能 (946-955)

18. 意识的本质 (916-925) 意识的本质 (916-925)

19. 意识的结构 (926-935) 意识的结构 (926-935)

20. 意识的起源 (936-945) 意识的起源 (936-945)

21. 意识的功能 (946-955) 意识的功能 (946-955)

22. 意识的本质 (916-925) 意识的本质 (916-925)

23. 意识的结构 (926-935) 意识的结构 (926-935)

24. 意识的起源 (936-945) 意识的起源 (936-945)

25. 意识的功能 (946-955) 意识的功能 (946-955)

Hegel

【德】黑格尔 / 著

江西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

精神现象学 / (德) 黑格尔 (Hegel, G.W.F.) 著 ;
王诚, 曾琼译. — 南昌: 江西教育出版社, 2014.1
(了如指掌·西学正典)
ISBN 978-7-5392-7272-6

I. ①精… II. ①黑… ②王… ③曾… III. ①
黑格尔, G.W.F. (1770~1831) — 现象学 IV.
①B516.35②B089

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第285456号

精神现象学

JINGSHENXIANXIANGXUE

作者: (德) 黑格尔

出品人: 傅伟中

策划: 周建森

组稿编辑: 万哲

责任编辑: 万哲

特约编辑: 李杰杰 王帅

装帧设计: 了如指掌创意馆

出版: 江西教育出版社

发行: 江西教育出版社

社址: 南昌市抚河北路291号

邮编: 330008

开本: 787mm×1092mm 1/16

印张: 31

字数: 469千字

版次: 2014年1月第1版

印次: 2014年2月第1次印刷

印刷: 北京市通州鑫欣印刷厂

书号: ISBN 978-7-5392-7272-6

定价: 53.80元

赣教版图书如有印装质量问题, 可向我社产品制作部调换
电话: 0791-86710427 (江西教育出版社产品制作部)

赣版权登字-02-2013-405

版权所有, 侵权必究

江西教育出版社

永不落架的书

每个时代都有每个时代杰出的思想，每个时代都会产生一些比大众对真理的形态看得更清楚的人物。他们超越同侪，且有深刻的见解和远大的眼光；他们看到人类问题的全体，免于繁琐、短视的思想。

美国思想家、诗人埃默森说：“从所有文明国度里精挑细选出那些最具智慧、最富机趣的人来陪伴你，然后再以最佳的秩序将这些选择好的伴侣一一排列起来。”这样的人都知道每个时代、每个地方的每个人，都面临一个不变的问题——关乎个人和其同侪、社会，乃至全人类、宇宙之间基本关系的性质的问题。对这种问题的看法，可以决定他会怎么做，甚至可以决定他成为怎样的人。

对于这类问题，人类把所能想出来的最好的答案流传下去，从柏拉图、亚里士多德、塔西佗，到马克斯·韦伯、熊彼特，以资下一代和更下一代的人去考验、去辩论，而这些最好的答案又汇聚成一部部传世之作。法国思想家笛卡尔说：“读杰出的书籍，有如和过去最杰出的人物促膝交谈。”这些人类最深邃的思想，最高超成就的文字记录，能把我们在过去、现在、未来所面临的问题，能把人类所做过的、即将面对的以及将来可能发生的事情，做出最正确而永久的记录。

例如，经济学的主要创立者亚当·斯密不但写出了《国民财富的性质与原理》，还在更早之前完成了《道德情操论》。该书从人类的情感和同情心

出发，讨论善恶、美丑、正义、责任等概念，进而揭示人类社会赖以维系、和谐发展的秘密，是市场经济良性运行不可或缺的“圣经”，堪称西方世界的《论语》。

法国伟大的启蒙思想家卢梭的《论人类不平等的起源》，是一部充满智慧的书，每行都渗透着卢梭的苦苦求索，从各个角度清晰地阐释为什么人类的进步史就是人类的堕落史。卢梭认为，私有制的确立是造成人类不平等及其严重后果的根源。这篇论文可谓卢梭整个政治学说的导论。

凯恩斯的宏观经济学、弗洛伊德的精神分析法和爱因斯坦的相对论并称为20世纪人类知识界的三大革命。《就业、利息和货币通论》是为应对20世纪30年代西方世界普遍的经济大萧条而作，它的核心主题是如何解决就业，以缓解市场供求力量失衡的问题。正是在这本书中，凯恩斯提出了国家调控思想，成为现代宏观经济学的扛鼎之作。该书的出版，在西方经济学界和政治界引起了巨大的反响。一些经济学家把该书的出版，称为经济学理论的“凯恩斯”革命，并认为它与亚当·斯密的《国民财富的性质与原理》及马克思的《资本论》同为经济学说史上非常伟大的著作。

那些对人类追寻真理有永久贡献的书，我们称之为“经典”。新东方联合创始人王强更深情款款地指出：“‘经典’是那些永远占据着你的书架，又永远不会被你翻读完的书。”也就是永不落架的书。凡是能对重大的事情，给多数人的思想以久远而深刻影响的书，便是了不起的书。这样的书可以充实任何年纪的人，使之能以别的时代、别的人们为背景，从而能真正地透视今日。

——编者

序言

如果在—本哲学著作的序言里，也像普通书序里作者们通常所做的那样，去解释作者心中所怀有的著述目的，触发著述动机的环境，以及作者所认为的他的著作与这同一问题上早期和同时代的其他论著的关系，那么，这样做不仅仅看起来是多余的，而且考虑到哲学的性质，这甚至是不合时宜的，从一开始就有误导之嫌。因为，无论在序言里说些什么与哲学有关的东西都似乎是合适的。比如说，给主要的趋势和观点、一般内容和结果做一个历史性的概括，对有关真理问题的主张和断言做一连串散漫的罗列，如此等等，这作为拓展哲学真理的方式和方法，是不能被接受的。

而且，由于哲学之存在本质地在于普遍性因素中包含着特殊，所以哲学比其他学科更易于使人觉得，目的或最终的结果看起来似乎已经以它特有的本性，绝对地表达了完全的事实本身；我们会说，相对结果而言，得出结果的过程看起来是没有什么本质意义的。而另一方面，在一般的观念里，例如解剖学，即关于身体各部分被视为僵死的东西而得到的知识，我们深信我们尚未占有客观的具体事实，尚未占有这门科学的实质内容，因而必须把探讨特殊性放在首位。再说，这样一个收集起来的知识材料的堆积里，实在没有权利被冠名为科学。对它谈论任何目的之类的普遍性通常与叙述这门科学内

容本身，例如神经、肌肉等，所用的描述的和肤浅的方式，没什么两样。相反，在哲学里，如果也采用这种方式，而哲学本身又表明它不能把握真理，那就会立即觉得不一致了。

同样地，由于规定一种哲学著作所具有的、与讨论同一主题的其他论著的关系，一种外在的兴趣就会引入进来，使得真理知识的关键所在为之模糊不清。人们越是把真理与谬误的对立看成是固定不变的，就越习惯于期望要么赞成，要么反对某一特定的哲学体系，而且仅仅寻找理由去支持一个或另一个有关这样一个哲学体系的任何解释说明。这种人不会把复杂矛盾的哲学体系看成是真理演进的过程；而是只看见了这种多样性中的矛盾。当花朵盛开时，花蕾消逝了，而我们可能会说花蕾被花朵否定了；同样，当果实结出时，花朵又可能会被解释为是植物存在的一个虚假的形式，因为果实的出现是被当做植物真实的本性而代替花朵的。这些阶段不仅仅是彼此不同，而且是相互替代和相互排斥的。但是它们自身固有的本性所具有的不尽的活动使它们同时成为统一有机体的不同环节，在那里，它们不仅不相互矛盾，而且都同样是必要的部分；而正是所有环节的这种同等的必要性才构成了整体的生命。但是对于一个哲学体系之间的矛盾，人们不愿意以这样的方式去理解；另一方面，理解这种矛盾的意识通常也不知道如何把这种矛盾解脱出来或者保持避免其片面性，并且不能在看起来是冲突因而对立着的形态中去认识其中相辅相成的环节。

对这些解释的需要，以及为满足这些需要所做的努力，非常容易被认为是哲学必须承担的本质任务。试问在哪一本哲学著作的最核心的真理，会比在该著作的目的和结论中表达得更清楚呢？试问有什么方式要比通过比较其与同时代产生的同一领域内的其他著作之间的差别来认识该著作还要更确切一些呢？然而，如果这样的行为被看作不仅仅是知识的开始，如果它被视为就是实际的认识，那么，我们事实上就必须把它看成是一个躲避事情真正任务的工具，一种貌似热切地并且认真努力把相关事物存在的表象结合起来的尝试，而实际上却把事物一起忽略掉。因为真正的事物并不穷尽于它的目的，而是穷尽于它的实现；也不是仅有的结果达到了具体的整体自身，而是

结果连同得出结果的全过程。目的本身是无生命的共相，就像一般趋势仅仅是一个仍然没有具体现实性的具有确定性方向的行动一样；而赤裸裸的结果则是一个把自己的倾向抛在脑后的那个体系的僵尸。类似地，任何事物的差别毋宁说就是它的界限，界限也就是事物停止的地方，或者说使事物不再成其为自身的东西。费劲地赶时尚去说明目的和结果，以及一个个思想家传承下来的思想体系之间的差别、占有的地位和判断，要比它看起来轻易得多。因为，这样的行为不是在掌握事物，而永远是在脱离事物，这样的知识不是忘我地投身于事物并被它所吸收，而是去抓住另外的事物；这样的知识不是寄身于事物，献身于事物，而是从未离开其自身。对那具有坚实内容的东西，最容易的事是对其进行判别，比较困难的是把握它，而最困难的是结合两者对它做一个系统的陈述。

在文化的开端，或者说人类开始争取摆脱朴素的精神生活中的牢固的直接性时，一直是通过获取普遍性原则和观念的知识来进行的，首先是力图得出关于事物的一般思想，同时又不忘记给出理由来支持或否定它，按照它的各种各样的规定性去理解它的具体和丰富的内容，并且知道如何对它做一个连贯的、有条理的记述和合理的判断。但是，心智开发的这个开端工作很快就得全面让位于现实生活的严肃性，因为这种严肃性导向一个对于事物自身的生活经验；顺便说一句，当概念思想进一步深入事物的更深的意义层面，那么，这种形式的知识和判断就会在日常思维和对话中保有它们应有的地位了。

真理在科学形式下的系统发展本身就能构成真理存在的真正形态。我在本书中所持的目的，正是要有助于促进哲学接近于科学的形式——达到了这个目标，哲学在此就不再叫做对知识的爱，而就是实际的知识。知识理应是科学，这种内在的必然性源自于知识的本性；对此做一个充足的说明就在于简单的、唯一的哲学自身的系统陈述。但是，外在的必然性，就像我们迄今所普遍理解的那样，如果我们抛开偶然的个人因素和受到特殊情况影响的个别因素，那么它和内在的必然性就是同一个东西：外在必然性就在于时间进程中呈现出来的存在的各个环节的形式和形态。因此，如果能揭示出时间的

进程确实把哲学提升到一个科学体系的水平，那将是致力于证实哲学必须具备这一特征的那些企图的唯一真正的证明。因为时间的进程会因此指出和披露这个目的的必然性，甚至于同时就实现这个特定的目的本身。

当我们说真理的真实形态就是它的这种科学性的时候，或者换一种说法，当真理发现它的存在的载体就是观念或概念时，我知道这看起来似乎是与一种观念及其所有的结论相矛盾的，这种观念自命不凡并且在现时得以被广泛地接受和信赖。因而，关于这个矛盾做一个说明，似乎并不算多余，即使在这个阶段这个说明恰好就像我们所反对的那种观点一样，只不过是一个教条的断言而已。这就是说，如果真理仅仅是存在于有时被称之为直觉的东西里，或者说真理的存在仅仅就是直觉，在另一种关于绝对、宗教、存在的直接知识里——不是存在于神圣的爱的中心，而就是这关于绝对本身的、特定的爱的中心的存在。从这种观点来看，它与哲学的系统陈述所需要的概念和观念的形式正好相反。按照这种说法，绝对不是通过概念的形式来把握，而应当是被感觉、被直觉到的；应当被说出和得到表述的不是关于绝对的概念，而是对于绝对的感觉和直觉。

对于像这样的一种声明，如果我们从更一般的背景来考察它的出现，并且就自觉的精神当前所处的发展水平来加以考察，我们就会发现，自觉精神已经超出了它通常带人思想要素中的那种充足的实体性生活，超出了信仰的直接性的状态，超出了由于确信意识所拥有的与永恒的现实及其内在与外在的普遍呈现之间的和解所带来的那种满足和安全。自觉的精神不仅仅超出了那种实体性生活，走到了它的极端的反面，即无实体性的自身对于自身的反思，而且也超出了这种无实体性的反思。它不仅仅丧失了它的本质性的和具体的生活，它也意识到了这种丧失和它的内容的短暂性和有限性。逃离它不得不赖以生存的那些空壳，并且承认它处于罪恶与邪念之中，因为它这样做实质上就是在咒骂它自己，自觉的精神现在不那么着重地要求哲学把它带到关于它是什么的知识那里，而主要是再度通过哲学把它丧失了关于存在的充实性和实体性恢复起来。因此，不全是为了满足这种需要，哲学打开了对于存在的实体性的坚实封锁，并将它提高到自我意识的水

平上，哲学也不那么着重地要把混乱的意识生活带回到思想的整齐有序和观念的简单性，它倒是把思想所分解开来的东西搅拌在一起，用观念自身的差别去压制它，从而恢复关于存在的感觉。自觉的精神从哲学那里需要的更多的是启示而不是洞见。美的、神圣的、永恒的、宗教、爱等这些都是唤醒吞饵的欲望所必需的诱饵：不是观念，而是狂喜，不是事物冷静的循序渐进的内在必然性，而是狂放的热情，因为这些才是我们保存和开拓实体性财富的所依赖的方式。

由于这种要求，这里就会有一种急躁的努力和焦灼的热情在自觉精神的行动之中，想要将人类从其沉溺于感性的、粗俗的和对于重要事物的逃避中拯救出来，使人们的眼睛抬望星空；仿佛人类已经完全忘记了神圣的事物，而像蠕虫一样在泥土和污水中自得其乐似的。从前，人类曾经有一个缀满了无尽思想和图画的财富的天堂。在那里，一切存在着的东西的意义都在于光线，把天国与人间联结起来的光线；在光线里，人们的目光不是停留在在这里和此时为标志的现实世界里，而是超越了现实，瞥向神圣的东西，瞥向一个，如果我们可以这样说的话，位于彼岸的现实存在。那时候，精神的目光的凝神必须受到强制才会投向尘世，并固定在那里；费了很长时间才把彼岸现实世界所独具的那种光明清澈引进来照亮尘世所见事物的昏暗和混乱，并且使人们相信那个被称之为经验的东西对直接现存的事物的关注是有益的和有价值的。现在，我们的当务之急显然与这一切恰恰相反；人类的精神和兴趣是如此地执着于世俗事物，以至于我们必须花费同样大的力量来把它高举于尘世的水平之上。人的精神已经显示出了如此的贫乏，就如同沙漠中的迷路者渴望一口饮水那样急切地盼望着能从抽象的神圣事物那里获得一点点的感受，从而由此获得新生。从人类精神的需要如此轻易地得到满足，我们可以估量它的损失是如何的巨大了。

这种接受的轻易满足或给予上的如是吝啬，并不符合科学的本性。谁若只是想寻求启示，谁若想把他的多种多样的、丰富多彩的世俗的存在和思想尘封于模糊之中，从而去追求一种含糊、不确定的神性中的含混不清的享受——他尽可以到他能够找得到的地方去寻找，他将会轻易地找到一种借

以大吹大擂从而自命不凡的工具。但是，哲学必须警惕那种想要成为启示的愿望。

这种拒斥科学而自我满足的态度，更不可自以为是，主张这样一种蒙昧的热情是什么比科学更高的东西。这些先知式的胡言乱语假装占据着正中心和最深处；它们充满猜疑地看待一切意义的规定性和精确性；并且，它们有意回避概念的思考和思想的严格必然性，就像它们回避据它们所称只能在有限世界的家中感受的那种反思一样。但是，正如有一种空的广阔，同样也有一种空的深邃；正如我们可以有一种实体的广延，它漫延到有限世界的纷纭万象之中而没有一种力量把多样性团聚在一起，同样地，我们也可以有一种空洞无物的深度，它自身保持为仅仅是一种力量而不能被实质地表现出来，这种无物的深度比肤浅强不到哪里去。精神的力量只能像它所表现出来的那样伟大；它的深度也只能像它在给予它的物质时用来扩张和勇于失去自身的力量那样深邃。而且，当这种非反思性的情绪的知识假装自己已经把自我沉浸到了绝对存在的深度，到了对所有神圣与真理的哲学思辨，这种情绪知识自欺欺人地隐瞒了这样一个事实：它不仅没有皈依上帝，而且由于它对于一切可衡量的精确性和规定性的蔑视，只是时而简单地用自己的例子来证明其内容的偶然性，时而把自己的任意武断加诸上帝。当这样的精神把自己委身于毫无节制的热情，它们认为只要给自我意识披上一层面纱，并放弃所有的理解力，这样它们就成了上帝所恩宠的了，上帝就在它们的睡梦中给予它们智慧了。这也是为什么它们在睡眠中所接受和产生出来的实质上也不过是一些梦而已。

此外，我们不难看出我们的时代是一个新时期的降生和过渡期。人类的精神已经跟向此处蔓延的旧事物的秩序决裂，跟旧的思维方式决裂，并决心让旧日的一切沉没于深深的过去和着手进行自我的转变。事实上，精神从来没有静止不动，而是永远伴随着历史进程之流前进。但是，犹如出生前的婴儿在经过长期怀胎中的沉默，持续不断的体积的增加，质量的增长变化，降生时的第一次呼吸才把过去的渐变突然打破，婴儿的降生就是这个进程的间断，就是质变。同样的道理，过去时代的精神也慢腾腾地、静静地向着它所

设定的新的形态走向成熟，它一块一块拆除掉它旧有的世界的结构。只是通过此起彼伏个别的迹象预示着旧世界行将倒塌。现存世界的一切充满了粗率和无聊，以及对于某种未知东西的那种朦胧模糊若有所知。所有这一切都在预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓废败坏，突然被壮丽的日出所打断，在旭日的刹那光芒中，在它冉冉升起的过程中，一个全新的世界的形式和结构出现在了我们的视野之中。

但是，这个新世界完全实现的程度小得就像初生的婴儿；这一点很重要，务必牢记于心，首先呈现出来的不过是它的直接性和一般性。我们不能把对于全体所获得的一个概念当成是获得了全体本身，就如同我们不能说一幢大厦在它奠基之时就算落成。当我们想要看到一棵拥有粗壮的树干、伸展的树枝和茂密的树叶的橡树，我们绝对不会满足于看到一粒橡实籽来作为替代的。同样的道理，科学作为一个精神世界里满载荣耀的王冠，是不会在它原初的阶段就会被发现是已经完成了的。新精神的开端乃是四处蔓延的、形式多种多样的精神文化革命的结果，乃是经过了错综复杂的发展道路和付出了巨大的艰辛和奋斗才换来的回报。这个开端乃是一个跑完了它的全程并把它所有内容又一次带回到自身的全体；乃是对于这个全体所形成的抽象的概念。但是这个抽象全体的实质上的实现，只有待到所有先前的形式和形态（现在变成了全体的一个个环节）再一次发展到一个新的阶段，并且要在这个新的媒介和因此而获得的新的意义中发展和形成后才能达到。

当新世界第一次出现还只是一个大致的轮廓，还只是一个被封闭和隐藏在朴素的抽象概念中，而另一方面，过去生活的财富仍然时时浮现在意识的回忆之中。在新的形态里，意识迷失了细细展开的具体内容，但更重要的是它失去了明确规定各种差别并安排出它们之间的精确关系那个形式的形成发展过程。没有这最后一个特征，科学就缺乏一般的可理解性，表面上看起来就好像是少数人个别人神秘获得的东西；我们之所以说它是一种神秘获得的东西，是因为在第一个例子里，它仅仅是科学的本质原则或观念，只有它的内在的本性才会被发现；我们说它是少数人个别人所有的，是因为在科学最初出现的时候，它的内容还没有从细节上详细描述和展开，因此它的存

在也就变成了某种特别的东西。只有在形式上完全规定的东西才是同时公开的、可被理解的，并且是所有人能够学会和拥有的东西。可知性是科学提供给所有人的形式，并且是一条向所有人开放的通往科学的坦途。通过我们的知性达到理性的知识乃是一切向科学靠近的意识的正当要求。因为智性、知性就是思维，一般来说就是自我纯粹的活动，而知性的东西是某种从熟悉的、常识的东西到科学的和非科学的意识所共有的东西，它能使非科学的意识步入科学的领域。

科学，在它的起初，由于它不仅还没有达到内容上的细节的完成，也没有达到形式上的完美，所以免不了因此而受到多方的责难。但是，就如同支持这种与科学的本性联系在一起的责难是不公平的一样，不准备承认科学有进一步发展其充实内容之必要也是不容许的。这两方面（即对科学不够尽善尽美的责难和反对科学的继续发展）在科学的最初和发展的各个阶段的相互对立与排斥，看来集中于科学文化当前所竭力要解开的关键点，而这个关键点迄今为止尚未清楚了。一方的人在炫耀其材料的丰富性和思想的可理解性；另一方的人则对后者极力藐视，并且炫耀直觉的理性及其内容的神圣性。或许是纯粹出于真理的内在力量，或许是慑于对方喧嚣的声势，前者现在总算归于沉寂，尽管考虑到在事实根据上他们自觉到被对方所压倒，然而，考虑到那些对科学取得更大发展的要求，他们并未因此而感到满足；因为这些那些要求是正当的，但却还没有充分实现。前者的沉寂只能部分地算是后者的胜利；另一半的原因是厌倦和冷漠，当期望不断地被诺言唤起而又始终得不到兑现时，它的结果通常就是厌倦和冷漠。

另一方确实有时十分轻易地给科学的内容以极大的拓展。他们把大量的材料卷入自己的领地，而这些材料是早已为世人所熟悉并被整理得井井有条的；并且，由于他们对那个意外的、奇异的、新颖的东西情有独钟，他们看起来好像是业已掌握了知识以自己的方式完成和实现了的一切其余的东西，同时也掌握了那些尚且是无规则而又散乱的东西一样。这样一来，一切都仿佛被置于绝对理念的包围之中，因而看起来绝对理念似乎在一切事物中都被认识到了，并且已经成功地成长为一门展开了的科学知识的体系。但是如果

我们细细地考察这个拓展了的体系，我们就会发现它并未达到使同一个原则具备各种各样不同的形态，而只是同一理念无具体形态的简单重复；它作为外在形态被应用于不同的材料，它的这种无聊的重复保持着其多样性的外观。理念本身无疑是真理，但只要在它的发展过程中就像同一个不断重复的公式一样，不包含任何别的东西，它就确实从未取得任何进步而保持在它开始的地方。如果认知主体把一个静止的抽象形式运用到所有地方，抓住任何材料自身的外在形态，把它投入这个要素中去，那么就会看起来似乎满足了它的要求。即是说，一个自我组织起来的丰富的细节，并且是一个自我规定了差别的形态和形式，就像一个问题的内容所包含的任何可能的幻想。它毋宁说是一种单调的形式主义，这种形式主义之所以能使内容有所差别，仅仅是因为这种差别已经是现成的而且已为众所周知。

这种千篇一律的、抽象的普遍性被保持为绝对。这种形式主义坚称凡不满足于这种普遍性的人，都是因为无力去抓住和牢牢把握绝对的关键所在。如果说过去曾经是这样，用某种别的形式去思索某种东西的空乏的可能性，便足以驳倒某一现成的观念，并且这种赤裸裸的可能性，这种空洞的一般思想，拥有和承载着一切现实知识的全部真正价值；类似地，我们现在发现，一切价值被归根于这种空洞形式下的没有具体内容的一般观念；同样地，我们在这里看到，幻想思辨的形式和方法被等同于规定和区别的解构和消融，或者说是毫不迟疑、未加任何证实就被投入空虚的无底洞。现在，考虑一下任何特定的事物在绝对中的存在，并不包含别的东西，除了我们在谈论它，此刻，我们无疑是把当成是某种特定的事物来谈论的，然而，在绝对里，在抽象的同一性中 $A=A$ ，则根本没有这类东西，因为在那里一切都只是一。用这种所谓“在绝对中一切同一”的单一断言，去对抗那作为一个有组织的、被规定的和完全的知识整体，或者说去对抗那至少致力于追求完全发展的知识，给出它的绝对，就像我们通常所说的“所有的牛在黑夜里都是黑色的”，这是十分幼稚空虚的知识。

这种形式主义虽然受到近来的哲学的指控和谴责，然而却又一次在哲学自身中复兴，它并不会从科学中消失，直到关于绝对现实的知识变得清晰

得如同它的真实的本性所包含的那样，尽管它的不足之处已为人们所知道、感觉到。记住这一点，已经得出的一般观念，如果它先在于得出它的尝试，并有助于理解这一过程，那么在这里指出它的一些粗糙的观念是值得的，同时，带着这样做将会带给我们把确定形式放在一边的机会的希望，这些确定形式的习惯性存在是挡在我们的思辨知识的道路上的障碍。

在我看来——体系自身的发展与陈述自能证明我的看法的正确性——每一个事物都依靠对最终真理的掌握和表述，不仅把它看成实体，而且也要看成主体。同时，我们必须注意到具体的实体性自身牵连和涉及普遍性或知识自身的直接性，也牵涉着作为存在或作为知识对象的那种直接性。如果听到把上帝说成是唯一实体的那一代人对此种关于上帝的本性的描述感到震惊和厌恶，部分原因在于本能的情感在这样一个观念的自我意识中被简单地淹没而不是保存了下来。但是另一方面，也是由于它的对立面，那种坚持思维仅仅只是主观的思维，坚持这种抽象的普遍性恰好就是等同于赤裸裸的统一性，是毫无差别的、不运动的实体性。而即使有第三种观念，认为思想将其自身与实体的存在联结在一起，并且以为直接性或直觉就是思维，而问题仍然在于这种理智的直觉是否不会重新堕入死气沉沉的抽象的单一性中，以及是否不会重新以一种不现实的方式来展现和拓展现实自身。

而且活的实体，是作为真正主体的存在，或者说是在树立自身的过程中真正实现了和实际上唯一的存在，或者是作为引起它自身从一种状态或位置向反面转化的中介的存在。实体作为主体是纯粹的和简单的否定性，且唯其如此，它是单一的、无差别的东西分裂为二的过程，是一个复制和树立对立面的过程及其原因，而这一过程反过来又是对这种漠不相干的多样性和它所必需的对立面的否定。真正的现实性仅仅是这种重建自我同一性、从他物中来反思自身的过程，而不是一种原初的或直接的统一体。真正的现实性就是它自身生成的过程，也就是这样一个圆圈，预设它的终点作为目的并且以它的终点为起点；只有当它被实现了并达到了它的终点之时它才是具体的和现实的。

如果我们愿意，上帝的生活和神圣的智力因而可以说是一种自己爱自己

的游戏；但是这种理念如果缺乏否定物的严肃、痛苦、忍耐和操劳，就会沦为一种虔诚，甚至是一种枯燥无味的举动。这种神圣的生活就其自在而言无疑是一种不容改变的同性和统一性，它并没有在他物和异化中发现任何严肃的障碍，同样也没有在对这种异化的克服中发现任何的障碍物。但是，这种自在乃是抽象的一般性，在这里我们从它的真实的本性中将其抽象出来，使其构成以自身为目的的存在，意识到自身是根据；而且在这里我们从而完全地忽略了自我运动，而自我运动正是它的活动的形式特征。如果形式被宣布等同于本质，那么，正因为如此我们就会产生一个误解，以为知识能满足于自在，满足于本质，而可以没有形式，以为有了绝对原则或绝对直观就不需要使本质实现或使形式发展。正因为形式对于本质就像本质对于自身一样是必需的，绝对现实绝不能只是被设想和表述为本质自身，即作为直接的实体，或神的纯粹自身直观，而同样应当把绝对现实设想和表述为形式，并且是具有全部丰富内容的发展了的形式。只有这样，本质才被掌握和表述为真正的现实的东西。

真理是全体。然而，全体只是通过自身的发展而臻于完满之境的那种本质的自然。关于绝对，我们必须说它在本质上是一个结果，只有到达终点才真正成为它之所以为它；而正是在那里构成了它的本性，它是现实、主体或自我形成、自我发展的。当我们说绝对不得不本质地理解为结果，这表面上看起来似乎是矛盾的，但只要稍微思考一下，就能使这个矛盾的假相原形毕露。开初、原则或绝对当它最初或直接表述出来时仅仅是普遍性或共相。如果我们说“所有的动物”，这并不能算是一门动物学；出于同样的原因，我们立即明白像绝对、神、永恒等诸如此类的字眼并未表述出它们所包含的东西；而事实上，仅仅是这样的字眼把直觉当成是直接性的东西表述出来。无论是什么比这样一个字眼更多的东西，甚至于只是转换成一个命题，就是一个中介的形式，包含着一个从我们必须再一次返回的状态向另一种状态转变的过程。然而，这个过程的中介却被人们惊恐地拒斥，仿佛当中介造成了比仅仅断言没有什么东西是绝对更多的东西，且绝不存在于绝对之中，那就等于放弃了绝对知识。

然而，这种对中介的惊恐般的拒斥的产生，事实上是出于了解中介和绝对知识自身的本性的需要。因为中介不是别的，而是通过一个积极的自我引导的过程来达到使自我呈现出来的自我同一性；或者换句话说，它是自我的反映，是自为存在着的自我的环节，以自身为目的。中介是纯粹的否定性，或简化为其最大可能的抽象性，它是一个单纯的形成过程。这个自我或一般的形成，这个中介的过程，由于它的存在之简单性，就是正在形成中的直接性又是直接性自身。因此，如果我们不把反映或中介看成是绝对的积极环节而把它排除在最终真理之外，那就是对于理性之本性的一种误解。正是这个反映使真理成为最终的结果，而同时又将结果与其形成过程之间的对立加以扬弃。因为这个过程同样也是简单的，因而它与真理的形式之间没有区别，真理的形式在结果中就表现为简单性；它的确就是简单性的返回和复归。诚然，胎儿就其自身而言当然是人，一个自在的人，但并非是一个自为的人，它并不是通过自身成为一个人；只有当人具有发展的形式和教养的理性，人才成为自为的人，教养的理性使自在的人成为了自为的人。在此，它的实际的现实第一次被发现。但是这个结果达到了它自身的简单直接性；因为它是自觉的自由，它统一于自身，并且它不是把它所涉及的对立面放在一边置若罔闻，而是将其对立面予以说明并与对立面取得了和解。

上述所言亦可以表述为：理性是有目的的活动。我们所称之为自然的东西被提升是以对思维能力的误解为代价的，特别是对外在的目的性的否定，把一般的目的性的理念置于不光彩的地位。就亚里士多德而言，他把自然描述为有目的的活动，我们也是一样认为目的是直接的、静止的、不动的，但目的却又是自我运动的；这种不动而动的目的就是主体。它的运动的力量，抽象地说，就是自为的存在，或者说是纯粹的否定性。结果和开初是同一的，仅仅是因为开初是目的。换句话说，现实的和具体的东西之所以与其内在的原则或观念相同，只是因为直接性的东西作为目的其本身就包含了自身或纯粹的现实。实现了的目的，或具体的现实就是运动和发展的展开。但恰恰就是这个运动就是自身；而它之所以与开初的那种直接性和简单性是同一的就在于它即是结果，且已回到了它自身——然而返回到自身的东西也就