

逻辑学是研究纯粹理念的科学，所谓纯粹理念就是思维的最抽象的要素所形成的理念。

〔说明〕在这部分初步论逻辑学的概念里，所包含对于逻辑学以及其他概念的规定，也同样适用于哲学上许多基本概念。这些规定都是由于并对于全体有了综观而据以创立出来的。

我们可以说逻辑学是研究思维、思维的规定和规律的科学。但是只有思维本身才构成使得理念成为逻辑的理念的普遍规定性或要素。理念并不是形式的思维，而是思维的特有规定和规律自身发展而成的全体，这些规定和规律，乃是思维自身给予的，决不是已经存在于外面的现成的事物。

在某种意义上，逻辑学可以说是最难的科学，因为它所处理的题材，不是直观，也不象几何学的题材，是抽象的感觉表象，而是纯粹抽象的东西，而且需要一种特殊的能力和技巧，才能够回溯到纯粹思想，紧紧抓住纯粹思想，并活动于纯粹思想之中。但在另一种意义下，也可以把逻辑学看作最易的科学。因为它的内容不是别的，即是我们自己的思维，和思维的熟习的规定，而这些规定同时又是最简单、最初步的，而且也是人人最熟知的，例如：有与无，质与量，自在存在与自为存在，一与多等等。但是，这种熟知反而加重了逻辑研究的困难。因为，一方面我们总以为不值得费力气去研究这样熟习的东西。另一方面，对于这些观念，逻辑学去研究、去理解所采取的方式，却又与普通人所业已熟习的方式不相同，甚至正相反。

逻辑学的有用与否，取决于它对学习的人能给予多少训练以达到别的目的。学习的人通过逻辑学所获得的教养，在于训练思维，使人在头脑中得到真正纯粹的思想，因为这门科学乃是思维的思维。——但是就逻辑学作为真理的绝对形式来说，尤其是就逻辑学作为纯粹真理的本身来说，它决不单纯是某种有用的东西。但如果凡是最高尚的、最自由的和最独立的东西也就是最有用的东西，那么逻辑学也未尝不可认为是有用的，不过它的用处，却不仅是对于思维的形式练习，而必须另外加以估价。

附释一：第一问题是：什么是逻辑学的对象？对于这个问题的最简单、最明了的答复是，真理就是逻辑学的对象。真理是一个高尚的名词，而它的实质尤为高尚。只要人的精神和心情是健康的，则真理的追求必会引起他心坎中高度的热忱。但是一说到这里立刻就会有人提出反问道：“究竟我们是否有能力认识真理呢？”在我们这些有限的人与自在自为存在着的真理之间，似乎有一种不调协，自然会引出寻求有限与无限间的桥梁的问题。上帝是真理；但我们如何才能认识他呢？这种知天求真的企图似乎与谦逊和谦虚的美德相违反。但因此又有许多人发出我们是否能够认识真理的疑问，其用意在于为他们留恋于平庸的有限目的的生活作辩解。类似这种的谦卑却毫无可取之处。类似这样的说法：“象我这种尘世的可怜虫，如何能认识真理呢？”可以说是已成过去了。代之而起的另一种诞妄和虚骄，大都自诩以为直接就呼吸于真理之中，而青年人也多为这种空气所鼓舞，竟相信他们一生下来现成地便具有宗教和伦理上的真理。从同样的观点，特别又有人说，所有那些成年人大都堕落、麻木、僵化于虚妄谬误之中。青年人所见的有似朝霞的辉映，而老辈的人则陷于白日的沼泽与泥淖之中。他们承认特殊部门的科学无论如何是应该探讨的，但也单纯把它们认为是达到生活的外在目的的工具。这样一来，则妨碍对于真理的认识与研究的，却不是上面所说的那种卑谦，而是认为已经完全得到真理的自诩与自信了。老辈的人寄托其希望于青年的人，因为青年人应该能够促进这世界和科学。但老辈所属望于青年人的不是望他们停滞不前，自满自诩，而是望他们担负起精神上的严肃的艰苦的工作。

此外还有一种反对真理的谦逊。这是一种贵族式的对于真理的漠视，有如我们所见得，拜拉特（Pilatus）对于基督所表示的态度。拜拉特问道：“真理是什么东西？”意思是说，一切还不是那么一回事，没有什么东西是有意义的。他的意思颇似梭罗门所说

的：一切都是虚幻的——这样一来，便只剩下主观的虚幻了。

更有一种畏缩也足以阻碍对于真理的认知。大凡心灵懒惰的人每易于这样说：不要那样想，以为我们对于哲学研究是很认真的。我们自然也乐意学一学逻辑，但是学了逻辑之后，我们还不是那样。他们以为当思维超出了日常表象的范围，便会走上魔窟；那就好象任他们自身漂浮在思想的海洋上，为思想自身的波浪所抛来抛去，末了又复回到这无常世界的沙岸，与最初离开此沙岸时一样地毫无所谓，毫无所得。

这种看法的后果如何，我们在世界中便可看得出来。我们可以学习到许多知识和技能，可以成为循例办公的人员，也可以养成为达到特殊目的的专门技术人员。但人们，培养自己的精神，努力从事于高尚神圣的事业，却完全是另外一回事。

而且我们可以希望，我们这个时代的青年，内心中似乎激励起一种对于更高尚神圣事物的渴求，而不会仅仅满足于外在知识的草芥了。

附释二：认思维为逻辑学的对象这一点，是人人所赞同的。但是我们对于思维的估价，可以很低，也可以很高。一方面，我们说：这不过是一个思想罢了。——这里的意思是说，思想只是主观的，任意的，偶然的，而并不是实质本身，并不是真实的和现实的东西。另一方面，我们对于思想，也可以有很高的估价，认为只有思想才能达到至高无上的存在、上帝的性质，而其感官则对上帝毫无所知。我们说，上帝是精神，我们不可离开精神和真理去崇拜上帝。但我们承认，可感觉到的或感性的东西并不是精神的，而精神的内在核心则是思想，并且只有精神才能认识精神。精神诚然也可表现其自身为感觉（例如在宗教里），但感觉的本身，或感觉的方式是一事，而感觉的内容又是另一事。感觉的本身一般是一切感性事物的形式，这是人类与禽兽所共有的。这种感觉的形式也许可以把握最具体的内容，但这种内容却非此种形式所能达到。感觉的形式是达到精神内容的最低级形式。精神的内容，上帝本身，只有在思维中，或作为思维时，才有其真理性。在这种意义下，思想不仅仅是单纯的思想，而且是把握永恒和绝对存在的最高方式，严格说来，是唯一方式。

对于以思想为对象的科学，也是和思想一样，有很高或很低的估价。有人以为，每个人无须学习逻辑都能思考，正如无须研究生理学，都能消化一样。即使人研究了逻辑之后，他的思想仍不过与前此一样，也许更有方法一些，但也不会有多大的变化。如果逻辑除了使人仅仅熟习于形式思维的活动外，没有别的任务，则逻辑对于我们平时已经同样能够作的思维活动，将不会带来什么新的东西。其实旧日的逻辑也只有这种地位。此外，一方面，对于人来说，思维的知识即使只是单纯的主观活动也是对他很光荣而有兴趣的事。因为人之所以异于禽兽即由于人能知道他是什么，他作什么。而且另一方面，就逻辑作为研究思维的科学来看（思想既是唯一足以体验真理和最高存在的活动），逻辑也会占有很高的地位。所以，如果逻辑科学研究思维的活动和它的产物（而思维并不是没有内容的活动，因为思维能产生思想，而且能产生它所需要的特定思想），那么逻辑科学的内容一般讲来，乃是超感官的世界，而探讨这超感官的世界亦即遨游于超感官的世界。数学研究数和空间的抽象对象。数学上的抽象还是感性的东西，虽然是没有特定存在的抽象的感性东西。思想甚至于进一步“辞别”（或脱离）这种最后的感性东西，自由自在，舍弃外的和内的感觉，排斥一切特殊的兴趣和倾向。对于有了这样基础的逻辑学，则我们对于它的估价，当然会较一般人通常对于逻辑的看法为高。

附释三：认识到比起那单纯形式思维的科学具有更深意义的逻辑学的需要，由于宗教、政治、法律、伦理各方面的兴趣而加强了。从前人们都以为思想是无足轻重，不能为害的，不妨放任于新鲜大胆的思想。他们思考上帝、自然和国家，他们深信只是通过思想，人们就可以认识到真理是什么，不是通过感官，或者通过偶然的表象和意见所能达到。当他们这样思想时，其结果便渐渐严重地影响到生活的最高关系。

传统的典章制度皆因思想的行使而失去了权威。国家的宪章成为思想的牺牲品，宗教受到了思想的打击；许多素来被认作天启的坚固的宗教观念也被思想摧毁了，在许多人心，传统的宗教信仰根本动摇了。例如在希腊，哲学家起来反对旧式宗教，因而摧毁了旧式宗教的信仰。因此便有哲学家由于摧毁宗教，动摇政治，而被驱逐被处死的事，因为宗教与政治本质上是联系在一起。这样，思维便在现实世界里成为一种力量，产生异常之大的影响。于是人们才开始注意到思维的威力，进而仔细考察思维的权能，想

要发现，思维自诩过甚，未能完成其所担负的工作。思维不但未能认识上帝、自然和精神的本质，总而言之，不但未能认识真理，反而推翻了政府和宗教。因此亟须对于思维的效果或效用，加以辩护，所以考察思维的本性，维护思维的权能，便构成了近代哲学的主要兴趣。

§ 20

试从思维的表面意义看来，则（ α ）首先就思维的通常主观的意义来说，思维似乎是精神的许多活动或能力之一，与感觉、直观、想象、欲望、意志等并列杂陈。不过思维活动的产物，思想的形式或规定性一般是普遍的抽象的东西。思维作为能动性，因而便可称为能动的普遍。而且既然思维活动的产物是有普遍性的，则思想便可称为自身实现的普遍体。

就思维被认作主体而言，便是能思者，存在着的能思的主体的简称就叫做我。

（说明）这里和下面几节所提出的一些规定，决不可认为是我个人对于思想的主张或意见。但在这些初步的讨论里，既不能说是严格的演绎或证明，只可算作事实（Facta）的陈述。换言之，在每个人的意识里，只要他有思想，并考察他的思想，他便可经验地发现他的思想具有普遍性和下面的种种特性。当然，要正确地观察他的意识和他的表象中的事实，就要求他事先对注意力和抽象力具有相当的训练。

在这初步的陈述里已经提到感觉、表象、与思想的区别。

这种区别对于了解认识的本性和类别最关紧要。所以这里先将这个区别提出来促使人们注意，以便有助于他们的了解。——要对感性的东西加以规定，自应首先追溯其外在的来源，感官或感觉官能。但是，只是叫出感觉官能的名称，还不能规定感官所感到的内容。感性事物与思想的区别，在于前者的特点是个别性的。既然个别之物（最抽象的个别之物是原子）也是彼此有联系的，所以凡是感性事物都是些彼此相外（Aussereinander）的个别东西，它们确切抽象的形式，是彼此并列（Nebeneinander）和彼此相续（Nacheinander）

的。至于表象便以那样的感性材料为内容，但是这种内容是被设定为在我之内，具有我的东西的规定，因而也具有普遍性，自身联系性、简单性。除了以感性材料为内容而外，表象又能以出自自我意识的思维材料为内容，如关于法律的、伦理的和宗教的表象，甚至关于思维自身的表象。要划分这些表象与对于这些表象的思想之间的区别，却并不那么容易。因为表象既具有思想的内容，又具有普遍性的形式，而普遍性为在我之内的任何内容所必具，亦为任何表象所同具。但表象的特性，一般讲来，又必须在内容的个别性中去找。诚然，法律、正义和类似的规定，不存在于空间内彼此相外的感性事物中的。即就时间而言，这些规定虽好似彼此相续，但其内容也不受时间的影响，也不能认为会在时间中消逝和变化。

但是，这样的一些潜在的精神的规定，在一般表象之内在的抽象的普遍性的较广基地上，也同样地个别化了。在这种个别化的情形下，这些精神规定都是简单的，不相联系的；例如，权利、义务、上帝。在这种情形下的表象，不是表面上停留在权利就是权利，上帝就是上帝等说法上，就是进而提出一些规定，例如说，上帝是世界的造物主，是全知的，万能的等等。象这样，多种个别化的、简单的规定或谓词，不管其有无内在联系，勉强连缀在一起，这些谓词虽是以其主词为联系，但它们之间仍然是相互外在的。就这点而论，表象与知性相同，其唯一的区别，在于知性尚能建立普遍与特殊，原因与效果等关系，从而使表象的孤立化的表象规定有了必然性的联系。反之，表象便只能让这些孤立化的规定在模糊的意识背景里彼此挨近地排列着，仅仅凭一个又（auch）

字去联系。表象和思想的区别，还具有更大的重要性，因为一般讲来，哲学除了把表象转变成思想——当然，更进一步哲学还要把单纯抽象的思想转变成概念——之外，没有别的工作。

我们在上面曾经指出，感觉事物都具有个别性和相互外在性，这里我们还可补说一句，即个别性和相互外在性也是思想，也是有普遍性的东西。在逻辑学中将指出，思想

和普遍东西的性质，思想是思想的自身又是思想的对方，思想统摄其对方，绝不让对方逃出其范围。由于语言既是思想的产物，所以凡语言所说出的，也没有不是具有普遍性的。凡只是我自己意谓的，便是我的，亦即属于我这个特殊个人的。但语言既只能表示共同的意谓，所以我不能说出我仅仅意谓着的。而凡不可言说的，如情绪、感觉之类，并不是最优良最真实之物，而是最无意义、最不真实之物。当我说：“这个东西”、“这一东西”、“此地”、“此时”时，我所说的这些都是普遍性的。一切东西和任何东西都是“个别的”、“这个”，而任何一切的感性事物都是“此地”、“此时”。同样，当我说“我”时，我的意思是指这个排斥一切别的事物的“我”，但是我所说的“我”，亦即是每一个排斥一切别的事物的“我”。

康德曾用很笨拙的话来表达这个意思，他说，“我”伴随着一切我的表象，以及我的情感、欲望、行为等等。“我”是一个自在自为的普遍性，共同性也是一种普遍性，不过是普遍性的一种外在形式。一切别的人都和我共同地有“我”、是“我”，正如一切我的情感，我的表象，都共有着我，“伴随”是属于我的东西，就作为抽象的我来说，“我”是纯粹的自身联系。在这种的自身联系里，“我”从我的表象、情感，从每一个心理状态以及从每一性情、才能和经验的特殊性里抽离出来。“我”，在这个意义下，只是一个完全抽象的普遍性的存在，一个抽象的自由主体。因此“我”是作为主体的思维，“我”既然同时在我的一切表象、情感、意识状态等之内，则思想也就无所不在，是一个贯串在这一切规定之中的范畴。

附释：当我们一提到思维，总觉得是指一种主观的活动，或我们所有的多种能力，如记忆力、表象力、意志力等等之一种。如果思维仅是一种主观的活动，因而便成为逻辑的对象，那么逻辑也将会与别的科学一样，有了特定的对象了。但这又未免有些武断，何以我们单将思维列为一种特殊科学的对象，而不另外成立一些专门科学来研究意志、想象等活动呢？思维之所以作为特殊科学研究的对象的权利，其理由也许是基于这一事实，即我们承认思维有某种权威，承认思维可以表示人的真实本性，为划分人与禽兽的区别的关键。而且即使单纯把作为主观活动的思维，加以认识、研究，也并不是毫无兴趣的事。对思维的细密研究，将会揭示其规律与规则，而对其规律与规则的知识，我们可以从经验中得来。从这种观点来研究思维的规律，曾构成往常所谓逻辑的内容。亚里士多德就是这门科学的创始人。他把他认为思维所具有的那种力量，都揭示出来了。我们的思维本来是很具体的，但是在思维的复杂的内容里，我们必须划分出什么是属于思维本身的或属于思维的抽象作用的。思维的作用，一种微妙的理智的联系，综合其思维所有的内容，亚氏把这种理智的联系，这种思维形式的本身，特别突出起来加以规定。亚里士多德这种逻辑一直到现在还是大家所公认的逻辑，经过中世纪的经院哲学家虽有所推衍，却没有增加什么材料，只是对于原有材料上更加细致的发挥罢了。近代人关于逻辑的工作，可以说主要地一方面是放弃了一些自亚里士多德及经院哲学家所传袭下来的许多逻辑规定，一方面又掺进去许多心理学的材料。这门科学的主旨在于认识有限思维的运用过程，只要这门科学所采取的方法能够适合于处理其所设定的题材，这门科学就算是正确的。从事这种形式逻辑的研究，无疑有其用处，可以借此使人头脑清楚，有如一般人所常说，也可以教人练习集中思想，练习作抽象的思考，而在日常的意识里，我们所应付的大都是些混淆错综的感觉的表象。但是在作抽象思考时，我们必须集中精神于一点，借以养成一种从事于考察内心活动的习惯。人们可以利用关于有限思维形式的知识，把它作为研究经验科学的工具，由于经验科学是依照这些形式进行的，所以，在这个意义下，也有人称形式逻辑为工具逻辑。诚然，我们尚可超出狭隘的实用观点说：研究逻辑并不是为了实用，而是为了这门科学的本身，因为探索最优良的东西，并不是为了单纯实用的目的。这话一方面固然不错，但从另一方面看来，最优良的东西，也就是最有用的东西。因为实体性的东西，坚定不移的东西，才是特殊目的的负荷者，并可以促进和实现这些特殊目的。人们必不可将特殊目的放在第一位，但是那最优良的东西却能促进特殊目的的实现。譬如，宗教自有其本身的绝对价值，但同时许多别的目的也通过宗教而得到促进和支持。基督说过：“首先要寻求天国，别的东西也会加上给你们。”只有当达到了自它自为的存在时，才可以达到特殊的目的。

(β) 在前面我们既认思维和对象的关系是主动的，是对于某物的反思，因此思维活动的产物、普遍概念，就包含有事情的价值，亦即本质、内在实质、真理。

(说明) 在 § 5 里曾提及一种旧信念认为所有对象、性质、事变真实性，内在性，本质及一切事物所依据的实质，都不是直接地呈现在意识的前面，也不是随对象的最初外貌或偶然发生的印象所提供意识的那个样子，反之，要获得对象的真实性质，我们必须对它进行反思。惟有通过反思才能达到这种知识。

附释：甚至儿童也已经多少学到一些反思的能力。例如，儿童首先须学习如何把形容词和实物名词联接起来。这里他必须注意观察并区别异同。他必须紧记一条规则，并把它应用于特殊事物。这规则不是别的，即是一普遍的东西。儿童也会使特殊东西遵循这个普遍规则。再如在生活中我们有了目的。于是我们便反复思索达到这个目的的种种方法。在这里目的便是普遍，或指导原则。按照目的，我们便决定达到这目的的手段或工具。同样，反思在道德生活里也在起作用。

在这里反思是回忆正义观念或义务观念，亦即回忆我们须要当作固定的规则去遵循以指导我们在当前特殊情形下的行为的普遍。这个普遍规定必须包含在我们特殊行为里，而且是通过特殊行为可以认识的。又如在我们对自然现象的研究里，也有反思作用在活动。例如我们观察雷和电。这是我们所极熟习的现象，也是我们常常知觉到的事实。但人们对于单纯表面上的熟习，只是感性的现象，总是不能满意，而是要进一步追寻到它的后面，要知道那究竟是怎样一回事，要把握它的本质。因此我们便加以反思，想要知道有以异于单纯现象的原因所在，并且想要知道有以异于单纯外面的内面所在。这样一来，我们便把现象分析成两面 (entzwei)，内面与外面，力量与表现，原因与结果。在这里，内面、力量，也仍然是普遍的、有永久性的，非这一电闪或那一电闪，非这一植物或那一植物，而是在一切特殊现象中持存着的普遍。感性的东西是个别的，是变灭的；而对于其中的永久性东西，我们必须通过反思才能认识。自然所表现给我们的是个别形态和个别现象的无限量的杂多体，我们有在此杂多中寻求统一的要求。因此，我们加以比较研究，力求认识每一事物的普遍。个体生灭无常，而类则是其中持续存在的东西，而且重现在每一个体中，类的存在只有反思才能认识。自然律也是这样，例如关于星球运行的规律。天上的星球，今夜我们看见在这里，明夜我们看见在那里，这种不规则的情形，我们心中总觉得不敢于信赖，因为我们的的心灵总相信一种秩序，一种简单恒常而有普遍性的规定。心中有了这种信念，于是对这种凌乱的现象加以反思，而认识其规律，确定星球运动的普遍方式，依据这个规律，可以了解并测算星球位置的每一变动。同样的方式，可以用来研究支配复杂万分的人类行为的种种力量。在这一方面，我们还是同样相信有一普遍性的支配原则。从上面所有这些例子里，可以看出反思作用总是去寻求那固定的、长住的、自身规定的、统摄特殊的普遍原则。这种普遍原则就是事物的本质和真理，不是感官所能把握的。例如义务或正义就是行为的本质，而道德行为所以成为真正道德行为，即在于能符合这些有普遍性的规定。

当我们这样规定普遍时，我们便发现普遍与它的对方形成对立。它的对方就是单纯直接的、外在的和个别的的东西，与间接的、内在的和普遍的东西相对立。须知普遍作为普遍并不是存在于外面的。类作为类是不能被知觉的，星球运动的规律并不是写在天上的。所以普遍是人所不见不闻，而只是对精神而存在的。宗教指引我们达到一个普遍，这普遍广包一切，为一切其他的東西所由以产生的绝对，此绝对也不是感官的对象，而只是精神和思想的对象。

§ 22

(γ) 经过反思，最初在感觉、直观、表象中的内容，必有所改变，因此只有通过以反思作为中介的改变，对象的真实本性才可呈现于意识前面。

附释：凡是经反思作用而产生出来的就是思维的产物。例如，梭伦为雅典人所立的法律，可说是从他自己的头脑里产生出来的。但反之另一方面，我们又必须将共体 (如

梭伦所立的) 这些法律, 认作仅仅的主观观念的反面, 并且还要从这里面认识到事物本质的、真实的和客观的东西。要想发现事物中的真理, 单凭注意力或观察力并不济事, 而必须发挥主观的〔思维〕活动, 以便将直接呈现在当前的东西加以形态的改变。这点初看起来似乎有些颠倒, 而且好象违反寻求知识的目的。但同样我们可以说唯有借助于反思作用去改造直接的东西, 才能达到实体性的东西, 这是一切时代共有的信念。到了近代才有人首先对于此点提出疑问, 而坚持思维的产物和事物本身间的区别。据说, 事物自身与我们对于事物自身的认识, 完全是两回事。这种将思想与事物自身截然分开的观点, 特别是康德的批判哲学所发挥出来的, 与前些时代认为事情 (Sache) 与思想相符合是不成问题的信心, 正相反对。这种思想与事情的对立是近代哲学兴趣的转折点。但人类的自然信念却不以为这种对立是真实的。在日常生活中, 我们也进行反思, 但并未特别意识到单凭反思即可达到真理;

我们进行思考, 不顾其他, 只是坚决相信思想与事情是符合的, 而这种信念确是异常重要。但我们这时代有一种不健康的态度, 足以引起怀疑与失望, 认为我们的知识只是一种主观的知识, 并且误认这种主观的知识是最后的东西。但是, 真正讲来, 真理应是客观的, 并且应是规定一切个人信念的标准, 只要个人的信念不符合这标准, 这信念便是错误的。反之, 据近来的看法, 主观信念本身, 单就其仅为主观形式的信念而言, 不管其内容如何, 已经就是好的, 这样便没有评判它的真伪的标准。——前面我们曾说过, “人心的使命即在于认识真理”, 这是人类的一个旧信念, 这话还包含有一层道理, 即任何对象, 外在的自然和内心的本性, 举凡一切事物, 其自身的真相, 必然是思维所思的那样, 所以思维即在于揭示出对象的真理。哲学的任务只在于使人类自古以来所相信于思维的性质, 能得到显明的自觉而已。所以, 哲学并无新的发明, 我们这里通过我们的反思作用所提出的说法, 已经是人人所直接固有的信念。

§ 23

(8) 反思既能揭示出事物的真实本性, 而这种思维同样也是我的活动, 如是则事物的真实本性也同样是我的精神的产物, 就我作为能思的主体, 就我作为我的简单的普遍性而言的产物, 也可以说是完全自己存在着的我或我的自由的产物。

(说明) 我们常常听见为自己思考的说法, 好象这话包含有重大的意义似的。其实, 没有人能够替别人思考, 正如没有人能够替别人饮食一样。所以这话是重复的。在思维内即直接包含自由, 因为思想是有普遍性的活动, 因而是一种抽象的自己和自己联系, 换言之, 就思维的主观性而言, 乃是一个没有规定的自在存在, 但就思维的内容而言, 却又同时包含有事情及事情的各种规定。因此如果说到哲学研究上的谦逊或卑谦与骄傲, 则谦逊或卑谦在于不附加任何特殊的特质或行动给主观性, 所以就内容来说, 只有思维深入于事物的实质, 方能算得真思想; 就形式来说, 思维不是主体的私有的特殊状态或行动, 而是摆脱了一切特殊性、任何特质、情况等等抽象的自我意识, 并且只是让普遍的东西在活动, 在这种活动里, 思维只是和一切个体相同一。在这种情形下, 我们至少可以说哲学是摆脱掉骄傲了。——所以当亚里士多德要求思想须保持一种高贵态度时, 他所说的高贵性应即在于摆脱一切特殊的意见和揣测, 而让事物的实质当权。

§ 24

思想, 按照这样的规定, 可以叫做客观的思想, 甚至那些最初在普通形式逻辑里惯于只当作被意识了的思维形式, 也可以算作客观的形式。因此逻辑学便与形而上学合流了。形而上学是研究思想所把握住的事物的科学, 而思想是能够表达事物的本质性的。

(说明) 关于思想的某些形式如概念、判断和推论与其他的形式如因果律等等的关系, 只是在逻辑学本身内才能加以研究。但现时至少有这样多是可以清楚看见的, 就是当思想对事物要形成一个概念时, 这概念及其最直接的形式判断和推论, 决不会是由一些生疏的、外在的规定和关系所形成的。

反思，有如上面所说，能深入于事物的共性，而共性本身即是概念的一个环节。说知性或理性是在世界中，同样地说出了客观思想所包含的相同的意义。这种说法也仍然有些不方便，因为一般的习惯总以为思想只是属于精神或意识的，而客观一词最初也只是用来指谓非精神的东西。

附释一：当我们说思想作为客观思想是世界的内在本质时，似乎这样一来就会以为自然事物也是有意识的。对此我们还会感觉一种矛盾，一方面把思维看成事物的内在活动，一方面又说人与自然事物的区别在于有思维。因此我们必须说自然界是一个没有意识的思想体系，或者象谢林所说的那样，自然是一种顽冥化的（Ver-steinerete）理智。为了免除误会起见，最好用思想规定或思想范畴以代替思想一词。——据前面所说，逻辑的原则一般必须在思想范畴的体系中去寻求。

在这个思想范畴的体系里，普通意义下的主观与客观的对立是消除了的。这里所说的思想和思想范畴的意义，可以较确切地用古代哲学家所谓“Nous（理性）统治这世界”一语来表示。——或者用我们的说法，理性是在世界中，我们所了解的意思是说，理性是世界的灵魂，理性居住在世界中，理性构成世界的内在的、固有的、深邃的本性，或者说，理性是世界的共性。举一个切近的例子，如我们指着某一特定的动物说：这是一个动物。动物本身是不能指出的，能指出的只是一个特定的动物。动物本身并不存在，它是个别动物的普遍本性，而每一个存在着的动物是一个远为具体的特定的东西，一个特殊的东西。但既是一个动物，则此一动物必从属于其类，从属于其共性之下，而此类或共性即构成其特定的本质。譬如，把狗的动物性去掉，则（狗便失其为狗），我们就无法说出它是什么了。任何事物莫不有一长住的内在的本性和一外在的定在。万物生死，兴灭；其本性，其共性即其类，而类是不可以单纯当作各物共同之点来理解的。

思想不但构成外界事物的实体（Substanz），而且构成精神性的东西的普遍实体。在人的一切直观中都有思维。同样，思维是（贯穿）在一切表象、记忆中，一般讲来，在每一精神活动和在一切意志、欲望等等之中的普遍的东西。所有这一切只是思想进一步的特殊化或特殊形态。这种理解下的思维便与通常单纯把思维能力与别的能力如直观、表象、意志等能力平列起来的看法，有不同的意义了。当我们把思维认为是一切自然和精神事物的真实共性时，思维便统摄这一切而成为这一切的基础了。我们可以首先把认思维为Nous这种对思维的客观意义的看法，和什么是思维的主观意义相结合。我们曾经说，人是有思想的。但同时我们又说，人是有直观、有意志的。就人是有思想的来说，他是一个有普遍性者，但只有当他意识到他自身的普遍性时，他才是有思想的。

动物也是具有潜在的普遍的东西，但动物并不能意识到它自身的普遍性，而总是只感觉到它的个别性。动物看见一个别的东西，例如它的食物或一个人。这一切在它看来，都是个别的东西。同样，感觉所涉及的也只是个别事物（如此处的痛苦，此时感觉到的美味等）。自然界不能使它所含蕴的理性（Nous）得到意识，只有人才具有双重的性能，是一个能意识到普遍性的普遍者。人的这种性能的最初发动，即在于当他知道他是我的时候，当我说我时，我意味着我自己作为这个个别的始终是特定的人。其实我这里所说的，并没有什么特殊关于我自己的东西。因为每一个其他的人也仍然是一个我，当我自己称自己为“我”时，虽然我无疑地是指这个个别的我自己，但同时我也说出了一个完全普遍的东西。因此我乃是一纯粹的“自为存在”（*EuBrichsein*），在其中任何特殊的东西都是被否定或扬弃了的。这种自为的我，乃是意识中最后的、简单的、纯粹的东西。我们可以说：我与思维是同样的东西，或更确定地说，我是作为能思者的思维。凡是在我的意识中的，即是为我而存在的。我是一种接受任何事物或每一事物的空旷的收容器，一切皆为我而存在，一切皆保存其自身在我中。每一个人都是诸多表象的整个世界，而所有这些表象皆埋葬在这个自我的黑夜中。由此足见我是一个抽掉了一切个别事物的普遍者，但同时一切事物又潜伏于其中。所以我不是单纯抽象的普遍性，而是包含一切的普遍性。

平常我们使用这个“我”字，最初漫不觉其重要，只有在哲学的反思里，才将“我”当作一个考察的对象。在“我”里面我们才有完全纯粹的思想出现。动物就不能说出一个“我”字。只有人才能说“我”，因为只有人才有思维。在“我”里面就具有各式各样内的和外的内容，由于这种内容的性质不同，我也因而成为能感觉的我，能表象的我，

有意志的我等等。但在这一切活动中都有我，或者也可以说在这一切活动中都有思维。因此人总是在思维着的，即使当他只在直观的时候，他也是在思维。假如他观察某种东西，他总是把它当作一种普遍的东西，着重其一点，把它特别提出来，以致忽略了其他部分，把它当作抽象的和普遍的东西，即使只是在形式上是普遍的东西。

我们的表象表现出两种情况：或者内容虽是一个经过思考的内容，而形式却未经过思考，或者正与此相反，形式虽属于思想，而内容则与思想不相干。譬如，当我说，忿怒、玫瑰、希望等词时，这些词所包含的内容，都是我的感觉所熟习的，但我用普遍的方式，用思想的形式，把这些内容说出来。这样一来，我就排斥了许多个别的情况，只用普遍的语言来表达那个内容，但是那个内容却仍然是感性的。反之，当我有上帝的表象时，这内容诚然是纯思的，但形式却是感性的，象我直接亲自感觉到的上帝的形式那样。所以在表象里，内容不仅仅是感性的，象在直观里那样，而且有着两种情况：

或者内容是感性的，而形式却属于思维；或者正与此相反，内容是纯思的，而形式却又是感性的。在前种情况下，材料是外界给与的，而形式则属于思维，在第二种情况下，思维是内容的泉源，但通过感觉的形式这内容表现为给与的东西，因此是外在地来到精神里的。

附释二：逻辑学是以纯粹思想或纯粹思维形式为研究的对象。就思想的通常意义来说，我们所表象的东西，总不仅仅是纯粹的思想，因为我们总以为一种思想它的内容必定是经验的东西。而逻辑学中所理解的思想则不然，除了属于思维本身，和通过思维所产生的东西之外，它不能有别的内容。

所以，逻辑学中所说的思想是指纯粹思想而言。所以逻辑学中所说的精神也是纯粹自在的精神，亦即自由的精神，因为自由正是在他物中即是在自己本身中、自己依赖自己、自己是自己的决定者。所以思想与冲动不同。在一切冲动中，我是从一个他物，从一个外在于我的事物开始。在这里，我们说的是依赖，不是自由。只有当没有外在于我的他物和不是我自己本身的对方时，我才能说是自由。那只是被他自己的冲动所决定的自然人，并不是在自己本身内：即使他被冲动驱使，表现一些癖性，但他的意志和意见的内容却不是他自己的，他的自由也只是一种形式上的自由。但当我思维时，我放弃我的主观的特殊性，我深入于事情之中，让思维自为地作主，倘若我参杂一些主观意思于其中，那我就思维得很坏。

如果依前此所说，认为逻辑学是纯粹思维规定的体系，那末别的部门的哲学科学，如象自然哲学和精神哲学，似乎就是应用的逻辑学，因为逻辑学是自然哲学和精神哲学中富有生气的灵魂。其余部门的哲学兴趣，都只在于认识在自然和精神形态中的逻辑形式，而自然或精神的形态只是纯粹思维形式的特殊的表现。譬如，我们试取推论来说（不是指旧形式逻辑的三段论法，而是指真正的推论），我们可以看见推论是这样的一个规定，即特殊是普遍与个别这两个极端结合起来的中项。这种推论的形式，就是一切事物的普遍形式。因为一切事物都是将普遍与个别结合起来特殊。但自然软弱无力使得它自身不能够纯粹地表述出逻辑的形式。自然所表述的软弱无力的推论，可用磁力为例来说明。在磁针的中间或无差异点，把它的两极结合起来，这两极虽说彼此有差别，但直接地就被这磁针结合为一。物理学也可教我们从自然中认识到共性或本质。物理学与自然哲学的区别，只在于自然哲学能使我们在自然事物里意识到概念的真正形式。——由此可见逻辑学是使一切科学生气蓬勃的精神，逻辑学中的思维规定是一些纯粹的精神力量。这些思维规定就是事物内在的核心，但是它们同时又是我们常常挂在口边上的名词，因此又显得是异常熟知的东西。但是这类熟知的东西往往又是我们最无所知的东西。例如，存在就是一纯粹思维规定，但我们平时决没有想到把存在或是作为考察的对象。大家平时总以为，绝对必远在彼岸，殊不知绝对却正在目前，是我们凡有思想的人所日用而不自知的。所有这类的思维规定大都包含在语言里面，所以儿童学习文法的用处，即在于使儿童不自觉地注意到人们平日思维中的种种区别。

人们惯常说，逻辑只是研究形式，它的内容却来自别处。

其实，我们可以说，逻辑思想比起一切别的内容来，倒并不只是形式，反之，一切别的内容比起逻辑思想来，却反而只是（缺乏实质的）形式。逻辑思想是一切事物的自在自为地存在着的根据。要有相当高教养的人，才能够把他的兴趣指向这种逻辑的纯粹

规定。对这些逻辑规定加以自在自为的考察，还有一层较深远的意义，即在于我们是从思维的本身去推演出这些思维的规定，并且即从这些思维规定的本身来看它们是否是真的。我们并不是从外面把它们袭取而来，并勉强给予定义，我们也不见把它们拿来与它们出现在我们意识中的形态漫加比较而指出其价值和有效性。因为如果这样做，我们就会从观察和经验出发，例如，这样说：“力”这个范畴有效，是由于我们习惯于在某种情形下和在某种意义下使用力这个词。只要这个定义与我们对于通常呈现在我们意识中的对象的表象相符合，这样的定义也可说是正确的。在这种方式下，一个概念的规定，并不是按照它的自在自为的本质，而是按照一个（外在的）前提，这前提将会成为判断这一概念正确与否的标准和尺度。但在逻辑学范围内，我们用不着这类外在的标准，我们只须让那本身活泼自如的思维规定循着它们自己的进程逐步发展。

关于思想规定真与不真的问题，一定是很少出现在一般意识中的。因为思想规定只有应用在一些给予的对象的过程中才获得它们的真理，因此，离开这种应用过程，去问思想规定本身真与不真，似乎没有意义。但须知，这一问题的提出，正是解答其他一切问题的关键。说到这里，我们首先必须知道，我们对于真理应该如何理解。通常我们总是认为我们的表象与一个对象相符合叫做真理。这说法预先假定有一个对象，我们的表象应与这对象相符合。但反之，从哲学的意义来看，概括地抽象地讲来，真理就是思想的内容与其自身的符合。所以这与刚才所说的真理的意义，完全是另一种看法。但同时，即在平常习用的言语中，已经可以部分地寻得着较深的（哲学的）意义的真理。譬如我们常说到一个真朋友。所谓一个真朋友，就是指一个朋友的言行态度能够符合友谊的概念。同样，我们也常说一件真的艺术品。在这个意义下，不真即可说是相当于不好，或自己不符合自己本身。

一个不好的政府即是不真的政府，一般说来，不好与不真皆由于一个对象的规定或概念与其实际存在之间发生了矛盾。

对于这样一种不好的对象，我们当然能够得着一个正确的观念或表象，但这个观念的内容本身却是不真的。象这类正确的同时又是不真的观念，我们脑子里面可以有很多。——唯有上帝才是概念与实在的真正符合。但一切有限事物，自在地都具有一种不真实性，因为凡物莫不有其概念，有其存在，而其存在总不能与概念相符合。因此，所有有限事物皆必不免于毁灭，而其概念与存在间的不符合，都由此表现出来。个别的动物以类为其概念，通过个别动物的死亡，类便从其个别性里解脱出来了。

在刚才所解释的意义下，把真理认作自身的符合，构成逻辑学的真正兴趣。因为在通常意识里，关于思维规定的真理问题就完全不会发生。因此，逻辑学的职务也可以说是在于考察思维规定把握真理的能力和限度。这问题于是归结到这里：什么是无限事物的形式，什么是有限事物的形式，在通常意识里，我们对于有限的思维形式从来没有怀疑过，而是听任其无条件地通行有效。但按照有限的规定去思维和行动，就是导致一切幻觉和错误后果的来源。

附释三：我们可以用种种不同的方式去认识真理，而每一种认识的方式，只可认作一种思想的形式。我们总是首先通过经验去认识真理，但经验也只是一种形式。一说到经验，一切取决于用什么样的精神（Sinn）去把握现实。一个伟大的精神创造出伟大的经验，能够在纷然杂陈的现象中洞见到有决定意义的东西。理念是当前存在的，也是现实的，并不是某种远在天外隐在物后的东西。伟大的精神，譬如象歌德这类的精神，静观自然，透视历史，能创造伟大的经验，能洞见理性原则，并把它发抒出来。此外还有一种认识真理的方法，就是反思，反思的方式用思想的关系来规定真理。但这两种方式还不是表述自在自为的真理的真正形式。认识真理最完善的方式，就是思维的纯粹形式。人采取纯思维方式时，也就最为自由。

认为思维的形式是最高形式，认为思维的形式可以把握绝对真理的本来面目，是一般哲学通有的信念。要证明这信念，其意义首先在于指出认识的其他形式都是有限的形式。

那高超的、古代的怀疑主义，当它指出所有那些有限的认识形式本身都含有矛盾时，也曾完成了这项工作。但当古代的怀疑主义在攻击理性时，也须采取一些理性的形式，

而且首先把某些有限的东西掺杂在理性的形式之中，以便把握住它们。有限思维的全部形式将会在逻辑发展的过程中依次出现，而且是依必然的次序而出现。这里在导言部分，只得权且以非科学的方式把这些形式当作给予的材料。在逻辑研究本身，不仅要指出这些形式的否定方面，而且要指示出它们的肯定方面。

当我们把认识的各种形式加以互相比较，第一种形式，直接知识，容易被看成最适宜、最美和最高的一种形式，这种形式包括道德观点上所谓天真，以及宗教的情绪，纯朴的信赖，忠、爱和自然的信仰。其他两种形式，首先反思认识的形式，其次，哲学的认识，就超出了那种直接的天籁的和谐。

由于这两种形式有这种共同点，所以通过思维以把握真理的方式，容易被看成是人类一种骄傲，一种全凭自己固有的力量以认识真理的骄傲。但这种观点包含一种普遍的分离（Trennung），这种分离的观点当然会被认为是一切罪恶的根源，或原始的犯罪，因此要想返回本真，达到和解，似乎非放弃思想，摒绝知识不可。这里所说的离开了自然的统一（或谐和），自古以来，各民族的先哲，早已意识到这种精神上的奇异的分裂。在大自然里，这样的内心的分裂没有出现，自然事物也不知道作恶。

关于人的堕落的摩西神话，对于这种分裂的起源和后果曾经给了我们一个古老的观念。这个神话的内容形成了宗教信仰的理论基础，即关于人的原始罪恶及人有赖于神力的解救之必要的学说。在逻辑学的开端，对人的堕落这个神话加以考察，也许是很适宜的事，因为逻辑学以知识为研究的对象，而这个神话也牵涉到知识的起源与意义的问题。而且哲学不应回避宗教的问题，也不应放弃自己批评的职守，好象只要宗教对哲学取容忍态度，哲学便自觉满意，一切可不闻不问似的；同样，另一方面，哲学也不可抱这样的看法，以为这类神话和宗教观念既已受了各民族数千年的尊敬，似乎已经毫无问题，可以置之不理。

试就人类堕落的神话加以仔细考察，便可看出，有如上面所说，这神话却表达了知识和精神生活间的普遍关系。精神生活在其素朴的本能的阶段，表现为无邪的天真和淳朴的信赖。但精神的本质在于扬弃这种自然素朴的状态，因为精神生活之所以异于自然生活，特别是异于禽兽的生活，即在其不停留在它的自在存在的阶段，而力求达到自为存在。但这种分裂境地，同样也须加以扬弃，而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。这样赢得的统一乃是精神的统一。而导致返回到这种统一的根本动力，即在于思维本身。这就是“击伤的是他的手，医伤的也是他的手”的意思。

神话中曾经这样说：亚当和夏娃，最初的人，或典型的人，被安置在一个果园里面，园中有一棵生命之树，有一棵善与恶知识之树。据说，上帝曾告诫过他们，禁止摘食知识之树的果子。关于生命之树暂且不提。这里所表示的意思，显然是说人不应寻求知识，而须长保持天真的境界。即在其他有较深沉意识的民族里，我们也发现有同样观念，认为人类最初的境界是天真无邪和谐和一致的。这种看法，就其认为“分裂状态”（Entzweiung）是所有人类无法避免的，不是最后安息之所而言，显然是对的。但如果认为这种自然素朴的境界是至善境界，那就不对了。精神不只是直接的素朴的，它本质上包含有曲折的中介的阶段。婴儿式的天真，无疑地，有其可歆羡和感人之处，只在于促使我们注意，使我们知道这天真谐和的境界，须通过精神的努力才会出现的。在儿童的生活里所看见的谐和乃是自然的赐予，而我们所需返回的谐和应是劳动和精神的教养的收获。基督曾说过：“如果你不变成同小孩一样”等语，足见他并不是说我们应该长久作小孩。

再则，在摩西的神话里，使人离开那原始的谐和的机缘，乃是一外在的诱力（即蛇的引诱）。其实，个人进入对立面，即是人本身意识的觉醒，这种受外力引诱是每个人所不断重演的历史。所以蛇的引诱象征善恶的分别，也包含在神性之内。而这种对于善恶的知识，实际上也是人所分享的。当人分有了这种知识时，他便享受了禁果，而与他自己的直接的存在破裂了。对自己的觉醒意识的初次反思，人们发现他们自身是裸体的。赤裸可以说是人的很朴素而基本的特性。他认裸体为可羞耻包含着他的自然存在和感性存在的分离。禽兽便没有进展到有这种分离，因此也就不知羞耻。所以在人的羞耻的情绪里又可以找到穿衣服的精神的和道德的起源，而衣服适应单纯物质上的需要，倒反而只居于次要地位。

其次，尚须提一下上帝加诸世人的所谓谴责或灾难。天谴观念所着重之点，即在于

指出天遣主要的关涉到人与自然的对立。男子应该汗流满面去劳动，女子应该忍受痛苦去生育。此种劳动，细究起来，一方面固是与自然分裂的结果，一方面也是对于这种分裂的征服。禽兽对于足以满足其需要之物，俯拾即是，不费气力。反之，人对于足以满足其需要手段，必须由他自己去制造培植。所以，即就他对于外界事物的关系来说，人总是通过外物而和他自身相联系。

摩西的神话，并不以亚当和夏娃被逐出乐园而结束。它还意味着更多的东西：“上帝说，看呀，亚当也成为相似于我们当中的一分子了，因为他知道什么是善和恶。”这些话表明知识是神圣的了，不似从前那样，把知识认为是不应该存在的东西了。在这里还包含有对于认为哲学只属于精神的有限性那样说法的一种显明的反驳。哲学是认识，也只有通过认识，人作为上帝的肖像这一原始的使命才会得到实现。这个神话又说到：上帝把人从伊甸园里驱逐出去了，以便阻止他吃那生命之树。这话的真义即在于指出就人的自然方面来说，他确是有限的，同时也是有死的，但就他在认识方面来说，他却却是无限的。

教会上有一熟知的信条，认为人的本性是恶的，并称本性之恶为原始的罪恶。依这个说法，我们必须放弃一种肤浅的观念，即认原始罪恶只是基于最初的人的一种偶然行为。其实由精神的概念即可表明本性是恶的，我们无法想象除认人性为恶之外尚有别种看法。只要就人作为自然的人，就人的行为作为自然的人的行为来说，他所有的一切活动，都是他所不应有的。精神却正与自然相反，精神应是自由的，它是通过自己本身而成为它自己所应该那样。自然对人来说只是人应当加以改造的出发点。与这个有深刻意义的教会信条原始罪恶说正相对立的，便是近代启蒙时期兴起的一个学说，即认人性是善的，因此人应忠于他的本性。

人能超出他的自然存在，即由于作为一个有自我意识的存在，区别于外部的自然界。这种人与自然分离的观点（Standpunkt der Trennung）虽属于精神概念本身的一个必然环节，但也不是人应该停留的地方。因为人的思维和意志的有限性，皆属于这种分裂的观点（Standpunkt der Entzweiung）。在这有限的阶段里，各人追求自己的目的，各人根据自身的气质决定自己的行为。当他向着最高峰追求自己的目的，只知自己，只知满足自己特殊的意欲，而离开了共体时，他便陷于罪恶，而这个罪恶即是他的主观性。在这里，初看起来我们似乎有一种双重的恶，但二者实际上又是一回事。就人作为精神来说，他不是个自然存在。但当他作出自然的行为，顺从其私欲的要求时，他便愿作一个自然存在。所以，人的自然的恶与动物的自然存在并不相同。因此自然性可以更确切地说是具有这样的规定，即自然人本身即是个人，因为一般说来，自然即是个别化的纽带。所以说人志在作一自然人，实无异于说他志在作一个个别的人。和这种出于冲动和嗜欲、属于自然的个别性的行为相对立的，便是规律或普遍的原则。这规律也许是一外在的暴力，或具有神圣权威的形式。只要人老是停留在自然状态的阶段，他就会成为这种规律的奴隶。在自然的本能和情感里，人诚然也有超出自己的个别性的善意的、社会的倾向，同情心，爱情等等。但只要这些倾向仍然是出于素朴的本能，则这些本来具有普遍内容的情欲，仍不能摆脱其主观性，因而总仍不免受自私自利和偶然任性的支配。

§ 25

根据上节所说，客观思想一词最能够表明真理，——真理不仅应是哲学所追求的目标，而且应是哲学研究的绝对对象。但客观思想一词立即提示出一种对立，甚至可以说，现时哲学观点的主要兴趣，均在于说明思想与客观对立的性质和效用，而且关于真理的问题，以及关于认识真理是否可能的问题，也都围绕思想与客观的对立问题而旋转。如果所有思维规定都受一种固定的对立的限制，这就是说，如果这些思维规定的本性都只是有限的，那末思维便不适合于把握真理，认识绝对，而真理也不能显现于思维中。那只能产生有限规定，并且只能在有限规定中活动的思维，便叫做知性（就知性二字严格的意思而言）。而且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。

为了说明并发挥这里所提示的逻辑学的意义和观点起见，对于思维对客观性的各种态度将加以考察，作为逻辑学进一步的导言。

（说明）在我的《精神现象学》一书里，我是采取这样的进程，从最初、最简单的精神现象，直接意识开始，进而从直接意识的辩证进展（Dialektik）逐步发展以达到哲学的观点，完全从意识辩证进展的过程去指出达到哲学观点的必然性（也就因为这个缘故，在那本书出版的时候，我把它当作科学体系的第一部分。）因此哲学的探讨，不能仅停留在单纯意识的形式里。因为哲学知识的观点本身同时就是内容最丰富和最具体的观点，是许多过程所达到的结果。所以哲学知识须以意识的许多具体的形态，如道德、伦理、艺术、宗教等为前提。意识发展的过程，最初似乎仅限于形式，但同时即包含有内容发展的过程，这些内容构成哲学各特殊部门的对象。但内容发展的过程（在逻辑上）必须跟随在意识发展的过程之后，因为内容与意识的关系，乃是潜在（与形式）的关系。因此对于思维形式的阐述，较为烦难，因为有许多属于哲学各特殊部门的具体材料，都部分地已经在那作为哲学体系的导言里，加以讨论了。本书的探讨，如果只限于用历史的和形式推理的方式，那就会有更多的不方便之处。但本书主要的是在发挥一种根本见解，即指出，一般人对于认识、信仰等等的本性的观念，总以为完全是具体的东西，其实均可回溯到简单的思想范畴，这些思想范畴只有在逻辑学里才得到真正透彻的处理。

[素心学苑](#) 收集整理



[返回上页](#)