

黑格尔

与我们同在

黑格尔哲学新论



张汝伦◎等著

应该怎样解读黑格尔哲学？

今天的人们惯于压缩、肢解黑格尔哲学，然而不掌握黑格尔根本的哲学目标和哲学方法是不可能真正把握他的哲学的……

在危机四伏的现代社会，
黑格尔与我们同在，
和我们一起思考人类的困境与未来！

——张汝伦

上海人民出版社

本书仅供个人学习之用，请勿用于商业用途。如对本书有兴趣，请购买正版书籍。任何对本书籍的修改、加工、传播自负法律后果。

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：www.i-readweek.com

图书在版编目（CIP）数据

黑格尔与我们同在：黑格尔哲学新论 / 张汝伦等著. —上海：上海人民出版社，2017

ISBN 978-7-208-14327-2

I. ①黑... II. ①张... III. ①黑格尔（Hegel, Georg Wehelm 1770-1831）-哲学思想-思想评论 IV. ①B516.35

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第029343号

责任编辑 于力平

封面设计 零创意文化

黑格尔与我们同在

——黑格尔哲学新论

张汝伦 等 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

（200001 上海福建中路193号 www.ewen.co）

世纪出版集团发行中心发行 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本635×965 1/16 印张21.75 插页2 字数298,000

2017年3月第1版 2017年3月第1次印刷

ISBN 978-7-208-14327-2 / B·1252

定价65.00元

黑格尔与我们同在

——黑格尔哲学新论

张汝伦 等著

上海人民出版社

目 录

[序言 张汝伦](#)

[代前言——永远的黑格尔 张汝伦](#)

[第一编 黑格尔与康德](#)

[从黑格尔的康德批判看黑格尔哲学 张汝伦](#)

[理性信仰的悖论——青年黑格尔对康德实践理性公设学说的接受与批判 罗久](#)

[黑格尔对康德理论哲学主观性的批评 武潇洁](#)

[第二编 黑格尔的基本观念](#)

[黑格尔的“绝对”概念 倪剑青](#)

[什么是黑格尔的科学 倪剑青](#)

[黑格尔精神概念辨正——以《精神现象学》为例 庄振华](#)

[黑格尔论规律 庄振华](#)

[黑格尔辩证法探本 庄振华](#)

[黑格尔对“自然的意识”的批判 高桦](#)

[第三编 黑格尔与现代性](#)

[黑格尔与启蒙——纪念《精神现象学》发表二百周年 张汝伦](#)

[黑格尔和现代国家 张汝伦](#)

[第四编 黑格尔的自然哲学与艺术哲学](#)

[黑格尔与自然哲学 罗久](#)

[现代性问题域中的艺术哲学——对黑格尔《美学》的若干思考 张汝伦](#)

[跋——黑格尔在中国 张汝伦](#)

如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜

- 3、25岁前一定要读的25本书
- 4、有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、有生之年，你一定要看的20部中国现当代名著
- 6、美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本
- 7、30个领域30本不容错过的入门书
- 8、这20本书，是各领域的巅峰之作
- 9、这7本书，教你如何高效读书
- 10、80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com 自行下载

更多书单，请关注微信公众号：一种思路



序言

“伟大的心魂有如崇山峻岭，风雨吹荡它，云翳包围它；但人们在那里呼吸时，比别处更自由更有力。纯洁的大气可以洗涤心灵底秽浊；而当云翳破散的时候，他威临着人类了。”^[1]这是罗曼·罗兰在《米盖朗琪罗传》最后写的一段话，用它来形容黑格尔哲学，是再恰当不过了。这个生前声名显赫的哲学家，死后却立刻被人当作“死狗”，只有他的私淑弟子马克思挺身而出，“骄傲地承认是他的学生”。尽管黑格尔身后不断被人泼上污水，但这只暴露了诽谤者的无知与不学。李杜文章在，光焰万丈长，黑格尔不但影响了马克思、克尔凯郭尔、卢卡齐、克罗奇、萨特等重要的西方哲学家，也影响了东方哲学家（日本京都学派就受过他重要的影响），他是名副其实的世界哲学家，那些低劣的诽谤和愚蠢的断言，虽然还会一再出现，但历史已经赋予并将继续赋予黑格尔以不可动摇的崇高地位。

黑格尔进入中国有一个多世纪了，但国人对他的研究，至今仍与他哲学的重要性极不相称。曾经有一度，黑格尔因为是马克思主义的三个来源之一，而成为极少数可以比较正面研究的西方哲学家之一，一时间黑格尔哲学的影响甚至超出了哲学界，而辐射到其他研究领域。但也因为人们往往是从马克思主义的角度，而不是黑格尔哲学本身的角度去研究黑格尔哲学，所以对黑格尔哲学的研究主要聚焦在他的辩证法思想上，但却是从马克思主义对辩证法的理解去理解黑格尔的辩证法，而忽略了黑格尔思想的系统性和整体性。黑格尔的辩证法甚至被教条与错误地归结为三条“规律”和正反合的公式。黑格尔哲学众多的其他方面，基本没有太多涉及。可以说，人们对于黑格尔哲学的理解和认识，还相当肤浅和初步。

这也在很大程度解释了，为什么1978年以后，西方哲学，尤其是现代西方哲学大规模进入中国以后，黑格尔哲学很快成了明日黄花，被众多哲学研究者弃之不顾。即使是像张世英先生这样以黑格尔研究名世的老一辈学者，虽然其主要的黑格尔研究著作基本是在1978年以后陆续发表，但从20世纪80年代中后期以来，他对西方哲学的研究逐渐从黑格尔哲学转向现当代西方哲学^[2]，原因可能是认为“黑格尔精神现象学也是西方‘自我专制主义’的产物，他的‘绝对主体’早已为西方现当代思潮所摒弃”^[3]。人们接受西方实证主义倾向哲学家对黑格尔哲学的指责与批评，将它们作为摒弃黑格尔哲学的全部理由，尽管这些指责和批评基本上是建立在根本没有深入研究和理解被批评者思想的基础上的。一时间，西方的“玄学鬼”，专制主义哲学家，法西斯主义的先驱，完全逆时代潮流和科学精神的形上学家，成了中国追求政治正确的学者对黑格尔的流行看法。与此同时，晚清以来愈演愈烈的对西学趋新骛奇的倾向，也使许多人对属于“古典哲学”的黑格尔不屑一顾，在60年代以后出生的学者中，知道福柯或罗尔斯者恐怕远远超过黑格尔。一时间，黑格尔研究在中国成了快要难以为继的冷门，除了一些老一辈学者，如张世英、梁志学、杨祖陶、王树人、薛华等人还在坚持研究，并取得不少令人瞩目的成就外，年青学者少有人问津。

然而，历史站在黑格尔这一边，历史的发展证明黑格尔不但没有死去、被人遗忘，而是不断出现在当代人对人类一般问题以及现代世界的种种危机问题的思考与争论中，他并未像那些蹩脚的预言家所以为的那样，流水落花，一去不返；而是相反，他活在我们的时代，他对现代性发展逻辑的惊人预见，始终给人以深刻的启迪和批判的指引，以至于有人说：“……世界的未来，因而也是现在的感觉和过去的意义，最终依赖于当代人对黑格尔著作的解释。”^[4]

黑格尔之所以对现代性问题有深刻的洞察，与他卓越的哲学思辨能力有莫大的关系，许多哲学家只是思考世界，黑格尔不但思考世界，也思考思想。对于主张思有同一的他来说，思考世界与思考思想本身是

一回事。哲学是把握在思想中的时代，时代的问题就是思想的问题，反之亦然。黑格尔的时代，是现代性原则最终成型确立的时代，启蒙运动与法国大革命标志着一个前所未有的历史时代——现代开始全面改写人类的历史。黑格尔对此一历史巨变洞若观火：“我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂，正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。”^[5]

黑格尔毫不怀疑现代世界的必然性与合理性，但他却从来不是一个天真或教条的现代主义者，因为他是在一个更为宏阔的视野中，以更为思辨的方式理解人类历史的。这就使得他对于现代世界之现代性的本质，有极为深刻的洞察；在对现代性本质的揭示与描述上，至今还无人能出其右。

在黑格尔看来，标志着现代世界的，是建立在主客二分基础上的一系列二元分裂：人与自然、自我与非我、个人与社会、社会与国家、自然的非社会化和社会的非自然化、自然与人文、教化与政治、精神与物质。不仅世界是分裂的，人本身也是分裂的：作为主体（意识）的人和作为客体（肉体）的人、作为认识者的人和作为行动者的人。人的能力同样是分裂的：感性与知性、知性与理性、信仰与知识、判断力和想象力、认识与审美、理论和实践、理论理性和实践理性。人的生活还是分裂的：私人生活与公共生活是泾渭分明的两个领域。总之，古代世界观和生活的那种统一的整体性，完全消失了。而这种根本分裂的根源，是现代的特产——主体性原则。“主体性原则不但使理性本身，还使‘整个生活关系的系统’陷于分裂状态。”^[6]这是黑格尔对现代性问题的基本诊断。在多元性、相对性、去中心化、差异、反本质主义、反基础主义、反整体主义、反逻各斯中心论、反形而上学、上帝已死，所有这些标志着黑格尔死后至今近二百年现代性文化特征的名目背后，只是一个基本事实——世界的分裂和人本身的分裂。当今世界众声喧哗、毫不妥协的态度、不分青红皂白诉诸暴力、普遍反对既定权威、普遍放弃传统形式、各种无政府主义和相对主义，都不过是这种分裂的社会文化表现。这种分裂的一个必然结果是真正哲学的死亡。延续一个多世纪且愈演愈烈的哲学的危机，实际根源于此。黑格尔从其哲学生涯一开始，就将克服现代性的上述危机作为自己哲学的根本目标。他的哲学尽管以抽象晦涩著称，却是有着深切的时代关怀。一旦黑格尔哲学的时代相关性被人认识之后，黑格尔哲学的命运也就开始逆转。他不再是“死狗”，而成了批判现代性的先知。即使在一度极为鄙视黑格尔哲学的英美哲学界，黑格尔哲学的价值也得到了像普特南、查尔斯·泰勒、布兰顿和麦克道维尔这样出身分析传统、重要而产生广泛影响哲学家的高度重视和评价，成为他们自己哲学思想的重要资源。

但是，从相当的意义上说，黑格尔哲学的意义还未得到人们充分的认识，黑格尔哲学还没有被人深刻地理解。今天人们对黑格尔的解读仍然是“压缩性”的^[7]，人们仍然认为黑格尔的理论哲学（即他自己最为看重的形而上学、逻辑学、精神哲学）基本是完全过时的糟粕；人们热衷谈论和研究的是他的实践哲学（即政治哲学、道德哲学和社会哲学）；即便是在处理《精神现象学》这样的著作和认识论问题时，人们也认为黑格尔的主旨是要提供一种社会认识论，即理性在知识标准上的规范性取向来自具体的历史共同体而不是个体心灵，而完全忘记了黑格尔真理是全体的教导，忘记了黑格尔哲学的任何内容只有在它的体系架构和逻辑基础上才能得到真正的理解。但人们却认为可以将黑格尔哲学中的“活东西”与“死东西”加以切割，这就有了“康德版的黑格尔”^[8]，即从康德第一批判的角度来解读黑格尔哲学。即使在人们对黑格尔哲学的兴趣日益浓厚的今天，黑格尔的形而上学（逻辑学）和辩证法也仍被多数黑格尔的同情者认为是他哲学中的“死东西”。

然而，无论是黑格尔的实践哲学，还是他对现代性的批判，都是建立在他哲学的基本立场、目的、方法基础上，以此为出发点来进行的。他之所以能极为深刻、极有远见、极其透彻地揭示现代性的种种特征与问题，与他辩证—思辨的思想方法密切相关，也与他整体性的追求分不开。不掌握黑格尔根本的哲学

目标和哲学方法，是不可能真正把握他的哲学的，而这种做法在今天的黑格尔研究中恰恰非常流行。可以说，深刻把握黑格尔哲学仍然任重道远，不但需要个别研究者的主观努力，更需要人们对哲学本身的理解不同于当下西方哲学界的流行看法。

应该说，黑格尔研究在当下的中国甚至还不如在英语世界，在那里，至少相当一些有分量的哲学家都从事过或者正在从事黑格尔研究，这有大量的研究文献为证。但在中国，黑格尔研究依然只是一小部分人的事业⁽⁹⁾，既不热门，也不时髦；但这些人的努力也许标志着黑格尔研究在中国的再出发，因为这些人对黑格尔的了解和理解，明显与前辈有所不同。其实这一点也不奇怪，黑格尔哲学的庞大规模和高度复杂性，使得对黑格尔哲学的研究和接受从来就是“一个重新评价、重新思考、重新解释，以及的确，恢复名誉的历史”⁽¹⁰⁾。这个历史可能会一直延续下去，而这种延续，恰恰证明了黑格尔哲学的重要性和活力。

本论文集的作者属于上述那一小部分人，他们对黑格尔哲学的价值和意义有高度认识，都认为无论从西方哲学史的角度还是从现代世界的角度，黑格尔哲学都具有无可替代的崇高地位与重要性。在危机四伏的现代世界，黑格尔与我们同在，和我们一起思考人类的困境与未来。然而，他们并不把黑格尔当成神来膜拜，而是把他作为一个哲学启蒙者和对话者来对待。他们深知黑格尔哲学的伟大，但也知道黑格尔哲学绝非哲学的终点和唯一方式，恰恰是黑格尔的辩证思想使他们在哲学研究中拒绝一切盲目崇拜和模仿。黑格尔吸引他们的是敏锐的问题意识、无情的批判精神和深刻的哲学思辨。他们愿意当一个黑格尔式的思想者，却绝不想成为黑格尔主义者。黑格尔给予他们的是精神的解放，而不是教条的奴役。他们研究黑格尔，是为了借此思考一个哲学家必须面对的问题，而不是要标榜自己属于某个伟大的学派。

对于博大精深的黑格尔哲学来说，这里收集的论文都太初级和基础了，但对于中国的黑格尔研究来说，却具有某种标志性意义。这部论文集集中的论文，都撰写于21世纪初。除了论文的编者外，都是从21世纪初开始学习、研究黑格尔哲学的。但黑格尔进入中国已经有一个多世纪了，黑格尔在中国的接受史，对任何一个中国的黑格尔研究者来说都不是外在的东西，他们当然是这个历史的一部分，这个历史多少决定了他们研究的起点，尽管他们一些人对这个历史并不熟悉和了解。另一方面，这个历史也在一定程度上决定了黑格尔哲学在当代中国的处境，因此，反思与批判黑格尔在中国的接受史，对于当前和未来的中国黑格尔研究，都是十分必要的。

目前看来，黑格尔在中国的接受有两个最主要的障碍。一是黑格尔是一个既继承了西方哲学的主流传统，又有高度原创性的哲学家。在西方哲学史上，很少有人像他那样对西方哲学的传统有广泛而深入的了解，又青出于蓝而胜于蓝。在这一点上，也许只有亚里士多德可以与之相媲美。黑格尔对于近代哲学的根本问题了如指掌，力图超越传统走出一条新路。因此，用我们对传统西方哲学史问题的一般理解去理解他是十分危险的。他虽然不像20世纪的许多西方哲学家那样，喜欢用一些传统哲学罕用的概念来表达自己的思想，但他对传统哲学概念的使用和对传统哲学命题的讨论往往不是传统思路所能理解和规范的。而过去我们往往对黑格尔哲学整体的创新性没有足够的理解，只是认为他是传统西方哲学的集大成者，也因此对他的主要概念、主要命题和主要思路的特殊性与创造性缺乏足够的认识，因而造成了对其哲学的莫大误解。要使得我国的黑格尔研究有进一步的发展，就必须梳理和澄清黑格尔的一些基本概念、基本命题和基本思想，本论文集集中的一些论文即以此作为自己的主要任务。

黑格尔接受的另一个障碍是所谓的政治正确性。罗素和波普这两个对黑格尔哲学几无了解的人想当然地信口雌黄，把黑格尔描写成一个政治上的反动派，普鲁士专制政治的拥护者，甚至极权主义的思想家和法西斯主义的先驱，不但在英语哲学界产生了广泛的影响，而且也在我国产生了同样广泛而恶劣的影响。

不去深入研究黑格尔哲学，仅凭两个对黑格尔哲学根本缺乏认识和理解的人对黑格尔的污蔑和妖魔化就拒绝黑格尔，将他的哲学视为过时的糟粕，在我国知识界相当常见。无知与偏见使得人们可以心安理得地对黑格尔哲学掉头不顾。现在在西方世界，罗素和波普关于黑格尔的卑劣污蔑早已为人所不齿，但在中国，为黑格尔辩诬的工作还不为多余。只有将黑格尔身上的政治罪名洗清，人们才没有理由不认真对待这位伟大的哲学家。这本论文集集中的有些论文，其实是为黑格尔辩诬写的。

黑格尔对于现代性问题的深入思考是当今全世界黑格尔研究的热门主题，里特尔（Joachim Ritter）、科耶夫、查尔斯·泰勒、哈贝马斯这些重要的西方思想家甚至将此作为黑格尔哲学最具持久价值的部分。本论文集的作者同样认为现代性问题是当今世界最根本的问题，自然受到黑格尔思想的很大影响和启发，自然觉得阐明黑格尔对现代性批判的思想不但对于我们思考现代性问题，而且对于黑格尔研究本身，都有重要的意义。本论文集的一些论文便是以论述黑格尔的现代性批判思想为基本主题。

本论文集有三篇论文是讨论黑格尔与康德哲学的关系的，这当然不是出于偶然。康德对于黑格尔哲学的产生具有重要的意义，可以说，黑格尔是从对康德哲学的精髓的深入了解和批判开始走上他自己的哲学之路。黑格尔对康德哲学的批判不但对于我们掌握黑格尔哲学的基本精神具有重要意义，而且对我们掌握德国观念论哲学的发展逻辑也有非常重要的意义。然而，我国的黑格尔研究此前很少处理这个重要问题，这三篇论文可以说是弥补了这方面的缺憾。当然，也仅仅只是开了个头。

《精神现象学》是黑格尔在世时出版的仅有两部正式著作（即非课堂讲稿）之一，也是黑格尔著作中最精彩、最受人重视的一部著作，对它的研究可说已成为一门产业，每年有关它的研究著作和文献如雨后春笋，层出不穷。我国黑格尔学者对这部伟大著作的研究早已开始，出版于2001年的张世英先生的《自我实现的历程——解读黑格尔〈精神现象学〉》是我国最早的系统研究《精神现象学》的著作，标志着我国对黑格尔这部伟大著作的研究发展到了一个新的阶段。但是，《精神现象学》本身博大精深，绝非一部著作所能穷其究竟。我曾经在复旦多次讲授《精神现象学》，并受邀在北大也讲授过此书，深知这部著作堪称西方哲学史上内容最丰富、最复杂的著作之一，值得一代又一代的学者深入发掘和阐释。这部论文集集中有三篇论文即以《精神现象学》为研究对象，代表了复旦学子在这方面的努力。

但是，不管怎么说，《逻辑学》才是黑格尔最重要、最有原创性、最基本的著作，是黑格尔哲学和黑格尔一切其他著作的理论基础和思辨构架。不读《逻辑学》，就不能真正理解黑格尔哲学及其卓越。可是，无论在西方还是在中国，人们似乎只对《精神现象学》和《法哲学》感兴趣而把《逻辑学》忘在了脑后。然而，黑格尔的形而上学、存在论和辩证法，恰恰是在《逻辑学》中得到了最为精纯的表达。正如美国学者罗森一针见血指出过的：“除非很快进入黑格尔逻辑的复杂性，否则就没必要研究黑格尔，事实上也不是在研究黑格尔。黑格尔首先是一个逻辑学家，而不是一个历史哲学家、一个政治思想家、一个神学家，或一个生命哲学家。”^[11]

由于历史原因，最初中国人研究得最多的黑格尔著作是《逻辑学》（主要是《小逻辑》），因为马克思主义认为黑格尔哲学最有价值的部分是他的辩证法，因而虽然也说黑格尔哲学的特点是存在论、认识论和方法论的统一，实际上黑格尔的存在论或形而上学思想是被彻底否定的，人们只是要他哲学的“合理内核”，即辩证法，殊不知黑格尔之所以发展出他的辩证法思想，是因为用传统知性的思维方式根本不可能达到他哲学的根本目标——确立整体性，换言之，没有辩证思维的帮助，黑格尔的形而上学就不可能建立。反过来说，不真正理解黑格尔哲学的形而上学目标，也就不可能理解他的辩证法的要义所在。改革开放以后，由于先是受罗素、波普和逻辑实证主义者的影响，后来又受西方哲学界对黑格尔哲学“非形而上学解

读”思潮的影响，人们不是将黑格尔的辩证法视为纯粹的诡辩术，就是干脆认为它是玄学胡说（nonsense）。而这反过来又给人们不看极为晦涩艰深的《逻辑学》提供了让自己心安理得的借口。目前中国的黑格尔研究者与他们的西方同行一样，研究得最多的著作是《精神现象学》和《法哲学》，并且多是予以非形而上学的解读；而黑格尔最重要也是最基本的著作《逻辑学》，却乏人问津。本论文集的论文虽然对《逻辑学》多有涉及，却没有一篇论文是专门研究《逻辑学》的，也多少反映了黑格尔研究中这个不如人意的事实。

其实不仅是对《逻辑学》，我们对黑格尔哲学体系的许多方面都没有很好的研究，其中尤以对黑格尔的美学和自然哲学的研究为甚。对黑格尔《美学》研究的著作并不少，但都出于中文系从事文艺理论研究者之手，专业哲学家对它的研究则不多见。对于黑格尔自然哲学的研究则更少，梁志学先生20世纪80年代出版的《论黑格尔的自然哲学》可能是到目前为止我国研究黑格尔自然哲学的唯一一部专著。为了表明我们对黑格尔美学和自然哲学思想的重视，本论文集也收了我们研究黑格尔美学和自然哲学的论文各一篇。

这部黑格尔哲学论文集的作者局限于一个老师与门下几个弟子，这当然是有意为之。学术研究固然贵创新，但也贵在传承，没有继承就没有创新，中国人以往讲究学统，就是这个道理。到了近代，传统被全盘推倒，师道亦无法幸存。如果说从晚清到民国屡屡上演的“谢本师”往往是出于政治立场的分歧，而后的检举揭发是为了立功或自保，那么近年来师生反目则往往是出于利益的争夺。师道不存，学统焉附？

韩文公《师说》有言：“古之学者必有师”，虽然师还有经师人师之分，但以传道、授业、解惑为职志的师，自然应该以身作则，率先垂范，以自己的学术精神、学术能力和学问嘉惠学生，引领他们走上纯真的学术道路。但现在我们看到的往往是这种情况：老师接活，学生干活；老师出名，学生出力。一些论文集往往是老师虚晃一枪，轻描淡写地写个序之类的东西，所有论文都出自学生之手，不由得使人怀疑老师本人的学术能力。师生合作搞研究或出书，老师无论从哪个角度看都应该是起主要作用、承担主要工作者，否则不免让人产生师生之间角色错乱之感。这也就是为什么本论文集收入我本人的论文远较任何一个学生的论文为多。

像这样一部作者范围局限于一个老师和他指导过的几个学生的论文集可能并不多见，这只是表明复旦有些师生在认真研究黑格尔哲学，并且也取得了一些成绩，并希望渐渐能形成一个黑格尔乃至德国哲学研究的学术传统；而绝不表明我们妄自尊大，以为黑格尔研究乃我们这些人的专利。中国之大，何处不会产生优秀的黑格尔研究者？不见已有德国教授在感叹，也许今后学习德国古典哲学要去中国和巴西，而非在黑格尔的祖国？^[12]当然，此公此话，有它的语境，中国人还必须倍加努力，才能在世界黑格尔哲学研究中占有一席之地，才能让“欧美的专门学者以不通中文为恨”（陈康语）。

是所望焉。

张汝伦

2016年岁末

注释：

^[1] 傅雷：《傅译传记五种》，生活·读书·新知三联书店1998年版，第391页。

^[2] 见张世英自述，《张世英文集》，第10卷，北京大学出版社2016年版，第668页。

- (3) 张竞艳：《张世英：回归自我精神家园》，载《张世英文集》，第10卷，第648页。
- (4) 亚历山大·科耶夫语，转引自文森特·德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社2007年版，第13页。
- (5) 黑格尔：《精神现象学》，上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第7页。
- (6) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 33.
- (7) Cf. Espen Hammer, Introduction to *German Idealism. Contemporary Perspectives*, ed. by Espen Hammer, London & New York: Routledge, 2007, pp. 5—6.
- (8) Ibid. , p. 5.
- (9) 我并不认为翻译黑格尔著作等于黑格尔研究，因为我国的情况是一些译者往往根本不从事他们所翻译的思想家的研究。
- (10) Katerina Deligiorgi, “Introduction: On Reading Hegel Today”, *Hegel: New Directions*, ed. by Katerina Deligiorgi, Chesham: Acumen, 2006, p. 2.
- (11) Stanley Rosen, G. W. F. Hegel. *An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, p. xiii.
- (12) Manfred Frank, “Hegel wohnt hier nicht mehr: Kontinentale Philosophie verschwindet aus Europa”, in *Frank further Allgemeine Zeitung*, Sept. 24, 2015.

代前言——永远的黑格尔

张汝伦

自古圣贤皆寂寞，据说，黑格尔临死时不无遗憾地说了句：“这个世界上只有一个人理解我”，少顷，又摇摇头说：“就连这个人也不理解我。”这个在世时声望如日中天，少有人敢撄其锋的大哲，临终竟对自己生前身后的命运有如此清醒的认识，不能不让人叹服。

黑格尔的思想也委实不好懂，他的一些类似智慧格言式的话，固然能迷住初学者，但他体大思深的哲学，确非一般浅学者能窥其门径。用近40年前流行的一句圣言来说，是“有些人自以为懂了，其实不大懂”。这就是为什么，这个在我国曾经是唯一可以正面研究的西方哲学家，其风头甚至胜于海德格尔今天在中国学术界的地位，如今却风光不再。黑格尔很快从准神明变成了“死狗”，连以研究他名世的学者，也都改弦更张，掉头他顾，觉得他已经过时。黑格尔哲学在中国的虚热，固然在相当程度上拜官方哲学之赐，但它很快遭冷落，却与自身的艰深广奥有关。

尼采曾经自负地说，他的哲学是说给二百年以后的耳朵听的。黑格尔呢？他逝世至今已近二百年，但至今许多治哲学者还视他的哲学为畏途。可是，只要是哲学，就绕不过黑格尔。1945年，著名的法国黑格尔学者伊波利特在巴黎亨利四世中学讲了将近两个月的《精神现象学》。1968年他去世时，当时听讲的学生福柯回忆说：“我们听到的不仅仅是一位教师的声音：我们听到的是黑格尔的声音，或者说听到了哲学本身的声音。”正是伊波利特和科耶夫等人将黑格尔引进法国，才有如此有声有色的当代法国哲学，虽然从表面上看，现代法国哲学无论从哪个方面都是黑格尔哲学的反题。

黑格尔哲学的魅力，恰恰在于即使是反对它，也很可能并没有跳出，而恰恰是陷入了它的理路。福柯1970年在法兰西学院的首次演说中就指出了这样的怪圈：“我们的整个时代，无论是通过逻辑学，还是认识论，无论是通过马克思，还是通过尼采，都在试图摆脱黑格尔……然而，真正摆脱黑格尔则要求准确评价那些难以从他那里摆脱的东西，要求弄清在我们借以反对黑格尔的东西中，哪些仍然属于黑格尔，意味着察觉我们反对他的方式，在哪些方面或许是他用以抗拒我们的方式和不动声色地为我们设下的圈套。……通过这条路，人们会离开黑格尔，与他保持距离；通过这条路，人们又会被带到他那里，但是以另外的方式，然后又不得不再一次离开他。”

然而，黑格尔哲学本身，却使他刚一过世，声名就急剧下降，转眼间就成了“死狗”。人们从两个方面对它进行了批判，确切地说，从政治意识形态和科学意识形态两个方面对它进行讨伐。此后随着学术的意识形态化，黑格尔的行情一路走低，直到被人称为“江湖骗子”和“极权主义的思想先驱”。对于科学主义和实证主义者来说，黑格尔是典型的“玄学鬼”，他的辩证法更是反逻辑、反科学、反常识的独断和诡辩。罗素甚至说黑格尔的体系完全是建立在错误之上。而对于自由主义者来说，黑格尔哲学是专制思想的辩护士，是自由民主的死敌。

可是，就像尼采笔下的扎拉图斯特拉所言：“只有当你们全都否定我的时候，我才会回到你们身边来。”历史不仅没有埋葬黑格尔，反而使黑格尔哲学以更加正面的形象重新出现在人类面前。一个半世纪的近现代哲学的发展终于使人们看清：黑格尔奠定了现代思想和批判现代性思想的基础，他是一切伟大的现

代思想家的精神教父。是他第一个喊出了“上帝死了”，是他第一个要求“回到事情本身”，是他第一个对现代性作了全面系统的反思。梅洛庞蒂深有体会地说：“黑格尔是一个世纪以来所有伟大思想的来源：比如马克思主义、尼采、德国现象学、精神分析学；他诱发了人们探索非理性，并将其纳入扩展的理性之中的尝试，而这正是本世纪的任务。”正因为如此，在经历了一个多世纪的低谷之后，黑格尔哲学在西方世界的地位正在稳步上升，他的思想巨人的地位，已无人能加以动摇。

于是，就有越来越多的人出来顺水推舟，替黑格尔翻案、辩诬。科学主义和实证主义自己在西方早已破产，所以它们对黑格尔哲学的批判也不攻自破。人们为黑格尔辩诬，更多是在政治上为他“平反”，力图证明他不但不是专制主义思想家，反而是货真价实的自由主义者。手头的一个例子是《黑格尔对自由主义的批判》（*Hegel's Critique of Liberalism*, The University of Chicago Press, 1989）一书的作者史蒂文·B. 史密斯（Steven B. Smith），他一方面论述黑格尔对自由主义的批判，承认黑格尔的批判是对自由主义某些观点的纠正，如反历史的个人主义；另一方面又竭力证明这些批判都是可以为自由主义所容纳，其实与自由主义并不冲突，反而为透彻思考自由主义的某些问题提供了一个更为有用的出发点。总之，在他看来，黑格尔是个自由主义者。

意大利哲学家洛苏尔多的《黑格尔与现代人的自由》也是一部为黑格尔辩诬的著作，但与上述那类实质上要把黑格尔收编为自由主义者的辩诬著作完全不同，它不是要把黑格尔纳入自由主义的麾下，反而明确指出：“黑格尔的立场不是非常自由主义的；实际上，它根本不是自由主义的。黑格尔对自由主义的反对是很明确的”^[1]；虽然它用大量无可怀疑的材料，雄辩地证明了黑格尔在许多方面比自由主义者还要自由主义。例如，黑格尔看到，没有教育，一个人就注定会贫穷，学校教育是提升社会地位的工具。任何人不能剥夺儿童受教育的权利，哪怕是他们的父母。但在当时，他观察到：“在英国，六岁大的儿童就被用来清扫狭窄的烟囱；在英国的工业城市，少年儿童被迫工作，只有在星期天才给他们教育。”在这种情况下，他要求“国家有绝对的义务去确保儿童接受教育”。可是，在自由主义者，如威廉·冯·洪堡看来，国家在任何情况下都不应该出面干预以保证公民的福利。而孟德维尔则干脆认为，教育的扩展对社会没好处，“上学和工作比起来是懒散，孩子们在这种容易的生活中不能适应”。“社会稳固”需要“劳苦大众”保持“对与他们的工作没有直接关系的东西的无知”。

虽然黑格尔在很多地方与自由主义有分歧，但这决不等于他是自由主义者所鼓吹的种种价值和原则的反对者；相反，他通过把这些价值和原则放在具体的社会历史语境下来考察，站在平民的立场上来考察，比自由主义者更彻底地坚持和捍卫了这些原则。正因为如此，他反对契约论，却不是支持绝对权力而压制个人，相反，他公开说，在他的体系发展中，首先是“个人自由”。在《法哲学》中，他明确表示：“那些构成我独特人格和我的自我意识的普遍本质的福利，或者更确切地说，实体性的规定，因而是不可剥夺的，而我对它们的权利也永远不会消失。这些规定包括：我的整个人格、我的普遍意志自由、伦理和宗教。”而洛克却承认西印度群岛上的种植园主和卡罗莱纳的奴隶主们不受国家任何制约的绝对权力，他呼吁雇主对雇员建立一种父母式的权威。其实，黑格尔与自由主义者的分歧不在于要不要个人权利，而在于什么样的个人权利和谁的个人权利，洛苏尔多对此有精辟论述：“根据自由主义思想学派，个人是反对政治干预他不可侵犯的私人领域的所有者。相反，黑格尔头脑里想着的是平民，或潜在的平民，这些人赞成在经济领域的政治干预，以保障他们的生计。对前者来说，要捍卫的是资产阶级的独立性，或者是贵族和资产阶级的独特性；而对后者来说，要捍卫的乃是平民的独特性，或潜在的平民的独特性。前者所攻击的抽象的普遍性乃是指国家，可能成为无产者的工具的政治力量；而后者所攻击的抽象的普遍性则是指认可现存所有权关系的市场规律。”^[2]以2008年金融危机为例，很显然，麦道夫之流会认为国家监管是对他们权利的侵犯；

而升斗小民恐怕会觉得那是对自己权利的保护。抽象谈论个人权利能有多大意义？

惯于用抽象晦涩的哲学语言谈问题的黑格尔，最大的特点就是从不抽象谈论他所主张和坚持的原则。在对待诸如个人权利、自由、国家、革命、权力、暴力、法权、自由主义和保守主义等近代政治的所有重大问题上，他都坚持了这个方法论原则，这也使得他遭到许多头脑简单的人的误解；但他思想的价值和划时代的深远意义，也正在于此。洛苏尔多在为黑格尔辩诬的过程中，用大量翔实的资料，雄辩地证明了这一点。

但是，人们对黑格尔思想的误解，更多不是由于缺乏理解能力，由于黑格尔的思想过于晦涩、过于复杂；而是由于其意识形态的立场，由于现代性造成的学术意识形态化，也由于西方一部分人对德国文化的偏见。洛苏尔多的这部著作对黑格尔在西方被妖魔化的深层原因有系统的揭示，旁征博引，令人信服。

从第一次世界大战开始，英德知识分子就相互丑化，彼此抹黑。德国人是贬低对方的文化；而英国人则给对方在政治上上纲，霍布豪斯认为黑格尔思想是第一次世界大战悲剧的源头。英国文化代表自由，而德国文化则是奴役的文化。更奇怪的是，英国人认为他们才是西方，而德国人只不过是匈奴人和汪达尔人的后裔。后来在我国也比较流行的英美与德法之争的说法，只不过是上述划分的一个扩大。哈耶克虽然不是英国人，可他公然认为只有盎格鲁萨克逊传统才算西方，德国和法国的传统都不能算。今天，甚至连不少德国人都接受这样的说法，如哈贝马斯就认为黑格尔哲学与“西方精神相异”，尽管他自己从中获益不少。而“西方”，谁都知道，在一个意识形态的时代，早就不是一个地域概念，而是一个政治概念，即意味自由民主和资本主义。在这种情况下，诚如洛苏尔多所言：“西方世界这个范畴起着一种致命武器的作用，……这个范畴使得对作为整体的德国文化和哲学的指控得以可能”^③，更不用说对某一个哲学家，如黑格尔了。

可是，这种西方与反西方，或者英美与德法之争，在思想史上是很难站得住脚的，英美德法思想互相影响，是西方思想发展史的基本事实，也应该是读书人的常识。被自由主义者猛批的德国保守主义反动思想，并非本土的产物，而是有赖伯克的影响。曼海姆很早指出过这一点，而洛苏尔多在《黑格尔与现代人的自由》中又用充分的原始材料揭示了这一点。被自由主义者不遗余力批判攻击的德国专制、保守、反动思想，并非德国纯种土产，而是源自英伦三岛。

然而，意识形态的斗争需要的不是事实，而是想象。人们在想象一个光辉灿烂的西方世界的同时，也想象了一个整个历史都深受对权力和暴力的崇拜之害，深受对既成事实的合法化之害的黑暗的德国，而黑格尔，正好可以用作这个黑暗国家的精神代表。

但黑格尔被挑选为专制的、反西方的德国的精神代表，除了他哲学本身的原因外，还有两个原因，这就是：（1）他是霍布豪斯所抨击的哥特人之一；（2）人们把他和马列主义和布尔什维克主义联系在一起。妖魔化黑格尔，可收一箭双雕之效。但光是这两个原因，还不足以构成对黑格尔的指控。只有对西方过度美化，才能对黑格尔指出指控。但这样的指控已经被意识形态把持和改造了，用洛苏尔多的话说，它们都“类似幻影。”事实证明，迄今为止人们对黑格尔的政治指控，很少有站得住脚的。反而是那些所谓的自由主义者，有的实际并不那么自由主义，《黑格尔与现代人的自由》给了我们很多这方面的例子。所以，当人们以那些人（自由主义的代表作家）为尺度来为黑格尔翻案时，实际上是抹杀了黑格尔对人类自由理论的伟大贡献。

在为黑格尔做了极为有力的辩护、澄清和阐发后，洛苏尔多语重心长地告诉我们：“自黑格尔以来，关

于自由的话语变得越来越复杂、越来越成问题。……唯一可以替代此复杂性和不确定性的，就是一个相当陈腐的社会—政治意识形态史，从法国大革命以来，这种历史就一直困扰着当代世界。”⁽⁴⁾此言极是。自由从来就不是一个简单的问题，可以通过我们这代人非常熟悉的路线站队的方式来解决。批判自由主义不等于反对自由，主张奴役。主义的标签往往会歪曲和篡改事实，而不是弄清事实。把“自由”当口号和武器来使用，而不愿对问题进行深入研究，就只有将某种陈腐的意识形态奉为绝对真理。但这种心态本身已不是自由的心态，而是专制的心态了。多少罪恶不正是在此种心态下，假自由之名行之？

顺便说一下，这部著作的翻译还不错，但有一个关键概念的翻译似可商榷，这就是Notrecht。它的意思就是一个人维持生命的权利，书上⁽⁵⁾也告诉我们，黑格尔的助手亨宁把这个词解释为“一个人保存自己生命的权利”。英译者把它译为the right of extreme need（极端需要的权利）是恰当的。这些译者都知道，为何还要将Notrecht译为“不法”？Notrecht并无“法”的意思，只是指一种基本权利；况且“不法”又是一个非常容易产生误解的译名。

（原载于2009年7月《东方早报》）

注释：

⁽¹⁾ 洛苏尔多：《黑格尔与现代人的自由》，丁三东等译，吉林出版集团有限责任公司2008年版，第273页。

⁽²⁾ 同上书，第104页。

⁽³⁾ 同上书，第354页。

⁽⁴⁾ 同上书，第401页。

⁽⁵⁾ 同上书，第111页。

第一编 黑格尔与康德

从黑格尔的康德批判看黑格尔哲学

张汝伦

—

哲学是批判的事业，哲学是在批判中发展的。在哲学史上，许多哲学家往往是通过批判前辈或同时代哲学家的批判来确定自己的哲学立场和态度的，亚里士多德对柏拉图的批判、康德对经验论和唯理论的批判、费希特对康德的批判、海德格尔对胡塞尔的批判，都能如是观。黑格尔对康德的批判当然也是如此。正如一位美国学者所指出的那样：“黑格尔对康德的批判能帮助我们理解黑格尔，他的整个哲学明显表明了他在其青年时代对这位最重要德国哲学家的吸收。甚至在我们认识黑格尔如何处理种种特殊问题之前，我们都能看到，他对自己与康德关系的定位，将是他整个哲学规划的一个索引。”^①

正因为如此，在国际学界，黑格尔对康德的批判一直是一个热门的研究领域，有关此一主题的文献指不胜数，并且还在不断增加中。^②但在我国似乎还很少有人研究这个重要的问题。

研究黑格尔对康德的批判，始终存在两种不同的目的。一种是要为康德辩护，另一种则是要通过对此主题的研究，说明黑格尔哲学的立场。^③持前一种目的的人大都认为，黑格尔对康德的批判根本就没有遵循康德哲学本身的理路，没有证明康德的前提是不完善的，或者从他的前提中不能有效地得出他的结论。尤其是黑格尔没有检验康德自己给予他主观主义的理由，因而既不能表明康德主观主义的考虑是无效的，也不能表明他自己的观点如何能超越它们。总之，黑格尔对康德的批判是外在的。他对康德哲学的说明是不准确和歪曲的。^④持这种观点的人大都是康德主义者，他们研究黑格尔对康德的批判是为了替康德辩护，证明黑格尔的批判无效。

但是，持后一种目的的学者对黑格尔与康德的关系，不但观点不一致，而且分为两种基本不同的态度。一种是认为黑格尔哲学基本是沿着康德哲学的路线走，或是最终回到康德，或是康德哲学的继续与完成。这种观点从黑格尔最早的研究者罗森克朗茨和海姆就开始了。在老一辈学者中较有代表性的人物当数理查德·克隆纳，他认为：“取消黑格尔哲学中康德成素正有如亚里士多德哲学中取消其柏拉图成素一样。黑格尔一旦体会到康德批判哲学的革命性意义之后，便马上成为康德的一个信徒。虽然他以后发展的哲学有许多论点，甚至他的基本立场是与康德相左的，但是黑格尔终其一生所显出的大方向仍然是接续康德的。假若没有康德的《纯粹理性批判》中的‘超验辩证’的话，则黑格尔就根本无从谈论他自己的‘辩证法’。”^⑤这种态度最近的代表人物当数皮平，他在其《黑格尔的观念论》中明确提出，应该把黑格尔解读为“完成”康德，“黑格尔完成康德的规划，尤其从与形而上学传统的先验决裂来看，其所包含的连续性要比此前承认的多得多”^⑥。

但是，也始终有人根本反对这种观点，在他们看来，黑格尔与康德代表了两种根本不同的哲学立场，黑格尔与康德在哲学的根本问题上存在原则分歧，所以黑格尔绝对不是回到、接续或完成康德哲学，而是要批判、克服与超越康德哲学。持这种观点的著名人物有克隆纳的同时代人，新康德主义殿军卡西尔。卡西尔在《黑格尔的国家理论》一文中，针对克隆纳在其名著《从康德到黑格尔》中提出的观点——黑格尔体系是对康德创造性思想中原已包容但未能展开的所有假定的概括与完善——毫不含糊地提出自己的反驳：“我不能接受这个观点。我不认为我们能建构一个连续的思想过程，我们可以通过这个思想过程从康德

批判的前提被引向黑格尔形而上学的原则和结果。相反，在我看来，我们必须强调两个体系之间基本的、内在的和不可消除的对立，而不是黑格尔与康德之间的和谐。”^[7]持这种看法的绝非只有卡西尔，而是大有人在。有人甚至说：“黑格尔整个哲学纲领和概念都有赖于拒绝康德对理性的限制。”^[8]德国著名的黑格尔哲学专家霍斯特曼对黑格尔的康德批判与康德哲学本身的不可调和，说得更为透彻。他认为黑格尔对康德哲学的批判是根本性的，它并不满足内在地反对康德的各个特殊论断，仿佛是在康德接受的种种预设的架构中来瓦解康德的论题。它的目标是对康德的整个出发点提出疑问。黑格尔对康德的分析讨论是要证明，康德并非因为他自己的原则不能保证他的许多哲学论题而在那些论题上失败了，而是这些失败是与康德主张的那些原则关联在一起的。因此，对黑格尔来说，对康德的批判是原则性批判，而原则性批判在他看来是对一个基本误导的哲学思考世界方式的批判。^[9]

上述对黑格尔的康德批判的截然相反的判断，从根本上说，是由于对黑格尔哲学本身的理解有不同，确切地说，在如何看待和处理黑格尔的形而上学上有根本分歧。形而上学问题一直是黑格尔研究中最有争议的问题。在此问题上大致有四种态度：一种是彻底否定黑格尔哲学的形而上学，认为纯粹是非理性的胡说八道或神秘主义的玄学呓语，罗素、逻辑实证主义者和卡尔·波普为其典型代表。另一种则正好相反，它完全根据黑格尔文本的字面意义，主张黑格尔哲学基本还是一种传统形而上学，他是要用理性来证明某些基督教的基本信仰，如上帝存在，天意和三位一体等，虽然这不等于说黑格尔的形而上学是非理性的。持这种态度的学者希望揭示黑格尔形而上学背后的道理，虽说他们未必认同它。较早的黑格尔研究者如海姆、狄尔泰、海林（Theodor Haering）、克隆纳等人，往往持这种看法，虽然当代学者也有人持这种观点，如芬德莱、查尔斯·泰勒等人，但当代比较流行的做法是将黑格尔的形而上学搁置在一边，仿佛它不存在，或将它与黑格尔的其他哲学进行切割，从而对黑格尔作非形而上学的解释，不是将黑格尔哲学解读为一种范畴理论，就是将它解读为某种新康德主义的认识论，或某种社会认识论、社会理论；再不就是将它解释为一种反基督教的人文主义或生存哲学。主张对黑格尔哲学进行非形而上学解读者，大都相信，康德已经宣判了形而上学的死刑，形而上学是拖累黑格尔哲学的祸水，是黑格尔哲学中的“死东西”，只有把它切割掉，黑格尔哲学的“活东西”才能显示出其应有的当代意义。但是，黑格尔毕竟曾不厌其烦地重申形而上学的根本重要性，甚至说一个有文化的民族没有形而上学，“就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”^[10]。他也从不讳言哲学就是形而上学。因此，问题不是黑格尔哲学是否是或有形而上学，而是如何看待他的形而上学。这就是持第四种态度的人的立场。他们不但肯定形而上学对于黑格尔的根本意义，而且认为离开形而上学黑格尔哲学不可能得到很好的理解。在这点上他们的态度与持第二种态度者相仿佛，但他们认为黑格尔的形而上学根本不是康德批判的那种传统形而上学，而是一种后康德的形而上学。^[11]

总之，对黑格尔康德批判的理解实际上是直接或间接的对黑格尔哲学本身的理解。黑格尔对康德的批判绝不是出于学术工业的需要，而是出于他思想体系的需要，他需要通过批判康德来彰显自己独特的哲学立场，克服西方哲学到他为止的根本弊病，开辟一条超越此一传统的哲学新路。

二

康德哲学在黑格尔眼里具有极为重要的意义。在《哲学史讲演录》中，黑格尔在论述完康德哲学后说，康德哲学“是很好的哲学导论”^[12]。按照英国学者斯蒂芬·普里斯特的说法，黑格尔这里的意思其实是说康德哲学是他自己哲学的先导。^[13]但“先导”（Einleitung）的意思绝不是说黑格尔把自己的哲学视为是在康德哲学的原则基础上，对康德哲学没有完成的任务予以完成。黑格尔说过“费希特的哲学是康德哲学的完

成”。“完成”在这里的意思是“并没有超出康德哲学的基本观点，最初他把他的哲学看成不过是康德哲学的系统发挥罢了”⁽¹⁴⁾。可见皮平将黑格尔哲学解读为对康德哲学的完成是相当牵强的。黑格尔绝不会认为自己的哲学像费希特哲学一样，只是康德哲学的完成。相反，在黑格尔早年，即法兰克福时期，他已经对康德哲学进行批判了，并且批判直指康德哲学的根基，“即拥有认知能力的精神与‘物自体’之间的对立，转而倾向某种哲学一元论”⁽¹⁵⁾。“他拟了一个大纲，出发点是生命概念，生命被理解为无限，他把生命概念等同于精神概念。从此告别了康德！”⁽¹⁶⁾现存大量有关黑格尔思想发展的原始资料绝不会支持黑格尔哲学是康德哲学完成的说法。

事实上，黑格尔从未认同过康德的基本观点，相反，他从一开始把批判康德作为阐明自己观点的一种特殊方法。实际上他在相当程度上把康德不但看作是到他为止近代西方哲学的最高成就和“近代德国哲学的基础和出发点”⁽¹⁷⁾，而且也把他视为把握和克服整个西方哲学根本问题的枢纽，只有从根本上克服和超越康德哲学，哲学的根本问题才能得到解决。⁽¹⁸⁾所以他对康德哲学的批判不但是根本性的，也是全方位的。康德的三大批判，康德哲学的所有领域：知识论、形而上学批判、实践哲学、判断力理论，乃至康德的自然科学、法哲学和国家理论，无不涉及。并且，他的康德批判始终以他的哲学思想和原则立场来予以阐释和批评，许多康德主义者对此甚为不满，认为他这样做，对康德一点也不公平。

黑格尔对康德哲学的批判虽然是全方位的，但因为他的批判不是从所谓“学术”出发，而是从真正的根本问题出发，不可能面面俱到，所以他的批判的主要对象是二元论：“康德哲学的所有领域中，黑格尔关心的主要被告是二元论。”⁽¹⁹⁾这有着极为深刻的历史原因和哲学原因。

虽然黑格尔的哲学以晦涩著称，但他的哲学却丝毫不是当今世界流行的学术游戏。他在《法哲学》中将哲学称为“被把握在思想中的它的时代”和“关于世界的思想”⁽²⁰⁾，再清楚不过地表明了他对哲学功能的理解——思考世界和时代（历史）。而他的哲学之所以从产生到今天一直有着巨大的影响和活力⁽²¹⁾，实拜他哲学的这种实践特质与历史相关性所赐。任何关心人类命运并能进行深入哲学思考的人，都会感到黑格尔的幽灵与我们长相左右，黑格尔是我们的同时代人。

黑格尔与我们一样，是生活在现代世界的现代人。现代人挥之不去、构成了现代人宿命的根本问题，是现代性问题。黑格尔哲学的巨大影响力和生命力，与他对此问题的思考有关。在此问题上，黑格尔本身就是辩证的，他既是现代性思想的集大成者⁽²²⁾，又是现代性最早的批判者之一。⁽²³⁾他哲学的复杂性、深刻性和当代性使得有人认为，没有受过黑格尔辩证分析的熏陶就无法充分研究今天世界上的生存问题和政治问题。⁽²⁴⁾

在黑格尔第一部完整的哲学著作《费希特和谢林哲学体系的差别》中，黑格尔是从解决康德哲学遗留的问题（当然也是近代西方的根本问题）——主客体二元分裂——来分析评判费希特与谢林两人哲学体系的高下的。但对此问题的深入思考将他引向了对哲学本质和目的的一般反思。在他看来，哲学的根本任务是要克服表现在文化中的种种二元对立与分裂（Entzweiung）。⁽²⁵⁾“二元分裂是哲学需要之源。”⁽²⁶⁾在黑格尔看来，虽然二元对立和分裂在任何文化中都会出现，是一切文化的必然现象，但却构成了他那个时代的文化教养（Bildung），是那个时代结构状态不自由的、给定的方面。这种二元分裂对立表现为精神与物质、灵魂与身体、信仰和理智、自由与必然等等形式。⁽²⁷⁾在现代世界，人与世界都是分裂的，并且，这种分裂本身变成了绝对。近代哲学从笛卡尔开始，无论是经验论还是唯理论，实际上都以此二元分裂为基础，而在康德哲学中，此种二元分裂对立得到了哲学的最终肯定。康德哲学可以说就是建立在现象与本体、主体与客体、主观性和客观性、自然和自由、感性和理性、知性和理性等二元分裂，或者说二元论的

基础上的。哲学如果将恢复世界的和谐统一作为自己的目标，当然首先应该克服和解决上述这种二元论（它在康德哲学中发展到了极致）。因此，黑格尔的康德批判围绕着批判他的二元论展开，以克服和解决二元论为根本旨归，就一点也不奇怪了。

黑格尔对康德的系统批判主要在《信仰和认识》、《小逻辑》、《哲学史讲演录》和《法哲学》这四部著作中（《法哲学》主要批判康德的实践哲学），在其他著作中也多有提及，但都是零碎、个别的评论，不够系统。黑格尔对康德哲学的批判意见是一贯的，上述四部著作虽然出现在他一生的不同时期，但对康德批判的观点前后几乎没有什么明显的变化。

黑格尔对康德的态度基于他的哲学史观念。按照黑格尔的哲学史观念，哲学史是理性自我认识的过程，哲学史上的每种学说都是出于此过程的某一阶段，它们并非绝对意义的错误或谬误，从理性认识自己的整个过程来看，它们都只是片面的。后人对前人的批判并非绝对的否定，而只是扬弃。因此，黑格尔虽然根本不同意康德的基本立场，但他对康德先验观念论有很高的评价，在《逻辑学》的一个脚注中他写道：“不管对它（康德哲学）可以有什么非难，它的功绩并不因此而削减。”⁽²⁸⁾在黑格尔看来，康德哲学在许多地方几乎接近了黑格尔自己主张的观点，但由于他哲学的主观主义和形式主义，尤其是他的二元论立场，使得康德成为旧哲学的集大成者，而不是新哲学的先驱。他的许多深刻洞见也因此而功败垂成，无法建立他要建立的“未来的科学的形而上学”。

黑格尔对康德的批判，集中在对他的主观主义和形式主义的批判上，他在《信仰与认识》中讨论康德哲学的那部分，一开始就指出，康德哲学的原则是“主观性和形式思维”⁽²⁹⁾。主观主义或主观性和形式主义是他二元论立场的必然结果。康德区分现象和物自体，认为虽然我们能思维物自体，但却不能认识它们，而只能认识现象。我们可以有关于现象的先天知识和经验知识，但不管是什么知识，都以我们的主观性为基本条件，没有人的主观性及其产物（直观形式与先验范畴），现象的知识就不可能。在此意义上，现象本身具有主观性。这就是康德的主观主义。因为事物本身不是知识的对象，哲学不可能认识事物本身，所以它的任务就是阐明现象知识的形式条件。批判哲学的理性批判其实就是以此为目的。

黑格尔称康德哲学是“批判的观念论”⁽³⁰⁾。从稍后他又说“康德哲学的功劳就是成为观念论”看⁽³¹⁾，“批判的观念论”这个称呼很大程度上是对康德哲学的肯定。“批判”当然是指康德哲学的目标不再是去认识传统形而上学的对象，如上帝，而是考察理性的能力。“观念论”指的是在康德看来，实在部分是由精神建构的，直观形式与范畴或概念使实在得以成为我们的认知对象。黑格尔尤其称赞康德提出直观与概念互相依赖，缺一不可，单纯直观是盲目的，单纯概念是空洞的。观念论从根本上表明了，世界不是直接给予我们的，而是要通过精神的中介。

但是，黑格尔又把康德的观念论称为“主观观念论”，以与他自己的“绝对观念论”相区别。“主观观念论”这个对康德哲学的断语，一方面是指康德“认为自我或能知的主体既供给认识的形式，又供给认识的材料。认识的形式作为能思之我，而认识的材料则作为感觉之我”⁽³²⁾。另一方面是指康德哲学总是从人类认知主体的观点来描述世界，未能像他的“绝对观念论”那样把握全体的真理，或者说，“绝对的客观性”⁽³³⁾。康德虽然区分了知性和理性，却把它们都视为人的主观能力，并且将知识限于知性。这样，哲学就不可能将把握全体作为自己的根本目标。哲学的任务只是研究和阐明主观性的诸形式，善与美、主体与实体、自由与神圣，都不是知识的对象。但在黑格尔看来，这些才是哲学的真正内容。说康德哲学是“形式思维”，首先是指它缺乏真正的内容。另外，知性总是就事论事，孤立地思考事物，从来不会在事物的本质关系中思考它们。这种思维方式在黑格尔看来是“形式的”或“抽象的”。相反，辩证思维是具体的，因为它总是在事物

的本质关系中思考它们。

黑格尔引用了洛克在《人类理解论》中的这段话，来证明康德是与洛克一样的经验主义者：

因为我想，要想来满足人心所爱进行的各项研究，则第一部应当是先观察自己底理解，考察自己底各种能力，看看它们是适合于什么事物的。我们要不先做到这一层，则我总猜疑，我们是从错误的一端下手的。我们如果使自己底思想驰骋于万有底大洋中，以为无限的境界，都是理解底自然的所有物，其中任何事情都离不了它底判断，逃不了它底识别——则我们休想安闲自在确定不移地把握我们所最关心的真理，以求自己的满足。人们既然把自己底研究扩及于他们底才具以外，使他们底思想漫游在他们不能找到稳固立脚点的海洋中，因此，我们正不必惊异，他们妄发问题，横兴争辩了，而且那些问题和争辩既是永久不能明白解决，因此，我们就不必惊异，它们能使人底疑惑，继长增高，并且结果使他们固守住醇乎其醇的怀疑主义。反之，人们如果仔细考察了理解底才具，并且发现了知识底范围，找到了划分幽明事物的地平线，则他们或许会毫不迟疑地对于不可知的事物，甘心让步公然听其无知，并且在可知的事物方面，运用自己底思想和推论。⁽³⁴⁾

或曰：凭这段话只能证明康德与洛克有共同的哲学目的，但不能证明康德是经验主义者。但在黑格尔看来，将哲学限于研究人的有限知性，就是经验主义者：“批判哲学与经验主义相同，把经验当做知识的唯一基础。”⁽³⁵⁾不过黑格尔并不仅仅根据对知识来源的观点来区分经验主义者与否，而是还根据哲学是否以全体为目标来决定经验主义者与否。在他看来，不懂得人的有限知性依靠一个无限，并且这个无限是有限与无限的综合或统一的哲学，都是经验主义，因为它们必然停留在人的经验上，而不能到达存在本身或全体（无限）。但黑格尔承认，康德凭他的先天综合判断彻底告别了洛克和休谟的经验主义。同时，这既是他最欣赏康德哲学的地方，也是对康德哲学批判得最彻底的地方。

欣赏，是因为先天综合判断已经非常接近他的绝对观念论要达到的目标——绝对同一性：“在综合判断中，主语是特殊的東西，谓语是普遍的东西，主词以存在形式出现，谓词以思维形式出现，——这两个不同的东西是先天，即绝对同一的。”⁽³⁶⁾以康德在第一批判中提过的综合判断“世界有一个开端”（B18）为例，主词“世界”当然是个特殊物，是存在的東西，即属于存在的范畴；谓语“开端”却是一个普遍物，不仅世界有开端，无数别的東西都有开端，开端是个思维的形式，即概念。一般人都会认为，上述这个综合判断中的主语与谓语，有根本的区别，说它们是绝对同一不啻胡言乱语，违背基本常识和基本思维逻辑。但是，我们从《精神现象学》中看到⁽³⁷⁾，黑格尔认为，没有绝对的特殊，我们在思维某物时，总是思维它是某一种或某一类物。用西方哲学传统术语说，质料是不可能与形式相分离的，质料与形式是一体的，即同一的。当我们说“世界”如何如何时，不可能不知道“世界”是什么，不可能不至少知道它的某些规定，而这些规定，当然都只能是普遍物，即概念。如果对世界一无所知，就不可能有对它的任何判断。黑格尔赞赏在康德那里直观与概念相互依赖，也就是因为他觉得这已经预示了他主张的质料与形式的绝对同一。黑格尔也赞赏康德的产生直观与概念之综合的生产性想象力概念，因为它是“一个真正的思辨的观念”⁽³⁸⁾。按照黑格尔的规定，思辨思维产生一种复杂的综合：对立物的统一与它们的对立的综合，即绝对同一。康德的统觉的综合统一也是思辨的，因为它既区分了主体和客体，又将它们统一在一起。

然而，“在康德那里，这个统一无疑只是自我意识的绝对、原始的统一性，它先天绝对地从自身提出判断，或毋宁说，作为主观与客观的同一性，它作为判断显现在意识中。这种统觉的原始统一被称为综合，恰恰是因为它的对立双方在它之中绝对为一”⁽³⁹⁾。二元论恰恰是从这种真正的综合统一或理性同一中产生的：“作为思维主体的我和作为身体与世界的杂多，首先是从这个原始综合中分离的。”⁽⁴⁰⁾黑格尔承认康德

的统觉的综合统一的思想是一个真正的哲学洞见，但却未能产生任何积极的结果，这是因为康德片面地、主观主义地解释了这个观念，造成了哲学的混乱。具体而言，康德实际上是把理性理解为经验性意识，在他那里：“经验性意识的自在就是理性本身。”⁽⁴¹⁾也就是在此意义上，黑格尔认为康德哲学是经验主义的，甚至心理学的。黑格尔后来指出：“那使感觉的杂多性得到绝对统一的力量，并不是自我意识的主观活动。我们可以说，这个同一性即是绝对，即是真理自身。”⁽⁴²⁾这个对自我意识统一性的理解，显示了黑格尔与康德的根本区别。构成世界的统一性或一体性的，不是人的主观意识，而是绝对！

经验主义哲学总是以二元论为基本预设，世界本身不是有机统一的，而是分裂的，它的统一拜人类主观意识之赐：“世界本身是分裂的，由于具有理智的人类的自我意识的善举它才有客观整体一贯性和坚定性、实体性、多样性，乃至现实性和可能性。”⁽⁴³⁾应该是客观的规定性变成了人主观视角和观念的投射。所以先验观念论也变为了心理学观念论。⁽⁴⁴⁾对于这种主观观念论来说，无论事物本身还是人的感性，都没有客观规定性。因此，范畴的客观性也在于经验，它们关系的必然性也是偶然的和主观的。⁽⁴⁵⁾总之，“康德哲学在这个意义下被叫做观念论：我们只是与我们的规定打交道，不能达到自在存在；我们不能达到真正的客观事物”⁽⁴⁶⁾。

除了批评康德哲学是主观的外，黑格尔还批评康德哲学是独断的，而不是辩证的和思辨的，这也是产生二元论的根本原因。康德的知性认为事物是绝对对立的，尤其是精神与物质，最多认为也许在本体界它们是同一的，但那（也许）只是猜测，在现象界它们肯定是不同的。所以康德虽然主张直观与概念相互依赖，却永远也不可能建立一个特殊中的普遍的学说。康德将理性规定为只有调节功能，不能给予事物的知识，即不是建构性的，这就康德哲学本身来说是对的，因为康德哲学没有形而上学对象。但理性不能是空洞的，理性应该是建构性的，有内容的。

康德理性概念的空洞性直接导致了他伦理学的形式主义。虽然康德认为实践理性与理论理性不同，它不是空洞的，而是具体的，它给道德行为立法。这当然是矛盾的⁽⁴⁷⁾，因为根据康德，理论理性和实践理性不是两种理性，而是同一个理性在不同领域的运用。正因为如此，实践理性产生道德律也是空洞的，它除了可普遍化外，没有任何实质的规定。它只要求我们的动机和行动符合可普遍化的要求。所以，在康德那里，义务并不告诉我们具体该做什么和怎么做：“义务所保留的只是抽象普遍性，而它以之作为它的规定的是无内容的同一，或抽象的肯定的东西，即无规定的东西。”⁽⁴⁸⁾绝对命令只是命令我们的经验天性服从实践理性，而我们的经验天性绝不能是义务的基础，因为它的目的和兴趣不能普遍化。康德的实践理性是要证明人的自由意志，但由于康德哲学的形式主义，他没有规定自由意志的内容，“因此，当其说人应当以善作为他意志的内容时，立刻就会再发生关于什么是意志的内容的规定性问题。只是根据意志须自身一致的原则，或只是提出为义务而履行义务的要求，是不够的”⁽⁴⁹⁾。

黑格尔对康德二律背反的学说评价极高，说：“这必须被认为是近代哲学界的一个最重要的和最深刻的一种进步。”⁽⁵⁰⁾因为在他看来，二律背反实际上揭示了辩证法，将辩证法视为“理性的必然行动”⁽⁵¹⁾。他认为“这方面是他的功绩中最伟大的方面之一”⁽⁵²⁾。但是，这只是指二律背反本身蕴含的意义，“康德在纯粹理性的二律背反中所作的辩证法的表述，……诚然不值得大加赞美”⁽⁵³⁾。因为康德并不认为矛盾是事物本身的必然性质，而是人类理性一种主观的错误。“他使矛盾成为某种主观的东西。”⁽⁵⁴⁾这样就错失了进行辩证思维的机会，正面肯定矛盾的积极意义，而不是纯粹否定它。另外，矛盾也不是康德说的那样只有四种，而是事物的普遍性质。“认识矛盾并且认识对象的这种矛盾特性就是哲学思考的本质。”⁽⁵⁵⁾

黑格尔认为康德在《判断力批判》中提出的“反思判断”“是康德体系最有意思的地方”⁽⁵⁶⁾。因为康德认

为反思判断是一种思维包含在普遍中的特殊的能力，因此，在黑格尔看来，反思判断能综合经验杂多和绝对抽象的统一以及自然概念和自由概念这两对对立，它是它们各自对立双方的“中项”。当然，这也是指反思判断拥有的潜力，而不是康德对反思判断的认识。黑格尔将反思判断力理解为“直观的理智的原则”⁽⁵⁷⁾，直观的理智就是康德予以否认的理智直观，黑格尔认为，只有作为直观的理智的原则，反思判断才能综合普遍与特殊。但是，在康德那里，反思判断被局限于审美领域，不属于知识范围。它是一种知性的活动，而不是理性的活动，而唯有理性，才能把握对立的统一和同一性。“但这种同一性，只有它才是真正、唯一的理性，根据康德，不是对理性而言的，而只是对反思判断力而言的。”⁽⁵⁸⁾也就是说，在康德那里，对立面的统一只存在于人主观的审美活动中，而非事物的本质特征。这样，康德就错失了打通自由和必然的机会。

黑格尔认为美这个概念本来也可以实现自然概念与自由概念的综合统一的，因为美是被经验者，是被直观到的理念，直观与概念对立的形式在美中是没有的。⁽⁵⁹⁾因此，美是自然概念和自由概念的同一性。⁽⁶⁰⁾但是，由于康德否认形而上学对象，理念在他那里是没有内容的纯粹形式，因而不可能统一自然概念和自由概念。其次，康德现象一本体的二分也阻碍了对美有任何真正辩证或思辨的说明。感性和超感性的对立永远是基础性的⁽⁶¹⁾，美就像理性本身一样，是“有限的和主观的东西”⁽⁶²⁾。这样，它就不可能是感性和超感性、自然概念和自由概念的同一性。

黑格尔将《判断力批判》中的“内在目的性”概念解读为“直观的理智”，也就是康德否定的理智直观，他认为：“只有在这方面的思想里，康德哲学才算达到了思辨的高度。”⁽⁶³⁾如前所述，思辨就是将对立双方看作是一个更高的统一体的两个不同面相。在非此即彼的知性思维看来，黑是黑，白是白，不同就是绝对不同，说它们的统一，更别说同一，是绝对的荒谬。但思辨性思维却正是要把握对立双方的同一性。这种思维方式不可能是知性逻辑的，而只能是直观理智的，即能把握在知性思维看来绝对冰炭不同器的东西，它“提示给我们一种共相（普遍），但同时这共相（普遍）又被看成一种本身具体的东西”⁽⁶⁴⁾。这种直观的理智，就是先验想象力。⁽⁶⁵⁾康德经验主义地假定认识能力就是如它们在经验和普通心理学中显示的那样，使他无法看到：“在理性的理念中，可能性与现实性是绝对同一的。”⁽⁶⁶⁾

在《小逻辑》中，黑格尔明确赞同康德对旧形而上学的批判，康德要求在求知以前先考察知识的能力也是不错的；但是，这种考察必须是动态的，“我们必须在认识的过程中将思维形式（即范畴）的活动和对于思维形式的批判，结合在一起。我们必须对于思维形式的本质及其整个的发展加以考察。思维形式既是研究的对象，同时又又是对象自身的活动”⁽⁶⁷⁾。这种“对象自身的活动”，就是辩证法。这已经超出康德哲学了。

如果说《信仰与认识》的康德批判焦点在于揭示康德的二元论和知性思维方式使他无法理解对立面的绝对同一性，那么《小逻辑》的康德批判更直接地指出康德无法掌握绝对知识。由于康德认为感性与范畴都是绝对主观的，“因此知性或通过范畴得来的知识，是不能认识物自体的”⁽⁶⁸⁾。另一方面，由于物自体被抽去了它与意识的一切联系、一切感觉印象，以及一切特点的思想，它就和范畴一样，“只是一个极端抽象，完全空虚的东西”⁽⁶⁹⁾。它只是一个心理学的建构。

黑格尔也肯定康德对知性与理性的区分，认为“这不能不说是康德哲学之一重大成果”⁽⁷⁰⁾。但是，康德将理性的功能理解为超越知性中有限的或有条件的事物却暴露了他的无限概念的问题。但是，在黑格尔看来，“真正的无限并不仅仅是超越有限，而且包括有限并扬弃有限于自身内”⁽⁷¹⁾。这种真正的无限，就是绝对，也就是上帝。康德否认这个上帝可以在经验中找到，无论是外部经验还是内部经验，这就决定了他的

哲学是一种主观性的哲学。⁽⁷²⁾

但是，尽管如此，康德哲学还是体现了启蒙运动的基本精神，即理性、自我意识和自由。黑格尔认为康德哲学尤其在自我意识上作出贡献：“我们看见现在在德国出现的就是这样的一种自己思维的、自己深入自身的绝对概念，即让一切存在（Wesenheit）都归入自我意识，——这是一种观念论，这种观念论把自在存在的一切环节都归属在自我意识里，不过这自我意识的本身最初还带着一个对立，它和这种自在存在还是分离的。”⁽⁷³⁾需要指出的是，黑格尔认为康德的“自我意识”只是个人的意识，“康德所描写的只是经验的、有限的自我意识”；⁽⁷⁴⁾而他自己的“自我意识”概念却是全体的本质特性。他更愿意称之为“精神”。

黑格尔肯定康德的观点：理性以把握无限、无条件者为目的。理性的产物是理念，康德把理念就理解为无条件者、无限。因为“无限者是没有在世界中、感性知觉中给予的”⁽⁷⁵⁾。用只能用于感性直观的范畴去规定无条件者（即无限）的话，就会陷于谬误推理和二律背反，就会陷于矛盾。由于康德将经验、知性的知识与无限者截然隔开，无条件者在他那里只能是一个抽象。在黑格尔看来：“只有无条件者和有条件者的结合才是理性的具体概念。”⁽⁷⁶⁾这个理性的具体概念，就是绝对和全体意义上的无限或无条件者。它正是理性要把握的对象。

康德虽然反对传统的上帝存在的存在论，而坚持上帝的理性的设定，但他理解的上帝仍是传统神学的那个超验的、作为宇宙万事万物根本原因的上帝。黑格尔对上帝的理解与此有相当不同，上帝对他而言基本是一个哲学概念，上帝就是存在本身。⁽⁷⁷⁾上帝就是综合一切辩证对立，包括自然与自由的绝对。但康德的上帝概念却不能统一自然与自由，“这样的上帝只是一个公设，只是一个信仰、一个假想，这只是主观的，不是自在自为地真的”⁽⁷⁸⁾。也就是说，康德的上帝只是主观的设定，而非“概念与存在的统一”⁽⁷⁹⁾。康德试图以至善概念来克服自然和自由的对立，但在黑格尔看来，他的至善只不过是上帝的又一种说法而已。康德看到了真正的问题，却不能适当地完全解决它。在康德那里，“幸福只是感性的自我感觉或作为这个个人的直接的现实性，并不是自在的普遍的实在性”⁽⁸⁰⁾。这意味着对于康德来说，自然和自由的统一只是应然，而非实然。根本原因当然是康德的二元论：“公设本身永远在那里；善则是一个与自然相对立的彼岸，两者被设置在这种二元论中。……必然性的规律与自由的规律相互乖异。”⁽⁸¹⁾由于康德认为“存在不是一个实在的谓语”，他不能理解“上帝存在，具有现实性和存在（er ist, Wirklichkeit, Sein hat）”⁽⁸²⁾。

三

从上述黑格尔的康德批判我们可以看到，他一方面看到康德哲学的确有许多深刻的洞见，另一方面康德哲学也可说是把握在思想中的“世界的分裂”。而从小热爱希腊文化的黑格尔，对古人万物一体的宇宙观和世界观心领神会，将统一的世界或世界的统一作为哲学的根本目标。然而，道术为天下裂是现代世界的根本特征，黑格尔死后成为“死狗”，是因为世界按照现代性的逻辑加速分裂和碎片化。在多元性、相对性、去中心化、差异、反本质主义、反基础主义、反整体主义、反逻各斯中心论、反形而上学、上帝已死，所有这些标志着黑格尔死后至今近二百年现代性文化特征的名目背后，只是一个基本事实——世界的分裂和人本身的分裂。当今世界众声喧哗、毫不妥协的态度、不分青红皂白诉诸暴力、普遍反对既定权威、普遍放弃传统形式、各种无政府主义，都不过是这种分裂的社会文化表现。这种分裂的一个必然结果是真正哲学的死亡。延续一个多世纪，且愈演愈烈的哲学的危机，即根源于此。毕竟，哲学起源于人类对一和全的追求。

黑格尔对现代性的这个根本危机洞若观火，这种分裂的危机既然是精神文化上的，那就需要哲学予以

克服。康德哲学作为近代哲学的集大成者，最有想象力地肯定了这种分裂；同时作为一个伟大的哲学家，却也曾试图要通过沟通自然和自由来克服这种分裂，但由于他的二元论哲学立场，他的这种努力不可避免以失败告终。黑格尔早年曾为谢林的同一哲学所吸引，也是因为他在同一哲学中看到了哲学追求统一的精神和努力。但谢林的同一哲学由于未能将同一视为同一与差异的辩证统一而使他失望，以至于他最终与之分道扬镳。黑格尔把自己的哲学称为“绝对观念论”，“绝对”就是差异中的同一或有差异的同一，也就是充分尊重差异的同一。它也是上帝、精神和理性。在黑格尔意义上的经验主义大行其道的现代世界，以上述这几个关键词为核心的绝对观念论，受到了无穷无尽的讥讽与嘲笑，甚至污蔑和谩骂。

可是，黑格尔毕竟是哲学史上的巨人，他的哲学被称为“智慧的科学”。他对后世思想文化的巨大影响，也是不争的事实。于是，就有人出来区分黑格尔哲学中的“死东西”和“活东西”。这些人无论各自立场多么不同，有一点却是一致的，就是坚决摒弃黑格尔的形而上学，避之唯恐不及。然而，这是对黑格尔哲学赤裸裸的阉割。黑格尔明确表明：“真理是全体”；⁽⁸³⁾“真理只作为体系才是现实的。”⁽⁸⁴⁾这当然也可以看作是他的夫子自道。黑格尔的哲学以其体系性著称，忽略他哲学的这个特点，各取所需地从中切割出某些部分（如法哲学、美学或历史哲学等等）来加以阐述和发挥，如现在流行的那样，只不过是表明自己的观点，这种盲人摸象式的研究方法会妨碍我们对黑格尔哲学系统、深入的把握，而也无法将黑格尔哲学的真正意义呈现在世人面前。

即便基于上述反形而上学的理由，黑格尔的形而上学也是不能从他的哲学中切割或悬置起来的。更何况黑格尔自己始终给予形而上学以最高的地位，在《逻辑学》第一版序言中，针对近代以来科学与常识携手合作，导致形而上学崩溃⁽⁸⁵⁾，他力挽狂澜地写道：“一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样。”⁽⁸⁶⁾在《小逻辑》和《宗教哲学讲演录》中，他将形而上学理解为与逻辑学（他自己意义上的）是一回事。⁽⁸⁷⁾可见拜塞尔说当黑格尔使用“形而上学”这个术语时，几乎总是在否定的意义上指唯理论过时的学说或方法，指笛卡尔、莱布尼茨和沃尔夫的形而上学⁽⁸⁸⁾，也不尽然。

黑格尔对康德批判的旧形而上学同样持坚决批判态度，他同样认为这种形而上学是一种独断论，是知性思维的产物。⁽⁸⁹⁾但他并非像当代哲学家那样，根本抛弃形而上学；而是和康德一样，追求“真正的形而上学”，当然，在对“真正的形而上学”的理解上，他与康德判然有别。黑格尔的形而上学既不是像许多人误以为的那样，是要回到旧形而上学，或只是旧形而上学的变种，也不是康德所谓的纯粹先天知识的系统⁽⁹⁰⁾，黑格尔与谢林在后康德时代提出了一种新的形而上学，这种形而上学不以某种特殊的超验物，如上帝、本体、太一、灵魂等等为对象，而是关心绝对。但他们的绝对不是某种物。谢林和黑格尔都像康德那样警告要当心上帝人格化的谬误⁽⁹¹⁾，他们也都坚持他们的形而上学与超自然的东西无关。⁽⁹²⁾总之，他们的形而上学是一种从未有过的形而上学。

可是，从黑格尔自己有关绝对的文字上看，似乎他的形而上学是一种如假包换的传统形而上学。黑格尔在《小逻辑》中说，哲学的对象与宗教的对象是相同的，都以真理为其对象，而“唯有上帝才是真理”⁽⁹³⁾。黑格尔经常把绝对与上帝作为同义词来使用⁽⁹⁴⁾，在《宗教哲学讲演录》中，他明确表示绝对与“上帝”这个词具有相同的意义，“绝对者就是思想中所理解的上帝的本性，就是我们想拥有的同一的东西的逻辑知识”⁽⁹⁵⁾。甚至连拜塞尔这样对黑格尔哲学有相当理解之同情的人，也把他的“绝对”解释为相当于传统的实体概念。⁽⁹⁶⁾如果黑格尔的绝对只是传统上帝或实体概念的同义词的话，那黑格尔哲学当然只是又一种早已被康德的批判哲学超越了的旧形而上学。

但是，黑格尔完全认同康德对形而上学的批判，但他并不认同康德给形而上学的定位。康德哲学的问题恰恰在于“这个哲学的全部任务和内容不是认识绝对，而是认识主观性或批判认识能力”⁽⁹⁷⁾。按照黑格尔对哲学任务与目的的理解，只有从形而上学着手，哲学问题才能得到真正的解决。黑格尔的形而上学是他对自己所面临的根本问题的根本回答，而不是他的哲学体系的一个外在配置。在《费希特和谢林哲学体系的差别》一文中，黑格尔明确指出：“哲学的任务是为意识建构绝对。”⁽⁹⁸⁾也就是认识绝对。这个结论不是随便得出的，而是建立在他对时代的哲学问题的长期思考基础上的。

康德在《纯粹理性批判》第二版序言中以启蒙的精神，根据他的二元论立场，把知识和信仰截然分开。⁽⁹⁹⁾知识与信仰的二分当然不是由于康德，康德只是表达了他对此二分的哲学处理。青年黑格尔受到康德道德哲学很大影响，他的早期著作《耶稣传》就是根据康德的道德哲学来解释耶稣的福音的。他认为，唯一可承认的权威就是理性，他在图宾根时期写的手稿中，就已经区分主观宗教和客观宗教。外部强加的东西对于人没有道德和宗教的有效性，外加的权威是反道德的。但是，他发现耶稣爱的宗教与有组织的基督教（教会）的外在性和实证性⁽¹⁰⁰⁾是矛盾的。于是，在图宾根时期写的手稿中，他就已经区分主观宗教和客观宗教了。客观宗教是指教条、教义，法典化和体制化的宗教，它是知识的问题；主观宗教则是人身体力行的宗教，不是教条的事，而是感情和行动的事。他自己那时完全主张主观宗教：“一切都取决于主观宗教；这是有内在和真正价值的东西。”⁽¹⁰¹⁾客观宗教使人与上帝疏离。

然而，黑格尔很快就觉察到，主观宗教与客观宗教的区分不仅反映了信仰和知识的区分，而且也隐含有限与无限、个别与普遍、主体与客体的二分。这是他不能接受的，因为他始终受到希腊人万物一体的哲学的巨大影响。他开始拒绝康德的做法，因为这种做法（区分知识和信仰）是建立在主客体分裂的基础上的。他要用爱这个来自基督教的概念来克服主客二元分裂对立，以及一切以此二元分裂为基础的二元分裂。

康德的后来者费希特、谢林、荷尔德林，都已经非常自觉要解决主客体二元对立的问题了。他们认为，主客体同一只能在自我意识中实现，因为只有在自我意识中，意识的主体和客体才是同一个东西。黑格尔接受这种主客体同一性；但他主张这样的主客体同一，这样的自我意识，全然只存在于爱中。在爱中，自我（主体）发现自己在他者（客体）中，就像他者发现自己在自我中一样。在爱的经验里，主体和客体，自我和他者，通过彼此实现了它们的本性，此外，它们每一个都通过他者认出自己。爱不仅包含同一性，而且也包括一个差异的环节；它是一个差异中的同一性。差异中的同一性是同一与不同一的同一性⁽¹⁰²⁾，这构成了黑格尔后来成熟时期哲学的一个重要主题。⁽¹⁰³⁾如果差异中的统一或有差异的同一可以成立的话，那里现代精神文化形态中的种种二元对立最终将得到克服。

但是，这绝非易事。在知性（日常思维）看来，主客体分裂天经地义，你与我怎么可能是一回事？只有白痴或彻底的唯心论者才会认为我和我的思维对象原为一体。黑格尔当然不会不知道这些。但是，他认为人与禽兽的根本区别就是人能超越这种素朴思维，上升到思辨性思维。思辨性思维承认差异，但又将差异视为一个包容此差异甚至对立的统一体的两个不同环节或方面。辩证法就是思辨性思维的一个基本模式。

随着黑格尔的思想兴趣从宗教、政治、法学转向纯粹哲学，他也逐渐放弃了将爱作为克服主客体二元分裂的基本概念，因为他发现爱太狭窄了，它只是男人和女人之间的自然纽带，连公民间的相互承认都不能包括，只限于家庭范围。要统一知识和信仰、主体和客体、感性和理性、自我与他人、抽象和具体、普遍与特殊、个人与社会、有限与无限、必然与自由、精神与物质、身与心，不是爱这个狭隘的概念可以办

到的，必须要上升到绝对概念。

绝对概念首先在耶拿时期提出，这不是偶然的。耶拿时期是黑格尔思想正式转向哲学并开始形成并走向成熟的时期，而绝对概念也从此时开始，成为他哲学的核心概念和基本概念，此前将信仰置于理性之上的做法，也于此时开始消失。绝对概念，体现了黑格尔哲学的基本特征（他把自己的哲学称为“绝对观念论”）。因此，无论我们如何看待黑格尔哲学，这个概念都是不能回避的。不但不能回避，而且是要首先予以理解的。

要正确理解黑格尔的绝对概念，必须把它放进黑格尔哲学的语境中来考察。在《信仰与知识》中，黑格尔批评康德、费希特和雅可比将信仰与知识截然二分，他们之所以会这么做，是因为他们的知性思维方式使然，认为信仰与知识的对立是绝对的，同时将理性理解为知性，只限于有限物的领域，而无限即真正的绝对，只是信仰或感情中的一个绝对彼岸，非理性所能认知。⁽¹⁰⁴⁾当然，知性并不仅仅造成这么一个对立，而是在生活的每一领域都造成了二元对立，人们不能生活在这样的二元对立和冲突中，那必然导致人格的分裂和生活的分裂。人格、生活、世界、宇宙都应该是一个整体，绝对就是这样的整体，这个整体，当然不是彼岸世界的一个超验者，而就在这个世界。

“绝对”这个概念不是黑格尔的发明，他的同窗兼一度合作者谢林就使用过这个概念，根据谢林的定义，绝对是“自在和通过自己存在的东西”，或“其存在不是被某个其他的东西决定的东西”⁽¹⁰⁵⁾。黑格尔的绝对概念当然也是如此。自在和通过自己存在，不被他物决定，这就是无条件者或无限（者），所以黑格尔也把绝对称作这个意义上的无条件者和无限者。按照基督教教义，上帝就是这样自在和通过自己存在，其存在不是被其他任何东西决定的东西，所以，黑格尔经常把绝对与上帝同样看待。但这绝不意味着黑格尔的绝对是像基督教的上帝那样的超验者。

黑格尔接过谢林的绝对概念，但批评他的绝对（同一性）是抽象的同一性，即不包括差异的绝对同一。绝对不是任何意义上的超验者或超自然者，它是世界内在的总体性结构，是一和全体，这个结构的特征是差异中的统一，或有差异的同一性。绝对这种同一性不是从主体和客体中抽象得来⁽¹⁰⁶⁾，它显示为一个主观和客观的主体—客体。⁽¹⁰⁷⁾也就是说，它是主体与客体有差异的统一体，兼具主观性和客观性，是主客二分的辩证超越与克服。

黑格尔在绝对作为世界内在的总体性结构的意义上又把绝对理解为整体（das Ganze）和大全（die Totalität）。与海德格尔的世界概念相仿，作为绝对的整体或大全绝不是宇宙万有的全体或总和，而是一个整体性的结构，即宇宙万有必然分有此结构特征（差异中的统一，或有差异的同一）。它绝不是一个空洞的主观设定，而是最具体的东西，体现在一切具体事物中。就像海德格尔所说的存在，无形无状，却涵盖万有，无处不在。⁽¹⁰⁸⁾

就绝对体现在万有中而言，它是普遍性，但是具体的普遍性，而不是抽象的普遍性。抽象的普遍性是从特殊向反方向设定的，它以特殊为条件，它是有条件的。具体的普遍性先于特殊性，整体性先于部分，使它们（特殊、部分）可能，是它们的条件，本身是无条件者。黑格尔把绝对叫上帝，就是要挪用传统上帝概念的无条件性和普遍性特征。但是，基督教的上帝是抽象的绝对，即不包含差异的绝对，上帝与人有根本的区分，上帝是超越者，为人不可及。三位一体的概念并不能消除人与神的根本不同。所以，我们绝不能把黑格尔的上帝概念就理解为基督教意义的上帝，而应该看到，上帝在黑格尔那里很大程度上是在隐喻意义上使用的。

谢林把他的绝对叫做实体，黑格尔也同样把绝对称为“实体”⁽¹⁰⁹⁾，他们两人都受到斯宾诺莎实体概念的很大影响。⁽¹¹⁰⁾但是，黑格尔虽然给予斯宾诺莎的实体概念以很高的评价，但他的绝对却绝不是斯宾诺莎的实体概念。黑格尔批评斯宾诺莎的实体概念：“他的哲学讲的只是死板的实体，还不是精神。”⁽¹¹¹⁾而黑格尔说的“实体即主体”，其实就是绝对即精神：“说实体在本质上既是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。”⁽¹¹²⁾

黑格尔的“精神”与黑格尔的“绝对”一样，是最容易引起误解的概念。这在很大程度上是由于黑格尔在多个不同的意义上使用它。基于本文的目的，本文讨论的只是作为绝对的精神。美国老一辈黑格尔研究者芬德莱指出，黑格尔的哲学是希腊式的，而不是康德式的。⁽¹¹³⁾这意味着，像精神、理性、意识和自我意识这样的概念，具有从古希腊逻各斯概念延续下来的客观意义，而不只是与人的意识的主观性有关。《精神现象学》的序言中有这样的论述：“惟有精神的东西才是现实的；精神的东西是本质（das Wesen）或自在存在的东西，——自身关系着的和规定的东西，并且它是在这种规定性中或在它的他在中仍然在自身中的东西；——或者说，它自在自为地存在。”⁽¹¹⁴⁾精神是超个人的客观存在，它不是一个简单的超验物，而是事物的本质，是事物得以可能的条件，所以是现实的。⁽¹¹⁵⁾它包含了自在（同一，自我或主体）和他在（差异、他者或客体），自在与它在只是它自身的两个不同的环节，是它们的差异中的统一（即它在这种规定性中或在它的他在中仍然在自身中）。

把绝对叫精神与把绝对叫主体有一个相同的考虑，就是强调它不是超验物，而是现实的、以自我认识和展开为目的的活动过程：“精神仅仅是它所做之事，而它的行为就在于把握自己，在这里是作为精神，变成它自己意识的对象，并且在对自己的解释自己中把握自己。”⁽¹¹⁶⁾在此意义上，精神就是存在。思维与存在的同一性（思有同一）也只能在此意义上去理解。它绝不是一个贝克莱式的哲学命题：世界是我的思想，或为我思想所创造。思维（Denken）在黑格尔那里有两种不同的基本用法，一种是指人的主观思维；另一种则是指自我认识的精神。思维与存在的同一不是同质性意义上的同一，而是由差异和相互否定构成的一个结构性系统。绝对就是这个思有同一的结构性系统。“同样在本质这一因素中，精神就是简单统一性的形式，这形式也同样主要的是一个转化为他物的过程。”⁽¹¹⁷⁾这个“简单统一性的形式”，就是思有同一，它不是固定物，而是一个不同环节不断相互否定（转换）而发展展开的过程。

精神作为黑格尔哲学最核心的概念，与黑格尔哲学的另一个核心概念——理性——有密切关系。“当理性确信其自身即是一切实在这一确定性上升为真理，亦即理性意识到它自己即是它的世界、这世界即是它自身时，理性就是精神。”⁽¹¹⁸⁾理性与意识、自我意识、精神等概念一样，在黑格尔那里有不同层面的用法，即形而上学层面的用法和认识论层面的用法。在后一种用法中，理性指与分析性的知性相区别的将事物作为一个整体来把握的主观能力。而前一种用法则秉承了古代逻各斯概念的遗意——具有目的论意味的宇宙与历史的过程及其内在的合理性，一切事物只有在此过程中才有可能并得到最终的理解与解释。正是在此意义上，黑格尔把理性理解为“现实”（Wirklichkeit）。德国哲学家霍斯特曼曾概括黑格尔形而上学意义上的理性概念有如下三个要点：（1）只有一个理性，无论什么现实的东西，都是这一理性的表达；（2）必须将此一理性思考为思维与存在的统一；（3）此一作为现实的全体（die Gesamtheit）将在一个认识过程的架构内变得清晰可见。⁽¹¹⁹⁾作为思维与存在的统一体和现实的全体的理性，就是绝对。⁽¹²⁰⁾绝对是一个包罗万象的概念，上面述及的所有那些黑格尔哲学的核心概念，都是它的不同面相和说明。

当然，绝对本身不能是上述那些概念（当然，黑格尔哲学的核心概念还可以添加若干）的机械总和，或它只是一个涵盖所有这些概念的形式总名，我们只要弄清黑格尔的那些核心概念对它就一目了然了。绝对概念本身是一个差异中的同一性，作为这样的同一性，它本身是值得我们对它作进一步的了解和考察

的。而要达此目的，必须从《逻辑学》入手，因为逻辑学在黑格尔的心目中就是“真正的形而上学或纯粹的思辨哲学”⁽¹²¹⁾。它也是黑格尔本人在世时出版的仅有的两部著作（专著，而不是讲稿）之一，其重要性不言而喻。

在《逻辑学》中黑格尔郑重指出：“哲学具有和艺术与宗教相同的内容和相同的目的；但它是了解绝对理念的最高方式，因为它的方式是最高的，是概念。因此，它在自身中把握了实在的和观念的有限性以及无限性和神圣性的形态，并且理解它们和自己本身。这些特殊方式的演绎和认识，是以后特殊的哲学科学的事业。绝对理念的逻辑的东西，也可以称为这些方式中的一种方式；但当方式标识着一个特殊的样式，一个形式的规定性时，一切特殊的东西都扬弃了，并且包盖起来了。”⁽¹²²⁾这里，“绝对理念”实际上就是绝对，因为理念是概念与实在、主观与客观的统一，是精神的最高真理。⁽¹²³⁾绝对理念的逻辑的东西，就是存在的“形式的规定性。”

黑格尔对康德批判，归根结底指向他的主观主义，二元论是主观主义的必然结果。黑格尔对康德有很高的评价，因为他的观念论真正超越了素朴意识，证明了人无法有事物的直接知识，人类的知识是中介性的，即必然要通过概念或范畴的中介。但是，这种概念或范畴的中介性不能理解为将我们与事物本身的结构彻底隔开，使之成了一个不可知的超越的东西。相反，概念或范畴不仅仅是主观的，而是主观—客观的，“我们的概念、范畴结构与世界自身的结构是同一的，它也揭示了世界自身的结构，因为我们自己就生处于我们遭遇到的这个世界之中，因而也享有它的特性。”⁽¹²⁴⁾

黑格尔要解决的根本问题始终是思维与存在、主体与客体、主观和客观、自由与必然、自然和历史的截然二分。《逻辑学》在相当意义上，是要通过将绝对作为事物的形式规定性来论述，证明这两个领域具有根本的一致性。黑格尔像许多当代分析哲学家一样，认为经验和世界都有同样的逻辑结构，而这逻辑结构不取决于经验多样的内容。正是这个结构使得历史多样性成为一个概念上自洽的、完整的对人类经验的理解。但是，与分析哲学家根本不同的是，对于黑格尔来说，逻辑是存在论性质的。而存在论是辩证的，即存在结构各原子或要素是内在地相互关联的，并不单单存在于认知中。也就是说，世界的逻辑结构不是思维的产物，而首先是存在的规定（包括对思维的规定）。最后，对于黑格尔来说，历史不是在我们哲学理论之外任意的力量，以某种无意义的方式任意调换它们。相反，历史是构成经验的概念结构在人类世界的显现。在此意义上，黑格尔可说是维特根斯坦辈的先驱，历史、自然、人类理智及其活动在逻辑上同构。事物只有在它们的彼此关系中才有它们的同一性（意义），即它们之所是（存在）。

德国已故哲学家哈特曼曾经把黑格尔哲学“非形而上学地”解释为“一种纯粹的范畴理论”⁽¹²⁵⁾，在国际学术界颇有影响。⁽¹²⁶⁾根据他的解释，黑格尔是要说明实在或存在者的种种规定。用思维的术语把“被发现的”东西或“经验到的事实”变成思维的呈现或重构，变为一种理性必然性的重构。重构的载体就是概念或辩证法；这个过程则是辩证的。这个程序把各范畴联结起来产生一个满足理性的体系，这个体系把实在的任何主要向度整合成一个重构的图式。⁽¹²⁷⁾黑格尔哲学至少在两个重要意义上是非形而上学的：（1）它并不思考超验物；（2）它根本不谈论特殊事物。它试图提供的是使谈论事物可能的一般概念结构或架构。如果黑格尔的哲学是一种形而上学的话，那么它只是在康德建议的意义上是：一种一般对象的存在论，或一种普遍的一般对象的概念体系。哈特曼因此把黑格尔哲学视为康德哲学的继续，它试图要实现康德先验哲学的理想，一个所有可能经验之条件的体系。⁽¹²⁸⁾

哈特曼显然对黑格尔的康德批判对于他自己哲学体系的意义没有给予足够的重视。绝对不是一切经验的条件，而就是存在（不是任何个别的存在物）。事物总是在一个整体中存在（黑格尔把它叫全体，早期

海德格尔把它叫世界），这个整体不是个别事物的机械总和，而是它们的关系总体。事物之所是，即它们的同一性，是由这个关系总体（大全）决定的，具体而言，是由它们与其他事物的种种关系（不同、差异）决定的。事物只有在这个作为绝对的大全（因为它是事物存在的条件，所以叫“绝对”）中才是其所是，才有意义。范畴或概念表达的是事物种种关系的结构性意义。所以范畴不仅仅是纯粹主观的，只是思维形式。它也是存在的形式。否则，“我们只是与我们的规定打交道，不能达到自在存在；我们不能达到真正的客观事物”⁽¹²⁹⁾。我们必须通过思维的形式达到事物，但达到的不是主观建构的事物，而是事物本身。这是黑格尔哲学与康德哲学的根本区别。当哈特曼说：“当黑格尔把事物本身‘置于’一个释义学的语境中，而康德否认能认识事物本身但谈论它时，黑格尔并不比康德‘认识’得更多”时⁽¹³⁰⁾，他似乎真的忽略了他们哲学的这个根本区别。

作为存在的形式，它就是宇宙论意义和存在论意义上，而不仅仅是认识论意义上的合理性。这种合理性，我宁愿把它理解为“可理解性”，而不仅是合规律性。这世界上任何事物，即便是非理性事物，也是可理解的。维特根斯坦曾说：“神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的”（《逻辑哲学论》，6. 44）。绝对，就是世界之“是这样的”之结构性关系全体。对我们人来说，世界只能“是这样”，这个“是这样”不是出于人类的约定俗成，或任意规定。相反，它规定我们的存在。最后，对于黑格尔来说，他不会说绝对是个静态的结构性系统，而更愿说它是一个自我展开的历史过程：“这些范畴和范畴的总体（即逻辑的理念）并不是停滞不动，而是要向前进展到自然和精神的真实领域中去的，但这种进展却不可认为是逻辑的理念借此从外面获得一种异己的内容，而应是逻辑理念出于自身的主动，进一步规定并展开其自身为自然和精神。”⁽¹³¹⁾当然，逻辑的理念展开其自身为自然和精神，这绝不是“把思维规律强加给客观世界”⁽¹³²⁾，因为那正是黑格尔明确批判过的康德的做法。至于逻辑理念如何“出于自身的主动，进一步规定并展开其自身为自然和精神”，那是一个相当困难而复杂的问题，只能留待以后的研究来回答了。

（原载于《哲学动态》2016年第7期）

注释：

(1) John McCumber, *Understanding Hegel's Mature Critique of Kant*, Stanford: Stanford University Press, 2014, p. 1.

(2) 根据笔者有限所见，光是以《黑格尔对康德的批判》为书名的书就有两部，一部是斯蒂芬·普里斯特（Stephen Priest）编的论文集（*Hegel's Critique of Kant*, Oxford University Press, 1987）；另一部是萨莉·塞奇威克（Sally Sedgwick）的专著（*Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, 2012）。琼·麦坎伯（John McCumber）的《理解黑格尔对康德的成熟的批判》也是一部以黑格尔对康德的批判为主题的专著。至于研究此一主题的论文，更是不可胜数。

(3) 本文即持此目的，因此，它对黑格尔的康德批判的叙述与考察不会是面面俱到、巨细无遗的，而是围绕此一目的进行的。

(4) Cf. Paul Guyer, “Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy”, *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. By Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 171—172; Karl Ameriks, “Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy”, *Philosophy and Phenomenological Research* XLVI, 1—35; Graham Bird, “Hegel's Account of Kant's Epistemology in the Lectures on the History of Philosophy”, *Hegel's Critique of Kant*, ed. by Stephen Priest, pp. 65—76.

(5) 理查德·克隆纳：《论康德与黑格尔》，关子尹译，台湾联经出版事业公司1987年版，第171页。

(6) 罗伯特·皮平：《黑格尔的观念论》，陈虎平译，华夏出版社2006年版，第20页。

(7) Ernst Cassirer, “Hegel's Theory of the State”, *Symbol, Myth, and Culture*, ed. by Donald Phillip Verene, New Haven & London: Yale University Press, 1979, p. 109. 美国著名德国古典哲学专家弗雷德里克·C. 拜塞（Frederick C. Beiser）在他的一篇书评中将卡西尔在黑格尔与康德关系问题上视为克隆纳的同道，显然是错误的 [Cf. Frederick C. Beiser, “Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic Review of H. T. Enghardt and Terry Pinkard (eds) *Hegel*

Reconsidered”, *Hegel Bulletin*16, p. 2] 。

(8) Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago: Chicago University Press, 1969, pp. 48—49.

(9) Rolf-Peter Horst, “Kant und der‘Standpunkt der Sittlichkeit’”, Special issue, *Revue internationale de philosophie* 53 / 4: 567.

(10) 黑格尔：《逻辑学》，上册，杨一之译，商务印书馆1966年版，第2页。

(11) Cf. Frederick Beiser, *Hegel*, New York & London: Routledge, 2005, p. 55.

(12) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第307页。

(13) Cf. Stephen Priest, “Introduction”to *Hegel's Critique of Kant*, p. 48.

(14) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，第308页。

(15) 雅克·董特：《黑格尔传》，李成季、邓刚译，上海人民出版社2015年版，第162页。

(16) 同上书，第166页。

(17) 黑格尔：《逻辑学》，上册，第45页。

(18) 黑格尔哲学不仅要解决现代性引起的近代哲学问题，也要解决西方哲学传统的一些根本问题，有关这点，可参看Stanley Rosen, G. W. F. Hegel. *An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London: Yale University Press1974。

(19) Sally Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, p. 7.

(20) 黑格尔：《法哲学》，范扬、张企泰译，商务印书馆1982年版，第12，13页。

(21) 一位美国哲学家说：“当代的困惑，普遍的道德和政治混乱，我们已经在其中迷失方向的到处流行的种种问题和危险，在许多情况下已经被黑格尔预见到了，他提供了解决我们许多困难的指导线索”（Errol E. Harris, *The Spirit of Hegel*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993, p. 2）。

(22) 斯坦利·罗森说笛卡尔标志着现代哲学的开端，而黑格尔则是它的终结（Cf. Stanley Rosen, G. W. F. Hegel. *An Introduction to the Science of Wisdom*, p. 10）。

(23) 有关黑格尔的现代性批判，可看David Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, Chicago&London: Chicago University Press, 1986。

(24) Cf. A. White, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Athens, OH: Ohio University Press, 1983, p. 158.

(25) 在这方面，对黑格尔有严厉批评的尼采却是他的同道，尼采也说：“人们认为有文化的民族，只应当在一切现实性上是某种有生命的统一体，不应当如此可怜地分裂为内在的和外表的，分裂为内容与形式。谁要追求促进一个民族的文化，他就要追求和促进这个更高的统一。”（尼采：《历史学对于生活的利与弊》，《不合时宜的沉思》，李秋零译，华东师范大学出版社2007年版，第170页。）

(26) Hegel, “Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, *Jenaer Schriften*1801—1807, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 20.

(27) Ibid. , S. 20—21.

(28) 黑格尔：《逻辑学》，上册，第45页。

(29) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, *Jenaer Schriften 1801—1807*, Werke2, S. 301.

(30) Ibid.

(31) Ibid. , S. 303.

(32) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1981年版，第123页。

(33) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 302.

(34) 洛克：《人类理解论》，上册，关文运译，商务印书馆1983年版，第5页。

(35) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1981年版，第116页。

(36) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 304.

(37) 参看黑格尔：《精神现象学》导论和“感性的确定性”这两部分。

(38) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 306.

- (39) Ibid.
- (40) Ibid. , S. 307.
- (41) Ibid. , S. 308.
- (42) 黑格尔:《小逻辑》,第122页。
- (43) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 309.
- (44) Ibid. , S. 310—311.
- (45) Ibid. , S. 313.
- (46) 黑格尔:《哲学史讲演录》,第四卷,第274页,译文有改动。
- (47) Cf. Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 318.
- (48) 黑格尔:《法哲学》,第137页。
- (49) 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1981年版,第144页。
- (50) 同上书,第131页。
- (51) 黑格尔:《逻辑学》,上册,第39页。
- (52) 同上书,第38页。
- (53) 同上书,第39页。
- (54) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 320.
- (55) 黑格尔:《小逻辑》,第132页。
- (56) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 322.
- (57) 黑格尔:《小逻辑》,第144页。
- (58) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 322.
- (59) Ibid. , S. 323.
- (60) Ibid. , S. 324.
- (61) Ibid.
- (62) Ibid.
- (63) 黑格尔:《小逻辑》,第144页。
- (64) 同上。
- (65) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 325.
- (66) Ibid. , S. 326.
- (67) 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1981年版,第118页。
- (68) 同上书,第125页。
- (69) 同上。
- (70) 同上书,第126页。
- (71) 同上。
- (72) 参看黑格尔:《哲学史讲演录》,第四卷,第255页。
- (73) 黑格尔:《哲学史讲演录》,第四卷,第257页,译文有改动。
- (74) 同上书,第273页。
- (75) 同上书,第276页。
- (76) 同上。
- (77) 参看黑格尔:《小逻辑》,第140页。

- (78) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，第293页。
- (79) 黑格尔：《小逻辑》，第140页。
- (80) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，第292页
- (81) 同上书，第293页。
- (82) 同上书，第282页，译文有改动。
- (83) 黑格尔：《精神现象学》，上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第12页。
- (84) 同上书，第15页。
- (85) 这种情况延续至今，黑格尔哲学的时代相关性也于此可见。
- (86) 黑格尔：《逻辑学》，上册，第2页。
- (87) 黑格尔：《小逻辑》，第79页；《宗教哲学讲演录》，第1册，燕宏远、张国良译，人民出版社2015年版，第226页。
- (88) Cf. Frederick C. Beiser, “Introduction” to *The Cambridge Companion to Hegel*, pp. 3—4.
- (89) 有关黑格尔对旧形而上学的分析批判，参看《小逻辑》，第95—110页。
- (90) 有关康德对形而上学的定义，参看《纯粹理性批判》，A841 / B869-A845 / B873。
- (91) Cf. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, *Werke* II, ed. Manfred Schröter, München: Beckische Verlag, 1927, S. 105, 130, 167.
- (92) Cf. Frederick C. Beiser, “Introduction” to *The Cambridge Companion to Hegel*, p. 5.
- (93) 黑格尔：《小逻辑》，第37页。
- (94) 参看《小逻辑》，第52、第377页。
- (95) 黑格尔：《宗教哲学讲演录》，第1册，第17页。
- (96) Cf. Frederick Beiser, *Hegel*, p. 315.
- (97) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 303.
- (98) Hegel, “Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, S. 25.
- (99) 参看康德：《纯粹理性批判》，BXXX。
- (100) “实证性” (Positivität) 指一个外在的权威机构或统治者将命令强加于人，如教会将道德训诫强加于人。
- (101) Hegel, *Frühe Schriften*, *Werke* I, S. 16.
- (102) Hegel, “Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, S. 96.
- (103) Cf. Frederick Beiser, *Hegel*, pp. 113—114.
- (104) Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, S. 388.
- (105) Schelling, *System der gesamten Philosophie*, *Sämtliche Werke* VI, Stuttgart: Cotta, 1856—1861, S. 148.
- (106) Hegel, “Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, S. 57.
- (107) *Ibid.*, S. 94.
- (108) 斯坦利·罗森就认为，黑格尔哲学中对应于海德格尔存在的，不是黑格尔《逻辑学》中讲的存在，而是绝对 (Cf. Stanley Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago and London: Chicago University Press, 2014, p. 103)。
- (109) Hegel, “Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, S. 10, 49.
- (110) Cf. Frederick Beiser, *Hegel*, pp. 59—60.
- (111) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，第102页。
- (112) 黑格尔：《精神现象学》，上册，第15页。
- (113) J. N. Findlay, *Hegel. A Re-examination*, New York: Oxford University Press, 1958, p. 22.
- (114) 黑格尔：《精神现象学》，上册，第15页，译文有改动。
- (115) 在黑格尔那里，“现实” (Wirklichkeit, wirklich) 不是指事物偶然的的存在，而是指事物的必然存在。
- (116) 黑格尔：《法哲学》，第352页。

- (117) 黑格尔：《精神现象学》，下册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第244页。
- (118) 同上书，第1页。
- (119) Rolf-Peter Horst, “Kant und der‘Standpunkt der Sittlichkeit’”, S. 579; Cf. Rolf-Peter Horst, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain, 1991, S. 165ff.
- (120) Cf. Hegel, “Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, S. 17.
- (121) 黑格尔：《逻辑学》，上册，第4页。
- (122) 黑格尔：《逻辑学》，下册，杨一之译，商务印书馆1976年版，第530页。
- (123) 参看黑格尔：《逻辑学》，下册，第447—454页。
- (124) 斯蒂芬·霍尔盖特：《黑格尔导论——自由、真理与历史》，丁三东译，商务印书馆2013年版，第4页。
- (125) Klaus Hartmann, “Hegel: A Non-Metaphysical View”, *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. by Alasdair MacIntyre, Notre Dame& London: University of Notre Dame Press, 1972, p. 116.
- (126) H. T. Englhardt, Terry Pinkard (ed.), *Hegel Reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1994.
- (127) Cf. Klaus Hartmann, “Hegel: A Non-Metaphysical View”, p. 103.
- (128) Cf. Frederick C. Beiser, “Hegel, A Non-Metaphysician? APolemic Review of H. T. Englhardt and Terry Pinkard (eds) *Hegel Reconsidered*”, pp. 1—2.
- (129) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，第274页。
- (130) Klaus Hartmann, “Hegel: A Non-Metaphysical View”, p. 117.
- (131) 黑格尔：《小逻辑》，第125页。
- (132) 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社2001年版，第306页。

理性信仰的悖论——青年黑格尔对康德实践理性公设学说的接受与批判

罗久

尽管作为一位坚定的理性主义者和启蒙思想家，康德本人并不是一个虔诚的基督徒。但他关于宗教与信仰的理性论证却深深地影响和塑造着身处自然科学时代的人们对于这一问题的基本看法。不同于法国人的热烈和英国人的机智，康德身上体现了德国人所特有的深沉和冷静，也正是他深沉而冷静的理性批判成为“砍掉了自然神论头颅的大刀”⁽¹⁾，使得任何非理性的信仰和对神的现实性的证明在今天这个时代变得不再具有正当性。不过，与伏尔泰和休谟这些激烈反宗教的英法启蒙思想家不同，康德的道德论证延续了德国启蒙运动试图调和理性与信仰的努力，在他看来，宗教和信仰并不是出于某种实用的考虑，也不是人类愚昧无知的产物，而是关乎理性特有的尊严。理性与信仰只有在人作为道德存在者的意志和行动之中才能得到最终的统一。

通过他的宗教哲学，康德似乎一劳永逸地化解了知识与道德、理性与信仰之间的冲突，为现代人业已分裂的灵魂找到了安居之所。然而，康德的“理性规划”在当时却不像它在今天这般如日中天。后康德哲学正是在对康德“理性规划”的继承和批判中发展出来的，这种继承和批判不是局部的，而是整体性的，其争论的焦点恰恰就集中在康德为缔造理性的统一而提出的理性信仰学说上。⁽²⁾笔者希望能够以史带论，通过考察青年黑格尔对康德实践理性公设学说的接受与批判⁽³⁾，阐明康德的理性信仰学说作为其“理性规划”之重要环节的内在理路，并从其自身所导致的悖论性后果中揭示启蒙理性的限度和后康德哲学（尤其是黑格尔哲学）发展的根本动机。

一、对康德实践理性公设学说的接受

与我们今天对道德哲学的一般认识不同，康德的伦理学不仅仅关心如何证明实践法则的普遍有效性及其内在根据的问题，而且包含着一个更为根本性的目标，即关于所谓“道德世界观”（*moralische Weltanschauung*）⁽⁴⁾的讨论。在康德那里，关乎“至善”（*summum bonum; das höchste Gut*）问题的宗教哲学实际上构成了其伦理学的一个有机组成部分。因为理性的自我立法不仅仅涉及人的道德自律，而且更为重要的是它同时预设了一个合乎道德法则的世界图景，理性行动者可以通过这样一种理性信仰来促进自己的道德行动，使自己的意向自发地合乎道德法则的要求，这种关于道德世界观的构想被康德称为“实践理性的公设”（*die Postulate der praktischen Vernunft*）。康德的实践理性公设学说为理解宗教的本质提供了一个全新的视角，它的基础在于康德所发展出来的一种新的理性观，在他的道德哲学中，这一理性观念是自由概念的先决条件：理性自身产生的规则使关于对象的知识得以可能，也使得关于无条件者的思想形式得以可能。理性的原则不但不依赖于经验性要素，而且在其实践运用中，理性自身就是实践的，即就其自身而言有权利要求成为现实。如果我们的自由只停留在一种先验自由或者消极自由的层面，那么我们所有的道德经验和立法行动都是无法理解的，因为它们都必须以人作为现实的自由存在者为前提。我们对于道德法则的直接意识表明我们在现实中也是自由的，我们把自己设想为一个生活在现象界中但能够却按照无条件的理性法则来行动的理性存在者。根据康德的想法，如果人仅仅是顺应自然因果性法则的存在者，那么，除了自利之外人根本不可能有道德和自由。可实际上却总有人能够杀身成仁、舍生取义，为了道德而不惜牺牲生命、抗拒自然的因果必然性；即便人们并不总是能够按照道德的“应当”来行动，但道德意识本身已经

表明了人的自由。我们的道德意识作为一种理性事实，必然先天地包含着对事物的理知秩序（intelligibelen Ordnung der Dinge）（KGS5: 42）^[5]，即一个按照自由的因果性或者说按照道德律来运转的理知世界的洞见。换言之，康德试图从主观理性出发，通过对主体的理性统一性的阐明，来完成对世界的合乎理性的统一性的构造。

康德的理性观为我们提供了一幅全新的世界图景，这是一幅道德的世界图景（moral image of the world），它完全不同于受制于机械因果律的自然世界。作为一个具有道德意识的理性存在者，我们虽然生活在经验世界中，必然受到自然法则的支配，但是作为一个理知世界的公民，我们完全可以自由地按照道德法则来行动，自然的因果性和自由的因果性并不冲突。因为恰如亨利希（Dieter Henrich）所言，在康德那里，“自由是一种因果性，它不仅决定属于理知世界的法则，也决定那些其结果在感性世界中被认识的行动。除非我们谈及理知世界和感性世界，否则我们无法谈及自由。这种自由的本性有双重面向。它既是一个洞见原则，又是一个实际联结的原则”^[6]，道德意识一方面包含了对一个并非由机械因果律所规定的道德世界的洞见，另一方面这一洞见又反过来成为人们实际行动的道德动因，在这一出于理性自律的道德行动中使世界按照道德法则或自由的因果性联结起来。在这一道德洞见中，事物的理知秩序或者超感性自然就我们对它能够形成一个概念而言，无非就是一个在纯粹实践理性的自律之下的自然（eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft）（KGS5: 43）。

这种自律法则就是道德法则，因而它就是一个超感性自然和一个纯粹知性世界（reinen Verstandeswelt）的基本法则，这个世界的倒影应当实存于感官世界中，但同时并不损害感官世界的法则。人们可以把前者称为我们仅仅在理性中才认识的原型世界（urbildliche / natura archetypa），而后者由于包含着前一个世界的理念作为意志的规定根据可能有的结果，可以称为摹本世界（nachgebildete / natura ectypa）。因为事实上，道德法则按照理念把我们置于这样一个自然中，在它里面，纯粹理性如果伴有与它相适合的物理能力，就会产生出至善来，而且道德法则还规定着我们的意志，去把这种形式赋予作为理性存在者之整体的感官世界。（KGS5: 43）

自由的因果性法则在思辨理性那里只具有消极的意义，在理性的认识活动中我们根本无法从正面来肯定自由的现实性，甚至对它的可能性都无从断定，我们能够得到的只是关于自由的纯然幻相（KGS3: 377）^[7]，因而对自由这个先验理念的设定，只是理性的一个调节性原则。然而，在理性的实践应用中，康德通过理性存在者对道德法则的直接意识以及由此产生的道德行动，使自由的因果性法则获得了存在论上的客观实在性（objektive Realität）。

虽然康德无意于发展出一种道德实在论的主张，但是理性公设的存在论后果却是非常明显的。尽管对于理知世界的实在性我们无从判断，可作为理性的调节性理念它又必须被设想为仿佛（als ob）是客观存在的现实，它的存在在理性自身内有充足的根据，如果缺少这个必要的悬设，现实世界将会变得不可理解。道德法则的有效性依赖于一个可设想的按照道德法则运作的道德世界，作为原型或者范本，它促使身处感性世界（作为摹本的现象界）的行动者朝向这个理想无限接近并按照这个规范性理想来使自己的意志与行动合理化。通过理性事实学说，康德试图向我们表明理性自己就有能力在主体内建构起世界的合规范的统一，概念的秩序与事物的秩序在理性行动者自身的道德意识和出于这种道德意识的行动中是彼此一致的。^[8]

对于这种道德秩序我们无法获得理性的证据，即它无法被我们的理论知识所证明，我们所观察到的经验事实都是遵循机械因果律的条件序列，在其中找不到无条件的道德法则。可是我们不能因此就认为我们

应该相信世界的合理性是按照理性算计，而不是按照道德法则得出来的。因为这种信念会产生康德所谓的道德悖论：“如果神（作为道德秩序的中心）不存在，那么只有恶棍算得上在理性上合理的，而正直的人就只能成为疯子”，如果除了理性算计外，不存在一种道德秩序，那么道德的视角将成为一种幻觉。⁽⁹⁾因此，自由的因果性、灵魂不朽和一个由上帝按照无条件的实践理性法则来支配的道德世界的公设（Postulate）作为一种程序性的道德实在论（procedural moral realism）而非实质性的道德实在论（substantial moral realism）⁽¹⁰⁾，对于一个理性的和道德的人来说就是必不可少的了，只有在对这些出于理性自身之需要的公设的信仰中，人的道德完善性和德福一致才是可能的。而且，虽然人们都有对道德法则的意识，但人并不总是能够出于义务来行动，相反人们常常出于各种并非由道德法则所规定的善好来行动，人们对于自利的偏好常常会凌驾于道德法则的要求之上。所以，我们必须将道德法则设想成是来自作为最高立法者的上帝的诫命（KGS6: 99）⁽¹¹⁾。对上帝的权威的敬畏实际上体现了我们对道德法则的神圣性的尊重，只有借助于上帝的权威性，才能在我们的心中培养起对法则的尊重这样一种道德情感（moralische Gefühl），增强我们的道德动力（Triebfedern），使我们的意向倾向于合乎道德法则。理性将所有对幸福的追求置于与理性秩序相一致的条件之下。道德配享幸福对我们的行动来说能够发挥激励伦理动机的作用，那是因为我们相信存在着一个关于世界的神圣秩序⁽¹²⁾，理性法则只有在道德信仰中才获得义务或者规范性的力量。但反过来说，这个信仰作为一个确信而不是自我欺骗，又必须是一个已经存在的道德信念的结果，只有当某人接受了关于善的义务的时候这个道德信仰才具有存在的正当性。唯有道德要求是出自自足的理性自身或者主体性自身，而不是出自历史的、偶然的和非理性的因素时才是真实的。道德信仰不是道德律的基础，相反，只有意识到道德义务的真实存在，道德洞见才能由于它的存在论性质和出于实践的理由而被接受为一个理论悬设。所以康德说，道德不可避免地要导致宗教（KGS6: 6），宗教哲学实际上构成了康德道德哲学不可或缺的一部分，但是宗教存在的正当性是以人的自由和道德为目的才得以确立的，一切都必须最终从属于自由。

就如同早年写给谢林的一封信中所说的那样，康德的自律（Autonomie）概念让黑格尔看到了“在德意志大地上出现一场革命”的希望⁽¹³⁾，在对于教条主义的批判方面，黑格尔很快就从康德的道德宗教理论中找到了可以凭借的资源。身为图宾根神学院（Tübinger Stift）学生的黑格尔援引康德的实践理性公设学说来说反对自己的老师施托尔（Gottlieb Christian Storr）的启示神学就显得再自然不过了。还有什么样的对立会比施托尔对圣经的神圣权威的坚持与康德的理性自律原则之间的对立更加剧烈和引人注目呢⁽¹⁴⁾？康德已经意识到了，道德法则的有效性必须以上帝担保下的道德世界这样一个存在论的根据为前提，每一个道德判断中都预设了一个按照理性的自由的因果性来运作的世界的存在。对于康德来说，宗教为我们所提供的一幅充满了上帝的公正、灵魂的不朽、道德法则的实行和德福一致的美好的道德世界图景，正是这种反思的实在论作为道德意识的一种反馈（feedback）⁽¹⁵⁾使得实践理性法则（即自由的因果性）的客观有效性得到了一个不可或缺的存在论基础：这个世界存在于我们的希望中而不是现实中，但这种希望又是理性自身必然的要求，而且作为一种逻辑上的必然性，它是每一个理性存在者不可避免地要去设想的。套用康德的话说，道德世界是道德法则的存在根据，而道德法则是道德世界的认识根据，这个结构可以称为“康德道德形而上学的释义学循环”，康德的公设学说所讨论的就是这个循环的二重结构，正是自由理念作为道德法则的存在根据，人才得以先验地自我立法，另一方面，正是道德法则是自由的认识根据，人才得以认识到人有自由这个事实；道德法则的内涵（配享幸福）要求上帝所担保的道德世界的存在，所以上帝的存在和道德法则的有效性也适用于这个循环结构。⁽¹⁶⁾

起初，黑格尔几乎是完全无批判地接受了康德的实践理性公设学说。⁽¹⁷⁾他希望将这一理论的丰富性用于实现自己关于民族宗教的理想，并且引入到主观宗教与客观宗教之关系的讨论中，借此批判施托尔等人

的客观宗教，反对利用启示的必然性来对圣经进行独断的解释，在此基础上将基督教改造为一种与人的理性和伦理经验相容的主观宗教。对于黑格尔来说，同样也对于康德来说，实践理性公设学说并不是科学的和形而上学的，即它不是一种客观知识，而毋宁是属于道德宗教的一个必然的组成部分。与图宾根神学家们的独断宗教形成鲜明对照，这种道德宗教在黑格尔看来才是一种真正活生生的、主观的宗教。“须知宗教乃是心（Herzen）的事情，它之所以令人感兴趣，乃由于实践理性的需要，因此显然可见，在宗教和神学那里是不同的精神力量分别起着作用，而且宗教和神学两者又要求具备不同的心灵（Gemüt）方面的条件。为了希望至善（höchste Gut）中的一个组成部分能够得到实现，就要求我们尽义务，而为了希望整个至善得以实现，实践理性就要求信仰上帝，信仰灵魂不朽”（Werke1: 17）⁽¹⁸⁾。宗教只有与人的道德感和理性需要联系起来才能获得其存在的充足理由，而宗教存在的目的也在于通过对一个超绝的至高存在者的意识来增强我们对于道德的崇高性和绝对必然性的意识，这种崇高性触动我们的道德情感、增强我们的道德动力，从而促使我们将自身逐渐塑造成一个按照道德法则来规定自己行动的动机的道德存在者。“上帝的概念，作为一个转回到它自身（崇拜上帝实是自身回复）（an ihn sich zu wenden）的概念，已经是一个道德的概念，这就是说，它已经超出了感官看得见的特定秩序，而暗示着有了一种更高的、追求更伟大的目的的意识了”（Werke1: 18）。一切关于上帝的审判、赏罚、恩典、天意、德福一致和灵魂不朽等等宗教意象和宗教幻想只能归结为人们的理性可以理解的明晰概念，必须与人的道德情感和道德意识相符合。如果仅仅将恩典、惩罚和奇迹统统理解为上帝那不可揣度的意旨和神秘力量的表现，而不是出于理性自身的要求和人们通过自身的道德实践产生的结果，那么对上帝的信仰就会变成对一种自然必然性和外在的异己力量的屈从，宗教演变成为一种非理性的偶像崇拜。

在一种实定宗教（positive Religion）中，法则具有无法消解的外在性，人不是自由地服从于自己为自己立的法，他无法凭借自身的力量来认识和实践道德，因而将人与上帝的关系转化为一种奴隶与主人的关系，将道德变成一种他律（Heteronomie），即屈从于并非来自我们自身而且超出我们自身之外的法则。黑格尔认为，基督宗教的这种实定性（Positivität）直接损害了道德的尊严，因为道德是独立自存的（selbstständig）、不承认自身以外的任何基础的，并且只有通过以自身为根据才能获得自身的完满（GW1: 291—292）⁽¹⁹⁾。客观宗教对启示的辩护和对圣经文本的权威性的坚持，不啻为将道德性（Moralität）再一次变成了形式主义的合法条性（Legalität）。因此，从实践理性的观点来看，实定宗教就是这样一种基于权威而非人的理性和良知的宗教，它把人当作无知的孩子来对待，将一种不能为人的理性所理解的权威外在地施加到人身上。实定宗教让上帝成为主人，让人成为奴隶，并且以各种手段培养他安于做奴隶的感觉。限制与权威在此是与自由对立的，那种不以人的理性为基础的权威只能与历史的、偶然的事实联系在一起，而不是以自身为根据的。

黑格尔在“基督教的实定性”手稿（Die Positivität der christlichen Religion, 1795—1796）中对犹太教和基督教的实定性所做的批判，基本上就是康德《纯然理性限度内的宗教》一书第四部分“论善的原则统治下的事奉和伪事奉，或论宗教与教权制”的翻版，其中充满了康德哲学的术语和精神。在与康德哲学的相遇中，黑格尔俨然使自己变成了一个坚定的康德主义者。因为他在康德的道德哲学和道德宗教中看到了将自己早年所有的理想统一在一起的可能性，而这次相遇的最重要的产物就是“耶稣传”。诚如狄尔泰所说，“‘耶稣传’具有实践的目的，并服务于实现他的‘民族宗教’。基督的教义被改造为康德的道德信仰，而基督的榜样应当向这种理性信仰转达热情和力量”⁽²⁰⁾。这部手稿是以康德《纯然理性限度内的宗教》一书的第三部分即“善的原则对恶的原则的胜利与上帝之国在尘世的建立”为指导写成的。在这部手稿中，黑格尔让耶稣化身为康德道德哲学的宣传者，通过每个人内在的道德自律和对作为最高立法者的上帝的信仰，使人们走出伦理的自然状态，成为伦理共同体的一员，以此克服作为一种客观宗教的基督教与人的理性、自由和内在

情感的疏离，将历史性的信仰转化为纯粹理性的信仰，将基督教改造为一种希腊式的民族宗教和主观宗教，在一个无形的教会中实现尘世间的至善。⁽²¹⁾

在这一时期，黑格尔认为基督教之所以会变成一种客观宗教和实定宗教，是因为人们将历史性的信仰和外在的合法条性（Legalität）而非内在的道德性（Moralität）当作实现至善的途径。所以，在黑格尔看来，康德对个体的理性和良知的强调以及在此基础上建立的纯粹理性信仰，是成功改造基督教，调和个人自由与立法的神圣性，进而在国家中实现一种希腊城邦式的和谐的关键。可以说，黑格尔此时的分析并没有离开康德的道德哲学和理性宗教学说，更谈不上对康德哲学的批判。他和康德一样将客体的权威性交还给主体；他从不怀疑定言命令是自由的最终理解，以理性驾驭动物性的激情和欲望，是实现自由的首要前提；只不过更为完满的人性要求理性与感性的统一，康德的道德宗教对于这个任务也给出了令黑格尔颇为满意的回答。对于至善的实现，似乎想象力才是重点，而它不过就是人类情感生活的展开。在与康德的相遇所发展出来的早期进路中，黑格尔执著于至善这个理性的理想⁽²²⁾，他相信普遍的理性和普遍的人性是存在的。至于理想如何实现，这不是一个哲学的问题，而归根结底是一个政治的问题；人的尊严仅仅靠哲学家的理论论证是不够的，通过实践来改变现实的不合理状况是黑格尔一直抱有的政治关切。

在他1795年4月16日写给谢林的一封信里，黑格尔饱含着启蒙式的理想主义的热情写道：“我相信，人就其自身而受到尊重就是时代的最好标志，它证明压迫者和地上诸神头上的灵光消失了。哲学家们论证了这种尊严，人们学会感到这种尊严，并且把他们被践踏的权利夺回来，不是去祈求，而是把它牢牢地夺到自己手里。宗教和政治是一丘之貉，教会所教导的就是专制政治所想的。它们的说教是：人类是可鄙的，无能力于任何善行，依靠其自身是什么也不成的。但等到一切都应当如何如何的理念传播开来，则那些规规矩矩的老实人以为永远得按照现存的情况而逆来顺受的听天由命心理，就要消除了。”⁽²³⁾人的尊严和至善的理想是由理性自身向所有理性存在者颁布的，它是人类应当为之而奋斗的目标，而理想的实现就意味着一切对立面的消灭，按照理想的蓝图在尘世中建立一个理性统治的王国。合理的世界只有通过改变不合理的现实才能够达到，理想与现实的这种对立，其实正是后来黑格尔在自己的成熟时期论及知性思维的“应当”（Sollen）和坏的无限性时所批判的东西，而这种对立却是黑格尔早年所坚持的东西。⁽²⁴⁾

的确，这时的黑格尔虽然是一个在宗教思想上颇具创造力的阐发者，但几乎还没有展现出他作为一个哲学家的天赋，他在这一时期关于宗教与道德和政治之关系所持的态度，更像是一位后来的青年黑格尔派具有的思想主张。⁽²⁵⁾黑格尔此时对康德的理解主要是从他对康德实践哲学的兴趣以及如何借助康德实践哲学来改造传统基督宗教这一关切出发的，这使得早年的黑格尔未能意识到康德的纯粹理性本身的问题及其界限。⁽²⁶⁾可以说，不论是黑格尔对基督教和现实政治的批判，还是他对民族宗教和理性信仰的提倡，都是以一种知性思维的方式来进行的，这也是他早年对理论哲学缺乏研究的一个必然结果。

二、纯粹理性的独断论

黑格尔伯尔尼时期的主要工作都是在研究康德的道德宗教学说，并借此来批判以他的老师施托尔为代表的启示宗教，在此基础上恢复宗教的伦理意义，实现自然与自由的统一。然而，谢林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling）的一封来信却逐渐使黑格尔从康德式的独断论迷梦中醒悟过来，并促使黑格尔开辟了自己哲学思考的全新境界。1795年1月6日仍在图宾根学习的谢林给已经毕业、正身居伯尔尼的黑格尔写了一封长信，向他汇报图宾根神学院的近况。根据谢林的描述，当时图宾根的情况可能多少有些出乎黑格尔的意料。

据黑格尔所知，他曾经在神学院的老师施托尔是康德宗教学说的反对者，可在他离开学校以后，情况发生了巨大的转变。施托尔和他的继任者们现在居然将康德的实践理性公设学说作为捍卫正统启示宗教的工具。情况就像谢林所描述的那样：“现在有一大群康德主义者，连吃奶的孩子都满嘴是哲学。如果连一点平庸的哲学都没有，事情当然不好办，于是，我们的哲学家费了九牛二虎之力，最后才找到人们在多大程度上能够接受哲学之点，他们在这一点上加强自己，定居下来，为自己建造庇护所。他们在这个庇护所里自得其乐，并且为此赞美上帝。在这个世纪里，有谁能把他们从这里赶出去呢？一旦在毋宁说是上帝把他们带到的那个地方住定了，他们就制造出某种康德体系的肤浅杂拌来，从这里他们源源不断地用浓厚的哲学菜汤喂养着神学。于是，本来已经衰萎下去的神学，很快就以更加强壮的姿态出现了。一切可能的教条现在都已经被标榜为实践理性的公设，而且上帝存在的理论——历史证明永远达不到的地方，图宾根式的实践理性统统帮他们解开了死结。看着这些哲学英雄们的胜利，还真是一件幸事啊。”⁽²⁷⁾图宾根的神学家们认为，既然上帝存在和灵魂不朽不能通过理论理性来证明，而只能将其作为出于实践理性需要的公设；那么，所有其他无法用理性来证明的独断教义都可以作为实践理性公设来捍卫，只要他们是出于道德的、实践的兴趣或需要而设想的⁽²⁸⁾。比如，基督的启示和教诲，恩典的作用或者耶稣所展示的奇迹等等，对它们的设想都是出于实践的需要。施托尔等人显然误解了实践理性公设在康德那里的意思，同时也削弱了它的理性的一面，可是这种误用却又不是完全没有道理的，至少这暴露了实践理性公设学说自身存在的缺陷。

谢林敏锐地觉察到，从康德的批判哲学本身也有可能导致一个独断论体系的出现，其产生的根源就在《纯粹理性批判》当中。批判哲学从对认识能力的批判开始，它表明事物本身是理论理性所无法认识的；这是理性在认识方面的弱点或界限，但不能作为认识对象的物自体却可以出于实践的需要而视之为真。由于这种实践信仰依赖于我们无法认识的物自体，因此信仰本身就成为了独断的，这就给正统神学留下了可乘之机。根据谢林的看法，康德对认识能力的批判只证明了理性在理论认识方面的局限，它反驳的只是18世纪的独断论形而上学，但并没有彻底驳倒那些出于实践需要而涉及绝对和无条件者的独断哲学⁽²⁹⁾，因此，实践公设的学说才会被加以独断地运用。

虽然康德批判哲学的精神是反对这种独断论的，但是从字面上看，康德哲学却极有可能会产生这种与他的哲学精神相背离的独断的运用。“旧的迷信——不只是实定的宗教，就是在大多数人的头脑里已经反对的所谓自然宗教——都还是和康德的文字（Kantischen Buchstaben）联系在一起的。看他们怎样一连串地推到上帝存在的道德证明，煞是有趣。一个机械降神从中跳出来，就是个高居于九天之上的，人格的、个体的存在！”⁽³⁰⁾出于实践理性需要的公设就是这样一种机械降神。虽然康德哲学的最终目的是在普遍理性自身之内为人的自由提供充分的论证，但普遍的理性和至善的理想是最后达到的，而且是以一种回溯性的（Regressus）方式达到的、调节性而非建构性的先验理念（KGS3: 342—343），它只具有形式的同一性却缺乏客观的、必然的内容，因此不能拿来充当批判现实的现成标准，否则就会再次出现图宾根的神学家们那样对理性形式的独断运用。只要理性还仅仅停留在一种与它的客观内容相对立的主观形式里，哲学就没有完结。“康德虽然做出了结论，但是还没有前提。而谁能理解没有前提的结论呢？”⁽³¹⁾摆在谢林面前的首要任务就是去充实它的基础，理解它的前提。

对于谢林来自图宾根的报道，黑格尔的反应显得他好像与谢林完全不在一个思维水平上，那时的黑格尔所作出的回应几乎就是一种黑格尔左派式的意识形态批判，他说，“在图宾根，哲学道路是神学的、讨好上帝的康德哲学，这并不是什么奇怪的事情。只要正统教义的职能还是和尘世的利益紧密相连的，还是交织在国家整体之中，那么它就不可动摇”⁽³²⁾。黑格尔认为，神学教授对康德实践哲学的利用是出于他们与世俗利益的勾连，而不是因为康德的批判哲学本身有什么问题。黑格尔对谢林为什么要批评关于上帝的道德

证明颇为不解，以为谢林提出这一点是因为他怀疑通过实践理性的需要无法证明上帝的存在，所以在给谢林的回信中黑格尔反问道：“在您的信里，有一个关于道德证明的说法我还不完全理解，你说：‘他们知道把这个证明运用得如此熟练，个体的、人格的东西于是由此产生。’你认为，我们自己做不到这一点吗？”⁽³³⁾黑格尔这时所提出的问题完全没有领会到谢林的深意，因为谢林所强调的并不是上帝存在的道德证明在逻辑上的有效性，而在于揭示这种道德证明本身有可能导致与康德的意图相反的独断运用，并且这种独断运用可以在康德哲学内在的学理中找到根据。

的确，正像谢林指出的那样，康德哲学是从自我意识的先天综合统一出发来建构世界的统一性的。这种纯粹的自我意识不是有限的经验自我意识，相反，作为建构和理解这个世界的条件，先验自我是自身同一的无条件者，它不依赖于经验性规则和有条件者，它是以自身为根据的自因。在康德那里，理性作为一种主体的思维能力，一方面极力希望将客体的因素从理性自身中清除出去，以保证理性的规则能够自身连贯地运用；而另一方面却又要证明这种主体的思维能力具有客观有效性，而不仅仅是一种对某个特殊的思维主体而言才有效的规则。这种主体与客体、主观性与客观性之间的张力在康德的理性运用中一直存在着，但由于坚持同一律和矛盾律的知性思维规定使得康德无法从根本上克服二者的分裂，而只能赋予现实与应当以一种永恒的对立，并满足于一种“主体性的统一”（the unity of subjectivity）⁽³⁴⁾。在康德看来，理性作为无条件者必须处于有条件者的因果序列之外，否则它就会成为一个被决定者而不是自我决定者；而同时，这个外在于条件序列的理性又要对整个条件序列进行统一，那么这种统一的根据就只能被归结为人类理性能力的一种结构性统一，而不是世界本身的统一性。所以康德认为，世界的统一性只是一种思维中的定向（Orientation），由于我们缺乏做出这种描述的充分客观根据，我们无法从世界本身推出这种统一性，但是对于统一性的要求又是理性自身的一种“需要”，因此，“这种需要就是预设和假定理性不可以妄称通过客观的根据而知道的某种东西，并且因此而在思维中、在超感性的东西那里无法测度并由黑夜来填充的空间中，仅仅通过理性自己的需要来确定方向的一个主观根据（subjektiven Grund）”（KGS8：137）。

换言之，我们无法认识到世界本身的统一性，因为对象世界只是一个遵循因果律的条件序列，它自身无法作为一个以自身为根据的总体存在，相反，这种统一性的根据在主体。用康德自己的比喻来说就是，世界本身并没有前后上下、东南西北这些方位，我们在世界中就像在一个黑暗的屋子里一样没有方向感，也不知道该如何行动；于是我们就凭借自身禀赋的普遍理性自发地为世界规定方向，用各种方位系统来赋予世界以规范性的含义，但这些方向却并非世界本身所固有的，而是源出于我们人作为理性存在者的内心的取向感；作为一个整体的世界是怎样的，这取决于我们希望或者相信它应当如何存在。我们无法认识世界的统一性，但是我们又有一种不可遏制的把握无条件者和总体性的冲动，因此，康德把这样一种完全基于理性而不是传统或者启示的信仰称为“理性信仰”（Vernunftglaube）（KGS8：140—142）。当康德说我们应该限制知识而为信仰留出地盘的时候，这无异于要求我们在纯粹理性的领域中接受某种出于理性需要的非理性之物⁽³⁵⁾，而将这种非理性之物视为真实存在的现实，这只具有一种主观上充分的根据，而在客观上是不充分的，由此信仰便与知识对立起来了。

实际上，康德在他的理性事实和实践理性公设学说中已经以一种规范性理想的方式指明了，主体的自我立法必须以世界自身所包含的规范性为前提，亨利希敏锐地指出，“规范是关于在世界中的行动的合宜秩序的观念，它包含了一个在其中规范能够得以实现的世界的观念”⁽³⁶⁾；如果世界本身不是一个内在的规范性整体，那么理性立法的客观有效性就会变得缺乏根据。但康德却不是以理性的方式，而是在主客二分的前提下，借助知性的反思达到的。因为从知性思维来看，现实世界并不是按照“应当”来运行的，事实与价值之间有着严格的划分，所以规范性秩序只能作为一种主观设定的理想，而不可能是我们生活的现实和自然

本身的客观秩序。在康德那里，理论的认识与实践的行动是分离的，就好像在两种能力当中，主体和客体是分离的：在认识中，主体设立客观世界于其对立面对，而在实践当中，则在主体的规定当中改造了先前所发现的客体。⁽³⁷⁾这样一来，一种根源于理性之必然性的理性存在却无法被理性自身所理解和把握，合乎理性的至善只能作为无限接近却永远不能实现的彼岸世界存在于我们的信仰和希望之中，此岸与彼岸、信仰与知识的这种对立恰恰表明了康德的批判哲学并没有达到真正的统一。尽管是出于实践理性的需要我们才设定上帝的存在，可康德却将这个上帝所担保的道德世界的理想永远隔绝在彼岸，这很有可能导致一种将上帝保留为世界的立法者和主宰者、而非自由的内在原理的理论⁽³⁸⁾，从而使理性再次沦为信仰的奴仆。

康德自己并没有意识到主观理性自身的限度和主体性原则的片面性，他的批判哲学导致了比启蒙的知性反思更为深刻和难以克服的分裂⁽³⁹⁾，后康德哲学的任务首先就是必须以一个更高的统一性为基础，而不是从主客二分的前提出发，才有可能从根本上克服理性自我立法导致的一系列的分裂。由于在康德那里，无条件者只是理性信仰的对象，理性自身根本无法认识和把握它，这就暴露了康德式的主观理性或先验理性的缺陷，它宣称自己是“绝对”，可结果却证明它是相对的，在它的外面始终存在着一个与它自身无法完全和解的存在，使理性最终依赖于这个无法把握的客体，不管它的名字是上帝，还是物自体。谢林向黑格尔揭示了康德理性信仰学说和先验哲学本身的内在矛盾：宗教的实定性并不仅仅在于我们将对权威的信仰和对诫命的遵循当作道德的基础，用一种他律取代了理性主体的自律；相反，以理性自身为根据的自我立法和自我服从也有可能产生实定性的产生，这一洞见对于黑格尔放弃早年的神学路径而转向形而上学的研究具有重要的影响。克服主观理性导致的二元论不仅是黑格尔哲学的主要任务，也成了整个德国观念论试图解决的核心问题。⁽⁴⁰⁾

三、理性的独立与依赖

谢林关于图宾根神学院近况的报道让黑格尔开始注意到他与康德之间的差异。虽然黑格尔主要是借用康德的理性自律来批判客观宗教的实定性，但是黑格尔的理性主义一开始就与康德的理性主义在本质上是不同的。黑格尔意义上的理性是内在于世界和人的本性中的上帝本身，因此是一种源初的统一性，而不是康德意义上以主客二分为前提的主观理性。黑格尔所说的理性是一种实体性的绝对理性，或者说是世界本身的合理性和规范性。通过谢林的提醒我们发现，黑格尔早年的理想实际上是一个与康德的理性自律有着深刻差异的柏拉图式的理想：在其中，人类天性的所有方面在理性的引导下达到和谐，这种在客观理性引导下所实现的欲望与自我确证的和谐，根本不同于对道德法则的尊重。⁽⁴¹⁾

比如说，孺子将入于井，必会激发人的恻隐之心，这一情景虽然是一个物理事实，但它同时也是一种指明了人们行动规范的规范性事实。换句话说，规范性的来源在事情本身之中，它是事情本身的自我规定，而不在于反思性的立法或命令，不管这种立法是来自外在的权威还是主体理性的自律。不仅如此，人自身也具有一种将世界自身的尺度、法则转化为规范意识的感受能力，诸如恻隐之心这类情感的产生，不是出于对无条件的道德法则的敬重，相反，它是一种包括在倾向或嗜好范围之内的、经验性的品格（Charakter）。用麦克道威尔（John McDowell）的话来说就是，我们在这里所强调的是一种关于道德价值的经验，是一种规范性的情感，这种经验与我们对颜色、味道等第二性质（secondary qualities）的知觉之间有着某种相似性。⁽⁴²⁾这种道德感虽然是经验的、主观的，但却不是任意的和无规定的，相反，对于这种情境的正确或不正确的感知之间有一种真正的而不是纯粹约定的区分。正确的感知和情感是对世界所是的方式，即对世界的合理性的一种反应，就此而言，这种感受就是客观的。道德情感虽然就其之于产生情感的个体而言是主观的，但是这种情感的内容即它的道德规定却不仅仅是我们对世界的一种投射，它们还具有

自身的客观规定。

黑格尔将这类感性与理性、形式与内容相统一的经验性品格的原则称为“爱”（Liebe），并且进一步阐明了这一原则的内容：“爱与理性（Vernunft）有某些类似之处，因为爱在别人那里找到自己本身，或者毋宁说，在别人那里忘掉了自己本身，使自己跳出自己本身。譬如生活在他人之中、活动在他人之内并与他人同其感受”（Werke1：29—30）。爱虽然是一种病理学的原则（pathologisches Prinzip），但却是非自利的（uneigennuezig），在爱之中人感到自己有义务去做一件事情，不是因为道德法则的命令，而是因为他人构成了我的自我同一性的条件，自我和他人构成了一个完整生命；在这种出于人之为人的第二自然的道德践履中，在每一次的道德行动而非对义务的认识中，人才获得对自身的认同和确证，而具体的道德法则毋宁是从这种源初之爱的规范性的自然情感中抽象出来的。

对于黑格尔来说，根本的对立不是纯粹理性与经验要素之间的对立，而毋宁说是生命与非生命之间的对立⁽⁴³⁾，他的出发点就与康德十分不同。然而，由于黑格尔在伯尔尼时期对于康德理性概念的形而上学基础缺乏充分的自觉，所以他并没有发现康德的理性概念的局限性，一直以为康德的理性自律与自己青年时代的理想是一致的。可是，康德的理性自律在它的实际运用中走向了自身的反面，黑格尔这时才开始意识到，宗教的目的不仅仅在于它的道德性，生命的完成也不仅仅是某种能够完全通过人的自律形成的东西⁽⁴⁴⁾。启示宗教本身也可以将道德作为自己的目的，而且理性有建立道德法则的能力，神学家们现在也很少否认这一点，就像发生在图宾根的情况那样，理性的自我立法能力还得到了他们的普遍承认。如果说神学家们否认了这种能力的话，他们主要并不是否认理性有建立法则的能力，而是否认理性仅仅凭借自身就有能力使意志的发动合于理性法则的要求或提供促使理性存在者按照道德法则来行动的动力（GW1：350）。人虽然是理性的动物，但作为受造物人终归是有限的存在者，因而上帝作为立法的最终根据不可能存在于有限的、被他的感性存在所限制的人性当中。基督教和康德的实践理性公设学说给我们提供的是客观的动力，可这种动力不是理性法则本身，相反，它要求对于某种理性所不能理解和认识的权威的信仰，法则才能发挥它的客观有效性。

理性主体自我立法的本质在于理想的的活动超出有限的现实事物，也在于要求有条件者的活动须与无条件法则的规定性相等同。所谓实践的信仰就是对于那个规范性理想的信仰。然而，理性存在者不相信凭借自己的力量可以达到无限，就像康德认为的那样，人性中存在着一种根本的恶（radikales Böse）（KGS6：32）：虽然人具有道德意识和实现道德法则的要求的善良意志，可是人的本性又总是倾向于将自利的原则凌驾于理性的普遍法则的要求之上，用自己所认为的善好来取代由理性法则所规定的善，并将其作为自己行动的准则（Maxime）。理性由于在人的身上总是与有限的感性因素混杂在一起，变得不纯粹，因此，仅仅依靠人自身的力量是不足以让理性自律变成现实的。所以对康德来说，为了实现理性自身的无条件的规范性要求，我们必须设想自己生活在一个按照道德律来构造的世界当中，这些道德法则是源出于上帝旨意的神圣诫命，我们必须抑制自己的感性冲动来执行这些法则；而且上帝的无上权威确保了道德法则在现实世界的有效性，所以我们更应该充满信心地去履行我们的道德义务，不用担心现实的不公，因为上帝一定会以道德的标准来赏善罚恶，眼前的不公只是天意的一部分，历史最终会是正义的实现。

这样一种出于实践理性需要的信仰保证了道德法则的无条件性，也就是说，善恶好坏的标准不是依照我们每个人主观的取向来决定的，相反，道德法则是超越了主观有限性的普遍必然性的法则，它以理性自身的绝对性为根据。可是，理性立法的这种超绝性使得道德变成了一种我们自己无法理解的要求：我们去做道德的行为不是出于我们的自我认同，不是因为我们觉得自己是一个怎样的人我们就应该如何去行动，相反，道德法则是先于我们的自我理解而存在的，它自身就要求成为我们行动的动机，并且是以压制一切

感性的、有条件的、与我们天然自我认同相一致的动机为前提。因此这个要求对我们的现实存在来说实际上是被给予的，而不是出于我们的自我理解的一种自发的要求。所以，去按照普遍理性法则的要求来行动，“这个要求只有通过一个有无上威力的、主宰一切的客体（权威）才能提出，但是这个客体（权威）和它的行动方式是为我们所不能理解的。当我们理解它时，它就会是我所规定的了；因此它的各种作用对于我们来说应该是对我们而言不可能的奇迹；这就预先设定了我们不能把它的行动当作一个自我的活动来理解，这样一来，它的行动就区别于我们认为是自由人的行动的那种行动，也就是说，不同于一个自我的行动”（Werke1: 241）。黑格尔发现，康德的实践理性公设与基督教的行动决疑（Kasuistik）在原则上是一致的，“教会道德体系有一个主要的特点，那就是它是建立在宗教和我们对上帝的依赖性这一基础上的。它的基础并不是基于我们自己的精神的事实，不是一个可以从我们自己的意识里发展出来的命题，而是某种学习得来的东西”（GW1: 342—343）。在康德的理性立法那里空有理性的抽象形式，而它的内容却并不是出于理性自身的无条件者，因为康德的理性本身就是排除一切经验杂多的形式理性或者先验理性。所以，康德的理性法则毋宁说是依赖于事先给予的经验内容的，由于先验理性的同一性排斥有条件者，无限理性反过来被有限化了，并且在实践理性公设的名义下不自觉地将有限的内容绝对化了。⁽⁴⁵⁾

实际上，康德的道德学说跟基督教的道德体系一样，“在这些道德的和精明的规则里，行为进行的程序是先天的：这就是说，先制定了一些死板的条文作为基础，并在这个基础上构造一个体系以规定人们应该如何行为和如何感受，并规定这些或那些所谓的真理应该产生什么样的动机”（GW1: 343—344）。康德只说对于道德法则的意识是一种理性事实，但是到底哪些法则是我们能够直接意识到的，它们是从何而来的，有何根据？这些问题统统被康德当作不言自明的东西，他相信普遍人性是存在的，普遍的法则也是共有的，可事实却明显与之相左。作为有理性的人我们确实能够直接意识到，在某些情况下有些事情是我们应当去做的，有些事情则是不应当去做的，而且它们并不以我们主观的偏好和意愿为转移，但为什么恰恰这些事情是应当，而另一些是不应当呢？我们中国人把孝敬父母视为应当，有些民族却认为把年长者放入深山，让其自生自灭是一种应当，而这恰恰在我们看来是不应当。倘若理性事实是这样的话，那连道德法则本身都没有普遍有效性，怎么可能证明自由的客观实在性呢？如果应当是相对的，那么人就不像康德说的那样是自律的理性存在者，而是依赖性的、有条件的存在者了。我们是不是允许将那些信奉与我们不同道德原则的人群都看作非理性的动物呢？

康德以为是先天必然的那些法则实际上却是后天偶然的，至少康德自己没有从理性本身出发来推演这些法则的必然性，对这些法则的内容做出具体的规定，因此，定言命令只能从先在的或给定的历史语境和行动者的心理动机等经验性因素中来获得它的具体内容，这样的道德自律实际上并没有彻底避免意志的他律和人的被决定性。⁽⁴⁶⁾由于希望达到理性法则与人的自然情感的统一，基督教的道德体系不像犹太教那样去直接命令人的行为，而是要去命令人的情感（Empfindungen）。因为一方面基督教提出了以上帝意志为根据的客观法则；但是另一方面，为了反对犹太教的律法主义，在自己的内心中去寻找自由，基督教需要将上帝的诫命转化为内心的法则和主体的道德自觉。因此，就像康德希望通过上帝诫命的神圣性来唤起我们对那些先于我们的自我理解而被给予的法则的尊重（Achtung），从而强化我们的道德感那样，基督徒相信自己具有那种被规定的情感，相信自己的情感与圣经上所描写的情感相符合。但是，以这种方式产生出来的情感在力量和价值上都不可能与自然情感相比拟，相反，它只是在人的自然天性中根植了一种盲目服从和依赖于权威的指导才能判断和行动的倾向，这种所谓的道德感并没有产生比合法条性

（Legalität）、机械式的（handwerkmäßige）道德和虔敬（Frömmigkeit）更多的东西（GW1: 347）。理性立法由此走向了自己的反面，康德式的自律导致了一种更为深刻和难以克服的不自由，人类在这样一种不自觉中让自己自由地接受了一种被奴役的状态。

黑格尔敏锐地揭示了康德道德宗教与基督教教会信仰和基督教道德体系的内在一致性，在这个意义上，对宗教的实定性的判定就不能那么简单的以道德与非道德、自律与他律或内在性与外在性的对立为标准了，相反，理性的内容是否自身就具有现实性和真理性成了判断一个道德或者宗教学说是否具有实定性的新的标准。黑格尔指出，

一种实定的信仰是这样一个宗教原则的体系：它之所以对我们来说应该具有真理性，乃是由于它是由一种权威命令给我们的，而对这一权威我们不能拒不屈从，不能拒不信仰。在这个概念中，首先出现的是一些成体系的宗教原则，或宗教真理，它们不依赖于我们是否认为它们是真的，总归应当被看成是真理……即使他们承认，道德实际上是人类绝对的、最高的目标，即使他们承认，理性能够建立纯粹的道德体系（因为他们不能否认在他们眼前发生的东西），但他们必定还要坚持认为，理性毕竟自知没有能力为自己创造压倒私欲的优先地位，以实现自己的要求，并且他们必定就这些要求，就人类最终目的做出这样的规定：即使不从最终目的的设定上说，只从它的实现可能上说，人也是要依赖于一个在他之外的神圣存在的。一旦理性的这种无能和我们整个存在的依赖性成了前提（这是一切后果的必要条件），那就可以完全历史地证明，某种宗教，例如基督教，是这样一种由上帝给予的实定宗教。而且这种证明现在更容易了，因为既然承认了我们的屈从地位，从而放弃了另外一种检验的标准，那我们就完全失去了探讨内在根据（*innern Gründen*）及其合理性（*Vernunftmässigkeit*），以及研究所说的事情是否合乎经验法则的权利了。（GW1：352—354）

康德式的理性自我立法要求服从主体为自身确立的法则，因此出于法则行动是一种自我服从；可是自我立法的存在者必须自身已经是合乎理性法则的或者服从于理性法则的，他才能为自己立法；这样一来，要求服从自己为自己确立的理性法则，就意味着理性主体首先应当是服从于某个要求他应当如何行动的理性法则，他才能为自身立法，因此必然存在着一个更高的或最初的立法者作为立法的绝对权威。^[47]或者我们可以换个说法，如果我们要为自身确立一条行动的准则，那么我们必须有一个理由这样做，但是如果有一个先于自我立法而存在的理由作为我们立法的根据，那么这个理由就不是我们自己施加给自己的（*self-impose*），而根据康德，一个对我们有约束力的准则必须是自我立法的，这样一来，康德的自律学说就不得不面对反思性的推理所导致的自相矛盾。^[48]

康德对这个矛盾的解决在于表明，虽然一个自身无法则（*lawless*）的行动者必须根据一个先行的立法来给自身立法，但是通过回溯或者逆推（*regressive argument*）我们可以证明这样一个先行的立法者是出于我们理性的必然需要而产生的信仰对象，因而服从这个作为理性信仰对象的最高立法者的诫命同样是一种理性自律而非他律。尽管康德自己认为他的解决办法在理论上是融贯的，可是其中却存在着明显的悖论，因为根据康德，只有当人服从自己理性的立法时他才是自由的，可是，这种立法仅当它是出自于一个更高的权威时才是客观有效的，而这个权威的诫命却不以我们的认识和理解为前提，它的真理性不能被认识，而只能被强制地信仰。因此，理性自律就变成了自己服从一个仿佛是自己为自己立的法，而实际上却是完全受制于外在必然性的他律。

康德的公设学说在图宾根使一切独断的教条现在都变成了实践理性的公设，谢林对此提出的批判越来越引起黑格尔的共鸣，促使其在伯尔尼后期深化了对宗教的实定性的批评。为了加强道德信念，上帝的合法观念需要用伦理神学和自然神学来说明，这恰好证明了康德所要追求的不外乎是基督教的实定性在另一种形态中的延续而已。^[49]就像卢卡奇（Georg Lukács）指出的那样，当康德在《纯粹理性批判》中从认识论上将神学的对象从前门清扫出去时，却马上又用“实践理性的公设”将这些独断的命令和实定的信仰从后门迎入。^[50]正是由于康德的主观理性在面对事情本身时的无能（*Ohnmacht der Vernunft*），将理性的绝对性

和无条件性变成了一种纯粹理性的独断论，导致了理性对异己存在的依赖。因为在康德那里，存在与应当是对立的，存在是有条件的、被规定的，而应当只有在有限和存在的领域之外才能保持它的无条件性，理性是通过与有限的对立来保持它的无限性的。此时，黑格尔对康德实践理性公设的学说已经具有了完全不同的认识，他的思想主题已经不再是借用康德的理性信仰学说来改造基督教，而是转向了对康德理性自我立法和理性信仰学说中独断因素以及产生这种悖论的根源的批判。对于这时的黑格尔来说，康德的理性信仰毋宁只是对立的产物，在其中，上帝所担保的道德世界作为公设只是一种为了掩饰理性的无能所做的预设，而不是真正的存在和事情之本然。⁽⁵¹⁾

“实定信仰要求信仰某种不存在的东西（etwas nicht ist）”（Werke1：254）。在题为“信仰与存在”（Glauben und Sein, 1797—1798）的手稿中，黑格尔阐明了理性立法悖论产生的原因：因为在康德看来，凡存在的东西都有一个原因，因而它是被决定的，在存在的东西身上没有无条件的规范性；相反，规范性都是以自身为根据、它的原因在自身之内，所以它不在存在物的条件序列中，也正因为这种自我规定，规范性的东西就不是现实存在着的、可以认识的对象，而只能是一种被信仰的思想物；但又正因为它是应该被我们信仰的、能够在尘世间实现的至善，所以它应该是一种存在的东西。⁽⁵²⁾换言之，实然与应然、偏好与法则在信仰中的统一只是一种由反思独断设定的存在（reflektiertes Sein）⁽⁵³⁾，而不是真实的存在本身的源初统一。康德对统一性的追求以有条件者和无条件者的对立为前提，因此，他只能从应当（Sollen）来推出存在（Sein）和要求存在，应当的现实性不可能真正实现，而只能停留在信仰，“一切实定宗教都是从某种对立着的东西出发的，这东西，我们不是它，而我们又应当是它”（Werke1：254）。理想的东西一旦实现出来了，应当就不复为应当，理性的无条件性就变成有条件的了。而对于客体的依赖的另一个极端就是“畏惧客体，逃避客体，害怕同客体相统一——这是最高的主观性”（Werke1：241）。所以，阿尔都塞（Louis Althusser）说得没错，康德所思考的全部的东西，就是将分裂保持在其中的这种统一性。作为实践理性信仰的至善是一种虚假的统一性，它不能与那种有限的存在物能在其中得以发生的源始性的统一性共同发展。由此，康德必须与一种悖论相斗争：他没有思考那种事实上存在着的统一性，而他所思考的那种统一性却并非是一种真实的统一性。这里所反映出的是“应当”及实践理性原理的真正含义：它们以一种尚不存在的统一体的形式，来阐述那种将要实现的统一性⁽⁵⁴⁾；以理性与自然、主体与客体的对立来保证理性立法的有效性。

四、结语

康德的理性自律和实践理性公设学说实际上为现代人提供了一种思考合理性问题、在人的自由与客观的法则之间取得和解的模式。一方面，近代以来，宗教的一体化力量逐渐式微，自然的祛魅化使得现代人的世界呈现为一种碎片化的状态，这个支离破碎的物质世界已不再是一个具有规范性和目的性的意义整体，我们不可能再从世界本身和我们在世界中的自然存在那里获得任何关于我们行动之规范和生存之意义的指导与定向；理性的自觉促使人们摆脱一切外在的、传统的约束力量而从自身的理性出发来确定世界的秩序与人生的目的。可另一方面，超绝者的存在对于一种规范性世界图景的形成又是不可或缺的，因此，人们对于至高存在者和无上权威的想象必须与人的理性协调一致才能获得其存在的正当性，对于宗教所抱有的那种历史的信仰必须逐渐转化为出于道德目的理性的信仰。这时，康德的哲学体系从阐明理性自身的统一性出发，为我们提供了一幅与人的理性自主相一致的统一而连贯的道德世界图景，这一点无疑与黑格尔青年时期的理想相契合，在这个意义上，黑格尔的确是一个康德主义者。

但是，在谢林和荷尔德林等人的启发下，黑格尔逐渐发现了主观理性的统一性所包含的内在矛盾，理

性自律和实践理性公设学说与黑格尔早年的理想之间有着某种根本性的差异。由于坚持主体与客体、形式与质料的二分，康德只能从“应当”来谈“存在”，实践理性法则始终在人自身内表现为某种异己的约束力量，造成了人的内在分裂，康德通过道德来为自由奠基却导致了新的不自主。理性自我立法的这一悖论表明，康德的体系哲学并没有成功地证明世界的统一性，理性与感性、自然与自由的统一只是在一种难以理解的信仰中才能存在，传统宗教的实定性并没有在康德的理性立法中被消除，反而转变成一种隐藏在理性和主体自律形式下的实定性。因为二元论的后果与康德所追求的统一性的目标在根本上是相悖的，这种通过理性信仰来加强伦理动机的做法不但没能在自然与自由的和谐一致中完善人的自我认同，反而将道德变成伪善，这促使黑格尔变成了康德的批评者，他的问题意识此时也随之发生了根本性的转变：即从对宗教的独断论的批判到对纯粹理性自身的独断论的批判。

对康德而言，自律就是无矛盾的自身同一，即纯粹的自发性，是理性主体对于无条件的道德法则的直接意识和出于道德意识的实践活动；这种人类理性（*menschlichen Vernunft*）的自我立法由此便造成了行动的要求与经验事实、被动的内部自然和外部自然与主体意志活动之间的对立，至善只能始终作为一种理想存在于理性自我实现和自我认识的彼岸。所以，康德意义上的理性并不是真正的本质与实存同一的自因（*causa sui*）。与此相反，真正的自因是无限与有限在人自身内的一致，是人的理性与神圣理性本身的统一，因此，理性或者上帝本身必然既是主体又是客体、既是神性又是人性、既是心灵又是自然、既是永恒之物又是偶然之物，超绝者使自身有限化，在矛盾中与自身同一。^[55]只有从这种源初的自我分裂的统一性出发、从理解存在本身和现实存在中的合理性出发来推出应当，将立法理解为事情本身的自我规定而不是人的主观立法，才能从根本上避免康德理性信仰的悖论，克服法的异己性。^[56]不论我们今天如何来看待黑格尔自己的哲学体系，至少青年黑格尔对康德实践理性公设学说的批判让我们看到了，康德为安顿人类理性对超验事物和整全性的诉求，调和理性与信仰、科学与道德所做的工作是一个远未完成的任务。它要求我们在康德批判哲学的基础上，突破主观理性的限制，对理性与合理性概念做更加深入的思考，而后康德的观念论哲学势必能够在这个问题上为我们承接古代客观理性的传统提供一条崭新的思路。

（原载于《基督教学术》第16辑）

注释：

[1] 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，载《海涅选集》，人民文学出版社1984年版，第292页。

[2] Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

[3] 这里所涉及的就是被人们称为黑格尔早期神学著作（1788—1800）的一系列手稿。

[4] Richard Kroner, *Kant's Weltanschauung*, Chicago: University of Chicago Press, 1956, pp. 108—118.

[5] Kant I., Band V: Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft. Berlin, Drusck und Verlag von Georg Reimer 1913.（以下简称为KGS5）

[6] Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003, p. 58.

[7] Kant I., Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelte Schriften (=KGS), hrsg. von der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften Abteilung 1: Werke, Band III: Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). Berlin, Drusck und Verlag von Georg Reimer 1911.（以下简称为KGS3）

[8] Bernhard Lypp, “Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik”, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Hrsg. Von Rolf-Peter Horstmann, S. 295.

[9] Cf. Dieter Henrich, “The Moral Image of the World”, *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 12.

[10] See Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press, 1996, p.

35ff.

(11) Kant I. , Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten. Berlin, Drusck und Verlag von Georg Reimer 1914. (以下简称为KGS6)

(12) Dieter Henrich, "The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason", *The Unity of Reason*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, p. 79.

(13) Johannes Hoffmeister hrsg. , *Briefe von und an Hegel*, Band 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952, S. 23.

(14) Dieter Henrich, "Dominant Philosophical-Theological Problems in the Tübingen Stift During the Student Years of Hegel, Hölderlin, and Schelling", *The Course of Remembrance and other Essays on Hölderlin*, p. 40.

(15) Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, p. 51ff.

(16) 参见赖贤宗:《康德、费希特和青年黑格尔论伦理神学》, 桂冠图书股份有限公司1998年版, 第23—24页。

(17) Klaus Düsing, "The Reception of Kant's Doctrine of Postulates in Schelling's and Hegel's Early Philosophical Projects", *The Emergence of German Idealism*, edited by Michael Baur and Daniel O. Dahlstrom, Washington D. C. : The Catholic University of American Press, 1999, p. 216ff.

(18) Hegel G. W. F. , Werke in zwanzig Bänden (=Werke) . Redaktion Eva Molden-hauer und Karl Markus Michel. Band 1: Frühe Schriften. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1986. (以下简称为Werke 1)

(19) Hegel G. W. F. , Gesammelte Werke, Kritische Ausgabe (=GW) . Deutsche Forschungsgemeinschaft in Verbindung mit der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 1: Frühe Schriften I. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1989. (以下简称为GW1)

(20) Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1990, S. 19.

(21) Laurence Dickey, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770—1807*, pp. 165—171.

(22) H. S. Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770—1801*, Oxford: The Clarendon Press, 1972, p. 381.

(23) Johannes Hoffmeister hrsg. , *Briefe von und an Hegel*, Band 1, S. 24.

(24) See Georg Lukács, *The Young Hegel*, p. 12.

(25) 黑格尔在这一时期从社会政治维度对宗教所做的批判的确与青年黑格尔派, 尤其是费尔巴哈和马克思早年的宗教批判在立场和旨趣上十分相近。关于这方面的论述还可以参考Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 4, 14.

(26) Günter Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung: Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Lengerich: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961, S. 48.

(27) Ibid. , S. 13—14.

(28) Klaus Düsing, "The Reception of Kant's Doctrine of Postulates in Schelling's and Hegel's Early Philosophical Projects", *The Emergence of German Idealism*, pp. 203—204.

(29) Ibid. , p. 207.

(30) Johannes Hoffmeister hrsg. , *Briefe von und an Hegel*, Band 1, S. 14.

(31) Ibid. , S. 14.

(32) Ibid. , S. 16.

(33) Ibid. , S. 18.

(34) Dieter Henrich, "On the Unity of Subjectivity", *The Unity of Reason*, pp. 31—33.

(35) Jean Hyppolite, *Introduction to Hegel's Philosophy of History*, p. 22.

(36) Dieter Henrich, "The Moral Image of the World", *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, p. 61.

(37) Ingrid Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1966, S. 7.

(38) Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, p. 103.

(39) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 19—21.

(40) Rolf-Peter Horstmann, "The early philosophy of Fichte and Schelling", *The Cambridge Companion to German Idealism* ed. Karl Ameriks, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 117.

(41) H. S. Harris, "Hegel's intellectual development to 1807", *The Cambridge Companion to Hegel* ed. Fredrick Beiser, pp. 31—32.

(42) Cf. Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, pp. 109—110.

- (43) Jean Hyppolite, *Introduction to Hegel's Philosophy of History*, p. 23.
- (44) André Wylleman, "Driven forth to Science", *Hegel on the Ethical Life, Religion and Philosophy* (1793—1807), p. 10.
- (45) Ludwig Siep, "Hegels Metaphysik der Sitten", *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, S. 184.
- (46) Bernhard Lypp, "Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik", *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, S. 300.
- (47) Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 76.
- (48) Terry Pinkard, *German Philosophy 1760—1860*, New York: Cambridge University Press, 2002, p. 59.
- (49) Georg Lukács, *The Young Hegel*, p. 20.
- (50) Ibid. , pp. 19—20.
- (51) Klaus Düsing, "II. Jugendschriften", *Hegel*, hrsg. Otto Pöggeler, Freiburg und Munich: Verlag Karl Alber, 1977, S. 35.
- (52) Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, S. 51—54.
- (53) Ingrid Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1966, S. 12.
- (54) 阿尔都塞:《黑格尔的幽灵》, 南京大学出版社2005年版, 第59—60页。
- (55) Ludwig Siep, "Hegels Metaphysik der Sitten", *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, S. 184—185.
- (56) 关于黑格尔早年是如何以同一哲学为基础, 通过对“爱”与“生命”的阐发来回应康德实践哲学中的理性异化问题, 可以参看拙文“黑格尔论命运与惩罚——早期文本中的康德批判与同一哲学的构想”, 《北京社会科学》2015年第4期, 第105—114页。

黑格尔对康德理论哲学主观性的批评

武潇洁

黑格尔多次指出，康德的先验哲学是一种主观观念论，这是黑格尔对康德哲学最著名的批评之一，该批评同时也遭到了很多质疑和误解。很多人认为，黑格尔之所以说康德哲学（这里仅就其理论哲学而言）是主观的，一方面是因为黑格尔未能充分注意到康德对知性和直观的区别，否认范畴受制于直观的方面，从而坚持认为理性本身就能够把握物自体；^①另一方面则因为黑格尔没有看到康德通过划分现象和物自体而对主观性和客观性含义所做的转化，误把康德的先验自我视为经验自我，把先验对象视为经验实在，试图重建已经被康德从知识中排除出去的物自体领域。^②对上述观点而言，对康德的先验转向的拒绝在某种程度上就是向粗浅的经验实在论的倒退。然而，即便是为黑格尔辩护的人，也并不否认物自体在黑格尔认识论中仍然具有一席之地。他们认为，黑格尔的意图就是要超越康德对知识范围的限制，使物自体成为我们知识的一部分，因为这是人的理性能力或无限的主体性的本性。^③在这些学者看来，黑格尔对康德的知性（理性）有限性的超越基本上依赖于绝对主体的自我批判，理性主体作为一个自我规定的自发性活动就能超越知性的主观性。^④也有学者意识到了黑格尔在对康德的批判中体现出来的对绝对统一性的诉求，但却同时把这个批判视为对康德的外在批判，是强行用绝对的原始同一性解释范畴的先验演绎。^⑤

在这些争论中，往往会被双方所忽略的一个问题是，黑格尔明确指出，他所反对的是，仅仅从思维规定到底是主观的还是客观的这样一个角度来考察思维^⑥，即关于思维的本性的问题仅仅被视为近代以来认识论层面的一个问题。如果单纯从这个方面来考察思维，无论我们是否赞成康德，实际上都会预设主观性和客观性本源上的对立，思维的客观性无论能否实现，都是理性或者思维与一个异己的他者的关系，康德对现象或物自体的区分就是以这个预设为前提的，并且仅仅是在这个意义上才有效。但是对黑格尔来说，真正重要的是“内容”本身，是纯粹的思维规定本身的性质，就此而言，对主观性的超越不是把主观的东西变成客观的东西，而是要超越绝对的主客之分。真正的客观性不是理性形式（无论这种形式是先天的还是后天的）对外在的经验内容的关系，而是理性或思维对其自身的同一关系，这个关系不是神秘的彼岸，也不是空洞的同义反复，而是存在作为一个整体的自身发展，这个整体不仅是“一”，还是可理解的“一”，它是内在具体的，即有内容的“一”，这个内容在大全的意义上既不是主观的，也不是客观的，或者说，它既是主观的，又是客观的。

—

黑格尔的确在很多地方都批评康德哲学认为思维不能把握物自体，物自体被放置到了思维的彼岸^⑦，而且还反复指出，思维必须面对事情本身，是对象本身的规定。但是首先，这并不意味着，黑格尔试图回到被康德批判的先验实在论或经验观念论中不依赖于主体表象而存在的外部事物，恰恰相反，黑格尔完全赞成，只有合乎思想的才是真正客观的和普遍必然的，客观性不是外部经验实在本身的客观存在，而是思维本有的客观性；其次，这种批评也不是说，黑格尔相信我们的理性能够超出康德为知识所规定的范围即现象界，达到对纯粹客观的对象本身的认识，因为这种理性还是建立在二元论的基础之上，不仅没有超出主观理性，反而表现了主体的狂妄自大。那么，问题就在于，黑格尔和康德对思维或理性的理解有根本的差别，这个差别来源于黑格尔对康德的批判学说尤其是范畴的先验演绎的贡献和弊病的深刻洞察。

黑格尔在《逻辑学》“导论”中赞扬古代形而上学：“较早的形而上学对思维具有一个比现代流行的更高

的概念。它以如下看法为基础：只有通过思维（Denken）而对事物和在事物身上所认识到的东西才是事物自身真正真的东西；因此，这个东西不是在其直接性中，而是在其被提高到思维的形式中，即作为思想物（Gedachte）时，才是真正真的东西。这种形而上学因此认为，思维和对思维的规定不是某种异于对象的东西，而不如说是对象的本质，或者说，事物和对事物的思维（就像我们的语言也表达了它们之间的亲缘关系一样），是自在自为地一致的，思维在其内在的规定性中，和事物的真正本性，是同一个内容。”⁽⁸⁾

在黑格尔看来，在哲学产生之初，存在的内容就被视为和思维的内容是一致的，思有同一的问题和存在问题同时被提出的，是存在之为存在的两面。哲学上为真的东西不可能是单纯出现在我们的感官经验中的有限的个别事物，真正的存在必须是具有内在秩序的统一体，存在的这种统一性就是它在思维上的统一性，也即逻各斯意义上的统一性。形而上学所处理的存在从来都不是在经验意识对面矗立的某种的客观实在，而是那个唯一的存在本身，其唯一性或自身存在是指，它不会因为经验的偶然性和分散性而消失或变得不可识别。如果世界总是在感性经验遭遇到的杂多中流转跳跃，那就不会有就其自身而言的世界。所以，世界的统一性是事物摆脱其直接性和有限性从而被提高到思维的形式中的本性。就此而言，一切真正的哲学都是观念论。⁽⁹⁾

但是，存在在思维层面上的统一性并不是说，存在只有在我们对它的主观理解中才是统一的，而就其自身而言则仍然有可能是杂乱无章的个别事物的堆积。这是近代以来主客分立之后才出现的观点。相反，世界的统一性是客观的、普遍的，思想中的统一性是内在于存在本身的统一性。黑格尔把自在的事情本身视为“纯思想”或“纯概念”，不是要把存在造成为主观的东西。而是说，世界只有作为一个整体才是可理解的，我们之所以能够按照某种统一的标准（像康德所发现的那样）来理解世界，正是因为世界本身就是可理解的，在思维和存在最为深刻的本质即内在的绝对统一性中，二者必然享有一个共同的结构。

就此而言，思有同一是对经验内容的直接性的反对，因为但凡是直接的东西都是有限的，都不能成为哲学的真正对象。在黑格尔看来，一切个别的、有限的东西都是世界作为一个绝对的总体中的一个环节，这些环节单纯就其自身而言没有现实性，不是绝对的，在这个意义上它们都是观念的。同样，存在整体在观念上而不是在经验现实性中包含着这些环节，这个整体性并不直接呈现给经验，但却是最实在的东西，因为它揭示了存在的本性，在这个意义上存在是事物在思想中的存在。⁽¹⁰⁾所以，存在与思维的同一不是我们的认识与事物本身相符合，而是存在呈现在其内在统一性中，是存在成为一个总体，是存在真正回到自身或与其自身相符合。

只有在对存在整体进行思维的意义上，我们才能理解希腊人所谓“逻各斯”的真正含义。“逻各斯”不是指一般的言说，而是指对世界作为一个有秩序的整体的一种普遍言说。⁽¹¹⁾在逻各斯的层面上，存在与思维的这种同一并不涉及我们的主体理性是否能够把握对象本身性质的问题，而是说，对世界的任何有意义的理解和言说都是以这样一个思有同一的存在整体本身为基础的。思维和存在的同一并不仅仅是一个认识论的问题，而是一个真正形而上学的问题。

所以，当黑格尔说理性内在于世界之中的时候，他所说的并不是一般的主体理性与在它之外的对象世界的关系，而是指“理性是世界的灵魂，寓于世界之中，是世界的内在的东西，是世界最固有、最深邃的本性，是世界的普遍的东西”⁽¹²⁾。世界之所以是内在合理性的，就在于世界能够表现为一个内部各要素彼此关联的整体。在这个理性的整体中，诸经验的个别存在能够超越它们表面上的漠不相关，表现为该整体的各个要素，世界在这个意义上具有普遍的内容，这种普遍性就是理性的普遍性。

虽然对黑格尔来说，哲学必须以作为思有同一的存在为对象，但是思有同一的含义在近代发生了一些变化。康德在《纯粹理性批判》第一版序言中就指出，形而上学要摆脱目前无休止争吵的局面，注意力就必须从对象转向理性本身，理性的任务不再是认识对象，而是“自我认识”（AXI）⁽¹³⁾。只有思维或理性才能以普遍性的形式把握存在整体，这一点自哲学产生之初即是如此，那么对理性思维本身进行一番考察当然是绝对必要的，这也是黑格尔为其自身规定的主要哲学任务。但是问题在于，近代之后，思维和存在都逐渐丧失了其无限性和完整性，变成了片面的东西。思维仅仅是主观思维，即作为认识工具而有用的东西，对象仅仅是主体意识的对象，是为自身之外的人类知识而存在的东西。“……一切事物、一切存在、一切要作与不作的事都应该是一种有用的东西，这就恰好取消了事物的自在性，而认为事物只应该为他物而存在。”⁽¹⁴⁾

过去，存在作为一个唯一的统一的大全，具有一个统一的本质，思维和存在只是这个大全的一体之两面，思维是对存在整体的完整规定，二者每一方都是一个完整的总体。在最根本、最深刻的意义上，思维和存在分享同一个结构，思维的本性就是存在的本性。但是现在，思维和存在的同一变成了作为对立双方的主观性和客观性的外在关系，无论二者能否被证明为彼此契合的，在这个关系中，思维和存在都被分裂为了两个有限的东西，以对方为自身的界限。当思维和存在都被这样有限化了之后，我们就再也无权对世界的绝对完整性有任何断言。

近代哲学明确地把思维作为最基本的原则强调出来，但是以把思维有限化、为思维树立一个对立面的一种方式来做到的，简言之，思维被降为主观思维。康德就处在这样一种精神视野中，他看到了我们首先必须对理性本身进行检查，但是这个理性只是有限的理性即知性，即始终为自身保持着一个对立面的理性。

康德对纯粹理性的批判只是告诉我们，经验不是单纯感性的，而是合乎理性的，我们是作为一个普遍的理性主体与世界遭遇的。知识和道德都不是主观任意的结果，而是建立在普遍的理性原则的基础上的。也就是说，主观性的确是合乎理性的，但是，世界本身是否合乎理性我们则应当存而不论。就此而言，康德哲学仅仅考察了作为对立之一方的主观性即有限知性是什么，而没有处理“绝对”。⁽¹⁵⁾

可见，近代哲学把思维与主体性结合起来，这种结合不仅仅使世界分裂，还使“绝对”从知识中隐退。所以，黑格尔首先是在这个意义上批评康德哲学不过是一种主观观念论，黑格尔不是要恢复纯粹客观的经验实在的地位，也不是要求思维必须把握物自体，而是反对把思维直接放置在主观性之中，反对把思维理解为某种对外部实在“有用”的东西。如果这样来理解思维，即便思维能够把握物自体，也是思维和异己的存在者的关系，思维仍然是主观的。

二

当然，这并没有穷尽黑格尔批评康德理论哲学是主观的全部含义。黑格尔并不认为，与一般的主观思维相区别的无限的思维或纯概念仿佛是飘浮在经验世界之上的神秘物，是人的日常思维难以企及的东西。相反，黑格尔认为，虽然真正的理性概念并不是知性所理解的那种范畴，思辨逻辑也绝非形式逻辑，但是，思辨概念也并非是与普通的思维和语言使用完全不同的另一套系统，仿佛是哲学家自己的独特创造，而是说，真正客观的概念更接近纯粹的思维本性，具有比知性所理解的范畴更加深刻的含义，而纯粹思维就其自身而言是无所谓主观还是客观的。⁽¹⁶⁾

在黑格尔看来，第一次意识到思维具有客观概念的含意的哲学家就是康德。首先，在第一次对康德哲学进行系统探讨的《信仰与知识》一文中，黑格尔就指出，同样是以主观性为原则的哲学家，相对于雅可比而言，康德并没有单纯停留在主观性中，而是要证明“有限性和主观性具有概念的客观形式”^[17]。康德提出了比笛卡尔更高的任务。笛卡尔虽然把“我思”确立起来，但是这个“我思”还是一个完全不确定的东西，仅仅表示对主体性的单纯确信，还带有浓厚的经验色彩。是康德第一次明确地把“我思”规定为客观普遍的“思维”本身，在康德这里，主体性具有某种权威并不因为它是一个主体，而是因为它以概念为其内容，主体的权威实际上是概念的权威。我们能够具有客观必然的知识是因为，我们能够按照概念自发地对表象进行综合统一。思维与存在的关系被明确地表达为概念与存在的关系。

在后来的《逻辑学》中，黑格尔更是反复赞扬康德在范畴的先验演绎中已经开始探讨纯粹概念的本性。“康德超出了作为诸概念本身和诸概念能力的知性对自我的外在关系。属于理性批判中最深刻和最正确的见解的是：构成概念本质的统一被视为统觉的本源的综合统一，或我思或自我意识的统一。这个命题构成所谓范畴的先验演绎：……该演绎要求应该超出自我和知性或诸概念对一个事物及其特性或偶性所处关系的单纯表象，达到思想（Gedanken）。……按照这种阐述，某物由于概念的统一而不仅仅是感觉规定、直观或者单纯的表象，而是客体，这个概念的统一就是客观的统一，即自我与其自身的统一。”^[18]黑格尔不仅没有把康德的知性范畴或先验统觉看成某种经验的或心理学的东西，反而洞察到，对象正是因为概念才具有了客观性。

在康德这里，概念和一般经验表象的差别不再仅仅是清晰程度上的差别，概念也不仅仅是对观念的简单复合，相反，二者具有本质的区别。概念的真正本质在于其统一性功能，这个统一不是和一般表象处于同一层面的、对表象的单纯联合，而是先验统觉的综合统一。它的统一性并不源自对诸感性杂多彼此间某些相似性的抽象，而是来自自我意识的先天统一性，概念的统一性是内在于“我思”自身的本源的统一性。在判断中，主词和谓词能够被联结起来不是主观的任意，而是具有客观必然性，因为这种联结不是由这些经验表象本身的性质决定的，而是被概念所决定的。“直观不是与概念简单地结合在一起，而是通过概念得到思考。”^[19]黑格尔认为，正是由于康德第一次把主体性理解为普遍概念的自发的统一行动，近代哲学才真正能够让原本主观的东西具有客观的意义。

其次，不仅如此，黑格尔还多次强调，康德哲学尤其是范畴的先验演绎已经初具纯粹“思辨的”原则。^[20]简单来说，“思辨”对黑格尔来说意味着“主客同一”，这个同一必须是由理性完成的，这是相对于始终坚持对立的知性思维而言的。在这个意义上，黑格尔认为，康德不仅仅强调了普遍必然的范畴才是“我思”的本质规定，是知识客观性的真正来源，而且还试图为范畴获得具体的内容。“……就内容来看，康德哲学所提出的任务要高一些。它要求内容为完满的理念所充实，即要求内容本身为概念和实在的统一。”^[21]如果概念还仅仅是单纯的形式，那么它还是不完全的，概念必须为自身获得内容，概念和实在的统一才是“理念”。

在黑格尔看来，使思维成为具有具体内容的，这正是康德在范畴的先验演绎中要做的事情。对康德来说，旧形而上学之所以是独断的，是因为它们完全分析地使用概念，即只是“对概念的单纯分解（Zergliederung）”，这只能表明“在这些概念中包含了什么”（B23）。而真正的形而上学应该“综合地”使用这些概念，也就是要拓展这些概念的内容，这就必须和经验相结合，即为概念找到与其相应的直观。所以，仅仅对概念进行形而上学的阐明是不够的，更重要的是必须说明，范畴如何能够“先天地对对象发生关系”。康德意识到，概念不能停留在空洞的自身同一或抽象的普遍性中，而必须在对对象的综合统一中实现自身，自我意识的先天同一性就是诸表象按照概念在自身中的联合，除此之外，主体的自身同一性不再是

任何别的实体性的东西。“只有通过我能够把被给予的诸表象的杂多联结在一个意识中，我才有可能设想在这些表象本身中意识的同一性。”（B133）

至少在现象的范围内，康德的先验哲学已经表达出了一种原始的统一性。康德发现，经验本身就已经是一种综合作用的结果，经验既是主观的，又是客观的。知性范畴虽然是主观思维的先天内容，无需在经验中被给予，但是只在我们思维感性对象时才有意义，它们只是作为感性对象的先天形式来起作用的；反过来，客体的存在虽然不依赖于主体，但是主体的先天概念却从根本上规定了对象被给予意识的方式，对象不符合这些概念，就不可能成为经验的客体。直观纯形式和知性范畴虽然是主体的先天机能，同时也是经验对象本身的规定性。经验之所以是经验，就已经是一种统一性了。

虽然如此，黑格尔仍然不止一次地说过，康德的先验观念论是主观的，没有超出经验的范围。首先，康德的确试图把思维提高到概念的层面，并且认为概念是先于经验的，是经验可能的先天条件，是知识客观性的根本来源。但是，概念的这种客观性只能在异于自身的经验中得到验证，这样一来，它的客观性就不是本有的，而是在自身之外有基础。“这些范畴只有在与空间和时间中的直观同一性的关系中才有意义（Bedeutung），甚至它们能够通过普遍的联结概念先天地规定这个同一性，都是因为空间和时间的单纯观念性（Idealität）。”（B308）知性范畴虽然是纯粹先天的，但是如果没有它受制于感性直观的方面，那它就不能证明自己的客观性，就不能获得真正的知识。

其次，康德虽然试图使概念成为具有对象内容的，但是这个具体性完全是外来的。概念本身是无内容的，它的内容必须要由感官从经验中获取，没有感性直观，概念就是空洞的。“可能的经验是唯一能够给予我们的概念以实在性的东西；没有它，一切概念都只是理念，没有真理性和与一个对象的关系。”（A489 / B517）康德反复强调，先验自我必须摆脱经验主体的一切感性内容，仅仅是一个逻辑上的形式同一性，它没有任何实体性的含义，不能被任何知性概念所规定，只有这样，自我意识的同一性才能是客观的统一性。

黑格尔在《差异》和《信仰与知识》中已经多次指出，康德的理性（知性）就其自身而言完全是形式的或空洞的，自我意识的同一性和经验杂多是完全对立的两个东西，概念作为一个直接的先天同一性对经验杂多来说完全是外来的和异己的统一性原则，同样，经验内容也是外在地添加到概念的纯粹同一性中去的。无论范畴的先验演绎是否成功，概念和对象的统一都是一个外在的统一，是形式和质料仅仅在意识范围内即经验中有限的统一。这种统一不过告诉我们，知性能够以合乎理性的方式经验外部世界，这只达到了主观观念内部的合理性。

如前文所述，很多学者会认为，如果黑格尔否认概念要和感性直观相结合，就是否认概念应当为自身获得内容，否认概念应当具有对象相关性，这是要重新回到独断论中去，回到对概念单纯的抽象分析中去，这恰恰是康德的先验演绎要反对的东西。然而，他们没有看到，康德之所以认为，没有感性直观，概念就没有内容，就与对象无关，是因为康德所能理解的（与对象相关的）内容只有感性内容，除了直观从经验中接受的感性质料之外，没有其他的内容是和对象相关的。在黑格尔看来，概念当然不能保持在抽象的自身同一性中，但是这并不意味着概念只能从经验中获得质料，恰恰相反，真正客观的概念在其自身就是有内容的。

黑格尔批评康德说：“因为现在康德哲学的兴趣指向思维规定的所谓先验的方面，那么对这些思维规定本身的探讨就落空了；这些思维规定，在没有和自我发生抽象的、对一切都相同的关系时，就其自身而言

是什么，它们的相互规定性和相互关系是什么，还没有成为考察的对象；因此，对这些思维规定的本性的认识通过这种哲学没有得到任何进展。”⁽²²⁾正是这个地方显示出了黑格尔指责康德的先验哲学是主观观念论的真正含义。黑格尔并不否认，在现象的范围内，我们的经验及其对象只有符合主体的先天理性形式才是可能的。但是，黑格尔认为，康德仅仅满足于一个空洞的自我意识的先天同一性，即满足于空洞的概念统一性的形式。康德在对思维或概念本身进行深入的考察之前，就直接把这种无内容的概念放置在主体中，把空洞的概念直接和主体抽象地结合起来，仿佛“该主观性仅仅由于其纯粹性就能过渡到其对立面即客观性中去”⁽²³⁾。正是因为知性范畴在康德这里本身是空洞的，是直接的形式同一性，自我意识也是单纯的逻辑抽象，所以它们才不得不通过感性在经验中为自身获得质料，从而受制于直观。康德的问题在根本上并不是主观性本身的问题，而是概念的形式主义的问题。

康德认为，我们对绝对的总体性存在者不能具有综合性的知识，灵魂、世界和上帝只能停留在我们单纯的理性理念中，因为我们仅仅具有知性的经验综合，那么对上述对象的知识就需要某种关于一个完备的无条件者的直观，但是感性不会提供这样的直观。所以，我们在理性知识上对无条件者的无力，并不是知性本身的问题，而是感性直观的问题。但是，黑格尔指出：“实际上知性诸规定的有限性并不是由于它们有主观性，相反地，它们本身就是有限的，它们的有限性可以在它们本身揭示出来。然而在康德看来，我们思维的东西之所以是假的，是因为我们思维这种东西。”⁽²⁴⁾如果仅仅把概念视为空洞的形式，概念当然会受制于直观，受制于有限的感性经验，概念本身是无内容的，它才需要从经验寻找内容。

黑格尔相信，思维自身就是具体的，如果我们的考察能够首先回到思维本身，考察思维作为思维的本性，或者说，让思维从其自身开始，而不是从某种抽象的自我意识的同一性开始，那么我们会发现，思维就其自身而言就是思维和存在的统一，是形式和内容的统一，这才是概念的真正含义。在纯思维本身的层面上，知性范畴和感性直观、现象和物自体的区别都不再有意义。

所以，黑格尔并不是要证明我们的理性有多么强大，可以认识物自体，而是说，像康德这样，在没有对思维的本性进行透彻的考察之前，就把空洞的概念放置在主体之中，并由此认为我们通过概念只能把握现象，这完全是独断的和不负责任的态度。而且这种做法永远也不能得到真正客观的概念，因为被这样规定的概念总是要在与异己东西的关系中证明自身的客观性。黑格尔认为，真正客观的（如果必须用“客观性”这个词的话）概念必须是自因的，像斯宾诺莎的实体那样，其基础完全在其自身之内。概念的确不能仅仅停留在自身中，概念必须和实在相统一，但是这种统一不是主观形式和经验质料的统一，后一种统一的内容和形式是不匹配的，概念的形式却具有经验的内容。黑格尔所谓“具体”必须是概念的具体，而不是感性的具体，只有概念的具体才是关于“绝对”的规定性。也就是说，概念和实在的统一“必须出现在通过概念本身的本性而产生出来的东西那里。因为概念给予自身的实在不能被认为是一个外在的东西，而是必须按照科学的要求从概念本身中推导出来的”⁽²⁵⁾。所以，当黑格尔说《逻辑学》是关于“绝对形式”的科学的时候，并不是说逻辑概念仅仅是纯形式，而是说，概念只有作为纯粹的形式，才能够首先摆脱一切外来的内容，从自身发展出真正属于概念的内容，这个内容是概念性的内容，而非感性的内容。

至此，我们可以说，黑格尔之所以认为康德的先验哲学是主观的，其最关键处在于，黑格尔反对康德对“思维”或“概念”的形式化理解。康德把主观性规定为概念的综合统一的机能，并认为知识的客观性来自普遍概念的本性而非经验自我的心理活动。但是，他否认概念本身有内容，并直接把空洞的概念与自我抽象地结合在一起，从而使概念受制于主体的感性直观，这样一来，康德不得不区分现象和物自体并把综合知识限制在现象界。由此，康德哲学的任务便只是认识主体性或经验本身，“绝对”仅仅是处在彼岸的东西，我们对“绝对”只有心理学而非客观概念上的联系。

另外，虽然康德还区分了知性和理性，并认为理性的对象不再是现象，而是绝对的无条件者，但是黑格尔指出，康德所谓理性不过就是“空洞的知性”⁽²⁶⁾。因为范畴唯一有意义的使用就是在经验中和感性直观相结合的使用，我们不能试图用这样的范畴去规定任何“无条件者”。所以可以说，理性代表了知性离开现象领域之后的彻底空洞性，知性的超验运用只会产生幻想，不会产生知识。

即便如此人们还可以提出异议，理性至少在实践领域还是有其纯粹运用的。⁽²⁷⁾限于本文的主题，我们只需要指出，理性的形式性在康德的理论哲学和实践哲学中都是一样的。“那种被实践思维视为自身法则的东西，即该思维在自身中对其自身进行规定的标准，无非就是同样抽象的知性同一性，即在这种规定中不能有矛盾；因此实践理性并没有超出那种作为理论理性的最终结果的形式主义。”⁽²⁸⁾在理论领域，知性必须和直观相结合才有客观知识，而就理性（知性）的形式统一性本身而言，它就成了自由或自律，空洞的思辨理念直接转化成了空洞的实践信仰。⁽²⁹⁾理论理性和实践理性都是以同一个形式化的抽象理念为内核的，只不过，前者与杂多的经验质料对立，后者与非理性的自然倾向对立。

三

黑格尔对康德知性范畴空洞性的批判初看起来似乎并不令人信服，因为除了感性直观带来的质料之外，康德的范畴即便就其本身来说似乎也并不是没有内容的，它包括十二个范畴，并具有十二种判断机能。那么这就涉及黑格尔对“形式性”或“抽象性”的独特理解。

黑格尔在《全书逻辑学》“绪论”中批评旧形而上学的时候就指出，虽然传统形而上学以普遍的总体性存在为对象，并认为思维能够达到对存在本身的认识，这种思有同一仍然是有问题的，因为他们规定“绝对”的方法是直接给它添加谓词，而这些谓词都是直接从表象中取来的，是知性反思从具体的统一性中分离出来的诸个别规定。这就意味着，这些规定性是单纯在自身的东西，它们只和自身相同一，与其他的规定性没有关系。但是如果哲学的对象是无限的“绝对”，那么该对象就必须被同样无限的、理性的思维来规定，而这些个别的、有限的规定性如果不能内在关联为一个整体，那么对“绝对”的规定就只能陷入到对其特征的无限陈列中去，在这种无限陈列中，“绝对”不会得到关于自身的完备规定，而只能被重新分裂成个别的东西。任何规定性如果仅仅孤立地来看，就是无效的。所以，就这些概念仅仅包含自身个别的规定性而无法与其他概念规定产生内在关联而言，它们是抽象的或空洞的。抽象的概念不是完全没有内容，而是仅仅坚持自身有限的内容。

从这个意义上讲，经验主义和上述形而上学独断论是一致的。前者虽然开始重视经验内容的丰富性，但是它还是以有限的、个别的方式处理这些感性材料。感性材料都是作为对个别事物的个别知觉进入我们的经验的，于是经验主义就把这些个别、多样的材料直接提升为思维表象，这些材料以怎样杂乱的、彼此无必然关联的方式呈现给我们，关于它们的表象也就呈现出同样的无秩序性，思维顶多在表象或简单观念之间建立一些松散的联系。

由此可见，黑格尔提出要反思纯思维或纯概念的本性，揭示出真正属于概念自身的内容，并不是认为只有完全从经验中脱离出来的思维形式本身才是最高贵的，他所反对的是经验主义和独断论按照有限知性的方式来理解存在。“旧形而上学的思维是有限的思维，因为旧形而上学在这样一些思维规定中运动，这些思维规定的界限在它看来是某种固定不变的、不能再加以否定的东西。例如就上帝是否存在（Dasein）这一问题而言，存在就被视为一种纯粹肯定的、终极的和卓越的东西。”⁽³⁰⁾

同样，黑格尔也是在类似的意义上说康德的知性范畴是空洞的。在康德那里，即便我们抛开概念和直观的关系不论，就范畴本身的规定性来看，它们也没有超出片面的知性规定的形式。也就是说，康德虽然把主观思维提到了概念的层面，但他是以独断的方式做到这一点的。十二个范畴是被直接陈列出来的，每个或每组范畴之间没有任何必然的联系，每一个范畴都是完全在自身的普遍性，坚守着自身的特定内容。它们分别对经验质料发挥统一性的功能，所以每个范畴都只表达对象某一个方面的规定性。在这个意义上，作为先验自我之真正内容的范畴本身是彼此孤立的、有限的规定性。因为康德惧怕陷入矛盾，惧怕对世界整体有一种辩证的理解，在“二律背反”中他甚至明确否认这些片面的知性规定能够超出自身与其他规定结合起来。

因此，无论从哪个角度说，康德的概念都是形式的和空洞的，其主观性和有限性都与其形式性相关。概念之受制于感性直观这一点本身就是概念的内在缺陷，是概念空洞性的必然结果。所以，康德仅仅提出了认识概念本性的任务，他甫一提出这个任务，就重新退回到主观性中去了。在黑格尔看来，康德始终没有真正理解何谓纯粹的思维，从而也不能达到本身即是思有同一的普遍概念。

对黑格尔来说，概念本身并不是真理，只有理念即概念和实在的统一才是真理，但是这个统一是概念从自身中发展出来的统一，不是概念与外来的异己物的统一，概念在与实在的统一中也始终是在自身之中。

从黑格尔对康德的概念（范畴）观点的批评可以看出，他试图把思有同一恢复到“逻各斯”的层面上去，思维和存在的关系不是主观性和客观性的关系，而是同一个无限的总体性的两面。如果把思维和存在视为超出自身之外对异己的他者才有意义的东西，不仅二者的统一将永远是外在的，而且世界作为一个存在整体的同一性也将无处着落。但是这个恢复并不是直接的，黑格尔认为近代哲学的一个重要功绩就在于，哲学开始提出反思理性本身的任务，思维和存在同一的可能性必须建立在对思维本身的性质进行彻底的考察的基础上，即阐述“思维自身内在的活动”或“思维的必然发展”。^[31]这就意味着，哲学必须完全从纯粹的思维自身开始，而不是从任何抽象的主体性开始。虽然黑格尔相信，逻辑思维和自然思维绝非完全不同甚至彼此对立的东西，相反，逻辑就是人的思维本性，但是，二者之间的关系只能由纯思维自身的发展即“逻辑学”来指明，而不能通过对某种主体性的考察来指明。

所以，要对思维的纯粹含义进行考察，黑格尔认为必须首先把思维理解为概念，这是康德给他的启发。因为思维就其最深入的本性而言，是按照概念的逻辑来运行的，概念是纯全客观的东西，不受我们的主观任意影响。概念是存在的本性，同时也是主观思维的本性，主观思维在概念上显示出来的东西就是事情本身的性质。但是黑格尔所谓“事情本身”（die Sache selbst）并不是康德的物自体，因为康德对现象和物自体的区别是以主体为参照物的，事物对主体而言才是现象，现象是可以理解的，事物就其自身而言则是现成的、给定的纯粹客观性，它是不可理解的（这里意味着不能对其有实在的知识）。

对黑格尔来说，只有一个“事情本身”，就是“绝对”，它不处在思想的彼岸，也不处在有限物的彼岸，相反，绝对是自己规定自己的，这种自我规定也是概念的自我规定，概念本身就是思有同一的。而概念之所以内在的就是概念和实在的统一，是因为概念是有时间性的，它不是某种当下确定的规定性，不是任何个别概念与自身的直接同一。“事情并不穷尽于它的目的，而是穷尽于它的实现（Ausführung），现实的整体也并不是结果，而是结果连同其形成过程（Werden）。”“阐明哲学在时间中上升到科学，这是对以这个上升为目的的那些尝试的唯一真实的辩护，因为时间会表明这个目的的必然性，甚至因为时间会同时把这个目的的实现出来（ausführen）。”^[32]真正的客观概念是永恒的、超时间的东西，但这并不意味着概念就是静止

的，它没有任何外在的历史，而只涉及“内在的亦即内容自身的历史”。也可以说，“绝对”的时间性的根本动力就是“概念”，“绝对”在概念中具有自己的时间。

具体说来，纯思维是思维思维它自身，思维以它自身为对象，思维的方法和对象就没有区别，都是思维本身，思维就是在这个思维自身的过程中形成自身的。概念的内容就是在思维的这个运动中出现的東西，在这个过程中，思维把被知性思维所孤立起来的诸有限规定性发展成为彼此内在相关的整体，即概念的整体。所以，概念与实在的统一其实是概念与上述思维进程的统一。如果思维能够不断突破个别规定的有限性，把自身生成为思维的全体，思维才真正达到了真理，达到了客观概念。只有实现了其总体性的概念才同时是存在整体的本质规定，在概念的总体的层面上，思维和存在必然是同一的。

因此，黑格尔认为康德的先验哲学是主观的，不是因为康德的范畴是来源于主体的，而是因为康德并没有真正深入到思维本身中去，而是把范畴理解为个别的、有限的规定性，并仅仅由于这些规定性和抽象的自我意识的本源关系就把它们提高为普遍的东西。简言之，康德哲学关注的是抽象的主观性本身，而不是思维本身。黑格尔则要证明，如果我们能够在概念的整体运动的层面上来把握思维，就会发现，无论是思维还是存在内在都是思有同一的。

[原载于《中南大学学报》（社会科学版）2016年第3期]

注释：

[1] Karl Ameriks, “Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy”, *International Phenomenological Society*, 1985 (46), pp. 1—35. Paul Guyer, “Thought and Being: Hegel's Critique of Kant”, in *Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 171—210.

[2] Graham Bird, “Hegel's Account of Kant's Epistemology in the Lectures on the History of Philosophy”, pp. 65—76. Stephen Priest, “Subjectivity and Objectivity in Kant and Hegel”, pp. 103—118. Both in *Hegel's Critique of Kant*, ed. S. Priest, Oxford: Clarendon Press, 1987.

[3] John Hartnack, “Categories and Things-in-Themselves”, in *Hegel's Critique of Kant*, ed. S. Priest, Oxford: Clarendon Press, 1987. pp. 77—86. Sally Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

[4] W. F. Bristow, *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

[5] Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn: Bouvier, 1976, S. 109—120.

[6] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 115. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，北京：人民出版社2002年版，第103页“附释2”。

[7] Ibid., S. 116; 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第262页。

[8] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), GW, Bd. 21, Hamburg: Meiner, 1999, S. 29. 中译本参见：《逻辑学》（上），杨一之译，商务印书馆1966年版，第26页。

[9] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), GW, Bd. 21, Hamburg: Meiner, 1999, S. 142. 中译本参见：《逻辑学》（上），杨一之译，商务印书馆1966年版，第156页。

[10] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 308—309. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，人民出版社2002年版，第295页“附释”。

[11] Otfried Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, München: C. H. Beck, 2001, S. 18.

[12] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 82. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，人民出版社2002年版，第69页“附释1”。

[13] 此处页码为康德《纯粹理性批判》德文原版书页码，中译文参考康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶

校，人民出版社2004年版。下文不再注出。

[14] 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第257页。

[15] Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, GW, Bd 4, hg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1968, S. 326. *Faith and Knowledge*, trans. Walter Cerf and H. S. Harris, Albany: State University of New York Press, 1977, p. 68.

[16] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 308. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，人民出版社2002年版，第294页“附释”。

[17] Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, GW, Bd. 4, hg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1968, S. 347.

[18] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiten Band. Die Subjektive Logik (1816), GW, Bd. 12, Hamburg: Meiner, 1981, S. 17—18. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》（下），杨一之译，商务印书馆1976年版，第247—248页。

[19] Michael Rosen, “From Vorstellung to Thought: Is a ‘Non-Metaphysical’ View of Hegel Possible? ”, in *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart Hegel-Kongress 1987, hg. Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. p. 251.

[20] Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, GW, Bd. 4, hg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1968, S. 5, 325—326. *Wissenschaft der Logik*, Zweiten Band. Die Subjektive Logik (1816), GW, Bd. 12, Hamburg: Meiner, 1981, S. 22. (中译本参见黑格尔：《逻辑学》（下），杨一之译，商务印书馆1976年版，第254页。) *The Difference Between Ficht's and Schelling's System of Philosophy*, tran. H. S. Harris and Walter Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977, p. 79. *Faith and Knowledge*, trans. Walter Cerf and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977, p. 68.

[21] 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第255页。

[22] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), GW, Bd. 21, Hamburg: Meiner, 1999, S. 48. 中译本参见：《逻辑学》（上），杨一之译，商务印书馆1966年版，第47页。

[23] Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, GW, Bd. 4, hg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1968, S. 346. *Faith and Knowledge*, trans. Walter Cerf and H. S. Harris, Albany: State University of New York Press, 1977, p. 96.

[24] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 146. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，人民出版社2002年版，第132页“附释”。

[25] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiten Band. Die Subjektive Logik (1816), GW, Bd. 12, Hamburg: Meiner, 1981, S. 20—21. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》（下），杨一之译，商务印书馆1976年版，第251页。

[26] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 137.

[27] Karl Ameriks, “Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy”, *International Phenomenological Society*, 1985 (46), p. 24.

[28] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. F. Nicolini. O. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1959, S. 80. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，人民出版社2002年版，第124—125页。

[29] Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, GW, Bd. 4, hg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1968, S. 344. *Faith and Knowledge*, trans. Walter Cerf and H. S. Harris, Albany: State University of New York Press, 1977, pp. 93—94.

[30] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 95. 中译本参见黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，人民出版社2002年版，第83页“附释”。

[31] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), Gw, vol. 21, Hamburg: Meiner, 1999, S. 10. 中译本参见：《逻辑学》（上），杨一之译，商务印书馆1966年版，第7页。

[32] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW, vol. 9, Hamburg: Meiner, 1999, S. 10, 11—12. 中译本参见：《精神现象学》（下卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第2, 3—4页。

第二编 黑格尔的基本观念

黑格尔的“绝对”概念⁽¹⁾

倪剑青

一

黑格尔哲学将自己标识为绝对观念论，而“绝对”概念乃是黑格尔哲学的核心概念之一。这是一种正确的老生常谈，但这种正确却依然是浅薄而模糊的。因为“绝对”这个概念并未得到过真正的澄清，甚至处于一种被刻意回避的暧昧之中。通过这种暧昧，“绝对”变成了一个有魔力的词眼。对于黑格尔哲学的朋友们而言，它不仅可以用来推诿许多难以理解的问题与困惑，而且似乎一旦说出了这个术语，就已经根本地、彻底地说出了关于黑格尔的一切真理，从而一切思考都可以心满意足地到此为止了。这当然是一种思想的怠惰。而对黑格尔哲学的敌人们而言，这个概念在当代哲学之中只有通过乞灵于黑格尔本人那种晦涩的语言以及研究者本人那种昏暗不明的心智才能存活下去。它的存在，如果不是彻底地说明了黑格尔哲学极有可能只是一种江湖骗子的胡说八道的话，至少也是一种落后于时代的腐朽的遗迹。可以这么说，黑格尔的“绝对”概念是绝对让研究者难堪的存在。

面对这个难堪的情境，黑格尔本人的责任是不能推却的。一方面，不仅是因为他语焉不详，且遵循着（如果不是变本加厉的话）那个时代流行的拗口哲学论说方式，而且在他的主要著作之中，他似乎是在有意避免对绝对这个最为关键的概念做出一个清晰的说明。这样做在哲学的层面上当然是有正当的理由的，因为正如海德格尔说的那样，没有一种说明能够让自己达到绝对的高度与深度。⁽²⁾反过来，任何说明与论证都必须在这个绝对之中为自己奠定基础。因此，绝对不可能通过说明、论证与定义的方式来获得自身合适的存在。但这并不是说绝对由此就不可能向我们展示自身。绝对不可能是与我们截然分离的东西，不是一种独断的本体论设定。它作为也只能作为理性之物（das Vernünftige）被我们所拥有，因此对于研究者而言，有着不可推卸的责任与义务对它做出说明与解释，从而使之清晰。如果说“绝对”概念和某些基本的哲学概念一样，在根本上是不可定义的，那么这也只是说“定义”这种思想方式不适合展示绝对。通过思想的努力，通过不断地显示、陈述、解释，尽可能地去逼近思想的极限，而非停留在原创性思想家那富有创造性的晦涩之中，绝对会向我们显示其自身，我们也由此可以获得绝对。这是黑格尔本人的哲学信念，也是黑格尔研究者们所必须直面的尚未完成任务。

在另一方面，正如某些研究者所指出的那样，黑格尔对“绝对”这一术语的使用似乎可以做出两种明显的区分⁽³⁾，即作为名词的绝对（Absolute）与作为形容词的绝对（absolut）。前者是具有实体意味的严格哲学术语，而后者在某些场合中只是一个相当于最高级的终极形容词，甚至还残留着这个形容词的日常含义。对这两种使用方式的混淆，甚至在一般的日常含义上去理解这个术语，可能是对它产生种种误解的根源之一。对于这种进行区分的观点，本文在此尚无法对之做出恰当与否的评判。因为对这种区分是否真正有效的判定，只能建立在作为哲学概念的“绝对”（当然是名词）已经得到恰当且深入的理解说明的基础上。而这样的理解说明，目前还仅仅只是黑格尔哲学研究尚未完成的迫切任务之一。

这样看来，已经有着足够的必要性来对黑格尔的“绝对”概念重新进行一番梳理与说明。而只有通过这样的不断持续着的思维自身的努力，黑格尔向我们显现的样貌才会变得更加清晰起来，我们也才更有资格去公正地评价这一颗伟大的心灵。

要理解黑格尔的“绝对”概念是什么，就要去考察它作为一个严格的哲学术语是如何被黑格尔在论著之中所使用的。这并不是说只要做出黑格尔全集中这个术语的索引，并对之加以语文学的考察，最后将结果罗列出来就完成了任务。对哲学概念的真正理解必须是哲学的，也必须是内在于特定哲学学说的。这就意味着首先就要去厘清“绝对”概念在黑格尔哲学体系内所起的作用。因为事情的“之所是”根本上就是它的“之所用”。而它的“之所用”首先就要问“为何用”这一问题。因此，厘清工作的首要问题就是，为什么黑格尔哲学需要“绝对”这个概念？撇开外在于哲学本身的原因不提，特定哲学概念的使用总是服从于哲学家所面对的哲学问题，而核心哲学概念的选择则是与哲学家所面对的哲学问题之整体，或者说总问题直接相关的。因此，我们就要去探究黑格尔哲学的总问题是什么。

黑格尔将哲学理解为在思想中被把握的时代。因此，他的问题既是哲学问题，但归根结底也是时代的根本问题的哲学表达。黑格尔将他所身处的时代的一般状况理解为分裂（*Entzweiung*），而正是分裂引起了对哲学的迫切需要。^[4]这种分裂是普遍的。它在现实层面表现为国家的分裂。不仅“德国已不再是个国家”^[5]，在一般的政治层面，市民社会或“需要的体系”内部的斗争已经构成了共同体与公共生活的普遍分裂或解体。^[6]正是针对这种普遍的分裂，作为更高的统一的伦理理念的现实性^[7]，国家就成为了必需。但国家不是也不可能是最高的统一性的承载者，它总还是停留在某种特殊性之中，只是作为一种停留在自身之中的精神的现象（*Erscheinung des Geistes an sich*）而存在。不论国家是作为民族国家或是国家联盟，作为世界帝国或是普遍全球宪法状态，国家及其相关者始终处于与各个层次的个体性（*Individualität*）的对立之中。它作为实现在伦理与法权之中的精神，只是真正的整体（*Totalität*）与真正的普遍性（*Allgemeinheit*）的一个侧面。正因为国家总还是停留在特殊性之中，国家只能预示着更高更深重的分裂。世界大战不过是这种分裂的一个例证罢了。在知识的领域中，牛顿以来急速增长的知识已经使得个人在其有限的生命中不可能穷尽科学的所有部门。不管是普通人还是专家学者，不仅不可能通晓一切，而且总是在大多数知识领域之中接近于文盲。这不只是个人知识结构上的缺陷，而且也意味着诸门科学之间的联系正在不断地被割裂。整体性的知识视野已经成为不可能。因此，黑格尔断言，在人类知识领域之中出现了根本性的分裂。知识的增长最终造就了普遍的无知。而在思维自身之中，黑格尔指出，精神与物质、灵魂与肉体、信仰与理智、自由与必然，以及主观与客观之间的对立与分裂已经让思维筋疲力尽^[8]，让人想逃到直接性之中，即单纯简单的信仰与情感之中去寻找慰藉。并且，不管是否赞同观念论的立场与主张，我们都会承认，思维并不是孤立地停留于自身之中的，思维在其纯粹领域之中的分裂必将延续到实践的领域之中去，并造成极其严重的现实后果。只要我们回顾一下才过去不久的20世纪，人类实践领域中目的与手段、动机与结果、形式与内容之间的分裂已经极其现实地威胁着人类的存在本身——革命与反革命、极权主义与种族灭绝、冷战与热核战争这些恐怖的现实以及对之沉痛的记忆都不是凭空产生的，它们源自于实践领域与理论领域之中深刻的分裂。而现代人在私人与公共生活之中的虚无、疏离与异化，则更为鲜明地标志着人类存在领域的分裂。这就是黑格尔所面对的他那个时代的本质，而把这种普遍的分裂推到极致，乃是我们现今的时代特征。

这种分裂是怎么产生的？在黑格尔看来，这在根本上乃是知性的思维方式的后果。所谓“知性的思维方式”并不是我们可以选择或可以不选择的任意的某种“主观的”思想方法或思维习惯，它在本质上是一种自然的（*natürlich*）面对世界的态度（*Einstellung*），是我们总是沉浸在其中并由此获得丰硕成果的存在方式。它从来就不是“主观任意”的，而恰恰是被事情的客观性所要求的东西。知性的思维方式的最大的特点就是分析^[9]，也就是将事情还原为它的各个环节或组成部分，将复杂性消解为一系列简单的、明白的单纯性从而

获得零碎的知识的方法。在这个意义上，“知性的思维方式”总是和“还原论”（Reduktionismus）纠缠在一起。在黑格尔看来，知性的思维方式是思维或纯粹自我的能力⁽¹⁰⁾，被近代思维把握为自己的最高成就。它在近代自然科学的高歌猛进之中得到了完全的胜利与巩固，从而将人类存在的分裂推进到极致。“教化扩张得越广，分裂本身可以交织进去的生命变化就越多样化，分裂的力量就越强大，分裂的地区性的神圣性就越坚固，对文化的整体来说就越陌生，生命的重新分娩自己达到和谐的努力也就越无意义。”⁽¹¹⁾就其对整体性的人类生活的戕害作用而言，黑格尔也把这种知性思维方式称为“死亡”。⁽¹²⁾因为它是活生生的复杂之物的消逝，是在解剖台上的冰冷尸体，而非生命或有机体本身。

但这并不是说，知性就是一种单纯的否定性或罪恶。它不是一种人类因为无知、愚蠢或邪恶而造成的错误。恰恰相反，它有着自己产生的必然性。这种必然性就植根于生命本身之中，“因为必然的分裂是生命的一个因素，生命永远对立地构成自身，而整体在最高的生命性之中，只有通过出自最高分裂，重建才是可能的”⁽¹³⁾。这正是生命自我创造、成长、壮大的过程，是生命通过死亡自我再生产。在这个意义上，知性当然是一种富有成果的力量。它，尤其是作为它的成果的自然科学，使人类变得史无前例地强大。任何企图存活于现时代的东西，都必须在这种强大面前接受考验——犹如康德所说的在“理性的法庭”上的接受审判并提出自我辩护一般。任何耐受不了这种死亡的考验的东西，都没有资格自称为高贵的东西，而只是一种伤感“柔弱无力之美”或浪漫的内心情结罢了。黑格尔说，“柔弱无力之美之所以憎恨知性，就因为知性硬要它做它所不能做的事情。但精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活，而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只当它在绝对的支离破碎中能保全其自身时才赢得它的真实性”⁽¹⁴⁾。这种对死亡的征服，在死亡之中的复活，对于分裂的扬弃，就被黑格尔表达为哲学。而哲学就是精神的事业，是唯一能够使人类复活的努力。

因此，面对这种分裂，就产生了哲学的需要。分裂意味着原初的一（Eins）在其内部产生了对立，原初的整全被打破了。世界与事情在分析之中碎片化，从而在原本整全自身之中产生了对立的诸环节或部分。而“当统一的力量在人的生命中消失，对立丧失了它们的生动的联系和互相作用，获得独立性时，哲学的需要就产生了”⁽¹⁵⁾。这是因为“对变得如此坚固的对立加以扬弃是理性唯一的兴趣”⁽¹⁶⁾。作为生命的自我活动的理性，它的最大特点就是对同一的重建、对分裂的克服与扬弃。它就是作为原则与活动的统一性（Einheit）。这个“同一—分裂—再同一”的过程就是所谓的“理性的自我再生产”⁽¹⁷⁾，是世界的自我和解过程。这也就是黑格尔后来所说的“哲学对于思想所开始破坏的世界予以调和。哲学开始于一个现实世界的没落”⁽¹⁸⁾。

现在我们已经可以看到，黑格尔所面对的总问题就是普遍的分裂。分裂，或者说知性的运作的结果，使得活生生的生命变成了碎片化、僵死的对象，在使人类史无前例的强大的同时，史无前例地衰败。而正是这种分裂，使人类产生了对重新统一的强烈需求，哲学就是对这种需求的回应。因此，固然黑格尔哲学的确可以被视作是对他那个时代的所有人类知识的一个百科全书式的总结，但这种总结本身并不是黑格尔的最终目的所在。黑格尔哲学的总目标与最终目的就是要重新建立起已经失去了的世界之统一。这种统一不是将依然分裂的各个要素简单地拼合堆砌在一起，也不是将碎片化的世界重新归化到混沌之中，而是要重新为这个世界的统一性提供一个坚实的基础。或者按黑格尔式的语言来说，重建绝对地同一，重新在思想上把握“绝对”。“绝对”概念是黑格尔这个宏伟计划的核心，也是黑格尔用来对抗分裂的主要武器。在这个意义上，我们可以简单地来说，绝对就是绝对同一，是绝对的主体—客体，是在理性的自我再生产过程之中被获得的统一性。

需要进一步指出的是，这种重新建立统一的事业并不仅仅是理论的需要，也是近代以来人类现实生活

的需要。这一点，只要我们回顾上面所指出的现实中普遍分裂的处境就可以明了。因此，这种对统一性的重新奠基工作并不是外来的谋划或基于黑格尔个人任意的东西。它不是一种通过计谋、智能或力量之类主观性的能力的“挽狂澜于既倒”，而是一种通过对世界之逻辑，也就是通过对事情自身发展、运动的逻辑的重新厘定来重建人类存在之根基的工作。在这个意义上，它就是“认识你自己”。它不仅植根于我们继承的并构成了我们事实性生存的古代的信念与遗产之中，而且也必然隐藏在现今这个世界的逻辑之中。而认识这一隐藏的逻辑，在结合判断与理解的基础上，将之陈述出来乃是哲学的真正工作之所在。⁽¹⁹⁾因为现实性正是哲学的全部内容。⁽²⁰⁾

不论今天的研究者是否认可黑格尔哲学的这个宏大野心的有效性，以及他工作的最终成败。至少我们可以承认，这个工作的所有成果就被表述为绝对观念论。而“绝对”作为黑格尔哲学的核心概念，无疑就是这个工作的运作核心与拱心石。

三

在大致上厘清了“绝对”概念的“为何用”之后，现在我们可以来探讨黑格尔的“绝对”概念的“之所是”了。这项工作首先是从否定的方式来进行的。所谓否定的方式，就是先确立事情的界限。事情的界限就是事情终止的地方，也就是它的内容与本质的边界。既然一切否定同时都是肯定，那么通过这种否定的方式，即说明“绝对”概念不是什么，我们得以勘定这一王国的国境线，从而先行获得对它的肯定方面的一定的认识。而在另一方面，也可以通过这种否定的方式来获得另一些否定的结果，即驳斥一些流传已久的对“绝对”这一概念的误解与混淆。

（一）绝对不是存在者

首先，它既不是某种特殊的存在者，也不是存在者之总和或累加。只要绝对是概念，那么它就是普遍的。因此它不可能是某种特殊的存在者。对特殊的存在者的研究从来不是第一哲学的旨趣，第一哲学或者说形而上学关注的是存在者之一般的存在形式及其根据。而简单地将一切存在者累加起来构成一个量上的总和（Summe），那只是被黑格尔称为“坏的无限性”的东西。这种总和之中没有内在的质，只有抽象的量。在其中没有真正的差别与由差别而建立起来的规定性，而只有抽象的属性与属性之间的纯粹形式的关联。因此，这种总和只是无内容的空洞的东西。同时，绝对也不是包容这种存在者之总和的虚空或混沌。虚空与充斥着虚空的存在者之间有着无限的差别，彼此无限分离。正是这种无限的分离与差别，使得虚空不仅不是存在者的整体或大全，而恰恰是这种大全的反面。包容一切的虚空只是一种想象中的无差别的背景，它自身及其内部没有任何的规定性。它之所以存在，乃是因为诸存在者之间彼此分裂。这种分裂是如此地普遍，以至于使得这一个分裂与那一个分裂之间没有特殊的差别。这种普遍而无差别的分裂，作为一幅整体的图景而被思维所想象，就造就了虚空或混沌。这种被思维想象出来作为整体的虚空或混沌，仅仅是一种逻辑或语法上的需求，而不是真实的东西。因此，作为对分裂的根本性的克服而存在的“绝对”自然不可能是虚空或混沌，也不可能是自然科学所说的包容着一切科学的可能对象而作为抽象的背景而存在的“自然”或“宇宙”。

其次，黑格尔的“绝对”也不是最高的存在者。不论最高存在者是作为对存在链条的推理的终点，或作为这一链条本身的总括的无条件者，还是原初的一切其他存在者的创造者，或者是与诸存在者相对立的超越者，只要它与其他诸存在者之间存在着质上的无限差别或对立，那么它就不可能是整体，不可能是真正

普遍的东西，而只能是孤立的、停留于自身的名字之中的东西。对它，我们无从给予任何进一步的规定。因为任何的规定只有在事情的整体关联之中才得以可能。最高存在者在其传统的规定之中，事实上只能是一个抽象的主词，与它的诸谓述之间构成了抽象的对立与抽象的同一。即使我们使用否定的方式去切近它，有如否定神学所做的那样，这种否定性事实上也只是一种分离的标志。主词不能通过它的谓述来穷尽，它绝对地不是它的谓述。它只是它自身。因此，最高存在者与其他一切存在者之间的坚不可破的分离说出了这样一个事实：它只能、也只愿意停留在自身之中。正如我们在新柏拉图主义与基督宗教那里看到的，如果不诉诸一种神秘的活动，无论是创造还是流溢，它将与世界无关。而“绝对”这一哲学概念关注的乃是世界的统一与重生，是作为世界整体的主体—客体。

（二）绝对不是心灵的造物

首先，“绝对”不是任何意义上的第二实体，既不是唯名论意义上的共名，也不是实在论意义上的思想实体（*res cogitans*）。这也就是说，“绝对”不是存在者的某个特殊的类或范畴，甚至不是最高的类或范畴。因为按黑格尔的看法⁽²¹⁾，范畴在旧哲学的框架下被理解为仅仅作思想着的现实性的存在者的单纯的统一性（*einfache Einheit*）。这种单纯的统一性，就其作为自我意识与存在的单纯的统一性，在自身中包含着自身与他物之间的绝对的差别。因此，范畴在根本上乃是众多性（*Vielheit*），而将自己理解为诸个“种”（*Art*），将自己等同于类（*Gattung*）与本质。范畴是纯粹意识的纯粹本质与纯粹差别，它的真理性之所在乃是否定的统一性。这种将诸差别排斥于自身之外的否定的统一性，也就是个别性（*Einzelheit*），是“范畴从它的概念转化为一个外在的实在性（*Realität*）的过渡”⁽²²⁾，是纯粹的图型（*Schema*）⁽²³⁾。在黑格尔看来，在范畴之中的个别性与统一性之间的对立是坚持纯粹意识原则的结果，是一种坏的观念论所不能摆脱的内在的矛盾。而这两者之间的辩证运动，构成了精神运动的一个环节。而作为精神的绝对不是一个孤立的、个别的环节，而是所有环节所构成的那个整体，是诸环节之间的演化运动本身。因此，“绝对”不是范畴，甚至不是最高的范畴。只要它被视为一个范畴，哪怕是最高范畴，它自身就不可能克服分裂。因为在范畴之中统摄有诸多的类，它们在静止之中彼此平行并列，彼此之间有着不可克服的质上的差别，即所谓“种差”（*species differentia*）。而在被克服了分裂之中重建起来的整体，它内部的“有差异的同一”的差异仅仅是量上的，而不是质上的。“根据量上的差别重建自身的绝对……是整体。”⁽²⁴⁾

其次，绝对不是一种内在的体验或直观。从古代流传下来的神秘主义传统，尤其是近代以来，经过虔敬派与浪漫派，往往将内在于心灵的所谓“高峰体验”（*ultimate experience*）或“与神合一”（*Union with God*）的神秘经验等同于绝对的东西。这种神秘经验或者诉诸情感的力量，或者诉诸直接知识，从而企图通过一种毫不费力的、无中介的方式来占有绝对，实现自我与世界的终极统一。在黑格尔看来，这两种方式都非但不能接近绝对，而且还丧失了分裂之中获得的文化与知识的丰富成果。前者只能是一种“无内容的深度”或“梦”⁽²⁵⁾罢了。而后者，例如耶可比（*Jacobi*）哲学，要么事实上只是用“直观”、“信仰”这类名词来替换思想，其实并无什么区别⁽²⁶⁾，要么只是停留在空泛单纯的作为“直接知识的枯燥的抽象物”⁽²⁷⁾之中，“把直观当作直接性的东西表述出来”⁽²⁸⁾。“直接知识”不能获得任何真实的知识，更不用说绝对与绝对知识了。因为它不能触及公共性，它本质上就不是理性的公共使用的成就。而“绝对”是普遍的东西，是思想自身的事业。这一事业本质上是公共的，它是理性在其公共使用之中才能成就之事。因此，绝对只能通过普遍的中介，即思想对其全部既有成就的反省与理解，才能被我们获得。任何诉诸个人性的体验或直观，都不是通向绝对的道路。

再次，绝对也不是先验自我意识的本源统一性或经验性意识背后的先验认知结构，不是仅仅停留在自

身之中与客观性相对立的主观性。这也就是说，黑格尔的“绝对”不能在康德的先验哲学的意义上得到理解。黑格尔对康德最重要的批评就是对他的二元论的批评。黑格尔认为，康德哲学的二元论不仅是普遍分裂在哲学领域之中的体现，它本身就是分裂的根源之一。因为“它也假定着我们自身与这种认识之间有一种差别，而它尤其假定着：绝对站在一边而认识自为地站在另外一边，并且认识虽是与绝对不相关联的，却倒是一种真实的东西，换句话说，认识虽然是在绝对以外，当然也在真理以外，却还是真的”⁽²⁹⁾。这也就是说，在认识论视角下，二元论是一种必然的理论归宿。它在割裂了认识者与认识对象的同时，认识活动与认识内容都被隔绝于绝对之外，变成了一种主观性的运作，从而将绝对与我们之间的复杂关系贬低为单纯的符合关系，将真理（Wahrheit）贬低为真值（Wahrheitswert）。这样，怀疑主义和相对主义就成为了理性不可逃避的宿命。早在1801年的《费希特与谢林哲学体系的差别》之中，黑格尔就通过对费希特的“主观的主体—客体”的批评，指出了主体—客体之间的分裂正是来源于康德的“对象性知识”这一概念所造成的真理与我们之间的分离或不同一。⁽³⁰⁾他后来总结道：“康德所描写的只是经验性的、有限的自我意识……因此我们所认识的、所规定的都只是现象。在这个意义下康德哲学被叫做观念论：我们只是与我们的规定打交道，不能达到自在者；我们不能达到真正的客观的东西。”⁽³¹⁾因此，在先验哲学的视野之内，我们只能停留在主观性与客观性、主体与客体、我们与真理之间的对立与分裂之中，达不到同一与和解。而黑格尔则将“绝对”表述为绝对的同一性与同一性的绝对原则，“如果绝对同一性是整个体系的原则，为此就必须：主体与客体两者被设置为主体—客体。……绝对必定表现为否定双方的最高的综合，……绝对必定表现为双方绝对的无差别点，它把双方包含在自身之中，产生双方，而且从双方中产生自身”⁽³²⁾。这也就是说，绝对乃是主体—客体。这种绝对的主体—客体，不能被理解为先验自我意识的认识论功能与结构，不能由此停留在有限的、抽象的主观性之中。它必须面对无限的、丰富的客观性，并且将自己理解为这种真正的客观性。而真正的客观性只有绝对认识自身的成就之时才能被获得，那就是合乎理性的现实性（vernünftige Wirklichkeit）。

（三）绝对不是“阿基米德点”（Archimedean point）

黑格尔的“绝对”概念不是出于哲学体系的体系化的需要而被强行构造出来的特殊的哲学概念，它植根于整个体系的总问题即对普遍的分裂的扬弃之中。因此，“绝对”不是一个体系的“阿基米德点”。

从笛卡尔开始，近代哲学就对体系有着本能的追求。这种追求最明显地表现在对作为体系的出发点或“第一原理”的寻求之上。这个第一原理就是所谓的“阿基米德点”。尽管康德明显是一个异数，他不仅反对在哲学中使用“定义”⁽³³⁾、“公理”⁽³⁴⁾之类模仿数学的方式去寻求体系的第一原理，而且他在本质上就不认为哲学可能具有什么第一原理——哲学仅仅只是关于一切纯粹的先天知识的系统统一性的理念⁽³⁵⁾——但就将“体系”理解为根据一定原则内在彼此普遍且必然地连接起来的哲学理论之整体的话，那么近代第一个真正的哲学“体系”只能是康德批判哲学的体系。在“纯粹理性的建筑术”之中，康德对体系的理念做出了严格的限定。⁽³⁶⁾但从莱茵霍尔德（Reinhold）开始，康德的后继者们都认为，康德没有完成这一根本性的任务。这些自诩的康德哲学的真精神的追求者们都是体系哲学家。他们认为只有在体系之中，哲学才能成为真正的科学。⁽³⁷⁾这种科学的展开形式，应该是从一条被绝对的设定的绝对原则出发的演绎。这无疑是对康德的先验演绎的模仿，但却完全偏离了康德对先验演绎的性质的定位。康德的先验演绎本质上类比于法学性质的辩护而来的一种关于合法性（Rechtsgrund）的证明⁽³⁸⁾，就其作为对概念能够先天地对对象发生关系的方式所做的解释（Erklärung）⁽³⁹⁾而言，也是一种奠基性分析。但先验演绎并不是一种类比于普通逻辑的演绎而进行的关于纯粹内容的前件—后件之间的推论性（diskursiv）关系的理性推论（Schluss）。但费希特却把自己的“演绎”理解为这样一种基于理性的命令的推论。⁽⁴⁰⁾费希特哲学体系的基本形式是从三条不可证

明、不可规定、不可推论的原理⁽⁴¹⁾出发的这样一种演绎，一种从思想的阿基米德点开始的演绎。尽管这个体系号称是“一般科学的科学”⁽⁴²⁾，试图为知识与科学提供明确的回答与坚实的基础，但这个作为思想的体系，它的阿基米德点本身却不是这个体系本身所能够证明的。⁽⁴³⁾或者说，这个思想的绝对的出发点实际上就是在思想之外，却又是被思想所绝对地设置了起来的。这样，这个被绝对的设定的体系就注定依然是二元论的，思想只能停留在它的有限的、与对立面相绝对对立的主观性之中。⁽⁴⁴⁾在知识学体系的展开之中，这种与对立物的绝对对立关系成为了思想进展的动力与内容。这种绝对对立关系看上去是关于内容的，但因为内容以及内容之间的对立是通过本原行动（Tathandlung）而被绝对地设置（setzen）起来的，而非在自身的运动之中生成的（entstellen），所以这种对立事实上依然是外延之间的对立与否定关系，而并不能真实地涉及内涵与意义。因此，在黑格尔看来，由于费希特将关于纯粹内容的先验逻辑偷换成了关于纯粹形式的普通逻辑，因此将理性的推论与体系的演证（demonstrieren, Demonstration）误解为知性的演绎与体系的推演（deduzieren, Deduzierung）。正是因为体系的一切的原则与内容已经在作为体系的出发点的那三条绝对的设定之中蕴含着了，因此知识学的体系是一个演绎的体系，而非是一个在陈述（Darstellung）之中得到演证的体系。谢林与费希特一样，是从一个绝对的原理出发，开始自身体系的展开。⁽⁴⁵⁾不过他与费希特不同，他认为这种绝对的原理不是一种绝对的同一，而是一种原始的综合，即自我创造自我的综合。⁽⁴⁶⁾从这个原理出发，谢林哲学的整个体系和费希特的知识学一样，都可以被从第一原理之中直接推理或演绎出来。⁽⁴⁷⁾

黑格尔认为，不论是费希特还是谢林，在思维与对象的关系之中，他们所看到的都不再是绝对的对立，而是绝对的同一。但正是这种直接的绝对的同一，在克服所谓“表象哲学”的同时，却使得概念的中介作用在本质上成为了多余的东西。尽管谢林谈到了“绝对综合的中介环节”⁽⁴⁸⁾，但事实上这些环节都不过是推理的暂时步骤，是最终要在无条件者之中被消解掉的有条件者，正如在三段论之中的中项的存在一般。在这里，中介环节的现实性、意义与有效性，根本上是根据现实（real）世界来确定其充足理由的，而在理论上完全没有真正的必然性。也就是说，为什么是这一个中介环节出现在这里，而不是另一个，在根本上不是演绎的需要，也得不到充分的说明，而仅仅只是贴合现实世界的需要。直接追求无条件者，而不借助有条件者的序列，其后果就是根本不能理解真正的无条件者。

因此在黑格尔看来，不论是绝对的同一还是原始的综合，只要意识与对象的关系还停留在它们的形式性之中，从而也就是停留在它们的反思的、外在的对立之中，就只能被抽象地表达为演绎的环节或“无生命的图型”（lebloses Schema）⁽⁴⁹⁾，而不是自身的辩证运动，也不能实现体系自我展开。在这个意义上，不论是费希特还是谢林，都没有能够达到意识与其对象的真实的辩证运动，完成对普遍的分裂与对立的真正的扬弃，而仅仅是一种外在的认识。“图型及其无生命的规定的同色性，和这种绝对的同一性，以及从一个到另一个的过渡，它们都同样是无生命的知性，同样是外在的认识。”⁽⁵⁰⁾因此，黑格尔把这种演绎的体系视为某种死掉的骨架与“香料店的罐子”⁽⁵¹⁾，将其自诩的“客观性”视为是一种对体系的演绎的诸条目之间所留下的虚空进行填充的无生命的东西。而真正的体系，不是从一个绝对设定的第一原理出发的演绎，而是对作为事情自身运动的整体以及对这个整体的陈述（darstellen）与演证（demonstrieren）。⁽⁵²⁾这一本质上要求着对自身的陈述与演证的整体，也就是黑格尔意义上的“绝对”。换句话说，黑格尔的“绝对”不是体系的第一原理与阿基米德点，而就是这个无尽地自身展开着的体系本身，是在有条件者序列之中被显示出来的作为序列整体和序列根据的无条件者。

最后，“绝对”不是一种无世界（weltlos）的停留在自身之中的斯宾诺莎式的神。黑格尔哲学不是一种关于绝对作为最高实体的形而上学，它不能被理解为一种将绝对把握为一个超越的现实存在者（transzendente

Existenz)从而等同于上帝或最终根据的前康德意义上的哲学。同时,它也不是一种变形的“更好”或“更坏”的斯宾诺莎主义,尽管黑格尔(包括谢林)的确给予了斯宾诺莎哲学的精神以非常高的评价。在黑格尔看来,最终作为“无世界论”(Akosmismus)⁽⁵³⁾的斯宾诺莎哲学达不到真正的现实性,世界依然停留在绝对的普遍分裂之中。斯宾诺莎的世界“并没有真正的现实性,而是一切都被投进了这一个同一性的深渊”⁽⁵⁴⁾,而在这个深渊之中,我们将遭遇到那个使一切牛都变成黑色的那个黑夜,这也就是“在绝对中一切同一”的黑夜。⁽⁵⁵⁾在这个无时间的、静止的黑夜与深渊之中,一切处于理智的永恒静观之中。无限排列的存在者彼此依然处于无限分离的状态,只是被外在累加起来,被视为是唯一的实体的不同的属性与样态。至于这些属性与样态之间的本质关联与内在规定性,以及最终统一与绝对同一的根据,都在“神”或“自然”这种伟大的词眼之中陷入了沉默之中,只能乞灵于诉诸它们自身的现成性。没有普遍的分裂,没有分裂所带来的一切丰富性,没有作为对分裂的克服与扬弃的运动,没有重建的同一,这个沉思、静观的神也就没有现实性,只能是一种独断论的断言。而作为黑格尔哲学的最高原则的“绝对”,是通过思维自身的不懈努力而完成的普遍的分裂的扬弃。它既是对近代哲学所设置给事情的诸种对立进行扬弃的原则,也是事情的自身规定性之得以可能并且在更高的统一性之中得到进一步规定的原则,是事情发生、运动并获得其自身规定性与现实性的场所。如果它要被表述为自因的实体,那么绝对这个“活的实体”⁽⁵⁶⁾就必须在“实体即主体”的意义上被理解,从而保存它的生动性(Lebendigkeit)与生命(Leben),从而才能在其实现过程之中实现它的现实性。⁽⁵⁷⁾黑格尔的绝对,就是这一达到现实性的实现过程之运动本身。

四

上文从否定的方面来论述了黑格尔的“绝对”概念。这种否定性的规定事实上也彰显了黑格尔的“绝对”概念的与众不同的特性,从而将黑格尔哲学同其他的哲学区分了开来。通过这种勘定事情边界的区分,我们现在就可以来进一步地来对黑格尔的“绝对”概念进行一番肯定的说明。

绝对是大全(Alleinheit)。大全从古代以来一直是哲学探讨所追寻的东西。它意味着世界之最终的统一与宇宙之最终的完满。它意味着一切分裂都只是暂时性和派生性的存在,而存在本质上乃是一。但这个一不是停留在自身之中的一,而是“一即一切,一切即一”(hen kai pan)的“一”(Eins)。对于黑格尔来说,绝对是大全,就意味着绝对是全体(Ganze)与整体(Totalität)。⁽⁵⁸⁾所谓整体,不是指在量上累加起来的所有部分之加总,也不是指被类与范畴统合起来的在质上无限差别的并列存在者之总和。固然,作为逻辑科学的一个环节,“全体”(Ganze)是与“诸部分”(Teile)相直接对立的观念。⁽⁵⁹⁾它意味着对部分的直接否定,是所有部分所结合起来的外在的总和。但是在更高的层次上,全体就意味着整体。整体是“在自身中展开自身,而且必定是联系在一起和保持在一起的统一性”⁽⁶⁰⁾。而“真的东西是全体(Ganze)。而全体只是通过自身发展达到完满的那种本质”⁽⁶¹⁾。那么在这个意义上,全体就是整体。整体意味着所有的存在者乃是作为一个内在统一的、互相关联的结构而存在的。在这个结构之中,任何一个环节都处于与整体本身的本质关联之中,并通过这种本质关联而获得自己的规定性。每一个环节都是与其他环节相依存,因此它们之间的质的差异不是无限的与绝对的,而是有限的、相对的、互相依存的。它们彼此之间这种有限的、相对差异就超出了它们自己,构成了整体之有差别的同一的环节。

绝对是大全,就意味着作为整体的“绝对”具有自身的内在结构,而不是一种不可名状的混沌。结构本身就意味着内在的秩序与差别。而且这种秩序与差别是在互相规定之中显现出来的内在的差别,不是平行并列的排列组合,而是犹如因陀罗网⁽⁶²⁾一般的万象森严。在这种万象森严之中,规定性是内在的、本质的与必然的,而且诸种规定性彼此依存又彼此对立,从而超越出自己的有限性,将自己作为整体的一个环节

与有机组成部分而建立起来。这样展开了的有差别的同一的整体，也就是体系（System）。

黑格尔用“绝对”来表达作为世界之真理的哲学。而哲学只有作为体系而才能作为真理而存在。“哲学若没有体系，就不能称为科学”⁽⁶³⁾，而“知识必然是科学”⁽⁶⁴⁾。“体系”就意味着“世界是一个κόσμος

（Kosmos），一个体系。在其中，一切都处于彼此的本质的关联之中，没有东西是孤立的。它是一个自我组织的存在，万物在其中都有其自身的位置，并嵌入入全体（Ganze）之中”⁽⁶⁵⁾。如此这般的体系，其内部有着各个环节之间彼此规定、彼此支撑、彼此交互的关系之网。在这个关系之网中，任何一个停留在自身的有限性与单纯性上的东西都不是稳定的，而必然地要向着它自身的对立过渡。因为对它的规定也就是对它的他者的否定，所以规定性根据其内容的必然性就指向着它之外的他者，并通过他者与自身的关系来实现自身。这样，他者的存在事实上也就是完整了它自身的规定性，确定了它的边界。就这种自身—他者关系而言，体系之中的规定性是必然的、内在于自身的。

也正因为如此，黑格尔哲学的“逻辑”，或者说体系自身的展开不是形式的，而是内容与本质的自身运动。这其实并不难理解。我们知道，世界是有意义之世界，也就是说，世界上的一切事情都是有特殊的意义规定的，而它们的规定，取决于它们在世界这个有机的意义整体中的位置，即它们与其他事情的关系。在世界这个有着内在结构与各环节之间的内在规定性的意义整体中，一切表现为对立的东西都整合在体系的最高统一性之中，从而对立不再是绝对的对立，而只是相对的差异。体系就是有差异的同一，而绝对正是这种有差异的同一，或者说绝对同一性。在这个意义上，黑格尔的“绝对”不是“黑夜中的黑牛”式的原始同一或混沌，而是关于真正无限者的理念（Idee）。

理念这一概念也是黑格尔哲学的核心概念。“在哲学之中，最高的东西被称为绝对，即理念。”⁽⁶⁶⁾而“绝对就是理念这一规定，本身即是绝对的”⁽⁶⁷⁾。理念不是一个空洞的名词或者超越于尘世之外的东西，也不是与现实存在的东西相绝对对立的主观性。它就是一切真的、现实的事情，是一切现实的事情的整体，是作为概念而与客观性的绝对统一。⁽⁶⁸⁾它是整体，因为任何个别的東西只有在“现实事情的总合中和它们的互相联系中才会实现”⁽⁶⁹⁾，个别性的有限性只会导致它的毁灭，导向与它相对立的他者。这样，作为整体的理念，就是体系，就是大全。它是一切对立与分裂的双方的统一，因为它包含有知性的一切关系在内，并将这些关系包含于它们的无限回复和自身同一之中。⁽⁷⁰⁾在这个意义上，绝对是理念，理念是绝对，它们都只有作为体系才是可能的与现实的。理念是对普遍分裂的最终克服，“凡是配得上哲学这一名称的学说，总是以绝对统一性的意识为基础，这种统一的意识只有在知性看来才是分离开的”⁽⁷¹⁾。这也就是说，在根本上，作为理念的绝对或作为绝对的理念就是对由知性所造成的人类普遍分裂的现实的对待与扬弃。

作为体系、作为理念的绝对是有机的（organisch），它在根本上是一个有机的整体，也就是有机体（Organismus）或生命（Leben）。这里的生命与有机体不是指逻辑学的一个环节，而是在黑格尔体系的整体意义上来说的。与启蒙时代那种热衷于将人类与世界视为一个复杂的精密机械的机械论（Mechanismus）不同，德国浪漫派与黑格尔都将存在与关于存在的真理视为生命与有机体。这个生命或有机体不能是分析的知性的对象，因为知性只会把生命与有机体视为僵硬的尸体来对待，将之碎片化与图型化，通过外在的规定性与关系去毁灭真正活生生的东西。“科学只有通过概念自己的生命才能有机化。规定性来自图型（Schema），被从外面贴到定在上去。而在科学之中，规定性是那被充实了的内容的自己运动着的灵魂。”⁽⁷²⁾因为事情本身是一个在根本上无法穷尽的东西。如果说知性的形式规定或贴标签式的图型方法能够一劳永逸地完成对事情的占有与征服，那么绝对或哲学真理就是让事情不断地无尽地向我们、向它自己显现与展开，从而保存着一切的丰富性与可能性。这就是事情本身的生命。生命是有着自身差别的、统一的、充实着内容的东西，在它内部有着内在的永恒流动着的环节。这些环节的“流动的本质却使它们同时成

为有机统一性的环节，它们在有机统一性中不但不互相抵触，而且彼此都同样是必要的；而正是这种同样的必要性才构成全体（Ganze）的生命”⁽⁷³⁾。在有机体内部存在着无数的差异，但有机体本身就是绝对的有差异的同一。有机体的个别部分是缺失意义的（sinnlos）、不能成立的，将之抽离出来就是使之死亡。同时，作为有机体或生命的绝对，不仅意味着其内部有着彼此依存的规定性，也意味着在其整体内部有着真实的差异与对立，在自身内部蕴含着否定的力量。正是这种否定的力量使得有机体有了真实的生命，成为一个生死之间的无尽运动过程，而不是僵死的死物。因此，绝对是一个过程。

绝对是个过程。而理念本质上就是这样一个过程（Prozeß）。⁽⁷⁴⁾正因为它是一个过程，黑格尔指出，通常的用来表述绝对的一些说法是错误的，只是一种抽象的、静止的、固定的同一性。⁽⁷⁵⁾这个过程应该被理解为真理自己的生成过程⁽⁷⁶⁾，也是作为整体的真理在其结果⁽⁷⁷⁾之中被显示出来的实现过程。因此，就绝对是“通过自身发展而达到完满的本质”⁽⁷⁸⁾而言，绝对“本质上是一个结果，它只有到终点才真正成为它之所以为它；而它的本性恰恰就在这里，因为按照它的本性，它是现实的东西、主体、或自我形成”⁽⁷⁹⁾。在这个过程或诸环节的运动之整体的意义上，结果就是开端，是一个“圆圈，预悬它的终点为目的并以它的终点为起点，而且只当它实现了并达到了它的终点它才是现实的”⁽⁸⁰⁾。也正是因为如此，我们才得以在绝对的高度来理解“主体即实体”这样的断言。这个作为绝对的“主体即实体”不是由第一原则而来的逻辑展开，它的开端不是“A=A”的当下等同，它的结果也不是作为现成存在的现实世界。它的起点与终点都是一切真的、现实的事情，是作为概念与客观性的绝对统一性的整体⁽⁸¹⁾，也就是绝对。而这个作为过程的绝对，本质上就是人类教化的历史性成就与对这个历史性成就通过反思而进行的把握。因为作为起点的绝对，本质上是旧时代的最高成就与新时代的精神的显现。⁽⁸²⁾从根本上来说，绝对是对作为整体的人类存在之历史在哲学的反思之中的统一与整合。这个统一与整合不是一个静止的状态或标本陈列式的静态展现，而是一个永远自我实现的无尽过程。这就是“绝对即精神”这句话所表达的意义。正是在这一点上，黑格尔彻底超出了斯宾诺莎主义，也超出了不同版本的先验演绎。

我们现在可以看到，绝对，即真理的自身生成与实现，乃是一个过程。但这个过程不是盲目的，没有方向的。绝对就是这个运动的目的，或者说绝对引领着这整个运动。这一运动是一个圆圈，它的开端与终点都是绝对。这个支配了开端与终点的绝对，就它是大全，是体系，是理念，是生命，是过程而言，它既是这个圆圈本身，是圆圈上无尽的切点（差别、对立、分裂）的整体，是对这些切点的克服与立义

（Auffassung），也是圆圈之为圆圈的动力与目的。因为精神的诸形态、哲学的诸范畴之间的演进都是在这个目的引领下的运动。没有这个最终的目的的指引，一切都只会是散乱的零碎知识的拼合，或者是服从于形式逻辑的演绎，而达不到对真实人类存在的完备性与整体性的反思、理解与保存，达不到真正的现实性与精神。圆圈没有了绝对作为它的目的，只是一系列切线与切点的集合，只是外延之间的排斥关系所展示的图型，将失去这个运动的内在必然性，使各个环节停留在自身的有限的知性的抽象之中，而最终消失在无穷远的背景之中，成为苍白的直线。正是绝对，使得圆圈进行服从于向心力的运动，而这个向心力就是事情自身的辩证法所造就的必然性，而辩证法作为事情的自身运动，就是理念与绝对。⁽⁸³⁾正如我们在《精神现象学》之中看到的那样，一切精神自身的运动的成果都在绝对知识之中被作为回忆而恰当地保存下来。通过对这一作为回忆的财富的反思与理解，思想将之理解为自身的历史性成就，从而最终达到真正的现实性与无限性——也就是作为科学而“为我们”的“绝对”。科学是本质的世界，是经过精神现象学的道路而知道自己是精神的精神，“是精神的现实性，是精神在其本己的因素里为自己所建造的王国”⁽⁸⁴⁾。可以说，没有作为目的的绝对之引领，这一切的形式、动力都将是不可理解的。

总结

“绝对”作为哲学术语不是黑格尔本人的发明创造。从古代哲学以来，许多前辈哲学家都使用过这个哲学概念。在这些先驱者之中，最重要的人物有两位：库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa）与谢林。⁽⁸⁵⁾简单来说，库萨的尼古拉的“绝对”或者“绝对的极大”（the absolute Maximum）就是作为最高存在者、创造者的上帝。这个“绝对”事实上就是作为统一体的连续的、充实的、等级的存在巨链自身。而对于谢林来说，绝对就是自我意识的绝对活动⁽⁸⁶⁾，是原始的绝对综合。这个原始的综合曾经被黑格尔表述为“客观的主体—客体”。也正是在这个表述的文本之中，黑格尔事实上已经超出了谢林的“绝对”概念，而要求“全体（Ganze），被表象为绝对的一种自我构成”⁽⁸⁷⁾。这个绝对者不是原始的没有内在差别和中介的绝对同一，而是在自我与自然的对立的二律背反之中“绝对的矛盾”。正是在这种绝对矛盾之中，黑格尔认为，理性发现了真理。⁽⁸⁸⁾这个作为绝对矛盾与绝对同一的“绝对”乃是真正的主体—客体，是主体与客体的绝对同一，是绝对的同一体性。它不是依赖于质上的差别而重建自身的绝对，而是根据量的差别重建自身的绝对。⁽⁸⁹⁾因为质与质之间的对立与差别是无限的、彼此毫不相干的，而量与量之间的对立与差别是有限的、彼此规定的。在这个被重建的绝对之中，“真正的同一性之存在于：双方都是主体—客体，而且同时它们能是真正的对立”⁽⁹⁰⁾。它们的对立是内容的对立，而非形式的对立。因此，这个绝对同一的主体—客体，是有着自身内在差别、自我分裂的东西，而这个分裂又被统摄在作为整体的绝对之中。因此，黑格尔的“绝对”乃是真正的有内容的东西，也是真正可以自我运动、自我实现的东西，是绝对自身的辩证运动。

绝对概念在黑格尔哲学之中有着大全、体系、理念、生命、过程与目的多重的含义。对于黑格尔来说，它的多重含义，以及绝对、精神、生命、现实性这几个同义词并不是一种繁琐的同义反复，而是进一步指出了绝对这一概念的丰富性。绝对是精神，而精神是新时代及其宗教的概念。⁽⁹¹⁾这个判断的意思乃是说，对黑格尔所希望实现的那个新时代而言，精神是引领时代的目的（Zweck）。这个目的不仅在于要对前一个时代——知性的分裂的时代——的原则（现代性）进行克服，而且它要在克服分裂的基础上完成对人类生活的重建，重新建立起存在的统一性。这也就是生命一词的意义，因为生命就是在内在的生与死的纠缠过程之中的自我展开与自我实现。这一目的最终是以对人类教化的历史的自我认识、自我理解、自我和解来完成的。在这一点上，“绝对即精神”不仅是引领着新时代的目的，也是存在自身的呼声，更是作为普遍世界历史与作为对它的有所反思地把握的哲学的目的。正是这种目的，引领着世界历史的生成与实现，引领着绝对之哲学家作为世界历史的反思者进行“理性的自我再生产”。因此我们不能将“绝对”这个概念仅仅视为黑格尔匠心独运的个人意见。因为按黑格尔哲学的原则，它就是人类的普遍历史之整体在我们当下的被把握，以及在这个把握——即作为绝对知识的科学——的基础上向着未来的无限展开运动。这也就是无限的现实性。

我们可以这么来总结全文：从根本上来说，“绝对”是黑格尔用来重建世界之统一性的核心概念。它是对在普遍分裂之中的人类生存现实与思想斗争的回应与扬弃的努力。这个努力之施行，就是绝对观念论。

（原文载于《哲学研究》2012年第11期）

注释：

⁽¹⁾ 本文删改版发表于《哲学研究》2012年第11期。

⁽²⁾ 参见海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社1997年版，第135—136页。

⁽³⁾ Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishing Ltd., 1992. pp. 27—29.

⁽⁴⁾ 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第10页。

⁽⁵⁾ 黑格尔：《黑格尔政治著作选》，薛华译，中国法制出版社2008年版，第19页。

- (6) 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第252页。
- (7) 同上书，第253页。
- (8) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第10页。
- (9) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第20页。
- (10) 同上。
- (11) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第11页。译文有改动。
- (12) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第20页。
- (13) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第10页。译文有改动。
- (14) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第21页。
- (15) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第10页。译文有改动。
- (16) 同上。
- (17) 同上。
- (18) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1959年版，第54页。
- (19) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第3页。
- (20) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第43页。
- (21) 参见黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第157—159页。
- (22) 同上书，第158页。译文有改动。
- (23) 同上，译文有改动。
- (24) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第70页。译文有改动。
- (25) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第8页。
- (26) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第155页。
- (27) 同上书，第156页。
- (28) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第12页。
- (29) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第52—53页。译文有改动。
- (30) 参见黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第2页、第17页。
- (31) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第273—274页。译文有改动。
- (32) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第66页。译文有改动。
- (33) 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，第563页。A729=B757。
- (34) 同上书，第556页。A733=B761。
- (35) 同上书，第637页。A884=B872—A845=B873。
- (36) 同上书，第629页。A832=B860。
- (37) 参见费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆1986年版，第33页；谢林：《先验唯心论体系》，石泉译，商务印书馆1967年版，第24页。
- (38) 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，第629页。A84=B116。
- (39) 同上书，第629页。A85=B117。
- (40) 参见费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆1986年版，第22页。费希特：《费希特著作选集》，第一卷，梁志学选编，梁志学等译，商务印书馆1990年版，第458页。
- (41) 第一条原理和第二条原理是完全不可证明、不可规定和不可推论的，第三条原理就形式而言是可规定的和可推论的。参见费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆1986年版，第6页、第17页、第22页。
- (42) 费希特：《费希特著作选集》，第一卷，梁志学选编，梁志学等译，商务印书馆1990年版，第455页。

(43) 同上书，第458页。

(44) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第310页。

(45) 谢林：《先验唯心论体系》，石泉译，商务印书馆1967年版，第24页、第36页。

(46) 同上书，第37页。

(47) 同上书，第43页。

(48) 同上书，第53页。

(49) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第32页。

(50) 同上书，第35页。译文有改动。

(51) 同上书，第34页。

(52) “只有沿着这条自己构成自己的道路，哲学才能够成为客观的、演证的科学。”黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆1966年版，第5页。

(53) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第99页。

(54) 同上书，第129页，译文有改动。

(55) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第10页。

(56) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第11页，译文有改动。

(57) 同上。

(58) 关于Ganze、Ganzheit和Totalität这几个概念之间的差别，是个更为艰深的问题。在很多的行文之中，黑格尔甚至并没有有意识地对之进行区分。这几个概念相对应的中文译名，往往会引起混淆。在不同的中文译本之中的译名也不统一。下文所做出的区分，是一个非常初步的区分，不做详细的展开。

(59) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第281—283页。

(60) 同上书，第56页。

(61) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第12页。

(62) 这里是借用佛教的比喻。简单释义请参见CBETA电子佛典集成光盘中《丁福保佛学大辞典》相关条目。CBETA主页：<http://www.cbeta.org/>。

(63) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第56页。

(64) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第3页。

(65) Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Werke in 20 Bänden mit Registerband, 1986, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Band, 17, S. 520.

(66) Ibid., S. 32.

(67) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第397页。

(68) 同上书，第397—398页。

(69) 同上书，第398页。

(70) 同上书，第400页。

(71) 同上。译文有改动。

(72) Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Werke in 20 Bänden mit Registerband, 1986, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Band 3, S. 51. 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第35页。译文由笔者重译。

(73) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第2页。译文有改动。

(74) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第403页。

(75) 同上。

(76) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第11页。

(77) 同上书，第12页。

(78) 同上。

(79) 同上。译文有改动。

(80) 同上书，第11页。

[\[81\]](#) 参见黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第397—398页。

[\[82\]](#) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979年版，第7页。

[\[83\]](#) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第403页。

[\[84\]](#) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第15页。

[\[85\]](#) 众所周知，康德在《纯粹理性批判》的先验辩证论部分中谈及过“绝对”。由于“绝对”概念并不是批判哲学的主干概念，因此我们就在此简单地说明一下。康德根据“绝对”一词的用法，将其区分为“内部的绝对”和“关系的绝对”两种。就“内部的绝对”而言，它指的是事物就其自身而言的可能性，也就是这个对象的自在存在的必然性。这种必然性在根本上乃是一种同义反复，因此康德又把它称为“内部必然性”。而“关系的绝对”指的是事物在与其他物的一切关系上的无限制的有效性，也就是在所有可能性的关系上的“绝对的必然性”。在根本上，这种“绝对的必然性”就是事物之间的诸种关系得以成立的诸条件之整体，也就是在诸条件的综合中出现的全体性（Allheit）与整体性（Totalität）。因此，它是无限地有效的。在纯粹理性将一切条件的综合作为一个统一性的全体（Ganze）意义上，由先验理念所把握的无条件者就是绝对者。参见：康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，第276—278页。A322=B379—A327=B383。

[\[86\]](#) 谢林：《先验唯心论体系》，石泉译，商务印书馆1967年版，第53页。

[\[87\]](#) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第80页。译文有改动。

[\[88\]](#) 同上书，第83页。

[\[89\]](#) 同上书，第70页。

[\[90\]](#) 同上。

[\[91\]](#) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第15页。

什么是黑格尔的科学⁽¹⁾

倪剑青

现代读者往往会对黑格尔将自己的哲学体系标识为“科学”感到讶异。这种讶异指示着一种常见的观点：黑格尔哲学与现代意义上的科学⁽²⁾毫无关系。它要么是一种悲惨失败的历史遗迹，要么干脆就是现实的科学的祸害。尴尬的是，要为黑格尔做出辩护并不容易。黑格尔将自己的哲学表达为“哲学的科学”（die philosophische Wissenschaft）⁽³⁾，即使暂时悬置黑格尔哲学与自然科学之间的关系⁽⁴⁾不论，这里的“科学”一词指的到底是什么，则始终是一个晦暗不清的话题。粗心的读者往往只是将“科学”理解为一个乏味的形容词，“科学的”（wissenschaftlich）。在这种理解看来，作为形容词的“科学”是对近代自然科学的伟大成就进行拙劣模仿的证据。混杂着羡慕嫉妒恨，黑格尔僭越地做出了跨领域的模拟，试图给自己的学说戴上了科学的头冠，从而攫取不应有的地位与承认。这个词本质上只是一个幌子，被特意用来掩盖自己的贱民出身，而不是一个真正有意义的哲学术语。它似乎可以完全被替换为“黑格尔本人的哲学”而不损失任何的语义。在这样一种理解的支配之下，将“科学”一词从黑格尔哲学之中驱逐出去，甚至从一般哲学之中驱逐出去，似乎是一种更优的选择，更有助于澄清不必要的误解。尽管黑格尔哲学早已不再占据哲学研究的中心位置，但围绕着黑格尔哲学与科学之间的关系，攻击与防卫始终在进行着。⁽⁵⁾对黑格尔研究而言，哲学与科学之间的关系是一个无法回避的问题。

另一方面，仅仅通过指出德国观念论者对Wissenschaft一词的使用的民族性与时代性来为黑格尔辩护是远远不够的。满足于指出Wissenschaft和Science在指称上的差别，这不过是停留在某种初级程度的思想史常识之上。为什么黑格尔要如此这般理解“科学”？这对他的哲学有何种意义与重要性？这种理解在我们当下的自我理解之中是否还能占据一定的位置？这些问题从来不能通过对“科学”一词在特定语言及时代之中的语义上之差异的考察来得到澄清。我们不可能通过辞典编撰学与“语义上行”的方法来轻松地获得黑格尔的“科学”概念的外延及其规定性，而真正的研究必须是深入到“科学”这个词的内涵之中去，去考察“科学”对于黑格尔哲学来说到底意味着什么。

在这篇文章中，我们来考察黑格尔是如何理解科学的。这首先就要考察他所说的“科学”与一般人类健全知性⁽⁶⁾所理解的“科学”有什么区别。其次，我们也必须回答，黑格尔为什么要做出这种区别，他对“科学”这个术语进行运用的根据到底是什么。换言之，黑格尔视野中的“科学”，它的任务、目标、对象与运作领域是什么。最后，我们再尝试着简短地总结一下黑格尔所说的“科学”的意义。⁽⁷⁾

一、哲学的科学与特殊科学的对立

如果对黑格尔的“科学”概念做一最简单的表述，那就是“关于绝对者之真理”。这一对科学的看法，贯彻着整个黑格尔哲学发展的始终。⁽⁸⁾但这仅仅只是一种最简单的表述罢了。现在我们需要做的乃是结合判断与理解，把那具有坚实内容的东西陈述出来。⁽⁹⁾

我们对这一概念先进行一种外在的考察。所谓外在地考察，简单地说来就是给出它的对立面，从而指出两者之间的差异，使得它们获得自身的界限。⁽¹⁰⁾因此，我们先来考察一下“哲学的科学”（以下我们用这个术语来专门指代黑格尔的“科学”概念）与一般常识意义上的科学之间的区别。随后，通过对这种区别的获得，我们有可能去正面把握“哲学的科学”的本质，而不是一开始就陷入黑格尔哲学术语的沼泽之中。

“哲学的科学”的直接对立面不是非科学，正如一般意义上的科学的直接对立面也不是非科学一样。经过仔细地考察之后，我们就会发现，“非科学”的确是某种状态，但却从来就不是现实存在的知识，它只是作为科学的补集而获得了语词上的存在。对于人类的认知而言，某个命题或某事是否是“科学的”，只有在科学已经建立起来之后才能被判定。现实的非科学是依赖于现实的科学而成立的，但现实的科学却是能够自身成立的，它在科学活动的共同体之中获得自身独立的存有与价值。如果不是这样的话，我们将会遇到这样一个悖谬：科学与非科学的区分是人为且任意的，其中并没有任何本质与根据存在。这样一来，科学与巫术并没有本质的差别，它们之间的关系仅仅不过是基于某种历史偶然性所导致的权力关系。^[11]而我们则可以根据自己的喜好或利益任意地选择其中之一。但事情明显不是这样。^[12]科学作为在人类认知之中的真理的存在方式，它在其本质中有着自身的坚实基础和理由，尽管这样的基础和理由并不总是被充分地澄清了的。同样地，科学的直接对立面也不是随附在科学之中的那些非本质因素，那些科学史上的偶然与机遇。事实上，本质因素与非本质因素、必然与偶然这些说法本身就只能在科学的充分的发展与自身理解之中才能得到真正的定位。

“哲学的科学”的直接对立面是科学，但这是停留在分裂状态中的科学。这种分裂状态首先并不是指科学自身之中的争执不休——例如多个范式的并存或竞争性理论的存在，而是指这种科学将自己局限在某个特定领域之中，将自己的内容与形式限制在特殊的东西与有限的存在者之上。这种分裂状态就是诸门特殊科学的现实存在。它们将存在者之存在划分为诸个彼此独立的领域，使得事情保持彼此漠不相干。

早在1801年的《费希特与谢林哲学体系的差别》一文中，黑格尔就将分裂（*Entzweiung*）标识为“哲学需要的源泉”^[13]，也标识为由现时代的教化而来的人类基本存在状况。首先获得黑格尔关注的是人类精神成就——知识的普遍分裂状态。在这种普遍分裂状态下，人与绝对者彼此分离，生命在诸种由知性设置起来的对立之中筋疲力尽，甚至有在迷信和娱乐之中丧失自身的危险。^[14]正是这种分裂状态，使得处在种种对立之中的各门科学仅仅只能把握“相对的总体”（*relative Totalität*），或者说存在者之存在的某一个侧面。这样一来，绝对者或“绝对的总体”（*absolute Totalität*）就因其停留在分裂状态之中而隐遁不见，从而被放逐在了知识与诸门科学之外。^[15]没有任何一门现实科学处理存在者之整体，没有任何一门现实科学处理存在者之存在，这个事实就意味着在知识领域之中存在着最大与最深的无知。因此，不管在这种分裂状态之中的诸门科学取得了什么样的成就，这一分裂的处境事实上加重了人类的无知状态。知识处于分裂之中，因此无法成为真正的体系，也无法获得自身实存的真正根基。而没有体系就意味着知识之间没有有机的联结和彼此的支撑，意味着知识的群岛之间横隔着无尽的黑暗，从而人类认知的地图在根本上是没有被点亮的。没有根基就意味着知识可能只是某个时代或民族的风尚与偏见，意味着在追求真理与知识的无限进展的地基下面可能是无底的深渊，从而人类的认知完全可能只是有如弗朗西斯·培根所言的某种“假相”。这是黑格尔所理解的“欧洲科学的危机”。

在纽伦堡时期的中学高级班讲课稿^[16]中，黑格尔已经明确地将“特殊科学体系”理解为整全人类知识体系的分支或子领域。这些特殊科学体系，作为数学、物理学、生理学、人类学与心理学，它们只有在哲学的科学的百科全书（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*）的意义上才能获得自身概念规定之间的关联^[17]，从而获得自己合适的位置（*Topos*）。在这些特殊科学体系的发展进程之上，黑格尔将作为“对绝对精神用概念进行认识”^[18]的“哲学的科学”展示了出来。^[19]“哲学的科学”或哲学的科学的百科全书，就是“研究各门科学的基本概念和基本原理在哲学上的形成过程的科学”^[20]。可以说，“哲学的科学”就其任务而言就是为诸门科学提供奠基的活动。它不仅给予了关于诸门特殊科学的方法与原则的特殊形而上学以可能性与批判的标准，而且还为科学整体以及其对象的整体提供了正位法（*Topik*）和批判的基础。而正位法

正是真理在体系之中展开与显现的必要条件，也是作为诸门特殊科学活动之场域的那个存在者之存在的整体领域得到合适显现的必要条件。这种“哲学的科学”与特殊科学的对立，或者说研究存在者之存在的“哲学的科学”与研究特殊存在者的特殊科学的对立，在黑格尔哲学之中始终作为背景而存在。

这种对立说明了什么？这种对立首先指示着自然科学的现实存在。从伽利略以来，尤其是通过牛顿的伟大工作，对自然的研究已经取得了决定性的进展。尽管这种正在摆脱“自然哲学”这个古老名称的研究活动在内容与形式上都尚且存在着诸种不足，但是它的确已经彻底地被建立了起来。⁽²¹⁾如果说对于16世纪与17世纪的哲学家而言，由于科学处于上手状态（Zuhandenheit），因此他们依然在试图从各个方面去积极地参与在形成之中的近代自然科学的建立过程。而对于康德及其之后的哲学家，他们则是被迫面对作为现成形态（Vorhandenheit）的科学——这一人类认知史上的伟大转折的成果。这样一来，哲学就抱有着双重的深切焦虑。一方面，相较于自然科学的不断有效进展，形而上学战场上的徒劳无功使得哲学企图通过对已经在现实中已然成功了的科学（包括数学）的某种模拟，为自身的存在找到坚实的基础与可能的道路。⁽²²⁾另一方面，更为重要的是，哲学关注着科学的基础问题，试图为尚未能达到彻底的自身认识从而无法获得自身的彻底的严格性的自然科学提供某种奠基的可能方向。哲学意识到，这些自然科学的伟大成就在本质上是未被严格地、彻底地进行奠基的。⁽²³⁾因此，在本质层面上，它们是无根基的。这种无根基的直接表现就是现实中科学所使用的诸多概念与方法是含混的与未经批判的。⁽²⁴⁾现实中的科学沉迷于自身知识的不断地累积，却很少关注自身的出发点与基础的问题，甚至连关乎自身成立的合法性依据的特殊形而上学都不屑一顾，而仅仅只是停留在“朴素性”（naiveness）之中。这种朴素性，黑格尔将之称为“自然意识”（natürliche Bewußtsein）⁽²⁵⁾。在这种自然意识支配之下，现实的科学总是不断地在两个极端之间试图保持着脆弱的平衡。它要么容易沉浸于种种僭越使用所导致的幻象，在独断论之中将自己的活动膨胀为唯科学主义，要么陷于即将破产的焦虑与沮丧，在怀疑论之中将自己的前途描述为根本上的危机与一场幻梦。

上述的双重焦虑，在康德哲学之中得到了最初但却是清晰与深刻的表达。而在后康德哲学那里，这种双重焦虑又表达为对自然科学进展的高度关切与试图引导自然科学发展的野心。⁽²⁶⁾哲学家们往往试图将自然科学的进展视为对自己哲学体系的某种证实或例证，同时又企图通过自己的哲学体系去规范甚至预言自然科学的进展。⁽²⁷⁾这种在我们今天看来似乎注定是徒劳无功的努力，事实上在相当程度上支配着后康德哲学的进程。

不管怎么说，自然科学的成功与伟大成就，是黑格尔哲学所不得不面对的一个巨大的现实性。任何自称“科学”的哲学研究，都面对着理解自然科学的任务，都必须为自然科学在人类知识的整体体系之中寻找到一个恰当的位置。因为自然科学是真实的人类知识，是在千死百难之中获得的人类理性的成就。它不能在作为对人类知识的整体性把握的哲学体系之中缺位。在自身中不包括对自然科学的反思的哲学，或者说没有自然哲学的哲学体系，是不完整的，不能够把握真正的绝对者。⁽²⁸⁾因为自然及其知识，是绝对者与我们之间关系的一个决定性侧面。

其次，这种对立也预示着对整全科学（Wissenschaft als Ganze），即对存在者之存在的总体（Totalität）或整体（Ganze）⁽²⁹⁾的研究的需要。这种对存在者之存在的整体之研究一直是形而上学所追求的目标，而正是这种目标使得形而上学绝对地超越于各门具体的特殊科学之上。⁽³⁰⁾对于黑格尔而言，这存在者之存在的整体，就是绝对者（das Absolute）。绝对者乃是一（Eins），是有着内在差异的统一（Einheit）。而对绝对者的认识，就是通过克服知性所造成的分裂而达成的与绝对的统一（Vereinigung）。这就是黑格尔所理解的哲学之根本任务。它不但是“绝对观念论”之所是与所为，也是真理自身的需求。而这种整全科学，即“哲学的科学”。

如果我们抛开黑格尔的行话来理解这种对整体的追求，或许可以这样来表述：人类的生活和知识，在近代以来就被限制在各个彼此隔绝的领域之中。这些领域就其自身而言是具体的、丰富的、有成果的，但它们之间却是彼此分离、漠不相干的。存在巨链（the great chain of being）已经崩溃了，各领域之间横亘着的深渊打碎了存在序列的连续性，各领域之间的对立与冲突更是使得存在序列的充实性不再可能。意义整体不仅无处安置，而且已然碎片化为无意义的东西。因此，生命与生活的整体意义，人类知识的整体图景都不再被追问，虚无主义成为了时代逃不开的病症。人不再是人的整体生命，而是被认为是诸如经济活动、医疗活动、政治活动、科学活动以及教育活动等等在质上彼此分离的领域之内的诸种活动的加成物。诸种活动之间存在着诸多的差别，甚至是绝对的对立，从而在人的实体性生活之中造成了种种现实的冲突与悲剧。如果我们还依然坚持古代希腊人的理想，即人及其生活应该是一个有生命的整全的话，那么这种碎片化的存在状态就是不可容忍的。

但上述还只是生命或作为活动的实存领域之中的分裂。在知识领域中，各门科学之间的“系科之争”的一个重要后果就是，知识在量与质上都陷入了散乱的状态，科学处于某种内战状态。⁽³¹⁾在这场时断时续的科学危机之中，知识反对知识，科学反对科学。不仅知识的量的增长超出了健全人类知性的极限⁽³²⁾，而且在知识的质之间存在着无限的差异和冲突。由此，人类就陷入了一种全新的无知状态。在这种全新的无知状态之中，人们从来不是绝对的无知。恰恰相反，他们每一个个体在具体的特殊领域中可能有着丰富且坚实的知识，并由此感到熟悉与安全。他们只是相对的无知，只是在自己熟悉的特殊领域之外容易陷入迷信与恐惧。而正是这种相对的无知，使得他们对绝对保持无知。⁽³³⁾造成这种无知状态的根本原因乃是因为我们的存在已经不再与整体相关联了。一旦世界的整体图景失去了，再怎么多的零碎片段、再怎么丰富的有限内容都不足以把我们从无知之中解放出来。因为这种无知状态的本质乃是將有限性作为了自己唯一的内容。⁽³⁴⁾因此，它必定与作为真正的无限的东西无关，与整体无关。而要从无知状态中解放出来，按照近代科学自身的历史给我们的启示，不可能通过特殊的知识的无尽累加或黑格尔所说的“坏的无限性”（schlechte Unendlichkeit）来完成，而是需要一种关于整体的洞见来对那种根本上的分裂状态进行根本上的克服。整体不是部分的累加之和，而是绝对地高于部分的存在。正是整体才给予了部分以规定性（形式与内容）。这种关乎整体的洞见，或真正的无限性，乃是“哲学的科学”或整全科学的任务。

二、哲学的科学的任务

从更为本质的方面来看，这种对整全科学的需求不仅仅来自我们与知识之间的关系，也来自各门特殊科学就其自身而言的可理解性的需要。按照黑格尔哲学的一般观点，可理解性（Verständlichkeit）在本质上有两个层面的内容：为自身（für sich）的可理解性与为他者（für andere）的可理解性。由于科学的事业本身就是理性的事业，因此可理解性问题的本质就是科学与理性之间的同一性关系，是科学作为理性的东西（das Vernünftige）的ousia。这样一来，科学的为自身的可理解性在此就必须被理解为真理性（Wahrheit），即科学将自身显示为合乎理性的东西。而科学的为他者的可理解性就必须被理解为科学的可获得性（Zugänglichkeit），即理性将自身理解为科学的东西。

首先，科学必须是真的，它需要向自身证明它的真理性。对于黑格尔来说，这种真理性不能基于符合论意义上的真或假。这里不涉及符合论的真理观的正确性，而只是涉及符合论的真理观的根据。根据黑格尔的观点，符合论的真理观在科学对自身的验证中不能起到本质性的作用，不能为科学自身的真理性进行本质的奠基。因为真与假都已经是被规定了的思想（bestimmten Gedanken）⁽³⁵⁾，它们只有在更高的统一性

之中才能获得它们自身的本质。如果它们外在于那个在自身之中有着对立与变化的统一体，从而静止不动地被当作独立的本质，那么它们就由于其自身的自在存在而缺乏彼此之间的交互关联，从而失去了自身的真实意义，都不再存在于真理之中。由此，它们将失去自身的规定性、本质和效用。因为真与假作为对某一判断的肯定或否定，是对于知识与它的对象的一致或不一致有所规定。这些规定并不是偶然的或外在地赋予的，而是内在于概念的本性以及概念之间的交互规定的关联整体之中的，是真理自身进程的不可分离的一部分。它们都是真理的一个环节，而不是外在于真理而孤立存在的某种存在。黑格尔指出⁽³⁶⁾，不能简单地将这样的论述理解为“一切错误都标识出了通向真理的不可行的道路，从而真理之路可以通过排除法得到显现”这样的庸俗论调。在这里真正重要的是，真与假都不是随便可以做出的判断，它们是与一定领域内的知识或真理紧密绑定在一起的。只有为了真理的缘故，真与假才得以存在。而真理，是使得彼此对立的真与假获得那种对立性的统一整体。正是由此，真与假作为判断的“真值”（value of truth）才是可能根据概念之间的关联而被获得的。⁽³⁷⁾因此，离开了作为统一性的真理，作为单纯对立面的真与假，不仅不能在其结果之中获得真正的意义，它们自身的意义也将失落，堕落为意见与意见之间仅仅关乎趣味的势不两立，堕落为某种无所用心的“闲谈”（Rede）。因此，科学的真理性问题要比符合论的真理观更加深层，它是符合论的真理观之所以有效的基础与根据。真与假都只能在绝对高于它们的东西的统摄之下才能获得意义。外在地来看，那种更高的东西是用来规定关于真与假的判定之语义的元标准；从本质上来看，那更高的东西就是将真与假统摄在它之中，从而使之向我们显现的统一性或真理的运动。⁽³⁸⁾

即便不能全盘接受黑格尔关于科学之中的真与假的论述，我们也可以看到，即使是非科学有时候也能满足符合论意义上的关于真的检验。这种满足可能是安慰剂效应，可能是自我实现预言，可能是某种有意的心理暗示，也可能是联想能力特别发达的产物。⁽³⁹⁾但是对于非科学而言，这种满足已经足够了。它们完全可以停留在这种满足之中，也就是停留在非科学之中，并且在这种非科学之中获得自己洋洋得意的确定性。反过来，科学也不能在其本质层次上依赖于那种符合论意义上的真与假，尽管科学研究中符合论有着极其重要且不可替代的方法论意义。科学研究的乃是特殊的存在者，但特殊的存在者只能在它的现象（Erscheinung）之中被我们所获得。用黑格尔式的语言表达就是，特殊的存在者就其在直接性中的为我们的存在（für uns sein）而言，它首先是现象。而现象，作为事物的直接性，就其自身而言尚未进入真与假的领域之中。换句话说，它总是真的。但这种真不是真与假对立意义上的真，它是事物为我们的直接性。那真的或假的、符合或不符合的东西只有在我们的知识领域之中才能被获得，因为它属于判断的机能。正是在我们的知识，即我们和事物的关系之中，那特殊的存在者才能获得真正的在自身中的自在存在（an und für sich sein）。这就是它的本质，或者说达到了它自身的概念。而仅仅单纯停留在自身之中的东西，不和我们发生关联的东西，是没有任何意义的。另一方面，我们同样知道，根据不同的知识或理论，事情会以完全不同的方式显现给我们，甚至同一个现象也可能有着完全不同的解释可能，以至于在特定的时代之中可能根本无从判定这些解释的科学性与有效性如何。因此，符合论意义上的真与假在科学对自身的真理性的验证中不能起到本质性作用，不能为科学自身的真理性进行本质的奠基。它的确能证实或证否某种学说在某一点上的有效性，但却不能证实或证否这种学说的整体上的有效性。多种解释路径的并存、补丁理论的提出、重新检验资料与证据等等总是可能的，在现实的科学之中也总是这样的。因此，符合论意义上的真与假并没有内在或外在的绝对标准，其有效性是一条宽泛且游移不定的光谱，随着特定的时空点的变化而变更着自己的样貌。

那么科学如何向自身证明其真理性呢？对于黑格尔来说，任何特殊科学都不能在其自身之中获得它的真理性彻底且完备的证明，科学自身的真理性只能在更高的层次上得以证实。这种更高的层次乃是本质（Wesen）的层次。而“哲学的科学”正是关于科学之本质的学说，或者说“哲学的科学”处理的就是本

质。⁽⁴⁰⁾“哲学并不考察非本质的规定，而只考察本质的规定”⁽⁴¹⁾。而正是因为“哲学的科学”是关于本质的科学，所以作为本质之显现，自然的哲学与精神的哲学才可以被看作是哲学的实在科学（die realen Wissenschaften der Philosophie）⁽⁴²⁾——它们是以自然和精神的形式显现的纯粹科学的体系。⁽⁴³⁾如果没有与本质科学的联系，那么特殊科学要么在材料的堆积之中弄得筋疲力尽⁽⁴⁴⁾，要么就试图直截地去找简单明快的结论。这种简单明快的结论，比如“科学就是真理”，事实上就是无意义的同义反复的空洞的非现实性⁽⁴⁵⁾，只是向一般人类健全知性或普通人直截地宣告科学的绝对可靠与正确。而这种宣告不过是一种枯燥的保证或承诺，它不仅不比非科学的保证更高⁽⁴⁶⁾，而且将引起普通人的厌倦和冷淡。⁽⁴⁷⁾因为普通人不仅不能由此来获得对科学的真理性的理解，反而会觉得科学的可理解性是不可能的。因为他们被隔绝于科学之外。而这种情况则恰恰是科学的耻辱。要使一般人类健全知性达到科学，必须依赖于“哲学的科学”的努力。这就是科学的可理解性的第二层次意义，为他者的可理解性或科学的可获得性。

第二，科学必须是可获得的（zugänglich）。这在本质的层次上意味着人类的理性必须将自己理解为科学。科学乃是人类理性的合乎其本性的存在方式。这一本质事实的可能性、必然性与现实性，不仅需要在科学的历史之中得到现实化，而且也必须在哲学的思考之中得到本质化，即科学必须将自己展现为人类理性的历史性成就。同时，在现实的层次上，科学的可获得性意味着科学是可以为他人所理解的⁽⁴⁸⁾，普通人是可以将自己提升到科学的层次上的。因此这种可获得性对于一般人类健全知性而言的，而非是一种秘藏（ein esoterisches Besitztum）。⁽⁴⁹⁾秘藏是封闭的，它只对天才或神所钟爱者才开启，一般人只能仰赖于这些偶然的幸运儿才能够获得些许点滴的恩泽。与此相反，科学是真正的公开性，是属于人类理性的财富。对于无反思的心灵，这种财富与通向财富的道路已经是作为单纯的现实性摆在他们面前了，因为它本身就是人类理性的成就。一般人类健全知性作为有限的、未能认识到自身本质的理性，在经过了漫长的自我认识道路之后，是可以占有这种财富，从而与科学实现同一的。

我们都知道，人类和个人都是从非科学状态中摆脱出来从而进入科学的，我们从未在一开始就生活在科学之中。这对人类而言是一个简单的历史事实，对个人而言则是一个有效的教化次第。但一旦看得更仔细一点，我们就会发现，诸门特殊科学的可获得性从不是一个单纯的随着科学的兴起而被轻松获得的副现象，也不是在科学内部已经得到明确反思规定的现成事实。科学的可获得性在本质上与精神的自我认识的运动相关。因为它就是精神的自我认识及其道路。精神的自我认识的运动，作为诸本质之间的自我规定和否定的演证（Demonstration）⁽⁵⁰⁾，就是“哲学的科学”的全部内容。而“哲学的科学”，就其作为为我们而存在的知识，就是对这种演证的陈述（Darstellung）。

首先，对科学而言，其内部就存在着教化（Bildung）的道路与本质的道路之间的差别。⁽⁵¹⁾或许我们可以把这种差别表示为基本的问题（basic problem）和基础的问题（fundamental problem）之间的差别。所谓基本的问题，是使得我们从日常世界之中，从那总是已经伴随着我们的非科学之中进入科学的问题。在数学领域，它可以是最简单的四则运算；在物理学领域，它是对运动和变化的简单的观察；在历史领域，它是对有明确年代的事件之发生的记诵。不能想象，离开了这些问题带给我们的指引，在科学的道路上会有什么前进的可能。人类总是从最为简单和朴素的问题入手进行思考的。这是历史的事实，也是教学的必然。前者指引着人类走向知识，后者指引着个人走向知识。这就是教化的道路。但是这依然不是科学。教化如果仅仅只是教化，那么它可以创造某个文明和受教养的个人，也可以在某个文明或个人教养之中停留下来。它没有能力凭借自己的力量达到科学或本质的领域。如果人类停留在这种基本问题之上，他们自然不可能进入科学，最多只能达到世故（sophistication）。即使沿着这些基本问题不断努力前进，在这些基本问题的积累和深入的延长线上，依然不存在着科学的现实性。四则运算发展到大数运算也只是算术

知识的增长，对自然事物的运动的观察的进一步细致与全面也不可能达到伽利略的运动学，将历史编年表全部背诵下来更不是历史学的入门。⁽⁵²⁾科学只有在它的基础问题被摆到自身面前之时，才能将自身认识为科学。⁽⁵³⁾而这些基础问题恰恰不是最为简单的入门，而是最为艰深的科学研究的对象。不难看出，这些所谓的“基础问题”事实上就是科学的奠基性问题。通过奠基性问题的提出，科学为自己找到了自己得以成立的本质领域，不仅使得它自己成为了科学，而且也使得它自己认识到自己乃是科学。正是因为如此，要特别地指出并澄清某门特殊科学的奠基性问题是很难的。⁽⁵⁴⁾因为这些奠基性问题本质上不是问题，而是某个本质领域的打开。用黑格尔式的语言来说，这是通过概念来把握事情本身的努力，从而使得事情成为自为的且为我们的真的东西。

在这里，真正重要的不是对这些基础问题的研究有什么明确的进展或答案，而仅仅只是这些基础问题被提了出来。由此，一条全新的道路被打开了，那就是通向科学的道路。就其作为道路而言，它尚且不是现实的科学，但就其作为对基础问题的追问而言，它就已经是科学了。因为它是对一切现实的科学的可能性的奠基。而奠基性问题的提出，不可能是前一阶段对科学的基本问题的探求的结果，因为那种教化依然停留在非科学之中。教化的成果不过是经验与技艺。而经验与技艺都不是科学，普遍的东西不可能通过归纳的方法真正被我们获得。因此，奠基性问题或者说基础问题的获得，只能是哲学参与其中的结果。这是在关乎自身之基础的追问中，不仅把去握现成的知性为自己提供的深刻对立，而且要通过理性扬弃这种对立的结果。这种对对立的把握与克服，作为与我们相关的事物自身的运动，就是辩证法。它绝非一种外来的主观运作。而这作为始终关涉着整体的反思（Nachdenken），即作为关于绝对的哲学思考，乃是作为绝对观念论的哲学。哲学是对自然意识的朴素性的根本克服。就其作为一种超越了既有的困境与对立的行动而言，它是一种关乎本质的洞见或明察。通过这种关于本质的洞见或明察，我们获得了事情的直接性。这就是对超越了诸对立从而返回到自身的整体所形成的单纯概念。⁽⁵⁵⁾通过这种对单纯概念的本质明察，事情的本质维度被我们所把握，这就是事情的概念。而概念的科学或者说本质的科学，就是“哲学的科学”。

因此，只有在获得了事情的概念之后，科学才是真正可获得的。之前的教化的道路只是潜在地指向了科学，提供了科学可获得性的实在的一面。而事情的本质的一面，科学的现实性与科学可获得性的本质，只有在本质科学之中才能真正得到自身的确认。由此，一个全新的世界被打开了，那就是科学的世界或本质的王国，是作为纯粹内容的本质领域。而正是科学的世界的出现，使之前教化的道路得以被全新地理解。它被理解为通向科学的道路。就其作为道路而言，它尚且不是科学。但就其得到了全新的理解而言，它就已经是科学了。因为它被理解为通向本质的王国的阶梯，被理解为科学的世界得以出现并实现自我理解的条件。

其次，各门特殊科学之所以有活力，在很大程度上是因为它们是未完成的。它们从未完成也不可能真正完成。一门已经“完成了”的科学，自然只能成为一枚“铸成了的硬币，可以现成地拿过来就用”⁽⁵⁶⁾。但这种现成性必然只是僵死的东西，人类不会再对它抱有任何实用以上的兴趣。任何一种宣告科学（不管是各门特殊科学还是“哲学的科学”）已经完成了的企图，都必然在历史中收获无情的嘲笑。黑格尔哲学从来就不是这样一种完成了的现成性，尽管它常常被人如此这般地误解。

但是，科学的未完成状态并不与科学自身对完整性（Ganzheit）的需求相矛盾。对黑格尔而言，科学的完整性有三个层面上的意义。首先，它是本质上的完整性。这种本质上的完整性已经在科学的奠基性问题之中被获得了，尽管在那里它还停留在自己的概念的直接性之中。这一获得是哲学之历史的成就，而“哲学的科学”的进一步任务就是展开并超出这种直接性，从中进一步地澄清并扩张本质的领域。而现实中诸门特殊科学的首要任务就是重新对这种已经获得的完整性进行关乎本质的认识。对于黑格尔视野中的诸门自然

科学而言，尽管它们大多是未经展开的，但却已经是获得了自身的本质上的完整性，是思想可以在其中进行真正的工作之所在。其次，它是形式上的完整性。这种形式上的完整性可以是如同林奈的植物分类学一般的关于某种特殊知识的正位法，也可以是牛顿力学一般的对原则与公设的设定。通过这种正位法与设定，知识获得了自己的建筑学，从而成为了体系。没有体系的知识不是科学，而科学就其一开始出现，就是具有着体系性质的。因为它本质地要求着对自身所固有的领域中一切存在者及其关联给出一个说明性的总体框架（framework）。尽管在科学的开端，这种体系还只是潜在地存在，但它却是科学的出生证明之一。因此除了本质上的完整性，形式上的完整性也是判定科学的明确标准。⁽⁵⁷⁾再次，它是内容上的完整性。在这里，它才可以被称为完备性与详尽性。很明显地，这种内容上的完备性与详尽性对于现实的经验性科学，或者说后天知识而言是达不到的。它只能作为一个理想或目的（Ziel）而被给出，却不能作为一个实存或目标（Zweck）而被获得。科学在内容上的进展乃是一个无尽的运动。否则科学就会失去了它内在的生命，变成了由简单的外在的形式计算就可以达到的僵死的结果。根据现实的整体本质，事情的具体展开过程和形成过程是无穷尽的。如果它是可以被穷尽的，是可以被通过“坏的无限性”所逼近的，那么现实的整体就不能被称为精神的事业，而只是如同解剖学的对象那样僵死的实存。所谓现实的整体，乃是活的实体（lebendige Substanz）。⁽⁵⁸⁾

通过以上的论述，我们可以知道，现实的科学所需求的完整性是什么样的。首先，本质的完整性可以通过“哲学的科学”来实现并展开。其次，形式的完整性在各部门现实科学的奠基中已经作为整体而被获得了。再次，内容上的完整性是一个无法达到其终点的无限过程，它需要思想不断地致力于事情本身。

正是因为这样，科学的可获得性首先就不能是内容上的可获得性。仅仅获得这一个或那一个内容，这一项或那一项知识，是无法达到真实的科学的。这种碎片化的处境，恰恰是科学的反面。黑格尔有时候会把这种碎片化的知识收集称为“单调的形式主义”⁽⁵⁹⁾。停留在碎片化之中，是理性所不能容忍的境遇。因为根据理性的自然倾向，整体性和统一性是理性所不能逃避的命运。那种看上去沉迷于碎片收集的活动最终一定会给出一个独断的形式上的统一性来充当对自己的整体理解。然而，科学的可获得性本质上也不能在形式的完整性上获得。一方面，形式的完整性什么都说明不了。缺乏了内容的形式根本进入不了真实的科学及其活动。固然形式的东西是内容的东西得以被理解和表述的框架，只有在形式之中，内容才成为内容。也正是因为内容，形式才真正拥有形式与形式之间的意义连接，使它自己成为一个结构或建筑，而不是玩弄光景或变换花招。另一方面，形式的完整性并没有看上去那样稳固。不仅形式的完整性之中可以容纳诸种完全不同甚至彼此冲突的内容，而且它自身的真理性也不能通过自身来获得。如果没有本质上的奠基，停留在形式完整性之中的，可能是科学的未来图景，也可能是科学的幻梦，甚至是非科学的妄想。再者，形式上的完整性所涉及的那个形式整体事实上完全可能是处于不断地变动之中的。如果没有获得本质上的奠基，那么形式上的完整性的细微变动就可能导致整个科学的崩溃。⁽⁶⁰⁾

因此，我们可以说，在根本上，科学的可获得性就在于它的本质的可获得性。而科学的本质，就其得到自身的彻底规定而言，在过程与结果方面都是属于“哲学的科学”的任务。对于黑格尔来说，作为“诸科学的经验之结果”⁽⁶¹⁾的本质科学，在其活动之中为我们提供了“科学的可理解的形式”⁽⁶²⁾。这一活动，首先就是将通向本质科学的道路揭示了出来。没有本质科学，这条道路并不知道自身能够通向何方，甚至都不知道自己是一条道路。而经由这条被本质科学所揭示的道路，“非科学的意识才能够直接进入科学”⁽⁶³⁾。但仅仅只是进入科学是不够的，只有在纯粹内容之逻辑的展开之中，一般科学才能到达真正的自我理解和奠基。这种作为本质科学的“哲学的科学”就是以绝对的现实性为对象的知识。⁽⁶⁴⁾

三、结语

现在我们可以来尝试对“哲学的科学”做一简短的正面说明了。因为“哲学的科学”的任务、目标与领域都已经在上文之中得到了相当的展开说明。事情已经在它的界限之中获得了它的本质规定，接下来要做的就是做一些必要的澄清工作了。^[65]

最简单地来说，“哲学的科学”是达到了自身概念的精神。这个断言至少需要从三方面去理解。首先，在“哲学的科学”之中，科学摆脱了自己的外在性与偶然性，达到了自身的绝对基础与必然性。科学是通过概念进行活动的，或者说科学就是概念自身的运动。离开了概念的努力，现象不仅仅是盲目的，而且更是空洞的抽象的东西。因此，科学之奠基就意味着，使得构成科学的诸概念获得了本质的规定性，达到了它们的纯粹本质以及本质之间的本质关系。换句话说，科学所使用的诸概念不仅得到了清晰的关乎本质的规定，而且在诸规定之间也获得了建筑学意义上的彼此关系的确定。世界的层次与层次内部的关联的确立，就是本质之逻辑的展开与厘定。其次，这种达到自身概念也意味着，科学是实体。这里所谓的实体，乃是意味着它必须在对自身真理的本质性谓述之中获得自身。它在此仅仅关乎自身的真理而存在，抛去了所有的偶然性与外在性，达到了自身的本质。而“哲学的科学”就是关于这种本质的展开，即以本质之为本质作为对象的、关于纯粹本质内容之展开的研究。再次，“哲学的科学”作为真理的合适的栖身之地，是在真理之中进行自我认识、自我理解的人类理性。它就是精神。因为绝对者“本来就在并且就愿意在我们近旁”^[66]，所以精神就是绝对者与我们共同存在的方式。精神超越了人类学形态的主观性，乃是真正的“主体—客体”。就它的现实化的过程与成就而言，它是客体；就它作为奠基与构造的活动而言，它是主体。当精神在自己的艰苦而漫长的劳作之中，通过并超越了教化之路，真正获得了对自身的认识，从而获得了自己真正的存在形态。这就是作为概念的存在。此时，它就表现为真正的“哲学的科学”。这就是精神现象学的道路，从自然意识的朴素性到绝对知识的超越之路。在这条道路的终点，“哲学的科学”在自身的真正的、合适的存在形态之中，就被表述为逻辑科学（die Wissenschaft der Logik）。

“哲学的科学”不是一个僵死结论或现成的真理的库存。它固然是精神的成就，并且作为这种成就而被人类理性所占有。但它在根本上是一种面对世界和自身的态度（Einstellung）。这种态度超越了自然意识的朴素性，也拒斥了种种幻相的僭越。就这种态度必然伴随着活动而运作于人类生活之中而言，它就是哲思（philosophieren）。

事实上，作为人类精神的运作方式，科学——不管是整全科学还是特殊科学——在本质上就是一种态度。伴随着这种态度的活动就是本质化及其必然伴随着的反身性的澄清活动。这就是科学化的过程。它是精神的根本态度，也是精神的最终成就。在这个意义上，得到了“哲学的科学”理解的诸门特殊科学、艺术、宗教，以至于一切人类经验，都是科学，是人类的成就和财产。

这其实也就回答这样一个问题：为什么人类需要科学？这个问题在特殊科学的诸门类之中是完全无法回答的。而从功利论的实用性或人类学的偏好上去寻找答案只会导致科学的持续危机，最终坠入虚无主义的深渊。人类之所以需要科学，乃是因为理性的合乎其本质的存在方式就是科学。而科学与哲学在本质上是统一的，它们是同一种态度支配下的行为。这种态度就是与真理共同存在的决心（Entschluss）。^[67]

（原载于《哲学动态》2016年第7期）

注释：

(1) 本文删改版发表于《哲学动态》2016年第7期。本文的构思与写作受到了上海社会科学院哲学研究所钱立卿博士的大力帮助，在此特别致谢。

(2) 本文中所涉及的“现代意义上的科学”、“一般意义上的科学”、“现实的科学”或未加限定的“科学”一词都狭义地指代以近代物理学为代表的数理化的自然科学以及数学。暂不涉及社会科学与所谓人文科学。

(3) 本文中涉及黑格尔著作，除中文版《黑格尔全集》第10卷之外，都参照了Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke, Werke in 20 Bänden mit Registerband, 1986, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986。此版本黑格尔全集，即俗称的理论版全集，以下简称GW。如笔者对来自中译本的引文不做改动，则不特别注明GW版卷数与页码。

(4) 可参见汤姆·洛克摩尔：《黑格尔论自然哲学》，《自然辩证法通讯》第37卷第2期，2015年4月。

(5) 参见霍尔盖特：《黑格尔导论》，丁三东译，商务印书馆2013年版，第183页以下。

(6) 一般人类健全知性（gesunder Menschenverstand），即常识。也被表述为熟知（Bekannt）。

(7) 出于文章形式和篇幅的原因，关于黑格尔对“哲学的科学”这个概念的进一步和正面的研究，只能通过另一篇文章来专门处理。

(8) 1801年的《费希特与谢林哲学体系的差别》一文中已经有这样的表达了。参见黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第73页。

(9) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第3页。

(10) 同上书，第2—3页。

(11) 科学这种依据自身而成立的“自为的”（für sich）性质非常重要，且必须和科学“自在的”（an sich）的独立自存相区别开来。前者指的是科学的根据必须仅仅建立在自身之中，从而对科学的元反思或先验探究在本质上也必须是“科学的”。而后者指的是科学与其他人类活动之间的无关性。但正是在这一问题上的混淆，使得某些人文知识分子往往对科学的自身根据性持一种漠视甚至否定的态度。尤其是某些后现代和后殖民理论，热衷于将在近代西欧兴起的科学简单地还原到近代西欧的特殊的社会—历史—权力的交互语境之中去。有趣的是，作为他们重要思想来源的马克思主义在事实上并不支持这样一种理解，反而去追求一种普遍的超越于具体历史情境的整体叙事。不管这种整体叙事是否能被称为历史决定论（Historicism），支撑着它的恰恰是作为这种整体叙事之根据的“科学”的自身根据特质。进一步地，以西欧为中心的视角不单纯是一种历史神学的结果。现实中科学在西欧的兴起应该被理解为在特殊的时空和人类经验之中为某种普遍的东西提供了现实化的机缘。而普遍的东西的有效性与正当性，则不能被还原为这种情境的特殊性的总和。另外，笔者不打算在此涉及任何“李约瑟问题”（The Needham Puzzle）或相关的讨论。

(12) 在此，当下的全球技术化生存的现实如果不能成为一个有效的例证，也至少提示了我们：某种压倒性的存在事件应被理解为某种意义上的“存在论天命”。

(13) 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第9页。

(14) 同上书，第11页。

(15) 同上书，第79页。

(16) 黑格尔：《黑格尔全集》第10卷，张东辉、户晓辉译，商务印书馆2016年版，第260页以下。

(17) 同上书，第62页。

(18) 同上书，第297页。

(19) 同上书，第260—297页。

(20) 同上书，第62页。

(21) 参见戴克斯特霍伊斯，《世界图景的机械化》，张卜天译，湖南科学技术出版社2010年版。

(22) 在牛顿之前，近代哲学的模拟范本基本上是欧几里得几何学。而在牛顿之后，哲学的模拟范本主要就是牛顿力学。在19世纪中期之后，哲学的模拟范本还增加了生物学（尤其是达尔文的生物进化论）。

(23) 关于这一点，很多黑格尔研究者其实都已经观察到了。参见Michael Inwood, A Hegel Dictionary, Wiley-Blackwell, New Jersey, 1992. p. 266。

(24) 参见霍尔盖特：《黑格尔导论》，丁三东译，商务印书馆2013年版，第233—248页。另参见Hegel, “Philosophical Dissertation on the Orbits of the Planets (1801)”, translated by Pierre Adler, Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 12, No. 1&2, 1987, pp. 269—309。

(25) 或许我们也可以借用胡塞尔的术语“自然的态度”（natürliche Einstellung）。

(26) 黑格尔与谢林1807年通信之中对某种动物磁力研究给予过特别的关切。在我们今天的视野之中，这种动物磁力研究就是被称为探矿魔杖（divining rod）或探矿术（dowsing）的伪科学。谢林对此兴致勃勃，甚至希望在这种研究之中找到对自己哲学的支撑论证。但黑格尔总体上兴味索然，仅仅将之作为自然界之中统一性的一个例证。参见黑格尔：《黑格尔通信百封》，苗力田译，上海人民出版社1985年版，第83—94页。

(27) 事实上，这种关切与野心在当代哲学的各个流派之中依然清晰可见。

(28) 参见黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志明译，商务印书馆1994年版，第73页以下，“先验唯心主义的观点”。

(29) 一般而言，黑格尔未对这两个术语的用法和意义做出明确区分。我们可以大致上将黑格尔的这两个术语一视同仁地作为对“存在者之整体”的表达。进一步地，这种对作为整体的存在者的把握，事实上就是对存在者之存在的把握。因为根据亚里士多德传统，对存在者的研究只有在being qua being的意义上，即在ousia的意义上才能被理解为形而上学或第一哲学的，而不是物理学或第二哲学。参见Aristotle, *Metaphysics*, 1003a ff.

(30) 参见Aristotle, *Metaphysics*, 1003a ff.

(31) 只要关注在自然科学中对“物理主义”、社会科学中对“经济学帝国主义”等等的争执与控诉，我们就会对现实科学的内战状态有一个大体的理解和把握。

(32) 这是当代人生存之中的事实，也是反智主义在当代再次兴起的一个重要缘由。

(33) 这并不是说，我们需要知道所有的知识。保有一种普遍的不放心的状态，且试图通过获得无尽的知识来保证自己的安全，这不仅注定是徒劳无功的，而且这种状态本身也已经是迷信与恐惧的一部分了。现代的普通人关于对自己生活的掌控与失控的焦虑，正是一个实例。当下社交网络上的种种流言的泛滥或许正是源自于此。

(34) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第4页。

(35) 同上书，第25页。译文有改动。GW, Band3, S. 40。

(36) 同上书，第25页。

(37) 在黑格尔哲学看来，真值表的意义不仅仅在于逻辑常项之间的形式关系，更是在于将诸个逻辑常项与逻辑变项一同约束在一个特定命题之中的强力。这个强力对于康德而言是知性的连接作用，而对于黑格尔而言则是真理之中意识及其对象之间的交互否定关系。这种由否定性所支配的辩证运动就构成了真理的自为存在。

(38) 同上书，第25—26页。

(39) 正如文化人类学观察到的那样，原始部落并不是不运用因果律与符合论。恰恰相反，他们对因果律与符合论的运用超乎我们的想象。在求雨的仪式中，他们会精确地复制某一场特定的令人印象深刻的大雨之前所发生的一系列事件，从而完成对他们而言是充分且严格的假言判断的前件。可参见《天真的人类学家》中关于求雨仪式的论述。[奈吉尔·巴利(Nigel Barley)：《天真的人类学家》，何颖怡译，广西师范大学出版社2011年版。]至于现代人之中流行的占星术的例子，就不用再特意给出了。

(40) 尽管黑格尔没有给出“本质科学”(Wesenswissenschaft)这样的术语，但我们依然可以明确地说，黑格尔在《逻辑科学》(*Die Wissenschaft der Logik*)之中所处理的就是本质，而在其最终部分处理的就是作为本质的本质。只是因为本质这个词对于黑格尔而言，并不能显示出精神作为自己规定自己、自由地自我持存的意义，所以它被“概念”(Begriff)这个词所替代了。“主观逻辑是概念的逻辑——本质的逻辑，但是这种本质已经扬弃了它对存在或存在的显现的关系，在它的规定中，也不再有外在的东西，而是自由自主的，自己规定自己的主观的东西，或者不如说就是主体自身。”黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆1966年版，第48页，译文有改动。GW, Band5, S. 62。

(41) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第30页。

(42) 黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆1966年版，第6页。

(43) 黑格尔：《黑格尔全集》第10卷，张东辉、户晓辉译，商务印书馆2016年版，第62页。

(44) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第8—9页。

(45) 同上书，第9—10页。

(46) 同上书，第54页。

(47) 同上书，第9页。

(48) 同上书，第8页。

(49) 同上。译文有改动。GW, Band3, S. 20。

(50) “只有沿着这条自己构成自己的道路，哲学才能够成为客观的、演证的科学”。黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆1966年版，第5页。

(51) 这种差别，尽管黑格尔本人没有明确说明，但他在《逻辑科学》导论中事实上已经涉及了。参见黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆1966年版，第39—40页。

(52) 从博物学(Natural history)到生物学的学科发生史可以为我们提供另一个例证。

(53) 这些基础问题将以先天综合判断的形式凝结在某一特定科学的纯粹理论部分之中。

(54) 而更为困难的则是将诸门特殊科学所构成的科学之整体的奠基性问题摆明出来——诸门特殊科学之所以是“科学”则完全有赖于这一科学之整体的“科学性”。因为这意味着必须给出“自然科学的形而上学的初始根据”(Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft)。而正是这一对“初始根据”的需求，事实上就意味着对“哲学

的科学”的需求。因为“哲学的科学”正是对这种“初始根据”的考察。

(55) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第7页。

(56) 同上书，第25页。

(57) 在这里需要进一步说明的是，形式上的完整性从来不拒绝对科学体系的整体性修正，或者说范式（Paradigm）的变迁。它只是说明了一点，科学必须有某一个完整性的形式。至于这种形式是否会变化，体系是否需要补充，这都不是形式的完整性的关注点。形式的完整性不是完备性（Vollständigkeit）与详尽性（Ausführlichkeit）。

(58) 同上书，第11页。

(59) 同上书，第9页。另参见同上书，第34—35页。

(60) 我们必须看到，具体落实到黑格尔的时代，当时各门科学之间的关系和次第是不明确的。当时物理学内部的诸原则之间的对立——这种对立曾被黑格尔表达为“力”（Kraft）与“两极性”（Polarität）之间的对立——对于当时的科学而言，都是难以处理的问题，甚至被认为会对物理学的牛顿形式造成挑战。从事后看起来，我们自然不会感觉到这些难题与困境的存在，但这种“事后诸葛亮”的态度恰恰成为了对思想之历史性的理解的最大障碍。

(61) 黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆1966年版，第41页。译文有改动。GW，Band5，S. 55。

(62) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟王玖兴译，商务印书馆1979年版，第8页。译文有改动。GW，Band3，S. 20。

(63) 同上书，第8页。译文有改动。GW，Band3，S. 20。

(64) 同上书，第10页。译文有改动。GW，Band3，S. 22。

(65) 事实上还必须为黑格尔做出一个必要的辩护。站在康德哲学立场上，很自然地就会诘问，这种作为整全科学的“哲学的科学”，为什么不仅仅是一种调节性的先验理想，而是具有构造性的本质科学，并且还自命为绝对的现实性？对这个诘问的回答不能仅仅通过重构黑格尔对康德哲学的批判来完成，而更需要在康德与黑格尔哲学的差别之中重新审视哲学与知识的存在与本质。这个工作只能留待另一篇论文来加以处理，在此仅仅只能暂且满足于提示出这个问题。

(66) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第52页。

(67) 黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆，1966年版。第54页。GW，Band5，S. 68。

黑格尔精神概念辨正——以《精神现象学》为例

庄振华

长久以来，“精神”似乎成了一个与当代思想格格不入的概念。德里达的《论精神》一书早已展示过这个概念与传统形而上学之间纠缠不宁的关系，在一般学者的印象里，这个概念也多属过时之物。我们从近世学者们对《精神现象学》这部最典型的精神哲学著作的解读中更可以充分看出这一点：站在意识哲学的立场上，人们往往不是将他的这个概念还原到第四章中主体间性的层面，就是到第五章描绘的近代理性那里挖掘它的根源。

这种旁敲侧击的做法恐怕与黑格尔的本意相去甚远。从思想史的角度看，黑格尔是近代以来第一个真正立足于意义世界本身系统地展开问题的哲学家；从该书的布局看，黑格尔在写作过程中逐渐认识到近代理性无论表面看似如何中立无私，却总是难免陷入意识哲学的窠臼，必须转而从作为事情本身的意义世界出发才能使理性之光真正照鉴真理，遂调整原先的篇章布局，将原先的“意识经验的科学”改造为“精神的现象学”。这一立场一经确立，精神概念便成为黑格尔后来的整个体系的核心。对于黑格尔哲学中如此重要的一个概念，我们如果仅仅因为后世学术风气中产生的一些偏见便对其采取还原乃至回避的态度，那显然是不公正的，只有澄清其原本的样貌，才能真正看清它的当代意义。

一、精神与世界

精神概念在黑格尔思想发展中的重要地位不言而喻。黑格尔自家庭教师年代起，就在荷尔德林与谢林思想的激荡之下寻求作为“全”或“一”的真理，以及最能表达这一理念的合适概念。他曾在法兰克福时期和耶拿时期先后将目光投向“生命”、“爱”、“同一性”、“理性”，偶尔也关注明显带有局部性色彩的“伦理”、“现实性”和“实定性”等概念，这些名相虽然都能从各自的角度纠正近代知性思维（即通常意义上的“理性”）的某些偏失，却都无法令黑格尔完全满意，黑格尔最终选定的是精神概念。在这个追寻历程中隐藏着能使我们理解精神概念的一把钥匙：真正的整体性。众所周知，精神概念承载着西方历史上渊源各异的诸多思想的遗产，像古代奴斯（nous）、灵气（pneuma）、实体（ousia）学说和中世纪圣灵概念等都多少能在这个概念中找到其回音。但无论来源多么复杂，有一个基本的含义是贯彻始终的：整体性的生机力量，即赋予事物生机的通贯性力量。黑格尔看到，问题的关键在于要立足于整体性本身之上看问题，而不是从部分的角度看整体，这就是他在《费希特与谢林哲学体系的差异》中提出的那句著名的“同一与差异的同一”的深刻含义。通常人们所说的“同一”只是从部分的角度看到的、被拼合起来的“整体”（即他所说的前一个“同一”），那不是真正的整体，因为那些人无论口头上或内心里多么强调整体和同一，终究会陷入部分与部分、个体与个体之争，甚至会因为将整体当成与各部分并列的另一个个体而反过来妨碍人们对真正的整体性和事物真正的根据的追求。正如黑格尔自己说的：“精神是这样的绝对的实体，它在它的对立面之充分的自由和独立中，亦即在互相差异、各个独立存在的自我意识中，作为它们的统一而存在：我就是我们，而我们就是我。”^①这就是说，精神作为真正的整体，是各个体的根据与本质，与此同时，虽然它高于这些个体，却并非绝对的超越者，因为它只体现在这些个体中，除此之外并没有什么单独的存在。

有了这个关键定位，精神概念在后来的哲学体系中的诸多不同形象就不难理解了：在《精神现象学》中，精神既是第六章的主题（大致可对应于《精神哲学》中的“客观精神”，但也不全然如此），又是全书的主题（全书都是在描述精神显现的过程）；在《哲学科学全书》中，精神既可涵括人文的世界（是为精

神哲学），又可覆盖整个体系（因逻各斯、自然与精神三者实际上是绝对精神的三种可理解的形态）——精神之所以具有如此巨大的弹性，乃是因为精神即是作为人与事物之真正整体与根据的客观意义世界（而不是国人习惯于说的“主观意识的客观投射”；下文亦简称“世界”）。^[2]只要确立了客观意义世界这个立足点，那么随着我们涉及的世界的广狭不同，精神的辖域看起来就像在“移步换景”一般，但绝不会倒退到先前的近代理性所陷入的那种个体与个体聚讼不休的局面中去。整部《精神现象学》讲述的就是一个从主观感性的、个人外在的认知模式（第一至第三章）逐步深入到群体共在性的知识与权力竞技场（第四、五章），直至终于超出近代理性而达到客观意义世界这一立足点并凭此重新考察西方文明史（第六章），最后达到这个世界对自身之主体性的反思，即达到世界的自为存在（第七、八章）的连贯过程。

在详细追索这一篇章布局之前，有必要最简要地看看此前的近代思想是如何看待世界的（以下只择取三例，不求全面）。《第一哲学沉思集》中有所谓“笛卡尔循环”的问题，因为笛卡尔在“第二沉思”中将上帝悬置，确立我思为最终立足点，而在“第三沉思”中却仿佛又从后门将上帝请了进来，通过上帝来保证外部世界的客观性，这种做法令人不禁生疑：笛卡尔那里最终的根据究竟是我思还是上帝？我们固然可以用康德式的语言说“上帝是我思的存在根据，我思是上帝的认识根据”，但关键的问题在于：这双重根据的格局本身的原因究竟何在？其实原因在于二者都已不是中世纪的那个信仰者或天父的形象，而是一个内在的（即原则上可完全被理解的）世界之中的两个因素，换言之，内在的世界本身才是这二者共同的根据。^[3]只有在一个内在的世界中，上帝的崇高地位才需要以理性的承认为前提，也只有在这个世界中，自我才能在以上帝为自身存在之根据的同时依然坚持自己有怀疑或承认上帝的权力。到了斯宾诺莎那里，这一格局更加被固化了。在我们的世界的范围内（即在思维与广延两种属性的范围内），斯宾诺莎的上帝也是一个可以被理性彻底理解的上帝，不仅如此，上帝还通过与属性、样式结成一个相互表现与追求的层级世界结构（即深层表现为表层，而表层又追求作为其根据的深层）而通达一切个体事物（包括人），而人对万物的认识也都必须“在永恒的形式下”进行，即都必须将事物还原到上帝这个根据上去——实质上这还是理性在以另一种方式承认上帝，而不是证明了上帝的独立自主性。在斯宾诺莎这里，世界的内在性与理性的无限性作为一体之两面表现得淋漓尽致。康德在这个问题上更谨慎一些，他不认为人通过理性可以直接透视事物本身，理性在他那里是有限的，上帝为世界奠定的目的论根本秩序也不是理性可以推理出来的，而只是一种悬设的理念。康德的特殊贡献在于他通过切合人的内在体验的先验演绎，令人信服地将理性主体的审核权巩固下来了。他在“第一批判”结尾处的纯粹理性建筑术中提出的“哲学的世界构想（*conceptus cosmicus*）”，以及在后期的历史哲学中提出的世界公民构想都可以说是思考内在性世界本身的一种初步尝试，但康德毕竟没有彻底跨出这一步，世界在他那里始终是一种悬设的理念。

到此为止的近代哲学家们虽然都零零星星地提到过世界这个概念，却都没有真正立足于世界本身来全面系统地看问题，并在此基础上系统地展开过世界本身的存在与运行机理，而大多是从意识的角度出发在考察世界中的一些要素（我思、上帝、经验、对象等等），而内在性世界在本质上仅仅作为他们思想的一个前提条件而隐没无闻。由费希特引领的德国观念论打破了这一局面。这里我们只简单提一下费希特知识学对此作出的贡献。费希特笔下“自我”所作的设定活动在一般人看来极为抽象与任意，实则深刻地反映了内在性世界观的根本机理：任何现象、存在与知识都以对某个世界范围的设定为前提，而且这种设定不仅关乎该范围内的事物的界定（使之得以清楚明白、可定义），它同时也是对该范围之外的事物的界定（比如科学范围之外的“伪科学”、“非科学”，理性范围之外的“蒙昧”等等），这个范围本身可以随着生活世界的丰富与扩大而发生改变（费希特早期称之为“奋进”），但这种以范围设定为前提的做法却是内在性世界观的基本运行方式。费希特的“自我设定”原则的伸缩性极大，能容纳下他从早期到后期各个版本的知识学中的种种思想变迁，这一原则也是近代思想史上立足于世界本身并系统展开世界的逻辑结构的首次尝试，早

期谢林和黑格尔都是沿着这一路向继续推展世界思想的，这一原则不容小觑。

当然和黑格尔比起来，费希特的这一思想还不够饱满具体。我们来看一看黑格尔是如何在《精神现象学》中讲述自然意识达到世界本身这个立足点的过程的。“感性”章描述的是人与具体物的各种感性质之间对象性的认识活动，此时的认识看似最丰富，实则最贫乏，因为无论个别感性质还是认识者，都只是一些飘忽不定的印象，根本不具备确定性，而人在感性中寻求确定性时发现，事情本身必然会将我们引向共相那里去，也就是说，认识和生活只能在公共意义空间进行，没有私人感觉。“知觉”章中的认识更深了一步：事物有了最初步的内外之分，事物的诸属性之间也有了主次之分。此阶段事情的进展迫使意识不能局限在一个人对待一个物这种抽象的做法上，而是要进展到物所属的类中去看待这个物，这实质上就进展到不受个别物局限的无条件共相了。由此进入“知性”阶段，在这一章中，共相不是一个个孤立的概念，而是一种关系概念，即在与其它共相同属一体的关系网络中的共相，这种共相表现为本质问题或规律问题，即我们能通过找到各类事物在具体条件下的规律性呈现而抓住这类事物的本质。知性在事物及其关系网络中由浅到深地区分出如下三种关系格局：力与力的表现，力的内在本质（即规律）与力的结构（包括前一阶段的力与力的表现二者在内），颠倒的规律世界（即臆想中的真正的世界）与现象世界（包括前一阶段的力的内在本质与力的结构二者在内）。但这种不断到幕后寻找虚幻的新靠山的做法在黑格尔看来实际上是知性的规律观的自欺和遁词：它在各阶段找到的本质（比如力、力的内在本质、颠倒的规律世界）只不过是比常识稍稍深刻一点的某种描述而已，依然是经验性、归纳性的知识，绝不是它自己号称的什么根本性解释。黑格尔认为，与其由外到内地给事物身上发现的种种规律安上“本质”之名，不如将事物看成是某种主动存在的无限之物（即本质上便能不断突破自身界限的主体性事物），人与物、人与人之间的对待活动在本质上都是具有主体性结构者之间的活动。这就将我们引向了“自我意识”章。黑格尔眼中的自我意识不是个人反观内心的意识活动，恰恰相反，它是打开内心并投入到主体间共有的公共世界中去，在那里获得自身身份与价值的活动。黑格尔依次考察了人与物的关系、人与生物的关系和人与人的关系，而在人与人的关系中，又分别探讨了不对称的主奴关系、退缩内心的斯多亚主义、拒斥外物实在性的怀疑主义和以二元世界方式寻求超升而不得的苦恼意识。（值得一提的是，黑格尔的思路与20世纪以科耶夫等为代表的一批俄、法、美学者的解读是有出入的，黑格尔并不在承认问题的框架内寻求某种最佳的承认局面，他看到承认现象本身并不是自足的，它还有更深一层的根据，那就是意义世界本身，因为他并不将问题归结到主人或奴隶任何一方的得胜，也不以未来的某种能达成差序平衡的所谓同质社会为满足。）随之而来，“理性”章中的几种理性以同样的个体性方式在世界上挺进，却并不真正知晓世界为何物。这一章描述意识坚持自身的独立自主权的同时在世界上进行观察与行动，最后却发现无法在世界上求得安顿，因为事情本身需要的不仅仅是它承认本质或真理为与自身并列的个别物，而是要它放弃自身对世界的审核权，将自身真正融入到事情本身中去。在苦恼意识的最后阶段（对应于中世纪晚期到近代早期）中，意识发现天国世界的权柄其实需要自身的承认，真理其实在自身所在的世界中，于是意识以理性的身份转向世界，经历了观察的理性、行动的理性和对个体性进行反思的理性这三大阶段。需要注意的是，虽然理性与自我意识面对的对象不同，二者对待事情的方式却是一致的：人固然将其他人或物当作主体性存在者而加以尊重，但也仅此而已，在他看来世界上的事情无非是个体与个体之间取与予的关系，此外无他，不存在比个体更高而又成为各个体之共同根据的任何东西，而那些号称“共同体”或“整体”的东西只不过是经过乔装打扮的个体罢了，它并不比其他个体有更多的权利。在世界上寻求真理而不得，这正反映出近代理性的一个根本困境：它越是想追求真理，越是将对对象与自己都局限起来，越是远离了真理，因为真理恰恰是控制不了的。还整体于整体，而不是把整体当成一个空有其名的、与其他个体并列的个体，这是黑格尔青年时期以来一直追求的目标，如今在现象学的“精神”章中终于得到了系统的展开。不了解自我意识、理性与精神之间的

层次之别的人很难明白：为什么看似在前两章中讲述过一遍的西方历史，到了“精神”章中重又呈现了一遍？其实这就像《存在与时间》现有的第一部的第一篇与第二篇之间的关系一样，看似重复，实际上是因为问题层面与出发点发生了变化，事情的意义也彻底变化了，因此有必要在新的意义格局下将事情再讲一遍。在下文中详述“精神”章的内在结构时我们可以看到，站在意义世界本身看事情，可以看出以往的近代理性根本看不出的许多问题。

至于“精神”章与最后两章之间的关系，也不难理解。在“精神”章中，意识开始站在世界本身的层面看问题，但这一章中叙述的各种人物或事件自身则还没有达到主动以精神的方式行事的高度，意识只是作为旁观者在客观上通过这些人物和事件把握了精神于西方文明史上逐渐崭露头角的过程而已，换句话说，这一章讲述的还是自在的精神；而最后两章中的种种现象则是主动以精神的方式运行了（尽管它们之间也有程度上的区别，直到“绝对知识”才达到彻底的明晰状态），换言之，那两章才达到自为的精神。

至此我们可以初步指出精神问题的两个关键点了。首先，精神不是主观意识投射在客观事物上的产物，这种基于主客二分的构想在我国学者对黑格尔精神概念的理解中很流行，却并不符合实情，因为黑格尔关注的既不是主观意识，也不是纯客观事物，而是作为这二者之共同条件的意义世界，精神便是被理解的意义世界。其次，西方近世学者常常认为事情的根本在于主体之间的承认，或者在于意识哲学意义上的自我，抑或那种寻求规律与本质的理性，所以他们往往在解读黑格尔时将精神还原为这些因素，这违背了黑格尔精神学说的初衷，他以精神这个概念要表达的恰恰是：要理解事情本身，就要走出个体意识及其理性之外，走出规律思维之外，开放我们自身，承认事情本身是我们自身的根据，因为将事情本身对象化并确定其规律的做法本身就决定了我们与事情本身的两隔。

二、精神的变形记

前文中主要做了一些否定性的工作，排除了对精神的几种误解：要想真正理解精神这个层面何以重要，精神又何以成为理性的根据与归宿，就必须正面解读黑格尔对精神的描述，那是与近代理性的奋进与挣扎不同的另一种气象，精神层面的西方文明史也是另一番景象。

精神并不是在“精神”章才首次出现的，早在“自我意识”章的引子部分，黑格尔就说，“说到这里，精神这一概念已经出现在我们前面了”，意识接下来需要进一步掌握的是“关于精神究竟是什么的经验”。^[4]为什么这样讲？前面我们已经说过，在自我意识阶段，意识并非回首内向，专注自己的内心，反而是打开自身，投入到公共的群体生活中去，也就是说，个人在这个阶段已经意识到了它对于群体的依赖性，认识到自己只有获得群体的承认才得到自身的身份和生活的意义。但黑格尔为什么不直接将这一章的标题定为“精神”呢？那是因为此时的个人才刚刚进入群体生活中，他只是被动地发现自身依赖于群体，他还没有以“自由”的、理性的个体的身份在群体生活中和世界舞台上显示自身的力量。没有在这个世界上走一遭，个体是不可能认识到理性是有其不足的，自由是需要有方向的。如前所述，第四、五两章正是对这一过程的描述，而“精神”章才算是意识真正立足于精神层面了，也才算是精神真正现身了——当然那总是通过人及其生活而现身的，并没有一个叫作“精神”的单独的东西。

在此有个问题需要先行说明一下。一般人打开“精神”章，马上会发现黑格尔并未不停地说精神在古代如何如何，在后世又如何如何，他说的好像全是伦理、家庭、法权、启蒙、道德等，这里是否有某种矛盾？这个疑惑其实是因为没有理解精神概念的实质而产生的。其实精神作为意义世界，本就不仅仅是地理空间意义上的一个范围，而就是我们的生活世界，这个世界在微观上可指家庭及其社会关系，在宏观上可

指城邦、伦理、宗教等等，也就是说，前面罗列的那些因素本就是作为意义世界的精神在不同时代和不同范围的典型体现方式；这还仅仅是就范围而言，其实更重要的问题是，那些因素还代表不同的生活方式，比如黑格尔认为精神在古希腊就是以伦理的方式存在的，在其他时代也有其各自的存在方式。因此黑格尔在谈伦理、家庭、法权、启蒙等问题时其实全都在谈精神，因为在他看来，世界就是一个由这些因素共属一体而又自我运动着的整体。^⑤

“精神”章是整部《精神现象学》中篇幅最大的一章，笔者无意完整解析全章，这里仅择取较能体现精神之特质，也恰恰让一般读者极为费解的三个关键问题，作一探讨：古希腊伦理世界向罗马法权社会过渡究竟是伦理冲突中的某一方获胜了，还是一种整体格局的变迁？看似差异极大的基督教信仰和近代启蒙理性为什么同属“异化了的精神”？看起来同样风马牛不相及的康德伦理学与浪漫派优美灵魂观为何也被黑格尔归为同类？

（1）黑格尔对第一个问题的探讨体现在他对《安提戈涅》的著名分析中。每一个敢于从哲学上分析这部剧的读者都必须面对这样一个问题：我们究竟应该在什么意义上提出“安提戈涅问题”？若是按照“自我意识”章的方式，我们从这部剧中就只能看出主要人物之间的恩怨情仇，以及城邦与家庭两个共同体如何接纳或拒斥某某人物；如果按照“理性”章来看，我们便只会关注主要人物的意志如何推行的问题，以及城邦政治规划与家族习俗传统的扩展与冲突。那样一来，《安提戈涅》就只是一部叙述两种个体性势力之间发生冲突的故事，悲剧就降格为平庸的散文了。因为悲剧之为悲剧，其本质并不在于冲突或悲惨故事，而在于有限之人以其有限之力去成全超出其能力之外的崇高之物，更重要的是，此事的成败虽不操之于这人之手，却依然是他最当为之事，且最能反过来成全这人。换句话说，希腊人典型的生活方式本身就是悲剧性的，只不过这种悲剧性在日常生活中不太起眼，而通过冲突与悲惨故事能更显眼地表现出来罢了——但如果我们不站在真正的整体上，是看不出这一点的。在精神的层面上，黑格尔在这部剧中看到问题的关键就是古代的伦理生活方式，即当时人们的本质性生存方式都是成为某种高于他的伦理势力的代表，他们不是后世“法律 / 上帝面前人人平等”式的独立封闭人格。而家庭作为一种自然性的共同体，它与城邦共同体之间维持的是一种不稳定的稳定，这就是说，前者作为较受无意识的、自然性的特质影响的方面，后者作为有意识的、人为的方面，二者其实是相互支撑的，如若后者不能涵容前者，或者前者任性地脱离了后者，前者就会成为任意而偶然的破坏之力，后者则会成为无生气的僵死普遍之物。这样一种张力是一种脆弱的平衡，极易走向冲突。

在伦理实体的状态下，个人只能达到特殊性（即只代表某一伦理势力），还不能达到个体性（罗马法阶段才能达到）。行为者原本只将其所属的伦理势力当成他的实体和全部，但是他现在既然认识到对立的伦理势力，他原来所从属的势力就不再是他的全部了。若要坚持自身的身份，就得有限地承认对方的身份，于是冲突的双方互相承认对方有某种正当性，这也意味着他们得承认自己这一方是有缺陷的。斗争的双方中没有真正的赢家，因为虽然表面看来安提戈涅最后死了，克瑞翁获胜了，可是黑格尔认为克瑞翁这一方的本质也就因之而受损了，因为每一方都承认对方是部分有理的，而既然他把对方消灭了，他实际上也就把他心目中的整体正义和理想伤害了，所谓“杀敌一万，自损三千”是也，因此这种悲剧冲突的情况不能再延续下去了。但这里的情形并不是像人们在冲突之前认为正义的一方把不正义的一方消灭，使得这个社会又复归于一个有荣誉的、很好的社会这么简单。问题的关键在于整体，而不在于冲突中的任何一方，因而它的出路是另一种整体格局，即人人皆分离而独立的法权个体性。法权状态并非单纯对伦理世界的冲突中的“人的规律”一方的发扬，而是对人、神两种规律的同步扬弃；罗马帝国也并非城邦的单纯后继者，而它面对的力量也发生了变化，是法权个体。

(2) 熟悉黑格尔《哲学史讲演录》的人恐怕不难记起下面这段话中力透纸背的欢欣之情：“从笛卡尔起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节。在这里，我们可以说到了自己的家园，可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样，高呼‘陆地’。”^[6]黑格尔的确非常强调笛卡尔所开拓的近代哲学的特殊性，他在他的历史哲学和其他各种讲演录（美学、宗教哲学、哲学史）中对历史的分期似乎也与我们一般印象中的“古代—中世纪—近代”三分模式大致不差。可是人们往往容易忽略的是，黑格尔对于近代思想与中世纪思想相通的一面也洞察极深，而且他之所以有这种眼光，在很大程度上是因为他立足于精神这一层面在看问题。

如果站在主体性的角度来看，启蒙无疑是令人的自由与理性大放异彩的思想形态，它致力于消除蒙昧，真诚地为全人类谋福利，将一切问题都放在公共话语空间来讨论，消除特权和压迫，功莫大焉。黑格尔虽然赞赏近代思想以理性为独立出发点的做法，但他心目中的理性与前人的理解有深刻的不同，他对前人所构想的那种理性的行事方式多有保留，因为理性如果不直面自身的根基为何物的问题，而一任自己逞强争胜，那么它在崇高的外衣下包裹的其实是追求“有用性”（Nützlichkeit）的自利之心^[7]，它与它所批评的教士们在作为“异化的精神”这一点上并无二致。我们知道，内在性世界观自近代早期开始风行，它将超越于我们生活世界之外的因素搁置不论，甚或不承认那样的因素的存在，同时认为世界上的一切事物在原则上都是可以被人理性理解的，进而反过来将传统上的那些超越之物（无论古希腊式的理念秩序，还是中世纪式的上帝及其秩序安排）解释成世界内部的某种结构、运动或力量的投射物。发展到黑格尔这里，历史上的种种终极之物只是那运行于世界内部的绝对精神的一些变异的化身形式，换句话说，在黑格尔看来它们终究是这个世界的生成物，都得经过理性的认可，我们无需像古代或中世纪人那样放弃理性的审核权，向未知的崇高者开放我们自身。在这一点上，黑格尔是一个现代人，只不过他的立足点不同于前人罢了。明白了这一点，我们就不难理解黑格尔眼中信仰与启蒙的一致性了。黑格尔认为启蒙并非凭空产生的，它对教会的批判其实只是先前时代中纯粹洞见与信仰之争的延续。如果说后两者都是片面的，因为纯粹洞见是无内容的否定性（它只知道抨击世俗事物的不真实，自身却没有内容与方向），信仰则是有内容而无见识的（它是对另一个本质世界的信赖，这种信赖并没有经过理性的考察），那么在启蒙的时代，无论启蒙人士与它所批判的教会势力，还是启蒙阵营中对绝对者持不同看法的两派（一派称绝对者为“自然”，另一派称之为“精神”），抑或在革命行动中的政府派与反对派，也全都是片面的。黑格尔对这些派别都有详细的分析，他的一个总的看法是，相互对立的两派都拘执于事物的某一个方面，而它们的实质却都是只意愿其自身的意志，认为一切对象的本质都是它自己的这种意志，它们本身不具备独立性。黑格尔击中了启蒙理性的痛处，因为正如“理性”章中揭示的，这种理性的真正缺陷是它永远只以个体的眼光推行自身的意志，而不顾及事情本身。只不过在那一章中，意识由于并未立足于事情本身之上看问题，所以只能见到打着“理性”大旗的各方势力之间终日混战不休；到了本章则可以将这种理性与偏执于彼岸图景的信仰划为同列了，因为它们都是从事物本身发生了异化——信仰是异化到彼岸，而启蒙则是异化为此世的权力意志之争。

(3) 康德虽然也与启蒙哲学多有交集，但他既不埋首于缺乏洞见的信仰，也不投身于此世的理性权力之争，他的学说有一套宏大的目的论秩序作为指针。虽然康德曾明言这套秩序是不可“认识”而只能“悬设”的，但在黑格尔看来，康德已经作好迎接精神的准备了，只不过还差最后一步，因为在他那里生活世界与这种目的论秩序之间还是分裂的。黑格尔从道德世界观入手阐述这个问题：康德的道德世界观仅以义务为对象，但又不能保证义务的实现与行动者得到幸福，因为它承认自然是独立于自身而存在的，不受自己控制；康德希望通过上帝这个公设来解决人既不能保证幸福又一定要设定会达到幸福这一矛盾，即上帝按照义务实施的程度在彼岸施与幸福。这实际上是将道德的本质寄托在道德之外了，换句话说，把世界的本

质寄托在这世界之外了，这依然是一种分裂。正是在这一点上，看似大异其趣的浪漫派与道德世界观取得了一致。浪漫派向往秩序井然的中世纪理想宇宙秩序，于是厌恶世间的种种丑恶与不足，也厌恶在世间行善的道德努力，因为它认为尘世间一定会让行善的努力成为伪善。可是黑格尔指出，浪漫派的这种优美灵魂作为对自身格局不加反思，而宁愿与世间断然隔离的主观化生存方式，其本身就是一种伪善，因为真正的善绝不是这种毫无现实内容的空洞梦想。

但另一方面，良心毕竟为精神自为地呈现于世提供了很好的起点，从这里黑格尔就要转向宗教的层面了。良心与良心之间相互承认，这样形成的共同体俨然便像是自觉的绝对精神了。但这并不是说只有浪漫派才有资格转向真正的宗教，其实宗教自古以来一直存在着；黑格尔的意思是，精神发展到这里才走向了最大的自觉，这与自为的精神在历史上一直存在并不矛盾，这就像近代理性将某些原则推到极点并不意味着精神作为事情的更高层面在此前历史上不能存在一样。

整个“精神”章的思路是很清晰的，黑格尔对这一章有一句极为精辟的总结：“事情自身在伦理中是实体性一般，在教化中是外在的客观存在，在道德中是认知着自身的思维本质性；而在良心这里，事情自身就是主体。”^⑧

结语

不可否认，作为体系哲学家的黑格尔的精神概念固然有其缺陷，从谢林开始的思想家们便对其多有批判。但他的精神概念和世界构想的意义却是空前的，如果我们仅仅固守“学术正确”，对黑格尔的精神概念进行一些隔靴搔痒的所谓“批判”，那就不仅无法真正理解《精神现象学》和整个黑格尔哲学，也看不到这种构想的诸多思想后裔（如马克思的社会学说、狄尔泰的生命哲学与海德格尔的世界概念）的真义，甚至无法理解现代之为现代的基本特质——内在性世界观。

在谢林看来，黑格尔的精神学说固然很好地描述了上帝在世界上显现自身的进程，或者说描述了世界上的人与事物追求上帝的进程，但这个进程也只是那绝对者的可能性，而不是它的现实性。换作我们熟悉的话语来讲，黑格尔所谓的“事情本身”其实只是将人一层一层地认识事物的过程和事物与此同时逐层向人显现这两方面绞缠进展的局面误认作事情本身的发生，理性并非像黑格尔认为的那样可以彻底透视事物，它其实是有限的。不仅如此，从我们自身的角度来看，这一精神学说恐怕尚有许多将近代内在性世界观投射到前现代事物之上的嫌疑，也就是说，古代的理念秩序和中世纪的上帝究竟可否被削足适履地置入我们所熟悉的内在性世界中，前现代和现代的事物究竟可否被编织到一个平滑的叙事之中去，以供现代人看出一幅精神由古至今不断深入地显现自身的进步论图景，这些问题尚在未定之天。

但即便这些局限也只有在反思现代性的高度，而不是在辩驳黑格尔的理智推理之正误的层次上提出，才有意义，因为黑格尔的问题不是理论的问题，而是现代生活方式本身的问题。思想的局限恐怕并不能完全掩盖思想的意义，一种思想的意义更多地在于它能启发我们反思一个时代的生活方式。黑格尔的精神概念作为近代内在性世界观最典型的结晶与反思，它至少在三重意义上是我们绕不过去的一座丰碑。首先，精神概念是黑格尔思想真正的立足点与出发点，如果将它还原到意识哲学的种种概念上去，那就错失了黑格尔思想的最特殊和最核心之处。其次，如不理解黑格尔的精神概念与世界构想，马克思、狄尔泰与海德格尔等有意或无意地受到这一构想影响的思想家的那些始终很难为英语学界和国内学界真正理解的核心思想，便始终披着由哲学史上这样那样的成见和行话编织而成的厚重面纱，与我们远隔开来，而我们却往往满足于将这类思想还原到我们熟悉的语汇中去，满足于制造出一套套比较容易消化的学术快餐来，那将是

非常可悲的。最后，如果我们不借助于这个概念来回顾内在性世界观并思考这一世界观在我们当下生活中既深刻又全面的影响，我们就无法真正理解现代，在当前学界“古典”之风盛行下的种种看似还古代于古代，实质上却颇有食古不化之嫌或误将今日一些极为隐蔽的偏见投射到古代去的做法，就依然会裹挟与蒙蔽一批批的青年人，贻害不可谓不浅。

（原载于《哲学研究》2016年第10期）

注释：

(1) 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟等译，商务印书馆1979年版，第122页。

(2) 比如黑格尔曾说：精神“必须扬弃美好的伦理生活并通过一系列的形态以取得关于它自身的知识。不过这些形态与以前所经历的形态不同，因为它们都是些实在的精神、真正的现实，并且它们并不仅仅是意识的种种形态，而且是一个世界的种种形态”。见黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟等译，商务印书馆1979年版，第4页。

(3) 李华：《我思、上帝与世界——论“笛卡尔循环”的内在性根据》，载《云南大学学报》（社会科学版）2015年第6期。

(4) 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟等译，商务印书馆1979年版，第122页。

(5) 相比之下，同样深谙世界概念之重要性的海德格尔在《存在与时间》中特意将周围世界、共在、自身存在等区别开来加以分析的做法，倒显得不够圆融了。

(6) 黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟等译，商务印书馆1978年版，第59页。

(7) 张汝伦：《黑格尔与启蒙》，载《哲学研究》2007年第8期。

(8) 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟等译，商务印书馆1979年版，第153页。

黑格尔论规律

庄振华

规律（Gesetz, law）在当今的日常话语和各门学科中似乎都具有不容置疑的权威地位，因为在我们解释事物和探讨问题时，仿佛只要将它们还原到某种规律之上便可以心安理得了，规律似乎是某种可以“免检”的最终根据。但经过考察不难发现，规律其实并非什么根本性解释，它只是在比常识更深层次上以一套科学化术语、概念所作的描述而已，从哲学上看，规律自身反而是需要解释的，因为规律有着自身的条件。规律带来的另一个更困难的问题是，它在事情展开的过程中往往倾向于以自身的那种外在化控制的方式将它的条件隐藏起来或加以支配，但这种尝试无法达到目的，因为所谓“条件”指的是根据，没有任何事物能在不消弭自身之存在的情况下反过来支配它的根据。

黑格尔是近代罕见的一位不被规律思维浸染，反而能彻底反思规律思维的思想家（他之前的另一位大哲康德就颇受该思维影响）。他深刻洞见了规律的条件性，清楚显示出规律的条件是一种内在的连续性和无限性，是不可被规律的那种外在控制的做法彻底支配的，也就是说，规律本身有其必须止步之处；但与此同时，他又看到规律思维是人类的一种根深蒂固的习性，由于规律可以施之于世界的各个层面，因此我们在最深刻的地方都面临着被此种思维支配的危险。换句通俗的话说，规律是有的，但规律更是运动的、有条件的^①，规律的确有助于我们把握事情的某些方面，但它并不是真理的绝对保障，如果过于迷信规律，反而会阻塞真理之路。本文以黑格尔在《精神现象学》中表述的规律学说为例（附带考察《逻辑学》^②中对规律概念的界定），尝试展示黑格尔规律观的深层次结构和理据，并初步显明这一规律观的现代意义。

一、对规律问题的预备性分析

近代以来，以往那些无待于理性的承认便有效的崇高秩序恍如烟雾一般消散，代之而起的种种“世界观”有一个核心的诉求，那就是寻求确定性。那既是对事物之中可理解、可重复、可量化的一些固定结构的寻求，更是对人安居于世之合法性与信心的确立。近代以来各门学科对于规律的那种近乎偏执的热爱就是这一大趋势的产物之一。有了规律，仿佛我们就掌握了通往某种绝对确定性的钥匙，虽然掌握了规律的人往往还不至于狂妄到宣称绝对真理在握了，但对于通往后者信心还是有的；有了规律，我们反而不必太尊重现实中的那些具体事物了，因为规律是纯净而合理的，但现实事物则充斥着种种杂质和假象，不值得信赖。但为规律鼓与呼的更多地是那些喜欢将规律现成地拿来就用并无法容忍人们质疑的人，而不是对规律的实质有着切实洞察的思想家。因为我们越是在哲学上深入研究规律，就越是容易对下面这些问题生疑：规律究竟是客观真理的保障，还是蕴含着过多的主观幻象？规律到底是事物的自我展示，还是负载着许多人为设定？规律真正说来是深入事物内核的坦途，抑或总是无法摆脱人的认识自我封闭的危险？（1）当物理学在历史上的不同时期分别以宏观物质、分子、原子、原子核等为基本单位，从中寻找各种基本粒子的联结规律，以便“构建”物体，当我们在人类科学（心理学、行为科学与社会学等）上一次次地从心理联想、性格特征、行为举止、群体亲和性、社会性等各层面上寻求规律，期望以此掌握人这一生物的本质，当我们在历史学上反复在生产力和经济条件、英雄的决断、文化的塑造与传播、民族精神的兴衰、神圣天意的支配等方面寻找历史规律，探索衡量历史进程的尺度时，我们往往并不像置身事外的旁观者或站在历史末端对此前历史进行“事后诸葛亮”式回顾总结的人所以为的那样，在每一个层面都为未来可能会发现的另一个层面留出了空间，并承认当前层面有被后者限制乃至否定的必要，反而总是在每一个层面上都

把这个层面当作是最根本的，最多只将未来可能发现的层面当成对当下层面的补充与增益，而绝不当成根本性的挑战。比如说，当我们局限于宏观物质或分子层面时，我们最多只会以实体物质的方式设想更小的粒子，绝不会像量子力学那样认为更细小的微观粒子根本不具备什么固定不移的实体性，而只是运动着的能量关系，更不会反过来将我们日常生活须臾不可离的那种关于世上万物都具有固定实体性的观念当成一种幻象。这种矛盾是由于分子层面上的那种生活并未真正为更微观粒子下的那种物质存在方式留出挑战其本身的余地。这时人们如果还固守着在某个层面上发现的一些可重复的所谓“规律”，并认为后者就是客观真理，那无疑是很可笑的。

（2）如果我们每一次发现新的层面，都将其附加到旧的层面旁边，让各个层面都有各自的规律，让它们相安无事，不就行了吗？这种想法实际上是人的一厢情愿，因为他没有看到，事情并不像莲花绽开那般一层层地不断打开那么简单，实际的情形毋宁是，人在每一个新的层面出现时都做了大量的修补工作，消除了事情的断裂性，让事情显得像是新旧两不相害的。须知规律的要害并不是规律的具体内容，而恰恰是规律的条件：在规律涉及的每一个层面上，规律在具体规定它的各要素之前，已经对这个层面作了一种极不显眼的整体设定，这种整体设定往往是人为的强化规定，而不是事情自身客观的显露。比如说，在电磁学兴起之前，在我们分别讨论电与磁各自的正极、负极发生排斥、吸引或其他情形的具体规律时，我们早已暗地里设定了电与磁无关，也设定了它们各自的正极与负极就是它们的全部根本要素；在我们将细胞当作生命的基本单元并探讨各种细胞生长与相互关联的规律之前，我们已经设定了一种根本导向，即生命的奥秘唯独在于细胞，对细胞的研究可以揭示出生命的终极真理；而当我们进展到基因的层次，我们同样并不打算设想是否有比基因更根本的层次，以及那个层次是否会表明基因的层次以及在这个层次上的种种操作根本就是幻象，反而认定基因图谱就是生命迷宫的地图，我们甚至还极有可能毫不犹豫地充当上帝的角色，以自己目前对于生命之好与坏的这一点点看法为标准去改造基因图谱本身。由此可见，规律总是有着它台面上的一套（规律的具体内容，即它的各要素之间的关系）和台面下的一套（规律暗地里对所涉及层面的整体设定与导向）。如果说像规律这般对整体进行规定和导向，像它这般进行自我辩护与自我强化（消除未来可能出现的层面的威胁），还不算是我们人为的设定与强制的话，那就无法设想比这更影响深远的主观化做法了。

（3）更要紧的问题是，上述这种修修补补的态度自以为可以铺就逐步通达绝对真理的道路，实际上倒更可能是在堵塞未来之路，因为这种做法往往与事情本身的性格相冲突。这种堵塞是双方面的。比较浅显的一方面是指上述探索规律的思维在每一个层面上进行整体设定的同时，就消除了未来发现更根本的层面（即足以对目前层面的根本性地位构成挑战的层面）的可能，而只允许将未来可能发现的层面归为目前层面的巩固者。不难看出，这个方面依然服从于规律思维。相对而言更深刻的一个方面乃是规律思维本身的自我巩固，也就是说，规律总是尽可能地占据最高乃至唯一真理的位置，它否认事物还有超出规律思维之外的任何真相。但其实规律最多只是事物存在的一个面向，而且那只是一个相当外在化、现成化的面向，规律无法达到事物超出各种有限的现成化规定之外的一面（即黑格尔所谓的“无限性”），无法触及事物中先于离析、分裂模式（规律只是对这种离析、分裂所得到的各种要素之间的联系）而存在的连续性和整体性（黑格尔常称之为“生命”）。由于规律利用其可重复性和实证性为自身辩护并掩盖事物的其他面向，我们在不加考究的情况下总是容易误认为规律就是事情的真正本质与内核，以为我们在解释事物和讨论问题时只要能将它们还原到某个规律之上，我们的任务自然就完成了，因为规律看起来像是极为可靠的最终依据，总也不会出错，而这样的看法实际上只是一种自欺。

哲学史上最深刻、最系统地在现代语境下揭示规律问题的恐怕非黑格尔莫属。撇开他在早期思想中的

一些相关论述不看，单就成熟期比较有代表性的《精神现象学》与《逻辑学》^[3]来看，集中论述规律问题的文本就有：《精神现象学》“知性”章、“理性”章的片断论述（有关无机物、思维、心理学、个体性、心、现实等各种要素的规律）、“精神”章的零星论述（有关人的规律与神的规律^[4]），以及《逻辑学》“概念论”的“机械性”部分的一个单节。在这些文本中，最能全面展示规律的内部结构和条件性的当属《精神现象学》“知性”章，下面我们先详细分析这一章，然后以此为基础阐释余下的各个文本。

二、规律的结构与条件性

《精神现象学》第三章是这部书中除了“自我意识”、“理性”、“精神”这精彩迭出的三章之外特别吸引人，也特别让人迷惑的一章。它探讨了力、规律、知性、颠倒的世界、无限性这些对于理解黑格尔哲学而言极为关键的现象和概念，学者们历来的研究却很少有像伽达默尔的“颠倒的世界”一文^[5]那样鞭辟入里的评析，更没有人注意到这一章与现代规律思维的深切关联，大多只是着重从这一章在“感性—知觉—知性—自我意识……”这样一个逐步展开的“发展”结构中的体系性地位入手，围绕知性活动本身就事论事。

其实在这一章中，黑格尔本就不是在进行一种单纯认识论的研究，而是在进行生活与存在本身的研究，在这里知性、力和规律是一而三、三而一的一组概念，将这一章置入全书脉络下来看，黑格尔固然是在关注知性这种认知机能，但如果注目于黑格尔的论述对于事物的自我展开方式和现代规律世界观的意义，这一章的意蕴马上就丰富起来了。在这一章中，知性、力和规律这三个问题是内在融合在一起的。尽管本章已经超出了上一章（“知觉”）中对属性与实体之间表面化关系的探讨，而深入到事物内部（事物具备了内—外二分的类主体性结构），甚至在章末初步具备了探讨有机生命的能力，但不可否认的是，整章中观察者对待事物的方式还完全是外在的和离析的，这种对待方式即是知性。可以说整章都是讨论知性的，但这一章同样整个地是讨论力和规律的：在上述外在的和离析的对待方式下，事物都显现为内在动力与外在表现的二元结构，无论观察者看到的仅仅是磁铁的正、负两极这种简单组合，还是具有自主活动能力的有机生命体，事物都无一例外地展现为“力与力的表现”，问题仅仅在于这种二分结构在不同阶段的复杂程度不同罢了；而所谓的规律，无非是在某个特定深度的事物整体格局之下，事物的各要素之间可被人的知性反复呈现的现成化模式。规律与力的结构在知性这种认知方式最初出现时便已现身于世。

知性这一章的起点是无条件的共相，即不依赖于经验的共相。这并不意味着这章完全撇开经验的因素不管了，只是说经验被纳入共相的普遍管辖之下，而无法像在感性、知性两个阶段中那样使共相陷溺于个体事物之上；也就是说，这一章是在共相的管辖下看待事物（包括各种感性因素）。而此章与下一章的根本区别是，此时无论这共相还是共相所管辖的感性因素，依然还像前两章中一样，是意识的身外之物，而不是主体自身。对象被动地接受意识的各种设定，并在此设定之下显现出一些规律，而不是主动地行事。

就规律问题而言，这一章是沿着科学理性^[6]由浅到深的三个层次展开的。一开始观察者的眼光局限于独断设定而未加反思的结构，比如电有电力，电力体现为正极和负极，他就在这个层面上看问题，把电看成是一种力量的表现。到了第二个层次，哲学开始追问事物划分为这些要素有什么道理，这使得科学理性穷于应付，因为它发现力和力的表现其实是相互支撑而存在的。如果没有力就谈不上力的表现，如果没有力的表现也谈不上力。而且更要命的是，黑格尔指出所谓力和力的表现都是人的理性设置出来的，是理性才看得到的，而不是任何独立的实体。在第二个层次，科学理性的应对之法是再退缩一步，退到力和力的表现这两者背后去设置一个新的内核，即所谓的“力的内在本质”，后者虽然是我们看不到的，但是它能够呈现出力和力的表现这样的双重结构来。内在本质又叫规律，黑格尔很无情地揭露出，所谓的规律并不是

事物真理的赤裸裸展现，反而是人外在地摸索事物时进行的一种深层次的——即比常识经验更深一些的——描述而已，根本不是我们通常以为的解释。这就是说，规律不过是将“事物需要解释”这一事实用一种公式化的、科学化的方式描述了一遍而已。面对这种质疑，科学理性以和前面类似的应对之法将我们引向了第三个层次。它认为力的结构（力和力的表现）和力的内在本质（前面所说的那种规律）这二者所构成的整个世界都是一个表面化的、不真的现象世界，它在这个世界背后又设定了一个实质的世界，一个真正的规律世界。黑格尔同样冷静地揭示出，这并不是事情本身的实相，它毋宁是理性所作的一种设定。他耐心地伴随科学理性走完了规律^[7]的全部三个层面，科学理性发现自己退了两步之后已经无可如之何了。这个时候黑格尔才最终把自己的底牌亮出来，揭露出一个所谓无限性的问题。这是此章的整体思路，下面我们再具体展开来看一看。

最初，知性关注的是类及其规律的问题。知性刚入手的时候将规律看作相互外在的两部分，也就是力与力的表现。比如说：磁铁的正极和负极就是磁力的外在表现。但是知性后来发现这种相互外在的两部分独立而分离地存在的景象（一边是正极和负极这两极，另一边是力本身），是有问题的。我们通常以为磁铁里面有一种力像在给外面使劲一样，把别的东西吸过来。黑格尔认为这种想象是有问题的，因为磁铁的真相并不是“相互外在的两极再加上一个力”这两方面独立而分离的存在，我们去找它们的时候是永远找不着的。它们只能以整体的方式存在，而不是几个各自分离而实在的东西，换句话说，看似独立的双方本来就是互相依赖的——当然，正极与负极之间更是如此。没有离开正、负极而言的单独的磁力，也没有离开磁力而言的单独的正、负极。磁力和正、负极这双方都可以被当成主动或被动的，也都无所谓主动或被动。所以你说正、负极在引诱磁力起作用，和反过来说磁力在吸引正、负极起作用一样，都是可行的。但它们双方其实根本没有引诱和被引诱这一回事，因为只有你把它当成实物的时候，才会说出什么引诱不引诱的话。所以正、负极和磁力整个这一套话语只是到某个特定的阶段和层面上才出现的，它既是主观的又是客观的。所谓主观的，是说它是理性整理世界的一种方式；所谓客观的，是说它是事物向我们的生活世界显现的一种方式，不容个别人任意改变。简言之，虽然磁力和正、负极都是实在的，但它们的实在性是有局限的。

接下来，知性要把“力和力的表现”这种设定本身当作是力的某种更深层次的内在本质的表现，黑格尔也把这内在本质叫作规律。规律表现出来，我们就会认为有正、负极和磁力。所以正、负极和磁力都是磁的规律的表现。在规律的比照之下，上一阶段的整个运动就表现为现象，这样一来，科学理性仿佛成功地躲开了哲学的追问。但黑格尔却迎头一击，他告诉我们：这个规律的公式无非就是把前一阶段讲的力和力的表现用一个量化的、科学化的方式重新说一遍而已。规律没有任何实质内容，它只是一种精细化的描述，它没有真正的解释。也就是说，黑格尔指出这样被设定为意识之彼岸的内在本质其实是空的。所谓意识的彼岸是科学理性的遁词，因为它声称这规律不受现实世界中的种种变迁影响，是意识无需质疑而只能去服从的一个神秘之地。在黑格尔看来，知性只是多次发现这三个要素之间是这样一种固定的关系，然后预测以后还会反复出现这样的关系。此时科学理性陷入一个很尴尬的局面：它以为规律是一种根本性的解释，但规律只不过是一个归纳性的概括，它并没有十足的根据迫使我们必须接受规律。在黑格尔看来，无论规律的公式多么精巧，它就像一个帷幕一样挂在我们世界背后，挡着我们的理性不让理解。当然，黑格尔的意思根本不是说石头掉下来的时候不是照重力公式运动的，他要批评的是科学理性对规律的条件性的隐瞒，因为这种理性谎称有一个坚实的规律在幕布后面，人的理性无法发现它的实相，只能去尊崇它。可是在哲学的追问面前，规律却漏洞百出。比如黑格尔认为在这个阶段至少有两个问题是科学理性解释不了的，一是力和力的表现之间的关系（比如磁力为什么恰好表现为正极和负极），一是力的表现中的诸要素之间的关系（比如重力为何恰好是它的那几个要素之间构成的那样一个公式）。其实规律能表达出来的意

思无非只是“我们需要规律”，别无其他。换句话说，规律让我们看到的恰恰是它的无能。缺乏统一性的东西依然缺乏实质性的统一，知性只是将诸差别要素之间无数次的一同呈现这一事实说出来了而已，并将这一本身偶然的事实说成是有着必然性的科学规律。用黑格尔自己的话来说，规律的必然性只是一个空洞的名词，力必定要如此这般地表现它自身，原因仅仅是它必定要这样。⁽⁸⁾这意味着科学规律是在同语反复，它给出的原因和结果是一样的。

面对这种窘境，科学理性终于使出了最后的一招，它不再在这个世界当中说事了：前面讲的那些规律虽然是归纳性的描述，但对它们的反驳也只是这个世界内部的反驳，如果它们只是背后的另一个更隐蔽、更深刻的真理世界的一些偶然的表現，那么规律思维就可以扳回局面，守住自己的阵地了。不难看出，科学理性的这个做法依然是前面两个步骤中的那种习惯的延续，即一次次在幕后设立某种不容置疑的神秘之物。于是知性进而寻找一个颠倒的规律世界，那里的规律与前面所说的规律恰好相反。也就是说它不满足于在现象世界内部设定一些不变的东西，因为那样的东西既无内容，又反过来受制于现象界。它将整个现象界都定义为虚假世界，并另外设定一个与此相反的规律世界，还武断地设置一些相反的属性来克服现象世界中的矛盾。比如法律所规定的伤害之所以能被接受，是因为它不是伤害，而是必要的惩罚。黑格尔在这里谈的主要还不是自然科学家，他谈的是整个近代文化当中的一种现象——坚执规律为本质而将现实世界反过来当作颠倒的虚幻世界。这种思维，只要它不从事物自身出发，而是全凭自己的意志和力量在事物当中横冲直撞，它最后面对人们的质疑提出的狡辩就必定是：眼下这个世界是不真的、颠倒梦幻的世界，而我是从真实的世界来的，所以眼下的事物要服从我的规定，而我则为那个世界代言，我也不需要证明我的行为的合法性。——这根本不是哲学该有的做派，因为科学理性所说的真实的世界其实就是对理性的拒绝。这些武断的设置其实只是知性的一厢情愿，就像它前面描述出来的力或者规律一样。实质上，“颠倒的世界”这一格局的前身就是第二个层面上的规律，而后者的前身又是第一个层面上力的结构，这就像同一个人三个阶段换了三套行头而已。

接下来黑格尔要把自己的底牌亮出来了，他要求的是由规律转向无限性，即从事情本身出发看问题。所谓无限性就是要将事物理解为以不断突破自身限制的方式存在的自主活动者，将种种差别和规律理解成事物自己作出的，而不是在一个僵死的对象上任由理性设置出来的，这些差别因此就成为内在的差别。黑格尔明确地讲，这种无限性是生命的单纯本质，是世界的灵魂。⁽⁹⁾它既在差别中运动着，又保持它自身。他说此时就不用费力解释对立面如何从自身中生出的问题了。⁽¹⁰⁾这里所谓的无限性，既不是主体方面也不是客体方面的无限扩权，而是指事物（无论主体还是客体）的一种存在方式，即事物是一种不断突破自身的外在界限（“无—限”）的自主者。如果我们总是把一个个事物当作对象，一往无前地去摆弄它，那么无论我们是尊敬还是贬低它，是肯定还是否定它，我们永远都达不到黑格尔所说的无限性。所以真正的无限性是从事物自己的角度出发，看到每一个事物都是自主之物（尽管不一定是人这种最典型的主体），是一种无限之物。在黑格尔看来，任何事物都有无限的这一面，都可以突破它的界限。比如说，表面看来树木的无限性比较好理解，因为树可以主动吸收养分，可是只要稍加思考就可以发现，那些看似被动的养分也是以无限的方式存在的，因为如果养分不能突破它自己的界限，它何以能够走出这个土壤之外去被吸收？可见即便是表面看来很被动的那些事物，也是一种无限的存在，只不过那是以被动的方式表现出来的无限而已。其实我们以对象性的方式对待事物时，也是以无限性为条件的，否则根本不能成事，因为如果事物不具备无限性的话，人是无法从事物那里汲取到任何东西的，更遑论总结出什么规律了。⁽¹¹⁾

黑格尔在这一章的结尾处说到无限性与规律问题之间的关系时有一段非常精辟的总结，对于我们理解规律思维的出路极为重要，这里不妨费点笔墨引用一下：“通过无限性我们就看见规律完成其自身而达到内

在必然性，而现象界的一切环节都被吸收到内在世界里面去了。说规律的单纯本质就是无限性或必然性，根据上面的分析看来，就是说：（甲）规律是一个自我等同的东西，但却包含差别在自身内，换言之，规律是自己排斥自己、自己分裂为二的自身同一的东西。那所谓单纯的力双重化它自身并由于它的无限性而是法则。（乙）那被分裂为二的成分，亦即被表象为构成规律中的诸部分，便被表明为有持存性或实体性的东西；如果脱离了内在差别的概念来考察这些部分，那么……诸环节……都是漠不相干没有必然性……

（丙）但是由于内在差别的概念则这个不等同、不相干的成分，空间和时间等，就成为无差别的差别或者只是一个等同的东西的差别，而它的本质是统一性；它们便作为肯定与否定、阴与阳互相激励，而它们的存在毋宁在于设定自身为非存在并扬弃自身于统一体中。有差别的双方都持存着，它们是潜在的，它们是潜在的对立面，这就是说，它们是它们自身的对立面，它们拥有它们的对方于自身之内，并且它们只是一个统一体。”⁽¹²⁾由此可见，黑格尔从第二步的差别回到第三步的统一实际上是一种回归，亦即回到从一开始就在支撑整个事情的最根本之处，而不是往一个完全不相干的新地方探索。黑格尔总是通过向条件的更深的探索而达到真正的进展。因为向条件的探索就是对更深层面的突破，这是黑格尔辩证法特有的进展方式。⁽¹³⁾

三、规律思维与规律概念

值得注意的是，从规律到无限性的过渡在体系哲学家黑格尔看来当然是一种连续性的进展，但如果撇开关于黑格尔对无限性的选择和他的体系是否正当的争论不看，单从执著于规律的人的角度看，这两者之间毋宁是一种断裂和跳跃的关系，规律思维是没有出路的，或者换句话说，他们并不认为规律思维需要什么“出路”，而只认为需要将规律思维推进到一个个新的领域中去。黑格尔清楚地看到了规律思维侵袭理性、精神等一个个更深层面的危险，这方面的洞察零星地表现在《精神现象学》的其他章节，下文中我们除了逐一解释这些论述外，还附带介绍一下《逻辑学》中从事情本身的角度出发对规律概念的界定。在

《精神现象学》的“理性”章中，在分别谈到（1）理性对无机物的观察、（2）理性对自我意识本身的观察和（3）在实践过程中人的内心与外间世界对峙的情形时，规律思维经过改头换面之后又现身了；在“精神”章的开篇，黑格尔也（4）在伦理世界的层面谈到了著名的“人的规律和神的规律”，那同样是规律思维的变体。

首先需要明确一下“理性”章中自我意识的特征。在理性阶段，自我意识还没有像“精神”章中那样尝试从高于人之上的伦理实体本身的角度出发，而是从它自己的角度出发来范导世界⁽¹⁴⁾，因而它虽然相信真理就在它所观察到的那个世界之中，却并不十分确信自己的观察方式是否可靠，是否一定能通达真理。这种心态在黑格尔笔下的近代理性那里清晰可见：理性看似踌躇满志地在世界上施展自己的权力，欣赏自己的作品，实质上不过是战战兢兢地在四处尝试而已。

在对无机物的观察中，意识不知道事物是否还有未知的、无规定性的一面，也就是它的观念所无法彻底描述的一面。理性在对无机物进行观察的时候，希望由此确定下来的事物特征不仅是它外在地找出的区分标志，也是使事物本身得以从自然界中突出出来成为个体的特征。在这里，理性希望自己寻得的特征恰好碰对了，这是一种侥幸的心态。比如说，生物学有域、界、门、纲、目、科、属、种的分类体系，但这整个地是一种外在化的划分方式，因为它是以事物表现于外的特征来划分的。这个划分是有限度的、不可靠的，因为一旦将它普遍推广就难免碰到一些不可解释的现象。比如说，怎样区分哺乳动物和其他动物？有人会说哺乳动物是陆上生长的，鱼类是在水中游的，可是我们都知道，水里也有哺乳动物。这就反过来证明前面那个标准不成立了。但理性的反应首先是自卫性的，它会说那只是少数特例。但是，更深刻的思

考会反思前面的这种观察方式是否有问题，会要求采取另外一种观察方式。前面的观察方式是静态的，补救的方法是理性离开对惰性特征的寻找，而在特征与其反面的关联中，也就是在运动中寻找规律。所谓在特征及其反面的关联中看问题，就是用运动的方式把原来比较对立的東西（比如陆生的与水生的）纳入同一个运动系统（胎生动物的活动）当中作为不同的环节，实际上就是将先前被当作本质特征的对立因素表面化，使之成为更深层次的某种统一性的诸多不同表现。不难看出，这里又出现了类似于“知性”章中的那种规律思维与哲学反思之间的攻防战，规律思维的应对之法依然是往一个它自己都不了解的“背后”退缩，以免除“表面”层次所遇到的尴尬局面。但是问题的关键在于，理性的规律是由归纳得来的或然性知识，理性拿这种或然性知识冒充真理了。理性固执地将它听到的“不和谐音”视为感性因素对规律的污染和干扰，直欲除之而后快，却不去正视自己只是在进行归纳这一事实，此时理性就要做实验。黑格尔却不客气地说，科学实验的实质无非是纯化规律，去除感性因素的干扰。他认为做实验表面看来是越来越深入到个别事物当中去了，但实质恰恰相反，是为了摆脱个别性。他说实验实际上是在寻求确认原先已经在心目中怀有的规律，寻求这规律在新的种类当中的适用性。与其说实验是对真理的寻求，不如说是理性施展自身的权力，消除感性因素对于规律的污染；与其说理性通过规律在尊重真理，不如说它通过规律在确认它自身。

在对自我意识的观察中，规律思维再次现身。如果说理性在无机物那里总是碰到许多惰性的障碍，那么它现在发现有机物似乎更符合规律，因为有机物身上有更多可以让理性用规律去概括的东西，而且有机物越是高级，就越能自己主动体现规律，而人的思维则是这种主动性的顶点。黑格尔表明这种想法依然是一厢情愿，因为理性对自我的观察还是延续了近代科学理性的外在观察方式，只不过观察的对象从自然挪到人的内心思维罢了。它找出了思维规律、心理学规律和个体性规律这三种规律。黑格尔认为，思维规律只是一些偶然观察到的东西，是无形式的内容，心理学规律和个体性规律同样如此。这三个规律是一个逐步加深的关系。近代理性认为通过逐步深入的这三层规律就足以把握人的思维了，但这些规律都有外在观察的嫌疑。黑格用一句话点出了这类规律的实质：“当我们说这个个体是由于这个或那个原因才成为他这个特定的样子的时候，只不过是说他本来已经就是这个样子罢了。”⁽¹⁵⁾这话听起来很滑稽，它的意思无非是说，这些规律只是同语反复式的事实描述。它的观察方式是以个体和与个体相对应的世界这两者相互解释。这种相互解释等于没有解释，因为它只不过把同一个事物从两个角度描述了两遍而已。比如说：有个人每天都在下午5点半跑到某餐厅去吃某菜。餐厅的侍者看得多了，就说这是因为那人有个心理规律。这种所谓的“解释”只不过是把同一枚钱币的正反两面各自描述了一遍而已，它根本没有解释清楚这个人为什么在那个时间想去吃那个菜。这样的规律是根本无法令真正的哲学满意的。

理性在实践中一样可能陷入规律思维，黑格尔称之为“心的规律与自大狂”。自我在内心认为它的个别性就代表了外部的规律，而将规律纳入自己的知识之内，这就是心的规律——自我首先把真理降格和矮化为规律一类的知识，然后以这真理的代表自居。而事实上它不过将它自己的规律误认为世界的实相罢了，由此自然会生出一种自大狂。自我的动机也许是好的，但动机好并不代表事情本身就好，相反，这里有一个很深的陷阱。我们在近代的文学、诗歌、哲学和史籍中看到的那些表现理性昂扬奋进的豪迈之语，其中有许多就是黑格尔所说的心的规律和自大狂。近代理性就像浮士德那样认为自己掌握了一套与真理合一的理想，要去实现这种理想，这样就会生出一种崇高感，认为自己是在实现全人类的福利，个人的快乐与普遍的人类福利在它心中是合二为一的。与此相对照，外部世界的必然性现象就被认为是应该加以消除的假象。而原因仅仅是，在对外部事物的服从中理性无法得到满足，而在推广心的规律，让其他事物服从它这一规律的时候才可以满足。现在的任务在于如何推行心的规律，但事实上个体通过实践不是建立了他的规律，而是仅仅把他自己卷进了某种更大的秩序中去。另外，各个人都互相将对方的心的规律判定为异

己的，你可以立一个规律，我也可以立一个规律，谁的才是真正的规律？最后的结果便是，在实现心的规律的过程中，个人既与现实相反对，也与他人相反对。此时各个人都认为世界上只存在个别的规律，包括世界的客观规律也是以个别和异己的面目出现的规律。这些规律之间都是陌生的、敌对的个体性关系，它们全都不具有自在的真理性。这样一来，各种规律之间的局面仿佛变成了一种丛林游戏，谁的说法能够得到最大多数人的拥护，他的那套说法就获胜了。但是黑格尔认为这种所谓平等的资格实际上是近代理性制造出来的一种假象，因为它没有公正地对待世界，它才把世界的真理当作自己可以与之竞争的一套个别规律而已。于是追求人类福利的心情就此转变为疯狂的自大。比如它将普遍的现实秩序说成是暴君、传道士们的阴谋——启蒙运动诸公不就是如此吗？所以启蒙运动的逻辑有它的根本虚弱之处，因为它将自身与现实的地位相互颠倒了，认为外部现实是外来的、偶然的、非本质的。但是它在现实中毕竟是会碰壁的，这会它意识到它自身才是外来的和偶然的。接下去，个人并不满足于自己的个体性地位，它们总是试图使自己成为公共的，而又总是达不到目标，于是最终达成妥协——相互尊重世界进程。你尊重我的权利，我也尊重你的权利，我们一起来推动世界的进程——自由主义者的所谓宽容往往就是如此。这个进程按黑格尔来说只是一种臆想的普遍性。所以这个心的规律与自大狂的总特征是：它认为自己牺牲了个别性，达成了一种普遍性，可是这个普遍性依然是个人臆想中的普遍性。

进入“精神”章中的伦理世界，事情的格局发生了变化，如今是从比个人及其理性更高的实体——即伦理世界本身——出发在看问题，伦理世界的确是由所有参与其中的个人构成的，但它总有超出这些个人及其控制力之外的一面，也有其自身发展的理路（黑格尔往往称之为“必然性”），那个理路不是人的理性想操纵便能操纵的，更不是规律思维能穷尽的。可是黑格尔看到，在这个伦理实体中，规律思维照样想插上一脚。既然“精神”章讲的是伦理世界本身了，并没有从人的角度出发去通过规律把控事物，规律思维如何还能起作用呢？原来当人们坚执于传统遗留下来的种种现成的共同体的原则时，便是在固守一些外在的规律，此时的精神在黑格尔看来依然是画地为牢的。在古代伦理世界中，黑格尔找出了神的规律和人的规律。人的规律涉及共同体，共同体并不是一个实存的东西，它仅仅在人意识到的时候才存在，它只存在于人的反思中。但它并不因此便归属于个人之下，它是包含这些个体在内的更大的共同体，人反而隶属于它。这里说的共同体主要是民族，比如说一个城邦，它一方面体现为一些绵延不绝而又普遍流动的习俗，另一方面体现为比较有形和固定的政府结构。这样的民族共同体被黑格尔称作人的规律。相比之下，神的规律对应的是家庭，黑格尔认为家庭代表民族的无意识的、自然的存在，是神的规律的领域。这个地方的神是古希腊的神，不是中世纪的独一上帝，他跟家庭中那种相对而言更具自然性的生存挂钩。其实无论神的规律还是人的规律，都是民族的存在方式，只不过前一个是指共同体的存在方式，后一个是比共同体更小的一个自然性单元的存在方式。在他笔下，家庭看似出自地下神明谱系的一种自然性存在，实际上却已经是一种精神性存在，已经是一种初步的共同体了，比如他说“家庭成员之间的伦理关系不是情感关系或爱的关系”，这种伦理关系应是“个别的家庭成员对其作为实体的家庭整体之间的关系”⁽¹⁶⁾。家庭背后起支撑作用的神的规律与城邦中人的规律二者都有其正当性，没有哪一方是应受打压的。黑格尔也承认两者有互相冲突的一面，可是他更深刻的地方是也看到了人的规律和神的规律是相互支撑的，看到了两者都有其局限性，而不像它们自己声称的那么绝对，这表现在：后者以前者为实体，前者以后者为元素和证实。因为一方面，家庭要以城邦为依归，家庭不能够自己单独成立，家庭成员之所以走出家庭之外结成城邦，是有其必然性的，这反过来也证明了家庭的局限，证明城邦是比它更大的一种力量，能反过来成全它；另一方面，城邦是由这些家庭构成的，城邦的基本要素是公民，公民都是来自各个家庭的，每一个人在城邦中无论肩负何种职分，到死亡之后还是要再回归家庭的元素当中的，另外，一个城邦发布的命令也必须要由这些家庭来支持和执行才有力量，这样城邦之主也才有权威和权力。在这个界定的基础上，黑格尔认为城邦

的正义在于维持神的规律和人的规律之间某种相对比较平和的张力，他说正义在于将偶发的自然性不公视同己出，也就是视为人自然要遭受的东西。消除这种不公的残暴性，这样就可以保持伦理王国的完美统一性。^[17]但事实并不总是如此，因为两种规律皆有道理，但它们会发生冲突。《安提戈涅》在他看来就是人的规律和神的规律的冲突。那么黑格尔本人站在哪一边呢？他的确认为政府要高一些，政府更趋向于精神，家庭更趋向于自然。可是黑格尔并不偏向于克瑞翁，并不偏向于城邦，相反他对安提戈涅非常赞赏。悲剧之所以在古希腊实实在在地发生了，古代人之所以以悲剧的方式生存着，按照黑格尔的分析，是因为在古希腊时代每个人都不是个人，他只是一种城邦或者是伦理势力的代表，每个人都不具备个体人格的身份，并且只认为自己代表的这种势力是正当的，但是这些势力和势力之间会发生冲突，那时就只能用生命的消灭来解决冲突了。相反，在后来的罗马法中，人在本质上并不代表个别伦理势力，每个人都只是法律当中的法人。需要注意的是，在罗马法的阶段，是事情的整个存在格局发生了变化（由两种规律的格局走向了人人皆为法人的格局），是精神的整体结构从阻碍它自身发展的外在规律向着它自身的内核迈进了，这就是说，神的规律和人的规律同步消失了，而不是——像我们容易误解的那样——人的规律战胜了神的规律。

如果说“精神”章是自然意识首次尝试站在精神的高度理解世界，毕竟还属于自然意识走向真正哲学知识的过程中的一个环节的话，那么《逻辑学》根本就是事情自身的正面展示，是事情自身的三种存在方式（存在、反思、概念）的自行揭示，其中“概念论”作为逻辑学的最高阶段，描述的是作为自主者、无限者的事物的存在方式。在整部《逻辑学》中，黑格尔将规律概念放在“概念论”第二部分（“客观性”）第一章（“机械性”）向第二章（“化学性”）过渡之前进行讨论。他说：“本身进行规定的、把外在客观性绝对地引回到观念性之中的统一，就是自己运动的原则；这种灵魂鼓荡的规定性是概念本身的区别，它就是规律。”^[18]也就是说，只有当事物是一个整体、一个统一体，具备了黑格尔所谓的“观念性”、“灵魂”，而不是外在拼凑起来的一堆零件，不是单纯只具备外在客观性时，这种统一性才会表现为自行运动；每一物因其所属的种的限制，它的自行运动必有一定的“原则”即固定轨迹，这种固定轨迹就是规律。因此黑格尔在这一小节中着重于将规律与僵死的机械性区别开来，后者是涣散地堆积在一起的，看似很独立，实际上在其自身之内并不具备中心，因为僵死机械的东西的核心总是在他物中，而不在自身当中。另一方面，规律有所不足：规律之物在根本上毕竟还是机械的，它并不具备化学性事物乃至目的性事物中的那种自由。从黑格尔的这一分析可见，他的确承认规律是事情本身的某种表现形式，但那时事物只具备初步的自主性，规律是事物从机械性走向更高的自主性之前才会出现的形式；而一旦事物摆脱外在的机械存在，更深入地进入自身，建立起更高的观念性，即要与其他事物进行化学性的深层次反应和目的性的交流时，规律概念就不敷用了。黑格尔的这个意思在人身上表现得最明显，因为人是具备最高自主性的生物：当我们在社会学、心理学或生理学的意义上总结人群或个人的活动规律与思维规律时，我们其实只是将人的活动与心理当成机械现象，看到的根本不是人真正自主的、作为人本身而活动的一面，而当我们企图基于这样的规律之上总结人的什么“本质”时，那无非是规律思维的僭越之举，恰恰会错失人的本质。

四、结语

在以上两节，我们分别从人观察事物时的规律思维（“知性”与“理性”章）、作为客观精神的规律建制（“精神”章）和作为事情本身之一部分的规律概念（《逻辑学》）三方面入手，探讨了自然、心灵、伦理、概念各领域中的规律现象，应当说可以比较全面地代表黑格尔的规律观了。这种规律观简单地说就是：规律只是在一种现成化、离析化的观察模式下，在对事物进行某种封闭性整体设定的前提下，由具备某种初步自主性的事物在机械性层面所呈现出来的规则性现象，以及人对此种现象的归纳性描述，而不是

对事物的根本性解释和对事物根据的通透揭示。如果任由规律思维支配人们对真理的寻求，那不仅不会将人们导向真理，反而会因助长人对事物“背后”的本质的支配欲而错失真理；对真理的寻求需要的不是理性的控制，而是人对自身有限性的警惕和对事物自身之无限性的尊重。

随便翻翻当今自然科学与各门社会科学的书籍便不难发现，黑格尔讨论规律时提到的例子都是近代科学初兴之时所见的一些十分简单的现象，当今各门科学对规律的构想早就不是那样线性、平面化的了，那么作为一个体系哲学家的黑格尔的规律观在当今时代还有其适用性吗？其实规律问题的要害不在于其技术层面上精微与否、复杂与否，而在于规律思维是否能意识到自己的条件性，当我们发觉克隆技术和转基因技术的声浪滚滚而来，当我们看到《黑客帝国》、《星际穿越》中锈迹斑斑抑或黄沙漫天的世界，我们如果还不对规律思维的全面垄断心生警惕，反而企图以技术的进步来克制技术本身的缺陷，试图以更光鲜华丽、更复杂的规律来抵制黑格尔规律观对我们的警示，那就不是一个单纯的理论问题，而是关乎我们生死存亡的问题了。所幸哲学史上总是不乏清醒者，维特根斯坦的那句“神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的”⁽¹⁹⁾亦非绝响，人的尊严远非规律能轻易钳制的。

（将于2017年春刊载于《哲学动态》）

注释：

⁽¹⁾ 笔者的这一理解得自恩师张汝伦先生，在此深表感谢！

⁽²⁾ 即“大逻辑”，下同。

⁽³⁾ 《哲学科学全书》可以看作“大逻辑”在几个特殊部门的应用和展开，本文由于篇幅限制，暂不提及。

⁽⁴⁾ 这里所说的两种规律（Gesetz）从字面看似乎也有“人法”和“神法”的意思（从二者位于“精神”章这个位置——相当于体系时期的“法权哲学”——来看，从黑格尔惯于将希腊社会定位为陷于伦理实体的形态的做法来看，似乎都能从侧面“印证”这一点），但严格来说，此处讨论的不是两种法权（Recht）之争的问题，而是人被动顺从外在的、强制性的两种社会建制后所产生的矛盾，在这个意义上看，王玖兴先生的译名是相当精到的。

⁽⁵⁾ H. -G. Gadamer, Die Verkehrte Welt, Ders., Neuere Philosophie, I: Hegel. Husserl. Heidegger (Gesammelte Werke, Band 3), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

⁽⁶⁾ 本文所说的“科学理性”指的是近代以来的各门学科中以固定化的规律及其公式化表达为真理之化身的那种思维定势，它既不仅仅局限于自然科学，也不指自然科学的全部（因为自然科学也有无法被这种思维定势完全涵括的一面）。

⁽⁷⁾ 这里的规律指涵括所有三个层面的广义规律，而三个层面上各自的规律（如第二个层面上作为力的内在本质之别名的“规律”和第三个层面的“规律世界”）则是狭义的规律。黑格尔自己经常将广、狭二义交叉使用。

⁽⁸⁾ 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟等译，商务印书馆1979年版，第102页。

⁽⁹⁾ 同上书，第110页。

⁽¹⁰⁾ 同上书，第111页。

⁽¹¹⁾ 所以只要明白无限性概念，就找到了阅读《精神现象学》后面章节的钥匙。也就明白黑格尔在下一章讲自我意识的引子部分的时候，明明还远未进展到“精神”章，却说精神在自我意识那里终于首次以自己的面貌出现了。由此我们也不难理解为什么自我意识这一章谈论的不是返回到自我内心去反省的人，而是人际关系。

⁽¹²⁾ 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟等译，第110页。

⁽¹³⁾ 庄振华：《黑格尔辩证法探本》，载《武汉大学学报》（人文科学版）2015年第5期。

⁽¹⁴⁾ 庄振华：《黑格尔“承认”学说再考察》，载《云南大学学报》（社会科学版）2013年第5期。

⁽¹⁵⁾ 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟等译，商务印书馆1979年版，第202页。

⁽¹⁶⁾ 黑格尔：《精神现象学》（下），贺麟等译，商务印书馆1979年版，第8—9页。

⁽¹⁷⁾ 同上书，第19页。

⁽¹⁸⁾ 黑格尔：《逻辑学》（下），杨一之译，商务印书馆1976年版，第412页。

[\(19\)](#) 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆1985年版，第100页。

黑格尔辩证法探本

庄振华

黑格尔的辩证法看似简单而模式化，实则极为复杂，几乎很难提炼为某种单一模式。这一方面固然是因为他本人虽说在他的整个哲学中无处不在运用辩证法，却很少主动概括出辩证法的什么固定模式；但另一方面在深层次上看，乃因为辩证法在根本上是事情本身的运动，而不是人的主观操作，我们事后进行的所谓“总结”往往看似揭示了辩证法的“规律”，实际上反而容易掩盖事情本身。简言之，辩证法乃是这事情本身的表现形式，对辩证法的研究不能局限于它的技术操作层面，而应下探到这事情本身，弄清楚后者究竟处于哪个层面，它的运行机理究竟如何。

黑格尔辩证法的主轴是一套通过不断回溯事物更深的条件而达到事物所在层面的不断深化和拓展的做法。这样的界定不仅能容纳成熟时期体系哲学中的种种辩证论述，还能说明《精神现象学》乃至更早期时期的种种表述。本文试图在评议学界现有研究的基础上，简要探究这一辩证法的真正实质、前史与展开方式。

一、如何研究黑格尔辩证法？

黑格尔是辩证法大师，在他的整个哲学中发展出纷繁复杂的各种辩证法形式，然而他自己却极少主题性地正面论述辩证法，这往往令后世的研究者们手足无措。在少数几处主题性的讨论中，黑格尔往往只给出一些一般性的描述，比如在《精神现象学》“序言”中，黑格尔曾说辩证法是那样的一个“过程，它产生并穿越其诸环节”，借助这个过程，那个穿越运动便与“真理”齐同了。^①黑格尔在《哲学科学全书》第81节的“附释”中还说过，我们身边的一切都可以视为辩证法的例子，一切有限者都在走向无限和自动。^②按照这些说法，我们毋宁可以将他的整个哲学都当作辩证法的实践。根据深研黑格尔的著名哲学家哈特曼（Nicolai Hartmann）的考证，黑格尔的辩证法有数百种形式，但这些形式中没有哪两种是完全重合的，辩证法的伸缩性是极大的。^③他甚至说，黑格尔之所以极少正面指陈辩证法的所谓“规律”，是因为他自己也不知道有这样的规律，即便黑格尔泛泛地说一下辩证法的三个步骤，也不加深谈。^④

但这种辩证法在后人那里却还是不可避免地被模式化了，只不过这种模式化在专门的学院研究界和在普通学者的一般印象中的表现有精粗之别，遂令一般人以为学院研究筑起了一道能阻止误解浪潮的防波堤，保存真正的黑格尔哲学，实际情况恐怕并非如此乐观。

先看一般学者对于它的几种宽泛的印象：（1）一种是着眼于体系时期各个章节内部的“三段式”而总结出来的“肯定—否定—否定之否定”模式^⑤和“自在—自为—自在自为”模式，当然后者也可涉及下一种印象，即章节与章节之间的进展关系；（2）如果着眼于章节与章节之间，乃至哲学的诸大部类（比如逻辑学、自然哲学、精神哲学以及其中的法哲学）之间或它们各自内部的各个主要环节之间的进展关系，人们常常举出“螺旋式上升”模式（以及部分意义上的“自在—自为—自在自为”模式）；（3）当问题涉及黑格尔的辩证思维与其他哲学家的非辩证思维，以及他的哲学体系中达到主动或自觉的辩证运动或辩证思维的那些阶段（最显眼的比如逻辑学中的概念论、自然哲学中的有机物理学、精神哲学中的绝对精神）与那些没有达到这种辩证运动或辩证思维的阶段之间的比较时，人们会提出“（感性—）知性—理性”和“（直观—）反思—思辨”这两种模式。（4）除此之外，黑格尔曾多次在对“扬弃”（aufheben）一词进行词源学分析时指出辩证

法同时包含了否定、保存和提高三个要素，这一分析也常为学者们所津津乐道。

首先必须肯定的是，这三种印象都能在黑格尔著作中找到一些文本依据，但问题在于，有部分的文本依据是不是就一定能为黑格尔代言，对他的整个辩证法作出一种他本人都不曾作过的总结概括？黑格尔在不同地方对辩证法的论述往往是适应当时的论述语境的，但未必都能代表他整个的辩证法。上述第一种印象是对于黑格尔辩证法的最典型想象，它立足于早期关于“克服对立”的一些论述、《逻辑学》中的一些辩证结构（比如“存在—虚无—变易”）以及它们在《哲学科学全书》中的运用，恐怕并不能完备概括整个哲学体系中的所有辩证论述，更难以代表体系时期之前（比如《精神现象学》）的各种灵动而不那么格式化的辩证论述，而且在不深究辩证法之实质的情况下，极易让人产生“外在变迁”的误解；第二种印象同样立足于体系时期，所表达的是辩证法的每个阶段的终点都是在更高的层面上向该阶段之起点的一种回复，这种说法与本文将要强调的辩证法之实质有极大的相关性，但笔者以为它对辩证法的界定还不够到位，没有足够地在思想史的深层脉络中揭示问题，故而仍有不能完全概括早期思想中不太格式化的那些辩证法运思的弊病；第三种印象主要涉及黑格尔这种鲜明地立足于世界本身的哲学形态与他之前（尤其是德国观念论之前）的、多少还立足于意识内部的各种哲学形态之间的区别问题，以及人们要达到自觉的辩证思维或事物要达到自发的辩证运动必须经历的诸阶段的问题，也就是说，它是站在辩证法的边界上比较辩证的事物与非辩证的事物，还没有深入到辩证法本身的根底之中去；与此类似，第四种印象当然很正确，但对于考察辩证法之根本何在这个问题而言，还失之浮泛，因为它只是描述了辩证法含有这三个要素，但没有思考辩证法何以必然含有这三个要素。

在学院内部的黑格尔专门研究界，学者们当然不会满足于上述几种宽泛的印象，他们对于考证黑格尔辩证法诸多细节的思想史渊源，尤其是对于考察这辩证法在德国观念论乃至德国浪漫派中的发生史，极有建树，产生了后世的黑格尔研究都绕不过去的一些里程碑式的成果。我们这里最简要地列出几部代表性著作，不求全备。在德语学界，我们暂且将19世纪面对实证主义汹汹大潮的特楞德伦堡（F. A. Trendelenburg）及新黑格尔主义者们的研究撇开不论，在20世纪对黑格尔辩证法的专门研究中，除了哈特曼的《黑格尔与实在辩证法的问题》颇有整体性和全局性眼光，抨击19世纪将黑格尔辩证法贬为“概念戏耍”的那些人的短视浅见，直探辩证法的实在性与其在体系中的关键作用外，其余几部标志性成果都以“史”的研究为主，越来越走向专门化：它们或者考察这一辩证法在德国观念论传统中的生成史[比如希腊哲学家孔季利斯（P. Kondylis）的《辩证法的产生》，就以荷尔德林和谢林为参照点，讨论到耶拿时期为止；杨克（W. Janke）则将视角扩大，还把席勒纳入考量，并进一步扩展到祁克果与马克思之上]，或者详究黑格尔个人思想发生史中黑格尔以辩证法克服各种分裂的努力过程[比如鲍姆（M. Baum）的《黑格尔辩证法的产生》，讨论到《精神现象学》之前为止]，或者追问绝对者等关键因素在黑格尔辩证法中的地位[比如霍切尔（C. Hötschl）的《黑格尔辩证法中的绝对者》]，或者将黑格尔辩证法与其他哲学家的辩证法作些对比[比如明尼格罗德（B. Minnigerode）的《康德的先验辩证法和黑格尔的逻辑—思辨的理性辩证法》]。这些研究虽然极大地开拓了学界的视野，使得后来的学者们再也不会满足于对黑格尔文本进行切割组合式的解读，而习惯于回到德国观念论的整体语境中去看待黑格尔，但依笔者所见，它们对黑格尔辩证法本身及其实质的界定，并未从根本上突破上面列举的各种印象。而在英语学界，学者们更乐于从黑格尔辩证法中抽取一些当代哲学可资利用的因素加以讨论[比如利姆纳提斯（N. G. Limnatis）编辑的《黑格尔辩证法的诸维度》]，对于本文的研究助益不大。^⑥

造成上述这两个阵营的这些局限的根本原因恐怕还是他们过于就事论事，把眼光盯在黑格尔的论述所表现出来的辩证特征上，而较少站在黑格尔本人的立场上，把眼光投向事情本身的进展。哲学家自己虽然

也势必会考虑著作在形式上的严整性（尤其在体系时期更是如此），但他不会被“我的表述将会呈现出什么样的辩证面貌”这样的考虑束缚手脚，他所考虑的是“我手写我口”，而他自觉自己不过是世界借以表达自身的中介罢了，并以能充当这一中介为幸。

那么真正棘手的问题便随之而来：究竟应当如何研究黑格尔辩证法？上文所说的对黑格尔辩证法的诸种印象与研究方法应该说都有其道理，但它们之所以有其局限，是因为它们没有从根本上把握住辩证法的复杂结构，只是从某一个侧面或某一个进路在看这个整体结构，而之所以没有达到根本性的把握，又是因为它们没有抓住这个复杂结构的一个核心因素：辩证过程的实质是不断向更深的条件回溯，并通过这种回溯达到真正的实质性进展，而绝不是在一个给定的条件下求取量的或程度意义上的进展，后一种进展在黑格尔看来毋宁是事情本身的停滞乃至回退。依据笔者的了解，前述种种印象与研究方式之间，大概可以在下面这一点上达成共识：辩证过程的后一阶段总是比前一阶段更核心、更内在、更深、更真、更高和更广的，即辩证过程中在后的阶段总是不抛弃在先的阶段，反而是对在先阶段的真正成全。

比起从前提导出结论的形式逻辑，以及常见的那种在给定了尺度与方法的情况下求取“进步”的经营与活动来，这种共识已经能见常识所未见，已经足以揭示黑格尔辩证法的那种从贫乏环节到更完备环节、从更低阶段到更高阶段的非凡进程了。然而这种揭示毕竟还只是在描述辩证法而已，还没有真正解释辩证法何以能如此。如果没有把握住黑格尔是在不断向更深的条件回溯，不断动摇每一阶段已经探知到的根基而继续深挖，从来没有固定的尺度这一点，那么前面那些关于核心、内在、深度、真理、高度和广度的描述，便总有沦为外在变迁的危险。比如说，当黑格尔在《精神现象学》中讨论如何走出自我意识的困局时，他笔下的自我意识在与他人关系中经历种种奴役、斗争、回缩、怀疑后，转而在“理性”章中抱着主观上对世界之统一性与合理性的确信而去世界上大展身手，最终却依然发现理性只要站在人的意识的角度，不论如何对待他人与世界，都是没有出路的；终于在“精神”章中发现，理性只有站在世界本身的角度行事，才能走出理性本身的困局。此时如果我们看不到世界本身（精神）乃是自我意识与基于自我意识的近代理性的条件与根据这个关键点，便势必落入自我意识、理性与精神之间外在进展的理解模式中，以为自己和黑格尔都是置身事外地、“客观地”观看这三种形态，那就根本看不出黑格尔在“自我意识”章和“理性”章中思索近代理性之出路的良苦用心和黑格尔哲学采取世界本身（精神）这个不同于先前的整个近代哲学的立足点这一独到之处了。

通过回溯条件达到真正的进展，这一思路绝非黑格尔个人突发奇想。在黑格尔看来，这是理性的必由之路，也是唯一能达到事情本身的真正进展的道路，非回溯则无以进展。黑格尔在《大逻辑》“序言”中曾说过，辩证法三段式中的第三个环节乃是在普遍者的层面上对第一个环节的回返^[7]，所谓普遍者的层面，当然不是指跳跃到另一个事物之上去了，而是指在比这整个三段式更深、更普遍、更整全的基础上承载和重新审视先前的三段式了。他还在同书中说过，科学的进展是向根据的回溯，向原始的和真的东西的回溯。^[8]海德格尔也很好发挥了这个意思，他说，“黑格尔赞同这样的一种洞见，即这种进展活动只能是一种向根据的回溯”，但他马上提醒道，这根据并非什么外在的结果，因为黑格尔认为，“进展并不在于仅仅推导出某个他者，或者过渡到某个真正的他者之中去”；所以“开端者应当、也可以不在进展过程中消失和被抛掉。进展本身就是开端的某种进一步的规定”^[9]。

何以如此？因为在黑格尔看来，世界的结构本就如此，人站在意识的内部，所能认识到的只是世界的一个或几个层面，而且那是一些比较浅表的层面，最多只能达到反思的、知性的认识，只有立足于世界本身，才可以看见众多深浅不同的层面，而且深层面既是浅层面的根据和条件，也将浅层面涵括进去了。所谓“事情本身的进展”，既是我们的认知活动不断追问每一个层面的条件（回溯），也是世界越来越深入、

广泛、全面地向我们展示自身（进展）的过程，是人的活动与世界的活动一而二、二而一的一个过程。

黑格尔本人的思想发展轨迹也可以看作这一考察方式逐步产生与演变的过程，这里可以最简要地描述一下。在伯尔尼、法兰克福时期和耶拿时期最初几年，黑格尔认为当代思想的任务在于克服理性自身的种种分裂，这个时期他还主要停留在康德式的那种比较简单的探查事物条件的做法中，对于谢林已先行加以实践的、不断往更深处探索条件的做法虽有所了解，但还没有积极实施；在耶拿时期中间阶段直到《精神现象学》完成时为止，黑格尔接受了谢林的做法，同时批评谢林的某些主观化因素，试图将这一做法彻底改造为“事情本身的进展”，这一时期的辩证论述远没有体系时期那么格式化；其后的二十余年里，黑格尔将辩证法及其运用全面加以模式化，但这种模式化并不是黑格尔将事情本身削足适履地强行套入某种固定样式中去，而是包含有成百种不同的模式（依前述哈特曼语）。^[10]

二、黑格尔辩证法前史

就黑格尔辩证法的各种表现形式、辩证技艺和概念细节而言，我们固然可以从康德开创的德国古典哲学脉络中梳理出许多条概念史细流，它们汇合到了黑格尔辩证法这条大河里，前述德文与英文文献就是很好的范例，但如果我们深挖到“在回撤中进展”这一辩证法的实质，我们会发现这是近代哲学——尤其是德国古典哲学——的大势所趋，这一实质既是近代哲学在一个内在的世界^[11]中从事研究之前先勘定研究方法这一惯例的后裔，更是康德寻求事物“可能性条件”这一做法在德国古典哲学中孕育出的产儿。如此一来，黑格尔辩证法的前史便具有了另一副面貌，我们或可对学者们这方面的研究稍作补充。

黑格尔曾经说过：“谁理性地看待世界，它也理性地看待他；双方交互规定。”^[12]他的意思当然不是说人可以像变戏法似的随意选择事物的面貌，而是说方法不是简单的工具，而是对待事物的方式，而且不是主观的对待方式，而是与事物共同构成的打交道方式，那是一种整体格局，这种格局同时决定了人所处的层面和事物显现的层面。

那么究竟什么是哲学的方法？为什么哲学的方法不仅仅是工具呢？为什么近代哲学家大都特别重视方法，并都以一套独特的方法开始自己的哲学体系？哲学方法之所以不仅仅是工具，乃因为工具都是有条件的，而那条件却恰恰是哲学关注的方法。比如我们切苹果，一般所谓的方法，就是指拿什么刀，怎么个切法，在这里人、苹果、刀和方法都是各自分离的，刀和切法都充当了受人随意支配的工具。但哲学上关注的方法，是整个这件事的一些前提，比如苹果如何成为可以食用的水果，刀何以成为一种切削的工具，一般的切法是否清楚明白和可重复，对这些问题的考察才是哲学所关心的事情。这样看来，笛卡尔关于认识应以“清楚明白”为认知标准的看法，就是一种典型的哲学方法论，它关心的不是我们具体在认知某个事物时应有多么明亮的视力，有多么精准的称量工具和思维技巧，它关心的是我们能否在一个确定（清楚明白）的场域下接受（感知）事物，事物又能否在此确定的场域中以确定的方式向我们显现，为我们所理解。这些都是上面所说的“事情的条件”，即涵括了认知者、被认知者和通常所用的认知工具这三方在内的那整个事态本身的条件，而不是作为事态中的一个因素的认知工具。

近代哲学家以一套独特的方法开始自己哲学体系的原因，在于他们深刻认识到了哲学方法对于开创自己格局的重要性。笛卡尔强调清楚明白是认知的标准，在这个总的指导原则下，他还提出一套以数学为典范的认识方法；但维柯认为清楚明白只是主观意识的标准，不足以充当客观事物真理性的标准，后者应当是创制（*factum*），这就是说，只有被理性经历和检验过一遍的事物，才被承认为具有客观实在性和客观真理性的；斯宾诺莎承袭了笛卡尔的数学方法，将它作为哲学展开的根本方式；莱布尼茨则认为笛卡尔的“清

楚明白”标准还远远不够，因为即便认识是清楚且明白的，也还有充分与不充分之分，即便在充分的认识中，也有象征的与直观的之分，只有充分且直观的认识，才是最完满的认识，虽然只有上帝才能达到完满的认识，但它应当是我们追求的目标。虽然这些哲学家并没有太严格地区分这些方法在整体奠基意义上的运用和在具体认知活动的标准意义上的运用，但其开拓认知场域与决定事物显现时所在的层面的关键性意义则是不可否认的。但正是由于他们在这两种用法上没有作出足够的澄清，也没有有意识地区分作为界定事态之条件的方法与作为具体认知工具的方法，造成方法意识在他们那里主要以潜在的方式起作用，方法也是一次成型的，即事情的场域与层面一经打开，从此以后就定型了，其本身很少再得到反思和深化。

但德国古典哲学的方法在近代各种方法论中的与众不同之处在于，（1）近代各家的方法是一次定型的，方法的作用仅在于起点，起点的确定就是层面与范围的确定，剩下的工作便是在这一层面与范围内运作，另外，（2）他们虽然认识到了方法对于开拓视域、界定学问格局与深浅的重要作用，但没有明确地将其作为事物的条件来对待，也没有将其与工具意义上的方法彻底区分开来，往往还将自己的方法叫作“工具论”、普遍数学、几何学方法；而德国古典哲学家们却越来越认识到，（1）方法不是一次成型的，而是事情的运动本身，即事情只要不往深处拓展自己的条件，便容易陷入停顿，（2）他们自己也认识到了这种方法的特殊性，明确将自己的方法称为先验逻辑学、知识学原理、理智直观、逻各斯之学，等等。

康德提出的“事物何以可能”之问，即追问事物可能性条件的做法，颇让人有石破天惊之感：常人大都着意于讨论事物“是否可能”，即在已经确定的条件之下讨论某种事物是否可能会出现，而康德偏偏将目光回转，投向这条件本身，追问这条件是否能成立，它本身是否有更深的条件。殊不知这种方法并不完全是康德的独创，它乃是近代内在世界观下以方法为先导、一次性廓清事物条件的那个传统的后裔。只不过康德经受休谟怀疑论的激发，又从卢梭那里得到关键性启发之后，对这一传统进行了系统的改造罢了，即将一次成型的方法框架改变成人可以从先验主体性的立脚点不断加以解析与巩固的对象。事物的可能性条件不仅必须是人的理性所能理解的“先天直观方式”和“范畴”，更重要的是，它必须通过各种图式

（Schemata），与人的生活体验接轨，能落实到人能切己地经历的经验中去。^[13]由于这种根底上的发生性和变动性，康德的先验逻辑学看似在《纯粹理性批判》中也一次成型了，实则不然，至少我们可以看到，康德有意在《判断力批判》中提出一套系统的目的论，来拓展这种逻辑学。^[14]

费希特与谢林则逐步由主观辩证法走向了事情本身的辩证法，这就是说，在他们那里，辩证法的推进与展开的动力逐渐从哲学家的主观操作转向了事情本身，本质上是事情本身在辩证地进展，而哲学家只不过忠实地将这一进展以概念语言复现出来罢了。^[15]费希特开始将对事物条件的探求与事情本身格局的自我设定（Selbst-Setzen）联系起来，他的三段式辩证法毫无疑问也是黑格尔辩证法的促成因素之一，但我们更应当留意的是这种辩证法的深层次结构与实质。在提出知识学的三个主要原理之后，他在理论知识学和实践科学中都依照那三个原理的模式，在探讨每一个阶段的时候，先行设定这个阶段的条件。在费希特看来，这里的设定当然是事情本身的要求，但同后来的谢林、黑格尔相比，依然难免有些主观操作的痕迹。^[16]谢林则以他的幕次学说大体上将方法问题等同于事情本身的进展，但他还有着一种自始就同近代理性若即若离的特殊批判关系，并不像黑格尔那样致力于通过修正来最终巩固近代理性，所以他在辩证发展的各阶段的顶点，总是保留有一种直观性的因素，展示理性的有限性。但在黑格尔看来，谢林那里有“手枪发射”或“黑夜见牛牛皆黑”的缺陷，即没有足够的耐性经历事情本身的缓慢进展，太过急切地要追求统一性，反而暴露出哲学家的主观操作痕迹。^[17]

在这个大背景下来看，黑格尔的方法在德国观念论中的特殊性就在于他一方面使方法完全成为事情本身的逻辑进展，基本消除了主观手法的痕迹，另一方面将这一方法系统化、连贯性地开展出来了。

谈到黑格尔辩证法，有一个问题是必须着重强调的，那就是知性与理性、反思与思辨的区别，这一区别绝不仅仅是辩证法大厦中与别的许多步骤并列的一个步骤而已，它代表的是黑格尔走出了近代意识哲学之外，使哲学真正立足于世界本身（精神）之上，有了这个关键性转折，黑格尔的整个辩证法才能取得上述两方面的成就。可以说，这种区别真正为黑格尔开启了辩证法之门。

在黑格尔看来，哲学方法论方面的上述变迁不仅仅是哲学家们个人选择的结果，而是一种牢固支配人们的思维习惯的结果，甚至德国古典哲学内部那些主观操作的残余，也都是这种思维习惯的结果，如果走出这种思维习惯，达到事情本身的逻辑结构，就会走向一种连贯而严密的、本体论意义上的逻辑学。上述思维习惯就是知性思维、反思的思维，而真正要达到的思维乃是理性思维、思辨的思维。（要说明的是，这里所谓“思维习惯”只是依照通常术语的一个称呼，我们不可将其仅仅理解为我主观的思维操作方式，在这里不言而喻的是，“思维习惯”是指哲学意义上的方法，是一种涵括了主观与客观两方面在内的事态与格局，因此，照其实质来看，它毋宁应当称为“事情的布局方式”。）

知性（Verstand）与理性（Vernunft）的分疏，在中世纪后期的德国神秘主义思想中就已经零星出现过了，但将这种区别固定下来，发展成一套系统的学说，还要等到康德开创的德国古典哲学这里，尤其是黑格尔这里。黑格尔将二者分别对应于反思的（reflexiv）与思辨的（spekulativ）思维方式。在这个问题上，黑格尔最大也最直接的思想资源是康德。康德在《纯粹理性批判》的“辩证论”部分指出，人总有一种形而上学的冲动，即总爱将事物的各方面推进到无穷与究极的状态，但人的理性恰恰又没有这样的能力，因此会产生种种“此亦一是非，彼亦一是非”的悖谬结论。对于这种两难，康德的处理方式是限制理性的活动，让人的理性不要企图探讨这些无限的问题，否则就会碰壁。^[18]而在黑格尔看来，理性碰到这种处境一点也不奇怪，但这只是理性在某一个阶段或某一个层面上的现象，而不是理性的最终结局。让黑格尔感到奇怪的是，康德为什么会止步于此，并反过来限制理性的活动。康德是将理性与对象分离开来看的，这样所追求的无限，总是以有限的方式所追求的无限，它虽然表面上看起来是一种无限，然而在根底上还是有限。这就像我们前面所说的“意识哲学”，理性无论走到天涯海角，无论是在内心里沉思世界，还是在实践中改造世界，只要它认为自身与世界就是两个分离的终极实在物，那么它所寻找到的无限终究还是有限，只有等到它发现一个同时规定了自身与世界这双方，即作为这双方之条件的更大、更深的整体，它才能突破这种有限的处境。

康德晚年在他的《判断力批判》中还提出了一个关键概念，即反思判断力。康德认为审美和目的论研究这两件事和我们日常实践中拿着已经规定好的标准去实施某种操作的做法截然不同。审美与目的论研究是从具体的事物出发，判断它们是否具有某种合目的性。善于审美和善于抓住事物合目的之处的人，就具有较高的反思判断力。康德最后在这部书中隐含了一套十分宏大的目的论，这套目的论在他晚年的历史哲学、宗教哲学中多多少少都浮现出来了。黑格尔认为，康德看到的问题固然都是实实在在的问题，但他的失误在于仅限于以与事物分离的有限之人的眼光来看事物，这样的人无论有多高的反思判断力，他终究还是面临着世界终极秩序可望不可即的局面。^[19]而在黑格尔本人看来，这终究还是因为康德是以知性的、反思的态度在看问题，终究是从人的角度出发，而没有从世界自身出发。黑格尔认为，世界终极秩序从来都已经现实地存在着了，我们的整个生活，包括康德所遇到的分裂局面，都是这种终极秩序自身的一种表现形式，那种生活与处境不能证明终极秩序不可达到，反而证明终极秩序时刻现实存在着，只不过这种秩序对什么样的眼光就呈现什么样的面貌，对知性的眼光呈现分裂的面貌，对理性的眼光则呈现统一的面貌。

由此可见，知性和理性、反思和思辨的关键区别在于是否固守意识的角度，或者说是否固守人类理性

的角度，以及是否承认人类理性还有高于其自身的统一性结构作为其条件，并站在那条件上来看问题。如果跨不出这一步，就无法走出近代早期的意识哲学立场，也无法完全摆脱先前的德国古典哲学中多少还带有的那些主观痕迹，那么整个黑格尔辩证法便是无法想象的。

三、例示

黑格尔的整个哲学体系都是对他的这种特殊的辩证法的展示，无论他的辩证法与古代的对话辩证法有多大的距离，其作为现代世界自我进展的根本方式这一点都是不可抹杀的。正如康德的先验逻辑学一样，黑格尔的辩证法正因为扎根于现代世界本身，才成为研究现代世界的一切思想无法绕过去的一个关键隘口。我们选取黑格尔文本中的三个关键例证，展示一下这种辩证法究竟何以在回撤中反而达到事情本身的进展了。为了全面起见，我们并不局限于体系时期各个章节内部的那种比较固化的三段式辩证结构，而是既涵括了《精神现象学》中的部分章节，也涉及体系时期著作中章节与章节之间比较大的进展结构。

（一）《精神现象学》前三章（感性确定性—知觉—知性）

《精神现象学》正文的开篇，就是对日常认知模式的质疑。在日常生活中，我们认为我们需要认识的东西就在面前存在着了，我自己如果要辨识它，对别人说一下它的名称，用眼睛看它一眼，或者在脑子里想一想它就行了，如果要精确一点，用手指着那个东西就行了，我用的概念和手势、思维也都是确定不移的，与那个东西是一对一的关系，这是我们一切认识的起步。在这个起点上，我们再进一步讨论那个事物的性质和变化，由此得到的知识都是建立于这种最初的感知之上的。但我们从黑格尔那里得知，且不说接下来的那些步骤，就连最初的这第一个步骤都无法成立。比如说，当我们指出眼前的一棵树时，我们当然以为我已经将它独一无二地确定下来了，这棵树绝不是任何别的一棵树，可是当我们转身做点别的事情再回来，再用手指出这个事物时，我们究竟凭什么能说这棵树就是刚才那棵树呢？即便我们不做别的事情，一直用手指着这棵树，可是我们凭什么能断定这一刻的这棵树就是前一刻的那棵树呢？另外，在“我”、“手指”、“树”、“一棵”这些概念全都没有澄清含义的情况下，我们的思考与活动已经将它们现成地拿来就用了，我们有什么权利这样做呢？任何语言，只要我们在用它思考或从事实践，就必定字字都是普遍的了。其实我们并没有纯粹表示个体的语言。那么常识基于具体感知之上的抽象与总结行为难道就不对了吗？这行为本身并没有什么错，它也完全可以存在。黑格尔并不认为我们不可进行这样的感知，他只是强调我们通常以为的进展方向是错误的，我们毋宁应该采取相反的方向。哲学上的进展方向不是拿着已经存在着的树和概念，对它们进行外在的加工，哲学关心的是树成为现成之树之前的发生过程，是对于常识的一种“逆向操作”，而且这种“操作”是无止境的，并非简单回撤一次就可以解决问题的。比如在这里，共相恰恰是谈论个体事物的条件，也是个体事物向世界显现的条件，简言之，共相是个体事物的条件，必须从个体事物回撤到支撑它的这些条件，才能达到真正的进展，在那之后，我们又会发现这条件（共相）还有它本身更深的条件。

到了下一步，黑格尔发现人进入了一种共相与属性夹缠不清的境地，他把这个阶段的认识叫做“知觉”。在这个阶段，人的目光还是盯在个别事物身上。比如一支笔，我虽然叫它“一支笔”，可我所能接触到的全是它的属性，而从来接触不到笔本身，我从来找不到一个叫作“笔”的东西。但如果往深处看，各种属性在笔的身上之所以是“凑”在一起的，那是因为我们只知道以一种分离的眼光来看它，因此它便只以分离的样子向我们显现，尽管表面看来还是一支完整的笔。“笔”本身一方面既不作为一个和属性类似的现成东西而存在于诸属性的一切组合关系中，而是仅仅存在于它作为一支笔被使用这种功用之中，另一方面也广

泛地存在于所有笔之中，因为充当这种功用的一切都可以以笔的方式向世界实现出来，都是笔。因此笔就是那些东西作为写字工具而被使用这一意义本身，它既不离开一切笔的属性，却又超出这些属性，它内在地与属于笔这个大类之下的一切具体的笔相通。我们不难发现，如果采取现成地单纯“进取”的姿态，笔的本质是永远也找不到的，必须采取回撤的方向，在笔这个类的共通性意义中才能找到笔的真正存在。

由此进入第三个阶段，即知性的阶段，这个阶段进入了类的层面，在这个层面，我们会遇到规律的问题，因为某一类的事物通常都遵循着某种特别的路线存在，但问题在于，规律是我们主观总结出来的，还是不依赖于认识者而完全客观地存在的，抑或是在理性之人与事物共同构成的生活世界中才存在的？黑格尔发现，没有纯主观或纯客观的规律，也没有主客观事后混合所产生的规律，规律只是在人与事物共同的生活世界中产生出来的一个层面而已，只有在这个层面上，事物才向我们显现为有规律的，规律才显得客观而绝对。最初接触规律的人可能很容易会认为，规律的世界才是真实的世界，但那恰恰是跟现实世界颠倒的一个世界，比如法律所规定的伤害不是作为伤害，而是作为惩罚，才被文明人接受的。^[20]但黑格尔指出，所谓“规律世界是一个封闭自足的、颠倒的世界”的看法，只反映出我们与事物打交道的一个层次而已。但在黑格尔那里，两个世界的这种二分现象，还没有达到事物的根本，事物的本质是一种无限性，即它本质上就具有一种突破自身界限，与他物交融一体的趋势。比如植物并非偶然才具有吸收异质养分的能力，它的本质就是突破界限，就是无—限；而土壤虽然看似惰性的，看似无法突破自身的存在，其实它也是一种无限的存在，也能突破自身的界限，因为它的养分被植物吸收，同样是以这些养分能突破土壤的界限为前提的，只不过土壤的无—限性是以一种惰性的方式表现出来的罢了。照此看来，无物不是无限的，只是知性的那种分离而固定的眼光容易将事物仅仅当作有限的罢了。^[21]发现事物的真相是无限性之后，我们就跨入了事情的下一个层面，黑格尔将它叫作“自我意识”。这个概念看似很主观，但它描述的并不是个人回到内心进行的主观反思，它首先指的是，人在物的身上居然发现了他以前认为专属于人自己的主体性、无限性，似乎在镜子中看到了自己一样，他在物的身上发现了主体性、无限性的一面。这样一来，人与事物打交道的方式，便从前三章中主客分立的对象化观察，转向了主体与主体之间的关联，而最能集中地体现这种关系模式的当然是人际关系的领域了，可见“自我意识”这一章讨论的并不是个人私我及其内心反省，而是“我们”。

（二）《逻辑学》第一章（存在—虚无—变易）

黑格尔认为存在本身以及人对存在的认识都是从直接的无规定性（*unmittelbare Unbestimmtheit*）开始，亦即从纯存在开始的。为什么说纯存在是直接的？任何事情，都始于某种最初的事态，对于这最初的事态我们可能说不出什么详细的规定性，因为事情才刚开始，我还没什么深入的理解，但最初的事态一定已经含有某种方向性在内了，这种含有方向性的最初事态就是黑格尔所说的纯存在。它本身无需假借其他任何事物就能存在，它是绝对的第一步，后面的一切步骤都要在它的基础上才能起步。为什么又说纯存在是无规定性的？这里黑格尔借用和消化了费希特的思想资源后形成了一种说法，即纯存在从其具有某种指向来说，固然已经是某种规定性了；但这只是一个空泛的方向，从另一面来看，它毫无具体的规定性，这就是说，从纯存在回撤到它的背面，我们发现它其实是虚无。也就是说，这里所谓的虚无并不是和存在不同的另外一个什么东西，它就是存在的另一面。

如果仅仅以纯存在本身的姿态来看问题，我们只能看到它模糊不清地存在的状态，事情也无法作任何推进，就像一个孩子到了学校后，如果还总把学校当成家里，看着别人学习，自己只是觉得好玩，拿别人的文具当玩具（纯存在状态），那是不行的。他必须认识到自己什么也不知道，必须迫切地感觉到自己得

学习什么（虚无的一面）。在这个学习的过程中，孩子必定既有收获的时候，也有碰壁的时候，收获就是从虚无的一面走向更丰富的规定性（生成），而碰壁的时候就是本已接触到某种规定性了，却学不进去，又退出来了（消逝），在这样反复往复的过程中，才能完成学习。黑格尔说，无论生成，还是消逝，都属于变化的范畴，他称之为“变易”。这就是纯存在所达到的第三个阶段。这个阶段同样是通过进一步回撤，将纯存在置入更大的背景中所看到的结果，而且变易也从来不是和纯存在、虚无相分离的一个第三者，也就是说，我们从第一刻开始就处在变易中，变易就是纯存在与虚无的实情和条件，而不是最初的某一段时间处在纯存在状态，第二段时间处在虚无状态，第三段时间才进入变易状态。^[22]

《逻辑学》后面的所有步骤，也都是同一件事情不断在变形，不断在回撤中深入或提高，而不是一个个分离的阶段或许多不同的事物。当然这并不妨碍我们站在外面，将事情分成几个阶段，比如少年到了某个年龄，我们发现他突然找到了追求的方向，好像坐得住了，也稳重成熟了，我们作为外人，可以说他进入了下一个阶段。但这种说法只是局外人现成化的划分，他切身的经历远非如此简单。

（三）《法哲学原理》整体思路（抽象法权—道德—伦理）

众所周知，黑格尔所说的“法哲学”是关于法权（Recht）的哲学，我们通常所谓的法律只是法权的诸种形式中最原始、最抽象的一种，黑格尔称之为“抽象法权”，因为它仅以人与人、人与财产之间抽象的外在关系为基础。在抽象法权之后，还有道德与伦理两种法权。何谓法权？在黑格尔看来，法权就是自由意志的实定存在（positives Sein），这种看法实际上继承了卢梭和康德的思想。先看看“自由意志”，通常说到这个概念，人们会以为是想干什么干什么，但康德早就在他的《实践理性批判》中指出，真正的道德自由乃是一种合乎理性向善之要求（道德律）的先验自由^[23]，那种任意而为的意志，实际上并不自由，顶多只能称为“任意”，即主观的固执。黑格尔也承袭了这一思想，他那里的“自由意志”一定是有特定方向的，笼统来说它是追求整体之完善的。

其实这个思想放到我们实际生活中来看，并不难理解。依照康德的看法，作恶是不可能作为普遍规则全面推广的，如果一个社会真的人人为己，这个社会势必崩溃。在这个问题上，黑格尔有更深刻的看法。他不像康德一样抽象讨论人应该如何，而是承认社会中有长期而大范围作恶的可能存在，但他对这种现象的根源的看法不一样。个人作恶固然是个人的选择，这在任何时代都是如此，但大规模与长时间的作恶，其原因就不仅仅在个人选择了，它或者是因为社会的普遍原子化，个人仅以自身的生活或小团体的利益为唯一真实的生活，社会、国家与世界历史本身失去了一切实体性与真理性，成了纯粹人为构造的产物，或者就是因为社会等具有实体性，却被引导到错误的方向上去了，即被集体意识形态利用了，而这两种可能性，都涉及“社会以及其他更高的共同体本身是否具有实体性”这个问题。那么何谓“实定存在”？它指的是自由意志在实现自身的过程中所体现出来的各种存在形式，比如在人格（Person）和所有物（Eigentum）的层面上体现为契约与法律，在人际交往方面体现为道德，在家庭范围内体现为长幼之序，在社会层面体现为市民秩序，在国家层面体现为政治治理结构，在世界历史层面体现为世界精神。但这里需要注意的是，在黑格尔看来，在这个过程中，自由意志表面看似在一层层突破界限，往异己的陌生领域在扩展，好像整个活动只是自由意志本身的事，但这个扩大的过程实际上是事情本身在逐步回撤向每一个层面的条件，逐步深入自身，所以所谓自由意志的实现过程，在另一个角度来看实际上是世界在实现自身，或者用黑格尔自己的术语来说，是绝对精神在实现自身。简言之，法权既是理性之人主动认可的，也是事情本身的主动进展，通过人对真理的主动追求实现的是事情本身一步步的深化与扩大。

由此我们进入各种法权形式之间的关系问题。在这个问题上，黑格尔思想的特殊性表现在整理出了法律、道德、伦理之间的一种奠基关系与演进关系。黑格尔认为，在单纯的法律格局下，人通过界定自己的人格和所有物的范围，通过签订契约和建立法条，防止犯罪，建构了一种人与人之间相互界分的外在关系，每个人都有自己的一个权利界限和权力范围，法律所达到的是互不侵犯，它在本质上是一种外在的、否定性的结构。单纯生活于法律框架中的人，只将他自己和他人当作一个个分离而相互防范的利益主体，他对于共同体生活是没有追求的。但共同体实际上是法律得以建立的条件，从来都没有单纯自足的“法律世界”，因此有必要突破这一层面的条件，而主动承担起个人对于整体的责任来，这就是道德。道德的起点就是人主动约束自己向善，这是第二步。但黑格尔看到，人如果仅仅停留在这种追求道德之善的状态，他便依然是原子化的个人，无论人们怎么呼吁大家向善，还是无法改变个人行为为仅仅取决于个人决断的局面。黑格尔再回退一步，看到其实还有比个人更高的共同体（家庭、市民社会、国家、世界历史），那些共同体是比个人更实在、也超出个人之外的存在，个人只有在其中才能获取和实现其生存的意义，否则的话，个人的任何行为终归会陷入偶然的、变幻的状态，黑格尔将超出个人之外而又成为个人生活之根据的实体统称为“伦理”，《法哲学原理》的“伦理”部分描述的就是在这些层级与深度各异的实体之间，通过逐步向每个层面的条件回撤所达到的进展。

四、结语

严格来说，上文中所说的“在回撤中进展”的方法并非一种可以拿着随处套用的模式，而只是一种大体趋势，因为每个层面需要的回撤不同（有的是退回到事物的背面，有的是看到事物的限制条件），所达到的进展方式也不同（有的是察知到条件后推广之，在这当中发现新的问题，有的则是突破这条件，并在更宽广的条件上打开事物的新格局）。它是将笛卡尔以来的近代方法论与康德追问事物“可能性条件”的做法加以推进与扩展，并将其确立为世界本身之进展方式后形成的。它与前面说到的学界诸种研究黑格尔辩证法的方式并不冲突，它不过是在更深层次上描述同一种辩证法而已。古典哲学所展现的那种巴洛克式宏大世界的确不为当代哲学潮流所喜，但作为现代人的我们却不能对其视而不见，因为古典哲学并未成为过去，它往往铸就了我们自己的行事方式，甚至铸就了我们自以为反叛它时的行事方式。^[24]在此情况下，如果我们无来由地抱定当代对这辩证法的某种批判意见，并独断地将这辩证法目为“过时”、“错误”，那往往会陷入黑格尔辩证法时刻提防的一种境地，即停滞在某个层面，跟不上事情本身的步伐。

正如前文所说，黑格尔通过知性与理性之分已经发起了对近代意识哲学的沉重批判，而后期的谢林走得更远，他甚至严厉批评黑格尔哲学根本没能接触到现实，这一批判后来直接或间接地影响了恩格斯、马克思乃至海德格尔对黑格尔的看法。但他们所见的问题是近代理性本身的局限性，而有局限性并不意味着“错”了。以黑格尔哲学为集大成形态的近代理性在相当大的程度上已经沉淀为现代根本的生活方式，厘清这种理性与它的方法，也有助于更好地认识我们自己。

[原载于《武汉大学学报》（人文科学版）2015年第5期]

注释：

(1) Siehe N. Hartmann, *Hegel und das Problem der Realdialektik*, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1935, S. 9.

(2) Siehe M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, S. 43.

(3) Hartmann, *Hegel und das Problem der Realdialektik*, S. 4—5.

(4) Ibid. , S. 7.

(5) 按照国内马克思主义哲学界惯常的说法, 马克思从黑格尔那里继承来的辩证法还包括所谓“量变—质变规律”和“对立—统一规律”, 但大体而言, 这二者在黑格尔《逻辑学》中分属于“存在论”与“本质论”, 应可被涵括于更一般地概括了辩证法在《逻辑学》所有各阶段表现形式的“肯定—否定—否定之否定”模式之内。

(6) P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Ernst Klatt Verlag, 1979; W. Janke, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986; C. Hötschl, *Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1941; B. Minnigerode, *Kant's transcendente und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft. Eine Betrachtung vermittelt der skeptischen Methode*, Essen, Verlag Die Blaue Eule, 2004; N. G. Limnatis (eds.), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, New York, Continuum International Publishing Group, 2010.

(7) Siehe Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, S. 5.

(8) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg, Felix Meiner Verlag, S. 57. 重点号为笔者所加。

(9) M. Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1997, S. 226.

(10) 对比这三个阶段, 当然可以说第一个阶段的黑格尔还没有完全认识到不断探问条件的必要性, 在某种意义上属于思想的“不成熟”, 但似乎不宜同样将第二个阶段简单判定为“不成熟”, 因为那时的黑格尔已经认识到了这种必要性, 并且运用得相当娴熟了。

(11) 这是典型的近代世界观, 认为世界在整体上是可知的、自足的, 人的理性可以为世界画出完整的地图或路线图来, 而不能为理性的框架所理解或不被画入这幅地图、路线图的事物, 崇高者诸如中世纪的超越性上帝, 卑下者诸如古人所见的事物质料, 便都容易被现代科学归入“非理性”。参见拙文:《智者与现代性》, 载《云南师范大学学报》(哲学社会科学版) 2014年第3期。

(12) G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816—1831)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, S. 143.

(13) 具体见康德《纯粹理性批判》的“先验演绎”部分与“经验类比”部分。I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, S. 99—129, 158—185.

(14) 庄振华:《康德“目的”概念析义》, 载《北京社会科学》2014年第12期。

(15) 当然, 这只是对变迁趋势的一种大致的描述, 并不是说在康德那里就完全是由他来任意支配各种范畴的, 康德已经认识到, 逻辑范畴虽然是主观之物, 但也具有经验实在的约束力, 亦即它们也是事物向生活世界显现的必经之路。

(16) 具体可参见拙文:《从费希特知识学看现代主体性的三种基本类型》, 载《云南师范大学学报》(哲学社会科学版) 2015年第3期。

(17) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. , 1987, S. 20.

(18) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 261—461.

(19) 具体情形亦参见拙文:《康德“目的”概念析义》。

(20) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 124.

(21) 黑格尔对这三个步骤的分析, 见Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 127.

(22) 迪特·亨里希对《逻辑学》的首章有比较精当的分析: D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2010, S. 73—94.

(23) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913, S. 72.

(24) 此点当另撰专文论述。

黑格尔对“自然的意识”的批判

高桦

在德国哲学史上，就其重要性与思想深刻性来说，与黑格尔的《精神现象学》可以并列的著作肯定还可以举出好几部。比如康德的《纯粹理性批判》、海德格尔的《存在与时间》等等。但是，就著作内容的广泛性与思想的丰富性来说，《精神现象学》恐怕世罕其俦。只要稍微翻一下此书的目录，就可以知道这种说法虽不完全确切，但也完全不是对它的故意吹捧。

对此，一个可以提及的佐证是：在国际学术界中，对《精神现象学》这部书的整体理解与定位自其诞生之日起就存在着广泛的争论，就这部书的旨归到底为何大家莫衷一是。有论者概括出近几十年来学术界关于《精神现象学》的讨论基本上所遵循的四条思路^[1]：

（1）形而上学的思路：《精神现象学》是一条提供形而上学可能性的新道路，并且黑格尔接着在《逻辑学》中详细地发展了这一洞见；

（2）先验的思路：必须从一个广泛的康德的视角来理解《精神现象学》中黑格尔的哲学设想，因为此著作通过超越原来康德的范围的方式推进了康德对人类知识批判的任务；

（3）社会的思路：《精神现象学》通过聚焦近代欧洲主体的教育与教化的观念，旨在阐述人类理性的社会的基础；

（4）认识论的思路：《精神现象学》虽然不可被还原为认识论问题，但是其中包含着对认识论的基本问题的有价值的讨论。序言、导论中都有关于认识论问题的论述。

我们认为，就《精神现象学》这样一本内容庞杂的著作来说，寻找合适的切入点对其某一方面进行解读，不但是可能的，而且是必要的。就上述四条思路本身来说，第一、第三、第四这里暂且存而不论，因为我们认为其多少从某个侧面反映了黑格尔在《精神现象学》中的部分有价值的洞见。而第二条思路在我们看来恰恰是黑格尔自己在《精神现象学》中要批判、拒绝、反驳的思路。一个最明显的理由就是：如果黑格尔在《精神现象学》中真的同意这第二条思路所持的观点的话，从小处说，他就根本不可能在导论中花如此大力气去批驳以康德哲学的种种认识论主张为代表的“自然的意识”；从大处说，整部《精神现象学》著作的写作方法和体系将完全不是现在这个样子，因为黑格尔会仍然采用康德先验哲学的方法，而不是现象学的方法。

接下来我们将具体考察黑格尔在《精神现象学》导论中对“自然的意识”的一系列批判，以此来证明黑格尔并不“推进康德对人类知识批判的任务”，而是像拒绝其他知识主张一样拒绝了这种任务的可能性。

一、康德哲学的核心问题与黑格尔的哲学目标

在《纯粹理性批判》的“先验演绎”这一晦涩难懂的部分中，康德提出了一个不断萦绕在其后辈哲学家脑中的棘手的问题：如果经验的知识要求一种普遍性和必然性，而这种普遍性和必然性不能在经验中得到证实，那么经验的知识究竟如何可能？

这个问题从根本上说来产生于康德对于知识能力二分的这个做法中。按照康德，经验的知识要求普遍的和必然的概念与个别的偶然的直观之间的协同。一方面，普遍必然的概念提供了经验的形式，且这些概念先天地产生于知性这一纯粹主动的理智能力之中；另一方面，个别偶然的直观提供了经验的内容，且这些直观后天地被给予感性这一纯粹被动的感觉能力。因此，在这个意义上，康德知识观甚至其哲学的核心问题可以表述为：如果我们的先天概念出自知性，那么我们如何知道它们是适用于感性的后天直观的呢？或者反过来说，如果这些概念不出自经验，那么我们如何知道它们对于经验是有效的呢？康德给出了对于这个问题的回答：只有当先天概念是经验的必然的条件时，先天概念才适用于经验。如果先天概念决定了我们获得表象的条件，那么它们就是真正地对于表象有效的。

康德的这个回答立刻引来了包括其同时代人在内的诸多人士的责难。有人甚至认为康德的这个知性—感性二元论的问题与笛卡尔身心二元论的问题相类似⁽²⁾：就像笛卡尔不能解释身体与心灵这两种异质的实体如何互相影响一样，康德不能解释知性与感性这两种异质的知识能力如何互相配合协调。笛卡尔祭出上帝这个第一实体来确保身体和心灵这两个实体的存在，康德似乎也只好期待一种神奇的先定和谐。

费希特认为康德先验哲学的局限性是显而易见的。先验哲学在先验自我之中形成的知识判断的统一在费希特看来根本不是哲学所要寻找的真理，因为它将绝对统一排除在知识的范围之外了。康德那里作为纯粹形式的自我意识对于费希特来说根本不能接受，自我意识应该是充满内容的，应该是最终绝对的实在。自我作为一切哲学思考最后的内容不再是纯粹的形式自我，而应是包含内容的绝对自我。在这种绝对自我之外，不再有什么物自体与它相对而立。因此，这不再是康德意义上的知识批判的观念论，而是思辨的观念论，它从一开始就在自身之中扬弃了物自体。费希特认为，哲学作为对真理的表达，就是要将杂多引回到绝对统一性中去。费希特将这种统一性看作一种纯粹知识，它不是关于任何客体，而是关于绝对。绝对不是存在，也不是我思，而是这两者的统一。关于存在的自明的经验是：具有鲜活生命，纯粹的精神活动，自身的源始存在。因为这个绝对自我自身就是生命，就是运动，不是静止的东西，不是事实，而是一种行动。于是这个存在的源始的生命就是一与绝对（das Eine und Absolute）。费希特试图通过提出一与绝对来弥补康德那里我思与存在的分离问题。知识的普遍有效性问题只能在我思与存在的统一这个基础之上才有发生的可能性，否则这样的知识也仍然只是另一种意义上的杂多的表象。

对于黑格尔来说，费希特对康德“先验演绎”中问题的解决虽然有其独到之处，但是从本质上看，费希特哲学仍然没有超越康德哲学的畛域。

在康德哲学里，思维作为自身规定的原则，只是形式地建立起来的，至于思维如何自身规定，自身规定到什么程度，康德并无详细指示。这时费希特才首先发现这种欠缺，并宣扬有推演范畴的需要。同时他也曾试图这样做过，而且的确提出了一个那样的范畴推演的体系。费希特哲学以自我作为哲学发展的出发点，各种范畴都要证明为出于自我的活动。但是费希特所谓自我，似乎并不是真正地自由的、自发的活动。因为这自我被认为最初是由于受外界的刺激而激励起来的，对于外界的刺激，自我就要反抗，惟有由于反抗外界刺激，自我才会达到对自身的意识——同时，刺激的性质永远是一个异己的外力，而自我便永远是一个有限的存在，永远有一个“他物”和它对立。因此，费希特也仍然停滞在康德哲学的结论里，认为只有有限的东西才可认识，而无限便超出思维的范围。康德叫做物自体的，费希特便叫做外来的刺激。这外来的刺激是自我以外的一个抽象体，没有别的法子可以规定，只好概括地把它叫做否定者或者非我。⁽³⁾

很明显，对于黑格尔来说，其哲学的根本目的在于证明思维能够把握绝对。康德与费希特等人知识观

的缺陷在于只是承认了绝对作为一个范导性的概念的地位，而不承认其作为一个建构性概念的地位。也就是说，康德与费希特等人认为在思维之外必有范畴概念无法把握的与自我相对的他物存在，绝对对于理性来说只是一个不断趋近但永远无法到达的目标。黑格尔试图扭转这种看法，因此必须对康德知识观以及康德哲学进行批判。

二、批判“自然的意识”的方法论准备——序言中对“反驳法”的论述

《精神现象学》一书的序言（Vorrede），是位于该书导论（Einleitung）之前的一个部分。它“实际上本来是计划中的‘科学的体系’的序言，而《精神现象学》只是‘科学的体系’中的第一个、导论性的部分。作为这一体系的最先的解释，序言不得不提及并预先处理实际上并不可能作为这样一个体系的科学导论一部分的论题，并且尤其不可能作为这个导论任务的最初的阐释的部分”⁽⁴⁾。因此，序言部分显得相对独立且思想主题丰富。

但如果我们注意到黑格尔在序言开篇处就谈到“陈述（darstellen）哲学真理的方式和办法”⁽⁵⁾并且从这个角度切入序言诸多论述之中的话，我们就有理由认为：序言不仅为《精神现象学》一书，而且为黑格尔此后的哲学发展奠定了坚实的方法论基础。这一独特的陈述或者说呈现真理的方法，使黑格尔有可能发展出超越前人的哲学体系。

有论者已经发现了序言对于黑格尔在方法论意义上的重要性，并且认为在序言中黑格尔发展出了其“呈现的概念（Concept of Presentation）”⁽⁶⁾。在序言中，黑格尔无论是在批判斯宾诺莎意义上的实体，还是在批评谢林、康德等人的形式主义，实质上都是指出这些人的方法不适合用来陈述、呈现哲学真理。事实上，黑格尔认为真正的呈现“必须是一种对于运动的追溯，否则运动在展开之前就已经被完成了”⁽⁷⁾。这里所说的运动也就是黑格尔在谈到实体即主体或者绝对即主体时所说的绝对真理、活动实体“建立自身的运动”、“自身转化与其自己之间的中介”⁽⁸⁾。取消这些运动，这些实体只是直接的语词而没有真实的内容。既然绝对真理是这样的一种运动，那么我们就不能使用一种静止的主词—谓词的结构来呈现它，而必须采用一种体系的观点与方法。这里也可以稍微体会到为什么黑格尔要用“意识形式（Gestalten des Bewusstseins）”的现象学方法而不用一般逻辑推演方法来阐述问题的原因了。

就我们的论题而言，《精神现象学》的序言中真正使我们感兴趣的是黑格尔关于反驳某命题的方法的论述。这里的论述可能会产生误会，使人以为好像在黑格尔的眼中有两套不同的陈述真理的方法：一套是正面展示、呈现真理所用的，另一套是反驳他人观点所用的。我们的论述将试图证明，黑格尔所阐述的反驳法与呈现法乃是同一种方法在两种不同使用场合下所显现的两种形态。

在《精神现象学》序言、导论以及后面对各个意识形态的论述中，黑格尔的反驳法一直在运用中，而黑格尔自己对反驳法的系统论述体现在以下这段文字中：

知识只有作为科学或体系才是现实的，才可以被陈述出来；而且一个所谓哲学原理或原则，即使是真的，只要它仅仅是个原理或原则，它就已经也是假的了；要反驳它因此也就很容易。反驳一个原则就是揭露它的缺陷，但它是有缺陷的，因为它仅只是共相或本原或开端。如果反驳得彻底，则这个反驳一定是从原则自身里发展出来的，而不是根据外来的反面主张或意见编造出来的。所以真正说来，对一个原则的反驳就是对该原则的发展以及对其缺陷的补足，如果这种反驳不因为它只注意了它自己的行动的否定……方面没意识它的发展和结果的肯定方面从而错认了它自己的话。⁽⁹⁾

仔细分析这段重要的论述，我们至少可以得出以下三点关于黑格尔的反驳法的要义：

第一，陈述真理的方法与反驳孤立原理或原则的方法乃是同一个。因为单个的原理、原则或命题是从陈述真理的整个体系中抽取出来的，而反驳就是指出这种孤立的虚假性与不自足性，要求将其放入其所从属的体系中对其进行考察，从而展示出整个体系的全景，因而反驳所做的远不是指出错误所在就够了，它要求自己对所反驳的原理和原则的缺陷进行补足，这种补足的过程就是陈述、呈现真理的过程，补足的方法就是陈述、呈现真理的方法。所以说，反驳即是陈述，陈述也不外乎对孤立命题的反驳。

第二，反驳不是站在另外一个相反或相对的原理的基础上对此原理进行反驳，而是由对此原理的自身考察中发展出来的。人们通常的反驳往往是预先选取好一个与所要反驳的观点对立的观点，站在这个对立的观点上对原观点进行反驳。黑格尔认为这样的反驳是不彻底的。因为反驳者自身所持的观点没有在这一过程中获得考察，这种观点充其量只是一种断言而已，所以同样可能遭到另外的反驳。这样就会陷入一个反驳的“坏无限”之中。“科学要抛弃或驳斥一种不是真理的知识，说它是对事物的一种庸俗见解，则不能全凭断言，断言自己是完全另一种性质的知识，至于那种庸俗的见解在自己看来一文不值等等；也不能全凭揣想，说在这种不真的知识本身存在着一种较好知识的朕兆。”^[10]这一情况的例子可以参看托马斯·曼《魔山》中塞姆塔布里尼和纳夫塔二人各执一词的争论：两人不仅永远不能驳倒对方，反而证明二人各自孤立的观点都是虚假的。相反，黑格尔认为真正的、彻底的反驳则是“从原则自身里发展出来的”。“原则自身”由于其虚假性和不自足性导致的内在的矛盾必然会自我产生出与其原先主张相反的对立者，反驳的根本就是把握住这一自我对立者后指出此原则必然不能自足并将继续发展的理由。正如黑格尔在《精神现象学》整本书中所实施的反驳那样，由某一个知识主张或意识的形式标准出发，最终发现其结果不符合自身所先行提出的标准，则该知识主张被成功反驳而自行瓦解，进而发展到下一个知识主张。比如感性确定性作为意识的形式标准是直接性，感性确定性却最终发现自己需要共相的中介，由此进入知觉这一意识形式。

第三，反驳并不是一劳永逸的，它并不旨在获得某些个别的知识观点，它将贯穿在现象学整个的体系发展之中。反驳最终将使孤立的观点、知识主张或意识形式联系起来成为一个运动的整体：“因为每个环节自身就是一个完整的个体形态，而且只当它的规定性被当作完整的或具体的东西来考察时，或者说，只有当全体是在这种规定性的独特性下加以考察时，每个环节才算是得到了充分的或绝对的考察。”^[11]从这个意义上说，反驳这一工作也是一个体系的工作。只有在这个体系观点的指引下，反驳才能使每个环节内在的真理与矛盾充分展示出来，反过来又确证了体系的真理性。黑格尔的“现象学的真理在于，它真正说来根本不是一个观点；相反，它是哲学为其作为一个真正精神的科学做准备而用的被伪装的模式。现象学最终使自己摆脱作为一个观点的显现。一旦众观点完全消失在相互之中时，就只有一个观点存留着，就是绝对知识的观点。然而绝对知识不再是一个观点。它是哲学开始意识到其自己是一个真正的体系的第一个环节”^[12]。

三、对关于认识的两个隐喻的反驳——批判“自然的意识”的突破口

黑格尔在导论的前四节中花了功夫去反驳把认识与绝对视为对立的两边的看法。这里黑格尔指出了在这种错误看法支配下出现的对认识的两种隐喻性的理解：把认识视作把握绝对的工具（Werkzeug）或是真理达到我们之间的媒介物（Medium）。工具也好，媒介物也罢，在这两个隐喻中，认识都是作为我们通达真理之间的一种现成的中介（Mit-tel）而出现的。经过分析，黑格尔指出这两种获得人们很高期待的对认识的理解都是有严重问题的。

第一，“如果认识是我们占有绝对本质所用的工具，那么我们立刻就能看到，使用一种工具于一个事物，不是让这个事物保持它原来的样子，而是要使这个事物发生形象上变化的”⁽¹³⁾。也就是说，作为工具的认识必然会对作为认识对象的绝对产生某种扰动，这种扰动将无法使我们窥得绝对真正的样子。后来量子力学中的“测不准原理”似乎可在黑格尔这里的论述中找到端倪。

第二，“如果认识不是我们活动所用的工具，而是真理之光赖以传达到我们面前来的一种消极的媒介物，那么我们所获得的事物也不是像它自在存在着的那个样子而是它在媒介物里的样子”⁽¹⁴⁾。这一错误的理由与第一点相类似，都无法获得原初设想的绝对。

因此黑格尔满有信心地说，“在这两种情况下，我们所使用的手段都产生与它本来的目的相反的东西出来”⁽¹⁵⁾。黑格尔在这里运用了前文所论述的反驳法：把认识视为占有绝对本质、事情本身的工具或媒介物，希冀以此来获得真理，结果反而导致自己无法到达绝对真理与事情本身。这种做法不仅不能达到最初的目的，反而使自己远离这个目的。因此，“工具和媒介物都具有中介的特点。如果我们把对绝对的认识当作一种中介，我们就会错误认识（verkennen）绝对之认识的本质和意义以及绝对的本质和意义”⁽¹⁶⁾。

黑格尔进而指出，这两种隐喻性的理解是把未经反思的某些断言作为其前提后产生的必然主张，“乃是把某些东西，真正地说，是把很多东西，假定为真理，并以此为根据，产生许多考虑，得出许多推论，而这样被假定的东西，本身究竟是不是真理，倒是应该先行审查的”⁽¹⁷⁾。也就是说，这两种隐喻性的理解假定认识是一种工具或媒介物，但它们并没有审查这个作为前提的假定自身内在是否能自洽。黑格尔恰恰是抓住了这一点，对其进行了反驳。

表面上看来，在认识活动开展之前先去研究认识本身（作为把握绝对的工具、媒介物）是一种很彻底、很周全的做法，是把认识还原到最初起点的做法。但实际上，这种做法恰恰仰仗于种种未经反思与审查的断言与假定。这些断言与假定将宣告这种做法之不彻底性与虚假性。这些假定带来的好处完全是空虚的，因为假设“绝对站在一边而认识站在另一边”⁽¹⁸⁾，只是任意地创造了两个据点，“这些据点停滞不动，而认识运动往来于其间，因而就只是在它们的表面上运动而已”⁽¹⁹⁾。

归根结底，这两个隐喻的错误是它们不知道自己其实宣布了我们认识不了绝对。黑格尔反驳这两个隐喻性的理解实际上也就一并反驳了以这两个理解为代表的“一切关于与绝对不相关联的认识的观念和关于与认识不相关联的绝对的观念”⁽²⁰⁾。

四、开辟现象学之道路——批判“自然的意识”的核心与目的

在导论的第五节中，黑格尔谈到了“自然意识的道路”⁽²¹⁾；在第六节中他又认为“自然的意识将证明它自己只是知识的概念或是不实在的知识”⁽²²⁾。

那么，（1）何为“自然的意识”？（2）谁是“自然的意识”这一观点的代表？（3）如何批判“自然的意识”及其批判的目的？

（1）“自然的意识”这个概念可以拆分为“自然”与“意识”两个词。“意识”这个概念在整部《精神现象学》中是一个非常重要的术语。黑格尔的“意识”概念的源头可以追溯到笛卡尔把自我规定为能思维者这个观点：“按照通常理解，近代的概念是由笛卡尔建立起来的：意识概念通过与良心概念

（Gewissensbegriff）相分离并转而成为人类学的中心概念而得到本质性的规定。”⁽²³⁾笛卡尔认为，作为一个

能思维者，我对我自己就有了一个清晰明白的观念。这个清晰明白的观念一方面使自我与自己发生联系，另一方面使自我与和自己相对的对象发生联系。意识的本质就在于这种双重联系。根据沃纳·马克思（Werner Marx）的考察，“‘意识’对于黑格尔来说意味着一种自我与对象性（Gegenständlichkeit）的关联”⁽²⁴⁾，而“自然这个术语对于黑格尔就意味着能产生约束和限定的东西（das Bindende und Bestimmende）”⁽²⁵⁾。“自然的意识”意味着直接确定的自我与对象的静止的对立。

在《精神现象学》的序言和导论中，黑格尔都提及了“自然的意识”。在序言中，黑格尔把“自然的意识”称作“朴素的认识”：“朴素的认识以它自己的确定性为它的现实性原则”⁽²⁶⁾。而在导论中，黑格尔实际上把自然的意识归为如下的特征：“自然的意识追求事物的知识。它的目标在于处于认识的‘另一边上’的内容（Inhalt）的知识。并且自然的意识需要认识作为中介来得到内容的知识，确切地说是用以下两种方式之一：自然的意识接受的是，认识或者是‘占有绝对本质的工具’，或者是一种‘被动的媒介物，真理之光通过它到达我们’。”⁽²⁷⁾这样说来，上文提到的黑格尔关于对认识的两个隐喻性的理解的批判与反驳乃是他对自然的意识展开反驳的一个重要的组成部分。

（2）通过我们对于上文的分析，可以看到，黑格尔在导论中所谈及的“自然的意识”的代表并不是个别的哲学家，而是一系列持有这种观点的哲学家。英国经验论、大陆唯理论以及康德学派等都可算作“自然的意识”的代表。当然，黑格尔在导论中重点批判“自然的意识”时显然是以康德作为最突出的一个靶向。

康德的自然的意识最明显地体现在他对“先验”这个概念的理解之中：“我把一切不研究对象、而是一般地研究我们关于对象的认识方式——就这种方式是先天地可能的而言——的知识称为先验的。”⁽²⁸⁾。在这种观念的指导下，康德发展出了他的知识体系。而在黑格尔看来，要把认识对象和我们关于对象的认识方式割裂开来而单单研究认识方式，是一种不可思议的做法。因为“在知识的改变过程中，对象自身事实上也与之相应地发生变化；因为从本质上说现成存在着的知识本来是一种关于对象的知识：跟着知识的改变，对象也变成了另一个对象，因为它本质上是属于这个知识的”⁽²⁹⁾。康德原先知识批判的最终目的是为获得关于事物的知识，而不是仅仅为了获得关于认识方式的知识。但是他批判所能获得的最终结果却是关于工具的知识而已。

（3）为了进一步理解黑格尔的批判，我们必须来看一下黑格尔自己对知识的看法。

黑格尔在导论开始处说过这样的话：对认识能力划定范围考察的想法“甚至于一定变成为一种信念，相信通过认识来替意识获取那种自在存在着的这一整个办法就其概念来说是自相矛盾的，相信在认识与绝对之间存在着一划然区别两者的界限”⁽³⁰⁾。先验哲学认为“能够认识自在存在者即物自体”是矛盾的，而黑格尔认为这种矛盾是先验哲学自己人为设置出来的。因为它用作为工具的认识来代替了意识，而意识是能达到绝对的。那么这样说来，黑格尔对于意识本性的看法就是解决问题的关键了。依照海德格尔在《对黑格尔〈精神现象学〉导论的阐释》（Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«）一文中的看法，黑格尔把对于意识本性的理解概括为意识的三个命题。

1. “意识本身就是它自己的概念”⁽³¹⁾。概念（Begriff）意味着抓取（begreifen），一种向着对象并越出界限的超出。意识其界限属于它自身，所以意识就是对它自身的超出。于是黑格尔认为意识必然会超出自身达到其对象，而对象必定是为意识存在的。并且意识将不可能静止地维持着与对象的对立，它本身的规定就是要求它不断运动。这一点可以用来解释意识形式发展的动力学问题。就此说来，意识没有必要把自己的地位让给作为工具的认识。

2. “意识自身给它自己提供尺度，因此，考察研究就成了意识与它自身的一种比较。”⁽³²⁾为了理解这种比较如何发生，我们必须注意到，意识同时是“主观的”也是“客观的”，这种双重性质也存在于概念那里。意识自身区分了作为知识的概念和作为对象的概念。因此在意识之中不仅存在着被意识认为是“为意识的”东西，而且被意识宣布“为意识的”东西也是自在的或者说具有独立地位的。于是“被意识宣布为它自身以内的自在的或真理的那种东西，就是我们所用的尺度，意识自己把这个尺度建立起来，用以衡量它的知识”⁽³³⁾。由于概念的对象，为意识的存在和自在的存在都处在意识之中，因此尺度与以此尺度来开展的比较都是意识自己的分内事。“因而不需要携带我们的尺度来，也不需要考察研究的时候应用我们的观念和思想：由于我们丢开这些东西，我们就能够按照事物自在和自为的样子来考察它。”⁽³⁴⁾黑格尔现象学的精髓就在意识是自我尺度建立者与比较者的规定之中。

3. “意识是自己在考察自己。”⁽³⁵⁾由上述两个命题可以推知：意识既是对某物的意识，也是对它自己的意识；它既是真理之尺度的意识，也是意识之知识的意识；尺度与知识都是为同一个意识的，它们之间的比较是意识自身活动的基本特征。熟悉胡塞尔现象学的人很容易从这一点看出后来胡塞尔对意向性的探讨在黑格尔这里的先行的最初的表述。也就是说，在《精神现象学》描述的所有的意识形式中，意识都做出了自在的对象的尺度和为意识的对象的知识之间的区别。“如果在这个比较中双方不相符合，那么意识就必须改变它的知识，以便使之符合于对象；但在知识的改变过程中，对象自身事实上也与之相应地发生变化；因为从本质上说现成存在着的知识本来是一种关于对象的知识；跟着知识的改变，对象也变成了另一个对象，因为它本质上是属于这个知识的。”⁽³⁶⁾通过这一论述，黑格尔旨在指出，康德先验哲学所以为的自在之物实际上根本不是自在的，先验哲学矮化了意识的地位。

于是，自然的意识具有如下三个特点：（1）自然的意识的目标是获得事物的知识；（2）自然的意识认为事物只有通过把认识作为一种中介来使用而能够被认识；（3）自然的意识认为绝对“处在一边”而认识“处在另一边”。有论者认为黑格尔对自然的意识的前两个特征并没有反驳的意图，而只是针对第三点进行批驳。⁽³⁷⁾我们不能同意这个观点。

就自然的意识的第一个特点来说，其隐含的假设是我们与事物的知识是一种外在的关系。只是由于自然的意识提出了这样的要求，我们才会设法通过认识活动去获得关于事物的知识。因此，从这第一个特点必然会发展出第二个特点。而就第二个特点说，我们已经在文前花了非常多的篇幅来论述黑格尔对于“自然的意识”对认识的两个隐喻性的理解的批驳了。所以，黑格尔对“自然的意识”的三个特点都是持反对意见并进行了批判的。

必须指出，之所以会产生这样的误解乃是由于不能准确理解黑格尔批判自然的意识的目的，而这个问题涉及的正是上文论述的黑格尔的反驳法的本质：反驳法旨在发展出陈述真理的体系。黑格尔在导论中批判自然的意识的目的在于指出自然的意识的局限性以及其必然要经由怀疑主义的道路而经过一系列意识形式向科学（体系）发展。黑格尔并不是就反驳自然的意识而反驳，而是要求其发展。

黑格尔这里谈到的怀疑主义是战胜自然的意识的必经之路。但这种怀疑主义不是哲学史上之前曾出现过的通常意义上的怀疑主义。“真正的怀疑主义，乃是对于知性所坚持为坚固不移的东西，加以完全彻底的怀疑。由于这样，彻底怀疑所引起的心境，是一种不可动摇的安定和内在的宁静”⁽³⁸⁾，黑格尔认为这是一种高尚的怀疑主义。通常的怀疑主义是一种对于被怀疑对象的外部的怀疑，并不改变真理的形态：“通常的怀疑乃是对某种假定的真理的一种摇动，在摇动之后，怀疑重新消失而原来的真理重新出现，于是终于事情又恢复到怀疑之前的样子。”⁽³⁹⁾也就是说，如果把怀疑仅仅视为某种摇动预设真理的工具，则其情形也会像

把认识作为工具对待所获得的结果一样，没有向事情本身前进一步。因此通常的怀疑其实与自然意识并无二致，都是一种直接实在的知识概念，与绝对无涉，只是外在的行动。

黑格尔所要求的真正的怀疑主义也就是他自己所理解的那种反驳法：“对显现为现象的意识的全部领域都加以怀疑，只有通过这样的怀疑主义，精神才能善于识别真理，因为它已不复寄望于所谓自然的观念、思想和意见，不管它们是自己的还是别人的。”^[40]这段话至少体现了以下几层意思：

第一，对自然的意识的反驳是对作为现象的知识的怀疑的一个开始，只有将这种行动推进下去，对一系列意识形式都进行审查与怀疑，精神才能取消那种直接的实在性，提升到真理。

第二，自然的意识认为把不真实的东西加以描述处理的做法纯粹是一种对真理的否定的活动，而黑格尔认为，真正说来，这种对不真实的东西的论述其实是真理形成的过程。自然的意识的片面的见解只有在把它作为意识诸形态的发展过程之一把握才是可能理解的。

第三，怀疑主义决不是一种纯粹的形式上的否定性，而是具有内容的，否则这种怀疑主义将使精神发展过程终止于它的纯粹的空虚中。而纯粹的虚无的怀疑意识缺乏主动性与发展前进的动力，它只能作为一个外在于事情自身的、被动的、附加的形式出现，无法联系前后诸环节。黑格尔心目中的反驳法或者怀疑论乃是一种“特定的否定”^[41]。这种“特定的否定”指的是一种内在包含着真理发展之环节的怀疑，它不是纯粹虚无的任意的形式，而是有其内容的必然的发展。它只是作为意识发展诸形态间的特定的过渡而出现的。

结语

海德格尔曾经说过这样一段话：“实际上，至今为止的所有对黑格尔的《精神现象学》的解释的尝试，都是在一种经历‘自然的意识’的过程的意义来把握它的。”^[42]这句话可能有点夸张，但至少说明对黑格尔《精神现象学》的理解不断受到了“自然的意识”的侵扰。我们不越过这道屏障，就很难真正步入黑格尔哲学的正堂，窥得其真谛。因此，从这个意义上说，阐述黑格尔对于“自然的意识”的批驳，目的在于寻找进入黑格尔哲学的正道。从黑格尔的这种批判我们也可以看到，事实上黑格尔认为对绝对真理、事情本身的认识决不是一种外在于过程的理论操作，而从本质上说来就是一种实践层面上的把握。

（原载于《哲学动态》2016年第7期）

注释：

[1] Dietmar H. Heidemann, “Substance, subject, system: the justification of science in Hegel's Phenomenology of Spirit”; Hans-Friedrich Fulda, “Science of the phenomenology of spirit: Hegel's Program and its implementation”, in: Dean Moyer and Michael Quante (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 1—2.

[2] Frederick C. Beiser, “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics”, in: Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, New York: Cambridge University Press, 1993, p. 11.

[3] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第151页。

[4] Dietmar H. Heidemann, “Substance, subject, system: the justification of science in Hegel's Phenomenology of Spirit”; Hans-Friedrich Fulda, “Science of the phenomenology of spirit: Hegel's Program and its implementation”, in: Dean Moyer and Michael Quante (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 26.

- (5) 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第1页。
- (6) Cf. John Sallis, “Hegel's Concept of Presentation: Its Determination in the Preface to the Phenomenology of Spirit”, in: Jon Stewart (ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretive Essays*, New York: State University of New York Press, 1998. pp. 25—51.
- (7) 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟、王玖兴译，第46页。
- (8) 同上书，第11页。
- (9) 同上书，第14—15页。
- (10) 同上书，第54页。
- (11) 同上书，第19页。
- (12) Rüdiger Bubner, “Hegel's Concept of Phenomenology”, in: Gary K. Browning (ed.) . *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 46.
- (13) 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟、王玖兴译，第51页。
- (14) 同上书，第51页。
- (15) 同上。
- (16) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 68: Hegel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, S. 80.
- (17) 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟、王玖兴译，第52页。
- (18) 同上书，第53页。
- (19) 同上书，第20页。
- (20) 同上书，第53页。
- (21) 同上书，第52页。
- (22) 同上书，第55页。
- (23) Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel: Schwabe Verlag, 1971—2007, S. 890.
- (24) Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, S. 22.
- (25) Ibid. , S. 23.
- (26) 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆1979年版，第17页。
- (27) Sally Sedgwick, “Erkennen als ein Mittel: Hegels Kantkritik in der Einleitung zur Phänomenologie”, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008, S. 95.
- (28) Kdr V, B25. 此处译文使用了如下版本：康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，中国人民大学出版社2004年版，第48页。
- (29) 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟、王玖兴译，第60页。
- (30) 同上书，第51页。
- (31) 同上书，第57页。
- (32) 同上书，第59页。
- (33) 同上。
- (34) 同上。
- (35) 同上。
- (36) 同上书，第60页。
- (37) Sally Sedgwick, “Erkennen als ein Mittel: Hegels Kantkritik in der Einleitung zur Phänomenologie”, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008, S. 102.
- (38) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第180页。
- (39) 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟、王玖兴译，第55页。
- (40) 同上书，第55—56页。
- (41) 同上书，第56页。

[\(42\)](#) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 68: Hegel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, S. 84.

第三编 黑格尔与现代性

黑格尔与启蒙——纪念《精神现象学》发表二百周年

张汝伦

启蒙运动构成了黑格尔思想发生和形成的一个主要思想背景和语境。按照黑格尔的第一个传记作者罗森克朗茨的说法，黑格尔的教育是结合了启蒙的原则和古典研究。^[1]黑格尔著作的编纂者霍夫麦斯特也指出，启蒙运动的整个传统构成了黑格尔教育的背景。启蒙不但构成了黑格尔所受的教育，而且也对他思想的成熟有更微妙的影响：“18世纪思想不仅是他体系的原材料、主题——它是它继承的思想财产。”^[2]这些说法当然不是空穴来风的想当然，而是有着坚强的历史证据。

虽然启蒙运动还应区分法国、英国和德国的启蒙运动，它们彼此之间有着重要的区别，但黑格尔却对这三个启蒙运动都不陌生，都有深入的研究和接受。^[3]启蒙思想构成了他思想中的一条潜流。^[4]这在他后来有关启蒙的论述中得到充分的证明。然而，黑格尔自己从来没有承认启蒙对他的影响。相反，在他成熟的著作中，找不到康德对启蒙的那种肯定和热情，而是提出了深刻的批判。这使得黑格尔研究中关于他与启蒙的关系形成了两种对立的意见。一种着重启蒙思想对黑格尔的影响和黑格尔对启蒙思想的接受；另一种观点则是强调黑格尔对启蒙的批判。^[5]

其实，启蒙思想对黑格尔的影响是毋庸置疑的；黑格尔对启蒙的批判态度也是毋庸置疑的。瓦斯泽克（Waszek）说人们只是强调了黑格尔对启蒙“扬弃”（Aufhebung）的不同方面^[6]，似乎无可挑剔。但从哲学上看，接受或受到影响与批判地回应不能视为同一层面上的两个不同方面，而是两个不同范畴的问题。康德受到经验论的影响，并且这种影响可以在他的著作中看出来，不等于康德就是经验论者，更不能否定康德是经验论的坚定批判者。经验论的影响恰恰构成了康德批判哲学的起点。同样，启蒙思想对黑格尔的影响乃至他对启蒙思想的一定接受，并不能使我们像对康德那样，把黑格尔看作一个启蒙人物。^[7]

黑格尔对启蒙的批判态度从一开始就是明显的。在他早期关于人民宗教和基督教的手稿中，他已经把启蒙定性为通过知性追求实效的意愿（Wirkenwollen）^[8]，并以不屑的口吻谈到“启蒙的空谈家”^[9]。在瓦斯泽克认为是以启蒙精神写的，并且体现了启蒙价值的《耶稣传》中，黑格尔让他笔下的耶稣得出这样的结论：生活在愉快地享受自己各种愿望的满足中，即使人们占有这些东西其用意只在于用来达到人类的福利，其后果也不外降低自己的品格使其屈从于自己的和异己的情欲，忘记了自己较高的尊严、弃绝了自我的尊重。^[10]而这恰恰是黑格尔后来对启蒙教化的世界的一个主要批判：只追求欲望的满足，而放弃了永恒的伦理法则。

黑格尔的确从启蒙思想中吸取了很多东西，就像他从西方思想传统中吸取了许多东西一样，但这不等于可以否定他对启蒙基本的批判态度，虽然在黑格尔这样的辩证法大师那里从来就不是简单的否定，而是扬弃；黑格尔的历史思想也不允许他完全否定启蒙，而是把它作为历史（自我意识）发展的一个并不完善的阶段。批判意味着扬弃和克服。本文的目的主要不是探索启蒙对黑格尔的影响，而是要论述黑格尔对启蒙的批判。之所以如此，是因为黑格尔把哲学理解为在思想中把握它的时代。黑格尔的时代实际上还是启蒙的时代，有人认为，黑格尔哲学最好被理解为对启蒙的一个回应^[11]，是很有道理的。其次，在某种意义上，整个现代都可以视为“启蒙的时代”，即启蒙思想占支配地位的时代，当哈贝马斯说启蒙是一个“尚未完成的计划”时，他实际上就是把我们的时代仍然理解为上述意义上的“启蒙的时代”。因此，黑格尔对启蒙的批判就对今天的人们具有宝贵的现实相关性。

启蒙有认识—理论和道德—政治两个维度，黑格尔对启蒙的批判也可相应分为两个部分，即对作为一种精神现象的启蒙或启蒙理论方面的批判，和对启蒙的实践哲学方面的批判。前者主要表现在《精神现象学》和《哲学全书》中；而后者则集中表现在《法哲学》中。本文主要考察黑格尔在《精神现象学》中对启蒙的前一个方面的批判，而将他对启蒙实践哲学方面的批判的考察留待将来。

—

与卢梭一样，黑格尔是他那个时代对现代性问题最敏感的人。他几乎一走上哲学道路就发现，现代的特征是分裂（Entzweiung），表现为精神与物质、灵魂与肉体、信仰与理智、自由与必然、理性与感性、才智与自然、存在与非存在、概念与存在、有限与无限的对立。⁽¹²⁾而所有这些分裂，其根源恰恰在于启蒙。启蒙本身就是精神自我分裂或者说自我异化的产物。启蒙的特征就是“自我”作为一个否定的活动从物我混一中分化出来，从我自身中排除一切非我的东西而成为为我自己（自为）。这种精神的自我分裂在智者和苏格拉底那里已初露端倪，所以黑格尔把近代的原则（现代性）一直追溯到伯罗奔尼撒战争⁽¹³⁾，而将智者对教养的传播就视同启蒙。⁽¹⁴⁾

但是，主体性原则的真正确立还是在近代，从笛卡尔将世界区分为思维的实体和广延的实体时开始。笛卡尔“我思故我在”的彻底怀疑使得思维可以抽去一切内容达到一个纯粹自我。正是“自我”从世界的抽离造成了精神的自我异化或分裂，这个自我异化的精神的世界分裂为两个世界，“第一个是现实的世界和精神自己异化而成的世界，而另一个则是精神于超越了第一个世界后在纯粹意识的以太中建立起来的世界”⁽¹⁵⁾。也就是人们平时所讲的物质世界和精神世界，客体和主体。

与此同时，思维成了一个对立于现实世界，与之根本有别的精神活动，实际上成了知性。当康德第一次将知性使用的有效性限于知觉经验时，他的知性概念实际上体现了那个作为否定活动的“自我”的特征，而他的现象与本体的二元论实际意味的也正是黑格尔所谓精神自我异化的两个世界。康德把知性规定为能用于经验对象的规则和范畴的能力，而把与知性有别的理性的目标定在“无条件的综合”上，表明康德并不满足于两个世界的分裂，而试图最终复归统一。

黑格尔抓住了康德知性和理性的区分，但把“理性”保留给思辨的同一。他认为知性是一种只关有限规定的力量：“有限是……知性最顽强的范畴。”⁽¹⁶⁾“这种将具体分离为抽象和掌握区分深度的能力必须被重视为知性的无限力量。”⁽¹⁷⁾“分解活动就是知性的力量和工作。”⁽¹⁸⁾黑格尔也说过：“知性的原则是同一性，即简单的自相联系。”⁽¹⁹⁾但这意思是说，知性的作用是将它的对象的某个方面或性质固定为自我同一的，从而与它的其他方面相区别。把知性规定为一种区分的能力并不是抹杀知性在思想中的合理性。相反，黑格尔认为，没有知性抽象的力量和在感官知觉的流动现实中设定人为的分殊界线的话，就根本不可能有任何明确的思想。所以他把知性称为“最惊人的和最伟大的，甚至是绝对的力量”⁽²⁰⁾。知性不是与理性对立的东西，而是理性的条件或本质要素。⁽²¹⁾

但倘若知性不能超越被它区分的因素而把握世界的统一的话，知性就分裂了世界。近代世界的分裂就是知性将它的种种分殊、分析和分隔绝对化的结果，黑格尔将这种独断的或绝对的知性叫作反映知性，“反映是绝对的分离”⁽²²⁾。黑格尔在《小逻辑》中对Reflexion（反映）有如下说明：“反映这个词原本是用来讲光的，因为光以其直线进展的方式射到镜面上，又从镜面反射回来。”⁽²³⁾这样，同一个对象就一分为二，一是作为当下直接的东西，一是作为间接反映（思）的东西。在我们思维中，反映的观点导致人们把存在分为本质和现象。“本质的观点全然是反映的观点。”⁽²⁴⁾反映的观点一般也要与原因和结果、力与其种种表

现、整体和部分这些相对的观点一起起作用，它们迫使我们以直接—间接的双重方式来看存在。康德的二元论就是这种双重看存在的方式的或许不自觉的表现。

正是这种精神的自我分裂及其造成的存在的分裂和世界的分裂产生了哲学的需要：“当统一的力量从人们的生活中消失，种种对立失去了它们活生生的相互关系和彼此影响时，哲学的需要就出现了。”⁽²⁵⁾哲学的任务是要重建分裂的世界的整体性。⁽²⁶⁾哲学必须恢复人类生活的整体感，虽然只是在思想的平面上。

但启蒙的哲学由于是知性和反映的观点，本身不可能完成这个任务。启蒙的哲学虽然从认识论上可以分为经验论和唯理论，在存在论上可分为唯物论和唯心论，但它们本身都是精神自身分裂的产物。经验论认为一切知识来源于经验。唯理论认为我们的经验不可避免会揭示理性原则在认识中起作用，至少经验要符合理性原则。但启蒙哲学家的经验概念和理性概念都是不充分的。经验论最终证明的不是经验是知识的起源，而是经验服从理性解释。即使是声称从纯经验开始的经验科学，“这些经验科学想要达到和创造出来的主要东西，却是一些规律、普遍原理或一种理论，换句话说，是一些关于现存事物的思想。”⁽²⁷⁾而启蒙哲学家的理性，其实只是知性，或者说工具理性。而唯物论和唯心论只是把精神的分裂各执一端，而没有看到，“存在和思维两者自在是同一个东西”⁽²⁸⁾。自然与精神和上帝，“完全是同一个概念”⁽²⁹⁾。由于他们片面地把自然和精神或上帝截然分开，“那么自然，作为在自己本身中进行无意识的编织，就会缺少发挥展开的丰富生活，而精神或上帝，就会缺少对其自身进行区别的意识”⁽³⁰⁾。对启蒙的批判必然同时也是对启蒙哲学的批判和克服。

二

哲学家把经验和理性，物质和精神截然对立和分隔，不但反映人类世界和人类生活的分裂，而且也反映了人自身的分裂。如上所述，近代的基本原则是“自我”从特殊具体的环境中“脱颖而出”，成为凌驾于一切之上的绝对“主体”。但这个自我作为否定的活动，本身却是自我异化的。

黑格尔在《精神现象学》中把现代世界称为“教化”（Bildung）。Bildung一词在德语中一般有“教育”、“教养”、“文化”等意思，因此，有人认为黑格尔在这里用这个词于古希腊的*paideia*观念有关，是像柏拉图在《理想国》等著作中强调的那样，指开发既有的天分，将形式赋予不完全的事物。当然还有黑格尔自己的意思，就是指通过教化使人脱离本能的当下性而成熟到接受伦理规则。⁽³¹⁾这种解释显然是成问题的，它忽略了黑格尔是在“异化的精神”这个标题下论述“教化”的。在《精神现象学》中，黑格尔是把“教化”作为现代自我异化的精神的一种特殊表现来讨论的，因而它基本上是一个贬义的概念。教化“就是现实 and 思想两者的绝对而又普遍的颠倒和异化；……人们在这种纯粹教化世界里所体验到的是，无论权力和财富的现实本质，或者它们的规定概念善与恶，或者，善的意识和恶的意识、高贵意识与卑贱意识，统统没有真理性”⁽³²⁾。

“教化”有明显“人为”的意思，它首先指人通过教化脱离了自己的自然状态和天性，形成了一个与原初实在相对立的教化世界，也就是卢梭所谓的“文明世界”。黑格尔的教化概念与其说是受到柏拉图的影响，不如说受卢梭的影响更为恰当。卢梭是一个有深刻历史感的哲学家。与启蒙哲学家那种天真的进步主义的历史哲学不同，他从《论科学和艺术》到《爱弥尔》的一个经典主题就是知识与美德的不一致是一个惊人的历史事实。借用老子的话就是为学日益，为道日损。柏拉图在批判智者时也提出过反思究竟属于人的本性，还是与之相抵触的问题。在卢梭看来，不管文明给人类带来多少好处，它总是有损人类的善良天性。文明实际上是一个去天性的过程，虽然这是一个无法避免的过程。

黑格尔把卢梭的异化和去天性化的思想作为整个现代的标志。但他和卢梭一样，都不是怀旧的、个人主义的浪漫主义者。他们都看到人的异化和去天性化是一个长期发展的既成事实。对黑格尔来说，人不是被迫异化和去天性化的，就像在卢梭那里人将自己的自然权力让渡是为了融入作为一个道德整体的公民社会或社会共同体一样，教化是有意识的自我异化的形式，它是有意识地放弃自己的特殊性（自然存在和倾向）以获得一个“第二天性”：“虽然自我作为特定的个体在这里也知道它自己是现实的，但它的现实性毕竟完全在于扬弃它的自然的自我；经过扬弃，原始的特定自然就降低为量的大小，降低为意志力的强弱这样一些非本质的差别。但是自我的目的和内容则完全属于普遍的实体本身，只能是一种普遍的东西。”⁽³³⁾这里的“普遍”，意味着是“社会的”。

自我意识只有通过自身的异化，才能成为普遍性的东西，具体而言，“这个自我意识把它自己的人格外化出来，从而把它的世界创造出来，并且把它存在的世界当作一个异己的世界看待，因而，它现在必须去加以占有”⁽³⁴⁾。这是说，近代人创造了一整套的社会政治经济制度，Bildung这个词本身也有“构成”和“形成”的意思。与霍布斯和洛克等人不同，黑格尔并不认为现代人声称的种种权利是天赋的，是人的概念本身迫使我们承认这些权利⁽³⁵⁾，我们创造种种社会制度则保障这些权利。而个人只有通过自身异化由自然人变成社会人，放弃种种自然倾向，克制种种天然本能，无一例外受自己创造的种种制度约束，也就是所谓“成为普遍性的东西”⁽³⁶⁾，才有其社会存在。换言之，现代人作为人和公民的身份是社会赋予的，在此意义上，它完全是一个“人为的”身份。

也就是说，这种“普遍性的东西”（公民身份、人格、社会义务，等等）只是外在嫁接到特殊性上去的，第一本性并未被第二本性消灭，而是以异化的第二本性的合法身份扭曲地实现。结果变成“普遍的东西”的个人正是自身异化的个人：“法权的人格独立性毋宁也还是同样的普遍混乱和相互消除。因为，被承认为绝对本质的东西就是作为个人的纯粹而空虚的一的那个自我意识。与这个空虚的普遍性相反，实体的形式里面是具有充实的内容的，而且现在这充实的内容完全是自由散漫、杂乱无章；因为当初管制它并约束它在自己的统一性里的那个精神已经瓦解，已不复存在了。——因此人格的这种空虚的一，就其实在性而言，乃是一种偶然的特定存在，一种无本质的运动或行动，它不会有持续存在。”⁽³⁷⁾

与个人异化同时，善恶的观念也异化为权力和财富。“权力和财富是自我的两个最高努力目的。”⁽³⁸⁾占有异己的世界，就意味着占有权力和财富。作为经济活动者，现代人是资产者（bourgeois）；作为政治人，他又是公民（citoyen）。这两种身份在他那里经常互换，但不可能统一。对待权力和财富有两种态度，一种是贵族的态度，认为权力与财富是与自己同一的，黑格尔把这种态度称为“高贵意识”。与之相反的是认为权力与财富和自己不同一意识，黑格尔把它称为“卑贱意识”。“卑贱意识”是资产者的意识，它“视国家的统治力量为压迫和束缚自为存在的一条锁链，因而仇视统治者，平日只是阳奉阴违，随时准备爆发叛乱。——卑贱意识借助于财富而得以享受其自己的自为存在，但它同样把财富视为与它自己不同一的东西，即是说，因为它从自己的持存的本质出发来考察，发现财富与自己不同一”⁽³⁹⁾。“财富于是使享受它的主顾也从它这里得到被抛弃之感。”⁽⁴⁰⁾财富占有给人的感觉不是充实，而是空虚：“财富所直接面临的是这样一种最内心的空虚，它感觉在这个无底深渊中一切依据一切实体都消逝得荡然无存，它看到在这个无底深渊中所唯一仅有的只是一种卑鄙下流的事物，一种嬉笑怒骂的游戏，一种随心所欲的发作。它的精神只落得是完全无本质的意见，是精神丧失后遗留下来的躯壳。”⁽⁴¹⁾占有的结果不是充实，而是虚无。先于尼采喊出“上帝死了”的黑格尔，分明看到虚无主义是现代的必然现象，启蒙孕育了虚无主义恰恰是启蒙的辩证法之一。

现代人的人格分裂和世界分裂特别表现在语言中。与哈贝马斯等交往理论的鼓吹者相反，黑格尔并不

认为语言体现了健全的理性。在颠倒、异化的教化世界，语言最准确地表达了这个世界的分裂性。“表示分裂性的语言乃是表示这整个教化世界最完全的语言，乃是这整个教化世界的真的现实存在着的**精神**。”⁽⁴²⁾这种语言毫无真诚可言，只是指鹿为马，颠倒黑白。“被规定为好的成了坏的，被规定为坏的成了好的。”⁽⁴³⁾“精神所述说的有关它自己本身的那种话语，其内容，是一切概念和一切实在的颠倒，是对它自己和对于别人的普遍欺骗，而正因为内容是普遍的欺骗，所以述说这种自欺欺人的谎言骗语时的那种恬不知耻，乃是最大的真理。”⁽⁴⁴⁾

黑格尔把狄德罗笔下的拉摩的侄儿当作这种分裂话语的典型。这种话语不失精神和机智，但却是“明智和愚蠢的一种狂诞的混杂，是既高雅又庸俗、既有正确思想又有错误观点、既是完全情感错乱和丑恶猥褻，而又是极其光明磊落和真诚坦率的一种混合物”⁽⁴⁵⁾。这种分裂的语言既不是没一点正经，但也决不是一本正经。它在肯定的同时也在否定，而在否定的同时又肯定了被它否定的东西。实际上它是在瓦解：“在这种述说和论断面前，一切算得上是真实本质和可以当成整体的现实成分的那些环节，都陷于瓦解，而且，它们甚至跟自己也玩弄同样的手法，从而使它们本身也陷于瓦解。”⁽⁴⁶⁾黑格尔在这里说的不仅是近代教化世界的分裂语言，而且也惊人准确地预见了后现代的语言。如果是这样的话，那至少表明两点：（一）后现代是对现代的颠倒，但不是颠覆；后现代只是颠倒了了的现代。（二）后现代的拉摩侄儿式话语恰好证明人类仍然处于启蒙肇始的分裂世界之中，人类的生活及人类自身仍然处于分裂的状态。

三

启蒙是以破除迷信，解放思想的姿态出现在人类历史舞台上的。其实，在近代西方哲学确立了理性和主体性原则之后，在中世纪高踞于理性和知识之上的宗教信仰就不可避免成为该原则的颠覆对象。然而，被它颠覆的宗教信仰只是在表面上是它的对立者，实际上却是它的“颠倒”的镜像。因为作为异化精神的一个表现，信仰也已近代化了，在黑格尔眼里与启蒙相对的信仰是宗教改革后的信仰。自我意识在现实的世界中发现的只是自己的对立面，只好去“彼岸”寻找自我同一。不是世界一部分的上帝于是被视为意识同一和世界统一的最终保证。启蒙所要颠覆的宗教信仰，其实只是自我意识在分裂的世界中寻求自我同一的另一种努力。它同样属于知性的思维框架。它和它的对立面只是自我异化的精神分裂的两个环节。

启蒙思想家总是将理性与（宗教）迷信相对立，可在黑格尔看来，他们所谓的“理性”实际上是知性，是一种不完全的思想。黑格尔把它叫“纯粹识见”。纯粹识见“是集中于自我意识中的这样一个精神过程，这种过程以肯定性事物的意识，以对象性和表象的形式为自己的对方，并且将自己跟这种对方对立起来”⁽⁴⁷⁾。可见“纯粹识见”就是先验的主观意识和反思的主观意识，之所以称为“纯粹”是因为它的对象不是现实的财富和权力，而是纯粹自我。纯粹识见是纯粹意识从分裂的教化世界中返回寻求自身的同一。而信仰也是精神从教化世界那里返回。它们是异化的精神寻求自我同一的不同道路。因此，它们共有异化精神的基本特征。

当然，纯粹识见与信仰还是有明确的区别，前者是概念，后者是思想。纯粹识见本身并没有内容，而信仰则有内容而无识见。信仰实际上是对本质的一种纯粹意识。⁽⁴⁸⁾黑格尔坚持认为，上帝实际上是一个思想，但这个信仰的主要环节常常被人忽视。人们总以为宗教是以表象的方式来对待信仰的对象，实际上那是神话而不是宗教。在他晚年的哲学史课上，黑格尔曾说：“认为是教士为了他们自己的自私目的发明了宗教以欺骗人民是荒谬的。将宗教看作是一个怪想或欺骗的事情既肤浅又违背常情。……（在绝对存在的观念中）不仅有理性本身，而且有普遍无限的理性。”⁽⁴⁹⁾黑格尔之所以要坚持信仰的对象是思想而不是内心的

表象，是因为唯有如此，精神才可能恢复它的原始统一，现代人才可能最终生活在一个心与脑统一的世界里。

如果启蒙和信仰是内在地同一的或同出一源，那么启蒙对信仰的任何指责和批判都将可以反过来用在它自己头上。启蒙认为宗教信仰是迷信的一个理由就是上帝是人心的创造。像霍尔巴赫这样的唯物论启蒙哲学家，就倾向于把上帝看作纯粹的虚构的存在。⁽⁵⁰⁾黑格尔虽然不同意这样极端的观点，但他可以在一种不同的意义上同意上帝是意识的产物，因为在他看来，信仰的对象是“信仰自己意识的纯粹本质”⁽⁵¹⁾。在此意义上，可以说上帝是人的意识的创造，但不是偶然的经验的人，而是纯粹自我。因此，也不能像唯物论启蒙哲学家那样以经验的方式理解上帝，而应以思辨的方式理解上帝。可是纯粹识见却不及见此，没有看到它自以为是与它对立的信仰，早已被它“传染”了，并且，“传染并不是作为一种与它要去感染的那种无差别的元素相反的东西预先就能被注意到的，所以它是不能防范的”⁽⁵²⁾。因此，启蒙不知道它反对的乃是与它“在本质上即是同一个东西”⁽⁵³⁾。“纯粹识见所说的他物或对方，它所说的谬误或谎言，不是什么别的正是它自己；它只能惩处即是它自己的那种东西。”⁽⁵⁴⁾这也是启蒙的辩证法。

纯粹识见看不清它反对的对象就是它自己，而把它宣布为谬误，实际是看不清自己。它并不清楚自己的对象就是它自己，而认为是与它自己截然相反的东西。既然它自己是纯粹识见，它就试图以经验的、偶然的的东西来动摇它的对方。启蒙对宗教信仰批判的成功很大程度上是靠它的经验主义方法。它诉诸偶然的历史事实来颠覆宗教信仰。此时，经验材料的绝对性已经得到了广泛的接受，以至于信仰也被迫采用知性经验主义的标准来为自己辩护。结果，它的辩护甚至在信徒看来也是混乱和矛盾的。在黑格尔看来，宗教信仰的确定性不能寄托在历史见证和偶然条件上，它只能是精神从个别意识的内心深处自己见证自己。“如果信仰想当然地以历史事实为根据给自己的内容提供像启蒙所说的那种论据，或者退一步说通过证明，仿佛关键确实就在这里，那么，它就是已经上了启蒙的当；而且它以这种办法来论证自己或巩固自己的种种努力，只不过是一些见证，证明它已经受了启蒙的传染。”⁽⁵⁵⁾

启蒙对宗教信仰批判之所以成功的另一个主要原因是它诉诸近代流行的欲望原则，指责信仰扼杀人的自然欲望。即使是“怀有信仰的个体之因它真实地舍弃自然享乐从而取得了解脱自然享乐的桎梏的较为高尚的意识，以及它之通过实际行动来证明它对自然享乐的蔑视并不是一句谎言而确是真心实意，……启蒙都认为是愚蠢不智的。”⁽⁵⁶⁾虽然启蒙（纯粹识见）也主张超脱自然物和超脱那追求这种自然物的贪欲，但它却把将此付诸实施的行动看作是“多余的，愚蠢的，甚至不正当的”⁽⁵⁷⁾。“因为它已把享乐和占有视为完全本质性的东西。”⁽⁵⁸⁾换言之，贪欲不是一种生理本能，而是“有内在的根源，是一种普遍的东西；”因此，“贪欲的乐趣既不会随同寻乐工具的消逝而消逝，也不会因戒绝了个别欲求而消逝”⁽⁵⁹⁾。这是一个非常深刻的思想，它表明纯粹识见并不那么“纯粹”，作为一种自在否定物，它实际上“是一个非常不纯粹的意图”⁽⁶⁰⁾，它蕴含着贪欲。这里，黑格尔用非常思辨的语言揭示了近代哲学中“自我”自身的矛盾和异质性。作为一个普遍原则，它必须是一个消除一切经验因素和区别的“纯粹识见”，是一个空洞的概念。但作为一个现世的原则，它必须相似于和占有它的对象才能证明它是现实的原则，而不是它要反对的“彼岸”的原则。启蒙对信仰的批判不可避免有自利的因素。有用成了启蒙的基本概念。

一般而言，启蒙并不想彻底铲除上帝。伏尔泰甚至说，即使没有上帝也要造一个出来。启蒙对待上帝的态度是抽空它的一切内容或宾词，让它成为一个“真空”或纯粹抽象同一。另一方面，它严格遵照知性的原则，回到所谓“肯定性实在”，“把绝对精神的一切确定性亦即一切内容一般地都理解为一种有限性，理解为人的本质和人的表象”⁽⁶¹⁾。但现在意识研究不是一种直接的自然的意识，而是一种特殊反思意识。近代的经验论不是标志着前哲学意识特征的那种对于感性世界的素朴信任。它是一种人为的感性确定性，旨在

将一切彼岸的东西归结为虚无，而确定识见（主观性）为绝对真理。

但纯粹识见并不清楚自己的纯粹性，相反，它觉得只有与感性事物发生关系它才能不是空虚的。近代人不仅意识到了这种关系，而且由此产生了人的本质和人的地位的思想。在纯粹识见看来，“人，就其直接性而言，作为一种自然的意识，他是自在的，……作为一种个别的意识，他是绝对的，而别的一切都是为他的，……一切都是为了他的愉快和欢乐而存在的，而他，就像刚从上帝手中制造出来的天之骄子，逍遥于世界之上如同游逛于一座专门为他而培植的花园里一样”⁽⁶²⁾。人类中心论在启蒙思想中达到了极致。事物的意义和价值只在于对人有用，甚至宗教也纳入了有用性的范畴：“宗教乃是一切有用之中最有用的东西。”⁽⁶³⁾法国唯物主义哲学家和后来的革命者都坦率承认宗教对于保持他们希望建立的私有财产和交换体系是有用的。有用当然并不仅仅是物质意义上的，但主要与物质的占有和享受有关。只要不损自己的本性，享乐其实是无度的。“尺度的规定就在于防止享乐在繁复性和持续性上受到阻挠或限制，这就是说，尺度的规定是无尺度。”⁽⁶⁴⁾

值得注意的是，黑格尔实际揭示了启蒙思想中含有某种社会主义的指向。“一个人自己享受时，他也在促使一切人都得到享受，一个人劳动时，他既是为自己劳动也是为一切人劳动，而且一切人也都为他人而劳动。因此，一个人的自为的存在本来即是普遍的，自私自利只不过是一种想象的东西；这种想象并不能把自己所设想的东西真正实现出来，即是说，并不能真实地做出某种只于自己有利而不促进一切人的福利。”⁽⁶⁵⁾粗心的人可能从这段话中听出来斯密“看不见的手”的意思。但对斯密“看不见的手”的一般理解是指市场的自我调节的力量⁽⁶⁶⁾，但黑格尔这段话的意思显然是指现代人的消费和生产都是社会性和相互需要、相互依赖的。正因为如此，“正如对于人一切都是有用的，同样，对于一切人也是有用的，而人的规定、人的使命也就在于使自己成为人群中对公共福利有用的和可用的一员。他照料自己多少，他必须也照料别人多少，而且他多么照顾别人，他也就在多么照顾自己；一只手在洗涤另一只手。……他利用别人，也为别人所利用”⁽⁶⁷⁾。按照这个描述，社会主义同样也是纯粹识见，即现代性思想的产物。

在黑格尔看来，启蒙把信仰的一切环节都歪曲了，把它们歪曲成一些与它们在信仰中的真实情况大不相同的东西，但启蒙所进行的颠倒和歪曲，有其正当性，是出于“人世的权利”和“自我意识的权利”。由于信仰本身也是意识，“信仰就不能拒绝承认启蒙有它的权利”⁽⁶⁸⁾。所以在启蒙和信仰的斗争中启蒙总是占上风，也因为这样，启蒙同样具有某种专制性，它“主张它的绝对权利”⁽⁶⁹⁾。它只是“把信仰意识自己的一些不自知地分散孤立着的思想联系到一起呈现给信仰意识而已”⁽⁷⁰⁾，“但对它自己本身却也还同样是没有启开蒙昧”⁽⁷¹⁾。它没有看到它不是用它自身特有的原则，而是用信仰意识本身中原有的原则对信仰施暴。也因为这样，信仰才承认它的绝对权利。也就是说，由于信仰也已经“现代化”了，与纯粹识见有相同的原则，所以会承认识见的绝对权利。

启蒙虽然取得了胜利，但它自己却分裂成了两派，即自然神论和唯物主义。自然神论把上帝规定为最高的存在，除了它存在之外我们对它就一无所知了。唯物主义则干脆不要上帝，将物质作为它的绝对原则。黑格尔并不认为自然神论与唯物主义有多大的不同，它们的争论都是空谈，因为这两种关于绝对本质的原则都只是“纯粹思维本身”⁽⁷²⁾。自然神论不用说，在它那里上帝是一个主观的设定。而“物质”在黑格尔看来也只是一个主观的抽象，它并不指任何具体的经验规定，而设定了一种事物超感性的内在性质，这种内在性质是完全抽象和空洞的。这个超感性的内在性质是思维的创造而不是世界的直接经验。“这样一来，这种存在就变成了无宾词的简单东西、纯粹意识的本质；它是自在地存在着的纯粹概念，或在自己本身之中的纯粹思维。”⁽⁷³⁾所以黑格尔说这两派启蒙都还没有达到笛卡尔那种形而上学概念，没有理解思有同一。⁽⁷⁴⁾笛卡尔至少还把上帝作为存在和思维之外的第三种实体提出，它保证思维与自然秩序的一致。

无论是自然神论还是唯物主义都是经验世界后面的一种抽象，启蒙不是靠作为第三种实体的上帝，而是靠有用性概念把思维与存在，主体与客体联系在一起。世界不再是自在的，而是为我的，它的价值是由它对我们的用处决定的。有用性是启蒙的真理。但是，这种有用性的形而上学把人变成了一种“自我意识的动物”，“精神动物王国”（*das geistige Tierreich*）的主导逻辑是存活机制。人（原子式个人）及其物质目的是宇宙的中心，而他人和大自然都只是满足那些目的的手段。

作为启蒙的教化一方面把人变成赤裸裸的“自然人”，变成只会算计对自己的物质目的是否有用的“经济人”。另一方面，启蒙的教化又通过把人变成自利的“原子人”，通过切断给历史提供意义和连续性的宗教和哲学的联结使人失去其自然本性，即使其异化。这是又一种启蒙的辩证法。就像经验论把感性的具体撕裂成简单抽象的规定而不试图在思想中重建整体一样，启蒙的教化剥夺了人传统的根基而把他变成了一个抽象的无形无根之人。如果我们把构成我们具体存在之经纬的种种社会、宗教、家庭联系视为人之自然的话，那么启蒙的教化的确是一种去自然化，它使人“人为”成为经济人或公民。^[75]

然而，“有用性”对于黑格尔来说并不是一个纯然负面的概念，它是纯粹识见的实现，自有其合理性。合理的有用性是作为平等的人的共同体而存在的概念。在这里，黑格尔仍然秉承了卢梭的思路。在卢梭那里，每个人让渡他的全部自然存在以换取公民地位的回报。在黑格尔所谓的教化世界中，人们为了普遍目的的压抑自己既有的纯粹自然的存在。这些目的具有为他人的意义，因为它们只有在它们得到普遍承认的语境中才是现实的。个人作为公民的地位表达了他接受的一个角色，这个角色需要所有其他人的承认，同时他也承认他们接受的角色。公民身份这种存在模式的原则就是有用性的原则——为他，它只有为他人才是现实的。有用性的概念表明，社会和政治的种种创制本身无所谓合法不合法，它们是工具性的，即为它的，即为启蒙提倡的那种作为抽象、理性的存在者的人的。

启蒙的胜利意味着信仰和理性一起在有用性中得到实现。启蒙以感性世界的表象使信仰相信我们可以在地上创造天堂。理性（其实是知性）的普遍自我取代或否定了信仰的纯粹思维，信仰必然要归于消失。同时，纯粹识见变成了工具理性（知性）的识见，它把教化的世界和信仰的世界变成了一个功利的世界。“有用的东西，就是对象，这是因为，自我意识透视对象，并且从对象那里得到它自身的个别确定性，得到它的享受。”^[76]自我意识丧失在有用性中，变成了朴素的自然主义和享乐主义。另一方面，“有用的东西直接即是意识的自我，并且因此已为意识所占有”^[77]。个人存在的偶然方面和他的传统的“神圣纽带”都消失在一个“既是它自己的自我又是对象的自我”的普遍自我中。这个普遍自我就是普遍意志。在它那里，没有道德，只有计算理性的合理性。一个典型的例子就是法国大革命时刺杀马拉的夏洛特·科尔代（Charlotte Corday）。她读过许多卢梭的著作，是一个自觉的美德和正义的殉道者。她这样来证明她刺杀马拉的合理性：“我杀一人救千万人；杀一个恶棍救无辜者；杀一头野兽使我的国家安宁。”至于她的牺牲和她自己的个人自由应该得到无限尊重的对待则不在她的考虑之内。“自由”对她来说就意味着只要理性计算下来表明杀人对于一个共同体来说是有用的，就要去杀。^[78]这样一种建立在计算理性（知性）基础上的普遍自由，“既不能产生任何肯定性事业，也不能作出任何肯定性行动；它所能做的只是否定性行动；它只是制造毁灭的狂暴。”^[79]众所周知，这是指法国大革命的恐怖。

虽然黑格尔是乐观的，尽管对大革命和恐怖有种种批判，他仍然相信大革命为人类生活的重新统一铺平了道路。但是，对于生活在《精神现象学》二百年后今天的人们来说，恐怕很难有他那种乐观。过去的那个世纪种种远过于法国大革命的“毁灭的狂暴”和“恐怖”，以及今天人类面临的种种“恐怖”，与启蒙究竟有无关系？有什么关系？恰恰是那些认为启蒙尚未完成的人，常常断然否认现代恐怖与暴行和启蒙的关系。

如果启蒙是现代普遍的精神特征的话，这种否认不是太勉强和一厢情愿了吗？

更为深刻的问题是，启蒙在分裂人类生活的同时，也产生了新的生活形式的问题。启蒙在战胜传统和信仰的同时，也切断了人类习惯生活方式的连续性。在传统统一的生活方式瓦解后，人类的生活陷于分裂。但启蒙并没有提供一种新的生活形式，而是任凭生活陷于分裂，从而失去意义。我们只看到以理性化的外表出现的有用性原则在支配人类生活，而所谓理性化是一个本身没有目的的手段——目的的无限延续。这种理性化的真正危险不仅在于它本身的无目的，更在于它自身逻辑的独断和专制。有用性成了人类一切原则的原则，或元原则。与此原则相悖，就等于荒谬。启蒙的真理和原则，的确没有被克服和超越，即使有黑格尔的批判。它仍然是今天的现实。

但正是这个事实，表明黑格尔的批判在今天仍然是相关的、现实的。尽管他的批判远没有解决问题，而只是提出了问题，但却是今天人类必须继续回答的伟大问题。

（原载于《哲学研究》2007年第8期）

注释：

- (1) Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1963, SS. 19—21.
- (2) Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, S. viii.
- (3) Cf. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 2—12.
- (4) Cf. Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 17.
- (5) 有关这个问题可看Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, pp. 15—31.
- (6) Ibid. , p. 19.
- (7) Cf. Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt a. M. , 1979.
- (8) Hegel, *Frühe Scgriften*, Werke 1, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1969, S. 21.
- (9) Ibid. , S. 27.
- (10) 黑格尔：《耶稣传》，《黑格尔早期著作集》（上卷），贺麟等译，商务印书馆1997年版，第151页。
- (11) Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989, p. 57.
- (12) Cf. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 21, 24.
- (13) 见黑格尔：《哲学史讲演录》，第二卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第3页。
- (14) 同上书，第9页。这也说明黑格尔实际上把启蒙基本等同于近代的原则和现代性。
- (15) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第41页。
- (16) Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt am Main, 1986, S. 140.
- (17) Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, S. 286.
- (18) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第20—21页。
- (19) 黑格尔：《逻辑学·哲学全书第一部分》，梁志学译，人民出版社2002年版，第153页。
- (20) 黑格尔：《精神现象学》，上卷，第21页，译文有改动。
- (21) Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, S. 288.
- (22) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 98.

- (23) 黑格尔：《逻辑学·哲学全书第一部分》，梁志学译，人民出版社2002年版，第216页，译文有改动。
- (24) 同上。
- (25) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.* , S. 22.
- (26) Ibid. , S. 24.
- (27) 黑格尔：《逻辑学·哲学全书第一部分》，第39页。
- (28) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第110页。
- (29) 同上书，第109页。
- (30) 同上。
- (31) Cf. Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, pp. 175—176.
- (32) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第65页。
- (33) 同上书，第42—43页。
- (34) 同上书，第42页。
- (35) Cf. Lewis P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Tampa: University of South Florida Press, 1984, p. 105.
- (36) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第42页。
- (37) 同上书，第35页，译文有改动。
- (38) 同上书，第70页。
- (39) 同上书，第51页。
- (40) 同上书，第63页。
- (41) 同上。
- (42) 同上书，第64页。
- (43) 同上书，第65页。
- (44) 同上书，第66页。
- (45) 同上书，第67页。
- (46) 同上书，第66页。
- (47) 同上书，第74页。
- (48) 同上。
- (49) Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (Berlin: Akademie-Verlag, 1966) , S. 43.
- (50) 参看霍尔巴赫：《袖珍神学》，商务印书馆1973年版。
- (51) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第87页。
- (52) 同上书，第83—84页。
- (53) 同上书，第83页。
- (54) 同上书，第86页。
- (55) 同上书，第93页。
- (56) 同上。
- (57) 同上书，第94页。
- (58) 同上。
- (59) 同上书，第104页。
- (60) 同上书，第94页。
- (61) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第95页。
- (62) 同上书，第97页。
- (63) 同上书，第98页。
- (64) 同上。
- (65) 同上书，第47页。

- (66) 这种一般理解未必正确，参看许宝强：《自由竞争的意义》，载《读书》2007年第4期，第5—6页。
- (67) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第98页。
- (68) 同上书，第99页。
- (69) 同上。
- (70) 同上。
- (71) 同上书，第100页。
- (72) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第108页。
- (73) 同上书，第109页。
- (74) 同上书，第110页。
- (75) Cf. Lewis P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment*, p. 140.
- (76) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第113页。
- (77) 同上书，第114页。
- (78) 该例子来自H. S. Harris, *Hegel's Ladder, II: The Odyssey of Spirit* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. , 1997) , p. 382。
- (79) 黑格尔：《精神现象学》，下卷，第118—119页。

黑格尔和现代国家

张汝伦

名满天下，谤亦随之，这是黑格尔与尼采和海德格尔共有的命运。他几乎一死就成了批判对象，哲学上政治上对他的口诛笔伐从那时延续至今。早在1857年，他的同胞海姆（Rudolf Haym）就在他写的《黑格尔及其时代》中说，黑格尔的国家学说只不过是卡尔斯巴德警察国家及其政治迫害的学术辩护而已。紧接着米歇莱特说黑格尔与复辟年代反动政府的政策相得益彰。从那以后，黑格尔在他不少同行的笔下变得越来越反动，以至于成了被骂没商量的角色。霍布豪斯说黑格尔的国家学说是个错误，因为它要证明否定个人是正确的。罗素则在《西方哲学史》中写道：如果承认黑格尔的国家学说，那么凡是可能想象得到的一切国内暴政和一切对外侵略都有了借口。他并且还发现俾斯麦的伦理观和黑格尔的学说有直接的联系。卡西勒则在《国家的神话》中说：“没有别的哲学体系像黑格尔的国家学说……那样，为法西斯主义和帝国主义做了那么多的准备。”在波普的笔下，黑格尔成了“开放社会的敌人”，集权主义的思想先驱。三人成虎，何况指控黑格尔的知名人物远不止三人之数。人们自然不会怀疑这些指控的真实性，因为指控者都是学者名流。更何况要从黑格尔等身著作中找出“确凿无疑”的证据真是太容易了。因此，包括马尔库塞在内的许多哲学家为黑格尔所作的有力辩护，并未能完全改变人们对他的偏见。

有趣的是，在自由主义思想家看来是法西斯思想先驱的黑格尔，却并没被纳粹思想家当作自己人。黑格尔主张作为理性整体的法治国家，要求不加区分地保护每个人的利益，这种政治理想与纳粹国家的现实相去何止万里。纳粹以党治国，而黑格尔认为国家高于一切个人和集团的利益之上。这样，黑格尔自然成了纳粹的异端。他们以为可以像消灭一个人的肉体那样消灭黑格尔的思想。就在希特勒上台的那一天，卡尔·施密特踌躇满志地说：“可以这么说，黑格尔死了。”但历史却证明黑格尔并不容易死去。

黑格尔在中国的命运也经历了大起大落。曾经有一度他是唯一可以正面研究的西方哲学家，他的话具有仅次于马列经典作家的权威，不仅为哲学界，而且也为他人文学科的研究者奉若神明。黑格尔研究（主要研究他的辩证法）是哲学研究中的一门显学。然而，如今黑格尔风光不再。20世纪80年代后西方思潮大量涌入，黑格尔很快就从神明变成“死狗”。人们要么接受英语哲学界的陈旧看法，认为他是一个完全过时的形而上学者；要么为更新潮的东西所吸引，掉头他顾。连研究多年的学者也纷纷改弦更张，转向海德格尔或更时髦的东西。近20年研究黑格尔的著作实在不多，研究他政治、社会和历史思想的著作就更少，除了薛华先生的几部著作外，几乎付之阙如。黑格尔研究的这种现象也部分解释了为什么我们大规模引介西学几近一个半世纪，西学的重要典籍不少都有汉译，却几乎没有一个西方思想家得到真正透彻的研究。

黑格尔是第一个从世界历史的高度对现代性进行全面反思与批判的思想家，在此意义上，马克思、韦伯，乃至尼采和海德格尔，都是他的后来者。他既是现代的产儿，又是它的逆子；既是现代的辩护士，又是它的批判者。他的思想充分体现了现代本身的异质性和暧昧。现代的矛盾也体现为这位辩证法大师思想的矛盾。这就是为什么就像现代在不同的人眼里可以完全不同一样，黑格尔在不同的人那里，也会呈现不同的面貌。黑格尔思想的复杂是因为现代本身的复杂，这种复杂既表现在哈姆雷特、浮士德这样的虚构人物身上，也落实在黑格尔和尼采这样真实的存在者身上。

德国哲学家里特尔（Ritter）在其名著《黑格尔和法国大革命》中指出，黑格尔洞察到，法国的革命和

整个时代的历史本质，就是现代劳动的工业市民社会的出现。市民社会是现代性一切问题与矛盾之所在。而黑格尔对现代性的反思与批判，包括对自由主义的批判，都是从他市民社会的分析和批判发展而来的。在黑格尔看来，现代的根本特征是从种种束缚下解放出来，市民社会就是这种个人自由或自由个人在制度和政治上的体现。黑格尔的市民社会概念**bürgerliche Gesellschaft**与洛克等英国思想家的市民社会概念**civil society**有所不同。前者指的是字面意义上的市民（住在城市，尤其是自治城市里）社会，与市场有关的人的社会。后者来自拉丁文**societas civilis**。在罗马法中，这个词指与家庭相对的公域。^[1]

英国古典思想家是在这个意义上使用这个术语的。黑格尔虽然也接受了他们的许多观点，但他的市民社会的概念与他们的不一样。黑格尔主要是将市民社会视为一个与家庭和国家两面相对的私人经济活动领域，他把它叫做“需要的体系”，即个人满足自己物质利益和需要的场所，它虽有司法制度和警察，但基本上不是一个政治的领域。黑格尔对市民社会的定义是：“这是各个成员作为独立的单个人的联合，因而也就是在形式普遍性中的联合，这种联合是通过成员的需要，通过保障人身和财产的法律制度，通过维护他们特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起来的。”（《法哲学》第157节）黑格尔讲的市民社会，其实就是现代资产阶级国家。

与同时代的浪漫主义者与保守主义者不同，也与当代的现代性批判者不同，黑格尔首先是现代社会正当性的有力辩护者。虽然市民社会是一个唯利是图的社会，但它却是一个从未有过的自由社会。它坚持个人不可让渡的平等权利，增加了人的需要和满足它们的手段，组织了劳动分工，推动了法治。黑格尔与自由主义者一样，认为私有财产是自由的首要体现，取消私有财产等于取消自由个人。国家必须保护和满足个人利益，决不能建立在取消个人权利的原则基础上。自由作为他哲学的最高原则，不仅具有政治和道德的意义，更有形而上的意义。凡此种种，都使得近些年来不少人把他说成是“自由主义者”。但这种说法与将他打成“集权主义的思想先驱”一样，只是“同一曲调不同的演奏方式而已”（哈贝马斯语）。

尽管人们常常用简单的态度来对待黑格尔（就像他们用同样简单的态度对待尼采和海德格尔一样），但黑格尔的思想却是复杂的，尤其是他对现代性的思考，与现代性一样复杂。黑格尔也许是第一个看出现代性其实是一个异质性的文明形态的人。市民社会本身就体现了这种异质性。它固然将人从需要中解放出来，但同时又使他更受欲望的偶然性支配。它将人们在利益的基础上整合在一起，却不能获得真正的统一和自由。因此，黑格尔在肯定市民社会世界历史意义的同时，又对它持批判态度。他批评市民社会不是因为它产生了贫穷、大规模失业、文盲、不公平的财富分配，经济帝国主义、寻求海外市场、殖民主义等等，而是公共的善或全体的利益在它那里没有地位。

马克思在批判黑格尔的《法哲学》时曾说过，理论要有说服力的话，就要彻底。“所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。”要了解人类中心论的现代社会，必须从它对人的理解着手。原子式孤立的个人既是现代性对人的基本描述，也是它自我理解和构建的主要意识形态假设，是一切现代价值系统的基石。自由归根结底是追求自己利益的自由，而权力则最终是占有和维护自我利益的权利。个人（自我）是社会的基本出发点和前提，而非相反。正如黑格尔所指出的：“在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无。”（《法哲学》第182节）因此，虚无主义是现代的宿命。

虽然黑格尔承认市民社会是“独立的单个人的联合”，但这决不意味他承认或接受近代原子式孤立个人的概念。相反，他认为那种个人概念是一个虚构的神话，是一个社会创造的概念，是近代社会和社会秩序使人们认为自己首先是个人，而不是一个共同体，如家庭、社会等的成员。它使人们完全忘了这一点。因此，以这种个人概念为基础的自由和权利是缺乏规定的，是抽象的自由和权利。黑格尔讲的“抽象”，不只

是缺乏规定，更是指产生于个人意志和欲望的偶然和任意。法国大革命的恐怖正是这种抽象自由和权利泛滥的结果。

在黑格尔看来，法国大革命的问题不是像今天的有些人理解的那样，是因为进行了革命，而不是改良；而是“在一个现实的大国中，随着一切存在着的现成的东西被推翻之后，人们根据抽象的思想，从头开始建立国家制度，并希求仅仅给它以想象的理性东西为基础”（《法哲学》第258节）。中国现代的历史又何尝不是这样。人们觉得一些抽象的原则甚至口号就有起死回生的魔力，而进化论赋予这些原则与口号的历史合法性则使它们的鼓吹者有了替天行道般的勇气和自信，一切牺牲和代价与这些抽象原则许诺的美妙前景相比都不值一提。建立现代政治制度决不能是历史的延续，而只能是在一张白纸上画最新最美的图画。走别人的路似乎天经地义，不同的只是走什么人的路。传统和历史理性的基础被完全忽略。这样产生的制度本身就不再有任何约束。问题不在于是否使用暴力—权力，而在于暴力—权力是否还有理性的约束。当抽象原则成为超历史的不可置疑时，它们就成为制度性暴政的主要起源。

抽象权利和抽象自由始终是现代社会政治意识形态的基点。表面的具体（诉诸当下欲望与意志）恰好反衬出本质的抽象。现代政治与法律形式的普遍性正是这种本质的抽象的体现。这种形式的普遍性和抽象的自由与权利给了充斥现代社会的事实的不平等与压迫以合法性，使得任何对这种事实的不平等和压迫的质疑和抗议都成为政治上的反动。按照黑格尔的思路，问题当然不是要否定抽象的自由和权利，而是要将其扬弃，即上升到具体的自由与权利，即符合普遍理性的要求，在普遍理性的结构，即国家中加以实现的自由和权利。

然而，在自由主义者眼里，黑格尔的这种想法纯粹是一个形而上学的玄思。在他们看来，国家只是仲裁个人之间利益冲突的工具。维护现有的财产制度和市场制度是唯一的公共福祉。“法律的创制和实施，政策和制度的产生，只有在其全部维护功利原则时，才是合法的。”^②但是，“最大多数人的最大幸福”在个人利益至上的社会注定是一句无法兑现的空话，实际情况是财富越来越集中在越来越少的人手里。即使在中国，最新的估计也是10%的人占有66%的存款，这还不算股票、房地产和外逃的2000亿美元（《中国新闻周刊》，第31期）。在功利主义者看来，人们出于自身利益的考虑，自会服从国家，却无法解释为什么监狱成了现代的创造性标志，而暴力成了现代国家的基本特征，“集权主义是现代国家由来有因的一个特性”^③。事实上自由主义及其道德哲学功利主义只能在意识形态上为现代社会辩护，却无法直面它的问题。1999年在西雅图的抗议和2000年在达沃斯的示威，都告诉人们，这个世界上少数人正在损害多数人的利益。人们津津乐道《财富》杂志前几十位的富翁，却对在贫困和死亡线上挣扎的人不屑一顾。相反，对社会正义诉求往往会被扣上“民粹主义”的帽子。黑格尔，以及在他之前的柏克，都曾设想过社会与国家的二元构架。前者是世俗利益的领域，而后者是道德和正义的领域。后者高于前者，也就是良知和正义永远在个别利益的追逐之上。

黑格尔并不否认作为现代意识形态支柱的抽象自由和抽象权利的正面作用，但它们归根结底属于私人权利和私人福利，不能成为共同生活的原则，也不能成为国家的基础。它们本质的任意性使它们具有潜在的破坏性。市民社会只是将它们外在地纳入一种相互承认和依靠的秩序，却无法使它们具有理性的普遍性。

但是，按照古典自由主义的看法，原子式个人的自由竞争以为追求个人利益的最大满足不会导致社会的混乱和瓦解，不会影响社会秩序的稳定，因为那只“看不见的手”自会将一切安排得井井有条，合情合理。国家不再是什么神圣的东西，而只是保护个人追求自我利益及其结果的工具。在自由主义的修辞学

中，个人=经济人；自由=财产；理性=工具理性。那个韦伯指为现代社会或现代性的标志特征的理性化（合理化），其实质恰恰是非理性。换言之，现代社会极度的理性化，不可避免要产生非理性。因为理性化只及手段，不及目的。例如，赚钱以确保生活水平是合理的和可理解的。但为赚钱而赚钱事实上成了现代社会（市民社会）的目的，这就特别不理性。现代社会手段的理性化恰恰造成了目的和生活方式的非理性。而竞争的个人间的利益冲突，更使市民社会成为残酷竞争的战场。霍布斯讲的“一切人反对一切人的战争”不是人类原始的自然状态，倒是自由竞争的现代社会的现实。

当然，市民社会自有将各个追求自我利益的个人整合在一起，通过其抽象普遍化的制度，形成一个秩序的机制。但这种整合只是外在的整合，它并不具有理性的普遍性。它不能真正消除市民社会内在的矛盾和冲突，更不能保障和维护社会全体的利益。黑格尔认为只有国家能做到这一点，只有国家才能建立理性的自由。但黑格尔所讲的“国家”不是作为一种暴力机构和行政管理机构的现代国家政权或国家机器，而是指作为人们共同生活基础的伦理与文化共同体，当然，它也是一个主权政治实体。国家的本质不在其外在的权力—暴力特征，而在其内在的理性性质。国家是保证个人与社会充分发展的结构，黑格尔将它称之为“国家的合乎理性的建筑结构”。国家体现了理性的秩序与自由。它不是要取代市民生活，而是要保护它的利益。它是个别与普遍的完美统一。如果说，在市民社会中人们是基于各自利益才联合在一起，那么在国家人们是基于理性自由地决定联合在一起。在国家，“个人的单一性及其特殊利益不仅获得它们的完全发展，它们的权利得到明白承认”（《法哲学》第260节）。

但另一方面，个人必须服从国家，因为国家代表全体利益。人服从国家并不是取消个人自由，而只是限制他的抽象自由，却意味着他获得实质的自由和解放。他不再受制于任意偶然的意志和欲望，而能为公共的善即全体利益做出理性的决定，这才是他真正的自由。总之，国家是全体利益的代表和保障。在市民社会中，人人追求自我利益最大化，无人去管全体利益。而一旦从市民社会进到国家（这并不意味着取消市民社会，而是市民社会与其更大的社会语境的统一），市民社会即现代社会的问题就解决了，人类也就达到一个理性的完美境地。

目的论世界观使得黑格尔的这个信念实在是过于大胆与乐观了。他的“国家”只能存在于他的哲学中。现代国家更近于霍布斯的利维坦，而不是他所谓的“具体自由的现实”。黑格尔的国家理念注定像柏拉图的理想国一样，只能是一种理想，而无法解决现实社会的冲突。现代市民社会的冲突表现为三种基本现象：（1）普遍的（单一市民社会与全球范围内）财富和资源分配不公；（2）私人利益凌驾于公善之上；（3）目的的非理性和意义匮乏。黑格尔早就看出，市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场，市民社会也是私人利益与公共特殊事务冲突的舞台，并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。现代社会实际上缺乏内在的共同生活基础，它的文化分裂和瓦解是不可避免的。古典自由主义曾将社会共同生活的基础建立在契约论的神话上，但黑格尔认为，契约不管怎样，只是个人间的约定，本质上是任意的，而社会共同生活的基础必须是普遍必然的。自由主义眼里的国家，根本不是他心目中的国家。

但不管怎么说，古典自由主义还承认国家作为一个凌驾于个人之上，裁判个人间利益冲突，和维护社会共同利益的仲裁机构的必要。而新自由主义却将市民社会的逻辑发展到极致，公然对国家，以及其他人类共同生活的结构形式的必要性提出质疑。在新自由主义看来，市场机制和经济关系是维系人类共同生活的唯一纽带，个体对利益最大化的追求不应有任何障碍和限制。经济价值成了唯一的普遍性价值，而以普遍价值面貌出现的抽象的自由与权利只是这个价值的意识形态注脚。人们可以出卖月球上的土地，却无法制止对地球的掠夺性开发；人们有生产和销售军火的权利，却无法禁止谋财害命的军火贸易。抽象的权利和自由的确有巨大的解放作用，但它们同时也有瓦解人们共同生活和破坏人类共同利益的可能。为此，黑

格尔寄希望于国家这个伦理生活的共同体，以为它能让自由和权利在一个普遍理性的框架中得到实现。事实证明这和柏拉图的理想国一样，只能是又一个乌托邦。

汉娜·阿伦特曾极为深刻地指出，现代的政治特征就是私人利益变成公共事务，在这种情况下，一方面是共同意志之体现的公共领域日益萎缩；另一方面是国家（政府）“沦为一种更加有限、更加非个人化的行政区域”。“政府的职能是向私有者提供保护，使他们不致在为取得更多财富而展开的竞争中互相侵害。……人们所共有的唯一的東西是他們的私人利益。”⁽⁴⁾在私人利益高于一切，并成为社会基本原则的现代，国家不可能是一个纯粹的“公器”，或共同利益的代表与维护者，它不可避免程度不同地为强势集团所支配。即使当国家以人民和全体利益的名义剥夺个人自由与权利时，仍然是如此。黑格尔心目中的国家，根本不可能存在。

但是，黑格尔对市民社会的分析却明白无误地告诉我们，必须有一种体现人类共同利益的理性力量来制约市民社会；否则，人类的前途并不美妙。这意味着，需要有一个在市民社会和国家之外，不同于以私人利益为取向的公共领域，它存在的目的，就是让人们有一个自由讨论和决定公共利益的地方，有一个维护公共利益的场所。没有这样一个场所，人类生活就缺乏将人们团结维系在一起的内在条件，人类的命运将操纵在少数人，甚至“无人”——市民社会自身的无情机制——手里。随着经济全球化过程的加快，这个“无人”的权力也在加速扩张，就像不久前的金融风暴所告诉我们的，它已经是一个无法约束的可怕势力了。然而，一个关心人类共同利益和幸福生活的公共领域在今天的世界可能吗？它难道不是又一个乌托邦吗？至少绿色运动和其他一些民间的政治形式，如与世界经济论坛针锋相对的世界社会论坛，还能使我们抱有一丝希望。

（原载于《读书》2001年第10期）

注释：

⁽¹⁾ David Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, Chicago, 1986, p. 22.

⁽²⁾ 赫尔德：《民主的模式》，燕继荣等译，中央编译出版社1996年版，第121页。

⁽³⁾ 吉登斯：《民族—国家与暴力》，胡宗泽等译，生活·读书·新知三联书店1998年版，第346页。

⁽⁴⁾ 阿伦特：《公共领域和私人领域》，载《文化与公共性》，汪晖、陈燕谷主编，生活·读书·新知三联书店1998年版，第97页。

第四编 黑格尔的自然哲学与艺术哲学

黑格尔与自然哲学

罗久

与近年黑格尔实践哲学研究的复兴形成鲜明对照，国内学界对于黑格尔的自然哲学似乎从来不曾产生过多少兴趣。除了梁志学先生出版于20世纪80年代的专著《论黑格尔的自然哲学》⁽¹⁾以外，似乎很难再寻觅到一本研究黑格尔自然哲学的专著了，而与此相关的论文也是屈指可数。尽管人们并没有对黑格尔作为一个体系哲学家的形象提出质疑，可这种忽视本身已经表明，我们完全可以根据自己的理解来对黑格尔的体系进行切割和取舍。那么，自然哲学在黑格尔的哲学当中到底扮演着一个怎样的角色？它对于黑格尔来说真的是重要的吗？或者说，自然哲学对于黑格尔的整个哲学计划而言是某个可有可无的部分吗？从历史事实的角度来看，自然哲学作为黑格尔成熟时期的哲学体系的组成部分对他而言当然是非常重要的；但如果从哲学的角度来看，今天的研究者似乎有理由认为，黑格尔思想的精神可以与某些偶然的历史事实区分开来，尤其是那种流行于19世纪的自然哲学，早已经被今天的自然科学所超越，而作为一种过时的历史产物，自然哲学对于黑格尔的哲学来说，特别是对于那个今天还有意义的黑格尔来说，是不重要的，甚至是可有可无的。

的确，无论是著作的篇幅，还是黑格尔哲学体系的建筑术结构都已经清楚地表明，自然哲学作为黑格尔1817年、1827年和1830年三个版本的哲学百科全书纲要中所呈现的哲学体系的第二部分，无疑具有极其重要的意义。可仅仅从这样一个历史事实出发并不足以使人们相信，自然哲学真的是在逻辑上或者概念上对于理解黑格尔的哲学精神而言是不可或缺的。就有论者指出，自然哲学实际上是不必要的，因为它只不过是逻辑学里诸概念范畴的一个具体例证，而自身并没有一个独立的基础。⁽²⁾因此，黑格尔哲学体系的建筑术结构并不能说服这些在黑格尔哲学的“精神”（Geist）即具有某种持久价值的东西与“字面”（Buchstaben）即只是具有历史的意义的东西之间做出区分的学者，不管怎么说他们都认为，自然哲学之于黑格尔哲学的精神是偶然的和已经过时了的。

实际上，对黑格尔自然哲学的漠视与对黑格尔实践哲学或法哲学的重视包含着同样的预设。许多人相信，如果我们仍然将黑格尔哲学理解为一种形而上学，那么它必定是陈旧和过时的东西，尤其是经历了康德在《纯粹理性批判》中对传统形而上学的猛烈批判之后。所以，如果说黑格尔哲学中还有什么有价值的东西的话，就必须采取非形而上学的（non-metaphysical）的解读方式，将它跟形而上学划清界限。⁽³⁾由此，黑格尔哲学就被诠释成一种范畴的体系、一种新康德主义式的知识理论、或者一种为自由民主制度辩护的社会历史哲学。⁽⁴⁾

因此很自然地，这些学者都不会承认黑格尔自然哲学的重要性，而只是将其看作黑格尔哲学体系中一个完全可以忽视的、可有可无的部分。跟他们的实证主义和新康德主义前辈一样，今天的诠释者都将自然哲学看成是一个最糟糕的形而上学的范例。黑格尔在他的自然哲学中俨然是一个不负责任的形而上学家的形象。他总是采取一种宏大的思辨方式来对待自然界，将一些先天的图式强加到经验事实上，并且沉迷于不羁的类比和富于幻想的隐喻，他在自然哲学中所做的这一切都是不经过任何观察和实验的。在人们眼中，黑格尔对经验科学的干预确实是洋相尽出：他反对进化论；贬低牛顿的运动理论而支持开普勒；甚至保留亚里士多德的四种元素理论；并且演证七颗恒星绕着太阳旋转的必然性。⁽⁵⁾这些论述使得黑格尔的自然哲学从19世纪起就成了自然科学研究中最典型的反面教材。⁽⁶⁾国内学界即便从马克思主义经典作家对黑格尔自然哲学的某些积极评价出发，对其抱有一些了解和同情，也很难为黑格尔那些“过时的”形而上学观

点来进行辩护。^[7]

不过话说回来，到底什么是黑格尔哲学的“精神”和“字面”，这本身并非没有争议，那么就只剩下一种方式能够判断自然哲学在黑格尔哲学中到底占有怎样的地位：先把我们现有的一些偏见和预设悬置起来，看看黑格尔整个哲学计划的问题意识是如何形成的，以及自然哲学对于黑格尔哲学体系的其他方面而言到底是不是不可或缺的。与流行的非形而上学解读相反，笔者在本文中试图通过考察黑格尔自然哲学的起源以及黑格尔绝对观念论的基本特征与问题意识，来澄清对黑格尔自然哲学的种种误解，证明他的自然哲学不仅仅具有字面的和历史的意义，而且恰恰是黑格尔哲学精神的表达。

一、黑格尔“自然哲学”的起源

如果我们对黑格尔的思想发展史进行一个回溯，回到他思想的早期阶段，即伯尔尼和法兰克福时期，我们就会发现，黑格尔实际上跟所有受早期浪漫派思想影响的那一代人一样专注于一个基本问题，那就是所谓的“异化”（Entfremdung）或者“分裂”（Entzweiung）问题。^[8]这一问题对于黑格尔和早期浪漫派来说意味着现代社会和现代文化日益加剧的分裂与对立。它不仅表现为马克思在“巴黎手稿”中所描述的那种异化劳动，即现代资本主义的生产和交换形式导致了劳动者同自己的劳动活动和劳动产品相异化、人同他人关系的异化，以及人同自己所创造的对象世界相异化^[9]，而且涉及现代文化更为广泛和深刻的特征。对于经过了启蒙和祛魅的现代人来说，人推翻了一切外在权威的统治（不论它是上帝、教会、专制国家，还是自然界），人是自己为自己立法，是理性的自律（Autonomie）。因此，之前人与外在于自己的权威的对立被以一种很吊诡的方式转化为人自身内部中存在的对立。这种对立在康德的哲学里得到了具体的表现，它体现为各种分裂：是人的感性的有限性与人的理性的无限性的分裂，是理性法则的客观必然性与主观任意的偶然性的分裂，是本体世界中自由的人与现象世界中受自然规律支配的人的分裂，是主体性与客体性的分裂，是信仰与知识的分裂，是灵魂与肉体的分裂，是理性与感性的分裂，是精神与物质的分裂。由人的理性产生出来的普遍法则反而成了一种人的理性无法认识的东西、一种压迫人的绝对的他物，黑格尔把这种自我疏离、这种他青年时代对于当代历史的危机体验称作“异化”。青年时代的黑格尔和他那些深受浪漫派思潮影响的朋友们都梦想着以一种在古希腊人那里所看到的一体化力量来克服现代人自身中存在的这种分裂，使各种对立最终得到和解。跟他在图宾根神学院（Tübinger Stift）的朋友谢林、荷尔德林一样，黑格尔也采用了一个关键概念来表达这种和解和统一的可能性，即“生命”（das Leben）的概念。黑格尔认为，如果整个宇宙是一个单一的、充满生命力的整体，而不是一个完全无生命、无意义的物质集合，那么所有现代生活的分裂都必然是人为的和任意的、是与人的自然本性的背离。

在1797年和1798年的一些手稿片断中，黑格尔为治愈现代文化的种种对立而提出了一种关于世界的有机的和整体性的概念。^[10]不过值得注意的是，黑格尔似乎并不是从谢林的自然哲学那里借来的概念，更不是从经验科学中借鉴而来，而应该是以《圣经》为依据的，这与黑格尔早年在图宾根所受到的神学教育有着很大的关系。因为黑格尔是通过对《约翰福音》（1.1—1.4）的解读来引出和展开自己关于这一有机的、整体性概念的阐发的：“太初有道，道与神同在，道就是神。……生命在他里头，这生命就是人的光。”^[11]在这些早期的片断中，黑格尔的确远远没有构想出一个像自然哲学那样包罗万象的体系。因为他常常坚持认为，生命的概念只有通过某种非反思的神秘体验才能得到证成。在年轻的黑格尔看来，理智的思考无法把握到整全的生命，因为分析和反思只会持续不断地将事物分门别类和碎片化，用思维来理解生命只能分解它、摧毁它源初的统一。用他的话来说，“概念的把握（Begreifen）就是统治（beherrschen）。使客体有生命，就是使它们成为神灵”^[12]。此时的黑格尔希望通过对生命之整全性的某种神秘而难以言语的体验来表

达普遍与特殊、理性与感性、同一与差异之间的辩证关系，这是绝对者源初统一的自身关系。

然而没有过多长时间，黑格尔就对这种神秘主义的方式不再感到满意了。至少从1800年开始，黑格尔就逐渐意识到对世界的有机概念进行概念的把握和逻辑证明的必要性，这与黑格尔对当时流行的康德和费希特先验哲学的深入研究有着直接的关系。尽管在图宾根和伯尔尼时期，黑格尔也对康德哲学具有浓厚的兴趣，甚至试图通过对康德实践理性公设学说的发挥来改造独断的基督教信仰，使其成为一种康德意义上的道德宗教，但这一时期黑格尔对康德哲学的关注主要是集中在他的道德哲学和宗教哲学上，对康德先验观念论那些更为基础的理论则兴趣索然。⁽¹³⁾可是黑格尔后来认识到，法律、道德和宗教领域的问题只是异化的种种表现，而它们的根源则深藏在康德和费希特等人的哲学当中，隐藏在他们关于理性、逻辑、概念、思维的种种规定当中。因此，要想真正克服现代文明的异化，就必须深入到它的深层病理当中去，对现代文明的形而上学和哲学根基进行审视，而不能停留在诉诸一种反哲学和非理性的，甚至是私人的、偶然的方式来体验那种源初的统一，也正是这一点使得黑格尔与早期浪漫派分道扬镳。大概是从1800年开始，黑格尔提出证明关于世界的一种整体性观点的可能性与必然性是“形而上学”的任务。⁽¹⁴⁾哲学家必须表明现代生活中的种种必然的对立是如何与现代性的原则自身相背离的，而所有这些矛盾的消除依赖于将对立视为一个更加广泛的整全的一部分。这一计划就是黑格尔后来所发展的辩证法的萌芽，我们从他的“1800年体系残篇”中已经能够略见一二。⁽¹⁵⁾

到1801年夏天的时候，黑格尔已经看到了自然哲学对于他的新形而上学构想的重要意义。在他出版的第一部哲学论著《费希特与谢林哲学体系的差异》（以下简称《差异》）一书中，黑格尔通过对谢林自然哲学的阐发来对抗康德和费希特的“主观观念论”（*Subjektive Idealismus*）。他宣称，哲学的基本任务是克服对立，而只有自然哲学能够克服康德和费希特主观观念论所造成的主体与客体、理想与现实之间的对立。⁽¹⁶⁾在谢林和黑格尔看来，这一对立的根源在于近代机械论的自然观。如果自然中所有的事件都只能够用惯性或者作用力这样的概念来说明，那么对于心灵哲学来说就只有两种选择：二元论或者物质主义。心灵要么是自然中的一架机器，所谓的精神和意识活动都可以还原为物质的作用机制，要么就成为一个超越于自然之外的幽灵，一个完全不同于物质的另一种实体。而康德和费希特实际上并没有脱离这个困境，而只是徒劳地希望通过悬设一个自足的本体世界来逃离物质自然的机械决定论，以捍卫人的理性和自由。在谢林和黑格尔眼中，这种以保持对立来追求理性的统一性的方式不能不说是一种徒劳，甚至会将对立进一步加固。

由此，我们就能够清楚，为什么自然哲学对于黑格尔来说是重要的。因为自然哲学是对抗异化的排头兵，它的任务是证明一个源初统一的有机的自然观的必然性，以此克服现代文化在自我与非我、精神与物质、本体与现象之间造成的分裂。所以，自然哲学对于黑格尔的整体主义哲学来说是极为关键的，如果没有这种源初的统一，主体与客体的二元论，以及人与自身、与他人、与自然的异化就将永远存在下去。

二、绝对观念论

尽管后来黑格尔在成熟时期的哲学体系中只是将自然哲学作为整个体系的第二部分，但是，通过考察自然哲学对于他整个哲学计划之形成的重要意义，我们也无须对自然哲学之于其成熟的体系哲学，即绝对观念论学说的重要性感到诧异了。从谢林和黑格尔各自不同的表述中，我们都能够看到，自然哲学中所表达的那种有机的和目的论的自然观念，在绝对观念论的体系中都占据着首要的位置。

绝对观念论的第一条命题就是，理性是某种客观的或内在于自然本身的实体，而不仅仅是某种主观的

或者经由先验主体的活动而强加于自然的主体的思维和意志能力。⁽¹⁷⁾根据这一表述，客观观念论与主观观念论的根本区别在于，认为理性与规范是内在于自然本身的，还是认为它们是由先验主体所创作并施加于自然的。对于谢林和黑格尔来说，认为理性与规范内在于自然本身，意味着自然并非机械论自然观所认为的那种僵死的、受外在力量驱动的物质，而是一种具有内在关系和内在动力，合乎某种目的或为了实现某种潜能而运动的实在。理性与规范在这里并不是某种与物理的或客观的东西相对立的心理的或主观的能力，而是与感性和摹本相对应的理智和原型，在更加亚里士多德的意义上，它是自然本身的形式与动力。自然本身是合乎理性并具有规范的，这意味着它自身构成了一个有机的和体系性的整体，这个整体先于它的各个部分并使它们得以可能，而不是由这些部分拼凑出来的。换言之，客观观念论的一个基础性原则就是一种跟强调理性与自然二分的主观观念论不同的规范性的自然观念，自然本身就是客观理性。与康德和费希特不同，谢林与黑格尔并不是将这种合乎理性的规范性自然视为一种由反思所设定的调节性的理念（regulativ Idee）或理想（Ideal），而是将这种有机整体的自然观看作一种具有现实性的建构性原则（konstitutiv Prinzip）。

绝对观念论的第二条命题是德国观念论哲学中最为著名也是最为晦涩的一个原则，即所谓的“主体—客体同一”原则（Subjekt-Objekt Identität）。谢林在1801年前后对绝对观念论做出了这样的界定，他认为，这一学说的核心乃是将“绝对”（Absolute）把握为主体与客体的纯粹同一。⁽¹⁸⁾在《差异》一书中，黑格尔同样是在这样的意义上来理解绝对观念论的。不过可以肯定的是，即便在黑格尔早期的著作中，他已经开始超越或至少是不同于谢林了，他所理解的“绝对”不仅仅是主体与客体的同一，更是同一与非同一的同一；但就他们思想的共同出发点而言，黑格尔并没有脱离谢林关于绝对是主体与客体的同一这一基本主张。那么，对于1801年前后的谢林和黑格尔而言，这样一个主体与客体同一的原则到底意味着什么呢？

这一原则实际上是谢林和黑格尔的一元论哲学的口号。这种一元论哲学是对所有二元论形式的反抗，尤其是针对康德、费希特和雅可比（Friedrich Heinrich Jacobi）的二元论而言。在谢林和黑格尔看来，康德、费希特和雅可比的哲学并没有真正超越笛卡尔的遗产，而是最终回到了这个二元论的传统中。他们并没有克服思维（res cogitans）与广延（res extensans）之间的分裂，反而是给它披上了新的外衣。在康德那里，这一分裂表现为知性与感性、本体与现象的二元论；在费希特那里则是有限自我与无限自我的二元论；而在雅可比那里则是信仰与理性、超自然领域与自然领域的二元对立。谢林和黑格尔反对所有这些二元论的形式，并提出了所谓主体与客体同一的原则。“绝对”不仅仅是自律的理性主体的反思或者直接信仰中把握的统一，而是主体与客体的纯粹同一。也就是说，世界不能够先被割裂为不同的存在论领域之后再寻求从主体方面进行统一，不管这种区分表现为心理的与物理的、本体的与现象的，还是先验的与经验的；而是必须就未分裂的同一本身来把握这种同一。

谢林与黑格尔的一元论受益于他们17世纪的伟大先驱：斯宾诺莎。是斯宾诺莎最早站出来与笛卡尔的二元论作斗争，他在《伦理学》（*Ethica*）第二卷的第七条命题中宣称，观念的秩序和联系与事物的秩序和联系是一且同一的。而谢林和黑格尔时常会用斯宾诺莎的术语来表达他们的主—客体同一原则。⁽¹⁹⁾说“绝对”是主体与客体的同一，意味着主观的一面与客观的一面是唯一实体的两个不同方面或不同属性（attributus），这一实体（substantia）作为“在自身内并通过自身而被认识的东西”才是真正的“绝对”。谢林和黑格尔将其称为“自在”（das An-sich）或者“实体”（die Substanz）。

不过，斯宾诺莎只是就真正的“绝对”应该被如何表述而言，提出了一元论哲学的基本主张，却并未将其完全展开；尤其是在斯宾诺莎那里，我们还找不到一种能够真正将自然与精神、主体与客体统一起来的动力学原则。这促使谢林和黑格尔不得不透过赫尔德（Johann Gottfried Herder）的眼光来丰富和扩展斯宾诺

莎的实体概念。在1787年出版的著作《上帝，几篇对话》（*Gott, Einige Gespräche*）中，赫尔德提出，需要通过更加具有动力学的方式来重新诠释斯宾诺莎的实体概念，以便重塑他的自然观念。赫尔德表明了传统机械论范式的不足，并宣称，斯宾诺莎的哲学只有通过补充以莱布尼茨的动力学原则才能重获生机。具体而言，这意味着，唯一的实体必须在莱布尼茨的“活力”（*vis viva*）概念的意义上理解。由此，赫尔德对斯宾诺莎所做的活力论的一元论（*vitalistic monism*）解读，使得斯宾诺莎的实体被改造成一种自我实现的基础性的构造性力量（*die Urkraft aller Kräfte*），而不再是停留在概念的界定和区分上。

谢林和黑格尔无疑是在这种活力论的背景下来理解斯宾诺莎的一元论思想的。他们将“生命”（*das Leben*）概念视为联结主体与客体的中介性概念。这种一元论的自然哲学是要从根本上挑战机械论的范式，它试图证明，自然是一个有机的整体，那么，自然与精神并非对立的二分的两种实体，而是同一实体的不同表现。这样一来，主—客体同一的命题就意味着，主观的方面和客观的方面并不是两种不同的实体，而是唯一实体自我组织和自我发展的不同阶段而已。主观方面是客观方面的内化，而客观方面则是主观方面的外化，或者用谢林的话说，“精神是不可见的自然，而自然是可见的精神”⁽²⁰⁾。

谢林在其早期的自然哲学中借用了—个数学术语*Potenz*（幂）来表示自然与精神的同一性，比如2跟4、8、16是不同的数字，但是当我们把4、8、16表述为 2^2 、 2^3 、 2^4 时，就会发现2与2的*n*次方之间具有某种同一性，它们都是2的不同层次或者幂，同理，从矿物质到电化反应到单细胞生物再到植物、动物和人类，整条存在之链只有量的层级差异，而没有质的不同。因此，自然与精神是同一个实体在不同层次的表现，而绝非两种完全异质的实体；精神也不是主观理性的产物，而是作为一种“隐德莱希”意义上的“第二自然”（*Zweite Natur*）与自然本身保持着同一关系。⁽²¹⁾谢林的自然哲学试图通过对精神与自然的同一关系的先验演绎来打破康德、费希特的二元论，它强调自然本身的合理性与规范性，同时拒斥物质主义的机械决定论的一元论主张和康德、费希特为了确立理性的自律而使自然屈从于主观理性立法的二元论主张；而黑格尔在耶拿时期也正是借用了谢林的*Potenzlehre*这一自然哲学的表述来建构自己的形而上学。“自然哲学”（*Naturphilosophie*）对于早年的黑格尔来说绝不仅仅是我们后来所理解的作为体系的一个组成部分，甚至是某个可有可无的组成部分，而是一种海德格尔意义上的“基础存在论”（*Fundamentalontologie*）⁽²²⁾。就像海德格尔将“此在”（*Da-sein*）定义为通过领会“存在”（*Sein*）而生存的存在者一样，自然并不是近代机械论世界观所理解的那种僵死的、有待于主体的理性去加以规范和统一的物质，它在谢林和黑格尔那里是自身具有理性、尺度、规范和秩序的实体；自然的存在、运动和变化是“绝对”自我展开和自我实现的过程，而非依靠外力推动的无意义的运动。因此，“自然哲学”不是一种关于自然的部门哲学，而是一种类似于后来黑格尔的现象学或者逻辑学的原则性和基础性的存在论，同时也提供了一种一元论哲学所必需的动力学的方法论原则，这与其成熟时期的哲学体系具有内在的连贯性和一致性。

谢林和黑格尔耶拿早期的文本证明了这种活力一元论的自然哲学之于绝对观念论的核心意义。不过，这一点其实并没有被今天的学者所完全理解。黑格尔对主—客体同一原则的坚持确实常常被看作是对他的哲学进行非形而上学的和新康德主义的解读的证据。比如，皮平就认为黑格尔所坚持的主—客体同一原则实际上最终来自康德的统觉的综合统一原则。⁽²³⁾这一原则，即“我思”必须伴随着我的全部表象，是主—客体同一的一种形式，不仅仅是在它表达了自我意识这一意义上，更在于它构成了康德的范畴演绎的主体性基础这一意义上；因为统觉的综合统一构成了事物的客观性的基础，这种综合统一同样构成了主体与客体、思维与存在的同一。皮平的这种解读将黑格尔的观念论改造成了一种新康德主义的知识论。⁽²⁴⁾他认为，我们可以在这一基础上将黑格尔的自然哲学，连同他的泛神论或斯宾诺莎主义，这些属于黑格尔哲学神秘外壳的东西统统摒弃。

的确，黑格尔在《差异》一书的序言中曾经称赞过，康德的范畴演绎背后的原则，即统觉的先天综合统一，是“真正的观念论的”⁽²⁵⁾。然而，仔细考察黑格尔的这篇序言，我们会发现，黑格尔在称赞了康德的范畴演绎预示了主—客体同一的原则之后，马上对这一称赞进行了限定，他说，康德只是在较低的层面上把握到了这一原则。⁽²⁶⁾黑格尔指出，康德对这一原则的理解所存在的问题主要在于他只是将主—客体同一理解成先验统觉，即能动主体的自我意识。这种统觉或者自我意识只是纯粹形式的，它仍然在主体与客体之间，或者更确切地说是在先验主体与内容或经验的杂多性之间留下了一个巨大的断裂。所以，黑格尔认为康德的原则只是一种“主观的主体—客体”或主—客体同一的主观原则。⁽²⁷⁾他后来声称，康德对主—客体同一原则的主体性解读，确实构成了他的唯我论或者主观主义的基础，因为它使自我陷入了其自身意识的循环。⁽²⁸⁾如果我们所认识的一切只是我们自身的产物，那么我们就不能认识任何独立于我们的表象的实在，即一切脱离于和先于我们认识能力之运用的自在存在。而谢林与黑格尔绝对观念论或客观观念论的一个明确目标就是要打破意识的这个循环，而提供某种关于自在的实在的知识。而皮平对黑格尔的主—客体同一原则的解读，实际上恰恰将黑格尔的观念论拉回到了他自己所极力避免的主观观念论的立场上。

三、客观理性的逻辑

对于那些从《哲学全书》中的体系三分方式（逻辑学、自然哲学和精神哲学）来理解黑格尔哲学的人们来说，如此强调其自然哲学的重要性似乎有些矫枉过正了。因为对自然哲学之基础性意义的强调，很容易让人产生这样的质疑，即自然哲学对耶拿时期的黑格尔来说的确是重要的，可是在黑格尔成熟时期的哲学体系中，自然哲学似乎并没有那些突出的地位，它只是体系的第二部分或第二阶段，而逻辑学应该比自然哲学更加基础。确实，在自然哲学这个部分，黑格尔的很多演绎的确预设了许多逻辑学当中的演绎和范畴。

对于这样的质疑，我们首先必须澄清的是，尽管从体系的一般结构来看，逻辑学是先于自然哲学的；但是，从另一个角度来说，黑格尔成熟时期的逻辑学构想本身是与他青年时代对自然哲学的理解有着直接关系的。这并不是说，逻辑学的具体论证或演绎是依赖于自然哲学的，而是说，黑格尔逻辑学对概念和范畴的基本认识，以及整个逻辑学的潜在目标是从他的自然哲学构想中发展出来的。因为在黑格尔那里，逻辑学研究对象并不是主观观念论者所理解的那种主体用来思维和把握世界的方式，而是世界本身的存在方式；这种存在方式不是通过康德式的先验演绎这种反思所获得的静态的主观思维形式，而是表明世界以何种形式自我组织的客观思想（objektive Gedanken）。换言之，在黑格尔那里，不是我们用概念来对直观杂多进行综合统一，而是概念自身在规定着这个世界必然以何种方式来建构自身。

除此之外，人们可能还会质疑说，强调自然哲学的中心地位，是不是容易忽视黑格尔哲学的一个标志性部分，即他的精神哲学的重要性。因为正是黑格尔对“精神”领域高于“自然”领域的这样一种强调，使得黑格尔的哲学与谢林哲学区别开来。⁽²⁹⁾确实，社会、国家和历史这些属于精神哲学研究范围的对象在黑格尔成熟时期的体系中占有相当重要的地位。相反，谢林却极少将注意力投向这些问题。在他1800年发表的第一个同一哲学体系“我的体系的陈述”（*Darstellung meines Systems*）一文中，几乎就没有精神哲学的位置；而在1804年的“全部哲学的体系”（*System der gesamten Philosophie*）中，精神哲学也只是占了很小的一部分。

应该说，在这个问题上，黑格尔与谢林之间的对比确实是有意义的；从这个角度我们的确可以发现自然哲学在黑格尔整个体系中的限度。但从另一个角度来说，它也恰恰证明了自然哲学之于黑格尔的重要

性。因为黑格尔哲学的一个标志性特征就是他试图将客观思想或者规范性自然的观念扩展到社会、历史 and 国家的领域。当谢林局限在自然的范围之内时，黑格尔却将这种规范性自然的观念运用到了关于社会、历史和政治问题的讨论，并由此进一步拓展了谢林所提出的“第二自然”（Zweite Natur）的概念。当然，黑格尔意义上的“精神”（Geist）的确高于自然，并且不能够被简单地还原成自然。但是，作为第二自然的“精神”仍然是以黑格尔关于自然之合理性与规范性的构想为基础的。因为，在客观观念论或绝对观念论这种一元论哲学中，“精神”与“自然”并非康德、费希特所理解的两个决然二分的领域，并且“精神”应该统治“自然”或者为“自然”立法。相反，从黑格尔具有鲜明目的论色彩的一元论体系来看，“精神”是“自然”的完成和实现，它与自然仍然保持着同一性。如果我们将精神从自然的领域中抽离出来，那么，实际上就等于将黑格尔试图在自己的哲学中克服的那种精神与自然的二元论重新植入到黑格尔的哲学里。

由此可见，作为《哲学全书》第二部分的“自然哲学”也绝非黑格尔成熟哲学中可有可无的组成部分，或者被当作黑格尔哲学中“死的东西”而被抛弃掉。因为这种看法人为地掩盖和忽视了自然哲学对于作为一个整体的黑格尔哲学而言更为深刻的重要性。归根结底，我们不能将自然哲学仅仅定位为黑格尔体系的一个特殊组成部分而已，因为对于自然哲学而言最核心也是最本质性的“客观理性”的观念，贯穿在黑格尔的整个体系之中。它在他的逻辑学、形而上学、伦理学、政治哲学、历史哲学和美学发挥着基础性的作用。而在所有这些领域中，黑格尔都试图阐明和展现这样一种客观理性或绝对理性是如何实现自身的。

我们越是深入考察黑格尔哲学的一些核心观念，诸如精神、辩证法和有差异的同一等等，自然哲学的这种重要性就愈发清晰。所有这些标志性的概念都直接来自黑格尔对主观观念论的批判以及复兴古希腊逻各斯意义上的客观理性的整体计划。与康德、费希特意义上的主观理性不同，黑格尔的理性概念包含着更为复杂的存在论和方法论意义。对于主观观念论者来说，自律的理性必须从它的经验性来源中抽离出来，理性的统一性和普遍必然性在于它对经验杂多和流变性的拒斥，因而这种理性必然超越有限的经验世界而只存在于思维和意志主体的同一性当中。但在黑格尔看来，这种主观理性不仅不具有它所期望的普遍必然性，反而以一种更为隐蔽的方式受制于偶然的经验性的东西，并借助形式的同一性造成了新的对立和异化，这在康德和费希特的道德哲学与法哲学中体现得尤为明显。黑格尔将这种主观理性的非此即彼的存在方式称作“知性”（Verstand）或者“反思”（Reflektion），而将真正的绝对的、自律的客观理性的存在方式称为“理性”（Vernunft）或者“思辨”（Spekulation）。他试图向我们表明，当差异、杂多与变化存在于理性的对立面，而理性需要以一种外在强加的方式来体现自身的统一性和绝对性的话，这种理性本身就是有限的和相对的；相反，真正的理性自律必须将差异、杂多和流变包含在自身之中，它表现为一个同一、差异和有差异的同一的生成过程，在这个对立面统一的生成过程中，理性不再停留在主体的思维和意志活动中，而是实现在世界本身当中。反过来说，自然的多样性、感性经验、病理学的情感和时间的流变就不再仅仅是无规定的杂多（Mannigfaltigkeit），而是自身包含着规范、秩序和尺度的有差异的同一（Identität im Unterschied）或多样性的同一（Einheit in der Mannigfaltigkeit）。

除了核心理念之外，黑格尔的基本术语也体现了其突破主观观念论、复兴客观理性的意图。比如“自在”（an sich）不仅仅意味着某些与他物分离开来、凭借自身存在的东西，更意味着某种潜在的、尚未发展的和未经分化的东西；而“自为”（für sich）不仅仅意味着某种具有自我意识的东西，更意味着某种朝向某个目标发展和实现自身的东西。同样，“概念”（Begriff）这个概念，作为哲学探究的主题，意味着事物的本质和目的，同时也是事物存在的目的因和动力因，而绝不仅仅是康德意义上的主观的知性范畴。

黑格尔《逻辑学》（*Wissenschaft der Logik*）的目标在于发展一种客观理性的逻辑学，其意义在于把握差异和变化自身所具有的统一性。这势必使其突破以同一律和矛盾律为基本原则的传统逻辑。在黑格尔看

来，传统逻辑是解释旧的机械论世界观的工具，在这种世界观当中，事物之间只具有外在关系，在没有外力作用的情况下，事物只会保持静止或匀速直线运动。相比于自主的理性而言，受制于机械因果必然性的世界是有限的和有条件的。因此，事物的秩序，尤其是具有规范性意义的道德秩序和法律秩序，只能来自主观理性的立法。而黑格尔的逻辑学则试图通过把握矛盾和对立中的统一来展现事物自身的合目的运动中所具有的规范性与合理性，以回应主观观念论所导致的理性自身的异化。这一具有存在论和方法论意义的逻辑学理念恰恰来自谢林和黑格尔耶拿时期的自然哲学中所体现的客观理性的构想。

四、余论

正如笔者所表明的那样，自然哲学是黑格尔的基础性学说，但这种规范性自然的观念却被许多当代的黑格尔学者视为一种必须力图避免的过时了的生机论或者有机体的观点。因为在他们看来，复兴自然哲学无异于将有机论的世界观这种从现代的科学的科学的世界图景来看最坏的一种形而上学形式重新带了回来。那些主张取消形而上学的新康德主义者认为，形而上学是一项应该避免的、无意义的事业，而知识批判才是正当的问题；换言之，世界究竟是怎样的，这不是一个理性所能认识的问题，而我们的知识何以可能才是一个恰当的、理性应当追问的问题。然而，他们没有认识到，谢林和黑格尔当初之所以发展所谓“自然哲学”的理由，恰恰在于克服康德式批判的显著困境。

谢林和黑格尔认为，发展自然哲学的初衷在于解决康德自己所无法解决的知识论与形而上学问题。只有自然哲学能够克服那困扰着主观观念论的主体与客体、理想与现实之间的二元对立。所有知识都包含着主体与客体之间的某种互动和符合，因为它预设了主观的表象是客观事物的真相。但如果主观与客观分属于两个完全异质的存在论领域，这种符合又如何可能呢？而且事实上，康德的符合论的真理观隐含着某种对于康德来说自我消解的唯名论主张，即概念是不真实的，而只有对象是真实的。因为，尽管知识以及作为其对象的可能经验依赖于理性自身的构造，但康德的整个论证是一种建立在现成的机械论自然观和现象世界基础上的回溯性论证或逆推。对于康德来说，真实存在的世界是一个合乎牛顿力学体系的世界，而所谓范畴的先验演绎，实际上只是在接受这个世界的真实性的前提下来对知识的条件在人的认识能力中进行回溯，因而知识的真与假毫无疑问在于判断与对象的一致与否。这样一来，概念甚至理性自身实际上成了不自足的有条件者，而非柏拉图意义上作为概念与自身相符合的自足的真理。

从谢林1797年发表的第一篇自然哲学著作《自然哲学的观念》（*Ideen zu einer Philosophie der Natur*）一文就可以更清楚地看出自然哲学的基本动机。谢林解释道，自然哲学的主要问题在于回答关于世界的知识是如何可能的。而这一问题由于康德无力解决先验演绎背后的基本问题，即先天的知性概念如何运用于后天的感性直观，而变得愈加急迫。由于其根深蒂固的二元论主张，使得康德最终无法令人满意地回答这一问题。尽管他自己也知道，知识要求知性与感性之间的相互作用：“概念无直观则空，直观无概念则盲”^[30]，但是他的反思性哲学却使得这两种能力或形式的互动成为不可能：知性是超越于时空之外的、纯粹理智的和自发性的能力，而感性则是时空之中的、纯粹经验性的和接受性的能力。这两者怎么可能打通呢？而更加深刻的二元论则表现在康德的现象世界与本体世界之间的二分。作为彼岸世界的道德世界只是一个理想，只是一个希望和相信的对象，只是一个调节性理念，而非可认识的、现实的对象。因此，康德意义上的无限性是一种黑格尔所说的坏的无限性（*die schlechte Unendlichkeit*），是“有待”而非真正的理性的自律。

正是这一系列问题促使谢林和黑格尔转向“自然哲学”。在他们看来，真正能够化解康德二元论的途径

在于放弃康德对反思性判断力（die reflektierende Urteilskraft）所施加的限制。尽管他们都对康德在第三批判中所提出的那种自身具有规范性的、合目的自然的观念大加赞扬，但是却都对康德仅仅将这一理念视为一种调节性的原则而感到不满。在康德那里，这一反思性判断力的提出本身是为了沟通自由与自然，或者更确切地说，是为了阐明理性自身不仅仅具有颁布命令的能力，同时能够使理性的无条件命令成为现实世界所遵循的法则。可是对于康德的二元论来说，现实的自然永远不会是按照理性无条件的应然法则运作的，尽管它应当如此。所以，反思性判断力的提出对康德来说是出于我们理解现实而非认识现实的需要，而且这一调节性的原则也无法从根本上说清楚主体与客体、规范与事实之间到底是如何相互作用并且最终统一的。因此我们有理由说，如果作为后康德哲学家的谢林和黑格尔是出于对康德批判哲学之困境的回应而发展出“自然哲学”，那么，仅仅通过诉诸康德的理性批判的方式来对待甚至取消“自然哲学”就是成问题的了。

谢林和黑格尔的“自然哲学”实际上向我们的二元论世界观提出了一个基础性的问题，那就是，到底什么是“物”，到底什么是“自然”？对于这个问题，谢林和黑格尔给出了他们自己的答案，一个迥异于二元论世界观但却在今天依然有其生命力的答案。从一个笛卡尔主义者和康德主义者的角度来看，“自然哲学”的这种自然观和对物的基本看法确实是非常特别，甚至是过时了的。但不管谢林和黑格尔的“自然哲学”有多少幼稚的、异想天开的和不着边际的想法，至少他们向我们表明了，实证科学的研究必须与形而上学问题结合起来，而在我们现代人看来几乎是常识的二元论世界观也未必是那么的天然合理。遗憾的是，那些试图取消“自然哲学”的黑格尔研究者在倒洗澡水的时候将婴儿一起给倒掉了。

〔原载于《南昌大学学报》（人文社会科学版）2016年第1期〕

注释：

〔1〕梁志学：《论黑格尔的自然哲学》，上海人民出版社1986年版。

〔2〕Stephen Bungay, “The Hegelian project”, *Hegel Reconsidered: beyond metaphysics and the authoritarian state*, ed. H. Tristram Engelhardt, Jr. and Terry Pinkard. Dordrecht: Kluwer, 1994, pp. 30, 32—33.

〔3〕笔者对关于黑格尔哲学的非形而上学解读所提出的一些批评，可以参看拙文《诠释镜像中的黑格尔法哲学》，载《北京社会科学》2014年第4期，第15—25页。

〔4〕范畴体系的诠释可参见Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic*, Philadelphia: Temple University Press, 1988。新康德主义知识理论的诠释可参看Robert Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989。社会历史哲学的诠释则可参看Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The sociality of reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994。

〔5〕近人关于黑格尔自然哲学中的种种谬误的讨论可以参看Milic Čapek, “Hegel and the organic view of nature”, *Hegel and the Sciences*, ed. Robert. S. Cohen and Marx W. Wartofsky, Dordrecht: Kluwer 1984, pp. 109—122。

〔6〕关于19世纪对自然哲学的批判可以参看Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831—1933*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 76—108。

〔7〕祁晓杰、王天成：《黑格尔自然哲学及其评价角度》，载《人文杂志》2013年第5期，第13—20页。

〔8〕Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 34—36。

〔9〕马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社1983年版，第45—52页。

〔10〕主要参见黑格尔题为“爱”（Die Liebe）的早期手稿片断。G. W. F. Hegel, *Band 1: Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. K. Michel und E. Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 244—250。中译可参考黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，商务印书馆1988年版，第441—447页。

〔11〕主要参见黑格尔题为“基督教的精神及其命运”（Der Geist der Christenthums und sein Schicksal）的手稿。G. W. F. Hegel, *Band 1: Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. K. Michel und E. Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 370—377。中译可参考黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，第350—378页。

(12) G. W. F. Hegel, Band 1: *Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. K. Michel und E. Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 242. 中译可参考黑格尔:《黑格尔早期神学著作》, 贺麟译, 第439—440页。

(13) Klaus Düsing, “The Reception of Kant's Doctrine of Postulates in Schelling's and Hegel's Early Philosophical Projects”, *The Emergence of German Idealism*, edited by Michael Baur and Daniel O. Dahlstrom, Washington D. C. : The Catholic University of American Press, 1999, pp. 216ff.

(14) 这一点从黑格尔写于1800年左右的《德意志政制》(Die Verfassung Deutschlands)这篇长文的导论手稿就可以清楚地看出。见G. W. F. Hegel, Band 1: *Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. K. Michel und E. Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 457—460. 中译可参考黑格尔:《黑格尔政治著作选》, 薛华译, 中国法制出版社2008年版, 第114—116页。

(15) G. W. F. Hegel, Band 1: *Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. K. Michel und E. Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 419—427. 中译可参考黑格尔:《黑格尔早期神学著作》, 贺麟译, 第400—409页。

(16) 关于康德哲学的主观主义和二元论特征请参见拙文《范畴是主观的吗?——康德先验演绎的目的与限度》, 载《云南大学学报》2013年第2期, 第34—42页。

(17) 黑格尔关于绝对观念论的基本表述可以参考其《哲学全书》的第24节和第45节及其附释(Zusatz), G. W. F. Hegel, Band 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse 1830. Erst Teil, Die Wissenschaft der Logik. Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. K. Michel und E. Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 80—91, S. 121—123。

(18) Friedrich Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, Band 4, S. 404; “Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt”, Band 5, S. 112; “Zusatz”zur *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Band 2, S. 67, 68; und Bruno, Band 4, S. 257, 322.

(19) Hegel, *Differenzschrift*, in Hegel, Band 2, S. 10, 106.

(20) Schelling's *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in Schelling, Band2, S. 56.

(21) 关于谢林早期自然哲学的研究可参见拙文《自然中的精神——谢林早期思想中的“自然”观念探析》, 载《科学技术哲学研究》2012年第4期, 第77—82页。

(22) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 18.

(23) Robert Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 16—41.

(24) 关于黑格尔的知识观念以及对这种新康德主义解读方式的批评可以参看拙文《超越真实与虚妄之分的知识主张——黑格尔的知识观念浅析》, 载《武汉大学学报》2011年第4期, 第43—50页。

(25) Hegel, Band 2, S. 10.

(26) Hegel, Band 2, S. 10.

(27) Hegel, Band 2, S. 11.

(28) 这一论证出现在谢林与黑格尔共同创作的一篇文章中, 参见Kritisches Journal, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. See Schelling, Band 4, S. 352—361.

(29) Jean Hyppolyte, *Studies on Marx and Hegel*, London: Heinemann, 1969, pp. 3—21.

(30) Immanuel Kant, KrV A51 / B75.

现代性问题域中的艺术哲学——对黑格尔《美学》的若干思考

张汝伦

—

虽然黑格尔的《美学》早已有中译本，但却始终引不起我国德国古典哲学研究者的兴趣，迄今为止，除了20世纪80年代出版的薛华先生的《黑格尔与艺术难题》一书外，我国有关黑格尔《美学》的研究著作大都出于中文系背景的文艺理论研究者之手。这是一个值得一提的现象。因为在西方，美学本属哲学，是哲学家开创的一个从哲学角度研究艺术、美和审美判断等问题的研究领域，西方美学史上的代表性人物，无不是哲学家。黑格尔就更不用说了。他的《美学》系统研究了与美和艺术有关的诸多问题，其内容之丰富与系统，西方美学史上罕见其匹。但是，《美学》不仅仅是一部美学著作，它首先是一部哲学著作，需要人们从哲学的角度而不是单纯艺术或狭义美学的角度对它进行研究。

这是因为，黑格尔不仅是一个哲学家，而且还是一个体系哲学家。这就决定了：（1）“黑格尔的美学不是自我包容的，而是牢固地依靠他的观念论观点的种种预设。”^①因此，必须把黑格尔的美学置于他整个哲学的问题域中，从他整个哲学的前提、任务、特点和方法的角度去解读和研究黑格尔的美学思想，“认真对待黑格尔的美学意味着认真对待作为整体的黑格尔哲学”^②。可以说，对黑格尔哲学主旨、特征、立场、方法的基本了解，是研究黑格尔美学思想的准入证。（2）黑格尔的美学是他庞大系统的哲学体系的一部分。初版于1817年，修订再版于1827年的《哲学全书》（由《逻辑学》、《自然哲学》和《精神哲学》组成）体现了他体系的大致架构，包括了几乎所有古今哲学研究的领域，其中最主要的当然是精神。在《精神哲学》中，黑格尔把精神再细分为主观精神、客观精神和绝对精神，它们分别代表了精神自我认识的三个阶段。艺术、宗教、哲学分别是绝对精神自我认识的三个环节或三种形态。《美学》虽然是一部不同于《精神哲学》的独立的著作^③，但黑格尔在那里重申它处理的主题属于绝对精神：“美的艺术的领域就是绝对精神的领域。”^④职是之故，不充分理解艺术在黑格尔哲学体系中的特殊位置及其意义，显然也无法理解他的美学或艺术哲学。

作为辩证学家的黑格尔始终坚持从运动发展的观点看待一切，坚持将精神自我认识视为一个发展的过程，他的主要哲学著作都体现和表现了事物和精神本身的发展。然而，人们往往忘了，黑格尔心目中的运动发展不是机械的运动发展，更不是线性进化意义的运动发展，而是辩证法的运动发展，它的根本意象是圆而不是直线。然而，习惯了机械运动和单向线性进化发展的人，却往往是用他们熟悉的种种非辩证的思路来理解黑格尔的运动发展观。黑格尔《美学》两个主要观点——艺术终结论和艺术低于哲学——之所以一直受人诟病，就是因为根本没有用黑格尔的辩证思维去理解这两个观点，结果前者被认为哲学埋葬了艺术并给它写了墓志铭，黑格尔的美学是艺术的悼词；^⑤后者则被认为是最终取消了艺术的自主性，使其沦为哲学的附庸。而我们中国人，则更习惯用以进化论为基础的等级思想来不仅理解艺术、宗教、哲学的关系，而且还以此来理解各种艺术类型之间的关系。例如，在象征艺术、古典艺术和浪漫艺术三者关系中，认为象征艺术最低级，浪漫艺术则最高级。^⑥

黑格尔是一个罕见的具有宏阔历史观的哲学家，又是一个主张思有同一，主张哲学是被把握在思想中的时代的人^⑦，因此，他在展开其论述时，经常会将其论述过程与人类历史与文化史的过程互为表里，而不是相互平行。但人们却往往认为他在《精神现象学》、《哲学全书》和《美学》等著作中，基本上是按

照编年史的顺序来叙述有关问题的。当然很容易发现，这是一个不应有的错误。例如，《精神现象学》中各种意识形式出现的次序安排，显然与实际编年史的顺序不符。最初处理感性确定性和知觉那两章显然不能归于任何一个时代，那是任何一个时代的人都会有的精神现象。“自我意识”这部分中主奴关系的论述显然是一个哲学寓言，而不是对上古原始时代的描述。对于黑格尔来说，自我意识的获得签署了现代世界的出生证，但斯多葛主义、怀疑主义、苦恼意识，却是前现代的产物。在“精神”章中，“伦理”这部分固然可以和希腊伦理世界和罗马文化对上号，但“教化”这部分到底是指中世纪文化还是现代早期文化真不好说。

其实，黑格尔从来不在乎编年史的顺序，他只关心事物（die Sache）和思维发展的逻辑顺序，所以他会说，现代的原则始于后伯罗奔尼撒时期智者和苏格拉底的时代。⁽⁸⁾主观精神、客观精神和绝对精神之间的次序是逻辑次序；艺术、宗教和哲学之间的次序也是逻辑次序，谈不上物理时间上的先后关系，更谈不上谁高谁低的问题。此外，辩证的发展观不是从一物发展到另一物，而是事物内在本质的展开、丰富和完成，是同一个事物的发展与成长，《精神现象学》著名的花蕾与花朵的比喻已经清楚表明了这一点。⁽⁹⁾事物的本质是一个有待生成展开的确定的可能性，但不是像亚里士多德的“潜能”或“形式”那样已经预成，只等实现或显示出来，并且实现不等于增加和丰富。在黑格尔那里，事物的发展意味着它种种本质可能性的逐渐展开、实现和丰富。事物本质可能性的实现是事物的完成，但不是停止，而是开始新一轮的发展和成长，作为整体的真理的哲学意象是一个圆，而不是直线。⁽¹⁰⁾“真理和现实正是这种自在的自圆圈式运动。”⁽¹¹⁾无论是艺术还是精神本身，它们的发展都是如此。

那么，如何理解上述黑格尔美学思想中最为人所诟病的两个主题——艺术终结论和艺术低于宗教和哲学？这两个主题有连带关系，艺术的终结意味着艺术向宗教和哲学发展；意味着艺术是绝对精神的低级阶段，绝对精神终究要将自身发展为宗教和哲学。而根据黑格尔的思想，事物后来出现的环节一定比前面的环节更完善，因而也是较高的阶段。哲学作为绝对精神自我认识的完成，既扬弃了宗教又扬弃了艺术，自然要比它们更高级，自然较完善。这是黑格尔美学的一般读者很容易有的理解。但这样的理解如果成立的话，那黑格尔就不是主张通过辩证思维扬弃知性思维方式的黑格尔，而是他所批判的只知知性思维的人。可惜人们却往往根据这样的理解来不甚费劲地批判黑格尔。但黑格尔却不会像他的许多读者那么头脑简单。

二

虽然贡布里希把黑格尔称为“艺术史之父”⁽¹²⁾，但黑格尔从来不是在经验或实证史学（Historie）的意义上讨论艺术和有关艺术的一切的，而是将艺术和美的问题作为哲学问题来思考。有关艺术终结的问题也当如是观。黑格尔本人从未明确说过“艺术的死亡”或“艺术终结”之类的话，艺术终结的命题严格说是一些人从他的美学思想中得出的结论。埃里克·赫勒（Erich Heller）的说法就是一个最典型的例子：“黑格尔古典型和浪漫型艺术都出于他的形而上学，被精神的规律本身判了死刑。古典型艺术不能不死，是因为精神不能信守它用具体实在获得的圆满理解；因为它在精神的真实本性上撒谎，精神最终应该摆脱一切感性的拖累……浪漫型艺术……作为艺术理念的体现……是对这个理念的否定。”⁽¹³⁾这种理解显然是错误的，作为绝对精神的三种表现形式之一，艺术将会与精神同在。艺术只是“在它最高的规定方面对我们是明日黄花了”⁽¹⁴⁾。但这决不能理解为艺术的终结或艺术的死亡。

什么是艺术最高的规定性？那就是“用感性的方式表现最高的东西，从而使人了解自然的显现方式，了解感觉和情感”⁽¹⁵⁾。但是，艺术在其历史发展中，尤其在近代浪漫型艺术那里，艺术却逐渐与感性现象脱节

或分裂了，而不是像在古典型艺术（希腊艺术）那里那样，普遍和理性的东西与感性的东西天衣无缝地融为一体。在黑格尔看来，古典型艺术才是艺术的典范，最符合艺术的最高规定性，而到了近代，到了浪漫型艺术那里，就艺术的上述最高规定性而言，艺术成了明日黄花（ein Vergangenes）。但这绝不等于说它将不再存在；相反，它将继续存在；不但继续实际存在（existieren），而且还会“更上层楼，日趋完善”⁽¹⁶⁾。但它已经不再像在古代希腊世界那样，既是绝对的表达方式，也是人们的存在方式或伦理（Sittlichkeit）方式；而是成为我们的观念，却不是我们的现实必需。这意味着通过感性表达绝对和神圣的艺术在现代世界不再构成生活本身，现代世界和生活为一种偏重理智的文化所支配。

但这并不像许多人理解的那样，在黑格尔那里，艺术终究被宗教和哲学所取代。⁽¹⁷⁾然而，那种理解没有充分考虑黑格尔的辩证法在其哲学思想和体系中的根本作用。按照黑格尔的辩证法，精神的发展是一个像植物一样有机的整体，每一个环节或发展阶段，无论多么原始或初级，都不会被后来的环节或发展阶段所取代，而是被扬弃，即其有限性在后来的环节或阶段当中得到克服，但它的本质规定性却作为后来者自身规定的一个有机部分而被保留。黑格尔在《精神现象学》的序言中就告诉我们，事物辩证发展过程的每一个环节都是必不可少且都构成那个有机整体（发展过程）的生命。伊波利特在阐释黑格尔的体系时也指出，黑格尔辩证法的每一个阶段都会有更丰富的发展，“总是在它们自身中再产生先前的发展，并给予它们新的意义”⁽¹⁸⁾。后面的阶段并没有取代或消灭前面的阶段；相反，前面的阶段是后面阶段的基础和条件，后面的阶段通过把先前的阶段扬弃吸收为自身的一部分而丰富了自己。黑格尔在《逻辑学》中已经以逻辑范畴的形式表明了这点。具体到艺术与哲学的关系，也是如此。

黑格尔在《美学》中明确指出，艺术、宗教和哲学有相同的内容，这就是精神的对象——绝对，它们的区别不在这里，而在形式，它们是精神认识自己，即认识绝对的三种不同的形式。这种形式上的区分不是外在的任意规定，而是来自绝对精神的概念本身。⁽¹⁹⁾也就是说，绝对精神的概念（它的本质规定）决定了它要有这三种自我认识和表达的形式。既然艺术与宗教和哲学一样，是根源于绝对精神的概念本身，那它就是绝对精神认识与表达自身所必需，不是可有可无的东西，也不是宗教或哲学出现之后，艺术自然会归于衰败与死亡。艺术对于现代人来说是过去了的东西有两重意思：（一）艺术在现代世界变得越来越不能与感性浑然一体，而是越来越理智化，越来越抽象化和内在化。这就使得艺术日益背离了它的本质规定——以感性的方式表现绝对。在此意义上，艺术的巅峰状态已经过去。但这种“过去”首先不是编年史意义或物理时间意义的，而是形而上学意义的。（二）这种“过去”真正说来不仅仅是由于现代世界的外部状况，更是由于艺术这种形式本身的局限性。它内在的局限注定它不可能是精神自我认识的最完满阶段，它不能被扬弃，不能被超越。但这种扬弃和超越不能理解为如原始社会那样是人类社会进化过程上的一个一去不复返的阶段；而应理解为绝对精神除了艺术之外，还需要进一步的形式来完成自我认识的任务。但这绝不能理解为绝对精神喜新厌旧，有了宗教和哲学这两种更高的表现形式后就彻底抛弃了艺术这个形式。

哲学是艺术与宗教的统一者，而不是它们的吞没者和消灭者。按照黑格尔的辩证法，统一既是被统一者的扬弃，又是将它们包容。哲学之所以是绝对精神自我认识的最终形式，是因为它既包含了艺术的客观性因素又包含了宗教的主观性因素。但哲学无法像艺术那样感性地表现绝对，而只能用概念的方式来把握绝对。绝对不是纯粹的抽象，而是具体的普遍，即作为这个世界的大全。在黑格尔那里，大全既不是特殊性也不是普遍性，而是个体性。个体性总是具体的，但不是特殊的具体，而是普遍的具体。哲学虽然用概念来认识绝对，却不能不保持它的具体性，这样，它就必须以辩证方式吸收艺术表达方式的具体性。另一方面，绝对精神的自我认识是在具体中发现自己。因此，以感性方式认识绝对和表达绝对的艺术，不能不

始终是精神自我认识和自我表现的三种基本形式之一，“没有作为大全的要素之一的艺术的继续参与，与辩证法和哲学相关联的绝对的表达会是不完全的”⁽²⁰⁾。

其次，艺术与宗教和哲学内容相同，从这个意义上说，它们具有共同的基础，它们是内在相通的，而不是彼此并列的三个不同领域。这其实是符合历史真相的，例如，在古希腊文化中，这三者就没有明确的区分；将它们看作完全不同的领域，那是现代性想象的产物。只是从文艺复兴开始，艺术才寻求将自己从宗教的种种限制中解放出来，越来越主张它的自主性。尤其到了19世纪，艺术被看作一个专门的审美领域。它被视为一个由想象力产生的人类精神独立的表达方式。19世纪“为艺术而艺术”的运动以自己夸张的方式表达了这种要使艺术完全独立的强烈意志。⁽²¹⁾黑格尔显然并不认可这种现代性的区分，因为这种区分是建立在艺术、宗教、哲学三者内容、功能、目的截然不同基础上的。黑格尔认为，艺术、宗教、哲学作为绝对精神的三种表现形式，它们彼此之间是有内在关联和交集的，有时甚至是你中有我、我中有你，难以分开的。《精神现象学》提出的“艺术宗教”（Kunstreligion）的概念就是一个明显的例子。

艺术宗教是宗教，而不是为宗教服务的艺术。它的性质与其说是美学的，不如说是宗教的。神通过艺术表现在一个民族（希腊人）的生活中，这就是艺术宗教的基本所指。在古希腊艺术与宗教实践是一致的，它们虽然是绝对精神的两种类型，却都是对共同体生活中至高无上者的反思。艺术家创造美的作品来表现神，美和真理（至少是关于神性的真理）对于希腊人来说是在一起的，希腊宗教因此就是艺术宗教⁽²²⁾，即具有根本艺术特征的宗教。或者说，它既是艺术，也是宗教。

艺术与宗教的交织在《美学》中也有明确无误的论述。象征、古典、浪漫这三种类型的艺术都贯穿着明显的宗教意义，因为“艺术的起始与宗教的关系最密切”⁽²³⁾。宗教呈现于人类意识的是绝对，而象征型艺术即是要从自然中观照绝对。象征型艺术的特征是渗透着模糊朦胧的无限感和崇高感，是宗教对于神秘事物的崇拜和对于无限的敬畏。作为象征型艺术的典型例子的金字塔和狮身人面像都体现了这一点。东方的泛神论、阿拉伯神秘主义和《旧约》的《诗篇》，也都是如此。古典型艺术的宗教性上面已经说过，就不赘述了。古典型艺术的缺陷在于把精神表现为人的精神和形象，这显然也是从艺术的宗教性上来说的，是说古典艺术的宗教意义还不够纯粹。与之相比，浪漫型艺术的宗教意味要更为清晰和复杂。在这种艺术类型中，无限内在化于在人自身中。人在他内在主体性的深度中最丰富地揭示了神性的意义，即作为精神的神的意义。⁽²⁴⁾到了浪漫型艺术时，艺术对神的意义最自觉，但精神需要更充分的表达，因此，浪漫型艺术就不能不向宗教过渡了。

值得我们注意的是，“浪漫型艺术是艺术的自我超越，然而却是在它自己的领域，以艺术自身的形式”⁽²⁵⁾。这就是说，艺术尽管不离宗教的意义，但还是它自己的领域；它在自己领域中自我超越的是它的审美性质；但这种自我超越绝不是对艺术的否定或废弃，而是它最高的完成和实现。艺术牺牲了它自己独有的审美形式而开启了精神更丰富的宗教形式。⁽²⁶⁾但艺术并未因宗教的出现而留在宗教的外面或后面；相反，艺术在宗教中起着相当积极的作用，黑格尔在《精神哲学》中写道：“在艺术似乎给予宗教最高的美化、表达和光辉时，它同时就使宗教超越了其局限性。”⁽²⁷⁾这表明，艺术与宗教的关系既不能理解为外在的并列关系，也不能理解为线性进化的递进取代关系。

艺术与哲学的关系也当如是观：“美的艺术从自己方面作出了哲学所做的同样的事情——使精神摆脱不自由。”⁽²⁸⁾在此意义上，未尝不可认为艺术具有哲学的性质。当然，与哲学本身相比，艺术在达成精神解放的目标上还有欠缺：“美是艺术只是解放的一个阶段，而不是最高的解放本身。”⁽²⁹⁾作为解放的最高阶段的哲学，它把艺术扬弃后作为自己的一个方面包含在自身中，同时也“在作为它自己直接的显现形式或它自己

的感性形态的审美现象中认出了自己”⁽³⁰⁾。因为艺术是哲学的“前身”（Vorform），所以哲学可以通过“回忆”在自身中认出它。在《精神现象学》结尾，黑格尔指出：“目标、绝对知识或知道自己为精神的精神，必须通过对各个精神形态加以回忆的道路；即回忆它们自身是怎样的和怎样完成它们的王国的组织的。”⁽³¹⁾哲学通过这样的回忆，承认而不是拒绝艺术不可替代的独特意义，承认艺术乃是它自身的一个重要环节，而不是被它取代的外在的东西。⁽³²⁾

三

其实，艺术的独特价值和不可取代性，放在黑格尔哲学的现代性问题域中考察就更无疑问了。当黑格尔在《美学》全书绪论中说“我们现代的一般状况是不利于艺术”时⁽³³⁾，他显然是自觉地将美学问题放在现代性的问题域中来思考的。⁽³⁴⁾黑格尔对现代性的根本问题从一开始就有非常敏锐的观察和深刻的反思。他先于尼采宣告：“上帝已死。”⁽³⁵⁾这是他在《精神现象学》中分析苦恼意识的实质时说的，指在现代世界，绝对在人的意识和历史中缺席，苦恼意识“是丧失了一切本质性，甚至是丧失了自己关于本质性这种自我意识的意识”⁽³⁶⁾。就神人关系而言，则是神人无限分裂，神弃人而去，人不再有超越的根据。神人分裂是世界分裂的一个表征，现代世界是一个分裂的世界，“从中可以找到全部有限的总体，单单没有绝对本身”⁽³⁷⁾。这个“绝对”，才是作为世界统一性的大全。一旦失去，就形成了种种截然对立的二分：精神与物质、灵魂与肉体、信仰与理智、自由与必然，等等。

与此同时，人本身也异化了，失去了其生命应有的整体性。首先，他作为一个原子从社群中被剥离出来，不复再有希腊人那样丰富的社会生活；他与群体的关系只是外在的关系，不复古人那种认同感；其次，工作对他成了一种过分专业化的活动；第三，宗教不再是社群集体生活的一部分，而被内在化和私人化，只是满足个人内心的需要；第四，理性变成了纯粹工具理性和计算理性，不再是整体自我更深的精神和生命资源；第五，现代人的实践生活被功利规范所支配，艺术与美成了纯粹审美意义上无聊的奢侈或无用的装饰。所有这些现代性的特征都表明了现代人生活的破碎和不统一，与坚持统一、和谐和整体性的古典美的理想形成鲜明的对照。

可能有人会问，尤其是后现代主义者会问，统一（无论是世界的统一还是人的统一）真的很重要吗？差异和区分难道不是更实在、更具体、更重要吗？追求统一难道不是传统形而上学的典型要求和做法吗？不错，哲学从一开始就追求统一。为什么？因为任何有限的事物都不是自足的，而是依赖于其他事物的联系和中介才能确定自己的地位和身份。黑格尔从斯宾诺莎的“一切规定都是否定”的著名命题中得到启发，看到在经验世界中，特殊事物都是内在地“否定的”，因为它们在一个特定的时刻是什么，取决于时间和它们在认知中与其他事物的关系。后来海德格尔通过他的“世界”学说说明了同样的道理：事物本身没有意义，它是什么取决于它在作为事物的关系整体和意义整体的“世界”中的位置。这个整体，也就是黑格尔和他的许多同时代思想家追求的绝对统一（大全），如果失去的话，那么一切事物的意义都是主观任意而没有根据的，这恰是虚无主义的渊藪。而此前雅可比已经通过“虚无主义”这个概念敲响了虚无主义的警钟。如果虚无主义是由于统一在现代被种种分裂和对立所取代，那么恢复意义的整体性和统一性就是克服虚无主义不二法门。

黑格尔从一开始，就将克服这些对立，克服现代人生活的分裂和破碎化，恢复世界的整体性和有机统一，作为哲学的唯一任务：“扬弃变得如此坚固的种种对立，是理性的唯一任务。”⁽³⁸⁾而艺术将会对现代性问题的解决起着独到的作用。⁽³⁹⁾这不是黑格尔个人独有的想法，在他之前，席勒和谢林都试图通过艺术来

克服现代世界的种种分裂。这方面黑格尔受到他们程度不同的影响。席勒已经“把普遍性与特殊性、自由与必然、精神和自然的统一科学地把握为艺术的原则与本质，并且孜孜不倦地通过艺术和审美教育使其进入现实生活，然后使统一作为观念本身成为知识和存在（Dasein）的原则，并将此观念把握为唯一真实和现实的东西”^[40]。可以说，席勒开了黑格尔通过艺术克服世界种种二元分裂的艺术形而上学的先河。

但在这方面黑格尔还得到了康德哲学的启发。康德与席勒不同，他的哲学是建立在现代性二元论的基础上，而席勒却是非常自觉的要设法克服这种二元论。不过康德晚年在《判断力批判》中试图通过审美判断来打通自然和自由两大领域。审美的愉悦来自自然中的统一感，这种感觉是普遍的。美学对于康德的哲学意义就在于，在进行趣味判断时，对事物之美的判断虽出于个别主体，却是会被普遍同意和接受。美的事物并不只是使我愉悦，而是对所有人皆然。这种与情感有关的一致之可能，指向了“可以被看作是人类超感性的基础的东西”^[41]，那是自然和自由的连接处。

黑格尔在康德的美学中看到了，美是一种统一的力量，“我们在康德所有这些（美学）命题中发现的是：通常在我们的意识中被预设为分裂的东西，其实是一种不可分裂性。这种分裂在美中得到了扬弃，这样，普遍与特殊、目的与手段、概念与对象就完全融贯无间了。……艺术美体现了这个思想，……因此，自然和自由，感性和概念在一个统一体中发现它们的权利并得到满足”^[42]。这当然是黑格尔对康德美学思想的释义学阐释，但也暴露了康德美学给他的重要启发。

谢林的同一哲学顾名思义是要消除主体与客体、自然和自由、认识与对象的区别，主张它们的绝对同一，但是，在早期谢林看来，是艺术而非哲学最合适地表达了主体和客体的同一。艺术可以在哲学上做哲学无法做到的事，这就是恢复世界的统一。因此，他主张用艺术哲学来统一世界无意识和有意识的方面，也就是物质和精神、主体和客体、自然和自由。这种思想在当时德国并不奇怪。一方面，德国思想家对现代世界的分裂有相当深刻的观察和感受；另一方面，他们许多人都是希腊文化的仰慕者和向往者。温克尔曼给当时的人们呈现了一个理想的希腊，一个感性和理性、肉体与灵魂和谐统一的希腊。希腊世界和生活的和谐统一，成了许多开始对现代性持批判态度的德国人的理想。而希腊艺术，在他们眼里则是这种理性的完美体现，他们把希腊人视为审美的人民，荷尔德林说希腊是“一个艺术的王国”^[43]。在这种情况下，以艺术来克服哲学和现实世界中的种种二元对立，就不那么难以理解了。

在很可能反映了早期谢林和黑格尔这两个同窗好友共同想法的《德国观念论最早的体系纲要》^[44]中，作者这样写道：“我相信，理性的最高行动是审美的行动，理性把一切理念包括在这个行动中，真与美只有在美中亲密无间。哲学家必须拥有像诗人拥有那么多的审美力量。……精神哲学是一种审美哲学。”^[45]他还说，美的理念是联合一切事物的概念。^[46]虽然谢林后来放弃了这些早期的想法，但黑格尔仍然对谢林对哲学美学的贡献有很高的评价。他认为只有到了谢林这里，“艺术的概念和科学地位才被发现，……才在它崇高的真正的规定上被接受”^[47]。黑格尔不像早期谢林那样认为艺术可以做哲学做不到的事，是比哲学更基本的东西，但他始终赋予艺术以绝对的地位。^[48]

黑格尔在《精神哲学》中已经告诉我们，艺术属于绝对精神的范畴，它“是对作为理想的自在的绝对精神的具体直观和表象”^[49]。在《美学》中，他又说艺术是一种“精神的需要”^[50]，这意思显然是说，没有艺术，精神的自我认识或自我反思是不完全的。从黑格尔哲学的体系上说，艺术就是必需的，它提供了一个不可化约的绝对精神自我反思的形式，并且以只有它才能够的方式中介绝对精神的知识。真正的艺术与宗教和哲学为伍，它是认识和表达神性、人类最深刻的旨趣以及精神最广泛的真理的方式和手段，这也是它的最高使命。^[51]艺术的自主性和不可替代与不可化约性，不言而喻。在此意义上，艺术是绝对的。但不止

于此。

“绝对”一词在黑格尔那里有名词和形容词两种用法。当它作形容词用时，指一种差异中的同一关系或有差异的同一关系，即所有的他性都被扬弃后得到保留，成为该同一关系的内在环节或要素。这种同一关系不是A=A式的同义反复，而是包含了差异的同一。绝对或大全，就是这样的包含差异的同一。当德国古典哲学家要克服现代性的种种二元对立时，他们并不要通过否认对立的相对合理性而完全抛弃对立，达到A=A式的绝对同一。虽然黑格尔批评谢林的同一哲学追求的就是这样A=A的纯粹同一，可谢林没有那么简单，他曾明确指出：“现代世界最终注定要构想出一个更高的、真正包罗万象的统一。科学和艺术都正在往这个方向走，这恰恰是为了这样的统一可以存在，所有对立都必须得到表现。”⁽⁵²⁾黑格尔本人自不必说，克服二元对立不是通过一方消灭另一方，而是双方通过互动扬弃后在一个更高的层面上到达包容统一。

这也是辩证法的要求。辩证思维让黑格尔看到，事物的对立在很大程度上是合理的，生命与运动来自对立：“必要的分裂是生命的一个因素，生命永远对立地构成自己，总体性只有通过从最高的分裂中恢复才有最高的活力。”⁽⁵³⁾但是，“从最高的分裂中恢复”不意味着一个纯粹同一的总体性，而是重新确立有差异的统一：“理性把已经分裂的东西联结在一起，把绝对的分裂降为由源始的同一性制约的相对的分裂。”⁽⁵⁴⁾如前所述，艺术和美学将在恢复世界的统一（总体性）中起到特殊的作用，人们将在“最高的审美完满性”中超越一切分裂。⁽⁵⁵⁾为什么？黑格尔对艺术的定义给我们提供了答案。

黑格尔在《美学》全书的绪论中，在反驳了种种流行的对艺术的看法（如艺术模仿自然说、艺术净化情绪说、艺术娱乐说和艺术以道德为目的说）之后，总结性地阐明了他的艺术定义，即艺术本身就是目的，它是精神以自然、感性的方式表达自身的一种形式，因而它调和了精神与自然的对立。⁽⁵⁶⁾艺术是人精神活动的产物，艺术作品是精神与物质融合在一起的结果，因此，艺术是精神与物质、理性和感性的中介，精神与物质、理性与感性在艺术中得到了统一。黑格尔明确提出：“艺术美被认识到是解决抽象地以自身为基础的精神和自然之间的对立与矛盾，使它们复归统一的诸中介之一。”⁽⁵⁷⁾这里的“中介”一词的德文原文是Mitten，意为“中间”，艺术在精神和自然中充当把它们联结起来的中间人、中介的角色。自然和自由，感性和概念通过艺术走到了一起，并得到统一。在艺术中，真理以感性的方式得到了揭示。

四

在黑格尔心目中，希腊古典艺术是艺术理想的典范，他在总论古典型艺术时指出：“艺术的核心是在内容和全然适合它的形式的自成一体的统一中成为自由的总体性。”⁽⁵⁸⁾也就是说，艺术的本质就是通过内容与适合内容的形式的融合无间，自成一个开放的世界。“内容”在黑格尔美学思想的语境中指精神性的东西，而“形式”则代表外在的客观性或对象性。若以此论艺术的典范，则非古典型艺术莫属。因为古典型艺术的特点即在于精神性的东西与其自然形象一体融贯。⁽⁵⁹⁾就此而论，希腊艺术堪称古典型艺术的代表，因为“它从一开始就显出意义和形象，内在的精神个性与它的躯体完成融合为一”⁽⁶⁰⁾。所以黑格尔称“希腊艺术是古典理想的实现”⁽⁶¹⁾。在它那里，精神和自然、内容与形式结合得天衣无缝，水乳交融。“就精神把自然和自然力量纳入它领域，但并不因此把自己表达为纯粹的内在性和对自然的统治而言，古典型艺术将其内容作为精神性的东西来掌握。”⁽⁶²⁾但这个精神性的东西不是与物质或自然出于截然对立状态的精神，而是贯穿在自然和物质中，通过自然与物质表现出来的精神，是精神与自然的浑然一体。“古典理性既不知道内在性与外在形象的分裂，也不知道主观的因而是在目的和激情上抽象任意的东西这一方面与另一方面由于上述分裂导致的抽象的普遍性之间的断裂。”⁽⁶³⁾近代那种与客体处于截然对立状态的主体，以及在此基础上的主客

体二元分裂，在古典艺术中是找不到的。古典型艺术是艺术完美的顶峰。⁽⁶⁴⁾

然而，古代世界的解体与基督教的产生，使得古典艺术的理想渐趋式微。尤其是现代性的产生，从根本上颠覆了古典艺术的精神，即精神与物质的天然平衡，内容与形式的和谐统一，主观与客观不分彼此。现代性可以说是主体无限扩张的时代，主体是一切，主体是核心，主体是基础，主体是无限，主体是目的。当主体成为一切和目的本身时，主体的空洞也就暴露无遗。黑格尔在《美学》中通过对浪漫型艺术的分析 and 论述，揭露了现代性种种二元分裂的根本原因。

在黑格尔看来，古典型艺术虽然天人合一，但却过于浑然，这个统一体中的人缺乏自觉意识，还不是自在自为的人，即还不能“在它主观意识的内在世界中清楚知道自己与神有区别，而且也扬弃这种区别，由此作为与神一体者，本身就是无限绝对的主体性”⁽⁶⁵⁾。而浪漫型艺术刚好相反，一方面，它表现为高度自觉的主体由于日益加强的自我意识而越来越转向内在，转向自己内心深处；因此，另一方面，古典型艺术的内外一体，天人合一在它那里也消失了。古典型艺术只有一个统一的世界，而在浪漫型艺术里有两个彼此不相干的领域，一个是自身完满具足的精神领域；另一个是外在事物的领域。精神对外部世界漠不关心；反过来，外在现象也不再表达内在的东西。⁽⁶⁶⁾

就像象征和古典都可以指一种艺术原则一样，“浪漫”（das Romantische）也可以指一种艺术原则，这种艺术原则或艺术特征就是“绝对的内在性”。所谓“绝对的内在性”，就是除了精神的主体性外，什么都不重要，也不关心。“这种本身无限者和自在自为的普遍是对一切特殊东西的绝对否定，是与自己的简单统一。”⁽⁶⁷⁾“与自己的简单统一，”就是A=A式的空无内容的同一。它除了自己之外连神都不买账，“它把一切特殊的神消解在纯粹无限的与自己的同一性之中”⁽⁶⁸⁾。因此，浪漫型艺术不再在它的对象中表现神性，自然就是自然，不再具有神性，因此，外在世界对于浪漫型艺术来说就没有什么意义，充其量是个偶然的世界，是一种可有可无的东西，“精神对它毫不信任，也不再栖身于它”⁽⁶⁹⁾。这样，浪漫型艺术实际上背离了艺术的理念，或艺术的理想，即以感性的方式表达神性，或者说，以内外一体，内容与形式和谐统一的方式揭示绝对精神的真理。等到内在与外在的东西彼此分裂，都成了偶然的东西时，浪漫型艺术，而不是艺术本身，就走到头了。⁽⁷⁰⁾

黑格尔指出，浪漫型艺术其实是建立在近代哲学主体概念基础上的，主体概念的缺陷必然影响到浪漫型艺术的种种观点和做法，例如费希特的“自我”概念与浪漫派思想家施莱格尔的“反讽”说的关系就是如此。费希特的自我概念是一个与外部世界完全脱离的绝对原则，因为它高踞于一切客观事物之上，它本身既单纯又抽象，“一方面，所有特性，所有规定性，所有内容都在这个自我中被否定，.....另一方面，所有对我有意义的内容，都只是由我设定和肯定的。凡是存在的东西，都是由于我而存在，凡是由于我而存在的东西，我也能把它消灭”⁽⁷¹⁾。这是一个绝对自我。具体落实到艺术家身上，艺术家就是可以自由建立一切又自由消灭一切的“我”，对作为这样的绝对的我的艺术家来说，外在事物的客观性和形态、状态是怎样的一点不重要，“他只想在自我欣赏的天国生活”⁽⁷²⁾。这种自我或主体实际是极度空虚的，“尽管它向往达到实在和绝对，却仍是不真实和空虚的”⁽⁷³⁾。这样的主体和自我，其实是虚无主义的根源。

从表面上看，事情可能正相反，我们已经习惯了主体给自然和道德立法这样的说法，却未思考主体的根基是什么。当主体高高在上否定一切神性，以宇宙的立法者的身份出现时，它把自己置身于一切事物之外，除了自我意识，它没有别的根据。但自我意识是需要他者的中介才能产生的，指着鼻子说：“我就是我”丝毫不能证明我的同一性。⁽⁷⁴⁾主体只有在世界中，成为其一部分，它才是主体。迪特·亨利希曾经说：“有限除了与自身的否定关系外什么都不是。”⁽⁷⁵⁾我们也可以说：“主体除了与自身的否定关系外什么也

不是。”躲进内在性只是无视世界，却不能否定世界的存在。现代性的种种分裂，肇因于此。

当然，用二元分裂的观点看世界在西方世界中源远流长，一直可以追溯到古希腊，追溯到柏拉图和亚里士多德，肉体与精神、形式与质料、内在与超越、现象与本质、时间与永恒等基本的二分模式，远在笛卡尔和康德之前就已出现。但前现代思想家与现代性思想家在这个问题上的最大区别是，前者基本都承认绝对和神性超越者，后者刚好相反，除了自我外，一切都没有根本的重要性。此外，在古代社会，因为普遍承认有绝对者和神性超越者，因为没有像现代社会这样细密严格的劳动分工和知识分类，世界和人生基本是有机统一的。而现代世界则不复有这样的统一，一切坚固的东西都烟消云散了（马克思语）。黑格尔对此洞若观火，立志要致力于克服现代性的种种分裂。

艺术之所以在他那里有如此高的地位，属于绝对精神本身的表现形式之一，自然是因为它在这方面能起到独特的作用，因而具有特殊意义。首先，艺术本身就是世界原始统一的体现，艺术表现了一个有机的整体，有机的统一，而不是对各种异质的部分的偶然拼接或安排，从古希腊哲学家（柏拉图和亚里士多德）到19世纪的德国古典哲学家和浪漫主义者，都是这么认为的。有机的整体或有机的统一是从事物内部产生，而不是以机械的方式从外部强加给事物的。在事物的有机整体中，各部分各尽其职，融洽配合，合理互补，缺一不可，形成一个美的整体。各部分的关系稍有变动和破坏，事物的和谐统一就不复存在。很显然，这样的有机统一一定是复杂的，包含了太多的差异和异质性，它是差异中的同一性，因而具有内在的、几乎是不可穷尽的丰富性。

其次，在黑格尔看来，艺术就像绝对精神的其他模式一样，是一种二元论本身在其中显得是错误的方式之一。^[76]理想的艺术是感性和理性、形式与内容、精神和自然、主观与客观、时间与永恒、自由与必然的完美统一，艺术作品和艺术美生动而多样地彰显和证明了世界的统一性。

第三，黑格尔认为艺术以感性的方式揭示了绝对的（开放的）真理，真理是全体^[77]，是开放的世界。后来海德格尔的艺术哲学基本也延续了这个思路：艺术展现的是一个世界，是存在的真理。所以无论是把艺术当作道德或宗教的工具还是为艺术而艺术，黑格尔都是明确反对的。但是，黑格尔高度欣赏在古希腊人那里艺术是民族生活的一部分，是伦理生活（*Sittlichkeit*）的体现。虽然他认为古希腊的艺术风格不可复制，但希腊人将美与善视为一体的理想^[78]，还是被他作为艺术的理想继承下来，他的“艺术宗教”的概念就表明艺术在他那里的实践哲学内涵。^[79]艺术揭示的全体应该是真、善、美、神圣的有机统一。

第四，艺术是对日常世界和经验去粗取精、去伪存真，由此揭示存在的真理：“艺术从糟糕的、流逝的世界的表面现象和假象中取出现象的真实内容，给予它们更高的、出自精神的现实性。因此，与日常现实相反，艺术的现象远不是纯粹的表面现象，而被赋予了更高的实在和真实的存在（*Dasein*）。”^[80]艺术开启的世界不是彼岸世界，而是比浑浑噩噩、习以为常的日常世界更为真实、更为实在的世界。

在古希腊，艺术不但表现真、善、美和神的统一，而且也表现了主观与客观、精神与自然的统一。但是，到了近代，知性在突出主体性的绝对性的同时，在艺术领域也造成了精神与现实世界的截然区分。艺术不再体现全体的圆融，而变成了纯粹主观活动的产物。然而，在黑格尔看来，“艺术的要务正在于显出单纯自然与精神之间的差异，使外在的形体成为美的，彻底塑造过的，生气勃勃、充满精神活力的形象”^[81]。这段话如果单独看的话，也会使人误以为黑格尔的美学理论完全是主观主义的，尤其当我们联想到他把自然美排除在美学的范围之外时，更容易产生此种误解。

作为一个坚决反对和批判知性非此即彼的思维方式的辩证思想家，黑格尔既不会认为美和艺术是主观

的，也不会认为它们是客观的。艺术与美作为绝对精神的自我表现的形式，作为形上真理（大全）的揭示者，它是主客观的统一。美既不是我们主观情感对事物的反应；也不是事物的客观性质，美是理念的感性显现，“美的生命在显现”⁽⁸²⁾。“显现”（Schein）这个词从柏拉图哲学开始就有贬义，在柏拉图那里，只有理念世界才是真正真实的，与之相比，现实世界是虚幻的假相。近代笛卡尔—康德的主体性哲学秉承了本质—现象二分的传统，感性属于现象界，不太真实，似是而非，靠不大住。在康德哲学中，Schein就是“假相”的意思。

黑格尔坚决反对传统的二元论，而主张世界是一元的整体，因此，Schein一词在他那里也就有了积极的含义。在《逻辑学》讨论Erscheinung（现象）时，他就把它看作积极的东西，现象不是与本质相对立的、需要否定的东西，而是使本质显现，使本质具体呈现的东西，“它是本质的实存”⁽⁸³⁾。《美学》中的Schein同样是如此：“显现本身对于本质是根本性的，如果真理不显现和显示，如果它不是为某个人，为自己，也为一般的精神，它就不是真理。”⁽⁸⁴⁾美是理念的自我揭示，理念的感性表现。黑格尔的“理念”与柏拉图“理型”虽然是同一个词，但意思有根本的不同。在柏拉图那里，理型的静态的先验存在物，它与它在现实世界中的对应物是原型与摹本的关系，是模仿或分有的关系，双方存在着根本的区别。而黑格尔的理念是概念与现实的统一，事物的理念就是它的实现，而非彼岸的一个原型。因此，不存在显现或表现是否符合理念的问题，而是显现就是理念自身的表现，就是理念的实存（Existenz）。

然而，黑格尔并没有因此完全否认美和艺术的主观性，因为艺术作品是人的主观活动的产物是无法否认的。此外，感性云云也是对人而言的。因此，要坚持艺术是绝对自身的表现，必须辩证地肯定艺术的主观性。克服主客对立绝不是把一方归约为另一方，或以一方抹杀另一方，而是将主客双方看作一个统一体的两个要素或环节。这是黑格尔克服现代性二元论的基本思路。

但是，承认和肯定艺术的美的主观性不是像康德那样，把美和艺术视为完全主观性质的东西；而是说，美和艺术只有与作为精神的人联系在一起，我们才能更清楚、更自觉地看到其形而上学的意义（绝对精神的自我表达之形式）。美是因为人而得以彰显，人本质上参与了美更为充分、清晰的呈现。通过他，默默无闻的美表达了出来。但这不能理解为私人或个人心智产生美和表达美；美只有在与无限的精神的关系中才能得到适当的理解，而人并不在此无限的精神之外，而是在它之中，因为它是大全，美在存在的大全中有许许多多的表现，包括自然美。但无论是自然美还是艺术美，都需要显现，也就是把它表达出来。美本身只有通过人为的表达，无论是表达在自然还是表达在人，才能从自在存在到自为存在，才能成为绝对精神的自我认识。⁽⁸⁵⁾《美学》之所以以艺术美为对象，就是因为没有人的作用，自然美仍然默默无闻地存在在那里，不具有形而上学的意义。艺术美之所以高于自然美，是因为艺术更适合呈现神和神性的理想。

在西方有一种说法：自然是上帝的作品而艺术只是人的产物。黑格尔在这种说法中看到了对神的本质的一个基本误解。这个说法的含义是：神不在人身上工作或通过人工作，而只限于在外在于人的自然工作。在黑格尔看来，我们需要接受一种相反的观点，即“神从精神创造的东西中比从自然产生和形成的东西中，得到更高光荣。因为不仅人身上有神性，而且神性在人身上活动的形式，根据神的本质，也比它在自然中活动的形式更高。神是精神，在人身上，神性得以贯彻的那个中介才有有意识的自生的精神的形式”⁽⁸⁶⁾。这段话虽然不太好懂，但给我们提供了一条重要的了解黑格尔在艺术性质问题上的独特立场的线索。

对于黑格尔来说，艺术当然不是客观的，因为艺术作品是人的活动的产物，艺术活动是一种精神活

动，这都是无法否认的。但艺术也不是像在康德哲学中那样，是纯粹主观的。因为精神就是神，只有通过本身也是精神的人这个中介，神才揭示自己和表达自己。人本身是精神，就他是神揭示自身的中介而言；但人不是精神本身，而只是有限的精神，这也是就他只是神或绝对精神本身揭示自身的中介而言。但是，从根本上说，在艺术生产中起作用的是神：“神在艺术生产中像在自然现象中一样起作用。”⁽⁸⁷⁾就此而言，说艺术是主观的当然也不合适。其实，主观与客观的说法本身是建立在主客对立二分基础上的，黑格尔根本不承认这个二元对立，当然也不可能在艺术是主观的还是客观的这样的问题上选边站。一定要问他，他会说艺术既不是主观的也不是客观的，而是绝对的，就像他把自己的哲学叫“绝对观念论”一样。⁽⁸⁸⁾绝对是主观与客观的辩证统一，在此统一体中，主观和客观，主体和客体都有它们有限的合理性，但终究要在绝对中被扬弃。在黑格尔看来，艺术感性地向我们显示了这个道理。

五

然而，根据黑格尔，艺术作为绝对精神的感性表达，与宗教和哲学相比，终究有所不足。不足在哪里？一个比较方便的回答是，它过于感性，“‘绝对’是精神，感性形式终归不适于表达它”⁽⁸⁹⁾。但仔细一想，问题就来了。首先，绝对精神为什么要用这个不太合适的手段来表达自己？其次，希腊也是哲学发展的黄金时代，为何黑格尔不把希腊哲学称为绝对精神的最高表现方式，而要说：“在希腊，艺术成为绝对的最高表达”？⁽⁹⁰⁾第三，如果艺术只是感性的话，那如何解释黑格尔把审美视为理性的最高行动？所有这些问题都表明，不能简单地理解黑格尔关于艺术之不足的论述。也许我们将这个问题放在他整个对现代性问题的思考视域中来考察更为合适。

仔细读《美学》就会发现，黑格尔基本是以现代（他那个时代）的艺术为例来说明艺术在表达绝对精神或神性方面的缺陷的。只是在现代人看来，艺术才显得有局限，或其局限才被认识到，“艺术本身还有一个局限，所以要转入一个更高的意识形式。这个局限规定了我们在当今生活中赋予艺术的地位。艺术不再是真理实存的最高方式了”⁽⁹¹⁾。“不再是”说明“曾经是”，艺术在古希腊是真理实存的最高方式，这是黑格尔自己也承认的。只是在现代（“当今生活”）我们才感到艺术的局限，那么当然，是从近代艺术，即黑格尔所分析的浪漫型艺术中感到的，因而主要与近代艺术有关。⁽⁹²⁾

中世纪的基督教艺术虽然也属浪漫型艺术，但是却还保留了感性与精神的内在联系，在它那里，精神被感性化（*versinnlicht*），感性被精神化（*vergeistigt*），道成肉身的教义和相信上帝会真实出现，能够审美地体现在人的形象中，都表明它与宗教改革和启蒙运动后的近代艺术有明显的不同。新教坚持上帝只出现在内心，不能也不应该以感性形象来呈现上帝。基督教其实就是希望用表象（*Vorstellung*）而不是感性来把握最高的真理。

在黑格尔看来，浪漫主义是基督教，尤其是中世纪基督教艺术的产物。中世纪基督教艺术关心灵魂的内在生活，浪漫派艺术也是如此。但是，在后宗教改革和后启蒙的时代，艺术已经失去了将精神的东西表现在一个客观世界中的能力。因为现代艺术家缺乏“最内在的信仰”，只有相信对象，从最内在的自我与对象同一起来，主体性才能完全进入客体，创造出真正的艺术作品。⁽⁹³⁾由于现代艺术家把感性材料视为有待主体性加工的外部对象，与之并未有内在关系，古典艺术表现出来的内容与形式的和谐一致也不复存在；相反，内容与形式出现了乖离。“浪漫型艺术从一开始就有一个对立，无限的主体性因为自身原因无法在自身中与外部材料统一起来，而且一直无法统一。”⁽⁹⁴⁾这样，艺术已经背离了它的理想，当然也就更加不太适于表达绝对精神本身。⁽⁹⁵⁾

艺术在近代的这种衰退，不仅仅是艺术本身的事，而且与人类的现代性经验有关。尽管黑格尔否认艺术在近代的变化与时代有关⁽⁹⁶⁾，但还是不能不承认，他所分析的浪漫型艺术解体的种种情况，只是出现在现代。⁽⁹⁷⁾现代艺术无论表现的内容是什么，都体现了现代性经验。在现代艺术中，形式最终与实体不一致，是因为现代性意味着主体性失去了一切有机的约束和联系，现代艺术所反映的主体性与客观世界的关系，是“不安和痛苦”⁽⁹⁸⁾，因为人无法与他的世界和谐一致。近代流行的“异化”概念就表达了人与其世界这种根本的不一致。

主体性与世界对立和脱节的现代经验，反映在现代艺术中就是内容与形式的乖离，现代艺术注重表达主观性，使得它必然是抽象的，现代艺术本质上是一种抽象艺术，它能暗示或反映它对象的实在，但绝不能适当地表达或体现它。这就是为什么现代艺术倾向离开属于艺术的感性直观的领域而转向属于宗教的表象（*Vorstellung*）的领域。⁽⁹⁹⁾但我们知道，在黑格尔看来，宗教也不能完全适当地表达绝对精神。只有哲学才能胜任此一任务。只有哲学才能最适当地表达绝对，或者说，只有哲学才是绝对精神的最完美的自我表达。因为哲学是“艺术和宗教这两方面在哲学中统一起来了：在哲学中，艺术的客观性失去了其感官性，而换成了客观性的最高形式，换成了思想的形式，宗教的主体性被进化为思维的主体性”⁽¹⁰⁰⁾。哲学是对艺术和宗教这两种绝对自我揭示形式之必然性的认识，而它自己，既承认这些形式，又摆脱了这些形式的片面性，将这些形式提高为绝对的形式，这种形式，就是哲学自己。即便如此，黑格尔也绝不会认为艺术和宗教都是多余的，因为它们是“必然的”⁽¹⁰¹⁾。

黑格尔很可能是从他体系的角度来理解艺术和宗教的必然性（必要性），但如果我们从现代性问题的语境来理解黑格尔这位最具历史感的哲学家，理解他极具历史性特征的哲学，将它视为对现代性问题最为深入细致的反思与批判之一，那么未尝不可以把这种“必然性”理解为：艺术与宗教在现代性反思和现代性批判中，是不可或缺的。黑格尔自己固然已经通过他的艺术哲学和宗教哲学向我们证明了这一点，黑格尔以后西方哲学的现代性批判乃至一般的现代性批判，不断向我们提供新的证明。

本书仅供个人学习之用，请勿用于商业用途。如对本书有兴趣，请购买正版书籍。任何对本书籍的修改、加工、传播自负法律后果。

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：www.ireadweek.com

注释：

⁽¹⁾ Robert Wicks, “Hegel's aesthetics: An overview”, Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 348.

⁽²⁾ Stephen Bungay, *Beauty and Truth*, New York: Oxford University Press, 1984, p. 2.

⁽³⁾ 现在的《美学》一书虽然看上去论述系统详尽，框架结构也颇有章法，却并非出于黑格尔本人，而是黑格尔的学生亨利希·古斯塔夫·郝涛（Heinrich Gustav Hotho）根据黑格尔19世纪20年代（1820 / 1821、1823、1826、1828 / 1829）历次有关美学的讲课笔记（多数已消失不见了）和学生的课堂笔记整理而成，如今这么系统的模样，并非黑格尔讲稿原有，要拜郝涛的编辑所赐，郝涛希望它以系统的形式出现于世人面前。但除了结构形式的系统性之外，郝涛也把自己关于艺术的理念、对于特殊艺术作品的评价和判断掺和了进去，在此意义上目前的这个版本的《美学》不是十分可靠（Cf. David James, *Art, Myth and Society in Hegel's Aesthetics*, London & New York: Continuum International Publishing Group, 2009, p. 3）。

⁽⁴⁾ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke 13, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 130.

⁽⁵⁾ B. Croce, *Aesthetics as Science of Expression and General Linguistic*, trans. Douglas Ainslie, London:

Macmillan, 1922, pp. 302—303.

(6) 参看张世英：《论黑格尔的精神哲学》，上海人民出版社1986年版，第237页。

(7) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 26.

(8) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 404.

(9) 黑格尔：《精神现象学》，上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第2页。

(10) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 60.

(11) 黑格尔：《精神现象学》，下册，贺麟、王玖兴译，第243页，译文有改动。

(12) Ernst Gombrich, “The Father of Art History”, *Tributes: Interpreters of Our Cultural Tradition*, Ithaca: Cornell University Press, 1984, p. 51.

(13) Erich Heller, *The Artist's Journey into the Interior*, New York: Vintage Books, 1968, p. 115.

(14) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 25.

(15) Ibid. , S. 21.

(16) Ibid. , S. 142.

(17) 这种理解非常普遍，甚至像对黑格尔哲学及其辩证法有精深研究者，已故德国哲学家吕迪格·布勃纳（Rüdiger Bubner）也这么认为：在黑格尔哲学中，“哲学接替了艺术，以此将它作为精神发展史的一个过去的阶段”（Rüdiger Bubner, “Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik”, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 18），并且以此批评黑格尔的美学是一种错误的观念论，取消了艺术的自主性。

(18) Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. by Samuel Cherniak & John Heckman, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 64.

(19) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 139.

(20) Curtis L. Carter, “A Re-examination of the ‘Death of Art’ Interpretation of Hegel's Aesthetics”, *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, edited by Warren E. Steinkraus and Kenneth L. Schmitz, New Jersey: Humanities Press, 1980, pp. 87—88.

(21) Cf. William Desmond, *Art and the Absolute*, Albany: State University of New York Press, 1986, pp. 37—38.

(22) Cf. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 234.

(23) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 409.

(24) Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Werke 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 132—133.

(25) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 113.

(26) Cf. William Desmond, *Art and the Absolute*, p. 44.

(27) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 371.

(28) Ibid. , S. 372.

(29) Ibid.

(30) Rüdiger Bubner, “Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik”, S. 17.

(31) 黑格尔：《精神现象学》，下册，第275页。

(32) 但黑格尔关于艺术、宗教、哲学三者关系的说明，本身并非如此明确，而是包含不少问题，尤其在处理方法上。黑格尔不但在《美学》中，而且在《逻辑学》中也明确说：“哲学与艺术和宗教共有它的内容和目的；但它是把握绝对观念的最高方式，因为它的方式是最高级的，是概念。”（Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 549）黑格尔在《精神哲学》与《美学》中都讨论过这三者的关系，但都模棱两可。这就使得不少人认为他是哲学中心论者，贬低艺术，抬高哲学。但自相矛盾往往是伟大思想家的标志，对于黑格尔这样复杂的哲学家来说，他关于艺术与哲学关系的真实想法，不能仅仅根据某些文本的表述就望文生义，轻易得出结论；而是应该根据他思想的根本立场，而不是个别字句，有更深入细致的分析。有关黑格尔在处理艺术、宗教和哲学三者关系上的种种问题参看Stephen Bungay, *Beauty and Truth*, pp. 30—34。

(33) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 25.

(34) 爱尔兰哲学家威廉·戴斯蒙德也说：“黑格尔的美的概念被牢牢置于艺术表现的自我和艺术积极的、创造性的力量的现代问题域中的。”（William Desmond, *Art and the Absolute*, p. 103）

(35) 黑格尔：《精神现象学》，下册，第231页。

(36) 同上。

(37) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 20.

(38) Ibid. , S. 21.

(39) William Desmond, *Art and the Absolute*, pp. 106—107.

(40) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 91.

(41) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, B237, A234.

(42) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 88.

(43) Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hg. Friedrich Beissner, Stuttgart, 1946—1961, II, S. 167.

(44) 这篇文献现在被收入德国舒尔坎普（Suhrkamp）出版社出版的20卷本的《黑格尔著作集》中，但它的作者为谁一直是有争论的。

(45) Hegel, *Frühe Schriften*, Werke 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 235.

(46) Ibid.

(47) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, SS. 91—92.

(48) Cf. William Desmond, *Art and the Absolute*, p. 36.

(49) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, S. 367.

(50) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 24.

(51) Ibid. , S. 20—21.

(52) F. Schelling, *On University Studies*, ed. and trans. E. Wilkinson and L. A. Willoughboy, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966, p. 69.

(53) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, S. 21—22.

(54) Ibid. , S. 22.

(55) Ibid. , S. 23.

(56) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 82.

(57) Ibid. , S. 83.

(58) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 13.

(59) Ibid. , S. 18.

(60) Ibid. , S. 121.

(61) Ibid. , S. 25.

(62) Ibid. , S. 74.

(63) Ibid. , S. 105.

(64) Ibid. , S. 127.

(65) Ibid. , S. 110.

(66) Ibid. , S. 140.

(67) Ibid. , S. 130.

(68) Ibid.

(69) Ibid. , S. 139.

(70) Ibid. , S. 142.

(71) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 93.

(72) Ibid. , S. 95.

(73) Ibid. , S. 96.

(74) “虚无主义”概念的发明者雅可比解释斯宾诺莎的命题“一切规定都是否定”为：知识的每一个要素只有在与知识的其他要素相联系的情况下才能获得它的同一性。此外，任何事物是什么，是由于它不是其他事物，那些其他事物制约它之所是。这样，任何确定的知识主张都是有条件的，但条件本身也是受到别的因素制约的，也就是条件之为条件又有

它们的条件，这形成了一个条件的无穷倒退，使得似乎不可能达到“无条件者”。而如果没有这样的“无条件者”，则世界的可理解性如何解释？对于雅可比来说，答案在神学，而黑格尔则要以哲学来回答。

(75) Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 1982, S. 160.

(76) John Walker, “Art, Religion, and the Modernity of Hegel”, *Hegel and Arts*, p. 273.

(77) 黑格尔：《精神现象学》，上册，第12页。

(78) *Kalokagathia*这个词就体现了希腊人的这个理想。

(79) Cf. Rüdiger Bubner, “The ‘Religion of Art’”, ed. Stephen Houlgate, *Hegel and the Arts*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, pp. 296—309.

(80) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 22.

(81) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 22.

(82) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 17.

(83) Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 149.

(84) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 21.

(85) Cf. William Desmond, *Art and the Absolute*, p. 144.

(86) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 49—50.

(87) *Ibid.*, S. 50.

(88) 我们的教科书和一些研究著作把黑格尔哲学称为“客观唯心主义”，那是因为作者认为主客截然二分对立天经地义。

(89) 张世英：《论黑格尔的精神哲学》，第237页。

(90) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 26.

(91) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 141.

(92) 黑格尔把从基督教出现到他自己时代的整个艺术叫作“浪漫的艺术形式”（*die romantische Kunstform*）。他把近代艺术称为“浪漫艺术形式的解体”（*die Auflösung der romantischen Kunstform*），但仍属于浪漫的艺术形式或浪漫型艺术。本文不严格区分“近代艺术”和“现代艺术”，基本上将它们同义使用，指的就是从文艺复兴开始到黑格尔自己时代的艺术。黑格尔在讨论浪漫型艺术，尤其讨论“浪漫艺术形式的解体”时，主要讨论的就是这段时期的艺术。

(93) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 232—233.

(94) *Ibid.*, S. 197.

(95) “黑格尔对近代文学和视觉艺术的说明恰恰表明，这种美学表现的不完善——近代艺术内在的形式与内容的相悖——的确美学地表达了现代经验的真理”（John Walker, “Art, Religion, and the Modernity of Hegel”, p. 275）。

(96) “不过我们一定不能把这看作纯粹偶然的不幸，艺术由于时代的贫乏、散文意识以及缺乏兴趣等外部原因而遭此不幸，这是艺术本身的作用和发展”（Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 234）。海德格尔在《艺术作品的本源》的后记中讨论了黑格尔的艺术在近代已成过去的观点时，也指出了在现代性条件下美和艺术概念变得贫乏（Cf. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1980, S. 65—67）。

(97) Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, SS. 234—235.

(98) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 133.

(99) Cf. John Walker, “Art, Religion, and the Modernity of Hegel”, pp. 277—278.

(100) Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 144.

(101) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, S. 378.

跋——黑格尔在中国

张汝伦

黑格尔哲学传入中国，从马君武在1903年《新民丛报》上撰文介绍开始算起，迄今已有一个多世纪的历史。在这一个多世纪里，黑格尔在中国的命运可以说是戏剧性的。在相当程度上可说是拜马克思主义哲学所赐，这位马克思的私淑老师在中国曾经具有仅次于马克思主义经典作家的“亚圣”地位，是中国西方哲学研究中风头最劲的研究对象，而且影响远远超出哲学界，在其他人文科学和社会科学研究领域都有相当影响。可是，改革开放以后，虽然黑格尔研究在某些方面还有开拓，如对他早期思想的研究等，但总的来说，黑格尔研究呈江河日下之势，以前研究黑格尔的学者，陆续向黑格尔告别，而年轻一辈的学者，将黑格尔作为自己研究对象的已经不多了。相反，在一些西方学者的影响下，黑格尔是反动哲学家或传统形而上学家的说法却似乎成了不刊之论，成为人们蔑视和轻松打发黑格尔的堂皇借口。尽管黑格尔研究不绝如缕，却不但与当年的盛况不能相比，而且与黑格尔的重要地位也是不相称的。

黑格尔研究在中国的萧条和冷落，固然有些外部原因，但却与我们以往对黑格尔哲学的理解有很大的关系。坦率说，人们对黑格尔哲学的冷落，在一定程度上是受了国外学者一些说法的影响，但国外学者对黑格尔并非只有一种看法。我们之所以更多接受否定的看法，与我们自己对黑格尔哲学的理解有着内在联系。本文的目的不是要追溯黑格尔哲学百年来在中国的研究传播过程⁽¹⁾，而是要从学理上批判地反省一个世纪以来我们对黑格尔哲学的理解。这里的“批判”不是“否定”的意思，而是“判断”、“评价”和“考察”的意思。正是由于学术前辈筚路蓝缕的开创之功，才使我们今天得以进行这样的批判。在此意义上，批判是站在他们的肩膀上进行的。

一

20世纪30年代，在纪念黑格尔逝世一百周年时，中国学术界曾经发生了一场关于黑格尔哲学的争论，虽然这场争论后来几乎被人遗忘，但在今天看来却有重要的意义。这场争论的焦点，在于如何理解黑格尔哲学，具体而言，他的形而上学。先是张君勱1931年在《北平晨报》上发表了题为《黑格尔之哲学系统与国家观》的文章，提出黑格尔所致力的是本体论和形而上学，而不是认识论。因认识论“每以宇宙为已成之局，但问其何以能为吾人所识认，而不问其所以变迁之故”。而黑格尔认为外部宇宙如何造成是自然科学家的事，“自论理学上以默察宇宙所以造成，则哲学家之事也。以哲学家自居于创世之主人，而推想此世界之所以造成，与其必经阶段……”⁽²⁾

张颐却认为，张君勱对黑格尔形而上学的理解实际是把形而上学理解为天地开辟论或世界创造论（cosmogony），甚至神学意义上的创世学说。形而上学的职志是阐明本体的真性和宇宙的结构。所以“哲学家的问题亦只为宇宙之如何结构（How is the universe constituted），而非宇宙之造成（Why or how is the universe created）”⁽³⁾。如果说张君勱在意的是宇宙的创造的话，那么张颐在意的就是宇宙的结构了。“结构”是西方哲学中一个极为重要的概念，也是中国人不太讲因而常常忽略的概念。如果张颐能沿着这个思路走下去的话，也许真能提出与张君勱不同的理解。可惜张颐对他自己的观点并未进一步详细申论，而却急于指出张君勱的误解。

张君勱回答说，他所说的“造成”（creation）当然不是宇宙起源论或宇宙创造论的天地开辟的意思，是指“论理学上世界造成也”，即宇宙生成的逻辑条件。他不认为讲“造成”有什么问题，因为黑格尔本人也多次用这个词。并且，我们也不应该忘记，“黑氏本以形上学为立场，本以上帝为主题也”。证据就是他在《逻辑学》导论中说的，逻辑学的内容是“上帝的展示，展示出永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的”⁽⁴⁾。张君勱的这个答辩在张颐看来是反而坐实了他对张君勱理解的怀疑。他重申，形上学问题为宇宙之“结构”（constitution of the universe），为其“组织大纲”（general structure）。“或曰宇宙之真性，或曰最终实在”。黑格尔的逻辑学是“研究宇宙本体及其恒久元素（即范畴）所形成之纯理系统者也”⁽⁵⁾。他认为，形而上学的内容，是在展示宇宙的本体，所以黑格尔的逻辑学不是告诉人们宇宙的创造，而是宇宙的演化。“演进事实，固与一次创造迥然不同，欲明演进，求之创造，不啻缘木求鱼也。”⁽⁶⁾至于黑格尔讲的上帝，不过是形容夸张的说法，我们于此等处不必拘泥于字面，遂至以文害辞，以辞害意。上帝可以译为“宇宙本体”。总之，黑格尔哲学“不必言创造，不宜言创造，言创造必有极大困难”⁽⁷⁾。这下反而让张君勱觉得他与张颐的分歧不是“造成”或者“结构”，而是上帝或宗教在黑格尔哲学中的地位。但纵观他们的争论，分歧的确是在造成还是结构，上帝和宗教问题只不过是问题的引申。主张“造成”必然以黑格尔关于上帝的论述来证明，恰恰暗示这种对黑格尔形而上学的理解离神学的理解不是很远。

如何理解黑格尔的形而上学或黑格尔的逻辑学，是理解黑格尔哲学的关键。直到今天为止，它仍然在暗中支配着黑格尔研究。它关系到黑格尔研究本身的命运。就此而言，二张的争论所关匪细。19世纪黑格尔的研究者和批判者大都像张君勱那样将黑格尔理解为一个思辨的宇宙论者或精神一元论者，黑格尔的形而上学是典型的传统形而上学。⁽⁸⁾直到今天，这样理解黑格尔形而上学的仍大有人在，如查尔斯·泰勒。他在《黑格尔》一书中这样解释黑格尔的形而上学：“可以认为精神的基本目标简单地说是那个精神或理性主体性，……可以表明宇宙的计划必然来自那个单一基本的目标：成为那个理性主体性。”⁽⁹⁾实在是由精神构成的。精神是个创造性的过程，它将实在的各个方面作为自己自我实现的必然过程的一部分整合成一个整体。“但是，对于精神来说，无物是在作为赤裸裸的事实的意义上被给予的。唯一的出发点是要求主体性存在，唯一加给这个主体性的‘积极’内容是理性，这属于它的本质。”⁽¹⁰⁾“绝对观念论意味着任何存在的东西都是观念，即理性必然性的一种表现。一切都为某个目的存在，成为理性的自我意识的目的这个目的，这要求所有存在的东西都是理性必然性的表现。因此，绝对观念论与柏拉图的构成外部存在基础的理性秩序具有存在论优先性的思想有关，而不是与近代笛卡尔以后依赖认知心灵的思想有关。”⁽¹¹⁾

经过反形而上学洗礼的现代哲学，是无法接受这种形而上学的。分析传统一路的西方哲学家，往往就因这样理解的黑格尔的形而上学而将其作为“胡说八道”加以拒斥。而仍然同情和欣赏黑格尔哲学的人，则希望分清黑格尔哲学中的“活东西和死东西”。他们要么认为应该将以《逻辑学》为标志的黑格尔的形而上学完全舍弃，而只接受他的政治哲学和社会哲学，认为黑格尔哲学的价值全在于此，如卢卡奇、托伊尼森、西普、科耶夫、伊波利特，甚至查尔斯·泰勒也可以算上。要么试图对黑格尔的逻辑学进行非形而上学或康德式的重新阐释，使之成为纯粹的范畴学说，以使黑格尔的逻辑学可以为普遍反形而上学的西方哲学界接受，如克劳斯·哈特曼、J. N. 芬德莱。⁽¹²⁾当然，仍然有人坚持认为黑格尔的哲学乃是一个整体，他的体系的、“形而上学”的思想与他的政治社会思想是一体的，前者是后者的基础，黑格尔的逻辑学应该是他整个哲学大厦的基础。如果是这样，那么问题仍然是如何理解他的逻辑学或他的形而上学。在这个问题上，西方学者也有两条不同的思路。这两条思路都可称为“非形而上学”的，如果我们狭义地将形而上学理解为前康德意义上的形而上学的话。这两条思路中的一条是美国哲学家皮平提出的“唯心论”（idealism）思路，即将黑格尔哲学理解为康德哲学的完成。⁽¹³⁾另一条思路是以一些德国哲学家为代表的以主体间性和社会本体论来解释黑格尔的基本思想的思路。⁽¹⁴⁾

相比之下，我国学者似乎并没有意识到黑格尔的形而上学和如何理解黑格尔的形而上学是个关键问题。贺麟先生就认为张君勱与张颐关于黑格尔的争论内容“不是什么大问题”。⁽¹⁵⁾我国学者对于黑格尔哲学的理解，新中国成立前是处于新黑格尔主义的影响下；⁽¹⁶⁾新中国成立后则是基本接受了马克思主义的观点，但都将黑格尔的形而上学作为黑格尔哲学最重要和最核心的部分来理解。虽然对于黑格尔体系如何组成有两种不同看法⁽¹⁷⁾，但在《逻辑学》是核心和基础这一点上应该并没有分歧。中国的黑格尔研究的这个特点，是非常值得注意和研究的。

新黑格尔主义者（尤其英美的新黑格尔主义者）都重视形而上学，并且都试图沟通宗教与哲学，因而他们一般都是从神学—存在论出发理解黑格尔的形而上学。惟克罗齐是个异数，在他看来，逻辑学和自然哲学属于黑格尔哲学中的“死东西”。但他的这个思想对中国的黑格尔研究者没什么影响。当时中国的黑格尔研究者对黑格尔的形而上学虽然不都是持与张君勱相似的理解，但一般都认为黑格尔的本体论（存在论）⁽¹⁸⁾与神学有着内在关联。例如，贺麟就认为，作为黑格尔中心思想的本体论证明本来是神学家提出的问题。⁽¹⁹⁾在新中国成立前发表的《黑格尔理则学简述》中他这样写道：“本体论证明的关键是说‘凡理性的就是实在的’。这思想包含思有合一，本质与存在合一，体用合一。因为体用合一，所以有一方面，就有另一方面。用对上帝信仰之真诚以证明上帝之存在。推而广之，也可以说由主观之‘诚’，以证明客观之‘物’。”⁽²⁰⁾虽然这种理解与张君勱的理解有异，但只要认为本体论证明实则来自神学的上帝存在证明，那么离张君勱理解其实也并不很远。

1949年以后中国大陆学者对黑格尔的研究诚如王树人先生所说：“在很长一段时间里，并不是从发展黑格尔哲学的研究出发，而是从马克思、恩格斯、列宁对于黑格尔哲学的评价出发。实质上，中国人的这种研究，乃是把马、恩、列的评价，既当做出发点，又当做归宿。或者说，把黑格尔哲学研究变成围绕马、恩、列的评价兜圈子，变成对他们评价的图解。”⁽²¹⁾但耐人寻味的却是，人们对黑格尔形而上学的理解，除了给他加上一顶客观唯心主义的帽子外，基本上仍不脱张君勱的路子，张颐的理解几成绝响。如贺麟先生在这个问题上的理解即与新中国成立前没有太大的不同，他仍然认为黑格尔是“用逻辑学代替神学”⁽²²⁾，“用逻辑学即宗教哲学代替宗教”⁽²³⁾，“黑格尔的观点，就是思维创造世界。”⁽²⁴⁾“黑格尔把上帝存在的证明，变成了从上帝的存在过渡到上帝的思维，又过渡到上帝的存在。把思维与存在的问题，同上帝的存在证明结合起来。黑格尔认为逻辑范畴的体系，就是上帝创造世界所要遵守的图案。”⁽²⁵⁾这个理解其实与张君勱的理解相当接近，但由于与马克思说黑格尔哲学是“思辨的创世说”相一致，成了我国学者的一个通行的理解。人们认为，黑格尔的“绝对精神”，“不过是用哲学装扮过的宗教的‘上帝’”⁽²⁶⁾。“上帝与他所说的绝对精神（包容和创造一切的概念）是一个东西，所以，绝对精神自身具有的特性，也就是上帝的特性；绝对精神能够外化为自然、社会等一切现实存在，也就相当于上帝创造世界的过程。”⁽²⁷⁾

这样的理解，似乎已成定谳。这种唯心主义加神学的理解使得黑格尔的形而上学或本体论在1949年以后被基本否定，不可能成为大陆学者的研究重点。与此同时，既然我们的黑格尔研究以马克思主义经典作家对黑格尔的评价为研究的出发点和归宿，那么当然研究兴趣和重点会有相应的倾斜。马克思主义经典作家无一不对黑格尔的辩证法表示了高度赞扬，那么辩证法就成了黑格尔研究的重点和热点。虽然新中国成立前已有相当一部分研究者对辩证法展开了研究，包括贺麟，但深度与广度是远不能和1949年以后相比的。

另外，根据列宁关于黑格尔的逻辑学是本体论（存在论）、认识论和逻辑三者统一，以及哲学的主要问题是认识论的说法，出现了主要从认识论上来研究黑格尔逻辑学的做法。有人甚至提出：“惟有从认识论的观点，才能打破黑格尔《逻辑学》的框架，较多理解黑格尔所描述的逻辑内容自身的辩证运动，实际就

是人类对客观世界认识的矛盾发展。”⁽²⁸⁾但从认识论上去研究黑格尔的形而上学还有历史的原因。中国最早的黑格尔研究者之一张颐1924年从欧洲回到上海，就发现“所遇友朋皆侈谈康德，不及黑格尔，竟言认识论，蔑视形而上学”⁽²⁹⁾。以至于只知有康（德），不知有黑（格尔）。这表明相当一部分对西方哲学有兴趣的人向来对认识论的兴趣远过于对形而上学的兴趣。个中原因，殊耐寻味。在上述列宁看法的激励下，转而用认识论研究黑格尔的逻辑学就是颇为自然的事。最后，对黑格尔形而上学的宇宙论理解也几乎必然会导致对他逻辑学思想的认识论理解：如果黑格尔的哲学是以阐明绝对精神的历史发展为目标，而这个发展不过就是宇宙创造和演化的构成的话，那么为什么不可以把黑格尔哲学视为一种要认识贯穿于自然界、历史和人类精神中的普遍规律和法则的努力？即一种认识论，即使是与本体论一致的认识论？而辩证法作为认识活动的本质，具体表现为辩证逻辑，它作为一种狭义的逻辑学说，直接与认识论一致，作为纯逻辑，它是作为思维规律和语言表达规律的认识论。⁽³⁰⁾这样，对辩证法的研究最终在很大程度上也成为了一种打着逻辑与认识论一致旗号的认识论研究。在“客观唯心主义”的定性下，黑格尔哲学惟有其辩证法为大家所肯定，因为马、恩、列肯定，它的“倒立的唯物主义”或“最多最多的唯物主义”也主要集中在这一方面；至于他的本体论（存在论）和形而上学，既然已被定性为唯心主义，自然充其量只有批判价值而无研究价值。

二

但是，黑格尔本人并没有说过他的逻辑学是本体论、认识论和逻辑三者的统一，因为这种说法本身就违背了他关于逻辑的看法。对于黑格尔来说，逻辑就是形而上学，与传统意义的逻辑根本不是一回事，也不可能是与形式逻辑、符号逻辑并列的三者的又一种“逻辑”——辩证逻辑。本体论、认识论、逻辑三者统一的说法虽然承认了“统一”，却隐然有“逻辑”是单独一哲学科目的意思，而这对于黑格尔是不可想象的，在他看来，逻辑既然是形而上学，它也就是哲学本身。与海德格尔形成明显对照的是，他不太把本体论放在嘴上。对他来说，重要的是形而上学，一个民族没有形而上学，就像一座庙没有神一样。⁽³¹⁾

不过，黑格尔的“形而上学”有其特殊的意义。一方面，黑格尔完全赞同康德对旧形而上学的批判，在他看来，那种形而上学是“单纯知性观点”。⁽³²⁾尽管这样，它仍要比后来的批判哲学站得高，因为“这种科学把思想规定视为事物的根本规定；它的预设是：存在的东西，凭借它被思考而自在地被认识。”⁽³³⁾黑格尔赞赏旧形而上学肯定事物本身知识的可能性。但是，旧形而上学只是独断地肯定那些抽象的思想规定，而没有对它们的有效性进行理性的批判考察，从而既未能给它们提供一个坚强的基础，自己也缺乏基础。

康德批判哲学的功绩在于实际上表明了这一点，绝非如后来某些人所认为的那样要“拒斥”形而上学。恰好相反，他要追求“科学的形而上学”。他不但提出“道德形而上学”或“自然形而上学”，更试图通过他的先验逻辑来重建形而上学，这一点得到黑格尔的高度赞赏。对于康德来说，形而上学就是要研究我们认识活动的必然结构，进而研究一切理性活动或有关领域中可认识对象的必然结构。但恰恰是这些结构的发现，使康德得以批判将知识延伸到由这些必然的范畴和原理开启和组织起来领域之外的企图。⁽³⁴⁾

从表面上看，黑格尔的逻辑学正是这种康德意义上的形而上学，它也研究思想的必然结构，它也是对思想范畴的先验分析，而不是试图前批判地假设或直观存在的必然结构。但是，黑格尔根本不同意康德将知识的条件归于一个只能思维不能认识的领域。在他看来，形而上学就是研究思想所把握的事物的科学，而思想是表达“事物的本质”的。⁽³⁵⁾形而上学并不是宇宙论，并不要发现一个超级实体，如宇宙的自我、世界灵魂或上帝之类的东西。它只要在思想中把握世界的本质，这本质不是在思想之外，而是思想自身发展出来的东西。因此，黑格尔的形而上学并不是康德前的旧形而上学，虽然由于它本身的复杂性极易被人认

为是旧形而上学。人们自然可以从认识论上去研究黑格尔哲学⁽³⁶⁾，但不应忘记黑格尔哲学本身的目标，更不能脱离他的形而上学这个前提，尤其是在以他的逻辑学为主要研究对象时。

无论是从形而上学还是从认识论上去研究黑格尔哲学，有几个它的基本概念是必须加以澄清的，因为这些概念极为重要又极易误解。一旦这些概念理解有误，黑格尔哲学就不再是黑格尔哲学了。这几个概念是“思”（Denken）、“思想”（Gedanke）、“概念”、“精神”。这些概念是黑格尔这些最基本的概念，也是理解他哲学的关键。

首先是思和思想。人们认为逻辑学就是认识论，很大程度上是因为未能区分思与认识，以为逻辑推演就是认识过程。“逻辑学不过是以逻辑的‘纯粹概念’的方式表达人的认识过程的学说。……逻辑学是关于思想、概念的学说，它只是以思想、概念的方式表述人的认识过程。”⁽³⁷⁾基于这种认识，人们认为逻辑学的发展序列与经验认识的发展序列大体上是相应的，存在论相当于感性认识阶段，本质论相当于知性认识阶段，而概念论则相当于理性认识阶段。逻辑学明明是一个结构性的范畴系统，由于被看成了人的认识过程，自然也就可以谈“人的主观能动性”了。而要谈“人的主观能动性”没有一个“主体”是不行的，于是，有人认为主体是神秘化的思维过程，或逻辑化的概念，但归根结底还是人，因为“事实上根本不存在无人身的主体，因而所谓主体概念，不过是把人和人类变成黑格尔逻辑体系的最高项而已”⁽³⁸⁾。但是，黑格尔的思和思想并不是认识论意义上的“认识”。

认识论意义上的“认识”一般指人的一种主观能力和实施这种能力的活动，不涉及内容。而黑格尔的思和思想却都本身就是内容与活动。Denken现在一般译为思维，可是在汉语中，“思维”指的是人的一种精神和实施这种能力的活动，一般不涉及思维内容。思维内容我们不会说思维，而是说思想。Denken作为一个哲学概念，在黑格尔哲学中有特定的含义。首先，它并不是指一般意义的思维，如考虑如何解题或选哪一个搭档这类思维。思不是知觉性的表象，而是“把某物设定为普遍物，……把它作为普遍物而提供于意识”⁽³⁹⁾。黑格尔在《法哲学原理》中给Denken下的定义说明他的这个概念意在普遍物，而非个别、有限的非本质的东西。普遍物是概括力的结果，所以黑格尔说思是一种结合，是将杂多串联和结合在统一中。⁽⁴⁰⁾非哲学的科学的认识手段是经验和理智推理，哲学却是用自思（Selbstdenken）方法，它要在经验中寻找普遍、规律。它在思中以“普遍规定、类和规律”来改变现象的单一性，使它能成为能被哲学接受的特殊内容。但这决不能理解为“主观能动性”。

近代西方哲学一般认为思是“一种精神活动或能力，与此并列的是其他精神活动或能力，即感性、直观、想象等等，欲求、意志等等。思维的产物、思想的规定性或形式，一般说来是普遍东西、抽象东西。所以，作为活动的思维是能动的普遍东西，具体地说，是实现自身的普遍东西，因为活动的功绩、阐释的结果正是普遍的东西。思维作为主体来看是能思维者，并且现实存在的主体作为能思维者的简称就是自我。”⁽⁴¹⁾这恐怕也是我们今天大部分人对思的理解。可是，我们知道，这只是笛卡尔传统对思的理解，并非天经地义。黑格尔特别提醒他的读者“不可认为是关于思维的什么主张或我的意见”⁽⁴²⁾。因为黑格尔的思恰恰不是那种一味要发挥“主观能动性”的思，相反，哲学之思就在于“略去特殊的意见和见解，让自己受事情本身支配”⁽⁴³⁾。这与后期海德格尔的说法如出一辙，甚至“让事情本身支配”的表达都非常一致。但是，听任笛卡尔—康德传统的现代性思维方式是不可能“让事情本身支配”，而只能发挥“主观能动性”，只有概念辩证法才有可能“让事情本身支配”。“这种辩证法不是主观思维的外部活动，而是内容固有的灵魂，它有机地长出它的枝叶和果实来。……作为主观东西的思维只是袖手旁观，它不加上任何东西。”⁽⁴⁴⁾由于我们将Denken翻译为“思维”，而我们又已习惯了笛卡尔—康德式对思的主体性理解，对黑格尔这个非主体性概念的误解就几乎不可避免了。

对黑格尔思的概念的主体性理解也导致对他的思想（Gedanke）概念的误解。Gedanke一词的希腊文词源就是logos，而在日常使用中，它也可以用来指事物（事情）本身（Sachen selbst）。例如歌德就称亚当和夏娃是“上帝两个最可爱的事物”（Gottes zwei lieblichste Gedanken）；而席勒也说过上帝是der höchste Gedanke（最高的事物）。⁽⁴⁵⁾黑格尔正是要在“逻各斯”和“事情本身”这两个意思上使用Gedanke这个词。在《逻辑学》第二版序言中，他称逻辑学是“思想的王国”（das Reich des Gedankens）⁽⁴⁶⁾，接着又告诉我们，逻辑的对象不是事物（die Dinge），而是事情（die Sache），自在自为的事情，是逻各斯。⁽⁴⁷⁾在作为《哲学全书》第一部分的《逻辑学》即小逻辑中，他又指出：“思想不单纯是我们的思想，而且同时也是事物和对象本身的自在东西。”⁽⁴⁸⁾而黑格尔本人重视的，恰恰是作为逻各斯的思想。它的真正独立和原初的东西。⁽⁴⁹⁾

如果黑格尔的思和思想概念主要不是指人的主观精神能力，或主观能动性，那么思想或者逻辑自身发展的动力何在？这个问题倘若不能正确回答的话，那么必然会得出作为存在论的逻辑学是黑格尔哲学体系中最唯心、最具神秘主义气味的部分的结论，就必然会坚持这实际上是一种逻辑化的上帝创世说的看法，必然会认为逻辑学实际上反映了人从感性经过知性到理性的辩证认识过程。

要回答这个问题，必须深刻理解黑格尔的“概念”（Begriff）这个概念，它在黑格尔哲学中具有极为重要的意义和作用，它是黑格尔思辨形而上学的核心。要真正理解黑格尔的哲学，必须正确理解他的“概念”。因为在他那里，“概念才是真正第一性的东西，事物之所以为事物，全靠寓于事物之内的、在事物中显示自身的概念”⁽⁵⁰⁾。逻辑学里的思，归根结底是概念自身的活动。但是，要理解黑格尔的“概念”，就像要理解他的其他概念和思想一样，首先得了解他哲学的目的。

与卢梭一样，黑格尔是他那个时代对现代性问题最敏感的人。他几乎一走上哲学道路就发现，现代的特征是分裂（Entzweiung），表现为精神与物质、灵魂与肉体、信仰与理智、自由与必然、理性与感性、才智与自然、存在与非存在、概念与存在、有限与无限的对立。⁽⁵¹⁾恰恰是这种分裂产生了哲学的需要：“当统一的力量从人们的生活中消失，种种对立失去了它们活生生的相互关系和彼此影响时，哲学的需要就出现了。”⁽⁵²⁾哲学的任务是要重建分裂的世界的整体性。⁽⁵³⁾而由于这个特殊任务，哲学的基本方法只能是展现事物本身对立统一的概念辩证法。之所以叫“概念辩证法”，是因为概念是黑格尔辩证法的核心。

黑格尔的“概念”首先是针对近代自然科学影响下的知性思维方式的。这种思维方式的特点是“一是一，二是二”，将概念视为无联系和“有限的”，它“停留在各个固定的规定性和它们彼此的差别上；每一个这样有限的抽象的东西在作为知性的思维看来是自为地持续存在和现在存在的”⁽⁵⁴⁾。黑格尔承认我们总是容易这样去思考事物，把世界分为各不相同、自我同一的方面的确能带来很多理智上和实践上的好处。但知性的错误在于忘了所有这些方面都是在一个更复杂的互相依存的背景下的抽象，而以为这就是世界本身。“知性形而上学的独断论在于坚持孤立的、片面的思想规定，反之，思辨哲学的唯心论则拥有整体性原则，并表明自己能够超越抽象知性规定的片面性。”⁽⁵⁵⁾

黑格尔是用他的概念学说来克服“抽象知性规定的片面性”，从而证明世界的有机整体性的。对于黑格尔来说，世界和我们对它的理性经验都是特殊的、延续的和发展的。知性思维方式总是“定格”在某一点上，无法说明世界和我们经验的复杂性与变动性。概念则不然，概念不是像一把铁锹或一个名词那样的死工具，而是一个本身能动的东西，遵循辩证变化。

这听上去的确有点神秘，但只是在我们没有完全了解黑格尔深刻的考虑时才是这样。黑格尔发现，根

据知性的态度，概念只是存在论上孤立的共相，他称之为“抽象的普遍性”。这种“抽象的普遍性”的概念只有描述作用，而不能规定事物的本质。根据亚里士多德的传统，概念规定事物的本质，它起到一个目的论的解释作用，即概念是事物在其存在过程中要实现的理想模式或目的；只有符合它的概念，也就是它的本质，事物才是它之所是。但黑格尔的概念学说也吸收了康德的概念思想。康德在《纯粹理性批判》中说：“概念就其形式而言始终是某种被用作规则的共相的东西。”（A106）黑格尔吸取了康德先天概念的如下三个特点：它们无限的普遍性；它们的规定力量和它们在概念上先于它们的实例，并将它们与亚里士多德的本质性概念融为一炉。他也从康德那里学到了概念不是孤立的东西，不能脱离其他概念来理解。但是，黑格尔比康德更进一步，概念只有在概念的系统，在它与其他概念的相互关系中才能得到规定和发展。概念是一个规定性的理念，是一个这种理念系统的一个部分，世界努力实现这些理念，我们根据这些理念理解世界上发生的事。⁽⁵⁶⁾

但是，黑格尔概念学说真正超越亚里士多德和康德的地方在于概念是一种具体的普遍的思想。概念不是从众多特殊物中归纳抽象出来的共相，而是本身包含差异、矛盾、对立和他者的普遍物：“概念的普遍不单纯是一种共同东西，在它对面，特殊有其独立的持续存在，相反，概念的普遍是自己特殊化自己的东西，是在自己的他者中明晰清澈地依然存在于自身的东西。”⁽⁵⁷⁾概念之所以是能动的，决不是在我们用它们来思维和认识世界的意义上说的，那将是人的能动性，而不是概念自身的能动性。概念自身的能动性来自它的具体的普遍性，即它内在的差异性和它系统的规定性，在于它的“不纯性”：它既是一，又是多；既是有限，又是无限；既是普遍，又是特殊；既是原因，又是结果，等等。它自身包含的差异、对立和矛盾，使得它不可能“一是一，二是二”，永远如此，永远不变。相反，它的有限性和系统规定性使得它必然自我展开，自我发展。在概念的自我发展中，一切对立作为概念本身的构成因素最终得到克服。

但是，这种自我展开、自我发展是概念自身意义结构性的发展和展开，而不是发生学意义上的运动和发展，不是像一棵植物由种子发展为花朵和果实，“概念完全不可看作某种发生的东西”⁽⁵⁸⁾。正因为如此，概念的种种规定虽然表现为前后相继，但它们的内容本身却不是依附时间，在时间中消逝变化的。⁽⁵⁹⁾这就像我们解一道数学题的过程当然是在时间中，但这道数学题包含的数的关系及其内在序列却是不依附时间的。逻辑的关系就像数学的关系一样不是由任何外人建立起来，而是它们作为一个有机系统的基本特征和规定。

如果说数学概念是数学世界也是数学思维的规则的话，那么逻辑概念就是支配思想和世界的共同的规则系统。“绝对唯心论原则上是一种形而上学立场，它的特征可描述为主张心灵与实在共有同一个范畴结构。”⁽⁶⁰⁾西方学者的这个说法与当年张颐对黑格尔哲学的解释非常接近。这其实是说，人的思想与世界具有逻辑同构关系。这个共同的逻辑结构是思想和世界的先天条件，即没有它们我们没办法思想，也没办法认识世界。这就是黑格尔说的逻辑在先的意思，也是德国先验哲学所谓“可能性之条件”。

但无论是“逻辑在先”还是“可能性之条件”，意思都不是说宇宙万物是由逻辑概念创造出来的，更不是说思维创造宇宙，或用思维规律来构造现实世界。在《哲学史讲演录》中黑格尔明确把那种认为一切观念都从主体产生出来的观点叫作“坏的唯心论”，而认为个人从自身里面建立一切的观点是“一种反历史的、完全错误的想法”⁽⁶¹⁾。他怎么可能认为世界是由逻辑概念构成的？他的确也说过构成，意思与其他德国古典哲学家一样，不过是事物存在可能性之条件的意思。“存在”（Sein）在这里并不是客观上有没有的意思，而是“是”的意思。黑格尔当然不会怀疑，即使宇宙中没有人，也会“有”其他事物；但若无先天的逻辑概念或范畴系统，它们就谈不上“是”任何东西。将黑格尔讲的思有（存在）同一理解为精神与物质的关系是不妥的，因为在西方哲学中“存在”与“物质”是两个不同、因而不能互换的概念。可是我们对黑格尔唯心论的批判

往往建立在这样的概念偷换基础上。

即便如此，人们仍然可能说，黑格尔的逻辑概念或范畴体系难道不是精神性的吗？绝对精神将自己外化和实现为自然界与人类社会和历史，这难道不是精神创世说吗？况且，黑格尔的确也说过概念以某种方式“创造”和“决定”事物，把它比作上帝从无创造了世界⁽⁶²⁾，这难道不证明我们将黑格尔形而上学理解为一种精神创世说并无大错吗？要回答这些问题，还得考察黑格尔的“精神”概念。

三

虽然黑格尔哲学是否如皮平说的是康德哲学的完成学者们有不同的看法，但康德哲学构成了黑格尔哲学的出发点应该没有任何疑义。在《逻辑学》（大逻辑）的一个注里，黑格尔说康德哲学构成了近代德国哲学的基础和出发点⁽⁶³⁾，是非常正确的。非但黑格尔，德国古典哲学家没有不以康德遗留的问题为自己哲学的起点的。康德哲学让后来的德国古典哲学家感到最大不满的一个问题就是他的先验自我的概念，也就是他在“统觉的原始综合统一”下发展出来的那个伴随我们一切表象的“我”和“我思”。自我的同一性或它的证明在于自我反思，在反思中，我把自己作为认识对象，“我”的主体性就是反思，它是认识主体与自己的关系。在这种关系中主体作为自我意识的统一构成了它自己。

费希特从他实践哲学的立场出发，对康德的先验自我的思想进行了批判，同时提出了承认的概念，将他者的概念引进了自我。在《以知识学为原则的自然法权基础》中，他通过承认的概念实际上将主体性概念扩大为主体间性概念：“关于主体自身作为一种自由存在物的概念与关于主体之外的理性存在物同样作为一种自由存在物的概念是通过主体加以相互规定、相互制约的。”⁽⁶⁴⁾费希特提出，自我只有被他者承认才能发现自己是自由的。自由的自我意思不是通过反思活动得到的。⁽⁶⁵⁾因为自我不能把自己完全对象化，它不能使自己是充分意识到自己是自由的。自由的自我意识需要某种不同于反思行为的东西，这就是通过他者认出自己。但是，费希特的承认概念归根结底是从属于他的先验哲学体系的。他说承认是自然法权的先验条件，但这个先验条件与他整个体系的第一原理绝对自我（das Ich）究竟是什么关系？毫无疑问，它从属于绝对自我，因为在费希特看来承认是一种意识行为（Bewußtseinshandlung），而意识在费希特的先验哲学中只是一个构成的、派生的层面。因此，在他那里，承认只是相对的，而不是绝对的、先天的；它必须被看作是由绝对自我构成并相对于绝对自我的。⁽⁶⁶⁾

在《费希特与谢林哲学体系的差别》中，黑格尔对费希特哲学进行了批判，焦点集中在区分先验自我和经验自我上。黑格尔指出，费希特基本的思辨立场要求他将先验的东西等同于经验的东西，从而从一个单一的统一原理、绝对的同一性——我是我——出发克服一切对照和派生知识。但费希特并没能统一先验的东西和经验的东西，结果体系的反思形式与它的思辨基础相矛盾。黑格尔敏锐地觉察到先验哲学的一个基本问题，这就是必须区分先验自我和经验自我，以说明实际知识的可能性和给它的普遍有效性奠定基础。因此，先验的东西必须是经验的东西的基础与根据。这就使得先验的东西不能与经验的东西同一或混淆。但是，一旦要追问这个区分（先验和经验）的存在论涵义时，问题就来了，谁是先验自我或什么是先验自我？如果先验自我不是人的自我，那么方法论的二元论就会变成存在论上的二元论。先验自我是上帝吗？如果是，这就会变成前康德独断论的形而上学的风险。是否上帝的超越性就等于先验自我的超越性？如果不将上帝的性质赋予先验自我，那么知识的普遍性和必然性的存在论基础何在？另一方面，如果先验自我就是人的自我，那么它就无法摆脱有限性和历史性的阴影。先验自我又怎么能成为知识普遍必然性的基础？无论走哪条路，先验哲学都将是自我颠覆的，不是变成独断的神学形而上学，就是变成历史——

文化相对论。⁽⁶⁷⁾

黑格尔的精神概念就是针对先验哲学的这个两难困境提出来的。黑格尔看到，近代哲学主体性传统思路是无法解决这个两难困境的。只有突破单纯主体的桎梏才有可能解决这个难题。因此，他的“精神并不是自我意识中自我的主体性的基础，而是中介，在此中介中一个我与另一个我交往，作为一个绝对的中介，这两个我从它相互形成主体。意识作为中间地带存在，主体在那里彼此相遇，没有相遇它们彼此就不能作为主体存在”⁽⁶⁸⁾。这就是说，黑格尔的精神概念从一开始就具有主体间性的特征，这在他的耶拿讲稿中得到了清楚的体现。哈贝马斯一篇关于黑格尔耶拿《精神哲学》的论文对此有精辟的分析。

哈贝马斯指出，费希特把“我”的概念理解为我与非我的同一；而黑格尔从一开始就把“我”理解为普遍与个别的同一。“我”是普遍与个别合为一体。精神是这个统一的辩证展开，即道德整体。黑格尔并不是任意选精神这个术语的，因为我们在日常语言中已经熟悉了诸如“民族精神”、“时代精神”、“团队精神”这样的说法，在那些说法中精神总是超出了单一的自我意识的主体性。作为普遍与个别同一体的“我”只能根据精神的统一性来理解，精神包含一个“我”与一个与它不同一的他人的同一性。精神是个人在普遍的中介中的交往，与说话的个人相关它是语言的语法，与行动的个人相关它是公认的规范体系。语言、劳动和家庭都体现了精神主体间性的辩证关系。在这个黑格尔称为具体的普遍的普遍中介中，个别存在者能够相互认同，同时仍然保存他们自己是不同的。黑格尔原创的洞见在于，作为自我意识的“我”只有在它是精神时才能被理解，也就是只有当它从主体性转向普遍的客观性才能得到理解，在这个普遍中知道自己是非同一的主体们在交互性的基础上统一起来。⁽⁶⁹⁾自我意识的经验不是原始的，它是从与他人交往的经验中产生的，我在从与他人的交往中学会通过其他主体的眼睛看自己。

这听上去似乎充满了黑格尔式的晦涩，但我们以他对爱的论述为例就会发现黑格尔恰恰是从人类生活实践中得出上述的看法。在耶拿讲稿中黑格尔把爱解释为在他人中认出自己的那种认识。爱是一个运动的结果，爱是先前的冲突得到了和解，而这种和解是通过两个先前对立分离的主体对话达到相互承认才得到的。对立主体互补统一的对话关系既是逻辑关系，也是生活实践的关系。它表现为道德关系的辩证法，黑格尔把它发展为为承认而斗争的思想。

在耶拿讲稿中黑格尔虽然对承认的斗争也有多方面的论述，但耶拿讲稿按哈贝马斯的看法还只是《精神现象学》的准备阶段，黑格尔关于承认的斗争的思想在《精神现象学》中才得到集中纯粹的表述。黑格尔关于承认的斗争是在他《精神现象学》主奴关系那节中论述的。科耶夫对这一章节的人类学解释使得很多人忘了黑格尔是要用主奴关系的寓言来说明自我意识的产生，而非人类社会的产生。⁽⁷⁰⁾

前面已经说过，黑格尔对先验主体性哲学的困境有深刻的了解，费希特提出的承认概念对他来说不啻是提供了一条从先验演绎到描述现象学和社会存在论的通路。与笛卡尔—康德传统越来越强调主体的心性特征不同，黑格尔将生命和欲望与自我联系在一起。欲望作为人的欲望总是已经在世界中，欲望主体要由它的对象来满足。但是，即使自然要求和需要得到满足，欲望仍然没有满足，主体还要冒生命的危险为更重要的东西而斗争，这就是对它自由的承认。自我依赖他人不是为了他人能满足它的自然要求，而是它需要他人的承认，对它自由的承认。承认概念才最终打破了笛卡尔—康德式的先验主义。

费希特在将承认说明为自然法权的先验条件时已经预见到了这一点。黑格尔更进了一步，在他看来，自我意识是在并通过共同体完成的，是经过中介的主体间性。因此，自我意识本质上是一个主体间性的成就。这个成就需要自我将它从纯粹的自然生存中拽出，因为自由只表现在对自然生存的超越中。但恰恰因

此，承认不是简单给予的东西，也不是自动就有的东西。它只能通过克服先在的拒绝和抵制的因素才能产生。因此，承认本质上包括和预设了异化、冲突和斗争，即使在这些因素没有经验层面表现的地方也是这样。⁽⁷¹⁾

承认并不只限于我—我（或我—你）间双向的，德国学者西普认为可以将承认区分为我—我间的二分关系和我—我们间三分关系两个层面。⁽⁷²⁾最初自我都是天真地自我确定，但对别人却绝对不确定。这种不确定是无法容忍的，自我看到自己因此受到了失去它自己的自我确定性的威胁。它寻求通过强迫他人承认来将自己私人的自我确定性提升为公共真理。但是，黑格尔非常复杂而巧妙地论证了反对别人的斗争就是反对自己的斗争。如果将他人根本消灭的话，要求的承认也就无从谈起了。所有追求承认斗争过程第一个阶段的胜利者并没有消灭对方，他也没有得到完全的承认。一方放弃他的承认要求以换取活命，从而表明他无法超越纯粹生存的自然层面。他承认另一方为主人，而主人并不承认它为平等的人，而只是一件东西——奴隶。这里只有不平等的片面的承认形式，主人和奴隶的二极模式。因为承认的这种不平等的形式是与自我基本的社会的、相互依赖的本性相矛盾，它是一种不完美、不稳定的关系。承认的理想目标是平等的相互承认。“单方面的行动不会有什么用处，因为事情的发生只有通过双方面才能促成。……它们承认它们自己，因为它们彼此相互地承认着它们自己。”⁽⁷³⁾

根据美国学者威廉姆斯的分析，在这样的相互承认中，一个新的社会实在产生了，它不仅仅是它各部分的总和。因为这新的实在不能由它的任何一个成员单方面行动完成，或由它的任何一个成员单独控制，它超越虽然也包括了原始的自我意识。相反，原始的自我意识不仅没有遭受损失反而有了扩展，我成了我们。⁽⁷⁴⁾黑格尔把这个新的社会实在称为“精神”：“既然自我意识是对象，所以它既是一个自我，也是一个对象。——说到这里，精神这一概念已经出现在我们前面了。意识所须进一步掌握的，关于精神究竟是什么的经验，——精神是这样的绝对的实体，它在它的对立面之充分的自由和独立中，亦即在互相差异、各个独立存在的自我意识中，作为它们的统一而存在：我就是我们，而我们就是我。”⁽⁷⁵⁾

《精神现象学》里这段非常著名的话表明，在黑格尔那里，自我意识不是一种简单的自我可以反思地给予自己的意识形式；而是自我意识平等地、根本地依赖他者的中介。因此，自我意识和充分的自我认同不是反思的产物或理智的先天建构；它们是主体间互相中介的。自为存在是主体间承认的必要条件，但不是唯一条件或充分条件。⁽⁷⁶⁾

黑格尔承认学说的贡献决不在于主体间性，而在于在我—你主体间出现的第三者——我们，即社会共同体。根据威廉姆斯的分析，我们具有双向中介的三极结构。在承认的双方统一过程中，每一方既与对方处于极度的对立中，同时又是中介者，对方（另一个自我）通过它得到了承认（或没有发现承认）。除非主体间的中介是双向的，我们只有二极不平等的承认形式。但双向中介发生时，出现了一个高出于原来两个自我之上的第三者，即我们，或社会自我。这个我们是这个双向承认过程的产物，因此这个我们不是先验意识或结构。作为具体的普遍，它包括它的成员的联合行动，也是这个联合行动（双向承认）的结果。这个我们是一个社会无限物，它不能被还原为标准的主体—客体认识论及其诸范畴。⁽⁷⁷⁾这就是为什么我们用标准的认识论模式去理解黑格尔哲学总觉得不那么妥帖。

如果黑格尔的“精神”是以主体间性的社会存在为底色的话，那么他的形而上学或存在论就决不可能是前康德的旧形而上学和旧存在论，将它理解为一种逻辑的上帝创世说就很难站得住脚了。然而，黑格尔是复杂的，在他后来的思想发展中，似乎放弃了这种主体间性的精神概念，而转向了一种绝对唯心论的精神概念。哈贝马斯就认为黑格尔那种主体间性的精神概念也许只限于一个阶段，他后来的绝对精神概念是“孤

独的”。因为精神与自然的关系不可能是对话关系，而是外化关系，自然是精神的外化，这就是说，自然不再是精神的他者，而就是绝对精神自己。绝对精神与自然的统一不是我与你的统一，而是我与自己的统一。自然不是精神的对方，而是精神的镜像（Gegenbild）。绝对精神的运动归根结底还是自我反思模式的运动，我就是我们的精神最终回到了我就是我的先验哲学老路上。⁽⁷⁸⁾

哈贝马斯的看法得到了德国哲学家托伊尼森的支持，虽然他也用主体间性的思想来解释黑格尔的精神概念，但他同意黑格尔有两个不同的绝对精神概念，并且认为“黑格尔从来没有令人满意地澄清作为中介起作用的精神和作为理解那个主体间性的中介的自我意识的精神之间的关系。一个令人满意的解释原则上是被排除的，因为一系列把我们从上帝交给精神，从精神交给自我意识，从自我意识交给一个通过在他者中发现自己而构建的自我同一性的解释，然后一个将这整个系列总结为由一个单一的自我意识把握和统一的最终解释，是不能解释这个中介的。”⁽⁷⁹⁾这样，在哈贝马斯和托伊尼森看来，黑格尔其实有两个并不一致也无法一致的精神概念。一个是主体间性的精神概念，它导致自由共同体的形成。另一个则是斯宾诺莎和亚里士多德式的泛神论的神学精神概念，它导致主体间性的精神概念毁灭而成为实体形而上学。

遗憾的是，我国学者对于黑格尔承认的思想以及围绕这个思想展开的主体间性的精神概念没有给予足够的注意。相反，哈特曼“黑格尔的全部体系即宗教哲学”和罗森克朗茨的黑格尔的“逻辑学就是哲学的神学”的观念却深入人心。结果，一方面我们将黑格尔的形而上学视为前康德的旧形而上学，没有丝毫积极意义。另一方面，我们没有看到黑格尔的精神概念对传统主体概念的超越，以传统主体概念去理解黑格尔的精神概念，以为自由是主体的结果，而不知在黑格尔那里自由是主体间性的产物，它的前提不是传统意义上的主体（即原子式个人和自我意识），而是社会共同体。正是那种对黑格尔形而上学的传统理解，使得我们实际上对黑格尔的精神概念缺乏深入的研究，“精神”在我们的心目中不是上帝的代名词就是“客观化的”人的主观意识和思维（即所谓“无人身的主体”），只有这样，黑格尔的哲学是认识论才讲得通。但黑格尔的精神首先是一个存在论的概念，可正如泰勒所说，在今天的世界上，说上帝创造世界还有人信，说宇宙是由精神创造或设定的没有一个人会相信。⁽⁸⁰⁾

这种我们也不相信的黑格尔的本体论，从根本上影响了我们对黑格尔哲学其他方面的研究。既然黑格尔哲学是宗教的上帝创世说的哲学论证，那么作为认识论它又会有多少正面意义呢？除了谈主观能动性，谈事物总是变化发展的这些笼统的真理，我们对黑格尔认识论的研究远比不上对康德的认识论研究。面对一部分实证主义倾向的西方哲学家以自然科学的名义对黑格尔哲学的批评，只能保持沉默。这就解释了为什么对黑格尔认识论的研究就像对他的形而上学的研究一样，除了重复几十年说过的话之外，基本已经绝迹。至于黑格尔的辩证法，曾经是我们黑格尔研究的重点，也是黑格尔哲学中最为我们肯定的部分。我们试图通过所谓“体系与方法的矛盾”将辩证法作为一种正确的思维方法从黑格尔的体系中切割出来。可是，黑格尔与海德格尔一样，方法对他们来说不是主观的思维方式，而首先的事物本身的展开方式，是事物的本质。我们明明知道这一点，可因为已经全盘否定了他的存在论，我们不能不实际上将辩证法主要视为主观的思维方法，甚至提出：“对世界的本质观点只有立足于人自身的主体性立场才能真正得到理解和把握。”⁽⁸¹⁾另一方面，对黑格尔的辩证法的研究往往限于重复教科书总结的三大规律。面对丰富的世界，辩证法反而越来越显得机械和教条。黑格尔试图通过辩证法让我们看到世界的复杂性，可是，辩证法在变成主观思维方法的同时，却失去了它在世界中的根据。这样，对黑格尔的辩证法的研究似乎也已走到了尽头。而这些现状，除了外部原因外，都与我们对黑格尔形而上学和存在论的理解有关。黑格尔是体系哲学家，他始终坚持真理是整体，对作为他哲学的核心的形而上学的理解不可能不影响对他哲学的整个研究。

“文革”以后的黑格尔研究有个明显的特点，就是强调黑格尔哲学的主体性，却没有很好地辨析，黑格

尔的“主体”与康德或笛卡尔的“主体”有何区别。如果黑格尔哲学也是主体哲学的话，那么他的“客观唯心论”又“客观”在何处？如果黑格尔的确是用主体间性的精神概念来克服先验哲学的主体概念的话，那么这个精神概念与他唯心论的精神概念，即与上帝相等同的绝对精神的概念又是什么关系？它们是彼此排斥、截然不相容的吗？如果回答是肯定的，那么原来流行的对它神学创世说的理解就基本无大错。如果是否定的，那就牵涉到要对他整个形而上学重新作出评价。这是一个非同小可的任务，远非一两篇论文所能完成。

从目前国外的黑格尔研究来看，后一种回答的可能性是存在的。很难想象，作为一个辩证法大师，黑格尔会完全抛弃在对方中发现和认识自己的思想，会最终认定一个绝对同一、我=我式的绝对精神和上帝。黑格尔在《哲学全书》“绝对精神”这一部分关于绝对精神说过这样一段话：“绝对精神是永恒自在地存在着、同时又不断回归自己和回到自己的同一性；这一个作为精神的东西存在的普遍实体是自在又在一种知中的判断，它本身为这种知存在。宗教，正如这个最高领域的特点可以被一般描述的那样，既可以被看作是出于主体并处于主体，又可以被看作客观地出于绝对精神，绝对精神作为精神存在于它的共同体（Gemeinde）中。”⁽⁸²⁾这段话开始部分对绝对精神的规定“自在存在着、不断回归自己和回到自己”似乎是一个我=我的唯心论规定。可是，最后“存在于它的共同体中”似乎又回到了我就是我们的主体间性的规定。绝对精神存在于它的共同体或它的全体成员中，即使不能理解为存在于他者中，至少也不能说他者被取消了吧？关键是，绝对精神作为自我同一究竟是黑格尔批评过的谢林式的无差异的同一，还是黑格尔一贯主张的经过中介的充分同一或有差异的同一？如果答案是后者，那么还有一个进一步的问题，就是这种中介与作为社会—主体间性的基本模式的相互承认有无关系？我们的回答是肯定的。

在黑格尔的哲学中上帝与绝对精神常常可以互换使用。在《精神现象学》中，黑格尔就已经有神—人关系是一种承认，这个思想一直延续在《哲学全书》和《宗教哲学讲演录》中。在《精神哲学》中，他赞同地引证格舍尔关于上帝的如下说法：“上帝作为精神是什么，要在思想中正确明确地理解这点，需要透彻的思辨。它首先包括这样一些命题：上帝只是就其认识自己而言是上帝；它的自我认识进一步就是它在那里的自我意识和人对于上帝的认识，它发展为人在上帝中的自我认识。”⁽⁸³⁾这里上帝与人的关系不是基督教那种绝对的服从与被服从的不平等关系，而是主体间性的相互承认的关系。上帝只有在与人的关系中才存在，这在《宗教哲学讲演录》讨论上帝存在的证明时表述得最清楚：“如果事实上宗教得理解为从我们到上帝的关系，就不允许有上帝独立的存在；上帝只存在于宗教中，是我们设定、产生的东西。……但一种片面的关系根本不是关系。……在宗教关系中不仅意味着我们处在与上帝的关系中，而且也意味着上帝处在与我们的关系中。”⁽⁸⁴⁾上帝要靠人中介，人也要靠上帝中介，这个中介，应该就是上面所说的那个 Gemeinde，上帝与人的关系。Gemeinde不但可以译“共同体”，也可译为“团体”或“全体成员”。它实际上是一种主体间的关系，张颐对此有精辟的阐发：“夫团体（即Gemeinde）固具有完全统一性，团体与团员，固皆为精神的存在者；众团员之所以能团结，全团体之所以有统一，固因有一公共精神贯注于全体；然吾人于此，只能谓此公共精神在各团员之意识中，及各团员之精神为此公共精神之所挈掇，所弥纶；然不能谓各团员之精神，在此公共精神之意识中，尤不能谓各团员之精神在此公共精神所贯注之团体意识中。”⁽⁸⁵⁾按照这个解释，那么绝对精神存在于它的共同体或团体中，也就是存在于社会—主体间性的关系中。另一方面，如果人本身不是黑格尔坚决反对的孤立的原子式的个人，那么上帝与人的关系甚至都不是如马丁·布伯这样的神学家理解的我—你对话关系，而是比对话关系更丰富的主体间关系。

现在的问题是，黑格尔哲学中的上帝，究竟是否就是基督教意义的上帝或一般宗教意义的上帝，还是可以有别理解。这对张君劢式的对黑格尔形而上学的上帝创世说式的理解能否成立至关重要。不仅如此，不仅黑格尔的上帝概念，更有黑格尔哲学与宗教的关系，是理解和评价黑格尔哲学的关键。黑格尔死后黑格尔左派和黑格尔右派对他的宗教观各执一端，在哲学史和思想史上产生的重大影响就足以证明这一点。在我国，张颐先生是第一个对此问题有比较深入研究的人，可惜他的研究成果似乎未得到应有的重视。

张颐承认，黑格尔哲学与宗教关系甚为密切，黑氏的全部哲学与宗教不能分离，上帝是他的哲学与宗教的共同对象，但这是否就等于他的哲学是宗教神学，则尚有疑问。⁽⁸⁶⁾虽然在黑格尔那里上帝与绝对互换为用，但黑格尔哲学中的上帝与宗教上神学上的上帝大有不同。其不同在于，黑格尔的上帝就像他讲的绝对一样，没有“身”（person，一般译为位格），所以不是个别存在者。黑格尔的绝对既非有“身”，则谓之上帝，即不合宜。此外，宗教所言上帝，无所不知；而绝对虽为理性，虽为智慧，一起知识皆从之出，却与宗教上讲的“上帝全知”有别。宗教的上帝无所不能，但绝对却不是这样。宗教的上帝可使崇拜者发生热烈情绪，绝对虽孕育万化，却冷酷无情。凡此种种都说明黑格尔的绝对与宗教上神学上所言之上帝之概念不合。所以，张颐的结论是：黑格尔所言的绝对，“决不得谓之谓上帝。而黑氏不言‘绝对’时所引之上帝，又与‘绝对’全同；故其结果，即黑氏哲学中无上帝”⁽⁸⁷⁾。这个结论相当大胆，因为在黑格尔一生的著作中，有关上帝的论述比比皆是，如果黑格尔哲学中无上帝或不必有上帝，那么如何来解释这个现象？张颐的回答是原因有二。一是当时宗教还有相当势力，黑格尔必须将上帝和宗教挂在嘴上，以免像康德和费希特那样因宗教问题贾祸。二是黑氏之与宗教，已视为与哲学难解难分，几无二致。它们都以绝对真理谓目标，但宗教的形象语言更容易为一般人理解，所以即使谈上帝与宗教也能帮助显明哲学道理。⁽⁸⁸⁾

张颐的解释显然是想将黑格尔的上帝概念从根本上勾销，以间接证明将黑格尔哲学理解为哲学的上帝创世说为非。张颐的解释虽有一定道理，但不够周全，尤其是第一原因和第二原因略有抵牾。若黑格尔真认为宗教与哲学几无区别，谈宗教只是以比较直观的语言在谈哲学，那么也就无所谓迫于形势不得不然的说法。他有关宗教的言论应该是出于本心，而非出于权宜之计。由此可见，黑格尔与宗教的关系可能比张颐揭示的更为复杂一些。

黑格尔从青年时代起，就对宗教有强烈的兴趣，他最早的一些著作，都是以宗教为对象的。他对宗教问题的关心一直保持到晚年，勒维特甚至因此称他为“最后一个基督教哲学家”⁽⁸⁹⁾。所以宗教问题在黑格尔那里不是一个如张颐的解释所暗示的那样的附庸性问题。不过，张颐要人们在读黑格尔有关宗教的文字时“须善为解读，不能墨守其字面所陈之义耳”⁽⁹⁰⁾，的确是一个重要的提醒，因为在宗教问题上我们可以在黑格尔那里发现彼此矛盾的说法，需要我们深入思考，而不是仅凭某些文字就得出最终的定论。

但这个提醒对无论什么观点，包括张颐自己的观点也有效。这就要求我们对黑格尔的任何文字不能持简单的态度，而要将它们放在与黑格尔自己与之对立的相反言论的矛盾中来考虑。例如，黑格尔在《精神现象学》的序言中说过这样的话：“如果人们避免使用上帝这样的名称，可能是有好处的，因为这个词汇并不同时也直接就是概念，而仅仅是个地道的名称。”⁽⁹¹⁾这似乎是证明了张颐的说法，黑格尔哲学中无上帝，黑格尔自己都建议最好不要用上帝这个名称，因为它仅仅是个名称，而不是概念。然而，黑格尔自己不但不避免使用这个名称，反而将它作为自己哲学的核心概念来使用。并且，在《宗教哲学讲演录》中他明确表示：“宗教的对象和哲学的对象一样是在其客观性中的永恒真理本身，是上帝，只有上帝，以及对上帝的阐释。哲学不是世界的智慧，而是非世界的东西的知识，……是永恒的东西、上帝是什么和来自它本性的东西的知识。”⁽⁹²⁾

如果是出于形势所迫而不得不虚与委蛇，也没有必要这么郑重其事地宣布上帝的哲学的对象，尤其是也已经宣布过哲学的对象是永恒真理和永恒理性。如果说这是因为在讲宗教哲学，那么为什么要在《逻辑学》中说理解的内容是“上帝的展示，展示出在永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的”⁽⁹³⁾。也许张颐会说：“盖其原由于大多数人皆舍弃推理思想，而乐取外表存在之形”⁽⁹⁴⁾，这种解释国外也有人提出过，但黑格尔的著作毕竟不是写给那些“舍弃推理思想”的人看的。此外，黑格尔认为，宗教与哲学内容相同，形式相异。它们的对象都是普遍的独立自存的理性，但哲学以概念思维的方式与它的对象相联系，而宗教则用形象思维的方式。⁽⁹⁵⁾而这恰恰是宗教的缺点而不是宗教的优点，“那些属于单纯的表象形式而不属于概念的形式，像‘堕落’以及‘儿子’等名词，也同样把概念的环节倒过来降低为表象，或者把表象带进到思想领域”⁽⁹⁶⁾。宗教表象由于这样将概念的因素降低到形象思维的水平而不能把握自己的内容。只有哲学的概念形式才适合它和哲学的共同内容。既然如此，黑格尔不太可能为了便于不擅推理思想的人容易理解而使用上帝这个概念。

从黑格尔对上帝的大量论述来看，他决不是将它作为一个权宜之计、可有可无的名称来使用，而是将它作为自己哲学的核心概念。不过，黑格尔的上帝不等于基督教的上帝，这点张颐没说错。如果“黑格尔哲学中无上帝”的“上帝”是指基督教的上帝，那也可以成立。而要说这个“上帝”是指任何宗教意义的上帝，则恐未必。黑格尔的上帝概念也不能简单理解为就是理性主义意义上的“宇宙全体之基本原理”。因为在宗教问题上，黑格尔既不是一个绝对的唯理论者，也不是泛逻辑主义者。他的上帝概念也完全体现了他的这个立场。

毫无疑问，上帝概念在黑格尔那里是首先是一个哲学概念而不是宗教概念。既然已经有了绝对和绝对精神的概念，为什么还要有上帝的概念？这要看黑格尔哲学的任务是什么。如果它只关心给我们绝对的知识，那么根本就不需要上帝的概念。在《宗教哲学讲演录》中，黑格尔说信仰、认识和行动是基督教的拱心石，他的思辨哲学其实也是以这三种关心为动力。他也说知识和绝对知识，可他讲的知识不是知性认识意义上的旁观者的知识，而是存在的知识；不是近代那种处处分裂的局部知识，而是有机统一的整体知识。这样的知识是绝对，是无限，是客观。这意味着它不是任何人主观的产物，而是存在的客观条件。但它又以与人的关系为条件，它只有在人那里才能证明自己的存在或者说认识自己。绝对也好、精神也好，似乎难以天然就是这种关系。而根据基督教的教义，上帝必然与人发生关系。青年黑格尔在批判犹太教时就指出，在犹太教那里，上帝是统治者和发号施令者，而基督教通过耶稣使得上帝与人的关系成了父子关系，即由外在关系变成了内在关系。他一贯坚持上帝就是与人的关系和产生与人的关系；上帝不是与世界相分离的最高的本质，不是人的自我意识的彼岸，没有世界的上帝不是上帝；上帝是在人的认识中认识自己的自我意识，绝对精神就是神性和人性的统一，等等。当然，除了上帝与人的关系外，上帝与自然的关系也是顺理成章的事。

但是，这决不等于说黑格尔真像勒维特所说的那样是“最后一个基督教哲学家”。正如张颐指出的那样，他的上帝概念“绳以通常宗教上神学上之概念，不得谓之上帝”⁽⁹⁷⁾。首先它不是一个人格神，倒是一个哲学概念。如前所述，宗教作为一种直接性思想根本不能掌握它的内容，“因此，作为宗教对象的上帝就被明确地限定于抽象的上帝，限定于没有规定的超感性事物，而宗教在其内容方面也被简化到了最小限度”⁽⁹⁸⁾。所以黑格尔要对上帝概念进行哲学的改造，要证明“最高意义的理念是上帝”，必须将上帝概念化以使它决不会陷于有限而只能是具体的无限。这种具体的无限就是自己与自己相区别，自己成为对象，当作这区别中与自身同一。这也就是黑格尔哲学追求的有差异的同一。有差异的同一不是静止的状态，而是一种运动，“上帝本身就是这种运动，只是通过这种运动才是活生生的上帝。……上帝是向有限东西的运动并

通过这种运动扬弃有限的东西成为自己”⁽⁹⁹⁾。

但是，黑格尔承认，仅仅这样将上帝概念化还是不够的，这种上帝概念是“片面的”，因为它对生活，对活生生的、实际信仰的内容“无动于衷”。上帝的概念不能只是一个与人无关的“客观真理”，而必须具体化，即被人承认和掌握，是这个真理成为他们生活和行动的指南。⁽¹⁰⁰⁾就此而言，黑格尔的上帝概念与莱辛的《人类的教化》和康德的《纯粹理性范围内的宗教》的上帝概念有明显的区别，后者基本是一个唯理论的概念，而前者首先是一个实践哲学的概念。也因为如此，它不是唯理论意义上的“宇宙全体之基本原理”或“知识”。

与康德不同，尽管黑格尔被许多人视为绝对的唯理论者，但他对启蒙主张的那种理性的世界图景是心存疑虑的，他看到生活并不只有理性（否则就是抽象），非理性的东西在生活和宇宙中同样起着重要的作用。克洛纳首先指出黑格尔第一次将非理性带入哲学的确是慧眼独具。黑格尔将上帝概念作为他哲学不可或缺的核心概念，就有这方面的考虑。人不仅仅有理性，而且还有意志和情感。上帝不但是知识的对象，也是崇拜的对象，它牵涉到虔诚和情感。上帝体现了人与绝对心灵上和情感上的统一。有了它，人与绝对就不再是冷冰冰的主体—客体的对立关系和异化关系。固然如查尔斯·泰勒所说“哲学中与绝对的和解以生活中的和解为先决条件”⁽¹⁰¹⁾，但一个知情意统一的哲学概念不也可提醒我们生活应该统一而不是分裂吗？

回到黑格尔的上帝概念。用查尔斯·泰勒的话说，它是一种不同寻常的置换，它“保留”了基督教的“形象”（即教义），但抛弃了它的本质。它不是一个有神论（无论是一神论还是泛神论）的概念，但也不是一个无神论的概念。⁽¹⁰²⁾这意味着传统有神论和无神论的定义对黑格尔的上帝概念都是不合适的，因为归根到底它是一个哲学概念，而不是宗教概念，也不能是宗教概念。即便如此，我们仍然面临如何解释像“上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的”这种说法的任务。

透彻地分析这句话的意义，需要对黑格尔的上帝概念有系统而深入的研究，这远远超出了这篇论文的范围。这篇论文在这里所能做的，只是根据上述基本思想提出一些粗浅的尝试式的解释。首先，由于黑格尔断然拒绝宗教表象思维（形象思维）方式，一个如《创世记》所写的那种创造世界的人格神，是他不可能接受的，因为那将意味着上帝是有限，而不是无限。也因此，他说的创造决非宗教创世意义上的创造，而必须与他特有的上帝概念联系在一起才能得到正确的理解和解释。我们更须注意的是，那句话是出自《逻辑学》，黑格尔用它来规定他的逻辑学的内容，那么很显然，“上帝”在这里是一个逻辑概念，它意指的应该是世界（并非维特根斯坦意义上的逻辑世界）的逻辑根据和逻辑整体，而非发生学意义上的创造者。而这里的“创造”无非是指这个逻辑意义的上帝逻辑地在自然和人类世界中展开。这种逻辑的展开用黑格尔比较好懂的话说，就是从抽象到具体。黑格尔在《小逻辑》的最后是这样来描写逻辑展开为自然或“外化”为自然的：“我们过去作为开端的东西是存在，是抽象的存在，我们现在则达到了作为存在的理念，但这种存在着的理念就是自然。”⁽¹⁰³⁾作为理念的自然是在思想中被把握的自然，而非与人毫无关系的自然。上帝作为存在的整体同时作为存在的逻辑条件是自然和认识自然的存在论前提。如果是这样的话，那么无论是从宗教神学还是从绝对唯理论的先验哲学去理解黑格尔的上帝概念，恐怕都会使我们失去对黑格尔哲学的正确理解。

（原载于《复旦学报》2007年第3期）

注释：

(1) 有关这方面的事实，杨河、邓安庆两先生撰写的《康德黑格尔哲学在中国》（首都师范大学出版社2004年版）已作了出色的梳理。

(2) 张君勱：《黑格尔的哲学系统与国家观》，载《资产阶级学术思想批判参考资料》（内部材料），第9集，商务印书馆1961年版，第312页。

(3) 张颐：《读克洛那、张君勱、瞿菊农、贺麟诸先生黑格尔逝世百年纪念论文》，载《资产阶级学术思想批判参考资料》，第9集，第32—33页。

(4) 黑格尔：《逻辑学》，上册，杨一之译，商务印书馆1966年版，第31页。

(5) 张颐：《关于黑格尔哲学答张君勱先生》，载《资产阶级学术思想批判参考资料》，第9集，第44页。

(6) 同上书，第45页。

(7) 同上书，第51页。

(8) 这方面的材料可看G. W. F. Hegel. *Critical Assessments*. Edited by Robert Stern, Vol. 1, London & New York: Routledge, 1993.

(9) Charles Taylor, Hegel, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 93.

(10) Ibid. , p. 94.

(11) Ibid. , p. 110.

(12) Cf. Klaus Hartmann, “Hegel: anon-metaphysical view”, inG. W. F. Hegel. *Critical Assessments*, Edited by Robert Stern, vol. 3, pp. 243—258. J. N. Findley, Hegel: A Re-examination, London: George Allen & Unwin, 1958.

(13) Cf. R. B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

(14) Cf. Hans Brockard, *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*, München: Pustet, 1970. Hans Fr. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main: Kolstermann, 1965. Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band I: Systementwicklung und Logik*, Hamburg: Felix Meiner, 1987.

(15) 贺麟：《五十年来的中国哲学》，商务印书馆2002年版，第106页。

(16) 同上书，第117页。

(17) 即贺麟提出的主要由《精神现象学》、《逻辑学》和《精神哲学》（包括《自然哲学》、《历史哲学》、《艺术哲学》和《法哲学》）三个环节组成和张世英提出的由逻辑学、自然哲学和精神哲学三部分组成这两种观点。

(18) 我认为Ontology应该译为“存在论”，因本文涉及的许多引文都是用“本体论”这个译名，为保持一致，姑且也用“存在论”这个译名。

(19) 贺麟：《五十年来的中国哲学》，第125页。

(20) 贺麟：《黑格尔理则学简述》，北京大学出版部1948年版，第38页。

(21) 王树人：《散论黑格尔哲学研究》，载《哲学研究》1989年第9期；转引自杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，第169页。

(22) 贺麟：《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社1986年版，第287页。

(23) 同上书，第229页。

(24) 同上书，第250页。

(25) 同上书，第229页。

(26) 张世英：《论黑格尔的逻辑学》，上海人民出版社1981年版，第40页。

(27) 王树人：《思辨哲学新探》，人民出版社1985年版，第57页。

(28) 杨一之：《黑格尔〈逻辑学〉的“有”与“无”》，载《新中国哲学研究五十年》，中册，人民出版社2005年版，第802页。

(29) 见贺麟：《五十年来的中国哲学》，第104页。

(30) 参看杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，第408页。

(31) 参看黑格尔：《逻辑学》，上册，杨一之译，商务印书馆1966年版，第2页。

(32) 黑格尔：《逻辑学》（即作为《哲学全书》第一部分的小逻辑），梁志学译，人民出版社2002年版，第81页。

(33) 同上书，第82页，译文有改动。

(34) Cf. David Kolb, *The Critique of Pure Modernity* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986), p. 41.

(35) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第68页。

(36) 西方学者也有这么做的，如K. R. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, Dordrecht: Kluwer, 1989.

(37) 张世英：《论黑格尔的精神哲学》，上海人民出版社1986年版，第79页。

(38) 王树人：《思辨哲学新探》，第135页。

(39) 黑格尔：《法哲学原理》，范阳、张企泰译，商务印书馆1979年版，第218页。

(40) Hegel, *Philosophische Propädeutik. Werke* hg. H. Glockner, Bd. 3, S. 114.

(41) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第60页。

(42) 同上。

(43) 同上书，第68页，译文有改动。

(44) 黑格尔：《法哲学原理》，第38—39页。

(45) Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. Joachim Ritter, Band 3, SS. 51—53.

(46) 黑格尔：《逻辑学》，上册，杨一之译，第7页。

(47) 同上书，第17页。

(48) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第104页。

(49) 同上。

(50) 同上书，第299页。

(51) Cf. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Werke* 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 21, 24.

(52) Ibid., S. 22.

(53) Ibid., S. 24.

(54) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第152页，译文有改动。

(55) 同上书，第87页，译文有改动。

(56) Cf. Willem de Vries, "Hegel's logic and philosophy of mind", in *Routledge History of Philosophy*, vol. VI, edited by Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, London & New York: Routledge, 1993, p. 231.

(57) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第298页，译文有改动。

(58) 同上书，第299页。

(59) 同上书，第61页。

(60) Willem de Vries, "Hegel's logic and philosophy of mind", in *Routledge History of Philosophy*, vol. VI, p. 218.

(61) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第二卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第193页。

(62) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第299页。

(63) 黑格尔《逻辑学》，上册，杨一之译，第45页。

(64) 梁志学主编：《费希特著作集》，第二卷，商务印书馆1994年版，第300页。

(65) 有关费希特对反思理论和笛卡尔传统的批判，可参看Dieter Henrich, "Fichte's Original Insight", in *Contemporary German Philosophy*, Vol. I, ed. by D. Christensen, University Park: Pennsylvania State University Press, 1982.

(66) 有关费希特的承认学说，参看R. R. Williams, *Recognition: Fichte, Hegel and the Other*, Albany: SUNY Press, 1992.

(67) R. R. Williams, "Hegel's concept of Geist", in *G. W. F. Hegel. Critical Assessment*, Vol. III, ed. by Robert Stern, London & New York: Routledge, 1993, p. 542.

(68) Habermas, "Labour and interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*", in *G. W. F. Hegel. Critical Assessment*, Vol. II, ed. by Robert Stern, London & New York: Routledge, 1993, p. 560.

(69) Cf. Habermas, "Labour and interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*", p. 561.

(70) 虽然科耶夫的解释被一些人津津乐道，先师王玖兴先生对它早有尖锐的批评，见《王玖兴文集》，崔唯航选

编，河北大学出版社2005年版，第538页。

(71) Cf. R. R. Willianms, "Hegel's concept of Geist", in G. W. F. Hegel. *Critical Assessment*, p. 544.

(72) Cf. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Freiburg / München: Karl Alber, 1979) .

(73) 黑格尔：《精神现象学》，上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1997年版，第124页。

(74) Cf. R. R. Willianms, "Hegel's concept of Geist", in G. W. F. Hegel. *Critical Assessment*, p. 545.

(75) 黑格尔：《精神现象学》，上册，第122页。

(76) Cf. R. R. Willianms, "Hegel's concept of Geist", in G. W. F. Hegel. *Critical Assessment*, p. 545.

(77) Ibid. , p. 546.

(78) Cf. Habermas, "Labour and interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*", pp. 574—576.

(79) Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: Walter De Gruyter, 1970, S. 58.

(80) Cf. Charles Taylor, *Hegel*, p. 538.

(81) 邓晓芒：《思辨的张力》，湖南教育出版社1992年版，第501页。

(82) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 366.

(83) Ibid. , S. 374.

(84) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke 17, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 382ff.

(85) 张颐：《黑格尔与宗教》，载《资产阶级学术思想批判参考资料》，第9集，第338—339页。

(86) 参考张颐：《黑格尔与宗教》，载《资产阶级学术思想批判参考资料》，第9集，第336—337页。

(87) 同上书，第339页。

(88) 同上书，第344—347页。

(89) Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, trans. D. Green, Garden City, N. Y. , 1964, p. 47.

(90) 张颐：《黑格尔与宗教》，第347页。

(91) 黑格尔：《精神现象学》，上册，第45页。

(92) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 28.

(93) 黑格尔：《逻辑学》，上册，第31页。

(94) 张颐：《黑格尔与宗教》，第344页。

(95) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1981年版，第64页。

(96) 黑格尔：《精神现象学》，下册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第246页。

(97) 张颐：《黑格尔与宗教》，第342页。

(98) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第146页。

(99) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 192.

(100) Cf. Laurence Dickey, "Hegel on religion and philosophy", in *The Cambridge Companion to Hegel*, edited by Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 316—317.

(101) Charles Taylor, *Hegel*, p. 486.

(102) Ibid. , p. 494.

(103) 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，第379页。

如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜

- 3、25岁前一定要读的25本书
- 4、有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、有生之年，你一定要看的20部中国现当代名著
- 6、美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本
- 7、30个领域30本不容错过的入门书
- 8、这20本书，是各领域的巅峰之作
- 9、这7本书，教你如何高效读书
- 10、80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com 自行下载

更多书单，请关注微信公众号：一种思路

