

思辨的张力

——黑格尔辩证法新探

邓晓芒 著

湖南教育出版社

序

黑格尔哲学，特别是黑格尔的辩证法，由于它在马克思主义哲学产生中的特殊历史地位，在新中国成立后，对于它的研究出现了蓬勃发展的新局面。黑格尔的包罗万象的体系，恢宏深邃的思想，错综复杂的网络，百川归海的统一，奋进不止的绝对精神，难分难解的自相矛盾，以及艰深晦涩的著作……所有这些都成了永恒的研究主题，吸引着众多学者为之辛勤耕耘，艰辛探索。对于黑格尔哲学研究之深，内容之广，成果之多，使中华学人在国际黑格尔哲学研究中占有不容忽视的地位。面对这样的形势，一些人不免兴叹，研究已达“穷尽”，再难创新。随着改革开放的大潮，五光十色的西方现代哲学思潮蜂拥而至，其价值观、现实感似乎在青年人中产生了一种格外的亲和力。一些人便认为黑格尔哲学既属“古典”，研究何益。这一切给黑格尔哲学研究带来了真正的困惑，提出了一些非常值得深思的问题：黑格尔哲学还有没有当代的意义和价值？黑格尔哲学研究需不需要深化？能不能深化？如何深化？如此等等。回答这些问题不仅需要理论反思，更需要有真正具有新意和时代气息的研究作品问世。

现在，邓晓芒君的《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》一书于无声处出现了。它是作者承担国家社会科学基金项目而精心撰写的一部力作，是对黑格尔辩证法研究的新突破。

要在黑格尔辩证法研究中推出新意，需要有新的视角、新的思路，需要有理论的勇气、冷静钻研的精神。作者立足当代，力求对“原版的”黑格尔思想作尽量准确的、客观的表述，在黑格尔

辩证法这个“古典”的主题上，发前人之所未发，展示了一系列的新意和创见。本书开章明义的第一章就令人耳目一新地挖掘出了黑格尔辩证法的两个起源——语言学起源和生存论起源，追溯了作者独具慧眼所发现的黑格尔辩证法中的“逻各斯精神”和“努斯精神”在古希腊哲学中的源头，题为黑格尔哲学的辩证开端的第二章，别开生面地对《精神现象学》和《逻辑学》的开端和方法进行了比较研究，作者在这里经过反复辩难，铮铮有据地提出了他对于马克思的著名论断——精神现象学是“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”的新解释。第三章重新考察了黑格尔辩证法的核心和实质，作者突出地阐发和论证了：黑格尔辩证法的灵魂是否定，而真正的否定是自否定，只有抓住了这点，才能深刻理解黑格尔关于飞跃、矛盾和圆圈式概念发展的学说。在第四章里作者对黑格尔的反思学说进行了全新的探讨，提出否定或自否定的学说仅属于黑格尔辩证法的内容方面，而反思学说则属于黑格尔辩证法的表达或形式方面，从而突破了把黑格尔的反思学说看作仅与本质论相关的传统观点。最后一章以极大的篇幅对似乎已是老生常谭的“黑格尔辩证法作为逻辑学、认识论、本体论的统一”问题，从黑格尔的辩证逻辑、辩证认识论和辩证本体论三个方面进行了系统的再考察。作者在这里通过多方面、多层次的分析综合，探幽发微，剥离清洗，新见迭出，令人应接不暇。正如唯物辩证法和唯心辩证法对立统一的红线贯串全书一样，在本章的全部讨论中更引人注目地贯彻着作者关于马克思辩证法作为逻辑学、认识论、本体论的统一和黑格尔辩证法作为这样的统一之间的内在联系和本质区别的新见解。总之，这本书，无论就其部分或整体来看，称之为“黑格尔辩证法新探”都是当之无愧的。

纵观全书，它的一个重要的特点或优点就在于，作者力求将黑格尔哲学与现代哲学思潮联系起来评价，以发现黑格尔思想中的某些当代的意义和新的启发，这是本书之所以能展示新意的主要原因之一。为此，作者不仅要熟悉和掌握现代西方哲学思潮，

而且在考虑和讨论有关问题时还要尽可能地想到国外的专家同行是怎样想、怎样看的，对于自己正在形成的观点和看法他们又会怎么想、怎么看。这样，作者在自己的书中几乎到处都在同国外黑格尔哲学的批评者和研究者进行平等的对话。对于他们的观点，有分析有评价，有非难有借鉴，既不一概否定、拒之门外，也不全盘肯定、照搬不误。尽管由于条件限制，作者能掌握到的国外图书资料尚不足，因而对话的面还不够深广，但仅就目前所达到的情况来说，本书确已将国内黑格尔哲学研究在这方面的某些先行风范发扬光大而成为一种新的气象，因而令人感到本书已真正成了国际黑格尔哲学研究中对话的一方。

这部著作毫无疑问是扎根在国内几十年来黑格尔哲学研究的沃土之中的。正是老一辈黑格尔哲学研究者们的译著和论述引导作者进入了黑格尔哲学的巍峨大厦，给了他以理解、启发和力量。但他并没有对以往的研究成果叹为观止而裹足不前，而是清醒地看到了自己前进的方向：在独立钻研黑格尔著作的基础上，重新考察、理解和评价既往的全部研究。这样，作者在自己的书中一有机会就同国内黑格尔哲学研究者展开对话，或赞同或非议，或商榷或辨析，生动活泼，有如面对。这种在著作中同老一辈或同辈的专家同行进行平等对话的风气正是国内著述界所缺少而亟待提倡的东西，它是一种能把学术研究真正向前推进的力量。

应当指出，这部著作所以能达到目前这样的理论高度，最根本之点在于作者深刻地认识到了，迄今真正超越了黑格尔哲学的只有马克思一人，或者说，只有马克思主义哲学。而为了对“原版的”黑格尔辩证法作出客观的、准确的表达和重新评价，就必须掌握马克思主义哲学，尤其是要融会贯通散见在马克思（以及恩格斯、列宁）著作中批判、扬弃黑格尔哲学的各种观点、提法、甚至暗示。正是本着这样的科学信念，作者在书中声称，马克思主义哲学的指导乃是“学术工作的内在需要”。因此，这部著

作实际上是作者应用马克思主义哲学的观点和方法于黑格尔辩证法研究的创造性成果。

当然，由于作者受到个人和历史的条件限制，他在著作中提出的各种观点或看法都不可能是绝对无误的。问题在于作者的一些见解有利于启发思路，引起讨论，从而有助于推动黑格尔辩证法研究的深入和发展，而也只有在这门学术自身的发展中才能对黑格尔辩证法研究的各种观点或看法的正误达到共识。

从这部著作体现的这些特点中也许可以勾画出，在当前条件下怎样继续深化黑格尔哲学研究的轮廓。这就是：以马克思主义哲学作指南，以黑格尔的原著为基础，审视和把握当代西方哲学思潮的动向及其对黑格尔哲学的批评，在同国内外黑格尔哲学的研究者、批评者以及黑格尔这位不朽的哲学家本人的对话中，对“原版的”黑格尔思想作出尽可能客观的、准确的表述和重新评价，并揭示它所蕴含的当代的意义和价值。邓晓芒君正是这样以其犀利的眼力，独创的精神，严谨的逻辑，流畅的文笔，把一个理论难题表达得如此淋漓尽致，新意盎然，引人入胜，这的确是一件难能可贵的事情。

在此，我还不得不谈谈本书作者邓晓芒副教授其人。他属于我国自学成才的中年学者之列。他初中毕业就下乡插队，在特定历史条件下，强烈的求知欲驱使他以极大毅力学习了当时仅能获得的几种被指定为干部必读的马克思列宁主义经典著作，这促使他日后走上了从事理论思维的道路。四人帮倒台后他才回到长沙作了一名搬运工人。他把自己关在仓库里，用读书与思维来充填繁重劳动之余的每一空隙。他的第一个作品，也是他用以证明自己已具有以同等学力报考硕士研究生资格的论文，是他对马克思博士论文的研究，这篇搬运工的处女作以其出色的思辨、深透的理解和新颖的观点深深地打动了我和陈修斋先生，我们以能为国家发现和培养这样有天赋而又勤学好思的人材，感到由衷的喜悦。他的硕士论文“论康德人类学的核心——《判断力批判》”表

明他在马克思主义哲学、美学和德国古典哲学的钻研上已有相当的深度。留校任教以来，他努力进取，刻苦钻研，从事“西方哲学史”的教学，并指导硕士生，协助培养博士生，他先后独立开设了多门新的选修课程如“西方美学史”，“西方文化心理研究”，“实践论美学”等。他又笔耕不止，陆续在《中国社会科学》、《哲学研究》、《学术月刊》等刊物上发表了多篇具有一定影响的论文，推出了康德的《实用人类学》和《自然科学的形而上学基础》两部译著，并与易中天副教授合作撰写了《走出美学的迷惘——中西美学思想的嬗变与美学方法论的革命》一书。处在盛年的邓晓芒君在刚完成洋洋四十余万言的本书后，又马不停蹄地计划撰写第二部关于黑格尔哲学研究的专著——黑格尔精神现象学《新探》。“路漫漫其修远兮”，愿邓晓芒君在上下求索中奋进。

杨祖陶

1991年7月于珞珈山麓

目 录

导 言	(1)
第一章: 黑格尔辩证法的两个起源	(11)
第一节 语言学的起源	(12)
一、语言的追寻	(12)
二、哲学语言的建立	(20)
三、语言之成为真理	(28)
第二节 生存论的起源	(36)
一、生存的突围	(37)
二、生存与环境	(42)
三、生存目的论——善	(48)
第二章: 黑格尔哲学的辩证开端	(61)
第一节 析《逻辑学》的开端	(63)
一、怎样确定逻辑学的开端?	(64)
二、逻辑学怎样开端?	(75)
三、作为开端的终结	(89)
第二节 析《精神现象学》的开端	(97)
一、精神现象学开端的历史辩护	(99)
二、精神现象学怎样开端?	(106)
三、为什么说《精神现象学》是黑格尔哲学的真正诞生 地和秘密?	(114)
第三节 《精神现象学》与《逻辑学》的方法之比较	(122)
一、间接性与直接性	(123)

二、“怀疑之路”与“真理之路”	(130)
三、语言学杠杆与生存论杠杆	(137)
第三章：黑格尔辩证法的灵魂——否定	(145)
第一节 否定与肯定	(147)
一、黑格尔“否定”概念的文化背景	(147)
二、否定之否定	(157)
三、否定与目的性	(169)
第二节 否定与主体性	(179)
一、否定作为自我意识	(181)
二、否定作为自由	(193)
三、否定作为理性及其异化	(203)
第三节 否定在黑格尔辩证法中的地位	(215)
一、否定作为“飞跃”	(217)
二、否定作为矛盾	(226)
三、否定作为概念发展的圆圈	(240)
第四章：黑格尔辩证法的形式——反思	(256)
第一节 “反思”概念的内涵	(257)
一、黑格尔反思概念的文化背景	(257)
二、反思的一般含义	(264)
三、黑格尔“反思”的特殊含义：“对反思的反思”	(275)
第二节 反思与理性	(291)
一、反思作为知性	(294)
二、反思作为否定的理性	(304)
三、反思作为肯定的理性	(316)
第三节 反思的逻辑功能	(330)
一、反思与颠倒	(330)
二、反思与必然性	(341)
三、反思与综合	(357)
第五章：黑格尔辩证法作为逻辑学、	

认识论、本体论的统一	(368)
第一节 黑格尔的辩证逻辑	(370)
一、辩证逻辑与形式逻辑	(371)
二、辩证逻辑与体验	(385)
三、辩证逻辑与认识论的一致	(397)
第二节 黑格尔的辩证认识论	(416)
一、辩证理性的含义	(418)
二、认识的辩证发展	(431)
1. 生命	(432)
2. 真	(436)
3. 善	(446)
三、辩证认识论与本体论一致：论黑格尔 思维和存在同一的学说	(452)
1. 存在是思维	(452)
2. 思维可以认识存在	(455)
3. 思维产生存在	(459)
第三节 黑格尔的辩证本体论	(465)
一、实体作为本体的根据	(466)
二、主体作为本体的生成	(478)
三、本体论与逻辑学一致	(502)
1. 自由和必然	(507)
2. 现实的与合理的	(512)
3. 历史的与逻辑的	(521)
结 论	(530)
后 记	(532)

导 言

(一)

公元7世纪，一位年轻的中国和尚来到了北印度的佛教首府那烂陀寺。他那俊雅的风度，光华四射的才学，机敏的应对，高深莫测的思辨，以及一口流利的梵语，不仅轰动了寺院里一万余名学者僧人，而且令当时印度的最高统治者戒日王为之倾倒，礼遇有加，并专为这位大唐“三藏法师”在首都曲女城举行了有几十万人参加的全印“无遮大会”，由他宣讲佛理，“凡十八日，莫敢当者”。这位青年学者，就是著名的唐代高僧玄奘。

玄奘西域之行凡十七年，回国时满载名震五印的声誉，携带由二十匹马驮运的佛教经论典籍六百多部，在长安受到了唐太宗的隆重欢迎。余后二十年间，他谢绝了唐太宗要他入朝做官的邀请，全心致力于经论的翻译工作，并通过有选择的翻译和讲解，与他的弟子窥基一起创立了佛教法相宗（唯识论）。

玄奘一生的活动，作为中印文化交流史上的一座丰碑，常为史家所津津乐道。然而，后人称道的，大都是他在文化交流和政治关系方面所留下的不可磨灭的痕迹，特别是在显示中华民族智慧“光被四夷”方面所造成的世界性影响（这从各种不同的玄奘传记的描述可以看出来）。至于玄奘作为一位学者，他所视为高于一切的“唯识论”的学术思想，却在他死后不久便黯淡下来，在一千余年的漫长岁月中（其间有各种佛教宗派兴起和衰亡）被人冷落，几至于熄灭。这大概是玄奘本人所始料不及的。玄奘当年为

求“正宗”、“原版”的印度佛法而历尽千辛万苦，到头来拯救华夏神州于水火的却是“中国化”的、经过“修正”的佛法，特别是禅宗，这不能不说是一个极大的历史讽刺。直到今天，研究佛教史的专家们仍认为，玄奘的唯识宗是“照搬印度的一个佛教宗派”^①，因为不合中国人的口味（不合“国情”），而理所当然地被人们所抛弃了。

但奇怪的是，辛亥革命前后，作为典型的西方思想方式的“唯识论”（我以为，唯识论本质上是西方思维模式，与古希腊和近代欧洲认识论有很多相通之处）竟又死灰复燃。谭嗣同、章太炎、梁启超、熊十力、梁漱溟等一大批新思想的鼓吹者，纷纷将唯识论举为新文化启蒙的旗帜。这似乎不能解释为：唯识论在一千多年前是西方的东西，因而“外来的上层建筑搬了来，不加改装，……到底它生不了根，更不能发展”^②，而在中国存放了一千多年之后，尽管它本身原封未动，它也不再是“外来的上层建筑”，而成了“国故”甚至“国粹”，所以又能生根、发展了。这只能解释为：中国人的“口味”（或曰“国情”）在近代有了改变。诚然，马克思说过，理论在一个国家实现的程度，取决于理论满足这个国家需要的程度。但这恰好反过来也说明，一个无法真正容纳外来思想和理论的国家，它对理论的需要本身是狭隘的、片面的、肤浅的。我们能够一味地责备玄奘不该把原版的外来思想搬到中国来，而不反省一下我们民族在深层心理结构中固有的惰性吗？我们可以接受西域的音乐舞蹈，艺术风格，科技、烹调、服饰和娱乐方式，可是一涉及到哲学思维、世界观、人生体验这些最根本的领域，即使是在如此开明兴盛的唐代，我们也只能沿着既定的方向滑行，直到这个既定方向把我们的民族精神和文化引

① 郭朋：《隋唐佛教》，齐鲁书社1980，第463页；任继愈：《汉唐佛教思想论集》，人民出版社1973，第235页。

② 《汉唐佛教思想论集》，第239页。

到近代的严重危机。

值得庆幸的是，中国人的这种狭隘性和封闭性在最近一百年来终于被初步打破了。人们不仅只对“经过改装”的外来思想（如华严宗和禅宗）感到兴趣，而且对“不加改装”的原版的外来思想有了兴趣。正如没有一种动物全靠反刍可以维持自己的生命一样，一个民族也必须从外界吸收新鲜的、活生生的（哪怕是生涩的）食料，才能摆脱死气沉沉的颓境。当然，对外来思想的吸收，不可避免地要带上中国人的眼光，要对之加以改造和咀嚼，用自己的胃去加以消化。“唯识论”在近代的复兴也与一千多年前它的创始人有了完全不同的动机和历史背景，它不完全是“纯学术”的，而是被纳入了中国文人传统的“治国平天下”的政治理想范畴。但毕竟，现代中国人已逐渐意识到，单靠老祖宗传下来的那一套自成体系的法宝，已无法在当今世界上继续生存，必须正眼来看看西方人另一套完全不同的生存方式和思维方式了。

然而，传统的力量是强大的，尤其在一个有着如此悠久而深厚的文明传统的民族那里更是如此。中国人过于讲求实际，不屑于埋头纯学术问题，这恰好反过来给我们在实际事务中带来了屡遭败绩的苦果。因为一个民族要想真正吸取另一个民族的优秀文化的精华，不通过纯学术的途径，不诚心诚意地、认真地研究、尽量客观地介绍和理解别人的文化成果，是决不可能做到的。试想，如果没有玄奘和一大批中、印高僧对佛经原典的忠实翻译和解释，单凭魏晋南北朝文人学士们“以老解佛”的附会之说，佛学如何能在中国得到与传统儒、道鼎立的地位，而发展为中国的一大国粹？但自从玄奘以来，中国人似乎日益丧失了这种纯学术的精神，固执于极端“为我所用”的实用主义，急功近利，气量越来越狭小。即使在近、现代，在民族危机的逼迫之下，国人逐渐意识到文化上的开放心态的必要性，但在潜意识中，却仍然只是凭借当前实用的眼光，去到西方文化的宝库中挑选几件合用的“法宝”，及待将它们轮番试用过之后，便觉得还是自己的法宝更实

用、更好。“五四”以来中国意识形态中的风云变幻，以及 80 年代西方思潮大量涌入所激起的波澜，都表明了中国文化在接受外来文化时一个几乎是注定的公式：实用主义的开放——不求甚解的“拿来”——实用主义的复古。这就叫作“以不变应万变”，倒应着了慧能禅师的一句名言：“佛向性中作，莫向身外求”，或如马祖所言：“今问我者，是汝宝藏一切具足，更无欠少，使用自在，何假向外求觅？”看来，玄奘当年行程五万里，老大远地跑到“西天”去求经，倒真个是多此一举了；如果说此类行状还有什么功劳的话，那不过是使我们再一次确认了，我们不仅“先前阔”，即便是现在也不缺花的。

(二)

世界历史的巨轮把当代中国带入了一个普遍交往、相互融合的国际社会。远远地站在这个国际社会之外消极观望已是不可能的了。改革开放的大潮使中国人面临了一个生死攸关的选择：是继续闭关自守，还是向外进取，打入国际社会，充当一名积极的角色？在思想界、学术界也是如此：是继续自言自语，还是与人家对话，进入国际学术和人类思维的“大文化”氛围？稍加浏览便可以发现一个事实：长期以来，我们的学术研究，大量的文章和著作，甚至那些研究西方思想文化和历史的著作，其实大都是写给、而且只是写给中国人自己看的。这倒不完全是因为受到外语水平和技术上的交流手段的限制，主要恐怕还是没有这样一种强烈的愿望：要了解别人，同时要别人了解自己；没有具备一种全球性的思维背景：自己的研究成果不光是某一民族、某一部门学术水准的标志，而且是全人类的思想财富。

老一辈著名学者陈康先生曾提出过一个中国人治西洋学问的理想标准，谓真正的翻译作品“也能使欧美的专门学者以不通中文为恨（这决非原则上不可能的事，成否只在人为！），甚至因此

欲学习中文，那时中国人在学术方面的能力始真正的昭著于全世界；否则不外乎是往雅典去表现武艺，往斯巴达去表现悲剧，无人可与之竞争，因此也表现不出自己超过他人的特长来。”^①在中国学术思想史上，能达到这一苛刻要求的恐怕只有玄奘和少数几位译经大师，再就是陈康先生本人，他的西方典籍的翻译即在西方也算得上是第一流的翻译作品。然而，更多的人却仅仅满足于对中国人讲西方文化，好比猎奇，或是到西方去讲中国文化，便于谋生。这些工作固然都是必要的，但真正说来，如果仅仅停留于此，甚至把这当作迅速成名的捷径（例如，尚要在国内搞中国的东西，先得背诵“十三经”；要到国外去搞西方的东西，则尤其外语——包括希腊语、拉丁语——要好；只有在国内讲西方，在西方讲中国，既不必背古书，又不需要那么好的外语，是最省力的），那就既不能对中国人的精神文化有切切实实的提高，也不能对世界文化有真正的贡献。在这方面，西方人倒是比我们先走了一步，如李约瑟的《中国科技史》就是今天每一个研究中国科学思想发展的中外学者必读的著作。在中国古代历史、文学、政治经济制度甚至哲学思想领域，西方人和日本人的研究成果也常常对我们有重大的参考价值。但遗憾的是，我至今还没有听说有哪一部较系统地研究西方文化的国内著作受到过西方人的如此重视。

本书当然也还是属于“在中国讲西方文化”之列。就目前状况而言，恐怕在最近几十年内，中国学者要真正能做到在国际学术界与其他国家的哲学家在同一层次上对话是较为困难的。但我以为，这并非原则上不可能，关键在于有没有这样一种“视界”（Horizont），以及有没有一种脚踏实地的苦干精神。古代的玄奘向我们证明，中国人在理论思维能力方面决不弱于任何一个民族，只是很少有机会将这种能力充分发挥出来而已。今天，在新

^① 陈康译《巴门尼德斯篇》序，商务印书馆，1982，第10页。

的社会历史背景之下，我们在学术研究方面也应该有新的姿态，这就是：看问题，写文章，或是提出一个观点，都要尽可能考虑到国外同行们会怎么说；反之，对人家的观点，既不要不分青红皂白地“大批判”，也不要一味崇拜，轻率引证，而要进行具体的理论分析，以“对话”的方式将理论本身引向深入。

(三)

黑格尔哲学在国内的研究，除了马克思主义哲学外，恐怕是持续研究时间最长、最为国人所重视、人数最多也最为深入的一种西方学术思想了。目前人们已深入到对黑格尔早期那些未发表的手稿的细致考证。这种殊荣在中国除马克思主义经典作家外，还没有第二个西方哲人得到过。因此，研究黑格尔辩证法，并为之写出一本专著，这在今天远不是什么时髦的事情，反而会使人感到有些“冬烘气”。许多相当有才华的青年学者热衷于西方最新的“先锋”思潮，而将黑格尔哲学看作已经过去、已经打上句号、已经不足道的“死狗”。他们中许多人对黑格尔的理解，顶多不过是从教科书、从一般介绍和评论文章中得知的一些表面的东西。这种貌似激进、其实浮浅的治学态度，当然也不能完全怪罪于青年人，它从一个侧面也说明，几十年来国内黑格尔哲学研究的状况已远远不能适应时代的需要，在这个国人自以为有把握、研究最深、几乎已提不出多少新意的研究领域，恰好最有必要从头至尾进行全面的重新估价，哪怕是那些人们已确信无疑的东西，也有重新加以理解、发现其中更深、更丰富的涵义的可能。这就给本书在“黑格尔辩证法”这一“陈旧”题目上展示新意提供了机会。也许，读者在读完本书时将会同意我的这样一种看法：黑格尔哲学的研究在中国还远远没有结束，而仅仅才是开始；它的广阔的领域才刚刚初步展现出来，而远未得到具体深入的考察。现代西方哲学家们许多人都对黑格尔的思维方式极为反感，并给他

加上了各种各样的恶名，这在西方学术界是一种司空见惯的现象。一个哲学家越是重要，受到的咒骂也越多；越是有个性，也越是触犯更多的同行。但同样也有一大批学者日益意识到黑格尔在西方思想发展史中的特殊地位。他们并不一定都是黑格尔思想的无条件的拥护者，但他们知道是谁给他们各自的研究提供了丰富的暗示，是谁最先斩除了杂草荆丛，使他们步履迅速地奔向他们的目的地。具体说，现代西方科学哲学与人文哲学的分裂，与康德和黑格尔的思想分歧有一脉相承的血缘关系。任何最新、最时髦的西方哲学思潮，只要它是真正深刻的，它就会意识到黑格尔是一块不可回避的巨大礁石。当我们为当今西方思想扑面而来的浩瀚波涛而惊叹时，不可忘了，是什么在隐藏的深处激动着这些波涛的翻滚升腾。

当然，从某一方面来说，黑格尔哲学又的确是超越、被扬弃了的哲学，它的第一个、也许至今还是唯一的一个真正的扬弃者就是马克思。当我们以批判的眼光来考察黑格尔哲学，指出这个哲学的根本局限性时，我们确实也很少超得出马克思早已提出过的那些批评。但这并不等于说，对黑格尔的批评只要照录几条马克思的语录就行了。一方面，马克思对黑格尔的批评除了在一些未发表的手稿（如《1844年经济学哲学手稿》、《黑格尔法哲学批判》等）中比较具体外，其他都是散见于一些著作中的一般性批评，如何将这些批评运用于黑格尔庞大体系的各个方面、各个具体观点之上，这还需要作大量细致的研究工作；另一方面，就是马克思对黑格尔哲学的批评本身，也还有一个如何准确理解、全面把握的问题。马克思曾提出过一个学术研究的一般原则：“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙”。这个原则也完全适用于马克思与黑格尔哲学的关系。就是说，只有理解了马克思哲学思想的真精神，才能真正深入地理解黑格尔哲学。马克思主义是研究黑格尔哲学思想的指南，这不光是一个当前学术方向上的政治性要求，而且也是一个学术思想本身的内在要求。不熟悉马克思

主义哲学而能精通黑格尔哲学，在我看来至今仍然是一桩不堪设想的事情。

反过来说，黑格尔哲学作为马克思主义哲学的主要来源，也是我们真正掌握马克思主义哲学的前提。卢卡契早就说过：“表述黑格尔辩证法的伟大和缺点的真实原因，同时也就等于是在阐明黑格尔和马克思的关系，也就是等于在把辩证唯物主义从黑格尔辩证法中批判地吸取和保存起来的历史遗产加以具体化。因为显然马克思分析批判的总是真正的黑格尔。……从马克思的批判到现在，差不多整整一个世纪过去了。这一个世纪在这一方面所做的工作，恰恰只是对真实的黑格尔形象的歪曲。在这种歪曲面前，直到现在还没有出现从马克思主义观点对黑格尔本人所作的相应的研究，未把真实的黑格尔挖掘出来和清理出来”。^① 卢卡契说这段话（1938年）又过去半个多世纪了，马克思主义理论界在挖掘“真正的”黑格尔、纠正那些“歪曲”方面，尽管也做了不少工作，但似乎还并没有取得具有重大意义的成就。从国内来说，其原因恐怕主要在于，人们对“原版的”黑格尔哲学缺乏真正的兴趣。如果不研究“原版”的黑格尔哲学，也就不能深入理解马克思主义哲学。

除此之外，现代西方哲学的各种新观点也给我们今天重新看待黑格尔哲学提供了另一个不可或缺的参照系。黑格尔哲学本身除了理论上、逻辑上的局限性之外，还受到历史和时代精神的必然限制，这些限制是随着现代哲学思考的发展而日益暴露出来的。本世纪以来，西方人的思维方式发生了巨大的改变。以前认为天经地义的东西，现在遭到了最彻底的怀疑；以前习以为常的思维方式，现在改弦更张，采取了另外的角度；以前津津乐道的主题，现在早已不谈了，人们谈论的大都是以前从未想过、或以为不成问题的问题。然而，这并不意味着20世纪西方思想发生

^① 《青年黑格尔》（选译），商务印书馆，1963，第139~140页。

了不可思议的“断裂”。相反，最令人感兴趣的倒是：这种突然转向是如何渐进地发生的，它在从前的思想中有哪些潜在的苗头，又是如何转化为明确的思想的。作为“古典式”哲学体系的最后一个代表人物，黑格尔在这个问题上尤其引起现代人巨大的关注。他处于时代转向的转折点上，他的哲学思想中所隐含的那些现代思想的萌芽，只有通过现代思维方式、立场和角度，乃至使用现代哲学的某些术语，才能得到发掘。这将使现代人感到一百多年前的这位哲学巨人与我们的时代更为贴近，感到他仍活在我们当中，在继续向我们宣讲新的奥义，在与我们继续争论和探讨那些永恒而常新的问题。——的确，黑格尔，不朽的哲学家，已经并且继续在为人类思维的发展作出贡献。不过，只有本身在思想上奋力追求、不畏探索的现代人才能看出这一点，对于那些思想上停滞不前的懒汉说来，黑格尔则是一尊不再开口的石像，有如埃及沙漠上的司芬克斯。

本书的一个主要宗旨，就是试图根据黑格尔最基本的著作（主要是《精神现象学》和大、小两部《逻辑学》），吸取现代人的观点或立足于当代的高度，来对黑格尔的辩证法思想进行一次较全面的清理和重新评价。因此本书将在两个方面下功夫：一是力求将“原版的”黑格尔思想作尽量准确、客观的表述，排除由于各种成见、主要由于我们自身固有文化带来的思维导向所强加在黑格尔身上的误解；二是力求将黑格尔思想与现代哲学思潮联系起来进行评价，以发现黑格尔思想中某些当代的意义和新的启发。这两方面都是国内很少有人做过的十分困难的工作。以本人的学识和能力而言，要将这两件工作做得令人满意几乎是不可能的。尤其是，即便在今天，中国思想界的惰性仍然让人感到焦虑。如果说，玄奘当年介绍原版的印度佛学，待到一千多年之后才得到某些回应的话，那么今天，一个企图介绍原版的黑格尔哲学的人，至少也用不着奢望在短时期内就引起关注，这应属于预料中的事。然而，在任何一种时代思潮的引人注目的喧嚣（或什

么“热”) 底下, 总还是需要有这么一些人, 宁愿以“坐冷板凳”的决心默默地咀嚼那些尘封发黄的思想。我觉得, 一本学术著作在作者此生能否得到学术界的承认和理解并不很重要, 重要的是它是否真正具有学术上的价值, 值得为之付出汗水和劳动。这种价值从本质上来看, 应是超越时代、国界和个人生命的。这就是黑格尔以“绝对精神”的名义所表达的对人类精神价值之永恒性的信念。仅就这种超然于有限事物之上的崇高信念而言, 我愿与黑格尔认同。

第一章 黑格尔辩证法的两个起源

黑格尔的辩证法，当它第一次出现于欧洲近代思想舞台之际，无论对于德意志民族，还是对于自认为达到了人类文明顶峰的整个西方思想界，都是一个奇迹，一次地震，一种从天而降的异象。人们怀着忐忑的心情去追索的，与其说是这一学说在理论上的来源，不如说是它对当时现实生活的实际影响。人们把黑格尔看作一位天才，既然这位天才已经自觉地把整个哲学史都归结为他自己思想的发展史，那么他的那些忠实的追随者也就用不着花功夫去从旁探讨其思想的来源，只消沉浸于他无所不包的思想氛围之中就够了；另一方面，那些反对他的人，多半恰好由于采取了与他对立的立场，就对他抱不屑一顾的轻蔑态度，也未能从历史的逻辑发生的角度，认真对待他自己早已挑明的对自己哲学出身的自我理解。

在某种意义上说，彻底扬弃黑格尔哲学的任务直到今天也还没有最后完成。这不光是指马克思本人终于未能完成他计划要写的《辩证法》就过早地去世，而且是指：当代哲学无论如何也摆脱不了黑格尔的巨大阴影，并周期性地将黑格尔当作热门话题。黑格尔辩证法的合理内核在我们时代仍有强大的生命力。除了它在各个人文科学领域内所具有的开拓性力量之外，它本身也还需要进一步加以挖掘。在许多场合之下，正当我们自以为对这一颇具魔力的“法宝”已能运用自如的时候，我们不过是剥取了它那些最表面、最肤浅的僵死的外部形式。实际上，正如不懂得黑格尔，就不能真正理解马克思一样，不研究西方哲学的历史，尤其

是不钻研黑格尔辩证法的历史发源地即古希腊辩证法，也就不能深入理解黑格尔。海德格尔曾指出，黑格尔辩证法的逻辑结构是“彻头彻尾希腊式的”^①。这不光是说，在古希腊辩证思维中可以找到黑格尔辩证法的历史根据，而且应当理解为：通过对古代辩证法、它产生的必然性、它的表达方式、它所遇到和要解决的问题等等的仔细分析，我们可以找到理解黑格尔辩证法的最内在、最深刻的逻辑契机。

因此，我们对黑格尔辩证法起源的探讨，就不能仅仅是一种思想资料上的历史追溯，而是它本身就建立在对黑格尔辩证法的某种理解之上，它的目的也就是证实和加深这种理解，使之具体化。这样一来，我们讨论黑格尔辩证法起源的这一章就具有特别重要的方法论意义，它所表达和透露的思想将贯穿全书。这个思想（尽管目前还有待于证明）我们可以预先简略地陈述如下：黑格尔辩证法在古希腊有两个起源，一个我称之为语言学的起源，它导致黑格尔辩证法的“逻各斯（Logos）”主义、理性主义和方法论倾向；另一个则可称之为生存论的起源，它赋予黑格尔辩证法以“努斯（Nous）”精神、历史主义和能动的本体论特征。

第一节 语言学的起源

一、语言的追寻

众所周知，古代希腊早期的那些哲学家们主要探讨的是自然哲学问题，也就是要在自然界中找到这样一种“始基”或万物的本原，在其中一切东西自它产生，最后又复归于它。第一位希腊哲学家泰勒斯找到的是“水”；他的学生阿那克西曼德则认为是“阿派朗（*απειρον*）”，即“无定形的东西”；阿那克西米尼（阿那克

^① 见伽达默尔：《黑格尔辩证法。六篇解释学研究论文》，杜宾根，1980，第105页。

西曼德的学生) 则提出“气”作为万物的本原。

这一段哲学公案，长期以来引发了哲学史家们大量的论注和阐释。我们先来看看泰勒斯的^①思想。为什么泰勒斯要把“水”当作世界的本原呢？根据黑格尔的解释：“客观本质、‘实在’应该提高为自身反映自身的概念，甚至建立为概念，……因此哲学的开端便在于把世界认作水——一种有单纯的普遍性或一般的流动性的东西。”^②黑格尔还指出了这一思想的文化根源：“古代的传统是：一切都从水中产生，水便是誓言”^③。不过黑格尔并没有着重从这种文化根源来探讨这一命题的形成。在他看来，单是对水或海洋的崇拜还不足以构成一种哲学。他更注意的倒是这一命题与传统海洋崇拜的区别，这就是这一命题所包含的那种哲学思辨性。也就是说，泰勒斯的“水”已不是一般感性意义上的水了，他是将它当作一个普遍原则来运用的，要用它来将丰富多彩的大千世界作一个总的概括。但它也不是神话意义上的“海神”，而具有此岸世界的现实特点，是一种自然的原则：水的稀释和凝聚便形成了万物。

的确，哲学之为哲学，就在于超越有限的感性世界的个别特征，而进入一个无所不包并可用来解释这一世界的世界概念。正因为如此，我们才把哲学看作是“世界观”。然而在泰勒斯的时代，作为第一个哲学家，他还找不到现成的、可以概括一个世界观的概念，这一概念还有待于创造出来。于是他将一种感性具体的东西“水”拿来权且充作这种概念的表达。而在这方面，“水”也的确具有某种便利之处。这首先是由于水的“流动性”，它可以浸透和消溶许多有形的特殊事物的感性特质，它自身却仍不改变自身，而这是与“概念”的普遍性特征一致的。水没有颜色、气味和一定的形状，在感性特质上十分单纯，这也接近于概念的抽象性。可见，选择“水”作为世界的始基，不管泰勒斯是否意识到，

^① ^② 《哲学史讲演录》，第一卷，商务印书馆，1981，第184、185页。

这是有一定的必然性的。如果古希腊人要创造一种哲学来把握大千世界的纷纭现象，如果他只能在众多的感性物质材料中任选一种，而他所生活的社会又有强大的海洋崇拜作为意识形态的文化基础——那么几乎可以说，即使没有泰勒斯，任何一位哲学家的最佳选择就是把水看作万物的本原。

不过，问题还没有完。一个更带普遍意义的问题是，水尽管在感性世界中具有比较单纯的和流动的特点，但毕竟是一种具体的感性物质，它如何能凭自己的感性特点超越整个感性世界而达到哲学的普遍概念的水平，至少是向人们暗示了这一水平？它如何能成为后人拓展这一新的思维水平的出发点和根据，而不被误解为神话或巫咒呢？简言之，一个感性的东西如何能当作一个普遍原则来运用呢？这就不能不联系到一种语言学上的普遍现象，即任何一个实词（有具体含义的词）本身已是普遍的概念。语词作为一种人与人相互交流、相互了解的社会媒介，作为一种今天的我和昨天的我之间可靠沟通的记忆工具，作为人的思维的连贯性的保证，它本身与它所表达的内容、意谓已有了区别，甚至已有一种相互脱离、在一定程度上相互对立的倾向。哪怕对一个最具体的东西，例如当我们指着一本书说“这一个”时，我们所说出来的却是一个最抽象、最普遍的东西（一切都是“这一个”）。语言的这种特点，黑格尔在《精神现象学》中有过反复的说明，他指出：“当我们说出感性的东西时，我们也是把它当作一个普遍的东西来说的”^①，因此语言在他看来“具有这样的神圣性质，即它能够直接地把意谓颠倒过来，使它转变成某种别的东西”，即转变成共相^②。

由此可见，在泰勒斯那里，用一个具体的感性的东西来表达一种普遍的概念，这并没有原则上不可跨越的障碍。因为这里涉

^① ^② 《精神现象学》，商务印书馆，1979，上卷，第66、73页。更具体的分析详后。

及的并非那个感性东西本身，而是关于这个东西的那个语词、概念。泰勒斯实际上不过是将这一语词本身的普遍性层面（作为“共相”）提升到了一个更高的、哲学的层次。这当然是一个伟大的创举，但并不是毫无根据的，而是植根于语言本身的本质：在普遍中把握住特殊和个别。泰勒斯的努力，实际上可以看作一种寻求语言的努力，一种超越日常语言而构思哲学语言的努力。这一努力既失败了，又成功了：失败是因为“水”毕竟是一个感性事物的概念，并不具有他所赋予的那种最高普遍性，无法承担它所应担负的把握整个感性世界的使命，因而遭到了进一步的思维运动的扬弃；成功则是因为，这一努力是自己导致了自身的进一步扬弃的，因为它通过自己的意图而指示了一条寻求哲学语言的道路，后来者则沿着它所指出的这条道路而不断前进。因此这是一个矛盾，即用来表达哲学概念的语词在意谓方面的感性局限性（如具体的“水”）与它所承担的普遍使命（即成为万物的本原）不相适合的矛盾。整个希腊早期自然哲学的发展和运动，可以说都是这一内在基本矛盾在思维中不断推动的结果。

阿那克西曼德的哲学恰好证实了我们的上述分析。一般史家（从古代的亚里士多德、辛普里丘到近代的黑格尔本人，直到现代的解释者们）都没能揭示古希腊早期哲学的上述内在矛盾^①，正是因为这一点，阿那克西曼德的学说在他们面前就成了一个难解之谜。据记载，阿那克西曼德把世界的本原称作“阿派朗”，却没有给它作出任何定性的说明。亚里士多德解释说，本原之所以是本原就在于不能用另一个本原来对之加以规定，否则它就不是本原，而是受限制的东西了，因此真正的本原只能是不受限制的东西，即“无定形”的东西^②。但这样一来，这无定形的东西究竟

① 黑格尔在其哲学史讲演录中，对阿那克西曼德这样一位关键性人物的论述仅有四页，在全部哲学史中仅比麦里梭这样极次要的人物稍多一点。

② 《物理学》，参见商务印书馆，1982，第77页。

是什么也就成了一个扑朔迷离的谜。亚里士多德似乎是有意回避了对阿那克西曼德的“阿派朗”作定性规定。辛普里丘认为，阿派朗应为水、气等等之外的另一种没有说出来的无定形的基质。第欧根尼·拉尔修则指出，阿那克西曼德并没有指明阿派朗是气、水还是别的东西，艾修斯也正因此而认为阿那克西曼德应当受到责备^①。今人叶秀山先生在考察了各家观点之后认为，阿那克西曼德并没有提出不同于泰勒斯的始基，他的“阿派朗”只是“水”的一种属性^②；相反，范明生先生在《希腊哲学史》中认为阿派朗不是属性，而是本体，可译作“无定体”^③。我以为，这些解释都太拘泥于一些可靠和不可靠的史料，同时又加上了后人的理解（如实体和属性的严格区分），而未能把握到思维矛盾发展的内在规律性。

最奇怪的是，历来被人指责为用自己的体系需要主观地裁割了哲学史的黑格尔，在阿那克西曼德面前却表现得过于谨慎小心了。他所采取的是所谓“中间物质说”，即根据亚里士多德《形而上学》中的一句话（其中并未言明是指阿那克西曼德），说阿那克西曼德的阿派朗“很可能”是某种“比空气浓厚又比水稀薄的”东西^④。他似乎没有发觉，从泰勒斯向阿那克西曼德的思想过渡，恰好与黑格尔自己《逻辑学》中前两个范畴“有”和“无”的过渡相平行，阿那克西曼德的“无定形的东西”正因为是一种纯否定的表达，正好相应于“无”的环节。事实上，“无定形”就是对“水”这种物质形态的否定，但本身又是对“水”的进一步规定。也许阿那克西曼德看出来，泰勒斯之所以要把水作为万物的始基，主要是由于水具有“无定形”的本质特征（而不光是“属性”），或用黑格尔喜欢用的表述方式：无定形是水的“真理”。黑格尔固然在讨论泰

① 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，三联书店，1982，第50～52页。

② 《前苏格拉底哲学研究》，三联书店，1982，第53页。

③ 《希腊哲学史》，第一卷，人民出版社，1988，第191页。

④ 《哲学史讲演录》，第一卷，第195、183页。

勒斯的“水”时说过：“本质是无形式的”^①，但竟然没想到用这一命题来解释“阿派朗”，这简直令人难以置信。

显然，在阿那克西曼德那里，水本质上无非是无定形的东西。然而，世界上“无定形”的东西并不只有水一种。在希腊人的观念中，四大基本原素（水、火、土、气）除了土之外，其他三种都具有“无定形”的特点；此外，以当时人的思维水平，还不可能将“无定形”作为一种抽象的共相或“属性”从事物、“东西”中单独抽出来，当作万物的始基（这一步是柏拉图的理念论才达到的，甚至连巴门尼德的“存在”也还未能达到这一水平，他将存在设想为一个圆球形的“东西”）：因此，我认为，阿那克西曼德的“阿派朗（*απειρον*）”严格地说应该译作“无定形的东西”，亦即一切无定形之物的总称^②。任何东西，只要它是无定形的（不论是水、火、气还是其它东西），它就是始基；任何东西之所以成为始基，不是由于它是“那个”东西，不是由于它的特殊定形，而是由于它的无定形。阿那克西曼德表述上的不清楚正是因为：为了与感性物质的具体定性划清界限，他不同意仅仅将水、将气或此类东西本身当作世界本原，更没有提出一种特殊的无定形物质（“无定形体”）来代替水、气等等物质；但另一方面他又还没有将无定形作为一种单纯的“属性”或抽象共相置于始基地位，他忠于他的老师和整个早期自然哲学的朴素信念，力图用感性自然本身来解释感性自然。这当然是一个巨大的矛盾，它体现出阿那克西曼德对哲学语言的追求虽然比泰勒斯提高了一级^③，但仍然受到意谓（即所指的“东西”）的束缚。不过，这个矛盾经过上述解释，便成了一个可以理解的、“合理的”矛盾了，它向下一个思维

① 《哲学史讲演录》，第一卷，第195、183页。

② 在陈修斋教授主编的《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》（人民出版社1986）中，我曾提出过这一观点，见该书第33页。

③ 据传是他第一个提出了“始基”这一概念。从他的思维水平来看，这是可信的。“始基”与“无限的东西”属于同一级抽象水平的概念，意指“本原的东西”。

阶段即阿那克西米尼的“气”过渡也成了势在必行的了。

阿那克西米尼解决上述矛盾的方法，是在早期自然哲学的基础上，在各种无定形的东西中挑出了一种最无定形的东西，即“气”，来作万物的始基。如果说，泰勒斯的“水”的提出从纯哲学思辨的立场看多少带有某种偶然性，只有同时顾及到古希腊特殊的文化背景（海洋崇拜）才显得是必然的，那么阿那克西米尼的“气”则完全可以从思维的逻辑演进来进行分析了，它是在阿那克西曼德的基础上才能作出的进一步发现。没有“阿派朗”这一本质规定，人们只能盲目地在各种元素中挑来拣去，即使提出了气，那意义也将和水没有两样，无法将水的规定真正扬弃。但现在，气作为比水更加“无定形”的东西，便一劳永逸地把水抛到后面去了，它成了一条明确建立的原则。

说气比水更加无定形，甚至说气是唯一最无定形的东西，这不光是指水和气的自然物理特征，如说气是看不见、摸不着但却导致自然界千变万化的东西（风云雷电），而且是指：气在古代人心目中同时具有精神的特征。黑格尔指出，阿那克西米尼“似乎把空气理解成一种有灵魂的东西”，“精神和空气是具有同等意义的”^①。这里的“精神”，黑格尔将它与希腊词 πνευμα (普纽玛) 等同起来，后者在希腊语中就是嘘气、生命、灵魂的意思。当然，这并不说明阿那克西米尼是在从自然哲学过渡到“意识哲学”^②，而只是说明，古代人在寻求对世界本原的哲学语言的表达时，已开始借助于精神的抽象和超感性特点，但对这种抽象精神的理解，他们原则上却仍然是与自然现象同等看待的：自然界中最无定形的是什么呢？是气，而且是作为生命、灵魂、思想的嘘气。

“气”可以看作泰勒斯的“水”（正题）和阿那克西曼德的“无定形的东西”（反题）的一个合题。因为它既不象水那样只具有

① 《哲学史讲演录》，第一卷，第198页。

② 同上，又参看汪子嵩等：《希腊哲学史》，第一卷，第229~230页。

偶然的确定性，也不象“无定形的东西”那样仅仅是一种否定的表达，找不到一个具体的“东西”，失去了确定性；或者说，它既是水所模糊表达的那个本质的明确表达，又是一个具有否定本质的自然界的“东西”。我们可以把这个三段式思维进展看作一个“推论”，而且正好是黑格尔称之为“必然推论”的 B-A-E^①，即特殊—普遍—个别。这一进程表现出人类哲学思维早期对哲学语言的追寻不自觉地遵循着思维本身的逻辑必然性。

现在就来到了这样一个关键时刻：阿那克西米尼的“气”尽管表达了始基应超越一切有形之物的“无定形”特点，但光是这种否定的表达是不够的，还应给这种对自然事物是无定形的东西建立自己超越自然之上的规定（定形），“气”本身的规定性作为一种仍然是感性自然的规定性无法承担这一任务；其次，无定形之物是要用来解释自然万物的成因的，但实际上只提供了形成万物的被动质料（亚里士多德称为“质料因”），而未能说明如何给万物“定形”（“形式因”）。这些早期哲学家总是用无定形物质的聚散来解释万物的生成和消灭，但什么使这些物质聚散？无定形的东西本身不包含导致聚散的致动因^②。因此，现在问题就不光是要摆脱（否定）感性世界（无定形），而且是要建立哲学自身的范畴和概念世界，要建立一种普遍共相的“定形”，一种概念的规定性。

这样，在毕达哥拉斯派那里，对世界本原的表达就实现了一个飞跃。亚里士多德指出：毕达哥拉斯派“不从感觉对象中引导出始基。……他们所提出的始基和原因，是用来引导他们达到一种更高级的实在的”^③，这就是所谓“数”。数是一种抽象的定形，对于个别感性事物来说，它是无定形的：“一”不是一头牛，“二”也不是两只苹果。它们各自都具有无限和普遍的性质。但在

① 《小逻辑》，商务印书馆1980，第369页。

② 对米利都哲学的这种批判是亚里士多德在《形而上学》第一卷第八章作出的，黑格尔对此也作了引证，见《哲学史讲演录》第一卷，第200~201页。

③ 《古希腊罗马哲学》，北大编，商务印书馆，1982，第39页。

抽象思维的层次，它们又是永恒不变的、最确定的，是一种精密科学（定量分析）的“尺度”。毕达哥拉斯派“十对范畴”中的第一对就是“有定形”和“无定形”（又译为“有限”和“无限”），这并非偶然。^①

但毕达哥拉斯派的有定形相对于感性的质的多样性虽然进入了一个较高的抽象层次，却仍然未能摆脱感性世界的量的规定性，未能在质的意义上也突入哲学的概念层次，因此他们只能把数目设想为一些占据和构成空间的点，或一些“小球”^②。数或量总还是可以（而且必然）通过时间空间直观到的，它还不是真正的概念，而只是直观的表象。真正的概念总是一种质，而不是单纯的量。但数为摆脱感性的质、建立哲学概念的质提供了过渡，这体现为两个方面：首先，数包含着“一”的原则，一切自然数都是由最小的单位1重复相加而成的，这样就引出了埃利亚派（如巴门尼德）的原则；此外，数是在一定的关系中得到确定的，这种关系，毕达哥拉斯称之为“和谐”、“比例”，赫拉克利特则从中引申出了“尺度”、“规律”以及最重要的“逻各斯”概念。

二、哲学语言的建立

黑格尔在其哲学史中，出于自己体系上的需要，曾颠倒地将后起的埃利亚派放在赫拉克利特之前来讲述，理由是：埃利亚派的“一”或存在的原则是哲学思维逻辑上的开端，赫拉克利特则代表“变”这一更高的思维阶段；这一次序也与他逻辑学开端的次序（有—无—变）相吻合。但事实上，“变”的思想在人类思维发生史上远远早于“存在”和“非存在”、“有”和“无”的思想。早期希腊哲学之所以要为世界寻求一个不变的始基，无非是为了要把握自然

① 国内首先从“有定形”与“无定形”的矛盾来分析这一段哲学史的是叶秀山先生，参看他的《前苏格拉底哲学研究》。

② 见罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆，1981，第62页。

万物的变。当赫拉克利特说“万物皆变”的时候，他实际上并没有超出、而只是明确表达了米利都派所早已知道的思想：所谓“无定形”的东西，无非是变化的东西，水、气等等都是善变的东西。在赫拉克利特之前，全部哲学努力都是要对变化的东西加以规定，把它固定和把握在语言、概念之中。尽管在黑格尔的时代，“一切皆变”是一个极其大胆的思想，因为当时统治着人们头脑的是机械论物理学和传统神学的世界观；但在古代人心目中，这却是一个朴素的真理，它在各民族最早期思想文化中都可以找到其生动的表述。因此，将“变”置于有、无范畴之后，认为这是一个无条件地更高级的思维阶段，这种做法似乎显出黑格尔的某种针对性。^①

但赫拉克利特的确有其伟大的贡献，这种贡献不在于他提出了一个单纯的“变”作为哲学术语（当然这也不是毫无意义），更重要的是他对这个“变”的具体阐述和理解真正达到了一个历史性的转折。初看起来，赫拉克利特把变作为万物始基“火”的原则，这与过去将“无定形”作为水、气的原则没有什么两样，仍然是用感性自然来说明感性自然；然而更仔细的考察可以发现，他与米利都派已有了本质的差异，他不再去寻找一个“无定形的东西”充作世界的本原（在这方面，阿那克西米尼的“气”已经走到头了），他要找的是一个既是无定形、又能自己给自己定形并能给他物定形的东西，以克服米利都学派无法解释万物变化的成因这一缺陷。这个东西在自然界只能是火。火就是有定形和无定形的内在的统一。因此，与米利都派的“无定形”相比，赫拉克利特对“变”的理解已不是盲目、被动的可塑性，要靠外来的力量来给它定形，而是能动的塑造或创造本身，它具有自身的规律、尺度或

^① 范明生先生在反驳黑格尔这一颠倒时提出：“实际上人类的思想并不是从抽象开始的，而是从具体开始的”（《希腊哲学史》，第446页），这却并未击中目标。因为在黑格尔那里，概念上最“抽象”的东西恰好是表象中最“具体”的东西。

分寸：“这个世界对一切存在物都是同一的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的，它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸（μετρολα）上燃烧，在一定的分寸上熄灭”^①。火的特点就在于它是自己运动（并因而推动万物）的，它可以视为“作为变的变”，因此它比“气”更类似于人的灵魂和能动的精神；而它之所以能自己运动，就在于它具有自身的规律和尺度，自己的自我定形的“分寸”，这就是所谓“逻各斯（λογος）”。

从哲学语言的层次上看，逻各斯的提出是一个比火、比“变”的表述更为重大的事件。逻各斯就是规律，是变化的尺度，是变中之不变；它显然是一种关系，但已不是抽象的数或量的关系，而是质的关系，是两个在性质上不同或相对立的东西统一成一种新质，它不象两个数相加成一个数那样在同一个质的层次上平静地延伸，而是显现为整个世界丰富多采、充满矛盾斗争的流变不息的生动图景；而在一切对立面的统一关系中，最基本、最普遍的就是存在和非存在的统一：“我们走下而又不走下同一条河，我们存在而又不存在”^②。似乎可以认为，是赫拉克利特，而不是埃利亚派，才第一次将存在和非存在引入哲学思维，将它们看作是变本身的两个环节，将它们的关系看作是变化的规律、尺度和逻各斯。从历史上看，存在和非存在在古希腊是从变的概念中分析出来的，而不是通过对存在和非存在的综合得出了变的概念^③。

赫拉克利特的“逻各斯”概念，正是在这种尺度、规律的含义上，最后演变成了“理性”的意义。这一演变过程是很使人感到兴

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第21页。

② 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第23页，又见第27页。也有人对这一残篇是否出自赫氏本人提出怀疑，参看《希腊哲学史》第一卷，第444~445页。

③ 伽达默尔：“有与无不如看作是变易这一概念中的分析因素”，见《黑格尔的逻辑学思想》，载《国外黑格尔哲学新论》，中国社会科学出版社，1982，第126页。

趣的。这首先涉及到 *logos* 这个词的词源。现代的研究者对此有种种不同的解释。基尔克 (G.S.Kirk) 认为, *logos* 的词根是 *lego*, 原有挑选、选择之义, 由此引申出计算、尺度、比例和规律的意思^①。这种解释当然有利于将赫拉克利特的思想追溯到毕达哥拉斯的数学原则, 也颇符合当代哲学中科学主义的思路, 从某方面说, 也不是没有道理。但这种解释遭到了海德格尔的强烈反驳, 指出这些局限于“科学的语言用法范围之内”的解释是自柏拉图和亚里士多德以来对于 *logos* 本来含义的“掩蔽”^②。海德格尔则认为必须将 *logos* 与 *legein* (说、展示) 联系起来, 它表示“说出”或“展示出”, 同时还表示“被展示者 (*legomenon*)”, 只有在这种意义的基础上, *logos* 才能被理解为理性、根据、关系等等^③。范明生先生在《希腊哲学史》中搜集了《希英大辞典》和格思里《希腊哲学史》关于逻各斯一词的各自的十种含义^④。初看起来, 这些含义使逻各斯一词显得扑朔迷离, 但仔细分析一下, 还是可以看出这些含义所共有的某种特点, 要言之, 不外两点: 1. 它是人类的一种精神活动; 2. 它不是纯主观的活动, 而是有客观效准的活动, 是展示给人看并能得到别人同意的活动。赫拉克利特多次明确强调, 逻各斯不是个人的东西, 而是每个人都具有的人人共同的东西, 逻各斯是“一”。他甚至要求人们: “不要听我的话, 而要听从逻各斯, 承认一切是一才是智慧的”^⑤。

那么, 这种“既有主观意义也有客观意义”^⑥的东西是什么呢? 是语言, 或话语。语言本质上是这样一种东西: 它既是主观意谓的表达、展示 (*legein*), 又是展示出来的客观的东西 (*legomenon*), 即人人接受的尺度、规律。语言是一个系统, 这

① 见《希腊哲学史》, 第一卷, 人民出版社, 第459页。

② ③ 海德格尔:《存在与时间》, 三联书店, 1987, 第40、43页。

④ 《希腊哲学史》第一卷, 人民出版社, 第456~457页。

⑤ 译文见《希腊哲学史》第一卷, 第465页。

⑥ 《希腊哲学史》第一卷, 第464页。

个系统只存在于每个人的普遍倾听和承认之中。语言是人的东西，同时又是自然的东西，它是对象化了的人的东西和人化了的对象的东西。“人的第一个对象——人——就是自然界、感性；……思维本身的要素，思想的生命表现的要素，即语言，是感性的自然界”^①。语言既是人与人相互理解的媒介，也是人与自然的媒介，是人理解、把握自然规律的媒介。当然，这里指的应当是一种理想的语言，而且不是现代分析哲学家所构想的那种科学的人工理想语言，而更接近海德格尔所推崇的那种充满暗示性的、具有丰富底蕴和“言外之意”的语言。这并不排除语言的逻辑规范、理性和规律，因为即使是暗示，也是需要规范、至少需要别人会意和承认的，最“诗化”的语言也都是将不可言说的东西说出来、展示出来的媒介。赫拉克利特的逻各斯也正是将不可固定（定形）因而不可追随和不可言说的变本身固定在语言的暗示中从而表达出来的手段。变本身，作为变的变，是不可固定的，正当你要固定它时，它又变了，你规定的只是所变成的东西，而不是变本身。这正是米利都派和毕达哥拉斯派失败的原因。赫拉克利特则说：“那位在德尔斐发神谕的大神不说话，也不掩饰，只是暗示”^②，逻各斯在赫拉克利特这里的作用，主要就是暗示，在古代哲学家中，他所使用的语言是最富暗示性魔力的。而且一般说来，语词的“魔力”（如原始时代的巫咒）是建立在它的丰富的暗示性意谓之上的。没有一个语词是本来就“空洞”的。语词之所以成为空洞无物，是因为人们遗忘了其中所包含的不可言说的意谓，或是故意将语词和它的意谓割裂开来的结果。

由此可见，如果说，赫拉克利特提出逻各斯思想是当时所能达到的顶峰，那么，这恰好是由于对哲学语言的追寻最终在这里回到了语言本身。当人们正在争论用一个什么样的语词来表达

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第129页。

② 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第28页。

和规定世界的本原时，赫拉克利特站出来：就用“语词”这个语词吧！他把语言的本性赋予了世界的本原(火)，使它能够规定那不可言说的“变”本身。这是语言的自觉（自我意识）或语言的觉醒：“不可以象睡着的人那样行事和说话”^①。逻各斯的上述作用在黑格尔哲学中得到了最明确的体现。

前面说过，毕达哥拉斯派的数中之“一”的原则在埃利亚派那里转化为存在的“一”，即存在的不可分性与统一性原则。但这种转化看来与赫拉克利特也并不是毫无关系。我们曾看到，赫拉克利特首先强调了逻各斯的同一性，要求人们“承认一切是一才是智慧”；另一方面，埃利亚派的巴门尼德提出“存在是一”命题时，其根据既不是米利都派的观察假设，也不是毕达哥拉斯派的数学证明，而是逻各斯。在现有残篇中，巴门尼德开头引用女神的告诫说：“要用你的逻各斯去解决我告诉你的这些纷争”^②；而在他论证和阐述了关于存在的整个学说之后，总结性的一句话是：“现在结束我关于真理的可靠的逻各斯和思想”^③。这里显然有一种前后呼应关系。那么，巴门尼德的逻各斯与赫拉克利特的逻各斯是不是一个意思呢？

这可以从两方面来看。从逻各斯所表述的内容来看，两者是完全对立的。巴门尼德显然认为，象赫拉克利特那样将存在与非存在看作一回事，这并不能表达真正的真理；伊奥尼亚学派想去把握“作为变的变”，这只能是纯粹的幻想，得出的只能是意见，而非真理；因为当你说“某物是什么”时，等于说“某物作为什么而存在”，当你这样说，这样想时，这个某物已经变了^④。事实上也的确是这样。赫拉克利特想表达作为变的变，想把握这种变的逻各斯，但留在他手中的仍然是一个有限的感性自然之物即

① 《古希腊罗马哲学》商务印书馆，第27页。

② ③ 《希腊哲学史》第一卷，第664、663页。

④ 参见《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第639页。

“火”，或一个形象的比喻“流变”（即水，或“河流”）。巴门尼德据此就认为，要想把握变，就不能不陷入意见，局限于感性自然，而达不到抽象的逻各斯。要想得到“关于真理的可靠的逻各斯”，必须抛弃“变”的思想，而考察那不变、不动、不可分的存在，并将它与“非存在”严格区分开来。不过，从这里也正可以看出，巴门尼德虽然在逻各斯的内容上与赫拉克利特持相反的看法，但在形式上，对于哲学最终要找到一种正确可靠的逻各斯（话、言辞、表述），他与赫拉克利特是完全一致的。鉴于赫拉克利特首次将逻各斯的寻求提升为哲学的最高任务，我们甚至可以说，没有赫拉克利特的逻各斯，就没有巴门尼德的“存在”。

逻各斯是巴门尼德论证和得出其存在原理的手段，这一点从巴门尼德自己的论证过程中可以看得很明显。例如他说：“能够被表述（*λεγεῖν*）、被思想的必定是存在”^①。这里的“表述”或“说”（*λεγεῖν*）一词，正是我们前面提到的、海德格尔认为应当用来理解逻各斯的那个词。类似的说法还有：“我不允许你说，也不允许你思想存在来自非存在，因为非存在是既不能被表述，也不能被思想的”^②；“思想只能是关于存在的思想，因为你找不到一个没有它所表述的存在的思想”^③；他反驳相反的（赫拉克利特等人的）道路说：“这条道路是什么也学不到的，因为你既不能认识非存在，也不能将它说出来”^④，或：“将那条途径当作不可思想的、不可言传的途径抛弃吧”^⑤。巴门尼德的残篇并不多，他如此强调表述、说和言传的作用，可见“逻各斯”的思想在他这里所占的分量。陈村富先生说得对：“巴门尼德是将‘存在’、‘思想’、‘表述（说）’放在同一个系列”^⑥，可惜他没有进一步从哲学上阐

① 《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第634页。《古希腊罗马哲学》（商务印书馆）中译为：“我们不能不这样说和这样想：只有存在物是存在的”（该书第51页）。

② ③ ④ ⑤ 《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第635、634、635页。

⑥ 同上，第636页。

明这三者的关系，而只是简单地归之于古希腊人的说话习惯：希腊人认为“能被表述的东西一定是能被思想的”^①。其实，只要我们在这里不把 *λεγειν* 一词仅仅理解为日常意义上的表述，而是将它当作真正与“思想”和“存在”平级的哲学范畴（逻各斯）看待，那么我们会看出，当巴门尼德提出其著名的命题“思维和存在是同一的”时，他的意思是指：思维和存在在同一于逻各斯。由于有了逻各斯，思维和存在才是同一的，“因为你找不到一个没有它所表述的存在的思想”，思想就在于表述，而表述必定是表述一个存在^②。表述或逻各斯是思维和存在的中介。

黑格尔在其《哲学史讲演录》里（以及在其他地方）给予了巴门尼德极高的评价，认为“真正的哲学思想从巴门尼德起始了”^③，因为他提出了对有和无的分析并认为思维和存在是同一的。但黑格尔并没有花很大篇幅来论证这一点。他对整个埃利亚学派的评价也是如此。他宣称：“我们在这里发见辩证法的起始，这就是说，思想在概念里的纯粹运动的起始；因而我们就发见思维与现象或感性存在的对立，自在物与这一自在物之为他物而存在之间的对立，并且我们发见客观存在本身所具有的矛盾（真正的辩证法）”^④，埃利亚派由以达到这种思维辩证法的前提和工具——逻各斯学说，在这里却只字未提。当然，如果提到这点，他的哲学史也许就得改写，而不得不将赫拉克利特回复到实际上先于巴门尼德的地位了；但不提这点，埃利亚派的思想确实显得跨度大了一点：怎么从毕达哥拉斯的数，一下子就掉出来一个存在和非存在的对立^⑤？为什么巴门尼德如此固执地反对把非存在当

① 《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第636页。

② 参看黑格尔《小逻辑》（商务印书馆1980，第79页）：“形而上学是研究思想所把握住的事物的科学，而思想是能够表达(*ausdrucken*)事物的本质性的。”

③ ④ 《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆，第267、253页。

⑤ 毕达哥拉斯派的十个对立范畴并没有“存在和非存在”，相反，赫拉克利特则有“我们存在而又不存在”的提法，至少是有这种思想。

作存在？他反对的是谁？

总之，将赫拉克利特人为地摆到巴门尼德之后，除了在史学界给人以糟糕的印象之外，也增加了理解黑格尔辩证法的困难，使人失去了把握黑格尔逻辑学开端的线索，不能从语言本身的辩证内涵来理解开端的提出及其运动，并导致了逻辑范畴的动力源来自体系外部（如特伦德伦堡）这样的误解（详后）。

三、语言之成为真理

逻各斯学说自巴门尼德之后相对沉寂了一段时期，哲学家们忙于探讨的是存在、非存在这些范畴如何具体构成世界，如德谟克里特的原子论及其先驱们所做的。据说阿那克萨哥拉虽谈到过“理智（*λογος*）是真理的标准”^①，但他讨论的中心是“种子”和“心灵（*Nous*）”（后者是下一节要讨论的中心问题）。直到智者学派，逻各斯的问题才又成为最重要的问题，这时人们探讨的是逻各斯的真理性问题。

大家知道，智者派关心的是语言学和修辞学，这是他们的职业。出于职业考虑，他们当然要说自己所教授的都是真理。然而他们遇到了一个他们的前辈尚未明确意识到的问题，这就是语言作为一种普遍的尺度（逻各斯），由于它是因人而异的，因而具有自相矛盾的特征。巴门尼德曾将语言截然分为两类，一类是“对于真理的可靠的言辞（*λογος*）”，另一类是“意见”：“因此凡人们在他们的语言中加以固定的东西，都应当是空洞的声音；他们却自以为这些东西是真的”^②。到了智者派这里，这两类合为了一类：凡是语言上说得头头是道的都被看作真的。那么如何解决意见不一致的矛盾呢？普罗塔哥拉提出了一个著名的命题：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存

① 参见《哲学史讲演录》第一卷，第374页。

② 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第53页。

在的尺度”^①。也就是说，你（个人）觉得是真的，那就是真的。这实际上是取消了一切真理、一切尺度，语言（λογος）就成了诡辩，成了（如亚里士多德所说的）“使弱的道理（λογος）变强”^②的一种技巧。另一位智者高尔吉亚更彻底，他连语言、逻各斯的本质属性即普遍可传达性也否定了，其方法就是将语言与它的意谓相互割裂开来。他认为，由于有感性事物的刺激，才产生了要转达这种性质的语言，“但不能说，可视之物和可听之物有处所，所以语言（λογος）也有处所。因此不能从语言的存在感知事物的存在”^③，“可见的物体是与语言不同的。因为我们用来感知可见事物的手段是异于用来感知语言的手段”^④，因此当我们感知一个东西时，我们是无法用一个不同于这感知的东西（语言、逻各斯）将这感知传达给别人的。

智者派提出的是这样一个问题：语言想要成为真理，必须摆脱个人感知的特殊性，成为普遍的、永恒不变的东西；但这个普遍的东西又不应当受到特殊东西的抵触，而应当具有统一一切可见事物的力量。智者派认为这是不可能的。解决这一难题是苏格拉底和柏拉图所完成的一件大工程，而这对于古代辩证法的产生起了最直接的推动作用。赫拉克利特甚至他的前辈已有辩证法的思想，但多半还是神秘的，尚未具备辩证法的逻辑形式，这一形式的产生应归功于柏拉图。苏格拉底的“问答法”或“精神接生术”已经开始从逻辑程序来寻求这种普遍永恒的逻各斯。如黑格尔概括的：这种方法一方面是“从具体的事例发展到普遍的原则，并使潜在于人们意识中的概念明确呈现出来”，另外又“使一般的东西，通常被认定的、已固定的、在意识中直接接受了观念或思想的规定瓦解”^⑤。但苏格拉底的这种努力在当时主要是训练和

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第138页。

② ③ 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》三联书店，1982，第321、334页。

④ 《古希腊罗马哲学》，第143页。

⑤ 《哲学史讲演录》第二卷，第53页，又参见第57页。

陶铸了希腊人的思维能力，在其结果方面则多半是否定的：他教导希腊人打破日常具体意识的局限性，以便超升到普遍的逻各斯，但这种逻各斯究竟是什么，除了少数几个成功的例子（如“美德即知识”）之外，他更多地让人留在困惑之中而未予回答。他还公开以“自知其无知”自傲于那些局限于具体事物知识的人面前。只有在柏拉图那里，特别是当他建立了自己的“理念论”之后，这个问题才算有了一个解决。

柏拉图的“理念”最初是作为一个个分离的概念或形式提出来的，如“美本身”、“善本身”、“大本身”、“小本身”等等。提出这些“本身”的意图，是要将它们与它们那些无限杂多的“意谓”区别开来。如美本身不是一个美的汤罐，不是一匹漂亮的母马，不是一位漂亮小姐等等；它“本身”是一个单纯的东西，但却是一个“实体”，其他一切具体的东西只是由于“分有”了它，才可能作为美（或善、大、小等等）的东西而存在。把这种学说看作一种唯心主义的虚构是容易的，但却不容易理解到为什么会得出这种虚构。事实上，产生这一虚构的最直接的原因，恰好是基于语言的魔法，即语言能将意谓“颠倒”过来，将它所表述的东西变成表述（或摹仿）它的东西。马克思指出：“语言是思想的直接现实。正象哲学家们把思想变成一种独立的力量那样，他们也一定要把语言变成某种独立的特殊的王国。这就是哲学语言的秘密。在哲学语言里，思想通过词的形式具有自己本身的内容。从思想世界降到现实世界的问题，变成了从语言降到生活中的问题”^①。事实的确如此。语言本是用来表达感性事物的，可是语言一旦建立，它就成了一个普遍的尺度，它超越于感性事物之上并对之加以衡量（如见过许多桌子后我们形成了桌子的概念，将它们都命名为“桌子”，于是再遇到一张桌子我们首先就看它象不象一张桌子），它本身则可以通过用感性事物（这张桌子、那张桌子）“举

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第525页。

例说明”的方式来阐明其含义。语言固有的这种颠倒作用就是产生哲学唯心主义的直接根源。

在柏拉图之前明确意识到语言的这种颠倒功能的是高尔吉亚，他曾说：“不是语言转达我们之外的东西，而是我们以外的东西表达语言”^①。同样，柏拉图（和苏格拉底）得出理念的方式，也不能不通过对话，通过反复辩难，通过让对方说出那些关键性的语词，以便语言的这种魔力能够生效。实际上，“问答法”正是柏拉图最初理解的“辩证法”的本义，这是一种“进行谈话的能力”^②。从这里，恰好泄露出了辩证法在“逻各斯”上的起源。然而，随着亚里士多德用枯燥的、学究气十足的散文（书面语）取代了早期哲学家诗意的语言，取代了柏拉图的生动活泼的对话体，这一起源也就被遮蔽了，哲学成了可读的，而不是可说的了，人们注意的是语言的骨骼，而不是它的血肉了。在亚里士多德那里，逻各斯（*λόγος*）失去了它丰富的暗示性含义，变成了干巴巴的“定义”和“公式”的意思。在这方面，黑格尔追随的是亚里士多德。虽然他本人对柏拉图语言上的生动性和文采不无欣赏，但本质上仍是从亚里士多德的眼光来评价柏拉图。亚氏曾说柏拉图理念论使用的是“空虚的语言和诗意的比喻”^③，黑格尔虽然在更高层次上重新阐发了理念论，但也将柏拉图的诗意的语言看作一种不成熟的哲学表达方式，即“表象”的方式，认为哲学家的任务就是要排除那尽管是美丽动人的外表，从中发掘出本质的概念^④。

所以，黑格尔最感兴趣的，并不是柏拉图早年提出的那个更带诗意的、粗糙而无系统的“理念论”，而是柏拉图晚年对理念论的思辨的改造，这种改造突出地体现在《巴门尼德篇》中。黑格

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第143页。

② 可参看范明生：《柏拉图哲学述评》，上海人民出版社，1984，第269、227页。

③ 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第287页。

④ 参看《哲学史讲演录》第二卷，第164~171页。

尔曾称这篇对话为“古代辩证法的最伟大的作品”，并在许多地方多次加以引证。通常认为，这一重大改造在于，“在柏拉图的《巴门尼德篇》之后可以看得见的真理是，逻各斯总是理念的复合，是理念之间的相互关系。”^①此外，“随着柏拉图日益感到分离意义上的理念论难以成立，‘最普遍的种’、即范畴意义上的理念，就日益占到突出地位”^②。也就是说，柏拉图对自己早年理念论的批判，一是认为它将理念看作一大堆纷然杂陈、各不相干的实体，无法统一为一个井然有序的体系，不符合“理念世界”最初的统一性（“一”）的要求；其次是认为象“桌子的理念”、“床的理念”或其他日常事物的理念，层次不够高，理念论首先应研究的是那些最高普遍性的范畴（存在和非存在，一和多）及其相互关系。这一改造显然是意义重大的，它的目的是要在理念世界中，建立起一个“超级理念”的王国。在这里，共相不仅是各类具体事物的概括（床、桌子、马），而且应当是各种对立概念的综合。陈康先生指出，《巴门尼德篇》的“中心问题”就是“‘相反者’能不能互相结合”的问题^③。显然，正是这一点使黑格尔认为，柏拉图不光是停留于“消极的辩证法”，而且还上升到了“思辨的”辩证法水平，即在对立中看到了统一，在辩证法的否定的结果中看到了肯定的结果。当然，这一结果在《巴门尼德篇》中尚未出现^④，真正说出对立面统一的似乎是《菲利布篇》和《智者篇》，但最详细的论证发挥则是在《巴门尼德篇》中作出的，它最能反映柏拉图辩证法的思路和方向。

这又是一个巨大的飞跃，它表明，希腊哲学发展到柏拉图，已开始意识到哲学要成为纯粹的真理，不光是要寻求一种适于表达哲学思想的语词，而且要运用这些语词去建立一个统一的哲学

① 伽达默尔：《黑格尔的逻辑学思想》，载《国外黑格尔哲学新论》，第117页。

② 可参看范明生：《柏拉图哲学述评》，上海人民出版社，1984，第269、227页。

③ 《论柏拉图的〈巴曼尼得斯篇〉》，载陈康译《巴曼尼得斯篇》附录二，第388页。

④ 《哲学史讲演录》第二卷，第207页，又见第219页。

王国，一个范畴的体系，并从这些范畴的相互关系中去发现新的哲学思想。正是在这一飞跃中，语词（逻各斯）从目的变成了手段，变成了单纯的工具，它的颠倒意谓的使命已经完成，它自身也就开始走向抽象化、片面化，因而也走向精确化了。

如果说，在柏拉图这里，语词本身所固有的流动性还以“表象”或诗化的方式展示出思维的辩证本能，那么在亚里士多德这里，当哲学范畴大规模地以其赤裸裸的纯粹性与同样赤裸裸的经验材料结合在一起时，这种流动性就从语词本身丧失掉了。语词当然还在流动^①，但这种流动是外在的，运动的原因（它们使潜能成为现实）被一个个并列起来：质料因、形式因、致动因、目的因，最后归结为质料与形式的对立，被推动者与不动的推动者的对立。每个语词都被固定下来，虽然从不同的角度看，同一个东西也可以具有相反的语词（如砖瓦对于房子是质料，对于构成砖瓦的泥土又是形式），但从同一个角度看，它只具有同一种关系（如砖瓦不能既是房子的质料，又是房子的形式）。那能动的东西（第一推动者）在整个系列之外，它本身是不动的“纯形式”即神。黑格尔也批评他“常常是一个又一个地讨论每个规定，而没有指出它们之间的联系”^②，“在思维及真正的思维运动里面，各个个别的环节陷于彼此分离的地步”^③，并认为他是以经验的方式在列举范畴^④。尽管如此，语词（逻各斯）的辩证魔力在亚里士多德这里也仍然施展着它的影响。他之所以要以不断的规定、定义、细分，对一个东西从各个角度作不厌其烦的考察，恰好说明他意识到了要穷尽一个语词（如“原因”）的意义的复杂性，这不光涉及各种各样的经验事实，尤其还涉及那些相对立的范畴（质料和形式，潜能和现实，致动因和目的因等等），必须

① 恩格斯曾把亚氏归入“带有流动范畴的辩证法派”（《自然辩证法》，人民出版社1971，第181页）。

② ③ ④ 《哲学史讲演录》第二卷，第285、337、283页。

运用“思辨”，具有高度的辩证灵活性，才能紧紧追随客观事物的辩证法，将它们固定在一些定义之中。通过这一工作，一大批真正的哲学语词被作为专门术语确定下来了，其中大部分直到今天仍在被我们原封不动地使用着，但思维的辩证法在这里已不再是语词本身不言而喻的辩证法了。语词本身失掉了魔力，成了一些日常可靠的工具，一些精密而枯燥的抽象符号，它有了固定的、单一的意谓。因而要了解思想的丰富性，就不能从语词本身的丰富色彩（怎样说）入手，而必须从这些符号在相互关系中所表达的东西（说什么）入手。语词被扬弃了，剩下的是语词的定义、概念，语词的逻辑。λογος变成了“理论上的”或“理性”的意思，最后发展出了“逻辑”（logic）这样一个具有如此狭窄含义的词^①。

不过，伽达默尔根据亚里士多德的这种倾向就认为：“黑格尔赋予亚里士多德方法中各方面的经验以真正思辨的地位，这实在是一种极其荒唐的颠倒”^②，并主张真正的辩证逻辑不能引证亚里士多德，这就过分拘泥于字面了。相反，G.I.斯塔克则指出，亚里士多德虽然降低了辩证推理的作用，但“辩证法作为一种能够借以发现第一原则的工具，它显然在亚氏的形而上学中发挥了中坚的作用”^③。亚里士多德使语言“逻辑化”了，但这种逻辑化并不是亚里士多德的主观意愿造成的，而是隐含于语言本性之中的一种理性的“本能”，没有这种本能，辩证思维是不可能作为一种清晰的思想（作为辩证逻辑）表达出来的。因此，语言在一定阶段上的抽象化、逻辑化和精确化是必要的、有益的，也是必然的。伽达默尔也看到：“在语言中——不仅在其语法—句法形式中，而且在其名词中——就凝结了理性的主体化趋

① 事实上，“逻各斯”一词在黑格尔这里也成了“理性”、“概念”、“理念”或“形式”的同义语。

② 《黑格尔和古代辩证法》，载伽达默尔：《黑格尔辩证法》，杜宾根1980，第25页。

③ 《论辩证法的概念》，载《哲学译丛》，1981，第1期，第18页。

势，如这种趋势构成希腊逻各斯的本质”^①。他还指出，黑格尔在其逻辑中所解决的课题是“在现代的、自己认识自己的精神基础上重新论证希腊的逻各斯”^②。但他同时认为，黑格尔在恢复古代语言中的“逻辑本能”时，也用这种“逻辑的东西”（作为思想的一种维度）取代了其他丰富的内涵。要真正恢复古代逻各斯精神，辩证法就“必须返回来变成诠释学”^③。的确，黑格尔辩证法作为仅仅是一种“逻辑的东西”，具有类似于亚里士多德那样的局限性，即遗忘了语词的生动意谓和诗意的暗示性。在亚里士多德那里，当古代辩证法获得了自己的确定性形式之际，它的语言学的起源就被掩蔽起来了；同样，在黑格尔这里，虽然是不自觉地依赖于语言的辩证功能，但却并未明确将这种功能追溯到语言本身，即追溯到本来的、未被片面化、抽象化的语言，这就使他的辩证法仍具有理性主义和泛逻辑主义色彩，同样遮蔽了自己最终的“根”。

这方面，还可以提一下克罗齐的看法。他也认为在黑格尔那里，“语言的形式是理智的。它是其后在语法里把自己理论化的逻辑本能底产品”，而真正的语言应当是诗化的和艺术的；但他又认为这种真正的语言“用逻辑方式是无法形容的”^④，它“虽然是逻辑的载乘，但其中没有什么逻辑”^⑤，这就走向了神秘主义的另一极端。不过他指出黑格尔也如亚里士多德一样“妄图凭借语言形式来建立逻辑形式”^⑥。这至少也表明了黑格尔辩证法在语言学上的起源，以及在这方面与古代辩证法的关系。

马克思指出：“哲学家们只要把自己的语言还原为它从中抽象出来的普通语言，就可以认清他们的语言是被歪曲了的现实世界的语言，就可以懂得，无论思想或语言都不能独自组成特殊的王

① ② ③ 《国外黑格尔哲学新论》，第128、115、135页。

④ 《黑格尔哲学中的活东西和死东西》，商务印书馆，1959，第70页。

⑤ ⑥ 同上，第75页。

国，它们只是现实生活的表现”^①。现代诠释学所做的正是这样一种“语言还原”的工作，其最终目标是要通过对语言的现实内容的直接的、真切的体验，而追溯到现实的生活世界或生命活动。这就涉及到了我们所要讨论的黑格尔辩证法的另一方面的起源，也是更深层次的起源，即“生存论”的起源。

第二节 生存论的起源

所谓“生存论的起源”是指这样的意思：当我们说古代辩证法是从谈话、从语词（逻各斯）的本性中产生出来的，是为了给变动不居的事物以规定、以便能表达它、展示它时，我们就触及到了一个更深层次的问题：是什么东西迫使古代哲学家们不断寻求表达、从一种规定转向另一种规定呢？这个东西肯定本身也在古代哲学那里有所表达，但单从表达层次或语言层次却不能对它和它所引起的变化从根本上加以说明。对象世界从来都在变化，而对同一个变化着的对象世界却产生了如此多的不同解释，它们一个否定一个，处于辩证运动的不安之中，这种辩证的进展只能从思维的内在本性中寻找其根源，最终只能从现实的生命活动中去找根源。也就是说，它根源于被语言所颠倒了的那个主观意谓的自身矛盾，即生命的自我否定与自我超越的矛盾。对这一矛盾的探讨，现代哲学称之为“生存论”（Existentialismus）。

黑格尔辩证法中无疑具有生存论因素，这已为许多现代哲学史家所公认。但伽达默尔认为，黑格尔把绝对看作“活动、生命、精神”，这主要是出自笛卡儿以来的近代哲学立场，与古代没有什么关系^②，所以在寻求黑格尔辩证法与古代辩证法的关系时，他主要只着眼于语言学的起源方面，这就显得片面了。在我

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第525页。

^② 《黑格尔与古代辩证法》，载《黑格尔辩证法》杜宾根1980，第27~28页。

看来，问题并不在于古希腊哲学中有没有一种生存论，而是生存论的冲动在古代哲学中是如何表露出来的，它在古代辩证法的形成过程中起了什么样的促进作用。

一、生存的突围

可以说，自从古希腊第一个哲学派别米利都派产生以来，生存论的冲动就在激励着古代的哲人们。当然，这种冲动一开始只能是潜在的，它被重重包裹在哲学家对自身之外的客观世界的各种描绘之中，也被隐藏在对世界本体进行规定的语言追求形式之下。当我们通过分析而揭示出这种潜藏着的内在冲动时，我们对古希腊早期的那些哲学命题就有了一系列“双重的解释”，即语言学和生存论的解释，一直到后来在哲学本身的发展中出现了双重意义的命题时为止。

泰勒斯的“水”，我们已经说过，是要找到一个适当的概念、语词来把握变化万千的无定形的世界。但我们同时也可以说，水之所以能满足泰勒斯的要求，更深刻的原因是它在当时人的观点中代表着“生命”，代表生命的生成及其流变。希腊神话中的海洋崇拜其实也就是生命（生殖）崇拜，它对早期希腊哲学有决定性的影响。亚里士多德认为，泰勒斯把水看作始基，“也许是由于观察到万物都以湿的东西为滋养料，……也可能是由于万物的种子就其本性说是潮湿的”^①，亦即水要么是维持生命的东西，要么本身是生命种子的本性。辛普里丘也认为，水之作为始基是“因为热的东西需要潮湿来维持，死的东西就干燥了，凡是种子都是湿的，所有的种子都充满着汁”^②。当我们听说泰勒斯不仅将动物植物，而且将太阳、星辰及整个宇宙都看作是“由水蒸发出来

① ② 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第4、5页。

的湿气滋养的”^①时，我们用不着奇怪。正是凭着这点，泰勒斯才能认为“万物都有灵魂”。

在希腊人看来，始基 (αρχη) 概念、产生 (γενεσις) 概念都具有生殖、创生的意思。当阿那克西曼德提出用“无定形的东西 (απειρον)”来解释“始基”时，这原是一种通俗明了的说法，即谓创生的东西应是没有定形或有待于定形的，不再能变形的东西则是死的东西，不再能产生了。“事实上，所有有名的哲学家，凡是接触过这门自然哲学的，都讨论过有关无限 (απειρον) 的问题，并且大家都把它看作为事物的最初根源”^②。的确，生命之为生命，首先就在于它是尚未定形、因而可以变形的东西。上一节中曾提到，这种情况体现出早期希腊哲学寻求语言表述的原初阶段，这里则可以进一步指出，这种表述一开始就是适应着希腊人对生命、创生过程的理解的。阿那克西曼德特别还提出了人的生命进化来说明生命过程：“生物是从太阳所蒸发的湿的原素里产生的。人是从另一种动物产生的，实际上就是从鱼产生的，人在最初的时候很象鱼”，“人最初是从另一种动物产生的，他的理由是别的动物都很快就能给自己寻找食物，而只有人需要很长的一段吃奶时期；如果人一开始就是象现在这个样子，那他是不大会存留下来的”^③。这说明，人的创生过程就是从无定形中得到定形的，人的本原就是无定形。至于阿那克西米尼的气或嘘气 (普纽玛)，则更是直接与生命原则相等同，并通过生命原则而与心灵、灵魂相联系。当然，在所有这些说法中，生理的、心理的和精神的東西都交织在一起。但透过这些模糊的表述仍然可以看出，关键是要把一切事物的能动性表达出来。

毕达哥拉斯在今天被人们看作自然科学中数学方法的鼻祖，

① 艾修斯：《哲学家意见集成》，转引自《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第161页。

② 亚里士多德《物理学》，商务印书馆1982，第75页。

③ 《古希腊罗马哲学》第10页。

人们却无法解释他的数学中体现的理性智慧与他（及他的学派）的迷信和宗教神秘主义的关联。人们有时觉得他非常落后、原始，愚昧得可笑，有时又为他的先进的“近代思想”而感到惊奇。其实，毕达哥拉斯的思想既不原始，也不“近代”，他的灵魂学说的神秘性正是他研究数学原理的内在动力，而他的数学原则也正是在有关灵魂的事情方面有最多的运用。我们可以设想，毕达哥拉斯派的宗教禁忌和各种规矩、暗号，都是由于将各种数学关系和比例运用于心灵生活之上的结果，它们之所以显得那么神秘不可解，只是因为他们将这种秘传的“知识”封锁起来的缘故，它们本质上是反宗教的（例如他们崇拜豆子，很可能仅仅因为豆子是圆形的）。毕达哥拉斯的灵魂轮回说虽然明显受了埃及宗教的影响，但实际上具有完全不同的性质，其理论基础是有关灵魂的“统一性”或“一”的学说：“他们将理性（这是他们给灵魂的称呼）和本体与‘一’等同起来。因为它是不变的，到处一样的，而且是一种统治的原则，他们就将理性叫作一个单位，或‘一’。”^①一是灵魂，是理性，是创造者，是宙斯和阿波罗神，又是真理^②；在自然界，它是一切数的开始，又是数的基本单位；在社会中，一是个人，是一切社会组织的基本单元。这个一是不朽的，是在各种变相中保持不变、在各种关系中保持和谐的因素。

于是，毕达哥拉斯派的一便从灵魂原则推演成了宇宙原则，或借用中国古代惠施的术语来说，从“小一”推演成了“大一”。这里有古希腊万物有灵论的背景，也有当时流行的关于宇宙（cosmos）是一个有秩序的统一体的学说作为前提。毕达哥拉斯派是通过“小宇宙”和“大宇宙”的对应同构思想来完成这一伟大工程的^③。他们认为，灵魂就是对立的和谐，而整个天体宇宙也是和

① 《亚里士多德残篇选》，引自《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第281页。

② 参看《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第282页。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，第244页。

谐的；灵魂是“一”，整个宇宙也是统一的；灵魂是以太的碎片，它们分有了以太的性质（如冷、热）。毕达哥拉斯派的“一”的原则在埃利亚派和赫拉克利特那里主要被理解为整个世界的统一性（大一），而作为构成世界的起码单位或单一性（小一），则是在阿那克萨哥拉的“种子”和德谟克里特的“原子”那里得到发挥的，最后，它作为“大一”和“小一”的统一，则是通过恩培多克勒的“爱与恨”，而在阿那克萨哥拉的普遍的理性——努斯（Nous）那里得到了体现。

当然，毕达哥拉斯派有些说法看起来是不能自圆其说的。如他们有的人把一和有定形、奇、静放在一起，而与多、无定形、偶、动对立起来。一既然是固定不变、没有运动的，又如何能产生和推动万物？^①又如何能与灵魂的能动本性相一致？所以，后来毕达哥拉斯派中也有人用一和“不定的二”取代一和多的对立，把一解释为主动的形式，把二解释为被动的质料^②。但这种改进仍然是符合早期毕达哥拉斯派精神的，因为当他们将一看作灵魂时，他们指的是灵魂中最好的部分即理性。“灵魂的理性部分是不死的，其余的部分则会死亡”^③。灵魂的能动性与永恒不变的理性并不矛盾。相反，正因为有了固定不变的理性作为尺度，灵魂才能去规定无定形的东西，将它固定在语言之中。所以“语言就是灵魂的嘘气，灵魂是形成语言的元素，是与语言不可分的”^④。这里面显然正好暗藏着赫拉克利特后来发展出来的“逻各斯”思想，即语言、尺度是能动的创造变化的根据，世界的本原应是有定形和无定形的统一，是自己给自己定形的东西（火）。

赫拉克利特的“火”表达了生命原则，这是很明显的。他说：“干燥的光辉是最智慧、最优秀的灵魂”^⑤，并称火为“永恒的活

① 亚里士多德正是这样对他们提出质疑的，见《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第322页。

② 见同上书，第321页。

③ ④ ⑤ 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第36、36、29页。

火”。亚里士多德说：“有些人认为灵魂是火，因为火是诸元素中最精致的，并且是最接近于没有形体的东西；更重要的是，火既是运动的，又是能使别的事物运动的东西”^①。阿那克西米尼的“气”也是灵魂，但只表达了灵魂的被动方面，它虽然渗透一切，也可以被定形为任何东西，却不具备给自己定形及给万物定形、推动万物的能力（泰勒斯的“水”也是如此）。“火”则具有了这种能力，它真正表达了灵魂的能动方面。黑格尔正是在这种意义上吸收了赫拉克利特的能动的辩证法。他在赫拉克利特那里看出：“所以在这种关系里这些[相反的]范畴是不安宁的，因为生命的原则存在其中，……现在这种运动在这里本身就是原理”^②；他在自己的《自然哲学》中把火视为无机界的最高阶段即向有机生命的过渡阶段；在《小逻辑》中也说：“变易有如一团火，于烧毁其材料之后，自身亦复消灭”^③，“变易不仅是有与无的统一，而且是内在的不安息”^④。的确，在赫拉克利特这里，正是由于这种内在的不安息、这种生命冲动的原则，有与无等等范畴才能实现其统一和相互转化。于是，生命原则首次突破了重重包围，显示出了自身那彻底能动的本质。

赫拉克利特提出“火”为万物始基这一自然哲学的命题，虽然在希腊哲学超越了自然哲学阶段之后即被扬弃了，但它作为一个重要的哲学比喻却一直在西方思想传统中起着不可替代的作用。在毕达哥拉斯派的“中心火”那里，在柏拉图和斯多葛派的“太阳”的比喻那里，在基督教将圣灵、上帝比作“光辉”、“太阳”的传统模式那里，甚至在黑格尔常用的“日出”或“燃烧”的比喻那里，都可以看到火的能动性作用是多么深入人心^⑤。火及其光明在西方

① 《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，第421页。

② 《哲学史讲演录》第一卷，第300页。

③ ④ 《小逻辑》，商务印书馆1980，第201、198页。

⑤ 就连主张对欧洲整个传统来一次“价值重估”的尼采，也十分推崇赫拉克利特，并借拜火教（祆教）领袖查拉图斯特拉之口来宣扬他自己的思想。

思想传统中的重要性，与“气”在中国传统中的地位大致相当。

二、生存与环境

在赫拉克利特的火和逻各斯学说中贯穿着的“一”的原则主要是一种宇宙学说的原则，它有时与神学混杂在一起。但“火”本身与“最智慧、最优秀的灵魂”又是相通的，因而在少数优秀人物身上，“小一”（灵魂）与“大一”（宇宙）并没有明确的界限。自埃利亚派以后，这两方面就完全分离开来了。如塞诺芬尼反对用人的特点去比附宇宙或神的特点：“神的实体是球形的，与人的实体毫无相似之处”^①，神“无论在形体上或心灵上都不象凡人”^②。他曾提出一个著名的观点反对把神拟人化：假如马和狮子能作画和雕塑，它们就会画出和塑出马和狮子模样的神像^③。神是整体的一，“这个唯一的宇宙就是神”^④。但神又并不等同于自然界，而是自然界的推动者：“神用不着花力气，而是以他的心灵的思想使万物活动”^⑤，只不过这个心灵和思想不是人所能理解的罢了。“神是作为一个整体在看，在知，在听”^⑥。这就在人的心灵和神的心灵之间划下了一条不可超越的鸿沟。我们可以说，这是早期希腊哲学中生存原则的第一次异化，人的原则或人神共有的原则成了神所独占的原则，个体主义的一（灵魂、小一）成了整体主义的一（神、唯一的一、大一），神的生存成了与人的生存相外在的、陌生化的、具有神秘的威胁性的外部环境了。到了巴门尼德和芝诺那里，这个唯一的一作为不动的唯一存在，使得一切个体的能动性和活动余地都被排除了、窒息了。最典型的表述是，芝诺要论证存在是唯一的，就利用个别事物的无限可分性来瓦解个体的存在或个体主义的一。他提出，假如存在是多，那就

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第42页。

② 《希腊哲学史》第一卷，第556页。

③ ④ 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，第46、42页。

⑤ ⑥ 《希腊哲学史》第一卷，第556页。

会有两种情况：要么这些多个存在是些体积为零的点，这样，无论多少个零相加仍然是零，这虽然保持了个体存在（小一）的不可分性（单一性），但这种“存在”实际上只是非存在；要么这些多个存在不是零，而有一定体积，那么它们就可以永远继续分解下去，而它们在数目上就会变得无限大^①。因此，如果它们既不想破坏自己的不可分性和单一性，又不想变成非存在（零），它们就会“同时既是小的又是大的：小会小到没有，大会大到无穷”^②。所以，个体作为不可分的单位“一”而存在是自相矛盾的、不可能的。假如我们用生存论观点来读芝诺这些论证，它们更深一层含义就显示出来了，这就是扬弃个体性而成全整体性，包括扬弃个体的能动性即运动而成全整体的超稳定结构（静止）。然而在这些论证（包括否定运动的论证）中却恰好从反面揭示了个体性那种自身否定的本质：个体的存在不是不变的存在，而是永远与自身相区别、相分离的存在，个体的运动不是没有矛盾的，而恰好是建立在自身矛盾之上的。正是在这种意义上，黑格尔把芝诺称为“辩证法的创始者”^③。

埃利亚派唯一不动的存在在恩培多克勒和阿那克萨哥拉那里就开始解体了。恩培多克勒将四种“存在”即水、火、土、气看作世界的四种“根”（元素），以扬弃存在的唯一性，拯救被埃利亚派抛弃了的现象世界；阿那克萨哥拉则更进一步，将世界看作由无数在质上根本不同的“种子”所构成，而从一元论走向了多元论。四根和种子都继承了埃利亚派“存在”的某些特点，它们都是自身统一的、单纯而不可分的、不生不灭的；但存在的那个唯一的一被“打碎”了，“大一”分解成了“小一”。自然界的各种事物都是由于这些多个存在的结合和分离、由于混合的比例不同而产生

① 参看《希腊哲学史》第一卷，第691~700页。

② 同上，第692页，及《古希腊罗马哲学》，第60页。

③ 《哲学史讲演录》第一卷，第272页。

出来的^①。但这就有一个问题：谁使这些多个存在分离和结合？恩培多克勒提出的是“爱和恨”，阿那克萨哥拉则提出了“努斯”（Nous，心灵、理性）。

什么是“爱和恨”？根据恩培多克勒的论述，它似乎既有精神性（情感意志）的特点，同时又有物质性的吸引和排斥作用的特点。这在古代思想中是一个普遍现象，也是人类纯粹意识得以产生的一个前提：人只有首先通过“拟人化”的方式才能表象和把握客观世界的规律性，也只有首先以“对象化”乃至“异化”的方式才能表象和把握人自身的精神属性。恩培多克勒在埃利亚派的不动的、唯一的存在之后提出有一种能动的“爱和恨”在起作用，这从较深层的意义上说无疑是对埃利亚派窒息个体能动性的一种反动，它表达出一种要将生命本体凌驾于一切存在物之上的倾向。恩培多克勒说：“我们认识爱是植根于人的形体之中，它使人们有友爱的思想”^②，“这个[爱和恨的竞争]过程，在人的肢体里可以看得很明显：有时，当精力旺盛的时候，身体的一切部分由爱团聚成一个整体；在另一个时候，则由残酷的争将它们拆散，各自在生命的边缘踉跄”^③。这种说法决不单纯是描述了爱和恨（争）的一种情况，而恰好是表达了他对爱和恨（争）的根本性的理解。对整个自然界基于爱与恨之上的合规律性的解释，无非是对人的生命活动（情感意志）内在体验的一种外部验证而已。亚里士多德指责恩培多克勒的爱和恨只能将事物的原因归结为“偶然性”（辛普里丘也这样认为）^④。的确，恩培多克勒的爱与恨虽然用来解释事物有规律的变化，它本身却不是一种必然规律，而是一种偶然的情感或自由的意志。“爱”和“恨”在他那里首先具有这两个字的字面上的意义，即作为人的心灵活动的意义，否则他就没有必要提出这一对新概念，只要沿用阿那克西曼德已提出的

① 以上参看《希腊哲学史》第一卷，第808、809、884页。

② ③ ④ 《希腊哲学史》第一卷，第818、816、826页。

“分离”和阿那克西米尼的“凝聚”和“稀散”就足够了（这两个概念同样表达了吸引和排斥的意思）。因此恩培多克勒作为一个著名的医生，他“更重要的贡献”不是在宇宙学方面，而是“在生命科学领域”^①。

至于阿那克萨哥拉的“努斯”，则是恩培多克勒这一倾向的进一步加强。努斯的提出是古希腊哲学家力图将精神从自然物质中区分出来的第一个大胆尝试。这尝试当然还是不彻底的，因为努斯仍有大小、有形状。但这种东西是不与其他事物相混合的，它是与物质完全分开并对立起来的精神范畴：“别的事物都具有着每一件事物的一部分，但是心灵（Nous）则是无限的，自主的，不与任何事物相混淆，而是单独的，独立的，自为的”^②。只有一种东西可以包含努斯在内，这就是“有精神理智活动的生命体”^③。但阿那克萨哥拉并不认为只有人的身体才具有努斯，相反，在他看来努斯是世界的真正本体，推动万物的原始力量，是普遍的世界精神；它并不完全等同于人的灵魂，而是人的灵魂中具有客观普遍性的部分，即“理性”或“理智”。不过这种理性或理智并不象塞诺芬尼所说，与人的心灵“毫无共同之处”，相反，它一开始就是作为与人的理性本质上同一的东西而提出来的。从字面上看，努斯（vous）一词原本就是指心灵，也泛指感觉、思想、情感、意志活动以及这些活动的主体。古希腊的“物活论”思想在哲学发展中一直有强大的势力，自从阿那克萨哥拉提出非物质性的努斯以后，物活论就结束了其传统的统治地位，精神不再混杂于物质之中，或本身表现为物质的微粒、碎片，它置身于物质世界之外，推动、思考和安排这个世界的一切活动。于是，物活论就开始被目的论所取代了。

① 参看《希腊哲学史》第一卷，第846页。

② 《古希腊罗马哲学》，第70页。

③ 《希腊哲学史》第一卷，第915页。

阿那克萨哥拉的努斯标志着古希腊生存论思想的一个新阶段，这就是意识到了物质世界和精神的对立，并力图以某种方式（目的论）克服这种对立。实际上，这正是生存论本身的一个根本问题：人的生存是“在世中存在”（In-Welt-Sein）；有客观世界，人的生存就成了问题，可是假如没有客观世界，人的生存则连问题都谈不上。生存不光是维持自身为“一”，而且是要认识世界，安排世界，使世界成为“一”，成为美的、善的世界。在阿那克萨哥拉看来，这就是贯穿人的灵魂和整个世界的“努斯”的生存方式，即理性。当然这一切并不是由他本人明确表述出来的，甚至“目的论”思想，尽管极为黑格尔所看重^①，在他那里也只是偶尔提到^②；他也没有将个体灵魂与普遍努斯的关系说清楚^③。但无论如何，他第一个说出了这样的思想：“心灵就只是推动者”^④，或真正的推动者、能动的东西是心灵（或理性），这正是黑格尔当作最重要的原则吸收进自己哲学中来的东西。这里我们可以预先指出一点：黑格尔意义上的“理性（Vernunft）”有两个古希腊的来源，一是赫拉克利特的“逻各斯”，一是阿那克萨哥拉的“努斯”，这两个词在他那里都译成“理性”，但在其深层含义上却是完全不同的。

恩培多克勒和阿那克萨哥拉在世界的原动力方面对希腊哲学的发展作出了推进。然而，这个世界本身如何能被推动起来，这个问题在他们这里并未得到具体的解决。他们受巴门尼德的“存在存在，非存在则不存在”教条的影响，把世界看作一个由“四根”或“种子”构成的连续统一体，这也就还未真正“打碎”巴门尼德的存在。运动需要虚空（非存在），否则即使有外在的原动力，也

① 《哲学史讲演录》，第一卷，第354～356页。

② 他曾认为一切存在的东西“都是vous安排的”，见叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》第238页。

③ 参看《希腊哲学史》第一卷，第918～919、943页。

④ 《哲学史讲演录》第一卷，第357页。

不能将运动真正赋予世界本身；一旦有了虚空，整体性的“一”也就被打碎成了个体性的“一”，抽象的原动力也就实现为具体的相互作用（碰撞）的力了。这就是德谟克里特原子论所提出的基本思想。原子（Atom）的基本含义就是“不可分”，它是构成物质世界的最基本的单位，与毕达哥拉斯派的数目单位“一”（小一）非常类似。但它们不是数学上的点，而是充实的存在。原子与阿那克萨哥拉的“种子”也不同，后者不是独立的存在，而是存在的不同性质成分，它只有和别的成分（别的种子）一起才构成万物，因此“一切中包含着一切”^①；原子则是独立自存的，只能与其他原子外在结合，却决不与它们混淆。但各个原子在性质上又是相同的，一切性质差异只是由于原子的组合方式和外部形状不同才导致的。德谟克里特以这种方式表明，原子一方面是最具个体性的东西，因为它不可分、不可入、不被其他原子渗透；但另一方面又是最具普遍性的东西，因为它们具有同一性质，可以被替换，并按照同一个运动规律构成万物。这样，德谟克里特虽然肯定了个别原子有无限多，但对世界的观点却仍然是“一元论”的。这种基于原子本性之上的一和多的统一，显然要比阿那克萨哥拉通过否定种子的独立性而成全世界的统一性要更合理。此外，德谟克里特认为所谓努斯——灵魂，也是一种特殊的原子，即最精致、最圆滑，因而最“活动”的原子^②。这就避免了阿那克萨哥拉用两种本质（动力因、质料因）来解释世界所陷入的矛盾。

但德谟克里特的矛盾也就暴露出来了，这就是原子构成万物所需的动力从何而来的问题。尽管在他自己看来，这个问题也许是毫无意义的，因为原子“本来”就在运动中；然而还是可以问，这种本来的运动是出自原子内部，还是在原子外部相互之间传递？如果只是在原子外部之间相互传递，那仍然存在亚里士多德

① 《古希腊罗马哲学》，第70页。

② 《希腊哲学史》第一卷，第1044~1045页。

的问题：那“最初的”推动力从何而来？如果是来自原子内部，这又如何可能？因为原子的概念仅仅是一个“不可分”，它并没有包含“运动”的意思（不象“努斯”概念作为“心灵”已分析地包含活动在内），它与运动的关系只能是一种“综合”关系（我们不妨象康德那样提出问题：“原子是运动的”这一先天综合判断如何可能？）。后来，伊壁鸠鲁正是为了解决这一推动力的矛盾，而把原动力归于原子自身的（出于内部原因的）偏斜运动^①。但不打破原子的封闭性和不可入性，不深入到原子的内部矛盾，这种偏斜又得不到合理的说明。——这就是古代原子论的一个根本的困境。从生存论的角度来看，德谟克里特的贡献在于为个体的生存活动提供了一个可能实现的普遍基础（原子）和环境（虚空），但却将这种生存活动本身丢掉了。一切原子都处在必然的、强制性的相互碰撞中，甚至连灵魂（努斯）的原子，它之所以最为活动，也不是因为自身内在的冲动，而只是因为外形上的精细圆滑，所以在被推动时更少阻力而已。

试图将这种抽象性和片面性加以克服的，是苏格拉底。由于这种克服，生存论在古希腊就真正进入了生存目的论领域，即“善”的领域。

三、生存目的论——善

人的生存本身是一个伦理学问题，人与其生存环境的关系最终也归结为伦理关系。例如今天的保护生态环境，爱护野生动物，除了实用功利的长远考虑外，更重要的是要阻止整个生存环

① 黑格尔将伊壁鸠鲁对原子的理解加在了留基波和德谟克里特身上，一开始就过多地将原子与社会公民的自由意志联系起来（见《哲学史讲演录》第一卷，第331～332页），以致于后来谈到伊壁鸠鲁的原子论时，就只能说“他的学说并没有超出留基波和德谟克里特的范围”（同上，第三卷第60页）。他没有看出，原子的偏斜（或曲线运动）是伊壁鸠鲁对德谟克里特原子论的一个重大改进。马克思则指出，伊壁鸠鲁的功绩在于实现了原子概念中的内在矛盾，见《博士论文》，人民出版社，1975，第24、30页。

境非人道化，使人的丰富的感性免遭机械化、抽象化的厄运。只有这样才可以解释为什么人是最终的目的。人的生存和动物的生存不同，动物身上也表现出合目的性，但它的目的是消极的、没有意识到的，只是为了单纯的适应环境和延续生命。只有人才意识到，他是将自身的日益完善化作为目的。因此人的生存不是盲目冲动（尽管也有冲动的因素），而是一个以自身为目的的自觉的创造过程。为了实现这一过程，人又必须超越个体生命的有限性，意识到全人类的共性，最初是意识到每个人身上赋有的共同“神性”。于是个人以自身为目的就表现为以神、以自身中的神性为目的，以“类”为目的，生存目的论就成了对善的追求。

当苏格拉底对人说，他曾对阿那克萨哥拉的“努斯”寄予莫大的希望，结果却遭受了痛苦的失望时^①，这包含着两层意思：一是说，阿那克萨哥拉的努斯学说并没有贯彻到底，他只是在解释那最初的动因（原动力）时诉诸努斯，而在解释具体事实时却只想到那些机械的物理原因；二是说，他的努斯本身也仍然被看作机械的物理原因之一，而并没有从目的论和善的原则（“安排得最好”）来阐明努斯的作用。与此相对立，苏格拉底提出了一种用来解释人和有机体的存在、进而用来解释万物存在的目的论，说事物的相互“适合”的关系说明有一种神的理智在安排一切，使一切按照最好的方式处于和谐的秩序之中。西方哲学史上源远流长的目的论与机械论的对立，最初就肇始于苏格拉底。这一对立的提出，对于黑格尔辩证法来说是意义重大的。我们后面将指明，黑格尔辩证法与目的论的思维方式有极为内在的本质联系。当代许多研究者也认为，黑格尔辩证法的产生与他的伦理思想最为直接相关。无独有偶，马克思也正是从“法哲学”入手来展开对黑格尔辩证法的正式批判的。

应特别注意的是：目的论或善的学说在它的创始人这里首先

^① 《古希腊罗马哲学》，第173页。

是从个体心灵出发而提出来的。苏格拉底整个哲学都是为了阐明一种道德学说，这是西方哲学史上第一次伦理学转向；但他并不是以官方哲学家的身份来从事这件工作的，勿宁说，他这样做只是为了“照顾自己的心灵”，其根据来自内心神秘的“灵异”。黑格尔也指出：“苏格拉底最初只是从实践的特殊意义了解善，……仅是理念的一种形式、方式，表现意志的理念”^①，到柏拉图和亚里士多德，善才被了解为“普遍的，不仅是为我的”^②。因此在苏格拉底看来，“善不是从外面来的；善是不能教的，而是包含在精神的本性之中的”^③。除此之外，苏格拉底也认为自己的这一工作是为了将别人心灵里早已潜在的善的本性（美德）启发出来，使他们都成为象自己一样“认识自己”的人。他似乎认为，个体生存的目的只有通过这种个别谈话、个别启发的方式才能觉醒，而扩展为人类普遍的善。他甚至没有留下书面的著作。

但这里又出现了一个不可解脱的矛盾：苏格拉底以个别交谈的方式所要启发的那个善的本性，本身却具有普遍的性质。也就是说，他谈话的内容恰好是叫人放弃自己的个别性，服从神，服从法律，服从普遍理智的善的命令。这样，苏格拉底所强调的个体自由就只是一个抽象的形式。是谁发现了这种普遍内容呢？是苏格拉底这个特选的人，他凭他个人的天才或灵异宣示着神的意旨，他是不可取代的。因此我们看到苏格拉底那种特有的使命感，认为自己是神派到雅典来的一只大牛虻，为的是使雅典国家这头笨牛行动敏捷。他的这种个别性纯粹是偶然的。所以当苏格拉底死后，他留给后人的就只剩下他所宣示的那个普遍真理，这个普遍真理就必然会以压抑个性的方式再次成为个体生存的异化物。这就是柏拉图关于善的理念的学说。

当然，善的理念在柏拉图这里的异化也不是作为与个体生存无关的东西突然一下子出现在个体上空的，相反，它正好就是从

① ② ③ 《哲学史讲演录》第二卷，第42、42、66页。

这种个体心灵最内在的深处发展起来的。对柏拉图来说，一切理念都潜藏于心灵，人们对它们的认识并不是认识那外在于他们的对象，而是一种“回忆”；一切真知识的获得都是回忆，是向自身内部追寻。黑格尔对这种“回忆说”给予了极高的评价，认为柏拉图“提出了意识的真正性质，他认为心灵即是以其自身为对象的东西，或者自己为自己而存在的东西，……共相、类本身就是自己的生成。它是这样的东西，它的生成[发展]即是它自己的潜在性的实现，它所变成的东西，即是它原先就已经是的东西”^①。这种回忆和自我追寻，可说是黑格尔辩证法从古希腊思想中所吸取的最重要的因素之一。柏拉图认为，当人的灵魂回忆到自己曾在理念世界中周游，并仰望那最高的“善的理念”时，心中就产生一种“理性的迷狂”，“急于高飞远举，可是心有余而力不足，象一个鸟儿一样，昂首向高处凝望，把下界一切置之度外”^②。柏拉图将这种灵魂的追求比喻为爱情和生殖力，^③这种看法是与他灵魂的本质定义紧密相关的。他认为“凡是灵魂都是不朽的——因为凡是永远自动的都是不朽的”，“凡是自动的才是动的初始，就其为初始而言，既不能由他物创生，也不能毁灭，否则全体宇宙和万事万物就同归于尽，永不能再有一物使它们动，使它们又开始生存……这种自动性就是灵魂的本质和定义”^④。绝对的自动性，自我回复（回忆），永恒不朽——这些就是灵魂的根本性质。正是从这些根本性质中，柏拉图建立了他的理念论和神正论。

柏拉图认为，灵魂的能动性最纯粹、最明显地体现在灵魂中的理性成份上，而不是欲望和激情等感性成份上。因此，只有理性，只有哲学的推理和思考，只有对于“辩证法”的知识，才是最高级、最善的精神生活，是生命的价值和意义所在。因为这种理

① 《哲学史讲演录》第二卷，第183页。

② ③ ④ 《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社，1983年，第125、269、119页。

性知识所达到的那个理念世界才是真正的客观实在，这个客观实在也只有靠理性的最高能动性才能飞抵并与之沟通。在这种意义上，作为理性的灵魂和作为世界本体、世界精神的宇宙灵魂（神）实质上是一个东西。如果说灵魂活动的目的是认识理念，以达到善的生活，那么神的目的则是实现那最高的理念——善的理念。

从这种神的角度回头再看柏拉图对灵魂的能动性的规定，我们就可以看出，对灵魂的个体性理解只不过是為了认识整体的神而作的必要准备。柏拉图本人正是从这一角度来把握理性灵魂的，他说：“这个给予认识的对象以真理并给予认识的主体以认识能力的东西，就是善的理念。……你虽然可以把它看成知识的对象，但是把它看成某种超乎真理与知识的东西才是恰当的”^①。灵魂的能动性只不过是神的能动性的最直接的证据，个体灵魂的自发性和创生力只不过是對超验的神的原初运动的追随。人为什么要把自己的心灵提升到最高级的知识即理性、辩证法？那只是因为非如此不能把握真实的理念世界（神），因为理念作为“真实的存在”本身处于不断的辩证运动过程中并“具有运动、生命、灵魂和思维，如果心灵（vous）是没有运动的，则它便不可能在任何地方在任何东西内存在”^②。苏格拉底就已经说过，人具有的理性是神所赋予的，是符合神的目的的，在他眼中，理性似乎还是一种人人具有的禀赋。而在柏拉图这里，理性已经逐渐高升，远离了普通人，成为少数哲学家或统治者等级的专利品了。理性不是任何人反躬内视或通过引导就能达到的，只有少数天赋最高的人通过长期苦修苦练才有可能豁然贯通。这就是神圣的迷狂境界，它是对感性生活的彻底抛弃，是全身心融入唯一涵盖一切的善的观念；简言之，是将个体生存完全化解为抽

① 《古希腊罗马哲学》，第181页。

② 《智者篇》，《哲学史讲演录》第二卷，第208页。

象普遍的关系，通过这种关系，人（哲学家）就沿理性、智慧而达于最高美德，正义，善。无疑，这样一种正义和善是无视个体的，或用黑格尔的话说，是以“实体性观点”为基础的^①。柏拉图的“理想国”是不允许德谟克里特的原子和苏格拉底的“灵异”存在的，只有神在人间的官方代表即“哲学王”行使着如同埃及祭司般的绝对权力。所以“个人的这种行动，主观自由的这一原则，却不为柏拉图所重视，有时甚至被他有意地抹煞了”^②。

但无论如何，柏拉图在抽象理念的思辨层次毕竟强调了精神的能动性，尽管是异化了的能动性。实际上，为了能以客观的纯粹化的形式考察这种能动性，精神在某一时期的异化恰好是必不可少的。概念在一定阶段摆脱它那些感性的具体内容，才有可能显露出自身赤裸裸的内在普遍性关系。这也正是黑格尔看重柏拉图的地方。他所推崇的《巴门尼德篇》及以后几篇谈话中，正是体现出了概念本身的辩证运动，体现出了一个概念否定自身而达到与自己的对立概念的统一。在黑格尔看来，这就达到了对世界本质的识见^③，即达到了对神的认识。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图把这种对立统一看作是神创造或安排万物的原则：“但是两个东西如果没有第三者就不可能被联结起来，而必须有一个结合双方的纽带作为中项。但最美丽的纽带是那把它自身和它所联结者形成最高的‘一’的东西”^④。黑格尔对此评述道：“这话很深刻，因为里面包含有概念、理念。这纽带是主体，是个体，是力量。它统摄着它的对方，使它自身和对方合而为一”^⑤。神之所以有这种联结、综合或统摄能力，就在于它本身就是最高的个体或能动主体；而这个主体的能动性就体现在使灵魂与肉体、理念世界与现象世界结合在一起，它不是一个抽象空洞的静止的“一”（如巴门尼德），而是能动的一，它现身在整个世界的有机的生命过程中，它使世界成为一个唯一的“生物”，“一个有理智（vous）的生

① ② ③ ④ ⑤ 《哲学史讲演录》第二卷，第251、260、221、227、227页。

物”^①。神这样做并不是成全了一个与自己不同的东西，而是成全了一个与它相似或相等的东西：这样一个生命世界其实就是神自己。神“使得这世界成为自身满足、不需求任何别的东西、自己认识自己、自己与自己相友好的存在。通过这一切，于是神就把这世界造成为一个有福祉的神”^②。说这世界“不需求任何别的东西”，这当然不是说也不需求神，而是说，这世界本身无非是神的目的的实现，神（作为善）在世界中使善实现为幸福。

由此可见，生命原则，能动性原则，统一性（“一”）原则和目的性原则在柏拉图这里都从个体身上转移到了整体身上，从人身上转移到了神身上。神越富有，人就越是贫乏；神越是能动，人就越是被动；神成了人的生存目的，人就成了神的创生手段——这正是一个费尔巴哈和马克思意义上的宗教异化。这种宗教异化的近代代表黑格尔同样也经历了这样一个转移过程，即从主体性的实体转向了实体性的主体。黑格尔辩证法的生存论起源在古希腊最直接地可以追溯到柏拉图主义。当然这不是说，在柏拉图之前就没有这种因素的发展和展示。勿宁说，整个希腊哲学史在比较明显和表面的对逻各斯的追求和确立底下，潜流着一股生存论的本体冲动，到柏拉图这种冲动才以异化的方式得到了明确的表达和客观的规定。

柏拉图后期对理念和神的能动性的强调仍然是抽象的。这种能动性没有经过具体的分析，而是作为一个假定、一种拟人化的比喻附加在理念和神身上，用来解释一切事物的运动；他虽然也提到“目的性”，但对目的性的理解仍是很表面的、日常的，并未把目的性明确看作是生命（灵魂）本身的内在原则，看作能动性或自动性的内在本质。实际上，如果没有目的性，那单纯的自动性（任意性）就不过是偶然性，它本身可以被当作一个给定的经

① 转引自同上书，第226页。

② 《哲学史讲演录》第二卷，第231页。

验对象加以客观的考察，却无法从内部达到主观的（主体性的）理解。正因为如此，黑格尔指出：“柏拉图的理念一般地是客观的东西，其中缺乏生命的原则、主观性的原则”^①。这当然是与亚里士多德相比较而言的。亚里士多德所做的工作，恰好是使生命摆脱其客体的偶然性和特殊性，使之成为纯粹的主体性。而他做到这一点，又是凭借对目的概念的深入分析。

亚里士多德认为，目的不是一个静止不动的东西，而是一个从潜能到现实的活动过程，即目的本身实现的过程。他所谓“现实”（*ενεργεια*, *actus*）与我们今天所理解的“客观现实”不同，并没有“既成事实”的意思，而是指一种能动的活动，有人译为“实现”，似更恰当。这就是说，目的并非单纯内在（潜在）的、尚未实现的东西，毋宁说，它本身乃是最现实的东西，一切事物无不包含其目的并在实现着它的目的，否则它就不会存在。因此，目的也就是一个事物的形式（形式因）或本质^②。从字源上看，亚里士多德的形式（*ειδος*）和柏拉图的理念是同一个字，因此也可以说，亚里士多德明确赋予了柏拉图的（作为共相“一”的）理念以目的的含义。黑格尔有时就把 *ειδος* 一词直接译为“目的”^③，这也不是毫无根据的。因为 *ειδος* 的词根 *ιδειν* 的意思就是“看”，从人的角度说，目的与“看”有密切的关系，“看不到目的”也就是没有目的（盲目）。中文“目的”一词也是“眼睛的对象”的意思。

由此可见，亚里士多德的目的概念本身包含有两个环节。其一是它作为自我实现过程的能动性、活动性。目的是事物运动的原因（目的因），一切看来是“自动的”或“本来就在运动的”东西，都是由于它要追求自己的目的。这种内在的能动性或能力的

① 《哲学史讲演录》第二卷，第289页。

② 亚里士多德的形式本身也是对质料的一种能动规范和赋形过程，它与目的是一个东西，即按照某种目的来规范质料。

③ 《哲学史讲演录》第二卷，第293页。

实现，亚里士多德称之为“隐德来希 (εντελεχεια)”，这是作为生命、作为推动者、能动者和自我实现者的目的。其二就是被“看到”、被渴望和想念的目的本身，它作为不动的、静止的目的就是善。在这一方面，目的本身又是认识对象，而且这种认识是最高级的认识即理性 (vous) 的内容。亚里士多德认为，研究事物的终极目的的学问必然高于那些次级的学问。“这终极目的，个别而论就是一事物的‘本善’，一般而论就是全宇宙的‘至善’。”^① 对这种善的研究不含任何其他目的，纯粹是为了人自身的目的：“只因人本自由，为自己的生存而生存，不为别人的生存而生存，所以我们认取哲学为唯一的自由学术而深加探索”^②。亚氏甚至将这样一种学问思考看作本身就是最高的美德、最高的幸福和最高的善。于是就出现了这样一个循环：理性 (vous) 的生活就在于对善的追求，而这种追求本身也就是它所追求的那个善。这看起来似乎是自相矛盾的，其实却表达了真正生命的本质结构：生命就在于对生命的追求，同样，自由就在于追求自由，而理性就在于将理性作为对象。正是在这种意义上，亚里士多德提出“理性和它的对象是同一的”这一命题，并主张理性、神是“有生命的存在”^③。黑格尔所特别称道的、亚氏作为最高形式而提出的“对思想之思想 (νοησις νοησεως)”也是这个意思。

实际上，亚里士多德的目的概念就是为了揭示这一生命结构，它主要是指一种内在目的（如有机体），而不是外在目的（如椅子是为了给人坐）。由于有了内在目的，活动性便成了有自身规律或逻各斯的隐德来希，成了合乎理性的、摆脱了偶然性的“实现”过程。真正能动的是那按照一定目的秩序井然地推动着万物的理性、神。在亚里士多德的目的概念中，希腊哲学的两大原则，即逻各斯 (λογος) 原则和努斯 (vous) 原则终于完全汇合

① ② 《形而上学》，商务印书馆，1981，第4、5页。

③ 见汪子嵩：《亚里士多德关于本体的学说》，三联书店1982，第81、82页。

为一了：逻各斯成了有机生命的逻各斯，努斯的生命冲动则有了内在的尺度和规定性。当然这种融合在柏拉图那里已开始了，但只有经过亚里士多德对内在目的概念的阐释，它们才真正成为了“理性”的两个不可分割的环节。

比起柏拉图的理念论来，亚里士多德的目的论在一定程度上缓和了生存论的异化倾向。由于他强调个别实体，强调经验和感性的地位，他给个体生存、给自由意志的选择、给人在道德上的自我完善都留下了较多的余地。他对善的理解也比柏拉图更带有经验色彩，认为善与幸福、与人的快乐和享受是分不开的。当他在自然的两大原理即目的论原理和质料的必然性原理（即后来的机械论原理）中将前者凌驾于后者之上时，自然在他眼里也是一个更加人化、更加感性化的自然。虽然这一切最终都归结到神的生存、神的活动性，以至于后来托马斯·阿奎那有可能利用亚里士多德的学说，建立起正统的基督教神学，但这种目的论在近代形而上学的、机械的知性思维泛滥之际也为辩证思维的复活准备了土壤，这是很明显的。我们在后面将要指出，一切辩证规律中都潜在地包含某种内在目的论因素。但在这里，我们只限于提及：不仅黑格尔在其哲学史中对亚里士多德的论述是以目的论为核心而展开的，而且亚里士多德的目的论对黑格尔辩证法提供了最重要的古代榜样。

伽达默尔在其《黑格尔和古代辩证法》一文中，对黑格尔辩证法在古希腊哲学中的语言学起源作了深刻的揭示。他指出，对黑格尔来说，“在借语言的逻辑本能之助使思维完成思辨的任务方面，古代哲学倒是一个无与伦比的榜样。黑格尔由于努力克服那异化了的哲学学院语言，将日常思维概念灌输进它那生硬做作的语词表达中，就恢复了他母语中的思辨精神，而进入了在希腊哲

学思维中最初是天然伴随着的那种哲学思辨运动”^①。但相对说来，伽达默尔忽视了黑格尔辩证法更深层次的生存论起源，尤其是没有将这一起源追溯到古希腊的努斯精神；甚至当黑格尔明确引证古代灵魂学说、生命学说和能动性观点的地方，伽达默尔也认为他是由于误会，由于用近代自我意识观点对古代哲学作牵强附会的解释和人为的加工的结果^②。我们也许可以把这种忽视看作海德格尔所谓“存在遗忘”在这位海德格尔的弟子对待古代哲学方面的再一次表现。其实，“语言的逻辑本能”恰好是出自于语言中所积淀下来的生存论（或目的论）本能：一个范畴为什么在自身的说明中必然否定自身而过渡到其对立范畴，而后又在对立范畴的说明中必然在更高层次上回复到自身，这种逻辑必然性是不能用外在的形式逻辑的必然性来解释的，它属于有机生命的那种内在必然性。这在古代语言中是以不自觉的方式体现为朴素的辩证法。古代语言自然带有这种有机生命的特色，是因为语言除了作为人与人相互交往的社会工具之外，还具有表现生存的诗化性质；或者说，正因为它具有这种表现性质，它才能成为社会交往的工具（当然反过来也可以说：语言的诗化性质只有在社会交往中才能形成）。因此，语言的“逻辑本能”实际上就是一种生存体验，其必然性就在于这种体验的直接自明性（Evidenz）和确定无疑性，而不是间接证明或外在根据的必然性。的确，语言的这种性质也许是黑格尔自己也没有明确意识到的，但他却利用它来实现了概念的逻辑运动。

我们上面揭示出来的黑格尔辩证法的这两个古代起源，即语言学的起源（逻各斯）和生存论的起源（努斯），对于黑格尔辩证法的分析所具有的方法上的指导意义在于：这两个起源作为两大原则，贯穿于黑格尔的整个体系，忽视了任何一方，都将导致

① 载《黑格尔辩证法》，杜宾根1980，第28页。

② 参见同上书第13、16、26页，特别是27页。

对黑格尔的片面理解。一般说来，强调其语言学方面的研究者，容易突出黑格尔辩证法的理性主义和逻辑主义方面，常常只从方法论的角度理解黑格尔；反之，强调其生存论方面的人则容易局限于黑格尔的非理性和神秘主义方面，单纯从本体论上看待黑格尔哲学。但我以为，在黑格尔本人的哲学中，几乎在每一个环节（不论是整体的大环节还是细节）上都可以看到这两方面的结合。甚至可以说，黑格尔辩证法一言以蔽之，就是试图将不可规定的生命、生存、能动性和自由用语言或逻辑规定下来，或是反过来可以说，赋予已被抽象化和僵化了的语言、逻辑形式以内在的生命和“自己运动”的动力，所以在黑格尔看来，关键就在于要找到那种“在自身之内范型一切的客观性”，“只有这种客观性才是真正的基础，必须准备的基础，这个基础范型自己、规定自己，并且以这种方式给予特殊内容一个地位，让它自由活动，把它保持在自己的范围之内”^①。由此可见，我们在前面当作黑格尔辩证法的两大起源来追溯的逻各斯学说和努斯学说，亦即语言学起源和生存论起源，正是构成黑格尔辩证法的两个本质环节的内在精华，它们不光是理解黑格尔对古代哲学的分析的基础，也是理解黑格尔自己的哲学的基础。

当然，黑格尔辩证法的这两个本质特征一方面可以追溯到西方哲学思想的源头即古希腊哲学，尤其是柏拉图和亚里士多德，但另一方面，它们也可以从18世纪西欧和德国的时代精神及其哲学表达中找到自己的思想背景，尤其是从康德的划时代影响中看出思维发展的直接传承关系。显然，黑格尔辩证法从技术上看是通过对康德哲学的批判而形成的，而这种批判本身就有两方面：一是对康德“先验逻辑”的批判，一是对康德实践理性的“善的意志”的批判。国内学者常常只注意到，黑格尔通过批判康德先验逻辑的“二律背反”而发现了无所不在的对立统一规律，却

^① 《哲学史讲演录》第一卷，第153页。

忽视了对真正自由意志的强调是黑格尔辩证法更内在、更重要、在时间上也更早出现的一个促动力。事实上，在黑格尔摆脱康德的影响而实现其思想中的“重大转折”的法兰克福时期，他的思想首先就是以批判康德的伦理学、提出人的自我分裂（自我否定）和这种分裂的重新统一问题、提出“生命”和“爱”的概念为标志的^①，“先验逻辑”的改造问题这时尚未提到议事日程上来。罗森克兰茨、海谋和缪勒等人一致指出，黑格尔这时所说的“爱”就是后来的“理性”，“生命”就是后来的“精神”^②。我以为，如果爱在此表示理性，那么它决不是“逻各斯”意义上的理性，而是“努斯”意义上的理性。黑格尔这一时期对康德的“理性”的批判，甚至对这个词的“有意回避”^③，就是要用个体生命存在的努斯精神突破形式主义的逻各斯的外在束缚，以便能找到一种富有内容和生命活力的新型的逻各斯（理性）。这就是黑格尔后来的辩证逻辑，即他所提出的、与康德的理性（实即知性）不同的辩证理性^④。由此可见，就连康德哲学对黑格尔的影响，也必须从黑格尔辩证法中两大因素之间的相互关系才能得到真正的理解；而这种相互关系，不追溯到古希腊辩证法所形成的那种思辨结构，是说不清楚的。

当我们掌握了黑格尔辩证法的这两大起源，因而初步掌握了它的基本特征时，我们就可以进行下一步讨论，即探讨这个辩证法本身的实质性内容了。

① ② 参看宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》，湖南教育出版社1989，第56~74页，第67~68页。

③ 参看《青年黑格尔的哲学思想》，第58页。

④ 可参看Bernhard Lypp：《论辩证概念的形成在黑格尔对康德伦理学批判中的根源》：“青年黑格尔的重大兴趣在于探讨共同的伦理行为如何能实际上成为自由的。因此第一批辩证概念的形成与伦理学纲领是相联系的。”载《黑格尔哲学中的辩证法讨论集》，Rolf-Peter Horstmann编，美因河畔法兰克福1978，第297页。下引此书只注《讨论集》。

第二章 黑格尔哲学的辩证开端

一般说来，要了解一个哲学的方法，最好是对这个哲学的开端进行深入的分析——如果它有所谓“开端”的话。罗素曾说过，有两种类型的哲学，一种象一个金字塔，在它的顶点底下有厚实的基础，从这个基础中抽掉一块或几块砖，对金字塔并没有根本的影响；另一种象一个倒立的金字塔，它的全部庞大的建筑都是从一个唯一的点出发的，只要将这一点摧垮，整个金字塔就会坍塌。罗素显然对后面这种哲学抱嘲弄的态度。其实这种嘲弄是毫无道理的。倒立的金字塔也完全可以由开端的改变而正立过来，至少，它不会由于出发点被驳倒就整个地作废。与这种看法相反，海德格尔则认为一个真正的思想家永远只思考一个东西，这实际上正是自古希腊以来所奠定的西方哲学的传统（从“始基”开始），它最适合于用来描述象黑格尔这样的一个体系^①。黑格尔比任何一个哲学家都更意识到开端的重要性。他在其《逻辑学》一开头，就单独辟出十几页的篇幅，专门讨论“必须用什么作科学的开端？”，这也是空前绝后的。他给自己提出的任务是：要首尾一贯从一个开端中把全部逻辑范畴及其过程逐步推演出来，而最终却并不超出开端的范围，反而是对这一开端的深入揭示和回复。开端是全部黑格尔哲学的缩影、细胞、雏形、模板和基本公式，也是他的方法（辩证法）的原型构架。毫不奇怪，国外黑格尔研究直到今天仍在把黑格尔哲学的开端问题列为中心问题之一

^① 参看伽达默尔：《黑格尔和海德格尔》，载《黑格尔辩证法》，IV.第108~109页。

而大加讨论。不过，这个问题在国内倒似乎并没有得到足够的重视。

近代哲学自笛卡儿以来，便明确把开端的清楚明白当作一切合理的哲学体系的前提。“如果我想要在科学上建立起某种坚定可靠、经久不变的东西的话，我就非在我有生之日认真地把我历来信以为真的一切见解统统清除出去，再从根本上重新开始不可”^①。从此，哲学为什么要有一个开端的问题便被认为已经解决了：哲学要想成为科学，就必须有一个开端，而且是一个坚实的开端。黑格尔基本上是属于近代哲学这一科学理性传统的，他不言而喻地把哲学看作是最高科学或科学本身。不过，黑格尔在寻求这一科学开端的同时，也充分认识到这本身是一自相矛盾的要求，即按照通常形式逻辑的理解，任何开端、根据本身恰好又是无根据地假定下来的，这就要求开端的无穷追溯。黑格尔解决这一形式逻辑的矛盾的办法，是把它理解为一个辩证的矛盾，即：他不是僵死地理解开端，将开端看作一个最完满和最终的根据，而是把开端看作生命，看作生命的种子，它本身是不完备的，但正因为如此，它才“赋有引身向前的冲动”^②，才是真正的开端。一切开端都是不完备的，它的不完备并不取消它作为开端的资格，而正是它要向前进展力求完备的内在动力。这样，开端就不能理解为站在逻辑链条之外的一个初始的“原因”，相反，它是一种向内的进展和深入，它不是产生出一系列与自己不同的东西，而是逐步展示出自己的深度和潜藏的真理。因此黑格尔一方面坚持“开端必须是绝对的”，它“不可以任何东西为前提，必须不以任何东西为中介，也没有根据；不如说它本身倒应当是全部科学的根据”，这样的开端“只是决心（人们也可以把它看作是一

① 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，商务印书馆，1986，第14页。

② 《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第535页。

种任意独断)，即是人们要考察思维本身”^①；另一方面他又指出：“前进就是回溯到根据，回溯到原始的和真正的东西；被用作开端的東西就是依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的”^②，开端又是有根据的；只不过这种根据不是在它之前或之外，而是在它之内。因此它实际上是自己以自己为根据，是真正的 *causa sui*（自因）。

将生存论原则和努斯精神渗透进理性主义的逻各斯之中，是黑格尔开端学说的主题。

第一节 析《逻辑学》的开端

近代理性主义哲学的传统，是运用形式逻辑乃至数学、几何学的方法，去构筑一个逻辑上前后一贯的体系。黑格尔是这一传统的集大成者，也是它的自我超越。他把逻辑学从外在地任意采用的方法变成了科学的首要研究对象，将它从各门科学中的一门科学提升为一切科学的科学、“纯科学”。当然，这种超越从一方面说也还是逻辑本身的超越，其目标仍是追求逻辑上的彻底一贯性。当黑格尔把逻辑变成了哲学思维的首要对象时，他也把“纯思”、概念变成了逻辑的唯一对象：“这个概念本身是不能以感性来直观或表象的；它只是思维的对象、产物和内容，是自在自为的事情，是‘逻各斯’（Logos），是存在着的東西的理性，是戴着事物之名的東西的真理”^③。他提出了“改造逻辑”的艰巨任务：“为了使逻辑的枯骨，通过精神，活起来成为内容和意蕴，逻辑的方法就必须是那唯一能够使它成为纯科学的方法”。^④显然，这决不是对逻各斯的抛弃，而是赋予它精神、灵魂（Nous）或生命，从而成全它，使它成为真正能动的尺度或规

① ② 《逻辑学》上卷，商务印书馆，1977，第54、55页。

③ ④ 《逻辑学》上卷，第17、35页。

律，成为生动活跃的世界本体。对“工具理性”（知性）的超越只是为了建立“目的理性”^①，后者是更彻底的理性主义，因为它将逻各斯意义上的理性不仅当作实现某种仅仅是实用的（因而是未达到理性的）目的的手段，而且贯彻到目的本身：理性、认识的目的不是别的，只是理性和认识自身。但这样一来，近代发展了的自我意识的主体能动原则也由此而渗入进来了，古代的逻各斯精神和努斯精神也就在新的基础上达到了同一。“阿那克萨哥拉被赞美为第一个说出这样思想的人，即：心灵（Nous），思想，是世界的本原，世界的本质须规定为思想。这样，他就奠定了一个理智的宇宙观的基础，这种宇宙观的纯粹形态必然是逻辑”^②。黑格尔的逻辑学既是一个能动的、自身超越和自己运动的生命过程，同时又是一个严格的有规律的、首尾一贯的必然过程。

因此，黑格尔的理性主义、逻辑主义与它能动的、自由的内容是密不可分的，甚至可以说，没有这种能动的内容，黑格尔的理性主义和逻辑主义就不可能达到如此的彻底化。这是在分析《逻辑学》开端时首先要注意到的一个事实。

一、怎样确定《逻辑学》的开端？

黑格尔说：“哲学若没有体系，就不能成为科学。没有体系的哲学理论，只能表示个人主观的特殊心情，它的内容必定是带偶然性的”^③。哲学要有体系，就必然要有一个经过全面思考和规划的开端，并且只能有一个开端（有两个以上的开端就不成体

①“目的理性”是我自撰的术语。在亚里士多德那里，逻各斯学说和努斯学说正是在目的论中被综合为一体的（见前一章）。

②《逻辑学》上卷，第31页。

③《小逻辑》，第56页。

系)①，而整个体系就是按照某种必然性由这一个开端生发开来、推演出来的。然而，究竟用什么来作为逻辑学的开端呢？这是一个黑格尔研究者们历来讨论得很多的问题，也是黑格尔本人花了很大力气和篇幅来论证的问题。这个问题可以分为两个方面：(1) 逻辑学的开端应当是怎样的？(2) 哪一个范畴适合于这种开端的要求？

哲学的开端应当是怎样的，这在古代朴素的自然哲学那里本来不是一个可以预先讨论的问题，它取决于人们将什么样的事物(水、气、火、数等等)当作世界的本原。但近代以来，当人们把哲学的对象转向认识论，尤其是转向思维规律的科学、对思维的思维，即“逻辑学”时，“要找出哲学中的开端”就是“一桩困难的事”了②。因为这里所涉及的，已不只是客观的存在内容，而且是认识，因而是思维和存在、形式与内容的一致。在形式逻辑里，由于撇开内容、撇开客观真理及其认识，而“形式地”、抽象地研究思维法则，所以就要求开端应当是“直接自明的公理”；但这种公理实际上又并非真正直接自明的。形式逻辑不是告诉人们如何去认识真理，而只是在某些公认的前提(如“同一律”)之下，告诉人们如何按照这些前定的原则去思维而不出差错。此外，即使承认形式逻辑的前提是直接的，这本身却破坏了形式逻辑所要求的一贯性，即无矛盾的同一性。因为，为什么其他一切推论都是有根据的、间接的，唯独这个前提是没有根据的、直接

① 有一种说法认为，既然黑格尔的体系是一个首尾衔接的圆圈，其中每一环节又是“圆圈的圆圈”，那么就不必过于认真地看待他所谓的开端，从任何一个环节开始都可以同样进入和遍历他的全部体系(见G.米勒：《现象学、逻辑学与哲学全书的相互依存关系》，载《国外黑格尔哲学新论》第199页)。这种说法是不对的。他的体系每一个环节的确含有开端的原则，每个人也不一定都从《逻辑学》开始；也可以从《美学》等等开始读黑格尔。但真正读懂黑格尔，还是因为在《美学》等等中看出了它由以开端的那个最初的动力结构，并“从头开始”研究了这一结构。

② 《逻辑学》上卷，第52页。

的呢？作为推论的根据，它自身的根据又是什么呢？形式逻辑只能凭经验和意见，或凭“大多数人承认”这一事实，来确定某个前提是“自明的”，这意思无非是说：没有人会怀疑的。因此这是非反思的或不自觉地接受下来的前提，换言之，形式逻辑的前提本身是非逻辑的^①，在黑格尔看来，也就是非科学的。

黑格尔认为，哲学的真正开端本身应当是逻辑的，它是有根据的、间接的，这个根据就是“纯粹的知”，即《精神现象学》最后达到的“绝对知识”，亦即哲学本身。因此它又是直接的：哲学应当从哲学本身开始。当人们谈到或决心谈论哲学，他首先就已经立足于这样一个层次，即不是经验的知识，而是最普遍的、逻辑意义上的纯粹知识。这个层次的思维本身是在人类的经验意识中长期发展出来的，因而是间接的、经过研究和论证的（如在《现象学》中）；不过，一旦思维达到这种纯知的规定，在这个领域中，那开端的的东西就必须是直接性的东西。这并不是说开端是没由来或无根据的，而是说，它是首次出现在纯知这一层次上的，这时，“要作的事，便只是考虑或仅仅去接受当前现有的东西，而把人们平时所有的一切想法、一切意见，放在一边”^②。换句话说，真正的纯知，最初只是“自知其无知”（如苏格拉底所表述的），或如黑格尔在《精神现象学》结尾部分说的：“知识不仅知道自己，而且也知道它自身的否定，或自身的界限。知道自己的界限，就意味着知道牺牲自己”^③，此时，认识为了从真正的知识开始而放弃了它的一切内容，亦即使它的内容成了一种无区别的东西，不仅内容本身无区别，而且与具有这内容的知也无

①“尤其是，我们并不把 $a = a$ （读作：主词 a 所标志的对象与宾词 a 所标志的对象等值）的同一性视为一种逻辑属性！因而，所谓‘同一性逻辑’不再是纯逻辑，它已经是逻辑与某种有关逻辑之外的价值的理论的结合（宾词 a 在分析句 $a = a$ 中标志一定种类的值，具体地说，标志某种量度方式的一个量值）”，参看 Peter Ruben: 《论逻辑学以及辩证法对逻辑学的关系》，载《讨论集》第79页。

②《逻辑学》上卷，第54页。

③《精神现象学》，商务印书馆1979，下卷，第273页。

区别，“于是这无区别的东西自己也停止其为知”，（即成了“无知”），而“当前现有的，只是单纯的直接性”^①。

正是在这种意义上，黑格尔给逻辑学的开端作了一系列（实质上是相同的）规定：它必须是绝对的（无条件的），是抽象的，它“不可以任何东西为前提，不以任何东西为中介，也没有根据”，它“只是直接的东西本身”，“不能包含任何内容”，等等。这都是就“纯知”来说的，也就是说，要达到纯粹知识，要把握绝对，就不能从主观中给知识带来任何预定的内容，而必须完全采取客观接受的态度^②，不去追问对象“从何而来”，而是直接确定对象“是什么”，或者更确切些说，确定对象“有还是没有”。这个直接的确定是关键性的。如果对象是（或有），那么纯知也是（或有）；如果对象不是（没有），那么纯知也就不是（没有）。自知其无知的意思，并不是说连知的对象“有没有”都不知道。至少，“无知”便已经是“知”的对象了，因而“知”本身也已经是知的对象了（不知道“知”，怎么会知道“无知”呢？）。这不象休谟的不可知论那样仅只是一个“怀疑”而已，而是一种确定的知，是“有知”；它也不象笛卡儿那样采取从“我思”中推出“我在”这种主观形式，而是从“有纯思”中直接确定了“有”是纯思的前提（不论这纯思是绝对的对象还是绝对的认识主体），或者说，“有”本身是第一个纯思^③，是首次直接“出现”于纯思领域中的范畴。

所以在黑格尔看来，“有”就是适合于作为逻辑学开端的那个唯一的范畴。这个有、纯有，虽说是当人们（哲学家）“决心”纯思一番时才出现的，但它本身尚未发展出思的主体与被思的客体之间的区别，它既是思维（我思）的有，也是思维对象（存在）的有。也可以说，它就是那个已在《精神现象学》的意识经验中达

① 《逻辑学》上卷，第54页。

② 《小逻辑》，参看第83页。

③ 见《小逻辑》，第191页。

到了的知识与对象的同一。只不过在决心纯思的哲学家面前，这种同一首先是以知识同一于对象之中这种纯客观的方式出现的，在这里，纯有作为知识和对象相统一的纯对象出现，而“知就消失于这个统一体中，没有留下与这个统一体的任何区别，从而也没有留给它任何规定”^①。这种同一还有待于从自身再次发展出思维和存在的差别，最后在概念或绝对理念中达到新的同一，达到存在同一于概念。我们不能在这个纯知的最初阶段就把哲学家的纯知活动带进哲学本身、带进逻辑学（即哲学家纯思的内容）中来，勿宁说，哲学家的纯思本身就要求“从它的内容退出来，听任内容自己保持自己，不去作进一步的规定”^②。此外，思维从存在（有）中的这种“退出”也并不是矫揉做作的，似乎思维“早已知道”有其实不过就是思维自身，这时却“装作”是在将这个有（思维）当作自身之外的对象来考察。相反，在黑格尔看来，思维当其要考察纯知时，首先唯一知道的就是，这纯知是存在于它之外的所要考察的对象。正因为思维“有”它的对象，思维才“决心”对之加以考察；而正是在对这对象的“有”的不断深化的考察中，思维才能逐步意识到这“有”与这“考察”原来就是一个东西；没有对“有”的投入，思维决不能预先知道有就是思维自身。因此“那个开端既不是什么任意的和暂时承认的东西，也不是随便出现和姑且假定的东西，而是后来它本身表明了把它作为开端，是做得对的”^③。

麦克塔伽特（McTaggart）曾对黑格尔的开端提出过一种解释：认为事实上要怀疑某种（任何一种）东西“有”，这是不可能的，因为存在着怀疑至少就已意味着“有”怀疑本身了^④。这种笛卡儿式的解释是肤浅的，因为这里涉及的并不是在经验意识中什

① ② 《逻辑学》上卷，第58页。

③ 《逻辑学》上卷，第57页。

④ 参看司退斯：《黑格尔哲学》，中国社会科学出版社，1989，第100页。

么是最先的，而是人们在考察绝对、考察客观纯知时首先遇到的是什么。司退斯驳斥了这种解释。但他自己的解释更是十分混乱的。他说，为什么要从“有”开始，是因为有本身是经过演绎的，它实际上是以后来的范畴为基础、为前提的，“末端先于开端，这也是黑格尔的概念”^①。这也就等于说，有之所以是开端，就因为它实际上是结尾。按照司退斯这种说法，黑格尔也应该可以从最末的范畴（如“绝对理念”）开端。但他又承认黑格尔以“有”为开端不是任意决定的，理由是“所有演绎的价值就在于从潜在的进行到展开的”，“展开的东西也就是显然的、公开的和显而易见的东西。仅仅因为结论是没展开的，即不是显而易见的，需要演绎来使结论变成展开的、显然的”，“有怎样包括实体和原因，这是不清楚的。因此要求从有到实体、原因等等的演绎。然而，原因包括有，这是显而易见的，所以，对于黑格尔来说，在这个次序中进行演绎将是浪费时间”^②。可是，为什么从“显而易见的”开始推演出不明显的就是“浪费时间”，非得从不清楚的开始去推演显而易见的（且不说这能否做到！）东西才有“必然性”^③呢？难道是黑格尔有晦涩癖？司退斯这种解释是站不住脚的。其实黑格尔的意思是，一开始“显而易见”的只是“有”，结论却还是隐藏着的，这时要从结论回溯到有，不是什么“浪费时间”，而是干脆就不可能的；只有当结论已经从有中推演出来、变得明显之后，才有可能回过头来，从这一推演过程中看出回溯的次序，看出在开端中其实已经以不自觉的（潜在的）方式运用了结论中的东西。但正因为这一回溯次序只有在那一前进的次序中才能看出来，这就再次证明从有开端是正确的。司退斯把为什么要以有（这个有在黑格尔看来是显而易见的）开端的问题，偷换成为为什么要先探讨“有怎样包括实体和原因等等”（这在开始当然是不清

① 参看司退斯：《黑格尔哲学》，中国社会科学出版社，1989，第101页。

② ③ 司退斯：《黑格尔哲学》，第102~103、103页。

楚的)的问题,把为什么不能从结论(这个结论尚未阐明)开始的问题,偷换成是否有必要探讨“原因包括有”(据说这是自明的,但实际上在有先已建立为开端之前,它比“有包括原因”还更不清楚)的问题。这就与黑格尔的思想南辕而北辙了。

这样,当黑格尔把有当作“没有根据”的直接的东西,主张“为了进入哲学,纯有既不需要其他准备,也不需要别的思考和线索”^①时,他实际上已经有了一个间接的根据、一种准备性的思考,这就是要“进入哲学”这一目的的确立。因此虽然在一般意义上,黑格尔说“无论在天上、在自然中、在精神中或任何地方,都没有什么东西不同时包含直接性和间接性,所以这两种规定不曾分离过,也不可分离,而它们的对立便什么也不是”^②;然而在特殊意义上,即在“为了进入哲学”、为了考察纯知的王国这个意义上,又必须找到一个“单纯直接性”作为开端,而把它背后的间接性根据作为不纯粹的知识(如《现象学》所考察过的)暂时抛到后面去。“所以哲学上的起点,只是就研究哲学的主体的方便而言,才可以这样说,至于哲学本身却无所谓起点”^③。只是因为人们(哲学家)“决心”要研究思维本身,才有必要找到一个开端、起点,一个开始着手之处。不过,我们后来将看到,由于黑格尔最终将主体与实体合而为一,这种似乎是外在的“主体的方便”(原文为 *als welches sich entschliessen will zu philosophiren*, 即“主体决心要从事哲学”)也就成了内在于哲学的必然过程。没有起点的“哲学本身”是在一个起始过程之中才得到体现的。然而哲学的这个起点毕竟是经过纯化的,通过对一切不纯粹的知识排除和放置一旁,剩下的就是那最单纯的、本身没有任何进一步规定的、因而也是不可加以分析(分解、划分)的东西,即“纯有”。有是包含和隐藏在一切命题和经验意识中的

① ② 《逻辑学》上卷,第58、52页。

③ 《小逻辑》,第59页。

范畴。在经验意识中，它是不自觉的，从没有被单独考察过，至少没有被作为“纯有”考察过^①。不过一旦纯有被从日常经验意识中提取出来，它就已经摆脱了一切感性表象和经验，而成为更高思维层次（即作为思维的思维）考察的对象了。

除了对“纯有”作为开端的上述分析之外，黑格尔还对另外一些可能性进行了考察，例如说，在“有”之外，还有没有其他同样直接的、甚至更直接的范畴适于作为开端呢？当然，这种思考在黑格尔那里只是附带的，“它们与其说是对于那种自身已经完结的陈述供说明和证实之用，倒不如说是仅仅由我们早先就可能遇到的那些观念和思考引出来的”^②，即是说，把有作为开端并不是靠反驳这些可能性才得以建立的，而是自身在逻辑上已经确立的^③，它不需要反驳各种偶然的意见。这种反驳只是就其有利于进一步排除某些误解和先入之见而言，才是必要的。黑格尔指出，按照通常科学的方式，人们可能会提出“开端”这一概念来作为开端，然后对这个概念加以“分析”，使它成为最初的、规定的概念。初看起来，这样做似乎比从“有”开端更直接（因为是从“开端”本身开端），同时又不象“有”那样不能分析，那样抽象和

① 现代经验论者罗素曾自以为，他将“存在”（exist）的用法限定于“摹状词”，就“澄清了从柏拉图的《泰阿泰德篇》开始的、两千年来关于‘存在’的思想混乱”（见《西方哲学史》，商务印书馆1976，下卷，第392页）。其实他涉及到的只是“实有”（existence），而不是纯有，不是亚里士多德的“作为有的有”（το ον，德文译为 Sein，英文一般译为 Being）。这只要看看他对笛卡儿“我思故我在”的分析就可明白。他说，由于“笛卡儿无疑问的事实是他自己的思维”（同上，第90页），所以“我”字对笛卡儿自己来说显然是专名（proper name）；但又说“我”字“表述的不是已知事项”（第91页），因而它似乎又应当是摹状词而非专名。那么，能否将“存在（exist）”使用于“我”之上呢？罗素回避了这个麻烦的问题，他说“这里‘我’字其实于理不通；他该把原始前提叙述成‘思维是有的’这个形式才对”（同上）。至于“我”字为什么于理不通，为什么只能说“思维是有的”，而不能说“我是有的”（即“我在”），罗素并没有给我们说明。

② 《逻辑学》上卷，第55页。

③ Rudiger Bubner说：“之所以突然谈到有，是因为其他说法已被证明不适合承担起前提了”（见《黑格尔体系中的“事情本身”》，载《讨论集》第111页），不确。

不可把握。黑格尔比较了这两种开端方式，指出以“开端”为开端，实际上还会是以有为开端，因为经过分析可以看出，开端本身的意思就是“有与无的统一”^①，它就是“变易”，只不过加进了“向前进展”的意思^②而已。开端不过是“还没有的有”。不理解有与无的辩证统一关系，是说不清开端究竟是什么，也无法对之加以确切规定的。所以，要想以“开端”为开端，首先还得把有、无范畴置于前面，用它们来规定开端的含义，否则这“开端”就只是一个估计大家都会同意的模糊表象，而实际上各人的理解又不尽相同，并非那么“自明”。更重要的是，“以开端为开端”这种做法在方法论上是一种外在的分析法，即从具体的东西（开端）开始，然后通过外力从这个具体的东西中抽出更普遍、更抽象的东西（如有、无），这样来造成范畴的运动。这个外力是分析者在别处拿来的，当运用、施加于这个具体对象时则是偶然的，不同的分析者有不同的分析方式，这些方式与具体物内部的必然结构并无关系。而绝对知识却要求研究者要完全客观地对待和描述他的对象，让对象本身由开端的自己运动而展开，而综合成越来越具体、越来越丰富的总体。如果从这一前进的链条中人为地截取一段（如变易，也就是“开端”），这就打断了思维的进程，一方面得重新退回到那更抽象的起点（有、无），另一方面又不得不把“向前进展”的思想从外面加进这一范畴，以便使它能继续运转起来。相反，黑格尔则要求对开端的分析不是外在的，而是内在的分析，这种内在的分析是开端由其自身冲突从本身内分析出后来的一切范畴，而不需要从另外的地方借用任何外在的前提，因而这样一来，它本身又是一个自我综合的过程，或者说，它综合地完善化自身，发展形成了那具体的总体。所以开端不是向外寻求的开始，而是向内部回溯的开始，“每前进一步离开不曾规定

① 《逻辑学》上卷，第59页。

② 参看《小逻辑》，第197页。

的开端时，也是后退一步靠近开端”。^① 开端自行分析出后来的范畴，同时也自行将这些后来范畴综合为具体的总体，这原是同一个过程。因此，当黑格尔强调开端“不能是一个具体物，不能是在本身以内包含着一种关系那样的东西”，因而“开端本身，在它的单纯、未充实的直接性中，必须被当作是一个不可分析的东西”^② 时，他的意思是说，不能从外面把它当作一个既存的、静止的分析对象，而不意味着开端不能体现为一种自身能动的内在分析运动，一种自己将自己化分为二（分析）同时又合二为一（综合）的运动。

黑格尔还提到了另一种可能的意见，即要求从“事实”（die Sache，中译本作“事情”）开始。根据上述同样的理由，他也驳斥了这种一开始就想把握住具体范畴（事实）的幻想。除此之外，黑格尔更为重视的是费希特的做法，即把“自我”作为开端。他看出，费希特的这一要求实际上是出自经验意识的直接性要求，即“我”在我的意识经验中是最直接的。但他认为，这种经验意识只有经过加工，扬弃和净化掉它的个别性和具体性，才能上升到纯粹知识或客观知识——这正是他自己在《精神现象学》中所做的工作。在一定意义上，黑格尔的“纯有”也正是一个普遍自我（因为有本身是主客观自在的同一，既是对象的有，也是自我的有），但他认为以自我作开端有可能引起一种误解，即把这个最抽象的普遍自我习惯性地看作个体经验的自我（顺便说说，这一理由是不充分的，因为如他自己承认的，“有”本身也可能、而且实际上已被误解为具体“存在着的东西”、“实存”）；此外，普遍自我本身固然是够抽象的，它表达的是“纯知”，但与“纯有”比起来仍然“是一个具体物，一个自身包含着各种规定的东西”^③。

① 《逻辑学》下卷，第550页。

② 《逻辑学》上卷，第61页。

③ 《逻辑学》上卷，第64页。

通过这样一些讨论，黑格尔牢牢地确立了：开端只能是有，而不是其他什么。这甚至是“开端本身的本性”^①。但这并不是说，他这时就已经给自己择取有作为开端提供了完备的根据了。在他看来，要真正辨明其根据，并不是事先就可以完全做到的，还有待于事情的进一步发展，甚至有待于整个逻辑学体系的完成。因为象这样确立起来的开端，并不是一个偶然找到的固定不移的出发地，而只是一种冲动，一种“决心”；它不是指向它之外的另一地点，而是指向自身内部，是向内深入，如我们今天也在说的：寻找自我。在这里，寻找者和被寻找者是同一个东西（自我），但之所以要寻找，说明又不是完全静止的等同，在“自我”中有区别，但不是外在区别，而是内在区别：在自我之外是寻找不到自我的。苏格拉底说“认识你自己”，柏拉图将这一原则发展为“回忆说”，都是这种意思。黑格尔充分利用了这一学说。他曾在《精神现象学》中预告：“精神在这里必须无拘无束地从这种新的精神形态的直接性重新开始，并再次从直接性开始成长壮大起来”，“但是，回忆（Erinnerung）把经验保存下来了，并且回忆是内在本质，而且事实上是实体的更高的形式”^②，绝对知识“必须通过对各个精神形态加以回忆的道路”^③。在这里，“回忆”（Erinnerung）一词从德文词根看来就是“内在化”或“向内深入”的意思。可见，黑格尔逻辑学的开端，正是被理解为“开始向内深入”，理解为开始寻找自己内部的根据，理解为绝对知识通过进行认识的哲学家而“决心”来认识自己。正因为如此，这个开端就不是一个静止的端点，而本身就是一个动作，一个过程。

于是，“什么是逻辑学的开端？”这一问题，在这里就变成了这样一个问题：逻辑学怎样开端？

① 《逻辑学》上卷，第58页。

② ③ 《精神现象学》下卷，第274、275页。

二、逻辑学怎样开端？

普通科学的体系总是从一个定义开始的。这个定义是一个命题，或者说，一个判断。举例来说：如某本《普通心理学》一开始就说：“心理学是研究心理现象的科学”；然后就对“心理现象”加以说明、进行分类、追溯原因、划定范围等等；接下来是分章讲述。这是一般科学体系的通例。但我们看看黑格尔的《逻辑学》是如何开端的。这一体系的第一句话是这样说的：“有，纯有，——没有任何更进一步的规定。”^①原文是：Seyn, reines Seyn, — ohne alle weitere Bestimmung. 维兰德 (Wolfgang Wieland) 注意到：“黑格尔逻辑学是由单纯提到这第一个范畴而开始的，这是很特别的。逻辑学的这个著名的第一‘命题’根本不是完全意义上的命题，而是在句法上不连贯的”^②。的确，以这种不完全的句子（类似于一句口号：去“有”吧！）开始的科学体系，黑格尔的《逻辑学》恐怕是独一无二的，在哲学史上再也找不出第二个。我以为，这正是由于开端（有）本身的绝对性和无条件的直接性所导致的，它是最简单、最抽象的范畴。我们不能说有“是什么”（即象通常科学通例那样对开端的概念加以定义），甚至也不能说有“是”（或有“有”）。在前一种情况下，一切“什么”都是（都有）“有”，而有本身却不是（没有）一切“什么”；在后一种情况下，说有“有”（或“存在存在”）只不过是同语反复，它的含义与单纯“提到”有是等值的。此外，更重要的是，《逻辑学》的整个精神就是不能用定义和判断这种外在的方式加以规定的，而是要体现出范畴、概念的自己运动。所以黑格尔常常强调，判断的形式“并不适于表现思辨的真理”^③，“因为判

① 《逻辑学》上卷，第69页。

② 维兰德：《对黑格尔逻辑学开端的注释》，载《讨论集》第195页。

③ 《逻辑学》上卷，第80页。

断的形式总是片面的”^①。人们对黑格尔辩证命题的迷惑和误解，通常产生于将黑格尔的命题（如“有即是无”）当作一般的判断来理解，认为其中一个概念（如“有”）是固定的主词、基质，另一个概念（如“无”）则是用来描述和限定主词的宾词（属性或类）；这样，“无”便成了“有”这个“主词”的“宾词”：有是“无的”，或有是“一种无”；但却无论如何也不去理解为：有本身就是无。

黑格尔的“有”虽然是最抽象的，但它同时又是最丰富的，因为它潜在地包含有发展出后来一切范畴的可能性，所以它不需要借某种外来的东西以发挥它的构成作用。黑格尔之所以不采用判断的形式的形式表述逻辑学的开端，也正是迫使人们注意到“有”这个概念本身（与康德不同，黑格尔认为一切知识的基础不是判断，而是概念），看它如何从自身中发展出其他范畴，而把一切外来的偶然规定和属于表象领域的描述全部置之不顾。“有”虽然抽象，但却并非静止不动的抽象（如印度人的“梵”或耶柯比的“原始判断”的连续性：“一个是、是、是，无始无终，也没有何物、何人、哪一种”^②），倒有点象阿那克西曼德的“无定形的东西（*απειρον*）”，所以黑格尔说它“没有任何更进一步的规定”。这种“有”包含着内在的能动性；只不过这种能动性在这个纯有阶段尚未表现出来，它还只是一种可能性或内在的“决心”。因此在这一阶段，它首先是执著于自身，以巴门尼德的有（即存在）的方式出现于逻辑学的开端。但这决不意味着黑格尔的有就是巴门尼德的有。黑格尔在纯有阶段首先以巴门尼德作为例子，而只字不提伊奥尼亚的无定形学派，这固然有他自己的道理（无非是说后一学派太局限于经验、表象），但却使自己容易受到误解和攻击。人们无法理解一个静止不动的“有”如果没有外力推动，如何会“自己”运动起来。如特伦德伦堡的误解就是很典型的，他认为

① 《小逻辑》第100页。

② 《逻辑学》上卷，第87~88页。

有、无、变的辩证进展实际上需要一个没有明说出来的“表象”作为前提，这就是“运动”，它是从整个体系之外暗中偷运进来的。这种说法也得到狄尔泰等人的赞同^①。黑格尔偏爱巴门尼德所带来的一个更大损失也许在于，当他谈到第二个范畴“无”时，他就无法在巴门尼德以后的希腊哲学史中找到相应的历史对应物，而不得不到与希腊哲学毫无关系的东方佛教里去借取例子，这就不仅破坏了他自己的“逻辑的东西与历史的东西相一致”的原则，而且造成了《逻辑学》中一处触目的外在强制性。由此观之，过分推重巴门尼德的有对黑格尔来说是得不偿失的。

不过实际上，在黑格尔的理解中，光是象巴门尼德那样停留在“有有，无则没有”命题，还不能说是真正的开端，而只是一个静止不动的“端点”。真正的开端是一个过程，这个过程已暗含在黑格尔上述第一个不完全的命题中了。黑格尔在说到“没有任何进一步的规定”时，这本身已经是对有的一种规定了。有是第一个规定，这个规定就是“没有任何进一步规定”；或反过来说，“没有任何进一步规定”，这一规定就是有的规定。这有些象一个“语义悖论”的情况。例如“说谎者悖论”：说谎者说：“我在说谎”，我们凭他这句话无法断定他是否在说谎。因为无论认定他是在说谎还是在说真话，我们都将陷入自相矛盾：如果认定他在说谎，那么他承认自己“在说谎”就是句真话，即他并未说谎；如果认定他没有说谎，我们又得承认他确实象他说的“在说谎”，即他说了谎。塔斯基（Alfred Tarski）建议用区分语义层次来解决这一矛盾，即要求把悖论中的“对象语言”和“元语言”区分开来，在上述例子中，就是要把“我在说谎”这句话作为事实（他说了“我在说谎”这句话，这是一个事实）和作为断言（这句话的内容是断言他自己“在说谎”）的两层意义区分开来。人们也试图用这种方式来处理黑格尔的上述悖论：当黑格尔说有“没有任何进一步规

^① 参看伽达默尔：《黑格尔和古代辩证法》，载《黑格尔辩证法》，第11页。

定”时，他事实上已经对有作了一种规定，甚至是一种最独特的规定：只有“有”是“没有任何进一步规定”的，或者说，有是“最没有规定”的，凭着这点，就可以将有与其他一切范畴规定区分开来，不会混淆；然而这种规定所断言的又是“无规定”。维兰德正是从这种语义悖论的立场来理解黑格尔开端的这种矛盾的，因此他主张在命题的内容和它的表达形式之间作出区分：“每种在此寻求的表达本身都不同于它所意谓和意指的东西”，“人们想要表达纯存在的无规定性，但他却无法防止正好由于这一企图而对这个存在作出规定”^①，他认为这就是黑格尔不愿以一个完整命题来开端的原因（即为了不以命题的规定性形式来干扰所表达的“无规定”的内容）。不过，维兰德又（自相矛盾地）看到，即使作了这种区分，问题并未得到解决，因为他发现黑格尔并不要避免这种矛盾，正好相反，他恰恰是有意要造成这种矛盾，以使他的范畴能获得前进的动力。维兰德问道：“为什么本来很容易通过在对象语言和元语言观点中作一个层次区分而消除的矛盾，却被听之任之呢？”^②黑格尔似乎并不强调命题、概念与其意指的东西之间的区别，他的概念与概念所意指的东西是同一的。他不是说，“有”从一种意义层次上说是无规定的，从另一种意义层次上说又是有规定的；而正是要说：“有”从同一种意义上，既是有规定的，又是无规定的。维兰德将这种有意造成的矛盾归于黑格尔逻辑学的目的，即思维和存在（形式和内容）的同一。这个目的体现在逻辑学开端上，就是两种不同语义层次的有意混淆，以造成矛盾，然后（为了平息矛盾）加以不断“修正”、补充，在调和矛盾的同时引出整个一连串的逻辑范畴。也就是说，维兰德也认为，矛盾（或不如说，人为地设置与解决矛盾）是逻辑范畴自身运动的根源，也是这种运动的必然性（或不如说“被迫性”，因为矛盾是不允许有的、非解决不可的）的根源；但这矛盾在他看来

① ② 《对黑格尔逻辑学开端的注释》，载《讨论集》第199、195页。

终归不是由概念的本性中自发产生的，而是由人（黑格尔本人）从外部设置的。这样，维兰德就把开端从有到无的过渡解释为黑格尔本人思维探索的记录：“黑格尔试图对这个只是提到了的有加以表述，也就是说，给有一个真正的宾词。这未能成功；于是他又试图以不同方式来限定这一事实，为此，他又采用关于有的一个通常命题这种外在形态来表述：‘有是……无’。但无只是表面上象是通常的谓语名词，它只不过标志某种空虚状况，同时暗示出，事实上找不到一个真正的宾词或真正的谓语名词。不过这样一来就达到了第二个范畴，即无范畴。这一范畴不是以任何神秘的方式从有中产生出来的，而是对反思要把有当作真正的主词这一失败尝试的表述”，“由此看来导致超出纯有的推动力仿佛是来自外部”^①。因此，“在系统之内的意义上，在（开端）这里没有任何范畴被作为前提，但在实际上却有一个前提，这就是有人试图对纯有进行某种规定。只是从这一试图的结果中，才给体系的进程提供出了‘无’的范畴”^②。这种将范畴进展的动力归于体系外部人为的试探和证伪操作的解释，最终无非是为了将辩证矛盾转化为语义矛盾，从而能将它从系统内部清除出去。

但事实上，黑格尔开端的矛盾决不能理解成一个语义悖论（反过来却可以说，任何语义悖论倒的确是由于一个系统的开端必然包含矛盾所导致的），也不是人为制造的矛盾。维兰德没有看出，这正是概念自身内部所包含的矛盾，正因此它才不必以完全意义上的“命题”和一个判断的形式出现；而且，即使以命题形式出现，它也不是通常的判断，不是两个概念的外部矛盾，而是同一个概念的自身矛盾。在“我说谎”这一命题中，“我”并不就是“说谎”，这是两个偶然碰在一起的概念；而在“有即是无”中，有和无却是同一个东西。并不是有人设立一个无去和有对立，而是：有作为无规定的规定，它实际上就是无的规定，就是无本

① ② 《对黑格尔逻辑学开端的注释》，载《讨论集》第195、201页。

身。在对这一点的理解上，司退斯所犯的错误与维兰德的误解有异曲同工之妙。他不是通过有和无的概念本身，而是通过将它们当作一个判断或命题的谓语来阐明有和无的同一关系。“如果我们把有作为一个命题的谓语，情况就很明显。我们可以说，实在是有的。这只是一种同语反复，即实在存在着。在这种形式上，我们看到有不是一个真实的谓语，而仅仅是联系物。它没有以任何方式规定实在，而提供给我们的关于实在的知识是全然空虚的。如果我们被告知实在存在着，我们自然要问：实在是有什么？谓语有不提供答案。代替s是p这个命题，我们得到s是零这个命题，谓语有由一个等于零的空白来代表。一切有是零，而这个零代表无，是无，因此，有便是无……”^①。对黑格尔哲学的这种“通俗化”其实是一种拙劣的庸俗化。且不说黑格尔根本没有在这种具体事物的、用作其他东西谓语的意义上谈“有即是无”，相反他还指出过，在这一命题中带来混乱的根源之一，是“意识对这样的抽象逻辑命题，带来了某一具体物的表象，忘记须要谈的却不是这样的东西；而只是有与无的纯粹抽象”^②。即使就司退斯所举的例子来说，也是说不通的。当有人问（例如怀疑论者问）“有没有实在？”（这个问题无疑要先于问“实在是有什么”）时，回答“有实在”显然是以某种方式规定了实在，而不是什么“同语反复”；它与“没有实在”是截然不同的回答，它提供给我们关于实在的知识也并非“全然空虚的”。而当问道“实在是有什么”时，单说“实在是”（或“实在有”）当然并未提供相应的答案，但却决不等于说这个“是（有）”也是一个“等于零的空白”或“无”，否则“有实在”和“没有（无）实在”就完全是一样的了。这个例子实质上就是康德提出的“我有一百元钱、或者没有”的那个著名例子，只不过康德凭常识反对两者等同，司退斯仍然局限于常识，却妄想

① 《黑格尔哲学》，第122～123页。

② 《逻辑学》上卷，第73页。

这一局限中使两者等同起来而已。

“有即是无”，如果一定要用“主—谓”（或“主词—宾词”）命题来看待的话，那么它们就是互为主词、互为宾词的。黑格尔指出，一般的表象思维“从主词出发，仿佛主词始终可以作为基础，可是当宾词即是实体的时候，它发现主词已经转化为宾词，因而已经被扬弃了”，所以思辨命题破坏了一般判断或命题中主谓关系的固定差别，“包含着对上述主词与宾词关系的反击”^①。我们首先当然也可以把有当主词，把无当作它的宾词；但一旦无作为宾词出现，它同时就已转化为主词了：“有是无的”转化成了“有实际上本身就是无”；此外，当无转化为主词时，有也就转化成了无的宾词，“有即是无”就成了“无也是有的”。同理，“无也是有的”也立刻转化为“无本身即是有”。这里的“立刻”既不具有时间上的快慢之意，也不具有逻辑上的“不可分”之意，而只是一种直观的说法，因为照黑格尔的看法，这种转化事实上是已经完成了的：“这里的真理既不是有，也不是无，而是已走进了——不是走向——无中之有和已走进了——不是走向——有中之无”^②。所以，“有即是无”过渡到“无即是有”，从形式逻辑来看是一种主、宾（谓）词的非法颠倒，正如不能从“花是植物”倒推出“植物是花”、从“花是红的”倒推出“红的是花”一样；但在辩证逻辑看来，范畴之间主宾关系的颠倒和互相转化正是范畴的生命之所在^③。据福尔达（H.F.Fulda）估计，在黑格尔《逻辑学》中，

① 《精神现象学》上卷，第41~42页。

② 《逻辑学》，上卷，第70页。但伽达默尔据此说“‘有转化为无和无转化为有’实际上是一种完全站不住脚的说法，因为这种说法假定了一种与无不同的、已经存在的有”（《黑格尔的逻辑学思想》，载《国外黑格尔哲学新论》第126页），这就走过头了。他对黑格尔的这一批评只看到有无同一的一面，没有看到两者“绝对有区别”的一面。黑格尔正是要在同一中，揭示对立概念矛盾的尖锐化并获得自身前进动力的过程。

③ 对此还可参看《精神现象学》上卷，第41~44页，《哲学史讲演录》第四卷，第123~124页等处。

这种颠倒主宾关系的句子“这个就是那个”占了至少百分之五十^①。福尔达认为，这种句子的真正含义不能从语言形式的表面逻辑上把握到，相反，它是对术语和概念的某种“暗示性使用”，“术语的这种暗示性使用总是服从着特殊的语义学条件”^②。例如，当黑格尔说“有是本质”时，实际上并不能把有当作固定的主词，把本质当作固定的宾词，因为两者本来就是一个东西；但又不是同语反复（ $A=A$ ），而是有内在区别的，它说的是：有不是有，本质才是（真正的）有。此外，这种命题也不同于“司各脱是《威弗利》的作者”这种句子，因为在后面这种句子中，“是”字两边只有表面形式的（称呼上的）区别，实际上则是等同的（ $A=A$ ），这种等同依赖于偶然的（历史的）经验事实（因为司各脱确实写了，也只有他写了《威弗利》这本书），却没有内在的必然性，它所要确定的也并非某种逻辑关系，而只是一个事实。

因此，从“有即是无”到“无即是有”，这种过渡的动力和必然性不是由外面“灌输”进去的，而是来自这两个概念，首先是“有”这一概念，自身内部的自相矛盾性。这种自相矛盾性如果单从字面表述上来看，会被形式逻辑判定为“不可能”，被认为是毫无结果的自我否定、自我毁灭（正如我们今天还有些人批评黑格尔说：那种脱离了一切具体事物的纯抽象的“有”是根本不存在或根本“没有”的。他们不知道这正是黑格尔要说的话，只不过黑格尔从中引出了丰硕的成果，而那些批评者们却只限于宣布这是“胡说”而已）。但这种矛盾的真正含义却不是字面上的东西，而是通过字面所暗示的东西，它“正象同一句格言，在完全正确理解了它的青年人口中，总没有阅世很深的成年人的精神中那样的意义和范围，要在成年人那里，这句格言所包含的内容的全部力量才会

① ② 《辩证法刍议》，载《讨论集》第54、53页。

表达出来”^①。形式逻辑有如“青年人的口”，辩证法则有如“成年人的精神”；形式逻辑只能“看出矛盾”，辩证法则能理解矛盾的根源及其内在的必然发生。

概念、范畴的矛盾既然根本说来是一种内在的自相矛盾性，这本身就已表明这种矛盾的最深刻的根源来自于一个范畴的自我否定性这一辩证本性了，即是说，矛盾（或矛盾着的双方）不是既存的、给予的事实，而是由于自否定而能动地建立起来的。不过对这一点更详细的考察，我们将在下一章中专门来进行。我们下面要讨论的是黑格尔第三个范畴“变”。

有通过自身的自否定而过渡到无，无也同样过渡到有。但这两个概念本身却还是最抽象的概念，在抽象水平上它们处于同一层次，即“直接过渡”的层次。这种过渡“还不是关系”^②。有一开始就是“亦有亦无”的，无也是一样，它们都不构成对方的“根据”、“原因”等等。但有和无虽然抽象程度相同，逻辑次序却不同，无毕竟是通过有的自否定而出现的。所以在这两个“亦有亦无”中，“规定的价值并不相等”^③。只有后一个（作为无的）有无统一才导致一种回转，一种反思，通过这种反思，有、无的相互过渡和转化就有了一种总体的、具体的把握，它不再是有与无的永恒的（无始无终的）循环往复，而是有了一定的次序，即从无到有（产生）和从有到无（消灭），这就是“变”（变易）。所以黑格尔说：“变易是第一个具体思想，因而也是第一个概念”^④。

在某种意义上说，变才是真正的开端，有与无则只是理解变这个开端的前提。因为“开端”这个概念，前面已说过，本身就是一种“变”的概念。但我们也已证明，正因为不理解有、无也就不能理解变，所以变尽管本身包含开端的意思，我们也不能从变开

① 《逻辑学》上卷，第41页。

② ③ 《逻辑学》上卷，第94、97页。

④ 《小逻辑》第198页。

端。此外，变也不光只包含开端（产生），它也包含终结（消灭），它是产生和消灭的统一，这种统一最终“融化为静止的统一”^①，所以它不能作为开端（我们由此也可以悟出，为什么中国古代哲学那么强调变易、生生不息，却仍然归结到“静止的统一”，不能从开端迈开一步）。不过，当我们从“变”回过头去再看有和无两个范畴，我们就会发现，这两个最抽象的、以无规定为自己的规定的范畴只有在变中（或在变这一共同基础上）才第一次得到了自己的真正的规定，得到了“建立”，也就是获得了根据。因此，有与无作为相互区别的、有中介的、有确切规定的范畴，反倒只能从变中分析出来。这样一来，我们又可以说“变”才是真正的开端，但不是在“表述”意义上的开端（在这个意义上还是只能从有开端），而是在“反思”意义上的开端，因为它首次以两个范畴的关系来规定自己，它使这两个范畴（有、无）互相过渡，而自己却岿然不动，从而成为第一个可以确定地把握到的规定性，这就是“实有”（Dasein）、质的规定性。

值得特别注意的是，“变”作为有和无的综合，同样不是一种外在的力量，也不是“事后”将不可收拾的有和无“收拾起来”的力量。因为它实际上正是那个开端、有本身向自身的回复，也是那个否定、无对自身的再否定，所以它既是一个中介了的（而不象有那样是直接的）肯定，又是一个“否定之否定”。我们还要注意，在黑格尔那里，不仅“一切肯定都是否定”，而且一切否定都必然导致否定之否定，因而一切否定又都是肯定（形式逻辑中的“两个否定等于一个肯定”在此被赋予了生动的内容）；甚至这个经过否定所中介的肯定才是真正的、具体的肯定，因为事实上没有任何肯定的东西不是经过发展而变易出来的东西^②。至于否定为什么必然导致否定之否定，这从否定的本性即可看出。当黑格

① 《逻辑学》上卷，第97页。

② 参看《小逻辑》第203页。

尔说纯有是“绝对的否定，这种否定，直接地说来，也就是无”^①时，他是把无与否定看成一个意思，所以他强调无是“抽象的和直接的否定，纯粹自为的无，无关系的否定；——假如有人愿意，也可以用单纯的‘不’字来表示它”^②。前面我们已看到，单纯直接的无、否定已使它自身转化为有、肯定；无、否定虽未能建立起自身独立的规定性就已经“直接消失于它的对方之中”^③，然而通过这种消失于对方、肯定之中，无建立了第一个真正概念“变”，这个变却反过来使无、否定获得了自己的独立规定性，获得了自己与“有”的区别。因此从变的立场来看，否定就成了变易过程中的能动的原则，而这正是否定的本性。所以黑格尔又说：“‘无’的最高形式，就其为一个独立的原则而言，可以说就是‘自由’。这种自由，虽是一种否定，但因为它深入于它自身的最高限度，自己本身即是一种肯定，甚至即是一种绝对的肯定”^④。否定的最高形式就是否定之否定（肯定），在这里它成为了一条独立的原则、成为了“自由”。但它的根源就是否定、无，或者说“不”；这个根源不需要借助于外部的力量来对它进行肯定，而是它自身就包含肯定，这种肯定的建立（它在变中得到了建立，或者说，它的建立就是变），也就是否定之否定。只不过这种否定之否定与单纯的否定也有一种重要的区别，这就是，它已不是完全的无规定性或“无定形”，而是一种自我规定性，即“自己给自己定形”，用形象的比喻来表述，它就是赫拉克利特的“火”，用近代的术语来说，它就是“自律”。从康德到黑格尔的德国古典哲学都是把真正的自由归于自律。

我们之所以特别强调黑格尔的变这种自律的特点，这种自身内部否定之否定的能动性，是因为变这个概念本身很容易（也很有理由）被理解为因某种外部条件的影响而发生的“改变”，或

① ④ 《小逻辑》第192、193~194页。

② ③ 《逻辑学》上卷，第71、70页。

理解为内、外条件凑合起来的某种偶然的結果。这种理解还停留在“前赫拉克利特”的“无定形”的层次，而未上升到由赫拉克利特的“火”和“逻各斯”所充实了的“自己给自己定形”的层次。人们常说，内因是变化的根据，外因是变化的条件，外因通过内因起作用就发生了变化。这种说法在谈到某个事物的特定的变化时当然是对的（如要从鸡蛋中孵出小鸡来）。但一般谈到“变”这个范畴，则只有一个根据，这就是内在能动的否定性，它不需要任何外部条件。外部条件只能限制事物具体变成什么东西（如小鸡、煮鸡蛋、臭鸡蛋等），却不能限制事物的“变”。即使把鸡蛋放进冰箱里，也只能延缓其变化。与上面相类似的另一种误解是将变理解为有与无之间一种单纯的、没有一定方向的循环。司退斯在解释黑格尔的“有转化为无”和“无转化为有”时说，“转化”只是一种“逻辑的或方程式的转变”^①。他没有注意到黑格尔所谓“在这两个统一体中，规定的价值并不相等”^②的提法。所以，当司退斯解释黑格尔的“变易自身也是一种消逝着的东西”的含义时，他就提出了两个这样的等价的方程式：“首先，变是有转化为无，然而，无便是有，所以，变是有转化为有，但这不是变，所以变已经消失了。第二，变是无转化为有，然而，有便是无，所以，变是无转化为无，这也不是变。这样，变便崩溃了”^③。他由此将变的崩溃归结为有和无之间差异的崩溃：“差异已经崩溃，因为有和无是同一的，所以，变自身消失，并废除自身”^④。但这样一来，他就将变还原到有与无原先那种无差别、无定形状态中去了。在这一前提下，变在消逝、“崩溃”之后如何还能够有“结果”（有定形）就成了完全不可理解的了。司退斯正是这样看的，他说黑格尔从变中推出“限有（Dasein）”是“站不住脚的”，并说黑格尔引入赫拉克利特的“火”的隐喻“使人疑心它们掩盖着一种思想上的

① ③ ④ 《黑格尔哲学》第123、125、125页。

② 《逻辑学》上卷，第97页。

破绽”^①，这恰好表明司退斯根本没有把握黑格尔主义的实质。其实，黑格尔在这里尽管说得非常晦涩，但并没有故意玩弄词汇，我们只要注意把握他的有、无、变范畴中贯穿着一种向前进展的动力，而不是一种循环（就此而言，黑格尔的“圆圈”一词倒的确是容易引起误解的一个根源），他的思路还是很清晰的。在黑格尔那里，有和无的差异是在变那里确立起来的^②，正因为这种差异的确定（有不是无），所以变本身中就包含了它的对立面即“不变”：产生出来（从无到有）这一环节不等于消灭（从有到无）这一环节，因此在这变中产生与消灭建立的是均衡，“而这种均衡（Gleichgewicht）又融化为静止的统一”^③。因此，变本身虽是一种“不安定的动荡”，但却“沉没在静止的结果中”^④，即包含着产生和消灭的有无均衡，就是被规定了“某物”，即“限有”（Dasein，又译为“实有”），它就是变中之不变，是变的沉没和消逝。这就是“变易必有结果”的意思，它不是“差异的崩溃”，而正好是差异的建立，因而也是“某物”的建立。司退斯对黑格尔引入“火”的比喻感到莫名其妙，正说明他没有理解到这一比喻中包含的能动性和自我规定性的思想。

司退斯这一误解与他对黑格尔范畴演进的另一种误解也有关系。这就是他仅仅从形式逻辑的种、类概念来理解范畴。于是《逻辑学》就成了哲学家（黑格尔）外在地阐明这些种类之间相互“包含”关系的过程，而不是范畴自身的能动的演进过程了。例如他说：“有是类概念。变是一种特殊的有，所以是有的一个种概念”^⑤，有一无一变的进程就是在类概念（有）上加上种差（无）而得出种（变）的过程：“通过对类概念加上它的否定物，它的对立面，我们就限制它，并因此规定它，所谓规定它，就是

① 《黑格尔哲学》第126页。

② 参看《小逻辑》第198~199页。

③ ④ 《逻辑学》上卷，第97页。

⑤ 《黑格尔哲学》第84页。

把它变为一个种概念”^①。由此他认为，推动黑格尔范畴演进的就是形式逻辑的矛盾律：“正是这个矛盾律推动我们从每一个三一式的第二个范畴进入第三个范畴。正题和反题之间的矛盾必须在合题中解决，正是因为理性不能停止在矛盾中”^②。也就是说，正因为范畴中产生了矛盾，所以具有理性的“我们”不能停止在矛盾中，而被迫提出一个第三范畴来消除矛盾。司退斯有时也承认黑格尔的前两个范畴是“自己演绎出自己”^③，但既然说是“对类概念加上它的否定物”，这个否定物（第二个范畴）又如何能说是“从第一个范畴演绎出来的”呢？至于到第三范畴的进展，司退斯则完全归于那不能忍受矛盾的“理性”的推动，所以“诸范畴的这整个过程是一个受理性的强制的必然性所推动的强迫的前进过程”^④。在这里，范畴自身的能动性、自我规定和自由的进展已荡然无存了。这一套独出心裁的解释完全是非黑格尔的、非辩证的，却恰好被放在《黑格尔哲学》中论“辩证方法”的一节中论述，真是一种莫大的讽刺！司退斯似乎仅仅是从柏拉图的早期理念论来理解黑格尔辩证法（如第82页提到柏拉图的“共相”），至于黑格尔如何从《巴门尼德篇》等后期柏拉图思想中吸取辩证因素，看来司退斯几乎一无所知。

综上所述，我们可以看出，黑格尔的“变是有与无的统一”命题不能静止地理解为：有一个现成的有和一个现成的无，或先有了一个有然后又加上了一个无，最后由变去统一它们。一般地说，“对立统一”命题也不能这样来理解，并不是先有了两个对立面，然后再去寻找一个统一物（第三者），也不是这两个既存的对立面发生摩擦、斗争，然后“一个吃掉一个”或者同归于尽而产生第三者。相反，它应理解为：同一个东西由于自否定而产生自己的对立物（否定），而后又回转到自身（否定之否定）。“所以一切被认为很固定的对立，……并不是由于外在的连结而在矛盾之

① ② ③ ④ 《黑格尔哲学》第86、86、84、85页。

中，而是如在考察其本性时所显露的那样，自在自为地就是过渡；这些矛盾所显现的综合与主体，乃是这些对立物的概念自己反思的产物”^①。因此关键不在于到一个东西之外去找它的对立面，而是看这个东西如何因为自否定而不断地运动、发展。这正是有一无—变的三段式进展给予我们的启示。

三、作为开端的终结

前面已经提到，黑格尔逻辑学的开端是和终点联系在一起的，开端在表述上是“有”，在理解上却是“绝对理念”，这两者的汇合形成了整个逻辑学的大圆圈。因此“前进就是回溯到根据，回溯到原始的和真正的东西”^②，“这个最后的东西，即根据，也是最初的东西所从而发生的那个东西，它首先作为直接的东西出现”^③。有虽然是直接的东西、因而是唯一可能的对开端的表述，但它在理解上又是最抽象、最空洞的，它的具体含义只有在过程终结时，即在绝对理念中才能得到最具体的把握。所以说，在讨论开端时，我们除了看它如何开始前进的表述外，还必须把这前进理解为向其最后根据“绝对理念”的倒退或回溯。原则上说，只有整个过程被阐明了，开端的真义才能得到完全的揭示。但我们在这里只要看看在终点上是如何向开端汇合的，也就可以大致上有一个了解了。

在最后一章“绝对理念”中，黑格尔写道：“唯有绝对理念是有，是不消逝的生命，自知的真理并且是全部真理”^④，它就是哲学的唯一对象和内容。但在这里，这个内容也不再具有一个内容的形态，“而是绝对地作为形式”，即理念^⑤，即是说，它是以形式作为自己的内容和考察对象。这个形式，并不是在这里突然冒出来的东西，而是全部逻辑学从开端到现在一直在运用着、但

① ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第540、529、531页。

② ③ 《逻辑学》上卷，第55、56页。

却没有意识到、没有单独提出来考察的东西：它就是方法。方法不是外在于内容的，而正是内容本身的形式方面。如在逻辑学开端“有”那里，我们考察了它的内容：有如何从自身中发展出无，然后两者过渡到变；我们把这个内容表述出来，这个表述是根据内容进程的需要而进行的；但这种表述形式本身就是方法，这个表述方法在表述时是未能表述出来的，毋宁说，它在开始时还表现为一种“主观反思”，一种与对象相外在的知。其实那时它就已经是概念或理念了，只是它还未能认识自身而已。“但在绝对知识的理念中，概念变成了理念自己的内容”^①。经过一系列的进展，想要把握“绝对”的哲学家现在意识到，他前此所使用的一切方法并不是他主观中的东西，而是这个内容本身所体现出来的形式，并且是这个内容最内在、最本质的灵魂，是真正的内容（内容的内容），也是真正的实体。因为，“任何事物只有在完全受方法支配时，才被理解，其真理才被知道；它是每一事情自己的方法，因为它的活动就是概念”^②。显然，黑格尔在这里所说的形式（理念），就是亚里士多德意义上的形式（*eidos*），它是一切内容（质料）的本质，而且体现为一个“实现出来”（*energeia*，实现或现实）的能动过程，所以“全部概念及其运动是普遍的、绝对的活动，是自身规定和本身实在化的运动”^③。

但这个形式、方法在不同的认识阶段有不同的作用和地位。黑格尔把绝对理念的主客体同一的认识叫作“真理的认识”，而把主客体分离的认识叫作“探索的认识”。莱因霍尔德曾建议，哲学应先临时假定一个有疑问的开端，然后再一步步去证明它，这“证明”的方法完全是一种主观的工具^④。这实际上就是传统的“有限认识”的方法^⑤。在这种探索的认识中，方法只是主体建立

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第552、532、531页。

④ 《逻辑学》上卷，参看第55页。

⑤ 参看《逻辑学》下卷，第496、528、532、548页。

起来以与客体相联结的一个手段。而在真理的认识中，“方法不仅仅是一堆规定，而且是概念的自在自为地被规定……在结论中的客观的东西，因此不仅是一个由方法所达到的外在的规定性，而且是在它与主观概念的同—性中建立起来的”^①。在黑格尔的逻辑学中，假如没有绝对理念这一最后环节，假如不在这里将主观外在的方法与客观概念之间的区别最终扬弃，那么前此一切认识都仍有可能被当作“探索的认识”来看待，人们就有可能停留于有限的认识、外在的分析与综合相对立的阶段，最终陷入康德二元论。绝对理念则抹平了整个体系最后一丝裂缝，指出甚至在开端的“现成”的直接性中，就已经包含着真理的认识了，“事实上，要求指明‘有’，还具有更深远的内在意义，不仅仅在于这种抽象的规定，而总是连带地意味着一般概念实在化的要求，这种实在化不在开端本身，而不如说是全部认识向前发展的目标和事业”^②。因此开端（有）被当作抽象的、“有缺憾的”东西建立起来，这同时就意味着它是自身否定的，“它已经被建立为粘附着—一个否定”^③；而这也就暗含着它是有目的的（因为“缺憾”总是相对于一个目的而言的），而它的内容本质上无非是用来达到那个目的的手段或方法。只不过在这个开端阶段，这种方法还采取了主观外在的知的方式，方法的意义在“有”本身中还是暗含的、隐秘的；直到绝对理念的阶段，当它的“目的”真正实现出来时，人们才恍然悟到这个目的原来不是别的，正是它所暗含的那个方法本身。从“有”发展出来的整个过程正是这一方法从暗处走到光天化日之下来的过程，而整个《逻辑学》既是关于“绝对”的知识，又是对绝对知识（真理）的认识过程的知识，而且还是“方法之学”，即本来意义上的“逻辑学”、真正的“工具论”（organon）。

这样，黑格尔的绝对理念就回到了它的开端。开端“有”终于不再是因自己的直接性和无规定性而直接设定的，而是经过了

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第533、534、535页。

中介、经过了说明、有了内在根据的；在绝对理念的阳光下，有显出它的本质，即方法，或者说，有实际上就是方法。“方法是仅仅与自身相关的纯概念；它因此就是单纯的自身关系，这个关系即有”^①。有不是一个数学上的点，而是一种关系（自身关系），一个首尾衔接的圆圈，一个完整的体系，而这个体系也就是一个方法体系。那么，这个体系或方法是怎样的呢？

照黑格尔的说法，“这个既是分析的、又是综合的判断的环节，通过它，那开始的普遍的东西从自身中把自己规定为自己的他物，它应该叫做辩证的环节”^②，也就是说，真理的方法、辩证的方法应该是分析和综合的统一。我们知道，分析判断和综合判断的区别是康德《纯粹理性批判》论证的起点。康德认识论中一个最具关键性意义的问题就是“先天综合判断如何可能？”也就是要确定这样一种既具有分析的必然性、又具有综合的扩展性的判断的可能性条件。但由于他对分析和综合的理解是割裂的，分析中不包含综合，综合中也没有分析，因此他只能把知识的必然性归于先验自我的外在（先天）统摄作用，把知识的扩展性归于经验材料不断被同一个先验构架所规范，而这两者的外在联合就构成先天综合判断，构成知识。黑格尔在对分析和综合的定义上基本上接受了康德的理解，即分析就是从概念中展示它本身已经包含的概念，综合则是两个互相没有包含关系的概念的联结。但黑格尔对它们进行了辩证的改造，不再是就各个定义孤立地来考察分析与综合，而是将它们看作同一个过程的两个方面、两种表述方式。所谓“同一个过程”，就是“那开始的普遍的东西从自身把自己规定为自己的他物”的过程；所谓“两个方面”，就是指：一方面，“绝对的认识方法完全单独地在其开始的普遍的东西里，找到它的以后的规定……在这种情况下，这个方法便是分析的”，另一方面，“但当它的对象被直接规定为单纯的、普遍的

① ② 《逻辑学》下卷，第551、537页。

东西，通过对象在其直接性和普遍性中所具有的规定性而显露自身为一个他物时，这个方法又同样是综合的”^①。这就是说，我们一方面可以把全部逻辑范畴看作业已（潜在地）包含在第一个范畴中的东西，而用不着从外面加进（综合进）任何不相干的规定，只须单独考察这同一个范畴，就可以从中“分析地”引出整个体系；但另一方面，从第一个范畴以及相继各范畴中引出的那些范畴同时又是与它（它们）相对立、相矛盾的，是它（它们）的“他物”或否定物，因此这个不断从自身中分析出各范畴的过程同时又是将自己的这些对立物不断消化、调解、综合在自己的规定中的过程。每个范畴在建立起自己的否定范畴之后，都要回过头来对这个否定再加以否定，这样才构成了新的前进的起点。所以范畴的不断前进的过程也是体系在每一阶段不断“回头”的过程，最后则在绝对理念中达到一个总的回复。

这里还必须澄清一种也许会导致的混淆。黑格尔在讨论开端时曾强调过开端的不可分析性：“开端本身……必须被当作一个不可分析的东西”^②；他反对将其他科学中使用的分析法运用于逻辑学的开端：“那包含在一个具体物中、即在一个综合的统一体中的关系，只有当它不是现成的、而由各环节回复到这个统一体中的自己运动产生出来，才是必然的，——这一运动恰恰与分析方法相反，后者乃是在事情本身之外而属于主体的一种活动”^③，在另一处也说：“但是，假如真以这种分析的方式来研讨对象，那么，这种研讨就属于……探索的认识，这种认识关于它的对象，只提示是什么，而没有对象的具体同一性的必然性及其概念”^④。这很容易使人以为黑格尔一般地（至少在开端中）反对使用分析法。其实，黑格尔只是反对通过对某种被假定为已知的具体物的分析来引出开端，这些被假定为已知的具体物因为尚未

① ④ 《逻辑学》下卷，第537、546页。

② ③ 《逻辑学》上卷，第61、60页。

经过推演，就带有表象的偶然性，而不是纯粹范畴。它们本身不能作为开端(因为不纯粹)，也不能由它们的分析中引出开端(因为是假定的)。但黑格尔并未反对开端一旦建立，就有一种内在的自我分析(分化)活动，即将那些潜在地综合在自身中的范畴一一展示出来的活动。相反地，他详细考察了在逻辑演进过程中分析和综合在每一个三段式中是如何体现出来的。

首先，黑格尔指出，“第一个普遍的东西，就其是自在和自为的来考察，便显露其本身就是作为自己的他物”^①，这个“作为自己的他物”就是第二个，即对第一个的“否定”；但它又不是一个外来的否定，“而是第一个的他物、直接的东西的否定的东西”^②，它是第一个的自否定。因此，第一个虽然否定了自身，但它却仍然以扬弃的形式保存在这否定中。“把肯定的东西在它的否定的东西中，即前提的内容中，在结果中坚持下来，这是理性认识中最重要之点”^③。黑格尔把这样一种自否定称为“概念运动的转折点。这个否定性是自身的否定关系的单纯之点，是一切活动——生命和精神的自身运动——最内在的源泉，是辩证法的灵魂”^④。他认为，这种自否定作为运动的第一个前提，“可以看作是分析的环节”^⑤。当然，这里说的分析并不是人为地对一个完整的对象加以分割，从外面去抽取对象中包含的成分，而是对象自身分化出它的对立物，它基于对象本身最内在的本性，即否定自身和超越自身的冲动^⑥。仅就对象这一否定和超越自身的行为不外乎是对象的自我深化而言，这种行为是分析的。接着，黑格尔又指出，“第二个否定的东西，即我们所达到的否定之否定，是上述矛盾的扬弃；但是这种扬弃，和矛盾一样，并不是一种外在反思的行动，而是生命和精神最内在、最客观的环节，由于它，

① ② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》，下卷，第540、541、541、543、541页。

⑥在《精神现象学》扉页上，黑格尔用希腊文题着一句赫拉克利特的箴言：“灵魂是使自身超出自身的东西(ψυχης ἐστὶ λόγος ἑαυτοῦ ἀυξῶν)”，可惜中文译本未将它译出来。

才有主体、个人、自由的主体”^①。对前一个否定的再否定（否定之否定）是概念运动的“第二个前提”，它可以规定为“综合的”，因为它使分化出来的两个对立和矛盾着的東西重新复归于直接的统一。这种综合、统一同样不是外在的对两个正在冲突之物加以收拾，相反，它是自身作成了一条原则的“绝对的否定性”，是同一个东西回过头来对自身前两个环节的贯穿，因此“这个统一就是主观性和灵魂”^②。如果我们比较一下这“两个前提”的表述，我们可以看出第一个前提（否定）是一个“单纯之点”，是一切活动“最内在的源泉”，它相当于自发的能动性；第二个前提（否定之否定）则是“最客观的环节”，它建立起主体、人格(Personality)、自律（即自由）。

当然，分析和综合（否定和否定之否定）的这种划分也是完全相对的，这在黑格尔那里并不是指“先分析后综合”，也不是指分析中没有综合、综合中没有分析。对于这样片面理解的分析 and 综合，黑格尔承认有它们的应用范围，即在“有限认识”中，只须按照“我们要认识的对象本身的性质”选择适当的方法（分析或者综合），就可以得出正确的认识^③。但他认为这种分离开来使用的分析与综合“对于哲学认识却没有用处”^④。在哲学的认识中，黑格尔在讲到第一个前提“分析的环节”时没忘记提醒：“尽管这种关系如已经提到过的，因此也同样是综合的，因为这种关系过渡所成的东西，就是它的他物”^⑤，而在讲到综合时也顺便提到它也是分析的：“真理的方法是以概念来理解对象。它虽然如指出过的，本身是分析的，因为它停留在概念之中，但它又同样是综合的，因为通过概念，对象将是辩证的，并被规定为别一对象”^⑥。之所以要作分析和综合两阶段（两个“前提”）的划分，则完全是为了揭示：分析和综合虽然是不可分离、互相依存的，

① ② ⑤ ⑥ 《逻辑学》，下卷，第541、544、543、546页。

③ ④ 《小逻辑》第412~413、416页。

但却决不是平面的循环往复，而是一个发展过程，是有一定方向、一定目的的过程，是从分析这一内在“源泉”进向综合这一客观“体系”的过程。在这一过程中，尽管分析和综合互相渗透、须臾也不可分离，但仍然是首先主要体现出分析的优势，然后才体现出综合的优势，正如范畴要先分化自身，然后才意识到这个分化出来的他物原来也就是自身的他物、因而就将这个他物重新纳入自身一样。

总而言之，这一套辩证的方法在黑格尔那里也就是对开端的彻底的论证，它以这种最现实（亚里士多德意义上的“现实”）的方式与开端相重合。也就是说，开端最初似乎只是在对直接出现的抽象的“有”作种种规定，但真正说来是在对上述辩证的方法作实际的运用。这种实际运用同样是最直接的东西，只不过它一开始表现为“决心”作哲学思考的人主观中的直接性，是在面对他的考察对象时对这个对象所作出的第一个直接的反应，是对那些范畴（有、无、变、实有等等）根据它们各自的规定性而作出的相应的、适当的处理。但到逻辑学结尾时，这种在其一贯性运用中浮现到哲学家意识中来的方法本身成了考察的对象（这里又出现了前面提到过的“语义悖论”现象：考察方法本身即在使用这一方法。不过我们已经知道如何对付它了）。主观与客观同一，哲学家的方法与他的对象同一，思与有同一。这是“充实了的有”^①，是有的“主观化”、“概念化”。当“有”这样被充实起来成了一种纯粹的主观性（上帝的主观性）时，整个“逻辑学”就构造完毕了，理念、方法回到了开端，也就造成了一个新的开端；这个经过了中介的开端不能再重复逻辑学已经走过的轨迹（因为方法表明本身是否定、创造、活动），而有一种要否定和扬弃自身主观性的冲动，于是就自由地“外化为自然”^②。

① 《逻辑学》下卷，第552页。

② 见《小逻辑》，第428页。

因此，向开端的回复就是另一个领域的新的开端，这就是直接存在着的自然界。列宁对此的评价是：“妙不可言”，“唯物主义近在咫尺”^①。马克思也指出：“全部逻辑学都证明，抽象思维本身是无，绝对观念本身是无，只有自然界才是某物”^②，即真正的开端应是自然界。但黑格尔显然以为，既然自然界本身毕竟是由“全部逻辑学”而“证明出来”的，那它就只能是这个逻辑理念的变形。他这样做的理由，我们将在后面加以分析。在这里，我们则有必要进一步深入到作为《逻辑学》的前提的《精神现象学》，看看在那里，“开端”的思想是如何得到体现的，与在《逻辑学》中有什么不同。

第二节 析《精神现象学》的开端

我们在上一节中分析了黑格尔逻辑学的开端。我们曾尽量追随黑格尔的意思并阐释黑格尔本人的思想，为的是不要歪曲和误解黑格尔，也不要把他肤浅化。但现在我们要跳出黑格尔思想所划定的圈子，从旁边来观察一下黑格尔哲学的开端。这样，在我们心中首先就会出现一个问题：那作为绝对开端的第一个最直接、最抽象的纯粹概念——“有”，究竟是从哪里来的？虽然黑格尔自己似乎已对此作了说明，据他解释，“有”是在“纯知”层次上所遇到的最初概念，而“纯知”则是“意识的最后的、绝对的真理”^③，是《精神现象学》所达到的最终结果，“于是逻辑以显现着的精神的科学为前提”^④。然而他又认为这个前提应该是应该“忘记”和“放弃”的，如他批判费希特自我意识的“经验主义”时说：“以纯知为自我的这种规定，本身便带来了主观的自我不断的

① 《列宁全集》第38卷，第252页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第177页。

③ ④ 《逻辑学》上卷，第53页。

回忆，而这种主观自我的局限却是应该忘掉的”^①。可见，在他看来，当着手于纯知的探讨时，并不受那个过去了的前提（即现象学）的束缚。“精神在这里必须无拘束地从这种新的精神形态的直接性重新开始，并再次从直接性开始成长壮大起来，仿佛一切过去的东西对于它来说都已经丧失净尽，而且似乎它从以前各个精神的经验中什么也都没有学习到”^②。现象学的经验形态只有在后来，即在黑格尔的《精神哲学》中，才又被重新“回忆”起来，但已不是作为前提和开端，而只是作为在“人类学”之后的一种主观精神形态来阐述了。因此在《逻辑学》的开端中，当人（哲学家）突然面对一个陌生的、有待探讨的纯知王国时，他从以往经验知识中所获得的东西就被彻底清除掉，除了一个赤裸裸的“决心”之外，什么也没有。然而，从一个单纯的“决心”如何能“外化”出一个纯粹真理的体系，这至少是一个与绝对理念如何单凭“决心”外化出自然界一样难解的谜。对后一个谜，人们议论得很多，也批评得很多；但对前一个谜，讨论就显得还不充分。其实这两个谜的谜底是同一个，这就是作为“意识的经验科学”的精神现象学。揭示出这一点，是马克思（和费尔巴哈）的一件大功劳。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中，把黑格尔的《精神现象学》称为“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”^③。马克思这一说法的真实含义，我们后面要专门论述。在此之前，我们只要知道马克思是将《精神现象学》看作全部黑格尔哲学的开端就行了。因此，当我们讨论黑格尔哲学的开端问题时，不能无条件地按黑格尔的思路从《逻辑学》开始，而把《精神现象学》这一前提“放弃”和“忘记”掉，而必须认真地进入到这个作为逻辑学“前

① 《逻辑学》上卷，第63页，又见第53页。

② 《精神现象学》下卷，第274页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第159页。

提”的现象学，不是仅仅把它当作一个“导言”，而是真正当作其全部体系的“第一部分”来看待。这样一来，“黑格尔哲学的开端”问题就变成“《精神现象学》的开端”问题了。

一、《精神现象学》开端的历史辩护

现在，当我们要追溯《精神现象学》的开端时，我们必然又要遇到一个难题：《精神现象学》的开端是否是最初的开端呢？它有没有自身的前提呢？这好象是一个有些无聊的问题，因为这样的追溯看来是没有止境的，而问题的性质也就在这种追溯中不知不觉地越出了哲学的范围，而变得面目全非了。但这恰好是问题的关键之处。哲学来自于非哲学，来自于一个时代的丰厚的文化土壤。黑格尔在这个问题上有着最强烈的自我意识，这体现在他的《精神现象学》的长篇序言“论科学认识”之中。在那里，他从他所处的时代出发，从时代精神所面临的迫切问题和所造就的基础出发，阐述了一门“意识的经验科学”（精神现象学）的根据、必然性和必要性，以及它与当时种种偏见、种种陈旧观念和方法相比所具有的特点。由此，我们进入了时代文化和历史的领域，这决不是误入歧途。相反，这正说明黑格尔哲学，特别是其中的能动的辩证法，并不是单纯思辨的结果，甚至主要也不是当时自然科学的副产品，而是从历史的辩证演进以及黑格尔对于这一演进的准确感受中，从黑格尔的社会历史观中迸发出来、成熟起来的。当我们沿着黑格尔的思维历程倒溯上去时，就必然要在某个地方遇到整个黑格尔哲学的生长点，这就是他对时代的迫切需要的真切感受，以及他对整个历史发展的总体评价。这个生长点正是在《精神现象学》的序言中，被作为黑格尔整个哲学的前提而阐明出来的。

这个序言在中译本中分为四个部分：一、当代科学的任务；二、从意识到科学的发展过程；三、哲学的认识；四、哲学研究中的要求。其中，第一部分时代气息最为浓烈，也最直接地表达

了作者在写作此书时所怀抱的历史使命感。第二部分阐明一种崭新的“科学”概念，指出近代（自笛卡儿以来）对科学知识的追求只不过是这一新概念进行研究的必要准备或“教养”；而在黑格尔这个时代，这种教养已经完成，精神、实体开始认识自己，赋予自己以自我意识的时机已经成熟，剩下要做的是将精神从意识到科学的发展过程以合乎科学的崭新方式陈述出来。第三部分主要批判了时代哲学在真理和方法概念上的主要偏见，即形而上学、机械论的偏见；提出哲学认识是以“概念”及其生命运动为基础，由此才构成了哲学认识的真理性（思有同一）及其逻辑上的必然性。第四部分则阐明了概念思维、“思辨思维”的逻辑原则，批判了形式推理的狭隘性和以“常识”、“灵感”为名逃避规范性思维的谬误。在结尾处，黑格尔又回到了开头那种历史使命感，对自己所要做的工作充满了信心。透过字里行间，我们可以看到，这种使命感和信心贯穿着整个序言。我们下面将着重从这方面来对序言的思想进行分析。

序言一开始，就讨论应当如何着手写一篇哲学序言（这正是黑格尔特有的叙述方式：在任何一个开端中先讨论开端本身）。黑格尔指出，按照现存的各门具体科学那种方式来预先说明一门科学的概念并由此展开自己的体系，这对于哲学的陈述是不适合的。这种提出原理、进行判断的方式勿宁说是“在文化的开端”（指古希腊哲学）时所必须做的工作，它是比较容易的。“但是，文化教养的这个开端工作，马上就得让位给现实生活的严肃性，因为这种严肃性使人直接经验到事情自身；而如果另一方面，概念的严肃性再同时深入于事情的深处，那么这样的一种知识和判断，就会在日常谈话(Konversation，即交往)里保有它们应有的位置”（这里指从基督教中世纪直到近代的思想文化历程），这就是对概念和判断进行“理解”，这是“比较困难的”。但这一工作也已由历史完成了。而“最困难的，则是结合两者，作出对它的陈述”，因为“只有真理存在于其中的那种真正的形态

才是真理的科学体系”。于是黑格尔提出了他这本书的任务：“要促使哲学接近于科学的形式”。他认为，对这个任务的说明并不能预先作出，而“只有依靠对哲学自身的陈述”；但这不是说，对这一哲学陈述就不能提供任何一种外在的辩护了，反之，“外在的必然性，如果我们抛开了个人的和个别情况的偶然性，而以一种一般的形式来理解，那么它和内在的必然性就是同一个东西，即就是说，外在的必然性就在于时间呈现它自己的发展环节时所表现的那种形态”^①，也就是说，这种哲学的陈述可以在现实的历史发展的必然性那里找到自身内在必然性的印证：“因此，如果能揭露出哲学如何在时间里升高为科学体系，这将是怀有使哲学达到科学体系这一目的的那些试图的唯一真实的辩护，因为时间会指明这个目的的必然性，甚至于同时也就把它实现出来”^②。

由此，黑格尔就引入了对当代文化的考察。他批评了当时盛行的德国浪漫主义思潮，这种思潮企图不通过概念的艰苦劳作，以为单凭关于绝对和本质的感觉、直观、体会，单凭“喜悦”和“激扬狂放的热情”，就能超越世俗生活而把握超验的真理。这是对文艺复兴以来注重世俗、崇尚理性的精神的一种反动。黑格尔对这种思想倾向一方面也是重视的，认为它标志着“自觉的精神”在当前的一个必然发展阶段，它已经超出了某种“实体性的生活”，抛弃了这种无用的“空壳”，同时又“要求再度通过哲学把存在所已丧失了的实体性和充实性恢复起来”^③；但另一方面却指出，它在这样做的时候过于急躁了。它不去进行实际的科学工作，却一心盼望着某种偶然的、神圣的“启示”；它“蔑视规定和确切，故意回避概念和必然性，正如它回避那据说只居于有限世界之中的反思一样”^④。这种“毫无节制的热情”以为“只要蒙蔽了自我意识并放弃了知性，自己就是属于上帝的了”，其实不过是

① 以上引文均参见《精神现象学》，上卷，第3页。

② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第3~4、5、6页。

些梦想而已。黑格尔这些话虽未点名，其实是针对当时浪漫主义在哲学上的代言人谢林的。他在给谢林寄出《精神现象学》的样书时曾在信中说：“在序言里，您将不会发现，对那种把您的公式变为胡扯，使您的理论化成干瘪的形式主义的精神空虚说得过火”^①。

黑格尔接着从正面阐明“真理之为原则及其展开”。在这里，他写下了被称赞为“全部德国古典哲学著作中最卓越的言论之一”、“理解《精神现象学》的钥匙”^②的那段话：

“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。事实上，精神从来没有停止不动，它永远是在前进运动着。但是，犹如在母亲长期怀胎之后，第一次呼吸才把过去仅仅是逐渐增长的那种渐变性打断——一个质的飞跃——从而生出一个小孩来那样，成长着的精神也是慢慢地静悄悄地向着他新的形态发展，一块一块地拆除了它旧有的世界结构。只有通过个别的征象才预示着旧世界行将倒塌。现存世界里充满了的那种粗率和无聊，以及对某种未知东西的那种模模糊糊若有所感，在在都预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所中断，升起的太阳就如同闪电般一下子建立起了新世界的形相。”^③

社会历史的巨大变革正是促使黑格尔探讨真理的内在动力，正如有人已指出的：“《精神现象学》的真正目的无非就是要为这新世界的诞生过程作哲学的论证”^④。当然，黑格尔并未摆脱，

① 《黑格尔通信百封》，上海人民出版社1981，第94页。谢林在回信中对这句客气话断然拒绝，并要求“解释清楚”。两人交情也就此完结。

② 汝信：《关于〈精神现象学〉的通信》，载《康德黑格尔研究》第一辑，第484页。

③ 《精神现象学》上卷，第7页。

④ 汝信语，载《康德黑格尔研究》，第一辑，第485页。

而是大大发展了在社会历史领域中的唯心史观，即把理性、精神当作整个历史发展的最终实体和主体。就这点而言，黑格尔可说是并没有超出他所批判的那种从意见或“意谓”出发的无批评的先入之见。然而在这里，重要的是要看出，黑格尔把自己的体系不是当作个人头脑中的天才创造，而是看作社会历史发展到一定阶段上的必然产物；他使自己哲学的根据、“证明”或辩护理由超出了咬文嚼字的抽象争论，也超出了纯粹逻辑上的无穷追溯，使人们的眼光转向现实的、活生生的时代潮流，转向社会历史的内在规律及这个规律在当代的体现，这就使他的体系的基础远远高于过去和同时代的一切思想家，使“他的思维方式有巨大的历史感作基础”（恩格斯语）。

黑格尔认为，这个新世界一开始并不是完善的，同样，科学也并不是一开始就以完成了的形态出现的。新出现的意识形态还只是摆脱了旧的规定性和固定关系，还未能在新的高度上对自己形成的历史因而对过去一切意识形态阶段加以新的规定。因此，新的意识形态本身一开始也只是一个未规定和有待于规定的东西，它只有一个抽象空洞的概念（如谢林的“绝对无差别的同一”），“仿佛只是少数个别人的一种内部秘传的东西”，“缺乏普遍理解的可能性”，而“只有完全规定了的东西才是公开的、可理解的，能够经学习而成为一切人的所有物”^①。所以在黑格尔看来，当代思想的一个迫切任务，就是在破除旧的形式规定（主要是笛卡儿以来的形而上学思维方式）之后，如何去建立新的概念规定。这就是他在第二、三、四部分中作为一种准备工作而预先提出来讨论的问题。他强调说：“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表达为实体，而且同样理解和表达为主体”^②。他指出为人们所忽视的运动、中介和否定作为本质的东西、作为现实性环节和能动的自由环节的重大意义；但他又认

① ② 《精神现象学》，上卷，第8、10页。

为，从实体到主体，从自在到自为，从固定不变的形式观点到超出自身、否定自身的辩证观点的发展，是一个长期的“知识的生成过程”，而“这部《精神现象学》所描述的，就是一般的科学或知识的这个形成过程”^①，也就是要描述不仅作为人类知识的形成过程、而且作为“个体的教养”过程的历史。恩格斯曾指出：“在思维的历史中某种概念或概念关系（肯定和否定，原因和结果，实体和变体）的发展和它在个别辩证论者头脑中的发展的关系，正如某一有机体在古生物学中的发展和它在胚胎学中（或者不如说在历史中和在个别胚胎中）的发展的关系一样。这就是黑格尔首先发现的关于概念的见解”^②。的确，黑格尔认为，“每个个体，凡是在实质上成了比较高级的精神的，都是走过这样一段历史道路的”^③；只不过在个体这里，与人类知识最初所经历的不同，这些过去的知识阶段已成了“精神所已蜕掉的外壳”，降格为一种初级训练和儿童的教养。现代人不必再象古代人那样去探索未知世界，经历过去的知识所经历过的困惑与苦恼，所犯的错误和所走的弯路，也不必再亲自去和具体存在的事实打交道，我们已能在书本和教科书上阅读到他们所得出的最终成果。因此我们“整个地可以节省的一个过程，是对具体存在的扬弃过程”^④。但不能节省的却是对这些历史事实和成果在当代水平上加以改造和吸收，进行分析和综合的把握，使固定的思维规定“流动”起来，成为实体的自身运动、自我实现的生命过程。这就是《精神现象学》所承担的任务，也是它在当代必然要承担的任务。

黑格尔又认为，要承担上述任务，思维不能停留在过去的真实与虚假、历史知识和数学知识等等固定的对立之上，而必须达到“概念的认识”。他批判了康德的形式主义和僵死的知性，但也

① ③ ④ 《精神现象学》，上卷，第17、18、19页。

② 《自然辩证法》，人民出版社1971年，第200页。

反对象“取得灵感和预感时的那样全不凭借方法”^①，而认为“科学只有通过概念自己的生命才可以成为有机的体系”^②，这种概念是肯定和否定、实体和主体、存在和思维的统一，它将对立双方纳入自身之内并对之加以“全体的综观”。黑格尔把这种概念思维（或思辨思维）看作“哲学研究中的要求”，与形式的“推理思维”（Raisonniren）进行了比较，并指出了两者的区别和不相容，指出了形式推理的权利范围及其狭隘性。“在概念的思维里，情况就不是这样。由于概念是对象所本有的自身，而这个自身又呈现为对象的形成运动，所以对象的自身不是一个静止的、不动的、负荷着偶性的主体，而是自己运动着的并且将它自己的规定收回于其自身的那种概念”^③。在这里，我们除了看到黑格尔在与形而上学的偏见作斗争（这当然是他全部哲学的一个重要主题）之外，还应看到这种论战在这篇“序言”中的特殊作用，即为他整个哲学体系的开端进行辩护和论证。具体言之，“如何开端”在形式推理中只是一个外部形式问题，由于它导致无穷追溯，因而也是一个无法解决和自相矛盾的问题^④。但在“概念的思维”中，由于把对象、内容看作是“概念”，这个问题就不再是一个问题了。因为一方面，“如何开端”这种似乎只与表述形式有关的事情实际上取决于内容本身；另一方面，对内容本身的考察必然会内在地确定自己的开端，因为内容不是静止地在那里等待人们去对它加以处理的材料，而是活生生的运动，它涌进思辨的哲学家的头脑里来，迫使他从自己开端。因此哲学家只能从内容、对象迫使自己开端的地点开端。对内容、对象的这种绝对性和必然性的信念，正是黑格尔那罕见的历史感和历史使命感的真正来源。由此，我们也可以对黑格尔下面这段话获得一种更深入的理解：

“因此，我也就可以希望，我想从概念里产生出科学来并以科学特有的原素来陈述科学的这一试图，或许能够由于事情的内

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第32、35、41、45页。

在真理而替自己开辟出道路来。我们应该确信，真理具有在时间到来或成熟以后自己涌现出来的本性，而且它只在时间到来之后才会出现，所以它的出现决不会为时过早，也决不会遇到尚未成熟的读者。”^①

这就意味着，黑格尔《精神现象学》和整个哲学的开端，并不是由黑格尔任意拟定的一个开端，而是“真理”在这个时间点上的自我“涌现”；而对黑格尔哲学开端的这种辩护也就是对后来的整个思维进程的辩护：黑格尔本人只不过是描述了普遍精神的这一伟大事业而已，开端已经开端了。“在我们现在生活着的这个时代里，精神的普遍性已经大大地加强，个别性已理所当然地变得无关紧要，……因而精神的全部事业中属于个人活动范围的那一部分，只能是微不足道的”^②。这句话既可以看作黑格尔的谦虚，同样也可以看作他的自负。

二、《精神现象学》怎样开端？

黑格尔《精神现象学》的开端，与他的《逻辑学》有某种一致性。在这种一致关系中，究竟是谁“取法”于谁，这个问题暂且留到后面再谈。至少，由于在《逻辑学》中，我们已考察了黑格尔为什么要从“最直接、最抽象”的东西和“现存的”东西开始的理由，我们在这里也就用不着再一次重复这些理由了。正如《逻辑学》以“纯知”为对象，就确立了“有”这一范畴为开端一样，《精神现象学》以人的经验意识为对象，就确立了“感性确定性”为第一种要考察的现象。不过有一点不同的地方是，当《逻辑学》要求人们“只是考虑或仅仅去接受当前现有的事物，而把人们平时所有的一切想法，一切意见，放在一边”^③时，它实际上还是有一个主观的前提，即把《精神现象学》作为这种“客观的”纯知态

① ② 《精神现象学》上卷，第49、50页。

③ 《逻辑学》上卷，第54页。

度的前提；反之，当《精神现象学》一开始也要求人们“必须采取直接的或者接纳的态度，因此对于这种知识，必须只象它所呈现给我们那样，不加改变，并且不让在这种认识中夹杂有概念的根据”^①，这时它的前提却不再是主观的观念和思想，而是（如前所述）活生生的感性现实生活。虽然随着意识经验的推移，这种现实感性生活最终也被一步步纳入了主观思想和概念的范围之内，而达到了主客观的同一（绝对知识），但在这个开始阶段，黑格尔至少强调的是对现实生活的直接感受，这就是“感性确定性”。

《精神现象学》是从“感性确定性”的辩证分析开始的。在这种分析中，与《逻辑学》对“有”的分析纯粹限制在概念与概念的关系不同，处处掺杂和伴随着概念与对象之间的关系。这种情况一直要继续到整个“意识”阶段结束，到“自我意识”阶段为止。可以说，在“意识”这一阶段，黑格尔主要就是分析意识是如何把它的对象纳入自身、因而意识到自己就是对象的“真理”的过程。这一特征在“感性确定性”章中一开始就体现出来了，因为黑格尔借助于某种变换手法，借助于辩证分析的运动，而将“感性确定性”变成了一个“共相”，一种普遍的“这一个”或“存在（有）”：

“感性确定性的这种具体内容使得它立刻显得好象是最丰富的知识，……此外感性确定性又好象是最真实的知识；因为它对于对象还没有省略掉任何东西，而让对象整个地、完备地呈现在它面前。但是，事实上，这种确定性所提供的也可以说是最抽象、最贫乏的真理。它对于它所知道的仅仅说出了这么多：它存在着。而它的真理性仅仅包含着事情的存在。另一方面，在这种确定性里，意识只是一个纯自我；或者说，在这种认识里，我只是一个纯粹的这一个，而对象也只是一个纯粹的这一个。”^②

感性的确定性就其本身来说，无非是指着某个东西说：“这一

^① ^② 《精神现象学》上卷，第62页。

个”。但正当我这样说时，“这一个”已经变了，至少在时间上来说已不是原来的“这一个”、而是另外的“这一个”了（这令人想起赫拉克利特的名言：“人不能两次踏入同一条河流”）。原先在我指着对象说“这一个”时，对象似乎是不以我的“指”为转移而存在的；但现在，原先那个对象已不存在了，它只存在于我在“指”时的“意谓”中，因而认识（我）与对象原先的那种关系就“恰好倒转过来了”^①，因为意谓是不能说出来的，凡说出来的都是共相。我当初说“这一个”时所意谓的东西并没有表达在“这一个”中，而我后来又说“这一个”，意谓已经变了，“这一个”却没有变。凡是对感性确定性的命名：白的、软的、光滑的、“纸”或“这张纸”等等，无一不是共相，无一能表达出这一个“我”在特定的这一个时间地点感到的这一个意谓。因此就意谓来说，那原先想要表达感性确定性的“这一个”立刻就变成了“不是这一个”，也就是说，“这一个”之所以持续存在，只是由于它不断地否定感性确定性，它是一个“否定的这一个”，是一个运动过程。“由此足见，感性确定性的辩证发展不外是它的运动或者它的经验的简单历史，而感性确定性本身只不外是这个历史”^②。

很明显，对“感性确定性”的不以我为转移的对象性的取消，是借助于“写下”、“说出”那些词语这一杠杆而实现的：“语言是较真的东西：在语言中我们自己直接否定了我们的意谓；并且既然共相是感性确定性的真理，而语言仅仅表达这种真理，所以要我们把我们所意谓的一个感性存在用语言说出来是完全不可能的”^③。正因为如此，感性确定性才失去了它的客观性和真理性，转化成了语词背后的“意谓”，最后被意识所吞并了：“因为那感性的‘这一个’是语言所不能达到的，而语言是属于意识范围，亦即属于本身是共相或具有普遍性的范围”，“因此凡是被称为不可言说的东西，不是别的，只不过是真实的、无理性的、仅仅

① ② ③ 《精神现象学》上卷，第67、71、66页。

意谓着的東西”^①。在这里，我们可以清楚地看出黑格尔唯心辩证法的语言学起源和逻各斯主义的特色。这种逻各斯主义对感性的客观真理性的取消与贝克莱、休谟的极端经验主义不同。后者是通过将一切理性、共相和抽象观念都归结为人主观的感觉印象，来取消感性本身的客观真理性的，其结果是导向怀疑论；前者则是将人的主观感觉印象归结为共相和普遍概念而取消其客观真理性的，其结果是导向“绝对”唯心论。黑格尔在“感性确定性”这一章最后两大段话里也批判了上述经验派哲学，他所使用的武器正是“语言”的这种作为共相和概念的本性。“语言具有这样的神圣性质，即它能够直接地把意谓颠倒过来，使它转变成某种别的东西（即共相），因而使意谓根本不能用语言来表达”^②。在《精神现象学》中，黑格尔曾多次借用语言的这种颠倒作用来实现从外向内或从内向外的转化^③。而在这里，在《精神现象学》和整个黑格尔哲学的这个真正的开端中，语言起着最为关键性的作用。

除了语言的这一颠倒意谓的作用外，在《精神现象学》开端中还有另外一种隐而不显、但却更为内在的推动力，这就是“生存论”的动力。仿佛是顺便提到，黑格尔在批判经验哲学时说：

“让我们提前讨论一下有关实践范围的问题。就这一点而论，对那些断言感官对象的实在具有真理性和确定性的人，可以对他们说，他们最好是回到那最低级学派的智慧，回到那古代爱留西谷神和酒神的神秘；他们还须在那里先学习吃饭和饮酒的秘密。因为对于那些进入了这种神秘的人不仅仅达到了对感官事物的存在的怀疑，而且甚至对于它们的存在感到绝望，他们一方面否定了感官事物，一方面他们也看见感官事物否定其自身”^④。

其实，黑格尔如此鄙视的“吃饭和饮酒”的“实践”秘密，恰好

① ② ④ 《精神现象学》上卷，第72、73、71~72页。

③ 可参看同上书，上卷，第206页以下；下卷，第55、64、202页。

正是他的“感性确定性”之所以能过渡到共相的最内在的根据（因而一点也不不是什么“提前讨论”），这就是：改变感性事物，否定它们，以维持自己的生存。“譬如说，这里是一棵树。我转一下身，则这一真理就消失了”^①，不错。可是我为什么要“转一下身”呢？这只不过表示我活着，我转身或者是为了去干别的事，或者仅仅是因为忍受不了单调和僵硬。“把‘这时是夜晚’，写下来加以保持，……但是它却被证明为一个不存在的东西”^②。也不错。可是我为什么要“写下来加以保持”呢？这是一个“行动”，或者从一般意义上说的“劳动”，原始人的结绳记事就是这样一种劳动，语言本身也是这种劳动的产物和伴随物（工具）。很明显，如果我不转身，“并且我也不注意到：另外一个自我把这里看成非树木，或者我自己在另外一个地方或时候会把这里看成为非树木”^③；推而广之：如果我达到庄子式的“坐忘”和“身与物化”，即消灭物我的一切区别（齐物我），与他人和社会隔绝，那么我岂但不能发现感性确定性的运动，甚至也不能（黑格尔却以为有可能）坚持感性确定性本身的“直接性”。因为这样一来，感性的东西对我（如果还有“我”的话！）来说根本就不存在什么“意谓”，“这一个”与“那一个”的区别（因而“这一个”本身）就根本无从建立，而语言也就根本不需要了。感性确定性正是在变化中、在不确定中建立起来，而不是“我单独地在那里坚持着”^④能建立的（哪怕只有一瞬间）。假如我生下来只听见一种声音，我就听不到任何声音；假如我生下来就不能“转身”，只看见那棵树，我也就看不到那是一棵树。在树和房子的交替中，在白天黑夜的变化中，我才有了（而不是“消失了”、“不存在了”）树、房子、白天等等的“感性确定性”。这本来是黑格尔自己的原则（即：在“变”中确立了“限有”）；在这个开端中他却把它抛弃了。只有动物，或许还有“身与物化”了的人，才是“单独地在那里坚持着”。

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第66、65、68~69、69页。

对于狮子来说，两块同样充饥的肉是没有区别的，世界上的事物只有两类：可充饥的和不可充饥的，而不可充饥的是不值得注意的，因而也是不存在的，所以食物是存在的，食物的感性确定性及其“意谓”则是不存在的。异化了的人也是如此，如马克思说的：“忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉；贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值，而看不到矿物的美和特性；他没有矿物学的感觉”^①。

黑格尔的一个大错误，就在于混淆了人的感性实践活动和动物的本能。他接着上段话说：“即使动物也并不是不懂得这个智慧，甚至表现出它们深深懂得这种智慧。因为动物并不把感官事物当作自在的存在，对它们抱静止不动的态度，而是对它们的实在性感到绝望，有充分信心把它们消灭，它们（动物）毫不客气地去对付它们，把它们吃掉。”^②但是实际上，感性之所以还有确定性，并不在于黑格尔在这里当作例子提出的动物本能，而恰好在于隐藏在语言层次底下的那无限丰富的感性意谓。这些意谓原则上并不是“不可言说”的，而只是语言“不可穷尽”的，它们只能通过象征、比喻、暗示和诗的方式来言说。正如克罗齐所指出的：“语言根本是诗歌和艺术。由于语言和艺术的表现，人类把握着个体的实在，把握着那我们的精神对之具有直觉，却不能用概念的术语表达出来，而是用声音、语调、色彩、线条等来表达的个体底微妙差别。所以就语言的真正本质及其全部范围来了解，语言是跟实在相适合的。只有当我们把语言认为是全部意义的一片段，而这片段是从它所属的有机的整体分离出来的时候，才产生语言不适合于实在的错觉”^③。这相当准确地揭示了黑格尔对于语言的误解。语言的作用不只是形成共相，以对意谓加以外在

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第126页。

② 《精神现象学》上卷，第72页。

③ 《黑格尔哲学中的活东西和死东西》，商务印书馆，1959年，第71页。

的规范，而且是表达比时、此地、这个人的意谓（心情、愿望、感受）；不只是叫人们在抽象一般的概念上达到科学的准确性和一致性，而且也是让一个人的灵魂能与另一个人相通（移情）。黑格尔似乎认为，情感的力量和全部感性的丰富性，离开了概念的规范就没有现实性和意义。这种看法在某种程度上是对的。但决不能因此就把概念底下^①所隐含的人性（人的感性）内容一笔勾销，或将它们扫除到“动物性”领域里去。我们知道，现代哲学的诗化倾向是如何从“古代酒神的神秘”中，从这些被黑格尔贬称为“最低级学派的智慧”的原始神话和秘仪中，去大力挖掘人性的“本来”内容的。这无疑是对黑格尔理性主义的一种反动。我们后面还将证明，甚至马克思对黑格尔辩证法和整个哲学的批判，也是从这种关键性的颠倒开始的。

但无论如何，尽管黑格尔鄙薄人类的感性实践而直接从语言、因而（在他看来就是）从普遍性的意识出发，他毕竟没有完全否认这种感性实践的“智慧”。上面所引的他那两段话透露出，他实际上把这种智慧看作是不言而喻的前提。他“不屑于”讨论这一前提，只在与别人论战时叫人家先从“吃饭饮酒”学起，这却恰好表明了黑格尔自己未明确表述出来的某种内在根据，即概念与人、与感性的个人（感性必然是个人的）的感性活动之间的联系。这种感性的活动，这种“生成与毁灭的运动”，恰好构成了“现实和真理的生命运动”，“这样，真理就是所有的参加者都为之酩酊大醉的一席豪饮，而因为每个参加豪饮者离开酒席就立即陷于瓦解，所以整个的这场豪饮也就同样是一种透明的和单纯的静止”^②。真理的各环节、各概念的共同“豪饮”、“酩酊大醉”，不仅从根源上说来自于现象、感性活动的生成与毁灭，而且在表达

① 而不是在概念的基础上。在这方面，黑格尔倒的确恢复了情感等等的某种地位，如在美学中。

② 《精神现象学》上卷，第30页。

上（尽管有概念作基础）也借用了“饮酒的秘密”的诗意盎然的比喻；概念总体（真理）内部的“透明”关系，只有借助于人与人之间在感性活动中所达到的心心相印（移情）才能得到理解。暗地里承认概念与感性的这种联系，把它当作“感性确定性”的运动和辩证发展的根据和动力，口头上却又割断这种联系，将感性活动所获得的丰富意谓扬弃和消融在抽象意识的概念、共相之中，将一切不可言说的东西（或不如说：不可规范、不可穷尽的东西）在科学和理性的蒸馏器中蒸发掉——这就是思辨哲学的秘密（详后）。

的确，我们在黑格尔的《精神现象学》中，在《逻辑学》中，以致于在全部黑格尔哲学中，所看到的都是这同一个公式：第一个是直接的东西、抽象的东西、肯定的、自在的东西，它就其本身而言只是一个普遍的共相，一个语词；第二个则是第一个的中介，是否定的、自为的东西，是特殊的生命和运动的最内在的源泉、辩证法的灵魂，它把第一个肯定的东西保持在自身中（否则它就会成为空虚的“无”，即不可言说的东西）；然后是第三个，否定之否定，它建立起前两项的统一，并构成生命和精神的客观环节，因为它回复到直接的可规定性，作为具体的、个别的东西，提供了下一个三段式中的第一个（就此意义说它可看作是第四个）。在这样一种严格的推演中，运动始终是在逻辑上可规定（可言说）的，始终逃不出概念的普遍性框架，哲学范畴就构成了等级森严的科学体系，具有了逻辑上的必然性^①。这一公式表明，在黑格尔这里，运动、生命只有在概念的基础上才被正当地引出来和得到承认，并且最终也归结为概念的规范性。这样一来，“概念”固然是被“具体化”了，而运动、生命本身却被抽象化了，它不再是第一性的、活生生的感性现实的人的活动，而成了抽象概念使自己“具体化”的一种“自我运动”了。可见，生存论的

^① 参看《逻辑学》下卷，第540～546页。

冲动尽管实际上构成黑格尔体系的生命、运动的内在灵魂，但却在强大的逻各斯主义的颠倒作用中，最终被窒息和牺牲掉了。

这就是我们在《精神现象学》的开端中，在“感性确定性”中所看到的整个思辨秘密的雏形。通过对它的阐释，我们可以理解到，为什么《精神现象学》最后可以“外化”出《逻辑学》，而《逻辑学》最终又为什么可以“外化”为自然界。第一个系统揭示这一思辨之谜的，是马克思^①。

三、为什么说《精神现象学》是黑格尔哲学的真正诞生地和秘密？

马克思把《精神现象学》称之为“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”，这究竟意味着什么？一般都认为，所谓“诞生地”，是指黑格尔全部哲学已经以雏形和萌芽的方式包含在《精神现象学》中了，因此可以把《精神现象学》看作他全部体系的导言或大纲；至于黑格尔哲学的“秘密”，尽管人们有许多不同的表述（如“异化”、“否定的辩证法”、“实体的主体化”、“思有同一”、“辩证法的起源”等等），但意思大体上是相同的，就是认为黑格尔辩证法最内在的源泉是在《精神现象学》中展示出来、确立起来的。我认为，这些解释对于黑格尔哲学的自我理解和所表现出来的结构来说是无可否认的；然而，恰好由于对黑格尔自我理解的这种符合，人们就几乎完全没有注意到这些解释对马克思那句话的偏离，这就是忽视了这句话中所包含的、对黑格尔自我理解的批判，这种批判其实已在马克思这句话的用词上显示出来了：“真正诞生地”？这意味着黑格尔哲学有一个虚假的、表面上的诞生地；“秘密”？这意味着有待于揭穿，去掉它的掩蔽物，使它暴露

^① 据马克思说，第一个揭露思辨哲学秘密的人是费尔巴哈，他“巧妙地拟定了对黑格尔的思辨以及一切形而上学的批判的基本要点”（《马克思恩格斯全集》第2卷，第117页）。但在全面扬弃黑格尔辩证法方面，费尔巴哈只是作了一个开头。

出来。这种批判是针对谁的呢？不是针对别人，正是针对黑格尔的自我理解。可以说，这一批判，即对黑格尔哲学的真正诞生地和秘密的揭示，正是马克思“对黑格尔辩证法和整个哲学的批判”所论述的主题。

我们在前面已经比较详尽地分析了黑格尔逻辑学的开端。我们也可以说，从黑格尔哲学已经构成的体系来看，逻辑学的开端就是他整个哲学的开端，因为很显然，黑格尔的《哲学全书》体系并不是从《精神现象学》开始的，而是从“逻辑学”开始的。对此，马克思评述道：“因为黑格尔的《哲学全书》以逻辑学、以纯粹的思辨的思想开始，而以绝对知识，以自我意识的、理解自身的哲学的或绝对的即超人的抽象精神结束，所以整整一部《哲学全书》不过是哲学精神的展开的本质，是哲学精神的自我对象化；而哲学精神不过是在它的自我异化内部通过思考理解即抽象地理解自身的、异化的世界精神”^①。

马克思的意思是：正是由于黑格尔在《哲学全书》中从绝对抽象的、超人的、因此也是不可捉摸的哲学思辨开始，即从逻辑学开始，他的这个抽象的、绝对的理念便成了“使黑格尔分子伤透了脑筋的”、“奇妙而怪诞的”^② 谜；正是黑格尔体系表面上的这个诞生地（逻辑学）使黑格尔哲学的实体“客观的绝对精神”掩藏在神秘的迷雾之中；而指出黑格尔体系的“真正诞生地”，指出黑格尔的抽象的、超人的绝对精神一开始就并非真正不可捉摸，它可以在《精神现象学》中，在哲学家本人的意识经验中得到具体的把握——这本身就是揭示黑格尔哲学的秘密。可见，在马克思那里，所谓黑格尔哲学的“真正诞生地”，指的就是它的“秘密”所在地，而揭示出这一点，本身就意味着对黑格尔辩证法和整个哲学的批判。

按照这种观点来看黑格尔的《精神现象学》，我们就会获得

① ② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第160、177页。

一个完全不同于黑格尔的自我理解的立场，即：不是将现象学当作整个黑格尔哲学的“导言”或“前科学”，而是视现象学为黑格尔对其抽象的逻辑学体系的实际上的暗中理解，把它看作是对逻辑学、自然哲学和精神哲学的真实注脚，看作他整个体系的真正开端和最终秘密。这就是对黑格尔哲学的真正超出，它为将黑格尔辩证法的颠倒形式再颠倒过来，提供了一个不可缺少的前提。

马克思正是这样做的。他这样揭示黑格尔哲学的“真正诞生地”和“秘密”：

“在《现象学》中，尽管已有一个完全否定的和批判的外表，尽管实际上已包含着那种往往早在后来发展之前就有的批判，黑格尔晚期著作的那种非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义——现有经验在哲学上的分解和恢复——已经以一种潜在的方式，作为萌芽、潜能和秘密存在着了”^①。

请注意，否定的辩证法在这里被看作是现象学的“外表”（而不是黑格尔哲学的“秘密”）；在这个外表底下的秘密则在于：在《现象学》中以萌芽和潜能的方式，包含了他后来整个体系中唯心主义抽象思维的源泉。黑格尔在自己的体系中强调“只是考虑仅仅去接受当前现有的事物”^② 这样一种客观和实证的态度；而他从“客观的”绝对知识或直接出现的“有”开端，又以“客观的”绝对精神结束，也正是出于这种客观唯心主义的考虑。那么，这个“客观”精神究竟是从哪里来的呢？这就是我们在本节中一开始就提出的问题。只要问到这个客观的绝对精神从何而来，就已经抓住了整个黑格尔哲学的要害；而在这个看上去天衣无缝的“圆圈”式体系中揭示出其真正诞生地和真正开端，就为回答上述问题提供了条件。马克思的分析表明，黑格尔逻辑学的全部范畴演进实际上不过是对《精神现象学》中所提供的人类经验意识的分解，

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第161～162页。

② 《逻辑学》上卷，第54页。

后来的自然哲学与精神哲学(“应用逻辑学”)则是对这种经验在概念上、在抽象意识和哲学上的恢复。这种“分解”早已经以萌芽的方式在《精神现象学》中作了示范,因为现象学本身无非是对主观意识中“现有经验”的哲学加工和哲学抽象,是逐步将这异化出来的抽象意识与感性经验对立起来、并将后者最终消溶于抽象之中的历程:

“黑格尔有双重的错误。

“第一个错误在黑格尔哲学的真正诞生地《现象学》中表现得最为明显。……哲学家——他本身是异化的人的抽象形象——把自己变成异化的世界的尺度。因此,全部外化历史和外化的整个复归,不过是抽象的、绝对的思维的生产史,即逻辑的思辨的思维的生产史。因而,异化——它从而构成这种外化的以及这种外化之扬弃的真正意义——是……抽象思维内感性的现实或现实的感性在思想本身范围内的对立”^①。

这就是说,在《现象学》中,黑格尔所犯的“第一个错误”是,预先用自己的抽象思维(共相)的尺度裁割了感性现实及其历史,使它们成为不过是在抽象概念之中的历史,因而是抽象思维的历史。“这些对象从中异化出来的并且以现实性自居而与之对立的,恰恰是抽象的思维”^②。这个抽象思维最初是由语言的颠倒作用中产生,而后独立化、异化为凌驾于感性意谓之上的东西,此时则倒过来成为了真正现实的实体和主体;而作为这种抽象思维的代表者的哲学家,由于从现实的社会生活和感性活动中脱身出来进行“纯思”活动,本身已成了“异化的人”,却在这种异化形态中用自己思维的尺度来衡量和规范现实的历史,因而他的一切否定和批判都是在这个无批判的“纯思”前提下进行的。这样,《现象学》结束时为什么可以凭“决心”外化出逻辑学就不足为怪了,因为逻辑学,即“纯思”,是早已蓄谋已久地作为“尺度”

① ② 《马克思恩格斯全集》第42卷,第161页。

而先验地运用在《现象学》中了；而在逻辑学中，这个尺度不再用来衡量别的东西，它只是自身直接显露出来而已。既然思辨哲学家及其抽象的逻辑思辨已经作为尺度运用在《精神现象学》中，那么实际上在此之前，真理就应当是现成的了。所以尽管黑格尔在《现象学》中宣称真理不是“现成的铸币”^①，马克思仍然嘲笑他的“逻辑学是精神的货币”^②，它自以为具有“绝对尺度”的本质，实际上却不过是精神价值的抽象代表而已。

黑格尔的第二个错误，马克思认为，正体现在自然哲学和精神哲学（“应用逻辑学”）中，这就是在对“人的本质力量”、对感性现实重新加以占有和恢复时，所采取的抽象的唯心主义方式。日常朴素意识不顾黑格尔的抽象，而要求把感性的对象世界归还给人，因此，黑格尔在将现实世界异化为哲学家的抽象思维和逻辑理念之后，也不得不考虑重新恢复感性的对象世界的形相。然而在他那里，“这种对人的本质力量的占有或对此一过程的理解”却表现为：“感性、宗教、国家权力等等是精神的本质，因为只有精神才是人的真正的本质，而精神的真正的形式则是能思维的精神，逻辑的、思辨的精神。自然界的人性和历史所创造的自然界——人的产品——的人性，就表现在它们是抽象精神的产物，所以，在这个限度内是精神的环节即思想的本质”^③。这就解开了逻辑理念“外化”出自然界这第二个谜：这个被外化出来的自然界并不是人们在感性活动中与之打交道的那个色彩丰富的、“向人的全身心发出微笑”的感性的自然界，而只是抽象精神的自然界；逻辑概念“外化”出自然界的意思，只不过是纯思的哲学家以纯思的方式“想到了”自然界；而他之所以要想到自然界，则无非是他在绝对理念中感到了“无”。“有一种神秘的感觉驱使哲学家从抽象思维进入直观，那就是厌烦，就是对内容的渴望”^④。然而，“当

① 《精神现象学》上卷，第25页。

② ③ ④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第160、162、178页。

他把自然界从自身释放出去时，他实际上从自身释放出去的只是这个抽象的自然界，只是自然界的思想物”^①。

马克思把这两方面的错误称之为“汇集了思辨的一切幻想”^②，也就是说，一方面，“意识，也就是作为知识的知识，作为思维的思维，直接地冒充为异于自身的他物，冒充为感性、现实、生命”；另一方面，“所以他又重新通过这个外化的形态确证精神世界，把这个世界冒充为自己的真实的存在，恢复这个世界，硬说他在自己的异在本身中也就是在自己身边……黑格尔的虚假的实证主义即他那只是徒有其表的批判主义的根源就在于此”^③。我们曾经说过，在《精神现象学》的开端中黑格尔正是把抽象的共相“这一个”取代和冒充为饱含丰富意谓的感性的“这一个”，冒充为感性的现实和生命活动，然后又借助于语词使之成为意识的“对象”，以便最终将它纳入意识本身。当这个被当作感性确定性的抽象概念再次以“直观”的方式成为《自然哲学》的出发点时，它所固有的这种“纯思”的出身便成了抹不掉的终身印记了，因为在《精神现象学》这一发源地中，一开始就可以看出：“在黑格尔那里，否定的否定不是通过否定假象本质来确证真正的本质，而是通过否定假象本质来确证假象本质，或者说，来确证自身异化的本质，换句话说，否定的否定就是否定作为在人之外的、不依赖于人的、对象性本质的这种假象本质，并使它转化为主体”^④。

马克思在《神圣家族》中以更明确的方式揭示了黑格尔哲学的这一“秘密”。他在“思辨结构的秘密”一节中指出，黑格尔实际上是把从具体事物（如苹果、梨等等）中抽象出来的一般观念（如水果）当作脱离具体事物并独立存在的一种本质、“实体”；而通过这个抽象实体的“自身进展”，他表面上似乎又把具体（苹果、梨等等）还给了一般观念，似乎抛弃了空洞的抽象，但“他

① ② ③ ④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第179、171、171、172页。

事实上也只是在表面上越出了抽象的圈子而已”，他不过“把现实事物的名称加在只有抽象的理智才能创造出来的东西上，即加在抽象理智的公式上”，“他把自己从苹果的观念推移到梨的观念这种他本人的活动，说成‘一般果实’这个绝对主体的自我活动”，“这种了解方式就是黑格尔方法的基本特征”^①。马克思还特别分析了《精神现象学》中的这种颠倒过程：

“在黑格尔的《现象学》中，人类自我意识的这种异化形式所具有的物质的、感觉的、实物的基础被置之不理，而全部破坏性工作的结果就是最保守的哲学，因为这样的观点以为：既然它已经把实物的、感性现实的世界变成‘思维的东西’，变成自我意识的纯粹规定性，而且它现在又能够把那变成了以太般的东西的敌人溶解于‘纯粹思维的以太’中，所以它就把这个世界征服了。……黑格尔把人变成自我意识的人，而不是把自我意识变成人的自我意识，变成现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人的自我意识。黑格尔把头足倒置起来，因此，他就能够在头脑中消灭一切界限；……全部《现象学》的目的就是要证明自我意识是唯一的、无所不包的实在。”^②。

显然，我们前面对《精神现象学》开端的分析与这里是一致的。感性确定性的内容（意谓）正是这样被“置之不理”，并且由于它已被变成一个语词、共相，似乎就被征服了，不值一提了。正是这种“头足倒置”，构成了“思辨结构”的秘密。

马克思通过揭开黑格尔哲学的“秘密”而批判和克服了黑格尔的思辨唯心主义体系。但与此同时，正是在对黑格尔哲学的秘密的揭示中，马克思也发现了黑格尔以颠倒的形式所表述的合理内核——否定的或批判的辩证法。他指出：“但是，由于《现象学》紧紧抓住人的异化，——尽管人只是以精神的形式出现的——其

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第71~73、75页。

^② 《马克思恩格斯全集》第2卷，第244~245页。

中仍然隐藏着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔的观点的方式准备好和加工过了”^①。这种批判的要素是针对资本主义社会的异化本质的。抽象哲学的思辨与现实社会的经济关系是紧密相联的。“黑格尔站在现代国民经济学家立场上。他把劳动看作人的本质”；当然，正如国民经济学在异化范围内将劳动宣布为人的本质，黑格尔也“只看到劳动的积极方面，而没有看到它的消极的方面”，他“唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动”^②，但是，“自我异化的扬弃跟自我异化走的是同一条道路”^③。国民经济学把异化劳动与人的对立推向极端，就为共产主义的劳动学说提供了必要的前提；黑格尔将思辨哲学这种人的异化形相与感性的人的对立推向极端，也就为马克思主义关于现实的人的感性实践活动的辩证法准备了基础。“因此，黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我生产看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果”^④。人要实现自己的本质，使自己成为“类”的存在物，只有充分发挥自己的本质的、类的力量，“而这首先又是只有通过异化的形式才有可能”^⑤。能动的、否定的辩证法——劳动及其对象化和异化——异化的扬弃——人，作为类的现实的人：这些在黑格尔和马克思那里都是同一级次的概念。所不同的是，黑格尔只是在异化的范围内扬弃异化，在抽象意识之中来克服它自身的对立面，因而他的“人”也只是抽象的、异化了的人——思辨哲学家，其最高的类的现实性则是高踞于一切个体之上、消融了个体能动性的绝对精神，即上帝；马克思从现实的人的感性活动出发，通过对现实社会历史的分析而看出了人的能动的社会实践所具有的扬弃异化、

① ② ③ ④ ⑤ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第162、163、117、163、163页。

真正实现人的类本质这一前景，从而就拯救了黑格尔哲学的最后成果，即“作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法”。

第三节 《精神现象学》与《逻辑学》 的方法之比较

尽管我们在前面仅仅分析了《逻辑学》和《精神现象学》的开端，但对于这两部著作的方法，我们已有了一个大致的总体上的了解。因此我们也就可以来进行一个初步的比较。这种比较的目的，是为了对于辩证的方法能有一个较全面的总体把握，也就是将方法本身也当作一个矛盾统一体来理解。

我们已经得知，黑格尔的《精神现象学》一开始就有一个非批判的尺度，它实际上是从外部加于感性规定和精神现象之上对之进行加工取舍的，这个尺度就是抽象意识、普遍的共相。因此在《现象学》里，就有一种“我们”（考察者）和“对象”之间的区别和对立，不仅是所考察的内容中的对立（如前面已指出过的），而且是考察的形式上也存在的对立。相反，在《逻辑学》中，由于这个原先存在于“我们”这里的尺度本身成了考察的对象，上述对立就消失了。尽管“我们”之所以能将我们自身的尺度单独提出来进行考察，也只是由于我们在《现象学》中对这个尺度有了一个预先的习惯过程之故，但毕竟，我们是在用这个尺度来考察这个尺度本身。由此可见，在《精神现象学》中，考察的方法（尺度）与考察的对象之间有一种间接关系；在《逻辑学》中则是一种直接的自身关系：对尺度的考察由自身逻辑地推演出了对尺度的尺度的考察。但前一种关系之所以是间接的，又只是因为考察者在考察对象时直接设定了某种现成的尺度；后一种关系之所以是直接的，也只是因为这一尺度已预先经历了一个被使用和被习惯的间接过程之故。把握这种复杂的关系，是我们将两种方法进行比较的前提。

一、间接性与直接性

一个引人注目的事实是，黑格尔本人在《精神现象学》中并不承认他将主观固有的尺度加给了认识的对象。在《精神现象学》的“导论”中，后面一部分（中译本第57~62页）是专门讨论关于这一科学“系统的陈述方法”的，它主要就是为了排除研究的尺度和它的对象之间的分离这种“假象”。黑格尔首先提出了一个矛盾：科学要审查一种现象知识，“不先作一种假定，不先设立尺度以为根据，显然是无法进行的”^①；然而这时科学本身还没有产生出来，现成的可靠尺度又从何而来呢？科学正是要从对现象知识的考察中诞生，可是科学如果没有科学的尺度，它又无法诞生——这又是一个悖论。在唯物辩证法看来，这个悖论只有在人类感性的实践活动中，在由此派生出来的科学活动和科学史中才能得到解决，它本质上并不是一个纯科学问题，而是超出科学概念之外而涉及到价值领域的问题^②。但在黑格尔那里，这个问题完全取决于我们的研究和这个研究对象之间的同一性，即同是那抽象的意识或自我意识。我在这一考察中以意识为对象，这就意味着我的意识以它自身为对象，那么我（意识）所带来的任何尺度都只能是意识本身给它自己提供的尺度。因此当我在分析意识时如果有什么尺度的话，那正是所分析的对象——意识——自身建立起来的。并不是“我”在分析意识，而是意识（固然此时是我的意识）在分析它自身，“意识自己把这个尺度建立起来，用以衡量它的知识”^③。因此黑格尔提醒人们“牢牢记住，概念和对象，为他的存在与自在的存在，这两个环节都在我们所研究的这

① 《精神现象学》上卷，第58页。

② 正如马克思所说的：“感性（见费尔巴哈）必须是一切科学的基础。科学只有从感性意识和感性需要这两种形式的感性出发，因而，只有从自然界出发，才是现实的科学”（《马克思恩格斯全集》第42卷，第128页）。

③ 《精神现象学》上卷，第59页。

个知识本身之内。因而我们不需要携带我们的尺度来，也不需要
在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的和自为的样子来考察它”^①。认
识（尺度）和认识对象是同一个“知识本身”的两个环节，它们构
成一个封闭的实体。但这样一来，尽管黑格尔自以为没有预先带
来任何尺度，只是“客观地”在考察作为对象的知识，实际上他
（或者说他的“意识”，这是一样的）却已经带进了一个尺度，即
我的考察的意识和对象、被我考察的意识是同一个意识，也就
是说，是同一个抽象的、普遍的意识（因为如果其中有一个是感性
的意识，它们就不会同一，而是有差别的）；因而对这种意识的
知识，也只能是一种抽象一般的知识，它最终要达到的，无非是
“我=我”的抽象同一。

然而黑格尔也看到，这样的意识和我们日常经验的意识还是
有区别的。日常经验的意识总是有关在意识之外的客观对象的意
识：“意识之一般地具有关于一个对象的知识这一事实，恰恰就已
经表明是有区别的：一个环节是某种自在于意识之外的东西，而
另一个环节是知识”^②，但黑格尔却认为，这一区别正是认识的
意识对被认识的意识进行考察的可能性与必要性之所在。之所以
说“可能性”，是因为假如完全没有区别，一方也就不可能将另一
方当作对象来考察；之所以说“必要性”，是因为考察正是为了一
步步地排除这种表面的区别，使双方经过一个过程最终达到同
一，如果本来就没有区别，这一过程也就没有必要进行了。因此
对意识的考察过程，在他看来也就是在各个不同层次上将意识所
指向的意识之外的对象不断纳入意识之内，并证明它本质上无非
是意识自身所建立起来的对象的过程，也就是不断排除、证伪意
识原先所误以为是异己的那个对象，从而意识产生出新的真实对
象，即与意识本身是同一的对象的过程^③。他承认，在这个过程

① ② 《精神现象学》上卷，第59、60页。

中，意识所使用的“尺度”也发生了改变；但实际上，他认为这种改变只不过是这个抽象意识的抽象程度的提高，只不过是在抽象意识和抽象概念的范围内依次使用了更高层次上的范畴而已，而这样一个抽象范畴的体系（尺度的体系），整个地看却仍然是预先准备好了而未经证明地带入考察之中的，为的是能在各个不同意识形态层次上都将感性的东西、经验的东西从知识中驱逐出去、置之不理或是融化在抽象的共相之中，最后能达到纯粹化了的、不含杂质的“绝对知识”。黑格尔认为，这样一种历程就是“关于意识的经验科学”的描述，而同时又是“真正的精神科学”的一个“形成运动”、一部形成史。

因此，在《精神现象学》中，考察者主观的尺度与被考察对象（意识）之间的不同一性和间接性，在黑格尔那里却成了显示它们的同一性和直接性本身的辩证运动的环节；他表面上是要考察“意识的经验”，实际上要考察的却是这个“考察”本身；他仿佛是“经验地”从意识的经验中发现和扶植起“考察”本身的形式，但实际上这个考察形式在考察中却是先验地设定好了的。例如在“感性确定性”一章中，他“找到了”存在、不存在、运动这样一些概念，然而在他看来，这些概念都是一些“共相”，它们所意指的那种感性对象被作为“非本质”、“非持存”的东西排除掉之后，感性确定性就成了一种主观不可言说的“意谓”了；而当意谓由于其“不可言说”被置之不理时，感性确定性就只剩下一个脱离了一切

③ 在《逻辑学》最后一章“绝对理念”中，有两段话也可以看作是针对《精神现象学》而言的：“方法在提供其特殊之物时也与概念本身有区别。正如概念就其自身被考察过的，它显现在其直接性中；反思或考察概念的概念则落在我们的知之中。方法就是这种知本身；对于知来说，概念不仅作为对象，而且作为知的自己的主观行动，作为认识活动的工具和手段而与认识活动相区别，但又作为这种活动自己的本质性。”（《哲学丛书》第57卷，费利克斯·迈纳出版社，汉堡，1975，第487页），“在有限认识开始时，普遍性同样被承认为本质的规定，但仅仅被认为是思维和概念规定而与‘有’对立”（《逻辑学》下卷，第533页）。

具体内容的共相、一种孤立的“语言”、一个空洞的语词了，它从感性意识那里取得了自己运动的动力之后，便把这些感性意识撇在一边来进行纯范畴推演了，它不再是感性本身的存在、不存在或运动，而只是关于存在、不存在（无）、运动（变）的抽象知识和概念，因为在他那里，“知识是意识的唯一的、对象性的关系”^①。在黑格尔的表述方式下，这种范畴推演与其说是从经验意识中经过科学抽象而总结出来的，不如说是从逻辑范畴体系中现成地拿来的，这就是“有—无—变”的抽象推移。由此可见，虽然黑格尔的《精神现象学》完成于他的《逻辑学》之前，但没有一套相当成熟的逻辑体系构思，“现象学”也不可能建立起来。他自己就在《逻辑学》第一版序言中声明：《精神现象学》的意识运动“完全是以构成逻辑内容的纯粹本质的本性为基础的”^②。在这种意义上，《现象学》一方面被看作一条达到真正科学知识的道路，一个“纯粹知识”的形成过程；但另一方面也是已经完成的“绝对知识”在回忆它自身走过的历程，在这种“回忆”中，抽象概念成了唯一的实体和主体，并使间接性和直接性、尺度和对象、主观和客观都在自身的范围内同一起来了。

如果用黑格尔对分析和综合的理解为概念标准来衡量《精神现象学》的方法，那么可以说，它在公开的层次上是分析的方法，即对一的完整的对象（如“感性确定性”）加以分解（化为个别“意谓”和普遍共相的“这一个”），排除其中无价值（无确定性）的东西（意谓），这样不断排除（从“这一个”中排除“幻觉”剩下“事物”，从“事物”中排除“现象”剩下“超感官世界”等等），结果就使经验意识逐步脱除了经验的杂质而达到“纯知”。与这种公开形式的分析法相关且不可分割的总合法，则只是在潜在的层次上被理解、并显得是事后才被发现出来的，这就是在过程完结

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第170页。

② 《逻辑学》上卷，第5页。

后，我们回头回顾，可以发现这一分析过程实际上也就是实体性的倾向（即整个意识过程的总目标——认识真理，使对象与概念相符）沿途引导意识从低级向高级前进的过程，是将一切可能的意识形态按次序纳入这一共同总目标并将之实现出来的过程。这就象 G·米勒所说：“在现象学中，整个哲学是在人类灵魂承担意识它的世界和在自身中意识它自身的航行和经历中，才发现其自身的”^①。

与此形成鲜明对照的是，在《逻辑学》的开端中，考察者不能带有任何主观尺度，而只能直接面对他的对象，这一点被当作一个不言而喻和无须说明的前提。须要说明的只是如何才能做到这一点。因为在黑格尔看来，与《现象学》不同的是，在这里虽然还没有一下子就建立起整个纯粹知识的大厦，但已经（由《现象学》）扫清了这个大厦的地盘，人们再也无须受到主观经验意识的纠缠和干扰，已经形成了客观考察的“纯思”态度。现在要做的就是看看在这种态度之下，第一个出现的纯思范畴是什么。当然，随着范畴一个接一个地出现并被思考，这种类似于“白板”（*tabula rasa*，只不过这是人为清扫出来的白板）的状态马上便被打破了。到最后的“绝对理念”中，才发现其实考察者也是有尺度、有方法的，他是在考察内容时不自觉地使用了方法，于是这种潜在的方法在绝对理念中也得到了自觉的考察。这就说明，在《逻辑学》中，那种表面的旁观态度、直接接受的态度实际上也不是那么直接的，它暗中包含着间接性、包含着尺度与对象的分离；这与在《现象学》中，表面是间接关系，即尺度与对象对立，暗中却包含着意识的直接自身同一关系（这一关系在结尾的“绝对知识”中才明确被意识到），恰好是两种相反的结构。正如伽达默尔指出的那样：“在《精神现象学》里，科学的这种过程是

^① 《现象学、逻辑学与哲学全书的相互依存关系》，载《国外黑格尔哲学新论》，第195页。

作为在我们的意识意谓的东西和我们的意识内容实际包含的东西之间的来回摇摆进展的。例如，我们始终有我们想要说的东西和我们实际上已经说过的东西之间的矛盾，而且必须不断地把不充分的东西抛在后面，并准备一种新的尝试，说出我们意谓的东西。这是方法上的进步，通过这种进步，《精神现象学》就达到了自己的目的，也就是认识到，知识和我们意谓的东西之间不再有什么区别”，“相反地，在黑格尔的《逻辑学》中，则完全不再给意谓留有什么位置。知识在这里不再同其内容有什么区别了。”^①

从分析与综合的关系来看，我们也可以把《逻辑学》的方法在公开的层次上视为综合法，因为它一开始就表明一切对立面和“他物”的形成都是同一个东西返回到它自身的途径，思维的进程不是越来越单纯（如《现象学》），而是越来越复杂、丰富、具体，它构成一个综合的统一体。所以在《现象学》达到了“绝对知识”时，黑格尔就提出：“科学（即逻辑学）本身内就包含着纯粹概念抛弃其自身的形式的必然性和由概念向意识过渡的必然性”^②。马克思在《政治经济学批判》导言中也曾对这两种方法进行过比较：“在第一条道路上，完整的表象蒸发为抽象的规定；在第二条道路上，抽象的规定在思维行程中导致具体的再现”^③。这其实也就是《现象学》（第一条道路）和《逻辑学》（第二条道路）各自的方法论特征。作为建立一门科学（政治经济学）的体系的方法，马克思推崇的是《逻辑学》的综合方法：“后一种方法显然是科学上正确的方法。具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一”^④；当然，这也并没有否认在目的不是为了建立科学体系、而是要研究一个具体对

① 《黑格尔的〈逻辑学〉思想》，载《国外黑格尔哲学新论》，第121页。

② 《精神现象学》下卷，第273页。

③ ④ 《马克思恩格斯全集》第46卷，上册，第38页。

象时，分析（如《现象学》）的方法也有其正当的地位^①。实际上，《现象学》的间接性与《逻辑学》的直接性在方法上是互补的。

但从另一方面看，在《现象学》中，尺度与对象的分离和对立（间接性）是由于从逻辑学中直接拿来了未经考察的尺度（这种尺度只是在“事后”才得到考察）；同样，在《逻辑学》中，一开始的那种“没有任何前提”的直接性也只是由于《精神现象学》探讨的结果（由于间接性）才有可能，“于是逻辑以显现着的精神的科学为前提，这种科学包含并指明纯粹的知这种立场的必然性（从而是这种立场的真理的证明）及其一般间接性”^②。我们由此也可以看出，黑格尔宣称“没有任何东西不同时包含着直接性和间接性”，这并不象初看起来那么简单，它包含着直接性和间接性的各种不同的辩证结构，我们不能因为《逻辑学》和《精神现象学》都同时包含这两个环节，就将它们视为相互对等或并列的关系，而必须加以仔细的考察。这样，我们就可以来澄清前面已提到过的一个问题，这就是：由此看来，在黑格尔那里，究竟是《精神现象学》的方法效法于《逻辑学》，还是《逻辑学》的方法以《精神现象学》为范本？

这两种说法都对，但含义却不同。当我们说《精神现象学》以《逻辑学》为范本时，我们指的是纯粹逻辑的、即抽象本质上的意义，也就是说，《精神现象学》是根据后来在《逻辑学》中系统地正式表述出来的那种逻辑范畴关系，来规范和表述经验意识的现象运动的；而当我们说《逻辑学》以《精神现象学》为范本时，我们指的则是经验的历史意义，即《精神现象学》为《逻辑学》在纯粹概念形式下展示范畴运动提供了经验领域的先例，

① 可参看拙文：《论分析和综合的方法及其在哲学史上的运用》，载《哲学史方法论研究》，武大出版社1984，第333~336页。

② 《逻辑学》上卷，第53页。

如他自己说的：“在《精神现象学》中，我已经就一个比较具体的对象，即意识，提供了这种方法的范例”^①。而这两方面，即逻辑的方面和经验历史的方面，在他看来实质上是一个东西。逻辑的东西和历史的東西相一致的原则是黑格尔有意识地贯彻在这两部著作（以及其他著作）中的一个极其重要的原则，我们将在后面有机会专门加以论述。至于马克思所说，《精神现象学》是黑格尔哲学的真正诞生地和秘密，与这里谈的问题不是同一个层次的问题。因为如前所述，它不是指黑格尔的自我理解，而是从黑格尔的思考之外对它所作的批判分析；其意思是要指出，黑格尔的抽象的逻辑思维、绝对思维不过是抽象思维着的哲学家的思维而已。

从以上论述我们可以得出，由于间接性和直接性之间的结构方式不同，《精神现象学》和《逻辑学》的论证的性质也就有了一种明显的区别，这就是：前者展示为一条“怀疑的道路”，它可以看作一连串的“证伪”过程；后者则体现为同一个东西不断地在“证实”自身，是一条“真理之路”。

二、“怀疑之路”与“真理之路”

黑格尔在《精神现象学》的“导论”中，除了上面分析过的认识“尺度”问题外，所讨论的另一个重要问题，就是真理和错误的关系问题（见中译本第51~57页），在“导言”中也专门有一段讨论“真实与虚假”（中译本第23页以下）。对此，黑格尔是由批判康德开始论述的。康德认为，要保证认识不犯错误，就必须在认识之前，先检查一下认识的工具。黑格尔反对将认识视为一种间接性的工具或媒介物的说法，认为它把认识和认识对象看作绝对分离的，借口要避免犯错误，实际上却堵塞了认识真理的道路，“这样一种假定，不禁使人觉得那所谓害怕错误，实即是害怕真

^① 《逻辑学》上卷，第36页。

理”^①。黑格尔主张直接投身于那“正在显现为现象的知识”，即从“自然意识”开始。自然意识的道路就是一条向着真知识发展的路，它本身还不是真知识，“但由于它直接把自己视为实在的知识，于是在它看来这条道路就具有否定的意义，概念的现实化对它而言就毋宁成了它自身的毁灭；因为它在这条道路上丧失了它的真理性，因此，这条道路可以视为怀疑的道路”^②。

因此，《精神现象学》在达到最终的“绝对知识”之前，整个是一条“怀疑之路”，它将那些在意识中被认为是真理的内容一一证伪，而它最后得到的东西是一个与“自然意识”绝不相同的东西。但黑格尔也将这种怀疑之路与“通常的所谓怀疑”、即笛卡儿式的怀疑作了区分。笛卡儿的怀疑并没有真正超出自然意识之外，它“只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以前的样子”^③，与以前不同的仅仅在于，这些原先由外来权威假定下来的真理，现在是立足于个人的自信和“决心”（即“我思”）之上了。这对于这些被假定下来的真理（实际上只是意见）的内容并没有什么改变，并不能使之成为可靠的真理。与此相反，黑格尔的怀疑是被当作“意识自身向科学发展的一篇详细的形成史”，它是对于一切自然意识、包括个人那种“决心”在内都加以怀疑的“彻底的怀疑主义”，是“对现象知识的非真理性的一种自觉的洞见”，它“对显现为现象的意（知）识的全部领域都加以怀疑”，因为只有这样，“精神才能善于识别真理”^④。

然而另一方面，这种怀疑也不同于古代的（如皮浪的）怀疑主义。古代怀疑论“永远只见到结果是纯粹的虚无，而完全不去注意，这种虚无乃是特定的虚无，它是对于结果之所自出的那种东西的虚无（或否定）”^⑤。而在《精神现象学》中，“把不真实的意识就其为不真实的东西而加以陈述，这并不纯然是一种否定的

① ② ③ ④ ⑤ 《精神现象学》上卷，第53、55、55、55、56页。

运动”，“相反，当结果被按照它真实的情况那样理解为特定的否定时，新的形式就立即出现了，而否定就变成了过渡；有了这种过渡，那穿过意识形态的整个系列的发展过程，就将自动地出现了”^①。这就是说，对不真实的意识加以否定，这本身就是对另一种被认为是真实的意识形态的肯定（否则何以看出前一意识不真实呢？）；而当这另一种意识也显露出自己的虚妄不实、遭到否定时，又过渡到了一个更新的意识形态——这就形成了一个发展过程；在这一过程中，那总的真实性标准就是它所要达到的最终目标，即“概念符合于对象，对象符合于概念”，亦即思有同一。这一最高目标在意识的行程中瓦解了一切，但它不是从外面来摧毁这些意识形态，而是从意识自身内部发出的一种“暴力”，它“一定要败坏它整个的有限满足”^②。

由此可见，经验意识的缺陷就在于认识与对象之间未能达到同一，这就构成了经验意识本身的否定性。但这种否定性同时又是认识与对象两者双向运动的“灵魂或推动者”，因而是整个经验意识运动进程的灵魂或推动者。这一推动力不是来自别处，而是来自在经验意识背后的那个真实的实体。这个实体并不只是在过程末尾才最终达到的目标或目的地，而且是在《现象学》中一开始就在作为主体而起作用，它只不过是最后才揭去了掩盖在面上的最后一块面纱而已。所以，现象学虽是一条“怀疑的道路”，但其实已经间接体现了真理本身的进程，它“事实上就是实体自己的行动，实体因此表明它自己本质上就是主体”^③。真理、实体是一个过程，而不是一种“铸成了的硬币”，即是说，真理是在一系列的错误中形成和显现出来的。正因为如此，黑格尔毫不迟疑地肯定：“这条达到科学的道路本身已经就是科学了”，并将《现象学》称为“关于意识的经验的科学”^④。不过，这只是就其必然性形式而言的。就《精神现象学》所提供的那些经验意识的

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第56、57、24、62页。

内容而言，黑格尔则认为它们全都不配称为科学的知识；毋宁说，它们是一系列的谬误，只有成为真理的主观愿望，而没有使自己达到真理的能力。所以，尽管真理与谬误是相互关联的，“我们却不能说虚假的东西是真实的东西的一个环节或甚至一个组成部分。在‘任何虚妄的东西里都含有些真实的东西’这句话里，真实与虚妄是被当作象水和油那样只能外在联合而不能混合的东西看待的”^①。真理是隐藏在经验意识现象底下的实体，它把意识现象导向自身；当它完全现身出来时，它已不再是意识现象，而是纯粹思维，即逻辑学，换句话说，精神现象学成了真理的已经蜕掉的外壳。因此他主张：“真实与虚妄这两个名词不应该在它们的对方或他物已经被扬弃了的时候还继续使用”^②。当我们一开始走上“意识的经验科学”这条道路时，我们可以，而且只能把各种意识形态依次看作真实的、接着又看作虚妄的而加以扬弃；可是当真正的“绝对知识”、“纯粹真理”显露出来之后，我们就不应当再把现象学的那些意识形态称作真实的或虚妄的了。因为如果我们说它是真实的，那只是指它所包含和隐藏的“绝对知识”的逻辑真理（如“感性确定性”中包含的“存在”范畴），而不是指它本身；如果说它是虚妄的，那只是指它的自我理解是虚妄的，但这种理解又恰好是被它自身否定了的，它显出向真理过渡的必然倾向。现象学本身只是介乎虚妄与真实之间的东西，它还不是真理的一个环节，而只是真理的准备阶段。它要想成为真理的环节，只有等到《逻辑学》这一“纯粹真理”建立之后，并经过了“自然哲学”而回复到“精神哲学”时；这时，它再次以“精神现象学”的名义出现在“主观精神”中。在这里，“虚妄的东西不再是作为虚妄的东西而成为真理的一个环节的”^③。为什么它不再“作为虚妄的东西”了呢？在黑格尔看来，仅仅是由于《逻辑学》的建立，使一切虚妄之物蒙上了“绝对理念”的圣光，使它们的“灵魂”得到了

① ② ③ 《精神现象学》上卷，第25、25、26页。

“拯救”。只有在“普遍概念”的基础上，虚妄之物才能成为真理的一个阶段：“经验材料当它在概念之外和以前，并不具有真理，而唯有在它的观念性中，或说在它与概念的同一中，才具有真理”^①。这里显然再次暴露出思辨哲学的“秘密”，即通过《精神现象学》将主观抽象概念外在化为绝对的客观知识，然后“他又重新通过这个外化的形态确证精神世界，把这个世界冒充为自己的真实存在”^②，其中明显地可以看出基督教“救世”学说的影子。

现在我们再来看看《逻辑学》。如果说，《精神现象学》在黑格尔那里体现为一条怀疑和证伪的道路的话，那么《逻辑学》则正好相反，它是一条真理之路，一条不断证实的道路。“如果说在精神现象学中每一环节都是知识与真理之间的差别和差别得到自身扬弃的运动，那末，相反地，科学（即《逻辑学》）并不包含这种差别及其扬弃，而是由于每个环节具有概念的形式，它（概念）就把真理的对象性形式和认识着的自我的对象性形式结合为直接的统一体。每一环节不是作为从意识或表象到自我意识以及相反地从自我意识到意识或表象的反复往来的运动而出现，而是作为纯粹的，即摆脱了它的意识中的现象的形态，亦即纯概念而出现，而纯概念的前进运动只是依赖于它的纯粹的规定性”^③。在《逻辑学》的导论中，黑格尔也强调指出：“纯科学”（即逻辑学）“决不是形式的，……倒是唯有它的内容，才是绝对真的东西”，“因此，逻辑须要作为纯粹理性的体系，作为纯粹思维的王国来把握。这个王国就是真理，正如真理本身是毫无障蔽，自在自为的那样”，他把它称之为“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。

① 《逻辑学》下卷，第257页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第171页。

③ 《精神现象学》下卷，第272~273页。

④ 《逻辑学》上卷，第31页。

然而，黑格尔反对传统对“逻辑”的理解。传统形式逻辑，甚至康德的“先验逻辑”都具有一种外在的、静止的和形式化框架的特点。“改造逻辑的需要，早已被感觉到”^①，为了使逻辑的枯骨复活，“逻辑的方法就必须是那唯一能够使它成为纯科学的方法”^②。在他看来，逻辑学是一个真理的王国，但这个真理王国并不是永恒静止的王国，它本身也是一个过程。这个过程与《精神现象学》的过程不同，它不是人的意识逐步形成有关真理的知识的过程，而是真理本身形成起来、展示出来并构成体系的过程。当然，在这一过程中，也并不是一切都停留在纯粹的光明和纯粹的肯定中而没有一点否定的东西（那就会没有“过程”了），恰好相反，这一过程正好整个是一个否定的过程（这倒是和现象学一致的），只不过这种否定同时也是肯定的，是一个“规定了否定”；它不是毫无结果地消解为抽象的无，也不是不断地到另外的否定物那里去寻求肯定的结果，而是自身内就有一个结果，这个结果把被否定的东西包含在自身之中，“它是一个新的概念，但比先行的概念更高、更丰富：因为它由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了。所以它包含着先行的概念，但又比先行的概念更多一些，并且是它和它的对立物的统一”^③。也就是说，这种否定不是对它的内容逐个证伪（如现象学那样），而是以特有的方式进行证实，这种特有的方式是：它不象通常（实证主义）那样，用某个更真实的或自明的外在根据来证明一个对象的真实性；相反，它指出一个对象的不足，指出它的自相矛盾和自我否定，让它从自身内分离出与自身对立的他物；然后描述这个他物怎样仍然是它自身的他物，即它自身的分化物；因而这个分化物与它自身的对立和矛盾并没有消灭它，而是在更高阶段上成全了它、丰富了它，并进一步证实了它所处阶段的合理性、必然性及它内部蕴含的潜力。因此整个过程虽然纷呈为一系列范畴

① ② ③ 《逻辑学》上卷，第34、35、36页。

的推移，其实是同一个东西的展开；这种展开既是同一个真理的过程，同时又是纯粹的方法本身、思辨的逻辑本身。

由此我们也就可以明白，为什么黑格尔在逻辑学中谈到范畴的演进更替时总是说：某范畴的“真理”就是另一范畴，或某范畴“真正说来”就是另一范畴（如说有和无的真理就是变，本质是有的真理等等）。而逻辑学的最后范畴“绝对理念”则是所有范畴的真理，它所证明的东西并不在第一个范畴“有”之外，而恰好就是“有”本身的证明，它公开揭示出“有”就是整个逻辑方法体系。在这里，一切都是单纯的、纯净的，没有一点多余的东西，也没有一点可以缺少的东西，各范畴构成一个有机的、透明的、有生命的整体。所以，这条“真理之路”就是同一个真理证实自身之路：在后的东西证实在先的东西，但在后的东西本身就是在先的东西的自身深入；在先的东西已经是真理了，但在后的东西是这个真理的深化、丰富化和具体化，它作为在先的东西的“真理”而回到了在先的东西本身；或者说，它是在在先的东西的真理性的越来越具体的阐释，因而整个过程也可以看作一个阐释过程。阐释的对象是同一个真理，但这个真理在未经阐释之前还是抽象的、空洞的，只有经过阐释，它才丰富起来、具体起来，才具有了能够说服人的那种必然性，因而得到了证实。只是有一点：我们不要把这种阐释看作外在的，而是那作为真正的本体或实体的逻辑理念在作自我阐释，即逻辑理念的自我展示。

当然，即使在《精神现象学》中，黑格尔也经常提到“真理”，如说“感性确定性的真理乃在于……我的意谓中”^①，“规律作为现象的真理”^②，甚至说“到了自我意识于是我们现在就进入真理自家的王国了”^③。然而，正如我们上面所说的，这些提法作为意识现象自身的确定性，只是一种暂时的提法，因为在黑格尔看来，在真正的“真理王国”即逻辑学建立起来并被把握住之

① ② ③ 《精神现象学》上卷，第67、99、116页。

前，意识现象本身的“真理性”都是表面的、转瞬即逝的，毋宁说，它们本身都没有真理性。整个现象学进程就是要把这一切确定性和真理性统统“证伪”。但另一方面，说它们有“真理性”也有一定的道理，这就是各个意识形态的相继被扬弃表现出了一种内在的、向着真理生成的逻辑必然性，这种必然逻辑是在诸意识形态“背后”起作用的，只有到《逻辑学》中才以纯粹的形态现身出来。因此，当我们把握了逻辑本质之后来“回忆”现象学的进程时，我们的确可以从证伪本身中（而不是被证伪的现象中）看出真理性的进程，看出体现在一门具体科学中的逻辑的伟大力量。由此看来，《精神现象学》中所谈到的“真理性”，与《逻辑学》中的同样提法其实具有一种深刻的（但不引人注意的）区别。

三、语言学的杠杆与生存论的杠杆

我们已经知道，在黑格尔的《精神现象学》中，特别是在其开端中，语言成了思维进程的杠杆。感性确定性作为意谓正因为处于语言层次之下，它的丰富而生动的内涵因而就被扬弃，而以语言、共相、概念为它的真理。在后来的论述中，即使不是明确提到语言，但只要说到“共相”、“普遍媒介”、“概念的形式”，甚至一般说到“确定性”时，我们总会想到他一开始就将它们的基础建立为语言，并将它们否定、扬弃意谓和感性事物的功能寄托于语言的神秘的“颠倒”能力^①。同样，我们在《逻辑学》中也能看到语言的这种作用。在第二版序言里黑格尔谈到：“思维形式首先表现和记载在人的语言里……语言渗透了成为人的内在的东西，渗透了成为一般观念的东西，即渗透了人使其成为自己的东西的一切；而人用以造成语言和在语言中所表现的东西，无论较为隐

^①伽达默尔曾把《精神现象学》中“颠倒的世界”学说称为全书“最困难的段落”和“核心”，但他并未追溯这一颠倒的根源；只是作了一些就事论事的描述，见《黑格尔——颠倒的世界》，载《黑格尔辩证法》第31页以下。

蔽、较为混杂或已经很明显，总包含着一个范畴。……一种语言，假如它具有丰富的逻辑词汇，即对思维规定本身有专门的和特殊的词汇，那就是它的优点”^①。在论证有和无的互相转化时，为了排除任何外来的思维规定而达到“直接”过渡，他也使用了语言作杠杆：“如果有被当作直接的，有便属于一个主体，是以言说表现出来的，具有一个一般的经验的实有，因此是在有限制的和否定的范围之中”；同样，“无就其直接性而言，表现自己是有的，因为就本性说，它与有是同一的。无会被思维、想象、言说，所以它有；无在思想、表象、语言等等中有它的有”，“正是在一个实有中”，即在思想、表象、语言中，“无总是表现了与一个有的联系或接触，与一个有是不分离的”^②。在《小逻辑》中，黑格尔也重复了《精神现象学》中对语言的超意谓的普遍性的论述^③。

不过，一般说来，黑格尔在逻辑学中对待语言的态度与《精神现象学》中是不同的，这就是逻辑学主要着眼于对语言的加工，使语言从日常使用的水平提升出来，从自然意识（自然思维）进到哲学思维^④。这种加工，并不象现代语言分析中的“人工语言”那样，撇开日常语言而另造一套“理想”语言，而是直接从日常语言中提取哲学语言的素材，然后经过阐释，使原来孤立地、零碎地在语言中使用的那些概念范畴处在相互推演、相互解释的有机系统中，从而赋予它们以哲学意义。因此，“哲学根本不

① ② 《逻辑学》上卷，第7~8页、第92页。

③ 《小逻辑》参看第71页。

④ 维兰德说：“逻辑学要求真理性，而不是事实语言的实证性；同样，它也不是在自然语言基础上进行抽象并描述其形式起源的过程，好象逻辑范畴本身由这一过程才得以产生出来似的”（《对黑格尔逻辑学开端的注释》，载《讨论集》第207页）。前一句话是不错的；可后一句话却有问题。他的意思是：黑格尔用来分析语言的前提条件，是他先验地有了一个绝对理念的“目标”。但我认为，这个绝对理念的“先验”前提仍然有其语言中的隐秘起源。理念就是“逻各斯”，即经过加工的语言。语言不只是理解逻辑的“辅助工具”（同上），而是逻辑本身的源泉。

需要特殊的术语”^①，而“逻辑科学，当其讨论思维规定时，也将是另一些思维规定的重新构造：后一类思维规定，一般说来，是本能地和无意识地贯穿于我们的精神之中的；即使它们进入到语言中时，也仍然不成为对象，不被注意；前一类的思维规定，则是由反思发掘出来，并且被反思固定下来，作为外在于质料和内容的主观形式”^②。在对语言的这种发掘中，黑格尔特别注意的是文法，这也是不同于《现象学》的一个特点，在后者，所注意的只是语词。黑格尔把文法与逻辑相提并论，并主张通过各种语言的文法的比较来发现其中的逻辑精神：“初学文法的人只会在文法形式和法则中发现枯燥的抽象、偶然的规则，总而言之，一大堆孤立的规定，而这些规定，只表示在它们的直接意义下的东西的价值和意义……反之，一个人要是擅长一种语言，同时又知道把它和别的语言比较，他才能从一个民族的语言的文法，体会这个民族的精神和文化：同样的规则和形式此时就有了充实的、生动的价值。他能够通过文法认识一般精神的表现，逻辑”^③。

相比之下，语言的逻各斯精神在《现象学》中还处于自在的阶段或存在阶段，它体现为自然意识和自然语言；在《逻辑学》中则已处于自为的或本质的阶段，它通过反思而体现为哲学意识和逻辑语言（文法）。这是与这两部著作各自不同的研究对象相适应的。只有逻辑学对语言的发掘和改造，才真正体现了古希腊逻各斯精神的本质，因为古代“逻各斯”虽本身具有语言的意义，但已经不是日常自然语言，而是被看作一种对象化了的自然、人类法则。在赫拉克利特那里，“万物都根据这个‘逻各斯’而产生”^④，逻各斯是“命运”，或称为“神”，它具有一种本体论的含义，成为了形而上学研究的对象。但它毕竟有它的语言学起源。我们在前面曾把它叫作一种“理想语言”，它包含丰富的暗示性，

① ② ③ 《逻辑学》上卷，第8、18、40页。

④ 《古希腊罗马哲学》第18页。

但作为一种尺度和规范，它的确象文法一样具有表达抽象关系的工具作用，成了一种不可抗拒的必然规律。因此到亚里士多德，它就被直接理解为“公式”、“定义”了。黑格尔对语言的反思就是对这一古代传统的恢复和发扬。“黑格尔由于力图克服异化了的学院哲学语言而又不陷于任何语言纯正癖，他就通过将日常思维的概念贯彻于哲学的生硬做作的语词表达中，而恢复了他母语中的思辨精神，而形成了如同希腊早期哲学中曾是自然伴有的那种哲学思辨运动”^①。用黑格尔自己的话来说：“一个民族除非用自己的语言来习知那最优秀的东西，那么这东西就不会真正成为它的财富，它还将是野蛮的”，因此他给自己提出了一个任务：“教给哲学说德语”^②。显然，真正说来，语言在《逻辑学》中与在《现象学》中不同，它不是构成思维过程的杠杆，而是成为加工的对象，思考的素材；在这里，语词本身的作用常常被看作空洞的，片面的，它容易使人以为两个对立的语词（如有和无）是截然对立、互不相容的，而未能表达出双方的内在一性^③。《逻辑学》中的所有范畴本身就是加工过的语言，因而是显露出其本质性的语言、作为语言的语言，在这里，语言不是工具，而是目的，是“事情本身”。也就是说，《逻辑学》与语言本身具有一种直接同一关系。相反，《精神现象学》的对象不是语言，而是意识，它一方面有待于扬弃自己的个别意谓，另一方面还有待于从语词中得到自己的确定性表达，所以语词就成了《精神现象学》的杠杆。《逻辑学》是从《现象学》结束的地方开始的，它已扬弃了语言的杠杆作用即间接性作用，而直接从确定了的东西开始。

仔细的考察可以发现，在《逻辑学》中，构成思维进程的杠

① 伽达默尔：《黑格尔和古代辩证法》，载《黑格尔辩证法》第28页。

② 《黑格尔通信百封》，上海人民出版社，1981，第202页。

③ 参看《逻辑学》上卷，第79~81页。

杆和动力的，不是语言形式、普遍的规定或共相，而是内在的生存论冲动，即否定。如果说，《精神现象学》的任务主要是寻找真正的确定性，那么《逻辑学》的任务则是通过确定性的自身否定来打破确定性，从而丰富该确定性，使之成为真理性。我们曾分析了《逻辑学》开端“有一无一变”的第一个三段式进展。现在可以看出，“有”便是第一个直接的确定性，“无”则是这个确定性的打破；有的确定性是现成的，不需要去寻找，但它自身包含着无、否定；而这个无、否定又包含着自己的否定，于是过渡到“变”，即一个进一步被规定、被确定了有；只是在“变”中，而不是在有或无中，才第一次出现了“真理”一词^①。在这一过程中，否定性始终都是能动的力量。歌德曾在《浮士德》中将魔王靡非斯特称作“否定的精灵”，并让浮士德把圣经中的“太初有道 (Logos)”挥笔改为“太初有为 (die Tat)”；同样，黑格尔在《逻辑学》中也说：“在上帝自身中，就包含着本质上是否定的规定这样的质，如活动、创造、威力等等，——它们都是产生他物的”^②。对否定的这种本原的作用，两人的理解是完全一致的。这并不是说，否定的行动 (Tat) 作为一种外在的力量推动了道 (逻各斯)，而是说，道 (逻各斯) 实际上就是行动，它将行动包含在自身之中，构成自己的本质。圣经中上帝是用语言来创造世界的：“上帝说：‘有光！’于是就有了光”^③；这在黑格尔那里就意味着：上帝本身就是体现为逻各斯 (即逻辑) 的心灵 (Nous)，是富有创造力的理性、精神，而他的现实的创造行动则是借“否定的力量”、借他的自我否定而外化出世界的过程。语言 (逻各斯) 本身就是行动；道不是别的，无非是否定的方式，是否定的规定性、确定性或规律，因而是对否定本身的肯定；否定则是道

① 可参看《逻辑学》上卷第70页；《小逻辑》第195页。

② 《逻辑学》上卷，第73页。

③ 《创世纪》第1章。

的灵魂。因此，凡是道，凡是说出来的东西（语言），凡是有确定性的东西，都是自身与自身相区别的、否定自身的东西。

所以，黑格尔在《逻辑学》开端中一方面说：“这种无规定性或抽象的否定，是‘有’自身所具有的”^①，另一方面又强调要“说出”规定性：“必须指出有与无的区分的这种要求，本身也就包括了说出什么是有、什么是无的要求”^②，凡是“说不出”的东西，在他看来就是不存在的，顶多是虚幻的“意见”（Meinung，即“意谓”）。因此哪怕是否定本身也是有规定的：“否定的无，自身就是某种肯定的东西”^③，或者说，只有否定的东西才能得到某种真正的确定性，只有这种经过否定的确定性（否定之否定）才是具体的肯定的东西。黑格尔在《逻辑学》最后一章“绝对理念”中说：“逻辑把绝对理念的自身运动，仅仅表现为原始语言那样：这种语言是一种言说，但却是这样的言说，即当有言说时，作为说出来的东西便立即消失了”^④。意思是说，在《逻辑学》中，绝对理念的各个规定在每个阶段上都没有不变的确定性，每当它被说出来时，马上又被否定了；只有言说本身作为理念的运动，作为一种透明无碍的形式，作为“方法”，才是绝对的真理和渗透一切的灵魂。黑格尔称它为“原始的语言”，也就是作为一种言说、一种行动的语言，一种尚未被（或永不被）文字、符号或所言说之物固定下来的语言。在这种意义上的语言、道、逻各斯，不是别的，就是行动本身（“说”就是一个行动），或行动的方式（“说”也是一种行动方式），它就是上帝的创造（有为）。在整部逻辑学中，关键就是要把这种否定力量指出来，并依靠它从一个阶段进展到另一个阶段。

另一方面，在《精神现象学》中，虽然也经常提到否定物、否定性、否定关系等等，但一个明显的特点在于：在这些地方，

① ② ③ 《逻辑学》上卷，第89、82、93页。

④ 《逻辑学》下卷，第530页。

否定总是作为某种外在的反思、即“我们”对意识行程的表述而出现的，而不是经验意识本身的内在冲动。经验意识毋宁说是被迫被引向自己的否定方面，而就其自身来说，每个经验意识都是执着于本身的确定性，而不愿放弃自己的立场的。这就是黑格尔所说的情况：“新对象的出现——新对象在意识的不知不觉中出现于意识面前——在我们看起来，仿佛是一种暗自发生于意识背后的东西”^①。因此，从意识本身来看，在《精神现象学》中成为能动的推动力量的，并不是否定，而是颠倒，是语言的魔力。只有超出意识的立场，深入到意识的背后，也就是从具有哲学意识、把握了逻辑理念的“我们”这方面看来，否定才是《精神现象学》实际上的推动者。但这种观点作为一种尺度，对于正在“忙于经验自身”的意识的自我理解来说，这时还仅仅是外在的：它实际上所做的事它并不知道，或是出乎它意料；而它自以为在做的事却被证伪，成为了自己的反面。不读懂黑格尔的《逻辑学》，不准备好这种用来把握《精神现象学》的尺度，要读懂《精神现象学》是非常困难的。

从上述对比中我们可以了解到，能动的否定与经过反思的语言规定（作为结果的肯定），是黑格尔哲学中的两大杠杆。前者体现了黑格尔哲学的生存论特征，后者则体现了其逻各斯即逻辑理性特征。它们分别在《逻辑学》和《精神现象学》中得到了强调，但又同时渗透于这两部著作；并且一般说来，在黑格尔全部著作中，要想研究黑格尔辩证法，固执于任何一个片面而忽视另一方面都将导致误解。现代新黑格尔主义者通常都将黑格尔哲学的生存论方面绝对化，使他成为一个单纯的神秘主义者；另一些非理性主义哲学家（如存在主义者）则攻击黑格尔的逻辑理性，将他视为一个最不堪忍受的理性主义者。然而我以为，真正的黑格尔辩证法是这两者的一个综合，他在这两个极端（这种极端化

^① 《精神现象学》上卷，第62页。

很大程度上是他有意造成的) 之间保持着一种思辨的张力, 一种高度的紧张关系, 因而直到今天还显示出其固有的生命活力。

· 分别深入研究这两方面并阐明它们的关系, 是一个还有待于探讨的任务。我们将在以下两章进行这种尝试。

第三章 黑格尔辩证法的灵魂——否定

D·亨利希在其《黑格尔逻辑学中的否定形式》一文中指出：“‘否定性’是黑格尔逻辑学的最重要的、方法论的基本分析手段之一”，“那个有着很多规定的抽象的词，‘否定’，是发展哲学理论和黑格尔称之为‘理念’的概念结构的唯一基础”^①。他批评说，人们往往将否定的多种规定混为一谈，从而使否定成为了一种抽象的表述和空泛的观念。但他由此得出结论：“把黑格尔对否定的各种不同使用方式归结为一个唯一的否定意义是不可能的”^②，这就把事情看得太绝对了。这种理解必然会导致将黑格尔的这一基本概念、因而将他的整个体系看作一种支离破碎的杂凑。事实上，亨利希在文中也只指出了两种不同的否定含义，一种是“实体化的陈述形式”，另一种是“异在和它自身的他物”。前者据说是来自沃尔夫派的形式逻辑教科书，不过被掺入了斯宾诺莎、康德和费希特等人的形而上学本体论（实体化）倾向；后者则是对现实实物关系的一种逻辑上的改造，即将一物对他物的排斥理解为否定，进而理解为否定之否定，理解为一物的“自身关系”。在亨利希看来，黑格尔正是在否定作为一种逻辑陈述形式和作为一种客观事物的拒绝或排斥关系中造成了“混淆”：他一方面将逻辑形式“实体化”、本体论化，另一方面又把客观“定在物”之

① 载《国外黑格尔哲学新论》，第44页。

② 同上，第45页，译文据《讨论集》第214页，有改动。

间的（外在）关系理解为“异在性与他物自身的思想的关系”^①，而从前一理解转向后一理解便是他的体系的“思辨的思想发展”；因此，黑格尔的这种有意混淆、这种“通过改变分析手段和概念的意义而取得的认识，是产生于一个理论家的建设性的意志”^②，为的是从逻辑上去构思一个无所不包的完整的体系。我们很难把亨利希这种分析看作对黑格尔逻辑学的一种深刻理解，当黑格尔已经通过对传统形式逻辑所带来的片面的知性思维方式进行反复的、甚至显得重复过多的批判，而详尽地阐明了他自己的内容与形式，真理性与确定性、存在与思维相统一的逻辑思想时，亨利希却仍然停留在逻辑与本体论相割裂、相对立的立场上，到处寻找黑格尔逻辑学中从本体化的逻辑过渡到逻辑化的本体思想的“必要性”。他责怪黑格尔对此所作的论证“软弱无力”，认为这“似乎是没有解决的问题”^③，这只不过说明他自己对黑格尔逻辑学的本质并没有真正的理解。我们将在第五章中专门讨论黑格尔的逻辑学与本体论的统一问题。这里想要首先指出的是，在黑格尔那里，否定不单纯是一种主观思维的逻辑陈述（“否定判断”），同时也是，并且本质上是客观事物（客观精神）内在运动的根据，或“自己运动的灵魂”，主观陈述只不过是对这一客观能动的否定性的表述而已。“改变”了的只是形式，而不是亨利希所说的“分析手段和概念的意义”；而那贯穿一切的、内在不变的东西，那不变的变、不死的死，就是马克思所说的“作为能动原则和创造原则的否定性的辩证法”，它是黑格尔的全部辩证法的灵魂。

不过要对黑格尔的否定概念有一个具体的理解，却的确需要对其各种不同的表现方式进行深入的区分和研究。在这一点上，亨利希倒是的，他的上述区分，如果不理解为绝对的对立，也

① ② 《国外黑格尔哲学新论》，第51、58页。

③ 《国外黑格尔哲学新论》，第50页。

还是有价值的。我们下面所作的分析，不是为了将一个完整的、单一的“灵魂”分解为互不相干的碎片，而是要考察这一能动原则的本质关系、它的有机结构及其活动方式、它的各种不同的变形。

第一节 否定与肯定

所谓“否定”，总是与“肯定”相对而言的，这一点，即使没有辩证法的论证，也是人们讨论否定概念时不得不接受的前提。实际上，一切对于否定的探讨，首先都不能不是对否定与肯定的关系的探讨。不过，从抽象的逻辑形式上规定这两者之间的关系是一回事，从具体事物本身的逻辑关系上来考察这种规定的具体内容是另一回事，后者正是黑格尔本人所要求的考察方式。这样，否定和肯定的关系就与世界本体的有、无问题紧密地联系在一起；而从后面这个世界各民族的大问题中，我们恰好可以深入到黑格尔“否定”概念后面的文化背景中去，并有可能对否定的概念有一种更丰富、更具体的把握。

一、黑格尔“否定”概念的文化背景

黑格尔常常将“否定”概念与“无”的概念相提并论。在他那里，“无”实际上就是否定的最基本的类型。一般而论，西方人谈到“否定”或“无”，所想到的常常是对某种既存的东西所采取的行动；体现在语言上，便是对某件事或别人的一句话说“不”。正如黑格尔所说的：“抽象的和直接的否定……假如有人愿意，也可以用单纯的‘不’字来表示它”^①。因此西方人的“无”的概念便有两个层次：1、“无”是有（既定之物）的“缺少”，如黑暗只是光明的缺少，寒冷只是温暖的缺少；没有“有”，也就无所谓“无”，有在

^① 《逻辑学》上卷，第71页。

无之先。而由于“缺少”本身没有自己的存在（有），所以巴门尼德才说非存在（无）是不存在的。这甚至成为亚里士多德反对柏拉图理念论的一个重要论据：即毁灭了的事物、不存在的事物怎么可能还有自己的理念^①。既然无是以有为前提的，所以在逻辑上，否定也是以肯定为前提的。2、“无”还不光是“有”的缺少，而且是对有的一种否定的态度或行动，因此无、否定总是与运动和能动性联系在一起的。在西方人看来，单纯的有、肯定本身是静止不变的，因而是产生不了运动的，所以巴门尼德否定无，就必然要否定运动，赫拉克利特的“变”则非要假定有与无的同一。德谟克里特的“虚空”（无）是运动的一个条件，但由于它只具有“无”的第一种含义（缺乏），而不具有第二种含义即能动的否定行动，终究不能解释运动“从何而来”的问题，遭到亚里士多德的责难。亚里士多德把运动规定为“潜能的实现”，所谓“实现”（ενεργεια），作为能动的过程，同样具有否定的意义，即否定原先已有的“质料”的潜在性，使其具有一定形式，使其中隐含的目的实现出来。所以黑格尔在评论亚里士多德的现实性（即“实现”）范畴时说：“被称为现实性、能力的东西，正是这种否定性、活动性、积极的作用”，“在亚里士多德这里，所增加和强调的乃是否定性的环节——不是作为变化，也不是作为虚无，而是作为区分、规定的否定性的环节”^②；在《精神现象学》中也提到“有些古代哲学家曾把空虚理解为推动者；他们诚然已经知道推动者是否定的东西，但还没有了解它就是自身”^③，即没有了解到推动者不光是否定的“东西”，而且它就是否定本身。

中世纪基督教认为，上帝从“无”中创造整个世界，但最先的东西并不就是无，因为上帝本身就是绝对的存在和一，是逻辑各

① 参看《形而上学》商务印书馆1981，第24页。

② 《哲学史讲演录》第二卷，第291页。

③ 《精神现象学》上卷，第24页。

斯、道；“太初有道”，道创造世界是“无中生有”，但道本身是“无中生有”地创世的最高原则，它体现了上帝的否定的意志，即否定自身的抽象性、摆脱自己的“寂寞”和“孤独”。近代神秘主义者雅可布·波墨认为能动性、生命冲动是一种“痛苦 (Qual)”，黑格尔极为重视这一思想，认为“他用 Qual 这个字来表示所谓绝对否定性，即自己否定自己的否定者，因而也就是绝对的肯定”^①。值得注意的是，马克思也非常欣赏波墨的这一说法，他借用这个术语来表达物质的运动特性：“在物质的固有的物质特性中，运动是第一个特性而且是最重要的特性，——这里所说的运动不仅是机械的和数学的运动，而且更是趋向、生命力、紧张或者用雅可布·波墨的话来说，是物质的痛苦【Qual】”^②。

不用举更多的例子，我们已可以明白，西方思维传统中的确有一种凭借否定和“虚无化”来能动地打破界限、溶化实存、形成事物、实现目的，以及使僵硬的范畴规定“流动”起来的因素，这种能动性因素不是出自于外来的强制，而是出自事物本身的内在渴望、痛苦和生命。我们前面曾把这种因素称作西方哲学传统中的“生存论冲动”。在这里我们想强调指出：与西方人将“无”理解为对现存事物（有）的一种否定行动不同，中国古代的“无”从来没有被理解为一种行动（“虚无化”行动），而总是理解为一种原始状态，一种虚静无为的状态，中国哲学史上首次提出这一思想的是老子。他认为：“天下万物生于有，有生于无”（《道德经》第四十章），静观无欲的“无”是最精妙的道：“故常无欲，以观其妙，常有欲，以观其噉”（《第一章》，帛书本为：“恒无欲也以观其妙；恒有欲也，以观其所噉”）。因此用不着任何行动，只须“致虚极，守静笃；万物并作，吾以观其复”（《第十六章》），王弼注曰：“言致虚物之极笃，守静物之真正也，万物动作生长以虚静，

^① 《哲学史讲演录》第四卷，第39-40页。

^② 《马克思恩格斯全集》第2卷，第163页。

观其反复，凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也”。可见，无本身是虚静的，一切运动变化都是在“无”这一潭平静的水面上泛起的泡沫，即“有”；泡沫消散，一切又归于静止。庄子秉承老子学说，主张“万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有”（《庚桑楚》），自不待言；有趣的是，崇有论者裴頠也正是以“无”不能解释事物的“产生”（运动）来反驳“贵无论”的：“夫至无者，无不能生，故始生者，自生也。自生而必体有，则有遗而生亏也，生以有为已分，则虚无是有之所遗者也”（《崇有论》）。无是有的缺失（所遗者），这其实也是老子所承认的，如老子说：“大成若缺，其用不弊”（《第四十五章》），“三十辐共一毂，当其无，有车之用”（《第十一章》）。不同的是，老子还承认虚、无是运动（用）的条件，与古希腊德漠克里特相似；裴頠则认为运动只要有“有”就行了，用不着无：“济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉？”（《崇有论》）这两派虽在以什么为本的问题上观点对立，但在运动、生灭属于有，静止、空虚属于无这点上却是一致的；他们可以达到古希腊以无为有的“缺失”的第一种观点，却都没有达到以无为运动、否定的行动的第二种观点。后世如程明道认为：“有无与动静同”（《语录》十一）；王夫之则否认有真正的无，以否认静止：“天下之用，皆其有者也”（《周易外传》二），物质不灭，“有”亦不灭，一切都是有的往来、屈伸、聚散、幽明，所谓“无”只不过体现了人的懒惰、对万物运动之理不求甚解而已：“寻求而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣”（《张子正蒙注》一）。

然而，这里面就产生了一个中国古代哲学所未能解决也无法解决的问题，这就是：对“有”的这种动态的理解正因为它包含了“变”的含义在内，它就始终无法上升到最抽象的“纯有”，而只是“实有”、“限有”；同样，反对“无”的人也正因为只是用万物生生不息来驳斥静止不变的无，也就无法理解抽象的“纯无”，即作为“否定”的无。最典型的例子莫过于张载的看法，如他说：“知太虚

即气则无无”(《正蒙太和》)。他这里的“无无”，第一个“无”已是“否定”之意，即实际上已经运用（因而承认）了这种意义上的无；但由于它否定的是非否定之意的无，是作为万物虚静本体的无（即第二个“无”），他就自以为已将一切“无”都否定了。也就是说，他竟不知道反思他自己用来否定无的那个无，不知道正是在他否定无时，他已经肯定了作为该否定的无。这只能归咎于他从未想到过无可以不是一个“东西”，也可以是一种行动；甚至当他已在以“无”的名义实行这一行动（否定）时，他也不知道在否定行动这种意义上理解无。程明道同样也将这两种意义的“无”混为一谈，将抽象的无混同于具体的、无的“东西”，同时也将抽象的纯有混同于具体的“实有”。他说：“言有‘无’则多有字，言无‘无’则多无字”（《语录》十一），就是想把作为抽象肯定的“有字”和抽象否定的“无字”作为“多余”的东西取消，只剩下具体的、作为运动和静止、变与不变的有和无。对比之下，庄子的区别倒是更为细致一些，他说：“有‘有’也者，有‘无’也者，有‘未始有无’也者，有‘未始有夫未始有无’也者”（《齐物论》），“无有一无有”（《庚桑楚》），这决非文字游戏，而表现出一种探求，一种挣扎，要努力从具体的有、无概念上升到抽象的有、无概念；但终因抽象力之不足而陷入了“恶无限”的追溯，最终陷入到了某种“不可知”论：“俄而有‘无’矣，而未知‘有’、‘无’之果孰‘有’孰‘无’也”（《齐物论》）。不过，庄子的这种思辨、尤其是他的“无有一无有”的思想，毕竟达到了中国古代有、无范畴理解的最深层次，因为“无有一无有”与张子的“无无”不同，它是在肯定的意义上来说的，而不是用来否定“无”的。通过无穷追溯，他已将抽象的“无有”（否定）看作了在具体的有、无之上的更高范畴。只是由于他未能在这一范畴上停留就又向前去作无谓的追溯，他最终也如张子一样缺乏反思，将这一已经到手的范畴又放跑了。与庄子达到同样抽象思辨水平（也许更为细腻）的是东晋僧肇。但他也与庄子一样，未能摆脱具体的生成变化的观点来考察有、无

的纯粹关系。他发展和深化了有、无的辩证法，最终却落入“有也、无也，心之影响也”的主观唯心论去了^①。

由此可见，在中国古代哲学中，“无”始终被看作一个比“有”更为抽象的范畴。正因其最抽象，一些人（老、庄、玄学等）就将它视为世界的最高本体；但也正因为其抽象性，另一些人（崇有论者、宋明理学、王夫之等）就将它解释为“有”的一种状态、一种性质，或根本排斥它、否认它有任何独立意义。当然，即使是否认“无”的人，也并不反对将这个词保留在语言中（《墨经》云：“无不必待有，说在所谓”），也允许它独立使用，却不许它有独立的实际意义，因为言、名必须有实、符合实。所以“言龟无毛，言犬也，非言龟也”（王夫之：《思问录·内篇》），说龟无毛，意思只能是说龟没有犬所有的毛；“老庄之徒，于所不能见闻而决言之曰无，陋甚矣”（《正蒙注·七》），无本身只是由于“不能见闻”因而才虚构出来的说法，只有某种“有的无”才是有意义的。用黑格尔的话说，这是只承认“有规定、有内容的无”。但黑格尔马上指出：一种规定性“自身就是否定，所以它们是否定的无，但是否定的无，自身就是某种肯定的东西”^②，有规定的无（具体的无）中实际上已包含着抽象的、作为纯否定性的无了：说龟无毛，就是否定龟有毛；这种否定并不要依赖于肯定犬、马、牛等其他动物“有毛”，它是一种独立的、自身肯定、自身有意义的动作。如果它还依存于其他观念，那只能是更抽象的有、“纯有”，而不是具体的有（“有毛”）。这种思维层次是王夫之朴素辩证法所无法达到的。王夫之所理解的有、无都只是特定的、被规定好了的，而两者中有又比无更具体、更实在，因而有是无的根据或基础，无是由有建立起来的、不能独立自存的。这样理解

^① 参看拙文：《论僧肇的有、无观》，载《文化·中国与世界》第4辑，三联书店1988。

^② 《逻辑学》上卷，第93页。

的有和无在黑格尔看来“已经不再是有和无，而显然是成为根据的有和某个建立起来的、非独立的东西——但不是抽象的无”^①。直到今天，我们有许多人对黑格尔的“否定”（和无）的理解仍然停留在王夫之的水平，即仍然只是从特定的内容、具体性质的规定来理解。例如有人从黑格尔的“否定”中归纳出两层意思：“一，对某物规定某种性质也就是否定某物有与该性质相反的性质，如肯定光明，就是否定黑暗。而且既然规定了某种性质，也就有了某种界限，超出了这种界限也就否定了自己。二、不但如此，而且，单纯的、孤立的、离开了‘反面’的‘正面’也就无所谓什么规定性，离开了否定就无所谓肯定，所谓‘规定性’正是在与其‘反’的对立统一中才有的，才有所规定的”，第二点的实例仍然是“光明与黑暗”^②。其实，黑格尔固然也提到上述观点，但这并不是他关于肯定和否定的最根本的观点。光明与黑暗的例子并不是当作最抽象、最一般的肯定与否定、有与无的例子，而是当作“实存”（Existenz，又译“存在”）的例子提出来的^③，是一些“可以在经验对象的范围中用经验来观察”^④的实例。黑格尔的真正意图，是要借此引导那些只会作经验思考的人摆脱这些具体例子，从中发现有和无、肯定和否定直接同一这一原理，因为只有直接同一，才是真正的（辩证的）矛盾；这个原理不仅仅是说，对一件事、一个“方面”是有或肯定的东西，对另一件事、另一方面又是无或否定的东西；而且是说：对同一件事或同一方面

① 《逻辑学》上卷，第94页。

② 张澄清：《黑格尔的唯心辩证法》福建人民出版社，1984，第163—164页。类似的想法还可参看王树人：《思辨哲学新探》（人民出版社，1985，第53页）：“任何肯定同时也包含有否定的意义，例如只取一种颜色，同时就暗含着对其他颜色的抛弃”。国外也有人持这种看法，如美国的N·雷温，但他同时指出否定不仅是排斥他物，而且是自身超越，见《恩格斯对黑格尔辩证法的改造》，载《哲学译丛》1987，2期，第39页。

③ ④ 《逻辑学》上卷，第82—83、93页。

来说，肯定本身就是否定^①。黑格尔把那种认为光明只是肯定物、黑暗只是否定物（因而认为肯定与否定的对立只是光明与黑暗的外在对立）的观点称之为“反思规定的僵硬对立”，并指出：“但光明在其无限伸张中，在其照耀和苏生的活动力中，却在本质上具有绝对否定的本性”，“当光明与黑暗相关时，它并不是与一个他物相关，而是纯粹与自身相关，所以光明当前，黑暗便只有消逝”^②。根据这种理解，如果一定要以“光明”为例的话，我们就应当说：肯定光明首先本身就是否定对光明的否定（即“光明就是非不光明”）^③，其次（或正因为如此）才是否定黑暗（即“光明是非黑暗”）。前一个命题（光明是非不光明）具有逻辑上的“规定的普遍性，可以有无限的扩张和普遍的应用”^④，例如可以用 X 代替“光明”，它就是一条逻辑原则： $X = -(-X)$ ，即否定的否定成为肯定。反之，后一命题（光明是非黑暗）则先要从经验中得知光明和黑暗的对立关系才能成立，因而它不是一条逻辑原理（不能一般地说 $X = -Y$ ），只是一个经验事实。从逻辑的角度来看，具体的对立关系基于否定，否定却并不以具体的对立关系为前提；毋宁说，否定才造成了第一个最抽象一般的对立关系，即否定与肯定的对立。我们许多人至今还常常不能作真正的思辨思维甚至逻辑思维，总是不由自主地将思辨下降到经验思维

① 如黑格尔引述柏拉图的话：“困难而真实的工作在于揭示出另一物就是同一物，而同一物也就是另一物，并且是在同样的观点之下，按照同一立场去指出事物中有了某一规定，它们就有着另一规定”；反之，从不同的立场去玩弄矛盾则是诡辩。见《哲学史讲演录》第二卷，第 209—210 页。

② 《逻辑学》，下卷，第 62—63 页。

③ 其实，斯宾诺莎最先提出“一切规定都是否定”时，其含义如他自己所说，是一切规定“都只意味着那个被规定的性质之缺少存在”（见《逻辑学》上卷第 106 页译者注），而不是象一般人所理解的，意味着缺少别的性质。至于光明与黑暗，斯宾诺莎也有过论述：“正如光明显示自身并显示黑暗，所以真理既是真理自身的标准，又是错误的标准”（《伦理学》商务印书馆 1981，第 76 页），即光明首先显示自身，其次才显示黑暗。

④ 《逻辑学》上卷，第 94 页。

的水平，这不能不说与我国传统思维中缺乏逻辑训练有关。

如果将中国古代哲学传统中对有、无的经验性理解（有限事物的有或无）撇开不谈，那么只有老庄、玄学和佛教哲学（如般若学，特别是“本无宗”）达到过思辨的水平，其标志就是最抽象、最纯粹的“无”（或“空”）被当作了世界的本体^①。它不是（或首先不是）“有的缺乏”，而是万有的来源、本根；但正因此，它也不是对直接既存的有的否定，因为它比有更直接，它先于一切既存的有，或藏于一切既存的有之中，成为万物归静、一切齐一的基础。将这种抽象思辨的哲学与西方从巴门尼德到黑格尔的思辨哲学相比，可以看出一个最根本的区别：西方总的说来是“有”的哲学，无论他们如何规定有、无的关系，他们第一个基本的范畴总是有，如赫拉克利特在谈到具体事物时说一切事物“既存在又不存在”，但谈到“逻各斯”时则说它“永恒地存在着”。这就是为什么黑格尔在论及“无”的哲学时不得不从佛教和中国哲学中借取实例的原因，也是他的逻辑学为什么不从无开端、而要从有开端（尽管他认为这两个范畴一开始只是直接等同的、无区别的）的原因。^②我们试看他用以反驳从无开端的主张的论据：“如果依照这个说法，无真是那种推理的结果，并造成以无为开端（如中国哲学），那就连手都不用转了，因为在转手之前，无就已转为有了”^③。的确，如果以无作开端，就会导致用不着“转手”的消极无为的哲学。但黑格尔从“无已转为有了”来说明实际上还得从有开始，这却是没有说服力的。因为在以无作为开端的情况下（如中国哲学），“无本身即是”（或“有一个无”）这一命题只

① 此处暂时撇开“无”和“空”的细微区别不谈。

② 萨特也看出，黑格尔的“非存在不是存在的对立面，而是它的矛盾。这意味着在逻辑上虚无是后于存在的，因为它是先被假定为存在，然后被否定。因此存在和非存在不可能是有同样内容的概念，因为正相反，非存在假设了一种不可还原的精神进程……那使得黑格尔能够‘使’存在‘过渡’到虚无的，恰恰仍是他对存在的定义本身暗含着的否定。”（《存在与虚无》，三联书店1987，第43页。）

③ 《逻辑学》上卷，第90页。

是派生的、第二位的命题，它不是靠“转手”或否定的能动过程，而是靠“无”这一最高抽象水平的自然下降才产生出来的；也就是说，只有当我们把无想象为最高抽象本体之后，我们才能进一步将“万有”归结到“无”上来，这才使无本身也成了有。所以老子先说“无名天地之始”，然后才说“有名万物之母”。但以无为本的哲学（如老、庄）非常清楚，这个“有”是不能与最高的“无”相提并论的，它不具有无那样的抽象性和本原性；为了避免使无“有化”，他们才发明了“连无也是无的”这一无穷回溯的妙法。黑格尔并未仔细考察中国哲学的无和有的这种文化特性，而按照西方人的思维习惯直接将它们纳入自己的体系中来，这就不能不出差错了。

由此我们可以得出一个结论：以有开端还是以无开端，这不光是一个黑格尔的偶然爱好问题，而是一个由整个文化心理传统所决定的问题；因为以有开端的无必然是能动的否定，必然是一个东西的自身异化、外化，这才能产生外向、进取、自由的冲力和打破自身限制的哲学，才有反思和向自身的复归；反之，以无开端的有则只是自然的的生成（“忽而自有”），只是在一切外来影响面前保持内心的清静无为，只是万有的无区别、无所谓和个体的消融。前者反映出个人内心痛苦、罪感和浮士德式地不断追求新鲜刺激，后者则反映出个人一无所求的轻松、怡然自得，颜回式地蜗居陋巷、道家隐者式地退避山林。在对“无”的理解上则必然是：前者理解为运动发展的内在冲力，后者理解为寂寞无为的宁静状态；前者理解为分裂、矛盾，后者理解为和谐无争；前者理解为自由意志，后者理解为自然无欲或扭曲意志（“从心所欲而不逾矩”）。可见，在有无（肯定与否定）这两个最抽象的范畴上，一种初看起来并不起眼的次序颠倒竟蕴含着如此丰富的文化差异！

二、否定之否定

D·亨利希在上面提到的那篇文章中认为，黑格尔“否定之否定”（或“双重否定”）原则是从传统逻辑学和语法规则中拿来的，但却将它运用于本体论中。在亨利希看来，这无疑是一种混淆，因为，“如果肯定——双重否定的结果——应当象黑格尔在力图解释一切活动和自身运动的源泉时那样，能够作为本体论范围内的观点发挥作用，那么其前提就是：产生双重否定的肯定本身事先就已经作为本体论原理建立起来了”^①。否定之否定究竟是一条逻辑原理还是一条本体论原理？这种提法本身就是不适当的。直到现代，还有人将“本体论的”这一术语直观地理解为一幅“某物”和“他物”相拒绝、相排斥的机械图景^②，这似乎有些不可思议。且不说现代物理学早已突破了这种对世界的直观表象的理解，即使在黑格尔那里，这种理解也仅仅停留在可怜的“知觉”水平^③。在黑格尔看来，事物之间哪怕是外在地相互否定（拒绝、排斥），本质上也体现了更深一层的规律，即事物内在的自我否定，这种本质规律最先是逻辑在其纯粹形式下表达出来的。

初看起来，事物似乎的确是：我们可以说一事物“否定”了另一个事物，我们可以说某物“不存在”或“无”，我们也可以对某件事说“不”；但事物与事物之间其实并没有什么“否定”，只有“排斥”，从事物本身的角度看，我们也无权说某物“不存在”，因为不存在的东西是不能说的，一说它就已经存在了（至少存在于我说的意思、意义中）；此外，我们对之说“不”的那个对象本身也未尝“不”，如此等等。然而，在黑格尔看来，这只不过是人的感性、知觉、知性这样一些低级认识方式的意见而已。在《精神

① 《讨论集》第218页；译文参看《国外黑格尔哲学新论》第49页，有改动。

② 见《国外黑格尔哲学新论》，第55页。

③ 参看《精神现象学》第二章，尤其是第77页。

现象学》中，他通过把“事物”归结为“力”（及其表现），以及对“力”的本质加以分析，而使客观上相互外在的事物或对象由固执的对立关系化为了流动的“否定过程”，这就有可能使我们在语言和逻辑中所表达的普遍关系渗透进“事物”的本质，或者说，使这种关系成为事物本身的本质关系的纯形式的表达。对世界的这种“颠倒”的理解在《精神现象学》中是通过由黑格尔解释过的牛顿力学来论证的，但它其实更适合于现代物理学的理解。^①无论如何，当“某物”和“他物”的固定不变的区别被扬弃之后，否定之否定就不再是一个单纯的语法规则，而且成为了一条客观世界的运动法则了。

正是从本体论的角度（而不是亨利希所谓“实体化的陈述形式”）来看，否定这一概念在黑格尔那里才不单纯是一种外在的否定，不单是一种“排斥”或“拒斥”（不论是主观对客观的拒斥还是诸对象之间的相互拒斥），而是同一个事物（极而言之，即唯一的一个事物）的自否定；换言之，并非一个事物“遭受到”外来的否定，而是这个事物自己否定自己，自己超越自己，自己打破自己的肯定或规定。这种理解的前提是：本体是“一”，而不是漠不相关的“杂多”，否定则是这本体中“一以贯之”的原则，因而是本体成为“一”、即本体成为本体（因为不能成为“一”的本体不是真正的本体，只是一大堆现象）的根据。所以，否定就是自否定。作为“无”，否定并不是某种既存之物（实有）的“缺乏”，也不是由对某种其他规定加以否定而得到的“有规定的、有内容的无”，这种特定的、有内容的无只是后来发展的结果，而无首先应从其单纯性来理解：“与某物对立的无，即某一个东西的无，也就是一个规定了了的无。但在这里，须把无认作是在无规定的单纯性之中的”^②，也就是说，作为纯无的否定不是某个特定的规定

① 如薛定谔的“测不准原理”。

② 《逻辑学》上卷，第70—71页。着重号为引者加。

性，而是一切规定性自身所具有、所是的否定。规定本身就是否定。黑格尔引用斯宾诺莎这一原则并不是要说：规定了一些东西，就必然要否定其他东西；而是说，规定正是对那最初的无规定性（或亚里士多德的“潜在”）的否定。而这也就意味着：一切规定或肯定首先就已经是一个“否定之否定”的过程了。所以“某物作为单纯的、有的自身关系，是第一个否定之否定”^①。

由此可见，黑格尔所谓的否定就是自否定，而自否定本身也就是否定之否定。从否定到否定之否定，在表述上似乎是两个东西，即否定之否定是“双重否定”，或是否定的“自身关系”，但在本体论上却是同一个东西，因为否定本身只能理解为“自身关系”，任何“自身关系”也只能是“自否定”关系（单纯的自我肯定还不是自身关系，而是无关系）；而“对他物的关系”如果不转化为自身关系，它就不能看作是否定，而只是外在的、形而上学的排斥和拒绝。并不是哲学家（黑格尔）外在地将否定的矛头转向否定自身，才得出了“否定之否定”原理；相反，正是否定的这种自否定本性使自己成为了否定之否定。“存在着的东西的运动，一方面，是使它自己成为他物，因而就是使它成为它自己的内在内容的过程，而另一方面，它又把这个展开出去的他物或它自己的这个具体存在收回于其自身，即是说，把它自己变成一个环节并简单化为规定性。在前一种展开运动中，否定性使得实际存在有了区别并建立起来，而在后一种返回自身运动中，否定性是形成被规定了的简单性的功能”^②，否定之否定这一返回自身的运动只不过是自否定性自身的得到规定和确定的功能，换句话说，否定如果贯彻到底，如果要成为一条规定了的普遍原则，它就必然要包含其反身关系，否定本身作为原则来看就必然是否定之否定——一条肯定的、具有自身存在的单纯原则。相反，否定如果不

① 《逻辑学》上卷，第109页。

② 《精神现象学》上卷，第35页。

运用于自身，它就不能成为一条普遍贯通的原则，它就还有某一点、即在自己身上不适用于它的原则（如怀疑论唯独不怀疑自己的怀疑）；这样它就与肯定处于外在的僵硬关系中，不能真正否定对方，而只是简单地排斥了对方。

不过，尽管否定、自否定与否定之否定本质上都是同一个东西，但在表述中仍有必要加以区分，以便展开这种否定本质的全部内涵。“否定物之否定物，作为某物，只是主体的开端；——这个内在之有，起初还只是十分不确定的。以后，它先规定自身是自为之有物等等，直到在概念中才获得了主体的具体内涵。否定的自身统一是一切这些规定的基础。但是，在这里，第一次的否定，即一般的否定，当然要与第二次否定，即否定之否定区别开；后者是具体的、绝对的否定性，而前者仅仅是抽象的否定性”^①。将抽象的否定和绝对的否定加以细致的区分并探讨它们的过渡，这是黑格尔所谓“本质的反思”（“本质首先是反思”^②）的工作。关于黑格尔的“反思”，我们下一章将有专门的探讨，我们将看到，这一概念在黑格尔的方法论体系中是一个几乎与“否定”同样重要的概念。但在此我们仅仅限于指出，黑格尔在“本质论”一开始所提出的三种反思形式，实际上不过是否定（或自否定）的三种不同层次上的表述形式。一般地说，当我们说到“自否定”的时候，马上便可能引起一个问题：是什么东西的自否定？回答可能有两个：一是说，肯定的东西自否定，亦即直接肯定的东西本身包含有对自己的否定，因此这否定便是肯定的东西自己否定自己，否定便被建立为一条与肯定不同、但却包含在肯定之中的原则；另一种回答是，否定的东西本身自否定，即这个否定了肯定之物的否定之物同样也包含有对自己的否定，这就从单纯的否定上升到了否定之否定。不过，从本质上看，这两种不

① 《逻辑学》上卷，第109页。

② 《逻辑学》下卷，第7页。

同的自否定实际上是一个意思。因为，在前一种即肯定的自否定中，那直接的肯定自身本来也是一个否定的运动：“这种与自身的等同或说直接性，因此就不是一个最初的东西，可以从它那里出发并过渡为它的否定；它也不是一个现有基质，会通过反思而运动；不如说，直接性只是这个运动本身”^①。这样一来，肯定的自否定实际上也就是对这个直接的否定运动的否定、即否定之否定了。至于第二种自否定，即否定本身的自否定，则由于在其中否定本身在自否定时是被当作另一种（不同于第一种即肯定的自否定中的）肯定的东西，因而它也就是一种肯定的自否定。于是，当我们将这两种有区别但又同一的自否定综合起来，便获得了一个具体的自否定概念，即否定的自身关系概念，它是自身反思和在他物中反思的统一。

上述三种自否定的概念在黑格尔的三种反思形式中分别得到了详细的分析。“建立的反思”分析了第一种自否定、即肯定的自否定的运动。这是怀疑论的反思形式。怀疑论否定一切直接现存的东西，将它们全部都看作“假象”（Schein，或译“映象”），看作自己否定自己的、不真实的东西，他们唯一不否定、不怀疑的就是这个怀疑本身、否定本身。当他们将这个否定本身“建立”起来时，这就导致主观唯心主义：“人是万物的尺度”，或“我思（怀疑）故我在”；这样，否定（怀疑）本身就成了一条直接肯定的原则，它取消了原先被否定的直接肯定物之后，却把否定本身建立为直接肯定物，因而它使原来的“肯定——否定”过程颠倒为“否定——肯定”过程，使否定成为“自身长存的、自己与自己相关的否定性”^②。这个自身长存的、肯定了的否定本身恰好是不再被否定的，是否定的对立面，即否定之否定；但它本身并未意识到这一点，仍然以为它们建立或肯定下来的只是一个单纯的否定，当这种自否定意识到这一点时，这就进入了反思的第二阶

① ② 《逻辑学》下卷，第15、17页。

段，即“外在的反思”。这个阶段考虑的是第二种自否定，即否定被当作某种肯定的东西再次自否定。这是知性的否定方式，它已经意识到自己作为一个自身长存的、自己与自己相关的否定（如康德的先验自我），它所否定的对象本身也是一个自否定的东西（假象或现象、感性经验材料），因而它本身就是一个对否定物的否定物。但这种否定之否定在这里仍采取了外在的方式，似乎它所否定的不是否定自身，而是某种肯定的东西，是某种对否定行动来说是直接给予的、外在异己的他物，似乎这个他物不是出自否定本身，而是另有来源（自在之物）。这两个否定并不是在同一个否定过程中建立起来的，而是各自都（由自在之物）“事先建立”、因而是以外在反思的方式假定下来的。最后。第三种反思、即“进行规定的反思”去掉了反思的外在形式，它是明白建立起来的否定的自身关系（自否定），是真正的否定之否定；它不再把否定的对象看作一个固定既存的事实、一个消极等待外来否定行动处置的肯定物，而是看作一个自身建立起来的过程、否定过程，它与它的否定者是同一个过程（如《精神现象学》中意识与自我意识的同一）。所以“它是建立起来之有，是否定，但这个否定又把对他物的关系折回到自身中去了，而且否定是自身等同的，是它自身及它的他物之统一，而且只有这样一来，它才是本质性”^①。只有进行规定的反思，才能将本质和现象把握在统一中，才能真正把握“现实”的本质，才能向“概念”过渡，因为它在否定的东西（本质）中把握了肯定的东西（存在）。它建立起肯定的东西，不是靠直接的确定性（事先建立），而是通过否定之否定而回到肯定，从而进入了不断否定、不断建立、不断“进行规定”的运动。在这里，由肯定到它的自否定再回到肯定的过程成为了一种“从无到无并从而回到自己本身”（回到无）^②的运动，就是说，从“有”的立场上看似乎是一种最初的、直接的、没

① ② 《逻辑学》下卷，第26、15页。

有前提的肯定物的东西，从“本质”上看却是一个，并且是同一个否定之否定的运动，它只是作为这一运动“回到自己本身”的结果才成为直接性的。有的直接性是肯定，本质的直接性却是否定；否定在有那里只是直接性的中介，在本质这里却就是直接的本质自身。因此，“进行规定的反思”表明，只要完全超越狭隘的“有”的立场（这是前两种反思均未能摆脱的）而上升到本质性观点，就没有必要再去区分自否定是属于对肯定的否定还是对否定本身的否定，用一个单纯的、绝对的“否定原则”就足以概括两者同时又超出两者之上了。

正如黑格尔的否定（或自否定）原则是在他的反思学说中得到了最精确的规定一样，黑格尔的反思学说如果不紧紧联系着“否定”的思想来考察，如果不将各种反思作为否定的各种方式来理解，就很容易使人迷失于那些极其抽象晦涩的论述之中^①。对于后面这一点，即如何从否定的立场来理解反思及其类型，我们将在下一章专门来探讨；这里预先提到黑格尔的反思学说，只是为了通过反思来对否定（自否定和否定之否定）的内在涵义作更细致的区分，以把握黑格尔否定概念的精义。

上面的分析已经表明，尽管黑格尔的否定和否定之否定是一回事，但如果不经过反思来作出区别和规定，来展开其内涵，这些原则同样有可能沦于诡辩和怀疑，也可能成为知性式的片面抽象的法则。对否定的反思说明，否定作为一个单纯的点，固然已经是一切真实东西的出发点，“是一切活动——生命的和精神的自身运动——最内在的源泉，是辩证法的灵魂”^②，但它又不光是

① 参看王树人：《思辨哲学新探》，人民出版社，1985，第68页：“本质‘自身运动’，和通过辩证法的否定深入自身的‘无限运动’，是理解‘反思’概念的真实含义的基本线索。”不过，由于他对黑格尔否定概念并没有作深入的考察，他在这本著作中似乎也还未能真正把握这条基本线索。

② 《逻辑学》下卷，第543页。

一个直接的出发点，而且“构成概念运动的转折点”^①，它“并不是一种外在反思的行动，而是生命和精神最内在、最客观的环节，由于它，才有主体、个人、自由的主体”^②。在这种意义上，否定就不再只是有限的否定，而成为了“绝对的否定”，因为它作为一个“转折点”而向自身内部反思，从而回到直接的肯定性，也就是说，通过否定的否定而把自己建立为一条肯定的原则，而这一肯定的原则也由于是有了中介的直接性原则，所以也就是一种“绝对的肯定”原则。这样，否定作为一种能动性，就从单纯的任意性和摆脱限制这样一种消极意义上的自由，进到了一种有原则的、自己规定自己的自由（自律），从而达到了否定或自由的最高形式^③。作为一个“单纯之点”的否定尚未成为一条独立的原则（但它已是内在的“源泉”）；而否定之否定则成了一条独立原则，一种“主体”（而不光是“主体性”）、“人格”。否定之否定将否定确立为一条原则。与此相反，诡辩论、怀疑论和知性思维虽然也讲否定，他们的否定却不是一条前后一贯的原则：诡辩论与怀疑虽然否定一切，却不否定自己的否定；他们将否定看作单纯的无、没有，而未将否定看作一条有效的（肯定的）原则。知性思维亦是如此，如康德的自我意识的先天综合就是一种外在反思的否定性，他自以为用这种主观意识的否定性去规范（外来的）经验材料，就可以建造起“客观”有效的科学知识；殊不知他自始至终都并没有跨出“我”之外一步，如耶柯比所批评的：“我自己就是不可能性本身，是一切多样和多之化为乌有，……从我的纯粹的，全然简单的、不变的本质，连最微小的东西也建造不出来，也潜入不到我里面去”^④。费希特的三个命题“自我设定自我”、“自我设定非我”、“自我设定自我和非我”中，第一个命题到

① ② 《逻辑学》下卷，第543页。

③ 可参看《小逻辑》，第83页。

④ 引自《逻辑学》上卷，第87页。

第二命题的进展同样是知性式的，“这是一个外在反思的进展，它既把用来开始的绝对物重又立即否认，——反命题即第一个同一性的否定，——同时又明明立即使其第二个无条件的东西成为有条件的东西”。^① 上述两种对否定的错误理解都不能从否定中产生出肯定的结果，不能使否定真正成为一种客观必然性（当然，康德的二律背反已接触到了这一点），因而只是“停留在辩证法的抽象的否定方面”^②。然而，真正的辩证否定性是有结果的。“为了争取科学的进展，……唯一的事就是要认识以下的逻辑命题，即：否定的东西也同样是肯定的；或者说自相矛盾的东西并不消解为零，消解为抽象的无，而是基本上仅仅消解为它的特殊内容的否定；或说，这样一个否定并非全盘否定，而是自行消解的被规定的事情的否定，因而是规定了否定；于是，在结果中，本质上就包含着结果所从出的东西”^③。否定的结果是一个“新的概念”，它比先行的概念更高、更丰富；否定达到这一结果不是依靠对外在的、偶然碰上的其他规定加以否定，而是任何规定自身就有自否定的冲动，它在自否定中包含着否定之否定（肯定）的实质；而否定之否定作为肯定、作为新的结果、作为在更高层次上向原来的肯定回复，才明确将这一过程展示出来，体现为一个“不可遏止的、纯粹的、无求于外的过程”^④。所以，要真正把否定看成本质，就不能光是将它看作一个出发点，而且要将它看成一个回转到自身去的“转折点”；不光是看成某种实体（如康德的自在之我）所具有的“主体性”，而要看作自身就是肯定的主体。黑格尔之所以将第一个否定称为“形式的”（或抽象的）否定，而将第二个否定、即否定的否定称为“绝对的”否定，就是这个意思。

否定之否定除了将否定原则本身展示为一条有结果、有创新

① ② 《逻辑学》上卷，第87、39页。

③ ④ 《逻辑学》上卷，第36页。

的原则外，它还给进一步发展提供了基础。也就是说，否定之否定不仅是结果，而且是根据，是新的开端。在这里，“它既是直接性，又是中介；……因为它不是一个静止的第三个，而正是以自身为中介的运动和活动那样的统一”，于是，这个结果又是“个别的东西，具体的东西，主体”^①。它随时保有自己的主体性和否定性。否定之否定作为绝对的否定，它的绝对性正体现在它贯穿于发展的一切阶段，它在主体性中建立了“普遍的东西”^②，它构成一切具体事物发展的中介，并将它们展开为一个不断从低级向高级进展的过程。第一个否定如果不在第二个否定（否定之否定）中建立为一条独立的主体性原则，它就会与那直接的肯定陷入抽象的对立之中，“它便只是进行中介的一形式的东西；但是作为绝对的否定性，绝对中介的否定环节就是统一，这个统一就是主观性和灵魂。”^③ 否定之否定一方面将肯定溶化为否定之流，另一方面又不断地从否定之流中产生出（或凝聚为）新的东西，从而使当初那直接的肯定成为活生生的成长发展过程。“它从单纯的规定性开始，而后继的总是愈加丰富和愈加具体。……普遍的东西在以后规定的每一阶段，都提高了它以前的全部内容，它不仅没有因它的辩证的前进而丧失什么，丢下什么，而且还带着一切收获和自己一起，使自身更丰富、更密实。”^④

这就是黑格尔所谓“扬弃（Aufheben）”的过程。德文Aufheben有两个基本含义：1、（从地上）捡起，拾起，保存下来；2、取消，撤销。后一层意思其实也来自第一层意思，因为“拾起”某物可以意味着保存某物，也可以意味着将某物“束之高阁”或“收回某物”（如我们有时也说：“收起你这一套吧！”）。由于这个词在黑格尔那里同时具有这两种相反的含义，所以译成中文

① 《逻辑学》下卷第545页。

② “普遍的东西在主体中建立了”，《逻辑学》下卷，第545页。

③ 《逻辑学》下卷，第544页。

④ 《逻辑学》下卷第549页。

非常困难。“扬弃”这一译法有它的优点，就是保留了 Aufheben 的两种相反的意思，而且非常形象易懂，它取自农民扬场：扬去秕糠，留下麦子。但它也有其不足的地方，主要是它把一个非常思辨的思想表达得太直观了。黑格尔在谈到 Aufheben 的双重意义时说：“在这里我们必须承认德国语言富有思辨的精神，它超出了单纯理智的非此即彼的抽象方式”^①，但“扬弃”这一译法却恰好没有超出这种抽象方式的理解：不是麦子，就是秕糠。其实 Aufheben 决不是“去掉一部分，留下一部分”的意思，更不是人们常常误解的：去掉坏的，留下好的。马克思曾在批判蒲鲁东的经济学的“辩证法”时指出：“蒲鲁东先生认为，好的方面和坏的方面，益处和害处加在一起就构成每个经济范畴所固有的矛盾。应当作的是：保存好的方面，消除坏的方面。”^②然而，蒲鲁东的这种“辩证法”在马克思看来只会“毫无所获”，因为“两个矛盾方面的共存、斗争以及融合成一个新范畴，就是辩证运动的实质。谁要给自己提出消除坏的方面的任务，就是立即使辩证运动终结。”^③马克思举例说：“封建的生产也有两个对抗的因素，人们称为封建主义的好的方面和坏的方面，可是，却没想到结果总是坏的方面占优势。正是坏的方面引起斗争，产生形成历史的运动。”^④辩证法将事物的“坏的”方面、否定的方面看作事物运动的动力，蒲鲁东之流却把一个有机的自否定的过程割裂为两个互不相干的“方面”，而且这种割裂又是以主观的、本质上是相对的价值评价（“好”与“坏”）为根据的。蒲鲁东这种说法从字面上看似乎是无懈可击的，它好象向人们许诺将一切“好的”东西留在人们手中，而避免一切糟糕的东西。但实际上，这只不过是一种虚幻的一厢情愿的梦想，它充其量反映出对否定既存东西，特别是

① 《小逻辑》，第213页。

② ③ 《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第4卷，第145、146页。

④ 《马克思恩格斯全集》第4卷第154页。

对否定既存的“好”“坏”标准、价值标准的恐惧，而想以“最纯粹的道德”来取代辩证法^①。这种实质上是保守的和形而上学的观点，与黑格尔的 Aufheben 可说是毫无共同之处，甚至完全相反。黑格尔曾把那种害怕犯错误的顾虑称之为“害怕真理”，并指出“恐惧的意识很可能因害怕真理而退缩回来，竭力去保全它那陷于消灭危险中的东西……认为害怕真理毕竟还比任何自己杜撰出来或从别人那里学来的思想要聪明些”^②。黑格尔的 Aufheben 并不是立足于旧事物而对新事物的挑剔，而是一种主动的、能动的活动，黑格尔称之为“精神的生活（或生命）”：“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。……精神所以是这种力量，乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里。”^③

“扬弃”这个译名没有表达出这种“面对面地正视否定的东西并停留在那里”的含义，它更多使人联想起一种外在的技术手段，一种分析性的操作（将麦子和秕糠、好的和坏的分开）。我们如果找不到更好的译名来取代它，至少应当对这一概念加以充分的解释，即应说明：扬弃既不是怀着惋惜的心情对旧有东西加以掂量，看哪些还可以保留，哪些是不得不丢弃的；也不是怀着恐惧的心情对未来的东西加以预防，以免在得到新的好处的同时又带来新的祸害。相反，扬弃是否定，更确切地说是自否定。它就是投身于“死亡”，投身于“绝对的支离破碎”，并从中得到新生；或者说，这种否定或自否定本身就是新生：否定旧的价值标准带来的不止是新的祸害，也有新的前景；而旧的价值标准不管人们愿不愿意，也已经在否定自己，使自己转变为自己的反面，转变为毫无价值的空壳；它已经从自身中“开出”了一条“怀疑的道

① 《马克思恩格斯全集》第4卷第147页。

② ③ 《精神现象学》上卷，第57、21页。

路”或“绝望的道路”，而这正是一条走向真理之路^①。此外，扬弃也不是以现有标准去识别和审查正在发展中的东西，勿宁说，扬弃正是那唯一有资格进行审查的标准本身的过程：“至于径直地就想去识别和审查的那种意识，由于它本身还充满和纠缠着这些自然的观念、思想和意见，事实上就没有能力做它想做的事情”^②，扬弃本身就是由于现有的识别标准已经过时才显得刻不容缓。扬弃，它使我们从动物的、纯物质性的生活提升到人的、有精神性的生活，提升为能动的主体。

三、否定与目的性

既然否定（如前所述）就是自否定，就是否定之否定，即否定一个规定的潜在性而使之实现出来的过程，那么这种说法本身就已经不言而喻地包含着（亚里士多德和）黑格尔的目的论思想了。“目的是对最初东西的否定，而作为与最初的东西的同一性，它又是对它自身的否定性；因此目的是统一性，在其中这两个最初的东西作为观念的东西统一起来了，这两个环节作为被扬弃的环节同时又作为被保存的环节而统一起来了”^③。的确，只要我们不将否定看作毫无结果的，不象怀疑论和诡辩论那样将它视为一种导致零和空洞无物的行动，我们就会自然而然地从否定原则中得出目的性原则来。因为，作为否定之否定所得出的结果——新的肯定，既然是向第一个肯定的复归，既然不过是同一个东西的自身展开，则它原来就以潜在的方式包含在第一个肯定之中了^④。作为结果，它也有自己的原因（根据），只不过这个原因

① ② 参阅《精神现象学》上卷，第55、56页。

③ 《黑格尔全集》纪念版，斯图加特1964，第8卷，第451页，参看《小逻辑》中文版第426页。

④ 有人已看出，黑格尔的“目的论首先是通过否定之否定规律表现的”（M.H.格列茨基，H.T.别吉契：《马克思主义辩证法的形成问题》，载《哲学译丛》1981，第2期，第34页），但人们通常都力图将目的论当作“唯心主义因素”从辩证法中彻底排除掉（参看同上第37页）；而不考虑一下这样一来“辩证法”还剩下些什么。

不是外在的原因，不是偶然的原因，而就是处于潜在方式的那个结果本身。因此潜在的东西实现为结果这一过程就成为一种必然性进程，这种必然性不是外在的、力学和或机械的必然性，而是一种内在目的的必然性。机械的必然性存在于运动物体之外，在这种情况下，运动物体就本身而言服从的正是外在的偶然关系，这种关系不是每个物体自己固有的：“那仅仅是通过中介派生出来的事物，其存在取决于他物，而非取决于自己，因而它仍然仅是偶然的東西”^①。在黑格尔看来，真正的必然性是属于目的性的。目的性把机械的必然性包含在自身之内，利用它作为实现自己的手段（如生物利用物理化学过程维持生存）。这种必然性，它的根据不是偶然找来的，它的结果也不是偶然得出的，毋宁说，它的原因已经预先是它的结果了，它的结果也就是回复到原因^②。在机械因果性中，原因和结果是相互外在的两个东西；在目的性中，原因（目的）和结果（实现了的目的）则是同一个东西。所以黑格尔说：“目的既然包含效果在自身内，因此在效果里目的并不过渡，而是坚持自身，就是说，它只是自己实现自己，并且在终点上，它就是它在起点上、在原始性中曾是的東西。”^③。

不过，目的性虽然是从否定之否定原则中直接引出来的，但目的本身与否定却还有一层区别。否定和否定之否定可以说是运动本身，即使这运动是向自身、向开端的回复，但仍是一个不停息、不安息的过程；相反，目的却是某种固定的、静止的东西。在运动中，只有目的坚持下来了，从开始到结尾它是一贯的，所改变的是手段（它被磨损、被消耗），以及目的存在的方式（是

① 《小逻辑》，第306页。

② 例如劳动就是如此：“劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着”，见《马克思恩格斯全集》第23卷，第202页。

③ 《黑格尔全集》纪念版，第8卷，第414页，参看《小逻辑》中文本，第388页。

潜在的还是实现了的)。正是这种静止不动性，作为引起运动的原因，使目的成了整个运动的主体：“目的是直接的、静止的、不动的东西；不动的东西自身却能引起运动，所以它是主体。它引起运动的力量，抽象地说，就是自为存在或纯粹的否定性。”^①否定在目的性中是“引起运动的力量”是“中介”或“形成过程”，或者说，它就是实现目的的“手段”：当否定的力量在否定过程中被消耗、被否定时，就达到了否定之否定，其肯定的表达就是“目的的实现”。因此目的本身是首尾一贯的普遍的东西，手段则是特殊的、消失着的東西。但目的本身也包含手段在内，所以它又是一种“具体的普遍，它在本身中就具有特殊性和外在性的环节，因此是能动的，并且是自己要排斥自己的冲动”^②。从另一方面说，否定只有在带有目的性的情况下，亦即只有在针对某种目的的情况下^③，才是真正的否定；否则就只是盲目否定，而盲目的否定，严格说来是不能称为“否定”的，只是外在的、机械的拒斥。因此否定一开始就是针对目的的，亦即针对目的的潜在性、主观性的，因为目的一开始只能是潜在的和主观的。但它之所以是目的，正在于它不安于这种潜在性和主观性，它要否定自身，使自身实现出来，成为现实性和客观性。一种不想实现出来的目的不是目的。目的靠什么来否定自身并因而实现自身呢？靠的是转向客观的东西，或如黑格尔所常常爱说的：“扑向”客观的东西，与它们“打交道”，利用它们，或是干脆把它们“吃掉”。因此一方面，这是目的用外在的东西来否定自身的过程，因为要与客体打交道，首先要将主观目的搁置一边，来考虑达到目的的手段，考虑“技术问题”；但另一方面，这也正是目的否定外在东西

① 《精神现象学》上卷，第13页。

② 《逻辑学》下卷，第428页。

③ “真正地展开开端固然是对开端的一种肯定的行动，同时却也是对它的一种否定的行动，即否定它仅仅是直接的或仅仅才是目的这个片面性。”《精神现象学》上卷，第15页。

的外在性，将它“化为已有”的过程，因而是目的通过否定之否定回复到自身的过程。所以，合目的性（或实现目的）的过程与否定之否定是同一个过程，目的性只不过是这一过程的肯定的表达；目的（潜在的和实现了的目的）构成这一“推论”的两端，否定（和否定之否定）则构成它的“中项”。

由此我们也就可以理解，为什么黑格尔把否定之否定称之为生命之“最内在、最客观的环节”，称为产生“主体、人格和自由”的了。这只有从内在于其中的目的性含义来理解。否定之否定本身虽然已经回复到了直接的肯定性，但还没有获得这种肯定性的明确表达，因此人们仍然有可能将它理解为某种机械的、无目的的、单纯循环的过程，如寒暑交替、昼夜更迭之类，或至少理解为不自觉的过程。黑格尔本人也用否定之否定来解释某些初看起来是无目的的进程，如“存在论”中的“有——无——变”、“质——量——度”等等。不过在黑格尔看来，正因为在这些过程中否定没有显出明确的目的性，它们就还只是停留于非本质的“假象”领域。“事物的直接存在……就好象是一个表皮或一个帷幕，在这里面或后面，还蕴藏着本质”，“所以要想认识事物，仅仅从一个质反复转变到另一个质，或仅仅从质过渡到量，从量过渡到质，那是不行的；反之事物中有其永久的东西，这就是事物的本质”^①。只有在“本质”中，否定或否定之否定才显露出必然性，而只有从本质进入到“概念”，它才进一步表明自己是一条内在必然的原则，即自由的原则，这才明确建立起它的目的性含义。因此，量变和质变作为否定之否定的一种形式，在黑格尔那里只具有潜在的目的性，它的目的并不体现在过程之中，而是站在过程之外或过程的背后，作为某种“上帝的智慧”、“天意”或“理性的狡计”而启示出来。例如，水本身似乎并不包含要成为蒸汽的“目的”，只要外在条件具备，它就会、并且不得不变成蒸汽。这种

^① 《小逻辑》第242页。

被动的、依赖外在条件的自然过程，在黑格尔看来本身是谈不上什么自否定或否定之否定的，也是不真实的，它最终导致把内在的质变归结为外在的量变。但这种观点在遇到自然界的“飞跃”的情况下就会感到束手无策，觉得一切都是“出人意料的”^①，似乎受到了某种狡计的欺骗。反之，黑格尔却认为，质变本来就不能归结为量变，它们之间具有一种“不可通约性”的差异^②，即质变对于量变是绝对自相矛盾和否定性的东西。量变本身起初看来是与质变“漠不相干”的过程，“但后面却潜藏着别的东西，这表面上无足重轻的量的变化，好象是一种机巧（即狡计），凭借这种机巧去抓住质【引起质的变化】”^③。因此真正说来，这种“机巧”不应当理解为站在过程之外、之后的某种外在目的或技巧，而是“有限事物的否定性”，“事物的内在辩证法”^④，也就是事物本身固有的内在目的性的最初的、外在的反映。这就是自然界的“飞跃”所暗示出来的真理：“一切生和死，不都是连续的渐进，倒是渐进的中断，是从量变到质变的飞跃^⑤”，这种飞跃建立的是自然事物内在的质的等级规定。因为当运动跃升到一个新的质时，量也就在一个新的层次上展开，旧的、低级层次的尺度就不适用了（如不能将力学规律简单运用于生物界）。所以自然界的运动决不单纯是量上的增加或减少，而是一个从低级（质）到高级（质）上升、发展的“历史”过程，它本质上具有一定的方向性、目的性。虽然在具体场合下，很难说一个过程就是从低级上升到高级的发展（如水变成蒸汽），但宏观地来看，运动的各种形式（物理、化学、生物、社会、思维）之间的质的“不可通约性”又的确造成了一种等级区别，这种等级划分只有考虑到自然发展（自然史）的整个目的性才有意义。换言之，自然界既然产生了人类，而人类又以前此一切运动方式（物理的、化学的、生物

① ② ⑤ 《逻辑学》上卷，第363、294、404页。

③ ④ 《小逻辑》第236、391页。

的，它们都是人类生存的手段) 为前提，那就有理由把自然界看作至少在逻辑意义上是从低级到高级有目的地向人生成的历史。

因此，黑格尔在《自然哲学》中也提出：“自然必须看作是一种由各个阶段组成的体系，其中一个阶段是从另一阶段必然产生的”^①，“引导各个阶段向前发展的辩证的概念，是各个阶段内在的东西”^②。尽管他对进化论的自然观持不同看法，他仍然认为“自然界自在地是一个活生生的整体”，在其中，“概念按照发展的使命，进行合乎目标的发展，或者如果人们愿意的话，也可以说是进行合乎目的的发展”^③。他的整个自然哲学就是要揭示出自然界这样一个从低级到高级的合乎目的的运动体系，在这个体系中，就连“僵硬冰冷的石头”也会“呼喊起来，使自己超升为精神”^④。无疑，这里头包含有神学的呓语、神秘主义的猜测，但也有许多深刻的、至今仍发人深思的思想。在这里，我想撇开黑格尔那些有关上帝和“绝对”的偏见，看看从这些思想中能给我们带来什么样的启发。

西方哲学自古希腊起，一直贯穿着机械论与目的论的分歧。古希腊抽象化了的逻各斯精神（如毕达哥拉斯派的数）和神秘化了的努斯精神（如苏格拉底的“灵异”），可以视为这两种偏向的代表。到亚里士多德把质料因和目的因综合起来，才使机械作用成为从属于目的性之下的环节：“自然物里的必然的东西，就是我们称之为质料的那东西和它的运动变化。虽然质料和目的这两个原因自然哲学家都必须加以论述，但比较主要的是论述目的因，因为目的是质料的原因，并非质料是目的的原因”^⑤。在中世纪基督教神学中，人们长期争论不休的“双重真理（哲学真理和神学真理）”学说，以及对上帝存在的各种证明（特别是宇宙论和目的论证），也多少渗透着机械论和目的论的对立。近代西欧机

① ② ③ ④ 《自然哲学》，商务印书馆1986，第28、29、34、21页。

⑤ 《物理学》，商务印书馆1982，第67页。

械论世界观的产生不仅与自然科学中的数学—力学成就有关，同时也与对自由意志的热烈讨论有关。新教徒们通过严格的论证将人的自由意志变成了某种机械的必然行为（如加尔文）；法国唯物论者则将保留给上帝的一点自由权利也取消了。即使那些并非唯物论的哲学家，如莱布尼茨，也把上帝描绘成一个高明的数学家和物理学家。目的论在自然神论那里被赶出了自然界本身的领域，它的残余体视为“外在目的论”，即在自然界之外的某种“第一推动力”，它实际上可以看作机械论本身的一个逻辑结论。内在目的论在知性水平上的恢复是康德的一件功劳。康德在“反思判断力”的观点之下，以有机体为根据，将那无机的、机械的自然界也统摄于生物的自保和繁衍的目的之下，继而又将生物界盲目的弱肉强食关系（通过劳动）统摄于人类的文化目的之下，最后将人类文明进化的恶统摄于人类精神的终极目的、即道德神学目的之下^①。康德的这一目的系统的思想无疑极大地启发了黑格尔。每当黑格尔谈到“发展”，谈到“过程”，谈到“历史”时，他总是指一个由低级到高级、由机械的、外在的物质到内在的、精神的形式这样一个有目的地展开的系统，而不是一种盲目的、单纯积累性的和拼凑起来的时间延续。在现代，科学主义和人文主义的分裂重新又使黑格尔的这一思辨统一体瓦解了，当代机械论和目的论的对立被推到了极端尖锐化的程度。自然科学一旦失去了目的，它就变得敌视人了；而当它占领了人文科学的地盘，如历史学、政治学、伦理学、美学等等，人类就会以非理性、反科学的疯狂来和它作对。这就是胡塞尔概括为“欧洲科学的危机”或“人性的危机”的西方思想现状。

恩格斯曾针对当时自然科学中机械论和外在目的论相分裂的状况说：“早在康德和黑格尔那里，内在的目的论就是对二元论的

^① 参看《判断力批判》第82—84节。

抗议了”^①。今天，当这种分裂扩展到人文科学和哲学中并且更为深化时，对目的论的重新估价便显得越来越有必要了。长期以来，人们习惯于将目的论学说单纯看作神学的工具（神学目的论），而试图撇开人和人类社会的目的关系去“客观地”、“不带任何偏见地”考察自然界和人类历史。从这种科学主义的、机械反映论的立场看问题，如果想达到彻底性的话，世界上就不会有“进步”、“从低级到高级的发展”，也不会有真正的“历史”。因为，衡量“进步”与“退步”、“发展”和“倒退”、“高级”和“低级”的标准，只有靠目的论及由此带来的价值观才能建立，而不能单纯从机械因果关系和时间先后关系中得出来。达尔文的“进化论”实际上就已经包含着一个未言明的前提：人是目的，人的能产生出思维、精神和主观性的大脑是全部自然发展的目的。有了这个前提，进化论才能对生物界划分等级：接近于人、尤其是在大脑结构上接近于人的，就是较高级的，否则就是低级的。如果去掉这个标准，单纯以生存斗争或“适者生存”的理论来作纯客观描述，那就无所谓“进化”了，一切生物的“进化”都完全可以说成是“退化”^②，适应环境者并不会比绝灭者和濒临绝灭者更“高级”，后产生者也不一定比先存在者更高级。此外，整个宇宙的运动方式被划分为力学、热学、电磁学（化学）、核物理学、生物学、社

① 《自然辩证法》第186页。

② 正如H.普列斯纳在其《有机体的诸阶段和人——哲学人类学导言》中批判的某些弗洛伊德派文化人类学家所认为的那样，“在他们看来，人是一种有病的、从其自然轨道上、从其生命的平衡中被抛掷出来的动物，他成了某一器官的寄生性发达的牺牲品。大约是基于内分泌失调的智力寄生生活，给人送来了达那俄斯人的礼物【即特洛伊木马】，这就是聪明、理智和知识，对世界的意识。这种意识或精神也许只不过是一个壮丽的幻影，一个生物学上退化了的、被大脑这块息肉所吞噬了的生命存在的自我欺骗，只是为了维持自己的生命，才需要这种捞什子，需要那存在于工具和文化中的人工肢体；并且就连这一点也还是他的消极的背面，因为如果这个不真实的世界有利于支撑一个变得软弱了的生命，那么它同样是这个生命的软弱性的标志，本身就是病态的。”见普列斯纳：《新的眼光——哲学人类学诸问题》（自选论文集），斯图加特1982，第21页。

会科学（历史学）、精神科学这样一个等级系统，被看作一个自然史的发展过程，其根据也是目的论。自然界本身，当它没有显出自己的目的性时（例如说，在“人类产生以前”的自然界），也就谈不上有历史（尽管它也存在与时间的延续中，但时间并不等于历史）。“有了人，我们就开始有了历史。动物也有一部历史，……但是这部历史是人替它们创造的”^①，只有在与人相对而言，与人的目的、人的精神性相对而言的意义上才谈得上“自然史”：自然向人的生成，人，人的精神、人格的自由发展才是万事万物最终的绝对目的，其余的一切就其本身而言，顶多只有相对的目的（如有机界的生存本能），最终则是无目的。只有产生了人，整个自然界才显示了“历史性”，才有了进步（进化）和发展的意义，有了高级和低级的标准。不论宇宙多么浩渺无垠，多么永恒持久，它们只对于这一“瞬间”的人类才有意义，因为只有人，才是意识到自身并趋向于自身的自然，也才是展示了自然的一切潜在属性、因而真正展示了自然的本质属性的、作为自然的自然。^②

当马克思借助于人的感性活动，即工业和实践，而将自然科学和人文科学结合起来时，他无疑已看出合目的性是对自然界作历史考察的必要条件。“工业是自然界同人之间，因而也是自然科学同人之间的现实的历史关系”，“全部历史是为了使‘人’成为感性意识的对象和使‘人作为人’的需要成为【自然的、感性的】需要而作准备的发展史。历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实部分。自然科学往后将包括关于人的科学，正象关于人的科学包括自然科学一样：这将是一门科学”^③。当然，马克思的合目的性是建立在人类感性的实践活动、生产劳动基础

① 恩格斯：《自然辩证法》，第19页。

② 因此，从时间上说，自然界先于人而存在，从空间上说，人是自然的一部分，但从逻辑上和本质上看，只有人才是全部自然。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第128页。

上的，这与“神学目的论”是不可同日而语的；然而，这种合目的性同样也不排斥伦理的、道德的、价值的目的判断，不排除把历史当作一种发展、进步和“正义”的过程来描述。因为在他看来，人的生产劳动的最终目的并不光是满足人类生存的动物性的物质需要，而且是人的本质力量、尤其是人的高级精神素质的全面发展和完善化。只有从目的论的角度来看，才能看出“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙”^①，高级的东西是理解低级东西的一把钥匙，人、人类社会的终极目的是理解自然界历史发展的等级系统的一把钥匙。

黑格尔的目的性概念可以看作正是这种从人和社会的最终目的出发回过头去考察自然和历史的结果，这就是所谓否定的“转折点”^②。尽管他把这种最终目的的理解和表述为神、绝对精神及其“自我认识”，但可贵的是，通过将人自身所体验到的自由的能动性“注入”到对自然万物的理解中^③，他揭示出了客观事物内在的、往往还是潜在的能动性的源泉，即“自否定”的本性；他超出当时机械的和实证的自然科学之上，将自然界和人类社会看作是一个统一的、有生命的有机整体，并在《逻辑学》中将这种有机整体的观点构成一种方法系统，一种本身也是有机的、有生命的范畴体系。马克思曾提到，经院哲学家邓斯·司各脱问自己“物质能不能思维”，而“为了使这种奇迹能够实现，他求助于上帝的万能，即迫使神学本身来宣扬唯物主义”^④。黑格尔更大规模地研究了这一课题，并证明思维是物质的本质属性，是物质的内在能动性、自否定的冲动所趋向的目的，证明物质只有在达到思维时，才显出自己最深刻的本性，因而才在更高层次上回复到了自

① 马克思：《政治经济学批判导言》。

② “在方法的这个转折点上，认识过程又立刻转回到自身去了”，见《逻辑学》下卷，第544页。

③ “无机自然是自在的生命，而生命则是自为的无机自然。”见《小逻辑》第407页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第163页。

身。这样，这种带有泛神论色彩的思辨就不仅成了一种羞怯的唯物主义，而且接近于辩证的唯物主义了。

由此可见，黑格尔的否定和否定之否定原则实际上已经包含内在目的的能动性原则，它因此而成了一条必然性的原则。缺乏目的性的否定在他看来只不过是盲目的、偶然的现象，它不是真正的否定，而只是外在的机械作用（排斥）。在这样一种理解之下，否定之否定就从一条自然界发展、运动的客观规律而追溯到它的真正来源中去了，这就是人的活动及其主体性，包括人的自我意识的能动性、实践活动的能动性及概念的自由本性。

第二节 否定与主体性

主体性 (Subjektivität)，又译为“主观性”。在实际的使用中，这个词的这两种用法常常有很大的区别，中文在不同场合下的译法也不相同。当然，在黑格尔那里，只有主观抽象的思维才能有主体性，即使客观实体（上帝）也还是有它的主观性的，因此这两种含义最终又是一回事。但在马克思主义这里，主体性成了现实的人类物质生产劳动或感性的实践活动的本质属性。为了从黑格尔的客观唯心主义体系中剥离出辩证法的内核，就必须对 Subjektivität 的这两种含义加以区别，并考察这种辩证法是如何以唯心主义的颠倒形式出现的。

黑格尔在《精神现象学》中提出：“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西和真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体”^①，而“实体作为主体是纯粹的简单的否定性，唯其如此，它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程，而这种过程则又是这种漠不相干的差别及其对立的否定”^②。可见，在黑格尔那里，主体性与否定性具有同等的意

① ② 《精神现象学》上卷，第10、11页。

义，一个是从本体论上来说的，一个是从逻辑学上来说的。否定就是作为主体的实体，是一种“魔力，这种魔力就把否定的东西转化为存在。而这种魔力也就是上面称之为主体的那种东西”^①。黑格尔经常将实体（上帝、绝对精神、概念）的这种主体性比之为“生命”，这种生命的“生命力”来自于内在的“痛苦”，或曰“否定的感觉”。“有生命的事物可以说是有一种感受痛苦的优先权利，而为无生命的东西所没有的，甚至在有生命的事物里，每一个别的规定性都可变成一种否定的感觉。因为凡属有生命的存在都普遍地具有一种生命力，促使它超出其个别性，并包含其个别性在自身内。”^②另外一个黑格尔常用的说法是“灵魂”。否定的辩证法本身就是一切活动和自己运动的灵魂，逻辑学“是自然哲学和精神哲学中富有生气的灵魂”^③，理性是世界的灵魂（Nous）等等。这些说法都直接表达了黑格尔否定的辩证法在古代努斯精神中的根源。不过，无论是“生命”也好，“灵魂”也好，在黑格尔那里都还只是某种带有比喻色彩的术语。黑格尔在《逻辑学》中讨论“生命”的一章里有大段论述说明，他的“生命”不是自然科学意义上的、而是“逻辑的生命”，它是以“概念”为前提的，是“直接的理念”^④。然而这种说明是十分牵强的。列宁在“用唯物主义来读”黑格尔时，从这里发现了有价值的思想：“生命产生脑。自然界反映在人脑中。人在自己的实践中、在技术中检验这些反映的正确性并运用它们，从而也就接近客观真理”^⑤。但黑格尔本人却恰好是反对这种非逻辑的自然解释的，他自以为不必从自然界的过程来讨论生命的形成，而可以从概念中逻辑地推出“生命的理念”。但其实，他对生命和有机体的那些说明和论述不过是一些“逻辑的”暗喻，一些象征性的表象，有时甚至成了

① 《精神现象学》上卷，第21页。

② ③ 《小逻辑》，第148、83页。

④ 《逻辑学》下卷，第455—457页。

⑤ 《列宁全集》第38卷，第215页。

列宁所说的“有机体的概念的游戏”，表现出“黑格尔的可笑之处”^①。事实上，黑格尔自己就说过：“上帝不仅是生命，他主要是精神”^②，逻辑学研究的是纯思想，而不是（生命的）冲动。因此真正说来，在黑格尔那里，理念及其主体性是不能用一个含糊不清的表象“生命”或“灵魂”来规定的，它必须理解为“思维、精神、自我意识”^③。

因此，黑格尔的主体性思想，首先要从“自我意识”这一思维着的精神最内在的根据出发来考察，这种考察将使我们看到，否定的辩证法在黑格尔那里不是别的，正是（人的）自我意识的本质特点；自我意识则凭借自身这一本质特点而构造出了整个外部世界，并将这个世界同化在“概念”的客观的自我运动之中。

一、否定作为自我意识

黑格尔整部《精神现象学》，尽管包含有“意识”、“自我意识”、“理性”、“精神”、“宗教”、“绝对知识”几大部分，但究其实质而言，无非是“自我意识”的形成及其发展的历史。康拉德·克拉玛（Konrad Cramer）指出了《精神现象学》中一个“至今几乎未被注意并初看起来是悖理的事实”：“精神现象学没有提供意识理论，但却提供了自我意识理论”^④。的确，自我意识正是黑格尔《精神现象学》及其全部哲学的秘密所在。因此马克思在批判黑格尔辩证法和整个哲学时所集中分析的，也只是自我意识在黑格尔哲学中的含义和作用。值得注意的是，马克思在描述黑格尔《精神现象学》的体系大纲时，并未完全按照黑格尔原来的划分进行排列。黑格尔原来的标题是这样划分的：（A）意识；

① 《列宁全集》第38卷，第218页。

② 《小逻辑》，第139页。

③ 《逻辑学》，下卷，第473页。

④ 《对黑格尔精神现象学导言中意识概念的注释》，载《讨论集》，注释23，第392-393页。

(B) 自我意识；(C) 理性；在理性之下又有 (AA) 理性；(BB) 精神；(CC) 宗教；(DD) 绝对知识。马克思却将它改为：(A) 自我意识：I、意识，II、自我意识，III、理性；(B) 精神；(C) 宗教；(D) 绝对知识^①。在后来的《德意志意识形态》中他进一步提出：“在‘现象学’这本黑格尔的圣经中……生活和历史的全部多样性都归结为‘意识’对‘对象’的各种关系。各种关系又归结为三种根本的关系”，即首先，意识认识对象真理；其次，具有真理性的意识创造出自己的对象；最后，意识本身成为对象的真理和真理的对象——整个是一个“绝对的意识”（圣父）通过自己的外化（圣子）而意识到自身（圣灵）的过程^②，换句话说，即绝对精神的自我意识过程。对自我意识的这种突出和强调，无疑更准确地把握到了黑格尔整个哲学的实质，而这是黑格尔自己也未能清楚表述出来，有时甚至还有意弄得模糊的。

因此，当我们在《逻辑学》中到处遇到“否定”、“否定之否定”时，我们应当将它们看作不过是“意识”、“自我意识”的逻辑表述而已。正如否定只不过是否定之否定（自否定）一样，意识也不过是自我意识。否定的辩证法作为能动的主体恰好被理解为自我意识的能动性、主体性：“正象本质、对象表现为思想的本质一样，主体也始终是意识或自我意识……因此，在《现象学》中出现的异化的各种不同形式，不过是意识和自我意识的不同形式”^③。当然，在《逻辑学》中，以及在自然哲学和精神哲学中，黑格尔通常是避免将能动的主体归结为主观自我意识的作用，但这实际上只是为了将主观、有限者的自我意识提升为客观、绝对者的自我意识，提升为客观精神的自我认识活动。“有限

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第159—160页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第163页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第162页。

的自我意识同绝对自我意识的斗争”经过历史的和逻辑的发展，在黑格尔自己的哲学中停止了，“于是那有限的自我意识也不再是有限的了，而另一方面绝对意识也获得它前此所没有的现实性了。一般说来，这就是前此的整个世界历史所达到的目标”^①。在这里，我们可以明显看出黑格尔从自我意识出发来考察整个世界历史时所具有的异化形式。对于这种异化形式，我们后面还要进行分析，在此我们先来看看。黑格尔为什么要把否定理解为自我意识，他又是如何将否定理解为自我意识的。

关于为什么要把否定理解为自我意识的问题，实际上是要为什么要把自我意识理解为否定的问题。因为在黑格尔那里，自我意识是一个近代从笛卡儿以来的现成的哲学主题，它在康德、费希特和谢林的哲学中已开始显露出其否定的倾向，但还只是把否定视为自我意识（物自体、实体）的一种属性或功能，一种“宾词”，而没有当作即是自我意识本身（“主词”）。因此这种独立自为的自我意识“还只是对于对方采取否定态度的独立自为”^②。黑格尔正是继承和发扬了德国古典唯心主义前驱者们的传统，而试图将自我意识的实体进一步主体化。因此，把否定理解为自我意识，乃是黑格尔的一个根本性的立场。这涉及到他对世界本体的唯心主义观点，涉及到逻辑表述和唯心主义本体论之间的关系。我们将在第五章中讨论这种关系。于是在这里还剩下第二个问题：黑格尔是如何将否定理解为自我意识的？

前面已经讲过，黑格尔的否定更准确地说就是“自否定”，即作为一条绝对原则的否定之否定。借用萨特的话来说，这种否定就是“永远对自己说‘不’”。当然在黑格尔那里，这并不排斥、而是自身已包含着在一定阶段上对自己说“是（Ja）”，使这一原则同时成为一条绝对肯定的原则。这样一种否定，在黑格尔看来并不存在于无机自然界中——如果不对之加以反思的话。相反，只

① ② 《哲学史讲演录》第四卷，第377-378、376页。

有人的意识具有这种自否定的本质。而意识正因为是自否定的，所以它实质上就是自我意识。

意识是自否定的，这一点在《精神现象学》的前三章成为黑格尔讨论的主题。他力图证明，意识通常被认为是将自我与对象区别开来的意识，因而是对对象的否定和被对象所否定；但这种相互否定所构成的意识的发展恰好体现出：意识实际上是在自否定。

意识首先是“感性确定性”。在这里，自我（我的感觉）与感性对象相对立。所谓意识，本来就只是指意识到这种对立，并将这种差别保持在反思中；没有意识到这种最起码的物我相异，就可说是“无意识”。但反思立刻就发现，感性对象是不确定的、变化流逝的，其中只有普遍的共相“这一个”仍代表着我之外的对象；感觉的自我同样也是不确定的，其中只有普遍的共相“我”代表着我心中无法言说的（无定形的）意谓。于是，感性确定性这种形式的主客观对立就被扬弃，而代之以一般共相“我”和一般“对象”之间的对立了。依据同样的方式，黑格尔在《精神现象学》中描述了意识对“事物”、“无条件的共相”（实体）、“力和力的表现”的逐步吞并，从而由现象界上升到“超感官世界”的过程。他指出，这一过程表明，正是“否定”使意识超越了感性经验而达到了知性思维，并为自我意识的自觉准备了普遍的基础。“否定是共相的主要环节；否定或中介过程在共相中因而就是普遍的差别。这普遍差别就用规律的形式表达出来作为不稳定的现象界之持久的图象。于是那超感官的世界就是一个静止的规律的王国”^①。

但黑格尔认为，正是在这个抽象知性的、静止不变的“超感官世界”本身中，意识现在就发现了某种它曾力图从感官（现象）世界中排除掉的转化过程。不过这一次，这种转化和变动不

^① 《精神现象学》上卷，第100页。

居已不再是现象界的变化交替，而是作为另一种超感官的“规律”出现了，因此它被称为“绝对的”或“纯粹的”转化本身。这就是“第二种规律”，即辩证的规律，它构成“第二个超感官世界”，即理性的世界。黑格尔把这种意识的出现归功于某种“颠倒”，由于这种颠倒，意识便第一次成为了自我意识；换言之，意识之所以转向自身而成为自我意识，是由于意识在知性阶段中最后实现了自身的“颠倒”。本来，知性要撇开（或透过）现象世界或知觉去窥探真实的超感官世界，这已经就是对现象世界和知觉的颠倒了：它将知觉现象的变动不居当作主观幻觉，力图把握固定不变的客观规律。然而知性逐渐“体会出第二种规律，它的内容与前此所谓规律即不变的、长住的、自身等同的差别之规律正相反对；因为这个新规律毋宁表明了等同者之成为不等同，不等同者之成为等同”^①，这就实现了一个自身颠倒，即对颠倒的颠倒。知觉世界的转化和变化原则“透进那超感官世界本身”^②，在第二个超感官世界中得到了恢复，同时又脱除了知觉的外壳，成为了“纯粹的变化、自身之内的对立或矛盾”^③，亦即纯粹的否定、自否定。“我把我自己同我本身区别开，在这里我直接意识到，这种差别是没有差别的。我，自身同一者，自己排斥自己；然而这个与我相区别的东西，这个被建立起来的不等同于我的东西，当它被区别开时，即直接地对我没有差别。一般讲来，这样的对于一个他物、一个对象的认识无疑地本身必然是自我意识、是意识返回到自身、是在它的对方中意识到自身”^④，因此，只有自我意识才是一般意识（对事物的意识）的真理。这就是康德实际上已经突进到的理性思维的意识水平。然而，康德本人却并未意识到这一点，他仍然从知性的立场来理解理性。这种辩证的“无限者或者这种纯粹自身运动的绝对的非静止性”在他看来，“只有在

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第106、105、109、113页。

内心界中它自身才自由地出现”^①。因而他的自我意识虽已具有自否定的无限活动能力，但毕竟受到主观经验的现象界的限制。摆脱这一限制，便真正进入到自我意识的领域中来了。

伽达默尔对黑格尔的这一“颠倒”在从意识到自我意识过渡中的关键性作用极为重视。他指出，黑格尔在“颠倒的世界”学说中主要探讨的是：“意识怎样成为自我意识，或者说，意识怎样意识到它是自我意识？”^② 颠倒的世界亦即“对颠倒的颠倒”使意识的对象成为辩证的、能动的对象，表明“真正的现实是自我运动的生命”^③。他认为，这种颠倒就是对生命有机体的目的论观点：我们即便有一天会揭示有机体和生命中的“力的规律”，但“我们对世界的理解不会停止作目的论判断。这不仅对黑格尔，而且对我们说来也是一个向更高的认识和被认识方式的必然过渡和进步。凡是我们将生命之物者，我们实际上在决定性的意义上也必须看作是自身。但‘自身’意味着在一切与自己无差别的同一性中与自身相区别。生命的存在方式在此与理解生命的知识本身的存在方式是一致的，因为对自身存在的意识也具有和无区别的区别人相同的结构，这样，向自我意识的过渡就得到了完全的实现。”^④ 的确，黑格尔的这种“颠倒”是具有生命和目的论的含义，它体现出否定之否定的“转回到自身”这一内在结构。不过，伽达默尔在意识向自我意识的这一过渡中引入生命和目的性观点，仍然显得过于性急了一点。黑格尔本人并不是通过“生命”和“目的论”概念来说明意识向自我意识的过渡，而是相反，生命意识和目的意识在他那里只有通过自我意识的结构才能得到说明。实际上，在整个“力和知性”一章，黑格尔只有一个地方提到“生命”：“这个单纯的无限性或绝对概念可以叫做生命的单纯本质、

① 《精神现象学》上卷，第112页。

② 《黑格尔——颠倒的世界》，载伽达默尔：《黑格尔辩证法》第31页。

③ ④ 《黑格尔——颠倒的世界》，载伽达默尔：《黑格尔辩证法》第46页。

世界的灵魂、普遍的血脉”^①，这里的“生命”显然只能被理解为象“灵魂”、“血脉”一样的比喻，而不是一个专门术语。直到“自我意识”阶段，黑格尔才把“生命”放在“自我意识自身”之后来论述。由此可见，黑格尔从意识向自我意识的过渡并不需要以生命意识为中介（虽然生命意识也是意识和自我意识的题中应有之义），而只须凭借意识的自否定这一逻辑本质就够了，这是黑格尔与单纯的生命哲学（如狄尔泰等人）不同的地方。^②

其实，在黑格尔看来，“意识”这个概念已经分析地包含有它对自身的否定了^③。因为如前所述，所谓意识，也就是把自我与对象区别开来的意识，或者说，意识就是“作出这一区别”^④。在这种区别中，意识是属于自我一方的；但它又意识到自己的对方，把对方也包括在自身之内，因而它超出了自我与对象的对立，超出了那与对象对立着的自我；而这也就意味着，意识就是对意识（自我）的超越（或自否定）。可见意识是“分析地”包含着自我意识。不过应当注意的是，意识的这一“分析命题”并不是传统语言分析意义上的分析命题（如康德所举的例子：“黄金是黄的”），而是特殊的、辩证逻辑意义上的分析命题；它虽然也是“不假外求”地推演自身，但并不是静态地从“意识”这个词的语义

① 《精神现象学》上卷，第110页。

② 与伽达默尔类似的误解还见于国内的研究者，参看薛华：《自由意识的发展》，中国社会科学出版社1983，第16页。产生这种误解的关键在于把生命和对生命的知识混为一谈了。黑格尔这里谈的不是生命本身，而是把对象视为生命的那种意识或自我意识形态。

③ K·克拉玛指出：“黑格尔的意识命题【即意识既和自身相区别又和自身相关联】因此必须理解为一个要求在分析上是真的命题。”见《对黑格尔精神现象学导言中意识概念的注释》，载《讨论集》第372页。不过我以为，“意识与自身相区别又相关联”这一命题应更准确地表达为“意识自我超越又自我回复”或“自否定”，才能包含黑格尔的意识自身关系的能动性涵义。

④ “对象关系与外在于这一关系而建立的对象的区别，不可能属于一个从外部加之于意识的理论的意识描述，而必定属于意识本身。……意识就是作出这一区别。意识既然是作出这一区别，也就是对自身的意识关系了。”见克拉玛上述文章，载《讨论集》第379页。

中分析出它对自身的超越（从语义上说，“意识”一词并不必然包含对自身的超越的意思），而只是在“意识”这一具体的概念中潜在地包含有自身超越的动力（冲动），因而只有在意识的现实发展过程中才一步步能动地展示出意识的这一内在结构。意识与自身相关从而超越、否定自身（这是同一件事）一开始只是意识中包含的一种潜在的可能性和必然性，这种潜在结构只有在与对象发生综合的关系的进程中才有可能发展出来，才会逐步暴露出这对象原来是分析地包含在意识本身之中。如果不是这样，那么黑格尔一开始就可以直接由意识中“分析”（即语义上的分析）出自我意识，也就用不着考察意识发展为自我意识的“经验历程”了。

可是，由于意识并不是一开始就显露出潜在的自我意识结构、自我相关结构，历来也就有人反对将一切意识都视为自我意识，并认为直接的意识比（间接的）自我意识更具有可靠性和自明性（Evidenz）。这在黑格尔以前有斯宾诺莎为代表，他曾认为：“要达到真理的确定性，除了我们具有真观念外，更无须别的标记。因为如我所指出的，为了知道，我无须知道我知道……更无须知道我知道我知道”^①。在现代则有胡塞尔的“意向性理论”为代表。胡塞尔在《逻辑研究》中提出：任何作为在定义上已是有关某物的意识的意识状态，不可能也是有关这个状态是这样一种状态的意识；意识对自身的关系只是偶然才被意识到的，而意识到这一点也并不表明意识本身有一种自身关系。^②为此胡塞尔认为一切意识本身原则上都是“匿名”的，要将它从这种匿名状态中引出来必须经过特殊的反思行动，而这种行动本身又是匿名的，如此等等^③。的确，黑格尔也正是通过反思而将意识从自在

① 《知性改进论》商务印书馆1960，第30页。

② 参看克拉玛：《对黑格尔精神现象学导言中意识概念的注释》，载《讨论集》第375页。顺便说说，这种观点与斯宾诺莎的上述观点恰好有类似的表达方式。

③ 参看同上，载《讨论集》第376页。

引向自为、引向自我意识的^①。但问题在于，黑格尔的反思出自于意识的内在本质结构（“回过头去”考察自身），胡塞尔所说的“反思”却只是外在偶然的反思，它以所谓“意识通过内知觉而拥有自身”的理论为基础，而不允许有任何“颠倒”。我们可以看出，胡塞尔力图强调的东西正是黑格尔认为“没有确定性”而置之不理的东西，这就是具有意向性、但还没有达到反身性（反思）的“前科学”的东西，如意谓、体验、情绪等等，萨特称之为“反思前的我思”，海德格尔则叫做“先在结构”（Vor-Struktur）；它们作为概念和语言层次底下的丰富、具体的不可言说的东西，在黑格尔那里完全被“遗忘”了。就此而言，胡塞尔的发现是有巨大意义的。但尽管如此，这却并不能用来反驳黑格尔将反思当作意识的本质结构这一立场。因为如前所述，胡塞尔所说的反思与黑格尔的反思完全是两回事。我可以不对意识进行胡塞尔意义上的“反思”，但从意识为什么会必然发展出自我意识，为什么语言层次底下的不可言说的东西必然要求言说和表达，为什么具体丰富的东西必然努力成为普遍的东西（例如任何一件艺术品必然要求被人理解），这离开黑格尔意义上的、内在的反思是绝对说明不了的。胡塞尔后来提出“先验自我”和“主体间性”（Intersubjektivität）学说，正是出于摆脱这种困境的考虑。然而，只要不把自我意识或主体间性^②追溯到意识本身的内在本质结构，胡塞尔后期的这些努力就终究是外在设定的、偶然的，也是脱离他自己所谓“内知觉”（die innere Wahrnehmung）的。在这种意义上说，黑格尔的反思具有不可替代的作用，它表明，意识本身的“意向性”（即指向一个对象）不仅不是对其反身性的反驳，而且正是意识的反身性的证明。“意识恰好只有在它是对一

① “自我意识是从感性的和知觉的世界的存在反思而来的”，《精神现象学》上卷，第116页。

② 自我意识本身就是“主体间”的意识，即一个自我对“另一个”自我的意识，亦即意识对意识的意识。

个对象本身的意识时，才同时又是对它自己的意识”^①。因此克拉玛认为，对意识的这一反身结构的反思在黑格尔《精神现象学》中具有极重要的方法论意义：“‘意识与自身相区别又相关联’在精神现象学所采用的方法中是作为形式手段起作用的……一切成为现象学主题的东西都必须表现出这一结构本身，只有在具有这一结构的条件下，要讨论的东西在现象学上的重构才有理论上的活动余地”^②。即使在后来的“精神”、“宗教”各章中，意识的这种不变的形式结构也是诸意识形态借以展开的手段^③。

从以上分析我们可以看出，黑格尔的自我意识学说，是通过将康德那里还只是“自在之我”的一种能动属性的自否定（或自我规定），从单纯的主体性提升为独立的主体，而建立起来的。康德的认识主体（自我）本身仍是一个与其主体性（统觉的综合能力）相割裂的不可知的自在之物，它把它的这种统觉能力当作自己的属性、宾词来拥有。黑格尔则将这一宾词“颠倒”为主词。这样，“这个遮蔽着内在世界的帘幕因而就撤消了，而出现的乃是内在世界对于内在世界的直观……这就是自我意识”^④。这个自我意识的一般概念可以用黑格尔的一句话概括为：“自我是由我本身与一个对方相对立，并且统摄这对方，这对方在自我看来同样只是它自身”^⑤。黑格尔的这一公式包含有三个环节：

(1) 自我意识自身。自我意识虽是从意识中超升出来的，但它仍将意识当作自身的一个必要环节，即“对象”环节（对象意识）。自我意识以意识本身为对象，并意识到作为自我的这个意识与作为对象的那个意识有一种差别。然而自我意识在意识到这一差别时立即又超越了这一差别，因为它又意识到自己就是这两者的统一：它既是进行意识的意识，又是被意识到的意识，既是

① ② 《对黑格尔精神现象学导言中意识概念的注释》，载《讨论集》第378-379、387页。

③ 《对黑格尔精神现象学导言中意识概念的注释》，注22，载《讨论集》第392页。

④ ⑤ 《精神现象学》上卷，第114、115-116页。

自我，又是对象。这种统一是在不断超越、不断否定自身的过程中实现的：“这对象从自我意识看来，带有否定的特性的标志”^①，但对象本身又是对直接的意识之否定，因而自我意识就是否定之否定或绝对的否定性，它是对自身的不断追求。因此，“自我意识在这里被表明为一种运动”^②，从这种动态的立场考察，自我意识就不是“我就是我”这种静止的同语反复，而成了单纯的追求本身，成了“欲望”；它所追求的那个东西，作为它自己的否定的对象，就是“生命”。这就是自我意识的第二环节：

(2) 生命。自我意识不是追求一个固定的外在目标，而是追求自己的生命：它要成为有生命的东西，它要活动、追求。因此它要克服那些各自持存、独立的有差别的东西，使之溶化于时间之流中，消耗它们，用它们维持自身为一持存的生命实体；但它同时又使自身也成为流动的实体、“作为活生生的过程的生命”^③。这就是说，自我意识不光是追求生命，它这种对生命的追求过程本身就是生命，它就从对象上又回到了自身。因而它和它所追求的对象之间又发生了颠倒：“它取消了它同它的对方的对立，而唯有通过它的对方它才是它自己”^④。自我意识既然本身就是生命，它对生命的追求就是对自身的追求；而它既然又是这种追求过程本身，则它本身就体现为一个生命对另一个生命的追求，有限的生命对无限的生命之追求。这样，自我意识本身就是一种

(3) “类”意识。“我”成了我与我的关系，成了“我”的共相，即“我们”、“类”；在自我意识的内在结构中，已经本质地包含着社会性的关系了^⑤：正因为自我意识把自己当作生命对象来追求，它也就把另一个生命对象当作自我来追求，“自我意识只有一个

① ② 《精神现象学》上卷，第117页。

③ ④ 《精神现象学》上卷，第119页。

⑤ 由此可见，所谓“主体间性”恰好是植根于自我意识的“主体性”内部，而不是单纯外在于各个主体“之间”。

别的自我意识里才获得它的满足”^①。这就是自我意识的“双重反映”或“双重化”结构，它既是对无机自然界的对象性的否定，又是对这一否定的特殊形式的否定，因而它达到了“普遍的独立本性，在它那里否定是绝对的”^②，达到了一个新的肯定概念，即“精神”。“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。意识在自我意识里，亦即在精神的概念里，才第一次找到它的转折点，到了这个阶段，它才从感性的此岸世界之五色缤纷的假象里并且从超感官的彼岸世界之空洞的黑夜里走出来，进入到现在世界的精神的光天化日。”^③当然，在“自我意识”阶段，“精神”还只是一个主观中出现的概念，还不是后来（《精神现象学》下卷）所谈到的那种现实社会的精神生活。但这个主观的精神概念首先要在自我意识中被承认，个人首先要意识到自己的本质上的社会性，这都

① ② 《精神现象学》上卷，第121页。

③ 同上，第122页。王树人先生在其近著《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》（中国社会科学出版社，1988）中，提出《精神现象学》在讨论“主奴关系”之前，还讨论了原始时代的人类状况，认为黑格尔对自我意识概念“三个环节”（自我意识自身、生命、类）的规定“所积淀和透露的，差不多就是指智力低下的原始人还不能真正把自身与客观世界区分开的蒙昧状态”（第14页），“在黑格尔的论述中，似乎透露了最初的原始人群的状态”（第15页）；他还结合现代人类学对原始“图腾崇拜”、“互通有无的交换”、野蛮战争、“私人占有的萌芽”的考察，逐段解释了黑格尔的论述。我认为，这种“对号入座”的方法未免把黑格尔对自我意识的概念规定理解得太具体、太死板了；况且，黑格尔当时也不见得认为人类历史上有一个原始无纷争、无奴役的“黄金时代”。他的社会历史观的起点是私有制，例如他在《历史哲学》中甚至把非洲未开化的黑人民族也说成是“奴隶制度”（《历史哲学》，三联书店1956，第140页）。关于“主奴关系之前的人际关系”作为一个社会发展阶段的思想，在黑格尔那里似乎是不存在的。由此我们还可以引出一个对于理解《精神现象学》至关重要的观点，就是黑格尔的“主奴关系学说”也不能够限于从历史上的奴隶制社会来考察，而应当看作一切人类意识、包括现代人意识中的一个现实的意识层次，它具有超出具体历史时代的普遍性意义。这一点也是王树人先生《历史的哲学反思》一书未能注意到的。黑格尔《精神现象学》的主要意图并不是描述历史，而是描述意识的经验，从中引出“绝对知识”。

必须经历一个现实的历史过程。而这同时也就是真正的“自由”概念形成的过程。

二、否定作为自由

谈到自由，可以说，在黑格尔那里它往往被视为与否定同义的概念。只有在否定或否定之否定这一原则基础上，才能真正理解自由。自由的能动性、积极性含义正是基于否定性本身的能动性、积极性含义，自由的消极、抽象的含义（即“不受束缚”、“任意”）也恰好是出自对否定性的消极的、抽象的理解，这种理解使自由与必然外在地对立起来，似乎自由就在于摆脱必然。积极的自由则不单纯是摆脱来自外部的否定（这实际上只是拒绝、排斥），而是自否定，是自己给自己规定必然性。“无疑地，必然作为必然还不是自由；但是自由以必然为前提，包含必然性在自身内，作为被扬弃了的东西”，“这就是由必然性转化到自由的过程，而这种自由并不单纯是抽象的否定性的自由，而反倒是一种具体的积极的自由”^①。积极的自由是一种独立的“实体”，这个实体设定：“独立性是一种无限的否定的自身联系”，“其独立性在于自己排斥自己使成为有区别的独立物，而自己作为这种自身排斥却与自身相同一”^②。相反，消极的自由只是一种任性。“诚然，就任性作为决定这样或那样的能力而言，无疑地是自由意志的一个重要环节（按照意志的概念说来它本身就是自由的）；不过，任性却不是自由的本身，而首先只是一种形式的自由。那真正的自由意志，把扬弃了的任性包括在自身内；它充分意识到它的内容是自在自为地坚定的，同时也知道它的内容是完全属于它的”^③。任性的自由（及其“选择”的自由）在黑格尔看来终究是由外在必然性所决定的，哪怕它自以为是如何摆脱了一切必然的束缚。真正的自由则与自我意识具有相同的反身结构，归根到

① ② ③ 《小逻辑》，第323、322、302页。

底，具有“自否定”的必然性、肯定性结构。它是对于“任性”的自觉规范或否定（扬弃），正因此它才真正成了使一切外在必然性都内在化为它自身一个环节的能动主体。

所以，自我意识由于本身具有反身结构，它就自在地已经是一个自由的主体了。然而它要明确地意识到自己的这种自由的独立性，也还是需要经历一个过程，具体说来，就是要经历社会生活中一个自我意识（一个人）和另一个自我意识（另一个人）之间的相互关系、相互作用的历程。这就是黑格尔在《精神现象学》的“自我意识的独立与依赖”和“自我意识的自由”两节中所描述的意识形态历程。

如前所述，自我意识在其概念中已经内在地包含了“类”的本质。但要真正进入“类”的生活，并在现实的人与人的关系中确证自己这种类本质，从而意识到自己的自由，却并不是一件容易的事。它首先遇到的就是“双重的自我意识”的矛盾，即自我意识发现有另一个自我意识和它外在地对立。在这里，自我意识首先必须把自己抛出去，使自己成为另外一个东西；其次必须把自己收回来，从另一个东西中找到它自己；但由于这个重新找到的自己是从一个对象上找回来的，因此这个自己就同时扬弃了自身的个别性，成了一个普遍的自己，成了自我与对象所共同具有的本质，即普遍的自我意识（我们—我）。它不再否定对方而固执于自身，“它也让对方同样地返回到对方的自我意识……因而让对方又得到自由”^①。在这种普遍自我意识之下，人与人就进入了交往关系：“每一方看见对方作它所作的同样的事，每一方作对方要它作的事，因而也就作对方所作的事，而这也只是因为对方在作同样的事”，“一方的行动与对方的行动是分不开的”^②。人们在意识水平上把他人看作外在于自己的对象，但在自我意识水平上则把自己和他人、“我”和“你”看作同一个自我意识“中项”的两端，

① ② 《精神现象学》上卷，第123、124页。

在其中，“它们承认它们自己，因为它们彼此相互地承认着它们自己”^①，只有达到这一步，才是真正的自由。

不过，上述这一“彼此承认”并不是那么顺利地一下子就完成的过程，而是经过一场痛苦的斗争，既和对方斗争，又和自身斗争，才得以实现的。黑格尔在“对立的自我意识的斗争”和“主人与奴隶”两小节中，阐述了自我意识相互之间得到承认（从而意识到自身的自由）所必须经历自我否定的苦难历程。自我意识当其固执于自身时，它首先对另一个自我意识采取抽象的排斥态度；由于自我意识就是“生命”，这种排斥态度就导致自我意识以生死相拼，“只有通过冒生命危险才可以获得自由”^②；结果是，原来统一的、独立的自我意识就分裂为互相拒斥又互相依赖的两个方面，即“主人”和“奴隶”了。主人体现了纯粹抽象的自我意识本身，即自我意识统一体中主动的环节；奴隶则体现了同样抽象的生命，即作为被动的环节。双方在这种分裂中都丧失了独立的自我意识：正当主人被单方面承认为抽象的自我意识时，这种自我意识由于其抽象性和片面性而成了不独立的、依赖的意识；奴隶则只能将自己的本质寄托于主人身上，也没有建立完整的自我意识。

但黑格尔认为，只有奴隶的意识，作为自我意识整体中的否定的环节，才能从被动转向主动，将独立而完整的自我意识重新建立起来；而这种经历了否定之否定的自我意识这时便摆脱了与其他自我意识相对立的个别狭隘性，成为了普遍的、无限的自我意识，即成为自由意识了。这一转折是通过奴隶的劳动而实现的。“劳动陶冶事物。对于对象的否定关系成为对象的形式并且成为一种有持久性的东西，这正因为对象对于那劳动者来说是有独立性的”，经过劳动这一“否定的中介”，奴隶意识“在劳动中外在化自己，进入到持久的状态。因此那劳动者的意识便达到了以独

① ② 《精神现象学》上卷，第124、126页。

立存在为自己本身的直观”^①。对于主人来说，对象被直接消费掉了，由于没有遇到任何抵抗，他无法在对象上确证自己的能力；反之，奴隶则通过改变自然物的形式，克服了对对象的自然独立性，但却仍然以人化的形式保留着对象的独立性，使之体现为自身能力的直观的象征。他不是马上自己去消费产品（因为产品属于主人），而是在上面打上自己意志的印记，让产品独立、持久地存在，并从其上直观到自身的独立性和创造性。因此奴隶和他的对象的关系才是一种互相印证、互相反映的关系，正是这种人与物之间的人化了的的关系，给一种新型的、具有普遍的、无限的自由本质的人与人的关系奠定了基础。“奴隶据以陶冶事物的形式由于是客观地被建立起来的，因而对他并不是一个外在的东西而即是他自身……因此正是在劳动里（虽说在劳动里似乎仅仅体现异己者的意向），奴隶通过自己再重新发现自己的过程，才意识到他自己固有的意向”^②，也就是意识到自己的自由。

由此可见，劳动，在劳动中使自己外化、客观化为对象的独立形式，是达到自由意识的必经途径。黑格尔这一深刻的思想后来在马克思那里、特别是在《1844年经济学哲学手稿》中得到了反复的强调^③。但黑格尔以为，只有在“主奴关系”中才有可能实现这一过程，而马克思却进一步揭示出，主奴关系的对立、私有制的产生、阶级的分化和对抗，恰好同时也是导致劳动本身异化、使人的自由本质丧失尽净的根源。不过，不能否认的是，黑格尔也正是通过主奴关系，通过奴隶在主人面前、在死亡面前的恐惧和战栗，通过奴隶汗流满面地劳动，而表达了自由本身的内在的否定性本质。通常人们总以为，自由是一种舒舒服服、无拘无束的轻松愉快状态，似乎不须经过任何努力，或只要稍微经过一点技术上的操作训练，就可以达到自由。黑格尔则指出：这种

① ② 《精神现象学》上卷，第130、131页。

③ 《马克思恩格斯全集》，参看第42卷第95—97页。

“自由”的意识不过是一种“小聪明，这种小聪明只对于某一些事物有一定的应付能力，但对于那普遍的力量和那整个客观的现实却不能掌握”^①，因为“那否定的存在对于它还是一个外在的东西，它的整个灵魂还没有彻头彻尾受到对方的感染和震撼^②”。因此，“如果没有最初的绝对恐惧，意识就要陶冶事物，那么它只能是主观的、虚妄的偏见与任性；因为它的形式或否定性并不是否定性自身或真正的否定性，它对于事物的陶冶因此并不能给予意识自身以意识的本质”^③。奴隶在主人的锁链和刀剑这些异己的否定物面前发抖，但通过劳动，他意识到锁链和刀剑是他自己制造出来的，他可以摧毁这个异己的否定者，“并且在持久的状态下把自己建立为一个否定者”^④。所以，他意识到的自由就不是天马行空、独往独来、无所拘束也无所事事的自由（如中国古代庄子式的“自由”），不是重新沦于虚（空虚）无（无为）的自由，而是否定那对自己的否定物的自由，是劳动、斗争的自由，是根源于痛苦、不安，无法忍受因而奋起掌握自己的命运的自由，我们也可以说，是追求自由的自由。

然而，正如马克思指出的：“黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动”^⑤。在黑格尔看来，在劳动中，人对客观对

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第132、131—132、131、131页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第163页。对此，伽达默尔提出异议说：“黑格尔从未让自己梦想过，劳动只是思维的劳动，而合理的东西只通过思想就可以实现出来”（《黑格尔自我意识的辩证法》，载《黑格尔辩证法》第64页）。这种反驳是十分表面的。问题不在于黑格尔的劳动是否除了思维劳动之外也有物质劳动，而在于他是否将物质劳动最终归结为精神和思维的劳作。答案显然是肯定的，否则黑格尔就会是个唯物主义者了。伽达默尔对马克思的另一个反驳是：黑格尔的主奴关系的辩证法所描述的并不是工资劳动者，而只是农奴和手工业者，因而马克思试图从中引出工资奴隶（工人阶级）解放的辩证法是一种“非常肤浅的批判”（同上书，第63—64页）。这种反驳也是站不住脚的。因为，尽管黑格尔对主奴关系的起源是按通常的资产阶级历史观而归之于征服和暴力（生死斗争），这与近代资本主义的劳资雇佣关系（“平等”关系）有所不同；但对这种主奴关系的实质的理解却是一直贯穿到近代资本主义关系中的。这决不“只是一种结构上的类似”（同上书，第64页），而是把握了历史上统治阶级和被统治阶级关系的一般本质。相

象的否定只不过是意识对自身的“对象性”的否定，对象本身就被归结为意识加给它的那种主观形式了。意识外化为对象形式以克服自身的主观性，意识又从对象形式回复到自身以克服自身的抽象性，这都是在人的意识、思想中所发生的事。“那被迫而返回到自身的意识在陶铸事物的过程中却以自身为对象，这就是说，它以被陶铸的事物的形式为对象”^①，所以劳动的对象物“除了是意识外更不会是别的实体了”^②。这样，黑格尔在讨论由劳动所获得的自由时也就可以把感性的（对象性的）生命活动置于不顾，而专门在人的意识层次上对自由加以考察了。

因此，黑格尔认为，在奴隶意识达到自由意识阶段时，这种自由意识首先是以内部分裂的方式体现出来的，即我的自由只体现在我自己的思维、意识之中，对象则不属于我，它外在于我；但由于我的意识现在已是自由的了，我就可以蔑视对象，在思想中消灭对象，将对象转化为我的抽象概念，因而在任何情况下不为对象所动。这就是所谓“斯多葛主义”^③。在我们看来，自由与对象的这种分裂事实上是由私有制造成的：奴隶即使在创造性的劳动中，他的对象也不属于他自己，而属于异己的存在（即主人）^④。而在黑格尔这里，这被表述为自我意识本身的进展，即自由首先只能在思维中被意识到，这就是斯多葛主义的自由原则：“意识是能思维的东西，只有思维才是意识的本质……任何东

应地，马克思提出的工人阶级的解放也不是一个特殊阶级的解放，而是一切阶级的解放，是历史上一切“主奴关系”的扬弃和结束。这就不奇怪，为什么马克思可以从黑格尔主奴关系的辩证法中找到当代社会革命的契机了。

① ② 《精神现象学》上卷，第132页。

③ 薛华先生在其《自由意识的发展》一书（中国社会科学出版社1983年）中，在论及《精神现象学》对自由意识的思想时，竟然将黑格尔明确标为“自我意识的自由”的有关斯多葛主义、怀疑主义、苦恼意识的部分全部略去不谈，认为“它们都是在主奴关系的基础上产生，都是在主奴关系内争取自由”（第75页），似乎只要阐明了主奴关系，这些就用不着详加讨论了。这是令人遗憾的。实际上正是在这里，黑格尔研究了超出主奴意识之上真正自由观念的形成过程。

④ 参看《马克思恩格斯全集》第42卷，第99页。

西只有当意识作为思维的存在去对待它时，它对于意识才是重要的或者才是真的和善的”^①。严格说来，黑格尔的这种转述只适合于罗马帝国时代的晚期斯多葛派，如安东·奥勒留皇帝和奴隶哲学家爱比克泰德、塞涅卡等人的学说，却并不适合于早期具有唯物主义倾向的斯多葛派，因为后者恰好十分强调“可以感觉的知觉是为真实的对象所产生的，真实的对象把自身强加于理智，使它服从”^②。然而，倒的确只有晚期斯多葛派，由于凭思想超越一切外在对象的区分（哪怕是最高贵的皇帝和最卑贱的奴隶的区分），才意识到了奴隶与主人的身份等级的非实在性：“在主人地位时，它的行动也不以奴役奴隶而获得真理性，在奴隶地位时，它的行动也不以听从主人的意志、替主人服务而获得真理性，反之不论在宝座上或在枷锁中，在它的个体生活的一切交接往来的依赖关系之中，它都是自由的、超脱的，它都要保持一种没有生命的宁静”^③。黑格尔认为，这第一个自由的自我意识只是一个抽象的本质，它是通过禁欲主义、苦行主义，放弃一切生活内容而达到的，因而只是一种形式的抽象自由，消极被动的自由，它只是指刚毅地忍受一切肉体 and 感情痛苦而“不动心”、“不受干扰”；它片面的从奴隶劳动中抽出了自我的消极忍耐力，将其当作一个与外在存在的多样性割裂开来的纯意识特征，所以它并没有完全否定掉外在存在，而只是逃开了它们。

当自我意识获得了这种抽象自由的立场之后，它就要转过头来否定外界事物了，这就上升到了“怀疑主义”的自我意识层次。怀疑主义不再是坚定地忍受外部世界和逃回内心，而是主观任意地取消一切确定之物的本质性的真理性；这种抽象的否定偏离了斯多葛派那个固定不变的基点，而投身于随处证明一切固存事物的不真实。然而正因为如此，它在每次证伪一个具体事物时却立

① ③ 《精神现象学》上卷，第133-134、134页。

② 《古希腊罗马哲学》，第373页。

足于另一个同样是偶然的不真实的事物，因而它不能在任何事物身上停留，而成了一种“绝对的辩证的不安息”，“事实上这种意识在这里不唯不是一个自身同一的意识，而且是一个纯全偶然的混沌体，一种永远在制造紊乱的摇摆不定的东西”^①。但这种永不安息的骚动本身出自那抽象同一的自我意识，因为自我意识想通过否定一切来确证自己的自由，来取得自由的具体经验。只是这样一来，自我意识的自由就陷入了一个自身矛盾：它既想否定一切、把一切视为相对的、偶然的，来确证自己的自由，但它用来作否定的根据，它视为有价值的生活更是相对的、偶然的，甚至完全是动物性的生活（据传，怀疑论代表皮浪曾劝人们在面临葬身大海的危险时要象船上一头吃食的猪那样平静）。于是自我意识本身在这里双重化、二元化了：一方面是抽象的自由意识，它排除一切冲动、蔑视世俗生活的现实性；另一方面是无意识的本能冲动、永不安息的内心骚动。清楚地意识到这种二元对立，就是“苦恼的意识”（das unglückliche Bewusstsein）。

在“苦恼的意识”这一小节中，黑格尔主要是借基督教意识的发展阐述了人的自由意识发展中的一个更高的层次。人在追求自由的过程中陷入了灵与肉的冲突，其中对肉体生命的意识属于“变化的意识”，被视为非本质的；灵魂的一方则属于“不变的意识”，被视为本质的、与上帝同一的。这是在同一个意识内进行的一场“对敌的斗争”，充满着痛苦和原罪感，因为人总是试图超出自己肉体生命的个别性而超升到不变的意识、上帝，但又永远摆脱不了个别性。于是人逐渐意识到，个别性就在不变的本质之内，或不变的本质就在个别性之内。这种意识是通过不变的本质以个别性形式出现、通过“道成肉身”或基督降临人世而启示出来的。耶稣基督既是一个个别的、活生生的人，但又是一个普遍的神，他本人将两方面结合在一起。这就引起人一种希望，企图效

^①《精神现象学》上卷，第138页。

法基督而达到“现实与自我意识的统一”，即努力要将灵与肉、彼岸与此岸的二元对立统一起来。这种努力也经历了三个阶段：(1) 纯粹的意识，即从基督教早期教父直到文艺复兴前的基督教意识。人们以为凭自身的纯粹思维、虔诚默祷即可感悟到自己与上帝的同一。但这种方式永远也不能真正把握上帝，因为它将上帝也当作一个个别的、可直接与之对话的对象，其实只体现出默想者的一种心情：“它的思维不过是无形象的钟声的沉响或一种热薰薰的香烟的缭绕，换言之，只不过是一种音乐式的思想”^①。十字军东征（为了寻找基督的“坟墓”）的失败表明，人的活动不可能直接具有神圣的本质，因而这些活动开始作为独立现实性的东西而出现，这就进入第二阶段：(2) 人的现实个别存在即劳动和欲望、享乐的态度，它与上帝、神恩处于外在的相互关联之中。这就是文艺复兴的宗教精神。在这里，意识认识到自身的有限性，于是转回到“自我情绪或独立存在着的现实的东西”^②，开始埋头于享乐和创造；但同时又意识到享受和创造都不过是那“不变的本质”（上帝）的恩赐，人不求达到彼岸的、有无限“绝对威力”的上帝，而只是通过向上帝感恩来维系个别性与上帝的统一。但这种统一实际上仍是分裂的：人在享乐时完全不想到上帝，而在享乐之后，当他感谢上帝时，他又完全否定了、忘记了，这种享乐出自自己自由的创造这一事实。但他毕竟真实地感受到了自身的个体独立性和自由，甚至他对上帝的感恩也是他自己特有的独立行动，这就进入第三阶段：(3) 自我意识达到了理性。这是自宗教改革以来所实现意识发展历程。既然自我意识已认识到自己的独立性，它就返回到本身并针对自己本身而起作用了，这就是对自己的自觉地否定。清教徒们主张禁欲主义，把行动和享受看作虚幻不实，把现实的个别性看作一种动物性的活动，因而当作“敌人”来对待。但由于这种态度本身“老是和敌人

① ② 《精神现象学》上卷，第144—145、146页。

纠缠在一起”并不断地为敌人所玷污，同时在反对那被视为卑贱的“敌人”的行动中使自己也降到最卑贱的行为（不吃不喝，苦行），“所以我们在这里只是看见这样一种人格，它局限在自己狭隘的自我和琐屑的行动中，它老是怀念忧虑着自己的不幸和贫乏得可怜的处境”^①。意识既然把自己整个的人格和行为都当作不洁的东西加以否定和放弃，因此与上帝的结合也就只有依赖于一个第三者，即教会或神职人员；意识把自己的意志、自由和思想都交给这个“中介者”，听从它的劝导，同时又承认自己不懂得这些劝导的真实含义，因此“作自己所不懂得的事，说自己所不懂得的话，意识可算得真正地、完全地放弃了它内心的和外在的自由，或放弃了作为它的自为存在的现实性”^②。这里似乎仍可以看出黑格尔早年对于基督教的权威性 or 实证性（Positivität）的批判。但黑格尔同时也指出，意识的这种“真实的自我牺牲”消除了前一阶段中存在着的“欺骗性”，即通过对上帝感恩而把自己实际已拥有的独立意志又归之于外来的恩赐；相反，在这里，这种放弃意志的意志“只是就一方面说是消极的，但是按照它的概念说或就它本身说，它同时又是积极的，因为在放弃意志的过程中同时就肯定意志作为一个他物，肯定意志的本性不是个别的而是一个有普遍性的东西”^③；人的意志与上帝的意志（尽管还经过教会的中介）达到了同一，人开始确信：“按照概念来说，一个行为只有当它是某种个别的行动时一般讲来才是真正的行动”^④。当新教把个人的信仰这一行动本身看作就是上帝意志的体现时，它实际上已经使人的内在的自由意志获得了肯定的、合法的形式，使自我意识从人的个别性超升到上帝无所不在的普遍自我意识，这就开始进入到“理性”的意识水平，为扬弃和消除基督教的苦恼意识奠定了基础。不过，由于人的个别性与上帝的普遍性之间还隔着一个教会作为中介，此岸与彼岸的分裂所带来的苦恼意

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第150、151、152、152—153页。

识至少就在表面上还未最终被摆脱。但尽管如此，理性，即真正自由的自我意识、对自身能动性的意识，已在苦恼意识的这一最后阶段中孕育着了。“当意识获得了个别的意识自身即是绝对的本质这样的思想时，意识便返回到了它自身”^①，这就是近代以来的理性精神的确立。

理性精神是真正的自由意识，它也是向黑格尔的绝对精神迈进的起点。它的确立，就是绝对精神自由发展到绝对知识的那个目的的确立。意识通过自否定，通过长期的痛苦追寻和苦恼，终于发现这种自否定原来就是绝对的本质、上帝的本质，终于发现它所追求的自由原来就是这种追求或自否定本身。“在过去，自我意识一向所关涉的仅是它的独立和自由，为了拯救和保持其自身，曾不惜以牺牲世界或它自己的实在性为代价，将这两者都当作它自己的本质的否定物”^②。现在，这种否定态度本身成了一种肯定。意识相信自己的否定不是仅仅主观的，而是客观实在本身的否定历程，于是它就自由地转向了现实世界，对世界的肯定方面和持续存在“感觉兴趣”，要从客观世界的消失流转中寻出具有确定性和真理性的东西来。这样一种对待客观世界的主体性态度，就是理性。

三、否定作为理性及其异化

真正说来，黑格尔的“主体性”思想是在“理性”阶段完成的。在自我意识阶段，主体性还是内在的、未表现于外的；在自由意识阶段，主体性力求表现出来，但总是陷入二元分裂，无法回复到主体所要求的自身统一关系，因而总是苦恼不堪。进入到理性阶段，意识已坚信它的真理就外在客观对象上普遍地体现出来。因此意识不再苦恼，而是平静下来，冷静地、客观地考察它所面对的外部世界，因为“理性就是意识确知它自己即是一切实

^① ^② 《精神现象学》上卷，第154页。

在这个确定性”^①。现在问题已不是此岸和彼岸、意识和实在是否是统一的，而是：它们是如何统一的？

黑格尔认为，这种客观冷静的考察态度的出发点只能是唯心主义的，因为只有当意识坚信自己是一切实在，或一切实在无非是意识时，意识才能达到这样一种内心平静。但他又认为，这只是一个出发点，意识不能老固执于这一点，不能把自身当作一个容纳一切实在物的空洞的容器，而必须暂时“忘记”这个“我性”，把理性当作一个直接出现的东西来观察。这样一种直接出现的对象就是“范畴”。理性既是对客观对象进行考察的理论态度、客观冷静态度，同时又是它所考察的这个对象本身，即范畴。所谓范畴，就是说不是对象的感性表象，而是对象的本质性、普遍性，是类属或共相，感性事物则“只不过是逻辑范畴这种底布上的花彩”^②。在这种意义上的对象是与考察这对象的理性同一的。因此，“范畴意味着：存在与自我意识就是同一个东西”^③。理性在对待一个对象时所做的就是：努力将感性的杂乱无章的东西理解为有条理的范畴，即理解为它自己的现实存在。

黑格尔对理性的主体能动性的理解显然是一种“颠倒”的理解，即把作为客观规律的主观反映的理性当作了客观规律本身。我们从这里可以看出一种在西方哲学史上源远流长的颠倒，即古希腊“逻各斯”精神所体现的颠倒。的确，黑格尔在《精神现象学》中当作“理性本身”来考察的（在第五章中）主要是逻各斯意义上的理性。按照这种分析，我们也许可以解开一个长期令人迷惑不解的谜，即黑格尔《精神现象学》的目录表问题。按黑格尔的总体构思，《精神现象学》包括意识、自我意识、理性三大部分，这里的“理性”本应是逻各斯意义上的理性，它是在经过了意识、自我意识的自否定之后建立起来的一种肯定态度，它将自身

① ③ 《精神现象学》上卷，第155、157页。

② 见《马克思恩格斯全集》第4卷，第141页。

内在的否定性冲动或努斯冲动扬弃之后，成为了一种主客观同一的、坚信自己具有客观性的主观“范畴”。然而，当这个理性以客观冷静的态度考察对象世界时，它自身也就一步步卷入到它的对象中去了，理性的逻各斯在其自身展开中再次显出内部所包含的努斯精神的本质，理性在对象上所看到的不光是客观必然性规律，而且也看出自由能动的“精神”；理性不能再停留于客观冷静的态度，它全凭自己（除了是逻各斯之外也）潜伏着努斯冲动，全凭自己能动地介入和投身于精神王国，才能把握这些精神并再次向理性的逻各斯复归，达到精神对自身的“概念式的理解”。可见，黑格尔一方面将《精神现象学》的后面几章统称为“理性”，一方面又从其中分出一章首先讨论“理性本身”，是因为狭义的“理性本身”主要是逻各斯意义上的，广义的理性则包括努斯的本体冲动即“精神”（当然反过来也可以说，广义的“精神”也包含“理性”在内）。所以当W·马克斯指出，“黑格尔的精神概念尽管最初隶属于宗教，但它的根却扎在逻各斯哲学的传统之中”^①时，他只说对了一半。他没有看出黑格尔的“精神”（Geist）除了字面上就是基督教的“圣灵”的意思之外，更深刻的思想渊源要追溯到古希腊的“努斯”（Nous）。当然，理性和精神在黑格尔那里几乎是具有同等涵义的两个概念。但“精神”更强调自由、生命本体、努斯的自己运动的能动性，“理性”则更强调逻辑、普遍本质、逻各斯的确定性；精神偏于内容、否定性，理性偏于形式、肯定性。这两方面构成一个不可分割的统一体，但在不同发展阶段则体现出不同的侧重点和倾向。^②

“理性本身”的逻各斯意义在“观察的理性”部分体现得最直

① 〈《精神现象学》中的“精神”概念〉，载《国外学者论黑格尔哲学》，南京大学出版社，1987，第148页。

② 顺便指出，黑格尔“理性”概念的这种双重含义在苏联已有人注意到了，见H·B·莫特罗希洛娃：《当代的黑格尔哲学研究：新的原文和问题》，载《哲学译丛》1985，第1期，第48-49页。

接、最明显。这部分囊括了当时一切科学（自然科学、思维科学即逻辑学和心理学、人的科学如面相学和头盖骨相学）所使用的方法，特别是对有机体和人的各种考察方式的分析。其主要目的就是要指出“观察的理性”的局限性，即理性处处试图采取袖手旁观的态度，试图不介入事物本身的过程来考察事物，这就成了一种“无概念的观察”^①，或“非理性理解的”理性^②。“不幸的自我意识放弃了它的独立，外化了它自己，把它的自为存在转变为事物。这样它就从自我意识又退回为意识，重新以存在、事物为对象。——但是这种作为对象的事物，就是自我意识；所以就是自我与存在的统一体、范畴。当意识具有这样规定的对象的时候，意识具有理性。”^③观察的理性却把自我和存在割裂开来，它还不知道自己所具有的这个理性是什么。但它在考察自我意识自身时却得出了“精神（理性、自我）是存在的（事物）”这一“无限判断”，这是“从直接性向中介性或否定性过渡的环节。这样一来，现成已有的对象，就被规定为一种否定的对象，而与它对立着的意识，则被规定为自我意识或范畴，范畴在观察里曾以存在的形式出现，而现在则在自为存在的形式下出现了；意识不再想直接找到自己，而想通过它自己的活动来创造自己”^④。这就进入了理性的第二种活动方式，即从认识（观察）进入了实践，黑格尔称为“理性的自我意识通过自身而实现”阶段。

如果说，观察的理性在现成已有的对象中揭示了否定性，那么，实践的理性则在现实的社会生活中将这种自否定推向了自我意识的异化。一般说来，在黑格尔那里，异化是自否定的一种形式，或者说是自否定的高级形式。因为只有当自否定通过一系列发展使主体性达到完成之后，才谈得上这个主体性本身的自我异化（异化就是自我异化）。当然，自否定本身已经是主体性了，但明确建立起来的主体性只存在于自由的自我意识阶段，即具有

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第230、231、229、230页。

理性的独立的人的阶段。只有具有理性、具有自由意识的人在创造出自己的对象之后，才有可能发现这对象由自己的对象变成了外在于自身并与自身相对立、相反对的，才有可能感到自己的对象“陌生化”和“疏远化”，因而反过来成了对自己自由的限制。异化、疏远化所带来的痛苦或苦恼表现了自我意识的自否定感觉，但并非任何一种自否定都是异化，只有明确意识到自身普遍性的理性自我意识，它的自否定才成为异化^①。在《精神现象学》的斯多葛主义、怀疑主义和苦恼意识那里，实际上已出现了人的异化感，但只有在论述实践理性的这一部分，真正的异化意识才第一次出现。因为在前一种情况下，意识虽然感到自身不可解的矛盾，但仍认为这种矛盾来自外部的对立；在后一种情况下矛盾是由于“将心置入于现实”这种自由能动活动而产生的。“个体正是因为是它建立了它自己的秩序，发现它自己的秩序不再是属于它的了。通过它的规律的实现，个体因而不是建立了它的规律（因为这个实现就其自身来看可以说是属于个体的，但对于个体来说却

① 有一段时期，国内学术界常有人将“异化”当作一个时髦名词到处滥用，造成了不少误解。大致有这么几种：（1）将异化当作与“异己物”、“陌生物”的一般关系：凡是人类所不知道、不熟悉、陌生并使人恐惧的东西都被称为“异化物”，如有人认为原始人眼里的自然就是一种异化物，与这异化物的关系就是异化关系；（2）当作现实与理想的矛盾关系：凡是“应当”怎样而实际上又未能怎样都称为“异化现象”，如领导人应当是人民的公仆，实际上有些领导却成了人民的主人；（3）当作主观上受压抑、受限制的一种心情：凡是不顺心、不满意、愤愤不平和无法解脱的处境都被当作异化现象；（4）当作客观上不合理或不合逻辑的代名词，等等。从这些观点看，马克思所说的“扬弃异化”就是根本不可能的，因为上述现象是永远消除不了的。这些误解都没有看到，异化物首先必须是人的自由意志和主体性的产物，然后才是对人的自由意志的压迫，异化的前提是人的主体独立性。如果自然界不是人的作品，如果领导人不是自由选出的代表，如果主观的压抑不是植根于自己的选择，如果客观的不合理不正是出于理性本身的逻辑，那么这一切都不能算是“异化”，哪怕它们怎样使人感到陌生、不满和不可理解。当然，正如人们所指出的，马克思的异化与黑格尔的异化也有区别。马克思认为人的本质力量的外化、对象化是人的能动性的根源，这是不可取消的，但异化、人的产物对人的陌生化和敌视则是必然会被扬弃的，因为它是一定历史条件即私有制的产物。黑格尔则把异化和外化、对象化混为一谈，因为在他眼里私有制是永恒的。

是一个外来的)，而仅仅是把它自身卷入于现实的秩序里去；而且它被卷入了进去的这个现实的秩序是一个对它既陌生又有敌意的高压势力”^①。在这里，“个体性变成了它自己的以普遍的形式出现的对象，而在这个对象中它却认识不出它自己来”。但意识既已进入理性，它就不再把这对象当作一种“死的现实”而陷入绝望和苦恼，而是坚信这现实是符合“一切心的规律”的，“于是意识通过这样的经验而认识到，现实即是活生生的法则，而它取得这一经验，正是由于它实现了它自己的心的规律”^②。可是，当意识按照这一信念而进入这个现实时，当任何一个人（如唐·吉珂德或者汉姆莱特）想以理性或“德行”的名义来整顿这个世界时，他就会觉得一切都颠倒疯狂了，因为有理性的人根据理性所制定的秩序却成了非理性的、违背人之常情的、认不出来了的秩序，他就会被“世界行程”本身所推翻、所抛弃。个人甚至不再能以“牺牲个体以求善的显现”这种傲慢的自我标榜来安慰自己，这种夸夸其谈只能“使心地高尚，使理性空疏”^③。个别的人对于世界进程只有屈从，他只有放弃自己那变得空疏的理性，放弃那高踞于世界行程之上的不实际的道德批判，而到现实的斗争中、到人们日常自私自利的行动中去推进世界行程；因为世界行程正是由这些自私自利的个体行动构成的，善的目的是由恶的手段来实现的。但自私自利的行动本身也包含理性在内，在这些行动底下活动着的是现实的“范畴”。于是理性、自我意识现在就“以纯粹范畴本身为它的对象”^④。意识不能从外部把道德评价加之于现实之上，而必须从污浊混乱的现实本身中发现合乎理性的范畴。于是，意识现在就发现一切人的个体性（不论它有何种“缺点”）才是现实生活的根据，自我意识本身就是客观范畴。这就导致了文艺复兴以来的“人的发现”。

但这种从个体性出发的理性一开始就面临着它的异化物。当

① ② ③ ④ 《精神现象学》上卷，第246、248、258、261页。

每个人抛弃一切外在的道德理想和目的而以自身为圆心、以自己的本能、天赋和兴趣为圆心来行动时，他就投身于一个“精神动物的王国”。在这里，每个人都自以为是真诚地从自己的本性出发，但相互间却陷于有意无意的欺骗。因为他行动的产物、他的“作品”一旦创造出来，进入社会关系，别人就以各自不同的眼光来看待它、评价它，这种评价也许与作者的初衷完全不同，作者的目的、因而每个人的目的（因为每个人都是“作者”）就被扬弃在这种客观的、别人的评价中了。他就发现，真正的“事情本身”并不是他个人出于诚意所造就的东西，而是他的作品在社会关系中所造成的影响和效果，与这种效果相比，他最初的“诚意”勿宁说是一种“自欺”。因此“诚实的意识”（如果它坚持自身的话）就成了“相互欺骗”，成了自欺和伪善。而当意识放弃它这种自以为诚实的立场，睁眼来看“事情本身”时，它就进入到了“立法的理性”，即试图建立一种用以评价一切人的行动和作品的普遍原则。但它不能脱离事情本身来立法，而必须从一切人所构成的那个统一体、那个真实的“事情本身”出发，这个真实的事情本身就是“伦理实体”。伦理实体对于立法的理性来说是“直接被承认了的；人们不能去追问它们的起源和论据，也不能去寻找一种别的起源和论据”^①，勿宁说，它才构成了立法的理性的根据，因为它本身就是这种理性的自我意识。一切企图给现实立法的思想都实际上已在这个现实的伦理关系中有其前提，因此没有绝对的、普遍适用的立法；每一种貌似“公正”和无可置辩的立法都代表一定伦理实体的利益，都可以跳出该伦理实体的根据而予以推翻。这样，立法的理性就仅仅成了一种在特定伦理前提下，对法律进行形式逻辑上前后一贯性的审核、即“审核法律的理性”了。但正因为这种审核总是有一个未经审核的前提（“法律，作为一定的法

① 《精神现象学》上卷，第280页。

律，总有一个偶然的内容”^①），它就只是一种空洞的形式。^②黑格尔举例说，私有制本身不是立法建立起来的，而是立法的根据，对这种立法的审核并不涉及私有制，而只涉及私有制基础上的立法是否合乎逻辑。但私有制是什么呢？在黑格尔看来，私有制不过是处于财产关系中的人的自我意识，也就是人们的伦理意识。审核法律的意识在其极限处便意识到，它的真理性存在于现实的人的伦理意识以及由此构成的伦理现实中；于是它就扬弃自身，而回过头去考察自身的那个根据了。

然而，这种回头考察只是对个别人（哲学家、历史学家、法律学家）而言的。对于一般人（民众、日常生活中的人）来说，进入到伦理世界只不过是“自我意识的直向运动”，具有了理性的人必然与另一个同样具有理性的人处于相互依赖的伦理关系之中。对于个别人来说，“这个伦理的实体，在普遍的抽象里，只是思维出来的规律”，而对于一般人来说，这个伦理实体“同样直接地即是现实的自我意识，或者说，它就是礼俗伦常”^③。因此，上述实践理性对社会生活的考察就只是一种“自我意识的反向运动”，即事后对现实生活的道德评价，它终究是置身于那个客观现实的伦理生活之外，把这种伦理生活看作一种偶然的“幸运”；并且当它介入伦理生活的实践活动时，由于同样的理由，它也把自己支配、创造和改变社会现实看作一种“幸运”（如个别人的天才）。它不知道（或完全忘记了），这种“幸运”其实只不过是由普通人日常的自我意识行动所造成的，因而对于个别人是偶然的既存事实的东西，其实乃是在一个民族的生活按照自我意识的理性范畴必然地形成起来的東西。

黑格尔由此就深入到了这个东西，这个使理性得到实现的伦

① ③ 《精神现象学》上卷，第287、233页。

② Ch·泰勒指出，黑格尔在这里“不指名地批评了康德”。见其《黑格尔》一书，载《国外学者论黑格尔哲学》，南京大学出版社1986，第142页。

理实体的内在本质结构，即劳动：“个体满足它自己的需要的劳动，既是它自己的需要的满足，同样也是对其他个体的需要的一个满足，并且一个个体要满足它的需要，就只能通过别的个体的劳动才能达到满足的目的。——个别的人在他的个别的劳动里本就不自觉地或无意识地在完成着一种普遍的劳动，那么同样，他另外也还当作他自己的有意识的对象来完成着普遍的劳动；这样，整体就变成了他为其献身的事业的整体，并且恰恰由于他这样献出其自身，他才从这个整体中复得其自身。”^①黑格尔在这里所表现的历史唯物主义萌芽思想是激动人心的。马克思后来在《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》中，以更为具体的方式分析了劳动的这一外化和“反身性”结构的原理：“假定我们作为人进行生产。在这种情况下，我们每个人在自己的生产过程中就双重地肯定了自己和另一个人：（1）我在我的生产中物化了我的个性和我的个性的特点，……（2）在你享受或使用我的产品时，我直接享受到的是：既意识到我的劳动满足了人的需要，从而物化了人的本质，又创造了与另一个人的本质的需要相符合的物品。（3）对你来说，我是你与类之间的中介人，你自己意识到和感觉到我是你自己本质的补充，是你自己不可分割的一部分，……（4）在我个人的生命表现中，我直接创造了你的生命表现，因而在我个人的活动中，我直接证实和实现了我的真正的本质，即我的人的本质，我的社会的本质”，因此，“我们的生产同样是反映我们本质的镜子”^②。与黑格尔不同的是，马克思在考察了一般“人的”生产劳动之后，还考察了这种生产劳动的“异化”及其历史前提，指出“在私有制的前提下”，“我的劳动不是我的生命”，“我的个性同我自己疏远到这种程度，以致这种活动为我为我所痛恨，它对我来说是一种痛苦，更正确地说，只是活动的假

① 《精神现象学》上卷，第234页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第37页。

象”^①。反之，黑格尔则把私有制和异化劳动本身都看作人的天经地义的伦理现实，或者说，他把异化劳动（如资本主义雇佣劳动）视为人的一般劳动，把它“看作人的自我确证的本质；他只看到劳动的积极的方面，而没有看到它的消极的方面”^②。黑格尔之所以没有看出劳动异化的消极的、非人的作用，只是由于他用异化的眼光来看待劳动和一切现实生活的结果，因为他一开始就将劳动的感性方面或人性方面搁置一旁，而归结为哲学家的抽象的自我意识。因而他象当时的国民经济学家一样“不考察不劳动时的工人，不把工人作为人来考察”^③。他心目中的劳动不是具体感性现实的生命活动，而只是“抽象一般”劳动；他心目中的人也不是从事感性活动的人，而是这种活动的异化物即抽象自我意识。但毕竟，当黑格尔把劳动当作自我意识的外化和异化过程时，他就以异化的形式道出了人的能动的本质、人的自否定本质。他同时看出，对于普遍自我意识、对于一个民族的共同意识

① 《马克思恩格斯全集》第42卷第38页。详见《1844年经济学哲学手稿》“异化劳动”一节，及拙文《劳动异化及其根源》（《中国社会科学》1983年第3期）对此的阐释。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷第163页。张世英先生在《论黑格尔的精神哲学》一书中指出，黑格尔其实已经谈到过劳动的消极方面，如格里斯海姆1824—1825年听课笔记中就有明白的记录，谈到“劳动变得越来越冷漠无情”，“劳动者的依赖性是一个结果，他们使精神在劳动中迟钝了，他们变得完全不自主，他们变成完全片面的”，“劳动分工越广泛，就变得越缺乏精神，越机械，越贬低人的地位”；在《耶拿现实哲学》中也有类似的论述。因此张先生认为：“马克思说黑格尔只看到劳动的积极方面，显然是因为他当时未能看到黑格尔的这些资料的缘故”（见该书上海人民出版社1986，第152页）。不过我以为，即使马克思没有见到上述资料，他总熟悉席勒、康德以至卢梭关于劳动分工导致人的异化的学说，是否他就以为黑格尔在这个问题上连这些先驱者都不如呢？显然不是。他说黑格尔未看到劳动的消极方面，应是指黑格尔把这些消极方面归根结底看作具有积极意义的，因为它们最终成全了资产阶级市民社会、普鲁士国家和黑格尔哲学，因而其消极性已被精神、意识所扬弃、所抵销。马克思虽然也看到劳动异化的历史进步作用，却认为它和它所成全的市民社会、警察国家以及黑格尔哲学归根结底都应当扬弃，因此最终应看作劳动的消极方面，还有待于在现实中加以克服。对这同一个事实，带着异化的有色镜来看与从彻底扬弃异化的立场来看是完全不同的。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第56页。

或民族精神来说是一种“直向运动”的客观历史的进步的历程，对于个人意识来说则是一种颠倒、异化的历程，是一种“反向运动”的道德沦丧的历程。

由以上的分析我们已可以看出，在黑格尔那里，理性，以及它在科学认识、伦理道德、市民社会、政治和经济生活等等各个领域内的体现，无一不是以自否定作为其运动发展的内在的动力；这种自否定从道德的、静止不变的眼光看来也许是非理性、恶、非人道的或“坏的”方面，它充满着现实生活的血与泪、痛苦和罪孽、贪欲和不公、暴行与欺诈，但理性却在自己的这一切异化形式之下悄悄地为自己开辟着道路，毫不动摇地走向自身异化的扬弃。黑格尔《精神现象学》下卷主要就是描述“精神”在其异化中如何逐步扬弃异化的历程。当然，由于黑格尔将世界的本体理解为理性、逻辑范畴（概念），理解为现实世界的抽象化和异化的形式，因此他所理解的“扬弃异化”仍然是在异化范围之内，无非是回复到宗教和“绝对知识”。精神、努斯作为自相矛盾、自我否定的主体，最后在绝对肯定的逻辑理念、概念或逻各斯中扬弃了自己的一切矛盾，成为了理性的上帝、实体。然而，透过这种唯心主义的和神秘主义的外壳，我们仍然可以看出，当黑格尔把否定的辩证法当作理性的武器来解剖人类现实生活的一切方面时，当他企图以此来揭示整个历史运动的一般内在规律性时，他的确抓住或猜测到了事情的真正本质。

马克思指出：

“由于《现象学》紧紧抓住人的异化——尽管人只是以精神的形式出现的——其中仍然隐藏着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加过工了。关于‘苦恼的意识’、‘诚实的意识’、‘高尚的意识和卑鄙的意识’的斗争等等、等等这些章节，包含着对宗教、国家、市民生活等整个领域的批判的要素，但还是通过异化的形式。……因此，在《现象学》中出现的异化的各种不同形式，不过是意识和自我意

识的不同形式”^①。

而这些不同形式，根据我们的分析，也正是否定和自否定的不同形式。正因此，马克思才把否定的辩证法看作《现象学》的最后成果^②。

黑格尔《精神现象学》本身就是他全部哲学的大纲。如果说，现象学展示了黑格爾的主体是如何意识到自己是实体的，那么黑格爾的逻辑学、自然哲学和精神哲学则展示出实体是如何自身表现为主体的。而作为主体的自否定则在精神现象学中最直观地显示出自身现实的、活生生的和能动的内容，尽管是以颠倒的形式显示出来的内容。通过以上分析，我们现在已经可以了解，黑格爾是如何从“自否定”这一最根本的逻辑本质和辩证本质来理解自我意识的自由主体性的，又是如何从抽象的方面来理解现实的人的主体能动性的^③。然而，在《精神现象学》中，主体的这种否定和外化的本质在形式上仍然是通过外在的方式展示出来的，即是说，这种本质只是事后由我们（研究精神现象学的人）发现出来的，但对于意识（主体）来说却是自在的、未曾料到的。因此它只是我们在展示意识的本质历程时的某种“外来的尺度”，虽然从内容上说这个尺度又正是意识本身内在固有的本质或实体。只有在最后的“绝对知识”阶段，意识主体才终于意识到这种否定原来正是它自己的肯定性本质，这时“这种外在化不仅有否定的意义，而且有肯定的意义，不仅对于我们或自在地有肯定意义，而且对于自我意识本身也有肯定意义”^④。因此我们可以说，在《精神现象学》达到其最后阶段之前的整个发展进程

① ② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第162、163页。

③ “所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面。但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的”，见马克思：《关于费尔巴哈的提纲》第一条。

④ 《精神现象学》下卷，第258页。

中，否定的辩证法虽然处处都成为内在的、在“背后”起作用的动力，但对于意识和自我意识来说，这种辩证法仍然本身是自在的，是间接表现出来的。只有在过渡到《逻辑学》之后，否定的辩证法才单独、独立地作为一种纯粹方法和逻辑力量自觉自为地展开自身，才直接地、原原本本地展示出它的各个不同层次、以及从抽象层次进到具体层次的逻辑历程。这样，当我们考察了黑格尔的“否定”概念的含义和它作为自我意识的自由主体的能动表现之后，还有必要再来看看否定原则与黑格尔其他原则的关系，看看否定原则作为黑格尔辩证法其他原则的根据、源泉和贯穿一切的内在灵魂，是如何起作用的，也就是说，考察一下“否定”在黑格尔辩证法中所占的主导地位。

第三节 “否定”在黑格尔辩证法中的地位

恩格斯在《自然辩证法》中曾指出，辩证法有三大规律：量变和质变；对立的相互渗透；否定之否定。“所有这三个规律都曾经被黑格尔以其唯心主义的方式只当作思维规律而加以阐明：第一个规律是在他的《逻辑学》的第一部分即存在论中；第二个规律占据了它的《逻辑学》的整个第二部分，而且是最重要的部分，即本质论；最后，第三个规律是整个体系构成的基本规律”^①。这里已基本概括出否定原则在黑格尔辩证法中的地位了，但还需要作进一步的阐明。以往人们常常由于看到“对立面的渗透”（或对立统一）规律主要是在《逻辑学》的“最重要的部分”中表述出来的，就偏重于对这一规律的分析 and 论述，相对来说却忽视了作为黑格尔“整个体系构成的基本规律”的否定原则，似乎既然他的整个体系在马克思恩格斯看来是“保守的”，构成这体系的规律也就成了不太光彩、至少是不值得重视的了。但恩格

^① 《自然辩证法》，人民出版社1971，第46页。

斯本人在谈到卢梭的辩证思想时提到“马克思所使用的整整一系列辩证的说法”：“按本性说是对抗的、包含着矛盾的过程，每个极端向它的反面的转化，最后，作为整个过程的核心否定的否定”^①，可见正是在马克思恩格斯眼里，否定之否定被看作其他辩证规律的核心。此外，在以往的教科书中，人们总是将辩证法的这“三大规律”割裂开来加以论述，很少有人认真论述这些规律之间的相互关系；而在专门讨论否定之否定时，又把眼光局限于《逻辑学》中“绝对理念”一章谈否定的那几段话（当然，在这一章中否定原则是以纯逻辑理念和方法论形式这种纯粹形态出现的），但却忽视了这一原则在逻辑概念前此一切发展中的内在作用，忽视了：它不仅在形式上是构成整个体系的基本方法，而且正因为如此，它就是构成黑格尔一切方法的内在根据和核心的基本规律^②。而这一点正是在本节中所要论证的主题。我们将按照

① 《反杜林论》，人民出版社1970年，第138页。

② 在苏联哲学界，有一个长时期人们曾主张把否定之否定规律从辩证法规律中排除出去，而代之以比较日常的“前进运动的阶段性”这一说法。自60年代以来，有的苏联学者也开始看到了否定之否定规律的重要地位，如奥鲁杰夫（1968年）提出，否定之否定规律与其他辩证规律相比是最具体的规律，“它把辩证法的其他规律作为自己的环节（或要素）纳入自身之中”，其他规律则“以扬弃的形式……包含在否定之否定律中了”（转引自弗·阿·格梁德柯夫：《否定之否定律及其方法论职能》，人民出版社1989，第74页）。不过奇怪的是，据他说（我们手头没有奥鲁杰夫的原文，只能依据转述）这种“具体性”恰好说明否定之否定与另外两个规律（即质量互变、对立面相互渗透）相比不是最根本的规律，相反，那两个规律比否定之否定“具有更大的根本性”（同上，第73页）。格梁德柯夫也同意这一看法，但他补充说：否定之否定规律的这种次要地位不光是由于它的“具体性”，而且也是由于它同时具有更大的“普遍性”(!)，于是他得出了这样一个古怪的结论：否定之否定“所反映的不是辩证法的核心，不是辩证法的基本特征或原则，而是这些特征或原则的有序性和相互联系、互相配合和互相关联”（同上，第74页）：这就是说，否定之否定虽然是最具体、同时具有最大普遍性的规律，但它只是一个外在于辩证法核心，将之整理为一个有序整体的形式框架！格梁德柯夫认为，这样一来，“就可以把否定之否定律定义为辩证法的这样一个规律：它表现由对立面斗争产生的特殊运动形式”（同上，第79页），即它实质上只是对

黑格尔《逻辑学》体系的结构，即存在论、本质论、概念论三个部分，分三个层次来展开我们的论证。

一、否定作为飞跃

通常人们在谈到黑格尔的“量变和质变”规律时都要谈到“飞跃”。然而，对于飞跃在质量互变关系中的真实含义和重要性，却很少有深入的分析。我以为，正是对“飞跃”概念的理解，才是我们把握质量互变规律的关键；而这同时也意味着，质量互变规律是否定原则在最基本的一对“存在”范畴（质与量）上的体现，因为所谓“飞跃”（Sprung，亦可译为“超越”、“跳越”），本质上无非是“否定”的一种表达而已。质变是飞跃，也就意味着它是否定性的“变”，正如量变的渐进性是一种肯定性的“变”一样。

因此，要理解“飞跃”概念，我们先来看看黑格尔是如何阐述质和量的范畴，以及二者的相互关系。

我们知道，黑格尔《逻辑学》一开始就是从“质”出发的（“纯有”只不过是“质”的第一阶段，这一点在《小逻辑》中比较清楚），然后才过渡到“量”，这与康德《纯粹理性批判》中判断分类的次序刚好相反。康德曾以“知觉之预测”这种先验论和形式主义的观点，把质（性质）归结为“强弱的量”，认为只有先理解了量才能将质纳入科学认识。因为他所理解的“科学”只是量化的实证科学^①。然而，黑格尔的这一次序确定除了说明他认为质的概念比量的概念更直接、更抽象之外，也在一个更深层次上表达了黑格尔对“科学”的不同于康德的理解，表达了黑格尔一开始就将科学立足于概念自身能动的否定性、立足于作为否定的规定

立统一规律或矛盾斗争的一种表现形式而已。在国内哲学界，据我所知，似乎萧焜涛先生才第一次（1980年）将否定之否定提到辩证法的首要原则上来考察。

① 但在《判断力批判》“美的分析”部分，康德的“四个契机”是按质、量、关系、样式分类的，因为这里的任务是要为已有的感觉经验的性质去寻求普遍原理，而不是用普遍原理去（科学地）规范感觉性质。

(质) 之上这一辩证的立场。从质开始，就是从否定的规定性开始，因为质无非就是“绝对的否定”^①，它自身包含着否定之否定的能动原则。特定的质（定在或实有）本身已是否定之否定（有——无——变）的结果了；而它本身正因为是特定的，因此也要否定自身。不过，“在定在中所包含的否定成份，最初好象只是隐伏着的。只有后来在自为存在的阶段，才开始自由地出现，达到它应有的地位”^②；而所谓“自为存在”，它“作为否定的东西的自身联系就是自为存在着的東西，也就是一”^③，它进入了“一”和“多”的关系，或者说，进入了“量”的关系。这就意味着，在黑格尔看来，质尽管本身已包含着自否定的原则在内，但只有当它进入量的关系，这种自否定才“开始自由地出现”，才真正彻底地扬弃（否定）了质本身。

但黑格尔是如何从质过渡到量的呢？这在黑格尔研究中历来是一个难于理解的问题。有人甚至认为：“从‘质’到‘量’的转化是凭空臆造出来的”^④。但我以为，要理解这一点，有必要追溯到古希腊哲学中“无定形”（无限）和“有定形”（有限）之间的过渡关系。我们在本书第一章中说过，在古希腊毕达哥拉斯提出“数”的原则之前，米利都学派是一些主张“无定形”的哲学。但由于这些“无定形”学派（在某种程度上也包含赫拉克利特）老是停留于一些感性的质（水、气、火）之上，找不到一个确定性基础，因而（借用黑格尔的话说）就成了一种“坏的无限”，即“某物成为一个别物，而别物自身也是一个某物，因此它也同样成为一个别物，如此递进，以至无限”^⑤。这种“坏的”无定形（无限）观点永远超不出有定形（有限）的个别事物，它总是立足于感性的、有限的个别事物来理解无限的存在本体，因而永远追求不到这个无限本体。相反，毕达哥拉斯派则认为“有定形”（有限）高于

① ② ③ ⑤ 《小逻辑》第192、203、211、206页。

④ 见张世英：《论黑格尔的逻辑学》，上海人民出版社1981，第237页。

“无定形”（无限）。由于他们超越了无限多样的感性世界而从一个更高层次上将无限本体规定为（限定为）“数”，他们才达到了一种首次把握感性世界中的“真无限性”的哲学，才“发现了到形而上学的第一步”^①，因为对感性世界中的无限性的追求在普遍的共相“数”中平息下来了。任何一个感性事物（至少作为“一个”事物）都具有自身在数或量的大小上的规定性，这种规定性是超越一切感性的质之上的，它在感性世界的无限质的多样性之中仍保持着自身的同一性。不过，毕达哥拉斯派的“数”尚未与感性的质彻底划清界限，它本身仍被解释为某种具体的“东西”，它的同一性还只是“小一”（单位）的自身同一性，因此毕达哥拉斯派还只是“在感官事物与超感官事物之间”的一座“桥梁”^②。只有经过了埃利亚派“存在”和“大一”的洗礼、又吸收了赫拉克利特“变”的原则的德谟克里特的原子，才真正是进入了“纯量”的一个原则。因为它已不光是一个数学原则，而且是一个力学原则（吸引和排斥），更重要的是，它已成为立足于“存在”（有）之上的运动原则了。所以，原子体现了“自为之有”，它包含“一”（存在）与“空”（非存在）两个环节，它既是“自身无别之物”，同时（正因为如此）又是“排斥别物之物”^③，由此而进入了“一和多”的量的关系，可见，原子论超越了对感性世界的质的无限追寻，在有限原子中扬弃了质的无限多样性：“自为之有就在于这样超越限制，超越它的他有，因为它作为这样的否定，就是无限地回归到自身”^④。但由于原子论不象毕达哥拉斯的“数”那样明确体现出如何从感性的质上升到量、如何超越无限（无定形）而上升到有限（有定形）的具体过程，而是将这一过程以扬弃的形式隐含在自身内，黑格尔的这种过渡就变得模糊不清和令人费解了。

在某种意义上说，质的无限性通过这种自身超越或否定而回

① ② ③ 《小逻辑》第230、230、211页。

④ 《逻辑学》上卷，第159页。

归到有限性，已经可以看作是一种“飞跃”了。在这里，感性的质与抽象的量（“一”）之间有一种不可通约性（Inkommensurabilität）：量决不是质的“一种”，而是包含一切质在内、自身却不在质中的东西；它不能通过质来理解，而必须超越质才能理解；它是质本身的有限和无限的矛盾不可解决的产物，因而从质的观点看它是一个自相矛盾的东西，一个实现了无限的有限物，一个没有任何质的一切质。但黑格尔在这里还没有使用“飞跃”一词，他只将这个词用在与“渐进性”（Allmählichkeit）相对立的意义上。渐进是在一定质的基础上的量的积累过程，在这个过程中，量的变化显得与那个一定的质“漠不相干”，它只是在不改变某种质的前提下对这个质的连续肯定。黑格尔说：“质也是可变化的，而上面所说的量与质的区别，就在于量有增加或者减少。就是由于这种差别，无论量向增的一方或向减的一方变化，事情仍保持它原来那样的存在”^①，因此量的规定性不是与存在本身同一的（如我们可以说“这是红的”，“这是花”等等，却不能直接说：“这是三”），从不同的质中抽象出量来就是对特定存在（Dasein，定在或实在）的超越，它不是通过从一个质到另一个质的无穷追索而达到的，而是通过语言的颠倒作用一下子就达到的，也就是说，只须对两种质的关系加以反思即可达到“自为存在”和“一”了：“某物与别物有相对关系，则某物本身也是一与别物对立之别物，既然过渡达到之物与过渡之物是完全相同的（因为二者皆具有同一或同样的规定，即同是别物），因此可以推知，当某物过渡到别物时，只是和它自身在一起罢了”^②。这就是利用“别物”这一语词或共相建立了一个抽掉一切质的“自身无别之物”，即“一”。相反，从量的积累过渡到新的质则必须现实地经历全部量变过程，它不是通过语词的颠倒作用实现的，而是通过量与量的特定关系（比率）而具体把握到

① ② 《小逻辑》第219、209页。

的。但在这种关系中却包含着一个完成了的无穷进展，包含着对量的无限性的扬弃；通过这种扬弃，以质为基础的量就达到了更高层次的质；而在这种更高层次的质的基础上，量变也就以新的规模扩展开来了。这就是所谓“渐进过程的中断”，亦即“飞跃”。在这里，也存在着一种不可通约性，但已经不光是质和量的不可通约性，而是旧质和新质的不可通约性了；这种不可通约不再是由于将感性和理性抽象（共相）分离开来，而是由于量的无限进展将两种质分离开来。恩格斯曾就这一点说：“只要数学谈到无限大和无限小，它就导入一个质的差异，这个差异甚至表现为不可克服的质的对立：量的相互差别太大了，甚至它们之间的每一种合理的关系、每一种比较都失败了，甚至它们变成在量上不可通约的了。通常的不可通约性，例如圆和直线的不可通约性也是辩证的质的差异；但是在这里正是同一类数量的量的差异把质的差异提高到不可通约性”^①。而这样一种分离同时也可看作一种结合方式：两种不同的质是通过量变而联系起来的。只是由于量变的无限性，两种质之间才发生了“断裂”或“飞跃”，显得是不可通约的了，它们体现为量的两种不同的“尺度”，其中一种尺度对于另一种（较低的）尺度来说似乎又是“无尺度”。但这只说明，单纯“量”的观点是有局限的、狭隘的，它不能够把握事物的无限联系。

现在，当我们从“尺度”或质量互变的这一较高立场来回顾由质变超越到量和由量变飞跃到质这两个过程时，我们就可以将前一过程（超越）包含于后一过程（飞跃）中，而用同一个“飞跃”概念来概括整个质——量——度的进展了。因为从这种观点来看，任何质已经是由量变飞跃而产生出来的、因而是有尺度的，“直接的诸质也属于尺度，它们也有关系，并且依大小规定性而

^① 《自然辩证法》第237页。

处在一种比率之中”^①，“诸质间的相互差异也并非不确定，因为作为尺度的环节，它们包含尺度的质化”^②。可见，质超越自身而形成新的单位（“一”）、新的尺度、并由此构成量变之基础的过程，只不过是飞跃的一个环节，与它以前的旧质相比是在新质的更大规模或尺度上展开量变。只要我们把质设定为端点（如黑格尔所做的），我们就已经把整个过程都看作了从质到质、从尺度到尺度的飞跃过程，量的建立和渐进发展就成了质的飞跃的中介和手段。所以尽管黑格尔在从质到量的过渡中没有使用“飞跃”一词（而是用的“超越”），我们仍可将它具体地理解为飞跃。归根结底，“存在论”中的质量互变关系只有借“飞跃”这一自否定形式才能完成，也才能得到具体的理解。

在这整个过程中，黑格尔所注意的一个焦点是“无限”和“有限”的关系。由于这一关系涉及到否定与肯定的关系（无限、无定形相当于否定，有限、有定形相当于肯定），我们在这里也必须作深入的考察。黑格尔曾将质的限定与量的限定区分开来^③，并指出，量的无限进展与质的无限进展都“并不表达真的无限性，而只表达坏的无限性”^④。在《小逻辑》“存在论”的最后一节（§ 111）中，他还曾以总结的口气谈到：“无限，作为否定之否定的肯定，除了包含‘有’与‘无’、某物与别物等抽象的方面而外，现在是以质与量为其两个方面。而质与量（a）首先由质过渡到量（§ 98），其次由量过渡到质（§ 105），此两者都被表明为否定的东西”^⑤。这些论述说明，在黑格尔看来，有限与无限的关系贯穿于从质到量、从量到质的全过程，而且它只是作为否定之否定的肯定关系、即作为“真无限”的关系才具有这种贯穿的力量。从质到量已经是某种否定之否定了：“定量是由第一次的扬

① ② 《逻辑学》上卷，第375、371页。

③ ⑤ 《小逻辑》第204、239页。

④ 同上，第228页，又见《逻辑学》上卷，第245页。

弃，即一般的质的否定建立的，这种扬弃本身也已经是否定的扬弃，——定量是扬弃了的质的界限，所以也是扬弃了的否定”^①。但定量本身也是一个自否定的概念，它自身进入了向其他定量无限进展的关系，并将某个（被假定为也是有限的、一定的）定量看作是在它的彼岸而永远追求不到的无限物（如作为某个定量的“无限大”、“无限小”）；而正由于那个无限物永远追求不到，它就是一个与该定量有质的区别因而不可通约的定量，实际上就是一种新的质；因此定量就在这个新的质中扬弃了它的“坏的”无限进展，而成了“真的”无限性、即具有了“尺度”因而可以现实地被把握到的无限性了。这可以说是“第二次”的扬弃，即扬弃了“两个定量”（即原先的定量和由它的自否定而设立的那个无限的定量）的对立，使之成为了“一个统一体的环节”^②，使之处于比率关系之中。黑格尔认为，第一次扬弃是“自在的”，第二次扬弃则是“自为的规定”^③。即是说，第一次扬弃是通过定量对质“漠不关心”、通过把质看作“外在规定”而达到的；第二次扬弃则是通过定量对自己的追寻、通过有目的的无限进展（“应当”）而达到的，它成了一种“自身关系”，回到了质的规定，这才进入了质和量的统一（比率或尺度）。第一次扬弃是扬弃了质的漫无目标的无限性（感性），使之第一次得到了理性的限定和规范（拉丁文 ratio 原有分割、计算、比例之意）；但这种规范（量）本身仍是机械凑合的、漫无目的的，它既可以增加，也可以减少；即使它设定一个目的，这目的也在它之外（彼岸）。只有通过第二次扬弃，量回复到质，它才实现了潜在于自身的目的，才完成了整个过程（质——量——质或度）的飞跃。这时，有限向无限的进展不再属于我们的反思，而是体现为存在本身（量本身）的连续性和间断性的矛盾，体现为事物本身在一定等级序列中上升的必然过程。在这里，黑格尔列举了大量数学和自然科学中的例

① ② ③ 《逻辑学》上卷，第258、259、258—259页。

子，向人们说明，有限和无限的统一，连续性和间断性的统一是事物本身从低级到高级的（有目的的）质的飞跃过程。他说：“质的无限性，象在实有中那样，曾经是从有限中迸发出来的无限，是此岸在其彼岸中的直接过渡和消失。反之，量的无限性，就其规定性说，已经是定量的连续性，是定量超出自己的一种连续性。质的有限物变成无限物；量的有限物是在自身那里的彼岸，并且超出于自身。但是，尺度特殊化的无限，把质的东西与量的东西都建立为相互扬弃，……在尺度的交替中，这样连续自身的统一，就是真正常住的、独立的物质或事情。”^①

整个物质自然界都是通过量变而从一种质到另一种质、从一个尺度到另一个尺度的不断飞跃过程，即不断从此岸直接过渡和消失在彼岸中的过程。在这一过程中，每一新质、因而每一新的质量关系或尺度的出现，都构成无限进展中的一些“交错点”（即质与量相互交错的点），这些交错点的连线则构成“交错线”。在黑格尔看来，这些交错线并不是呈现为又一个“坏的”无限进程，而同样应当是一个回复到自身的真无限进程，也就是把“物质或事情”本身的“潜在性”（或目的性）实现出来、把低级东西中的高级东西显露出来的过程。“在尺度中潜在地已经包含本质；尺度的发展过程只在于将它所包含的潜在的东西实现出来”^②。因此我们可以说，质量关系交错线表示的是一个有目的的上升过程，它只有通过从质到质、从低级质到高级质的飞跃才有可能。在这个无限过程本身被扬弃的地方，存在就在更高程度上回复到了自身：它进入了“隐藏在背后”^③、作为不变的基质的存在，这就是本质。这里发生的“扬弃”可以看作是“第三次扬弃”。为了达到那隐藏在无穷变化后面的不变的真无限，质、量的区别以及它们

① 《逻辑学》上卷，第406页。

② 《小逻辑》，第240页。

③ 参见张世英：《论黑格尔的逻辑学》第271页：“本质是隐藏到背后去了的存在”。

的统一体“尺度”都消解了，都成了对基质来说是无区别的、外在的和“漠不相关的”东西了，它们被“否定的总体”所扬弃了^①。这第三次的扬弃把整个“存在论”都扬弃了，它似乎是向第一次扬弃（从质到量）的漠不相关性和外在性的复归；但它不再是超越于存在之上，而是更深地沉入到了存在之下；于是在这个“本质”本身的领域内部，各个规定性不再以外在的漠不相关的独立性出现，而是作为统一基质的一个环节而与它的对应环节成对地出现。它们没有一个是由于外在反思与另一个规定联系起来，而是每个规定都自身联系到另一规定才建立起来。

由此可见，否定的辩证法在“存在论”中还是潜在的，它仅通过外在反思才被揭示出来；在“本质论”中（以及在从“存在论”向“本质论”过渡中），否定的辩证法才得到了明确的建立。在存在阶段，否定的辩证法主要体现为有限与无限的关系，体现为真无限对坏的无限的扬弃，体现为质在量的无限进展中否定自身而飞跃到新质的过程；但这些关系和过程总的来说都还停留在肯定的方面和有限的方面，^②没有表现出自否定的内在的能动性。例如，扬弃了有限与无限的对立的“真无限”本身仍然是一个有限的量或是质（尺度），而质（尺度）与质（尺度）的差异也仍然是从量的差异上来把握的，所以“区别也没有从质的方面来把握，实体没有被规定为自行区分的東西，即没有被规定为主体”^③。真正要从质的方面来把握事物的区别，把握“差别的内在发生”，就必须不光是由一种质（某物）过渡到否定它的另一种质（别物），也不光是外在地超越于质之上，用量或尺度来规范质，而是就质本身作为能动的自否定的东西来考察它，也就是把质当作一种被扬弃的“假象”，而深入到这假象所映现的那个本质。在本

① 《逻辑学》上卷，第419页。

② “‘有这样一个事物’的说法，就暗示那种事物只是有限的。”（《小逻辑》，第243页）

③ 《逻辑学》上卷，第418页。

质阶段，已不再讨论有限和无限的关系，因为否定的辩证法本身并不是有限与无限的关系，而是在这个关系底下推动着这一关系的那个无限的动力。所以在本质中一切都是在无限领域中进行的：“事物中有其永久的东西，这就是事物的本质”^①，“单就本质一词而言，即已包含有超出有限的意义”^②。由于“无限”这一概念本身就是一个否定性的概念和运动变化的概念（正如它在古希腊首次作为“无定形”而表述出来那样），所以本质论的主要任务就是要将能动的、否定性的辩证法明确地建立起来。“本质之所以是本质……不是由于对它说来是外来陌生的否定性，而是由于它自己的运动，即有之无限运动”^③，因而“它本身就是这个否定性”^④。

这个作为本质的本质，这个自我否定性，在本质论中主要是以自身矛盾性或对立统一的形式体现出来的。

二、否定作为矛盾

矛盾学说，或对立统一学说^⑤，通常被视为辩证法的核心。这一点在列宁的《哲学笔记》中有明确的表述。恩格斯也曾把辩证法直接称为“矛盾辩证法”^⑥。在黑格尔的逻辑学中，这一学说主要是在“本质论”部分系统阐述出来的，因而本质论被恩格斯看作黑格尔逻辑学“最重要的部分”。然而，矛盾学说与否定学说的关系问题，却很少有人作过深入的探讨。在恩格斯那里，对这个问题还只是大致上作了规定，即指出逻辑学第一部分阐明质量互变规律，第二部分（本质论）阐明对立统一规律，而“第三规律”即否定之否定，则是“整个体系构成的基本规律”。为什么不把第

① ② 《小逻辑》第242、243页。

③ ④ 《逻辑学》下卷，第4、5页。

⑤ 类似的说法还有“对立面的同一性”、“对立面的斗争”、“对立的相互渗透”、“矛盾的同一性”等等。本书对此不作细致的区分，而大体上将它们都看作一回事。

⑥ 《反杜林论》人民出版社1970，第116页。

三规律归于逻辑学第三部分“概念论”（尽管这样显得更为对称），恩格斯却没有加以说明。但他明确表示：“我们在这里不打算写辩证法的手册，而只想表明辩证法的规律是自然界的实在的发展规律，因而对于理论自然科学也是有效的。因此，我们不能详细地考察这些规律的相互的内部联系”^①。由于马克思恩格斯始终未能有时间写出一部系统的辩证法著作（或手册），这些规律的相互联系也就未能在辩证唯物主义基础上得到逻辑上一贯的阐明，他们毋宁把这一任务留给了后人。

列宁可以说已开始着手研究这个问题了。他在《谈谈辩证法问题》一文中说：“统一物之分为两个部分以及对它的矛盾着的部分的认识……是辩证法的实质（是辩证法的‘本质’之一，是它的主要的特点或特征之一，甚至是它的最主要的特点或特征）”^②。这里的“实质”、“本质之一”、“主要的特点或特征之一”、“最主要的特点或特征”，都是一些不同程度和性质的修饰语，可见列宁在这里是在斟酌和探索。有的苏联学者指出：“应该把《哲学笔记》看成列宁哲学思想的化验室，其中个别原理已经成熟，已成为最终的看法，但另一些只是最初的看法，大约是还准备进一步确定的看法”^③。显然，列宁虽把对立统一看作辩证法的“实质”，但对于这一规律与其他规律的关系，尤其是与否定之否定规律的关系，他还没有作出定论。所以他在黑格尔《逻辑学》一书摘要中，有时又特别强调否定之否定的规律，把它称之为“辩证法的精华”和“真理的标准”^④，称之为“作为自己运动和生命力的内部搏动的否定性”^⑤。他还对这一规律作出了深入的分析：“辩证法的特征和本质的东西并不是单纯的否定，并不是徒然的否定，并不是怀疑的否定、动摇、疑惑（当然，辩证法自身包含着否定的

① 《自然辩证法》，第47页。

② 《列宁全集》第38卷，第407页。

③ 谢·斯·吉谢辽夫：《关于列宁的〈哲学笔记〉》，人民出版社1956，第6页。

④ ⑤ 《列宁全集》第38卷，第246、149页。

因素，并且这是它的最重要的因素)，并不是这些，而是作为联系环节、作为发展环节的否定，是保持肯定的东西的、即没有任何动摇、没有任何折衷的否定”^①。他引述黑格尔对这一点的论述并写下评语：“这对于辩证法的理解是非常重要的”^②。他在列举辩证法的16个要素时，曾把质量互变规律（第16条）看作对立面的相互统一和转化（第9条）的“实例”，而没有明确指出否定之否定规律（第13、14条）的地位。但第9条是如何说的呢？是这样说的：“不仅是对立面的统一，而且是每个规定、质、特征、方面、特性向每个他者【向自己的对立面？】的转化”^③。所谓“向自己的对立面转化”，这本身已经是“自否定”的一种表述了，它与对立面的“统一”、“矛盾”和对立面的“斗争”（第4、5、6条）这些表述是明显不同的。后面这几种表述都可以归结到“对立面的统一学说”，它们虽然构成“辩证法的核心”，但在列宁看来却“需要说明和发挥”^④，因为一般地说“对立面的统一”，可以是指两个本来相外在的东西进入到相互的统一、矛盾、斗争和（地位上的）转化关系，却不一定是指每个规定等等自己向自己的对立面、他者或否定的东西转化，因此也就不一定表达出事物的“发展、它自身的运动、它自身的生命”（第3条），这就仍有可能不是彻底的辩证法。在列宁的《哲学笔记》中我们可以看出，凡是他强调否定原则的地方，他总是着眼于发展、自己运动和生命的观点。因此光是一般地说“对立面的统一”是不够的，还需要说明这种对立面或矛盾的相互转化运动是同一个东西的“自己运动”，它的“活动的泉源”最终在于每个事物的“自否定”。当然，列宁并不是很明白地表述出这一点，他正在思考这个问题，所以在“向自己的对立面”一语后面他打了个问号。但他已意识到辩证法“不仅是对立面的统一”，而且还有某种更深入的、“需要说明和发挥”的东西，这却是确定无疑的。他关注的实际上是“永

① ② ③ ④ 《列宁全集》第38卷，第244、243、239、240页。

恒的生命’=辩证法”^①，是如何表达出“运动和‘自己运动’（这一点要注意！自生的（独立的）、天然的、内在必然的运动），‘变化’，‘运动和生命力’，‘一切自己运动的原则’，‘运动’和‘活动’的‘冲力（Trieb）——‘僵死存在’的对立面”，并说：“谁会相信这就是‘黑格尔主义’的实质、抽象的和 abstrusen（晦涩的、荒谬的？）黑格尔主义的实质呢?? 必须揭发、理解、拯救、解脱、清洗这种实质，马克思和恩格斯就做到了这一点”^②。显然，光是一个含义广泛的“对立统一”还不足以达到这一目的。

国内学术界对否定原则加以强调并作出了较系统论证的第一人是萧焜涛教授。他曾在其颇有影响的《关于辩证法科学形态的探索》一文（载《中国社会科学》杂志，1980，第2期）中指出，在马克思和黑格尔那里，否定性及否定之否定都是辩证法的一条最重要的原则，它将辩证法的其他原则联成一个整体，甚至“我们可以认为‘否定’与‘辩证法’是同义的”（见第33页）。不过遗憾的是，他仍没有能清楚阐明否定原则与矛盾原则之间的关系。他认为，矛盾是一切运动变化的源泉，运动变化是由矛盾的斗争而产生的；“而斗争的引起，正是由于事物内在的否定性”（第27页）。但他马上接着又问道：“那么，这个构成矛盾的核心的事物的内在否定性或事物的内部搏动的否定性又是什么呢？”回答是：“它乃是对立面的相互排斥，排斥就是一种否定。对立双方，互相否定，从而将矛盾推向顶峰”（第28页），这就转了个圈子又回到了原处。因为所谓“对立面的相互排斥”、“互相否定”，不过是“矛盾”或“斗争”的另一种说法；这种“排斥”诚然也是“一种否定”，但却决不是自否定，而是一个事物对它的对立物的（外在的）互相否定，对这个事物本身来说则是力图保持不变、静止和肯定。于是，矛盾、斗争是由“事物的内在否定性”引起的，而内在否定性又是由“对立面的相互排斥”即矛盾、斗争引

① ② 《列宁全集》第38卷，第214、147页。

起的；从这种循环论证中可以看出，萧先生最终仍把辩证的否定理解为一种（两个既存现有对立面的）外在的排斥，也就是理解为形而上学的、非辩证的否定。必须指出的是，黑格尔自己同样也没有阐明辩证法诸规律的内在联系，他甚至没有明确提出辩证法有几条规律。是恩格斯才首次从他的《逻辑学》中作出了这一归纳。但我们可以通过分析证明，在黑格尔那里，否定的辩证法是贯穿一切的最重要的原则，而矛盾原则或对立统一原则正如前述质量互变原则一样，都只不过是自否定原则的一种体现。

在“本质论”一开始，黑格尔就阐明了“本质”的含义。“本质”从“有”出来，扬弃了“他有”及一切规定性，成了一个单纯的“否定性”本身。如果说，“存在论”，（或“有论”）的范畴都是作为有的无，作为肯定的否定，那么“本质论”的范畴则是作为无的有，作为否定的肯定：“这种否定只是作为自己与自己相关的否定时，才具有一个有”^①，“因此，本质中的变，即本质的反思运动，是一种从无到无并从而回到自己本身的运动”^②。然而，“作为否定的肯定”，无非是说要将否定这种“无”建立为一条“实有”的原则，要将否定（无）运用于否定（无）本身，要使之成为一个“从无到无并从而回到自己本身”的一贯的“运动”。本质本来是对有和一切实有的否定，因此它一开始并没有实有；但它又必须有自己的实有，“必须过渡为实有”，否则它的否定就是空的，就会自行消散而没有作出否定或区别。“由于本质最初是单纯的否定性，那么，为了给与自己以实有，然后给与自己以实有的自为之有，本质便必须在自己的范围内，把原来只是自在地包含着的规定性建立起来”^③。这些规定性或范畴，由于是作为否定的肯定，作为无的有，因此不再象在“存在论”中那样相互外在地过渡，不再是靠外在的反思去揭示两个不同事物（有）之间的内在

① ② 《逻辑学》下卷，第14、15页。

③ 《逻辑学》下卷，第5页，译文有改动。

联系（否定），而是一种“自身反思”或自身反映的关系；因为否定、向自身对立面的转化成了在范畴本身中明白说出来的本质，每个范畴都同时建立着它的对立物，所以它们“既不是一个作为他物那样的他物，也不是对他物的关系；那些规定是独立物，但又只是这样的独立物，即它们彼此又是在统一之中的”^①。正是由于本质的“自否定”这一内在机制的出现和建立，“存在论”中那种“过渡”和“飞跃”的否定方式才让位于“本质论”中的矛盾和对立统一方式，或者说外在反思的对立统一才让位于自身反思的（自身明白建立的、无须作外部解释的）对立统一方式。当人们说，黑格尔的质和量本身已经是对立的统一（度）时，却往往忽略了这种对立统一的方式与本质论中诸范畴（如因果）的区别。在描述质时我们可以完全撇开量不管（如描述玫瑰花：颜色——红的，-气味——香的等等），在计算量时也可以完全不考虑质（因此建立了纯粹数学），它们内在的同一性关系是通过外在的反思才揭示出来的。而就其本身的直接存在来说，则是处在漠不相关或（如萧焜涛先生所说的）“相互排斥”关系之中。然而，我们在说明原因时不能离开结果，在谈到结果时也不能撇开原因。我们可以通过分析和反思揭示出量与质实际上是不可分离的，但这并不妨碍我们将它们分开来进行描述；而象原因与结果这类本质范畴则本身已表明不能割裂开来谈，否则就毫无意义。

然而，“不割裂开来谈”还并不就是真正彻底的辩证法。我可以把两个矛盾着的对立面“联系起来谈”，但却把这两个对立面及其相互关系看作绝对不变、绝对肯定的永恒的东西，或是看作永远此长彼消的循环过程。这种实质上是非辩证的（形而上学的）看法的症结，就在于没有把对立面的这种相互联系和转化、斗争建立在“自否定”或“否定之否定”原则之上，不是把矛盾看作同一个东西自身与自身相矛盾、自己向自己的对立面

^① 《逻辑学》下卷，第5页。

转化，而只是看作既存现有的两个东西之间的矛盾，或它们之间通过相互排斥的斗争而产生的地位转化和循环。因此，这样理解的矛盾并没有自发的必然性，而只是靠外来的人为的意志而维持和设置起来的，它就失去了扬弃自身而进入更高层次的“自己运动”的能动性，只能静止或停滞在某个既定的层次上。这种所谓的“矛盾观点”连黑格尔唯心辩证法的水平也没有达到，更谈不上“唯物辩证法”了。

与这种看法相反，黑格尔则指出：“同一性是单纯的自身相关的否定性，这个概念不是外在反思的产物，而是在有本身中自己产生的。……同一作为绝对否定性是直接否定自身的那种否定”^①。对立面之所以是同一的，并不是因为两个不同的或相反的东西外在地相互作用、相互依赖和相互关联，而是因为同一个东西既是自身的否定，同时又是对这个否定的否定，因而它是“绝对的否定”，它将否定建立为一条同时针对自身的普遍原则。所谓“对立面”或矛盾的东西，无非是这同一个东西在自否定中所建立起来的自我区别。正因为同一就是自否定的同一（意即否定与对这个否定的否定都是同一个否定），所以“同一是一个有差异的东西”，“同一并非外在地，而是在它本身，在它的本性中是有差异的”^②，例如否定与用来否定该否定的那个否定毕竟是有差异的（无差异也就不可能进行否定了）。因此，同一性不是指两个事物的外部联系，也不是指它们有“共同之点”，也还不是指它们一起被包括在一个共同的“第三者”之中^③。真正的同一性是指同一个自我区别、自我否定，是指自否定原则永远保持自身的同

① ② 《逻辑学》下卷，第31、33页。

③ 福尔达曾准确地描述了黑格尔的“推论”中三个环节之间的关系：“因此对于推论运动的特殊性质，我们现在就可以说，在推论中那中介者并不只是第三者，第二环节本身已担负起了中介的角色；推论运动的结果，即结合物不是由第三者造成的，而是引向一个第三者，这个第三者则从第二环节那里接过了中介的性质”。（《作为概念运动和表述方式的黑格尔辩证法》，载《讨论集》，第155页）。

一、因而永远处于自己运动之中的同一性。这样，反过来也就可以说：“区别是具有自身反思的否定性，是用同一语言说出来的无，是同一本身的本质的环节”^①。正是同一性的这种自我区别造成了“差别的内在发生”，造成了“绝对的不同一”，也就是这样一条原则：“没有两个彼此等同的事物”^②。莱布尼茨当作经验事实并借助于想象而得出的这一条规律（“没有两片相同的树叶”），在黑格尔这里却成了一条与形式逻辑的“同一律”（“同一命题”）相对立的逻辑命题。因此人们常常指责黑格尔破坏了同一律。因为，如果没有任何两个东西相等，甚至连 A 本身都不等于 A（说 A = A 时，一个是规定的 A，一个是被规定的 A），那么我们怎么还能作出任何判断（A 是……），又怎么能保持意思的连贯性呢？但其实黑格尔并没有否认同一律，而是使抽象的同一律具体化了。他指出同一总是有差异的同一，两个等同的事物“同时又是不等同的”^③，而在不等同中它们又是同一的。他进一步说明，等同和不等同这两个环节在同一事物中构成的差异是更高的一级的差异（“本质的差异”），即对立。

许多人常常把对立（对立面）理解为一种静止的、现成的东西。他们要么为两个对立的東西去寻找它们的统一关系，去指出它们并非互不相关，而是处于互相依赖、转化、渗透和斗争之中，要么则从一个东西中分析出两种因素、两个方面，指出任何一个“表面上”看来是统一的东西，“其实”是由两个根本对立的東西（方面、成份等）所组成的。他们也讲对立面的斗争和转化，也讲事物在斗争和转化中不断运动、永无止境，但却没有看到这种斗争、转化和运动的最终根据是同一个东西或任何一个东西自身的自否定，即这个东西的自己运动，没有看到其实并没有现成的“两个对立的東西”，而只有同一个东西的自我否定及其产物（即它自身的对立物），或者说，凡是两个辩证对立着的東西都是

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第37、43、45页。

由一个东西通过自否定而产生出来的，因而它们即使在对立中也仍然是同一个东西。不难发现，黑格尔主要是从同一个东西的“自身反思”关系、即自身所包含的自我否定和自我肯定关系来看待对立的。同一之物正因为其本质就是自否定，因而从自身中分化、区分出一个与自己不等同的等同之物，即“肯定物”，以及一个与自己等同的不等同之物，即“否定物”；而双方又同时都是“既肯定又否定的东西”，所以每一方都反映了全体，它们就变成各自独立的了^①，也就是显得象是两个不同的“物”了。正因为如此，黑格尔提醒人们说：“‘多即一’这句话的辩证法，最容易被当作外在的反思来把握；由于对象‘多’是相互外在的，所以辩证法在这里也可以是外在的”^②。近年来国内有人提出辩证法应是“一分为三”，而不是一分为二，也正是基于这种外在的理解。既然“二”在他们眼里只是两个外在的东西，在它们中间夹进一个第“三”者当然也就未尝不可；据此我们还可以说出“一分为五”、“一分为九”……，它们都只不过是“一分为多”的外在表述方式，都不是什么“辩证法”。只有从“一个东西”这种意义来理解“一”，才能进入真正的辩证思维，即：对立面、“二”、“多”其实只是一个东西自己与自己对立、自己与自己不同、自己与自己相区别、相排斥，一句话：自否定。黑格尔曾多次提到“统一”（die Einheit）这个词的不足：“这里【即在谈到对立双方的联系时】还要特别提到这个姑且说是不幸的字眼：统一；统一比同一还更关系到主观的反思；它主要被当作关系，是由比较、由外在的反思而发生的。因为比较在两个不同的对象中发现了同一的东西，于是便有了统一，那里的前提是，被比较的对象本身对这一统一毫不相干，所以这种比较和统一丝毫不涉及对象本身，只是涉及在它们

① 《逻辑学》下卷，参看第47页。

② 《逻辑学》上卷，第178页。

以外的活动和规定”^①。相形之下，“同一”（die Identität）这个字眼要稍强一些，因为它强调的是对立面由同一个东西通过自否定、自己与自己不同一而产生出来。

而这样理解的对立，本身就意味着“矛盾（Widerspruch）”，即自己与自己相矛盾。黑格尔的《逻辑学》在“本质性或反思规定”一章里还区分出同一、区别（包括绝对区别、差异、对立）和矛盾三节，最后过渡到到下一章“根据”；但在《小逻辑》中，在“纯反思规定”之下只有三个标题：同一、差别、根据，矛盾则被合并到差别（Unterschied，即区别）中，合并到“对立”中去了。可见在黑格尔看来，对立面的同一性实质上就是矛盾的同一性，后者只是将对立的本性以更明确、更尖锐化的方式表达出来而已。换言之，对立面，当它被理解为同一个东西自己所建立起来的自己的对立面、被理解为自否定的产物时，它才是真正的对立面，而这个对立面与它所否定的那同一个东西的关系就是矛盾。在这里我们必须指出，“矛盾”这个中文词并不能确切地表达黑格尔 Widerspruch 一词的意义，这个德文词由两部分 Wider（违反、反对）和 Spruch（语言、话语，尤指成一定公式的格言、箴言等）组成，它表达了西方自亚里士多德以来的语言逻辑的精神。这种精神在形式逻辑的矛盾律（即不矛盾律）中体现为：“对某一事物不能同时既肯定又否定”^②，即要求对同一个东西表述上的自相矛盾加以排除，而这就是黑格尔矛盾原则的一般思想背景。反之，中文“矛盾”一词出自韩非关于“鬻盾与矛”的成语故事，它没有这种语言逻辑的背景，也并不是指对同一事物的两种表述在纯粹逻辑形式上的自相冲突，而是指对现有两种不同的事物（矛或盾）的两种描述在一定情况下（即“以子之矛，陷子之盾”的情况下）将导致的事实上的矛盾。至于

① 《逻辑学》上卷，第81页，又参看《小逻辑》第197—198页，第403页等处。

② 亚里士多德：《后分析篇》。

“物莫能陷”的盾本身，它与“于物无不陷”的矛本身间却并不存在什么逻辑上的自相矛盾。^① 如果要按真正的 *Widerspruch* 原则来表达这一例子，那就应当表述为：矛既是“于物无不陷”的，又是“有一物不陷”的；盾则是“物莫能陷”的，又是“有一物能陷”的（即有和无、存在和非存在的矛盾），它们各自都是同一事物（矛，或盾）的自身矛盾（类似于“今天下雨”和“今天不下雨”的矛盾）。但这种 *Widerspruch* 却并未为“矛盾”这一术语表达出来，而是用两个东西的外部冲突掩盖和取代了一个东西的自相矛盾，或者说，把矛盾降到了外在对立的水平。由于语言文化上的这种差异，人们即使说到“一个事物的内部矛盾”，也往往是指一个事物内部对立双方的外部冲突（对这个事物是内部的事，对“矛盾各方”却仍是外部的事），却很少有人注意到矛盾应是同一个事物自己与自己冲突，意识到矛盾真正说来就是自否定。黑格尔则认为，矛盾是“在其本质规定中的否定物，是一切自己运动的根本，而自己运动不过就是矛盾的表现”^②，“同样，内在的、自己特有的自身运动、一般的冲动（单子的欲望或冲力 *Nisus*，绝对单纯物的隐德来希），不外是：某物在同一个观点之下，既是它自身，又是它自身的欠缺或否定物。抽象的自身同一，还不是生命力；但因为自在的肯定物本身就是否定性，所以它超出自身并引起自身的变化”^③。黑格尔强调的是这样一种矛盾：“它是本质的统一体，这个统一体不是通过一个他物的否定，而是通过它本身的否定，才与自身同一的”^④。而我们许多人却把矛盾当作了两个预先外在存在的东西的外部冲突。

由此可见，当人们试图把黑格尔的自否定归结为矛盾性，而不是把矛盾性归结为自否定（自己与自己相矛盾）时，这里面便

① 汪奠基先生已看出了一点，见《中国逻辑思想史》上海人民出版社1979，第190—192页。

② ③ 《逻辑学》下卷，第66、67、59页。

隐含着某种不易察觉的误解。“所谓‘内在否定性’，实质上乃是矛盾的表现”^①。事实上恰好相反，黑格尔的矛盾性只不过是自否定或“内在否定性”的表现。在黑格尔那里，矛盾在其根本意义上只能是自否定的，只能是自己与自己矛盾，否则就只是（外在的）对立甚至差异。因此他常常把矛盾当作自否定（“否定的自身关系”）的同义词来使用，而说事物的自身运动和生命力的根源在于事物的矛盾^②。但这却不能理解为：运动只是由事物内部现成地包含着两个对立因素相互冲突和斗争引起的，或是理解为：事物可以划分为两个方面，其中每个方面又可以划分为两个更小的方面，如王安石所谓“耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷”（《洪范传》）。因为这种理解在任何一个层次上（因而在总体上）都把运动归之于两个东西的外部冲突，把矛盾分散到两个空间上相外在的事物中去，因而陷入了“坏的无限性”。这恰好是黑格尔所批评的观点：“【形式的思维】让它面前的矛盾的内容落入表象的领域中，即空间和时间中，矛盾的东西在那里被认为是互相外在地并列着或先后相继，并且就这样互不接触地出现在意识面前”^③。显然，这种矛盾观和运动观最终导致的是对主体独立性和自由意志的彻底取消。

黑格尔正是由于把矛盾理解为自己与自己相矛盾、理解为“自否定”和“自己运动”，他才有可能在“本质论”中将矛盾归结为“根据”；也就是说，矛盾之所以能成为事物的“自己运动”的内在动力，只是因为这种矛盾是这个事物自己与自己的矛盾（而不是这个事物内部现有的两个方面，两种成分、两种因素的相互矛盾，更不是这个事物与另一个外部事物的矛盾——这两种看法并无根本区别），只是因为这个事物自己否定自己、自己超越自己

① 见《黑格尔哲学论丛》，福建人民出版社，1981，第466页。

② 参见《逻辑学》下卷，第66页。

③ 《逻辑学》下卷，第542—543页。

的内在的不安息（或“痛苦”），这种内在的不安息构成了一切事物内在生命冲动或能动性的一般根据。黑格尔在“根据”一章中反复提到，根据是“在其否定性中与自身同一的本质”^①，是“自身相关的否定性”或“否定的同一性”；它构成事物的能动的“形式”或“隐德莱希”，使一切事物成为“建立起来的”，成为“到自身的运动”。这种最终的根据就其本身而言恰好是“无根据的东西”，“只有在根据消灭、不成为根据的情况下，事情才从根据发生，这就是说，事情是从无根据的东西、即从自己特有的本质的否定性或纯形式发生的”^②。追问“自否定”后面还有什么“根据”（事物为什么要否定自身？）这种提问是毫无意义的。自否定是最后的、本身无根据的东西（这里实际上暗示了自由），严格说来是“绝对的变”（作为变的变）和绝对无条件东西，所以它是最后的根据或绝对的条件。我们不能追问事物为什么要自否定，就象不能追问事物为什么会“变”、能否“不变”一样，否则，我们就把根据放在了事物之外并势必陷入无穷追溯，这实际上就使真正的根据成为不可能了^③。自否定的根据并不是一个什么现成的东西，它就是绝对的否定本身，是一切现成的（有限的）东西的否定或消灭，是“走到根据”（zugrund gehen，意即“消灭”）的无限过程；它是一个“无底深渊”（Abgrund，意即“无根据”），“但这个无底的深渊，即否定的根据，同时又是**有之物的发生和自在的直接的本质的肯定的根据**”^④，由这个根据中产生出来的现象

① ② ④ 《逻辑学》下卷，第75、114、119页。

③ 马克思在其《博士论文》中为伊壁鸠鲁的原子“偏斜运动”辩护，情况与这里类似。许多人曾指责伊壁鸠鲁的原子偏斜“是没有原因而发生的”，马克思反驳说：“追问这种规定性的原因，因而也就是追问使原子成为原理的原因，——这一问题，对于那认原子为一切事物的原因、而它本身没有原因的人来说，显然是毫无意义的”，偏斜运动正是要超出机械因果性的被动决定和“命运的束缚”，而把“自己运动”作为最根本的原理。参见该书人民出版社1961，第20页。

事物，就是生存 (Existenz)^①。

生存就是这种“无根据”的根据能动地直接呈现为“现象”、呈现为“建立起来的東西”的过程。“某物只是现象，——这意思是说，这样的存在【生存】只是一个建立起来的東西”^②；而在这一切相对的、建立起来而又消逝着的现象中，在自在之有的世界和显现出来的世界、内在和外在的总体的一切多样性中，也“否定的展示”了某种肯定的根据，“即规定以绝对物为其无底深渊，但同时又以绝对物为其根据”，这就达到了对“绝对现实”的理解^③。黑格尔所谓“绝对物”当然是指上帝而言的，但从中也可以看出，他把否定看作现实世界最高的和第一的原则：“绝对物……是反思和一般规定的否定物”^④。因此，绝对的实体不再是斯宾诺莎的那种僵死抽象的存在，而只体现在偶性 (Akzidenz) 中：“偶发性【即偶性】的这个运动是实体本身静静的发生时的主动状态。它不是对某物，而只是对作为单纯的无抵抗的原素的自身进行活动”^⑤，它的必然性作为“绝对的必然”，本身就是一偶然，这种偶然“是那些自由的、自在必然的现实的本质。这个本质畏避光亮，因为在这些现实中，没有映现，没有反光，因为这些现实纯粹根据自身，自为地形成，只是自己表现自己……它们的有和它们对自身的依靠，其单纯性就是绝对否定性，这个否定性是它们无映象的直接性的自由。否定物在它们中迸发出来。因为有由于它的这个本质，便自相矛盾”^⑥。显然，在这里，矛盾的本质或根据就在于自否定，而自否定则不再有本质和根据，它本身是绝对的本质和根据，是“无映象的直接性的自由”；在它那里再也没有“反光”，即再也不能借外在的光线来显示自己，而只是自为地形成自己；对于“为什么要自否定”的问题，唯一可能的

① 中译本《逻辑学》把这个词译为“存在”，《小逻辑》译为“实存”，都没有表达出它是“从根据发生”这一涵义。

② ③ ④ ⑤ ⑥ 《逻辑学》下卷，第139、181、182、212、208页。

回答只能是：这是偶然的，而这同时也就是说：这是绝对必然的。“因此实体通过因果关系和相互作用的发展途径，只是这样一个设定：即独立性是一种无限的否定的自身联系”^①。

于是，在“本质论”的结尾处，黑格尔就借助于自否定的这种明白建立起来的主体独立性或自由的形式，而向“主观逻辑”、向“概念论”过渡了。因为“概念是自由的原则，是独立存在着的实体性的力量”^②。

正是在“本质论”中，黑格尔辩证法的内在灵魂即生存论和努斯精神的因素体现得最为淋漓尽致，同时却又尚未受到“概念论”的逻各斯主义的规范和束缚。在这里，强调的是同一个东西因自否定而产生的自己运动，从一个概念（范畴）向另一个概念（范畴）前进的内在冲力。但这一进程的规律（它无疑是有规律的）是什么，还没有得到明确的揭示和规定，自由还只是作为绝对必然的偶然性而出现，还未显示出自身的概念原则，因而和概念论相比，本质论具有更大的可塑性和开放性。

三、否定作为概念发展的圆圈

黑格尔认为，概念之所以是自由的原则，就在于概念的辩证运动体现为“发展”，这是概念论与存在论和本质论都不同的地方。“过渡到他物是‘存在’范围内的辩证过程，映现在他物内是‘本质’范围内的辩证过程。反之，概念的运动就是发展，通过发展，只有潜伏在它本身中的东西才得到发挥和实现”^③。显然，这种“发展”观与他的目的论是紧密相关的。正是在目的论的意义上，黑格尔把整个概念的发展描述为一个否定之否定的、回复到自身的圆圈式上升过程。

首先，这个发展过程的起点，应当是在斯宾诺莎的实体基础上提高而来的“一个更高级的东西，即概念、主体”，“实体性关系

① ② ③ 《小逻辑》第332、327、329页。

由于自己特有的内在必然而出现的过渡，不过是它本身的表现，即：概念是它的真理，自由也是必然的真理”^①。实体当它通过绝对否定性而建立起来时，就成为了主体和自由，而“自由就是概念的统一性”^②，也就是真正的“自因”。于是实体就呈现为“概念的发生史”^③。黑格尔接过了康德的自我意识的原始的综合统一，用来说明自己“概念”的概念，认为所谓概念无非就是“纯粹自我意识”。但他与康德不同，他认为这种概念并不只是一种抽象空洞的形式，不只是统摄那与它相外在的感性材料的先验框架，而本身就是具体的个别性，是“一切有限的规定性和多样性的根据和源泉”^④，所以，“概念并不是无聊、空洞的统一，因此它就在它的否定性或绝对规定的环节中具有相区别的规定”^⑤，换言之。概念的内在灵魂就是否定性，它克服自身形式的抽象性而从概念自身中引申出“实在物”^⑥而向有（存在）复归：“本质是有的第一个否定，有因此变成了映象，概念是第二个否定，或说前一个否定之否定；于是恢复了有，但这却是作为有本身无限的中介和否定性”^⑦。由此可见，概念发展的起点是自由、主体、人格，是作为否定之否定的否定原则，是从自身中产生出实在的那个能动的主观性。

概念自否定的直接形式最初是作为“主观性”而体现出来的，这也就是纯粹思维的规律，亦即一般所说的“形式逻辑”。在黑格尔看来，人的思维这种主观性无疑是作为真正本体和实体的“概念”的第一个直接证据，它已经体现出概念的总体性或无所不包的特点，但作为直接的东西，它还只是一种外在的主观形式，“一个外在于事情的反思”^⑧。不过，黑格尔也非常清楚地意识到，他在这里的“任务”就在于要使通常形式逻辑和知性的那些“完全

① ② 《逻辑学》下卷，第243、245页。

③ 同上，第240页，244页。

④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ 《逻辑学》下卷，第254、258、257、262、263页

现成的、牢固的、甚至可以说是僵化的材料”，“流动起来，把在这样陈死材料中的生动的概念燃烧起来”^①。他力图从概念的主观抽象形式底下，揭示出能动的、自我否定的内容。因此，他的“概念”（Begriff）就不再是形式逻辑所处理的抽掉了一切内容的抽象概念，而是自身独立、具有丰富内容和内在发展的客观必然性的具体概念了。具体概念是包含普遍和特殊在内的个别的東西，因而是经历过“否定之否定”的有深度的东西，“概念在这个深度中把握自身并建立自身为概念”^②。但是，正由于概念的这种具体性和个别性，“它又将在自身外，并进入现实”^③，即是说，它就成为一个能动的、自我区分和自我发展的主体，要将自身内部包含着各环节建立为独立的现实的规定性。于是概念在这种自身相关的否定性中就否定和丧失了自身而进入判断。判断是概念内部各环节相互关系的展开（或“实在化”）。当普遍、特殊、个别这些概念环节各自成为独立的概念时，它们便以主词和宾词、以未被规定的概念对被规定的概念的方式联结在一起。但黑格尔强调，这种“两个概念的联接”只是判断的外在形式；表面上判断似乎只是主观外在地把两个概念或“名词”连系起来，但从实质上看，这种联系其实还是同一概念内部“原始统一”的联系，“判断是原始的一的原始的剖分（Urteil）”^④。然而从形式上说，判断毕竟没有明确将这种概念的内部统一关系表明出来，或者说，这种统一是判断潜在地追求着的一个目标，所以判断就构成了一个从低级向高级发展的运动。“判断的运动的目的是恢复，或不如说，建立概念的这种同一”^⑤。这个运动就是从直接的“实有判断”，到间接的“反思判断”，到本质的“必然判断”，最后达到主观的“概念判断”的发展过程。这时，概念恢复并明确建立了自身的统一，并由此过渡到了“推论”。“推论因此是完全建立起来了

① ② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第237、288、291、295、300页

的概念；它从而是理性的”^①。

在推论阶段，黑格尔同样反对那种“把推论单纯看作由三个判断组成”的“形式的观点”^②，也就是说，他同样是着眼于概念内容上的内在统一性来看待推论的各种相关形式的。因此，推论的内在必然联系（合理性）就不是如康德所以为的主观认识的“范导性”原理，而是概念或事情本身（黑格尔认为具体概念就是真正的事情本身^③）的客观本性：“一切事物都是推论，是一个由特殊而与个别结合在一起的普遍的东西”^④。由此我们也就可以明白，推论的发展为什么在经过“实有推论”、“反思推论”、“必然推论”之后，不象在判断类型中那样进入第四种类型“概念推论”，而是直接就过渡到下一个大的阶段，即与整个“主观性”相对的“客观性”阶段了。这是因为，推论发展的目的固然也是概念（在更高层次上）的内在统一性，但与判断发展的目的不同，它不光是要达到人对具体概念的主观理解，从主观方面来考察概念的客观统一性，而且要进一步把这种主观理解的具体概念本身看作客观的、独立的、“自在自为”的规律，也就是扬弃概念的主观性，使它成为客观世界的统一规律或本质。而这种客观性本身就是“概念的实现”^⑤。所以，客观性（“一切事物”）从根本上来讲也就是黑格尔没有明确列入推论之中的“概念的推论”。例如他在“客观性”部分一开始就提到：“现在关于概念，首先指出了它规定自身为客观性。很显然，最后这一过渡，就其规定说，与以前曾在形而上学中表现为概念推论的，是同一回事”^⑥，这就是所谓对上帝存在的“本体论推论（证明）”。可见，黑格尔所谓客观性，本身就是接在“必然推论”之后的第四种推论，即“概念推论”。所以他的“客观性”并不是我们通常所说的客观存在，而是

① ② ③ ④ ⑥ 《逻辑学》下卷，第341、347、263、347、388页。

⑤ 《小逻辑》§193。

真正的、实在的概念^①，客观的概念^②，或如黑格尔说的：“外在性因此便在本身里表现概念”^③。它首先被用来证明上帝的客观存在，但它的意义不仅仅是证明任何存在。因为它早已超出了单纯的“有”，是从概念中发展出来的，它“首先具有概念的自在自为之有的意义……所以这种直接性本身是直接地并且整个地被概念渗透了的”^④。概念把自己变为客观性，这是概念自身的外在化，当概念通过客观的机械性、化学性与目的性，再次把自己作为主观性发展出来时，它就统摄了自己的这个外化物而成为了理念。

我们在黑格尔的概念的概念自身发展或从主观性向客观性的发展中，已看到了黑格尔对“发展”原则的实际运用（另一个运用最多的原则是“具体”原则，我们将在下一章讨论“反思”时来考察它）。但究竟什么是发展原则？它与前述“飞跃”和“矛盾”原则有何区别？黑格尔在这里的阐述却不是很明确的。但在其《哲学史讲演录》的“导言”部分，他曾专门对“发展的概念”作过详细的讨论。这个讨论最明确的一点，就是将“发展”与亚里士多德以来的内在目的论联系在一起，也就是与“潜能”和“实现”即“自在”和“自为”的概念联系在一起。他重申亚里士多德的观点说：“潜在变成存在，是一个变化的过程，在这个变化的过程里，它仍保持为同一物。它的潜在性支配着全部过程”^⑤。例如，“在种子里，最初什么也看不出来。种子有发展它自身的冲力，它不能忍受只处于自在的情况，这种冲力就是这样的矛盾：即它只是自在的而又不应当只是自在的。这冲力发挥其自身为存在。它可以产生出许多东西，但这一切都早已潜伏在种子里，——当然尚未发展出来，而只是含蕴着并在抽象观念中。在完成这种发展过程之中，它趋向着一个目的”^⑥。但从种子到植物又回到种子的这种发展只是

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第264、263、387、393页。

⑤ ⑥ 《哲学史讲演录》第一卷，第27页。

相对的目的性，起点的种子和终点的种子只在内容上是同一之物，形式上却仍是两个外在的个体，因而它并不是真正自为的。唯有精神的发展才是真正自为的，因为精神的各个发展阶段都是“互为”的，因而它就是一个真正能动和自由的主体，在内容和形式上都是同一个内在性。“精神的这种内在性或自身回复，也可以说是它的最高的、绝对的目的”^①，它取消了它的各环节作为不同的独立个体的外在性，而成为内部贯通无碍的透明体：“只有在思想里，一切外在性都透明了、消失了；精神在这里是绝对自由的”^②。

由此我们也就可以看出“发展”原则与“飞跃”和“矛盾”原则的区别了。自否定这一最根本的辩证法在体现为“飞跃”时，只是从一个范畴“过渡”到他物（另一个范畴），一旦过渡完成，前一个范畴就被遗忘了（我们通常所说的“发展”，大多数其实都停留在这种“过渡”的理解上，并不是真正的发展）；在体现为“矛盾”时，也只是在一个范畴内映现出他物（另一个范畴），而当这种互相映现表明这两个范畴都不是真正的本质，因而进到更深刻的本质时，前两个范畴就被后来的两个范畴所取代、所遗忘了，因此本质虽然已经是自在自为之有，“但这是在自之有的规定之中”^③，与概念的发展还是不同的。要言之，存在的飞跃和本质的矛盾虽然都体现出“自否定”的辩证原则，但都还是盲目的，未能明确体现出自由的能动的目的性，都还是自在的客观形式下的一种“展示”，因而都属于“客观逻辑”。与此相反，在“概念”中则发展出了“主观逻辑”，在这里，一切发展的环节都是有机地、有目的地结合在概念的主体之中，各自从不同的层次底下透现出来、保持下来，并在发展的终点自由地贯通着它的起点，而成为一个自在自为的、真正的总体。因此，这是自否定原则的自觉阶

① ② 《哲学史讲演录》第一卷，第28页。

③ 《逻辑学》下卷，第6页。

段和肯定阶段，它在（内在的）目的性中自身把自身建立一个绝对的原则，即正、反、合或“圆圈式”发展的原则。当然，概念在单纯的“主观性”中还是“不完全的”，它还“必须把自身提高为理念，理念才是概念和实在的统一，它必须以对概念本性的追索而自然发生。因为概念对自身所给予的实在，不可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推导出来”^①。因此，概念通过从自身范围内自身“外化”为“客观性”，通过从自身中引申出实在物并从实在物中揭示出概念自身的本性，而完成了自身。而这种完成了自身的概念也就上升到了理念。

因此，理念不仅是概念和实在的统一，而且是概念本身的主观性与客观性的统一。“概念，当它真正达到了它的实在时，它就是这样的绝对判断，其主体作为自身与自身相关的否定的统一，与它的客观性相区别，并且是此客观性的自在和自为之有，但本质上它是通过它自己而与此客观性相关，因此是自身目的和动力”^②，它就成了统一的主体-客体。但这个统一的理念又分裂为两个方面：主体作为“生命”而统一于客体，客体则在“认识的理念”中统一于主体。值得注意的是，黑格尔把“生命”作为理念的第一阶段，这恰好反映了黑格尔概念的辩证法中生存论的根据。这里的“生命”不是生物学意义上的动物、植物生命，而是体现为人的精神的个别性的生命，是统摄在有理性的人的灵魂中、“包括在概念的形式中”^③的个体生命。在这种作为理念的生命中，概念“是生命的灵魂本身；它是冲动，这个冲动通过客观性，即透过自己的实在而使自身有了中介”^④，因此它是自由的生命。它首先是“有生命的个体”^⑤，个人的“灵魂”，是“开始的、自身运动的本原”^⑥，它的运动来自于内部的否定的统一或“冲动”，因而它使用自己的有机体作为工具（手段）来达到主观目的。在这

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ 《逻辑学》下卷，第251、451、457、457、459、461页。

一生命过程中，生命经历了自身概念的分裂、矛盾和痛苦。“因此，痛苦是生物的特权；因为它们是存在着的概念，它们便是无限的力的一个现实，即，它们在自身中是自己的否定性，它们的这种否定性是为它们的，它们在它们的他有中保持自身”^①。有生命之物的这种自否定导致生命个体的死亡，但同时也导致它自身的再生产，导致“类”的维持和繁衍。而当个体生命的灵魂在类中转化为普遍灵魂（Nous）时，生命就进到了“认识的理念”，即具有全人类普遍性的精神活动了。“那仅仅直接的个体的生命的死亡就是精神的前进”^②，也就是说，能动的努斯精神又自身进入了普遍的逻各斯。

认识的理念又分裂为双重的运动。一方面，它将客观世界纳入自身作为它的内容，另一方面它又能动地改造客观世界，这就是理论的理念“真”和实践的理念“善”，它们都是理念的主观性冲动所要求的客观目的。从形式上看，“认识的理念”只包含理论和实践两个环节，这打破了黑格尔惯用的正、反、合三段式框架，但实际上这两者的“合题”是重合进了构成整个理念阶段大三段式合题的“绝对理念”之中，也就是说，“绝对理念”既是“理念”（生命——认识的理念——绝对理念）的合题，又是“认识的理念”（理论理念——实践理念——绝对理念）的合题。由绝对理念的这种双重身份我们也可以看出，黑格尔逻辑学的归宿之点实质上是扬弃了实践理念的认识理念，扬弃了努斯精神的逻各斯精神，就此而言，黑格尔哲学整个是一个理性主义和形而上学思辨的体系。只不过在这种理性思辨之中仍保持着内在的生命的张力，处处渗透着非理性的能动因素，那否定的辩证法的锋芒到处穿过严整划一的形式框架而显露出来。

首先，黑格尔的“认识的理念”就是直接由“生命的理念”发展

① 《逻辑学》下卷第467页。

② 《小逻辑》第409页。

而来的，而且在认识的理念本身中，在“真之理念”中，他强调的也是认识主体的“真理的冲动”，即能动地扬弃自身的主观性而把握和建立起客观真理，并以此来充实自己、给予自己以内容的行动。认识不是对现实的被动的接受，而是一目的性的行为，“因为认识是作为目的或作为主观的理念，所以那事先建立为自在之有的世界的否定，是第一个否定”^①，认识首先是对康德自在之物的否定，它是目的明确并充满信心的实现自身、使自身实在化的过程，“它的活动就是要规定客体，并通过这样进行规定而在客体中与自身同一并与自身相关”^②。不过认识的这种能动性最初还体现为对现有客观事实的外在的分析，而后才进到较为能动的综合，深入到现象底下的本质（定义）和规律（定理）；而当本质和规律表明自己不过是客观的概念，概念则表明自己不过是客观本质和规律的主观形式，概念就成了自在自为的主体，成了实践行动的理念了。“这个理念比以前考察过的认识的理念更高，因为它不仅具有普遍的资格，而且具有绝对现实的资格”^③。实践的理念同样也是一个目的性的行为，是一个“要实在化自身的冲动”，但这一次不再是为自己争得客观性（因为它本身已是一种客观行为），而是要“借扬弃外在世界的规定，给自身以外在现实形式中的实在”^④，即改造外部世界，在其上打上个人意志的印记。善的意志在实践过程中又扬弃了个人目的的特殊性、有限性，扬弃了目的与手段的互相外在性，它从手段中、从普遍的中介中看出了善本身向绝对自在的至善的无限推进，从而超越个人主观功利和欲望之上而回复到了“真”。“善的理念唯有在真之理念中才找到它的补充”^⑤。只有在千千万万人对外在目的和欲望的追求和满足中看出历史进步的内在目的，善的有限与无限、工具与手段的矛盾才得到消解，“从而在这个结果中，认识再次树立起来了，并且与实践理念联合了；现成的现实同时被规定为实现了

① ② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第484、486、523、523、526页。

的绝对目的”^①。但这种认识已不再是前一阶段的“探索的认识”，即努力实现主客观同一但却总是停留于主客观分裂之中的认识，而是经过了实践而真正使主客观都统一在概念的主体能动性之中的认识，即“真理的认识”了。这种理论和实践同一的认识，就是“绝对理念”。

绝对理念是对“认识的理念”的回复，但同样，它又是对整个“理念”的第一阶段“生命”的回复（“绝对理念……一方面回到生命”^②），我们还可以说，它是对前此一切发展的大小三段式中第一阶段（正题）的回复，最终是向全部逻辑学开端“有”的回复^③。但这时它已经是作为纯理念、纯形式、纯思或“思想之思想”，作为纯逻辑和方法而回复到开端了，也可以说，它不是作为一般的（实证的、科学的）认识，而是作为哲学认识（哲学就是方法论）而回复到开端。在“绝对理念”中，黑格尔主要就是要界定“思辨方法的各环节”^④，界定他的总体方法的逻辑结构模式。这个最一般的模式就是这样三个阶段：（1）开始。即存在和直接性，从思辨观点看它就是自否定；（2）进展。“开始”的自否定展开为外在异己的方面，但它与这个异己方面的关联同时又是自己与自己关联，是否定之否定的肯定，因而是同一个东西的进展；（3）目的。正因为这是同一个东西的进展，因此在开端与它自己异己方面的关联中是一种自否定的统一体，终点通过否定起点而实现了起点，所以这一进展就是有目的的进展，它就是发展。发展就是同一个东西将自己作为目的，将自己潜在的内容实现出来的进展。在黑格尔看来，这样理解的同一个东西不是别

① ② 《逻辑学》下卷，第528页，第529页。

③ 为什么说绝对理念作为第三环节，不是向前此一切第二环节的复归，这从黑格尔的一个说明中可以看出。他指出“总是第一和第三范畴”可以看成对“绝对”的界说，“因为第一范畴表示一个范围内的简单规定，而第三范畴表示由分化而回复到简单的自身联系”，“反之，第二范畴则表示一个范围内的分化阶段，因此只是对于有限事物的界说”（《小逻辑》第186—187页）。

④ 参看《小逻辑》，第424—427页。

的，只能是概念。因此他的这个逻辑进展的结构模式归根结底只是概念自身的运动方式，这个运动作为概念把握的运动，它的终点便是自己把握住 (begreifen) 自己的概念 (Begriff)：“在这种方式下，【逻辑】科学便以把握住它自身的概念，作为理念之所以为理念的纯理念的概念而告结束”^①。可见，在他那里，实际上只有概念才有真正的发展，或只有从概念的立场来理解，一切事物才有真正的发展，因为只有概念，只有超越“现有存在”的理念，才能在一切事物的现有存在 (定在) 中把握那潜在着的、有待实现出来的东西，才能在一切差异和矛盾中把握住整个运动和发展的方向。而在这两种把握中，它所把握的都无非是它自身，即“把握它们本身的，作它们的灵魂使它们动起来的并显示它们的辩证法的”那个“概念”^②；反之，如果没有概念，“对象……便是一个表象，甚至只是一个名称；在思维和概念规定中，对象才是它所是的东西”^③。

黑格尔把这一套否定之否定或目的论的逻辑公式描述为一种“圆圈”，这个圆圈是“科学向前运动的路线”^④。“凭借上述方法的性质，科学表现为一个自身旋绕的圆圈，中介把末尾绕回到圆圈的开头；这个圆圈以此而是圆圈中的一个圆圈；因为每一个别的支节，作为方法赋予了灵魂的东西，都是自身反思，当它转回到开端时，它同时又是一个新的支节的开端。这一链条的片段就是各门科学”^⑤，亦即在作为纯科学的逻辑学中，以及在黑格尔整个哲学体系中，大圆圈的各个片断也都是由一些大大小小的圆圈所构成的。对于黑格尔的这种“圆圈”思想，国内专家们已经有比较详尽和透彻的研究^⑥，这里不再多说。还存有疑问的是这样一点：即黑格尔为什么要用“圆圈”这种表述，而不采用实际上更为

① 《小逻辑》第427页。

② ③ ⑤ 《逻辑学》下卷，第540、539—540、551页。

④ 《逻辑学》上卷，第56—57页。

⑥ 可参见张世英：《论黑格尔的逻辑学》第159—197页。

确切、并且后来由列宁提出来取代它的“螺旋”这一表述^①呢？我认为，这正好表现出黑格尔整个哲学的一个根本局限，这种局限既可以理解为其外部体系框架的有限性，又可理解为其主体性方法的有限性。马克思指出，黑格尔的思想“是居于自然界和人之外的僵化的精灵。黑格尔把这一切僵化的精灵统统禁锢在他的逻辑学里，先是把它们一个一个地看成否定，即人的思维的外化，然后又把它们看成否定的否定，……但是这种否定的否定由于仍然被束缚在异化中，它一部分是使原来那些僵化的精灵在它们的异化中恢复，一部分是停留在最后的活动中，也就是在作为这些僵化的精灵的真实存在的外化中自己同自己发生关系；一部分则由于这种抽象理解了自身并且对自身感到无限的厌烦……便表现为决心承认自然界是本质并且埋头于直观”^②。这样，在黑格尔那里，概念的逻辑运动便成了一种“在自身内部的纯粹的、不停息的旋转”^③。也就是说，概念在外化自身、否定自身时，实际上并没有超出自身之外，而仍“停留在”自身之中，停留在主观头脑之中；这样，它向自身的返回就可以理解为一个自身封闭的圆圈，而不是一条开放型的螺旋线。黑格尔曾责备费希特哲学的“最后的结果是一个永不能打破的‘循环’【Zirkel，即圆圈】”^④，因为“有限精神【所设定】的这种必然外在的东西，这种只是为它而存在的东西，就是精神可以无止境地加以扩大，但是又永远不能越出的圈子（Zirkel）”^⑤。其实他与费希特在这点上并没有实质上的差别。所不同的是，他把这个有限精神称作绝对精神、神，并看作抽掉了个人一切感性存在的纯粹主体。于是这个纯粹主体外化出自然界时，并没有象一个具体个人的外化活动那样真正超出自身，而只是把自然界当作自己的“宾词”，因而

① 《列宁全集》第38卷，见第271、411页等处。

② ③ 《马克思恩格斯全集》第42卷第178、176页。

④ ⑤ 《哲学史讲演录》第四卷，第328、331页。

预先设定了这个纯粹主体是自然界最终无法越出的圈子。所以，进展最终并不是螺旋式的无限前进，而是归结为循环，即严格意义上的圆圈。“所以哲学上的起点，只是就研究哲学的主体的方便而言，才可以这样说，至于哲学本身却无所谓起点。……简言之，达到概念的概念，自己返回自己，自己满足自己，就是哲学这一科学唯一的目的、工作和目标”^①。当然，黑格尔毕竟从一个圆圈过渡到了另一个圆圈，毕竟展示了逻辑范畴、自然和精神的“发展”。“每个单一的圆圈，因它自身也是整体，就是要打破它的特殊因素所给它的限制，从而建立一个较大的圆圈”^②，每个小圆圈都有自己的缺口或“缺陷”，因而要向更大、更完满的圆圈过渡。但最后所达到的那个具体的整全就不再有什么缺陷，“因此这种统一乃是绝对的和全部的真理”^③。所以实际上，在黑格尔的思维进程达到这个绝对的终点之前，真正适用的说法不应是“圆圈”，而应是“螺旋”，因为一个真正严格意义上的圆圈除了依靠外力之外，是不可能由自己的力量而“打破”自身的“限制”、并超出自身去“建立一个较大的圆圈”的，只有螺旋才能做到这一点。螺旋的表象其实在赫拉克利特那里已经提出过了，他曾用漂布店中的螺旋机为例来说明“直和弯是同一的”、“向上的路和向下的路是同一的”^④，而黑格尔自称“没有一个赫拉克特的命题，我没有纳入我的逻辑学中”^⑤，可见此言并不能完全当真。黑格尔宁可采取在各个阶段中每个单一的圆圈被依次“打破”这一说法，而不愿放弃“圆圈”这一术语，采用更方便的“螺旋”这一术语，正是为了保住那最后的、绝对不被“打破”的大圆圈^⑥。

圆圈的表象就其本来意义而言只是一个无限循环的观念，因

① ② ③ 《小逻辑》第59、56、421页。

④ 参看叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》第119—120页。

⑤ 《哲学史讲演录》第一卷，第295页。

⑥ 事实上，逻辑学的大圆圈也由于过渡到自然哲学而被打破了，但它又通过回复到精神哲学和“绝对精神”而更牢固地建立起来了。

而是一个虽具有无限性因素在内但本身是有限的观点。黑格尔用这种“真无限”的表象来与直线式的“坏无限”表象对立，自有其高明之处^①。他将有限与无限的关系问题提高到“是否还有一个哲学”^②的根本问题上来，也是极为必要的。因为哲学就是把握无限，如果无限不可能在有限中达到，那也就不可能有任何真正的哲学了。然而他忘了，一种在有限中把握无限的哲学，本身只能是有限的，而一种有限的哲学要想真正把握无限，它至少必须意识到自己的有限性，准备着或致力于自己的被扬弃，因而在自己体系的圆圈上留下缺口，或更正确地说，把自己的体系看作开放的螺旋线。黑格尔既然将自己的哲学看作一个“封闭的、完全现在的，没有起点和终点”^③的“绝对”体系，他也就逃避不了被当作有限的哲学而扬弃的命运了。

而这也就是黑格尔否定的辩证法的最后归宿和最终局限。

自否定在黑格尔辩证法中的真实含义和地位问题，是理解黑格尔辩证法的至关紧要的问题。把握了这一问题，才算是把握了黑格尔辩证法的精髓；忽视了这一问题，即使在别的方面有多么详尽的阐述，终归是不彻底的、片面的，终归要陷入到形而上学或“抽象思维”——这是本书所大力强调的一个重点。马克思指出：“一切发展，不管其内容如何，都可以看作一系列不同的发展阶段，它们以一个否定另一个的方式彼此联系着……任何领域的发展不可能不否定自己从前的存在形式”^④。这是一个普遍性的原则。所谓“发展”，只能理解为一连串的否定过程。从最根本的意义上来说，辩证法可以看作就是“自否定”的学说，换言之，否定的辩证法是辩证法最深刻的、最内在的源泉。然而，迄今为止，国内学术界还没有把否定的辩证法提到这种根本性的地位上

① ② ③ 《逻辑学》上卷，第149、153、149页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第169页。

来考察，对自否定的含义更没有作深入的分析。人们往往把否定原则仅仅当作一个“正——反——合”三段式（否定之否定）的形式原则，而与质量互变、对立统一并列起来，更糟的是完全否认它是一个辩证法的规律。同时，人们即使在谈到“否定之否定”时，也往往理解成“两个否定”的（外在的）相加，而几乎没有人阐明它其实只是同一个“自否定”的一贯化和原则化，是否定作为一条原则必然运用于自身的结果。这样一来，辩证法原来有机地统一着的各个部分都被人为地割裂开来，成了一大堆各种原则、原理、范畴和规律的杂凑，这就使得本来是那么富有生气的辩证思维变得死气沉沉了。

不过另一方面，除了对否定原则的这种形式主义的曲解之外，还有一种偏向是对之作无形式的、非理性的和神秘主义的解释。某些西方现代哲学家就是这样理解黑格尔辩证法的，如阿多诺（Th.W.Adorno）在其《否定的辩证法》一书中，就把“否定”变成了一种毫无任何规律可寻的纯粹偶然、神秘而不可解的冲动。他认为：“哲学既不是关于理智的直观，又不是关于事实的真理，它所说的任何东西都不表示关于‘是这样’的明确标准，它的有关概念化的命题不服从有关事实的逻辑状态的标准，它的有关事实性的命题同样不服从于经验科学的标准”^①。他针对黑格尔的“完整的东西是真实的”命题提出了一个相反的命题：“完整的東西是不真实的”，这就取消了任何有逻辑必然性的东西的真实性，使“否定”成了一种盲目的、无反身性（非反思）的、不自觉的行为，这种行为表面看来是“无形式”的，不受任何束缚和规范的，实际上只不过是尚未意识到自己的形式而已。尽管阿多诺“担心自己陷入非理性主义”^②，他仍然只是片面强调了黑格尔辩

① 转引自徐崇温：《法兰克福学派述评》，三联书店1980，第89页。

② N.泰尔图利安：《阿多诺与德国古典哲学》，载《哲学译丛》1985，第5期，第48页。

证法中非理性的一面。自否定的辩证原则当然不能陷入到形式主义的解释，但这并不意味着它根本就是无形式的，因为无形式的东西是成不了一条“原则”的。阿多诺表面上对“否定”的强调，实际上正好取消了否定作为一条普遍有效的绝对原则，因而是对否定的贬低。

因此，要真正深入把握黑格尔辩证法，从中扬弃其唯心主义外壳，拯救其有价值的内核，除了揭示它那贯穿一切的自否定原则之外，还应当研究黑格尔用来系统表述这一自否定原则的反思形式。黑格尔辩证法之所以成为一种一贯的逻辑思想和体系，成为一种系统运用的方法，而不光是一些辩证思想的闪光，就是依赖于这种反思形式。我们甚至可以说，在黑格尔辩证法中，否定原则与反思原则是两大基本元素，前者是这个辩证法的内容，后者是它的形式：两者缺一，则没有黑格尔的辩证法。

第四章 黑格尔辩证法的形式——反思

通过上一章的论述，我们已看到，在黑格尔辩证法中，否定性的思想构成了一切运动和发展的内在灵魂。然而，光是否定原则还不能完全把握黑格尔辩证法的全部真谛。“灵魂”必须赋形于躯体才能有真正的生命，也才能起作用。黑格尔本人在谈到“一切规定都是否定”命题时说：“这个命题极为重要；不过否定本身还只是无形式的抽象；把否定或无说成是哲学上最后的东西，这绝不该归咎于思辨哲学；对于哲学说来，无不是最后，正如实在之非真那样”^①。那么，什么才是“哲学上最后的东西”呢？黑格尔没有明说。但既然他提出否定是“无形式的抽象”，也就意味着否定还需要赋予自己以具体的形式。这种具体的形式是向开端的肯定的复归，它是一种经过否定和否定之否定的规定（肯定），或者说，它是一种“无定形”的否定给自己“定形”的形式，只有通过这种形式，哲学才能得到完成。而这种形式就是黑格尔特有的反思形式。当然，这种形式并不是外加于否定之上的，而是否定本身固有的，如我们前面所说的，否定真正说来就是“自否定”，也就是说否定本身作为一条普遍原则就是“反身”的，只有反回自身的否定才是真正一贯的否定。在这种意义上，否定就是反思的本质，反思则是自否定的体现。黑格尔的反思概念在国内哲学史

^① 《逻辑学》上卷第106页。

学界长期被人忽视，近年来才有了一些初步的研究^①。然而，这些研究也还只限于从“反思”概念在黑格尔《逻辑学》“本质论”中的实际运用，来探讨它所表达的辩证法的内容（对立统一、否定之否定等）；至于反思本身作为黑格尔辩证法一个普遍性的表述形式，则似乎还在人们的视野之外。反思当然是离不开它的内容的，从我们的观点来看，这主要指反思无非是自否定或否定之否定的一种表现或表达方式。我们在上面论述发展的圆圈公式和思维的逻辑模式时，实际上已接触到黑格尔反思形式的具体规定了。在下面将要讨论的主题中，我们也要经常回到反思与否定性的关系上来，并将它们的关系当作逻各斯精神与努斯精神的统一体来描述。然而，本章的主要目的，是要阐明反思作为黑格尔辩证法的形式，本身有什么样的特点。我们将从“反思”概念的含义、它与理性的关系、以及它在黑格尔辩证法中的逻辑规范功能三个方面来说明这一点。

第一节 “反思”概念的内涵

一、黑格尔“反思”概念的文化背景

对于缺乏反思传统的中国人来说，要理解黑格尔的“反思”概念，首先要搞清这一概念的文化背景。我们在第一章中曾阐明，古希腊哲学中“逻各斯”概念的提出是希腊哲人对“语言”进行颠倒的结果，这种颠倒使语词和意谓、和它表示的对象、所指之间的关系（用中国哲学术语说就是“名实关系”）来了个根本的转变：不是语词反映、符合它的对象，而是对象要反映、符合语词和普

^① 例如，可参看杨寿堪：《黑格尔反思说初探》，《西方哲学史讨论集》，三联书店1979；张世英：《黑格尔〈小逻辑〉译注》附录：《黑格尔论反思》，曾载于《论康德黑格尔哲学》，上海人民出版社1981；王玖兴、王树人：《黑格尔的“本质性或反思规定”的“合理内核”》载《黑格尔哲学论丛》，福建人民出版社1981，等。

遍的语言关系。这就象照镜子一般，镜子里反映出来的不是镜子本身的实体，而正是投射到镜子里面去的那个主体。赫拉克利特认为“逻各斯是灵魂所固有的，它自行增长”^①，同时却又主张万物都依据这个逻各斯而产生；毕达哥拉斯提出“语言就是灵魂的嘘气。灵魂是形成语言的元素，是与语言不可分的”^②，同时又（如扬别里柯斯所云）“认为第一性的东西和思想的东西是一个东西，他认为数和逻各斯是第一性的，它贯串一切事物的本性，把一切事物联结起来，使之有秩序”^③，反之，“【无定形的】物体是没有科学性的，也不能对物体写下好的定义”^④；巴门尼德断言“能思想的和思想的对象同一。如果没有语言所指的思想对象，就没有思想活动”^⑤；柏拉图主张客观事物是理念的“摹本”，“一切学习都只不过是回忆”；中世纪基督教想象上帝凭他的话语从“无”中创造了整个世界。——这一切，都已经包含有“反思”的思想在内了。近代笛卡儿的著名的“沉思”实际上就是思维的一种“反思”，当时有人责难他说：“不能从人的精神对它本身进行反思时只看出它自己、看不出别的什么东西来这一事实就得出结论说，人的精神的本性或本质仅仅是思维”。^⑥不过，古希腊和中世纪那种对客观对象（和神）的反思与近代主观思维中的反思尽管有一脉相承的渊源关系，但也有一个重大的区别，即前者是把外在对象的本质看作主体，后者是把主体看作内在的对象。然而很明显，前一种反思本身已潜在地包含着后一种反思了，因为当人把对象的本质看作外在的主体（或主体的“他在”）时，他实际上已在把内在的主体看作了外在的对象。例如，“亚里士多德第一次说出，vous 是思维的思维。其成果就是思想，它是在自身内在的，它又同时包括宇宙于其中，并把它转变成理智世界

① 《古希腊罗马哲学》，第29页。

② 《古希腊罗马哲学》第36页。

③ ④ ⑤ 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》第70、74、148页。

⑥ 《第一哲学沉思集》商务印书馆1986，第7-8页。

……这宇宙深入于自身之内，绝对在它的各方面发展成为全体，正是这样，绝对才在各个方面的统一里、在思想里被意识到了”^①。现在，只须扬弃这种双重意识的外在性，我们就可以得到近代的内在反思，这就是自我意识。因为所谓自我意识，正如黑格尔阐明过的，既是把对象当自我来看待的意识，又是把自我当对象来看待的意识，它本身就是一种“双重化”的意识^②。

所以，尽管在古希腊，一当思维超越了感性的物质世界上升到更高的普遍性时，哲人们就已进入到了反思的思维层次，但他们尚未摆脱这种反思的客观外在性，没有把反思本身作为思维的对象来考察。因此，虽然希腊第一位理性哲学家毕达哥拉斯（严格说来他只能算半个理性哲学家）似乎就已经提到了灵魂的“反思”作用^③，亚里士多德也的确提出过“对思想的思想”，但真正深入地考察这种反省或反思（均为 reflexion 一词）作用还是近代哲学的工作，主要是近代认识论的工作。洛克在其《人类理解论》中把人的一切知识的来源分为两种：一种是感觉的观念（印象），另一种是由于“人心又开始反省它自己在感觉观念上所发生的各种作用”而得到的“反省观念”^④，这些反省观念有关我们心灵的各种活动如知觉、思维、怀疑、信仰、推理、认识、意愿等等，却与外物无关。显然，洛克的“反省”与笛卡儿的“沉思”是一致的。在笛卡儿那里我们也看到，沉思就是要“闭上眼睛，堵上耳朵，脱离开我的一切感官”、“仅仅考虑我的内部”^⑤。但笛卡儿是为了由此找到一切知识的最终根据和出发点，洛克则认为反省的观念要以感官印象为前提，人心本来是一块“白板”。不过洛克

① 《哲学史讲演录》第四卷第373页。

② 可参看《精神现象学》上卷第121-122页。

③ 见第欧根尼·拉尔修，第八卷，第一章：“当灵魂精力充盈并且在其中集中了其余一切时，反省和行动便成了它的纽带”，载《古希腊罗马哲学》，第36页。

④ 《人类理解论》商务印书馆1959，第82页。

⑤ 《第一哲学沉思集》第34页。

又认为，那些反省观念所表明的人的心灵活动可以主动地将人所获得的简单观念组合成复杂观念（如“实体”），并能使人心中各种简单或复杂的观念构成一个相互符合的体系，即“科学知识”体系；只是这种知识是否反映了实体的“实在本质”，这是不可知的，它们只表达了事物的“名义本质”。所以洛克特别详细考察了名称和语言的作用。他将古代逻各斯严格限制在“唯名论”的范围之内，降低到为意谓和感性事物“命名”的水平：“在各种语言中，许多名称所表示的事物虽然不是被感官所知觉到的，可是我们如果一追溯它们的起源，就会看到，它们亦是由明显而可感的事物出发的，由此我们可以猜想，初创语言的那些人心中所有的意念是什么样的，都是由哪里来的”^①。就是说，语言并没有自身独立的“规律”的意义，“语言所以有表示作用，乃是由于人们随意赋予它们一种意义，乃是由于人们随便来把一个字当做一个观念的标记”^②，语言含义的一致性只是约定俗成的，只是为了传递人们的思想观念。洛克取消了语言的颠倒作用，把这种颠倒完全归结为主观实用的需要，这种思想的必然倾向便是休谟的极端经验主义，它势必取消一切科学知识本身，陷入到怀疑论和不可知论。

康德的“批判哲学”从实质上看，也是一种近乎洛克意义上的“反思”哲学，因为他主张要在认识之前首先批判地考察（反省）一番认识的能力，而逻各斯精神在他的“先验逻辑”中虽然已经以“人为自然界立法”（而不再是约定俗成的规则）的方式得到了恢复，但仍被当作只是有关“现象”的知识，而与不可认识的物自体相对立^③。不过，康德自己明确提出的“反思”与洛克的反思却有一点不同：洛克的反思完全是对人的知识范围的主观限制：“知识

① ② 《人类理解论》第384、386页。

③ 见《纯粹理性批判》“反省概念之歧义”一节。

不能超过我们的观念”^①；康德的反思则是试图将现象的知识与实践的本体沟通起来。在《判断力批判》中，康德提出了两种“反思的判断力”，一种是审美判断力，它通过人的一种主观心理经验，即审美或鉴赏，而发现人有一种先天普遍的自由原则，因为美在个人自由活动中激发出人类共同的愉快感情（共通感），所以它成了“道德的象征”。另一种是目的论判断力，它通过人的一种客观的自然经验，即自然界有机体以至整个宇宙体系内在呼应关系的经验，而发现自然有一种内在的目的论趋势，它最终也趋向于人和人的道德原则。这样，判断力就不只是对现象知识的一种规定，而且也可以运用于自由和道德的超验世界。但康德认为，这种判断力只能是“反思”的，它对人类精神生活和自然界发展趋势都没有什么“规定”作用，不能成为真正的知识，而只是象征、暗示着超验的道德本体，因此归根结底是主观经验中对自身本体的某种（固然是有根据的）猜测。可见在康德这里，“反思”一词是与“规定”相对立而言的^②。规定的判断力是由已有的抽象思维范畴去规范个别经验表象以构成认识，反思的判断力则是为已有的个别经验寻求普遍原理，它不是认识，而只是诸认识能力的自由协调活动。人们可以把这种主观活动的原则在类比和象征的意义上看作超验世界本体的原则，却不能把这种看法当真，不能以为它就是我们所认识到的世界本体的规律。由此可以看出，康德的“反思判断力”虽然已开始试图超越主观经验的内在性，但实际上仍局限在内心的反思之中，他对认识和实践、现象和本体的调和是不成功的、虚假的。

黑格尔的反思正是在这种传统反思精神的基础上发展起来的。在他看来，近代直到康德的那种主观内在的反思对于客观的逻辑本体来说正好是一种“外在的”反思，这种反思并没有能深入。

① 《人类理解论》第529页。

② 黑格尔则提出了“进行规定的反思”，详后。

到客观概念的自己的运动的本质，而停留于抽象的主观思维活动的现有经验。“人们主要以这样的意义来看待肯定物与否定物的对立，即：肯定物（虽然从名称上看，它是指被肯定了的有，建立起来之有）应该是一个客观的东西，但否定物则应该是一个主观的东西，它只属于外在的反思，与自在、自为之有的客观物毫不相干，并且对那个客观物说来，是完全不存在的”^①。相反，黑格尔则认为，真正的反思应当是对这种主观性的颠倒，是将语言和逻辑视为第一性的、客观的世界本体。黑格尔的这种反思可以说是古希腊逻各斯精神的一次全面复归，但它已经有意识地将近代主观内在反思与自我意识注入了这种逻各斯之中，使之成为一种既是内在的、又是客观的主客观统一体。黑格尔整个逻辑学探讨的就是这样一种主客观的关系，即客体如何显示出，它自身不过是主观概念的颠倒，主观概念又是如何颠倒为客观存在的。

黑格尔以后，虽然人们从各个不同的角度对他的这种颠倒手法进行批判，但语言学逻各斯的这种反思传统仍然以各种方式浸透在当代西方哲学中。它不仅继续以唯名论的倾向表现为逻辑实证主义的语言分析哲学，而且也在现代解释学对语言的看法中体现出来。如伽达默尔说：“我们说人们‘进行’谈话，但是谈话越是涉及根本问题，谈话的进行就越加不受谈话者意志的支配。所以一次涉及根本问题的谈话永远也不是我们想要进行的谈话。说我们进入谈话，甚至说我们卷进谈话中，一般倒更为正确”，“所有这些都表明一次谈话具有其本身的精神，而且谈话所用的语言在谈话中就带有其本身的真实性，也就是说它显示出某种今后存在的东西”^②。这种说法是典型“黑格尔式的”。西方哲学思维对语言逻各斯的重视、借助语言去反思和追溯存在本体这一根深蒂固

① 《逻辑学》下卷，第62页。

② 伽达默尔：《语言作为解释学经验的媒介》，载《哲学译丛》1986，第3期，第58页。

的传统，不是一次什么“转向”就可以摆脱得了的。

现在，我们可以看到，黑格尔反思概念的这种深远的文化背景在中国传统哲学中是找不到类似的对应物的。中国古代的名实、言意之辨一开始就杜绝了任何颠倒。中国古人重实际、重实用的传统历来反对离开直接经验的事实而作抽象的思辨，人们固守着丰富多采、但却是偶然的经验事实，而把语言仅仅当作有关这些经验事实（“实”）的“名”（名称）和“言”（言说）。人们即便承认有超经验的规律（道、理），这种规律也不需要语言和逻辑来表达，而只要用“心”去直接体验就行了，在这种体验中，语言和逻辑不是必要的工具，反倒是多余的障碍，真正的认识也就是要学会排除这些障碍。所谓“返本还源”、“反朴归真”之说，决不是“反思”之意，倒是要去掉一切人为的反思活动。这样一来，也就导致了中国人从自己固有的传统中去理解西方的“反思”的巨大困难。最明显的就是，通常只要指出某个西方哲学家“倒名为实”，指出他纠缠于“抽象概念”和“思辨”，指出他割裂了事物与名称，人们就以为已将他们的反思学说彻底驳倒了。这种驳斥基本上没有超出古人对先秦名辩学派的驳斥，其结果也仍然是使人们的思想局限于直接经验和实用主义的狭隘基地之上，对语言本身的独立意义，对逻辑思维的严格规范，对多层次的共相、概念及其相互关系的体系，都既没有兴趣，也缺乏思考能力，更难达到全面、准确的理解。其实，西方反思学说对名实关系的颠倒并不必然导致唯心主义。实际上，古希腊一些主张逻各斯主义的哲学家，有定论的如赫拉克利特，正好被视为唯物主义者；近代的斯宾诺莎也是如此（他常常被称为一个“例外”，因为对于理性主义或逻辑主义与唯物主义的这种“奇怪的”结合，人们感到困惑不解）。这些人作为唯物主义者，甚至总是要比那些狭隘经验论的唯物主义者更深刻、思维水平更高。当然，一味地固执于反思的结果，而不知道（或找不到一条途径）将被颠倒了的关系再颠倒过来，这显然是通向唯心主义的一个缺口；然而，拒绝反思的颠

倒，这同样不能避免唯心主义，反而可能陷入更加狭隘、更加极端的唯心主义（如休谟^①），马克思的辩证唯物主义就是通过对黑格尔的颠倒再加以颠倒而建立的。但这种再颠倒决不是简单的“拨乱反正”、“返本还源”，而是扬弃。黑格尔的颠倒是人类哲学思维的一个必经环节，一个必要的思维训练，没有这种训练，既不能理解黑格尔辩证法，也不能理解唯物辩证法。

那么，究竟什么是“反思”呢？

二、反思的一般含义

反思，或反省，译自拉丁文Reflexion，本义是指光学上的反射现象。当光线在前进中遇到反光物体时，它将折回原来的方向，或是按入射角而改变原有的方向。在这里，光的运动本身显然是反射的主体，反光物则是对象、客体。然而，光线经过反射后，它的形象就受到了改变。例如照镜子时，左边变成了右边，右边变成了左边，前面成了后面，后面则成了前面。尽管如此，镜子里的形象还是你的形象，而不是镜子（反光物）本身的形象；只是它采取了颠倒的方式，就象从你的脸孔后面（而不是当着你的面从正面）来看你的脸那样。洛克使用这一术语来称呼那种“由人的心灵反省自己对感觉的各种作用而得到的观念”，也正是这个意思。这些反省的观念并不是人的感觉的影象，而是人的心灵本身造成的影象。心灵就象一盏灯，人的感觉观念就象镜子，它们反射出灯的光明，心灵由此才得知自身的存在；但心灵实体究竟是什么样的，心灵并不能自知，因为它只能通过反映在镜中的影象才知道自己，而这影象正由于经过了反射，它就受到了改变和颠倒，并不肖似心灵的实体了。康德的“反思判断力”在对反思的这种理解上与洛克是基本一致的，不同的是，他认为心

^① 当然，就连休谟的主观唯心主义也是经过严格反思的结果，即把逻辑推理贯彻到底的结果，这种纯粹的经验主义在中国古代也是找不到的。

灵的实体（物自体）在反思过程中固然已改变了形象，但也并不是完全面目全非，而是至少留下了一些可以让人猜测的凭据。他认为“自由”就是这样一个无容置疑的凭据。自由本身是一个超越的理念，但它同时又是经验的“事实”。人在实际的道德行为中已体现出人可以不服从自然必然规律而服从自己的道德自律^①；在反思判断力中，人又进一步发现，人在审美和对自然作目的论判断时可以自由运用自己的认识能力，凭自己的情感爱好使这些认识能力作自由协调活动，从而可以先天地去获取这样一些经验，这些经验既不是认识，也不是道德行为，但它们既有社会的普遍性，又是道德的象征。这就使自由与必然的结合在经验中有了具体的体现，给人们认识自己的自由本体提供了可以信赖和值得努力的方向。

黑格尔的反思概念，在其最基本的含义上仍然是从传统的意义中接受来的。他在《小逻辑》§ 112中提到：“反映或反思(Reflexion)这个词本来是用来讲光的，当光直线式地射出，碰在一个镜面上时，又从这镜面上反射回来，便叫做反映(Reflexion)。在这个现象里有两个方面，第一方面是一个直接的存在，第二方面同一存在是作为一间接性的或设定起来的东西。当我们反映或（象大家通常说的）反思(Nachdenken)一个对象时，情形亦复如此。因此这里我们所要认识的对象，不是它的直接性，而是它的间接性。我们常认为哲学的任务或目的在于认识事物的本质，这意思是说，不应当让事物停留在它的直接性里，而须指出它是以别的事物为中介或根据的。事物的直接存在，依此说来，就好象是一个表皮或一个帷幕，在这里面或后面，还蕴藏着本质”。在这段话里，我们可以看出，黑格尔将光的反射这一比喻引入他的认识论时，一方面保持了它的传统含义；但另一方面又超出了洛克和康德的那种主观内在的限制、那种感性经验

^① 参看《判断力批判》韦卓民译本下卷第142页。

的限制。在黑格尔看来，本质的东西、实体性的东西并不因为我们只是看到它的影象（而不能“看见”它本身）而永远被遮蔽；相反，我们可以凭着这些影象，对它们加以“反思”（Nachdenken），也就是用思维（即 denken）去追溯（nach）它后面的那个根据或本质，就象循着镜中影象反过来找到（追寻到）它的实体一样。进一步说，一切本质的东西、规律性或实体性的东西，都只有通过它们的这种反映才可能为人们所把握，而人们所把握到的，又无非是自己的思想的本质，即概念。在这种意义上，反映（Reflexion）就是一种思想的追溯（即 Nachdenken），就是“反思”。

在这里必须说明，德文 Nachdenken 常常被译成“后思”，这一译法是不准确的，关键在于对这一组合词的前半部分“nach”的理解。在德文中，nach 是一个介词，它有三种基本含义：1. 朝向、指向什么；2. 在什么之后；3. 按照、根据什么。在组合词中，与此相应也有三种意思：1. 一种有目的的专注的活动；2. 跟随在后的活动；3. 模仿与重复的活动。用“后思”来译 Nachdenken，仅仅符合于第 2 种意思，而把 1、3 两种意思都置之不顾。其实 nachdenken 是一个常用词汇，（例如它收入了商务印书馆 1965 年出版的《德语常用词汇》中），在普通用法中它并无“在什么之后”思考的意思，而只是沉思、深思熟虑和追根溯源地思考的意思，也就是说，恰好是上述第 1、3 两种含义，而不是第 2 种含义。黑格尔正是在 Nachdenken 的这种普通含义上使用这一术语的，而且主要是在《小逻辑》中使用这一术语的，大约是为了更通俗。如上面所引那段文字中说“当我们反映（Reflexion）或（象大家通常说的）反思（Nachdenken）一个对象时，情形亦复如此”，就明确指出这是通常所说的 Nachdenken，即对现象底下的本质的穷追不舍的思索。它也可以译为“反复思考”，只是要注意，这不是反来复去地在事实与它的根据之间循环往复，而是由事实反回到它的根据，即指向、追

问 (nach) 它的根据；不是消极地“尾随”在现成的经验事实之后，而是对本质、根据的一种主动的、有目的的追索。与 Reflexion 联系起来看，Nachdenken 就是循着光线所反射回来的路线，到现象（影象）的对面去寻找，追寻它的根据，这样就会发现对象只不过是光（思维）自身“在他物中的反映”（die Reflexion in anderes），这就是“反思”，它“以思想的本身为内容，力求思想自觉其为思想”^①。黑格尔本来的意思很明确，Nachdenken 也就是 Reflexion，二者并没有什么严重的区别（尽管词源、词根和原始含义都不同）。前者是一个德语词，它强调的是象笛卡儿那种向思想内部追根溯源的“沉思”；后者是一个外来词（拉丁词），它强调的是这种沉思的追根溯源是反身性的^②，它们都可以译为中文的“反思”。如果要表示二者的区别，那么最好将 Nachdenken 译为“思想的追溯”。黑格尔极为看重这种思维的追溯，他甚至把这种追溯当作哲学的本质：“整个哲学的任务在于由事物追溯到思想，而且追溯到明确的思想”^③。但与此同时，有证据表明，黑格尔对 Nachdenken 一词在字面上有可能引起的那种“后思”的歧义，即“跟随在后面的思考”，恰好采取了批判的态度，将它看作一种知性的、包括经验科学和直接知识（如康德、耶柯比等人）在内的有限思维。例如他批判“一般科学教育的知性”和直接知识说：

“这样一来，哲学本身在这些人手里遭受了最恶劣的命运，当他们装做要研究哲学，一方面要理解它，一方面要批判它时，那物质方面、精神方面、特别是宗教方面的活生生的事实，由于那种反思（Reflexion）不能对其加以把握，而受到了歪曲。这

① 《小逻辑》第39页。

② “对于反思规定，哲学术语每每使用拉丁名词，……因为本国语名词使人较多地回想起直接的东西，而外国语则使人较多地回想起反思的东西”（《逻辑学》上卷第99页）。

③ 《小逻辑》，第230页。

种理解方式本身也有它的意义，即首先把事实提到意识前面，但困难在于通过思维的追溯（Nachdenken）造成从事情到知识的过渡。这一困难在科学本身中就不再存在。因为哲学的事实是一种已准备好的知识，而那种理解方式则只会是一种跟随在后面的思维（ein nachfolgendes denken），只是在这种意义上的后思（Nachdenken），而只有批判才会需要通常意义上的思维追溯了（ein nachdenken in der gewöhnlichen bedeutung）”^①。

接着就是整个一长段，讨论知性中“理解”（Auffassen）和“批判”（Beurteilung）之间的“二截化”的矛盾。

联系黑格尔的整个思想看，黑格尔决不会主张那种跟随在事实后面的“后思”，他在很多地方都强调了相反的观点，例如他说：“如果片面强调间接性并使它成为制约的条件，那末我们便可以说（不过这种说法并没有多少意义），哲学最初产生出来要归功于经验（后天的东西）——事实上思维从根本说来就是对某种直接现存之物的否定——，正如人把饮食归功于食物，因为没有食物人不能饮食；但饮食在这种关系中表现得不知感恩，因为它就是对它自身应当感谢的那种东西的消灭，在这个意义下，思维也一样地不知感恩。”^②这是因为在哲学的思维那里，关系发生了某种颠倒，“这种由思维扬弃了顽固的直接性和与料性的特殊内容，它的接受同时也就是思维基于自身的发展”^③，这就是思维的“先天成份”^④。这种先天性当然不能脱离经验材料，但却决不是“跟在经验事实之后”。

我以为，黑格尔的反思（不论是 Reflexion 还是 Nachdenken）都具有“反过来思索”、或自我意识的反身性思维（笛卡儿的“沉思”）的含义；这是它最一般的含义，它既包含抽

① 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第10—11页，参看《小逻辑》第7页。

② 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第57页，参看《小逻辑》第53页。

③ ④ 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第58页，参看《小逻辑》第54页。

象的知性，也包含思辨的理性，既可以用在贬义上（如“主观反思”、“抽象反思”、“外在反思”、“知性的反思”等等），也可以用在褒义上（如说：“上述的反思（Reflexion），就是要超出具体的直接物之上，并且规定它，分离它。但是，这种反思同样也必须超出它自己的那些进行分离的规定之上，并且首先要联系它们。……这种反思（Reflexion）的联系，本身就是属于理性的；超出那些规定之上，提高到洞见它们的冲突，这是达到理性的真正概念的伟大的、否定的一步”^①）。黑格尔在《费希特与谢林哲学体系之差异》一文中，就曾指出：“反思当其扬弃了有限之物时，就把自己提升成为理性；当其把理性的活动固执在对立中时，就使自己降低为知性”^②。可见反思（Nachdenken）本身的一般意义，并不是跟随在事物之后而对感觉、表象中的内容加以反复思考，而是超越感觉、表象，将它们看作只是对本质的东西的颠倒的反映，因而从表象那里回溯到它的（思维的、概念的）本质，这种反向回溯的思维就是“反思”。反思就是思维超越感官世界而追溯、回溯到超感官世界：“思维之超出感官世界，思维之由有限提高到无限，思维之打破感官事物的锁链而进到超感官世界的飞跃，凡此一切的过渡都是思维自身造成的，而且也只是思维自身的活动”^③。但这个超感官世界本身又分为两个层次，即知性和理性（可参看《精神现象学》中有关第一个和第二个超感官世界的学说）。在知性的反思阶段，思维重又把这种本质（概念）当作象感性事物那样的外在并列的有限规定对待，如把“我思”当作一个有限的灵魂实体（笛卡儿），或把自我意识与物自体当作两个互不相干的领域（康德）。这种反思虽然也超越了一般感觉、表象的有限性（因而也是反思），但又陷入了另一种有限性；即

① 《逻辑学》上卷，第27页。

② 见张世英《黑格尔〈小逻辑〉译注》吉林人民出版社1982，第573页。

③ 《小逻辑》第136页。

思维规定的有限性，因此从方法上说，它并没有真正超出经验主义的局限。只有达到理性的反思阶段，思维才能够从概念、具体概念的自身运动和能动的综合统一能力来理解思维规定，将它们看作不受外在限制的，看作一切事物运动发展的内在灵魂。“这种足以达到真正必然性的反思 (Nachdenken)，就其为一种反思而言，与上面所讲的那种抽象的反思 (Nachdenken) 有共同点。但同时又有区别。这种思辨思维所特有的普遍形式，就是概念”^①。我们下面不再把两种写法的“反思” (Reflexion 和 Nachdenken) 加以区分，因为区分并不在于反思的两种写法，而在于它的一般含义和两种不同的特殊含义 (知性、理性)。

很明显，反思的一般含义或“共同点”，就在于它是反向回溯的思维；而思维正由于这种反向回溯性 (反思性、反身性)，它就体现出自身的能动性。在黑格尔看来，思维本身就是能动的，因而反思就是一切思维的本质，就是作为思维的思维或“思想之思想”。黑格尔在《小逻辑》关于“逻辑学概念的初步规定”部分，除了对“思想对客观性的三种态度”进行批判外，一开始主要就是论述了反思或思维本身的概念。他是分四个层次来阐述的：(1) 思维是普遍的能动性，“就思维被认作主体而言，便是能思者”^②，“思维和对象的关系是主动的，是对于某物的反思”^③；(2) 因此思维活动的产物、普遍者，就包含有事情的价值，亦即本质、内在实质、真理，“要获得对象的真实性质。我们必须对它进行反思。唯有通过反思才能达到这种知识”^④；(3) “经过反思。最初在感觉、直观、表象中的内容，必有所改变”^⑤，“这点初看起来似乎有些颠倒，而且好象违反寻求知识的目的。但同样我们可以说唯有借助于反思作用去改造直接的东西，才能达到实

① 《小逻辑》第48—49页。

② ③ ④ ⑤ 《小逻辑》第68、74、74、76页。

体性的东西”^①；(4)“反思既能揭示出事物的真实本性，而这种思维同样也是我的活动，如是则事物的真实本性也同样是我的精神的产物”^②，因此反思就是自我意识，是在对象上意识到自我，“只有在哲学的反思里，才将‘我’当作一个考察的对象。在‘我’里面我们才有完全纯粹的思想出现。动物就不能说出一个‘我’字。只有人才能说‘我’，因为只有人才有思维”。^③我们可以把上述四点概括为“(1)反思是能动的；(2)反思（且只有反思才）是对真理的揭示；(3)反思是对直接的东西、表象的颠倒；(4)反思是从对象上返回自我，是自我意识。总而言之，反思就是哲学思维、纯粹思维本身。

由此可见，当黑格尔把逻辑学看作“以纯粹思想或纯粹思维形式为研究的对象”^④时，他实际上也就是把反思当作了全部逻辑学的对象。在《逻辑学》中，除了第一个范畴“纯有”及其与“纯无”的直接等同是“无反思”的^⑤，以及最后一个范畴“绝对理念”由于回到了具体的直接性、“变成了自然的创造者”因而扬弃了“反思规定”^⑥之外，可以说一切概念、范畴都是通过反思并在反思的形式中运动的，正如它们是由于自否定并以否定之否定的节奏来运动一样。反思，在自身中分离出他物和在这个他物中回溯到自身，其实只不过是自否定和否定之否定的另一种表述而已。反思就是自否定运动的肯定的表述。如果说，自否定表明了黑格尔“理性”概念中努斯精神的含义，那么反思就是表达了理性概念中逻各斯精神的含义。通常人们认为，“否定之否定”是黑格尔构筑其体系的形式框架；其实严格说来，反思才是这种形式框

① ② ③ ④ 《小逻辑》第77、78、82、83页。

⑤ 《逻辑学》上卷第68页：“这种无反思的有就是仅仅直接在它自己那里的有”。

⑥ 同上第258页。但又说：“当在逻辑学中把有本身作成开端时，过渡在这个开端的纯粹反思中，还是掩盖着的”（同上第89页），且“单纯直接性自身是一个反思名词，它自己又与中介物的区别相关”（同上，第54页），可见把《逻辑学》放在黑格尔整个体系的关联中看，它从头至尾也都是一个反思系统。

架。否定之否定本身并不是理性的形式方面，而是它的内容、内在的冲力和灵魂。

黑格尔认为，“反思一般地说首先包含了哲学的原则（原则在此兼有开端之意）”^①，并认为古希腊、宗教改革之后的近代、一直到黑格尔自己的时代都是如此。因为所谓反思，无非是要在经验事物的海洋中寻求普遍的和确定的标准，寻求规律和必然性^②，而这也正是黑格尔自己奋斗的目标。黑格尔在1800年11月致谢林的一封信中曾满怀信心地说：“我必须把青年时代的理想转变为反思的形式，也就是化为一个体系”^③；在次年所写的《费希特与谢林哲学体系之差别》中也说到：“哲学作为由反思产生的知识的总体，就成为一个体系，一个概念的有机整体，其最高的法则不是知性，而是理性”^④。在《逻辑学》和《哲学全书》中，他终于实现了这一抱负。他在《小逻辑》中说：“哲学若没有体系，就不能称为科学”^⑤，这可以理解为：哲学若没有反思的形式就不成其为科学；换言之，科学（哲学）的体系必定是一个反思的体系，而不是一大堆事实、概念和原则的拼凑罗列。在科学体系中，“前进就是回溯到根据、回溯到原始的和真正的东西；被用作开端的東西就依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的。——这样，意识在它的道路上，便将从直接性出发，以直接性开始，追溯到绝对的知，作为它的最内在的真理”^⑥。这样一个自身反思的体系就构成科学上的“圆圈”，其中的每一个环节又都是一个小圆圈，“因为每一个别的支节，作为方法赋予了灵魂的东西，都是自身反思，当它转回到开端时，它同时又是一个

① 《黑格尔全集》纪念版第8卷第49页，参看《小逻辑》第45页。

② 参看《小逻辑》第45页。

③ 《黑格尔通信百封》上海人民出版社1981，第58页。

④ 转引自宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》，湖南教育出版社1989，第112页。

⑤ 《小逻辑》第56页。

⑥ 《逻辑学》上卷，第55—56页。

新的支节的开端”^①。我们还可以引证《精神现象学》中一段更明白的话来说明这一点：

“实体作为主体是纯粹的简单的否定性，唯其如此，它是单一的东西分裂为二的过程，或树立对立面的双重化过程，而这过程又是对这种漠不相干的区别及其对立的否定：唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物中的自身反思（die reflexion im anderseyn in sich selbst），而非原始的或直接的统一性本身，才是真理”^②。

否定之否定就是“在他物中的自身反思”，而这也就是“真理”。“因此，如果反思（Reflexion）不被建立为绝对的积极环节而被排除于真理之外，那就是对理性的一种误解。正是反思使真理成为发展出来的结果”^③，因为“中介无非是自己运动的自身同一性，或者说，它是自身反思，是自为存在着的自我的环节，纯粹的否定性”^④。事实很明显，在黑格尔那里，反思的真正含义就是“自身反思”，或者（由于真正的自身反思无非是从他物中反回到自己）是“在他物中的自身反思”。所以，没有反思，也就没有系统思维（圆圈），也就没有哲学，真理也就无从形成和成形。如果有人宣称他已经把握到了真理，但却不能用反思的形式将它表达出来，而仅仅归之于神秘的信仰或“说不出的什么”，这在黑格尔看来就不是真理；但如果有人仅仅把字面上的表达当成真理，而不能从这种外在的表达中回复到内在的自身反思，从表面的差异和对立中揭示出概念的内在同一性，这在黑格尔看来就只是抽象的真理，或形式的、片面的真理，这种反思就只是一种“外在的反思”。

① 《逻辑学》下卷第551页。

② 《黑格尔全集》纪念版，第2卷，第23页，参见中译本《精神现象学》上卷第11页。

③ ④ 《黑格尔全集》纪念版第2卷第25页，参看中译本《精神现象学》上卷第12-13页。

由此可以看出，反思主要与表达以及表达所形成的规定（思想规定、范畴）有关。表达就是作出规定，凡规定了就能表达出来，而表达不出来的，就是因为没有形成规定或确定性。思想之所以具有普遍性，就在于它是确定的、可以表达出来的东西，由于表达出来，思想就成了普遍的、能为旁人所了解的东西。思想的普遍性体现于它可以为一切有理性者所把握。当然，思想的普遍性最根本的还是因为它是事物本质、共相。“反思……能深入于事物的共性，而共性本身即是概念的一个环节”^①，“形而上学是研究思想所把握住的事物的科学，而思想是能够表达事物的本质性的”^②，所以黑格尔把思想称之为“客观思想”，主张“最好用思想规定或思想范畴以代替思想一词”^③，意思就是要使思想从一般人所认为的主观内心活动变成客观的、可规定可表达的东西。在这方面看，思想与语言就具有不可分割的本质联系了：“由于语言既是思想的产物，所以凡语言所说出的，也没有不是具有普遍性的……但语言既只能表示共同的意谓，所以我不能说出我仅仅意谓着的。而凡不可言说的，如情绪、感觉之类，并不是最优良最真实之物，而是最无意义、最不真实之物。”^④人的一切直观、情感、表象、意识等等，一切内心精神活动，在黑格尔看来都以思想为基础、为统帅，就因为唯有思想是普遍性的东西，是能够通过语言表达出来的东西，因而是合乎理性的、具有客观性和必然性的东西。这样一来，思想及其逻辑规定性就从规定内容的（主观）形式颠倒为一切内容的（客观）内容了：“逻辑思想比起一切别的内容来，倒并不只是形式，反之，一切别的内容比起逻辑思想来，却反而只是【缺乏实质的】形式。逻辑思想是一切事物的自在自为地存在着的根据”^⑤。通过这种颠倒或反思所寻得的真理也是颠倒的，这种真理不是通常所说的思想或表象与一个对象相符合，相反，“从哲学的意义来看……真理就是思想的内

① ② ③ ④ ⑤ 《小逻辑》第79、79、80、71、85页。

容与其自身相符合”^①，或对象与它的概念（思想）相符合。这种颠倒之所以能够完成，正是借助于语言及其逻辑功能，借助于对“我能说出一个‘我’字”这件事的反思，借助于对日常语言内部所包含的思维规定的追溯或“回忆”。语言，是人的思想超越感性世界和意谓而达到客观性和普遍性的第一个现实的、确定的凭证。

而将语言、普遍的思维规定颠倒为客观的本体、本质和实体，这正是西方逻各斯传统的实质，也正是黑格尔“反思”概念的实质。

三、黑格尔“反思”的特殊含义：“对反思的反思”

上面我们考察了黑格尔“反思”概念的一般含义，这个含义来自于西方哲学中的理性主义的逻各斯传统，而黑格尔的思想是符合于这一传统的。然而，黑格尔不仅仅是符合这一传统，他还特别推进了这一传统。因此，他的反思概念又有他自己所赋予和所揭示的特殊含义。在他看来，这个特殊含义与那个一般含义并不是对立的，而是那个一般含义的具体化、深化和彻底化；只有从这个特殊含义出发，反思才是真正的反思，否则，一种反思的哲学总归会是非反思的，或至少在某一方面、某一点上是非反思的。黑格尔辩证法是一种真正彻底的反思学说，比历史上一切其他反思都更为深入，“辩证思辨的本质就是不思考别物，只思考这种自身性，思考我一直知道的东西”^②。

那么，什么是黑格尔“反思”概念的特殊含义呢？

我认为，黑格尔“反思”概念的特殊含义，或黑格尔的“反思”与历来一切其他反思概念不同的地方，就在于这个反思与“自否定”原则的同一性，就在于他从自否定的立场来理解反思，把反

① 《小逻辑》第86页。

② 伽达默尔：《黑格尔与古代辩证法》，载《黑格尔辩证法》第18页。

思看作自否定的表现，把自否定看作反思的内在灵魂。反思就是自否定过程的表达形式。只是由于有了自否定，才会有反思，或只是由于自我反思，才有了自否定。并且，由于自否定本身就是“否定之否定”，所以真正说来，黑格尔的反思也就是“对反思的反思”，这种“对反思的反思”，就是他所说的“思辨”。

R·布普纳 (Rudiger Bubner) 在其《黑格尔哲学中的“事情本身”》一文中指出，黑格尔《逻辑学》的开端并不是非反思地将那些现成的反思关系心照不宣地作为前提接受下来，而是认为这些反思规定本身是需要反思的：“承认对前提作彻底反思的不可避免性，这对于谈论事情本身是决定性的前提”^①；但这个彻底反思的前提不能在事情未开始之前预设，也不能陷入无穷追溯，它就存在于事情本身中，“前提仅仅存在于不断设立前提中，存在于设定本身之中”^②。科学（哲学）可以自己设定自己的前提，它的这种独立性“原则上就是从外部推断跨入到了事情本身”^③，而“这种懂得对反思进行反思的哲学，黑格尔称之为思辨的”^④。在思辨哲学的体系中，“对反思的反思或自我扬弃的中介融汇为一个统一体，这个统一体不再与他物有关，只是自身统一，是完全无差别的单纯直接性”^⑤。布普纳的这些见解使人们对黑格尔的反思概念有了更深入的了解。不过，对于这种反思与否定性的关系，布普纳除了顺便提到“否定的力量”是反思用来“打破哲学的单纯事实性并对之加以检验”的一个“手段”^⑥之外，并没有加以特别的强调和分析。他看出，黑格尔“对反思的反思”与近代占统治地位的反思原则实际上都是出自同一个科学或理性的立场，但却没有说明黑格尔究竟在哪一点上突破了近代反思原则的既定框架而进入到了“事情本身”。事实上，黑格尔并不是抛弃近代反思原则而另行制定了一种“思辨的反思”，而是接过了近代反思原则，但把这一原则本身看作一条能动的自否定原则，这就在其僵

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ 《讨论集》第106、108、110、107、111、108页。

化的躯壳中注入了生动的灵魂。他对反思的这种加工改造或“激活”，主要是在他的《逻辑学》的“本质论”中、尤其在开头专门讨论“映象”的一章中进行的。但这也是以晦涩著名的黑格尔逻辑学中最晦涩、最艰深的部分，因此我们不能不对此加以认真的、细致的考察。

黑格尔认为，对任何事物（存在）的本质进行考察，都必须要进行反思，也就是要把事物的直接存在当作非本质的东西加以否定，但同时又在它的本质中保持对这个事物的肯定。反思就是把事物的存在、有当作非本质的“映象”（Schein，又译“假象”），并由这映象追溯到它底下的那个本质，那个与映象的有不同的本质的有。但这两个有之不同并不在于它们是两个并列的东西（互为他物），而在于本质的有是经过了扬弃的，是“绝对否定性”，它所否定的正是有的直接性或映象的有，它将映象的有规定为本质的有。所以，对事物的本质进行反思便经历了两个阶段。首先，必须把直接存在的东西看作仅仅是映象、假象，看作是“本质的一个他物”^①，这样，直接的有就被看作直接的非实有、非存在，它只有在对他物（本质）的关系中、即只有被本质否定时才具有它的实有，因而它本身除了空洞的直接性外什么也不是，“这却是作为反思的直接性，即仅仅以直接性的否定为中介才有的”^②。这样一种反思就是怀疑论，它同时也是近代笛卡儿以来的唯心主义的出发点，即将现有的直接存在（感性自然界乃至经验自我）统统都看作不可靠的假象、现象。怀疑论否定一切；笛卡儿则在通过怀疑否定一切之后，发现唯有这个“怀疑本身”是不可怀疑的，因此就建立了一个否定的、怀疑的主体（我思），这个主体规定或否定其他一切现象。后来莱布尼茨、康德、费希特等人都是通过这个主体把一切现存的东西变成了被否定的现象。但正如怀疑论一样，近代唯心论也只是否定了现象的

① ② 《逻辑学》下卷，第10页。

本质性，却并没有触动这些现象本身，这些现象仍然是外在地直接给予的，而不是由主体能动地推论出来的。不过，由于近代唯心论建立了一个主体，它就有可能超出怀疑论那种一味否定的态度，从而能实际地来探讨映象和主体这一否定性本质之间的关系了，这就进入到了反思运动的第二阶段。当黑格尔说：“由于本质在它的无限否定性中具有这种自身等同，有就在本质中保持着自身”^①时，这几乎可以看作是对笛卡儿“我思故我在”命题的逐字转述。这一命题包含两个环节，即“自在之有的否定性和反思的直接性”^②，亦即：一切现有的东西都没有自身的肯定存在，只有在被“我思”否定时才作为“我的”观念而存在；而“我思”本身则是在反思中（在我思我思中）的直接存在。这两个环节既构成映象的两环节：每个映象既作为映象自身而被否定，又作为“我的”映象而被肯定（因为每个映象中都有“我”这一本质）；同时又构成本质的两环节：本质、“我”不是别的，无非是怀疑、否定，是“自在之有（映象）的否定性”，但它又是“反思的直接性”，因为它自身无可再怀疑。这样一来，映象和本质虽然是相互区别开来的东西，但在它们的这种关系中又具有了统一性。映象就是在有之规定性中的本质自身，而“本质就是绝对否定性和直接性的同一统一体”^③。所以，本质对映象的否定真正说来不过是本质的自否定，是否定性的自身关系，“是它自己的排斥否定”^④，它在映象的规定或否定上“回归到自身”，自我对现象的否定和规定并未超出自我意识，而是把现象作为非独立的东西统一在自身之中（如康德的统觉的综合统一）。另一方面，映象或现象当其这样被统一在本质中时，由于它是无限的规定性，它每次都是独立于本质之外而直接被给予的，而本质（自我）也是每次都从直接给予的现象之外去否定它，因而本质也就是一个直接给予的否定性，

① ② 《逻辑学》下卷，第12页。

③ ④ 《逻辑学》下卷，第13页。

它把映象本身的直接规定性变成了它自身的一个环节。因此，“映象就是本质自身，……而本质则是其在自身中的映现”^①。

上述对本质反思的两个阶段，简单说来就是：1. “本质将首先被当作是一个直接物，而不是象它自在的那样，就是说不是作为纯中介或绝对否定性那样的直接性”^②，这就是超出怀疑论而找到一个直接的“我思”的出发点、直接主体，从而作为绝对否定性的本质就得到了一个肯定的表达；2. “因此，本质的这种规定性之扬弃只在于，指出非本质的东西仅仅是映象，而本质却在自身中就包含着映象，作为自身中的无限运动，这个运动规定本质的直接性为否定性，本质的否定性为直接性，这样，这个运动也就是本质自身中的映现”^③，也就是说，本质、我思不单纯是一个直接物，它处在与映象的关系中，它能动地综合映象，并只有在这种综合（否定）中才直接映现出自身。“本质在它的这个自身运动中就是反思”^④，即对本质的反思考察发现：本质就是反思。

黑格尔在“反思”一节中更进一步从反思本身的运动（而不光是反思对本质的考察）所经历的阶段对上述内容作了规定，这是更深层次的规定（因而也更抽象、更晦涩）。本质的直接性虽然是作为否定性的直接性，但在有之立场中，本质毕竟被设想为一个直接给予的、自明的、用来否定一切（映象）的出发点，或一个“最初的东西”，一个“基质”；反之，在反思的立场中，“直接性只是这个运动本身”，即否定之否定的运动本身，所以它是一种“从无到无并从而回到自己本身的运动”^⑤，它揭示出本质并不是

① 《逻辑学》下卷，第13页。

② 《逻辑学》下卷，第14页。

③ 《哲学丛书》第57卷，费利克斯·迈纳出版社，汉堡1975，第13页，参见中译《逻辑学》下卷第14页。

④ 《逻辑学》下卷，第14页。

⑤ 《逻辑学》下卷，第15页。

一个静止的点或基质，而就是这个运动本身、纯否定性本身。但反思自身的这个运动也经历了三个阶段：建立的反思、外在的反思和进行规定的反思。

1. 建立的反思。这相当于笛卡儿通过怀疑建立起自我、我思，即离开外部世界而转向自身，在这种“沉思”中追溯到主观本质的反思运动。用黑格尔的话说：“反思首先是从无到无的运动，即是与自身消融的否定。这种与自身的消融总之是与自身的单纯等同，是直接性。但是这种融合不是否定过渡为与自身的等同象否定过渡为它的他有那样，而是：反思是过渡作为过渡之扬弃”^①，进行否定者（我）与否定的行动（怀疑、思维）并不是两个不同的东西，而是融汇（Zusammengehen）为一、直接等同的东西；但另一方面，由于这种直接等同又是否定本身的直接等同，所以它又是自否定，于是直接性“是它本身的否定物，它是这个它所不是的东西”^②。这个自否定当它“纯粹只作为规定性，或作为自身反思的直接性”而回归到自身时，它也就有了自己的存在（我在）。这就是“建立之有”，它的这个有（存在）由于是直接肯定的、自明的存在，于是就象是反思运动的“出发点”，但其实这种直接存在不过是反思的回归运动本身：“我思”不是一个直接存在或象任何物体、实体那样的存在，反之，“我在”其实无非是“我思”或思维本身，是思维不断地追溯自己、深入自己的回归过程。因为我只有意识到我在思维，我才能思维任何东西；但这“任何东西”也包括思维本身，因此我思必须以我思“我思”为前提，我思“我思”又必须以我思“我思我思”为前提，如此以至于无穷；而这个无穷追溯回归到自身，它便可以简单规定为“我思”（作为运动过程）的无限性，于是就回归到了我思的直接性。这就是“建立的反思”，它把“我思”建立为直接的“我在”，但这里的存在（有）已不是映象、现象的存在，而是本质的存在，

① ② 《逻辑学》下卷第16页。

是否定或回归运动的存在，它的直接性是自身扬弃的直接性。不过，“我在”毕竟是“我思”的直接肯定的、规定性的一面，“我思故我在”并不是一个推论，“我思”其实也就是“我在”，在“我在”中，“我思”得以建立起来的那个无限的否定运动已被扬弃了。由于反思从否定进到肯定，“所以它扬弃它的建立，而且由于它在其建立中是建立的扬弃，它便是事先建立 (Voraussetzen)”^①，例如笛卡儿对内心活动的经验反思的结果，就是发现“我思故我在”是一条人类思维的“先验原理”或自明的“公理”，这条公理是在一切具体的思维活动中已经预设（或事先建立）着的。“自身反思本质上就是某个东西的事先建立，反思从这个东西出来就是回归”^②，换言之，反思必须建立起来，否则它就会老是停留在怀疑和无穷追溯之中，而没有结果；但反思一旦建立，它就从经验的反思成为了先验的反思；它不是把本质设定为一个最高的经验对象（如灵魂实体），而是设定为一种先天能力，一种统摄一切经验对象、映象的综合能力。康德就明确意识到了一点，他揭示了笛卡儿“我思”作为一种先验自我意识的实质，而抛弃了笛卡儿等人的“理性心理学”的经验反思的外壳。

不过，这种自我意识的统觉的综合能力虽然是“事先建立”的，但它本身只能存在于现实地综合经验材料的活动中，否则它就会是“空的”。所以“它把自身事先建立起来，而这种事先建立之扬弃就是它本身”^③，或者说，它“事先扬弃”了它的这种事先建立。统觉必须打破它单纯的自身等同，“离开”自身去综合经验材料，才能够现实地存在，因此它扬弃它的直接性；但这种离开自身同时又正是回归自身、到达自身，于是，“反思运动便必须看作是自身中的绝对的反推动”，也就是说，“作为前进的那种运动直接倒转入自身之内，并且这样便只是自身运动——出自本身的

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第17页。

运动”^①。先验的反思本身只有超出其先验的直接性，去向前规定经验的东西，才能够“倒转”入自身，从自己的反面、对立面去推动（Gegenstoß）这一先验的运动，这样，这整个过程又仍然可以看作一种经过扬弃的直接性（直接倒转）过程，因为它无非是先验自我的自身运动、自发的统觉活动。但反思既然被事先建立为一个否定行动，它是通过“直接与一物对立，即与一他物对立”^②而被规定的，而这个他物（经验予料）又是直接给予的，是从外面提供给它、让它来否定的，所以，反思自身等同的直接性与自己的他物的直接性便处于外在的关系中，这样，反思就被规定为外在的反思。

2. 外在的反思。事先建立的反思本身就是要寻求建立的出发点、开端（正因此它才是“事先”建立）。但由于它同时又是“事先扬弃”，因此它寻求到的是两个开端：“它在这一规定中二重化了，一方面作为事先建立的东西或说自身反思，即直接物，另一方面它又作为自己与自己否定地相关的反思；它作为与自己的那个非有相关而与自己相关”^③。康德的“先验反思”的主要目的，就是要将人心中的一切表象归属于两种不同的认识能力，即知性和感性^④，以便不单纯从逻辑上（“逻辑的反思”），而且也从经验材料方面来建构人的认识对象。因此康德反对当时相互对立的两种反思倾向，即逻辑反思和经验反思的片面性：“一言以蔽之，莱布尼茨使现象智性化，而洛克则按照他的心性论（Noogonie）（如果允许我使用这一术语的话^⑤）体系，使一切知性概念感性化，

① ② 《逻辑学》下卷，第18页。

③ 《哲学丛书》第57卷，第17页，参看中译本《逻辑学》下卷，第19页。

④ 参看《纯粹理性批判》，蓝公武译本，第224—225页。

⑤ 洛克的体系本为《人类理智论》或《人类知性论》（An Essay concerning Human Understanding），但康德以为一种纯经验的反思无权自称为知性（Understanding，或德文 Verstand），因而把它叫作 Noogonie，其中 Noo 即 Nous，亦即心灵、灵魂，权译作“心性论”。

也就是将它们打扮成经验的或个别的反思概念”^①。康德的先验反思则是对这两种反思的综合。但在黑格尔看来，这种综合仍然是外在的，综合的双方仍然各自另有来源。“这种外在反思就是推论，在此推论中，两端是直接物和自身反思，推论的中项便是两端的关系，即被规定的直接物；于是中项的一部分，即直接性，只适于一端，另一部分，即规定性或说否定，也只适于另一端”^②。黑格尔在“概念论”中也提到：“康德却仅仅把感觉和直观放在知性前面。这个阶梯是怎样的不完全，连康德本人也认识到了，所以他才对先验逻辑或知性学说再添上一个关于反思的概念的研讨作为附录；——这一领域是介于直观和知性、或说有和概念之间的”^③。黑格尔认为，这种外在的反思事先把否定（我思）建立为直接物，“但它又因此便直接同样是其否定的直接物之建立、扬弃，它从这个直接物开始映现，就象从一个异己之物开始映现那样，而这个直接物也只是在反思开始时才有的”^④。自我意识的先天统觉指示我们，似乎它是从某个“我自体”自发地发生作用，而它所面对的感觉材料则是从另一种物自体对我们的感官发生作用，这两个直接的物自体似乎都是不可认识的“异己之物”。但反思本身表明这种直接的异己之物只是在反思时才有，它是反思所建立起来并与反思相同一的东西，“它就是由于反思而被规定为否定物或反思的他物”^⑤。这样，反思在将它建立为直接的，不可认识的他物时，也已经就包含着对它的不可认识性的否定了：“但否定这一规定的，就是反思本身”，于是“与直接物对立的反思的外在性就被扬弃了……这样，当前外在的反思，就并不是外在的，而同样是直接性本身的内在固有的反思”^⑥。这就

① 《哲学丛书》第37卷，费利克斯·迈纳版，莱比锡1919，第298页，参看《纯粹理性批判》蓝译本第229页。

② ③ 《逻辑学》下卷，第20、250页。

④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第20页。

⑥ 《哲学丛书》第57卷第18页，参见《逻辑学》下卷第20页（中译本）。

是黑格尔对康德物自体的著名的批判，也就是：物自体不过是一个抽掉、否定了一切内容的抽象对象。^①

在这一段的“注释”中，黑格尔明确指出他对外在反思的这种分析主要是针对康德的（在其他许多地方，黑格尔也把康德以前的近代哲学以及费希特、谢林等人的哲学都称为外在反思）。康德把反思看作主观判断力的运动。在《纯粹理性批判》中，他还没有明确把反思看作一种“判断”，而只是看作对判断中诸表象各属于何种认识能力（感性或知性）的意识，是一种主观的“心理状态”^②。但他认为“一切判断，乃至一切比较，皆须反思^③”，判断在这里必须事先经受一种先验的反思（用黑格尔的话说即“事先建立的反思”），似乎是对判断预先加以判断，看它是逻辑概念上的判断还是涉及对象、现象的判断。但这种主观心理活动虽是“先验的”反思，本身却不构成自己特有的原理和地盘，只是由知性的本性所引导出来的一种思维方式，它告诫人们在判断时要注意区分感性和知性、现象和物自体，如此而已。在《判断力批判》中，康德才单独提出了一种“反思的”判断力，即为已有的特殊现象寻求普遍规律的判断力，将它与知性认识中“规定的判断力”（用已有的普遍规律去规定特殊现象）区别开来。但在黑格尔看来，这种区别并没有多大意思，“规定的判断力”其实也是反思的，因为它涉及的仍然（如反思判断力一样）只是主观的东西，而不是客观物自体，尽管康德自己把这种主观知识称作“客观的”。同时，黑格尔又指出这两种判断力都是外在的反思，特殊与普遍在这两种判断力中都是外在地割裂和对立着，各自只与自身相关，它们的联结就象把一块木头绑在腿上一样，“它与直接

①“这里剩余的只是一个极端抽象、完全空虚的东西，只可以认作否定了表象、感觉、特定思维等等的彼岸世界……这剩余的渣滓或僵尸，仍不过只是思维的产物，只是空虚的自我或不断趋向纯粹抽象思维的产物”（《小逻辑》第125页）。

② ③《纯粹理性批判》蓝译本，第223、224页。

物相关，就象与一个已有的东西相关那样”^①。不过黑格尔又认为，康德的反思判断力虽然也是外在的，却已经包含着内在的反思的萌芽了。外在的反思的前提是预设的、事先建立的，也就是非反思地建立的，给定的，它不是彻底的反思；但只要不固执于普遍规律的“主观性”，而把它看作就是特殊事物或直接物内在固有的本质，就能达到真正的、绝对的反思。康德的“内在目的论”思想实际上已包涵了这层意思。所以黑格尔说：“但是绝对反思的概念也包含在那里面：因为普遍的东西……被当作是用以开始的那个直接物的本质”，“所以反思在直接物那里造成的东西以及由反思而来的规定，对那个直接物说来，并不被当作是一个外在的东西，而是被当作它自己的有”^②。但康德自己却没有明确意识到这一层，他提出的反思规定“顽强地抗拒自己的运动”，“不唯不过渡为自己的对立物，反而表现为绝对的、自由的、相互漠不相关的”，所以“尽管它们相互事先建立，而在这种关系中，它们仍各自全然保持分离”^③。近代哲学（主要指耶柯比、谢林等人）对这种反思的谴责是有道理的，但由此而摒弃一切反思，主张回到“绝对的观察法”和直接知识，这就走过头了。

3. 进行规定的反思。在这一部分中，黑格尔主要讨论了前两种反思（建立的和外在的）如何结合起来构成了进行规定的反思，因为后者是前两种反思的“统一体”。他指出，“外在的反思从直接的有开始，建立的反思从无开始”^④。我们前面曾指出过，建立的反思是把否定、无建立为肯定、有，即把有——无颠倒为无、有；外在的反思则又把这个肯定、有当作外在的东西再次加以否定，似乎它所否定的不是否定自身，而是某种“事先建立”的肯定的东西，是某种对于否定行动来说是直接的、异己的他物的

① 《逻辑学》下卷第21页。

② 《哲学丛书》第57卷，第19页，参看中译本《逻辑学》下卷第21页。

③ 《逻辑学》下卷，第22页。

④ 《逻辑学》下卷第22页。

东西（见本书第三章第二节）。这两种反思如我们曾举例说明的，正好相当于笛卡尔的反思和康德的反思，构成一般反思发展的两个阶段。但反思还有第三个阶段，它综合了前两种反思的合理之处而扬弃了它们的片面性，这就是“进行规定的反思”。

具体说，建立的反思所建立的还只是一个反思的否定行动，而不是一个能动的否定的主体，“它只是在自身反思之中，但不是这个反思本身”^①。这个否定行动（如“我思”）被作为无限的否定、运动而有了自己的有（“建立起来之有”）或肯定的存在（“我在”），但这个有或存在只是不停地怀疑、思维、否定，这一运动把反思从实有引向本质，但它自身只是处于实有和本质之间，既与实有对立，又尚未把握住实有的本质，只是一主观的反思活动——它“还不是反思规定”^②，因为它只是承认了否定的内在冲动，还未能把这种努斯精神顺利地导入一定的逻各斯规范，因此它是无结果的：它从怀疑而来，它所建立的也只是一个怀疑（否定）。当然，笛卡儿的怀疑实际上并不只是建立了一个否定，而是建立了一个实体（我）；他还由此出发建立了另一个实体（物质）和一个最高实体（上帝），因此已进入了“事先建立”的反思，或外在的反思^③。不过，笛卡儿的实体（自我）并未被真正理解为能动的主体，而是理解为一个可加以外在规定的客体（灵魂），这是逻辑上不严密的。知性的外在反思最纯粹的、逻辑上最严密的代表不是笛卡儿，而是康德。近代知性是从笛卡儿出发的，但笛卡儿却是从怀疑论出发的。由此可以说明，黑格尔为什么在谈到对“映象”的近代唯心论理解时列举了莱布尼茨、康德和费希特，唯独漏掉了笛卡儿^④。因为他恰好将笛卡儿划入对“映象”的怀疑论理解中去了。

① ② 《逻辑学》下卷，第23页。

③ 黑格尔也曾提到笛卡儿的形而上学“是以一种外在反思的方式进行的”，参看《哲学史讲演录》第四卷第75页。

④ 《逻辑学》下卷，第10-11页。

外在的反思是对建立的反思的超越，它把后者包含在自身中，但却使这种无限的否定“事先”有了自己的规定；它不再是单纯无主体的、自在的反思活动，而是从一个既定的或先验的东西出发。一般说，反思既然不是单纯的否定，而必须是自否定，它就是“某一个东西”自己否定自己，而这个“自己”必须事先建立起来。在笛卡儿那里，这“某一个东西”是他的经验的（怀疑着、思维着的）“我”，但这个“我”作为经验的东西正是应当被否定的，因此反思实际上还没有基地，它还只是一道消失于黑暗中的光。这个基地在康德的“先验自我”那里建立起来了，因而他可以由此出发去建立“反思规定”。在这里，否定他物（怀疑，思维）不再只是回归到否定本身，而是对他物进行了规定（人为自然界立法），但这同时也正是对自身进行规定（自身反思），所以这就是一种反思的规定。“反思规定却以自身反思之有作这种基础。建立起来之有之所以把自身固定为规定，恰恰因为反思在否定了的有中是与自身的等同；它的否定了的有因此本身就是自身反思”。^①反思规定就是那事先建立的东西对自身的规定，它在这一规定中与自身是等同的：反思规定好象是在规定他物，其实是在规定自己；那被规定的东西“把它的在他物中的反思颠转为自身反思”^②，“他物”只是映象，自我才是这些映象的本质和映现者。这样一来，“反思就停留在自身中进行规定。本质在那里并不走出自身以外……作为否定那样的否定是在与它自身的等同中的反思，而不是在它的他物中、在它的非有中反思”^③。这就是康德的主观反思原则。这种主观反思已提供了一个基础（der Grund），“从这个基础出发，进行规定的反思就是已到了自身之外的反思；本质与自身的等同便消失于否定之中，而否定则是占统治地位的”^④。把

① 《逻辑学》下卷，第24页。

② ③ 《逻辑学》下卷第24、25页。

④ 《哲学丛书》第57卷第22页，中译本同上第24—25页。

康德的反思从主观外在性中解放出来的，仍然是反思本身的否定原则，即“建立起来的反思”的原则。“进行规定的反思”既有了康德主观反思的自身规定性，同时又让否定原则“占统治地位”；而在这种自我否定、自我扬弃之中，它却又通过反思规定而有了自己“持续的存在”。在进行规定的反思中，“反思规定性就是在自身中对它的他有的关系。——它不是作为一个有的、静止的规定性来与一个他物相关”，相反，“反思规定乃是在它自身中的规定的方面，以及这个规定方面作为规定方面的关系，即对它的否定的关系”^①。因此，反思规定是对他物的否定，“但这个否定又把对他物的关系折回到自身中去，而且否定是自身等同的，是它自身及它的他物之统一，而且只有这样一来，它才是本质性”^②，它就成了“无限的自身关系”。黑格尔接着在“本质性或反思规定”一章中，进一步从逻辑规律的角度分析了上述三种反思类型或阶段（例如它们分别体现为同一、区别、矛盾）。这些论述相对而言比较好懂，人们谈论得也较多，这里就不再逐段分析了。

这里应该注意的是，“反思规定”虽然是在“外在的反思”那里提出来的，但只有“进行规定的反思”才真正揭示了它的本性。康德的反思规定虽然已是反思的自我等同关系（例如他的纯粹概念、范畴就是自我意识的能动性的体现），但由于它是“事先建立的”（这些范畴不是从自我意识中推演出来的，而是从形式逻辑那里现成地拿过来的），它对它的那个基础、那个先验的前提就还缺乏彻底的反思，它就超不出主观的自身等同性，这种反思规定就还“仅仅自在地才是建立起来之有”^③。康德的反思为自否定奠定了基础，但它缺乏的恰好是自否定的能动原则，它的反思和否定到某个地方便止步了，从而导致整个体系都静止在那里。尽

① 《哲学丛书》第57卷第23页，参看中译本《逻辑学》下卷第25—26页。

② 《逻辑学》下卷第26页。

③ 《逻辑学》下卷，第25页。

管如此，黑格尔并没有取消“反思规定”本身，而是阐发了它的真义，充实了它的内容，将它与自否定原则结合起来，这就使它成了一条能动的原则；它不只是用来规定“现象”，而是本身就是本质性，并且是规定现象的本质性，它就不断超出自身之外，并在这种不断超出之中实现无限的自身关系。由此可见，布普纳所谓黑格尔的“对反思的反思”是有根据的。实际上，黑格尔的反思正是在（康德的）“外在的反思”的基础上向（笛卡儿的）“建立的反思”的复归，或重新用笛卡儿的反思的否定原则对康德的反思规定加以反思，所以它是第三级次的反思（“对反思的反思的反思”）。但这种反思的上升运动归根结底都是同一个“绝对反思”原则的体现：反思既是在他物中反思，又是自身反思，它是“在他物中反思自身”。黑格尔常常提到的“绝对反思”^①，实际上就是这三种反思的共性，或“一般反思”^②。黑格尔有时又把它称之为“纯粹的反思”或“纯反思规定”^③。

反思发展的三阶段是绝对反思或一般反思的自身展开。然而，这一发展过程并没有到此完结。“进行规定的反思”正因为它正在进行规定，它便不断地要达到自身以外，不断地要否定它的自身等同，而由它的否定性来“占统治地位”，因而作为反思规

① 《逻辑学》下卷，见第15、19、21页等处。

② 《逻辑学》下卷，第21页。

③ 《逻辑学》下卷，可参看第15、36、76页等处，又见《小逻辑》第247页以下。张世英先生认为，“纯粹的、绝对的反思”只是反思的低级阶段即“设定的（建立的）反思”的特征，亦即“从无到无的运动”，而“只有超出了‘纯粹的反思规定’（同一、差异、矛盾），经过‘根据’，达到‘本质论’的第二大阶段‘现象’，这才完全摆脱‘从无到无’的‘反映’阶段，而进入‘反映’的高级阶段。‘根据’的范畴标志着‘从无到无的运动’的结束，也是进入‘现象’的大门”（《论黑格尔的逻辑学》，上海人民出版社1981，第278页）。但在我看来，“从无到无的运动”似乎是整个本质论阶段的一般抽象原则，只有达到“概念”时才被扬弃而回复到“有”；因而纯反思规定（同一、差异、矛盾）在“现象”和“现实”阶段不是被“摆脱”，而是被具体实现出来。所以“根据”及以后的范畴就既是具体的、规定的反思，同时又还包含纯粹反思于自身内。根据既是向“现象”过渡，同时又代表一般的、纯粹的反思向“概念”过渡。

定，它就永远是未完成的。这就使“进行规定的反思”与一般的“绝对反思”仍有一种区别，即后者是前者的一个尚未实现的目的，前者则只有在“最后的”反思规定即“根据”中，在这种作为“扬弃了的规定”的规定中，才能获得“真的意义”^①，这就意味着，根据是“纯粹的和进行规定的反思的统一”^②。因为，“进行规定的反思诚然建立了这种与自身同一的关系，但它们同时又只是被规定的关系。反之，根据则是现实的中介，因为它包含作为扬弃了的反思那样的反思；它是那个通过其非有回到自身并建立自身的本质”^③。黑格尔认为，这样一来，规定的反思就归结为“根据”，而根据最后归结为一种关系：“这种关系，作为本质的统一那样的整体，只是在概念中，在目的中。……但这种根据规定不是这里的事；目的论的根据属于概念和通过概念那样的中介、即理性的范围”^④，也就是说，作为本质的统一整体的绝对反思只有在概念那里才能最后实现和完成。当然，黑格尔这里所说的“关系”，自身还必须通过一系列本质论范畴而发展出来。可以说，从“根据”中第一对成对出现的本质范畴（在《逻辑学》中是“形式和本质”，在《小逻辑》中是“形式和质料”）直到最后的实体性、因果性、交互关系，黑格尔都在致力于发展这种“关系”，也就是展示“概念的发生史”。这种展示全部都是对“根据”的追溯或“追踪”。“一般讲来，根据就是实存的世界首先呈现给反思的形态，这些未规定的大量实存事物，以自身反映同时又在他物中反映的方式，互为对方的根据和后果。在这个五彩缤纷的世界里，在这些实存事物的总和中，一开始没有任何地方显出有一个固定的支点，在这里一切都显得只是相对的，既制约他物，同样也为他物所制约。反思的知性便把去发现、去追踪所有各方面的关系

① ② 《逻辑学》下卷，第71、76页。

③ 《哲学丛书》第57卷，第64页，参见中译本《逻辑学》下卷第72页。

④ 《逻辑学》下卷，第74页。

作为其职务，但却仍然没有回答最终目的的问题，因此那进行概念把握的理性的需要便超出这种单纯的相对性观点，而寻求逻辑理念的较高发展”^①。可见，真正的根据就是概念，或目的性，“存在和本质两者在概念里就象返回到它们的根据那样”^②。

所以，只有概念才不再是“反思规定”，不再是“从无到无的运动”，而是“扬弃了反思的反思”；概念作为扬弃了反思的反思，已不再只是“思维的追溯”(Nachdenken)，而且也是追溯到了的思维本身^③。这是客观的思想，同时也是自由的思想，它不再停留于对自身进行本质和现象的划分，而是从事于自身发展；它是否定原则和反思原则最终达到的内在的浑然一体，开始体现出由努斯和逻各斯两大因素融合而成的理性的真正含义了^④。

第二节 反思与理性

上一节我们谈到反思的一般概念含义时曾指出，黑格尔所接受的西方“反思”概念一般说来就是指人的思维对感性和直观表象的理性超越，并进而将这种超越了感性表象的理性（逻各斯）颠倒为真正的本质和客观本体。这种规定也适用于“经验的反思”，如洛克的反思就把“实体”这一反思的产物当作抽象的客观存在。由此看来，反思实际上就是理性思维或理性的超越（自我意识）。不过，西方传统所谓“理性”（ration, reason），其含义却

① 《黑格尔全集》纪念版，第8卷，第289页，参看《小逻辑》第266-267页。

② 《小逻辑》第324页。

③ 但概念本身也仍然有它的反思活动，这种反思是构成“具体概念”的手段或中介，详后。

④ 由此可见，逻辑学“本质论”第一部分（“作为反思自身的本质”，《小逻辑》中为“本质作为实存的根据”）已经完成了整个本质论一般原则（反思）的概论，并且已由此而和“概念论”相衔接了。自“根据”以后的“现象”和“现实”诸范畴只不过是这个一般反思原则的特殊化和个别化。看不到这一层，就无法理解为什么黑格只把“根据”之前的本质范畴称为“纯反思规定”，自根据被当作“中介”以后就不再称为“纯粹反思”了。

极为复杂，我们至少可以从中归纳出四层含义：1. 理性在“人是理性的动物”这种最一般的意义上，泛指人的一切区别于其他动物的精神活动，如知、情、意；2. 理性作为与情感、情欲（意志）相区别的“知”的活动，即认识，指人的思维能力、“理性灵魂”；3. 理性作为认识领域中与感性认识相区别的理性认识，指人通过概念和逻辑（判断、推理）把握客观对象的规律和普遍本质的能力；4. 理性作为与知性（理智）不同的更高级的理性认识能力，指辩证法。理性的上述四个层次的含义，一层比一层更高，但它们之中有一个统一的含义，这就是“超越”，即从动物性的、感性的、自在的个别存在超越到精神性的、普遍性的自为存在，超越现象而达到本质。所以理性精神也就是反思精神。超越是向普遍性超越，因此它体现出逻各斯倾向；超越本身又是能动的超越，因此它又同时体现出努斯倾向。亚里士多德提出人是“理性的动物”（*ζῷον λόγος ἔχον*），已表达出了第一种倾向，这里的“理性”（*λόγος*）一词本来就是一种普遍的语言（逻各斯），它自赫拉克利特以来就被看作一种公共的东西，亚里士多德则以此作为“人是政治的动物”的根据。但亚里士多德又把人的灵魂划分为营养的灵魂、感觉的灵魂和理性的灵魂，进而从理性灵魂中划分出“被动的理性”和“主动的理性”，这里的“理性”已不是 *λόγος* 了，而是 *νοῦς*（努斯）。但作为“形式”（*Eidos*），它却是与逻各斯同一的，对灵魂的这些划分本身就体现了理性力图超出动物性的感性被动的质料而上升到普遍能动的形式的倾向。至于最后这层含义的理性，即对理智、知性的超越，则在柏拉图划分的四种知识等级（信念、想象、理智、理性）中已提出来了，他把这种最高的理性称作“辩证法”。后世如布鲁诺也接受了这种划分，他们对黑格尔的理性观都大有影响。斯宾诺莎也提出过超越于理智之上的最高理性知识，但那实际上是指抽象的理智直观；康德的“理性”也是从知性立场上来理解的。这两种理性在黑格尔那里都被归到了知性一类。黑格尔的理性在与知性相对的意义

主要就是辩证法。

不过，在西方“理性主义”传统中，“理性”一词虽然包含有内在努斯冲动的原动力，但作为一种超越感性直接性、把握抽象普遍性形式和本质规律的倾向，它更多地带有逻各斯主义的色彩，因而“理性主义”常常被视为“逻各斯主义”的代名词。这种理性主义在西方哲学史上的第一位代表就是毕达哥拉斯及其学派（尽管黑格尔认为他只是一个过渡）。因为他们首次“不从感觉对象中引导出始基”，“他们所提出的始基和原因，是用来引导他们达到一种更高级的实在的”^①。毕达哥拉斯派这种数学的超越对西方理性主义传统的影响是极其深刻的，这种传统几乎是本能地有一种数学化、几何学化的倾向。拉丁文 ratio 一词本来就意味着量的分割、划分（λόγος 原本也有这种含义）。而随着近代自然科学机械论的形成，“理性”一词中努斯精神的含义和来源便逐渐被人们遗忘，而只剩下分门别类的“逻各斯”原则了。是黑格尔重新唤醒了理性的努斯精神，使辩证的否定成为理性的内在灵魂，这是他的一个重大功绩。他反驳那种认为理性仅仅是受限制、受规定的观点，提出“理性是共相，共相本身超出特殊，也超出一切特殊，理性只能是对限制的超越”^②。理性既不受感性特殊的限制，也不受知性特殊的限制，它是自由的超越本身。不过，与此同时，我们也不能反过来忘记了，黑格尔哲学毕竟是西方理性主义传统的继承者，他不但恢复了古代的努斯精神，而且正因此而系统发挥了逻各斯精神。

正是在对传统理性反思（超越）进行新的反思（超越）中，黑格尔建构了自己整个哲学的逻辑形式。这个形式当然是最严格意义上（即辩证法意义上）的“理性”的，但它同时又展示出“理性”的其他含义。如黑格尔所说的：“逻辑思想就形式而论有三方

① 《古希腊罗马哲学》第39页。

② 《逻辑学》上卷，第132页。

面：(a) 抽象的或知性的方面，(b) 辩证的或否定的理性的方面，(c) 思辨的或肯定的理性的方面”^①。他解释说，这三方面并不是逻辑学的三个“部分”，而是其中每一概念的“各环节”。在这些环节尚未原原本本发展出来、最后在概念（理念）的透明体中呈现出它们的层次性以前，这种划分就带有批判性和“历史描述”的性质。黑格尔据此将逻辑学划分为存在论、本质论和概念论三“部分”，但却以同一个“概念学说”的形式将它们表述为：“1. 关于思想的直接性，——即关于自在的概念的学说”，“2. 关于思想的反思和间接性，——即关于概念的自为和映象的学说”，“3. 关于思想的返回到自己本身和思想的发展了的自身持存，——即自在自为的概念的学说”^②。这三个阶段因而不是互相孤立的，它们都表明“只有概念才是真理”^③；本质作为存在和概念的中介则是思想的“反思”，亦即概念的“自由”，它就是概念的否定的环节，概念本身则是否定之否定（“本质是有的第一个否定……概念是第二个否定，或说前一个否定之否定”^④），亦即反思之反思。但知性（如前所述）已是“外在的反思”；于是我们看到在黑格尔逻辑学里实际上展示了三种反思：知性的外在反思，否定的理性的“建立的反思”，以及肯定的理性的“进行规定的反思”；后者已不再是本质论中那种未完成的进行规定的反思，而是达到了概念因而扬弃了反思规定的反思，它就是“思辨”^⑤。

一、反思作为知性

在黑格尔逻辑学的体系安排中，一般的反思是从知性开始的，这与我们上一节讨论本质论中反思的特殊含义时所见到的不

① 《小逻辑》第172页。

② 《黑格尔全集》纪念版第8卷第199页，参看中译本《小逻辑》185页。

③ 《小逻辑》第185页。

④ 《逻辑学》下卷第262页。

⑤ 《小逻辑》，参看第48页。

同，在那里，黑格尔是从“建立的反思”开始，然后才进入到知性的“外在反思”。这种次序上的区别，在我看来正反映了黑格尔的本质论本身就是一个“颠倒的世界”，因为从存在论进入本质论后，作为本质论开端的已不再是直接性，而是间接性和否定性，“有”本身成了有待建立的东西，所以不从建立的反思开始，本质论就无法进行推演。反之，黑格尔整个逻辑学的开端却是直接性、有，因此第一种反思只可能从知性反思开始，而不能马上从否定的辩证理性开始。

在黑格尔将理性规定为与知性不同的更高思维方式之前，哲学家们虽然也有将理性置于知性之上者（如柏拉图），但一般说来，理性与知性并没有很大的区别，人们往往把知性等同于理性。甚至直到今天，当人们称黑格尔为一个“理性主义者”时，他们的理解往往也是知性主义的^①。不过，把知性称之为理性，这在某种意义上说也有一定的根据。因为知性作为一种认识能力，确实是超越感性材料和直观表象之上的；它虽不符合理性概念的（前述）第四种含义，但却符合第三种含义，即与感性认识相区别的理性认识，并因此而符合理性的第一、二种含义，即对动物性和情感、情欲的超越。所以当康德将他的认识论著作标为“纯粹理性批判”时，尽管黑格尔认为它讨论的其实不过是知性，却并没有指责这个标题有什么不妥；而他自己也曾在更广泛的意义上使用“理性”一词，如他在《哲学全书》的“柏林大学开讲辞”中呼吁人们“信任科学，相信理性”，即是指一般意义上的理性。此外，更仔细的考察会表明：严格说来，黑格尔的理性也不是和知性割裂开来的、孤立的，而是把知性作为一个环节包含在自身之内的一种综合的立场，因此知性从这种立场来观察，就不仅仅是必要的，而且本身就是具有理性性质的了。所以黑格尔说：“把知

^① 例如缪勒、克朗纳、司退斯等人的理解，参看宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》第121页以下。

性和理性分开，象通常所实行的那样，从任何方面看，都必须加以谴责”^①，他还直接将知性认识称为“作为知性而活动的理性”^②。知性尽管有其一切的片面性和缺点，然而它从经验事物的海洋中寻求确定的标准、普遍的规律和必然性，从而超越了感性直观的直接性，构成了最初的反思和低级阶段的理性。

黑格尔对知性反思的攻击是尽人皆知的。但他究竟为什么要攻击知性反思，却仍然是一个可以讨论的问题。他在作这种批判时常常在“反思”一词前面加上一些限定语，除“知性反思”外，最常用的还有“外在反思”、“主观反思”、“抽象反思”。这三种说法中，最基本的意思就是“抽象”，即从一个当前对象的主体表象中抽掉那些各不相同的杂多的（感性的）东西，留下那自身同一（合乎同一律）的普遍持存的东西。黑格尔说：“知性的活动，一般可以说是在于赋予它的内容以普遍性的形式。不过由知性建立的普遍性乃是一种抽象的普遍性，这种普遍性与特殊性坚持地对立着，致使其自身同时也成为一特殊的東西了”^③。由于抽象是与特殊性相对立、相外在的普遍性，因此它就是“外在的反思”；又由于抽象由主观思维活动作出，而不被看作特殊对象自身的本性，因此它又是“主观的反思”。

可见“抽象”就是摆脱感性的特殊性而上升到普遍性，可是因为它与这个特殊性处于外在的对立之中，它的普遍性就没有涵盖特殊性，而只是排斥了特殊性，这就未能达到真正的、涵盖一切的（彻底的）普遍性。黑格尔对“抽象知性”的指责，就是批评它不能将特殊的東西纳入自身的普遍性之中。“知性对于它的对象既持分离和抽象的态度，因而它就是直接的直观和感觉的反面，而直接的直观和感觉只涉及具体的内容，而且始终停留在具体性

① 《逻辑学》下卷第280页。

② 《小逻辑》第411页。

③ 《小逻辑》第172-173页。

里”^①。不过，在这里我们必须指出一种概念的歧义。黑格尔到处批评知性抛弃了感觉、直观的具体内容，可是他自己什么时候曾提出过要回到这种感性的（表象的）具体吗？没有！他强调的恰好也是相反的东西：“可感觉到的或感性的东西并不是精神的，而精神的内在核心则是思想，并且只有精神才能认识精神。精神诚然也可表现其自身为感觉，（例如在宗教里），但感觉的本身、或感觉的方式是一回事，而感觉的内容又是另一回事”^②。黑格尔在“理性”阶段上的确又回到了“具体”，但这已经不是感性的具体，而是概念的具体（具体概念）了。在他看来，表象的具体如“情绪、直观、欲望、意志等规定”经过知性的抽象思维，已经一劳永逸地被排除于哲学思考之外，顶多只能作为“纯粹思想”或概念的譬喻、作为一种修辞手法进入思想的描述；但哲学本身是不需要它们的，“所以大体上我们可以说，哲学是以思想、范畴，或更确切地说，是以概念去代替表象。象这样的表象，一般地讲来可看成思想和概念的譬喻”^③。黑格尔的确在许多地方使用了这种表象来打比方，如“痛苦”、“冲动”、“透明性”、“血脉”、“生命”（但他又认为生命是一种“理念”）等等，但他的全部哲学都是基于逻辑化、抽象化了的语言（逻各斯）基础上的，即使谈到感性和表象的具体，他也是从其普遍抽象意义来理解的，而具体的东西本身在他看来勿宁说是“最无意义、最不真实之物”^④。因此，当黑格尔宣称他从抽象概念返回到了感性和直观、回到了具体的事物时，他实际上是回到了这些具体事物的“概念”，或用马克思的话来说，回到了“抽象思维”本身。“自然界对抽象思维来说是外在的，是抽象思维的自我丧失；而抽象思维也是外在地把自然界作为抽象的思维来理解，然而是作为外化的、抽象的思维来理

① ② 《小逻辑》第173、66页。

③ 《小逻辑》第40页。

④ 《小逻辑》第71页。

解”^①。因此抽象思维是“直接地冒充为”“感性、现实、生命”^②。抽象不但是黑格尔哲学的基础，而且是黑格尔的“具体”的最终归宿和实质；黑格尔为了将它冒充为感性的具体，常常是有意混淆了这样两种不同的具体，即感性具体和概念的具体。

所以，黑格尔对知性抽象的指责，其实际意义就并不在于说这种抽象脱离了感性的具体事物（在这点上他与知性抽象并无本质区别），而在于指出它不能从自身中、从抽象概念和纯粹思想中发展出具体概念，不能以这些具体概念去“代替”表象的具体。黑格尔声称自己要把整个感性的经验世界从思想范畴中逻辑地推演出来，然而他事实上所做的只是，把关于对象世界的一系列概念从最一般、最抽象的概念中推演出来。在这种推演中，对象世界本身仍然现实地存在在那里，未受触动，因而这种推演本身对客观世界来说仍然是外在的，主观的，推演的动力——即概念内在的否定性——仍然是由一种主观先验的立场所提供的，这个主观先验的立场就是：概念是唯一的实体和主体，离开概念的感性对象只是一个不可言说的主观意谓，因此是无意义的、应该弃之不顾的^③。例如“有”和“无”的区别只因为是一个“单纯意谓上的区别”^④，这种反思就被束之高阁，不予考虑，却另外提出一种“能在‘有’和‘无’中发现更深一层含义的反思作用”^⑤，即把有和无皆思考为“变”的两个环节。可见，这种反思的原动力、亦即抽象概念推演自身的原动力，首先还是靠外在地、人为地否定和排除意谓及其所意谓的感性对象而获得的，也就是靠“事先建立”的反思来进行的；尽管这种反思在本质论中得

① ② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第160、172页。

③ 据说黑格尔青年时代的密友荷尔德林发疯后，黑格尔一次也没有去探望过他，这是很说明问题的。古留加对此评论道：“黑格尔是主张理性至上的。一个人丧失了理性，在黑格尔看来，就等于死亡了”（阿·古留加：《黑格尔小传》，商务印书馆1980，第23页）。

④ ⑤ 《小逻辑》第193页。

到了说明，但在存在论中却体现为从外部提供的一种观点^①。他一方面要求人们撇开“意谓”只作抽象思考，另一方面却又抱怨人们不能理解他的范畴过渡的具体性；为此他援引人们的“表象”来说明这种过渡，还指责人们“不能从任何一个关于有无统一的表象里认识有无统一的概念”^②；但正是他自己把自然界的经验事实“放逐到”注释中去了^③，似乎只是为了适应一般低层次读者的需要，才不得不提到这些事实。与这种羞羞答答的做法相反，马克思则明确要求从人的感性现实出发，把否定看作这个现实本身的感性活动，这就首次克服了知性和黑格尔理性的抽象性，真正彻底克服了反思的外在性。

当然，黑格尔对知性的抽象反思的批判本身还是有意义的。这种意义首先在于：在黑格尔看来，停留在知性抽象阶段的反思是一种不完全、不彻底的反思，它对经验和直接表象的超越并未最终完成；因为知性抽象通过对感性对象进行分割（分析）而得出普遍概念之后，又把这些普遍概念本身当作了有限的、互不关联的、类似于经验的个别事物那样的对象了；思维就（虽然在一个较高层次上）重新陷入了动物式的不自觉和被动状态，失去了精神的自由和能动性。黑格尔指出，知性的抽象概念在这种“自在的反思”中，被理解为一堆相互外在的“差异”和互相对立的个别事物，它们由外在的、主观的标准（同一律）来进行归类 and 分级，被固定在“非此即彼”的框架里。这仍然本质上是一种经验主义的做法，似乎人们搜集到多少概念、每一类概念有多少，这纯属偶然，只是一些科学史上的“发现”^④。因此虽然每个概念、范畴

① 只有从这种意义上，我们才能说黑格尔的概念运动最终是从外部获得前进的动力。黑格尔的“从抽象到具体的运动发展”原则之所以令人感到神秘，正由于他无法解释抽象的东西撇开感性如何还能是能动的、自否定的东西。

② 《小逻辑》第197页。

③ 参见《列宁全集》第38卷，第127页。

④ 参看《小逻辑》第121页对康德的批评。

都摆脱经验事实的个别性而上升到了普遍性，但这种无限的普遍性却仍被当作有限的特殊事物来对待、来处理，而未能坚持再对自身作一更高的反思超越，未能上升到概念的自身运动并趋向一共同（普遍）目的这样的普遍性，未能使普遍性包含特殊和个别于自身之内，因而成为真正普遍的（无所不包的）普遍性、唯一的普遍性。知性的普遍性只是一种不完全、不彻底的普遍性。因此黑格尔对知性反思的批判，并不是对一般反思的批判，相反，它恰好是对知性在反思上的不彻底和半途而废的批判。

因此，对同样一些知性范畴、概念或“反思规定”便同时有两种反思：一种是知性反思，一种是“思辨”。思辨可以包括知性反思，揭示它的反思的实质，知性反思却并不知道还有比它更高的思维方式，也未意识到自己的实质和缺陷。这种知性思维一般包含两个因素，即数学和实证科学（在当时主要是力学），它们作为两种不同的方法，使近代“理智的形而上学”形成了势不两立的理性主义和经验主义两大派别，并在康德哲学中被调和起来。但这两种思路其实只是同一种抽象思维方式的不同体现而已。康德并没有超出这种思维方式，而只是指出了它的限制；当他另外提出目的论思想和机械论的自然观并列时，并没有想到用目的论来改造整个机械对立着的范畴体系，这一步是由黑格尔来完成的。黑格尔的逻辑范畴体系并不致力于搜集更多的范畴，而是对现有的知性范畴加以理性的、思辨的理解，使它们“流动”起来，“燃烧”起来，显示出它们内在的生命力。这就是黑格尔关于“同一句格言”在青年人和成年人那里有不同含义这一生动的例子所说明的关系。

不过，尽管有不同的反思含义，这些范畴和概念本身毕竟还是原来那些范畴和概念。这就是知性反思在形成理性思辨时所具有的不可忽略的重大作用。黑格尔认为，“认识起始于理解当前的

对象而得到其特定的区别”^①，“我们意识的真实内容通过翻译为思想和概念的形式而得到保存，甚至只有在概念的特殊光辉中才得以建立”^②。使表象转化为思想，这第一步工作是由知性的反思所完成的。表象涉及的是感性的有限事物；知性对付有限对象，成功地使之提升为无限的共相，从这点看知性是必不可少的；但它把本质上无限的共相也当作了有限事物，这就使自己陷入了困境。“知性总以为它的反思——即认那自身同一的理念包含着对它自己的否定或包含着矛盾——仅是一外在的反思，而不包含在理念自身之内。但事实上这种反思也并非知性特有的智慧，而是理念自身就是辩证法，在这种辩证过程里，理念永远在那里区别并分离开同一与差别、主体与客体、有限与无限、灵魂与肉体，只有这样，理念才是永恒的创造、永恒的生命和永恒的精神”^③。知性把对象区别开来、分离开来，把概念和共相从表象中抽象出来，这本身就属于理性的自我区分的辩证过程，它首次构成了人类认识的逻辑之网，“在这面网上，到处都结着较强固的纽结，这些纽结是精神的生活和意识的依据和趋向之点”^④。一切知识（哪怕最起码的知觉、经验）都是从抽象开始的，没有超出感觉印象之上的抽象，人的认识根本不可能形成。但应把抽象出来的范畴看作客观能动的本质，看作无限超越自身的生命之火与毁灭之流，而不是主观外加的有限框架，这就要求不停留在仅仅是知性的反思阶段，而应上升到更高级的思维方式，即理性的反思阶段。实际上，黑格尔在“存在论”中也是借助于理性的反思才构成了范畴、概念之间的过渡的，黑格尔逻辑学的整个“存在论”，无非就是对知性形而上学的那些范畴、特别是在数学和机械力学中使用的那些范畴的一种再反思，使它们从一些外在僵硬

① ③ 《小逻辑》第173、401页。

② 《黑格尔全集》纪念版第8卷第46页，参看同上第42页。

④ 《逻辑学》上卷，第15页。

的规定变成为概念的自由精神的外在化表现。在这里，黑格尔不断地强调这种理性的反思与知性的外在反思的区别，将知性反思称之为“反思的坏方式”^①、“缺少哲学上的修养的反思”^②、“不完全的反思”^③，因为这种反思只是从一个既定的、事先建立的前提出发，“把反思的区别灌注到”那些抽象规定里面去^④；它作为一种超越，“只是一个抽象的超越，它仍然是不完全的，因为这个超越自身不曾被超越”^⑤；这种“事先建立的反思”实际上还没有真正建立起来：“所谓事先建立，则是犹如不建立”^⑥，因为它尚未对自己反思的前提进行反思。例如，在面临有限和无限的关系时“这种不完全的反思却有了真的无限物的两种规定：即有限物与无限物的对立和有限物与无限物的统一，这两种思想完全都在这种反思的面前，但是反思却不能使它们融合一起”^⑦；但思维规定毕竟“融化在一起了”，这是由于“思辨的思维本性在这个方才引用过的例子里，也用它的确定方式显示自己，它完全在于从对立的环节的统一中去把握那些环节”^⑧，这样才造成了有限与无限的过渡。黑格尔强调指出，这一类过渡此时还“只是在我们的反思中，对我们说来是如此，还不曾在它自身那里建立起来”，建立了的只是一“名词”；而那“还没有在概念中建立起来的规定性，则是属于我们的反思，这种规定性可以涉及概念自身的本性，也可以是外在的比较；注意到后一种规定性，这只能用来说明或指出在发展中自身表现出来的过程。作为有与无统一的整体若在有的片面规定性中，就是外在的反思；但在否定中，在某物和他物等等之中，就会成为建立起来的。——这里应当对上述

① ② 《逻辑学》上卷，第86、109页。

③ 同上，第151、154页。

④ 同上，第109页。

⑤ ⑥ 同上，第141、172页。

⑦ ⑧ 同上，第151、153页。

区别加以注意”^①。这种区别之所以特别困难，是由于这里有一种错综复杂的关系：外在反思只注意到了抽象的名词，它从主观中把反思的区别注入这些抽象规定里去；然而，即使是理性的反思，在阐明这些抽象规定本身的概念内容和理性本质时，首先仍然只能由“我们”从外面、从“我们的反思中”把这种内容注入进去，因为这些规定在外在反思中还不曾意识到、因而还没有建立起自己的内容。换言之，“我们”在存在论中是以外在注入的方式使外在反思建立为对象自身的反思，使主观反思“归于本质范围，即客观反思范围之内”^②；因而在整个存在论中，不但知性反思是外在的，甚至理性反思也只能是预先提供、事先建立的，因而也是外在的。不过前一种外在是由于反思本身的性质，后一种外在却是由于反思对象的性质。正由于这个对象（存在）的性质是外在的，它与理性反思便处于矛盾中，从理性反思的角度看，它就只能是假象。只有在存在论的最后阶段“尺度”中，存在阶段的反思（外在的反思）才靠近了理性的本质的反思：“更为发展、更为反思的尺度是必然性”，“尺度虽然是外在的方式方法，是增多或减少，但同时也是自身反思，它不光是无所谓的外在规定性，而且是自在存在着的规定性；所以它就是有之具体真理”、“已经包含本质的观念了”^③。但尺度毕竟还只是“被反思的东西”^④，它只有扬弃了自身的各环节，才能建立起真正的自身反思，这就是本质。

因此，只有本质才是真正的、完全发展了的、建立起来的“客观反思”；而在存在阶段，反思却不能摆脱其外在的、主观性的命运。在某种意义上可以说，正是反思本身的彻底化要求，使

① 《哲学丛书》第56卷，费利克斯·迈纳出版社1975，第96—97页，中译本参见《逻辑学》上卷第101—102页。

② 《逻辑学》上卷第116页。

③ 《哲学丛书》第56卷，第339页，参看中译本《逻辑学》上卷第357页。

④ 《逻辑学》上卷，第358页。

存在论中的知性反思进到了本质论中的理性反思。

二、反思作为否定的理性

黑格尔在谈到知性的认识时说过：“这种认识过程实即是作为知性而活动的理性。……但即在认识的这种外在的活动里，它仍然受概念的指导，而概念的原则则构成认识进展的内在线索”^①。这就是黑格尔在“存在论”中所竭力挑明的思想。反之，在“本质论”中，在否定的理性或辩证理性这里，他所面对的是“作为理性而活动的知性”^②，即怀疑主义、诡辩论和康德的“二律背反”，他所努力的则是排除这些对理性的辩证法的外在知性式的运用，而深入到理性的自否定和矛盾的概念根据，以向肯定的理性过渡。在这方面，黑格尔指出了两种应当克服的倾向，一是怀疑论：“当辩证法原则被知性孤立地、单独地应用时，……就形成怀疑主义”；二是诡辩术：“辩证法通常被看成一种外在的技术，通过主观的任性使确定的概念发生混乱，并给这些概念带来矛盾的假象”^③。辩证法本身不应当陷入这些知性的运用，相反，它表达了一切知性反思的本质：“但就它的特有的规定性来说，辩证法倒是知性的规定和一般有限事物特有的、真实的本性”^④，这就是“超越”的本性。在知性反思中已体现出了初步的超越：“反思首先超出孤立的规定性：把它关联起来，使其与别的规定性处于关系之中，但仍然保持那个规定性的孤立有效性”，但“辩证法却是一种内在的超越，由于这种内在的超越过程，知性概念的片面性和局限性的本来面目，即知性概念的自身否定性就表述出来了”，所以“只有在辩证法里，一般才会有真实的超出有限，而不只是外在的超出有限”^⑤。

① ③ ④ ⑤ 《小逻辑》第411、176、176、176页。

② 他在《费希特与谢林哲学体系的差别》一文中曾说：“如果把知性当作理性来对待，就会与此相反，把理性当作知性来对待”，转引自宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》第105页。

但怀疑主义是进入存在事物的本质的第一步；它同样是对有限事物的固定性的一种超越，是对知性所认为坚固不移的东西的动摇；它虽然是对理性的一种知性运用，但它已是知性本身的一种自我否定、自我超越，已经揭示了理性的自否定这一辩证原则。当理性把怀疑主义作为自身一个环节（否定的环节）包含于自身时，当怀疑主义在理性中找到它自己的合法位置时，怀疑主义就显露出自己作为一种更高层次的反思的实质，显露出自己是“否定的辩证法”在其“建立的反思”形式中的表达。所以，“事实上，只有抽象知性的有限思维才必须害怕怀疑主义，才不能抵抗怀疑主义，相反，哲学则把怀疑主义作为一个环节，也就是作为辩证环节包括在自身之中”^①。与知性相比，怀疑主义是更高的思维阶段。

黑格尔在“本质论”中所做的主要工作，也可以说就是从知性思维本身中逻辑地、毫无强制地推出它的自否定，这样来克服知性的片面性，发挥出它本身隐藏着理性本质。这种理性本质特别在那些成对的互相反映的范畴上表现出来，这些范畴历来被人们从知性的立场上不加反思地使用于日常生活和（尤其是）自然科学研究中，时常导致这些领域中的二律背反、自相矛盾和讽刺（die Ironie）。如果说，“存在论”中的那些范畴还需要由“我们”去外在地揭示它内在的辩证法，那么在“本质论”中，范畴已经是自身将这种辩证本性展示出来了^②。最鲁钝的人都已感到了否定的辩证法无所不包、无处不在而又无法抗拒的力量，问题是如何去看待它、接受它。黑格尔认为，从知性的立场来看这种超越知性的否定性，就会只看到它的否定的结果，而不是把这结果同时又看作肯定的、积极的，不是把这否定过程看作生命的创造发展过

^① 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第195页，中译本参看《小逻辑》第181页。

^② “在存在里，联系的形式只是我们的反思；反之，在本质阶段里，联系则是本质自己特有的规定”，《小逻辑》第240页。

程。因为知性只看到一个又一个事物被产生出来又消灭掉，于是陷于绝望、虚无和悲凉，却看不到新产生的事物并不是重复旧的东西，而是更高级、更有生命力；旧东西的消灭也不是完全消失、不留痕迹，而是为新事物的产生作准备并渗透在新事物的血液中。要反思到这一点，单靠外在的反思是不行的。外在的（知性的）反思只从对象中反思到思维或共相的普遍性，而没有从这种普遍性上再反思到它的能动的、自否定的（因而是真正普遍的）本质，反思到范畴的抽象形式包含着的自由创造和内在冲力的内容，正是这种自否定的内在冲力突破一切有限物的限制，打破了诸范畴僵硬的外在对立，将自己构造和发展为整个生动活跃的现实世界。只有辩证法，作为一种真正的、建立起来的反思，才把握到了事物的这一内在本质，把握到了万物的最终根据。

在这里，我们又遇到了黑格尔术语中一种非常微妙的歧义现象，这种歧义也许是黑格尔自己故意保留的，但对于我们讨论“黑格尔辩证法”来说却是一个非澄清不可的问题：这就是“辩证法”一词在黑格尔那里的确切含义。福尔达已经指出，黑格尔本人用来表达“绝对知识”的术语并不是“辩证法”，而是“思辨”；“辩证法”一词在黑格尔语汇系统中起重要作用首先是在《论自然法的科学研究方式》一文中，并在“逻辑和形而上学”的讲课记录（罗森克兰茨 1801/2 或 1802/3）中得到说明，在那里，辩证法是逻辑学的最后部分，但却被视为思辨的准备阶段；同样，后来在《小逻辑》中黑格尔也仍然把辩证法当作逻辑的否定的理性方面，当作向思辨理性的一个过渡。“这真是一件相当荒谬的事，因为事实上，人们自从公开讨论黑格尔哲学以来，就把‘辩证法’这一概念看作区分黑格尔主义者和反黑格尔主义者的标志”^①。福尔达则认为：“黑格尔辩证法作为哲学方法论纲领，其意义不在于理性的自我再生产思想，也不在于特地以‘辩证法’命名的预备

^① 《辩证法刍议》，载《讨论集》第36—37页。

性学科的思想，而只在于这样一种见解，即理性的自我再生产不能借助于直接的东西，借助于某种理智直观，而必须使辩证法成为思辨知识内部每一方法规范步骤的环节”^①；辩证法只是在反对谢林的理智直观中作为间接性中介而纳入到思辨知识内部的一个环节，它并不能代表黑格尔那无所不包的方法总体。福尔达由此推出，辩证法只具有狭义的“辩证逻辑”的意义，它不能有权要求成为本体论^②。这些观点是很富有启发性的，但其结论却是大可怀疑的。辩证逻辑是否具有“理智直观”的意义，在何种层次上具有或不具有这种意义，以及辩证法、辩证逻辑和本体论的关系，我们将在第五章中来探讨。这里可以初步考察一下辩证法（辩证理性）和思辨理性的关系。

在黑格尔心目中，“辩证法”一词首先是在柏拉图意义上使用的，它的确也是柏拉图首次作为一个哲学方法明确提出来的。柏拉图吸收了赫拉克利特的“流变”说，智者派的诡辩论，特别是埃利亚派（芝诺）有关运动、存在、“一”的内在矛盾性的思想。但黑格尔也指出，柏拉图的辩证法是在反对和批判其他两种（在他之前的）辩证法中形成起来的。柏拉图首先反对的是“一般的辩证法，通常意义的辩证法”，这是“错误的辩证法”^③。黑格尔这里指的主要是智者派的诡辩。当然，这种诡辩的辩证法同时又是“柏拉图和智者派共同具有的一种辩证法”，这种“辩证法的目的和作用在于搅乱那特殊的東西。其进行的办法在于揭示出特殊的東西的有限性及其中所包含的否定性，并指出特殊的東西事实上并不是它们本身那样，而必然要过渡到它的反面，它是有局限性的，有一个否定它的東西，而这东西对于它是本质的”^④。这种辩证法是“非常必要”的。其次，柏拉图反对的是“埃利亚派的辩证法”^⑤。其实，埃利亚派的“辩证法”严格说来恰好是辩证法的

① ② 《辩证法刍议》，载《讨论集》第37、39—40页。

③ ④ ⑤ 《哲学史讲演录》第二卷第208、202、210页。

反面，即极端的形而上学，是不同于智者的相对主义诡辩的另一种（绝对主义）诡辩。（这两种诡辩的关系类似于中国古代惠施与公孙龙子的关系）。但它恰好也从反面论述和证明了辩证法的否定原则，所以黑格尔认为他们“在本质上与智者派相同”^①，其作用在于“使得共相、不死的東西、自在自為的東西、不變的東西在外在方式下出現在反省意識的前面”^②。黑格尔认为，通过批判地综合这两个方面，“于是那进一步的辩证法的使命，就在于对那由搅乱特殊的東西而产生的共相，即在自身之内予以规定，并即在共相之内消解其对立。……在这种较高意义下的辩证法就是柏拉图所特有的辩证法。因此这种辩证法是思辨性的，并不是以一个否定的结果告结束”^③，“说到柏拉图的思辨的辩证法，这是从他这里开始的辩证法，是他著作中最关重要的、但也是最为困难的部分”^④。

可见，黑格尔主要是在“思辨”的意义上看待和吸取柏拉图辩证法的。所谓“思辨的辩证法”，黑格尔理解为建立在概念、理念之上的辩证法，即“对纯粹思想本身的考察”的辩证法^⑤。这种辩证法不单纯是对表象、特殊的東西的否定和“搅乱”，而是超越于这些有限的特殊性之上，而对概念（理念）自身的否定性和思想运动加以肯定的揭示。柏拉图所创立的“理念论”为这种揭示提供了可能的基礎，因为它把剔除了感性表象的那些赤裸裸的“纯粹概念”提到了思维活动的面前。不过反过来也可以说，正是辩证法本身对于感性事物所固有的那种超越性，才使得柏拉图有可能提出他的理念论。在希腊文中，“辩证法”（*διαλεκτικ*）一词本来是谈话、辨析、推理的意思，它是在语言、概念层次上进行的一种普遍性交往活动，因而本身就是超感性事物的活动。苏格拉底的“精神接生术”无非就是引导谈话者超越感性事物的有限性而上升到普遍，如色诺芬所描述的：“当他【苏格拉底】和人讨论某一

① ② ③ ④ ⑤ 《哲学史讲演录》第二卷第210、202、202-203、203、204页。

问题已有所进展的时候，他总是从已取得一致同意的论点逐步前进，认为这是讨论问题的一个可靠的方法”，亦即从普遍原则（一致同意的论点）出发的方法，“通过这种把讨论引回到原则性问题上去的办法，他就使那些和他争论的人清楚地看到了真理”^①；“他还说，*διαλεγεσθαί*（推理）这个词就是由于人们聚在一起，共同讨论，按着事物的性质进行 *διαλεγειντας*（甄别）而得来的”^②。上引两个希腊词与“辩证法”一词都来自 *διαλεγω* 一词，原有辨析、会谈、推理等义。只不过在柏拉图以前，用来进行辨析、谈话和推理的对象多半是感性事物；苏格拉底开始上升到了概念（美德、知识、善、正义、美等等）；柏拉图（特别是后期）则专门以这些概念本身（理念）作辨析的对象了，在这里，“思想中的辩证运动是和共相有关系的”^③。

所以黑格尔认为，如果仅仅是“为了消解特殊的东西以形成共相，这种辩证法还不是真正的辩证法”^④。黑格尔曾把这种辩证法称为“形式的、非系统的辩证法”，“它不须费多少力就可以在这里、那里摘取一些规定，并且同样不须费多少力就可以一方面证明那些规定的有限性和单纯相对性”，另一方面则提出一个“绝对物”作为这些规定的归宿，”而并不须要能够把这种肯定和那种否定提高到真正的统一”^⑤。在黑格尔看来，只有建立在概念、共相之上的思辨的辩证法才是“真正的辩证法”。换言之，黑格尔的“思辨理性”才是真正的“辩证理性”，这样理解的辩证法才是“唯一真正的方法”，它“正是内容在自身所具有的、推动内容前进的辩证法。显然，没有一种可以算做科学的阐述而不遵循这种方法的过程，不适合它的单纯的节奏的，因为它就是事情本身的过程”^⑥，他宣称这就是“我在这个逻辑体系中所遵循的方法——

① ② 《回忆苏格拉底》商务印书馆1986,第182、173页。

③ ④ 《哲学史讲演录》第二卷,第206、202页。

⑤ 《逻辑学》下卷第179页

⑥ 《逻辑学》上卷第37页

或者不如说这个体系在它自身中所遵循的方法”^①。在另一处他也说到，他的辩证法不是那种“一味要把相反的一面引伸出来”的辩证法，“更高级的辩证法不仅在于产出作为界限和相反东西的规定，而且在于产出并把握这种规定的肯定内容和成果。”^②

其实，从词源上来看，“辩证法”一词本来并没有“否定的”或“消极的”意思，它只是指语言层次上的辨析和推理；只是由于在实际的使用中，哲学家、尤其是诡辩学派常常在语言辨析中利用了事物的自否定性质而推出自相矛盾的结论，辩证法才成了诡辩的代名词，似乎它只具有否定的、消极的结果。黑格尔在很多场合下都沿用了这种传统的、约定俗成的意义，而把“辩证的”和“否定的”视为等同的，甚至有时还沿用康德的用法，把辩证法说成是导致虚无和幻相的方法，而与“思辨的”方法对立起来^③。但尽管如此，从他对柏拉图“思辨的辩证法”的解释可以看出，在黑格尔自己的理解中，他是从“辩证法”的词源学上的含义来理解这个词的；在这种意义上，辩证法就是思辨。“思辨的东西（das Spekulative），在于这里所了解的辩证的东西，因而在于从对立面的统一中把握对立面，或者说，在否定的东西中把握肯定的东西”^④。我们还可以由黑格尔对思辨（Spekulation）一词所作的解释，看出它与“辩证法”的本义是恰好吻合的。黑格尔指出，“思辨”一词在德文中原指推测、推想以及由此产生的行动，常指商业中的投机活动，“一般说来，思辨的东西不是别的，只是经过思想的理性的东西（指肯定的理性）。在日常生活里，思辨一词常在十分含糊的意义上、并且是从属的意义上使用，如人们谈到婚姻的推测或商业推测。在其中人们所理解的无非是，一方面，应当超出前直接呈现的东西；另一方面，构成这种推测（思辨）的内

① ④ 《逻辑学》上卷第36、39页

② 《法哲学原理》，商务印书馆1979，第38页。

③ 参看《逻辑学》下卷，第252、254页。

容的最初只是主观的东西，但不应停留于此，而应当实现出来，转化为客观性”^①。显然，“超出当前直接呈现的东西”，上升到“经过思想的理性的东西”，在这个层次上进行“推测”或推理（康德与黑格尔都把理性称为推理能力，以与知性的判断能力相区别），这些（根据我们前面的分析）都正好是“辩证法”一词的本义。至于由主观性“转化为客观性”这一涵义，我们将在下一章中来讨论，我们将看到，这也是黑格尔对“辩证法”的理解的题中应有之义。

然而，当黑格尔把他的逻辑学第二阶段称为“辩证的或否定的理性”，以与第三阶段“思辨的或肯定的理性”区别开来时，他主要又是从哲学史上对“辩证法”一词的传统用法来作出区分的。正由于“辩证法”一词的原义长期以来遭到了歪曲和掩盖，所以黑格尔才采用了“思辨”这一术语来专门表达辩证法那超出通常理解之上的原意。的确，黑格尔对那种被片面理解了的传统“辩证法”是持保留态度的，他常提醒人们要把辩证法与它的知性式的运用、与怀疑主义和诡辩论区别开来，提醒人们不要象怀疑主义那样“仅仅停留在辩证法的否定结果方面”^②，而要看到辩证法也具有肯定的结果；但另一方面，他又认为当人们一旦看到这种肯定的结果，就已经超出了“辩证阶段”，而进入第三阶段“即思辨的形式或肯定理性的形式”^③了。这就意味着在“辩证的否定的理性”阶段，那肯定的结果始终没有明确表达出来，因而辩证法本身仅被理解为否定的、消极的，它具有成为怀疑论和诡辩论的必然倾向——如果它不提升到更高的、思辨的思维方式上来的话。一个明显的事实是，在黑格尔逻辑学的第二阶段“本质论”中，提到“否定”和“否定之否定”的次数不仅比“存在论”、而且比“概念

① 《黑格尔全集》纪念版第8卷第196—197页，《小逻辑》第183页。

② 《小逻辑》第181页，又参看《逻辑学》上卷第39页。

③ 《小逻辑》，第181页。

论”中要多得多，而且他一开始就声明“本质最初是单纯的否定性”^①。不过，同样明显的是，黑格尔所理解的否定与怀疑论和诡辩论的一个根本区别，就在于这否定的对象已不是有限的表象、个别的事物，而是本身具有普遍性、无限性的概念，是这概念由于自己的无限性而否定自身，而不是有限对象由于自己的有限性而受着外来的否定。正由于概念自己否定自己，它就不象有限事物那样遭到彻底的破坏和毁灭，而是由这种自否定丰富了自己，转化为具体概念，从而形成了概念的自己运动；它的结果也就不是单纯否定的，而是肯定的。可见，即使在“否定的理性”阶段，黑格尔也是从“肯定的理性”即概念思辨的立场来看待辩证的否定性的，他所努力从事的工作，就是要将辩证法的反思层次提升到思辨。

这种提升的可能性已经包含在诡辩论和怀疑主义的原则本身之中了。诡辩论最先揭示出一切事物的相对性以及否定自身、向对立面转化这一本质，这就使辩证法有可能将这一原则运用于概念本身而得出肯定的结果；怀疑主义（特指“古代高尚的怀疑主义”）则表明，指出一切事物的相对性和自否定，最终是为了保持个体意识的自由，尽管这种自由在这里只被理解为内心的无纷扰或“不动心”。“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【或绝望】所引起的心境，是一种不可动摇的安定和内在的平静”^②。这种心境，如我们前面分析过的，正是从“建立起来的有”向“自身反思”的反回：“反思规定为了这种自身反思而表现为各个自由的本质性，相互没有吸引或排斥，在虚空中荡漾”^③。这种本身是建立起来的、同时又还是外在的反思为更高层次的“规定的反

① 《逻辑学》下卷，第5页。

② 《小逻辑》第180页。

③ 《哲学丛书》第57卷，第21-22页，参看中译本《逻辑学》下卷第24页。

思”、即真正辩证的反思提供了基础，因此只要这种反思进一步超越自己的外在性，不是把自否定的现象世界看作与自己内心自由完全漠不相干，而是看作自己自由的能动体现或外化，看作由主体自我规定或自否定而来的映象，这就开始人到了“进行规定的反思”，它不只是反思到一切现象的否定性（建立的反思），也不只是反思到这种否定性均来自于反思的主观否定性（外在的反思），而是直一步反思到这种主观否定性（自由）正是客观事物的概念本质，客观事物的否定性则是主观自由的本质在自身中的反映（自身反思）。于是，“在他物中的反思”和“在自身中的反思”就统一起来了；客观事物的自否定就从一种值得怀疑的虚幻的现象成为了真实的本质；矛盾就不再是事物的单纯否定和取消，而成了事物自身运动发展的动力；自由就不再是对外物的逃避和漠不关心，而成了外物自身的概念本质和内在生命活动的体现。

不过这样一来。反思也就超出了本质阶段，而进入“自由的王国”了。本质阶段的那些范畴规定还是不自由的，它们都有自己的根据，都要受到其他规定的限制，这些规定“只是由本质自身建立起来的，不自由，而只是在对本质的统一性的关系之中”^①。在本质阶段，否定的辩证法的运用已从概念和肯定的理性的立场上给诸范畴规定注入了生命，但这个概念和肯定理性的立场对于这个阶段的范畴来说仍有某种外在性，因为这些范畴本身虽已具有各自向对立面转化的自否定性质，而不再象存在论范畴那样要由外在的反思来揭示其本质，但这种明显表现出来的自否定又总是陷入一对范畴的相互否定，而不是在第三个范畴中达到同一。事实上，本质论中严格的“正、反、合”三段式真正说来并不多，自从经过“根据”进入到成对的本质论范畴之后，三段式进展基本上就只剩下一个十分勉强的形式。例如，即使在经过修订的《小逻辑》中，尽管形式上更为严谨，人们也不容易看

^① 《哲学丛书》第57卷，第5页，《逻辑学》下卷第6页。

出，为什么“关系”（Verhältnis）是“现象界”和“内容与形式”的统一？难道“内容与形式”本身不已经是“关系”了吗？它如何还要以“关系”作为它的“真理”呢？^① 其他还有许多三段式，其中第三项都并非一个由否定之否定得到的肯定的“具体概念”，而是要么是一个范畴的“消解”（Auflösung），如“现象”部分中“实存”（Existenz，又译“存在”）与“现象”两章各自的结尾第三项分别是“事物的消解”和“现象的消解”；要么就是一种相对关系（Verhältnis），如“本质关系”、“绝对关系”、“相互作用”都是各自三段式的第三项。甚至专讲“对立统一”的“同一、区别、矛盾”部分（《逻辑学》的分法）中，“矛盾”也不能视为“同一”与“区别”的统一，它只是“区别”这一环节的尖锐化而已，这似乎可以说明黑格尔为什么在《小逻辑》中将“矛盾”并入“区别”，而改用“根据”作为第三项^②。

当然，以上这些事实所说明的，并不是这些范畴就不具有辩证进展的本质，而只是说明它们与比较简单的存在范畴和比较明晰的概念范畴都不同，它们既具有范畴关系的深邃性，同时又还是不透明的、互相遮盖、互相制约的，还必须引入概念的力量去穿透这些成对范畴底下的内在发展（三段式进展）线索。正因为如此，黑格尔把本质论称为“逻辑学中最困难的一部门”。在这里，本质的范围是一个“直接性与间接性尚未完全结合的范围”^③，它的那些三段式，与“存在论”中的直接过渡和“概念论”中直接性

① 司退斯在其《黑格尔哲学》中也提出了这一问题，指出在整个本质论中都在讨论关系范畴，但他认为这“纯属术语方面的事情”（第182页）。他未能看出，黑格尔在此是想从表面的现象层次向较深层次过渡，但还未能找到适当的过渡环节，因为这种环节并不直接出现在成对范畴（如内容和形式）中，因此找出它来便特别困难。可参看《逻辑学》下卷第154页中译者注。

② 不过，周礼全先生据此认为“在本质论中，互相对立又互相关联的范畴，却并没有建立它们之间的统一性”（《黑格尔的辩证逻辑》，中国社会科学出版社1989年第59页），这并不准确。应当说，本质论中的这种统一性还是外在的，直到概念论，对立范畴的统一才完全是内在的了。

③ 《小逻辑》第246页。

与间接性完全结合为一体的发展都不同，它们不是（且让我借用两个物理学术语）“凝集性”的，而是“发散性”的。其实，在本质论中，既然出发点已不是有（肯定），而是无（否定），那么这一部分的三段式也就不可能仍然保持“肯定——否定——否定之否定”的形式，而应颠倒为“否定——肯定——肯定之否定”的形式，即由“凝集性”模式转变为“发散性”模式。黑格尔所谓本质的反思运动是“从无到无并从而回到自己本身”的说法，似乎已暗示了辩证进展模式的改变，因为“在这过渡中变的他物，不是一个有之非有，而是一个无之无，后者必定是一个无的否定，却构成了有”^①。但他毕竟没有将这一改变提到三段式模式本身的改变这一重要性上来，反而将这种两个范畴的互相转化、互为中介也叫作“圆圈”，而没指出这种圆圈与通常的三段式圆圈的区别。严格说来，两个范畴是构不成一个圆圈的，需要有第三个范畴来中介双方的相对关系才能构成圆圈。黑格尔曾在一处地方提到印度哲学的“梵”的三位一体原则，说“印度的第三原则，根据其规定，是实体的统一体分裂为它的对立面，而不是到自身的回复”^②，但他认为这是“无精神的东西”，而与自己的方法划清了界线。由此可见。黑格尔对自己在本质论中所运用的三段式模式的改变并没有明确的认识。当然，“发散性”的三段式在更深层的意义上仍可看作“凝集性”的，例如我们可以把“消解”的运动过程本身也当作一种肯定的存在（西方语言中动词名词化的习惯为此提供了便利），也可以把“关系”本身视为与两个关系项不同的一个独立范畴。但需要极细微的区分，才不致于将这两个层次混淆起来。黑格尔没有明确界定这一区分，这就使我们在用通常的“正、反、合”三段式分析本质论中的范畴进展时感到特别困难。

然而，尽管有许多不完善、不清晰的地方，在本质论中，辩

① 《逻辑学》下卷第15页。

② 《逻辑学》上卷第356页。

证的理性毕竟通过对概念、范畴本身固有的否定性进行反思，而给更高形式的辩证法准备了基础，这种辩证法，真正从肯定的方面来理解否定的环节、从统一来理解对立，使外在的互相制约完全融化在透明的概念式把握之中。这种辩证法，也就是黑格尔所说的“思辨理性”。

三、反思作为肯定的理性

在单纯否定的理性中，即在“本质论”中，反思并没有最后完成。虽然这整个阶段都被规定为“反思阶段”，但在进到概念之前，这种反思总是不彻底的、外在的、“事先建立”的。所以“本质是建立起来的·概念，本质中各个规定只是相对的，还没有完全反思到自身”^①。这句话里的“完全”（schlechthin），也可以译为“绝对”，也就是说，只有在“概念”中，规定性才是绝对自身反思的，这种绝对反思也就是思辨，即肯定的理性。不过，黑格尔这种说法在其《逻辑学》（包括《小逻辑》）中是比较罕见的。通常他讲到“反思”，大都是指知性的外在反思。这就引人猜想，黑格尔在这里是否只是某种失言或不严密的说法呢？

我们在本章第一节的末尾讨论了黑格尔“绝对反思”的含义，并指出了它与概念、目的、理性的关系。在这里，我们还可以联系黑格尔较早时期的某些用法来考察一下“反思”的各种含义，也许这样能更准确地理解反思对黑格尔整个逻辑学形式结构上的重要作用。黑格尔在1801年《费希特与谢林哲学体系的差别》一文中说：“孤立的反思，作为对立物的设置，是绝对物的扬弃。它是存在与限制的能力。但是，反思作为理性，与绝对物有关系，它只有通过这种关系，才是理性”，“只是就反思与绝对物有联系而言，它才是理性，它的活动才是知识”，“知性在它的领域内也能直接地受到理性的攻击，而那些经过反思本身来消灭分离以及

^① 《黑格尔全集》纪念版第8卷第261页，参看中译本《小逻辑》第241页。

知性的绝对性的尝试，毋宁说可以理解”^①。他并且还提出了一种“绝对的反思”来与单纯设置对立面的“坏的反思”相对立^②。上述对“反思”一词的用法直到《逻辑学》中也仍然是一致的。总之，反思在其一般意义上，并不只是局限于逻辑学的第二阶段，而是贯穿于整个逻辑学中；只不过在“概念论”里，他更多地把这种完全的、绝对的反思称之为“思辨”而已。反思与“绝对物”（即实体）有联系的思想在逻辑学中也有表述，如他说：“因此这种无限的自身反思就是实体的完成，但这种完成已经不再是实体本身，而是一个更高级的东西，即概念、主体了”^③。真正的绝对物不是被动的实体，而是能动的自由的主体，要把握这种主体，光是知性的外在反思是不够的，光是怀疑论的建立的反思也还不够，而必须有一种进行规定的反思，即向外规定或把自身外化出来、但同时又是在自身之内的无限反思。这就是“思辨”。如前所述，思辨就是对主体行动的外部结果的推测或悬想，以及使这种主观推测实现出来，转化为客观性，它真正具有超越直接现存的东西的本性。“假如自我的客观化行动一词，可以使人回忆起别的精神生产，例如想象等，那么，我们便应该提醒一句，只有当一种对象的内容环节不属于感觉和直观时，才能谈得到规定对象。这样的对象是一种思想，而规定它，就是说一方面首先要产生它，另一方面，就它是一个被当作前提的东西而言，便须对它有进一步的思想，进一步思维地发展它”^④。思辨是目的性，是有理想的行动，亦即合乎理念、合乎理性的行动，它与现实直接相关：“哲学是探究理性东西的，正因为如此，它是了解现在的东西和现实的东西的，而不是提供某种彼岸的东西”^⑤。

在黑格尔看来，这样一种反思或思辨的确是“绝对的”。正是

① ② 转引自宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》，第130—131页，第160页。

③ 《逻辑学》下卷第243页。

④ 《逻辑学》上卷第46页，注1。

⑤ 《法哲学原理》，第10页。

它，能动地规定了前此一切范畴，但只是把它们作为相对的、自在的和外在的概念来加以规定。反思是“考察概念的概念”^①。存在和本质的那些范畴都是概念，“但它们只是特定的概念，自在的概念，或换句话说，是对我们来说的概念。由于每一范畴所过渡的，所映现于其中的对方，只是相对的东西，既未被规定为特殊的东西，而作为两者之合的第三者，也未被规定为个体或主体，也未明白设定每一范畴在它的对方里得到同一，得到它的自由，因为它不是普遍性”^②。存在论中的范畴出现为单个概念，由外在的反思使它们处于过渡之中，各个范畴在过渡之后便消逝了；本质论中的范畴出为成对概念，即判断的形式，两个概念的关系（Verhältnis）的形式，它们也要由规定的反思外在地从一对范畴推向另一对范畴，各对范畴在推演中同样也都相继“消解”了；只有进入到概念论，那外在的反思手段才真正成了这反思自己所反思的对象，成了能动的自我规定的绝对反思；它就回过头来，照亮了前此一切范畴的外在性和不透明性，拯救了它们的“原罪”。“因此，在概念中，自由王国打开了……相互处于因果对比中的实体的黝暗消失了，因为它们自身的自身长在的原始性过渡为建立起来之有了，从而变成自身透明的光明；当原始的事情仅仅是它本身的原因时，它就是这样的东西，而这样的东西就是成了概念的、有了自由的实体”^③。概念就是个别的东西、主体或“自因”，它不是存在论中的“许多”概念，也不是本质论中的成对概念，而是一个唯一的概念，大写的概念，单纯的实体—主体。

这样一种能动的概念，在其完全的意义上，它就是推论。“推论因此是完全建立起来了的概念；它从而是理性的。……因此不仅推论是理性的，而是任何理性的东西也都是一个推论”^④。概念从本质上看是三环节的，因而是三个概念的关系，这种关系就

① ③ ④ 《逻辑学》下卷，第532、245、341页。

② 《小逻辑》第330页。

是推论。概念的三段式进展只有在“概念论”中才以概念本身固有的方式呈现出来，而不再只是单个地或成对地呈现出来、需要通过外在的反思去解释和补充（如在存在论和本质论中那样）。概念的这三个环节就是普遍、特殊和个别。然而，概念要展开自己的这三个环节也还有一个过程：它首先在“主观概念”中以抽象普遍的（形式逻辑的）方式展开为概念（普遍）、判断（特殊）、推论（个别），然后在“客观性”中以特殊的方式展开为机械性（普遍）、化学性（特殊）、目的性（个别），最后在“理念”中以个别的（即具体的）方式展开为生命（普遍）^①、认识（特殊）和绝对理念（个别）。概念的普遍、特殊、个别的三环节就是整个概念论的绝对反思的三环节，就是说，绝对反思是在他物中反思和在自身中反思的统一。用黑格尔的话说：“普遍的东西，作为一般的否定性或按照第一个直接的否定说，就在自己里面具有作为特殊性那样的一般规定性；作为第二次普遍的东西，作为否定之否定，它就是绝对的规定性，或说个别性及具体化”，普遍的东西“当它自身具有规定性时，规定性就是不仅是第一个否定，而且也是这个否定的自身反思”，“这种规定性，作为概念中总体的反思，是双重的映象，一方面是向外的映象，即在他物中的反思；另一方面是向内的映象，即自身反思”^②。普遍的规定性当它被外在地运用于“客观逻辑”（存在论、本质论）中时，它还只是一种抽象的普遍性，对于它的对象（客体）仅仅是偶然的東西；只有在“主观逻辑”或概念论中，它才成了“概念自己特有的内在反思”^③，普遍就成了具体的普遍、即个别了。

① 黑格尔认为生命的理念就其直接性而言，“以个别性为其存在方式”（《逻辑学》下卷第453页），但由于他所谓生命不是指直接存在的有生命之物，而只是一个逻辑理念，所以他又说：“现在若在其理念中更切近地考察生命，它就是自在自为的绝对普遍性，它在它那里所具有的客观性，全然被概念渗透了”（同上第458页）。因此我们说它是以一个别方式展开的普遍性。

② ③ 《逻辑学》下卷第270—271、269页。

在黑格尔那里，概念的个别也是一种普遍，即具体的普遍，包含特殊在内的普遍。与“抽象的”普遍不同，它是真正的普遍性，因为它涵盖了特殊。反之。抽象的普遍本身勿宁说倒是一种特殊的东西，因为它不具有包含特殊在内的最大普遍性，反而把特殊排斥于自身之外，并与特殊外在对立着，使自己成了诸个别中的一个个别的東西。所以抽象的产物“当它们要丢掉个别性时，本身反倒是个别的”^①。在这种理解之下，普遍、特殊与个别都处于在僵硬的关系中，“因为抽象离开其产物，即个别性、个体原则和人格，就无非达到了那些没有生命和精神、没有光色和份量的普遍性”^②。反之，由特殊所建立起来的普遍则是具体的，即个别，这种个别或真正的普遍性是自身能动的生命、“人格”、自由的主体。在黑格尔通常的（即前述“凝集性的”）思维进展模式中，个别的東西总是第三项，即否定之否定。“正如开始的东西是普遍的东西那样，这个结果则是个别的東西、具体的東西、主体，那开始是自在的东西，现在这结果就又是自为的，普遍的东西就在主体中建立了。三分法的前两环节是抽象的、不真的环节，它们正因此而是辩证的，并通过它们的这种否定性把自身造成是主体”^③。当然，这一正常模式有时也会变形，这主要是指：当问题涉及的不是要能动地外化自身、建立起自身的“他在”，而是要消解这个他在，要从他物中返回到自身时，思维的进程就不是普遍、特殊、个别（肯定、否定、否定之否定），而是颠倒为个别，特殊、普遍（否定、肯定、肯定之否定）了。我们前面曾在“本质论”中指出过这种颠倒的情况。在这里我们还想说明，在这种颠倒和反颠倒之间还有一些过渡性模式；从原则上说，三个环节一般可能有六种不同的组合方式，再加上每个环节中又包含三个环节，这就使黑格尔有足够的模式来推演他的概念论、尤其是“主观概念”中形式逻辑各种判断和推理的各“格”的思

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第289、289、545页。

维进程了。

但是，从总体上和从本质上来看，“凝集性”的思维模式是黑格尔逻辑学的核心模式。具体概念正是以扬弃了普遍和特殊的个别的形式、以个体和主体的形式才具有了自身能动性和自由的。“概念，作为否定的自身回复，使自身成为个体”^①。这种个体的能动性和自由在于：个别的东西是普遍的东西的一种自我综合，它综合了普遍的东西及其自身否定物即特殊中介，因此它就是这两个环节（普遍与特殊或肯定与否定）的统一；这种统一不是将两个现有的东西捆在一起，而是同一个东西的否定之否定，所以它（个别的东西）又是绝对的否定。“但是作为绝对的否定性，绝对中介的否定环节就是统一，这个统一就是主观性和灵魂”^②。由于这个统一体（个别）本身具有了两个环节，它就可以随时将自身的一个环节即特殊性（作为手段、中介）外化出去；而这种外化又不是盲目的，更不是被迫的，而是根据它自身的另一环节即普遍性环节来进行的：这样，个别的东西就体现为一个独立的、自由和自律的主体，它的活动就是一种能动的目的性活动。

正是依据个别性的这种主体能动作用，黑格尔的“绝对理念”才最后“外化”出了自然界：“它【绝对理念】自己决定让它的特殊性环节，或它最初的规定和它的异在的环节、直接性的理念，作为它的反映，自由地外化为自然”^③；在大逻辑（《逻辑学》）中是这样说的：“正因为理念把自己建立为纯概念及其实在性的绝对统一，因而使自己凝聚为存在的直接性，于是它作为这种形式下的总体就是——自然”^④。自从费尔巴哈以来，黑格尔逻辑学的

① 《小逻辑》第356页。当然，正如要把概念的具体和表象的具体（感性）区别开来一样，也应在这里把概念的个别与感性的个别事物区分开来，对此可参看《小逻辑》第332页。

② 《逻辑学》下卷，第544页。

③ 《小逻辑》第428页。

④ 《哲学丛书》第57卷第505页，见《逻辑学》下卷第552页。

这个结尾曾遭受了最无情的攻击，被视为唯心主义由概念中推出客观世界的典范。然而列宁对此却大加赞赏，认为黑格尔这句话是“妙不可言的”，“逻辑观念【理念】向自然界的转化。唯物主久近在咫尺”^①，“黑格尔逻辑学的总结和概要、最高成就和实质，就是辩证的方法，——这是绝妙的。还有一点：在黑格尔这部最唯心的著作中，唯心主义最少，唯物主义最多。‘矛盾’，然而事实！”^②当然，列宁只是从“颠倒过来”的立场谈论黑格尔的“唯物主义”的。但有一点是迄今为止没有得到足够的重视的，这就是：黑格尔关于逻辑理念外化为自然界的思想并不是什么偶然冒出来的或万不得已的思想，而是他整个逻辑学中一贯的思想，是包含在其中每一阶段、每一三段式和每个范畴内部的思想。奥夫相尼科夫认为，黑格尔在谈到绝对理念外化为自然界时“没有用什么论证来给自己找麻烦。这种情况使我们有理由设想，黑格尔未能彻底摆脱浪漫主义的非理性主义的影响，并且他本人有时也是求助于他曾讽刺地比作手枪发射的那种论证方法”^③。这种看法是很表面的。首先，他没有看到，黑格尔的这种理念外化乃是在逻辑学中从头至尾都在说明、论证的那个概念自身能动的自否定的必然推论，黑格尔之所以不需要提出一个特别的“论证”，只是因为他曾处处都在为此提供论证。例如，一个理解了“存在——一定在——自为存在”或“同一——差别——根据”或“主观概念——客体——理念”的人，尤其是理解了从“认识的理念”向“实践的理念”过渡的人，也会毫不犹豫地承认“绝对理念”外化为自然界有其合理之处。其次，奥夫相尼科夫同样低估了黑格尔那里的“浪漫主义和非理性主义的影响”，因为真正说来，这远远不是某种残留的“影响”，而是黑格尔辩证法的一个本质环节，即努斯精神的自否定环节；这环节依赖逻各斯精神即反思的环节而摆脱了

① ② 《列宁全集》第38卷第252、253页。

③ 《黑格尔哲学》，三联书店1979，第204页。

谢林的“手枪发射”式的局限性，溶合于首尾衔接的圆圈式逻辑进程之中，但仍然是黑格尔辩证法的一个突出特征。因此，要指责逻辑理念在最后阶段上“外化”为自然界，那就同样要指责每一逻辑阶段的概念的自否定。以为只消把“自然界”掉过头来放在逻辑学之前就能实现对黑格尔唯心辩证法的唯物主义颠倒，这只是一种空想（事实上也没有人这样做，但人们把攻击的矛头集中于逻辑学的结尾，无疑暗示了这一方向）。黑格尔的颠倒不是靠砍头去尾可以纠正的，这是他原则上的、渗透在血液里的颠倒，而通过这种颠倒所表达的辩证法和唯物主义思想，至今还有待于我们去发掘。

上述概念的个别性（具体概念）或综合是普遍与特殊两环节之统一的思想，就是这种有待于进一步发掘的例子。通常人们谈到辩证法的对立统一规律，都是把统一理解为两个对立面的相互依赖、相互转化、相互渗透、不可分离，理解为相对的平衡、静止、均势，很少有人理解为个别、个体性；人格、自由，理解为本身具有否定力量的生命运动。人们认为，这种“统一”只是现有两个事物在相互关系中的一种特定的、暂时的状态，它要么是和对立面的“斗争”相互交替出现，是“矛盾的暂时调和、平息”^①，要么就只是一种表面现象，底下掩盖着的实质仍是斗争。这就出现了黑格尔辩证法的一个长期流行的误解，即认为黑格尔使他的矛盾在第三个环节中得到扬弃和“调解”，这就是“矛盾调和论”，并认为这就是他的辩证法“不彻底”并最终陷入到形而上学的标志。上述误解未能看出，黑格尔的“统一性”的意思并不是（或主要不是）平衡、一致、静止，甚至首先也不是相互依赖、转化和渗透，而是主体对其各环节的能动的综合、统摄，它表现为主体的自否定：由于自否定，主体才是统一的，因为它不由外

^① 可参看杨寿堪：《黑格尔哲学概论》，福建人民出版社1986，第146页，又参看张世英：《论黑格尔的逻辑学》第152页。

来的东西否定自己，而仍是自己对自己的否定；或由于主体是统一的，它才能自否定，否则定就会陷入分裂、解体，而不能自己凝聚起否定自己的力量。统一是否定的统一，而不是静止的、抽象的统一。黑格尔自己虽然频繁地使用了“统一”这一术语，却经常对这一术语表示强烈的不满，其原因正在于它很容易导致上述那样的误解。例如他说：“因为理念（a）是一过程，所以通常用来表述绝对的一些说法：谓绝对为有限与无限的统一、为思维与存在的统一等等都是错误的。因为这种统一仅表示一种抽象的、静止的、固定的同一性。因为理念（b）是主观性，从另一方面看来，上面那个说法也同样是错误的。因为刚才所提及的统一，仅表达真正的统一的自在性、实体性。按照这种看法，无限与有限，主观与客观，思维与存在，好象只是中和了似的。但是在理念的否定的统一里，无限统摄了有限，思维统摄了存在，主观性统摄了客观性”^①。例如有生命之物就是这样一种统一体，在这里，“个别的规定性成了一种否定的感觉，因为作为有生命之物，它们在自身中拥有超出个别之上的生命的普遍性，在否定中仍能保持其自身，并将这一矛盾感受为在它们自身中的生存。这一矛盾之所以存在于它们之中，只是由于生命感的普遍性与否定这生命感的个别性这双方存在于同一个主体之中”^②。他认为，“统一（Einheit）”这个词的缺点就是太强调一致，而未表达出差异，而“思辨的原则”“须通过差异，才能理解统一”^③，例如“变易不仅是有与无的统一，而且是内在的不安息”，这种统一是“自己反对自己的”^④。

最发人深思的是黑格尔对“根据”的说明。黑格尔认为，每一规定，每一具体物、每一概念都包含差别，这些差别在本质中过

① 《小逻辑》第403页。

② 《黑格尔全集》纪念版第8卷第159页，中译本参看《小逻辑》第148页。

③ ④ 《小逻辑》第198页。

渡为矛盾的环节。“这个矛盾的东西当然要消解为无，它回到它的否定的统一。事物、主体、概念，本身都正是这种否定的统一；它本身是一个自在的矛盾物，但又是消解了的矛盾：它是根据，这个根据包含并担负（enthält und trägt）其规定”^①。根据是同一与差别的统一，但不是“抽象的同一”，它“甚至是异于同一与差别的東西”^②，也就是说，它是个别、个体性（同一与差别则是普遍性和特殊性），作为个体性，它是“否定的统一”，它又是“消解了的矛盾”；但这里的“消解（aufgelöst）”并不是“消失”了的意思，而是黑格尔所谓的“包含与担负”其矛盾规定的意义。个别的東西、主体承担起自己的矛盾，就使矛盾成了一种积极的（肯定的）東西，成了运动、发展的根据。主体承担自己的矛盾不是被动地承受，而是能动地把握，这种把握本身又是一种新的矛盾：“这样，本来想要扬弃矛盾的根据好象又成了一种新的矛盾。但即就根据作为一种矛盾来说，它并非静止地坚持其自身，毋宁说它要力求把自己排除于自身之外”^③。根据就这样成了一种主体的运动。黑格尔又说：“某物之所以有生命，只是因为它自身包含矛盾，并且诚然是把矛盾在自身中把握和保持住的力量。……假如它不能够在自己本身中具有矛盾，那么，它就不是一个生动的统一体，不是根据，而且会以矛盾而消灭”^④。由此可见，黑格尔所谓矛盾的统一性，首先是指否定的统一性，是个别的東西、生命的运动过程，在这一过程中，个别的東西将矛盾把握和保持于自身，作为它自身否定的动力。这就是黑格尔所说的矛盾之扬弃、和解或消解的意思。矛盾的和解（versöhnt）就是矛盾现实地成为运动、发展的源泉。这种和解正是辩证法和诡辩论的区别点，没的和解，矛盾只会消散于虚无。矛盾不就是辩证

① ④ 《逻辑学》下卷，第169—170、67页。

② 《小逻辑》第260页。

③ 《黑格尔全集》纪念版第8卷第282页。参看中译本《小逻辑》第260页。

法，矛盾的和解才是辩证法。正如 J.N.芬德莱指出的：“黑格尔并不认为理性认识所达到的和谐就意味着是把辩证思维中的矛盾与不和谐消除掉，这些不和谐的方面确实要被克服，但克服的同时也就是永恒地保留。……矛盾与不合理性的克服正意味着它们永久的保存。因为矛盾对于最终的理性认识来说，被认为是本质的东西”^①。除将“矛盾”与“不合理性”混为一谈外（因黑格尔的矛盾不是不合理的，而恰好是合理的），芬德莱的理解是对的。矛盾在它的进展中“不是抽象地消失了，而是解决了，调和了……所以肯定的真理是这种自己运动的统一”^②，和解就意味着矛盾双方不是彼此消灭，而是保持其紧张关系而造成运动和生命，这种运动过程、这种对矛盾的把握和保持，离开了运动的主体即个别性，是决不可能理解的。

黑格尔对个别性、对具体概念的强调，构成了肯定的理性反思的最重要的特色。在存在论中，知性反思是外在的，它所反思的对象都是抽象的、孤立的普遍概念^③；在本质论中，每个概念都由另一个概念来规定，它们互相把对方当作自己的特殊成份，因此概念成了既是自身反思的普遍概念，又是在他物中反思的特殊概念，但普遍与特殊、自身反思与在他物中反思都仍然处于外在的关系之中，它们不断地交换立场，却始终不能融汇为一，不能在第三者即个别概念中统一为具体的东西，即是说，当普遍概念把特殊的东西（通过系词“是”）当作自己的宾词时，它自身仍是抽象的普遍性，因而仍是另一个特殊的东西。只有在本质论的终结处，即在“相互作用”中，必然性作为普遍东西的特殊化而成了自由，偶然性作为特殊东西的普遍化也成了同一个自由，因而

① 《黑格尔再考察》，载《国外学者论黑格尔哲学》，第270页。

② 《逻辑学》上卷，第152—153页。

③ 虽然黑格尔说“变易是第一个具体思想，因而也是第一个概念”（《小逻辑》第198页），但并没有说它是第一个具体概念。这种区别是很严格的。又参看《哲学史讲演录》第一卷第300页：变“是第一个具体的思想”。

自身反思和在他物中反思成了“同一个反思”^①，这样一来，特殊性就成了普遍东西过渡到个别东西的一个中介：“它把个别的東西的规定性环节，普遍东西的自身反思环节，包含在直接统一中了”^②。普遍、特殊、个别，每个自身都包含另外两个，每个都是一个，并且是同一个总体，因而这个总体是最普遍的，但同时又是个别的、唯一的，它自身那些区别是完全透明的、毫不互相妨碍的，这就是具体概念^③。

具体概念作为经历过否定的肯定理性的反思，实际上就是在知性反思抽象掉和摆脱了感性世界这一基础上，经过进一步反思到这些抽象规定的相互反映、相互否定，最后再反思到这种相互否定出自一切事物、规定的自否定，出于同一个东西的个体能动性或“否定的统一”。人把感性世界的确定性看作自己的思想规定的反映，这是外在的知性反思；人把这些思想规定的动摇不定看作自己的消极自由、即“怀疑”和无所谓的绝望心情的反映，这是否定的理性反思；人把这种思想规定的否定的统一看作人自己的积极自由、即能动的创造和生命活动的反映，这就是肯定的理性反思。——这三种反思都符合“反思”一词的本来意义，即在镜子里反映出人自己的形象；但它们一个比一个更深入，到了最后这种反思，就已经从单纯认识、科学的领域进入到自由意志、实践和善的领域了。概念于是成了“把自身规定为个别的東西的那个主体”，成了“要把自身实在化的冲动”^④。不过在这里，黑格尔尽量避免对反思作这种人本主义的解释（尽管他实际上是出于这种理解），在他看来，反思一开始就不是“人的”反思，而是非人的“精神”或理性自身的反思，概念的个别性、“人格”也不就是人的个别性、人格。这就不难理解，为什么黑格尔在进到“善的理念”或“意志”之后，不马上进入“自然界”，而要再把它们归结到

① ② ④ 《逻辑学》下卷，第232、233、522页。

③ 参看《小逻辑》第334—335页。

“绝对理念”。这里充分体现了黑格尔逻辑学和自然哲学中的泛神论倾向：只有绝对精神、神才具有外化为（或创造出）自然界的能动创造力，这种创造不是直接出于善和意志，而是出于逻辑理念的必然性和“推论”，它把（人的）个别的善和意志扬弃为普遍认识、绝对认识的一个阶段了。“概念不仅是灵魂，而且是自由的、主观的观念，它是自为的，并且因此具有人格——实践的、被规定为自在自为的客观概念，它作为个人，是不可侵入的，原子式的主观性——但它又同样不是进行排除的个别性，而就其自身说，是普遍性和认识，并且在它的他物中以它自己的客观性为对象。一切其余的东西都是错误、朦胧、意见、趋向、任意和可消逝性；唯有绝对理念是有，是不消逝的生命，自知的真理并且是全部真理”。^①当然，这种普遍认识同时又自有一种个别性和主体性，否则它就不能“决定”把自己自由地外化为自然了；但这一“决定”或扬弃主观性的“冲动”，其根据仍是在“善的理念”甚至于“生命的理念”中提供的，绝对理念本身反而只是为这种决定或冲动提供了一种实现出来的手段，或“纯方法”，即上帝创世不是无规则的，而是有自己的方法的（分析、综合等），但上帝创世的冲动和意志，却仍然是在生命和善的意志中，亦即类比于人的实践活动和由创造活动来说明的。黑格尔的神学观点有明显的拟人主义色彩，正如费尔巴哈说的：“黑格尔的绝对精神不是别的，只是抽象的、与自己分离了的所谓有限精神”^②。

不过，黑格尔的“绝对理念”作为纯方法既然被规定为认识和实践、真和善的统一，它也就揭示了黑格尔的肯定理性的反思的内在结构，表明这种绝对反思无非是自否定的努斯精神和反思超越的逻各斯精神的统一。于是方法在这里就具有了这样的重要意义，首先是本体论上的重要意义：“全部概念及其运动是普遍的、

① 《逻辑学》下卷，第529页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店1959，第104页。

绝对的活动，是自身规定和本身实在化的运动”^①，是无限制的、“绝对无限的力”，是“灵魂和实体”，“它既是认识的，主观自如的概念的样式，又是客观的样式，或不如说事物——即概念的实体性，假如事物最初对于表象和反思表现为他物的话。所以它是最高力，或者不如说不仅是理性的唯一的和绝对的力，而且也是理性的最高的和唯一的冲动，要由自己在一切中找到并认识自己”^②。其次，方法又还有它自身特殊的、即方法论上的意义：“如概念就其自身考察过的那样，概念显现在它的直接性中；反思或考察概念的概念，落在我们的知之中。方法就是这种知的本身；对于这种知来说，概念不仅是作为对象，而且作为这种知的自己的、主观的行动，作为认识活动的工具和手段而与认识活动相区别，但又作为这种活动自己的本质性”^③。方法与对象的这种相对区分就是反思，即概念（作为方法）对概念自身（作为本体）的考察，亦即超越概念的概念、对思想的思想，或者说“思辨”。我们前面说过，黑格尔的反思无非是他的自否定原则的肯定方面的表达。由于自否定，反思就不断超越既定的肯定，超越概念的直接性，而向更高层次的肯定和概念攀登；它使能动的东西有了自己的规定，因而成为了绝对的力量，成为了不是盲目的、而是合理的、具有实现自己的有效工具和手段的规定活动。

这样，黑格尔前此运用于存在论和本质论中、作为一种外在的解释和预设方法的绝对反思，在此就获得了它最后的根据；它终于表明自己并不是一种主观武断的强制，实在是贯穿于存在和本质范畴中的概念本性，并证明，存在和本质之所以没有立即体现出这个概念本性，这并不是概念本身的错，而是由于，客观逻辑只是一些有限的或不真实的范畴，它们不配享有绝对真理的称号，因而只是概念中的消逝着的环节，只有在概念论中，它们才得到了自己的真实形相和准确的理解。

^① ^② ^③ 《逻辑学》下卷第531、532、532页。

第三节 反思的逻辑功能

迄今为止，我们对黑格尔反思概念的考察，还只是分析了反思的各种形态、它们的相互关系以及它们对否定的关系，还没有具体地考察黑格尔的反思在推演其逻辑范畴时所表现的逻辑功能。我们说，黑格尔的反思是他的辩证法的“形式”。那么，它到底是如何使黑格尔辩证法“成形”的呢？也就是说，它如何使能动的自否定冲动得到规范，聚集为表现于外的力量的呢？它体现为怎样一种逻辑功能呢？黑格尔辩证法的形式是一种“逻辑”形式，这种逻辑形式使它成为一个体系，同时又使它成为一种可以理解、可以传授的方法；但它又不同于形式逻辑，它要诉之于人自身最内在的能动性和“悟性”才能得到真正的理解和传授，而不是用一劳永逸的规范、定律让人坐享其成，它是一种“超越性的”逻辑，因而具有一种超越性的逻辑功能。这种功能，我们可以分三个层次来论述，这就是颠倒功能、必然性功能 and 综合功能。

一、反思与颠倒

我们曾在谈到《精神现象学》的方法时，指出了语言的颠倒作用对于现象学的“杠杆”功能，并说过，这种颠倒在《逻辑学》中并不是整个体系的杠杆。逻辑学的杠杆是否定，而不是颠倒（见第二章第三节）。但这并不等于说，在逻辑学中就不存在颠倒。恰好相反，在逻辑学中，颠倒虽然不是作为体系的杠杆，但却作为一个重要的形式法则而起着不可缺少的作用。它不是推动体系向前发展的原则，而是概念运动在每个阶段上得到确定和规定的法则。此外，这种颠倒作为反思的颠倒，虽然有其语言学上的起源，但此时已摆脱了语言的外在性，成了纯粹的概念颠倒，也就是说，它不再是语言和意谓之间的关系颠倒，而是在语言本

身中的主词和宾词（谓词）的互相颠倒^①，或一个范畴与另一个作为这范畴的否定的范畴互相颠倒。但这种颠倒在每个阶段上都经历了两次，即“颠倒之颠倒”。要理解这一点，我们还得回到《精神现象学》中，更切近地考察一下他的“颠倒的世界”学说。因为如前所述，现象学作为黑格尔哲学的雏形或纲要，已包含了对逻辑学原则的运用。

黑格尔关于“颠倒的世界”的学说主要是在其《精神现象学》的“力和知性”部分，在分析“力”的内在本质并向“无限性”过渡时论述的。黑格尔认为，知性对丰富多采的感性世界进行抽象，从中得出超越现象世界之上的“力”的本质规律，由此便构成了一个“超感官世界”；但知性又在这个纯粹规律的超感官世界本身中发现了“第二种规律”，即力的“转化”规律，以及一切曾被知性固定下来的东西的自我否定、自身不同一和向自己的对立方面转化的规律。第一种规律本身已是对感官世界的颠倒了，因为它把初看起来是实在的东西表现为现象，表现为不真实、不实在的，本质才是实在的、固存的，只有本质，才能把感官世界的转化和变化当作自身的颠倒形象而保持住。但第二种规律也是一个超感官世界，“这第二个超感官的世界就是颠倒了的第一超感官世界”^②，它把那个原来被看作颠倒世界的感官世界中的转化和变化的原则吸收进来，提升为超感官世界的正面原则，而把知性的固定不变的规律（第一种规律）反而看作这个正面原则的颠倒的、不真的形象，即“现象界”的表面法则。这第二种规律就是康德所指示出来的辩证理性的原则，但还只是停留在知性的否定的理解中。康德试图通过限制这种理性能力而把矛盾排除掉，但第

① 在《精神现象学》中也谈到过“事情本身”及其各环节作为主词和宾词有一种互相颠倒关系，但那只是借用的说法。其中“事情本身”作为“主词”只是内在的“愿望”，并没有实现、也没有说出来，仍只是“意谓”而已。参看《精神现象学》上卷第273-274页。

② 《精神现象学》上卷第107页。

二种规律总是伴随第一种规律起作用，取消它的成果，揭示它主观内在的局限性，这就导致了一种更高观点的产生，即不再把这第二个超感官世界的颠倒仅仅看作一种主观幻想，或感性的错觉，而是理解为一种客观存在的肯定的原则，只不过不再是有限事物的原则，而是无限的原则、肯定的理性原则了。“由此足见，颠倒这个观念构成了超感官世界的一个方面的本质，我们必须从颠倒这个观念里排除掉那把诸多差别固定化在另一种持存性要素内的感性的看法，而差别的这个绝对概念，作为内在的差别，必须纯粹体现为并理解为自身同一者本身与它本身的排斥，和不同者本身与它本身的等同。这里必须加以思维的是纯粹的变化、自身之内的对立，或矛盾”^①，“所以那颠倒了的超感官世界是同时统摄了另一世界的，并且把另一世界包括在自身内。它自己意识到它自己是颠倒了的世界，这就是说，它意识到它自己的反面；它是它自身和与它对立的世界在一个统一体中。只有在这个意义下，它才是内在差别的差别或自身差别，或者说它才是无限性”^②。这种观点就超出了知性的意识立场，而上升到了真正自我意识的立场。知性意识就在于把主观内在的普遍性（共相）颠倒为客观规律，理性的自我意识则在于再次将这种客观规律的王国颠倒为内在运动、变化和矛盾的无限性王国，“一般讲来，这样对于一个他物、一个对象的认识无疑地本身必然地是自我意识，是意识返回到自身，是在它的对方中意识到它自身”^③。

这就是《精神现象学》中意识的两次颠倒。第一次是知性的颠倒（这一颠倒其实在“知觉”通过语言超越感性、形成共相时已开始了），第二次是理性的颠倒（当它还把这种颠倒看作一种幻相或错觉时，它就还没有意识到自己的颠倒）。不过，这两次颠倒，以及现象学中后来的那些颠倒（如主奴关系的颠倒，心的规律和自大狂的颠倒，启蒙对信仰的颠倒等等），都还只是某种经

① ② ③ 《精神现象学》上卷，第109、110、113页。

验的（乃至历史的）意识状态和活动，而不是纯粹概念的运动。颠倒关系作为概念的反思功能，其纯粹的形式是在《逻辑学》中才体现出来的。

黑格尔在逻辑学的本质论中，再次从反思角度对这种颠倒世界的学说进行了考察。他认为，“规律是现象在自身同一中的反思”^①，是“本质的现象”^②，“但规律实际上也是现象本身的他物和现象作为在他物中的否定的反思”^③。规律把现象作为与自己不同的东西否定或排除掉，但被排除的那些现象本身仍是有规律的，因此规律所否定或排除掉的也就是（另一些）规律本身。例如我们在计算落体运动时必须把空气摩擦当作一个无关紧要的偶然现象排除掉，从而得出一个纯粹的、反映本质的自由落体公式；但空气摩擦也是有规律的，整个现象界无非就是规律的世界。规律不是世界的一部分，“而本身就是整体”^④；它对于某个特定现象来说是单纯的、无转化的、固存的，“但由于它现在是存在世界的全部反思，它也包含其本质的多样性环节”^⑤，这就是“可变性和变化”的环节，亦即“绝对的否定性”、自否定的环节。于是自在的规律就成了同时是自为的规律，这个“自在自为之有”的超感官世界在其自否定和运动变化中，就不再只是在现象背后用来解释现象和简化现象的外在“根据”，而是容纳了现象世界的无限丰富多样性并与之合而为一的世界，“它在后一世界中便真正回到自身了。所以关系被规定为这样的关系，即，自在自为之有的世界是显现的世界颠倒过来的”^⑥。所以“两个世界的区别恰恰是在它们的这种对立中消失了”^⑦，本质（规律）是显现的，现象也是本质的。本质的内容在其自否定中，在其规律的相互转化运动中，“作为显现的世界完全的自身反思，或因为它在自身反思和绝对区别中的差异，它就包含否定的环节和对自身与他物一样

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ 《逻辑学》下卷，第144、145、147、149、149、152、152页。

的关系；它因此就是自己对立的、自己颠倒的、无本质的内容”，是“被扬弃了的根据和直接的存在”^①。也就是说，规律被颠倒为直接的现象；反之，现象则成了“现象的规律”，它代表自己的规律而与别的现象或现象的规律进入相互关系中；但这种关系已不再只是现象的外在偶然关系（Beziehung），而是必然的相互对待的关系、有一定规律的比例关系（Verhältnis）了。所以每一方的规律都交替地把自己当作本质，把对方当作现象，或把自己当作现象，把对方当作本质。而“由于两个方面都以其彼此漠不相关的差异在自身中折射，所以每一方面的长在都只有在与另一方面的关系中或在两个方面的否定的统一中，才有其意义”^②。于是这两方面就都成了同一个“本质的对比”（das wesentliche Verhältnis，即本质的相对关系）的两个环节，即肯定物成为否定物以及否定物又成为肯定物，“它是和肯定物与否定物同样的对立，但同时又作为一个颠倒过来的世界”^③。黑格尔在这里明确提示要读者参看《精神现象学》^④，正说明这里的颠倒世界的学说是现象学中同一个学说在反思的纯粹性中的表达。但现象学由此直接进入了“自我意识”，而逻辑学由本质论进入概念论却要繁难得多，它还要经历整个“现实”部分（包括绝对物、现实、绝对的对比三章）。不过在“现实”一章中，黑格尔最后把“绝对的必然性”归结为一种“颠倒”，即“它的现实绝对颠倒转为它的可能和它的可能绝对颠倒转为它的现实”^⑤；而在“绝对的对比”一章中，“相互作用”实际上也就是一种颠倒，即原因和结果的颠倒（虽然这里没有用“颠倒”这一术语），它与前面关于规律的相互转化的思想是一脉相承的：从这些地方可以看出，整个“现实”部分三章实际上都在讨论怎样从知性向理性、即向把握住自己的颠倒的概念过渡的问题，这也就是怎样从必然向自由过渡的问题。

① ② ③ ⑤ 《逻辑学》下卷，第153、156、156—157、207页。

④ 同上，第152页注释1。

黑格尔指出，反思的颠倒功能决不仅仅是要建立范畴运动的外部形式、脱离内容的空洞形式，而就是概念的自否定本性的直接体现。黑格尔在论及“本质的相对关系（对比）”时提醒人们，本质与现象、内与外的互相颠倒不能仅仅理解为形式的颠倒，因为形式的颠倒“缺少这个包含两者的同一的基础；它们的关系因此是一个直接颠倒转为另一个，而这个把它们纽结在一起的否定的统一，是单纯的、无内容的点”^①。但另一方面，黑格尔认为也不能仅仅局限于无形式的内容，而把颠倒的形式视为无所谓的外在现象。他指出：“上面所考察的内与外的两种同一，第一种是对这两种规定的区别和对一个外在于它的形式都漠不关心的基础，或说它是作为内容。第二种是这两种规定的区别无中介的同一，是每一规定直接颠倒转为其对应的规定，或说它是作为纯形式。但这两种同一只是一个总体的两方面；或说这个总体只是一个方面颠倒转为另一方面”^②，所以“内容就是形式本身”^③。颠倒并不是无原则地从一个规定动摇到另一规定，而是同一个总体、基础自身以自身为中介，是从“在他物中反思”回复到“自身反思”。前面说过，黑格尔对于三种不同的反思类型进行区分时曾提出，规定性“把它的在他物中的反思颠转为自身反思”^④，这就进入了最高的反思即“进行规定的反思”，这种反思“把它的他有撤退到自身中去了。它是建立起来之有，是否定，但这个否定又把对他物的关系折回到自身中去，而且否定是自身等同的，是它自身及它的他物之统一”^⑤，这就是颠倒。不过在这一颠倒之前，反思已经历过了一种颠倒，即“建立的反思”向“外在的反思”过渡，向“事先建立的反思”的回溯，在这种回溯中，“反思运动便必须看作是自身中绝对的反推动。……反思从之开始的那个直接

① 《逻辑学》下卷第173页，又参看第93页对自然科学中常常出现的“位置的颠倒”（即我们通常说的“地位的转化”）的批评。

② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第175—176、176、24、26页。

物的超越，毕竟是由于这种超越才有的；对直接物的超越就是到达直接物那里。作为前进的那种运动直接倒转入自身之内”^①。可见，进行规定的反思已经是一种“颠倒之颠倒”^②了。因为外在反思已把建立的反思颠倒为一个他物，一个对象（有）；进行规定的反思则把这个对象重又看作是建立的，是反思本身所规定的，从而就进入了“无限的自身关系”，它不再是一个主观空洞的反思形式，而是具有了生动丰富的内容，作为形式，它本身就无非是不断地建立内容。

很明显，反思（Reflexion）一词本身已含有“颠倒”的意思在内了。镜中反映的形象总是颠倒的，因而对镜中形象的思维追溯（Nachdenken）也必须用颠倒的眼光去看，即把影象的左边看作实际的右边，把影象的右边看作实际的左边，等等，这就是“对颠倒的颠倒”，亦即否定之否定。正如真正的否定就是否之否定一样，真正的反思就是从“在他物中反思”回到“自身反思”，就是颠倒之颠倒；正如否定之否定构成概念、范畴推演和进展的动力一样，颠倒之颠倒则构成对这一否定运动的肯定的理解，它成了一种规定或规范，一种可以把握、可据以思辨地“预测”和推论的形式法则或规律。这种规律，在黑格尔逻辑学的“概念论”中是通过“判断”的学说而被确立为一条逻辑原理的。

黑格尔指出，判断若从抽象、主观的意义上理解，它便只是两个词的联结，其中每个词（主词和宾词）都是本身独立、互不相干的，只是人们主观地把一个词外加到另一个词上，用“是”作系词把它们连系起来。黑格尔认为，这种判断只不过是“命题”而已。真正的判断应当是一个概念自身的“原始的剖分”（Urteil），即“判断是概念通过自身的分离”^③。虽然在这种原始

① ③ 《逻辑学》下卷第18、295页。

② 正如伽达默尔说的：“颠倒的世界将是对颠倒的颠倒”，见《黑格尔——颠倒的世界》，载《黑格尔辩证法》第43页。

剖分中，主词与宾词还没有恢复为概念的统一，但它们即使在这种外在的、似乎不相干的分离中也具有某种同一性关系：“由于概念构成判断本质的根据，所以这些规定之漠不相关，至少是这样的，即：当一规定属于主词，另一规定属于宾词时，把这种关系颠倒过来，同样也很是可以的。主词作为个别的东西，最初按个别的被规定的规定性，表现为有的或自为之有的东西……；反之，宾词作为普遍的东西，则表现为关于对象的反思，或不如说对象的自身反思”，于是，“个别性被建立在其自身反思中和普遍物被建立为被规定的东西：这两者是一回事”^①。这就是判断的“客观意义”。判断在其客观进程中，在不受主观任意干扰的情况下，具有一种使宾词返回到主词的必然趋向，这在逻辑学中被称之为“反思”，在《精神现象学》序言中则被称之为“思辨”：“判断或命题一般地说是在自身包含着主词和宾词的差别的，命题的这种性质已被思辨命题所破坏，而由思辨命题所变成的同一命题，包含着对上述主词与宾词关系的反击”^②，“思维既在宾词中被抛回于主词，又同样地丧失了它在主词中曾经具有的那个坚固的对象性基地；并且在宾词中思维不是回到自身，而是回到内容的主词”^③。黑格尔指出，正是这一点使习惯于表象思维和外在反思（知性）的人感到哲学（思辨哲学）难懂，他们总是把哲学命题理解为一种“形式推理”（Raisonnement）或解证，而不是理解为“命题自身的辩证运动”、“概念的返回自身的运动”^④，所以“哲学的陈述，为了忠实于它对思辨的东西的本性的认识，必须保持辩证的形式，并且避免夹杂一切没被概念地理解和不是概念的东西”^⑤。可见，正是在黑格尔的判断和命题的学说中，他确立了辩证思维（思辨）的一般形式。当然这一学说是以他对概念的理解为基础、为内容的，并给他的“推论”学说提了前提，但这正说

① 《逻辑学》下卷第297—298页。

② ③ ④ ⑤ 《精神现象学》上卷，第42、43、44、45页。

明了判断在黑格尔逻辑学中作为其辩证法的形式原则的重要地位。如此理解的判断或“原始剖分”，构成了黑格尔逻辑学中辩证运动的“组成部分或原素”^①。

的确，从这种反思或思辨的立场来理解，我们在黑格尔的逻辑学中几乎每一步都看见这种颠倒。在某种意义上可以说，整个逻辑学就是一个颠倒的过程，颠倒构成了逻辑学中真理的足迹。每当黑格尔说“××是××的真理”时，就表达了一种颠倒关系，其意义还不光是指第二个概念是和第一个概念相反的概念，而且是说，一个概念只有在与其相反的概念中才找得到它的真理，只有颠倒自己的形象才能获得自己真实的形象。例如在“存在论”中，“当我们说到‘有’的概念时，我们所谓‘有’也只能指‘变易’，不能指‘有’，因为‘有’只是空虚的‘无’；也不能指‘无’，因为‘无’只是空虚的‘有’”^②。同样，“本质”是存在的真理，“概念”则是“存在”和“本质”两者的真理，“本质是从有变成的，概念又是从本质变成的，因而也是从有变成的。但这个变却具有它本身的反作用的意义，所以那变成的东西反倒是无条件的和原始的东西”^③。此外，逻辑学各部分的进程也以颠倒之颠倒的形式相互对应、重复出现，如“在‘本质’的发展里出现了和‘存在’的发展里相同的范畴，不过采取反思的形式罢了”^④，同样，“存在和本质两者在概念里就象返回到它们的根据那样”^⑤。反思的这种颠倒功能实际上就涉及到了我们前面讨论否定时已谈到过的“圆圈”思想。圆圈的实质当然是否定之否定，但它本身作为一种思维模式，勿宁说是颠倒或颠倒之颠倒。虽然在“存在论”中，范畴的自否定本性还是潜在的，需要由外在的反思揭示出来；在“本质论”中，范畴的自否定已表现为一种自身反思，但尚未与在他物中的

① 《精神现象学》上卷，第44页。

② ④ ⑤ 《小逻辑》第198、246、324页。

③ 《逻辑学》下卷第267页。

反思构成一闭合的圆圈；只有在“概念论”中，圆圈的形式与圆圈的内容（否定）才合而为一。然而，无论如何，从形式本身看，逻辑学这三大部分从一开始就是明确地遵循着圆圈式（或螺旋式）的进展程序，即颠倒和回溯的程序。“前进就是回溯到根据，回溯到原始的和真正的东西”^①，“那个造成开端的东西，因为它在那里还是未发展的、无内容的东西，在开端中将不会被真正认识到，只有在完全发展了的科学中，才有对它的完成了的、有内容的认识，并且那才是真正有了根据的认识”^②。这种圆圈式或颠倒式的进展虽然只是内在的自否定原则本身所表现出来的一种规律或模式，但没有这种形式上的确定，自否定本身也无法发展出来，无法反映为逻辑进程，无法为理性所把握。

除了上述在逻辑学上的意义之外，我们还可以在黑格尔那里找到反思的颠倒功能的另一种更为实质性的意义，这就是认识论上的意义。黑格尔的颠倒不光是判断的主词和宾词的颠倒，也是认识的主体和客体的颠倒。当然这两种含义也是紧密联系在一起：正因为黑格尔在判断的主词和宾词中发现了辩证的颠倒关系，他才有可能进一步揭示主体和客体之间的这种辩证关系；或者相反，正因为他把主体和客体的关系看成辩证的，他才有可能在逻辑表述上把主词和宾词看作相互颠倒的。这两种颠倒作用都出自同一个反思。从认识论上来看，反思同样也经历了两次颠倒。首先是通过感性事物的反思，把主观思想和观念颠倒为客观实体和本质。“经过反思，最初在感觉、直观、表象中的内容，必有所改变，因此只有通过以反思作为中介的改变，对象的真实本性才可呈现于意识前面”^③，所以必须把反思的产物、思想“认作仅仅的主观观念的反面，并且还要从这里面认识到事物的本质的、真实的和客观的东西……这点初看起来似乎有些颠倒，而且

① ② 《逻辑学》上卷第55、57页。

③ 《小逻辑》第76页。

好象违反寻求知识的目的，但同样我们可以说唯有借助于反思作用去改造直接的东西，才能达到实体性的东西”^①。在这一点上，黑格尔非常赞赏康德的的做法：“康德似乎把习用语中所谓主观客观的意义完全颠倒过来，因此有人责备康德，说他紊乱了语言的用法；但这种责备是很不对的。仔细考量一下，实际情形正是这样的”，因为真正说来，感官所知觉的事物才是主观飘忽的，“而思想则具有永久性和内在持存性”^②。当然他也指出，康德的“客观”最终仍是主观的，而不是物自身（“我自身”），这是他感到不满意的。

黑格尔由此从“客观性”一词中区分出了三种不同的意义：“第一为外在事物的意义，以示有别于只是主观的、意谓的、或梦想的东西。第二为康德所确认的意义，指普遍性与必然性，以示有别于属于我的感觉的偶然、特殊和主观的东西。第三为刚才所提出的意义，客观性是指思想所把握的事物自身，以示有别于只是我们的思想，与事物的实质或事物的自身有区别的主观思想”^③。这里，第一种意义是日常意识的观点，第二种意义是康德的颠倒的观点，第三种意义则是黑格尔的颠倒之颠倒的观点。第三种观点之所以能形成，依赖于反思在康德对主、客观颠倒用法的基础上再加以颠倒，即：主观思维不仅仅构成在主观认识之内的客观对象，而且构成在主观认识之外的客观对象，因此这种客观性就不仅是普遍性和必然性，而且是能动性、自由或主体（主观）本身的客观化过程。“反思既能揭示出事物的真实本性，而这种思维同样也是我的活动，如是则事物的真实本性也同样是我的精神的产物，就我作为能思的主体，就我作为我的简单的普遍性而言的产物，也可以说是完全自己存在着的我或我的自由的产物”^④。康德反思到了主观思维的客观性，但这客观性与物自体的客观性仍然处于外在的客观对立之中，或不如说仍处于主、客

① ② ③ ④ 《小逻辑》第77、119、120、78页。

观的对立之中；黑格尔则将物自体的客观性当作主观的“我”的普遍性的产物，当作具有自由本性的思想、概念，于是就进一步将康德的主观中的客观性（范畴、统觉的综合）颠倒成了客观中的主观性（逻辑理念的本体）。这就达到了黑格尔所特有的客观唯心主义的（颠倒的）本体论观点：“逻辑思想比起一切别的内容来，倒并不只是形式，反之，一切别的内容比起逻辑思想来，却反而只是【缺乏实质的】形式”，“我们并不是从外面把它袭取而来，并勉强给予定义，我们也不是把它们拿来与它们出现在我们意识中的形态漫加比较而指出其价值和有效性。……在逻辑学范围内，我们用不着这类外在的标准，我们只须让那本身活泼自如的思维规定循着它们自己的进程逐步发展”^①。

这样，反思的颠倒功能就同时具有了黑格尔辩证法的逻辑学、认识论和本体论三重意义，也可以说，它本身构成了这三方面共同的表达形式。有关这三方面以及它们与黑格尔辩证法的统一关系是下一章的主题。在此我们要继续考察的，是黑格尔“反思”的第二种功能，即基于颠倒功能之上而形成起来的黑格尔特殊意义上的“必然性”功能。

二、反思与必然性

我们上面已指出，黑格尔的“反思”以“颠倒”这种方式构成了黑格尔哲学逻辑运动的模式，并提到这种模式在黑格尔那里被看作一种“规律”。那么这里就有一个问题：这一模式要能成为“规律”，它必须有自身的某种必然性质，否则，即使我们证明了这一模式与内容密不可分，而且不只是主观思维模式，而是客观事物运动发展的模式，我们却仍然不能把它称之为“规律”，因为它仍有可能是偶然的。这就象“太阳每天从东方升起”这一命题不是规律（尽管我们亿万次看到并证实这一点），只有万有引力定律

^① 《小逻辑》第85页。

才是规律一样。思维为什么一定要遵守“颠倒之颠倒”这一自否定模式，才能正确表达客观运动的进程呢？难道这不会只是一种修辞学上的实用原则（象亚里士多德所理解的“辩证法”那样）吗？如果它具有必然的性格，那么这又是怎样一种必然性呢？

要回答这一问题，我们先来看看西方人对“必然性”这一概念的传统理解，以及黑格尔对它的创新的理解。

在古代希腊，必然性主要是指“命运”。命运观是古希腊神话、荷马史诗和悲剧所表达的最重要的主题之一。这种命运不是指一个人所承担的历史使命，更不是指一个国家或王朝的“气数”、“国运”，而是指支配个人幸福和灾祸的无意识力量，是人（甚至也是神）所逃脱不掉的但又无法把握、无法认识的东西；但它虽然无法认识和把握，却又总是以巧合、暗示、报应、戏剧性的重复等方式，显示它并非纯粹偶然的，而是有它不为人知的固有尺度的，因此命运除了和正义、复仇等观念相联系外，还总是伴随着尺度、规律和时间的观念。如希腊神话中纳米西斯女神^①既是命运女神，又是惩罚和报复女神；正义女神狄刻又是时序女神、复仇女神，她是依理逆斯（复仇女神）和摩伊赖（命运女神）的同胞姐妹。希腊命运观也是古希腊最早一批哲学家所考虑的一个重要思想。据说阿那克西曼德已提出：“万物由之产生的东西，万物又消灭而复归于它，这是命运规定了的。因为万物在时间的秩序中不公正，所以受到惩罚，并且彼此互相补足”^②。这里已表达出了命运的各层含义：命运是产生与消灭背后的那个永恒不动的东西，或是使万物产生与消灭的东西；命运是时间进程，或线性过程，它是不可逆转的；命运的进程是从反（不公正）到合（复仇、惩罚），从而达到平衡、正（公正、正义），它可以想象为一个圆圈，或某种不变的尺度。但命运本身

① 黑格尔将她看作命运和必然性的象征，见《逻辑学》上卷第357页。

② 《古希腊罗马哲学》第7页。

究竟是什么；阿那克西曼德并未加以说明，也许是因为他还找不到一个哲学概念来表达它。

直到赫拉克利特提出“逻各斯”学说，希腊命运观念才有了自己的哲学表达，而不再是诗的语言了。这就是必然性，亦即尺度、秩序、周期，一句话，“逻各斯”。据艾修斯说：“赫拉克利特断言一切都遵照命运而来，命运就是必然性。——他宣称命运的本质就是那贯穿宇宙实体的‘逻各斯’。‘逻各斯’是一种以太的物体，是创生世界的种子，也是确定了周期的尺度”^①。辛普里丘也认为，赫拉克利特“承认世界的转化有一个一定的次序和一个确定的周期，适应着不可避免的必然性”^②。这种尺度、周期或必然性是人所不可避免的，如赫拉克利特自己所说的：“人怎能躲得过那永远不息的东西呢？”^③ 生生不息，永恒地循环，这是一个有自己的尺度和分寸的牢不可破的圆圈，是人的意志不能不服从的巨大力量。但由于有了赫拉克利特的逻各斯概念作根据，命运或必然性就是不再是神秘的、人所不能把握和认识的了。因为逻各斯无非就是人自己所能理解的语言，也就是理性，而理性是每个人所具有的。逻各斯的颠倒功能促使人对于命运本身加以反思，从而给命运的必然性与人的自由之间达到某种调和提供了前提。赫拉克利特的这种命运或必然性的思想在后来的斯多葛派哲学中与理性主义的合理性、乃至合逻辑性的思想融合为一，他们由此提出了一种新的自由概念：服从命运、自觉地控制和克制自己，不让自己的内心冲动违背必然性，或“听其自然”，以保持内心的平静无纷扰，这就是自由；违反必然规律、放纵个人欲望则是不自由。斯多葛派的这一思想后来成为整个基督教和近代理性主义的必然概念的先驱，直到康德的“自律”学说中仍可看到其反映，它对黑格尔关于内在必然性即自由的思想也有深刻的影响。黑格尔曾指出，在必然性观点上，近代人对古代人的超越“于比

① ② ③ 《古希腊罗马哲学》第17、17、20页。

较古代的与近代基督教的态度时，有决定的重要性”^①，古代人在有限个体的直接主观性自由方面比近代人更加“高尚而有价值”^②，但近代人则在主客观统一、自由与必然相统一这一点上高于古代人，他们打破了主观有限和自由的抽象性，为一种无限主体、一种自由的必然性提供了可能。——这里讲的“古代人”，主要是指当时的一般民众，反映在荷马史诗、神话和悲剧中的对自由和命运的民族意识，至于斯多葛派的命运观则应当原则上看作具有“近代基督教”思想的萌芽了。

自古希腊赫拉克利特以来，上述对必然性的观点可以说构成了整个西方理性主义、泛逻辑主义和逻各斯中心传统的最重要的理论支柱。这个观点分析起来包含有如下三个环节：1. 必然性总是被理解为同一个东西的内在过程，只有当“这个就是那个”（如植物原来就是种子）时，这两个之间的关系才是必然的。这是必然性的直接性方面；2. 但正因此，必然性就必须是两个东西之间的同一性关系。必然性不是“一下子”出现的（否则它就是纯粹偶然的），而是在过程中体现和实现出来的。说一个事物是“必然的”，就必须出示它的根据和证明，即出示另一个东西，这另一个东西并不就是这个东西，而只是这个东西的“尺度”；3. 正因为一个东西要以另一个东西为“根据”才是必然的，所以必然性是有一定次序或时序的，是不可颠倒的，包含因果关系在内。必然的东西是不可违抗、不可逃避的，具有时间上的不可逆性，凡是可逆的、能颠倒次序的就不是必然的，而是自由的（所以黑格尔从因果关系进到“交互关系”时就出现了“自由”概念），因此必然性又称为“客观必然性”，以与“主观任意性”或自由相对立。

但是，这种传统的必然性观点始终有一个无法摆脱的局限性的，这就是与人的自由意志、与人的能动活动处于不可调和的矛

① ② 《小逻辑》第308、309页。

盾中。斯多葛派的“不动心”实际上已使自由成了一个排除一切内容的空洞形式，它与伊壁鸠鲁派的感性生活的自由自在同属“抽象的自由”；基督教在人的自由与必然的纠缠中又掺入了上帝的必然和自由的纠缠，使问题变得更加复杂而无结果；康德的“自律”在纯粹抽象的超验领域肯定了自由意志的能动性与其必然规律之间的同一性，但在现实生活中仍然是一种不起作用的主观愿望，甚至连主观愿望也不是，只是一种抽象理性的逻辑推断，即按照一般思维的不矛盾律，我的行为“应该”成为一条自身同一的规律（绝对命令），但这“应该”本身是和自然律绝对对立的、抽象的。上述各种观点都是将自由消解于逻辑的必然性之中以调和自由与必然的对立，但却形成了与现实的必然性的更加尖锐的对立。这种情况在黑格尔这里才第一次（从理论上说）被打破了。如果说，西方传统的必然性（合理性）是对古代命运观的颠倒和反思的话，那么黑格尔的必然性概念则是对这一传统的再颠倒和再反思。他超出了个体的人对客观必然性（不论是现实的还是逻辑上的）的绝对服从，而恢复了古代人对个人主观性的高度重视。主张人应绝对服从的不是外在现实的必然性，也不是内心抽象逻辑（不矛盾律）的必然性，而是内在冲动和自否定的必然性，充满矛盾、痛苦和不安因而具有向外部世界实现和实践的能动性的必然性。当然，作为近代最大的理性主义哲学家，黑格尔努力想要证明的，就是他的体系和思想具有不可抗拒的必然性，具有最严格意义上的“合理性”；但在他看来，这种必然性真正说来就是自由。在斯多葛派及近代斯宾诺莎、莱布尼茨等人那里，必然性是比较自由更高的概念，自由的本质是必然；在康德那里，自由已经高于必然了，但仍然与必然相对立；而在黑格尔这里，自由不但是比必然性更高的概念，而且它自身现实地建立了必然，一切真正的必然，本质上无非是自由。

黑格尔这种特殊意义上的必然概念，虽然在整个逻辑学中被处处运用，使逻辑学成为一个有严格必然性的推演的体系，但本

身却是在逻辑学的“本质论”部分才得到阐明的。事实上，这种阐明正是对西方传统“必然性”概念的一种批判的考察，不过采取了这个概念因自身矛盾而自我推演的形式；它一开始就置身于黑格尔的反思的投影之中，因而成了黑格尔自己的“必然性”概念的形成史。

黑格尔在本质论的第一部分“作为反思自身的本质”中，着重考察了同一、差别（包括矛盾）和根据的问题，这实际上就给我们上面所分析的西方传统必然性概念的三环节即直接性、间接性和不可逆性，提供了反思的视角。传统必然性概念依据的首先是事物直接的自身等同，即同一律。一个事物或过程首尾一贯、始终如一，就被看作必然的，如种子长成植物，它还是属于它的“种”，并不是别的东西；其次，传统必然性也依据事物的差异性原理，在这意义上，必然性就在于一个事物有另一个和它不同的事物作根据，但由于另一个事物本身也要有它的根据，于是这种必然性就成了一个不断追溯的无穷的间接性链条，莱布尼茨的“充足理由律”就是这种必然性的集中表达；最后，传统必然性还被理解为在一切有限的、偶然的事物底下有一个最终的、绝对必然的根据、实体或“自在之物”，它是不受有限事物的差异性和偶然性所触动的，即使有限事物陷入矛盾，也无损于这个实体的自身同一，因而矛盾是虚幻的或主观的，它由必然根据那里来，也通过反思到必然根据而消失，但它本身决不是必然的，而仅仅是偶然的或主观幻相，所以它与根据的关系是不可逆的。斯宾诺莎的实体，莱布尼茨的“前定和谐”以及康德的物自体和统觉，都是立足于这种“事先建立”的必然性理解。以上三种必然性观念都是非思辨的，这种将同一、差别和根据孤立起来的反思势必陷于纯粹的偶然性之中：直接的自身同一的必然性本身就是直接的偶然性；间接证明的必然性由于证明的最初前提本身总是未经证明的、偶然的，所以整个过程也是偶然的；同样，不可逆的绝对根据正因为不可逆，它就是没有“反光”的、不可知的，因而是一个

主观武断的、无根据的或偶然的假设。

与上述传统看法相反，黑格尔认为，同一是有差异的同一，甚至同一本身作为与差异不同的东西已经是一个差异了，所以真正的同一性不是直接现成的自身等同，“而是把自己造成是统一体那样的自身等同”^①。差异也是有同一性的差异：“两个事物不是完全等同的；这样，它们便既是等同的，同时又是不等同的”^②；差异物由于其同一性而必然要发展出对立和矛盾，而矛盾才是真正的根据：“矛盾按其肯定的方面就成为绝对的能动性和绝对的根据”^③。由此黑格尔就引出他自己对必然性的观点了：“真正从一个有限的偶然之物推论出一个绝对必然的本质，这不是要把这有限的偶然之物当作奠定并一直在奠定根据的存在，而在于，即使是直接处于偶然性中的东西，也要从某种只是消亡着并自在地与自己相矛盾的存在中，推论出一个绝对必然的东西，或不如说，指出偶然的東西是自在返回到它的根据并在其中扬弃自身的，——其次，它只是这样来通过回归建立根据，即反而使自己成为建立起来的。”^④绝对的根据正是由偶然的、有限的、自相矛盾的东西能动地建立起来的；有限的偶然之物不是一个被动的、无所作为的附庸，它正是必然存在或绝对根据自身的活动；整个过程不仅不是不可逆转的，而且简直就是颠倒的：偶然在自身中建立了自己的必然，这只不过是返回到了它自己内部的根据。

于是，黑格尔在第二部分“现象”中，具体分析有限的、偶然的東西（现象）是如何通过自己的自否定和矛盾运动而建立起（或返回到）自己的必然根据的；而在第三部分“现实”中，则正式展开了对绝对根据、对必然性概念的分析。黑格尔整个本质论

① ② 《逻辑学》下卷第30、45页。

③ 《哲学丛书》第57卷，第61页，参见中译本《逻辑学》下卷第69页。

④ 《哲学丛书》第57卷，第62页，参见中译本《逻辑学》下卷第70页。

都在阐明必然性这个概念，但最直接的论述则是在这一“现实”部分，尤其是其中第二章（标题也是“现实”），可见他的必然性是现实的必然性，而他的现实也是必然的（合理的、合乎逻辑的）现实。上面我们考察了黑格尔对三种传统必然观念的批判，这有助于我们对黑格尔在此提出的三种必然概念的理解，它们是：1. 偶然的（形式的）必然；2. 相对的或实在的必然；3. 绝对的必然。在这里面黑格尔又交织进了另一对范畴，即可能性和现实性，它们也都经历了形式的、实在的和绝对的三阶段，但主要线索则是对必然性概念的推演。黑格尔认为，“形式的必然性”只是把“直接的、不反思的现实”简单接受下来的必然性。任何直接现存的东西都具有自身的同一性： $A = A$ ，但这一点并不足以使它成为真正的必然性，在反思看来，它勿宁说明这个事物只是“可能的”，正如一切不自相矛盾的东西都是可能的一样，而它之成为直接的现实，则仅仅是由于“偶然”。我们常常在一件事情已经发生了之后便说这是“必然”的，就象遭遇不幸时将一切归之于“命运”（认命）一样，而忘了去追溯（反思）它的根据；或者说，我们简单地把抽象的必然性（命运）当作这一偶然的不幸事件的“根据”。这种必然性实际上只是偶然性，“因此，偶然的東西，因为它是偶然的，所以没有根据；同样也因为它是偶然的，所以有一个根据”^①，这就是“古代人的沉静委诸命运的态度”：“因为某事是如此，所以某事是如此，既然某事是如此，所以某事应如此。在这里他们并没有发现对立，因而也就不感到不自由、痛苦、或悲哀”^②。其次，黑格尔认为相对的和实在的必然要比前一种“形式的”必然高，因为它不是从孤立的现实事物，而是从一个事物和另一个事物、和周围环境的实在关系中考察其必然性，这种现实事物便具有了一种实在的（而非形式的）可能

① 《逻辑学》下卷第197页。

② 《小逻辑》第308页。

性：只有一种可能性是可能的，而这也就是说，这种可能性是必然的。“但这个必然同时又是相对的。——这就是说，它有一个它由之开始的前提，它以偶然的东西作自己的出发点”^①，它“是从可能和现实那个还没有自身反思的统一开始的；——这个事先建立和自身回归的运动还是分离的；——或说必然还未从自己本身规定自己成为偶然”，所以，“实在的必然的东西因此是任何一个有限制的现实，这个现实，由于限制的原故，从另外的观点来看，又只是一个偶然的东西”^②。这种必然性只是把偶然的东西推开了，但它自身仍以偶然的东西为根据，因此仍只是偶然的；它相当于对必然性的“近代基督教的态度”，即指望从（上帝的）必然性那里得到某种“安慰”和补偿：“这种安慰意味着，当我们放弃自己的目的和利益时，我们这样做是指望着为此而得到补偿”^③，之所以这种希望是有根据的，只是由于假定了上帝的善意和公正，或如莱布尼茨所说的，“上帝在一切可能世界中选择了最好的世界。近代自然科学和机械论自然哲学本质上也抱着这样一种有限的必然观点，如“第一推动力”的观点。最后，黑格尔也不赞同那种盲目的“绝对必然”，这种必然诚然“自在地有了必然和偶然的统一”^④，但它还不是自为地把握和实现这种统一。在这里，现实的环节和可能的环节还是僵硬地对立着，各自都成为一个空洞的规定，因此各自都自在地被颠倒为它的对方：现实颠倒为可能，可能则颠倒为现实；然而即使在这种颠倒中，它们也并未意识到这种颠倒，而只是坚执着它们作为有那样的反思的区别。“因此作为独立的现实，它们没有一个在另一个中映现出来，没有一个要在自身中表现出它对另一个的关系的痕迹；根据其自

① 《逻辑学》下卷，第203页，译文有改动。

② 同上，第204页。

③ 《黑格尔全集》纪念版第8卷第333页，中译本参看《小逻辑》第308页。

④ 《逻辑学》下卷第204页。

身，每一个在本身中便是必然的东西”^①。康德的物自体和先验统觉就是这样：物自体这种现实已被看作一种可能（甚至只是“应当”），先验统觉这种能力（可能）也已被看作自我建立为现实（人为自然界立法），但两者仍然互不相干，“必然性作为本质，就禁锢在这个有之中，因此，这些现实的相互接触也显得只是空虚的外在性；一方在另一方中的现实，只是可能，偶然”^②；它们缺乏一种自觉的、有意识的颠倒和逆转关系，“没有映现，没有反光（Reflex），因为这些现实纯粹根据自身，自为地形成，只是自己表现自己”^③。

但黑格尔又认为，这种从“有”的立场看表现出是缺点的特性，从“本质”的立场看恰好又是一种优点。他并没有全盘否定“绝对的必然”，他接着就指出：“但它们【现实】的本质将在它们中迸发出来、并启示本质是什么；它们是什么。它们的有和它们对自身的依靠，其单纯性就是绝对否定性，这个否定性是它们无映象的直接性自由”^④，即是说，先验统觉所实现的绝对否定性启示了某种“自由”。当然，这种直接迸发出来的自由（这时还只是偶然）还面临着一个同样自由的他有与自己对立，“这个他有在这些现实中是不容低估的”，因为它使“那个在真理中的规定性的东西”、那个自由或“对自身的否定关系”遭到“盲目的消灭”，变成“无”（例如康德的先验自我取消了现实经验材料的自在之有，却使自己局限于与本质无关的假象，即“无”）；然而，“有反过来也同样是本质，变也是反思或映象。所以外在性就是这些现实的内在性，它们的关系就是绝对同一”^⑤。这样一来就产生了一个真正的颠倒：即：“偶然是绝对的必然，它本身就是那最初的、绝对的现实的事先建立”，“必然的盲目过渡，不如说是绝对物自己特有的展示，是绝对物的自身运动，绝对物毕竟在它的外在化中

① 《哲学丛书》第57卷第183页，参看中译本《逻辑学》下卷207页。

② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷第207、208、208、208页。

表明了自己”^①。现实本身的自由与那消灭现实的自由是同一的。

黑格尔认为，要真正从外在的绝对必然进到这种内在的绝对必然，还必须对绝对物如何展示自身的绝对关系（对比）进行深入的考察，这就是实体关系、因果关系和相互作用关系。实体关系所体现的是直接同一的必然性，因果关系体现出间接证明的必然性，相互作用则体现出绝对必然性。在相互作用中，由于原因与结果双方的互相颠倒，“因果性就转回到了它的绝对概念，同时也达到了概念本身。因果性首先是实在的必然，绝对的自身同一，所以必然的区别和在必然中彼此相关的各规定，就其相互之间说，都是实体或自由的现实。就这种方式说，必然性是内在的同一；因果性是这种同一的表现，它的实体性的他有的映象在这同一中扬弃了自身，必然便提高为自由”^②。绝对的必然性在相互作用中将自身区别、将绝对的偶然性及其绝对矛盾都包含于自身之内，或者说，绝对实体使自身的偶然区别以相互作用的方式颠倒为自身的本质或自身同一的运动，从而把绝对必然性表现为自由，这时，“必然之变为自由，并非由于必然消失了，而只是由于它的还是内在的同一将会表现出来，——这个表现是有区别者在自身中的同一的运动，是作为映象那样的映象的自身反思。——反过来，偶然同时之所以变为自由，是由于必然的各方面具有自为地自由的、并不彼此映现的现实形态，现在却被建立为同一”^③。绝对实体的这种内在矛盾体现在：它首先把自己区别为一种相互关系，区分为能动的实体和被动的实体的关系，它把被动的实体看作由能动的实体事先建立的（如康德的物自体就是由知性事先思考到的），而能动的实体本身也具有被动性，它“把自身象他物那样建立起来，并与这个他物相关”^④。但被它所建立的他物无非是它的“威力”的体现，被动的实体作为能动的实体的

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第209、231、232、241页。

映象，自身也体现出能动性，“于是被动的实体就变成原因、威力和能动性了”^①；能动的实体则成了将能动性移置到他物（被动的实体）中去的“作用”，它在自己的他物中仍与自身同一。能动的实体与被动的实体的这种统一就是主体，亦即概念：“实体关系由于自己特有的内在必然而出出现的过渡，不过是它本身的表现，即：概念是它的真理，自由也是必然的真理”^②。必然性只有在其自身关系中取消其不可逆性，将直接性与间接性统一为能动性，才是真正必然的，而这就是自由。这种自由，经过了必然性的三个阶段，又回复到了第一种必然，即自身同一、首尾一的绝对偶然性；但它同时又有第二、三种必然的特性，即它是一切外在事物的根据，但它又依赖外在事物才能体现它自身；而在这种交互关系中它又有一种不可逆性，但却是一种颠倒过来的不可逆性：不是从必然产生自由，而是从自由产生必然，因而就自由来说是不可逆的（自由意志），就外在必然来说恰好又是可逆的。第一种必然是直接性，第二、三种必然都包含间接性，自由则是直接的必然和间接的必然的统一。黑格尔说：“《逻辑学》的整个第二部分，关于本质的学说，便是主要地对直接性与中介性【即间接性】自己建立起来的统一性的考察”^③，这也可以理解为是对必然性中所潜在的自由本性的考察，或思维追溯。

现在我们可以对黑格尔的“必然性”作一个总的概括了。什么是黑格尔的必然性？简单说，黑格尔的必然性就是合理性、合逻辑性，这与西方传统的理解是一致的。然而在黑格尔看来，这种合理性并不是外在的形式推理，也不是事物自身的直接等同，而是事物显示出它本质中的概念。“一般说来，逻辑必然性就在于事物的存在即是它的概念这一性质里。只有逻辑的必然性才是合理的东西，才是有机整体的节奏；它是内容的知识，正如内容是概

① ② 《逻辑学》下卷，第242、243页。

③ 《小逻辑》第159页。

念和本质一样，——换句话说，只有它才是思辨的东西”^①。必然性在于“事物的存在即是它的概念”，而这一点是通过对事物本质的反思才揭示出来的。当反思从外在反思提高到思辨，从在他物中反思和自身反思的对立达到两者的同一时，它就反思到事物的内在必然性，即自由。“主体的理性按照其形式便要求有进一步的满足，这个形式一般说来就是必然性”，但在一般经验科学中，要么是一种空泛的普遍性，要么是一些偶然的特殊性，“在这两种情况之下，都不能满足必然性的形式。凡是志在满足这种需要的反思就是真正的哲学思维，即思辨的思维。这种反思与前一种【外在的】反思有共同性，但同时也有区别，因而它除了包含有共同的形式之外，还具有独特的形式，即普遍形式，这就是概念”^②。外在的反思则没有达到概念，它把自由和必然对立起来，“这种不包含必然性的自由，或者一种没有自由的单纯必然性，只是一些抽象而不真实的观点。自由本质上是具体的，它永远自己决定自己，因此同时又是必然的。一说到必然，一般人总是以为只是从外面去决定的意思，……但这只是一种外在的必然性，而非真正内在的必然性，因为内在的必然性就是自由”^③。这种自由并不是单纯的任意性，而是概念、理性和逻辑；同样，概念也不是知性的抽象概念，而是能动的，自己运动的自由的概念、具体概念，它既具有自觉到了的必然性，又具有最高的理性自由，即自身超越、作为超越的超越。概念的必然性正是这种自我超越的能动的辩证法，它是“一种内在的超越，由于这种内在的超越过程，知性概念的片面性和局限性的本来面目，即知性概念的自身否定性就表述出来了。……只有通过辩证法原则，科学内容才达到内在联系和必然性，并且只有在辩证法里，一般

① 《精神现象学》上卷第38页。

② 《黑格尔全集》第8卷第52—53页，参见中译本《小逻辑》第48页。

③ 《小逻辑》第105页。

才包含真实地超出有限，而不只是外在地超出有限”^①。

当然，概念本身是规定性和确定性，是范畴。“既坚持范畴的应用是必然的，而理性在求知时除了应用范畴外并无其他的认识规定。其实认识就是规定着的和规定了的思维；如果理性只是空洞的、没有规定的思维，则理性将毫无思维”^②。这正是概念与任意性和无规定的直观不同的地方。但真正的自由精神也在这种必然的规定性中浮现出来了。在德文中，“概念”（Begriff）一词本来就含有能动地“抓取”（begreifen）的意思（这在中文里没有相应的词来表达），因此在黑格尔看来，一切被界定、被限制、被规范了的东西，都是由主体能动地作出的，所以主体也能够通过自否定超出自己对自己的这种限制。这样一来，概念便使本质具有了现实性，“而这本质的现实性同时即是一种在自己本身内的自由映现”^③；它向存在阶段那种单纯直接的必然性复归，但这种复归并不是简单地返本还源，它不再是直接事实的单纯性，而是自由行动的单纯性或直接性了。一般人是不容易理解到这一层区别和其中的关联的，正因此，“必然性是一个很困难的概念，其所以困难是因为必然性即是概念本身，但必然性所包含的各环节仍然被认为是些现实的事物，而这些现实事物同时又只能被认为是些自身破裂的、过渡着的形式”^④，这样就造成了一种“坚硬的”必然性，即现实事物毫无例外地受必然命运的支配；“反之，对必然性加以思维，却是对上述坚硬性的消解；因为思维就是在他物中自己与自己相结合，——这是一种解放，这种解放不是逃到抽象中去，而是指现实事物通过必然性的力量与另一个现实事物结合在一起，不是把它作为他物，而是把它当成自己固有的存在和自己设定起来的东西。……概念本身自为地就是必然性的力量和现实的自由”^⑤。要化解现实存在中这种“坚硬的”必然

① ② ③ ④ 《小逻辑》，第176—177、132、325、305—306页。

⑤ 《小逻辑》第325—326页。

性，这在黑格尔时代是一个前无古人的创举，所以黑格尔深深感到这种由必然到自由的过渡是“最艰苦的历程”^①；这个历程之所以艰苦，还不光在于黑格尔要对付各方面（哲学、自然科学、宗教等）的传统观念的责难，而且因为它本身是一项极其艰深和细微的工作，也是黑格尔费力最多的工作。直到今天，这个从必然到自由的过渡仍然是我们理解辩证法的关键，它包含黑格尔辩证法中许多最灿烂的思想火花；但这也是黑格尔逻辑学中最不完善的部分，也是他本人最希望有机会加以调整和进一步明确化的部分（如《小逻辑》中即作了大幅度的调整）。

由此我们可以看出，黑格尔所说的“逻辑必然性”，并不是僵硬的形式逻辑的必然性，而是思维、概念自身的能动的必然性^②，这种必然性并不能给思维的和行动的懒汉提供借口，似乎人只须袖手静观那客观必然进程，似乎客观进程外在地给人提供出现成“可操作”的窍门和机制，似乎思维的逻辑只是（自亚里士多德以来）被人类找到的一种把握现成事物的“工具”（今天的分析哲学、科学哲学或系统哲学则试图发现更加实用的工具）。——相反，辩证的必然性恰好是把人的主观能动性、把人的思维的自我超越、预测（思辨）能力和创造能力考虑在内，并当作更本质的东西；它要规定的是自由的必然方面，它要把握的是必然的自否定本质或自由本质。“认识到思维自身的本性即是辩证法，认识到思维作为知性必陷于矛盾、必自己否定自己这种根本的见解，构成逻辑学上的一个主要的课题”^③。但这种辩证的必然性并不会由于在一部“逻辑学”中得到了阐明和规定，就可以一劳永逸地成为一些形式教条和工具，就可以遇到实际问题时去查阅并拿来就用。黑格尔的逻辑学并不是这样一种实用的工具（这正是

① 《小逻辑》第325页，译文有改动。

② 参看《逻辑学》上卷第37-38页。

③ 《小逻辑》第51页。

许多人对它的期望和要求，也正是许多人由于失望而诋毁它的原因），勿宁说，它是人类思维和精神的一种修养或教养（Bildung）^①，它告诉人们如何自由地思考，但这个自由（正因为是自由）还是在每个人自己的主体性中；只不过当这种自由尚未取得自己的必然性形式时，人们不会意识到它、也不知道拿它有什么用罢了。引导人们反思到自己的自由——这就是黑格尔关于必然性的学说的（最高意义上的）“实用”目的。

所以黑格尔的“合理性”（vernünftig）也就是自由的必然性，是立足于主体、人格来理解的合理性。主体必然是自由的，或必然是要追求自由的（前面说过，自由和追求自由是一回事）。逻辑学的内容“不仅是假定为一种现成给予的东西，而且要认识到在自由思想中有其根据，因而同时是在其自身内有其根据的”，是“以普遍的思想为根据，因而具有必然性”的^②。黑格尔逻辑学的必然性力量正在于此。这种必然性的不可抗拒性不是由外力加之于人的，而是由于人意识到自己的自由、意识到自己不满足于仅仅是必然的东西，而最真切、最直接地体验到的；这种体验穿透知性范畴的坚硬外壳，一直深入到它们本身固有的那种内在的不安、骚动和自否定的本性，并通过一种拟人化或是类似“移情”的作用，将客观事物的这种自否定本性“颠倒”为人的思维自身的自由冲动。“思维依据它的自由的绝对权利去坚持其顽强性，目的只在于与它的丰富的内容相和解。在这样的情形下，内容采取最能配得上它自己本身的形式，概念的形式，必然性的形式，这形式结合一切内容与思想，正解放内容与思想”^③。可见，范畴的过渡和思想的发展进程之所以显示出“必然性”，并不是由于那些辩证法的外在形式（三段式、圆圈、否定之否定等）真有什么魔力，也不是因为它们可以由计算机和实验统计来“证

①参看《逻辑学》上卷第42页。

② ③《小逻辑》第219、17页。

实”或“证伪”，而是由于我们通过对自己的思维、自己的精神、自己的生活经历、信仰和全部内心世界的最深入的反思，真切地体验到并出自内心地承认：这是真理，并且是活生生的真理^①。

三、反思与综合

由以上对必然性的分析我们也就可以看出，反思的第三种逻辑功能也就是“综合”。黑格尔的必然性是自由的必然性，但反过来也可以说，黑格尔的自由是必然的自由，即自律，而不是动物式的盲目冲动。“所以逻辑学中所说的精神纯粹是自持的，因而也是自由的，因为自由恰好就是：在他物中就是在自己本身中，自己依赖自己，自己是自己的决定者……只有当没有外在于我的他物，没有不是我自己本身的他物时，才有自由”^②。在这里，自由本身并不是单纯直接性的东西（如任意性），而是有一个间接过程，它是通过对他物的把握、抓取（begreifen），将它据为己有，使之失去其“他在性”，才得以实现的。自由是一个过程。“所以自由……最初只是抽象的自由，它只有通过放弃自己直接所是和所有的东西才被拯救。此外我们前此已见到，必然性发展的过程采取了这种方式，即通过这一过程克服最初存在的僵硬的外在性并揭示出其内在的东西，然后以此表明，那彼此相互束缚的东西实际上彼此并不陌生，而只是一个整体中的各环节，而每一环节在与对方的关系中正是在自己本身中，是自己与自己相结合。这就是由必然性升华为自由的过程，而这种自由并不只是抽象否定的自由，反倒是一种具体的肯定的自由”^③。自由包含必然性在自身之内。由于有了必然性环节，自由才是具体的、积极的，

① 当然，这并不是说辩证的必然性就只是一种心理学上的事实。正如真正的自由是外向的、在他物中建立自身的自由，辩证的必然性在黑格尔那里也是认识和改造世界的方法论武器，详见下一章。

② 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第87页，参见中译本《小逻辑》第83页。

③ 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第348页，参见中译本《小逻辑》第323页。

才能现实地实现出来。当现实事物通过必然性的力量与另一个现实事物结合、将它当作自己的设定物时，这个现实事物就使自己得到自由 (befreien)，或者说，这个现实事物本身就体现了现实的自由。黑格尔认为，天地之间只有人格、主体、“自我”和精神，总之只有“概念本身”，才是这样一种现实事物^①。

因此在黑格尔那里，自由的概念就是能动地把握、抓取即“综合”的概念。自由本身当然还是指否定或自否定，但这个自否定的肯定方面就是综合，或者说，综合是自由的必然方面的体现。自由不是不受任何决定，而是自己决定（规定）自己。不受任何决定是庄子式的“自由”，它实际上只能是受一切事物决定，唯独不受自己决定，这种“自由”只是“自然”或无为；反之，唯有自己决定自己才是真正的自由，这种自由以自己决定了的原则为自己内在的必然根据，而将一切外在必然性当作实现内在必然性的手段。因而它必须综合、有为，必须扬弃必然的外在坚硬性，将它纳入自己的目的体系中来，必须揭示出外在的东西从根本上说原来就是它自己的异化物，因而它也就可以合乎逻辑地将这个异化物收回。“所以一切被认为很固定的对立，例如有限与无限，个别与普遍，并不是由于外在的连结而在矛盾之中，而是如在考察其本性时所显露的那样，自在自为地就是过渡；这些矛盾所显现的综合与主体，乃是这些对立物的概念自己反思的产物。……把握它们本身的，作它们的灵魂使它们动起来并显示它们的辩证法的，就是概念”^②。综合与主体是概念的“自己反思的产物”，这是因为概念的自己反思作为绝对的反思，本身就是对一切对立和界限的超越，这种超越在思辨的层次上就是能动的把握、综合，它体现为一个主体。

黑格尔指出，从概念的本质中发现这种主体性的综合原则，

①参见《小逻辑》第325—326页。

②《逻辑学》下卷第540页。

是康德的一件大功劳。康德“认识到那构成概念本质的统一，是统觉的原始、综合的统一，是‘我思’或自我意识的统一：这属于理性批判中最深刻、最正确的见解”^①，“对于思辨的发展，这个原始的统觉综合是最深刻的原则之一，它包含着真正把握概念本性的开始”^②。但黑格尔又指出，康德并未真正彻底贯彻他这个根本性原则，他把这个综合仅仅当作主观的（乃至心理学上的）原理，当作一个抽掉了一切内容的空洞形式，它有赖于一个异己的他在即物自体给它提供出可被综合的感性材料，它本身却与这个物自体处于格格不入的外在对立之中。这样，综合便始终只是外在的，当它去处理那些本身分离的感性表象、使它们联接起来时，这些感性表象并未被当作它自己的产物，而只是被装进了一个框子或容器里面。“‘综合’这个词，就已经容易重又引回到这样的表象，即本身分离的东西的外在统一和简单联结”^③。当综合面对的是真正客观的物自体时，当它被迫要超出自己的外在反思而达到理性时，它就在由此产生的辩证矛盾面前束手无策，并退回到本身尚未完成总体综合的表象领域中去。“这样，理性的无限统一也甚至丧失了综合，从而丧失了一个思辨的、真正无限的概念的上述开端”^④。换言之，在康德这里，思维、概念的本质虽被归于综合，但这综合并不构成真理，只把握现象；它并没有真正综合和消化它的内容，而只是停留在内容的表面；这种综合，其实还只是一种分离。当它把“物自体”从自己综合的范围内分离出去时，它也就把由这物自体而来的感性材料的内容与这个综合本身分离开来。它可以外在地联结这些内容，但永远也不能将它们化为己有。

尽管如此，黑格尔仍然从康德的这一综合原理中，引申出了他关于事物、概念的辩证综合本性的学说。“当综合是概念的规定性，从而是绝对的规定性，是个别性时，概念便是一切有限的规

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷第247、254、254、254页。

定性和多样性的根据和源泉”^①。在黑格尔看来，康德把概念的能动的综合作用视为纯粹的、普遍的自我意识的作用，这是完全正确的。“当概念成长为本身自由那样的一个存在时，它便不外是自我或纯粹自我意识。自我诚然具有概念，这就是说，具有某些概念；但自我又是纯概念本身，这个纯概念是作为到达了实有那样的概念”^②。康德已超出了把自我意识的综合作用看作某种实体（灵魂）的能力或特性的观点，但还没有达到把这种作用本身当作实体、当作纯概念的观点；他没有意识到它的个别性和作为具体概念的自否定的能动性。“然而自我，第一，是这种纯粹的、自己与自己相关的统一，……这样，自我就是普遍性”，第二，自我作为自身相关的否定性，同样也直接就是个别性，“是绝对的被规定之有，它置身于和他物对立并排除他物；它就是个体人格（die individuelle Persönlichkeit）”^③。普遍与个别的这种统一就是自我意识或概念的本性，也是上述“综合”的本性。综合作为主体、人格，若不是普遍的，它就只能是对他物的简单“排斥”，而不具有涵盖于他物之上的包容性，它就会成为仅仅是主观的，成为感性的或表象的有限个体；反之，综合作为普遍的包容性，若不具有个别的主体能动性，它也仍然只是一种抽象、空洞的可能性（即康德所谓“思想无内容是空的”），而无法将自己的普遍性原则通过否定他物和综合他物实现出来。

黑格尔指出，一个概念本身具有这样的（普遍与个别的）二重性，初看起来似乎是不可调和的对立；但这种对立只是表面映象，它是由概念的本性在反思中所造成的：“这种规定性，作为概念中总体的反思，是双重映象，一方面是向外的映象，即在他物中的反思；另一方面是向内的映象，即自身反思”^④。这对立双

① ② 《逻辑学》下卷，第254、246页。

③ 《哲学丛书》第57卷第220—221页，参见中译本《逻辑学》下卷第247页。

④ 《逻辑学》下卷，第271页。

方的中介就是特殊性。首先，概念的普遍性就其为普遍性而言，它已经是特殊的了，因为普遍性直接被看作事物的这样一种（普遍的）性质，它和其他一切特殊的性质是不同的，是通过抽象掉或丢掉一切其他特殊性质而保留下来的，这样，它自身就也是一种特殊性，只不过这种特殊性不同于其他一切变化消失的特殊性，它是能在变化中保持不变的性质。然而这种保持不变也只是相对的，“这个特殊性在一个更高的普遍的东西中便消解了”^①，它只是具体的“类”。类对于较低的东西是普遍性，对于较高的类却又是特殊性。但是当它“从外在性折回到自身”，不再与别的东西比较，而就其作为概念来考察自身，便可看出任何一个概念都既是特殊的，又是普遍的，或概念的普遍性把自己建立为特殊性。“在这种情况下，普遍的东西也是其规定的实体，所以那对于这样的实体是偶然的东西，却是概念的以自身为中介，是概念自己特有的内在反思。这种中介把偶然的东西提高到必然，是表现出来关系；概念不是无形式的实体那种无底深渊，也不是相互差异并限制自身的事物和状况的内在同一，而是作为绝对否定性在制作形式，进行创造”^②。这样来理解的普遍性，“作为第二次普遍的东西，作为否定之否定，它就是绝对的规定性，或说个别性及具体化”^③。个别的概念就是具体的概念，它将特殊性扬弃地包含于自身之内，而返回到概念的普遍性；这时它就是“自由的威力”，是“生命、自我、精神、绝对概念”。它一方面揭示出特殊性无非是由普遍性自身建立的，这就把特殊性、他物综合在普遍性之中而成为个别性；另一方面，它由于这种揭示而具有了一种信心，不怕让自己投身与他物的特殊关系之中，因为它相信这种特殊关系最终将回归于它自己的普遍性原则。这样它就主动地、自由地将自己分解为它的各环节，从而建立起概念本身的“丧失”，进入到了判断。

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第271、269—270、270页。

这就是黑格尔这段话的真实含义：“但个别不仅是概念回归到自身，而且是概念的丧失。概念在个别中即是在自身中，而由于个别性，它又将在自身外，并进入现实”^①。概念的能动性就体现于个别性身上，没有个别性，概念无法聚集起自己内在的力量，无法将自己潜在的自由威力实现于外。个别性作为“概念从其规定性出来的自身反思”^②，表现了概念自身最高的能动的综合，因而才能“制作形式，进行创造”，才能以能动的姿态“进入现实”。在此我们可以顺便提一下，马克思在其博士论文中将这一原理光辉地运用于哲学与现实的关系中，得出了极其革命的结论：“个别自我意识把世界从非哲学里面解放出来，同时就是把它们自己从哲学里解放出来”，“当哲学作为意志转而反对现象世界的时候，【哲学】体系便被降低为一个抽象的整体，……为实现自己的冲动所鼓舞，它和其余方面进入了紧张的关系。体系本身的内在满足及其圆融性便被打破了，那本来是内在的光的东西就成为转向外面的燃烧着的火焰。于是就得出这样的结果：世界的哲学化同时就是哲学的世界化……哲学的实现同时就是它的损失”^③。

因此在黑格尔那里，个别的东西、具体概念，正因为它本身是统觉的综合统一，它就成为判断的真正出发点和根据：“这个统一是根据，判断从这根据出发来考察其真正的客观性。在这种情况下，判断是原始的一的原始的剖分”^④。所谓“原始的剖分”，就是原始的综合统一的自身分化；而这个自我分化的力量就正在于这种综合统一之中，因为这个综合统一作为个别的东西，它就是独立自主的、自由的主体；但也恰好因此是有缺憾的、失去平衡的主体；因为它这时面对着自己的他物，即其他个别的东西，于是提出了进一步进行综合、否定其他个别东西的“他在性”的任

① ② ④ 《逻辑学》下卷，第291、288、295页。

③ 马克思：《博士论文》，第65页。

务。在这两个综合之间所进行的，就是概念的自我分化、判断或原始划分，即分析。通过这种自我分化或分析，概念才确定了自己的客观现实性。“绝对的认识方法完全单独地在其开始的普遍的东西里，找到它的以后的规定，这个方法就是概念的绝对客观性，是这个客观性的确定性，在这种情况下，这个方法便是分析的”^①，“这种反思是向前走的第一阶段，——差异的出现，判断，一般的规定”^②。然而，正由于这种分化并不是外在地对一个具体物加以割裂，“而是从它的对象本身去采取规定的东西，因为这个方法本身就是对象的内在原则和灵魂”^③，所以这个分析同时又是一个综合的过程：“当它的对象被直接规定为单纯的、普遍的东西，通过对象在其直接性和普遍性中所具有的规定性而显露自身为一个他物时，这个方法又同样是综合的”^④。对象之所以能把他物显露为自身的他物，之所以能在综合中进行自身的分化或分析，是因为它本来就是具体概念，是综合了普遍性在内的个别性，它本身就既具有涵盖一个他物的那种普遍性，同时又具有使自己分化（剖分）出一个他物的原始冲动、自由的威力；或者说，它正是在自己的这个他物身上才体现出自己的自由的主体性。所以，从自身剖分出他物和从他物中体现出自身、回到自身，这恰好是同一个过程，这个过程“应该叫做辩证的环节”^⑤。

这样，黑格尔就把辩证的综合与知性的外在综合（组合）区分开来了。后者与分析是完全分离和对立的两个过程，前者则是分析与综合统一和同一的过程，或者还可以说，是分析与综合的综合过程。我以为，指出这一点，就可以解释为什么黑格尔在正式讨论分析与综合的关系时并不表现出有所偏重，但实际上给人的印象是更重视综合、也更常常提到综合。其实这是黑格尔哲学一个极为根本的特点，它并不因黑格尔强调差异、分化和矛盾而有所动摇。因为这一切无非都是为了达到综合。“同一命题本身，

① ② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第537、536、537、537、537页。

尤其是矛盾命题。都不仅仅是分析性的，而且是综合性的”^①。早在《1800年体系残篇》中，黑格尔就已提出了这一公式：“生命是结合与非结合的结合”，次年的《费希特与谢林哲学体系的差别》一文中进一步提出了“同一性与非同一性的同一性”公式^②。这与他后来在《逻辑学》中强调“真理只有在同一与差异的统一中，才是完全的，所以真理唯在于这种统一”^③，是一脉相承的。在他看来，这一更高层次的综合、统一，正由于它是分析与综合的综合，是同一与差异的统一，所以就区别于知性的外在结合或统一。这一点正是黑格尔的对立统一哲学与谢林的“无差别的同一”哲学最重要的区别之点，因而最集中地反映了黑格尔哲学独特的实质，即整体的能动性和能动的整体性这种“综合哲学”的实质。

对综合的这种强调主要是为了表达“具体概念”。如黑格尔所说：“当具体物被表达为命题时，那就是综合命题”^④。通常认为，黑格尔的“具体概念”是指包含多样性、不同规定于自身的统一的概念，是“不同规定的统一”。这当然是不错的，在黑格尔那里也可以找到很多这方面的表述。但是当人们这样描述黑格尔的具体概念时，一个很微妙的区别却被忽视了，这就是：在“不同规定之统一”这一表述中，只表达了差异（不同规定）和同一（统一）两个环节，而未能表达出“同一与差异的统一”；换句话说，只表达了特殊和普遍两环节，而未能表达出个别这一环节。因此严格说来，这一表述还不够完善，它很容易滑向知性式的片面的统一观，将不同规定外在地捆在一起，而失去了总体上的主体能动性。具体概念不但是一个多样的统一体，而且是一个自否定的、自由的统一体，因此它除了向内综合、聚集自身内部的力量之外，还要向外综合，还要将“内在之光”转为向外燃烧的火

① ② ④ 《逻辑学》下卷，第36、33、34页。

③ 参看宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》第71页。

焰，还要将他物当作自己的分析物而重新纳入自己的普遍性之中。这个“同一与差异的统一”，原则上说是在黑格尔逻辑学发展的每一阶段上都构成第三环节的东西，“但这些判断形式：第三个是直接性和中介，或者说，它是两者的统一，都不足以把握它，因为它不是一个静止的第三个，而正是以自身为中介的运动和活动那样的统一。——正如开始的东西是普遍的东西那样，这个结果则是个别的东西，具体的东西，主体”^①。当然，我们不能由此理解为：前两个环节在黑格尔那里都没有主体能动性，只有到第三环节才是能动的。相反，应当把第三环节理解为就是第一环节（直接的单纯普遍性）中内在包含的（潜在的）、而又由第二环节发展出来、展开来了的东西。因而这三个环节各自都是总体，只不过只有第三环节即个别（个体）才是这一总体的设定或建立：“概念的每一环节本身即是整个概念，但个体或主体，是被设定为全体的概念”^②。所以第三环节在黑格尔那里具有特殊重要的地位，它作为整个过程的辩证的综合，使概念的全体得到了设定（gesetzt），即得到了规定和建立，具有了自己的形态或形式：反思的综合功能使黑格尔辩证法最后成形。这第三环节，就是黑格尔所谓的理性，或思辨。

由此可见，黑格尔辩证法即使单从形式方面来看，也是能动的：它首先体现为对事物通常的关系（主词与宾词、主观与客观、主体与客体）的颠倒，其次体现为这一颠倒的内在必然性，再次，体现为这一内在必然过程的个别性，即具体概念的自由的综合。这三个层次都是通过反思活动的一级比一级高的超越而显示出来的。在“存在论”中，范畴的相互过渡只须指出颠倒（或颠倒之颠倒）的转化过程就行了，颠倒，即向相反方向的转化，是这些范畴的辩证关系赖以确定的主要模式；在“本质论”中则除了

^① 《逻辑学》下卷，第545页。

^② 《小逻辑》第332页。

颠倒之外，还要揭示各对范畴相互转化的必然性，揭示出对立面的不可分性，才能够表达范畴本质上的辩证关系；在“概念论”中，光是指出颠倒关系和必然关系又不够了，还要特别提出能动的自由综合，指出这种综合是一切关系得以形成的根本，指出范畴的演进不光是一个向另一个，也不光是一对向另一对，而是三个一组，是同一个范畴综合他物而回复到自身：只有这样，才能表达出概念的具体性。这种能动的综合，可以说就是黑格尔辩证法最高的表达形式，因为如人们已经看到的，“黑格尔逻辑学的‘唯一目标’就是把握‘具体概念’”^①，具体概念也就是“理念”，最具体的概念则是“绝对理念”。“逻辑理念的开展是由抽象进展到具体”。^②最初的规定（如“有”、“无”）是最抽象的，但其实已潜在地包含着后来一切较具体的范畴了。逻辑学就是将这些范畴按照其越来越具体的性质逐步发展出来的过程。最后的范畴是最具体的，但它也无非是对前此一切范畴的总的综合；这种综合并非只是在最后阶段才“做到”的，而是整个过程一开始就在回顾自身、综合自身，只是在最后才明确表述出来而已。

在这种意义上，综合，作为辩证法的最高反思形式，便与其内容完全汇合为一了。综合实际上就是自否定，是否定之否定，它是概念、思维的本质，是自我意识和理性的自由精神，是“爱”或神圣的“天福”，是一种伟大的解放力量^③。在这里，辩证法的灵魂（否定）是具有形体（综合）的灵魂，辩证法的形式（反思）则是灵魂本身的形式，这一点就被明确建立起来了。

思辨的张力，即逻各斯因素和努斯因素在黑格尔辩证法中的同一性关系，通过上面两章的分析，现在已经有了一个大致的大致轮廓。

① 见张世英：《论黑格尔的逻辑学》第106页。

② 《小逻辑》第190页。

③ 参看《小逻辑》第325—326页。

廓了。然而，至此为止，我们还仅仅是分别地就它们作为黑格尔辩证法的内容方面和形式方面进行了分析，只是在这种分析过程中时时提醒一下这两方面的不可分离的关系而已。这是表述本身所要求的一种处理方式，即凡是要说明两个不可分割的东西，首先就要把它们分割开来进行说明，否则就无法表明这两者的不可分割性。黑格尔在论述了“哲学的职责以研究思维为其特有的形式”^①之后，接着就说：“从另一方面说，同样重要的是，应将哲学的内容理解为无非是在活生生的精神领域中原始地被创造出来和自己生产出来、从而被造成为意识世界、外在和内心世界的那个内容，——亦即理解为现实”^②。形式与内容的这种分别阐述并不就说明这两方面的分离，而正是具体说明这两方面的同一性关系的前提。不过，这种分别的阐述一旦完成，要做的事就是看看它们双方在其联合作用中所产生的是什么样的结果了。也就是说，分别阐述并不是最后的工作。我们在分析辩证法的最高反思形式即综合时所说的一切，同样也适合于我们对黑格尔辩证法作总体阐述的过程。在思辨的张力中，如果说逻各斯因素是属于普遍的形式，努斯因素是属于特殊的内容，那么它们就还有待于在一个综合的统一环节中具体地建立起自己的张力系统。

这个综合的环节本身又展开为三个层次：与认识论相统一的辩证逻辑；与本体论相统一的辩证理性；与逻辑学相统一的辩证本体论。这就是黑格尔辩证法作为逻辑学，认识论和本体论的统一关系；它将在下面这一章中得到说明。

① 《小逻辑》第42页。

② 《黑格尔全集》纪念版第8卷第47页，参见中译本《小逻辑》第43页。

第五章 黑格尔辩证法

作为逻辑学、认识论、本体论的统一

本书对黑格尔辩证法的考察，前面还主要是着力于国内哲学界研究得较少的方面。但现在我们要讨论的却是一个国内外黑格尔研究者们都颇为重视、并成为关注的中心的问题，即黑格尔辩证法的“三统一”或“四统一”的问题。国外学者对黑格尔辩证法与逻辑学和本体论的关系有大量的论述，但对这三者在黑格尔那里究竟是否“统一”，却似乎并没有定论。国内则主要从黑格尔辩证法中各个成份“统一”这一前提出发来进行探讨，至于这种统一究竟是辩证法、逻辑学、认识论三者的统一，还是辩证法、本体论、认识论、逻辑学四者的统一，提法则有些不同。不过我以为，从黑格尔逻辑学的体系本身来看，“四统一”的提法似乎更全面一些。《逻辑学》划分为“客观逻辑”（存在论和本质论）和“主观逻辑”（概念论）两大部分，其中前一部分，据黑格尔说，取代了昔日形而上学或本体论^①，后一部分则是从逻辑学中将本体论和认识论都发挥出来、并最后达到三者的一致；而在这种划分之上，又的确有一个统领一切的“辩证法”，使各方面都互相渗透并贯穿在一起。这个辩证法也可以说是对研究对象进行处理（但又和对象内在地同一）的方法，但它又不仅仅是思维方法或逻辑方法，否则它就与它所统摄的一个因素即逻辑学等同，四统一也就变成三统一了；但另一方面，辩证法又不是在三个因素（逻辑

^① 参看《逻辑学》上卷，第47—48页。

学、认识论、本体论)之外的第四个因素,而是那三个因素本身都具有的、使它们结合在一起的因素,换言之,辩证法无非是“三统一”中的“统一”这个因素。从这点说,四统一就是辩证理解的三统一。

其实,如前所述,“辩证法”一词,当黑格尔用来概括他的总体方法时,他是在其最高的、亦即古希腊最原初的意义上来使用的,它与“逻各斯”一样,都有谈话、普遍的语言交往的含义;因而在黑格尔这里,它也和古代的“逻各斯”一样,既可以成为逻辑,也可以成为本体,还可以是认识的进程。我们已分析过古希腊逻各斯如何从语言、话语蜕变为客观规律和本体,如何演变为“逻辑”。对事物的客观规律与思维规律(逻辑)的天然一致的信念已在它们同一个语言学起源上体现出来了。因此古希腊的逻各斯本身就是逻辑学、认识论和本体论的统一。这点在亚里士多德那里表现得很明显,他的逻辑学本身就既具有本体论意义,又具有认识论意义^①。黑格尔的做法从实质上看是与亚里士多德相同的,只不过他对“逻辑”的理解更深刻得多。他把逻辑、逻各斯理解为辩证法,理解为包含自否定和矛盾(Wider spruch,即语言冲突)在内的自己运动的三统一过程,亦即在更高层次上恢复了赫拉克利特的“逻各斯”含义。

由于在黑格尔那里,逻辑、本体论和认识论都只能是辩证的,他的每一个命题可以说都是在说明这种辩证关系,因此我们在此就不再专门讨论他的辩证法如何与逻辑学统一、如何与认识论统一、如何与本体论统一,而只须考察:他的辩证逻辑如何与认识论一致,辩证认识论如何与本体论一致,辩证本体论又是如何与逻辑学一致的。在这方面,国内学术界通常都指出这三者是一致的(或统一的)这个事实,至于它们是“如何”统一的,为什么会成为一致的,却少有深入的分析。本章的宗旨则在于:从逻

^① 参看阿赫曼诺夫:《亚里士多德逻辑学说》第100、128页。

辑学、认识论、本体论这三者在黑格尔那里的独特的、辩证的性质，来说明它们何以每一个本身就具有“三统一”的本性。因此在这个黑格尔研究中如此热门的话题中，我们也许仍可以指望发现某些新的东西。

第一节 黑格尔的辩证逻辑

黑格尔的哲学之所以成为划时代的哲学，不仅因为他阐述了一系列辩证法的原理，而且还在于：他第一次使辩证法成为了逻辑，成为了一个严密完整的体系。当然，这个体系与他的辩证方法之间存在着矛盾，甚至是根本性的矛盾，但也不能否认，正是这个体系形式，使辩证法第一次成为了“有定形”的东西，不仅是否定性的东西，而且本身是一种积极的、肯定性的东西。因此，谈到黑格尔辩证法，撇开他的辩证逻辑是不可思议的。黑格尔辩证法最纯粹的表达形式就是辩证逻辑。福尔达说：“最广义的马克思主义学派与黑格尔辩证法有最紧密的历史联系，但由于忽视或放弃了辩证逻辑，他们又背离了黑格尔辩证法，因而在面对从逻辑学立场对辩证法所作的批判时，他们处于十分无可奈何的境地”^①。这种看法也许不是那么准确，但也反映了一个事实，就是相对来说，我们历来对黑格尔辩证法的历史方面要比对其逻辑方面更为重视。这一点尤其反映在对“狭义的辩证逻辑”、即黑格尔逻辑学“概念论”的第一部分“主观性”的研究中。中国人历来反对“咬文嚼字”，不重视语法和语言规范，一见到“s 是 p”之类的字样就觉得头痛，何况这种抽象的思辨既没有直接的政治道德含义，也没有审美价值，似乎是一种多余的东西；倒是对于西方人觉得更为难理解的矛盾学说、范畴论和历史理论，中国人却感到亲切和容易接受。这表现出中国人的思维方式具有一种“无定形”的本

^① 《辩证法刍议》，载《讨论集》第34页。

能倾向。黑格尔辩证法也具有无定形的因素，这正是西方传统思维难以把握的地方。然而他的无定形是建立在有定形之上的，他的辩证法有西方两千多年形式逻辑传统作基础。因此，如果我们单凭自己片面的优势，而不深入黑格尔辩证法的逻辑形式方面，我们便不能全面深入地把握其真谛。但另一方面，黑格尔辩证法的逻辑形式虽然采用了形式逻辑的判断、推理学说，却把它们改造成了对辩证法内容的直接表达。因此，辩证逻辑的整个立场与形式逻辑是根本不同的。许多人，包括一些想要为辩证逻辑作辩护的人，都企图立足于形式逻辑的立场来对辩证逻辑的确定性加以形式规范（国外如福尔达，苏联的Ю.А.彼德罗夫，国内也有过将辩证逻辑“形式化”的讨论），这就把黑格尔辩证逻辑与它的历史内容完全对立起来，是对辩证精神的更大的背离。

因此，本节首先要讨论黑格尔的辩证逻辑与形式逻辑的关系，然后要深入到辩证逻辑背后的历史性或体验性根基，最后由此引出辩证逻辑与认识论的一致性。

一、辩证逻辑与形式逻辑

在西方哲学史上，如前所述，“逻辑”这个词来源于古希腊的“逻各斯”，本来是指一种普遍的语言、语法形式，引申为万物的规律和本质。按亚里士多德和后来经院哲学（托马斯）的用语，构成万物本质的是“形式”，这种看法的根源正是逻各斯学说。事物的形式，在亚里士多德那里也就是事物的逻各斯（定义）。因此亚里士多德的逻辑倒并没有与内容相分离的“抽象形式”的含义，形式反而是真实的内容，是事物的本质。形式与内容的脱离应该说是中世纪唯名论的一件大功劳。唯名论者以此来反对用圣经的字句诠释和逻辑分析限制和扼杀人的活生生的思想，主张把语言、言词、概念及其关系与经验事实区分开来。不过，唯名论者这样做只是肯定了其对手唯实论者实际上已在做着的同一件事，只不过唯实论者把这种脱离事实的繁琐的形式分析仍看作是

全部真理而已。当近代实验自然科学和经验派哲学从唯名论传统中产生出来之后，他们也把唯名论的逻辑观点继承下来，即认为逻辑不过是一种外在于内容并被主观运用于内容（对象）上的形式手段和工具。与此同时，近代理性派哲学则利用数学作为根据，仍然认为逻辑关系正如数学关系一样具有客观的必然性，它反映的是客观事物、“实体”本身的构成方式，而这样一来，以宿命论为特征的“泛逻辑主义”便再次成了人所不堪忍受的机械必然的桎梏，逻辑则成了一种令人生厌的僵死的形式。康德的“先验逻辑”曾试图克服上述两种主客观的对立。他一方面反对把逻辑仅视为一种主观实用的随意性手段，而认为知性范畴及其逻辑运用都具有客观普遍性和必然性意义，它们“构成”了科学知识的对象；但另一方面，他也反对把客观普遍性和必然性看作对人的主观的外来限制，相反，由于他的“哥白尼式的革命”，他认为真正说来，这种客观必然性还是人的主体能动性所造成的。不过，康德在这两方面都并没有真正实现他的目标。一方面，“先验逻辑”所构成的对象并非真正客观的“物自体”，而只是“现象”，因而仍只是主观的；另一方面，他并没有“推演”范畴，而只是在人的现有逻辑知识中“发现”了范畴，最终“发现”了人的先天的（原始的）统觉的综合统一。这样，范畴体系仍然是一套固定不变的僵死框架，它虽是人的知性先天固有的，但人却仍然受制于它。费希特在一定程度上克服了康德后面这个缺点，他开始试图推演范畴；但他仍未能克服康德前一个缺点，他的推演仍然局限于主观之内。耶柯比和谢林则用直观的知识代替了逻辑的推演，而对逻辑本身看法，他们仍未能超出康德的主观性和有限性观点。

这就是黑格尔在筹建他的辩证逻辑（他称为“思辨逻辑”）时所面对的思想材料。在黑格尔看来，对传统形式逻辑的改造最为关键的一步便是对康德的先验逻辑的批判，因为在康德那里，传统形式逻辑的一切局限性暴露得最为彻底，而康德本人以及他的后继者们也都没有摆脱这一局限。所以黑格尔在《逻辑学》中提

醒读者说：“在本书中，我常常考虑到康德哲学”，因为它“总是构成近代德国哲学的基础和出发点”，“它在客观逻辑中所以常常被考虑，也是因为它对逻辑的重要而确定的方面研究得很详细”^①。其实，就在“主观逻辑”即“概念论”中，黑格尔也主要是将康德的逻辑观点作为批判考察的对象，如在一开始的“概念通论”部分，就有一多半的篇幅是用来逐句分析康德的逻辑思想的。康德揭示了传统形式逻辑的主观外在性和抽象性（僵化性），但他自身仍陷于这两种缺点，这究竟是因为什么？黑格尔认为，这主要是由于康德一开始就把逻辑本身当作外在于对象的一种现成的工具和手段，他要在认识之前先对认识工具加以考察；但这种考察本身已是认识活动，这个活动却未加批判地接过了传统形式逻辑对一个对象作外在处理的思路，把对象看作孤立、静止的；及至他通过分析发现了认识的本质无非是自我意识的统觉的综合统一，他也仍将这种统一看作简单地使相互分离的东西联结起来的能力，因而他并未真正贯彻认识的这种能动的综合作用。康德对逻辑范畴或规定并没有加以认真的考察，“因而对它们的本性的认识，并没有由于这种哲学得到丝毫进展”^②。黑格尔认为，“必须剥去作为自我、意识的形式所具有的那种有限的规定性”^③，使之成为能够自己规定自己、自己给自己提供必然内容的纯思的无限形式。也就是说，黑格尔并不反对形式逻辑的形式性，他认为形式逻辑的不足，并不在于它缺乏用来填充它的质料（因而是“空的”），而在于这些形式没有由自己能动地建立自己的内容，而只停留在形式的抽象性。“逻辑形式之空洞无物，唯一倒是在于观察和处理形式的方式。形式既然只是固定的规定，四分五裂，没有结合成有机的统一，那么，它们便是死的形式，其中没有精神，而精神却是它们的具体的、生动的统一”^④。通常以

①.《逻辑学》上卷第45页注释1。

② ③ ④ 《逻辑学》上卷第47、47、29页。

为形式逻辑的内容要到形式之外去找，如经验材料和感性的内容；其实形式逻辑的内容就在这些形式之中：那些能动的、有机的、具体的统一关系，就是这些形式内部的自否定精神。这样理解的形式（或内容）就是一种“绝对的形式”或“无限的形式”，这样理解的“形式的”逻辑本身就是思辨的逻辑了。可见黑格尔主要是在（柏拉图和）亚里士多德的意义上来理解“形式”（εἶδος）一词的，他把形式看作事物的本质、真理、“理念”，他要求从形式本身来建立内容，使形式成为一个能动的总体。这种以自身为内容的无限形式就是“逻辑理念”。“更确切地说，绝对理念只具有如下内容，即形式规定就是它自己的完成了的总体，即纯概念。……规定性并不具有一个内容的形态，而是绝对地作为形式，理念按照这一情况说，是绝对地作为普遍的理念。”^①全部逻辑学的最高观点实际上也就是绝对形式的观点，即方法的观点，“这就是 νοησις νοησεως（思想的思想），亚里士多德早就称之为理念的最高形式了”^②；至于内容，则无非是“我们前此曾考察过的整个体系的发展”，“它的一切丰富的规定性最终都要回复到这个绝对形式中去”^③。

但黑格尔毕竟没有把自己的逻辑也称之为“形式”逻辑，正相反，他把这种“绝对形式”的逻辑与通常的形式逻辑严格区分开来，或者说，把思辨逻辑与“知性逻辑”严格区分开来。他指出，在知性逻辑这里，“思维被认为是一种单纯主观的和形式的活动，而客观的东西则和思维相反，被认为是固定的和独立自存的东西”^④；而在思辨逻辑中，“主观性自身即是辩证发展的，它就会突破它的限制，通过推论以展开它自身进入客观性”^⑤。黑格尔对知性逻辑的强烈批评态度常常引起从事逻辑研究的人的反感，

① 《逻辑学》下卷第530～531页。

② ③ 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第446、447页，参见中译本《小逻辑》第422、423页。

④ ⑤ 《小逻辑》第371页。

认为对形式逻辑的这种批评和讥笑是过火的和蛮横无理的。其实，黑格尔对传统形式逻辑曾给予了热情洋溢的赞扬，他认为，“使思维形式从质料中解脱出来，提出这些共相本身，并使其成为考察的对象，像柏拉图、尤其是像以后亚里士多德所作的那样，这首先应被认为是一种了不起的进步”^①；在他看来，形式逻辑本身是必要的，它可以“使人头脑清楚”，“教人练习集中思维，练习作抽象思考”，“借以养成一种从事于考察内心活动的习惯”^②，它使人超出了日常感性事物和特殊表象之上，在普遍性的意识中获得自己的自由，从此而与动物有了区别。那么，黑格尔反对形式逻辑的究竟是什么呢？通常认为，他反对的是形式逻辑的抽象性和空洞性，以及它的主观外在性。这当然都是对的。但我认为，从本质上看，黑格尔反对的恰好是形式逻辑的不彻底性，亦即它还不够形式化，还没有达到绝对的形式或无限的形式（在他看来只有形式才能达到无限，质料则是有限的）；因而形式逻辑的形式本身成了有限的内容，成了一大堆“零碎的、因而也是变动不定和混乱不清的”规定^③，一大堆无形式的东西（质料）。换言之，形式逻辑没有对自己的形式规定、范畴等等作认真的形式研究，而听凭它们为对象的感性内容所支配，似乎这些范畴规定本身也只不过是另一种有限的表象。正如他在《精神现象学》中即已指出的，形式的思维规律“所缺少的不是内容，因为它们都有一个规定了的内容，它们所缺乏的毋宁是形式，形式才是它们的本质。事实上，这些规律之所以不是思维的真理，与其说是因为它们据说只是没有内容的形式，倒不如说是出于相反的理由，因为它们之成为某种绝对的东西，就其规定性来说，恰恰是一种没有形式的内容”^④。相反，黑格尔主张的是，要把形

① ③ 《逻辑学》上卷第10、15页。

② 《小逻辑》第73页。

④ 《精神现象学》上卷第199~200页。

式逻辑的形式当作真理来研究：“即使把逻辑形式看作不过是思维的形式功能，那么，就因此也已经值得研究它们本身在多大程度上符合于真理……必须更往前进，一方面要认识系统的关连，但另一方面也要认识形式的价值”^①。所以黑格尔又把他的逻辑称为“绝对形式的科学”^②。他认为，现有的逻辑只是“按思维现象现有的样子作自然史式的描述”^③，因而虽然它的初衷是为了摆脱感觉、目的和利害给我们强加的限制，而要使人成为自由的存在，但思维形式一旦产生出来，它们就成了另一种限制人的东西：“我们的思维必须依据概念而限制自己，而概念却不应依我们的任意或自由而调整，因此，既然主观思维是我们最为特有的、最内在的活动，而事物的客观概念又构成了事物本身，那么，我们便不能站在那种活动之上，不能超出那种活动之外，同样也不能超出事物本性之外”^④，这样一来，思维就不是使我们（自由地）与事物相结合的中介，反而只是使我们与事物分离的、仅供某个有限目的使用的手段了。这就使形式逻辑失去了它的“形式的价值”，即失去了“形式”在亚里士多德那里本来具有的能动的、自身实现的、自由精神的含义。黑格尔则指出：“更深的基础，是心灵本身，是纯概念，而纯概念就是对象的核心与命脉，正像它是主观思维本身的核心与命脉那样。这个逻辑的本性，鼓舞精神，推动精神，并在精神中起作用，任务就在于使其自觉，本能的行动与理智（intelligent）和自由的行动的区别，一般说来，就是由于后者是随自觉而出现的。当作为推动力的内容，从它和主体的直接统一中被抽象出来成为主体面前的对象时，精神的自由便开始了，而精神过去却在思维的本能活动中，被它的范畴所束缚，支离破碎，成为无穷杂多的质料”，所以，“纯化这些范畴，从而在它们中把精神提高到自由与真理，乃是更高的逻辑

① ② ③ 《逻辑学》下卷第261、260、261页。

④ 《逻辑学》上卷，第13页。

事业。”^①

由此可见，黑格尔对形式逻辑的不满，并不是由于形式逻辑与辩证逻辑外在地格格不入，而是由于形式逻辑没有自知之明，当形式逻辑已经自在地体现了人的思维的自由本性时，它却并不自知这种本性。“对于精神的本性说，最重要之点，不仅是精神自在地是什么和它现实地是什么之间的关系，而且是它自知是什么和它现实地是什么的关系”^②；形式逻辑则“把‘真的’又重新与限制和有限性结成伙伴”^③，使这种本来是能动的、自己运动的形式成为了抽象空洞的框架，进而成为了任意运用的一种单纯手段，而丧失了它本身的、由它自己建立起来的内容。换言之，黑格尔对形式逻辑的抽象性和主观性的指责，从更深的根源上看，最终是植根于他对形式逻辑忽视思维的自由能动性这一缺点的指责。他认为，为了弥补这一缺陷，唯一要做的事就是赋予或（更准确地说）恢复形式以它本来具有的自由能动精神。只要有了这种精神，形式将会自动地把自己建立为内容，而这种内容也将具有客观必然性形式，这样一来，形式逻辑的抽象性和主观（外在）性这两种缺点同时也就得到补救了。在这种意义上，思辨逻辑（辩证逻辑）并不是与知性逻辑（形式逻辑）完全对立的，而本身就是真正的、绝对的“形式逻辑”，它将传统形式逻辑包含于自身之内，但超越和克服了后者的有限性，发展出了后者本身潜在着的真实内容。因此，当黑格尔说：“思辨逻辑内部包含有单纯的知性逻辑，而且从前者即可抽得出后者，我们只消把思辨逻辑中辩证法和理性的成分排除掉，就可以得到知性逻辑”^④时，所谓“辩证法和理性的成分”并不是外加给知性逻辑的，而是知性逻辑自在地固有，却尚未发展出来的。也就是说，思辨逻辑对形式逻辑的否定，在黑格尔那里恰好就是形式逻辑本身的自否定，是

① ② ③ 《逻辑学》上卷，第14~15、15、15~16页。

④ 《小逻辑》第182页。

形式逻辑所达到的自觉和反身性，或真正彻底的反思 (Reflexion)。

现代数理逻辑的哲学代表从形式逻辑的基本立场出发，顽固地抵制和抗拒这种“反身性”。他们已经看出，“一切悖论都有一个共同特征，我们可以称之为自我指称或自返性 (Self-reference or reflexiveness)”^①，但却想尽一切办法把这种悖论及其根源排除掉。例如，罗素曾试图通过语言分析来排除黑格尔辩证法的基本矛盾原则，即某物从同一观点看“是其自身” (s 是 p)，同时又“不是其自身” (s 不是 p)。黑格尔的一个例子是：(1) 苏格拉底是人；(2) 苏格拉底不是人 (不等同于“人”，因为还有其他人或“非苏格拉底”也是人)。罗素据此认为黑格尔完全混淆了这两个命题中“是”字的不同含义，即：“是”在 (1) 中意味着具有某种“属性”，在 (2) 中却意味着“等同于”。罗素主张只要将这两种含义区分开来，辩证矛盾就会消失：(2) 并不否定 (1)。罗素对辩证矛盾的这种浅薄的 (然而很有蛊惑力的) 分析遭到了 R. 庇平的批驳：“但是持这种批评意见的人完全没有理解这个问题，黑格尔恰恰认为这个问题是他所要论述的中心。他的全部观点是：上面所说的关于规定本质的‘是’必须永远是同一的‘是’，从这种意义上说，矛盾一定会以上述方式产生出来。也就是说，在探讨某一本质时，他坚决主张我们不能满足于简单地断言某一特殊概念 (或另一个普遍概念，如在一般本质中) 具有一种普遍属性。就象他从头至尾所论证的，我们感兴趣的不是 s 正好具有何属性，而恰恰是 s 是什么以至它能具有各种属性”^②。黑格尔并不是说一切判断都是自相矛盾的，而是说，如果一个判断要成为本质的判断，它必然就会自相矛盾；或者说，如果我们要把任何一

① 怀特海、罗素：《数学原理》，转引自Г.Д.列文：《辩证法和集合论的悖论》，载《哲学译丛》1982，第3期。

② 庇平：《黑格尔的形而上学和矛盾问题》，载《哲学译丛》，1980，第2期，第48～49页。

个判断（即便是“属性的”判断：“树叶是绿的”）从本质上加以理解（如理解为：个别就是一般），它必然就是自相矛盾的。“人”决不是“苏格拉底”的一个“属性”，而是苏格拉底的“本质”，这种理解对于（1）、（2）两个命题中的“是”字都是同样的，且正因为同样，才有矛盾，因为本质就是自相矛盾、自我超越或自否定的。

看不到辩证逻辑与形式逻辑的内在关系，便带来了~~对黑格尔~~的一系列误解。除上述例子外，人们还指责黑格尔一边批判形式逻辑，一边自己又用形式逻辑说话写文章；还有一些人，为了给黑格尔作辩护，则努力试图在辩证矛盾和（形式）逻辑矛盾之间作出严格的区分，以说明黑格尔其实并不反对形式逻辑，只是他说的“矛盾”与形式逻辑的“矛盾”完全是两回事而已。周礼全先生在《黑格尔的辩证逻辑》一书中，为了说明辩证矛盾完全不违背形式逻辑的矛盾律，搜集了黑格尔对辩证矛盾的~~五种论证~~来进行分析：（1）有包含着无。周先生解释说，这是指现实的有包含着潜在的无，由于现实和潜在不处在同一个层面上，因此有和无并不构成逻辑上的矛盾。（2）某种液体是酸，但又是盐基。周先生认为，酸的矛盾面只能是“非酸”，而不是“盐基”，因而这也不构成逻辑矛盾。（3）生包含死的种子。但“死的种子”若理解为“死亡的潜在（可能）性”，则与（1）一样不构成与生的矛盾；若理解为“部分死亡”，则只是全与分的关系，也不是矛盾。（4）父与子。有父必有子，并不等于说父就是“非父”或子就是“非子”，父、子的语义概念中并无逻辑矛盾。（5）运动本身就是矛盾。周先生把黑格尔对运动的规定（“在同一时刻既在这里又不在这里”）简化为：“一个运动的事物是 H”（其中 H 代表上述规定）^①；然后他说：“（a）矛盾律根本不断定、也不排除一个运动的事物是或不是 H，矛盾律只断定和要求：如果一个运动的事

^① 以上均参见《黑格尔的辩证逻辑》，中国社会科学出版社，1989，第173~176页。

物是 H，则它不能又不是 H。(b) 如果‘一个运动的事物是 H’这个命题或判断是真的和有意义的，则它必须遵守矛盾律。因为，如果它违反矛盾律，则必导致‘一个运动的事物既是 H 又不是 H’，这是“一句无意义的话”^①。由以上五条的说明，周先生得出的结论是：“从黑格尔关于辩证矛盾的具体论证来看，辩证矛盾并不是矛盾律的矛盾，而且对立统一律还必须遵守矛盾律”^②。

不难看出，周先生上面所举 (2)、(4) 两例，性质相近，它们一个是“差异”关系（酸和盐基），一个是“对立”关系（父与子），但都不是“矛盾命题”。但据我看，这并不能说明它们就不包含逻辑矛盾。黑格尔认为，差异、对立已经是潜在的矛盾，它们本质上可以直接转化为矛盾，只是目前还没有达到矛盾那样的尖锐化而已。逻辑上说，与酸相矛盾的只能是“非酸”，但在现实（定在或实存）中并没有“非酸”这种东西，而只有许许多多非酸的事物。不过，这并不意味着酸与非酸的事物间就只有差异而无矛盾了，否则的话，“辩证的”矛盾又体现在什么地方呢？当酸与非酸的事物就是同一个事物，即当酸就是盐基时，这种现实的差异就包含了逻辑的矛盾：酸既是酸，又不是酸，而是与他物的关系（盐基）；或说：酸既是酸，又是非酸（盐基）。尽管盐基不等于非酸，而只是一种非酸的事物，但由于它与酸（的事物）是同一个事物，所以它就在酸这个事物中代表非酸而与酸处于逻辑矛盾之中，亦即它就是酸本身的自相矛盾面。第 (4) 条“父”与“子”的矛盾关系，黑格尔是这样说的：“父亲是儿子的另一方，儿子也是父亲的另一方，而每个另一方都是这样另一方的另一方，同时每一规定只是在与其他规定的关系中才有的，这些规定之有是一个长在。父亲除了对儿子的关系以外，就其自身说，也还是

① 《黑格尔的辩证逻辑》，第176~177页。

② 《黑格尔的辩证逻辑》第177页。

某种事物，但那样他便不是父亲而是一个一般的人”^①。这里既没有谈到“语义”问题，更不是指“血缘关系”这种具体事物，而是指概念的逻辑关系。父与子是对立概念，而且是两个不同的“人”的概念。那么它们是否包含逻辑矛盾？黑格尔说得很清楚：“对立面之所以包含矛盾是因为它们在同一观点下，既彼此相关或相互扬弃，而又彼此漠不相关”^②。父亲作为与儿子相关者是一个父亲，但由于他作为同一个人，除这种关系外自身也还是某物，于是他又“不是父亲而是一个一般的人”。就此而言，对立关系本身也包含矛盾关系。黑格尔的意思，就是要从这些似乎仅仅是差异、对立的例子中，揭示出它们包含矛盾的实质；至于“辩证矛盾”与“逻辑矛盾”有什么区别，黑格尔无论是在这里还是在别的地方都没有提到过。

周先生上述第（1）、（3）两例实际上也可归于一类，其中误解也是类似的。首先，周先生认为“有和无”的转化在黑格尔那里是由潜在到现实的转化，这是不准确的。黑格尔并没有说无潜在于有中，或有“隐在地包含着无”；恰好相反，他的表述是：纯有“直接地说来，也就是无”^③，“有，这个无规定的直接的东西，实际上就是无，比无恰恰不多也不少”^④。他倒是说过，有与无的“区别”“最初只是潜在的，还没有真正发挥出来”^⑤，只有在“变”中才明白建立了两者的区别。因此有与无并不象周先生说的仅仅是“现实的有和潜在的无”这种不同层次上的区别，而正好是同一层次上的矛盾对立。其次，第（3）例中的生和死实际上也是从无到有和从有到无的关系，这是两个相反的过程，但又是同一个过程：生并不只是包含“死亡的潜在性”，更不只是包含“部分的”死亡，而是生下来就在走向死亡，换言之，走向生的经历本身就

① ② 《逻辑学》下卷第68页。

③ ⑤ 《小逻辑》第192、194页。

④ 《逻辑学》上卷第69页。

是走向死亡、“非生”的经历，正如上升的路就是下降的路一样。

生与死的例子向我们表明，周先生总是从“事物”的立场而非从“过程”、运动的立场来理解辩证矛盾。所以他才在第（5）例中把“事物的运动”改为“运动的事物”来加以讨论。黑格尔说明的是运动本身，周先生却只想理解运动的事物。但即便如此，周先生的论证似乎也值得推敲。他说矛盾律只要求，一个事物如果是H，则不能又不是H。但“H”是什么呢？根据设定，H恰好就是“同一时刻既在这里又不在这里”，即一个事物同时既是K又不是K，这已经“违反”矛盾律了。周先生想说的似乎是，即使违反矛盾律也得遵守矛盾律，因此虽然在K层次上违反了矛盾律，仍可在H层次上维持矛盾律，即：你不能同时（在同一层次）既违反矛盾律又不违反矛盾律——而这本身是符合矛盾律的。然而事实上，如果进行精确的分析，我们将看到“一个运动的事物既是H又不是H”并非一句“无意义的话”，它所表达的恰好就是H本身包含的意思。我们试将这一命题还原：“一个运动的事物既是（在同一时刻在这里又不在这里），又不是（在同一时刻在这里又不在这里）”。前半句去括号，就成了：（a）“一个运动的事物在同一时刻既在这里又不在这里”，这就是“H”的原意；后半句去括号则可能有三种情况：（b）₁“运动的事物在不同的时刻在这里又不在这里”，这与（a）说的是两码事，也不发生冲突或矛盾；（b）₂“运动的事物在同一时刻在这里，而不是不在这里”，这正是（a）中的“在这里”这一环节的表述，它本身被纳入了（a）；（b）₃“运动的事物在同一时刻不是在这里，而是不在这里”，这正是（a）中的“不在这里”这一环节的表述，因而也已经包含于（a）中。由此可见，一旦我们把“一个运动的事物既是H又不是H”还原，去括号，它所表述的无非就是“一个运动的事物在同一时刻既在这里又不在这里”（或顶多加上：在不同时刻也是如此）。说它是“一句无意义的话”，这就等于说H、说这一最著名的关于运动的辩证法命题是无意义的。所以原则上说，

不仅辩证矛盾是对矛盾律的突破（而不是“违反”），而且即使对辩证矛盾的不矛盾的表述本身也可以、而且必须作为一个环节纳入到对它的矛盾的表述之中。这样，我们也许可以把周先生的结论“对立统一律必须遵守矛盾律”补充为：“对立统一律既必须遵守矛盾律，又必须突破矛盾律”，或“对立统一律本身必须遵守对立统一律”。辩证矛盾与矛盾律所讲的（逻辑的）矛盾，实际上就是同一种矛盾。试图用划分语义层次的方式来消除辩证矛盾中的逻辑矛盾色彩是徒劳的，它只会钝化辩证矛盾，从根本上说，仍是黑格尔所批评的“害怕矛盾”的表现。

当然，我这里丝毫也没有贬低形式逻辑的矛盾律的意思。我只是想指出，在黑格尔那里，辩证矛盾是形式逻辑的矛盾律（严格说是“不矛盾律”）本身具体化的产物，正是这种本身具体化导致了形式逻辑规律的自否定，而上升到了辩证逻辑的层次。但同一律与矛盾律并未被抛弃，而是作为一种较低层次的规律、为了较低层次的目的而被使用。在黑格尔那里，辩证法的自身的“表达”层次与它的语义层次相比就是一个较低层次的目的，因此他仍然按形式逻辑来组织语言。但表达层次虽是较低的目的，却也是不可缺少的。没有表达，语义不可能有确定性，也不可能得到理解。然而，毕竟不能把表达本身当作最终目的。黑格尔竭力要说明的是，形式逻辑的规律在实际使用中自身已超出了自身的局限性，而显示出辩证的、自相矛盾的逻辑本性了。在现实中，人们遵守同一律 $A=A$ ，但决没有人直接用这种公式说话，（如说“太阳是太阳”、“植物是植物”等）；凡有意义的句子，总是在同一中同时又表达出差异、对立以至于矛盾。列宁指出：“从任何一个命题开始，如树叶是绿的，伊万是人，哈巴狗是狗等等。在这里（正如黑格尔天才地指出过的）就已经有辩证法：个别就是一般”^①，“可见，在任何一个命题中，如象在一个‘单位’（‘细胞’）”

^① 《列宁全集》38卷，第409页。

中一样，都可以（而且应当）发现辩证法一切要素的萌芽，这就表明辩证法是人类的全部认识所固有的”^①。由此可以看出，辩证逻辑并不“违反”形式逻辑，而是深化和具体化了形式逻辑。所以黑格尔常常把自己的思辨逻辑直呼为“逻辑”，而不怕与“过去的逻辑”即形式逻辑混淆起来。

不过，表达与语义之间的这种区分在黑格尔那里并不是表达得很清楚的。黑格尔自认为他的表达与语义是完全一致的，因为他在表达上下了如此大的功夫，才将他的体系结构成一个由许多大小“三段式”组成的表达系统。但他没有专门论及自己的语言，这种语言，尽管在内容上常常显得自相矛盾，但在形式上却是严格合乎语法的^②。也许他以为，声明这一点完全是多余的，就象声明他的书必须由黑色油墨印在白纸上一样，是一种完全外在的考虑。至于研究这种语言表达与他的语义之间的关系，他似乎还没有意识到有此必要。“可惜，黑格尔太不重视如下一点的重要性，即他本人所使用那些术语绝大部分都是从日常语言中接受过来的。而这就反过来使语言分析对黑格尔方法的批判有机可乘”^③。黑格尔辩证法的语言学起源恰好使他只注意那逻各斯化和本体论化了的语言，而忽视了语言的日常意谓（Meinung）。但分析哲学在这里却并不能抓到表面看来那么多的攻击黑格尔的机会。当人们说，黑格尔的术语在语义上的模糊性和易变性不可能按照“同一律”来进行推论时，他们却没有看到，这种模糊性并不是日常表象的“意谓”层次上的模糊性。相反，对一个概念“本身”的含义，黑格尔要比通常的自然意识乃至于一一般语义学家理解得更精确，甚至是“过于精确”了（因为他常从德文字根中去追溯其含义，类似海德格尔从希腊文追溯一个字的含义）。他的术

① 《列宁全集》38卷，第410页。

② 试看他对“一切规定（肯定）都是否定”、“有即是无”、“同一本身已是差异”等命题的完全合乎形式逻辑的分析，这种分析用不着玩弄任何花招，其实是很朴素的。

③ 福尔达：《辩证法刍议》，载《讨论集》第44页。

语的模糊性和变动性不是这种意义上的，而是因概念本身的“自己运动”造成的，只有对于不从运动来看待概念的人说才是“模糊”的。因此，当黑格尔（显然常常是故意地）使用形式逻辑的同一律来表达那些自身不同一的概念运动、从而造成尖锐的语义矛盾时，这种矛盾正好是他所要达到的目的。表达与语义的这种矛盾在习惯于形式思维的人那里引起了一致的惊讶和咒骂，但人们也不能不承认，这种矛盾正是辩证逻辑所特有的表达方式，它只是利用了形式逻辑的同一律，却不是诉之于同一律，当然更不能输入计算机或逻辑机；它诉之于人的另一种更深刻的能力，这就是体验。

二、辩证逻辑与体验

“体验”（Erlebnis）一词自狄尔泰以来已成了西方现代解释学中一个极其重要的核心概念。这个词在德文中源于动词 erleben，有亲身经历、亲眼所见之义，其词干为 leben，即生命、生活，可见体验与人的生命活动和生存经历密切相关。与中国人“大其心能体天下之物”的愉悦感和光辉感不同，西方人的生命体验总是伴随着个人的内心痛苦、阴暗和丑恶，即一种否定的精神，以至黑格尔甚至把感受痛苦（否定的感觉）称为有生命之物的特权^①。因此，谈到体验或生命体验，西方人常将之与痛苦、矛盾、陌生感联系起来。当代著名哲学人类学家普列斯纳就认为，痛苦和陌生感正是引起人的生命体验的必要条件：“不光是对异国的生活，而且对自己的环境，自己的国土、自己的传统和它那些伟大人物，都学会从新的眼光来看待，这就是人文科学的艺术，这种艺术通过一种真正的体验，即通过痛苦，而加强了对熟悉的東西的破坏，以致造成了使我们刮目相看一样的感觉。它唤醒了我们新鲜的知觉，解放了视力，并使之在具有转移和掩盖作用的

^① 参看《小逻辑》第148页。

成见面前坚定不移。……但对一个世界进行直观的勇气却只有在一个直到根基上都被震动并本身带来怀疑的时代才能找到。只有得到自己生活经验滋养的东西，才能召唤那陌生的生活经验，只有失望的苦酒才使人变得敏感。痛苦是精神的眼睛”^①。在现代各门人文科学和艺术中，“陌生化”已成了引起人真实体验的重要手段。

黑格尔的辩证逻辑就是运用“陌生化”手法而使人领悟、体验到辩证法的精髓的最为成功的尝试。他有意地颠倒了两千年来西方人已习以为常的形式逻辑思维框架，使表达与语义处于最尖锐的矛盾之中；他强迫人们饮下“失望的苦酒”，为的是使人们能重新唤起对新鲜生命的敏感和体验能力；他要人们在这种“直到根基都被震动”的颠倒中看出那真正普遍长在的东西，这种普遍的东西，“即使它把自己建立为一个规定，它在规定中也仍然是它所是的东西。它是它所在的具体物的灵魂，不受障碍，在具体物的多样性和差异性中仍等同于自身。它将不被一起卷入变中，而不被扰乱地通过了变仍旧继续自己，并且有保持自己不变、不朽的力量”^②。这就是概念的自由的能动性，“自己运动”的本性。辩证法最内在、最深刻的根据，不是形式逻辑的外在推理，而是人对自己头脑中所形成的那些概念以及概念之间的运动关系的直接体验，它是靠这种体验来把握事物的本质和一般规律的。形式逻辑不讲体验，它的根据是预先（由别人）规定下来的一套形式规则，而且可以归到数学上的分解组合，按照周延（一切……）、不周延（有些……）之类的关系推出个别结论；它完全是操作性的，可以用积木或符号来表示。“最初引起那个误入迷途的尝试的东西，主要是以为普遍、特殊、个别应该处于量的比率之中；普遍的东西被称为比特殊的东西和个别的東西更广泛，特殊的东西

① H.普列斯纳：《新的眼光》，斯图加特1982，第171~172页。

② 《逻辑学》下卷，第269页。

又比个别的东西更广泛”^①，这就“完全误解了概念的本性”^②。“想要通过空间形体和代数记号来帮助外在的眼睛，一个无概念的、机械的办法或计算，以牢固地执着概念，那是白费力气的……但假如要认真地用符号来表示并认识概念，那么，一切符号的外在的本性对此都是不相宜的，而其关系倒是反过来的，即：那在符号中是一更高规定的回声的东西，要通过概念才会被认识，并且唯有抽掉那原定要表示概念的感性附加物，才能接近概念”^③。这似乎很有些接近了中国古代“得意忘言”、“得鱼忘筌”的传统。

有趣的是，如此洞察了形式逻辑的本性的黑格尔，却并没有另创一套概念符号体系来取代形式逻辑，更没有走上抛开语言、一味妙悟的庄、禅之路，而是反过来利用了那些“完全现成的、牢固的、甚至可以说是僵化的材料”^④，并把自己的任务规定为使这些现成的材料“流动”和“燃烧”起来。如何“燃烧”？并不是从外面拿来火种，而是直接“摩擦”这些材料，使之释放出内部固有的热能。惯于形式思维的人看到黑格尔折腾这些材料，使它们化为灰烬，便叫喊起来。他们不知道他在干什么、要干什么，他们缺乏精神的眼睛，看不到在这些材料完全化为灰烬的同时，也放射出辩证法的生动明亮的光辉。他们算是白白地经受了“痛苦”和“失望”，所得到的只有“陌生感”。

当然，黑格尔也不是完全没有作出努力，去寻找辩证法所特有的逻辑术语。他致力于从德语中去发现“语言的思辨精神”^⑤。但最终，被他确认为适宜于辩证表达的术语并不多（如“思辨”、“扬弃”、“环节”、“两极性”、“发展”等）。他常常为找不到一个合适的词而苦恼，例如对那个极为关键性的词“统一”，他多次表示不满，认为它“表现了完全抽象的同一”，认为“说不分离和不可分

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第286、287、287、237页。

⑤ 参看《逻辑学》上卷，第8页。

离，要比说统一好些；但这样又没有表现出全体关系的肯定方面”^①，所以尽管不满意，他还是只得到处使用“统一”一词。他寄希望于读者在阅读过程中，能够不受这些术语字面意义的局限，而能体验到它的“内在的伸缩性”，因为他相信，“没有一种对象的陈述，本身能够象思维按其必然性而发展的陈述那样严格地完全富于内在伸缩性（immanent plastisch）”；逻辑学在讨论传统逻辑的那些思维规定时，通过这种富于内在伸缩性的陈述，“也将是另一些思维规定的重新构造”，这些思维规定原先“是本能地和无意识地贯穿于我们的精神之中的，即使它们进入到语言中时，也仍然不成为对象，不被注意”^②。但他也看到，“一个有伸缩性的陈述，也需要在接受上和理解上，有富于伸缩性的感受力”，也就是说，字面上的表达还有赖于接受者透过字面意义而深入到内部的体验，才能显露出其自身内在的伸缩性。他慨叹，在现代已很难找到象柏拉图时代那样一些注意倾听的听众和悉心体验的读者了，“恰恰相反，反对我的人很多、很激烈，他们不能够作单纯的思考……这就是对于一个所考察的范畴，不就这个范畴本身去想，而想到某种别的东西”^③，即想到某种外在的漠不相干的东西。他在逻辑学中提出的任务，就是要使人们重新养成那种有伸缩性的思辨态度，“但是这种教养和训练，只有通过深入、钻研和实现全部发展，才能获得”^④。

由此可见，在黑格尔那里，辩证逻辑的真正基础不是固定的形式法则，而是对这些法则的富有内容、富有伸缩性的内在体验。这种体验在《精神现象学》中已成为实际讨论的主题了，如海德格尔就从中抓出了一个关键性的词“经验”（Erfahrung），把它看作一种存在意义上的“体验”（Erlebnis）。叶秀山先生指出，海德格尔“抓住经验，的确是抓住了黑格尔现象学的特点，也就是说，黑格尔在绝对唯心主义的基础上改造了‘经验’的概

① ② ③ ④ 《逻辑学》上卷，第81、18、19、20页。

念，并使它与整个人类精神文化的‘历史’结合了起来”，“因而我们可以说，黑格尔所谓‘意识的经验’中的‘Erfahrung’是一种‘经历’。”^①实际上，不但是《精神现象学》，就连在《逻辑学》中，最终起作用的思维活动也是“体验”。整个逻辑学都是建立在这种体验之上的。有、无、变，质、量、度，本质、现象、现实等等的过渡和转化，都没有什么外在固定的工具和规则可以放心依赖，而是仅仅以这些范畴作引子、作提示，并通过举大量日常生活的例子，让你自己去体会、去“悟”。把握不到这一点，却想从外在的逻辑规则来确定黑格尔的术语“究竟是什么意思”，这是徒劳的。福尔达指出，有的人（如麦克塔伽特）认为一个术语只有在黑格尔整个系统中所处的地位上才能得到解释，这是片面的；另一些人（如斯派塞 A. Speiser）则认为一个术语一开始只被规定了一种含义，但它按照某种不变的运作方式“自下而上地”产生出了整个系统，因而术语的“这一起码值是由抽象术语在使用中的语言交往规则来确定的”^②，这也是片面的。但福尔达自己的解释只不过是这两个极端（自上而下和自下而上）的一个调和。他提出：“辩证逻辑的特点恰好在于，它所使用的术语是在研究过程中才逐渐推进到它们适当的系统位置上的。可以把这一过程比作下棋，与之相应的那些规则是可以确定下来的”^③。这种解释与他所批评的那两种看法一样，都忽视了辩证逻辑术语和普通逻辑体系术语的根本区别，即辩证逻辑术语所遵从的规则或法则不可能由外部提供的，而是从它自己内部产生出来并被体验到的，撇开这种体验内容而寻求外在的系统结构或规则是不可能的。在黑格尔那里，表面看起来象是“体系”，“规则”或“框架”的东西，实际上不过是体验和“悟入”的轨迹或步骤。福尔达也谈到黑格尔术语的“暗示性使用”，但他更热衷于对黑格尔的术语和系

① 《思·史·诗》，人民出版社1988，第124页。

② ③ 《辩证法刍议》，载《讨论集》第47、48页。

统的“外部可解释性”作出规定。与此相反，布普纳则指出，辩证概念的进展不是靠外在的规则或整体框架来规定的，而是由“事情本身”（die Sache selbst）决定的，“下一个概念是什么，这必须根据具体情况而定。只有努力集中精力准确而完整地把握现有概念，才产生出超出其上而思考另一概念的强制力”^①。不注意这一点，单凭一个词、一句话写了出来或说了出来，就想掌握辩证运动的规律，这是做不到的。辩证法研究的是在历史中、在生命的运动中发展的对象，因而是真正具体的对象，这个对象正当你要去规定它、确定它时，它又“变”了，自己否定自己了。只有人的体验才能追随这一过程，用海德格尔的话说，只有人的“此在”（Dasein）才是窥视存在本体的窗口，形式逻辑只能对付“在者”（Seiende）。伽达默尔曾把解释学（Hermeneutik，又译“诠释学”）追溯到黑格尔，认为“诠释学在黑格尔的精神辩证法里就已经是基础了”，这种诠释学，“它不仅就每句话的逻辑值理解每句话，而且还把它理解为答复。由于它一定可以得到每句话由其动机史所表现的意义，所以它就能超出了逻辑的可理解的说话内容”^②。应当补充的是，人的体验还不光是追随具体事物，或是对某种提问的“答复”，而且它本身就是这种生命运动，就是提问，就是变，是自否定和在自否定的痛苦中的自持；因此，它对生命的“追随”并不是被动的“反映”，而是主客观的直接同一，是能动的创造和一切主体性自由的内在源泉。在黑格尔眼里，这就说明了精神的创造性威力，说明了真正的对象、本体无非是精神自身的产物，因此，辩证逻辑在黑格尔的意义上，也可以称为一种“拟人化”或“拟神化”的逻辑，他的“泛逻辑主义”构成了他特种的泛神论的形式，也构成了他对自由的主体性的表达方式。

① 布普纳：《黑格尔体系中的“事情本身”》，载《讨论集》第117页。

② 《解释学》，J.Ritter主编《哲学历史辞典》，载《哲学译丛》，1986，第3期，第9页。

不过，我们在此也应当看到，黑格尔的上述思想并不是明确地表达出来的，因为他毕竟是一个理性主义者。在他看来，揭示逻辑思维背后的努斯精神的生命冲动因素固然重要，但更重要的还是将这种冲动限制在、或不如说表达在逻辑、概念的形式之中，即体现为逻各斯精神。理性的这种双关意义分别构成理性的内容和形式，“假如逻辑的理性被看作是形式的，那就显然必须认识到它在本质上也是与内容有关的理性，甚至一切内容毕竟只有通过理性的形式，才能够是理性的”^①。这样一种统一关系，最突出地体现在黑格尔对“知性直观”（或译“理智直观”）的既赞赏、又批评的态度上。

“知性直观”本来是斯宾诺莎提出的一种最高认识方式，它可以不经感性经验、也不经推理论证而直接把握真理。相反，康德在《纯粹理性批判》中提出，感性能直观但不能思维，知性能思维但不能直观，对于人的认识来说，“知性直观”是不可能的。不过康德后来在《判断力批判》中又设想一种直观的知性是可能的。黑格尔认为“这是一个深刻的规定”^②，它“提示给我们一种共相，但同时这共相又被弄成一种本身具体的东西”、“最适宜于引导人的意识去把握并思考那具体的理念”^③。也就是说，在这里开始接触到了统一普遍和特殊于自身的个别性的具体概念，隐含着思维、概念能动地创造现实（感性）事物的思想了。这种思想其实在《纯粹理性批判》关于知性“图式”（Schema）和先验想象力的学说中已有所暗示，这种时间图式和想象力是结合知性与直观的纽带，“它是一个直观的、直觉的知性，或知性的直观；可是康德没有看见、了解到这点”^④。康德始终把知性直观设想为一种彼岸超验的（上帝才有的）可能性，以致于自己运用了它

① 《逻辑学》下卷，第341～342页。

② ④ 《哲学史讲演录》第四卷第296、271页。

③ 《小逻辑》第144～145页。

而不自知。耶柯比的“直接知识”在某种意义上可视为向斯宾诺莎的倒退，他把这种知性直观称之为“理性”或“信仰”，以和通常的知性相对立。黑格尔指出，耶柯比这种排除间接性的纯粹直观知性或排除思维的信仰是一种“非常空疏的看法”，因为“一切认识都是直接的，但是一切直接的认识本身又都是间接的”^①。静止的直观不可能表达出生命的冲动，而在黑格尔看来，“我思维、我直接知道共相，但这种思维本身就是一个过程——运动、有生命的活动。一切有生命的活动本身都是过程，都是间接性的，精神的活动尤其是这样”^②。黑格尔通过这种解释而挖掘出了耶柯比思想中的“正确的一面”，即“认为人的精神直接知道上帝这个观点的伟大之处即在于承认人的精神的自由”^③，只不过这种自由在耶柯比那里仍只是主观抽象的，并没有使自身客观化的创造性威力。

黑格尔对知性直观的态度最集中地表达在他对谢林的批评之中。谢林从康德《判断力批判》里接过了知性直观的思想，把它当作“一切先验思维的工具”^④，认为在感性直观和先验概念之间有一个“第三者”，它调解了前两者的对立，“这个第三者，即矛盾的绝对统一，谢林也叫做理智的直观”^⑤。对于谢林的这个理智（知性）直观，黑格尔有三点批评：（1）它是个别、偶然的，“人们可以拥有它，也可以不拥有它”，拥有它的那些人不是由于普遍的理性，而是由于“天才”，因而“它的必然性是未经阐明的，——这乃是它的一个缺点”^⑥；（2）它是静观的、自在的，如谢林的追随者们“不保持在概念里并把概念认作非静止的自我，反而陷于相反的极端，即陷于静止的直观、直接的存在，固定的自在存在；他们以为可以通过直觉的观望来弥补固定概念的缺点”^⑦；（3）它不是在概念基础上对概念和直观的统一，而是把

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ 《哲学史讲演录》第四卷第253、253、254、347、351、357、369页。

概念统一于直观之中，因而，这里的直观不是概念的直观，不是具体概念，而是表象的直观，是感性直观和情感、情绪等等。这一方面最为重要，它是黑格尔的直观和谢林的直观的根本区别所在。黑格尔批评谢林说：“虽说按照原则，概念和直观是有统一性的，但是事实上这个统一性，这个精神果然直接地出现了，但出现在直观里，而不是出现在概念里”^①，所以谢林虽然“抓住了这个具体的内容”，但缺点却在于对这个内容“并没有通过概念自身予以必然性的揭示和发展。它缺乏逻辑发展的形式和进展的必然性。……由于谢林没有掌握住这一方面，所以就丢掉了逻辑的东西和思维”^②，这就陷入了非理性主义、非逻辑主义，变成了一种无定形的诗意的空谈，一种独断的神谕。“但是真正的彻底引导或推演只能采取逻辑的方式，因为逻辑方式包含着纯粹思想。但逻辑的考察却是谢林在他的哲学阐述、发挥中所没有达到的”^③。黑格尔在《精神哲学》中也谈到：“直观是一种充满了理性的确实性的意识，它的对象具有合理性的规定性，因而不是是一种割裂成杂多方面的个体物，而是一个整体，充满了结合各种规定于一体的内容。早先，谢林就是在这种意义下谈到理智的直观的。无精神的直观是单纯感性的意识，停留在外在对象的认识，反之，充满精神的、真正的直观则把握住对象的真正实体”^④。黑格尔对浪漫主义的另一代表、现代解释学的先驱施莱尔马赫的批评也适用于谢林：“自我意识想要直接地从自身内认识精神的统一性，并且想要以诗的、或至少预言的方式在这种直接性里认识这种统一性。所谓诗的方式，是通过直观、而不是通过概念直接地认识绝对者的生命和人格的方式……而这种诗是摇摆于概念的普遍性和现实形态〔或形象〕的规定性和无差别性之间的，它既

① ② ③ 《哲学史讲演录》第四卷第370、371、353页。

④ 《黑格尔全集》格洛克纳本第10卷第325页，转引自张世英：《黑格尔的精神哲学》第49页。

不是鱼，也不是肉，既不是诗，也不是哲学”^①。

黑格尔对谢林等人“诗化哲学”的这种严厉批评，很容易给人造成一个印象，即黑格尔是完全反对直觉体验的。但正如我们上面所看到的，黑格尔反对的只是偶然的、静观的、非概念的直观，而没有反对具有内在必然性的、能动的、概念基础上的直观；恰好相反，后一种直观正是他视为逻辑学最高形态的特点，也是每个三段式第三阶段的特点，这就是通过间接性（中介）而回复到直接性。这是一种概念本身的直接性，即具体概念，它含有丰富的规定性于自身；但它本身并不是一个“复合体”，而是一个单纯之物，是个别的东西和能动的东西；它就是对自身的一种总体的把握（begreifen）、综合的自由的力量；就其为一种直接性而言，它当然是一种直观的体验，就其为前两个环节的“真理”而言，它就是全过程内在的动力，真正的灵魂。谢林始终没有弄明白他和黑格尔之间的这种差异，他在1807年和黑格尔分手的那封信中说：“我承认直到现在我还不理解您反对直观概念的理由何在。您所谓的直观概念，可能就是您和我称之为理念的东西，它一方面有着概念的本性，另一方面又具有直观的本性”^②。他不明白，黑格尔早就不满意于“一方面…… 另一方面……”这种外在的结合方式，他要从概念中推出直观来。这种直观本身是一种体验，但不是感性的（情绪的、情感的、表象的）体验，而是概念的自我综合的体验，不是静观的体验，而是能动的生命体验，不是艺术家灵感式的体验，而是以普遍的逻辑形式为根据的体验。但谢林有一点是说对了：黑格尔的具体概念、理念与谢林的理念一样，都是一种“直观概念”，在这一点上，他们两人都可以承认“纯直观与纯思想只是完全同一的东西”^③。只是黑

① 《哲学史讲演录》第四卷第336~337页。

② 《黑格尔通信百封》第96页。

③ 《小逻辑》第155页。

格尔强调理智直观是“思维着的直观”，谢林则更强调直观本身，以致于使它成为一种仅仅是较高级的感性直观（艺术直观）了。

黑格尔对谢林等人的这种批判地超越，一方面可以看作他的一种优点，但另一方面也暴露出了他的弱点。他的优点在于，他第一次使辩证法这种历来只靠内在直觉才体验到的深刻思想有了系统的、确定的逻辑表达形式，这种表达形式不是建立在诗意的比喻上，而是建立在纯粹概念之上，建立在对传统形式逻辑的范畴和规律的深思熟虑和精密分析之上，建立在思辨的反思或思维追溯之上。尽管这种表达最终仍须借助于体验和“悟入”才能真正实现其表达功能，但它毕竟提供了一条可以把握和悟入的现实的途径，它通过“搅乱”形式逻辑的习惯思路来激发人的内心颖悟力，通过“陌生化”而引起新鲜的直观体验，通过否定、矛盾而将思维的确定性与统一性作用提到一个更高的层次。此外，他第一次揭示了概念思维、知性与人的内在自由体验之间的必然联系，揭示了思维活动本身是直接性和间接性的辩证统一，思维的能动的综合作用便成了一条最基本的创造性原理，具有了客观现实性或把自己客观化的特性。最后，他真正对概念的抽象性进行了（尽管仍在唯心主义抽象范围内）扬弃，将丰富具体的内容、以至于将整个世界的生动的发展都赋予了概念；内容不是外在地被结合到概念上来，而是概念自身能动地发展出了整个世界。这就以彻底唯心主义的方式，表达了认识论上的从抽象发展为具体这一真实的科学原理。

然而，与此同时，在这里也显出了黑格尔哲学的致命的缺陷，这就是对感性直观体验（情感、感觉、情绪、欲望等）的舍弃，对人的感觉的丰富性和现实的感性活动的舍弃。黑格尔用理性的逻辑形式来规范其生命体验的内容，但最终把这种内容颠倒为逻辑形式的一种自我表达：“概念区别自身并作为它的这些知性的和规定了的的区别之统一。只有这样，理性才把自己提高到超于有限、有条件、感性的东西之上，而不管这些东西在别

处可以是怎样规定的，理性在这种否定性中在本质上是充满着内容的”^①。理性可以撇开感性而有自己的内容，那么这内容必定也只能是抽象的纯理性的内容；尽管在这抽象理性、概念的基础上又可以建立起特种的“具体的东西”，但归根结底这种“具体”仍然是抽象的，是离开了特殊的普遍。克罗齐曾从新黑格主义立场出发指出黑格斯的这一缺点，认为他撇开了感性活动（或“审美活动”），因而“不能了解语言的意义”，“符号便从外部被界说为一种代表与自己的固有内容完全相异的内容的直接直觉。理智凭借语言在外部的原质中把自己的表象显露出来，所以语言的形式是理智的：它是其后在语法里把自己理论化的逻辑本能底产品。语言企图通过这种逻辑形式来表达个体，但它不能实现这个目的。……所以黑格尔认为语言跟自己矛盾，因为语言本想表达个体事物，反而常常表达了普遍事物”^②。不过，黑格尔并不甘心于这种失败，为了表达个别的具体事物，他不得不借用了许多感性世界的表象，而将概念（普遍事物）描述或比喻为感性的具体。当然，他自己是将这些比喻的说法当作一种修辞上的权宜之计，但事实上，正是这些地方才成了人们理解他的辩证法的入口，没有这些比喻，他的辩证法就简直是完全不可理解的了。例如，他曾强调“纯粹思想”、思维形式与感性的“冲动”（Trieb）的区别^③，但他自己又说，方法或“全部概念及其运动”是“理性的最高的和唯一的冲动（Trieb）”^④；他一方面主张“切不可采取较低级的事物为出发点”去把握上帝：“单就有生命的自然本身来说，事实上还是不足以表达上帝这一理念的真实规定。上帝不仅是生命，他主要是精神”^⑤，但他自己又说：“唯有绝对理念是有，是不消逝的生命”^⑥。他总是在企图用逻辑来解释生命、冲动的表

① ④ ⑥ 《逻辑学》下卷，第342、532、529页。

② 《黑格尔哲学中的活东西和死东西》第70页。

③ ⑤ 《小逻辑》第83、139页。

象时，却反过来用“生命力的内在脉搏”表达了逻辑的概念运动^①；他在抽象理念的“阴影”王国中漫游，却又总是眷恋着感性世界的多姿多彩，时时流露出对思想的感性光辉的向往。他最终将这种长期的漫游比喻为一个人的生命体验：“当一个人追溯他自己的生活经历时，他会觉得他的目的好象是很狭小似的，可是他全部生活的迂回曲折（decursus vitae）都一起包括在他的目的里了。同样，绝对理念的内容就是我们迄今所有的全部生活经历”^②。这种向感性的直接体验（经历）的复归，不管黑格尔自己是否意识到，恰好表现出他的逻辑学在摆脱感性现实之后所感到的巨大空虚和寂寥。因此，尽管黑格尔本人并未将“体验”（Erlebnis）一词当作自己特殊的术语，我们仍可看出，体验在他的逻辑中实在具有隐秘而又极其重要的作用。

三、辩证逻辑与认识论的一致

现在我们可以了解到，为什么黑格尔的辩证逻辑与他的认识论是一致的了。这种一致性就在于：黑格尔的辩证逻辑不是如同形式逻辑那样外在的、间接性的认识工具，它同时又是对于对象的直接性体验，因而是真理本身、认识或知识本身。而另一方面，这种认识和真理又不单纯是直接的静观，它又是一个自身中介了的生命之运动发展过程，它既表现为一个逻辑形式的推演过程，同时也是一个认识的发展历程，一个由抽象认识上升到具体认识的历程，或者说，一种认识的“回忆”过程。

黑格尔认为：“概念是返回到作为简单直接的存在的那种本质，因此这种本质的映现便有了现实性，而这本质的现实性同时即是一种在自己本身内的自由映现。在这种方式下，概念便把存在作为它对它自己的简单的联系，或者作为它在自己本身内统一

^① 《逻辑学》下卷，第69页，又见第67~68页等处。

^② 《小逻辑》第423页。

的直接性”^①。正因为这种自身相关的直接性，所以概念不是单纯的思维形式，不是“死的、空的、抽象的东西”，恰好相反，“概念是自由的原则，是独立存在着的实体性的力量”，是“一切生命的原则，因而同时也是完全具体的东西”^②。这种具体不是感性的具体，不能“用手去捉摸”，但它内在地包含着存在与本质的全部丰富内容。因此，“逻辑形式”“作为概念的形式乃是现实事物的活生生的精神。现实的事物之所以真，只是凭借这些形式，通过这些形式，而且在这些形式之内才是真的。但这些形式本身的真理性，以及它们之间的必然联系，直至现在还没有受到考察和研究”^③。当然，在通常的观点看来，“现实的事物”本身无所谓“真”或“不真”的问题，只有人对现实事物的认识才有真或不真。但在黑格尔那里，他的“真”不是指思维符合于存在，而是存在符合于思维，所以倒是存在方面有真或不真的问题，即符合于思维、概念的才是现实的、真的存在；反之，客观思维和概念本身却没有真或不真的问题，而只有纯粹或不纯粹的问题、具体或不具体（抽象）的问题，纯粹、具体的概念本身必然就是真理。在此我们应注意的是：黑格尔的概念的逻辑形式如何本身是直接存在的本质，如何作为“自己本身内的自由映现”、作为“独立存在着的实体性力量”，而把自己展开为“现实事物的活生生的精神”或具有内容的认识与真理的进程。

关于黑格尔对康德不可知论的批判，以及对康德“先验逻辑”的形式主义抽象性的批判，人们已经谈得够多了，我在这里也用不着再重复。我要考察的是，黑格尔怎样在通常视为思维的纯形式的形式逻辑的判断、推理规则中，发现并发展出了这些规则本身固有的客观内容，怎样使形式逻辑从一种只关于思维的确定性（Bestimmtheit）的学说，变成了辩证逻辑的关于真理（Wahrheit）的学说，怎样使逻辑成为了认识论，使之不仅认识

① ② ③ 《小逻辑》第325、327、331页。

“系统的关联”，而且认识“形式的价值”的。不过，在考察形式逻辑的判断、推理之前，首先我们要考察一下黑格尔对于“概念”的概念，因为这是他理解判断和推理的根本出发点。

黑格尔指出，通常知性对概念的理解，“是指表象所统治的被规定的概念的能力，好象概念只是一个被规定的东西似的”^①。康德的知性能力就是把概念置于这样一个被动的地位，因此他的认识活动不是从概念开始，而是从判断，即从“先天综合判断”开始，由先验统觉的综合统一把一个表象联结到一个概念之上，例如物质不灭定律：“在物质的一切变化中，物质的量保持不变”^②。在这里，“物质”的概念被“量保持不变”这一表象所规定，但“物质”概念本身并不包含“量不变”这一性质（否则就是分析命题，而不是综合命题了），也不能从自身推演出这一性质，这个规定完全是外在的、主观人为的（尽管康德认为它具有先验的客观必然性）。虽然从“物质”概念的实际内容来说，一切现实的物质本身都具有“量不变”的规定性，但从逻辑（形式逻辑）上来说，物质的概念仍是抽象形式的，它从外部被加上了这一规定性。黑格尔认为，当这种逻辑“是在抽象的概念规定性形式下时，它们本身就不过是形式的东西，只是一个知性的东西”^③。与此相反，黑格尔则是从概念自身的内容出发，把概念的各种规定性看作是概念自身的规定性，将综合看作是概念自身的否定的综合（即把自身作为他物综合于自身之中）。“由于自在自为之有直接地就是建立起来之有，所以概念在其单纯的自身关系中就是绝对的规定性；但这规定性本身当其只与自身相关时，也同样直接地是单纯同一性。但规定性的这种自身关系本身，作为规定性与自身的交叉，同样也是规定性的否定，而概念作为这种与自身

① 《逻辑学》下卷，第266页。

② 参看《纯粹理性批判》蓝公武译本第37页。

③ 《逻辑学》下卷，第266页。

的等同，就是普遍的东西。但是这个同一也仍然具有否定性的规定；这个规定是与自身相关的否定或规定性；于是概念就是个别的东西。……这种二重性（Zweiheit），在个别与普遍的区别中显现为完全的对立，但这种对立是假象，因为当把握并说出一个时，另一个也直接在其中被把握并说出了”，“以上所陈述的东西，必须看作是概念的概念”^①。当然，概念的这种二重性（个别与普遍）并没有反映或显现（erscheinen）在概念本身的抽象形式上，更准确地说，没有反映在语词上。例如当我们听到“物质”一词，我们立刻就有可能想到那个空洞的普遍性，那个一切有形之物的总概括，但也有可能想到各种各样具体的物质形态；我们也许还会陷入争论：“物质”究竟是具体的还是抽象的？对同一个语词的这种不同理解既然不能归咎于语词层次的区别，它就只能是在未说出来的意谓层次上发生的；这种意谓并不象感性的意谓（如“这一个”的意谓）那样是“不可说”的，相反，它是在概念基础上的意谓，因而是“可说的”，但毕竟在当前这个概念中还没有说出来。因此，要知道一个概念究竟意谓着什么，除了要知道这个概念的字面意义之外，还要回溯“概念的发生史”，即看这个概念是如何形成起来的；但这种回溯同时也就是前进，即是说，要考察这个概念如何由自身推演出它以前的那些阶段，如何把自身体现为一个自我形成、自我发展的过程；而这就进入了概念与“其他概念”的相互关系。但这种相互关系其实只是同一个概念的自身关系，它就是这同一个概念的自身回忆或自身体验。德文“回忆”（Erinnerung）一词的字面意义即“深入内心”，也可理解为内心体验的意思。

因此，只有对概念的内在的综合体验，才能看出概念并不是外在地、漠不相关地“与规定性组合（zusammengesetzt）起来

^① 《哲学丛书》第57卷，第219页，参见中译本《逻辑学》下卷第245~246页。

的”^①，而是一种“向内映现”。“规定性作为被规定的概念，是从外在性折回到自身；它是固有的、内在的特性；由于这个特性为普遍性所接纳、所渗透，以同等的范围与普遍性同一，并同样渗透普遍性，所以特性是一个本质的东西。……所以即使是被规定的概念，它自身也仍然是无限自由的概念”^②。概念的普遍性不是空洞的抽象性，而是渗透、包含着特殊性的能动的个体、主体性，概念一旦达到了这种自我体验，它就自己进入它的特殊性环节，自己展开为它的内容，这就是判断。黑格尔认为，判断不是两个概念外在的联结形式，而是同一个概念“通过自身而进行规定”^③，把自己建立为外在的东西或特殊的内容，它被称之为“概念最近的实在化”^④。在这种外在化中，概念在形式上的同一性虽然被打破了，分裂成了两个不同的概念即主词和宾词，但内容上仍保有实质上的同一性，因为形式上的主词并不是全部概念，而只是一个“名词”，是概念本身的一个环节，它内在的意义是由宾词确定的，“因为宾词才会表示出主词是什么”^⑤，“假如要找出一个适合于这样的主词的宾词是什么，那么，对于进行判断，这必须已经有了一个概念作基础，但只有宾词才会说出概念”^⑥。因此概念的同一性虽然由于主词和宾词的分立而从形式上看似乎丧失了，但“这个统一是根据，判断从这根据出发来考察其真正的客观性”^⑦，也就是说，判断所表达的不是主观上任意将两个词外在地联结在一起，似乎如果没有这种主观联结（判断）行为，那两个词仍然固有它们各自的意义一样；相反，判断所反映的是一个概念本身的客观的自身关系，离开这种关系，概念就只不过是抽象空洞的名词或主观模糊的表象。因此，“加到主词上去的宾词，也应该适合于主词，这就是说，应该自在自为地与主词同

① 《逻辑学》下卷，第271页，中文此处译为“综合”，未能表达出与黑格尔的“综合”（Synthesis）的区别。

② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ 《逻辑学》下卷，第271、293、293、294、295、295页。

一。通过这种加上去的意义，进行判断的主观意味和主词与宾词漠不相关的外在的长在，便又被扬弃了”^①。宾词是不能任意拿来的，但形式逻辑所理解的如“s 是 p”命题，却并不规定 p 的内容，似乎它可以是任何一种规定，包括象“精神是甜的”这类规定，似乎它的分类和规律也完全是一种主观的概念游戏。黑格尔认为，“宾词作为普遍的东西，则表现为关于对象的反思，或不如说对象的自身反思”^②。在判断中，宾词提高为普遍的东西，于是“这样一来，宾词便构成了主词的实有方面，通过这种被规定的普遍性，主词便处在与外物的关系中，向其他事物的影响开门，从而进入对其他事物的活动”^③，这就是判断的“客观意义”，也就是判断的认识论意义。这种认识论不是经验主义的认识论，而是考察人的认识活动如何把握概念的客观本质、普遍性本质，因而是理性主义的认识论。“什么实有，什么便走出它的内在之有，进入连系和关系的普遍因素，进入否定的关系和现实的交互作用，那是个别物在他物中的继续，并因此是普遍性”^④。

但与一般的唯理论哲学不同，黑格尔这种理性主义的认识论意义并不是直接在判断的形式上呈现出来的，而必须透过形式，对它底下的内容加以反思和体验。^⑤“已经在判断中当前呈现的东西，一方面是主词和宾词相互的独立性，但也是规定性，而另一方面则是它们的抽象的关系”^⑥，它们的真实含义还必须通过反思才能“建立”。但如果在形式上没有一点迹象表明它的内容，那么对内容的反思和体验又从何而来呢？那不是成了纯粹主观的臆断了吗？黑格尔指出，正是由于在形式本身中已经体现出了矛盾，这就引发人对矛盾的根据进行反思，或者说，矛盾给人们

① ② ③ ④ ⑥ 《逻辑学》下卷，第296、298、299、299、300~301页。

⑤ 我在这里把反思和体验视为接近的概念，是因为黑格尔的体验思想是建立在概念的反身性形式之上的，而“自身中的反思”则无疑也是一种直接性或直观，具有体验的性质。当然，反思作为概念的确定性形式与体验作为概念的生命过程的内容，还是有区别的。

内容的反思或体验提供了线索和根据。“主词是宾词，这就是判断首先说出的，但因为宾词不应该是主词所是的东西，所以当前便有了矛盾，这矛盾必须在过渡到一结果之中而消解自身”^①。换言之，对于判断形式的更为细致的考察（而不是停留在语词层次上的考察），说明形式本身不是和它的内容无关的，它必须体现出个别（或特殊）与普遍之间的关系；系词“是”不是表示无差别的等同，而是表示有差别的同一，表示一个概念（名词）与它的客观现实既不同、又有本质的联系。这样，哪怕是单从形式上看，判断也不仅仅是有关“正确性”的思维活动，而且是有关“真理性”、有关概念的真实（客观）内容的认识活动了。在这种意义上，形式也可以说是“直接呈现”了（当然不只是在语词上）它的内容：“那已经在判断中当前呈现的东西，就是在判断中发生的东西，在这种情况下，证明只是指陈，是已经当前呈现在判断两端中的东西的反思作为建立；但这种建立，本身也已经是当前呈现的；它是两端的关系”^②。

然而，既然在判断形式上已经“当前呈现”出了它的矛盾，因而也呈现了它的客观内容，那么为什么一般的形式逻辑会看不到这点呢？为什么会对逻辑形式本身的这种明摆着的迹象视而不见呢？黑格尔认为，这恰好是由于形式的逻辑对“形式”本身的忽视，也就是说，“形式逻辑”恰好是很不重视形式的。“每一判断，至少首先是肯定判断，都作了‘个别的东西是普遍的东西’这种主张，假如正是这一点常常不被人想到，那么，这种情况的出现，一方面是因为主词和宾词借以相区别的那个被规定的形式被忽视了，——由于以为判断不外是两个概念的关系，——一方面也或许因为‘卡尤斯是博学的’或‘玫瑰花是红的’这种判断的其他内容浮现于意识，意识忙于卡尤斯等等表象，不去思考形式”^③。形式逻辑其实看重的是“内容”，不过不是概念或形式本身的内容，

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第301、301、303~304页。

而是“表象”的内容，不是概念的必然性，而是外在事物的偶然性。因此形式的思维往往抛弃了形式本身，或把形式当作某种有限的、主观的表象，类似于某种任意设定的游戏规则，这当然就无法从形式上体验到那真实的内在的客观内容和必然规律了，逻辑与认识论、与真理也就绝缘了。反之，黑格尔第一个认真对待了形式和形式本身所启示出来的客观真理性。在他的判断学说中，他按照对现实事物的质、量、关系、样式（相当于实在性、相对性、必然性、评价性）的考虑，把判断分为“实有判断”、“反思判断”、“必然判断”和“概念判断”。这种分类在康德那里已有了提示，但康德只把这些判断形式当作主观先验的思维模式，尤其把“样式”判断看作纯粹主观的评价，因而判断就企图要“退出判断本身”^①。黑格尔则不仅把这些判断全都看作与客观事物（当然只是指客观概念）有关，而且尤其把“样式”（或译“模式”）判断看作比其他判断更具客观性：“和那些判断相比，概念判断倒是客观的，是真理，这正因为概念之为这种判断的基础，是以它作为概念那样的规定性，而不是以外在的反思或以对一个主观的东西、即偶然的思维的关系”^②，因而四种判断形式就被理解为一个比一个更具客观性、更扬弃外在性，理解为从现象不断深入到本质的认识过程。每一种判断都表明了认识的一个阶段，因而表明了客观概念和真理的一个层次。“懂得发出‘玫瑰花是红的’，‘雪是白的’之类的实有判断，这很难说是表现了很大判断力。反思判断还不如说更是命题；在必然判断中，对象诚然是在它的客观普遍性中，但要在现在所考察的判断（即概念判断）中，才会呈现对象与概念的关系”^③。可见，黑格尔对判断的划分，主要就是要呈现出存在和思维的关系，即：在认识中，存在是如何一步步符合概念的。但这样做的前提是，必须对逻辑判断形式本身进行直接的自身反思，即体验。

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第334、334、333页。

不过，黑格尔进一步认为，在判断中，哪怕是在“概念判断”中，虽然已启示出了对象与概念的关系，但由于判断关系从形式上说毕竟还是一种直接的关系，它虽然涉及到客观内容，但它本身还不是这个内容，不是客观事物的内在本质，因此，判断作为一种“直接认识”仍然是一种“单纯主观的东西”；相反，“推论却是判断的真理”，它本身就是“客观的东西”^①，因为“一切事物都是推理，是一个由特殊而与个别结合在一起的普遍的东西”^②。也就是说，判断从内容上说反映了对象与概念的关系，但从形式上说，它仍是对这种关系的一种割裂，它总是割取对象中或概念中的一段，将它们外在地联结起来；在这种联结中，概念的统一性只是潜在地起作用，它暗中促使那些相互外在的关系不断地调整自己、寻求自己的契合点，因而形成了判断从低到高的上升运动；但就整个判断运动过程来说，这种统一性仍是尚未实现出来的：每种判断都以另一种判断为根据，因而每种判断都没有自身之内的根据，它总在某一方面体现出主观的独断（虽然它实际上是概念自身的剖分）。相反，在推理中，通过几个判断的结合，概念的统一性就被明确地建立和恢复起来了，“概念规定不再象在判断中那样以这些规定的相互外在性为基础，倒是以它们的统一为基础”^③。这样一来，推论作为一种认识活动就具有了与客观事物本身同样的完整的同一性形式，它能够表达出客观事物的本质。“所以概念的普遍本性，通过特殊性而给予自身以外的实在性，并且因此，概念，作为否定的自身回复，使自身成为个体。——或反过来说，现实事物乃是个体事物，个体事物通过特殊性提高自身为普遍性，并且使自身与自身同一”^④。

与判断一样，黑格尔把推论也划分为量、质、关系、样式四种类型，只不过第四种类型（样式）本身已变成了“客观性”，而

① ② ③ 《逻辑学》下卷第347、347、363页。

④ 《小逻辑》第356页。

不再是一种单纯的认识或对客观性的映象（反映）了，它体现出了“一切事物都是一推论”的真实意义，即一切推论实际上都在揭示客观事物本身的内在逻辑。不过，推论要明确意识到这一点，也还要经历一个过程，因为推论最开始还自以为是主观的东西，还只把客观事物的个别、特殊和普遍看作外在地彼此分离、并被主观思维外在地结合起来的東西，它最初还只是一种“主观的推论”^①，这就是“质的推论”或“实有推论”。推论停留于这种主观有限阶段，就不能反映客观事物这三个环节的无限的自身同一的本质，而只是“形式推论”^②。黑格尔由此分析了传统形式逻辑的四个格的内在关系变化，他着重在此揭示出形式推论的矛盾性：“这形式的推论是矛盾的，即：中项应该是两端的规定的统一，但却不作为这样的统一，而作为与那应该成为统一的两端有质的差异的规定。因为推论是这样的矛盾，它本身就是辩证的”^③。但是，正如他揭示形式逻辑的判断恰好忽视了判断的形式一样，他也指出，形式推论并没有把握住推论形式本身，即没有把推论形式当作概念来把握。“因此，形式推论的缺点不在推论的形式，——形式倒是合理性的形式，——而在于它仅仅作为抽象的，因此是无概念的形式”^④。这就导致了形式推论最根本的自身矛盾：“一个如此迂阔而无概念的事业，其对象的唯一内容却是概念本身”，或反过来说：“推论的形式规定是概念，假如把它们当作无概念的材料来对待，那就有了最强烈和最鲜明的抵牾”^⑤。正是这种矛盾，使形式推论通过个别、特殊和普遍的三种结合方式（三个“格”），最后在第四式（格）中暴露出自身的机械性，外在性和无概念性，暴露出形式推论只不过是某种内容关系的抽象映现。这就进入“反思推论”。

“反思推论”是建立在形式推论的三种结合方式上的，那三种

① 《小逻辑》第357页。

② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第344、364、364、364页。

结合方式表明，它们每一个都以另两个为前提，因而个别、特殊、普遍在那里轮流地充当了中介，但还是在孤立的、抽象的方式中充当中介；反思推论则使这些中介具有了同时反映他物的具体性。不过这种具体性，作为多个规定的统一体，还只是一种外在的联结，还不是具体物本身的内在丰富的体验或自身反思。这样，当反思推论打破了直接的形式推论那种抽象的自身同一之后，它也就破坏了推论的概念统一这一基础，使自身产生了各种违反推论的形式规则的弊病。如“全称推论”（即演绎推论）：“一切人都是会死的，卡尤斯是一个人，所以卡尤斯是会死的”。黑格尔认为，这种推论“只是一种空洞的推论外貌”^①，因为中项“人”虽然既是个别的人——卡尤斯，又具有普遍性（它代表“一切人”），但这种反思关系仍然是外在的（“在他物中反思”），是数量上的考虑；因为“一切人”就包含了每一个别的人的总和，说“一切人都会死”时已经包含并说出了“卡尤斯（这个人）会死”的意思，而“并不要通过推论才会获得它”^②；反过来说，“卡尤斯会死”的正确性并不能由“一切人都会死”来保证，因为“一切人都会死”本身是否正确，倒要依赖于“卡尤斯会死”，如果卡尤斯碰巧是不会死的，则“一切人都会死”就不成立了。但全称推论恰好想用“一切人都会死”来推论出“卡尤斯会死”的正确性，这就成了一种“循环论证”^③。所以黑格尔认为，在这个反思推论中，“推论”的形式完全是多余的，它的价值勿宁说还仅仅在于说出了一个直接的判断：卡尤斯（象一切人那样）是会死的，或：一切人（包括卡尤斯）都是会死的，“个别的东西与它的宾词，是处在直接的关系中，而不是处在推论出来的关系中”^④；它本来是想通过推论表明一种客观必然性，但到头来成了一种主观偶然的断言。不过，全称推论也以一种外在的方式初步表述了个别和一般相统一

① ② ④ 《逻辑学》下卷，第370、369、370~371页。

③ 参看周礼全：《黑格尔的辩证逻辑》第156页。

的“类”的概念：“人”既是个别人（卡尤斯），同时又是“一切人”，它们由“会死的”等等特殊性联系起来。所以从形式上说，作为中项的特殊物毕竟不再是一种孤立的性质，而是一种本身包含个别和普遍的具体的东西，因而具有了充当两端的中介的资格；它的缺点在于这个具体的东西尚未使其各个规定完全融合起来，尚未从概念上达到内在的直接体验，而是被无概念的“量”的关系隔离开来，并非真正的具体概念。这就导致了推论形式本身的垮台。

第二种反思推论即“归纳推论”同样也有这个毛病。在这里，作为主项的已经是类，但为了与这个类适合，中项便采取了逐一枚举的方式：“金是金属，银是金属，铜是金属……，它们都是导电的，所以一切金属都是导电的”。这就导致了一个矛盾：如果枚举是完全的，即达到了“完全归纳”，那它不过是颠倒过来的全称推论（或演绎推论），黑格尔在谈到全称推论大前提的正确性依赖于结论的正确性时实际上已说出了这一点，所以黑格尔不讨论完全归纳，只是指出“归纳因此真正是以它的不如说是一个直接物那样的结论为前提，正象全称推论以把结论当作它的前提之一为前提那样”^①；但是另一方面，如果枚举不能达到完全，那么“归纳在本质上毕竟还是一种主观的推论”^②，它顶多能表达某种偶然性，而并不能实现它自以为可以达到的客观必然性。恩格斯肯定了这一见解：“黑格尔曾经说归纳推理本质上是一种尚成疑问的推理，这个命题多么恰到好处地得到了证明！”^③于是，在中项作为个别事物（金、银等等）永远不能与普遍性、类（金属）同一，而是“分散为两个不连接的部分”的情况下，也就“没有什么推论”了^④。换言之，归纳推论仍不符合推论的本性，即要表达客观必然性的本性。要克服这一毛病，必须让中项中个

① ② ④ 《逻辑学》下卷第373、372、373页。

③ 《自然辩证法》第205。

别与普遍直接同一。这就是“类比推论”。

在类比推论中，“它的中项不再是任何一种个别的质，而是一种普遍性，这种普遍性是一具体物的自身反思，从而是其本性；——反之，因为它是作为一具体物的普遍性那样的普遍性，它本身就同时是这个具体物。——所以这里一个个别的东西是中项，但要按照其普遍的本性才是”^①。也就是说，作为中项的普遍的东西本身就是个别的东西，这种个别不再与普遍处于外在的类的关系之中，不再是永远无法达到普遍，而是就其内在的具体性质来说就被理解为具有普遍的本性；因此它体现为普遍性作为一个具体物的“自身反思”，也就是内在体验。例如：“大地有居民，月亮是一个大地，所以月亮有居民”。这里“大地”(die Erde)一词，在德文中既特指“地球”这一个别事物，又有一般“土地”、“大地”的含义。这就不能仅凭字面加以区分，而必须从“大地”这一名词中去体验其双重意义：“大地有居民”中的“大地”不能理解为一个单纯的专名（地球），而应理解为适合人生存的土地；“月亮是一大地”中的“大地”则应理解为与地球有同一性质的大地，而不是抽象的“星球”。黑格尔认为，由于大地（die Erde）这一名词的这种歧义，从形式上看，类比推论就犯了“四名词”的逻辑错误；但从内容上看，这种错误恰好有其辩护的理由。因为一个名词在其具体东西的理解（体验）中，本身就是个别和一般的统一，例如“大地”这个中项被当作是一个具体物，按照它的真理说，它既是普遍的本性或类，又同样是一个别的东西”^②，因此，“就这一方面看来，四项并不使类比成为一个不完全的推论”^③。黑格尔对类比推论的这种辩护是很有意思的。如果说，全称推论（演绎）和归纳推论实际上都是对已有知识的处理方式，那么类比推论则是超出现有经验对未知东西的一种（并非毫无根据的）推测。在某种程度上，前两种推论（全称、归纳）也具有经验的推

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第374、376、376页。

测性，但它们之所以能作这种超越，还是因为最终借用了类比：既然这么多金属都导电，那么其他金属也必定导电，用不着一一列举了。一切科学假设的提出实际上都离不开类比推论，即使按照波普尔（K.R.Popper）的要求，这种类比推理也是具有科学意义的，因为它的“四名词”恰好给人留下了对它“证伪”的余地：我们今天已知道，月亮上并没有居民，因为月亮的大地并不是与地球有同一性质的大地，这样我们便更清楚地知道了一个什么样的大地才适合于人生存，也就可以根据这一新知识继续去类推其他星球上的情况了。

类比推论与黑格尔的“思辨”概念有极其相近的地方。前面说过，黑格尔的“思辨”就是指超出当前直接呈现的东西而进行推测，使最初只是主观的东西“实现出来，转化为客观性”；同样，类比推理也是对主观现有知识的能动的超越。所以“类推可说是理性的本能。这种理性本能使人预感到经验所发现的这个或那个规定，是以一个对象的内在本性或类为根据，并且理性本能即依据这个规定而作进一步的推论”^①。不过，思辨还要强调在外在反思中必须回复到自身反思，类比推论的中项虽然具有自身反思的具体性，但在两次出现时都分别体现为不同的含义，因此它的结论仍然是外在的，要依赖于偶然经验的事实。所以从形式上看，“推论却又由于四项而不完全，因为这一主词尽管与另一主词具有相同的普遍本性”，但是否由此就可以将一个主词的特殊性质推论到另一主词上去，“那却是不定的”，因而推论“还呈现着反思统一的外在性”^②。所以类比虽然在内容上具有了思辨的性质，在形式上还不是思辨的，它同样陷入了“以它的结论为前提”^③的恶性循环。对于黑格尔有关反思推论的这种批评（即“前提假设了结论”），周礼全先生表示不以为然，认为这“实质上

① 《小逻辑》第368～369页。

② ③ 《逻辑学》下卷，第376页。

是要求归纳推理和类比推理具有演绎推理的那种必然性”，因而是对归纳和类比的“歪曲”^①。但从上面的分析我们已可以看出，黑格尔并没有“要求”那种“必然性”，而是指出它们同演绎推论（全称推论）一样，都具有形式上的不完善性；但另一方面黑格尔倒是认为，这种矛盾在内容上是合理的，它自有一种内容的必然性。此外，周先生责备黑格尔的“全称推论的大前提是由完全归纳得到的”这一“基本假定”，说它是“毫无道理的”，^②这种责备也是难以成立的。周先生认为全称推论的大前提是由枚举归纳得到的。可是枚举归纳的结论既然只能是“一切 B 都是 A”（否则它就毫无推论价值），这个结论至少仍然是被当作完全归纳的结论而提出来的。枚举不顾自己的不完全性而要得出完全的结论，这正是黑格尔把它叫作“成问题的”推论^③的原因。

类比推论的中项或根据虽然已是具体的东西或“类”，但这个类还只是处在直接性之中，因而是被假定下来了直接前提，是一个主观个别的规定；它还只是想要扬弃它的个别性而成为客观的普遍性，但还没有真正摆脱主观性，还有赖于外在偶然的情况来验证。到了“必然推论”中，类便成了一种具有间接性的关系：“当推论本身要求扬弃前提的直接性时，个别性的否定，从而普遍的东西就不再是直接的，而是建立的了”^④。全称推论和归纳推论轮流把个别、特殊当作有普遍性的中项（类）；类比推论以普遍性本身为中项，但又把它理解为个别；到了必然推论，普遍性则完全以“类”的方式成为中项了。如“灵长类是动物，人是灵长类，所以人是动物”这个推论就是一个（直言的）必然推论，其中项“灵长类”即使作为大前提的主词，它也表明自己是类，而不是个别事物；同样，“人”（个别）与“动物”（特殊）也是类，它们都是建立在共相之上的具有必然性的概念，而不是个别偶然

① ② 《黑格尔的辩证逻辑》第157、156~157页。

③ ④ 《逻辑学》下卷第373、377页。

的（经验）事物。在黑格尔看来，这就恰好表明它们的关系是客观必然的、不以主观性和偶然性为转移的关系，也就是类与类之间的关系。类第一次有了它的必然根据，它不再是直接设定的，而是“建立起来的”了。

这样，类就成了必然判断中贯穿一切的客观“实体”，它把自身区别为推论的两端，“两端在中项里有它们的内在一性，这个同一性的内容规定就是两端的形式规定”^①，形式与内容就统一起来了。“因此，直言推论在这种情况下不再是主观的；在那种同一中，客观性开始了”^②。所以必然推论具有最大的认识价值，具有客观必然的可靠性。不过黑格尔又认为，在其第一阶段即直言推论阶段，它仍然有某种主观性，即它的内容（实体）的同一还没有作为形式的同一体现出来，还只是体现为不同的有差异的东西，将这—个别的东—西而非其他个别的东—西“安置”进客观必然性关系中去的一—举动仍是主观偶然的（如人和猴子都是灵长类，这里单只拣出“人”来说）。第二阶段“假言推论”就克服了这个毛病。在日常谈话中，我们要避免主观独断和偏见时，也往往用假言的口气说出必然的前提。在这种情况下，推论所涉及的对象从本质上看，并不是单纯几个具体名词的关系，而是它们的关系的关系，即它们在逻辑上的存在（有）关系与现实中的存在（有）关系之间的关系：如果有 A，那么有 B；现在有 A，所以有 B（例如：如果人类是灵长类，那么人是动物；现在人是灵长类，所以人是动物）。由于大前提中的两个“是”（或“有”）处于假设的必然关系中，因而大前提还只表示它们之间的必然的同一关系，“这里还既没有说 A 是，又没有说 B 是”^③，亦即还没有说 A 或 B 是不是真的是（有），只说了假如是（有）的情况；其中

① ② 《逻辑学》下卷，第378、380页。

③ 《哲学丛书》第57卷第346页，中文译为“甲是什么”和“乙是什么”，不确，见《逻辑学》下卷，第381页。

真正的“是”是那两个“是”之间的同一关系的“是”（或“有”），严格表述出来应是这样：“如果有 A，那么就有：有 B；现在有 A，所以有‘有 B’”。因此黑格尔说：“推论所包含的主词和宾词的关系，不是作为抽象的系词，而是作为充实的、进行中介的统一。A 的有因此不是要作为单纯的直接性，而是从本质上，要作为推论的中项”^①。可见这里是三个“有”（“是”）之间的关系：（1）作为“有 A”和“有 B”的必然关系的有（大前提、普遍）；（2）A 的有（小前提、个别）；（3）B 的有（结论、特殊）。大前提以假言判断的形式把两个不同的“有”或“有”之关系表明为“必然或内在的、实体的同一”，使它们“形成概念”^②，这里的有是必然性的有；小前提的有则使这个必然性进入到了现实性；结论作为前两个有的统一，便是既具有必然性、又具有现实性的客观实有了。于是假言推论就体现为有在其概念的必然性中，通过“变”和自否定把自己实现出来、成为客观现实的有的过程。反之，现实的有（有 A，有 B）也不再是单纯的直接性，而是有了自身的必然性中介，“这里呈现着进行中介和有了中介的东西的同一”^③。现实的东西本身只是必然的东西，即概念的内在活动、自否定活动，“这种否定性是进行中介的东西，是概念的自由统一”^④。但这种内在统一与表现出来的差异性仍构成一种矛盾：“但必然性凝聚为必然的东西；把成为条件的现实转化为有条件的现实的那种形式活动，是自在作为这种统一的，在这种统一中，以前释放为漠不相关的实有的那些对立规定性被扬弃了，而 A 和 B 的区别只是一个空名”^⑤。换言之，在假言推论中，普遍性作为真正实有的东西吞并了个别性，它只具有自在的统一性，还不是自为的统一性，还没有把个别性也建立为总体。

在最后一个必然推论即“选言推论”阶段，通过选择或排除、

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第381~382、382、383、383页。

⑤ 《哲学丛书》第57卷第349页，见中译本《逻辑学》下卷，第383~384页。

否定，个别性就上升为与普遍必然性完全同一，形式与内容的最后一丝裂缝就被抹平了。“推论的中介因此便规定自身为个别性、直接性和自身相互的否定性；或作为有区别的、并从这区别把自身抻在一起的一，——作为绝对的形式，并正因此而作为客观的普遍性，与自身同一的‘有’的内容”^①。假言推论说的是：必然的就是现实的；选言推论说的是：现实的就是必然的。“A要么是B，要么是C，要么是D；但A是B，所以A不是C，也不是D”。A本来可能（而且只可能）有B、C、D三种选择，但它现实地选择了B，而这一选择必然使它不可能再是C和D。这种必然性已包含在那三种可能性之中，并且，正是这种必然性使三种可能性之一成为现实的可能性，使它们由于任何一个成了现实则其他的就必然成为非现实。因而现实的个别事物（A是B）就是一个有必然性中介的东西，而不是一个空洞的区别（如假言推论），也不是一个直接给予的事实（如直言推论）。“那个是假言推论的真理的东西，即进行中介的和有中介的东西的统一，它因此就在选言推论中建立了”，但这样一来，“这一推论由于这一理由又再不是什么推论了”^②。为什么不再是推论了呢？因为推论之所以是推论，是由于实在的内容和概念的形式还不统一，因此要通过推论来求得二者一致。推论的内在矛盾就在于充当概念统一之中介的东西本身的非概念性或外在偶然性。现在，当这个中介本身表现出具有概念的必然性，而扬弃了它与概念统一形式的区别时，这个推论的形式也就用不着了，人们只须客观地按照现实的内在必然性（或内在概念）对现实加以描述就行了。一切都归结为对现实的A的内在客观必然性的考察，而不再需要其他预先拟定的逻辑前提和主观形式。“因此，现在推论的形式主义，从而推论和一般概念的主观性就扬弃了”，“因此，一般概念便实在化了；更明确地说，概念获得了是客观性那样的实

① ② 《逻辑学》下卷，第384、385页。

在”^①。从认识论上来说，概念的这种实在化是通过由间接性（中介）返回到直接性的体验而实现出来的：“相差异的规定在中介里最初只是在一个第三者中合而为一，它们由于中介便回转到这种统一，外在性因此便在本身里表现概念，概念在这里也同样不再作为内在的统一而与外在性相区别了”，“结果因此是一个通过扬弃中介而出现的直接性，是一个同样与中介同一的有，是从它的他有并以它的他有来恢复自身那样的概念。这个有因此是一个事情，这事情是自在自为的——即客观性”^②。

列宁对于黑格尔在考察逻辑形式时表现出来的认识论理解极为赞赏，他指出：“黑格尔确实证明了：逻辑形式和逻辑规律不是空洞的外壳，而是客观世界的反映。更正确地说，不是证明了，而是天才地猜测到了”^③。黑格尔的辩证逻辑由于本身的认识论实质，一开始就是指向客观性的，并最后实现了从逻辑形式、主观概念向客观性（客观概念）的过渡。而这个过渡的中介之所以成为中介，又总是由于它本身所具有的直接的体验性。体验是由间接性回复到直接性的活动。它不是单纯的间接性，否则它就不是体验，而是论证了；但它又不是单纯的直接性，否则它又是自在的静观，而不能自觉地经历自身、体验自身。正由于体验，由于在他物中反思到自身，黑格尔才在客观性中看见了概念的实质（实体），并坚信一切客观性都是合乎概念的。当然，由于他的唯心主义根本立场，他的这种体验终归是抽象的、颠倒的、他没有看到，客观事物之所以看起来“符合概念”，最终还是因为人的概念是对客观必然规律性的把握和反映。但他提出要通过由间接性回复到直接性这种体验方式才能使认识真正进入客观性，这却是一个极为重要的、有价值的思想。

① ② 《逻辑学》下卷，第386页。

③ 《列宁全集》第38卷第192页。

总的来看，黑格尔的辩证逻辑作为一种狭义的逻辑学说（主观性或主观概念），它直接地是与认识论一致的，它就是在纯逻辑形式下，作为思维规律和语言表达规律的认识论；此外，通过认识论，它又与本体论或存在的客观性学说相一致。我们在这一节所强调的是，黑格尔的逻辑不是知性逻辑，而是理性逻辑、思辨逻辑，它是概念本身的展开或实在化，是指向客观内容的推论过程，因此我们着重分析了黑格尔的“推论”的学说；但我相信，由于我在前面指出了这两种逻辑的内在联系，我就为黑格尔“蔑视”或“贬低”形式逻辑这一罪名作了一些澄清；最后，我希望引起注意的是对黑格尔逻辑学和认识论中所蕴藏的“体验”思想的挖掘和分析，这不仅可以用来解开辩证逻辑中许多看似不可解的“谜”（例如，他如何在揭示出形式逻辑的推理必然陷入循环论证和“四名词”谬误之后，还能认为它具有某种认识价值？），而且也为我们下面讨论黑格尔的辩证认识论提供了理解的前提。

第二节 黑格尔的辩证认识论

黑格尔的辩证认识论，人们通常称之为“辩证理性”。当然，按照黑格尔自己的理解，严格说来辩证法本身就是理性的超越，而理性本身也只能是辩证的，因而“辩证理性”的说法是多余的。黑格尔自己往往只是在与思辨的（肯定的）理性相对立的意义上使用“辩证理性”这一术语。不过，由于通常的知性也往往自称为“理性”，所以辩证理性的提法在用来把黑格尔的理性概念与知性的理性概念区分开来时也不是毫无意义的，它表明了黑格尔辩证法的认识论意义以及黑格尔认识论的辩证意义。

“辩证法”一词，如前所述，在古代只是意味着谈话、辩论，并不直接具有认识论的含义，因此常常被视为一种修辞学或诡辩术。由于逻各斯精神对语言的颠倒，柏拉图和中世纪神学家们把辩证法当作理性的事业，已初步赋予了它某种认识论的意义，但

还只是将它视为在认识活动中加以使用的一种方法，并不认为它就是认识活动本身，也不认为它是认识活动的唯一方法，而只是认为它是诸多方法（经验的、数学的、逻辑的）之一，也许是最高级的方法，却不是全部方法。作为认识方法，辩证法与其他方法处于外在的分离和对立关系中，它也就不可能将自身建立为系统的认识论。在康德那里，辩证法是理性的必然结果，但它本身在认识上的意义全然是否定的、消极的，只是用来给理性设立禁止超越的界限的，因为它是一种“幻相”或谬误推理。只有黑格尔才第一次把辩证法视为哲学思维或认识活动的本质，如他所说的：“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，这种矛盾的性质构成……逻辑思维的辩证的环节”^①。他认为，“理性在求知时除了应用范畴外并无其他认识的规定”^②，而这些思维范畴则具有辩证的本性：“辩证法（Dialektik）并不是从外面加给思维范畴的，而毋宁是即内在于思维范畴本身内”^③，所以“认识到思维自身的本性即是辩证法，认识到思维作为理智必陷于矛盾，必自己否定其自身这一根本见解，构成逻辑学上一个主要的课题”^④。黑格尔一方面把辩证法看作思维本身的形式，同时又把辩证法看作对这种思维形式进行思维的形式：“我们必须在认识的过程中将思维形式的活动和对于思维形式的批判，结合在一起。……思维形式既是研究的对象，同时又是对象自身的活动”^⑤。思维对自身的考察，或对思维的思维，既是哲学认识的本质，又是一切科学认识的本质，因为在他看来，一切科学对象从根本上说都是思维自身，因此思维（范畴）的辩证本性就是哲学认识的辩证本性，同时也就是一切科学认识的辩证本性。换言之，一切认识都是辩证的，而且只能是辩证的，因为思维范畴既是认识的方法、手段，同时又是认识的真正的、唯一的对象。所以，“辩证法是现实世界中一切运动、一切生命、一切

① ② ③ ④ ⑤ 《小逻辑》第132、132、118、51、118页。

事业的推动原则。同样，辩证法又是知识范围内一切真正科学认识的灵魂”^①。

在黑格尔看来，不光一切科学认识都是辩证的，而且从另一方面说，一切辩证进展过程也都具有认识论的意义，因而辩证法就是关于真理的学说。我们上一节已指出，黑格尔的辩证逻辑本身已具有认识论的含义了；我们还将在下面指出，他的辩证本体论也是从认识论上来理解的，也就是说，客观现实世界本身就是真理自身的实现过程，亦即绝对精神自己认识自己的过程。不过在此之前，我们先要弄清黑格尔辩证认识论或辩证理性的含义。

一、辩证理性的含义

黑格尔的认识论是“理性的”认识论，这主要有两层含义：其一是与感性的或经验主义的认识论相对而言，黑格尔的认识论与其他理性派哲学一样是超越性的，他要寻求的是客观必然性和本质的规律性，他所根据的是理性超越经验表象之上的能力，他所把握的是概念的确定性的知识，在这方面，他的认识论与知性认识论是一致的；其二，就黑格尔的理性认识与知性认识相对立而言，它又是对知性的形式化和僵化的不满；他企图从理性的范围内克服知性的唯理论的局限，可是，正是在他真正克服这一局限的地方，也恰好是他超出了一般理性主义的范围的地方，对于这一点，他本人却似乎并没有十分明确的意识。

我们主要来分析黑格尔辩证理性的后面这层含义，因为这对黑格尔来说是最重要、最具有特征的方面，只有弄清了它，才能了解黑格尔在哪些地方超出了理性主义范围，在哪些地方仍然受到唯理论的局限。

前面说过，黑格尔的理性概念并不是脱离传统的知性式的理性概念另起炉灶搞出来的，而是在知性的基础上、从知性本身中

^① 《小逻辑》第117页。

发展出来的，它无非是把知性本身所固有、所包含的内在矛盾性或自否定本性揭示出来并加以肯定的理解的结果。知性之所以是知性，就在于它并不自觉到这种自否定的必然本性，却尽量想把它排除掉，把它归结为一种谬误、幻相或主观的僭越。知性没有意识到自己的本质是辩证的。因而在认识中，它老是固执于已有的对感性世界的超越，而不愿对这种超越进行再超越。理性则意识到了这种再超越，并使之建立为知性范畴的本质性的东西。由于这种自否定和自我超越无非是西方理性中努斯精神的体现，所以我们可以说，黑格尔的理性认识就是把努斯精神渗透、灌注到知性认识中去的结果，或更准确地说，是将知性认识中本来潜在着的努斯精神明确地发挥出来的结果。而通过这种发挥，知性认识的诸范畴本身也就上升为理性认识的辩证法范畴了。一般说来，黑格尔在要表达逻各斯精神、要表达范畴的确定性、规律性和必然性时，喜欢用“理性”一词；而在强调范畴和思想的否定性、运动和能动发展以及内在的自由这种努斯精神的含义时，喜欢用的则是“精神”一词。所以对于知性和理性的关系，黑格尔常常借助于“精神”这个概念来加以说明：“理性在它的真理中就是精神，精神比知性的理性或理性的知性两者都高。精神是否定物，这个否定物既构成辩证理性的质，也构成知性的质；——判断否定了单纯的东西，于是便建立了知性所确定的区别；而它却又消解了这种区别，所以它是辩证的。但是精神并不停留于无这种结果之中，它在那里又同样是肯定的。……这种精神的运动，从单纯性中给予自己以规定性，又从这个规定性给自己以自身同一性，因此，精神的运动就是概念的内在发展：它乃是认识的绝对方法，同时也是内容本身的内在灵魂”^①。其实，黑格尔对传统知性的一切批判，如说知性范畴是有限的、固定的、抽象的、僵化的，知性认识是主观的、外在的，知性将认识对象看作与自己

^① 《哲学丛书》第56卷，第6~7页，中译本参看《逻辑学》上卷第4~5页。

分离的“自在之物”等等，归根结底无非是说，知性没有意识到自身中的精神并将它发挥出来，这种精神具有努斯、心灵的能动性，具有打破限制的无限性、自我超越的自由以及外化自身的客观性。所以黑格尔认为自己在逻辑学中的任务就是“纯化这些范畴，从而在它们中把精神提高到自由与真理”^①，他批评传统逻辑概念“还是建立在通常意识所始终假定的知识内容与知识形式的分离或真理与确定性的分离之上”^②，而他则要使逻辑形式的“枯骨，通过精神，活起来成为内容和含蕴”^③。

由此可见，黑格尔的“理性”概念，作为一个认识论概念，最重要的就是它所体现出的“精神”，即认识主体对客观真理的能动的、自由的把握，亦即能动的认识行动本身。黑格尔《逻辑学》讨论“开端”问题时一开始就提出：逻辑学对于确立一个开端的要求，本身就是来自于认识论上的需要，即“在教养的进程中，人们被迫注意到另一方面，即认识的行为，于是主观行动也被理解成客观真理的本质环节，这就带来了使方法与内容、形式与本原统一起来的需要。所以，本原应当也就是开端，那对于思维是首要的东西，在思维的进程中也应当是最初的东西”^④。思维、认识是能动的，这是理解一切能动过程的前提，也是考察思维活动过程本身的一个不言而喻的直接前提。逻辑学的开端之所以“不可以任何东西为前提，认识活动不以任何东西为中介，也没有根据”^⑤，正是由于认识行动本身的这种自由能动性，假如它是有前提、有根据的，它就是受限制的，而不是自由能动的了。反之，只有这个自由能动的行动，作为“当前现有”的“决心”，“它本身倒应当是全部科学的根据”^⑥，也就是说，它是一种创造性的、不可预先规定好的“理智直观”。尽管黑格尔批评费希特等人的理智直观，认为它不能作为开端，因为“它所说出来的东西，

① ② ③ ⑤ ⑥ 《逻辑学》上卷，第15、24、35、54、54页。

④ 《哲学丛书》第56卷，第52页，中译本参看《逻辑学》上卷，第52页。

都比单纯直接性要更多一些，那是一个具体物，一个自身包含着各种规定的东西”^①，因而是规定好了的、有前提的，但这只不过表明，他认为这种理智直观参入了经验表象的杂质，因而不是真正纯粹的直观。如上一节所证明的，黑格尔并未完全否定理智直观。事实上，他自己正是将一种纯粹的、超感性的直观当作逻辑学的开端的：“因为它是开端，它的内容就是一个直接的东西。但首先，它不是感性直观的或表象的，而是思维的直接的东西。由于它的直接性，也可以称为超感性的、内在的直观”^②，又说：“理念即是在他物中对自身的永恒直观”^③。黑格尔显然在回避使用费希特、谢林的已被歪曲了的术语，但这并不改变问题的实质：这种“内在的直观”或“永恒直观”就是康德所曾设想并排除于人的认识能力之外的“知性（理智）直观”。所以黑格尔说：“开端，它自在地是具体的总体，本身也可以是自由的，并且它的直接性可以具有一个外在实有的规定”^④。但这一点无法从对开端“有”的抽象概念分析中得出来，或者说，只有把开端看作一种有待实现的目的，看作一种回归自身的运动，才能通过间接性而达到具体的直接性。如他在另一处所说的：“理智与直观的那种统一，精神的已内存在同它对外在性的关系的统一，却定然不是开端，而是目标，不是一种直接的统一，而是一种被创造的统一”^⑤。自由的开端并不是仅在开端中就已是自由的，而必须“经历”（erleben）过开端自身展开为全部体系的历程，并在这一历程之中，才能获得对自由的“体验”（Erlebnis）。确切地说，这种“经历”本身就是“体验”，因为自由就是对自由的追求本身，也就是对自由的体验本身，就是自由行动中具体而丰富的自由感。正是在这种意义上，这种直观体验才“具有一个外在实有的规

① ② ④ 《逻辑学》上卷，第64、533、536页。

③ 《小逻辑》第402页。

⑤ 《自然哲学》第12页。

定”，因为它无非是“外化”活动本身。

开端的这种无规定性和无前提的自由，在逻辑学的最后结尾处又在更高层次上得到了恢复。认识的自由既然在其追求自由的历程中体验到了自己的本性，它便要将这本性自觉地（有方法地）实现出来；但由于这个自觉的实现仍然是自由的、无规定的（无限的），所以方法就回到它的开端，“以致它不仅把开端，并且是规定了开端重新树立起来，而且结果也同样是扬弃了的规定性，从而也就恢复了它所开始的最初的不规定性”^①；这样，逻辑学就达到了它“最高、最锋锐的顶峰”、“纯粹的人格”，即（借上帝之名而表达的）绝对能动的思维，“它唯一地通过那成为自己的本性的绝对辩证法，既把一切都包摄在自身之内，又因它使自身成为最自由的——仍保持着单纯性，这个单纯性是最初的直接性和普遍性”^②。这就是所谓“绝对认识的理念”，它本身是主观性，但同时又是“要扬弃这个主观性的冲动”，或者说，它是绝对的解放或“得到自由”（Befreiung）^③。可见，努斯精神的单纯性或无规定性，它的无定形和自我定形，因而它的直接的、无前提的自由创造，是理解黑格尔辩证认识论的最为重要之点。

而这也就涉及到黑格尔辩证法的一个时常令人迷惑的问题，这就是辩证法与神秘主义的关系问题。黑格尔所谓“超感性的内在直观”显然具有神秘主义倾向，它基于内心的不可言说、不可表达的直接体验。问题是，这是哪一种的神秘主义。自古希腊以来，西方哲学史上有过多多种的神秘主义。柏拉图在《斐德诺篇》中就提出过，除了爱情给人带来的迷狂之外，还有四种由神灵凭附而产生的迷狂状态，这就是预言术的迷狂、宗教的迷狂、诗的

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第548、549、552页。

迷狂（灵感）和理智的迷狂（反思和回忆）^①。所谓“迷狂”，从否定的方面说就是一种不清醒的状态，不能用理智来加以规定和控制，从肯定方面说就是一种内心的冲动，一种欲望或向往，一种不知从何而来的激情。它们都是由爱神、诗神和智慧女神在冥冥中附于人体而造成的，其中理智的迷狂在柏拉图看来最为高尚难得：“有这种迷狂的人见到尘世的美，就回忆起上界里真正的美，因而恢复羽翼，而且新生羽翼，急于高飞远举，可是心有余而力不足，象一个鸟儿一样，昂首向高处凝望，把下界一切置之度外，因此被人指为迷狂。……在各种神灵凭附之中，这是最好的一种”^②，它只有少数哲学家经过长期修养训练才能达到：“剩下的只有少数人还能保持回忆的本领。这些少数人每逢见到上界事物在下界的摹本，就惊喜不能自制，他们也不知其所以然，因为没有足够的审辨力”^③。柏拉图的“迷狂说”的这种神秘主义，在新柏拉图主义的普罗提诺那里，在“流溢说”的泛神论和以“心眼”对“太一”进行凝神观照的学说中得到了进一步发挥。不过，当这种神秘主义通过奥古斯丁等人进入基督教的正统教义中时，却发生了某种改变：柏拉图主义的神只有少数哲学天才经过长期训练才能偶尔窥见，因而“迷狂”虽在心理上被体验为直接的冲动或直观，但理智上却被设想为间接的，人的迷狂体验只是令人想要“高飞远举”，但却“心有余而力不足”，无法真正达到神，因为他“没有足够的审辨力”；相反，基督教的神却是每个平凡的人，哪怕是罪犯，只要愿意都可以感到和达到的，这取决于人的意志，而不取决于人的能力或天才，只不过感觉的方式是神秘的、非理性的。但这种神秘的直接感受决不是超越理智的心醉神迷的迷狂，而是在清醒理智的支配下对信仰的坚持，是一种有意识的

① 参看《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社，1983，第116~118页，第124~125页。

② ③ 《柏拉图文艺对话集》第125、126页。

蒙昧主义，如德尔图良说的：“唯其荒谬，所以我才相信。”换言之，基督教神秘主义在心理上被体验为间接的（因为所谓信仰，无非是对彼岸不可知对象的一种承认态度），但却被理智设想为直接的，设想为人的心灵（圣灵）与彼岸上帝的直接沟通和融合，用黑格尔的话来说：“信仰是二律背反所赖以联合起来的那种联合物如何在我们表象之中存在的方式”^①。基督教的“爱”不再具有狂乱冲动的性质，而是虔诚平和的、博大而温厚的，基督教史中当然不乏宗教狂热和破坏性举动，但这是受到教义本身所排斥的。

现在已公认，黑格尔是从批判宗教（基督教）和道德哲学（康德）的角度才首次进入到辩证思维中来的。伯恩哈德·利普（Bernhard Lypp）说：“黑格尔在其最早对康德作出的批判中，接受和消化了自由概念。对此我认为：在这一过程中，甚至还在他进一步将自己的理论哲学奠定为基础之前，第一批辩证概念形态就已经发展出来了”^②；福尔达则指出，黑格尔的全部哲学首先是在“神学背景上”展开的，“不考虑到神学背景的人，历来根本不可能找到对黑格尔绝对精神理论有所揭示的入口”^③。实际上，早在黑格尔的“法兰克福时期”之前，即在伯尔尼时期的《民众宗教和基督教》中，对康德的形式主义和唯智主义伦理学的偏离便已露出端倪了。在那里，黑格尔把宗教分为“客观宗教”和“主观宗教”，认为前者只是后者的“一个组成部分”^④，后者的根源在于“心情”（Herzen）。他认为，康德所作的“宗教推演”，其实“只是归结为这个根源的组成部分，归结为明晰的概念”^⑤，而忽视了“不同的情态（Gemüt）方面的条件”^⑥，忽视了人心中的“道德感情”，它更重视的只是理智和记忆。但“因为宗教是心情

① 《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988，第447页。

② ③ 利普：《论辩证概念的形成在黑格尔对康德伦理学批判中的根源》；福尔达：《黑格尔辩证哲学的困难和前提》，载《讨论集》第296~297、21页。

④ ⑤ ⑥ 《黑格尔早期神学著作》第8、9、9页。

的事情，而心情常常是不遵照理智或记忆所接受的教条而采取不一贯的行动的。那些最值得尊敬的人，无疑地，并不总是对于宗教玄思得最多的人，并不常常是把他们的宗教转化为神学的人，这就是说，他们常常投身于有丰富内容和充实深情的信仰中去，反对冷冰冰的知识和粉饰的语言”^①，“宗教很少凭借理智而取得胜利，相反，理智的活动、理智的怀疑只能使心情冷淡，而不能使它热烈”^②。从这里，我们可以看出18世纪下半叶兴起的德国“狂飙突进”运动和早期浪漫派思潮的影响，这种时代潮流在当时既表现出对宗教统治的反抗，又表现出对“启蒙”的唯智主义的扬弃。黑格尔在同一篇文章中还说：“智慧完全是一种不同于启蒙、不同于理智论证的东西。不过智慧并不是科学。智慧是灵魂的一种提高，在智慧中灵魂经过体验同反思相结合，提高到超出对于意见和感性印象的信赖……必然会有一种冷静的情感和温和的火气相伴随”^③。

在法兰克福时期的《基督教的精神及其命运》中，黑格尔用“爱”这一字眼来表达对立面的统一。许多人都已指出过，黑格尔这一时期提出的“爱”就是后来的“理性”。与此同时，黑格尔提出的另一重要概念就是“生命”，人们也指出这就是黑格尔后来所说的“精神”。但它与爱（理性）究竟是什么关系？我以为，黑格尔的“生命”大致相当于他后来的否定的理性，“爱”则相当于后来的肯定的理性；它们都属于“理性直观”，并构成直观体验的两面；生命是从直接性进入间接性，爱则是回复到直接性。但总的说来，它们都是直接的体验，是黑格尔“理性”概念的感性表达，它

① ② 《黑格尔早期神学著作》第10页。

③ 《黑格尔早期神学著作》第17页。宋祖良先生在《青年黑格尔的哲学思想》中中断言，黑格尔在法兰克福时期才实现了对康德的态度变化，而在此之前的伯尔尼时期，“当时的黑格尔还赞同康德的这样的思想：理性与感性情欲互不相容”（见该书第59页），这种结论似乎过于匆忙了。上述黑格尔所谓“体验同反思相结合”，“冷静的情感和温和的火气”，恰好说明他认为这两者是可以调和的。

泄露了黑格尔“理性主义”底下所包藏的直观的根基。“因为对立是重新统一的可能性，在痛苦中感到生命的对立愈大，则重新获得生命的统一也愈大，即因为甚至敌对的力量也被感觉到为生命，所以同命运的和解就成为可能”，“这种生命的感觉，在其中生命重新发现自己，就是爱，在爱中命运得到了和解”^①。生命，作为被爱中和了的、因而是“无限的”生命，无疑被理解为精神，因为它代表努斯心灵的内在冲动、否定的精神；但爱，作为普遍的“逻各斯”，此时还不具有后来的概念的普遍性含义，勿宁说，它还只被理解为基督教中那个上帝的“道”（Logos）。“爱不是与特殊的东西相反的普遍性。爱不是概念的统一性，而是精神、神性的统一性。爱神就是感觉到自己投身于生命的全体里、没有界限、在无限之中。在这种和谐的感觉里当然没有普遍性，因为在和谐之中特殊的东西不是争执着的，而是共鸣着的……爱是一种同类之感”^②。爱与概念的这种对立使它成为一种“有限制的东西”，即直观、表象，因此它必须和“反思”结合才能形成真正的宗教^③。爱就是圣灵，是普遍的精神和努斯，它还不等于后来的理性，而只表达了理性的直观，而且不是在概念层次上、只是在感性、情感层次上的直观，它与谢林的理智直观有更多类似之处。“爱不是理智，理智的联系总是让杂多仍然是杂多，理智的统一本身仍然是对立物。爱也不是理性，理性的规定总是与被规定者完全相对立的，……爱是一种情感，但它不是一个个别的情感。一个个别的情感只是生命的一部分，而不是整个生命”，“爱是对有生命之物的一种直感”^④，“爱本身是感受，这感受与反思没有联结”^⑤。

由此可见，黑格尔的“爱”最初是用来克服康德的知性的有限性和理性的二律背反的一个宗教概念，它是从人自己的生命体验出发对生命的直观感受。但正是在这一点上，它具有某种不可解

① ② ③ ④ ⑤ 《黑格尔早期神学著作》第328~329、344、351、443、463页。

释的神秘性，黑格尔将这种神秘归之于宗教上的“奇迹”：“爱的对象不是与我们相反对的，它是同我们的本质合而为一的。我们只在它里面看见我们，然而它却又不是我们，——这是我们难于理解的一个奇迹”^①。然而，黑格尔对宗教奇迹的这种观点带有强烈的异教和异端神秘主义色彩，因为正统基督教教义是排斥对生命的直接体验的，它主张（如前所述）爱是一种信仰，是一种间接承认，并认为只有理智才将这种信仰或爱确定为直接的。所以黑格尔将这种正统教义称之为“客观宗教”或“实证宗教”，他自己则主张建立以生命体验为基础的“主观宗教”。在这方面，他的思想转向了古希腊异教文化，即柏拉图的“迷狂说”，并摘引柏拉图《斐德诺篇》中一段谈“爱的迷狂”或“理智的迷狂”（柏拉图常又将这两者视为同一）的话来说明他的观点^②。但与柏拉图不同的是，他仍保留和发挥了基督教中关于神、人在精神上直接同一的学说，因而他不仅要把生命的直接体验确立为宗教的基础，而且要通过基督教的爱把这种个人体验扩展为对上帝本质的直观，使宗教在个人体验和理智反思两方面都回到直接性，这就带来了“爱”本身的神秘性或内在矛盾。黑格尔最后不得不求助于“宗教上的奇迹”，说明他已意识到这一矛盾，意识到“爱”作为直观是有限的（不是在实质上有限，只是在表达上有限：即不可言说），但他当时还找不到克服这种有限性的途径。

通过吸收柏拉图迷狂说和基督教的精神信仰而建立的“爱”和“生命”这两个概念，在黑格尔后来的思想中并没有放弃，却在更高层次上得到了重新理解。在逻辑学中，“生命”被他看作概念的内在动力和灵魂，这一点已用不着再强调了。关键是对“爱”的理解。黑格尔在《精神现象学》中，在过渡到“绝对知识”之前对“天启宗教”的最后总结性批评中，揭示了“爱”的局限性。他认为

① 《黑格尔早期神学著作》第440~441页。

② 参看《黑格尔早期神学著作》第441页。

在天启宗教（基督教）里，“意识获得满足，是由于它外在地给它的纯粹否定性加上它同本质的统一这一肯定的意义；因而它的满足本身仍然带有一种远在彼岸与它对立的色彩，……正如那个别的神性的人只有一个潜在的父亲和一个现实的母亲，同样那普遍的神性的人、宗教社团，便以它自己特有的行动和知识为父亲，而以永恒的爱为母亲，这永恒的爱，它只是感觉到，但没有作为现实的直接的对象在它的意识内直观到。因此它的和解只是在它的内心里，但同它的意识还是分而为二的，并且它的现实性还是破碎而不完整的……当然神圣本质知道，它不复把对象当作自身的异化，而是当作在它的爱中与自己同一的，但是对自我意识来说，这个直接的当前存在还不具有精神的形态”^①。这几乎可以看作他对自己法兰克福时期思想的一种自我批评。基督教的爱毕竟只能从理智上设定个体与神圣对象（上帝）的直接同一性，而不是“作为现实的直接对象在它的意识内直观到”上帝；在爱中，意识还只是“外在地给它的否定性加上”它的肯定的意义，而并不能真正消除有限的人与无限的彼岸上帝的对立。爱要想实现宗教所理想的统一性，还得请“概念式的理解”来帮忙，扬弃其表象的有限性和现实事物的外在性。为此，黑格尔才真正恢复了古代逻各斯传统，将科学的确定性和表达的可理解性与爱和内在的生命冲动统一在概念之中，而建立起了自己的逻辑学或“绝对知识”的体系。在这个基础上，当他回过头来谈论爱和生命冲动时，就有了一种不同的、逻辑阶段上的含义。在逻辑学中他说，概念是“自由的威力”，但“它也可称为自由的爱和无限制的天福，因为它自己对待相区别的东西就只是象对待它自己那样，在相区别的东西中它就回到自身了”^②；在《小逻辑》中，他认为概念是思

① 《精神现象学》下卷第257页。

② 《逻辑学》下卷，第270页。

维的一种解放，这种解放“就其为纯洁的情感而言，便叫做爱”^①。

但尽管如此，“爱”的神秘主义，尤其是“生命”体验的神秘主义在他的逻辑学中并没有完全消除，只是不再被视为一种“宗教奇迹”了而已。黑格尔在《小逻辑》中公开承认：“至于思辨的含义，这里还要提醒一句，它可以理解为从前一度被人们惯于看作与宗教意识及其内容相关的神秘主义的那种东西。人们现今谈及神秘主义，通常将它看作与神秘莫测和不可思议是同一意思，于是，按照不同的教养和思维方式，有些人就把这种神秘莫测和不可思议看作根本的和真实的东西，另一些人则把它看作是迷信和欺骗之类的东西。对此首先要指出的是，神秘的东西固然是神秘莫测的，但只是对知性而言，即是说，知性的原则是抽象的同一性，但神秘的东西（作为与思辨同义的东西）则是那样一些规定的具体的统一，这些规定在知性看来只有在其分离和对立中才是真实的。……相反，理性本身恰好在于把对立面作为观念性的环节包含于自身之内。因此一切理性的东西同时又可称之为神秘的，但这只是说，它是超出知性之上的，而决不是说，它是完全不能为思维接受和把握的”^②。在黑格尔看来，即使思辨或理性作为一种神秘的东西是建立在概念的内在理解之上、因而并不是不可理解、不可把握的，但它仍然与基督教的神秘主义有根本的血缘关系：“基督教的教条是被称为神秘的。这些教条就是人所知道的关于上帝的本性的东西。但教条也不是什么神秘的东西，而是为这个宗教的所有信徒都知道的，……既然所有的基督徒都知道基督教的信条——神秘，足见神秘并不是什么不可知的东西。神秘作为思辨的内容，就它的性质说来，只是对理智（知性）是不可知的秘密，而不是对于理性；从思辨的意义看来，神秘的正

^① 《小逻辑》第326页。

^② 《黑格尔全集》纪念版第8卷第197~198页，参见中译本《小逻辑》第184页。

是那合理性的”^①。不过，在上面两段引文中，黑格尔似乎是有意识地作了一个混淆。为了把“神秘”（Mystische）说成是可以被思维接受和“把握”（begreifen，即概念式地理解）的，他借助于“所有的信徒都知道”宗教神秘是什么这样一种类比。但其实，教徒们“知道”神秘决不是通过概念的方式，否则这就不是什么神秘了。一切宗教神秘之所以是神秘的，诚然并不一定在于它是不可知或不可知道的东西，但至少也是因为它不能通过概念的思维来把握、来言说，而必须借助于内心直接的体验和直观。黑格尔却给自己出了一道难题，他既想保持思辨理性的神秘性，以超出知性思维割裂对象因而无法统一对立面这一局限性，但又还想将这种神秘性纳入概念思维和语言的逻辑表达的框架，以回避他所鄙薄的直观表象和内在体验（如谢林的“理智直观”）。应当承认，他通过逻辑语言的“陌生化”及其所带来的暗示性表达，相当成功地解决了这个难题。但这种表达（以及对它的接受、解读）赖以立足的根基并不是概念本身，而是以人类丰富多彩的感性生活、生命活动为前提的对概念的内心体验，这却是黑格尔自己所未能察觉的。在这点上，他仍受到传统理性主义的束缚。新黑格尔主义者将黑格尔思想中这一隐藏的方面作了大力的发挥，正如鲁一士（Josiah Royce）所说的：黑格尔逻辑学的辩证方法“也就是我们所说的那种感情的逻辑，应用到了理论性最强的、看起来最缺乏感情的人类概念上面”^②，这种发挥尽管是片面的，却的确是植根于黑格尔思想的深处的。

因此，当黑格尔说哲学与宗教“皆以真理为对象”时^③，我们当能明白，他的哲学认识论与（宗教中的）神秘主义早已结下了不解之缘。我们可以对黑格尔认识论中的许多思想作出分析和评

① 《哲学史讲演录》第一卷第79页。

② 《近代哲学的精神》，见《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1982，第121页。

③ 《小逻辑》第37页。

价，诸如感性的虚幻性，知性和理性的划分，认识过程的逻辑发展，认识和实践、善的关系等等；可是如果我们不认真深入到作为间接性和直接性相统一的认识论上的神秘主义，不深入到这种神秘主义所暗含的努斯精神及其向整个认识论的渗透，我们就还没有真正理解黑格尔的辩证认识论，也无法解释辩证理性如何能成为辩证逻辑和辩证本体论统一的一个中介。可以说，黑格尔辩证理性与一般理性主义和知性的根本区别之点，就在于这种包含生命体验在内并以之为特征的概念式的神秘主义，而这一点也就是他超出理性主义的束缚而突进到了现代非理性哲学的地方。让·华尔指出：“在哲学史的历程中，哲学一度似乎放弃了某种形成它本质的要素。黑格尔用普遍运动的概念取代永恒的概念就是一个例子。但黑格尔保留了古典哲学的客观性概念，保留了必然性、普遍性和整体性的概念；他只抛弃永恒的概念。只是凭着他的天赋，他才能够一边主张运动的概念，一边主张客观性、必然性、普遍性的概念”^①。黑格尔的确有一种体验生命运动的“天赋”，这是一种真正的哲学天赋，但同时也是灵性，是诗的天赋。没有这种天赋，要体验到逻辑概念的内在必然进程并写出《逻辑学》这一巨著是不可能的；缺少这种天赋，要真正理解《逻辑学》也是很难的。《逻辑学》就是一首逻辑的诗、史诗。

二、认识的辩证发展

弄清了黑格尔认识论中的基本概念、即辩证的“理性”概念之后，我们就可以来考察他对于认识本身的辩证观点了。认识本身在他看来就是一个运动、发展的生命过程，广义地说，他的全部逻辑学都在展示这一过程。但从狭义上看，他主要是在“概念论”的第三部分“理念”中具体研究了这一过程。他将这一过程分为三个环节：(1)作为这一过程的内在冲力或推动力的个体“生命”；

^① 《存在哲学》，三联书店，1987，第16~17页。

- (2) 对“真理”的追求：从分析到综合、从抽象到具体的发展；
- (3) 实践和“善”，向“绝对理念”过渡。

1. 生命

前面已经提到，生命是黑格尔法兰克福时期的一个非常重要的概念，它主要是针对基督教禁欲主义和康德伦理学抽象的形式主义而提出来的，反映了黑格尔受到浪漫主义思潮的影响。在《精神现象学》中，他曾把“生命”看作“自我意识”所意识到的“第一个对象”^①，因而排在“自我意识”之后作为第二个环节；但在《逻辑学》里，“生命”则是逻辑发展的“理念”阶段的第一个范畴、第一个理念，它不再是作为“对象”，而是作为主体，作为一切认识活动的内在动力，而成为了认识本身的前提。这种前提，黑格尔主要不是指人的认识所依赖的生物学上的前提，而是指认识活动本身必须是一个活生生的、内在发生的自否定或能动的过程，认识在逻辑上要依赖于生命理念的自我展示。在这里，黑格尔虽然也谈到感受性、反应性、繁殖和类等等，但主要是为了说明一般认识（认识的理念）在个体认识中所深藏的动力源泉。我们通常也说人的思维不是照镜子式地、被动地反映自然界，而是“能动地”把握自然界，但事实上很少有人象黑格尔那样深入到思维作为一种生命活动的那种内在冲动，没有这种生命冲动，一切对思维的能动性的说明都只是抽象的、无根基的。换言之，生命不应当只是认识活动的存在前提（如说“人要活着才能思考”、“没有肉体就没有思想”等），而且还应该看作认识活动的本质基础。认识、思维本质上是生命活动的表现，认识作为主观与客观、观念与实在的统一过程，最初就是生命的灵魂与肉体（即“身心关系”）的统一过程。

因此黑格尔在这里讨论的并不是“自然的生命”（自然哲学），也不是“精神的生命”（精神现象学），而是逻辑的生命，是

^① 《精神现象学》上卷，第117页。

作为“直接理念”的生命。这个直接的理念是在概念基础上、作为“主观概念”和“客观性”两环节的统一而发展出来的。“概念，它作为主观的概念而较早出现，是生命的灵魂本身；它是冲动，这个冲动通过客观性，即通过自己的实在而使自身有了中介……在生命的理念中，生命的实在环节，也同样不再保持外在的现实形态，而仍然是包括在概念之中”^①，它既是主观的，又是客观的，因而它是“自在自为的绝对普遍性”^②。当概念把自己（通过推论）实现在整个客观世界之中，它就显出概念的生命无所不在，这对于意识不到概念和实在的同一性的知性来说就成了“一个不可理解的神秘”^③。但概念和实在的同一只有通过生命的“否定的统一”这种能动活动才能够把握，它表明概念的生命实际上正是客观实在的能动的本质或“灵魂”，因为生命“是作为主观实体那样的动力，并且诚然是特殊区别的特有动力，而在本质上又同样是特有物的一（das Eine）和普遍的冲动，这冲动使它的这种特殊化重新返回到统一中并在其中仍然保持着”^④。黑格尔在讨论真理和认识论时纳入“生命”这一范畴是无可非议的，用列宁的话来说甚至是“天才的”^⑤。但他以为只要把“生命”说成是一种逻辑的理念或概念，就可以排除它所带来的“不可解的神秘”（das unbegreifliche geheimnis），这却反映了他思想中唯理论的可笑的一面，因为这不仅不能排除生命的非概念性，而且反过来使他的概念带上了非理性的特点。一贯被他拒之于门外的感性、表象和直觉的体验，现在又以乔装打扮的方式从窗口飞了进来；他事实上已突破了唯理论的狭隘性，但他却自以为还停留在他所习惯了的“阴影的王国”之中。正是这种生命活动对概念的超越性与黑格尔的“概念”的普罗克拉斯提斯之床的矛盾，导致了黑格尔的“有机体的概念游戏”（列

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第457、458、458、459页。

⑤ 《列宁全集》第38卷第216页。

宁语)。他在这里所描述的生命感性特征，实际上与“理念”很少有什么相干，而是表达了浪漫主义以致于现代生存论的许多思想。例如他把“生命个体”的“普遍性”规定为“生命性纯粹只在自身中的战栗 (Erzittern)”^①，即“感受性” (Sensibilität)，亦即“那个别的、外在的规定性，一个所谓印象，从其外在的、多样的规定走出来而回到自身感觉 (Selbstgefühl) 的单纯性里去”^②；这种被封闭在自我感觉之内的自否定不满足于这种内在性，它必然要表现为反应性或应激性 (Irritabilität，中译本为“感受刺激性”，似嫌被动)，把自身展示 (Eröffnung) 为特殊的冲动，并作为一个自身统一的个体 (个别性) 而进入对环境、对现实事物的关系中，于是表现为“生命过程”。“这一过程以需要开始”^③，这种生命需要立足于自保本能。为了自保，“于是它就是动力，自为地把那不同于它的世界建立为与自身等同，扬弃那个世界，并使自身客观化”^④。要在自身的外在化、客观化中仍保持与自身的同一，这就是生命的绝对矛盾：“这样，有生命的东西本身便自为地是这种分裂，并且具有这种矛盾的感觉，这感觉便是痛苦。因此，痛苦是生物的特权；……假如说，矛盾不是不可思议的，那么，矛盾在生物的痛苦中就更不如说甚至是现实的存在”^⑤。黑格尔似乎没有发觉，当他以生命、痛苦为例子或实例来解释逻辑学上的矛盾概念时，他事实上已经说出了：矛盾或对立面的统一只有在反思到直接的生命体验上来时，才能被人所彻底地理解。但他显然已经很清楚地知道，矛盾及其同一性的问题并不是单纯的理论问题，而是涉及到需要和冲动、行动，涉及到价值和有目的的实践的问题，因而也是一个超出个体固有的抽象物而涉及到与另一生命个体的关系，即“类”的问题。个体的感性活动就是类活动，“因为类的关系现在是个体自身感觉的同一，

① ② 《逻辑学》下卷，第464页。

③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第467页。

但这同一又是在另一独立的个体之中，这就是矛盾；所以有生命之物重又是冲动”^①。在这里，我们本来似乎可以指望黑格尔给我们提供或至少是暗示一下人的认识的发生学，即认识从人的感性族类活动中、从实践行动中产生出来的历史。但令人失望的是，他所说的“类活动”仅仅是指通过两性关系而进行的种族繁衍活动。生命活动与生殖活动当然有密切的联系，作为内在的“冲动”（Trieb，或译成弗洛伊德的术语“内驱力”），它的确也是人的精神活动的一个重要的原始动力。然而，光是生殖的需要决不能解释人类精神生活（包括认识活动）的产生。黑格尔从生命、类向“认识的理念”的过渡完全是牵强附会的、跳跃式的和空洞的。他只是说，类的延续扬弃了个体生命，“这种生命的死亡就是精神的出现”^②，亦即个体在类中恢复了它的普遍性，而成了“自为的”了，“这样，它便是这样的理念，即把自身当作理念来对待，是以普遍性为其规定性和实有那样的普遍的东西，——即认识的理念”^③。然而，为什么动物的“类”就不能达到自为的认识，不能上升到精神（尽管动物也为保全类而牺牲自己的个体），这里却始终是一个不解之谜。这个谜直到马克思的《1844年经济学哲学手稿》对异化劳动的批判，和对人的感性生命活动的追溯，才得以揭开^④。黑格尔的这种含糊其辞，表明他不愿过多地被牵扯进对人类感性生命活动的具体考察，而急于上升到在他那里具有片面化、抽象化形式的认识、理念的王国。例如只要把他的这些论述与《精神现象学》中讨论“生命”的相应段落（上卷，第117—122页，第126页）比较一下，就可以看出他在论证的具体性上是大大倒退了一步。在讨论“意识的经验科学”时还可以容忍的东西，在讨论一种“理念”形式时就变得无法忍受了。

① 《哲学丛书》第57卷，第427页，参见中译本《逻辑学》下卷，第471页。

② ③ 《逻辑学》下卷，第472页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，参看第95—97页。

不过，通过对“生命理念”的分析，黑格尔毕竟证明了：(1) 生命是一切理念和精神活动的直接前提，是概念的内在灵魂；(2) 认识活动不仅是一种个体生命冲动，而且是一种普遍的“类”的行为，是类的自觉活动，也就是说，认识是一种具有普遍性、无限性和社会性的精神活动。

2. 真

生命还是自在的理念；认识的理念则是自为的、“以自己本身为对象”的、达到了“自我意识”的理念。黑格尔认为，只有后者才是“精神”。但他又认为“精神在这里是以适合于作为逻辑的理念那种形式来考察的”^①，除了这种逻辑的形式外，它还有一些更低级的形态，如灵魂、意识和作为现象的精神（精神现象），在这里他（不是偶然地）提到了柏拉图的迷狂说和那种非理性的“较高精神活动”^②。但他宣称，精神的“理念”是纯逻辑科学的对象，它已超越了心理学、人类学和精神现象学中的“精神”；当它以“主观性”的身份去和客体相对立以寻求真理时，它便是“认识本身”，即理论的理念或“真之理念”。

黑格尔认为，真之理念是一个过程，即严格意义上的认识过程，这个过程以主客观的对立为前提，并且本身就是扬弃这一对立的行动，或确切地说，是主观概念扬弃自己的主观性、将自己实现为客观性的行动。行动的目的，则是为了使客观性和概念相一致，而这种一致和不一致的矛盾，也就是概念本身的内在矛盾（因为他的“客观性”并不是与概念无关的客观性，而是由概念通过推论建立起来的，即概念的“异在”）；所以概念用不着第三者插手，它能自己为自己解决这一矛盾。但在这一过程的开始，概念的这一行动还只是一单纯抽象的“冲动”。由生命理念中迸发出来的内在能动性在普遍精神的领域中体现为真理的冲动，“如果真理是在认识之中，那末，这冲动也就是在其特有意义下的理论的

① ② 《逻辑学》下卷，第479、480页。

理念那样的真理的冲动”^①。这个真理的冲动在其进一步展开中便表现出了认识过程的这样一种特征，即从抽象不断地推进到具体：“冲动因此具有下述的规定性，即扬弃概念自己的主观性，使它最初的抽象的实在成为具体的实在，并以其主观性事先建立的世界的内容来充实这种实在”^②。这里可以看出两方面的含义：一是指认识的冲动最初由以出发的概念还是主观的、抽象的，如“存在”概念在最初出现时还不可能从它的丰富内容和潜在的一切环节上去理解，因而只是一个空洞的概念，它只有靠主观建立的一个名词才得以作为开端范畴纳入到逻辑学中来；但这种缺陷恰好使它表现出一种倾斜，一种趋向或内在冲动，要实在化、丰富化自身，展示出自己的一切内涵，这就从抽象进到具体。另一种含义可以这样理解，即概念的实在化过程最初还仅仅是一种单纯的“冲动”，只有一种抽象的目的性即“追求真理”，还没有任何具体的“真理”规定或自我规定（否则它就是预先规定好的、被动强制的，而不成其为“冲动”了），因此概念还停留于冲动本身的抽象性和主观性；但随着冲动有了结果，得出了具有客观性的结论，它就不再单纯是向着客观性的冲动，而成了对这已有的客观性的综合了，在这种意义上，认识从抽象到具体的前进，也就是从分析到综合的前进。换言之，开端的抽象性不仅在于开端中所找到（或碰到）的概念的抽象性，更重要的是开端作为认识真理的冲动本身（“决心”）的抽象性^③。

这种认识的冲动在黑格尔看来就是概念本身的冲动，只不过在开始还不是作为（“被找到的”）对象、客体，而是作为主体：

① ② 《逻辑学》下卷，第484、483页。

③ 许多人在讨论从抽象到具体的辩证法时往往只注意到第一方面的含义，而忽视了后一方面的含义。例如王树人先生说：“任何科学的认识都是从抽象上升到具体，而这条认识道路都是以最抽象的基本原素作为开端。只有找到这个开端，并从此出发，循序渐进，才能建立起形态丰富的科学知识系统”（《思辨哲学新探》第153页）。他没有看到，黑格尔逻辑学的“存在”范畴决不是“找到”的，毋宁说，它就是“找”本身，或“决心”。

“认识要在它本身那里，在它的积极活动中去考察，……这个理念既然是概念的冲动，要自为地实在化本身，那么，它的活动就是要规定客体，并通过这样进行规定而在客体中与自身同一并与自身相关”^①。认识的冲动由于是一个指向客体的冲动，于是它就“侵占”客体，就是对客体的直接传达和无抵抗的扩张；但由于它还仅仅是一种冲动，它自身仅仅是一个抽象的否定，还没有任何由自身带给客体的内容，“显得甚至连逻辑规定的应用都不是”^②，所以它一开始就表现出被动接受的态度；它的能动性还仅仅表现为一种积极规定现有客体的倾向，而这种规定却显得是客体自身中原先固有的关系，只是被主体“发现”出来了而已。因此认识的主体性一开始也表现为这个主体性的自否定：“这种认识的活动也显得限于仅仅要去掉一个主观的障碍，一层对象的外壳而已。这种认识就是分析的认识”^③。

在分析的认识中，主体通过自否定而获得自己的内容，但却还把这内容看作外在于自身的客观对象，“它作为全部推论的第一个前提时，中介还不属于它，它乃是概念的那个直接的、还不包含他有的传达 (Mitteilung)，在其中，能动性将自己的否定性外在化了”^④。这样，概念主体的自否定同时又体现为对客体的规定，它既是主观态度的自我取消，又是对现有客体的抽象，即把概念的规定性从对象的具体表象中抽绎出来，使对象显出自身现成地已是合乎逻辑的；但另一方面，又由于这种逻辑规定是主观活动的结果，于是便将它作为主观规定而与具体表象或对象相对立。于是，“那个逻辑的东西便可以显得是一个在对象中已完成的东西”，同时“又显得仅仅是一个主观活动的产物，但是这两个环节却必须不分开”^⑤。黑格尔批评了实在论（洛克和经验论者）和先验唯心论（康德）将双方割裂开来所导致的片面性，指

① ② ③ ⑤ 《逻辑学》下卷，第486、487、487、489页。

④ 《哲学丛书》第57卷第443页，参看中译本《逻辑学》下卷第487页。

出这两种分析都是“无概念的和非辩证的”^①，都是从表象的具体进到抽象的规定；它也可以显示出一个从低到高不断前进的过程，直到最抽象的本质即空洞的同一性，但其中并没有概念的内容，因为每一阶段的抽象物在继续抽象时又被当作一个给予的对象、一个表象的具体物而接受下来，甚至象形式逻辑的那些抽象规定，在康德那里也被当作现成的具体物而加以非反思的接受。所以这种分析认识的唯一原则就是抽象同一性，而不考虑每一对象的概念内容。它的纯粹表现形式就是数学分析。数学运算这种“无思想的行动”是“一架机器也可以办到”的^②。当然数学中也有某种综合命题的形式，如对一个定理的证明，对一道题的验算，“但这个证明也不过是那些规定和运算的分析”，它“无非表现同语反复，即解决是正确的，因为运算是照题目（Aufgabe）所要求的做的”^③。黑格尔认为，唯一真正的综合（而不只是“综合的外观”）在数学中是通过微积分和对变量的无限差分的分析才出现的，因为“这是以一个质的大小规定为基础，它唯有用概念才能把握。从大小（量）本身到质的大小规定的过渡，不再是分析的”，“因为那种过渡不是数学的性质”^④。恩格斯在《自然辩证法》中也指出：“有了变数，运动进入了数学；有了变数，辩证法进入了数学”^⑤，“数学的无限是从现实中借来的……所以它不能从它自身、从数学的抽象来说明，而只能从现实来说明”，“只有微分学才能使自然科学有可能用数学来不仅仅表明状态，而且也表明过程、运动”^⑥。在黑格尔看来，正是当事情涉及到“无限”的规定即概念的具体性时，就需要将分析和综合结合在一起，准确地说，就需要将分析本身看作综合的；因为规定性不再能从题目本身中事先建立，而必须由题目的概念内容通过自身运动、通过将自身当作一个他物并与之相关而建立起来。“分析假如达到了

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第489、492、493、494页。

⑤ ⑥ 《自然辩证法》第236、249页。

不再由课题本身来建立的规定，分析便将成为综合的”^①。

综合是认识（作为“推论”）的“第二个前提”，它显然被看作是更高级的认识方式，因为它不是从表象的具体中进行抽象（分析），而是使抽象的原则具体化，对抽象物的概念内容进行“反思”。但正如分析在其片面性中还不是综合的分析一样，综合在其片面性中一开始也还不是分析的综合，它不是概念自身体现为客观对象的能动的自我综合，而只是人主观地运用概念的统一性去综合客观对象的多样性（如康德的先天综合）。“所以它不是概念的绝对反思”^②，不是概念在对象上反思到自身的能动性和自由；它所把握到的杂多事物的统一性只是外在必然的规定，而不是主体自为的概念本身的同一，换言之，不是由概念本身能动地推演出来的同一性。正因为概念的同一性只被当作认识本身主观内在的同一性，它对客体来说就还只是外在地加之于差异物之上的同一性。“认识虽然不再是抽象的形式，而是规定的形式，即概念的特殊的、在客体中与概念相符合的东西，但客体的个别的东西还是一个给予的内容。这种认识虽然由此把客观世界转化为概念，但给予世界的只是依据概念规定而来的形式，并且不得不按照客体的个别性、按照被规定的规定性去寻找客体；认识还不是本身在进行规定”；从主观方面来看也是如此：“认识找到命题和规律并证明其必然性，但不是作为自在自为的事情本身的必然性，即出于概念的必然性，而是认识的必然性，这个认识在给予的规定性和现象的区别中延续下来，并自为地把命题认作统一性和相关性，或从现象中认出它的根据”^③。这种综合的认识经历了定义、分类和构成定理三个阶段。

黑格尔在对综合的论述中，揭示了片面的综合所固有的局限性和抽象性，并指出了它所包含的合理的本质内容。例如，下定

① ② 《逻辑学》下卷，第494、495页。

③ 《哲学丛书》第57卷，第451页，参见中译本《逻辑学》下卷，第496页。

义可以根据主观任意确定的目的来规定对象，也可以根据空间或数量规定来进行；但当涉及到“自然和精神的具体的客体”时，这就必须引入种和类的概念；种、类之间的关系则必须以经验事实为标准，看一个种或类的特性在何种范围内是经久不变的，在何种范围内是共同的；这一点又只有通过分析才能确定。“但一个思想规定或对直接属性所作的个别思想规定要构成对象的单纯被规定的本质，其凭证只能是从具体性状中推演出这样的规定。但这就要求有一种把直接性状转化为思想、并将其具体性归结为某种单纯物的分析，——这种分析比上面考察过的分析更高，因为它不是进行抽象，而是在普遍中还包含具体规定的东西，将它统一在普遍之中，并指出它依赖于单纯的思想规定”^①。但这种更高的分析无法由单纯的定义来做到，定义只满足于在经验表象中寻找一些“共同点”，一些外在的共同“标记”（如用耳垂来给人下定义）。定义有时也能接近于事物的本质，但那完全是偶然的。在这种情况下，“由于这些标志的外在性，也可以看出它们是这样的，即在概念的知识中并不从它们开始，不如说，在发明出自然中和精神中的类之前，预先有了某种模糊的感觉，某种不确定但却更深刻的思想，某种对本质的东西的预感，然后才为知性找到了一个被规定的外在性”^②。所以定义的内容是必然真理还是偶然现象，这是超出定义范围之外的问题，因为定义的内容总是直接给予的，“没有辩解理由”，因此它“放弃了对概念本身作概念的理解”而只有“概念的形式规定”^③。这样，普遍的定义就要求助于特殊分类，就是说，要确定各种定义之间的等级（种类）关系，要在一个系统中确定一个定义的适当位置，并确定一切定义的相对位置。综合的认识试图以这种方式排除定义的偶然性，达

① ② 《哲学丛书》第57卷，第454~455、456页，中译本参看《逻辑学》下卷，第499~500、501页。

③ 《逻辑学》下卷，第502页。

到必然的、本质的知识。黑格尔认为，这种考虑有其自身的价值：“从普遍到特殊这个属于概念的进程，是一个综合科学、一个系统和系统认识的基础和可能性”^①，因而是符合概念的内在必然性的。

但分类同样也没有意识到它的概念内容，它总是将它据以分类的那个普遍定义当作一个具体表象或“共同之点”。它这样做是情有可原的，因为任何一个定义的规定性本身的确都是一语双关的，它既可当作一个具体表象，又具有概念的普遍性意义。如果只从形式上看待这种规定，而“不去追寻这种规定的自身反思”^②，或者（用我们的话说）不去对同一规定深入到不同的体验，那它们就会是一些纯粹偶然的规定。分类的形式主义就是如此，它只考虑分类的外延或量的方面，要求分类应该完备，以图“穷尽”种类的概念；至于类概念的质的规定性，却是任意的和偶然给予的，因此只要在经验中新出现一种特征，便必须重新调整整个分类体系，种类的数目也陷入无穷增多，分类便成了无原则的、支离破碎的和纯粹偶然的了。黑格尔认为，之所以现行的科学分类大致上还显得成一个体系，这纯粹是由于某种“理性之本能”^③，使人们无形中选择了那些事实上至关重要的本质特征（如动物的爪牙，植物的花蕊）作分类的根据，从而“暗示”了概念的内在关系。分类只有从抽象上升到具体才能有助于认识，必须把普遍的东西、而不是具体表象当作分类的基础。黑格尔指出，对于主观的、天然的认识来说，从具体表象开始再进到抽象是比较自然、比较容易的；但是在概念理解的认识中却“恰恰相反，必须以概念的形式为基础，即单纯的、脱离了具体物的东西是最初的东西，因为对象只是在这种形式中，才具有普遍的东西自身相关的和按照概念而是直接的东西之形式”^④。黑格尔把前一条途径称为“合乎自然之路”，把后一条途径称为“合乎认识之

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第503、506、508、503~504页。

路”。当问题涉及到理解、认识，而不是单纯被动地接受时，后一条路、即从抽象到具体是更容易把握的方式，也是更合乎概念、更合理的认识方式。“具体物应该以这种方式、而不再象它在直观中那样去把握”^①，这就能透过具体物的表象层，理解到它内部的概念内容、内在矛盾以及运动和发展的必然性。黑格尔举了许多日常生活例子（阅读、几何学、自然科学等），来说明认识总是从抽象开始，再上升到具体的整体。结论是：“总之，必须由抽象的东西构成开端和原素，在它之中并从它出发，特殊的東西和具体物的丰富形态才展现出来”^②。

很明显，当马克思在《政治经济学批判》导言中谈到“政治经济学的方法”时，曾把黑格尔的上述方法当作自己的楷模：“具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是实际的起点，因而也是直观和表象的起点”^③。但他又批评黑格尔由此陷入了幻觉，“把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果。其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程”^④。在历史中，较单纯、较抽象的一般事物总是较后才产生出来的，或至少是较后才显出它是抽象一般的东西；开始时则总是具体的未分化的整体，这个整体潜在地包含着内部自我分化和运动发展的种子，并在后来的发展中实现出它的各种潜在关系，使得思维能回过头来认识这个最初的具体物的内在本质；但却决不能因此把这个具体物仅仅当作概念运动的一种外在物质载体或外壳，即使在思想中又用概念系统将这个具体物重构起来，也不能把表象的具

① 《逻辑学》下卷，第504页。

② 《哲学丛书》第57卷第461页，参看中译本《逻辑学》下卷第505页。

③ ④ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册第38页。

体弃之如敝屣。因为它不仅是概念由以形成的最初的实际根据，也是业已形成的科学体系得以进一步完善和以开放的姿态向前发展的前提。所以马克思说：“因此，就是在理论方法上，主体，即社会，也必须始终作为前提浮现在表象面前”^①。

黑格尔最后就谈到了综合认识的第三个阶段，即“定理”的形式。与前两个阶段不同，在这里，“对象是在它的实在中、在它的实在的实有的条件和形式中被认识的。它和定义一起表现那成为概念与实在之统一的理念”^②。这种综合不再是从外部带给一个对象的综合，而是“一个对象本来的综合的东西”^③。定理总是在个别情况下适用的，因此它总是需要证明。即使是几何学上的“公理”，也还是要经过证明，只是因为这种证明必须从概念中引导出来，它才被几何学当作不需要证明的（自明的）公理（因为几何学不考虑概念，只考虑空间和量的关系）。所以，定理由于只是表达个别实在本身的关系，它本身就还缺乏概念的必然性，还要从概念那里取得证明，因此定理只有与定义、与从概念上理解了的定义结合起来，才能表现那作为概念与实在的统一的理念。黑格尔极力称赞欧几里德几何学“提供了综合方法最完整的模范”，因为“它安排的定理的先后次序，使每一定理为其结构和证明所要求的命题总是现成的、以往证明过的”^④；但他又认为，由于它不是从概念出发，它“用以开始的定义，把感性对象只是当作直接给予了的来把握”，因此它的那种次序便不是由概念自身演绎出来的，而是“更多地涉及目的性的外在安排”^⑤，即为了方便读者的理解。黑格尔指出，实际上，欧几里德几何的那些定理本身便包含着两部分，“一部分可以认为是概念，另一部分是实在”^⑥。关于两个三角形全等的那些定理无非是要把直观感性的三角形简化为三角形自身的概念定义；由此推出的毕达哥拉

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册第39页。

② ③ ④ ⑤ ⑥ 《逻辑学》下卷，第509、509、512、512、513页。

斯定理之类的方程式则形成了三角形的完全的、实在的定义。所以黑格尔揭示出，欧几里德几何学实际上是一种“真正综合的进程，是从普遍的东西过渡到个别性，即过渡到自在自为的规定的东西，或者说，对象的自身统一”^①。但它本身并没有意识到这一点，没有意识到自己那些实在的定义是以概念为中介的，它所设计的那些证明程序完全是外在的、形式上必然的。“证明不是那构成定义内容的关系的发生史；必然性只是为了了解，证明只是为了认识的主观利益”^②，“构造所展示的环境，是对象本性的结果，这却反过来成为根据并且成为进行中介的关系”^③。黑格尔把这种外在的程序安排称之为“对概念要求的遥远的预感和暗示”^④。我们看到，黑格尔在理论理性中多次提到预感、暗示、理性的本能等等，这反映出他在知性范围内试图借某种非理性的体验去打破知性认识的外在的形式主义，尽管他只是把这当作一个临时的手段，因为在他看来，真正打破形式主义的不是神秘主义，而是“善”或实践这种理性的理念。

黑格尔认为，以欧几里德几何为代表的这种综合的认识仍然是表面的、片面的。至于想把它以现有的形式引入经验科学甚至哲学中来则更是将导致荒谬的结果：“这样的认识方法绝对是束缚在有限物的僵硬的必然性圈子里的，而且自由，即是说，概念以及一切是真的东西，都在这样的方法的彼岸，为它所达不到的；而“事实上，哲学的根本是无限的、自由的概念，并且哲学的一切内容也唯独依靠这个根本，所以无概念的有限性的方法对它不合适”^⑤。但我们看到，黑格尔已在欧几里德几何和一般综合认识的进程中，指出了它所包含的内在的概念进程，“所以在综合的认识中，概念达到了它的目的，不过只是在这种程度内，即概念按照其同一性环节和实在规定，或按照普遍性和特殊区别—

① ② ③ ④ ⑤ 《逻辑学》下卷，第514、515、515、517、520页。

—此外也作为差异物之关联和依存——而成了为概念的”^①。概念成了“为概念的”，但概念还未从它的对象中“认识自己”，因而它还“不是自为的”。一旦它把对象看作就是自己、就是概念本身，概念就从必然过渡到概念的自由，成了自在自为的规定的概念了，这就是“实践的理念”，即“善”。

3. 善

理论的理念，分析与综合，从抽象到具体，是认识的一般进程。认识本身赋有生命的内在冲动，它推动认识去把握客观对象，或用黑格尔的说法：去实现自身为客观对象。但在理论阶段，认识始终未能把客观对象视为认识本身即概念活动的产物，未能从对象中认出自身。在定理和证明中，认识已达到了一个有限物和实在物的必然性，因而主观概念已从客观世界中取得了一定的内容；但主观概念并不以此为满足，并不满足于仅仅证明自己具有客观性；作为一种主观的冲动，它还要更进一步表明这种客观性以及一切客观性都是由它自己自由地、能动地建立起来的：这就是实践的理念所要表明的。由于理论的理念已证明认识的内容有必然性，“而且这种必然性是通过主观活动的中介才达到的”^②，这就证明了主体不是一块“白板”，而是能进行规定的概念。当这个主体概念自为地、有意识地进行规定时，它就是意志的理念。

黑格尔认为，意志的理念以具有了客观性的现实东西的身份去和现实东西相对立，它肯定自身的现实性和世界的非现实性，这与理论的理念采取的是相反的方向。它由此而确定了主观概念、主体的绝对性和与主体对立的客观世界的虚无性，它要由自身去建立一个自己的客观世界。在认识中首先作为单纯抽象生命冲动的理念，经过辩证法的从抽象到具体的过程，在实践中达到

① 《哲学丛书》第57卷第476~477页，参看中译本《逻辑学》下卷第521页。

② 《小逻辑》第418页。

了最具体的个别性，而自身进入了与客观现实的现实关系。这种个别性，作为意志活动，一方面是有限的，它受到其他现实事物的限制；但由于它本身是概念，所以它又是一个具有无限性的有限的东西，是“在概念中它自身的否定的统一”^① 这样一种能动的东西。意志把有限的特殊目的当作“善”，这种善诚然有其内在的无限价值，因为它本质上是概念的能动的实在化；但它又要以客观世界为前提，这又使善仅仅是主观的和有限的。善并没有事先建立客观世界，而只是一个“应当”，只有作为“绝对的设准”才能被看作完成了的（正如在康德那里一样）。所以，“这就还有两个在对立中的世界，一个是在透明的思想的纯粹空间的主观性王国，另一个是在外在杂多现实原素中的客观性王国，这个现实是一个还未启明的黑暗王国”^②。这种对立置根于善和意志的本质，因为它缺少理论的理念环节。实践之所以是实践，就在于“这个作为不可克服的限制与它对立着的现实，同时又作为自在自为的虚无的东西，这个虚无的东西要通过善的目的才取得它自己的真的规定和唯一的价值。因此，意志本身成为达到自己目标路上的障碍，只是由于意志与认识分离了……善之理念唯有在真之理念中才能找到它的补充”^③。也就是说，实践、意志的内在矛盾，就在于它的目的、善一方面是内在的，它与外在现实相对立，还不是实现出来和完成了的善，只是一个主观的“应当”，因而外在现实还未被它看作本身是“真之理念”、事实上也还未达到真之理念；另一方面，意志又是实现活动本身，这个活动把外在现实设定为虚无的、不能抗拒这一活动的。意志如果没有“应当”，如果一切都是已经实现的，那也就用不着意志活动了；但如果仅仅是“应当”，而不去现实地实践，那么它也不是真正的意志。黑格尔把这两者称之为“行动的推论”的两个“前提”，其中善的理念则是两者的中介。

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第523、525、526页。

在第一个前提中，善的目的本身直接具有与现实的关系，这就是用来实现这一目的的手段。当然这手段原先是由认识的理念在“定理”阶段中发展出来的，也就是说，人认识到客观现实的某种普遍联系或规律性之后，便可以利用他所认识到的这种规律性（理论上表现为定理）作为手段，来实现自己的目的。于是第二个前提就是善将这种“为概念”的“客观概念”（客观规律）作为手段去反对外在的现实，以求得目的的客观实现^①。但正如目的——一经实现又可以用作更高目的的手段一样，手段本来也是当作目的实现出来的（例如最初的认识如分析、综合等等就是有目的的，是为了把握客观规律），所以“第二个前提同样也已经在第一个前提里自在的直接现有了”^②。但善并不满足于这种直接性，它不停留于手段和目的这种内在的统一，而是通过牺牲或放弃它的手段，消耗它的手段，而使自己与外在的客观性同一，它就成了不仅是自为的，而且是“作为自为之有的概念那样的善的现实”^③，是“自在自为的概念”了。当然，善的目的在它的活动中也可能失败，“假如善的目的这样仍然不能实现出来的话，这就是概念退回到了它在活动以前所具有的立场……其原因只是在于：在上述抽象实在的扬弃中，这种扬弃也立刻被忘记了，或者说忘记了这种实在倒是已事先建立为自在自为地虚无的、非客观的现实”^④。

① 有的人将“行动的推理”的三项表述为：“（1）大前提是目的对现实的直接关系；（2）小前提是外部的手段即工具；（3）结论是由主体转化而来的客观现实，即主体和客体的统一”（见钟宇人：《黑格尔认识论概述》，载《康德黑格尔研究》第1辑第339页；又参看杨寿堪：《黑格尔哲学概论》第200页），这种表述值得斟酌。在这里，第一项“目的对现实的直接关系”被理解为目的与目的物的关系，其实黑格尔是指目的与手段的关系，因为前者的关系只可能是间接的（因为要以手段为中介），只有后者的关系才是直接的。其次，黑格尔的小前提也不是指手段，而是指手段与现实世界（与目的物）的关系。有了这两个关系作为前提，目的才能实现为目的物，达到主客体的同一关系。之所以发生上述误解，是由于没有注意到“推论”不是单纯三个概念的关系，而是三个概念中每两个概念之间的关系（即判断）的关系。

② ③ 《逻辑学》下卷，第526~527、527页。

④ 《哲学丛书》第57卷，第482页，参看中译本《逻辑学》下卷，第527页。

也就是说，失败的原因在于它以主观的态度对待实在，把主观表象中的抽象的实在当作前提，而忘记了行动的目的正是要扬弃这种抽象实在，证明它的虚妄不实和概念的客观真实。这就使人陷入了“坏的无限性”：“因此，对未实现目的之前提加以重复以追求目的的实现，也是这样来规定的，即：客观概念的主观态度永久重生，从而在善的内容和形式上，善的有限性便显得是长留的真理，而其实现也似乎永远只是完全个别的行动，而不是普遍的行动”^①。但意志的个别性虽然缺乏认识和真理的普遍性，却自为地具有扬弃自己这种缺陷的能力，即具有自否定的能力，因而即使是意志的个别主观的态度，实际上也“正是客观概念和直接现实自在之有的同一之建立”^②，它通过影响和改变外在现实（因为即使是失败的实践也对现实有所改变）而扬弃了对象的现象，暴露出对象的“客观概念”的本质，这本身也就被纳入了善的目的的实现或成功的实践的过程（失败乃成功之母）。在善的实现中，人意识到客观对象具有概念本质，主观概念具有客观存在，于是行动推论的前提，“即作为仅仅是主观的、按其内容说是有限制的目的的那样的善的规定，通过主观活动才使目的得以实在化的那种必要性，以及这种主观活动本身，统统扬弃了”；这就达到了推论的结论或结果，在这里，“自在自为地被规定的概念的理念建立起来了，它不再仅仅在活动的主体中，而且也同样作为直接现实而存在，并且反过来，这种现实，正如它在认识中那样，作为真实存在的客观性而存在……于是现在主体当知道自身被规定为自在自为的概念时，它便是作为自由的、普遍的自身同一而存在，对于这个同一来说，概念的客观性同样是一个已给予的、直接对主体是现成的客观性”^③。目的（通过失败而成功地）实现

① ③ 《哲学丛书》第57卷，第482、483页，参看中译本《逻辑学》下卷，第527、528页。

② 《逻辑学》下卷，第528页。

出来，这就使主体意识到客观现实本质上说是由概念建立起来的，但不是由仅仅停留在主观个别性中的概念、即意志的主观态度建立起来的，而是通过这个主观态度扬弃自己的主观个别性而建立起来的；因而主体发现作为客观概念的现实是事先建立的、对主体来说是“已给予的现成的客观性”。意志活动在实现目的的过程中得到的是认识，但这一次却不再只是理论上抽象的、“探索的”认识，而是对主客观的同一自由本体的认识，是经过实践活动的中介而把主观概念看作客观实体、把客观现实看作能动的概念主体，是认识到人的认识无非是客观概念的自我认识，这种认识，黑格尔称为绝对真理或绝对理念。

黑格尔对实践的认识论意义的这些分析具有极其重要的意义。列宁对此曾给予了很高的评价，他指出：“毫无疑问，在黑格尔那里，在分析认识过程中，实践是一个环节，并且也就是向客观的（在黑格尔看来是‘绝对的’）真理的过渡。因此，当马克思把实践标准列入认识论时，他的观点是直接和黑格尔接近的”^①；对于黑格尔所谓“行动的推理”，列宁也称赞说：“这是对的！当然，这并不是说逻辑的格以人的实践作为它自己的异在（=绝对唯心主义），相反地，人的实践经过千百万次的重复，它在人的意识中以逻辑的格固定下来”^②。实践在黑格尔那里一方面是认识的真理性的标准，另一方面也是认识本身的一个必经阶段，是从“探索的认识”转入“真理的认识”的中介，是认识的自否定和否定之否定。实际上，作为认识的实践在黑格尔那里并不是从天上掉下来的，也不是从认识之外加入到认识中来的，而是从认识本身的内在能动性或生命根源中发展而来的。前面说过，黑格尔的认识（理论认识）本身就是一个能动的过程，一种指向外部世界的生命冲动；但实践的概念（包括意志、善、目的等）则被视为更高意义上的生命冲动，它是经过了理论的认识之后，

① ② 《列宁全集》第38卷，第228、233页。

体现为一种自觉的、有计划有目的的概念冲动，是一种经过自律的自由意志，一种理性的目的性评价即“善”。正因为如此，当它在最后阶段重新与理论的理念同一而达到“绝对理念”时，它就“一方面回到生命，但它又同样扬弃了它的直接性形式，而在自身中具有最高度的对立”，它就成了“不消逝的生命”^①。反之，如果实践不是先有一定的理论认识，它就会降为盲目的欲望冲动，而不成其为理性的意志冲动了。但无论如何，实践、意志，以至于全部理念，在黑格尔那里都是以主体性冲动、以主观自否定、以使自己与客观性同一的冲动为本质特征的。概念的主体性“作为自身与自身相关的否定的统一，与它的客观性相区别，并且是此客观性的自在和自为之有，但本质上它是通过它自己而与此客观性相关，因此是自身目的和冲动”^②。理念不是没有冲动和运动的死寂的图像，不是一个精灵、一个数目或抽象思想，“概念在理念中达到了自由，理念也就为了自由之故而在自身中具有最强烈的矛盾；理念的静止在于安定和确定，它以此而永恒产生矛盾、永恒克服矛盾，并且在矛盾中与自身融合”^③。认识的这种自相矛盾的运动本质只有经过从普遍（生命）到特殊（理论）再到个别（实践）的历程，从抽象上升到最具体的实践活动并因此回复到开端的直接体验、内在直观时，才能得到确定的把握。由于这种把握，认识就不再只是一种纯理论的兴趣，也不再只是一种实践和实用的工具或手段，而是一种绝对的“方法”，这种方法既是主客观达到一致的形式或方式，同时也是“全部客观性的灵魂”^④，是以自身为对象的、自知的主体-客体。这就是黑格尔的辩证认识论，它经过这样的发展，已明确表现出它自身就具有本体论上的含义了。

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷第529、451、453、531页。

三、辩证认识论与本体论的一致： 论黑格尔思维和存在同一的学说

黑格尔的这一学说，我们可以分如下三个层次来加以阐明。

1. 存在是思维

众所周知，黑格尔作为一个客观唯心论者，其主要的特点就是把客观存在的本体看作是一种精神本体，即“客观思维”。黑格尔在《小逻辑》中说道：“客观思维一词所表示的，应是作为哲学的绝对对象的、而不光是作为哲学目标的真理”^①，“思维，正如它构成外在事物的实体一样，它也是精神事物的普遍实体”^②。当然，黑格尔这里所说的思维（或思想），并不是指在具体的人身上体现出来的一种精神活动、意识或心理机能，而是指客观事物本身的那种内在的运动、发展和合乎规律的本质存在。人们可以批评黑格尔的泛神论和拟人主义，但黑格尔自己并不承认这一点，相反，他为了避免这种误解，曾建议以“思想规定”（Denkbestimmung）来代替“思想”一词，并说：“当我们说思想作为客观思想是世界的内在本质时，似乎这样一来就会以为自然事物也是有意识的……因此我们必须说自然界是一个无意识的思想的体系，或者象谢林所说的那样，自然是一种冥顽化的理智”^③。黑格尔之所以断言客观存在的本质是思维，并不是因为他把自然事物看作“有意识”的，而是由于：

（1）只有思维能把握住事物的普遍性或共性，“而共性本身即是概念的一个环节”^④。在他看来，自然事物总是个别的、杂多的感性的东西，只有思想才是普遍的东西。自然事物如果不是具有思想的本质，它就完全不可理解；甚至连“完全不可理解之物”

① ② 《黑格尔全集》纪念版第8卷，第97、84页，参看中译本《小逻辑》第93、80页。

③ ④ 《小逻辑》第79~80、79页。

(自在之物)本身也还是思想的产物,说出它就已经是在理解它了。“那孤立的个体事物是不符合它自己的概念的,它的特定存在的这种局限性构成它的有限性并且导向它的毁灭”^①。所以黑格尔说:“形而上学是研究思想所把握住的事物的科学,而思想是能够表达事物的本质性的”^②。本体论(形而上学)研究的不是感性现象,而是事物的本质,而只有思维能把握这一普遍本质,可见在他看来,本体论研究的就是思维,就是认识论。

(2) 由于思维的这种普遍性,所以对于个人的意识活动和心理机能来说,思想也显得是客观的,不以个人的想象、情感、兴趣和冲动为转移。所以决不能把人的思维能力与其他能力(如表象、直观、意志等等)“平列起来”^③,思维是一切主观精神活动中唯一贯穿一切的客观的东西。因此即使研究人的心灵本体(精神),也必须和客观事物的本体结合起来研究,它们研究的勿宁说是同一个心灵、Nous或理性。本体论在这种主观的意义上也与认识论一致。

(3) 由以上两点黑格尔得出:真正的本体论是认识论,真正的认识论是逻辑学,即关于纯粹思想的科学,因此真正的本体论也就是逻辑学:认识论成了逻辑学和本体论一致的中介。上一节我们曾说到,在黑格尔那里,由于真理是客观事物与它的概念相符合,因此概念没有真与不真的问题,只有纯粹与不纯粹的问题,客观事物本身才有真与不真的问题(如说“真朋友”、“真艺术品”等);但纯粹的概念或纯思是以逻辑的方式表现出来的。因此通过认识论与逻辑学的一致,本体论才与逻辑学达到了一致。本体论研究的不是一般的思想,而是摆脱了一切(感性)杂质的纯思想,因而是在自身之内认识和活动的自由的思想:“在逻辑学中思想被理解为没有任何其他内容,只有属于思想本身和由思想产生的内容,所以这些思想是纯粹思想,而精神也就是纯粹自持的

① ② ③ 《小逻辑》第398、79、81页。

精神，因而是自由的精神，因为自由正是在他物中自我持存，自己依赖自己，自己是自己的决定者”^①。

可以看出，黑格尔在《小逻辑》中批判思想对客观性的三种态度（即旧形而上学、经验论或批判哲学、直接知识）时，大致上也就是在表明上述他自己对思维与客观性的三种（或三个层次）的思考。他把自己的哲学视为对旧形而上学在更高层次上的恢复^②，而他所达到的思维与客观性一致的顶峰，他超出旧形而上学的最主要之点，则是关于客观思想的自由本质的观点；实际上，这也是他断言客观性就是思想的最根本的理由。黑格尔说：“在思维中直接包含有自由，因为它就是普遍的东西的能动性，因而是一个自己与自己发生的关联，它按其主观性说是一个无规定的自身持存，按其内容说，这种自身持存却又只存在于事情及其规定之中”，“由于在思维的追溯中既使真实的自然（本性）暴露出来，这种思维又是我的活动，所以真实的自然同样也既是我的精神的产物、即按照我的单纯普遍性而言的我作为能思的主体的产物，又是绝对自身持存的我或我的自由的产物”^③。黑格尔只是在作了这种规定之后，才说：“思想，按照这样的规定，可以叫做客观的思想”^④。在黑格尔看来，只有思想的这种普遍自由的能动性，才能将僵死的客观材料燃烧起来，使固定的规定流动起来，才能扬弃主、客观之间、思维与存在之间的僵硬的对立。换言之，在他看来，如果有人不满意旧形而上学把世界看作僵死不变的存在，而想要理解运动、流变、生命和发展，他就不能不赞同黑格尔的观点，把世界的本质看作客观思想，把客观事物看作思想的自由能动活动的产物；而要达到这种观点，又只有从辩证的认识论入手才行。当认识论在其最内在的生命体验中、特别

① 《黑格尔全集》纪念版第8卷第87页，参看中译本《小逻辑》第83页。

② 可参看《逻辑学》第一版序言。

③ 《黑格尔全集》纪念版第8卷第82页，参看中译本《小逻辑》第78页。

④ 《小逻辑》第79页。

是在自己从抽象到具体、从认识到实践的这一能动活动中达到对客观绝对本体的真理的认识时，我们就获得了一个（借用海德格的话说）可以窥视客观存在的本质的“窗口”。在此基础上，逻辑学作为纯粹思维的体系，就成了自然哲学和精神哲学中“富有生气的灵魂”；这时，人们再也用不着从别处寻找规范客观事物的标准和尺度，而“只须让那本身活泼自如的思维规定循着它们自己的进程逐步发展”^①。这种本体论的态度就既是客观的态度，同时又是经过主观推演和证明的态度了。

当然，黑格尔的这一证明仍有一致命的弱点，它既难以抗拒主观唯心论的攻击，也难以抗拒唯物论的攻击，这就是：人们究竟是从何处能够得知，存在于人们头脑中的思想同时也就是“客观的”思想呢？黑格尔从认识论中推演出本体论，是否有充分的根据呢？我们将在下一节中仔细讨论这一问题。在这里我们先要看看，他是如何力图在这方面巩固自己的阵脚，来为他的客观唯心论的本体论建立牢固的根基的。

2. 思维可以认识存在

在黑格尔看来，要最终避免主观唯心论和唯物论，只有一条途径，那就是搬出古老的对上帝的存在的“本体论”证明。这个证明是他在各个地方一有机会就要提出来的，他认为由此既可以证明客观思想（上帝）的存在，又可以证明人的思想可以认识这个本身是思想的客观存在。

在唯物辩证法看来，思维可以认识存在，这是由人类历史及其社会实践所证明了的一个认识论原则。当黑格尔把实践纳入认识论中时，他已经接近了唯物辩证法和历史唯物论的观点。不过，在这方面他也有双重的不彻底性。首先，他并没有表明人的一切认识来源于社会实践，而只是笼统地认为认识来源于生命冲动，这导致了在认识起源问题上把人的生命活动（实践）混同于

^① 《小逻辑》第85页。

动物的生命活动（本能）；其次，在他从理论的态度进到实践的态度之后，最终又回归到了绝对的理论态度，并将这点当作回到上帝的自我意识和神学真理的跳板，这就使他的整部逻辑学成了对上帝存在的一个巨大的本体论证明。实际上，黑格尔的这种本体论证明较之以往朴素形态的本体论证明更精致、更高明的地方，也恰好在于他引入了实践作为中介。以往对上帝的本体论证明在康德手中遭到了全军覆灭，是因为康德从纯理论的态度，运用形式逻辑的概念分析，指出存在（Sein）不可能用作某个事物概念的宾词，因而不可能从任何概念本身的内涵中推出这个概念内容的客观存在。例如我有“一百元钱”的概念与我实际上拥有一百元钱是根本不同的，因此我有上帝的概念也不等于就证明了上帝实际上存在。康德由此推出了上帝、物自体是不可知的结论。黑格尔却认为：“从特殊的、有限的有，追溯到完全抽象一般性的有本身，应该看作是最最第一的理论要求，甚至也是实践的要求”^①。在实践中对无限的存在即自由的存在的追求，使人能够把有限的存在视为无物；上帝既然是无限自由的存在，那么“它的概念与有是不分离和不可分离的”^②，这种有就是上帝的“活动、创造、威力等等——它们都是产生他物的”^③。所以“上帝作为生动的上帝，甚至作为绝对精神，只会在它的行动中认识到”，而不是只从它的“制成品”中认识到^④。黑格尔在“概念论”中是通过推论从“主观概念”中推出“客观性”的，他明确地说，“概念的推论”（即推论的最高阶段）就是对上帝存在的本体论证明；但只有在“理念”部分，通过“行动的推论”，概念才达到了与客观存在的绝对同一，即“绝对理念”。但是从根本上看，他并没有把行动的推理或实践规定为检验真理的最终的和唯一的标准，毋宁说，他仍然认为真理自己是自己的标准，因为一方面实践还

① ② ③ 《逻辑学》上卷，第78、79、73页。

④ 《逻辑学》下卷，第389页。

有待于回到“绝对的”认识，另一方面实践本身作为一种“推论”也无非是认识的一种外化的形式，是一种精神的、概念的实践。因此，尽管他认为实践、善的理念“比以前考察过的认识的理念更高，因为它不仅具有普遍的资格，而且具有绝对现实的资格”^①，但这只是相对于“以前考察过的”探索的认识而言，而不是相对于“绝对的”认识、真理的认识而言的。对于后者而言，实践则仍然是有缺陷的，它必须进一步提高到“绝对理念”。最高的态度不是实践，而仍然是理论的、认识的态度。这就意味着，归根结底，他认为概念、理念是检验实践的标准，“所以理念仅仅是在这种自身规定中检查自身”^②。

因此，在黑格尔看来，思维可以认识存在，这根本上仍是由于存在本身是思维，因而思维与存在的关系无非是思维的自身关系，思维可以认识自身，“真理就是思想的内容与其自身的符合”^③。在这种符合的过程中，思维本身也体现为三个层次，他用三个本质上同一的词来表达，这就是概念、理念和绝对理念。概念已是绝对的存在本体了，在黑格尔看来，一切事物无非是概念或概念的体现。概念的本性，一方面是它的普遍性形式，另一方面是它的自由的主体性，因而它自在地形成了一切现实事物生动活跃的运动与变化发展。但概念作为思维最初还并未自觉到自己是客观的，它在现实事物中生成起来，但仍把现实事物看作与自己对立的，所以“这样的概念还不完全，而必须把自身提高为理念，理念才是概念和实在的统一，它必然以对概念本性的追溯而自然发生”^④。理念也是概念，但是发展成熟了的概念。在理念中，概念的普遍性成了对现实事物本质的认识，概念的自由主体性则是对现实事物的能动的实践，它成了概念自身的实现。因此作为思维，理念、理性概念便成了有关真理的思维。“理念是充

① ② ④ 《逻辑学》下卷，第523、530、251页。

③ 《小逻辑》第86页。

足的概念、即客观的真或真本身。假如某物具有真理，它便是由于它的理念而具有真理的，或者说，某物唯有在它是理念的情况下，才具有真理”^①。所谓“充足的”（adäquate）概念，是指充分发展了的、因而是合适的和能胜任的概念，因为它经过了“客观性”阶段，自身具有了实在的环节。黑格尔认为，“由于理念这个词现在被保留给了客观的或实在的概念，并且与概念本身、尤其是与单纯表象相区别，所以对于理念的那种评价，必须更进一步加以驳斥，根据那种评价，理念仅仅被当作是某种非现实的东西”^②。列宁指出，黑格尔的这些论述“差不多是关于辩证法的最好的阐述。也就在这里，可说是特别天才地指明了逻辑和认识论的一致”^③。这里也可以理解为是：指明了本体论（广义的“逻辑”）和认识论的一致，因为列宁在下面称赞黑格尔：“在概念的辩证法中天才地猜测到了事物（现象、世界、自然界）的辩证法”，概念“是作为客观世界的反映而被表现出来的”^④等等。

不过，黑格尔又认为，理念发展到实践阶段，虽然与客观实在在同一，它却还不知道这种同一；“应当”之物和现实之物仍然对立，理念总以为自己的目的永在彼岸。只有在绝对理念中，真理才成了“自知的真理”和“全部真理”^⑤。“于是现在主体当知道自身被规定为自在自为的概念时，它便是作为自由的、普遍的自身同一”^⑥，即：概念自身的自由的主体性和无限的普遍性这两个环节，现在就体现为绝对的“方法”，即概念本身的逻辑运动。它表明人的认识的辩证法也就是客观事物的辩证法，绝对真理并不在遥远的彼岸，而就在人的现实的实践和认识活动中。黑格尔在此表现出客观唯心主义的“可知论”的充分信念，但同时也不可否认地带有绝对主义和独断论色彩。因为在“绝对理念”中，他将他的

① ⑤ ⑥ 《逻辑学》下卷，第447、529、528页。

② 《哲学丛书》第57卷，第408页，参看中译本《逻辑学》下卷第448页。

③ ④ 《列宁全集》第38卷，第205、210页。

体系（至少就认识论方面说）作了一个最后的封闭；他没有进一步展开绝对真理和相对真理的辩证关系，真理发展到顶峰便是“现成的”了，真理的全部发展，在此以前只是显出其相对性，现在便绝对地完成了。诚然，真理在这个阶段仍有自身冲动，要外化出来以得到自由，但那不是作为真理本身的继续前进，而是作为真理的应用，要成为“应用逻辑学”；它的这种进展只是为了在现实生活的各门科学中再次回到自身、再确证自己一次而已。就真理本身说，它是已经拟定好并藏在黑格尔的口袋里了，它现在已被宣布出来，因此它的发展就终止了：这就是恩格斯曾指出过的黑格尔辩证法的保守的一面。不过，恩格斯同时也揭示出：“这种看法的保守性是相对的，它的革命性质是绝对的——这就是辩证哲学所承认的唯一绝对的东西”^①，因为黑格尔哲学的“真实意义和革命性质，正是在于它永远结束了以为人的思维和行动的一切结果具有最终性质的看法”^②，它带给人的既不是怀疑，也不是独断，而是日益进取的信心，和永不满足的认识的冲动——这正是那些只知道向黑格尔体系的强制性结构大喊大叫的人所无法理解的。于是，一当我们立足于这一高度来看待黑格尔的“绝对理念”，我们就会逻辑地导出这种观点：理论的绝对性存在于实践中，实践的绝对性则存在于人类历史的无止境的发展中。这就是马克思的历史唯物主义观点。

3. 思维产生存在

从实质上看问题，可以说，黑格尔的思维之所以是思维，就在于它能超出自身而产生存在；认识之所以是认识，也就在于它能通过实践而实现出来。对此我们还要作一点考察。应当说，黑格尔对绝对客观存在（上帝）的本体论证明也不是一点合理因素都没有的。从思维中推出存在，如果仅仅理解为一种静观的理论态度，当然是唯心主义的谬想；但加入实践观点后，事情便有所

^① ^② 《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，人民出版社，1972，第8、7页。

不同了。因为实践本身的确是从已有的认识、概念出发，将之实现为客观存在的活动。实践决不是盲目的生命冲动，而是有意识有目的的自觉活动，它本身要以思维、意识为前提，并且以（在行动方面）证明意识中的主观内容具有客观性为目的。“目的的活动不是指向自身，以便把一个已给予的规定纳入自身并使其为己有，而不如说是要建立自己的规定，借扬弃外在世界的规定，给自身以外在现实形式中的实在”^①。我们前面已指出，黑格尔思辨哲学的“思辨”一词，主要就是指一种并非无根据的推测或推论，这种推论，作为“概念的推论”，就是本体论的论证；作为“行动的推论”；就是实践的目的性活动。由此我们也可以说，实践是黑格尔“思辨”的最高表现形式，因为思辨本来就是不停留于仅仅主观的东西，而应当“实现出来，转化为客观性”。只有通过实践，黑格尔的认识论才有可能是真正彻底的“思辨的”。思辨是主客观同一的信念，但它决不是就直接有限地呈现出来的形式来规定主客观的同一，如说一百元钱的观念和现实的一百元钱相等那样；而是要体现为一种现实的实践活动，要将有限事物中所潜在的主客观同一性实现出来。“无论何处，思辨的同一，决不是刚才所说的那种肤浅的主体与客体的潜在的同—”^②。如果我有一百元钱的观念（假如“一百元钱”也可以是“观念”的话），我就可以在我的实践活动中挣得现实的一百元钱，这就实现了一百元钱的观念和它的（潜在的）实在的同一。就观念本身来说，这个同一性还是潜在的，但实践（作为观念自身的本性）能使之实现，因为实践是无限的现实的主客观同一，实践能创造出一切。实践的这种能动性潜在于观念之中，因为观念之所以是观念，而不是单纯的表象，就在于它既是普遍性，又是要实现自己的自由冲动。它的普遍性是它的自由冲动的原则，因此它不是本能的、主

① 《逻辑学》下卷，第523页。

② 《小逻辑》第374页。

观任意的冲动，而是具有客观效力的冲动，并且是在实现为客观性之后又还保持自身的主体同一性的冲动，它能使自己涵盖主客观双方并将它们统摄于自身之内；它的自由冲动则是它的普遍性的单纯化、纯粹化的体现，因此它不是知性式的有限的抽象概念，相反，它是无限能动的具体概念，这个具体概念在自己运动的历史发展历程中带着它的一切收获物前行，越来越丰富，越来越具体，同时又保持自身的单纯的透明性。所以列宁称赞黑格尔说：“卓越的地方是：黑格尔通过人的实践的、合目的性的活动，接近于作为概念和客体的一致的‘观念’，接近于作为真理的观念，极其接近于下述这点：人以自己的实践证明自己的观念、概念、知识、科学的客观正确性”^①。

思维产生存在，这对于行动、实践的主体来说，首先是一种信念（思维能产生存在），其次是一种体验（思维就是存在），最后，它本身也作为一种“现成的客观性”而被思维所认识（存在是思维的产物）。

(1) 思维产生存在是主体的信念，即相信思维本身是现实的，而那非思维非概念的、和它对立的客观世界是非现实的。“主体在其自在自为的规定之有中所具有的自己的确定性，即是自己现实和世界非现实之确定性。……主体在这里是为自身主张客观性的权利；主体的自身规定性是客观的东西，……以前的客观世界则恰恰相反，还只是一个建立起来的东西，一个以某些方式直接规定的东西，缺乏概念的自身统一，是自为地虚无的”^②。这种信念，作为一种主观的确定性，就是一个行动的目的。行动不可能没有目的，而目的如果没有自身的确定性，如果连主体自身都不相信它能实现，它就只是幻想，而不是目的，不能导致行动。所以目的在主观中是一种确定的信念，哪怕它还没有实现出

① 《列宁全集》第38卷，第204页。

② 《逻辑学》下卷，第522页。

来：“这目的不是要通过实在化才能获得它的真理，而是已经自为地是真”^①。

(2) 思维产生存在又是主体的一种体验。目的在付诸实现的时候，它必定有自己的手段。目的与手段的关系与目的对目的物、对外在客观世界的关系不同，前者是一种直接的关系，后者是一种间接的（通过手段造成的）关系。因此，手段也可以说就是目的对自己的客观性的直接现实的体验。“实践理念的行动的第一个前提，是概念的直接客观性，按照这方面说，目的没有遇到任何违抗，就把自己传达给现实，并且和它处于单纯的、同一性的关系之中”^②。目的与手段的这种关系其实在“生命”的理念那里、以及在此之前的“客观性”的“目的性”部分已经谈到过了，但在那里还主要是从灵魂与肉体的关系上来谈的。如在“生命”部分黑格尔指出：“有生命之物与一个无机的自然相对立，它是后者的主宰力量，并同化后者以充实自身”，它“表明自己是统摄着它的对方的，而它对方却不能抵抗它的力量。被有生命之物所征服的无机自然之所以忍受这种征服，就是因为无机自然是自在的生命，而生命则是自为的无机自然。所以有生命之物在对方里又是和它自身相结合”^③；在讨论目的性时也说道：“目的作为力量与那客体（即工具）相联系，和对象之受到目的的支配是一种直接的过程”，“目的直接抓住客体，因为目的就是支配客体的力量……有生命的存在具有一个肉体；灵魂控制住肉体，并直接客观化其自身于肉体内……人似乎首先就须占领或控制住他的肉体，从而他的肉体才可作为他的灵魂的工具”^④。但灵魂对肉体的这种直接控制关系、体验关系从本质上看其实已经包含着主体对外在客体的间接关系了，“第二前提已经为第一前提而设定了”^⑤。的确，即使是灵魂对肉体的直接控制力和体验能力，也是从婴儿时

① ② ⑤ 《逻辑学》下卷，第524、526、527页。

③ ④ 《小逻辑》第407、393页。

代起通过长期的实践和学习才慢慢形成起来的，任何直接体验都已经是间接过程的结果。由此我们可以悟出一个道理：主体在运用自己的肢体（作为工具、手段）去作用于外在客体、并使一个外在客体（作为工具、手段）作用于另一个外在客体时，这些外在客体在这种主体活动中一个接一个地都能由外在的间接关系进入到主体内在直接的体验关系中来。这种情况在每一个熟练劳动者那里，在经验丰富的飞行员、汽车驾驶员和足球运动员那里都可以看到（这时我们说，工具、机器等等成了某人的“一部分”）。“自在之物”变成“为我之物”，无机的自然界变成了人的“无机的身体”，正如马克思说的：“在实践上，人的普遍性正表现在把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的材料、对象和工具——变成人的无机的身体”^①。事实上，既然工具已经就是人的“延长的手”，那么同理，整个自然界也都可以看作人类自我生产的手段，这样，人就能在实践中做到把整个自然界当作自己的身体那样直接体验并随心所欲地控制。这用黑格尔的话来说就是过渡到了“内在的过程”，即由外在的目的性进入了内在目的性，进入了以“个体再生产”本身为目的的目的性了。“因此，机械的过程以客体之征服而过渡为内在的过程，个体通过这种内在过程，便这样将客体据为己有，即它夺取了客体的特殊性状，使其成为它的手段，并对客体提供它的主观性以为实体。于是这种同化与上面考察过的个体再生产过程合而为一了”^②。很明显，在这方面，马克思的说法与黑格尔有一脉相承的关系。

最后，(3)，思维产生存在也是一个客观事实，并且是全部事实。黑格尔在讨论“目的性”时得出结论说：“外在环节不仅仅是建立在概念中，概念不仅是应当和趋向，而且作为具体的总体，

① 《马克思恩格斯全集》第42卷第95页。

② 《逻辑学》下卷，第469页。

是与直接客观性同一的”^①。目的性吞并了机械性和化学性，把它们当作自己的手段，因而整个世界在他看来无非是一个目的系统，一个由概念、思维自己以自己为目的而运动、活动的系统。在讨论“生命的理念”时，黑格尔把生命归结到“类”，即人类，整个世界的目的系统首先是通过人类的生命活动而体现出来的。在讨论“认识的理念”时，作为认识主体的人类在实践中意识到自己的自由和普遍性，因而意识到自己与自在自为的概念是同一的，“对于这个同一说来，概念的客观性同样是一个已给予的、直接对主体是现成的客观性。……现成的现实同时被规定为实现了的绝对目的”^②。这种自我意识，在黑格尔看来便不仅不是个体的自我意识，也不再是人类这一特殊种类的自我意识，而是客观普遍的绝对理念的自我意识了。归根结底，黑格尔认为他讨论的并不是人和人类的思维，而是客观思维、上帝的思维，是由这思维而来的上帝的目的性活动和认识活动，这就使他将一切存在物全部都看作思维的产物了。马克思指出，黑格尔的“绝对精神”不过是“形而上学地改了装的”“现实的人和现实的人类”^③。其实，思维产生存在并不象黑格尔所以为的，是一个“事先建立”的封闭的事实，而是一个由现实的人和现实的人类才建立起来的开放性的事实，不是一个单纯有待于认识的事实，而是一个有待于实践的事实。人类实践所陷入的“坏的无限进展”^④不是靠扬弃和超越善的目的而得到摆脱，而只有靠善的目的在实践中不断地升华，从有限目的上升到无限目的，从外在目的上升到内在目的，从实用目的上升到精神目的，才能够不断地打破。因为善、实践、人的本质力量的全面发展和自由，才是现实的“绝对目的”，或者一言以蔽之曰：人是目的。

但无论如何，黑格尔将实践观点引入认识论的结果，不仅使

① ② ④ 《逻辑学》下卷，第446、528、527页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第177页。

得他的认识论和本体论达到了一致，而且使得认识论和本体论双方都成为辩证的了。我们已经对黑格尔认识论的辩证法作了考察，现在剩下要做的，就是对他的辩证本体论进行分析了。

第三节 黑格尔的辩证本体论

除了逻辑学之外，黑格尔没有其他的本体论。黑格尔曾把自己的哲学称之为“构成真正的形而上学或纯粹的思辨哲学的逻辑科学”^①，并认为他的逻辑学的内容“就是上帝的展示，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”^②。他把自己的学说溯源于古希腊阿那克萨哥拉：“阿那克萨哥拉被赞美为第一个说出这样思想的人，即：心灵 (Nus)，思想，是世界的本原，世界的本质须规定为思想。这样，他就奠定了一个理智的宇宙观的基础，这种宇宙观的纯粹形态必然是逻辑”^③。黑格尔对自己的逻辑学的划分，是按照所谓客观逻辑与主观逻辑而作的，其中“客观逻辑”包括“存在论”和“本质论”，据他说就“代替了昔日形而上学的地位”^④。但这并不等于说“客观逻辑”就是黑格尔的本体论，（如瓦莱士所言，参看张世英，《论黑格尔的逻辑学》第216页），恰好相反，客观逻辑作为本体论，是对一切旧本体论（形而上学）的批判：“客观逻辑因此是这些形式的真正批判”^⑤，它“摆脱了上述本体、摆脱了表象主体的那些形式，是它们的本性和价值自身”^⑥。因此它只有作为“概念的发生史”、作为本体论或主观逻辑的预先说明和证明 (bewähren)，才被看作是本体论，真正的本体论是概念论。黑格尔曾申述他将客观逻辑摆在主观逻辑之前的理由说：“真理既是真理，必须证实其自身是真理，此种证实，这里单就逻辑学范围之内来说，在于证明概念是自己通过自己，自己与自己相联系的

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ 《逻辑学》上卷，第4、31、31、47、48、48页。

中介性，因而就证明了概念同时是真正的直接性”，所以“只有概念才是真理，或更确切点说，概念是存在和本质的真理”^①。由此可见，客观逻辑虽然已属于本体论，但主要具有批判的性质（批判旧形而上学），只有主观逻辑，虽然也包含有批判，却是严格意义上的本体论。历来本体论都是关于有或存在的学说（*Ontologie*，意即“存在论”），但在黑格尔看来，只有概念、主观概念（这里“主观”不是指个人内心的主观，而是指能动的主体），才是存在的本质，或真正的存在。黑格尔这种与传统形而上学不同的本体论，就是辩证的本体论。

这种辩证的本体论，黑格尔是通过其“主体——实体”的学说表达出来的。这一学说，虽然在其逻辑学的“概念论”部分得到了最高阶段因而也最明确的阐述，但要真正追溯起它的来龙去脉，它与黑格尔的全部哲学都可以划等号。换言之，尽管黑格尔辩证本体论的核心部分是他的逻辑学中的“概念论”，但要真正把握概念论的本体论意义，却必须从他整个哲学体系着眼。我们在这里只想探讨两个最具本质意义的问题，它们一个牵涉到黑格尔的“前逻辑学”即《精神现象学》，一个则牵涉到“后逻辑学”即《自然哲学》。这两个问题就是：（1）黑格尔的概念实体凭什么证明自己是万事万物的本体？换言之，概念实体作为本体，其根据何在？（2）黑格尔的概念主体如何使自己成为万事万物的本体？换言之，概念主体作为本体，其作用何在？只有弄清了这两个问题，我们才能对逻辑学中“概念论”部分对本体论的逻辑阐述有真正的理解，从而把握住黑格尔的本体论与逻辑学相一致的思想。

一、实体作为本体的根据

马克思指出，黑格尔的绝对精神实际上不过是形而上学地改了装的现实的人和现实的人类；它包含有两个环节，即斯宾诺莎

^① 《小逻辑》第185页。

的实体和费希特的自我意识，“第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神”^①。当然，与斯宾诺莎和费希特的独断论的形而上学方式不同，黑格尔通过主体（自我意识）和实体的互相解释、互相提供根据，而使自己的绝对精神具有了某种批判的外表。但就其实质来说，这仍然是一种更精致的形而上学，它使现实的人和现实的人类都成了某种抽象概念的存在。当黑格尔把他的“绝对精神”解释为一切自然界事物、人的意识活动、社会生活和精神产物的唯一实体时，他只不过是把自己的抽象思维当作了客观的实体，或者说，他从自己的抽象主体中推演出了实体。

在这里，我们有机会来讨论上一节已经提出、但未加解决的那个问题了，这就是：黑格尔究竟从何处得知，存在于他头脑中的思想也就是客观的思想呢？他是否打算过或作过这方面的证明呢？他在嘲笑了康德“在学会游泳之前切勿下水”的可笑之后，又是如何说明他自己“学会游泳”的秘诀的呢？要了解这一点，不能从逻辑学入手，因为逻辑学一开始就已经是立足于“客观思想”（绝对知识）了，而必须从《精神现象学》入手。黑格尔在《小逻辑》里谈到他为什么把“客观思想”当作哲学的目标和绝对对象时说：“在我的《精神现象学》一书里，我是采取这样的进程，从最初、最简单的精神现象、直接意识开始，进而从直接意识的辩证进展(Dialektik)逐点发展以达到哲学的观点，完全从意识辩证进展的过程去指出达到哲学科学的必然性（也就因为这个缘故，在那本书出版的时候，我把它当作科学体系的第一部分）”^②。也就是说，黑格尔在《精神现象学》中是从现有的经验意识入手，通过分析这个意识本身内在的辩证结构和辩证运动，而“证明”了意识的绝对对象就是那个和意识及其运动本身同一的绝对知识，或

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第177页。

② 《小逻辑》第93页。

客观思想。然而，《精神现象学》在黑格尔看来也不过是一门具体的实证科学，它与黑格尔其他的实证科学或“应用逻辑学”相比，既不是处在最低的位置（如自然哲学），也不是处在最高的位置（如哲学史），其正当位置只是《精神哲学》中“主观精神”的第二环节。那么，凭什么仅仅把它从整个体系中抽出来（尽管作了大量的扩充），当作科学体系的第一部分或导言呢？是否可以换一种方式，例如从自然哲学开始，或从哲学史开始呢？对此，黑格尔未作任何说明，似乎他从精神现象学开始进入“科学体系”，这完全是一个偶然事件。尽管他声明意识的经验科学只具有“怀疑之路”或“梯子”的意义，但只要他不解释为什么用这架梯子而不用别的梯子，他这个开端和导言本身就仍然摆脱不了非批判的或独断的嫌疑。

康拉德·克拉玛在其《论黑格尔〈精神现象学〉导言中的意识概念》一文中替黑格尔作了某种解释。克拉玛在回答“为什么黑格尔要把一般知识和真理的规定置于意识事态的角度来考察？”这一问题时说：“黑格尔的处理方式来自于这种必要性，……即必须有可能对那些与哲学上的科学立场竞争的冒牌科学观点提供一种检验机制，而又不致于让这些观点认为这一机制外在于它们；但只有向它们提供出某种起码的和基本的特征描述，并使它们能将这种描述毫不犹豫地作为适合于自身的东西接受过来，这种可能才会存在。黑格尔提供了这种特征描述，他指出那些竞争的观点都有一个共同的特点，即都必须被看作是关于意识的观点，而这显然正好也是符合于它们自己的自我理解的。这一点首先是黑格尔的有关意识的经验科学的想法的起码的、而且是不可或缺的理论前提，这一科学把相互竞争的求知倾向引导到科学的立场上来”^①。这就是说，黑格尔之所以从意识出发，是着眼于使一切人、一切有意识者在“意识的经验科学”的指导下，通过对自己各

^①载《讨论集》第365页。

自固有的意识的分析而进到黑格尔的科学体系，这样就能从个人主观意识中推出超个人的、普遍或客观的意识标准了。克拉玛这种类似于“教学法”或“知识社会学”的解释在黑格尔本人那里并没有什么根据，顶多是他对黑格尔意图的一种臆测罢了。黑格尔自己曾否认《精神现象学》是“引导不科学的意识使之进入科学的那样一种科学入门”^①，而认为它正是知识本身的形成过程。而且，即使事情真的象克拉玛所说的那样，那么黑格尔仍将面临一个问题，就是他怎么确知自己的意识结构或意识本性就是一切人或任何一个别人的意识本性，他的意识和别人的意识是否就是同一个意识。

除此之外，问题还与意识结构本身有关。黑格尔在《精神现象学》导言中对意识作了这样经典的规定：“意识是把自己跟某物区别开来同时又与它关联着”^②。克拉玛对此提出了一个尖锐的问题：“是什么使他有权作出这一规定的？”^③ 换言之：“黑格尔有什么权利断言不可能有一种意识状态不是既和自身有别又和自身相关的？”^④ 他的考察得出了一个值得重视的结论：“可以把黑格尔的意识命题理解为要求先验地是真实的命题”^⑤；他指出，这里的先验既不是康德的先天综合命题，也不是通常逻辑意义上的分析命题，“只有作为对某种不从属于语言规则的事态的概念所进行的解释，黑格尔的意识命题才能在分析上是真实的”^⑥；而黑格尔却未能证明这种分析的真实性，因为他并没有说明意识为什么必然具有“跟某物有别同时又相关联”这一结构，为什么只有意识具有这一结构。克拉玛认为，黑格尔当作分析的对象和前提的意识（或自我意识），勿宁说是从康德的“先验演绎”那里直接拿过来的，但却去掉了康德那种谨慎小心的批判精神，“对于与不同于意识的对象发生关系这一要求，对于给‘意识’下定义的要求，

① ② 《精神现象学》上卷第17、58页。

③ ④ ⑤ ⑥ 《讨论集》第366、374、371、373页。

如何能够提供完全的根据，这一康德的问题在（黑格尔的）这个公式中被排除了”^①，“因此，黑格尔的意识理论在由康德开始的理论教养背景上显得出奇地天真”^②，“他只能描述意识在其起码的、无争议的、形式上不变的结构前提下所作出的整个经验系统，这个前提既不能也不必在这门科学中得到科学的辩护，这门科学倒要在其条件下才能进行”^③。克拉玛的这些见解是富有启发性的。但他最后又将《精神现象学》的这个悬而未决的问题（即：意识具有“与某物有别同时又相关联”这一结构的根据何在？）推到黑格尔的“思辨逻辑”中，以为逻辑学解决了现象学的问题^④，这就重新陷入黑格尔所设的迷宫中去了。因为如前所述，黑格尔的现象学是为了指出“达到哲学科学的必然性”，但达到《精神现象学》的“必然性”本身又要由这个哲学科学（逻辑学）来指出：它们最终谁也帮不了谁的忙。

事实上，黑格尔在《精神现象学》中，一开始就表现出了双重的非批判性。首先，他假定了科学、知识或真理这种本身具有客观内容的主观形态是从意识本身的经验形态中内在地发展出来的。在这方面，本来还可以有其他看法，例如认为意识的经验形态本身是人的感性的实践活动的产物，因而科学知识最终来源于主客体的实践关系。但黑格尔的眼睛只盯着康德的不可知论和旧唯物主义的机械反映论，他试图从最“直接的东西”（在他看来这只能是“直接意识”）一元地推出一切客观内容。这并不是单纯出于教学法上或表达上的需要，而是出于更深层次的本体论的需要。其次，为了做到从意识中内在地发展出科学知识，他又假定了一切意识的基本结构，即“把自己跟某物相区别同时又与它相关联”，并将这种结构理解为认识性的，亦即与主观意识相区别又相关联的那个“某物”被理解为具有“客观对象”、自在存在的含

① ② 《讨论集》第385、386页。

③ ④ 载《讨论集》第388、389页。

义，因而意识结构本身就被理解为具有“主客观”关系的意义，至于意识的其他可能的结构方式，如非认识性的意志、情感或直觉方式，则被他先验地排除在外，至少是没有当作最基本的东西来考虑；此外，即使按照黑格尔的这种认识性的含义，既然意识所意识到的那个“某物”只具有虚假的“客观对象”的外表，它只不过是对象意识，那么意识的这种内在结构如何能避免心理学的理解，如何能真正成为科学知识本身的形成过程，也还是一个问题。如果我每次都在自己的意识经验中发现，曾被认为是“客观对象”及其客观关系的東西，其实无非是由我的意识所建立起来的，那么我至少就面临着三种可供选择的解释：(1) 认为一切客观对象都是意识的部分，因而只有意识本身才是真正的“客观对象”；(2) 认为一切意识都不足以绝对地把握客观对象，这或是因为意识的本性是有限的，不能把握自在之物（如康德所认为的）；或者是(3) 因为对象的本性是无限的，意识把握自在之物的过程是一个无限过程，这个过程只能逼近自在之物，而不能穷尽它（如马克思主义所认为的）。黑格尔在上述三种可能的解释中选择了第一种，却没有给自己这一选择提供站得住脚的理由。除了对康德的不可知论（对康德的批判在逻辑学中才认真展开）和经验自然科学的认识论加以冷嘲热讽之外，他唯一正面提出的理由是认识论上的绝对主义：“我们所以得出这样的结论，乃是因为只有绝对是真的，或只有真理是绝对的”^①，虽然他并不认为人们可以一下子就把握绝对真理，但他至少认为现在已来到了这样一个时机，意识已有可能成为“绝对知识”，可以将绝对真理一劳永逸地把握住了。这种绝对知识，就是对意识的自我意识，或意识与自我意识的统一。由此可见，尽管黑格尔自己声明科学不能“全凭断言”^②，尽管在他这里已有了“一个完全否定的和批判的外表”，但这种外表仍然是以非批判的唯心主义的绝对断言为

① ② 《精神现象学》上卷第53、54页。

前提的：“黑格尔晚期著作的那种非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义——现有经验在哲学上的分解和恢复——已经以一种潜在的方式，作为萌芽、潜能和秘密存在着了”^①。

在“绝对知识”中，黑格尔将意识与对象的关系代之以（或“提升为”）自我意识与意识的关系，于是科学就成了“对自我自身的概念式的理解”。所谓“概念式的理解”，在这里无非就是客观的、普遍性的理解，是“对象性”的理解，它扬弃了主观意识的个别性，使个别的我成了“普遍的我”或客观的我。在这种概念形态之下，自我意识“从意识那里夺取了整个的实体，把实体的各个本质性的整个结构吸收到自身之内，而且……把实体从自身中产生出来，并从而为意识重新建立起实体”^②。实体是由概念、普遍自我意识“产生出来”和“建立起来”的，而概念、普遍自我意识是从意识、个别自我意识中发展出来的。黑格尔责怪斯宾诺莎的实体缺乏主体性和自由的原则，而他在《精神现象学》中所证明的则是：“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表达为实体，而且同样理解和表达为主体”^③。他不仅给实体赋予了主体性，而且从本质上看，他是给主体赋予了实体性，或者说，他使主体在自身的经验中向自己显露出自己的实体性，建立起自己的实体性。但他自以为这样一来，他这个实体性就“既包含着共相（或普遍）或知识自身的直接性，也包含着存在或作为知识之对象的那种直接性”^④，这却是一种幻觉或思辨的魔法。因为这里的所谓“存在”或“知识之对象”，无非就是“知识自身”，如马克思说的，“只要意识知道某个东西，那么这个东西就成为意识的对象了。知识是意识的唯一的、对象性的关系”^⑤，马克思在另一处也说：“这种办法，用思辨的话来说，就是把实体

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第162页。

② ③ 《精神现象学》下卷，第267页、上卷第10页。

④ 《精神现象学》上卷，第10页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第170页。

了解为主体，了解为内部过程，了解为绝对的人格。这种了解方式就是黑格尔方法的基本特征”^①。知识本身就是知识的对象，因而知识对象也就是知识本身，这本来是一个同语反复的命题（我认识到的是我的认识）。黑格尔思辨的魔法不仅在于善于“回忆”，而且在于在必要的时候善于“遗忘”。他事先在知识本身范围内建立起知识的对象，而在考察知识的对象时，在《逻辑学》中，他便“遗忘了”这个对象的出身，把它当作一个从天上掉下来的客观对象、“存在”；他在后来的逻辑进程中又逐步“回忆”起存在的这个原始出身，但这时这个出身已带上神圣的意味了。正是通过这种魔法，黑格尔才能够宣称“客观思想”就是哲学的绝对对象，即“真理”或“上帝”。

某种本能使黑格尔感到，这种客观思想或知识对象光是就它们在经验意识中呈现的形态来看，并不足以成为客观的实体或世界本体。思想要想成为“客观”的，首先就要考察客观性怎样成为“思想”的。黑格尔在《精神现象学》中已考察了经验意识中的“对象”如何变成了意识和自我意识本身，但这还不够，它还只是一种意识现象；在逻辑学中，黑格尔对一般“存在”（有）如何通过“本质”的深入而形成“概念”作了推演，但这仍然不是很明确的，因为“存在”不光是指客观性或“客观存在”的意思，也包含如“我即是我”这种主观确定性的意思，或不如说，“存在”是超越主客观之上的一个纯粹抽象的规定性^②，它是既可以适用于客观存在、又可以适用于主观存在的一个逻辑范畴^③。在存在论和本质论中，黑格尔都举了大量自然科学实例来说明范畴的演进，但同

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第75页。

② 参看《小逻辑》第89页。

③ 当恩格斯指出，世界的存在是它的统一性的前提，但世界的统一性并不在于存在，而在于它的“物质性”（见《反杜林论》，人民出版社1970，第40~41页），这时他无疑也看出了黑格尔已意识到的同一个问题，即“存在”（Sein）并不能解决世界的本体究竟是什么的问题。

时也有许多例子是属于精神事物如道德、宗教、国家等方面的。这些例子都还不是正面涉及主观思想如何成为客观的、客观性如何成为思想的这一根本的本体论问题。只有在“概念论”部分，在从“主观概念”向“客观性”过渡以及客观性本身从机械性、化学性向目的性进展的过程中，黑格尔才真正面对了思维、概念与作为一个整体的客观世界即自然界的的关系问题。实际上，尽管黑格尔时常表现出对自然界的鄙视，但恰好是对自然界和自然科学的这种思辨形而上学的观点，构成了黑格尔“绝对精神”的实体学说的要害和关键。当黑格尔在《逻辑学》中用整整三章来专门论述自然界的“机械性”、“化学性”和“目的性”时，虽然他力图超出自然科学而将它们看作一些普遍的“逻辑”范畴，却仍然显露出黑格尔本体论的核心正是思维、概念与客观自然界的的关系问题，这个问题比“思维和存在的关系”问题更具体，也更直接地暴露出黑格尔客观唯心主义本体论的致命缺陷。

黑格尔在《小逻辑》“主观概念”部分的结尾处以及《逻辑学》“客观性”部分的开头，都详细讨论了传统对上帝存在的“本体论论证”。他指出，本体论论证以朴素的方式证明概念与它的“存在”的统一，但概念的真正客观性并不在于它的存在：“客观性毕竟比本体论证明的有或实有，丰富得多，高得多，正如纯概念比那种形而上学空洞的一切实在的全体，丰富得多、高得多”^①。本体论证明所得出的那个存在（有），太抽象、太空洞，它要么无法避免与感性的、有限的存在混为一谈，这就抵抗不了康德等人的攻击（“我有一百元或是没有”）；要么它就只是一个抽象反思的外在规定，如斯宾诺莎式的“实体”，与生动活跃的大千世界不发生任何具体的关系。黑格尔追溯了从有（Sein）—实有（Dasein）—存在（Existenz，又译“实存”）—实体性和现实性—客观性这样一个概念发展历程，认为客观性比以前的阶段都更

^① 《逻辑学》下卷，第391页。

丰富、更具体：“客观性是这样的直接性，即概念通过扬弃它的抽象和中介，把自身规定为直接性”^①。这种客观性具有双重的意义。首先是指“概念的自在自为之有”的意义，在这里，客体被概念整个地“渗透了”，它作为一种直接的现成事物提供给主体，于是“真理的认识将这样来建立，即于客体按照客体的样子而没有主观反思的附加去认识，并且正确行动在于顺从客观规律；客观规律没有主观根源，不能容许随意专断和违反其必然性的处理”^②，这就是一般自然科学的理論的态度，实际上也是（旧的）唯物主义的态度。这种客观性一般体现为机械性和化学性。其次，客观性又是指概念的“自在自为之无”的意义：“但当概念又要恢复其主观性的自由的自为之有时，就出现了作为目的那样的概念对客观性的一种关系”^③，这就是实践的关系。在这里，客观性意味着与主观自我或概念相对立的“在其直接实有中的花花世界”^④，意味着概念的否定物，意味着有待于概念去克服和扬弃的对象和目的。这种客观性就体现为目的性，在其中，客体无法抵抗主体的目的活动，而成为服务于目的的手段，就其自在自为而言则表现为“虚无”。

正是通过目的性将自在自为的客体化解为虚无，黑格尔才得以将概念、主体建立为客观世界的真正本体或实体。换言之，黑格尔的实体学说与他的主体学说是不可分割的。从这一点来看，《精神现象学》中把人的经验意识当作科学体系“第一部分”的主题便具有了某种真正的合理性。这不是由于这样做便于旁人理解和同意，而是因为，主体（人）所直接知道的唯一的主体性，首先的确只是人自己的直接意识本身。问题在于，人这个主体的主体性不光是体现在他的“知道”或知识之上，人的主体性也并不就是人的现实的主体本身。黑格尔从人的主体中抽出了一种片面的、抽象的主体性能力即认识、思维能力，把它当作人的整个主

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第392、393、393、393页。

体，并由此将人的一切主体活动都归结为这种抽象的主体性，将实践归结为认识，他由此而将实践所证明的客观存在又证明为思维、自我意识所外化出来的“客观性”或“物性”。可见，这里的关键是对“主体”本身的理解。现实的主体创造出现实的客观性，抽象思维的主体则只能创造出抽象思辨的“客观思想”。马克思指出：“一个有生命的、自然的、具备并赋有对象性的即物质的本质力量的存在物，既拥有他的本质的现实的、自然的对象，他的自我外化又设定一个现实的、但以外在性的形式表现出来的因而不属于他的本质并且凌驾于其上的对象世界，这是十分自然的。……但同样明显的是，自我意识通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物、抽象的物，而不是现实的物……物性因此对自我意识说来决不是什么独立的、实质的东西，而只是纯粹的造物，是自我意识所设定的东西，这个被设定的东西并不证实自己，而只是证实设定这一行动”^①。马克思正是透过黑格尔这种抽象化、片面化了的主体性，看出了它底下隐藏着实际上是现实的人的感性的、对象性的主体本身，是这个现实主体的对象性的活动。虽然人在自己的意识中直接知道的主体性是人的意识活动的主体性，但人在现实的感性活动中直接体验到的主体性则是人的对象性的生命活动的主体性；实践不是人的意识或知识活动的一个环节，人的意识或知识反倒是人的实践活动的一个环节。因此，人的目的性活动向人的意识证明的，并非人是概念的存在物，而是人是从机械性、化学性、有机性中发展出来的自然存在物；人的实践向人的意识证明的，并非客观世界的虚无性和内在的精神性、概念性，而是客观世界与人的感性存在的同一性，是自然力与人的生命力的同一性，同时又是这个自然界对于人的意识和存在的外在性，以及人的感性活动对它的能动的同化过程。“当现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼吸着一切自然

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第166~167页。

力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，这种设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因而这些本质力量的活动也必须是对象性的活动。……它（对象性的存在物）所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它证实了它的活动是对象性的、自然存在物的活动”^①。这就是马克思对于主体和对象（实体）关系的实践本体论的经典性论述。

（由于篇幅关系，我不想在此过多地讨论“实践本体论”或“实践唯物主义”这个颇有争议的问题。但有一点可以肯定，就是以实践为本体的唯物主义与过去一切以单纯的自然界物质为本体的唯物主义，本质上不是对立的关系，而是具体和抽象之间的关系。“实践”作为一个哲学范畴，在内涵上把“自然界”当作自身的一个环节包含于自身之中（虽然在外延上，人的实践活动只是自然发展的一个阶段、一个部分），同时又还具有认识论的意义，因此，实践本体论高出以前斯宾诺莎的自然界——上帝、机械唯物论的“物体”、康德的不可知的“物自体”等观点，克服了自然科学唯物主义历来撇开历史谈自然、撇开认识论谈本体的片面性和抽象性。既然唯物主义者不可能离开物质和意识、存在和思维的关系来给“物质”下定义（参看列宁：《唯物主义与经验批判主义》，第三章第一节），而存在和思维的关系根本说来又是一个实践问题，那么，以物质自然界的最高发展形态即人类感性实践活动形态（它包含着前此一切自然界形态）为本体，这既是对过去的自然界本体论或物质本体论的大大扩充（自然不光是自然界，也包括人类社会历史），同时也包含着唯物主义本体论在认识论上的自我证明和自我辩护，跳出了唯物主义历来被人指责的“独断论”的白巢。正因为如此，马克思才在《资本论》中批评了那

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第167页。

种“排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义”^①，而提出了“实践的唯物主义”。

这样，我们面前便有两种不同甚至相反的主体学说，它们分别导向两种不同的本体论，即概念本体论和实践本体论。不过，马克思的主体学说正是吸收了黑格尔主体学说中的辩证内核而建立起来的，这个辩证内核，既是黑格尔着手建立其概念本体论的手段，又是马克思实践本体论中内在的生命或灵魂，我们必须更仔细地加以考察。

二、主体作为本体的生成

在本书第三章第二节中，我们已经在讨论“否定”概念时对黑格尔“主体性”的三个层次即自我意识、自由和异化进行了分析。但那主要不是从本体论的角度，而是从意识的经验形态的角度来分析的，不是阐明黑格尔的概念主体如何表现为万物的本体，而只是阐明人的意识如何经验到自己的主体性。在这里，我们要从主客观之关系这一本体论的立场，考察黑格尔是如何通过对客观事物中的主体性灵魂的揭示，而把客观的东西描述为主体自己生成成为客观本体的过程，从而建立起能动的概念本体论的。这主要涉及到的是“概念论”中的“客观性”部分和黑格尔的《自然哲学》、也可以说是黑格尔的“自然辩证法”部分^②。芬德莱说：“在某种意义上说，黑格尔的体系发端于自然哲学”^③，这种说法并非毫无道理。在黑格尔的时代，撇开自然界来谈哲学是不可想象

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第410页脚注89。

② 黑格尔自己似乎没有专门使用过“自然辩证法”这一术语，但他无疑是要从自然界里揭示出辩证法来的。

③ 《黑格尔的目的性的应用》，载《国外黑格尔哲学新论》第106页。这种说法至少比亨利希·舒尔兹的说法要正确得多，舒尔兹在其《黑格尔哲学对现代哲学思维的意义》（柏林1921，第38页）中说：“黑格尔的自然哲学是一种概念游戏，它将永远不再被人们认真对待，而只能证明，一个伟大的人物在犯错误时也不会以小小的错误为满足。”

的，“自然哲学”即使不是一个哲学体系的核心部分，也是一个不可缺少的部分，这对于黑格尔来说更是如此。没有自然哲学，没有对自然界辩证规律的揭示，黑格尔辩证法不光是不能普及和造成如此巨大的影响，而且简直是不可能产生的。

在“概念论”中，黑格尔通过“本体论证明”从“主观概念”过渡到“客观性”之后，就进入了对客观自然界的存在方式的分析，首先是对“机械性”的分析。不过我们应注意，在黑格尔眼中，这里的客观性（机械性、化学性和目的性），都还不是完全指自然界事物的性质，而是逻辑意义上的普遍性质，它既包括物质事实，也包括精神事实，这与《自然哲学》中纯粹以自然科学的眼光所进行的分析还是有所不同的。黑格尔在“机械性”中一开始就讲到：“和物质的机械性一样，精神的机械性也在于：那些在精神中相关的东西彼此之间，以及它们和精神本身，都仍然是外在的”^①。正是在这一看来毫不起眼的类比中，已经包含着黑格尔主体学说的隐线了。列宁指出，黑格尔对机械性的论述是从这种观点出发的：“即机械是精神、概念等等的异在，是灵魂、个性……的异在。看来，这是空洞的类比的戏法！”^②事实上，黑格尔从主观概念推出客观性，这已经决定了他的“客观性”只能是思辨的和抽象的，也就是说，只能是通过类比（类推）而推测、猜测到的。既然“客观性”只能是精神、概念等等的较低层次的属性，那么从这一低级属性逐步上升到较高级的属性原则上就不仅成了可能的，而且成了必然的了。

所以，在分析“机械的客体”时，黑格尔所做的是排除客体的物质性和原子论的解释，借助于“整体论”而引入了莱布尼茨的单子论。整体论是自笛卡儿和斯宾诺莎以来理性派哲学看待广延和空间实体的传统观点，即认为广延、因而实体是一个没有部

① 《逻辑学》下卷，第395页。

② 《列宁全集》第38卷，第198页。

分的、连续的、不可分的整体，这与英国经验派和牛顿等人的原子论、个体论观点是截然对立的。莱布尼茨的单子作为无广延的精神实体而调和了整体论和个体论：单子既是个别的，又能动地反映出整个世界。黑格尔认为：“莱布尼茨的单子倒还更近于客体，因为它是一个世界观念的总体”^①，在他看来，虽然莱布尼茨的单子具有排他的个体性和内在的主观性，但这只是由外在的反思所假定的原则；单子作为客体实际上并没有真正排他的主观性，也不是自为地构成客体的总体，它只是直接地和许多其他客体（单子）并列和集合为总体，那将它们混合并安排成某种秩序的统一体形式（“前定和谐”）对每个单子来说都是外在的，因此，本应是（或被假定为）能动的单子作为客体又完全是被动的，它并没有自身规定，而是完全服从一种决定论的；但这个决定论的原则却是抽象同一性原则，它把相互外在的不同的独立客体连系在同一关系中：这本身构成了一个矛盾。“这里呈现着客体彼此完全漠不相关的矛盾，以及它们规定性的同一性与它们在这规定性的同一性中的完全外在性之间的矛盾”^②，这个矛盾就体现为“机械过程”。机械过程首先意味着对外来的各种运动或力（包括机械力、热、电、磁以及各种精神观念和伦理习惯等等）的传递（Mittteilung），这些运动和力不属于客体本身的规定性，因而只是“以观念的方式来推广”^③的外在形式。客体就其本身而言只是一个静止不动的载体，偶然传给它的运动，它又等量的传递出去，作用与反作用相互抵消，“于是作用过渡到静止”^④。这就是“形式的机械过程”。不过黑格尔又指出（这是一般机械论者未能看出的），客体既然对自己的运动漠不相关，那么它对自己的静止也同样漠不相关，“因此静止也可以看作是由于

① ③ ④ 《逻辑学》下卷，第397、401、403页。

② 《哲学丛书》第57卷，第363页，参看中译本《逻辑学》下卷第399页。

一个外在的原因所引起的”^①，这就等于说，静止是相对的，是某种运动的结果，而不是客体的“本性”。但静止和运动在此仍被看作外在于客体、借客体而传递的力，因此这种传递仍依赖于客体被外在地集合在一个范围之中，而不是由这种普遍关系自为地使自己特殊化。虽然在运动的传递中客体的抗阻被克服，因而它的个体性被摧毁了，“因为它在这个普遍的东西（即传递来的运动）中不能构成主词，也不能使这个普遍的东西成为它的宾词”^②，这说明外来的强力与客体的本性是同一的，它们构成同一个“实在的机械过程”的不同环节；但是在这里，强力毕竟仍然是客体的外来规定，而不是它的自否定，因而对客体来说是一种盲目的命运，客体则不是象一个主体那样有所作为。不过，客体经过机械运动过程之后，作为一个总体而在“机械过程的产物”上得到了自己的反映或反思。也就是说，个别客体的个体性由于和普遍的力相对抗而遭到毁灭后，在一切客体的总体上，与普遍的力本身同一的那种个体性又重新建立起来了，这种个体性就是整个客观世界的运动和力的“中心性”。但它不是任意的中心，而是具有自身规定的规律的中心。机械论将每一个别客体的运动都归之于该客体之外，但对于整个客体世界的运动，则总得归之于总体之内^③，这就有可能将运动看作是由一个中心发出的有规律的过程。这就是牛顿的万有引力学说，黑格尔称之为“绝对的机械性”。

然而，黑格尔在万有引力理论中却看到了他从机械性中引出主体性学说的好机会。万有引力作为一种中心性的力不再是外在于客体，而是普遍地渗透于一切客体中的内在固有的本质，“因此，客体所具有的向中心的趋向，是客体的绝对的、不通过传达

① ② 《逻辑学》下卷，第404、406页。

③ 由此可见，单是承认“运动是客观世界的内在本性”还不能完全摆脱机械论，因为对这世界中每一具体事物来说，运动仍可能被视为外来的推动，而这并不妨碍象德谟克里特那样把运动看作客观世界固有的、本来就有的自然状态。

而建立起来的普遍性”^①。摩擦和抗阻不是什么可以忽略的偶然现象，而是必然的中心现象。客体从自在之有变成了自为之有、真正的个体；这个个体一方面指向外部（吸引他物），另一方面被包含在一个绝对中心之内（受绝对宇宙中心的吸引），而在这两种情况下客体都以自己的同一重心为自己的本质，所以“这个总体构成了自由的机械性。在这种机械性中，相区别的客体以客观普遍性，即以渗透的、在特殊化中保持自身同一的重心为它们的基本规定”^②。这样，外在的秩序就成了客体自身内在的规律。黑格尔把这种内在规律称之为“观念的实在”，以与外在偶然的实在相区别。由于任何一个规律在现实中总是不能绝对精确地实现，因而它只是客体的一种趋向、一种“应当”，它构成客观总体的“灵魂”，使其自在自为地努力保持自己的同一性。于是客体从总体上便分裂为“主观的个性和外在的客观性”，而这种主观的、观念性的个性（主体性），“这个本身进行规定的、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”^③。

黑格尔通过万有引力而推出客观世界总体中有一种内在主观的观念性的“灵魂”在鼓荡，这与牛顿由万有引力得出上帝“第一推动”的假定有些类似。不过，黑格尔对万有引力本身的理解却的确比牛顿和当时许多自然科学家都要强。他以其敏锐的辩证眼光洞察到引力本身的二重性，即它是引力与斥力、向心力与离心力的单纯的统一：“如果我们要说力，那也只有一种力，它的各个环节不是作为两种力引向不同方向的。天体运动不是这样一种来回牵引，而是自由运动”^④，这就从外在的理解进到了内在的理

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第408、410、412页。

④ 《自然哲学》第87页。恩格斯也指出：“凡是有吸引的地方，它都必定被排斥所补充。所以黑格尔就说得很对：物质的本质是吸引和排斥”，“甚至在这里黑格尔也显示出他的天才，他把吸引看成是从作为第一因素的排斥中引导出来的第二因素”（《自然辩证法》，第222页）。

解，突破了牛顿的机械式的外力作用，将运动赋予了客体本身。在这里，黑格尔借用了古代伊壁鸠鲁的一个观点：“天体就象怡享清福的诸神那样走着它们的道路”^①，他的“自由的机械性”和“自己运动的原则”与伊壁鸠鲁的原子“偏斜运动”看起来也应该有某种内在的联系。但奇怪的是，黑格尔不仅在此故意避免提到伊壁鸠鲁的名字，而且在其《哲学史讲演录》中，在两次提到伊壁鸠鲁关于原子因自身重量而产生偏斜运动的学说时^②，都采取了一种暧昧的轻描淡写的态度，并批评这一学说“造成一种只是表面的、对于原子来说并不是本质的统一”^③。相反，马克思在其博士论文中则对伊壁鸠鲁这一学说给予了极高的充满热情的赞扬。这里面的奥妙似乎在于，黑格尔的自由主体性首先是着眼于世界的整体性观点，因为他首先要求的是概念的普遍性；而伊壁鸠鲁（以及马克思）却是从个人的感性和原子的个体性原则出发的^④。在这种意义上我们可以说，黑格尔从“客观总体”中引出的主体性灵魂与牛顿“第一推动力”的区别仅在于：前者是一个内在的上帝，后者是一个外在的上帝。

但黑格尔认为，这个内在于客观世界的上帝在机械性阶段还“沉没在它的躯体中”^⑤，作为客观世界总体的灵魂，它体现为“自由的必然”，但每个独立的客体又还具有各自独立的外貌，它们不是自动地趋向于那个普遍的（观念的）中心点，而只是趋向另一个与它相对立的客体，这样，同一就经过差异而过渡到对立，过渡到“化学性”的客体关系了。化学性是观念的中心本身的特殊化和客观化，因此与机械性不同，“在化学的客体那里，规定性、从而对他物的关系以及此关系的方式和样式，都属于它的本

① 《自然哲学》第87页。

② ③ 参看《哲学史讲演录》第三卷第63、63~64页。

④ “伊壁鸠鲁一般地否认概念和普遍的东西是本质”（《哲学史讲演录》第三卷第64页）。

⑤ 《逻辑学》下卷，第412页。

性”^①，而不再只是悬浮于每个客体之上或之外的观念的普遍性了。黑格尔在这里同样强调，他所说的“化学性”不光是指化学元素的关系，而是指一切生物学和精神关系的形式的基础^②，它的特点是出于化学客体的内在本性而“自行规定地开始了过程”^③。化合、分解和置换反应都不是由于外来的机械压力，而是由于客体本身的紧张程度和“亲和性”。特别是在置换反应（化合—分解反应）中，一个客体从自身分裂出一个“中项”，用以置换掉一个他物中的相应部分，而与这个他物联合为一个中和物：“例如一个物体分给它的一部分质量以较高的氧化，因此也就降低了另一部分的氧化程度；它在后一较低程度中，才能够与被带到它那里的另一个有差别的物体进入中和的化合”，“客体……按照原始比率的内在总体来建立它对一个实在关系所需要的事先建立，并且因此给予自己以一个中项，它通过这个中项，就把它的概念同它的实在结合了”^④。这种化学过程已经颇类似于有机体和生命过程，即个体从自身分化出一部分作为手段，去改变和同化它的对象，因而已经暗含着“目的性”概念了，“这种合目的性就是概念在其实现中以自身为根据所做的基本自我规定活动”^⑤。但毕竟，在化学性中，这种活动并不是事先策划的，并且只是一次性的过程。当反应结束，生成了另一种中性物体（盐）时，化学过程就中断了，它不能由自身保持和维持下去。所以，“虽然在化学过程中有一种生命力的外貌，但这种生命力却在产物里消失了”，而“生命是一种不断造成的化学过程”^⑥。

黑格尔已经明白地看出了，化学性与目的性（有机生命）的根本区别在于，在化学反应中，“反应的总体仅仅是作为总和存在的，而不是作为无限自我复归存在的”^⑦，“就现实存在而言，各个化学过程并不是联结在一起的，否则，我们就会得到生命，得

① ② ③ ④ 《逻辑学》下卷，第412、415、415、419页。

⑤ ⑥ ⑦ 《自然哲学》第370~371、371页。

到过程的圆圈式回归”^①。也就是说，有机生命是一个“不断自我振作和自我保持的无限过程”^②，化学过程则“湮没于中性物体里，再也不在其中振作起来”^③。然而，客体本身是如何使化学过程联结起来、持续下去，从而过渡到目的性和有机生命的，黑格尔对此只有极其抽象和空洞的说明。这种说明无非是说，化学过程使客体的一切特殊感性形态（颜色、气味等）都失去了客观固有的意义，表明客体的个体性真正说来是由超感官的普遍规定构成的；但这种普遍规定作为“无限形式、纯粹无形体的个体性”^④，在化学过程中仍只是片断地体现出来，因而仍只是潜在的，不是真正的无限性。“然而，因为化学过程现在恰恰表现辩证法，而辩证法把物体的一切特殊属性都弄成了非永久性的”，于是，“无机自然界在化学过程里自己毁灭了自己，证明唯有无限的形式才是自己的真理”^⑤。换言之，黑格尔的上述说明无非是借化学过程的超感官性来证明他已事先建立的那个“概念自身客观化”的过程，如果没有他事先塞进客观世界中去的这一内在过程，他就无法解释化学过程如何能自然地使自己那些分散的、片断的反应连贯起来、达到自身保持和不断振作。当然，化学性究竟如何过渡到生命，作为一个自然科学问题至今也还未能得到真正的解决，在黑格尔的时代更是不可能作出科学的说明。但他似乎并没有为自然科学在这一方面的发展留下余地。在他看来，由无所不在的概念本体自身的内在能动性和自我规定，就已经完满地解决了这个问题；或更准确地说，化学性如何过渡到生命对他说来根本不是什么问题，他要说明的勿宁是另一个相反的问题，即有生命的概念在其低级阶段是如何屈尊体现为化学性和机械性的？黑格尔一贯的颠倒眼光于此也可以略见一斑。

不过，黑格尔从这种整体主义的宏观立场来解决自亚里士多德以来的机械性和目的性的对立，这对于自然科学也并非毫无启

① ② ③ ④ ⑤ 《自然哲学》第373、354、372、370、374、374页。

发作用。在黑格尔看来，作为自然必然性，化学性并未超出机械性范畴，它和机械性一起与目的性的自由概念处于对立之中；但这并不是一个对等的、平行的关系，因为机械性（包括化学性）不能包括目的性，目的性却可以包括机械性在自身之内，并可以在一切机械性的总体趋向上表现出来，所以目的性应当是一种更高的原则。“所以机械性表明了自身是一个总体的趋向，即它企图把自然就其自身当作一个整体来把握，这个整体对于它的概念，不需要任何其他的东西”^①。现代自然科学和“宇宙学”已越来越意识到，生命起源和有机体奥秘的问题与整个宇宙模式有内在的联系，如果不从整体主义的角度更新我们日常的许多基本概念如因果性、时间等等，那么即使我们在化学分析中解开了有机生命的构造之谜，我们仍不能解开生命活动之谜。热力学第二定律曾促使人们对“整个”宇宙作动力学思考，发现“初始条件，外部空间膨胀，热力学和生命起源之间可能有某种联系”^②，这种联系通常归结为时间各向异性（或“时间箭头”）的特点。在机械力学中，时间原则上是各向同性的、可逆的，一个力学过程是可以倒过来进行的；而在统计力学中，一个封闭系统内运动总是趋向于平衡或熵增加的方向，这个方向是不可逆的：时间不可逆性的另一种体现则是“历史箭头”，它包括“那些在开放系统中产生信息的过程。这些过程是所有生物学过程的中心，它们在生长、生物进化以及在记忆和意识现象中起着一种不可缺少的作用”^③。雅克·莫诺曾试图把这两种相反的时间箭头统一起来：“生物界的进化必然是在时间方向上不可逆的过程，这个方向，同熵增加的定律，也就是同热力学第二定律所规定的方向是相同的”，“完全可

① 《逻辑学》下卷，第424页。

② B·伽一莪尔：《时间各向异性和不可逆性起源的危机》，载《摘译·外国自然科学哲学》上海人民出版社1976，第1辑，第20页。

③ D·雷宙《宇宙演化和热力学不可逆性》，载同上第26页。

以把进化的不可逆性看作是第二定律在生物界的一种表现”^①。与此相反的是赖欣巴赫的观点，他倾向于将热力学第二定律和进化论全都归结为因果性，认为“达尔文的自然选择理论是可用来把明显的进化目的论化为因果论的工具”^②。对此，博勒加尔批评说，赖欣巴赫“没有看到在解释时间流时把人类意识……包括进去的必要性”^③；其实，时间流不是一件东西，它只有在对主体的自我中心的展望上才有意义；主体除了“观测的知觉”外，还有“意志的知觉”，人们之所以总是倾向于用因果性来解释一切，是因为“观测是容易的，作用是痛苦的”^④，换言之，被动的观测不须把自己投入进去，“意志的知觉”则需要劳神费力。博勒加尔的这种说法的理论根据当然是爱因斯坦的相对论时空观，但与黑格尔辩证法所倡导的主体能动性和思辨（预测、推测）的观点也十分接近，它令人想起狄特·亨利希的一句名言：“谁想理解黑格尔，向来只能是通过自己”。对宇宙时间箭头和生命目的论的理解，靠懒汉式地被动接受是无能为力的，也就是说，人要理解自己生存的奥秘，要理解人之为人，就必须象一个人那样去理解，即必须能动地、创造性地去理解。“生命只能思辨地加以理解，因为生命中存在的正是思辨的东西”^⑤。

因此，当黑格尔在从化学性过渡到有机目的性时借助于“火”的比喻（这是热力学第二定律常用的一个例子：灰烬不会重新燃烧起来）和时间的不可逆转时，他似乎已抓到了问题的关键。“持续存在的东西的各个环节把它们自身提高为这种观念性，仅仅具有观念性的这种存在（指有机体），而不倒退到有限的持续存在；这样，就象赫拉克利特说火是灵魂，干燥的灵魂是最好的灵

① 《偶然性和必然性》，载《自然辩证法杂志》，上海人民出版社1975，第3期，第219页。

② 《科学哲学的兴起》，商务印书馆，1983，第153页。

③ ④ 《不可逆问题》，载《摘译》第1辑第71、77页。

⑤ 《自然哲学》第377页。

魂一样，我们便得到了客观的时间，即一种永恒的火、生命之火”^①。不难看出，黑格尔的整个辩证法学说与时间概念都有紧密的内在联系。时间是产生和消灭，是“变”；不仅是变，而且是否定和自否定，是“产生一切并摧毁自己的产物的克洛诺斯”（即希腊神话中吞食自己子女的时间之神），“概念在其自由自为地存在着的自我同一、我=我中，却自在自为地是绝对的否定性和自由，因此时间不是概念的威力，概念也不是在时间中，不是某种时间性的东西；勿宁说，当时间只是这种作为外在性的否定性时，概念倒是时间的威力”^②。在《精神现象学》中，黑格尔也把生命称之为“时间的单纯本质”^③，时间则是“被直观的概念”^④。不过，与现代热力学的时间概念不同，黑格尔不承认自然界本身有任何时间上的发展；就连生命有机体，他也只承认个体有时间上的发展，而不承认种、类在时间中有进化，所以他认为“太阳底下没有新东西”，只有一种“周而复始的循环”^⑤。真正说来，他的不可逆的时间（“发展”）概念是专为精神、思想、概念保留的，自然界本身在时间上则被看作各向同性的。因而他并没有真正认真思考自然界本身如何从自身发展出有机体，而只是讨论了自然界的概念如何从沉沦状态中浮现出来并体现为有机过程。

黑格尔认为，概念在自然界中“醒来”并上升到目的性，但最初尚未摆脱其外在性，这时它便是“外在目的性”。他极力称赞康德的《判断力批判》，认为“康德在哲学上的伟大功绩之一，在于他提出了相对的或外在的与内在的合目的性的区分；在后者中，他启开了生命的概念，理念”^⑥。在整个“客观性”阶段，黑格尔

① 《自然哲学》第374页。

② 《哲学丛书》第33卷第210页，参看同上书第48页。

③ ④ 《精神现象学》上卷，第118页，下卷，第268页。

⑤ 《历史哲学》第94页。

⑥ 《逻辑学》下卷，第430页。

讨论的主要还是外在的合目的性；当进入内在目的性时，这就是进入到“生命”这一理念阶段了。生命这一概念在他看来比目的性、有机性概念更高，具有某种形而上学的意味。但生命理念本身又是从外在目的性中发展出来的。目的性作为单纯的客观性还是外在的，它虽然已经高于机械性、化学性，而把自己体现为自在自为地统一具体之多样性的原则，但它的目的内容却又总是有限的、琐屑的，它外在于客体，因而不足以统一客体。目的性把机械因果性从属于自身，而因果性对于这种从属关系却漠不相关，仅仅是被动地成了目的之手段，这就产生了主观目的与客观手段的矛盾。主观目的首先只是一种“外于自身的本质趋向和冲动”^①，它按其本性来说是这样一种因果性，即（主观）原因就是（应当是）它的（客观）结果。所以“目的就是在客观性中达到了自身的概念”^②。但它是通过一种自身否定而达到这种因果同一性的。主观目的之所以是目的，就在于它要客观地实现出来，从而否定自己、超出自己的主观性；因此目的性并不象康德所说的只是一种主观的“反思判断力”，而是一种由主观到客观的“推论”，这个推论的中项就是手段。手段就其本身而言与别的客体一样也是一个直接的客体，但它在形式上又被主观目的当作自己的手段，具有外在的合目的性规定。这样，手段作为推论的中项本身就体现出目的推论的总体：它一方面与主观目的相联结而代表主体进行活动，另一方面又代表客体服从于这一活动。在手段中表明“目的是客体的主观性和灵魂，它在客体中具有自己的外在的方面”^③。目的与手段的这种直接关系还是外在的，这固然是外在目的性的缺点，但又是一个必经的阶段，在这阶段中这种外在性恰好又是它的优点，因为这样一来，主观目的才有可能不再只是一种单纯内在的冲动和趋向，而具有了自己客观的手段，真正成了一种体现在外的现实的“活动”了。只有这样它才有

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第431、426、436页。

希望成为“实现了的目的”。

所以，实现了的目的本身虽然是目的与客体之间建立起来的直接关系，但这种直接关系又是通过在目的与客体之间插入另一客体（手段）而建立起来的，这就是“理性的狡计”（die List der Vernunft）。理性的狡计是一种间接关系，即目的超然于客体之外，作为外在的统一性而让一个客体作用于另一个客体，使它们互相消耗并从中保持自己的一贯性；使自己得以实现出来。这种间接关系由两种直接关系、即目的推论的两个前提所构成。首先是目的与手段的直接关系。手段是目的的“自身反思”，即是说，目的自身中已包含有一个外在手段的考虑了，但这种考虑只是为了扬弃手段而回复到目的本身；其次是手段与外在客体的直接关系。手段与其他客体一样都是机械的或化学的客体，它们对目的活动及其规定性都是漠不相关的，但这种活动被安排成有利于目的的，目的在其中体现为手段及其作用对象的中项和统一，因而它们的直接性关系只不过表明客体是“通过自身”（即一个客体通过另一个客体）而回到目的之中。“在这种情况下，合目的的活动对客体的否定的对待，不是外在的，而是客观性本身变化并过渡为目的”^①。理性的狡计就在于把上述两种本身是直接的关系通过中项（手段）结合为一个间接的关系，并由于前两个关系的直接性而使这个间接关系回复到直接性，使结果与原因成为直接同一的：目的与实现了的目的是同一个东西。客体在其客观过程中自身不知不觉地直接就成了合乎概念（目的）的东西。

不过，这一过程仍是靠着一个外在目的来操纵的。这外在目的由于其外在性而只是一个有限的、并非本质上是合理的东西，因此它的实现也总是相对的，它总是要被当作另外的目的的手段。例如一个人的有限目的总要被另一个人的有限目的所利用，因为这种有限目的本身是服从自然律的，因此可以被当作客观的

① 《逻辑学》下卷，第437页。

手段。相形之下，手段本身倒是一种合理的东西：“在这种情况下，手段是一个比外在合目的性的有限目的更高的东西；——犁是比由犁所造成的、作为目的的、直接的享受更尊贵些。工具保存下来，而直接的享受则会消逝并忘却。……人以他的工具而具有支配外在自然界的威力，尽管就他的目的说来，他倒是要服从自然界的”^①。列宁对这段话极为赞赏，称之为“黑格尔历史唯物主义的萌芽”^②，因为它表明，客观世界的目的性过程（人类历史）并不在于人们主观地想要追求什么，而在于人们客观上在做什么。当然这种客观的行动也包含着主观的目的，或者说，没有主观目的也就不会有客观的行动；但形成历史的连贯性和内在规律性（合理性）的正是客观的行动本身。

但黑格尔又认为：外在目的性尽管在内容上是有限的、外在的，但作为合目的形式，它毕竟也已经表达了概念的无限性，毕竟已把那些漠不相关的机械和化学性客体组织成了一个统一的总体，毕竟已在原因和结果、目的与实现了的目的之同一性中体现出了概念的自由。概念在目的性过程中转移到客观性，它就不再悬浮于客体之上（如机械性和化学性中），而是已经作为形式贯穿于客体总体之中了，于是它就表现为一个具体的统一，“它把有区别的关系和规定性都在自身联合起来了”^③。但黑格尔又指出，这种联合，无论就主观目的对手段的关系而言，还是就手段对外在客体的关系而言，都建立在“事先建立”和预先假定之上，即假定了它们都是现成的直接关系；但细究起来，这种假定是站不住脚的，它必将陷入无穷进展。例如人要能掌握一部机器，必先掌握制造和修理这部机器的工具，而要掌握这些工具，又必须先造出另外一些工具来；又如人要能使用工具作用于一个客体，必须有一定的外部作用环境或条件，而造成这些条件，又必须

① ③ 《逻辑学》下卷，第438、440页。

② 《列宁全集》第38卷，第202页

先有另一些条件，如此等等。因此每一个外在目的性活动都是以某些现有的、未加深究的条件为前提的：“应当如此”变成了“只能如此”，目的本身变成了手段。就象在“形式的推论”中那样，“既然前提已经事先建立了结论，那么，结论正如它之仅仅由直接前提而是结论那样，只能是不完全的。……因此，在这样的产物中出来的，本身只是一个手段，不是一个实现了的目的；或者说，目的在这个产物中并未真正达到客观性”^①。真正的目的还隐藏着，未能体现在有目的的活动中（例如人们成日追名逐利，不知道究竟是为了什么），一切被追求到的东西，都立刻作为达到另一目的的手段而消耗掉，甚至只是为了被消耗、为了成为手段才被当作目的来追求。“这样发生的结果，即外在合目的性只不过具有目的性形式，它实际上只达到了成为手段，并未成为一个客观目的”^②。

然而，在黑格尔看来，在这种外在合目的性中就已经潜在着内在目的性和客观目的了。人掌握一个手段必须先掌握达到这个手段的手段，这种无限性的进展可以通过人掌握一切手段这一过程的概念而扬弃，就是说，不管人掌握手段的实际过程如何，人一般地能够掌握手段，这本身就已经说明了手段的外在性“只是一个非本质的映现”，“目的活动因此毕竟只是这种映现的表现及其扬弃”^③。尽管手段必须事先建立，但它任何时候都是作为目的的一个环节来建立，其客观外在性总是被看作已经扬弃了的，因而就表明，那原先被当作外在的形式规定加于手段之上和客观对象之上的目的性，其实乃是客体本身不可分割的内在性质而已：“当概念作为目的，实现其自身于客体时，这也不过是客体自身的内在性质的显现罢了。这样看来，客观性好象只是一个外壳，这里面却隐藏着概念”^④。所以在一切目的活动中，目的总

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第441、442、442~443页。

④ 《小逻辑》第396页。

是已经或正在实现的，只不过这个目的不是那主观有限的外在目的，而是客观事物活动的内在目的，是绝对的善，万物的生命，理念。甚至就在人们认为自己的目的未能实现时，就已经在实现着那客观目的了，客观目的正是利用人们的这种错觉来刺激人不断地努力，从而使自身得到实现^①。就个人来说，这种内在目的就是个体生命，例如一个人只要进行合目的性活动，不论他认为活动的结果是成功的还是失败的，他都发展了自己的生命，就此而言他总是“成功”的，因为他直接实在化了他的客观目的，即作为人的自由生命。就人类来说，个体的死亡也成全了整个“类”的生命发展，并超出生命之上而进入到认识，继而进入到更高层次的、绝对的目的性，即上帝的自我认识。

这样一种内在的目的性运动，在其未达到最终的绝对目的之前，本身又体现为一种复杂的“双重关系”，即外在目的性与内在目的性交织在一起的关系。“在自为的概念中，即在概念的主观性中，概念与自身相区别，是作为直接的、自为的、同一的总体；但这里既然它的规定性是漠不相关的外在性，那么其中的自身同一也就又是直接自身排斥，因为那被规定为对这个同一是外在的和漠不相关的东西，反倒是这个同一本身，而这个同一，作为它本身，作为自身反思，反倒是它的他物。只有坚持这一点，概念的客观的自身回归，即概念的真正客观化，才会得到了解”^②。内在目的性并不是退回到内心，外在目的性也不是沉沦于物欲。内在目的是表现为自身排斥和向外追求，表现为对现实的外在手段的关注，因为它相信那外在手段的客观外在性是将被扬弃的假象；反之，“当有限概念的主观性轻蔑地抛掉手段时，它在它的目的中便不会达到比手段更好的东西”^③。现代人类学家也指出，人的目的活动与动物（如高等灵长类）的目的活动的根

① 参看《小逻辑》第397页。

② ③ 《逻辑学》下卷，第444、445页。

本区别就在于对工具的持续的关注。在人的活动中，工具是一个本质环节，是人的活动、甚至人的身体的一个不可分割的部分，因此人总是随身携带着工具以备用。相反，黑猩猩即使有时也会制造工具，这工具却始终是一个外在于它的东西，目的一经达到，工具也就被丢弃了。因此，是否把工具纳入主体本身之中作为一个内在的环节（因而作为一个观念的、普遍必然的精神环节），这是人的目的性活动（劳动）与动物的本能活动的根本区别。正如我在别的地方曾说过的：“当原始人类携带笨重的工具从一地迁往另一地时，必须付出暂时得不到补偿的更多的体力。人之所以能做到这一点，正是因为人对自己劳动活动的强烈的目的性意识，对自己的行为给自然界的影响以及自然物相互关系的一定程度的认识，还有渗透于其中的多少幻想化、神圣化了的情感意识，特别是对自己所使用的工具（它往往被看作自己的伙伴、另一个‘自我’）的情感联系”^①。

人与工具的这种内在的、精神性的联系，从本质上说只能是社会的或“类”的产物，它作为一个自我和另一个自我的关系，也无非是人与人的关系在人的主体活动中的反映。个人反映着类，是因为类恰好就是每个个人的内在本质，人之所以为人就在于他与他自己具有一种社会性的关系，这种关系体现在他把他的一切对象（不管这对象真的是另一个人，还是仅仅是他的工具、产品和劳动对象）都看作与他自己是同一的。如黑格尔在论述自我意识时说的：“自我是自我本身与一个对方相对立，并且统摄这对方，这对方在自我看来同样只是它自身”^②。事实上，自我意识并不是个别人所固有的抽象物，而是体现于个体之上的社会意识，即人把自身看作一个对象或“他物”，同时又把一个对象或他物看作就是自身。当人把自身看作一个他物时，他就是在自身同

^① 邓晓芒、易中天：《走出美学的迷罔》，花山文艺出版社1989，第407页。

^② 《精神现象学》上卷，第115~116页。

一中直接地“排斥自身”，他因此可以设计自身、支配自身、鞭策自身，把自身当手段去和外在世界发生作用，产生出自己的对象物和异化物，这时他就体现出“外在目的性”，即向外能动地进取，用手段获取目的，又把目的当作供进一步获取的手段；当人把一个他物看作就是自身时，他就从外在他物返回到了自身同一，而由于这种同一是从他物中的回归，所以便不再只是潜在的、主观内在的同一，而是一个实现出来了的客观的同一，这种返回便体现为客观的、“内在的”目的性，即自身活动、生命和发展过程的内在持存，它不再是单纯地向外部（在外延上）的进取，而且是向内部的深入，是人的潜能或本质力量的发掘和展开，是人的生命从低级形态向高级形态的自由上升过程。当然，后一过程（内在目的性）是以前一过程（外在目的性）为前提的，人的素质的提高是以生产、工业、技术和科学知识的发展为前提的，但外在目的性活动毕竟只具有一个合目的性形式，它充其量只能达到手段。真正的目的性只能是内在目的性，只有内在目的才能解释人类全部目的性活动、文明和文化的进化，即就是说，人的一切活动最终都只是为了人自身的完善化，人改变、把握和统摄客体，无非是要使客体和整个自然界都成为人化了的“无机的身体”，无非是要发展主体。所以，从这个角度来看，内在目的性反而更本质地是外在目的性的前提。外在目的性作为目的性，它一开始就已立足于生命个体要同化外部客观世界、要充实和完善自己的那种原始冲动。外在目的性只是作为机械性和化学性，即作为技术手段，才成为内在目的性的前提；内在目的性却是作为真正的目的性本身，作为终极目的和绝对目的，而成为外在目的性的前提的。黑格尔的内在目的性学说无疑包含极其深刻的人道主义和历史唯物主义萌芽的因素。

不过，黑格尔又认为，人作为单纯的自然生命，他的内在目的性总是纠缠和淹没于外在目的性之中。人不能意识到内在于自己精神中的目的，反而把人的目的等同于动物的目的，这就使

人的生命本身也只配作为手段；但人除了自然生命之外，又还有“精神生命”，即精神（因为精神本质上是生命性的）。于是自然的生命和精神的生命又处于外在目的性关系之中：自然生命“对于精神说来，一方面是手段，这样，精神便使自己和生命对立起来；一方面精神又是有生命的个人，而生命便是他的躯体；一方面精神与其有生命的躯体之统一，是由精神本身出来而产生了理想”^①。黑格尔在这里似乎暗指着席勒关于感性冲动和理性冲动统一为有生命的形式（美）的学说。但无论如何，他认为这些都不足以体现出生命的自为发展和自由，它们总是在客观方面陷入偶然性和外在必然性，在主观方面陷入抽象性和个别性。真正的内在目的性在他看来只能是生命的理念。这种理念既具有自然生命的客观性，又具有精神生命的能动的概念本质，“既从那个事先建立并进行制约的客观性得以自由，又从对这种主观性的关系得以自由”，“它就是自在自为的绝对普遍性，它在它那里所具有的客观性，全然被概念渗透了，这个客观性只是以生命为实体”^②。因此它是客观的逻辑意义上的生命，它超越于人的生命之上（虽然也体现于人的生命之中），本身是一个本体论化或实体化了的观念，即世界的灵魂，上帝的本质，或上帝本身的无限生命。这个生命“不仅无所不在，而且绝对是其客观性的持续存在和内在实体，但却作为主观实体那样的动力，并且诚然是特殊区别的特有动力，而在本质上又同样是特有物的一（das Eine）和普遍的冲动，这冲动使它的这种特殊化重新返回到统一中并在其中仍然保持着”^③。在这里，我们明显地看出黑格尔的“脱离自然的精神”是如何经过“形而上学的改装”，而与“形而上学地改了装的、脱离人的自然”统一为“形而上学地改了装的、现实的人和现实的人类”的。

这样，黑格尔就从客观的自然界本身中（其实是从自然界的观念中）逻辑地推出了那能动的主体，即作为绝对的内在目的的

① ② ③ 《逻辑学》下卷，第457、458、459页。

生命理念；而这个主体生命的理念同时又由这种推演而证实了自己就是客观的实体，即客观自然界中内在的实体，它就是由动词而变成名词的那个“概念”（Begriff），是万物的本体和动力，是作为动力的本体和作为本体的动力。

但这里还存在一个原则性的问题，这个问题不阐明，黑格尔的整个推演也就无从理解，这就是黑格尔的“目的性”这一术语的精确含义问题。黑格尔整个哲学可以看作是一个庞大的目的系统。前面（第三章第二节三）已经指出，所谓目的性，在黑格尔那里是一种特种的因果性，即原因就是结果，原因是观念形式的结果，结果是现实形式的原因。这种理解在西方哲学史上是亚里士多德最初提出来的。亚里士多德把“致动因”和“目的因”（终极因）区分开来，并把前者隶属于后者之下。在他看来，一切运动过程（包括机械运动）都是有目的的，因为运动无非是潜在的东西实现出来的过程。亚里士多德的 *δυναμικα*（潜在、潜能）和 *ενεργεια*（实现或现实）这一对范畴，是黑格尔从他那里采取的最重要、最核心的范畴，它本质地关联着黑格尔一系列其他范畴。为了说明这对范畴，黑格尔最常用的例子是种子和植物。“譬如一个植物便是从它的种子发展出来的。种子已包含整个植物在内，不过只是在观念的方式下，但我们却不可因此便把植物的发展理解为：似乎植物不同的部分，如根干枝叶等好象业已现实地存在于种子中了，只是很小而已。这就是所谓‘原形先蕴’的假设，其错误在于将最初只是在观念方式中的东西认作业已实存的。反之，这个假设的正确之处在于这一点：概念在它的发展过程中仍保持其自身，而且就内容来说，通过这一过程，并未增加任何新的东西，但只是产生了一种形式的改变而已”^①。“原形先蕴”假设，或者说“预成论”，是莱布尼茨提出的一种生物遗传观点。当时人们从刚刚发明的显微镜中观察到了动物

^① 《小逻辑》第329页，译文有个别改动。

和人类的精子，于是就把精子描绘成还未长大的小人，这种观点与认识论中的“天赋观念说”是一致的，这种天赋观念说可以一直追溯到柏拉图的“回忆说”。不过，莱布尼茨的认识论倒并不是极端的先验论，他所提出的“大理石纹路说”是“预成论”和“渐成论”（白板说）的一个调和，也就是说，他并不否认后天经验对认识潜力的开启作用。就此而言，黑格尔的目的性概念与莱布尼茨的大理石纹路说有更多类似之处。

但这一切比喻都还没有说明，究竟什么是“潜能”或“潜在的东西”，什么是“实现”出来的东西。潜在的东西当它还没有实现出来的时候，如何能知道它潜在于一个事物之中？当它实现出来之后，又如何知道实现出来的就是它原先潜在的那同一个东西？从黑格尔的前提出发，回答是十分简单的，因为他用不着从自然界本身的角度去具体解释事物（如植物）“潜在”的方式和它实现出来的过程，而只要诉之于概念、思维的那种人人都是可以体验到的自我回归性就行了。从这个角度回头来看概念的运动历程，自然就可以明白：潜在的东西在尚未实现时当然不会知道自己的潜在，它只是自在的；只有当它实现自身（自为的）时，它才知道自己原先就以潜在的方式存在着；这种实现过程本身可以表明，实现出来的东西既是和以前不同的东西，但又是同一个东西，或者说，实现就是这个不同和同一之间矛盾的过程；最后，在认识论意义上的潜在性和本体论意义上的潜在性是同一个潜在性，因为一切事物运动和发展的本质也就是概念的自我认识过程。在这些问题上，柏拉图的回忆说对于黑格尔是一个更为贴切的比喻，种子和植物的比喻则只是为了表达目的关系的客观性和避免主观主义之嫌才被频繁地使用。柏拉图认为，人在学习过程中发现，人所学到的从本质上说只能是他早已知道的东西，因而一切学习都只不过是回忆。这种观点在现代的代表是乔姆斯基的转换生成语法学说。乔姆斯基认为人天生有一种创造和生成新语言的能力，如儿童在学习语言的过程中可以运用学得的有限词汇和规则

来说出他从未听到过的新句子，这些句子可以看作他头脑中先天赋有的语法结构的一种转换或变形。这些理论作为一种哲学上的解释当然是成问题的，但作为一种经验描述却是真实的，每个人都可以体验到这些事实：学习不光是看和读，而且要想，不光是充实自己，而且是使自己成熟。

不过，这些容易理解的事实之所以可用来解释人的目的性活动，只是因为人在他的一切活动中都具有前后一贯的人格。人的记忆和预测都已摆脱了动物式的反映或反射模式，而上升到了人格的普遍性，从而上升到了精神性。当黑格尔把人自身的这种人格性附会到一切自然事物上去时，他的确犯了一个最大的错误。不过，我们是否因此就可以把这种人的内在体验从客观事物上完全“剥离”下来，将自然界的目的论观点视为人类的幼稚和纯粹的拟人化误解呢？是否在今天仍需要一把“奥卡姆的剃刀”把加在机械因果性之上的一切“隐秘的性质”（这一经院哲学术语来自亚里士多德的“潜能”）全部铲除掉呢？G.米勒认为：“黑格尔经常使用一种神秘的借用于基督教的拟人化语言。这种语言不适合他的逻辑学，而是使之混乱不堪”，他引证艾德曼的观点：“如果黑格尔坚持非个体的术语‘绝对’，而不使之拟人化，他就不会以神秘的偶象搅混思想的明晰性”^①。但也有人认为，黑格尔的拟人化虽然陷入了基督教神秘主义，然而事情也可以不致于这样。伽达默尔说：“我们对世界的理解不会停止作目的论判断，这不仅对黑格尔，而且对我们说来也是一个向更高的认识和被认识方式的必然过渡和进步。凡是被我们看作生命之物者，我们就决定性的意义而言事实上也必须看作我们自身。……在这里，生命的存在方式与理解生命的知识本身的存在方式是一致的”^②；即使生物学

① 《现象学、逻辑学与哲学全书的相互依存关系》，载《国外黑格尔哲学新论》第193页。

② 《黑格尔——颠倒的世界》，载《黑格尔辩证法》第46页。

有一天揭示出生命过程的所有机制，我们对生命的理解也不会放弃“把一切将有机存在过程规定为力的作用规律的东西都反过来思考为有机体的一个行为”^①，因为，“只有深入到自己内部，才能把握自然的自然性，把握自然的生命：生命感觉到生命，就是说，生命把生命象自己那样、作为自己而从内部加以理解”^②。人们通常认为，伽利略的落体实验已经一劳永逸地排除了亚里士多德的错误。但现代物理学已揭示出，人对客观事物的“潜能”还远不能说就已经是认识透彻、一览无余了。当然，人们今天也不会把一个物体的机械位移看作那个物体自身的“努力”，人们探求的是整个宇宙运动的潜能。通过巨大的天文望远镜，科学家寻找的是宇宙的“记忆”，因为从那些遥远天体所测得的光和无线电信息是从多少亿万年前传递出来的；人们也在预测宇宙的未来，宇宙的衰落和“死亡”，这些预测是建立在把宇宙看作类似于一个“人格”那样的有机整体和独立系统的基础上的。当然，这些探讨严格说来并不是单纯自然科学的，而是带有哲学意味的，因为所谓“整个”宇宙其实只可能是一个哲学上的假定，而不是一个物理学、天文学的假设；如果说它至今还在引起哲学家和物理学家们对那位老上帝的联想的话，那我们也就用不着过分责备黑格尔对“客观目的”的拟人化解释了。我们将会发现，当自然科学涉及到哲学问题时，“拟人化”的术语和解释几乎是不可避免的。“目的论”这个词本身就是拟人化的。维纳想用“发展”、“进步”等概念来取代它以免除拟人之嫌，却没有注意到这些概念同样只有通过拟人才能理解，而且比“目的性”更糟的是，它们还带上了更明显的伦理学色彩。人们也很少注意到，甚至当唯物主义者说“运动来自于物质内部”时，就已经暗藏着某种拟人化了，因为就每个具体物质（物体）来说，所谓“内部”都只是相对的，只有人、人格才有真正的“内部”；至于整个物质世界（宇宙）的内部，则由于物

① ② 《黑格尔——颠倒的世界》，载《黑格尔辩证法》第46、47页。

质世界的无限而失去了意义，因为无限就是没有边界，没有边界又如何有内外之分呢？

这样看来，只要人们承认自然科学不能离开哲学，那么拟人化似乎就是人类思维的宿命了。当然，人必须通过拟人才能认识和把握客观世界是一回事，客观世界本身是否如这种拟人的描述那样存在着毕竟还是另一回事；但拟人的认识方式确实表达了人的这样一种朴素的信念，即客观世界的规律和人的思维规律从本质上说是同一个规律。既然物理学、哪怕是机械力学所使用的那些基本概念如力、能、惯性等等，最初也是拟人的（来自于人的力气、才能、懒惰等等）^①，那么今天被认为是拟人的概念（目的性、生命等等）为什么不能成为科学的概念呢？问题在于，我们不能停留于、满足于这种拟人化的类比，而必须由此出发，将它看作一种指导性的观点，进一步深入到客观事物具体的内在过程和复杂联系中去。正如我们今天也不再把“力”理解为只是人的肌肉的“力气”、把“热”理解为人的温暖感觉一样，我们也可以不再把“目的性”理解为只是一种有意识的活动，而是扩展为整个物质世界生生不息、流变不止但又回归自身的系统过程。这样，对世界的主体性辩证观就可以成为一种本体论的世界观，而自然辩证法——尽管它在现代遇到了广泛的挑战——也就可以有自己坚实的理论基础了。

黑格尔的不朽功绩便在于，他（尽管从唯心主义立场出发）深刻地指出，对世界的辩证观点只有立足于人自身的主体性立场才有可能真正得到理解和把握；反之，只要人真正把自身看成自由的主体性存在，他就有能力打破自然界的“非人”的假面具，而与自然界的“自己运动”的深刻本质起共鸣，并与之融合为一个总体的主体—实体或主体—客体。黑格尔的失误则在于，他把人的主体性活动仅仅理解为抽象的概念活动、思维活动，因而他由此

^① 参看丹皮尔：《科学史》商务印书馆1975，第230页。

出发对世界本体和自然界的理解也就成了一种形而上学的理念存在。只有马克思的实践唯物论，才给人们科学地理解客观世界和人自身提供了真正现实的根据。

三、本体论与逻辑学一致

前面说过，黑格尔是通过认识论这个中介而达到逻辑学与本体论的一致的，更具体地说，是通过认识论中的实践这一主体性环节而达到这种一致的。因此，当黑格尔宣称“一切事物都是推论”^①时，这不能简单地看作一种唯理论的独断，因为这一论断的根据恰好被置于人的有目的的活动或实践活动中。在黑格尔看来，实践不仅是人的主观概念的自然的或必然的延伸，而且实践本身就是一种合乎逻辑的思维活动、推理活动；反过来，思维在推理阶段、甚至在判断阶段，就已经进入了现实关系，就已经是一种实践活动了^②。列宁从认识论的角度充分估价了黑格尔对实践的这种逻辑观点的意义：“如果黑格尔力求——有时甚至极力和竭尽全力——把人的合目的性活动纳入逻辑的范畴，说这种活动是推理（Schluß），说主体（人）在逻辑的‘推理’的‘格’中起着某一‘项’的作用等等，——那末这不全是牵强附会，不全是游戏。这里有非常深刻的、纯粹唯物主义的内容。要倒过来说：人的实践活动必须亿万次地使人的意识去重复各种不同的逻辑的格，以便这些格能够获得公理的意义”^③，又说：“‘行动的推理’……对黑格尔说来，行动、实践是逻辑的‘推理’，逻辑的格。这是对的！”^④ 列宁强调的是人的思维逻辑通过实践而获得自己的

① 《逻辑学》下卷，第347页。

② W.R.柏耶尔认为：“任何地方，凡是黑格尔的三分制要求强调其所处理的现象的内容时，实践就总是作为认识的源泉而出现的。……至少，三级环节中的一个环节一定赋有‘实践’的本性或为实践所充实。”（《黑格尔的实践概念》，载《国外黑格尔哲学新论》第18~19页）这种看法虽然对黑格尔的“实践”的特殊含义作了过分的扩展，但一般说来还是对的。

③ ④ 《列宁全集》第38卷，第203、233页。

客观真理性。顺着列宁的思路，立刻就可以得出这样一个信念：客观世界正是以人在逻辑思维中所理解的那种关系客观地存在着。人之所以知道这一点，不仅是因为他的行动、实践向他“泄露了”客观世界的奥秘，因而成为连结他的思维和客观世界（存在）之间的关系的中介或纽带，而且更根本地说是因为：人的实践本身包含着被征服、被同化或被逻辑化了的客观性环节，因而实践不光是连接相互对立的思维一方和客观存在一方的间接纽带，而且本身就是思维与存在的直接统一。这一点常常被一些人所忽视。但有一点是可以肯定的：当列宁说“人的实践活动必须亿万次地使人的意识去重复各种不同的逻辑的格”时，这里的“人的意识”决不是指在实践之外或之后的意识，而正是在实践之中的意识。实践不是一种单纯的物质过程（筋肉活动），而是一种有意识的行动过程，因而它本身具有逻辑的性质，换言之，它具有“直接现实性”和“普遍性”的双重品格。思维和存在的同一，“自在之物”向“为我之物”的转化，最直接地是在实践活动中、在实践意识和被同化的客体之中实现出来的。所以，在马克思主义看来，哲学本体论的基础是实践，而不是“脱离人的自然”。实践的这种逻辑性质和本体论性质的直接同一性在柏耶尔那里有很好的表达：“一.实践的推理以逻辑与本质的同一为条件。实践首先是作为一种存在关系而出现的（黑格尔也许要说：而诞生的）。但在它转化为逻辑关系时，它并不丧失其存在关系，反而还逻辑地‘证明了’这存在关系。二.在实践中已经完成了的东西，不可能简单地予以倒转或撤消。这种推理的‘撤消’，‘实际上’是再也办不到了。这种推论只能加以重复。但唯其如此，它才赢得最高的逻辑品位，它才获得特别的巩固性和公理的性质。而不可逆转性和公理性这个环节，恰恰可以说是实践推理的本质”^①。抽象地说，或从自然科学的立场上说，客观世界在人的实践之前便已

^① 《黑格尔的实践概念》，载《国外黑格尔哲学新论》第30页。

经存在了；但人的实践，作为一种感性物质的活动，本质上是与这个客观世界同一的，它作为一种有意识的感性的生命活动，则是人的思维的唯一具体的对象。人对实践活动的把握，也就包含着对实践的客观性环节、因而对客观世界本体的把握，包含着对自然界在人及其实践之前存在的承认；反之，人要具体地把握世界本体，除了通过实践并在实践中外，别无他途。

实践本体论的上述思想，在黑格尔那里已经以颠倒的形式包含着了。黑格尔并不否认人来自自然界这一事实，但他主要强调在逻辑上思维及其创造活动、实践活动是在先的；自然界必须符合实践的客观性环节、因而必须符合概念才是真实的；自然界如果有时间上的不可逆性，那只不过是思维、概念活动或实践活动的逻辑上的不可逆性的外在反映。至于社会历史的发展，人类精神领域的进步就更是如此了。主体和客体在逻辑上是统一在概念的实践活动之中的——这是黑格尔逻辑学与本体论一致的基础。

福尔达在其《辩证法刍议》一文中，试图从现代语义学的角度来描述黑格尔的辩证逻辑（广义的），这种尝试是很可贵的。但他忽视了辩证逻辑中实践环节的重要地位和核心作用，他把黑格尔的逻辑与谢林等人的直接性原则（如“理智直观”）绝对对立起来，试图撇开本体论和主体的实践活动，单独从逻辑形式上探讨辩证逻辑的规则和运动法则。在他看来，“有许多证据表明，黑格尔认为思辨哲学要能够完成理性的自身再造，就必须将意识的对立抛在后面”，“逻辑学的研究从对人的主体性的讨论中解脱出来的思想，使黑格尔在其特有的思辨逻辑中走在了现代思想发展的前面。……黑格尔的功劳在于：从近代主体性哲学及其批判出发重新揭示出：那些基本术语的意义和意义关系是可以系统化的，而用不着涉及主体性、涉及意识所特有的、主体作用和意向对象的对立”^①。黑格尔处处强调的思维和存在、主体和客体的

^① 载《讨论集》第39~40页。

统一，被福尔达从这些关系上剥离下来，变成了一种抽象的、既不是思维也不是存在、既不是主体也不是客体的纯逻辑框架：“辩证逻辑的任务目前只有在一般意义理论的框架中才能被考察”^①。那么，如何在不涉及主体性及其与客体的关系的状况下来考察辩证逻辑呢？福尔达分析了辩证术语的模糊性或不定性（Vagheit），以及它的“暗示性的使用”，但他认为，这并不是暗示一个对象，而是暗示另一种意义。于是据说就出现了“意义嬗变”（Bedeutungsmodifikation），这种意义嬗变总是朝着与自己背反的方向作“否定之否定”的推移，从而体现为一种“回溯的证明方式”和一种整体观。这样，“人们可以用一个简短的公式把辩证法称之为自我支持与自我反驳的证明的结合”，这就可以“纠正黑格尔的自我理解”，即独断地赋予辩证逻辑以本体论意义^②。尽管福尔达的分析是够细致的，但人们还是看不出，为什么在旧的形式逻辑之外，还有必要引进一套完全不同的辩证逻辑，这两种逻辑之间又是什么关系；人们也不知道这种既脱离对象而本身又是变动不定的“逻辑”倒底有什么用。

与福尔达相反的是另一种将辩证法与逻辑对立起来的倾向。如卢本（P. Ruben）建议：“首先要把‘逻辑学’和‘辩证法’这两个术语区别开来使用——特别是为了弄清楚《逻辑学》的内容起见。……辩证法不是特种的逻辑学，也不是‘更高的’逻辑学，反过来说，逻辑也不是辩证法，也不是辩证法的表达手段”^③。在卢本看来，辩证法本身只能是哲学认识论，因而也是本体论，但不能是逻辑。他认为黑格尔那里已有一种“自发唯物主义的立场”，即主张“任何一门科学的开端问题的解决都要以对象为前提”^④；至于黑格尔辩证法的缺点，那么“在马、恩看来，黑格尔

① ②载《讨论集》第41、44页。

③《论〈逻辑学〉及辩证法对逻辑的关系》，载《讨论集》第81页。

④《讨论集》第88页。

《逻辑学》证明理论的这一根本缺陷（指把具体的东西从抽象的东西中推出来）必须视为由黑格尔所假定的、具体与抽象的次序之颠倒的表现。真实的事实却是，具体的东西是抽象东西的充分而非必要的条件”^①。这就不仅是对黑格尔辩证法的误解，也偏离了马克思恩格斯对科学方法论的见解。卢本是强调实践观点的，但却剥夺了实践本身的逻辑意义，使之成为一种局限性的直观活动、一种无预见性的鼠目寸光的活动了。

总之，不论是否认辩证法的本体论意义，还是取消其逻辑意义，都将使辩证法本身变质，都无法理解黑格尔以合目的性活动、以行动和实践为中介的逻辑与本体相一致的辩证法。产生这些误解的原因在于，人们不理解或不重视黑格尔的实践、行动概念本身辩证地包含着两个不可分割的环节，即内在冲动的环节和“合理性”（Vernünftig）环节，亦即努斯精神和逻各斯精神的环节。这两个环节在实践中的矛盾冲突使实践突破了逻辑的限制而进入到本体论领域中，但同时又使绝对本体本身显出是无限的逻辑本体。黑格尔辩证法正是在实践论的意义上体现出逻辑和本体论的统一，在这种统一中，辩证法既是一种行动的方法，同时又是方法使用于其上的那个对象本身：“从这个方法与其对象和内容并无不同看来”，这种方法“正是内容本身，正是内容在自身所具有的、推动内容前进的辩证法。显然，没有一种可以算做科学的阐述而不遵循这种方法的过程，不适合它的单纯的节奏的，因为它就是事情本身的过程”^②。实践之为实践，本身既有方法的因素，又有对象的因素；这两个因素也只有在实践中才是同一的。当然，黑格尔的实践本身也只是认识论的一个环节，实践的理念和理论的理念都包含有冲动的环节和合理性的环节，但这两环节的关联方式在这两个理念中是不同的乃至相反的：在实践中

① 《讨论集》第89页。

② 《逻辑学》上卷，第37页。

是从合理性引向对外部世界的冲动、行动，从逻辑引出本体，在认识中则是从向外的冲动回归到合理性，从本体回归到逻辑。实践所体现的是辩证法最内在的灵魂即否定性的辩证法：“实践的观念性本身只是否定性，可以说，理智在把形式，把普遍性附加给实践的观念性时，也就给个别性具有的否定方面以一种肯定的规定。事物的这种普遍方面，并不是可以归于我们的主观的东西，相反地作为与暂时的现象对立的本体，毋宁是事物本身真实的、客观的、现实的东西，就象柏拉图的理念一样”^①。实践就是主观性能动地否定自己的主观性；但由于主观性本身是逻辑的，因此这种能动地否定不是盲目冲动，而是按主观性自身的逻辑方式、有一定“方法”地进行，是主观性给自己定形（肯定的规定）的过程，因而也是主观性的逻辑本质外化出来或实现出来的过程。这就不难理解，为什么黑格尔把实践、行动称之为一种“推理”了。只有通过实践的理解，黑格尔辩证法才能体现为逻辑学和本体论的统一。这种理解又可分如下三个层次来考察。

1. 自由和必然

实践关系的真正本质，是自由和必然的关系。自古希腊以来，西方传统的逻各斯主义把逻辑规律理解为必然性、不可违抗的命运，相反，努斯传统则把自由看作不能由逻辑加以规范的偶然、任意的能动性。这两方面的对立在黑格尔这里第一次达到了辩证的综合。在他那里，自由不是一种单纯主观的内在属性，而是一种客观现实的属性，准确地说，自由成了世界的本体，而不光是一种属性。他认为，主观任意性或欲望本身是受制于客观规律的，这种抽象的自由实际上是必然，只是徒具“自由”的形式。真正的自由是把必然性纳入目的关系中来的那种自由。恩格斯指出：“黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然之间的关系。在他看来，自由是对必然的认识。‘必然只是在它没有被了解的时候才是

^① 《自然哲学》第13页。

盲目的’。自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务，……因此，意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力”^①，所以，自由是必然的。另一方面，在黑格尔看来，必然也是自由的，真正的必然性也不是一种盲目的外来的“命运”，而是一种目的性过程，是主体自身内在的特殊化：“只有自我意识才具有自己特殊的命运，因为它在它的自我的个别性中是自由的，从而是绝对自在自为的，并且可以使自己与它的客观普遍性相对立，使自己针对着客观普遍性异化。但由于这种对自己的分离，它便激起那机械的命运关系来与自己相对立。于是为了能拥有这样一种克服命运的威力，自我意识就必须给予自己以任何一种规定性，去和那本质的普遍性相对立，就必须有所作为”^②。从这种自我意识和概念的内在必然性出发，就能把那机械的外在必然性反思为一种“自身规定的、合理的命运”^③，甚至一种“自由的机械性”^④。所以黑格尔必然性概念的真正意义在于：“一物之所以是一物乃是通过它自己本身，这虽然可以说是中介性的，但它却同时能扬弃其中介过程，并把它包含在自身之内”^⑤。这种规定其实本身也就是对自由的（客观本体性）规定了，当然这种自由只能在某种客观目的性或“天意”之下才能得到理解。实际上，黑格尔把客观必然性看作（上帝的）自我意识或目的性的一个环节，这与基督教的神学目的论世界观有内在的关联，他的主观性借此而摆脱了狭隘的、个人有限性的外表，而找到了与客观必然性相统一的途径。“真正讲来，主观性是内在于客观事情的，因此这种意义的无限的主观性，就是客观事情本身的真理，”“上帝被认识到为绝对的主观性。但主观性既包含有特殊性这一环节在

① 《反杜林论》第111页。

② 《哲学丛书》第57卷，第370页，参看中译本《逻辑学》下卷，第406~407页。

③ ④ 《逻辑学》下卷，第407、410页。

⑤ 《小逻辑》第306页。

内，则我们的特殊性也不得单纯地当作须予以完全否定的抽象的东西，而须同时承认为一种应予保持的东西”^①。借上帝的“无限主观性”与个人自由的特殊性的辩证的同一而将自由和必然统一起来，这是黑格尔在改造基督教神学时所作的一个重大的发现。

不过，对于黑格尔自由与必然统一的观点究竟如何准确地理解，这还是一个值得讨论的问题。许多人，包括黑格尔的反对者和赞扬者，都把这种同一性理解为，似乎自由“无非是”按照必然规律办事，必然规律本身则是不可改变的，是人不得不接受的现成的命运；于是有些人称赞黑格尔的这种“唯物主义”思想，另一些人则因此批评他的“宿命论”倾向。的确，如果我们首先把必然性当作一种现成的外在条件，人只能在这个条件的限制中才能有所作为，这当然也不能说完全错了，但这只是对自由和必然关系的一种抽象的、片面的看法，如果将它当作就是全部真理，它必然要导致宿命论。古代斯多葛派的“自由”观就是如此，它如此地使人为了保持内心抽象的“自由”而忍受现实的不自由，使人无所作为地屈从于主人的鞭子，还为自己的奴性十足而感到自豪。鲁迅笔下的阿Q也有类似的特点。如果自由仅仅在于服从必然，那就与受奴役、不自由没有区别了。黑格尔理性中不能否认也包含有这种庸人的一面，尤其是当他把普鲁士国家制度吹捧为最合理、最自由的国家制度时是如此。但他还不至于肤浅到连斯多葛式的奴隶主义都看不出来。他的片面性是更高层次上的片面性，在批评这种片面性之前，我们先来看看他比他的先辈有了哪些改进和提高。

问题在于，当黑格尔认为自由只有服从必然才是真正的自由时，他所说的必然是已经“事先建立为”自由的产物了。也就是说，只有当主体服从必然（客体）实际上就是服从自己时，这种服从才是真正自由的。真正的自由只有联系着真正的必然（即

^① 《小逻辑》第309页。

“内在的”必然)才能理解。如果必然被理解成现成的、外在的必然,理解为非人的客体,那么对必然的服从就是奴性,而不是自由。所以,必然性不光是客观实体的逻辑属性,也是主体活动的逻辑属性;自由也不光是主观的主体,而且是客观世界的能动的实体。在这种意义上,主体自由活动本质上是合乎逻辑的,是从逻辑的普遍性出发、因而能够使自己客观化(具有涵盖客体的普遍性)的;反之,客观本体本质上也是自己运动的、自由的,因而能够从自身立场(而不是被主观强制地)与主体活动相同一、相符合。人们离开了客观必然的条件和规律性固然不能理解真正的自由,但同样,离开了自由也就不能理解黑格尔意义上的真正的必然性。因此,不仅应把自由看作必然性中的一个环节(如人们通常理解的那样),而且更应该把必然性看作自由的一个环节。“所以较高的观点是:精神在它的必然性里是自由的,也只有在必然性里才可以寻得它的自由,一如它的必然性只是建筑在它的自由上面”^①。

黑格尔的这种思想,除了其他方面的来源之外,一个重要的来源就是斯宾诺莎的观点。斯宾诺莎已有了客观实体是“自因”的思想,以及自由就是对必然的认识的思想;但这些思想在斯宾诺莎那里还是完全消极的,它们导致完全否定了人的自由,受到了黑格尔的批评。今天许多人对黑格尔自由观的理解却是斯宾诺莎式的:自由是对必然的认识,这似乎就意味着现存的一切都是必然的,自由则在于认识它、服从它,免得自己遭到不必要的损失和带来多余的烦恼,在现实中没有出现别的东西之前,千万不要超出现有的东西去作“不切实际的”幻想。洪汉鼎先生指出:“在斯宾诺莎看来,所谓自由和不自由,实际上都是服从必然性,只不过自由是意识到这种必然性,自觉遵守这种必然性,而不自由是

^① 《哲学史讲演录》第一卷,第31页。

不意识到这种必然性，强制地或被迫地服从这种必然性”^①。其实，在罗马斯多葛派的箴言“愿意的人，命运领着走；不愿意的人，命运拖着走”那里，就已经表达出这种思想了。然而，将这种观点强加给黑格尔是不合适的。黑格尔已经超出了这种较低层次的决定论或宿命论。在他看来，对必然的认识真正说来就是认识到客观必然是自由的，是与人的自由思想、与人性和人道的必然要求相一致的，即使现存的东西有许多是不合理的，也会向着合理的方向不可避免、不可阻止、不可逆转地发展，会由于“自否定”而使自己虚无化、而不能抵抗自由的威力。既然客观必然在本质上无非是人的自由的实现过程，那么人在现实生活中就可以运用主体的逻辑去无条件地创造自己的命运，或者说，一切“条件”或客观必然性都是人的自由创造的产物。至于为什么事实上人在现实中总感到不自由、感到受客观必然性的限制，黑格尔用“异化”来解释。他认为，人自由地创造出来的那些必然性反过来又对人形成了异化物，当人们还没有意识到这些异化物本质上不过是自由的思维产物时，他就感到不自由。然而通过对上帝的“客观思想”的认识，人就重新在这些异化物上看见了自己自由本质的体现。这时人就有了双重的收获：他不仅看出外在客观世界具有思想的本质，因而与自己的思想是一致的，而且由此也进一步认识了自己，认识到自己不过是绝对的客观思想、上帝思想的一种体现。由此得出的第三个结论是：整个这一认识过程实际上也就是上帝、客观思想自己认识自己、达到上帝的自我意识的过程。

由此可见，黑格尔哲学的保守性并不简单地就等同于斯多葛派和斯宾诺莎的那种决定论和宿命论，而是在其中隐含着积极的革命因素。他的逻辑不是机械的外在必然性的逻辑，而是自由本

^① 《斯宾诺莎》，载《西方著名哲学家评传》第4卷，山东人民出版社1984，第367页。

体的逻辑，他的实体也不是死板的客观存在，而是自由主体的实践过程。这就给人的主体能动性的发挥提供了理论上的根据。不过，这一切都是在“理性神学”和上帝的异化形式下得到表述的，这就使他的辩证法的革命性受到了根本性的局限。他在异化范围内扬弃人的异化，其根源是，他本来就是从异化的角度来理解人。人在他那里仅仅是哲学家的抽象的自我意识，人的能动性也只不过是人的思维、意识的能动性，因此人的自由也就仅仅是抽象的逻辑的自由。人在自己的思想中把客观世界“看作”思想的产物，这并没有真正克服世界的外在性、陌生性，而是整个过程仍停留在主观中、幻想中。黑格尔在将实践看作一种认识的逻辑推理过程时，撇开了实践作为人的现实生命活动的感性特质，撇开了人的自由感，因而抽掉了人的感性、感觉的全面丰富性，这就必然导致自由和必然的关系在黑格尔那里走向非人化、非主体化和最终的异化。如马克思在《黑格尔法哲学批判》中指出的：“黑格尔之所以把主观的自由看成形式的自由（当然，重要的是在于使自由的东西能自由地实现，使自由不象社会的无意识的自然本能那样来支配一切），正是因为他没有把客观自由看作主观自由的实现，即主观自由的实际表现。因为黑格尔给自由的假想的或实际的内容以一种神秘的形式，所以，自由的真正的主体性在他那里得到了形式的意义”^①。黑格尔把个人感性的自由（自由感）当作抽象的、形式的自由加以扬弃之后，再也没有回到这上面来，因而他为了现实的手段而最终放弃了理想的目的。黑格尔把实体、本体看作自由的本体，这本来包含着实践本体论的可贵的萌芽；但他又把主体仅仅看作是逻辑的，实践则仅仅具有“推论”的意义，这就重新回复到概念本体论去了，那能动的努斯精神最终又消解于唯理论的逻各斯主义中了。

2. 现实的与合理的

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第322页。

既然黑格尔把必然看作自由的一个方面，一个环节，那么显然，客观现实世界在他看来也就不可能是什么一成不变的东西，而是一个能动的发展过程。于是，从自由的这个必然方面，他引出了一个著名的命题：“凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的”。现实的（wirklich）与合理的（vernünftig）之间的关系，也就是本体和逻辑之间的关系在必然性这一环节上的体现，因此它们也只有通过自由与必然的关系才能得到理解。把自由与必然完全对立起来，就会认为黑格尔这一命题主张现存的一切都是合理的、不需改变的。其实在黑格尔看来，现存的一切并不都是合理的，但它们会朝着合理的方向不可阻挡地发展。这种合理的、合乎逻辑的发展过程，就是人的必然的自由创造过程，也才是真正的现实和本体。现存的东西，就其是存在的东西而言，当然也包含有一定合理性；但现存的东西仅仅被简单地作为一个事实承认下来，这还远远不够使它成为合理的东两，因为它在静止的现存状态中还显示为表面的、偶然的和虚假的东西，因而还不是真正“现实的”东西，“它还需要被理解，并使本身已是合理的内容获得合理的形式，从而对自由思维说来显得有根有据。这种自由思维不死抱住现成的东西，……相反地，这种自由思维是从其自身出发，因而就要求知道在内心深处自己与真理是一致的”^①。通常被看作理性与现实的分离的，只不过是作为主观自由的理性和作为客观必然存在的理性的分离，这种分离是可以而且必然会通过主观能动的认识活动（包括实践活动）而得到克服的。“这种理性的洞察，会使我们跟现实调和；哲学把这种调和只给予那些人，他们一度产生内心的要求，这种要求驱使他们以概念来把握，即不仅在实体性的东西中保持主观自由，并且不把这主观自由留在特殊的和偶然的东两中，而放在自在自为地存在的东两中”^②，因此，“具体地说，这里合理性按其内容是客观自由

① ② 《法哲学原理》第3、13页。

(即普遍的实体性意志)与主观自由(即个人知识和他追求特殊目的的意志)两者的统一;因此,合理性按其形式就是根据被思考的即普遍的规律和原则而规定自己的行动”^①。

但这就带来了一种对待现实的矛盾态度了。如果我们把现实看作合理的,把合理的看作必定要实现的(现实的),那么,当现实生活中发生了某种变化和事件,它们不一定是符合人的主观愿望的,作为主体的人又该怎么来对待呢?黑格尔认为,现实的发展无非是理念自身的发展,因此“理念的这种发展是它的理性特有的活动,作为主观东西的思维只是袖手旁观,它不加上任何东西,合乎理性地考察事物,不是指给对象从外面带来理性,并对它进行加工制造,而是说对象就它本身来说是合乎理性的”^②。这就是说,人只有站在一旁,以一个哲学家的冷静的眼光客观地考察对象的合理性,而不要凭主观愿望“对它进行加工制造”。这种“理性的”冷静态度完全是一种被动的、无可奈何的态度。但奇怪的是,黑格尔接着说道:“这里,正是在它的自由中的精神、自我意识着的理性的最高峰,它给自己以现实,并把自己创造为实存世界”^③。黑格尔是这样来解释这种看起来是自相矛盾的态度:在理性主义的前提之下,他早已把一切主观愿望、心情和情感从“自由”的概念中排除掉了,“理性是不容许情感在它自己的特殊性中得到温暖的”^④;因此他所谓自由,主要是指思维的自由,它是普遍的、涵盖于一切现实的;所谓实践、“行动的推论”,也本质上只具有认识的、逻辑上的意义。他并不否认实践出自于个人的欲望和意志,也不否认它带有感情、热情的成分,但作为“自由的”活动,它必须扬弃掉这些主观愿望和有限目的,而进入到纯粹理性的抽象王国。人不能把个人有限的热情当真,而必须抱一种幽默的或喜剧性的讽刺态度(Ironie),与自己的有限性保持距离并超出自己的有限性,否则就会成为普遍

① ② ③ ④ 《法哲学原理》第254、39、39、7页。

理性的牺牲品，他的“优美灵魂”就会沉沦于悲剧性的毁灭之中。

这种喜剧性的讽刺态度，也就是黑格尔所谓的“理性的狡计”（List，又译“狡狴”或“机巧”）。在黑格尔看来，凭着这种理性的狡计，上述对待现实的态度上的矛盾便可以得到合理的解决了。所谓“狡计”，本身就是一种双重态度，即表面上的态度和隐藏在背后的态度，这是一个属于目的性范畴的概念。在逻辑学的“存在论”中，黑格尔以此将质量互变过程引向目的论的解释，在“概念论”中，他以目的关系、以目的和手段的关系具体说明了这一概念。“理性的机巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。在这种意义下，天意对于世界和世界进程可以说是具有绝对的机巧。上帝放任人们纵其特殊情欲，谋其个别利益，但所达到的结果，不是完成他们的意图，而是完成他的目的，而他（上帝）的目的与他所利用的人们原来想努力追寻的目的，是大不相同的”^①。人在自己的日常活动中就已经包含有理性的机巧了，他利用工具和手段去实现自己的目的，这个目的，在其未实现出来时是隐藏的，表现在外的只是手段和过程。如果别人对他的行为局限于就事论事的外部现象，而未能估计或错误估计了他的真正目的，未能对他的外部言行抱一种“姑妄听之，姑妄观之”的保留态度，那么在他的目的实现出来时，人们就会感到大吃一惊，同时又发现这一切原来都是那么合情合理。黑格尔将这种情况进一步引申到上帝作为绝对理性对人们生活现实的暗中支配过程中去。人所使用的工具本身是盲目的、无意识的，人因此而自认为“万物之灵”；但在上帝面前，人同样如同一件工具，一头动物，他的有限目的只能被绝对精神用来实现那绝对的目的，即世界历史进程。人只有在这个目的已经实现出来时（即

^① 《小逻辑》第394~395页。

在世界历史跨入一个新阶段时)才恍然大悟,而在过程之中,人总是沉溺于他的有限目的之中难以自拔。

不过,人毕竟与物品、与动物有所不同。人有意识和自我意识,有理性和精神,人的精神和上帝的绝对精神是相通的。工具在帮助人实现他的目的后仍不能意识到这个目的,人在通过自己的活动完成世界历史的目的后,甚至就在这一过程之中,却可以意识到这个目的,可以用自己的理性把握这个目的,以至于在自己进一步行动中预见到这个目的,因此他能使自己的行为主动地、自觉地顺应这个目的。“至于人类在完全表面的意义之下,至少决不会是理性的‘目的’的工具。在实现这‘目的’的机会中,他们不但借此满足个人的愿望(依照内容是和那个‘目的’不同的)——他们并且参与在那个理性的‘目的’本身之中,而且就是因为这个缘故,他们是他们自己的目的……这样说来,人类自身具有目的,就是因为他自身中具有‘神圣’的东西,——那便是我们从开始就称做‘理性’的东西;又从它的活动和自决的力量,称做‘自由’”^①。因此,当人自觉地顺应世界历史目的时,这已经与工具毫无抵抗地被利用有了本质的不同,它体现出人的一种自由,一种自我超越和对现存东西的超越。因而从外在的方面看,他恰好不是对现存一切无条件的接受和无所作为地旁观,而是秉承“天意”对之进行一番能动的改造,在这种改造中,他(同样以上帝的名义)放纵自己的“特殊情欲”、自己的利益和欲望、自己的热情,并以之为动力去对付和获得那些有限对象。他参与世俗的争斗,超出道德化的“良心”和自以为的“真诚”,揭露一切伪善,投身于“恶”的行动,象浮士德那样去作义无反顾的追求;但另一方面,他(如果他是一个思辨哲学家的话)又深刻意识到自己的行为、自己的有限目的只不过是上帝的一种工具,他与自己保持着距离,而与上帝、与普遍理性认同。因而他不以成败论英

①《历史哲学》第73页。

雄，不因自己的有限目的是否达到而改变对自己行动的意义的评价。于是他同时又能超越于世俗争斗之上，对一切人世的恶和自己受到的伤害都达到宽恕与和解，因为别人的行为也只是上帝实现自己目的的工具。有限的人一旦意识到自己的有限性，他也就超越了有限而与无限的上帝接近了，他就在自己的有限活动和一切人的有限活动中“静观”到了上帝本身的活动^①。

这就可以解释黑格尔的现实性与合理性之间的矛盾及其统一关系了。通常人们认为，“现实”的东西与“合理”的东西是对立的，要求一个人“现实一点”，就是说要他抛开一切抽象推理和“应当”如何的想法，承认现存的一切关系，埋头于这些关系去寻求自己当下所需要的东西；相反，“合理性”却似乎是要要求改变或整顿现存秩序（或无秩序），它着眼于将来，但这个将来永远不能实现，只是一种“理想”。前一种态度就是无可奈何的态度，它放弃人的自由而一味地服从外在必然；后一种态度则是“不切实际”的态度，它脱离现实的必然而追求抽象的个人自由，必将在现实中碰壁。黑格尔则超出了这种两极对立。在他看来，现实的东西不是当下现存的东西，它本质上就是合理的东西，因而也包括理想、“应当”在内，或不如说，现实的东西就是现存的东西合乎逻辑的自否定过程。同样，合理的东西也不仅仅是一个“应当”、一个追求不到的理想，而是具有实现自身的手段并已在实现过程之中。这样，人们对待现存东西的态度也就达到这样一种矛盾统一的态度：一方面，人们透过现存的东西的现象或假象，看到其中合理的现实本体，看到它必将由于自否定而被改变、被扬弃，这种必然性是任何人不可抗拒的，对于它，个别人只能是“袖手旁观”，顶多能够延迟或加速它的进程；但另一方面，人们又意识到，这种必然性只有靠每个人的自由来实现，靠参与现存的一切关系并能动地改造它们而实现；甚至人们之所以能“旁观”

^① 可参看《精神现象学》下卷，第167~178页。

到世界行程的本体过程，也只是因为人自己参与并投身于现实的世界行程之中进行活动、并具体地体验到了生活的内在真谛之故。世界精神体现为每个个别人的精神，否则它就什么也不是；你要直观或静观到世界精神，你就必须自己去经历（erleben），去自由地行动，并通过自己的行动去体验，就必须去大胆地、无所顾忌地追求自己当下的有限目的，并把这种有限目的看作无限绝对目的的有限化、特殊化，而不能停留于抽象空洞的道德说教，不能看破红尘、洁身自好而什么也不干（“优美灵魂”）。“理性的狡计”不是逃避现实或耍猾头，而恰好是一种现实的力量：“理性是有机巧的，同时也是有威力的”^①。所以在黑格尔那里，“现实的”态度与“理想的”态度的含义就颠倒过来了：真正现实的态度是自由行动的态度，理想的、“应当”的或“合理的”态度反倒是对现实生活中逻辑必然性的静观和承认。由于这种互相颠倒的理解，现实性与合理性的对立就消解了。

从实质上看，黑格尔的这一观点已经是对他那强制性的概念和理性主义框架的突破了。当然，他的逻辑理念仍是世界进程的一种内在趋向和归宿，但这种逻辑必然性却是通过历史上个人那些有限的、偶然的的目的及其情欲、热情才实现出来的。“我们对历史最初的一瞥，便使我们深信人类的行动都发生于他们的需要、他们的热情、他们的兴趣、他们的个性和才能；当然，这类的需要、热情和兴趣，便是一切行动的唯一源泉——在这种活动的场面上主要有力的因素”，与普遍化的道德相反，“个别兴趣和自私欲望的满足的目的却是一切行动的最有势力的泉源”^②，“我们简直可以断然声称，假如没有热情，世界上一切伟大的事业都不会成功”^③。但他认为，这种种行为作为一种抽象的主观自由行动，只是那真正的、客观自由的历史行程所使用的手段，只不过

① 《小逻辑》第394页。

② ③ 《历史哲学》第58~59、62页。

手段与目的在这里有一种内在的同一性：手段是潜在的目的，目的则是实现出来的手段，手段和目的是一个东西，都是自由。所以尽管人的个别行动和个性本身要受到必然性的限制、并非真正具体的自由，黑格尔仍认为“一切在人们自觉的意志中表演它自己——表现为人们的兴趣——的东西，则属于‘自由’的领域”^①。正是在这种抽象的、任意的自由活动中，具体的、真正的自由才得以形成。光是任意性是不够的；但连所有的任意性都加以压制和消灭，这就连起码的自由都谈不上了。真正的自由是基于任意性（抽象自由）之上不断追求自由的过程：“自由的主要本性——其中包括绝对的必然性，——将显得渐渐意识到它自己（因为依照它的概念，它就是自我意识），并且因此实现它的存在。自由本身便是它自己追求的目的和‘精神’的唯一目的”^②。抽象的自由、任意性、自私的欲求将导致恶，但它也潜在地包含着善，包含着真正的自由。恶是世界历史的动力或杠杆^③。有一种说法认为，黑格尔“把人民的活动看作无意识的”^④，这是不准确的。毋宁说，黑格尔认为每个人都有意识地追求自己的目的，这种意识和自我意识中恰好潜在地包含有历史的自由目的性的根源，它使人有可能意识到自己的真正目的和世界历史的目的，人的有限目的中即已包含着“神性”了。对真正自由的这种自我意识当然是在思辨的哲学家身上达到的，但哲学家并不是从别处，而正是从人民、民族精神的大量有限活动和有意识活动中，而获得了历史的自我意识。

黑格尔的上述思想，如果剔除其中有关上帝、绝对精神的神

① ② 《历史哲学》第64、59页。

③ 马克思也说：“自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第233页）。据说马克思还赞扬并多次引用过黑格尔的这句话：“即令是一个恶徒的犯罪思想，也要比天堂里的奇迹更伟大更崇高”（拉法格：《回忆马克思、恩格斯》，人民出版社1957，第73页）。

④ 奥夫相尼柯夫：《黑格尔哲学》第293页。

学理解，将它们代之以现实的人类历史和社会的发展，那么可以说是极其精辟和深刻的。马克思的历史唯物主义正是着眼于现实的感性人类生活和现实人类社会经济关系，着眼于政治经济学及其在人的哲学上所包含的根本性意义，而建立起了逻辑规律和历史现实本体之间的真正的一致。但这种一致也不是无矛盾的等同，作为历史本体的人的实践、人的自由，与客观必然的逻辑规律之间，有一种永远不能绝对一致的矛盾关系。这就是为什么马克思从不把自己所发现的历史发展规律当作抽象的外在的教条，而总是强调人（无产阶级）在实践行动中的自由首创精神。马克思认为，在历史领域内，虽然一切进步都是以人的自由意志为前提，但人们并不意识到这一点。他人的意志对自己的意志成了异己的、客观的存在，他人意志的活动及其产品建立起对我的意志的限制，而最奇怪的是这种异己的存在和限制恰好也是我自己的意志和自由活动所促成的；物质失去了它的感性特质，不再是人与人的媒介，也不再是个人自由的确证，而是人与人的鸿沟和人与自身本质的疏离。因此迄今为止，历史虽然是建立在自由之上的必然，但这必然却恰好体现为限制每个人自由的外在力量，人的自由则必须无条件地服从这个必然。本质上是自由的人类仍然需要经过一个从必然王国中超升出来进向真正自由王国的过程。正如马克思在《德意志意识形态》中指出的：

“生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的行动或活动的关系，……在上述矛盾产生以前，个人之间进行交往的条件是与他们的个性相适应的条件，这些条件对于他们说来不是什么外部的东西，……它们是个人的自主活动的条件，而且是由这种自主活动创造出来的”^①。

“这些不同的条件，起初本是自主活动的条件，后来却变成了它的桎梏”^②。

① ② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第80、81页。

“对于各个个人来说，出发点总是他们自己，当然是在一定历史条件和关系中的个人，而不是思想家们所理解的‘纯粹的’个人。……有个性的个人与阶级的个人的差别，个人生活条件的偶然性，只是随着那个自身是资产阶级的产物的阶级的出现才出现的”^①。

“个人力量（关系）由于分工转化为物的力量这一现象，不能靠从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而只能靠个人重新驾驭这些物的力量并消灭分工的办法来消灭。”^②

从马克思的这些论述里，我们可以看出其中黑格尔思想的来源，更可以看出他对黑格尔唯心主义的批判。

3. 历史的与逻辑的

合理的东西与现实的东西的一致关系已包含着逻辑的东西与历史的东西的一致关系了，因为既然现实的东西并非“现存的”一切，而是处于合乎逻辑的自否定过程之中的，那它就只能是历史的东西。这种历史的东西，不是一系列现存之物在时间上的积累、增加和堆砌，而是内在必然的规律性发展；或者说，作为具体的时间性，历史并不是偶然事件的仓库，而是不可逆转的、只能如此且必然如此的逻辑进程。黑格尔的这种“线性”的历史观长期以来受到种种责难和嘲笑，现代“多元”历史观和以“文化观”取代“历史观”的大趋势似乎也确实证明了黑格尔的狭隘性。今天人们已经更注意历史上的偶然性，以及各民族文化发展的特殊规律，而把黑格尔式的“历史哲学”、“历史理性”和“历史决定论”抛在一边。不过我以为，西方现代历史学尽管将黑格尔的历史哲学当作“死狗”，却仍然是经受过黑格尔历史观的洗礼的，因为在历史领域，黑格尔尤其是一个不可绕开的人物。恩格斯曾说他是

① ② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第86、84页。

“第一个想证明历史中有一种发展、有一种内在联系的人”^①。这种“开风气之先”的功劳使黑格尔成为历史科学中的巨人。黑格尔具有在当时来说是无与伦比的全面而丰富的自然科学知识，但他的兴趣却主要集中在人类历史领域，他第一次使历史具有了历史意义。

在黑格尔看来，只有人类历史才真正体现了“绝对精神”的自由和最终目的性。但他对历史的研究和关注，并不仅仅是为了指出世界历史的发展是自由精神的发展，而且也是为了揭示这种自由进程的必然规律，即揭示出自由的必然方面，以便能（逻辑地）把握自由、实现自由。如他说：“世界历史无非是‘自由’意识的进展；这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的”^②。黑格尔认为，自由作为一种偶然的、任意的冲动，是无法把握而只能服从的，真正的自由则是能在它的必然性中加以认识，因而能通过“行动的推理”由自己主动地实现出来的；它不是一种情欲冲动，而是将情欲冲动把握在自己手中的理性的、概念的或逻辑的冲动；这种理性的逻辑冲动在上帝那里是对全部历史的创造，在有限的人类这里，则是唯一能够理解历史发展过程的根据，也是人类（代表上帝）进行自主的历史活动的全部信念的来源。逻辑冲动包含有两个方面，即自由方面和必然方面，其中自由是体现在必然之中的，必然的本质是自由。历史的不可逆性和逻辑必然性归根结底不是别的，而只是自由、精神本身的发展方式。一个自由的精神决不会让历史倒退回原来的地方，如同将一张桌子放回原处那样，因为它早已超出了原先的阶段，它凭它的本性扬弃了它自己这个阶段，因为它的本性无非是“自否定”。当然，这个自否定又会进一步否定自己，达到否定之否定，但这

① 《马克思〈政治经济学批判〉序言、导言》附录，人民出版社，1971年，第41页。

② 《历史哲学》第57页。

不是回到原处，而是在更高层次上的重新开始。——这种从低到高的上升运动就是精神自由发展的不可逆转性和必然规律性，也就是自由精神的逻辑。

黑格尔认为，作为自由精神发展的逻辑，历史的进程体现为一种内在联系或“向内深入”（Erinnerung，回忆），它不是一种从一物变成它物的变化，也不是福尔达所说的“意义嬗变”，而是同一个理念自身日益明确化、深刻化：“理念的较高发展与它的更大的明确性乃是同一意义。在这里，外延最广也就是内包最深”^①，“所以理念是中心，同时也是边缘，是光明的泉源，在它的一切向外发展里并不走出它自身，而只是内在并现在于它自身。所以理念是必然性和它自身的必然性的系统，而理念的这种必然性同样又是它的自由”^②。历史是一种有凝聚力的、有内在目的性的生命过程，它的逻辑也就是生命发展的逻辑，而不是外在机械的形式逻辑，外在偶然事实及其因果作用只是历史的内在逻辑表现自身的手段。从这种观点来看，所谓“历史”就无非是一个体现在时间中的逻辑系统。黑格尔从历史出发，他的最终归宿却是逻辑，他的历史主义不光是以逻辑主义作背景，而是完全溶化在逻辑主义中了。就此而言，人们厌恶黑格尔的“历史理性”是可以理解的。马克思在批判黑格尔的法哲学时说：“具体的内容即现实的规定成了形式上的东西，而完全抽象的形式的规定则成了具体的内容……在这里具有哲学意义的不是事物本身的逻辑，而是逻辑本身的事物”^③。前面我们已指出，马克思对黑格尔全部哲学的批判可以说都是针对这种抽象性而进行的，他把这称之为“思辨哲学的秘密”。

但尽管如此，黑格尔的这种逻辑主义毕竟又是处处着眼于历史现实的。正如恩格斯指出的：“黑格尔的思维方式不同于所有其

① ② 《哲学史讲演录》第一卷，第32、33页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第263页。

他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础。形式尽管是那么抽象和唯心，他的思想发展却总是与世界历史的发展紧紧地平行着”^①。这就是说，黑格尔逻辑主义与历史主义的中介是“历史感”，即对历史时代和民族精神氛围的体验^②。这种体验透过偶然事件和外在条件的无限联系，而深入到历史创造的能动主体，并触摸到它的自由的内在必然性。正是在对这种内在必然性的直接体验上，黑格尔才得以建立起他的历史的逻辑体系。黑格尔常常表现出对这一点的自觉，如他在《精神现象学》结尾的那段话中说：“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。对那些成系列的精神或精神形态，从它们的自由的、在偶然性的形式中表现出的特定存在方面来看，加以保存就是历史；从它们被概念式地理解了的组织方面来看，就是精神现象的知识的科学。两者汇合在一起，被概念式地理解了的历史，就构成绝对精神的回忆和墓地，也构成它的王座的现实性、真理性和确定性，没有这个王座，绝对精神就会是没有生命的、孤寂的东西”^③。历史，“被概念式地理解了的历史”，是绝对精神的王座。黑格尔的逻辑只有在与历史的不可逆性和规律性联系起来考虑时，才能显示其必然性的力量和现实的确定性，正如他的历史观也只有通过他的特种的、概念式的逻辑思维才能显出自身内在的规律性一样，因为逻辑的必然性和历史（作为自由主体）的不可逆性在他那里原本就是一个东西，即客观思想或绝对精神能动的自我创造活动。

由于黑格尔从历史的创造中抽掉了最根本的东西，即现实人类的感性的生命活动，由于他不是从感性活动出发，而是从抽象

① 《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》第41页。

② 参看拙文：《论历史感》，载《学术月刊》1990，第2期。

③ 《精神现象学》下卷，第275页。

的、哲学家的思维活动出发，并反过来把感性活动、现实的实践行动当作只是哲学思想活动的一个外在环节，因而尽管他的“巨大的历史感”使他将历史与逻辑辩证地统一成了一个整体，但同时又又在逻辑和历史两方面都陷入了唯心主义，他的这种历史和逻辑相统一的本体论就成了一种（用海德格尔的话说）“无根的本体论”。黑格尔未能从理论上阐明他的“历史感”，也没有将感性活动及其体验提到重要的哲学意义上来；这个在一切哲学家中最强调“自我意识”的哲学家，在这一点上恰好没有达到他的自我意识，没有意识到他实际上做的和他自以为在做的事情之间的一致。因此，黑格尔只是“猜测到了”他的逻辑和历史发展的相互关联，他不是“自下而上”地建立起这种关联，而是“自上而下”地设定了这关联；即是说，他不是从人类现实的实践活动中发现了这个活动的历史过程与它的逻辑必然性之间的同一性，而是从人的抽象的逻辑思维中（通过某种“本体论证明”）外推出客观精神和上帝作为“逻辑的东西”（das Logische）的存在，然后借这个客观的、逻辑的东西“自身”的名义推演出整个历史。^①这种颠倒使他在阐明历史的逻辑本质方面获得了前所未有的成功，但也使他在推演逻辑的历史形态方面遭到了最为刻薄的嘲笑。

不过，即使在后面这一方面，如果仅从方法论的角度而不是本体论的角度（黑格尔将两者等同起来了）来看，也仍然包含着极有价值的东西。黑格尔在谈到哲学史的方法时说：“历史上那些哲学系统的次序，与理念里那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。我认为：如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念，完全剥掉它们的外在形态和特殊应用，我们就可以得到理念自身发展的各个不同的阶段的逻辑概念了。反之，如果掌握

^① 对照一下笛卡儿由“我思故我在”推出一个上帝的存在，再由这个上帝保证我的一切知识的真实性并推出整个客观世界的真实性的做法，可以看出黑格尔与他本质上的一致性。

了逻辑的进程，我们亦可从它里面的各主要环节得到历史现象的进程”^①。同样，恩格斯在谈到政治经济学的方法时也说：“逻辑的研究方式是唯一适用的方式。但是，实际上这种方式无非是历史的研究方式，不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已”^②。人们常常责备黑格尔为了他的逻辑形式而任意裁割历史事实，这些指责在某种意义上是对的。之所以是对的，并不是因为一般说来不应当运用逻辑思维对现有历史资料进行筛选加工，而是因为黑格尔的逻辑中本身包含有先验的、脱离事实的倾向，从根本上说，他的逻辑是与感性的客观历史相对立的^③。但他提出人不应当被动地、毫无选择地对待历史资料，而应当以自身的能动性去处理和把握历史的能动性，善于从浩如烟海的偶然事件中发现和挑出必然的、有本质意义的事件，并将其本质意义逻辑地、一贯地表达出来：这不是他的失误，而是他的巨大的理论贡献，是他高于当时一切历史哲学和历史学、甚至在某方面也高于今天的历史（文化）多元论者的地方。

杰弗里·巴勒克拉夫在其《当代史学主要趋势》一书中指出：“在当前世界性事件的影响下，历史学家所要达到的理想是建立一种新的历史观。这种历史观认为世界上每个地区的各个民族和各个文明都处在平等的地位上，都有权利要求对自己进行同等的思考和考察，不允许将任何民族或任何文明的经历只当作边缘

① 《哲学史讲演录》第一卷，第34页。

② 《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》第42页。

③ 不过在这点上，奥依则尔曼对黑格尔的评价是夸大事实的。他认为，“逻辑（泛理论）与历史的对立贯穿于黑格尔的全部历史-哲学学说……根据黑格尔的理论，历史-哲学过程具有两种根本不同的尺度”（《辩证唯物主义与黑格尔的历史哲学理论》，载《哲学译丛》1981，第2期，第5页）。但又认为：“问题的实质恰恰在于，作为历史进程的反映与认识的逻辑运动，就其本性讲是不可能同客观的历史发展一致的。黑格尔则把历史和逻辑混为一谈，并把前者归结为后者”（同上，第7页）。人们不明白，黑格尔究竟在哪一点上使奥依则尔曼不满：是由于把逻辑和历史“对立”起来呢，还是“混为一谈”？或者两者都是？

的无意义的东西加以排斥”^①。尽管这种理想至今尚未实现，正如各民族的平等至今尚未实现一样，这种努力仍然是有其理论价值的（只是在政治上的价值今天或许还超过其理论上的价值）。不过我以为，除非每种地区或民族特殊文化的独立研究能总结出一套“逻辑”，这种逻辑（通过比较研究）能超越于该地区或民族的范围而对其他民族也有普遍意义，否则这种研究就只是停留于实证主义的经验描述的水平。光靠强调一个民族文化历史的“特殊性”是不能与黑格尔的历史哲学相抗衡的，凡是想要突破这种历史哲学的强制性框架的人，只有创造性地提出与自己民族文化相适合的非强制性的历史哲学框架，才有可能成功——不然就只能降低理论水准，只能是尚未达到历史哲学的层次。

黑格尔的历史和逻辑一致的思想最深刻、最典型地体现了西方传统努斯精神和逻各斯精神的结合和内在统一。要具体深入到黑格尔“历史理性”的学说并对之作出分析，不是本书所专门讨论的问题。但毫无疑问，黑格尔辩证法离开了历史辩证法是无法理解的。当马克思径直把自己的学说称之为“历史唯物主义”时，他显然是继承了黑格尔的历史与逻辑相一致这份宝贵理论遗产的。但比起黑格尔来，马克思更强调的是历史中从事现实感性活动的感性的个人，是这些个人的感性的社会关系，而不是抽象地凌驾于每个人之上的“历史”。他指出：“人是全部人类活动和全部人类关系的本质、基础”，而“历史什么事情也没有做，它‘并不拥有任何无穷尽的丰富性’，它并‘没有在任何战斗中作战’！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是‘历史’，而正是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”^②。马克思毕生为之奋斗的目标就是“人的解

① 《当代史学主要趋势》，上海译文出版社，1987，第158页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，第118页。

放”，而不是什么“绝对精神”的自我认识。但另一方面，马克思也说过：“哲学把无产阶级当作自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器；思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人”^①，“理论一经掌握群众，也会变成物质力量”，因为它能“抓住事物的根本”，抓住“人本身”^②。这就在唯物主义的前提下，表达了黑格尔提出的、通过“行动的推理”使逻辑（理论）能动地将自己实现为历史的思想。马克思主义的能动的历史辩证法，在西方思想史上是第一个使传统努斯精神和逻各斯精神都统一在现实人类生活及其历史中的科学的哲学体系。

黑格尔辩证法的“四统一”或“三统一”性质，是黑格尔哲学中最突出、最富有特色的特点之一，也是从总体上理解黑格尔哲学的关键。自亚里士多德以来，西方哲学传统就经历着一个认识论、本体论和逻辑学越来越分离和对立的过程。逻辑被当做介于主观认识和客观本体之间的“中性的”工具，认识只能是间接的，本体则总是在认识之外的东西。这种倾向发展到康德哲学便达到了极致。是黑格尔第一个恢复了古代的“三统一”，借助于辩证法，他使认识达到了直接真理，进入到本体的“内部”，但同时又还是合理的，合逻辑的：这是他的一个了不起的功劳。现代哲学日益倾向于从根本上排除思维与存在、主观与客观的外在对立，日益强调认识的直接方式，日益发现科学理性或工具理性的缺陷，这与黑格尔的这种“三统一”思想的开创之功是分不开的。^③不过，并非所有的人都会承认，要真正克服思维和存在的对立，就必须沿着黑格尔（和马克思恩格斯）所阐明的这条辩证法的思路来思考。我们在此不能详细讨论现代“直接真理论”的各种不同

① ② 《马克思恩格斯全集》第1卷，第467、460页。

③ 参看叶秀山：《思·史·诗》第114~116页。

构想。但至少，在黑格尔这里，离开辩证法，“三统一”就是不可思议的。因此，黑格尔辩证法的“三统一”与它的前两大特点，即自否定和反思，也有着不可分割的联系。我相信，根据前面的论述，黑格尔辩证法的整个思辨的张力体系，已经以虽然还很粗糙、但比较完整的方式呈现出来了。

结 论

本书的目的，在于探讨黑格尔辩证法的“张力系统”，也就是说，试图对黑格尔辩证法的内在结构关系作出系统性概括，并深入到其最内在的生长点以及由此产生的矛盾关系，揭开构成辩证的生命运动的奥秘。通过对黑格尔辩证法的主要代表作《精神现象学》、特别是《逻辑学》的分析，本书认为可以得出如下几点主要结论：

一、对黑格尔辩证法的研究首先要追溯到西方文化的整个历史背景和西方思想的源头，即古希腊哲学中隐含的思想因素，这种因素作为一种文化精神的潜在构架不因历史时代的更替而消失，反而以不同的变体决定着各个时代的思想方式和理论导向。这就是西方传统的努斯精神和逻各斯精神，它们的二元对立、分裂和统一，发展出西方哲学史上一系列思想形态，而在黑格尔这里第一次达到了完整的融合。黑格尔辩证法的张力系统就是由这两大因素的对立统一构成的。

二、以否定的辩证法为代表的努斯冲动在黑格尔哲学中具有最根本性的地位和作用，它构成黑格尔辩证法的能动的灵魂，其他一切辩证规律都是由这一核心规律派生出来的。自否定原则最直接地表达了辩证法的自由和自我意识的主体性，表达了万物“自己运动”的本原和动力。自否定在黑格尔那里具有神秘的、抽象的、唯心主义的形式，但它包含的革命因素和辩证的合理内核至今仍值得大力挖掘。

三、否定的辩证法具有自身的表现形式，这就是代表逻各斯

精神的反思的思维方式。反思使黑格尔的辩证主体的进展获得了自身肯定的确定性形式，成为了有规律的、合理的和合乎逻辑的过程；它为自由建立起自身内在的必然性，为无定形的否定冲动确立了肯定的步骤、客观的现实形态，使消极的理性成为了积极的“思辨理性”。思辨的张力由自否定和反思构成，但它们不是两个东西，而是同一个“理性”，是同一个能动过程的内容和形式。

四、黑格尔辩证法作为一个张力系统所具有的内在的有机生命结构，使它在哲学的每一领域都具有超出本领域而与另一领域相融合的动态关系。辩证法作为逻辑，它是超语言的，因而是认识论；作为认识论，它是超理论的，因而是本体论；作为本体论，它又是超现存事物的，因而是逻辑。黑格尔辩证法作为逻辑、认识论和本体论的统一体，第一次成为一种贯穿于自然界、历史和人类精神中的普遍规律和法则，这在哲学史上是空前的。如何充分地、正确地估价这一点，仍然是有待于进一步探讨的问题。

五、马克思主义哲学是通过批判地扬弃黑格尔哲学而建立起来的。但马克思、恩格斯、列宁究竟是如何批判地扬弃了黑格尔哲学，这仅仅通过阅读马、恩、列的论述，而不同时熟悉和钻研黑格尔的思想，是无法找出准确的答案的，顶多只有抽象的、形式的理解；反之，对黑格尔哲学的深入把握将使我们在马克思主义哲学本身的研究中不是停留于表面词句，而有可能进入其内在的灵魂。

后 记

自从 1971 年春天，我开始在昏暗的煤油灯下啃起了贺麟先生译的黑格尔《小逻辑》，到今天已有整整二十年了。人们也许很难想象，一百多年前这位西方哲人的思想，曾给了穷乡僻壤中一个挑灯夜读的学子以怎样的启迪和慰藉。当初，我是为了给阅读马克思《资本论》作准备，才决心去啃这个硬核桃的，我相信列宁所说的：“不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学，就不能完全理解马克思的《资本论》，特别是它的第一章”。而在黑格尔“绝对精神”的王国里漫游过后，虽然我并没有象老黑格尔所期望的那样，发现一位玩弄“理性的狡计”的上帝，但却真实体验到了人类普遍精神的思想活动那渗透到每个人内心的巨大力量，即理性的力量。面对当时光怪陆离的非理性的现实，这股力量鼓励我向一个合理的世界不断探寻，并坚信这个合理世界超越于有限性之上的存在。

1979 年，我考入武汉大学哲学系攻读西方哲学史的硕士学位。在这里，我学到了不少东西，更感到了自己的浅陋。中、外哲学史教研室联合开设的“哲学史方法论”课特别使我受益匪浅，激起了我学习、研究马克思主义方法论的极大兴趣。毕业留校后，我自己也参与了这门课程的教学。自那以来，辩证法和方法论的问题始终是我关注的一个重点。在学习期间和后来的日常业务联系和交往中，我得以经常与我的导师陈修斋、杨祖陶先生以及萧箴父先生在一起讨论问题，有机会聆听前辈们的谆谆教导。正是在先生们的促动下，我才逐渐步入了辩证哲学的殿堂。

书名页
前言
目录
正文