



中青年学者文库

邓晓芒 著

黑格尔辩证法讲演录



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

邓晓芒 ©著

黑格尔辩证法讲演录

Lectures on Hegel's Dialectic



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

黑格尔辩证法讲演录/邓晓芒著. —北京:北京大学出版社,
2005. 10

(未名·中青年学者文库)

ISBN 7-301-09722-0

I. 黑… II. 邓… III. 黑格尔, G. W. F. (1770 ~ 1831) - 辩证
法 - 思想评论 IV. B516.35

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 109257 号

书 名: 黑格尔辩证法讲演录

著作责任者: 邓晓芒 著

责任编辑: 赵永清 方 燕

标准书号: ISBN 7-301-09722-0/B·0344

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750673

电子信箱: xuyh@pup.pku.edu.cn

排 版 者: 北京高新特打字服务社 82350640

印 刷 者: 三河新世纪印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米 × 980 毫米 16 开本 19 印张 272 千字

2005 年 10 月第 1 版 2005 年 10 月第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。
版权所有,翻版必究

目 录

序言	(1)
绪论 黑格尔哲学与中国传统思维	(1)
第一讲 黑格尔辩证法的两大起源	(6)
一、西方理性概念的内涵及文化背景	(7)
二、逻各斯精神的发生	(17)
三、努斯精神的形成	(25)
第二讲 黑格尔哲学的开端	(32)
一、为什么要有开端?	(32)
二、逻辑学怎样开端?	(36)
三、第一个三段式:有、无、变	(45)
四、《精神现象学》的“开端之开端”	(53)
第三讲 黑格尔辩证法的灵魂——否定	(59)
一、否定的含义:从文化背景来看	(59)
二、否定与否定之否定	(75)
三、否定与目的性	(87)
四、否定与主体性	(97)
五、否定与自由	(112)
六、否定与理性的异化	(125)
七、否定作为矛盾	(138)
第四讲 黑格尔辩证法的形式——反思	(150)
一、反思的文化背景	(151)
二、反思的结构	(161)
三、反思与理性	(171)

1. 知性	(174)
2. 消极的理性	(187)
3. 积极的理性,思辨	(198)
四、反思的逻辑功能	(209)
1. 颠倒	(209)
2. 必然性	(218)
3. 综合	(224)
第五讲 黑格尔辩证法的逻辑学、认识论、	
本体论的统一	(230)
一、辩证逻辑与认识论的统一	(233)
1. 辩证逻辑与形式逻辑的关系	(233)
2. 辩证逻辑与体验	(237)
3. 辩证逻辑与认识论的统一	(242)
二、辩证认识论与本体论的统一	(244)
1. 辩证理性	(245)
2. 理性与实践	(250)
3. 辩证认识论与本体论的统一	(256)
三、辩证本体论和逻辑学的统一	(267)
1. 自由和必然	(276)
2. 现实的与合理的	(284)
3. 历史的与逻辑的	(286)
参考书目	(292)

序 言

这本书是我 2003 年夏季学期为武汉大学本科生开设《黑格尔辩证法研究》的选修课的课堂录音记录,整理录音的有博士生徐良梅、夏宇、苏德超和硕士生陈进,最后由我自己审定和修改。由于前面两讲录音不全,所缺部分由我自己事后补上,所以有不少句子是书面语,虽然我尽量使它们不要太书面化,但效果不明显。不过,总体上看,本书要比我的专著《思辨的张力》通俗易懂多了。这也是这本书之所以还可以出的价值所在。《思辨的张力》出来已有十多年了,其影响至今还是停留在专门的学术圈内,无法扩展到广大青年学生中。但唯一例外就是我在课堂上的讲授。自从 1994 年以来,我为本科生开设《黑格尔辩证法》课有四次,即 1994、1998、2002、2003 年,没有哪次不要换教室,即最先安排的教室坐不下,只好申请换到更大的教室。最后这次来听课的有两百多人,而且从头到尾济济一堂,热烈非凡。我很难想像在一个黑格尔被当作过时的哲学家而几乎无人问津的时代,学生们怎么会有那么大的兴趣来听这种颇费脑筋、近乎做“苦工”的课程。这次讲课从 9 月 1 日开始,由于我 10 月 26 日要去台湾讲学两个月,于是把课程压缩在不到两个月内,每周讲两次,每次 3 节课。有学生自发地录音,我当时并没太在意。后来我的研究生说他们要整理录音,我还是没有放在心上。直到 2004 年夏天,我收到

北京大学出版社杨书澜先生的约稿函,才想起确实可以弄成一本哲学通俗读物或本科生教材,这才与研究生们商量具体整理的事宜。几个研究生积极性很高,不久就完成了全部录音的整理工作,这是要在这里特别提出感谢的。接下来,我又经过边录入电脑边修改,终于完成了这部书稿。再次阅读一遍,感到它的优点和特色就在于原汁原味地记录和保持了我在讲课时的那种课堂气氛(特别是后面三讲),这是专门用心撰写的学术著作所无法达到的效果。

黑格尔哲学、特别是黑格尔辩证法是我长期以来关注和研究的一个学术专题。但正如研究康德没有止境一样,研究黑格尔哲学同样是一个无底洞。在这次整理课堂录音的过程中,我发现又有不少地方是以前没有注意到,而现在还可以扩展开来谈得更深入些的,还有些地方找到了比以前更好、更准确的表述方式。当然这些都是一些临时发挥的灵感式的东西,还有待于将来进行更深入的研究时参考和审定。无论如何,我觉得这种教学和科研相互促进的方式的确能够给自己的学术生涯带来极大的收获。所以多年来我除了研究生的课程以外,一直都坚持每年给本科生上一到两门课。面对学生,我自己觉得思路特别开阔,也获得了学生的好评。我觉得这是我使我的思想与当前时代保持密切接触的最佳方式。本来我自己做德国古典哲学的研究就有一个想法,就是把它做成我们当代中国人的学术研究,不是钻故纸堆,而是要推动一种时代精神,要鼓动一种青春思想,要形成一种新的社会思潮。在当前中国学术界极度浮夸、浮躁的现实环境下,能否倡导一种认真踏实、深沉反思的学风,能否激发青年学子通过自己的严肃思考来建构自己的新型的世界观,以适应我们这个与传统完全不同的改革中的社会,这是我所关注的一个中心问题。德国古典哲学就有这样一种作用,它不仅仅在19世纪的那个年代,而且直到今天,都还是西方思想界举足轻重的重头戏,在大学课堂里是每学期都要上演的。反观国内,如今能够系统开设德国古典哲学的专题课程的大学已经不多了,近二十年来人们认为古典的学问不能解决当代问题的急需,于是纷纷转而追赶西方最新的时髦。然而我却多年

来一直把德国古典哲学看做中国在一个长时期内所摆脱不了的启蒙课题,并抱着这样的期望在这个冷清的领域里做着自己的思想实验。事实证明,我的理解是有根据的。当我在课堂上面对学生那一双双充满渴望的眼睛和生动的表情时,我常常有一种奇怪的感觉,就是觉得一百多年前那些摧枯拉朽的思想,在今天仍然在发挥它的威力,它使中国当代大学生那早熟而世故的心灵焕发了青春,使那些到处弥漫的颓废情绪开始消散,使萎靡不振的精神获得了新的勇气和力量。哲学无东西,无国界,我的这一信念在课堂上再一次得到了验证。尽管我讲的是外国的东西,而且是外国古典的东西,但却与我们当代的现实如此合拍,与大学生们的思想状况如此共鸣,这的确令人振奋,也令人惊奇。人们通常把黑格尔称之为“老黑格尔”,我却因为讲授黑格尔而感觉自己迸发出年轻的激情和锋芒,能够和青年人同呼吸、共命运。

本书的读者也许会发现,我的黑格尔研究严格说来并不纯粹是黑格尔研究,而是借黑格尔哲学来做中国思想的研究。我在课堂上做了大量的中西哲学的比较,一方面是为了我们中国的大学毕业生更好地把握黑格尔思想的真实内涵,另一方面则是为了激发起青年人对自己所受到的传统文化影响抱一种自觉批判的态度。很难说这两方面哪一方面更重要,它们实际上是相辅相成的。前不久一位博士后惊讶地对我说:“我发现邓老师其实是研究中国哲学的!”我听了以后很高兴。这正是我的初衷。我所有的哲学研究,康德也好,黑格尔也好,马克思也好,胡塞尔也好,都是中国哲学。人们也许还会发现,我所做的也不止是西方古典哲学,而且是中国当代哲学。我从德国古典哲学家们那里所吸收的哲学思想,都是与当代中国的现实生活密切相关的。所以我在课堂上,时常举我们日常生活中的例子来说明一个思想,有时没有举例子,只是一个用语,一个当前的流行语,就能使学生会心一笑。当然,更重要的还是哲学思想本身的魅力,西方哲人们所思考的问题,在中国传统哲学中很多都从来没有涉及过,在以往的介绍中也往往被忽略了,而在我们的时代,正是应当涉及这些问题的时候。所以我讲的内容对学生们总是有一种新鲜感,能够让他们有一种思想视野的扩

展和思维层次的深化。当然,这是对那些爱学习并且爱好哲学的学生而言。现在,青年人“爱好哲学”被视为一种罕见的事情,这是很不正常的。哲学就应该是青年人的兴趣,青年人怎么会不喜欢哲学呢?除非是那种伪哲学,那种不是激发人的思想、而是限制人的思想的“哲学”。真正的哲学,每个青年人都天然地会感兴趣。我希望通过我在课堂上和书本中的努力,改变一点目前国人对哲学的偏见,使哲学成为当代中国年轻一代所热烈关注的一门“显学”。

邓晓芒

2005年元月于珞珈山

绪论

黑格尔哲学与中国传统思维

今天我们开始讲黑格尔哲学。我所用的教材,是我出版于1992年的一本书《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》(湖南教育出版社,1998年重印)。但我不完全照书上的讲,有些发挥和修改,也有些忽略不谈。

黑格尔哲学在今天很不景气,人们基本上是把黑格尔当作已经过时的“死狗”。但是,奇怪的是,不断地有当今最时髦、最先锋的哲学家重提黑格尔,如海德格尔,如德里达。唯独中国学术界,许多人每当读到这些先锋哲学家谈论黑格尔的地方,就匆匆翻过去。中国人做学问精得很,老是找那些能够引起轰动效应、能够“出彩”的话题。特别是年轻人,做学问“扎堆”的现象十分严重。一做海德格尔,大家都做海德格尔,一做德里达,大家都做德里达,“咸与维新”。到了近两年,大家谈海德格尔好像已经谈腻了,当人们忽然觉得黑格尔还可以拣起来再谈一谈的时候,已经没有几个人能谈了。即使谈,人们也很少超得出过去在黑格尔热的时候那么多人已经谈到过的水平。

其实,在20世纪初传入中国的各种各样五花八门的西方学术思想中,黑格尔哲学是颇受当时中国学人青睐的一种。人们觉得黑格尔是西方一位思想深邃的“大儒”,他追求的是宇宙的“太极”和最高的“玄学”道理,所

以他是当今西方人迷恋于奇技淫巧、物质享乐的日益堕落的风气中的一位“圣人”。胡适曾经将杜威的实用主义与中国传统考据之学即所谓“小学”挂起钩来，而黑格尔的那些在中国的崇拜者和解释者，他们阐释黑格尔哲学用的是中国传统本根论的形而上学，就是所谓“大学”。这种形而上学发端于周易，张扬于老子，完成于宋明理学。因此，中国人最初是用程朱陆王的心性之学的眼光去接受黑格尔哲学的。根据当代解释学的文化传播和接受原理，这也是只能如此、必须如此的，否则是无法接受的。平心而论，我们中国人接受黑格尔哲学的起点还是比较高的，至少比日本人要高。

黑格尔哲学的传播热潮不久就被马克思主义的传播所盖过了。但是奇怪的是，在西方，马克思主义哲学和黑格尔哲学，是与青年黑格尔派密不可分的，它们的关系呈现为一个有内在逻辑联系的必然发展过程，研究马克思哲学的专家同时也是研究黑格尔的专家；但是在中国，研究黑格尔哲学的和引进马克思主义哲学的却不是同一拨人，对马克思主义的接受与对黑格尔哲学的研究似乎毫无关系。中国的马克思主义者一开始看中的主要是马克思的阶级斗争学说，而且是在不了解或不很了解马克思哲学的来源的情况下接受马克思主义哲学的。只是在后来，人们才开始对马克思思想的来源德国古典哲学，特别是黑格尔和费尔巴哈的哲学，有了一点兴趣。因此在中国，从马克思主义立场来研究黑格尔哲学便存在双重的难处。一是马克思主义者与黑格尔的研究者和崇拜者之间有某种难以处理的关系，他们原来是各不相干甚至相互竞争的思想流派。要研究黑格尔哲学，贺麟先生这些人是权威，但这些人又是“唯心主义者”；不研究吧，对于马克思主义哲学来说又说不过去，所以还得尊重贺先生这些专家。20世纪下半叶贺先生及其弟子们因此就经常性地处于一种忽明忽暗、不上不下的境地。二是，原版的黑格尔哲学与黑格尔哲学的中国阐释之间也很难达到一致。用理学来解释黑格尔哲学固然方便，易于被人接受，但同时也就带来了曲解和遮蔽的毛病。宋明理学只是一个入门，如果论者停留于此而不求上进，不求甚解，便成了迂腐之见。迄今为止，撇开那些将黑格尔哲学庸俗化的倾向不谈，即使最有理论深度的研究，都还在很大程度上未脱出宋明理学的樊篱。如对“一分为

二”、“合二而一”、“矛盾”等等关键概念的解释就是这样。

这就涉及到了一个文化差异问题。文化差异能不能自我超越？传统能不能超出自身？当代许多学者对此是持否定的态度的。我认为，从历史上看，整个世界史就是一个文化传统不断自我超越的过程，那些不能自我超越的民族和文化注定是要灭亡的，最终会由别的民族对之作考古学上的超越，就像我们今天对待埃及人、玛雅人的文明一样。但另一方面，超越历来也不能直接达到。例如文字差异就是一个难以跨越的障碍，即使都会说外语，文化传统的差异仍然存在。这种差异只能通过不断地翻译加解释，才有可能逐渐缩小，文化的融合和超越才有起码的条件。当然这是一个无限的过程，没有一个最后的终点。事实证明，今天的中国人比起一百年前毕竟已经“西化”多了，但我们并没有因此变成西方人，“中国特色”是没有那么容易丢掉的。尽管在过去一百年中，黑格尔哲学在中国一直是除了马克思主义哲学外的一门“显学”，但我以为对它的研究本应做得更好、更有成效一些。我对黑格尔哲学的再考察，最初的动机就是立足于文化超越，就是试图排除我们固有的传统文化偏见，将一种原版的西方学术思想向国人作一种更忠实、更确切的介绍，以便发现和衬托出我们视野中的盲点，悟出某些闻所未闻的道理。当然我不敢说我所讲的就是百分之百的“原版”，而且是否有所谓的“原版”本身就值得质疑；但我的出发点确实就是如此，并且我可以保证，我讲的和你们从以往的教科书上所看到的将会大不相同。

其实，不光是教科书，就连当今社会上人们认为最新颖、最时髦的西方思潮，一般国内流行的解释都还离原版差得太远。而当今热门的中西哲学和文化的比较，也大都是在不了解或不太了解西方文化传统的学术大背景下，仅凭只言片语就下结论的泛泛之谈，更不用说深入西方思想的深处、乃至与西方学者展开持久的对话了。黑格尔哲学在很长时期内也曾是中国流传甚广的一种时髦思想，我不过是选择了这种一度最“普及”的西方时髦来作一种有目的的解剖而已。通过对黑格尔这一典型例证的解剖，我发现了许多为中国学者长期所忽视和视而不见的东西；但我的目的除了揭示出这些内容以外，更重要的是想以此为例提供一种研究的

方法和态度,想说明我们中国人在进行任何西方思想的研究时,都应当首先注意其文化背景和文化差异。尤其是对于现代思潮如弗洛伊德、海德格尔、萨特等等这些人文倾向很浓厚的学者,绝对不能简单搬用他们的观点和说法,而要先做很多复杂的文化比较工作。而以黑格尔哲学为主题有一个好处,就是每个学过哲学的中国人似乎都“懂一点”黑格尔。由于它与马克思主义哲学的渊源关系,至少人们对“辩证法”、“对立统一”、“矛盾的同一性”、“扬弃”等等这些名词不会感到太陌生。所以从这里入手,便不能不引起人们的关注,容易进入人们的视野。每个自以为懂一点哲学的人都可以作一番比较,看看自己以前所理解的哲学究竟如何,有没有什么误解,如果有,引起误解的原因何在。

在这篇绪论中,我想预先提出我的基本观点,以便大家能够有一个大致的总体概念。我的研究表明:中国人对黑格尔哲学,特别是其核心黑格尔辩证法的研究,长期以来忽视了两个最基本的要素:一个是体现为能动的自我否定的努斯精神,另一个是体现为反思方法的逻各斯精神。而这种忽视的根源,是由于中国传统哲学中恰好缺乏这两种基因,既缺乏主体能动性的动力,又缺乏逻辑反思的要求。这种文化基因上的缺陷就使得我们在理解黑格尔辩证法,以至于理解马克思主义哲学时,带来一种不自觉的遮蔽性,产生了一系列的误解。我们只能在一个相当表面、相当肤浅的层次,在这里那里随意选取一些适合自己固有思维框架的观点加以解释,这些解释不仅毫无内在关联和逻辑,而且由于它们往往基于中国传统思维方式,本身就是误解。这样一来,辩证法这样一种原本是生动活泼、充满生机的思维方法,在中国竟变成了一条一条僵死刻板的教条,或成为了某些人戏弄群众、玩弄权术的诡辩术。当然,这不能怪原版的辩证法,而是中国数千年法、术、势的统治体制在现代的借尸还魂。一个真正的思想者,不能满足于将这种所谓的“辩证法”抛弃了事,而应当认真考察一下真正的辩证法究竟为何物,假辩证法为什么蒙蔽了那么多人,那么久而无人察觉。这种思考,实际上是我们对自己的反思,是民族的自我反思。

我对黑格尔辩证法的反思和再考察可以归结于:将黑格尔哲学中长期被人忽视了的否定原则和反思原则作为黑格尔辩证法最

根本的两大要素重新提出来加以强调,分析它们各自的内涵及双方的辩证关系,以此为主线来破除和清理我们长期以来深信不疑的种种误解。这一分析的意义决不限于黑格尔哲学研究,而是有可能展示整个西方文化最深刻的矛盾和精神结构,对自古希腊以来逐步形成的西方精神提供一个较为完整和清晰的概念。但这个概念又是极其简明的,它甚至可以用一句话来概括:西方精神是由努斯精神和逻各斯精神所构成的一个张力系统,或者说,这两大精神的对立、冲突、互相转化、自身同一,便构成了西方文化史,包括西方哲学史。与此同时,这一分析也将揭示我们自己固有文化中的缺陷,即努斯的冲动和逻各斯的构成力量都感到不足,从而导致了我们的文化的停滞、僵化和老化,总是在一个文化—反文化—恢复文化的圈子中循环,没有文化的超越和飞跃。中国文化的生命冲动总是盲目的,不能上升到逻各斯的规范;中国文化的构成力量又总是压抑生命冲动的,它不是一种进取的力量,而是一种保守力量。

在今天,每一个想要对自己民族的文化取得一种文化自我意识的人,都必须研究西方文化,就像要照镜子一样;但要真正研究西方文化,只有从那些集西方文化之大成的大思想家那里入手才最有收获。黑格尔就是这样一位大思想家,他是古典西方哲学的最后一个代表人物,尽管已经为后人所超越,但却融汇了全部西方精神的矛盾于一身。

我们这门课程,将特别注重从中西文化比较的角度来探讨黑格尔哲学的精义,比较的目的有二:一是要更准确地理解黑格尔哲学的精髓,随时随地将原版的黑格尔与我们的误解区别开来,达到理论上的客观性、精密性、科学性;二是通过原版的黑格尔来更自觉地理解我们自己,并从一种外来的陌生思想中吸取我们超越自身的动力。

第一讲

黑格尔辩证法的两大起源

黑格尔辩证法不是一下子从天上掉下来的。他自己经常承认他的思想在西方两千多年的哲学史上的渊源关系,其中讲得最多的是从古希腊哲学中汲取营养这一渊源关系。我们要探讨黑格尔的辩证法,就必须厘清这一思想在历史上的来龙去脉;我们要把这一思想与中国传统思想进行比较,也必须首先深入到它的思想源头,从这个最初的原始形态的源头入手进行比较。这个源头就是古希腊辩证法。黑格尔的辩证法明显地是从古希腊发展而来的,“辩证法”这个词,即 *Dialektik*,就是个希腊词,它是由柏拉图提出来的。当然,黑格尔的辩证法除了哲学上的思想渊源外,还有更为广阔的文化背景,它与古希腊人的生活方式,与他们的政治体制、物质生活方式、宗教信仰、文化生活如诗歌、戏剧、文学艺术等等是分不开的。黑格尔从少年时代起就熟悉并崇拜古希腊的精神氛围,认为那就是西方文化的精神家园。希腊城邦民主制在黑格尔心目中简直就是古代世界的理想。然而,这个理想的时代却是由两种不同的精神要素在相互冲突中所形成的张力构成起来的。也就是说,在古代希腊的文化背景中,一开始就蕴涵着一个内在的矛盾,这就是努斯精神和逻各斯精神的统一。这两种精神的产生,是与古希腊社会特殊的文化结构密切相关的,它们共同形成了西

方“理性”概念的内涵。而黑格尔辩证法则是西方理性精神的集大成的体现。我们先来对理性的这两方面进行分析。

一、西方理性概念的内涵及文化背景

首先我们来看努斯精神的来源。努斯,希腊文为 *nuos*,意思是“灵魂”或“心灵”,它代表人的一种不受肉体束缚的超越性和自发性,人的行动的自决和自动性。灵魂的特点是单一性、个别性,不依赖于其他东西的独立性,在个人心中它是至高无上的主宰,是肉体 and 行动的支配者,肉体是被动的,灵魂却是主动的。柏拉图把努斯定义为“自动者”,他认为世界上的事物有三类,一类是自己不动而为他物所推动的,这是自然物体;一类是自己运动而又能推动他物的,这是人的灵魂即努斯;还有一类则是自己不动而能推动万物的,这就是神。人的灵魂就其能够推动他物、成为他物的主宰而言是与神相通的。亚里士多德则从心理学的角度提出,人的灵魂有三个层次,最低的层次是植物性灵魂,代表人的生长营养等生命活动;较高的是动物性灵魂,代表人的感觉记忆等心理活动;最高的则是理性灵魂,代表人的思维和认识活动。三者中,唯有理性灵魂,即“努斯”,才是超越性的,它不随着人的肉体的死亡而消失,而是直接与神相通。因此努斯与人的肉体存在及与此相关的世俗生活不同,它不受任何外来的束缚,而是一种个体性的自由主体,是人的真正实体,其他一切如人的肉体、人的财产、人的幸福等等都是为它服务的。显然,个体灵魂的这种自由自决,这种不受物的支配而支配事物的地位,是与古希腊社会城邦民主制下个体意识的独立,和对私有财产权的确认分不开的。有私产则有私心,连财产都得不到保障,如何能有个体意识的独立?而中国古代为什么缺少这种努斯基因,也正与私有产权没有得到确立以及大一统的中央集权国家体制有密切的关系。普天之下莫非王土,在中国古代,土地历来只有使用权、占有权,而没有所有权。皇帝和政府可以“分给”农民土地,土地也可以转让、抵押和买卖,但都是对占有权而言的,所有权则从来没有得到过法律上的保障,所以也随时可以

由政府以“均天下”的道德名义没收或收回。马克思和恩格斯都认为,东方社会的秘密就在于私有制没有确立。所以,建立在古代私有制之上的个体意识的产生,是导致希腊努斯精神形成的社会历史根源;而反过来,没有确立私有财产及其个体意识则是中国文化缺乏努斯精神的深层原因。

再看逻各斯精神的起源。逻各斯,希腊文为 logos,意思是“话语”、“表述”、“言说”,它代表人用语言表达自己的意思时的规范性,因而又引申为“规律”、“命运”的意思。现代语言学证明,不可能有“私人语言”,语言都是公共的,在一个确定的社会群体中有它一定的普遍规范即语法。如果你不按照这种规范说话,就没有人能懂你的意思,你的话就白说了。希腊人特别重视语言,意味着希腊人重视人与人相互交往的普遍形式和规范性。为什么会这样?同样要追溯到古希腊城邦生活的基本模式。希腊社会是一个以工商业为本的社会,商品经济和市场经济成为社会生存的命脉,在这种普遍交往的社会生活中,公平交易和信用是不可少的。但信用靠什么保证?小范围内可以靠家族关系和熟人关系来维系,而市场经济形成的却是一个陌生人的社会,交往的范围扩展到欧亚非三大洲。在陌生人之间只能靠契约、文书和成文法律来交往,这些法律对事不对人,必须仔细、详尽,而且逻辑上一贯地规定在人际关系中每个人的义务和权利。有时这些规定是很麻烦的,没有清晰的逻辑思维和语言表达能力是不能胜任的。所以希腊城邦经常请一些著名哲学家和“智者”来给他们制定法律。没有这些法律,没有在这些法律之下所签订的契约文书,没有个人对这些契约文书上的签字所负的法律责任的认可,希腊人的日常生活是无法想像的。海德格尔说“语言是存在的家”,这其实是自从古希腊以来西方社会就存在的一个客观事实。语言是什么?语言就是人的存在,因为在古希腊的那个陌生人社会中,人们就是根据一个人的语言、包括书面语言来判定一个人的人格,一个有产者也是靠他的言行一致和为他说过的话负责而取得信用,才能维系正常的人际往来的。虽然由语言来判定一个人,这不很可靠,但总比凭人内心捉摸不透的情感或凭他自称的家族名誉来判定他更为实在,因为这是一个有法可依的社会,法律为语言上的虚假陈述和欺诈规定

了明确清晰的惩罚条例。在这种经济活动原则确立的基础上,希腊社会建立起来的最能代表他们的生活方式的政治形式就是雅典式的城邦民主制,它的组织形式和运作方式都是通过契约立法和投票来设计的。所以古希腊社会是西方契约社会的源头,在许多哲学家如智者派和伊壁鸠鲁派那里都提出过社会契约的思想。而任何契约都是通过语言、包括书面语言即文字所达成的。语言是一个人表现于外、表现在与别人的关系中的有自身客观规律的东西,在一个契约社会中它具有规范效力、法律效力,这种效力并不因人而异,而是具有逻辑上一视同仁的普遍性。所以希腊人对语言的重视主要是对语言的普遍性和规范性的重视,体现为对语法和逻辑的重视。这种逻各斯精神后来就发展为逻辑精神,从“逻各斯”(Logos)一词中也发展出了“逻辑”(logic)一词。

古希腊的努斯精神和逻各斯精神是两种不同的精神,但它们是相辅相成的,并且是出自同一个社会文化背景。努斯精神体现了希腊人对个体自由意识的初步的觉醒,这种自由基于每个人不受世俗感性事物束缚的超越性的灵魂,体现了自己决定自己、自己选择自己的行为方式生活方式的独立性;逻各斯精神则体现了这些个体灵魂在自由行动中所必须遵循的规律性,这种规律性使他们能够继续作为自由主体存在,保持人格一贯性,而不至于在与别的自由主体的相互冲突中遭到毁灭。因此每个自由主体都有一种内在的普遍原则,他们按照自己的这种原则行动,以便保持自己行动的一贯,同时又保持与其他个体的行动的相互和谐。我们今天说“法律是自由的保障”,这个道理其实希腊人早在两千年前就懂得了。他们还知道,法律之所以是自由的保障,正是由于法律是由每个公民自由制定的,至少是自由认可的,这也是当时希腊城邦民主制的一个事实。所以努斯精神和逻各斯精神其实就是古希腊城邦民主制的精神。它们后来就发展出我们所谓西方的民主与科学,即“德先生”和“赛先生”。

从哲学上看,努斯精神代表一种个体自由的能动性和超越性,要超出一切外来的束缚和限制;逻各斯精神则代表一种普遍的确定性和规范性,要使一切无定形的东西得到形式上一贯的定形。这两种精神在取向上完全相反,即:逻各斯是规范,是命运,是人所

不可违抗的必然性；而努斯则是自动的、超越的，没有什么东西它不能超越，它是自由。一个必然，一个自由，好像是对立的东西，好像是矛和盾的关系。但这两个东西在古希腊被提出来以后，后来的哲学家们都把它称为同一个词，就是“理性”。努斯被称为“理性”，逻各斯也被称为“理性”，到黑格尔仍然是这样。为什么？就因为这两者实际上是不可分的，是同一的。因为，真正的规范性是通过超越性而建立起来的，依凭感性的东西你能建立起规范吗？感性的东西千差万别，没有统一性，没有“一”，你怎么来规范？所以只有超越了感性的东西才能形成规范，逻各斯的规范性和统一性就是通过努斯的超越性才建立起来的。反过来，努斯的超越也不是任意的超越，你要超越感性，你就得有一个超越的手段，有一个超越的跳板，一个中介。这个中介是什么呢？就是一定的普遍规范，借此你才能真正超越。否则你自以为超越了，你还是处于感性之中，无非是用一种感性排斥了另一种感性而已，就像中国历史上打倒了一个皇帝，又上来一个新皇帝一样。中国历代农民起义就是缺乏规范性，所以最终不能实现真正的超越，只能由旧的既定秩序把超越的冲动压抑下去，最后收拾干净，大家捆在一起都动不了。所以你只有通过逻各斯才能真正超越感性。努斯精神和逻各斯精神，超越性和规范性，它们意义不同，甚至相互对立，但却又是统一的，谁也离开不了谁。西方理性精神就是由这两个基本要素的对立统一所构成的。

与古希腊社会文化不同，中国古代则不重视语言，认为人的存在不在于语言，而在于内心的情感体验。中国人对语言极不信任，孔子说：“听其言，观其行”，“君子欲讷于言而敏于行”，“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”老庄哲学也认为“天道无言”，“辩不若默”，“天地有大美而不言”；魏晋玄学的“言义之辨”则确立了“言不尽意”、“意在言外”的原则。佛教禅宗更是主张“不立文字”，“言语道断，心行路绝”。这是一个纵贯中国文化两千余年的巨大传统。为什么会这样？究其根源，还是由于中国古代自给自足的自然经济形成了中国人把人性与天地万物之性视为混沌一体的“天人合一”世界观。中国人不是要超越感性，而是要沉浸于感性之中去体会自然的本体，在其中，语言和逻辑作为人为的

非自然的产物,是妨碍我们直接体验自然天道的障碍。要体验天道,只有通过内心的“诚”,即排除一切间接性的手段,“尽心知性而知天”。所以我们在人与人的关系中历来都讲要有“诚信”,却不讲契约,讲人情而不要法制,即算有各种规定和法律条令,也可以根据“特殊情况”而不遵守,或是打折扣、变通。我们的法律只是一个大致的引导,往往措辞含糊,逻辑不严密,有极大的松动余地,就是为了给“人情大于王法”网开一面。而“人情”中则暗含着一切腐败的根源,人们在其中结成了一个以有权者为核心的盘根错节的人情关系网,它像一头巨大的软体动物缠绕在社会机体上,越缠越紧,最后导致社会的生命活力的窒息。在这面关系网中,一切个人的自由都无从谈起,每个人都成了网上的一个结,一举一动都要牵动全体。与此相适应,中国的语言文字很早就形成了自己的特色:一是以“字”为本位的灵活的组合方式,以便容纳人情的多变和不定性;二是语法的松散性,以免语言成为超越于具体情况之上的普遍规范;三是隐喻和类比的大量应用,由此引向语言之外的意义并突显语言的边界性;四是字、词和句子在结构上的意会性,以此撇开其中的逻辑关系,而能“直指本心”。这种语言特色的取向是倾向于最终取消语言本身的,即一旦它的上述四层目标达到,语言就可以丢弃了。对语言、逻各斯的这种忽视显然是与对个人自由的忽视分不开的。个人消解于群体中,没有自己的能动性,只有附和群体的被动性。个人在与他人打交道时,一开始就不是自发地表现自己,而是预先期待他人的理解、同情和认同,不是相信自己的语言表达只要自身一贯,也肯定会对他人有普遍的有效性,而是相信只要取得了他人的同感就可以不要语言。取消语言其实就是取消人的个体存在,使个人消融于混沌。中国人历来就是“沉默的大多数”,没有表达自己意志的语言。

由此可见,中国传统哲学中既缺乏逻各斯精神,也缺乏努斯精神,因而缺乏理性精神。但这一点很多人不承认,他们论证说,中国哲学中也很讲“理”呀!宋明理学的天理不就是理性吗?其实,宋明理学的理恰好不是理性,而是非理性。天理天道都不是理性,因为它们不是通过语言和逻辑可以言说和推论的,而是通过不可言说的体验来“证得”的。如程颢说:“吾学虽有授受,天理二字却

是自家体贴出来的。”另外，中国哲学的理也不是个人维护自己的自由和权利的工具，而恰好是压制个人自由的借口。在“天理”面前，个人是没有什么地位的，所谓“存天理灭人欲”，把一切与既定天理不合的个人追求都定为“人欲”。导致了后来戴震所说的“以理杀人”的意识形态格局。“杀人”就是扼杀人的自由，连自由都没有了，哪里还谈得上自由的超越性？中国哲学讲的超越性就是要求个人放弃自己的自由追求而适合于天理天道，而天理天道本身也不是什么超越世俗生活的境界，而是世俗生活伦理秩序的一种理想化。把中国哲学的“理”混同于西方的“理性”，可以说是一百年来西方哲学东渐中最大的误解。其实“理性”一词本来就是一个外来词，最初是日本人按照英文的 reason 而音译过来的，在中国古代哲学中没有把“理性”作为一个固定名词来用的。但既然有一个“理”字，说明中国的“理”和西方的“理性”还是有重合之处，这就是它们都表达了一种规范性或规律性，一种客观事物的理，当然西方的理性更多的被理解为“物理”，中国的理更多地被理解为“伦理”或“情理”。但中国的“理”不是个人的自由思想可以把握的，也不是由语言逻辑可以表达的，它必须放弃个人自由、排除语言才能体验到。这就是非理性之理和理性之理的区别。

中国哲学里面有一个字，有一个概念，人们通常很容易把它理解为语言方面的东西，这就是“道”。我们通常用“道”来翻译西方的“逻各斯”，很多人认为这个翻译是绝妙。为什么？因为道虽然有“道路”的意思，同时它也有“道说”的意思，“说道”的意思，并且也扩展为形而上学的天理、天道，人们所遵守的道。同样，西方逻各斯一开始也是“话语”的意思，同时也被一些人解释为“道路”的意思——这两个词应该说是对应得天衣无缝的。但是人们没有考虑到一个问题，西方的“逻各斯”本身的原意就是“言”的意思，而“道路”则是引伸出来的意思，在一般西方人的思想里逻各斯也不作“道路”解。基督教的“道成肉身”不能理解作“道路成肉身”，只能理解为“言成肉身”，现在有人倾向于后面这种翻译，更接近于它的本意。“道”就是道说，就是上帝说的话，上帝说要有光，于是就有了光。语言本身就有神圣性，就有创造性，它能够改变事物，创造事物。更早一点，在亚里士多德那里也是这样。亚里士多德的

逻辑学就是从语言出发来分析语言的结构,比如他讲的“实体”学说,就是要我们注意我们平时是怎么说话的。什么叫“实体”?实体就是我们在说话时只能作主词而不能作宾词、只能被别的东西所描述而不能用来描述别的东西的那个东西,这就是实体。他是从人们的话里面来寻求实体的。但是一旦寻求出来,这个“实体”就成为一个“东西”了,而且是最基本的东西,它构成万物。亚里士多德逻辑学和他的本体论是不可分的,这也是某种意义上的“言成肉身”。他从逻辑学里面,从语言的规范里面,从说话的方式里面,来发现世界本体的结构,所以他这个“语言”是“逻各斯”的本义,其他的都是派生出来的。相反,中国思想传统中的“道”的本义就是“道路”,虽然也有“道说”的意思,但却是派生出来的,而在中国哲学里绝对不允许把作为哲学概念的“道”理解为“道说”。比如老子说“道可道,非常道”,“道可道”的两个不同的“道”含义不同,第一个是哲学意义上的,第二个不是,而是说“可以道说”,是在日常意义上说的。意思是:“道”这个东西如果你能够道说的话,那就不是常久不变的道了。我在这里可以下一个全称判断:在中国哲学中,没有任何一个人把作为哲学概念的“道”理解为“道说”,否则你就是外行。我们哲学系的郭齐勇教授是研究中国哲学的,他常跟我说你下判断不要下得太绝,万一人家给你找出个反例,你就全都不成立了。我说如果不下全称判断的话,我的判断就没有理论意义。你老是说“有些情况是怎么怎么样”,“在很多情况下是怎么怎么样”,这能解决问题吗?能找出规律吗?这就不叫理论,而是意见,甚至是猜谜。理论研究就是要找到全称判断才有意义。关于“道”的这个判断就是全称的,可见这不是偶然的。中国古代哲学的“道”确实没有人在哲学意义上理解为“说话”,全都是基于“道路”这个意义引申出来的。天理,天道,并不是说天在说话,绝对不是的。孔子说:“天何言哉!”天是不道说的,天道不是说天在说话,它就是做,做给你看。“四时行焉”,春夏秋冬,运转起来,就是天道。所以我们用“道”来翻译西方的“逻各斯”,看起来是天衣无缝,其实是完全不恰当的。

研究中国逻辑史的汪奠基先生在他的《中国逻辑史》中也谈了这个问题,说与其把“道”比做西方的“逻各斯”,不如把“名”比做

西方的“逻各斯”更恰当。名家是善于诡辩的,但在中国历史上名声很臭,认为他们专门骗人。其实“名辩”倒是相当于西方逻各斯的“对话”、“话语”的意思。当然不只是名家,还有儒家、法家,都非常重视“名”,都讲“正名”。但无论怎么讲“名”,有一个特点很重要,就是“名”都要符合“实”。尽管“名”很重要,但之所以重要,还是因为“名”可以反映“实”;如果不反映“实”,那你就“正名”,即端正“名”和“实”的关系,使它符合“实”。在这里我还可以下一个全称判断:在中国哲学中,没有任何一家是把“名”看得比“实”更重要、把“名”凌驾于“实”之上的,更谈不上把“名”本身当作一种真正的“实”的东西的了。这也包括名家在内。名家自己也知道,“名”最终还是为了求“实”。公孙龙子、惠施,都是参与政治很积极的;他们的“名辩”都是作为一种外交手段,要达到实际目的。惠施当了十五年宰相,公孙龙子也经常出使跟人家辩论,把人家说服,达到某种外交的效果。至于儒家的孔子、荀子就更不用说了。所以没有任何一家是把“名”放在“实”之上,或像柏拉图那样,把“名”反过来变为真正的“实”的。柏拉图的“理念”大致也可以相当于中国的“名”,“名相”,但柏拉图认为“理念世界”比现实世界各种现象更真实,它反映了事物的本质。所以在西方哲学那里,名实关系有一种颠倒,我称作“倒名为实”,即把语言当作更真实的东西,语言比它所表达的东西更真实。因为语言反映出共性,反映出现象底下那种更深的东西,那就是理念。理念是真正的实体,而现实的事物只是一个现象,只是根本实体所表现出来的一个例子甚至“影子”。这个精神在中国古代是绝对找不到的,把名称语言当作比它所表达的实的东西更重要,这是没有的。中国古代有逻辑,比如墨家和荀子的形式逻辑,都研究过这方面的规范,也知道判断、推理、类比、归纳。但我可以用墨子的一句话为代表,说明他们自己对待这种逻辑的态度。墨子在对这些名辩、推理说了一大通之后说:这些东西“行而异,转而诡,远而失,流而离本,则不可不审也,不可常用也”,即这些东西不可多用,不可常用,否则就会导致诡辩。他不相信逻辑能够达到真理,逻辑只是嘴皮子上的事,所以他对于名是从根本上漠视的。

这就是我为什么说中国哲学中有一种反语言学精神或反语言

学传统的缘故。其实直到今天仍然是这样。我们可以想想,无论是年轻的还是年纪老的,凡是触及到中国传统哲学,从事中西哲学比较的,我们在西方哲学面前引以为自豪的,就是我们那种不可言说的体验。我们把老子和海德格尔比较,把庄子和萨特比较,把中国的心学理学跟康德和黑格尔比较等等。我们所自豪的就是西方人太重视言辞,而中国人重视言辞底下那种生命体验,就是那种不可言说的东西。一谈到这方面,就显得非常高深。因为它不能用语言表达,随便你怎么想都可以,它里面有无限深的内涵,但你说不出一句话。中国传统里面确实有这么一方面,所谓形而上学,我们过去叫“玄学”,“玄”就是幽深黑暗的意思,“玄之又玄,众妙之门”,这就是我们中国的最高学问,只有达到那个说不出的层次,你才算是高深的。这种反语言学倾向可见是非常明显的,由此也可见中国哲学中缺少逻各斯精神。

另一方面,中国哲学中也缺乏努斯精神所体现的个体自由的超越性冲动。中国哲学里面当然有它自己的生存体验,也可以说处处都包含着生存体验,但是这种生存体验基本上是一种自然体验。作为生物,作为自然界中的一分子,我能够从自己身上体验到自然之道,体验到宇宙大化生生不息那样一种运转,那样一种“天行健,君子以自强不息”的概悟,体会到这样一层意义。这层意义是在我的生命活动中所体会到的,而且跟整个宇宙相吻合、相呼应。我的体验就是“充塞于天地之间”,“民胞物与”,就是“宇宙就是我心,我心就是宇宙”,这是后来陆王心学所特别强调的。我能够体现宇宙的真谛,这种真谛是具有生命的能动性的,而且不断地运转,大化流行,没有任何一个时候会停下来等一等什么东西。但是这个里头忽视了一个东西,就是人的“自由意志”。自由意志在中国人的生存体验中是没有它的正当地位的,特别是个体的自由意志。中国人理解的“自由”主要就是“自然”。自然可以体现为“任性”,任情使性,这种自由,像嵇康所说的“越名教而任自然”,“竹林七贤”都是这样的。“越名教”就是打破儒家那套纲常名教的束缚,而“任自然”就是顺其自然本性甚至本能去行动。因此在中国人的心目中,“自由”相当于“自然”,或者说把自由等同于自然了。因此我们也就不难理解在道教和老庄那里,为什么主张清心

寡欲,不要有什么执著的追求。佛家特别讲不要有执著,要破“我执”,就是说你的一切欲望都放弃了,你就自由了。为什么呢?因为你达到了一种“任其自然”的境界。据说屈原在汨罗江畔准备要自杀的时候,碰到一个渔夫。这个渔夫大概是庄子的信徒了,他说你这个人怎么这么执著呢?屈原回答说:“世人皆浊我独清,世人皆醉我独醒”,他为此而感到愤愤不平。渔夫就这样和他说:世人皆醉,你不如就让他继续醉嘛,让他醉了更好;世人皆浊,你也就无非是让他更其污浊、顺其自然嘛,就让他去污浊嘛——这样不就一切都解决了吗,没有什么大不了的事情。后人也经常批判庄子的这种无是非的观点,什么事你都顺其自然,你不强求,那么你就能感到自由了,因为你无所求。无所求,那么当然也就没有什么能阻止你了。就像空气,没有任何形体,无形无象,你也就抓不住它了。在中国的现实生活中就是这样,你要是想有所求,哪怕做最微末的一件事,你都要花很大很大的力气,你都会处处感到束缚,感到不自由。那么最好的办法就是不做,放弃,不要有所求,你就会自得其乐,怡然自得,你就是在极端不自由的情况下仍然能感到自己是自由的。这就是庄子的阿Q精神:所谓“超越”,就是放弃,就是自己“想得开”。这是一种无意志的自由,就是把自由等同于自然。

在儒家那里也有这种情况。儒家的“自由精神”就是所谓“大丈夫精神”,即杀身成仁、舍生取义,哪怕死也可以坦然面对。这也可以说是一种自由意志。但这种自由意志如果你进行分析,你会发现它的前提仍然是“自然”。为什么这样说呢?孔夫子说自己“十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩”,就达到自由境界了。但“不逾矩”中的这个“矩”是从哪里来的呢?是不是你用自己的自由意志建立起来的?原来这个“矩”是先定的,是由先王定下来的,也是由天道定下来的,最终是由人们的自然血缘关系定下来的。孔子的孝道也好,仁也好,根本上都是立足于天所定的,不是自由意志选定的。所以虽然在一定范围之内,可以体现出一种自由意志和个体的独立人格,也会有一种承担,但是归根结底,你可以看出,他这种承担不是自由意志选择的。他没有选择,无可选择,他生在这个家庭,这个民族,生下来就是黄皮肤、黑头发、黑眼睛、“黄色的脸”,他身

为一个中国人,这不是他能够选择的,但他要为此负责。他必须与此相适应,适应久了,到了孔夫子七十岁这个份上,经过七十年的训练,当然可以“从心所欲不逾矩”了,因为他再也想不到有别的可能性了。所以儒家的自由精神是受到一个大前提的限制的,不是真正的自由选择和自由意志。在中国传统哲学里面,我认为一直缺乏一种自由自发的选择和自我超越精神,一种个体性的自由精神,也就是一种努斯精神。

与中国传统哲学的这一比较使我们能够大致把握西方理性精神的实质内涵了,这就是自由生存的努斯精神和语言规范的逻各斯精神,它们共同形成黑格尔辩证法的两大起源,我把它们称之为“生存论的起源”和“语言学的起源”。现在我们要更仔细地考察一下,这两个要素在古希腊哲学中是如何一步步生发出来的。

二、逻各斯精神的发生

学过西方哲学史的人都会知道,古希腊哲学发端于米利都学派。这个学派的三位代表人物是泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西米尼,他们的哲学都有一个主要的目的,就是找到万物的“本原”或“始基”,这三个人分别把始基归结为“水”、“无定形者”和“气”。从最后的阿那克西米尼提出的“气”为始基来看,这派哲学并没有超出中国古代“气本根论”多少。中国古代也有同时认为气和水都是万物之本的,如管子,但主要是气论被看做构成万物的基本元素。但不论是气也好,水也好,它们都有一个共同之点,就是它们都是阿那克西曼德所谓的“无定形之物”,“气”只不过是作为无定形者的代表而被突出强调而已,因为在自然界中它是最无定形的。

但是,阿那克西米尼的作为始基的气与中国传统作为天地万物之母的气已经有了一点微妙的区别,这就是“始基”已经不再是以自然生养的方式成为万物的“父母”,而是有了某种人为的能动性的含义了。在希腊文中,“始基”为 arche,它有两个含义,一个是“开端”,另一个是“执政官”。现代的 architect,即“建筑师”、“设计者”、“制造者”,就是从这个词来的。也就是说,始基已经开始有了

一种政治上人为的权力意志的含义。这个概念据说是阿那克西曼德首次提出来的,在此之前,泰勒斯提出万物都来自于“水”,亚里士多德认为他还是出于“海神是万物的父母”的传统宗教观念。既然是父母生的养的,就不是什么人的意志所能左右的,而是自然而然的。但“始基”概念则表达出主体的一种寻找普遍规范性的冲动,即要给万物找到一种定形的力量,而不仅仅是自然生殖的起源。但他们找来找去,最终找到的却恰好是“无定形者”。在感性世界中,只有那最无定形的东西才能够成为万物的普遍定形,而有定形的东西则会被别的有定形的东西所磨损、所粉碎。中国古代有《周易》,易有三义,变易、简易和不易,就是说,只有变易本身才是最简易的,也才是不变的本体;只有变本身才是不变的。如果人们只是陷在感性事物中,那就不能不承认这一点。万古不变的就是那生生不息的大自然啊!但古希腊的权力意志并不满足于此。无定形的东西毕竟是无定形的东西,它并不能也没有力量给万物以具体的定形,那么它如何能够解释万物的成因呢?或者说,它如何“制造”出万物来呢?“始基”一旦发觉它并不能给无定形的自然界带来真正的定形,它就要向更高处超越,要跳出感性世界寻求更高的定形,这就是毕达哥拉斯的“数”。

毕达哥拉斯派提出数是万物的始基,这是一个了不起的飞跃,它是“执政官”的权力意志的超越性的真正体现。始基终于找到了一种超感性的、“有定形”的形式,来把万物统摄于“一”之下。如果说,阿那克西米尼的“气”虽有“执政官”的人为性,但毕竟还是一种自然物质形态,并未完全超出中国哲学自然生殖的立场的话,那么毕达哥拉斯的“数”则完全是一种人为的技术制造的模型,它使无定形之物有了固定的形态,因而成了万物的真正始基。这是希腊人超出东方思想的第一步,把一种完全形式化的并且可数的、可以证明的东西当作了世界的本原,而不只是一种被采用的工具。有人甚至说,整个西方科学理性精神直到今天都是建立在毕达哥拉斯所开创的数理传统之上的。不过,“数”的哲学仍然不太符合始基的人为性的需要,它太僵硬、太死板,只涉及到事物外在的量的定形,本身没有主动性。因此它与无定形之物仍然处于外在的对立之中,它超越了感性事物,但只是撇开了感性事物,无法解释感

性事物的千变万化。真正能够成为感性世界的始基的,是那种既超越了感性事物,又能解释感性世界的东西,这就是赫拉克利特的“逻各斯”。

赫拉克利特在早期希腊哲学中是一个里程碑式的人物,他贡献出了希腊哲学的双璧,一个是火的概念的提出,一个是逻各斯原则的建立。他认为,世界的始基是“火”,整个世界就是一场燃烧的大火;而逻各斯则是这场大火的“分寸”,火“在一定的分寸上燃烧,在一定的分寸上熄灭”。由于火的不同分寸,而形成了世上万物千差万别的性质差异;但这些差异又是统一的,因为“逻各斯是一”。由于火是无定形的,所以它能变化出万事万物各种形态;但它在每一种形态上又能给万物定形,因为火本身又是有定形的,只不过它的定形是它自己给自己规定的,而不受外来的规定。所以火是无定形和有定形的统一,它自己给自己定形。火不像水 and 气那样无形无象,水和气是看不见摸不着的,你给它一个什么形状它就是什么形状,你可以把它装在杯子里、气球里,没有容器它就没有形状。而火却有火舌、火苗等等形状;只是这形状飘忽不定,无法限定,不像水或气可以装在容器里,由外部给它一个形状;但火的这种飘忽不定又是由它自己自由决定的,而不是毫无限制地散漫无章的,它有它自己的分寸或逻各斯,有自己的规律、自己的“一”。逻各斯的规定不再仅仅是数和量的规定,而是质和度的规定,是“火”这种事物的本质规定。这里面集中地体现了古希腊个体自由精神和城邦法制精神的统一,亦即理性的超越性和规范性的统一。赫拉克利特由此成为了古代辩证法的创始人。

火的哲学是西方哲学和中国哲学的真正区别。毕达哥拉斯的“数”虽然也已经超越了易经的“象数之说”而被当作了世界的始基,但它本身固有的技术性质其实并不适合于当作本体来理解,总是需要一个外在的主体或神来对它进行操作,因而与易数的卜筮技术并没有彻底划清界限。赫拉克利特的火及其逻各斯则在双重意义上超出了中国传统哲学。一方面,火的哲学突出了万物的能动性、自发性、自由自决性,它不再是氤氲化生、大化流行,像气或水一样导之向东则东,决之向西则西,也不再由一个外在的神来创造它、推动它,而是自行燃烧,自行规范。赫拉克利特说它“不是任

何人、也不是任何神所创造的”。所以另一方面，它也不是盲目冲突，混沌无稽，而是把自己建造成一种秩序，一种对立面冲突的和谐。通常人们喜欢把中西哲学的区别归结为气论和原子论的区别，其实古希腊德谟克利特的原子论是立足于巴门尼德的“存在”概念之上的，而存在概念又是立足于逻各斯学说之上的，逻各斯在赫拉克利特那里则是火的自我定形原则。所以从更深层次上看，中西哲学的区别应是气的哲学与火的哲学的区别，抽象地说，则是“道”的哲学和“逻各斯”哲学的区别。而这一区别恰好表现出西方理性精神的特点，即火的自由自发性、能动性，同时又有自己的分寸和规律，且正因为有规律，它才是自由的，规律恰好是自由的体现。

“火”的哲学的出现，标志着中西两大哲学传统的真正分手，它在希腊哲学中引起了一场巨大的变革，形成了西方绵延两千余年的内在传统。火的哲学经过毕达哥拉斯派的“中心火”、斯多葛派的宇宙大火、柏拉图对最高理念“善”的太阳比喻、新柏拉图主义的光辉的“太一”、中世纪基督教的圣灵启示之光、文艺复兴以来的“自然之光”和“理性之光”，一直贯穿到尼采的笔下的查拉图斯特拉的太阳崇拜，以及海德格尔的“光态语言”，可见是一贯到底的。黑格尔则更是时常援引赫拉克利特的火的比喻来说明他的概念的能动活动，并把自我意识比喻为“光天化日”，把启蒙运动形容为“光辉的日出”。火、太阳及其光明的隐喻可以说是西方哲学史上一个使用频率最高的哲学符号或象征，是气或水或任何其他东西都无法与之相比拟的，以至于我们可以一般地说，西方哲学大体上就是一种“火的哲学”。中国哲学则主要是一种“气的哲学”，气的隐喻渗透在我们的日常生活每一个角落，我们随口就可以说出，比如形容精神状态的：气愤、气度、气概、气节、气量、气馁、气派、气魄、气韵、气质；傲气、才气、呆气、脾气、骨气、浩气、娇气、客气、神气、士气、俗气、习气、正气、邪气、义气、志气、风气等等。对事情的评价有：福气、晦气、运气、阔气、老气、嫩气、洋气、土气等等。文章有“文气”，做事有“手气”，艺术品有“灵气”，开展运动有“气势”，歌星影星有“人气”……。这些“气”大都不是指真的有一股什么气流、气息或空气，而是一种抽象的体验，一种混沌的气象。这些词

汇在英语中相应的词汇大都并没有“气”(gas 或 air)的意思。而在与“火”、“光”有关的汉语词汇中,除了个别几个词如“怒火”、“肝火”、“欲火”、“恼火”、“火候”、“火了”、“光临”、“光荣”、“光大”等具有隐喻性之外,基本上都是实指一种物理现象。这是很有特色的。

火的隐喻功能主要就是表达事物的运动、能动性和生命力。赫拉克利特把火称之为“永恒的活火”,认为最能代表它的能动性的就是人的灵魂,因为灵魂是“最干燥的火”。逻各斯的提出使这种本身不可规定的能动者第一次有了自己的规定,这种规定不是固定的僵死的规定,而是流动的、变化的,“万物皆流”,“人不能两次踏入同一条河流”。为了表达运动和生命,他甚至说“我们存在而又不存在”。但这种种流动变化并不是外来原因导致的,而是火自己规范的,所以它与毫无规范还是不同的。如后来克拉底鲁把他的命题发展为:“人一次也不能踏进同一条河流”,这就没有任何规范了,这当然是赫拉克利特所不能同意的。然而,逻各斯一经提出,它的规范功能就有一种要独立出来的倾向,它就不满足于那种不确定的规定,而想要达到更为确定的、可以依靠的规范。所以,赫拉克利特以后,逻各斯就开始与它最初朴素的那种隐喻式的规定分离开来,走向严密的规范性。埃利亚派就利用逻各斯来论证自己的绝对确定的命题,如巴门尼德讲“存在就是存在,非存在即不存在”,公开与赫拉克利特唱对台戏,却自认为这正是逻各斯为他指出的道路。芝诺也用逻各斯来论证:没有多,只有一,没有运动变化,只有静止不变的存在。逻各斯在他们那里大体上已经相当于“逻辑”的意思了,所表达的是一种概念和判断的严密性。再后来,智者派对逻各斯的滥用导致了人们对逻各斯精确化的追求,由此产生出苏格拉底对概念的定义的探讨,以及柏拉图理念论的建立。柏拉图的理念从字面上看虽然是“相”(eidos),来自于眼睛的“看”,即看到的相;但实际上他却将它们理解为“概念”、“共相”,具有统一性和普遍性。所以理念被看做万物的范型和规律,包含有逻各斯的含义。

柏拉图对逻各斯学说的两个最大的贡献,一个是他对逻各斯进行了一种本体论上的颠倒,另一个是他对理念之间的关系进行

了深入的研究,提出了对逻各斯的一种辩证的理解。本体论上的颠倒就是我所说的“倒名为实”,即把一种概念、名相的东西颠倒为本质性、实体性的东西,而把那种看得见、摸得着、可以吃到肚子里去的感性实在的东西当作只不过是现象,是过眼烟云、飘乎不定的东西,它们只是理念的“摹本”,理念则是它们的永恒的“蓝本”。这种看法对于中国人来说是闻所未闻的,我们会觉得他要么是一个骗子,要么是一个狂人。其实他这样做自有他的道理。名言、名相当然是由感性事物中得来的,但一旦得出来,它就不再只是附着在实物身上的一层“皮”,而是更深刻地表现了事物的普遍本质。比如我们见到许多各式各样的桌子以后,就形成了“桌子”的概念,我们将它们命名为“桌子”;以后我们再遇见一张桌子,我们就首先看它“像不像”一张桌子,如果不像,我们就说:“这哪里是一张桌子!”桌子的概念就成为了标准,成为了永恒的模式,实在的桌子却反而成了它的“例子”,是我们用来说明“桌子”这个概念时所用的实例。又如,对于一件事情超出了它的限度或分寸,我们通常也说:“这真不像话!”实际上这种说法也正好就表达了“不符合逻各斯”的意思。从这里我们本来也就可以引申出“倒名为实”的原则。但中国哲学坚持的是“名副其实”的原则,虽然也讲“以名责实”,但终究是为了“取实予名”,名实关系不可颠倒。中国人最重视的是两个东西,一个是老百姓吃饱肚子的问题,一个是政权的稳固问题。前一个是粮食问题,后一个是钢铁问题,也就是枪杆子问题。枪杆子里面出政权。其实粮食问题也是政权巩固的问题,没有饭吃老百姓就要造反。毛主席说:“一个粮食,一个钢铁,有了这两个东西,什么事情都好办了!”有了权,当然就好办事了。至于思想问题、理论问题,那更“好办”,皮之不存,毛将焉附?有了枪杆子,有了政权,你就只能按照我让你说的那样去说!但是按照柏拉图的说法,粮食、钢铁和世俗政权之类的东西都只是现象、“摹本”,真正的本质、“蓝本”却是话语、“笔杆子”,这不是说胡话是什么!我们就这样长期把思想理论当作政治实用主义的婢女,认为理所当然。柏拉图则开辟了另外一条思路,他的《理想国》就是立定了一个“国家”的概念,要用这个概念来衡量一切现实的国家“像不像”一个国家。尽管现实生活中没有一个国家“像”他所说的国家理念,但这无损

于这个高高在上的理念。国家“不像”国家,这不是理念的不幸,而是现实的不幸;理念的任务不是要在现实中变成一个实例,而是将它自己尽量完善,将它的概念关系理清楚,就行了。至于世俗国家愿不愿意“摹仿”这个理念,还是宁可“国将不国”,这不关理念的事。

这就形成了他的第二个贡献,就是把概念提升到了纯粹概念的层次上来进行“思辨”,来理清概念之间的逻辑关系。我们中国人通常对思辨也不屑一顾,这种“从概念到概念”的思考从来不是我们所长,并被我们贬称为“脱离现实”。所以我们中国的哲学家、思想家通常不在乎逻辑矛盾,只要表达出一种大致的倾向,一种人文情怀,就可以了。我们注重的是言外之意,是一种情绪和“意境”,而不是概念的体系,更不是概念的纯粹性。柏拉图则关注纯粹概念的自治性和层次性,他的理念世界是一个严密的等级秩序,一切理念按照其纯粹性的程度不同,而从低级到高级地趋向于一个最高、最纯粹的理念,即“善”。正是由于对待概念的这种严肃态度,柏拉图后期发现了“概念的辩证法”,即通过对话、交谈而在对立概念之间寻找“合题”,以“相反者相结合”的方式从低级概念上升到高级概念。这就是他的“通种论”所探讨的问题。其中所贯穿的一个原则就是逻各斯的“一”的原则。所谓概念的纯粹性,也就是概念的单一性或统一性,最单一、最抽象的概念具有最高的统一性,最能一贯到底。但这种单一性不是只靠它自身坚持就能达到的,而是由差异、对立上升而来的,同和异、动和静、一和多、存在和非存在,相互都有一种辩证关系。黑格尔对柏拉图的这一发现极为重视,实际上他自己的《逻辑学》在某种意义上就是柏拉图理念论在更高的历史阶段上的复活和精致化。

逻各斯在亚里士多德那里被最终固定化为“公式”、“定义”的意思,进一步摆脱了它的含混性和不确定性,形成了他所开创的形式逻辑体系。但通常人们只注意他的逻辑形式的确定性、精密性和普遍适用性,这确实是逻各斯本身所追求的目标;然而却忽视了,在亚里士多德那里,形式逻辑并没有和本体论、认识论截然分离,而是清楚地意识到它在客观事物中的存在之根。在他看来,形式逻辑之所以要如此精密地对概念及其关系进行规定,是为了对

现实的感性事物加以本质性的把握和理解,这种把握和理解只有通过严密的逻辑才有可能。所以他说:“人是理性(logos)的动物”,这句话又可译作“人是能说话的动物”。逻辑、话语是人的本质属性。不过,自从亚里士多德以后,西方哲学思想的确走向了一个逻辑中心主义的方向,形式逻辑单独发展出来成为了一切科学的科学,成为了科学方法论,甚至成为本体论和认识论都赖以成立的真理性保证。人们一谈到“理性”,就以为是逻辑理性,就是形式逻辑的僵硬的规范性。所以到后现代主义就要反理性,反逻辑中心主义了。

逻辑中心主义的倾向直到黑格尔本人也还未能完全排除,虽然他所说的“逻辑”已不再是狭隘的形式逻辑,而是与本体论、认识论相统一的辩证逻辑了,但是他仍然忽视了逻辑和语言在感性生活中的根,而把逻辑归结为某种高高在上的上帝之言。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国,它们只是现实生活的表现。”所以马克思的历史唯物主义是对黑格尔哲学的“颠倒之颠倒”。伽达默尔也主张,辩证法应当“返回来变成诠释学”,也就是回到人的活生生的感性、经验。这些观点都构成对黑格尔的一种批评。但这并不意味着,过去一切哲学所走的只不过是一条歧路,现在要“拨乱反正”,以前的就都不作数了,废弃了。相反,在一定的历史发展水平和思想发展水平上,名实关系的颠倒是绝对必要的,舍此就不能使哲学思想得到深化和纯粹化,就不能获得深刻的思维能力和分析问题的能力。这就是我们为什么在今天还要看黑格尔的书,看亚里士多德的书,看柏拉图的书的理由。我们不能说,现在有了马克思的书,有了海德格尔、伽达默尔的书,连“后现代”的书都出来了,我们还看那些老古董干什么?我们现在要反过来问,你不读亚里士多德的、黑格尔的书,你能理解马克思和海德格尔吗?你有把握后现代的能力吗?就像一个小孩子,吃了一个包子,不够,又吃了一个,还不够,吃到第三个,饱了,他也许会想:前两个都没有吃饱,白吃了,以后只吃第三个就行了。我们现在首先就要把古希腊的逻辑学说吃透,能够消化,才有资格

谈别的。

三、努斯精神的形成

努斯精神的萌芽,其实早在逻各斯精神的发生中就已经隐含着了,但它的形成却要较晚一些。凡是较深层次的东西总是较后才出现的,这是哲学思维的一条规律。前面讲到赫拉克利特的“火”的自我定形原则其实就已经是努斯的原则,赫拉克利特自己也把灵魂看做最“干燥”的东西,也就是最能代表火的原则的东西。他对灵魂的定义是:“灵魂就是那使自身超出自身的东西。”但灵魂同时也被看做一种火的形态,没有脱离开感性事物,缺乏真正彻底的超越性。所以他的灵魂只是 psyches,而不是 nous。真正提出一种超越性的理性灵魂、即 nous 的,是阿那克萨哥拉。

阿那克萨哥拉是为了解决万物运动的根源这个棘手难题而提出努斯概念的。在他之前,哲学家们始终没有能够作出令人信服的回答。米利都派的水,无定形,气本身没有定形,那么它们要形成万物,就面临“谁来给它们赋形”的问题。是谁使它们凝聚和稀释?这也是困扰中国哲学“气本根论”或“道气一元论”的一个大问题。中国哲学的解决办法,就是诉之于“神”、“妙”、“自然”之说,把它含糊过去。其实不论是米利都派,还是中国哲学,这一直是个没有解决的问题。毕达哥拉斯干脆转过来把万物的始基规定为“有定形”的数,也是想撇开这个问题,是数使万物定形。但数本身不变不动,又如何能使感性事物定形呢?总还需要一个对数的原则加以操作、并把它运用于感性事物上去的主体吧?赫拉克利特在某种意义上对这个问题作出了回答,即火自己使自己定形而形成万物。但火本身也是要“熄灭”的,赫拉克利特说火“在一定的分寸上熄灭”;那么,熄灭了之后,又是谁来把它点燃呢?如果没有一个超越于一切感性事物之上的能动之源,一切能动性就都将陷于感性事物之中并受制于感性事物,一切运动都将会只不过是“感于物而动”,对其根源的追溯就摆脱不了无穷后退。到了埃利亚派,他们根本就不承认运动的真实性,芝诺的“运动悖论”就是要证明

运动是不可能的,这也是一种“解决办法”:既然运动的来源无法解释,我就否认运动。他们认为,陷在感性中就是陷在运动中,要超越感性就要排除运动。但他们这样恰好暗示了一条出路,就是通过超越感性世界来寻求运动的真正根源。阿那克萨哥拉正是接过了这一暗示,而提出了超越于一切感性世界之上的“努斯”来作为万物运动的最终根源。

阿那克萨哥拉把整个物质世界看做是一个由无数“种子”混合的产物,每一种感性事物都有它的种子,如金有金的种子,肉有肉的种子,骨有骨的种子。但每种感性事物中的种子都不是纯粹的,而是由各种种子按照某种比例相互掺杂搭配而成的,该事物的性质则是由其中比例最大、最占统治地位的种子所决定的。所以就每种事物都包含其他事物的种子而言,“一切中包含一切”,只是包含的比例不同而已。但这种比例是如何形成的呢?是由于努斯。什么是努斯?阿那克萨哥拉说,努斯是“万物中最精最纯的,它有关于一切事物的所有的知识,具有最大的能力”;它能“支配一切有灵魂的事物,不论大的或小的。努斯也支配整个漩涡运动,使它在最初开始旋转”;所有一切过去、现在、未来存在的东西“都由努斯安排有序”。阿那克萨哥拉的努斯,最重要的特点有两个,一个是它不与自然物质相混合,而是在世界之外推动世界的精神动力;二是它是独立的、自为的、自主的,他说:“心灵(Nous)就只是推动者”。正因为努斯是最纯粹的推动者,它能够在这个世界上“安排”这个世界,但它本身不属于这个世界中的任何一个成分,否则它就与其他成分相提并论了,就会受制于其他成分而无法超越出来了。努斯在等级上是超越于感性事物的,正是在这种意义上,它被后世看做是超越性的“理性”,并被理解为一种摆脱束缚而追求自由的能力。当然,努斯的这种能力与它本身的规范性是分不开的,努斯“安排”这个世界,使这个世界有了秩序,成为一个安排得很“好”的世界,使一切成为井井有条的。但这种秩序规范正是来源于努斯的能动性,是努斯的自由活动的目的,因而也是这种自由活动的体现。这样,阿那克萨哥拉就为感性的现实世界找到了最终的运动根源,这个现实世界按照机械因果关系在运动,在一个推动一个,但这些运动的最终来源并不在这些运动物体中,而在它们之上,由

一个自由的原因所决定。整个机械因果关系的链条都成了努斯的自由活动的目的,因而努斯就是这个世界一切运动的目的因了。不过,阿那克萨哥拉并没有说明努斯为什么要把一个机械有序的世界当作自己的目的。而这正是后来苏格拉底不满意于他的地方。

苏格拉底早年受自然哲学的影响,具有丰富的自然知识。但他始终不满意当时的自然哲学的,就是它无法解决万物的运动根源问题。后来听说了阿那克萨哥拉的“努斯”学说,就抱着希望读了阿那克萨哥拉的著作,结果大失所望。原来阿那克萨哥拉只是谈到了努斯推动和安排了万物,并没有说它是如何推动和安排的,而在具体解释事物运动时还是诉之于那些盲目的机械关系。而在苏格拉底看来,既然说是“安排”,就应当是有意图、有目的的,这目的就是“善”或“好”。他认为如果是这样,努斯在安排事物时就会将每件事物安排得恰到好处。如果有人要想发现某个特殊事物产生、消灭或存在的原因,就必须找出哪类存在的状态对它最好。显然,阿那克萨哥拉所说的“安排”也隐含有理性逻各斯的“秩序”的意思,即一切都是原因的,不是乱来的;但这种逻各斯在解释个别事物的原因时也许是有道理的,在解释整个宇宙的因果关系时却陷入了偶然的无序之中,如阿那克萨哥拉的“种子”在每个事物中都有一定的比例,但为什么要有这种而不是那种比例,却毫无道理。所以逻各斯本身必须由某种更深刻的力量按照一个确定的目的来“安排”。真正说来,逻各斯只能是努斯手中的一种尺度、工具和规定性,是努斯达到自身目的的一个完备系统,这个系统将万物安排成一个从低级到高级日益趋向于最终目的的等级秩序,而这个最终目的在这里同时也就是最初原因。这就是苏格拉底的思路。

据说苏格拉底被判了死刑之后,在狱中向他的弟子们现身说法,他说我现在坐在这里,而不是逃出国去,是什么原因呢?决不是我的骨头、肌肉以及我周围的空气、声音等等的相互关系所决定的,它们只不过是一些“条件”而已,但决定性的原因是我苏格拉底“选择了比较好、比较高尚的一着”,由于我的“努斯”要追求一种好的目的。在这里,努斯相当于人的自由意志。不过,人的自由意志只能决定人自己的身体,而不能决定宇宙万物;另一方面,除了

人以外,一切事物都似乎并没有自己的自由意志,也没有目的,那又如何能说努斯是万物的最终目的呢?对此,苏格拉底引入了一种“自然目的论”的神学世界观,即:自然物本身虽然没有目的,但那创造万物的神却使它们相互处于某种合乎目的性的关系之中,最终体现出神的目的。他举动物机体的各个部分为例,这些部分相互之间如此天衣无缝地配合,以利于机体的生存,“好像是一位研究了动物的利益的贤明的制造者的工作”;推而广之,身体之外的那些无机物如土、水等等,这些“无数广大无边的物体的集合”,也一定是有理性的东西在维持着它们的秩序,使它们成全了植物和动物的目的。而在世上万物中,又只有人被安排了优越于其他动物的各种条件,如直立、手、语言等等,以利用其他自然条件达到自己的目的;特别是安排了理性的灵魂,使人接近于神、相信和认识神,并且崇拜和供奉神。这就说明整个宇宙都被组织在一个从无机物到有机物到人、最后都趋向于神的目的系统之中。苏格拉底是西方哲学史上用目的论来解释万物的原因这种思路的开创者。

当然,苏格拉底的这种目的论的宇宙观基本上还是粗糙的、建立在猜测之上的,他惟一确实的证据是人自己的自由意志,但他却把它通过类比推广到宇宙万物和一个创造万物的神上面去了。他说:“在你身体中的心灵,是随它高兴地指挥着你的身体的;而因此你应该相信那遍布于万物的理智是指挥着万物以使之对它觉得合适的。”此外,这种目的论还只是一种外在的目的论,即一切目的都只是由一个外在的神强加于万物的,而不是万物出于内在的本性自动地趋向于一个目的,如后来亚里士多德所主张的。不过,在当时,这种说法的确解决了自然哲学家所面临的最大困境,即无法解释运动的真正来源、因而也就无法解释运动的有序性的问题,最终只能归之于无序、偶然。更重要的是,苏格拉底实际上将全部宇宙观提升到了精神哲学的层次,尽管还笼罩在神学的框架之下,但却更新了这个神学的内容,迫使神学不再只是一种盲目的崇拜,而是有关人的精神生活的一门学问;这门学问的逻各斯或尺度也不再只是一种认识和把握自然的规律的原则,而且也包括善、合适和美的原则。换言之,逻各斯当其被植根于努斯的基础上来时,就不再

只是一种外于人的甚至非人的尺度,而成了一种人自身的人性化的尺度了。

苏格拉底的这种拟人化的目的论世界观在柏拉图那里就进一步发展了。在柏拉图的理念论中,万物都以理念为蓝本,都努力趋近于自己的理念,却永远也达不到。所以理念是万物追求的目的,而所有的理念追求的目的则是最高的“善的理念”。柏拉图晚期把善的理念解释为一种具有努斯的能动创造性的力量,即“造物主”,它就是世界的“生命、灵魂、理智”,它支配这个世界,就像一个人的灵魂支配他的身体一样。这里已经有了一种内在目的论的萌芽了,就是说,一个事物的目的不是外来强加的,而是它所追求的自身完善性,宇宙的目的也就是宇宙的完善性、“善”。不过由于柏拉图对理念世界和现实世界的僵硬区分,他的这种思想并没有完全贯通。那么,造物主是如何创造世界的呢?柏拉图援引毕达哥拉斯的“数”的原则来解释感性事物的构成,数是造物主创造自然事物的一种技术手段,水、火、土、气四大元素都是由于原始物质的不同几何形体所构成的,所以努斯的能动创造性是借助于数学的确定性这种逻各斯来起现实的作用的。这是对苏格拉底提出的努斯动因的一个重要的补充,也是古代机械论和目的论结合的一个最早的尝试,它把努斯和逻各斯以目的和手段的方式结合成了一个巨大的内在目的系统。

柏拉图对努斯的定义也比前人更为明确了。他说:“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,……这种自动性就是灵魂的本质和定义”。但真正的自动性在他看来并不是别的活动,而是认识的活动,这种认识活动是摆脱机械必然性和一切感性束缚的。所以人要达到纯粹的知识就必须努力,不是向外努力,而是向内努力,也就是他说的“回忆”。他认为一切认识都只不过是回忆,即回忆自己在降生为人之前于“天上”的理念世界所已经获得的那些知识。但这种回忆并不容易,人心受到感性的蒙蔽和诱惑,总是有一种惰性,老是想在走向真理的途中停下来休息,沉溺于感性的舒适。但理性灵魂、努斯却在时时督促人向更高处攀升,按照逻各斯和“一”的等级从低级向高级不断追求。这个等级就是从一般日常的“意见”上升到理智的

知识,最后达到最高的理性知识即“辩证法”。不过,一般人由于感性的拖累,通常不能达到追求的极致,只有少数高人和哲学家才能偶尔超越世俗的一切,进入到一种神圣的“迷狂”状态,而窥见理念世界的全部奥秘。所以最高的认识就是一种非理性的“出神”境界,在这一点上,人的灵魂和神的努斯就沟通起来了。然而,由于柏拉图的现实世界和理念世界的分离,人和神之间在他那里仍然存在着无限的鸿沟。当人把自己的理性灵魂当作彼岸的神的努斯来理解时,这个神对于他来说就成了他自己的本质的一种异化物,人的能动性和自由自发性都转移到了神身上,人的目的性则在神的最终目的性面前被压抑了。在柏拉图那里,从人向神上升的过程中除了作为理性认识的努斯在其中推动外,其他一切生命活动似乎并没有起到什么积极的作用,而是被像垃圾一样连同那些低级事物如泥土、排泄物等等一起被抛弃了。努斯的自由就在于抛开感性的束缚而飞升到纯粹理念的世界,感性的活动如艺术创造都被视为对理智有害的而遭到禁止和限制,他甚至主张把艺术家“赶出理想国”。所谓“柏拉图式的恋爱”则是用理智的认识代替了情感的激荡。这种“恋爱”我们在许多年前经常看到,就是两个人通过写信认识了,又在信中交流思想,觉得两人“志同道合”,于是就在信中确定关系,有的甚至连面都没有见过。现在的“网恋”也有点类似。努斯的能动性在这种异化的形式下就变质为一种抽象空洞的观念活动,而失去了它的现实力量了。

柏拉图的这一缺陷被他的学生亚里士多德所弥补了。与柏拉图那种抽象理念的目光不同,亚里士多德以一个生物学家式的有机的眼光看待整个宇宙的构成。据说这与他父亲是御医、他本人也精通医术有关。他反对把现实世界与理念世界割裂开来,而主张把整个世界看做一个有机的整体,这个整体是一个由不同层次的目的构成的目的系统,其中低级目的又是高级目的的手段,最终它们全都从属于神的内在目的。所以目的在他看来不仅是认识和理智的对象,而且是一切生命和存在的方式,即使最低级的事物也有它自己的目的,即它由以构成自己的“形式”。亚里士多德认为,事物之所以存在是由于质料对形式的追求,即一个事物的“潜能”把自己的形式“实现”出来,这才得以存在。形式就是一个事物的

“定义”，即他所理解的“逻各斯”；而它的实现则是由于事物在其形式中已具有把自己实现出来的动力，即 *energeia*，它向着自己的目的即形式的完成而发生推动作用。在世间万物中，事物由于质料和形式的等级不同而被分为不同层次，低级事物的形式构成高级事物的质料，高级事物的形式又构成更高级事物的质料，它们形成一个有层次、有分寸的逻辑阶梯，直到神便是无质料的“纯形式”了，是绝对的现实性和能动性了。但神因此就是万事万物的终极目的，一切事物中都有神的目的，神的能动性和现实性无处不在，万物都是神以自身为目的而自我实现的手段。而神之所以有这样的能动性，是因为神的本质就是普遍的理性、努斯，它就是“对思想的思想”。在这一点上，唯有人理性是与神相通的，在人的一切目的活动中，最高的目的活动，也就是最高美德，就是“理性的沉思”，也就是“对思想的思想”，因为它是直接与神打交道的。

因此，亚里士多德的目的概念把古希腊的努斯和逻各斯两大原则融合为一了。这不仅是说，努斯把逻各斯当作了自己实现自己的工具，而且是说，逻各斯、定义或形式本身就是一个使自己自我实现的能动活动；这也不仅是说，逻各斯成为了努斯所努力追求的目的，而且是说，努斯对逻各斯的追求其实就是它的自我追求，是“对思想的思想”。这样，努斯的超越性就不只是超越感性世界，而且是一种永恒的自我超越；而逻各斯的规范性也不再只是一种机械因果的规范性，而且是一种有机生命的合目的性，因而是努斯在超越自身的能动活动中的一贯性。正是在这种意义上，努斯和逻各斯才共同形成了西方“理性”的两个不可分割的环节。亚里士多德在一定程度上缓和了柏拉图哲学的异化倾向，他第一次把努斯精神扩展成了构成整个世界的普遍原则，因而上升为一条不仅是解释事物的运动来源的宇宙论原则，而且是一条哲学原则，甚至逻辑原则。

上面我们向大家介绍了黑格尔辩证法在古希腊的两大起源，即以逻各斯为代表的语言学精神和以努斯为代表的生存论精神。黑格尔辩证法就是对这两大精神的集大成的发挥。现在我们可以进入到黑格尔哲学的开端中，来具体考察他是如何运用这两大精神而创造性地形成自己的哲学思想了。

第二讲

黑格尔哲学的开端

一、为什么要有开端？

一般说来，一种哲学要有一个开端，这是西方哲学的一个传统。这意味着哲学是一个由开端到终结的逻辑体系，而不是随便从哪里都可以进入的泛泛而谈，不是随心所欲、兴之所致或者触景生情的一种意见。哲学是一种系统的观点。哪怕古希腊最早的哲学，即关于世界的“始基”的哲学，也已经是一个体系了。因为所谓始基，按阿那克西曼德的说法，就是“万物皆始于它又复归于它”的那个东西。因此，即使只有一个命题，如“万物的始基是X”，也已经是哲学了，已经是一个自圆其说的体系了，它以X开端，而以X结束。自那时以来，西方哲学的发展使哲学体系变得越来越复杂了，但一个哲学家总是要找到一个东西，能够使哲学的推演自成起结，形成一个封闭或相对封闭的体系，这一点却没有改变。所以海德格尔说，一个哲学家只思考一个东西。不过，哲学的开端在西方几经变化，走过了一段不短的历程。在古希腊最早是宇宙论的始基问题，然后是形而上学的“存在”问题，中世纪则是上帝作为绝对的开端，到了近代，则转移到认识论的主体或客体上来了。

近代最具有开端意识的就是笛卡尔的哲学。笛卡尔

明确地说：“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都统统清除出去，再从根本上重新开始不可。”对待哲学的这种逻辑上一贯到底的宏大气魄，对哲学开端的这种认真追寻，我们在中国古代的哲学家身上从来没有见到，他们一般都是从碰巧遇上的某个或某些既定的前提出发，展开自己哲学的各个方面，中间当然也有论证，也有某种主导的氛围、主要的概念，甚至有时也有某种“今是而昨非”、尽弃前学而从头开始的意识，但无非是从一个既定的前提动摇到另一个既定的前提，甚至是同时有好几个前提，而并不是把一切前提都摧毁之后，从一片虚无之地通过反思来重建思想的基础。所以我常把笛卡尔式的怀疑称之为一种精神的“呕吐”，即一个人在自己的一生中至少应当有一次，把自己以前不假思索地接受下来的东西全部都呕吐出来，用自己的思想对它们作一番彻底的检查，凡未经自己检查过的东西一概存疑。有人说这是什么“历史虚无主义”或“文化虚无主义”。想出这种帽子给人戴的人，真是连启蒙的水平都没有达到。怀疑的目的不是要像庄子那样满足于“此亦一是非，彼亦一是非”，那才是真正的虚无主义；而是要由自己的思考、自己的理性来确立一个坚实的立足点，以便给值得相信的东西奠定稳固的基础，这怎么会是“虚无主义”？这种精神的呕吐，近代西方人通常是在青年时代就完成了，他们由此而为卓有成效的思想创造扫清了障碍；中国人则要么“九死而未悔”以至“终生不悔”，要么到晚年才悟出：“近来始觉古人书，信着全无是处！”但却悔之晚矣，只能面对满地的思想碎片而无可奈何。

从笛卡尔以来的西方近代哲学开始意识到了哲学开端的方法论意义，即以什么为开端决定了你的哲学采取的是什么方法，一种科学的哲学则必须首先确立一种科学的方法。但在这个问题上他们遇到了很棘手的事，就是对科学方法的确立本身又必须建立在科学的方法之上，这就必然导致无穷追溯。康德的“批判哲学”就陷入了这一悖论，他试图在运用自己的理性之前对自己理性的认识能力进行一番理性的批判，但这种批判本身是否能够不受批判？当你在运用理性进行批判时，你不是已经对理性能力进行了未经

批判的运用吗？所以黑格尔嘲笑他，说他企图像某个游泳教练那样告诫别人：“未学会游泳之前切勿下水。”但黑格尔的意思并不是不要对哲学的开端进行推敲，而是说，不要把开端看得太死了，以为就是一个万古不变的端点，被某个哲学家幸运地发现了，从此以后就一劳永逸了。黑格尔当然还是笛卡尔以来的这一理性哲学传统的继承者，他对开端的重视还要超过所有其他的哲学家。没有哪个哲学家像他那样，在自己的哲学体系即《逻辑学》的前面，用十几页的篇幅专门讨论“必须用什么作科学的开端”这个问题。在他看来，哲学要成为科学就必须有一个坚实的开端，这是毫无疑问的；问题只在于如何开端，我们需要一个什么样的开端。他说：“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。”而要有体系，就必须有一个、并且只能有一个开端，一切都从它那里逻辑地发展出来，没有一点外加的、多余的东西。但黑格尔的独到之处就在于，他并不把开端看做一个静止的端点，而是看做一颗生命的种子，一个发展的潜在契机，一个运动的方向或一种开始的“决心”。因此，开端并不是最完备的，恰好相反，开端是最不完备、最有待于完善的，就像一个婴儿，各方面都有不足，显得那么无能。但正因为如此它有一种内在的冲动，要把自己完善起来，而它的发展就是一种自我完善的过程。所以开端的方问不是向外扩展，而是向内深入，回溯到自己的根据，让自己的潜能发挥出来，这些潜能一个比一个更深，更带本质性。所以开端其实蕴含着全体，而全体无非是开端本身的展开，是开端的自我回溯，开端就是自己以自己为根据的“自因”。开端与它所带出来的体系不是外在的关系，而是它的自身关系。这样，他就把开端的“悖论”问题解决了，即：开端不是一种事先准备好的东西，而是在生长中自行开始、自行完成的东西；它不需要事先对它的体系进行某种批判的考察，以便“打好地基”，而是在运动中自我批判地展开自己的体系，它先开动起来再说。

这样，逻辑学的开端就不再是一个形式逻辑的前提，而是一个辩证的行动，不是害怕犯错误而永远停留在岸上观望，而是奋不顾身地投身于存在的大海之中，在游泳中学会游泳。当然，由此所展

开的是一系列逻辑范畴,但这些逻辑范畴都是由在开端中就已经体现出来的一种决心所发展出来的。这样的开端,其实体现了一种行动的自由。康德曾把自由规定为不受因果性支配而“自行开始一个因果系列”,黑格尔的开端的“决心”也有这种特点。由此表明,黑格尔逻辑学中的一个基本思想就是要把能动的努斯精神渗透进逻各斯之中,用他的话来说,就是要“使逻辑的枯骨通过精神活起来成为内容和意蕴”。于是,黑格尔向自己提出了“改造逻辑”的艰巨任务,要使已经变得僵化了的的形式逻辑重新恢复生命活力,成为生动活泼的辩证逻辑。这是一种更为彻底的“理性主义”,因为它不仅是对“理性”的一个方面即“逻辑理性”的片面运用,而是将逻辑规范的理性和超越性的理性、将逻各斯精神和努斯精神完整地结合为一体。逻辑的规范性在这种体系中就不再只是达到某种目的的工具,而是本身构成所追求的目的,不再只是一种方法论,而且也是本体论。在这里,开端不仅仅是一个端点,而且是整个体系的细胞、模板、原型构架和缩影,自开端范畴以后,接下来的每一个范畴都与开端范畴同构,都具有“开端性”,都把能动的“决心”包含在自身之内,作为自己继续前进的原始动力。这是一个“全息性”的体系,一就是一切,一切就是一,每个范畴都在某种意义上代表全体。

所以我们读黑格尔的书,最关紧要的就是要把开端的精神贯穿于他的每一个部分去理解,即理解为全体,而不是理解为支离破碎的一堆碎片。黑格尔最反对的就是这样一种方式,即讲到某一章节了,不作任何交待,劈头就说:“现在我们来讲讲某个问题”,或“现在是第三章”;讲到另外一章节时又同样处理。这就是“非哲学的”。克尔凯郭尔和尼采似乎也有类似的说法,说最不愿意他们的哲学被在课堂上分章分节地讲授。当然他们的意思和黑格尔不同,黑格尔的哲学还是要分章节的,而且他的章节比其他哲学家更为严谨。但黑格尔强调他的章节之间的内在联系和精神上的一贯性,在这点上他们倒是一致的。所以别看黑格尔的体系有那么多章节,只要你抓住了他的思想精髓,一通百通,你就有了一个很方便很简练的普遍方法,去把握他那百科全书式的渊博思想。好像是罗素有一次竟然说,黑格尔的哲学“非常简单”。确实,读黑格

尔与读康德不同,康德的书每一句的逻辑很清晰,可是全体却不知所云,思想的头绪太多,要把握全体必须有极大的耐心和毅力,有数学的细心和逻辑的训练;读黑格尔则可以每一句都似懂非懂,对全体却居然能有所悟。所以黑格尔的运用概念的方式比他那些概念本身更重要。他的概念经常可以调整,我们比较一下他的《小逻辑》和《大逻辑》,就可以看出许多地方都有所调整。不像康德的十二范畴表,一提出来就贯彻始终,不容改变。但范畴的进展方式却是不变的,不论是在《逻辑学》还是在《自然哲学》或《精神哲学》中,都是一样的,可以平行对比。我经常在读到某个地方感觉困难时,就找他的其他著作中相应的部分来对照着读,这几乎是读黑格尔的一个诀窍。当然最重要的还是首先要把他的开端把握住,吃透里面的精神,才能有一种贯通的方法。下面我们就来看看黑格尔哲学是如何开端的,具体说,主要是《逻辑学》是如何开端的。

二、逻辑学怎样开端?

黑格尔的《逻辑学》与通常的形式逻辑不同,因此有许多人否认他说的是逻辑,说他只是在谈形而上学、本体论。其实在黑格尔看来,传统的形式逻辑才是不彻底的逻辑,因为这种逻辑把自己的开端问题交给了非逻辑的东西,如经验命题或自明的公理。形式逻辑不管大前提,它的逻辑总是到某个大前提上就止步了,就让非逻辑的东西和大家公认的东西来作主,所以它的逻辑不是一贯的,而是片断地使用。而一种逻辑却不肯一贯地使用它,这种做法本身是违背逻辑精神的。因为逻辑本身本应该是一贯的,按照古老的传统,逻各斯应当是“一”,是一贯到底的,不应当是断断续续的。所以形式逻辑的开端总是还有待于论证的,这样的逻辑总是不彻底的。真正的开端就应当是逻辑上一贯的,即由于开端本身的性质,它是绝对的,不再依赖于别的证明。它不以任何别的东西为根据,因此它本身“没有根据”,而是“直接的东西本身”。当然,这种直接的东西不能有任何具体的内容,因为任何具体的内容都有待于证明,所以,开端只能是一个空洞的“决心”。意思是,如果一个

人要讨论哲学,这个“要讨论”就是开端,它是不必讨论的。因为如果一个人不想讨论哲学,那也就没有哲学的问题,也就没有哲学的开端问题了。这样一个开端甚至不是主观上设定的,而是客观上给予的,就是说,从客观上看,凡是想要谈哲学问题的人都必须要有一种决心,要有一种能动性,要去追求,哲学思想不会自动地进入到你的心中来。许多人一辈子都没有上升到哲学,并不是不想,而是没有决心,他们以为反正什么都“说不清”,想又何益?这种人与哲学无缘。黑格尔讲的决心并不是像费希特讲的“自我意识”,也不是笛卡尔的“我思”,而是哲学本身的自行开端,用不着哲学家去预设任何东西。它“没有任何前提”。虽然黑格尔也承认,从哲学家个人的立场看,也可以把这个前提表述为“自我意识”或“我思”,但之所以能够这样,还是由于哲学本身客观上就是这样的,它不仅对张三李四这样,它对任何人、对万物都是这样。因为哲学的对象是万物的本原,所以真正的开端不能仅仅满足于哲学家的自我意识,而必须从中把握到那种本原性的客观的东西。

不过,反过来看,这种进入哲学的态度或决心在哲学上虽然本身并没有任何前提,但作为一种意识形态,它却是发展出来、形成起来的。在意识的层面上,进入哲学就是进入“绝对知识”,这是在他的《精神现象学》的最后阶段中所揭示出来的。《精神现象学》他称之为“意识的经验科学”,它是进入真正的绝对知识即《逻辑学》的一个“梯子”。所以,黑格尔的《逻辑学》的开端虽然在哲学的层面上没有任何前提,但在“意识的经验”上却是有前提的,即人要能意识到这个开端必须经历过漫长的历程,甚至经历了整个人类精神和自我意识的发育史,到黑格尔才真正悟到了哲学的开端,才能下定决心从头开始地来探讨哲学。所以,哲学的开端在他看来并不是天上掉下来的,而是人类思想几千年来奋力追求的结果。只是黑格尔自己又尽量想掩盖这一点,当他通过精神现象学把人的思想引到他所提出的哲学开端以后,就试图把这个开端说成是天上掉下来的。他达到了目的以后就把这个“梯子”撤掉了,就“过河拆桥”了,他以为他所说的这个思想就是一种“客观思想”了。后来的人,包括他的一些弟子,百思不得其解的就是:这个“客观思想”、“客观精神”是从哪里来的?如果是天上掉下来的,即上帝制定的,

那你黑格尔又是如何知道这一点的呢?《精神现象学》并没有保证这一点,因为它只是意识的一种内在经验,而不能证明一种客观理念的存在。马克思则指出,实际上,《精神现象学》就是“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”,没有什么上帝,哲学的开端就在人类的历史中,在人类意识的发展中,开端“已经开端了”。但如果承认这一点,黑格尔哲学的“绝对性”就荡然无存了,他就把自己的哲学放进历史过程中来考察,乃至必须探讨哲学、自我意识和一切意识形态本身在人类现实生活中的形成机制。而这是和黑格尔客观唯心主义的基本哲学立场不相容的。所以在黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》之间,他有一个突然的跳跃,他非得把《逻辑学》说成是天上掉下来的,以便掩盖他的哲学体系在起点上的“缺口”,保证整个体系的封闭性。但尽管如此,他的《逻辑学》开端中仍然保留有这种发展出来的能动性的痕迹,他也只要有这种痕迹就够了,就可以大干一番事业了。

所以,当黑格尔说哲学的开端是一种“决心”时,他其实表达了一种能动性的思想,即你要探讨万物的本原,你就必须发挥你的主体能动性,必须投入你的自由意志。只有自由意志是没有根据的,绝对的,无法论证的。万物的本原不会让你守株待兔地等来,而必须你自己去求得。而最初求得的无非是这个“求”本身,即你要去求纯知识,但在开端时还只是“求知”的决心本身,还未获得任何具体的知识,因此在开端时还只是像苏格拉底所说的,“自知其无知”。自知其无知本身是个悖论:一个无知的人怎么会自己知道自己无知呢?我们通常看到的情况相反,越是无知的人越是觉得自己有很多知识。要知道自己无知,必须有了丰富的知识才做得到,他会觉得自己的那些知识比起知识的大海来只不过是沧海一粟。但苏格拉底的意思还不只是这一层,而是说自知其无知是真正知识的开端,是对自己的无知的第一个超越。黑格尔的意思也是这样,无知就是无知了,但知道自己无知,这本身就是第一个知识,就是纯粹知识的开端了,所以是“有知”。自知其无知确实是个悖论,因为有知的和无知的都是同一个主体,所以这种有知就是从无知中自我超越出来的。如果无知是对“知”的否定的话,自知其无知就是对“无知”的否定之否定。自己否定自己,不就是悖论吗?苏

格拉底自己也说过,如果是我不知道的东西,那我怎么去寻求呢?我连我要寻求什么都不知道,我怎么能够寻求得到呢?但如果我已经知道了的东西,我又不必去寻求了,我已经知道了还去寻求什么呢?这就是所谓的“认识论的悖论”。但如果从能动性来理解,它就是不什么悖论,而是一切认识的本质,其实也是一切运动的本质,一切自由意志的本质。认识就是要寻求那种我知道我不知道的东西。只有我知道我不知道,我才会去寻求;如果我全知道了,我就不会去寻求了,如果我根本不知道,我也不会去寻求。当然,黑格尔从人的这种主观能动性中要引出的不是心理学的结论,而是客观本体论的结论,所以他引出“有知”以后,便把“知”这种意识层次的因素去掉了,隐藏起来了,而显露出了“有”这种本体论范畴。他表明,虽然在我心中“有”和“知”是伴随着一起出现的,但“知”这种思维是被同一于“有”或存在之中的,“有本身”才是真正的最直接的开端。

因此在黑格尔看来,“有”就是一切知识、一切思维的前提,它通过认知的“决心”而出现,但它本身不依赖于主观思维,而是客观的“纯有”。这种论证有些像笛卡尔的从思维推出存在,或上帝存在的本体论证明;但这样推出的存在并不包含任何实际的内容,不像笛卡尔的“我在”或“上帝存在”成为了一个经验的事实,或一种实体性的存在者,而只是一种空洞的决心,一种冲动,要深入自身、寻找自身,要开始“回忆”自己、挖掘自己的内容。这样,这个开端就不是一个静止的端点,不是一个不变的实体,而是一个动作、一个过程。歌德在其《浮士德》中写道,浮士德在翻译《圣经》时,把《约翰福音》中第一句“太初有道”挥笔改为“太初有为”;Der Anfang ist Tat,就是这个意思。“有”就是“有为”,“无”就是“无为”。这句话也译作:一开始是行动。“有”、“存在”并不是一个现成的东西,并不是一个“存在者”,而是一个行动,是一个“在起来”的行动。海德格尔也说,存在不同于存在者,存在应当理解为“去存在”的行动,应当看做一个动词而不是名词。他的思想其实就是从黑格尔来的。所以黑格尔《逻辑学》的第一个范畴,一个开端的范畴,就是“有”,或者译作“存在”、“是”。

“存在”这个词对于中国人来说是一个很奇怪的词,很难把握

它的意思。这个词来自希腊文 *on*, 相应的拉丁文为 *esse*, 德文为 *Sein*, 英文为 *Being*。它本来是西方拼音文字中语法上的系词“是”, 只是把主词和宾词联系起来的一个中介, 本身没有什么意义; 但单独看它也有动词的含义, 即“有”、“存在”, 同时又还有名词的含义, 如“本体”、“实体”和作为名词的“存在(者)”等等。麻烦的是, 中国古代汉语中没有系词, 主语和谓语的联 系是通过语序来表示的, 如说“伯夷叔齐者, 古之贤人也”, 也可以去掉“者……也”, 单说“伯夷叔齐, 古之贤人”, 而不说“伯夷叔齐是古之贤人”。“是”字在古代汉语中通常表示两个意思, 一个是指“这个”, 如“是可忍, 孰不可忍?”; 一个是表示“正确”, 如“是非”、“实事求是”。这两个意思与古代汉语中的“有”、“存”、“在”、“实体”毫不相干。所以在翻译 *Being* 这个词时, 不论我们用动词“有”、“存在”还是用名词“实体”、“存在者”来译, 它作为系词“是”的逻辑含义都被丢失了, 而这个含义正是它最基本的含义。近些年来已经有不少学者建议用“是”字来强行翻译这个词, 但又把它的动词含义和名词含义损失掉了。“是”字在现代汉语中固然已起到了一个系词的作用, 但当它作系词用时就仅仅是系词而已, 其他的含义都不具备, 也不像在西方语法中那样可以表示时态。所以直到今天, 这个词的译法还是五花八门, 就在同一个作者的同一文本甚至同一句话中, 都不得不采用不同的译法来表达同一个词。从哲学上看, 中国哲学中能够与这个词层次相当的只有一个词, 那就是“有无之辨”的“有”。但这个词与西方的 *Being* 也只是在“存在”这一点上相交, 它的其他含义如“具有”、“拥有”、“带有”则是西方的 *Being* 所不具备的, 西方人另外用 *have*(英)和 *haben*(德)来表达这个意思。目前比较能够兼顾各方面的译法我以为还是“存在”, 这是一个动词兼名词的双声词, 拆开来单用一个“在”, 也可以表达系词的部分含义。当然还有一部分含义仍然表达不了, 这是没有办法的事, 只好还是一词多译, 加上注释来补救。我在讲课时多用“存在”和“有”, 交替使用, 有时也用“是”来强调它的系词意义。

在西方哲学中, *on* 或 *Being* 这个词正是从它的逻辑含义中、即系词含义中引出其动词含义的, 因为西方人最初所理解的逻辑含义本身就具有动作的意思, 系词本身就意味着一个联系的“动作”。

陈村富先生指出,希腊文 on 的词根 eimi 原来的意思就是“依靠自己的力量能运动、生活和存在”。康德在《纯粹理性批判》中讨论系词的联结作用时也明确地说:“在一切表象之中,联结是惟一的一个不能通过客观给予、而只能由主体自己去完成的表象,因为它是主体的自动性的一个行动”。这实际上就揭示出了逻辑底下的本体论或存在论的含义。西方的逻辑特别在早期,本身就具有本体论的含义,不像中国人理解的逻辑就只是一种嘴上功夫、一种“巧言善辩”的狡辩术。所以,西方人其实并不是单凭逻辑思维就建立起了他们的 ontology 的,要使逻辑上的系词 on 成为最高的形而上学概念,还必须逻辑本身、包括 on 本身具有一种无所不在的能动的超越力量。海德格尔所谓与“在者”不同的“在”就是这种力量,即“在起来”的力量。正是这种力量,才使一个逻辑上抽象的系词成为了“存在”或“本体”。可见西方人之所以重视逻辑思维,根本说来是由于他们重视人的主体能动性,重视个体自由精神,逻辑、语言被他们看做个人自由得以实现的必要的手段和方式。而在语言中,“是”字就是把两个或两个以上的词汇联系起来的关键动作,是一切命题、表述和言说的基础。所以在西方人看来,一个人想要存在就必须说,不说就不存在,懒得说就是懒得存在。“言论自由”在西方人的生活中具有根本的存在论意义。

与此相反,在中国传统文化中缺乏语言学精神和逻辑精神,而这表明的正是缺乏个体自由精神。中国自古以来、也就是从战国时代的“百家争鸣”以来的现实,就是只有一个人能够“说”,其他人说了是不算数的,说了也白说,甚至是不准“乱说乱动”的。所以黑格尔说“东方只知道一个人是自由的”。而这惟一的一个人的说其实也没有“说出来”,而是隐藏得很深的,随时可以“虎变”,因而所有其他的人都必须悉心体会、细细揣摩和猜测,但却始终神秘莫测,危机四伏,稍有不慎便会招来杀身之祸。在专制集权的高压之下,“说”是没有普遍性的,当权者自己可以口含天宪,朝令夕改,老百姓却只有唯唯诺诺、诚惶诚恐的份,只有被动的说,而无主动的说,也就不成其为说,于是就“懒得说”了。他们成了鲁迅说的“沉默的国民”,王小波说的“沉默的大多数”。所以在中国,语言根本不算一回事,更重要的并不是说出来的东西,而是没有说出来的东

西。关键不在于说了什么,而在于做了什么;即使说了也要看是谁在说,而不在于说的内容。这就可以解释,为什么中国古代历来没有把“是”字作为一个固定的联系词,这是因为在语言中说“是”或“不是”根本是无足轻重的。古希腊巴门尼德提出西方哲学的两大原则:“一条是:它是,它不能不是”;“另一条是:它不是,它必定不是”。相反,在中国人心目中通行的原则却是:“说你是,你就是,不是也是;说你不是,你就不是,是也不是”。这里省掉了一个关键的主语:谁来“说你”?谁有资格“说你”?当然是“有权者”。当年“反右派”运动的时候,湖南的一位领导人对省广播局的副局长说:“你说你不是右派?我只要把干部群众叫来,让你往中间一站,你就是右派!”历次政治运动中能够坚持说自己不是右派、不是反革命、不是特务等等的人极少,因为说自己“是就是,不是就不是”确实很难,要付出巨大的代价,常常是生命的代价,不仅是自己的生命,甚至是亲人的生命。人们把这种人叫做“不会转弯”,也就是不灵活,不会指鹿为马,不会自我糟蹋、自打耳光。可见中国人对语言的理解基本上是一种“霸权话语”,话语只是霸权的工具,本身不具有独立的意义,不是自由言说的渠道,更不是保障个人自由的手段。不依赖于某个权威的语言在中国人眼里是没有价值的,语言的逻辑如果妨碍了权力的运行,则被弃之如敝屣,甚至越是逻辑上言之成理,越是被视为“妖言惑众”,必须“全民共诛之”。所以在中国人心目中,“是”字和它所联结起来的语言既不是“本”,也不是“体”,而只能是“末”和“用”,即某种霸权用来巩固自己的统治和镇压异己的单纯政治工具。

在古希腊,巴门尼德以后讨论存在和非存在的话题多了起来,但直到柏拉图那里都有一个致命的毛病,就是对“存在”的各个不同含义和层次未加区分。这也是存在,那也是存在,“红”是存在,“花”同样是存在,甚至“非存在”、“缺乏”也被看做一种“存在”。亚里士多德对此非常不满,他要建立一种真正的“存在论”,首先必须对各种各样的“存在”加以清理,分清它们的层次,最后找到一个最根本的“作为存在的存在”。但如何清理呢?显然不能凭内心体验。他是继承巴门尼德以来的逻各斯传统,以我们日常的说话方式为标准来着手这件麻烦的工作的。他认为,我们平常说话最基

本、最常用的句子就是“S 是 P”，其中 S 是主词，它代表这个句子所表述的主体或“什么”；P 则是谓词，它是这个句子中用来表述主词“怎样”的。“怎样”和“什么”都是“存在”，但通常我们只有先了解了“什么”才能了解它“怎样”；“怎样”是依附于“什么”才得到了解的。所以这个“什么”就应该是“作为存在的存在”或“第一存在”，亚里士多德把它称作“实体”。“实体”的希腊文是 οὐσία，它与 οὐν 即“存在”同字根，又译作“本体”。于是，在《范畴篇》中，亚里士多德通过对句子的逻辑结构的分析，给实体下了一个定义：“实体，就其真正的、第一性的、最确切的意义而言，乃是那不可以用来述说一个主体，又不存在于一个主体里面的东西，例如某一个个别的人或某匹马”。这个定义包含有两层意思。一是“不可以用来述说一个主体”，这是一个纯粹逻辑上的规定，即实体必须是一个绝对的主词，而不能用作其他主词的宾词。显然，只有个别事物的“专名”如“苏格拉底”、“张三”、“赤兔马”等等才是这样的“第一实体”，而种、属、类，如“人”、“动物”等等虽然除了作宾词外也能作主词，但这种主词只能作为“第二实体”。至于性质、动作、状态、时空等等则只能是宾词，即实体的属性或偶性了。二是“不存在于一个主体里面”，这是对个别实体的本体论方面的规定，如“白色”不能单独存在，必须存在于个别事物如“苏格拉底”里面作为他的属性；但苏格拉底却不存在于任何别的事物里面，而是独立自存的、与其他个别事物相分离的。可见，所谓“第一实体”就是指个别的东西，唯有个别的东西才是分离地独立存在的，也才是一个命题中其他成分赖以生根的基础。上述定义中的第二个规定可以看做第一个规定的根据，也就是说，本体论上的规定是逻辑学上的规定的根据。为什么实体“不可以用来述说一个主体”？正是因为它“不存在于一个主体里面”，而是本身独立存在的主体。

由此可见，在亚里士多德这里，逻辑学和本体论共同构成了他的形而上学，体现了逻各斯精神和努斯精神的一种完美的结合。其实，亚里士多德的逻辑从来都不是后世所谓的“形式逻辑”，而是与本体论不可分地融合在一起的，因而作为系词的“是”在他那里总是具有时间中的“存在”维度。例如他的“实体”一词，他经常把它解释为 *to ti en einai*，英译通常作 *What it was to be*，里面包含一个

过去时态,中文直译则为“某物曾经是什么”,吴寿彭译作“怎是”,意为一物是“怎么是起来的”,即它“原来”是什么。在拉丁文中该词组被简略地译作 *essentia*,即“本质”。这个词组最令人困惑的就是那个 *on* 的过去时。其实,如果从时间和实体的内在相关性来看,这个问题并不难理解。亚里士多德所要寻求的是事物的第一实体,而只有能够说明这事物“何以成为该事物”的东西才是第一实体,这就是它的“本质”。本质之所以是真正的“作为存在的存在”,是因为它表明存在“原来是什么”。一个事物的本质是什么就要看它原来是什么,即它是从什么中形成起来的。我们通常把这个“什么”称之为这个事物的“原因”,也就是“原来”的那个“因”。这就是亚里士多德为什么要采用存在的“过去时”来表示“实体”的奥秘。在德文中,“本质”即 *Wesen* 这个词就是从“存在”即 *Sein* 的过去时、也就是 *gewesen* 变来的。所以黑格尔在谈到从存在论向本质论的过渡时也说:“语言用存在(*Sein*)这个助动词,把本质(*Wesen*)保留在过去式‘曾经存在’(*Gewesen*)里;因为本质是过去了的存在”。尽管他说这并非“时间上过去”的存在,而是逻辑上在先的存在,即本质是存在之所以可能的根据,但毕竟表明了“存在”这个“助动词”本身所埋藏着的本体论意义。

然而,不论是在亚里士多德那里,还是在黑格尔那里,“存在”的这种本体论意义同时都又具有目的论的意义。就亚里士多德而言,当他寻求事物“何以成为该事物”时,他列出了该事物的四种“原因”,即“四因”,包括质料因、形式因、致动因、目的因;而在这四种原因中,“终极”的原因就是“目的因”。一个事物的“过去了的存在”即“本质”实际上就是它的在先的“目的”,即它原先想要成为的东西。但目的虽然是“过去了的”,它却并不是消失了的,而是每时每刻都在起作用的,因为一个事物的目的就是在这个事物的实现过程中随时作为内在的驱动力而发生作用的“动机”;而在“实现了的目的”中,目的更加不是“消失了的”,而是以现实的方式存在着。所以这个“过去了的存在”在整个过程中都随时“在场”。海德格尔后来就把亚里士多德的实体直接翻译作“在场性”,即 *Anwesenheit*。目的因与其他原因、例如和“致动因”的不同就在于,致动因总是在在先的,其结果则总是跟随其后的,不可颠倒次序、“倒因

为果”；而目的因则相反，最先的同时也就是最后实现的，最后出现的反而是最先起作用的。亚里士多德说：“事物‘后于’发生过程的，在形式上与实体上是‘先于’，例如大人‘先于’小孩。”小孩当然要长大成人，他后来终于长大成人了，但作为目的，小孩一生下来就已经包含大人在内了，所以长成大人就是小孩存在的根据，没有这个根据，小孩根本就不会存在。这个意思海德格尔后来发挥为“先行到将来”的原则。亚里士多德以这种目的论的方式表达了实体作为行动主体的能动性，是我们理解黑格尔哲学开端的存在概念的一把钥匙。黑格尔的存在就是提出了一个目的，一个先行到将来的决心，但它现在还什么都没有，还未能实现出来，还有待于实现。所有后来的范畴都是它的实现过程，直到最后一个范畴“绝对理念”，才是它的完全实现。所以抽象地看，一切范畴都未逃出存在的手心，都是存在的某一个层次上的表达；但具体地看，存在范畴却越来越丰富，丰富到最后突破了逻辑范畴的形式而外化成了自然界。要了解这样一个具体过程，我们先来看看《逻辑学》开端的第一个三段式，它生动地表达了存在本身的合目的性结构，形成了黑格尔整个哲学体系的最小构件或模板。

三、第一个三段式：有、无、变

在黑格尔《逻辑学》中所提出的第一个三段式，就是“有、无、变”这三个环节的“正、反、合”三段式。第一个环节“有”的出现，是这样命题：“有，纯有，——没有任何更进一步的规定。”德文是：Sein, reines Sein, —ohne alle weitere Bestimmung。有研究者指出，这个命题根本不是一个完整的句子，它不是一个判断，也不是一个陈述，而只是摆出了一个概念，一个词。为什么会这样？为什么没有谓语，没有宾语，只有一个主语？其实黑格尔是有意这样做的，他认为通常的命题或判断的形式根本不适合于表达哲学的真理。如果他的开端有主语、有谓语，那就可以分析出两个开端来了，但开端只能有一个。不过这个惟一的开端不能像形式逻辑那样理解为仅仅只是一个静止不动的概念，而应当理解为一种力量，

一个动作：有，有起来吧！就像是一个号召，一声呼唤：去有吧！至于有什么，谁在有，这些都还谈不上。有什么？有起来了自然会知道了，没有“有”，也就什么都没有。谁在有？这只有在“有”起来以后才会知道，在“有”之前是不知道的。人们常常疑惑：“我是谁？”我是谁要看我做什么，看我怎么做，怎么“是”起来。我就是我所造就的东西。我把自己造就成了谁，我就是谁。如果我什么也不做，我就什么也不是。如果你觉得自己什么也不是，那你就去“是”起来呀！没有人能让你“是”，也没有人能让你“不是”，只有你自己能够让自己“是”。有同学问我：“你说人生有没有意义？”我说，那要看你怎么做。人生本来是没有意义的，凡是意义都是每个人自己做出来的，寻求出来的。你不去做，不去寻求，你的人生也就没有意义。而且，人生的意义不在于你所做的事情本身，你是当教师、当企业家还是当工人，当农民，你干一件事是成功了还是失败了，这些具体的内容并不是意义的根据，只有你赋予这些事情的价值才是意义的根据。但这个根据不是一开始就显露给你的，而是你在做这些事时寻求到的，一开始你没有别的想法，就只有一个“寻求”，人生的意义首先就在于自己去“寻求意义”。别人给你的意义都是假的，你如果自己不去寻求，而只是简单接受别人给你提供的意义，那你就只是别人的寄生虫，你的人生就没有真正的意义。因为你没有发挥出一个人不同于一切其他事物的潜能，你和整个世界、和动物、和植物、和石头就处于同一个无意义的水平。反之，如果你寻求了，奋斗过了，探索过了，即使你一事无成，你的寻求没有结果，你的一生也有意义，你至少用你的一生证明了人跟动物的不同，就像海明威的《老人与海》中桑提亚哥说的：“人生下来不是为了要被打败的。”老人的职业只不过是一个渔夫，而且是一个失败的渔夫，但他在奋斗中表现了一个人应该怎样面对命运，表现了一种悲壮的英雄主义。作为人，他是胜利者，成功者。

所以，万物的开端就是“有”，不是一个判断或命题，而是一个惟一的概念。黑格尔之所以不用一个判断的形式表达开端，正是为了要人们注意这个概念。康德曾经说，一切知识的基本形态是判断，单独一个概念如“花”或“红”并不是知识，不能说它们对或错；只有把两个概念联结起来说：“花是红的”，才是知识，才能说它

对或错。其实从亚里士多德以来人们就是这样认为的。但黑格尔把这种看法推翻了,他认为从更深的层次来看,知识的基本形态应该是概念而不是判断。任何判断都是由概念自身产生出来的。人们下判断看起来好像是随意的,其实是有概念作基础的,如我们不会说:“精神是绿的”、“树叶是不正义的”等等,因为主词和宾词不在一个概念中。当然他所说的概念与康德所理解的不同,它不是静止不动的抽象,而是一种“抓取”的活动或“决心”。这样一种概念就不是一种死的知识,而是知识本身的形成过程,是活的知识。他说,如果用一个判断“S 是 P”做开端,人们就会把注意力集中在主词和宾词上,而唯独把当中的那个“是”,那个把两者抓到一起来的能动的联结活动忽略了。其实那个活动才是最根本的,至于谁是,是什么,都是由“是”本身建立起来的。“是本身”潜在地包含着发展出后来一切范畴的可能性,它不需要借任何外来的东西来发挥它的能动作用,而是自身包含有无限的深度,可以产生整个世界。在这一点上,黑格尔也不同于巴门尼德的存在命题。巴门尼德说“存在存在,非存在则不存在”,这种说法仍然是用存在和非存在构成一个判断:“有存在,没有非存在”,前者是肯定判断,后者是否定判断。但存在还需要另一个存在来保证它的“有”吗?这种存在或有就还只是一个静止的概念,而没有自身的能动性,不是“自因”。黑格尔则说,只需要一个“存在”就够了,“没有任何进一步规定”,即不需要任何东西来说明它,来保证它的“有”,存在自身能够独立地保证自己“有”。这就把“有”本身的能动性赤裸裸地突出出来、显示出来了。

但这样一来问题也就来了。“没有任何进一步的规定”,这难道不就是对“存在”的规定吗?“纯存在”的这个“纯”字,难道不就是对存在的说明吗?的确是这样。这里有点儿像一个“语义悖论”。例如“说谎者悖论”:一个人说:“我在说谎。”我们是相信他呢,还是不相信他呢?如果我们相信他确实如他所说的在“说谎”,那我们就不要相信他;如果我们因为他说了谎而不相信他,那我们就应当相信他对于他在“说谎”的坦白。所以我们在相信他时我们就不相信他,在不相信他时我们却又相信了他。塔斯基曾建议通过区分语义层次来避免这个悖论,他要求把悖论中的“元语言”和

“对象语言”区分开来,在上述例子中就是要把“我在说谎”这句话作为一个表达行为,和作为它所表达的内容、对象区分开来。“我”的表达行为并不是“说谎”,但“我”所表达的内容却是“我在说谎”。我们可以相信他的坦白行为,但正因为如此,对他所坦白的内容当然就不可相信了。有的研究者就试图用这种方式来处理黑格尔的开端问题。当黑格尔说“有”是“没有任何进一步的规定”的时,他实际上已经对有作了一种规定,而且是一种最独特的规定,即:只有“有”是没有任何进一步规定的,凭这一点我们就可以将“有”和其他范畴区别开来;但这种规定所断言的恰好又是“无规定”。而既然“无规定”,那就连“无规定”这一规定也不应当有啊!如果真的是“纯存在”,那你就不要把“纯”字加到“存在”上去,一加它就“不纯”了。怎么办?

德国的黑格尔专家维兰德写了一篇文章专门谈这个问题,他说这个矛盾本来是很好解决的,只要在对象语言和元语言之间作一区分就可以避免矛盾了。但他又发现,黑格尔其实是故意把概念和概念所意指的东西混为一谈的,因为他随后就把这个“没有任何进一步规定”当作了不仅是对“有”的外在限制,而且当作了是“有”本身的一个内容,并由此引出了“无”的含义来。这样一来,按照维兰德的 analysis,黑格尔似乎是在故弄玄虚,而存在范畴本身的能动发展就变成了黑格尔从外部人为设置的一种技术处理了。维兰德说:“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。”好像黑格尔的“没有任何进一步规定”是由他从外部暗中偷运进来的,为了“掺沙子”,“树立对立面”,人为地造成冲突,好借这股力量从一个范畴过渡到另一个范畴;好像没有这种外部干预,范畴本身就一步也动不了似的。这就把黑格尔的意思完全歪曲了。其他那些著名的黑格尔专家,如德国的特伦德伦堡,英国的司退斯,都有和维兰德同样的误解,总之是想尽一切办法把黑格尔的“概念的自身运动”解释为外部的人为操作和推动,好适合于形式逻辑的理解。因为形式逻辑对“自身运动”这件事是无论如何也没有办法对付的。所以对于西方的研究者们我们不要过于迷信,在

西方人中能够达到像康德、黑格尔这样思想水平的人也是凤毛麟角。我甚至猜测,自从黑格尔以来,除了马克思,也许还有伽达默尔以外,还没有一个西方学者在理解黑格尔思想方面达到了黑格尔本人的水平的。新黑格尔主义者鲁一士就说过,能够理解黑格尔的那一代人已经死去了。所以后来的人如海德格尔、德里达等人可以把黑格尔的东西稍加改头换面,就当作崭新的思想提出来,竟然没有人能看得出来。当然也不否认他们也有自己的贡献。

其实,黑格尔的开端的矛盾决不能理解成一个语义悖论,也不是人为制造的矛盾,而正是概念内部所包含的矛盾,正因为如此,存在才不必与其他概念组成一个命题或判断的形式来充当开端,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“我在说谎”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;但在“有即是无”中,有和无却是一个东西。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,就是无本身。这个命题如果一定要用“主词—宾词”的命题方式来看待的话,那么这两者就是互为主词、互为宾词的。就是说,一旦我们把有当作主词,把无当作宾词,那么宾词同时也就转化为主词了,即无本来是要形容有的,意思是“有是无的”,结果倒是有来形容无了,变成了“无是有的”,或者说“真正的有就是无”了。所以它表达的其实并不是“有是无的”或“无是有的”,而是“有实际上就是无”,或“实际上只有无才是有”。这种转化是如何形成的呢?显然不是由外面灌输进去的,而是由概念本身内容的展开而导致的。例如我们谈“有”,而且只谈“有”——因为其他概念还未出现,那么我们会发现,这个“有”的内容是多么空洞,它还什么都没“有”,它向我们展示的内容、亦即它的意思、含义,实际上就是“有一个无”。如果我们认真对待这个概念的内涵,我们就会发现它本身必然向着自己的对立面转化,也就是必然会自我否定,把自己变成自己的对立面。如果你只是从形式上理解这些概念,而不深入到它们的内容,不去体会它们的意思,那就看不出它们为什么要变成与自己相矛盾的概念,而会把这种描述斥之为“胡说八道”,或者是外部人为操作的一种诡辩术。这就是历来人们不能理解黑格尔辩证

法的最关键的原因。

概念的自我否定并不是在从“有”到“无”的转化之后就停止了,而是继续在进行。我们现在来认真对待这个“无”的概念。通常人们会认为,说“有一个无”与说“什么都没有”是同一个意思,所以老子说“有生于无”或“有无相生”,庄子就进一步说:“无有一无有”,连无都没有;但在黑格尔这里,并不是“什么都没有”,而是“有一个无”,即不但有实际上就是无,而且无实际上也是有,而且是“真正的有”。当无本身又被看做一种真正的有时,并没有在无上加上任何东西,而只不过是对于刚才讲的“真正的有就是无”的一种回想,即对同一句话从不同的角度来看,就看出了不同的意思。“真正的有就是无”,站在无的角度看,可以认为这是对有的否定;站在有的角度看,这同一句话却可以认为是对无的一种否定,即无本身还是一种有,而且是一种“真正的有”,并不是完全虚无。从有到无,反过来一想,不就是从无到有吗?既然真正的有不过是无,那么无也就是真正的有,而不是什么都没有了。那么这个真正的有是什么样的呢?我们回过头来反思刚才所做的一切,我们就发现它是从有经过无又返回到有而来的,它就开始有了自己的一些内容了,不再是内容空洞,而是有具体的内容了。这种经过无而返回到有的概念就不再像第一个有那样是一个完全抽象的概念,而是一个具体的概念了,这个概念就是“变”。

变就是具体的有,是经过了向无的转化之后的有,因而是有和无的统一。当然,从有到无和从无到有都是“变”,但黑格尔说,这两者的“价值并不相等”,从无到有的价值要高于从有到无。因为从有到无是直接由概念的内容中形成的,而从无到有则是在思维的进程中从后面反思前面而形成的,它导致一种整体的回转,一种对整个过程的具体的把握。所以真正说来,从有到无只是“变”的环节,而从无到有才是“变”的真正含义,这就是“生成”。其实我们通常用“变”或“变易”来译德文的 *Werden* 并不十分恰当,这个德文词的意思本来是“形成”、“生成”,也就是说,并不是毫无规则、毫无目标地变来变去,一下变成有,一下又变没了,而是从无变到有,是一个事物的形成、产生,是“成为”。生成和消灭都可以叫做变化或变易,而只有生成才是黑格尔的 *Werden*,消灭则不是。这表明

“变”这个概念并不是有无循环地自身旋转,生灭变化,不是“多变”或“善变”,而是有方向的,它不会退回到无或开端之有,而是有坚定的目标,有一种向前继续发展的冲力。

在某种意义上说,“变”或“生成”才是真正的开端,而“有”与“无”只不过是“变”这个概念的内部两个环节的说明。因为“开端”这个概念本身就相当于“生成”的概念,生成,从无到有,难道不正是“开端”的意思么?但从逻辑上说,不理解有和无也就不能理解变,也不能理解开端本身。所以尽管变本身、生成本身已包含开端的意思,但在一个逻辑体系中我们还是不能从变或生成开端。如果不经过从有到无再到变的过程,而是直接从变开始,那就无从获得“变”的向前运动的冲力,就会像黑格尔说的,成为有无循环、生灭变化的一种“静止的统一”。例如中国古代的《易经》中,尽管那么强调变易、生生不息,整体上却不能给我们带来一种突破性的生命冲动,而是融化在宇宙大化中,顺时而动,循环往复,甚至随波逐流,“识时务者为俊杰”,而不能超越。这种变易仅仅是说,人的生命活动顶多只能利用宇宙流行的“不易”的规律,来达到某些具体的世俗目的,如养生、保命、避祸、求福,而不能有自由意志的“无中生有”的创造。黑格尔的变却是生成,不是循环式的生生灭灭,而是有方向、有目的,从无到有的创生,虽然也包含毁灭和死亡,但那都是有报偿的,是为了像接力赛一样在更高层次上促进生命的发扬。当然,这种生命的发扬由于包含有死亡的环节而变得“具体”了,它不再只是一个抽象的意向,如同第一个“有”所表明的那样,而是充满艰难和牺牲,通过扬弃死亡而获得新生。这样一种具体的有或生成,就是“实有”。

“实有”这个词德文为 Dasein,有很多译法,如“限有”、“定在”、“存在”、“有限的存在”等等,在海德格尔那里我们译作“此在”、“亲在”等等。马克思也经常用这个词来表达感性的生命活动。在日常德语中这是个用得广泛的词,它通常的意思就是具体的存在、生活、生存。它是由一个 Da 加上一个存在即 Sein 所构成的, Da 的意思是此时此地,“这”。所以,实有就是生成、变,但它又是变中之不变,它把生成或变当作它自己的背景,但却抓住当下的生活,抓住这种有限的存在,因为只有有限的存在才是实在的存

在。意识到人生无常,万物创生,时不我待,于是投身于当下瞬间,从现在做起,“只争朝夕”地去存在,去有——这就是实有。由此可见,从抽象的“纯存在”、“纯有”到“此在”、“实有”,说明“存在”或“有”已经跃上了一个新的台阶,在这个更高的层次上,存在开始了自己新的行程。这就是黑格尔第一个三段式的结束,同时又是第二个三段式的开始。

很明显,黑格尔上述第一个三段式最大的特点就是概念的“自己运动”的原则。从对“有”的纯粹概念分析中,从“有”本身的意义展开中,自然而然地形成了“无”;这个“无”不是谁外加在“有”之上的,而是有本身在运动中发展成了自否定,或者不如说,自否定才是有的运动之源。如果没有自否定,有就不会成为无,它就动不起来,就不能把自己的意义实现出来。如果“有”还有它的意义的话,如果你还想对“有”说点儿什么的话,你就必须说,有其实就是无。当然你也可以说,有就是一万块钱,有就是一栋别墅,有就是我的妻子儿女,在饥饿的时候,有就是一块面包;但这些东西在“有本身”面前都等于“无”。余华有一部小说叫《活着》,说一个名叫福贵的败家子赌博输光了家产,后来艰难度日,什么都失去了,先是儿子,后是女儿、妻子,接下来是女婿,最后是相依为命的小外孙,一个个悲惨地死去,只有他自己命长,给所有死去的人一个个送终,完了只有一头老牛和自己做伴。他唯有一个感觉能够使自己心安理得,就是我并没有去“挣这个挣那个”,但“我还活着。”其实他也知道,这样活着和不活也没有什么区别。福贵只看到自己的有其实是无,于是一切都无所谓了,只等到了坟墓里也就彻底安心了,这就叫做“看破红尘”。我们说,看穿这一层是有必要的,但却是不够的。如果只到这一层,那一个人一生确实就没有什么意思了,不如早早地自杀,“安乐死”。但如果人活一世总还应该有点儿意思,那么所有这些“无”都不应该是毫无意义的,都要由他的有本身承担起来,成为对他“有起来”的一种激发,对他“无中生有”的一种召唤,他就至少会反思人生和追问人生,而不是把他的故事讲完了以后,就心如止水了,就去唱小曲度余生了。由于中国人从来没有被教给反思生活的方式,他也想不到无中可以生出有来,只好在虚无中沉沦。有和无的差异是在反思中才确立起来的,

没有反思,确实不好说二者有什么不同。但通过反思,在“变”或“生成”中,有和无就得到了定位,这就是:先要有,有一个决心,一个生存意志;然后看破人生,一切皆无;但一切皆无并不意味着你就无事可做了,而是意味着没有什么东西能够阻止你去“有起来”,去“存在一番”,去无中生有地形成自己。这就是黑格尔三段式的内在含义。它并不是说,有一个现成的有,加上一个现成的无,然后再由一个变去统一它们。而是说,同一个有自我否定为无,再由这个无中反思到自己的有,借助于无而使自己自由地有起来、生成起来。这种三段式的模式在整个黑格尔哲学中都具有方法论的意义,渗透在他的体系的每一个环节中,是我们在读黑格尔的书时不可忘记的。

四、《精神现象学》的“开端之开端”

前面说过,黑格尔的《精神现象学》是黑格尔哲学的“真正诞生地和秘密”。如何理解马克思这一论断?我的解释是,黑格尔哲学表面上的开端是他的《逻辑学》的开端,但实际上,没有他的《精神现象学》,他的《逻辑学》的开端根本无法理解。例如,《逻辑学》开端的“存在”范畴在黑格尔那里被看做是一个“决心”,即对绝对知识、绝对真理和世界的本原进行探讨的决心;但这个决心是怎么来的?上帝的决心我们不知道,但至少我们人的决心是怎么来的?人为什么会想到要去探讨绝对知识?黑格尔自己也承认:“逻辑以显现着的精神的科学为前提”,也就是说,“存在”是《逻辑学》中所出现的第一个绝对知识,但上升到绝对知识的层次,以便能够探讨“存在”这样的哲学问题,则是《精神现象学》的最终成果,在此之前精神现象经历了整个历史发展过程,它构成了“意识的经验科学”。但是黑格尔又认为,《逻辑学》的这个前提是应当“忘记”的,至少应当忘记精神现象的这种意识的经验形式,而让它里面所孕育出来的这种绝对知识以纯粹的方式不受束缚、即不受经验束缚地发展起来,“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。”这里面当然

有一种向彼岸世界的超越性,但这种超越性所采取的这种“过河拆桥”的方式正是形成黑格尔哲学的神秘性的根源。

其实在马克思眼里,黑格尔哲学并不神秘,它就是黑格尔本人作为一个时代的哲学家,在考察了人类历史和精神的发展之后,根据自己的人生阅历和生活经验而建立起来的一种抽象化了的世界观。所以,《逻辑学》的“决心”其实就是他那个时代的决心,表明到了黑格尔的时代,人类已经开始关心更高的纯粹哲学问题,试图以全新的方式从头考察古希腊以来无数哲学家以不纯粹的方式考察过的存在问题,并据此对以往的一切价值进行重估。而黑格尔自己的心路历程只不过是代表了这一时代的需要而已,他以他自己的哲学敏感性而高踞于时代的峰巅。于是他产生了一种错觉,以为他猜中了上帝创造世界的秘密,从而把他个人的发现和意识经历当成了客观精神本身的永恒结构模式了。这就是黑格尔那种“哲学王”的自大,他自以为全部绝对真理都已经正好被他所发现,已经被装进他的口袋了,现在要做的就是把它宣示出来、普及开来。而当马克思指出黑格尔的哲学的秘密其实就在他的“意识的经验科学”中,这个秘密的魔法就被解除了。显然,既然是意识的“经验”,那就具有偶然性,即恰好是黑格尔这个人的经验,它与其他人的经验很可能是不同的。当然也有一般规律,但你就不能那么骄傲,以为一切都得按照你所经验的那样发展。黑格尔,是哲学家,也是一个人,他的哲学,包括他的《逻辑学》,不可能像他所宣称的那样,是上帝创造世界的计划,而只能是一个普通人所发现的世界法则,这些法则必然带有经验的性质,因而不能完全摆脱主观偶然性和历史局限性。只有从这种眼光来看待黑格尔的哲学,我们才能够不受他的那种形而上学装饰的迷惑,而又从中拯救出它的合理内核。于是,我们就有必要来探讨一下,黑格尔的《精神现象学》本身是从哪里开端的。

现代的黑格尔研究者们大都对《精神现象学》怀有比对《逻辑学》更为浓厚的兴趣,其原因,我想多半是由于前者更具有现实感和时代气息,更少矫揉造作。的确,黑格尔的《精神现象学》一开始就自觉地立足于时代的精神氛围之中,特别是在他的长篇序言中,他从时代所面临的一系列问题和已经形成的基础出发,批判了当

时的种种偏见和陈旧观念,阐明了新的世界观和历史观的基本原理。他认为,近代自笛卡尔以来对科学知识的追求发展到他的时代,已经完成了对新思想进行研究和阐发的必要的教养;但在这个教养的基础上,真正伟大的工作还有待于人们去做。由此而生发出黑格尔对于当今时代的一种“舍我其谁”的历史使命感和坚定的自信心。他认为当时的社会思潮有两个明显的误区,一个是自理性派哲学直到康德以来的形式思维的误区,就是撇开人类现实经验而热衷于用抽象逻辑上的推理来决定现实生活和精神生活的问题;另一个是诉之于非理性的灵感、激情和神秘体验来把握绝对真理,它是对前一方面反拨,要求思想要有丰富的具体内容,这本身是有意义的。但由于这种倾向有意逃避艰苦的科学工作,回避概念的必然性,企图一步登天,也难免陷于空疏和玄想。如当时盛行的以谢林为代表的德国浪漫派就是如此。谢林和黑格尔是大学时期的同学和好朋友,他们一起为法国革命栽种过“自由树”,后来又一起办过学术杂志,但谢林比黑格尔出名更早,是当时有名的神童,少年大学生,23岁就当上了耶拿大学教授,有一大批浪漫主义的作家和美学家做他的追随者,将他视为精神领袖。黑格尔《精神现象学》的发现无异于宣布与谢林断交。黑格尔自信对时代精神的发展前景比谢林看得更远,他预感到他的思想将开辟一个崭新的时代。下面这段话最典型地体现了他当时的这种感受:

“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它新的形态发展,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。”

这段话表达了黑格尔对于他的时代所具有的那种“巨大的历史感”(恩格斯语)。他不是把自己的体系看做自己个人灵感的爆发,而是看做社会历史发展到他这个阶段上的必然产物。他把自己的思考紧贴着现实的、活生生的时代潮流,虽然这个潮流的迹象还不太明显,还在奋力突围,但这正好增强着他的历史使命感,激发他去进行开拓性的创造,为时代精神开路。这个时代精神,用他的一句概括性的话来说就是:“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。”实体和主体的同一是当时时代的集中话题。实体是指社会历史的既成现实,现存的一切必然规范;主体是指在现实生活中开拓和冲撞着的人的自由精神。两者的关系就是自由和必然的关系,这个问题刺激着思想家们左冲右突,努力寻求一种适当的解决方式和表达方式。自由主体的确立当然可以通过强调人的自发性和创造性来加以促进,但如果没有深厚的历史积淀,没有理性对历史规律和本质的把握,这种自发创造只是个人脆弱的灵感,只是个别天才的一种怪癖,而不能成为民族和人类精神的一种真正普遍的崭新原则。所以,主体必须从实体中汲取力量,或不如说,使自己成为实体性的力量,使自己能够创造历史,而不只是个人的才情和性格,那只能被历史当作可以忽略不计的余数而淹没。而要做到这一点,就必须掌握科学的方法,掌握概念和逻辑的必然性,并以此来对整个人类精神现象的历史进程进行深入的、艰苦的科学研究,在此基础上去体会历史在当前所提出的任务。但这种逻辑和科学与以往的形式逻辑的形式推理又是完全不同的,它要求时时接触现实,关注现实的政治、经济、社会、家庭、科学、文化、宗教、文学、艺术和哲学思想等等的运动发展,从这些丰富的历史内容中去寻求规律,去把握客观现实中所隐含着的“概念”。事实上,正是现实生活的运动和历史进程,被他视为他自己的科学研究的源头活水,成为了他时时返回去寻求灵感和理清思路的家园。

可见,《精神现象学》虽然只不过是“意识的经验科学”,我们甚至可以把它看做仅仅只是哲学家黑格尔个人头脑里的精神历程,是他的心理发育过程,但它与整个人类精神发展的历史有一种平行性。恩格斯曾把黑格尔的这种精神发育史与人类思维发展史的

关系比作“胚胎学和古生物学”的关系。我们知道,人类胚胎的发育以浓缩的形式再现了整个生命起源所经历过的各个原始形态,从单细胞到多细胞,开始像鱼类,后来像爬虫,再就是哺乳动物,猴子,最后才把尾巴去掉成了婴儿。我们今天每个人实际上都在重复这一过程,我们的教育也是这样,人类几百万年所获得的经验,在今天浓缩为一个儿童几年之间就必须掌握的基本知识。所以,哪怕黑格尔是以他自己个人的心理发展为模型和线索,这种发展在他看来也是人类精神发展的缩写,具有不可更改、不可颠倒错乱的逻辑结构和层次等级。现实的人的心理发展当然也有偏差,正如胚胎发育有时也会出现畸形一样,但正常的发育必然是一个台阶一个台阶地上,如果你跳过了一个台阶,回头你还得补上,否则就有问题。黑格尔自认为是正常的精神发育过程的代表,是因为他比其他人都更系统地考察了人类思想史和哲学史,而且自觉地把历史看做有一种发育的阶段性和逻辑必然性。他深入研究了这种历史中的逻辑,同时以这种逻辑为指导,反思了他自己的意识和自我意识的发展层次,理顺了其中的逻辑关系。这样,他自己的“意识的经验”就成为了一门“科学”,即具有普遍意义的思维规律,而不仅仅是他个人的灵感和个性的体现了。黑格尔自己身体力行地表现了实体如何形成自由创造的主体,而主体又是如何从实体中汲取创造的力量、使自己扩展为新的实体的。

因此,如果我们想要追溯黑格尔《精神现象学》的“开端之开端”,我们就必然会追寻到哲学以外的历史现实之中。真正的开端并不是由哲学所设定的,而是由历史所达到的阶段性所决定的。黑格尔说:“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在真理性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。”可见,《精神现象学》和整个哲学的开端并不是黑格尔任意拟定的,而是“真理”在这个时间点上的自我涌现,黑格尔本人只不过是描述了历史的这一进程而已,而实际上,开端已经自行开端了。从这里,如果黑格尔继续往前追溯,他本来可以达到历史唯物主义和现代解释

学的出发点,即从社会历史和文化传统中去寻求思想和精神生活的感性现实来源,而把上帝的预设仅仅当作基于这种感性生活之上的一种意识形态来考察。

但黑格尔的做法完全是反过来的。他在最初写作《精神现象学》时,本来是想把这本书当作他的哲学体系的“第一部分”,即把他的全部哲学分为四个部分:精神现象学、逻辑学、自然哲学和精神哲学,在这本书初版的封面上还印有“科学的体系,第一部,精神现象学”的字样。但后来出版的《精神现象学》封面却去掉了这个“第一部”,而1817年出版的《哲学全书》中也没有把“精神现象学”作为第一部分,而只是以大大压缩了的方式用“精神现象学”为题,放在《哲学全书》的第三部分《精神哲学》中作为“主观精神”一章中的一节。这样,整个《哲学全书》就只剩下了三部分:《逻辑学》、《自然哲学》和《精神哲学》。实际上,原来的《精神现象学》在他看来已降格为全部哲学体系的一个“导言”或“入门”,不配作为整个哲学体系的正式组成部分;而要进入哲学体系,也只能以纯粹化了的形式被纳入到《精神哲学》中充当一个环节,这时由于有《逻辑学》在先,“精神现象学”已经有了“上帝”的保证而解除了自己的“原罪”,涤除了它的那些经验性的和感性的杂质,就变成干干净净的逻辑范畴了。但这样一来,《逻辑学》就成了天上掉下来的神的启示,而《精神现象学》,本来应该是由现实社会历史所形成起来的一门“意识的经验科学”,却被理解为以《逻辑学》的事先理解为前提对经验世界的一种“拯救”了。于是,黑格尔哲学的真正开端,即时代和历史的发展需求,就被掩盖起来了,整个体系就成了一个封闭的体系,而失去了它的源头活水。当然,黑格尔并没有完全忘记他的这个隐秘的思想来源,而是处处以暗示的方式在援引他的时代感悟和历史感,以此形成他仍然锋利的批判锋芒。但恩格斯所谓的“体系和方法的矛盾”也就此形成了。我们今天读黑格尔,就要特别注意从他的“保守的体系”中拯救出他的“批判的、革命的方法”来,这种拯救与黑格尔对思想的“原罪”的拯救完全相反,不是要用概念拯救感性经验,而是要用自己活生生的时代感悟和生命体验来拯救黑格尔的抽象概念,拯救其中所包含的深刻思想,使它们在新的历史时代中焕发出新的光辉。

第三讲

黑格尔辩证法的灵魂——否定

一、否定的含义：从文化背景来看

今天关于黑格尔辩证法开始进入正题。第一讲追溯了黑格尔辩证法的两大起源：语言学的与生存论的这两大起源，一个是逻各斯精神，一个是努斯精神。第二讲将大家引入了黑格尔辩证法的开端问题，他整个体系的开端问题。而且解说了他的开端的三个概念：存在（有）、非存在（无）、变。我们在这三个范畴的演讲里面，已经开始接触到了黑格尔辩证法的基本结构，它的细胞，它的一般讨论问题的模式。现在我们开始进入到黑格尔辩证法的内部。不再徘徊于开端，而是进入到他的精神深处。首先进入到最内在的根柢，我把它称之为黑格尔辩证法的灵魂。之所以称为灵魂，就是说黑格尔辩证法的动力，它得以发动起来的生长点，在其未发动起来之前，已经潜在地蕴藏在他的体系中，后来的整个体系都是从这一点生长出来的。黑格尔辩证法作为一个有生命力的活生生的方法论，它的灵魂支配一切。这个灵魂，我们将其归结为黑格尔辩证法的否定。或者用马克思曾经对黑格尔辩证法说过的一句总结性的话说：“作为创造原则与推动原则的否定性的辩证法。”他认为这是黑格尔辩证法的精神，黑格尔最伟大最了不起的地方就是他的否定性的辩证

法。否定性的辩证法落实到否定精神,而这个否定精神其实也就是一种超越精神,否定也就是超越。在前面我们已经厘清了这种超越精神来自于西方自古希腊以来就产生并成为西方传统的努斯精神,努斯就是心灵或者灵魂,理性灵魂。理性灵魂能够超越自己,超感性,摆脱人的动物性,这是唯有人才具有的。人能够超越于万物之上作为万物灵长的这样一种精神,在古希腊哲学里面,自从阿拉克萨哥拉提出来由灵魂、由理性、由努斯来安排整个世界,这个精神就已经渗透在、积淀在他们的传统中了。黑格尔通过其辩证法将这样一种精神极大地发扬出来,黑格尔辩证法一开始就提出来要将这样一种精神渗透到逻辑里面去,要把它渗透到逻辑中去。要“使逻辑的枯骨燃烧起来成为精神”。这是黑格尔在其逻辑学的导言与开端处提出来的他的逻辑学的一个使命。以往传统的形式逻辑已经变得僵化了,变成枯骨了,没有生命力了。之所以如此,就是它们遗忘了西方传统的努斯精神,把逻辑变成形式逻辑的计算、符号,僵化的框架。黑格尔的使命就是使这种逻辑重新复活,复活它本源所具有的这种生命力和灵魂。

我们把黑格尔辩证法的灵魂称之为否定, Negation, 这个词其实是从逻辑中来的。形式逻辑中有一个很基本的区分就是对判断的区分:肯定的和否定的。不管是有与无,对与错,真理与谬误,它都相关于肯定与否定。黑格尔的辩证法的灵魂就是否定,从形式逻辑角度来看,好像是一种片面性的东西,而且好像是一种不可思议的东西。形式逻辑当然要建立在肯定之上,要得到一个结果,要形成一个定义,要下一个判断,最终你要有一个肯定的东西。黑格尔将辩证法建立在否定之上,这就表明,黑格尔的否定不只是主观思维的逻辑陈述(肯定判断和否定判断,它仅仅是主观思维的一种逻辑陈述,一种形式逻辑的表述方法),而且否定同时也是客观事物内在运动的方式。否定不仅仅是逻辑陈述,而且有本体论的意义。它是客观事物、也就是他所谓的客观精神本身所具有的内在运动的根据。否定实质上是这么一个东西。如果它有逻辑意义,那也是客观逻辑,而不是主观逻辑。不是我们通常所讲的形式逻辑。黑格尔认为整个宇宙按逻辑规律在运转,这个规律他称之为客观规律。它跟我们通常所讲的形式逻辑不一样,后者是思维的

方法与技巧或规律,它是一种主观的东西。我们可以应用这个思维方式来分析任何事物,这就是通常所理解的形式逻辑。而黑格尔逻辑则是一种客观的东西,是事物本身的规律。否定本身就成为了事物运动的一种规律。“否定是自己运动的灵魂”。将否定称之为黑格尔辩证法的灵魂,这是有根据的。马克思所推崇的就是黑格尔作为推动原则和创造原则的否定的辩证法。

黑格尔为什么要把推动的基点建立于否定之上?一般形式逻辑从肯定出发,把肯定当作正,而以否定为反。肯定然后才能否定,肯定判断在否定判断之先。黑格尔倒过来了,首先是否定,这是为什么?我们第一个要讨论的问题,就是肯定与否定的关系。但首先,我们要搞清楚肯定和否定这两个词在黑格尔那里的意思。先是涉及到文化背景问题。中国人在研究西方哲学时,有我们不利的地方。我们没有西方人的文化传统,我们是用汉语来思维的。因此,我们在用同样的词来描绘西方相应的词时,我们撇不开我们的文化背景。否定与肯定以及相关的一些概念在中西文化背景中是不一样的,要特别注意这一点。否则我们就会以为黑格尔的某某概念就是中国人所谓的什么什么——我们要特别小心,一不留神就错了,把意义扭曲了。在西方的思想背景中,否定的含义有两层:1. 无;2. 不。形式逻辑也是这样说的。“有一朵花”,然后说“没有一朵花”。通过口中说出来,就表现为“不”。我们也可以只说一个“不”字,来代替“没有一朵花”,来反驳“有一朵花”。作为说话人的行为,否定体现为一种能动的活动。所以否定首先表示一种无的状态:这里没有一幢房子,缺乏。这是从形式逻辑上说的。这里的“无”意味着什么也没有,当然物理学上否定真空,认为就算是真空中也有东西。但从哲学上说,否定就是缺乏,绝对的否定就是绝对的无。但是要达到绝对的缺乏,你必须要对所有的东西说“不”。若只将否定理解为无或缺乏,是不够的。否定不仅仅是无,而且是无的一种行动。就算你并未真的清除一切,你只说“此处无房子”,这种说法本身就已经代表一种行动。否定就与能动性联系在一起,与运动联系在一起。这种意义上讲“无”,就意味着“无化”。无化,就是一种否定。使这个地方无化,所有的东西都必须清除,树木也好,房屋也好。彭富春有一本书叫《无之无化》,

就是从这个角度来谈的。

与此相关,无,如果不被承认,那么就意味着运动不被承认。如巴门尼德讲:“存在存在,非存在不存在”,即无是不存在的,他同时也就否定了运动。整个宇宙都是存在的,那么就没有空间了,就无空隙了,一切都塞满了,你运动到何处去呢?运动只有在有余地时,有无时,才有可能。巴门尼德所代表的爱利亚派的一个重要论证就是论证世界上没有运动。所以反过来,我们可以看出,西方人讲无,是为运动留余地的,德谟克利特的原子论有一点就是肯定虚空是存在的,虚空与存在同样存在。无本身不是无稽之谈,原子与虚空是两大原则。若只有原子而无虚空,就成了巴门尼德的静止的存在,运动是运动不起来的。只有同时有了原子和虚空,原子在虚空中运动,运动才有了可能。当然这样一种意义上的无,还只是一种“缺乏”的意思。德谟克利特的无是一种缺乏,在那里什么也没有。所以原子才能运动于其中。另外一种对无的理解就是运动本身,像赫拉克利特,“存在与非存在是同一的”。存在由于同时是非存在,就不再是静止的,而是变化的。存在随时随地都不存在,它不在这里,而是“生活在别处”(米兰·昆德拉)。运动,就是说某物同时既在某处又不在某处。同时不在某处,即是说它随时无化着,转移着。在这种意义上,运动与无是一个东西。所以,无,一指缺乏,一指能动的否定行动。所以亚里士多德将运动规定为潜能的实现。实现着就是现实,运动从潜能到现实。现实不是既成事实、现存,而是一个能动的动作,即是实现。这个动作是否定性的,否定什么呢?否定潜能。潜能是质料,质料是潜在的,实现就是形成起来,赋予了自己以一定的形式,形式否定了它的潜在性。潜在,本来就是还没有存在,还只是可能性,而非现实,还未实现出来。形式就是对这种潜在性的否定。但形式又不是外来的,它就是这种潜在自身形成、发展出来的,它对潜能的否定其实就是潜能的自否定。因此,亚里士多德在《物理学》中对运动的定义就是从潜能到现实。一个东西从潜能到现实,这就是运动。那么这个运动,不是由别的东西,而是由这个潜在的东西来否定了自身的潜在性。所以潜在的东西不是仅仅的缺乏,它否定了自己的潜在性,于是就把自己实现出来了。黑格尔在评论亚里士多德时说,现实性

被他称为“能力”，就是这种否定性能动性的积极作用。

这是古希腊时对否定的两个规定：一个是被动的含义：无，缺乏，那个地方空着；另一个就是无化，能动的活动，无之无化。中世纪的基督教也有这层意思。上帝从虚无中创造世界，这种无是缺乏：无中生有。这种说法有一个前提：上帝先有。本来什么也没有，但上帝是有的。上帝面对着无，没有质料被提供，他如何创造世界？就像画家没有画布与颜料一样。他能，因为他有一个否定的意志。否定自身的这种虚无性。上帝是存在，但这种抽象的存在其实是无。像黑格尔讲的，纯有其实就是纯无。纯有，没有进一步的规定，不就是无吗？但有一点它已经有了：它有一种决心，这个决定首先是否定的决心。它不愿呆在先前的空无状态。上帝的自由意志是否定性的，否定它本身的抽象性，从自身中产生出规定来，创造出这个世界来。对于上帝否定自身的抽象性，有种种说法与描述，有的神学家说是上帝寂寞难耐，创造出世界来同他作朋友，按自己的形象创造出人来，同人订立契约，与人发生一种戏剧性的交往，等等。神秘主义者，像雅各布·波墨，这是德国很著名的一个神秘主义者，与康德同时代的，他认为这种原始的生命冲动，这种否定的意志是一种痛苦。最开始是太初有道，这道是上帝，但其实是痛苦，一开始就有痛苦。神学家说上帝不甘寂寞，那么它一开始就是寂寞的。世界上只有一个存在，那就是上帝，岂不太寂寞了吗？所以它有一种生命的冲动，要创造生命，要活起来，要具体起来，要进入到生命之中。马克思也十分欣赏波墨的说法，他说物质有一种“物质的痛苦”，这就是运动。物质的第一个重要特点是运动，物质有物质的痛苦。这当然是一种比喻了。没有精神，怎么会有痛苦呢？这种被迫的能动性，这种能动的冲动，这种主动性自动性已经包含在物质中了，已经包含在亚里士多德所说的质料中了。后者所说的质料与物质是同一个词(Materie)。我们说物质无生命，一般可以这样说。但我们的生命都是由物质产生出来的，没有任何别的来源。既然人类从物质而来，如何可以说物质无生命呢？应该说所有生命的可能性都含在物质之中了，而且物质是一步步地发展出了生命，发展出人来。物质是一切活的东西，一切精神的根源。包括你今天的思想，今天的自由意志等等，

都潜在于物质中,都是物质的可能性。黑格尔非常推崇雅各布·波墨,尤其是后者的“痛苦”思想。许多地方引用。直到近代,西方思维传统中有一种能动的因素,这种因素就是借否定性,借虚无化,来打破界限,融化实存,形成事物,实现目的。这种能动性的因素,不是来自于外在强制,而是来自于事物内在的渴望,这就是所谓的生存论的冲动。

所以,否定在黑格尔口中说出来,有特定的无化背景。如果不了解这一点,我们就难以理解黑格尔的否定的意思。中国人能理解的一般就是形式逻辑的肯定判断与否定判断,我们会觉得奇怪和神秘,黑格尔为何以否定为其辩证法的灵魂?我们来看一看中国古代对无的理解。我们不太讲否定,因为我们不太注重逻辑。我们联系黑格尔的有无来看看中国传统对有无的理解。许多人将这两者联系起来,等同起来了。中国古代的无,也是中国许多哲学家的出发点。如贵无论,我们知道魏晋玄学讨论的一个很重要的问题就是有与无的问题。认为世界本原是无,无是最高的,就形成了贵无派。认为世界根本上是有,那就是崇有派。这两派争来争去,争了好多年也没有争出一个结果。但是,在整个中国历史上,可以说前期贵无派占上风,后期崇有派占上风。中国古代的无,从来没有被理解为一种行动,不只是不等于行动,而且恰恰等于不行动,无为。无的概念在中国人心中等于无为,当然也有缺乏的概念。在这个意义上与西方的无这个概念是重合的。我们把西方的 Nichts 译成“无”(nicht 是“不”),有它的道理。它们都意味着缺乏,什么也没有,空。当然佛家的空与道家的无还是有细微的区别。但是,总而言之都是指那样一种状态,即什么也没有。四大皆空,皆空的意思就是说其实什么都是无,最终归结于无,其实是无。色即是空,空即是色。色就是现象,现象就是空。但是,除了空以外,无还有一个意思就是无为。“缺乏”这个概念其实是一个中性的概念,它既不积极,也不消极。它本身并不积极,但它可以成为积极的前提,空,然后才有运动的可能。但是中国人理解的无,除了缺乏的状态以外,就是消极的。你不要去做。所以老子讲:“天下万物生于有,有生于无。”这个无是不是积极的活动呢?是不是一种创造性的活动呢?或者是不是一种否定性的活动呢?

不是。在老子这个地方,无其实是无欲,无欲其实就是无为。它什么也不去否定。老子讲,“故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。”无欲是万物的奥妙。也就是说,在其中不需任何的行动,任何人为的否定与干什么。只要你“致虚极,守静笃”,“万物并作,吾以观其复”。万物在那里生灭变化,只要你抱着你的宁静的心态,对于整个宇宙的态度采取旁观的态度,不要去干预。而万物本身的运转也不是有谁要它运转,它本身的运转也是无欲。所以,老子的无不是缺乏,而是无为。万物在运转,是有,我们要抱着旁观无为的态度去欣赏它。只要有此态度,就会发现天下万物生于有,有生于无。就是说,整个宇宙虽在那里生灭运转,但是整个宇宙并不是任何一个意志、有为的行为在推动它们运转。它生于无,生于无为,生于无意志。可见,中国人理解的无,除了在缺乏的意义上之外,在别的方面恰好与西方相反。西方的无,往往是一种能动性,一种说“不”的否定性的意志,不能这样!中国人理解的无,往往意味着任其自然,怎么样都可以。从来都不说不,不对任何东西说不。此亦一是非,彼亦一是非,如同庄子所讲的,是非本来就不确定,你既不要肯定什么东西,也不要否定什么东西,你不要发表任何意见。守住自己的无。这是贵无派。那么崇有派呢?他们认为世上本有,不能说是无。虚无为什么会被认为是世界的本源?有一种解释:“虚无,是有之所遗者也。”这个地方本来有个有,但后来又空缺了,人们把它称作无,虚无不过是这个东西。这就是裴颀的解释。无,即有的缺失。无本身什么也干不了,整个世界的存在,万物之变化,不是由于无,而是由于有。凡是有的东西,都是由于别的有的东西产生的,凡是有的,都是有。无什么也不能产生。无仅仅是有的缺乏。有的缺乏,老子也讲过,“三十辐共一毂;当其无,有车之用”。中间是空的,才能转起来。所谓道体盅虚。老子在这一点上与裴颀是一致的。贵无论与崇有论对无的理解在这点上是一致的。它们的不同之处在于,老庄派贵无派崇尚无为,什么也不要做;黄老之术,要任其自然。崇有派则恰好相反,不能任其自然,要干一番事业,儒家,后来到宋明的理学,都是崇有派。但都不把无理解为能动性,而是把有的东西理解为万物运动之源。有才可以推动,无不能推动。儒家,特别是后期,是崇有的。但越是

崇有,其哲学意味就下降了,他们着眼于世俗生活,形而下;老庄思辨的一面渐渐变淡了。中国哲学,中国古代关于无的思想,陈村富先生在《古希腊哲学史》第一卷中谈到了,认为如果我们要用无来比附西方的无,用有来比附西方的有的话,那意思恰好是颠倒的。西方的有,意味着存在,是静止的世界观;西方讲无的,讲有无统一的,其实都是变化运动的世界观。中国恰相反。中国贵无的,世界就是不要人为的干扰,世界归于空无,看起来好像形形色色,其实是归于平静。老子讲“涤除玄览”,你把灰尘扫干净了,那么本体就自现了,你就可以看到本体是永恒的静止不变的。相反,中国的崇有派,却讲大化流行,像王夫之讲的“日日新”,每天都在变化,四时更替,人来人往,城头变幻大王旗,你方唱罢我登场,都在变来变去。我们儒家的信徒要抓住机遇,大干一场,不是一种永恒的态度。谁都知道一个王朝的气数只有几百年的时间,在一段时间内能作到国泰民安,那就够了。崇有派不是从有无这个角度来看待这个世界,而是从变化,从天命。天命一会钟情于这个人,一会钟情于那个人。一个王朝在天命之下替天行道,但在某些时候又会被天命所抛弃。所以这个变化的思想,也是从易经里面来的。若用有无来与西方的存在与非存在对应,就搞反了。西方的有,恰好对应于中国的无,强调不变,西方的无,对应于中国的有,强调变化,多样性。这是文化背景上的很大的区别。但是我们通常没有注意到这一点。

从这个比较中我们可以看出,中国古代哲学有一个问题:中国人的有,总是局限于具体的事物,局限于定在,限有,没有理解为纯存在。纯存在,就是没有任何进一步规定的存在,在中国人心中就是没存在。中国人无纯存在的概念。中国人讲有,跟黑格尔讲的纯有是不能对比的,其哲学层次是不高的。中国人的存在论不是存在论,没有达到存在论的抽象层次,而是宇宙论,讲宇宙是怎样构成的。中国的有论一般是气论,气好像是无,其实是有,风吹来,你能感觉到,吹到皮球中可以摸得到。日常当然看不到。中国的有论常建立在这个上面。王夫之、张载等理学家们常在这个意义上理解有,并以此来解释无:无其实不是无,“太虚即气则无无”(张载)。你认为是虚无的,其实是气,并无所谓无。对于有的理

解,并没有上升到纯有的理解;对于无的理解,也没有上升到纯无的理解。中国人心目中的无,也不是最高意义上的无,即黑格尔的作为否定的能动活动的无。张载在上面的话中已经说了“无无”,即没有无,这个“没有”,就是说“不”。张载已经使用了这个不,这种否定意义上的无。但他所要否定的这个无,是所有的无,不管什么无他都要否定。就是说太虚就是气,那么就根本无无。这句话很怪了。你已经使用了一个无,怎么能说“无无”呢?你使用了它,不就是肯定了它吗?你已经有了一个无、否定的行动。如果连这个行动都没有,都“无”,那你就什么都没有否定。所以他恰好证明“有”一个“无”。可张载不会反思,他刚才用来反思的那个无已经存在了,是一个否定的行动。他的这个实行否定的行动难道没有实行吗?这个意义上的无你怎么不承认呢?中国人缺乏反思的精神,你刚才做了一番,你怎么不反过来考察一下自己的所作所为呢?张载自以为他已经否定了所有的无。在张载的眼前,无只是一个被否定的东西,他从来没有想到这个无也可以不是一个对象,而是一个活动,从来没想到这个无可以是一个行动。黑格尔和古希腊人所理解的无则可以是一种行动,一个无化的运动。而在张载的心目中,无就只是缺乏,一片真空。二程也有这样的说法,像程明道讲,你说“有无”则多了一个“有”字;你说“无无”则多“无”字。无就是无,有就是有。无是不能说“有”的。至于有作为一种抽象的肯定,无作为一种抽象的否定,它们作为行动,在程明道这里都被取消了。无仍然是无为的意思,不行动;有是有运动变化的,但只是针对具体自然万物而言,决不能针对“无”而言。

在中国,把无推到了最高抽象水平的,只有庄子,他接触到了无可以作为一种行动的理解。这是最高的,因为它不需要任何先决条件。无作为“缺乏”是有条件的,因而不是最高的无。你说缺乏,人家会问你缺什么。你首先得有一个东西在那里,至少是有一个东西的可能性,这就是条件。但无作为一个行动,它可以无需任何条件,它可以自我否定。所以它是最高的抽象。庄子在《齐物论》中说:“有有也者,有无也者,有未始有有也者,有未始有无也者”,乃至“未始有夫未始有无也者”。也就是说,连未始有无也没有。这样追溯下去,得出的结论就是“无有一无有”,没有无有。

庄子的这个思想与张载讲的“无无”看起来好像是一个东西,其实有一个区别。张载是用这一命题来否定无,庄子则是用来肯定无。张载的“无无”着重于否定后一个“无”,庄子的“无有一无有”则着重于肯定前一个“无有”。庄子讲到无有时,他是将作为动词的“无有”当作本原来理解的。抽象的无有就是一种否定的行动,他将这个行动看做了一个更高的范畴。道家哲学可以说已经接触到了作为否定行动的无的理解。但老庄讲无,最终也并不是要把无看做一种行动。这个行动只是一个话语的行动。话语对老庄而言不重要,重要的是体会言外之意。所以为了追寻言外之意,话语的否定行动本身就化为了无穷后退的链条,无有有无有……可以不断地追下去。他没有工夫将这个无的行动肯定下来。因为他最终是要以此证明无为,他什么也不肯定。庄子的追溯在语言上陷入无穷后退,而在言外之意上要取消一切行动,什么也不要干。我拼命说一切都是没有的,但我拼了命说的那些话你都不要放在心中。我实际上是什么也不想说的。实际上我想说的就是我什么也不想说。什么都不作为,什么都不追求。最后就跌回到了“缺乏”。“无”作为行动的理解在言辞上已经接触到了,但在理解中又跌回到了什么也没有。老庄主要强调无为,不要以为无为是一种行动,其实它也不是一种行动。当然老子讲“无为而无不为”,我们说老子是阴谋家,他好像无为,他其实很有作为。对老子也许可以这样解释,但庄子和整个老庄精神是不能这样理解的。整个老庄精神就是要无为。你不要以为你无为了后面还有大作为,可能事实上有,但那不是你的事,那是自然天道的事,跟你没有关系。你本人抱的态度只能是平心静气,自己的内心要像一面镜子一样,不要染上任何灰尘,才能反映出整个宇宙的虚空。当然老子与庄子的内心中是有矛盾的。最近有一个学者写了一篇文章,写庄子内心的矛盾,我很赞同。就是说他们之所以得出这个结论,其实心中是有怨气的,自己怀才不遇,当了大官被贬,自己看到世道险恶而遁入山林以保全身,但心中是有一股不平之气的。总是想要干点什么,于是说些怪话,讲些故事,世人从中悟道。但从老庄精神来说,确实就是什么也不干了。气功练多了也是这样的,气功就是要你抛弃一切杂念,放弃一切执着。当然其中有佛教的成分。道家的气

功,是我们的国粹,要放弃一切作为。在这个意义上,我们中国人很难理解西方的无作为一个否定的行动,这种行动是摧毁性的,像《浮士德》中的魔王,“我是否定的精神”,凡是存在的东西,一切有形的东西,都要把它解构。在中国哲人看来,一个无为的人,是一个高人,怎么会是一个魔鬼呢?他什么也不干嘛,他什么也不干预,没有罪过,非常超脱,非常清高。

中国的庄子对无的理解上升到了一个比较抽象的层次,可以说是一个思辨的层次。所以我们一讲中国哲学,首先想到的就是道家。黑格尔也认为,道家是一种哲学,而儒家则只是一些日常生活的规范。但是道家对无的理解未能在思辨的层次固定下来,而陷入了无穷追溯。如果固定下来,庄子就完全可以说,这个无就是宇宙本体。从这个地方出发,可以有很多的理论成果。但是在庄子处,没有理论,只有体验。通过寓言、故事、神话表达出这样一种内心体验,而且在哲学的思辨与范畴的关系方面庄子也没有做出梳理性的工作。他达到了无,但无又被他放弃了。尽管如此,在中国哲学的有无两个概念中,无更抽象,更有思辨性,哲学层次更高。有则多半停留于宇宙论的层次。比如王夫之说,“言龟无毛,言犬也”,说龟无毛,其实是说龟没有狗所具有的毛。所以,无、没有的东西在王夫之心目中是不能说的。说话应当言必有据,名副其实。龟无毛,“无毛”要符合什么“实”呢?王夫之说,其实这句话讲的不是龟,龟没有毛本来是不能说的。但由于别的东西有毛,所以我们说的是龟无狗毛,无羊毛,并不是说龟无龟毛。在这种意义上,有无就局限于“定在”,局限于具体的有无了。

我们通常理解有无大概也就是这样的,我们中国人读黑格尔很难上升到思辨的层次。我们常将黑格尔的有无降下来,用具体的有无来加以理解。比如,黑格尔有个命题:“一切规定都是否定”,中国的黑格尔专家一般是这样理解的:你对某种东西规定了一种性质,你就否定了它有相反的性质。他们举的例子就是,你肯定光明,就否定了黑暗。一切规定都是否定,就意味着:有光明 = 没有黑暗。光明与黑暗是相反的。你肯定了一方,就否定了另一方。还有一种说法是:离开了否定,也就无所谓肯定,也就无所谓规定,光明是靠黑暗衬托出来的。的确,黑格尔也举了光明与黑暗

的例子,但是在黑格尔看来,这只是一些经验的例子,之所以举这些例子,是为了引导我们意识到这些经验性的例子的背后隐含着一些思辨的道理。肯定与否定,有与无,本身是直接统一的。有就是无,纯有就是纯无,肯定就是否定。如何能够悟到这一层呢?黑格尔说,光明与黑暗相关,不是与它物相关,而是纯粹与自身相关。就是说,当你意识到光明与黑暗的经验关联时,你还应该悟到一个思辨的道理:光明与黑暗相关,不是光明与它物相关,而正是光明与光明自身相关。怎样与自身相关?光明等于非不光明。光明 = $-(-\text{光明})$,这才是光明与自身相关。当然“不光明”事实上就是黑暗。光明就是非黑暗,你可以这样理解。但你应该在这背后理解到“光明就是非不光明”这样一个思辨的道理。这样一种理解才是真正的逻辑上的理解。而不能仅仅限于经验的理解。 $X = -(-X)$,它就成了一个逻辑原理。所以我们从经验原理底下可以悟到逻辑的原理。当然这是一个形式逻辑的原理,但有辩证逻辑的含义。辩证逻辑与形式逻辑不是分开的。辩证逻辑就是对形式逻辑的深度理解。它们的公式是一样的,只是意义有深浅。所以我们肯定光明时,我们就是对非光明的否定,否定对光明的否定。这就是“一切规定都是否定”这个命题的真正含义。

一切规定都是否定,这是斯宾诺沙提出来的,他是用来说明上帝的。对上帝,你不能对它说任何东西,你对它说任何东西,你都否定了它。上帝难道是你能说的吗?你说的任何东西都不足以说上帝。他的这个命题带有“否定神学”的意思:上帝是不可说的。一切规定本身在上帝面前都成了对上帝的一种遮蔽。黑格尔运用这个命题呢,是在说一条思辨的原则。你作任何规定,它本身就是一种否定。否定什么呢?否定对它自身的否定。我们刚才提到了,上帝创造世界,就是否定它自身的抽象性。上帝一开始是抽象的,上帝从虚无中创造世界,它就否定了自身的虚无性,使自己在起来。所以它是自我否定。任何规定都是一种否定。潜在的东西变成现实的东西,不是有一个外来的东西使之这样,而是潜在的东西自己否定了自己的潜在性。潜在性就是一种可能性,仅仅是可能的还不够,所以有一种痛苦,要否定自己仅仅的潜在性,潜在性是一种缺陷,是一种不足。要否定自己的不足,然后你才能有所规

定,有所实现。所以黑格尔本来是这个意思。这样就使否定原则变成了一条逻辑原则。否定就等于否定之否定。否定其实就已经是否定之否定了。我们通常理解比较外在,以为先有一个否定,然后再有否定之否定,这也不错。形式逻辑就是这样理解的。按照辩证逻辑,任何规定都是否定,任何否定都是否定之否定。这是一条逻辑原理,符合逻辑上的不矛盾律,它不需要外来的东西。你可以把光明用非黑暗来代替,光明就是非黑暗;但这只是一个经验事实。一个生来只看见光明的人他不知道黑暗,我们设想一个小孩子,他生下来只看到光明,他不知道黑暗;或相反,他只看到黑暗,他也就不知道光明,他的眼睛作废了。有些深水鱼,那个地方没有光明,它的眼睛就作废了。我们可以设想如果一个人生下来只知道光明,他就不知道黑暗与光明是对立的,但他可以知道光明和非光明是对立的。光明与黑暗的对立是经验的产物,从逻辑上是推不出来的。逻辑上推不出光明等于非黑暗。所以我们在研究西方哲学尤其是黑格尔哲学时,要特别注意提高自己的逻辑思维能力。不要动不动就陷入到经验思维中去。那是一种肤浅化。

从这样一些例子我们已经可以看出,黑格尔推崇无与否定,到了无以复加的地步。他的辩证法可以说是否定性的辩证法。然而,他的无,他对虚无的推崇,毕竟有一个前提,那就是必须先要有一个存在,必须先有有。当然,在他那里,有本身也被无化了。存在直接就是无。但必须要有有。上帝从虚无中创造世界,但上帝本身必须要先有。上帝本身有了,至少有个“决心”,才能创造世界。如果上帝本身没有,连决心也没有,像中国的老庄哲学那样,一开始完全是虚静无为,什么都没有,从哪里无化呢?无化什么呢?所以黑格尔的逻辑学的第一个范畴不是无,而是有。不是无论,而是有论(存在论)。非存在也要以存在为前提,是对存在的非,一个否定,对 Sein 说不。说不必须有一个对象。哪怕这个对象是自己,这个对象也必须先有。因此在黑格尔处体现出来中西哲学有一个根本的区别:西方哲学从古希腊开始,从巴门尼德开始,就是从有(存在)开始。西方哲学史真正说来是从巴门尼德开始的,因为他提出了存在就是存在,非存在即不存在。从巴门尼德开始就有一个传统,就是存在在先,然后才去讨论无,去讨论有与无

的关系。然后才说有其实是无。这样说也可以,但首先要设立一个有。不设立有而说无,那不是西方的一个传统。所谓的本体论,ontology,就是有论,就是存在论。有的人翻译成是论。是就是,不是就不是。只有在这样一个前提下,西方人认为才谈得上去认识真理。如果你连是就是,不是就不是都不承认,那还有什么真理?“说你是,你就是,不是也是;说你不是,你就不是,是也不是”,那就可以任意指鹿为马了,只要你有权力,你说是什么就是什么。所以中国人在这方面没有说“是就是”的精神,中国人的话语是一种权力话语,是霸权话语。一种话语霸权,谁有权力,谁就有话语霸权。在西方哲学那里,从巴门尼德开始,首先就承认是就是,不是就不是。然而,是了以后又不是,为什么?它不是由哪一个话语霸权决定的。在黑格尔那里,纯有就是纯无,不是黑格尔有了话语霸权,才这么说。而是从这个纯有的内部,发现它有这样一种机制。当你去探讨纯有时,你会发现它其实就是无。这个意思是一个客观事实,是一个客观概念本身表现出来的辩证本性。所以黑格尔认为辩证法是事物本身的一种本性。不像中国的辩证法是一种机巧,你在那里玩弄,颠三倒四,只要你有权。中国的辩证法是这样的。兵家、法家、名家、阴阳家,黄老之术,都被纳入帝王权术。但是黑格尔的辩证法是从事物本身的本性中展示出来的。有的概念,是的概念,是之本身,就是“不是”这个概念,它就是非存在这个概念,它就是无这个概念。西方哲学的传统,总的来说是有的哲学,以有开端。黑格尔逻辑学从有开始,从巴门尼德以来就是这样的。包括赫拉克利特,讲有无是同一的,也没有否定有。他只不过是说,有本身在那里无着,这个无也是有的。德谟克利特说,虚空,非存在,也是存在着的。上帝当然是存在着的,上帝从无中创世,但是他自身是最高存在。所以在西方,你几乎找不出以无为本的哲学。古希腊有以阿拉克西曼德的无定形,无定形不是无,有个东西你才能说它无定形。这个东西是混沌。所有无定形的东西,混在一起,它们构成了无定形之物。无定形不等于是以无开端的。你要有一个东西,你才能对它加以否定,哪怕这个东西就是它自己,也必须先有。所以只有中国哲学是以无为开端、为本体,而不是以有为前提的。黑格尔讲哲学史,讲到无的哲学时就举中国哲

学的例子。中西哲学,笼而统之来说,西方哲学从有开端,中国哲学从无开端。尽管它们都讨论了有无的关系问题,但是它们的区别就在这里。

哲学上的这种区别代表一种什么样的文化心理呢?拿西方哲学来说,以有为开端的无,必然把无理解为一种能动的否定;先有,然后无;先有,然后发现这个有就是无;在有无之间形成一个矛盾的张力。从有中如何悟到无?因为有只是一个决心,它还什么都没有;它要保持自己为有是需要花力气的,要否定和防止自己随时沦为什么都没有。它自己悟到自己是对自己的否定,否定自己的“什么都没有”,它不再是自在的,而是自为自觉的了。不是说了有,就有了;而是要反过来想,你刚才说的那个有,到底是什么意思。要反思。反思,就有反身性,就有一种张力。你生下来了,你有了,但是到了一定的年龄,到了青春期,你反思了,我是谁?你发现你还什么都不是。本来你自以为是,到了这时发现自己什么也不是,发现我如果要想是的话,还得自己去操心,自己去是起来。这是非常痛苦的,就看你有没有承受力。有的人受不了,就希望回到童年,摆脱一切烦恼,想找一个互相没有猜疑的“纯情”的朋友,找情人也只想找那种纯情的情人。其实“纯情”就是“无”,就是丧失“决心”,就是什么都不是。一个人过了青春期还想回到那里去,就是长不大,“三十而立”却立不起来,“是”不起来,这就是不正常了。当然可以回忆,可以珍惜,将它保持为自己的一个要素,但不是走回头路,而是超越那个阶段,让自己复杂起来、丰富起来。这就要进入到自己的内部,去发现自己那些潜在的东西,这样一个向内深入的过程是一个把自己当异己对象的过程。在反思中我把自己当一个陌生人看,我对自己考察越深,越是感到吃惊,潜意识的东西纷纷暴露出来,我认不出自己来了:我怎么会成了这样?西方精神中充满了这样的痛苦,这就是自我异化的痛苦,由此形成了西方人自我意识的结构,即把自我当对象看的结构。这同时也是把对象当自我来看待的结构,甚至要把敌人也当自我看,“爱你的敌人”,因为敌人也是你可能成为的那种人。当你深入自己时,你会发现自己无所不可能,凡人类所做所想的事你都有可能去做去想,“人所固有的我无不具有”。

这就是一种异化结构。“异化”我这里是当作一个中性词，没有贬义。人的自我意识就是一种对象化意识，它在发展中总是要走向异化。自我意识首先就要把自己和世界区别开，我不是世界，我就是我；其次要用世界证明我，通过我和世界打交道，我把世界纳入到我中，我的结构就是“在世”（海德格尔），世界是我的一个环节，是我的作品，因而是我的证明。但我既然要由外部世界来证明自己，我就被异化了，行动的产品一旦形成就不是你的了，作品一旦发表就任人解释了，你只剩下了稿费和版税。人生产什么就变成了什么：赚钱的成为了钱，做学问的成了学问，跳舞的受制于“红舞鞋”。你说你不愿意成为“什么”，只愿意成为自己，那你就什么也不做，“虚静无为”，于是你就什么也不是，你还是成不了“自己”，而是停留于“无”（缺乏）。所以你必须成为“什么”才能“是”起来，才能成为自己。但这个“什么”一旦形成就成了支配你的东西。异化是人的精神结构，人在追求自由的过程中使自己成为了不自由。卢梭说：“人生而自由，却无处不在枷锁之中”，为什么会这样？黑格尔讲出了其中的道理，就是自我意识具有异化结构。异化也可以扬弃，在黑格尔看来，这就是通过艺术、宗教和哲学，把异己的东西重新据为己有，达到主体和客体的和谐。但对象化是不可取消的，自我意识就是把自己对象化的意识。而只要有对象化，就有异化的可能。人性的这种异化结构是西方哲学家首先发现的，它体现为一种人为的能动的否定精神，一种打破自身限制的超越性的哲学。

与此相反，中国哲学以无开端，严格说是以“无为”开端，即以无开端的有。体现在文化心理、人生哲学上，就表现为任其自然、摒弃人为。在道家的“贵无论”看来，既然本来一切皆生于无，最明智的生活态度就是无知、无欲、无为，保持内心清静，不要执着于人世的任何对象。达到这种境界，个人会有一种一无所有的轻松，没有责任，没有异化，但也就没有人了，只有自然。把人的追求取消了，使人物化了，人与草木石头也就没有区别了，人也就什么也不怕了。山崩地裂于面前，我可以眼睛都不眨一下。石头怕什么？什么也不怕，草木也不怕，只有人怕这怕那。人尤其怕自己不是人。儒家是讲追求、有为的，但那只是为别人考虑，为自己考虑同

样也不讲追求。如孔子称赞颜回“一簞食，一瓢饮，居陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”，在这里儒道是相通的。儒家有关怀，但不是终极关怀；道家才有终极关怀，但最后又归于无关怀。所以中国人的人生观，对社会采取儒家的方式，对个人采取道家的方式。讲个人体验是道家的，讲人与社会的关系是儒家的。就个体人格来说，中国人没有西方那种自我分裂、自相矛盾的痛苦，因为他首先取消了“自”。

在我们这个星球上，从文化模式来说，只有两种文化是最具有鲜明的对比性质的，这就是中国文化和西方文化。其他文化则是介于两者之间的。中西文化模式是两个极端，而且在每一个环节上都一一对应，构成反比。所以中西文化的对比、包括中西哲学的对比，无论对于中国人来说还是对西方人来说都具有最强的冲击力和启发性，表达了人性的两种不同的格局。因此，在考察黑格尔辩证法时引入中西文化比较，不仅能避免可能产生的各种误解，而且能够揭示出其中也许连黑格尔本人也未曾意识到的某些深层契机。

二、否定与否定之否定

上一次课讲到否定的文化背景。今天我们进一步考察否定的深层含义。我们发现，否定单独来看可以视为一个点，类似于现代物理学上的“奇点”；但如果你还要坚持它，把它不是看做一次性的，而是一条原则的话，它就不仅仅是一个点了，它就把自己展开、延伸开了，这就是“否定之否定”原则。当然，这一原则还是基于否定概念本身中的。否定作为一个点看，有一种内在冲动，要冲破自己。在尚未冲破之前有一种空虚，一种饥饿，一种痛苦。所以否定本身就不是静止的，而是动态的，因而本身已经是一个过程，不论多么短暂，哪怕一瞬间，也是一个过程。是什么过程呢？就是否定之否定的过程。

在形式逻辑上，两个否定相当于一个肯定。但黑格尔的否定之否定不是从形式逻辑入手的，他是从辩证法看形式逻辑规则的。

两个否定相当于一个肯定作为一个说话的规则,最后是归到肯定上来的,连用两个“不”字就等于一个“不”字都没有用,可以将它们作为多余的清除掉,剩下肯定。因为形式逻辑是把肯定判断放在优先于否定判断的地位的。数学上负负得正,也可以消掉负号,使计算结果更清晰、更简洁。但按照辩证法的理解是不能消掉的,这两个否定其实是同一个否定的自我否定,体现了一条“否定原则”。否定不是外在的,不是张三来否定一下,李四又来再否定一下,前人拆了庙,后人又再把庙修起来。这个否定是一个自身虚无化的行为,一个行动,在否定中把自己建立为主体。什么是主体?按照黑格尔的理解,不是说一个东西具有一种主体性的功能,不是一般“实体”和“功能”(属性)的关系,而是实体本质上就是主体,它自己把自己建立为主体。所以黑格尔说:“一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”主体的能动性本身就是实体,是真正的实体。在现代物理学中已证明质能可以互相转化,以往总以为有质量的物质“带有”某种能量,物质实体“带有”运动,现在看来这种观点太局限了。过去我们批“唯能论”有过头之处,霍金的宇宙起源论就把宇宙的开端归于一个“奇点”,这一点没有质量,也没有时间、空间,但能量却无限大。这种观点类似于黑格尔的说法,真正的实体就是主体,一开始是运动。歌德在《浮士德》中说,“太初有道”也就是“太初有为”。整个世界的物质性实体性的东西都是这个“有为”造成的,都是自否定造成的。否定作为一个行动已经是否定之否定了,它为了使自己成为一条肯定的原则而必须一直自我否定下去。所以肯定并不是外来的或后来的,而就是这一否定过程所坚持下来的肯定。否定行为本身具有了肯定的、积极的意义,成为世界的创造者,造成了宇宙本身。所以形式逻辑的原则在黑格尔眼中被改造成了本体论的,这就成了辩证法的原则。

黑格尔这一思想是日常意识很难理解的。我们通常认为逻辑只是思维规律,它与客观事物没有关系。如思维中说“不”,客观之物却无所谓“不”,只有相互排斥、碰撞。一个小球碰上另一个小球,停下来,运动就传递了。客观事物有什么否定、肯定、否定之否定?它一直在那里,物质不灭,能量不灭,既没有真正的产生,也没

有真正的消灭,它们只是组合方式的变化而已。这就是经典物理学的观点。现代物理学只承认质量和能量的乘积不变。黑格尔用辩证法来解读形式逻辑,解读物理世界,认为客观世界只是从表面上看没有否定和否定之否定,好像只是在那里互相排斥,但本质上体现了更深一层规律,体现了事物内在的否定精神,物理学、化学、生物学规律都被看做是整个自然界自我否定的一些阶段。那种把宇宙万物看做只有外在排斥的观点只是停留在黑格尔所说的“知觉”层次,形式逻辑和机械唯物论都是如此,没有深入到事物的本质。现代物理学则日益从宇宙整体来看问题,爱因斯坦的统一场论,霍金的宇宙论,都有种整体化倾向,这才接触到宇宙的本质,运动的本质。形式逻辑最难理解的就是运动,还有就是整体性。

从本体论角度看,否定这个概念不是一种排斥、拒斥。我否定你的观点,你否定我的观点,其实都没有真正的否定,只不过是把别人的观点搁在一边了。小球互相碰撞,只不过是改变了位置,物质并没有被否定掉。真正的否定,要把事物理解为不是遭到外来的否定,而是自己否定自己,自己超越自己。赫拉克利特说,“人不能两次踏进同一条河流”,那条河流自己否定自己。火的燃烧也是如此,火苗烧起来,没有任何一瞬间是不变的,它随时在变动。这就是自己否定自己,自己突破自己,这才是真正的否定,即同一个东西的自否定。所以自否定的理解有一个前提,就是要把事物看做“一个”东西,一个整体,从最微观到最宏观的东西都看做是“一”。自否定是万物运动的根据,万物有一种要否定自己的倾向,因为宇宙本体是一,不是乱七八糟的杂多和拼凑的东西,所有的东西都是同一个本体发展出来的。如果万物只是杂多,多元或二元,那就没有本体论,只有把宇宙看做“一”才有本体论。在古希腊,人们认为万物的本原只有一个,万物产生于它又复归于它。这样一个作为“一”的本体论,是什么使它“一”起来的呢?必须要有一个原则,从头至尾贯通。按照阿那克西曼德的说法,万物产生于它又复归于它是由于“正义”(Dike)的原则,是因为有不公正,所以要进行惩罚。宇宙中有不平衡、不公平,所以受到惩罚。万物产生了许多东西后,就不再是原来的那个东西了,远离了那个东西的本性,这就是罪恶。然后就要回归到那个东西,通过惩罚而得到公正。

这个公正的概念其实就是否定之否定概念。所谓惩罚是因为首先有罪,复仇女神、正义女神则扬弃了罪恶。所以使本体成为“一”的原则就是否定之否定原则。整体之所以成为一,之所以在产生、发展、运动过程中仍然保持为一,是因为否定之否定。

既然否定之否定可以贯通一切,,它也就必然体现为一条“自否定”的原则。因为通过否定之否定,通过万物“复归于它”而展示其“来源于它”的本原,在第二次否定上才表明了事物就是原来那个东西,万物就是原来那个东西自己发展出来的。万物如果由本原产生出来后就没了结果了,一切都成了杂乱无章、各自独立的万物了,那谁能知道它们的本原何在?必须将它们归到本原上去。所以否定必须出现两次,才能成为一条原则。这就是为什么我们要讲否定之否定,因为否定要成为一条原则就必须讲两次,而且是针对同一个对象,这才显得它不是一种偶然的否定,而是一条规律。但正因为它是针对同一个东西,所以它是反身性的,否定之否定是一个反身性的规律。不是说,这一次的否定是针对这一个,下一次是否定另一个,而是对同一个东西的否定又再否定,所以它是“自否定”。这种反身性、自返性,回到自身,就是辩证法。“自返性”正是形式逻辑千方百计要避免的,形式逻辑提出矛盾律、排中律、同一律,就是要排除自返性,即排除“悖论”和“循环论证”。形式逻辑不讲自返性,只要你给我一个前提,我就一直往前推,不需要回到前提。如果回到了前提,那就是犯逻辑错误了,就是循环论证。但形式逻辑不论推得有多远,多严密,它总有一个缺口,就是它的前提是不证自明的;而它所用来的推论的规律,可以在这个前提下规范一切其他命题,唯独不能用来规范这个前提本身。集合论悖论、罗素悖论,所有这些推论的毛病都出反身性上。比如“说谎者”悖论:一个人说:“我在说谎”,那么你相信他吗?如果你相信他说的这句话是谎话,你就必须不相信他这句话;而如果你不相信他这句话,你又必须认为他承认自己在“说谎”是说了真话,你又必须相信他这句话。这里的悖论就在于“谎话”的评价不能用在这句话本身上去。

所以按照形式逻辑的规律,人们永远达不到真正的否定,形式逻辑总有某个地方是直接肯定的,其前提是不受否定的。但黑格

尔认为,否定不运用于前提就不是真正的否定原则,就还没有贯通。如果一个人对所有的人都说“不”,唯独对自己不说“不”,就说明这个人封闭。你排斥所有的东西,唯独不排斥自己,自己是好东西,哪怕陈腐不堪,还不反思,还要保持下去,这看起来是“有原则”,实际上是僵化,是脆弱,因为这种“原则”不带普遍性,没有包容性。这种“原则”经不起历史和事实的考验,将被现实击得粉碎,除非你马上自杀,以保持“名节”。否定之否定在黑格尔这里却是一条生命的原则,辩证法的规律,它立足于自否定,对否定也要进行否定。当然,这种否定之否定有自身的阶段性,在每个阶段上都实现了一个肯定,但这个肯定仍然有待于否定,它只是在为下一步否定积聚自己的力量,在作准备。黑格尔并不赞成一味消极的否定,这个原则本身是有规律的,因而也是有结果的,其结果就是每一阶段上的肯定,以及整个过程从低级到高级的上升。所以否定之否定原则本身意味着有规律、有层次,不能前后颠倒,不能从成人又完全退回到小孩子去。用黑格尔的话说:“否定是生命和精神自身运动最内在的源泉和灵魂。”否定之否定不是一味地往前赶,而是通过否定之否定造成一个圆圈回路,回到原先的出发点,但不是完全退回,而是在更高层次上达到原点的自觉。黑格尔说这是一个“转折点”。什么是转折点?就是回到自身,如苏格拉底所说的,照顾你自己的灵魂,这才能形成自我意识。自我意识也有不同的阶段,每个阶段都是由否定之否定所形成的一个肯定阶段,它不是把所有的东西都抛弃掉,而是形成越来越丰富的主体,形成内部的精神世界和个人的人格。所谓“人格”就是要用一个面具把自己遮蔽起来,以便可以把眼光转回自身内部,想想自己的事。运动发展到了一定阶段,必须要有一种内部的整理,一种自觉,才能形成一个能动的主体。内部世界的形成就是一个转折点。不仅在人身上,在事物身上也是如此,如量变发展到一个阶段就有一个质变,在一定的质的水平上又有一个调整,要维持一个时期,积累自身再一次否定自身的力量或能量。人每天都在变,所谓士隔三日当刮目相看;但在人生中又有几个确定的阶段,如婴儿期,到了三岁就是逆反期,青春期开始形成人的人格。在每个关键时期都有一个回转。小孩子一开始是最单纯的,父母说什么就做什么,没有反

思,没有内心世界,不懂得为自己聚集力量。但到一定阶段,他发现我有一个我,我只有不听大人的话才表现出这个我,于是逆反。他要形成自我,逆反是正常的。青春期开始另一种逆反,即内部的逆反,违反自己的直接意愿,这时少男少女们变得害羞,推敲自己的每一个念头,甚至自己与自己过不去。我们常羡慕小孩子天真,自由自在,无拘无束。其实这种自由不能算是真正的自由,还只是一个否定的原点,这个原点还没有伸展为一个命题。人有了自我意识后,还要自觉地展现自己,还有自己的历程要走,每一个历程都是在不同的层次上重复了否定之否定这样一个普遍的原则。

总之,否定如果要作为一条原则,要贯彻到底,它就必须反身,要包括反身性的关系,这就是否定之否定。否定之否定不像我们通常所理解的是两个否定:我说了是,又说不,我说是的时候是对不的否定,说不的时候又是对是的否定,这样一直往前赶,什么都否定了,没有任何结果。其实每一次否定都要反思自身的由来,都要用于它自身,对前一次否定是一种层次上的超越,所以都有它的结果。所以,尽管否定就是否定之否定,它们是一个东西,但在表述上还是有必要加以区别。在黑格尔那里,一般的否定被当作一个点,称之为“抽象的否定”,它里面包含有各种可能性。它本来是形式逻辑的那种单纯的、仅仅是主观的否定,但同时它本身又是一种行动,一种运动,一种动力的源泉。形式逻辑只看到它是一种否定判断,表示某物的“缺乏”,而没有看到自己在作这种否定判断时是在采取一个否定的行动。当然这种行动还没有展现出来,还只是一个抽象的否定,一个开端的“决心”。只有第二次否定才使它成了具体的、有内容有结果的,他称之为“绝对的否定”。所谓“绝对”就在于它解释了万物的运动,万物的阶段性、等级性的发展,这样的解释是绝对的,不需要人在场的,可以用于一切事物。在这个层次上回头看那个单纯的点,就发现它已经是运动的开端,是一个动态的点,黑格尔说它是“一切活动、生命运动的最内在的源泉,这是辩证法的灵魂”。但当时还没有展开,未得到自我证明。到了否定之否定,经过了运动的转折点,它就成了“生命的最内在、最客观的环节”,通过这个环节,才产生出主体、个体、人格和自由。这就是通过这个转折点向自身内部的反思。前面我们讲到中国哲

学不重视语言,也不重视反思,自己刚说出来的话就把它给忘记了,否定、无就被理解为忘记、“坐忘”,这样说出来的东西都不算数。但如果你重视语言的话,你会牢牢执着于语言,你既然说了“太虚即气则无无”,你就不要忘记你用来否定“无”的那个“无”,如果没有它,你怎么能够否定无呢?所以你这句话本身已经肯定了“有一个无”,通过反思你会发现“无无”其实就是“有无”,两个否定构成了一个肯定。但中国哲学不会这样想,不会反思,而是反对执着于语言,只着眼于语言底下的体验,只要意会就行了。黑格尔则把否定性的点看做一个反思性的点。黑格尔辩证法的灵魂是否定,其形式就是反思,我们后面还有专门一讲来讲反思。

那么,黑格尔的否定之否定跟诡辩论、怀疑论有什么区别呢?我们知道,诡辩论和怀疑论都讲否定。希腊的智者学派特别推崇否定和自我否定。据说有一位智者跑到罗马去演说,头一天演说证明了一个正命题,一切都讲得那么有道理,征服了所有的听众,博得了大家的喝彩;第二天上来又证明一个反命题,同样讲得头头是道,博得了又一次喝彩。但说来说去,到底他是一个什么观点呢?不清楚。这种态度表明他的否定并不是一条前后一贯的客观原则,只是一种固执的主观态度,他不否定自己的否定;他不是让一个命题的内部必然运动去自己否定自己,而是从外部人为地推翻它。每个命题都有一种自我否定的辩证本性,但诡辩论外在地玩弄辩证法,凡是提出一个命题,我就要跟你唱反调,总可以找出许多理由来,你再提出一个命题,哪怕是我昨天提出的同一个命题,我同样也可以找到反驳的理由,就像我们通常所说的“抬杠”。这是对辩证法的一种主观形式的运用,它形不成一条原则,而是一种习惯性的无原则,因为它受制于各种偶然的场合,自己却没有迈出任何一步。怀疑论其实也是这样。怀疑论也触及到了辩证法,但它最大的毛病是对自己的怀疑不加怀疑,所以它没有结果。如果它能够把怀疑贯彻到底,对自己的怀疑作出怀疑,那它就能动起来了,就感到痛苦了,就不安了,就要推演自己的命题,从浅到深、从低到高地进行推论,而不是停留于所谓“不动心”。近代笛卡尔、休谟的怀疑论就刺激起了后来的人对他们的怀疑进行怀疑,进入了一个更高的层次。所以怀疑论、诡辩论都讲否定,但都不是前后

一贯的,否定被归结为一种单纯的无、缺乏,失落了它本来所包含的能动的动力。但黑格尔也从中得到了许多启发,认为他们是非辩证地、即“知性式地”运用了辩证法。

知性式地运用辩证法,康德是一个典型的例子。在《纯粹理性批判》中,康德的自我意识实际上已经具有了否定性,它是一种知性的自发性,被用来规定和综合所有的经验材料。人为自然立法,一切规定实际上已经是否定了,已经赋予了“杂多”以有序的形式。这种先验自我意识就是一种反思,从人类的一切知识中反思到它们之所以可能的条件,反思到主体能动的先天综合能力。但是在主体的能动性方面,康德划了一条界线,追溯到此为止。先验自我意识是“本源的”综合统一,是一切知识的条件的顶点,再往后追溯就不行了,就到物自体了,物自体就是不可知了。所以先验自我意识这一否定行动被他设定为一个肯定的前提,其自动性、“自发性”归根结底是被动的,本身是一个不动的点,一个抽象的“形式”。认识到这一步就到了极限,超不出去了。所以康德的思维方式从根本上说还是一种形式逻辑的思维方式,他找到一个不可怀疑的原点,然后从那里出发去解释一切,但限于现象领域,不能解释它自身即物自体。可见先验自我意识所提供的否定并没有返回到自身,它的反思没有反思到自身的根据。“我”的背后是什么呢?康德说它只是一个“逻辑前提”,是形式逻辑上不可缺少的前提,在此前提下我们所认识的都是现象而不是本质,不是物自体。知性想要认识物自体就会陷入辩证法的“二律背反”,所以必须退回来,守住现象的范围。但康德在这种知性的方式下已暗示了辩证法的必然规律,先验自我意识的主体能动性一旦贯彻到它自身,就会形成一个回转到自身的“转折点”,主体的能动的人格就立起来了,认识的主体和实践、行动的主体就统一了,这就是后来费希特和黑格尔所开辟的思路。

当然,否定之否定的思想在黑格尔那里并不单单是就人的主体而言的,而且是就整个宇宙万物而言的。在他看来,万物都有一种“自己运动”的能动的本质,这个思想受到了列宁的高度重视。万物自己运动,这就排除了外来的影响、神的推动和奇迹,而由事物本身来解释事物的运动变化了。但万物“自己运动”的说法能否

成立？我们所看到的运动都受到外来的影响，在物理学中，在化学中，在各门自然科学中，每个具体事物的运动变化都可以找到外部的原因，都归结为事物与事物相互作用的关系。宏观地说万物自己运动，很难落实到微观上来。从微观上说每个具体事物都是自身运动的主体，都有一种从自身内部发生运动的能力，这很难避免“物活论”。在黑格尔看来，事物的自身运动出自于事物的自否定，它形成了事物本质中的主体、个体和自由，这种说法显然是一种拟人化的说法。从通常的唯物主义看来，他这是唯心主义的臆测。客观事物哪里有什么自由，哪里有什么自我意识和人格？黑格尔把万物看做上帝的思想人格的外化的表现，赋予了它们以概念的本质，他才能有这样的物活论的观点，从这方面看他的确是唯心主义的。但剥掉这种观点的唯心主义外壳，它也有其合理之处。马克思认为人和自然界是相互渗透、不可分割的，人的这样一种自由的能动性、这样一种“决心”本身就是从物质世界的万事万物中一步步必然地产生出来的。物质能够思维，我也可以把万物都看做是自由的，只不过在物理学中，在化学中，这种自由还是潜在的，但并不需要从另外的来源把自由赋予自然物，自由就从它里面产生出来。马克思在他的早期手稿中大量地论述了人和自然相统一的思想，人化自然的思想，很多思想是从黑格尔来的。我不同意说这些思想都是马克思早期不成熟的思想，他的总体框架已经成熟了，只是他的表述方式还不太成熟。

上面我们从三个层次上谈了否定之否定原则。首先是从形式逻辑层次，表明否定之否定是从我们的说话方式、语法规则中引出来的；第二个层次表明它一旦引出来后，经过反思，就被理解为一个本体论原则了，是万物运动的规律，不再仅仅是逻辑上的规律了；第三个层次是说这种本体论其实代表黑格尔意义上的更高层次的逻辑规律，即辩证逻辑规律。这种辩证逻辑规律的特殊的表达方式体现在形式逻辑所没有的一个概念上，这就是黑格尔所提出的“扬弃”（Aufheben）概念。

Aufheben 这个概念，是黑格尔从他的否定概念中引出的一个概念，中文通常译作“扬弃”。扬弃在德文中的日常含义主要是取消、撤销，这当然是否定的意思。马克思也常用这个词，如在《德意

志意识形态》和《资本论》中都提到将来的共产主义社会要“消灭劳动”。劳动都“消灭”了,我们人类不是连饭都没得吃了?但马克思这里用的就是“扬弃”,是在黑格尔的意义上用这个词的,因为这个词在德文中还有一个次要的意思,这就是“保存”。又要“消灭”,又要“保存”,这两个含义不是完全相反吗?黑格尔为此非常自豪,说德文中有许多词本身就有一种辩证的意义,可以从两个相反的方面去理解它,而且只有这样才正确地理解了它。其实这个词的德文意思原来就是双重的,其中 auf 是“向上”,是一个介词;heben 是一个动词,是抬高、举起来的意思。所以这个词在德文中直译有“举起来”、“放在高处”的意思,这就相当于说把一个东西“束之高阁”,我们通常也说“收起你这一套吧!”当然就是“取消”了。但它同时又是“拾起来”、“捡起来”的意思,表示放在一个高处保存起来、不让流失。所以这个词一方面是用来收起来,束之高阁,使其不发挥作用;另一方面又是保存起来。这就表达了否定之否定的既否定又肯定的双重含义。这个词在翻译成中文时很费了人们一番心思。有的翻译家认为中文没有对应的词,根本不可译,主张干脆音译作“奥伏赫变”,当然也有点意译的意思在里头:非常奥秘地埋伏在那里,突然一变!不过这个意思并不完全贴切。现在我们通常公认为可以接受的译名是“扬弃”,这个译法来源于一个比喻,好比农民扬场,把麦子扬到空中,让风一吹,把秕糠吹走了,剩下的都是麦子,有“取其精华,去其糟粕”之意。这样勉强可以符合这个词的双重相反的含义。然而仔细想来,这个译法还是不妥。因为麦子和秕糠、精华和糟粕还是两个东西,是水火不相容的对立物,“扬弃”的过程就是要把它们分开,一部分是要消灭的,一部分是要保存的。这不但不是黑格尔的意思,也不是德文的原义。在德文中被保存的和被束之高阁不用的东西是同一个东西,是同一个东西通过自我否定而把自己保存下来了。黑格尔理解的扬弃是同一个东西的自我否定,即一方面否定自己,另一方面正因为是它自己否定自己,而不是由其他东西来否定它,所以它的这个“自己”仍然保存下来了,整个历史都是这样一种自我否定的过程。我们现在找不到一个更好的词来代替“扬弃”这个译法,只好姑且这样用。这正如“矛盾”这个词一样,一个矛、一个盾,分明是两个东西,其实在黑

格尔那里讲的不是两个东西的冲突,而是同一个东西、同一句话的自相冲突。翻译是只好这样了,这是文化上、语言上的问题,目前没有办法克服。但大家要领会到实际上它要表达的是一个东西的自否定。

把扬弃概念运用于历史分析,当年马克思与蒲鲁东曾有过一场争论。蒲鲁东是一个小资产阶级的社会主义者、无政府主义者,他认为事物在历史中的发展进步就是把坏的东西清除掉,把好的东西留下来,以为这就是“辩证法”。这种看法很天真,与我们今天很多人的想法有些类似。我们今天也有不少人,不管是对待传统文化也好,还是对待外来文化也好,只要涉及到历史,都有一个不言而喻的说法,就是要“取其精华,去其糟粕”,“去粗取精”,总之是要把坏的东西去掉,吸收好的东西。主观上我们当然只愿意接受传统和外来文化的“好的东西”,这点没人反对。但主观愿望不能代替客观现实。我们看看马克思怎么回答这种观点。马克思认为:“两个矛盾方面的共存、斗争以及融合成一个新的范畴,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。”辩证运动就是这样展开的,你不可能把一方面去掉,把另一方面单独留下来。他还说,封建生产方式也有两个方面,人们称之为好的方面和坏的方面,“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。”这个看法就很严重了。如果把马克思这句话引入到我们对待传统文化的观点中来,就应当说我们文化中的坏的方面才是引起变革、推动历史前进的方面,反过来说,岂不是说好的方面反而在拉历史的后腿了?这是人们没有想到的,我们总想去掉坏的方面,好的方面要保存,是“国粹”,结果我们恰好在拉历史的后腿!马克思所强调的正是坏的方面、否定的方面在推动历史前进,否定是历史发展进步的动力。更重要的是,区别“好”、“坏”的标准本身在历史中也是变化着的。当我们说要吸收好的方面、剔除坏的方面时,我们是否反思过这个好坏的标准是从哪里来的?如果这个标准本来就是从传统中接受过来的,那事物就根本不用发展变化了,过去几千年中我们从来都是讲要保存好的方面、去掉坏的方面,封建帝王和统治阶级这样讲,老百姓也这样讲,从来没有人说要保存坏的去掉好的。

我们照几千年所做的做去就行了,我们以为我们与过去的封建帝王不同的仅仅在于他们是讲假的,我们讲真的就是了。所以我们的好坏标准还是、或者基本还是封建社会的标准,那历史还能有发展吗?实际上在今天,好坏标准早就大大地变化了,许多原来认为是好的东西现在已变成了坏的东西,原来被认为坏的东西现在已成了好的东西了。现在不是有许多翻案的小说、电影、戏剧,为曹操翻案,为潘金莲翻案,为西门庆翻案?武松、李逵、石秀这种人也受到很多谴责。所以,用固定的或世所公认的好坏标准来区分历史的肯定方面、否定方面是很幼稚的历史观,在马克思看来这是用道德判断取代辩证法、取代历史进程。

黑格尔有一段描述精神的扬弃过程的话很精彩:“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。”什么是精神生活?精神生活就是敢于冒死亡的危险,在死亡中杀出一条血路来,在绝对的支离破碎中保存自身。在我们这个物欲横流的时代,也可以说是绝对的支离破碎的时代,精神能不能在这样一个时代存活下来?如果能活下来,这种精神就能赢得它的真实。原先那种温情脉脉的环境下流传下来的精神已经是不牢固的,不可靠的,是虚假的了,只有通过斗争赢得的才是真的。精神之所以具有生存的力量,在于它敢于面对否定的东西,正视一切人间的罪恶,正视一切消极腐败的东西,并把否定的东西化为自己的力量。新黑格尔主义者鲁一士曾经把绝对精神描述为一个战士,刚从战场上来,浑身带血,精疲力竭,迈着蹒跚的步子,还要往前赶。鲁迅的《过客》也是如此,他不知道前途是什么,只知道最终是坟墓,但总有一个声音在向他召唤。否定之否定要从自身中开出一条生存之路来,这条生存之路同时又是一条怀疑之路,一条绝望之路,绝望才能置之死地而后生,破釜沉舟,没有退路了。鲁迅说,绝望之为虚妄,正与希望相同。不要心存希望,但也不要完全绝望,要以绝望的心态开辟出希望之路。要去作殊死的斗争,否定自己的惰性,不断地冲杀出一条血路来。这才是扬弃的真正意思。要在旧的标准已经崩

溃、已经没有任何标准的地方创造出一个当今时代的新标准,来衡量哪些是积极的、进步的,哪些是消极的、反动的,而不能沿用现成的标准或早已过时的标准去对现实生活作道德化的批评。

三、否定与目的性

在讨论否定的问题时为什么要谈目的性?通过我们前面所讲的否定之否定这样一条普遍原则,其实我们已经可以从里面发现一条目的性原则了。也就是说,否定既然作为一条原则必然展示为否定之否定,那么在第一个否定中其实已经有第二个否定在暗中埋伏在那里、潜伏在那里了;第二个否定把这种潜在的否定实现出来,这就是一个目的过程。第一个否定只是一个点,只是一个开端的“决心”,它的否定只表现为一种潜在的痛苦,一种不满足的意向,对现状不满;第二个否定才把这个否定中隐含的意向实现出来,一旦实现出来,就形成了一个转折点,完成了一个过程。这样看来,第一个否定就是一种潜在的目的,第二个否定作为转折点就是目的的实现。目的和所实现的目的其实就是同一个目的。我们通常说某某人的动机如何?就是指他要实现出来的目的。动机和效果具有同一性,但这两者所采取的形式不同。作为动机,它采取潜在的形式;而作为实现了的目的即效果,则采取现实的形式。这种关系是从亚里士多德的潜能和现实中引出来的。实现目的就是把事物的潜能实现出来。亚里士多德的目的论正是西方哲学和整个西方精神的一贯的内在要素。在他那里,目的因是一种最根本的原因,是“四因”中的“终极因”,其他三个则是质料因(相当于潜能)、致动因和形式因(后两者相当于实现或现实)。形式因在某种意义上也被归于目的因,即每个事物的形式都是它要追求的目的;而质料因和致动因则都具有机械技术的特点,与形式因和目的因构成两种完全不同的因果关系。目的因和机械因果关系有一个根本的区别,这就是:机械因果关系通常都是原因在先,结果在后,不能倒因为果,目的因的因果关系则有一种互相颠倒的关系,结果正是动机的原因。一般形式逻辑都是按照机械因果律来进行推理

的,经典物理学也是如此。在日常生活中,我们讲“抓住机遇”,“打时间差”,都是利用时间上的机械因果关系不可逆转这一规律。但目的论则要求对时间有一种超前的反思,即要先行到将来,再从将来规定目前的行为方式,所以它的结果已经先于原因而存在着了,只不过还是潜在地存在着。或者说,在这里结果就是原因,原因则是潜在的结果。一切人为的有意识的行为都有这样一个结构,是与机械因果律的结构不同的。如马克思在谈到劳动时说,劳动所要达到的目的在劳动过程开始之前就已经观念地存在于劳动者的头脑里了。凡是你要做一件事情,在达到目的之前,你已经想好了,你的行为都按照这个目的所要求的那样来设计,这个将要实现的目的作为原因支配着你的行动。劳动过程就是一种最典型的目的行为。如果没有目的,你走到哪里算哪里,那就不叫劳动,叫闲逛了。

这两种因果性都有自己的必然性,只是在目的因的场合我们通常称之为“必要性”,但在西方语言中,必然性和必要性是同一个字(necessary)。那么,这两种必然性有何区别呢?在黑格尔看来,真正的具有普遍性、一贯性的必然性不是那种机械的必然性,不是那种前因后果的必然性,那种必然性只是表面的、形式的必然性。我们常说物理学、力学揭示了必然性,说工科、理科比文科更有必然性,它们有一个确定的标准。一个东西做出来了,对不对,你放到仪器上一测,放在数学公式里一算,就出来了,就有必然性。但在黑格尔看来,这种机械的必然性归根结底是偶然的。一个自由落体落下来了,你可以测量它,它下降的速度扣除空气的阻力,就是一个常数,在地球上它不可能偏离这个常数,它就是以这个规律来进行测量的。但是,这个物体为什么会掉下来呢?那是偶然的。当然你还可以找到其他的必然性来解释,但这些必然性凑到一起使这个物体掉下来还是偶然的。所以这种必然性在黑格尔看来归根结底是偶然的。从表面上看是必然的,实质上却是偶然的。那么什么是真正的必然性呢?必然性要能够解释是什么把这些必然性、或不如说把这些偶然性凑到一起来的,即是什么目的把这些东西凑到一起来的。这些东西是机械的,按照机械论不能解释它们为什么凑到一起,它们只能根据一些现有的条件、偶然的条件来

设想,一旦条件具备了,必然性就起作用了。但在此之前都是偶然性在起作用。所以黑格尔认为真正的必然性就是要说明在此之前就是必然的,即彻头彻尾是必然的,这就是目的性。所以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内,它把这些东西聚集起来,利用它们,让它们起作用。这些东西所起的作用本身是按照机械因果性进行的,但它们不能解释它们为什么会碰到一起来,目的论则能解释这一点。所以目的论高于机械论,目的因高于机械的因果作用。在亚里士多德那里目的因把致动因包含在自身内,作为自身实现出来的手段,这些手段是利用事物之间的机械因果关系来设计的,利用力学的关系,物理化学的关系,我把它们调配得按照机械论的规律能够更迅速、更方便地去达到我的目的。

除了人的目的活动外,自然界还有一种目的活动就是生物有机体的活动。生物就是一个目的,生物有机界和无机界的一个根本区别就在于它有目的。当然它的目的性还是不完全的,但已体现出最初的目的性。生命在最初的细胞、蛋白质分子、遗传基因上已经体现出一种目的性了,这种目的性的特点在于把周围的环境利用来为它的存在和发展服务。周围环境是无机的,但可为有机体所用。即使环境是有机的,也能被某个有机体当作无机的来利用,即先解构为无机的再加利用。阳光、水、空气、温度和湿度,各种矿物元素等等,本身都是按机械因果律而起作用的,有机体则有一个很重要的作用,就是把这些都聚集起来,从中获取它所需要的东西。它需要什么?它需要维持自己的生存,并有一种倾向,要把自己的生存尽可能扩展到更大范围,这就是繁殖。如果没有什么东西与它对抗,这种扩展倾向是无限制的。比如去年的 SARS 病毒,现在看起来要卷土重来了,它要复制自己,要利用一切条件和周围环境来扩散自己。这些条件当然是可控制的,我们可以通过隔离,通过一些机械手段来切断它复制自己的条件,但有机物总是要利用一切可利用的机械条件来达到它的目的。不过,有机物的目的性是不完全的,因为其目的只不过是利用环境,而不是改造环境,它还依赖于由机械偶然性所造成的外部环境条件。其次,有机物最大的敌人是它自己,即它总是要分化为不同的种类,这些种类

之间的互相竞争和弱肉强食时刻在中断它们的有机目的,而遵从某种机械性原则,如谁的体形大,谁的生长快,谁的动作灵活,谁就能够在生存竞争中取胜。只有人类社会的历史目的性才是完全的目的性。当然人类至今也还没有摆脱弱肉强食的机械因果性,但毕竟已经体现出这样一种历史趋向,即追求人类的普遍自由的实现。

由此可见,目的性与否定原则之间也有一种层次上的区别。目的性是从否定之否定中引伸出来的一条原则,但否定之否定的精神是不断地创造,是运动的内在发生,虽然这一过程是建立在转折和阶段性上的,但这种转折和阶段都是为了进一步否定而积聚力量。所以否定原则所表达的是能动原则和创造原则。目的性则是着眼于由转折点回到自身,其特点是某种静止的、固定的东西。所以否定概念体现为某种不停留的活动、运动,老是要超越自己;目的概念则是要实现自己,在其中,从运动的开端(动机)到运动的结束(效果),所有的东西都在运动,但有一个东西是不动的,这就是目的本身。柏拉图和亚里士多德都把宇宙的最终目的称之为“不动的推动者”。目的是不动的,但不动恰好是运动的前提。没有目的,运动最后会消散,就像机械的偶然性,固然也造成了运动,不断地互相磨擦、碰撞,但最终会耗散掉,宇宙会达到一种熵的最大值,也就是宇宙完全静止下来了。现代宇宙大爆炸理论的一个必然结论就是宇宙热寂说,大爆炸产生巨大的能量,形成了各种有形之物和复杂的结构,但随着能量的渐渐发散、冷却,各种物质结构纷纷解体,星球自行毁灭,连分子、原子、原子核都解体了,变成一些碎片,最后慢慢寂静下来,一切都归于均匀和混沌,再没有可以利用的热量了。热力学第二定律所描述的宇宙前景就是所有的热量平均化,没有差异,没有秩序,一切都是一样的,熵,即不可利用的热量,将趋于无限大。但目的论是与这个过程背道而驰的,目的活动就是尽量减少熵,它力图造成一些秩序、一些结构、一些差异。当然在小范围内,你要达到任何一点减熵的目的都要以更加加速增熵过程为代价,如夏天你要用冰箱制冷就得消耗更多的热量。然而从宇宙的大尺度看,我不以为热寂就是最后的归宿,正相反,增熵的意义正在于从中培育出减熵的人类来。而热寂之后必然还会有新一轮的创世纪,也许会发展出更高级的智慧生物。如恩格

斯说的,物质的任何一个属性都永远不会丧失,“它虽然在某个时候一定以铁的必然性毁灭自己在地球上的最美的花朵——思维着的精神,而在另外的某个地方和某个时候一定又以同样的必然性把它重新产生出来。”目的系统的静止性是一定范围内的运动、生命、爆发力产生的条件。

由此观之,目的论是更深刻地体现了否定之否定原则,只有目的在运动中坚持下来,否定才能达到它肯定的结果。你不断运动,但没有目的,这种运动就会消散掉;有了目的把你的运动限制住,或不如说凝聚起来,这样运动就有了自己的结果。这就是黑格尔所理解的自由。自由不是为所欲为,没有任何限制。没有限制、没有目的的那种自由自在是会消散的,是立不起来自己的原则的。要把这种能动性的原则立起来,必须借助于目的,而且不是临时的目的,而是一贯的、终极的目的,即自由本身。目的是静止不动的,它使主体成为了能动者。古希腊柏拉图把事物分为三类,一类是自己不动而被推动的,这就是自然物;一类是自己运动并推动他物,而又被他物推动的,这就是人;最后一类是自己不动而推动万物的,这就是神。显然,在人身上已经有一点神性了,因为人能推动他物。人为什么能推动他物?是因为人有目的。但人的目的还是可以由他物推动的目的,神的目的则是不为任何他物所推动的目的,所以神是自己不动而推动万物的,万物的运动都趋向于神。人的神性就在于把自己的各种有限目的都服从于神的终极目的。这就是人的目的性高于一切其他有机体的目的之处。目的性的最高体现就是人的精神生活。

自然界的机械作用是目的性的对立面,但目的性,哪怕是精神生活的目的性,也是离不开机械作用的,机械作用是目的性的一个环节、一个手段。有了好的目的而没有手段,那你的目的也是达不到的。孔子说“工欲善其事,必先利其器”,说明这两者是不可分的。但这两者有一个等级关系,这种等级关系在黑格尔那里是有严格规定的。通常我们说黑格尔辩证法有三大规律,恩格斯总结出来的,就是量变到质变、对立统一、否定之否定。但这三大规律是怎样的关系?没有人说清楚,也没有人关心。实际上,量变到质变还是在机械论的自然观中所理解的辩证法,当然已经不是用机

械论去解释了,而是用辩证法去解释,但它比较通俗易懂。说量的积累在一定程度上导致质的飞跃,这很形象,很直观。如说水的温度积累到一定程度就沸腾,人人都知道。但黑格尔说,事物从量变到质变的过程里面隐藏着一种“理性的狡计”。为什么是“狡计”?是说外面看不出来,在量变阶段看不出大的变化,似乎不过是增加一颗谷子两颗谷子,无所谓;但到一定的时候,突然出现一个飞跃,成为了一个“谷堆”,让你大吃一惊。也就是说,在量的机械变化中隐含着一种目的性,目的性在辩证法里面是一个更深的层次,是否定之否定的层次。否定之否定是贯通一切的规律,量变到质变则是用来解释自然界和社会事物的机械的力量对比关系时所使用的具体规律,它是立足于科学的角度。但是除了科学的角度外,我们还可以从许多别的角度来评价自然和历史。所以我们说,量变到质变只是否定之否定规律的一种形式,里面其实贯通着否定之否定的原则,表达着一种潜在的目的性。为什么是潜在的?因为在质的飞跃阶段我们会“大吃一惊”,没有料到,这就说明我们一开始并没有把这种结果看做目的,我们只是加上一粒谷子,两粒谷子,或者拔掉一根头发,两根头发,没有想到最后再拔掉一根头发就成了“秃头”!所以主观上我们并没有意识到有什么目的,但客观上却完成了某种目的,这不是我们的目的,而是客观的理性的目的,所以叫“理性的狡计”。这说明目的是潜在的,变化和它背后的规律是分离的,变化者没有意识到它背后的规律,被理性所捉弄了。量变到质变表现出辩证法的一种不自觉性,否定之否定则是一种自觉的目的性,它着眼于一种质到另一种更高级的质,并在两种不同的质之间形成一种手段和目的的关系,是对理性的狡计的彻悟。

所以,当我们运用量变到质变规律来解释自然界时,我们不能单纯从自然科学的立场来看待这一规律,而必须把这种运动看做从低级的质到高级的质的上升过程。说到“高级”和“低级”,就有一个目的论的价值标准了,低级的质以高级的质为目的,在过程中接近于目的的就是高级的。没有目的,谈不上高级和低级。这种高级和低级的区分不是一个单纯自然科学观点,而是一个价值观点和哲学观点。从自然科学来看,水在零度结成冰,在一百度变成气体,冰、水、气三者哪个更高、哪个更低?谈不上。在物理世界本

身中没有高级和低级,只有把整个宇宙看做有目的的才能谈论高级和低级。以宇宙的目的为标准,整个世界对于目的呈现为一个从低级到高级上升和发展的历史进程。水变成蒸气也好,结成冰也好,都没有历史进程,这种机械运动只能作为手段。所以量变到质变不足以解释合目的性过程。比如生物界,我们说微生物是最低级的,为什么呢?因为它直接与无机物打交道,它把阳光、水分、矿物质等等聚集拢来,作为手段来达成自己的目的,同时又给更高级的目的提供了手段,比如说给植物提供了生存手段。植物利用微生物来分解土壤里的矿物质,使周围的无机物能够被吸收。食草动物则利用植物,它的目的性更高,把植物的目的又当成自己的手段。食肉动物又利用食草动物,人则利用一切生物和无机物。所以人是最高级的,是万物之灵长。一般说来,目的比手段、或比用作其手段的目的更高。没有这个目的概念,宇宙无所谓发展;没有从低级到高级的目的系统概念,生物也无所谓进化。宇宙大爆炸和后来的变化过程哪个更高级?宇宙热寂是进化还是退化?只有从人的观点,从人是终极目的的观点,我们才能说宇宙热寂是宇宙的“死亡”,宇宙本身有什么诞生或死亡呢?是我们人按照自己在宇宙中的位置来这样划分的,并且是以人的标准:凡是不利于人的生存环境的就是“荒凉的”或“死寂的”,就是低级阶段,能促成人的生存的则是“有生气的”;在生物界,接近于人的就是高级的,如灵长类,否则就是低级的。所谓宇宙的“灭亡”就是不再适合于人的生存,也不再存在可以产生出人类来的切近的物质基础的状态,我们称之为宇宙的“熄灭”,实际上是我们自己的熄灭。

历史过程也是如此。我们经常谈到历史,但什么是历史?历史就是一个从低级到高级的发展过程。什么叫发展?平铺直叙不叫发展,永远同样的东西不叫发展,哪怕它在时间上存在了几千年。古埃及存在了几千年,最后灭亡了。据说古埃及王国一产生出来就是那样,最后灭亡时还是那样,那叫什么发展呢?所以古埃及没有历史,虽然有一个一个的王国不断交替。真正的历史必须有一个发展,要有质变,要有合目的性的进展。因此合目的性也给历史提供了标准。人类从哪里来?要到哪里去?基督教说,人类要接受上帝的最后审判,复乐园;马克思说,人类最后要走向共产

主义,即“自由人的联合体”。有了这种目标,我们就可以看待一切,凡是促进这一目标的,被称之为进步的、高级的,违背这个目标的则称之为反动的、低级的。现在流行的是历史虚无主义,一切人类的理想目标都没有多少人相信了,人们说既然将来怎么样谁也不清楚,那就还不如回到过去,也许回到古代还好些。如果我们现在就回到两千年以前,回到庄子的时代,那多好!这就是历史虚无主义。后现代主义也是如此,什么都行,回到古代也完全可以,失去了人类发展的目标,也就失去了高级、低级的评价标准。但在黑格尔看来不是这样。他认为整个宇宙都是有目的的,当然最终目的是回到上帝、绝对精神。但此前一切都拼尽全部力量向绝对精神进发。这个观点有没有合理性?在黑格尔看来,整个自然界是有机的、符合目的的,哪怕是无机自然界,里面也潜伏着有机的要素,所以整个世界就是一个从低级到高级向人的生存上升发展的历史过程。“自然向人生成”,这个观点康德已经提出来了,黑格尔把它强化了。马克思则进一步引伸了这条原则,我们应该把自然理解为向人生成的统一体。自然界必然要发展出人来。黑格尔认为自然发展出人来是要向神挺进,这个我们可以不去管它。但自然界从低级到高级向人生成的观点是很有价值的。黑格尔讲,这是一个合乎目的的运动的体系,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”。马克思也讲过,物质能够思维。你看到冰冷的石头,你看到外面的阳光、空气,都是没有生命的;但在黑格尔眼中这些都包含有生命,它们会“呼喊”,会使自己成为精神,这是很唯物主义的。人的精神不就是从石头等等物质中产生出来的吗?并没有什么上帝和神仙把精神放到石头、泥土中去,那是神话。唯物主义者相信,就是石头本身就潜在着精神,有潜在的产生出人来能力。如果你是一个彻底的唯物主义者,你就得承认,我们今天坐在这里思考宇宙,自然界,思考这么玄乎的哲学问题,归根结底这些思想都出自那些看上去毫无生气的石头,是自然本身在思考自己。当然你也可以说这是泛神论,是万物有灵论,是物活论等等,这就看你是怎样理解了。恩格斯说泛神论是“羞羞答答的唯物主义”,唯物主义承认精神是物质的属性,我们今天在这里作哲学思考难道不正是物质的属性?物质不需要任

何其他帮助就能发展出我们今天思考的人类来。只要你不是静止地、机械地看待物质,以为我们面前的这块石头现实地就有思想在里头,不是的。思想是潜在地作为可能性包含在石头里面的,它要把这种可能性发挥出来,需要一个漫长的过程,一个自我否定和否定之否定过程。它要否定它的冰冷、僵硬,要进入到化学性、有机性、目的性,最后达到精神,才能发展出人来。但它经历这些不需要有任何外来的精神。所以黑格尔在谈到发展、谈到历史的时候,他总是指一个从低级到高级、从机械的物质到内在的精神的合目的的过程,他超越或扬弃了机械论,上升到了目的论。只有在目的论的前提下才能谈历史。马克思的历史唯物主义也有一个目的,人类大同不是某个人的意志,而是历史本身的目的。马克思主义也承认这种目的论,否则我们就只有相信机械论,相信自然科学定量化的精确结论,历史也就丧失了,人类将没有理想、没有动力、没有自由,也没有发展了。自然科学会变得敌视人,这是马克思在批评霍布斯时说过的,胡塞尔《欧洲科学的危机》也揭示了这一点。

所以目的论的思想并不是一种单纯实证自然科学的思想,而是一种带有价值论维度的哲学思想。否定的思想、乃至整个辩证法思想都是如此。自然界有没有辩证法?如果你采取实证自然科学的态度,即把自然界看做与人相对立、相脱离的客观对象,那你就看不出自然界有什么辩证法。恩格斯写了《自然辩证法》手稿,所以我们今天沿用这个概念,说是黑格尔、马克思把辩证法运用于自然界所得出的科学结论。这种理解是有问题的。今天西方大多数哲学家、包括大多数马克思主义哲学家都不承认自然辩证法这个概念。大多数自然科学家也不承认这个概念,认为用不着辩证法照样可以搞科学研究、发现自然规律。自然辩证法到底有没有用?在什么意义上有用?我国几十年来因袭苏联的体系,谈到自然辩证法好像就是一种指导自然科学研究的特殊的方法论,甚至凌驾于自然科学之上强制其服从的方法论。但是最近二十多年来,自然辩证法在我国有一种逐渐走向衰落和消亡的趋势,各大学哲学系的“自然辩证法”教研室纷纷改名为“科学哲学”之类,好像“自然辩证法”成了一个不太光彩的头衔。这种状况除了我国以前盲目跟随苏联大批爱因斯坦和摩尔根遗传学所闹的笑话,败坏

了自然辩证法的名声以外,恐怕还有对这个概念的真正含义未能理解的原因。马克思恩格斯当年的确认为自然规律中体现了某种辩证规律,但应当从何种意义上来理解,还值得琢磨琢磨。

我以为,自然辩证法如果仅仅当作自然规律来看,那恐怕的确是没有什么用处的。把辩证法看做与人相脱离的自然界的一种规律、一种结构,然后是我们主观上利用来分析自然事物的一种具体的方法,这种观点本身就不符合辩证法,因为你把自然界和人割裂开来、对立起来了。从这个角度看自然辩证法,可以说一点用处也没有。自然科学家面对的是具体的自然界的规律,他把它找出来了,你给它加上一句“这是辩证的,这是对立统一的,这是由量变到质变而来的”等等,这有什么用呢?你给它扣上各种帽子,并不能使它增加一分一毫。但马克思恩格斯当年提出自然辩证法并不是这个意思。辩证法既不是单纯的客观规律,也不是单纯的主观方法,而是一种主客观统一的学说,是自然主义和人本主义统一的学说。所以如果我们把自然界先看做脱离人的、和人相对立的世界,再去寻求其中的辩证法,那等于缘木求鱼,甚至是自相矛盾。在非辩证的自然观中寻求自然辩证法,不是自相矛盾是什么?但是如果反过来,把人和自然界看做统一体,把自然界看做就是要发展出人来的东西,把自然中的河流、草木、石头、阳光等等和人的可能性联系起来,这就显示出了自然界的目的,显示出这些东西都是为了向人生成所作的准备。当然这些都不是自然科学所要研究的,自然科学不关注潜在性、可能性,只关注现实性和必然性。但这是哲学所要研究的。这样我们对自然辩证法就会有一种新的了解。自然界是一件一件的事情,偶然地产生了又消失了,有些可以重复,也有些可能永远也不会再重复了,这里头没有什么历史,也没有目的性。但现在你把人加进去,你就会在大量的偶然性中发现一种必然性。就是说,自然界发展到一定程度,必然会或迟或早发展出有智慧的生物来。人潜伏在自然物中,使自然界呈现出向人发展的历史,这种历史发展是有阶段性、等级性的,是从低级阶段向高级阶段上升的。水的结冰和沸腾没有什么高级和低级,但大量这种现象和别的偶然现象一起促成了生物和人的产生,这就有高级和低级、有某种合目的性的进程了。这时候你就可以、而且不能不

引入辩证法来对此作哲学的解释,而且这种解释本身也把自然科学的解释包含在内了,但不是为了降低层次来满足自然科学的需要,而是用自然科学的解释来满足更高层次的哲学的需要。所以自然科学在本身的狭隘研究领域中也也许不需要自然辩证法,但自然科学家如果要扩大自己的眼光,提升自己的境界,涉及到对人和宇宙的关系的理解,他就离不开自然辩证法。现代顶尖级的自然科学家如爱因斯坦、狄拉克、海森堡、霍金等人本身就已经是一个哲学家了,自然辩证法对他们就很有用,如果他们能够懂得一点真正的辩证法,而不是教条式的或皮相的辩证法的话,他们的探索或研究就会更有针对性、更自觉。

黑格尔的哲学从总体上看就是一个目的论的系统。我们从他的目的论思想可以追溯到他后面的根源,实际上来源于他的否定的思想,自否定本身就是一个目的性结构。所以我们说否定之否定、自否定的原则是黑格尔辩证法的核心。

四、否定与主体性

前面说过,在黑格尔看来,作为否定之否定的“绝对的否定”本身就构成了“主体、个人、自由的主体”。所以否定原则不仅仅是整体的原则,也是个体的原则,不仅仅是宇宙的构成原则,也是个人的主体性原则。实体就是主体。为了说明这一点,我们必须进一步深入到个人的主体性结构中去,即深入探讨一下自我意识的结构。这种探讨,黑格尔主要是在他的《精神现象学》中进行的,整部《精神现象学》都是在描述和展示自我意识的形成和发展的历史。黑格尔说现象学是“意识的经验科学”,也就是自我意识在历史上形成和发展的规律的探讨。但他并不探讨现实的历史过程,在他看来现实的社会历史底下真正起作用的是自我意识本身的进程,这是唯心主义历史观。不过他把这种自我意识的动态结构历史地向我们揭示出来,是很有意义的,自古以来还没有人这样做过。

所谓“意识的经验科学”,是和《逻辑学》相对而言的。黑格尔《逻辑学》讨论的是概念的逻辑关系,这种概念高高在上,被看做是

纯粹的、不带任何现实或世俗性质的绝对理念，它是上帝的概念。《精神现象学》则是探讨这种概念在具体的人类意识活动中是如何表现出它的规律来的。当然这种具体的人类意识也是抽象的，是无人身的“意识本身”的结构，所以虽然是“经验科学”，但整本书里面没有提到任何一个人名或地名，而是以揭示意识的普遍的本质规律为己任。不过这种揭示还是有人类历史、包括个人认识和精神发展的历史的背景作为隐含的依据的，恩格斯称之为“精神的胚胎学”。所以《精神现象学》被看做是《逻辑学》和整个黑格尔哲学体系的“导言”。

《精神现象学》要讨论意识的经验。那么什么是“意识”呢？黑格尔认为意识的本质就是自我意识，任何意识当你把它抽象化，即抽掉它的那些具体对象的内容，而纯粹从它本身的角度来看待它的时候，你就会发现它其实是自我意识。但一开始的时候并没有这么清楚地意识到这一点，意识和自我意识一开始还表现为好像是两个层次。意识就是把自我和对象区分开来，如果一个人不能把自己和对象区分开来，我们就说他已经“丧失了起码的意识”。但意识在这个阶段还没有意识到对象就是他自己，没有意识到这种区分是他自己的自我区分。比如一个小孩子生出来，他开始会笑了，开始会喊妈妈了，甚至开始会称呼自己了。但是他称呼自己还是用自己的名字，比如说“小明要这个”，“小明要那个”，这个阶段显然有了意识，但还没有清楚的自我意识。他的真正的自我意识是从那一天开始的，即他能够用“我”这个词来称呼自己，他开始说“我要这个”。这是很不容易的，因为他怎么会知道自己是“我”呢？他听到他爸爸说“我”，听到他妈妈说“我”，听到所有的人都说“我”，这个“我”到底是谁呢？这个“我”常被理解为一个极端自我的个人主义的东西，但其实是一个极端集体主义的东西，是一个极端普遍的东西。人的意识把自己认同于这一个“我”是很不容易的，这意味着人的意识已经上升到了一个无限的普遍性，这个时候人才叫做有了自我意识。当然这个自我意识还是非常初步的、原始的，只是心理学意义上的，后来他在自在我意识这个阶梯上还有很多阶段要走，还要经过一些质的飞跃。他只是在语言上有了一个“我”，这是个基础，但还很不够。所以常常有人用一种更

高的标准来判定一个人是否有自我意识。比如说一个人懂得使用理性了,一个人懂得要讲道德了,一个人有自己内在的精神生活了,有自己的精神世界了等等。如果一个青年长大了,成熟了,他应该有自己的自我意识了,但他在任何事情上只顾自己不顾别人,我们还是说他没有自我意识。为什么呢?因为他不会用别人的眼光来看自己,他只有自己的眼光没有别人的眼光,他不懂得将心比心,换位思考。只有当他会用别人的眼光来看自己的时候,他才真正有了自我意识,尽管在此之前他也已经能说一个“我”字,这个“我”还是很狭隘的,是一个自私自利的代词,和说自己的名字、说“它”没有什么本质的区别。不过一般来说只要他会说出一个“我”字他就开始有了心理学上的自我意识,说明他已经具有反观自己的能力了。

所以我们可以看出自我意识本身有很多的划分阶段,在每个阶段上我都可以说今是而昨非,以前的自我意识还不是真正的自我意识,只有从现在起我才达到了自我意识。可见自我意识本身是一个历史发展过程,它没有一个固定的标志,来判定从哪一天开始一个人就有了自我意识了。其实在他说出一个“我”字来之前他已经有一些意识活动了,他能够给他见过的东西命名,能按照语言共同体的命名叫出事物的名字,这里头就孕育着自我意识了。因为他能用一个符号来代替一个对象,并且传达给别人,他相信别人也能够懂得他所说的符号,这表明他已经意识到词语的普遍性,自己对词语的理解与他人对词语的理解的共同性。说出一个“我”字当然更集中体现了这种理解的共同性,从各种词语飞跃到了一个惟一的词语,一个涵括一切的词语。但这只说明他具有了完整的自我意识的可能性,这还是很模糊的,还隐含着许多别的可能性,他既有可能成为具有自我意识的人,也有可能成为一个老顽童,一辈子都没有真正的自我意识。当然,正常的发展应当是按照通常秩序而出现的一些阶段,它隐含着一种内在的规律性,内在的逻辑,黑格尔的《精神现象学》就是要揭示这一内在规律性的。这就是揭示自我意识的形成史,历史和逻辑在这里是一致的。不过黑格尔的历史不是感性的历史,而是逻辑概念的历史。马克思曾经说:“《精神现象学》是黑格尔全部哲学的诞生地和秘密”,意思是

说,黑格尔哲学是产生于对抽象自我意识的描述,如果说有一个世界的本原的话,那么在黑格尔这里世界的本原就是自我意识,万物产生于它又复归于它。这就是马克思对黑格尔不满的地方。黑格尔忽视了自我意识本身是如何形成的,而把它的抽象的逻辑结构当作了万物的本原。马克思认为自我意识本身是在人的感性的实践活动中形成的,它具有丰富的感性的内容。而黑格尔谈到感性总是立刻用自我意识所产生的那些范畴把它扬弃掉、化解掉,把它们归结为范畴的运动。

在黑格尔看来,自我意识和意识之间有这样一种形式关系,即当我们从自我意识的高度来反观意识,我们就能够更深地体会到意识的本性,即萌芽状态的自我意识。从意识到自我意识的发展,正如从否定到否定之否定的发展一样,具有一种内在的关联性。前面说了,意识首先是把自己和对象区别开来的意识,这种区别也就是否定:我不是它。自我意识则是否定之否定:我是我。但这两者其实是同一的,否定一开始就包含着否定之否定,并不是发展到后来才出现了否定之否定。当然有一个发展过程、觉悟过程,但觉悟了以后,你回过头来一想,发现原来最后觉悟到的那个东西它最先存在,只不过当时你没有觉悟,看不出来,但它潜在着。意识和自我意识也是这样一种关系,当你提升到了自我意识之后,你会发现意识只不过是自我意识,是还未展开的自我意识。所以黑格尔的哲学其实就是从自我意识开始的。但是把自我意识理解为一种否定并不是黑格尔的独创,而是近代哲学的惯例。近代从笛卡尔以来,理性派哲学已经把自我意识看做一切哲学的基点。笛卡尔的“我思”其实就是一种怀疑活动,即一种否定活动。将这种否定活动作为整个哲学的基点有没有道理呢?罗素曾经嘲笑大陆理性派的哲学家,说他们把一切哲学命题都建立在一个惟一的命题上,就像一个巨大的倒金字塔,只要抽掉最底下的那块砖,整个体系就会轰然倒塌,没有一点用处了。他推崇经验派的做法,说它们的体系是一个正立着的金字塔,你抽掉一块两块砖无所谓。罗素对理性派的这种指责很形象,很通俗,但并不完全正确。理性派的哲学体系的确都垮掉了,但是不是就都没有一点用处了呢?都白费了吗?不见得。他们还是发现了很多东西,是单纯通过经验永远也

发现不了的。我们今天要做哲学思维还得从他们那里吸收一些营养。哲学家总是想要去建立一个逻辑上完全一贯的体系,其实经验派的哲学家也是这样,比如休谟就是从感觉印象出发,以此为基点去解释一切,知觉印象就是他最底下的那块砖。所以构筑一个体系,这是一切哲学家的本性,完全忽视这样一个要求,像后现代一样,那就没有什么哲学了。后现代不搞体系,也就不搞哲学了,他们只有一些哲学思想,但没有一种哲学。

黑格尔所继承的则是西方纯正的哲学传统,即体系化的传统。笛卡尔之后,康德发展了这一传统,他通过对纯粹理性的批判建立了“人为自然立法”的最高原则,即先验自我意识的统觉的统一。这个自我意识不再是像笛卡尔那样在自我怀疑的经验过程中找到的,而是一切后天经验知识的先验条件。这个先验自我意识的功能不再是笛卡尔的怀疑,而是“综合统一”,即对那些杂乱无章的感性经验材料加以规范,使它们形成规律、成为“对象”。这同样是一种否定,即否定感性材料的无定形状态,作出立法的规定,一切规定都是否定。通过这种否定,自我意识成为了一个主体,否定则体现为这个主体的一种功能。那么这个主体是一个什么东西呢?笛卡尔认为是“我”的存在,“我”的灵魂,这个东西没有广延,是一种灵魂的实体。康德则认为你不能把它叫作实体,因为“实体”这个概念是由先验自我意识产生出来的一个范畴,你怎么能用它来规定先验自我本身呢?但康德也认为这个先验自我意识有它的基础,这个基础不能纳入到先验自我意识本身的范围里来形成对它的知识,而是在这个知识体系的背后不可认识的“自在之物”,它躲在后面起作用,但是如何起作用不知道。所以这个“我”在康德看来也是一个物自体,而先验自我意识的一切否定作用则是“我”这个主体所表现出来的一种功能,也可以说,是“我”这个主词的一个宾词。所谓的“主体”和“主词”,以及“主观”,在西文中都是同一个词,即 subject。为什么一个词汉语有三种译法?这与西方哲学从亚里士多德以来的本体论、认识论和逻辑学的三者统一和同源性有关。亚里士多德把“只能作主词而不能作宾词”的东西理解为个别实体即主体,这就是从逻辑中引出本体论,并且正因此逻辑也就具有了认识论意义。但这种“三统一”在后来就分化了,各自独

立了,一直到黑格尔才重新又恢复了统一。

所以黑格尔的一个基本原则就是要把实体同时理解为主体,理解为一种活动或行动。黑格尔的主体既不是一个灵魂,也不是一个物自体,而是一种显现出来的现实活动。所以他与以往哲学家一个很大的不同在于,以往人们都把否定看做是自我意识的一种属性、功能,一种宾词,黑格尔则把否定当作自我意识本身,也就是他把宾词颠倒过来了,使它成为了主词。本来是一个东西的一种功能,现在这种功能变成了主体,这就是黑格尔高出其他哲学家、高出康德的地方。自我意识一方面是实体,所谓实体就是说它是万物的本原,是支撑万物后面的那个东西;但这个实体本身是主体化了的,它作为实体不是因为它仅仅在那里,而是因为它作为一种主体活动而把万物“撑”了起来,这种“撑”的作用不是实体的一种功能,而就是实体本身。通常认为实体有一种功能,失去了这种功能它还是实体,还可以具有别的功能;但黑格尔认为实体失去了主体功能就什么也不是,就失去了自身。所以“我”在黑格尔看来不是一个什么东西,从根本上说它就是自我否定这样一种功能,首先就是把自我和对象区别开来的功能。人和动物的不同就在于能够把自己和自然界完全区别开来。动物不能和它的环境区别开来,人则有自己的独立性,他能以同一个意识在不同的环境中生活。他不仅能在空间上把自己和对象区别开来,而且还能在时间上把自己和自己区别开来,现在的我不是昨天的我,不是刚才的我,哪怕在此时此刻,这一瞬间中我已经变了,已经跟刚才不一样了。所以意识只能采取一种自否定的方式存在,它不能停留于某个地方,只能一直处于“意识流”之中。但意识之所以区分自己和对象,是为了把握对象,即用自己的意识去确定一个对象,也就是要在自己和对象之间建立一种确定的联系。这种联系最初是通过感性来建立的,所以“感性确定性”就成了黑格尔《精神现象学》讨论问题的入口。

意识的经验科学首先是从感性确定性出发的。感性不是人所独有的能力,动物也有。但是如何达到感性的确定性?这只有在有意识的人身上才做得到。感性本身是很难确定的,如果你不把对象和自己区别开来,感性是没有确定性的,它是飘乎不定的。只

有当你把你所获得的感官表象和自己区别开来,把这些感觉看做某种被给予的东西,而不是你自己幻想出来的东西,你才能把感性的东西作为某种对象确定下来。我们平常讲从感性认识到理性认识,感性认识总是你最初直接接触到的东西,所谓“第一印象”,有人说第一印象是最可靠的,因为它最直接;但也有人说它最不可靠,因为它最难确定。但无论如何,它在最初的那一瞬间的确是毋庸置疑的,它首次确立了主观和客观的对立。人的意识的第一个表现就是感性的确定性,客观的东西不以主观的东西为转移,这一点通过感觉第一次意识到了。你不相信吗?很简单,你把手放到火上去烧烧看,你不相信有任何客观的东西,你一烧就知道它确实是客观的,是开不得玩笑的。但很可惜,这种感性的确定性天生有一种自我否定性,你不要否定它还不行,它自己要否定自己。你当然可以通过感性来确定一个对象,但既然是感性,它就要变化,感性你怎么能把握它不变呢?你早上起来看见朝霞很美丽,但转瞬即逝,一下子就没有了。黑格尔说你看见一棵树,转过身你看见的是一栋房子,树已经没有了。现在是白天,过一段时间就成了夜晚。所以感性确定性在客观上确定的那个对象是不确定的。但意识又要努力把它确定下来,于是意识发明了一个词用来确定这一瞬间的感性,这就是“这”。它试图借助于一个固定的词来把不断变化的感性确定下来。于是我们说“这”,“这一个”,并且指着这个地方说“这一棵树”、“这所房子”,我们认为这样一来这棵树就被确定了,不会搞错了。但是,正如我们前面说到小孩子说出的“我”字看起来是最个别的,其实是最普遍的一样,这个“这”字也是看起来最个别,其实是最普遍的。任何东西都可以说是“这”,这个“这”不但不能使感性确定下来,而且它本身还要靠感性来确定。如果你不指给我看这棵树,只是说“这棵树”,我怎么知道你指的是哪棵树呢?所以“这一个”虽然用来表达感性的确定性,但其实它只是一个共相,在每次使用它的时候它都带有感性的具体性和个别性,但它本身又不陷入到里面去。它只是共相的确定性,对于感性来说是最不确定的。

这样一来,感性的确定性就成了感性的不确定性,变成了概念、共相的确定性。这就是从“感性的确定性”中所展示出来的意

识本身的一种自我否定性,即当它要追求某个东西的时候,它所追求到的恰好是某种相反的东西。意识在感性对象方面是这样,在自我方面同样也是这样。自我在感性确定性的阶段上只是一种内部的情绪和想像,它们在内心不断变动,我能够把握到的也只是一个共相的“我”,甚至这个“我”也同样可以用一个“这”来表示,即“我这一个”。所以,对感性确定性的追求最终在客观方面和主观方面都只确定了一个共相,在感性确定性中我和对象的对立就成了两个共相的对立,即有一个我,有一个对象,它们都可以称之为“这”。这样,意识本身就从小感性层面上升到了一个抽象的共相层面,一个概念的层面。这个层面超乎感性之上,是一个知性的层面。感性上升到知性,这是非常自然的,是从感性本身的内在矛盾里发展出来的。这种知性概念之间的对立与感性之间的对立不同,它从一个感官的世界上升到了一个“超感官的世界”,因为“我”也好,“对象”也好,它们都是感觉不到的。我能感到对象的色声香味,但感觉不到对象本身,我能感到自己的情绪,但感觉不到我本身。从感官世界到超感官世界是自我否定所造成的一个飞跃,在知性的这个超感官世界中,它与感官世界的关系发生了一次颠倒,即原先是用概念来描述和确定感官世界的事物,现在则是用感官世界的事物来描述概念了,原先认为感性是最确定的,现在认为概念是最确定的了,原先把感性事物当作对象,现在把抽象共相当作真正的对象了。概念和词语本来只是描述的工具、手段,现在手段本身变成了目的,描述者变成了被描述者,宾词变成了主词。这就是颠倒,知性使得共相取代了感性而成为我们的真实对象。

这种颠倒在中国古代哲学那里是看不到的,中国的名实关系是不容颠倒的,我们历来只执着于实而忽视了名,甚至我们看重名也只是因为它对实有一种指示和督促作用,但决不可“倒名为实”。所以中国古代思维方式在许多方面还停留在感性而未上升到知性。知性则进入到了一个更高的思维阶段,进入到了一个超感官世界,这是一个“名”的世界,我们在这里看到的都是名与名的关系,概念与概念的关系。“自我”和“对象”都是共相,知性就是探讨它们的关系的。知性就是进行概念思维。我们通常瞧不起这种抽象思维,说这是“从概念到概念”的思辨,不触及现实。其实这正是

反思的第一步。没有对概念的分辨,没有思辨能力,我们就无法进行反思。当然这种反思还只是初步的,它把这些概念都看做是固定不变的,有自身概念的确定性的,它们的关系也是一种固定的结构。这种概念关系非常简单,用形式逻辑就完全足够处理。但在具体的理解中,概念之间的关系也不是那么简单的。例如自我和对象之间的关系,我们一开始把它们看做水火不相容的,绝对对立的,以为这样就是概念清楚,达到了一种不变的确定性,但实际上它们各自都有一种否定自身而向对立方面转化的倾向。因为我只有把自我当作对象考察才能真正确定自我的内涵,反之,我只有把对象当作另一个自我来理解才能真正懂得对象的性质,否则它就只是一个康德所说的不可认识的物自体。所以在意识中,我可以把自我看做对象,也可以把对象看做自我;我只能看见我所能理解的对象,我也只能看到成为对象了的自我。所以自我和对象这两个概念是可以互相颠倒的,而这就开始进入到自我意识了,就进入到自我意识的结构了。所以自我意识说穿了,就是把自我当对象看待的意识,但是你仔细一想,我把自我当对象看,岂不同时也就把一切对象都当自我看待了么?一个人如果能够反思,能够用他人的眼光来看待自己,即把自己看做一个在他人眼中的对象,那这个人肯定是具有同情心的,也就能够把一切他人看做是我的对象,甚至把一切自然物也看做是一个他人,我就能够体会他人的心情,也能够体会自然界的心情,可以体会到“感时花溅泪,恨别鸟惊心”,体会到“我见青山多妩媚,料青山见我应如是”。我把所有的他人、自然界的事物、总之是所有对象都当作是我自己来体会,这个时候就开始形成了我的自我意识,而这种自我意识的结构就不再是知性结构,而是一种理性结构了。

理性就是把已经由知性所颠倒了的超感官世界再加以颠倒。比如我们刚才讲,我和对象开始好像是两个外在对立的東西,经过我进一步思考,我发现这两个东西实际上是互为前提的,是互相依赖的。我如果没有那个对象,就没有我的意识,仅仅因为有一个对象和我相对立,我才意识到有一个我;反之,对象没有一个我,它也不成其为我的对象,不会在我面前呈现出来,而只会是一个不知道是什么的“物自体”。对象只有作为我的作用对象、我的限度才既

把自己显现出来、又把这个我显现出来；我只有意识到我与对象不同、有一条鸿沟，才能把自己也看做一个对象，并在此基础上把对象也看做另一个我，从而跨越这道鸿沟。对立概念的这种颠倒，黑格尔称之为“颠倒的颠倒”，它所形成的是“第二个越感官世界”，即理性的、辩证的概念世界，其中所有的概念都是具体的、生动的，向对立面转化着的，而不再是抽象的、僵硬的了。这些辩证的概念所遵从的是“第二种规律”，即辩证转化的规律，不同于知性的单纯形式逻辑的“静止的规律”。这种辩证的规律可以表述为“等同者之成为不等同，不等同者之成为等同”。用存在主义哲学家萨特的话来说叫做“是其所不是，不是其所是”。我是我，但我又不是我，而是对象。意识原来在于区别我和对象，把二者看做不等同的东西，这一点在知性阶段得到了确立；但到理性阶段，它们又成为等同的了，我就是对象，对象也是我。只是你不能静止地去理解，否则就会是胡说八道了：我跟对象怎么会是一回事呢？但是你在动态的过程中来理解，你作用于对象，你使对象人化、“我化”，或用恩格斯的话说，你把自在之物变成“为我之物”，在对象中放进我的理解和我的全部本质，你就使对象变成了我，变成了真正的、具体的我，同时你也使我变成了具体的对象。如果没有这个能动的过程，那个“我”只是抽象空洞的我，不是真正的我。一个什么也不干的人，能够实现他的“我”吗？一个不与对象世界打交道的人只能是空虚的人，是自我的失落。所以辩证法是用来把握生命的运动和活动的，这是形式逻辑、知性所把握不了的。而这种辩证的运动首先就在于自己把自己区别开来，同时又意识到这种差别是没有差别的，因为它是同一个自我的自身差别；但正因为如此，这个自我就不再是一个单纯的自我，而是“两个我”的关系了，我和对象的关系变成了我和我的关系了，所以这种没有差别同时又包含着差别的内在发生，是一种根本的差别。这就是自我意识的结构了。

黑格尔在《精神现象学》里，在“自我意识”这个大标题下分成了三个小标题：“自我意识自身”、“生命”和“类”。先看第一个标题。自我意识本身是一个非常玄的概念，我们通常讲自我意识好像很随便，特别是近二十年来讲得很多。但什么是自我意识？自我意识是一个矛盾体。为什么说是一个矛盾体？因为它不可理

解,它总是逃避你的理解。比如你要把自己当一个对象来看,来把握你的自我,但是当你要对这个被看做对象的我加以把握时,你必须要有另外一个考察我的我,而这个考察我的我与那个被考察的我是两个不同的我,或者说处于两个不同的层次。这两者肯定是要区分开来的,否则不会有自我意识。但这样一区分就有问题了:在看的这个我当它把握到被作为对象来看的那个我时,它是不是把握到了我呢?或者说,它把自己分成两部分,用一部分去把握另一部分,那么它所把握的这样一个部分是否等于它的整个的我呢?显然不能这样说,我永远不能说在把握到作为对象的我时就完全把握到了我自己,我要把握的是考察的我和被考察的我的整体,而不是它的一部分。但要把握这个整体,你显然就必须再提高一个层次,用第三个我来把握这两个我,而这样的无穷后退是没有止境的,所以这是一个悖论。当年斯宾诺莎反驳笛卡尔的“我思”原则时就指出了这个悖论,他认为对“我思”的意识即自我意识根本不是一切认识的前提,因为它本身导致一个无穷追溯:“我要知道,我必须先知道我知道,而我要知道我知道,我又必须先知道我知道我知道……”自我意识是一个悖论,它不可能把握到我。因为当它把握到我时,这个我已经不是原来那个我了,我已经把它变成对象了,我已经跳出我自身了,这个跳出来的我还是没有被把握到,还要再次跳出来。我们可以设想这种不断地跳出自我,最后的那个绝对的我就是上帝,上帝不再跳出,上帝把握一切。所以西方的自我意识里面已经埋伏了一个上帝在那里了,当然这种隐含的对上帝的推导只是在辩证法产生以前的一个必然规律,就是说如果你用形式逻辑来理解自我意识的话,为了避免悖论你必定要推出一个上帝来。要么你就只能像斯宾诺莎那样,通过取消自我意识而使上帝失去理论根据。

但是到了黑格尔,这个循环的悖论已经被打破了,即通过主体的一种能动性、一种自我超越性而扬弃了悖论。他把自我意识的这样一种矛盾性不是当作有待于解决的问题,而是干脆当作一切理解的起点。自我意识一开始就是矛盾的,你首先要承认这个矛盾,然后你可以用这个矛盾解决所有的其他矛盾。如果你一开始就不承认矛盾,那你到处都会遇到矛盾,你一步也迈不开。黑格尔

的高明之处就在这里,他认为矛盾其实就体现为运动,运动就是矛盾。你首先承认运动,从运动里面发现万物都是矛盾的,矛盾只有通过运动才能扬弃,你才能够不自相矛盾地解释一切矛盾。所以自我意识是一个运动的过程,它不是一个摆在那里的东西,它是一个自我超越的过程。但是,自我超越如何可能呢?这不等于要拔着自己的头发离开地球吗?我们可以举一个日常的例子来说明。比如我们说一个人“自欺”。但人怎么可能自欺呢?当人自欺的时候,他是否意识到他是在自欺呢?如果他意识到了这是自欺,那他就是故意的,他就没有欺骗自己,他是假装自己被欺骗了;如果他沒有意识到自欺,那他就被欺骗,而不是自欺。但我们在日常生活中到处都看到有人在有意识的自欺。如何解释这种现象?弗洛伊德用潜意识、无意识来解释,那解释不了,因为自欺不是在无意识水平上发生的,恰好就是在意识水平上发生的。关于人的自欺结构、人性的自欺结构,萨特谈得很多。自我意识本身就是一个自欺结构:我把自己看做对象,其实我知道我并不是对象,我就是我;当我把对象看做与自己不同的时候,其实我知道我就是这个对象,我研究对象的时候就是在研究我啊!自欺在日常生活中是个贬义词,在萨特那里是个中性词,人就是这样的。自我超越也是这样的,人就是要拔着自己的头发离开地球,而且他做到了,他没有靠上帝,靠外来的什么帮助,而是靠自己的努力离开了地球。自我意识的结构就是这样,我把自己看做对象,同时我又把这个对象看做自己,这两者恰好是矛盾的。我既然把自己看做对象,我就不能再把自己看做是自己,但同时我又把自己看做还是自己,我把研究自己当作是研究对象,把研究对象当作就是研究自己。这里头有一种有意识的自欺,这种有意识的自欺就是人性的结构,是人性的一种很高级的结构,甚至可以把它理解为一种创造性结构,一种艺术。

有一位德国美学家康拉德·朗格曾经给艺术下了一个著名的定义:艺术就是“有意识的自欺”。自我意识里面的确就是带有一种艺术性质的,因为它是创造性的。我要超越自己,怎么超越?从来没有人能够体会到别人的超越,别人也不能传授给你,说告诉你怎么超越。你能把你自己的超越经验传授给别人吗?不行!人家

听了你讲的,他还得自己超越自己。正如艺术是不能传授的一样,每个人要凭自己的努力才能超越自己。所以自我意识的结构就表现在自己既是自己又是对象,自我是自己和对象的一个统一体。但这个统一体随时都有解体的危险,随时都有可能不是我了。是谁呢?我们每个人都要问:我是谁?我还是不是我了?人拼命要成为我,要追寻自我、寻找自我,就有一种危机感。如果我稍微一松懈,就不是我啦,我就成为了另外一个东西,成为了“它”,成为一个对象。你不愿成为“它”还是愿成为“我”,那你就再努力。所以这个统一不是一个静止的统一,不是说一个自我、一个对象能够一劳永逸地统到一起,不是的。它是一个动态的、不断超越、不断否定自身的过程,只有在这样一个动态过程中,自我意识才得以实现出来。如果你丧失了这样一种超越性的欲望,那你也就丧失了自我意识。自我意识不是“我就是我”、“ $A = A$ ”这样一种静止的等同,它永远是一种对自身的追求,要搞清楚自身,实现自身,要把握自身、深入自身。我不满足于我对我自己的知识,我要在我的行动中再一次考察自己,看看自己能做到什么程度,看看自己到底是一个什么东西。所以这种对自我的追求,归根结底使自我意识表现为一种欲望,因而体现为一种“生命”。这就进到了第二个标题,即自我意识的第二个阶段。

自我意识肯定要体现为一种欲望,一种能动的追求。当然欲望和追求的内容是很丰富的,追求外界的物质享受啊,满足啊,幸福啊等等,欲壑难填嘛!但是所有这一切欲望,归根结底只有一个欲望,就是追求自己的生命,即追求自己拥有欲望的能力。自我归根结底就是这个能力,就是追求自己活着。我活着就是要追求活下去,对生命的追求本身就是生命。真正的活着正是你自己追求得来的啊,你不追求你就活不下去。你躺在床上,你躺几天试试看,那你就活不下去了,就得爬起来,做事,干活,体现自己生命的机能,你才能活着。生命本身就是追求生命,这说明这个追求从它追求的对象回复到了它本身。追求本来有个对象,我追求大千世界的万事万物,各种享受,但是我回过头来一想,其实我追求的根本说来就是这种追求本身,我追求的不是欲望的对象,而是欲望本身,是那种活着的欲望,要活得精彩,活得丰富,活得长久。享乐的

对象都会消失,但这个生活的历程才是我的延续的自我。这又是一个悖论:你追求的东西真正说来就是你的追求本身。所以黑格尔讲,生命“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”。追求的对象跟追求的过程不再是外在的对立,手段本身成为了目的。在主观意义上说,目的一般要比手段更高,否则手段怎么会去追求目的呢?但黑格尔在客观的意义上又说,手段要比目的更高。在追求的过程中,你才发现了追求本身是最愉快的,有东西可追求、你也有能力去追求才是最愉快的,至于你所追求的那个具体的东西还不是最愉快的,只是过眼烟云。你在追求中也许经受了挫折和失败,也许获得了成功和胜利,但只有你轰轰烈烈地追求了一辈子,到死的时候你才会心满意足。当然,既然生命就在于追求生命,它也不会以自己的一生为满足,它还追求死后生命的延续,包括自己的子女和整个种族的延续。因而有限的生命就要追求无限的生命,生命意识就上升到了“类意识”。这就是黑格尔“自我意识”的第三个标题。

生命意识已经内在包含着类意识。类意识表明,这个我本身已经变成了现实的我与我的关系,即社会性的关系。我为什么会成为社会关系?这与我自己的内在结构有关,既然我在自我意识中已经把我自己划分成了两个我,我时刻处于这两个我的关系之中,并将它们协调于我之中,我也就训练了自己与整个社会的其他的“我”相协调,所以自我意识必然是类意识或社会意识。我们通常以为自我意识就是自私,固执于自己而不理会别人,这是很肤浅的。自我意识本身包含着对他人的承认,因为我在我自己的两个我之间找到了一个统一的共相的我,这就是“我们”,它在现实中就体现为类。我们都是人类,我们人类都是相通的。自我意识不是意味着封闭,而恰好意味着开放。自我意识通过自己的两个我而使自己成为了一条普遍的“原则”。我们前面讲过,两个否定使否定成为了原则,否定之否定就是把否定运用于自身,这样否定就成为了一贯的原则,否则就只会是一个点,构不成原则,形成不了体系。只有拉开来成为两个点,我才能过两点作一条直线,才能提示出一种方向、一个标准。否定之否定为什么能成为一条原则,就在于它在运动中偏离自身又复归于自身。自我意识也是如此,在

两个我之间拉出的一条直线,它是指向一切其他的我的,它就成为了一个类的原则,一条社会原则。我如何处理每一个人与我的关系,就看我是否能够处理好我自己的两个我之间的关系。所以类意识不是抹杀个人的,就像自我意识不是抹杀类的一样。自我意识和类意识就是同一个意识。一个不顾他人的人是没有自我意识的人,尽管他自以为他有一个“我”的意识。他连自己的两个我都没有处理好,他怎么能有自我意识呢?他的自我是分裂的,破碎的,还没有成为“一个”意识。在他的内心里有两种立场冲突着,而形成不了一条原则。黑格尔把类意识表述为:“我就是我们,我们就是我”。当然这个类意识作为自我意识首先体现在我把自己看做我们,看做两个我。我把自己看做对象的同时又看做主体、自我,这两个我不就是“我们”了?但这同时也意味着在我之外有他人,我把他人也看做自我,所谓“人同此心,心同此理”,每个人都有和我一样的自我意识,都有他的尊严、他的欲望,都有他的生命,这个时候我才真正达到了自我意识。如果没有这个,那么我自己的两个我之间也无法协调。没有对他人的关系的协调自己也难以达到协调。所以黑格尔说:“自我意识只有在一个别的自我意识里才能获得它的满足。”

所以我和我们有一种辩证关系,我和我们不是静止地在那里等同,而是处于不断地相互作用、不断运动发展的历史过程中。这个不断发展的历史过程体现为自我意识的一个更高阶段,就是在类意识这个层次上,体现为一个“精神”。黑格尔说:“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。”不过,作为类意识的精神还只是主观精神,这种主观精神不仅要在一个自我意识中得到主观的承认,而且还要在现实的历史发展中得到其他自我意识的承认,以至于在整个类中得到普遍的承认,成为客观的精神,这还需要一个过程。这个过程就是人与人之间为达到相互承认而不断调整人际关系的社会历史过程,正是在这个过程中,产生出了人的“自由”的概念。

五、否定与自由

前面已经表明,自我意识是建立在自否定的基础上的,它就是自否定原则的一种体现,而自否定则是一种本源的动力,这种动力有一种反身性的结构,它是自己推动自己。西方精神的一个很重要的因素就在于这种反身性所造成的能动性,它在西方人的自我意识上表现出来。自我意识的结构不是一种外在的关系,而是内在于每个人的人格中,而这种内在结构所造成的动力就是黑格尔所理解的自由。自由在自我意识的结构中已经由一种单纯的动物欲望提升为一种精神的能力。为了说明黑格尔所理解的自由,我们必须再来比较一下中西文化对于自由的不同理解。

中国文化理解的自由有两种情况,一种是道家特别是庄子所推崇的自由自在,是逍遥于天地之间、无责任、无执着的轻松状态,它的一个主要的特点就是取消追求的意志、放弃人为的目标,无知、无欲、无为,这种无意志的自由实际上等同于自然。道家的自由观发展到佛家禅宗,尤其是后期的“狂禅”,有一种借自然之名将自己的本能欲望恶性膨胀的趋向,冲破一切人为的束缚而堕落为人欲横流、为所欲为,但仍然不是以个人追求的名义,而是以“任其自然”、“无挂于心”的名义。第二种是儒家特别是孟子所推崇的自由自觉,这就是所谓的“大丈夫精神”。这种精神蔑视一切物质利益和个人欲望,在一切威逼利诱面前都不放弃自己的理想和志向,表现为一种“三军可夺帅,匹夫不可夺志”的人格独立性。但这种精神的支撑点并不是由自己的自由意志所选择的原则,而是由上古圣贤所传下来的一整套纲常名教。所以我把道家的自由称之为“无意志的自由”,而把儒家的意志称之为“无自由的意志”。这两种情况有一个共同之处,就是都是对个人欲望的一种排除。人不要追求个人的目标,要追求就要追求国家和民众共同的目标,这种共同目标是靠牺牲个人利益和个人欲望所成全的,个人和群体是完全对立的。这种理解与西方自由意志的涵义是大不相同的,但往往被人们混为一谈。

西方人所理解的自由也有两种情况。一种是任意型的,追求个人的幸福,追求欲望的满足。从古希腊以来人们就把个人幸福和欲望的满足称之为“善”,如财富、荣誉、健康等等。满足了这些就是实现了人所想望的自由了。对这样一种自由的理解一直流传到今天,如现在一般讲的自由主义,首先就把自由建立在个人财产、个人的任意自决、个人不受限制的选择的基础上。但这种任意型的自由从来就有它的必然的伴生物,这就是权利概念或法权的概念,因而是由意志所控制的。任意的自由在西方人的理解中从来就是一种“权利”,即“自由权”,它不是无限制的为所欲为,而是相对于他人的一种“群己权界”——这是当年严复翻译穆勒的“自由”概念时所选择的译名。所以,虽然任意的自由是立足于个体,但却借助于自我意识而考虑到了类,它是在类的关系中、在与一切他人的关系中个人对自己最大可能的幸福的追求。这与禅宗不考虑他人而目空一切的纵欲主义是截然不同的。每个人都可以任意追求自己所认为的幸福,但前提是不能妨碍他人追求自己同样的幸福的权利,否则每个人的自由都会因此而受到损害。如何做到每个人的自由都得到保障呢?大家一起来订一个协议或契约,精确地制定适用于每一个人的行为规范。这就是近代以来自由主义理论的一个基本的结构。所以,所谓的“合理利己主义”在西方可以说是最通俗、最普及的一种道德规范,就是俗话说的:你要活,也要让别人活,这样大家都能活;你要不让别人活,那你自己也活不成了。所以西方人虽然讲个人主义,讲追求自己的最大利益,但西方人并不因此就人欲横流,没有道德了,因为他们把人的欲望变成了一种理性的原则,一个聪明人,一个明智的人,总之一个有理性并善于使用自己的理性的人,他会懂得如何满足自己的最大欲望,这就是遵守共同的理性原则。儒家讲“君子爱财,取之有道”,但这个“道”并不是理性。西方的“道”则是理性。所以苏格拉底讲“美德即知识”,主张人要懂得怎样追求自己的幸福;智者派也主张人要懂得如何避免遭到伤害,他们的伦理学都是以理性为前提的,而追求的目标都是个人的幸福和欲望,即任意的自由。

西方人所理解的另一种类型的自由就是灵魂的自由、精神的自由。在某种意义上它也是任意型的,只不过这种任意不是感性

的欲望和对世俗幸福的追求,而是精神的超越感性而独立,有点类似于儒家的“大丈夫精神”。但不同的是,西方人的精神独立是自己个人凭借自己的理性所作的一种选择,目的还是为了自己的灵魂能够超升和得救。这种自由观主要是由基督教建立起来并在西方扩展开来的,但在古希腊斯多葛派那里已经有它的萌芽了。在近代它的最典型的代表就是康德的自由观。康德认为真正的自由就是自律,自律的原则就是理性的原则,你自己不要跟自己相矛盾,要用理性原则来疏通自己的行为准则。你的行为准则要一贯,要有普遍性,合乎实践理性,这样你今天能够遵守,明天能够遵守,一辈子都能够遵守,而且所有的人都能够遵守。但这不是外来的束缚,而是你自己的理性的自由伸展,是你自己的自我立法,所以仍然是自由的,而且是惟一真正彻底自由的。康德认为这种意志自由与任意型的自由有联系,因为它们都有理性,是人与动物的不同之处;但任意的自由它的出发点并非理性,而是感性的欲望爱好等等,所以它的理性只是临时的工具;意志自由则是把理性贯彻到底的自由,它的出发点、动机就是理性。意志这个词本身就有一贯性的意思,我们说一个人有意志,就是说他不是东一下西一下,不能坚持,而是有原则的,一个意志坚强的人是可以依赖可以依靠的。任意的人则是靠不住的,他好像是自由的,想干什么就干什么,但他可以随时改主意,受到偶然性的支配。康德认为真正自由的人就是有自由意志的人,他摆脱了外在偶然性和感性欲望的干扰,而能够做到自己为自己立法,真正是独立行事的。这就叫“自律”。

康德主要是从道德的角度来评价实践理性的自由自律的,他的自由意志具有抽象的形式主义特点,而排斥一切经验的感性内容。黑格尔将任意的自由和自由意志辩证地结合起来,使自由意志具有了感性现实的特点。在黑格尔看来,任意的自由是一种抽象的自由,它好像为所欲为,想干什么就干什么,其实一件事情都干不成。要干成一件自由的事情,不但主观上要有理性,而且客观上要符合理性。但这种客观理性并不是空洞的形式主义的,它就体现在人们的任意行动中,体现在人们的情感冲动和激情中。当人们在自己的现实活动中自觉到一种客观理性,一种客观规律和

社会历史法则,并用这种规律或法则指导自己的行动,他就拥有了一种自由意志。这种自由意志和康德道德自律不同,康德是立足于个人抽象的实践理性来形成一种彼岸超越的普遍法则,黑格尔则是立足于客观的历史理性而让个人在现实的实践活动中达到一种历史的自觉,因而充满现实感性生活的内容。所以黑格尔是把感性的任意的自由作为一个环节纳入到了人的理性的自由意志之中,又把这两者一起纳入了历史理性的客观发展过程之中。自由不仅在于不受外在条件的束缚,也不仅在于自己为自己立法,而且在于按照自己本质中的理性原则把它在现实的感性生活中积极地实现出来,使现实变得合理化。所以自由的主体真正说来并不是感性的个人,而是普遍的客观的历史理性,是绝对精神在为自己立法,个人只不过是绝对精神自我实现的一个手段或工具而已。当然另一方面,绝对精神离开了人也没有自己独立的存在,它作为人的本质而体现在人的现实生活和实践活动中。有一次学生问黑格尔:你说了那么多绝对精神,到底什么是绝对精神?黑格尔指着在座的学生们说:你们就是绝对精神!我们前面说过,上帝在西方人那里实际上是自我意识的矛盾的产物。因此上帝在每个人心中代表他的自我意识。从这个角度看,黑格尔的绝对精神的自我意识就是不完全抹杀个人自由的,而是鼓励个人自由的,是个人发挥自己自由意志的信心的根据。绝对精神没有个人的热情,没有个人对欲望甚至野心的强烈追求,就失去了自我实现的力量。

懂得了西方自由观的这些内涵,我们就可以来看黑格尔在《精神现象学》中的论述了。在黑格尔看来,自由意识的自觉是通过各个自我意识的互相“承认”而达到的。孤立的一个自我意识当然已经具有了类意识和他人的意识了,但这还没有在与他人打交道时得到他人的承认,因而也没有得到自己的确证。我们在还没有和他人接触的时候,我们对他人的了解还是不现实的,还只是一厢情愿的,因此我们对自己的了解也只是自以为是的,并不是客观的。我一个人坐在屋子里“反身而诚”,觉得对别人我“问心无愧”,以为这样就了解自己、把握自己了,这是远远不够的。你必须在你的行动中,在你跟他人打交道的过程中,才能真正了解自己。你看到人家犯罪,你看到人家遭难,你觉得我肯定不会这样,但实际上也许

很可能你是没有到那个场合,到了那个场合你很难预料自己会做出什么事来,恐怕谁的表现都差不多。所以人要认识自己得有个过程,必须在现实的社会生活中与他人打交道,发生冲突矛盾,才一步步了解自己、深入自己,发现自己以前没有自觉到的一些品质,你在别人身上,在别人对你的反应和看法上,开始认识自己,这只有具有一定阅历的人才能做到。在社会的交往活动中,个别的自我意识才上升到普遍的自我意识,人从他人身上看到了自己。你发现了别人的心灵,你对这个心灵有体会,有同情的理解,那么这种心灵也就成为了你自己的心灵,它就是你自己的可能性,“我也可能这样”。所以马克思最推崇的一句格言就是文艺复兴的一句名言:“人所固有的我无不具有。”我们在小说里看到了巴尔扎克的高老头,看到了果戈里的泼留希金,看到了鲁迅的阿Q,看到了很多猥琐的人物,你以为这与我不相干,我可以嘲笑他们、蔑视他们?那说明你太幼稚了,太没有阅历了,或者就是太胆怯了,没有勇气承认这也是我自己的一种可能性。小说家是根据自己一生的阅历写出他的典型人物来的,他为他的人物而落泪,因为他写的就是他自己。读者也应当这样,把自己投入进去,才能体会作者的苦心。

人类社会也是这样,也有一个从幼稚到成熟的过程,人与人最开始并不是互相理解的,或者理解的层次很低。最开始是氏族血缘社会,一个氏族和另一个氏族的人互相把对方看做动物,势不两立。后来进入到奴隶社会,奴隶主的人的地位是确立了,被承认了,但奴隶的地位仍然是动物。因此在一个社会里,一个自我意识要达到跟另外一个自我意识的相互承认,以至于达到社会中的每一个人都相互承认,这是一个非常漫长的、充满痛苦和血泪的过程。最开始一个人要得到另一个人的承认,要经历一个生死斗争,因为自我意识首先体现为一种生命,一种对生命的追求。在最初,当别人还没有承认你的时候,这种追求肯定会导致一种以生命相拼。你有生命,他人也有生命,你要他人承认你,你却还没有学会承认他人,那就看谁更不怕死了。不怕死的人要么就死了,要么就成了胜利者,怕死的人则当了俘虏,成了奴隶。在很长时期内,人类的生死斗争是他们之间的惟一的斗争。原始时代的部落与部落之间,最早是把对方当作动物来猎取,杀了就吃人肉,还没有把对

方当作人。后来随着生产力的发展,有点剩余了,发现不一定要杀掉,可以把他养起来。我们对狗啊、猪啊、羊啊都养起来了,人为什么就不能养起来?那时一个部落的人越多,势力就越大,我们可以给他一点食物,我们就增加了部落的势力嘛。于是在把对方的部落灭了之后,就把那些部落的小孩子收为养子,把那些大人就当作奴隶。黑格尔讲,生死斗争的结果,战胜的一方成为了主人,失败的一方就成为了奴隶。

主人和奴隶的关系是《精神现象学》里一个很著名的主题,现在讨论的人很多。主人和奴隶的关系是人类最早出现的一种互相承认的关系,当这种关系一确立,主人就承认了奴隶的最起码的人的地位,起码不像对待动物一样可以杀来吃掉了;奴隶呢,为了自己的生存于是就甘愿屈服,我搞不过你,你赢了,我就做你的奴隶吧。于是战胜者善待奴隶,把他养起来,让他为自己工作,为自己服务。最初的奴隶社会也是很有人情味的,最初奴隶是非常感激的,不杀之恩嘛,你不杀我,我一辈子给你做牛做马都心甘情愿。所以在奴隶的眼睛里,奴隶主常常是很仁慈的,这开始时也可以说是人类社会历史的一种进步。原来是把人杀掉、吃掉,现在战败者有好一点的结局了,奴隶在当时的情况下获得了起码的生存权,能够保命了。奴隶社会已经规定了不能随便杀奴隶了,你杀了奴隶的话,奴隶主是要罚款的,比如说要罚两头羊。所以奴隶也有了最低的自由,即生存权。我们今天讲生存权,好像生存权就很了不起了,其实生存权最先就是奴隶权。奴隶主不能再把俘虏当食物看,而必须当奴隶看了。当然黑格尔指出,这种关系是由随时的死亡威胁来维持的,奴隶之所以成为奴隶,甘愿当奴隶,是因为怕死。当然也有宁死不当奴隶的,那都死光了,剩下来的都是怕死的人。所以主奴关系的建立是通过生死斗争,在这种关系中奴隶主最先体现了纯粹自我意识本身,奴隶则体现为纯粹自我意识的对象。奴隶主的自我意识就是他的荣誉感,我通过英勇的生死斗争取得了主人的地位,取得了贵族的地位,我世代代享受和保持这种荣誉。那么奴隶呢,在这方面荣誉是谈不上了,因为他是胆小鬼嘛;所以他体现为抽象的身体,自我意识的生命。前面讲自我意识有两个环节,即抽象的自我意识和生命,奴隶主和奴隶就分别体现这

两个环节。奴隶很看重生命，奴隶主因为他拼了命，他不看重生命，不怕死，所以他战胜了，他为自我意识而荣耀，为主人的独立地位而感到光荣；奴隶则代表对生命的依恋，他是不独立的，依赖于主人。所以在自我意识中他们一个是主动的环节，一个是被动的环节。相对而言，奴隶主获得了自由，奴隶则失去了自由，当然还是由他自愿失去的，他认为为了保住生命这是一种较小的牺牲。

但黑格尔认为，这个关系一旦建立起来，就会发生颠倒。就是说，虽然一开始他们在自我意识中各有自己的位置，一个是奴隶主，代表“自我”的主导位置，一个是奴隶，代表“对象”的附属位置，“对象”由“自我”控制，“自我”把自己的意志外化为“对象”的行动，“对象”成了“自我”的工具，甚至“自我”的牲口，后者没有自己的意志，只有主人的意志；但随着这种关系的建立，这两个环节的地位就不以人意志为转移地颠倒了。因为，主人什么事情都让奴隶去干，去和自然界打交道，于是奴隶虽然在主人面前处于被动地位，但在自然对象面前却处于主动地位，他通过自己的劳动改造自然对象，陶冶自然对象，自己亲手把对象做成产品，他跟对象的关系才是自我意识把自己对象化的关系；反之，奴隶主自己不干活，他只把奴隶当作自己的对象。但奴隶不是物，而是人，有自己的自我意识，所以他这个对象是靠不住的，奴隶主把自己的意志强加在奴隶身上是架空的，是被阳奉阴违的，而奴隶把自己的意志的烙印打在自然物身上却是落实的、可靠的。奴隶主和自然界的关系只是消费的关系，自然物作为产品只是被他消费掉了，并没有打上他的意志的烙印；奴隶和自然界的关系却是镜子的关系，他在劳动中改造了自然物之后，自然物作为一个对象仍然与他对立着，但是又是他的产品，他没有把它吃掉、用掉，而是把它保留着，欣赏它，在上面直观到自己的本质，看到了自己的技巧、才能和意志。早期古希腊很多艺术品都是奴隶做出来的，金字塔、神庙、大型雕像等等，当然创意主要是奴隶主，但实际做的人是奴隶。奴隶通过亲自劳动而支配了自然界，创造了财富，他在其中看见了自己的力量，意识到自己具有真正的主动性，奴隶主反而没有主动性，要靠他来养活，寄生于他的主动性之中。当然最初主人还是参加一些劳动的，至少带领奴隶一起劳动。如荷马史诗中的英雄们还自己动手制造

自己的工具、武器和日常用品。但奴隶制越发达,奴隶主就离生产过程越远,离自然对象越远。如罗马贵族把所有的生产活动都交给奴隶去做,自己成天悠游闲逛,看戏、交游、泡澡、饮宴,除了有时去打仗外,什么正事也不干。奴隶日益成为一个社会的生存基础的主要承担者,甚至主人用来统治奴隶的那种物质力量,也都是奴隶自己制造出来的。通过这样一种陶冶,奴隶的自我意识发展得比主人更完善,主人反而成了自我意识中的对象的一方,依赖的一方。自然对象名义上属于主人的财产,但他对自然对象的占有是抽象的、间接的,奴隶对自然对象的占有却是具体的、直接的,因而奴隶在自我和对象的辩证结构中成了能动的主体,奴隶意识就扬弃了主人意识而达到了一种普遍的自由意识,这种自由意识打破了主人的自由意识的狭隘性和抽象性,显示出了包括主人在内的一切人的自由意识的真正本质。

在主人和奴隶作为自我意识的两个环节的关系中,奴隶是属于否定的方面,消极的方面,但也是能动的方面。奴隶通过与对象打交道,发挥自己的能动性,而上升到了否定之否定的更高层次,把主人的那种建立在一部分人的荣耀之上的自由意识提升到了所有的人都具有的普遍自由意识水平。这就是斯多葛派(又译作斯多亚派)所达到的自由意识水平。斯多葛派的自由意识是一种人人平等的自由意识,因而是一种真正的自由意识。主人意识不是人人平等的,主人的自由意识是靠压迫奴隶、牺牲奴隶的自由而建立起来的。所以“一部分人的自由”是虚假的自由,归根结底是不自由的。斯多葛派则是从奴隶意识中产生的,他们中的哲学家有不少都是出身于奴隶,像著名的塞涅卡、爱比克泰德,都是奴隶出身。这些哲学家站在社会的底层,他们对人性看得更透些。他们提出的一个重要的思想就是人人平等,包括奴隶主和奴隶都是平等的。他们的财产、地位、出身、权势当然不平等,但是在自我意识上,在人的心灵的自由上,在人格上,他们终归是平等的。荣华富贵都是外在的东西,生不带来死不带去,上帝安排每个人在人生的戏剧中担任不同的角色,不管奴隶也好,主人也好,皇帝也好,每个角色都同等重要,每个人在上帝面前平等,每个人都应当认真演好自己的角色。黑格尔把斯多葛派的这种哲学称为“普遍自我意识

的哲学”，就是说他们宣扬人与人之间不管有多大的差别，但有一点是同样的，就是都有自我意识，在这上面一切人一律平等。这种哲学在当时的影响大啊！许多奴隶主都受了影响，甚至皇帝，如罗马皇帝安东·奥勒留，也成了斯多葛派，他对爱比克泰德崇拜得五体投地，尊他为圣人。后来基督教的人人皆兄弟的思想也是从这里来的。为什么会相信这种哲学？因为人们感到它表达了自己的本质的东西，真正人性的普遍的东西，而不是片面的某个阶级、某种立场的东西。人们开始意识到，人类的自由决不是某一些人的事，更不可能是某一个人（如皇帝）的事，而是全人类的事。当时随着斯多葛派的流行而传播了一种世界主义，即所有的人都是一样的，没有种族，没有民族，没有国界，没有等级，没有贫富，没有主人和奴隶，四海之内皆兄弟。

但斯多葛派通过把一切感性的东西都去掉以后所获得的这种普遍自我意识，在黑格尔看来仍然是抽象的，是一种抽象的普遍性，而不是具体的普遍性。他们强调自我意识的自由就体现在内心的“不动心”上。就是说，你可以剥夺我的一切，你不能剥夺我的思想的自由，你可以监禁我，折磨我，可以砍掉我的手脚，甚至可以砍我的头，但你不能动摇我的心。斯多葛派哲学家特别标榜的就是那种忍受力，那种刚毅精神，他们把经受痛苦磨难当作荣耀，有种禁欲主义、苦行主义甚至受虐狂的倾向。他们认为只有肉体的折磨才能衬托和表现出精神的自由独立。当然这与那个悲惨的时代有关。当时的社会到处是苦难，人人朝不保夕，今天还是位高权重，富甲天下，明天就是阶下囚甚至刀下鬼，从皇帝到奴隶，人人都受到命运的任意摆布，在命运面前每个人都等于零。在这种环境下惟一能给人以做人的信心的就是内心的自由，在外部生活中我一概服从命运，但在内心中我不向命运低头，坚持自己的人格和自我意识，把外在的东西看得不值一提。所以当时很多地位很高的人也接受了这种底层的哲学，不以自己的外在身份为骄傲，却以自己灵魂的高贵而自尊。黑格尔认为，这种逃入内心的自由固然有其高贵的一面，但本质上还是空洞的，对象世界丝毫也没有被触动，人在现实中完全受到命运的支配。这种失去了对象世界的自由不是真的。

但对象世界又确实不是人力所可以抗拒的,人要表现自己的真正的自由意识,怎么办?于是就有另外一个哲学流派来强调这一点,这就是怀疑派。怀疑派与斯多葛派大约同时代,但与斯多葛派不同,他们不主张对现实全盘接受,逆来顺受,而是主张采取一种否定和怀疑的态度。他们认为所有的外部世界的事物都是不可信的,都是值得怀疑的。他们发现,万事万物都有它的对立面,任何一个命题都可以找出一个对立命题来与之对立,将它取消。当事物一个否定一个,转了一大圈之后,一切都被否定了,所有的东西都是不真实的。所以,怀疑论在黑格尔看来体现了一种绝对的不安宁,随时寻求外部世界中的矛盾、冲突和对立,来否定任何事物、任何命题、任何结论。这样一种否定当然给辩证法提供了很大的活动空间,但他们最后得出的是怀疑论的结论,就是任何时候在任何地方都要坚持不对任何事情做任何判断,只有这样才能保持内心的不动心,内心的自由。

斯多葛派和怀疑派在对待外部世界的态度上虽然有所不同,一个是忍受,一个是否定,但在不改变外部世界的前提下保持内心的平静这点上却是一致的。所以,就循入内心世界、保持一种精神上的优越感而言,这种态度颇有点类似于中国的阿Q精神。鲁迅笔下的阿Q也是在任何情况下都要保持内心的精神胜利,也可以说是一种中国式的不动心了。但这里有一个根本性的区别是必须注意到的,这就是西方的这种不动心其实远不像阿Q那样超然,而是耿耿于怀的,是建立在很强的记忆力上的,阿Q的那种随遇而安则是建立在遗忘之上的。阿Q精神有一个很重要的心理机制,就是遗忘。他刚刚挨了打,马上就忘记了,又兴高采烈了。他受到什么委屈,只要说一句荡气回肠的话,能够给他一个“说法”的话,他就满意了,就可以不去想它了。但是,斯多葛派他们一个很重要的特点就是都记得,而且他们把这些东西都当作是自己的精神财富,甚至当作自己的荣耀。我能够忍受这么多痛苦,这种人格是多么了不起!斯多葛的英雄主义特别体现在忍受肉体的痛苦上,他们经常比赛看谁能够把手放在火上烧得更久。怀疑派也是这样,他们坚持不对任何事物作判断,同时还用自己的身体和生命对外部世界作出试探,对人们认为天经地义的东西进行冲击。怀疑派领

袖皮浪就经常以身试法,据说他站在疾驰而来的马车的车道上,或是用头对着墙壁冲撞过去,都被他的朋友们及时拉开了。他要看看事物到底是不是人们所说的那样不可置疑。皮浪活到九十岁,还跟亚历山大去从军,最后因企图刺杀亚历山大而被处死,这些事都是违背常理的。他以这种惨烈的方式来追求真理,哪怕是消极的真理,也是很了不起的。这和中国古代庄子的怀疑精神是大不一样的。庄子式的怀疑论就是,一旦知道所有的东西都是可以怀疑的,就不去追求了。但是希腊人相反,他知道一切都值得怀疑之后,就要到处去证实这种怀疑,哪怕付出生命的代价也要试探一下,所以是绝对的不安分。

在自我意识的这两派中,他们分别代表了两个不同的环节:斯多葛派代表了自我意识的独立性,即抽象的自我意识本身;怀疑派代表的是自我意识对一切外部世界的否定性,即把这种“不动心”的独立性转化为一种烧向外部世界的火焰,所以他代表自我意识中的生命冲动方面。自我意识的这两个方面,即抽象自我意识和具体的生命冲动表达了那个时代人们的内心矛盾,即为求内部世界的不动心而向外部世界冲撞、试探,试探而不得、而遭否定,又转回内部世界寻求支点。这两者的矛盾愈演愈烈,就变成了“苦恼意识”。

黑格尔所谓“苦恼意识”是指一种灵与肉的分裂,这实际上已进入到基督教的氛围里来了。在斯多葛派那里虽然强调的是“灵”的成份,即“不动心”的成份,但这种灵还是靠对肉体痛苦的忍受而显示出来的,这种刚毅精神还不是纯粹的灵,而更多地是人的一种身体气质;怀疑派对外界的不安和冲撞虽然已经主动与世界发生了肉体关系,但却仍然是以“灵”的名义,最终是为了“不动心”。在基督教中,这两者就清晰地区分开来了,灵的成份完全脱除了肉的因素而成为一种内心的信仰,肉的成份则失去了一切高贵性而被贬为一种对灵的诱惑,人对自由的追求就被从两个不同层次上来理解,即对上帝的灵的追求和对肉体欲望的追求,自由意志既是善的根源,同时又是恶的根源。基督教认为人既是灵也是肉,既是天使也是野兽,人心是上帝和魔鬼交战的战场。基督教1500年都在努力克服这个苦恼意识。《旧约》中强调双方矛盾冲突的方面,《新

约》提出圣父、圣子、圣灵三位一体和“道成肉身”，也是要调和灵与肉的冲突，因为耶稣基督即是灵也是肉，他通过自己降临人世并牺牲在十字架上，而表明了灵对肉的胜利。但耶稣基督毕竟是神，他只是我们的榜样，凡人怎么可能做到呢？我们只能向他靠近，所以我们自己内心的灵与肉的斗争始终在残酷地进行，总是陷入苦恼之中。苦恼意识是人追求自由的体现。动物就没有苦恼，因为它没有灵与肉的分裂。人也是动物，但他否定自己的肉体而追求灵的自由，所以有苦恼。黑格尔把苦恼意识分为三个阶段：“纯粹的意识”、“个别的本质与现实性”和“自我意识达到了理性”。

首先，苦恼意识就是灵的方面竭力排斥肉的方面而不得的意识，它体现为基督教的禁欲主义，人的灵魂和自然界、和肉体被看做是势不两立的。但基督教的禁欲主义与斯多葛派的禁欲不太一样，就是说，它把斯多葛派的禁欲提升到了一个纯粹精神的层次，认为禁欲并不是表现你这个人的肉体的忍受力强，而只是表明你的信仰坚定。斯多葛派的禁欲是一种个人素质，一种英雄气质，表明你能做到别人做不到的事情；基督教则认为禁欲是出于信仰，信仰的力量是上帝给的，不是你凭你的本事能够做到的，所以你不能骄傲，以为你比别人强。所以基督教不是叫人做英雄，而是叫人谦卑。基督教1500年都是叫人谦卑，为什么谦卑？因为对自己的无能感到苦恼，尤其对自己摆脱不了的肉体纠缠感到苦恼。这是基督教苦恼意识的第一阶段。

到了文艺复兴，进到了第二阶段，人的肉体方面的自由意识开始觉醒了，我们说文艺复兴的“人的觉醒”主要就是指这一方面，人对于自己的欲望、享乐，对自己的劳动、创造、天才这方面开始觉醒，认为这一方面与上帝和神恩并不矛盾。文艺复兴并不否定上帝，当然也有个别的无神论者，但基本上还是适合基督教的教义的，他们认为他们是信上帝的。上帝并不禁止人们享乐，《圣经》上也没有讲要禁欲，只不过是告诉人们，在享乐之上还有更高的境界，但不要因此把这种享乐看做是魔鬼的诱惑。文艺复兴为人的肉体恢复了名誉，认为精神追求固然高尚，但肉体方面也是不可忽视的。当时盛行的享乐主义、感觉主义促使了文学艺术的复兴，私下里人们认为这样更符合人性，认为人生的乐趣是上帝赐给你的，

你要尽情享受,要抓住眼前,抓住瞬间,不要抛弃。当然也要懂得感恩,保持内心的虔诚,但不要自作主张去禁欲。那种抛弃上帝的赠予的做法,看起来好像是服从上帝,实际上恰好违背了上帝的意志。一切都要顺其自然,到最后上帝自有公平的裁判。所以文艺复兴运动大量地描绘上帝,描绘圣子圣母,表达他们对上帝的崇敬和感激之情,实际上是一种世俗的情感。这个阶段的特点就是自我意识的自由中的两个环节得到了一定的调和,灵与肉开始统一起来了,但统一于个人的劳动和享受,上帝的灵成了人的个别肉体生命活动的一种辩护,一种保证,它本身也就被个别化、世俗化了。

第三阶段就是自我意识达到了理性,这在文艺复兴中已经开始了,但理性的确定形态主要是通过宗教改革而实现的。宗教改革回到了以灵为主导的模式,不再排斥肉,不再排斥人的劳动和享受,而是把人对大自然的开拓和发现当成上帝赋予人的“天职”,于是人的个别的感性活动就具有了神圣的意义,用黑格尔的话说,这时“意识确信在它的个别性里它就是绝对自在的存在,或者说它就是一切实在”。这就借上帝的名义从现实生活中发现了一种普遍的理性,使得自我意识的自由中的两个环节,即精神的自由和肉体生命活动的自由达到了统一。文艺复兴已经使两者达到了统一,但在那里是统一于肉体活动,因而还是个别的统一;宗教改革却达到了普遍的统一,即统一于精神。马丁·路德和加尔文讲“因信称义”,就是说你要成为义人,不能靠别的东西,只能靠信仰,每个人凭自己的信仰就可以称得上义人,不必通过神职人员的中介。但他们认为这个信仰并不是你自己造成的,不是你想有就有的,而是上帝的意志,你之所以获得这种信仰,表明上帝在眷顾你,上帝要拯救你。当然实际上人的信仰还是取决于个人的自由意志,但他们否认这一点,说是上帝的恩典,其实他们是把个人的自由意志神圣化了,个人凭借这种自由意志所做的一切日常事务都被神圣化了,都具有了不是你个人所看到的意义,而是普遍的意义。新教借助于上帝宣扬了一种理性,一种普遍的自我意识:万物都是可以理解的,万物都是可以控制的,万物都是被自我意识所支配的。理性就是一种真正自由的自我意识,它不光是我们个人的一种能力,而且是整个宇宙的秩序,整个宇宙都是合理地安排好了的。当我

意识到整个宇宙都是合理的时候,我的自我意识就可以扩展到以全世界为对象,我就可以认识和把握、改造整个世界。所以理性就是一种对自身能动性的意识。个人不再自卑,个人一直都很自卑,跟上帝比起来很渺小;但现在我觉得我凭自己的信仰就代表上帝,个人一下子变得伟大起来。当然事实上他们在上帝面前还是卑微的,但他们在自然界面前,在万物面前,就变得很伟大了。理性精神发轫于文艺复兴,完成于宗教改革。

六、否定与理性的异化

自我意识上升到理性,就达到了真正的自由意识,扬弃了苦恼意识的分裂。在此之前,可以说那些自由意识都是不具体的、抽象的,特别是斯多葛派的那种抽象自我意识,虽然具有普遍性,但却诉之于“不动心”,没有任何具体内容。苦恼意识则把人分裂了,分裂了还有什么自由呢?是想要自由而不得。理性的自由意识则是意识到自己的自由原则可以扩展为整个世界的原则,这就是真正的自由意识。显然,这种真正的自由意识必须表现为一个过程,他除了表现为意识以外,还要体现为行动。所以黑格尔的理性也分成两个阶段,一个是“观察的理性”,一个是“实践的理性”。

刚才讲了,理性就是对苦恼意识中的灵与肉的统一,使它们的对立得到调和。在这里,灵已经不是一种抽象的灵,而是体现在整个自然界包括人的身体中,人的精神就体现在肉体上面。肉体不再是可鄙的,而是高贵的,它本身体现出灵的东西,体现灵的意义。同样,人的现实活动,发现世界的规律、改造世界的活动也不再是一种卑贱的活动,而是要在整个世界中去发现理性,发现上帝的“自然之光”。文艺复兴和宗教改革以来人的觉醒,使人向人的全面发展发起冲击。特别是文艺复兴的那些人都努力追求人的全面发展,如达·芬奇、米开朗基罗这些人,都是非常全面的人,既有文化知识,又有强健优美的体格,又有激烈的情感,细腻的美感,又是伟大的天才。恩格斯把他们称之为“文艺复兴的巨人”,说“这是一个需要巨人而且产生了巨人的时代”。像阿尔伯蒂,既是一个天才

的画家、天才的雕塑家、天才的建筑师，又是一个天才的科学家、发明家，一个天才的医生，还是一个天才的运动健将。而且没有师承，全靠自学。这种巨人在后来就越来越少了，至于在我们中国，好像从来都没有产生过。我们从来都不把人的全面发展当一回事，这在今天商品经济的时代就更加如此了。我们现在几乎已经找不到一个全面发展的人，人人都是片面发展的。这也是没有办法的事，因为我们这个社会竞争性太大，你要是把时间花在那些东西上面，你肯定在各方面都竞争不过人家，所以你只有把精力集中到一点上，才能在社会上立足。真正全面的理性则是以人的全面发展为目标的，它标志着近代意识的开始。

这里要提醒一点就是，黑格尔在他的《精神现象学》里并没有提到任何一个历史人物或历史事件，包括基督教、文艺复兴、近代，包括奴隶社会、雅典、苏格拉底，包括达·芬奇、莎士比亚、歌德等等，哪怕眼看就要说出来了，还是不提。这是因为，在黑格尔看来，他所探讨的并不是历史上的东西，而是意识、精神现象本身的结构层次，历史只是这个精神的结构层次的佐证和实例。惟一的例外是提到过斯多葛精神。但即使他谈到斯多葛派，也不是作为一个历史上的哲学流派，而是作为一种精神层次来谈的。一个精神上完善的人就应当在自己心中包含所有这些层次，而那些不完善的人，有的停留在文艺复兴层次，有的停留于斯多葛层次，有的甚至还停留于“奴隶和主人”的层次，如此等等。这种写法使他这本书特别晦涩难懂，扑朔迷离，被称之为“天书”。我们这里只是为了通俗而举了很多例子。

黑格尔认为，灵与肉的冲突调和了以后，人的心灵就平静下来了，但不是单纯的“不动心”，而是作为主体面对着这个世界，用一种心平气和的眼光来观察这个世界，这就是“观察的理性”。理性一开始是观察的理性，这就是一种知识论的态度，一种理论的态度，追求真理嘛。要追求真理，我可以唯理是从，以真理为标准，什么东西都必须放到理性的天平上，放到理性的法庭上来检验。近代以来的所谓启蒙，一直到今天都把理性看做一个法庭，理性成了一个至高无上的法庭。你不要带上自己的偏见，我们有什么问题不能解决，我们让理性来解决，理性怎么说我们就怎么做。理性的

法庭体现在科学上,当然也体现在法律上,法庭上是讲理的地方,你个人大喊大叫也好,哭也好闹也好,以情动人也好,那都没有意义。法律是不讲感情的,法律讲理性。所以只能有理性的法庭,不能有感情的法庭。讲感情就不是法庭了,谁没有感情呢?每个人的感情都不可能和别人的感情完全一致。理性则可以达到一致。所以只能有理性的法庭。这就是启蒙运动以来所确立的。

在理性的这样一个阶段上,自我意识作为一种主体性还是一种内在的旁观的活动,还没有直接实现于外。它虽然是一切外部事物和行动的标准,但它本身是静止不变的,它用不变的标准去观察自然界,观察人类社会生活的各个方面,例如审美活动中的古典主义原则就是非常理性的,一个东西美不美我们可以通过理性来加以判断,它不需要动感情,而是有一整套古典主义的美学标准,如黄金分割啊,比例啊,和谐对称啊,节奏啊,节奏本来是一种感觉,也变成理性法则了,成了数学和逻辑所能够规定的东西。在黑格尔看来,这表明对象世界实际上并不是感性的,感性后面真正的对象是范畴,对象世界本质上是由范畴构成的。所以理性就是要把这些范畴发现出来。那么范畴在自我意识里也就构成了一个环节,自我意识要按范畴来思考问题,范畴恰好就是对象世界的构成原则。所以黑格尔说范畴就意味着自我意识和存在是同一个东西,一切存在都同一于理性,同一于范畴。主体和对象之间的这种同一就体现为某种自由,就是我可以自己的一套理性范畴去衡量万事万物,而且由此可以达到真理,而不必依赖某种外在的权威。这种自由就是一种启蒙精神。康德讲什么是启蒙呢?就是每一个人用自己的思想自由地运用自己的理性。可见理性精神一开始就是自由精神。不过这种自由还是有限的,一方面我可以自由地运用自己的理性去认识万物,“自由是对必然的认识”嘛;但另一方面万事万物早已由理性规定好了,我可以认识它,观察它,但我只能观察。我能不能改变它呢?不能!按照观察的理性,你没有办法改变它,它是“铁的规律”。于是自由意志不满意于这种受限制状态,它否定自己的这种状态,就从观察的理性进入到了实践的理性。

实践理性不满足于仅仅观察对象世界,还要求把自己的目的

实现于对象上,观察的理性则成了这种目的活动的手段。所以实践的理性比观察的理性层次更高,它要把自然界中本来没有的东西按照自己的意图实现出来、创造出来,因为它相信自己心中有的东西自然界中也应当有,只要它是按照理性想出来的在现实中就应当有。所以这同一个理性在观察的理性中代表逻各斯精神的规范性,在实践的理性中则代表努斯精神的超越性,超越现有的东西。可见理性不仅具有规范作用,而且是创造的源泉。不过最初这种创造的根据还不完全是理性的,而是立足于人的感性需要或“快乐”之上的。感性的快乐当然也是合理的,它服从某种自然规律,但本身还不是理性。在这个阶段上人们为了满足自己的需要而结成了“伦理实体”(指家庭、民族及其伦常),认为这个伦理实体是个人为了生存或存在所不可抗拒的“规律”,个人完全消融于其中。但当个人自觉地掌握了这种规律,而真的想按照自己所掌握的规律来改造社会时,他们就陷入了“心的规律和自大狂”,就像法国大革命高举理性和“自由平等博爱”的大旗进行社会改造那样。法国革命从理性出发,最后陷入了非理性。黑格尔把这种精神称之为自我意识的“自觉的毁灭”的环节,是它的“内在的颠倒”和“意识的疯狂”,它自己否定了自己。自我意识开始认识到,它要改造世界,首先还得改造自己,反思自己的内心的出发点,这就是“自我意识的反向运动”,它通向人的道德意识。不过在伦理实体中,道德意识的出发点并不是纯粹理性,甚至法律的出发点(“立法的理性”)也不是纯粹理性,而是私有财产,黑格尔对这点看得非常透彻。所以自我意识要想贯彻自己的理性,就必须超越于现实生活之外,建立起一种高高在上的“审核法律的理性”。例如康德的道德自律就是如此,他要把实践理性纯粹化,贯彻到自由意志的出发点,而提出了一个无条件的道德的“绝对命令”。黑格尔批评这种道德意识的空疏无用,指出真正的德行是在“世界行程”中实现出来的,它不是洁身自好、不食人间烟火的,而恰好是通过现实的欺诈争斗而达成的。人们口头上说用恶的手段达到善的目的,实际上世界行程只认可他们的手段,而把他们的那些理想的目的归结为“空话”。所以世界行程所实现的并不是人们意想中的德行,而是自由的个体性的确立,因为人在自己的作品中打上了自己意志

的烙印,看到了他的主体性,个体就是主体和客体的统一。但这种统一与自我意识的初衷并不一致,甚至相反。这就是自我意识的异化现象。

异化这个词德文是 *Entfremdung*, 是“陌生化”的意思,就是本来是自己的产品,一旦产生出来就变成异己的、反对自己的了。异己化、陌生化这样一个过程其实在自我意识的水平上已经展开了,只是由于自我意识基本上还局限于个体的内部,它还不叫做异化。虽然内部也已经有社会关系,但这种社会性还是作为自我意识之内的一个环节来看的。只有通过实践理性把内在的环节外化为世界的客观原则,才开始真正的异化。严格说异化只是在理性的层面上才达到的,你还没有达到理性的层次,就还谈不上异化,你还在内部,还在那里拼命突围,还没有“化出去”、把自己变成异己的东西,这个时候你还停留在“诚实的意识”阶段。中国传统意识就是如此,我们历来最讲的就是一个“诚”字,每个人都觉得自己内心是赤诚的,没有对自己的陌生感。只有当实践的理性通过世界进程把自己外化出去以后,使它成了客观的理性,客观规律,例如说法制社会吧,它才成了异己的东西。但这种异己性却恰好是你自己心甘情愿的,甚至是你的自由意志拼命去追求的,这个很奇怪。自由意志把自己的内在性实现出来、对象化出来,这本来就是自由意志的实现,如果没有对象来体现你的自由意志,那你这个自由意志是假的,没有结果的,没有成功的,就像康德的自律那样。但是这个目标一旦达成,它就对自由意志有限制了,只是在最初不大看得出来而已。人最初还是把它认为是自己的意志的表现,是自己的确证。比如说艺术家的作品,一旦创作出来,那你就只能由人家去评说了。一部小说,你刚刚写出来的时候你认为这是我的,表达了我的意思,但是让人家一评,你就发现完全不是那么回事,人家评出了另外的意思。人家说起来你都不相信:这难道是我的意思吗?但确实又是自己写出来的。评论家拿你的作品逐字逐句一分析,他就从你的作品里面分析出了那个意思,你并不见得在创作时意识到了。高明的评论家,他的功夫就在这里体现出来了,他能够挖掘出作家都没有意识到的文本底下的含义,深层次的含义。作家是潜意识的,或者根本就没有意识到的。当然这种情况一般都

不叫做异化,因为作家对自己的作品也需要进一步认识,相当于对自我的再认识,使自己陌生化,然后再深入到自身。布莱希特甚至把陌生化当作一条艺术原理。但在艺术里已经有这个机制在里头了。

到了别的领域,如科学技术、民主法制、伦理道德等等,这个异化就突显出来了。科学的外化就是技术,变成技术它就异化了。我们今天批评现代科学技术对人性的异化就是指这个。科学技术都属于人性,但是片面的人性。人性是丰富的,它不仅仅是认识和实用,人性有很多方面。但科学技术把其中一个方面抽象出来,这就对人性的其他方面构成一种强制性了。我们发明了电脑,这很好。但是今天人们觉得受到了限制,我们没有电脑简直就不能写字了。你要用电脑就要服从它那一套严密的数字体系,你的整个思维都被数字化了,那些不能数字化的东西就成了多余的东西,就被删除了。情感是不能数字化的,感受、感觉、感觉的丰富性,美,这些东西是不能数字化的。但是在电脑里面,任何美的东西都可以还原为0和1,我们所看到的这么美的东西,其实背后都是0和1,就像《红楼梦》里贾天祥在“风月宝鉴”里看到的一样,一个美人其实是一个骷髅,那么美还有什么价值呢?只是一种幻觉的欺骗而已。这样,人性的东西就变得单面化了。但这正是我们当初所努力追求的。我们当初一心想要创造世界一流的科技成果,今天的科技发达是我们梦寐以求的,我们中国总是觉得自己落后了,落后了多少多少年,我们心里感到焦急。我们梦寐以求的不就是异化吗?这是一个矛盾,但这个矛盾是我们摆脱不了的。你说我们不要它了,不要发展了,还是回复到用手写,磨墨来写毛笔字,行吗?那肯定不行。毛笔字虽然美,书法嘛,但谁都知道电脑敲起来更舒服。每个人都在那里一边追求一边骂,这就是一个自相矛盾,一个自我否定的过程。科技现在侵入到了艺术,现代技术可以帮助我们制造出顶尖级的艺术赝品来,我们就感到再像古人那样创作没有意思了。我们在古典艺术方面赶不上希腊人,赶不上18、19世纪,他们把人已经画得非常逼真了,于是出来了照相机,出来了电影电视。我们一直以为艺术家这一来没有饭吃了,不料19世纪以来出现了抽象艺术、印象派,搞那些机器所不能代替的东西。印

象派一直发展到今天呢,我们不知道他们在搞什么了,搞“行为艺术”。我们中国,特别是在上海、北京那些地方经常展览行为艺术。行为艺术是什么东西呢?那很难说是一种艺术了,我们从里面看不到任何美感,只感到一种野蛮,一种自暴自弃,一种愤恨,“愤青”嘛!那些人都是些愤青,一看他的样子就是那样。愤恨什么?不就是恨这个机械化数字化的时代吗?这都是科学技术给逼的。艺术本身是要克服异化的,但搞到今天,艺术本身也被异化了。

伦理道德更不用说了。西方的伦理道德开始是立足于个人,从个人出发建立一种社会公德,包括建立法律体系和法制,我们从“五四”以来也在拼命追求这个东西,追求民主呀。我们今天还在这条道路上走,还没有走完,离目标还远得很哪。但是已经有人提醒我们,一旦走到那个目标,你就会后悔。确实也是这样,西方人已经在后悔。美国人就后悔,他们非常羡慕我们中国的无法无天状态。不信你看一下好莱坞的那些警匪片,那些警察尽量地把他们表现得无法无天,违背他们的一切规矩,美国人就有这样的冲动,不然为什么那么卖座?正说明他们在现实生活中受到了压抑。但实际美国社会并不是这样的,美国人在现实中规规矩矩的,虽然在欧洲人看来他们并不够规矩,但在中国人看来他们够规矩的了。他们遵守交通规则,守商业信用,那些是他们的生存之道,没有这些东西他们随时可能吃大亏甚至丧命,他们怎么可能不遵守呢?但他们在影视中就喜欢表现一些大场面的胡来,汽车在马路上拼命地追逐、逆行、碰撞,他们觉得很过瘾。他们是很向往那种可以为所欲为的环境,至少也想试一试有惊无险的机会,渲泻一下内心的压抑。所以有人评价西方的民主法制社会是一个“最不坏”的社会,也有人说它没有办法再好了,它就是这样了,历史已经终结了。美国已经两百年了,它已经定型了,虽然还有一些什么“宪法修正案”之类的改革,那都属于小打小闹了。法律的异化性质是最明显的,本来是公民投票选出议员,议员投票通过宪法,每个人都有自由发言权,法律应当说基本上代表人民的意志了;但一旦定下来,它就成了限制者,你可以说这种限制是为了每个人最大的自由,但你毕竟受到了它的限制,你在具体场合下总是觉得不自由。当然西方人很理性,他们能够克服那种不守规矩的冲动,以便保持合理

的利己主义的利益。西方人基本上都是理性人,这一点给他们的社会带来了极大的发展,每个人都在一定规矩范围内争取自己最大的幸福,这就促进了社会的发展。但是与此同时呢,人们感到自己那种内心情绪化的东西被忽视了。美国人尚且感到不满意,我们中国人就更害怕落到那种境地了。所以批判异化我们中国人比西方人更起劲,只要开始有了一点规矩,我们就大叫“异化”了。

中国古代儒家和道家的最高理想就是大同世界。所谓大同世界就是一个无差别世界,但这样一个世界其实并不是一个真正的人类社会,而是一个动物世界。甚至连动物世界都还有冲突、有矛盾。如果没有冲突矛盾,连动物世界都会灭亡。有一个地区的鹿群,人们为了保护它们,把当地的狼都杀光了,没想到狼被清除了,鹿群也就衰落了,快要灭绝了。后来人们突然悟过来了,就放几只狼到那里面去,这样,那些鹿都拼命奔跑,跑得慢的就被吃掉了,剩下的都是健康的,于是鹿群就发达起来了。本来没有狼了,鹿想怎么样就怎么样,它就懒惰了,也不用逃跑啊,吃得肥肥的,带来了许多心脏病啊,高血压啊。现在来了狼,不讲什么“鹿道主义”,鹿反而发展壮大。所以异化是很有必要的,在一定社会发展阶段上是不可避免、也不可缺少的。我们不要把异化看做一个贬义词,它是一个中性词。我们常常把这个词滥用,凡是不好的事,什么贪污啦,不公平啦,看不顺眼的,都叫异化。其实异化有个前提就是必须是出于自由意志,是人们自由地追求到的东西,到手以后反过来成为压制人自身的东西,那才叫异化。没有异化,人的自由意志就无法伸张。我们中国的坏事不是自由意志的伸张带来的,而是人民没有自由意志、或是自由意志得不到伸张带来的。所以我们中国的情况不是异化,而是尚未形成异化的条件。我们的自由既然是别人“给”的,本来就不是自己的东西,别人要把它收回去,你埋怨什么呢?别人借给你用了这么些年,你该感谢才是!要埋怨,只能埋怨自己没有建立起起码的独立意识,没有去建立一个由公民自己的自由意志为维护自己的权利而制定的法制社会。当然我们今天正在做这件事,但是当异化没有发展到成熟阶段的时候,惟一的前进方向就是把异化进一步推进,使它成熟。千万不能听信那些“新左派”从西方搬来的“鹿道主义”理论,那是开历史的倒车,让中

国人永远接受别人恩赐的自由。

一般说来,异化从阶级社会以来就有了。在阶级社会中,各个阶级在它的上升阶段都是自由地追求自己的目标,但是目标一旦达到,他就感到受限制了。中国古代社会当然是阶级社会,但中国古代的阶级并没有固定下来,而总是处于不断的消解之中。今天中午看了凤凰卫视的一个“世纪大讲堂”节目,法学家贺卫方教授谈到,中国的情况是自古以来就没有明显的阶级分化,只有一个皇帝,然后所有其他的人全都是一样的。这种看法很有意思。中国的等级制是由开科取士决定的,一介布衣,平头百姓,突然一下就考中了,像《儒林外史》中的范进,一夜之间身价百倍,鸡犬升天。所以中国的官僚阶层不是一个固定的阶级,而是一个由政治需要所划定的等级。中国的地主和农民可以说是阶级,但不像西方的领主和农奴有个身份的划分,而是极不固定的。一个人不管是通过辛勤劳动、省吃俭用还是通过巧取豪夺成了地主,只要出一个败家子,几年下来就可以沦为赤贫。但成为赤贫后他的意识形态与地主没有两样,甚至与皇帝也没有什么两样,身份也随时可以再改变,“帝王将相宁有种乎?”中国几千年来就是这样一种混沌状态,每个人都可以成为每个人,每个人都有希望当上皇帝,“彼可取而代之”,“大丈夫当如是!”不断地互相取代,不断地农民起义、重新洗牌,打散重来,始终没有形成固定的阶级。马克思恩格斯说过东方社会的秘密是没有私有制,我想这也是中国没有形成固定阶级的原因,而且正因此,也就没有来得及形成异化。因为没有什么东西真正是你自己的,“普天之下莫非王土”,你的土地只有使用权、占有权,没有所有权。本来就不是你的东西,它变不变坏、压迫不压迫你,都与你的意志无关,只与你的偶然的“命”有关,所以谈不上是你的自由意志的异化。中国不是没有坏事,中国的坏事多得很,但这些坏事并不是异化出来的。所以今天我们谈消灭或扬弃异化是太早了。邓小平讲要让一部分人先富起来,已经有点要异化的意思了,但如果你不用一套保护私有财产的法律体制来形成不可侵犯的制度,先富起来的人也可以先被剥夺,“枪打出头鸟”,谁敢先富?赚了钱就去吃喝嫖赌,花光了事,还是“好同志”。中国异化不起来当然也可以看做它的长处,西方人就非常欣赏中

国的这种混沌不分,天人合一啊,人和自然的和谐啊,老庄的无为啊,无知无欲啊,保生养命啊,这一套他非常喜欢。他觉得这比异化对人的压制要好些。但他就没有看到,这些东西随着社会的发展、人性的发展必然会过去,异化是必然要出现的。在中国社会里,自古以来都在产生异化的苗头,但随时随地都被压制了,这是由我们这个文化的过早僵化、早熟、而个体却没有成熟必然相关的。

现在我们回到黑格尔。黑格尔也讲异化的扬弃。怎么扬弃呢?他认为人们在受到异化压制的时候,他可以提高自己的精神境界,提高到审美、宗教和哲学上来,用这些来使精神在自己的异己之物上更深入地把握自己,达到自己的自我意识。但现实中的异化是不是可以扬弃呢?黑格尔认为那是不可能的,私有财产是永恒的,人压迫人的现象也是永恒的。只不过你到了绝对精神这个层次,例如你到了宗教层次,你就可以不把这种压迫看做是不可忍受的,反而可以看做是上帝对你的一种考验,一切人在上帝那里都可以得到拯救。现实世界当然是不公正的啦,世俗生活本身是恶的,耶稣叫大家把凯撒的还给凯撒,你没法改变现实,你能够改变的是你自己,使自己超越现实中的恶。最终的超越还是要靠理性、哲学,你认识到了历史的规律和必然性,你就能自觉地在其中充当自己的角色,即促使自己的自我意识与绝对精神相一致。这就是黑格尔所主张的。马克思不同意这种观点,所以对黑格尔进行了批判,就是说你只是在思想中、在自我意识中扬弃异化,而整个现实世界原封未动。黑格尔的历史感原来是非常现实的,他的哲学与现实生活中的经济关系啊,国家啊,联系是很紧密的;但到这时表明他的现实感、历史感消融到抽象的精神世界里去了。马克思在1844年手稿中批判黑格尔,说整个现实生活在他的《精神现象学》中都成了一个意识和自我意识的过程,一个精神现象过程,他描述的无非是这个过程的异化和异化的扬弃。在《精神现象学》的下册里就是描述这个异化和扬弃异化的过程,从日常生活经过伦理道德和法及国家,到世界历史,战争,异化愈演愈烈;然后由宗教和哲学来扬弃,最后达到绝对知识,异化就被扬弃了,人就达到对上帝的认识了,上帝也由此达到自我认识了。所谓上帝

也就是逻辑学,即上帝创造世界的蓝图,我们通过在这个世界上的生活就破译了上帝的密码。所以整个精神现象学都是通往逻辑学的导言,到了绝对知识,就进入到逻辑学了。

现在我们回顾一下。精神现象学是讨论自我意识的历程的,意识的经验科学其实也就是自我意识的历程,这个历史也是一个自由的历程。自由开始是很狭隘的,主人和奴隶生死斗争,争取得一点个体的自由,从这里开始有了自由意识,无非是每个人追求自己的欲望而已。但历史表现出自由越来越深刻化的趋势。最开始是最肤浅的,任何民族都有自由观念,自由的追求,但有些民族处于历史发展的初级阶段,就停留在那里。所以他们“只知道一个人是自由的”,这主要指的是东方民族。黑格尔讲东方只知道一个人是自由的,比如说专制,皇帝是自由的,可以为所欲为,所有的老百姓都是不自由的。但黑格尔马上又补充说,就连这一个人也是不自由的。因为整个社会就你一个人自由,你能够自由吗?你肯定不自由了,所有的人都盯着你,你周围就得筑起高高的围墙,配上一大群警卫、军队来保护你,你怎么敢轻举妄动、为所欲为呢?你敢为所欲为?你一个人到群众里面去试试看!所以这一个人也是不自由的。从心理层面上看,每个人都会以为自己一个人是可以自由的,别人的自由都可以不考虑,所以每个人都想当皇帝。我们中国不少人的心理结构至今还是这样,每个人都想当皇帝。你看看街上那些酒店啦,宾馆啦,商店啦,品牌啦,广告啦,什么都是“皇家”的,都是“贡品”、“极品”,它们就那么吸引我们的老百姓。每个老百姓心中都有一个皇帝梦,都想当皇帝。只要有会,当个土皇帝也行。这恐怕也是中国特色,是在中国特别普遍的一种心理。所以在人与人之间常常会遇到,每个人在精神上都要力求处于别人之上,精神上居高临下,“不要让孩子输在起跑线上啊!”精神上“输”给别人,就会觉得特别没面子。阿Q精神就是这样,输不起,输了也要争当世界第一,这也代表了一种皇权意识。有人专门写过文章分析阿Q精神与皇权意识的联系。至少,我在外边输了,关起门来还认为自己是皇帝,认为我别的人得罪不了,我的儿子媳妇还得罪不了?我可以在家里称王称霸,过一过皇帝瘾,你们都要服从。传统的老百姓是这样,现在当然有些改变了,

女权主义啊,尊重孩子的人格啊,这些观念都在传播了。但在广大农村其实还是这种心理状态,觉得天底下只有一个人是自由的,那就是我,我恨不得天底下的人都死掉,只剩下我和我老婆,还有一个卖烧饼的。这样的人一当了皇帝,他当然就只想到专制,实际上很多开国皇帝本来就是老百姓嘛,朱元璋啊,刘邦啊,不都是老百姓吗?他根本不需要改变自己的心理结构,就可以很自然地当起皇帝来。

到了希腊呢,黑格尔认为,希腊人已经知道有一部分人是自由的了,不光是我一个人,还有一批人是自由的,那就是自由民和奴隶主。所以希腊有了民主,有了城邦社会和法律,有了法制社会的雏型。但是在这个社会里,公民权只是给自由民的,奴隶是不考虑在内的,妇女和儿童也不考虑在内。不过希腊开始有一部分人是自由的这个观念,这就比一个人的自由观念强多了,他至少还要考虑另外一些人啦。这就有了一切人都是自由的观念的萌芽了。这个观念到了基督教世界,黑格尔称为日尔曼世界,就开始扩展开来了。其实我们上次讲到从斯多葛派确立了世界主义以后就已经有这个观念了,皇帝和奴隶在精神上都平等了,都是自由人了。不管你出身怎么样,只要你是个人,都是自由的,都必须承认他是自由的。甚至还有了男女平等的观念,总之没有一个人应该做奴隶,一切人都是自由的。实际上这里已经体现了自我意识的一种普遍性原则,它通过理性已经成为了一条客观原则,扩展到了整个人类世界,世界主义。如果我对别人是区别对待的,只给一些人自由,不给另一些人自由,那就每个人都没有真正的自由,在自我意识的心态上就不是一种自由的心态。自由意识有一个层次的递进,人性也有一个层次递进,一个成熟的健全的人,他的人性应该是自由的,因为他懂得每个人都是自由的。在黑格尔那里精神的结构和历史的发展是平行的,社会上的人形形色色,在他看来这些人你都可以把他归入某一个精神层次里去。如果你读懂了《精神现象学》的话,你自己就可以去对号入座,看你自己现在处在哪个层次上,我们中国人处在哪个层次上,印度人、日尔曼人又处在哪个层次上。这些层次都不是成熟的,都还有待于发展。只有发展到最后的绝对精神,这个人才是最成熟的,他认识了上帝,他的灵魂和上

帝的灵魂就合一了。黑格尔本人当然是达到了最高层次的了,所以他认为真理都在我这里了,我今天展示给你们看,你们不明白就是你们的问题了。黑格尔今天为什么让那么多人反感,就是因为这样一种居高临下的姿态,让人难以忍受。克尔凯郭尔曾说,黑格尔如果把所有的话都说完了以后,再加上一句说:这一切都是胡说八道,那他就是个天才,但他现在只是个小丑。黑格尔只是从自我意识和理性主义的角度穷尽了当时所能思考到的那些话题,但历史当然还要发展,并不因为黑格尔就结束了。

不过历史终结问题今天还在讨论。日本裔的美国哲学家福山就提出了历史终结论,认为资本主义制度是不能再好的制度了,历史不可能有本质上新的发展了。海德格尔也有这个思想,历史的发展实际上都是对历史开端的一种遮蔽,我们发现了历史的开端就是终结了历史,就像尼采讲的“永恒轮回”。所以黑格尔的历史终结论至今还在发挥影响,不管你是赞成它还是反对它。历史在理性范围内已经终结了,以后的时间当然还在延续,新事物还在层出不穷,但所有这些都超不出理性所预定的那个框架。马克思预言的共产主义社会,我们说它在苏联东欧那里遭到了失败,但是不是就是马克思的失败?很难说。因为马克思很聪明,他并没有为共产主义社会设计一个什么蓝图,一种什么制度,他说共产主义其实就是工人阶级的运动,是“自由人的联合体”。苏联东欧那样的社会怎么能叫自由人的联合体呢?他们失败了,怎么能说就是马克思的预言失败了呢?其实马克思的预言很多都验证了,包括取消私有财产。现在发达资本主义国家的私有财产已经不像以前那样严格的私有财产了,他们以累进所得税的形式自动放弃了马克思设想要通过暴力革命来剥夺的很大一部分私有财产,很多资本家除此之外还要向社会公益事业、慈善事业作奉献。比尔·盖茨把自己的财产绝大部分奉献给社会,他是一个电脑专家,赚了大量的钱,但他不是一个钱篓子,他靠劳动致富,同时又有人文关怀,有全人类的意识。他较高的社会觉悟。我们今天看到一些腐败堕落的干部,最开始也做过雷锋的,也是很好的干部,但是后来堕落了。体制上是有问题,心理结构上也有问题,缺乏一种主体性,缺乏真正的人文关怀。这个扯得远了。

所有我们前面讲的《精神现象学》里的否定都是讲它的表现，表现在自我意识、主体性、自由、理性等等方面。下面我们看看否定作为一种逻辑概念在黑格尔那里是如何理解的。这个概念就是矛盾概念。

七、否定作为矛盾

前面讲过，黑格尔的否定就是自否定，也就是否定之否定。如果说单独一个否定还是抽象的概念，自否定就是对它的具体的理解，而否定之否定就是这个具体理解的展开。那么，什么是自否定呢？自否定就是矛盾。在黑格尔那里，矛盾概念主要是在黑格尔《逻辑学》的“本质论”部分讨论的。我们已经讲过，在《逻辑学》的“存在论”部分，自否定表现为量变到质变的过程，从量的变化导致质的飞跃。在这样一个过程里，自否定是隐藏在后面的，体现了一种“理性的狡计”，它背着当事者在那里运作，突然有一天发生了质的变化，使人大吃一惊。所以存在论中的那些范畴之间的关系是一种“过渡”的关系，在黑格尔的术语中“过渡”是指两个本来不相干的东西要跨过一条河发生关联，这意味着这些范畴每一个都是单独的、孤立的，比如，存在就是存在，非存在就是非存在，每个范畴可以没有对方而独立。但随着对这个概念的深入，人们才发现从存在里面居然发展出了自己的对立面，而过渡到了非存在、无。存在论中的范畴也是三个一组的，存在、无、变等等，但每个范畴也可以各自独立地得到理解，这种三个一组的划分是在背后通过理性的狡计而组织起来的，它们本身则似乎都是外在不相干的、零散的。它们自以为跟别的范畴没有联系，所以当它们显出联系的时候它们会大吃一惊。在本质论中情况则有所不同。在这里范畴是两个一组，比如实体和属性、原因和结果都是两个一组的，其中每一方都意识到自己离不开另一方。当你说原因的时候你已经说出结果了，没有结果你说的话根本没有意义，那就不叫做原因了。存在范畴可以没有非存在范畴而独立地得到理解，如巴门尼德就说：存在存在，非存在不存在。但是你不能说只有原因而没有结

果,这完全是胡说八道,没有结果你怎么能说出原因呢?没有原因你怎么能说出结果呢?所以本质论的范畴比存在论的范畴要更深刻一些,它不是单个的范畴,而是两个一组,互相反映。到了概念论又不一样了,概念论的范畴是三个一组,比如概念、判断、推理,它们每一个都包含着其他两个。所有的判断来自于概念,是概念的一种自我意识;推理其实是从判断又回到概念,分了又合,再合起来就构成推理。推理是三段式推理,三段式在黑格尔看来就是一个概念的三个环节的反思,所以概念论的三个一组概念中每一个都反映其他两个,概念论里面那些范畴都是“透明”的。为什么是“透明的”?每一个范畴里都可以看见其他两个范畴,当然是透明的。而且因为每一个都是透明的,所以到概念论黑格尔就称之为进入到了“自由的王国”,所有的东西都打通了,不再受到外在的束缚了。本质论还没有透明,它们两个两个一组,那么第三个环节是什么呢?第三个环节就是前面两个环节的消解、消散。所以仅仅是两个一组,它不能直接进入另外两个一组,因此虽然一组的两个范畴之间可以互相反映,但与另外两个一组之间却不能通透。只有到了概念论,才全部通透了。这是《逻辑学》三个主要部分的范畴特点的简要介绍。

自否定就是矛盾,这一点要从本质论中的矛盾概念来理解。本质论主要是讲矛盾的,也可以说本质论就是矛盾论。恩格斯讲过辩证法的三大规律中,量变和质变主要是在存在论中讲的,对立统一主要是在本质论中讲的,否定之否定主要是在概念论中讲的,但又是贯穿全体的规律。那么,在本质论中讲对立统一,其实主要也是要引出矛盾原则来,引出矛盾原则才能进入自由王国、概念王国。本质论讲矛盾是怎么形成的,到了概念论里面则是运用矛盾学说来表达否定之否定规律。所以矛盾学说是否定之否定规律的形成史。但我们前面已经提到过,这个矛盾学说与我们中国人理解的矛盾是不一样的,就连用“矛盾”这个词来翻译德文的 *Widerspruch* 也是不太准确的,该词的意思是一句话 (*Sprach*) 本身中的自相冲突 (*wider*),而不是两个东西(“矛”和“盾”)的外在冲突。但我们暂时还找不到一个更好的译名,只好这样来译。不过我们要知道这一点,意识到这个翻译没有传达出它的真实涵义。一个是没

有表达出它的语言学的层次,把它变成了两个实物,一个矛一个盾的外部冲突,其实它是讲语言中的自相冲突,一种自我否定的逻辑矛盾。你不遵守同一律,你违背不矛盾律,那就是逻辑矛盾了,至于事实上怎么样,那还在其次。你说的同一句或同一段话里头前言不搭后语,前后自相矛盾,不管你的内容多么好,也都是胡说了。你首先要把话说清楚,你的意思是什么要表达清楚。这个层面用“矛盾”这个译名是表达不出来的。所以矛盾这个概念因为翻译上的原因,也因为这种思维习惯,我们通常并没有从自否定这个概念来理解它,也没有从否定之否定来理解它,我们简单把它理解为事物之间的对立和冲突。毛泽东就讲过“差异就是矛盾”,两个东西不同,那就已经是矛盾了。莱布尼茨讲世上没有两片相同的树叶,那么在毛泽东看来就意味着矛盾无处不在。当然这种理解有它的深刻性,就是说一切差异里头确实包含着矛盾,这个跟那个不同,这已经包含有矛盾了。但差异本身并不就是矛盾,差异只是差异,矛盾还要经历一个过程才能形成。经历什么过程呢?就是首先你要看到差异都有同一性,差异和同一是不可分的,只有在同一前提下才能产生差异。世界上没有两片相同的树叶,但它们都同样是树叶,这一点相同,你是在树叶这个相同的层面上去求差异的,所以差异是建立在同一上的。反过来,同一本身就已经体现出差异来了。从概念上说,“同一”就意味着和差异“不同”,不是差异,而是同一。这不就意味着同一也是一种差异吗?从形式上看,同一律讲 $A = A$,但有人指出就连 $A = A$ 也并不同一,因为前一个A是规定的A,后一个A是被规定的A,有一个主动和被动的关系,它们是不一样的。所以同一与差异的关系是一种矛盾关系,但这种矛盾关系在差异的水平上并不直接表现出来,只是潜在的。我们通常讲这个和那个不同,我们是着眼于它们的不同方面,同一的方面是隐藏在后面的。这是每个小孩子从生出来都能够马上明白的道理:这个人跟那个人不同。如果这就是矛盾,那矛盾也太容易理解了,所有不同的东西就是矛盾!所以后来为什么搞阶级斗争扩大化?这完全是一种小孩子心理,你和我不同,你就是我的敌人,我就要把你消灭,这就天下大乱了。

矛盾从差异中形成,除了要经过对差异的同一性的承认外,还

要从差异中形成对立。毛泽东讲的“矛盾”其实只是指对立。在各种各样的差异中有一对差异是针锋相对的,例如在五颜六色中的黑和白,在党派林立中的国民党和共产党,毛泽东讲的“主要矛盾”也是指对立,对立一开始只是差异。如在当时国共两党最初只是差异,后来是社会的主要的差异,经常发生的斗争是在这两党之间的斗争,此外国民党还和其他势力斗争,共产党也与其他势力结成联合统一战线,但真正的对手是国共两党。当国共两党的差异成了主要差异时,我们就发现了它们的对立。对立也是以统一为前提的,国共两党都是中国人嘛!但对立还不就是矛盾,因为对立双方之间还有中间派,黑与白之间还有红、黄等等,对立不遵守排中律。矛盾可以看做一种极端的对立,即对立面之间再也没有中间的东西了,没有第三者了。这种情况就是逻辑矛盾,排中律,它反映的事实就不是黑和白,而是黑和“不黑”,不是共产党和国民党,而是共产党和非共产党。这种对立中间就再也不能夹进别的东西了。但“不黑”和“非共产党”都是泛指,它们的范围是无限的,它们离开了黑和共产党就没有意义,所以这并不是两个什么东西的矛盾,而是一个概念的逻辑矛盾,即它的自相矛盾。如果它要对应于客观事物的话,那它只有一个意思,就是同一个东西的自相矛盾,自我否定。矛盾只能是与自己自相矛盾,而不是与另一个东西相冲突、相对立。如果一定要说矛盾是对立的话,那它也是一种特殊的对立,即自己与自己对立,黑和非黑,A和非A,都是自己和自己对立,即自相矛盾。毛泽东不喜欢这个自我否定,怕把自己否定掉了,于是就把矛盾解释成两个东西的外在对立,他有时讲自我批评,讲整风,其实都不是自我否定,而是搔痒,一到要自我否定了马上变成“敌我矛盾”。当然并不是他的问题,而是我们文化传统中的问题。其实这个道理讲出来并不难懂,中国人也能懂得,只是中国好像从来没有人对此做过区分,从艾思奇开始,一讲矛盾就是对立统一,变成一种日常大众化的东西,“大众哲学”嘛!我们不关心这种仔细的区分,认为是钻牛角尖,我们关心的是共产党和国民党究竟谁赢,中国人通常比较关心的是这些事情。

苏联人也是这样,他们写联共(布)党史的时候就把辩证法的“否定之否定”规律去掉了,把它说成是唯心主义的规律,他们只承

认对立统一。矛盾的同—性也被等同于对立面的统一性。这一点也影响了中国,毛泽东也不承认否定之否定律,在他看来辩证法就是对立统一,也就是“矛盾论”,就是对立的两个方面相互斗争并在一定条件下相互转化的学说。凡是不同意这种说法的,就是唯心主义,甚至是反动的阶级敌人。到了20世纪80年代初,南京的萧焜焘教授发表了一篇文章,说辩证法的核心规律应当是否定之否定,还引起了一番政治上的追究,认为他反毛泽东思想,当时南京市公安局准备逮捕他,幸好后来形势又转为缓和了,虚惊一场。中国人为什么不理解否定之否定?我想这里头有个文化背景。我们只能理解两派势力的斗争,中国式的权术、阴谋、治人之术,在这方面毛泽东看得多了,什么三国呀,《资治通鉴》呀,这些古书里头都有,如何驾驭两派,如何治大国如何烹小鲜,如何权变,怎么树对立面,怎么“掺沙子”、“丢石头”,怎么引蛇出洞、敲山震虎、枪打出头鸟……这些东西都以一种非常具体的“变戏法”的方式给统治者提供了一种技术性指导,但它不是辩证法。辩证法讲矛盾和否定之否定,要理解这一点你必须要有自由精神,要有自我意识,要有反思精神。没有这个你只能达到差异的水平,顶多达到对立的水平,而达不到真正矛盾的水平。而不理解矛盾,对差异和对立的理解也是肤浅的。我们把矛盾与对立混为一谈,甚至与差异混为一谈,这就完全没有逻辑性了,把一切层次都打乱了。辩证法好像是我们的老本行,我们已经讲了几十年了,我们在这方面应该已经很熟悉了,其实我们还根本没有入门。今天我们就开始来入门。

在中国古代哲学中,历来就有一种说法,我们把它称之为“辩证法”,像朱熹所说的“一分为二”。毛泽东所说的一分为二是从中国传统中拿来的。一分为二,合二而一,都是中国古代朱熹和方以智他们的术语。按照常识,这两个东西应当是一回事,一既然可以分开,当然也可以合起来,分久必合,合久必分嘛。毛泽东强调分,差异就是矛盾,矛盾是万物之动力,所以讲共产党的哲学就是矛盾哲学、斗争哲学。当年(60年代)杨献珍提出合二而一论,是说中国的阶级斗争不那么激烈了,现在的中心不是阶级斗争了,是搞经济建设。他遭到了批判,为此杨先生坐了十几年牢。但这两个概念都是从中国传统中拿来的,一分为二也好,合二而一也好,我们今

天说它们是辩证法,都体现出我们对辩证法的一种中国式的理解,就是一个东西可以分成两个东西,这两个东西相互作用,还可以不断地分下去,每一方也可以不断地一分为二。这就是毛泽东的哲学。这个哲学运用到宇宙论、自然观方面,他就提出了一个基本粒子观,在和一位日本的物理学家谈话时说,我就不相信基本粒子不可分。后来国际上把这个观点称为“毛粒子”,就是一种无限可分的粒子。当然现代物理学证明基本粒子并不是无限可分,比如夸克粒子你要去分它,你就要给它加上极大的能量,这样根据质能转换,即使你把它分开了,它却不是变小,反而变大了,越分越大,那就不叫“分”了,而叫做“合”。按照现代自然科学,我们可以说已经把“毛粒子”推翻了。但“毛粒子”会不会复辟呀?那就难讲了,要看将来的发展。毛泽东提出这个观点当然还是有意义的。一分为二这个观点在中国传统哲学中,正如韩非子的“矛盾”一样,是有它根深蒂固的来源的。中国哲学解释运动的来源怎么解释呢?王安石是这样解释的,他说一个东西可以分成两个东西,这叫“耦”,而“耦之中又有耦焉,而万物之变遂至于无穷”。比如“气”之中有阴阳二气,阴阳中又各有阴阳,在各个层次上都是阴阳相感互动,这就引起了矛盾冲突,成了万物运动之源。这很像毛泽东的口气:事物运动是由它内部两个对立方面相互冲突导致的,这两个对立方面为什么会相互冲突呢?又要由每一方内部的对立因素的相互冲突来解释。这看起来是“内因论”,其实在每一个层次上都归之于“外因论”。毛泽东讲“外因是变化的条件,内因是变化的根据”,但这个根据又还只是条件,根据的根据呢,也是条件,最终的内因、根据始终没有找到。

王夫之的说法与此类似,他说事物的运动是由于它内部的“几”或“机”(这两个字相通),所以说“动必有机”。什么是“几”呢?繁体字“几”写作“幾”,是一个典型的会意字,你看上面是两个“幺”,就是两个很小的东西,下面是一个“人”,拿着一支“戈”去干预或划分那两个很小的东西。这就是“几”的意思。“动必有机”就是指动机,它是一个发动的机关,这个发动的机关有两个部件,这边一扣那边就发射。这就是我们解释运动的通常的方式。但这种方式有个问题,就是不管你分到多么微小,它还是两个东西,都是

用这两个东西相互外在的作用来解释运动的根源。那么,是谁把这两个东西放到一起来让它们发生相互作用的呢?你说有一个机括,那么这个机括是谁制造的呢?这就需要一个第三者。一支枪的扳机当然很小了,它可以引起很大的作用,但如果没有人去扣它,那个“机”摆在那里也没有作用。所以用“几”来解释运动的根源,总是留下一个很大的尾巴,就是这个第三者是谁的问题。当然你可以解释说,这个机里面又有机,机里面有两个更小的东西,它触动了整个机的作用。但总还是可以问:这个更小的机又是由谁发动的?所以中国古代用“耦”、用“机”来解释运动的根源,最终是没有着落的,弄到后来没有办法了,就说“神”(“神机”)、“妙”(“妙算”)。因为原因太小了,根本看不见了,我们就说:“神了!”所以中国辩证法始终没有解决一个运动的根据问题,它始终需要一个第三者来操纵这个“机”,最后就成了“唯意志论”,就成了“变戏法”。所以一个懂得辩证法的人就是一个有“机心”的人,他让你们两个去斗,我这里渔翁得利。而且我还挑起你们去斗,“挑动群众斗群众”,在这种“群众运动”中我就稳坐江山了。所以经过文革以后,辩证法在中国名声这么不好,其实这样理解的“辩证法”只不过是中國历来官场的规律而已。在中国如果你要当官,就得懂得这一套,借力打力,四两拨千斤,利用矛盾达到自己的目的。在这种利用别人当工具的过程中,一个想巩固自己地位的人就立于过程之外,作为第三者来安排这个过程,来为下面的人或群众“树立对立面”。这就叫做“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”。机心太危险,天道太微妙,能够把握这一点的人就无所不通了。但不管是“人心”的阴谋还是“道心”的“阳谋”,都是普通老百姓所不能参透的,他们永远是被戏弄的被动的对象。

可见,这样一种对“辩证法”的理解,其实把辩证法所固有的自由意志和主体能动性都取消了,一切都变成了某个有权势者把人当工具、玩弄于股掌之中的机心,一切都要服从于政治权谋。但辩证法作为否定之否定,作为一种客观规律,其中渗透着自由精神。辩证法是客观规律,这不意味着这个客观规律在人之外限制人,其实我们就是客观规律,客观规律就是我们通过自由意志实现出来的,而不是跟我们的自由格格不入的。它不是把人当作物来操纵

的技术,而是首先体现出人的主体能动性和首创精神、*Nous* 精神。马克思就非常强调这一点。许多人把马克思理解为一个专制主义者,其实完全是误解。我们看看马克思早年的博士论文,其中讲到伊壁鸠鲁和德谟克利特的一个最大的区别在于,前者有一种原子自发的偏斜,这个偏斜是没有原因的,自由的。西塞罗等人就嘲笑伊壁鸠鲁说,作为一个物理学家,提出一种运动,又说不出它的原因,这是一种耻辱!但马克思却为伊壁鸠鲁辩护说,伊壁鸠鲁不单是个物理学家,而且是古代最伟大的启蒙学者,因为他赋予了原子以自由。自由是一切的原因,所以你不能要求伊壁鸠鲁为自由提供原因。当然这是马克思的创造性的解释,黑格尔对伊壁鸠鲁评价是不高的。但这种思想黑格尔已经有了,就是将自发的能动性看做是自否定的原则,矛盾原则就是自否定原则,自己与自己相矛盾相冲突。矛盾不是张三和李四有矛盾,而是张三与张三自己有矛盾,张三有痛苦,要争自由,于是才拼命去实现自己的目标,这才有能动性。所以自否定、自相矛盾才是万物运动的“根据”,但这个根据本身又是“无根据”,正如伊壁鸠鲁的原子偏斜运动一样是无理由、无原因的。“无根据”德文为 *Abgrund*,日常意思是“无底深渊”,这个深渊就是自由意志。自由意志有什么理由呢?你能找到理由,就不是自由意志了,就是因果必然性了。当然也不是为所欲为,它有自己的法则,但是没有自己的理由。

所以黑格尔在本质论中,从同一、差异、矛盾一直追溯到根据,无根据,无根据就已经进入到自由的领域了,这就引向了更高的层次,就是他的概念论。当然他还谈到了一系列本质范畴,实体性、因果性、关系、现实性、必然性……等等,但这都是为存在找本质,为本质找根据,本质的根据就在于概念的自由,它本身是无根据的,是一切存在和本质的根据。这就进入到概念论。这样一来,我们对自否定的理解就变得越来越具体了,它把所有的概念都纳入自身了,这一切都是以自否定、自由作为根据的。黑格尔有一段话讲具体概念,说概念是同一个概念从抽象上升到具体,在其展开过程中发挥出很多概念,每个概念它都不会丢掉,而是带着一切收获物前行,不断回复又不断前进,越来越丰富越来越具体。这样的具体概念体现为发展过程,否定作为发展的原则是在概念论里面

展示出来的,它在这里才从潜在的状态浮到水面上来。所以概念论中黑格尔是自觉地运用否定之否定规律来构筑自己的体系的。比较一下,存在论中概念运动的方式是飞跃,量变到质变发生飞跃,跃上一个新台阶;本质论中的矛盾原则是反映,每个范畴在自己的反映和镜像中寻求自己的本质;那么到了概念论呢,范畴的运动就是发展。发展就是从低级到高级、从抽象到具体。当然前面的范畴都已经是在发展了,但还不是明确意识到这一点,都还有一定盲目性、被动性;到了概念论一切范畴都成了透明的了,这个发展的脉络就体现出来了。一切都保留在记忆中,都在回忆中显示出一种发展。我们要注意,西方思维方式有一种特别强的记忆力,从柏拉图的“回忆说”到黑格尔的概念论都表现出这一传统特点。概念就是用来回忆的,所以他们强调概念思维、逻辑推理,讲到每一个发展结果时都要知道自己是怎么来的,不要“难得糊涂”。西方思维重视方法论,重视认识论,重视我怎么得到这些结论的。要记得,才能总结出规律。在黑格尔的概念论中,从前面存在论到本质论,全都没有忘记,都积淀在概念论中,在概念的透明的把握中。所以概念论不是僵死的概念,而是生动的、灵动的自由概念。

对比之下,我们中国人喜欢只记一个结果。我们是实用主义者,认为记住过程没有什么用处,过去的都过去了,该得到的就得到了,没有得到的再去碰运气。我们前面已经讲过了老庄、道家对语言、能指的忽视,什么言不尽意啊,意在言外啊,得鱼忘筌啊,要“坐忘”。佛家讲“指月”,说我指月亮给你看,你不要看我的指头,而要看月亮,我指的是月亮,你看我的指头有什么用呢?能得到什么呢?公孙龙子也讲:“物莫非指,而指非指”,万物都可以去指它,惟独这个指本身,你不可以去指它,这个指示万物的指头本身是没有意义的,只是一个暂时借用一下的工具,用完了以后就要把它忘掉。所以中国人老是健忘,不吸取教训。所以读黑格尔的书也好,读外国人写的任何一本纯理论性的书也好,我们都有一种感觉,就是需要很强的记忆力。你读到结论,一定要记得它是怎么来的,否则下一步你就会犯傻。这个很难,中国人不习惯,不耐烦。我们中国人读《论语》,读老子,它都告诉你一些结论,结论都是很有智慧的,你可以得意忘言。至于他们当初是怎么想的,如何得出这些结

论的,采用的是什么方法,这个你就不用知道了。你说我要知道这个干什么,我只要享受他们的思想成果就够了。结果你只能接受他们的思想,而不能根据他们的思路去超越他们的思想,更不可能运用他们自己的原则去推翻他们的思想。所以这是我们读西方人写的书时的一个很大的困难,这与我们的民族性是有很大关系的。

黑格尔的这三个层次,一个是存在论中的过渡或飞跃,一个是本质论中的反映或反思,一个是概念论中的发展,其实都是自否定的表现。飞跃和反思都是自否定,刚才已经讲过了。至于发展,它也是一种自否定的思维方式,即否定之否定才是发展。否定之否定特别在概念论中讲得很多,这是这一部分的基本的理论框架,就是所谓的正、反、合。这一点研究辩证法的人都有深刻印象,这个三段式就好像圆舞曲一样三步一回旋,有“慢三步”,有“快三步”,很优美的。在黑格尔的整个逻辑学和其他著作中,实际上也都是采取这样一种结构方式。为什么三拍子就叫圆舞曲呢?三点定圆嘛!但黑格尔讲不要把这个框架看成一个僵死的东西,否则我们用不着三分法,用四分法、五分法都可以的。然而人们通常都把它理解成一个固定的框架,也有人因此批评黑格尔是“形式主义”。这就忽视了它其实是自否定的表现方式,有内在的自由冲动,内在的生命力。例如国内讲辩证法的一些人,如庞朴先生,就提出辩证法不应当只是一分为二,而是一分为三;还有人提出应当一分为多。这都是从形式上理解辩证法的体系框架。当然这只是形式,但这形式与内容是分不开的。你说一分为三是什么意思呢?你把一分为二简单地当作是外在的划分,那你当然就可以说一分为三。黑与白的中间还有红呀,还有黄和蓝啊,那我们就还可以一分为五,还可以一分为七。不管说多少,那都只是一种外在的规定。但这样你就把内在的联贯性和能动性丢掉了。从单纯形式上把握辩证法是把把握不到辩证法的精髓的,这只是一种实物式的思维方式的体现。中国人喜欢用实物来打比方,举例子,而不习惯于思辨,不能上升到概念的普遍性。黑格尔认为概念的进展是否定之否定,他把它描述为“圆圈式的进展”。他什么东西都分三段,每一个标题下面都是三点。确实这种方法有它的道理,但不要机械地搬用。八股文的起承转合其实也是这样,万物都有开始、发展、结束。

你写文章,没有开始,你写的就是无头案;没有结束,你的文章就没有完,至少要有三段。中间部分当然还可以细分,但性质上还是三段。

黑格尔把他的整个体系构成一个圆,每一个部分都是由更小的圆构成的,每个三段式都由一个更小的三段式构成,这就体现为大圆圈套小圆圈、大三段式套小三段式这样一个体系,他把它称之为一个“花圈”。花圈里面有很多小花圈,每一朵花都由更小的花所组成,每朵花都有三瓣。不过,黑格尔将它称作“圆圈”其实并不合适,如果真的是圆圈就没有进展了,一个一个圆形的东西没有缺口,它就是滑的,怎么会构成花圈呢?会掉出来的。之所以没有掉出来,能够组织成一个体系,就是因为不是真正的圆圈,而是有缺口的,这样才能从一个过渡到另一个,从两个圆过渡到一个更大的圆。所以与其说他的体系是圆圈式的,不如说是螺旋式的,大螺旋的每一段都是由更小的螺旋扭成的,正像白炽灯中的钨丝一样。我们还可以设想这更小的螺旋中的每一小段同样也是由比这还小的螺旋扭成的。这样,大的螺旋的每一段对于小的螺旋来说就近似于一条直线,或者说,每一段螺旋以它自己的尺度看来都是在旋往一个直线的方向,但以更大的尺度看来却又是回旋着的。所以直线和圆就以这种方式统一起来。虽然每一部分都在旋转,但转来转去却有一个方向。什么叫发展?发展就是有方向的进展。但这个方向走到一定阶段你会发现似乎又转回去了,实际上层次更高了。小方向又服从大方向,小圆圈又在更大尺度上形成大致的直线……圆与直线在这种方式上的层次关系是无穷无尽的。我们说西方文化是“线性发展”或“直线进化”,其实不太准确,应当说是螺旋式发展。

但黑格尔把他的体系说成是一个“圆圈”,是因为他认为历史最后在他这里完结了。整个世界的发展在他的时代就停止了。所以他把前此一切发展看做一个圆圈,首尾相接,今后只能永远循环了。所以黑格尔的发展观是不彻底的,他在《逻辑学》中还留有一个缺口,即上帝把自己的逻辑“外化”为自然界;在自然界中又具体地经历一番在逻辑学中同一个抽象的过程;然后从自然界中又发展出人的精神、客观精神、绝对精神,经历艺术、宗教和哲学,再一

次达到终结,最后就封闭了。所以他的体系总地说来是一个封闭体系,不是一个开放体系。如果他真的要坚持发展的观点,就应该是一个开放的体系。不过完全开放也有毛病,就是没有了目标。你要发展到哪里去呢?没有目标,你的发展究竟是发展还是退化都成了问题。你所看到的目标都是暂时的,前途最终不可预料。马克思把未来留给了后人去思考,他不规定共产主义是什么样子的。我们今天的目标到了共产主义就被扬弃了,那时怎么办?有人说那就是人类的末日了,没有了目标,那不是就堕落了吗?人生为了什么?物质极大地丰富了,大家无所事事,都去吸毒?没有目的,那就什么都可以干了。不过我相信人类到了那时自会有办法,那时会有那时的矛盾冲突,也会有解决之道,用不着我们今天去操心。任何人都不是上帝,马克思也不是,不能要求他把一切都规定好,后来的人永远就只能按照他所设计的去做,那倒是真的历史终结了。要明智一些,留一些事情给后人去做,让他们也发挥自己做人的能耐,感受自己做人的尊严。人类几百万年都过来了,他们会有办法处理好自己的问题。所以我主张哲学应当是一个开放的体系,相对封闭是必要的,但要留下一定的缺口,好让后来的人超越,不要像黑格尔把出路都堵死了。你把自己堵死了,你就是自杀,至少是自己让所有的人都来反对你。这就是黑格尔的毛病。这一讲就讲到这里。

第四讲

黑格尔辩证法的形式——反思

前面第三讲主要讲黑格尔辩证法的内容,它的灵魂,这是通过否定或自否定体现出来的。那么在形式方面,辩证法是通过反思体现出来的。这在我们一开始讲黑格尔辩证法的两个起源的时候已经讲到了。辩证法在西方传统中的努斯精神和逻各斯精神这两大起源,它们分别表现为,一个是自否定精神,另一个是反思精神。自否定精神体现在内容方面,它属于内在的自发的动力,它推动辩证法,赋予它以生命的力量,一种自发性、自动性的力量,自己运动的力量。那么,这种自己运动是怎么动起来的呢?自己运动如果它本身没有一定的形式,它还处于一种无定形状态,那么它也动不起来。无定形状态没有自己的力量,因为它没有规定,怎么都行。于是它就不能抗拒外来的规范。你自己都没有定形,处于一种水或气的状态,一个外来的容器就可以把你装进去。你就只能任凭外来规范来确定你是个什么样子,你就是个什么样子。

但是,辩证法不是这样。辩证法也是无定形,也不断变化,但这种变化来自它自身。它不是气也不是水,它是火,它自我定形。那么自己给自己定形的“形”就是它的形式,就是它本身燃烧的分寸。所以,辩证法有它的形式。辩证法的形式主要体现为一种语言学和精神,体现

为一种确定性和规定性。而这种确定性和规定性又是由辩证法的灵魂自身所规定的,它不是外来的规定。因此,这样一种规定就体现为一种反思精神。“反思”不是由外来的东西规定它,而是由它自己返回到自己,对自己进行规定,自我规定。自我规定就是一种反思精神。首先我们来看一看反思的文化背景。

一、反思的文化背景

反思精神是西方文化的特点。所谓西方文化就是从古希腊开始,一直延续到近代、现代和当代的文化,西方精神一脉相承的传统就体现为反思精神。那么,什么叫“反思”?

反思这个词来自拉丁文 reflexio,它在拉丁文中就是反射、反映的意思。反射取自于照镜子的比喻,即在镜子面前反照、反光、反映。有时候这个词又译作“反映”。在光学中常常译作反射,但在哲学方面常译作反省,也可以译成反映。但在黑格尔那里通常译作“反思”,因为在他这里,一切都是思维,而且世界本体就是思维,是精神、意识和自我意识的活动。

为什么说反思是西方文化的特点呢?我们先来看看这是一种什么特点。照镜子的比喻有一个特点,就是当你照镜子的时候,在镜子里面你的眼睛、你的感官所看到的東西是虚的,是假的,你所看到的東西怎样才能成为真的形象呢?你必须沿着光线进入到镜子里面反射出来的路线去追溯它的来源,那个来源跟镜子里面的方向是相反的。当你在镜子里面看到前面有一个东西的时候,那个东西恰好在后面;当你在镜子里面看到一个你自己的时候,你这个自己恰好在镜子对面,而不是在镜子里面,镜子里面所展示的空间是假的。所以反思就意味着离开你感官经验所直接看到的東西,并且追溯它在相反的方向上使它产生那样一个形象的主体,沿着光线射入的方向回溯到镜子里面的形象的根源、它的根据。它的根据不在镜子里面,它的根据是你看不见的,你不照镜子的时候,你不能看到自己,你只能通过照镜子才能看到自己是什么样子。所以你看不见自己。但是,镜子里面的形象又是虚的,它反映

的实际上是你自己的反面形象。但人在照镜子的时候有一种能力,他一看到镜子里面的形象,他就意识到:那就是我。这与其他动物不一样,其他动物哪怕是高等灵长类,如猴子看到镜子里面的形象,还以为是自己的同伴,它会用手去抓,看能不能和它握手,看能不能摸它。只有高等灵长类的最高层次如黑猩猩,经过训练,它才能知道那镜子里面的东西就是它自己。这是心理学家、生物学家经过多次的测试得出的。他们认为,黑猩猩比其他灵长类聪明一点,其聪明的一个很重要的表现就是它能识别镜子里面的自己。

人当然就更高级一些。凡是人,哪怕是小孩子,他有一点朦胧的意识的时候,就可以识别镜子里的自己了。婴儿刚出生时识别不出来,到一定月份,他就能知道镜子里的那个人就是自己了。这是人类天生具有的一种反思的素质,当然这种素质也是在社会进化中所积淀下来的能力。那么,为什么反思只是西方文化的特点呢?其他民族文化就没有这种反思精神吗?这里所说的反思是在哲学思维层次来说的。反思有不同的层次,最起码的是最基本的反思,心理学上的反思能力,是人人都具有的。但是把它运用到思维方面,运用到自我意识方面,这是西方人特别发展了的一种反思精神。

所以,从镜子的比喻,我们可以引出自我意识的比喻。自我意识无非是在对象上看到自己,并且把自己看做一个对象,这是自我意识的双重结构。自我意识和对象意识的同一性构成了自我意识的双重性。西方人特地考察了自我意识。当然,不能说其他民族没有自我意识,其他民族也有自我意识,但是西方人特地考察了它,而中国人包括其他一些民族则没有深入考察过自我意识,他们也知道自我意识,但是不把它当回事,不把它当作哲学研究的主题。而西方的自我意识在西方有它的源远流长的传统。如我们前面讲到的古希腊哲学,当它要把世界归结为一个本原的时候,这里已体现出强烈的反思精神,就是说,我们所看到的这个千变万化五彩缤纷的世界,它后面有一个本质,所有世界万物都是那个后面的东西的一种反映,于是就要对这种东西进行追溯。当然,早期希腊哲学家还是把这种东西看做客观世界的某种本原,某种元素,这时还没有达到真正的自我意识,但是已经有了反思的萌芽,就是不再

直接相信我们的感官,而是试图在这个感官后面找到某个东西,使这些感官的东西得以产生的根源或根据,这就是万物的本原。

真正的自我意识的产生是从柏拉图开始的。柏拉图哲学从大千世界里发现,它的本原并不是存在于感性世界中,而是存在于我们心里。万物的本原其实在我心中。这些本原的东西是如何进到我心里去的呢?是在我的灵魂投胎降生为人之前,就已进入我的灵魂了。那就是理念世界。理念世界和感性世界是两个世界,它不是在感性世界中,不是在感性世界里面的一种感性的东西,不是万物中的一物,如水气火都是万物中的一物。毕达哥拉斯提出万物的本原应该是数,数是非感性的、超感性的,数作为本原,你是感觉不到的,你看不到也听不到,但是你可以思考。到柏拉图就提升到一个更高的层次了:万物的本原是理念。理念是万物的原型,万物都是靠模仿理念而得以存在的。但是,你何以知道理念是万物的蓝本呢?就是通过回忆。柏拉图的回忆说就是一种反思的学说,所以反思与回忆有密切的关系。所谓反思,就是反过头来回想,到什么地方去回想呢?到自己的内心深处去回想;回想什么?不是回想我昨天干了什么,前天干了什么,这些都还是感性的;而是一直要回想到我在出生以前获得了什么,那就是对理念世界的知识。其实这就表明,这种回忆是要回忆起自己天生的本质性,人的固有本有的能力。所以,柏拉图的回忆说主要是要对感性事物有一种超越,要达到一种看不见摸不着但却决定着事物的本质的本原的东西。这种回忆说是黑格尔多次提到,现代的胡塞尔现象学也常常引证的。可见柏拉图的回忆说对西方理性主义的影响是决定性的,西方理性主义传统就是通过柏拉图的回忆说传下来的。

这个传统的精神是什么呢?就是你不要相信眼前的东西,你要把眼前的东西作为一种提醒,一种机缘,一种刺激,刺激你返回内心,寻求你眼前的东西后面的根源。所以,感性层面的东西就是一种假象,真正的本质是看不见摸不着的,是要到内心世界里沉思默想、去发现的。不发现出来它就是沉睡着的。柏拉图说,一切学习、一切知识都只不过是回忆。苏格拉底就做了一个实验,叫来了一个没有知识、没有文化、不识字的小奴隶,他通过一步一步地向

小奴隶提问启发,让这个小奴隶自己推算出了一个正方形的对角线有多长。苏格拉底的“精神接生术”就是在这个意义上讲的,就是说,精神是可以通过接生的方式让它从每个人的心灵深处自发地生出来,你不要把它强拽出来,也不是从外面灌输给他。这些知识每个人都有,几何学知识,理性的知识,概念的知识,关于理念和普遍共相的知识,每个人都有。但是没有人启发,它就沉睡,不能被想起来,或者被遗忘了。哲学家的使命就是通过一些方法让每个人的知识从心灵深处顺利地产生出来。苏格拉底的精神的接生术就是这个意思。这一点也深刻地影响了柏拉图,柏拉图把它理论化、体系化了。他说,人在降生为人之前,他的灵魂在天上,在理念世界,那里所有的知识都曾被他认识,因为他的灵魂就是理性,已经熟悉了所有的理念;但是降生为人以后,他被他的感性的肉体所遮蔽,就把以前的知识都忘记了。但是,随着日常生活中一些机缘的提醒,他又可以把以前的知识回忆起来。这在我们的日常生活中也会有这种类似的体验,如你在上课时,在看书时,或一个人沉思默想时,突然会发现原来是这样的!这种知识不一定是别人灌输给你的,是通过启发。我们在教学中通常讲要启发式教学,就是你不要把结果直接告诉他,你点拨他一下,学生自己会明白过来。这种教学法是一种比较高级的教学法,那种灌输的教学法是低层次的。所以高明的教育家总是希望通过精神的接生术,调动每个人的思维的积极性,在柏拉图看来就是把每个人固有的知识回忆起来。这种回忆就是反思。

柏拉图还有一个比喻就是“洞穴比喻”。他说可以设想有一群人被关在一个洞穴里,背对着洞口被绑着,只能看到墙上火光映照出来的影子,他们会以为这些影子就是现实的事物。后来有一个人挣脱了束缚回转头来,看见洞口有一堆火在燃烧,一些人举着模型在游行,这个人于是恍然大悟,才知道原来墙上的影子是这些模型被火光映照出来的。但是这些模型也还不是真实的事物,当这个人爬出了洞口,看到外面的真实的世界:山川、大地、树木、天空,他才意识到先前自己在黑暗洞穴里是多么愚蠢狭隘。不过,这些五光十色的事物只有在阳光的照耀下才能够显出它们的形象,可见万物的真正根源就是光明的来源,即太阳。于是他试图去看太

阳,可是太阳光太强烈了,他不能直接去看,而只能首先看太阳在水中的倒影,等到自己慢慢习惯了,才敢转头去看太阳。这样他就发现,其实世上万物都只不过是太阳光的一种反射而已,真正真实的事物只有太阳。这就是洞穴的比喻。这个比喻的一个很重要的契机就是“转回头”,如果你不回头,老是坐在洞穴中看墙上的影子,那你的认识就永远只能停留在假相的水平。这相当于说,当你看到镜子里的影像的时候,你马上要回过头来看这个影像的来源是什么。这个“回头”,也就是所谓的“颠倒”,是真正认识的第一步。你要反思,要回过头来才能达到真正的认识,如果只注意眼前的东西,那就很可能只是一些影子而已,你觉得好像已经把握到了,可是过一会它就消失了,它是过眼烟云似的东西。所以柏拉图强调人们在洞穴里面要回头看,人们出了洞穴以后还要转回头,看到绚丽多彩的大千世界以后,还要回头追溯这些五彩缤纷的现象到底是从哪里来的,才能最终仰望太阳,追溯到一切光明的光源。

柏拉图的这种反思精神一直延续下来,到近代的笛卡尔,所谓“笛卡尔的沉思”就是笛卡尔的反思。笛卡尔讲,万事万物都是值得怀疑的,你要使万事万物的知识有一个确定的支撑点,你就必须首先否定它们,对它们采取怀疑的态度,拒斥它们。拒斥它们的意思也就是回过头去,转过头去。你对它们转过头去,反思到你在思考这些对象的时候,你自己在干什么,反思你刚才在思维的这样一个行动本身。结果,笛卡尔找到了一个确定的根据,“我思故我在”。首先要确定的是“我思”这件事,我已经“思”了很多了,我怀疑就是在“思”嘛,我怀疑这个,怀疑那个,所有的东西都可以怀疑,结果有一个东西不可怀疑,就是“刚才我在怀疑”。“刚才我在怀疑”当然不可再怀疑了,你要再怀疑,不是正好再次说明我刚才又在怀疑了吗?这一点一旦被确定下来,“我思”也就被确定下来了,因为怀疑无非是一种思,我怀疑就是我思。所以,我思是通过怀疑一切,通过对一切感性知识、外部事物的知识转过头去而确定下来的。转过头去,转向什么地方呢?转向自身,转向内心,转向刚才我所做的事。我们前面提到张载说的“知太虚即气,则无无”这句话:知道了太虚都是气,则不存在“无”就是自明的了。但在这里,“无无”这两个无,第一个是作为否定的无,第二个是作为空虚、缺

乏的无,是被否定的。但是张载如果知道反思的话,他就会从被否定的无反思到这个进行否定的无,他就会发现,当我说“无无”的时候,我已经有“无”了,我刚才不是已经做了一个“无”的行动吗?如果他有反思精神的话,他马上就会想到一个辩证的命题:当我否定无的时候,我恰好就肯定了我用来否定无的那个无,于是那个无就不再是“无无”,而是“有无”了。这是我用我自己的行动肯定的:有无。但是张载缺乏反思精神。他没有反过来去想我自己刚才在干什么,所以本来有一个很好的辩证命题被他放过去了。其实庄子也是这样,“无有一无有”,老是无有,老是追溯下去。他没有反过来想一想,我否定了这么多的“无有”,那么这个否定的无,这个作为行动的无是不是就“有”了呢?所以庄子的无最后消散于无形,消散于不可知、不必知,就是说,那些知识,你拼命地追求它是没有止境的,无益的,所以我们不如就不追求了,则“无”就变成了“无为”,什么都不干了。这就是缺乏反思精神。笛卡尔的反思精神恰好体现在对自己怀疑的这个行动本身加以反思,并且得出一个肯定的结论。他并不说我连“我在怀疑”也都怀疑,当然他也可以不断地怀疑下去,那就会无穷后退,连话都说不完,这就永远找不到一个知识的基点。但笛卡尔的反思精神就在于他在某一点上回过头去,抓住了他自己刚才所做的事,将它当作本身不可怀疑的事肯定了下来。这种肯定跳出了形式逻辑的那种无穷后退,而获得了一个出发点。当然,笛卡尔对这个出发点的理解还是形式逻辑的,还是形而上学的,他把这个出发点理解为一个固定的实体,一个静止的点。后来的康德和黑格尔才把它理解为一个动态的过程、一个动态的行动。这就更加圆通了。

除了笛卡尔以外,近代还有洛克,也提出了反思的观点。洛克是个经验论者,他提出一切知识都来自于经验,“凡是在理智中的,莫不先在感觉中。”这是洛克的经验论原则。但是洛克认为,知识也分两个层次:一个是感觉的经验,是通过感官所获得的经验,另外一个反思的经验(或反省的经验),这是指我获得了一些外部感觉经验以后,我调动起自己的思维能力对这些材料加以处理,比如说,比较、抽象、分析、综合、归纳、演绎等等,这些都是主体的一些活动。这就是反思的经验。当然,这些还是经验,但它们不是从

外部直接获得的,而是主体自身操作所获得的,他把它们称为“反思的经验”,就是说,我们的经验不但要着眼于外部的感官,而且要反身内视,要回到自身,要从自己内心活动里面去寻求另外一类知识。通过抽象,我形成了概念,还可以形成判断、推理;通过分析、综合,我可以得出一些结论,同一或差异,内容和形式等等。这些概念都是反省的经验,它们不是外在对象和五官感觉给予我们的经验,它们需要我自己加以处理。经验论和唯理论都注意到了反思,都不仅仅停留在外部对象上面,看到什么就是什么。只有休谟这种极端的经验论者才拒绝反思。他认为自己是一个“实在论者”,是最讲实在的,只讲我自己看到的东西,没有看到的东西我就不说。休谟的经验论是最极端的,他认为所有的知识都可以归结到无非是印象和知觉,是感官所获得的印象知觉,其他一切抽象的概念,一切由主体反思所获得的知识都是假的、不可靠的,都是幻觉、假象和联想。其实,如果仔细研究,我们会发现连休谟也没有完全拒斥反思,他也有反思。

总而言之,西方经验派和理性派在近代以来的认识论里面都或多或少、或自觉或不自觉地运用了反思的原理。认识论本身就是反思,你认识就认识嘛,搞什么“认识论”呢?所以认识论本身就是反思,我认识了这么多东西,我是怎么认识的?我的认识的界限在哪里?我的认识的根源在哪里?我认识的能力何在?我认识的程序是什么?这就是反思。中国古代哲学就不关心认识论,严格说来并没有真正的认识论,因此也就缺乏反思。我们常说中国古代哲学认识论、方法论不及西方发达,我们主要关心的是求得那个认识对象的结论,而不关心我们是怎样获得这个结论的。实际上我们不是靠理论、方法来获得结论,而是靠一种不可言说的东西,尤其是对最高的本体、万物的本质的认识是靠一种不可言说的神秘体验,“悟”。这就没有认识论了。既然是神秘的、不可言说的,那就不用分析了,每个人自己体验就够了。所以中国哲学中缺乏一种对认识过程进行反思、建立一套认识论和方法论的态度。

西方近代哲学在康德那里体现了更加明显的反思精神,康德的认识论就是一个反思的体系。所谓“批判哲学”,什么叫“纯粹理性批判”?就是对纯粹理性进行反思。康德说,我们在运用理性进

行认识之前,有必要对理性的认识能力本身进行一番批判的考察,看它的界限何在,看它到底能认识什么东西,什么东西是它所不能认识的。你不要冒然地去认识,你以为你有理性,碰到一个东西就用理性去分析,比如说上帝,你用理性去分析上帝,会得出一些虚假的知识。所以你在认识之前就要知道,你的认识能力是有界限的,不是任何东西都能认识,你能认识的只是现象,不能认识的东西,你只能说它是物自体。所以,康德的批判哲学具有强烈的反思精神。但他的反思只落实到把现象和物自体区分开来,所以他的反思只局限于现象界,没有延伸到物自体上去。这是后来的人不满意的,说你物自体排除在反思之外,但其实物自体是你自己造出来的,那么你是如何造出物自体概念来的,这还需要反思。后来费希特、谢林和黑格尔就进一步把反思推向前进,认为物自体也不过是反思的产物,并不是先于反思的什么东西,是你自己设定一个物自体,然后你的认识向它逼近。在黑格尔看来,随着人的认识活动的一步深入,从一种观察的理性进入一种实践的理性,自在之物就被认识了。观察的理性站在旁边,没有看到对象的内部,只看到它的现象;但是实践的理性要改造对象,使对象暴露出它的内部的本质。所以自在之物只是在反思的初级阶段所设定的一个抽象,而在进一步发展过程中,自在之物就会变成为我之物,客观的东西就会变成我的东西,与我格格不入的东西就会变成我的所有物,我所知道、所掌握的东西,我的产品。这一点后来恩格斯在《反杜林论》里也谈到过,他是从黑格尔那里来的,不过已经是立足于唯物主义立场了。所谓反思,归根到底就是在对象上面确认自己,在自己所创造的对象上确认自己。这个创造是广义的,包括认识领域里面、理论领域里面的创造。你认识了一个对象,虽然你没有把这个对象创造出来,但你在你认识的东西上也看到了自己的创造性,没有你的主动性、能动性,你什么也不能认识。康德讲“人为自然界立法”,我们在自然科学上看到了人的认识能力,自然科学是人建立起来的,人在对象上看到了自己的主体性。这一点在马克思那里被理解为实践的能动结构,反思的原理成为了实践的原理,即人在对象上确证自己。例如生产劳动就是把自己的本质力量对象化,成为人的产品,在这个过程中,人在对象上打上自己意

志的印记,证实了自己的本质能力、自己作为人的存在。他把自己的本质力量对象化,同时也就是把对象人化了,这个对象也就确证了人。

在反思过程中,反思首先必须有一个前提,即必须有一个东西让你来反思,你必须首先承认这个东西。但你所反思的那个对象与你现在所看到的对象是不同的,在你现在所看到的对象上你所要反思的那个对象是潜在的、潜伏着的,有待于你去发现。所以你要发现它就不能再凭感官,感官只能获得感性认识,而对于普遍性、规律性、本质性的东西你必须用理性。理性的对象是看不见摸不着的,于是当你使用理性的时候,你无形中已经使用了一个必不可少的媒介:语言。因为普遍的共相不能通过感官来表达,只能通过语言来表达。任何语言,不管是抽象概念的语言还是对感性表象的描述,一旦你说出来,都是概念。凡语言都是概念,都有普遍性,如前面讲到的,就连直接当下的“这一个”、“这”,它都是普遍的东西,“这个人”、“这棵树”,一旦说出来,就是普遍的东西。张三、李四、苏格拉底,这些名字当然不是普遍的概念,但它们也没有意义,只是记号而不是符号,不属于严格意义上的语言。反思必须借助于语言,我们前面把黑格尔辩证法的来源追溯到语言学的起源,因为反思是一个从感性对象上升到抽象,上升到普遍概念,上升到共相的过程,这个过程离开了语言是根本无法开始的。但是,语言、语词和概念一旦被确立,它就有一个颠倒的过程,颠倒也就是反思,即语言、概念变成了更真实的东西。感性的东西虽然最初表现为实实在在的东西,但现在反而成了不真实的东西。语言本来是给感性的东西命名,应当说它不如感性的东西真实;但是这个命名一旦成立,成为普遍的东西,它就颠倒过来了,成为你反思的对象,成为了本质性的东西,那么这时你要追求真实的东西,它们的关系就倒过来了,不再是语言要符合于对象,而是对象要符合于语言。我们通常说“这件事不像话”,“不像话”就是否定它的真实性。什么叫“像话”呢?就是符合语言。黑格尔也指出,说“这个人不像人”是说这个人不符合“人”的概念,这时概念是先行建立的,它成了现实生活的标准,成了感性事物的标准。这就叫做“事先建立的反思”,就是反思到感性事物背后的根据是事先建立的概念。所以

黑格尔说：“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。”

在这方面，正如我多次提到的，在中国传统哲学中“名”和“实”是不能颠倒的，各家各派都这样认为。所谓“名”即概念只是一个抽象的东西，只是一个命名，名只有正与不正的问题，不正的名你把它正过来就是了，正过来的名就是符合于实的名，如果名不副实，那就要正名。“名”并非“实”的本质，不正的名更不是本质，而是歪门邪道，是长不了的。“名”也有它的用处，但这个用处是附属的，一切名都要能够兑现，都要能够有实的支撑。中国的名实关系主要用在政治上。作为一个政权来说，就是相信“枪杆子里面出政权”，枪杆子是最能兑现的，我把你的肉体消灭了，你再多的思想也没有用。“笔杆子”当然也有用，但只是为枪杆子服务的作用。这种传统一直影响到现代中国，就是对语言文字及其所代表的精神生活满不在乎，或者是用枪杆子去控制，让你只说我允许你说的，或者是你说你的，我自岿然不动，我干我的，等于没说。

但中国传统有一种说法很类似于反思，就是“返朴归真”。道家讲返朴归真，是否就等于反思了呢？不是的。道家和佛家认为我们所看到的形形色色的现象都是由于我们离开了自己的自然本性或真如本性所幻化出来的，所以他们都主张回到自己的自然本性或自性，返朴就是返回到原来的天真状态。如何返朴呢？就是把那些虚饰的东西去掉，这些虚饰的东西包括语言。你不要太会说话了，你把你那些伶牙俐齿的习惯去掉，把那些头头是道的辩论、推理去掉，你自然而然，“大智若愚”，“难得糊涂”，这就是返朴归真了。这是不是反思呢？这恰好不是反思，而是要去掉反思。反思不是一个返朴归真的过程，而是一个提高的过程，要追求一个更高的本质，超越人的自然状态，把自然状态看做是虚妄的，而不是要回到自然状态。这样一种思维方式是中国人很难理解、很难接受的，我们通常把这称之为“唯心主义”。你否定客观现实世界的真实性，你不是唯心主义吗？西方确实产生了这样一种唯心主义。西方人、尤其是那些传教士刚到中国的时候就有一种深切的感受，就是中国人都是“唯物主义者”。中国人没有唯心主义那一“维”，没有那种考虑，也不屑于那一考虑，这是一个很重要的文化

区别。反思,每个人只要是人就都会有的,但是不同的文化对待反思的态度是不一样的。西方文化从古希腊以来就发展了这种反思的精神,而中国人从很早的时候,从先秦的时候,就把这种反思精神压抑了,认为一个人太会反思了,就离开了他的本性,甚至对他的自然本性是一种伤害。佛家经常讲“直指人心”,“明心见性”,“见性成佛”。你只要当下是个什么样子,那就是什么样子了,你不要转了一圈,回过头来又去想自己,那是缺乏领悟的表现。这是从文化背景上,我们先讲这么多,后面还会经常接触到。

二、反思的结构

反思的结构,我们刚才已经涉及到了,就是不断地回过头来,回过头又再回过头来。刚才做的事情,我回过头来想,再下一瞬间,我又回过头来,想刚才的这个“想”。这就是反思精神,不断地往前追溯,按照黑格尔的说法就是不断地回溯。“回溯”就是“回忆”了,其实你可以在黑格尔的字里行间到处看到柏拉图回忆说的影子。比如说黑格尔的第一个范畴“存在”,“存在”深入自身就变成了“无”。“有”变成了“无”,怎么变过来的?并不是“有”发展出来了“无”,或是在“有”之上加上了一个“无”,而是“有”在回忆自身的时候,就发现自己是“无”了。所谓“纯有”就是指“没有任何进一步的规定”,但是他回过头来一想,我刚才说了“没有任何进一步的规定”啊,回想自己的这个规定,实际上是规定了“无”,什么规定都没有,你怎么能说“有”呢?所以“无”是通过“有”本身的自我回忆而得出来的,回溯出来的。再下一步回溯到了“变”,“变”也是在“无”的水平上再回溯,就是想到我刚才一会儿有,一会儿无,那不是“变”吗?这些都是一个范畴对自己内容的回忆而得出的,不是从外面加上去的。我们讲黑格尔的《逻辑学》这本书几百个范畴,一个连着一个,其实都是头一个范畴自身不断地向内深入、向内回忆而得出来的。人们历来有很多错误的理解,有的以为黑格尔是拼凑出来的,有的以为是加上去的,有的以为是逼出来的,以为黑格尔是把一些范畴逼进矛盾里面去了,没有办法非要找出一些范畴

来调和这些矛盾,包括一些国外的著名黑格尔专家都这样解释。这都是一些误解。

其实按黑格尔的解释,范畴是自身向内的一种回忆,一种回溯。这种回溯,他用了一个德文词叫 Nachdenken。这个词有各种译法,有的译成“反思”,有的译成“后思”。其中 Nach 是个前缀,denken 是“思维”,把 Nach 加在 denken 之前就构成一个动词,这个词除了“思维”以外,还有一个含义就是 Nach 的含义。Nach 在德语里面有三层意思,一是“在什么之后”,二是“朝着什么方向”,三是重复、反复的意思,即跟着什么去模仿的意思,这是由前两个意思加起来形成的,即跟在一个东西后面去重复它,模仿它。所以主要是前两个意思。那么具体说,Nachdenken 在德文中是一个常用词,它的意思就是沉思,就是深思熟虑。深思熟虑也有反思的意思,也就是反复思考,但在日常德语中它没有“后思”的意思。它不是说跟着一个东西后面去思考,而是说盯着一个东西、指向一个东西去思考。当然,指向一个什么东西,你也可以把一个东西看做在此之前,然后我在后面针对着它去追踪它,所以这个词也可以译“追思”,追着它去思。不过“追思”在我们汉语里已经有特定的意思了,人死了,我们才对他“追思”。所以我们不这样译。但实际上它的意思就是追溯的、回溯性的思维,没有“后思”的意思,译成“后思”是不对的。好像“反思”就是跟在后面去思似的。当然在某种意义上你也可以这样理解,因为感觉经验是一种机缘,它触发你去追溯它的来源,从时间上也可以说反思在经验之后。但这并没有表达 Nachdenken 这个词的本意,它的本意不是跟在经验的后面,不是做经验的尾巴,恰好相反,它的行动在经验之后,它所反思的东西却在经验之前,它在追溯这个经验何以成为经验。它追溯这个镜子里的影像从哪里来的,那个东西绝对不是在经验之后,而是在经验之前。所以这个词我通常就译成“反思”,它与 Reflexion 是近义词,后者是一个拉丁词,它则是一个德文词,就是“反思”的意思。有时候也可以译成“深思熟虑”,译成“沉思”,也可以译成“反复思考”,但这个反复思考是有方向的,不是“翻来覆去”地思考,它是沉入到一个对象,追溯它的来源、根源、本质的思考。所以,如果严格翻译,译成“思维的追溯”或“追溯性的思维”是最准确的,但这是一

个词组了,如果译成一个词就译作“反思”,等于 Reflexion。

所以,Nachdenken 这个词体现了反思的结构:通过一个机缘回到思维的内部去追溯它的根源,如同在镜子里面看到一个形象,就去追溯这个镜子里的形象是哪个主体反映出来的一样。要反过来追溯,凭着镜子里的影像去追溯发光体、光源。西方哲学经常把思维比作光,自然之光,这是我们前面讲的赫拉克利特的火的哲学贯穿西方哲学两千多年的传统。从这个比喻里也可以看出,为什么他们会用这么一些词,用镜子里的反射、光线来比喻思维。镜子离开了光线是不起作用的,没有光,镜子里面是一片黑暗,什么也看不到。镜子是通过光线来传递形象的。那么你在镜子里看到的形象也就要追溯它的光源。光源就是思想,而且不是单纯的思想,是发射出光来的思想,即发射出思想来的思想。这在亚里士多德那里已经表达了这个意思,即哲学就是要研究“对思想的思想”。笛卡尔的“我思故我在”就是对思想的思想,康德的理性批判、先验自我意识,也是对思想的思想。这里是两个思想,思想本身已经在思想了,你又对它进行思想,这就是反思。反思里面肯定包含双重性,就是一个是思想者,一个是被思想者,被思想者本身也是思想。反思的结构其实就是这样一种结构。对思想的思想也就是自我意识,自我意识其实也是这样一种结构。自我意识就是自己对自己的一种意识,自己对自己的一种思考,把自己当作对象来思考,而这个对象呢,同样也是思考,而不是肉体或别的什么东西。所以反思的结构也就是自我意识的结构。所以对思想的思想就包含有一种能动性了。单独一个思想摆在那里,还体现不出能动性来,虽然它是能动的,但它的能动性还没有发挥出来,还没有成为一条原则。一个思想当然是自发产生的,这已经是它的能动性了;但是如何体现它的能动性呢?就是这个思想反过来对自己进行思想。这就是前面讲的,一个否定已经是能动性了,但是只有通过否定之否定,才能体现出能动性原则,即否定把自身做成了一条原则。对思想的思想也就是把思想做成了一条原则,它是一种普遍性的思想,一种原则性的思想了。

那么,在这样一个基础之上,对思想的思想就构成了一个自我回复的圆圈,一个体系。它回过头来作用于它自身,构成一个首尾

相接的体系,也就是构成哲学了。真正的哲学也就是对思想本身进行思想,没有这种反思就没有严格意义上的哲学。因为只有反思才能构成体系,才能建立贯通的原则。没有反思,你可能有很多思想,这里一点,那里一点,但构不成体系。这些思想之间也可能会有一些似是而非的联系,中国古代哲学基本上就是这样的。如孔子的《论语》,老子的《道德经》八十一章,好像有体系,其实是一大堆格言,没有逻辑联系。每一句话都很有价值,很有深义,但是没有人说这句话是那一句的反思,很有智慧,但就是没有“爱智慧”。哲学就是爱智慧,哲学不光是有智慧,而是要用一种智慧来爱它,用一种思想对你饱含着智慧的思想来进行反思,这才是哲学。所以我常讲中国哲学不是严格意义上的哲学,只是哲学思想,是哲学智慧,但不是爱智慧,不是严格的哲学。为什么没有爱智慧?是由于缺乏反思,中国哲学不是通过反思建立起来的。我们可以一般地说“中国哲学”,凡是有哲学思想的,有智慧的,我们都可以称为哲学。但是按照哲学这个词的严格含义,它是从西方来的,是从 philosophy 翻译来的,最初不译成“哲学”,日本人把它译成“爱知学”,后来又译作“哲学”,我们接受了。可是后来日本人又变了,还是改回了“爱知学”,认为比较接近这个词的西方的原义。但是我们却没有跟着变回去,一直保留到现在。为什么保留到现在呢?我们有我们的想法,我们要跟我们的传统接轨。我们传统中没有“爱知”,我们对知历来是瞧不起的,我们认为知易行难。但我们传统中有“哲”这个词,“哲”意味着智慧,所以我们可以放心地讲“中国哲学”。但如果译作“爱知学”或“爱智学”,那我们中国就没有了,有一种西方的好东西中国居然没有,那多没面子!

当然,说中国没有哲学,并不是说中国就没有哲学思想。一般说来,我们认为任何一个人,任何一个民族,都有哲学思想。甚至一个强盗、一个死刑犯,他都有哲学思想。有哲学思想可以说是人的本性。但严格意义上的哲学可以说是古希腊人独创的。这个独创主要就是建立在反思的基础上。反思就是爱智慧,爱知识,爱思维。不爱,怎么会反过去思维呢?怎么会追溯着去思维呢?对思维的爱就是用思维去追求思维,这种追求本身就形成一种更高的思维,即对思维的思维。所以这是一个追求的过程,这个思维不是

现成地摆在那里,它是一种活动,一种有目的的活动,这个目的就是思维本身,这种追求就是爱智慧,就是哲学。所以哲学体系就是反思的体系。凡是要做成一个体系的,都需要反思。一个体系应当是首尾相接,终点衔接着起点,并且是对起点的进一步深化。阿那克西曼德早就说过,有一个东西,万物产生于它,万物又复归于它,这里就已经体现出哲学对体系的要求了。这种倾向、这种精神贯穿于古希腊哲学中,也贯穿于整个西方哲学中。它也影响到西方的科学,因为西方科学本来就是从哲学中产生出来的。没有体系就构不成科学,真正的科学是有体系的。欧几里德几何是科学,牛顿物理学是科学,它们都是成体系的。如果你这里发现一条,那里发现一条,那个不叫科学,只能叫科学知识。科学是一个体系,科学体系中,所有的命题、定理、公理之间都是相互结合着的,不能互相冲突,相互都有必然联系,逻辑上要言之成理,这才是严格意义上的科学。所以有人说中国古代有没有科学是个很大的问题,我们讨论来讨论去,其实没有什么可讨论的。你把科学的概念放大,你可以说中国有科学,你把科学概念缩小,又可以说中国没有科学。真正严格意义上的“科学”是从西方来的,我们中国就没有这个词。如果你执着于这一科学概念,中国古代当然就没有科学,只有一些科学发现、科学知识和科学技术成果,但是没有科学。科学是要成体系的,我们那些东西不成体系。如我们也有金木水火土,阴阳二气,太极两仪四象等等,但那经常是自相矛盾、模模糊糊的,不成体系。又如中医看病很有效果,但你要他说道理,他说不出来,说出来也是模棱两可的。找一个中医看病,如果你傻呼呼地问:“我到底得的什么病?”那他是不会正面回答你的,要再追问,他就会发脾气了。通常他都会装聋作哑,其实他也只是大致猜测,即使体会到了一些东西,也把握不住,说不清楚。最高明的中医也只是凭借一些体验、一些感受,你让他说出来是难为他,他会认为你是受了西医的影响了。西医就要问到底是什么病,属于什么范畴,是器质性的,还是功能性的,还是神经性的。中医就只要治好了就行了,不要问。

我们再来看看黑格爾的这个反思的结构,它分为两个层次,一个是“在自身中的反思”,另一个是“在他物中的反思”。这其实就

是自我意识的结构。在自身中反思就是把自身看成对象,在他物中反思就是把对象看成自己。把自身看成对象,如我刚才在思维,我把这个思维看成对象,并加以设定:“我思故我在”,我就是个对象了,现在我把它规定了。这是反思的第一层次。你首先要对自己有所反思。我们通常也讲,“你要反思自己”,但把这个概念弄模糊了,好像是说,你要想想你有什么过错,你做错什么事了。当然也有这层意思,但不仅是这样,而是要从你刚才的思维里发现你自己思维的方式和规律,把它当作一个对象把握住,获得清晰的自我意识。第二层次就是把对象当自我来看,也就是除了你把自己看做一个对象以外,还要把一个对象看成自我,能够用自己的思想去体会,在对象上看到你自己的东西。这就很广泛了,在认识论上,你可以把大千世界、万事万物都看做是通过我的概念所把握到的,都是通过我所建立起来的,就是像康德讲的,人为自然立法。康德说人所看到的都是人只能看到的,事物本身是什么样子,这个不在他的反思之列,所反思到的都是已经人化了的,向人显现出来了的东西,物自体我们反思不到,那就不用管它。但黑格尔认为这一块仍然可以反思,只是一个过程而已,现在这一块对我来说还是陌生的,但是随着我的认识的深入,它可以逐渐逐渐成为我的。一旦进入到这一层,你就可以知道,所有的宇宙万物都是可以被人化的,那些尚处于异己状态的东西也必然会扬弃自己的异己状态,“自在之物”的固定界限完全是虚假的。

所以黑格尔的反思结构,一个是在自身中反思,一个是在他物中反思,在他物中反思最终又回复到在自身中反思,所以它构成一个圆圈。当它构成一个圆圈的时候,反思就成为了普遍的结构,对任何事物你都可以从反思的眼光去看它,把它变成你的反思的一个环节,你的自我意识的一个环节。反思就成了无所不包的哲学了。哲学就是对反思的探讨,黑格尔的逻辑学就是以反思以他的惟一对象,逻辑学就是他的哲学。它研究人的反思结构,反思历程,只不过是以一种逻辑学的方式,以“客观思维”的方式,而不是以具体的人的思维的方式展示出来的。在黑格尔看来,逻辑学不是人的主观的东西,而是客观的。在客观世界中没有违背逻辑学的东西,一切都在按照逻辑学的规律在运转。所以他的逻辑学研

究的是客观事物的反思结构,万事万物的结构。我们刚才以人的自我意识为例子,以人的对象化、对象的人化为例子,这只是例子,他要说明的其实不是人,而是包括人在内的整个世界。在黑格尔看来,人这样一种自我意识表现了客观世界的规律性。所以反思在他眼中是客观世界的一种自我反思,自我反映,而这样一个客观世界就是客观精神。这种结构就是客观精神的自我意识结构。这里面包含有西方理性主义传统,从柏拉图的理念论到近代的西方理性主义,也包括西方的经验主义哲学。经验主义在很大程度上其实也还是理性主义的,从他们的运作方式,谈论问题的方式,他们都非常讲逻辑,非常讲概念的清晰。如休谟、洛克这些人都是非常讲概念的清晰的,体现出一种反思的传统,特别体现出对语言的普遍性的执着。语言为什么要那么精确地定义呢?就是为了达到普遍性。我这个语言定义以后,就是放之四海而皆准的了,由此而体现出西方哲学精神的主流就是理性主义,非理性及感性都不是孤立的,都是在理性主义这个基础上生长起来的。

但黑格尔的反思概念虽然立足于西方反思的传统,却也作出了自己重大的推进。黑格尔的反思概念有它的特点,我把它概括为“对反思的反思”。他的反思在层次上有了很大的提高。以往的反思就是反思而已,就是从感性的东西上升到普遍的东西,上升到了抽象的共相。但是一旦上升到共相,西方哲学通常就将它固定化了,就把它们当作一些不变的原则、先天原则,然后用这些原则来解释和规范大千世界。在这一点上柏拉图非常典型,理念世界中一个一个的理念都是万物的原型,万物从它们这里分有这些理念。这样一种反思进到了知性的层次,如前面讲过的,进到了一个超感官世界。“这一个”成为了我的对象,“自我”成为了一个主体,主体和对象就这样互相僵硬地对立着,主体设想出来的抽象概念也是这样相互僵硬地对立着,符合形式逻辑的不矛盾律,形成了一个非此即彼的形而上学的概念世界。这就是知性的特点。黑格尔的反思则在这个层次上进一步提高,他不满足的是传统的反思还不够彻底,只看到这些概念一个个摆在那里,看不到这些共相之间有什么关系。它只看到这些共相的外在关系,形式逻辑的关系,然而,黑格尔要继续反思,这些概念是如何摆在一起的?这些概念和

概念之间是否有一种主动的联系？而不是外在地摆在一起？如果你把它们看成外在的，那么它们就又成了个别经验的东西。这个经验不是感性经验，而是从经验中获得的一些概念，但是从你的思维方式来说，你还没有跳出经验论。经验论就是把一个个东西看成一盘散沙，虽然有相互之间的交替，但是找不到它们背后的规律。而知性的思维层次也是把反思所获得的结果也看做是一些无规律的东西，一个个概念、范畴摆在那里。这些概念范畴当然也是超感官的了，它们构成的是第一个超感官世界，但是这些范畴相互之间是格格不入的，没有构成一个有机的系统，没有一个贯穿其中的精神把它们串起来，这些概念范畴都是死的，不是活的。黑格尔认为这些东西都还只是现象，不是真正的本质。它们还是镜子里的形象，你必须从它们后面再去发现它们又是什么东西的反映。就像柏拉图的洞穴比喻，你从洞穴里爬出来已经看到了真实的东西，不再是墙上的影子而是那些实在的模型了，影子只是模型的反映而已；但这还不够。模型又是什么东西的模型呢？一个人的模型，一只狗的模型，那么作为它们的原型的真正的人和狗你还没有看到，所以还需要再加以反思。黑格尔就做到了这一点。

这就是说，黑格尔从这些零散的概念、范畴底下，再进一步深挖，穷追不舍，进一步追溯，于是他对我们形成这些概念的过程又进行了反思。我们前面讲过，从“纯有”到“纯无”都是通过回过头来追溯：我刚才是怎么想“纯有”的概念的？是“没有任何进一步的规定”；那么我们就进到了“纯无”的概念。我再反思，把纯有与纯无再总起来想一遍，就进到了“变”的概念。这种反思是在概念的基础上进行的反思，不是在经验的基础上进行的。知性是在经验基础上进行的反思，超越经验而上升到了概念。黑格尔的反思则是理性的反思，就是在概念的基础上反思“概念的形成史”。所以黑格尔把自己的逻辑学看做绝对理念的“形成史”，绝对理念是他的最后一个概念，这个概念是如何形成的？它有一个形成的过程，经过了很多阶段。“纯有”是最初的阶段，然后是无、变等等，一系列的范畴，它们每一个都有自己的形成史。这些概念都是有联系的，一个产生一个，构成一个链条，一个体系中的诸环节。我们不仅要抓住这些概念，而且更要抓住这个链条，对这个链条进行反

思,这就形成了理性。这就是“第二个超感官世界”。从第一个超感官世界即知性上升到第二个超感官世界即理性,这就是黑格尔所做出的独特的贡献,这个贡献就在于对已有的反思进行再反思,我称之为“对反思的反思”,黑格尔则称之为“思辨”。

“思辨”这个词是从拉丁文 Speculation 来的,原来的意思是“预测”,有时又译成一个商业术语“投机”。“投机”就是预测,就是看哪个地方有机会,我立刻投入资金,猛赚一笔。以前我们称之为“投机倒把”,带有贬义。但预测是不容易的,要掌握一定的规律才能预测,不能盲目地预测。你预测股票要涨,你凭什么预测,有很多因素。用在思维上,就是通过对反思的反思,我找到了一种规律,可以对概念进展的下一步进行预测。这个预测可以把一种主观的东西变成一种客观的东西,所谓投机,就是把一种主观的预测变成一种客观的东西,最后又回到主观性。我对客观形势的正确预测使我自己赚到了钱,又回到主观的东西。黑格尔认为他对反思的反思构成一个圆圈,构成一个从主观到客观又回到主观的圆圈,他把它称为“思辨”。知性的反思仅仅是从主观到客观,然后在客观上定住了。我在经验中形成了一套抽象概念、共相,然后这些概念和共相就僵化了,我处理这些抽象概念,就像处理经验事物一样,把它们看成一大堆,我的处理方式还是经验的。我的超越、进入超感官世界是不彻底的,我在具体事物上是超越了,但在处理这些事物的方法上我仍然停留在感官世界中。黑格尔的对反思的反思则上升到了理性层次,即不仅仅在他所思维的概念上超越了感官世界,而且在思考、处理这些概念的方法上也超越了感官世界。当我思考这些概念时,这些概念不再是一个个定在那里的死的东西,不再是孤立的、片面的、静止的东西,如果是这样的东西,我们就无法从中返回到主体的能动性。知性的思维方式没有把这些概念收回到自己的主体中来,它们就散落了,理性的思维方式则还能把它们收拢来,从对象上反思到自身。这样你就会发现,这些对象、这些概念相互构成一个有机的链条,一个有机的系统,它们不是孤立的,而是相互联系着的,从一个向另一个运动的,互相转化的。只要你认真对待概念,你就会发现一个概念虽然是它自己,但接下来它就不是它自己了,再加以解释,就会发现它变成了一个相

反的概念了。你在这个相反的概念的变化发展中又发现,这无非体现了概念的一种主体能动性。从概念本身来看,它好像遭到了不幸,变成了它的对立面;但是如果你把这个概念看成一个主体,那就是主体本身中的生命力的体现。它有生命力,它要反思自身,它在反思自身时起了变化,这个变化是它主动发生的。“纯有”这个概念虽然看起来是抽象的,但底下隐藏着一股力量,隐藏着一股要生长壮大的生命力,其他一切范畴其实都是这样。黑格尔《逻辑学》里所有这些范畴都是由于它自身内在的生命力使它向下一个范畴转化,使它发展出形形色色的、甚至完全相反的一些概念。对立统一、互相转化、互相渗透、互相依赖,这都是生命力的一种体现。所以这些概念就不再是僵死的了,这些概念就燃烧起来了,这些概念就变成精神了。

所以,这样一些概念具有一种预测能力,具有一种思辨能力,它们能够像海德格尔所说的“此在”那样“先行到未来”,能够预测到它将实现为客体,并且在客体上预测到它将反回到自身。这样,反思的最高境界在黑格尔看来就是思辨。通常的知性、特别是体现在形式逻辑上的知性已经是一种飞跃了,已经从感性上升到理性了,已经是一种反思了,黑格尔把它称为一种“形式的思维”(黑格尔不用“形式逻辑”这个词);但是形式的思维不彻底,不自觉,它到此为止,它反思到对象上就止步了,以为自己已经看到对象的普遍本质和规律性了。知性停留于对象思维之上,体现为形式逻辑。而理性体现为辩证逻辑,辩证逻辑就是把反思进行到底,反思就得到贯通了,反思就作为一条生命的原则,无所不在。你把主体可以看做客体,你也可以把客体看做主体,你可以把自我看做对象,也可以把对象看做自我。这就圆通了,就打通一切了,主体和客体就打通了,就不再是外在僵死的对立了,主体即客体,客体即主体。这种反思就是一种彻底的反思,自由的反思,而不再是知性的外在的反思。自由的反思也就达到了一种自由来去的境界,从主体到客体,从客体到主体,颠倒之颠倒。知性是第一步颠倒,理性是第二步颠倒,是对颠倒之颠倒。不仅仅是两次颠倒,而且是把颠倒变成了一条原则,把否定变成了一条原则,这条原则就是自由的原则。这就是黑格尔的反思,从传统中来,又超越传统。当然这种超

越在传统已经有其根基,如柏拉图就已经提出辩证法,试图在概念与概念之间找到一种必然的联系。所以柏拉图有所谓“通种论”,“通种”也就是最大的种,最高的种,它无所不通,所有的理念都由这个通种来统治。而这个通种恰好在最高层次上体现出向对立面转化的特点。如有和无,一和多,动和静这样一些理念,在柏拉图看来是最高的;但在这种最高的层次上,有可以变成无,一可以变成多,动可以变成静,它们可以互相转化。柏拉图在《巴门尼德篇》中具体探讨了这些概念的互相转化,这是一种非常思辨的概念分析。黑格尔非常欣赏《巴门尼德篇》,认为它透露了一种非常思辨的辩证法思想。黑格尔说他的辩证法来自于赫拉克利特、巴门尼德、芝诺,再就是柏拉图,他受这些人启发才创立了辩证法。但是真正把辩证法变成体系的还是只有黑格尔,其他人只是一种猜测,一种感悟,没有变成理论体系,特别是没有变成辩证逻辑。黑格尔在年轻时给谢林的信中说:“我将来要把我的思想构成一个反思的体系。”而到他成熟时期就写出了《逻辑学》。整个《逻辑学》就是一个反思的体系,里面所体现的反思的层次也是最清晰的。

接下来我们看看黑格尔的反思与理性的联系。

三、反思与理性

反思作为黑格尔辩证法的形式,它是以一种理性的方式、逻辑的方式体现出来的。当然,理性也好,逻辑也好,在黑格尔那里都有多层含义。我们首先考察一下理性的含义。

什么是理性?在黑格尔那里,理性有多层含义,这些含义并不是黑格尔发明的,而是西方传统中历来就有的。我们前面讲过,有两个希腊词构成了理性的含义,都可以译作理性,一个是逻各斯,一个是努斯。在这个层面上,理性有两种类型,或者说有两个层次,逻各斯和努斯两者是不可分的,后者代表一种自由的能动性,前者代表一种严格的普遍规范性。严格的规范要通过能动的超越才得以建立起来,一旦建立起来,它就给进一步的超越提供了阶梯。所以两者是分不开的。但通常人们讲到理性,提到最多的是

逻各斯的规范性,努斯则是隐含着的,它在后面起作用,通常不冒出来,它冒出来就是以一种已经规范了的方式,以一种秩序的方式体现出来。但这种秩序也有一种层次区分,因此我们在西方哲学史中从逻各斯层面可以区分出理性的四层含义。

第一层含义的理性是一个最宽泛的概念。我们通常讲,人要有理性。亚里士多德讲,人是理性的动物。人与动物的区别在于他有理性,人的知、情、意都与动物不一样,与动物的表象、情绪和本能欲望不一样。人的知识是理性的不用说,人的情感也是有理性的,所谓的“情理”,一种情感不合情理,我们就把它看做非人的。人的意志也有理性,它与动物的本能冲动不一样,因为它有理性,使它能够在任何环境下贯穿下来、坚持下来,不动摇。一个人有意志,或“意志坚强”,就是说他有一条原则贯穿下来,保持自己的一贯性。靠什么保持?当然是靠逻各斯,靠理性。动物没有理性,所以它没有严格意义上的知识,只有表象;没有严格意义上的情感,只有情绪;也没有严格意义上的意志,只有欲望。所以,人的知情意里面都有理性的要素,理性使人成其为人。这是最宽泛意义上的理性,它是与“无理性”相对而言的,动物是无理性的,人是有理性的。

第二层含义的理性是在知情意里面特别就知识而言的,情感和意志在与知识相比较而言时就成了“非理性”的东西。我们通常讲情感和意志是非理性的,也就是讲它们是离开人对客观事物的认识、知识而任凭自己的情感欲望来支配自己的行为,是不明智、不理智的。现代西方哲学特别是大陆哲学更倾向于发掘人身上那些非理性的因素,即情感和意志方面的因素,对知识、科学和理论有一种拒斥,所以这些哲学都是有非理性主义色彩的哲学,因为他们把知识放在一个不重要的地位。所以理性在第二层含义上是与“非理性”相对而言的。

第三层含义的理性是在认识中区分出了感性认识和理性认识,这种含义就更窄了。我们通常讲的理性认识和感性认识是在认识论的范围内来区分的。在西方,同样都讲认识论的有经验派和理性派,理性派哲学家崇尚理性,经验派哲学家崇尚感性。但在更高层次上看,与非理性主义哲学家相比,理性派也好,经验派也

好,他们都是理性主义的,至少他们都立足于认识论。所以第三层次的理性是与“感性”相对而言的。

最后,第四层含义,我们再把范围缩小,在理性认识范围内又有两个层次,即知性和理性。与知性相对而言的理性认识是最狭义的理性知识,这就是我们前面讲的,黑格尔超越了知性的水平而上升到了理性的水平。知性和理性都是超感官世界,它们与感性相比都是理性,但是它们相互又分知性和理性。这种最狭义的理性在康德那里就已经提出来了,康德的《纯粹理性批判》中,他把他的认识论的积极方面建设性的方面称为知性,知性范畴、知性原理构成了我们的科学知识;而把辩证法的部分当作消极的部分,是对知性的一种限制和警告,如“二律背反”、“理性心理学”、“理性神学”等等,提出的理念不是知识,而是理性的“幻相”。但在康德那里,理性的上述各种含义常常混在一起,有时他的理性不同于知性,有时又包括知性,甚至包括非理性的东西如意志,称作“实践理性”。当然很多哲学家都这么混用,不注意区分它们的层次,所以每次都要通过上下文才能分辨它是哪个层次上的理性。其实这种区分在古代的柏拉图那里就已经有了,柏拉图说知识有四个层次,第一个是想像,第二个是信念,这两个统称为“意见”。与意见对立的是“真理”,也分为两个层次,一个是知识,一个是辩证法。他说的知识相当于知性知识,如几何学知识;他说的辩证法则相当于理性,即概念的思辨,从概念到概念的推演,概念之间的关系,就是辩证法,这是最高级的知识,高于知性。所以柏拉图已经区分了知性和理性。这一点在康德那里被确定下来,康德认为,知性讨论的是知识,而理性讨论的是知识的界限,给知识划定界限。理性本身不能形成知识,它只能引导知识,或给知识划界。所以康德对最狭义的理性抱消极的态度,认为它们不构成知识,知识的范围就是知性能力的天下,所以《纯粹理性批判》又称为《纯粹知性批判》。而真正的“纯粹理性”的积极意义是在《实践理性批判》中体现出来的,道德和自由意志,我们通常视为非理性的,在康德看来却是真正的纯粹理性,因为它不涉及感性经验,比知性还更纯粹,知性则离开了感性经验什么也做不成。在黑格尔这里借用了康德的划分,但与康德不同的是,黑格尔认为理性本身具有更高的认识意义,它能

够构成更高的知识。知性构成的只是日常的科学知识,理性则能构成哲学知识,能够把握世界的本质、本体。康德认为理性的辩证法的作用是警告人,认识到此为止了,再往下走一步就导致矛盾了;黑格尔则认为,这种矛盾恰好就是一种知识,这不是警告我们,而正是鞭策我们投身于矛盾,才能达到更高层次的知识,穿过现象而进入到事物背后的本质。所以在黑格尔这里,理性的最狭义的含义比在康德那里要积极得多,它构成最高层次的知识。

那么,就反思而言,它是在理性的后面两个层次上建立起来的,而在黑格尔这里,反思又被划分为三个层次,即一个就是知性,第二个是消极理解中的理性,类似于康德意义上的,在二律背反中动摇啊,怀疑啊。第三个是黑格尔自己所认为的理性,即积极的理性。他认为辩证法就是一种积极的理性知识。现在我们一个一个地来分析。

1. 知性

先看知性。知性的德文为 *Verstand*,有人译作“理智”、“理解”、“悟性”等等,我们认为译作“知性”比较好,这样可以与“感性”、“理性”对等排列,显示出其中的高低层次来。黑格尔的《逻辑学》整个来说,应该是一个广义的理性体系。逻辑嘛,我们讲理性认识,首先想到的就是逻辑。西方人的理性里头离不开逻辑。中国人讲情理,讲合情合理,不一定用到逻辑,但西方人讲理性一定要讲逻辑。黑格尔的《逻辑学》把一般的形式逻辑放大,包括进了各种不同层次上的理性含义的内容,所以说他是一个最大的理性主义者,他把理性认识看做一切知识,无所不包,最后都可以归结到理性上来。他的逻辑已经不只是形式逻辑,但包括形式逻辑。我们后面还要讲到黑格尔的逻辑学中逻辑、认识论、本体论也都是同一回事,这三部分在西方哲学史上历来都是形而上学的三个主体部分,黑格尔把它们统一成了一个东西,这是他的一大贡献,也是他的逻辑学的最重要的特点。

黑格尔的理性的三层含义在他的《逻辑学》中有三个主要部分与之对应,这就是:存在论对应于知性,本质论对应于消极的理性,概念论对应于积极的理性。当然这种对应不是严格的,在存在论

中也已经贯彻了消极理性甚至积极理性的理解,但有个思维层次上的分别,就是后面阶段的思维可以进到前面阶段中对前面的思维进行解释,前面的却不能进入到后面的阶段来作解释。所以在论主要是讲知性的,它是用辩证法来理解、来解释知性的一些命题和范畴。我们前面讲过,知性的局限就在于它的概念太僵化了,把任何东西都当作对立的、固定的。黑格尔在存在论里,首先就从人们一般认为的存在概念、量或质的概念入手来解构知性的这种外在对立:是就是,不是就不是,存在就存在,非存在即不存在,这都是知性的思维方式,也就是我们通常讲的“形而上学的思维方式”,即孤立地、静止地、片面地看待每一个范畴。马克思主义哲学把“形而上学”用在这层意义上,这不是黑格尔的用法,黑格尔称这种思维方式为知性的思维方式。

如前面所讲的,知性也是理性,但严格地说,理性比知性高一个层次,知性在理性里面是比较底层次的认识方式,它主要体现在形式逻辑中,体现在形而上学的思维方式中。我们已经把概念从感性中抽象出来了,知性就通过抽象来把握它的对象。在这个阶段上,知性给我们提供了普遍概念、共相。比如我们讲过的“存在”这个概念就是共相,而且是最大的共相,它无所不包。凡物无不存在,只要你提出一个东西,我们就可以说它“存在”,它“有”。一切都是“有”,所以它是一个最抽象的概念。《逻辑学》从最抽象的概念出发,到后来就越来越具体了,越来越丰富了。但是存在这个概念最没有内容。为什么说“存在”就是“无”呢?就因为它最没有内容,什么规定都没有。“存在”这个概念是怎么提出来的呢?就是知性提出来的。我们看见大千世界、万事万物都在变来变去,产生消灭,像过眼烟云,但是它们都留下了一个不变的东西,就是“存在”,有的是过去存在,有的是现在存在,将来存在,无论如何,一个东西只要在世界上一瞬间,它就是存在的。古希腊的巴门尼德把存在这个概念从万事万物中提取出来当作最高的真理,“存在就是存在,非存在即不存在”,认为万物的真理就建立在存在上。黑格尔认为,这个概念确实是最抽象的。所以黑格尔赞扬巴门尼德说,这是一个了不起的飞跃,从一般的日常意识和自然意识,上升到了真正的哲学意识。巴门尼德以前有很多哲学家,泰勒斯,阿那克西

曼德,阿那克西米尼,赫拉克利特等等,他们都提出了万物的本原问题,归结为水、气、火等等,或四根呀,“种子”呀。又如毕达哥拉斯的“数”已经有超越了,但还是直观的,没有达到真正的概念的超越层次。但我们都还认为它们是哲学,我们讲哲学史都从泰勒斯讲起。但黑格尔却认为真正的哲学从巴门尼德开始。因为从他开始才提出了一个真正的哲学概念,那就是存在范畴。

所谓哲学的“范畴”必须要有这样的层次,它的普遍性已经达到了无所不包的地步,所有的东西都可以用它来说。“存在”范畴是任何东西都可以用它来说的,还有其他范畴也是如此。黑格尔的所有范畴都有这种最大普遍性的特点,如有、无、变,质、量、度,现象、本质、现实等等,没有任何东西离得了它们。比如,你能找出一个没有“量”的东西吗?能找出一个没有“本质”、没有“现象”的东西吗?这就是哲学概念。经验性的概念就不同了,它们也有一定的普遍性,如“生物”包含很多种类啊,可是石头、阳光就是非生物。越具体的东西它的普遍性越小。当然就连哲学范畴也有抽象和具体之分,但不像经验概念的抽象和具体之分表示外延的普遍性的大小,而是表示内涵的丰富性的大小。在《逻辑学》中,最先的概念是最抽象的,后面的概念就越来越具体了,因为后面的概念包含前面的概念,越是后面就包含得越多,最后的概念包含所有前面的概念。这是一个从抽象到具体的必然的层次,是一个概念套一个概念发展出来的体系,不能颠倒错乱的,不能把前面的范畴放到后面去,你要理解后面的范畴,必须要先理解前面的范畴,这就叫“逻辑学”,它是有严格规律的。例如“存在”概念,这是最抽象的,要理解所有后面的概念首先要把这个概念搞清楚,考虑在内。接着而来的一些范畴也不够具体,都是一些抽象范畴,如质、量、度,有限、无限等等,虽然比“存在”稍微具体一点,但与后面的概念相比还是抽象概念。所以黑格尔说,在知性阶段这些概念已经是反思的了,但都是一些抽象的反思、外在的反思,不是内在的,内在的反思就包括概念的自身运动了,它自己就动起来了。但是外在的反思没有自己运动,它不反思自己,它反思别人、反思对方。所以在这个阶段上,就是我们所讲的形而上学的思维方式,即孤立的、片面的、静止的看待事物。它们也是反思,从镜子里看到了它们的

光源,然后就把镜子撇开了,认为镜子是一个临时的工具。也可以说镜子代表感性世界,我把感性世界抛开了,然后我就抽象地回到光源,回到投射在镜子里面的实体,然后就紧紧抓住这个超感官的东西,但仅仅抓住而已,把它当作一个没有生命的、已被抓住的、固定的东西。当然这种思维方式也是必要的,人类思维的最初阶段肯定要经历这个阶段。“刻舟求剑”也是必要的,你首先要把它刻下来,不刻下来你也求不到剑。当然刻下来以后,你还要意识到这个舟在运动,你还要测量这个舟运动了多远,然后再返回到原先那个精确的位置才能找得到剑。所以首先要有个确定的点,作为根据,然后要有精确的计算。知性的思维方式就是揭示了一个超越感性的据点,然后你立足于这个静止的点去看待运动、描述运动,你才能把握运动。如果没有这个据点,你就运动本身来把握运动是把握不到的,运动和静止是不可分的,你要有一个参照系,一个座标,当然这个参照系、座标也是相对的,动态的,但不能没有,而且在参照它的时候你是把它看做静止的。

所以黑格尔非常赞赏知性在人类认识中的巨大贡献。人们一直以为黑格尔抛弃了知性,抛弃了形式逻辑,这是不对的。他只是把知性看做人类认识的必经阶段,虽然是初级阶段,但却是绕不过去的。所以,要讲辩证法,讲得出神入化,神乎其神,如果你开始没有一种知性的训练,一种逻辑的训练,那就是变戏法,只是玩魔术,没有任何确定性。中国人讲辩证法往往就是这样。黑格尔的辩证法则首先要经过知性这个阶段,他用辩证法对知性进行了解析,我们刚才讲“解构”,当然这个“构”还在,它原来是僵死的,经过辩证的理性以后,这个“构”就活起来了,它的固定性、静止性被表现为是运动和生命的条件,是主观活动的客观工具。所以这种外在的反思在知性阶段还带来一个特点就是主观性,主观的反思,就是把那些固定的范畴当作主观上任意使用的工具,主观的思维技巧。形式逻辑就是这样被看待的。在亚里士多德那里还没有这么极端,到斯多葛派和中世纪的形式逻辑学家就完全把它当作一种主观运用的思维技巧了,成了一套主观运用到任何对象上去的规范,好像跟对象本身毫无关系了。对象不论是什么,哪怕是灵魂、上帝、魔鬼,我们也可以用这套规范来规定它。这就是主观的反思,

外在的反思,抽象的反思,都是说的一回事,都是知性的反思。由于抽象性,带来一种外在性,由于外在性,带来了主观性,这都是黑格尔的一些说法,表明黑格尔对这种反思是不满意的,是持批判态度的。黑格尔认为反思应该是内在的,是主客观统一的,是具体的,但知性没有达到这一点。知性的功劳是提供了形式逻辑,提供了一系列用来概括整个世界的范畴。亚里士多德提出的范畴还不完善,不精确,到康德提出了范畴表,就比较完备了。黑格尔认为康德基本上也是知性思维的代表,他的范畴表是典型的知性思维,一套主观先天的范畴体系框架。人为自然界立法,人就靠这一套永恒不变的框架为自然界立法,去把握自然界,去主观地、外在地把范畴加到自然界身上去,迫使它为人类提供出自然规律,由此建筑一个自然科学体系。所以黑格尔认为这样一种抽象的反思固然有它的普遍性,但这种普遍性与特殊性是分离的,是外在地强加于特殊事物的,因此与特殊事物相分离、相对立,它也就和特殊事物处于同一个水平上,成了另外一个特殊的東西。

我们刚才讲过,“存在”这个概念是最普遍的概念了,它无所不包,这是就它的外延上说的。但在黑格尔看来,正因为它是最抽象的,所以它的普遍性还没有达到具体的普遍性,因此还不是真正的普遍性。黑格尔所理解的普遍性应该是具体的,就是说,你的一个抽象概念虽然可以运用到特殊事物上,但如果它本身不能包含特殊事物、消化特殊事物,而是外在地与特殊事物格格不入,相对立,只是像戴帽子一样罩在特殊事物上面,这就还不是真正的普遍性,它没有深入到特殊事物的内部。特殊事物千变万化,你这个普遍概念能不能解释这个千变万化呢?你不解释,总是“一言以蔽之”,这叫什么普遍性?大量的具体情况都被你漏掉了,你抓出来的只是一些特定的东西,特殊的东西。你说它们有代表性,有“典型性”,但特殊的事物有无数具体情况和例外,你选出来的“典型”只能代表你的主观意图。真正的普遍性应该是成为“一”,即包括特殊性在自身内。在知性层面上的普遍都还不是“一”,还没有把特殊的“多”包含在自身内,而是把这些东西都排除到外面去了,这些东西在它之外就构成另一个世界,即感官的世界。知性超越了这个世界,但超越了之后没有回到感官世界来,没有吞并和消化它,

而是让它就那样摆在那里,这就形成了两个世界,一个感性,一个知性,外在地对立着。那你怎么能够说知性世界是普遍的呢?我们如果处于具体场合,我们就会说,你不要用你那个抽象概念来裁割具体事物,你说了也等于没有说。我们在现实生活中每天碰到多少事情,如果有一个哲学家走来对我们说:“这些都是存在”,这不是说空话吗?你这样说对这些“存在”没有丝毫影响,不能说明任何问题。这样的哲学家就是空头哲学家,他所使用的这个概念没有把具体内容包括进去。但由此人们就否定一切普遍的东西,认为凡普遍性都是抽象的,它不能管具体,具体问题要具体分析,任何时候都有特殊情况,就没有任何普遍规律了。这是把特殊和普遍对立起来的又一种偏见,同样是一种知性的狭隘偏见。

但在黑格尔看来,真正的普遍是具体的普遍,即包含特殊在内、有丰富的内容的概念,这些内容本身不是杂乱无章地装在一个口袋里,而是本身有严格的逻辑关系和层次,有确定的结构,但又是运动的结构,动态的结构。要注意的是,黑格尔讲的具体不是感性的具体,而是概念的具体,即一个概念包含许多丰富的含义,包含多个概念,它们构成“第二个超感官世界”。那就是理性,理性就是从知性进一步上升,在第二个超感官世界中回到了感官世界的千变万化,但并不是真正回到了感性,而是上升到更丰富的概念,这些更丰富的概念是能够更具体地把握感官世界的,但它们本身并不是感官的,已经比感官世界高了两个层次了。所以它们看起来是回到了感官世界的生生不息,回到了那些具体性、丰富性,丰富多彩,但这都是在概念的基础上,不再受到感官的迷惑了。所以马克思批评他,说他在《精神现象学》中离开了感性以后,就一劳永逸地抛弃了感官世界、现实世界,尽管后面还有知性、理性,还有很多具体的发展,但那都是在概念基础上的发展,他谈论任何事情都是在谈论这些事情的意识、概念,他只是在概念的里面转圈子。黑格尔自认为回到了现实的劳动,回到了历史、法、国家、宗教等等,其实只是回到了这些东西的概念,看起来很具体,其实更抽象。但尽管马克思批评黑格尔的抽象概念、抽象自我意识,但还是称赞黑格尔把事物看做是一种能动的、自己运动的主体,在这一点上,黑格尔是有巨大贡献的,他超越了知性的僵死的思维方式,把辩证

法提升为一种人们掌握具体世界的有力的方法论武器。所以黑格尔的否定的辩证法有非常重要的现实意义,我们读黑格尔要注意这一点,要从里面读出历史唯物主义来。马克思、恩格斯、列宁都是这样做的。马克思特别强调读出其中的批判精神,尤其是对那些固定僵死的知性框架采取批判、解构的态度,只要我们把黑格尔的那些规律还原为现实生活本身的规律性,我们就能得到很多收获,我们不必拘泥于他那些抽象的字句。

后来的哲学家,不少人都是这样读黑格尔的,如伽达默尔,他就很推崇黑格尔。伽达默尔的解释学很大程度上就是对黑格尔辩证法的推进和发展,他大量引用黑格尔的观点。但他对黑格尔也有一点不满,就是批评他忘记了感性。伽达默尔强调要使黑格尔的辩证法回到感性,回到人们切身的活生生的生命体验。这一点,其实黑格尔自己也有的一种隐约的感受,觉得这种从概念到概念太抽象了,所以他经常要使用一些生动的例子和比喻来说明他的思想,什么“生命的痛苦”、“生命的血脉”、“生命的冲动”、“脉搏的跳动”等等,使他的抽象概念带上一种生命感受。这些比喻透露出他的逻辑中有意在言外的东西,包含有没有表达出来的东西,甚至有诗化的东西。所以我们读他的《逻辑学》不仅仅要有逻辑思维和数学思维,而且还要有感悟,有对诗的体验,你才能真正读出味道。我们通常是望而生畏,一看讲的都是这么抽象的东西,但实际上,如果你读进去了,从字里行间去体味,会发现黑格尔是一个大诗人,他在形式逻辑的那些词句后面,隐藏着一种内在的骚动,内在的力量,一种思维的痛苦、智慧的痛苦,这是一般的逻辑所表达不出来的。万事万物看上去五彩缤纷,眼花缭乱,但是在黑格尔看来这些现象都是由逻辑和范畴推出来的,只有通过推演范畴才能解释它们。所以他在他的自然哲学里面,精神哲学里面,用他的范畴推演出一个尽可能完备的百科全书式的知识体系,这需要多么强大的生命力!自然、社会、人类精神生活,每一个角落他都过了一遍,而且是用同一个逻辑,他就像上帝一样把世界推出来了!当然马克思讲他只是推出了现实世界的概念而已,但他毕竟走了一遍。为什么他成为一个百科全书式的哲学家,就是因为他坚信他的概念无所不包,真正的普遍性是具有强大的包容性的。知性的概念

就缺乏这种包容性,单薄得很,它和经验世界相对立,所以它不但没有把经验世界提升到普遍性,反而把自己降到了特殊性。

黑格尔批评知性没有真正超越感官世界,而是降回到同感官世界同等的水平,把自己变成了经验的侍女。如果有人问你的逻辑从哪里来的,知性哲学家就会辩解说是先天的,是头脑里固有的;别人再问:头脑里怎么会固有呢?有的人就上当了,就从心理学、生理学上去找根据,我们人类的脑子就是这样构造起来的。结果一个超感性的东西就变成一个经验的东西了。如果上帝在创造人类的时候把我们的脑子改变一下,我们也许会得出另外一套逻辑。后来胡塞尔对心理主义的批评也是这个意思,本来逻辑的东西是超感官的东西,结果被心理主义一解释,成了经验的东西:我们人类恰好就是这样思维的。本来逻辑应该是最普遍的东西,我们人脑也应该服从它;结果它成了我们脑子里的特殊构造,它倒要服从我们脑子的经验结构了。黑格尔也是这样批评知性的抽象概念的,知性本来上升到超感官世界是很不容易的,花了很大力气,要殚思竭虑,冥思苦想,才能够超越出来,提升出来。现在它本身倒变成了经验的东西,一切努力都白费了,失去了超越性,失去了它本来赖以产生的主体的能动性,或康德所说的“自发性”。所以知性的思维方式最后落入了类似于感性经验的特殊性里面。当然它只是类似于感性经验,它还不是感性经验,它是一些共相,一些范畴,一些概念,但是它思考这些共相等等的思维方式跟感性的思维方式没有多大区别。它把这些概念都看做一个一个事物,相互不相干,如果有一些规定,也是僵死的规定,它们最后的归宿就是停留于概念与概念之间的差异性和外在对立,这一个范畴,那一个范畴,一大堆堆积在一起,每个范畴与另一个范畴都不相容。非此即彼,不是这就是那。A就是A,B就是B。所以范畴是以经验的方式被发现出来的。亚里士多德就是这样找到他的十范畴的,他从我们日常生活的经验中,从我们说话使用的一些词中,作一种大海捞针式的搜寻,找到了实体、属性、时间、处所等等,共十个。后来又发现还不够,又加了五个。康德就批评他说,你这是碰运气找到的,以这种方式其实还可以不断找下去,但没有体系,而且没有标准,你那些范畴里有些不是范畴,有些可以合并。于是康德在他

的范畴表里作了改进,认为我们应该用一种体系的方式把范畴结构起来,在范畴表里应该包括所有的范畴,一个也不缺,而且一个也不多,恰好十二个。后来的人就批评他说,你这十二个范畴还是碰巧找到的,十二个范畴分成四组,每组三个,看起来很整齐,但组与组之间是什么关系,为什么是四组,为什么恰好十二个而不是十三个,不是十一个,都没有说清楚。费希特就认为,你这十二个范畴其实可以从一个原则推出来,还不止十二个,都可以一个一个地顺次推出来,这个原则就是自我。从我 = 我推出一切,我是一个最高的范畴,它包括一切,这才成体系,而不是碰上的。

黑格尔对费希特既有表扬也有批评。他表扬费希特已经意识到了要推演范畴,但批评他的这个“我”还是碰上的,“我”就是费希特这个人,恰好是费希特在思考,别的人、整个世界都不在话下了。所以,黑格尔认为我们应该从大家都知道的事情出发:“存在”。“存在”当然也可以理解为“我”,但它不是张三李四,而是万物的存在,一般的存在。这样,黑格尔就使费希特的主观唯心主义的范畴推演进展到了他自己的客观唯心主义的范畴推演。客观的存在是一切推演的原点,他很赞赏费希特从一个原点推演范畴,不需要任何其他的东西,就是范畴自己在推演自己,在自行发展。知性的思维方式就没有达到这个层次,没有上升到概念的自身运动,它还局限于自然科学和数学的思维方式。数学主要讨论量的问题,我们通常讲的定量分析,实证主义把定量分析看做是最精密的,一门科学能够做定量分析,能够得出一个数学方程式了,这门科学就成熟了。马克思也有过这种说法:一门科学如果能达到数学的处理方式,它才是一门成熟的科学。但在黑格尔看来,这还是一种知性的思维方式,量和质之间是不可分的,除了定量以外,还要定性,没有定量就不能定性,同样,没有定性也不能定量。定量是一种外在的规范,两个东西之间并没有实质的联系。我们说一大袋马铃薯,但这个“一袋”是假的,只是一个皮,真正的马铃薯是一个一个的,它们凑成一袋。知性的思维方式基本上就是这样,所以特别强调定量。另外就是局限于当时的自然科学。牛顿的自然科学的数学原理主要是定量化的,当然把数学和自然科学结合得如此紧密是一个了不起的进步,直到今天现代物理学也还是这样。但问题在于,

在牛顿时代,自然科学把定性问题归结为定量问题了,这就是知性思维方式了。这样,范畴和概念都被看做用来规定事物的量或外延的,是一些定在那里的僵硬的框架,抽象的共相。

黑格尔在《逻辑学》中给自己规定的任务就是在这些僵死的范畴中烧上一把火,使它们燃烧起来,一个引燃一个,让它们焕发出蕴含的能量。燃烧起来,流动起来,这都是赫拉克利特的说法。“一切皆流”,不只是感性事物皆流,范畴、概念也在流。赫拉克利特说,我们不能两次跨进同一条河流,当你跨入同一河流时,那条河流的水已经流过去了。这好理解。但是概念如何流动,这就需要更高层次的思维。一个概念如果是定义清晰的,那就是永远不变的,确定的。但黑格尔认为,这只是初看上去不变,但是只要你深入到它里面去,体会它的真正的含义,琢磨它的意思,就会发现它开始变了,甚至变成它自己的对立面了。A成了负A,成了非A。量的变化初看起来并不影响质,但到一定的时候就会发生飞跃,发生爆炸。在质变的层次上,量变就不是原来那个水平了,就上升到了一个更高的级别,在这两个级别之间是没有通约性的,是不可比的,没有共同的尺度。所以黑格尔强调这些范畴应该燃烧起来、流动起来,成为一个生命过程,成为一个具有目的性的过程。这些范畴本来是死的,现在有了生命,有了目的,它们一个以另一个为目的,全体都以最终的那个东西为目的。而最终的那个东西就是最初的那个东西,最后的概念就是最初的概念,这就是目的。目的就有这个特点,最后的就是最初的,但在最初的时候,它是作为动机提出来的,这时候它还是潜在的;当它实现出来的时候它还是同一个东西,但已经是作为效果实现出来了,同一个概念在层次上已经不同了。有机体就是这样,当它长成了,它的终点是什么呢?那就是种子,它结出了大量的种子,与原来的一颗种子在层次上已经不一样了,而是成千上万了,但它还是种子。

所以这样一个范畴的流动过程,实际上是把范畴内在的生命力释放出来的过程,让它去生长,一个长出另一个,所有这些都是一个范畴里生长出来的,看起来好像有一系列的不同范畴,其实都是同一个范畴里面通过它的内在的运动所长出来的。所以整个范畴的进展就是从概念到概念,也就是思辨。前面讲了,思辨的最初

含义就是从概念到概念。但在黑格尔这里,思辨还有一层含义,就是从主观的预测变成了客观的事实。主观的预测是潜在的东西,自在的东西,到变成客观的东西,就成了自为的东西,它的结果与动机重合,就成了自在自为的东西。“自在自为”是黑格尔的用语,“自在”我们可以理解为潜在,“自为”我们可以理解为实现。这也是亚里士多德的两个很重要的概念:“潜能”和“现实”。现实就是实现,作名词用是现实,作动词用是实现。潜在的东西和实现的过程结合起来就是“自在自为”,黑格尔的这个术语来自亚里士多德。亚里士多德对黑格尔影响很大啊!恩格斯甚至把亚里士多德称为“古代世界的黑格尔”,他们都是“百科全书式的人物”。

思辨达到自在自为,也就达到了积极的理性。自为可称为消极的理性,自我否定是把自己实现出来的过程。到了积极的理性,可以说是既具有一种实现的能动性,同时又活生生地实现出来了。这就是自在自为的阶段。但在此之前,自在的阶段是看不出来的,它还是主观的,只有一个意象,还没有把这个意象实现出来。自在即“在自身”,康德的“自在之物”也是用的这个词;“自为”即“为自己”,有了一种自觉性,要把自己实现出来,要否定自己的自在性、自己的潜在性,使自己变得现实,这就是自为。到了自在自为,也就是思辨的阶段,它包含着知性的反思在内,并揭示出知性反思的实质,因为知性反思自己没有意识到自己的实质。但是如果我们站在思辨的立场,站在第三个环节积极的理性立场,我们就会看出知性的反思其实有一种潜在的能动性在里面。知性的反思自己没有自我意识,它以为一个概念我们只有坚持住,把握住,不动摇,那才是超越了感性世界,感性世界则是变动不居的。这是知性对自己的一般看法。但是我们站在积极的理性角度来看,我们发现知性实际上已经有能动性了,它已经在变了,它反对变化,反对变化就是一种变化,它与感性世界已经不同了,它经过努力已经从感性世界跳出来了,这就有能动性呀!如果没有能动性,它怎么能跳到抽象概念呢?它费了多么大的力气才跳到了超感官世界!但是知性一旦跳到了抽象概念,就把自己的能动性忘记了,忘了自己是能动地跳出来的,就不再发挥自己的能动性了,只顾“守成”了。理性则认为还应该把它的能动性继续发扬光大!

但是,理性在超越知性的时候,并没有比知性发明更多的范畴、概念,它还是那些概念。比如说,康德为它提供了十二个范畴,当然,黑格尔的范畴几十倍地增加了。但你仔细看,那些多出来的范畴虽然没有在康德的范畴表中,但康德大部分都说到了,还有其他的知性哲学家也把大部分范畴都说到了,黑格尔独创的范畴很少。现象、本质、存在、客观性等等,形式逻辑那一套推理、判断等等,这些以往的哲学家都说过了。那么,黑格尔的贡献在哪里呢?不在于他创造了一些新的范畴,而在于他对这样一些知性范畴进行了新的理解,他使它们燃烧起来了,流动起来了,他阐明了它们之间的辩证关系,并把它们构成了一个系统,一个目的系统。黑格尔认为他之前的哲学家都是知性哲学家,当然费希特、谢林已经是非常具有辩证法了,但黑格尔认为还不够,他们在根本的一点上还是脱不了知性,知性是他们的致命缺陷。黑格尔则自认为他在前人的基础上,把知性固有的能动性、超越性发挥出来了,他使知性达到了自我意识。知性一旦达到自我意识,意识到自己的能动性、超越性,它就不再是知性了,它就上升到了理性阶段。所以说理性就是知性的自我意识阶段,并不是另外一个什么别的东西。它意识到自己的能动性,它就是理性了。

因此,在黑格尔看来,知性的反思具有重大的意义。知性首先给人提供了一面认识之网、逻辑之网,包括形式逻辑,包括康德的先验逻辑,这都是逻辑之网。列宁在读黑格尔的《逻辑学》时特别看重这一思想,认为人类认识有一面认识之网,各个范畴就是这面网上的“纽结”,人们就是用这面逻辑之网去能动地把握大千世界的形形色色的知识。我们常讲,学知识其实就是学方法,你被灌输了满堂的知识,那还不是你的,你要使那些知识成为你的,你必须把方法接受过来,通过传授知识,你把这套知识的方法论变成自己的东西,变成自己的思维习惯。经过长期的熏陶,你形成了一套科学的思维习惯,也就是形成了一面认识的逻辑之网,你自己就可以用这面网去捕捉感性世界的知识,使它们形成体系。有了这面网,你没有老师也可以自学。当然有老师更好,老师给你提供了更集中的必要的知识。但在老师传授知识的时候,你如果能把这面网撒开去,则你的听讲最有效率,最有成效,事半功倍。为什么在西

方人看来,方法论特别重要?如果你掌握了好的方法,还有什么知识不能取得呢?相反,如果你没有方法,那你取得的那些知识都是死的,那不是你的,你不久就会交还给老师、交还给书本了。真正你学到一些东西还是在你掌握了一种方法后,你可以举一反三,你可以通过这种方法针对自己感兴趣的目标来构成自己的知识系统。现在,知性就提供了这样一个逻辑之网,但这个逻辑之网在知性那里还是事先建立的,像康德讲的,你在认识之前,事先要对你的认识能力进行一番批判的考察,看看你的认识能力够不够,它的范围所在,结构是什么样的,能不能用这样一套认识能力来建立起知识体系的大厦。康德事先建立一面逻辑之网、范畴之网,打算建立好了之后再去认识。黑格尔就嘲笑他说,你事先建立这面范畴之网时,你是不是已经使用了你的范畴呢?你事先检查你的认识能力,在检查时是不是已经使用了这种认识能力呢?如果不使用,你又如何能够事先建立、事先检查呢?就像一个人想学游泳,教练对他说,你在学会游泳之前千万别下水。但是你不下水怎么能学会游泳呢?这样一个很简单的例子就把康德等人的知性思维的幻想打破了。当时的沃尔夫派哲学最典型地做法就是先搞一套逻辑形式,然后把这一套形式套到自然界上去。但是黑格尔指出,这样一套事先建立的网没有对自己的反思本身再进行反思,这种反思只是一次性的。康德提出十二范畴,建立了一个表,然后就一劳永逸了,所有的东西都在这里了,都可以用它来解释了。无非是一个量,一个质,一个关系,一个模态。康德对任何对象都要使用这一套模式,先考察它们的量,再考察它们的质,再考察关系,最后是模态;一旦考察完毕,他就认为自己对这个对象彻底把握了。其实这一套机械的东西失去了它本身的反思。是什么导致了你建立你这一套逻辑之网的?你能不能意识到,你在建立逻辑之网时在干什么,你在对认识进行批判时,你已经在认识了。当然要对认识进行批判,不但在开始要进行批判,而且时时刻刻要进行批判。批判哲学只是在认识的开头进行批判,批判完了以后其他一切都不批判了。但是黑格尔的哲学里面充满了批判精神,时时刻刻都在批判,要把批判精神贯彻到底。不是事先建立,而是要让逻辑自身走向否定,然后发展出它的一系列范畴,通过否定之否定建立一个体

系,所以对反思本身要进行反思。

知性反思的片面性在于没有对它自身进行再反思,它是一次性的反思,反思了就停下来了,就死死地抓住了,就不再反思了。黑格尔认为应该打破这种局限性,当反思本身还未得到反思的时候,它就还没有真正确立起来,它有个地方还没有反思到,那就是它自己。要真正把反思确立起来,成为一条普遍原则,你就必须把反思进行到底,这个“底”就是反思自身。你要对反思自身再进行反思。所以知性的反思是还没有确立起来的反思,它的反思还是一种假相,整个存在论里面谈的都是假相,一种表面现象。假相的意思并不是说它是假的,而是说它是表面的,有待于进入本质论。进入到本质论才能真正建立起反思。所以在存在论之后还有本质论,你应该进到存在论背后,你如果不进入到它背后,仅停留在存在论层面,你就会发现你被捉弄了,本质在存在背后施行它的理性的狡计,往往会欺骗你,让你觉得这没有什么关系呀,结果突然一下把你所建立起来的以往的一切都颠覆了。最典型的例子就是从量变到质变的飞跃,是你没有料到的;为什么没有料到呢?就是因为你太耽于安逸了,你认为没有什么关系,无非是多一点少一点,以为在量的层次上事情就固定不变了,于是你受到了捉弄。当然知性的阶段其实已经属于理性了,按照黑格尔的理解,知性的层次实际上还是人的理性能力在后面起作用,只不过它没有达到自我意识而已。所以黑格尔把知性称为“作为知性而活动着的理性”。作为知性而活动的理性真正说来还是理性,只不过理性在它的最初阶段,还是作为知性来活动的,但它的本质还是理性。所以从存在论进入到本质论,并不是进入到了另外一个领域,而是更深地进入到了存在本身的领域,那就是“消极的理性”,或者也可以翻译为“否定的理性”。

2. 消极的理性

消极的理性在黑格尔那里所举的例子已不是理性主义者、逻辑学家,而是那些诡辩论者、怀疑论者。怀疑论和诡辩论就是消极的理性、否定的理性,他们已经深入到理性的层次了,已经与知性不一样了。所以黑格尔认为怀疑论者比那些知性的坚持者的思维

层次要高,理性比知性要高,哪怕是消极的理性也比知性的层次高。那么它高在什么地方呢?高在它已经对反思本身进行反思了,知性通过反思造成一种飞跃,从感官世界跳到超感官世界;消极的理性则意识到自己的这种飞跃,于是就不断地跳下去,从一个概念跳到另一个概念,不断地否定。它从一个概念里面看出它的自我否定的本性,这是它的高明之处,但是它在这个概念上不做任何停留又跳到另外一个概念上去了。诡辩论者和怀疑论者就是这样,当你说某个东西是确定的,他马上指出这个东西是不确定的,另外一个东西才是确定的;可是当你承认这另外一个东西是确定的时,他马上又说这另外一个东西也是不确定的,还有一个东西比它确定,然后这样不断地跳。每当你肯定一个东西的时候,他就要否定这个东西。这就是否定的理性,当然这是很费力气的。知性的概论一旦把握以后,可以躺在上面睡大觉,但是否定的理性、消极的理性看起来很消极,其实它最积极,它不断跳跃,不断发挥自己的想像力,不断建立一个命题又推翻一个命题,他的大脑在积极活动,这是很耗费精力的。所以他在理性的层面上做了大量的工作。黑格尔非常重视消极的理性,认为他们虽然把所有的体系都推翻了以后,并没有建立起任何积极的肯定的东西,没有任何建设性的东西,但是他们体现出了人的能耐,人的能动性,人的自我否定的生命力。所以黑格尔多次提到他的辩证法得益于古代的诡辩论、怀疑论,如芝诺。芝诺否定运动,用了多少论证,绞尽了脑汁,来否定运动、否定多,只承认静止,承认一,这些论证本身是非常有价值的。虽然否定运动的观点谁也不会接受,但这种论证恰恰揭示出运动本身所包含的自相矛盾性,这是有价值的。当然,这种价值在否定的理性阶段还看不出来,真正看出否定的理性的价值的是肯定的或积极的理性。正如只有否定的理性才能看出知性的价值、达到知性的自我意识一样,也只有肯定的理性才能看出否定的理性的价值、达到否定的理性的自我意识。肯定的理性把自己所否定的这段经历看做是宝贵的经历,以一种正面的积极的意义把它肯定下来:你不要一味地跳来跳去,当然还要跳,但你同时要把这种运动过程本身做一个积极的肯定,把它构成一个体系,你要把你跳来跳去所有这些范畴构成一个有层次有结构的体系,这就是

更高层次的反思了。

所以否定的理性往往在任何问题上都停留在一种不安息的二律背反状态。康德的二律背反就体现着这样一种否定的理性,既然两个恰好相反的命题都有自己的道理,在康德看来,这就陷入了困境,这就没有办法解脱了,惟一的办法就是求助于不可知论,就是有些东西是不可知的,我们只有把它放在一边,或是推到物自体那里去,限制知识的范围。在黑格尔看来这就是理性的自杀。但积极的理性就是要承认矛盾,因为事物的本质就是这样的,理性也就是这样的,先承认下来,然后想办法站在一个更高的高度,把这些矛盾当作理性的本质、当作理性自己运动的源泉,把它肯定下来,描述它如何在矛盾中走出自己的一条路来,让它们通过自相矛盾的冲突来构成一个体系,从低级到高级,用同一个原则把它们贯穿起来,这就上升到了积极的理性。所以消极的理性的毛病就在于,它接触到了辩证法,但这些辩证法被孤立地外在地加以运用,被当作了一种技巧。我们刚才讲到,知性也是一种外在的反思,知性把逻辑当作一种技巧。那么诡辩也是这样,把违反逻辑、把诡辩也当作技巧,所以它是外在地运用辩证法,而且是一次性地运用,就是一旦把一个概念推翻了,就不管了,就进到另外一个概念上去了。他不会回过头来看看我刚才否定的东西有没有什么是可以肯定的,而是认为一旦被我否定了就撇开了。所以辩证法在这个意义上是外在的、一次性地加以运用的,一往无前,一条直线,一条射线,不知道回头,不知道再加以反思,反思我刚才的一系列的否定经历。所以在孤立地、外在地、一次性地运用辩证法这一点上,他们与知性站在同样的水平上。否定的理性的论战对手就是知性,你所说的东西是固定的,我偏要说它是不固定的,是相反的,不断地与知性作对。但是他们的思维没有超出知性的思维方式,他们也接触到了辩证法,但是他们把辩证法当作知性的思维方式在运用。所以黑格尔讲,消极的理性是作为理性活动着的知性,它还是知性,还没有完全超出知性。虽然理性已经超出知性了,但它是消极的,所以它的思维方式与知性类似。当然使用的东西不一样,它是外在地使用辩证法,知性是外在地使用抽象概念。消极的理性已经不再外在地使用抽象概念了,已经发现概念的内在的辩证法

了,但却对这种辩证法仍然采取外在的使用方式。所以黑格尔批评他们还是知性,是作为理性活动的知性。

所以,黑格尔主张应该把这种外在的一次性的否定变成内在的、原则性的“自否定”,变成一条原则。外在的否定在于你提出一个命题,我就把它否定掉,你再提出一个命题,我又把它否定掉,但我没有对我的否定加以否定,没有把否定的态度贯彻到自身,而总是把它转向外部,所谓马列主义的手电筒只照别人不照自己。怀疑论也是,怀疑的手电筒只照别人不照自己,没有看到他自己的否定或怀疑也是应该否定和怀疑的,没有达到自否定,也就没有达到一种否定的自觉。它们虽然是对知性的超越,但不是一种内在的超越,只是外在的超越,知性的那些范畴都在他之外,然后他出于一种怀疑、出于一种否定把它们摧毁了,但这种摧毁是外在的,至于他的内心则是要达到“不动心”,即在任何情况下都不被摧毁。前面讲古希腊的怀疑派、斯多葛派和伊壁鸠鲁派,他们最高的人生目标就是要达到不动心。不动心就是缺乏自我反思,自己的心不动,而摧毁一切外在的东西,似乎超越了外部事物,但自己的心没有得到内在的超越。我们中国哲学,有人讲也是内在超越,儒家也有超越精神,只不过是内在超越,即没有超出自然界和世俗生活之外,而是在现实生活中做君子,做圣人。但这与黑格尔讲的内在超越不是一回事。黑格尔在《小逻辑》中用到这个说法,它主要指的是自我否定精神,指在自己内部自我否定,使自己变成一种超越自己的东西。它体现为一种主体能动性的概念,使一种活动超出了它的有限性。但消极的理性只是外在的超越,它看起来是无限的,无限超越,无限否定,所有的概念都拿来否定,加以玩弄,玩弄概念,但它本身的这种玩弄还是受局限的,只是一味地执着于外在的否定。因此它并没有达到真正的无限,而是陷入到了一种“坏的无限性”。黑格尔的无限概念有两种,一种是“坏的无限”,又译作“恶的无限”、“简单的无限”、“粗陋的无限”;另一种是“好的无限”,有时译作“善的无限”或“真正的无限”。真无限就不是一条直线。直线的无限是坏的无限,它是不断的量的增加,永远追不到头。而真无限与有限是统一的,它体现为一个圆圈,在圆圈上你不断回到原点,就是无限了。但是这个无限是可以把握到的,它在圆圈的内部

不断超越自身,这才是真无限。你要达到真无限,你就要从直线的否定返回头来,对否定再进行否定,就达到了肯定。

通常人们把消极的理性称之为辩证法,在古代,诡辩学派、怀疑派都把自己称为辩证法,埃利亚派的芝诺也被称为辩证法。但这种辩证法都是在贬义上说的。当然也有中性的,如苏格拉底的辩证法,就是指谈话、辨析,柏拉图的辩证法则是带有褒义的。但长期以来它被许多人赋予贬义,如康德在《纯粹理性批判》中讲到“先验辩证论”时就带有贬义,他说的辩证法就是理性的自相冲突,非要解决不可。经他的解释,把自在之物和现象区分开后,辩证法就被克服了、消解了。在消极的理性意义上,辩证法通常就是贬义。黑格尔则恢复了辩证法的褒义。在褒义上使用辩证法,那事物就是辩证法,逻辑就是辩证法,辩证法是一种科学,一种知识。这就把消极的理性提升到了积极的理性。理性就是辩证法,有消极的也有积极的,但在消极的理性阶段,它就有积极的意义了。辩证法在消极的意义上是有它的缺陷的,但在黑格尔看来,即使它当初是消极的,那也只是一个必经的阶段,没有这个阶段,知性的王位你怎么撼得动呢?就要靠消极的理性去摧毁它,去促使它意识到自身,这才能上升到理性。所以辩证法在褒义上就等于思辨。

黑格尔把思辨称为真正的辩证法,那就是积极的理性了。思辨的本意是推测,所谓推测就是一种积极的冒险精神,辩证法里面有一种冒险精神,如商业投机就需要一种冒险精神,你要预测到你将来的前景,把你的资金全部投入进去,通过这种冒险超出你的现状,把你的主观预测变成客观的。所以思辨这个词有一种积极行动的意思在里头,虽然它表面上是指从概念到概念,但在黑格尔那里从概念到概念并不仅仅限于头脑里面,而是我把头脑里面的概念实现出来,也是从概念到概念,从主观概念到客观概念。你要把它实现为客观概念是要冒风险的,是要用力气的,是要下决心的。只有通过这样一种思辨,我们才能超出直接的东西而实现我们主观潜在的目的。所以在这方面,这种积极的理性,要比那种单纯的诡辩论、怀疑论,耍嘴巴皮子,要高明得多,层次要高得多。诡辩论和怀疑论在西方哲学史上虽然提供了很多启发,但通常认为他们没有什么积极的建树,他们不搞体系,他们只坚守一点,就是他们

不对任何事情作判断,对任何事情都抱怀疑的态度。你只能说这个事物似乎是这样的,你不能说它就是这样的。所以他们没有任何建树。但黑格尔认为他们是有积极意义的,只是他们没有意识到自己的积极意义,他们没有自觉。前面的存在论、本质论其实都是这样,它们的毛病就在于不自觉,所以黑格尔认为在他的《逻辑学》中,存在论、本质论都属于“批判”,即对以往的思维方式、形而上学和哲学进行批判,只有到了概念论才是他自己的哲学,才是他自己的真正的存在论和本质论,原来的存在论、本质论只具有一种引出概念论的作用,一种导论。这有点类似于康德哲学中在认识之前先进行一番批判的考察,当然他与康德的出发点不一样,不是要打好地基,而是要由浅入深。黑格尔讲他前面的存在论本质论都属于“客观逻辑”,客观逻辑里面最缺乏的是主体的能动性。当然它们实际上也有主体能动性,如存在论就有主体能动性,它能从感官世界跳出来,跳到超感官世界,那不是有能动性吗?但存在论没有自觉到,它受制于自己知性的思维方式。本质论更有能动性了,它不断地跳来跳去,但是它这种能动性是一次性的,跳一次就发挥一次,下次再跳。这中间它也没有反思,没有把能动性作为一贯的立得起来的原则,所以这种能动性还处于一盘散沙状态。只有到了概念论,这个能动性才真正立起来了,才真正是存在或本质了,存在和本质都在概念论中得到最真切的体现。

所以在存在论和本质论里面的知性和消极理性,与黑格尔在描述它们时对它们的评价之间,有一道裂痕。黑格尔写知性怎么怎么样,写消极的理性怎么怎么样,一方面描述它,一方面又评价它。黑格尔自己并不是怀疑论者,他描述怀疑论的观点,然后用自己的话来评价它,这种评价是外在的。只有到了概念论,评价和描述才一致起来了。所以前面两个部分他都称之为批判,形而上学的批判,古人、以往的哲学家,要么是知性的,要么是消极的理性的,都没有真正达到他的层次。到了概念论,他才正面阐述自己的观点,存在也好,本质也好,其实都是概念,都是概念发展的不同层次,都是绝对概念、绝对理念的“形成史”。你站在绝对理念的立场上去描述它的形成史,最初它只是跳出感性达到知性,然后跳出知性达到消极的理性,最后才跳出消极的理性达到积极的理性。站

在后面看前面就很清楚了,存在论和本质论里面描述的其实都是概念,但那时候不自觉,它最初只能是那样,那是它的儿童期,现在它才成熟了。整个黑格尔的逻辑学都是倒过来看的,读的时候当然要从头看起,你看完了以后要倒过来想一想,要回到起点,这时你才会大彻大悟,原来是这么回事。所以我们说,否定的理性在它的背后同样隐藏着肯定的理性,只不过它不是在描述的层次上体现出来的,而是在评价的层次上体现出来的。黑格尔是在用肯定的理性去评价知性和否定的理性的,你在读到他的评价时就能意识到层次的差异,你在读存在论的时候就已经上升到辩证法了,在读本质论的时候也已经上升到思辨的理性了,但那是作者把你引到了辩证法的理解中,采取的是借题发挥的办法。

消极的理性最初是以“自由”或追求自由的面目出现的,古代的诡辩论和怀疑论,他们都以自己能够自由来去于概念之间而自豪,感到自己不受任何束缚,达到了“不动心”的境界。但在黑格尔看来这只是一种假象。一切外界的内容都被取消了,你只保持你自己不动,这算什么自由呢?这只是一种抽象的自由。当然这种自由比起知性的僵硬来,也算一种自由。知性就是听凭共相的规定,死抱住共相不放,受它的限制。消极的理性意识到了自己的自由,它可以改变共相、摆脱共相。但这种自由还是消极的。到了积极的理性,才能达到积极的自由,从在他物中的反思提升到在自身中的反思。消极的理性还是跟着对象去转,它只是保持自己不动心,但它不能自己提出什么、创造什么,而只是当别人提出什么来,就去否定它,这还是一种被动。但是,积极的理性就是要“动心”,就是心要动,要有“决心”,要去建设、创造。消极的理性可以说仅仅是在他物中反思到自己不动心,在大千世界里万事万物面前,我都把它们否定,然后回到自身。这当然也是反思了,但是通过对他物的反思,自己的不动心只是一个点,没有建立起自己的结构。而积极的理性则是在自己的内心进行反思,使自己不再只是一个点,而形成了一个结构,自己跟自己对立,自己使自己成为一个矛盾冲突的主体,成为一个充满痛苦、承担着痛苦的主体。这才是真正的自由,从外部的反思回到自身中的反思,于是外部反思和自身中的反思的对立就被克服了,主体和客体的对立就被克服了。客体成

了主体的一个环节,使主体具有了能动地作用于客体的客观手段。我怎么使自己立体化起来呢?当然要借助于在他物中的反思,但在他物中反思最后是为了回到自身,借他物来反思自身,借我在外物上所打下的烙印、所造成的影响来反思自身,而不是拒斥外物。拒斥外物、保持自己内心的不动,那不是对自己的反思,而是对自己的逃避。真正的反思外物就是要在外物上面不断地去尝试,然后在这些尝试中发现自己。自己不是现成的不动的东西,而是有待发现的过程,它就是在外物中反思和在自身中反思的统一。这样一来就进入到了积极的理性了,进入到一个自由的王国了,这个自由不再停留于概念之外,而是进入到概念之中了。

在概念论里,概念本身就是自由的,真正的自由不是不动心,而是要进入到概念,按照概念的本性去发展概念,在概念的发展中把它的自我否定倾向实现出来,展开为一个概念系列。在这个系列中,每个概念都被它自己否定了,被扬弃了,但也都被保留了,没有一个概念真正被否定了,虽然它们都具有否定的本性。所以黑格尔在讲哲学史时说,哲学史上没有任何一个哲学是被否定了的,哲学史上的那些哲学家们,无非是每个人抱定了一个概念,这些概念的次序与黑格尔逻辑学中的概念进展的次序是平行的,所以虽然所有的哲学都被超越了,过去了,但实际上它们都留下来了,都留在逻辑学里,每个哲学家都占有一个特殊的地位,对应于一个范畴。比如,存在概念对应于巴门尼德,无的概念对应于东方哲学或佛教哲学,变的概念对应于赫拉克利特,如此等等,这是黑格尔独特的哲学史观。所以在黑格尔的逻辑学中,每个范畴都没有被真正否定掉,而是都留在他的逻辑学里,都有它的位置和价值;没有前一个范畴就没有后一个范畴,你不能因为它层次低就瞧不起它,它有它自身的作用,这是有内在的逻辑必然关系的。一直进到概念论,就到达了自由的王国,就是说这些概念都透明了,自由了,它们自由地看穿了自己的前身,它的形成史,这个形成史在概念论以前是被遮蔽着的,但是进入概念论它们都成为透明的了。每一个概念都意识到自己是怎么形成起来的,都由自己过去的概念中获得力量而主动地向自己的下一个概念发展,由此积极地促成建设起整个逻辑学的体系。所以概念论是一个自由王国,每个概念都

达到了充分的自由。而在本质论中,每个范畴都还有待于确定自己的根据。我们说一个事物的本质何在?也就是要追寻它的根据。但求来求去,发现它的根据在概念里。概念是真正的本质,概念也是真正的存在。或者说概念是存在的真理和本质的真理。

但自由这个概念本身是没有根据的,我们前面讲过,它是个“无底深渊”。所谓自由就是没有根据,而是自发的,能动的,它是一种“决心”。但它又不是为所欲为、任意胡来,自由是意识到自己的规律的,自由本身有自己的规律,而且有一定的层次。开始是抽象的自由,尔后就越来越具体。人类历史也是这样,无非是一个追求自由的过程。从人类文明史以来,人类一直在追求自由,但最初的自由是低层次的,最初是把生存权当作自由,后来把财产权当作自由,再后来把信仰自由当作自由,今天我们把人身权、选举权、集会结社权、言论自由当作自由。今天讲的“人权”包括很多内容,既包含低层次的,也包含高层次的。所以自由是一个发展的概念。你不要以为自由就是追求一个什么具体的东西,追求到就自由了。很可能,你追求到了,却发现它一钱不值,你为了更高的自由甚至可以放弃它。“生命诚可贵,爱情价更高,若为自由故,二者皆可抛。”其实生命是自由,爱情也是自由,但为了更高的自由,二者都可以抛弃。所以自由本身是有层次的,在概念论里面也可以体现出来,黑格尔认为它就是概念的层次。概念就是自由,“概念”这个词德文为 Begriff,它来自于动词 begreifen,意思是用手去抓住,把握住,抓取。所以这个词在德文里本身就表明一种能动性。一个东西,你要自己去抓,你不去抓,不去捞,你怎么能得到呢?它不会自己跳到你手上来。黑格尔常常举的例子是,连动物都知道,它肚子饿了,面对食物,它就扑过去把它吃掉,何况是人呢?所以为什么概念论是自由的王国,从德文词的词根中我们可以领会到。通常讲的“存在”,Sein,即 ist,德文里只是一个系词,看不出自由来。海德格尔讲“此在”(Dasein)代表人的自由生存,但在字面意思是看不出这层含义的。“本质”(Wesen)这个词从字面上也看不出能动性的意思,黑格尔说本质是“过去了的存在”,即由“存在”的过去时变来的,哪里会有什么能动性呢?当然已经隐含着能动性了,因为“过去了的存在”意味着它是存在之所以存在的根据,也就是存在

之所以要存在起来的动机,这个动机以存在为目的,因而决定着现在的现实存在。“过去了”并不意味着它现在不在了,它现在还在,还随时起着作用,就像一个动机在整个目的活动的全过程中都起着作用一样。所以过去了的存在之所以是本质,就是由于最初的目的或动机在它的实现过程中决定着整个过程。动机当然是以前定下来的,我今天在实现它,明天、今后还要照它去做,它支配着我的整个行动过程,它随时在。但是这种自由,这种目的性,从“本质”的字面上是看不出来的,还是隐含着的,只有从概念论的高度才能看出来。只有从这个高度看,存在论、本质论都潜在着自由。黑格尔把概念看做自己运动的东西,这只有在概念论中才明确表现出来,以前的存在论和本质论都是受限制的,不成熟的,因为它们都没有达到自我意识。

所以概念和存在、本质其实都是一个东西,但是有自觉不自觉的问题,有自由的层次问题。在低层次的自由中不需要很深刻的自我意识,但是到了高层次就需要强烈的自我意识了。比如到了民主社会,讲言论自由。伏尔泰讲:“我坚决不同意你的观点,但我誓死捍卫你表达你的观点的权利。”这就要反思了。一般老百姓不理解这一点,他们也许觉得我不同意你的观点,那当然就不允许你说话了。他们没有想到,你把别人的说话权利剥夺了,你就把自己的说话权利也剥夺了。所以这需要很高层次的自我意识。当人们达到这种高度的自我意识时就进入了概念论的境界。这个境界,黑格尔称之为“绝对的反思”。与前面的反思相比,这种绝对的自身反思是第三个层次的反思,我们可以称为“对反思的反思的反思”。知性已经是反思了,否定的理性则是对反思的反思,那么肯定的理性再加以反思。它认为否定的理性还有一个地方没有反思到,就是它这个否定本身还没有得到否定,它的怀疑本身还没有被怀疑,怀疑论者唯独不怀疑自己的怀疑,这是它的致命之处。这个道理现在很多人并不明白,比如后现代思潮,认为一切都是值得怀疑的,一切都是不固定的,没有真理,等等。但只要问一句:没有真理,你这句话是不是真理?你肯定是把“没有真理”这句话当作了真理,你才教导别人“没有真理”。多元论也是这样,“一切都是多元的”,那么你这句话是不是多元的?你为什么把这句话翻来覆去

地讲,用它来对付一切反驳,你不是把它当作一元的命题在宣扬吗?凡是讲多元论的,他都是抱定了一元论,也就是我讲的这个多元论本身是一元的。其实这些矛盾是很容易指出来的,这只是一种简单的辩证思维技巧,现在的很多人,包括中国人和西方人,都缺乏这种训练。稍微有一点辩证思维训练的人都不会这样说话,他会看到事物的辩证性,可以对自己的否定加以否定,或者说他可以把否定运用到自己的否定上来。你既然要彻底,你就不能只把否定对准所有的人,唯独不对准自己。你要对准自己,你就会发现这里面有名堂,甚至会大吃一惊,这就是黑格尔讲的理性的狡计。只有上升到概念思维你才会懂得这是常态,才不会吃惊。经过辩证思维的训练后,你的思维会有一种灵活性,能够反思,反过来想一想。所以这种反思是绝对的,把肯定的东西反思了,把否定的东西也反思了,最后达到的这种反思回复到了肯定,但比知性的肯定高了两个层次。

当然,讲到“绝对”的时候,我们对黑格尔要有些警惕性了。使用绝对这个词,恐怕就不绝对了,我们保持这个警惕是必要的。但他区分出层次高低还是有意义的。我们就不说绝对吧,就说更高的层次。那么这个更高层次的反思,它是真正的自由,是真正的实体。概念是一切事物的实体,一切事物的真正本体。这样一种主体性就是实体性,这样一种实体性就是自由。那么这种自由就不再只是内在的不动心和抽象的自由,而是要对外部的东西来进行规定了,它是一种“规定性的反思”。黑格尔的这个说法是从康德那里来的。康德把判断分为两种,一种是规定性的判断力,一种是反思性的判断力。规定性的判断力就是对一个客观事物做出规定,获得一种客观的确定的知识;反思的判断力不一样,是从一个自然现象上反思到我们自己。比如说审美,我们看到一朵花很美,我并不考虑是否能够对花下个定义:这朵花是美的。这个“美”并不是对花的一种客观的规定,而只是我用来表达我自己的一种主观心情。我看到这朵花就感到很愉快,这是由我们的一种主观心理结构所决定的。反思性的判断和规定性的判断的区别就在这里:规定性的判断是规定对象,反思性的判断是从对象反思我的心情。但黑格尔把两者合而为一,我对我自己的反思和我对外部世

界的规定是一回事。哪怕是审美,审美好像对外部事物没有什么规定,一个植物学家不会说这棵树是美的,这朵花是美的,美对植物学家没有任何用处。如果他证明完了植物的各种功能后加上一句:“这朵花是美的”,也不会有人把它当真,不会写进植物学的书里去。但在黑格尔看来,哪怕说“这朵花是美的”也有一种认识价值,不是植物学的认识,而是对绝对精神的认识。当然这是最高层次的认识了,到了绝对精神,就是真、善、美,信仰、宗教、艺术、哲学,这些都是最高的绝对知识了。但在他的逻辑学里面就已经为这些知识奠定方法了,就是说,他把反思看做一种规定,一种自我意识的活动,即通过规定对象反思自身,我对对象规定到何等层次,我对自己也就反思到何等层次。所以这种规定的反思不仅仅是保持内心的平静,而是要去规定外物,我只有规定外物,才能认识自己。这其实是西方精神的一种很重要的结构。西方精神为什么从古希腊开始就倾向于科学,倾向于认识,追求真理?就在于西方人是通过认识宇宙来把握自我的。你对外部世界没有兴趣,你对人自身也就没有兴趣,你对你的自我意识也就没有兴趣。

所以在概念论的自由的王国里,充分地体现出规定的反思是一个最高的层次,就是使反思变成一种自由的能动性去规定外在事物。所以在概念论最末尾处,黑格尔讲到绝对理念到了这个层次就“决心”把自己自由地外化为自然。我们看,这里“决心”又一次出现了,但这时这个决心不再是抽象空洞的决心,而是有整个逻辑学作为它的根据的,是有方法的,因而是有对外的规定性能力的,它要在外部世界中来确证自己。这样就从逻辑学过渡到自然哲学,进一步在外部世界中确认逻辑学,来达到一种客观的自我意识。经过自然哲学、精神哲学,在人的精神中绝对精神真正意识到自己,人就跟上帝达到了同样的水平,他猜透了上帝的秘密。这就达到了反思的最高阶段,即思辨的阶段。

3. 积极的理性,思辨

积极的理性即思辨,我们前面已经大致介绍了它的特点,它对前面两个阶段的超越。现在再就它本身来具体谈一下。

黑格尔的逻辑学分三部分,存在论、本质论和概念论,概念论

的特点就是超越了前两个阶段,并且按照黑格尔的说法,是对前两个阶段的“批判”。这种批判并不是贬义,而是对前面两个阶段的本质真理的一种揭示。在他看来所有的观点其实都有它的合理之处,我们在批判它们的时候,并不是否定它,取消它,而是扬弃它。那么最高的概念论阶段也就是对前面阶段的扬弃,前面两个阶段属于“客观逻辑”,概念论进入到真理的最高阶段,属于“主观逻辑”。这种“主观”不是一般的主观意识,而是上帝的主体性,整个逻辑学在黑格尔看来都是上帝在创造世界之前的一种构思,一种蓝图。世界就是根据逻辑学创造出来的。这个计划到了它的最高阶段,就显出它的真正的实体,即概念结构,但它与前面的阶段是不可分割的,构成一个浑然一体的整体,所有以前的都展现为概念的形成史。概念还有一个“形成史”,这种提法很新鲜,通常我们讲历史就是现实的历史,年代,时间,前前后后,自然,社会等等,但在黑格尔看来,概念也有历史,它与人类思维水平的发展历程是平行而进的。人类哲学思维最初的时候是停留在客观逻辑的层次上,最早停留在存在论层次上,那些早期哲学家探讨什么是有,什么是无。中国古代也有“有无之辨”,古希腊有关于“存在”的讨论,这些讨论都属于最低层次的讨论。那个时候,概念还在形成中,那时所提出的概念还不能叫概念,只能叫概念的萌芽,还不纯粹,不透明。它的那些概念里面还有大量的经验性的理解,把概念的内涵遮蔽了。随着人类哲学思维的发展,这些不纯粹的成份逐渐被清除了,概念就逐渐显露出来了。在概念论阶段,所有的概念都消除了它的遮蔽性,它们的相互关系,相互反映相互包容,都毫无阻碍地显示出来了。

从这里我们可以看到黑格尔的一条原则,就是逻辑和历史一致的关系。黑格尔讲逻辑时,里面贯穿着一种历史感,他知道他讲的这个逻辑层次在历史上代表哪一个阶段,集中体现在哪个时代的哲学观点中,反映了哪个时代的人们对于一般事物的看法和思维方式。那么,反过来,当黑格尔讨论历史的时候,他时时刻刻有一种逻辑意识。就是说,在历史中发生了那么多的事情,好像是偶然的,当然是偶然的,大量的事情都是由大量的偶然的、不可预测的因素造成的。但是黑格尔的特点就是在大量的偶然性中他发现

了必然性,特别是思维的必然性。就是说,那样一个时代的人们做出那样一些事情来,是由那些人物以及那个时代人们的思维水平、他们的思维层次、思维方法、思维模式所决定的;但是,过了几百年,思维方法变了,思维模式提升了,这个时候人们的行为也就不再像古人那样了。所以,黑格尔感到在历史中,偶然事件底下有它的大环境、有它的时代精神所决定的思维层次在起作用,所以历史的东西黑格尔认为它是合乎逻辑的。他有一句名言:“凡是合理的都是现实的,凡是现实的都是合理的。”凡是合乎逻辑的东西,就一定会实现出来;凡是正在实现的东西,都会按照一定的规律。历史是有规律的,这是黑格尔的一个很重要的思想。在他以前,一般人都认为历史是有规律的,有谁能预测历史的规律呢?在黑格尔以后,特别是在今天,世界上的哲学家们大部分都否定黑格尔的这个观点,认为历史没有规律。尤其是后现代主义者,他们反对理性,历史怎么能用理性来预测和控制呢?那就是极权主义啊!极权主义自称把握了历史规律,借此控制政府,控制历史发展的方向。当然,黑格尔的观点是有点过激,认为什么都是有规律的,但如果完全否定历史的规律性,那恐怕也是不行的。那样一来我们的历史学恐怕都得取消,变成一大堆资料,古人说了什么,我们从中找不出任何有意义的东西。黑格尔则在历史中看出逻辑,之所以如此,是因为他首先在逻辑中看出了历史。黑格尔在概念论里面对概念的形成史的把握,表明他的逻辑学有了历史的自觉。概念在这里把以往的一切都看成了概念,而概念本身则成了“对概念的概念”。如“存在”本身就已经是概念了,但直到后来才意识到自己的概念性,意识到自己概念的主体性,意识到概念的能动性,并把这种能动性拯救出来了。于是有的人把黑格尔对概念的概念思考比附为基督教的拯救说。基督教不是有原罪和上帝拯救的说法吗?以前从存在到本质都属于原罪,老在客观事物里面打转,转不出来,老是转向自己的对立面,受到自否定规律的捉弄。到了概念论,就相当于上帝的拯救,把以往的罪都扬弃了,以往那些范畴才明白它们的真理在何处,即不在它们自己身上,而在历史的终结处,在最后的审判,也就是在概念论。

黑格尔的逻辑学在形式上,也可以说还是按照形式逻辑的层

次来划分的。形式逻辑把思维的层次划分为概念、判断、推理，它们相应于黑格尔逻辑学中的存在论、本质论、概念论。在存在论里主要是讲一个一个的抽象概念；在本质论中概念成了一对一对的，构成判断；在概念论中则明确意识到概念是三个一组，小三段论构成大三段论，小圆圈构成大圆圈，这就构成推理。但是概念论在这个阶段又回复到存在论了，讲概念，只是已经是具体的概念了，三个概念构成一个具体的概念，它们是贯通的了。但它们追求的是一，不像本质论中追求的是二，是怀疑动摇，追求差异性，而是像存在论中那样追求统一性。所以它恢复到一种确定性。所以黑格尔把这样一种推论在概念论中加以展开，并且说：“一切事物都是推论。”在存在论里面一个个概念是没有内部结构的，概念论的三段式推理展示了概念的内部结构，每个概念都是推理，它里面包含着自身的根据，它随时可以展开，具有一种能动性。这种能动性使一个概念成为烧向外部世界的火焰，成为一个主体性的东西，它能够把其他那些概念一个一个的按照层次全部综合在自身内部，通过推理把它们统摄进来，归之于一。

三段式推论有三个环节：普遍、特殊、个别。大前提相当于普遍，小前提相当于特殊，结论相当于个别。普遍的东西加上特殊的东西得出个别的東西。比如说：一切人都是要死的，苏格拉底是人，所以苏格拉底是要死的。这是经典的三段论式的推理。当然还有很多变化，你可以把这种关系倒过来，说：苏格拉底是人，一切人都是要死的，所以苏格拉底是要死的。三段论有四个格，二十四个别式，但它的基本的经典形式就是这样。而且一切其他形式都可以还原为这种经典形式，即普遍、特殊和个别。在形式逻辑里面经常讨论这些问题。在黑格尔的逻辑学里首先讨论的也是形式逻辑的问题，但他使这些问题具有了非形式的意义，具有了辩证法的意义，具有了认识论和本体论的意义。形式逻辑只是形式，黑格尔使它具有了活生生的内容。他首先把概念的普遍性当作出发点，他认为，普遍，你要是孤立起来看，它是抽象的，如存在论里面那些概念都是抽象的，但都很普遍，都是无所不包的；虽然无所不包，外延最大，但内涵最少，所以是抽象的。它没有意识到自己潜在的丰富意义，黑格尔就帮它们解释，一个一个概念来解释，“存在”、“纯

有”，其实里面已经包含有“无”了，但是如果你把它孤立起来，静止地看，这个“无”就显不出来，你必须通过动态的方式，深入它里面去寻求它的真理。这时你才会发现它里面包含有那么多丰富的东西，一步步展示出来，“无”、“变”、“有限的存在”、“自为的存在”等等。所以最开始的这个普遍，它还只是一个抽象静止的东西，还只是指了一个方向，还没有按照这个方向去走。你要按照这个方向去走，就进入到本质论。本质也要经历很多，经历“概念的历险”，在概念内部要经历很多险境，险些这个概念就灭亡了。但是你绝处逢生，本质论往往是这样，你看本质论中的两个概念好像就要灭亡了，没有出路了，但是黑格尔又从里面引出另外一对概念。当然这些引导都是外在的，是黑格尔通过他的思辨去打通的。这样，存在论所提出的一些普遍原则只是一个标准，只是一个方向，它通过本质论的特殊历程而凝聚到个别性上来，个别性就是说，在概念论中的那些概念都是具体概念了。所以概念的发展是从抽象到具体，从普遍到特殊到个别。所以黑格尔特别重视个别性，这个个别与我们理解的感性事物的个别、感性的具体事物是不一样的，黑格尔的个别、具体都是指概念的个别和具体。为什么特别注重个别性？就是因为他看来，个别性代表了主体性、能动性。个别性把普遍和特殊都包括在自身中，作为它自身的两个不同的环节。什么不同环节呢？就是个别性把普遍性作为它的目标，如我们刚才说的，普遍的概念只是指出了方向，这就是定出了目标；那么特殊性就成为了达到这个目标的手段。这种关系中可以运用一种目的论的解释：我们有了普遍的目的，然后有了特殊的手段，于是我们就能在个别的个体身上体现一种能动性，即运用特殊的东西达到一种向外的扩张，向外燃烧，实现其普遍性。所以在个别概念上体现了概念的一种主体能动性。

这样，概念论本身也经历了一个发展过程，就是从主观性到客观性，再到绝对理念的主客观的统一。绝对理念是概念论的最高境界，它“决心”把自己外化为自然界。这个决心在存在论中就有，但那时它空有一个决心，它还什么也不是。它只是要进入逻辑学，要讨论哲学问题。而现在这个决心就不是闹着玩的了，它有了雄厚的实力，它成了创造世界的主体性、能动性，因为它已经具备

了创造世界的条件,不但有了确定的方向或目的,而且有了具体切实的手段,有了“方法”。所以在个别性里体现出一种主体的内部的统一,但这种统一是一种动态的统一,它凝聚起内部的力量去作用于外部世界、去创造外部世界。逻辑学作为上帝创造世界的蓝图和方案,它最后就化为一种决心,我的方案已经完成了,那就要用它来做事了。个别性的这种内部统一与我们通常讲的对立面的平衡、均势那种静止的统一是大不相同的。通常讲的对立面的统一可以是一种暂时的平衡状态,这在当年的苏联哲学界讨论得很多。什么是统一呢?列宁在《哲学笔记》中讲,对立面的统一是相对的,对立面的斗争是绝对的,因为静止是相对的,运动是绝对的。这种理解其实不是黑格尔的理解,而是对他的一种误解。但这种误解流行很广啊!它误导了中国哲学界几十年。黑格尔的统一不是说双方已经达到平衡了,两方面势均力敌了,然后就两方面相对安静了,就像国民党和共产党在抗日战争胜利后,搞和平谈判,停战谈判,然后双方都积极备战,准备打一场大规模的战争,这时处于相对平静状态,暴风雨前的平静。不是这样的。黑格尔的统一是一个过程,一个能动的过程、动态的过程,它就是个体性、自由、人格、生命的一种体现。我们说自由、生命是统一的,不是说自由、生命进入了一种均势,而是说,它在自己的燃烧过程中体现出凝聚的力量,它燃烧,但是它还是保持它自己,它不断地变,但是它没有变成别的东西,它发展和完成了它自己。生命也是这样,生命每时每刻都在变,但并不因为它每时每刻都在变它就不是它自己了。我们在座的每个人从小长到这么大,我们早就不是刚生出来的那样一堆分子原子了,不知道换过多少届了,但我们还是我们。并不因为我们新陈代谢换过了,就不是我们了,恰好相反,正因为换,所以我们还是我们,如果不换了,新陈代谢停止了,那就死了。你可以把这一堆分子原子放进冷冻箱里,那就不是你,那已经是尸体了。

所以黑格尔的统一是动态的统一,在生命过程中,在赫拉克利特的河流中所体现出来的统一。我们不能两次踏入同一条河流,但那条河流还是同一条河流,而且正因为水不停地更换,它才是同一条河流。所以统一并不是一种平息、一种静止,恰好是一种不安

息,它是在这种不安息中的综合的力量。我们在生命过程中当然有一种平衡,营养平衡,水分平衡,但这种平衡是在不断的新陈代谢中体现出来的,它是在运动中对运动的各要素的统摄,归根结底,它是一种自否定。正因为不断地自否定,所以它还是“自”,它不是被别的东西否定了,而是自己借否定而把自己立起来了。一个主体要达到统一性,只有通过自否定,不断地改变自己,不断地纠正自己,不断地反对自己。就像我们骑自行车一样,初学骑的人一上去就把龙头抓得死死的,那你就摔倒了,你只能在往这边偏时把龙头打过去,往那边偏时把龙头打过来,一左一右。初学者掌握龙头总是摇摇晃晃,为什么摇晃?为了保持平衡嘛!但这种平衡并不是静止,而是运动,它和运动不是相对绝对的关系,而是同一的关系。你要很灵活地掌握龙头,使它在每一种偏向要发生的时候及时地自否定,来改变自己的状态,这才能顺利前进。如果没有自否定,如果是单纯地坚持、单纯地肯定,那么这个肯定就会解体,就会真的不情愿地被否定掉,被别的东西否定掉自己,就会被“他否定”。你只有自否定才能活下来。所以自否定不是为了解体,而是为了自己使自己统一,为了在统一的主体内部积聚起它自身的力量,凝聚起一种否定的力量。可见黑格尔的统一有丰富的自由生命的内涵,不是我们所说的安定团结,统一思想,没有不同意见,或虽然有不同意见但为了“顾全大局”而不敢说。所以黑格尔经常抱怨说,“统一”这个概念, *Einheit*, 总是引起误解,很容易被误解为平静、安静、一致,而忽视了这里头其实包含有差异,包含有动态的活动,其实是能动的“统摄”。他说另外一个词“同一”, *Identität*, 稍微好一点,这个词我们通常译为同一性,如形式逻辑的同一性,人格的认同,证明为同一等等,都用这个词。为什么好一点呢?因为它包含有别的意思,如人格的认同,逻辑的证同,都带有动态的意思。

但黑格尔对“同一”这个词也不是很满意,还是因为它没有显出差异来。黑格尔认为同一应当包含内在的差异,包含有差异的内在发生,不可能是绝对同一。但谢林所提出的“绝对同一哲学”就忽视了差异,是一种“无差异的同一性”。可是,如果同一里面没有任何差异,世界就产生不出来了。谢林要用绝对同一解释世界

的本质,他就得解释那些差异是怎么来的。黑格尔则认为,“绝对同一”本身已经是差异了,绝对同一不就意味着与差异绝对“不同”吗?绝对不同不就是绝对差异吗?所以当你说绝对同一的时候,你的意思就是说它是与差异有差异的,它本身就是差异。这样,“同一”这个概念就内在地包含有差异概念了,或者说,它的真理就是差异。你要解释什么是同一,你就要用到差异概念,你就会发现,同一概念里面包含有差异概念,如果没有差异概念,就没法解释同一,你拼命想要坚持同一的绝对性,结果你坚持的恰好是差异的绝对性。这一原则在黑格尔那里称之为“差异的内在发生”。差异这个东西是内在发生的,正当你坚持同一的时候它就发生了。所以黑格尔的同一概念应当理解为内在的不安息,理解为自己反对自己,理解为不同一。同一性不是那种单纯呆板的同一,它是自己反对自己的一种内在关系,必须由它的对立方面、矛盾方面即差异来理解。

差异和同一这两方面合起来才构成万物的“根据”。根据概念也是本质论中的一个很重要的概念,前面讲过,所有的本质概念都在寻求根据,最后寻求到自由作为根据,这才进入到概念论。一切概念的根据都在于自由,自由就是无根据,根据的根据就是无根据。我要这样,我愿意这样,没有什么道理可讲。那么根据是同一和差异这两个不同的、矛盾的对立概念相互作用而形成的,一切根据都是由内在的矛盾,由同一和差异的矛盾形成的。我们说人的自由行为也是这样,人由于内在痛苦想寻找出路,这种内在痛苦就是内在矛盾。我觉得我跟我自己不同了,与自己发生差异了,我拼命想要找到自己,回到自己,找回我的同一起来,这就产生运动了,这就是“寻找自我”的活动。一切活动最后都可以归结为寻找自我的活动。你要找回你的自我,你就得做点事情,把自己实现出来,看看自己是什么样子。那就导致了你的一种能动性,向外部世界去证实你自己。寻找自我就是寻求成就感,实现你的理想抱负,这些都是自由的能动性,把自己的生存的概念奠基在这一点上,你活起来才有劲。所以根据就是“同一和差异的同一”。你追求自己的同一,你不是追求具体的东西,如钱,房子,车等等,当然也要追求,但追求到以后,你又会觉得没什么意思,你觉得那不是我真正要追求

的,真正要追求的是一种内部的根据,生存的理由。既然你想要使你的生存建立在一个根据上,那么你就需要准备承担起你的矛盾,并在你的生存过程中要有一种把握矛盾并且把它保持在自身的力量。生命力强的人,所谓生命力强,也就是他把握矛盾的能力强,所以他就有活力、有成就。根据是一切生命和运动的发源地,而这个根据是矛盾的,是同一和差异的同一,既要同一,又要把差异发挥出来,并承担这一矛盾。差异的内在发生,你不要逃避它,这差异会一步步发展出矛盾,你要有勇气承担起自己的矛盾,这就是生活。

于是这样一种主体性就体现为个别性。个别性、个别的能动性,是黑格尔的肯定的理性阶段上所体现的最主要的特色。前面讲了,知性的特点是抽象普遍性,消极的理性是特殊性,积极的理性则是个别性,所以它最后能外化为自然界,外化是一个创造过程。什么样的力量才能外化为自然界呢?普遍太抽象了,不能外化为具体的东西;特殊太散漫了,也不能凝聚成有力量的东西。只有把普遍和特殊统一起来的个别性才具有外化的力量,才能创造出自然界,从人来说,才能改变世界。这里面有很多启发,对我们的生活,对我们的生命活动,对我们在这个世界上的活法,都有启发意义。所以到了绝对理念,黑格尔表达了一种实践的观点,通过人的主体性、个体性、主体的自由来创造和改变世界的观点。后来马克思就吸收了这种实践的辩证法。当然黑格尔的创造世界其实还是认识论的,不是真正实践论的,实践只是上帝的自我认识的一个环节,上帝创造世界只不过是要在自然界上看到自己的形象,重新回归自己。世界只是上帝的一面镜子,上帝一个人感到孤独,所以按自己的形象创造了人类,以便赏心悦目。这种认识与在逻辑学中的认识已经大不一样了,要生动得多,激动人心得多。抽象的认识只是概念的认识,但是通过自然界,通过人类社会,上帝再认识到自己,那就是一种真正的认识了。所以在黑格尔看来,实践也好,人的主体能动性也好,都只是上帝自我认识过程的一个阶段。马克思把这一点抽取出来,提出以往的哲学家,包括黑格尔,都是在解释世界,而问题在于改变世界。所以马克思的哲学是一种实践的唯物主义,他的目的不是停留在认识世界,而是要改变世界。

在马克思看来,黑格尔的绝对理念外化为自然界的活动其实体现了人类的活动,黑格尔的上帝、绝对精神只不过是“形而上学地改了装的现实的人和现实的人类社会”,而马克思的哲学就是要把它还原到现实的人和现实的人类社会。他与黑格尔所关注的焦点是完全不同的。

黑格尔的逻辑学结尾处凝聚为一种创造世界的决心,是因为这时已经形成了创造世界的方法。所有的逻辑学所阐明的都是这个方法,现在我们回过头来,把这一切都看做方法,即一整套创世的方案。所以上帝在最后体现为一种决心,要把这种蓝图能动地实现为自然界。可见在逻辑学的最后阶段,逻各斯精神和努斯精神就合而为一了,努斯的生命冲动通过逻各斯的方法就发挥出自己的力量来了。这种方法不是一种仅仅外在使用的主观方法。通常我们理解的方法是一种外在使用的工具,有一个对象在那里,我们造一个方法来对付它,如我要敲钉子,应该准备一把锤子,要锯树得准备一把锯子,但钉子里并没有锤子,树里面也没有锯子,方法、工具只是在此之外的一个第三者,它被插入了主体与客体之间,作为一个既不是主体也不是客体的中介。我们现在讲的科学哲学、语言分析哲学、实证哲学都是这样理解方法的,是工具主义的理解。但黑格尔的方法不是这种方法,它本身是从对象里面引出来的,这种方法体现了对象的本质。锯子不必体现树的本质,但锯子可以锯树。黑格尔的方法则是万事万物的本质,是万事万物的逻辑。方法就是世界的结构,或者说,方法形成了世界的结构。所以这样一种方法就不仅仅具有方法论的意义,而且还具有了本体论的意义。黑格尔的逻辑学就是本体论,黑格尔的方法论就是对象本身的结构。当然这并不是黑格尔的发明,近代以来的唯理论就有这种倾向了,唯理论者一般都把方法看做是世界的结构,如笛卡尔强调数学,他的几何座标可以用来规范万物的运动,这是因为万事万物都在空间中有占有自己的位置,事物本身是有广延的,每个有广延的事物都占有一个空间位置,位置与位置之间都有确定的关系,这就是座标关系。莱布尼茨作为数理逻辑的先驱者,他坚信数学关系就是世界的结构,所以他说以后我们遇到哲学问题用不着争论了,只要拿出笔来一算,就可以解决了。唯理论者一般

都采取方法和对象同一的观点。经验派则相反,他们强调用科学实验的方法,这就需要实验设备、仪器,需要这些第三者作为工具,这与数学不一样。你可以说数学几何学代表世界的结构,但你不能说实验室代表宇宙的结构,实验室只是我想出来迫使宇宙暴露出它的结构来的一种方法。所以经验派强调实验的方法,就表明他们把方法看成是间接的东西。黑格尔的方法则是自然界本身的结构和运动方式,当然也有区别,是层次上的区别,逻辑学外化为自然界是一种堕落,一种层次的跌落。但这种堕落是必然的,有必要的,因为上帝要创造世界,为的是在更高层次上回复到自身。这种堕落就像上帝的道成肉身,化身为耶稣基督来拯救世界。这就弥补了逻辑学的不足,即它毕竟只是一种理论,太抽象了,必须化为具体的现实生活。“理论是灰色的,生活之树常青”,歌德的这句名言黑格尔也是常常引用的。

精神一旦投身于自然界,外化为自然界,就被感性和肉体所蒙蔽,所以需要得到拯救。但这种拯救又不能由上帝直接插手,还要靠人自己的觉醒,一步步接近上帝。上帝为什么不在人类堕落的时候阻止撒旦的诡计呢?就是说他要让人类自己一步步拯救自己。获救的前景是上帝给的,但人要靠自己的努力拯救自己,努力者才能获救。黑格尔很精通这个道理,所以绝对理念外化为自然界以后,它还得一步步地从机械关系到化学关系到生物有机体关系,再上升到人类社会,在人类社会中再一步步上升到伦理、家庭、市民社会、国家,最后上升到绝对精神:艺术、宗教、哲学。每一步都要通过自己努力,最后经过漫长的哲学史的发展,才能到达上帝。那么,既然所有这一切都由黑格尔描述出来,他的哲学就是最后的哲学,所以他本人就达到了上帝的层次,在这种意义上,说他把他自己看做上帝也不过分。但就他本人而言,他是想猜透上帝创造世界的秘密,把握上帝创世的方法,而并不是想当上帝。所以方法和主体、方法和对象虽然是同一的,但又有层次上的区别,黑格尔更加着意考察的是这种反思方法的逻辑功能。

四、反思的逻辑功能

我们说过,在逻辑学的最后阶段,逻辑理念要外化为自然界。当黑格尔回顾他的逻辑发展史的时候,他就总结出了一套方法,凭借这套方法他就能创造外部世界。在这套方法里,他谈到综合、分析等等。但这套方法在存在论、本质论、概念论三个不同的部分都有它各自不同的特点。比如说,在存在论中是过渡,每个概念都过渡到另外一个概念,每个概念都是孤立的,都在不经意间突然被对立的观念所取代;在本质论中是反映,一对一对的概念每个都意识到自己的对立面,但每一对到另一对的进展却还是不自觉的;在概念论里是发展,这就是以三段论的方式、正反合的方式、否定之否定的方式,自身构成圆圈的或螺旋形的上升运动。这三个阶段方法论的特点并不是外在不相干的,而是后面一个方法扬弃了、超越了前面一个方法,但是把前面一个方法保存在自己的方法里,作为自身方法的一个基础。所以这三个部分的方法构成一个整体。这种方法在我们看来是反思本身的三种不同的逻辑功能,当然黑格尔自己并没有这样总结,是我们帮他总结出来的。反思的第一种逻辑功能是颠倒功能。反思里面既然有一个“反”字,这就说明这样一种思维方式是颠倒的思维方式,一种倒过来的思维方式,这种方式在存在论中运用得最多。反思的第二种功能是必然性功能。反思经过颠倒以后,发现它不是胡乱颠倒,而是要从里面寻求一种必然性的东西,寻求一种规律,在本质论中也就是要寻求一种事物的本质。本质代表一种普遍规律,而规律都具有必然性,这种必然性通过反思而得以确立。反思的第三种功能就是综合。在黑格尔的概念论中,一个很重要的方法论特点就是综合,第三个环节就是对前面两个环节的综合。现在我们分别来考察这三种逻辑功能。

1. 颠倒

颠倒的逻辑功能在存在论里面一开始就提出来了,这就是从日常感性生活上升到普遍的抽象概念,这本身就是一种颠倒。“存

在”概念就是我们在日常生活中日用而不知的那种普遍共相,所以当我们将这种共相提取出来单独加以研究的时候,我们的这种态度已经是一种颠倒的态度了。我们讨论这样的问题跟日常生活中说话不一样,人家会说,我们在日常生活中虽然也要用到“存在”、“是”、“没有”这些字,但是我们讲话不是要说这些字,而是要用它们来表达我们的意思。日常语言都是这样,这很自然。但是突然有人抓住你日常讲话中的“是”字大做文章,我们会说这个人着了魔,你把我们通常讲话中所用的这个词拿出来讲有什么意思呢?一般人都会以为这没有必要,搞颠倒了,把手段当目的了,但这恰恰是哲学家认为有必要的。哲学家就是要把我们日常用语中那些概念提取出来,把它们构成一个超感官的世界。哲学就是超感官的,你把颜色声音气味搞到哲学里面,它就不是哲学了。哲学就是概念体系,而且哲学认为这个体系要比日常认识更深刻,更接近真理。日常认识好像很具体,我们亲眼看到、亲耳听到,好像是很实在,但哲学家告诉你,这些东西都是过眼烟云,真正实在的东西在这些东西后面、底下。要把这些东西提到你的意识中来,这就是颠倒。所以在存在论里面已经完成了第一个颠倒,就是从现象提升到了概念。

不过,虽然在存在论里面已经有颠倒了,但是这个颠倒不是存在论专有的方法,在本质论和概念论中也有颠倒的方法。只不过在那些地方,颠倒的方法已经降为初级的方法,降为方法论体系中的一个基础性的东西了。所以从超感官的世界再颠倒为第二个超感官世界,这是“颠倒之颠倒”。第二个超感官世界从本质的颠倒层次再返回到现象,把现象的五花八门、千差万别都包含在自身内,就不单是抽象的概念,而是使这些概念都有了具体的内容。到了概念论,就有了具体的概念,这都是采用的颠倒的方式,原来已经颠倒了,再颠倒一次。原来知性把抽象的共相颠倒成为实体,成为我们考察的最实在的客观对象,而把现象的东西排除了。知性的抽象思维往往认为现象是表面的,我们要透过现象把握本质,不要看现象。到了理性阶段,则认为虽然我们把握了本质,我们还要把握现象,通过本质把握现象,要达到具体概念。概念不具体就不足以把握现象,所以概念在更高层次上返回到了现象,但已经不是

那种感性的现象了。这样,颠倒的功能就使我们的思维呈现为一个正反合的过程。正反合是康德在《纯粹理性批判》中已经采用过的一种方式,他的范畴表就是按照正反合的方式安排的。比如康德的三个范畴单一性、多数性、总体性,单一和多数,也就是一和多,是相反的,单一性是正题,多数是反题,多就否定了一。但最后有个合题:总体性或全体性。总体性既是多,因为它要把所有的东西都包括进来;但它同时又是一,因为多数要构成一个总体,构成一个一,才能叫总体。如果是零散的,就不叫做总体了。其他范畴也是如此。康德已经把正反合的概念关系讲得非常透彻了,就是正题与反题可以找到一个合题,这个合题既可以是正题,也可以是反题,它同时把正题和反题都包含在内,但它比这两个都更高。这就是康德提出的概念的关系,这种关系就是颠倒,反题是对正题的颠倒,合题是对反题的颠倒之颠倒,于是合题又是下一个三段式的正题。而这个正题已经是以前面的反题作基础了,不再是单纯的、抽象的正题了,它经过反题的洗礼再回到正题,它的层次就不一样了。如总体性跟单一性相比,它层次更高,虽然它也是一个单一性,但它是一个总体,一个统一性,统一性与单一性在德文中都是Einheit,但它的含义大不一样,它不是单纯的单一性,而是复杂的统一性了。

在黑格尔看来这些都可以接受。黑格尔大量吸收了康德的思想,特别是在概念的规律、概念的发展这样一种节奏、这样一种通过否定之否定、颠倒之颠倒来发展自己的体系方面。当然他也有自己的发展。他认为,这种颠倒之颠倒、正反合只是现象的规律,而现象是受后面的本质支配的。当然现代胡塞尔的现象学反对把本质看做现象后面的东西,但黑格尔认为,现象后面隐藏着本质。不过现象和本质不是割裂的,所有的现象都有本质,但本质不一定在现象中都直接地体现出来。比如说,自由落体有它的本质规律,但我们在测试时不可能测到严格意义上的自由落体,它总要受到一些因素的干扰,如风速、纬度、海拔高度等等,它总是不准确的。那么这些不准确的因素我们称之为偶然现象,我们在计算自由落体的时候要排除这些偶然因素。所以我们永远只有一个大致的结果,大致是符合规律的。但在黑格尔看来,你虽然扣除了风力、摩

擦力等等,还应该意识到这些因素也是有它的规律的,也是可以计算的,每个偶然因素的影响也是可以算出来的。所以你在寻求本质的规律时要顾及到现象中的偶然性,要返回到现象,要尽可能把一切偶然现象也还原为本质规律而考虑进来。一个科学家不能只知道一般规律,当他要使自己的科学规律面对现实对象的时候,如在空气动力学中,面对制造飞机的时候,你不能说把偶然因素都忽略不计,有个大致的结果就够了。因为制造飞机时的一个小小的差错就足以引发事故。所以你必须把所有的偶然因素尽可能地估计进去,把它们所体现的必然规律也计算进来,不是把它们排除掉,而是加进来。在黑格尔看来每一个现象都有自己的本质,本质和现象在外延上是重合的,一个现象的世界就是一个规律的世界。所以这又是一种颠倒:每当你想到本质规律的时候,你还要想到怎么与丰富多彩的现象世界达到一种全面的重合。

这样,所有这一切就都处于一种本质规律之中,它们都相互作用。在本质论里面,对颠倒的颠倒,最后都被归结为相互作用了。你从一点出发,通过颠倒上升到一个更高的层次,那个更高的层次又自行颠倒,一切内和外、本质和现象都处在相互作用中。既然如此,那么,是不是所有的东西都在颠倒,所有的东西就都没有任何确定性了呢?黑格尔认为,在本质论中还没有确定性,只有到本质论结束的时候,那种确定性才浮现出来。但它与存在论和知性的那种确定性不一样。知性的确定性在于它的概念坚持自身,存在就是存在,非存在就是不存在,其他都是鬼话。知性的这种确定性被消极的理性颠倒了,存在变成了非存在,非存在又变成了存在,但是到了消极的理性最末的阶段,所有这些变动不拘的东西又都有了它的确定性,这个确定性就是把握住自己的相互作用,把握住自己的颠倒,那就是自由。在本质论的结尾处出现了自由这个概念,在自由之前是相互作用,一切都是相互作用的,都在促使对立面相互转化,但并不见得就没有任何确定性。在所有的相互作用、相互转化的后面有一种确定性,那就是自由。自由的确定性跟一般的我们所理解的规律有差别。一般的所谓规律,颠倒之颠倒,你可以颠倒来颠倒去,但它有一种不可逆性,“铁的规律”。我们下面讲必然性时也要讲到,所谓规律就是不可逆性,这个东西不可逆,

你就阻挡不了。但这个规律到达相互作用阶段就是可逆的了。相互作用是可逆的,原因作用于结果,结果也作用于原因,它们互为原因,互为结果。必然规律的最高层次就是相互作用。恩格斯讲过,整个宇宙的运动达到相互作用就是最高的了,因为在后面再没有什么要认识的了。一旦我们发现了相互作用,认识就完备了。但是黑格尔认为后面还有,就是自由。

自由是一种可逆性,它跟相互作用一样是可逆的。按照自然规律,这个东西就一定是这样的,但是一个人有自由他就可以不是这样的,如杀身成仁,舍生取义,这些都是违背自然规律,违背生物学本能的。一个动物怎么可以不爱惜自己的生命呢?动物间也有互相牺牲的,但那是为了整个种类的繁荣,人却可以为了尊严、荣誉而牺牲。但这种行为对于自然界的规律来说是可逆性,对于自由意志来说却是另外一种不可逆性。自由意志有自己的规律,这种规律对于自然规律来说就是奇迹。人是可以在自然界创造奇迹的,所谓创造奇迹就是创造自然界从来没有的东西。当然,创造奇迹也要按照自然界的规律来创造,不是凭空创造,但毕竟是创造出自然凭自身不可能有的东西。杀身成仁,这是自然界没有的,只有人才有;还有其他的,比如艺术,科学技术,飞机、电视,都是自然界没有的,是我们人按照自然界的规律而创造的,自然界凭它自己创造不出来,必须要有人的意志和设计,而且要超常地发挥创造力,循规蹈矩是不行的。你按照一般自然规律局限于那个思维,没有新的创见,不凭自己的智慧来一个飞跃,你就创造不出来。所以人的这种创造既是逆自然而动,它是可逆的,它反对那种单纯的机械因果性,而提出一个理想的目标来利用机械因果性,不断地去追求;但另一方面,他之所以能够做到这一点,是因为他有更高的不可逆性,这样一种不可逆性把握住了他自己的颠倒,把握住了交互关系。我发现万物都是有交互关系的,都是交互作用的,那么我就可以利用这种交互关系来实现自己的目的。而这样一种自由就是把在他物中的反思颠倒为自身的反思。自由意志本身就是颠倒之颠倒。在他物中的反思就是我对整个世界的反思,我反思到里面有规律,那么我把它颠倒为我自身中的反思。所有他物中的规律都是反思得来的,我把这些反思加以反思,我发现这些东西都可以

成为我实现自我的一种手段,于是我就把它们颠倒为我的自身反思。这是一种很重要的颠倒之颠倒。

我们今天处于科学技术大爆炸的时代,我们感到人性的失落,人变成了物,就是因为我们不善于从他物中的反思返回到在自身中的反思,而且我们把两者对立起来。在他物中的反思是科学技术,即尽量从他物中反思到它里面所包含的规律、本质,我们掌握它是为了什么呢?好像不是为了真正的自我,而只是为了生存,为了我们的物质生活条件得到改善。当然严格说来这方面也是自我的一个层次,但不是根本的层次,所以人们感到自我失落了。现在我们要追求的是能够真正反思到我是谁,真正的那个自我究竟是什么?那就要看你能不能把在他物中的反思变成一种最内在的自我反思,找到这样一种自我反思的目标就等于是照镜子时返回到了实体,即主体。一个主体照镜子是必要的,不照镜子就认识不到自己,所以科学技术的发展是必要的,人在科学技术的发展上看到了自己的本质。西方人的精神结构就是如此,拼命地朝外部世界去认识,进取,去发展生产力,发展科学技术。其最初它是有一种人文关怀的,就是要认识自己。我不把自己表现出来,我怎么能认识自己呢?我必须把自己表现为对象,尽可能地支配整个世界,在上面打上我自己的烙印,我才能体现出人的强大,我才能获得人的自尊。否则我像一个动物一样地被自然界所支配、所威胁,那就找不到自己了。本来我设立一个镜子,这个镜子就是我所改造过的自然界,打上了人的自由意志烙印的自然界。但现在,这个镜子与实体脱离了,镜子里面看到的都是虚像,是颠倒的形象。我们在镜子里看到的形象都是颠倒的,我本人是什么形象,我在镜子里虽然看到了,但我要意识到这是颠倒的形象,我真正的形象还要来一次再颠倒才能回归它的实体。

黑格尔的时代这种问题的现实意义还不突出,他只是从逻辑学的观点来理解这一点的。他认为,这种颠倒的逻辑功能首先体现为主宾词两者的颠倒。在逻辑上,一般来讲主词和谓词构成基本的主谓判断,如A是B,其中A是主词,B是宾词。亚里士多德认为真正的实体是那种只能作主词而不能作宾词的东西,这就是个别事物,如“苏格拉底”。苏格拉底本身没有描述他物的性质,不

能用来描述别的东西,他只能被别的东西所描述。你只能说苏格拉底是白的、活着的、坐着的等等,却不能说一个什么东西是“苏格拉底的”(我们在汉语中也可以这样说,但这意思是指它是“属于苏格拉底的”,而不是指它是“苏格拉底性质的”)。当然还有一些种和类也是实体,可以作主词,如“人是有理性的”中的“人”,也可以用作宾词来描述个别实体,我们可以说“苏格拉底是人”。人比苏格拉底要抽象一些,但最后还是还原到苏格拉底、张三、李四等等个别的人才是实体。所以真正说来,实体就是作为主词的主词,就是个别的东西。亚里士多德最初奠定形式逻辑基础的时候就是这样,后来的形式逻辑也是这样沿用下来的,就是在主谓判断里面,主词和宾词的关系不是可以随便颠倒的。但是黑格尔认为,真正的哲学命题决不能这样来理解,它和日常生活的命题是完全不同的。例如说:“有就是无”,你不能把“有”看做主词,把“无”看做有的宾词。哲学命题是可以颠倒的,而且必然颠倒。有就是无,存在就是非存在,它的意思不是说有个“存在”在那里,然后用“非存在”去描述它,说“存在”具有“非存在”的性质。不是这样的。有些哲学家用形式逻辑去看待哲学命题,往往陷入自相矛盾不能自拔,是因为他们对哲学命题的性质有误解。黑格尔认为,真正要理解哲学命题,必须这样看:“有”其实就是“无”,或者说,“无”才是真正的“有”,无是有的“真理”。“存在就是本质”,意思是:本质是存在的“真理”,或者说,存在不是存在,本质才是真正的存在。这种理解显然包含着自否定,存在否定了自己:我已不是存在了,我发现本质才是真正的我,真正的存在。这相当于萨特等人所说的,“是其所不是,不是其所是”。所以,存在是在本质里面发现了真正的自己,本质比存在更真,但这种发现是存在自己发现的,是它在自己的运动中发现的,而不是外加给它一个本质。因为哲学命题的主词和宾词其实是同一个东西,是同一个“自”。我们通常泛泛而谈,好像“存在”已经是真理了,其实,真正要讲存在,你就必须深入到本质,你才能发现存在真正是什么,这样一来,存在就自否定了,自我颠倒了。通常讲的存在只是变成了“现象”,真正的存在是“本质”。

所以黑格尔讲,在哲学上,我们不能用形式逻辑那样一种判断

形式来表述辩证命题,如说 A 是 B, A 是主词, B 是宾词,不可颠倒。在哲学命题中勿宁说恰好相反,当 A 一旦是 B 的时候,马上就颠倒过来了:“B 才是真正的 A”, B 是 A 的“真理”。罗素曾批评黑格尔把主词和宾词的关系搞颠倒了,在罗素看来, A 是 B, 可以理解为 B 是 A 的属性,如“花是红的”,或者也可以理解为 $A = B$, 如“单身汉是没有结婚的人”,二者是同一个东西。但“花是红的”,红与花是不能等同的。所以这两个判断是不同的。罗素据此认为黑格尔把这两种情况搞混淆了,前一种情况是可以颠倒的,你也可以说“没有结婚的人是单身汉”;但后一种情况是决不能颠倒的,你不可说“红的是花”。所以他认为只能从前一种情况来理解黑格尔的颠倒,因为这种颠倒无非是重言式: $A = A$, 主词和宾词就是一个东西,只是命名不同而已,你怎么颠倒都可以。但如果从后一种情况来理解颠倒,那就是不合法的,是违背形式逻辑的。这是罗素对黑格尔的批判。但是黑格尔在这里很奇怪的是,他的命题决不是重言式,在“存在就是本质”中,存在并不等于本质;但本质又不是存在的一种属性,它是随着存在这个概念自身的运动而变化发展来的,它是“过去了的存在”,是存在自身的颠倒。这种情况是分析哲学家做梦也想不到的,他们只能把握静止的东西,把握不了自身运动的东西。所以在他们看来,黑格尔在胡说八道,没有任何意义。什么叫“本质是存在的真理”,什么叫“本质是真正的存在”? 如果本质是真正的存在,你就不要用存在这个概念了,你就用本质这个概念好了,一开始怎么不用“本质”这个概念呢? 开始说“存在”,不是虚晃一枪吗? 然后又反驳自己,又说存在不是存在,本质才是存在,那你把存在这个概念取消不就得了? 他又不取消,还是摆在那里做样子,以便构成一个“体系”。但本质这个概念同样也维持不住,“真正的本质”又是“概念”,又把本质给否定了,这不是胡说八道是什么? 这就是分析哲学对黑格尔辩证法感到的困惑。

这种困惑的原因,一方面是上面说的,形式逻辑不能把握事物的运动,因而看不到黑格尔的命题中的本体论意义;另一方面是因为分析哲学家把黑格尔的命题仅仅从逻辑的意义上理解,而看不到它的认识论意义。黑格尔的逻辑则是逻辑学、本体论和认识论的统一。因此它除了有本体论意义外,还是对人类认识的不断

深化过程的一种描述。所以从存在到非存在到本质等等这一套是人类认识由浅入深的发展的必然过程,任何一个环节都不能取消。在这个过程中起关键作用的就是认识主体的能动性和自我建构性。从这种角度来看,黑格尔所说的主词和宾词就同时可以理解为主体和客体。黑格尔认为,人类认识的过程就是一个主客体不断颠倒的过程,在这一点上,他特别赞赏康德的贡献。康德的“哥白尼式的革命”就是把认识论中传统的主体符合客体的模式转换成了客体符合主体的模式,这是一个根本性的颠倒。所谓“人为自然界立法”,康德在《纯粹理性批判》中从先验自我意识里面设立十二范畴,来综合感性材料而建立起整个客观世界的图景。所以,人们通常认为主体符合于客体,在康德看来首先还是由于客体符合于主体,因为客体本身就是由主体建立起来的,主体当然就符合它自己建立起来的这个客体了。康德立足于先验自我意识的统觉的能动性来解释客观世界,这是他的一个了不起的贡献。但是康德对主客观关系的这种颠倒并没有贯彻到底,他所建立起来的客观还不是真正的客观,还只是现象而不是物自体,它没有触及到物自体。所以黑格尔认为必须对康德的这种颠倒再进行颠倒。主观所建立起来的客观既然是客观,它就应该真正超出主观。康德的客观并没有真正超出主观,客观只是自我意识在自身内部所建立起来的一种表象体系,所有自然界的规律还是主观设立的东西,虽然对人来说有普遍必然性,但这种普遍必然性只是主观的,只及于人所经验到的现象。所以黑格尔说,人们认为康德把主观和客观的概念搞混了,其实是有重大的意义的,只是真正的统觉应该把自在之物也统进来,也就是说,它应该不仅具有一种在主体之内的把握表象的能力,而且应该具有一种创造客观事物的能力,通过创造而深入到客观事物的本质、本体、物自体。这样你就可以看出,这种创造性的认识同时也是对客观事物本身的认识,只有触及到真正的客观事物即自在之物,你才能达到真正的自我意识。真正的自我意识无所不包,将物自体也统摄进来,这种自我意识就不只是人的主观先验的主体,而是主客统一的绝对精神本身的主体了。

2. 必然性

前面讲过,在存在论里面的那些概念的颠倒都是不自觉的、偶然的,我从一个现象里面找出一个规律,那么就把这个规律当作对象来考察,就上升到了超感官世界;但我每次为一个现象发现一个规律,这些规律随着提供给我的现象的不同而不同,所以它们的出现总是偶然的,它们之间的那种互相转化的关系是它们未意识到的,只体现为“理性的狡计”。到了本质论里面,这种转化的必然性就被意识到了,如原因必有结果,万事万物都必有因果,这就是必然性。

必然这个概念在古代被称为“命运”。中国古代也讲天命不可违。古希腊赫拉克利特把逻各斯称为命运,命运就是一种外在的不可抗拒的力量。但在赫拉克利特以前人们对命运的理解是神秘的,不可理解的,而赫拉克利特的命运则是逻各斯,理性,是可以说、可以理解、可以讨论和推测的了,他使命运变成了一个合理的东西。到了斯多葛派,把服从合理的命运即服从逻各斯称为自由,我服从命运就能获得自由,这是他们的一个贡献,就是把命运这种必然的东西与自由结合起来了。他们有一句名言:“愿意的人,命运领着走;不愿意的人,命运拖着走。”被命运拖着走的就是奴隶,被命运领着走的就是自由人。我知道自己的命运所在,我听从这种命运,我就自由了。我服从的是命运,不是服从你或他的意志,我只服从命运,哪怕你是皇帝,你也不能命令我干什么,只有命运能命令我干什么,命运就是神,我只服从神。这种思想的确有它自由独立的一面,是一种非常高尚的生活态度,至今还被许多人称道和效法。他们的这种命运观还影响了基督教。我们知道,基督教也是只相信上帝而不服从地上的权威的,所以看起来基督教那么温顺、那么听天由命,其实他们是非常有独立性的,他们相信自己的灵魂可以与上帝直接交往。不过在黑格尔看来,基督教的这种独立性比起古代希腊人的独立性来道德层次要低一些,不如古代人自由。古代人的自由观是认命的,是这样就这样了,我不推责任给任何人,不推给神,我敢作敢当,自己承担。古希腊人民风淳朴,希腊神话里的那些人物自己做事自己负责,虽然知道命运不可抗

拒,但从来不埋怨命运,从来不把自己的责任推到命运头上。典型的如俄狄浦斯神话,俄狄浦斯杀父娶母,完全不是自己有意为之,他是被命运捉弄了;但他毫不犹豫地承认这是我做的,他勇敢地承担自己的命运。这种认命的观点,自由承担责任的观点,黑格尔认为比所谓近代人的观点更高尚。经过基督教之后的近代人则把一切都推给上帝,都是上帝安排的,从而更加安于自己的命运。所以基督教的人格比起古希腊英雄的人格来显得更卑微、更猥琐,黑格尔很不喜欢基督教人格,尽管他信教,但他更喜欢古希腊人的那种英雄主义。不过他也认为,这种人格上的堕落也是历史发展所必要的,只有在斯多葛派以来的基督教精神的长期训练中,人们才开始真正意识到了必然性。

那么什么是必然性呢?对于必然性,历来有三种不同层次的理解。第一个层次的必然性是指同一性:这个东西就是那个东西,所以这个东西就必然具有那个东西的种种属性, $A = A$,这是最具必然性的,绝对没有例外的。一个东西必然是它自己,存在是存在,非存在是不存在。人们最初这样来理解必然性,这是最低层次的理解。其次,第二个层次的理解是一种间接性的理解,就是一个东西应该有它的根据,一个东西不是偶然的,毫无道理的,而是有它的根据、理由的。我们把一个东西叫做另一个东西的必然性根据,或是必要条件,康德讲人的认识“何以可能?”就是要寻求认识的必要条件。任何东西都不是没有根据的,我们说一个东西是偶然的,好像是说它是没有根据的,那只是因为我们把握不到它的充分根据。但严格说来,只要我们有充分的把握能力,我们就能够把握到它的充足理由,所以没有什么东西是真正偶然的。第三个层次的必然性是指不可逆性。我们有了根据,但这个根据是不是可逆的呢?是否有可能不这样呢?真正严格的必然性是不可逆的,只能这样,再来一遍还是会这样。这体现在逻辑的必然性上,逻辑必然性不可能有例外。其他那些现实生活中的必然性,你尽管可以举出大量的理由来说明这些现象,但事实上你不可能举出充分的理由,所以其实只能算是或然性。充足理由只是一个设定:应该有充足理由;但对于每一个发生的事件,你要追溯充足理由都是可以无穷无尽的,是人的理性所不可企及的。所以莱布尼茨说只有上帝

才是最大的充足理由,上帝才能把一切事实都看做是必然的,对于人来说事实的真理只能是“偶然的真理”,而“必然真理”就只能是逻辑上的真理,即逻辑的不可逆性。当然逻辑的不可逆性也能表现在现实事物中,特别是时间的不可逆性中。例如你去判一个案子,为一个犯罪嫌疑人辩护,那么最强有力的辩护理由就是这个人案发当时“不在现场”,没有作案时间。这就是从逻辑推论得来的。你不能看到他“不在现场”,你只能看到他当时在别的地方,所以“不在现场”只能是一个逻辑推论:他既然在别的地方,那么当时他肯定不在现场。因为逻辑上不可能自相矛盾,他怎么可能同时在两个地方呢?所以这是逻辑上不可逆的推论。但是,如果这种不可逆再往上提升,提到最高的不可逆性,那就是自由的不可逆性。上帝的自由意志是不可逆的,是不可能有任何违抗的,所以真正的必然性就是上帝的意志一旦决定就不可逆转。但这种不可逆转本身却又是可逆的,即上帝在决定之前是可以有另一种选择的,只是一旦选择了,就不可逆转。

所以,西方对必然性的理解有这样三个层次:一是同一性层次,同一的东西必然相等;二是根据,因果性的层次,有充分根据、有充分理由的就是必然的;三是不可逆性,它又分为逻辑上的不可逆性、时间上的不可逆性和自由意志的不可逆性三种。上帝的自由意志的不可逆性是最高的不可逆性,上帝规定的事不可逆转;但上帝为什么这样规定,这后面再也没有其他规定,是自由的,没有道理可讲的,我们不能解释它,只能称赞它,说它是“善的”,只能像莱布尼茨那样说上帝在一切可能世界中选择了一个“最好的”世界。不过,从上帝的不可逆的自由意志的这样一种理解中,我们又可以引申出一般自由意志的必然性,即人的自由意志的必然性。黑格尔就是这样理解的。黑格尔当然也吸收了前面两个层次的必然性的理解,至于第三个层次,黑格尔是从一般自由意志的必然性来理解的,就是说,真正的必然性就是自由,就是自否定。这种自由、自否定体现在人身上,就体现为一种矛盾,一种痛苦,一种内心的不安,由于这种内心的不安,人就会转向外部世界,一定要把自己实现出来,在行动中解除自己的痛苦。这样一种行动就体现出自由意志的必然性。每个人来到这个世界上,他的不可逃避的命

运就是行动。我们可以想一想黑格尔以后萨特、海德格尔等人，他们都是从这个角度来理解自由的。海德格尔讲人生在世就是“烦”，即“操心”、做事；萨特讲人是被抛入到自由里面来的，人并不是自己想要被生出来的，他来到这个世界上并不取决于他的自由意志，但他一旦来了，就有一种命运，他必须按照自己的自由意志做出选择。尽管他是被抛入这个在他看来是荒诞的世界的，但正因为如此，这个世界的意义要靠他自己去建立，没有人能为他建立。一个自由人，他的生活意义不是靠别人给他的，是靠他自己去建立的。而要建立，他就必须走向外部世界去实践。所以真正的必然性，说到底就是自由，当然还有其他层次的必然性，但归根结底，真正的必然性是自由，只有自由的必然性才是真正的必然性，也就是必须去做，必须去选择，必须实现自己的自由本性。这个观点当然是一个很新的观点，很现代化的观点。

上述三个层次的必然性在历史上体现为三个阶段。一个是古代希腊人所理解的必然性。前面讲黑格尔很欣赏古代的英雄们，他们对必然、对命运采取一种认命的态度，一种同一性的认同态度。命运强加于我的东西，我认了，因为如果不是我不好，为什么这种命运单单降落到我头上来呢？所以古人勇敢地承担起自己的命运，哪怕这个命运毫无道理，他也得承担。古希腊的很多悲剧都是命运悲剧，悲剧不是自己造成的，而是由不可抗拒的力量造成的，但是他承担起来，他认为他自己要为外部强加给他的命运负责，他的人格就和命运平起平坐，就具有和命运同样的崇高性、神圣性了。古人不为自己的命运去寻求什么理由和根据，实际上还是把这种必然性当作偶然性来承受，是毫无道理的，在黑格尔看来并不是真正的必然性。但是近代人在受过基督教的熏陶以后，一般都要为自己的命运寻求理由，否则就觉得不公平。就连约伯在受到上帝的考验时也禁不住要质问上帝：为什么要这样对待我？我犯了什么罪？但最终他们在上帝的自由意志那里找到了安慰。就是说，这个命运降临到我头上了，我觉得很不公平，但我想到这最终是由上帝造成的，上帝不会不公平，善有善报，恶有恶报，上帝最终会使事情达到公平的。所以，古代的必然性是一种形式上的必然性，实质上是偶然的，而近代所理解的必然性黑格尔称之为

一种“有限的必然性”，它最终是建立在偶然性之上的，建立在上帝的任意选择之上的。到了康德提出“人为自然界立法”的必然性，认为人的主体能动性可以建立一套普遍必然性，即他所谓的“客观性”。这是可以适用于任何经验对象的普适性，普遍必然性，如范畴、时空等，都是任何经验对象都必须纳入进来才能构成知识的。这是一种先验的必然性，黑格尔称为“绝对的必然性”，即必然性开始从客观中转到主观中来了。但这种绝对必然性仍然是偶然的，人这个主体已经显露出来了，但他建立起必然性还是靠偶然先天的方式，是因为人这个认识主体偶然自身固有一套先天结构；至于人为什么恰好具有这样一套结构，正好是十二范畴，康德并没有说明。这是黑格尔所不满意的。黑格尔认为，真正要理解必然性，就要把人的自由考虑进来，就是要在自由意志这个层次上达到一种不可逆的理解。一般的必然性已经有不可逆的意思了，黑格尔认为真正的不可逆、不可违抗是自由意志的不可违抗，是自由行动的不可违抗。你自由地把你的内在的东西实现于外，克服一切困难去行动，这种行动是不可违抗的。当然你的目的也许会失败，但你毕竟对外界事物发生了影响，这是不可逆转的。哪怕你个人失败了，但历史却受到了推动，历史就是在千千万万自由意志的推动下体现出一种必然性，而实现了它自己的目的，即绝对精神、上帝的目的。上帝的自由意志其实体现为人类的自由意志活动。

在黑格尔的体系里，这种自由意志的不可逆性体现在概念的身上。概念我们前面说过它在德文里就有能动抓取的意思，就有能动性的意思。所以概念就是自由的力量，也是必然性的力量。以前的必然性要么是抽象的，要么是形式的，要么是有限的，要么是先验的，都不是现实的，都没有体现出现实的力量。必然性要有一种现实力量，它不是一个空的框架，它是主动的进取、主动地起作用，这种现实的必然性就是自由。这样一来，必然性就化解了以前那种僵硬的形式必然性，它不再是教条，也不是在逻辑上抽象的必然，不再是单纯的工具，而是变成了一种“精神的教养”，也就是每个人意识到自己必然是自由的。你不要推脱，也不要偷懒，不要认为自己没有能力，所以自甘堕落，什么也不干。这种必然性作为精神的教养，是对人的一种激励，引导人反思到自己的自由。真

正的必然性会把人引回到自由上来,人们意识到他必然是自由的,并且意识到一旦他发挥自由,必然会对外部世界发生影响,在上面打上自己自由意志的烙印。这样,不管他的行动是否成功,他都在赋予这个世界以他自己所创造的意义。这个世界本没有意义,但只要人降生到这个世界,他就必然赋予它以意义,或者说,这个世界的意义正是他所赋予的,他把世界看做有意义的,这个世界就有意义了。当然黑格尔也说过,“自由是对必然的认识”,以这种方式把自由和必然联系起来。但黑格尔对“认识”的理解和我们不一样,他的行动、实践也是认识,是上帝的自我认识,所以人类的历史创造都是上帝的自我认识的一些阶段。所以黑格尔在这里的意思与我们通常讲的不一样,并不是说我们认识了必然以后我们就自由了,就像一个囚犯在牢里面,人家告诉他反正他是逃不出去的,他认识到铁窗铁门的客观存在,就不再作那种无谓的挣扎了,就不再焦躁了。我们通常所理解的“自由是对必然的认识”就是如此。例如说,我们意识到历史的必然性不可抗拒,我们就“顺应历史潮流”,“识时务者为俊杰”,如斯多葛派说的“愿意的人命运领着走”那样。但斯多葛派所理解的这种自由决不是黑格尔所希望的自由,黑格尔的自由是把人的冒险性、创造性、批判性和主体能动性都包含在内的。将来会发生什么,前途怎么样,我们不知道;但因此我们就什么都不干了吗?不是的,我们要冒险,要干事,要想尽一切办法去达到目标的实现,尽管实现出来不一定尽如人意,但是人活在世界上的意义就在于奋斗。这不是外界加给你的命运和责任,而是你自己对自己的责任。只要一个人活着而不自暴自弃,他就应该想着要干点什么。所以这是一种教养,它使人反思到自己是自由的,它一旦使人这个主体反思到自己是自由的,它就体现出一种真正的必然性,他对自己的行动就有了信心。

黑格尔通过对以往必然性的批判分析,把必然性提到了一个更高的阶段,就是自由和必然的相互辩证关系的阶段。马克思也讲自由是对必然的认识,并且根据这种认识对客观世界的改造。在黑格尔这里则不用后半句话,因为在他看来改造世界也是认识。所以马克思主义对自由和必然的关系的理解是立足于实践论的基础的,认识仅仅是手段,目的则是改造世界。以往的哲学家都在解

释世界,而问题在于改造世界,这就是马克思和黑格尔的区别,也是把黑格尔的认识论颠倒过来所得出的结论。

3. 综合

综合是一个抓取的过程,一种能动的统摄、纳入、吞并活动,所以它是一种具体的、积极的自由。这种自由具有必然性,把必然性当作手段,是积极的、能动的。这种自由的抓取过程的实现就是综合。综合这样一种自由行动与抽象的自由不一样,抽象的自由,包括通常所谓的“为所欲为”,也包括庄子的那种任其自然的无意志的自由、“逍遥游”,并不是真实的自由,而是受到本能和自然环境的束缚和决定的。综合的自由则不是无为,不是不受任何东西决定,而是仅仅只受它自己决定;不是要摆脱一切执着,而是要由自己来执着,执着于自我,自己规定自己。综合可以说就是自我决定,自己把自己综合为一个主体。你所有碰到的东西,都把它综合为你的主体性的一个环节,你的主体实现自身的一种手段;你碰到什么都马上考虑它的意义何在,能不能用来完成自己,能不能用来作为建设自己的材料。这就是和一种对外界的综合,实际上又是一种自我决定,把自己的原则作为自己的根据,把外在的必然性当作自己内在必然性的一种手段。如科学技术、生产力这些外在必然性,你都可以把它们综合起来,作为实现自己内在价值、人的价值的一种手段,当然这种价值不在科学技术上,而在你自己丰富的普遍人性上。这样,科学技术也好,金钱也好,灾难也好,你都把它纳入进来,看成促进自我实现的手段,于是就赋予了它们以你个人所认可的意义。每个人眼中的世界都是不一样的,因为每个人都在用自己的眼光看世界,所以每个人眼中的世界的意义也是各不相同的,就看你怎么建设它。

在近代,是康德首先把“综合”提到最高的地位上来的。康德《纯粹理性批判》的核心问题就是“先天综合判断如何可能?”如何可能呢?有一种本源的统觉的综合统一能力,依靠这种能力,人的认识主体为自然界立法。所以,自然科学、数学知识及一切人类知识的那些最高原理才得以可能,因为先验的自我意识体现出了最高的综合能力。对于康德把综合看做认识的最高原则,黑格尔非

常赞赏,认为它是近代哲学最深刻的原则之一。但黑格尔对康德不满意的是他最后留下了一个尾巴,即自在之物。既然综合是最高原则,那么一切都应该归于综合之下;但是康德唯独把自在之物划在综合的范围之外,说我们只能综合现象。在现象领域有个无所不包的最高综合,但这种综合延伸不到自在之物身上,这是黑格尔所不满意的。所以他主张把综合看做“概念的绝对的规定性”,万物无所逃于其外,不管自在之物还是什么别的东西都要服从它。于是,这个绝对的规定性就体现为一种个别实体,一种能动的主体。黑格尔认为万物的真正的实体就是主体,没有一个现成的实体摆在那里让你去认识,你要认识实体,首先就是要把握你自身的主体,它的综合作用构成实体的本质。作为实体的主体既是万物的根本,同时又体现为一个凝聚为个体的人格。基督教讲上帝的“位格”、“三位一体”,这个“位格”其实就是“人格”(Person),也译作“个人”,就是指个体。个体是不可分的,每个个体是不可穷尽的,因为每个个体都有自由意志,你不能算定他将会怎么样选择。我们常讲人格就是面具,意思是说,人格后面是什么东西,你是不能穷尽的,它把你的内心遮蔽住了。但尽管不能穷尽,你还得尊重他,尊重他的面具就是尊重他本人。你想透过面具把面具后面的东西掀出来示众,放在光天化日之下展示,你就是侵犯他的人格,损害他的人格。因为他后面的那个东西连他自己都把握不了,只有上帝才能把握。所以你必须允许他在面具背后有隐私,那些隐私都是模模糊糊、朦朦胧胧,对人来说是把握不了的,他自己认可的是他的面具,你必须尊重他的面具。每个人都有面具,这代表每个人都有不可参透性、个体的不可分性。这个不可参透性为他的人格的自由行动留下了无限的余地。你不能参透他下一步会做什么,甚至连他自己也不一定知道。正因为他自己也不肯定,所以他随时可以自由选择。

而这样一种个别的主体性,它本身就表现出普遍与个别的统一。人格面具本身就是个别与普遍的统一。一方面,它对外部表现为一个固定的面具角色,具有普遍性和一贯性;但这种普遍性恰好又是他的个别人格的体现,面具只是他表现自己的一个手段,但他想表现的却是一个无底深渊,他自己到底什么样,只有上帝知

道。这就赋予了他的人格以一种尊严和高贵性,你不能猜透他、算定他,你只能尊重他。这就使他能够在社会中占据自己的一席之地,成为社会关系的“终端”,他由此而达到他的人格与别人的人格的平等。每个人都有人格,都是平等的,都是不可算计的,这种普遍性最后落实到个别性上,落实到每个人的人格上,他的个别性所体现出来的恰好是他的自由选择。一个人的面具并没有把他固定了,而只是把他遮蔽了,使他具有无限可能的选择,这种选择使他能够超出既定的规范,超出所有的人对他的估计。人与人当然会互相估计、互相算计,我这样做,他会怎么反应,有个大致的估计。但是一个人有了人格,有了人格的深度,他会体现出他的个性,他可以超出任何外部的规范而特立独行,他甚至可以超出他自己对自己的概念,超出现有的概念,而做出意想不到的事情。这样,一个有人格的主体就会对现实发挥他独特的作用,他就能进入到现实,使现实打上他人格和自由意志的印记:这就是他做出来的。一个世界冠军,他打破了人们对他的估计,也打破了他对自己的估计,他“改写了历史”,这个历史就以他来命名。如一个体操冠军,做出的一个动作就以他的名字命名,他的影响力使他进入了历史。

所以,这样一种人格的体现就是一种综合,即把自己凝聚起来的活动。凝聚起来是为了什么呢?凝聚起来并不是孤零零地站在那里就完了,而是要聚集起一种力量,来针对外部世界发生作用,进入到现实生活。要凝聚起自己人格的力量去改变世界。这就体现出分析的作用。黑格尔在这里把综合与分析作了这样的处理,即当我投身于现实世界时,我就把自己分成了“两个人”,我把我自己的本质外化到对象上,使对象成为我的镜子;我的产品、我的作为在现实事物中打上了我的烙印,所以那里面呈现出了另一个我,一个比内在的我更真实的我,这就是分析。真正的分析就是把自己划分为二,分成自己和自己的对象,那个对象也是另一个自己,这就是原始的划分。它不同于外在的被动的划分,而是首先要有自己划分自己的力量。如果你自己都是一盘散沙、一团稀泥,那你怎么划分自己呢?只好由他人任意宰割了。所以真正的分析是以综合为前提的。每个人要把自己划分开来,也就是要创造出

作品来,在这个作品上观照另一个自己,那么他首先就要有一种内在凝聚的力量,首先就要以综合为前提凝聚起内部的力量,去作用于外部,外化为对象,这就是原始的划分,即分析。真正的分析就是这种原始的划分,即“判断”(Urteilen,即“原始划分”之意)。当你把自己化分为二以后,你在自己的对象上重新认出你自己,从对象上回到你自己,这个“你自己”就不是原来孤立的你自己了,而成了一个普遍的你自己,因为它已经涵盖了主体和客体。但它又是个别的,这个对象是你创造的,是你的作品。你和你的作品融为一体,仍然是个别的,它体现出你的特色,只是已不是原来那个孤立的自己了,而有了你和他的关系。这个对象也可能是一个作品,一个产品,但也可以理解为另一个人,你影响了他,你在他身上看到了你的作用,甚至在他身上看到了你的性格所造成的影响,你们越来越接近,越来越相似。这种情况在最好的朋友,或者夫妻身上都可以发现,在一个部落中也表现出某种一致性的特点。

这样,从普遍性回到你自己,回到个别性,这就又回到了综合。所以综合和分析是辩证的关系,从综合到分析再到综合。最开始的综合只是一种决心,这种决心把自己外化出来,就进入了一种原始的划分,进入判断;从判断的划分又回到你自己,就上升到概念了。但是这个概念是通过推理而来的,通过推己及人,把自己变成一条普遍原则,而回复到了概念的个别性。可见综合和分析的方法在黑格尔的《逻辑学》里贯穿始终,最后落实到综合。这种综合可以用一句话来表达。我们上堂课讲过,在黑格尔那里,同一和差异本身是一回事,同一本身就是差异;但是从抽象概念上说,同一和差异是不同的。那么综合和分析的关系也就相当于同一和差异的关系:什么叫同一?同一就是与差异不同,是对差异的差异,因而同一与差异又是同一的。所以黑格尔有句话说:“同一与差异的统一”,这个“统一”就是回复到一个主体的综合性了。我们可以把综合和分析理解为同一与差异的统一性关系,这种统一性回复到个别性,就聚集起它向外燃烧的能量。黑格尔的三段式就是这样进行的,每一个正题都是由以前的合题来的,或者说就是以前的合题;正、反、合的合题又构成了下一个三段式的正题。所以他的体系就是由一系列正反合的综合、分析、综合的过程构成的。

我们已对反思的逻辑功能进行了以上三个层次的分析,这三个层次表明,反思作为黑格尔的辩证法的形式,它是如何使辩证法成形的。它虽然只是个形式,但它不是一个静态的框架,而是一个形成的过程,形成的规律法则。我们要考察的不是它展示出了什么框架,而是考察这样一种反思的形式如何使辩证法成形。我们讲反思的逻辑功能主要就是从这个角度讲的。辩证法通过这样一种逻辑,而具有了自己的形式。形式很重要,只要你不把形式理解为形式主义或抽象形式,而是理解为一个“成形”的过程,那么这个形式就是必要的。它使得黑格尔辩证法可以传授,可以获得自己的确定性。中国的禅宗严格说来是无法传授的,它说不出来,怎么传授?我们看到禅宗那么多故事、寓言、诗歌、偈语,但它们不是传授,只是暗示。禅宗的大师们也不去传授,你问他能不能把那些秘密告诉我,他就会笑你,说你不开悟。这种秘密怎么能告诉呢?要靠你自己去体会。可是,西方人重视方法论,重视逻辑,重视语言,所以他们很讲究获得的真理要能够传授。黑格尔的辩证法有形式,有规律性,那么它就是可以传授的,黑格尔逻辑学的意义正在于此。为什么他把自己的东西称为逻辑学,就是说,有了这套形式规范就可以传授了,就可以按照一种秩序和层次来讲授辩证法的真义了。但是这种可传授性又只是在形式上,黑格尔的逻辑不是形式逻辑,形式逻辑是完全可传授的,它是一种技术。技术当然可传授了,就像数学一样,你告诉我,我就知道了。但是黑格尔的辩证法又是一种超越性的逻辑,不是形式逻辑。它具有超越性:我虽然告诉你了,但是真正的内在含义还得你自己去体会。西方人重视语言,但是他们看到,有些东西是不可说的;虽然不可说,但是还得说,采取种种办法用语言把它表述出来,引导人们去体悟。黑格尔辩证法的特点是悟,虽然它是逻辑,它最终的特点是悟。它是可传授的,但如果仅仅形式上传授给你,那你什么也没有学会,所以它最终要诉诸每个个人的能动性,诉诸每个人的自由。

上面讲述的反思的逻辑功能的三个层次是一种引导。我们在讲述三个层次的时候,我们所使用的语言很少是逻辑的,更多地是注重于生活体验。我讲的时候要求大家更多地重视生活体验,引导大家按照这样一种程序来体验、来反思每个人的自由意志,最后

达到一种综合,达到一种具体概念,达到每个人的主体。所以,辩证法最高的反思形式在综合上体现出来,落实于具体的内容就是绝对的内容,即自由主体和每个人的人格。黑格尔如此重视综合,我们甚至可以把黑格尔哲学以及这一系列的哲学,如从康德开始的德国古典哲学,都称之为综合哲学,它跟现代西方的分析哲学是截然不同的两条思路。现代西方英美哲学,包括大陆的维特根施坦的早期,基本上都是走的分析的道路,其共同的特点就是忽视人的主体性、自由、人格这些问题,把它们称之为“假问题”撇在一边,可是又撇不开。为什么撇不开,他们说不清这个道理,只有黑格尔才讲清了。

第五讲

黑格尔辩证法的逻辑学、认识论、本体论的统一

下面我们进入到第五讲,关于黑格尔辩证法的逻辑学、认识论和本体论的统一问题。西方自有形而上学以来,逻辑学、认识论和本体论就是西方形而上学所必须讨论的三个最重要的基本内容,也是形而上学的一个基本划分。在亚里士多德的“第一哲学”那里,这种划分只是大致的,他的《分析篇》、《正位篇》、《范畴篇》、《解释篇》、《辨谬篇》(统称为《工具论》)主要谈逻辑;《形而上学》里面也讲逻辑,但主要讲本体论;《论灵魂》主要讲认识论。有个大致的划分,但并没有截然分开。在亚里士多德那里,这三者是朴素的统一,他讲逻辑时往往涉及到认识论,甚至本体论。逻辑涉及到“是”和“否”(肯定和否定)问题,但在他那里又和“真”与“假”的认识论问题紧密联系在一起,而真与假又和“存在”与“非存在”(有和无)的本体论问题纠缠不清。所以亚里士多德没有很清楚地把三者区分开来,至少并不是有意识地把它们分成三个领域。但是到后来,这三个领域就慢慢地被人们区分开来了,哲学家们有的研究逻辑,有的研究认识论,有的研究本体论,即使都研究,也使它们具有了明确的界限。特别是在近现代,有的逻辑学家几乎成了数学家,他只研究逻辑,不关心认识论、本体论问题。研究认识论和本体论的

则通常只把逻辑当思维工具利用,不把它当作真正的哲学。近代认识论的兴起使认识论和本体论也分了家,以至于在休谟和康德那里陷入了“自在之物”不可知的困境。不过,在近代德国哲学那里,也已经开始有一种要想结合三者的努力,如莱布尼茨曾试图建立一种能够取代本体论和认识论的绝对逻辑(即后来的数理逻辑的雏形),康德提出的“先验逻辑”也兼有认识论和本体论的意义。但直到黑格尔,这种统一才达到了一种自觉,即有意识地恢复了在亚里士多德那里不自觉地理解的“三统一”。这是黑格尔辩证法一个很大的功劳。

康德在其《纯粹理性批判》中明确表示,他所讨论的不再是传统形式逻辑的“是”与“否”的问题,而是先验逻辑的真理问题,即有关经验对象的知识如何可能的问题。他这本书的主体部分就是“先验逻辑”。当然先验逻辑也不是与传统形式逻辑完全无关,而是在结构上处处仿效形式逻辑,并从形式逻辑的判断形式中引出先验逻辑的诸范畴。只不过传统形式逻辑不涉及真理问题,只管正确性问题,即对和错的问题,它把对错也称之为真假,但这种真假不是指观念与对象的符合与否,而是指观念与逻辑规则符合与否。认识论所要探讨的则是认识 and 对象、思维和存在的关系问题,这就是康德先验逻辑的主题,即有关对象的知识如何可能的问题。康德的先验逻辑除了认识论意义外,还有本体论意义;但康德所谓的本体论与传统本体论有一个很大的差别,它被分裂成两大部分,即关于现象对象的存在和本体论和关于自在之物的本体论。前者讨论的是主体如何建立起对象世界即现象世界的存在,它只在感性经验的范围内可以认识;后者讨论的是道德实践的问题,不可知但可以做(实践),它们分别构成“道德形而上学”和“自然形而上学”两套哲学,不可混淆。康德这种割裂现象和自在之物的做法并没有使认识论和本体论真正统一起来,我们所认识的存在只是表面现象的存在,真正的存在本体则还是不可认识。只有到了黑格尔,才真正把逻辑学提升到了三统一的水平,使之成为了辩证逻辑。这种逻辑不仅包括存在论,即关于存在和非存在(无)的学说,而且包括本质论,即康德以遇到矛盾为由而加以放弃、并归于不可知的领域的那些事物本身的学说。所以黑格尔说他的存在论和本

质论就相当于传统的形而上学,相当于旧形而上学中的存在论部分。不过,由于他还有一个更高的概念论,所以他的这两部分与旧形而上学相比又有了不同的意义,他把旧形而上学作为批判对象看待,用他的话来说,他的存在论和本质论就是对旧形而上学的“批判”。因为存在论和本质论在他的逻辑学中都属于“概念的形成史”,所以真正的本体论其实就是他的“概念论”,概念才是真正的存在,也才是真正的本质,概念论才是他自己的本体论。而这种本体论由于有这样一个形成过程,而且自身也展示为一个必然过程,所以它同时又是逻辑和认识论。可以说,黑格尔辩证法的这种“三统一”是其总体上的一个最重要的特点。当然,在表述上有的学者认为是“四统一”,即逻辑学、辩证法、认识论、本体论四统一,或方法论、辩证法、认识论、本体论四统一,但这些提法与我们这里的说法没有实质上的不同。还有人按照列宁的提法认为是逻辑、辩证法和认识论的三统一,把本体论去掉了。我们认为本体论不能丢,其实列宁也讲到过,辩证法是客观逻辑,是关于存在的逻辑、关于现实生活的逻辑,当然也就是本体论了。

为什么说黑格尔辩证法的三统一是他哲学的最大、最重要的特点呢?因为在他之前,除了亚里士多德有那么一点朦胧意识之外,没有任何一个哲学家做到了这一点。没有人有意识地把逻辑学同时从认识论和本体论角度来加以理解,因为这种三统一只有在辩证法中才能够做得到。以往的哲学家都没有像黑格尔这样精通辩证法,黑格尔可以说是辩证法的完成者。我们可以把辩证法的创立者追溯到古希腊,但他们其实都不是真正的创立者,只是这个创立一点,那个创立一点,只有黑格尔才把它们都吸收进来,使之构成一个体系。所以辩证法真正的创立者只能是黑格尔。正因为如此,他才能够做到三统一,在他以前的哲学家做不到,在他以后的哲学家,如果偏离了辩证法,也做不到。现代解释学有点这个意思,但解释学凡是在它偏离了辩证法的地方,它就做不到了。如海德格尔的解释学就把逻辑抛弃了,只讨论认识论和本体论,甚至只讨论本体论,所以他无法做到三统一,他反对三统一。

这个三统一的问题,我们打算分三个部分来讲。首先是辩证逻辑与认识论是统一的,并且只有辩证逻辑才能与认识论统一。

形式逻辑不管认识论,它只讨论正确性而不讨论真理性。其次,辩证的认识论与本体论是统一的,认识论如果不是辩证的,则无法与本体论达到统一。第三,辩证的本体论与逻辑学是统一的,如果对世界的存在没有辩证的眼光,这个世界只能是荒谬的,没有理由的,没有规律性的,因而也是不可把握的。

一、辩证逻辑与认识论的统一

1. 辩证逻辑与形式逻辑的关系

前面说了,形式逻辑不讨论认识论问题,它的大前提是如何获得的,它不管;它的结论是否符合客观现实,它也不管,它只管中间这一段不出错,只要我的推论没有毛病就行了。所以真理性的问题在它的视野之外。那么辩证逻辑与认识论是如何统一的呢?我们先要考察一下辩证逻辑与形式逻辑之间的差异。

其实,辩证逻辑与形式逻辑并没有绝对的差异和对立,辩证逻辑所使用的范畴,包括概念、判断、推理,三段论的规则和判断的分类,都是从形式逻辑那里继承来的。辩证逻辑并没有创造出一套特殊的独特的范畴体系。所以,想把这两者完全分开是做不到的。它们的差异不在这个方面。它们的差异在于对同一个逻辑关系,对形式逻辑所提供的概念、范畴、判断、推理等等规范,在理解层次上的不同。比如一个概念的“矛盾”,形式逻辑从形式上理解,不允许我们在说话、写文章时出现逻辑形式的矛盾,否则就是“一票否决”。但辩证逻辑从另一个层次上来理解,即从内容上来理解,则不仅仅允许矛盾,而且处处依赖矛盾来展开论述。如有、无、变等等范畴都是通过内部自相矛盾而产生的冲力才展开的。所以从这点来说,辩证法可以与形式逻辑统一为同一个逻辑的不同的层面,可以和谐共存。但其实这种和谐共存并不是两个漠不相干的东西并列在一起,而是有内在的亲缘关系的。我们可以这样说,其实辩证逻辑就是形式逻辑自觉地意识到自身本质的产物。一般形式逻辑没有意识到自身本质,它甘于充当思维的工具,仅仅是一套被运

用的技术性手段和技巧,没有主体性。而一旦形式逻辑意识到自身,一旦它有了主体意识,进入到了自否定,它就成为辩证逻辑了。所以我们又可以说,辩证逻辑是形式逻辑自否定的产物。

形式逻辑是形式的逻辑,辩证逻辑是内容的逻辑,它涉及到逻辑的内容。这一点,康德在建立他的先验逻辑时已经说到了,先验逻辑与形式逻辑的区别也就在这里。康德的先验逻辑主要考察我们关于对象的知识何以可能,形式逻辑则不考察有关对象的知识,它只考察我们思维本身的结构,我们在思维中如何才不违反规则。所以我们可以说,辩证逻辑是在形式逻辑中加进了“努斯精神”、加进了认识主体的能动性;或者说,是揭示了形式逻辑底下所隐藏着的努斯精神和主体能动性,使它们不再是一套僵死的规范,而是对这套规范的自我超越,这就形成了辩证逻辑。所以,辩证逻辑是不能按照形式逻辑的方式来“形式化”的。国内学术界曾经有一种误解,认为辩证逻辑就是怎么说都有理,就像变戏法,没有个定准,成了欺骗性的东西,没有实际用途的东西。于是有人为了要拯救辩证逻辑,为辩证逻辑恢复名誉,就想要把它形式化,像形式逻辑一样成为有规范的东西,甚至可以编成程序输入电脑,这边一敲按键,那边就有了结果。他们认为辩证逻辑如果能做到这样,那么它就有用了,也不再是一种摇摆不定的东西了。但这其实不是提高了辩证逻辑的地位,而是贬低了它。辩证法要诉诸人的生命、人的自我意识和人的自由。你能把自由输入电脑敲出结论吗?肯定敲不出来。于是辩证逻辑没有用。是啊,正因为它没有“用”,所以它不能为人所用,它才是自由。你不能用它,它才可能保持它的尊严。它不是什么“人才”,也不是“千里马”,你不可以骑在它身上为所欲为,它是一个独立的主体,不要去追求它的实用价值,而必须去追求它的终极价值,即人的价值。它不是被当作工具或手段而具有其价值,而是当作最终的目的才有其价值。

但辩证逻辑和形式逻辑并不冲突,只是层次不同。一般来说,形式逻辑讲求不矛盾律,其中 $A = A$ 是最一般的要求。但其实通常人们并不用这样的形式逻辑来说话。黑格尔曾说到,即使是精通形式逻辑的人也不会老是说:“树叶就是树叶”,“太阳就是太阳”,这种话没有矛盾,但也没有任何意义。凡是有意义的话,主词与宾

词总有点不同,如说:“树叶是绿的”,“太阳是热的”。如果你认为这样的话也违背了形式逻辑,那你就不要说话了。不过,即使这样一句极普通的、并不违背形式逻辑的话,细究起来却的确包含有矛盾。例如,如果我们把“树叶”当成“个别”,把“绿的”当成一般,因为“绿的”不光是树叶嘛。那么我们就可以把上面那句话变成这样一句话:“个别就是一般”。我们知道,个别和一般是不同的,而且是对立的,个别怎么会是一般呢?而且这个公式如果一旦成立,我们还可以进一步引申出命题:“个别不是个别,而是一般”,即一个自相矛盾的命题: $A \neq A$ 。也就是说,一个普通的日常的命题后面隐藏着一个对立命题,而对立命题后面则隐藏着一个矛盾命题。中国古代的公孙龙子也有类似的说法,他说:“白马非马”。因为按照严格的形式逻辑,白马只能是白马,马只能是马。如果白马是马,那黄马是不是马呢?肯定也应该是马。既然白马和黄马都是马,那白马就是黄马了,这显然是不可能的。公孙龙子的例子所证明的是,按照严格的形式逻辑,如果不在内容里加入差异、对立或矛盾的话,我们就没法说话了。当然公孙龙子自己并没有意识到这一点,他只是在和形式逻辑开玩笑,利用诡辩来从中渔利,获取政治上的好处。后来的人也没有对此深究,而只是把他和他所代表的“名家”学派当成臭狗屎。其实这里面是大有深意的。它从反面表明,差异是我们说任何一句话的必要前提,如果没有差异,我们就只能说“树叶是树叶”、“白马是白马”这样的重言式,它符合同一律、不矛盾律,但不提供任何信息。所以凡有意义的命题都包含有矛盾,哪怕形式上没有矛盾,内容上、本质上却隐含着矛盾,只有通过矛盾才能给我们提供信息或意义,也包括提供认识价值。

罗素曾指责黑格尔在这里把“是”的两种不同意思搞混了,这两种意思,一种是“等于”,一种是“属于”,即指一种“关系”。当我说“树叶是树叶”时,我是说树叶等于树叶;当我说“树叶是绿的”时,我是说树叶属于绿的,和绿的有关系,但并不等于绿的,这样我们就仍然可以没有任何矛盾了。但罗素的这种解释是经不起追问的。因为所谓“属于”,也仍然还有一个“等于”的问题,如我们说“树叶是绿的”时固然意味着“树叶属于绿的”,但我们仍然必须意识到树叶“是”属于绿的,更严格地说这句话的意思是:树叶是属于

绿的树叶。在这里的“是”字仍然意味着“等于”，而矛盾将仍然存在：树叶就是树叶，怎么会是“属于绿的”树叶呢？要解决这个矛盾，不能采用罗素的形式逻辑的办法，而只有采取辩证逻辑的办法，即把“是”字既不是理解为单纯的“等于”，也不是理解成外在的“属于”，而是理解成“是起来”的一个行动、动作。树叶是绿的，意味着树叶“以绿的方式是起来”，或“绿起来”，白马是马，意味着白马“马起来”，绿或马不是树叶或白马的一种外加的属性，而是树叶或白马的自身存在方式，这种存在方式与树叶或马既“等于”，又“不等于”，既“是”又“不是”，因为它是一个过程，一种运动。所以后来海德格尔也尽可能地用这种方式表达他的“是”（存在），他说“物物起来”、“世界世界起来”、“时间时间起来”等等，德文是 Ding dingt, Welt weltet, Zeit zeitet。孙周兴翻译为“物物化”、“世界世界化”、“时间时间化”或“时间到时”。我主张译作“AA 起来”，或“AA 着”，这类似于我们中国人所讲的“君君，臣臣，父父，子子”。在这个基础上，我们理解“树叶是绿的”就不是把一个“绿的”加给“树叶”，而是树叶“是起来”的方式是绿的，树叶“绿起来”，或树叶“绿着”。

这样来解释形式逻辑，就已经是向辩证逻辑过渡了，就是在形式逻辑中放进了认识论的理解了。康德的先验逻辑就是形式逻辑向辩证逻辑过渡的一种形式。康德先验逻辑已经有这种倾向，就是把逻辑不仅仅当做主观的应用技巧，而是当作对客观事物的知识的结构，这种逻辑就是从主观中建立起客观对象的一种逻辑。康德的范畴体系就是考察如何从主观里面把对象建立起来，把客观性建立起来，一旦建立起来，那么这一套从主观里面发源的逻辑就变成客观逻辑了。“人为自然界立法”，这个“法”是人立的，但它又是自然大法。比如说因果性，人一旦建立起因果性，他就可以断言万物莫不有因，自然界没有任何事情没有原因，我可以先天地这样断言，因为万物必然要遵守因果律。所以这样一条法则同时又是客观的。在这方面，康德的先验逻辑与黑格尔的辩证逻辑已经非常相像了。黑格尔的辩证逻辑就是既是主观的，又是客观的，是主观和客观的统一，既是主观认识客观的一种方法，同时又是客观事物的一种结构，我们通过这种结构不仅操练了我们的方法，而且

认识了对象。

2. 辩证逻辑与体验

不过,黑格尔的辩证逻辑需要的不仅仅是逻辑思维,而且需要“悟”。我们读黑格尔的《逻辑学》与读康德的《纯粹理性批判》有一个很大的区别。康德的《纯粹理性批判》需要一种数学头脑,需要极强的逻辑把握能力,需要思路清晰、记忆强健。他那么大一部头的书,你必须每个地方都要记住,你读到一句话要记得起他在别的地方是怎么说的,然后用一种逻辑思维把它们串起来,综合起来,才不至于偏离康德的意思。所以读《纯粹理性批判》是非常枯燥的,容不得你有任何遐想,你必须放弃你的想像力。但是读黑格尔的《逻辑学》,最终起作用的恰好是悟性、体验。如果你放弃了悟性和体验,或者根本就缺乏悟性和体验,你就会读得不耐烦,你用一杆固定的标尺去量他,你会认为他通篇在胡说八道,结果你一无所获,就像罗素读黑格尔一样。语言分析哲学和逻辑实证主义理解不了黑格尔,因为他们不去体会黑格尔的话中有话,言外之意,悟出他的话内容中的含义,他们不是投身于意义中,而是站在意义外远远地观望,用既定的逻辑标杆去比划,发现它逻辑不通,充满悖论。但是如果你有一种同情的理解,你在入口处就要做好一种思想准备,当然先要搞清楚句子的语法关系、逻辑关系,但读到读不通、读不懂的时候,你要反思一下,是不是你的思维方式已经到了极限。你可以想一想,黑格尔不是傻瓜,他的那些追随者也不是傻瓜,他之所以这样让人困惑,他是故意的。故意这样说不是为了炫耀,而是为了刺激你,激发你的体验能力和生命力。所以在读黑格尔《逻辑学》的时候要随时深入到逻辑思维背后的东西,去感悟,就像面对一件艺术品一样。当然这种感悟决不像读文学作品那样轻松,它是一种内心的体验,你必须对生活本身有所体验,你必须对生活背后的那种机巧、那种命运的捉弄,那种生活的悲剧和喜剧,都要有所领会,你的知识面不能太窄。如果你只懂得数学,只懂得逻辑,那你读黑格尔的东西是很难有收获的。比如说,必须看些小说,要用小说中的道理去衡量去对照你自己的生活,对照你平时所想、百思不得其解的问题。这个时候你去读黑格尔的《逻辑

学》，你会发现随时都有激发你的东西。黑格尔之所以要违背形式逻辑——看起来好像违背了，其实并不违背——，之所以用一些惊人之语来冒犯形式逻辑，是为了达到语言的陌生化。“陌生化”是现代文论经常使用的一个词，意思是，你那老一套的陈旧语言已经激不起你的体验了，成了老套了，这些老套成语第一次提出来的时候也许是惊人之语，但经过几百年上千年，你还老那么说，它就被抽空了，成了一个俗套。你必须发明，有新的提法。黑格尔就是在发明新的说法，就是用对于形式逻辑很感陌生的说法表达一些用形式逻辑解释不通的意思。当然他还是用形式逻辑的术语、范畴，但是采用一种完全不同的说法，你必须去悟，去体会他的道理，然后才能跟上他的步伐，不然的话，你一句话不懂就把他踢开了，你就进不去了。

我们刚才讲了，形式逻辑只有通过自否定才能变成辩证逻辑，这种自否定就体现在陌生化的过程中。本来是一句大家都知道的大白话，比如说：说话不能有矛盾。可是黑格尔偏偏说矛盾是一切说话的根据，没有矛盾说不成话。他这样一个观点与形式逻辑好像是截然对立的。整个形式逻辑的规则不正是要避开矛盾吗？黑格尔却说没有矛盾你说不出任何话。但是，如果你真正按照他的表述，弄清他的语法，分清他的层次，你就会发现，形式逻辑所讲的“不能自相矛盾”与黑格尔讲的“矛盾是一切论述的根据”之间没有冲突，都是对的，只是层次不同而已。当你意识到了这一点，陌生化就发生作用了，就把你的思维引向了深入，从形式逻辑的表层思维深入到了辩证逻辑的深层思维，这就是黑格尔的目的。但这种深层思维不能靠形式逻辑的表层思维来达到，当然也离不开形式逻辑。黑格尔的《逻辑学》中没有一句话是不符合形式逻辑的。有人说，黑格尔的逻辑学中没有一句话不符合形式逻辑，他却反对形式逻辑，以为这样可以嘲笑黑格尔自相矛盾。其实黑格尔并没有反对形式逻辑，他当然每句话都符合形式逻辑了；他反对的是形式逻辑的狂妄自大，自以为可以包容一切，解决一切问题。他只是在这个层次上嘲笑形式逻辑，他指出形式逻辑太表面化了，你背后有那么多东西怎么没有看到，形式逻辑应该反思到自己背后的东西。形式逻辑表层所说出来的那些意思与它自己背后隐藏的东西之间

形成了一种很滑稽的对照,黑格尔把这种对照说出来,引导我们去深入形式逻辑背后的东西。形式逻辑不会垮台,黑格尔非常赞赏形式逻辑,非常赞赏知性,认为这是人类思维的伟大进步。但是这还不够,还要深入下去,这种深入不会抛弃形式逻辑。很多人很害怕一讲辩证逻辑就不要形式逻辑了,结果为了维护形式逻辑而主张不要辩证逻辑,把两者看得非常对立。其实它们并没有这么对立。既然辩证逻辑是形式逻辑自否定的产物,那么要达到认识论就不能只靠逻辑上的技巧,而是要靠非逻辑的东西,靠生存体验性的东西。所以。黑格尔的《逻辑学》里面除了逻辑的东西以外,还包含有非逻辑的东西、非理性的东西。黑格尔在《小逻辑》里讲到过,人们以为他的逻辑学是非理性的、神秘主义的,他承认在某种意义上可以这么说,他的逻辑学里包含有神秘主义。但他认为,之所以把辩证法看做神秘主义的,是因为你的立足点还是知性的、形式主义的,所以在你看来,辩证法好像很神秘。黑格尔自称为理性主义者,他认为如果你站在理性的高度,即辩证理性的高度,你就会发现它不是神秘主义,而是万事万物内在的规律,它是每个人都可以体会到的明白的大道理。但对于那些不开窍的形式主义逻辑学家们,辩证逻辑就是神秘主义了,因为他们把形式逻辑之外的一切都称为神秘主义。

黑格尔的逻辑在某种意义上,靠的是非逻辑的东西,是体验,是悟,也就是靠每个人内心的努斯精神。每个人都有努斯精神,但他不去用;黑格尔就是要把每个人的努斯精神引导出来,所以他用了种种办法,翻来覆去地讲同一件事情,用各种隐喻:生命啊,脉搏的跳动啊,燃烧的火焰啊等等,各种陌生化的方式、故作惊人之语的方式,用悖理的方式来刺激你,来激发你的体验和你的想像力。人是活的,只要你认真读他的东西,不是带着偏见,而是带着同情的理解深入他,你就会被激发起来,你内心的自由冲动就会被调动起来。在黑格尔的逻辑学里面,看起来好像是一套僵死的逻辑规定,其实范畴的演进每一步都需要你去悟、去体验。你不要去死扣那几个词,你要从这些词上想到大千世界五彩缤纷的事物,它们的运动、生长、发展。你要把他的逻辑当做你对整个世界的一种深层次的认识来体验,这样,它内部的丰富性就展示在你面前了。读康

德的东西,你必须抠字句,当然重要的地方也不能死抠字句,你还是要动用自由意志的体验和生命感。读黑格尔的书尤其需要生命感和历史感,需要一定的阅历,年轻人是很难进入的,就因为他阅历少,不懂得人情世故,事物的变化。年轻人一般喜欢逻辑思维,希望掌握一套工具,能够有条有理地说话,就很满足了。但到了一定年龄,你就不会这样想,会认为这是幼稚的表现。你要真正显示你是个有生活阅历的人,有智慧的人。你说出话来,听起来很奇怪,但是里面包含有很深的含义,包含有你的人生体验,只有经历过了的人才能说出那些话来。黑格尔的逻辑学里面充满了这样一种智慧,一种历史感。他的每个概念都是有所指的,后面都有东西,特别是跟历史事件结合得很紧密,跟他对历史、对思想史的研究结合得很紧密。他对历史有全面的观点,有通盘的考虑,并且他也很世故,他斤斤计较,他每天的生活收支都要亲自记账,他非常懂得现实生活。而且,他在现实生活里发现有智慧,有哲学,所以他写出来的东西看起来好像很抽象,却恰好要读者运用自己的具体的生活体验去深入它。

因此,黑格尔的逻辑学能够向前发展的一个最有力的杠杆就是“悟”,也就是回到人的生命冲动去感悟,由此我们才能真正理解黑格尔那些范畴的意义。对此,黑格尔多次提到一个生动的比喻,他说:“正像同一句格言,在完全正确地理解了它的青年人口中,总没有阅历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表达出来。”我国南宋词人辛弃疾也有类似的说法:“少年不识愁滋味,爱上层楼,爱上层楼,为赋新词强说愁。而今识尽愁滋味,欲说还休,欲说还休,却道天凉好个秋!”同样一个“愁”字,怎一个“愁”字了得?所以我说,黑格尔的逻辑学带有“史诗”的性质。的确,有的研究者就把黑格尔的《精神现象学》看做史诗,比如说比做歌德的《浮士德》,荷马的《奥德赛》,从一个人的灵魂出发,经过种种冒险经历,最后回到人的本性。你读黑格尔的《逻辑学》怀着这种眼光,就会像读史诗一样有所感悟。当然,实际上读起来很难,不能像读荷马史诗那样津津有味。那决不是一些史诗故事,而是一些概念在打仗,抛下一片尸体,又继续往前进。新黑格尔主义者鲁一士说黑格尔的绝对

精神是一个战士,带着浑身伤痕,跌跌撞撞地往前赶。这都是一些体验,体现了黑格尔的精神里面确实有一种英雄主义在起作用。

不过,我们上面的分析是深入到黑格尔在写作时的内心而作的设想,但是黑格尔本人在理论上并不认为如此,他的思想观念是颠倒的。虽然他有历史感,但在他看来,他并不是从历史感里面悟出了真理,相反,整个历史都是在按照他所发现的逻辑真理在运转,所以最终归结为逻辑。所以,说黑格尔的逻辑学是一个抽象的概念体系,这在某种意义上也没有错。虽然在它里面有丰富的内容,但在归根结底的意义上,这些丰富的生活内容都是以他的逻辑范畴作蓝本而发展出来的。马克思也正是批评他的这一点,说他虽然在逻辑学里面引入了历史感和人的现实生活,但却做了一种形而上学的改装,最终还是把感性抛弃了,他所提到的感性实际上只不过是感性意识,他所提到的历史也是历史意识,而市民社会、国家、宗教等等都是这些东西的意识,他都把它们变成了概念。马克思对黑格尔最大的改进就是要回到感性,特别是要回到感性活动。黑格尔的《精神现象学》一开始就立足于“感性的确定性”,他由此进入到感性意识;但如何进入感性意识?他实际上利用了感性活动。比如他说,我看见这是一棵树,但我一转身,这棵树就消失了,我看见的是一栋房子。但黑格尔就没有想一想,所谓“一转身”意味着什么。转身意味着一个人是活的,转身是一种生命活动,一块石头就不会“转身”。但黑格尔没有考虑这一点,他只关注在他的意识里呈现出什么东西。马克思则深入到感性确定性的后面:你如何能够获得感性确定性?是因为你是一个大活人,通过你的活动,你才获得了感性的确定性。马克思对黑格尔的颠倒就是在这一点上的颠倒,这是最根本的。不仅仅是感性意识,而且一切意识,一切自我意识,一切范畴,都是以感性活动为基础的。那么这个感性活动里面就不仅仅是个逻辑问题了,首先它是认识论的问题,感性认识是最基本的认识,而感性认识正是从感性活动里面,从人的自由自觉的活动里面,从实践里面产生出来的。马克思在早期的《1844年经济学哲学手稿》里面对“实践”这个词用得不多,到后来,他越来越把实践当作一个最重要的范畴,把自己的理论称为“实践的唯物主义”。但马克思对“实践”的理解与我们今天

有些人的理解之间也有差距,马克思所理解的实践就是自由自觉的感性活动,就是有意识的生命活动。而我们今天所理解的实践只是一种“知和行的关系”,即用实践来证明和实现我们已经知道的某种知识,然后再从实践中得出知识,“实践出真知”。这就把感性活动的丰富内容、特别是自由行动和自由创造的内容都抛弃了。实践决不是“知和行的关系”所能概括的,实践里面包含人的审美、人的欲望、人的需要、人的情感、人的意志,人与人之间的关系等等,怎么只包含知和行的关系呢?知和行的关系也要从实践里面、从感性活动里面引出来。所以,在马克思这里,逻辑的东西被再颠倒而回到感性的活动上来了。不过,黑格尔的贡献仍然是不可抹杀的,他把逻辑不仅仅看做形式逻辑,而是看做生命体验的表现形式,对于生命内容的一种领悟,这是一个很大的功劳。

3. 辩证逻辑与认识论的统一

由此可见,辩证逻辑不是一种外在的工具,不是说我们用这个工具去达到对象。形式逻辑与认识论的鸿沟就在于,形式逻辑不代表对象的结构,它只是一种主观的思维工具,它用这种工具对真理加以陈述,但它本身并不保证真理性,真理性要由外在的东西加以保证。用什么来保证呢?在理性主义看来,由先验的东西来保证,如上帝,实体等等,旧唯物主义用客观物质存在来保证,这都是形式逻辑之外的。在经验主义那里,由经验来保证,逻辑加经验,二者都要,这就是逻辑经验主义。逻辑应用于经验,但它不是经验的结构,逻辑只是我们用来整理经验的工具,逻辑对经验进行整理才构成知识。逻辑经验主义和逻辑实证主义的这种看法实际上是把逻辑和经验对立起来,属于认识论上的二元论,由此反映出逻辑经验主义对逻辑的理解是狭隘的。辩证逻辑打破了这种狭隘性,它不是把自己看做一种外在于对象的工具,或一种主观的思维技巧,而是把自己看做对于内容、对象的直接的体现,其实是我们对于内容、对象的直接体验。辩证逻辑也有结构,但这种结构是生命的结构,是生活的结构。所以在这个意义上,逻辑就成了真理。在黑格尔《逻辑学》的绝对理念部分就出现了“真”,也出现了“善”,出现了认识的理念、实践的理念。通过这些理念我们直接把握到

了对象本身的结构,进入到了对象的运动过程,我们把对象看成一个有机体,一个有生命的结构,我们以自己的生命与对象的生命相共鸣,融入对象世界的生命中,我们实现自己的生命就是在促进世界的生命进程。在这个意义上,逻辑就成了这样一个认识过程,它的认识对象不是静止地等待着你去认识,而是本身就是一个生命过程,是向你的生命发出呼唤、调动你的生命加入其中的能动过程。所以黑格尔的辩证逻辑的范畴推演就不是像在形式逻辑中那样一种公理化的数学式的逻辑推演,而是真正成了柏拉图所说的那种回忆,即回忆自我的知识。我把逻辑运用到对象上是为了回忆自身,为了更深地回到自身。如果我不把逻辑运用于对象上面,我就不能更深地回到自身,只能停留在肤浅的层次上。我就是我,但是我把逻辑运用到对象上,运用到非我上,我才能真正深入地回到我,这个我就不不再是抽象的,而是具体的、有深度的,这是一个生命的“新陈代谢”的过程。黑格尔讲自己的逻辑学是从抽象上升到具体,他的这些概念越来越丰富,带着自己的全部收获向前进,越来越丰满、越来越透明,最后形成的最具体的概念就是绝对理念。绝对理念具体到已经不满足于自己只是概念,而要外化为自然,它太丰满、太具体了,就让自己“流溢”出来了。所以《精神现象学》结尾处黑格尔引了席勒的一首诗,说从上帝的“绝对精神的圣餐杯里,他的无限性给他翻涌起泡沫”。上帝为什么创造世界,一是因为他感到孤独和寂寞,二是因为他太丰满了。

黑格尔的逻辑学也是如此,到了最具体的概念时,就外化为自然界。所以,整个逻辑学归根结底是最后这个概念即绝对理念的形史。从这里我们可以看出,黑格尔的认识不是基于判断,而是基于概念。形式逻辑学家们通常认为,一切知识都是建立在判断的基础上的,单纯一个感觉不叫知识,如“红”的感觉不是知识;单纯一个概念也不叫知识,如“花”的概念也不是知识。但是如果我们把两者联系起来说:“花是红的”,这就成了知识。只有判断才能判定它对或错。康德就这样说过,一切知识的基本要素就是判断。但黑格尔把这一点突破了,他认为一个概念也可以成为知识,比如说“有”、“纯存在”,因为这个概念在黑格尔看来是动态的,具有内在的生命,它不是一个抽象概念,而是本身可以把自己“原始判分”

出一个“无”，因而包含一个内在的判断。这个“无”还是它自己，不是从外面加上去的，所以“有”就是“无”，它在判断中还是同一个概念，你不能把它理解为形式逻辑的判断，而是概念本身的自我运动的形式。所以黑格尔认为一个概念可以成为知识，因为整个逻辑学，天下所有的知识，都是从一个概念自己发展出来的，发展到后来最后归结为一个概念。你也可以说，整个逻辑学只有一个概念，这个概念你可以说就是“存在”概念，因为“本质”是存在，“概念”也是存在。你还可以说，整个逻辑学所讲的知识就是“概念”这个概念，或者“绝对理念”这个概念，前面所讲的都是这个概念的形成史。所以“存在”、“本质”、“概念”都是概念。黑格尔把知识的细胞、知识的元素从判断转换到概念身上，判断也是概念，是概念的“原始判分”；三段论推理也是概念，是概念从自我判分回到了丰富的概念本身。所以黑格尔的逻辑学里面，知识完全是概念自己产生的，黑格尔的认识论体现出概念如何产生出关于自己的知识的过程。他的逻辑学讲的不是技巧，不是思维方式，而是讲概念自己的运动，这种自己运动构成了天上地下万物的基本知识。

这样一种辩证的进展最终回到概念自身的内部，而这种内部深入过程就构成了逻辑学，构成了逻辑学的范畴体系。逻辑学里面所有的范畴如何相互过渡你可以分析，但所有这些相互关系都是同一个概念的自身关系，是同一个概念的自身向内深化，是同一个概念把它自己内部的东西一层一层地明确地表达出来。所以在黑格尔那里，主体就是实体，它是“一”，而不是“多”。哲学研究的是“一”，虽然它表现很多很多，但归根结底是“一”。只不过在同一个东西的研究中，每个人看到了不同的层面，每个人的思维进展到了不同的层面而已。所以海德格尔讲，黑格尔是第一个从思想史的角度研究思想史的人。海德格尔对黑格尔评价甚高，他虽然不接受黑格尔的辩证法，但非常重视黑格尔从辩证法中引出的东西。

二、辩证认识论与本体论的统一

前面谈到，反思的原则就是思维反过来思维它本身，这在古代

亚里士多德就已经提出来了,这就是他的“对思维的思维”。对思维的思维在他那里就是对神的思维,因为神无非就是思维。黑格尔把这一点大大发挥了,他把这一原则扩展为一个认识论和本体论统一的原则。他认为我们所有思维的东西、思维的对象和思维的内容,其实就是思维本身,是思维的客观形式或客观的思维。只要我们的思维深入到本质,那么这个本质就是作为世界本体的客观思维。那么反过来,我们对本体、对客观对象进行思维进行认识的活动,本身也就构成了一种客观的活动,是客观思维在我们身上所进行的一种活动。我们通常认为思维活动是主观的,外部对象是客观的,这样把主观和客观对立起来。黑格尔的整个逻辑学就是要在主观和客观之间找到一种统一性。当然他是从唯心主义的角度来找这种统一性的。一方面,我们的思维对象就是思维本身;另一方面,我们的思维本身又是客观的,是思维的对象。在这样一种客观唯心主义的理解下,黑格尔提出了他的辩证理性。

1. 辩证理性

认识论在黑格尔那里就是辩证的理性,就是辩证法这样一种理性思维对世界、对宇宙本体的把握方式。在西方传统中,理性首先是一种主体的活动能力,这与我们中国人讲的“理”是不一样的。中国讲的理是天理、天道,是完全客观的,即使它存在于人的心性中,也是作为一种客观素质,而不是作为一种主动的能力和功​​能存在的。西方的理性则首先是主观的,是一种灵魂主动的超越能力,理性超越感性,超越整个世界,由它也形成一种客观的规范,建立某种规律,但它的根基是植于主体的自由之中的。这就是我们前面所讲的西方理性的双重含义,一个是“努斯”的超越性,一个是“逻各斯”的规范性,这两者构成了西方理性的概念。

可见,西方理性首先是一种能力,然后我们通过这种能力把握到的规律性也可以称之为理性,因而成为了客观的。在客观唯心主义者黑格尔这里,世界是理性的,理性就是世界。所以理性就是我们的认识对象,当然它首先是我们的认识能力,认识能力和认识对象是一致的,甚至就是一回事。我们在认识时好像觉得自己在进行一种理性的主观把握,但实际上,我们恰好在执行着客观理

性、世界理性的使命。通常人们讲到理性,要么理解为一种规范,要么理解为一种超越,都只是片面的理解。直到黑格尔才把两结合起来,辩证的理性一方面是规范性的东西,它有自己的程序,通过语言、语法可以教授和学习;但另一方面,它有一种内在的能动性、超越性,不能由外在的力量授予,只能通过“精神接生术”从每个人内心中启发出来。一般人认为,一个人逻辑思维能力强,数学很好,这个人就很理性了。但在黑格尔看来,一个理性的人应当具有能动的超越性,他的那些规范、逻辑都是通过自己超越而获得的,这种超越精神在黑格尔看来属于更内在的东西。关于这种内在的超越,黑格尔从康德和谢林那里借用来一个概念,即“知性的直观”,又译作“理智直观”、“智的直观”。在康德那里,人类不可能有知性直观,人类的知性不能直观,人类的直观不能思维,我们人只有把知性和直观两者外在地结合在一起、捆在一起,就像黑格尔嘲笑的把一块木头绑在腿上那样,才能够获得经验知识。但康德虽然认为人不可能有知性直观,却又提出一个知性直观的概念为上帝保留着,认为如果有上帝的话,那么也许上帝一旦思维到什么,那个东西就会直观地出现了,就像圣经上说的,上帝说“要有光!”也就是想到了“光”的概念,那么真正的“光”就在直观中出现了。但这也只是一种假设,因为上帝到底有没有,都是不知道的。但这种假设很有用,比如在审美方面,有了“知性直观”的假设,我们就可以把直观的东西看做“好像”是趋向于某个知性的合目的安排那样向我们呈现出来,并设想冥冥之中“好像”有一种知性在通盘安排感性世界的杂多材料。到了费希特和谢林,就大大发挥了康德的“知性直观”,他们认为人的确有知性直观,而且康德实际上也已经运用了这种知性直观,比如康德在时间图型法中所提出的先验的想像力,它既是一种直观能力,同时又具有知性那样的“自发性”、能动性,而不是单纯感性被动的。费希特、谢林就抓住这一点,认为想像力是一种创造性的直观能力,即我想到一个抽象的概念,我可以把它造出来,使它变成直观的东西,这不就是知性直观吗?知性直观恰好体现了人的一种从抽象概念出发创造出具体现实对象的能力,它是一种类似于艺术创造一样的直观创造力。在谢林那里,艺术直观就是一种创造性,知性直观再上一层就到了艺

术直观,它既具有主观性,同时又具有客观性。它在一种物我不分、主客同一中与上帝融为一体,达到了“绝对同一”。

在黑格尔这里,他虽然不常用“知性直观”这个词,但他也常常有“概念直观”、“概念回到直观”等说法。所以可以说,黑格尔的辩证理性也是从康德的“知性直观”发展出来的。黑格尔的辩证理性与其他理性不同的地方在于,它既是理性的又是直观的,既是间接的又是直接的。一般说,直观是直接的,知性则是间接性的。知性要把握一个对象,通常就要建立一个概念,通过这个概念去把握对象。直观不需要概念,可以直接把握对象。而在黑格尔的理性概念里,直接性和间接性融为了一体。理性首先是从直接性出发的,从直观出发的。比如说突然出现一个概念“有”,这是直接涌现的,是凭我的“决心”直接发生的。但我们再仔细一看,发现它有来头,它是另外一个概念的结果,它的深处理藏着其他概念,埋藏着比它更深的、更具有真理性的概念。于是我们发现,直接性还是基于间接性。但这个间接性并不是取消了前一个范畴,“存在”的范畴并没有被后来的范畴如“无”、“变”直到“概念”所取消,而是体现为后来的范畴。所以直接性一直在场,你后来所谈的一系列的范畴其实都是在谈“存在”,只是谈的层次不一样了。这就是黑格尔的理性与以往的理性的很大不同,他把直接性与间接性统一起来了。直接性并不是一个单纯的开端,而是树立的一个目标,“存在”就是我最最终的目的,我最后还是回到“存在”上来的。但是要讨论这个目标,不能停留在抽象的议论这个概念上,而是要经历一个漫长的过程,首先要深入到这个目标内部去追溯它的来源,一直追溯到最后的绝对理念。而绝对理念在最高的层次上回到了直接性,这个直接性就不再是一个抽象的存在概念了,而是一个具体的活生生的外部世界的存在了。于是逻辑学就过渡到自然哲学,即回到了直接性,进入到自然界。自然界就是体现出来的活生生的直接存在。可见黑格尔的辩证理性和康德、谢林的知性直观有一种内在的联系,都是指一种理性的创造性。不同的是,黑格尔的辩证理性体现为一种明明白白的逻辑,他不再是神秘主义者。康德的知性直观不是人所能具有的,它只是一种可能性的设想,这种设想是空洞的、神秘的,我们无法理解怎么可能有知性的直观,怎么可

能凭概念就直观到对象,我们只能把这种不可理解的能力归之于无所不能的上帝。谢林的艺术直观也有神秘性,艺术创造要把逻辑和理性完全撇开,进入到一种天才和灵感的状态,一种柏拉图所谓的迷狂状态,才能激发出一种感悟来进行艺术创造。但黑格尔的理性的直观与康德和谢林都不同,他是非常理性的,他能够说出来,但又并不是像知性那样完全说出来。前面讲到,黑格尔辩证法最终要从体验的角度去理解,体验并不是完全神秘的,它有程序,你要达到体验,必须按照逻辑学的程序一步步来,不能一步登天,不能靠灵感闪现。要积累概念,一步步走过来,这是合理的程序,但这种合理性最终又要通过一种感悟,通过对自己生命的感悟才能达到。

这样,知性直观在黑格尔这里就成为一种历史性的东西,成为一种经历(erleben)和体验(Erlebnis)。这种经历和体验也被理解为生命和爱。生命和爱在黑格尔早年经常强调的,不过后来写了《逻辑学》以后就不再强调了。黑格尔早期思想与基督教中的博爱思想有很深的关系,他讲逻各斯就是爱,就是生命,上帝的道就是生命,这也是与基督教神学的思想相吻合的。黑格尔最开始想当神学家,后来才转向哲学。在这种生命和爱的思想里面体现了非理性主义和神秘主义的因素,黑格尔把这种因素称为“精神”。“精神”这个词德文为 Geist,就是基督教中的“圣灵”。“精神”是黑格尔的一个核心概念,它比“理性”这个概念更丰富、更高。“理性”里面有逻各斯,当然也有努斯;“精神”则是直接表达出了努斯精神的能动性,体现为自由精神。基督教讲“圣灵”也强调,每个人的灵魂由于圣灵而有一种向上追求的能力,这种能力我们可以理解为自由意志。当然关于自由意志也有很多说法,比如有的人说自由意志是犯罪的根源。其实自由意志既可以是犯罪的根源,也可以是信仰的根源,你要信上帝,最终还得诉诸自由意志,这在基督教神学里讨论很多。但总的说来,关于“圣灵”的讨论中表明,每个个体的灵魂都有一种趋向上帝的自由,这种自由的追求不是世俗性的,而是精神性的。黑格尔早期的神学倾向也渗透进了后期的哲学认识论中,他的认识论不同于一般的(近代哲学的)认识论,里面充满了自由的努斯精神。

我们常说,自由是对必然的认识。这个说法最早是从斯宾诺莎来的。斯宾诺莎最初提出这个命题来解释自由,但他的解释是非常片面、非常被动的,意思是你认识到必然,认识到不可抗拒的规律,你就成了自由人,你就不会拿脑袋去撞墙,不会拿鸡蛋去碰石头,你顺应必然性,你就自由了。这是通常的解释。但是黑格尔对这个命题做了新的解释。自由是对必然的认识,这个“认识”包括对必然的追求,对自己命运的追求,直到对自己生命的创造。所谓上帝的意志无非也是自由,你追求符合上帝的意志,也就是你力求像上帝一样具有自由意志。所以对必然的认识就是认识到必然是自由的,追求必然性实际上就是追求自由。这样,自由是对必然的认识,就变成了自由是对自由的追求。这就是这个命题的积极方面,当然它还有它的消极方面,就是对自由的追求反过来仍然被归结为对上帝的必然性的“认识”,我通过积极的追求自由而认识到了上帝的必然性,我心满意足。这是黑格尔的保守方面。但我们更强调的是他的积极意义,即他对自由的这种悖论式的理解:自由就是对自由的追求。这好像是一个循环论证,凡是辩证的命题都有这种特点。但其实它表达的是一种能动性,一种运动的矛盾结构,自由只有在能动的展开过程中才能调解这一自相矛盾。我们在日常生活中也能体会到这种结构,比如你自由地追求某种具体的目标,你得到了就觉得自由,得不到则觉得不自由;但只要你尽力去追求了,当你临死的时候,你会觉得哪怕你失败了,你仍然是自由地生活过了,比那些胆小怕事、一辈子不敢去追求的人要更值得,你体会到了真正的人生百味。又比如你在坐牢的时候你会发现,其实你什么都不需要,你只需要自由,你自由追求的那些具体的东西都没有什么意思,你追求到了几百万、几千万,存在银行里,又有什么意思呢?真正有意义的是追求本身,你有权去追求,放你出来,你随便干什么都行,这才是最重要的。所以在牢里的时候,你要追求的就是怎么样能早点放出来。所以真正的自由就是对自由本身的追求,而不是对某个对象的追求。对某个对象的追求往往是不自由的,但对自由本身的追求是自由的。你可以自由地去追求,哪怕你追求不顺利,甚至失败了,但你是一个自由人,失败的英雄,是一个顶天立地的人。

2. 理性与实践

在黑格尔看来,自由概念可以分为三个层次。第一个层次就是为所欲为,任意,这在黑格尔看来并不是真正的自由,而只是“形式的自由”、“抽象的自由”,没有具体内容,只有主观性而无客观性;第二个层次是服从必然性,斯多葛派最早提出,你服从必然性你就自由了,这种自由虽然有客观性,但又失去了主观性;第三个层次才是真正的自由,就是使自由本身变成一种客观必然性。“对自由的自由追求”就是主观所形成的一种客观必然性,即人不能不去追求自由,或者像萨特说的,人是“注定”自由的。之所以“不能不”,之所以“注定”,是因为人的主观自由总是离不了它对客观世界的作用,人总是在对客观情境作出的决断中体现自己的自由的,甚至不作决断也是一种决断。问题是,这种决断在什么意义上是一种自由的决断。在这方面,萨特主张回到任意性,为所欲为,没有什么规律,这就使自由仍然限于一种主观内在的意识;康德则主张自由意志有自己的规律,即自律,这种自律形式上具有一种普遍必然性,它注定要在每个人内心发布无条件的命令。但这个自由意志不受任何感性事物的限制,既不受外界因果必然性的限制,也不受内心的情感、欲望、情欲的干扰,当然它也就不能对感性的客观世界发生实际的影响,或者它所发生的影响并不是自由的。尽管我感到不自由,我在现实生活中处处不自由,但我在理性上仍然可以意识到自己是自由的,这就是康德的“纯粹实践理性”。但是,黑格尔要求的自由不是这样。他认为自由不仅仅要求服从一种抽象的规律,而且要改变世界,要把自己的规律实现于外,实现于现实生活,要通过实践把自己的自由的规定、自由的目的实现出来,由此当然需要人的激情作为动力。一个人如果仅仅抱着一个美好的愿望而不把它实现出来,在黑格尔看来是懦夫的行为。应该把它实现出来,把它做出来。而在这种实现的过程中就有了一种经历,一种体验,这种经历和体验超越于实现出来的目的之上,但也体现于实现出来的目的之中。在这种意义上,主观的自由和客观的自由就统一起来了。

从黑格尔的这种自由观中,我们可以引申出“自由感”的概念。

我们在自由创造的体验中充分发挥了人的内在潜能,发挥了人的主体能动性,实现了理性的理想和感性的欲望。在这个过程中我们改造了世界,也改造了自己,提升了自己。并且提升自己比改造世界更根本,你不提升自己,不改造主观世界,怎么去改造客观世界呢?改造世界就是为了提高人的素质。如果你把世界改造得面目全非,人的素质并没有提高,那就不叫做自由。我们“大跃进”的时候,把树都砍光了,人都饿得半死,那怎么能叫做自由呢?改造世界最终还是要提高人的素质,提高了人的素质就能提高人的生活质量。这还是以人为中心,以人为目的,不能为改造世界而去改造世界。当然不改造世界,人的素质也不能提高,但马克思主义的最根本的目的还是为了人,如共产党宣言中说的,为了“一切人的自由发展以每个人的自由发展为前提”的理想社会的实现。每个人都要充分发挥自己的潜力,实现自己的全面素质。黑格尔虽然没有这一思想,但黑格尔的思想中已经埋藏了这一思想的种子,马克思主义哲学的来源就是从康德到黑格尔、费尔巴哈的德国古典哲学嘛。

黑格尔提出的辩证理性中包含有改造世界的自由精神,所以他提出的是一种新型的理论与实践的关系。黑格尔对实践有一种新的解释,是不同于康德的解释的。康德讲理性和实践的关系是讲得最多的,他在《实践理性批判》中着重谈了理性和实践的同一方面。通常认为理性和实践是不同的,理性是认识 and 理论,实践则是行动。但在康德看来,实践、行动也要有理性,有一种实践的理性。因此在康德那里,理性被分成两部分,一种是理论理性,即认识的理性、思辨理性,另一种是实践的理性。同一个理性,它在理论方面指导我们获得自然科学和数学的知识,在实践方面指导我们去做应当做的事,去提出我们行动的目的。有了实践理性,我们就知道我们应当做什么,这种实践理性在康德那里就体现为人的意志。意志与欲望有层次上的不同,人有欲望,动物也有;但人有意志,动物则没有。因为人的欲望受理性的支配,就上升到了意志,意志有理性的一贯性,人的欲望上升到意志就能保持前后的一贯,人就有了一贯的“人格”。动物就不具备这一点,动物的行为总是临时决定的,一个东西一下子就把它引诱过去了。人比动物高,

就在于他的实践理性能够保持他的意志的一贯性。当他面对一个欲望对象的时候,由于有理性,他就可以克制住自己的一时的欲望冲动,暂时不去追求。暂时不追求是为了最终能够得到它,所以人高于动物的地方就在于他有一个理性原则贯穿前后,他能够记得以前发生的事,并由此预见以后发生的事,并找到其中的规律,利用这些规律规范自己的行为。如农民把种子留下来,虽然肚子饿,但不能吃,宁可吃草根,忍饥挨饿,他能从长远着想,用意志克制自己的欲望,以求实现更高的欲望。这种意志就是实践理性。

但在康德那里,这种实践理性最后归结为道德实践。道德实践就是把这种一贯性上升到人性的普遍原则。在日常实践中这种一贯性并不完全一贯,它最终是受感性欲望和本能需要所决定的。一个农民如果知道自己马上就要死了,又没有后代可以继承,他就可以把种子全部吃光。“纯粹实践理性”就是把这种理性的一贯性从日常实践中提取出来,让它真正把一贯性贯彻到底,成为普遍的法则,不受任何本能欲望的束缚,这就是纯粹实践理性的“自律”,也就是道德律。道德律要求你做任何事情都保持行为的一贯,不是为了某个具体目的,因而也不因为这个目的的达到或放弃而中断,同时你的意志也不要陷入自我取消,或是做完了又后悔,这都是理性不彻底的表现。康德举例说,“撒谎”是不是道德的,就看它是不是能够一贯到底地成为普遍法则。所以你可以设想一下,如果“撒谎”被当作一个普遍的命令来执行,那会怎么样呢?如果人人都撒谎,那就会没有任何人相信任何人了,这样一来,撒谎也就不必要了,因为反正人家不会相信你,你撒谎不是浪费口舌吗?所以“撒谎”是一个一旦普遍实行就会自我取消的命令,它是不可能保持一贯的。反过来,如果“不撒谎”成为一条普遍法则,大家都不撒谎,那所有的人都会越来越以诚相见了,这条原则就可以永远保持下来,它就合乎形式逻辑的不矛盾律和同一律,所以它是道德的。所以,理性在康德看来就是形式逻辑的这些逻辑规律,它被运用在理论上可以帮助形成知识,运用在实践上则可以形成道德律。至于在日常生活的实用方面它也可以形成技术规范,但是那些技术规范是一次性的,是片断地运用理性的逻辑一贯性,道德则是彻底地运用理性的逻辑一贯性。所以康德说日常实践都是“有条件的命

令”，唯有道德律是“无条件的命令”。人如果缺乏道德，他离动物也就不远了。他比动物强一点，动物只看到眼前，他能看到前面几步，结果动物老是中圈套，狮子、老虎那么强大，人都可以做陷阱套住它们。但是这种“理性的狡计”是一次性的，下一次又要想别的办法。理性的狡计也可以对人施行，除了猎人套住狮子老虎外，人与人之间也互相设圈套，每个人都发挥理性的狡计，让别人上当，但最终害的是每个人自己。一个物欲横流的社会，谁也得不到好处。所以真正有理性的人还是要设想一个理想的社会，即理性能够贯彻到底的社会，这就是纯粹理性在实践方面的运用。但康德认为这样一个理想社会在现实中是实现不了的，只是我们通过理性的推理、逻辑的应当而悬设的那样一个目的国，就是把每一个人都当作目的，而不仅仅当作手段。但人有肉体，他永远也脱离不了动物性，所以这样一个目的国就是永远也实现不了的理想。那么在现实生活中人该怎么办呢？康德说没有办法，只有怀抱一个美好的理想来过自己动物性的生活。当然有理想的人比没有理想的人要高尚，虽然我在过动物的生活，但我有理想，也许这个理想会一步步促使人类去接近它，但毕竟永远也实现不了。

可见在康德那里，理性和实践仍然是完全对立的，我们在理性上意识到的东西，在现实生活的实践中不一定做得到，只是“应当”做到而已。“实践理性”只是应当用于实践，而并不真的能够用于实践。这种对立在黑格尔这里就被扬弃了。黑格尔认为理性就是追求真理，而真理是一个过程，绝对真理不是完全实现不了的，不是像康德讲的只是一个道德理念，而是要在一个历史过程中逐步实现出来的。所以真和善之间有一个辩证关系，也就是在合目的性的发展过程中，我们人类通过认识可以一步步接近善。当然最开始的时候也许不是接近善，而是犯罪，如基督教讲的“原罪”。但这个原罪是向善开始的一个起步。在接近善的过程中，在实践的过程中，人们总是自发地产生犯罪思想，但黑格尔说：“即使是一个恶徒的犯罪思想，也比天堂里的玫瑰更美丽。”马克思很欣赏这句话，经常引用。也就是说，一个人有犯罪思想，只要他没有把它做出来，就是一个有道德的人；一个有犯罪思想的人不去犯罪，这就是有道德的人。相反，一个没有犯罪思想的人不见得有道德，他连

犯罪的思想都没有,他怎么算有道德呢?他的道德用来克服什么呢?没有犯罪思想也就没有自由思想,没有自由思想的人也就说不上道德,他的那种淳朴的、天真的“道德”只不过是他生性如此而已,他只是一种无害或有益的动物而已。道德是精神层面的东西,不是生物层面的东西,所以道德非要以犯罪思想为前提。因此在黑格尔看来,从恶向善的这样一个合目的性的历史过程就是善的实现过程,恶的手段可以达到善的目的,人们的恶劣的情欲是历史发展的杠杆。马克思恩格斯都非常赞赏黑格尔的这一思想:人的恶劣的情欲推动历史进步。当然不是直接推动,你不能说,人们犯罪越多,历史越进步。但是它的反作用力促进了历史的进步。“人性本恶”的思想是西方根深蒂固的思想,马克思恩格斯的思想也有这一因素。在他们看来,你不能单凭道德来规范社会历史,你要凭现实的人;每个人在现实中追求最大的利益,在这个追求中,是否有什么规律使得历史一步步前进?这就是历史唯物主义所关心的。历史唯物主义与对历史的道德批判是截然对立的,当然,历史唯物主义最后是可以引出一种道德的立场的,比如对历史的进步还是退步,我们可以进行道德评价,标准是看它对人性的解放程度和提升程度,亦即一个时代的人们所达到的自由度。但这个标准在具体的历史过程中是变化的,不同时代对自由或人性的理解是不同的,所以你不能单凭道德标准去判断历史,而要在历史中去提升和推进道德标准。马克思在谈到资本家的时候,对其所产生的后果是诅咒的,但他从不骂什么“万恶的资本家”。资本家本人也是历史中的一个人,他的行为是受当时的体制决定的,任何一个人处于资本家的地位也只能那样做。在一个自由竞争如此激烈的社会,你拼命挣扎,只能如此,不然的话,你就会被消灭了,你就成不了资本家。

在黑格尔这里已经有实践的眼光了,已经有历史唯物主义的萌芽了,但他把实践活动只是看做认识的一个环节,人类社会历史的实践在他眼里是绝对精神自我认识的一个环节。首先当然是人类认识的环节,我们经过人类社会历史的发展之后懂得了更多;但是更重要的是上帝的自我认识的一个环节,上帝通过人类认识了自己,不仅是通过人类的哲学思维,而且是通过人类的社会实践来

认识自己。在黑格尔看来,认识脱离不了实践这一环节,如果人类只是在脑子里思考绝对真理,思考上帝,那么这个绝对真理还不能达到对自己的自我认识。只有当人类不仅思考上帝,而且把自己的思想在现实中实现出来,影响了历史的进程,实现了历史的发展,这个时候,上帝的自我意识才得到了实现。所以在历史上的每个阶段,古希腊、文艺复兴、法国革命等等,这些阶段在他看来都只是上帝自我认识的不同层次,上帝在历史发展中使自己的认识层次一步步得到提高。

所以实践在黑格尔看来是一般认识的必要环节。这一必要环节在我们具体的人看来只是一种实现目的的活动,对这个目的的实现而言它只是一次性的。人在实践中,最起码的就要制造工具、使用工具,然后获得我们的生活必需品。我们的目的就是获得生活必需品。当然,由于我们有理性,当我们获得生活必需品以后,我们的工具还不能丢,还得保存着。原始人把石器放在袋子里带着到处迁徙,为什么他们不把它丢掉呢?丢掉不是更轻松吗?但他们有预见性,丢了我明天用什么,我明天如何继续生存?所以他们保存工具以便明天再去获得生活必需品。他们不仅保存工具,而且把工具做得越来越精致耐用。这就是人类的预见性,即理性的筹划功能。但人类的预见性最后总是盯着目的本身,工具只是一个手段,最后还是要获得粮食、肉类等生活必需品,对具体的人来说都是如此。但对上帝来说这只是一个诱饵,上帝用生活必需品去引诱人类发展他的工具,发展他的生产力水平。黑格尔说:“工具比它所达到的目的更高贵。”达到的目的马上就会被消费掉,但工具却留下来了,犁比它所生产的粮食更高贵。所以,工具在人看来只是一个手段,我为了达到同样的目的也可以不要这个手段而采用别的手段;但在历史的眼光中,在上帝的眼光中,真正能够衡量人的素质的还是他所使用的工具,历史的目的是要造就越来越高素质的人。我们现在划分历史就是这样划分的,如旧石器时代,新石器时代,青铜时代,铁器时代,我们今天是电子时代、数码时代。用工具划分时代才体现了历史的本质。历史的本质并不是你所追求的那些东西,当然也包括那些东西,没有那些东西你不会去发展工具,不会去发展生产力,发展你控制客观对象的能力。但

毕竟,这些手段比有限的目的更高、影响更长远,归根结蒂,手段成了绝对的目的。这时手段与目的就颠倒过来了,人的目的反而成了历史或上帝的手段。上帝通过那些现实的目的来引诱人类发挥他的才能,提高工具的水平,提高人自己的素质,而人的素质的提高才是历史的客观目的,工具就代表了这一个客观目的。我们在原始人的墓葬中常发现有陪葬的工具,工具被放到坟墓里,它就永恒化了,就成了绝对的象征了。由于工具的连续性,粮食、肉类都被吃掉了,工具则一代一代延续下来了。工具越做越精致,水平越来越高,所以整个历史我们都可以看做工具不断发展的历史。工具的不断发展说明人的实践水平不断提高,人的实践由于他所使用的工具而成为了永不消逝的生命。

3. 辩证认识论与本体论的统一

于是,黑格尔认为,在工具上面体现出的是人的实践水平,归根结蒂是人的认识水平。工具达到什么水平,象征着人的认识达到什么水平。随着认识的一步步提高,人类历史也就接近于它的绝对的终点。不过,人的认识在他看来并不是主观的知识,也不仅仅是人所利用的科学技术,而是事情本身的发展过程,认识过程本身就是客观本体的自我展示,在这种意义上,认识论同时就成了本体论。那么,认识论和本体论是怎样达到统一的呢?这就是通常讲的“思维和存在的同一性问题”。这个问题可以从三个层次来看:首先,在黑格尔看来存在就是思维;其次,思维可以认识存在;第三,思维产生存在。

A. 存在就是思维 存在的东西就是思维,这在一般人是不好理解的。客观存在的东西怎么是人的思维呢?但黑格尔对思维有他的特定的规定,他的思维并非我们每个人主观意识中的思维,而是一种客观思维,包括在无机物中、在客观自然界中,万事万物的本质就是思维。前面讲过,黑格尔的自然界本身就是逻辑学外化出来的,外化出来以后,它仍然保持着逻辑学的本质,整个自然界的本质都是逻辑学里面所阐述的思维规定的体现,是以自然形式体现出来的逻辑范畴。所以他讲存在就是思维是很容易引起误解的,人们一般把思维理解成主观中的意识、想像、思想。黑格尔说,

为了避免误解,不要讲“思维”,而讲“思维规定”。思维规定比主观意识要客观一些,我们可以说有一种思维规定把所有外部自然界的事物都规定好了。或者引入谢林的说法:自然界是一种“冥顽化的理智”。在谢林那里,一开始是绝对同一,绝对同一已经包含着理智了,但它还没有意识到,这种理智还是潜在的,所以它体现为自然界。自然界已经包含有理智了,但这种理智还潜伏着。植物没有理智,连心理活动都没有,哪里来的理智呢?动物虽然有心理活动,但还是没有理智。人有理智,人的理智就是从植物、动物那里一步步发展出来的。这说明,即使在动物植物那里,在微生物那里,理智已经潜在着了,否则怎么会发展出人的理智呢?肯定在前面已有苗头。但它还没有发展,所以是“冥顽化的”,是被蒙蔽了的,是还没有睡醒的。人是睡醒了的动物,动物则还没有睡醒,还在做梦,动物的理智还没有被启发出来。人与动物的区别仅在于此。

黑格尔也认为整个自然界从逻辑学外化出来,已经包含有理智和思维了,但是采取了一种没有理智的、冥顽化的方式,从此一步步地觉醒、展示出理智。自然界最低层次的是机械性,从机械性上升到化学性,再上升到有机性、目的性,在生物界中发展出人,这时理智才显露出来。但最初显露出来的理智与逻辑学中的抽象范畴是大不一样的,它体现为活生生的人类学、人类历史、人类社会,最后体现为人类的高级精神活动,即艺术、宗教和哲学,这就越来越接近绝对的理智——上帝。为了证明这一点,黑格尔提出了两个理由。一个理由是,我们的思维可以把握共相。外部自然界丰富多彩,充满了感性,人可以撇开感性,从中把握住本质,把握概念。那么人所把握的这个概念并不是人凭空想出来的,而是表明自然界本身具有概念性。比如我们看到很多人,张三、李四,我们从中抽象出“人”这个概念。“人”这个概念是不是我想出来的呢?黑格尔认为不是我想出来的,客观上有人这样一种共相,共相是客观的,而且只有共相才是真正客观的,它表达了客观世界的永恒的本质,张三李四则是变动不居、飘乎不定的,更多主观的成分。具体的每个人都会死,但“人”这个概念不会死,凡是有一个人生出来,他就得符合人这个概念,所以人这个概念才是实体,是真正客

观实在的东西,而那些具体的个别事物反而不实在,它们只有依赖于人的概念才实在。另一个理由是,客观的思想不是固定的,它本身是能动的,活动的,自由的。如“人”这样一个共相,不是与殊相外在地粘在一起,恰好相反,具体的人是由共相发展出来的,共相的人特殊化自身,发展出各种各样的人,每个时代的人都代表共相的人发展历程中的一个阶段或层次。如苏格拉底代表他那个时代的人,后来的人又以另一些人作为他们时代的代表,这些代表与代表之间都有一个层次关系,都体现了历史的阶段性,而在这里面真正起作用的就是这些共相,这些范畴和概念,它们在能动地发展自身。所以我们由这些客观思想就可以把握历史的本质,真正客观的东西是历史的东西。如果不从历史的角度来看,客观的东西一转眼就消失了,也就不客观了。而从历史的角度看,尽管有很多东西消失了,但真正客观的东西是在历史中维持下来、发展出来的东西。这些东西就是范畴,就是思维规定。所以存在就是思维。当然人的认识也是思维,但人的认识之所以能认识客观存在,是因为客观存在本身就是思维,它的本质是思维,所以人的思维能够把握客观思维。

B. 思维可以认识存在 我们人所能意识到的思维首先是我们头脑里的思维。那么你凭什么能够证明你头脑里的思维就是客观存在,就是客观实在的本质呢?这是康德提出的一个问题,也就是《纯粹理性批判》所要解决的问题,为此他就对人的认识能力进行了批判。康德发现人的认识能力所能认识的只是人内部的东西,是进入到我们意识中来的东西;我们意识之外的东西是物自体,不可能认识。既然我们的认识不可能超出我们的头脑之外,所以康德把物自体设定为认识之外的不可认识的对象。那么如何克服这种对立呢?主观认识如何能够进入客观对象里面去,如何能够证明客观对象就像我们的思维所思维的那样?因为完全有可能,你所认识的只是你认识的那个样子,客观事物本身却是另一个样子。这个矛盾如何解决?黑格尔反对不可知论,但经过康德的洗礼之后,他已经不再能够以独断的方式建立他的可知论,他必须为他的可知论辩护。独断的方式在康德以后已经过时了。康德以后,凡是以独断的方式证明世界是物质的,物质是运动的,运动是

有规律的,世界是可知的等等,都是不上档次的。康德已经把独断论批倒了,黑格尔要建立起可知论,论证思维可以认识存在,就必须采取另外的方法加以证明。

黑格尔如何证明呢?他提出了一个本体论的证明。这种证明过去有人提出过,从奥古斯丁、安瑟伦、托马斯·阿奎那到笛卡尔等人不断的改进,却被康德一下子摧毁了。但黑格尔又使本体论证明在更高层次上复活了。当然,以往本体论证明主要是为了证明上帝的存在,黑格尔的证明虽然也有这个作用,但他的主要目的却是为了证明,为什么可以从我的主观观念中推出一个客观存在,以便为他的可知论的认识论奠定基础。那么,黑格尔对这个证明作了哪些提高呢?

最早的时候,是奥古斯丁提出过本体论的证明,他在笛卡尔以前就提出,我思所以我在,因为我在怀疑,那么怀疑的主体——我——必然是客观存在的。奥古斯丁提出这个命题时还没有后来笛卡尔那样的野心,即建立一个基本存在,然后推出上帝和万事万物的存在。他只是在讨论上帝和我的关系时,顺便提到这样一个命题:我怀疑所以我存在。到后来就是经院哲学家安瑟伦提出了上帝存在的本体论证明,即从我的观念里有一个最完满的上帝观念,而推出他不可能不存在,因为他不存在与他的观念的完满性相矛盾。这种从概念的不矛盾性推出一个客观存在的做法显然是诡辩,在当时就受到另一个经院哲学家高尼罗的反驳,说我们很多观念都很完满却不一定包含存在,如我设想一个很美丽的岛屿,不管它有多美丽,也不能凭这个岛屿的概念就断言它存在。笛卡尔又对高尼罗进行了反批评,说一个美丽的岛屿和一个上帝的完满观念是大不一样的,因为岛屿再怎么美丽,它都是有限的,可上帝的完满性是无所不包的最大完满性,所以我们为了不导致逻辑上的自相矛盾,都应该承认上帝存在。到了笛卡尔,他认为我思维所以我存在,从我思维这个活动本身就可以推出这个活动的主体是存在的,因为没有思维的主体,谁来思维呢?既然我已经知道我在思维,那么思维的主体肯定存在。进一步说,既然“我在”确定了,那么我的思维里面有一个最完满的上帝观念也是确定的。那么这个最完满的上帝观念是由谁放进我的脑子里的呢?绝对不是我自

己,因为我既然可以受骗,可以怀疑,显然我是不圆满的,一个不完满的我怎么可以产生出一个最完满的上帝观念呢?所以可以肯定,这个最完满的上帝观念只能是在我之外的一个最完满的存在放进我头脑里的,由此而证明了在我之外有一个最完满的上帝存在。

笛卡尔的这两个层次的证明都被康德驳倒了。康德说,“我思故我在”这个命题,如果你把“我在”仅仅理解为思维本身,那是没有问题的,“我思故我思在”、“思维故思维在”是没有问题的。你也可以说,思维需要一个主体,思维故思维的主体在。但是这个主体只是一个逻辑意义上的主词,不是一个什么东西;它的这个“在”只是逻辑意义上的系词“是”,并不是时空意义上的具体存在,并不是说它存在于某时某地。如果你把这些感性的东西、这些“实在的谓词”加上去,就成了“谬误推理”了,犯了偷换概念的错误。所以康德批评笛卡尔把一个逻辑上的自我当作了一个现实的灵魂实体,而且还对这个灵魂实体加以经验性的描述,好像它真的是一个什么东西,一个认识的对象,其实这只是逻辑上的一个主词,它是否对应着一个具体对象,我们还根本不知道。我只知道我的一切思维都需要这个主词,都是“我”的思维,但这个“我”是什么样的,我始终不知道,因为我的一切知识都已经是以它为前提了,我不能跳出这些以它为前提的知识去认识它本身。其次,对上帝存在的本体论证明,康德也进行了毁灭性的批评。他说,通过上帝观念,我们只能得出一个逻辑命题:上帝是。我们不能把这个“是”与在时空中的实在的“存在”混淆起来。上帝“是”,但它是什么?还未确定。上帝要成为实在的存在,就必须有经验的内容,而不能光凭逻辑上的一个系词来代替这些内容。上帝哪怕是一个最完满的观念,它也只是是一个观念,你不能说这个观念就包含存在,不能把一个系词作实体化的运用,就像一个商人不能够在他的账本上多填上几个零来增加他的财产一样。虽然现实的100元钱与头脑中的100元钱在概念上完全一样,不多也不少,但他口袋里有100元与他头脑里有100元还是两码事。

所以康德认为,你可以对上帝做一些逻辑上的推论,但那都是空的,并不能说明你对上帝有什么认识。首先,你设定了上帝是最

完满的,你当然就可以说,既然他是最完满的,那么这个概念中必然应该包含存在的概念,否则就自相矛盾了;但如果你根本一开始就不设定上帝的概念,你说没有上帝,那么说上帝不存在就没有任何矛盾了。实际上,很多原始民族就没有上帝的概念,在他们心目中上帝就不存在,你怎么可以因为心中有一个上帝概念就证明上帝存在呢?所以这样一种证明是一种自欺欺人,通过逻辑上的变戏法而导致一种理性的幻相,让自己觉得好像上帝存在,然后就把自己的信仰建立在理性的推论上。康德认为,信仰不能建立在理性的逻辑推论上,信仰是不可以推出来的,它属于物自体问题,物自体是信仰的对象而不是认识的对象。对上帝这个代表物自体的理念的一切证明都是在玩弄一些逻辑花招,来使自己获得一种理性的满足,实际上什么也证明不了。康德对上帝存在的本体论的这种反驳是非常有力的,直到今天我们哲学中的拒斥形而上学,拒绝讨论客观存在、主客观关系这些认识论话题的倾向,始作俑者就是康德。那么,黑格尔是如何对待康德的这种批判的呢?

其实,上帝存在的证明并不像康德所说的那样容易驳倒。康德所举的例子只是一个非常有限的例子。静止地看,一百元钱的观念与口袋里的一百元钱当然是两码事。但在黑格尔看来,上帝的观念与此不同,因为上帝的观念按他的理解是绝对精神,而绝对精神的本质是自由。那么,一个人如果有了自由观念,跟他没有自由观念是大有区别的,他有了自由观念就会想办法把这种自由体现出来、实现出来,也就是把他头脑中的一切观念变成现实。前面讲了,康德的自由是消极的自由,黑格尔所理解的自由则是积极的自由,就是要创造、要改变什么东西,要实现某种东西,在现实世界中打上自己自由意志的烙印。那么,一个自由人如果真的有一百元钱的观念,他就会努力把这一百元钱赚回来,放到自己的口袋里去,来实现观念中的一百元和现实的一百元的同一。所以在黑格尔心目中,上帝存在的本体论证明不能从形式逻辑的角度加以理解,从形式逻辑的角度它们当然是经不住康德的攻击的。它必须从辩证逻辑的角度来理解,这就必须把实践的态度加入进来。当然在他那里,实践的态度也是认识的一个环节,实践本身也是理论的一个层次。黑格尔在逻辑学中,从主观概念里面推出了客观性,

就采用了本体论的证明。他的概念论的主观概念分为概念、判断和推理,在概念论的最高层次就是推理,而最高的推理就是“概念的推理”,概念的推理就是上帝存在的本体论证明,即从概念中推出客观存在。概念推出客观存在并不是由一个第三者去推,而是概念自行把自己规定为存在,使自己客观化。因为这个概念早已不是那种抽象的形式意义上的概念了,而是有丰富内容的具体概念,就像一百元钱的概念,已经渗透了使之成为现实的一百元钱的内在决心和手段,它就不仅仅是停留于一个空洞的概念,而是要把自己实现出来,并且能够把自己实现出来。这种推理就叫做“行动的推理”,在这种推理中包含的不仅仅是一种思维活动、理论活动,而且是一种实践的行动。从思维中产生存在,这不仅是认识论,而且是本体论了,这里面已经包含有马克思的实践本体论的萌芽了。

C. 思维可以产生存在 这种行动的推理对于行动的主体来说,首先体现为一种信念:思维可以产生存在。这种思维包含有一种目的性在里面,即思维的目的就在于产生存在。这就包含着行动中的初始信念,即凡是提出一个目的,你都或多或少地相信它是能够实现的,否则就只是一个幻想,你自己都不会认真对待它的。如天上掉馅饼多好啊!这只是幻想,不是目的。你之所以把一个东西当作目的来思考,那是因为你考虑到它的现实性,它的手段,它的可能性。你通过什么手段去实现它呢?凡是目的都是你认为有可能实现的,你都有了起码的手段考虑了。一切行动都不可能是没有目的的,哪怕是一个“盲目的”行动其实也是有他自己的目的的,只是他的目的也许不正确,也许在别人看来是不可能的,但作为一个有意的行为还是有自己的目的的,因而是你自己相信它有可能实现的。所以信念是思维产生出存在的必要前提,你要产生出存在,就要有一个目的信念。

其次,思维产生存在又是一种体验,这种体验体现为对手段的直接把握。我有一个目的,是遥远的、没有实现的,但我从自己做起,从现在做起,掌握一个手段去实现它,这就是直接与外部事物即手段打交道了。当我掌握一个手段的时候,我就有一种体验了,因为我的肉体与外部世界发生了直接的接触,这种接触反映到内心中来就构成了直接的体验。我在制造工具、使用工具的时候,

在用工具作用于外部世界的时候发现：原来是这样的。我用工具作用于另外一个对象，甚至作用于第三个、第四个、一系列的对象，然后才能实现我的最终目的。那么在这个过程中，充满着我的体验。在这些体验中，最初最直接的体验是我的目的对我的身体的一种控制，即我的灵魂对身体的控制。我要掌握的工具中第一个首先要掌握的就是我的手，哪怕敲电脑也要先练指法。小孩子也有目的，他要吃蛋糕，就要先把手伸出去，手是他的第一个工具，第一个“手段”。你把你的身体当作手段来实现你的目的，这里面充满着体验。小孩子蹒跚学步的时候，这种使用腿的体验深深地印在他的脑海里。当他再大一点的时候，当他掌握了自己的手和腿，掌握了自己的身体四肢的时候，他再去掌握一个工具，一个玩具，他试着去做更多的事情，支配更多的客观对象。所以，人的躯体作为第一个外部世界的自然对象，与整个自然界的外部对象之间有一系列的间接的关系，这个间接关系甚至可能扩展到整个宇宙。比如说，古代的游牧民族和农业民族就把天上的星星当作自己的手段，通过看天象而知道季节，他们已经把整个宇宙当作手段了。但在使用万物作为手段的过程中，我们又是通过一种直接体验来具体进行的。首先是对我自己的肢体的直接体验，我们的肢体在婴儿阶段是外在的，难以掌握的，我好不容易掌握住了，它们就变成了“我的”了。当他能够借助四肢去熟练地掌握别的工具如一根棍子的时候，他就可以说这个工具是我的了，这根棍子就是我的手的延长。就这样，外在的工具、客观的事物作为他的手段一个一个地变成了他的一部分。我们说我们的肢体是我们的一部分，我们也讲某某人的工具已经成了他的一部分。一个熟练的汽车驾驶员，我们说车已经成了他的一部分；一个熟练的足球运动员，我们说球好像“长在他身上一样”，球如同肢体一样成了他的一部分。所以，在我们掌握工具的过程中，我们使外部事物一个一个为我所有，从自在之物变成了为我之物，从一个外在对象纳入到我之内，成为我的一部分。并且我也意识到它们是我的一部分，我对它们有一种亲切感、熟悉感。原始人为什么要把那些石斧、弓箭与自己一起陪葬呢？因为在他看来，那是他的一部分，那是跟他的手一样的，他的工具就是他的延长的手。我们今天的汽车就是我们延长

的腿,望远镜是我们延长的眼睛。人就是这样通过一系列间接的方式来直接体验整个宇宙的,就像一个驾驶员听声音知道汽车哪里出了毛病,就像对他自己的身体一样。整个宇宙就从一种与人的外在的关系进入到直接体验的内在关系中来了。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》讲过一段话:在实践上,“人的万能正表现在他把整个自然界——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。”就是说,你可以把整个宇宙、万事万物、大千世界都变成自己的无机的身体。驾驶员把汽车当作自己的无机的身体,运动员把皮球当作自己的无机的身体。还可以扩展开来,他可以任意支配大自然,就像支配他自己的手脚一样。有机的身体归根结底不也是由无机的东西所构成的吗?而且将来很有可能被无机的东西、被机械所取代。人的身体有毛病了,像换零件一样,把腿换掉,把心脏换掉,最后成为机器人,但还是我的肢体。因为人的肉体也是由物质构成的,它被我掌握就成了“我的”,我的生命已经渗透到它里面了。通过感觉我感到每一个肢体、每一个部分都是我的,将来的机器也可以做到这一点。所以人与自然界之间,有机物与无机物之间并没有绝对的界限,人本来就是自然的产物。所以整个自然界我们都可以看做人类自我产生的一种手段,这样,我们就可以在实践中把整个自然界当作自己的身体那样去体验,去加以控制。这是黑格尔的一个很重要的思想。人在掌握工具、实现目的的过程中造成了人与自然界的这种统一关系,主体与客体的统一关系。马克思则由此推出,人们通常所说的人本主义和自然主义其实都是一回事,“完成了的人本主义就是自然主义,完成了的自然主义就是人本主义”。人就是自然,而且是真正的自然,真正的人、完全的人则是把整个自然统一在自己内部的人,是完成了的自然。我通过工具掌握整个宇宙,对整个自然界有一种内在的体验,把它当作自己的身体一样来看待,这样的人就是完成了的人,就是自然。我们平常讲的环境保护总有一种误解,好像非得把人排除在外就是环境保护了,于是克制人的消费,防止人破坏自然。当然这是环境保护,但这只是环保的一种手段。防止人破坏自然归根结底还是以人的标准为标准,免得把自然破坏得不适合

于人生存了,就像要防止破坏我们自己的手脚一样。人要珍惜自己的身体,不要自杀,所以要像爱惜自己的身体一样爱惜大自然,这才是真正的环保意识。我们的环保意识太低级了,要求我们保护自然,保护珍稀动物,保护白鳍豚,居然说什么“白鳍豚浑身是宝”,太宝贵了,不要一下子吃光了,留着将来吃。要么就把自然说得很神秘,要“敬畏自然”,否则就像老人们说的,要“遭雷打”。其实,整个自然都是我们的身体,我们破坏自然就是破坏我们的身体,爱护自然也是爱护自己的身体。环保意识要达到一种哲学的层面,才能有长期的作用,不然的话只是一种短期行为,只能暂时缓解一下,抑制一下。有的人总是觉得环境只是我们利用的对象,我们暂时不去利用它,是为了将来更多地利用它,这种环保意识水平不高。

最后,思维产生存在是全部客观事实。在黑格尔看来,思维产生存在,这本身就是客观的事实。我们从历史中可以看出,思维在产生着客观存在。历史就是这样发生的,我们说社会要发生变革,首先要造成意识形态,首先思想上要解放,思想不解放,社会也不会解放。思想上的解放会爆发出巨大的物质能量,这不是什么主观唯心主义,它是有道理的。我们现在很多改革没有成果,就是因为思想还停留在原始的层面上,再好的法制也执行不了,就因为执行的人思想如此,他总是把法律用他的理解加以歪曲甚至篡改。而在黑格尔的眼里,每个人的自我意识都是绝对精神的一个层次,最高的层次就是客观的、普遍的绝对理念的自我意识。当然这是他的客观唯心主义,他以为用这种观点可以解释任何事情。但他并没有用一个上帝的绝对精神把所有个体的人的精神完全窒息了。表面看来是如此,好像所有人的意识都归结为上帝的自我意识,最后历史发展的终结就是回到上帝的怀抱,由此看来我们的自由和自我意识好像都是假的,你自以为的自由其实都在上帝的掌握之中,人只不过是上帝的游戏中的一个棋子。但是对这一问题可以有两种完全不同的看法。恩格斯讲黑格尔哲学的革命方面被他的保守方面所窒息了。但他的体系中毕竟有革命的方面,这是最重要的方面。所谓革命的方面就在于对人的主体性能动性的强调。所以如果从另一个角度来看,上帝只不过是一个虚名,黑格尔

是借用上帝的名义大大发扬了人的历史创造性和历史能动性。由此我们可以从黑格尔的体系中挖掘出很多东西。我的这门课主要就是立足于这一点,要挖掘出黑格尔体系中对我们有意义的方面,即他的批判的革命的方面。他把上帝看做一面旗帜,每个人都可以高举这面旗帜去发挥他的主体能动性,只要他发挥了主体能动性,就是符合上帝的意志的。相反,如果他懒惰,他安于现状,那他就是违背上帝意志的,也是不道德的。懒惰是最大的不道德,积极上进才是最大的道德,虽然在这过程中他会犯下过错,但这种积极的态度是最大的善,他是趋向于上帝的。

从这个角度说,黑格尔的理性神学其实是在借用上帝的名义充分发挥人的主体能动性。当然这种主体能动性是在唯心主义旗帜下发挥出来的。马克思讲,那能动的方面被唯心主义发展了。但我们也可以从历史唯物主义角度来发挥人的主体能动性。人在历史中活着,必须承担一切痛苦和罪恶,才能促使历史前进,才能实现历史的最高的善。这种最高的善就是充分发挥每个人的自由,发挥每个人的创造性。黑格尔把它叫做上帝,最后还是把这一切归结到了上帝。绝对精神经过艺术、宗教、哲学,最后在黑格尔哲学中终结了,由此达到了对上帝的彻底认识了,结果整个体系就停滞了、懒惰了,安于现状了,黑格尔自己陷入了他自己的辩证法中。后来的人就反对黑格尔,认为应该把他最后的结论破除,打开他封闭的体系,那才是全部客观事实,黑格尔讲的只是一部分客观事实,只是在抽象自我意识前提下他所意识到的真理。但历史还远远没有完结,真理也远远没有完结。所以马克思不设想将来的哲学是什么样的,也不为自己的哲学建立一个完整的封闭体系,这是很明智的。在以后的哲学家们那里基本上都是如此,即使有体系的人也小心地为自己的体系留下缺口,不再把自己的体系像黑格尔那样封闭起来。封闭起来肯定是要被推翻的。当然,尽管如此,哲学还是应该有体系,你要把各方面协调起来,把所有的命题归结为一点,这是很费脑筋的,也是必要的。你若满足于这里看到一点,那里看到一点,那只是一种生活的智慧,不能叫哲学。所以后现代主义基本上是一种哲学的消亡状态。哲学是否能够走向复兴,还要看是否有人建立起一个体系,当然他不会像黑格尔那样

愚蠢,他知道这个体系必须是开放的,在做了一切努力之后,他要有自我反思,知道自己的缺陷,为自己的体系留下开放的余地。他必须满足于给自己的体系指一个方向,指出方向本身也很难,也需要一种体系化的思维。如果有这样的哲学产生出来,哲学就还有它的生命力,否则哲学就死亡了。有人就认为,在黑格尔以后就没有真正的哲学了,黑格尔是最后一个哲学体系。但实际上还有一些没有封闭体系的体系,你从中还可以看出最高原则、第一原则。到了后现代主义则是连这个也取消了,什么都行,什么都是相对的,什么都是多元的。这样一些说法表明人的思维处于瘫痪状态。我还是寄希望于有一种强有力的思维来收拾这种残局,朝某一方面继续前进。

三、辩证本体论和逻辑学的统一

前面我们已经多次提到,黑格尔的逻辑学就是他的本体论。《逻辑学》中的“存在论”就是字面上的“本体论”。亚里士多德在他的《形而上学》中就讲过,他的第一哲学就是专门研究作为存在的存在的;到了17世纪的郭克兰纽,才第一次提出了“本体论”(ontologie,直译为“存在论”)这个词。黑格尔在《逻辑学》第一部分中虽然没有直接用Ontologie这个词,而是用的Die Lehre von Sein,即“关于存在的学说”,其实是一个意思。而且,黑格尔在他的《小逻辑》中说过,他的存在论和本质论所讨论的问题都属于传统形而上学的内容,唯有概念论是他自己发明出来的。概念论是对存在论和本质论的真理的实质性总结,也就是黑格尔自己的存在论。那么,前面的存在论和本质论就都成了对旧形而上学的存在论和本质论的一种“批判”。所以在他的《逻辑学》中,前两个部分都属于“客观逻辑”,只有概念论部分才属于“主观逻辑”,主观逻辑才是他真正的本体论。但主观逻辑不是孤立的,它是通过对传统形而上学的批判而发展出来的,这个发展过程既是对以往的形而上学的批判,同时也是他自己的概念本体论的形成过程。所以他的本体论本身就是一个过程,是一个“形成史”。我们说他的概念

论才是他的本体论,并不是要把他前面两部分都砍掉,他的逻辑学是一个整体,他的本体论以一种历史过程的方式把所有的部分都按照其逻辑层次包含在自身内了。

既然真正的存在论就是他的概念论,那么他的本体论也就是辩证的本体论了。黑格尔在概念论中特别阐明的就是概念的辩证法。当然,前面的存在论本质论也是概念的辩证法,但只是从概念的辩证法的角度对传统的观点进行批判和解释。只有在概念论中,才是自觉地阐明概念的辩证法。所以,他的本体论是辩证的本体论,这是第一个层次。

第二个层次是黑格尔哲学的基本原则:主体和实体的同一。黑格尔说,全部哲学的最根本的原则就是把实体同时又看做主体。实体本身是有主动性的,有主体性的。实体不是斯宾诺莎的实体,不是一开始就有,然后我们去服从它的实体。那样的实体是僵死的实体,没有主体性。黑格尔的实体是能动的,本身就是主体。但反过来也可以说,黑格尔的主体本身也是实体。主体在黑格尔以前被理解为人的一种能动性活动,如康德的先验自我意识,那种统觉的综合统一,那是一种活动性,但那只是实体的一种属性,它本身不是独立存在的,它后面还有一个东西支撑着它,所谓自在之我,那才是真正的实体,但那个实体是不可认识的。自我意识已经是我了,但这个我后面还有一个东西,一个自在的我,康德说那是不可知的。所以自我意识在他那里体现为只是一种功能,一种附着于实体上的属性或活动,显然它本身不是实体。黑格尔则认为,主体本身就是实体,后面没有什么静止不动的东西支撑它,它其实就是主体显现出来的过程,就是一种活动。把活动当作一种实体,黑格尔对这一点讲得非常明确,你不要以为活动必须有一个载体,有个承载者。没有什么承载者,所有的承载者都是由活动所形成所造就的。这种观点可以得到现代物理学的支持。如现代物理学关于质量和能量互相转换的学说,在哲学上就是实体和主体的互相转化。霍金所设想的宇宙大爆炸理论认为,宇宙起源于一个奇点,一开始没有时间空间,体积等于零,却聚集了无限大的能量,是在零点几秒的时间内爆炸开来形成了今天的宇宙。我们以前把实体当作一个最终的东西,比如说分子、原子、夸克等等,其他的都当

作这个东西的属性、功能、作用,这种观点已经过时了。以前以为不变的实体,今天看来不过是一种关系而已,不可入性是一种关系,占据一定的空间也是一种关系,对这些关系,你如果从能动的角度去看待,它就成为一种活动。反过来说,它在每一个活动中都体现为一个东西,一个有限制的存在,你可以将它看做实体。所以,一个东西与它的活动、与它的功能、与它的关系是不可分的。而在黑格尔看来,主体与实体的同一就是全部的客观事实,实体就是那个活动的主体,除此而外没有别的实体。主体并不是另外一个实体的功能,它本身靠自己的能动性而构成实体,即把自己能动地构成实体。所以,主体和实体的同一性可以分别从两个方面来说明。

一个方面就是从主体出发,主体自动地使自己成为实体。这一点在康德那里已经初步提出来了。康德讲人为自然界立法,所有自然界的对象、客体都是主体的能动活动建立起来的;人的先天综合判断把范畴、其中包括“实体性”范畴加在经验的材料上,就构成了自然科学所认识的对象。康德已经提出了这样一个思路,但他说的自然界只是现象,而不是物自体。黑格尔则认为,没有什么物自体,自然界本身就是主体建立起来的,主体不仅仅为自然界立法,而且创造了自然界。当然这个主体是指上帝了,上帝、绝对理念把自己外化为自然界。这种主体外化为客体、外化为实体,也可以理解为主体把自己建立为实体,或主体显露出自己就是实体,而且是真正的实体。从黑格尔的这一思想中,我们还可以进一步引申出马克思的实践唯物论观点。其实在黑格尔对客观存在的本体论证明里面就已经埋藏着马克思实践唯物论的种子了。由主体建立客体,虽然是唯心主义地由概念推出存在,看起来很荒谬,但是如果你把它纳入一种能动的感性活动中来理解,那就有很深的意义了。马克思的实践唯物论在国内马克思主义哲学界已被大多数人接受,但马克思的实践本体论很多人还不愿意承认,这通常表明这些人还局限于实体和主体相对立的形而上学观点,而未上升到两者的辩证关系。其实,实践本体论就是实践存在论,就是从人的实践的主体推出客观世界的存在。很多人反对这种说法,认为是唯心主义。但是,如果正确地理解了历史唯物主义,就不会有这种担忧。实践本体论无非是说,实践在它的展开过程中意识到自己

是本体,包括它创造的世界及它自己的活动都是本体。用唯物主义的话来说就是实践意识到自己是物质活动;而物质自然界也离不了主体的实践活动。对于实践主体和自然客体的这种同一性关系,人们遇到的最大障碍就是列宁在《唯物主义与经验批判主义》中的一段论述,列宁质问说,在人类以前的地球是谁的经验?显然,不是任何人的经验,因此也不是任何人的实践的产物。人们由此证明,实践本体论把自然界看做人的实践的产物是唯心主义的颠倒,人的实践只能是自然界发展到一定阶段的产物。这种论证看起来是无懈可击的。

但对实践本体论的这种反驳实际上并不是一种哲学上的反驳。在人类及其实践还没有产生以前地球就已经存在了若干亿年,这是一个自然科学和考古学的事实,但这一事实的哲学含义究竟是什么,还完全没有得到揭示。正如任何一个人的实践活动必须有一定的物质基础和客观条件才能进行,这是一个日常生活的事实,但这一事实的哲学含义还有待于阐明一样。如果我们立足于哲学的角度,我们就可以这样来说明这种事实的含义:在人类产生以前地球上虽然没有人和人的实践,但却潜在着人和人的实践的可能性和必然性,因为人本来就是自然界潜在的一种可能性,如果你不承认这种潜在性,那人就只能是天上的掉下来的了,是上帝创造的了。你既然把人看做是自然界的产物,那么你凭什么否认自然界在产生出人之前潜在着人的可能性呢?马克思在《1844年经济学哲学手稿》中说,“自然向着人生成”,也就是说,在人产生之前,大自然就在向人生成,在为人的产生准备着材料。所以在产生出人之前,这个自然界还没有成熟,还很幼稚,还没有完成;只有当它把人产生出来,把全部宇宙的最高花朵的人产生出来,自然界才成熟、才完成了。所以从哲学上看,不能把自然界和人割裂开来,谈论一个没有人的自然界,因为那是一个未完成的、残缺的自然界,一个表面的、尚未展示出其最深本质的自然界。自然界只有发展到人的阶段,在人的实践中,它才显示出在人之前它的意义,就是花了多少亿年在为人和人的实践准备着条件,而人的实践不仅是自然界的产物,而且是自然界本身最深刻的本质的展现。自然界的产物多得很,但人的实践、人的精神、人的意识与其他那些

产物不一样,人是万物之灵长,是体现着自然界最高本质的产物。自然界只有在人身上才体现出它的最高本质,在此之前,自然界是沉睡的,它还没有完成,还只是为人和人的实践准备着材料。完成了的自然界就是人。我们也可以说人是自然界的大脑,人是自然界的思维,人通过自己的实践,首次证实了自然界向人生成的这种合目的性,和以人为目的的这种整体性。如果站在这一立场,我们就不会发生在人之前的自然界由谁来改造它的问题,因为是自然界自己改变自己而向人生成。自然界不断演进不断变化,这个变化的目标是人,其他都是手段,是人的“形成史”,所以马克思说自然界是人的“无机的身体”。只有从这种人和自然以实践为纽带的合目的性统一的关系来看,我们才能把人的精神和人的意识都看成自然界的产物,而不需要上帝的创造。因此只有实践本体论才能真正坚持唯物论。所以马克思讲,完成了的自然主义就是人本主义,完成了的人本主义就是自然主义,而这就是共产主义。共产主义就是要使人完成,使人和自然界达到完全的统一,使自然界跨越私有财产的阻隔而完全为人所有,回复为人的本质。

可见,实践本体论充分突出了人的主体性,而又没有取消人的存在的实体性,没有取消自然界的实体性。因为自然界就是人的实体,而人就是自然界的主体。自然界向人生成的过程中就有一种主体性:向主体生成。只不过开始的时候是潜在的,不是很明显,后来就越来越明显,从机械性、化学性、到生物的目的性,到人类社会,自然界越来越明显地表现出它的主体性。这个主体性不是别人带给它的,就是它自己发展出来的,所以自然界本身就固有其主体性,它在自然史和人类社会史的历史发展进程中一步步把自己建立为完整的实体。这样,我们就可以将人的实践看做整个自然界的本质结构,在这个本质结构中,在人产生以前的自然界构成人的实践的材料,包括人的自然存在、身体都属于其中;而人类的社会实践则是对这些材料的合目的地运用,并在这种运用中既意识到自身作为感性活动的物质性,也意识到物质世界的感性的直接性和明证性。所以,从主体建立实体这一能动的实践原则出发,实践本体论就克服了旧唯物主义的独断论,如我们的教科书上说,世界是物质的,物质是运动的,别人问你怎么知道,我说我引的

是马克思恩格斯和列宁的书。这就是独断论,也译作教条主义。其实马克思说得很清楚,我是通过感性活动知道的,我在感性活动中直接与物质世界打交道,我体会到我的感性活动与物质世界的一致性。在感性的实践活动中,我与自然界是一致的,我就是自然界,而自然界也对我敞开。所以在我的感性活动中,在我的生命活动中,我直接地见到世界是感性的、物质的,世界是运动的,而且这个运动有层次,人的活动是自然运动的最高层次,它能够把一切运动形式都纳入其中,作为它的一个成分、一个环节。我把这称之为“感性对客观存在的本体论证明”,也就是实践本体论的证明。唯物主义只有通过这种证明才能避免独断论,因为实践本体论不是从教条出发,而是从我们每个人的生命活动出发,我们活着,做事,与自然界打交道。就个体来说,这种打交道是在主客体还没有分化之前就在做的事,如在小孩子、婴儿那里,主客体还没有分化,就在打交道了,否则我们活不下去。我们活下来了,这直接证明了我们与之打交道的自然界、包括我们自己的自然生命是自明的存在,就是它们向我们呈现出来的那个样子。所以随着实践的进程,我们的活动内容越来越丰富,我们对自然界的了解也越来越深入,自然界没有对我们设立障碍,只要我们发挥自己的主体性,就会把握到越来越多的实体性和客观性。当然,黑格尔并没有达到马克思的这种实践本体论,实践本体论在黑格尔那里只是一种萌芽,只是他的概念本体论中的一个环节。虽然黑格尔在很多地方都强调实践,强调生命活动,但最终他把这些都看做是概念的一种自我认识,所以他的实践本体论的萌芽因素最终归结为概念本体论。

上面讲的是从一个方面,即从主体直接的自明性出发,来说明主体和实体的同一性。主体的活动是一种自明性,每个人都明白这一点,而且每个人从一生下来第一个明白的就是这一点,即他活着,他要跟自然界打交道。所谓新陈代谢就是与自然界打交道了,这是自明的,不需要证明的,需要证明的人是那种不想活了的人。那么,从第二个方面来说明主体和实体的同一性,就是要从实体中发展出主体来。黑格尔的论述具体阐明了,逻辑学外化为自然界以后,如何从一种冥顽化的状态逐渐觉醒,逐渐意识到自己的主体性、发挥出自己的主体性。黑格尔的自然哲学主要就是要阐

明这层意思。黑格尔的《自然哲学》的三个阶段即机械性、化学性和目的性,依次表现出了主体性越来越强的趋势。在机械性阶段,主体性是最弱的。牛顿物理学和伽利略眼中的世界是没有主体性的。牛顿物理学如果不是后来被爱因斯坦打开一个缺口,那么我们对宇宙的看法到今天还是没有主体性的,还是机械盲目的一大堆分子原子相互碰撞。也会有一些规律,但这些规律是非人的,是组合不起来的,偶然碰到一起才发生作用,没有自由,没有主体性的余地。那么从自然界为什么会产生出人这样一种自由的主体性存在呢?那就要么是否定人的自由和主体性,要么引入上帝的创造,因为要从机械的自然中直接推论出人的主体性是不可能的。而反过来说,想把人还原为一个机械的存在物,证明人是机器,也是不可能的。现代生物学的基因理论已经能够把人的各种生物性状归结到基因结构,于是有人就认为人是由他的基因所控制的,那么是不是就可以把人还原为一些基因的机械组合的产物呢?恐怕还是不行,有机体不可能还原为机械关系,人的生活、人的目的、人的动机更不能还原为机械关系、因果律。曾经有人设想,我们有朝一日可以把诗歌也还原为一个数学方程式,只不过这个方程式更复杂一些而已。这个提法很奇怪,我是不敢苟同的。如果人的天才和创造力都变成了数学物理过程,那人就不存在了,就变成低级物质了,这是不可能的。自然界的不是还原论的,还原论是没有出路的。作为一个科学家,他尽量地想要还原,比如说,一个大脑的分子运动、电子运动,要带着一种还原的眼光去考察有机体,考察人的活动。但这些都是外在的。科学家力图把一切都还原为机械运动,以便在实验室里重复这样一种运动,控制这样一种运动,比如,控制人的思维。这是科学家的理想目标。但这样一来,人的自由意志就荡然无存了。在生理学家的眼中,是根本没有自由意志这回事的,你做出这种选择,是由于在那一刻你的大脑里出了故障,导致你做出这种选择的,所以你不必对这一选择负责,该负责的是你大脑的物质结构。所以这是一种取消人的主体性的观点。

黑格尔的观点是倒过来的。如果说刚才的观点是还原论的话,那么黑格尔的观点可以说是一种物活论,就是说,在机械论里

面已经包含着生命,包含着主体性的种子了。机械运动看上去很简单,一张桌子从一边搬到另一边,这没有任何秘密;一个原子从一边运动到另一边,也没有什么秘密。但是,正是在这样一个简单的过程中,蕴含着发展出生命、发展出主体性、最后发展出人的精神来的可能性。当然,如果生命只是作为可能性包含在机械性里面,这不能算是物活论。现在,如果生命是作为一种现实性包含在机械性里面,只是因为体积和作用还太小,还看不出来的话,那就是物活论了。如莱布尼茨的物活论,认为万物都有灵魂,但因为灵魂太小太弱,你看不出来,只有到了人的灵魂阶段,才能看出来。黑格尔的物活论当然更高级一些,万物并没有现实的灵魂,但它们都有范畴,都是上帝的理念的体现,而由于这些理念本质上的逻辑性,所以自然物必然要从机械运动向更高层次的运动提升,向化学运动和有机体的运动提升。这种物活论由于诉之于上帝的无所不在,所以同时也是一种泛神论。尽管如此,黑格尔把自然界的存在方式和运动形式看做一个从低级到高级的有序系统,其中充满了质的多样性和丰富性,同时又有某种内在的规律性,这还是有意义的。在他看来,我们既不能用机械运动的规律解释化学运动,也不能用化学运动的规律来解释有机体,而且也不能用有机体的规律来解释人类社会和人的思维。但反过来,我们却可以从人的立场来看待一切机械的、化学的和生物的存在物,更深地理解它们的运动过程和必然趋向,揭示它们在自然界中的真正意义。这就像马克思所说的:“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙。”高级事物是理解低级事物的本质的一把钥匙。立足于自然界的高级形式,我们就可以看出自然界的发展实际上是它的主体性自然而然地经过一个等级系列把自己实现出来的过程,这是一个实体形成为主体的过程,也是一个主体在实体中逐渐意识到自身的过程。所以我们才说,人就是意识到自身的自然界,人的意识就是自然界的自我意识,自然界意识到自身,这就产生了人。这样,黑格尔就从两个不同的方向证明了主体与实体的同一。

但主体和实体的统一并不是一蹴而就的,它呈现为一个历史过程,这一过程在黑格尔看来是有规律的,它必然要经过从低级到高级的一个一个阶段,然后才到达人类这样的层次。这些阶段体

现为一个必然性的逻辑链条,因此这样一个实体的自我觉醒的过程同时又是一个逻辑过程。这个逻辑被看成是一种“推论”,这是有一定的道理的。比如说,自然界发展出人类来是一个必然趋势,虽然要受到很多偶然条件的限制。当然,这么多的星球上只有地球有人类,这是很偶然的,但并不说明我们没有看到的那些星球上也没有人类。自然界必然具有产生出人类来的条件,在具备了这样一些条件时就必然会产生出人类来,这种必然性已经蕴藏在每一缕阳光、每一滴水、每一块岩石里面,一有机会就会实现出来。如果没有机会,它就等着,自然界有的是时间,不怕等。所以自然界有发展出人来的必然趋势。当然人类也可能最终会毁灭,比如由于偶然性,人类消灭了,但又由于必然性,人类还会再产生出来。这是宇宙的必然规律,是不可抗拒的。但这种不可抗拒性并不是外在于实践的主体性的,而正是实践的主体性所体现出来的,所以黑格尔把它说成是一种“推论”,即一种主体性活动。它不是形式逻辑的推论,形式逻辑的推论没有主体性,它是机械的、数学化的,黑格尔的辩证的推论则是具有主体性的,是自由意志的推论,人是通过自由意志把自己造就出来的。所以历史的必然性不等于机械必然性,而是自由意志的必然性,由于自由意志,所以历史总要发展,总在前进。历史局部地也有倒退,但总体上历史不可能倒退。即使倒退,历史也不是回到原处,而是和原来不一样了。我们说一个民族、一个国家倒退了几百年,但它已经经历的这一段是抹不掉的,它保留在这个民族的文化记忆里,一有机会就要发展出来。历史之所以倒退也是因为它达到那个阶段的条件还不成熟,还要退回去再来一次。再来一次就跟头一次不一样了,因为它有了经验,有了记忆,有了积累。所以历史是有记忆的,是不可能真正倒退的。人也是一样,人有时也会回到儿童时代,但已不一样了,他已经有了这么长的一段记忆。我们说他是反朴归真,其实反朴归真是一种很高的智慧,儿童是不可能有的。所以黑格尔认为历史是不可能倒转的,这种不可倒转恰好体现出,历史的本体论意义与逻辑学意义具有某种统一性。实践所造成的历史可以看做本体,整个自然界包括人类社会都是历史本体,这种历史本体有一种不可逆转的向前的本性,这种本性就具有逻辑必然性的意义。历史本

体论即辩证本体论和逻辑学的统一性在黑格尔这里可以从三个层面来考察,一是自由和必然的关系,二是现实的和合理的关系,三是历史的和逻辑的关系。

1. 自由和必然

第一个层面是自由和必然的统一。在这里,自由代表本体,必然代表逻辑。本体是自由的,万物是自发运动的,就像伊壁鸠鲁的原子偏斜运动一样,没有一个外来的上帝规定它的运动,它的最高表现就是人的自由自决。人的自由是万物的真正本质的一种展现,所以我们可以说,万物的真正内在本质都是自由的。比如说,我们看到一块石头,石头怎么会是自由的呢?但它潜在有自由,只不过作为石头还没有实现出来;但人不就是由石头这些东西变来的吗?所以我们说万物都有自由的本质,只不过在人身上体现得最突出、最彻底、最完备。于是这样的自由本身就有必然的层次了,它体现为一个历史过程,一种规律性。自然界的一切规律性,如力学的、电磁学的、光学的、化学的等等,都是依次向自由进发的,都是自由的形成史,自由与必然并没有完全的对立,而是相辅相成的。这样,自由本身就不再被理解为主观的东西,而是世界的本体,世界潜在地已经是自由的。那么,说自由的人对世界的把握和认识就是自由,这也就没有什么不妥,因为自由是对必然的认识其实也就是自由对它自身的认识,自由对必然的把握也就是对必然中自由的本性的把握,也就是对自己从必然中形成起来、利用必然完成自己的过程的把握。自由是对必然的认识,就是认识到必然是自由的,认识到自由不是一下子就实现出来的,而是在必然中一步步实现出来的。自由本身是有等级的,石头、无机物是最低等级,自由只是其中潜在的一种可能性。然后发展出化学性、有机性、目的性,就表现出向自由的某种趋向了,在植物和动物中就有自由的苗头了。我们甚至说,花儿自由地开放,鸟儿自由地飞翔,当然这是比喻,但这种比喻也不是没有意义的,我们为什么不说石头自由地滚落?有机体的生命方式与我们所理解的自由有一种同构关系,这种同构关系有一天就真的会发展出人的自由来。

人的自由也有一个发展过程,有不同的发展阶段。最低层次

的自由就是人的任意性,即所谓的为所欲为,我们称之为“自由化”。较高的就是意识到为所欲为不行,达不到真正的自由,于是提升到斯宾诺莎所说的“自由是对必然的认识”。我认识到必然的规律是不可抗拒的命运,我就不会为所遭遇的不幸所烦恼和忧伤,我就会豁达一些,就会保持心灵的平静和“不动心”。这实际上是一种奴隶心理,类似于一种阿Q精神。更高一层的就是康德的自律,即自由意志不服从他律,只服从自己的规律。这种自律同时也就是必然,你服从自己的规律,而不是任意而为,当然是服从必然了,但这个必然是你自己的自由建立的,道德律是你自己通过理性、通过自己的自由意志设立的。黑格尔在一定程度上也是这样认为的,我们认识到必然、把握了必然就自由了,自由就是按照理性的必然立法去行事。但黑格尔的自由与认识到必然就去服从它有很大的区别,与斯多葛派的自由观、斯宾诺莎的自由观和康德的自由观都不同。一个根本的区别就在于,在康德那里,自律虽然是由自由意志建立起来的,但这种自由意志必须服从理性,这就是实践理性;实践理性相当于形式逻辑的不矛盾律、同一律。康德的绝对命令就是从形式逻辑的不矛盾律中推出来的,就是要你的意志的准则不矛盾地扩展为普遍法则,如果你的意志有矛盾,你就不自由,不道德,不矛盾才自由、才道德。黑格尔的观点则更高一筹,他也把自由建立在理性和逻辑必然性之上,但这种理性和逻辑是辩证理性、辩证逻辑,它充满着矛盾,所以实际上是把自由建立在矛盾之上。黑格尔并不认为不动心就是自由,相反,自由体现为内心的痛苦和矛盾。他也不认为不道德就不自由,相反,自由是超越世俗道德之上的。比如说任意性,这当然是抽象的自由了,人们在现实中把自己情欲的追求和满足看做是自由的,但这实际上总是给人带来更大的痛苦。但在黑格尔看来,在上帝的眼中你这种任意的选择、这种有限的不明智的冲动和激情恰好体现了一种真正的自由,哪怕它是不道德的。因为上帝并不是一个道德学家,上帝要达到整个历史的自我意识,所以他把人的欲望、人的生命活动、人的激情都当作实现自己的目的的一种手段。但上帝虽然不是按照道德律行事,道德律却必须符合上帝的意志,就是说,在上帝那里一切都是道德的。比如说,历史规律是按照命运或天意发展的,那

么符合历史规律的就是符合上帝意志的,也就是符合道德的,尽管你看起来像是不道德,好像违背自由意志,违背你的有限的理性。如拿破仑好像是在为所欲为,为了实现自己的野心,争权夺利,涂炭生灵,他胜利了。在旁观者看来他是一个枭雄,他不是从道德观点出发的,但在上帝眼中他是道德的,他是骑在马背上的世界精神,他实现了历史的目的,把自由带给了人类。拿破仑个人是不道德的,但他充当了道德事业的工具。

因此在黑格尔看来,真正的自由不是像康德那样压抑自己的欲望,而是你要尽情地发挥你的欲望,把你的欲望当作你生命的动力,激发你的激情去干一番事业,去干符合历史潮流、时代精神的事业。当然,你也可能去干不符合历史潮流的事,逆历史潮流而动,但你会发现那样做只有抽象层次上的自由,终归是不自由的。而顺应时代潮流则会有双重的自由感,你在实现自己个人野心的同时也有一种正义和道德的境界;即使你的事业不成功,你个人的欲望没有达到,你仍然会感到你的事业是自由的事业,你为之献身是值得的。当你意识到这一点,你就成为了绝对精神即上帝的自由意志的工具,你会有更高一层的自觉,在实现自己的有限目的的同时,通过自己的激情和野心去实现上帝的目的。当然你是为了私欲,为了出人头地,但如果你有了历史意识,把握到了时代精神,你就会意识到你的行动是符合历史发展的,是历史发展的方向,是时代精神的需要,是社会和民族的呼唤,有一种更高的必然性在命令你去创造、去决断。这种双重的自由才是具体的自由,是有血有肉、充满激情但又具有普遍号召力的自由。黑格尔强调,世界上一切伟大的事情都是通过激情和欲望干出来的,没有欲望和激情能干成什么事情呢?你坐在书房里,一个书呆子,能干什么呢?你只能跟在历史后面指指点点,做事后诸葛亮。

所以,真正能推动历史的人是那些干大事的人,他们都是为了自己的欲望,这些欲望尽管看起来很渺小,也许无非是为了赚大钱,得名声,也许只是为了一个女朋友,为了出人头地,为了人家看得起,于是拼命地干事,豁出命去冒险,最终成了名人,成了伟人。这种人一方面以欲望作为活生生的动力,把整个生命都献身于事业了,虽然他的目的很渺小,但如果他同时有一种时代意识,有一

种历史理性的感悟,他就可以同自己的欲望保持一定的距离。如果没有这种距离,你在行动中失败了,那就什么都没有了,成者为王败者寇。但是如果你有一种距离,你虽然失败了,你会有一种悲剧感,一种崇高感。如果你再跳出这种悲剧感,以上帝的眼光来看待自己的命运,你还会有一种喜剧感。包括你自己的成功,无论成不成功,如果你能上升到这种境界,你就会体会到历史的理性的狡计,上帝的狡计。上帝利用你的有限的情欲实现了他的目的,你的成功之日就是你的失败之时,因为你已经被用过了,没有用了。所以历史上的英雄都没有好下场,都注定要被历史所抛弃。但是一个人要是识破了上帝的狡计,他也就超脱了,成功也好,失败也好,我做了我该做的,他就能承担自己的悲剧,也能够承担自己的喜剧,他就和上帝平起平坐了。古希腊的悲剧都是命运悲剧,命运为什么这么不公,如此残酷。但尽管如此,主人公并没有被压倒,他的伦理精神超越于他肉体牺牲而熠熠生辉。近代的悲剧如莎士比亚悲剧则是性格悲剧,主人公的软弱也好,犯罪也好,都无损于他人格的高贵,因为他不怨天尤人,而是意识到自己的罪过而勇敢地承担了其后果。但当他意识到自己是个喜剧人物时,他的层次就更加提高了。悲剧以后往往是喜剧,说明人的层次在提高。黑格尔说,世界上的事情都会发生两次,第一次是悲剧,第二次是喜剧。人们在经历了悲剧的痛苦之后,开始站在上帝的角度以一种喜剧的眼光看待人间的苦难。万物在上帝眼中微不足道。米兰·昆德拉讲,“人们一思索,上帝就发笑。”为什么发笑呢?因为这一切都是上帝的工具,都中了上帝的圈套,上帝利用人们的情欲,人们的痛苦,人们的软弱和追求,来实现他自己的目的。所以,上帝一发笑,我们就更应该思索了,我们的思索就上升到哲学层次了。

可见,黑格尔的自由观是对传统自由观的超越。传统自由观以为只要我服从,我认命,我就解脱了。斯多葛派认为人格的高贵表现在任何外在的折磨都不能使我屈服,哪怕我口里屈服,心里仍然不屈服。但这并不是因为我个性强,而是因为我认识到了必然的命运。“自由就是对必然的认识”这一命题迎合了这种奴隶的自由感。黑格尔也讲自由是对必然的认识,或者说自由是对必然的服从,但是我服从的必然性本身应该是自由的产物,它不是外界给

我规定的,而是我自己自由地建立起来的,是我的自己立法或自律。当然,归根结蒂是上帝规定的。但黑格尔强调的是,当我们服从一种必然规律的时候,首先要确定这种必然规律是不是我自己建立的。如果不是,那么我服从它就是一种奴隶道德;如果是,那么服从它并不有损于我的人格,而恰好实现了我的完整的人格。黑格尔在法学上赞成意大利法学家培卡利亚的观点,认为罪犯服刑是他的权利,他是自由地受罚的。因为这个刑罚是他原先同意的,他在没有犯法以前,是认可这个法律的;而他犯了法,用他自己同意的法律来处罚他,是对他的人格尊重。因为这是你自己立的法,你自己接受惩罚表明了你前后一贯的人格。并不是你昨天同意了的法律,今天你自己犯了法你又不同意了,又想反悔,想推翻它或逃避它,你又不是小孩子,你是个成人,就要保持你人格的一贯性。所以西方法制国家对罪犯也是非常客气的,只要你不拒捕,表现得很理性,警察也就尊重你的人格,甚至接触你的身体也是小心翼翼的。他们认为罪犯犯法,是明知会受惩罚还要去做,这说明他自愿接受惩罚,以维持人格的一致,所以他是自由的,虽然他被判了刑,他也是自由的,他实际上是自己给自己判刑。在这里,他所服从的必然性是他自己建立和选择的必然性。当主体所服从的必然性是他自己建立的,实际上是服从自己的时候,这种服从就是真正自由的。

孔子有一种说法叫做“七十而从心所欲,不逾矩”,许多人认为这就是自由境界了,但又“不逾矩”,是自由与必然的统一。其实这种理解是很表面的。我们可以问一问,这个“不逾矩”的“矩”是不是他自己建立起来的呢?显然不是,而是自从三皇五帝文武周公以来传下来的。服从这种既定的规范谈不上什么自由,只不过是长期以来习惯了而已。经过了七十年的训练,还不习惯吗?他已经再也想不到有什么另外的选择了。他实际上也别无选择,他一出生就被注定了,被血缘关系注定了,这个“矩”就是血缘关系,就是建立在亲情、孝道之上的一整套礼法规范,这是不由他选择的。如果有人质疑说为什么一定要服从父母,卫道者们不会跟你讲什么道理,而会发脾气骂人,说父母生了你,你怎敢不服从?!如孔子的弟子宰我对孔子说,父母死了要服三年的孝,太久了,许多该做

的事都荒废了。孔子说,你父母生下你,抱了你三年,你连服三年的孝都不肯,你心安吗?宰我说,我心安啊!孔子就生气了,说你心安,那你就这么做吧!等宰我走了,孔子骂他“小人也!”为什么要服三年的孝,这是规矩,没有道理可讲。人生下来就要对父母感恩,这是天经地义的,是不能选择的必然性。你能选择你的父母吗?你能对父母说:“谁叫你们把我生下来的”吗?能说“你们生我未经过我同意”吗?说这话的人不是“混账东西”吗?但这话却是实话,它表明凡是未经自由意志认可的法则和规矩都不是自由的规律,而是强制性的规律,都没有什么道理可讲,而是依靠强势和强权。父母在家里对儿女就是强势,“父母官”在社会上对“子民”就是强权。服从强势和强权的就是孝子和良民,自觉服从和巩固强势和强权的则是君子和圣人,但决不是自由人。

在黑格尔看来,自由人只能是把自由意志贯彻到底的人格主体,在这个主体中有一个逻辑结构。刚才讲犯罪受罚是罪犯的权利,这里面就有一个逻辑结构,就是说,他保持着一种逻辑上的人格一贯性。所以主体的自由活动应该是逻辑上一贯的,因而有自己的规律和法则。西方的法律就是这样来的,并不是由当权者任意制定的,不是什么“政策”和“文件”的“规定”,而是客观的规律。所以黑格尔认为这种必然规律是自由行为的一个必不可少的环节,它本身不是与自由对立的。黑格尔所说的“自由是对必然的认识”就是指认识到客观必然性本身是自由的,是自由本身的必然规律,它是由人的自由选择所认可、所建立的,因而是与人的自由思想、与人性和人道的必然要求相一致的。对这样的必然,我们能够认识它,我们就自由了。这种自由有一种“威力”,有一种不可抗拒的必然性。所以真正的必然性不是外在的必然性,而本质上是自由的必然实现的过程,整个历史都是这样的,历史就是自由意识的实现。当然在实现过程中充满着不自由,我们甚至可以说在以往的历史中,人们没有一天是自由的。但那只是从今天的眼光来看,我们今天对自由有更高的要求。而自由本身是一个从低级到高级发展的历史,历史就是自由意识的发展史。所以从另外一个角度看,我们也可以说,整个历史就是人的自由的历史,人们没有一天是不自由的,没有自由就没有人。所谓客观必然性就是由历史形

成的客观必然性,我们的传统、我们周围的世界,包括自然界,都是经过人的自由意志改造过的,即使没有改造过,也已被纳入了我们人的实践活动中来,成为了自由意志的一个环节。所谓客观必然性就是人的自由不可抗拒的实现过程。

那么,为什么人们在历史中总是感觉不到自由,即使感觉到了自由,也只是一瞬间呢?比如说,一场解放斗争胜利了,人民一瞬间感到了自由,但是马上又堕入了另外一种不自由,或者说一种更高层次的不自由。为什么会这样?黑格尔用一个概念的“异化”来说明。只有自由才会产生异化。所谓异化,就是人的自由意志实现出来以后,发现他所追求的东西反过来变成了压迫他的不自由的东西,变成了反对他的自由意志的异己的东西。比如我们选出了一个官吏,他当官以后就与我们疏远了,甚至反过来压迫我们,这就是异化。但如果这个官吏不是我们选出来的,而是上级任命的,那就谈不上异化。这个前面已经有说明了。黑格尔认为,人们在追求自己的目的、实现自己的自由时往往会发现,一旦他的自由实现出来,就异化了,就与他格格不入了,结果人类就面临一个使命,即再从更高的层次上去追求更高的自由,来扬弃异化。而一旦追求到更高的自由,他又会发现这种自由又异化了,又必须往高处走。真正能解决问题的办法只有一个,那就是到绝对精神中去,到人的精神生活中去,到艺术、宗教和哲学中去寻求人的绝对自由的实现,那就不再异化了。如艺术品产生出来,是艺术家的自由的实现,我们今天从古希腊留下的艺术品中看到的仍然是激动人心的东西,那不会是异化的东西。屠格涅夫讲,米罗的维纳斯相当于现代的人权宣言,比人权宣言更激动人心。米罗的维纳斯产生于奴隶制时代,为什么今天还能够成为人权宣言,还能打动人呢?就是因为艺术是克服异化的,它属于人类的精神生活。人类在社会生活、物质生活中对自由的追求一旦实现,它就固定了,僵化了,唯有在精神生活中,自由才能够保持永恒,才能够在精神产品上体现永恒的自由精神。宗教也是如此,我们今天读《圣经》仍然感到激动,我们可以设想将来的人们也仍然会感到激动,因为那里面所表现的是终极的东西,是人类本性的东西。同样,哲学也是永恒的,我们今天读古希腊的哲学读得津津有味,我们可以觉得我们就是那

个时代的人,那些人的思想看起来很天真,但我们很惊奇,感到那个时代的人就有那么高的智商,能做出那样的判断,提出那样的命题,它的魅力是永恒的。所以黑格尔讲历史上没有一个哲学是真正消灭了的。黑格尔把艺术、宗教和哲学当作克服异化的三个层次,它们都属于绝对精神。

但在马克思看来,黑格尔到哲学自我意识中去寻找克服异化的道路只是一种逃避,精神生活中的自由只有在现实生活中实现出来才具有生命力。人类精神生活之所以具有永恒的魅力,是由于它直到今天、乃至今后还能鼓舞我们的自由精神,激发我们去对抗和改造不合理的社会。所以马克思认为,这些精神生活固然很重要,但真正要扬弃异化、实现自由,不能通过逃进人的精神生活中去,而必须能动地改造人的现实生活,在现实中消除导致异化的最主要的根源即私有制。当然,在黑格尔的自由观里也不是完全没有现实感。他的自由观中已经隐含着一种自由感了,只是自由感还没有被他充分地意识到,因为他对感性的东西历来是不屑一顾的。但实际上,他的种种推理、种种论证,背后都有现实的生命力,都有生活的体验,都有感性在起作用。所以恩格斯说,黑格尔的思维方式有巨大的历史感做基础,这是从他的作品中所体会出来的一种意义。但黑格尔自己并不公开承认这一点,他最后归结为抽象的概念和范畴。所以黑格尔的自由观也有他固有的毛病,这就是没有真正上升到自由感的层次。马克思对他的批判也主要集中在这一方面,就是认为他撇开了感性,撇开了感性活动,撇开了人在感性活动中的需要和体验,也就是说他撇开了自由感。而自由感才是最终现实感到的自由,前面的那些自由,包括任意的自由,道德自律的自由,服从必然的自由,创造世界的自由等等,最后都要落实到自由感上来。有的人为所欲为,他有很多钱,想要什么有什么,但他感到自己不自由,感到自己穷得只剩下钱了,他所有的感觉都丧失了,他自己也丧失了,他的朋友也离开他了。他没有感情生活,他娶个老婆也是看重他的钱。他没有自由感,这种有钱的自由最后就泯灭了。至于服从必然的自由,这很容易做到,不反抗比反抗容易多了,但没有自由感,这种自由是自欺欺人的。康德的道德自律也是如此,康德是完全排斥感性的,他主张要忍着嫌

恶、忍着恶心,去做那种理性判定是道德的事情,自己说不上有任何情感体验,完全是理性的推论:你应当……。这种抽象的自由只是一种说法而已,只是衬托出感性的人越发不自由了。黑格尔的自由观中虽然已容纳了感性的激情,强调人在实践中的那种生命力的发挥,那种感性的自由冲动,但他只把这些当作一种手段,当作上帝的理性狡计所玩弄的对象,而不是当作自由的基础。黑格尔抛弃了自由感,使人的自由仅仅成为一种抽象的逻辑上的自由,概念上的能动性,它有规律,有不可逆性,但是没有感觉,没有感觉的自由最终是没有自由。马克思的“自由自觉的生命活动”、“感性活动”则在这方面使自由真正成为了现实的自由。

2. 现实的与合理的

黑格尔有个著名的命题:“凡是合理的就是现实的,凡是现实的就是合理的。”人们对这两句话争议很大。“凡是合理的就是现实的”,这给人一种理想主义的印象:难道合理的都是现实的吗?我们见过很多合理的东西并不现实。黑格尔反过来又讲:“凡是现实的就是合理的”,这给人一种现实主义的印象,好像在为现存秩序辩护。对于理想主义,人们还可以容忍,哲学家嘛,免不了理想主义,把理想当作现实。但说凡是现实的都合理,这就引起了很多攻击,说他为不合理的现实社会唱赞歌,甚至说他是法国革命的德国反动,为德意志的普鲁士专制制度作辩护。直到今天还有不少人把黑格尔当作极权主义的理论家。这些指责不能说没有一点道理。但它们大都是建立在对黑格尔的命题没有深入研究的基础上的。

其实这两句话的意思是指,历史本身在矛盾中发展,这种矛盾体现在现实和合理两者之上。但是现实也好,合理也好,它们每一方都同时包含着对方。比如说,合理的不仅是我们的理想,不仅是 we 想像中、逻辑中推出来的东西。黑格尔的理性主义与以往的理性主义不同,按照黑格尔的理性主义,合理性本身就具有一种实践的力量,能动的力量,它能够把自己实现出来。所以合理的东西是有现实性的。为什么讲合理的就是现实的?是因为合理的东西有一种实现出来的运动。黑格尔所理解的现实性和现实与我们一

般理解的也不同,一般理解为现存的东西,黑格尔则理解为一种有规律的活动。所以他的现实性德文用的是 Wirklichkeit,来自于词根 werken,意思是工作、干活、起作用,相当于亚里士多德讲的 *energeia*,即“实现”。所以,“现实”其实是“实现”,指一种能动的起作用的活动。这样,“凡是合理的就是现实的”就意味着凡是合理的都要能动地实现出来。而一般所讲的现存的东西,静止在那里的东西,在这一原则面前倒是要遭到毁灭和摧毁的东西。凡是合理的东西都有一种要把自身实现出来的力量,所以这句话既是理想主义的,同时又是现实主义的。“凡是现实的就是合理的”也是一样,它把现实的看做是按照理性而运动着的東西,不是静止不变地固着在那里的东西。所有的现实的东西都处在不断运动之中,都在“实现”的活动中,实现什么呢?就是实现理性的必然性,理性在现实中必然得到实现。理性的实现是一个动态过程,一个包括过去、现在、将来的连续过程。当然,过去的已经过去了,将来的还没有到来,所以现实性还是以现在当下为基点的。但这个当下不是静止的,它同时关联着它的来龙去脉,它是发展出来的。由于它本身是发展出来的,所以它有信心把自己发展到未来去,它要把自己从过去经过当下实现到未来。这种现实性概念比当下实在的事物,比如说拉丁文的 *res*,即“实物”,以及由此变来的德文的 *Realität*,英文的 *real*,即“实在性”,内容要丰富得多。

“现实的”与“合理的”二者的这种辩证关系恰好体现了黑格尔历史主义里面的合逻辑性,形成了“历史理性”的概念。历史本体是合逻辑的,是有规律的。当然这里的规律是立足于自由和必然的辩证关系之上的。“现实的”是由人的自由意志推动的,当然不是单纯由某个个人的自由意志推动的,而是由人民群众的意志集中体现在某个英雄人物身上而推动的,这个英雄人物的力量就在于他代表了一个时代的时代精神。黑格尔经常以拿破仑为例子,拿破仑如果没有人民群众支持他,他是成不了英雄的。时势造英雄,反过来,英雄也造时势。拿破仑一旦成为英雄,处于时代的高峰,那么他就可以开创一个时代。所以,现实由人的自由意志所决定,而这个自由意志有一个层次等级关系,当它被推到一个特定的时间点上,它就会能动地展示出它下一步必然要发展的方向,这就

是合理性。它也是理想性,是现实本身所显露出来的理想性。在这里,历史和个人的关系,以及个人和人民群众的关系,都得到了阐明。有的人误以为黑格尔只注重个人,不注重广大群众,这是不对的。其实在黑格尔那里,广大人民群众的意志不仅在英雄人物身上体现出来,而且是在哲学家的思想中达到自我意识的。这绝不意味着黑格尔忽略了人民群众。时代精神恰好由每个人的自由意识构成,哲学家也不是从别的地方,而是从人民、从民族精神中,从群众的大量有意识的活动中获得历史的自我意识的。黑格尔是非常有现实感的,很少有哲学家像黑格尔那样关注现实,除了马克思以外,以后的哲学家没有人能比得上黑格尔的现实感。如海德格尔就没有现实感,他一介入现实就会出错,不是伤害自己就是伤害别人,他的德意志的“鲜血和大地”都是他主观构想出来的。黑格尔则经常意识到他自己的哲学跟时代精神、民族精神,跟历史进程有一种内在的血缘关系,他深入到了这个历史进程的深处,如经济关系,政治结构,市民社会,家庭和伦理传统等等,他把这些都纳入了他的普遍自我意识的不同环节。虽然这些最终都归结为抽象的绝对精神,上帝的自我意识,范畴的逻辑演进,看起来好像不食人间烟火,玄而又玄,其实这些抽象概念是有巨大的历史感作基础的。

3. 历史的与逻辑的

在黑格尔看来,历史虽然是自由意识的发展,但它后面是有逻辑范畴在起作用的,这些逻辑范畴不是静止地凑合在一起,而是动态的一个取代一个,实际上是同一个东西的自否定,一个范畴否定自己,成为另外一个范畴。背后是逻辑的东西起作用,但表现出来却是历史的运动,似乎是偶然的各种势力的较量。所以,历史理性并不是指现成的一切都合理,恰好相反,历史理性意味着现存的一切都面临着历史的考验,面临着理性尺度的检验。这些现成的一切也包括社会制度。我们说他为普鲁士专制体制辩护,其实那种辩护是非常表面的,他是在以一种婉转的方式提出了当时的社会还有待于改进的方向,虽然是以肉麻吹捧普鲁士国王的方式,却在贩卖他的“私货”,暗中提出一些建议,企图实现专制君主制向英国

式的立宪君主制的和平过渡。所以他故意把普鲁士国王的想法说成是他所赞同的思想,一厢情愿地加以解释,这是可以理解的。恩格斯在分析黑格尔的历史观时指出,它里面隐藏着革命的锋芒,即鼓吹现存的一切都是要灭亡的!为什么都要灭亡呢?因为随着历史的展开,它们都会过去,都会被历史的逻辑抛到后面去。据说有一次,大诗人海涅跟黑格尔谈起他的命题:“凡是现实的就是合理的”,黑格尔给海涅解释,说“现实的”并不等于“现存的”,现实是一个过程,现实的必然要超越现存的。说完以后,黑格尔突然发觉自己失言了,惊慌地朝四周看了一下,——周围没有别人,于是才安下心来。这是根据海涅的描述,真不真实,我们不知道,但却透露出一个信息:黑格尔表面很保守,很稳健,但在他的温和的外表下隐藏着一种历史主义的批判的锋芒,一种革命的锋芒。他说“凡是现实的就是合理的”,国王听了当然很高兴了,于是委任他当柏林大学校长。但国王没有料到黑格尔这里面包含着革命性,在后来的青年黑格尔派和马克思那里掀起了那么大的革命思潮。当然黑格尔这种革命锋芒的表达是非常晦涩的,他把活生生的现实的历史归结为他的高度思辨的逻辑,他不是让逻辑从历史中呈现出来,而是为历史预先规定了一个逻辑的方向。所以他归根结底不是一个历史主义者,而是一个逻辑主义者。

但是,恩格斯说,黑格尔是第一个试图从历史中找到一种规律的人。在黑格尔以前,谈历史的人很多,但没有一个人想要从历史中找出规律性。人们谈历史,要么把历史看成一大堆偶然的事件,要么从道德的眼光把历史看做正义与邪恶的较量,要么从宗教的角度把历史看做上帝对人的考验和惩罚,要么从政治的角度把历史看做统治者用来借鉴的经验教训,要么则从文学的立场把历史看做一部可歌可泣的悲剧和史诗,更不用说有些人拿历史开玩笑,戏说这个,戏说那个了。黑格尔是第一个想从历史中找到一种规律的人,马克思是第二个,但没有第三个。后来的哲学家很少有人去从历史中找规律,甚至根本不承认历史中有什么规律。特别是在当代哲学中,连理性都被他们否定了。但海德格尔说过一句公道话:“黑格尔是惟一的一个用思想的方式对待思想史的人。”就是说,在思想史里面,黑格尔是惟一的一个看出了思想的人,例如他

在哲学史里面看出了哲学。在这方面,海德格尔想做第二个,他也想从思想史中看出一种思想。但最终,他还是把思想史给否定了。他只有思想,他想用自己的思想去打通所有思想史上的人物,但却反对把思想史看做一个有规律的发展过程。他承认思想史有必然性,但不承认有规律性。他所谓必然性是一种错误的必然性,即思想史必然要犯错误。所以他主张应当撇开苏格拉底以后的所有思想家,回到前苏格拉底时代,那里还有一点真理。后来的思想家都犯了错误,当然那是一定要犯的,不可避免的,但我们今天的人应该回到古代,回到人类思想的原点、起源,去和古人沟通。结果,海德格尔虽然承认有历史,但否认历史中有规律性,他认为历史是人类的“命运”,历史没有规律,但不可抗拒。所以我们说,只有黑格尔和马克思是惟一想从历史中找到规律的两个人,而马克思是从黑格尔那里继承来的,不过有他自己的创见,把历史唯心主义颠倒过来,创立了历史唯物主义。

于是我们可以说,自从黑格尔以后,历史才第一次被纳入了科学,因为他寻找规律,而且找到了规律,尽管我们不完全同意他找到的那些规律,认为他为了适应自己的逻辑而篡改了历史,但他毕竟开始以一种较为科学的态度在处理历史。不过,这种科学不能理解为实证科学,也不同于自然科学,而是人文科学、人的科学。历史学由此而具有了科学性。尽管黑格尔有一种逻辑主义,因而在某些情况下甚至故意颠倒历史的次序,无视历史的事实。例如在思想史上,他就曾为了适应他的逻辑概念的发展,而把哲学家出现的前后次序颠倒过来,这引起了所有哲学史家和历史学家的批评。但是马克思恩格斯为他作辩护,特别是列宁为他作辩护,说思想家的历史前后次序不重要,思想家们谁先出世、谁后出世是偶然的,但人类思想的内在发展是必然的。一个思想家很可能在他的时代提出了远远超出同时代人几十年的思想,我们说他超越了他的时代,这在历史上是常有的事。如有的哲学家一辈子都不被人理解,只有在死后才被人发现,如克尔凯郭尔;有的则到了晚年才突然大红大紫起来,如叔本华。所以,黑格尔用逻辑来调整历史的次序,且能讲出一番道理来,确实有其可取之处。不排除有这样一些天才,他全盘考虑了人类思想的历史以后,超前地进入到了另外

一个层次,他所想到的思想比后来的人更为超前。当然要发现这一层,单凭黑格尔的逻辑范畴的推演还是很不够的,所以黑格尔的具体解释并不能说服人,人们觉得他太骄傲了,他把自己当成了上帝。

但是从这里,我们倒是可以悟出一些道理。就是说,当我们看历史过程的时候,不要停留于表面,不要只盯着那些偶然事实和历史资料。恩格斯讲,逻辑与历史是一致的,逻辑的方法才是真正历史的方法,它撇开了表面的偶然现象而揭示了本质的历史。如果你纠缠于一些表面的事实材料,那就会使工作漫无止境,真正的历史规律就被你错过了。这就像捡了芝麻,丢了西瓜。恩格斯甚至认为,逻辑才是真正的历史,只不过是排除了大量的外在偶然的因素而已。逻辑是从历史中发现的,但你要想从历史中发现逻辑,必须要有一种眼光,对大量的历史材料进行取舍。历史中有大量的材料是不重要的,不代表历史的方向的,你死抠住这些东西,就会遮蔽了历史的主流。所以要有一种眼光去筛选出历史中有意义的事件,把它们用逻辑思维贯穿起来,描述出本质的历史。光是记住大量的历史偶然事实不能形成历史学,要形成历史学,必须有历史观,有对历史发展的逻辑线索,然后用你所掌握的逻辑线索去试探着打通历史。历史是需要解释的,现代解释学讲“效果历史”,既包括历史对我们今天的影响,也包括历代人们对历史文本的解释和理解,这些理解中贯穿着的一种思想的逻辑才是历史学家所应当关注的。我们经常看到人们热衷于追溯文本的真假,作者的原意,人们认为只有回到原始的文本和作者的原意,才能确切地把握到历史。其实那是非常表面的。对原始文本的考证当然也是必要的,但如果停留于此,我们根本不会知道这些文本有什么历史意义,更不用说作者的原意由于死者不能复活,而原则上是不可能考证出来的了。例如以这种眼光去研究《圣经》,那就只能是一大批不知名的作者不知出于什么目的而拼凑起来的一堆大杂烩。历史文本的历史意义不在于是谁写的,写了什么,而在于几千年来人们就是这样读的,人们把它理解为某种意义,人们把这种意义延续下来并不断加以修正,这就是历史。

现在许多人看到儒家学说确实有它的毛病,但又不愿意指责

它,就想通过还原到它的创始人孔子的“原意”来继承“道统”,说是儒家学说之所以显得如此糟糕,是由于好经被歪嘴和尚念歪了。但什么是孔子的“原意”?我们不能把孔子从坟墓里挖出来问一问,所以只能是现代人为他设想的“原意”,有许多是曲意辩解。一句很简单的话,也要解释得七弯八拐的,那个时代的人,有那么复杂的思想吗?即算有,两千年来人们都没有发现,就你发现了?即使真是这样,你为两千年前的一个人洗刷了罪名,说他两千年来都没有被人理解,因而他的真正的思想并没有留下影响,你为这样一个没有影响的人辩护成功了,又有什么意义呢?你顶多是在借题发挥,说自己的事罢了。那你直接说你的原意就行了,不必扯上孔夫子的“原意”嘛!又如《老子》帛书本的发掘,郭店楚简本的出土,这对于研究《老子》固然重要。现在人们争论不休的是,究竟哪一个代表正版,哪一个“伪书”?其实这种真伪之辨的重要性并不如人们所想的那么大。关键是在我们民族的文化遗产中每个版本所起的作用如何,如果一本“伪书”确实影响了我们民族文化的发展,形成了我们民族的文化精神,那么它就好比那种影响较小的正版更能代表我们的传统,尽管它的作者也许是匿名的。所以历史学所关注的重点不应当是一个一个的具体个人,而应是这些个人所代表的思想,这种思想的发展,即历史背后的逻辑,它的思维必然性和演进的层次性。如果我们把这种层次性搞清楚了,那我们就掌握了历史,就能够把握一个民族的思维模式,它的民族精神和思想的精髓,这就是本质的历史。当然这种观点有点本质主义之嫌,把任何事物都分成本质和现象,把二者割裂开来。但也不至于如此。因为这里的文本是现象,人们对它的解释就是本质。而人们通常是认为我们的解释是现象,那个文本才是本质。解释学对文本和解释的关系的颠倒把传统的本质主义扬弃了,它把本质和现象打通了,现象才是真正的本质。我们对文本的解释看起来像是偏离了它,赋予了文本字面以外的内容,而实际上,一个经典文本的内容不在于它内部或背后隐藏了什么不为人知的东西,而在于它在当时和后世所造成的影响,在于人们对它的解释,这些解释就是对文本所包含的各种可能性的实现。当然,我这里所谈的不是黑格尔的思想,而是现代解释学。但在黑格尔的巨大的历史感背

后,的确隐含着现代解释学的很多原理,有待于我们去挖掘。

总之,黑格尔的辩证逻辑只有通过联系着历史才具有逻辑的力量。黑格尔的逻辑与历史一致,他的逻辑学,他的辩证逻辑的每一个阶段都对应着历史上的一种倾向,而且特别是与当代历史学发展的要求密切结合着的。逻辑学有一种外化和实现自身的力量,只有联系历史来理解他的逻辑,这种逻辑才有生命力。这是与形式逻辑截然不同的。反过来,历史本身在他那里是有规律的、合逻辑的,只有从逻辑的角度来把握,你才能把握到历史的本质。如果你没有思想,只是被动地接受历史材料,死抠历史文本,这就使历史丧失了历史性,丧失了历史精神。所以,在黑格尔的逻辑学与历史的关系中也体现出他的辩证法中逻各斯精神与努斯精神之间的一种不可分割的统一。

最后我想强调的是,我们对黑格尔辩证法的深入理解有助于我们今天更加准确地把握马克思主义哲学,特别是马克思本人的思想的精髓,有助于我们清除我们以往对马克思主义的教条化的理解。我们以往对马克思主义哲学的教条化的理解太肤浅了,我们越是学习德国古典哲学,越是学习康德和黑格尔,就越觉得以往对马克思的理解非常表面,我们必须重新学习。当然有人觉得,如果把马克思主义哲学当作一种强制性的课程来学,不愿意去学,这是可以理解的。但如果把马克思主义哲学作为一门学问,那么它在当今世界上还是一门大学问,一个研究哲学的人在今天如果对马克思主义一窍不通,是有缺陷的。马克思有很多东西还有待于阐发。长久以来,我们只抓住他的一些具体结论,而丢失了他的精神。我们这门课程对黑格尔的讲授很大程度上是立足于对马克思的理解,把对马克思的理解融合到对黑格尔的理解中来,因为他们确有非常深刻的渊源关系。所以在这方面我们不要局限于一些情绪化的东西,要从学理方面搞清他们思想的来龙去脉,通过这种学习使自己的思维方式得到提高,以至于使自己的生存方式也提升到一个更高的境界。

参考书目

- 黑格尔:《逻辑学》上、下卷,杨一之译,商务印书馆 1977、1981 年。
- G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Philosophische Bibliothek*, Band 56/ 57, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975. (《逻辑学》,哲学丛书第 56/57 卷,费利克斯·迈纳出版社,汉堡,1975 年)。
- 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆 1980 年。
- G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Band VIII*, Hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1964. (《黑格尔全集》,纪念版第 8 卷,格罗克纳编,斯图加特 1964 年)。
- 黑格尔:《精神现象学》,上、下卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1979 年。
- G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Band II*, Hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1964. (《黑格尔全集》,纪念版第 2 卷,格罗克纳编,斯图加特 1964 年)。
- 黑格尔:《自然哲学》,梁志学等译,商务印书馆 1986 年。
- G. W. F. Hegel: *Naturphilosophie, Philosophische Bibliothek, Band. 33*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. 1972. (《自然哲学》,哲学丛书第 33 卷,费利克斯·迈纳出版社,汉堡 1972 年)。
- 黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,第一、二、三卷,商务印书馆 1981 年。
- 黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,第四卷,商务印书馆 1978 年。
- 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆 1979 年。
- 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,三联书店 1956 年。
- 黑格尔:《黑格尔通信百封》,苗力田译,上海人民出版社 1981 年。

- 黑格尔:《黑格尔早期神学著作》,贺麟等译,商务印书馆 1988 年。
- 北京大学哲学系编:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年。
- 色诺芬:《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆 1986 年。
- 柏拉图:《巴门尼德斯篇》,陈康译,商务印书馆 1982 年。
- 《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,人民文学出版社 1983 年。
- 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆 1981 年。
- 亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆 1982 年。
- 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆 1986 年。
- 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆 1981 年。
- 斯宾诺莎:《知性改进论》,贺麟译,商务印书馆 1960 年。
- 洛克:《人类理解论》,关文运译,商务印书馆 1959 年。
- 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2004 年。
- Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek, Band 37, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1919. (《纯粹理性批判》,哲学丛书第 37 卷,费利克斯·迈纳出版社,莱比锡 1919 年)。
- 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2003 年。
- Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek, Band 38, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1974. (《实践理性批判》,哲学丛书第 38 卷,费利克斯·迈纳出版社,汉堡 1974 年)。
- 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2003 年。
- Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Philosophische Bibliothek, Band 39a, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1924. (《判断力批判》,哲学丛书第 39a 卷,费利克斯·迈纳出版社,汉堡 1924 年)。
- 《费尔巴哈哲学著作选集》上、下卷,荣震华、王太庆、刘磊等译,三联书店 1959/62 年。
- 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店 1987 年。
- 萨特:《存在与虚无》,陈宣良译,三联书店 1987 年。
- 洪谦主编:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆 1982 年。
- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社 1956 年。
- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 2 卷,人民出版社 1957 年。
- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 3 卷,人民出版社 1960 年。
- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 4 卷,人民出版社 1958 年。
- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 23 卷,人民出版社 1972 年。
- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 42 卷,人民出版社 1979 年。
- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 46 卷,上册,人民出版社 1979 年。

- 马克思恩格斯:《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年。
- 马克思:《〈政治经济学批判〉序言、导言》,人民出版社1971年。
- 马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,载恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,人民出版社1972年。
- 马克思:《博士论文》,人民出版社1975年。
- 恩格斯:《反杜林论》,人民出版社1970年。
- 恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社1971年。
- 拉法格:《回忆马克思、恩格斯》,人民出版社1957年。
- 列宁:《列宁全集》第38卷,人民出版社1956年。
- Heinrich schulz: Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart, Berlin, 1921. (亨利希·舒尔兹:《黑格尔哲学对现代哲学思维的意义》,柏林1921年)。
- HG. Gadamer: Hegels Dialektik; Sechs hermeneutische Studien, Tübingen, 1980. (伽达默尔:《黑格尔辩证法:六篇解释学的论文》,杜宾根1980年)。
- Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Herausgegeben und eingeleitet von Rolf-Peter Horstmann. Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1978. (罗尔夫·彼得·荷斯特曼编:《黑格尔哲学中的辩证法讨论集》,美因河畔法兰克福1978年)。
- Gottfried Stiehler: Die Dialektik in Hegels "Phänomenologie des Geistes", Akademie Verlag, Berlin 1964. (哥特弗利德·斯蒂勒:《黑格尔〈精神现象学〉中的辩证法》,科学院版,柏林1964年)。
- Andries Sarlemijn: Hegelsch Dialektik, Walter de Gryter, Berlin, 1971. (安德烈·萨列明:《黑格尔的辩证法》,柏林1971年)。
- B. 克罗齐:《黑格尔哲学中的活东西和死东西》,王衍孔译,商务印书馆1959年。
- 卢卡契:《青年黑格尔》(选译),王玖兴译,商务印书馆1963年。
- 米·费·奥甫相尼柯夫:《黑格尔哲学概论》,侯鸿勋、李金山译,三联书店1979年。
- W. T. 司退斯:《黑格尔哲学》,宋祖良等译,中国社会科学出版社1989年。
- 阿·古留加:《黑格尔小传》,贾泽林等译,商务印书馆1980年。
- 杨祖陶:《德国古典哲学逻辑进程》,武汉大学出版社1993年。
- 杨祖陶:《康德黑格尔哲学研究》,武汉大学出版社2003年。
- 杨祖陶、邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉指要》,人民出版社2001年。
- 张世英:《论黑格尔的逻辑学》,上海人民出版社1981年。
- 张世英:《论黑格尔的精神哲学》,上海人民出版社1986年。

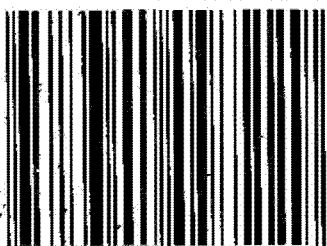
- 张世英:《黑格尔〈小逻辑〉译注》,吉林人民出版社 1982 年。
- 王树人:《思辨哲学新探》,人民出版社 1985 年。
- 王树人:《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》,中国社会科学出版社 1988 年。
- 薛华:《自由意识的发展》,中国社会科学出版社 1983 年。
- 杨寿堪:《黑格尔哲学概论》,福建人民出版社 1986 年。
- 周礼全:《黑格尔的辩证逻辑》,中国社会科学出版社 1989 年。
- 宋祖良:《青年黑格尔的哲学思想》,湖南教育出版社 1989 年。
- 张澄清:《黑格尔的唯心辩证法》,福建人民出版社 1984 年。
- 姜丕之、汝信主编:《康德黑格尔研究》,第一辑,上海人民出版社 1986 年。
- 中国社会科学院哲学所编:《国外黑格尔哲学新论》,中国社会科学出版社 1982 年。
- 朱亮、张继武编译:《国外学者论黑格尔哲学》,南京大学出版社 1987 年。
- 姜丕之主编:《黑格尔哲学论丛》,福建人民出版社 1981 年。
- 谢·斯·吉谢辽夫:《关于列宁的〈哲学笔记〉》,人民出版社 1956 年。
- F. A. 格梁德柯夫:《否定之否定律及其方法论职能》,人民出版社 1989 年。
- 陈修斋、萧蕙父:《哲学史方法论研究》,武汉大学出版社 1984 年。
- 叶秀山:《前苏格拉底哲学研究》,三联书店 1982 年。
- 叶秀山:《诗·史·诗》,人民出版社 1988 年。
- 汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚:《希腊哲学史》第一、二卷,人民出版社 1988/1993 年。
- 范明生:《柏拉图哲学述评》,上海人民出版社 1984 年。
- 汪子嵩:《亚里士多德关于本体的学说》,三联书店 1982 年。
- 阿·谢·阿赫曼诺夫:《亚里士多德逻辑学说》,马兵译,上海译文出版社 1980 年。
- 陈修斋主编:《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》,人民出版社 1986 年。
- B. 罗素:《西方哲学史》上、下卷,何兆武、李约瑟、马元德译,商务印书馆 1981 年。
- 让·华尔:《存在哲学》,翁绍军译,三联书店 1987 年。
- Helmuth Plessner: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie.* Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1982 (赫尔穆特·普列斯纳:《新的眼光——哲学人类学的诸问题》,小菲利普·雷克兰出版社,斯图加特,1982 年)。
- H. 赖欣巴赫:《科学哲学的兴起》,柏尼译,商务印书馆 1983 年。
- 徐崇温:《法兰克福学派述评》,三联书店 1980 年。

- 杰夫里·巴勒克拉夫:《当代史学的主要趋势》,杨豫译,上海译文出版社 1987 年。
- 汪奠基:《中国逻辑思想史》,上海人民出版社 1979 年。
- 邓晓芒、易中天:《走出美学的迷惘——中西美学思想的嬗变和美学方法论的革命》,花山文艺出版社 1989 年。
- W. C. 丹皮尔:《科学史》,李珩译,商务印书馆 1975 年。
- 郭朋:《隋唐佛教》,齐鲁书社 1980 年。
- 任继愈:《汉唐佛教思想论集》,人民出版社 1973 年。
- 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社 1985 年。
- 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局 1985 年。
- 萧蓬父、李锦全:《中国哲学史》(上、下),人民出版社 1982、1983 年。
- 任继愈:《中国哲学史》(四册),人民出版社 1979 年。
- 尚秉和:《周易尚氏学》,中华书局 1988 年。
- 唐明邦等:《周易纵横录》,湖北人民出版社 1986 年。
- 杨伯峻:《论语译注》,中华书局 1988 年。
- 许啸天:《老子》,中国书店 1988 年。
- 宋元人注《四书五经》(全三册,影印本),天津古籍出版社 1988 年。
- 邓晓芒:《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》,湖南教育出版社 1992 年。



本书是由作者2006年给武汉大学本科生所开设的「黑格尔辩证法研究」选修课的录音记录稿整理而成，与一般哲学理论著作不同，内容通俗，联想丰富，保持了讲课时的很强的现场感。作者从黑格尔辩证法的两大构成要素即「努斯精神」和「逻各斯精神」的辩证关系入手，展示了黑格尔辩证法形成的历史渊源，它的内部辩证结构，以及它与人的生命哲学和自由精神的关系，充满作者的人生体验。能够像本书一样将如此深奥的道理讲得让非专业人士都能懂得的书并不多见。

ISBN 7-301-09722-0



9 787301 097229 >

ISBN 7-301-09722-0/B · 0344

定价：35.00元