

当代中国

哲学丛书

黑格尔的 历史观

庄振华 著



黑格尔的
历史观

当
代
中
国

哲
学
丛
书

上架建议：外国哲学

ISBN 978-7-208-11375-6



9 787208 113756 >

定价：52.00元

易文网：www.ewen.cc

当代中国



哲学丛书

黑格尔的 历史观

庄振华 著



上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

黑格尔的历史观/庄振华著. —上海:上海人民出版社, 2013

(当代中国哲学丛书)

ISBN 978-7-208-11375-6

I. ①黑… II. ①庄… III. ①黑格尔,
G. W. F. (1770~1831)-历史观-研究 IV. ①B516.35

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 079179 号

责任编辑 于力平
封面装帧 王小阳

·当代中国哲学丛书·

黑格尔的历史观

庄振华 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 25.25 插页 4 字数 342,000

2013 年 5 月第 1 版 2013 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-11375-6/B·972

定价 52.00 元

总 序

中国正处于一个历史巨变的时代。虽仍困难重重，问题重重，但一个蓬勃向上的中国已经出现在历史的地平线上。希望使人激动与兴奋；困难又使人焦虑与迷惘。在这千载难逢的历史时刻，我们这个伟大的民族迫切需要智慧的思想——哲学，这是历史对处于命运转折点的当代中国人提出的时代要求。

1

的确，社会上存在着一股崇尚实利的思潮，在此情势下，似乎没什么比谈论哲学更不合时宜了。但是，每一个伟大的文明背后，都有伟大的哲学存在。哲学是一切文化的核心，是民族精神生命的体现，是文明成熟的标志。它是文明人类对自身命运和全人类命运的思考，它指引人类理智地选择自己的道路和趋向的目标。人无远虑，必有近忧。没有哲学的民族更是注定不会有远大的前途。王国维讲，哲学是“人类一日存，此学即不能一日亡也”，正是指明了这一点。一个物质文明飞速发展的中国，不能没有，也迫切需要有与之相适应的思想建设和文化建设；处于历史巨变中的中国，需要有自己的哲学家为之深思和前瞻；崛起的中华民族，应该再次给人类提供自己的智慧和思想。我们生活的时代，正由“国际化”向“全球化”发展。我们不仅面临自己的特殊问题，而且也面临人类的共同问题。从人类历史发展的宏观角度看，人类文明正处于一个紧要关头。一方面，现代科技和经济制度第一次向人类展示了永久摆脱贫困的现实可能性；另一方面，人类在其精神生活和价值体系上从未像现在这么不定和迷惘。各种社会冲突乃至战乱不断向人类提出这样的问题：我们如何进入下一个一千年？回答这样的问题

需要思想,需要智慧,一句话,需要哲学。不错,哲学从未像现在这么衰落,但哲学自我更新的契机也正在这似乎黯淡的现实状况中。“当代中国哲学丛书”的出现,恰恰证明了这一点。

2 哲学起源于人类的问题意识,起源于人类对自己生存的一般状况、一般条件和前景的困惑和疑问。今天,我们处在一个前所未有的重要历史时刻,面临许多前所未有的重大问题,迫切需要有新的思想去思考、探索、研究和总结。这种历史要求证明中国哲学已经具备自我更新的外部条件。然而,哲学本身的特性决定了不断创新是哲学的动力与生命。“哲学”一词在古希腊文中的原义是“爱智之学”。哲学追求的并不是平庸空洞的抽象构造或人云亦云的陈词滥调,而是启人心魄的智慧创造。这也是人们对哲学的最大期待。中国哲学的前途在于有原创性的思想。因此,我们期待,也努力促成成为当代中国哲学的研究和发展开拓新路的著作不断问世。

新的历史条件不仅要求哲学有新的思路,也要求它更加直面生活,直面世界及其问题。但这不等于说哲学不应该有自己的问题。历史上哲学的重大问题无不来自哲学家对现实问题的思考。当哲学家将这些问题上升到理论和哲学层次时,就更突出了它们的基本性和重要性。无论是历史条件还是哲学自身的发展,都要求哲学家,尤其是一流哲学家,将眼光放在那些重要而基本的问题上,放在有远大发展前景的理论与方法上,放在已成为人类宝贵精神资源的伟大思想上。

必须承认,与人文科学的其他学科相比,哲学在中国近代以来的发展是相对落后的。这表现在像政治哲学、法哲学、社会哲学、道德哲学、宗教哲学、艺术哲学、文化哲学和历史哲学等专门哲学门类在中国几乎还是空白。不要说专著,即使是专门的研究论文也不多见。就此而言,当代中国哲学离国际水准和规模还有不小的距离。逐步建立这些哲学分支学科不仅对于建设当代中国哲学,而且,对于将中国哲学研究提高到国际水准都具有极为重要的意义。“当代中国哲学丛书”希望能为此作出自己的贡献。

哲学探讨的是关于人类存在最一般和最基本的问题,因此,哲学的

概念、范畴、问题与方法有相当高的普遍性，哲学思想的任何成果都具有普遍的意义。哲学首先是哲学，然后才有传统、立场、学说、倾向和内容等等区别。无论是中西哲学还是马克思主义哲学，只要是哲学，就应有共同关心的基本问题，区别只在于这些问题的提出、理解和回答上。因此，沟通各种不同的哲学传统对于发展当代中国哲学来说就尤其显得重要。成熟的中国哲学只能在融会贯通了各种不同哲学传统精华的基础上产生。正如王国维早就指出的：“异日发明光大我国学术者，必在兼通世界学术之人，而不在一孔之陋儒，固可决也。”当代中国哲学只有在与世界哲学积极对话交流中才能形成自己的特色。这就要求中国哲学家同样能研究国际哲学界关心的一般和前沿的哲学问题，并提出自己的独特见解。当代中国哲学应该在未来的世界哲学中占有它应有的地位。这就要求当代中国哲学著作具有国际公认的专业性和学术规范性。这也是本丛书给自己提出的基本要求。

3

我们深信，中华民族将充满着智慧进入下一世纪。生机勃勃的当代中国哲学将向世人证明我们是一个睿智的民族，一个成熟的民族，一个真正优秀的民族。

谨序。

“当代中国哲学丛书”编委会

Abstract

Hegel's philosophy of history is not only the peak and conclusion of his own system, but more importantly, it's a very critical turning-point in the Western history of philosophy; It expands and deepens the thought of the "identity of Thinking and Being" since Parmenides to the max, and becomes the precondition of all the Western philosophy after him. This philosophy of history in turn has an axis, namely his idea of history. The latter emphasizes the immanence of the Absolute and dynamic totality of the Logos. The motif of this dissertation is to research into the historical conditions, the main content and the essence of Hegel's idea of history in the context of the history of thought, and to probe into the crisis contained in this idea and its revealing meanings for contemporary thought.

In the "Introduction", I will clarify the differences between the two kinds of history respectively in the eyes of philosophy and history (as a discipline), make clear of the motif of this dissertation, define preliminarily two important concepts, namely Absolute Spirit and time, and further, differentiate the four meanings of "history". Lastly, I will demonstrate the main construction of this dissertation.

In chapter 1, I will outline the context of the history of thought. This chapter underlines the following viewpoint: The modern consciousness of history begins with the self-reflexion of Western civilization resulted from its contacting with other civilizations, and gets its

first systematic-philosophical expression in Vico, not in antiquity. That is to say, Vico is the father of the philosophy of history. I will emphasize the course how the philosophy of history of Enlightenment culminates in the transcendental subjectivism of Kant, and then forms the dichotomy of individual-subject and substance-subject in Fichte and Schelling, and especially in Hegel, in order to describe preliminarily the status of Hegel's idea of history in the history of thought till him.

2 In chapter 2, I will trace the genesis and foundation of Hegel's idea of history. I intend to stress the critical role the philosophy of history plays in the whole course of development of Hegel's thought, and investigate the course of forming and foundation of this philosophy. This investigation is very important for the whole dissertation. Hegel's idea of history begins to form itself gradually when he was still a student, gets a foundation in his *Wissenschaft der Logik*, and then outspreads in his *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* and other Berliner lectures. This chapter will refer to those works except the *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

Chapter 3 will discuss his idea of history itself concretely and deeply. The main object of our work is *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. At first, I will clarify in brief that Hegel's *Weltgeschichte* is not a partial history, namely that of human things, not including the nature, but the Being itself. The following parts aim at sympathetic understanding of Hegel and start from Hegel's abstract analyse of freedom in the "introduction" of this book, go through his idea of individuals, nations, the course of history, and gradually to that of the ideal state. Basing on this, I will exclude some traditional misinterpretations by the way, mainly including that of archeology, eschatology and some popular theories about the "end of history". Hegel indeed views the history as ending in certain deep meaning, and this view plays the

role of theoretical peak and conclusion at the same time. But that is different from the popular interpretations, such as the appellation “national philosopher of Germany” betitled by some older Hegelians, and the well-known interpretations of Alexandre Kojève and Francis Fukuyama.

Chapter 4 is an attempt to criticize, based on the difference between various ages. The object of this chapter is the course of history in Hegel’s eyes, that is, the “progress” of history. We will start from the so-called “progress in the consciousness of freedom”, and then analyse how this consciousness leaves the nature, the ancient city-state community, and the mediaeval community of religious life, in order to investigate the essence of this consciousness. That is to say, Hegel has in fact misread the past in the perspective of German idealism. Lastly, we will rethink the theory about the end of history, arguing for that Hegel’s thought has ended the age of metaphysics, basing on theory and on practice. Although the consciousness of freedom has not discarded the previous ages, but absorbs and synthetizes them, we modern people is distanced from antiquity, and cannot revive the ancient arts and mediaeval religion. If we explain this phenomena in the name of the “change in the conditions of history”, we can explain nothing. Because what we ask for is why the conditions of history changed as such. History is not some objective things indifferent to human beings, but the change of meaning of the Being itself. Is there any crisis immanent in the mode of the Western historical Being? This is the problem this chapter will concentrate on.

In the “Conclusion”, I will refer to the difficulties of the contemporary philosophy of history, conclude briefly Hegel’s idea of history, and look about what this idea will reveal for our age.

At last, in two “appendixes” I will discuss in detail two important problems, which cannot be investigated deeply in the framework of the main body, namely Hegel’s orientation of the relationship between people, and the teleology in Kant and Hegel.

目 录

总序.....	1	1
导论.....	1	
第一节 历史是必然的吗? ——略论哲学所见的历史.....	1	
第二节 本书主题及对两个核心概念的预备性说明:绝对精神、 时间.....	7	
第三节 “历史”概念的四个层次——兼论历史与绝对精神、 时间的关系	18	
第四节 前人研究综述	27	
第五节 本书布局	33	
第一章 思想史的背景	41	
第一节 历史哲学所为何事,何以始于维柯?	41	
第二节 启蒙历史哲学及其反动	49	
第三节 康德与赫尔德	56	
第四节 德国观念论历史哲学(黑格尔之前)	66	
第二章 黑格尔历史观的发生与奠基	85	
第一节 早年	86	
第二节 耶拿时期(《精神现象学》之前)	92	
第三节 《精神现象学》.....	105	

第四节 《逻辑学》与《百科全书》·····	113
第五节 后期讲演录·····	129
第三章 黑格尔历史观的展开 ·····	141
第一节 自由·····	145
第二节 世界历史个体·····	157
第三节 世界历史民族与世界历史行程·····	170
第四节 历史终结论——兼论理性狡计、理想国家与 神正论·····	190
第四章 一种批判的尝试——基于时代间的差异 ·····	225
第一节 自由意识的进步·····	227
第二节 自然与东方·····	239
第三节 从古代到基督教中世纪·····	251
第四节 绝对精神视角下的中世纪——从基督教中世纪到 德国观念论时代·····	267
第五节 对“历史终结论”的再思考·····	276
结论 ·····	297
第一节 黑格尔之后的历史哲学史·····	298
第二节 黑格尔历史观的现代意义·····	304
第三节 从黑格尔历史观到形而上学的终结·····	308
附录一 黑格尔“承认”学说再考察——以《精神现象学》第四章 为中心 ·····	313
附录二 康德目的概念析义 ·····	336
参考文献 ·····	365
后记 ·····	385

Contents

Introduction	1	1
1. Is History Necessary? —History in the Eyes of Philosophy	1	
2. Motif of this Book and a Preliminary Clarification of Two Central Concepts; The Absolute Spirit and Time	7	
3. Four Layers of the Meaning of History. Relationship between History and the Absolute Spirit and Time	18	
4. Brief Summary of Previous Studies on this Motif	27	
5. Structure of this Book	33	
I. Context in the History of Thought	41	
1. What is the Goal of the Philosophy of History? Why did it Begin with Vico?	41	
2. The Philosophy of History of Enlightenment and its Reaction	49	
3. Kant and Herder	56	
4. The Philosophy of History in German Idealism(Before Hegel)	66	

II. Genesis and Foundation of Hegel's Idea of History	85
1. Early Years	86
2. In Jena (Before <i>Phanomenology of Spirit</i>)	92
3. <i>Phanomenology of Spirit</i>	105
4. <i>Logic</i> and <i>Encyclopedia</i>	113
5. Lectures in Berlin	129
III. Unfolding of Hegel's Idea of History	141
1. Freedom	145
2 2. World-Historical Individuals	157
3. World-Historical Nations and the Course of World-History	170
4. Theory of the End of History and Discussion about the Cunning of Reason, the Ideal State and Theodicy	190
IV. An Attempt of Criticism Based on the Differences between Various Times	225
1. Progress in the Consciousness of Freedom	227
2. Nature and the East	239
3. From Ancient Times to Christian Middle Ages	251
4. Middle Ages Seen From the Perspective of the Absolute Spirit—From Christian Middle Ages to the Times of German Idealism	267
5. Rethinking Hegel's Theory of the End of History	276
Conclusion	297
1. History of the Philosophy of History after Hegel	298
2. The Sense of Hegel's Idea of History for Contemporary Era	304

3. From Hegel's Idea of History to the End of Metaphysics ... 308

Appendix I. Reinspection of Hegel's Theory of Acknowledgement

—Centred on the Fourth Chapter of *Phänomenologie*

des Geistes 313

Appendix II. An Analysis of Kant's Conception of Telos 336

References 365

Postscript 385

导 论

1

第一节 历史是必然的吗？ ——略论哲学所见的历史

这是一个以历史为法的时代。我们或者以古人为师，或者以未来理想为范，或者以当今的行动为傲。总而言之，我们认为历史的意义与目的只能在历史本身中寻找，由此历史也成了现代居于统领性的存在方式，一切事物与行动，其意义皆须在历史中横向地铺展开，否则便不被承认。至于古人极为熟稔，乃至作为不言而喻的常识的那些超出历史之外的秩序（*taxis*、*cosmos*、天理等），则已不被我们视作一个值得提及的问题了，也就是说，我们甚至往往意识不到，有必要提出“历史之上是否还应有尺规？”的问题，因为我们习惯于只将那些当作历史上的一种现象。在我们看来，历史就是秩序，全部的问题仅仅在于，作为秩序的历史，是什么意义上的历史：是历史主义与进步论所谓的时代进展之内在动力或文明成长过程，还是浪漫派眼中过去时代的典范，抑或干脆是当下之人所设置的某种理念？

我们不满足于面对全盘偶然的歷史，总要在历史中找出一些“规律”，也就是说，试图在历史中寻找某种必然性。不同的学科处理的对象与所处的层面不同，它们所寻得的必然性也不同。我们不妨借用康德在他的《判断力批判》中为我们大致勾勒出的世界上事物的不同层

面,来简单一瞥:历史是否具有必然性?

康德在《判断力批判》中讨论目的的问题时,为我们呈现了世界的三个层面:

(1) 第一个层面是偶然事物。康德认为,当一物充当另一物的食物或工具,我们往往说那里存在着一种目的关系,这种所谓的目的关系,其实是人有意设立的外在目的关系(康德称为“相对的合目的性”),有很大的任意成分,实际是由于人不明了事物的内在目的关系所致。

2 (2) 而在一个更深的层面上,在一个有机物中,我们可以看到它的各部分互为对方的目的和手段,构成一个协和的整体,康德把这种合目的性叫作“内在的合目的性”,这就是康德的目的论所在的层面。我们不难发现,这种观察方式实际上仍然有相当大的外在性:观察者将有机体当作一个现成的对象,凭借他所掌握的各种认识机能(在这里主要是知性与理性),预设一种合目的性理念,并凭此来观察事物;否则我们便只能凭借知性概念与直观形式,将一切都看作机械作用,那样就看不出有机物和无机物的区别了。这个层面在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中也可找到对应物:现象界的规律(包括作为规律之条件的先天知性概念和先天直观形式)和道德本体界的道德律。虽然内在合目的性和道德律都涉及理性,因而显得比现象界的规律“高”一点,但和第三个层面相比,这个层面的整体特征是,它都还属于人可以理解的层面(即将事物理解成“合目的/规律的”)。——当然,这里所谓的“理解”不等于康德意义上的“认识”,而是广义的把握,即对世界上显现的一切事物的把握,而限于指概念与直观配合起来达成的认识,比如《判断力批判》中讨论的两种主要的合目的性,都不是知识,但依然可被视作人能理解的事物。

(3) 第三个层面则不同,它属于上帝对世界的根本安排一类,康德称之为“秩序”或事物的“内在完善性”,^[1]它涉及的问题是:事物为何具有如此这般的合目的/规律性,上帝对世界的这种安排是趋向于至善的吗?康德完全拒绝将这第三个层面纳入人的理解范围之内,甚至将它归于《判断力批判》的主题之外,认为人能做的只是猜测它的存在,而

不能认识乃至理解它。虽然如此,第三个层面却有统摄前两个层面的可能。第一个层面暂且不表,因为说清楚偶然事物背后的机理,原本显得偶然的事物也就获得了解。第二个层面所讨论的目的关系与自然/道德规律,在理论上虽然可以说很自洽,却不自足,因为它无法说明其本身的根据何在,如果没有一套有指向(在康德看来这个指向就是至善)、有系统的秩序安排,作为其支撑,它便即刻瓦解了。〔2〕

我们所关心的问题,即哲学所见的历史的特殊之处——具体而言就是它和历史学所见的历史之间的差异,正可由此得到说明。人们显然不能安于第一个层面,即偶然的层面,因为那意味着一片混乱,以及人的任意解释,是意见的领域;人们要在历史中寻求某种必然性,或者说某种法则。然而历史学和哲学所寻求的必然性有所不同,因为它们本就不在同一个层面上看问题。历史学往往处在上述第二个层面,而哲学则在第三个层面。也就是说,无论历史学研究的是经验事实、历史趋势、文明兴衰、史学语言分析,还是史学话语本身的建构与解构,大抵都是以历史为对象,希望在变动不居的偶然事实中找到某种能将历史统一起来的规律或结构,而这种做法的边界,顶多只是以解构方式对公认的规律与结构进行消解而已。但哲学并不希图在寻求规律与结构方面跟历史学一较高下,而是要寻求这些具体的理解方式后面的、更深一层的秩序本身——尽管秩序本身一经思考与表述,也构成了一种广义上的“理解方式”,但那不是对象化的理解。哲学往往更倾向于对平常人们所谓的历史规律与历史结构提出质疑,因为它知道,不同文化与不同时代的秩序往往有所不同,秩序就代表了生活与存在的方式,是事情本身的存在之理,人只构成这个存在之理的一部分,而无法充当旁观者;而规律往往更多的是人所总结出来的对象脉络,尽管我们可以声称自己也是规律与结构的一分子,但这毋宁意味着人本身被对象化,而不是深入到秩序的层次来看历史。历史学与哲学的这种方法上的不同,可以从近代历史哲学家们那里很明显地看出来。无论维柯、伏尔泰、孟德斯鸠,还是康德、赫尔德、费希特,他们在讨论历史事实的时候,和历史学的做法没什么两样,而一旦进入哲学讨论,就不仅仅是在寻找历史

中的统一性,而是要追问历史何以如此这般地统一,他们的典型术语就变成了“自然天意”一类。

那么在第三个层面,历史有没有必然性可言呢?在黑格尔看来,那种必然性是有的,但不是形式逻辑、自然科学或统计学规律意义上的必然性,而是一种实践的必然性,也就是说,人得顺着文化的本性去生活,顺着秩序本身的方向去生活,这种必然性才能展现出来。有人可能会反驳道,你既已预设了人要照你说的路子走,又依此断定历史中的必然性就是这种路子,那岂不是以结果为条件吗?

4 这里必须有所分疏,才能显出黑格尔真正的意思来。俗谚云“三岁看老”,说的是从一个人小时候的举动,可以看出他将来的人生,这里蕴含的必然性就是一种实践的必然性,也就是说,上述预言绝不是科学实验意义上,甚或统计学概率意义上的推论与预测,而是在这个人依其习性发展下去,而周围的环境也不发生根本巨变的情况下,进行的某种推断。我们之所以觉得这种推断有时甚至比生理心理学、教育学和社会学上的预测更加透辟,是因为它抓住了这个人生存过程中一些根本性的东西。上面那种形式逻辑的反驳是无效的,因为从一个三岁的人到成人之间,毕竟还有很多未知因素,这些因素可能连这些自然与社会科学都无法把握,但通过实践的必然性却可以有所把握。所以夫子才会教导我们,在修养自身的过程中,要有戒慎恐惧、畏大人之心。但话说回来,如果这个人从四岁开始被扔到森林里,或者因为重大变故而精神失常,上述的预言便毫无疑问会失效,但这并不足以否定实践的必然性的存在。黑格尔认为,西方文化的存在本身就是历史性的,而且这种历史性的存在,依从一种在他的《逻辑学》中揭示的必然性而进展。黑格尔抓住了西方文化的一些根本之理,在他看来,只要依从这种文化的本性——当然所谓“本性”在他看来也不是一成不变的僵死规则,而是事情的一种进展方向与方式——来发展,他的逻辑学就是有效的。

黑格尔的历史观既特殊又普遍。特殊之处在于,在黑格尔之前和之后,除了他的学生或深受他影响的人之外,都很少有人主张他这样一种强调世界秩序层面的实践必然性的历史哲学;普遍之处在于,他的确

很好地总结了西方文化中相当长时间的基本存在方式与生活方式,但平心而论,他的历史观的“适用期”没有他自己想象的那么长,即像《历史哲学》中叙述的那样,涵盖了到他为止的整个人类文明史。在强的意义上,他的历史观可能仅仅适用于和他一样主张“秩序内在于世界”的近代;在弱的意义上,即仅仅在某些方面,他的历史观也适用于主张秩序的超越性的中世纪,和大大冲破了传统秩序观的现代;在更弱的意义上,它可能也适用于古代,但它基本不适用于东方世界。

这就涉及黑格尔历史观的局限性问题了。黑格尔没有意识到,他的历史观的条件性要比他所以为的更强。我们只有在如下两个基本条件下,才能比较公正地看待黑格尔的历史观,这两个条件也是使这种历史观得以成立的条件,黑格尔本人则未必完全清楚地看到了它们。

5

第一,事物(包括人)与事物之间的关系成为主体(或类似于主体的内一外二分之结构)与主体之间的权力控制格局。^[3]从希腊化时期和中世纪早期开始,古希腊的那种事物由潜在的质料状态实现为具有某种形式与外观的现实状态,进而追求更完满的理型^[4]状态的存在格局,一变而为内在本质(核心)与外在实存(表现)这种内外二分的结构,即便被认为低于人这一主体的无机物与有机物,也是在这种二分结构的模式下被看待的。而事物与事物之间的关系,也不再是古希腊那种以形式为本质,以自身为那个通往理型的发展过程的一个通道与协助者的模式,而是从事物的内核(对于人而言就是自由意志)发出运动,透过其他事物的外部实存,进入其内核的一种权力控制关系——即便隔离与否弃,也是一种变相的权力关系。这种模式是西方延续至今的存在与生活方式。

在这种模式下,除了被当作秩序的事情本身的进展之外,再没有高出并引导事情的更根本秩序,也就是说,人、物以及绝对者(在中世纪是上帝,在康德这里是终极目的,在黑格尔这里是绝对精神),都被视作主体(绝对者、人),或者类似于主体的本质—实存之内外二分结构(物),这种主体与主体之间的权力控制关系就决定了:事情发展的任何一步,都必须以之前所造就的主体关系之既有事态为全部的前提,而且每一

步的發展，都不完全受這個格局中的任何一個主體決定，而是整個事情轄制着所有主體。當然，需要注意的是，我們如果將視野放大到中世紀與當代，絕對者的情形在每個時代都有所不同。直到黑格爾為止，絕對者雖然也是一個主體（終極主體），但都被等同於整個的事情，因為其他任何主體及類似於主體的结构都被認為是絕對者力量的體現者。但到黑格爾之後（老年黑格爾派和宗教原教旨主義者除外），這個局面就發生了變化，絕對者或者被拉下神壇，成為也受事情本身轄制的主體之一，或者根本被認為是人力所建構出來的意識形態，或者更極端一點，根本被否定。總而言之，絕對者即便被承認，也不再等於事情本身了。

6 但同樣是在絕對者被等同於事情本身的情況下，中世紀與近代之間也有所不同。在中世紀因為有上帝這一超越性主體的管轄，而且上帝代替了古代理型與至善所佔據的地位，上帝始終有處在人所能理解的事情邏輯之外的一面，也就是說，秩序不完全是人所能理解的，所以還不可能完全出現黑格爾式的歷史觀（在後者那裏，世界秩序是人所能理解的，絕對者是內在而非超越的），但到了近代這個認為真理在世界中（至少認為世界是獨立的，可以在世界中找到真理的關鍵線索）的時代，情況就不同了。而後者就是我們這本書的全部探討所處的語境。

第二，人以及社會、制度、倫常、法律、宗教等精神建制，還須依從這種主體權力控制的模式而成長，必須遵循某種追求根據的趨向（用尼采的話來說，可以稱作“求真意志”），這樣才能由淺入深地逐步實現這種存在模式自身的邏輯。這就是前文所說的實踐的必然性。這一點看似平淡，實則非常關鍵，當代與之前時代的一個關鍵區別，就是在下面這個問題上的選擇不同：是遵從與成全事情的邏輯，還是反諷乃至反叛這種邏輯（當然未必能完全如人所願地全盘推倒之）？

黑格爾認為上述這兩個條件對於人類文明史是理所應當的，他最多只把那些與典型的主體主義關係模式有差異的文明與文化形態，看作前者的預備階段（否則便是完全的野蠻，根本不能歸於文明之列，比如他對非洲的描述），也就是說，這種主體主義關係模式終究還是能統轄整个人類文明史的。但站在今天的角度，我們很難認同這一點了。

且不说与“希腊—罗马—中世纪—近代西欧”这条发展线索不同的其他文明,就算在这条线索内部,现代欧洲文化已经在相当程度上抛弃了以往的秩序观,对秩序坚持退缩到个人内心的信仰中去,犹如古代晚期的斯多葛派一样,可以说,现代西方基本满足上述第一个条件(至少还在它的边界上,但没找到替代的道路),但不满足第二个条件。在这种情形下,西方的学者即便主张黑格尔的话在当代依然有理,恐怕也不得不掂量一下时代的境况,对黑格尔的结论作些限制了。

但尽管有上述种种条件与局限性,而且正如本书后文中会指明的那样,黑格尔本人就拒绝对他身后的时代作什么预测,这些都不能减少黑格尔历史观对于当代的意义。人们往往发现,在坚决拒斥黑格尔之后,他们在生活中,在历史的进程里,却又发现黑格尔的幽灵若隐若现,西方学界最近几十年一波波的黑格尔回潮,就是明证。这背后究竟隐藏着什么原因呢?黑格尔的历史观是如何出现的?其具体内容和实质是什么?它是否还适用于当代?这些都是本书要思考的问题。

7

第二节 本书主题及对两个核心概念的 预备性说明:绝对精神、时间

当代哲学的广泛批判已经使世人从多方面知晓形而上学的机制。它最主要的一个特征就是使理念、上帝、理性、精神这些绝对者与感性世界分离,而祁克果、尼采、胡塞尔、柏格森,尤其是海德格尔逐步表明,这背后其实是传统的存在方式对时间的逃避,但后者恰恰是人逃无可逃的有限性处境。海德格尔更挑明,时间与存在根本就不是原先二分而如今被捏合到一块的两个物件,而是两者在根本上是一而二、二而一的。这一段哲学史已然成为西方哲学研究界的老生常谈,但值得注意的是,自维柯以降的西方历史哲学传统,早就在为这一转变作准备了。而且历史问题决不仅仅是时间问题的前期准备,好像它是维特根斯坦所说的“梯子”一样;它是跨出对时间问题的先验思考方式的决定性步骤,不理解历史,不进入历史,就不算真正理解了时间,对时间问题洞彻

最深的海德格尔深明此理，他的“存在史”思想即是明证。^[5]当然同时要指出，对历史问题的定位毕竟还有一个逐步明晰的过程，而且往往不如当代哲学的认识这么明确。

8 在西方历史观发展过程中，有一个非常奇怪的现象：自维柯以降的近代历史哲学家们一改以往无独立历史哲学的情形，孜孜以求，乘人文主义与启蒙的理性、自由之东风，背负着卢梭的严厉责问，直到在德国观念论哲学^[6]中，形成对启蒙自身的彻底推进与彻底批判，在黑格尔这里更达到不可超越的顶峰，然而此后一路急转直下。在专业历史学领域，人们试图通过历史主义一厢情愿地还历史以本来面目的学院行为，以及批判的历史学中语言分析与语法解构的努力，回避与消解历史的意义的问题；在历史哲学界，黑格尔的历史观^[7]犹如百足之虫，虽然被马克思、尼采、德罗伊森等人一次次地砍去它“绝对精神”^[8]的头脑，但人们分明在“无产阶级”（马克思）、“权力意志”（尼采）、“生命/精神”（狄尔泰）这些思想中，对黑格尔的历史观欲拒还迎。这是一个西方人对历史从极度自信到逐渐发生怀疑，乃至失去信心的过程，实际上也是西方人对自身的存在逐渐发生怀疑，乃至失去信心的过程。一个看似穷尽天下之物、一往无前而不返的文明，如何变得这般迷茫和疲惫？一个极端强调主体能动性的文明，如何又变得如此被动？这始终是当代人必须深思的。当代中国人往往在缺乏对自身过往历史观念之独立思考的情况下，不自觉地卷入这一过程，往往对祖宗之物大倡格义，在此背景之下，考察黑格尔这一思想史隘口处的历史观，对于我们而言显得尤为紧迫，具体来说就是研究黑格尔历史观的历史条件、主要内容与实质，并探讨其内部孕育的危机，以及对于当代的意义。——是为本书的主题。

黑格尔的历史观在这一演变过程中扮演了枢纽的角色，它既为此后的整个西方思想打下了回到事情本身的基础，但也为西方人此后对待其他文明、对待历史危机的态度，乃至批判这一历史观的方式划定了范围。

一方面，从黑格尔的创见来看，黑格尔的优势在于以客观精神克服

近代主体主义,即在一个原本为人所崇奉的秩序开始动摇并转而全盘由人设定的时代,高扬超出人力之上的客观秩序。在黑格尔眼中,任何一种假的形态,只是走向真理的过程中的一个阶段,它只是不够真而已,也就是说,真理本身就是个自身实现自身的过程,而历史上的种种文明形态,只是秩序实现自身的过程中的一些阶段。——这就意味着,历史既不是像康德所设想的那样,自然天意悬设理性而又良善的共同体生活为终极目的,也不是像马克思所认为的那样,由社会之人来设定其进程与目标(这样设定与创造出来的历史局面在黑格尔看来并不是真正的历史,而是对历史的人为强制),而是在主体力量之外自有其客观的逻各斯理路,这个理路虽然由人或其他各种主体形式(包括社会伦理与法律等客观精神形态)参与其中,但却不完全由其中任何一方决定,各方反而要受制于这个理路。黑格尔之所以重视历史,之所以在他那里一切都具有历史性,其原因就在这里。这种理路的种子虽说在中世纪已经埋下,但终究没有在那时开花结果,而是在时代解除超越性上帝的束缚之后,在黑格尔这里冲破了近代意识哲学的束缚,集中实现为一宏大的逻各斯理性哲学体系。

9

另一方面,他的历史观对后世的影响极为复杂,绝非通常的意见所想的那么简单。一般认为,上述转变过程是因为上帝死了,绝对者失效了。在不改变对待事物的方式的情况下,这样的话只能是一句以讹传讹的断语,绝对者还会以这样那样的方式复活。以为这样的断语就可以避开黑格尔,则更是自欺欺人,因为黑格尔哲学的深刻之处在于,它不是盲目顺从传统柏拉图主义二分的真理观,设立某一最高理念,进而建构体系,以致我们在替换或废黜这一最高理念的同时便可颠覆这一体系,而是使真理本身变为存在论意义上的方法、整体、结构,使真理成为世界本身。绝对者在他那里不是僵死的对象,而是代表一种定向方式,而且是动态的,我们不能抽象、静态地说绝对者对他而言意味着全部;甚至可以极端一点说,他根本不承认静态的绝对者对于人有任何意义,在这种情况下,攻击黑格尔那里的某种抽象普遍的绝对者,实际上是无的放矢。

但我们又必须承认,时移势易并非单纯的外在变化,乃至思想可以在这一变化面前岿然不动,相反,思想与这种变化是一体的,人对待历史的态度,即人的处境,这本身就是思想的一部分,黑格尔历史观的勃兴,与后世历史观的疲敝之间,绝非仅仅是一种排斥或误解的关系,而是存在着内在的决定关系,前者甚至决定了后者对它的反叛方式。我们固然不能说黑格尔应该对后世的种种恶果负责,比如像马尔库塞在《理性和革命》中的论敌所认为的那样,^[9]但以为将问题推到实证主义等后起思潮上就算圆满,则同样是不对的。后世历史观的疲敝,在黑格尔那里就已经埋下了种子,绝对精神的世界历史行程,比照此前的西方思想史来看,已经是精神与事物之间最大可能的内在化了,黑格尔的精神矢志于在这种内在化中克服一切分裂,他的《历史哲学》更是这种努力的顶峰,也的确造就了一座辉煌的大厦,但继黑格尔而起的为什么是一系列的分裂与片面发展(从黑格尔的视角来看)呢?难道这只是历史境况的改变和后人的误解使然?

总而言之,笔者以为,黑格尔的历史观是他与其他德国古典哲学家乃至他之前的所有近代哲学家的区别之所在,也是黑格尔在其身后的影响力之所在,当然,很可能也是黑格尔哲学的局限性之所在——这一点尚待下文证明。

要研究黑格尔的历史观,显然不能仅限于《历史哲学》一书,因为历史观是贯彻他的思想之始终的,在他看来,历史性也是一切事物必有的特性。本书一方面将重心放在黑格尔的《历史哲学》一书上,另一方面尽可能地将他的其他著作作为(a)《历史哲学》的前提或背景,以及(b)对《历史哲学》进行解释的材料。^[10]

黑格尔的哲学是在思想中把握时代的努力,^[11]而世界历史是绝对精神在时间中追求自我认识的过程。弄清黑格尔在什么层面上使用这两个概念,对于界定和理解他的历史观是十分必要的。虽然正文中会经常提到它们,但为了正本清源,在导论中有必要先行分析一下。

(1)“绝对精神”概念是黑格尔哲学的起点,和理解这一哲学的关键。康德将现象界的存在奠基于主体先验的观念结构,但却造成了主

体、世界(实际上包括世上的一切)各自的二分,康德人为地造出了一个理性(广义)的世界,这个世界与实际的历史发生了脱节。康德对休谟的问题的回答,不惟不能令站在休谟立场的人们满意(站在经验论的立场上,这样的二分并没有充分的理由替换休谟对非因果性与习惯的二分,故而康德之后,经验论并未消失),而且在德国哲学家群体内部,也引发了巨大的不满。但后者采取的办法并不是拒绝观念论,而是进一步推进它。哲学不能容忍这种分裂,而是必须将观念性推进到底,以克服这种分裂,到黑格尔这里遂达到极致。我们这里需要简单回顾一下这个过程,否则便无法理解绝对精神的特殊性,极易将它当成后世常见的那些批评中的一个抽象普遍之物,好像黑格尔只是外在地将它拿来填补某个空白似的。

11

何谓“观念论”?康德只主张先验的观念论,在《纯粹理性批判》中,他说先验观念论是这样一种学说,“依据它我们就把一切现象全都看作单纯的表象,而不是看作自在之物本身”^[12]。观念的巨大意义在于,它将先前人们认为与人分离的事物,放在与人的关系当中来看,事物必须通过主体的承认,才有意义。但如果将视野扩大到整个德国观念论来看,就不能局限于此了。黑格尔认为一切哲学都是观念论,谈论观念论与实在论哲学的对立是无意义的。^[13]按照克罗纳(Richard Kroner)在《从康德到黑格尔》一书开篇部分的说法,观念性是普遍存在的,并不是人为地强加给事物的,从观念论立场来看,事物与事物之间只要发生联系(这意味着人以观念把握这一联系,将它纳入人的表象之中),则事物对人就是以观念性的方式显现的,事物能被我规定,它便具有了观念性,德国观念论便是从破除观念论与实在论的对立出发的,^[14]德国观念论在起点上就已经不同于经验论简单的主客体外在对立了。在德国古典哲学家们看来,人并非神,事物的存在只能是它们向人所显现的那种存在,研究事物的存在,便等同于研究事物的观念性。当然,他们对于绝对者以及主体的看法各有不同,这也是他们各自争执的焦点和各自体系的出发点。布洛赫(Ernst Bloch)引用黑格尔的话,将对绝对者的寻求看作观念论的主要特征:“哲学的观念论仅仅在于,不承认有限者为一真

的存在者。”^[15]这种寻求实际上是贯穿整个德国观念论的一种冲动：

费希特认为推进观念论只能在实践的立场上进行，理论也是主体的一种实践，一切都必须从绝对自我(Ich)出发，他的三段论式逻辑推演并不是外在的连接，而是不断追问逻辑预设的严密演绎，具有运动的原则，包含了黑格尔辩证法的雏形，但毕竟还不是黑格尔意义上的辩证法，因为他那里的绝对自我是人所无法触及的，只能是人不断努力的一个目标和方向，是一种应该(Sollen)。

12 谢林不满足于费希特的“应该”，在观念论的基础上重拾斯宾诺莎哲学，从主体与客体两方面出发，相互过渡，这对费希特的伦理主体性是一个极大的扩充，但他的推演多是考察者外在的推论，三段论之第三项的出现往往服从考察者的主观推论的需要，而不是事情本身的需要，究其原因，还在于他对绝对者的规定：绝对者只可直观，不可以概念方式进行把握。这即是说，我们知道绝对者在那里，而且绝对者还通过艺术向我们显现，但也仅此而已，事情推到底，其最终的根据是静止的，而不是运动的。费希特的辩证运动在这里消失了。虽然谢林已经超出费希特的主观观念论，达到主观面(先验观念论)和客观面(自然哲学)的结合，绝对者不再是遥不可及的“应该”，但仍然拒绝人的认识。谢林一直到晚年还坚持这一点。

黑格尔赞赏谢林突破伦理主体性的做法，赞同他的同一哲学，但并不止步于此。他的出发点在于指出，绝对者已经在这个世界中了，已经在我们以为有限的那些事物中了，而非与这个世界隔离，或者外在地调节着这个世界的某种不可把握的东西；而且对于人而言，只能谈论它在世界中的情形。而当我们谈论和直观绝对者与这个世界的差别时，这种做法本身已经触及了绝对者，是对绝对者的思考，因而已经将绝对者内在化了，反过来说，也已经是绝对者对人的一种作用方式了。而绝对者内在于世界之中，是世界的核心，这个特点本身就是绝对者的历史性。这意味着，绝对者只要在世界内存在，自身使自身运动(因而是一个主体)，就必定以历史的方式运动。在这个意义上，黑格尔的绝对精神就是整体自身，它与世界是二而一、一而二的。黑格尔所谓的“思辨”

并非思考一种与经验世界以及人的反思绝对隔离的抽象超越之物，而是思考绝对者内在于世界之中的最为可行的方式。它并不是什么神秘的东西，西方人直到黑格尔才完全看清这一点。但这种方式与经验的素朴直观以及人对经验的知性反思毕竟不同，是具有其特殊性的第三种方式，这些特殊性至少包括：

(a) 绝对者是方法，但这里的“方法”不是工具，而是绝对者在这个世界中存在的方式，我们不需要考察一个与世界无关的“绝对者本身”（这在黑格尔看来是无意义的），这就是为什么《逻辑学》占据科学的第一部分的原因。

(b) 绝对者是整体，它不是某个区域，即是说，绝对者的作用遍及整体的所有部分。

13

(c) 绝对者是运动，而且这种运动有特定的指向，不是事物与事物之间任意的互动。它不是斯宾诺莎式的静止“实体”，否则它就成了一个一个各自分立的部分，而非整体了。

(d) 综合了整体与运动这两种特性后，绝对者是结构，而不是某个单一的实物性世界根据，而是一个不断进展、不断丰富着自身的结构。

(e) 绝对者是有有限与无限的相互作用，它既为世界提供了无限这个方向，也不失具体性与有限性。但这里的相互作用并非随便的混杂，而是有着严密规定性的。在融合古希腊与基督教思想的基础上，它一改传统真理观单向规定，往而不返，进而导致无限者与有限者分离的状况，实现了形而上学最大可能的完满。

以上这些特性，合而言之便是本书所说的绝对精神的“历史性”（Geschichtlichkeit）。之所以说黑格尔是形而上学的集大成者，这是很关键的一点。黑格尔之前的思想家中，没有人达到如此完备的历史性。最接近这种历史性的要数费希特和谢林了，但费希特的辩证法只能算是“自我的自身运动”，但运动并不等于历史性，因为单纯的运动仍然是先验的，而非历史的；谢林^[16]虽然超越了“应该”，达到了最高的统一者，但“理智直观”的规定使绝对者停留于反思而非思辨的层次，失却了辩证运动，不免还是先验的，也就谈不上历史性了。追究根本原因，二

人那里有一点是相同的,即绝对者只是人追求的最终目标,它本身并没有以自身的行动贯注到实际的历史中来,而是与实际历史分离的。

但必须注意的是,在黑格尔这里,绝对精神虽然没有在远离世界的同时又操纵世界的那种超越性,却仍然有另一种意义上的超越性,即对于具体事物及其具体特性而言的超越性:绝对精神在世界内有其自身运动的指向性,即指向事物的最核心,这意味着指向绝对精神自身,它不断超越事物外在的、片面的方面,而走向内在而普遍的其自身。

14 联系我们的主题来看,黑格尔虽然也讲作为人事的历史,但历史性在他那里本质上是绝对精神的普遍性特征,而不是人事这个局部领域的特征,《逻辑学》、《自然哲学》也有深刻而独立的历史性,而且并不是人事的投射或工具。就像黑格尔自己说的:“自然事物和精神事物形成一个形态,而这就是历史。”^[17]而且即便是主要讨论人事的《历史哲学》,也是以绝对精神的普遍历史性为基础的,不能仅以一种局部性历史概念来理解,即不能局限于编年史意义上的具体历史来理解。

上述这些特性不是一个一个逐渐出现,而是作为关联整体一起出现在世人面前的,其中任何一项都足以让满足于知性思维的人惊骇了。黑格尔的整个体系都可以看作对这一历史性的阐明。对“历史”概念所包含的各层面含义的分析见下一小节,在此之前,还需要说明另一个概念:时间。

(2)“时间”虽然不属于黑格尔的核心概念,他留给时间概念的篇幅极少,但对于当代人理解绝对精神的历史性,对于进入黑格尔哲学,对于破除对黑格尔单纯“本原论”与单纯“末世论”的解读(即认为黑格尔历史观的重心落在过去或者将来),最终对于理解黑格尔的局限性而言,却是必不可少的。

绝对精神何以能在世界之内存在?在世界之内存在实际上是在时间之内存在。这要求绝对精神的运动与一定的时间模式相符,但黑格尔毕竟不是当代人,他那里的时间模式并非精神被抛入的有限性处境,而是与绝对精神的运动互为规定的。黑格尔在《精神现象学》中提到“时间即是被直观的概念”,在《历史哲学》中又说思想是最内在的否定

性,它比时间更强,这说明在黑格尔看来,时间一方面就是对概念运动本身的纯形式性直观,即是说,使概念运动本身脱离所有质料,抽象出来看所得到的结果,或者毋宁说,时间就是某种视角下的概念运动本身,另一方面却又服从概念,是概念规定时间,而非相反;但我们仍然可以说,相对于前人而言,在黑格尔这里,时间也在相当大的程度上限定了绝对精神的运动。

具体来说,黑格尔那里的时间模式并不特别以三维中的某一维为重心,而是以绝对的当前(Gegenwart)为重心,这绝对的当前并不属于时间三维中的任何一维——包括现在(Jetzt),而是永恒在时间中的显现方式,这种显现是思辨的,而不是反思的,犹如绝对精神在世界内的存在方式一样。这决定了他的历史观不是讨论过去之事,也不是预测未来,更不是局限于当前就事论事,而是绝对精神在世界中的整体性存在,这种存在当然是随着现世时间的流逝一直向前的,但黑格尔强调的不是这种流逝本身蕴含的有限性,而是在这向前的每一瞬间,都有可能通过对事情思辨的概念性把握,达致永恒。永恒与时间三维整体构成了一个释义学循环,它们相互证明:时间的三维从永恒获得意义,绝对的当前统一了三维,时间看似从过去进入现在,再到将来,但这只是自然时间的表象方式,实际上三维都注入到绝对的当前中,后者成为时间流逝时的核心与意义源泉;另一方面,永恒也不是离时间而独存的固定点,它必须在时间内存在,没有时间,它是无以显现的,但这并不会使它本身成为时间性的、有限的事物。说到这里,我们不难看出,黑格尔正是依此模式规定绝对者与世界、历史的关系的:绝对者的自身运动是后二者的意义与统一性之所系,反过来说,绝对者又处在这两者中,只能在这两者中显现自身。这种时间观也埋下了黑格尔的“历史终结论”的种子:绝对者在历史的不同阶段,都以各别的方式回复到自身,确认自身,而不是怀念古代,抑或寄望于未来。

我们看看体系哲学中对“时间”概念的成熟表述。在《自然哲学》的“时间”一节中,黑格尔在一般性时间和三维的时间两个层面谈论了永恒和时间的关系。

(a) 他说,时间是“被直观的变易”,^[18]亦即还不是反思或思辨把握之下的变易,还不是纯概念,而是既有感性因素,又有非感性因素,时间并不是可以将事物放进去的一个容器,它就是变易本身,是产生一切又摧毁自身的克洛诺斯。^[19]这一点与康德的看法是一致的。但不同之处在于,黑格尔借助“变易”这一规定大大拓展了时间的内涵。从《逻辑学》中我们得知,黑格尔的变易概念并不是一物或一状态消失,而另一物或另一状态取而代之这种简单的自然表象,而是绝对精神所主导的一个具有复杂结构的运动整体(整部《逻辑学》都可以看作这种运动整体的展开)。绝对精神主导作为变易的时间,化身为永恒。“时间不是支配概念的力量,概念也不存在于时间中,不是某种时间性的东西;相反地,概念是支配时间的力量,时间只不过是这种作为外在性的否定性”,^[20]只有自然时间才是没有质的差别的无尽绵延(这是一种坏无限),相反,时间的真理在于永恒。永恒“不应当消极地被理解为与时间的分离,好像它是存在于时间之外,也不应当被理解为它是在时间之后才到来,因为这会把永恒弄成未来,弄成是时间的一个环节”^[21]。永恒不同于无限的绵延,前者是真无限,是对时间的绝对的、真正的扬弃,也就是说,时间在本质上是永恒,永恒虽然内在于时间,成为绝对的当前,却支配时间;后者则是坏无限,是对时间的相对的扬弃,^[22]它看似随着时间延展到无限遥远,却服从于时间之力量,说到底仍然是有限的。^[23]

(b) 上述这些只有在深入到时间三维的讨论中后,才是有说服力的。黑格尔区分了现在(Jetzt)和当前(Gegenwart)^[24],认为前者是知性划分出来的时间点,是与过去和将来漠不相关,且相互外在地存在着的自然时间维度,是有限的,而后者则是通达永恒的,扬弃三维于自身之内的,或者换句话说,是永恒显现的形式。黑格尔和后来的海德格尔一样,认为现实时间(与知性眼光下看到的自然时间对立)的每个环节都是整体,具体时间的三维都不是抽象的点或线,而是具有结构性规定的:过去是由存在到非存在^[25],将来是从非存在到存在,它们都曾是或将是现在,而现在则并不偏于存在或非存在的任何一方,而是两者的

无差别的统一,具体的当前是过去的结果,且孕育着将来。[26]

但我们是否就可以说黑格尔那里的永恒完全与时间融为一体了呢?未必。珀格勒(Otto Pöggeler)可能有鉴于海德格尔强调“未来”一维的做法,突出黑格尔不重视未来这一点,似乎黑格尔仅仅因为未来尚未到来就不讨论它了。[27]这种看法值得商榷。且不说黑格尔专门讨论了未来,并将未来置于时间的整体辩证结构之中去,承认时间之流的现实性,这里问题的关键并不在于是否突出哪一维(请注意黑格尔的“当前”并不等于“现在”这一维,而是统一三维的,是永恒在时间中的显现形态),而在于如何定位永恒本身。

黑格尔一方面从《精神现象学》开始,就说过“永恒是时间的消灭”,另一方面又极力强调永恒不是与时间无关的绝对超越者,它内在于时间。这让我们无所适从,如果我们不局限于《自然哲学》的“时间”部分,而将问题放在整个体系的宏阔视野来看,是不是能澄清这个问题呢?黑格尔那里的“永恒”即绝对者,它本身不是静止不动的一个点,而是有一个完整的变易结构的,[28]永恒当然是时间的根本条件,它产生了时间,但它又必须靠时间来显示自身,因为它是内在而非超越于时间的。但这样说并不能最终解决问题。比如他说他最重要的著作,即《逻辑学》,讲的是上帝先于创世的样子,这句话很模糊:所谓的“先”(vor)本身就像是一种时间规定,但不可能在某个时间点之前就有一种非时间的状态;而且整部《逻辑学》讲的全是世界之内的事物的状况,在根本上是世界本身的运动,而不是我们根本无法想象的某种绝对超越者的状态(那样的状态既然根本无法想象,也就绝对不可言说,那么《逻辑学》作为一种言说便是不可能的),又有何“超时间”可言呢?须知依照当代哲学的发展来看,绝对者的时间化会废黜绝对者的价值并摧毁形而上学本身,而隶属于柏拉图“历史的目的是追求永恒”这一传统的黑格尔,在那个真诚相信理性的时代或许还没有意识到使绝对者彻底时间化的必要,也就是说,我们这里提出的质疑在黑格尔本人看来或许还不成为问题。所以我们虽然可以说,在黑格尔那里,永恒与时间在形而上学框架内最大限度地融合了,但这种融合毕竟不同于当代哲学的时

间观。简言之,时间虽然重要,最终却是要被扬弃的。

18 这种时间观在西方并非前无古人,后无来者。根据克罗纳的梳理,库萨也提到过作为时间之总括(Inbegriff)的当前;席勒说过,每一当前都是被体验的永恒,是“充满的无限”^[29]。沃尔法特(Guenter Wohlfart)在他的《瞬间》一书中^[30]分析了海德格尔在《存在与时间》第82节及全集第21卷中对黑格尔时间概念的批评,强调黑格尔时间概念与海德格尔时间概念的相似之处,似乎暗示黑格尔已经预示了海德格尔的时间概念了,笔者以为此观点似有不妥。^[31]海德格尔对黑格尔时间概念的批判固然有不尽公平之处,但看待时间概念不能仅对二人论述时间概念的几处文本进行抽象的分析,寻找相同点。沃尔法特在比较时有意无意忽略了海德格尔那里对“未来”的强调,忽略了这样强调的深意,以及与海德格尔的在世存在、瞬间等概念的关系,让人看不到海德格尔以其时间概念恢复了哲学的有限性处境,与黑格尔有根本不同。

对黑格尔“时间”概念的预备性分析的目的在于初步驳斥对黑格尔哲学的本原论解读和末世论解读,为后文作准备。因为这两种分别将重心放在过去和未来的解释方式,与黑格尔的时间观是根本冲突的。^[32]

第三节 “历史”概念的四个层次——兼论 历史与绝对精神、时间的关系

一、四个层次

由上节可知,绝对者本身就具有一种历史性,这种历史性只有在时间内才成其为现实的历史性,才能决定现实的历史。这样说来,不是有两种历史性了吗:一种是绝对者内部的,与时间无关的,一种是绝对者落入时间“之后”的?这样提问的人恰恰误解了黑格尔。前面说过,黑格尔虽然说《逻辑学》是先于创世的上帝的情形,但其内容恰恰字字句句讲的都是这个世界的事情,黑格尔并不像谢林那样热衷于谈论世界

之外的情形,他只对上帝在世界内的存在感兴趣,对于绝对超越者,他实际的做法很像夫子的“敬而远之”。对于“上帝是否具有世界之外的存在?这种存在是怎样的情形?是否具有历史性?”这样的问题,笔者打算存而不论,因为笔者关心的是:黑格尔那里,显现于这个世界之内的绝对者是否具有一种根本的历史性?这种历史性可以与现实历史分离吗?我们的初步结论是:绝对者内部就具有历史性,而且只存在一种历史性,不存在两种。

但是,为适应下面行文的需要,对这唯一的历史性,我们还要进行进一步的概念分疏。在此之前,我们先看看“历史”的词源。德国著名的《哲学历史辞典》中对德语中表示“历史”的两个词——Historie 和 Geschichte——的概念史进行了详尽的梳理,对我们的考察十分有益。Historie 源自古希腊词 ἱστορία(或 ἱστορίη),而后者又与 ἵστωρ(内行人,见证者,仲裁人)有关,是从 ἴδω(见,知)导出的。其基本含义是“查知”(Erkundung),一开始并不特指历史写作,在早期伊奥尼亚自然哲学家那里,它甚至可以用来表示“自然之学”(Naturkunde)(包括自然哲学、物理学、几何学、地理学、天文学、植物学和动物学等),在希罗多德和修昔底德那里仍然保持着这个本义,直到在亚里士多德那里,才固定用来表示作为一种文学类型的历史写作(Geschichtsschreibung),用来和诗艺(Dichtkunst)相区分。

而 Geschichte 则是一个德语词,最早出现于 8、9 世纪,在古高地德语中的写法是“giskiht”,源自古高地德语中的“giskehen”,最初是用来翻译拉丁语中的“casus”(跌落;偶然事故;不幸;结局;衰落;机会),后来逐步演变,不仅仅表示一次性的行为和事情,也表示一种更大的事件总体关联(Ereigniszusammenhang),即事件链(Ereigniskette),和表示忠实于真相的报道的 Historie 区别开来。^[33]

黑格尔常常交替使用“历史”的广、狭两层含义(分别表示绝对精神的整个内在性和人事),综观他的一生,前期使用更多的是“Historie”,大部分表示人事,这是狭义,后期虽然更多使用“Geschichte”,但并不固定地用这两个写法分别表示狭、广二义,而是两个写法都用,这就使得

两个写法都具有广、狭二义。相反,在体现绝对者历史性之根据的《逻辑学》中,他又几乎不明说:那里讨论的是绝对者的历史性。这更增加了我们这项研究的难度。

黑格尔依据距离他的思辨历史观念的远近,将考察历史的方式分作原始的、反思的和哲学的三种。本书在黑格尔分类的基础上再加以深化,为下文提供一个概念框架。

20 黑格尔所谓“哲学的历史”实际上就是指他自己的思辨历史观,而“反思的历史”则指以往对历史的各种反思^[34],实际上也适用于他之后的德国历史学派乃至19世纪末以降的批判的历史学派。基于此,本书拟将黑格尔所谓的“反思的历史”的外延作一点扩大。另外,在原初的、反思的和思辨的历史之外,我们再增添一种含义,以作为第四章讨论之预备,下面初步说明这四种含义:

(a) 原初的历史。包括历史事情与历史著作两方面,这两个方面只是表现形式不同,实质上是同一层面的。这层含义适用于过去、现在、将来的各种历史性事情(这不等于所有发生的事情,对于哪些事情可以成为历史性事情,历史学界一向有所讨论,但不属于本书关注的范围,这方面问题暂时略过),以及古希腊、罗马的史书传统,黑格尔对后者有专门的讨论,这里不再复述了。

(b) 反思的历史观(及该视域下的历史事件,在以下两种含义中同样包含对应的历史事件,下面不再单独说明)。举凡人对历史进行直接反思的种种成果,都可称为“反思的历史”,黑格尔在这个标题下区分了普遍的历史、实用的历史、批判的历史和分类的历史,尼采的历史意识三分法似乎在这里已经能找到一些踪迹了。在这个层面上出现了一个数百年聚讼不休的问题:历史专指人事,还是对自然亦有所指?如果是前者,那么所谓的“自然史”是人事的一种简单投射吗?在这个问题上,维柯、卢梭、马克思各有己见,黑格尔则试图通过他的思辨发展的思路加以解决,但似乎并不令人们满意:当代学者耶施克(Walter Jaeschke)等人认为,《历史哲学》本身就只是一部区域历史(人事),而且主要只讨论这一区域历史中的政治史,^[35]这也代表了相当多的学者的看法,但

对于考察黑格爾的历史观而言是有误导的。《历史哲学》固然不足以考察黑格爾历史观的全貌,但那不是因为它是—部区域史,而是因为它本身的思想发展前史不可忽略;在我们考虑了前史的条件下,它本身则可以代表黑格爾的思辨历史观的最终成果。本书认为,耶施克的观点是对黑格爾思辨历史观的反思化,其根本原因在于缺乏对黑格爾那里自然与人事关系的彻底考察。而这个问题的澄清,光靠复述黑格爾的思辨历史观本身是不够的,还必须延续到对这一历史观本身的更深层次考察,那就涉及下面两层含义了。但这毕竟不是本书的主题,所以只能在它涉及人与历史之关系的时候,略为提及。

(c) 思辨的历史观。在黑格爾之前,历来都不乏思辨的哲人,比如被黑格爾当作西方哲学史开端性人物的巴门尼德,他的“思有同一”在黑格爾看来即是观念性的作用的最初体现,思如何竟与有发生关系,甚至同一,实在是大可惊异之事,如果局限于将两者对置的反思性立场,两者无论如何也无法融通,问题需要用思辨的视角来看。后来的柏拉图、亚里士多德、哲罗姆在黑格爾看来都是极富思辨精神的,但他们毕竟没有像黑格爾这样在世间—切中看出绝对者,并铺陈—个庞大体系,在他之前更没有人在历史问题上有意识地运用了思辨观点。后来人对黑格爾的批评也鲜有不落入反思立场者。这样看来,黑格爾的思辨历史观可以说是“前无古人,后无来者”。重述与考察—历史观殊非易事,本书的第三章将围绕—历史观,分节讨论《历史哲学》中—些重要主题,并分别加以批判的考察。

(d) 对思辨历史观的批判———种可能的历史观。要反思黑格爾的历史观,不能局限于复述,而必须超出它。研究某个思想家,往往容易将他的观点当作对此前思想史的最彻底突破,进而以此反观—前的思想家,构造出—个进步论的思想史,这样做往往不是提出问题,而是将问题掩盖了,失去了反思该思想家的契机。与此相反的做法是,将诸思想家及其代表的时代当作各自独立的形态,互相之间只有人为的、外在的联系,这是类型学的做法,往往有相对主义的危险,这种做法除了分列出各种形态并找出—些起外在联系作用的大线条之外,似乎并不

会有更多的成果。对历史各阶段的考察同样如此,斯宾格勒与汤因比的类型学即有相对主义的危险。真正哲学的考察方式不同于这两者,它既需要找到前人没有看到而又内在地贯穿于此前历史的主题,也需要看到各家各派在处理该主题上的局限。

22

本书显然无力完成这样的工作,只能以初步完成对黑格尔历史观的一种批判为限,在这方面进行一点最粗浅的尝试。前面的第一节说过,黑格尔是在世界秩序的层面上讨论历史,我们所说的历史的第四层含义,需要走出黑格尔之外来看黑格尔,但这并不意味着走到比世界秩序层面更深的层面去,那样的层面是没有的。由于黑格尔主张一种明显的主体主义,而这种主体主义主要是中世纪以来的产物,凭着它来看待古代和东方文明,就会产生一些偏差乃至错误,我们主要是在这一点上勘察黑格尔历史观的局限性。对于主体主义的根源,西方学界已多有讨论,比如海德格尔在他的《论人本主义的信》中就将它追溯到希腊化时期,这方面已无需笔者多加赘言。但是对于古希腊文化本身与主体主义之间的距离,学界的讨论则比较零星而不系统,耶格尔(Werner Jaeger)、施奈尔(Bruno Snell)等古典语文学家偶有涉及,见诸哲学家笔端的这方面讨论就更少了,笔者想在这方面作一点推进。古希腊思想与中世纪以来的西方思想之间的共同之处是有目共睹,也无可否认的,比如真理观(思有同一的传统)、追求根据(一与多的关系问题)、对象化(形式逻辑、三段论皆为其表现)等,都是从古希腊思想中一脉贯注下来的,但是对于古今之别的问题,我们的了解似乎还远不够清楚,以致我们习惯于将古代思想纳入后来的主体主义框架下来理解,而不觉其异。当然,建立这样一种历史观,需要以全面了解古今关系为前提,那不是本书的任务,本书只取主体主义这一个切口,深入下去。

我们的具体做法是,依循黑格尔提供的世界历史行程的线索,通过分析绝对精神如何与自然、与古希腊城邦共同体、与中世纪宗教性共同体的先融合后疏离的过程,分析黑格尔历史观这一西方思想史上共相与殊相最深刻结合的形态,如何既呼召人最富自信地投入这一结合的洪流,实际上又深藏着人与历史相疏离,人对历史失去信心的种子。其

中的原因不在于绝对精神在世间走过一遭后重新变回与世界无关的普遍者,而在于黑格尔那里绝对精神的存在方式,以及在此绝对精神的笼罩下,世界内一切事物的存在方式本身就蕴含着破裂,蕴含着一种排斥与不作为,因为一旦黑格尔的绝对精神不再获得承认,维系这一权力意志格局的纽带便瓦解了,此时剩下的,便唯有怀疑。

基于对“历史”概念的这种认识,我们还有必要谈一下这一概念与上一节讨论的两个核心概念的关系,以便初步展示黑格尔历史观的框架。

二、与绝对精神的关系

23

“历史意识(Historisches Bewußtsein)是一种启蒙的产物”,伽达默尔的弟子布珀纳(Rüdiger Bubner)这样说道,因为启蒙要求将人类的自我理解从来源(Herkunft)与传统习俗(Überlieferung)所构成的种种秩序(Ordnungen)中解放出来,同时又盼望人以足够的果决将目前这种虽然由人主动塑造,但还没有完全被人统治的历史抢夺过来加以统治。^[36]

海德格尔批判这种历史意识。他说:“历史学(Die Historie)从其种种预制形式(Vorformen),从其对一门科学的形塑,从其敕平与简单化这门科学,以使之符合普通的预期,使普通人可理解这些方面来看,完全是形而上学的一种结果(Folge)。但这就是说:[是]^[37]存在之历史(Geschichte)的[结果],[是]作为历史的存在的[结果],由此存在和历史都完全保持遮蔽,甚至将自身扣留在遮蔽状态中了。”^[38]这段晦涩的话实际上说出了两种历史:一种是作为一个学科的历史学(Historie),不论它是主观历史学,还是客观历史学,都陷入一种主—客关系之中,^[39]是形而上学的产物,帮助加剧了对存在的遮蔽;另一种是存在本身的历史(Geschichte),或者说,存在本身就是历史(海德格尔是第一个达到这种认识的人),而且一向已经是历史,只不过在之前的历史中,存在自行扣留自身在被遮蔽状态中,所以才有了历史学。

为什么存在本身就是历史？海德格尔有更深的考虑：目前的时代是从第一个开端向另一个开端过渡的时代，它必须以历史的方式运思，因为“在这种过渡性的思的本质中，第一个开端作为靠前者(erster)，仍然是起决定作用的，然而它作为开端，又被克服了(überwunden)”^[40]。也就是说，居于两个开端之间，是当前时代的基本规定，但之前其实也是如此：虽然哲学到海德格尔这里才达到“存在就是历史”的认识，进入第一个开端向另一个开端过渡的状态，但西方的存在一直受形而上学规定，形而上学又受第一个开端的真理观规定，与第一个开端的的关系决定了存在一向已经是这种历史，而不能是超历史的，因为它只能在这一处境下受其前一阶段与后一阶段规定，如今是向另一个开端过渡的时代，就更是如此了。

那么黑格尔的历史观属于这里所说的两种历史中的哪一种呢？哪一种都不是。因为一方面，它涉及比主观历史学和客观历史学更源初的层面，因而不能简单划入这两种历史学中的任何一种，另一方面，它还没有达到“存在就是历史”的认识，绝对精神仍然隶属于海德格尔意义上的“形而上学”而不自知。^[41]如果说海德格尔是从横向的角度联系开端来谈存在的历史性的话，那么黑格尔主要是从纵向的角度谈绝对精神与历史的内在关系的。在黑格尔那里纵向角度是第一位的，虽然黑格尔与海德格尔一样认为自己承接了西方思想的传统并明确以其总结与批判者自居，但在黑格尔那里，只有有了绝对精神的历史性这个最大的前提，才能谈论自己的思想构成了西方思想发展史上的哪一环，到自己为止的西方思想史是一个什么样的形态，后面这些问题都是第二位的。所以我们可以看到，黑格尔直到其体系完全确立为止，都没有集中谈论历史，体系完成之后的柏林时期，才将主要精力放到历史上来。但这也同时表明，我们不能将到体系完成为止的黑格尔思想发展史弃之不顾，相反，这一发展史恰恰构成他的历史观的发生过程与奠基过程。

托因尼森(Michael Theunissen)在其名著《作为神学政治论的黑格尔绝对精神学说》中说，黑格尔那里绝对精神与历史有一种共属的关

系,他的整个体系都是历史哲学,因为绝对精神自我展示、区分、启示,在世界中自我显现,历史即是精神的“绝对活动性”,历史只是精神史,黑格尔的哲学整个地都是精神哲学,也整个地都是历史哲学。^[42] 克罗纳则单独针对狭义的绝对精神(艺术、宗教、哲学)说:“绝对精神克服了‘同时既是历史性的,又是超历史性的’这样一个矛盾,因为它作为历史性的,通过其活动使自身成为超历史性的,且直观、表象与概念性地把握处于其超历史性中的自身。”^[43] 作为顶点的艺术、宗教、科学尚且如此,处于自然与人事之发展过程中的绝对精神当然也既是历史性的,也是超历史性的了。这里所谓的“超历史”,无非是说绝对精神内在于历史的同时也具有指向方面的超越性,或者说对于具体事物的超越性。

25

通过上文可知,黑格尔的绝对精神在时间中也是超时间性的,即它在内在于时间、处于时间之核心的意义上是永恒。现在我们要探讨绝对精神与历史的关系,就必然涉及时间与历史的关系。

托因尼森将黑格尔的绝对精神(狭义)看作斯宾诺莎之后的又一部“神学政治论”,为配合其论证,他从黑格尔那里区分出三种历史:永恒历史、世俗历史和时间历史。永恒历史即上帝自身、精神自身的运动,精神永远与历史性共属。这种永恒历史为世俗历史(即政治史)奠基,它可以是时间性的,也可以是非时间性的。即存在着非时间性的历史,却不存在非历史性的时间,因为历史性作为与精神共属者,为时间奠基,却不能反过来说时间为历史性奠基,历史可以是神圣的,时间却只是世俗的。^[44] 虽然托因尼森的意思与本书的主旨并不矛盾,但笔者认为没有必要为了表现黑格尔哲学的神学内涵,刻意找出一种非时间性的历史,因为我们同样可以将黑格尔的“历史”概念限制在世界历史上,然后依据黑格尔将时间的本质定为内在于时间的永恒这一点,说永恒在黑格尔那里也是某种意义上的时间,它是超时间的,因而也就是超历史的,从而得出黑格尔那里有一种超历史的时间的结论。

对于本书来说,同时强调历史的根据是内在于历史而又超历史的绝对精神,时间的真理是内在于时间而又超时间的永恒,并不矛盾,这两点完全可以并存。黑格尔并未专门讨论过时间与历史的关系,但从

笔者下面的研究可以看出,历史并不是时间的无差别的单纯堆积,时间也并不是历史的简单抽象,两者是一种相互解释的关系:历史是一种以绝对精神为最终指向的意义变迁,必须在时间的流动中才能表现出来,每个时代都有其哲学与政治上的顶点,因此并不是时时均质的知性钟表时间;对照之下,时间也不是对历史事实的知性抽象,而是在特定的瞬间才可致永恒。在这种关系的基础上,时间与历史的真理都是超时间、超历史的,它们都是绝对精神的世界进程所不可或缺的,因为绝对精神必须内在于它们,才能获取其力量,但它们也都是要被扬弃的。

26 至于黑格尔对绝对精神与历史关系的看法的具体发展史与详尽展开,就要留待下文讨论了,这里只是一个引子。

三、与时间的关系

那么历史与时间的关系又是如何呢?有了上面对这两个概念的比较疏,以及对历史与绝对精神之间关系的说明,这个问题相对而言比较简单,我们只需要略提几句即可。

黑格尔曾以克洛诺斯比喻时间,说明时间并不是什么容器,^[45]又以宙斯比喻历史与政治,说宙斯通过创造出伦理自觉的作品,征服了时间。^[46]他又认为,世界历史“一般而言[是]在时间中对精神的阐释,正如理念在空间中作为自然被阐释一样”^[47]。这里虽然说“在时间中”,但我们不可坐实了去理解,好像时间是什么外在的框架与场所一样;相反,和海德格尔一样,黑格尔也认为没有实物化的时间,而只有作为意义结构的时间,时间就是绝对精神的活动本身,就是引文中所说的“对精神的阐释”。世界历史就是由这样的一段段的作为绝对精神之阐释的时间所生成的。

以上是从时间来看历史,反过来说,从历史来看时间,当前既受历史的阶段性规定,这个时代的时间与那个时代的时间是不同质的,历史中的时间不是被教平的、同质的钟表时间;作为永恒的,时间也可以直

接通达上帝。^[48]因此正像著名犹太思想家陶博斯(Jacob Taubes)所说的,时间与历史互为前提,^[49]黑格尔说历史是“进行认知的、自我中介的变易,让渡于时间的精神(an die Zeit entäußerter Geist)”^[50]。具体地说,当前既不是过程的终结,也不是静止之点,而是精神在历史中的启示,是新的起点;在当前中,时间既被充实,又被消除,又被设置(被设置到精神中,而同时精神又被设置到其历史性中)。^[51]

第四节 前人研究综述

下面我们看看国内外在这方面的研究成果,我们的综述以分析大思想家们的研究阶段、研究风格的转换为主,以普通学者的二手文献为次,因此虽然以专论黑格尔历史哲学的著作为主轴,但并不限于此。按照这个标准,可以归进来的研究著作虽然算不上“汗牛充栋”,但数量也不少,因此难免有遗漏者。

27

1. 在国外,黑格尔之后,专门研究黑格尔历史哲学的著作并不多,狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的《黑格尔青年史》(部分)、《十九世纪精神史》(部分)、《精神科学中历史世界的建立》,拉松(Georg Lasson)和雷泽(Kurt Leese)的两本同名著作《作为历史哲学家的黑格尔》(以及后者的《黑格尔的历史哲学》)、马尔库塞(Herbert Marcuse)的《黑格尔的存在论和历史性理论》、潘能(Johann Plenge)的《黑格尔与世界历史》、毛勒(Reinhart Klemens Maurer)的《黑格尔和历史的终结》、霍茨(Harald Holz)的《历史中的精神》、鲍茨(Timo Bautz)的《黑格尔的世界历史学说》和弗略特(Hans H. Flöter)的《历史之历史性在德国观念论哲学中的奠基》是其中的代表。^[52]这些著作都部分地涉及本书的讨论,下文中会在相关的部分对这些著作分别进行述评。由于本书的研究并不限于《历史哲学》,还扩展到《精神现象学》与《逻辑学》,故而应将讨论范围扩大。但这种扩大并不是及于所有研究黑格尔的二手著作,这类著作不计其数,笔者只能对与本书主题有关的、相对较为著名的研究著作作一点介绍。

黑格尔去世后,他的体系的一些根本点除被“老年黑格尔派”消极保护了若干年之外,被“青年黑格尔派”以相当激烈的方式抛弃了。〔53〕对它的主要指责有这样两方面:(1)他的“绝对精神”及其诸多附属概念是抽象的、脱离生活的或者超越性的,与实际的、有限的生命无涉,或者至少是矛盾的。他们一方面认为,黑格尔的“绝对精神”是要抛弃的,另一方面则认为,他的辩证法则是要加以保留的。(2)基于此,他的历史观念与政治观念是一种虚假的乐观主义,是基督教神学的残余,不值得维护。甚至有人将其与普鲁士政府挂钩,黑格尔哲学为“普鲁士国家哲学”的说法不胫而走,几已成为“公论”。这两方面的指责至今仍然是一般研究者对黑格尔的印象,然而根据我们下面的研究,这两种指责都是站不住脚的。如果说黑格尔哲学有问题的话,那也是他的整个体系之结构与立场的问题,而不是某一部分的问题,这背后实际上是时代的问题,而不仅仅是黑格尔的理论的问题,问题不是将精神简单丢掉或者替换以“现实生活”就可以解决的。

狄尔泰认为与黑格尔进行意气之争的时代已经过去,已经有足够的历史距离对黑格尔进行更客观的研究了,他首倡发掘青年黑格尔的思想资源之风,并详尽考察了柏林时期黑格尔的思想环境,功不可没。但他除了借助部分黑格尔资源大力发展他自己的“生命”、“精神”概念与“历史”概念之外,似乎与黑格尔的历史观念本身并没有直接挂钩,并形成深层对话——正如他自己承认的,他的学说主要是接续雅可比一系的。

在新康德主义时代,新黑格尔主义也在德、意、英、法、荷等国悄然兴起。出身新康德主义阵营的克罗纳在其《从康德到黑格尔》中强调了黑格尔哲学中的非理性特点,驳斥了扬康德、抑黑格尔的做法,挖掘了黑格尔的“生命”概念,然而他走向神秘主义的做法在黑格尔哲学的比照之下似乎是思想的一种不彻底。

海德格尔(Martin Heidegger)、伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)一系的思想家与学者们则打开了黑格尔研究的新局面。海德格尔的标志性文章“黑格尔与希腊人”一文与伽达默尔的《黑格尔的辩证法》一书成

为这一系研究者的标杆。^[54]海德格尔将黑格尔视作形而上学的完成,有其深层理据。黑格尔以并不完全符合古希腊思想家们原意的方式对他们进行了解释,但恰恰是这一解释,成了对柏拉图、亚里士多德以降整个形而上学史之内在思路的最好总结。伽达默尔力倡研究《逻辑学》,他具体而微地表明,从康德开始,古代的客观辩证法、生命原则得到了复兴,而黑格尔正以其绝对主体性的改造,成为这一复兴的顶峰。

洛维特(Karl Löwith)与其老师观点分歧甚大,他将西方历史类型划分为古希腊的循环历史观和犹太—基督教的末世论历史观(或者说线性历史观),始终认为黑格尔历史哲学是犹太—基督教神学资源的世俗化。但停留于这种外在的类型划分,恐怕适足以遮蔽真正的问题,忽略时代之间的差异。

29

马尔库塞早在 20 世纪 20 年代末,便在他的著作中首次将对《逻辑学》的考察与生命、历史等概念联系起来。他虽然彰显黑格尔早期的“生命”概念,但或许是囿于他自己对《存在与时间》的理解,认为黑格尔中后期的“精神”概念与《逻辑学》使得生命因素消失了,这种做法企图在黑格尔的早期和中晚期之间制造一种分裂。与伽达默尔相比,由于马尔库塞的考察视域并未扩展到生命概念在古希腊的源头,缺乏老师那样宏阔的眼光,也没有就“生命”概念在《逻辑学》与《历史哲学》中的延续进行积极的评价,所以仍然留下了许多问题。

珀格勒的《黑格尔关于一种精神现象学的观念》一书对相关思想史的梳理相当精详,值得参考。^[55]

伽达默尔的学生杜辛(Klaus Düsing)在其《黑格尔与哲学史》一书以及《黑格尔研究》上的若干文章里集中突出了黑格尔的绝对主体性概念,对这一主体性与康德、费希特、谢林的主体概念之间的渊源关系,分析得相当细致。他将黑格尔早期分作“实体阶段”和“主体阶段”的观点富有创见,让人理解了黑格尔将斯宾诺莎纳入他的“实体”观念的过程,以及“实体”与“主体”的交织过程,但笔者认为不可过分拘泥这一划分,否则会误认为黑格尔那里有一个突然的转折,而不是从其哲学生涯开

始就同时有了两个原则的萌芽。伽达默尔的另一学生布珀纳在《历史理论与行动规范》中对黑格爾历史观在思想史上的定位有深入的看法,富有启发。〔56〕

耶施克在其于《黑格爾研究》与《黑格爾年鉴》上发表的若干文章,以及《黑格爾手册》和他的博士论文的相关章节中也涉及了这些方面的问题,他并不认为黑格爾的历史哲学是犹太—基督教神学的世俗化,值得注意。〔57〕(国外期刊上的相关文章参见“参考文献”。)

2. 在国内,大陆学者当中,最早写出黑格爾历史哲学专论的是朱谦之先生(《黑格爾的历史哲学》),〔58〕朱先生的著作成书极早(1936年),但从研究水平上讲,并不比同时代国外的相关二手著作差。该书利用了德、英、日文的资料,虽然全书只有几十页,却深刻地讨论了黑格爾的辩证法体系、历史哲学在黑格爾哲学体系中所占据的综合与总结的地位、历史哲学的基本概念、精神史观、英雄史观、国家主义史观、世界史阶段说。朱先生虽然有将黑格爾抽象化,并以国家主义误读黑格爾的嫌疑,但却深刻洞见了黑格爾历史哲学的一些本质,足令后学惊叹——他在末了总结说:黑格爾历史哲学的贡献和缺陷都在于基于逻辑主义的动态历史观。但朱先生似乎对西方的现代性批判关注不够,他主张将黑格爾的历史逻辑主义和孔德的历史心理主义相结合,以便改善黑格爾历史哲学。

其他相关的研究著作还有:

张颐先生的博士论文,〔59〕对黑格爾的伦理学说有深入的考究,有一定的参考价值。

侯鸿勋先生的《论黑格爾的历史哲学》〔60〕对黑格爾历史哲学的介绍比前人更全面,但其意识形态味道似乎比较浓重。

薛华先生的《黑格爾对历史终点的理解》〔61〕反对那种认为黑格爾持“历史终结于普鲁士国家”观点的看法,在当时的研究条件下,论证极其充分有力。我们即便在如今资料更充分的条件下,所得出的结论也与薛先生的相似,足见先生的学问功底。

王树人先生的《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研

究》^[62]，对于《精神现象学》的历史内涵多有抉发，对于本书具有一定的启发意义。

李秋零先生的《德国哲人视野中的历史》，对本书研究的问题都或多或少有些涉及，可供参照，但这部书因为讨论的对象太多，篇幅又有限，似乎有些失之宽泛而不深入。

王连喜的《历史的规律与人的活动——黑格尔历史哲学新探》（中国人民大学博士论文）、《黑格尔历史哲学》（后者是前者的修改发表版），^[63]以理性（用作者的话说就是“历史的规律”）为经，以人的活动为纬，使两者在国家 and 进步中交织，接着还梳理了黑格尔之后的历史哲学，其研究又比前人更全面了一些。但在观点方面，作者批评黑格尔没有从历史本身出发来看历史（这一观点是很可疑的，详见本书的论证），而是外在地从意识形态出发来看待历史，这可能恰恰反映了作者的意识形态前见太深。

31

舒远招的《理性与激情——黑格尔历史理性研究》，^[64]在文献方面非常充实，令人钦佩。该书围绕理性与激情的问题，以逻各斯与奴斯二分的模式来介绍黑格尔的历史辩证法。他将黑格尔的历史观看作神学史观的某种变体，却似失当。

衣俊卿的《历史与乌托邦——历史哲学：走出传统历史设计之误区》^[65]与本书的主题有间接的关系，该书按照西方马克思主义的思路，试图走出传统的乌托邦历史设计，走向新的历史观：总体的人。

另外，韩震在《西方历史哲学导论》^[66]的部分文字中对黑格尔的历史观也有介绍。

国内学者的学位论文与期刊论文中（从改革开放恢复学位制度算起），除上述王连喜的博士论文外，另有若干学位论文，以及一些期刊论文，与本书的主题有直接或间接的联系：

复旦大学张双利的《乌托邦、死亡和历史的终结论》（博士论文），对于布洛赫的思想述评甚详，成为本书讨论黑格尔的历史终结论时的参照。

黑龙江大学陈宁的《黑格尔〈历史哲学〉的审美维度研究》（硕士论

文),从所谓的“审美维度”(实际上是当代西方马克思主义美学思想所理解的审美的感性的、解放的功能)来和黑格尔历史哲学中感性与理性的统一挂钩,似乎很牵强;江西师范大学刘汉一的《黑格尔历史发展动力观述评》(硕士论文),从理性与人的二分入手,分别将二者称为历史的“源动力”和“现实力量”(另外还将利益需求称作历史的“直接动力”),来构建黑格尔的历史辩证法,作者在黑格尔历史观中只看到了“矛盾和悖论”,说黑格尔的结论是“完全错误的”,黑格尔思想的唯一意义似乎就是包含了“接近唯物主义理论的闪光点”,这些说法比较武断,原因大概在于,它们的前提就是成问题的;武汉大学刘超的《论海德格尔对黑格尔历史观的超越》(硕士论文),接受一种思想史的进步论,站在作者所理解的海德格尔的立场上,批评黑格尔的历史观是一种理性主义的目的论,是一种事先规定好的目的论过程,远离了人的实际生活,这些结论从下文的分析来看,都是成问题的;山东大学崔凯的《马克思与黑格尔历史观比较》(硕士论文),从经过抽象二分的“精神、理念”与“现实的社会存在”之间的关系,来考察黑格尔与马克思二人历史观的对立,其成问题之处和上述几篇硕士论文是相似的。(大陆相关的期刊论文大都比较关注黑格尔与马克思的关系,篇目较多,我们只择要列出,详见“参考文献”。)

台湾学者对这个主题的研究相对较少,目前笔者只搜集到如下篇目:李荣添先生的《历史之理性——黑格尔历史哲学导论述析》^[67]、蔡美丽的《黑格尔》(部分)^[68],这两部著作以一般性的介绍与评价为主;台湾的学位论文则比较多,而且研究主题非常细致,笔者到目前为止搜集到的与本书有关的有:东海大学程诺兰的《黑格尔历史哲学研究》(博士论文,1998年);政治大学蔡庆桦的《历史与目的——黑格尔政治哲学与历史哲学研究》(硕士论文,2000年);中国文化大学陈韵如的《从黑格尔的历史理念探究艺术的时代精神》(硕士论文,2003年);文化大学陈飞苍的《黑格尔世界精神之意义及其展现》(硕士论文,1997年);文化大学陈仁益的《黑格尔〈法权哲学〉中的自由概念》(硕士论文,1994年);中山大学叶瑞茗的《由黑格尔之国家理论探讨国家本质与功能》

(硕士论文,2006年);中正大学王庆莘的《个体自由与爱国心:从黑格尔的观点出发》(硕士论文,1997年);台湾大学江玉林的《作为法理念的自由——以康德与黑格尔的法哲学为中心》(硕士论文,1993年);台湾大学黄柏诚的《客观精神的教养——黑格尔国家理论的一种诠释》(硕士论文,1996年);台湾大学吴锦勋的《黑格尔〈精神现象学〉之意识发展与个体教养》(硕士论文,1996年);台湾大学赖晓黎的《黑格尔的时间概念》(硕士论文,1985年);台湾大学萧高彦的《市民社会与国家——黑格尔“法哲学原理”之研究》(硕士论文,1987年);台湾大学徐文瑞的《知识的内在批判——黑格尔“精神现象学”的历史性与方法》(硕士论文,1986年);台湾大学贺瑞麟的《黑格尔的自由理念——〈法哲学原理〉研究》(硕士论文,1989年);政治大学林瑞旭的《黑格尔国家论之解析》(硕士论文,1986年);政治大学林静秀的《黑格尔的承认理论》(硕士论文,1997年);政治大学梁瑜琍的《论理性与自由的辩证关系——黑格尔的计划与马克思的批判》(硕士论文,1993年);辅仁大学李德良的《黑格尔的现代国家理论——法哲学原理研究》(硕士论文,1990年)。(台湾学者的期刊论文,目前笔者只找到一篇庄明哲的《孙中山、马克思与黑格尔的历史观之比较研究》,详见“参考文献”,相信还有相当数量的相关论文,笔者尚未发现。)

由于条件的限制,上述学位论文中笔者只觅得两篇全文,并不具有普遍的代表性,因此无法对所有论文的内容作出评判,这项工作或许要留待他日。另外,香港方面相关文献的信息,目前笔者还无从获得,也是一大遗憾。

第五节 本书布局

第一章:思想史的背景。这一章强调近代历史意识起于维柯,起于欧洲文明与其他文明接触而产生的对自身的反思,而不是起于古代。在维柯之后,我们着重追寻启蒙历史哲学经过康德的先验主体主义之后,如何在费希特、谢林那里,最后在黑格尔那里形成了个人主体与绝

对主体分离而又统一的局面,以便初步描绘黑格尔历史观在到他为止的思想史上的地位。

第二章:黑格尔历史观的发生与奠基。这一章开始进入正题,打算在黑格尔的整个思想发展史的框架下,考察他的历史哲学的关键性地位,以及这一哲学的成形与奠基的过程,这一考察对于全文至关重要。黑格尔的历史观有一个从学生时代开始逐渐成形,在《逻辑学》中进行奠基,进而在《历史哲学》与柏林时期其他各种讲演录中加以展开的发展过程,本书将《历史哲学》一书放到接下来的两章进行讨论,本章则按黑格尔著作顺序,分作早期、耶拿时期(《精神现象学》之前)、《精神现象学》、《逻辑学》与《百科全书》、讲演录五部分进行考察。

34

第三章:黑格尔历史观的展开。本章先简要讨论《历史哲学》是不是一部区域历史(即专讲人事,不讲自然),接下来的部分以同情之理解为目标,从黑格尔在“序言”中对自由的抽象分析着手,从个人、民族、历史行程逐步进展到理想国家,排除一些误读。分四小节:(1)自由,(2)世界历史个人,(3)世界历史民族及世界历史行程,(4)理性的狡计与理想国家、神正论。本章在最后一节结合黑格尔的时间观,再讨论对他的三种误读:本原论的、末世论的和流俗历史终结论的。之所以说“流俗”的,是因为黑格尔的确在一种较此更深意义上持历史终结论,而且历史终结论在他的历史观中扮演了理论顶点与结论的角色,只不过不同于平常人们对他的一些解读(比如几位老年黑格尔主义者给他的“国家哲学家”称号,又比如科耶夫和福山的相关解读)。

第四章:一种批判的尝试——基于时代间的差异。本章以世界历史行程为对象,分四节:(1)从自由意识的进步问题着手,分析(2)这一进步如何逐步出离自然,(3)出离古代城邦共同体,(4)出离中世纪宗教生活共同体,借以考察这一自由意识进程的性质,即黑格尔实际上是以德国观念论的视角在“误读”历史,最后是(5)对“历史终结论”的再思考,进一步在理论和实践两方面证明黑格尔的思想终结了形而上学时代。自由意识虽然不是外在地抛弃在前的阶段,而是吸收与综合了之前的阶段,但现代人如何又与古代遥遥相隔,失去亲切感,古代艺术的

辉煌、中世纪信仰的崇高如何又无法再现了呢？如果拿“历史处境变了”来解释，等于是没有解释，因为我们追问的正是历史处境为何要如此这般变化，历史不是与人无关的客观外在之物，而就是存在本身的意义变迁。西方历史存在的方式自身是不是就蕴含着某种内在的危机？这是这一章重点要关注的问题。

在最后的“结论”中，我们打算结合当代历史哲学的困境，总结黑格尔的历史观，并初步探讨这一历史观对于当代的意义，以及它与形而上学之终结的关系。

注释：

[1] 和康德类似，本书中所说的“秩序”和“世界秩序”指的不是人为制定的规章制度，或者社会中不同人群遵守的规范，抑或自然与道德规律，而是指所有这些背后的根据，即支撑世界之存在的根本指向性与协和性，处在这里讨论的第三个层面。

[2] 关于这一段所涉及的问题，详细的论证可参见本书的“附录二”。

[3] 因而有内外二分之权力结构的事物并不单指有心智的人或上帝，也包括其他事物，实际上在中世纪的权力结构中，世界万物都被包括进来了。以下个别地方也将这种模式下的事物泛称为“主体”。

[4] 本书将柏拉图意义上的理念称作“理型”，而将其他人那里的“Idee”、“idea”仍称作“理念”。

[5] 参见张汝伦先生所著《二十世纪德国哲学》的“海德格尔”一章。张汝伦：《二十世纪德国哲学》，北京：人民出版社 2008 年版，第 272—420 页。

[6] 下文中也简称为“观念论”，本书中所说的“观念论”特指德国观念论，不包括康德在《纯粹理性批判》中驳斥过的英、法观念论。

[7] 本书中的“历史观”和“历史哲学”基本同义，在少数地方也不排除交叉使用，但大部分地方用“历史观”，这主要是为了避免给人留下本书只是研究《历史哲学》这一部书的印象，因为本书研究的毋宁说是这本书的前提和黑格尔哲学的一种根本旨趣，单纯停留在《历史哲学》一书的范围内，是无法完成这两种研究的。

[8] 本书所说的“绝对精神”，并非仅指《哲学百科全书》中的“绝对精神”部分，而是

指黑格尔那里一般意义上的绝对者,在不同时期有不同的名称,如绝对者、绝对同一、绝对知识、绝对理念、绝对精神(百科全书)、上帝,下同。

[9] 赫伯特·马尔库塞:《理性和革命:黑格尔和社会理论的兴起》,“序”,“导言”,程志民等译,上海:上海人民出版社 2007 年版,第 15—39 页。

[10] 《历史哲学》的学生笔记及版本繁多的性质决定了我们不能以和处理黑格尔生前出版著作一样的方式来对待它,我们将重点不是放在个别字词句段的考究上,而是放在由黑格尔的诸多作品构成的网络中,来进行文本互释,勾勒他的历史观的发展轨迹。鉴于黑格尔生前出版著作与手稿(尤其是最新的科学考证版全集第 18 卷中的历史哲学手稿)在文本上更具权威性,所以我们对个别概念的考究更多集中在这些文本上,借此解读《历史哲学》;而对《历史哲学》本身,则是以整体考察为主。《历史哲学》当然也是本书的重点,但也只是在这个网络中突出而来的重点。我们采用的版本是 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822/1823. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Hrsg. von Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer u. Hoo Nam Seelmann. Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996(V12)。(由于下文中对该书的引用出现得比较频繁,因此特别采用简写随文注的形式,比如“(V12, 23)”就表示括号前面的引文引自该书第 23 页。)黑格尔生前开过五次历史哲学大课,后人整理的各版本之间差异较大,据老一辈黑格尔专家梁志学先生对笔者讲,1996 年的这个版本是最完善的。关于各次讲座与各个版本之间的差异和优劣对比情况,请参见本书第三章的引子部分。

[11] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, S. 16.

[12] 康德:《纯粹理性批判》A369,邓晓芒译,北京:人民出版社 2004 年版,第 324 页。

[13] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Die Lehre vom Sein(1832), *Gesammelte Werke(GW21)*. S. 142.

[14] Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1. Band, Verlag von J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1921, S. 7, 63.

[15] Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Erweiterte Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962, S. 450.

[16] 当然在某种意义上,还可以从他追溯到他一向钦慕有加的斯宾诺莎、布鲁诺乃至柏拉图。

[17] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, S. 101.

[18] 黑格尔:《自然哲学》,梁志学等译,北京:商务印书馆1980年版,第47页。

[19] 同上书,第48页。

[20] 同上。

[21] 同上书,第48—49页,译文稍有改动。

[22] 同上书,第50页。

[23] 参见同上书,第50页。

[24] 梁志学等先生分别将这两个词译作“此刻”和“现在”,笔者改译的理由如下:黑格尔用“Gegenwart”强调的是瞬间达到永恒,恰恰是“此刻”要表达的意思,从词源上讲也有当场、当面之意;另外,中文中一般说到和过去、将来并举的目前这一维时,用的是“现在”这个词。

37

[25] 当然这里的“到”不是时间意义上的,而是逻辑意义上的,否则目前对时间的阐释就以时间为前提,陷入循环论证了,参见上引书第54页。

[26] 同上书,第54页。

[27] Otto Poeggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973, S. 311.

[28] 这只是强调永恒是一种结构性存在,并不意味着永恒是运动的。我们基本上可以将“永恒”替换为“时间本身”,即具体时间的存在方式,我们可以说具体的时间点是在流逝的,但不能说时间本身在经历时间,这正如不能说变化本身在变化一样。

[29] Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2, Band 3, Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, S. 504—506.

[30] Guenter Wohlfart, *Der Augenblick: Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Verlag Karl Alber Freiburg/Muenchen, S. 129—131.

[31] 另有两篇文章也试图反驳海德格尔的批判,为黑格尔正名。海德格尔的批判固然有特意将黑格尔的时间观现成化的嫌疑,在某种程度上误读了黑格尔,但海德格尔时间观的特殊性同样不容忽视。Howard Trivers, “Heidegger’s Misinterpretation of Hegel’s View of Spirit and Time”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 3, No. 2 (Dec., 1942), pp. 162—168. Jere Paul Surber, “Heidegger’s Critique of Hegel’s Notion of Time”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3 (Mar., 1979), pp. 358—377.

[32] 亨利希(Dieter Henrich)有鉴于这一点,说黑格尔的哲学既不是本原哲学,也不

是解放哲学。Cf. Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970, S. 22. Anm. 77.

[33] Cf. *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Schabe Verlag, Basel 1973/74, S. 344 ff.

[34] 当然在黑格尔那里也有“绝对的反思”之说,意指思辨,但出现不多,本书为术语清晰起见,暂时忽略这一用法。

[35] Walter Jaeschke, “Die Geschichtlichkeit der Geschichte”, in *Hegel-Jahrbuch* 1995, Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 363 ff.

[36] Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, S. 25.

38

[37] 方括号内为笔者所加,下文中如不作特殊说明的,同此。

[38] Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, S. 493—494.

[39] Ibid.

[40] Ibid., S. 6.

[41] 但反过来说,没有黑格尔的历史观,从他到海德格尔的整个历史观的发展也是不可想象的。

[42] Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, S. 61, 51, 64—65, 68.

[43] Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2, Band 3, Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, S. 521. 必须说明的是,克罗纳对于历史性与超历史性的划分标准与本书的并不相同。本书所说的历史性指的是绝对精神内在于世界,成为与有限时间、实际历史相结合的内在运动,是实际历史的根据;而克罗纳所谓的“历史性”指的是实际历史,本书所说的“历史性”恰恰和他所说的“超历史性”大致同义。这实际上也是造成笔者在下文中不同意托因尼森“历史性可以是非时间性的”这一说法的关键所在。撇开名称上的差异不说,关于黑格尔那里时间与历史的内在机理这个问题,笔者与克罗纳、托因尼森并无本质分歧。

[44] Siehe Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, S. 72—73, u. Einführender Teil B.

[45] 黑格尔:《自然哲学》,第 48 页。

[46] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1955, S. 177.

[47] Ibid., S. 154. 与此有关的一个参照是,他的学生德罗伊森认为历史学方法的本质是理解(verstehen),是解释(Interpretation)。Cf. C. J. Bauer, “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”: *Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001, S. 195.

[48] Bauer, “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”, S. 250.

[49] Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie: Mit einem Anhang*, Matthes & Seitz Verlag, München 1991, S. 4.

[50] Cf. Oscar Daniel Brauer, *Dialektik der Zeit: Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1982, S. 16.

[51] Ulrich Kayser, *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels*, Inaugural-Dissertation, Berlin Universitaet 1930, S. 75. 因此布劳尔才有自然时间和历史时间之分,并说黑格尔的历史时间并不源于亚里士多德宇宙形而上学,据此反驳海德格尔对黑格尔的批评。Siehe Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 15.

[52] Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels: Und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, 6, unveränderte Auflage. B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990; *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927. Georg Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1920. Kurt Leese, *Die Geschichtsphilosophie Hegels*. Erschienen im Furches Verlag, Berlin 1922. (雷泽的另一本书笔者目前尚未找到。) Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Trans. by Seyla Benhabib. The MIT Press, Massachusetts, London 1987. Johann Plenge, *Hegel und die Weltgeschichte: Ein Vortrag*. Staatswissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Münster 1931. Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1980. Harald Holz, *Geist in Geschichte*. Verlag Königshausen & Neumann, Wuerzburg 1994. Timo Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte: Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*. Wilhelm Fink Verlag, München 1988. Hans H. Flöter, *Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus*. Inaugural-Dissertation. Halle(Saale)1936. 还有一些其他的二手著作,本书会在正文中涉及,这里就不一一列出了,文献信息可参考本书后的“参考文献”。

[53] Siehe Karl Löwith(Hrsg.), *Die Hegelsche Linke*. Friedrich Frommann Ver-

lag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962. 但马克思晚年的《资本论》则倾向于接受《逻辑学》里的辩证法。

[54] 海德格尔这方面的专著还有：“黑格尔的经验概念”、《黑格尔的精神现象学》、《德国观念论（费希特、黑格尔、谢林）》、《黑格尔》。伽达默尔的还有：《近代哲学 I》、《黑格尔的遗产》。塞尔（Annette Sell）于 1998 年写的专著《海德格尔解读黑格尔的〈精神现象学〉》对黑格尔的《精神现象学》和海德格尔的《存在与时间》进行了集中对比，十分有益。Siehe Annette Sell, *Martin Heideggers Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Bouvier Verlag, Bonn, 1998.

[55] Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1973.

40 [56] Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.

[57] Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben-Werk-Schule*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart · Weimar, 2003; *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie: Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1976.

[58] 朱谦之：《黑格尔的历史哲学》，上海：商务印书馆 1936 年版。

[59] 收于侯成亚等（编译）：《张颐论黑格尔》，成都：四川大学出版社 2000 年版。

[60] 侯鸿勋：《论黑格尔的历史哲学》，上海：上海人民出版社 1982 年版。

[61] 薛华：《黑格尔对历史终点的理解》，北京：中国社会科学出版社 1983 年版。

[62] 王树人：《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》，北京：中国社会科学出版社 1988 年版。

[63] 王连喜：《黑格尔历史哲学》，广州：广东人民出版社 1998 年版。

[64] 舒远招：《理性与激情——黑格尔历史理性研究》，长沙：湖南师范大学出版社 1994 年版。

[65] 衣俊卿：《历史与乌托邦——历史哲学：走出传统历史设计之误区》，哈尔滨：黑龙江教育出版社 1995 年版。

[66] 韩震：《西方历史哲学导论》，北京：北京师范大学出版社 2008 年版。

[67] 李荣添：《历史之理性——黑格尔历史哲学导论述析》，台北：学生书局 1993 年版。

[68] 蔡美丽：《黑格尔》，桂林：广西师范大学出版社 2004 年版。

第一章 思想史的背景

第一节 历史哲学所为何事，何以始于维柯？

历史是人的世界，但又不仅仅指人事，它可以涵括这个世界内的万事万物，只要它们在这个世界中具有某种意义；历史在本质上是迁流不驻的，是时间性的，但它又不同于时间，因为只有历史才是时间的内容与意义之所在。概言之，历史研究追求的是事物在变迁中的意义，而当代现象学与分析哲学恰恰都始于承认“哲学是对意义的研究”这一点。^[1]这是指在哲学史上主题性的认识，而在实践层面，至少从近代早期，人们就开始在历史中践行对意义的探究了，其中最具有代表性的，当属近代哲学家们(除笛卡尔外)对历史问题的共同关注。这便是西方历史哲学的诞生。^[2]

历史哲学不同于历史研究。后者泛指对各种历史现象的研究，而前者则是对历史的意义本身的主题性研究。既然历史不仅是人事，而且是人的世界之整体，而世界又必定是人的世界，离开了人，所谓“世界”便不成其为世界，故而历史哲学实际上就是对世界存在之意义的研究。从近代历史哲学之父维柯那里我们知道，历史哲学从一开始就不是局部科学。^[3]更重要的是，它将对意义的研究充实到之前的哲学所关注的永恒根基研究中去，实际上形成对传统真理观的一种挑战，反过来说，任何对意义的研究也都无法脱离历史与传统。但这一转向的过

程并非一帆风顺,维柯出生于启蒙运动如日中天的时代,在历史研究方面则是处于波舒埃的《通史谈》与伏尔泰的《风俗论》^[4]之间的“危机时代”,^[5]在他死后,在德国,他的著作在整个古典时代都没有得到深入研究,许多著名思想家只是间接地、表面地了解它们,^[6]因此它们并未对紧随他而来的时代思想造成太大影响,那时在德国,启蒙运动与对启蒙运动的批判此消彼长,直到黑格尔这里才达到一个集大成的总结。在进入黑格尔之前,我们有必要追溯一下这个过程。

42

古代与中世纪均不具备建立近代意义上的历史哲学的条件。正如维柯所言,希罗多德以前,希腊历史是由诗人写的,^[7]里面记述的是神人共居的世界,历史就是史诗中的神话故事。而冠以“历史”之名的希罗多德、修昔底德、色诺芬、李维、波利比乌斯、塔西佗、凯撒等人的著作,则只是对同时代事件的记述;从更深的意义上说,古代人对历史的看法是由他们对宇宙中永恒之物的追求规定的,故而历史只是单纯的事件报道,其目的在于不使伟大的功业隐没无闻,^[8]并对当代人有所教益。柏拉图认为历史只是人追求永恒所经历的过道,亚里士多德说“诗比历史更具哲学性”,也是以这一认识为前提的,因为诗表现的东西比历史更具有普遍性。

洛维特依据古代哲学家的看法,为了提出一种与救赎史对峙的古代历史哲学观,说古代人持一种“循环史观”,^[9]这恐怕只是皮相之见,而且容易淹没真正的问题。固然历来不乏学者说古代人持“循环史观”,在古代人注重在宇宙中追求永恒,进而以此反观人事的意义上,固然可以说古代人对人事这个局部现象持循环观,因为宇宙是循环的,人作为宇宙的一部分也随之循环,但想以此作为批判进步论历史观的资源,则是将问题简单化了。“循环论—进步论”的模式试图以一种轻松对比的方式冲淡近代历史研究的独特性,它没有追问,何为历史哲学?历史哲学是否必然随着历史事件及对它们的记录的出现而出现?历史哲学的出现本身有什么历史意义?如果认为历史仅仅是人事,那就恰恰落入近代人借历史将全世界主体化的圈套,所谓循环论与进步论都是在这圈套内部出现的意识形态而已。而值得追问的恰恰是,历史

哲学如何作为一个存在论层面的现象出现了？它又如何规定了西方文明的走向？

在此我们不妨看看古代历史观与近代历史观的关键区别。正如洛维特提到的，修昔底德认为，人性不变，故历史总是重演。但修昔底德的观点及其著作的出现，并不意味着现代历史意识的诞生，因为问题的关键并不在于将历史当作一个对象，考察它的运动路线是“循环”的，还是“线性”的，而在于人们究竟怎么看待历史的意义，究竟历史是附带的考虑与外在的表现，还是一切的根本——当然，这里的“历史”在根本上指的是存在方式，它未必一定是现实中过往的事件和可预见的将来事件，它也可以是未来的理想，这种理想甚至有可能永远达不到，但它服从的是作为一种存在方式的历史。古代人认为历史是世界秩序的外在表现，探讨历史旧事，以及处理当前的事情，仅仅是为了将当下的事情重新调整得符合世界秩序所固有的方向，而不是为了以历史之中的某种既有的或应有的轨迹为人与事物的意义之所系。简言之，在古代，秩序高于历史并统辖历史，而在近代，历史高于秩序，或者说，秩序只在历史中生成，并以历史的方式存在。而这种生成，可以表现为三种形态：(a)秩序由历史中现成存在的东西而来，比如实证科学和经验论就是这么认为的；(b)秩序就是关于过往历史或未来历史的某种理想状态，这是浪漫派、进步论和启蒙历史哲学的看法；(c)秩序就是历史本身，不过这里和秩序相等同的历史，不是历史学所见的意义上的历史，而是符合作为绝对主体的逻各斯之演变的历史，或者本体意义上的历史，这种观点的典型代表就是黑格尔。所有这三种形式，都认为世界的秩序和历史密不可分，秩序只能以历史的方式存在，任何人和任何事物亦复如是，这在古代是不可想象的。

43

难道说古代人对历史就麻木了吗？绝非如此。他们不仅对历史敏感，而且简直就是很悲观。在古代，人对秩序的坚信和投入，与对历史衰落的信念（比如赫西俄德的“金银铜铁时代”说，又比如亚里士多德认为他的时代处在恩培多克勒所说的“世界四阶段轮回”说中的第二个阶段，即爱在消散，而斗在增加的时代）之间，并不冲突，亦即历史的变迁

并不妨碍他们对客观秩序的信仰,而且后者优先于前者,并不在前者中取得其意义,而是前者的根据。我们在柏拉图的诸多对话录中,也都可以感觉到他对城邦深深的忧患意识。

44 希腊人的历史意识只是附带的,是为了让人理解当前所陷入的危机,从而更好地集中注意力于当前,建设好当前,说得更直接点,是为了让历史服从秩序,不要偏离乃至干扰秩序的实现,而不是为了到历史中去探求秩序——后者极容易导致人将自己的责任推给历史的“发展”和“规律”。古典学名家耶格尔(Werner Jaeger)在谈到古希腊纂史传统时,透露出希腊人之所以关注历史,在希罗多德那里固然更多的是为了载述先人的伟大,但在修昔底德这里,实在是因为形势不容乐观,迫使原本倾力于政治公共生活这一最崇高行动的政治家们,不得不追索过往的事迹,以思索诊断当下之药方:“希罗多德所写的诸民族历史,在其本身而言,是不会促使任何人写一部政治史的。但雅典人在热心而又专注地倾力于当下的同时,突然遇到了一场危机,在这场危机中,严肃的政治思想家们被迫发展出一种历史意识……事实上,他们被催迫着发现了民族的发展所引向的那场危机的**历史必然性**。这就是修昔底德的历史中所反映出的那场理智革命(intellectual revolution)的真实本性——历史书写(historical writing)没有变成政治的,政治思考却变成了历史的。”^[10]雅典人并非不知道城邦历史的实际走向形格势禁,而且往往令人无可奈何(“历史必然性”),他们原本希望历史的书写服务于政治这种提升人性的崇高活动,却没有想到,崇高活动被历史的进程所干扰,以至于不得不将历史中那些干扰性的因素纳入政治思考之内。发现历史的必然性,这件被我们现代人视作等同于抓住“历史规律”的乐事,在雅典人看来却是一种十足的苦恼。

中世纪的主轴同样是永恒者,只不过其身份换成了人格性的唯一神,虽然埃克哈特、库萨的尼古拉、波墨等有意强调上帝的内在于性,试图通过思辨将世俗世界与上帝贯通起来,但终究未突破为绝对超越者辩护这个预设。中世纪的历史表现为救赎史,以奥古斯丁和波舒埃为代表,人的历史在二人眼里不过是上帝神圣天意的脚注,人的实际生活世

界与喜怒哀乐终究是不重要的,并不具备独立的意义,更不是衡量事物的尺度。在永恒者的照耀之下,世间事物的本质都是早已注定的、现成的对象,人要做的只是借助若干概念工具逐步接近它们而已。

但在近代地理大发现的冲击与各民族历史材料积累的前提下,中世纪的田园牧歌与教堂晚钟毕竟不能让人心满意足。通过与异质文明的接触,这个时代的人还无法承认上帝统领下的世界只是诸种可能的生活方式中的一种,还不愿意舍弃从中世纪脱胎出来的精神与理性的绝对普遍性,但毕竟开始认识到人的世界有其独立的意义。这是一个变动的、多元意义的世界。在此“一”与“多”的问题背景下,此后的种种历史哲学实际上都是对如下两个问题的回答:(a)历史有无意义?(b)历史有无统一的意义?

45

那么我们为什么以维柯为历史哲学之父呢?历史研究在维柯这里来了一个大转折:它不再是缅怀先人、激励道德的事迹记录,也不再是印证上帝恩典、呼召真心信仰的救赎轨迹,而是人在自己的世界中共同推动与经历事态变化的过程。而这个“事态”并不简单指具体事件,而是指这些事件在这个世界中的意义变迁。也就是说,在维柯这里发生了真理观的一个大变迁,真理从与超越者的外在关系,一变而为世界之内万物相互之间的内在融合。而真理在西方一向所关匪细,它代表生活的指向。维柯的“真理—创造原则”,其本质也在此。而克罗齐正是因为忽视这一本质,将这个原则仅仅当成一条认识论原则,^[11]才不承认维柯是历史哲学的奠基人。

维柯早年在《论意大利最古老的智慧》一书中就初步表达了“真理—创造原则”,作为对笛卡尔主义的反拨。维柯借取中世纪神学资源说:“我确定了一种能够与创造相互转化的真理,……那唯一的真理存在于上帝之内,因为一切创造均包含在上帝之内……因为我们相信世界是在时间中产生的,我们就必须做出这个区别,即在上帝之中,真理内在地与生成相互转化,外在地与创造相互转化。”^[12]维柯的“真理—创造原则”来自上帝。^[13]维柯那里的神圣天意不再外在地通过奇迹改变历史,而是以创造为真理,在造物之内、通过造物内部的理则引导造

物。到了成熟期,维柯在“只探讨异教民族历史”的借口下,将这一原则的重心放在了人身上,并将其作用范围扩展到了无以复加的地步:“我们将明白清楚地显示出异教人类的创建者们如何通过他们的自然神学(或玄学)想象出各种神来;如何通过逻辑功能去发明各种语言,如何通过伦理功能去创造英雄们,通过经济功能去创造出家族;通过政治功能去创建出城市;通过他们的物理功能去确定出各种事物的起源全是神性的;通过专门研究人的物理功能,在某种意义上,创造出人们自己;通过宇宙功能,为他们制造出一个全住着神的世界;通过天文,把诸行星和星群从地面移升到天上;通过时历,使经过[测量的]时间有了一种起源;又如何通过地理,例如希腊人,把全世界都描绘为在他们希腊本土范围之内。”^[14]

根据德国学者施密特(Richard Wilhelm Schmidt)的考证,“真理—创造原则”并非维柯的发明,在它之前,奥古斯丁和库萨都有类似的思想,但他们并没有将这一原则应用于历史。^[15]同为意大利人的马基雅维利在政治哲学领域也实行了类似的操作:他使政治与道德脱离,使制度设计决定政治。但他也没有达到历史哲学的思考。

我们可以通过了解维柯与笛卡尔的思想关联来理解“真理—创造原则”。在他们那里,真理的最终来源当然是上帝,但这和真理是否获得承认是两个不同的问题,他们都认为真理必须是人走过一遭、体验过一回的本己之物,才能称为“真理”,亦即真理的有效性必须经过人的承认,而不是外部权威强加的。只不过笛卡尔采取纯粹静观的立场,将知识建立于沉思之人从世界的种种现成预设中抽身而出之后,再也无法脱离的那个最终基点——我思——之上;维柯并不认为笛卡尔错了,他只是认为笛卡尔的真理标准“清楚明白”只是意识本身的标准,并不足以充当科学的标准,^[16]“我们心灵的清晰分明的观念不仅不可能是其他任何真理的标准,甚至也不可能是心灵自身的标准。因为当心灵认识自身的时候,它并没有做成它自身”,而“真理的标准和法则就是做成它本身”。^[17]用克罗齐的概括来说就是“真=被创造”(verum ipsum factum)。^[18]维柯与笛卡尔的差异不在于认识方式,而在于是否局限

于普遍性的、抽象的先验主体之内。从上一段中维柯对种种“创造”的描述就足以看出，维柯的立足点是一个人文的世界，而不是经过悬置处理的先验主体这个点，它至少是“主体间性”的。至于这个人文世界是不是也从属于一种更大的主体性之下，那是我们下面要讨论的问题。

何以说维柯的“真理—创造”原则标志着世界的意义化，从而标志着历史哲学的奠基呢？“创造”首先是一种实践关系，在此基础上才可能有对创造物的理论静观。维柯经常举几何学的例子来说明何谓“创造”，既然点、线、面这些几何学基本要素是人的抽象物，那么由此构造起来的几何学知识便全都是人的“创造”。这不是说几何学公式的存在与否或者真假与否取决于某个人的私意，某个或某些人可以随意决定其真假，而是说其真之为真，假之为假，是对人才有意义的；而所谓的“创造”则颇似胡塞尔的“构造”概念，它讲的是，整个几何学都需要人去经历一遭，其意义需要人的确认。这样一来，几何学世界就是一个人的世界。由此类推，道德的、法的、物理的等等关系，同样也是一种意义的关系，而不是理论静观所见到的固定不变的本质世界。维柯的《新科学》完成了世界的历史化，他之后的思想史大都是在这个语境下展开的，在这个意义上，说维柯是历史哲学之父，毫不为过。

47

维柯处在现代性的一个关键转折点上。万物的真理都取决于它们在这个人所创造的世界中的地位与相互关系，这个世界与古代世界和中世纪世界的不同在于主体的兴起，也就是说，西方世界从维柯开始全面地、自为地成为人的世界，万物都根据在此世界内的意义而被衡量，在这种情况下，会不会陷入“人是万物的尺度”^[19]的境地？或许维柯还没有看到这个危险，因为在他那里，上帝和人形成一种有效的张力。神圣天意不再是直接的作用因，它们的角色是事物的理则与世界发展方向的引导者。维柯绝不是一个无神论者与虚无主义者，因为他知道上帝是这些理则的根据所在，即便文明有治乱兴衰，甚至会发生“野蛮的复归”，有了这个根据，人就有足够的信心在历史中行动。显然维柯对世界的历史化、意义化还不等于主体化。提倡现代启蒙与虚无主义这两种面向上的主体性的人，或许鉴于维柯与前人的差异，认为他的历

史更偏向于人,但从整部《新科学》的论证路向来看,他的历史毋宁是更偏向于神的,因为他那里历史的发展轨迹不是通向超越于历史之外的某种抽象理念,而是通过神圣天意的内在作用,更有效地强化了上帝的作用。

48 所以维柯那里人与上帝的关系基本上可以改写为人与历史的关系。而在维柯对世界的历史化与意义化之前(中世纪),人直接指向超越者,而人与世界的关系必须经过超越者的中介,但超越者又不同于现成事物,它必须被设定为遥不可及的,这样实际上会造成人与世界——这世界当然包括他人——的关系被架空,从根本上讲是无足轻重之物,只是人通往绝对者路上的工具。这种关系不成其为“意义”,毋宁说是一种“无意义”。相应地,历史也仅仅是这种工具的一部分:人事。维柯的工作不仅是将历史从人事扩大为世界之整体,更重要地,它还使绝对者内化到世界之中,绝对者不再以超越的方式,而是以内在的方式发挥作用。

但另一方面,维柯毕竟打开了主体性这个潘多拉之盒,处在近代之门槛处的维柯固然可以不作单方面的抉择,在两造之间维持一种无害的平衡,但他无法阻止后人的抉择。选择历史还是选择主体?抑或通过历史本身的主体化,将主体与历史这两个方向同时推向顶峰与极端,进而穷尽形而上学的一切可能性?如果这样,就会造成两方面的根本危险:首先是主体的无度扩张与自主,无所约束;与此同时发生的是,主体可以承认历史中的绝对者,自然也可以废黜它,那么历史就有失去一切意义的危险!这是下文要探讨的问题了。

联系黑格尔来看,根据施密特的介绍,随着维柯著作的大规模考证整理与国际化,维柯研究迟至20世纪中期,才开始成为显学,^[20]现在还没有证据显示黑格尔了解维柯这个人,但维柯与黑格尔的历史哲学颇有暗合之处,这至少表现在如下几点上:(1)历史与哲学的一致;^[21](2)历史的“发展”观;^[22](3)上帝并非超越地,而是内在地通过历史的自然进程决定历史;^[23](4)神圣天意/理性的狡计。^[24]

如果说在维柯之前,历史还局限于人事的话,在他之后就不能这样

说了,因为整个存在由他开始已经历史化^[25]了,而自然界事物的存在势必也被纳入这一历史化的视域,这便是后来所谓的“自然史”。这些事物是遭到主体的无度利用,还是被纳入历史之天命?这是维柯留给后世的问题了。

第二节 启蒙历史哲学及其反动

前面的讨论表明,维柯所开创的历史哲学实际上开启了将世界主体化的可能性,启蒙是这个主体化的一个阶段,而历史哲学在近代的整个发展历程(尤其是德国的部分),往往在学界被概括为“历史主义”。对历史主义一般的探讨方式是将尼布尔、兰克、萨维尼、德罗伊森作为典型人物,而将从维柯到德国历史主义为止的这段时期作为历史主义的“前史”,即萌芽的或非典型形态,这两个阶段有个共同的主题:法学。撇开维柯的法学不论,启蒙时期的法学往往被称为“自然法学派”,而德国历史主义法学则被称为“历史法学派”,这个学派往往攻击自然法学派,认为他们将自然法学的种种建立于理论沉思之上的抽象观念植入历史之中,只有他们才够格称为真正的历史哲学。这种“抽象—历史”二分的模式实际上不仅支配了对历史主义的看法,也支配了对整个近代思想的想法,仿佛在批评启蒙的同时就可以挽救历史主义似的;但如果深一步看,同样作为世界之主体化进程的一部分,启蒙与历史主义的关系远非简单的对立,而是通过批判达成的一种深刻的同谋。这或许将成为学界的一个长期的话题。

49

“启蒙”是一个有多重含义的概念,更是一种纷繁复杂的现象。正如康德的著名定义所说的,启蒙时代的思想家们认为启蒙就是要使人自由地运用其本有的理性,他们一般认为历史上的各民族从脱离神话、巫术与迷信的时候起,早就在进行启蒙了。但研究启蒙时代的后人所谓的“启蒙”,更多地是对这一时期一批具有相似倾向的思想家的思想方式的反思。如果在广义上将启蒙视为开启民智,脱离中世纪经院哲学桎梏,那未免大而无当。既然启蒙是光照(Aufklärung, enlighten-

ment),就要界定这是什么样的光。启蒙之光是人类的理性之光,而不是神启或奇迹,启蒙虽然大倡人类的理性,但主流的做法却是以理性替代了上帝。这难免让我们想起,中世纪哲学对“上帝”的主流解释是绝对超越又绝对完满的理念,而洞见到“一切在上帝中,上帝在一切中”这种上帝之辩证的内在性存在的库萨、波墨等人则被目为神秘主义者,从而被边缘化了。启蒙与中世纪主流思想这两者的运思方式在黑格尔看来是一致的,即以知性的方式来看待理性。本书所讨论的启蒙,便以抽象的人类理性和知性的思维方式这两点为主要特征。

50

启蒙时代具备了充足的材料,使得他们能够放眼全球,而那时的历史哲学本身就是他们教化他人和自我启蒙的一种方式。启蒙时期英、法两国都不乏有代表性的历史著作,比如英国有培根的《论古人的智慧》,吉本的《罗马帝国衰亡史》,休谟的《英国史》,法国有孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》、《论法的精神》,伏尔泰的《风俗论》、《路易十四时代》等史传,卢梭的《论人类不平等的起源和基础》及《社会契约论》,孔多塞的《人类精神进步史表纲要》。鉴于前几位英国思想家的著作还谈不上“历史哲学”,而后几位法国思想家皆以历史哲学思考见长,他们当中的前三位与德国历史哲学的关系又更紧密,本部分仅限于讨论他们。

孟德斯鸠在1726年离开继承来的波尔多议会议长一职后到各国考察,其后三年闭门不出,写成《罗马盛衰原因论》,是为《论法的精神》的前奏。孟德斯鸠在该书的第一章里就说:“不论任何时代,人们的感情总是相同的,引起巨大变革的诱因虽然不同,但原因却永远是一样的。”^[26]虽然他的思想还没有在文明史的大范围内展开,但这里已经在暗示,历史的盛衰以某种不变的事物为衡量尺度与标的,而且这种事物是属人的。该书概括了罗马盛衰的两大原因:一是制度,即共和制度的没落;二是德性,人们失去了良善质朴的古风。而前者又可以归结为后者。

读这本书的时候,我们往往容易生出一种错觉:似乎古人的德性与我们心目中的德性并没有什么区别,孟德斯鸠所说的那些古人的德性就是柏拉图《理想国》中描述的德性,笔下的古人活生生地就在当下,古

今一焉。这也正是孟德斯鸠所想达到的效果,当然也是他诚心信奉的。这一想法在《论法的精神》这部巨著中得到了更详尽的发挥。举凡古今东西的立法与政制,都成了孟德斯鸠笔下圆转无间的称手例子,似乎另一个维柯又出现了,因为孟德斯鸠也像维柯一样,以几条共同的原则来探讨世界文明。

但我们需要一点分疏,以表明维柯与启蒙思想家的差异。维柯从埃及人的传说那里取来“神话时代—英雄时代—人类时代”的三分法,将他所知的所有文明史都按此划分。这样的划分原则,其实就像后来的雅斯贝斯的“轴心时代”与“世界哲学”论述,只是一种去除西方文明特有内容之后的粗略的形式框架,的确可以运用于其他文明。举个不太恰当的例子,“人应向善”这个论述也是如此,因为这个论述本身只是一个形式规定,并不涉及不同文明对“人”、“应该”、“追求”、“善”这些环节的具体规定。

51

而孟德斯鸠则不同,他对内容进行了规定,他认为法就是理性的体现,“是有一个根本理性存在着的。法就是这个根本理性和各种存在物之间的关系,同时也是存在物彼此之间的关系”,^[27]就像该书中译者说的:“一般的法律是人类的理性,各国的法律是人类理性在特殊场合的适用。”^[28]用孟德斯鸠本人的话来说就是:“我建立了一些原则。我看见了:个别的情况是服从这些原则的,仿佛是由原则引申而出的;所有各国的历史都不过是由这些原则而来的结果。”^[29]他所说的“这些原则”是大家耳熟能详的三种政体及每种政体相应的德性要求,以及这三种政体的变迁次序,此处不赘。

这里有一个深刻的、贯穿历史哲学研究之始终的矛盾:如果像孟德斯鸠所认为的那样,历史是有意义的,而且只有唯一的意义——理性,那么这种意义本身就有沦为非历史的危险,因为它不以历史的变迁为转移。一旦陷入这种危险,历史就必定是进步史、衰退史或偶然史,因为坐标是唯一且不变的,历史不是向着这一坐标趋近,就是越来越远离这一坐标,或者人无所作为,任由历史潮涨潮落。鉴于近代发生的历史化实际上可能沦为主体化(事实证明这的确是后来人所走的道路),亦

即主体能动的因素凸显出来,第三种可能性在实际上几乎不存在,没有哪个文明愿意以无所作为者自诩——即便那些自封的颓废主义者,往往也不是真颓废。

52 这一点在伏尔泰那里更加凸显了,虽然伏尔泰本人未必这么认为。撇开他的《路易十四时代》为代表的一批围绕欧洲君王而写的断代史不论,《风俗论》在规模上要超过专门讨论法的《论法的精神》,举凡地理、气候、政制、风土人情、精神,无一不论,这就必然需要如椽巨笔,寻找某种一贯之道,将各种纷繁的材料整合起来。伏尔泰历史哲学的核心概念是“道德”,他在《路易十四时代》中就曾说过:“古往今来,普天之下,伦理道德莫不相同。”^[30]谈到宗教,他说:“宗教无例外地向各民族传授同样的道德观念,”^[31]他还曾以日本为例说:“我不懂为什么人们总是把日本人称为西方道德观念的对立面。其实在同样致力于培养理性的各民族之间根本不存在这种对立。”^[32]

为什么呢?因为“所有民族道德观念的基础都是一致的”^[33]。在伏尔泰那里,道德观念的基础就是人性,“人性就其根本来说是四海皆同的”,“习俗的影响要比人性的影响更广泛,它涉及一切风尚,一切习惯,它使世界舞台呈现出多样性;而人性则在世界舞台上表现出一致性,它到处建立了为数不多的不变的基本原则:土地到处都一样,但是种植出来的果实不同”。^[34]秉持这样一种天下皆同的观念,伏尔泰凭借他所能掌握的大量材料,力求客观公正地描述各种文明,这样一种热情,古往今来都是少有的。

这是典型的启蒙历史观,正是因为坚信“一”的永恒不变性,才能那么大度无碍地接受“多”的历史变易性,正是因为坚信道德、理性、人性可以置身于多变的风俗之外,不受影响,才能在无限繁杂的多样材料中游刃有余。这是一种自信,但也是一种狂热,号称反对迷信的理性往往容易走向更大的狂热。

卢梭开始了对这一点的反思,他通过赋予他之前抽象的“理性”以人性的内容,批判并最终巩固了启蒙。相比起来,卢梭在法国启蒙思想家中间是离德国观念论最近的,康德也与之颇有几分神似。因为他将抽

象而无内容的“理性”改写为“公意”这个紧密结合于主体之上的概念，离德国观念论历史哲学一致追求的“自由”仅有一步之遥。^[35]公意较之抽象的理性更深地扎根于历史之中，不再是自然法权的种种超越之物，^[36]因为它就是主体(复数)的自决，而这种自决又会引导主体自己的世界——历史——的发展方向，它既是存在，又是“应该”。^[37]

卢梭首先肯定了文明导致恶的现象。在《论人类不平等的起源和基础》一书中，卢梭接过他的《论科学与艺术》的论点，即科学、艺术这些文艺复兴以来一直具有崇高光环的属人事物，其本身并不一定能敦风化俗，反而有可能导致恶。在前一本书中，卢梭重视的是社会中的不平等，而非自然造就的不平等，可见他关注的是历史这一“第二自然”中的恶。理性如何会造成恶，导致不合理？卢梭认为这不是由于人对某种本身正确的理性的误用，而是以前人们认为天经地义的、合理的一些事物，比如财产私有，本身是不合理的，它们并不等于理性。也就是说，卢梭认为启蒙哲学的“理性”并不是真正的理性，它还不够深刻。

53

前面说过，卢梭重视的是人为的世界，他的解决办法并不是逃出这个人为的世界，逃出历史，归于蛮荒世界，像伏尔泰等人误解的那样，而是以真正切合主体本身的人为来替换伪人为。《爱弥儿》、《新爱洛漪丝》都是这方面的探索，而《社会契约论》则是成熟的结论。这本书规模不大，但酝酿时间颇长，也深具辩证风格。而他的“公意”概念则是这种风格的集中体现，也是这本书的核心概念。

时常有人将卢梭的学说归入自然法权范畴之内，但他的“公意”概念的性质决定了他和他之前自然法学家们的根本不同。后者往往认为，政府、社会乃至国家是因为人民与统治者定下一项需要让渡自身权利的契约而形成的，就像个人和个人之间签订契约一样，黑格尔曾在多处批评这种理论是将私人之间的契约不合适地套用到了“国家”这个更高的范畴之上了。这一批评是否适用于卢梭呢？恐怕未必。

卢梭说，一个国家只能有一种契约，那就是全体人民结合的契约，^[38]而且这并不是人民与其首领这可见的、实存的两方之间订的约，^[39]卢梭还说，社会契约要解决的根本问题是，“要寻找出一种结合

的形式,使它能以全部共同的力量来卫护和保障结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使得每一个与全体相联合的个人又只不过是服从其本人,并且仍然像以往一样地自由”^[40]。读到这里,我们可能疑窦丛生了:既然是契约,就有得有失,怎么可能订约之后人们还是像以往一样自由呢?人们又怎么可能只是在服从其本人呢?再看卢梭对社会契约的定义:“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”^[41]可见问题的关键是这个公意,如果它是某个具体的人或者某一部分人,那么参加订约的人就不可能在自由方面不受影响。卢梭认为,公意不同于众意,^[42]公意只要具有个别目标,为个别人所用,就必然会变质;^[43]对其他国家代表公意的主权者,并不等于政府;^[44]公意所行使的功能——立法,是不可以被任何人代表的,相形之下,政府所行使的行政权则可以;^[45]作为全体人民的最大幸福的自由,便是由公意而来的,^[46]因为服从公意便是人民服从自身,不是服从外力,故而是自己命令自己,是真正的自由。

可见卢梭根本颠覆了传统契约论的私人契约模式。卢梭心目中的社会契约非常类似于《实践理性批判》中道德主体的自我立法,是人民之间的相互承认,这种承认是社会成立的元条件,它不是某个或某些人的私人行为,而是社会得以成为社会的可能性条件,因此是不可让渡、不可更改的(除非社会要彻底崩溃),即无条件有效的。卢梭的社会契约是一切个人契约的条件,它是永远有效的(所以谈不上它有多长的“时效”),不需要哪两方在哪个时间签署并落实于文本的(即便是在霍布斯等人那种理论假想的意义上),是非契约性的——即非人格性的——契约,是一个边界性、整体性的概念,所以它不可为任何人格所代表,也不可更改,而且是唯一的。^[47]卢梭的契约、公意、立法概念看似比之前的自然法权学说中的相应概念更抽象,但这恰恰可能是因为卢梭洞见了后一学说可能会导致的种种暴政,亦即对人的不恰当定位导致了文明自身的恶。

但卢梭与康德毕竟不可相提并论,因为(a)他并没有像《纯粹理性

批判》那样将启蒙主体阐发为现象世界之存在论上的根基,没有了这样一种奠基,(b)他就只是模糊地感觉到启蒙主体的自我承认是社会成立的边界条件,即不可突破的界限,但并未将这种承认作为社会建立的最终根据与支柱。要言之,他还没有进入观念论哲学,最多只是模糊预见到了它的到来。

那么公意与历史的关系如何呢?笔者认为应该分两个方面讨论:(a)首先,在实际历史方面,卢梭并不认为公意实际上存在过,或者未来将会存在理想的公意与契约状态,故而他不免常常流连于对人类文明之前的状态的赞扬。(b)其次,从卢梭所拟想的历史来看,如果历史真按他所期望的那样,由公意为国家立法,订立人民公约,以人民宗教收摄人心以保不散,那么公意也还没有达到康德那里为整个国家乃至国际社会奠基的地位,因为正如上述,卢梭并未跨入观念论的门槛,他那里主体的身份还是相当模糊的,公意虽然挂靠于主体,但毕竟不是主体的自律与自由,换句话说,公意只是主体的行为或属性,而不是主体本身。公意凭借这样身份模糊的主体的中介而通达历史,最多只能说历史的发展方向不超出公意之外,公意也以规定者的角色君临历史之上,或者在和自然法权派的理性的对比之下勉强说公意处在历史之中,而不能说公意本身是历史性的。

55

卢梭的问题超出了他本人的回答,留给了后世。他提出的社会契约论只是一种假想,他对这一理论似乎并不像康德那么自信,这可能说明了,这一理论只是对他的“文明与恶”的问题的种种可能的回答之一。联系后世来看,卢梭的社会契约论固然独树一帜,对前人的种种契约论形成了强有力的挑战,但他的功劳恐怕更多是在于从青年时期开始贯彻一生的对启蒙的警惕与反思。德国观念论诸大家无一没有对这个这个问题进行回答的,这个问题直到当代,依然是学界最核心的问题之一。

启蒙虽然致力于研究人的世界,并以人的标尺衡量历史,以人的教化与相关制度的形成为历史的目的,但比起后来的德国观念论来,它在主体化方面还不算彻底;比起赫尔德和黑格尔的历史主义来,它又不够

历史化,因为它认为理性不受历史变易的影响,是永恒不变的,这导致理性超越于历史之外(孟德斯鸠、伏尔泰),或者处在历史的边界线上(卢梭)。

第三节 康德与赫尔德

56

下面我们进入德国。德国是历史哲学大放异彩的国度,出现了一大批对后世影响深远的历史哲学家,但囿于篇幅,本书只讨论和黑格尔历史哲学关联最密切的几位思想家,而暂不涉及莱布尼茨、哥廷根学派、席勒、弗里德里希·施莱格尔、威廉·冯·洪堡和整个德国历史学派。

讨论康德之前,我们不能不看看德国启蒙运动先行者莱辛的《论人类的教育》。莱辛的创作处于法国的启蒙已开始开花结果的时代,他将人类历史划分为三个时期:旧约时期,新约时期,新的人类教育与启蒙时期;其实他的着重点落在第三个时期。这部作品和赫尔德、黑格尔、兰克、德罗伊森等人汪洋恣意的鸿篇巨制比起来,规模小得不能再小,但仅凭它将启蒙的教育理想引入德国,开启了一个启蒙与观念论的新时代这一点而论,它便是功不可没的。从它的开篇第一节就可以发现,教育在莱辛那里绝不仅仅是指学校教育,而是事关人类安身立命之大本的:“教育之于单个人,等同于启示(Offenbarung)之于整个人类(Menschengeschlechte)”,启示引导着理性。^[48]莱辛的教育理想是:“教育不给予人任何不能从他自身而来具有的东西。”^[49]莱辛深信新约时代与旧约时代不仅不对立,而且还具有传承关系,所传承者,便是逐步走向启蒙的精神。我们可以将康德、费希特、谢林三人对未来历史的规划看作对莱辛教育理想的继承,在修正的意义上,同样可以这样来看待赫尔德和黑格尔对过去历史的解释。

康德和赫尔德都是启蒙与德国观念论之间的过渡人物。如果说维柯将世界历史化,并为历史的主体化开启了可能性,那么康德就在存在论的深度上奠定了对历史的主体化。但绝对自我、精神等绝对主体,则

并非康德所想。康德的先验观念论是为他的启蒙理想服务的：亦即由理性主体相互承认达到人民的共和与永久和平。虽然这一理想必须通过历史达到，但这一理想的起点（主体）和目标（理性社会）本身却都不是历史性的，即历史的意义在于非历史。赫尔德站在康德这个起点上，他也秉持启蒙理想，也没有跨入绝对观念论，但他对启蒙理想本身的非历史性提出了严重的质疑，康德认定赫尔德的质疑是经验性的质疑，无法对他自己构成根本性挑战，但笔者以为，这一方面是因为康德无意突破自身，进而坚持以先验观念论的眼光看待赫尔德，看不到真正的挑战，另一方面也因为赫尔德的思考与表述的确有破绽，他只是提出消极的质疑，但还没有找到积极的牢固基础。

57

康德在中年时并不认为历史哲学有任何自成一体的问题域，^[50]晚年慢慢认识到哲学的问题是人的问题，而人的问题是历史的问题。他有被卡西勒称作“历史理性批判”的一系列文章，但笔者以为不能就这本书来看这本书，而必须在康德的整个体系中来看它。康德要将存在奠基于主体之上，那么他就会碰到卢梭所没有碰到——或者说还十分模糊——的一个问题：由于卢梭将作为历史中的人民之行为的公意作为根本，卢梭并未专门探究这个公意本身是不是时间性的，故而有关由此而来的社会契约是历史事实抑或历史理想，还是历史之先验条件的问题，卢梭也未加抉发，而在康德那里，当奠基者明确被指定为主体——在理论理性中叫“我思”，在实践理性中叫“自由意志”——之后，这个奠基者本身是否具有时间性的问题就无法回避了。^[51]因为时间是意义的构成方式，没有时间，一切知性范畴，乃至主体自身，便都是一些无意义的抽象语词而已，主体必须经过时间的演绎，方能通达客观世界，由此赢获自身的客观存在，但主体自身是时间性的吗？如果是，它如何保证自身稳固而不迁流，如果不是，它又如何进入与它异质的时间？康德的回答是：主体是绝对的先验条件，它是非时间性的。它如何是非时间性的？因为时间被康德先验形式化了，成为依附于主体的先验意识结构，主体通过这个先验形式化了的时间来规范经验时间及其中的事物，从而既保证了主体的基础性地位，又使主体能通达外部时间

与历史。也就是说,康德通过区分先验时间与经验时间,以非时间化的时间(先验时间)为经验时间的可能性条件,才保证了先验主体不受经验时间的干扰。[52]在当代人看来,这种主体未免一厢情愿,但正是这样的先验主体模式塑造了启蒙的性格。

58 康德绕开时间,确定了先验主体这个基础之后,就可以向历史世界大踏步前进了,[53]但中途还需经过实践理性。如果说在理论理性那里,外部世界坚固的他异性使得康德大费周章,那么在实践理性这个人人为的世界里,主体性原则就可以畅行无阻了:这里无需论证实践理性在实际的历史中是何以可能的,如何现实存在的,只需提供实践理性的可能性,哪怕只是抽象的、些微的可能性即可,因为人既然可以成德,那么在这个纯属人为的世界里,号召尽可能多的人照此成德不就可以了吗?经过仔细的分析,我们可以发现作为康德“道德三书”之核心的“基本规律”(Grundgesetz)(“要只依据这样的准则去行动:通过这种准则,你同时能意愿它会变成一项普遍规律”[54]),可以归结为一条:启蒙主体的自为存在。[55]也就是说,在启蒙哲学看来,所谓的“道德”便是主体与主体之间互相承认为有理性的,互不妨碍。值得注意的是上帝与灵魂在这里的位置。康德严守知性与理性的分界,认为上帝存在与灵魂不朽可以作为道德之路远方的激励与方向被悬设起来,但不可作为实然的事实成为论证的前提条件。上帝、灵魂不朽与实际行动之间的距离,在他的历史哲学中演变为自然计划、天意与实际历史之间的距离,后来更演变成黑格尔的“理性狡计”说,可见这个问题不是观念论可以克服掉的,它的根源可能不在启蒙,而在启蒙与观念论所共有的基础——主体主义,往更深处说,在于形而上学本身。关于这个问题,在黑格尔部分我们会开辟专节讨论,这里只能点到为止。

从《历史理性批判文集》来看,康德对历史的思考贯穿了1884年开始的13年,占据了他晚年的绝大部分时间。此前他出版了《纯粹理性批判》(第一版)和《未来形而上学导论》,而他的道德哲学、美学与宗教哲学著作都是在这一时期内出版的,他的历史哲学实际上融贯了他的整个体系,这不仅是就外部时间而言的,就内容而言也是如此。

《判断力批判》往往被认为是康德“三大批判”的总结之作，这部书的目的是在理论上探讨必然与自由、理论理性与实践理性相贯通的可能性，而它的重心则在目的论。既然这本书是理论上的探讨，那么实践上的探讨何在？就在历史哲学。康德曾明言：“一部历史是怎样先天地成为可能的呢？答案是：如果预告者本人就制造了并安排了他所预先宣告的事件的话。”^[56]这等于说，目的论是历史哲学的起点，整个历史领域便是人努力制造与达致其目的的过程。而康德的历史哲学就是对这种实际的目的论的探讨。此外，康德关于永久和平的历史规划是以他的道德哲学为模本的，他主张在国内的人与人之间、在国际上的国与国之间按照理性的方式进行互相的承认，最终达到永久性消除战争。最后，“自然计划”（他有时也说成“天意”）这个宗教哲学的核心主题，在他这里成为历史的指路灯。由此看来，说这本文集是康德的晚年定论和体系总结，毫不为过。

59

历史哲学的起点是目的论，而目的论的前提又是主体及主体的自由。^[57]——按照这种看法，历史是怎样的，取决于主体设定怎样的目的，以及如何追求这目的。从前面对康德的分析中，我们可以看到，启蒙的目的毋宁是一种“无目的”，也就是说，它的最终目的唯在于主体自身对自身、即对所谓“自由”的确立，而主体之外的任何事物都只是阶段性目的，亦即达到这一最终目的的手段。启蒙主体依赖这一目的论模式，“克服”了自由与必然之间的鸿沟：自由虽然活动于必然这一外壳之中，但必然终究是为主体设置的目的，即为主体的自由服务的。以此为尺度，从达致这种自由的程度上的不同，就能衡量出进步的程度。^[58]这里就是后世种种进步论的来源。康德不无鄙夷地说：“犹太的先知们曾经很好地预告过，他们的国家或迟或早行将不仅仅是倾颓而且是完全解体，因为他们本身就是他们这种命运的创造者。”^[59]倘若允许笔者狗尾续貂，不妨在康德的话后面加上一句：“我之期盼进步，正如犹太人之预言不幸。”^[60]但康德并不以先知的身份出现，进步的终点是永久和平，这虽然既是自然计划，也是主体的目标，但还不能径直等同于将来的实际历史，因为目的论毕竟是目的论，它只是西方的主体规划历

史的方式,并不是先知式的预言。

正如康德道德哲学的基本规律表面上看是对将来的目的王国的一种期待,而实际上只是主体的一种自我投射一样,他的历史哲学同样如此。永久和平的本质是什么?从复数的主体来看,是他们互相承认,互不侵犯地共存,从作为普遍物的主体来看,实际上是主体为自身生存。永久和平貌似当前的主体对未来的规划,好像是一种往而不返的投射似的,实际上这幅未来图景又回指向主体自身,是主体罔顾传统,罔顾历史——最多只以它们为手段——的一种自身行为,历史成为非历史。

60 康德最彻底、最深刻地揭示了启蒙历史哲学的种种预设,也开启了观念论历史哲学之门,为了更进一步明确康德在历史哲学发展史上的地位,我们可以将他与维柯和赫尔德稍作对比。维柯虽然提出“真理—创造”这个近代历史哲学的根本原则,但他那里的主体还只是传统的传承者与神意的执行者,远比启蒙主体宽容、宽广,他几乎无条件地全盘承认历史传之于他手上的财富,并未借天赋人权之名,行主体支配世界之实。启蒙的后果恐怕并不完全是维柯之所愿吧!康德以主体为世界奠基,当初的愿望固然是巩固崇高的理性,击退怀疑主义与文明之恶等形而上学的敌人,但他是否看到,20世纪种种张狂无度的主体主义、技术主义,远远地在向他招手?

和康德相比,赫尔德似乎有意要恢复维柯“人—历史”格局中的历史一极,重拾主体对传统的宽容与投入,这也是他所处的德国历史主义贯彻始终的想法。但维柯的时代不再,观念论之门既开,“安有完卵”?

赫尔德提出了一个问题:理性本身是不是历史性的?维柯所做的是历史哲学的前期工作,还没有触及这个问题。康德之前的启蒙哲学家们则明确否认理性具有历史性。康德本人因为洞察到主体绕不过时间这一关,从而拿出他的先验哲学法宝,从时间中分出一种先验时间来,在确保了主体、理性、先验时间本身的非时间性的同时,又赋予它们奠基的地位。但他在“先验辩证论”中指出,独立自主的主体是一种先验幻象,从而给后代准备了对形而上学主体观的致命一击,这背后实际上是时间性对启蒙主体的瓦解。赫尔德在“时间”这个概念上虽然没有

康德那么精微的思辨,但他有感于各民族文化风俗之极大不同,已敏感地觉察到了理性本身的时间性问题。他说,“历史哲学家不能以任何抽象物,而是只以历史为基础”,而且认为在他之前还没有真正的人类历史哲学。^[61] 赫尔德对康德的冲击更多是历史主义的思路,他并没有融入正统德国观念论史中去。但正因此,他才值得我们重视:黑格尔利用赫尔德式的历史观念,对观念论与形而上学进行了最为深广的,也是最后的辩护。

在《人性历史哲学的观念》^[62]之前,赫尔德就写过一篇《也说一种关于人性形成史的哲学》。在这篇文章中,他为启蒙大唱赞歌:“大地像如今这般普遍被照亮(erleuchtet),而且总是越来越多地被照亮! 先前智慧(Weisheit)总是具有狭窄的民族性,因此也越挖越深,越绷越紧——如今它的光芒照射得多么远啊! 伏尔泰写下的东西,在哪里没被阅读! 整个大地几乎都被伏尔泰的明晰照亮了!”^[63] 在这篇长文里,他给出了历史主义的一个最基本的原则:普遍性描述是虚弱无力的,必须注重各时代的特殊性。^[64] 在对时代的具体评价方面,他依旧沿袭了启蒙历史哲学以东方为世界文明发源地,但又判定它为一没有进展的形态,并为当代(实为赫尔德时代的西方,所谓“理性的时代”)大唱赞歌的做法。^[65]

61

和该文相比,《人性历史哲学的观念》不再停留于口号层面,而是开始了哲学上的深层探讨。赫尔德旗帜鲜明地主张理性本身具有历史性,“人性”替代“理性”成为他的核心概念,这或许是因为他在启蒙与康德的双重影响下,以人的教化为各民族兴衰之核心。何为人性? 它是“一切阶层之中、人的一切事务之中的理性与公正(Billigkeit)”,^[66] 人的内在本性(innern Natur)便是深化和拓展人性(Humanität)和文化。^[67] 理性要求的是“各事物的整体关联(Zusammenhang)”达到“持久的均匀”,公正则“无异于理性的一种合乎道德的均匀,‘各种互相对立的力的平衡’这一公式,整个世界大厦都是基于这一公式的。因而从太阳和一切太阳(原文如此,疑指恒星。——笔者按)到最微小的人类行为,都存在着同样的规律;包含了一切生物及其系统在内的乃是一

(eins): 它们的各种力达致周期性的宁静与秩序的境况”^[68]。这样一幅未来图景是不是康德那样的自我投射呢? 仅凭这个定义还无法下判断。赫尔德将人类的自我教化称作“启蒙”, 人是治理地球的上帝,^[69] 人会运用理性, 才能生存,^[70] 而理性是自我启蒙的,^[71] 各民族启蒙的共性在于追求完满和进步,^[72] 虽然历史会产生种种毁坏的力量, 但毁坏力终究服从于维持力, 以及整体的形成。^[73] 这意味着, 理性不是一个固定的抽象目标, 而是一个运动的过程。为描述各民族的差异性, 他主张追求普遍的, 而不是欧洲的人性。^[74]

62

他还提出一个特别的概念——“最大量”(Maximum), 意思是说, 各民族的繁荣在历史上处于不同的阶段, 这种繁荣是它的各种力共同起作用而达成的一种最大量, 而且各民族的最大量具有不同的性质, 相互之间往往不能简单比较, 比如中国人擅长“精细的政治道德”, 印度人擅长“抽象的纯粹性、宁静的勤劳与忍耐”, 腓尼基人擅长“航海精神和贸易方面的勤勉”, 雅典人擅长“文化”、“感性的美”、“伦理”、“科学”和“政治设施”, 斯巴达和罗马人擅长“祖国的或英雄的爱国心的德性”。^[75] 而各民族最大量的变迁也自有其自然规律。^[76] 这似乎预示了黑格尔的“世界历史民族”和“世界历史个人”的观念。

赫尔德十分重视传统, “传统是一种自在地卓越的, 对于我们的族类而言必不可少的自然秩序”。当然, 和维柯一样, 他并不是什么顽固守旧者, 而是主张对传统既继承又革新, 因为从另一方面来看, 传统“在实践方面的国家机构中和在课程中一样, 都束缚了思想力(Denkraft), 阻碍了人的理性的进展和向着新的事态与时代的改善, 故而它对诸国家、诸派别和单个的人们都是真正的精神鸦片(das wahre Opium des Geistes)”,^[77] 可见他重视的不是传统中具体的哪一种因素、哪一种规范, 而是下面这一点: 传统赋予人生命, 是人须臾不可离的日用而不知之物。

有了理性的历史性和对传统的投入, 天意的内在性就不难理解了。由于近代理性代替存在与历史而崛起(这背后实质上是主体的崛起), 以及人们对理性与天意合一的坚信, 出现了费尔巴哈所说的一种足以

描画整个近代哲学的特征：泛神论。这种泛神论认为理性足以洞察自然与历史的所有秘密：天意。斯宾诺莎的“实体”、康德的“自然计划”、黑格尔的“理性狡计”，都属此类。赫尔德的这方面概念就是自然史（Naturgeschichte）、自然规律（Naturgesetz）和天意（Vorsehung）。“整个人类史就是一部人类各种力量、依时间地点而变的各种行为与欲求的纯粹自然史（eine reine Naturgeschichte）。”^[78]他的“自然”概念并不是指作为物理对象的大自然，而是取法乎拉丁语古义，表示出生、生长，所以既可以表示历史，还有一个很大的便利：将历史与（作为物理对象的）自然视为一体。赫尔德这句话意在强调，历史是自我生长的一个过程，具有一种内在的理路，而不是由某种纯粹外加的力量来引导的。他还 63 还将各民族最大量的变迁概括出几条“自然规律”来，^[79]当然这里所谓的“规律”并不等于自然科学中的规律，只是一般性地指某种理路，某种人类理性可以理解的内在过程与力量。赫尔德明言，历史不是“天意的坟墓”（das Grab einer Vorsehung），它具有“内在必然性”（innere Notwendigkeit）。^[80]但从他已经写出的洋洋洒洒 20 卷《人性历史哲学的观念》（原计划要写到 25 卷）来看，他似乎除了混合启蒙的主体概念和一些观念论概念，以此来解释各民族历史进程之外，并未给出一贯而成体系的历史的内在必然性，他的“内在必然性”缺乏黑格尔那样的系统化理论奠基。正是这一点，给了康德批判他的理由；或许也正是这一点，才使得他之后的种种历史主义注定要徘徊于启蒙与观念论之间吧！

康德与赫尔德的关系是值得专书特写的，因为他们的几次交锋奠定了后来历史主义与启蒙派史学之间上百年争执的基调。但由于主题的限制，本书只能给出一点粗略的描述。

赫尔德对启蒙历史哲学理性概念的抽象性的批评已如上述。但他似乎没有注意到，他对自己的“人性”概念的界定是自相矛盾的。他一方面认为，人性是迁流不息的。“人的勤勉，乃至他从事毁灭时的胡闹，同样都成了时间手中的一件灵便的工具。”^[81]他反对中世纪西班牙哲学家阿威罗伊的人性观念，按照这种观念，“整个人类都只拥有一种，而且是一种非常低贱的灵魂，个别的人只能分享这种灵魂：基于他[的这

种想法],我们的历史哲学就不会有什么演变了”,相反,赫尔德认为:“他(指单个人——笔者按)之中的人性的整个形成过程,都通过一种精神性的发生(Genesis),通过教育,与他的父母、师长、朋友,与他生命历程中的一切环境,因此与他的民族及该民族的祖先们,最后还与整个族类联系在一起了。”^[82]“发生”是他的一个非常重要的概念,正是因为他极为强调人性形成的过程,他的这本书才规模巨大,有时甚至巨细靡遗,令人不能卒读,因为他似乎将各民族的发展视作偶然的,我们看不到某种清晰的内在必然性,或许那只是他的某种感觉,而非理解?他无法绕开一个问题:人性的发展是否有目的?因为只有目的才能赋予历史以意义,由此我们才能对历史过程有一种理解——而不管这目的是启蒙主体的设定,还是历史自有的。

似乎历史是有目的的,因为他另一方面又在强调人的本性的不变。“人的本性(Natur des Menschen)始终如一”,“人性(Humanität)就是人的本性(Menschennatur)的目的,而且上帝带着这个目的,将我们族类自身的命运交到了这个族类手中”。^[83]他还以这不变的本性来衡量希腊、罗马与他的时代之间的“进步”关系,实际上他是以此来衡量所有文明的,他还说:“人们在历史的毁坏中处处都看到……更新的要比被毁坏的更好。”^[84]但问题是,既然人性是一种发生过程,我们如何设想人性可以成为一种目的?这个目的是历史自身内在地发展而来的结果,还是上帝外在地赋予的?赫尔德没有清楚地交待。这个问题直到黑格尔那里,才获得比较有说服力的回答。

康德十分怀疑赫尔德的想法。他说,进步与否的问题不能由经验来解决,^[85]意即历史的意义系于某种非历史之物。而他恰好判定赫尔德的努力是经验性的,照赫尔德看来,“在理论上和实践上,理性都不是别的,而只不过是某种获得物罢了,是人类按照自身的机体与生存方式而被塑造出来的那些观念与力量所学会的比例和方向”,^[86]赫尔德的书“避免一切形而上学的探讨,它对人类灵魂的精神性、它那持久性以及步入完美之境,都是从与物质的自然构造,尤其是与它们的有机体进行类比而得到证明的”^[87]。事实的确如此,赫尔德的确主张理性与

自由以及由此而来的人性是获得物，他确实是在与物质自然的类比中来理解它们的，可是关键在于，获得物、类比就一定是经验性的吗？康德认为是这样的，因为它们不是先验的。康德说，“即使他（指康德自己——笔者按）愿意接受自然界的创造物那种连续不断的阶段及其趋向于人类的那条规律，他也还是看不出从自然界的类比中就能得出这种结论来”，^[88]“同一个人朝着另一生中更完美的机体阶段的提高，与我们可能想象的大自然国度里全然不同的各类品种与个体的阶段之梯，这两者之间是没有任何最微小的相似之处的”。^[89]康德显然是在拿他的“先验—经验”框架下的“自然—自由”的二分模式来评价赫尔德。按照这种模式，世间事物除了先验之物外就只是能经验之物（超验之物则超出世界之外了），不可能再有任何第三种事物，这样看来，赫尔德的做法是十分荒谬的。因为主体与理性既为先验的、非时间的、永恒不变的，它怎么可能又是从历史的进展中得来的呢？如果是这样得来的，赫尔德不是拿经验之物冒充先验，又是在做什么？康德认为“理性本身是历史性的”这一点简直无法想象。康德在批驳之后，末了毕竟还不忘以老师的身份宽慰一下他的这位学生，他说：“本书著者在纯粹的理性尝试方面自觉地有勇气去克服往往会使所有的哲学家都要受其束缚的那种疑难地位，即理性自身究竟能够获得多大成功的问题。在这方面我们期待他能有很多的追随者。”^[90]

65

赫尔德看到康德的批评后，以一个牧师的笔名进行反击。根据康德本人的转述，^[91]赫尔德强调的只是诸如康德只引用他的论证结果，未注意论证过程一类技术性的问题。这样的反击无法驳倒康德，因为康德说：“经验确实可以教给我们，某种事物是这样或那样得出来的，但却从不会教给我们，它绝不能是另外的样子；而且任何类比也填不满偶然和必然二者之间这条无法测度的鸿沟。”^[92]

康德在进一步的回应中除了重复和拓展原来的意思之外，并没有写什么新的东西。^[93]后来他又专门写了一篇“人类历史起源臆测”，据说也是为了回应赫尔德的。^[94]在这篇文章里，康德提出了“自然史始于善，自由史始于恶”的思想，^[95]因为自然是上帝创造的，而上帝是照

他的全善进行创造的,而创造自由史的人则是恶的。这不仅仅是在照搬基督教的“原罪”教义,和他对历史最终目的的设定一样,他对人类起源的这种臆测同样也是先验的、抽象的,赫尔德恐怕不会接受这种做法。

66 赫尔德的历史处境使他(a)不可能直接回到古代与中世纪对传统的那种“日用而不知”的关系中去,(b)也不具备哲学释义学的现象学条件,(c)他站在观念论的门槛上,还没有经历费希特与谢林在理智直观方面的突破,所以无法达到黑格尔的绝对主体。他与康德的分歧是先验哲学与历史主义这两种根本立场的不同,而不是同一立场下谁对谁错的问题。他没有寻获稳固的基础来颠覆康德,但正如卢梭之于启蒙哲学的作用一样,他对康德提出的问题,无疑是启发了黑格尔的,^[96]而且直到现在都具有相当现实的意义。

第四节 德国观念论历史哲学(黑格尔之前)

如果说在康德那里,宗教哲学和历史哲学基本上是对道德哲学模式的放大运用的话,对于费希特与谢林就不能这样说了,因为从费希特开始,决定主体行动的、规定其意志的因素不再限于一个抽象的“我”,而是加入了人之外更大的力量,如上帝或绝对自我(费希特)、绝对同一者(谢林)。^[97]即便如此,近代主体哲学与康德观念论的基本前提,在他们那里仍然是有效的:这些因素必须经过主体的检验,或者换句话说,主体必须通过某种经历、经验而通达这些因素,这样后者才能真正稳固。否则便会陷入“他律”。这一点注定了他们的哲学是意识哲学。可见康德之后的德国观念论是在主体哲学的基本框架内接纳传统上不加批判地拿来就用的那些超主体因素的一种努力。有了这样的基本框架,就不可能不对那些因素加以改造了,而德国观念论选择的道路是,将那些因素也全盘主体化。由此便产生了两个主体:个人主体和绝对主体。^[98]绝对主体本是个人主体为了理解世界,将世界之存在纳入自身掌控之下而召唤出来的,不料竟由个人主体的预设变而成为通过理

智直观(谢林)、逻各斯(黑格尔)逐步侵蚀自然界(谢林)、人的整个生命与历史世界(黑格尔)的全面性的力量,后人对黑格尔的反叛很少追究两个主体的本质关系,只满足于对黑格尔进行颠倒,将绝对精神拉下神坛,代之以感性、现实性、多样性、差异性、有限性,从而导致绝对主体仅仅改头换面,以资本、无产阶级、虚无主义、权力意志、技术、解构等种种形式出现,表面上是在反对绝对者,实际上只是作为反绝对主体的一种绝对主体,这种绝对主体企图通过反对黑格尔式明白昭彰的绝对主体而幸存,所以其面目日益模糊不可辨,但依然无法摆脱其观念论的本性。^[99]它可以以历史与传统的面貌出现,但它的观念论本性注定了它不是古代日用不知的那种传统。

67

由此看来,费希特首开两个主体之先河,也为黑格尔将上帝主体绝对内在化提供了条件;他对作为绝对主体的上帝的预见,是非常值得重视的。^[100]正是从费希特开始,观念论开始转向双重主体,个人主体才开始以日益强大的外貌掩饰其日益羸弱的实质,日益沦落为只有审核权(即审核何种事物可进入观念论的范围,又具有何种地位),而没有行动力的随波逐流者与思辨者,也才开始在存在论的意义上日益将责任推脱给绝对主体。但费希特毕竟是康德的学生,他在早期虽然预见到绝对主体,但依然坚守个人主体的立场,在他那里,两个主体仍然有无限的距离,绝对主体是个人主体“应该”达到而实际上永远无法达到的目标。他那里,两个主体的距离远没有像在谢林乃至黑格尔那里那么近。

康德将上帝的存在作为实践理性的公设(Postulat)。康德将“公设”定义成这样:“所谓公设,我理解的是一种理论的、但在其本身不可证明的命题,它不可分离地附属于无条件有效的先天实践法则”,^[101]“不是就客体而言已认识到的必然性,而只是就主体遵守它客观的然而实践的法则而言乃必然的认定,因此,它只是一个必然的假设”。^[102]就是说,公设并不是我们客观地作为对象认识到的某样东西,而是主体在实践的时候为了追求至善(德福统一)而主观信仰的某种状态。主体即便没有上帝存在和灵魂不朽,也能发布命令,就是说,即便没有这两

个公设,道德仍可自足。它们甚至不具备自由所具有的“理性事实”这一资格。康德严守人类知性的界限,他认为即便如此,人也能在自己所掌控的世界中达致道德,期望至善。这种启蒙的理想在现代人看来往往是抽象的狂热,甚至自大,但不能不说,这样的主体也是极其有担当的,因为它相信即便没有了上帝的保障,相信即便在一群强盗中间,也可以争取理性的自治,可以争取幸福。这种不求依靠的热情,后世很少有了。

68

在这一点上,费希特可能以为自己继承了康德,实际上从一开始他就滑出康德之外了。在被人误以为康德所写的《试评一切天启》这部早期作品里,费希特在道德出发点的问题上表达了和康德不同的看法。虽然决定意志的是我们自己,而不是上帝,^[103]而且上帝所保证的幸福“完全没有增加我们对德行的义务,而仅仅增强了我们履行这一义务的渴望”,^[104]这些都和康德的主张没有二致,但细察之下就会发现,费希特认为人并不是自足的。他说,实践理性规律的应用有一些具体情况,“在这些情况下单纯的理性不可能有足够的力量去规定意志”,“理性命令之所以有这种不足,只能是因为我们在这类特殊情况下对理性的尊重程度有减少,而这种尊重程度之所以有减少,也只能是由一种与理性抗争的自然规律所致,这种自然规律决定我们的爱好,并与那种决定我们的高级欲求能力的理性规律一起,出现在同一主体之内,即出现在我们之内”。^[105]到此为止,康德可能并不会表示反对,因为这只表明道德主体立法的威力还没有充分显现,导致经验事物对道德立法的一些干扰而已,康德不会认为经验事物参与决定道德立法,因为那根本就是道德主体之外的事物。

费希特的结论却与此相反,他说:“当规律的地位单纯按照立法的主体的地位加以规定时,自然规律就可以显得与理性规律具有同样的地位与价值。”^[106]他认为自然规律与理性规律共同规定了道德立法,其力量也不分伯仲,也就是说,主体单纯立足于自身,是无法保证能做出合道德的决断的,主体不是自足的。他给出的解决之道是诉诸上帝:“如果在这种情况下出现的职责向我们表现为受命于上帝的,或换一个

同样的说法,如果理性的规律普遍地表现出来,并在其一切应用中都表现为上帝的规律,那么,理性的规律就是表现在这样一种存在物中的,对于这种存在物,我们愿意敬重,还是不愿表示应有的敬重,都不随我们之所好;我们在每个故意不服从这种存在物的场合,不仅做出了离开准则的例外,而且简直否认了整个理性”,^[107]没有上帝,道德根本不能成立。但这不意味着人把一切都交给上帝,而是将上帝预设为道德立法的最终根基,具体进行道德决断的仍然是人自己:“虽然理性一般说来必定规定我们去服从上帝的意志,但在具体情况下,关于这种意志的观念又能规定我们去服从理性”,^[108]上帝只是我们之内的道德规律存在的、形式的原因,而不是它的内容的原因,否则便会陷入他律。^[109]

69

对比伏尔泰的那句“没有上帝,也要造一个出来”,这里的费希特表面上是为主体的行动找到了牢固的根基,实际上是在启蒙主体踢开传统与历史的前提下,进一步将自己的权力与责任让渡给上帝了。当然这里所谓的“责任”并不是道德意义上的,而是存在论意义上的,就是说,道德善恶、历史兴衰最终的原因,都在上帝那里,人当然要对眼前他能掌控的事物负责,也可以以极大的热情投入到上帝的计划中去,并推动它的实现,但世界计划何以拟定及成全与否,都不是人的分内之事了。早期费希特的观点与康德保持一致,但至少从这本书开始,他就已经提出了两个主体的构想。他在苏黎世与耶拿时期的知识学,也是这一观点的展开,绝对自我与在“应该”中不断逼近目标的个体自我是那里的基本架构。到后期,他越来越倾向于绝对者,试图突破自我意识,笔者对此的一个粗浅的判断是:这表明他更加偏向绝对主体这一极了。^[110]

费希特对历史的看法由此决定。国内学者已对他的世界计划说、历史分期法及当前时代基本特征说作过专门介绍,^[111]此处不赘。这里要关注的是绝对主体与个人主体的关系。康德曾在《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文中倡议按照自然计划编写历史:“按照这样一种观念——即当世界的行程可以用某种合理性的目的来加以衡量的

时候,它那历程应该是怎样的——来编写一部历史。”^[112]大体上,费希特的历史分期法可以看作对这一倡议的回应,只是历史的主体已经不单纯是启蒙的普遍之人了,^[113]而是具有非理性因素的具体的人,并且隐隐还有绝对主体作为其基础和目标。^[114]

70 和启蒙历史哲学那里一样,费希特认为历史是经验之物,赋予历史以意义的是非历史之物,不同之处在于,这非历史之物在启蒙历史哲学那里是抽象主体的自我投射,在很大程度上是主体自身的产物,而在费希特这里,则是绝对者本身。他认为历史学和物理学都属于经验之学,^[115]哲学的观点是用概念统辖历史,这种观点“把经验的现有多样性归结为一个共同的原理的统一性,然后用这种统一性详尽地说明和推导那种多样性”,^[116]“对于全部时间的理解以一个宇宙蓝图为前提,这个蓝图的统一性是一目了然的,人类世俗生活的一些主要时期完全可以从它推导出来,用它说明这些时期的起源和彼此之间的联系”。^[117]而哲学家“遵循的是那个宇宙蓝图的先天延续的线索,他无需任何历史就已经对这个蓝图认识清楚;他运用历史,决不是为了用它证明某个东西,因为他的原理早已不依赖于任何历史而得到了证明,而只是为了在活生生的生活中历史地说明和陈述不用任何历史也照样清楚的东西”^[118]。说到历史的目的和起源,费希特的看法同样如此:“人类世俗生活的目的,就是人类在这种生活中自由地、合乎理性地建立起自己的一切关系”;^[119]“不论是哲学家还是历史学家,都不能对世界和人类的起源说点什么,因为根本没有任何起源,而只有唯一的、超时间的和必然的存在”;^[120]“哲学家致力于理解世界事件的内在涵义和重要性,他对于这些事件只提到它们曾经是存在的;至于这些事件的存在——这种存在无疑还制约着许多其他的存在——的方式,哲学家则任凭经验历史学家去解决”。^[121]历史实际上被架空了,超越的绝对者赋予它意义。

费希特对个人的看法同样如此。他说“个人在哲学家眼前是根本不存在的”,^[122]但当前时代作为他所说的历史五阶段的中间阶段——恶贯满盈的时代,恰恰是一个个人的时代。“现时代本身的原

则,就是这样的:只有大家完全懂得和理解清楚的东西才能看作是现实存在的和有制约作用的”,这是一个空洞的自由时代,它以个人的理解,而非存在本身为尺度,它只能依赖于现成的概念和天生的理智,它“钻研可理解的东西,是为了能据此安排人类的关系,钻研不可理解的东西,是为了确信所有可理解的东西都已经穷尽”。^[123]这个个人的时代是非理性的。^[124]对此,费希特评价道:“首先,除了承认可理解的东西,完全不承认任何东西(在这一点上,这个时代是对的);其次,提出单纯感性的经验概念,把它定为可理解的东西的尺度(在这一点上,这个时代是不对的)。”^[125]就是说,人的理性应该作为存在的尺度,但理性本身的尺度则不应是历史中的事物,也不应该是主体自身,而应该是超乎这两者之上的绝对者。绝对者既超乎时间之外,又统辖一切时间,这使得费希特得出了一个非常类似于黑格尔时间观的看法,即个人随时可以达到永恒,这就是极乐生活,“在谁的心中这种神圣的爱的火焰燃烧起来,谁就翱翔到了国家之上,尽管他觉得在外部世界受到约束,但在内心世界是自由的和独立的;……人是有福气的,他们不必为了这种爱,期待国家的那种仅仅缓慢地准备的完善结局,而是在任何时代和一切情况下,每个人都能把自己提高到这种爱的水平!”^[126]“每个人只要愿意,就能立刻享有极乐生活。”^[127]但根本区别在于,黑格尔虽然也认同瞬间达到的永恒,但他绝不认为真正的永恒与时间绝对分离。

费希特在 1795 年的一封信中说:“我的体系是第一个自由体系;正像法兰西民族使人摆脱了外部枷锁一样,我的体系使人摆脱了自在之物、外部影响的枷锁,在自己的第一原理中把人视为独立不倚的存在者,而自在之物在一切以往的体系中,甚至在康德的体系中,都在不同程度上把人束缚起来。”^[128]康德开辟的观念论在费希特这里首次翱翔于世界之上,直抵上帝(当然这是对理性本身而言的,对于个人主体而言,那还只是一个“应该”),虽然还没有直接站在上帝立场上洞穿一切,但相对于世界与历史中的种种有限之物(自在之物是有限之人视域中的产物)而言,已经拥有足够的自由了。但康德宝刀不老,很敏锐地看出了这种自由的局限。他于 1798 年 4 月 5 日评价知识学说:“单纯

的自我意识,仅仅依照思维形式,却没有质料,因此,对这种自我意识的反思也就不能发现自我意识能加以运用的某物,也就不能超出逻辑学,而只能给读者造成一个奇特的印象……仅仅知识学这个称号就使人很少期望有什么收获”,^[129] 1799年8月28日,他直截了当地说:“我认为费希特的知识学是一个完全站不住脚的体系。因为纯粹的知识学不多不少恰恰只是逻辑,靠逻辑原理是上升不到认识的内容的,作为纯粹逻辑,正是要把自己的内容抽掉;要从逻辑中提炼出一个实在的客体来,那是徒劳无功的事。”^[130] 不能不说,康德并未完全把握费希特的意图,仍然坚持他自己的“先验—经验”模式,但在费希特的个人主体的局限性这一点上,康德的说法发人深省:费希特自认为无比自由的观念论翱翔,反映的恰恰是绝对主体对个人主体的侵越,历史的真正主体是绝对主体,历史的进程也只是受这个绝对主体的外在操控,个人主体却只能龟缩于逻辑思辨之中,成为一个单纯的体系审查者,而丧失了接触实际历史的力量。费希特后期的诸多演讲曾经在我国战争年代极大地鼓舞人心,至今读来,尤令人血脉贲张,但如果细思之,这些演讲除了以一种抽象的激情振拔人心之外,很难说深入到历史的本质之中了。

在1795年的一封致黑格尔的信中,^[131] 谢林说道:“哲学还没有到头。康德给出了结果;前提(Prämissen)尚付阙如。而谁又能在没有前提的情况下理解结果呢?”^[132] 这个说法来自莱茵荷尔德,却反映了莱茵荷尔德、费希特和谢林共同的想法。谢林早年曾视费希特为发现这些前提、完成康德哲学的英雄。^[133] 五年之后,也就是在费希特读完谢林的《先验观念论体系》后,写信给他,挑明了他们的分歧:“关于您把先验哲学与自然哲学对立起来,我还与您看法不一致。……在我看来,既不是事实附属于意识,也不是意识附属于事实,而是这两者在自我这个具有观念的实在性和实在的观念性的东西里直接结合在一起的。”^[134] 次年,谢林回应道:“从观照出发的必要性使您的哲学迷恋于一种彻底受到制约的系列,而在这种系列里是不能再见到什么从绝对而来的东西的。”^[135] 可见,两人都在追求超越于意识与事实,或者说观念性与实在性之上的某种绝对者,问题在于:这种绝对者是什么? 费希

特认为对于人而言只能是绝对自我(实即绝对的我思,绝对自我意识),他在给谢林的最后一封信中说,只要绝对处在人的思考这一形式下,它就不可能再是原原本本的绝对者,而只能是绝对的某种表现,它可以不依赖于具体某个人的意识,但它的本性必须是反思者,“在我看来,事情本身很清楚,绝对只能有一种绝对的表现,即在涉及多样性方面只能有一种单纯的和本身永远相同的表现,而这种表现恰恰就是绝对知识”,“我的体系正像我说到康德体系那样,依然停留于这个反思点”。^[136]和费希特的立足点不同,谢林认为理智直观可以使人直接通达绝对同一性,并立足于此来反观世界。

这一点在他的自然哲学中体现得最为明显。在谢林之前的近代哲学中,人们往往因为专注于人事,对自然的看法很难说令人满意。维柯在解释神话与物理学史时提到过自然,但他似乎只注意了自然为人所用的一面。卢梭和之前的启蒙哲学家一样关注人事,虽然他是浪漫主义的开创者之一,但自然在他眼里更多的是躲避文明之恶的田园,而不是具有肯定性意义的、对人而言生死攸关的事物。康德与费希特对自然的看法可以用后者的一句话来概括:自然界的实在性“在先验哲学中表现为完全被发现的,而且是现成的和业已完成的”^[137]。康德那里,经验要通过先天直观形式和范畴来构造,这两者的作用虽说必须奠基于是我思之上,但其存在则不然,也就是说,主体无法选择或更改这些范畴与直观形式,它们从内容而言是自然给予主体的,而不是主体创造出来的。^[138]费希特扩充了康德的实践哲学,使得实在性服从于绝对主体的自由,“什么是实在性呢?除了整个自由的构造,就不是什么东西,也绝不是什么东西;毫无疑问,没有普遍的东西,就建立不起特殊的东西来……一切实在性都必须先天地加以证明和构造”^[139]。然而在这里,主体虽则自由,所能做的并不超出下面两种活动之外:(a)实践活动处理对象,(b)对主体表象因素的思辨演绎,^[140]而自然界的实在性本身正如上面所说,是“被发现的”、“现成的”,对于主体而言是陌生的外在事物。谢林则不同,他跳出自我意识之外,直接从绝对者出发,而且绝对者作为无条件者,是内在于自然之中,推动自然发展的。^[141]这样

一来,主体在自然面前不是被动的,而且成为自然的核心,自然的发展成了主体自身的发展。当然,这里的主体是绝对主体,而非个人主体。在1801年的自述中,哲学表明它能认识自在的绝对了,不是有限的自我,而是绝对者本身,产生了体系;但同时,绝对者又是寂静的深渊,在这个深渊这里,有限性被否弃,运动消失。^[142]观念论战胜了自然这最后一块飞地,从此以后就无往而不利了。

74

虽然如此,必须说明的是,谢林的绝对者固然可以内在于世界,但其作用的方式却是外在的,这是谢林与黑格尔的关键区别,也是日后他得以抽身于“否定哲学”之外批评整个德国观念论的关键。谢林坚持绝对者只能直观,不能思辨,也就是说,人只能通过艺术触及绝对者,或者在生活中等待绝对者的启示,而不能进一步规定它的内容,所以人只能通过绝对者不期而然的表现,对绝对者进行显示,也就是只能将已经发生的事物外在地联系到绝对者上,说“这是绝对者的作用”云云,至于怎么作用的,那不是人所能与闻的;但绝对者能内在于世界之中,能统一必然与自由、事实与意识、实在性与观念性,这些看法本身就要求对绝对者的内容进行规定了,或者更彻底地说,这些看法本身就是某种规定了,退一万步说,即便直观,不也已经是一种规定了么?也就是说,谢林对绝对者既不能说,又不得不说。所以我们在他的自然哲学与先验哲学中经常见到的说法是,此物是片面的,彼物作为此物的对立面也是片面的,因此它们“需要”一个能统一它们的第三者,后者要高于它们。因此谢林往往没有区分作为研究者的人的反思和绝对者自身的思辨进程,也说了很多具有独断色彩而缺少费希特式思辨演绎的话。因此黑格尔批评他的哲学阐释没有达到逻辑的考察,他的证明往往只是形式的反思,有图式化倾向。^[143]

但谢林也有他自己的道理。观念论的发展轨迹是从个人主体日益走向绝对主体,^[144]对应地,世界也由个人主体的自我投射渐渐变成绝对主体的自我投射,对绝对者好像讲得越来越清楚了,而实际上,黑格尔对绝对者的规定就像康德对启蒙主体的规定一样,由于它们本身无凭无恃,是最终根基,因此对它的规定只能是否定性的,唯一的肯定

性规定只能是“它为它自己而存在”——这在实质上毋宁还是一种否定性规定。因此只要这世界的基础被拿来作为对象——作为某种物,某种力量,某种本质,等等,我们对它就只能有否定性规定。当代哲学认识到,这种基础不能说没有,但它其实是一种释义学结构,只能进行无穷的解释与显示,无法进行对象化规定,这便涉及对观念论本身的颠覆。谢林拒绝对绝对者进行思辨规定,而只接受“有绝对者存在”这唯一的描述,实际上是在限制观念论的作用范围。不能说没有预见后世哲学的发展,但他会不会陷入如下这种危险之中呢:在观念论权限范围内进行得不彻底,在这范围外——即他后期所谓的“肯定哲学”——又摆脱不了观念论?他有没有意识到,问题可能不在于观念论的权限有多大,而在于观念论在根本上能不能成立。

75

有了这些铺垫,谢林的历史哲学就不难理解了。早期谢林的历史哲学只在《先验观念论体系》一书中以专题形式出现过,且只有短短十几页。他的“历史”概念分狭义和广义。广义的历史包含自然史,狭义的历史则仅限于人类实践的历史。他主要讨论狭义历史的发展过程,但他的广义历史也不可忽视,因为他的“自然史”概念已大不同于以往。“自然界仿佛自由地从事自己的创造活动,不断地偏离开唯一的原始开端,逐渐产生了自己的全部多样性,于是,这就不会是自然客体的历史^[145](它实际上是对自然的描写)了,而是正在产生的自然本身的历史。”^[146]而且自然进入历史,并不仅仅因为自然为历史提供了工具,或者限定了历史,而是因为历史本身就具有自然性,因为谢林对历史的规定是“自由和必然的统一”,其中的“必然”指的就是自然界中的规律性。后来,黑格尔大体上继承了对自然史的这一规定。

所谓“自由和必然的统一”,谢林是这样解释的:“完全没有规律的事物或一系列无目标、无计划的事件同样不配称为历史,只有自由与规律性的统一,或者说,只有整个生物类族逐渐实现从未完全丧失的理想的过程,才构成历史的特点。”^[147]具体地说,这一理想的实现就是世界公民制度,即普遍法制状态。这是历史的唯一对象和唯一根据。^[148]换一种方式说,历史的理想乃是天意的启示代替命运和自

然，^[149]因此历史的过程意味着人类道德、艺术、科学等全面的进步。这种将历史的目的同时规定为政治理想与天意理想的办法，上承康德、费希特，下启黑格尔。

谢林认为历史分成三个时期，首先是盲目命运支配人的自由活动的悲剧时期，在这个时期，光辉灿烂、充满奇迹的古代世界灭亡，伟大王国覆灭，最高尚的人类也灭亡了；其次是机械规律性辖制人的自由举动与自然计划时代，从罗马共和国时代一直延续到现在，之所以说“机械规律性”，是因为原先隐蔽的规律如今被人认识了；第三个时期是天意得以发展和显示的的未来时代，这个时代始于何时，目前尚不可知。^[150]

76

如上所述，由于谢林哲学的内在规定，绝对主体在他那里是不可见的天意，贯穿于历史过程中——这一点比起费希特来更进了一步，因为费希特那里绝对主体只隐约出现于历史的开端和终点处；另一方面，绝对主体又不是以某种逻辑结构式的发展来贯穿历史的，所以比起黑格尔来，尚有一间未达。而他那里的个人主体，一方面融入自然发展史中，成为这一发展史的顶点，另一方面在整个历史进程中都更深地受绝对主体规定了。

注释：

[1] 参见张汝伦：《海德格尔与现代哲学》，上海：复旦大学出版社 1995 年版。

[2] 由此可见，本书所谓的“历史哲学”并非泛指思想史上对历史的一切哲学思考（那可以说是广义上的“历史哲学”，在那个意义上，不论古代西方，还是古代东方，就都已经具备这样的学问了，但那种所谓的“学问”并不系统，在古人眼里也不成一个专门学科，大多是后人总结出来的），而是特指近代西方以来的历史哲学，其原因有二：从形式上看，只有近代西方才形成作为一门学科的，对历史的系统的哲学考察；从实质上看，只有近代才出现一种特殊的现象，即在一独立自主的世界中寻求根本秩序，世界秩序就在世界自身中，而不在超越的上帝那里，或者不变的永恒理型或天道那里。

[3] 这一点从他在《新科学》中辟专章讨论诗性的物理、天文、地理等即可看出。当然也可以找到一些反对此观点的论据,说在维柯眼里人只创造了人事,也只能最确定地认识人事,而自然界属于上帝的造物,因此对自然的真正认识属于上帝,甚至像克罗齐一样因此认定维柯还没有达到“通史”(universal history)的认识,所以不是历史哲学之父,这一称号应该归给达到该认识的赫尔德。Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, Trans. by R. G. Collingwood. Russell & Russell · Inc., New York 1964, pp. 144—145. 克罗齐似乎有意忽略了上面的事实。但笔者认为,维柯口头上将自然交与上帝认识,只是面对教会的一种策略,就像他有意不讨论希伯来民族一样。

[4] “历史哲学”这个概念就是在这本书中造出来的。

[5] Richard Wilhelm Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*. Verlag Königshausen+Neumann, Würzburg 1982, S. 1.

77

[6] 上引书的第 144—146 页对这方面情况考证颇详,可参看。

[7] 维柯:《新科学》,朱光潜译,北京:商务印书馆 1989 年版,第 464 页。

[8] 希罗多德:《历史》,上册,王以铸译,北京:商务印书馆 1959 年版,第 1 页。

[9] Siehe Karl Loewith, *Der Mensch inmitten der Geschichte: philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, J. B. Metzlersche Verlagbuchhandlung und Carl Ernst Pöschel Verlag, Stuttgart 1990.

[10] Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol. I. Trans. by Gilbert Highet, Oxford University Press, New York 1945.

[11] See Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, chap. I.

[12] 维柯:《论意大利最古老的智慧》,张小勇译,上海:上海三联出版社 2006 年版,第 92 页。

[13] Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*. p. 4.

[14] 维柯:《新科学》,第 175—176 页。

[15] Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, S. X.

[16] Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*. p. 6.

[17] 维柯:《论意大利最古老的智慧》,第 18 页。

[18] Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*. p. 5. 拉丁文是克罗齐引用来说明“真=被创造”的,从该词组的字面来看,我们无法确定在维柯那里,它是不是“真=被创造”的严格对译。

[19] 借用普罗泰戈拉的话,当然这里的问题情境和普罗泰戈拉不尽相同。

[20] Siehe Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, S. 89 ff.

[21] Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*. pp. 40—41.

[22] *Ibid.*, p. 59.

[23] Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, S. 26.

[24] *Ibid.*, S. 176, 178—179.

[25] 正如前文分析的,历史化不等于主体化,只是为主体化提供了可能。

[26] 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲译,北京:商务印书馆 1962 年版,第 3 页。

[27] 孟德斯鸠:《论法的精神》,上册,张雁深译,北京:商务印书馆 1963 年版,第 1 页。

[28] 张雁深:“孟德斯鸠和他的著作”,见同上书译序,第 9 页。

[29] 同上书,第 28 页。

78 [30] 伏尔泰:《路易十四时代》,吴模信等译,北京:商务印书馆 1982 年版,第 518 页。

[31] 伏尔泰:《风俗论》,下册,谢戊申等译,北京:商务印书馆 1997 年版,第 480 页。

[32] 同上书,第 10 页。

[33] 同上书,第 11 页。

[34] 同上书,第 12、481 页。

[35] 卢梭也强调自由,但他是以公意解释自由,重心放在公意,而不是自由,自由是从公意中得来的。只有在观念论的语境下,历史哲学的重心才可能完全放在自由上,见下文。

[36] 这些超越之物当然也超越于作为世界之一部分的主体之外,是一些不变的理念,而且并不因为启蒙的自然法学家们常常声称理性属于人,而与历史中的人具有内在联系。

[37] 这一观点得益于张汝伦先生,见《二十世纪德国哲学》,第 597 页。

[38] 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆 2003 年版,第 125 页。

[39] 同上书,第 124 页。

[40] 同上书,第 19 页。

[41] 同上书,第 20 页。

[42] 同上书,第 35 页。

[43] 同上书,第 39 页。

[44] 同上书,第 72 页。

[45] 同上书,第 122 页。

[46] 同上书,第 66、25 页。

[47] 我们甚至可以将康德的“原始契约”(contractus originarius)视为对卢梭这里的

社会契约的一种展开。可参见康德：“论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的”，收于《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆 1990 年版，第 193—214 页。

[48] 引自古腾堡网站(www.gutenberg.org)电子版，第 1 节，第 36 节。

[49] 同上引，第 6 节。

[50] Cf. Richard Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. S. 49.

[51] 张汝伦先生的“自我的困境和时间释义学”一文揭示了《纯粹理性批判》中两个互相矛盾的先验主体概念形成的张力，它可能的对近代主体概念的批判（“康德对于笛卡尔独断论的批判同样也适用于费希特、黑格尔或费尔巴哈，甚至也适用于他自己的先验意识的学说，就它已预期了一个绝对主体的学说而言”），以及它背后蕴含的时间性对近代主体概念的瓦解作用，对此处论述有重要启发。鉴于本书主要是联系康德先验主体概念中开启后世绝对主体概念的一面进行分析，康德的上述批判也只是隐含于“先验辩证论”一处，在他处似乎未见详细展开，故而本书的讨论并不代表康德主体概念的全部。参见张汝伦：《德国哲学十论》，上海：上海书店出版社 2004 年版，第 167 页起。

79

[52] 这实际上是对时间进行了非时间化操作，是近代形而上学的共同特征，而为当代哲学所不能接受。参见张汝伦：“自我的困境和时间释义学”，引自同上书，第 176—179 页。

[53] 不知这种模式是不是启蒙历史研究共有的哲学基础呢？

[54] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, Edited and Translated by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1996. p. 89.

[55] 详细的论证参见笔者发表于 2009 年第 6 期《云南大学学报》(社会科学版)的文章：“康德伦理学中的形式、质料问题”。

[56] 康德：《历史理性批判文集》，第 157 页。当然这里的“历史”是指历史著作，而不是历史事情。

[57] 这里谈到的康德那里的“主体”，指的是理性之人，而不是上帝。正如本书“附录二”所表明的，康德目的论中那种设置终极目的，即设置世界的内在完善性的主体毫无疑问是上帝，即便在他的历史哲学中，“永久和平”这一人类社会发 展目的，其最终的根据也在上帝那里，正因此，康德一方面极为期待永久和平，另一方面又流露出对当时现状的极为不满，二者在他那里并行不悖，因为问题不在于上帝是否设置了至善这一终极目的（那在康德看来是一定的，康德也从未对此失去信心），而在于人没有好好去追求这种

至善。我们看到,这种对待历史的态度在费希特那里又重现了,他甚至将现时代称为“恶贯满盈的时代”。在康德历史哲学的语境下,我们之所以不在上帝的意义上说他的“主体”,主要是遵循康德在《历史理性批判文集》中的理路而来的,也是遵从康德将终极主体及终极目标归为人类认识能力之外的事物这一做法而来的。康德一方面意识到有终极目的,另一方面往往又将谈论的重点放在人所能认识到(至少能设为调节性理念)的目的,比如《判断力批判》中的“自然目的”与有机物。他的历史哲学也是如此,严格来说,“永久和平”和“自然目的”属于同一个层面的问题,而不是终极目的层面的问题,在有限的意义上,它是理性之人所可以设置的目的。

[58] 同上书,第 161 页。

[59] 同上书,第 157 页。

80 [60] 但康德不愧是永远的康德,他对历史上的恶的明鉴并不下于他对进步的期待,而且很可能正是因为见之深,才会信之笃。

[61] Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Band 1, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1965, S. 282, 12.

[62] 通常译作“人类历史哲学的观念”,鉴于本书要区分赫尔德的两个概念——Menschheit(人性,赫尔德有时也写成 Humanität,但前者指人自我塑造的整个过程及其效果,而后者主要指作为效果的文化)和 Menschengeschlecht(人类),而且德语词尾“-heit”通常指抽象性,故而将该书标题中的“Menschheit”译作“人性”,而“Menschengeschlecht”则取直译“人类”。

[63] Herder, “Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit”, in *Herders Werke in fünf Bänden*, dritter Band, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1978, S. 101.

[64] Ibid., S. 62, 80—81.

[65] Ibid., S. 115, 107.

[66] Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Band 2, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1965, S. 235.

[67] Ibid., S. 244.

[68] Ibid., S. 240.

[69] Ibid., S. 220.

[70] Ibid., S. 236.

[71] Ibid., S. 224.

[72] Ibid., S. 154.

[73] Ibid., S. 236, 220.

[74] Ibid., Band 1, S. 338.

[75] Ibid., Band 2, S. 233.

[76] Ibid., S. 232—235.

[77] Ibid., S. 93—94.

[78] Ibid., S. 151.

[79] Ibid., S. 232—235.

[80] Ibid., S. 248—249.

[81] Ibid., S. 241.

[82] Ibid., Band 1, S. 336.

[83] Ibid., Band 2, S. 212, 214.

[84] Ibid., S. 212.

[85] 康德:《历史理性批判文集》,第 161 页。

[86] 同上书,第 38 页。

[87] 同上书,第 43 页。

[88] 同上。

[89] 同上书,第 44 页。

[90] 同上书,第 46 页。

[91] 笔者惜乎未能找到赫尔德回应的原文,暂时只能依赖康德的转述,从行文看,康德很可能是戴着他自己的有色眼镜来转述的。

[92] 同上书,第 48 页。

[93] 同上书,第 50—60 页。

[94] 同上书,第 33 页,译注 1。

[95] 同上书,第 71 页。

[96] 参见下一章对黑格尔青年时期历史观的梳理中涉及赫尔德的相关引证文字。

[97] 本文只讨论在黑格尔思想形成的过程中对其产生影响,或者与其形成讨论的早期费希特、谢林,以及中晚期费希特的一些通俗演讲。

[98] 我们划分“个人主体”和“绝对主体”,并不意味着两者一定是相互分离的(比如在黑格尔那里,个人主体与绝对主体在很多情况下是相互融合的),只是要描述从费希特到黑格尔的一个问题史:人与绝对者的关系。

[99] 这里的意思并不是说后面这些形态都是费希特带来的,费希特只是开启了观念论的这一转折。而观念论的主体主义本性也不能简单归咎于康德,实际上在本书研究

的范围内,还要追溯到启蒙,乃至维柯。当然维柯也不是追溯的终点,但那已超出本书范围。

[100] 本书仅限于与谢林及黑格尔形成争执关系的费希特早期知识学及晚期的若干通俗对话,而不包括费希特晚期“改进后的知识学”,关于这一改进,可参看李文堂:《真理之光——费希特与海德格尔论 Sein》,南京:江苏人民出版社 2008 年版。

[101] 康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆 1999 年版,第 134 页。

[102] 同上书,第 9 页注释。

[103] 费希特:《费希特著作选集》卷一,梁志学主编,北京:商务印书馆 1990 年版,第 17 页。

[104] 同上书,第 18—19 页。

82

[105] 同上书,第 22 页。

[106] 同上。

[107] 同上书,第 23 页。

[108] 同上书,第 24 页。

[109] 同上书,第 26 页及其后。

[110] 他在柏林时期知识学中的“存在”,与海德格尔的“存在”概念,以及他们的“真理”概念、“存在论区分”概念,虽然有些形似,但在是否突破与批判观念论这一点上似乎有着根本不同,在这一点上笔者不敢同意李文堂先生的相关观点。

[111] 李秋零:《德国哲人视野中的历史》,北京:中国人民大学出版社 1994 年版,第六章,第 193—212 页。

[112] 康德:《历史理性批判文集》,第 19 页。

[113] 在启蒙主体和双重主体格局下的个人主体之间逐渐出现差距,二者不可简单等同:启蒙主体固然可以分成认识、情感、意志等部分,但终归是统一于抽象理性与自由之下的,而费希特开始的转向使个人主体逐渐从抽象的理性主体向黑格尔的生命、历史性主体过渡(当然在费希特这里还不太明显,费希特甚至明言,哲学家眼中无个人,见费希特:《现时代的根本特点》,收于《费希特著作选集》卷四,梁志学主编,北京:商务印书馆 2000 年版,第 443 页),这是由观念论权限的一步步扩大所决定的,惜乎这里无暇详论了。笔者之所以将后者称作“个人主体”,强调的并不是个人的单一性,而是人的具体性。

[114] 这两种角色在费希特那里已经合一了,费希特明言,历史是一种回返。见费希特:《现时代的根本特点》,第 441 页。

[115] 同上书,第 556 页。

[116] 同上书,第 434 页。

[117] 同上书,第 435—436 页。

[118] 同上书,第 568 页,译文稍有改动。

[119] 同上书,第 437 页。

[120] 同上书,第 560 页。

[121] 同上书,第 569—570 页。

[122] 同上书,第 443 页。

[123] 同上书,第 449—451 页。

[124] 同上书,第 456、463 页。

[125] 同上书,第 655 页。

[126] 同上书,第 599 页。

[127] 同上书,第 663 页。

[128] 引自“费希特年表”,梁志学编译,收于《费希特著作选集》卷五,北京:商务印书馆 2006 年版,第 611 页。

[129] 同上书,第 624 页。

[130] 同上书,第 634 页。

[131] 那时谢林已经从莱茵荷尔德转向费希特了,见 Manfred Baum, “Die Anfänger der Schellingschen Naturphilosophie”, in *Schelling zwischen Fichte und Hegel*, Hrsg. v. Christoph etc. Philadelphia: Grüner, 2000, S. 98。

[132] Ibid.

[133] Ibid., S. 99.

[134] “费希特年表”,梁志学编译,收于《费希特著作选集》卷五,北京:商务印书馆 2006 年版,第 641 页。

[135] 同上书,第 645 页。

[136] 同上书,第 646 页。当然,依据李文堂先生的研究,费希特后期实际上走出了这个反思点。

[137] 同上书,第 641 页。

[138] 当然,康德在《判断力批判》中将必然与自由统一于目的论之下,这是一种重新规定自然的尝试,也给了德国观念论的后辈们重要的启示,但由于他的立足点仍然未变,目的论像上帝存在与灵魂不朽一样,只是一种遥远的公设与信仰,而不是绝对主体自身的运动,所以这不能算是一次成功的尝试。

[139] 同上书,第 647 页,译文稍有改动。

[140] 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,收于《费希特著作选集》卷一,梁志

学主编,北京:商务印书馆1990年版,第644页起。

[141] F. W. J. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Trans. by Keith R. Peterson, State University of New York Press, Albany 2004, pp. 13 ff.

[142] Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1, Band, S. 114.

[143] 黑格尔:《哲学史讲演录》,第四卷,贺麟等译,北京:商务印书馆1978年版,第353、354、363页。

[144] 当然在各个哲学家那里,这两种实体的定义与表现形态是各不相同的,几乎不存在可以通用于所有哲学家的一般性定义,比如在康德那里,个人主体实际上是抽象的有限而又自由之人,而黑格尔则将所有生命现象都纳入个人主体中了。

[145] 亦即人利用自然的历史。

84

[146] 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,北京:商务印书馆1976年版(笔者以为标题当译作“先验观念论体系”),第239页。

[147] 同上书,第241页。

[148] 同上书,第242、243页。

[149] 同上书,第254页。

[150] 同上书,第253—254页。

第二章 黑格尔历史观的发生与奠基

黑格尔没有接受启蒙、康德—费希特和赫尔德这三种历史观。前两种在他看来是抽象而非历史性的，脱离了人真正的生命与历史生活。在他看来，启蒙不但不尊重历史，反而容易为现存的权威所利用，他早年就对启蒙有所警惕，因为他认为启蒙依据的是抽象的知性，而知性只服务于客观宗教，启蒙只能使人聪明，却不能使人善良；^[1]康德与费希特则由于并没有真正站在历史的立场上考虑问题，所以并没有对启蒙构成根本挑战，而只是用观念论强化了启蒙的前提：主体控制与利用历史。对于赫尔德，黑格尔早在伯尔尼时代就研读过，但并没有产生太大的认同，他认为赫尔德只注重主观幻想，却不管神话故事的客观真理性。^[2]以黑格尔对历史与民族精神一贯的关注来看，即便考虑到那时的黑格尔仍然处在康德哲学笼罩之下，他也不会完全无视赫尔德见康德之所未见的那些新因素，只是在他眼里，这位笔头克制不住文采，故而时常泛滥无归的思想家，只顾忘情流连于各民族的往事，却没有好好低头看看脚下的根基是否稳固。

这些显然都不是黑格尔的选择，虽然他从这些思想家那里继承了相当多的东西。黑格尔是第一位将哲学与历史全面结合的哲学家，第一次真正打通了生命与思想。^[3]洛维特说，在黑格尔之前，从未有大思想家以历史的方式为对事物本质的认识奠基过，^[4]比如希腊人就从未以世界历史性发生（Geschehen）的眼光看待过政治；^[5]汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）也说过，在黑格尔之前，“哲学能在哲学家生活之外实

现”是不可想象的，^[6]他将哲学从书斋引向了生活世界，而在他之后，这种实现已然成为常识，成为德国哲学的主流传统，没有它，马克思、狄尔泰、尼采、海德格尔、伽达默尔都是不可想象的；狄尔泰也说，历史正是黑格尔与费希特、谢林真正的不同之处。^[7]在他之后，虽然人们已经将哲学的历史性作为日用而不知的前提，但再也没有出现过对历史与理性之结合如此有信心的人了，洛维特甚至说他是最后一个历史哲学家。^[8]

在此有必要以历史问题为主轴，对黑格尔历史观的发展史与奠基过程作一简单的回顾。由于这方面分阶段的或者通贯性的发展史研究资料已经不可胜数，笔者只能择取其要，并不追求面面俱到。

86

第一节 早年

在中学时代的一篇日记中，他就开始反思何谓实用的历史（*pragmatische Geschichte*）：“长久以来我就在思索，一种实用的历史是什么；虽然如今我就此获得了一种相当模糊与片面的观念（但不是通过别人获知的）。我相信，当人们不仅仅叙述事实（*Facta*），而且还讲述某位名人，整个民族，它的种种伦理、习俗、宗教等等，展示其他民族的这些部分的种种变迁与偏离，并追索那些伟大帝国的衰落和升腾，指出这种或那种事件与国务变迁对于民族的政制，对于它的特征等会产生什么样的结果，以及其他种种，便有了一种实用历史。”^[9]这种实用历史不满足于列举事实，而是要探究整个民族与国家的变迁，而且它研究的不是抽象观念，而是实际的变迁，可以说这一看法贯穿了黑格尔的一生。当然，他也承认当时的自己还没能对历史进行哲学的思考：“一般来说，我还没有从哲学上（*philosophisch*）和从根本上（*gründlich*）来研究历史（*Geschichte*）。”^[10]

但这不等于说他没有哲学观，情况恰恰相反。大学时代后期至伯尔尼前期留下来的文字表明，他在二十二三岁的时候，就通过与荷尔德林等同窗好友的共同研读，对康德哲学有了相当深刻的了解，他谈到上

帝、不朽、实践理性的要求、至善(das höchste Gut),并说要使至善的一部分实际地成为我们的义务,实践理性就必须在整体上实际地信仰神性,信仰不朽。^[11]这是非常典型的康德伦理学。但另一方面,黑格尔视野广阔,他不仅呼唤个人道德,更需要民族精神,他说,培养个人道德要靠私人宗教、长辈教导、自己努力和环境条件,培养民族精神则要靠民族宗教和政治境况。^[12]而且他所向往的民族精神不是从事僵死理论研究的神学,而是活生生的宗教。^[13]同一时期,他就已经开始讨论“爱”这个为马尔库塞等人非常重视的青年时代主题了,他说,爱与理性在不自利、“在别人那里认出自己”这一点上是共通的,^[14]这不啻为《精神现象学》“自我意识”章中的那句“我是我们,我们是我”的先声。什么是在别人那里认出我自己?并不是我只在他人那里找自己的相似点,进而将我的意志强加给他人,恰恰相反,这话说的是我不期而然地在他人那里发现,原来他们跟我是一样的,而且在生存上根本是互相依赖,连为一体的,我不能将我的意志到处推进了,因为我在他人那里遇到了阻力,我必须将他人当作像我一样的人。

87

这些迹象虽然只是一些微弱的种子,但足以表明黑格尔从一开始就与启蒙的立场是有距离的。首先,他追求的不是抽象理性,而是具体的整体精神,其次,他的出发点与目的不是唯我的主体,而是超越了个体的民族整体。在日后的理论探索中,他在确立自己的体系之前,也利用了康德道德哲学,但这并不表明他在根本立场上发生摇摆,或者与康德一致了。

在伯尔尼当家庭教师期间,黑格尔与旧友和学术界的交往极少,仅仅通过邮件往来,这段时间他一边教书,一边从历史角度研究宗教,也关注政治,并未全身心从事哲学研究,但他的哲学观点颇受当时的谢林影响,也间接地受费希特、康德影响,^[15]由此进入了早年思想的主观观念论时期。^[16]

上面所说的谢林的影响主要体现在《论自我》一书^[17],这本书是谢林在去耶拿之前草就的,这本一气呵成的著作将这位哲学家的天才展露无遗,它虽然受费希特知识学启发,立足于绝对自我,像他的本意

那样显得完全是遵从费希特原则的,但同时也提出了绝对同一性、无条件者、理智直观等诸多引向后来的同一哲学的要素。此时的黑格尔对谢林持亦师亦友的态度,在谢林影响之下,他的作品结束了先前那种没有明确方法论的漫游状态,开始将康德伦理学贯彻到他的历史与宗教研究中去。〔18〕

88 在实践哲学方面,他说“至善得以可能的最高条件,按照理性而言,在于意向合于道德规律之信念”,〔19〕只有实践理性才能建立对上帝的信仰,“上帝”这一超验理念不可为人所认识。〔20〕不仅如此,在理性自主地设置意志规律的情况下,它以实践能力扩展了感性的世界。〔21〕这似乎颇有一点费希特的味道,但黑格尔实际上坚守康德的分界,他重复康德“知性概念只可用于现象,理性才可达到物自体”的观点;〔22〕在一份名为“心理学与先验哲学”的手稿中,他虽然认为无条件者的领域随着有条件者被给予而被给予,但仍然运用了康德的整体框架——感性—知性—理性。〔23〕其他讨论先天综合判断、真理逻辑与假相逻辑(即辩证法)、十二组范畴、知性与知觉、图式等概念的地方,也不可胜数。〔24〕在美学方面,他于1794年明确提到了反思判断力,谈到了美与自然界的联系,〔25〕反思判断力这个概念后来在耶拿时期的《论费希特与谢林哲学体系的差异》(以下简称“《差异》”)一书和“信仰与知识”一文中得到了深入的阐发。

以上这些引文都是他的历史与宗教手稿片段中零星撮取出来的,他并未形成专著,他那时关注的主要还是实际历史问题。他对犹太教和天主教会显然是不满的,他所看重的,似乎唯有原始基督教。他将耶稣的使命归纳为遵守内心永恒的伦理规律,〔26〕用康德的道德律改写了耶稣的“金律”,〔27〕说只有伦理才是使上帝欢喜的唯一标准,〔28〕上帝之城便是道德规律在人们之中的统治,〔29〕道德是耶稣要灌输给犹太人的真正宗教,〔30〕一个人成为无形教会的公民,是由于他承认一个哲学体系的学说或承认道德,也就是自己加给自己道德义务。〔31〕

理论归理论,在实际历史中,道德已被教会从理性层面降到了知性层面,〔32〕成为“实定信仰”(positiver Glaube)。什么是实定信仰?“实

定信仰是这样一个宗教命题的体系,它乃是因为由某种权威——我们无法拒绝使我们的信仰服从该权威——所提供,才应该是对我们而言具有真理的。”^[33]实定信仰的关键在于它是由权威从外面强加给我们的,而不是我们从内心出发自己给自己规定的。如上所述,由于这一时期他坚持康德道德哲学,反对道德他律,所以他对实定性(Positivität)的态度是坚决反对的。实定宗教从何而来?他认为并不单纯由于天主教的权威教阶制度,而是耶稣的学说本身就含有实定的习俗和传统一面,并不单纯是从心(Herzen)出发的义务与道德学说。^[34]这个方面为后来的教会所用,遂使基督教堕落为实定宗教。

针对这一局面,他并没有一味空喊抽象的道德。应该说黑格尔这个时期一直在寻求一种能表达他的“精神”立场的方法论,康德学说只是为这一立场所用而已,他似乎有一个若隐若现的预设:道德并不是最终的,它还有一个更大的语境(Kontext)或基础,那就是精神。他曾明言,对上帝的崇拜要建立在精神的基础上,理性和理性之花(道德规律)只有在精神中才能起作用,^[35]耶稣寄希望于他死后存于使徒们心中的精神。^[36]黑格尔从来不主张“自了汉”式的个体道德,他认为只有在合乎精神的客观环境之下,道德才是可能的,有意义的。而这种客观的语境不是别的,只是为时代所承认的一整套意义结构,既然是“承认”,当然不是悬于时代与生活的变迁之上的僵死不变之物,而是随之一道变迁的。

但他对精神并没有进一步的规定,这很可能是因为他心中还没有成形的系统规定。但单是他对精神的这点模糊的看法,就使得他具备了与启蒙思想家们迥异的历史意识,我们可以从一些具体的例子看出这一点。

他似乎意识到了实践理性的时代性,因为他说,在希腊人那里,并没有实践理性所要求的那些东西,而如今的人们则把许多要求加给实践理性。^[37]希腊人和罗马人为什么满足于带有缺点的神呢?黑格尔并不像奥古斯丁那样诅咒异教徒,他说,那是因为他们胸中已经有了永恒而独立的东西了,有了这个东西,希腊人也不会从神的缺点中找出行

恶的理由。^[38]在罗马共和国末期,只有基督教才提供了对绝对、独立、实践之渴望的满足,因为上帝将自身启示给理性。^[39]在过渡时代,即基督教初期,完美的理想被当作唯一寄托神圣事物的地方,但道德却从这种理想中消失了,人们不关注动态的概念,而抓住一些静态的反思概念不放,^[40]这无疑会导致后来的实定信仰。道德在这里虽然出自主体的理性,但其本身却是一种可以产生与消失的事物,具有内在的历史性。不特整体而言的道德如此,像虔敬和罪这样一些基督教道德的细目,也是如此,黑格尔发现它们是希腊人所没有的,^[41]但这并不代表他们是罪恶的,像奥古斯丁所认为的那样。

90

在荷尔德林的帮助之下,黑格尔于1897年来到法兰克福,间接接触到荷尔德林的朋友圈。这个圈子包括洪堡(Wilhelm von Humboldt)和施莱格尔(Friedrich Schlegel)等人,是一个与启蒙风格迥异,又和后来的德国浪漫主义有着复杂联系的群体。荷尔德林的《许佩里翁》的第一部那时已经出版。许佩里翁寻求的是一种在人心中又在人之外、充盈万物的生命和爱,“一即万有”(Ein ist alles)。^[42]这种生命在希腊人那里体现为美,或神圣的自然,而美的本质就是赫拉克利特所说的“在自身中相区别的一”。没有了美的单纯理性是得不出智慧的,而没有了生命,事物就什么都不是了。^[43]

黑格尔这一时期的著作以宗教和政治内容为主,而他的历史观则隐含在其中,主要表现在:爱本身成为统辖而又贯通主观与客观两方面的绝对者,爱就是上帝的化身,因此实定性作为客观方面,由否弃的对象变为扬弃的对象,历史与传统也成为被扬弃者。此时黑格尔已经不像伯尔尼时期那么敌视实定性了,而是将其看作被扬弃者,也就是说,它具有一定的价值。荷尔德林对他的影响在这里显而易见。黑格尔倡导以爱代替冰冷的理性道德规律,以生命代替概念。^[44]黑格尔说,理论的综合是客观的,实践的活动是主观的,只有爱才是与那既不进行统治又不被统治的客体的合一,爱就是上帝。^[45]宗教便是与爱合一,而爱是一个我们无法把握的奇迹:在被爱者中,我们见到我们自己。^[46]这时黑格尔不再以道德规律来解读耶稣,而是以爱来解读,耶稣提出来

替代犹太人的那种倡导绝对服从的异己道德的,并不是一种服从于自己的、自我强制的康德式原则,而是没有统治与屈服的、成为爱的特殊样态的道德,[47]道德是对律法的补全,爱是对道德的补全,因为爱扬弃了道德的一切片面性、相互排斥与一切限制。[48]所有这些话的未言明的前提就是,爱突破了启蒙理性主体的狭窄范围,走向了与他人、与外物的和解。但爱也是有条件的,不是哪个人一厢情愿能办到的,因为真正的爱、真正的统一要在有生命者中间才能产生,[49]爱是相互的取(Nehmen)和予(Geben)。^[50]何谓“有生命者”?在有生命者那里,没有任何处于其外的、它无法穿透的质料,它是一个活生生的整体,有其自主性,其生命的原则即是:它能死(sie können sterben)。^[51]这里当然不是海德格尔在说话,在黑格尔的语境下,“能死”意味着“能生”,即它是一个有着内在理路的活生生的、既自然又自由的运动过程,有产生,也有消亡。有生命者必须作为有机体来观察。^[52]这不光是指,个人是个体生命,还指以生命的态度观察作为生命的自然,^[53]也就是说,整个世界都是有生命的,我们的存在方式也要是生命式的。

91

克罗纳说,基督教的和解观为黑格尔提供了标准,^[54]黑格尔的确借由生命和爱的概念达到了他对绝对者的首次明确规定:“信仰便是使某种二律背反由以被统一起来的那种被统一者在我们的表象中现成存在的方式”(Glauben ist die Art, wie das Vereinigte, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist)。^[55]即是说,信仰借由爱,将原本极端相反、不可融合的事物融合起来了,而这种爱本身也不是什么固定的物件,其本身也是一个需要不断加以统一的过程,它以过程的方式才能“现成存在”。统一实际上既是活动、结果,也是对立者对立的前提,但由此并不证明对立者必定统一,^[56]就是说,统一是起点,也是终点。统一即是存在,信仰以此存在为前提。^[57]

黑格尔对生命还有一项重要的规定:它是“普遍者与个别者的统一”,^[58]他将无限的生命称作“精神”。^[59]就是说,它并不仅仅是诸个体一己的或者相互的努力而已,在它当中本身就有着普遍者,普遍者内在于它。上帝不再是毫无规定的空洞概念,不再是一种需要依附于人

的道德自律的至善，而成了对立者的内在统一，这种规定性离《差异》一书中的“同一与差异的同一”已经不远了，不同之处在于，后者蕴含了绝对者遍历有限者的过程，而前者没有。

但这并不是什么无关痛痒的区别。这正是黑格爾的绝对观念论展翅欲飞的时候。精神开始自为地按其内在理路运动之时，亦即精神变为逻辑学之时，便是其具有全面的历史性之日。但耶拿时期之前的整个早年，都还只能视作这一嬗变的前奏或准备。不能说这段时期黑格爾不属于观念论传统，相反，至少从他研读康德的那一天开始，他就已经自觉不自觉地投入到观念论的时代洪流中来了。此时的生命、精神、历史等概念已不是原始或反思意义上的历史，从“统一”这个规定性上来看，它们颇有后世“生活世界”概念的味道。^[60]从后期典型的绝对精神形态来看，此时的精神还没有彻底历史化（这等于说，历史还没有彻底精神化）。从这样一个形态下的种种片段式思想中能否发掘出对当今具有启示意义的因素？这个问题的关键不在于它们与当代哲学具有多大的相似度，而在于我们愿意与观念论保持多大的距离。

黑格爾一贯关注历史和政治。值得注意的是，在为数不多的伯尔尼和法兰克福时期的“历史与政治研究片段”中，黑格爾对东方人——主要指犹太人——的规定与《历史哲学》中有着惊人的相似，他说东方人局限于现实性，没有自己的灵魂和精神，只有一点附着于客体之上的精神因素，而没有内在的自我维持的生命。这是由他们的性格造成的，这导致他们只能处于律法的统治之下。^[61]与此相反，在著名的《德国政制》中，他还不无骄傲地说，德国是东方暴政与共和国这两种形态之间的第三种，即君主制诞生的地方，日耳曼民族的自由必然会形成一种具有世界性意义的生命体系。^[62]这些论断与后期的主张别无二致，只是还缺乏充分的理论基础，目前基本还停留于独断。

第二节 耶拿时期（《精神现象学》之前）

黑格爾所面临的观念论前史，似乎已经非常完备了。无论人事还

是自然,都已被纳入观念论的管辖之下,黑格尔由耶拿时期开始的工作,其不同于前人的独特意义何在?这一工作又是何以可能的呢?我们在黑格尔启程建立他的绝对观念论的这个点上,有必要思考这些问题,以便为接下来的考察建立明确的导向。

到此为止,黑格尔还没有发现精神的历史性,可能只是有一些模糊的预感而已。人们大多将历史理解为与哲学、也与自然相区别的人事领域。也很少有人想到会有比这更根本的什么历史,以及观念论会与它有什么关系。如果这样看问题,那么耶拿的前六年除了在精神哲学草稿中对历史问题稍有涉及之外,基本上就是不问历史的六年,《精神现象学》这部深具历史意识的著作的出现,就会显得极为突兀,由此往后展望,《精神现象学》与《哲学科学百科全书纲要》(以下简称“《百科全书》”)中的《精神哲学》之间的那些年又是不问历史,从《精神哲学》开始,却突然出现了几乎年年不离“史”的后期(因为后期工作主要是在讲演部门性精神的历史),这何其令人不解!

93

实则不然。黑格尔本人并未明言那种更根本的历史,但它恰恰构成了他在耶拿登上哲学舞台后全部工作的根本。我们只要细察一下观念论的走向,便可明了这一点。在笛卡尔和维柯那里,主体便具有了审核一切存在的权力,但都只是以一种现成的方式比较与过滤现成事物,^[63]直到康德为止,才完成将世界置于先验奠基过的表象结构之中的工作,追问事物“何以可能”,巩固了世界的主体化。所谓“表象”(Vorstellung),其字面意思便是将事物置于人前,置于人的世界之中,在亚里士多德以来的传统中,“看见”即是使事物的“相”(idea, eidos)、形式显现,便是理解了事物的本质。但康德只是在主体内部完成了这种主体化,虽然他的主体是普遍理性的主体,而不是个人主体,由此似乎可以免除“主体间性”方面的质问(实际上还是无法免除的),但他的世界两极化了,而且两极都未能实现完美的主体化:在实践一面,固然是由主体完全自主地创造了一个世界,并由此投射到历史的未来,但传统被抹杀了独立性,人行恶的能力也不被涵括在“理性”概念内(他那里的理性与自由概念是指与此种能力作斗争,走向相反方向的能力,此种

能力对于主体而言是外物,而不是它的一部分),这就导致历史对他的规划的反讽,他的规划只能是一种一厢情愿的善意;在理论一面,自然界因范畴的“被接受性”而获得一定的尊重,主体只是进行审核的理论观照者,并不渗入到自然的内在完善性中去,自然本身也不以主体的面貌出现;《判断力批判》中重新思考自然的尝试也只是主体思辨地连接自然与自由的一种理论展望,不能算是成功的。可以说,自然在康德那里终究没有被彻底主体化。费希特扩展理性的实践一面,在个人主体的极限处(“应该”)通达了绝对者,引出绝对主体,使得黑格尔那里让世界成为绝对主体自我投射的场地这一做法得以可能,但费希特本人似乎并未跨出这一步(至少对黑格尔发生影响的那个费希特没有),绝对主体似乎总是限于自我意识,他和康德一样没有跨出自我之外。谢林立足于绝对同一者,终于完成了自然的主体化,但这种主体化却是一种外在的反思和连接,绝对同一者自身并未行动,它只可在艺术中被直观。

绝对者虽然是这个世界的最终基础,却只是高高在上的遥控者,人也只能通过他的一部分能力(康德的理性,费希特和谢林的理智直观)通达绝对者,这对于德国人这个以内在于性思考见长的民族而言,^[64]毕竟有一间未达。黑格尔走出了决定性的一步,他认为传统上被认为远离绝对者的世界的那些方面,其实也是绝对者作用的表现,只不过不是完满的表现,人的理性、理智直观之外的那些能力同样是通达绝对者的方式,只不过不是完满的方式,但这并不妨碍这些方面和方式构成上帝内在作用着的世界的必不可少的部分。哲学不能停留于人的观点,满足于在理性与理智直观中对绝对者作遥远的期盼或者灵性的一瞥,绝对者既然是世界的基础,它就是在万事万物中都内在起作用。所谓内在地起作用,就是在不扭曲与改变事物自在的一面的同时,又成为这一事物的本质和真理:表现在自然界,就是在保持这个领域的自然运行的同时贯通它,这样自然就不是僵死而散漫的质料世界,而是一个有组织的体系;表现在人为的世界,就是理性的进程不与人的自由相冲突,是为“理性的狡计”。这一方面使近代哲学决定性地跨出个人主体

之外,进入客观世界,但另一方面,却又使之更彻底地陷入绝对主体了。当然,说明这一点,是本书后面部分的任务,这里只需指出绝对者的内在化转向意味着什么即可。所谓“绝对者的内在化”,并不是绝对者由外向内地钻入世界之中,不是外在地将绝对者与世界捏合起来,精神“落入”时间中了,而是绝对者的本性自始至终便是运动的,它自身内便有一套如何如何运动的理路,世界的运行只是这种理路的实现而已,这种运行并不是远离绝对者的、需要抛弃的低级事物。固然,绝对者的运行理路有一个由低到高的方向,但整个的这个方向,无论低的部分,还是高的部分,都是在世界之中方才实现的,而不是低的部分专属于世界,高的部分就脱离世界,到天堂去实现了。在黑格尔看来,谈论一个与世界完全分离的超越者是没有意义的。我们所谓的历史性,就是绝对者的这种具有质的差异性的内在运动性,它既是内在于绝对者的,也是内在于世界的,是绝对者与世界合一的,因此它不单涵括了能为个人主体所创造的人为世界,也贯通了自然的世界。但在这里,即便谈论人为的世界为个人主体所“创造”,也是不合适的。因为在黑格尔眼中的个人主体已经不是先前思想家眼中的样子,他本身不再是局限于他之内的,而是生性具有真正客观性的,与外部世界打成一片的,说(人事意义上的)历史是人创造的,在黑格尔这里是没有意义的,或者至少是片面的,因为人与历史是相互依赖,相互创造的,用释义学的话来说,双方构成了一个“释义学循环”,是相互塑造对方的两个意义体。

但这种历史性不是说说而已,摸清它的理路需要相当长时间的理论探索,从初到耶拿时开始算起,黑格尔花了将近二十年时间才完成这一工作。读者不难明白,在黑格尔那里,这个理路就是逻辑学及作为其应用的《百科全书》。逻辑学是使绝对精神的内在性得以可能的根据,也即它的历史性的可能性根据,没有《逻辑学》,^[65]绝对精神的内在性、历史性只是一句空话。《逻辑学》是黑格尔历史观的真正秘密。逻辑学并不是与世界无关的纯抽象之物,从“存在”到“绝对理念”,它字字句句说的都是绝对精神如何在世界上存在,《逻辑学》与实在哲学^[66]的关系并不是天上与地上的关系,《逻辑学》只是单独来看的绝对精神

运行理路,除此之外无他。

从登上哲学舞台到《逻辑学》出版,《精神现象学》构成了一个重要的阶段性成果,也成为对后世影响最大的黑格尔著作之一,我们这里先考察《精神现象学》之前的这段时期,看看黑格尔完成了什么。

96 黑格尔耶拿时期的著作内容异常丰富,基本确立了黑格尔绝对主体哲学的立场,几乎蕴含了今后体系中的所有要素,历来却少见对这个时期思想的研究,本书也不是这方面的专门研究,只关注绝对者与世界的关系这个主题。伽达默尔的弟子杜辛(Klaus Düsing)有若干专著讨论此期思想,而他的《观念论实体形而上学》一文是专论黑格尔和谢林在这个时期对实体看法的,^[67]他认为应该以1804年为界,将这个时期分作实体形而上学时期和主体形而上学时期,对本书的思路具有一定的启发,^[68]本书借鉴这一看法,将这个时期分成三个阶段:第一个阶段是批判阶段(即从《差异》一书到《哲学批判杂志》停刊为止的时期)、1801—1802年逻辑学与《伦理体系》时期(即杂志停刊到体系草稿之前的时期)、体系草稿时期(包括1803—1804、1804—1805、1805—1806三份体系草稿)。三个阶段的大致特征是:第一个阶段拟定了绝对者的内在性原则,第二个阶段关注政治与伦理,属于尝试证明精神之客观性的时期,第三个阶段则以构建哲学体系的方式,证明绝对者的内在性。本书只择取其中有代表性的作品进行讨论。

在第一个阶段出现了三部有代表性的作品,即《差异》、“信仰与知识”、“论自然法权的科学探讨方式”,前两部作品是在哲学立场与方法上撇清与康德、费希特、谢林、莱茵荷尔德、雅可比的关系(本书只讨论前二者),确立了绝对者的内在性原则,最后一篇则是初次尝试运用这一原则。

《差异》一书和“信仰与知识”一文表达了“绝对者是同一(Identität)与差异(Differenz)的同一”的原则。^[69]这个原则是全新的,虽然之前有库萨提出过“万物在上帝中,上帝在万物中”,但那是神学,黑格尔则在哲学上首次挑明了绝对者的内在性。“一与多”这个柏拉图的问题贯穿两千多年的形而上学史,其主流的解决方式是青年苏格拉

底的方式,即一是超越的,而多则是通过摹仿、分有等外在的方式与一联系起来,并由一所奠基的,而《巴门尼德篇》等柏拉图中晚期作品中的另一种探讨,亚里士多德关于现实性的思辨,新柏拉图主义者普罗克洛具有内在化倾向的讨论,则或者不为人看重,或者被吸纳到超越性方式之下成为工具。我们前面讨论过的维柯到谢林的这段问题史,也是如此。

黑格尔这个命题中两个“同一”的具体含义是不同的。前一个“同一”是传统意义上的一、共相、普遍者,而“差异”则是殊相。这两者是分离的,否则就不需要第二个“同一”了。正是因为两相分离的同一与差异都无法保持自身的存在,所以才需要寻找它们的“同一”,但后一种同一与其说是原来的同一超出自身、奔向差异,原来的差异超出自身、奔向同一(这样就只是一种外在的捏合,不是真正的统一了),毋宁说是两者都向内转,认识到自身已经包含了对方,以对方为前提,从而扬弃了双方的对立,因为统一是在先的,先有统一,后有人为的对立。这是理论的一面。在实践的一面,当同一与差异要有所行动时,原本以为自身就是自身,自身不是对方,即原本以为自身中是与对方严格区分了的,自身中即包含了与对方的区分,当它们向对方行动时,却发现原来对方中已经有了自身,这样便扬弃了原先假定的那种区分。用黑格尔自己的话来说,哲学的绝对原则在于,一与多的关系是双重的,即既是双方的持存,又是双方的取消,理论理性或自然作为多而成为一与多的统一,而实践理性则作为一而成为一与多的统一。^[70]综合这两方面来说,无论双方在自身中,还是在对方中,都已经预设了二者的统一(即命题中的第二个“同一”),而且这种统一不是依赖双方中的任何一方的,而是无论它们承认与否都已经客观存在的,即这种统一是超出二者之外的真正主体,是绝对主体。

黑格尔说,绝对者是一,既是目的,又是预设。^[71]绝对者与现象的关系不是因果关系,因为因果关系预设了双方的绝对分离,以及一个统治另一个。^[72]关于双方结合的方法论,黑格尔挖掘出康德的“想象力”概念,说先验想象力与理性认识是原初的统一,共相与殊相不是相互外

在的,而是聚合在中点的,构成这个中点自身的演化过程。^[73]哲学的任务,就是对意识构造绝对者,^[74]亦即向意识清楚展示绝对者是如何作用的。“知识”(Wissen)是“有限与无限的有意识统一,在意识中对两个世界——感性的和理智的,必然的和自由的——的统一”,^[75]而信仰则是感觉与直观的综合,是反思之下的绝对者,这种反思仍然保持了分离的形式,思辨则将信仰中的分裂者统一起来。^[76]真正的思辨必须从绝对同一出发,后来发生的二分是绝对者运动的产物。^[77]黑格尔批评启蒙的主体主义,认为启蒙没有讲清实在性的一面。^[78]他对康德和费希特的看法大致如下:康德哲学不是对绝对者的认识,而是对主体性的认识,^[79]康德那里的形式不是自在的,因此它们对于进行认识的理性而言什么也不是,^[80]康德的功绩不在诸形式,而在于由想象力进至理性理念的开端(Anfang der Idee der Vernunft),^[81]但他达到的最高点乃是主体性的完全空虚;^[82]费希特的自我等于康德的理性,是纯粹的绝对形式性的同一,^[83]他所认识的永恒性、上帝和康德、雅可比那里的一样,是主观之物,^[84]费希特的“知识”仍然是抽象的、有条件的、有限的,^[85]费希特的自我与非我只对思想而言才存在,^[86]即它们并不是实在的,他和康德的不同在于,他认为自然没有真与美,他的目的论是外在的目的论。^[87]黑格尔将康德、费希特和伏尔泰一道纳入乐观主义和“健康人类知性”之下,^[88]后面这个说法在当时的德国是非常时兴的,在黑格尔口中说出来,则未免带有浓重的讥讽味道。应该说,这个时期黑格尔的文字比较散乱,且深浅不一,很不容易读,因为他在写作的同时不断与自己过去的观点作斗争,但又没有形成清晰而系统的成熟看法。

在“论自然法权的科学探讨方式”一文中,黑格尔具体而微地演示了一与多的关系,前面提到的一与多、理论理性与实践理性的思辨关系就是在这篇文章中确立的。黑格尔少年时代就一直关注古希腊的伦理(Sittlichkeit),认为那是一种真正和谐,没有分裂的理想状态,他虽说不像荷尔德林那样追求回到这种伦理中去,但终其一生都心向往之,试图在现代市民社会的语境下实现一种新形式的希腊伦理。在这里,黑格

尔说,绝对伦理的特征在于,它既是普遍的,又是各别之人的,对于各别之人而言,它犹如自然中的以太,对于民族而言,它是普遍的精神,它以个人为有机身体,它表现了一切现存的道德。〔89〕古人的智慧在于以适合其国家之伦常的方式生活,〔90〕即德性在于投入到活生生的整体中去,而不在于自立一套道德规律。从这种观点出发,他赞扬孟德斯鸠《论法的精神》注意到了民族与个人的特征,但批评他没有由此上升到活生生的理念,只满足于外在的抽象与列举。〔91〕其实民族与民族之间的演替是有内在必然性的,就像一个链条一样。〔92〕他满怀惆怅地说,必然性与自由在古代是合一的,如今则分开了……〔93〕

从《哲学批判杂志》到体系草稿之间的这段时间里,1801—1802年逻辑学(包括“哲学导论”和“逻辑学与形而上学”两个讲课手稿片段〔94〕)与《伦理体系》两部作品最有代表性,二者分别从逻辑与伦常的角度,展示了绝对者的客观实在性,由于缺乏系统的方法论奠基,两者的工作都是引导意识逐步上升,到达对绝对者的否定性认识,即绝对者虽然程度不同地存在于先前那些片面的阶段,但那些阶段不能表现完美的绝对者,只有最后阶段的才是。和前人的不同在于,他认为绝对者已经在先前那些片面的阶段之中了,并不超越于它们之外,所有的阶段构成一个有机的运动整体;和日后的体系著作不同的是,他认为目前的努力还只是科学的导论(Einleitung),还不是科学本身,因为目前毕竟只达到了对绝对者的否定性认识。这涉及一个非常复杂的问题:正像《精神现象学》先是被规定为体系的入门,而后又被规定为体系本身的一部分一样,由于体系时期的黑格尔达到了“否定性的认识也是肯定性认识的一个阶段,且不是人为的导论,而是精神自身的自我认识”这样的看法,推翻了自己早年关于人为的否定性认识不属于科学本身的想法,所以对1801—1802年逻辑学的看法必然也会有这样的前后变化。本书并不打算加入这一争论,只强调黑格尔目前主观上认为他的工作是“导论”这一点。他将否定性认识只当作否定性认识,而不当作肯定性认识的一部分,关键在于此时他还没有看到,绝对者以自己的行动经历了否定性认识这一阶段(体系草稿时期才达到这一认识),还只是认

为绝对者只是实在存在着,需要通过一定的导论去揭示它。

100 (a) 逻辑学。在 1801—1802 年逻辑学中,黑格尔说,从思辨的观点看,逻辑学是哲学的导论,它包括知性形式、知性效仿理性、知性的扬弃三个部分,分别研究:主客观的一般形式或规律,有限思想的主观形式(概念、判断、推理),通过理性扬弃有限认识。^[95]杜辛一语破的地指出,作为导论的逻辑学出自对二律背反的进一步发展,是从有限反思出发的,是否定性的认识。^[96]思辨是无限的认识,而反思则是有限的认识,是知性。^[97]但从反思到思辨并非无路可通,他区分了坏的反思(die schlechte Reflexion)、绝对的反思(die absolute Reflexion)和绝对的认识(das absolute Erkennen):“坏的反思便是坚持‘对立’的种种规定性;绝对的反思是对这些规定性的扬弃,而绝对的认识则正是这种相互分歧地进入对立之中的反思,但又将此对立取消,并绝对消灭掉。不进入对立,就不可能消灭对立。绝对认识便是扬弃这种对立,而不是忽视它,从它那里抽身而出。”^[98]黑格尔热情地展望未来的哲学,他说,一切时代只有一种真哲学,在德国,发现哲学概念的时代很快就要到来了。^[99]

(b)《伦理体系》。如果说在法兰克福时期,绝对者还是需要相当的努力才能到达的顶点或整体的话,那么耶拿时期的绝对者则是渗透整个世界的客观存在了。他期望引领“发现哲学概念的时代”,但前方深浅未知,于是先从人事这个与人最亲近的领域着手。正如前文所说,在他看来,伦理是一切人事的根本,当然也是道德的根本,他不称这个领域为“道德哲学体系”,而称作“伦理体系”,是有自己的用意的。他认为绝对伦理穿透一切德性,但却不停留在任何一种德性那里,以至于显得是对一切德性的漠视,德性比伦理易逝,伦理不是一切德性之总括,而是它们的根本。^[100]经验意识通过伦理,与绝对意识合而为一,而活生生的本质则作为其自身之反面,作为客体而存在,这种客体本身是绝对的生命性,是一与多的绝对同一。^[101]我们可以将伦理近似地看作一种集体向善的氛围,而这种“善”是柏拉图意义上的“至善”,而不是哪一种具体德目,伦理不依赖于具体个人与具体德性,又是贯穿于这两者

的。此文讨论的内容上至作为整体的精神，下抵人与人之间的承认，兼及精神与自然的关系，是在市民社会追求伦理整体的第一次系统的尝试。

“承认”概念在该文中占了相当大的比重，是《精神现象学》中“承认”概念的前奏。但承认始终是从属于精神的客观存在的，而非相反，如果像科耶夫那样将承认绝对化，则容易混同于康德式启蒙主体间的相互承认。反过来说，之所以康德并不明言“承认”概念而实际上运用了它，是因为在他那里，承认是以不互相妨碍为限的，而黑格尔的“承认”概念一开始就首先是人已在绝对精神的客观存在之中生活，其次才是个体之人相互的承认。

101

黑格尔像卢梭一样，认为绝对的权力不隶属于任何阶层，^[102]绝对统治本身不是任意的，而是神圣的，它在自身就是被授权了的，不是被制造的，而那些属于其下的人则是出自自由、意志而行动的，绝对统治则是普遍运动之宁静的实体。^[103]整体具有一种生命性，这种生命性不是对生命力的人为抽象，而是差异中的绝对同一。^[104]这是我们在批判时期已经熟悉了的观点。君主并不是独裁者，而是要受宗教制约的，而宗教则必须符合伦理，像荷马笔下的那种宗教则不符合伦理。^[105]他批评市民社会里只有需求与满足，人们靠财富登上统治之位，市民社会里伦理消失，野蛮出现。^[106]回望伦理史，黑格尔说人与人之间的关系最初是主奴统治关系，后来进入同一，亦即家庭，再后来进入伦理，^[107]这和《精神现象学》里的描述相当接近了。对外而言，一个民族是伦理的体现形式，它是一种活生生的默然，是对一切差异的消除，是最高的主观客观性（Subjectobjectivität），^[108]即主客观的最高合一。民族内部的个别活动不是与普遍性分立的特殊性，而是与普遍性绝对等同的特殊意识，而普遍性则与特殊性绝对统一了，是民族的神性，这种在特殊性之理想形式下的普遍之物则是民族之神，^[109]这当是对卢梭“民族宗教”说的一种回应。民族与民族之间需要相互承认，不被承认的民族则需要通过战争或殖民地获得承认，承认即是理想的求同，是真正的生命。^[110]（个人之间也需要相互承认，黑格尔以相互

之間對財產占有的承認說明了這一點，並說偷、搶是對這種承認的反對。^[111]他說民族的各個環節“沒有任何一個是一種抽象，而都是一種現實性”^[112]。）

黑格爾還談到了自然，他首先承認精神同樣內在於有機自然與無機自然中，^[113]繼而說自然是工具，是倫理理念的顯現（Erscheinung，或譯“現象”），作為工具，它必須符合倫理理念，但作為他者，它不具有倫理內容，但依潛能與規定性而言，它與理念是一致的，或者說它的內容就是倫理規定性的可能性、否定形態。^[114]談到勞動，他說，勞動是消滅客體，或者說是消除客體原有的形式，賦予它新形式，^[115]勞動依質料而言並不涉及需求的總體性，依概念而言才是一種普遍的依賴性，勞動與產品的價值、價格是依一切需求的普遍體系來規定的，由此還涉及貨幣與交換。^[116]黑格爾已經明白預示了馬克思那裡的勞動與勞動工具、使用價值、交換價值、價格、貨幣等概念。

102

歷史的含義由此大變。黑格爾突破啟蒙主體的自我意識的功績是不可抹殺的，從此以後，他人與他物，社會與自然界都成了人的家園，這就打破了（a）啟蒙退縮於主體之內與（b）將主體意志強加給客觀世界這兩種看似矛盾，反而相互促進的趨勢形成的怪圈。歷史成了一种囊括全世界的、天地人一體的大生命，從中世紀上帝與教會的雙重權威解放出來的人，經過幾百年的追尋，重新又在世界上安家了。

但這只是絕對者主體化前夕暫時的寧靜，一旦黑格爾完成了這種主體化，整個歷史的主權便歸於絕對者了，人從啟蒙理性的主體掙脫出來，又落入了更大的主體。

現今面世的 1803—1806 年三份體系草稿分別是：思辨哲學體系（實為自然哲學與精神哲學的二十二個片段）；邏輯學，形而上學（類似於邏輯學）與自然哲學；實在哲學（自然哲學與精神哲學）。除精神哲學的某些部分之外，未見包含歷史哲學方面的專門研究。目前學界對這些草稿的系統研究極少見，將這些龐雜的草稿理出一貫的頭緒殊非易事，也不是本書的任務，本書只打算從邏輯學入手，對這些草稿的大體特點作一簡單描述，由此顯示黑格爾對歷史的看法，也為下一小節對

《精神现象学》的分析作准备。

杜辛对这一时期的逻辑学有比较精当的描述：“在 1805—1806 年的某处划分中规定，逻辑学，思辨哲学（根据黑格尔更早的另一种尝试），因而也是形而上学，最终阐明了‘精神关于自己的知识’这一概念，也就是绝对主体性概念。”^[117]也就是说，精神主动谋求对自身的认识，成为主体了，而不再满足于成为弥漫与穿透万物的那种惰性的存在，而逻辑学则不再是将意识引向科学的导论，而是科学的核心，因为它直接讨论科学的运行机理。

但计划归计划，黑格尔展开他的逻辑学时还显得相当手拙。1804—1805 年的“逻辑学”草稿中，量与认识（Erkennen）这两端还有相当明显的外在的痕迹，这不是因为他以为事情本身是外在地拉拢起来的，而是因为黑格尔对逻辑学的探索还不够深入。这份“逻辑学”的关键部分，即中间一章“关系”（Verhältnis）^[118]最能说明这个问题。第一章、第三章分别属于客观、主观两端（量、认识），而第二章则起连接作用，这一章分成两节，分别讨论存在（Sein）和思（Denken）。第一节又分作实体性关系、因果性关系、交互作用，第二节分作特定概念、判断、推理。在后来的《逻辑学》中，这两节分属“本质论”的结尾和“概念论”的开头，也可以看作分属“客观逻辑”的结尾和“主观逻辑”的开头。读者单从这种分布就可以看出，黑格尔虽然不再从科学导论的角度引导意识上升，但仍然在与传统逻辑作斗争。以上只是形式，至于内容，则已经完全不同于传统逻辑了。我们只要看看描述存在与思的关键结合部的一段话，就明白了：“概念通过判断，回转（zurückgekehrt）到推理之中了……但推论也直接有了更高的立足点：它是一般意义上的回转到自身之中的关系，是存在关系和思的关系的同一。”^[119]存在与思的联系，不是外在的结合，而是概念回到自身，也是推理回到自身的过程，说是概念回到自身，是因为经过判断的分离，推理又重新回到了失去的统一，只不过由此达到了更高意义上的概念罢了；说是推理回到自身，是因为整个运动的最终主体是绝对精神，概念、判断已经是一种单纯或对立意义上的推理了，也已经预设了绝对精神，绝对精神在推理这里以一

种比概念、判断更直接的方式回到了自身。

草稿的其他部分,是日后体系的预演。这里值得注意的是如下几个概念:

自然史:自然也有历史,但它的整个过去历史都处在当前,自然是空间性的;与之相比,精神则有过去,精神“处于空间之中”,但不是空间性的,而是时间性的。^[120]这里明确将自然纳入历史范围,将自然的匀质流动的,或者说循环的时间与精神的非异质的、意义凝聚的时间区分开来,并指出这两种时间的关系是精神时间处在自然时间之中,这对于理解黑格尔时间观是非常重要的。

104

时间:黑格尔说,空间是外在存在,时间是内在存在,时间是空间的真理,因为时间是对存在的扬弃——他分析了时间的三维,说现在是对存在的存在着的扬弃(*das seyende Aufheben des Seyns*),将来是对存在的[尚]不存在的扬弃(*das nichtseyende Aufheben*),而过去是纯粹的结果,是时间的真理。另外,现在(*Itzt*)作为正存在者,是三维的统一;当前(*Gegenwart*)比起将来和过去,既不多,也不少;真正当前者(*gegenwärtig*)或永恒者(*ewig*),作为当前、将来和过去的统一,是时间本身。^[121](在《差异》一书中,已经将这种当前称作“无时间的当前,亦即永恒”了。^[122])这里的论述虽然有些模糊,但已经具备了黑格尔时间观的所有要素,已经初步具备了理解自然时间和精神的时间性(*Zeitlichkeit*)、时间和永恒的关系的条件。

运动:运动是力学的本己的第一潜能。^[123]也就是说,没有任何其他先于运动,并决定运动何时开始与终止的力量,运动就是最终的条件,它本身是无条件的。

民族精神:民族精神存在于个人身上。^[124]这一点有助于理解《历史哲学》中的“世界历史个人”概念。

世界精神(*Weltgeist*):这个概念已经在1804—1805年关于体系目的的一份片段中出现了,但只提到它是依据普遍性而运行的,没有进一步的规定。

第三节 《精神现象学》

和 1801—1802 年逻辑学相似的是,《精神现象学》是在进入哲学之前对意识的导引,也和 1801—1802 年逻辑学相同的是,它不是以绝对精神的立场叙述其自我运动,而是以人的立场叙述的,但即便如此,绝对精神仍然一开始就起作用了,这是整本书的前提。基于此,历史在这本书中被上升到了哲学基本原则的高度,没有一种意识形态(Gestalt)不是在历史中演化的,这种哲学著作的写法,在哲学史上是前所未有的。

105

此时离《逻辑学》初版的完成(1816 年)还有将近十年的时间,黑格尔还没有发展出他的成熟的逻辑学,但《精神现象学》已经牢牢地将哲学建立于历史基础上了,使哲学与历史合一,由于《精神现象学》引导自然意识上升到哲学,但其本身也是哲学的这个特殊的性质,全书展开的过程也就是对上述“合一”进行证明的一个过程。本书不打算关注这本书中那些聚讼不休的问题——比如前五章和后三章之间的关系,序言和导论的关系,承认的地位,等等,而将重点放在这个证明过程中,以此显示这本书在历史问题上的成就,以及与后期体系著作的差异。

时间问题是这种证明绕不过去的逻辑起点,只有定位了时间与绝对精神的关系,绝对精神才获得了进入世界的通行证。专研黑格尔时间概念的日本学者 Toru Kaschima 认为,《精神现象学》和《自然哲学》采取了两种为时间的时间性(Zeitlichkeit)奠基的方式:前者从时间出发,将时间规定为“被直观的概念”,后者则从绝对精神本身出发,认为时间是绝对精神自身的外化。^[125]笔者则认为,这并不是什么本质性的区别,而是同一问题的两个不同面向,因为《精神现象学》已经处在黑格尔的绝对主体形而上学时期内了,只是他的逻辑学还没有定型而已。

“时间是被直观的概念”的确是《精神现象学》对时间与绝对精神关系的最根本规定。“时间是在那里存在着的并作为空洞的直观而呈现在意识面前的概念自身”,“时间是外在的、被直观的、没有被自我所把

握的纯粹的自我,是仅仅被直观的概念”。^[126]经过对绝对者内在化的历程的梳理,我们似乎并不难理解绝对精神内在于世界之中,但那还只是一个一般印象,没有坚实的论证,突然见到黑格尔将时间与概念这在传统上遥不相关的两端等同起来,必然会产生很大的冲击。其实在这个问题上,康德已经为黑格尔作了准备。

106

康德用图式(Schema)这一既具有形式因素,又具有质料因素的居间者来连接感性直观和概念,这种连接不是每个人随意而为的,而是每一种概念对应一种图式,可以说概念的现实性根据就在图式,而图式得以可能的根据就在时间,因为它规定了图式的构成。虽然时间不是个人意义上的主观任意之物,但它是普遍的理性主体意义上的主观之物,也就是说,康德认为时间只是理性主体内部的运作,在这个意义上,时间虽然是概念的现实有效性的可能性条件,但概念本身毕竟不是时间性的。相比起观念论之前的哲学,康德首次赋予时间以决定概念之现实性的关键地位,但仅限于主观的、理论的层面。黑格尔重新捡起这个主题,他不认为时间与概念仅仅在主体进行理论思辨时外在的连接在一起,而是一方面,固然承认概念自身从感性演化而来的过程步步都是以时间性的方式完成的,更重要的,另一方面,现实世界的一切运动变化,一切时间性之物(这等于说世界万物),其本身都是概念的运动,时间就是概念,并不是时间之外的某种实物——即使我们用钟表来表现它,也是如此。这样一种概念性的时间观,必定不会满足于“故故生新”(借用熊十力先生的这个术语,但不取它在先生那里的意思),遗忘过去而又不期待未来的钟表式线性的、漠无差别的自然时间,而是要追求更适合概念运行方式的精神的时间。因为概念的运行是一种意义的变迁,是事情(Sache)的变化,而不是实物(Dinge)的朽坏,它不会任由被否定者消失,而是在否定它的同时又保持它(“扬弃”),这样就会产生“永恒”的问题。也就是说,时间虽然不外在于概念,但毕竟只是“被直观的”概念,即是说,当概念还不知自身是概念时,在不假思考而被直接观照的情况下显现的样态,日常生活当中对时间的体察多数是如此,“在概念把握住自身时,它就扬弃它的时间形式,就对直观作概念的理

解,并且就是被概念所理解了的和进行着的概念式的理解的直观”,^[127]这实际上就是指永恒。

黑格尔的以上规定在根本上奠定了概念的客观性,以及绝对精神的内在性与历史性,使得观念论必定是客观观念论,而客观观念论又必定是绝对观念论。

基于上述的时间与历史观念,这本书讲述的是两个主体,且个人主体以绝对主体为不明言的预设,个人主体看似从最朦胧的感性意识出发,从个人到达自然、社会、伦理道德、上帝、绝对知识,不断开疆拓土,东征西伐,实际上和近代认识论哲学大相径庭。个人主体由某种必然性驱动,一步一步越来越深入地探寻自己存在的预设,所以这里存在着一种释义学循环:绝对主体向来已经现实存在于世界上了,只不过个人主体一开始并不知道这一点,他越是要确定自身,越是发现被带离自身,来到另一个领域,于是在这个领域里又寻求确定自身,但又被带离这个领域,直到他发现并最终开始认识这个绝对主体为止。黑格尔向人揭示:近代启蒙哲学看似只从自身出发,没有预设,实际上它的预设更多,更逼窄,启蒙的理性只要坚持那些预设,就很可能走向暴力与混乱,而不是清明的秩序。当然,在个人主体一步步深入自己存在的预设时,他自身的身份与存在方式也不断在变化,他作为预设的对象也随之不断变化,这两者在每一个阶段都相互规定其意义,互为条件。

107

这部书虽然从“自我意识”章开始才涉及实际的历史,但比实际历史事件更为根本的一种历史性贯穿全书,即便实际的历史事件在这部书中主要被作为展示意识发展所用的材料(因此靠前的章节所涉及的历史事件并不一定先于靠后章节所涉及事件),但这并不妨碍更根本的那种历史性在全书中有一种连贯的线索,这里我们尝试展示这一线索。

按照众所熟知的研究,黑格尔最初的计划是写完前五章就收尾了,因为这五章正好构成一个完整的个体意识发展史,但后来的写作超出了原计划,进入客观精神的世界,最后进至绝对精神(狭义,指艺术、宗教、哲学)^[128],我们正好可以利用这一二分的说法,因为前五章可以看作主要描述个人主体的意识,而绝对主体只是自在而非自为地存在,

归结到最后的结论是，个人主体无法依靠其意识，以及这意识所具备的理性而独立存在；而后三章虽依然讲个人主体，但绝对主体（即书中所说的“精神”）开始越来越自为地存在了，最后的结论是，启蒙的那种抹杀传统，自己自立的做法虽然确立了人的自由，但单纯依靠人的自由毕竟不可取，而被启蒙抛弃的传统虽然也有存在的合理性，但我们已经不可能回去了，现在是精神认识自身，以自身为立足点的时候了。按照研究的领域来说，前五章可以近似看作研究个人的，主要探讨近代意识哲学的立场及其内在矛盾，后三章可以看作研究社会与艺术、宗教、哲学的，正面展开了黑格尔自己的立场，站在客观世界秩序的基础上体现出他的历史观。

（a）前一部分则又可以以“自我意识”章为界，分成两半，前半包括前三章，讲的是单个人的意识，后两章讲的是个人碰到了他人这个预设，并仅仅依靠主体间性这一比个人范围稍大的主体行事，最后仍然落入困境，直到被逼入比主体间性更深的预设——精神之中。^[129]

前半从感性确定性经过知觉，到达知性，看似个人内部的操作，实际上是被一种无形的必然性牵引前行的，因为一开始主体认为感性是最确定的，后来被迫承认共相比感性更实在，后来进入事物与属性的区分，力与力的表现的区分。这三章其实可以近似地看作在一种切近的方式下对《逻辑学》中“存在论”向“本质论”进展的过程的预演。为什么说一种切近的方式呢？因为《逻辑学》是纯概念的科学，而《精神现象学》则是意识经验的科学，是从人切身的日常经验出发的。《逻辑学》要展示的是从存在到本质（再到概念，直至绝对理念）进展的某种必然性，作为存在的内在理路，我们前面曾说《逻辑学》是黑格尔历史观的核心，如果不弄清这是怎样一种必然性，这种历史观势必发生动摇，既然这里是预演，我们不妨先简单看看这种必然性的性质。

之所以共相能够取代感性，成为更实在的存在，是因为人以更稳固不变的、更能把握、更能被确定为对象的事物为真，有了这个方向的求真意志，从感性走向共相，进而进入知性的分裂，再由分裂走向无限性，就是必然的了。因此我们的追问就变成了：这种求真意志何以成立？

自柏拉图以来,追求理念就一直是形而上学的方向。理念之所以为理念,是因为它最好地体现了事物的“善”,即事物之所“当”是的状态,这里的“善”不是道德善,而是道德善的条件,即尼采所说的“好”,因为如果桌椅只有三足,人如禽兽,我如何能与它们建立道德关系呢?而这里的“所当是”恰恰是一种绝对的在场、光明、稳固——但并不追问这种在场、光明、稳固之所以成为在场、光明、稳固的条件。

除了这种真理模式的规定之外,如上所述,黑格尔还将新柏拉图主义以降在西方沿袭一千多年的层级宇宙观,即一种从下至上,从质料之物到理智之物的道路,变成了从外在、片面到内在、全面的道路,这就使得对理念的追求更加不可避免了。

109

理念之所以有力量,具有实在性,并非因为它是人从具体一个个事物中分离出来的抽象概念,而是因为它是这种追求绝对在场与绝对对内性的存在格局的最佳体现。其他所有共相的实在性也根源于此。

(b) 在自我意识阶段,个人主体惊奇地发现,“我就是我们,而我们就是我”,^[130]由个人意识的领域转入其预设:主体间性。^[131]法兰克福时期的核心概念“生命”由原来的弥漫一切并能通达绝对者的客观统一性,降格成现在的自我意识自身确定性的第一个环节。“生命”这个概念往往在西方思想变革时期充当开路先锋的关键角色[仅在黑格尔之后的,就有狄尔泰、早期海德格尔、舍勒(Max Scheler)、晚期胡塞尔、特洛尔奇(Ernst Troeltsch)、马尔库塞等],但它本身的被动性与缺乏规定性,决定了它在可以容纳各家各派规定性的同时,也是极容易被利用的。在“自我意识”章中,生命就已经被观念论利用了。它在这里已经失去了早期的客观精神色彩(早期的“生命”概念其实更适合对应于《精神现象学》的“精神”章),变成了诸多个人的生命,但仍然保留了与他者不可分的特征。生命的“本质是扬弃一切差别的无限性,是纯粹自己轴心旋转运动,是作为绝对不安息的无限性之自身的静止,是运动的各个不同环节在其中消融其差别的独立性本身,是时间的单纯本质,这本质在这种自身等同性中拥有空间的坚实形态”,“这个流动性本身[即生命——笔者按]将会通过这种差别成为他在之物(Andere)。因为它

现在是为那差别而存在着，而这差别本身却是自在自为的东西，因而是无限的运动……亦即是作为活生生的过程的生命”，“生命乃是自身发展着的、消解其发展过程的、并且在这种运动中简单地保持着自身的整体”。^[132]

110 自我并不满足于这种朦胧的统一，他要通过欲望去征伐，去占有，直到他为了自身被承认的缘故不得不一步步承认对象是生命，是另一个自我意识时为止。在现实中，不平等总是先于平等，主奴关系比平起平坐更是历史的常态，由于实践中的相互依赖达到了危及生存的地步，所以产生了恐怖与教化(Bildung)，而依赖、恐怖、教化本身就是承认的一些形态，它们是常态，而非相互平等是常态，后者在历史上往往只是昙花一现，或者从未真正实现过。这个阶段的自我意识已经感受到个人的存在之上似乎有某种他与他人都不能完全支配的普遍性存在，但还没有认识到这种普遍性存在的本质(精神)，也就是说，人没有真正站在精神的立场上来看待精神，而是停留在自我意识的立场上来看待精神。这样的人总是试图将客观的存在改造为“为我的”存在，却发现客观的存在并不服从这种改造，他转而退回内心，怀疑外部世界，进而期盼超出这外部世界之上的一个超越性世界，却又达不到那个世界，为此而感到苦恼。(与此相应的历史阶段是希腊化时代，希腊城邦的独立地位瓦解，希腊人的城邦共同生活中找不到归宿，故而产生了斯多葛主义、怀疑主义等思潮。)^[133]

理性是由只相信自己内心、怀疑世界的自我意识，一跃而为将自身加于世界之上的自我意识，因为在对超越者的期盼变为倦怠的情况下，表面看来世界似乎并不抗拒主体的理性。正如黑格尔所说，理性的关键并不是什么知识，而是意志，更准确地说，是造出一种“普遍的意志”，“放弃自己的意志只是就一方面说是消极的，但是按照它的概念说或就它本身说，它同时又是积极的，因为在放弃意志的过程中同时就肯定意志作为一个他物，肯定意志的本性不是个别的而是一个有普遍性的东西”。^[134]这背后蕴含的，其实是古代伦理的失落，而不是什么纯粹的进步。黑格尔对这一点洞察于心，只不过这里还不是讲透这一点的时

候,这一点要留待“精神”章去讨论,因为此时的理性认为自己就是一切,也能改造一切。

通常人们都是将理性与启蒙挂钩的,为什么黑格尔不将启蒙放到“理性”章来进行专门讨论,而只是零散地涉及了一些启蒙现象呢?这里可能有写作计划变更和出版商催稿,来不及作细致的整合这方面的原因,此处无法细究,但我们至少可以肯定一点:将启蒙放到“精神”章,要比放在“理性”章更合适,这样做就相当于在“精神”章中,将启蒙的理性放在客观精神变迁的大背景下更深入地讨论了一次。正如上一段所言,只有在伦理失落的背景下来看,启蒙才会原形毕露。但在主体间性和客观精神这两个不同的语境下讨论两次启蒙理性,也可以让我们从不同角度更丰富地看到黑格尔的思想。

111

“理性”章从理论、实践、整体而言的个体性三个方面论述了单独的理性何以无法自立。近代理性所谓的“理论”只是一种无动于衷的对象性观察,而活生生的生命一旦变为对象,便会死去;它所谓的“实践”也无非是浮士德式的疯狂征伐,或者流于自恋与自大的情感个人主义,抑或堂吉珂德式的德行之战。无论对自然界、自我意识自身、人的内外关系的观察,还是自我意识的快乐、心的规律、自然德行,都无非是主体将自身强加于世界,其本质是“自在自为地实在的个体性”,自己立法,又自己审核法律,终究不尊重世界,要摆脱这个困境,只能进入其实作为根据早已存在的客观的精神世界,别无他途。

黑格尔将启蒙主体的作用归结为“审核”者,这不仅是对他自己体系中个人主体地位的不经意流露,更多是因为近代以来的事实的确如此。个体不再像希腊史诗中的人物,以自己的喜怒哀乐为世界立下典范(这里的典范当然不同于近代主体主义),自由地投入到伦理共同体中去,而是被中世纪上帝褫夺了伦理共同体,又无法与自然直接接触——只能通过上帝的中介,后来又被启蒙鼓舞,狂热地投入世界,但此时的投入已与古代大为不同,因为上帝虽然不再干涉,但理性与绝对者仍然保持了上帝式的超越性,横亘在人与历史之间。黑格尔试图通过提出客观精神世界,来解决这个问题。

从“精神”章开始的三章似乎比前五章更适合被冠以“精神现象学”的名称,因为这三章谈的是在人的观点看来,精神从自身出发,又回到自身的过程,也是将意识从客观实体形态下的精神引向精神自我认识的王国的过程,即将立足点从个人主体转向绝对主体的过程。尤其在“精神”章,黑格尔在西方思想史上首次将历史放到精神的层面上审视,其重要性与丰富性不下于《历史哲学》。在这一章里,历史进步论、世界历史个人和世界历史民族、历史终结论等《历史哲学》中的关键因素,都已经有所展现了。

112 古代的伦理世界对于黑格尔而言从来不是铁板一块的黄金时代,而是蕴藏着其自身分裂的危机,这种分裂在教化史中愈加异化,到近代由启蒙主体接手,以最极端的方式否弃传统。启蒙主体认为只有他自己能重整河山,但光鲜的面具难掩其实质:对“有用性”(Nützlichkeit)的欲求,亦即极端的主体权力意志。^[135]尽管不一定是启蒙哲学家所盼望的,但启蒙的主体主义决定了它所有高尚的理想都只能为这一权力意志所用,终究会陷入绝对的任意——它的另一个名称是“绝对的自由”——与恐怖。先验观念论试图以道德世界观收拾残局,一方面仍然难免分裂的矛盾,另一方面却没有走出启蒙抽象主体与个人主体,以新的方式打开被启蒙所阻断的通往绝对者的路。康德之后的德国观念论打通了这条路,但此时的绝对者已经不是古代与中世纪面貌下的绝对者,而是与个人主体的自由相贯通的自由行动的绝对主体。

我们要追问的是,为什么黑格尔终生对古代伦理保持崇敬,作为他描述未来理想共同体的重要模本,而且对启蒙展开猛烈批判,但最终还是认为古代回不去了,而要选择现代性的立场呢?这是一部典型的形而上学眼光下的历史。黑格尔将古代伦理只当作潜在的绝对主体(自在而非自为的主体),但这是对古代的曲解,因为古代并没有观念论,也没有将绝对者看作主体,中世纪虽然将绝对者看作主体,但一个以人的思辨将上帝的活动置于某种人可以完全理解的逻辑学之中的上帝,即一个完全通过在世界内部运行来确证其自身的上帝,在中世纪是不可想象的。黑格尔进而将启蒙与观念论理解为由自在转为自为的绝对主

体,这样启蒙就成了绝对主体在自我确立的过程中必要的一环,成了必要的恶。在黑格尔眼里,他对启蒙的批判是“扬弃”,而不是根本抛弃。黑格尔与启蒙无论有多大的分歧,在主体主义这一点上,两者难道不是一致的吗?[136]

今天,当我们重新审视黑格尔的这段历史叙述,我们不能忘记他首次将古代末期一直延续到他那个时代的种种根本性分裂重新统一起来,并根本突破启蒙主体与先验观念论自我意识的巨大功绩,但正因此,我们更要审慎评价他那里的绝对主体。古代固然是不可回去了,但那不是因为像黑格尔认为的那样,它处于绝对者发展的较低的阶段,而是因为历史处境的变迁不是服从人能理解的逻辑学的主体,而是客观不可逆的、无条件的事实。

113

“宗教”章和“绝对知识”章相对比较容易理解。在这两章里,绝对主体达到了对自身的把握,只不过艺术(在本书中叫做“艺术宗教”)与宗教分别是直观和反思形态下的把握,而“绝对知识”则是知识形态下的把握,以知识为意识乃至存在的最高阶段,这符合柏拉图以来的整个形而上学传统。到了绝对知识阶段,思与有才真正同一起来了。但正如前文的叙述所说的,这种同一其实一开始就是前提了,因为绝对精神一开始就是内在于世界的。整个《精神现象学》就是一个回溯预设的过程,由绝对知识开始,哲学正式站在绝对主体的立场上行事了,此后的整个体系都是如此。但我们同时要留意的是,在这种形势下,个人主体除了是一个从事思辨活动的审查者之外,还能是什么呢?

第四节 《逻辑学》与《百科全书》

《精神现象学》之后,黑格尔在纽伦堡中学的八年时间里(1808—1816年),多次讲授了逻辑学课程。在这期间,逻辑学完成了一种角色转换:由导论性哲学变为描绘绝对精神自身运动的哲学。[137]1816年,《逻辑学》第一版出版。次年,《百科全书》第一版问世,撇开它里面的《小逻辑》不论,它的另外两个部分可以看作《逻辑学》在自然与精神领

域的应用。

《逻辑学》是黑格尔的存在论，黑格尔在其中讲述西方文化中事物的存在方式。黑格尔认为这种存在方式遵循一种合逻辑的进程，概括而言即由存在到本质，再到概念的进程，这无疑是对古希腊逻各斯思想的继承。但与古希腊不同的是，黑格尔认为这种逻辑进程是以历史的方式展开，而不是像古希腊那样，由事物在追求本原的攀升过程中体现出来的。他在历史的意义上谈论逻辑，又将历史中的逻辑系统地呈现出来，这项工作西方历史上还从没有人做过，黑格尔是第一人。

114 正如前文分析的，《逻辑学》在思想史上的地位非比寻常。它真正奠定了绝对精神的内在意义化^[138]，因此它是黑格尔历史观的核心与基础；它还是德国观念论的顶峰和西方形而上学的完成。

从赫拉克利特开始，希腊人就相信世界是迁流不息但又必有某种秩序（逻各斯，奴斯，理型）的，他们在注重保持事件（Geschehnis）之发生状态（Geschehen）的同时，坚持这种秩序的奠基作用。柏拉图一改以前哲学家依赖自然事物的做法，以永恒的理型（至善）为世界的根据，在击退智者，拯救现象的同时，也导致了世界的二分；亚里士多德以他关于潜能—实现、“四因”等的学说，将理型内化于世界，实际上是推进了柏拉图的事业。师徒二人共同奠定了日后形而上学的问题域。中世纪虽然以上帝为绝对主体，也完成了一个由超越性上帝到内在性上帝的轮回，但那时没人认为可以直接站在上帝的立场上查看世界，即便极大地完成了上帝内在性证明的库萨，也认为人所能认识的最多只是上帝这个原象（Urbild）的拟象（Abbild），即对上帝的象征，人对上帝的任何认识最多只是猜想（Mutmassung）。上帝始终保有某种超越性，^[139]最终是靠信仰来展示的（而不是靠理性来证明的），没有人敢于探查上帝的逻各斯——这种探查在中世纪或许是个伪问题。

近代思想是笛卡尔的自我确定性意识、伽利略与培根的实验控制、马基雅维利的制度规划这几股主体化潮流与维柯的历史意义化潮流汇合而成的。表面上看，维柯尊重传统的一面被他自身就含有的主体化因素与上述几种主体化潮流征服，继而被忘却了；启蒙的主流则是主体

在检验与建立一切真理,是主体的极大解放;而赫尔德与黑格尔则突然重拾了维科对传统的那种尊重。实际上,正如本书此前一直力图证明的,有一股更强大的暗流贯穿于主体化潮流之中,在黑格尔这里最终与主体化合流,并延续到黑格尔之后,那就是绝对者在理性的面具下重新出现,并逐步完成(对世界与人而言的)内在化,^[140]这条线索在德国观念论这里最为明显。^[141]在德国观念论看来,对世界而言的内在化与对人而言的内在化是同义的,因为所谓“观念论”便是将世界纳入人所能理解的观念,即纳入人的表象之中。

黑格尔面临的思想史处境使得他具备了绝对精神内在化与主体化两项条件,他的任务是要使内在化与主体化相互证明,这种证明是通过二者的合一实现的,而这种合一的可能性条件只能是《逻辑学》,因为《逻辑学》的主题正是绝对精神以主体的身份在世界中运行的内在理路。如果没有《逻辑学》,这种合一只能是空洞的独断。《逻辑学》的“导论”中说,这部书展示的是上帝在创造自然与某种有限精神之先(vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes),处于其永恒本质中的样子,^[142]但书中所写的分明完全是上帝在世界之内如何如何存在,所以这里的“先”不能理解成时间意义上的“之前”(bevor),而只能理解成逻辑意义上的“在先”,^[143]《逻辑学》是将上帝内在于世界的方式单独拿出来考察,在还没有结合自然与有限精神中的具体事物来谈的意义上,它是抽象的,但在它考察的是内在的、而非超越的上帝的意义上,它又是十分具体的。

笔者认为逻辑学是他的历史观的奠基,而要证明这一点,就必须一方面说明逻辑学讲述的何以必然是一种历史的存在方式(即世界秩序必然以历史的方式展开),另一方面说明现实的历史何以必然以这种逻辑学为其内在秩序。后一方面是《历史哲学》一书的任务,我们放在下一章讨论,本节只讨论前一方面。下面的讨论分成三个部分:逻辑学中的必然性、逻辑学的历史性、《逻辑学》与《历史哲学》的关系。最后我们简单提一下《百科全书》对于黑格尔历史观的意义。

在此之前,我们需要详细说明黑格尔谈论的是一种什么逻辑,具体

而言,就是说明《逻辑学》中展示的是一种什么样的必然性,有了这个说明,才能讨论《逻辑学》和《历史哲学》的关系。

和传统逻辑学不同的是,黑格尔的逻辑学根本上并不是对现成物(Dinge)的证明或单纯的理智规则,而是对事情(Sache)本身的展示。^[144]在“导论”中我们已经将黑格尔眼中历史的必然性称作“实践的必然性”,《逻辑学》正是对这种必然性的正面阐述。这里我们来看一看,这种实践的必然性到底如何。在黑格尔看来,只要我们的文化被一种追求稳固根据与前提的求真意志所支配,它就必定服从这种必然性。

116

具体来说,在“存在论”中,黑格尔谈论的是事物在无条件地主张自身的存在时,会有什么遭遇,这个阶段的事物只能直接从一个阶段过渡到下一个阶段,而没有另一方作为自身的中介,更没有主动以普遍渗透各种事物的无限性力量行事的能力,后两种情形只有分别到“本质论”和“概念论”才能达到。最初单纯的存在没有任何具体规定,而只是一味地主张自己的存在,它(当然此时它还不知道自己是主体,但实际上已经采取主体的姿态了)审视自身时发现,它先前对自身存在的主张,顶多只是一种表面功夫,如果停留于这种空洞的主张,是找不到自己牢固的根据的,必须深入下去。然而深入下去的结果却是一无所获,因为它毫无规定,于是它发现自己干脆是一种无。最后它对整个的空虚主张阶段的总结便是,自己一直在变来变去,没有长进,无规定的变易就是这个阶段的真实面貌。这就像一个少年总爱宣称自己长大了,却又没有具备成年人的任何经验与阅历,他这一刻深沉冷静,下一刻马上又变得忧郁神伤,扮演心目中设想的种种“成熟”,却又不知那种成熟究竟为何物,于是只得不停地变来变去。不满足于这个空洞“存在”的层面的事物,便会更深入下去,寻找某种规定,于是发现自己向来已经是某种确定的存在,进而发现了这种限定性,但限定性的规定并不在自身,而是其他事物对自身的限定,于是事物便突破自身的限定,走向非限定(无限性),这是“定在”的层面。再由这个层面深入下去,就是进一步在自身与他物的诸种限定中寻求将自身固定下来,是为“自为存在”的层面。上述三个层面构成“质”的部分,而质与量、度这两个部分之间的关

系,也是一种逐步深化与直接过渡的关系。量是在单纯而直接的存在的基础上,事物与他物之间能发生普遍关系的唯一方式,但这样的量是由于有意忽视了质的因素来抽象看待事物关系的结果,可是质的因素毕竟不可抹杀,量发现自身向来就已经是有着度的量,否则计量就根本不可能了。在度的部分,事情又进至产生对本质的需求,势必会将事情推进到“本质论”。在“存在论”中,无论事物自身,还是他物,都在越来越深入地追求确认自身之自为存在,但终究不知道自身有何种结构,始终停留在对单纯“存在”的主张上。

“本质论”则不同,在这个阶段,事物了解到自身和他物都有一种内外二分的结构,并以这种二分的方式相互对待,也就是说,互相承认对方有一种内在核心(本质)和作为该内在核心之外在表现的一种外部实存(现象)。这个阶段的运行方式不再是直接的过渡,而是有中介的相互反映,不管事物自身的运行,还是与他物的关系,还是看待自身与他物的方式,都是一种反映,即透过外部实存,进入其本质中,以确认自身的存在。在“作为反思自身的本质”部分,事物在自身之中区分出一个结构,即区分了本质之物与非本质之物,两者相互反映,互为支撑,在对两者关系的探讨中,事情进至同一、区别、矛盾,终而发现本质是根据,而非本质之物是现象。在“现象”部分,讨论的绝不仅仅是作为现象的现象,而是现象与物自体的共存结构,这显然涉及康德的学说。黑格尔延续《精神现象学》“知性”章中的讨论,认为物自体与现象并非毫无关系的两造,而是一个为力,一个为力的表现,既然涉及力的问题,两者就不可能固定化,而是一方潜在存在,另一方表现并吸引这一方,这种互动关系实际上会自行颠倒而否定自身(实即打破僵化的静止二分),证明事情不能停留在这个状态,而是必须被视作一种含有内在之力、能突破外在实存之界限的主体(在《精神现象学》中称作“无限性”,在《逻辑学》中称作“绝对者”)。这便进入第三部分,“现实”。这一部分的要义在于,实在的(即有本质、有根据地现实存在的)事物中,有一种突破自身界限的无限性力量,将事物与事物贯通起来,而且这种无限性力量不是在现成事物之后产生的,而是现成事物的条件。整个“本质论”基本

确立了事物的主体性结构,即内外二分,以内为根据,以外为表现的结构,但毕竟僵持于这种二分之一中,还没有站在汇通诸主体之无限性力量的立场上行事,这实际上意味着,事物还没有以主体本己的姿态行事(即成为内在的绝对主体的体现者)。

118 在黑格尔看来,“概念论”阶段才符合主体本己的行事方式。黑格尔的主体概念十分不同于近代意识哲学的主体概念,黑格尔认为近代主体概念都停留在本质论的层次,单方面坚持人我之分、人物之分,看不到贯穿万物的世界内在秩序,或者即便看到,也不认为这种内在秩序是实在地存在的(比如康德),而他本人则坚决主张内在秩序的实在存在,认为它一向已经是世界的前提,并以他的那种逻辑学的方式在进展着。而反过来看,近代主体概念只是这种内在秩序进展过程中的一种表现形态而已,惜乎近代哲学家们局限于自我意识内,没有看到这一点。在“概念论”中,事情既不以直接过渡的方式,也不以相互反映的方式存在,而是以真正主体的姿态,主动思辨地推展自身的方式存在。概念论中的“主观性”部分,讲的是本质论中所预示的那种无限性力量本身,它在自身内部不满足于单纯地认识到自己是一种无限性(即黑格尔所谓的“概念”),而是逐步认识到自己是一种能进行判断,根本上是能以判断的形式进行推理的事物,以及能在世界中主动证明自身为自由的主体。但有此能力毕竟不等于现实地行动,这种能力实现为行动,便是“客观性”部分。这不是说有一个客观的世界在它之外存在,而它从外部进入该客观世界中去,对其产生作用;而是说它自身实现为客观的世界本身,亦即客观世界从其存在的那一刻开始就已经蕴含着无限性力量了。在客观世界中,由机械性进至化学性,再到目的性的过程,实际上是世界秩序逐步从外在的、分离的存在状态进至主动凸显自身的状态,即世界秩序逐步为世界所知的过程。经过客观世界的一番游历,在“理念”部分,无限性力量才不至于单纯地主张其自身为概念,而是一种既有贯通世界的能力,又将此能力实现出来了的,亦即经过考验的力量,志得意满,才能称为“理念”。理念既是自身主动活动着的(有生命的),也是了解自身之本质的(认识的),而且是世界所追求的真理(真)

与方向(善),终究成其为绝对理念。

综观整部《逻辑学》的发展线索,不难看出整部书描述的就是一个世界秩序作为主体如何自我确证的过程,也是世界上事物与事物之间如何以主体的方式相互发生关系与相互看待的过程。当然,我们同时也会发现,在《逻辑学》的语境下,所谓的“过程”与“进展”,其实并不是脱离一个东西,进入外在于这个的另一个东西,或者一个个相互分离的阶段之间的连接,而是事情越来越深入地回到自己的根据之中去,可以说,它既是前进,也是回退。黑格尔的逻辑学所展示的“事情本身”,是事情以进展的方式回到自身的预设的过程,而预设不是现成的、可随意支配的工具,而是需要随着全书展开的过程逐步深入地被显示出来的。黑格尔自己就说过,科学的进展是向根据的回溯,向原始的和真的东西的回溯。^[145]

119

简言之,黑格尔逻辑学的必然性在于,只要事物以主体的或者类似于主体的本质—实存二分结构,不断寻求自身的根据,就必须遵循的一种内在进展方式。说到这里,也便涉及自由与必然的关系问题了,和希腊人一样,黑格尔认为事情本身的必然性并非与自由相冲突的另一端,而是自由的成全者,只不过在双方眼中,成全的方式不同而已。但问题还没有这么简单,我们来初步看看黑格尔那里人的自由和绝对者的自由之间的关系。

西方对自由问题的讨论至少可以追溯到奥古斯丁。^[146]奥古斯丁对自由的规定是“自由意志”,将自由与意志挂钩直接显示出这种自由观自始即有“不受外物支配”的含义。在具体的分疏之下,又有消极自由(free of something)和积极自由(free to do something)之别。中世纪曾有伊拉斯谟与路德的自由意志之争,到近代,经过英国政治自由主义、法国大革命与德国观念论的发酵,以及西方宪政与社会风气的固化,自由遂成为一种牢不可破的意识形态。如果说自由在根本上源于西方对象式区分意识与自我意识的话,那么黑格尔的功绩就在于表明,自我意识同时也是他者意识,自由离不开他者,只有经历过他者的考验而不倒的自由才是真正的自由,于是才有了《逻辑学》这种个人主体与

绝对主体相互依赖,相互规定并在此相互规定中实现双方自由的现象。〔147〕

表面上看,《逻辑学》最重要的第三部分(概念论)只能在思想中完成,似乎依赖于人;而存在论和本质论虽说实现于思想之外的事物之上,但整个《逻辑学》作为一门科学来看,其实也是在《精神现象学》中完成自然意识的提升,摆脱外物束缚之后在“绝对知识”形态中实现的,换句话说,整部《逻辑学》作为一种思辨活动,也只能在思想中完成。这似乎表明,人在逻辑学中的角色至关重要。但事实是,《逻辑学》每一环节的进展都不是人决定的,人只是思辨活动的执行者,亦即逻辑进展的审核者。虽说《逻辑学》探讨的是意义的变迁,而不是实物 A 突变成实物 B 这样的变化,所以是由万物在自身变化的同时共同推动成全的一场变迁过程,但这个过程对于参与其中的任何事物都不是随意而为的,万物都必须顺着《逻辑学》之路变迁,才能成就其自身,否则便会归于衰退与消亡——至少对形而上学而言是如此。

120

甚至上帝,也是如此。如果我们以拟人的方式把上帝当成一个具有自由意志的人格,则上帝在《逻辑学》中也是身不由己的,在根本上是被动的。上帝与人同样受制于一种机理,那就是《逻辑学》。黑格尔当然不会这么简单,中世纪哲学也早已表明上帝不可如此这般来表象,上帝是全善、全能、全在的,不能完全等同于有限之人所理解的善、能力、有限性存在。但黑格尔与中世纪哲学的关键性差异在于,他虽然未作拟人之想,却认为《逻辑学》的进程本身就是上帝的活动——这一点恐怕是中世纪哲学所不能同意的。无论《逻辑学》如何不由人来决定,它却是人可以理解的,而“可理解”在德国观念论的语境下等同于“可表象”、“可把握”。

这样就形成了一个奇怪的格局:人虽然只是思辨的审核者,却决定性地将上帝内在化、表象化了;上帝虽然是最终的主体,却也卷入了一个不可随意更改的必然性进程。

这样一种主体式进展,必然是历史性的。因为不论是事物与事物之间的关系,还是事物本身的运行,都是主体从自身内部出发,穿透自

身的外部实存,再透过他物^[148]的外部实存,进而抓住他物的内部核心,他物对待我,也是如此,甚至事物与自身的关系,也是这种运行方式的一种变体;而主体与主体之间的关系,必然是一种力与力的相互作用,即一种权力控制格局,即便所谓的“爱”与“生命”,在主体关系模式下,也是如此。——尼采的“权力意志”说,对这一点看得很透彻。主张单纯存在的“存在论”,和绝对者自我主张的“概念论”这两个阶段,同样是上述主体关系模式的表现形式,而且两者分别是其表面的、直接的表现形式和最本己的表现形式。在这样的关系模式之下,关系格局中的任何一方,在任何一个步骤上,都无法完全凭借自己的任意决定,来支配整个事情的进展,而是多少要受事情本身的必然性制约,因为在任何一个步骤上,都必须以前面诸步骤造成的事情格局为前提,倘若不尊重事情本身的必然性,任意而为,就难免碰壁。

121

我们可以在《逻辑学》中择取一例,来展示逻辑学的历史性。

“存在是无规定的直接之物(das unbestimmte Unmittelbare,或照字面译作‘无规定的非中介之物’),^[149]它是“无反思的存在”(Reflexionsloses Seyn)、“无质的存在”(Qualitätsloses Seyn)。^[150]但“无规定”、“无质”就等于说,纯粹存在即是纯粹的无。在黑格尔看来,爱利亚派所说的“存在”只是一种抽象的泛神论和抽象的同一性。^[151]纯粹的存在与纯粹的无之间的区别仅仅是人的意谓(einen nur gemeyneten)而已,现实中只有特定的存在和特定的无,没有纯粹的存在和纯粹的无,^[152]——这个意思要说的就是变易。即是说,只有变易才是真理,纯粹的存在和纯粹的无都不真。^[153]变易是“第一真理”:“存在与无的这种统一——劳永逸地(ein für allemal)成为基础,且形成所有接下来的因素,因此除开变易本身之外的一切更进一步的逻辑规定——定在(Dasein)、质,一般而言可以说一切哲学概念——都是这种统一的例子”,^[154]在存在与无之后,从定在开始的一切规定都是具体的了。^[155]至此为止的这些话,都是通常讨论“存在—无—变易”辩证法的学者们一定要引用的,通常的讨论也往往到此为止。这些话当然重要,但要真正理解它们,却不容易。必须探究的是变易对于纯粹存在与

纯粹无而言,改变了什么。如果用简单的“统一”一词来说明变易与纯粹存在、纯粹无之间的关系,读者得到的印象要么是一种外在的捏合,要么是一句空洞的断言,不会由此想到形而上学的根本特征。

纯粹存在是什么?前面讲过,是抽象的同一性,是等待被规定的抽象物,也是事物对自身之存在的单纯主张——这种主张是一切事态与言说的前提,因为没有存在,什么都不能设想,也不能说。黑格尔喜欢拿印度教徒不停念梵的例子来说明这一点,^[156]并且说,像佛教徒观念中的“空”、巴门尼德的“存在/一”、斯宾诺莎的“实体”,都是这一类的。^[157]什么是无呢?“无只是存在的不在场(Abwesenheit)而已。”^[158]这就是说,存在就像光,而无就像一个深渊,深渊只是等着光去照亮而已,从理论上讲,只要有辅助的工具让我们下探得足够的深,再黑的深渊都是可以照亮的,故而存在与无的过渡只能是“直接的”过渡,^[159]因为这样的无与存在实际上是同一的,并没有给对方增加什么,这等于说,黑暗根本不存在,或只有相对的存在,黑暗只是“不够亮”,即只是比较少的光而已。诚然,黑格尔说“黑暗当然只能在光中起作用”,^[160]即只有在光的对比之下,黑暗才是黑暗,就像他的那句“黑夜见牛牛皆黑”所说的那样,基于此,他说“变易是存在与无的内在综合”,^[161]但这样一种辩证的依赖关系,说到底是一种不平衡的依赖:无依赖存在,而存在——除非是一种已被奠基过的特定存在——在根本上并不依赖无,即根本而言,无只是不充分的存在,而存在不是无——请注意,这和“纯存在由于完全无规定性等等同于纯无”并不矛盾。

黑格尔那里真的存在总是变易,这就是说,存在一开始就是运动,运动与存在是同等源初的,而《逻辑学》从一开始,从无规定的直接性(“存在”)开始,就已经处在绝对精神自身运动的王国内了。正如前面的引文所说,“存在与无统一为变易”是整个《逻辑学》的基础,所以从“存在一无一变易”辩证法的必然性便可以管窥整个逻辑进程的必然性。从一开始,最高真理、绝对理念便已现存于存在的最核心处,而且支撑着整个存在,它不断摆脱它加于自身的否定性、片面性、质料性,进

人自身的核心。经过前文的诸多分疏,我们已经知道黑格尔心目中的绝对理念不是将片面性、质料性因素一项项抖落,自己攀升到天上去的一副由下到上的形象,而是经历片面性、质料性因素而犹存,逐渐由外围进入核心的一副由外到内的形象,“变易”的定义便是融合存在与无两方面的因素,而又比片面的存在和片面的无更具体,单纯的存在和单纯的无为了保存自身,唯一的选择只能是变易,否则只会沦于幻想中的抽象物。因为单纯的存在和单纯的无都不足以支撑其自身,两者是相互规定的,而这种相互规定便是变易。(当然这首先不是一个时间的过程,而是一个逻辑的过程,所以变易不是后来才有的,而是一开始便有的。)

123

由此推展下去,《逻辑学》中诸多的概念“三一体”便构成了一个推动参与其中的各种环节趋赴绝对理念的必然性过程,每个概念“三一体”都一方面是处在那个阶段的事物参与的进程,另一方面也是绝对精神自身运动的一种体现,整个过程是内在于世界的、历史性的。这样,逻辑学进程的必然性便与绝对精神的内在性构成了一种释义学循环:绝对精神的内在性需要逻辑学进程来证明,后者构成前者的可能性条件;而逻辑学进程的必然性又以绝对精神的内在性为条件,没有这种内在性,逻辑学进程只可能是人为的推理。

但问题在于,说到底逻辑进程只是作为光明的绝对精神的独舞,不仅作为《逻辑学》第一个环节的无规定的直接性(“存在”)已经离开了有限事物源初意义上的存在,而且随着全书的进展,表面看似越来越深入到存在的核心,但实际上越来越抛弃了存在所固有的遮蔽。虽说本质内在地、活生生地存在之中,概念也如此在本质之中,但无可否认,存在向本质的进展,本质向概念的进展(以及存在论、本质论和概念论中的所有细部进展)使得多样的、鲜活的事物一步步变得齐一化、僵化。在形而上学被奉为至宝的时代,黑格尔固然可以说,恰恰实体、理念才是最有生命力的,因为唯有它们才有能力贯穿比它们更外在的那些环节并将那些环节的活力吸纳于自身之内;但在一个理念式微的时代,在一个绝对者不再被世界承认的时代,它们未必不会被视作无力的抽象

物,费尔巴哈与马克思对黑格尔的反叛不就是如此吗?——当然以上只是事实描述,在实质方面,时代的更替是击退了形而上学,还是让形而上学戴着反形而上学的面具更为有力地出现了,这个问题还须另作一论。

说明了《逻辑学》蕴含的历史性之后,我们还得从《逻辑学》的角度出发,具体谈谈这部书与《历史哲学》的关系。

124 首先要说明的是,虽然逻辑学作为西方文化中事物的存在方式,是实际的西方历史的核心,但《逻辑学》的历史性,并不等于西方历史的纵向时间发展,两者是不同层面的事情,两者之间也只有大致对应的关系,不可僵化地全盘一一对应,因为后者只是前者的表现形式,不完全等于前者。各阶段并非按照外在的线性方式,一个一个教条地分配在历史各阶段的,比如按照黑格尔《哲学史讲演录》中的一些所谓的“文本证据”,我们可以尝试将古希腊对应于逻辑学中的存在论的阶段,将中世纪与近代(德国观念论之前)对应于本质论的阶段,而将观念论与黑格尔哲学对应于概念论的阶段。如果这样分配的话,我们在同一部书中似乎还可以找到更多的证据,表明巴门尼德代表纯存在,赫拉克利特代表变易……如此下去,岂不是巴门尼德的青年时代代表纯存在的某个更小的阶段,中年时代代表第二个小阶段,老年时代代表第三个小阶段吗?

黑格尔绝没有这么僵化。且不说在这部书和《逻辑学》的那些“注释”中同样可以找到与此对立的一些证据(比如在“存在论”中他同样讨论了近代的斯宾诺莎和莱布尼茨),重要的是,他所说的逻辑学,是事情本身的根本逻辑,和历史上的表现不完全是一回事。这种逻辑,固然可以历时地大致表现为一些哲学形态和历史事件、历史人物上,但同样可以共时地表现在单个人物与事件上,从理论上说,每个人都可以站在他的时代所达到的逻辑深度上,把握到这个层次为止的所有逻辑学概念。比如黑格尔不会认为他本人对应于什么“绝对理念”,而是以他的体系把握了整个逻辑进程,他也不会认为康德只知道现象和物自体,而是认为康德把握了本质论以及此前的存在论的整个内容,只是还没能进展

到概念论而已。考虑到这一点,黑格尔本人并没有将历史上的现象与逻辑学中的概念一一对应,他更强调的毋宁是历史上那些典型的人物和事件对此前的历史进行一种逻辑奠基与逻辑总结的工作(是为“历史终结论”)。我们也不必因为在他的《哲学史讲演录》和《历史哲学》中发现了一些对应的痕迹,就刻意将这种外在对应的工作全面铺展开,为此殚精竭虑。

《逻辑学》中的全部概念都可以在历史上找到无数个现象与之对应,我们无法、也不必在此从事这种巨细靡遗的举例工作,这里仅选取《逻辑学》中的若干关键概念,分别说明其与实际历史的关系。

除了上述“存在—无—变易”概念之外,对于本书下一章的展开十分重要的,还有如下一些概念:

125

(1) 首先是“有限”与“无限”。知性往往将有限绝对化,各种物的规定唯有“非存在”(Nichtseyn),即唯有不断的流逝,^[162]它只见坏无限,不见真无限,而“主要的事情是要区分真的无限概念和坏无限,区分理性的无限之物和知性的无限之物”,^[163]所谓坏无限就是没有质的区分的无限延展,实际上从质上来看是一种有限,而真无限则是处于有限事物内部核心的、在质上不受有限者限制而又成为有限者之基础的事物。正因为无限是有限的核心与基础,所以有限在本性上有必要由“应该”突破自身界限,成为无限。^[164]这里除了区分坏无限与真无限,还要区分超越性无限与真无限。黑格尔认为无限并不是与有限绝对分离的彼岸,那种分离的看法是知性的看法,无法认识具有肯定因素的无限:“只有坏无限才是彼岸(das Jenseits),因为它只是对实在地被设置起来的有限者的否定,——因此它是抽象的……否定;只有作为否定性地被规定的,它内部才不具备对定在的肯定。”^[165]在这种情况下,无限和有限可以相互过渡,我们从无限出发,还是从有限出发,都是无所谓的。^[166]有限固然是通过“应该”突破它的片面性存在,进入其核心,从而达到无限;无限变为有限,也不是先有一个与有限无关的无限,然后才“变成”有限的。^[167]在任何有限事物中,都有无限,基于此,事物才可能成为“自为存在”,才可能与其他事物构成“一与多”的关系,进而

才能进入量与度的世界。绝对精神与历史的关系,正是如此。

(2) 其次是“现实性”。黑格尔非常重视亚里士多德的“现实性”(Wirklichkeit)概念。尽管柏拉图晚期思想的路向得到了黑格尔的承认,但他对柏拉图理型的总体评价是:它缺乏现实性,也缺乏自己活动的原则。^[168]而他赞赏亚里士多德,恰好是因为他具备了的这两项原则。亚里士多德继承柏拉图的事业,但不再从分有、模仿去解释理型,而认为理型内在于事物,内在性正是理型的力量所在,而且因为这种内在,理型必然表现为一个从潜在性到现实性的运动过程,也表现为“四因”。在黑格尔的理解下,这种运动过程是理型自身的运动,这种运动自我规定,自我设置目标,运动的起点(潜在性)和终点(现实性)相互包含,绝对实体(纯粹的活动性)则是潜在性、现实性和隐德来希的统一。^[169]平心而论,黑格尔的阐释带有主体性、观念论色彩,属于误读,但他所强调的理型的内在性与活动原则则的确是亚里士多德具有的。

126

从前面对黑格尔思想发展史的梳理不难看出,黑格尔在大学与伯尔尼时期的“伦理”概念,法兰克福时期的“生命”概念,以及耶拿时期的“绝对者”、“伦理体系”与“精神”概念,都带有相当浓厚的现实性色彩,而《逻辑学》中的“现实性”概念,则是上面这些概念的完全成熟与汇合。这里的“现实性”带有三个特征:绝对性、客观性和主体性。可以近似地将“现实性”部分的三章分别看作对这三种特征的描述:

“本质论”的第一部分(“作为在其自身之中的反思的本质”)是自在的本质,即事物初步表现为一种为自身设置基础的反思活动,第二部分(“现象”)是自在的本质因反思而进一步分化,开始了康德式的将世界现象化的征程,却陷于内外二分的境地,第三部分(“现实性”)则进一步深入自身,看到二分本身的基础其实是绝对者。所谓“绝对者”,就是指不仅终止了事物在内在与外在之间摇摆不定的状况,而且终止了各有其是非,各有其中心的离散状态,达到了“万物一体”的境地,此一体又不是超越于万物之上的某物,而是同时处于万物核心之中的绝对者。还有什么能比这样的绝对者更有力、更高的呢?再也没有什么比它的权限更大的了,万物在它这里都无所遁形,也只有仰仗它才能获得

存在。

但事情不能止步于此。黑格尔对巴门尼德、斯宾诺莎式静止的一/存在、实体并不满意,绝对者从何而来,又去往何方?这样一种内在于世界之中的绝对者不可能是静止的,静止只是人的一种抽象,是片面的表象。绝对者必定体现为一个从可能到现实,再到必然的客观过程,才能真正实现在世界中的存在,得到其现实性。故而绝对者不是某种与现实世界的变迁无关的理想状态,它就体现为这种变迁本身。变迁可以看作绝对者的自我反思。

绝对者变迁的可能性条件是什么?变迁是随意的,还是有目的、有方向的?变迁最终的可能性条件是,绝对者自身是一个主体,变迁也是有目的,有方向的,而且这种目的和方向不可能是任何外物,只能是它自身,否则它就不成其为绝对者了。《逻辑学》之前的所有阶段固然都已经有了绝对者在活动了,但那只是一种自在的(直观的)或自为的(反思的)活动,绝对者还没有认识到自身是绝对者,现在终于认识到了,才成其为主体。

只有理解了这三种特征,才能真正理解黑格尔的伦理和国家概念。

(3) 最后还要了解一下“概念”和“理念”。接续前面对绝对者之主体性的讨论,当绝对者自觉地以绝对者的身份活动的时候,就是它成为概念的时候——当然,这不是具体时间意义上的那种由还不是概念的一刻进入成为概念的下一刻的意思,而是逻辑意义上的“成为”,其实绝对者一开始就作为概念在活动了,只不过那时还是不自觉的预设,还不知道自身是概念。“概念”(Begriff)这个名称就表明了绝对者之为概念,是一种必然会超出自身进行把握(begreifen)的活动,它不是《先验观念论体系》结尾部分说到的那种静止的深渊,否则就会成为“理智直观”,而不是“概念”了。这和通常人们理解的“概念”有很大差距。通常“概念”只被当成主观印象及其复合物(英国经验论),或者主体表象活动的结构以及公设(康德),不会被当成客观且自觉的绝对活动。概念超出自身,就成为判断和推论的活动,而真实的推论并不仅仅是主观模式,它向来就已经是客观运动了。这并不等于将主观的东西应用到客

观事物上,而只是认识到向来已经存在的事情(Sache)——黑格尔对上帝的存在论证明的辩护就说明了这个道理。[170]

而理念则是经过了客观世界之历练的概念。理念的三种形态分别是生命、真与善、绝对理念。此时的生命概念已大不同于青年时期的生命概念,正如前文指出的,后者实际上更接近于他的伦理、现实性概念,还没有上升为理念,而前者则是绝对者自觉地以超出于自然之外的活动形式表现自己,两者的立足点不一样。

128 本书无意重述理念三阶段的进展过程,这里只简单谈一下绝对理念。在“绝对理念”这一章,黑格尔并没有像我们可能预想的那样就绝对理念谈绝对理念,反而谈科学作为圆圈,以及逻辑学何以自由地过渡到自然哲学。也就是说,作为绝对者本身,也许“有”着离世独存的那么一种绝对理念,但那样一种绝对理念是我们人无法设想的,也是观念论无法把握的(人谈论那种绝对理念的“存在”,这种做法本身就是无意义的),所以黑格尔不加谈论,他只关心绝对理念在世界内的情况。这意味着,我们无法抽象地谈论一种“绝对理念自身”,在人可以思议的范围内,绝对理念是且仅是它在世界内运动的过程,这个过程与绝对理念相互解释,形成一种释义学循环(不管是《逻辑学》这个圆圈,还是《百科全书》这个圆圈,都意味着绝对理念与上述运动过程的释义学循环),通过相互指涉构成一个整体性意义结构,黑格尔的体系就是这个结构,别无其他。

这正是后期谢林要批评黑格尔的地方。在他看来,我们仍然可以正面谈论绝对理念,黑格尔说来说去,终归只达到了对绝对理念的一种否定性认识,没有直面绝对理念。但依据谢林的看法,如果没有正面谈论绝对理念,就没有足够的根据说绝对理念能自由地进入自然哲学。

但这里不是讨论谢林这种努力是否仍然属于观念论范畴的地方,我们只能限于讨论黑格尔。在“存在一无一变易”辩证法那里,黑格尔的观念论一开始就离开了有限之人源初的存在,在“绝对理念”这个顶点,又自觉地将自身限制在观念论的封闭圈内。在哲学史上,绝对精神的运动性与权力再也没有比这里更强的了,但换个角度看,它同时也封

闭了突破这个圈子的路；个人主体看似借助逻辑学的梯子通天了，换个角度看，却又极其孱弱，一切都被绝对精神代理了。问题的这种两面性，很可能就是至今仍然无解的所谓“历史终结论”的症结所在。

这一节的最后，要略提一下《百科全书》对于黑格尔历史观的意义，因为《逻辑学》与《百科全书》是分不开的。《百科全书》虽说是《逻辑学》的运用，^[171]并没有在《逻辑学》之外增加什么对绝对精神的本质性规定，^[172]但《百科全书》却仍不失其独立价值，所以一直是学界热门的讨论对象。“自然哲学”中的“时间”概念当为黑格尔历史观念的条件之一，我们已经在“导论”中讨论过了；“精神哲学”的“国家”部分有专门讨论世界历史的一小节（《法哲学原理》也如此）；除此之外，自然哲学与精神哲学在整体上都反映了黑格尔历史观，本书在后两章中讨论《历史哲学》时，会随主题借用《百科全书》的相关部分，此处不单独讨论了。

129

第五节 后期讲演录

海德堡与柏林时期的各种讲演录除《法哲学讲演录》（对应整理出《法哲学原理》）的历史色彩稍淡之外，都或者是绝对精神各部分（艺术、宗教、哲学）的发展史，或者是讨论历史本身，这表明历史成为后期黑格尔主要的关注对象。由于《哲学史讲演录》讨论思有同一的历史，与本书密切相关，而其他讲演录（除《宗教哲学讲演录》中对基督教上帝的规定之外）则相对距离较远，这里只简单讨论一下《哲学史讲演录》。霍夫迈斯特曾汇集黑格尔于1816—1830年间各次哲学史讲演的四种导论，另加黑格尔手写的一张零散稿件，以“哲学史导论”为名单独出版。^[173]本书主要讨论这本书，至于《哲学史讲演录》的主体部分，则在下面两章中随讨论的需要零散引用。

黑格尔说，哲学是世界历史中思考着的精神，^[174]哲学史的目标是讲述精神与思想的发展（Entwicklung），^[175]是对思想在时间中的发展过程的描述，^[176]哲学是体系，是总体，^[177]而哲学史与哲学体系为一，哲学史是思想体系化的过程。^[178]理念是自我实现的概念，^[179]

《逻辑学》与历史的进程是同一个,而且两种进程是互为证明的,[180]这与我们前面对于逻辑学与历史之关系的观察不谋而合。任何哲学都是那个时代的哲学,[181]是时代状况的反映,哲学是精神中的时代,是对其时代之实体的意识,而个人则是时代之子,[182]每个时代的哲学都有其最高点,[183]而且过去是不可复现的,妄图重复过去的做法是抽象的、无力的。[184]但另一方面,对过往哲学史的描述不等于对僵死材料的重述,哲学史处理的不是抽象的过去,而是我们自己的精神,[185]因为贯穿过去与现在的是同一个精神,只不过在不同的时代处在不同发展阶段而已。

130

黑格尔这样的主张是意有所指的。哲学既是世俗的也是神圣的,它的唯一对象是真理(上帝)。^[186]但黑格尔指责他那个时代认为“真理不可知”的普遍观点,因为这种观点会导致两方面的结果:人们或者坚持自己主观的东西,或者进入历史研究。^[187]而这样的哲学史研究也往往认为是在处理过去的僵死东西。^[188]

具体谈到哲学史的发展,黑格尔喜欢用种子的例子说明这是一种内在的生命运动。^[189]和《历史哲学》里一样,他以自由来衡量历史的发展。什么是自由?他说,自由概念与生命(Leben)概念等同。^[190]他讲的自由实际上是绝对精神的发展,而人的自由只是绝对精神发展的表现,因为只有人才具备思想这一精神的最高形态。他说,精神的发展不仅仅是“纯思之诸抽象概念的单纯进展”(bloßer Fortgang in abstrakten Begriffen des reinen Denkens),也是对具体的现成事物的改造。^[191]

和《历史哲学》相似地,历史被划分成东方、古代和日耳曼三个时代。

只有自由的环境里才能生出哲学,在东方是不可能产生希腊哲学的,因为东方虽然生长出了自由,但那不是法权的原则,^[192]也就是说,那是一个人的自由,而不是共同体和国家的自由,不符合黑格尔对真正的自由的要求。东方人具有崇高的精神,但那只是偶然为之,还不具备弥漫万物的实体性,东方人的特点是意志的有限性。^[193]

在古代,雅典人和罗马人虽然以成为自由公民为其本质,^[194]但那只是部分人的自由,这正如希腊诸神具有人格,但却是幻想的产物一样。^[195]自由还不是渗透所有人的全部存在的必备要求,所以自由、恶、主体性、精神之自立等还不是古代人的问题。^[196]古希腊的“思有同一”只是被无意识地设定的前提而已,^[197]在古代,思想对客体的怀疑、思与有的对立还没有出现,映象(Schein)就是他们唯一的生活领域,不存在彼岸世界。如果今人不把握这一古今之别,就会误以为在古代存在现代主体性。^[198]用抽象一点的话说,理念是共相与殊相的统一,古代立足于现实世界,只达到了两者的否定的统一,还没有达到肯定的统一,肯定的统一必须立足于绝对者才是可能的,因为肯定的统一要求绝对者自身成为主体,并进行反思或者思辨。

131

基督教达到了肯定的统一,从而使每个人都具有了无限的价值,^[199]因为每一个人真实地通达了绝对者,并与作为主体的绝对者协同前进。日耳曼哲学只有在基督教中才能产生,^[200]日耳曼哲学统一了理念与实体,有了主体与实体的合一。^[201]日耳曼的原则是主体性与客观性的统一,主观理念(人)与客观理念(神)的统一。^[202]现代世界的目标是将绝对者思考为精神,思考为自行规定自身的共相;理解“理念”概念,它的双重化与统一性,是日耳曼哲学的任务和目标。^[203]

注释:

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften I*, Hrsg. von Friedhelm Nicoln und Gisela Schüler. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989(GW1), S. 94, 97.

[2] Ibid., S. 363.

[3] Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2, Band. S. 214.

[4] Karl Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, S. 379.

[5] Ibid., S. 380.

[6] 汉娜·阿伦特:《马克思与西方政治思想传统》,孙传钊译,南京:江苏人民出版社 2007 年版,第 205 页。

[7] Siehe Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1980, S. 110.

[8] Siehe *ibid.*, S. 123. Und Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, S. 378.

[9] GW1, S. 5.

[10] *Ibid.*, S. 30.

[11] *Ibid.*, S. 91.

[12] *Ibid.*, S. 111.

[13] *Ibid.*, S. 89.

[14] *Ibid.*, S. 101.

[15] 在 1795 年的片段“先验理念”中,黑格尔还明确提到了二人。Siehe *ibid.*, S. 195 ff.

[16] 关于黑格尔早年如何逐步走出主观观念论的过程,参见 Bernhard Dinkel, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, 2. verb. Auflage, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1980。

[17] 全名为“论作为哲学原则的自我,或关于人类知识中的无限者”。

[18] 从留存下来的文字来看,黑格尔在贯彻康德伦理学的时候似乎仅限于将宗教与社会秩序、人伦奠基于主体遵守自己所建立的道德规律这一点上,并没有像费希特那样将人与绝对者的接触点确定在绝对自我上,当然更谈不上在如何跨出绝对自我之外的问题了。这一时期谈到绝对者的时候,他往往只简单提到“上帝”,没有更进一步的规定,他更多关注的是历史上宗教揭示上帝的过程。到了法兰克福时期,他慢慢开始探讨绝对者问题,那时的绝对者便是生命、精神等等,与绝对自我明显有别。因此,没有证据显示黑格尔接受过费希特的绝对自我立场,我们最多只能说他有过一个“准康德时期”。

[19] GW1, S. 155.

[20] *Ibid.*, S. 195.

[21] *Ibid.*, S. 168, 169.

[22] *Ibid.*, S. 168.

[23] *Ibid.*, S. 192.

[24] *Ibid.*, S. 186—188.

[25] *Ibid.*, S. 189.

[26] *Ibid.*, S. 210.

[27] Ibid. , S. 221.

[28] Ibid. , S. 222.

[29] Ibid. , S. 253.

[30] Ibid. , S. 309.

[31] Ibid. , S. 310.

[32] Ibid. , S. 350.

[33] Ibid. , S. 352. 这里的“应该”显然是一种反讽的说法,是假借教会的口吻说的。

[34] Ibid. , S. 288.

[35] Ibid. , S. 213.

[36] Ibid. , S. 266. 这里的“精神”也就是“圣灵”。

[37] Ibid. , S. 365, 368.

[38] Ibid. , S. 370.

[39] Ibid. , S. 371.

[40] Ibid. , S. 373—374.

[41] Ibid. , S. 376.

[42] 荷尔德林也曾在黑格尔的大学毕业纪念册上写下这个引自歌德的著名句子。两人对这一思想的交流当早自图宾根时代就开始了,只不过那时两人的思想还都处于萌芽期。

[43] Friedrich Hölderlin, *Werke in einem Band*, Carl Hanser Verlag, München u. Wien 1990, S. 289 ff.

[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971. S. 326, 327.

[45] Ibid. , S. 242.

[46] Ibid. , S. 244.

[47] Ibid. , S. 359.

[48] Ibid. , S. 362.

[49] Ibid. , S. 245.

[50] Ibid. , S. 248.

[51] Ibid. , S. 246.

[52] Ibid. , S. 419.

[53] Ibid. , S. 420. 当然,这不是泛灵论。黑格尔在同一处说,自然本身不是生命,即它并不自为地是生命,而是被反思以最具有尊严的方式固定下来的生命。

[54] Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*. 2. Band. S. 236—237.

[55] Hegel, *Frühe Schriften*, S. 250.

[56] Ibid., S. 251.

[57] Ibid.

[58] Ibid., S. 303.

[59] Ibid., S. 421.

[60] 这就间接涉及了胡塞爾的“生活世界”概念是否隶属于观念论的问题。

[61] Ibid., S. 428—432.

[62] Ibid., S. 533, 534.

[63] 包括笛卡尔,这也是他为什么摆脱不掉心理学方式的嫌疑的原因。

134

[64] 黑格爾在《历史哲学》接近结尾部分大力表彰日耳曼民族的内在性思想传统,他所谓的日耳曼人的自由也是这个意思。这个说法的确有一定根据,我们看看中世纪思想在德意志思想家发挥影响之前始终徘徊在上帝超越性问题的迷局中,而埃克哈特、库萨、波墨、莱布尼茨等一举将这个局面扭转向上帝内在于世界的方面,就不难理解了。

[65] 如无特别说明,本书中的“《逻辑学》”都指“大逻辑”,本书只将“小逻辑”中的内容用作必要时的佐证,并标以“《小逻辑》”以示区别。

[66] 我们沿用耶拿时期的说法,指的是自然哲学与精神哲学。

[67] Klaus Düsing, “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”, In *Hegel in Jena*. Hrsg. v. Dieter Henrich und Klaus Düsing. In *Hegel-Studien Beiheft* 20, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1980, S. 25 ff.

[68] 笔者并不同意绝对的二分,只同意他以 1804 年为分界线,认为绝对者由此明显开始内转的观点。而 1804 年之前实际上研究的是绝对者的客观性,即在世界上客观存在,这在间接的意义上仍然证明了实体是主体,只不过这是一种不太明显的内转(“内转”是相对于费希特等人而言的,“不明显”是相对于 1804 年以后而言的),不能简单说这个时期是“实体”时期。

[69] 据杜辛的考证,这一原则是黑格爾提出,后来被谢林接受的。黑格爾在这本书中之所以没有明确区分自己和谢林的观点,除了希望借谢林之助进入学术圈的考虑之外,很可能是因为他们那个时候相互影响,有点“你我不分”了。

[70] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 (GW4), S. 431—432.

[71] GW4, S. 15.

[72] Ibid., S. 32.

[73] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Schriften 1801—1807*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970. S. 371—372.

[74] GW4, S. 116.

[75] Ibid., S. 18.

[76] Ibid., S. 21.

[77] Ibid., S. 32.

[78] Hegel, *Jenaer Schriften 1801—1807*. S. 395.

[79] Ibid., S. 303.

[80] Ibid., S. 313.

135

[81] Ibid., S. 316.

[82] Ibid., S. 333.

[83] Ibid., S. 352.

[84] Ibid., S. 383.

[85] Ibid., S. 399.

[86] Ibid., S. 408.

[87] Ibid., S. 419.

[88] Ibid., S. 420.

[89] GW4, S. 467, 470.

[90] Ibid., S. 469.

[91] Ibid., S. 481.

[92] Ibid., S. 479, 481—482.

[93] Ibid., S. 482.

[94] 两个片段的标题原为拉丁文：“Introductio in Philosophiam”，“Logica et Metaphysica”。

[95] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799—1808)*, Hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998 (GW5), S. 272, 273. 这和 1794 年他对逻辑学的规定相似：逻辑学研究知性和理性的规律。Siehe GW1, S. 184.

[96] Düsing, “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”, S. 32.

[97] GW5, S. 271, 272.

[98] Ibid., S. 264—265.

[99] Ibid., S. 274.

[100] Ibid., S. 328, 329.

[101] Ibid., S. 324.

[102] Ibid., S. 345.

[103] Ibid., S. 346.

[104] Ibid., S. 343.

[105] Ibid., S. 361.

[106] Ibid., S. 350—354.

[107] Ibid., S. 306—307.

[108] Ibid., S. 325—326.

[109] Ibid., S. 326.

[110] Ibid., S. 347.

[111] Ibid., S. 359.

[112] Ibid., S. 327.

[113] Ibid., S. 340.

[114] Ibid., S. 342.

[115] Ibid., S. 284—285.

[116] Ibid., S. 336—337.

[117] Klaus Duesing, "Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes", in *Hegels Philosophische Psychologie*. Hrsg. v. Dieter Henrich. In *Hegel-Studien Beiheft 19*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1979, S. 201.

[118] 杨一之先生在《逻辑学》中译本中译作“对比”。

[119] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971 (GW7), S. 95.

[120] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*. Hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975 (GW6), S. 5.

[121] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976 (GW8), S. 13.

[122] GW4, S. 47.

[123] GW6, S. 23.

[124] Ibid., S. 270—271.

[125] Toru Kashima, *Die konkrete Gegenwart: Das Problem der Zeit in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der "Phänomenologie des Geistes"*. Inaugural-Dissertation in Tübingen Universität, 1991, S. 113, 126.

[126] 黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,北京,商务印书馆 1979 年版,第 268 页。译文参照德文版补正一处重点号,以下对本书的引用均参照此本,见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, S. 524—525.

[127] 同上引。

[128] 以下凡指狭义绝对精神者,统一用“绝对精神(狭)”表示。

[129] 关于这个过程的分析,参见本书“附录一”。

[130] 同上书,第 122 页。

[131] 但必须注意,黑格尔那里的主体间性未必是哈贝马斯解读的那样,只是由主体与主体结合起来而已,他的主体间性背后总还有生命与精神的力量作为更根本的根据,只是在目前的阶段,主体还没有认识到这一点。这里我们只是暂时借用一下这个概念——黑格尔本人并未使用这个概念。

[132] 同上书,第 117—118、119、120 页。

[133] 详见本书“附录一”。

[134] 同上书,第 152 页。

[135] 此处受张汝伦先生的《黑格尔与启蒙——纪念〈精神现象学〉发表二百周年》一文启发,参见张汝伦:《中西哲学十五章》,上海:上海书店出版社 2008 年版,第 149 页起。

[136] 参见本书“附录二”的最后一节。

[137] 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808—1816)*. Hrsg. von Klaus Grotzsch. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (GW10. 1), 对于这一点,本书不作详细分析了。

[138] 严格地说,不能只讲成“内在化”,因为意义化是维柯以来的历史意识区别于笛卡尔式自然科学对象化思想方式的重要依据。如果不加特殊说明,本书中所说的“内在化”都是“内在意义化”的简写形式。不同于笛卡尔式的内在化。

[139] 这里的“超越性”指超越于世界之外,而不是海德格尔在“论根据的本质”里面

谈到的那种超越性,即事物内部那种与深渊(Abgrund)不可分的越出自身之外的特征。

[140] 这种内在化与古希腊和中世纪的内在化不同,它必然表现为历史化。因为经院哲学的式微使得万物只能在人所处的世界中确定其意义,这种问题情境是古希腊和中世纪都不具备的,前者那里,人还没有成为主体,后者那里,事物只能经过上帝这个最高的超越者的中介而存在。

[141] 具体的过程参见上一章的梳理。

[142] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813)*, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978(GW11), S. 21.

138

[143] 一个间接的证据是,正如“导论”里面引证的,黑格尔说过,永恒不能理解成在时间“之前”,因为那样就等于说时间之前还有时间。

[144] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg(GW21), S. 17.

[145] GW21, S. 57.

[146] 虽然黑格尔常将古希腊称作“自由的时代”,但那是就共同体(奴隶被排除在外)生活方式而言的,而不是就那时的哲学讨论而言的,他基本上认为自由不是古代哲学的问题。Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Hamberg 1940, S. 144.

[147] 关于黑格尔与自由问题,可参见 Domenico Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*. Translated by Marella and Jon Morris, Duke University Press, Durham and London 2004,此书已有中译本。

[148] 这“他物”未必是跟它分离的另一事物,有可能是它自身,只是它把自身当作一种他物而已,即所谓的“外化”。

[149] GW21, S. 68.

[150] Ibid.

[151] Ibid., S. 71.

[152] Ibid., S. 79.

[153] Ibid., S. 81.

[154] Ibid., S. 72.

[155] Ibid., S. 86.

[156] Ibid., S. 84.

[157] Ibid. , S. 70, 82.

[158] Ibid. , S. 89.

[159] Ibid. , S. 86.

[160] Ibid. , S. 89.

[161] Ibid. , S. 83.

[162] Ibid. , S. 117.

[163] Ibid. , S. 124.

[164] Ibid. , S. 119, 125.

[165] Ibid. , S. 136, 127.

[166] Ibid. , S. 135.

[167] Ibid. , S. 140.

139

[168] 黑格尔:《哲学史讲演录》第二卷,贺麟等译,北京:商务印书馆 1960 年版,第 291 页。

[169] 同上书,第 290、291、295 页。

[170] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band; Die subjektive Logik (1816)*, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981(GW12), S. 127 ff.; 以及科学考证版全集第十八卷关于上帝存在之证明的讲座: *Vorlesungsmanuskripte II (1816—1831)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995(GW18). S. 228 ff. 这个讲座目前在国内还未见学者讨论,但非常重要,因为它提供了对康德批判进行反批判,并为普罗姆辩护的一条道路,对于理解黑格尔的绝对者观念必不可少。

[171] GW10. 1, S. 62.

[172] “绝对精神”部分是对艺术、宗教和哲学三种绝对精神形式的最成熟讨论,对于理解绝对精神的丰富内涵非常有益,托因尼森的《作为神学政治论的黑格尔绝对精神学说》便是对这一部分的逐节阐释,极有启发意义。

[173] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Hamberg 1940.

[174] Ibid. , S. 124.

[175] Ibid. , S. 261.

[176] Ibid. , S. 119.

[177] Ibid. , S. 118.

[178] Ibid. , S. 119.

- [179] Ibid. , S. 98.
[180] Ibid. , S. 278.
[181] Ibid. , S. 143.
[182] Ibid. , S. 149.
[183] Ibid. , S. 129.
[184] Ibid. , S. 74.
[185] Ibid. , S. 133, 280.
[186] Ibid. , S. 294, 295.
[187] Ibid. , S. 87—88.
[188] Ibid. , S. 281.
[189] Ibid. , S. 101—109.
[190] Ibid. , S. 64.
[191] Ibid. , S. 64, 65.
[192] Ibid. , S. 200.
[193] Ibid. , S. 228, 229.
[194] Ibid. , S. 144.
[195] Ibid. , S. 141, Anm. 2.
[196] Ibid. , S. 144.
[197] Ibid. , S. 247.
[198] Ibid. , S. 247—249.
[199] Ibid. , S. 242.
[200] Ibid. , S. 200.
[201] Ibid. , S. 244.
[202] Ibid. , S. 246.
[203] Ibid. , S. 250.

第三章 黑格尔历史观的展开

141

通常人们说到历史和历史性,想到的往往是时空方面的有限性和受束缚,亦即处在某个历史阶段中,受该阶段种种历史条件的限制,人与人的各种活动,都无法跳出其所处的历史阶段。一般来说,历史哲学家都承认这一点,但这只是历史问题的外在形式一面,没有说出多少东西。区分这种与那种历史哲学的关键在于内容的规定性,即规定历史的意义、结构与运动状况如何。而在黑格尔这里,历史的内容一面又分为两个方面:其一为绝对精神的历史性,绝对精神在世界上的内在运动赋予世上一切事物以意义,前一章我们处理的就是这个方面,讨论了黑格尔这一观点在其个人思想发展史上的进展;其二为黑格尔在各具体历史阶段上展示这一观点,体现为他的《历史哲学》,本章处理的就是这个方面。

在进入细部之前,我们先交代几个预备性的问题:(a)何谓“世界历史哲学”?即黑格尔的历史哲学是什么意义上的历史哲学?(b)《历史哲学》传世版本繁多,需要说明各自的源流与优劣情况,以确定我们使用的主要文本;(c)本章的布局。

(a) 经过维柯、孟德斯鸠、伏尔泰、赫尔德、席勒、弗·施莱格尔等几代人的努力,“通史”观念已经深入人心,在那时的人看来,历史就是通史,也就是世界历史,具体说,纵向(时间)而言它是贯穿整个文明史的,横向(空间)而言则以全世界为考察对象。“世界”不再只是古代的“宇宙”(cosmos)或中世纪语境下的“世俗”(das Weltliche),“历史”也不

再只是理型与上帝的附丽，它们两者都逐渐摆脱古代与中世纪意义上的理型、上帝的统领，而具有独立地位，最终在黑格尔这里取得决定性的根据地位。正如德国学者鲍威尔(C. J. Bauer)所说，黑格尔那个时代的人认为“历史就是通史”这一点是不言而喻的，故而黑格尔认为不必解释何谓“世界历史”；^[1]不仅如此，在黑格尔看来，历史只有作为世界历史才是不矛盾的，才是经过概念把握的历史，黑格尔的历史哲学就是对世界历史的思着的考察，是以哲学方式处理过的历史。^[2]

142

但黑格尔那里的历史与历史哲学并不是一般意义上的通史。为什么他那里历史只有作为世界历史才不矛盾呢？黑格尔的历史哲学所追求的，并不是在时间和空间方面拓展或者限制前代与同时代思想家们的研究范围，也不是在前人的种种天意计划或理性规划之外给出另一个版本的抽象规划，而是如 20 世纪前期的一位德国学者恺泽(Ulrich Kayser)所说的，追问历史何以可能。^[3]这意味着，历史在他眼里并不是一个现成的、已经完成的过程，以至于需要外在地添加上一些意义，借以使人摆脱有限的、质料性的、易变的世界，走向理型、上帝、理性，而是意义本身的生成过程，通常意义上的通史只有以这种生成为前提才是可能的。历史必须是世界性的，不局限于某一民族，才能达到绝对精神自身运动的层次，因为这样才能突破欧洲任何一个民族与文化阶段的特殊性，乃至不局限于基督教教义——至少他的本意是如此的，至于他是否真正突破了欧洲中心主义，这个问题属于对黑格尔历史哲学进行深度反思的层次，应当另作一说，我们将这一任务留给下一章。历史又必须是历史性的，才能摆脱传统上对历史的种种外在的、抽象的处理。

从《历史哲学》在体系中的位置来看，这一点不仅能获得支持，还能得到深化。德国的黑格尔专家们，几乎每代人都注意到了历史哲学的重要地位：米希勒认为它是体系的顶点；罗森克朗茨以历史中的伦理与国家概念为体系的顶峰，认为三种绝对精神(狭义，指艺术、宗教和哲学)必须在时间中才能得到把握；拉松认为历史哲学是体系的封顶之作；宾德(Binder)赞同米希勒的看法，认为历史哲学是整个体系的支

点,绝对精神与世界精神是不可分的;布劳尔(Oscar Daniel Brauer)则认为历史哲学是体系的中点。^[4]

的确,放在《法哲学原理》中来看,世界历史是抽象的法权理论——指“世界历史”之前的全部法权,非仅只标题为“抽象法权”的那部分——得到具体实现之地,具体地说,抽象法权和道德以国家为前提和真理,而国家只有在世界历史中才得以可能;放在《精神哲学》中来看,主观精神与绝对精神(狭义)都不能撇开世界历史来考察,恰恰相反,只能在世界历史进程中才得以成全。可见黑格尔并没有抛弃世界历史,他将世界历史视作亚里士多德意义上的现实性(Wirklichkeit),完成了对历史的根本性地位的承认,事实上也最终完成了近代脱离中世纪历史观——历史是需要抛弃的世俗世界——的追求,可以毫不夸张地说,黑格尔之后的西方哲学乃至生活方式,都是以此为前提的。

143

(b) 依据授课底本的不同,黑格尔生前所授课程分作纲要讲演和手稿讲演两类,历史哲学是黑格尔的第一份手稿讲演,从1822—1823年冬季学期到1830—1831年冬季学期,黑格尔隔年开一次历史哲学课程,都在冬季学期进行,共开了五次。黑格尔生前并没有出版《历史哲学》的计划,他身后面世的各本《历史哲学》也没有一份经过他本人的审订,都是后人参合他的讲课手稿和学生笔记编辑而成的。

现存于世并公开出版的《历史哲学》手稿只有1822—1828年和1830—1831年讲演的两份“导论”,以及若干零散页,最新的版本由耶施克(Walter Jaeschke)编辑,现收于北莱茵—威斯特法伦科学院的科学批判版《黑格尔全集》(*Gesammelte Werke*)第18卷《讲演手稿 II (1816—1831)》中。关于黑格尔历史哲学的研究当以此本为最权威的依据。

1837年,黑格尔的学生甘斯(Eduard Gans)是《历史哲学》的首任编者,出版了该书的第一版。三年之后,黑格尔的儿子卡尔(Karl Hegel)出版了一个扩展版,但它并非甘斯版基础上的简单扩大,而是两者各有侧重。甘斯版主要以最后一次历史哲学讲演的学生笔记为基础,注重对历史中的经验性材料的分析,而不侧重导论部分的概念分析;卡

尔版则以前几次讲演的相关材料为基础,详细处理的是《历史哲学》的第一部分,即导论或原则部分。由于卡尔版更充分地展示了黑格尔的原意,因此它基本上成为后世各版的底本。

1917年,拉松(Georg Lasson)在卡尔版基础上,吸纳了黑格尔的手稿和更多的笔记,又编辑出版了一个更大的扩展版,并首次将原则部分独立出来,命名为“历史中的理性”,作为单行本出版,后来的霍夫迈斯特版《历史中的理性》是沿着这个方向再加以推进的成果。

144 在20世纪,依据卡尔版出版的其他版本还有:布伦斯塔特(Brunstaed)版(1907),格洛克纳(Glockner)版(1917)及莫顿豪尔(Moldenhauer)与米歇尔(Michel)版(1970)等版本,后者收于现今最常见的理论版黑格尔《著作集》(Werke)的第12卷,该本是依赖19世纪的版本重新编辑而成,较少吸收20世纪的编辑成果,不够精细。

1996年,伊尔亭(Karl Heinz Ilting)等人依据1822—1823年的三份学生笔记,编辑出版了一个最新版,收于《讲演录:笔记与手稿选集》(Vorlesungen: Ausgewaehlte Nachschriften und Manuskripte)第12卷,是目前为止在原则部分讨论得最精详的版本。

2005年,菲韦克(Klaus Vieweg)依据1830—1831年的讲课笔记,出版了一个颇有特色的新版本,它使笔记保持原样,没有搀进编者的改动,而且将中世纪方面的讨论单列一章,名为“基督”(Christus),对于本书下一章的讨论十分有益。^[5]

笔者目前掌握的版本有:科学批判版《黑格尔全集》第18卷中的讲演手稿,布伦斯塔特版、莫顿豪尔与米歇尔版、拉松版、伊尔亭版、菲韦克版《历史哲学》,以及拉松版、霍夫迈斯特版《历史中的理性》。本节的讨论依据的主要文本是:(a)手稿,(b)伊尔亭版、拉松版和莫顿豪尔版(按倚重程度排序),以及(c)两版《历史中的理性》。

(c)本章大致依据伊尔亭版《历史哲学》的叙述顺序,选取了黑格尔历史哲学中最重要,历来也为人讨论最多的四方面主题,分节加以讨论:自由;世界历史个人;世界历史民族和世界历史行程;历史终结论(兼论理性的狡计、理想国家和神正论)。每一节都分为“叙述”和“批判

的考察”两部分,前一部分致力于同情之理解,后一部分则加以初步的批判,并分别将各节讨论的问题引向下一章。

我们的讨论不是文本评注,以问题而不以文本为主轴,且并不局限于《历史哲学》一书,在必要的时候常常援引黑格尔其他著作中的文句和观点作为参照。

第一节 自 由

一、叙 述

145

在黑格尔那里,历史的起点或者说可能性条件是自由,历史的进程由自由的各形态所规定,它的目的也是自由。^[6]自由概念是理解黑格尔历史哲学的关键。我们需要从它与前人对历史本质的规定的差异中,理解黑格尔历史哲学的特殊之处,从它的种类引出对自由的结构性的讨论,从它的条件与内部结构理解它背后的推动力量和指向,进而为第三节借此理解历史进程创造条件。

我们从前面对历史哲学史的梳理知道,历史哲学家们大都有一些引导性的核心概念,以这些概念来规定历史的本质和走向,比如维柯的“创造”,孟德斯鸠的“法”和“理性”,伏尔泰的“道德观念”,卢梭的“公意”,康德的“自然计划”,赫尔德的“人性”,费希特的“宇宙蓝图”,谢林那里依据绝对同一者而来的“天意”。维柯的思想是历史哲学的创始形态,汇集了多种可能的发展方向,不可简单用其中的某个方向以偏概全,但在对“天意”的信仰上,他与后人是一致的;从孟德斯鸠到谢林的这些核心概念,也大致可以用“天意”来概括。这样看来,讲清黑格尔的“自由”概念与之前的“天意”概念的区别,也就基本把握住了黑格尔历史哲学与前人历史哲学的区别。

里德尔(Manfred Riedel)在他的名著《体系和历史——对黑格尔哲学的历史地位的研究》中十分敏锐地洞察了这个问题,他以康德为上述各家的代表,比较了黑格尔和康德在这个问题上的五方面差异,对于我

们的讨论十分有益,这里不妨费点笔墨,列举一下:(1)与康德及其18世纪前辈们不同的是,黑格尔认为一个关于普遍管理法权的市民社会的理念不再是公设,而是现代社会的现实,这其中就包括一个承认“所有人的自由”为世界历史性原则的“建设性”国家;(2)康德那里的进步过程是由先于历史就被规定好了的自然计划(形式)和人的激情本性(质料)这两个部分组合而成的,而黑格尔则将进步过程置于历史之中,也就是说,是历史本身在进步,而不是自然计划从外部推动或召唤历史发生进步;(3)与康德及其前辈们不同,在黑格尔那里,不存在由理性掌控的未来和无理性的过去之间的分裂,对于他而言,进步的目标不在未来,而在当前,从当前出发,历史又回过头来建构为一个连贯的进步过程;(4)对于康德及其前辈们而言,历史处在个体和类(Gattung)的二律背反关系中,对于黑格尔而言,这种二律背反不管就其自身来看,还是联系历史来看,都是一种纯粹的抽象物,因为这两方原本就是不可分的,历史无时无刻不处在两者的综合中;(5)黑格尔虽然也有类似于“自然计划”的“理性狡计”概念,但他并不因此剥夺人的创造性活动即实践的地位,而是将历史看作人的劳动的产物。(里德尔还说,这五方面中,第一方面是决定性的,它规定了另外四个方面。)[7]

一言以蔽之,黑格尔从作为整体之运动的历史本身出发来谈论历史,而不是从个体、类抑或纯形式的理念出发谈论历史(这三者中的任何一个,如果脱离历史整体的运动来看,都是抽象的),而这种运动本身就是黑格尔所谓的“自由”。在黑格尔看来,人的激情,历史上的种种偶然事件,其本身内部就有天意在,它们会扬弃自身不完满的状态,进入更完满的状态,但它们本身是不会被抛弃的,不存在与形式完全分离的、要被抛弃的质料,只有质料本身的运动(这就是形式)。

但仅从与前人的关系出发,还只能达到对黑格尔自由概念的一种粗略的界定,而且这只是一种断言。我们必须深入到自由的条件与内部结构,才能达到对这一界定与断言的坚实论证,否则它只会显得与它所批判的观点一样地抽象。

下面我们讨论一下,这自由是谁的自由?也就是说,有几种自由存

在？它们之间是什么关系？黑格尔对它们有没有偏重？这对于本书后面部分的讨论非常关键。

有学者从历史哲学在法哲学中的位置着眼，强调这是一种法权上的自由，比如里德尔；^[8]有的则从历史哲学在整个精神哲学中的位置着眼，强调主观精神与绝对精神在国家与历史这一客观精神之顶峰处交汇，强调这是三种精神（主观精神、客观精神、绝对精神）共同作用形成的自由，比如鲍茨。^[9]这些解读都有各自的切入点，不失为一家之言，但本书的视角与它们都不同。如果自由只是国家、社会与个人之事，绝对精神的位置何在？又将如何回答黑格尔为“普鲁士国家哲学家”一说？如果自由只涉及三种精神之间的关系，自然的位置何在？没有了自然的位置，难道黑格尔整个体系所赖以建立的那种根本的历史性不会因此而失落吗？正如前一章所论，本书从绝对精神的历史性入手，强调的是最根本的、存在论意义上的历史性，而不是体系的某个部分意义上的历史性，因而对自由的理解也应该由此出发。自由不仅仅是在国家或精神范围内形成的，它在根本上是传统形而上学的隐秘的存在论要求，黑格尔只是以绝对精神的历史性这一集大成的形式将这个要求公开了而已。

147

拿人的例子来说，正像在康德那里，陷于感性而不追求自由的人就等同于无理性的人，因此不被纳入伦理学的考察范围之内，也就不被承认为一个伦理之人（这等于说他作为伦理之人是不存在的）一样，在黑格尔那里，自由是历史的起点，也是个人被承认为人的起点，不自由的人只有激情（die Leidenschaften），只是一个自然人，还没有达到历史人的层次。我们前面反复强调过，历史不是与自然并列的区域，而是以绝对精神的存在论上的历史性为根据，历史基本上是与精神同外延的，它是整全，是全世界，它扬弃自然于自身内，所以严格来说，在黑格尔那里不存在与自然并列而互不相干的历史，而只有作为达到自我认识的精神的历史，扬弃了自然于自身之内的历史。如果说形而上学认为理性是人固有的，那么到黑格尔这里，人只要是个人，他就必定是历史性的，前面所谓的“自然人”实际上是一种自相矛盾的说法，它要表达的毋宁

是：那样的人作为人根本不存在，他只是动物。由此类推，在必要的时候，我们还需要对激情、精神、伦理、国家等这些自由的要素作出不同于前人的解释。

下面我们看看一些详细的规定性。

黑格尔说，伦理自由(die sittliche Freiheit)是抽象自由理念和人的激情之间的中介，它使这两者达到调和，达到活生生的统一。(V12, 26)^[10]可见在黑格尔那里至少有三种自由：绝对精神的自由，国家(即以国家为代表的伦理共同体，而不单指统治形式，下同)的自由，个体的自由。而且黑格尔认为，脱离这种活生生统一的绝对精神的自由只是“抽象的自由理念”，脱离这种统一的个人自由只是动物式的“激情”。

148

什么是真正的自由？黑格尔有明确的规定：“不依附于某个他物，不遭受强力，不纠缠到某个他物之中的事物，就是自由的”，^[11]这往往会招致误解，因为“通常在反思的表象中，人们把任意(Willkür)，把特殊意志称作‘自由’，与此相反，人们把自在自为的存在者和理性之物(das Vernünftige)作为它们^[12]的特有之物、[作为]^[13]铁的必然性设立起来。实际上，只有精神与自在自为的存在者——作为精神的事物——的关系才是自由。真正的自由是理性之物”(V12, 61)。这样才有了前面那句引文中接下来的一句话：“精神因为回到自身，就达到了一种更自由的存在。这是它的绝对的、最高的目标”，^[14]因为绝对精神如果不在人身上体现出来，不与人统一，如何可能“回到自身”呢？由此可见，自由的定义中就包含绝对精神与人的统一、任意与必然性的统一，绝对精神与人这两者的自由，以及两者在国家里的结合，都必须以这种统一为条件，并在这种统一中得以成全。

对自由的规定还不止于此。黑格尔还继承了德国观念论的遗产，具体地说，继承了谢林自然观的遗产。黑格尔秉承了谢林的自然“发展”(Entwicklung)观，并扩充成为自己的整个体系，历史的发展与自然的发展是贯通的，而不是没有关系的两个领域。这一点从上一章的梳理中已经可以见其梗概，我们下面讨论自由的要素与结构时还会进一步涉及，此处不赘。

那么三种自由(绝对精神的自由,人的自由,国家的自由)的关系如何?黑格尔说过,人们或许会以这样的方式看待历史:“我们将历史看作这样一个肉案子(Schlachtbank),在那上面,诸民族的幸福,诸国家的智慧以及诸个体的德性都被奉作牺牲了。”^[15]这句话在黑格尔的原文中只是假想中的别人的看法,并不是黑格尔本人的看法,人们却由此推出黑格尔为了绝对精神而牺牲个人、民族和国家的结论,更有甚者,比如卢卡奇,认为历史本身都成了工具,黑格尔以此消灭了生命,^[16]这种意见在一代代人那里陈陈相因,竟至成为一种牢固的偏见。比如德国学者吕柏(Hermann Lübbe)就持这种看法:黑格尔曾想通过他的“历史悲悼”(Geschichtstrauer)以美的方式弥补那置个人命运于不顾,跨步向前的进步经验。^[17]引用吕柏观点的胡夫(Wilm Hüffer)立即反驳道:事实恰好相反。黑格尔所谓的牺牲个体或以个体、民族等为工具,并不是工具理性意义上的工具论,而是说绝对精神必须以个体自由等为表现形式。这种所谓的“牺牲”极容易被误解为宿命论,与宿命论相反,这种牺牲恰恰是通过“为了自主(Autonomie)的利益,在历史发展面前挽救[个体]意识的某种不可还原的内核”而实现的;反之,“宿命论才一开张,对历史的兴趣也就消失了”,^[18]黑格尔历史哲学绝不是宿命论。

149

有了上一段中的一般性讨论作铺垫,我们再来看一看三种自由的具体关系。前面已经说过人与绝对精神的关系,如前所引,黑格尔认为绝对精神与人统一于伦理,人与绝对精神都只有在伦理中才获得意义,脱离伦理去谈人与绝对精神的结果,只能是纯抽象,因而谈论人与绝对精神的分离也是没有意义的,“理念的必然性只有通过历史上的人的激情,才能成为伦理的,[并与伦理]合为一体”。(V12, 70)黑格尔追求的是理念与人的激情的合一,“理念的目标[与]激情的内容为一”,(Ibid.)“伟人们知道时代需要什么,并追求它,也……寻求这种需要的满足。因而他们在此满足了他们自己的概念,因而这概念也作为他们的激情出现。但诸民族也因此聚集在他们周围,并将那些进行抵抗与顽固守旧的民族征服”。(Ibid.)

人与国家,即伦理的关系如何?我们在考察《精神现象学》的时候曾表明,伦理其实是认识到了自己以精神为预设的主体间性,黑格尔在历史哲学手稿中又明确地说,社会和国家既是人的自由的限制,也是其发展的条件。〔19〕由此我们就不难理解他的另一个观点了:有国家才有历史,国家和历史一同发端。〔20〕

至于国家与绝对精神的关系,本章的最后一节会详细讨论,这里可以预先介绍那里的看法:绝对精神虽然是国家追求的方向,但它并不抛弃国家,或者在可预见到的时间里终止于国家发展的某个阶段。

由此可见,说黑格尔偏重绝对精神,这固然没错,但那绝不意味着个人与国家、民族是纯粹工具,而只是说,历史是绝对精神自我认识的过程,而人、国家、民族是这个过程中必不可少的环节,也是绝对精神的表现形式。

接下来的问题是,自由的可能性条件是什么?它有几要素?由这些要素构成什么样的结构和运动方向?

黑格尔区分了形式的自由(die formelle Freiheit),即表面上看起来的自由,和实在的自由(die reale Freiheit)。任意就是形式的自由,它“使个人的冲动、目标等成为它的内容或对象”,但“意志作为自由的,它的内容得是一种普遍之物;在这种普遍之物中,我有我的本质,我的本质性存在”,作为任意的意志是微不足道而无力的,是不符合人的本质的;而“实在的自由预设了许多自由者。由此自由者与自由者的关系就被设立了,由此才有了伦理与法权方面被设立之物。自由意志只意愿处于公意(allgemeinen Willen)之中的那些规定。因而随着公意的这些规定被设立起来的,就有公民自由,理性法权,法权政制(Verfassung)”。〔21〕黑格尔重视的当然是实在的自由,而不是形式的自由,实在的自由恰恰是个人不畏艰险,投入到那不受他个人支配的事物中去,有所行动,有所创制。不注意到这一点,就根本谈不上自由的可能性条件,因为如果自由就是任意,完全是受个人激情支配的,那么人什么时候想开始自由,就自由了,根本不需要顾虑外物,也不必到外物中寻找可能性条件,如果一定要说这样的自由有条件的话,那也只有一个:

人自身,而且是作为激情的人自身。

由此带来了自由与必然性的关系问题。李秋零先生认为,黑格尔以自由概念“一举解决”了历史发展的必然性与进步性两个问题。^[22]进步性的问题这里暂且不表,黑格尔的确以自由概念给出了德国观念论特有的关于两者关系的一种表述,至于是不是一种“解决”,则尚可存疑。德国学者布劳尔非常精微地阐明了黑格尔的看法:自由本身就具有其必然性,但那不是自然科学式的因果链条,而是逻辑的必然性,这种必然性不是外在地将事物涵括到概念之下,也不是外在地运用概念于事物之上。^[23]这里摆明了两种必然性,而且这两种必然性都是人必须面对的:一种是自然的必然性,它拒绝人的干预,反过来要支配人;另一种是内在于自然与人的、存在论上的逻辑必然性,也就是《逻辑学》中的那种必然性。在对象化世界观看来,前一种必然性是人在世界中逃无可逃的处境,但通过上一章的梳理我们知道,德国观念论在康德之后,越来越突破这种对象化的世界观,在一定的历史处境下(比如启蒙时代或者被技术钳制的现代),对象化具有一定的客观必然性,但观念论并不承认其为世界唯一的可能性。“谁理性地看待世界,世界也理性地看待他;双方交互规定”(Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beydes ist in Wechselbestimmung),^[24]黑格尔的这句话集中表达了这种主张。当然,这句话表达的并不是哪一两个人的主观行为,而是一种类的行为和历史的行为。

151

黑格尔融合亚里士多德连贯发展的思想,又秉承谢林的自然观,认为突破这种必然性的关键并不在于个人,而在于理性与自然本身,如上一章所述。他本人所主张的逻辑必然性则是一种融贯自然与自由的,活动与发展着的必然性,这种必然性的性质,我们在上一章中也简单考察过了,在下文中还会涉及。在黑格尔看来,人的任务便是通过自由的行动,融入到这种逻辑必然性中去,在这种必然性中,人的自由不是被牺牲了,而是获得了成全。

理解了这一点,我们才可以追问:自由是何以可能的?首先,自由不是现成的,而是要争取来的,“自由作为直接之物与自然之物的观念

性(Idealität),并非作为某种直接之物与自然之物而存在的,而毋宁必须是被争得的,要被赢获的,而且这是借助对知识与意愿进行约束的一个无尽的[过程]进行的”[25]。话虽如此,黑格尔却分作两路展开这一思想。一方面,他说自由与思是同根的,[26]精神世界中的变迁先行发生于概念本身之中(V12, 38),也就是说,自由在逻辑学中就被规定了,这好像在暗示,在世界上的种种具体变迁之前,就有某种超越的力量事先规定好了这些变迁会如何发生;另一方面,他又明言,自由的存在预设了教化的(gebildete)社会,[27]这又仿佛在说,自由只在社会发展的某个阶段才出现。这两种看似明显矛盾的说法如何统一起来?

152

事情端赖于我们如何看待逻辑学和教化。正像必须区分绝对精神的历史性和具体历史事件一样,在黑格尔那里,绝对精神的自由与历史中人的具体自由也是不同的。后者以前者为核心。黑格尔这里所谓的“思(Denken)”,即是《逻辑学》里的逻各斯,在导论与第一章中我们反复说明,不存在时间本身的“之前”,也不存在在具体历史进程之前,对历史先行进行宿命论式规定的某种力量(不管是不是人格性的力量),这里的思,完全是内在于历史的,是历史的核心,“时间是以感性的方式被表象的否定之物,与此相反,思想(der Gedanke)是最内在的否定性,一切规定性在它当中都被消解,对象性的、存在着的事物[在它当中]扬弃自身”(V12, 51)[28]。那么黑格尔如何看待教化呢?“教化是共相的活动,是思的形式。”[29]教化即是共相、思本身运行的过程,教化与思的关系就像时间与概念的关系一样。

绝对精神的自由在《逻辑学》的开篇和世界存在之时就有了,也就是说,在编年历史未出现之前,就体现于宇宙和自然界中了,哪里有变易,那里就有了这种自由,但历史之前的那种自由毕竟只是绝对精神自在的自由,还不是自为的自由,只有在历史中,在教化的社会中,才出现自为的自由,即被人主动加以思考和运用的自由。所以在黑格尔那里,综合事情的两方面来看,自由的可能性条件既包括思、逻各斯,也包括有教化的社会。“人不应是任何奴隶;任何民族,任何政府都不是为了制造奴隶而发动战争的——而有了这一知识,自由才是法权,不是实定

的,被强力、困境等强制而成的特权,而是自在自为的法权。”^[30]

黑格尔的“历史进程”说,也应由此来理解。黑格尔对历史的理解,甚至包括他的《逻辑学》,都是以处身历史之中的、此前历史的总结者的身份说出的,而不是站在上帝的立场,超越地对历史进行规定的,否则我们绝难想象《法哲学原理》中关于“密纳发的猫头鹰”的那番话出自他之口。不理解这一点,就极易误解黑格尔关于历史之始、中、终的看法。他认为,历史的开端(Anfang)和终极目的(Endzweck)都出自精神概念(aus dem Begriff des Geistes hervorgehen),而历史的过程,即通向最终目的的道路,也不是单纯的手段,而是“绝对的事情本身”,“绝对的历史”。(V12, 57, 58)

153

在黑格尔那里,还有两种说法常常代替“出自精神概念”,那就是“前置”(vorsetzen)和“预设”(voraussetzen)。如何理解这些说法?我们知道,黑格尔之后,思辨与历史就发生了脱节,思辨日益被当作一种单纯属人的思维之物,对开端与目的的理解也随之发生了微妙的变化,黑格尔的学生德罗伊森就公开宣称,对于绝对的开端,我们只能思辨地加以思考,或者在宗教中加以信仰,但无法在实际历史中找到。^[31]当代的阐释者们更习惯于以一种虽非出自上帝的视角,但也是以作为上帝代行者的人的身份来理解,将它说成是意识形态、权力意志的设定一类。这样的解释在当代人看来有其道理,但至少对于黑格尔的本意而言,似乎并不忠实,而更多的是一种以今释古。德国观念论哲学家并不认为这是一种人为的设定,他们坚信理性与历史的合一,并不认为在两者关系上存在着什么“两歧”^[32]问题。绝对精神与历史是相互依赖,相互说明的关系,但后人在解读黑格尔的时候往往只强调历史依赖于绝对精神的一面,忽视了绝对精神依赖于历史的一面。在绝对精神与历史的关系上,最终的重心固然是落在绝对精神上,这反映了形而上学传统一贯的看法,但黑格尔毕竟在形而上学内部最大限度地实现了对历史的承认,我们首先要看到这一点,才可能赢获批评黑格尔所需要的充分依据。

前面我们谈到,自由的可能性既可以说在绝对精神,也可以说在历

史发展的某个阶段,但没有讨论这两个层次的统一的问题。这两个层次,一个是存在论的,一个是实际历史的,它们的统一在于这样一个问题:历史何以在自由问题上达到自我反思,何以把握自身?换句话说,我们对作为世界历史之核心的自由的认知何以可能?要回答这个问题,就必须处在历史的总结者的位置上,在回答这个问题的时候,历史在认识到自身的本质在于自由的同时,也开始寻求实际历史中自由的开端,因为自由的开端也就是历史的开端,同时也开始寻求自由的目的,因为那也就是历史的目的。黑格尔就处在这样一个位置上。

154

回到历史行程的问题。前面我们看到,历史与国家、教化是同源的。那么国家出自哪里呢?黑格尔说,“我们所说的‘国家’,出自自由”,亦即出自人的自由创制,出自自由生活的共同体。“我们以为,出自任意的事物,从国家看来乃是偶然的。它显得只是出自任意的。不管它是否已经走出假象之外,假象都还是包含理性因素在内的。国家是自由之法则(das Gesetz)。”^[33]这就是说,在国家里,人们往往到处只看到偶然的限制,好像只是人们的任意行为的结果,但在这种限制与偶然之内,却蕴含着自由与理性的因素。那么历史的目的是什么?“历史的目标在于,世界成为理性的——在其现实性中,如同在其深处(in ihrer Tiefe)那样——,而且哲学知道这一点。”^[34]由此就有了黑格尔那个著名的说法:“世界历史是自由意识的进步”(Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit)。^[35]黑格尔借用莱辛的术语说:“人类的教育通往什么?通往自由。”^[36]

为了详细展开这个问题,黑格尔还列举了自由的三个环节:抽象的原则和最终目的,人的法权,以及为实现这目的而经历的现实中的形态(Gestaltung)。这三个环节大致对应于抽象理念、人和伦理三方面。在此框架下,黑格尔大致梳理了历史各阶段的自由,^[37]我们通常知道的,依据自由的程度对东方—希腊罗马—日耳曼三阶段的划分就出自于此。他之所以将史前时期排除在考察范围之外,^[38]之所以不以中国、印度为历史的真正起点(下一章会证明此点),^[39]原因都在这里,对于这些问题下文有详细的考察,此处不赘。

二、批判性的考察

黑格尔的哲学,尤其是他的自由观,呼应了柏拉图晚年对自己的批判,在形而上学追求理念的框架内最大限度地克服了理念的超越性,并将理念改造成贯通自然演化与历史进程的巨大权力,可以说完成了由柏拉图开始的形而上学的“轮回”,从形而上学自身的角度来看可谓是“登峰造极”了,但为什么在他逝世后,除了一些铁杆老年黑格尔派外,应者寥寥,呈现一片衰退之象呢?

本书无法从事详细的哲学史考察,这里只能指出,无论那些批判者是否意识到了,他们从黑格尔那里继承的东西往往比他们愿意承认的还多,但即便如此,仍然无法否认黑格尔哲学受到了一些根本性挑战这一事实。

155

《历史哲学》中关于自由概念的集中讨论是德国哲学史上继康德的第二、第三“批判”和席勒的《审美教育书简》、费希特柏林时期的大众演讲和谢林《论人类自由的本质》一文后少有的这方面文献。黑格尔的自由概念继承康德对否定性自由和肯定性自由的区分,因将人的自由置于绝对精神的自由之中,实际上给康德那里纯形式性的自由赋予了内容。^[40]道德自由在康德那里是通过启蒙主体互不侵害、互相承认而实现的(当然,另一方面,自由也是理性的事实,这两方面并不矛盾),表面上看,主体主动在争取自由,因而自由是肯定性的,实际上还是否定性的:首先,从实践活动的性质来看,它以众多的理性主体为本身无前提的前提,这种主体既不承认激情的价值,也不承认在实践世界中有超出主体之外、无法为主体所把握的内容,如果说有这种内容,那也是不可理解的、因而超越性的“自然计划”,而不是实在地内在于人的行动中的,可理解的力量。所以康德的考察范围仅限于主体可表象、可控制的行动与后果领域,这种考察表面上关注众多理性主体的共同生活,实际上极易陷入抽象主体的“为自己而存在”,并没有什么肯定性内容。其次,基于前一点,这种自由是非历史性的,也就是说,它自认为适用于

一切时代,是一切时代的不变理想,而不认为历史本身有什么肯定性的价值,因而也看不到各时代存在方式的差异,它的指向其实是根本否定历史差异,跳出历史之外。

但黑格爾赋予这种自由以内容之后,似乎否定性自由与肯定性自由之间的界限又模糊起来了:作为人的自由的内容,绝对精神固然与此哲学对绝对者的规定不同,没有直接否定它的对方,而是将它与其对方的对立吸纳在自身内,但这样的吸纳最终不还是一种否定吗——虽然是以思辨的方式?因为一方面,绝对精神的确内在于世界和历史,但它所寻求的终究是对自身的认识,亦即确认它自身的存在,从根本上讲,其他事物都是要被扬弃的,因而黑格爾那里的自由除了肯定绝对精神之外,其他的一切毕竟只是次要的;另一方面,它对绝对精神本身却又缺少肯定性的、直接的言说,要了解黑格爾那里的绝对精神是什么,只能从它在世界中的种种体现着手,所以正如上文所言,在黑格爾那里,绝对精神与历史是互为阐释的。

156

谢林抓住后一个方面,他在《论人类自由的本质》中力求在绝对精神之外为自由寻找某种肯定性的根据,可是即便设置一种外在于绝对精神的存在,仍然还有追问该种存在自何处来的必要,如果谢林的做法只是以和黑格爾相同的观念论思维方式扩大黑格爾的考察范围,那么这种存在未免仍会面对被绝对精神吞噬掉的危险。

黑格爾逝世后,针对他的林林总总的批判大多只关注前一个方面,不是试图证明绝对精神最终走向抽象,亦即脱离生命和历史的(马尔库塞和舍夫勒)^[41],就是极力证明他的自由实际上服从于必然性了(阿多诺)^[42],是一种宿命论。正如本节及下面几节要证明的,这些批判很难站得住脚。

这里涉及的问题恐怕不是是否跳出观念性之外,在观念性之外另行设置一种存在,进而使绝对精神不局限于其自身(由此必然导致否定它的对方,只肯定其自身),而是要从根本上思考观念论哲学的思维方式是否还能成立,思考绝对精神的存在方式本身是否还具有现实性。与其说黑格爾的绝对精神像一个遗世独存的暴君一样抛弃了无辜的世

上万物,我们认为对黑格尔哲学而言,更公正的说法毋宁是,世界在自我否定,因为它追求永恒理念。这是柏拉图以来的形而上学一贯的思路。

在近代的语境下,世界的自我否定是通过其自身的连续性发展实现的,而对这种发展最恰当的概括莫过于“自由意识的进步”了。但在一个由资本和技术控制的年代,人们很难再像德国观念论那样虔诚地信仰进步论,如果说在形而上学的时代,理念对有限性事物的扬弃是一切道德、法权、艺术、宗教与科学的前提,那么德国观念论之后的时代要求的则首先是理念被罢黜之后有限性事物的自立。但这首先需要黑格尔的历史观有一个透彻的反思,于是我们被引向下一章,下一章将从“进步”这个概念开始。

157

第二节 世界历史个体

一、叙 述

“在人那里,自然达到了繁复性之潜在的最高点(只有人才是真正的‘个体’,是无限多样的)。人通过‘意识的闪电’(Blitz des Bewußtseins),挣脱了与孕育生养他的自然的联系,从此以后,人的一切行为所指向的,都是往创世之内在的、精神的出发点的回撤。由此,向神性的攀升同时也变成了往‘基础’(Grund)的一种回退,创世的循环被闭合了;时间—历史(Zeit-Geschichte)与永恒‘和解’了。”^[43]

德国学者法切尓(Iring Fetscher)的这段精当的概括,充分说明了世界历史个体(本章以下部分简称“个体”,而以“众人”、“群众”等指普通人,以示区别)在黑格尔哲学中的关键地位:他既是绝对精神由自在存在通向自为存在的转折点,也是在世界历史同时既寻求基础,又寻求目的的过程中,绝对精神必不可少的体现者。上一节中对自由的讨论还不足以充分展开个体的内涵。那里讨论人、伦理与绝对精神如何融为一体,形成自由的整体结构,人只是三个主题其中之一,而且那里主

要关注人的激情与绝对精神运动过程的关系,讨论人如何可能以其激情投入到伦理生活之整体中;但在本节中,人是首要的主题,人在整体中,在历史中,是历史的产物,这只是人的存在的一个方面,人还有开启历史的一面。笔者认为,个体之于世界历史,恰如当前之于时间。基于此,理解人的地位与关键作用,是理解世界历史民族与世界历史行程,乃至世界历史之目的的前提。

158

对于黑格爾的个体观,有两种流行的解读方式:“英雄史观说”认为伟人产生历史;“工具说”认为人只是历史的工具。本节拟通过对这两种解读方式的详细考察,澄清黑格爾对个体的看法。不考察“英雄史观说”,就难以了解黑格爾既部分肯定又部分扬弃古代英雄生活方式的用心,无法区别他的“英雄”概念与古代“英雄”概念,导致以情感或私德看待英雄,看不到历史乃至英雄的生活本身超出英雄主观激情与意图的一面;不考察“工具说”,就不理解个体除了是历史的产物与绝对精神的表现者之外,还有总结历史与开启新的历史可能性的作用。

在探讨这两种解读之前,为说明源流,有必要回顾一下青年黑格爾的个体观。

珀格勒在他的《青年黑格爾和世界历史个体学说》一文^[44]中详细考证了黑格爾青年时期的个体观,对本书非常有益。黑格爾个体观的演进和他的哲学思想的变化轨迹是一致的。

中学和大学时代的黑格爾深受古典戏剧家和莎士比亚、席勒等人的作品,以及法国大革命的影响,以一种激昂的理想主义色彩看待帝王将相,那时的他虽然还不能说深入理解和认同了启蒙思想,但受时代氛围的影响,他的思想与启蒙的思路大体是一致的。中学时代的他就写过一篇关于屋大维等人的“三巨头谈话”,里面甚至一字不变地用了莎士比亚《凯撒》一剧的话。这一时期的黑格爾关注的是忒修斯、亚历山大、前后三巨头、西庇阿、汉尼拔、腓特烈大帝、路易十四等具有其民族之天赋的伟人,对于古今之别还没有太深的理解。

在伯尔尼任家庭教师期间,黑格爾的住地离卢梭晚年隐居的比尔湖(Bieler See)不远,那里在卢梭逝世后已然成为一代人的圣地,黑格

尔还拜访了卢梭的故乡日内瓦。除了卢梭之外,那时的黑格尔关注的是苏格拉底、柏拉图、色诺芬、耶稣、斯宾诺莎、莎夫茨伯里、康德这样的道德典范,政治上赞赏那些居于自己的祖国内并为祖国而奋斗的共和党人,宗教上则崇尚卢梭与康德的民族宗教,以路德为英雄,同时又为德意志民族缺少伟人而忧虑。对于此时的黑格尔而言,历史是“种种典范性建制与典范性宗教观念的历史”^[45]。

大约在到法兰克福前后,黑格尔的个体观明显受到了荷尔德林的影响。他关注基督时代的革命,与荷尔德林相同的是,他将时代的转折理解成悲剧。在“爱”、“生命”这些主题下,黑格尔不再仅仅抽象地看待个人,而是追求一种理想的共同体,并对时代与时代之间的断裂有了很深的理解。但正如珀格勒所言,此时的黑格尔与荷尔德林已经有了一种决定性的区别:荷尔德林虽然也将神祇思考为不同领域共有的神,但极少看到危急关头起统一作用的催迫性力量;而黑格尔则要求思想成为现实,现实也进入思想,这个过程可以通过瞥见伟大的历史事件和单个人的伟大性格而加速,伟大性格的伟大之处正在于,它能在历史转折的悲剧性分裂中把握住一些典范性任务。^[46]一言以蔽之,荷尔德林只见到历史的分裂,黑格尔除此之外还把握住了将不同历史阶段统一起来的一种发展的力量。

进入耶拿时期,黑格尔的个体观极大地丰富起来了,到《精神现象学》时期众所周知的“马背上的世界精神”(指拿破仑)一说为止,黑格尔说起伟人的时候,其中的韵味极为丰富,他们绝不仅仅是史传中的时代英雄或者作为抽象道德之典范的圣贤,而是承担世界历史之巨变,总结过去并开创未来的“历史中人”(借用洛维特的说法),这与《历史哲学》中的个体形象已经相差无几了。为避免文烦,本书不再重复珀格勒的考证工作,这里只拈出此期个体观的两个关键特征,略作说明:首先,黑格尔此时更加重视否定性事物和斗争对伟人与历史本身的锤炼作用,比如北欧蛮族和成吉思汗的毁坏并不是纯然的坏事,像亚历山大这样的真正伟人是不会停留于否定性事物的,他们会孜孜不倦地争取世界精神。^[47]同时,黑格尔又深知古今人物之处境不同。比如在 1805—

1806年的实在哲学中,他说在古代,个体与普遍者是直接合一的,而在当今,个体则必须更加深入到自身中去,在杂多的各种领域中寻求与普遍者合一,而社会整体则不再依赖于各个人对执政者特性的了解。^[48]这实际上指出了古代英雄与现代个体的本质区别,下文中我们会详细展开这一区别。

李秋零先生认为:“总的来说,黑格尔是一个英雄史观的鼓吹者。他把全部社会成员分成两大类:一类是‘进行再生产的个人’,即群众;一类是‘世界历史个人’,即历史上的伟大人物。”^[49]我们将以这种观点为代表的一类认为黑格尔那里英雄产生历史的看法,不论它们是否赞同黑格尔,都统称为“英雄史观说”。我们并不简单否定这种解说,而打算对它进行一个详细的分析,区别对待这个解说框架下的各种可能的观点。

首先需要澄清的是,英雄史观说的重点各有不同:有一种是与“黑格尔讲英雄而不讲群众”的问题等同了,比如李秋零先生的上述看法;另一种则专注于英雄是否能产生历史,比如珀格勒所批评的那些人的说法。

如果是前一种,那么不可否认,黑格尔的确更重视英雄。而关于群众是否能产生历史的问题,基本上是在马克思的无产阶级学说出现之后产生的问题,还没有进入黑格尔这样的古典思想家的眼帘(在耶拿时期手稿和《法哲学原理》中有一点隐约的预示,但基本还是在古典框架中出现的,而且所占篇幅很小),因此不属于本书讨论的范围,这里只简单说说黑格尔为什么更重视英雄。珀格勒说,黑格尔“将那些最重要的决断人格化了”^[50],即他习惯于以两个典型人物之间的对比来刻画时代转折点上两种趋势之间的冲突,以及引发时代转折的那些决断,他更习惯于以某个人来代表一个民族、一种宗教、一个时代。当他讲英雄的时候,他讲的实际上是那个时代的精神。实际上叙述者也未必不知道,实际生活中的那个英雄未必像他自己塑造的那么典型,但为了突出人物背后的精神,这样的叙述是有必要的,这本身就是古典主义叙事方式的共有特征。在黑格尔的时代,叙事中的主人公与他人、与他的时代、

与时代精神之间都还没有发生像后代叙事中那么严重的断裂,这是其一。其二,那还是一个虔诚信仰理念的时代,理念并未像后世经济与技术大昌时那样沦为“意识形态”、“必要的虚构”,人的价值还是依据与理念的距离来划分的,而不是依据财产与经济状况所造成的权力与革命能量来划分的,所以不可能产生“群众是历史的主人”这样的观点。只有充分考虑到如上两点,我们才有了理解黑格尔的基础。

如果是前文中所说的后一种,则焦点在于英雄本身。珀格勒认为:“似乎从黑格尔的法哲学和历史哲学中发掘出来的那种流行的观点——即认为伟人产生历史——恰恰不是他的学说。”^[51]何以见得?为了说明这一点,我们首先对英雄的性质与力量作一个详细的考察。黑格尔所谓的“英雄”指什么人?他的作用如何?

161

首先,这里的“英雄”不同于古代英雄。由此我们可以附带澄清是否能以私德和情感衡量英雄的问题。

古代英雄是史诗中的,以及维柯所谓的“英雄时代”的英雄。古代英雄自身的存在与其历史意义是直接合一的,无需经过反思的,因为他们的一举一动,乃至喜怒哀乐都足以为后世垂法。我们看看黑格尔自己举过的一个例子:

希腊的英雄们,部分而言处在一种前法律的境况下,或者说是国家的创建者。为首的一个英雄就是赫库勒斯,他的德行是极其著名的。他的德行就是这一个体的任意,是一个个体身上那种自立的力量与正义之物的强力。这样一种境况或多或少也是荷马英雄们的境况。他们在一位国王的手下联合起来;他们将自身结合起来,这一点绝不是法律规定的,绝不是在此之前就已经自为地现存的;而是诸个体之任意。联盟的所有参与者都给出他们的每一条建议;阿基里斯随其所愿地,独立地分离出来,他要是喜欢,就可以走掉;对战斗的参与是独立的任意。^[52]

这段分析并没有“精神”、“生命”、“理念”这些大词,它本身就像一件艺术作品,引导我们进入一个世界。在这个世界里,英雄并没有向我们炫耀什么,他们没有在个人兴趣与公共义务之间徘徊不定的痛苦,没

有小心翼翼的伪饰与狡诈,但他们并不因此而显得不真实,因为在这个世界里,我们没有被拒于千里之外,感到无所适从,而是不由自主地向往那种物我不分,我悲即天地悲,我喜即天地喜的乐趣,似乎我们自己也可以成为这样的英雄。

著名的阿基里斯之怒,以及他离开战役与重回战役究竟是否可以解释?阿基里斯其人究竟是否存在过?史诗中他的性格是许多人性格的人为复合体,还是单个人的性格?这些看似应到文献编纂方面去寻找答案的古典学问题,其实根本上是些哲学问题。当我们用文献编纂方面的理由抹平了种种在今人看来无法解释的裂缝的时候,很有可能我们只是以今天的世界观消解了与此相异的古代世界。当个体与自然、社会、他人之间的隔离已然成为历史现实之后,个体的性格不再是为共同体而存在的,而是缩回个体内心的、为其自身而存在的,由他发出的每一种行为从一开始就注定了必然是一种分裂性的行为,没有人相信上面描述的那种“合一”存在,由此才有了各方力量的正当性之争。

162

在这种情况下,以个体原本只是为了自身的——这不一定等于自私自利——种种私德与心理因素来衡量他的世界历史功绩,显然是不合适的。“能否以私德衡量伟人?”这个问题的关键不在于能否以形形色色的道德标准判断伟人行为的善恶,而在于世界历史是否有超出个人存在的一面,因为所谓私德,无非是指从单个人或众人的角度出发看问题。所以这在根本上是一个存在论的问题,而不是伦理学问题。黑格尔的下面这段话充分表明了他的态度:“成为世界历史个体的伟大人物的种种行为,不仅在于他们的那种无意识的意义(Bedeutung)方面是正当的,从世俗的观点来看也是正当的。但万不可从后面这种观点出发,针对种种世界历史行为以及这些行为的完成者们提出道德圈子里的要求,他们不属于这个圈子;万不可针对他们将有关简朴、谦逊、仁爱和慈善等这些私德(Privattugenden)的喋喋不休的话提出来。一般而言,世界历史完全可以从道德以及道德与政治之间的那个如此频繁及扭曲地被谈到的分裂所属的圈子中解脱出来,这不仅因为,这样一

来它就免于一些评判了……而且还因为,它完全不介入和不提及个体^[53];因为世界历史要报道的,是诸民族精神的行为,而那些将民族精神引向现实性之外在基础上去的个体性形态(die individuellen Gestaltungen),则可以交付给真正的撰史工作。”^[54]可见黑格尔的一个核心的意思,就是世界历史超出了私德的范围。这是怎样的一种超越呢?

在希腊的几次大战之后,人与世界之间的纽带日渐松弛,世界历史越来越倾向于在人向内的反思的基础上,重塑与永恒的联系(斯多葛主义、基督教等),乃至重建世俗与神权的种种制度,而斯宾诺莎、维柯、赫尔德、黑格尔等人重新赋予实体和历史以权威的努力,已经不可能是对古代的照搬,他们必须以向内反思的传统为前提,将这个传统吸纳进来,因为人与世界的合一对于他们而言不是现成的,而是需要经过艰苦的努力去争取的。在这样的时代处境下,人与世界的分离已是不争的事实,只要人坚持从自己的角度出发,世界历史的进程就必然有强迫人服从的一面,以私德衡量个体的世界历史意义当然是行不通的。况且个体之为个体,其本质性意义原本就在于推动世界历史进程,而不管个体本身是否意识到了这一点,所以无论从个体自身的意图看,还是从同时代其他人的意图看,私德都不足以衡量个体。^[55]

163

相反,伟人往往在自己都不完全明了自身意义的情况下,担当起了诸民族领路人的角色:“伟人们自己特殊的目的包含了实体性因素在内,后者就是世界精神的意志(Wille des Weltgeistes)。这种内容是他们真正的权力;它处于人们普遍的、无意识的本能中,他们内在地被驱向于此,他们对将这些目的的实行纳入其抵制这一目的的兴趣之中的那个人,不进行任何进一步的抵制了,诸民族宁愿汇集在他的旗帜周围,他为他们指路,并将他们自己内在的驱动加以实行。”^[56]如此的伟力从何而来?它是否盲目?这迫使我们讨论下一个问题:黑格尔那里“英雄”的性质。

正如前面回顾的,青年时期的黑格尔非常向往古代英雄,待他在荷尔德林等人的协助之下对古今之别的问题逐渐了然于胸之后,他也并没有简单抛弃古代英雄,而是主张在古今之间有一种连贯发展的线

索,既能吸取古代英雄的某些特性,也能历经时代的转折而战胜种种分裂带来的挑战,由此形成了他自己的一种贯通古今的“英雄”概念。用他自己的术语来说,就是他将古代的英雄概念“扬弃”到自己的英雄观当中去了。

164 英雄往往出现于旧秩序动摇的时代,“一种普遍性,它高于之前的普遍之物而又与之对立(后者[如今]相反地被规定为特殊之物了),这种更高的普遍之物可能会作为下一个类(Gattung)被表达出来。[这个]类已经内在地现存于之前的类中,[但]^[57]还没有实现为类,因此现实性如其实存的情形那样,是一种发生动摇的、在其自身已经破碎的现实性”(V12, 68)。在这样的时代,能够推动这种潜在的类实现出来的个体,就是英雄。“正是那些伟大的历史性的、世界历史性的个体,抓住了这样一种普遍之物,并使之成为他们的目的。这样,那些创造(erschaffen)出一种普遍之物的人,就可以被称作‘英雄’,他们从自身出发汲取(schöpfen)、知晓、意愿并实现这种普遍之物,而那种普遍之物因为是普遍的,也就获得了承认。”(Ibid.)很明显,这里所谓的“创造”当然并不是纯粹的无中生有,而是将潜在的可能性实现出来。因为“他们被赞扬,说他们实现了一种之前只是自在地存在的普遍之物,这种普遍之物并非由他们发明(erfunden),而是永恒地现存着,而又为他们所设置,也作为这样的普遍之物与他们一道获得尊重”(Ibid.)。黑格尔这里的所谓“普遍之物”,并不局限于古代,它首先是跨时代的,而且能贯通他之前的所有时代,一种“类”接着另一种“类”地连贯发展,直到他自己的时代。在这样一个发展线索的每一个关节部位,都可能出现英雄。黑格尔的“英雄”概念基本上是以绝对精神的发展来衡量的。他之所以能引领诸民族,也是因为他代表了绝对精神在那个时代的最高发展,代表了时代的趋势。而这种普遍之物的内容如何,即一个类如何向另一个类进展,这个问题则留待下一节处理。

上面我们突出了世界历史有超出个体的一面,这就导致英雄往往对自己的历史意义并不完全清楚,也导致了本章最后一节要讨论的“理性狡计”。但换另一个角度来看,历史有没有可能将个人完全淹没,“以

万物为刍狗”，以个人为工具呢？

犹太思想家们，比如阿多诺、布伯（Martin Buber）、陶布斯（Jacob Taubes），往往倾向于以工具论解读黑格尔。阿多诺的观点已如上述。陶布斯也在他的《西方末世论》中援引并赞同布伯的观点，即黑格尔忽视了个人。^[58]

我们没有必要完全排斥“目的一工具”范畴，因为黑格尔本人也说过世界精神以个体为工具（Organ, Werkzeug, Mittel——准确地说，最后一个词应译作“手段”）一类的话，^[59]笔者不赞同的，只是认为黑格尔以个体为器具式纯粹工具的看法。黑格尔的确说过：“当我们进而一瞥这些世界历史个体的命运时，[会发现]他们有幸成为某个目的的业务执行者（Geschäftsführer），成为普遍精神之进步历程中的一个阶段。”^[60]这话是什么意思呢？从本书第一章对绝对精神的内在性的考察来看，黑格尔不太可能会以个体为纯粹的工具，实际上他本人紧接下来的话也印证了我们这个猜想：“当我们一试将诸多人物（die Individualitäten）、他们的目的以及这些目的的满足视作被牺牲了的，将他们的幸福视作一般而言为了他们隶属其下的那个由自然强力与随之而来的偶然性所构成的王国而付出的代价的时候，在他们身上还有另一个方面，对于这个方面，我们感到惊讶的是，与那至高者（das Höchste）对峙，在这个观点之下[居然]也能把握到它，因为它绝非次要之物，而是一种在他们之内的，在其本身就永恒的、神圣的事物。”^[61]

165

学者当中也不乏强调这一点的人。比如法切尔就在《黑格尔的人论》中说，黑格尔并未为集体而牺牲个体。^[62]布珀纳（Rüdiger Bubner）区分了实物器具意义上的工具和人这个工具，主张将“目的一工具”范畴放到历史的具体过程中去，给出了一种非常公正的解释：“工具根本不知道‘它们无意识地实现的更高的事物’，正如下面这一点根本不属于手段的本性：在手段中，它所服务的目的已经在了。因为手段适用于各种不同的目的，所以只有将一种手段充分地投入到某个特定的目的上去，才能确定那个引导性的目的的规定性。但这样看来，目的并非自在自为地固定于手段的彼岸。目的一手段关系处于具体的总体关联

之内,在那里,目的的有效性取决于在多大程度上能成功地征召手段。正是在历史过程本身之内,手段和目的的关系才建立起来。”^[63]正如黑格尔在《精神现象学》的“导论”中对流俗工具观的批判所表明的,他自己说到人是工具的时候,所指的一定是有目的在其内,而又对目的的达成起本质作用,并且不可抛弃的工具,是活生生的过程,是亚里士多德式的潜能的实现,而不是死物。

我们不能满足于泛泛而谈,满足于下断言,而是要详细解析这个问题的方方面面。正如法切尔所说,黑格尔认为人处在历史的某个特定的点上,也总结过去。^[64]也就是说,(a)人是历史的产物,历史使人成为可能,但人并不被动,(b)他通过总结过去,达到历史对自身的自我意识,除此之外,我们还要补充一点,(c)人能通过实现历史潜在的可能性,开创新的世界局势。在这三个方面,人与历史都是互为条件的,人并非只是历史的器具,历史也不是人凭空制造出来的。

(a) 黑格尔曾在多处援引古希腊罗德斯岛的传说,说每个人都是其时代之子,个体不可能跳出他的时代。^[65]这也就是说,是历史使人得以成为人,历史使人成为可能,正如胡夫所言,这一点迄今仍然有效,将来也会继续有效。^[66]黑格尔的历史观泽被后世,乃至变得日用而不知,当代人认为“人处在历史中”这一点是理所当然的,也没有说出什么惊世骇俗的真理,然而我们往往忘记了,一种真理被重复千百遍之后,往往只剩下一些淡而无味的抽象句子,这里的情况便是如此。如今成为常识的这一观点,在黑格尔之前,乃至与他同时代的大多数思想家那里,几乎是不可想象的;没有黑格尔,很有可能这一观点对于如今的我们而言,依然是无法想象的。它首先是通过**理念的历史化**,而不是通过**历史的理念化**实现的,后一方面的工作自柏拉图以来一直有人在做,但几乎都是以理念与历史的隔绝收场。对于始终无法放弃追求理念的形而上学传统而言,虽然连续性发展这一在亚里士多德那里已经有所萌芽的思想不算陌生,但理念的历史化却从未有人真正思考过,它在黑格尔这里首次迫使人面对历来被人视作理所当然的理念“在现实中如何可能”的问题,使得理念、人本身乃至世上有意义的一切都必须以一种

具体的历史生成中才得以可能,这一被马克思视作黑格尔最大贡献的思想(当然马克思是以“人的劳动”这一人本主义的视角来看的),^[67]自诞生起就孕育着一种翻天覆地的力量,没有它,马克思的革命学说,以及黑格尔之后的人们对形而上学的批判,都是不可想象的。

当然,黑格尔从来不认为人在历史中是完全被动地受历史规定的,他认为人同时也可以规定历史,因为个体代表了民族精神。早在1803—1804年期间,黑格尔就说过:“那既是一个伟大的普遍性个体,又是作为民族精神而实存者,绝对地作为一而存在于诸个体之中,这些个体是它的个别性工具;它同样也与他们对立;它既作为他们的个别意识的对象,也作为一种外在下事物实存着,这正如他们在它之中既绝对合为一体,又相互分离,并自为地存在。”^[68]从早年的这段话中可以看出,黑格尔谈论的重心当然落在民族精神上,但同样强调了人的能动性,不然何来民族精神与个体的“对立”?

167

(b) 个体要能成为民族精神的承担者,必须集他之前历史的诸种可能性于一身,即能以行动或思想总结之前的历史,尽管他本人未必明确意识到了这一点。黑格尔在耶拿初期就注意到,伟人是站在一个时代的终点进行把握的。^[69]世界历史是对绝对精神达到对其自身之认识的过程的叙述,而这种认识必然是在人这里实行的。^[70]黑格尔不承认那种以外力任意改变历史进程的上帝,绝对精神的发展必须遵循历史的内在线索,绝对精神的自我认识即是对绝对精神的认识,这也等于历史的自我认识。这里所谓的“自我认识”,不同于犹太教的弥赛亚盼望,正如前文中讲到过的,它既是向终极目的的攀升,也是向基础的回撤,因为绝对精神既是目的,也是预设,这种认识,在任何一个阶段都必定是对绝对精神的双重运动在那个阶段已经达到的局面的认识,虽然认识的对象为一(绝对精神),但在每个阶段,绝对精神的面貌都是不同的,所以需要通过人一次次来总结自身。

但要注意,这种认识只有个体能达到,众人是达不到的,尽管个体也往往只是无意识达到的。前面的引文表明,黑格尔认为,在他之前的历史上,那些英雄“无意识地”将“更高的普遍之物”作为他们主观的目

的,他们所追求的只是满足自身,而没有在哲学上对世界历史进行整体考虑,他们只是模糊地感觉到了什么是“合乎时代”(an der Zeit)的,因此也才吸引了他同时代的人。^[71]至于他自己,当然是首次达到对此前的世界历史之真正的哲学总结的人。

(c) 个体在多大的程度上深入到过去,也就在多大的程度上开启了未来,因为这原本就是一体之两面。世界历史原本就是不断追求前提的过程,它越是意识到自由是它的前提,越是会追求绝对精神的自由。学者们往往受《法哲学原理》中的“猫头鹰”一说的启发,容易强调前一方面,而忽视后一方面。殊不知黑格尔强调后一方面并不下于强调前一方面。

168

在黑格尔看来,人并没有什么抽象的本质,他的本质就是在历史教化的过程中生成的,因为人本身是一种可能性,但不是有待“加工成形”的质料,而是从作为其本质性能力与最高可能性的自由出发的活动者。^[72]

因而按照黑格尔的说法,英雄能带来“新的世界局势”(V12, 68)。这是在双重意义上说的:首先,个体的任务,在于有意识或无意识地以比他所在的世界历史原则更高的原则为行动目的,并实现它;^[73]其次,行动总会有不可预见的结果,而这不可预见的结果在黑格尔看来并不是混乱一团,而是遵循着事物本身的辩证法与逻辑的。

这里值得顺带一提的是,个体不是弥赛亚。正如黑格尔的时间观尽管包括未来向度,但始终以当前为重一样,他那里的个体有打开未来局面的这一维度,但终究不是在遥远的末世出现,抑或处在即将到来但永远不现实地到来、永远处在人们的盼望之中的弥赛亚,而是当下就代表着民族精神的,最终而言代表着绝对精神的,现实中活生生的人。另外,我们也不可因为将黑格尔的历史终结论等同于犹太启示录或末世论(Eschatologie)——这方面的误解会在本章最后一节予以澄清——而附带地认为,历史上的那些个体都以黑格尔哲学为盼望,黑格尔本人断不会同意这一点,因为他认为,他之前的个体往往是无意识地完成其世界历史功业的。

二、批判性的考察

照科耶夫的说法,黑格尔便是拿破仑的“自我意识”,^[74]他其实在暗示,黑格尔以其哲学体系,就成为与拿破仑比肩的旷古未有的伟人,这当然是科耶夫个人的解读,但的确反映了黑格尔的自信,据罗森克朗茨考证,黑格尔青年时期就曾以“德国的马基雅维利”自诩。^[75]

这种自信背后是整个近代的自信,历史以空前绝后的方式与个人紧密结合,故而德国人常常自比希腊人,因为希腊人以最美的方式与历史合一了,只是以一种不自觉的方式达到这种合一的,而德国人则是以思想上自觉的方式达到了。

169

但此后在西方,自称为代表时代精神的人,不是被目为疯子,就是造成巨大的浩劫,到如今,已经没有人有这样的自信了,人们倒更安于对“时代精神”这个形而上学概念实施种种解构,黑格尔的这方面观点则被放到历史陈列馆供人进行一些不痛不痒的所谓“研究”。

黑格尔的个体观以绝对精神的历史性和他的自由观为前提,没有绝对精神的历史性和自由概念的整体性,这样的个体观是不可想象的,后来卢卡奇、海德格尔、洛维特意义上的“历史中人”,乃至福柯的“人之死”,也是不可想象的。^[76]这一点不仅适用于黑格尔本人,也适用于后人。因为黑格尔的思想不是因为“错误”而在后代被简单抛弃,它的方方面面本身就构成了思想史上的一些不可或缺的一环,也构成存在之历史的一些环节,黑格尔的绝对精神学说和个体观遭到批判,这在根本上是历史本身的事情,亦即存在本身的事情,而不是哪个思想家主观构想的事情。个体概念既然和绝对精神概念以及自由概念构成一个整体,那么在考虑后世的批判,乃至后世经这些批判所确立的种种思想本身的时候,也不能不作这样的整体考虑。人与历史相互规定,协同前进,人在历史之外没有任何本质,历史也不可能没有人而自成一统,黑格尔的这一思想的后裔,在两个世纪的时间里连绵不绝,代有人出,如今已成为常识,但后人几乎无一例外地要剔除绝对精神。问题恐怕不

像脱下一件外套那么简单,我们必须在深层次上思考绝对精神在历史中运作的机制,这样我们才能回答这些问题:究竟是否可能像区分外壳和“合理内核”一样地将黑格尔那里绝对精神和人与历史的协同关系的这两方面区分开来?我们会不会在这样做的时候又从后门将绝对精神偷运进来了?

第三节 世界历史民族与世界历史行程

一、叙 述

170

如果说本章第一节讲的是历史的本性和标准,第二节讲的是历史中的行动者,那么第三节就要将这两方面的抽象讨论融入到具体的历史行程中去了。历史行程问题占据了《历史哲学》的主要篇幅。从一个角度看,这是站在历史本身考察历史,从另一个角度看,这等于开始了人在具体历史行程中追求理想国家,进而在国家中追求绝对精神的历程。

黑格尔说,一切理性事物都是一种推论(Schluß),历史作为推论,其一方面是抽象理念,另一方面是人的外在方面、质料方面,亦即激情,而人作为活动,就是中项。(V12, 65)但这只是抽象的描述,在具体历史中,就不能抽象地谈论人,而要谈论民族,德国学者迪特曼(Dittmann)有言,推进到历史的中点(Mittelpunkt)的,不是世界精神,也不是国家,而是民族精神,^[77]产生世界历史的不是个人,而是民族,民族是首要的,个人是次要的。^[78]此话虽不中,亦不远。我们还记得《精神现象学》是在“精神”一章下讨论民族的,民族不是抽象个人的聚合,而是一种伦理的现实性,它固然是由人组成的,但也有超出个人的地方,是个人存在的前提。

这里还有几个需要先行注意的问题。之所以将民族问题与历史行程问题放在一起讨论,是因为黑格尔的“民族”(das Volk)概念不仅仅指种族或集体,作为世界历史概念,在根本上它一方面是在世界的现实

进程中出现的,而不是任何抽象的类概念,另一方面它又是在世界历史发展的整体中出现的,亦即代表了绝对精神发展的诸阶段,一民族的特点是由它所体现的民族精神来刻画的,所以一方面,民族与世界历史行程紧密相关,说到一个,其实就在暗示另一个,另一方面,“民族”概念在黑格尔那里基本可以与“民族精神”概念互换使用,除非是在“民族”概念特指种族或集体的地方。对于民族概念的这两方面特征,下文会给出详细的考察。

至于民族与国家的关系问题,在黑格尔的文本中尚无明确定论,他对两者的论述有重合之处,比如他说过:“在国家之中自己突出出来且被意识到的普遍之物,一切存在者被带入其下的那个形式,一般而言就构成了一个民族的教化。但获得这种普遍性形式并被包含于国家所形成的具体现实性中的那种特定的内容,是民族精神本身。”^[79]因此本书在讨论历史行程的阶段时,即在两者发生重合的地方,主要用“民族”概念,因为黑格尔强调的是伦理整体的变迁,而主要在谈论理想国家和诸种政制之对比的时候用“国家”,后一个问题留给下一节处理。事实上黑格尔自己基本上也是这么做的,在讨论历史行程时,用“民族”概念的地方居多,用“国家”的很少。

本节先讨论青年黑格尔的民族理论,然后讨论民族概念的基本特征,最后以此为基础,讨论历史行程。鉴于该行程的大致线索已经众所周知,无需再详细复述,所以我们只作简单介绍,此外再留下一些篇幅,讨论该行程与逻辑学的关系,简述世界历史行程,总结行程的衡量标准,即追求的方向。

黑格尔一向关注政治,就在他开始在宗教和哲学上转而强调伦理生活共同体的同一时期,即伯尔尼后期和法兰克福时期,他也开始受赫尔德“民族是历史中的统一体”思想的影响,^[80]根据狄尔泰的解读,这一思想实际上是对民族本己价值的强调。^[81]它后来在黑格尔这里发展为“民族是现实性”这一思想,对于黑格尔的民族观的重要性不容忽视。但单从传世文本来看,黑格尔对赫尔德的关注和评论只是零星的。

在移居耶拿前后的一段时间里,黑格尔忙于《论德国政制》一书的

写作,按照鲍威尔的说法,[82]这实际上是一部“民族史”,其用意并不在于讨论政制(Verfassung)本身,而在于寻找德意志民族得以自立的根据。德意志民族在接手“神圣罗马帝国”头衔之后,其身份焦虑实际上并未减弱,反而因为有意识的争论与寻觅,这个问题日益突出,后来也没有随着民族分裂为成百上千的小诸侯国与领地而消解掉。寻找身份认同,首先要寻找一个可资借鉴的榜样,黑格尔自己一生就经历了先是寄希望于拿破仑,继而转向奥地利,最终拥护普鲁士的漫长过程。[83]

172

在耶拿时期,黑格尔就认为民族精神是产生与消亡着的活生生的整体。[84]他赞赏孟德斯鸠,因为后者的“不朽著作”(当指《论法的精神》)奠基于对个体性和民族性格的直观之上,这等于说,孟德斯鸠是从现实,而不是从抽象出发的;但另一方面,他又批评孟德斯鸠片面依赖经验的做法,因为他“没有从所谓的‘理性’演绎出个别组织和法,而是从经验中将它们抽象出来,进而提升为某种普遍之物”,[85]这是黑格尔无法赞同的。因为在他看来,理性内在于现实,理性与个别事物都需要强调:失去个别事物,就只能看到抽象理念;反之,失去理性,就只能看到纯粹经验。“从整体的个体性亦即一个民族的特定性格出发,也就能认识到那绝对整体(die absolute Totalität)得以在其中组织起来的整个体系了;需要认识的是,政制与立法的所有部分,伦理关系的所有规定,都是被整体所规定的,而且一个大厦也建立起来了,在其中,没有任何连接和任何装饰品自为地就是先天地现存着的,而是每一个[部分]都通过整体而存在,并服从于它”,[86]一个民族,既是现实,又是整体,在常人看来往往不相容的这两个方面——因为常人一般认为现实是经验事物,整体则是通过理念从外面统辖经验事物所形成的——如何汇合在一起而且密不可分了呢?

民族具有紧密相关的两方面特征:

(a) 直观地看,即从形式来看,民族是一种活生生的伦理共同体,它的每一个成员也都是实际的、活生生的人,而不是抽象物,黑格尔青年时期就认识到了这一点,并一生坚持这一界定。

“对伦理之理念的那种直观,这理念在其中从其特殊性方面显现出来的那种形式,就是民族。”^[87]为什么这里说“在其特殊性方面”?一般认为特殊之物与理念水火不容,但黑格尔不这样看,正如前面我们对《逻辑学》的解释所说的,理念是概念(现实性对自身预设的认识)在世界中确证自身后的结果,它不是青年柏拉图式的超越性理念,而是现实性的内在力量,所以特殊性本身成为了理念的一个方面,而不是外在于理念。“要将它[指民族——笔者按]认作这种直观和理念的同一(Identität)。即在民族之中,一般从形式而言,诸个体的一种集合(Menge)关联被设定了,不是一种无关联的集合(eine Beziehungslose Menge),也不是一种单纯的多(Mehrheit);民族并非……将所有人归于对他们的意识而言具有实在性,与他们合一,并只要他们想成为个别物,就对他们施加权力和强力的一种普遍之物之下……而是这集合即为绝对的个别性,而因为他们是一体的,‘集合’概念就是他们的那种与他们相异的、外在于他们的抽象物。”^[88]可见民族诸成员与民族这两者都是活生生的、具体的事物,即个别之物,在黑格尔的《逻辑学》中,“个别性”是融合了普遍性与特殊性在内的概念。民族与民族成员的关系不是权力与服从的单向强迫关系,而是一种相互依赖的、互相为对方而存在的关系。

173

这样的伦理共同体状态,在《逻辑学》中可以对应于“现实性”概念。前面我们解释过,“现实性”这个承袭自亚里士多德的关键概念,是存在的自身反思导致种种分裂之后,终于认识到自身之中就有绝对者,含有实体在内,准备进入概念的主观逻辑领域之前的枢纽。在它这里,诸种本质与潜能达到了最大程度的实现,通过这种实现,存在下一步就要认识到自身内部即是绝对者,无需外求,而且这种绝对者可以再进一步通过层层深入的自我认识,达到绝对的完满。所谓“枢纽”,一方面指之前的阶段以它为顶点,另一方面又指它之后的阶段以它为地基,发展得再完满,也不会离开它,反而只是向它自身内部的回归。

民族也是这样。个人再生动,也要以投身于民族整体为前提,只有在民族这个场域里,个人才能成就自身,通过行动获得他的性格和人

格，^[89]“民族作为有机的整体，是实践与伦理事物的所有规定性的一种绝对的漠无差别(die absolute Indifferenz)；它[指这个整体——笔者按]的诸环节如其所是地是这种漠无差别的同一性形式，然后是差别的形式，最后还是绝对活生生的漠无差别的形式；这些环节中没有任何一个是一种抽象物，而是一种实在性。”^[90]也就是说，个人固然可以选择服从民族，也可以选择反对民族，但他之为入，首先是以民族为条件的，是在民族中才成为可能的。他可以移民到其他民族，但这改变不了他身上原有的民族特性。另外，依据《逻辑学》，人们在认识到民族之重要性之后，会追求艺术、宗教、哲学这些绝对精神领域的成就，这些活动绝不是离开民族，在头脑的抽象中或升于九天之外去完成的，这些成就完全是在民族的土壤之上生长出来的。这不等于说黑格尔不承认山林中的那些隐修士是人，相反，黑格尔不仅承认他们，而且会认为山林里的修会也是伦理共同体，那里也没有脱离民族，只不过那是一些比较特殊的共同体罢了。正如现任黑格尔档案馆馆长耶施克所言，黑格尔绝不主张抛弃世界。^[91]

前人很少有达到了这样的认识的，即使偶有认识及此者，^[92]也没有像黑格尔这样系统深入地论述出来，鉴于黑格尔的这一成就，迪特曼将他誉为“史家”(Historiker)。^[93]我们知道，在德罗伊森(Johann Gustav Droysen)之后的德文语境下，“Historik”和“Historiker”分别代表从历史本身看待历史的方式和人，德罗伊森认为这种方式要比他之前的人看待历史的方式都公正，迪特曼也是在这个意义上评价黑格尔的。他说黑格尔不仅从理念出发，也从民族史的具体情境出发，寻求的是理论与实践的统一，^[94]在马克思之后的时代语境下出现这样的评语，其中不乏深意。狄尔泰极为赞赏黑格尔的这一思想，他说，从世界本身来解释世界，这成了19世纪新的哲学方法，引领了叔本华、费尔巴哈、尼采等人^[95]——当然，我们还可以加上马克思。

(b) 从内容来看，民族作为整体，必定处在运动之中，而且这种运动遵循某种内在的线索。前一特征中的“现实性”并不是理论家说说而已，它必定是真实的历史上曾有过的各个民族的现实性，而不是理论家

头脑中杜撰出来的某种整体框架,如果不是真实的历史,即便理论家说得再周全,它也只能是一种抽象物。

在那个时代的“通史”语境下,哲学家们普遍认为,各种文化的代表性民族不仅在其自身历史上都有一个追求完善或者走向没落的过程,而且这些过程还关联成一个大的整体,构成世界历史。上一章提到的赫尔德的“最大量”学说就是这种理论的精致化。黑格尔将这两方面因素吸纳到他的逻辑学骨架上,发展出了规模宏大而又无比严密的世界历史哲学。在黑格尔那里,这两方面的交汇点就是“民族原则”概念。他认为一个民族有一个民族的原则,一个民族实现其原则后便开始衰落。而所谓的“原则”(Prinzip)看似和赫尔德的“最大量”相同,其实是指民族之内在自由的发展程度,已经十分不同于赫尔德按照外部事务确定最大量的做法了。

175

说到“发展”(Entwicklung),有必要澄清一下黑格尔的这一概念与许多前人的不同之处。根据施密特的考证,从维柯到黑格尔,这个概念有一个长长的发展史,在法国有伏尔泰、杜尔哥(Turgot)和孔多塞(Condorcet),在德国温克尔曼(Winckelmann)、默泽尔(J. Möser)和赫尔德,而和这六位思想家惯于以进步和有机体的方式来解释发展的做法相对立,维柯和黑格尔有一点惊人的相似之处:他们都不是以发展之外的某种既定模式套到发展上,而是从发展的每个“当前”看待发展。^[96]在黑格尔那里,这表现在发展的每个当前本身都有一种整体结构,有其开端,有其目的,都是绝对精神回到自身的一种努力,虽然它们各自都不相同,而且连成一个更大的整体,但并不因此而沦为纯粹的工具,也就是说,每个当前之中,都有永恒在场。虽然黑格尔本人也谈“进步”(具体分析见下一章),也用“种子”的例子阐释过“发展”概念,^[97]但我们不可以那些前人的方式来理解。

各民族追求自身原则的实现,在世界历史发展进程中占有一席之地,这种趋势就是所谓的“民族精神”。民族精神也有其产生与消亡的过程。鲍茨认为,民族精神的消亡不同于一个民族自然的消亡,即物质和形体上的消亡,也不同于暴力式的消亡,亦即通过其他民族的征服而

消亡,它是民族精神达到对自身事业的认知之后进入衰落。^[98]在民族精神下,人固然是自由的,但在人的自由中,恰恰有某种必然性发生了,比如黑格尔对法国大革命有一段描述(极容易让人联想到马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》):“必然之物发生了——但必然性的每一个部分通常只分配给某些个别的人——一方是原告和辩护者,另一方是法官,第三方是刽子手,但所有各方都是必然的。”^[99]

各民族精神的必然性通过世界历史行程,构成一条连贯的理路,民族精神成为沟通个人与绝对精神的媒介,因而世界精神是民族精神的真理。^[100]

176 附带一提的是,有必要区分一下几种“精神”。黑格尔那里,与历史哲学相关的大致有民族精神、时代精神、国家精神、世界精神、绝对精神和上帝精神(*der göttliche Geist*)这几种精神。迪特曼认为民族精神、时代精神和国家精神基本上是同外延的,只不过强调的重点不同;^[101]杜辛说,民族精神和时代精神展示的是世界精神的特定发展阶段,而世界精神则是呈现在整个历史中的精神(当指绝对精神——笔者按)。^[102]实际上,虽然有这些分疏,这些“精神”在实质上都是相通的,各民族/时代/国家精神连贯起来,就成为世界精神,而“世界精神与上帝精神相符合(*gemäss*),后者即是绝对精神”。^[103]

这一点将我们引向世界历史行程。

我们可以对历史行程进行“三分”或“四分”。“三分”主要依据“一个人的自由一部分人的自由——所有人的自由”的框架,^[104]将历史分为东方、古代和日耳曼三部分,把希腊和罗马都放到“古代”之下;而四分则基于如下两点:首先,希腊和罗马在伦理、法律、政制、哲学等多方面有明显区别;还有,黑格尔虽然说过中国是世界历史的起点,波斯是世界历史的真正开端,^[105]实际上从黑格尔强调的自由精神来看,他那里真正的开端未必落在东方,尤其未必落在中国和印度之上,^[106]而希腊、罗马和日耳曼似乎也能构成一个完整的三分结构(V12, 120)(下一章会详细考察这些问题)。由此,四分法认为世界历史分为东方、希腊、罗马和日耳曼,明确将希腊和罗马分为两个不同的阶段,而将东

方置于前哨地位,事实上《历史哲学》各版本在编辑上,主要也是遵循四分的,目前学界的普遍倾向也是如此。

(a) 在此,我们首先需要思考一个问题:历史行程与逻辑学的关系如何? 扩展开来说,这涉及历史与哲学,与辩证法的关系,实际上就是“思一有”关系。不理解这一问题,就无法理解黑格尔的历史四分法。

前面对法国大革命的必然性的看法不是黑格尔的偶发奇想,他在耶拿时期就认为,整个世界历史上的民族的演替都具有必然性,有如链条。^[107]在《历史哲学》中,他也说过,历史发展的各层级的规定性依其普遍本性而言,是合乎逻辑学的。^[108]这种思路说来容易,但一旦展开,就会面临一个从哪里出发的问题。是从绝对精神出发,来规范历史呢,还是从历史出发,来达到绝对精神? 这两个方向都不为黑格尔所取。在黑格尔看来,种种历史事件固然是绝对精神的外化,绝对精神是历史的内核,但正因此,在讨论的一开始,就既有了绝对精神,又有了历史,在现实时间的意义上,绝不存在一种先于历史而存在的绝对精神,也绝不存在一种离历史而去的绝对精神,所以不存在是从绝对精神出发,还是从历史出发的问题,自始至终都是同一个整体自身的运动。如果一定要说是从哪里出发的话,就只能这样说了:“对哲学之历史流程(Ablauf)的理解实际上从来不单纯从理性出发,而始终也是从历史出发的。”^[109]

177

还有人依据《逻辑学》中的“存在论”,论证东方、希腊、罗马、日耳曼分别对应于存在、无、变易、定在,从而下结论说,“世界历史的分划证明自己绝不是黑格尔体系的巨大例外(die große Ausnahme),而毋宁是完全符合辩证论证的建构原则的”。^[110]

后面这种看法虽不失为一家之言,但无异于将黑格尔自己发现的问题抹平了,更抹除了黑格尔解决这一问题的努力。如果可以如此轻易地概括《历史哲学》,那么如何能将它与《哲学史讲演录》中对历史与哲学关系的处理协调起来? 相对于布劳尔这种一定要刻板地将整个历史行程附会到《逻辑学》的某一部分上去的做法,笔者倒宁愿不做这样的尝试,只以绝对精神从外在的存在逐渐努力达到自我认识这一黑格

尔哲学最宽泛的框架来看待历史行程,这样看来,最关键的问题在于确定世界历史的真正起点,确定了起点,就找到了逻辑学与历史行程的连接点,才为探明黑格爾的解释框架提供了条件。但下文中我们可以看到,在黑格爾那里,起点问题恰恰是模糊不清的。

上一段开头之所以说到“黑格爾自己发现的问题”,是因为他本人认识且承认了历史发展与逻辑发展在细部上的不一致,而且越到晚年,越倾向于还偶然性于偶然性,赋予偶然性以其自身的地位。只要我们足够理解绝对对精神与逻辑学的历史性,不以“理念外在地规范历史”的眼光看待黑格爾,那么他的这一努力就并不显得是对他的初衷的背叛,反而是在逐步深入到历史的过程中的自我修正。学者们也不乏认识到这一点的人,比如迪特曼注意到了黑格爾在法哲学与宗教哲学中对两者差异的探讨,^[111]鲍威尔(Gerhard Bauer)则看到,黑格爾在《历史哲学》中要求,“进一步要区分的,一方面是作为历史的时代序列的序列,另一方面是概念秩序中的序列”,还要进行双方的互相限制和互相引导,“如果从自为的角度来看逻辑进展(den logischen Fortgang),人们依据该进展的主要环节,就有了诸历史现象的进展;——但人们自然也必须知道,要在历史形态所包含的事物中认出这些纯粹概念”,^[112]无论历史,还是逻各斯,都不是现成就有的,它们都要在对方中才能认出自身,它们是相互论证,相互支持的,比如在《哲学史讲演录》中,黑格爾就谈道,固然,“在主要各点上,逻辑之物的进展和历史中的进展合一”,但在细部出现分歧的时候,黑格爾尤其会强调“逻辑学是对哲学史的一种证明,反之亦然”,“人们必须将那些原则突出出来,并能在一方中认出另一方”。^[113]杜辛敏锐地观察到,“辩证进程不只是理念实现的手段,而且就其所达到的种种阶段的自身展开而言,理念本身就是这种进程”,基于此,“黑格爾晚年把非本质的外在形式领域的广大方面归于偶然性。黑格爾在其关于形式范畴的逻辑学中指出,一般来说,在绝对形而上学里偶然有其地位”。^[114]

(b) 下面我们看看具体的历史行程。

(i) 东方是不是世界历史的开端? 黑格爾对中国、印度、波斯和埃

及中的几乎每一个民族都有这方面的暗示：某某国家真正开始踏入世界历史了。而对他真正看重的希腊的精神自由，他又没有明说，那标志着希腊是世界历史的开端。这样一来，开端问题笼罩在重重迷雾中，成了一个需要学者们去破解的难题。不过在考察东方各民族之前，我们注意到，黑格尔对整个东方人有一个评价：东方人不了解灵魂之绝对自由的、内在的自为存在。（V12，302）单凭这一点，就足以将整个东方与西方区分开来，尽管黑格尔在考察东方的发展序列时也是以此为排列标准的。

在中国之前，黑格尔简单提到过非洲，但基本上将它放到“史前”（Vorgeschichte）范畴下，中国则不在史前。但甫一谈到中国，他就明言，中国是“非历史性的帝国”，只有“一种非历史性的历史”（eine ungeschichtliche Geschichte）（V12，123，114）。那意思似乎是，中国处于世界历史之中，但她是以非历史的方式存在的。之所以如此，是因为这个民族在时间方面永远重复兴衰（V12，124），人们受一些现成的家族式道德辖制，那些道德是未经主体承认的（V12，145），而主体的自由意志也受这样的道德压制，没有得到尊重，（V12，145）从而中国人是为自身之外的事物而存在的，还没有达到自在存在——更不用谈自为存在了。（V12，149）我们知道，“自在存在”是黑格尔三段式中的最低阶段，一事物要得到发展，首先必须是它自身，如果它自身都还散落在它之外的事物中，或为外物而存在，它自身也就近乎于一种自然式的存在了，根本还不是自在存在，还不具备进一步发展的前提。在这样的情况下，黑格尔说中国处在理念发展的第一个环节，即统一，还没开始区分的环节。（V12，241）整个国家都基于习俗事物（das Sittliche），^[115]缺乏反思环节，缺乏人格式自由，（V12，143）也缺乏内在性，她的科学是没有思想的一些实用技巧。（V12，151）国家是一人专制的国家，连神权政体或贵族政体都还没有达到。（V12，135）黑格尔说，在这样的国家，法与道德不分，是一个巨大的缺陷。（V12，142）连这个民族所产生的思想家孔子，都不如苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。（V12，166）显然这些描述有极大的误解，这种误解出于多方面的原因，有资料的缺乏方面的原

因,但根本原因还是西方形而上学视角所造成的偏见,按照这种形而上学的看法,中国的最大缺陷在于缺乏内在性自由,顶多只能算是一种近似于实体性的存在,还没有达到主体阶段。

180 印度开始成为世界历史链条上有效的一环(ein wirksames Glied in der Kette der Weltgeschichte),而此前考察的中国则在这个链条之外。(V12, 164)这主要是指印度不像中国一样封闭,她开始对西方产生影响,尽管黑格尔只承认这种影响是在史前发生的。(V12, 222)印度进入理念发展的第二个环节,即区别(Unterschied),这既是指人的内外之别,也是指这两个世界各自在感性和抽象物之间的区别。(V12, 247)这指的是印度人的表象习惯于在感性的、狂野的想象与僵死的抽象这两极之间徘徊。(V12, 166)这导致无约束的想象中的特征被安到事物上,成为事物的抽象规定,他们还将这种徘徊的结果投射到历史中去,从而他们的历史纪年动辄以万年计,在这种情况下,不可能有真正的历史,在主观与客观两重意义上都不可能,而且主观方面的没有还是客观方面的没有的原因(V12, 166, 212)。我们不禁要问:这一判断与前面关于印度开始成为世界历史的一环的说法如何协调起来?黑格尔没有清楚的交代。印度人耽于这种无约束的想象,没有达到知性,(V12, 168)就只能陷入一种内外直接的、非反思的统一,而没有西方那种自由意志与外在世界的对立。(V12, 177, 172)基于此,印度人的内心世界仍然不被黑格尔承认为真正的内在性。(V12, 197)印度人的自由是一种空的、抽象的自由,这在西方人看来无疑是一种任意,而不是真正的自由。(V12, 204)黑格尔总结道,印度人的基本理念是外在实存与内在实存的统一,他们只有绝对的实体性,而没有知性。(V12, 168)这等于说,印度虽然代表了理念的“区别”环节,但那根本是理念在一种类似于自然的环境下的预演,还根本没达到理念自家的地盘,即希腊式的人的内在性自由。其实只要详细看看黑格尔的文本,我们就会发现,整个东方的各民族都属于这种预演。

黑格尔明言,波斯真正踏入了世界历史。(V12, 233)这是因为她真正有了有意识的内外总体关联(Zusammenhang),而中国只有外在的

总体关联,印度只有内在的总体关联,波斯是中国和印度的两种原则(分别为统一和区别)的统一,即有区别的统一,这是一种二元论。(V12, 241)她的宗教是最纯净的自然宗教,(V12, 247)没有偶像崇拜,所以高于印度。(V12, 240)她的政治是异质个体的聚集,保留了每个人的个性,(V12, 258)对特殊性很宽容,(V12, 263),在这种政治下,个人开始自立了。(V12, 266)但不可将这种自立混同于希腊的内在性,因为它还没有达到思想,只是一种纯朴的自立。

在波斯和埃及之间,黑格尔只花了寥寥数笔,写了一下犹太人。黑格尔对犹太人的定位始终不甚明了,在《宗教哲学讲演录》不同学期的手稿中,甚至对犹太人在宗教史上的排序也有变化,有时排在希腊之前,有时又排在其后。^[116]在《历史哲学》里也同样如此,黑格尔没有辟专节讨论犹太人,在波斯部分的结尾提到犹太人,但在罗马部分的最后也提到了,这里是为了说明精神的纯粹性,那里则是为了说明《旧约》的不足,都是为了给两个其他的民族起衔接作用,不知这是不是对犹太人精神的不尊重?但这里不是专门研究这个问题的地方,我们只需注意黑格尔重视的是犹太人的精神性(Geistigkeit)即可。此前考察的各民族,都将精神置于自然的束缚之下,精神成为自然的一部分或者产物,而犹太人的神脱离了自然,成为真正抽象的、思想性的,而且这种思想性是客观的,而不是主观臆想的。一句话,犹太人将东方的自然倒转为精神了。(V12, 267)但犹太人的局限性在于,他们的精神性并非普遍的,而是地域性的,所以终究还不是纯粹的思想,因而也还不是纯粹的自由。

对于埃及,黑格尔承认自己缺乏深入的了解。(V12, 269)与犹太人之前的那些民族不同,在这里,黑格尔开始谈论埃及人的“精神”,虽然这还是一种动物式的不自由的精神,(V12, 289)受到自然力的辖制,(V12, 294)因此只能将真理理解为彼岸,(V12, 291)它从事的活动是艺术,是一种工匠式的精神,(V12, 299, 300)但黑格尔着力突出的是埃及人的精神挣脱动物形象,寻求解放,寻求达到普遍的内在性这一面。通过艺术,埃及人力求将主观之物扬弃到客观之物中去。(V12,

297)或许是出于对这种普遍性的强调,黑格尔才将埃及放在犹太人之后讨论。尽管重视埃及人的这种努力,但黑格尔毫不犹豫地否认埃及塑造了希腊的智慧,嘲笑那些将希腊文化追溯到埃及人那里去的人,他认为希腊的智慧是希腊人自己创造的。(V12, 296)

根据笔者浅见,黑格尔对整个东方各民族的讨论都是站在西方形而上学的立场上进行的,毫无疑问可以称作一种欧洲中心主义。他没有站在各民族本身的文化内部看待这些民族,而是要以外力将这些民族统合到西方的舞台周围。相比他对从希腊开始的西方世界的观察来说,对东方的观察远远不具备公正性,即便如此,我们考虑到黑格尔同时代人通史研究的大背景和他自己将逻辑学与世界历史内在地结合在一起的宏大努力这两方面,出于同情,虽不赞同,但尚可理解他的做法。但看看他之后,在东西方文明研究资料极大丰富的情况下,西学东渐经久不息,至今东方人仍难以摆脱这种以西格东的做法,未免叹息。

(ii) 从希腊开始,绝对精神才进入自家的王国。我们知道,黑格尔将中国、中亚、希腊、罗马和日耳曼分别比作世界历史的婴儿、孩童、少年、成年和老年时代,希腊对应的是少年时代。这是一个美的时代,个体与伦理共同体和谐的时代(这里的和谐并不代表和平,并不代表没有战争和冲突,而是指个人与共同体的存在无意识地交融在一起,相互支持),它的两个代表人物,阿基里斯和亚历山大,(V12, 314—315)分别站在希腊的头与尾,最好地体现了希腊的精神。

在黑格尔看来,希腊的新神与旧神(即巨人族)之争体现了希腊精神挣脱东方的自然秩序,发明更高的秩序。(V12, 346, 347)在这种新秩序下,特洛伊战争标志着希腊精神的开始,也是希腊全境之现实统一性的开始。(V12, 314)之所以说它是希腊精神的开始,是因为正如前面讨论古代英雄时引用的文字所描述的,在这场战争中,包括阿伽门农在内的每一个参战君王,都是以个体人格的身份参加联合的,(V12, 325, 329)而促使他们联合起来的,乃是伦理本身,而不是某种自然属性,在这里,自然成为从属性的因素。(V12, 318, 321)在《伊利亚特》中我们看到不少描述海上艰险、兄弟父子之情以及男女之情的段落,但

这些终究不是决定和主导战争的因素,最关键的因素在于伦理共同体本身。在这样的世界里,真理既是客观的,共同的,又是内在于个人的。到了亚历山大,希腊达到其顶峰,被联系到一个更大的整体。(V12, 315, 330)在他之后,希腊开始衰落了。

对于希腊,黑格尔一生都心向往之,但和荷尔德林不同的是,他明确主张希腊有其内在的缺陷,它被其他形态替代也是必然的。其原因何在?

首先,最根本的一点是,个体与伦理共同体虽然有一种美的统一,但这种统一是通过自然达到的,(V12, 339)而不是通过精神的自由达到的,这就是说,绝对精神还没有达到自我认识,精神的自由还不是对象,它还与自然绑在一起。(V12, 339)沉浸在美与和谐生活中的希腊人,没有认识到周围的万事万物都有绝对者内在于其中。苏格拉底声称内心有精灵(Dämon),那实际只是以他自己都无法解释的方式来到他内心之中的外在之物,(V12, 361)他如同听从神谕一样听从它,为的是导人向善,使人和共同体都合乎其所当是的样子,他谈论理念和不动的推动者,只是为了巩固现实中美的生活,它们并非达到自我反思的概念,而是类似恒星一类事物的那种自身不动的最终原因。

其次,精神的自由只有个别人能达到。(V12, 315)这还不仅仅涉及希腊的奴隶制问题。这里所谓的“个别人”类似于黑格尔的“世界历史个体”概念,它是一个存在论概念,关心的是人是否有能力投入到伦理生活共同体中去,而不是一个经济或政治身份的概念。黑格尔说,战争失败后,希腊人开始内转,(V12, 367)而苏格拉底带领希腊人,开启了一个内在世界。(V12, 382)这样的内转不是心理学活动或者单纯的道德内省,而实际上是绝对精神寻求认识自身的萌芽,是不是这样的内转导致了希腊的衰落呢?如何回答这个问题,似乎至今尚无定论。

还有,希腊人只知人的精神化,却不知上帝能成人。(V12, 342)这并非简单地是一个宗教问题,它涉及人们是否认识到绝对者的内在性的问题,从而涉及希腊人是否自知其为自由的精神,(V12, 342)而不仅仅是与共同体直接统一地生活着的人。黑格尔认为希腊人没有达到那

样的自我认识,他们的人神同形论就体现了这一点:他们不知道,神就在直接的实存中,(V12, 343)他们仅限于以他们认为最美的形象——人——来设想神,他们的神不会为所有的人操心。(V12, 351)

最后,希腊世界是美的,但还不是真的,而真永远是高于美的。(V12, 379, 357)他们的生活仍然是感性之中的、直观之中的生活,真理还没有以自为的形式,亦即表象和概念的形式出现,因为非感性世界还没有超出感性世界之上。(V12, 341)希腊世界还没有抽象的中心,没有普遍性的秩序——即便它们只是知性的、僵死的中心和秩序;而罗马则具备了。(V12, 377)

184 (iii) 刚开始讨论罗马,黑格尔就说罗马“打碎了世界之心(das Herz der Welt)”。(V12, 393)罗马是一个知性的世界,他打破了希腊那种个人与伦理共同体的直接统一,达到了个人与共同体的对立,使得双方都成为抽象的、僵死的:罗马人的人格是抽象的,(V12, 400, 401)即以财产和公民资格规定的人格,罗马的权力也是纯抽象的普遍性,(V12, 393)之所以说抽象,是因为它脱离公民的存在,成为公民头上的强制力量,而不是活生生地存在于公民的整个生活之中的普遍性力量。罗马世界是有限的、绝对分离的世界,但这种有限性并非自然意义上的有限性,即限于公民的出身与血缘的有限性,而是内在的、精神性的有限性,罗马人以普遍但有限的事物为最终目的。(V12, 403)可见这种有限性源自人与共同体的分裂,是在希腊的精神自由的基础上的进一步发展,而不是希腊之前那些民族的那种有限性。(V12, 423)宗教对于希腊人而言是美的自由,但对于罗马人而言则是束缚性的存在,它变为实用的、合目的性的宗教。(V12, 404)

这不禁让我们想起了奥古斯丁对罗马宗教的讽刺。黑格尔的视角要比奥古斯丁更宽广。他将犹太人对罗马人的影响,以及《旧约》时代向《新约》时代的转变都纳入对罗马世界的考察之下了。他说元一(der Eine)观念出现于犹太民族,但单纯的元一还不完美,它还必须返回自身,达到自我认识,而《旧约》缺少的恰恰是神的这种自我回返。(V21, 428, 431)(这无疑证明黑格尔虽然认识到了,但却漠视希腊以降的形

而上学传统与犹太启示传统之间的根本差异——下一节会尝试初步讨论这一差异,单纯站在形而上学的立场上,试图批评与同化犹太教。)

黑格尔认为,罗马,尤其是亚历山大里亚,将东方的无限性,自由的普遍性,与西方抽象的脆弱性和有限性连接(Verknüpfung, Verbindung)起来了。(V12, 425)如何理解这句话?借用黑格尔的另外两个术语说,罗马将东方那种无意识的,从外面对人施行普遍统治的实体性精神(因而这里所说的“自由”恰恰不是黑格尔所认为的本己意义上的自由,而只是外在权力的自由),与西方个人的主体性连接起来了。值得注意的是,这里说的是“连接”,而不是“统一”,也就是说双方虽然在同一个屋檐下,但并没有达到和解。从罗马后期来看,事实的确如此,那时出现了两个国,天上的永恒之国和世俗的有限之国。(V12, 431)随后是几百年经久不息的向外扩张,北欧日耳曼人的入侵和渗透,以及东西罗马帝国的分裂。

这一套罗马史并不为意大利人所赞同,比如维柯就整理出了一套无论在年代的久远方面,还是在文化与思想的古老与精微方面,都不比希腊史逊色的罗马史。但本书关注的并不是这两套罗马史孰是孰非,而是黑格尔自己是如何想的,所以目前只能撇开这些问题不论。

(iv) 在黑格尔笔下,日耳曼世界的出现,颇有一点“收拾旧河山”的味道。日耳曼世界以基督教为中心,而基督教有两位父亲:“它自然的父亲是西方(Abend),即欧洲西部(Westen),从自然的方面来看源于西部。但东部(Osten),即东方(Orient),则是它更高的、精神的父亲”。(V12, 460)这句话十分费解。黑格尔明明说过真正的精神自由在希腊才有,而且在希腊,自然是从属于精神的,怎么又说基督教在精神上来自东方,在自然上来自西方呢?原来此西方非希腊,此东方亦非中亚以远。这里说的是,在希腊和罗马的历史发展传承下来的舞台上(这一点是黑格尔未明言的前提),东方犹太教的绝对精神性的唯一神与西北欧日耳曼人独立而自由的人格精神融合,形成了基督教世界(所谓“基督教世界”,并不是一个教会概念,而是一个民族精神概念,指的主要是体现日耳曼个体自由精神的世界)。

上帝道成肉身被基督徒们视作世界历史上的关键性转折,以约阿希姆(Joachim de Fiore)为代表的教会学说一般按照三位一体学说,以耶稣诞生、耶稣之死与复活为界,将历史划分为圣父时代、圣子时代和圣灵时代。黑格尔的哲学虽不是基督教的世俗化,^[117]他也并不十分认同新教正统教义,^[118]但他至少认同路德的一点,即对精神本身的信仰。^[119]他将基督教教义吸收到他的绝对精神学说中去了,基督成为世界历史的枢纽。^[120]基督是上帝与世界的和解,这意味着世界历史结束了罗马的分裂,认识到绝对精神就在其内部。但这只是一种自在的、直接的和解,还有待在世界内实现。寻求实现的过程,同时也是世界回到其预设的过程。这种双向的寻求,前面我们已经解释过了。

黑格尔认为罗马人无法承担基督教世界的精神的发展,必须要由一个北方民族来承担,(V12, 437)这就是日耳曼民族。日耳曼世界一向是由欧洲诸民族并立的,她们之间的区分是形式性的,(V12, 441)而不是像以前讲的诸民族那样,一个扬弃另外一个,因此日耳曼世界的每个时期都同时包含了所有这些民族。迪特曼甚至认为,黑格尔在讲解的时候,重点突出英国和德国,这是一种偶然,并不是出于什么特殊的考虑。^[121]这种看法是否妥当,可以斟酌,但它至少说明了上面关于形式性区分的说法。

黑格尔以查理曼大帝、查理五世为界,将日耳曼世界划分为三个时期(早期中世纪的准备时期、^[122]中世纪、近代),分别将这三个时期与东方的波斯、希腊和罗马相比,并将宗教改革比作伯里克利的希腊时代,将路德比作苏格拉底。(V12, 447—449)在不同的版本中,对这三个时期的讨论,在历史细节和详略程度上有很大出入,很难整理出一套统一的解释,本书无意深入这些细节,只简略讨论一下三个时期民族精神的一般性发展。

第一个时期:黑格尔大力褒奖日耳曼人的性格,说他们以自由著称,(V12, 451—452)对于他们而言,作为特殊主体的个体是最终的,(V12, 452)除非是个体自愿,他们不像东方人那样服从外在的命令,将自己的存在交付于外物。犹太人的元一只有在由这样的人群构成的基

督教世界中才获得其真形式。(V12, 458)在以绝对精神的内在性为根本旨归的黑格尔看来,在追求逻各斯在世界内的自我确立的形而上学传统看来,源自犹太教的元一固然有助于希腊精神脱离自然的束缚,走向纯粹的精神自身,但他们绝不满足于犹太教的元一的那种绝对超越性,而是要元一成为内在于世界的逻各斯,符合这一要求的,无非基督教而已。

第二个时期:黑格尔主要讨论了天主教会的演变,以及它与路德新教和世俗国家的关系。他认为基督的生命与受难不是一次性的,而是永远在场。(V12, 481)《新约》上有基督的肢体、团契之说,天主教正是依此建立起来的。中世纪神学需要与哲学合一,因为当神学不是哲学时,它就不知道何为,神学家本质上也是哲学家。(V12, 465)黑格尔明言,中世纪天主教是世俗的,但这种世俗往往只是实用意义上的世俗化,还不是真理性的世俗化,(Ibid.)也就是说,它在政治上、经济上与世俗混在一起,但它所奉持的精神还是超越的,而不是内在的,这样就难免脱离生活,世界精神需要在教会之外寻找具体的事物。黑格尔总结了教会发展的三个阶段:教会的统治;在教会外寻找“这一个”(das Dieses);两者的和解。(V12, 487)而绝对精神寻找“这一个”的结果,是将教会排除了。(V12, 495)此时的教会已经被架空了:世界精神和教会分离了,(V12, 497)而教会如今成为无生命之物,人们认为教会的问题在于个别人的意志,没有看到它的问题其实涉及事情本身。(V12, 496)在考察中世纪的过程中,黑格尔还分别考察了德国、意大利、西班牙、法国、英国、奥地利和俄国等国,提到了技术发明对社会关系的影响,以及十字军东征,也顺带提到了一些艺术、政制问题。

第三个时期:路德在这一时期出现,他的学说其实是天主教的,只是在与外物关系上与天主教有所不同。(V12, 500)通过路德新教,主体要把握的是真理、精神和三位一体。(V12, 501)新教教会获得了世俗的实存,只有在这教会中,普通平民才可能得到高位。(V12, 508)而为了宗教自由,有必要改变政体,这两者必然相联。(V12, 509)在欧洲后来的混战中,宗教逐渐退出游戏,宗教战争变为政治战争。(V12,

512)真理仍然和原来宗教中的圣灵是同一个,但这种精神开始转向各种特殊的关系。(V12, 512)宗教的顶点是科学。(V12, 514)教会对科学的恐惧,是因为人们没有看到科学与上帝的一体。(V12, 515)这导致知性对抗宗教,比如启蒙。(V12, 516)黑格尔说,最高的规定是意志自由,而意志自由来自新教,它是以现实为指向的“行动中的精神之自由”,(V12, 519)通过本书前面对黑格尔“自由”概念的解释,我们不难看出这里的“意志自由”与康德的相关学说的不同。黑格尔说,不改变宗教,就不会有真正的政治变革。黑格尔赞扬路易十四是教化的黄金时代,(V12, 513)同样也赞扬腓特烈二世。(V12, 517)在拉松版《历史哲学》中,黑格尔还考察了法国大革命,他对大革命评价极高,说大革命才使阿那克萨戈拉的“奴斯(Nous)统治世界”的思想得以实现,因为人们自身立于思想之上,也依此建立现实。^[123]当然,不言而喻的是,黑格尔眼里的大革命不同于罗伯斯庇尔、托克维尔或康德眼里的大革命,必须从黑格尔哲学这面透镜来看,才能理解黑格尔的这些话。但另一方面,他又为革命没有触动宗教,抽象的“自由主义”在革命后依然统治罗马一天主教诸国,致使大革命后的诸国又落回革命之前的状态而叹息。^[124]这说明,黑格尔只是认为大革命为上述“实现”提供了现实的可能,而并不认为罗马一天主教诸国在大革命后达到了这种实现,真正的实现,还有待他自己的哲学对历史进行总结,更有待未来的理想国家的出现。

在《历史哲学》全书的结尾,黑格尔总结道:他叙述世界历史的意图就在于表明,历史是精神的实现,国家是精神在世界上的(weltliche,也可译作“世俗的”——笔者按)实现。(V12, 521)

(c) 站在回顾的立场上,我们不妨追问一下:黑格尔为什么要选择这样的世界历史发展线索呢?本章到此为止讨论过的部分可以作为部分回答,但这个问题还将我们引向另外一个问题:世界历史行程追求的方向是什么?

前面我们提到过,黑格尔认为世界历史是绝对精神寻求自我认识的过程。^[125]但这一点毕竟太笼统,还远不足以回答上面这两个问题。

黑格尔并没有以逻辑学外在地加于历史之上，削足适履，而是在历史与逻各斯的相互规定中，站在一个历史总结者的角度，写出了他的《逻辑学》和《历史哲学》的。《逻辑学》只是一个大的框架，撇开其本身也一次次被修正不说，逻各斯在世界历史中的显现也不是一条坦途，世界历史中有太多的经验事物需要处理。黑格尔整理出一种结构大致清晰的世界历史行程，凭借的不仅仅是《逻辑学》，他必须时时对世界历史在那些关键转折点的走向作出判断，而规定这一走向的最关键因素，就是世界历史的终极目的(Endzweck)。这一终极目的的大致体现为逻辑学、政治哲学和宗教哲学三方面，分别涉及他的“理性狡计”学说、理想国家学说和神正论，而要阐明黑格尔这三方面的学说，正确理解他眼中的历史终极目的，则必须先澄清所谓的“历史终结论”，那才是这三个问题的根本。

189

因此要真正解决本部分提出的问题，我们必须单辟一节来讨论。

二、批判的考察

不管黑格尔如何宽容历史中的偶然性，如何从历史本身出发来解读历史，他认为世界历史的发展具有某种必然性，这一点却是不容否认的，这种必然性之为必然，是因为世界的内核——逻各斯必然从其直接的、外在性的存在返回其自身，黑格尔明确地将这种必然性称作“进步”(Fortschritt)。以“自由”这个尺度来衡量，这是从一种不完满的存在进步到一种完满的存在。这种进步论不仅是黑格尔一人的思想，它恐怕代表了西方整个形而上学的一种梦想。它不仅是黑格尔在考察中国与犹太人时大失公正的原因，更是从美与和谐的希腊伦理生活共同体，嬗变为黑格尔哲学中绝对精神与逻各斯的那种无远弗届的绝对权力的原因。

与黑格尔同时代的荷尔德林和浪漫派钟情于希腊或中世纪，他们并不认为理性的自足是一种进步，而是将它当作一桩值得伤感的事情，一心指望回到过去，在这个问题上，黑格尔的思想恰恰体现出其有力之

处,它自觉地将上述进步论定位为西方人根本的生活方式,深入到历史自身的行程中去,澄清存在本身的走向,而不是以主体来规划世界或者对世界有所期盼,后面这些做法的结果或者会陷入主体的张狂(启蒙),或者会陷入主体的虚弱(浪漫派)。

黑格尔的进步论一方面不同于启蒙的进步论(主体脱离历史地为历史设置目的),另一方面不同于马克思的人本主义进步论(始终站在社会之人的立场上,认为社会关系整体有一种走向自由的必然趋势)。

这种进步论虽然号准了西方形而上学的脉,但是否正因此,也最大程度地暴露出了后者的问题呢?它的有力是否正是其衰落的开始呢?

190

第四节 历史终结论——兼论 理性狡计、理想国家与神正论

一、叙 述

既然世界历史有起点,又有比较确定的行程,那么它的目的何在?前面说过,自由是世界历史的目的,绝对精神的自我认识也是这种目的,这些说法只是一个原则,对于具体历史现象的讨论而言,是远远不够的,本节要讨论的,正是随着历史进程的展开而展开的世界历史终结的问题。对于这个问题,黑格尔原本就交待得不够清楚,加上《历史哲学》各版本差异较大,又没有经过黑格尔亲自审订的版本;历来的学者,从逻辑学的、政治哲学的和宗教的方面,对这个问题进行解读;加之前有罗森克朗茨,^[126]后有布洛赫,^[127]都异口同声地称黑格尔为普鲁士/德意志“国家哲学家”(Staatsphilosoph),尤其应当注意的是,经过老年黑格尔派的推动,这种说法在19世纪中后期尤其流行,似乎黑格尔只是普鲁士的国家辩护士而已,历史终结于普鲁士了——所有这些,都使得讨论这个问题变得困难重重。本节打算先简单说明这三个解释面向为什么要以“历史终结论”问题为基础;然后逐层讨论“历史终结论”的各种含义,确定黑格尔究竟在哪个层面上认为历史终结了;最

后在此基础上,分别澄清黑格尔在上述三个面向上的看法,即理性的狡计、理想国家与神正论。

所谓“理性的狡计”,是一个“目的—工具/手段”框架下的概念,一定是历史哲学家把握到了某种超出个体激情,而又贯穿个体的种种活动(包括激情的活动)的更大力量,而且在某种程度上了解了这种力量的机理的情况下,才能讲的,否则只能沦为掩饰解释力不足的说辞。但把握到这种力量,未必意味着接受启蒙的那种由理性主体人为设定抽象历史目的的做法,也未必意味着接受犹太传统对历史目的的那种超越性的末世论规定,既然黑格尔的历史目的论不同于上述两种规定,它又是怎样的呢?

191

关于理想国家,普鲁士究竟能否代表黑格尔心目中理想的君主制?这当然涉及普鲁士当时的状况与黑格尔对君主制的规定之间的对比问题,但首先涉及政制形式对于绝对精神的意义的问题,如果我们不明白黑格尔所追求的是绝对精神在内在于世界历史进程的情况下的自我认识,并以此确定他的“历史终结论”所在的层面,就不会理解绝对精神与现实性的和解,亦即上帝与世界的和解对于国家的奠基性意义,而一味陷入各种政制形式的表面争论中去。

谈到上帝与世界的和解,我们由此再推进一层,就涉及第三个面向,即神正论了。黑格尔对上帝与神正论的解释是服从于他的“每一个瞬间都可能成为绝对精神的自我回返,因而都可能成为绝对精神与世界的和解”这一思想的,所以与教会教义有所不同。(即便他的宗教哲学,终究也还是哲学,而不是教会教义学。)黑格尔的神正论是来源于《圣经》的吗?是不是一种世俗化的神学?它与莱布尼茨的神正论有什么区别?假如黑格尔的绝对精神不是对《圣经》或基督教三位一体学说的照搬或移植,那么这些问题就不是单纯的神学讨论所能解决的了。绝对精神的目的也就是世界历史的目的,黑格尔的这一思想是他之前的神正论根本无法设想的,往深处说,能否讲清楚这一点,涉及黑格尔整个体系能否在现实中扎根,最终能否成立的问题,所关匪细。

黑格尔在他的历史哲学中只有一处明确提到了“历史的终结”：“世

界历史从东方走向西方；因为欧洲根本就是世界历史的终结（das Ende），亚洲则是开端（der Anfang）。”^[128]这里说的意思，并非历史有一种对东方、西方都保持漠不相关的，自成一统的开端和终结，像一条线段，碰巧拿东方（或东方的某个时间点）来作为线段的起点，拿西方（或西方的某个时间点）作为终点似的。这里讲的不是具体的时间或空间，而是对两种生活方式、存在方式的规定。这就是说，西方本身就是以终结的方式存在的，西方人就是以绝对精神自我回归这种方式来生活的，而东方人则只是以开端的、近乎于自然界的方式在生活。另外要附带注意的是，不论终结是否又蕴含着一个新的开端，这里的“das Ende”都兼有“终结”和“目的”两种意思（这也是本书将历史的目的问题和终结问题放在一起讨论的原因）；黑格尔在单独强调“目的”义而不谈“终结”义时，则往往只用“der Zweck”，不用“das Ende”或“der Endzweck”。

历来的学者们对于这里的“终结”的解读聚讼纷纭，我们不妨参考一下。有的学者泛泛而论，例如布洛赫就说：“在1830年或那前后，对于黑格尔而言，历史停止了，他对正来临的事情如此缺乏好奇，就好像根本没那回事一样。在柏林，那时间般的精神（der zeithafte Geist）向自身运动所经过的道路，‘自由意识的进步’，取决于黑格尔时代（Hegelzeit）。这样一来，历史的变易就终结了，至少在那描述它的书中是如此。”^[129]持相反观点的也有，比如克罗纳就说，黑格尔只是想把握此前的世界历史，他并不认为历史终结于他了。^[130]也有学者区分出几层不同的含义，比如毛勒（Reinhart Klemens Maurer），就分析了三层含义：欧洲世界历史的终结（这里的“欧洲世界历史”是指欧洲式的“自由意识的进步”扩展到全世界后成为世界历史），一个新时代的开始，以及作为历史最后时期（letzte Epoche）的一种新的世界社会（Weltgesellschaft）。^[131]这种划分方法似乎只是将学界的各种解读方式堆积起来，缺乏连贯的划分标准。美国学者威廉姆斯（Howard Williams）则区分了哲学的终结和历史的终结，认为黑格尔主张的实际上是哲学的终结，而不是历史的终结。^[132]这样的划分看似解决了历史终结的问题，

实际上是在逃避问题,难道哲学的终结不还是历史的终结吗?

笔者以为毛勒区分不同含义的做法更可取,但他的划分本身则显得很含糊,看来我们要另起炉灶。笔者参照历代的学者们对这个问题的不同看法,大致按照逐步逼近问题核心,然后对黑格尔哲学本身进行反思的顺序,区分了四个不同的层面:经验层面,政治哲学层面,存在论的层面,以及存在史(die Seinsgeschichte,借用海德格尔的术语)的层面。

(a) 在经验层面上,黑格尔从不认为具体事件的发生(das Geschehen)终止了,否则他怎么还会说美洲是“未来之地”呢?(V12, 94)因此这一层面无需多言。

(b) 在政治哲学的意义上,黑格尔是否认为历史终结于当时的普鲁士国家了?

《历史哲学》将从东方、希腊、罗马到日耳曼的四个世界分别对应于专制、民主制、贵族制和君主制四种政制形式,以君主制为最高的形态。(V12, 355)前面说过,西方是以绝对精神自我回归的形式存在的,“终结”是西方的本质规定。而《历史哲学》对诸民族的考察也终止于普鲁士。从这种迹象来看,人们极容易便宜行事,推出上述“历史终结于普鲁士”的结论。然而这种做法似乎对以下两个问题缺乏考虑:(i)当时的普鲁士是否符合黑格尔心目中的理想君主制的形象?(ii)即便可以撇开前一个问题不论,另一个更深的问题在于,政制是不是世界历史最终的追求?也就是说,即便普鲁士是理想的君主制国家,它就一定能保证绝对精神在其中达到了完满的自我认识吗?

(i) 拿破仑之后,欧洲掀起了一股复辟的风潮,正如法切尔所言,“自拿破仑的统治终结以来,在欧洲政治史上几乎没有什么新的动因(Motiv)登场了”,这在客观上为黑格尔进行一种世界历史性的“总结”提供了可能,使得他能以此来把握历史运动的整体。^[133]黑格尔开始将目光投向普鲁士。但这并不意味着他已成老朽,看不到法切尔所说的“由法国革命所触发的,持续振荡世界的骚动”,恰恰相反,他将普鲁士走向卡尔斯巴德决议(Karlsbader Beschlüsse),最终走向他去世后威

廉二世治下的新封建主义的趋势称作德国政制的“败坏”(Verderben),^[134]甚至还隐隐约约看到了无产阶级问题,亦即工人的生存几乎完全依赖于由外在力量规定的劳动分工和商品分配这一状况。^[135]黑格尔关注普鲁士,更不意味着黑格尔仅仅停留于“保守还是革命”这种二者择一的政治运动层面,他还有更深的考虑。

194 前面我们说过,黑格尔在政治上所向往的对象几经变迁,在去柏林任教之前,黑格尔不是没有犹豫过,他之所以选择接掌费希特留下来的教席,的确与他将理想政制的希望寄托于普鲁士有关。关于黑格尔心目中的理想国家,下文会有详细分析,但我们只要简单看看当时的状况,也就不难看出黑格尔的态度了。黑格尔青年时期的《论德国政制》一文就对德国四分五裂的状况多有不满,在《法哲学原理》中,他更是直接指出,德国的公共法权(das öffentliche Recht)还一直是基于“封建体系”上的,这样的公共法权“通过官位的继承”,成了“私产”,^[136]黑格尔怎么可能把这样的国家作为“历史的终结”呢?正如鲍威尔所说,黑格尔并不认为政治史达到了终点,因为理想的国家还没有实现。^[137]

前辈学者薛华先生在详细地考证过《历史哲学》原文后得出的结论是,至今无法找到黑格尔直接断言普鲁士当时已是历史发展之顶点的材料。^[138]这的确为不刊之论。

(ii) 黑格尔说过,不能抽象地比较各种政制,只有世界历史的行程,才是政制的批准者。^[139]这也反过来证明,黑格尔看重的并不是关于政制的那些抽象规定,而是它背后所体现的某种更大的力量。“当黑格尔称赞普鲁士政制为一种相对较好的国家政制的典范时,谈的其实是那个经过改良的、或许部分被理想化了的普鲁士。”^[140]可见黑格尔是醉翁之意不在酒。

但迄今为止,学者们很少将黑格尔的历史终结论、现实的某种政制形态和他所看重的政制形态背后的力量这三方面结合起来进行讨论,福山(Francis Fukuyama)的《历史的终结和最后之人》一书进行了这方面的尝试,他也因为此书而名声大噪,但这部书失之浅薄,似乎名不副实。本书拟借助考察福山的观点,初步描画笔者的看法,并为引入“历

史终结”的下一层含义作准备。

福山继承科耶夫(Alexander Kejeve)的“承认”学说和“普遍同质国家”说,稍加简化处理,将他所理解的黑格尔、马克思学说和英美自由主义学说杂糅在一起,得出了以美国为代表的自由民主制(liberal democracy)是历史的终结,并可以在不被动摇根本的情况下,解决与消化这种制度内部的自由与平等之间的矛盾等问题的结论。^[141]他用来支撑这一结论的,主要是20世纪八九十年代之交,社会主义国家纷纷倒台,以美国为代表的自由民主制在技术、经济和“承认”这两方面都显得很突出,而这两方面正好是他对“历史终结”的主要规定。^[142]福山还自以为颇有心得地展示了他对所谓的“黑格尔的自由主义”的解读,说这种自由主义与英美传统下的自由主义的区别在于,历史的根本驱动力不是利益,而是对承认的欲求。^[143]福山的论证比较粗糙,这里不细说了。

195

珀格勒鉴于福山的主张在德国学界掀起一股不小的风浪,针锋相对地写了一本差不多同名的小册子,他的字里行间透露出他本不愿一驳,但眼见一向沉稳的德国学者们纷纷被福山的论点鼓噪得坐不住了,才不得已而为之。他揭露说,福山就在这本唱衰共产主义的书出版数年前,还曾为苏联叫好,现在反其道而行之,只不过是旧瓶装新酒而已。他不但反驳福山将“历史”概念从包含宗教、艺术等方面面丰富的人类生活整体运动,狭窄化为单纯的市民社会了,^[144]还将福山引以为傲的关于历史背后的动力——对承认的欲求——的说法上溯到科耶夫、施密特(Karl Schmidt)、施特劳斯(Leo Strauss)等人的争论中去,直接驳斥科耶夫对黑格尔“承认”概念的解读。他说,黑格尔那里的“承认”不光是一个人对另一个人的承认,更重要地,它是个人进入一个超出这个人和那个人的整体,就像工匠们加入一个协会,并不仅仅是为了得到其他那些具体的会员的认可,更主要地是想通过他们的承认,在一个整体中得到归属感一样,这个整体可以克服单个人的孤独。也就是说,承认是突破(个体)主体主义的关键一步,像科耶夫那样置黑格尔的这一伦理与思辨含义于不顾,用来构建人种发生学和历史终结说,他笔

下的黑格尔已经不再是真正的黑格了。〔145〕

珀格勒对科耶夫的批评可谓直击要害，正如本书前面对《精神现象学》中的承认概念以及《历史哲学》中的自由、民族、国家等概念的解释所表明的，承认自始就至少是一个主体间性的概念，而主体间性在黑格尔那里也不能抽象地看待，它本身还是以民族、国家这些伦理共同体为预设的，而伦理共同体要达到其真理，则又要回到更深的预设——绝对精神。〔146〕

这意味着，即便某个国家达到了黑格尔的理想国家标准，它也不会仅仅因为它具有这种理想的政制形式，而使得世界历史终结于它。

196

那么世界历史作为包含政治、经济、艺术、宗教等诸多方面的整体，不管处于其行程的哪个阶段，是否都含有未来向度呢？它是否在某个时间点上便穷尽了其发展的一切可能性，在这个时间点之后的所有时间里，能做的事情只能是重复以往的活动，亦即回忆了？这个问题就将我们从政治哲学的层面引向了存在论的层面。

(c) 在第三个层面上，我们才算开始接触到黑格尔“历史终结论”的真义了。关于前一层面的讨论末尾提出的两个问题，笔者的回答是：黑格尔从未断言过有一个从它开始只剩下回忆的时间点，在他那里，在世界历史——当然，这里指的是他心目中本己意义上的“世界历史”，实际上是西方历史——的每一瞬间都有未来向度，但与此同时，每一瞬间都可能是一次终结，因为每一瞬间都可能是绝对精神回到自身的一次努力，尽管在这些终结与终结之间存在着一定限度内的质的差别。〔147〕这就是上面所说的“西方人以终结的方式生存”的含义。理解了这一点，才算是抓住了黑格尔历史观的精髓，我们才能真正理解他的“艺术终结论”、“上帝死亡论”，以及在他眼里世间万物所具有的历史性。

但在深入这一思想之前，我们必须先将它与犹太传统下的末世论区分开来，由于历代犹太思想家的影响，对黑格尔的末世论解读构成了我们理解黑格尔这一思想的一个极大的障碍。如果不作此区分，就很难避免对黑格尔的末世论解读，这种解读不仅将黑格尔那里的和解和

弥赛亚推到了未来(不管是即将到来的未来,还是永远不会到来的未来),更根本地,它是对黑格尔思想的彻底误解,因为黑格尔强调的是中点(Mitte),是当前的绝对精神,而不是超越于当前的某个未来的终点,当前固然含有对未来的预期,但那只是当前衍生出去的一个维度,而不是当前的根据,在根本点上,黑格尔坚持的是希腊的逻各斯,而不是绝对超越的,只通过其声音与面容和摩西一个人交流的耶和華。当然,只是在与末世论对照之下,黑格尔的逻各斯和古代逻各斯的亲缘关系才显现出来(在不作这种对照的时候,两者的区别便成为主要的了:黑格尔的逻各斯已经融合了基督教三位一体学说和近代历史意识在内,不同于古代宇宙论逻各斯)。区分黑格尔历史终结论与末世论的工作是一个至今很少有人尝试过的课题,^[148]非本部分篇幅所能容纳,这里只能限于指出一些对本书至关重要的关节点。以此为基础,我们再解释黑格尔的“当前”概念的内在结构,即它为什么既具有未来向度,又能成为终结。

197

区分末世论与黑格尔历史观的关键并不在于是否主张历史会终结,也不在于历史终结于当下,还是终结于未来,而在于意义是内在的(即由过去传承到当前的整体运动当当地生成的),还是外来的。黑格尔历史终结论的末世论阐释者们当然了解黑格尔的“精神是绝对当前的”这一说,因此他们往往不会将典型的犹太末世论模式硬搬到黑格尔身上,说历史终结于未来的、人永远不会真正达到的上帝,而是采取一种变通的形式说,黑格尔认为,在理论上,历史已经终结于自己的哲学了,因为在这一哲学之后再不会有什么新的东西,历史的各种可能性已被它说尽了,而在实践上,现实的政制还不够完满,还有待完善化,在未来会有类似“普遍同质社会”一类的状态,赋予当前的努力以意义。

布劳尔区分了对黑格尔哲学的历史解读法和末世论解读法,前者以狄尔泰和克罗齐的解读为代表,后者以鲁宾斯坦(Moses Rubinstein)^[149]和科耶夫(见《黑格尔导读》一书)为代表,这本是一个很好的分类,只是他的划分标准似乎不着边际。他说,历史解读法是将哲学放在历史之中考察,哲学成为历史的一部分。这大致还可以让人接受,

但说到末世论解读法时,他说,标准在于恰恰相反,历史成为哲学体系的一部分,历史在黑格尔哲学这里达到了其最终目的和终结。^[150]且不说这种说法是否自相矛盾,关键在于,这种说法只是一些常识的罗列,没有抓住要害。我们必须自己探出一条路来。

犹太教末世论有着悠久的传统。陶博斯的《西方末世论》详细梳理了从古以色列到现代的末世论,至今还是这个领域的一本经典著作。在界定末世论的本质时,他说,历史的本质是自由,因为他所说的这种自由能使人超出自然,进入历史。自由是什么呢?自由来自人对神的应答。^[151]这是一个在希腊传统下看来很奇异的说法。希腊人虽然也追求绝对者,但那些绝对者,比如柏拉图的至善,亚里士多德的不动的推动者,其自身都是不动的,更不可能是人格性的,理念只是事物之所当是的最高状态,而不是某个东西或人格。希腊人关心的是,事物过去经历了什么样的过程,何以会成为现在这样,他们认为未来也不会有某个绝对超越者、绝对新的事物等待着他们(“未来无新事”),^[152]他们讨论绝对者,很多时候只是为他们引以为傲的世间生活服务的,并不将人引向某个绝对超越者——这和希腊人那里,世间生活以绝对者为导向并不冲突,因为那个绝对者在根本上并不是超越性的。而犹太观念中的神则是人无法理解,甚至无法面对的是绝对超越的,他们看重声音,而不像亚里士多德那样看重视觉(《形而上学》开篇)。这里所谓的“人对神的应答”,指的并不是像希腊人那样,朝向事物所当是的方向,巩固现世生活,而是要求人向某个未知的意义源的跳跃。之所以说“意义源”,是因为这位超越者赋予万事万物乃至历史中的一切行为以意义。陶博斯说,目的的本质是末世,而末世让历史成为整体,使历史具有本质。^[153]历史的本质是什么?是自由。这又将我们引回到神了。所以历史在犹太末世论看来就是一个环状结构:历史由那位人无法理解的、绝对超越的神而起,最终又回到神,历史中一切行动的意义都是由此获得的。用陶博斯的话来说就是,启示(die Offenbarung)与历史的关系是主谓关系,^[154]历史必然是救赎史,^[155]而辩证法则是指示从创世到拯救之路服务的,^[156]他似乎在暗示,历史哲学、辩证法都

应归功于犹太传统。在此前提下,陶博斯不仅在没有考察基督教三位一体学说所具有的希腊特性的情况下,就将12世纪约阿希姆的三位一体历史观与黑格尔的历史观放在末世论框架下进行类比,^[157]还一股脑地将莱辛、康德等人都收入末世论帐下,未免失之粗疏。

这不仅仅是陶博斯一人的观点,许多著名的犹太学者,比如柯亨(Hermann Cohen)、洛维特、科耶夫都倾向于这一看法。柯亨甚至主张,历史概念本身就来自犹太先知传统。^[158]兹事体大,柯亨的主张无异于说,在犹太人之外的民族,根本就没什么历史意识!非犹太传统的学者们纷纷对此表示不满,提出历史概念的一些其他的源头。综合而言,到目前为止德国学界比较承认的有三个源头,即犹太—基督教、希腊人和埃及人:前者自不必说;希腊人传下来的是从整体上理解过去之事并将其联系到当下的政治与文化变迁之上的能力;而埃及人给予西方的,则是古老文明造成的巨大历史张力,以及对犹太和希腊民族发生的促进作用。^[159]从后世西方历史意识的丰富性来看,“三源头”说更有说服力。单强调犹太末世论,会导致只强调末世与未来,削弱上述的丰富性,比如约克伯爵就曾批评犹太历史意识的缺陷在于仅仅指向上帝与未来。^[160]

199

但单纯的文献考证和表面地在时间三维上寻找差异,是远远不够的。不管犹太传统,还是希腊传统,都不是只讲时间的某一维的,在两种传统中,时间都是三维的。关键并不在于此,而在于历史中的意义何来的问题,而强调时间的哪一维,只是这个问题的一个表现形式而已。

笔者无意参加历史意识之起源的讨论,以及希腊与犹太之争,以上两段延展开去讨论起源问题,也只是为了给咱们当下的讨论提供一个背景,以便为末世论在西方的影响进行一个初步的定位,为下面的比较提供方便。下面我们转入黑格尔的观点。

本书“导论”中分析过黑格尔的时间概念,从那里可以看出,当前是时间三维的统一和真理。这就是说,在时间的任何一个瞬间,通过思想,时间都有可能达到下面这种自我认识:时间的三维并不是外在地并列在一起的,而是有一种内在的力量运动向前,将三维统一起来,这种

力量本身在性质上不同于三维中的任何一维,却是赋予三维以意义者。过去是与上一瞬间的联系,是变为僵死之物的同时又获得新生的过程;现在就是由过去生出,同时又导向未来的永不停息的自我否定活动,它本身没有坚固的存在;未来则从过去与现在的共同作用中生,它不是单单由现在凭空生出的,它是对下一瞬间的预期。当前不同于现在,它是指三维作为整体,当下生成意义,是时间通往永恒的连接点。而永恒不是别的,正是这整体得以凝聚成为整体的力量本身,它是整体内部自有的,是整体的核心与本质,而不是外在于整体的。当前并不是在静态地将时间看作一条线的情况下,将这条线从任何一处任意截断所形成的节点,它除了是这种运动自身外,并不具有任何实物性的存在。这样看来,每一瞬间在其可能成为绝对精神自身的回返的意义上,^[161]都是一次终结,也都是历史的中点,^[162]因为它既有过去,也有未来。(实际上,《逻辑学》的进展方式与结构,已经再清楚不过地展示了这一点。)毛勒说得更彻底,他是这样解读黑格尔的“历史的中点”一说的:每个个体的每个生的瞬间或死的瞬间之中的一种可得到实现的当前。^[163]

这决定了黑格尔的哲学既不是本原论(Archäologie),也不是末世论。^[164]

黑格尔明确地说,“真的东西,永远是自在自为地存在的,它不在昨天,也不在明天,而是绝对在当前”,^[165]“哲学的世界历史,其普遍的观点(Gesichtspunkt,又可译‘视点’——笔者按)并不是抽象普遍的,而是具体的和绝对当前的(gegenwärtig);因为正是精神,是永远在自身这里的(ewig bei sich selber ist),对于它而言,没有任何过去”。^[166]绝对精神永远是从自身出发,在当前就从作为运动整体的自身获取意义的,这个运动整体是从过去来的,并走向未来。这里所说的“没有任何过去”,指的并不是绝对精神处处和过去斩断关系,只剩当前,而是说,即便和过去发生关系,也是立足于当前而发生关系的,通过这种关系,每一瞬间都将过去扬弃于当前的意义发生之中。这样,我们就能很好地理解他的另外一句话了,“当我们穿越(durchlaufen)过去,如其总还是那么伟

大地存在一般[看待它],我们处理的只是当前之物(Gegenwärtigem)”^[167]。这里的“当前”的另一种说法就是“我们自己”(只要我们充分地投入到绝对精神自我返回的运动之中),比如黑格尔在《哲学史讲演录》中就说:“在哲学史研究中,‘我们不用与过去打交道,而是与思,与我们自己的精神[打交道]’”^[168]。我们不难看出,黑格尔的想法并不是“古为今用”,以一种实用的态度利用过去的材料,以便得出一些教训,更不是一味沉溺于古物。尼采对他同时代的历史意识的那些批评,黑格尔如果在世,想必也会赞同的。

关于世界历史的当前与过去、未来的关系,尤其是与未来的关系,有必要进一步重申一下,因为这涉及如何证明“黑格尔的历史终结论既是立足于每个当前的,也并非没有未来的”。黑格尔在《小逻辑》里说过:“哲学并没有提供任何新的东西;我们在这里通过我们的反思所提出的看法,已经是人人具有的直接信念。”^[169]这就是说,哲学思考的始终是绝对精神本身,这一点从过去到当前没有任何改变,而且当前的思考有过去传承下来的因素在。世界历史的当前与过去的关系同样如此。那么与未来的关系呢?黑格尔一向认为,预测不是哲学的事情。^[170]柏格勒曾说,黑格尔不足以成为我们考察未来的开端,他所做的工作只是面向过去,进行总结。^[171]但我们不必被这种说法吓倒,柏格勒说的只是现实工作的层面,并没有讲存在论层面的当前不含有对未来的预期。这种预期毫无疑问是有的,黑格尔在谈到时代精神的时候曾说,精神的活动一般有三个步骤:建立世界;抛弃活动,丧失兴趣,进入老年;自己准备自己的衰落,这种衰落同时也会产生一种新的生命。(V12, 46, 48)这是从民族与时代这些大的角度而言的,从小的角度来看,也有对未来的期待,而所期待者并非某种完全超越性的事物,而是过去与当前共同作用构成的运动整体自身的某种可能性:“通过对当时的进展进行重构与评价,历史事实上创造出对某些行动可能性(Handlungsmöglichkeiten)的期待,并且事实上正如黑格尔所表述的,产生了当前‘与’过去之‘否定之物’的一种‘和解’(Versöhnung)。”^[172]

这只是“期待”的一般性含义,对世界历史的一切阶段都适用。在

黑格尔这里，“期待”——以及相应地，“和解”——还有一种特殊的含义，即上帝道成肉身之后，上帝与世界的和解虽然直接存在，却还没有现实地存在，即在现实的政制与生活中达到和解。虽然黑格尔在后期谈到法国大革命时，仍然为大革命的景象所鼓舞，说那时精神的热情震动世界，仿佛神与世界的现实的和解已经开始来临了，^[173]但他那样说，只是因为大革命表面显得如此而已，实际上，即便在出现黑格尔哲学之后，也只是在理论上达到了和解，在实践上仍然没有达到，因为普鲁士仍然不是理想国家。用托因尼森的话来说就是，观念性的和解就在当前，实在的和解尚待完成。^[174]这就需要一种基督教所特有的期待。在讨论这后一种含义的“期待”和“和解”时，黑格尔常常并不明确地将它们与第一种含义区分开来，其中的原因，表面看来好像是《历史哲学》文本不严密，实际上是因为这两种含义根本是一致的，无法彻底区分开来。上帝道成肉身只是给了绝对精神进行自我认识一个契机，在黑格尔那里，这个契机和艺术的契机、哲学的契机相比，并没有绝对至高的地位，它们同属于一个世界历史行程，都可归于前一种意义的“和解”之下。

黑格尔非常强调基督教里上帝道成肉身的原则，说这一原则是世界历史之枢纽(Wende)。^[175]他虽然并不十分认同新教正统教义，在他的宗教哲学中常常也并不拘泥于教会教义，而是以哲学的立场解释“原罪”等教义，但在对精神本身的信仰上却是认同路德的，^[176]这一信仰实际上就是对上帝道成肉身之后为世界带来的新原则的信仰。

有了以上对犹太末世论与黑格尔历史哲学中的“当前”概念的梳理，再考察这一历史哲学是不是末世论，就不难了。珀格勒指出，在青年时代，黑格尔主要受到启蒙的影响，而不像荷尔德林那样深受启示录—末世论的影响。^[177]的确，黑格尔的思想底色不是末世论的。末世论追求的是终结和通过历史摆脱现实性，而黑格尔则追求中点和通过历史实现与展开现实性，^[178]可以说末世论的盼望和黑格尔的和解概念是根本不相容的，^[179]因为它们的根本前提就不一样。无论就整个世界历史而言，还是就上帝道成肉身之后的世界历史而言，黑格尔的

历史观都不是末世论。

(d) 经过对上述三种含义的考察,我们似乎将黑格尔的“历史终结论”说清楚了,实则不然。以上只谈了黑格尔本人的看法,实际上后人往往将黑格尔哲学在哲学史上扮演的角色和他的历史终结论混起来谈,这就迫使我们必须从存在史的角度谈谈黑格尔哲学本身与历史终结问题的关系。鉴于这一问题与下一章有重合之处,在这里我们只简单讨论一下,不深入展开了。

前面说过,黑格尔将世界历史当作绝对精神追求自我认识的过程,而绝对精神最高的三种形式是艺术、宗教和哲学,哲学又是这三种形式中最适合体现真理的,其他两种则已属于过去。黑格尔以其哲学体系,似乎至少在原则上——因为在体系的具体细节方面,黑格尔一向允许自己和后人进行改进——已经达到了绝对精神最高的自我认识。黑格尔自己是否这样认为?而作为研究者的我们,又是否可以说“历史终结于黑格尔的体系了”?撇开细节的改进不说,黑格尔的体系是否以及在多大的程度上为未来新的历史时期提供了可能性?

(i) 就在自己名满天下,有人开始吹捧他的哲学才达到了对绝对者的概念性把握^[180]的时候,黑格尔表示推辞,或者准确地说,他将这项名誉普遍化,赋予所有哲学了。在1819年夏季的一封信中,黑格尔写道:“谈到另一个问题,即[在人们当中]产生了一种想法(即绝对者在我的哲学中才从概念上得到了把握),关于它有许多话要说;但简单一点说就是,[人们]谈论这样的哲学时,所谈的不是我的哲学,但一般而言,每一种哲学都是对绝对者的概念性把握——同时也不是对一种外来者的概念性把握,而且,对绝对者的概念性把握因此当然就是绝对者对其自身的一种概念性把握。”^[181]他在《哲学史讲演录》中也说过,虽然哲学是一个时代的精神的最高点,但无人能宣称达到了最高点。^[182]他自己的哲学当然也不能例外,至少从黑格尔本人的观点来看是如此。他一向允许对自身哲学的不断改进,他在死前还在修改《逻辑学》和《精神现象学》,就是明证。

但这和他讨论前人和同时代人思想时的那种自信并不矛盾,而只

是一体之两面,或许黑格尔认为:思想家将前人的思想都囊括进自己的体系中,成为时代的总结者,这是理所当然的,对于每个时代的每一位思想家都应这样要求。

(ii) 尽管如此,我们从黑格尔本人的自我评价跳出来,站在当代的一个研究者的立场,仍然可以认为黑格尔的体系达到了某个顶峰,仍然可以考察历史是否终结于他的体系这个问题。

黑格尔的哲学是形而上学的集大成,这已是学界不争的事实。用海德格尔的话来说,它代表了形而上学的终结。笔者以为,它也代表了形而上学时代的终结,当然这里所谓的“终结”不是指时间静止了,没有事情发生了,而是指形而上学作为一种存在方式,再也不会新的可能性出现了。在它之后,哲学细节方面的修补并不能扭转这一终结。但它并不代表一般时代的终结,亦即不能阻止一种非形而上学/后形而上学思想的出现。布劳尔的话很好地表达了这个意思:“黑格尔的哲学并不处在一般时代(*der Zeit*)的终结处,然而却处在一个时代(*einer Zeit*)的终结处,虽然如此,它也是作为对一个世界的意识[而存在的],这个世界走向衰落,而且在意识到了衰落的情况下,准备了新时代的原则。”^[183]

(iii) 在黑格尔描述下的世界能准备新时代的原则,他的哲学能准备这样的原则吗?

黑格尔认为过去时代的哲学都能准备这样的原则,这与《逻辑学》中一个阶段蕴含着产生下一个阶段的动力的情形是一致的。黑格尔说,哲学产生于时代的分裂之中,其任务在于,在旧时代的衰落中认出新时代的精神,^[184]但相对于新时代而言,哲学往往又来得太早,因此它总是以抽象的、尚未发展的形式出现的。^[185]

但这一切都不代表黑格尔哲学能为后代准备原则,因为它本身是整个形而上学的终结,而不是形而上学的中间阶段,这决定了他的哲学与中间阶段的那些哲学在性质上有所不同,也决定了他的哲学与形而上学的开端形态(柏拉图、亚里士多德)可能有着比那些哲学更深的交流。他之后的时代,倘若不满足于对他的体系进行修修补补,就必须从

突破形而上学本身起步,形而上学的集大成者虽不能为一种反形而上学/后形而上学指示方向,但它能在多大的程度上为后者提供养料呢?这属于下一章与“结论”部分要附带考察的问题,此处不表。

上面在黑格尔历史终结论的考察,总结起来说就是:在实际事件和政治史的意义,黑格尔都不认为历史终结了;在存在论的意义,黑格尔认为自己的时代与以前的西方历史的每个阶段,作为绝对精神向自身的回返,都在同等的程度上是历史的终结,也就是说,黑格尔从未有过“历史的唯一终结者”的自傲;在存在史的意义,我们从旁观者的角度来看,可以说黑格尔的哲学代表了形而上学时代的终结,但并不代表一般时代的终结。另外,黑格尔并不阻止后人对他的体系进行细节上的改进。更重要地,他并未断言他之后的时代无新事,并未阻止后形而上学时代的到来;但与此同时,他也并未明确规划这个时代,他的任务主要是“密纳发的猫头鹰”的任务——对过去进行总结。

205

以此为前提,我们下面对理性狡计、理想国家和神正论的讨论就有了坚实的依据。

黑格尔曾在多处提到过理性的狡计,这一思想当是源自康德的“自然计划”说(基本可以排除源自维柯的可能,因为至今没有证据表明康德和黑格尔接受过维柯的直接影响),要澄清这一思想,理解两点非常重要:(a)理性的狡计不同于超越性力量支配人事的那种传统的天意(Vorsehung)概念,这是一种内在于世界的理性狡计;(b)之所以需要用“狡计”来解释历史事件,并非因为历史哲学家的无能或者拥抱神秘主义,而是因为,一方面,历史事件的行动者并不完全了解其行动的意义,而历史哲学家更能了解这些意义,另一方面,即便历史哲学家也未必能完全了解这意义,因为事件的意义有超出任何个人之外的本性——这使得历史不可轻易被个人主体“主体化”,而且这种“不可知”与《逻辑学》的思想并不矛盾。

我们先看看黑格尔自己是怎么说的。在初版《逻辑学》第二卷(1816)中,黑格尔就简单提到过“理性的狡计”：“目的渗入与客体的间接关系中,而且在自身和这客体之间插入另一个客体,这一点可被视作

理性的狡计。”^[186]也就是说,表面看来是人(可以归入引文中说到的“另一个客体”一类)和世上的事物在发生关系,实际上,在这种关系中蕴含着一种人所不知的目的(故而称目的与事物之间的关系是“间接的关系”)。而在《历史哲学》中,黑格尔只是将这一概念直接拿来就用,并没有详细解释狡计何以被称为“狡计”。“普遍理念并非自己陷入对立和斗争,自己陷入危险;它自己在背景之中,并未受到损害与损伤,而是将激情的特殊之物发送到斗争之中,将自己撇开。人们可以称作‘理性的狡计’的是,它让种种激情为了自己而起作用,而它由以置于实存之中的事物,则遭受了损失和伤害。”^[187]这段话表面看来是说,理性与激情、斗争没有关系,实则不然,依据下面就要引用的话,理性恰恰内在于这些事物当中,只是人们不知道,不理解而已,这才是这段话要强调的意思。

在《小逻辑》中,黑格尔详细解释了何为“狡计”。在“目的论”部分的第209节的“附释”中,黑格尔说:“理性是有威力的,同样也是有狡计的。理性的狡计一般在于有中介作用的活动,这种活动在它让各个客体按照它们固有的本性相互影响和相互磨损,而它自己并不直接介入这个过程时,却仍然完全实现着它自己的目的。我们可以在这个意义上说,神圣的天意对于世界及其过程是绝对的狡计。上帝让人们放纵其特殊激情,谋求其特殊利益,但由此产生的结果却是上帝的目的的达成,这个目的不同于那些受上帝利用的人们原初所要达到的目的。”^[188]表面看来,这是一些神学的话语,好像上帝在世界之外按自己的意志操纵世界的进程似的,可是就在接下来的第212节的“附释”中,黑格尔又明说,“客体……自在地就是概念,当概念作为目的在客体中得到实现时,这不过是概念固有的内在东西的显现罢了”,^[189]上帝是内在还是超越,已经一目了然。

事物之中虽然有概念,可是人们往往不了解这一点,“在有限事物中,我们不可能体察到或看出目的是真正达到的。所以,无限目的的实现不过是扬弃那种以为目的尚未实现的错觉”^[190]。而这种错觉却不仅仅是否定性的,它是一种动力,也是理念发展过程中的必要的环节:

“我们就是生活在这种错觉中,但这种错觉同时也是一种推动力量……。理念在其发展过程里自己造成这种错觉,设定一种与自身对立的他物,而理念的行动就在于扬弃这种错觉。……得到扬弃的异在或错误,本身就是达到真理的一个必要环节,只有真理把自己当作自己固有的结果,真理才存在。”^[191]这里带出了一个重要的原则:我们既然生活在这种错觉之中,就不可能彻底把握这种错觉的真相,即便作为哲学家的黑格尔,也不可能达到一种彻底的把握。下面我们详细展开这些引文中的意蕴:

(a) 理解“理性的狡计”的性质,关键在于“理性”。或许是因为担心人们将自己的学说混同于传统的天意观,黑格尔特意解释了他所谓的“理性”为何物:“**理性,……实体**,正如无限的权力(Macht),其自身就是一切自然的和精神的生命的**无限材料**(正如无限的形式),是它的这种内容的实行(Bethätigung);[它是]那一切现实性得以获得其存在与持存,并在其中获得其存在与持存的**实体**,那无限的权力。”^[192]理性是一切生命(在黑格尔那里,“生命”可视同万物)的材料和形式,也就是说,从表面看来,万物是各自在消耗一些有限的、分散的东西,各不相干,实际上事物得以存在与活动的养料却是一种理性的秩序,事物的形式也是在这种秩序中获得的,用现在的术语来说就是,后者赋予事物以意义。而且理性还是一种无限的权力,它统领世界,“理性并非如此无力的,以致它只将事情带向理想(Ideal),带向应该(Sollen),只使它外在于现实性,谁知道是在什么地方,——也许只作为某种特殊之物存在于一些人的头脑当中”^[193]。前一段引文说的是理性并不超越于世界之外,这一段说的则是,它不是头脑中的纯主观之物。

有学者甚至由此大胆推进到历史使对上帝的认识得以可能这一结论:“实际上黑格尔的如下主张也是有根有据的,即历史使得如其所是的‘上帝’成为‘可以认识的’了。因为只有当借助于历史,表达出共同体生活一般而言所展示的选项,以及由此产生的那些行动的可能性的时候,才能显明,信仰当时的那种特定的‘上帝’一般来说是什么意思。”^[194]这种说法,恐怕谢林不会同意吧!

(b) 理性的狡计还有另一个方面,即“狡计”:理性有超出个人的一面,它是一种客观的存在。黑格尔关于这一点的论述已经众所周知,这里就不重复了。我们关心的是,这种狡计在多大的程度上是人所不能知的。有学者将理性的这一面解释成知与行的差异,^[195]即历史中的行动者未必了解其行动的意义,这意义需要通过后来的历史学家或哲学家的解释才得以显明。珀格勒将狡计解释成黑格尔晚年对世界精神辩证法的反讽特征(Ironiecharakter)的认识,^[196]即世界精神的辩证法给个人划定位置,利用个人,同时又能让一切单个的主体的活动,让个人的那种自我满足的主体主义失效。^[197]现在产生了一个问题:这里的“个人”是仅指行动中的个人,还是也包括了哲学家?笔者认为包括。在理性超出个人这一点上,哲学家也不能例外,即便是写作《逻辑学》的黑格尔,也是如此。理性有超出个人的一面,这和哲学家认识到有理性存在,进而认识到理性的结构与运作逻辑并不矛盾,反过来说,哲学家把握了逻各斯,也不足以让他超出个人之外,他只是洞察到了理性的趋势,并未与理性合一。黑格尔虽然认识到了历史事件在逻辑学上的意义,但也不能讲清楚这种理性的狡计具体到底是如何起作用,如何规定历史上的行动者要采取这样的行动,而不采取别样的行动的。他也只能达到激情和理性这两端,却无法彻底洞察这两端具体是如何融合的。一个认识到理性有狡计的人,并不能凭这一认识使得狡计消失,恰恰相反,正因为他认识到理性有狡计,才能更好地摆正人的位置,防止以一种(个体)主体主义吞噬理性。

后人谈论“理性的狡计”远多于黑格尔本人谈它,有学者甚至指出,这个概念正是谢林和马克思发现问题的地方。^[198]黑格尔往往因为这一概念,被安上忽视个人的罪名。^[199]情况可能恰恰相反,黑格尔正是出于既不愿意从世界之外援引某种超越性的力量作为世界历史的规划者,又不愿意忽视人的特殊性,才提出了“理性的狡计”这个概念。用耶施克的话说就是,“关于历史中实在的驱动力,他的思考绝不是‘观念论的’(idealistisch)^[200]:历史不是由种种——崇高的——观念(Ideen)推动,或者,比如说,不是这样被推动的,即历史上活动的那些主体竖起了

精神的终极目的之实现的大旗。它是由他们的利益、需求、欲望，由他们自私自利的目的与激情所规定的。”^[201]这是一种两难。

在从维柯到康德的传统天意观看来，黑格尔的这种理性狡计学说未免不够彻底，甚至显得像是将上帝描画成了一位欺骗者：因为上帝既要实行他的意图，又不能直接干预历史的进程，要任由人的激情来推动历史，从这样的历史中，如何能看出什么天意呢？^[202]这种两难恰恰是诞生黑格尔逻辑学的地方，是黑格尔哲学的特殊之处。黑格尔的立场导致他和传统天意观在一些决定性的问题上的看法不同。比如以康德为代表的传统站在一种超越的立场上认为，恶来自人的意志，人的任意完全是消极的，黑格尔则从历史的处境（die historische Situation）出发看待行动，因此人的任意能无意识地推动理性的实现，具有其积极的功能。^[203]

209

关于理想国家，前文中已谈过黑格尔关于国家与个人、绝对精神三者的自由的关系，普鲁士以及迄今为止的其他政制形式都不完全符合他的理想国家设想，此处要谈的则是他的理想国家本身的特征与局限性，这个问题又分为三个方面，即国家存在的必要性，理想国家与过去的关系，以及黑格尔是否认识到了当代意义上的国家本身的败坏。

(a) 黑格尔心目中的理想国家是一种使个人、伦理共同体和绝对精神三方和谐共处，使三方各自保持自身的自由，而又最终能促进绝对精神的完满实现的结构，是一种迄今从未实际存在过的君主制理想，这一点在他的《法哲学原理》中已有详细论述，此处不赘。在此背景下，古希腊常常成为黑格尔的镜鉴，^[204]他所想的古希腊是过去那个实在的希腊，而非想象中乌托邦式的希腊，虽然他明确认为古代已经回不去了，但古代的那种美的和谐与自由的状态，或许是使他在现代市民社会的语境下仍能维持国家理想的一种动力。

前文中说过，虽然国家不是绝对精神的最高体现形式，但它与绝对精神的关系是扬弃而非抛弃的关系，国家是一种不可抛弃的共同体，因为它是一种现实性。“国家的本质在于，那自在而自为的合乎理性的意志（它自在而自为地是普遍的），意志的这种普遍与实体性之物，是现实

存在的”。^[205]国家“是现实的，而那种仅仅普遍的实存则必须规定自身为个体的意志与活动……国家政制首先是国家的抽象物由以达到生命与现实性者”^[206]。可见国家既是世界历史的基础，也是它的产物。^[207]人只有成为国家的成员，才可能是历史性的，^[208]这一思想与亚里士多德的城邦思想是一脉相承的。黑格尔曾略带伤感地说，人不能只向天上去寻找理想，他在世上得有在家之感。^[209]这个“家”，在黑格尔看来恐怕不仅仅是家庭或家族，更主要地，它是国家，在他看来，只有在一个好的国家中，才能算是很好地安居于世了。另外，如前面引用过的耶施克的话所说的，黑格尔从未主张过以抛弃世界的方式进入上帝之国，^[210]因为在他看来，上帝之国就在世界中。这样看来，国家无论在过去、现在还是将来，都有必要存在。

当然，与此同时我们要注意，国家既不是世界历史的工具，也不是它的终极目的，^[211]因为黑格尔始终强调，还有比国家更高的事物。

(b) 正是由于眼前的国家并不符合这更高的事物，黑格尔才将希望寄托在未来。但作为研究者，我们不能满足于这样一种向未来的投射，而是要考察这种希望的性质。

本书前面曾提到，普鲁士并不符合理想国家的标准，但这也不意味着理想国家永远只是一种单纯的理想和“应该”，而是意味着，理想国家正在实现的途中，普鲁士也是这个过程中的一个阶段。

对于未来，他并没有进行预测，甚至没有谈到未来的国家与普鲁士或欧洲如何衔接的问题，这似乎让我们弄不清他究竟是否将未来的国家放在欧洲的框架下来衡量了。比如，关于美洲，他对这个地方迄今为止的状况并不满意，他认为“它是一片渴望在旧欧洲的历史军械库里早已令人厌烦的一切东西的土地……迄今为止在这里发生的，仅仅是旧世界的回响(Widerhall)，以及陌生的生机的那种表达”，^[212]也就是说，欧洲人当时从美洲听来的消息，除了关于陌生文明的生机的消息之外，就只是殖民者对欧洲旧事的重演。也就是说，在可理解的范围内，他仍然将美洲纳入旧欧洲的逻辑之下，对于陌生的事物，他选择不表态。

尽管如此,他仍然寄望于未来的美洲,他说:“美洲(Amerika)是未来之地(das Land der Zukunft),在美洲,在我们面前[能见到]的时代里,比如在北美洲和南美洲的战斗中,世界历史意义上的重要性开启了。”^[213]关于未来,仅此一句便戛然而止,他说:“关于作为未来之地的它,一般来说我们在这里不置一词;因为从历史的方面来看,我们所处理的是曾在之事(was gewesen ist)与现在之事(was ist),——但在哲学中,[我们处理的]既不仅仅是曾在之事,也不仅仅是将在之事,而是现在并永远现在之事——处理的是理性,而且我们必须充分地处理它。”^[214]

(c) 有学者批评黑格尔没有预见到他身后的那种国家本身的败坏,这种看法有一定的依据,但对于两百多年前的人,未免太苛刻。

211

意大利学者罗索多(Domenico Losurdo)说,黑格尔虽然在1822年开始就已经不再相信市民社会有能力保证人的工作权,保障人的自由,有时似乎也怀疑国家克服阶级冲突,因而从市民社会消除自然状态之残余的能力,但他始终希望在国家内彻底实现自由。^[215]用一位德国学者的话来说就是,黑格尔没有见到国家利用权力与知识分子,造出一种意识形态。但他同时代的人又有谁看到了这一点呢?^[216]

这样的辩护还是不够的。黑格尔没有看到这些问题,与其说是由于他的短视,毋宁说是因为它之后的国家失去了古典时代的那种崇高的追求,有成为纯粹的权力场与名利场的危险,使得原属于绝对精神本己领域的事物(艺术、宗教、哲学)都私人化了,这样的国家已经不是黑格尔意义上的国家了。

黑格尔曾多次谈到他的哲学是一种“神正论”(Theodizee),这个概念和理性狡计概念有相似之处,但强调的重点不同,如果说理性狡计概念讨论的是历史的意义是否超出了个人把握之外,那么神正论则讨论如何看待历史中的恶。澄清他的这一说法,有助于我们从另一个侧面看清,他的历史哲学是从历史本身来看待历史的。神正论在传统上往往用来为世界的“非恶”作论证,在黑格尔这里有什么功能呢?

在1807年的一封信中,黑格尔曾说:“科学只是神正论。”^[217]在后

来的一封信里,他又一次说,他的整个努力的目标就是“上帝之国的造就”(Herbeiführung des Reiches Gottes),^[218]这话让那些保守的神学家们听起来,未免有些大逆不道:人如何可能造就上帝之国?但经过前文的梳理,这话并不难理解:黑格尔说的实际上是绝对精神内在于世界,他自己只是努力通过哲学,使绝对精神达到迄今为止最高的自我认识。因为他认为理性就是上帝:“理性在其最具体的表象中就是上帝。”^[219]历史蕴含着某种必然性,对这种必然性的表象——请注意表象不同于概念把握——就是所谓的“命运”,而命运经过概念把握,又是天意。在纽伦堡时期的宗教哲学手稿中,黑格尔就写下这样的话:“在缺乏概念地表象之下的,由个人史或者世界历史中的有意识的行动及其成效构成的整体关联,这便是对命运抑或对必然性的信仰”,紧接着他又说:“‘历史以某种目的为基础’,这一点包含了对天意的信仰。”^[220]可见和“理性的狡计”概念一样,“神正论”是以《逻辑学》框架中的目的论为根据的。

我们再看看《历史哲学》中是如何说的。他承认,“我们的考察是一种神正论,对上帝的一种辩护”,^[221]“世界历史就是精神在其诸多故事变幻不定的舞台之下的……发展过程和实际变易,——这是真正的神正论,在历史中为上帝所作的辩护”,^[222]“世界历史所叙述的,无非是天意计划(den Plan der Vorsehung)。上帝统治世界;他的统治的内容,他的计划的推进,就是世界历史,世界历史哲学的任务便是把握这一点”。^[223]

和“理性的狡计”概念类似,在黑格尔的神正论中,上帝虽然在世界中,但也不会被任何意义上的个人主体化,也就是说,神正论不是为个人的行为辩护用的,而是在为逻各斯辩护。正如胡夫所言,黑格尔的神正论是一种对历史之整体进行反思的“自由的神正论”(Theodizee der Freiheit),而不是单个人在历史中寻求解放的那种“自主的神正论”(Theodizee der Autonomie)。^[224]前一种神正论恰恰是个人自主的可能性条件。^[225]

黑格尔的神正论和前人的有什么区别?基督教的影响当然构成了

黑格尔哲学的底色之一,但具体就双方神正论的性质来看,黑格尔的上帝与天意概念原本就没有了教会信仰中的那种人格性地、从外部将世界作为工具加以支配的上帝形象,因此很难说纯粹是源自《圣经》的,也就不存在“基督教的世俗化”的问题了。[226]

与莱布尼茨神正论的区别更值得关注。莱布尼茨以一种道德的必然性比附上帝的意图,从而美化了恶,也将这个世界美化成所有可能的世界中最好的世界。而黑格尔说,“世界历史并不是一片幸福之地;因为那些幸福的时期对于历史而言只是一些空白页(leere Blätter),因为历史的对象至少也是变迁”,(V12, 64)这无异于说,历史上凡是落于文字的事情,都不是宁静的幸福。“在世界历史中,大量大量的恶呈现在我们面前”,人们可以将他们的叙述“提升为一幅最可怕的画,而且同样地,于此升起最深、最惶惑的悲哀之感,没有任何和解的结果可以平衡这种感情”[227]。在承认恶之为恶的同时,黑格尔强调,世界历史也寻求一种满足(Befriedigung),但这种满足和恶、幸福不处在同一层面上:“在世界历史中,满足也不能被称作‘幸福’;因为它是那些普遍性目的的满足,这些目的超出了日常的种种特殊倾向寻得满足的那个领域。”(V12, 64)

213

二、批判性的考察

黑格尔的历史哲学所看重的,不是个体、某个民族、某个国家、超越之神,而是使这一切——包括“超越之神”这一观念——具有意义或得以可能的历史本身,或者更深入一点说,是历史之中的逻各斯。而且从纵向时间意义上来看,他更看重的是总结过去;对未来,他选择沉默,这本身就是一种理智上的诚实与开放的态度。

但我们毕竟看到,在他之后的历史中,他的理性狡计、理想国家和神正论很难说得到了延续。原因恐怕不在于他的体系不够完美,或者他对理性、国家、上帝的规定不够完备,而在于历史中的逻各斯本身发生了动摇,这是一个存在史的问题,而不是一个简单的对与错的问题。

但要分清後代的反叛是以黑格爾的方式在反對黑格爾，還是开辟了存在史的新局，則不能簡單局限於澄清黑格爾所想，還需要我們對他的歷史哲學的形而上學特征進行一番再思考，這就是下一章的任務。

注釋：

214

[1] C. J. Bauer, “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”: *Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001, S. 141.

[2] Ibid.

[3] Ulrich Kayser, *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels*, Inaugural-Dissertation, Berlin Universität 1930, S. 85.

[4] Oscar Daniel Brauer, *Dialektik der Zeit: Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1982, S. 21. ff. Und Georg Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1920, S. 72.

[5] 這個珍貴的版本是在筆者已接近完成全文之際，由梁志學先生以特快專遞惠寄的，對先生關懷後學之情，筆者無以致謝，特寫此注以明之。

[6] Cf. Bauer, “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”, S. 144. GW18, S. 154.

[7] Manfred Riedel, *System und Geschichte: Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, S. 50—53.

[8] Ibid., S. 49.

[9] Timo Bautz, *Hegels Lehr von der Weltgeschichte: Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, Wilhelm Fink Verlag, München 1988.

[10] 由於本書中對講演錄第 12 卷的引用較多，我們只隨文標注“V12”及其頁碼，不再另加注釋說明引用情況了。具體出版信息見“參考文獻”。

[11] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 110.

[12] 指自在自為存在者和理性之物。

[13] 方括號內容為原書編者所加。

[14] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 110.

[15] GW18, S. 157.

[16] Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, S. 73, 74.

[17] Cf. Wilm Hüffer, *Theodizee der Freiheit: Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, S. 162.

[18] Ibid., S. 162, 163.

[19] GW18, 176.

[20] Ibid., 213.

[21] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 234. Und Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. Georg Lasson. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1976, S. 926—927.

[22] 李秋零:《德国哲人视野中的历史》,北京:中国人民大学出版社 1994 年版,第 282 页。

215

[23] Oscar Daniel Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 35 ff.

[24] GW18, 143.

[25] Ibid., S. 175.

[26] Ibid., S. 206.

[27] GW18, 213.

[28] 重点号为笔者所加。

[29] Ibid., S. 42.

[30] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 64.

[31] Cf. Bauer, “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”, S. 305.

[32] Cf. Leonhard von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit: Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Teil I, Kap. 2. Vandenhöck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1964.

[33] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 296—297.

[34] Ibid., S. 297.

[35] GW18, S. 153.

[36] Ibid.

[37] Ibid., S. 152, 153.

[38] Ibid., S. 191, 214.

[39] Cf. ibid., S. 207. “这两个民族缺乏……对自由概念的本质性意识”。参见同书第 206 页。

[40] 由于篇幅的限制,这里略过《判断力批判》中对目的论的讨论。这一目的论试图打通自由与自然,对《实践理性批判》中的自由观有所突破,但从它的形式性与非历史性的来看,似乎并不是什么根本性的突破,参见本书“附录二”。

[41] Cf. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Trans. by Seyla Benhabib. The MIT Press, Massachusetts, London 1987. Richard Schäffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.

[42] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, S. 343—344.

[43] Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, S. 221.

216 [44] Otto Pöggeler, “Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum”, In *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrsg. v. Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1982, S. 17 ff.

[45] Ibid., S. 23.

[46] Ibid., S. 25.

[47] Cf. ibid., S. 32.

[48] Ibid., S. 34.

[49] 李秋零:《德国哲人视野中的历史》,第 290—291 页。

[50] Pöggeler, “Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum”, S. 23.

[51] Ibid., S. 36.

[52] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho. Hrsg. v. Annemarie Gethmann-Siefert. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, S. 83.

[53] 原文如此。参考上下文,这一句的意思似乎并不是指民族精神与个体无关——那样黑格尔就明显地自相矛盾了——,而是指超出了那些完全属个体的私德。

[54] GW18, S. 201—201.

[55] 参见张汝伦:“历史主义与现代性”,发表于《浙江社会科学》2000 年第 6 期。

[56] GW18, S. 165.

[57] 后两个方括号为原文所有。

[58] Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie: Mit einem Anhang*, Matthes &

Seitz Verlag, München 1991, S. 220.

[59] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte: Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu herausgegeben von Georg Lasson. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1917, S. 76. Und cf. Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, S. 116.

[60] GW18, S. 165.

[61] Ibid., S. 166.

[62] Siehe Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, S. 225.

[63] Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, S. 116.

[64] Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, S. 226.

[65] Cf. Friedrich Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Begriffs der Entwicklung im 19. Jahrhundert*. R. Voigtländer Verlag, Leipzig 1909, S. 45.

217

[66] Hüffer, *Theodizee der Freiheit*, S. 248.

[67] 实际上,卢卡奇在《历史与阶级意识》中阐发的意思,也未尝不可以视作这一思想的一种变体。

[68] GW6, S. 270—271.

[69] GW5, S. 270.

[70] Cf. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, S. 226.

[71] Cf. *ibid.*, S. 227.

[72] Cf. Bauer, “*Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck*”, S. 372.

[73] Cf. Kashima, *Die konkrete Gegenwart*, S. 116.

[74] Cf. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, S. 227.

[75] Cf. Poeggeler, “Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum”, S. 30.

[76] 格鲁姆雷对这方面的思想史有相当不错的考察,见 John E. Grumley, *History and Totality: Radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, London and New York 1989.

[77] Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, S. 90.

[78] Ibid., S. 46, 47.

[79] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1955, S. 114—115.

[80] Cf. Pöggeler, “Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum”, S. 23.

[81] Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels; Und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*. 6., unveränderte Auflage. B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990, S. 165.

[82] Bauer, “*Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck*”, S. 37.

[83] Cf. Pöggeler, “Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum”, S. 36.

[84] Bauer, “*Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck*”, S. 37.

[85] GW4, S. 481.

[86] Ibid.

[87] GW5, S. 325.

[88] Ibid.

[89] Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, S. 45.

[90] Ibid., S. 327.

[91] Walter Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie; Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, Chr. Kaiser Verlag, München 1976, S. 306—307.

[92] 根据狄尔泰的考证,康德那里就埋下了谢林、黑格尔所阐发的“世界整体”思想的种子。Cf. Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels; Und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*. 6., unveränderte Auflage. B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990, S. 207, 208.

[93] Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, S. 91.

[94] Ibid., S. 90, 91.

[95] Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, S. 211.

[96] Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, S. 148—149.

[97] Siehe Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 102, 109. 在后一处他特意区分了自然界的种子和精神界的发展,说明他已经注意到两者的区别了。

[98] Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, S. 130.

[99] GW8, S. 260.

[100] Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, S. 72, 70.

[101] Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, S. 45, 49.

[102] 克劳斯·杜辛:《黑格尔与哲学史——古代、近代的本体论与辩证法》,王树人译,社会科学文献出版社1992年版,第29、31页。

[103] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. v. Hoffmeister, S. 60.

[104] GW18, S. 185—186.

[105] 详见下文。

[106] 下一章我们会详细讨论这个问题。

[107] GW4, S. 479, 481—482.

[108] GW18, S. 185.

[109] Gerhard Bauer, “Geschichtlichkeit”: *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter deGruyter & Co., Berlin 1963, S. 21.

219

[110] Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 132—133.

[111] Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, S. 88, 89.

[112] Bauer, “Geschichtlichkeit”, S. 21.

[113] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 278.

[114] 杜辛:《黑格尔与哲学史》,第26页。

[115] 黑格尔那里, das Sittliche 不同于 die Sittlichkeit, 前者泛指习俗, 往往强调人被动地接受习惯, 而后者特指自立的人格所组成的生活共同体。

[116] Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1; Einleitung. Der Begriff der Religion. Hrsg. von Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983(V3), S. IX ff. *Vorwort des Herausgebers*.

[117] 耶施克对这一点有详细论证。Siehe Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*. Teil IV. 2.

[118] 1794年12月24日与1795年1月末写给谢林的两封信。Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Briefe von und an Hegel*. Band I; 1785—1812. Hrsg. v. Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952, S. 11 f. 15 ff.

[119] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 177—178.

[120] Cf. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 300.

[121] Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, S. 25.

[122] 或照拉松版的说法,“开端时期”。

[123] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. Georg

Lasson, S. 926.

[124] Ibid., S. 931—932.

[125] Ibid., S. 39.

[126] 他著有《作为德意志民族哲学家的黑格尔》一书。

[127] Bloch, *Subjekt-Objekt*, S. 245.

[128] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 243.

[129] Bloch, *Subjekt-Objekt*, S. 226.

[130] Cf. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, S. 118.

[131] Ibid., S. 173—175.

[132] Howard Williams, “The End of History in Hegel and Marx”, in *The Hegel-Marx Connection*, edited by Tony Burns and Ian Fraser. Macmillan Press Ltd, London 2000, p. 202 ff.

[133] Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, S. 227.

[134] Cf. Pirmin Stekeler-Weithofer, “Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie”, in *Die Weltgeschichte-Das Weltgericht?* Hrsg. v. Rüdiger Bubner u. Walter Mesch. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001, S. 165.

[135] Ibid.

[136] Cf. Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 37—38.

[137] Bauer, “*Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck*”, S. 383.

[138] 参见薛华:《黑格尔对历史终点的理解》,北京,中国社会科学出版社 1983 年版,第 22、55、60、91 页。

[139] GW18, 181.

[140] Stekeler-Weithofer, “Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie”, S. 165.

[141] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. The Free Press, New York and Toronto 1992.

[142] Ibid., p. xii, xviii, 204.

[143] Cf. ibid., p. xviii.

[144] Otto Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1995.

[145] Ibid., 24, 25.

[146] 关于黑格尔的承认学说,参见本书“附录一”。

[147] 《逻辑学》是在抽象意义上对这一点最清楚的展示,逻辑学不是理念向着某个意义源进发的过程(如果那样的话,这过程相对于意义源而言就是第二位的了),而是理念不断扩展自身的同时又不断更深地回到自身的运动,在运动的全程中,理念都是以自身为立足点的,到了逻辑学的结尾,理念自身反倒并没有什么不同于这个过程的特殊内容,它就是这个过程本身。当然,黑格尔认识到这一点,不等于前人也认识到了,黑格尔认为他之前的世界历史只是自在地如此:上帝道成肉身,人们开始信仰绝对者与世界的和解,这只是开始在历史中实现这一和解,新教改革则使人们通过向精神的内转,内在地实现这一和解。黑格尔则首次达到了对这一和解的彻底认识,是这一和解的最高概念形式。

[148] 以笔者孤陋所见,目前为止,似乎只有耶施克的研究独树一帜,鲜明地将这两者区分开来了,但这方面的讨论只是作为他的博士论文的一小节出现的,所以也不算充分。Siehe Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 296—324.

221

[149] Moses Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte*, Halle 1906.

[150] Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 172, 173.

[151] Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 5.

[152] Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, S. 130.

[153] Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 3.

[154] Ibid., S. 7.

[155] Ibid., S. 13.

[156] Ibid., S. 14, 35.

[157] 殊不知黑格尔的历史观并不是基督教三位一体学说的世俗化,它在根本上是哲学,而不是神学,只是吸纳了一些神学的观点而已。下面还会展开这个问题。

[158] Cf. Loewith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, S. 130.

[159] Bauer, “Geschichtlichkeit”, S. 113 f. Anm. 94.

[160] Ibid., S. 53.

[161] 之所以说“可能”,是因为绝对精神在时间中的自我回返并不是不需要人,就自动完成的现象,这种回返必须通过人才能完成。

[162] Cf. Kayser, *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels*, S. 82—83.

[163] Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, S. 177.

- [164] Cf. Kayser, *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels*, S. 82—83.
- [165] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. v. Hoffmeister, S. 182.
- [166] Ibid., S. 22.
- [167] Ibid., S. 183.
- [168] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 133.
- [169] 黑格尔:《逻辑学——哲学全书·第一部分》,梁志学译,北京:人民出版社2002年版,第67页。
- [170] Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 303.
- 222 [171] Poeggeler, *Ein Ende der Geschichte?*, S. 28.
- [172] Hueffer, *Theodizee der Freiheit*, S. 128—129.
- [173] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. Lasson, S. 926.
- [174] Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, S. 438.
- [175] Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 171.
- [176] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 177, 178.
- [177] Poeggeler, “Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum”, S. 23.
- [178] Cf. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 300. u. Poeggeler, *Ein Ende der Geschichte?*, S. 33.
- [179] Cf. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 305.
- [180] 笔者将动名词形式的“Begreifen”译作“概念性把握”,将动词形式的“begreifen”译作“从/在概念上把握”。
- [181] *Briefe von und an Hegel. Band II; 1813—1822*. Hrsg. v. Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1953, S. 215—216.
- [182] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 129.
- [183] Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 192.
- [184] Cf. ibid., S. 180, 181.
- [185] Cf. ibid., S. 187.

- [186] GW12, 166.
- [187] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 105.
- [188] 黑格尔:《逻辑学——哲学全书·第一部分》,第350—351页。为统一译名起见,译文略有改动。
- [189] 同上书,第352页。
- [190] 同上。
- [191] 同上书,第352—353页。
- [192] GW18, 140.
- [193] Ibid., S. 140—141.
- [194] Hueffer, *Theodizee der Freiheit*, S. 137.
- [195] Stekeler-Weithofer, “Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie”, S. 165, 166. 223
- [196] Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*. Wilhelm Fink Verlag, Muenchen 1999, S. 61.
- [197] Ibid. Und cf. Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, S. 142.
- [198] Ibid., S. 178.
- [199] Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben-Werk-Schule*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart • Weimar 2003, S. 410, 411.
- [200] 耶施克这里加引号,表明他采取的当是一种反讽的用法,单取“观念论”的字面含义,而不是指黑格尔心目中的那种观念论。
- [201] Ibid., S. 410—411.
- [202] Cf. Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, S. 178—179.
- [203] Cf. Bauer, “*Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck*”, S. 363.
- [204] Ibid., S. 316. Anm. 204.
- [205] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 200.
- [206] GW18, 178.
- [207] Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, S. 59.
- [208] Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 27.
- [209] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, S. 105.
- [210] Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 306—307.
- [211] Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, S. 59.

[212] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 114.

[213] Ibid.

[214] Ibid.

[215] Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*, p. 177—179.

[216] Stekeler-Weithofer, “Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie”, S. 165.

[217] *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785—1812*. Hrsg. v. Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952.

[218] Cf. Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, S. 144.

[219] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 77.

[220] GW10. 1, S. 217—218.

[221] GW18, 150.

[222] Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. Georg Lasson, S. 938.

[223] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 77.

[224] Hueffer, *Theodizee der Freiheit*, S. 218.

[225] Ibid.

[226] Cf. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 304. Und Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, S. 413.

[227] Cf. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, S. 413.

第四章 一种批判的尝试 ——基于时代间的差异

黑格尔认为他的历史哲学适用于到他为止的整个人类文明史。但根据我们前面三章的分析,黑格尔的这种主体主义历史观,必须在一种主体权力控制的格局下才能成立。澄清黑格尔历史观的适用性问题,能帮助我们了解这一历史观的内在局限,从而更好地理解,在什么意义上可以说,它在黑格尔之后走向衰落了,在什么意义上又可以说,它还在有效地规定着我们自己的生活。

经过考察,我们会发现,黑格尔的历史观对于东方、古代、中世纪而言都有其不合拍之处。如果说黑格尔的历史观是一种完全内在性的主体主义历史观,那么中世纪虽然也共享了一种类似的权力控制模式,却没有共享这种历史观的完全的内在性;古希腊则基本上置身于主体主义权力格局之外,古代的人与事物、事物与事物之间的关系,不是一种主体主义的关系,古代人也不认为历史是什么本质之物,而只是一种受到理型与本原所支撑起来的秩序格局规定,但并不一定全然符合该规定的、十分偶然的变迁过程,故而亚里士多德有“诗比历史更有哲学性”一说;至于东方,黑格尔以“自然”概念来加以界定,则完全是削足适履,试图将异质文化纳入西方形而上学中本身就十分特殊的一种形态的结果,这种做法比起他对中世纪以及古代的处理方式来,就更加不合适了。黑格尔不是不了解时代间的这些差异,他试图以自己的方式在不同时代间进行一种贯通,但其成功与否,则有详加考察的必要,正是我

们这一章的任务。

由上一章可知,黑格尔历史哲学强调的是超出单个人或单个人的种种集合之外,而又能在他们的行动中成就他们,并且与他们须臾不可离的那种存在及其变化走向,这一做法基本符合中世纪到当代德国主流思想一贯的趋势,同时却也成为后世人批评的一大焦点。即便在前几章中,我们致力于证明绝对精神的内在性,到此为止,似乎仍然没有将问题说透,原因何在?

如果说本书是黑格尔历史观重演的舞台,那么前两章就是在为它的登台作准备,上一章则是它的正式上演,我们致力于在同情地理解的同时驳斥各方面的误解,使这两方面的工作相得益彰。但在马克思、布克哈特、尼采与海德格尔之后的今天,绝对精神已经成为过去,不再是当今时代的现实,这已是不争的事实,而本书的任务,又不是将黑格尔的历史观当作过去的死物进行客观知识性的研究,而是要发掘它活生生地影响到当今世界的生命力,因此从这里开始,我们要再次将这一历史观放到一种思想史的背景中去进行考察,只不过这一次的背景主要在于,与德国观念论时代不同的那些时代,对这一历史观构成的一种可能的批判关系,更在于今人是否还能承认这一历史观。——当然,“背景”不等于“主题”,黑格尔与之前时代,以及与后人的关系是另外几项专门研究的对象了,本书只能在行文需要的时候,在有限的意义上附带讨论之。

上一章说过,黑格尔的历史哲学不同于普通历史哲学之处在于,它是一般历史哲学得以可能的条件,我们何妨站在今人的视角,再追问一下使这条件得以可能的条件?因为我们不能只知其然,不知其所以然。

黑格尔历史观的异常复杂之处,是它往往表现为某种形式,但又不同于通常意义上的类似形式,比如上一章中讨论的黑格尔的“历史终结论”,他的确有如此一说,但非常不同于通常意义上的历史终结论。我们要花费相当细致的工夫,才能将他的这一学说与别人的相关学说剥离开来,否则对他的这一学说的批评往往会是南辕北辙,或者只及表面,不及核心。本章要讨论的“进步论”,也是如此。初看之下,黑格尔

设置了历史的某个终结点,而整个历史,就是朝向这一终结点运动的某种单纯时间意义上的进步过程,殊不知正如上一章已经证明的,黑格尔既没有将他本人的时代或者他的哲学,也没有将未来的某个时间点设置为历史的终结,既然这些意义上的“终结点”都不成立,何来向此终结点的进步?但黑格尔本人的确说过“自由意识的进步”这样的话,这是不容否认的。这样的矛盾如何解决?

这一章正是要从这一表面的矛盾切入。如果允许笔者分别为上一章与本章提出一个关键词的话,那就是“自由”和“进步”:无论我们是否认同西方的自由观,我们都得承认,这种自由的确是可以贯通整个西方历史的,如果说在西方人看来有比理性更高的价值,那就是自由,^[1]它也是黑格尔解读世界历史的最有力武器;而“进步”则是暴露黑格尔的现代性,也暴露西方形而上学之局限性的概念。黑格尔的确持一种进步论,这种进步论的背后是一种目的论,但这种目的论不同于康德先验的目的论。黑格尔的目的论背后有更深的东西:它从根本上接续并以集大成的方式发扬了古希腊以来的逻各斯整体结构这一思想传统。我们将讨论黑格尔如何继承这一思想传统,借此区分黑格尔进步论与其他进步论形式,说明他眼中的“进步”实际上是一种逐步“深入”,而不是“从头到尾/从起点到终点”式简单的线性上升(第一节),进而通过在比上一章更深的层次上重演这一进步的线索,说明绝对精神看似将过往各历史阶段的生命力提升并吸收(扬弃)到现代之中,实际上是现代主体主义^[2]的存在方式面对东方、古代与中世纪时的自我辩护,很容易沦为现代的傲慢手中的工具(第二至第四节),最后,在此基础上,通过重温上一章末尾部分提到的“历史终结论”的后两层含义,并联系黑格尔之后到20世纪初为止的种种对思辨历史观的反动,简单考察黑格尔进步论的危机和形而上学的终结(第五节)。

第一节 自由意识的进步

正如“历史主义”一样,“进步论”也是由许多股思想潮流汇合而成

的现象,各家对它的界定都不尽相同,本书无力进行宏大的思想史考察,仅限于将黑格尔的进步论与他同时代的另外两种影响最大,而又常被人与黑格尔进步论混同起来的进步论区分开来,并讨论黑格尔进步论的条件,以及依此看来,他眼中的“进步”是什么。

一、三种进步论

228

关于进步论的产生,狄尔泰说:“这种体验(指关于科学的进步和对自然的统治的体验——笔者按)必定是在大发现的时期(Epoche der Entdeckungen)首先登场的。经过一种冲击,与古代的关系发生了逆转。人们大踏步越过古代。那个时代(指古代——笔者按)的一切知识都显得像侏儒般矮小”,接下去,狄尔泰还从历史、宗教、政治三方面分析了进步论历史意识的出现。[3]

坚持认为西方历史观源于犹太传统的洛维特,则强调犹太思想借助于基督教而形成的间接影响:“基督教对过去的解释(Interpretation)成为了一种颠倒的预言(umgekehrte Vorhersage),它将过去阐释为一种福音的预备(*preparatio evangelica*),一般将过去评价为未来的种种完满实现(Erfüllungen)的一个单纯的预备阶段。这种从未来出发且又指向未来的对过去的持久的解说模式,是在《新约》的意义上,且为了《新约》的目的,而对《旧约》进行的解释(Auslegung)。在13世纪,通过约阿希姆对‘第三部约’(dritten Testaments)的预示,冒险取得了某种进一步的进步(einen weiteren Fortschritt),而且在多条道路上几经迂回,闯入关于‘第三帝国’的那些世俗化了的意识形态,和普通的进步信仰(Fortschrittsglauben)之中去了。”[4]

还有学者从与“进步”密切相关的“发展”概念入手,梳理了从中世纪先驱加尔顿(Ibn Chaldun)经过维柯、伏尔泰、涂尔干、孔多塞、温克尔曼、墨泽尔到赫尔德为止的问题史,此处不赘。[5]

凡此种论述都显示出,各种进步论的一个共同的,但也最外在的表现是,它们认为历史从过去经过现在,通往未来的过程是一个逐步上

升的进步过程,虽然可能会有暂时的停滞与倒退,但从大趋势来讲,历史终究而言还是进步的。但这毕竟只是一种初步的、单纯时间意义上的界定,在这一界定的屋檐下,住着来路各各不同,乃至互相抵触的各色居民。我们似乎不应满足于泛泛描述 16 到 18 世纪(尤其是 18 世纪)随着自然科学、各种大发现以及经济社会变化所产生的一些进步论思潮,而要进行细致的分疏。这里承接上文的思路,暂且区分三类进步论:

(a) 末世论进步论。严格地说,在长长的末世论传统中,只有基督教诞生之前数百年内的犹太教,以及这一犹太教影响下的基督教末世论,才持有类似于进步论的某种历史观(而且和近代进步论不尽相同)。原始犹太教既不太关注自然界,也不承认历史有什么进步,因为太阳底下无新事,人们关心的是那位绝对超越的,不向世人显现其面容的耶和華的话,以及在律法之下人与人之间关系的改进;只是到了弥赛亚期盼的某些晚近形式与先知、启示传统(Apokalyptik)那里,人们才相信末日的迫近,由此反观历史,才建构起一种整体历史构想,《旧约·但以理书》里已经有非常完整的未来历史构想。^[6]无论在中世纪之前的晚近犹太教,还是在中世纪基督教那里,都还没有明确的“进步”概念,因为掌握历史进程的是上帝,人只能不断为上帝作论证,并没有资格自居为历史的动力或裁判者,近代的历史进步论对于他们而言是陌生的。只是在坚信与期盼末日将要到来这一非常有限的意义上,我们才能说那里有一种类似于“进步论”的雏形。但正如洛维特暗示的,正是这一雏形,形成了近代进步论的一股中坚力量。我们提到“末世论进步论”,所指的并不是晚近犹太教与基督教的上述雏形,而是它汇入近代思想,融合了其他进步论思想之后产生的那些变体形态——但在思想的主干上,它们仍是末世论的。

这种进步论并不天真地认为随着时间的推移,进步自然会到来,或者在钟表意义上的某个时间点上有一种完满状态在等待人们,它的重点在于以某种超越于现在世界之外的上帝状态、社会状态或神秘状态为原动力,激发人们去追求这些状态,而钟表意义上的事件尽可以不符

合这种追求——在那种情况下，末世论进步论可以选择革命，即以人的力量改造世界。马克思的历史唯物主义是这种进步论的典型形态之一，它虽然在相当大的程度上融合了启蒙时代的理想与黑格尔的逻辑学，但在根本上，它是一种认为存在由人造就，人也可以掌控与改变存在的人本主义。本雅明的《历史哲学论纲》，则是这种进步论在当代的一个更激进的版本，它甚至主张将传统上只针对未来的弥赛亚期盼的目光投向对过去的解释上去。

230

(b) 启蒙进步论。这是人们最熟知的一种进步论，从启蒙时代一直延续至今。普通人们说到“历史的进步”时所想到的，大体就是一幅启蒙进步论的图景。它以伏尔泰、卢梭、莱辛和康德为代表，是由启蒙理性的主体向未来投射自己的理想，反过来解释过去，也据以为当前制定行动计划的一整套意识形态。相较于末世论进步论，它对“历史进步”的规定有着更强的权力意味，也就是说，在原则上，它不承认历史会倒退，苦难与灾祸只是表面现象，现象的背后是一种必然的目的论结构。如果说末世论最终是为了抛弃现存的世界状态，那么启蒙进步论则强调现存的世界状态本身就是一个必然的进步链条。然而正如上文所言，启蒙历史哲学是拿一种非历史的、主体性的原则来规范历史，因而它所持的目的论也是一种先验的、抽象的、(个体)主体主义的目的论。

(c) 逻各斯进步论。我们将逻各斯进步论基本等同于黑格尔及其后学的进步论。“逻各斯进步论”是笔者不得已生造的一个词，古代的“逻各斯”与“进步论”本是不相干的，两者的结合只有在近代才成为可能(见下文对黑格尔进步论的条件分析)。进步不是由于朝着某个确定的顶点或终点运动而产生的，进步就是逻各斯自身的存在方式：逻各斯具有一种不断扬弃自身，走向更深刻、更基本的统一性的必然性。在黑格尔之前与之后，都没有别的历史观像黑格尔的历史观这样使逻各斯与进步论发生如此彻底、如此全面的融合的了，黑格尔的思想不仅是泛逻各斯主义(Panlogismus)，也是最深刻的进步论。它将古希腊那里本没有的主体主义，与中世纪的世界整体按照目的论方式变迁的思想

结合起来,既成为这两种思想的继承者,也成为近代主体主义在这两者面前的自我辩护。

正如上一章分析的,逻各斯进步论从来不乏未来维度,它总是向未来开放的,但它既不以未来为基础和目标,也不依赖理性主体向未来的抽象投射,而是随着实际历史进程而展开,并始终以当前为重心的一种必然性运动。虽然这个运动具有必然性(进步之为进步,其根据也在这种必然性;但另一方面我们也知道,这种必然性与历史中的种种偶然和曲折并不矛盾^[7]),但在这个运动过程的每个当下,人们只知道过去与当下,并遵循逻各斯的必然性往前推进,而无法预测未来,对逻各斯运动整体的认识,也只有在黑格尔这里才成为可能,黑格尔认为古代与中世纪分别只能以艺术和宗教这两种形式接触逻各斯本身。

逻各斯进步论认为,存在与人虽然是相互依赖的,但存在必有超出任何主体(甚至包括绝对主体)掌控之外的一面,不是人或绝对主体能够任意改变的,因为存在本身虽然是主体与主体间的一种关系格局,但它超越了任何一种主体,这是它与末世论进步论的一个关键区别。而它与启蒙进步论的区别则在于,它认为理性本身也扎根于历史之中,也要遵循这一进步论。

值得注意的是,这三种进步论所讨论的都是含有人的行动的历史,而不讨论撇开人的行动而言的那种被当作机械式的、客观自在地存在的历史的所谓“规律”,也没有哪一种是单纯用时间的延续来界定“进步”的,而后面这两种做法恰恰是国人所习惯的。这三种进步论都既是对历史的解释(实际上一切历史哲学都是对历史的解释,没有无解释的自在存在的历史),更是行动的指南,并不停留于单纯的理论猜想,在这方面,逻各斯进步论相较前两种进步论而言,不仅仅强调人的行动与主体的理性,更强调现实存在本身之中就蕴含着一种必然性的力量,从这个角度来看,或许可以说逻各斯进步论比另外两种进步论更现实,至少不能轻易给它贴上“抽象”这一标签,认定它不如另外两种进步论现实。

划分这三种进步论,只是下面对黑格尔进步论进行专门考察的一个准备性步骤,而且它的最终根据也在这种专门考察。

二、“自由意识的进步”

232

黑格尔本人对历史的进步有一个经典的界定：“世界历史是自由意识的进步(der Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit)——一种我们要在其必然性中加以认识的进步。”^[8]对于自由与必然性的统一，上一章已有充分的阐释，这里不需要重复；但什么叫“自由意识的进步”？也许是因为担心读者会误将这里的“自由意识”当作个人意识或主观之物，在紧接下来的一页上，黑格尔就澄清道：“世界的终极目的[是]精神对其自由的认识，而正由此，它的自由的现实性也才被指明了。”^[9]这说明，(a)自由意识在根本上是精神自身的意识，而不是(或者更准确地说，不仅仅是)人的意识——当然，这两者其实并不冲突，因为精神的意识只能通过人的意识而存在，黑格尔没有说人不能有自由意识，只是他强调，这种意识从本质来讲是精神对自身的认识；(b)自由意识不光是主观思想，还是与客观现实相伴随的意识。

光从字面上看，这里的“der Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit”是说“自由意识中的进步”，“自由意识方面的进步”，对于中国人而言，似乎很难摆脱对这种说法的一种主观化的理解。这里需要简单谈谈“意识”。德文中的“Bewußtsein”，原本是“Wissen/wissen”(知识/认知)的衍生词，其本身并不具有中文中那么强烈的主观性意味。至于它是主观还是客观的，这完全取决于它是谁或哪种事物的知识，黑格尔在《精神现象学》中和此处用到“意识”时，大多表示通过人的认识而存在的精神的自我认识，这与英国经验论传统的“意识”概念十分不同。他在《哲学史导论》中非常明确地阐述了这种意义上的“意识”：“意识中的、精神中的定在(Dasein)，我们称作知识(Wissen)，思着的概念(denkenden Begriff)。因此精神就是这样的，将自身引到定在，也就是引到意识。”^[10]意识，就是精神的定在，是精神在世界上的具体存在，也是思着的概念。

里德尔曾说，“自由意识的进步”这一黑格尔历史哲学的“主导思

想”，基于自我、时间与自由的辩证法。^[11]这种辩证法对于本书而言，不算陌生，看来我们需要寻求更切近本章主题的解读方式。鲍茨说：“‘自由意识的进步’这一表达形式，其‘内容是自由意识’，它的重点绝不仅仅片面地放在意识内容的进步上。进步‘普遍地如此这般规定自身，乃至于它[就是]意识的层级序列(Stufenfolge)，‘而且在意识的诸种发展中’就是‘这种意识的规定性’，这种规定性界定了‘普遍过程的一些基本原则’。”^[12]这就是说，所谓“进步”不仅仅是指一个时代内部，其时代精神的具体进展，它还指不同的时代精神形式之间的进展，比如从东方到希腊，再到罗马……

表面上看，这不过是在重复上一章的世界历史行程，实际上我们如果深入追问下去，就不是这样了。这幅进步论的图景只有从进步论的视角来看才是可能的，而进步论主要是一种近代现象。古代和中世纪固然为进步论提供了条件(详见下文)，但并不认为自身是未来阶段的一个预备阶段，或者一个低一级的阶段，因为那时代的人根本没有进步论。站在当代的视角来看，进步论也十分可疑，因为它的许多前提条件如今都不成立了。一个很明显不能为当代人所接受的现象是：撇开下文中将要谈到的古代和中世纪与进步论的关系不说，在黑格尔那里，自然与历史虽然是贯通的(正如前几章证明的，自然也属于绝对精神之内在于性的一种表现)，但进步论一开始就将自然(以及东方，详见下一节)排除在外了。

黑格尔认为，进步正是精神在与自然的对比中显现出来的：“人们可以想想自然中的生命，就像叶芽掉落，其他部分显露出来了。但在精神的生命中，情况就不同了。树木永永续生，长出嫩枝、叶片、花朵，产生果实，而且总是如此这般地重复。一年生的植物结出果实，就无法存活了；数十年的时光在树木跟前流逝，然而树木还是要消逝。自然界里生机的复苏只是同一样东西的重复；这只是一模一样的循环运动的枯燥无聊的故事。太阳底下不发生任何新事。但若是精神的太阳，情况就不同了。它的行程、运动并不是一种自我重复，而是精神自己总在不同的形体(Gebilden)中产生出变幻着的外貌(Ansehen)，这外貌本质上

是进步。”^[13]

234

进步不仅一开始就将自然排除在外,而且其进步的过程内部也不是单纯的量的增加,而是质的变化。黑格尔认为启蒙进步论提出的“完美性”(Perfektibilität)理想“不能令人满意”。关于后一种进步论,黑格尔举出莱辛的例子,以便和自己的相区别:“关于人类教育的观念(莱辛)很有见解,但却只触及了远离此处所谈者(指黑格尔自己的进步论——笔者按)的一些东西。一般来说,进步在这些观念中具有量的事物的形式。越来越多的认识,越来越精细的教养,——只不过是这类比较;[这类比较]在这里让自己长时间地这样继续说下去,却没有指明任何的规定性,没有说出某种质的东西。”^[14]黑格尔对这类“越来越如何如何”的未来预测感到厌倦,他需要的是按照罗各斯的进展,讲出时代与时代之间质的差异。

然而以上的一般性描述还不够用,为了给本章下面三节对进步过程的梳理提供导向,我们需要进一步研究黑格尔进步论得以产生的条件。

三、黑格尔进步论的两个时代条件

细心的读者不难看出,单从形式分析的层面上讲,黑格尔进步论的两个条件已经蕴含在以上对它的独特性的讨论中了:

(a) 内在性。如果世上事物的存在都依赖于—位绝对超越或部分超越的上帝,那么历史进程终究只是上帝之实存的注脚,该进程所显现出来的“进步”或者完全不可能,或者只具有次要的意义。在原始犹太教和中世纪基督教语境下,基本上不具备内在性的条件。

(b) 时代与时代之间质的差异。如果像古希腊时代—样,世上的生活只是一次次不停歇地追求永恒的理型与至善的活动,其相互之间就没有了质的差异,即便有差异,也只是程度上的增加或减少,历史就不可能被视作—种具有目的论整体结构的质变运动。^[15](当然,我们看到,古希腊已经有了非常完整的目的论学说,亚里士多德是后世种种

目的论的一大源头,这也是不争的事实;但进步论还不仅仅是目的论。)

当然,有了时代之间质的差异,还不足以造成进步论,在时代与时代之间还必须有一种连贯性,因为绝对异质的一些时代如何能构成一个进步的序列呢?因此上述第二个条件还说得不完备,它的关键在于将既有质的差异,又有连贯性的诸时代综合起来的一种逻辑学。

因此,准确地说,黑格尔进步论的两个条件是**内在于逻辑学**。

但“条件”还不等于“时代条件”,这就意味着,我们还需要简单追溯一下这两个条件是如何从古希腊以来的时代发展中产生出来的。

如果说希腊早期的自然哲学追求的是实体化的基质(Substrate),为世界找到一个或一些实体化的本原,还略显粗糙,那么毕达哥拉斯、赫拉克利特、巴门尼德和阿那克萨戈拉等哲学家提出的数、逻各斯、存在/一和努斯等概念则是一种结构化的思想,为世界找到某种运行结构,是对基质与世界的关系问题的一种更深的探索。苏格拉底和柏拉图将这一关系问题从一种“理所当然”式的断定,引向了以辩证对话的方式探究“事物之所当是”、“某物何以成为某物?”、“某物何以可能如此这般存在?”的存在论研究。理型是事物应当成为的状态,而不是绝对超越与无法理解的神,更不是头脑中的纯概念——否则我们就无法理解“美的理型最美”这类话了。古希腊的生活与思想方式,在柏拉图这里集中地体现了出来,人们一次次地努力按照事物所当是的方式去生活,他们眼中的世界也是如此。古希腊人虽然没有从一种超越的力量那里寻求根据,他们所在意的是如何通过内在地提升的方式维护和谐的世间生活,但每一次变化与行动都是朝向理型的,不存在时代与时代之间质的差异。

235

但前期的柏拉图并没有就理型与事物如何贯通的问题给出一个令人满意的回答。他的学生亚里士多德通过潜能—实现、四因、质料—形式、实体、隐德来希等学说的精深分析,表面上看好像将老师的学说从天上拉回到世间,实际上只是以一种批判的方式完成了老师未竟的事业,二人的追求在根本上其实是一致的。他的潜能/现实学说被布伦塔诺和海德格尔视作存在的四种根本含义之一,而且自海德格尔以来有

被进一步升格的迹象,不是没有道理的:它实际上可以为我们提供理解亚里士多德上述诸种学说的一把钥匙,也由于其蕴含着一种发展思想,而埋下了后世种种目的论的种子,由此也间接地埋下了目的论框架下的种种历史观的种子——虽然亚里士多德本人并没有历史哲学。潜能不光是进行具体的物理运动的能力、实物性的能力,后一种能力当运动达到其终点时也便消失了,潜能更重要的功能是与“实现”一道,构成一切运动变化都不可离的存在模式,也就是说,没有与实现分离的潜能,也没有与潜能分离的实现,潜能一开始存在,就已经是某种实现了,只不过还不够完满而已,而运动的方向便是朝向潜能更完满的实现,这样一来,形式、目的、实体(ousia)和隐德来希就成了事物在自身运动过程中经历的一些状态,而不是上帝或人为事物制定的标准,或者超越于运动变化之外的理型。事物与世界的含义也必然随之发生改变:它们不再只是工匠手中的被动之物,或者要被理型抛弃的否定之物;更重要的,世界作为一个整体,具有了发生质的变化的可能,因为在“潜能—实现”框架下,即在潜能实现自身的过程中,或者质料被赋形的过程中,如果将世界作为一个自身变易的整体来看(即世界作为主体^[16]),它的这一个阶段或状态与下一个阶段与状态之间的不同,不再是同一种形式下程度的不同,而是不同形式之间的不同。亚里士多德用这种方式回答了“理型如何内在于世界?”的问题,同时也把如何用他自己的思想财富来看待世界整体变迁的问题交给了后世。

犹太思想与原始基督教在地中海东部地区,尤其是在亚历山大里亚,与古代西方的思想遗产发生融合与碰撞。关于它如何以古希腊丰富的哲学思想与罗马世界的法权、“人格”概念,改造自身,经过早期教父哲学与宗教公会议,形成基督教教义学及其核心——“三位一体”学说,本书的篇幅不允许考证这个问题,这也不属于本书的主题。本书关心的是,在上帝这一最终主体的映照下,人与世界也主体化了,虽然它是次一级的主体,且总有许多被动的意味。虽然缺乏近代那种彻底的内在性,但以通史的方式看待世界历史,且赋予世界历史一种目的论的主体式进展结构,这已成为中世纪形而上学不可逆转的趋势。撇开上

帝的超越性不论,如果单看世界整体的运动模式,奥古斯丁与波舒埃的通史构想,在某种程度上已经可以看作后世的范本了。而从维柯开始的种种世界历史构想以及历史哲学,则一步步向黑格尔的绝对内在的主体主义历史观逼近,关于这一点,本书的第一章已经介绍过,此处不赘。

四、“进步”的实质

黑格尔进步论预设了一种目的论,因而也预设了潜能—实现结构,这一点不假,但具体涉及那是一种什么样的目的,什么样的实现,在这一点上,黑格尔进步论就与启蒙进步论区别开来了。启蒙进步论挂靠于一种抽象的理性之上,它眼里只有逐步的进步,而黑格尔进步论则是在提升的同时也越来越回返到根源,或者说回返到精神自身,里德尔注意到了这一区别,他有一段非常精辟的概括,这里费些笔墨,引用下来:[17]

237

然而,从时间性的事件发生(zeitlichen Geschehens)的某种迹象出发进行辩护并不意味着,他因为以依照事发之理(Vernunft des Erfolgs,指照事件发生时的表面顺序来看待事件——笔者按)来看的世上诸事件之依次序列(Aufeinanderfolge)的标准来衡量进步,就将历史消解到一个线性的过程中去了。情况正好相反。当市民社会的理性理想(Vernunftideal)像被黑格尔预设的那样,在国家中现实地存在,而社会—历史方面的现实在现代世界变得合乎理性了,那么自由意识就不再归因于单义的进步运动,而是要归因于进步与回返(Rückkehr)的双向运动了。用一种吊诡的方式来表达就是:真的进步,其完成就是一种回返——以此黑格尔的理论便兑现了精神的体系概念(Systembegriff),精神在他物中[仍]在其自身那里,或者说[仍]是自由的:“理性认识真的事物,自在自为地存在着,后者没有任何限制。精神的概念就是回返到其自身内,使自己成为对象;因此进步根本就不是无限向前的某种不确定

之物，而是那里有一个目的，即回返到其自身之内”。^[18]

黑格尔那里进步的特殊之处在于它总是一种回返，如果没有回返，那么无论什么样的进步，不管是量的进步，还是质的进步，都是一种外在的进步。因为在这种情况下，我们所设想的进步无非或者是在同一个层面上从 A 点平滑而顺利地前进到 B 点(量的进步)，或者是从 A 层面跳跃到更高的某个 B 层面(质的进步)，但这两种模式都是“从这里到那里”，它们的共同之处在于，“那里”外在于“这里”。

238

而黑格尔那里含有回返的进步模式与这两种模式都不同。黑格尔认为世界历史是绝对精神达到自我认识的过程，所谓“自我认识”就是“回返到自身”的另一种说法，什么是回返到自身？问题的关键在于，这里的“自身”并不是和由以出发的事态不同的某个外在的实物化的点或层面，而是对如下这一点的确认：我们由以出发的事态中含有某种自身运动着的整体，而且这种运动是一种必然性运动。换句话说，这里的“绝对精神的自我认识”就是对绝对精神在事情本身之中的存在的一种确认，而不是到达了事情本身之外的某个超越之地。绝对精神就是事情本身，就是存在。不难看出，这里面有一种循环：我们从某种事态出发，原本想寻求这种事态的原因和根据，但却什么“东西”都没有找到，找到的只是对该事态的性质——有某种必然性的结构存在于其中——的确认。读者不难将这里的问题和上文中我们对《逻辑学》结尾部分的分析结合起来理解：绝对精神在其运动的最高形态上并非隐遁到什么乌有之乡去了，而只是达到了对它存在于世界之内这一点的最清晰的认识。

在黑格尔眼中，世界历史就是这样一个对存在本身的不断确认的过程。只要明白了这一点，上文中对黑格尔进步论的几个特点的讨论就很容易理解了。(a)绝对精神自我认识的过程虽然可以不断延续下去，甚至不止步于黑格尔的哲学，这样看来好像它是非常开放的；但从它并不需要一个绝对超越的上帝这一点来看，它又是一个自足的体系。(b)绝对精神对自身的每一次确认，在质上讲都是互不相同的，也就是逐步深入的，这产生了黑格尔眼中艺术与宗教的终结的现象，因为它们

的最高形态分别只是适合于古代和基督教这两种生活方式的,当时代进展了,生活方式发生了变化,它们就不再是体现真理的最合适形式了。

所以,笔者以为描述黑格尔眼中的“进步”最恰当的词是“深入”,而不是“前进”、“提高”。“前进”和“提高”都难以摆脱线性的外运动的印象,容易误导人。

但从我们对时代条件的分析可以看出,黑格尔的这种进步论在西方不是自来就有的,它必须以世界秩序的主体化为前提,即世界作为一种整体性的运动着的事情,可以不假外求地在自身之内为自己设置目的。一旦这个条件消失,这种进步论就变得十分可疑了。

239

但事情并不这么简单,进步论作为一种特定的意识形态,固然是近代才出现的,但形而上学寻求根基的冲动在亚里士多德那里明确地以“潜能—实现”的形式固定下来之后,似乎就已经注定了它必然会走向进步论,因此在黑格尔之后,也不可能随一两个人或者群体的意愿,就轻易摆脱进步论。要理清这里纠缠在一起的各样线条,我们还要回到黑格尔那里去。下文就是要尝试揭示黑格尔所描述的进步图景在多大程度上是对形而上学传统的继承,在多大的程度上是以自己时代特有的视角曲解前代;而这种曲解是否纯粹出于黑格尔个人解释的暴力;最后,这种进步论在多大的程度上能经历后世对它的种种颠覆,而以某些变体形式幸存下来,甚至反过来规定后世对它的批判方式。

第二节 自然与东方

一、区分意识与统一意识,辩护与贯通

上一节最后部分的思考,引出了一个对这一章至关重要的问题。从上文中对精神与自然关系的简单复述,以及上一章中对世界历史行程的讨论不难看出,在黑格尔思辨辩证法的框架下,他从上帝与抽象理性手中接过历史,真正实现了人类生活的“思有同一”,奠定了此后西方

人看待世界的一个根本起点,可谓居功至伟,^[19]但一旦这个框架发生动摇了,我们就不能单纯用它来看待他自己的学说,将它当作当然的出发点,否则就不是对他的历史观的忠实,反而是背叛了这一历史观的精神实质。

240

历史是思辨辩证法的诞生地和最高成就,也是它的检验场所,但同时也因为它是世界上最复杂与最活跃的事物,也成为暴露思辨辩证法的脆弱性的地方。思辨辩证法的问题,首先暴露在他的历史观中,具体来说就是,对于历史的诸层面之间,以及时代与时代之间质的差异,黑格尔的解释突破了前人的很多误区,融贯且有力,但正像其他许多大家一样,黑格尔缺乏对自身的批判意识。上一节谈到的历史对自然的排斥,只是揭开了本章要讨论的问题的一个小角落而已。(这固然不是我们应该苛求于他本人的,但出于思想的本性,又是必须说的。)

黑格尔是如何解决历史诸层面与各时代之间的差异问题的?拿时代差异的例子来说,(a)黑格尔一方面强调有一种区分意识,强调无论对于个体,还是对于国家和绝对精神,它们的自由在实现自身的过程的每一个阶段和另一个阶段之间,都有质的区别。所谓“质的区别”,绝不仅仅是作为历史考察者的黑格尔“客观地”面对不同的时代,像一个人区分眼前的一张桌子和一把椅子那样地进行一种纯粹对象化的知识性区分,也不重在强调具体的这种质或者那种质,更重要地,它首先指的是西方人习惯于通过标举时代之间的差异,来界定(bestimmen, definieren)自己的时代——实质上指的是历史本身有一种区分意识。这种区分意识经过亚里士多德传统下的目的论塑造之后,更显得具有了坚实的根据。(b)另一方面,黑格尔又接续经过基督教信仰危机洗礼之后幸存下来的近代主体性思想,将自由的整个实现过程,亦即整个历史过程,看作绝对精神这个绝对主体自我设置起点与目的,并自我实现的一个统一的主体性过程,因而上述的区分意识最终仍然服从于一种**统一意识**。——同样地,在黑格尔那里,这是历史本身的统一意识,而不是哪一两个人的意识。这种模式无疑是从中世纪的基督教上帝观念中继承来的,它与古希腊那种从现实的、实体的状态(往回)回顾潜能,

与(往前)展望隐德来希,因而往往只看到隐没于无知之中的两端那种模式^[20]十分不同。这种统一意识对于黑格尔历史观的意义,不仅仅在于将整个历史看作一个整体,看作绝对精神自导自演的一场戏。如果我们只是这样看问题,未免会流于表面。更重要的是,历史的靠后阶段(依据上一节的讨论,黑格尔将它看作更深的阶段),因为是同一个主体的更深的自我意识,就既以之前的阶段为前提,也吸纳了之前诸阶段的真理。因此,即便有区分,即便艺术成为了过去,宗教也成为了过去,也无损于现在的真理性。

以上只是拿时代差异当例子,实际上,以上两种意识在黑格尔的整个体系中都是存在的。

241

如果从黑格尔思辨辩证法自身的框架来看,黑格尔的上述观点几乎是无懈可击的,历史的区分意识与统一意识之间也不存在什么无法抹平的难题,经过辩证的综合,前者以后者为旨归,只是后者的一种表现形态。

而思辨辩证法本身,在黑格尔看来,这与其说是他个人的造作,毋宁说是一种理性的事实(借用康德的说法)。的确,它是当时时代的要求。国外学者关于这方面的研究著作不胜枚举,笔者无需在此重复旧话。笔者关注的是,在马克思与尼采之后的今天,很难再说思辨辩证法是当今的事实,或者至少很难说它是当今的唯一事实,因为连理性本身,如今也已经受到了普遍的质疑。我们知道,一个时代的世界观与生活方式,倘要追问到底,最后总有一个不能再追问“为什么”的前提。这个前提若单独抽象出来看,往往是“本无所谓有,也无所谓无”的;但它是那个时代所认定的根本预设,既是那个时代所有人攸关生死(但未必人人都能明确意识到这一点)的生活信念,也是器物、制度、艺术、宗教的内核,在那个时代是最有力的。比如古希腊美与善的理型、中世纪的上帝、启蒙时代的理性,以及黑格尔的绝对精神。它们的力量在于它们的历史性,而历史性恰恰又能剥夺它们的力量。

在这种语境下,我们要赢获批判黑格尔历史观的立足点,虽不一定要以自家具有相当规模的原创性哲学思想为前提(因为从释义学的观

点来看,哲学思想本身与批判就是相互促成的,不存在哪一方完全先于另一方而存在的问题),但我们至少要比黑格爾更深入地挖掘出问题的两个层次,作为本章余下部分的一个方法论导引:

(a) 黑格爾在理论与实践两方面都将古代与中世纪看作他那个时代的准备阶段,看作一种自在而非自为的,没有认识到自身真理的存在形态。但是中世纪的生活方式在古代几乎是不可想象的,同样地,近代的生活方式在中世纪也近乎不可想象,所以无论在持历史衰退论的浪漫派看来,还是在当代的种种历史进步论看来,黑格爾的历史观都更像是现代思想在古代与中世纪面前的自我辩护,而不像是信心十足的优胜者在细数他的胜利果实;而时代与时代之间的转换,与其说是连贯的目的论结构,不如说是库恩笔下不同范式之间的转变。笔者并不认同上述两派,之所以仍然主张黑格爾的历史观是自我辩护,是出于更深的考虑:黑格爾据以建立统一意识的关键性根据,即世界历史作为主体进行自我设置,这一近代主体主义的遗产,在当今哲学中已被动摇。

242

要看到这种辩护,必须超出黑格爾的统一意识,对时代之间^[21]的实质性差异有一种深刻的把握。

(b) 但另一方面,不可否认的是,这类辩护又不是什么新鲜事物,它是形而上学的本性使然。尽管有时代差异,但与东方历史比较起来,西方历史又是自成一统的,这个“统”的根本,恐怕就在于形而上学的目的论。准确地说,黑格爾历史观中的(绝对)主体主义因素主要是中世纪以来才有的,尤其是近代才明确的,而其目的论的因素主要是继承古希腊传统的,但我们不可像区分外壳与内核一样将这两者剥离开来,否则黑格爾就不是黑格爾了,因为这两方面因素就是相互规定而来的。思想史就是这样,很难说清哪种成分纯然地是从哪个方向来的,我们面对的往往已经是各种因素相汇流的局面。虽然中世纪以上帝的主体性以及人与世界的次一级主体性改造了古希腊的理型论与希腊化时期的人格思想,近代以自立的主体主义改造了中世纪神学,但在将历史与万物看作一个潜能逐步实现自身的过程,并借助这种目的论,来使过去为当前辩护这一点上,中世纪和近代无疑继承了亚里士多德那里的形而

上学。笔者将这个层次称为“贯通”。

从这样的视角来看,原本在黑格尔自己的思辨辩证法框架下看来可以兼容的一些因素,如今似乎显得矛盾了,这些矛盾正是本章要讨论的。

但不可轻易在这两个层次与前面提到的黑格尔自己的两个层次(区分意识与统一意识)之间进行类比,更不能画等号,因为在黑格尔那里据以建立统一意识的两种资源中的一种(近代主体主义),在笔者看来恰恰部分地属于“辩护”,而另一种资源(目的论)则大致属于“贯通”,另外,我们至今还没有看到在辩护与贯通之间发生从属关系或进行综合的可能。何况这种归类也并不可靠——在上述新的视角下看来,黑格尔那里的主体主义与目的论的关系又变得模糊起来,它们既不像在思辨辩证法那里结成不可分的整体,也不像这里为了暂时的简便叙述起见,是可以简单地分别归入“辩护”与“贯通”了事的。它们之间的关系,以及辩护与贯通之间的关系到底如何,这个问题还要等下文的考察结束,才可能明朗。

243

在本节余下的部分以及接下来几节中,我们从考察黑格尔的自然观与东方观这两种看似不相关,实际上有着相同根据的思想出发,逐步推进到对西方历史各阶段之间的关系的考察,借以显明,从自然到历史,从东方到西方,这两种过渡和西方历史内部各阶段之间的过渡,同样都遇到了辩护与贯通之间无法协调这一难题。

二、自 然

既然上一节已经说明黑格尔那里的进步排斥自然,为什么我们还要谈他的自然观? 进步排斥自然,不意味着历史也排斥自然,根据本书第二、三两章的研究,黑格尔继承谢林的自然哲学,将自然纳入到绝对精神的运动整体之中,自然是绝对精神之内在性的一种表现(只不过是一种自在存在着的表现),依照本书“导论”部分的看法,黑格尔式的内在性即是历史性,自然也就可以视作世界历史的一个因素了。

自然作为世界的一部分,是任何历史哲学家都无法回避的,^[22]无论将自然纳入历史之中,还是排斥于历史之外,自然与历史的关系,都是历史哲学家们在进入社会历史事件之前,首先需要澄清的。对待自然的态度,往往预示着思想家对待社会历史各阶段的态度(而且常常是在思想家本人没有意识到的情况下),自然观是历史哲学家们看待社会历史事物的立场的试金石。

244

黑格尔对自然问题的考察,在深度上丝毫不逊于他在其他问题上的研究。但单从《历史哲学》的文本本身来看,黑格尔只在两个问题上将自然当作主题了:首先是在考察世界地理环境的时候,他客观上沿袭了维柯、孟德斯鸠和赫尔德的思路,^[23]将气候、地形、作物等因素视作从外部影响民族性情的条件;其次,在考察世界历史如何在中国、印度、波斯和犹太民族那里一步步越来越多地争得自由的时候,将自然作为需要摆脱的负面因素加以讨论。这两种讨论方式都不是本节要着重关注的,本节要讨论的,毋宁是在一般意义上,黑格尔正面对自然的时候,持什么观点;另外,本书一直坚持将《历史哲学》放在黑格尔思想整体中去考察,这也要求我们这么做。

黑格尔认为,既不可小看自然,也不可高估自然。^[24]一方面,黑格尔认为自然并不是绝对精神的他者,对自然的直观本身就是精神;^[25]“自然事物与精神事物形成一个形态(Gestalt),而这就是历史。”(V12, 101)也就是说,自然是绝对精神本身的一种体现形式,只不过还是一种自在存在的形式,只适合于人加以直观,对于这方面问题,学界已经多有介绍。另一方面,恰好因为自然的这种外在性,黑格尔自来就认为自然只是工具,对自然本身谈不上尊重不尊重的问题,因为尊重只适合于精神性的事物。早在1795年的《耶稣传》中,黑格尔就说,人的尊严(Würde)使得人可以将自然事物改造成人直接可用的更高贵的形式,使人有控制自然的权力。^[26]在1802—1803年的《伦理体系》中,他认为自然是伦理的工具,是伦理理念的中介者和外在显现。^[27]另外,正如我们在上一章中所见的,在《历史哲学》中,黑格尔沿袭《耶稣传》中对犹太人的自然观的称许,说犹太人在东方人中是首次脱离自然,上升到

了精神高度的。在他眼里,希腊人无疑在这方面比犹太人更值得称许,因为希腊人不仅上升到了精神的高度,而且并不片面坚持一个绝对超越的精神,而是生活在一个和谐的精神王国之中。明眼人不难看出,希腊的和谐并不是人与自然的和谐,而是人与城邦,以及与理念的和谐。〔28〕(而中国式的人与自然的和谐观,只会被他当作蒙昧,见下文。)这第二个方面,实际上将自然排斥于本己的精神事物的范围之外了,绝对精神绝不会满足于自然。

从黑格尔本人的观点来看,上述两个方面是没有矛盾的。而且黑格尔面对自然,并不存在辩护的问题,更不存在黑格尔与自然是否相贯通的问题,因为自然本身并没有思想。只有东方人、古代人和中世纪人的自然观,以及黑格尔在这些人面前的辩护与贯通的问题,而没有自然本身的自然观。本书并不打算将东方、古代和中世纪人的自然观与黑格尔自然观进行比较,这是笔者力所不逮的,笔者只能浮光掠影地点出一二:对于中国古代的隐者与道家游于自然之中的乐趣,对于儒者可以从自然中不断吸取可为人生修养与社会建制所取法的道理这一点,西方人到现在为止都很少有真正通透地理解的,更别说黑格尔了;西方古人虽说对自然没有中国古人那样深的亲近感,但也时常为自然界的伟力感到惊叹与敬畏,并没有像黑格尔说的那样将自然当作工具,更没有技术时代对自然的肆意掠夺;中世纪的人当然认为自然不如上帝高贵,但对自然的评价权在上帝手中,而且自然毫无疑问是有着神圣秩序的一个领域,并非可供人随意取用的冷冰冰的死物。〔29〕

以下考察一下黑格尔体系中其他一些与他的自然观关系紧密的地方,看看是否能从中找到绝对精神超越自然之外时的一些特征,以便作为后文考察世界历史进展方式时的参照。

(a) 逻辑学。黑格尔谈到自然时,常常说那是“存在”的领域,直观的领域,亦即此物与彼物总是互相外在地存在着的领域,这种状况在“逻辑学”中大致对应于“存在论”。虽然绝对精神在“逻辑学”的第一个范畴“存在”那里,就已经是一种自我设定的力量了,也就是说,整个“存在论”讨论的,就是绝对精神的一种体现形态,但“存在”在黑格尔看来

毕竟是以外在的形式自在存在着的形态,所以从某种意义上来说,“存在论”向“本质论”的过渡更清楚地体现了绝对精神的本己存在。在《小逻辑》里,黑格尔一语道破了这种过渡的实质:“联系的形式在存在里只是我们的反思;反之,在本质里联系则是本质固有的规定。”^[30]黑格尔在质与量的相互过渡中看出这其实是一种相互潜在化的过程,即相互以对方为自身的潜能,两者构成一个从潜能到现实的整体结构。^[31]也就是说,在“存在论”部分,无论我们对量与度的讨论多么精微,那毕竟是我们人在进行外在的度量,并不是事物本身在度量自身,在自然界,事物与事物之间总是相互外在地存在的,只有在“本质论”中,事物本身才通过一种目的论的结构,自己为自己设置本质与现象了。用《逻辑学》中的话来说就是:“由此,一般的存在,以及有区别的诸规定性之存在或直接性,同样地还有自在存在,都消失了,而统一就是存在,是直接被设定为前提的整体,因此它[指统一——笔者按]只是这种简单的与自身的关系,经过了对这种预设的扬弃的中介,而这种被预设的存在(Vorausgesetztseyn)与直接的存在本身就只是它加以排斥的一个环节,源初的自立性以及自身的同一性,只是与自身的那种引出结果的(*resultirende*)、无限的融合;——因此存在被规定为本质,存在,通过对存在的扬弃,被规定为与自身在一起的简单的存在。”^[32]在“本质论”这个范围内的一切规定都是两两相对的,任何规定性都必须放在事物本身这个整体当中,以这个整体自身为自身设置起二分的一对对规定性为前提,才有意义。将逻辑学的晦涩语言转化成大白话来说就是,我们终于从自然界的那种看似互不相干的状态当中逐渐提炼出一种认识:事物都具有一种内外二分的整体结构,世界也是一个活生生的整体结构(后一点直到“概念论”才昭然若揭)。需要注意的是,黑格尔认为本质(实际上还有本质论)使存在(以及存在论)成为自身的一个环节,只不过那是一个需要加以排斥的环节而已,若将这个思想应用到历史与自然的关系上,也就意味着:自然成为历史的一个要加以排斥的环节。

相比之下,近代的日常生活将对子拿来就用,不究根底,反而

无法参透其中的逻辑,也只能局限在这些对子当中过活,无法再进展到“概念论”。

由此反观“存在论”,问题也变得清楚了:如果不是黑格尔一开始就接受了事物自身自我设置的目的论框架,那么“存在论”层面的事物也不会显得只是相互外在的存在,自然界也就不会只是一些不自由的束缚(即便是在有机物的生命那里,黑格尔仍然更多地看到了束缚,有机物的生命在他看来是人冲出自然的前奏,再没有更高贵的意义了)。

(b) 自然哲学向精神哲学的过渡。在《自然哲学》的这一部分,讨论的是动物有机体向人的过渡,看似和逻辑学中“存在论”向“本质论”的过渡没什么关系,实则不然。黑格尔说,动物“不符合普遍性,这种不符合就是它源初的疾病与生来就有的死亡之萌芽(*Keim des Todes*)”^[33]。也就是说,动物的存在本身就是一种疾病,一种死亡,但动物有机体并非纯粹否定性的,因为动物的命运就是“扬弃这种不符合”^[34]。这意味着,动物一直处在努力扬弃它与普遍性的不符合的过程中。只是动物的这种努力是“抽象的和直接的”,只达到了一种“抽象的客观性”^[35]。无论如何,动物都不是一种自为的整体存在。

247

无论是这里所谓的“疾病”与“死亡”,还是将动物的生命视作扬弃“不符合”的努力,这些都是在将动物纳入绝对精神由自在的、外在的直接存在形式,向自为的、按照目的论进行自我设置的整体性存在形式过渡的框架内,才是可能的,也就是说,在从存在论向本质论过渡的框架内,才是可能的。而自然(具体地说,动物有机体)要走向的整体性存在形式,即精神(当然,这里指的是与“自然”对举的狭义“精神”)。在刚来到柏林一年后的自然哲学课程上,黑格尔具体而微地解释了这个意思:“但精神并不仅仅是变易,而是:他者^[36]存在着,[以至于]自然是直接的事物。正因此,它(指自然——笔者按)也处在‘被设定的存在’这一规定之下。自然预设了精神,正如精神预设了自然。由此我们就将对自然的考察带向了终结。”^[37]所谓“自然预设精神”,指的是自然到这个阶段才开始通过人而达到自我认识,才有可能认识到绝对精神是自然的前提,自然是绝对精神的一种体现形式;所谓“精神预设自然”,是

指在发展的序列上,先有自然,才从中发展出精神来,绝对精神的自我实现,必须经过自然这一环节,才是完整的。

(c) 哲学史讲演录。这里只有对自然史的一些零星的讨论,而且没有深入讨论自然是如何过渡到精神的。比如在一份导论中,黑格尔说:“自然史中的诸类(Gattungen)是某种普遍之物,但在这里,普遍之物只是形式;内容是某种他者,某一单个的动物或者植物。”^[38]也就是说,所谓的“普遍之物”,只是自在地存在着的,只是对于从事考察的哲学家而言才显现出来的,对于自然本身,无所谓普遍不普遍,它就是一个个分立的无机物、植物或动物,自然界中的种种分类也是人为的,而不是自然自身所为——但这并不意味着这些分类完全是人的主观之物,可以任意而为,它们也是某种客观的存在,只不过是自在的而已。

248

以上这些应该可以大致反映黑格尔对所谓“自然史”的看法了。

三、东 方

谈到黑格尔的东方观,作为一个中国人,笔者本应在此多加着墨。笔者对于西方人的东方观一直保持兴趣,但由于本书不是这方面的专门研究,因此这里的讨论仅限于贴近本书主题的范围,材料方面暂时也只采用德国文献。

为什么将黑格尔的东方观放在这一节来讨论?必须开宗明义地说:黑格尔是在自然框架下看待东方的。这并不意味着黑格尔将东方等同于自然,而是说,他在与西方的自由精神的对比之下,始终将东方看作沉陷于自然之中的存在,在此大的规定之下,东方各国之间只有沉陷程度深浅的不同,而没有质的不同,而西方则与东方有质的不同。

黑格尔当然知道东方各民族有着各自的纂史传统,他还明确地说,印度没有良好的历史叙事,只有一些任意的传说,而中国则恰好相反,后者“有着一种如此出色地(ausgezeichnete)追溯到最古老时代的、详尽的历史叙事”^[39]。但纂史不等于世界历史,上述这些并不意味着他们能在世界历史上占有同样突出的地位,相反,黑格尔只将东方列入世

界历史发展的第一个层次：“第一个层次作为直接处于精神的那种……沉陷状态(Versenktseyns)的层次，落入自然性(Natürlichkeit)当中了，在这种自然性中，精神只处在不自由的个别性(Einzelheit)之中(一个人是自由的)。”^[40]在晚期的体系(《百科全书》)中，东方甚至从“世界历史”概念中淡出了。

实际上这种看法在黑格尔那里是贯彻始终的。早在伯尔尼与法兰克福时期的历史与政治研究片段中，黑格尔就着重突出了东方人在他看来不足。黑格尔笔下的东方人是专制、迟钝而缺乏精神的：“东方人的精神：尊重现实中的现实性(Wirklichkeit in der Wirklichkeit)，并在幻想当中装饰这种现实性。——东方人有固定的性格。他们过去是什么样，就再也不改变自己了。他们敲定了道路的方向，就再也不离开[这个方向]了。在这道路之外的东西，对于他们而言是不存在的。但干扰这道路的东西，对于他们而言就是敌人。他们一旦将某种性格固定下来，就不会抛开，不会采纳与这种性格对立的東西，并与之和解。一方是统治者，另一方是被统治者。权力是这样的概念，在其中，人人都一样。……对于东方人而言，这种不变性(Unwandelbarkeit)，在从多角度受事物的多样性触动方面的这种无能(Unfähigkeit)，维持了他们的安宁。”^[41]可以毫不夸张地说，在他笔下，东方人形同生来就适合受奴役的木偶，没有爱，甚至看不到事物当中的灵魂与精神：“因为性格上的种种局限给出了诸种现实(Wirklichkeiten)，爱无法将这些现实统一起来(vereinigen)，因此他们必须被客观地联系起来(verbunden)，也就是说，被联系于某种法律(Gesetz)之下。现实的齐一就是必然性，因此[也是]那统治所有人的法律。因而，在东方人的性格里，看似矛盾的两种规定，凌驾于万人之上的统治欲与自愿地屈服于任何一种奴役，是如此紧密地联系在一起。……因为对于东方人而言，世界就是种种现实的一种大集合，而这些现实只作为单纯的[互相]对立之物，显现于其赤裸裸的形态之中，没有自己的灵魂与精神。”^[42]除了没有用体系时期那种纯熟的目的论框架来界定东方人的“自然性”之外，这里基本上已经有了他之后的东方观中的全部因素。

有学者洞明个中原委，推演黑格爾的意思，明确将东方对应于《逻辑学》中的存在论，而将古代与近代分别对应于本质论与概念论，^[43]以表明黑格爾实际上将东方当作类似于自然界的自在存在类事物，这种做法不可谓没有道理。迪特曼更代黑格爾明言，亚洲诸国根本就处于世界历史的整体关联（Zusammenhang）之外，^[44]这比黑格爾还更激进，因为黑格爾毕竟承认印度与这种整体关联搭界，伊朗、犹太人、埃及均已开始踏入世界历史了。那么在黑格爾眼中，本己的世界历史到底始于何处呢？始于自由意识，始于希腊：“在希腊人当中，自由意识才首次发生，因此他们已经自由了。”^[45]这等于说，进步始于希腊，在东方没有进步。同一个意思的另一种说法是，世界历史始于精神。黑格爾说过：“我们的对象，世界历史，发生在精神的地基上。”^[46]布劳尔这样解释这句话：“对于黑格爾而言，本己的（eigentliche）历史‘在精神的地基上’首先在希腊世界才产生（entsteht）。”^[47]诚可谓不刊之论。

这一说法从思想的实质出发，甚至打破了学界通常认为黑格爾那里世界历史起于波斯的权威看法，笔者十分赞同。到底哪里是开端？学界倾向于认为是波斯，但联系笔者在上一章第三节中提供的材料，不难看出，黑格爾在这个问题上实际上举棋不定，甚至显得自相矛盾。实际上真正的开端在希腊，只有希腊才有黑格爾眼中那种真正的自由意识和精神。

开端问题之所以重要，是因为它关系到黑格爾的自我认同，无论从行文内容、语气，还是从政治、宗教、艺术、哲学等方面来看，黑格爾所认同的都是希腊思想的传统。基本上，黑格爾的东方观不符合事实，这在很大程度上是因为他那个时代能掌握的材料有限，因此我们不可太苛求他。即便如此，他的这种欧洲中心主义的解读方式，也为我们提供了一份不可多得的典型样本，联想他身后二百年来自方人的东方研究，以及东方的西方化，不禁令人感叹文化交流与文化遗产之难。

在东方观上，对于黑格爾来说，只有辩护的问题，没有贯通的问题，因为东方还没有形而上学，至少在黑格爾讨论的那个东方，即古代东

方,是如此的。在世界历史行程中,辩护的问题被黑格尔一路带下去(参见下文),这说明近代主体主义的自我辩护不是简单地通过将东方排斥在外就可以完成的。贯通的问题则在黑格尔所认为的本己的世界历史内部才存在,以下两节我们简单考察一下那里的辩护与贯通的情况。

第三节 从古代到基督教中世纪

现在,我们开始进入黑格尔眼中本己的世界历史内部。

需要预先加以说明的是,以下分节不再遵循学界通行的四分法,单论古希腊、古罗马和日耳曼世界,而是按照笔者对西方生活与思想方式的三个主要阶段的理解,分成古代(包括古希腊和确立基督教为国教前的罗马世界)、基督教中世纪(包括天主教与新教)和近代(尤其是德国观念论时代),而且考察的主要内容也不是采取近代以来的某种尺度,追踪这些时代如何“进展”到黑格尔的时代的。不难看出,后面这种做法已经将进步论设为前提了,鉴于本章的任务是批判地考察进步论,所以本节与下一节主要关注上述三个时代中的前两个的衰落,以及黑格尔是如何用近代主体主义解释这种衰落的,因而实际上不是考察每个时代与它的下一个时代之间的关系(以便为后者辩护),而是考察每个时代与黑格尔本人思想的关系,且在力所能及的范围内,笔者并不先入为主地站在黑格尔这一边,当然,反之,也并不先入为主地站在他的对立面。

笔者的三分法与黑格尔自己的划分虽有部分重叠之处(比如古罗马之于两种划分法下的第一阶段,基督教兴起至罗马帝国衰落止之于第二阶段,近代之于第三阶段),划分的标准却不一样。黑格尔的历史观不仅是欧洲中心主义的,而且是日耳曼中心主义的(但如果说德国中心主义,似乎缺乏足够坚实的文本依据),为了标举日耳曼诸民族为世界历史最高的完成者,他不惜花费大量笔墨,渲染日耳曼民族的天性(Natur)就具有进行内在反思的心灵(Gemüt)。(而这一描述恰恰是缺

乏清楚的规定性的,而且只是站在事后总结的立场才能得出的结论,且不说这种描述需要忽略大量有悖于内在反思的历史事实,一旦今后的事实走向不同的方向,这种描述就显得很乏力了。〔48〕)基于此,不知是否出于有意,(a)黑格爾忽略了希腊化之前的古罗马时代的特殊性,只在政治上描述了一下从罗马建城到基督教兴盛为止的发展史,在他眼里,古罗马的本质性规定在于,她是东西方的融合。(应该说这种做法不是黑格爾的独创,而是那个时代普遍的现象,但在维柯之后,对它进行批判则成为理所当然的了)(V12, 425)(b)他也在一定程度上忽略了天主教的特殊性。且不论他几乎没有主题性地讨论新教时代的天主教,即便对于新教时代之前的天主教,他似乎也将其分化为两段,并分别纳入罗马世界和日耳曼世界,在罗马世界,天主教提升了陷入日常有限性生活的罗马人,在日耳曼世界,则成了教化蛮族,充当接引日耳曼内在性心灵的助产士角色;而且对于天主教,黑格爾更多是从教会制度与政治的方面来讨论的,并不注重其精神实质。总而言之,黑格爾认为,在欧洲兴盛千余年的天主教,充其量只是一个过渡形态,在本质上似乎并不具有什么独立价值。

与黑格爾不同,笔者鉴于本章第一节中对于黑格爾历史观的历史条件的考虑,区分了上述三个时代,这样的划分并没有“纠正”黑格爾历史观的企图,也不打算对黑格爾加以忽略的三个问题——希腊化之前的古罗马时代的特殊性,天主教的特殊性,新教时代的天主教——加以补充,而完全是出于本书批判地考察黑格爾历史观的需要,对黑格爾已经描述过的历史,有针对性地进行讨论的。

鉴于此,本节先简单交待一下黑格爾古代观的问题史背景,再通过概要叙述黑格爾论述古代的几处文本,一方面表明他是如何看待古代的统一性的,另一方面考察一下,他所认为的导致古代瓦解的那种反思意识的本质是什么,针对黑格爾的观点,笔者尝试撮取古代的几处文本,初步显明古代并没有基督教中世纪以来的,特别是近代以来的那种主体主义,最后,考察一下黑格爾面对古代时的辩护与贯通问题。

一、背 景

15世纪意大利文艺复兴极大地恢复了欧洲人的活力,对后世影响深远。^[49]这股强劲的古风跨越阿尔卑斯山,吹到寒冷的德国,已经是几个世纪之后的事情了。从温克尔曼到尼采为止,德国知识界对古代文化的研究大致形成了三股浪潮。

温克尔曼、莱辛与歌德基本可以算作人本主义的一派,继承意大利文艺复兴的遗风,追求的是内外两方面生活的宁静与平和。这些思想家基本上认为,虽然时代的条件不同,古代在许多方面都是今人无法企及的顶峰状态,但古代的生活仍然可以作为当今生活的理想去追求,并不以为两者之间有什么根本性的断裂。尤其是歌德,以自己的生活实践让人们看到,一个人如何可以在经历了浪漫的感伤与现代性的强力冲撞的情况下,仍能在不断的精神学习与漫游中,维持一种既深且广的宁静人格。笔者细细想来,未免感叹:这真是一个历史的奇迹!

在启蒙思潮强劲的市民时代,这种研究风格完全是可以设想的,也确实确实发生了。伴随法国革命而起的启蒙批判之风,不仅使人们反思自己对当代事物的看法,也更新了古代研究,更反过来促使人们在新的视角下,挖掘以前不曾看到的古代资源,古为今用,获得思想与政治等多方面的镜鉴。黑格尔、荷尔德林的古代观和谢林的神话哲学就属于这一类。后者与本书主题距离较远,暂且按下不表。黑格尔和荷尔德林都深刻意识到了古今之间的断裂,却走上了不同的道路。荷尔德林为诸神的隐去而感伤,时代间的断裂成为他心中的创伤,他终生没有走出这一思想创伤;而黑格尔则最晚从耶拿时期开始,果断地站在了现代一边,当然,这是以他坚信古代的精髓通过历史的自我扬弃,流传到了现代这一认识为前提的,世界历史固然有其不可挽回、不可重复的一面,但从每个时代都是绝对精神回到自身的一次努力这一点来看,绝对精神正是通过一次次将自己烧为灰烬,才获得新生的机会,因而历史上那些过去固然令人感伤,但它的新生更值得欢呼。所谓“黑格尔站在

现代一边”，说的并不是有一种作为现成事实的进步，使得黑格尔可以站在进步的高端俯视过去，而是“黑格尔接受了进步论”这一事实本身。

数十年后，尼采在和好友罗德(Erwin Rohde)的互动之下，发展出他对古希腊独特的解读——“酒神精神”说，这也部分地影响了他后来的“相同者永恒回归”说和“权力意志”说。尼采以一种狂风暴雨式的力量，试图彻底拒绝柏拉图主义，以千钧之力推进到前苏格拉底与远古犹太教那里去，却没有意识到自己实际上更彻底地推进了近代以来的主体主义，更没有意识到这种主体主义是否以一种近代特有的方式，有使他的企图破产的危险。在尼采眼中，黑格尔的历史哲学当然也被他扫除了，但他没有发现，这种历史哲学并不是说扫除就可以扫除的。

254

(沃尔夫(Friedrich August Wolf)所开创的古典语文学则从18世纪末起，贯穿这三派，并间或对三派发生影响，比如众所周知的，谢林在古典语文学方面颇有浸润，而尼采本身就是古典学名家，这里不专门讨论这方面问题了。)

在和这三派的对比之下，黑格尔既不像人本主义派的解读那样，在平和与上升的年代里，真心固守一种被认为可以通行于古今的抽象古典理想(基本上没有意识到是否存在古为今用的问题)，也不像尼采那样在危机时代有意识地吸取古代资源，试图以权力主体的勃兴解决当代的危机(因而是以时代间的绝对断裂为根本理论前提的)。能否理解他的世界历史图景的力量，取决于我们是否能洞察他以形而上学最核心的资源贯通古今的真正方式。

二、黑格尔的论述

黑格尔这方面的思想经历了多年的锤炼，下面我们简单回顾一下，这里的梳理不求大而全，只希望能借助一些典型的文本，整理出一条大致的线索。

在耶拿之前的青年时代，黑格尔只是零星提到过古代，除了一些手稿断片之外，几乎没有主题性地讨论过古代，但其见识却不浅。

在中学时期,他就总结出古代作品的两个特点:(a)质朴,而不像今人一样从抽象的知识与框架出发;(b)注重对自然界的表面现象进行描写,不太顾及读者,不像今人一样注重内心活动与事物起因的描写,重视读者的接受。^[50]这里所说的“表面现象”并不含有贬义,黑格尔的意思是,古代人与他们生活于其中的那个如其所是的自然界是和谐的,古代作家总是吸取自然界本身的因素,进行创作。^[51]而今人则习惯于从“我”出发,“我”的对象也成为一个个必须具有某种起因的活动整体,即主体,而“我”的创作与表现所在乎的,也是他人(其他的一个个“我”)的承认。当然,这些意思在这里引而未发,很有可能是因为黑格尔虽然洞见了此一差别,但还不具备足够的哲学思考能力,将它说出来;但对于我们而言,从这里看到下面这一点,就足够了:黑格尔所描述的是实际存在着的生活状况,而不是学者的虚构。那时的黑格尔面对这种古今之别,采取了同时代人中常见的启蒙立场:总起来说就是,人类精神在所有时代都是相同的,我们可以通过异质文化中的语言,来丰富我们的概念。^[52]

255

随着年岁与学识渐长,黑格尔越来越倾向于强调时代之间的差异。

进入图宾根时代,在教育理念上,他崇尚希腊通过美的艺术进行的教育,批评基督教对小孩施行恐吓教育。^[53]希腊的教育旨在引导人以自身向上的能力达致与世界的一种和谐,和耶稣的登山宝训以及现代的讲台授课不同,比如他这样描写苏格拉底的教育:“苏格拉底有各种各样的学生;或者毋宁说,他根本没有学生——他只是教员(Lehrer)和师傅(Meister),正如每个通过其正直的表率 and 通过出色的理性而出众的人在所有人眼里都会是的那样。如果人们并没有听人从讲台上或从山上往下布道——一般来说,在希腊,像苏格拉底那样一个人怎么可能想起要布道呢?——他的出发点[却是]教导人们,就那些唤起他们的最高兴趣的事物进行启蒙,并且鼓舞人们这样做。他无偿地把他的智慧(Weisheit)教授给人们,他不曾因为喜爱这智慧,而将他那位不和善的妻子扫出家门,不与她打交道,而是心甘情愿地保持作丈夫、作父亲的境况,这并不有损于他的智慧。”^[54]这里的矛头所指是非常清楚的:

基督教。黑格尔宁愿选择保持世俗的和谐关系,在这种关系中提升人,使人从自身出发(而不是从外在于人的上帝、律法与教理出发),在世界之内达到一种智慧,而不是撕裂世界中的关系。〔55〕

(同一时期,黑格尔对罗马的印象却不好,他说罗马人的关系简单,义务也是简单的,在罗马只有罗马人,没有全面的人。〔56〕就是说,罗马人固执于他们那些实用的法律义务而不变。这和他后来对罗马人的评价并没有什么本质差别。在当家庭教师期间,黑格尔甚至在一个断片里说,意大利没有任何理念统领生活,只有坐在法官席上的人,才追求一点理念。〔57〕应该说,这一印象贯穿了他的一生。)

256 这种差异导致希腊人和基督徒对死亡的看法也有天壤之别,对此黑格尔有一段令人印象深刻的描述:〔58〕

各民族的英雄也是以同样方式死去的,因为他们曾经活过,他们在自己生活时曾学习承认自然的力量,但对自然力量,对其微小的危恶不能忍耐随后也就使他们不适合于忍受其更大的后果了。一些民族宗教中主要的一点,其整个大厦中的一块基石是对死的准备,这些民族整个死得如此缺乏大丈夫气,〔59〕而其他一些民族却相反地坦然面对死亡时刻的到来,这种情形原来怎么会产生呢?一个人早晨就准备赴宴,让人把他的头发拢好,穿上他的华丽衣服,让人套上他的马,满心想到面临事情的重要而考虑好整个时间,考虑自己如何动作,应如何进行谈话,像一个年轻演说家似的怀着忧惧,不知自己的事情会不会弄好,〔60〕然而另一人则相反,早晨先办自己的事情,到上桌前不几分钟才想起别人邀请,然后简单整装泰然前往,仿佛在家里一样。在我们民族和希腊人幻想中闪过的关于死的情景是多么不同,在后者中于墓碑上永恒化的是一位美的天使,是睡眠之友,而在我们这里却是骷髅,其可怕的头骨可以展放在任何棺材之上。死使希腊人想到生活的享受,而使我们想到的却是生活使我们不堪忍受;死亡对希腊人来说意味着生活,对我们来说意味着死。如同我们在一个可敬的团体内不讲某些自然事物,不会去描述它们,希腊人也改画了死的情景,削弱

了演讲者和传教士为了把恐怖驱进我们头脑,为了剥夺我们的享受,用一切可能的恐怖色彩给我们描绘的死的图景。〔61〕

在这样的描述之后,我们已经不需要再作续貂之语。试想一下,一个人如果不将世界上自然地运行的事物看作与他一体的,看作他的家,他如何可能将死亡当成朋友与享受,一如苏格拉底那样?

但必须指出,从现有的文献来判断,黑格尔早年对古代的研究基本上只是一些直观性的描述,而没有考察古今之间何以有这样的差异,没有在存在论的层面上探讨这种差异,因此那些基于此描述的论断,无论是关于向古人学习的,还是关于近代生活的不足的,都还是缺乏坚实的论证与根据的。伯尔尼与法兰克福时期的断片当中,有一处文字似乎在这方面进行了比较深入的探讨:“希腊人是一个自由的民族,这个民族未曾让任何神赋予自身以律法。这种动机,即由神祇来认可(Bestätigung),对于他们而言是陌生的。”〔62〕在紧接下来的另一个断片中,他还意味深长地说,希腊与罗马的自由衰落之后,“人类的天才离开了”(trennte sich der Genius der Menschheit),并首次在这个背景下提到了斯多葛派。〔63〕但话说回来,“自由”、“神祇认可”、“人类的天才”这一类提法,只能说是比上文中提到的那些描述稍有深入,毕竟还没有讲清楚一些关键性问题:古人的自由是一种什么样的自由?犹太人与中世纪为什么追求神祇的认可?作为创世主的唯一人格神的出现,对于古代末期究竟意味着什么?古代的天才在什么意义上才是独一无二的?

经过耶拿时期将近七年的酝酿,〔64〕《精神现象学》中对古代的探讨更深入了一步。鉴于中外学者对这部经典著作的各部分都有相当精详的研究,这里不再繁举引文,而直接进入我们所关注的问题:黑格尔是如何看待古代与古代的衰落的?关于这个问题,我们需要将第四章(“意识自身确定性的真理性”)(特别是其中的第二节“自我意识的自由;斯多葛主义、怀疑主义和苦恼的意识”)和第六章(“精神”)之第一节“真实的精神;伦理”互参。前者主要讨论古代衰落的缘由,后者主要讨论古代的统一性中所孕育的矛盾。我们先看后者。

整体而言,这一节文本已经具备了后期的那种纯熟的主体主义古代观的雏形。以对《安提戈涅》的解读为核心,黑格尔认为古代人与城邦政治虽然是和谐统一的,因此间接地,与作为生存条件与环境的自然界也维持着一种近似于和谐的平衡,但在自然面前恰恰也出现了分裂,“一般而言,自然进入了伦理行动之中”,^[65]而人的精神王国,即伦理,却要求人抛弃自然,为此不惜与自然相对抗,以便维持“人的律法”。因此古希腊的那种直接性“具有互相矛盾着的含义:[既]是自然的无意识的宁静,又是精神的那种具备自我意识的不安的宁静(die selbstbewußte unruhige Ruhe)”,^[66]也就是说,人还没有完全挣脱自然,但在精神上却又因此总是不安,急欲挣脱。这里的“自然”主要还是精神的一种反面的自我设定,实质上延续了近代的自然观。它似乎没有后期《自然哲学》中的勃勃生机,但细心的读者不难发现,这两者之间只有量的差别,其实“知性”与“理性”章中已经有了对自然之为有机体的承认。但无论是《自然哲学》,还是《精神现象学》中对自然的有机性的讨论,都无法改变——反而是加深了——一个事实:自然只有被当作绝对精神的自我异化来看时,才是有意义的,不存在在此框架之外的自然,也就是说,自然只是世界这个大主体的一种表现形式,自然被主体化了。所谓“直接性”所蕴含的冲突,其实只是这种主体性框架内部的事情。在黑格尔看来,这种冲突不仅是个别人之间的争斗,它的发展还会导致古代的“实体”(即伦理与统一性,实即古代本身)的瓦解:“由于这种自然性的缘故,一般而言,这个伦理的民族是一种由自然规定了的,因而受到限制的个体性,因而也发现这个个体性被扬弃到另一种个体性上去了。但因为这种被设置于定在之中的规定性是限制,但同样也是一般的否定之物,以及个体性自身,^[67]——[那么当这种规定性]消失的时候,精神的生命以及这种在万物中都意识到其自身的实体,也就失去了。”^[68]古希腊和谐的美,就这样成了明日黄花。

这种实体变成了一种“形式的普遍性”(formelle Allgemeinheit),而不再是活生生的伦理精神,亦即人与人之间的关系只靠单纯的外在法律条文来规定,绝对精神便从希腊步入罗马,人们既然不满足于这种枯

燥的法律关系,那就宁愿选择返归内心,之后的种种,便是斯多葛主义、怀疑主义和苦恼意识。于是我们很自然地就转向了本书第四章,关于这一章的研究也有很多,这里就不重复了。这里只需要注意,这一章中所谓的“自我意识的自由”,指的只是个人自己所以为的内心自由,实际上并不自由,也不具备颠覆古代的力量,这种自我意识作为反思,其实是实体自身运动过程中的一个伴生的结果,而不是上文中笔者所说的那种导致古代衰落的“反思意识”,那里所谓的“反思意识”,其实是一种比喻的说法,它指的并不是个人的反思,而毋宁是精神对自身的反思,认识到自己被束缚于自然,因而感到不安,发生冲突,导致伦理实体的衰落,进入“法权状态”。(在这里,罗马一如既往地只充当了一个单纯的过渡阶段。)

259

这里的一个重大问题是,倘若古人并不生活在这种主体性框架之内,黑格尔所谈的一切,对于古人而言,岂不是隔靴搔痒?这是后话,在进入这个问题之前,为了考察的完整起见,我们还要简单看看黑格尔体系时期的古代观。

在《艺术哲学讲演录》中,黑格尔以艺术的最高形式,也就是最适合古代的真理形式——古典型艺术——为核心,展开了对古代的考察。古典型艺术的特征是,艺术作品的形式与内容都不因为像在东方象征型艺术中那样沉陷入自然之中而导致不自由,而是双方都自由地且相互和谐地存在,这就是艺术美。因其需要和谐,故而古典型艺术家不像象征型艺术家那样任意而为,^[69]而是在现有的材料中表现自由的精神,这种自由精神的最高表现就是人体,^[70]古典型艺术的实体则是诸神,^[71]而这种自由则介于单纯的自然和绝对的自由之间。(借此机会,黑格尔还将希腊新旧神之争解释成自然变为精神,^[72]并将新神解释成自由的伦理意识,^[73]这也不出乎人们的意料。)熟悉黑格尔辩证法的人一定会料想到,在这一番高声颂扬中,已经藏着对危机的暗示了:古典型艺术及其表现的神,因为居于特殊自然物中,因此成为特殊者,亦即具有个体性,这种个体性与其他个体性会发生矛盾,这种矛盾正如《精神现象学》中描述的诸个体性之争一样,会导致古代艺术的瓦

解,而体现这种瓦解的艺术形式,便是讽刺艺术(包括喜剧)。^[74]

同样地,《法哲学原理》和《历史哲学》也沿袭了同一模式:以普遍与特殊的和谐为古代之特征,同时正因为那是普遍与特殊的和谐,故而孕育着诸种特殊的普遍性之间的矛盾,进而反思意识的兴起引起古代的瓦解。^[75]

三、基于古代文本的反驳

260 对于古代本身孕育着能瓦解其自身的内在矛盾这一点,笔者当然是认同的,但问题的关键在于,黑格尔以绝对观念论的视角来解读这种内在矛盾的做法,是否合适?这种主体主义框架下的“普遍—特殊—个别”之分对于古代而言是不是合法的?直接一点说,近代主体主义对于古代而言是不是合法的?

不得不说,这样的问题对于本书而言,是无法胜任的,黑格尔的古代观不仅仅是他一人之事,在他之前和之后,有着几个世纪的形成史和效果史,一直波及到当今人们的历史观,笔者无意在此从事全面颠覆这种古代观的工作,只希望能借助几个小的切口,揭冰山之一角,使人们认识到,黑格尔古代观的一些方面,对于古代人而言可能是成问题的。

通过上面的梳理不难看出,黑格尔认为整个古代历史都是一个主体性运动过程,即古代主客体融合为一的实体状态自身进行反思,进而走出这种状态。只有在这种框架下,古代的衰落才可能显现为一种“进步”。在进步论的图景中,推动古代衰落的力量——反思意识——必定不单纯是一个负面性因素,其实它不仅仅为绝对精神的新生创造了条件,对我们的研究而言,更重要的是,它甚至反过来为古代社会过去的挺立赋予了意义,甚至提供了条件。唯一能阻碍我们看到这一目的论回返性结构的,只是在古代的平静时期,这一力量只是作为隐蔽的主体,在事情背后悄悄地起作用。从这个意义上来看,反思意识不是社会发展到一定阶段才有的(比如斯多葛主义),而是一开始就有的,是黑格尔引以为西方之骄傲的“自由意识”的条件。在古代的衰落时期,反思

意识更加凸显出来了,考察黑格尔对这个时期的反思意识的看法,比一般性地描述古代如何如何统一,更能使我们直面黑格尔古代观的实质。

在《历史哲学》中,黑格尔对古代的衰落的描述,明显更着力于古希腊,这点从篇幅上就明显可以看出:他花了将近 17 页描述古希腊的衰落,并详细探究其原因,而对于古罗马的衰落,他只花了一页半,并简单交代了三方面的原因(罗马帝国自身的无精神性,精神进入斯多葛主义和基督教,蛮族入侵),仿佛急欲甩开一个他所厌恶的包袱一般。

黑格尔认为反思意识在智者派那里就已经兴盛起来了。“智者派的科学一直是‘辩证的’艺术,这种艺术将某种事物作为固定的目的加以追求……。他们在人当中设置了这种固定的目的;因此,在其特殊性中的人,成了目标、万物的目的,而有用性(Nützlichkeit)则变得至高无上。因此,喜爱(Belieben)被弄成了最终目的。这种‘辩证法’使自己处处都有效……。客观真理由此被否认。思想使得一切都在主体性之喜爱面前动摇了。”(V12, 381)这不禁让我们想起了《精神现象学》中对启蒙崇尚的“有用性”的猛烈批判^[76],从这个意义上可以说,在黑格尔看来,现代性早在古希腊就开始了。^[77]这里实际上将普罗泰戈拉的学说和智者派以教人辩论谋生的实践混合起来谈了,不论黑格尔是否出于有意,这里对于普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”这一原则与智者们在实践中将有用性奉为至宝的做法之间的联系暗示,则是很明显的。这里撇开智者们的实践不谈,因为如果黑格尔对“人是万物的尺度”这一原则的解释能成立,则这一原则与该实践的联系也就随之成立了,所以问题的关键在于考察黑格尔的解释。

在《哲学史讲演录》中,黑格尔的解释更充分。黑格尔说,这一原则包含两层意思:(a)每个人凭其特殊的个体性而成为尺度;(b)人依据其理性的本性(vernünftigen Natur),依据其普遍的本质(allgemeinen Wesen),而成为尺度。^[78]他说人们正是依据第一层意思(“坏的意义”)来歪曲地谴责智者派的,而在他自己看来,则应该从第二层意思来理解他们。^[79]即便如此,我们也不能将有用性与第一层意思挂钩,然后说智者派事实上并不追求有用性,因为黑格尔对第二层意思的进一步解

释,正好揭示了事物的存在依赖于普遍意义上的人的意识。所谓“普遍意义上的人的意识”,是说这种意识不是某一单个人的意识,而是普遍意义上的意识,也即普遍理性。黑格尔由此自然而然想到了康德,他基本上将普罗泰戈拉视作首位提出类似于康德现象主义的学说的思想家,因此对他赞赏有加;〔80〕更重要地,黑格尔还强调事物的存在有超出人的意识之外的“自在存在”的一面,这是大家所熟知的。〔81〕也就是说,黑格尔以事物和意识之间的关系来看待“人是万物的尺度”这一原则,将普罗泰戈拉视作不成熟的康德。这样的作为万物尺度的人,当然离启蒙的有用性不远了。

262 问题的关键在于,能不能以近代意识哲学来解释普罗泰戈拉的话?对比一下黑格尔与狄尔斯(Hermann Diels)〔82〕对普罗泰戈拉残篇的翻译,或许能看出一些端倪来。〔83〕

黑格尔的译文是这样的:

Von allem, was ist, ist der Mensch das Maß—von dem, was ist, daß es ist, von dem, was nicht ist, daß es nicht ist.〔84〕

(人是一切存在者的尺度——[是]存在者之存在[的尺度],
[是]不存在者之不存在[的尺度])

狄尔斯的则是:

Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß(wie) sie sind, der nicht seienden, daß(wie) sie nicht sind. —Sein ist *gleich* jemandem Erscheinen.〔85〕

(人是万物的尺度:人存在,则它们[如那般]存在;人不存在,则它们[如那般]不存在。——对于任何人而言,存在都同样是显现。)

两相对比之下,不难看出黑格尔译文的问题:(a)他的译文不周延,因为前半句只说人是“存在者”的尺度,后半句具体解释这尺度的情形时,却冒出“不存在者”来了,当然,从《逻辑学》的“存在论”来看,这可能不成其为一个问题,因为无是有的一种变体,不存在与有绝无关系的纯无。但我们看看狄尔斯的译文,就不存在这个问题了,因为他的译文第

一句的前半句只涉及“事物”，没有涉及这事物是否存在的问题，而且后半句文意的转换以人的存在与否为转移，主语是人，而不是存在者/不存在者。原文的真正意思如何，取决于两人译文的对错，这一点暂且不追究，但至少可以肯定，黑格尔已经在以他的逻辑学来解释这句话了。(b)联系到黑格尔紧接着这句译文而来的那些话，笔者认为他作了过度阐释，因为这句话丝毫没有提到意识问题，而黑格尔虽然没有将“意识”这个词放到译文中去，却在下面的文句中，一上来就将普罗泰戈拉解释成一个康德式的近代人了。后面这一点，如果联系狄尔斯的引文比黑格尔的多出来的那句话，就更确定无疑了：因为存在只是“显现”(Erscheinen)，而不是被意识到(Bewußtsein)。这就是说，存在虽然离不开人(否则就不存在显现与否的问题了)，但人也只是整个事态的参与者之一，在某种程度上人需要等待事物的显现，人并不像黑格尔的译文所显示的那样，是整个事态的操控者——虽然黑格尔在后面的解释里并不同意他的译文中透露出来的这种个人主体主义味道。总而言之，黑格尔将普罗泰戈拉解释成一位个人主体主义者了，而他只是用绝对主体主义去赞扬与批评普罗泰戈拉，但其实对于后者而言，这两种主体主义都是陌生的。

263

如果说，单凭小小一个残篇的翻译来判断黑格尔整个的古代观，还缺乏足够的说服力的话，那么我们还可以看看另一个例子。《历史哲学》中紧接着上述讨论智者派的文字之后，黑格尔说到了比智者派影响更深远的苏格拉底。表面看来，苏格拉底是与智者派针锋相对的，但在黑格尔眼中，事情毋宁是这样的：苏格拉底以他的反思为雅典人打开了一个新的世界，这个世界并不取决于意识，比起智者派仅仅停留于现象主义的做法来，可以说又推进了一步，也离黑格尔本人的思想更近了。虽然希腊人的整个生活都是伦理的，“希腊人知道，什么是伦理的。依据现成事物来看，伦理是他们全部的客观内容，而且[他们]在所有的关系(Beziehung)中都知道这一点。但苏格拉底来到了一个起点：在本质上，人们必须在自身中并从自身出发来寻求这一点，要出于信服(Überzeugung)和[本人的]动机来进行规定”(V12, 381—382)。这就

是说,苏格拉底通过反思,教导人们出自本心地,在自我规定的前提下去做那些平时日用而不知地遵从伦常去做的事情。

正是在这个出发点上,出现了许多种可能的解释。康德主义者可能会将这个起点解释成单纯从主体自身——作为抽象理性的主体,和个人主体还不尽相同——出发而行动,黑格尔没有这么做,他认为苏格拉底给希腊人打开了一个客观的精神世界,“他……为他的民族打开了一个内在的世界”(V12, 382),这里所谓的“内在”,并不是私人的内心意义上的内在,而是人必须不听命于他物,转向自身的内在使命,自由地投入到客观精神中去。这个觉醒了的客观精神会与原来日用不知的伦常世界发生冲突,导致希腊世界的分裂,所以黑格尔说,苏格拉底之死是一场悲剧,苏格拉底和审判苏格拉底的大会,同样是有理的。这里和前面提到的《精神现象学》中的那个部分,讲的是一个道理。

264

但问题在于,希腊人自己将这个新的世界看作客观精神了吗?还有,即便按照释义学的原则,黑格尔作为阐释者有权依据自己的时代前见作出不同于原作者意思的阐释,我们作为与黑格尔不同时代的人,就不可以质疑黑格尔的阐释吗?毫无疑问是可以的,但必须言之有据,并言之成理。

苏格拉底打开的那个世界,体现于柏拉图的对话录中,我们抽取一个例子来讨论:《理想国》中的“正义”概念。黑格尔说:“正义这一概念是全体的基础、理念,而这全体本身有着有机的分化,每一部分只是全体中的一个环节,而全体又通过部分而取得存在。所以各个等级和特质都只是全体中的一些环节。正义就只是这普遍的、浸透一切的美德。——但是每一部分有其独立性,而且国家也容许每一部分有其独立性……由此可以明了,柏拉图所了解的正义并不是指财产的权利,像一般的法律学所了解的那样,而是指精神在它的全体性里享有其应分的权利,得到实现。……正义的真正概念就是我们所谓主观意义的自由。在正义里,合理的得到了实现,保持其存在。……因此,柏拉图把正义当作全体的特征,并认为合理的自由只有通过国家这一有机体才能取得存在。”^[86]正义既然是普遍的、全体性的,各等级既然都只是一

些环节,如何还有主观的自由?合理的自由为何只能通过国家才取得存在?这些看似悖谬的问题,相信通过上一章中关于“三种自由”的学说的讨论,都不难理解了。柏拉图自己也说过,“我们不是很有必要承认,在我们每个人身上都具有和城邦里一样的那几种品质和习惯吗?因为除了来自个人而外城邦是无从得到这些品质的”,“个人的智慧和国家的智慧是同一智慧,使个人得到智慧之名的品质和使国家得到智慧之名的品质是同一品质……个人的勇敢和国家的勇敢是同一勇敢,使个人得到勇敢之名的品质和使国家得到勇敢之名的品质是同一品质,并且在其他所有美德方面个人和国家也都有这种关系”。^[87]柏拉图也认为正义是在个人与城邦相互促成的,缺少任何一方都不可,但又不完全取决于其中的任何一方。

265

表面看来,似乎黑格尔的阐释非常地道。但单单“精神”一词就暴露了两者的区别。在黑格尔看来,柏拉图的《理想国》似乎只是他的“三种自由”学说的一个不成熟的版本,因为精神只是以潜在的方式存在着,它还有待柏拉图的学生亚里士多德来加以推进,使之“实现”出来,因为“我们在他[指柏拉图——笔者按]那里没有看见这样的哲学的构造,即首先提出自在自为的理念,然后在理念自身中揭示出实现其自身的必然性,并揭示出这种必然实现的过程”^[88]。

而事实上,无论是柏拉图的理型,还是亚里士多德的形式、现实性(energeia)、实体(ousia)、隐德来希,都不可能是一个自己主动为自己设置起点与目的的运动主体,更不可能是世界的终极主体,因为它们都是事物所当是的状态,而不是某种可以成为主体的存在者——无论是不是人格性的。后者只有在基督教的语境下才是可以设想的。^[89]

四、黑格尔面对古代时的辩护与贯通

但我们不能说黑格尔的古代观“错了”,因为不可否认,柏拉图毕竟为黑格尔提供了作为终极存在的理型,而亚里士多德为他提供了主体主义目的论框架的一些可能性条件(“潜能—实现”学说,“四因”学说,

“实体”学说等)。在面对古代的时候,黑格尔这里辩护与贯通之间的关系问题表现得极尖锐,但又极扑朔迷离。

我们究竟在多大的程度上可以认为黑格尔哲学是西方历史扬弃古希腊文化后达到的一个高级阶段?我们后人站在形而上学史的末端,固然可以说整个形而上学本身就是这样在为自己辩护的,也认为自己可以以这种方式贯通这两者,但细究下去,问题并不这么简单。黑格尔认为他自己的绝对主体主义是古希腊目的论自身演化的最高阶段,古希腊文化固有的矛盾促使其走向瓦解。站在今天的角度来看,这种观点是很成问题的。且不说按照古希腊文化的存在模式,那时的目的论的规定性中根本就没有自身演化的地盘(因为终极目的是永恒不变的,虽然在广义上而言,它也是世界内部的一种因素,但其本身绝不以历史的方式发生演化),希腊人绝不会承认黑格尔哲学为其未来的发展目标;单看黑格尔哲学本身,其蕴含的深层次问题也不比古希腊思想少(参见本书“结论”部分),正是这些问题导致后人对黑格尔哲学的接受史一波三折,基本没有人再百分之百完全接受这种哲学了。这两点都是考察黑格尔古代观中辩护与贯通之关系时,必须考虑的关键因素。

如果我们走出单纯的学说义理之争,撇开黑格尔对古代的看法是否正当的问题,而思考一下古代思想与黑格尔哲学这两者为何都走向衰落了,那么一个更关键的问题就浮现出来了:像柏拉图、亚里士多德、黑格尔这样的哲学家,其哲学都是对西方文化根本秩序的描述,多少带有理想主义的特征,因为西方哲学多注重对秩序和德性本身的描述,而不注重人在日常生活中的修身工夫,即便在对秩序的追寻方面,西方哲学也更注重制度、规范这些外在规制,而不是人由内而外的修为,在这种情况下,如果人们遵循理想秩序而行动,无疑是很好的,但如果社会与时代的风气(ethos)追逐物欲,而不是秩序,那么无论多么精微与深刻的哲学,都拯救不了时代,也避免不了其本身的衰落。

正如本书前文中谈论理想国家时说到的,与其说黑格尔的理想国家迂腐而不切实际,不如说后人的做法根本还没有达到黑格尔关于国家的基本规定,不是黑格尔把标准定高了,而是黑格尔没有预料到后世

人会如此狂妄不羁。现时代并没有根本改变中世纪以来,尤其是近代以来的主体权力控制格局,但这个时代并不依从这种格局本己的秩序导向而行,而是任由欲望与个人权力横行,黑格尔哲学被人嘲讽,几乎是一定的了。

(因为黑格尔将“古代”的重心放在古希腊,我们的讨论也主要放在那里,暂且略过古罗马问题。黑格尔对古罗马的论述并不充分,但与古罗马文化之间的辩护与贯通关系,其实也需要更深入的研究。)

第四节 绝对精神视角下的中世纪—— 从基督教中世纪到德国观念论时代

267

为什么我们不像常见的历史分期那样谈“从中世纪到近代”,而谈“从基督教中世纪到德国观念论时代”?这是出于此处主题的需要。下文将表明,黑格尔看似公正对待了中世纪,按照事情本身的要求,将它与近代——再加上前面讨论过的古代——放到了同一个辩证发展的序列中,实则只是按照德国观念论时代的“事情”的要求在行事,中世纪的特征是否真像黑格尔以为的那样,只是绝对精神在德国观念论中返归自身之前的一种分裂的、不完满的预备形态,目前我们对这个问题还不能贸然给出回答。简单地说,黑格尔只是以德国观念论的视角在看待中世纪。而说到近代,在他看来,这个时代是以思维的主体性为起点的,德国观念论在他那里更融合了笛卡尔的主体性与斯宾诺莎的实体性之后,达到了近代乃至整个世界历史的顶峰,^[90]基于此,笔者依循黑格尔的相关讨论的实质,将问题的焦点放在黑格尔如何以德国观念论的视角看待基督教中世纪上。而本书所说的“基督教中世纪”(以下简称“中世纪”),则泛指德国观念论时代之前的天主教与新教,以及受它们规定的整个时代状况。基本上,黑格尔的着重点不在“天主教还是新教?”这个宗教信仰问题上,因而片面强调他本人的宗教信仰归属,恐怕只会使我们的讨论流于表面,他所强调的,毋宁在于“宗教还是哲学”、“信仰还是知识”这样的真理问题。

本节首先简单看看黑格尔眼中的中世纪,然后讨论中世纪的独特性,进而以此为基础,评价黑格尔的中世纪观,并对到此为止的四节进行简单的总结,以便将行文引到下一节。

一、黑格尔论中世纪

268

严格来说,除了在《历史哲学》和《宗教哲学讲演录》中为数不多的篇幅之外,黑格尔一生极少谈论作为一个世界历史时代的中世纪,即便在上述两部著作中,也只能说情况“差强人意”:在各版《历史哲学》里,被冠以“基督”(菲韦克版)或“中世纪”(其他各版)的章节原本篇幅就不大,加上它们主要关注的无非只是教会与民族国家的关系这类政治问题,或者三位一体教义一类老生常谈,以黑格尔这样从不讲废话的大哲,这样的处理方式只能被认为是对中世纪的不重视;在《宗教哲学讲演录》的第三部分“完备宗教”(指基督教)中,人们或许会期待出现集中讨论千年中世纪的地方,但这里除了在原理上讨论基督教的各要素之外,并没有其他的文字。在其他文本中,黑格尔除了在讨论“宗教”的时候零星地涉及中世纪之外,更不会在世界历史时代的意义上看待中世纪了。基本上,在黑格尔眼里,中世纪并不是一个世界历史时代。我们日常说“中世纪”时想到的那些时代,在黑格尔看来无非分属于罗马世界和日耳曼世界而已,在他看来,“罗马”和“日耳曼”不仅是两个大的民族,更是在不同的时期弥散于全欧洲的两种世界精神,所以罗马国疆域外的蛮族即便有些许文化,也应被归于“罗马世界”,而中世纪日耳曼诸民族之外的罗曼语系诸民族,照样要被划归日耳曼世界,因为只有日耳曼诸民族才算是真正掌握了基督教核心精神的民族,其他民族所掌握的,不过是这一精神的某种不完备的形态而已。所以黑格尔才会说“罗马世界”和“日耳曼世界”(我们毋宁可以将这两者分别称作“罗马时代”和“日耳曼时代”),而这两个时代的主导精神则分别是实用的目的论和内在的反思性。跨越这两个时代的基督教,无非只是扮演了一种辅助性角色:教化蛮族,使之融入罗马世界,并诱导出这些民族的内在反思

精神,进而催生出德国观念论,以哲学来突破宗教这种逐渐不适用的真理形式。

黑格尔的看法有没有道理?在以民族精神为划分标准的《历史哲学》中,我们固然可以为黑格尔的这种处理方式找出许许多多的辩护理由,但究竟基督教是不是像黑格尔认为的那样,根本不足以构成一个具备独立特性的大时代?在讨论这个问题之前,简单回顾一下他自青年时代以来的中世纪观(其实主要是对基督教的看法),是有必要的。^[91]

就像对其他事物的看法一样,黑格尔对基督教与中世纪的看法也取决于他在不同时期的哲学立场。在1793年的四次布道中,他按照布道的常规,说真正的信仰在于圣父居于耶稣之内,奇迹不是真信仰的证明(这里已经有了一点启蒙思想的影子了),上帝之国不是世俗国家,也不是可见的教会,不在外在的仪式中。^[92]大约在同一时期,他常常在和犹太教的对比中突出基督教的优点,他还区分了主观宗教与客观宗教(相当于家庭教师时期常说的“实定宗教”),在他看来,新教与犹太教(以及某种程度上的天主教,只是他并不常明言这一点)分属这两种宗教。他说,宗教改革领会了主观宗教的实质,他本人也倾向于主观宗教,并在他个人思想发展史上首次提到了“不可见的教会”这一为谢林、荷尔德林及其他一些同时代人所熟悉的说法。^[93]他宁可选择活生生的宗教生活,也不要抽象的、空洞的神学研究,因为神学并不源自宗教,它是知性和记忆的事情,而宗教则是心的事情。^[94]在他那里,道德与宗教根本上是一贯的,因为实践理性要求对神和不朽的信仰。^[95]他还反对宗教以“超越性”的名义躲避理性的检验,^[96]可见他早就坚定了哲学的优先性。

经过法兰克福时期的转折后,在耶拿,黑格尔对于知识与信仰的连贯性有了更深刻的洞见,这方面的研究最集中地体现在他的“信仰与知识”一文中。而《精神现象学》又是另一次集中的总结。熟悉这本书的人都记得,黑格尔是在“苦恼意识”、“异化精神”和“天启宗教”三个部分中谈到中世纪的,前两个部分所描写的中世纪是一种负面的“分裂时代”的形象,而第三个部分里,中世纪的基督教固然是最高的宗教,但终

究只是为绝对知识作准备的。

在后来的体系时期，黑格尔对中世纪的看法与《精神现象学》中的并没有本质的不同，这里就不赘述了。

270 通常对黑格尔这方面学说的研究，是从他的信仰归属谈起的，上文中谈到，如果固执于这个层面，就容易使讨论流于表面，因为比起宗教与哲学的关系这个更根本的问题来，天主教与新教之间的关系问题在黑格尔那里并不太重要。如果我们单单满足于寻找一位复古派的黑格尔，那么无论是从类似于上一节中关于古代人和基督徒对于死亡的不同看法的引文的那些文字中，简单地推出黑格尔钟情于古代，还是从他的其他文字中同样简单地得出他是一个顽固的新教思想家的结论，都是十分浅薄的做法。

如果说有的研究者从黑格尔的路德派信仰草率地得出他的思想也是路德派的这一结论，那么同样地，另有学者针锋相对地从他的思想倾向得出黑格尔其实更接近于天主教的结论。比如法切尔就说过：“我们已经从多方面指出黑格尔的使所有思想得以产生的宗教根据了。正像如今极少被理解的那样（尤其是在新教阵营里），这自然涉及一种宗教虔敬性（Religiosität），因此绝非偶然的是，恰恰当新教神学家们可归于黑格尔最尖锐的反对者之列时，在天主教的圈子里，却显示出对黑格尔的偶尔还更多的理解。”^[97]原因何在？法切尔有言：“黑格尔在宗教上的‘根本心境’（Grundgestimmtheit）完全不同于祁克果的，那是一种‘容受’（Getragenseins）的心境，一种‘被包纳’（Umfasstwerdens）的心境，一种上帝之中的‘宁静’的心境。”^[98]也就是说，黑格尔向绝对精神及其种种现实体现形式的归服，往往被认为与新教的精神相冲突，而受天主教圈子的欢迎。无论这种解读是否说得通，单从法切尔所陈述的事实，就不难看出在黑格尔思想是否可以简单归入路德派这个问题上，人们的看法并非铁板一块。

那么黑格尔本人的看法如何呢？事实是，他所着意的，最终而言并不是天主教与新教的分歧，而是宗教作为一种真理形式，与古代的艺术以及德国观念论的哲学这另外两种真理形式之间的差异。这就涉及黑

格尔对中世纪独特性的看法了。

在最后一次历史哲学讲座(1830—1831年冬季学期)中,黑格尔似乎比前几次更重视中世纪的独特性,这次讲座的学生笔记的编者也前所未有地单独辟出名为“基督”的一章,与“希腊”、“罗马”、“日耳曼诸民族”等章相并列,这可能是一件很值得重视的事情。^[99]黑格尔在“基督”一章中认为,基督教的特征就在于,它将柏拉图与亚里士多德的思辨哲学,和基督的诸形态(即上帝的诸位格)结合起来,以一种新的形态同时改造和提升了这两者。^[100]“哲学方面的各种不同的意见……认识到了柏拉图哲学与亚里士多德哲学的统一性,基督宗教的学说就是这两种哲学的根本内容(deren Grundinhalt die Lehren der christlichen Religion sind)。”^[101]这不是说,柏拉图和亚里士多德提出了三位一体,或者道成肉身,黑格尔的意思毋宁在比具体学说与教义更深的层面上:不仅作为希腊思想集大成与顶峰的柏拉图哲学和亚里士多德哲学在根本上是一致的,而且它们与基督教表达了相同的真理,只是表现的方式不同而已,简单地说,同样的思辨真理贯穿了希腊与中世纪。

271

那么在黑格尔看来,中世纪又有何独特性可言呢?它的独特性在于它以宗教这种超出与克服了古代那种直接的伦理共同体及其内在矛盾的共同体生活形式(团契),体现了上述真理,

关于“真理是什么”的意识就是关于“上帝在其统一性(Einheit)之中的存在”的意识。这种意识在团契中发展了自身,这种团契可以在罗马帝国找到。基督宗教在罗马世界之内的扩张的环节,就在这其中了。远离国家生活,孤立起来,团契通过真理和爱凝聚起来,生活着,而且**作为**这样的团契,他们还没有与国家对抗;正是在那里,因为他们与国家的分离,他们得到了追随,正是在那里,他们**作为**受难者登场了。他们甚至不是为皇帝而牺牲的,并且没有显示出任何要尊敬他的样子。他们的生命在于自由(In der Freiheit lag ihr Leben)。在一种被动的勇气下(Passiv tapfer),他们**作为**殉道者,忍受着最艰难之事,并由此促进了基督宗教的进展,后者是在罗马人的注视之下实现的,罗马人看到,这些人是多

么坚韧不拔，多么谦卑顺从，投入到他们的命运中去。〔102〕

但黑格尔毕竟是黑格尔，他没有停留于对基督徒的受难的动人描述，紧接下来他就把笔锋一转，说道：“但真正的促动是从内容中产生的，作为上帝与人之间的和解，这内容在与人的精神交流。宗教不是基于奇迹，而只是基于精神及其见证的。”〔103〕

在黑格尔看来，中世纪的独特之处，即超出古代之处，也正是它的不足之处，因为宗教毕竟不如哲学那么能把握真理，在宗教中，人与上帝无论如何还是分离的，只有通过思辨的、体系性的逻辑斯，人才可能完全把握绝对精神——当然，这一点与在具体历史中的这个或那个人的理解能力，这种或那种哲学的种种不完备之处，并不矛盾。前文中已经讨论过这个问题了，这里不赘。

272

二、简说中世纪的独特性

鉴于上一部分说到的，黑格尔并没有将中世纪作为一个具有独立意义的历史时代来考察，更多是从思想层面讨论基督教，我们在考察中世纪的时候，也紧贴他的思路，主要讨论一般层面的思想问题，较少涉及社会与文化生活层面。

黑格尔无疑将古代和中世纪都放在了他的绝对精神框架下，现在我们关注的是，绝对精神与中世纪的时代精神之间是什么关系？两者之间是否具有继承与包纳的关系？我们将讨论主要限于绝对精神与上帝的关系。

表面看来，中世纪与古代似乎颇为连贯。原因主要有二：古代有主体主义的雏形，比如普罗泰戈拉的“人是尺度”说，比如苏格拉底的“精灵”说；其次，古代已经有了非常丰富的神话与神学资源（包括柏拉图的造物主，以及亚里士多德的神说，乃至赫拉克利特的逻辑斯、阿那克萨戈拉的奴斯等类似的学说），与基督教的学说有着千丝万缕的关系，后世也有意识地利用了这些资源，来解释基督教教义（最有名的要数《约翰福音》开篇的“逻辑斯”了）。

对于前一方面的原因,上一节已经借两个例子,进行了一点初步的讨论,笔者以为,古希腊的主体观不同于近代以来的主体主义,也不同于中世纪的上帝主体,古代虽然已经有了对象式的世界观,但主体既不是辖制一切的权力,也不是以或超越或内在的方式跃入独一的绝对者之怀抱的信徒(下文中会进一步从中世纪方面证明这一观点)。古代基本上只在“基底”、“承载者”的意义上看待“主体”,他们也不把人和理型看作主动进行权力控制的主体。

第二方面的原因如今依然有着广泛的影响,比如接替海德格尔教席的马克斯(Werner Marx)在他的《谢林的哲学》一书中就说:“自柏拉图以来,形而上学就不曾满足于证明,自然与人类精神的关系,或者存在与思想的关系,是一种同一(identity)关系,一种特殊的统一(unity)。人们要求,这种统一又建基于一种最高的、其本身没有任何别的基础的存在者之中。对如其本然的存在者的规定——存在论——必须被建基于神学。”^[104]马克斯就这样轻巧地以存在论与神学的统一,概括了整个形而上学史。泛泛地看,这种说法当然没有太大问题,但古希腊的逻各斯与诸神,和中世纪的上帝,以及近代以来德国观念论中的绝对主体,这三者之间有什么区别?马克斯没有回答这个问题。^[105]他笔下详述过的上帝形象,似乎只能代表中世纪的上帝:“在新柏拉图主义中产生了一种信念,即存在与思想之间,自然与心灵之间的关联,这种‘体系’,必须在某种解除了有限性并统领这两个领域的事物当中找到它最终的基础。”^[106]从这句引文中的“产生”一词不难看出,马克斯似乎承认这种信念在新柏拉图主义之前是没有的,但可惜他并没有深究古代思想与亚历山大里亚学者们影响下的中世纪思想之间的某些根本性区别。

马克斯的研究为本书的讨论提供了一个非常好的平台。无论在亚历山大里亚以及早期教父们那里和早期宗教公会议上发生了什么样的融合与创作,^[107]不可否认的是,在古希腊始终没有出现位格性的、主体性的绝对者,他们那里的绝对者不是一个主体,而是一种永恒的秩序,这个秩序可以由诸多因素共同构成,也可以视作“一”,但绝不是自

身主动创造、维持与吸纳世界的终极主体。

274 因此,上述两方面的原因看似没什么关系,实际上是同一个问题:中世纪的上帝,其独特之处就在于他的主体性。上一段说过,古希腊人眼中的绝对者与终极者,是一种至善,一种不动的推动者,是宇宙整体所当是的一种终极状态和终极秩序,一种自身施动并自我设置目的的绝对者在他们看来是不可想象的;在犹太人那里,情况有所不同,但典型的犹太教上帝是绝对的超越者(用现在的话来说,就是绝对的他者),虽然具有人格性,但除了对摩西之外,上帝甚至都不对普通人显露他的面容,上帝需要敬畏,需要尊敬,由此奠基的理想人际关系也是一种需要绝对尊敬的他者关系、超越性关系,而不应该是——这和实际上的是不是,是两个层面的问题,不可混淆——一种占有、渗透和控制的关系,这和基督教的上帝形象也有很大不同。而基督教的上帝,显然既融合了这两种资源,又和它们都不相同。上帝成为根源(Ursprung, Urgrund, Urbild)^[108],也成为贯穿与维护整个世界之运行的力量,当然也成为最终的归宿和目的。^[109]

这样的上帝与黑格尔的绝对精神也十分不同。无论在天主教还是在新教那里,上帝始终具有某种程度的超越性,这不仅意味着个体之人始终必须保持对绝对者的敬畏与全身心的投入,更意味着世界本身不是自足的,它不可能仅凭其自身,或者凭自身中的某种逻各斯与力量,就成为任何意义上的终极主体,无论它多么完善,它都始终有某个缺口,都承认有比自身更高的某种力量,世界将自身托付给上帝。而被费尔巴哈归于“泛神论”的黑格尔哲学,^[110]其所坚持的内在性虽然最大限度地承认了逻各斯的力量,在某种程度上甚至可以被视作希腊逻各斯精神在近代的一种复兴,但时代的语境已经发生了变化,古代的逻各斯在上帝已死,但主体主义日猖的近代,终究成为一种绝对的权力意志,无论它能在多大的程度上承认个人主体的自由,但整个世界,包括绝对主体与个人主体,彻底淹没到主体主义的权力意志这种存在方式之中,却成为无可改变的大趋势。简单地说,中世纪的上帝向作为德国观念论顶峰的绝对精神的转变,是人对绝对者以及世界的某种敬畏之

情,向掌控一切的主体主义权力意志的转变。

三、略评黑格尔的中世纪观

黑格尔对于基督教上帝的主体性其实有着清醒的认识,他明确地说,希腊的宗教还不够人性:

希腊宗教具有美和明朗的原则。这种明朗是一种自然之物;如今在精神之物中,这种明朗就是和解。希腊宗教是人形的(Anthropomorphistisch)^[111],这种宗教是通过幻想和通过游戏,而不是通过严厉(Ernst)而构成的。自然诸要素直接地处在那里,而且因为人的事物**只是**外在地挨在那里存在的,所以这种宗教还不够有人形,因为人形之物**只是**外在地存在的。基督教的人形论更伟大,因为人被规定为神的事物的内容。如今“儿子”属于上帝的本性了。——美的宗教走到了真理面前,在那里,概念与现象是同一的。如今,这一点从精神上被意识到了。希腊的国家是自由的,民主的,繁盛的,幸运的,天才的;但[那里的]自由却是直接的和自然的。现在,绝对自由在进行统领,[它是]上帝之中的自由。人只在**绝对的权力**(absoluten Macht)中才知晓其自身,在神的本性中[才知晓]人的事物;在爱当中,他贴近了上帝,也贴近了自己。在对上帝的意识中,他才知道,他归属于神的本质了。因而自由是基督宗教的普遍性的根本原则。^[112]

275

用尼采的话来说,基督教真是“太人性”了!然而我们要小心,因为黑格尔在这里悄悄地用他的绝对精神学说对古代和中世纪的宗教都作了改造。古代宗教在他看来是一种潜在的主体性宗教,只不过那是一种自然性的、直接的主体性宗教,具体来说,神只是直接存在于(这等于说,被束缚于)艺术作品的那些形象中,还没有像基督教上帝那样摆脱人的自然形象,主动创造与引导全世界的伟力,人则只是在神之侧的行动者。这是一副“先天不足”的形象。而基督教的上帝,则被他描述成绝对的权力,其实连爱也是一种权力,因为除了权力之外,黑格尔似乎不

知道还有别的什么了：既然全世界都是绝对精神的，绝无遗漏，那么全世界除了权力与权力的表现之外，还能有什么呢？

从这一步再走到“基督教作为最高的宗教形式，仍然不如哲学那么能把握真理”，不是只有一步之遥了吗？我们不难看出，黑格尔之所以认为古代不如中世纪，中世纪不如近代，并不是因为近代的人性生来便最高级，而是因为近代人有幸生活在历史达到最深的自我认识的时代，无论哪个时代的人，都必须在时代提供的历史条件下尽可能地把握到他的时代所能把握到的历史真理，才有资格进入黑格尔心目中的进步论时代洪流中，也才有资格成为“世界历史个体”。

276

有了以上这几节的梳理，黑格尔面对基督教时的**辩护与贯通**，在此也不难理解了：我们可以说，黑格尔认为德国观念论是古代与中世纪精神之后的一种进步与必然结果，这种以今度古的进步论，在启蒙与观念论的时代是可以理解的；没有中世纪流行千余年的上帝主体这一模式，绝对精神是不可想象的，中世纪神学为黑格尔哲学提供了条件。可是在当今，黑格尔的这一观点却很难被人接受。但我们并不赞同反过来的做法，即顽固坚持古代与中世纪的特殊性，乃至某些方面的优越性，主张一种衰退论。但无论是近代以来的进步论还是衰退论，其背后的前提与驱动力似乎都是主体主义的权力设定，而且是“权力在先”的，也就是使事情本身服从于这种权力设定，并为此作论证：因为如果不是主体确信自身的权力至高无上，并且以此权力一定能达到其所设定的目标（不管是过去的某个时代，还是当今或未来的某种理想），它如何敢于罔顾一切地去蛮干呢？古代神话中的那喀索斯和塞万提斯笔下的唐·吉珂德，固然令人叹息，但总还有许多令人回味的空间，许多美感，但近代以来的进步论和衰退论，似乎只剩下钢铁意志。^[113]从这个意义上来说，黑格尔的《历史哲学》因为将问题暴露得极为彻底，似乎触及了近代所有进步论的神经。

第五节 对“历史终结论”的再思考

由前几节不难看出，黑格尔进步论的实质在于，以作为历史发展之

结果的德国观念论来解释历史本身。虽说这种解释方式是“目的论”的题中应有之义,但关键的问题在于,很难说古代、中世纪与近代德国观念论共处于一种连贯的目的论结构当中。

我们的目的不在于使这种进步论失效,因为它在很大程度上仍然是当代人与当代文化根深蒂固的前见,不是单纯的理论探讨能够推倒的。问题不在于拥护或者反对进步论,而在于人们为什么会认为历史是进步的?本章通过自然的与历史的两方面考察,使得进步论变得大为可疑,原本在黑格尔那里再确定不过的“历史”概念,如今却变得模糊起来:何谓历史?面对历史,人当何为?对于这些问题,笔者也没有现成的答案,只能继续探索下去。

277

前面几节是从历史事实的层面澄清黑格尔对东方与古代、中世纪的解读的可疑之处,我们不应满足于此,更不应满足于以此为依据,轻易作出一种反进步论的姿态,陷入意识形态之争。本节打算深入到问题的内核中去,讨论黑格尔进步论与历史终结论的关系,进而展开“历史终结论”后两层含义中蕴含的一些足以震撼整个黑格尔思想体系的问题。关于第三层含义,即“思想中把握的时代”,我们必须重新激发古老的“思有同一”的问题;关于第四层含义,即黑格尔的思想本身是否终结了形而上学时代,则要结合黑格尔历史哲学的效果史来讨论。〔114〕

一、进步论与历史终结论(第三层含义的)

为什么重提历史终结论?它看似与本章讨论的进步论没有什么关系,实则不然。终结与进步实际上是一体的,可以说是同一件事情的两种不同的称呼。只不过历史终结论更容易表现黑格尔历史观正面的雄心,进步论则更容易暴露其脆弱之处,而且不经过对进步论的分析,今人是无法真正取得分析其终结论的立足点的,也无法把握他的历史观的问题所在。

上一章对历史终结论的详细分析表明,它的核心在于绝对精神在每一个世界历史时代,在每一个世界历史个体身上,都可能会以那个时

代和那个个体所能达到的最深的程度,返回其自身。这种不断的返回绝非同一件事情原封不动地简单重复,否则黑格尔的历史终结论就沦为上一章所分析的第一或第二层含义上的历史终结论了。近代的权力意志与古代、中世纪的重大差别是,它除了它自身,不认识、也不承认超越于它之外的永恒秩序与神祇,像古代那样的循环世界观,在它看来不是宁静的美,而是死寂,它在其中看不到生机,而只能看到它自身的死亡,因此权力意志必定是无限制地意欲的(包括尼采式的承受永恒回归的权力意志)。这种无限意欲,在近代的表现就是自认为继承了古代思想之核心动力的进步观。

278 反过来看,逻各斯进步论为何必然是一种历史终结论呢? 逻各斯进步论并不是从现成的全体中的某一个部分进展到另一个部分,也不可能丢弃被它超越的时代,去往某个陌生的乌有之乡。权力意志是全体,它所意欲的总是它自身,它在进展的每一刻都是全体,而且它必须在每一刻自我主张(selbstbehaupten)为不断创新而又不断继承先前阶段之力量者,用一句中国人的话,不太贴切地说,就是它必须自我主张为既继承了法统,又继承了道统者。黑格尔可以不主张进步论是东方精神的自我更新与成长(事实上他从没有这样主张过),但必须主张他笔下的绝对精神是古希腊逻各斯的自我更新。因而逻各斯进步论必然是历史终结论。

然而进步论恰恰是终结论的软肋。因为终结论与进步论相互将对方设置为不言自明的前提,而终结论做得更隐蔽。如果说终结论表明了权力意志不断主张自身为历经时代变迁的同一主体,那么进步论则是主张这同一主体在不断成长。终结论所主张的同一主体,因为西方人所固有的身份意识,附着在“从古希腊到奥斯威辛之后的西方具有同一性”这一命题之下,很难引起人们的怀疑,事实上当代的历史哲学家们往往有意地将近代的通史意识收缩成为西方史,并在这一框架下维护本质上与近代通史意识中同样的主体同一性,比如特洛尔奇(Ernst Troeltsch)在他的名著《历史主义及其诸种问题》中就说,“对我们而言,只有欧洲的世界史”,“我们只能理解我们自己的存在与发展”,并认为

正是西方历史内在的危机和与东方的接触,唤醒了其纯化与统一其内容的努力。^[115]而进步论则不然,它毫无顾忌地宣称绝对精神就是一切,宣称古代和中世纪(加上某种程度上的东方)虽然和近代有着不同的风貌,但三者实质为一,在形而上学陷入重重危机的今天,人们在这样的豪情壮志之上看到的,不是光华,而是灰尘。

如果说上一章以自由为起点,以历史终结论为顶峰,那么这一章则始于进步论,终于怀疑。我们的研究,难道是毁坏一座华丽的大厦,将它变为相对主义吗?非也。经过这一章的分析,我们可以看到,进步论的后两层含义,其本身实际上就蕴含着巨大的危险,而不是作为研究者的我们从外部将危险带入的;而且为了维护黑格尔,动辄拿出“相对主义”的大棒,喝止批判的尝试,也是不对的。本节下面的部分,就是要看一看危险何在,以及这些危险是如何参与塑造黑格尔历史观的效果史的。

279

但在此之前,我们还需要在目前所取得的视域下,对这两层含义之间的逻辑关系进行一点预备性的分疏。

绝对精神在世界历史的行程中不断返回自身,历史终结论的这层意思用另一句黑格尔的名言来说,就是“思想中把握的时代”。因为绝对精神最高的体现形式就是思想,能最好地体察到绝对精神返回自身的,也是思想。思想中把握时代,说的并不是将原本在思想之外的时代拉进思想中来,而是时代以思想的形式不断返回到时代的内核——绝对精神。而思想能否把握时代,这个问题成了后黑格尔时代对黑格尔的种种批判尝试的核心问题,这方面我们最熟悉的,莫过于马克思了。而这一层意思能否成立,直接决定了历史终结论的第四层含义——即黑格尔的思想本身是否终结了形而上学时代——能否成立。

下面的两小节,分别针对历史终结论的这两层含义展开讨论。

二、“思想中把握的时代”?——重提“思有同一”问题

思有同一说的是,存在即是可思议者,即是事物向思的显现,没有这种显现,对这事物任何意义上的谈论都是无意义的;反过来说,思即

是存在对自身的反思。上述“思有同一”命题看似贯通了整个自巴门尼德以来的西方哲学史,但在不同的世界历史时期,却有着不同的表现形式,这些表现形式之间能否越俎代庖,正是我们这里关心的问题。

黑格尔对于思有同一问题的普遍性一直都有清醒的认识,按照布洛赫的总结,黑格尔认为每个哲学家都是在思想中把握其时代。^[116]他的《哲学史讲演录》也的确是按照这种方式展开的。在《历史哲学》中,历史则通过个体的行动或反思不断回到自己的根源。从第二章的梳理可以看出,黑格尔从青年时代起就怀着在思想中统一地把握世界历史的宏大理想,只是到了《逻辑学》,才真正找到这种统一的尺度,其后的诸多著作与讲演录,其实都是在各个方面和层次上以这一尺度衡量历史,所得到的成果。我们还可以通过第一章看出,这一理想其实是驱动整个近代通史观的隐秘动力,而不是黑格尔一个人的独创,只不过他的尝试罕见地深刻而又全面而已。

280

但他似乎对德国观念论的特殊性估计不足。德国观念论从康德那里接过一种使观念与存在相同一的观察方法,它虽然不满足于康德个人主体的立场,而向绝对主体的方向推进到无以复加的程度,但其主体主义的表象模式和权力意志,却正是继承了启蒙与康德的遗产而来的。或许我们可以说,在权力意志没有充分地表现为技术宰制、革命、战争、集中营等形式之前,人们不可能获得充分反思它的时代间距,黑格尔也不能例外,但同情归同情,批判归批判,作为当代人,我们有充分的理由说,黑格尔没有认识到,他以观念论的视角来“格义”之前的世界历史的做法是成问题的。这种做法有助于推进观念论,因此成就了黑格尔的体系,但在当今这个对权力意志有了更清醒认识,^[117]又排斥柏拉图“理型”的一切变体形式(当然包括绝对精神)的时代,绝对精神的有效性似乎只能限于观念论的视角之内。

接下来的问题是,批判了黑格尔之后,我们应该怎么办?在本书的语境下,这至少涉及两方面的问题:(a)本章到此为止用以批判黑格尔历史观的历史概念是什么意义上的?这要求我们更详细地描述本书“导论”部分所给出的“历史”概念的第四层含义;(b)这样的历史概念会

不会陷入相对主义？

(a) 这一章其实自始就在推行一种历史概念，其含义不同于“导论”中提到的前三层含义，只不过一开始的时候，我们只能见到它的轮廓，对它了解得并不真切，必须随着问题的推进才能更进一步把握它。

如果我们不赞同黑格尔以思想规定历史的做法，那并不意味着我们要反过来赞同以历史规定思想。其实后一种做法在黑格尔那里已经有了，而且不是什么附赘，而是辩证法的一种本质规定性，这一点我们在前面已经多次指出过了。我们要考虑的毋宁是：什么是这里所谓的“规定”？难道除了这样的规定（思想规定历史，或者历史规定思想，或者两者相互规定）之外，就没有其他的选择了吗？

281

所谓思想与历史之间的关系问题，其实就是思与存在的关系问题，正如上文中讨论思有同一的时候指明的，其实质是人与世界的关系问题。全面地以思想规定历史，或者反过来以某种构想中的现成的历史来规定思想，这两种做法其实是近代所特有的。撇开东方不论，在西方，无论在古代，还是在中世纪，人都不曾自认为有在一种自己能掌握的思想中穷尽世界的的能力，思想毋宁是人所无法穷尽的世界向建国者、诗人、哲人或受启示者零星地显现的一种形式，而且即便对于这些人而言，思想也不是他们所能掌控的，而是要全神投入、无比尊重的对象。可见近代以来的两种选择，无论是思想“规定”历史，还是历史“规定”思想，都不是什么“理性的事实”，其本身就有某种偶然性。

我们的追求，在于取得一种不仅比黑格尔更能深入古代与中世纪本身（当然，所谓的“古代与中世纪本身”永远都是有限度的，没有绝对的“本身”），而且还能跳出西方的框架之外，用以审视我们自身的历史观的视角。迄今为止在这个方向上走得最远的莫过于海德格尔的“存在史”思想了，但即便这一思想，可能都不能满足我们的上述追求，因为笔者以为，它并不足以让我们审视中国的传统，在中国的传统面前，它还带有一些从希腊到当代西方为止，西方人一直都持有的前见。所以未来的路，需要我们去探索。

(b) 关于“相对主义”方面的担忧，笔者的看法是：一方面，我们所

讨论的历史概念处在相对主义还没有条件出现的层面,即处在比相对主义更深的层面。“相对主义”的指责分为两种:一种是正当的批评,其所批评的是这样一类人,他们不愿采取人类目前所已经达到或者能够达到的最深的整体性和历史性眼光来看待事物,而宁愿固守某种局部现象或者某个局部时代的立场;另一种则无根据地预设某种想象中的或现成的绝对标准,借以批评上述整体性和历史性眼光为相对的,而事实上对于这种眼光,我们只能说它是由于人类固有的有限性所引起的,原本就是无可奈何的,人非神祇,只能尽量推进与扩展它,如何能轻易跳出来,采取一种虚妄的姿态批评它呢?前文中所说的新的历史概念,就属于这种情况,它处在探索现有的各种历史概念之根源的层面,在这个层面,据以判断“绝对”、“相对”的条件还没有建立起来。

但另一方面,避免相对主义又必须成为我们一直要进行的努力,因为这里的历史概念所处的层面并不是一个现成的场所,可以让人无忧无虑地在上生活,正如古人所谓的“日日新”所教诲的,这个新历史概念本身就是一种不断探索根源的活动,必须时常开新,才能保持不废坠,一旦这种活动自以为有了某种绝对的保障,可以不受相对主义方面的指责,它就已经开始陷入相对主义了。

三、从效果史看历史终结论(第四层含义的)

从上一节我们可以看出,黑格尔的历史观作为一种形而上学的和近代权力意志的产物,如今已得不到人们的普遍承认,但吊诡的是,正如整个形而上学的情形一样,它的确又活生生地影响着后世的思想与实践,这里面分明有一种矛盾在。因此这里有必要引申一下上一章中谈到的第四层含义上的“历史终结论”,因为我们既然在理论上宣称黑格尔的历史观不足以终结现实历史本身,但却足以终结形而上学时代,那就必须对它复杂的效果史给出一种合理的解释,反过来支持我们的这一论点。因为既然这一历史观本身和形而上学的时代已经终结了,它如何还能产生那么宏大的影响?

自青年时代起便独立地深受黑格尔历史观影响的伽达默尔曾说,自黑格尔以来,历史的问题就必不可少,精神也“自知其为历史性的”^[118]。这意思无非是说,黑格尔之后的时代精神对其自身必有的历史性有了一种清醒的自觉,历史性不再像启蒙时代或之前的诸多思潮认为的那样,是理念或上帝实现自身的场所,在本质上似乎可有可无,而是必不可少的。哈贝马斯也说过,黑格尔的世界历史理论如今才成真,因为它如今成了一切历史理论的前提。^[119]这不是说黑格尔的历史观原封不动地为当今的所有历史理论所接受,具体的观点或有变易,但他的历史观的主干思想,即世界历史作为一个整体(无人能外),在现代的语境下只能**不假外求地在自身内寻求实现自身的理想**,无论人们对这一点是欢迎还是厌恶,事实上它不折不扣地成了当代所有历史理论的前提。当代的学者普遍默认的一点是,在自然与上帝失落,历史接替了它们的角色。^[120]当代德国著名历史学家和历史理论家吕森(Jörn Rüsen)也说,现代社会中,历史是法庭、神、良知,它兼具责任、辩护和宣判的角色。^[121]简单点说,现代人除了历史之外,别无依靠了。但同时值得注意的是,黑格尔的影响似乎更多地在于“无言”而又有力地对生活发生影响的层面;一旦人们诉诸言语,评价黑格尔则多半是负面的评价,这一局面让我们的考察显得相当棘手。

283

下面我们简单看看黑格尔历史观的效果史,由于这里不是对黑格尔之后的历史理论的专题研究,而只是“借题发挥”,借这方面的发展史来检验上一章提出的一个观点,所以不求大而全,只求描绘一个大的框架。

关于黑格尔历史观的后裔,各家的论述详略不一,毛勒认为可以按照基于精神还是基于历史现实性的标准,分为狄尔泰派(这一派又可分作精神科学、历史主义和实证主义三种路向的)和马克思派,比如海德格尔和科耶夫就是分别从这两派发展出来的。^[122]这一划分显得比较粗略。舍夫勒的划分详细一些,他并不专谈黑格尔,而是泛论观念论历史哲学的后裔,对我们也有一些借鉴意义,可以一观:(a)生命哲学派,这一派将历史的整个进程理解成那种自我塑形,并在其生产中自我表

达的生命过程的一部分；(b) 马克思派，这一派将历史进程理解成诸种生产力与社会性生产关系构成的辩证发展过程；(c) 萨特的存在主义将历史过程理解成人的诸种在社会上有效的自我界定 (Selbstdefinitionen) 所构成的一个序列；(d) 海德格尔将历史理解成真理之视域的种种变迁所构成的序列。^[123] 这一划分似乎还有所遗漏，另外，萨特的历史观似乎还不足以构成观念论历史哲学之后裔中的一大主干。

284

著名的海德格尔专家珀格勒的讨论最为精详，和舍夫勒的相比，他去掉了萨特，增加了海姆 (Rudolf Haym)、祁克果、韦伯和雅斯贝斯，并将狄尔泰和狄尔泰学派作了区分 (狄尔泰将历史学派哲学概念化了，而狄尔泰学派则和韦伯都提倡世界观类型)，更加值得重视的是，他对于历史哲学的重镇海德格尔的各个时期的历史观作了非常令人信服的分疏，使得那种以偏概全地仅仅以《存在与时间》或中期海德格尔的历史观来代表他一生看法的做法再也行不通了。^[124]

由于海德格尔历史观与前文的若干部分有关联，和下文 (包括“结论”部分) 的讨论也有些相关，我们这里不妨稍稍岔开，介绍一下他的这一分疏。珀格勒说，海德格尔对历史性的态度分为三个阶段：第一个阶段从此在的时间性和历史性出发，将时间带入眼帘，而时间的时现 (Zeitigung) 则将存在的各种不同的意义确定下来；第二个阶段追问的是，时间的不同维度的共同游戏本身，是否并不能以时间性—历史性的方式建立起自身，因而以时间性—历史性方式得以产生的历史，才使得“存在史”得以可能了，而在这个阶段，使得人得以划分不同意义的场域叫做“真理”；(按照笔者的理解，第二个阶段超出了《存在与时间》中在此在的时间性基础上理解历史性的做法，而从历史本身来理解历史了。) 第三个阶段越来越趋向于放弃“真理”这个说法，因为海德格尔理解了，人们无法通过扩展流传得来的种种真理概念而到达真理，西方思想在其最初的那些开端处，就没有实际地将这种真理 (aletheia) 说出来。^[125] 随之而来的，也是对此前历史的一种新态度。

以上这些研究出于它们各自语境的考虑，完全是可以理解的，但在本书的语境下，笔者并不完全赞同以思想史上的流派划分效果史的做

法,而倾向于按照时代精神——如果说这个概念在黑格尔之后仍然有效的话——的变迁来考察它。以下对各时期的讨论主要关注一个问题:它们在多大的程度上是对黑格尔历史观的继承,又在多大的程度上是对它的改造。

(a) 马克思。上述各家都一致同意将马克思作为一个独立的阶段,是有道理的,因为马克思将以“历史本身”代替“历史概念”,将历史科学作为唯一科学(《德意志意识形态》)的做法背后,根本隐藏着要终结哲学本身的意图,所以显得跟所有历史哲学都不一样。但各家都一致地将他归入黑格尔后裔之列的做法却显示出,他并非横空出世、前无古人的。马克思思想的深刻阐发者布洛赫说过,黑格尔的理论中蕴涵着一种实践,不然就不会有马克思。^[126]的确,正如珀格勒所说的,黑格尔认为时代的需求本身就是一种实践,^[127]黑格尔的思想中并不缺少实践维度。洛维特还指出,马克思接过了黑格尔那里的逻各斯,但在马克思之后,人们几乎不相信世界精神了。这一判断显示出马克思与黑格尔的深刻一致。

285

既然马克思与黑格尔如此相近,为什么马克思有风靡全球的影响力,而黑格尔似乎没有呢?这恐怕并不是一个政治意识形态主导的问题,而很有可能是因为马克思与当今技术和工业时代有更多的相契之处(包括共生与批判两方面,因为有时批判有多深,共生就有多深)。马克思的确相信世界精神和逻各斯,但那是他自己心目中的世界精神和逻各斯,而不是黑格尔的。

对“总体性”(totality)概念很有心得的格鲁姆雷说,马克思采取一种无尽头的历史总体化,他并不排斥历史的目的论,但却排斥观念论的目的论。^[128]马克思思考的重心,从黑格尔那里希腊式的超越个体与具体事物的逻各斯、历史、存在,转向了社会^[129]这一人际的生活,以及基于此的人与物的关系,这种人本主义的立场当然与黑格尔有着很大的区别。在马克思看来,黑格尔是“头足倒置”的,是“抽象”的,但如果黑格尔再世,在他眼里的马克思会是什么形象呢?在黑格尔看来,马克思这种看似从人的具体生活出发,以人为本的做法,会不会对人的自

由与精神还不够尊重呢？会不会不是抬高了人，反而是贬低了人呢？

但这里不是详细讨论黑格爾与马克思关系的地方，那已经逸出本书的主题之外了，这里仅限于指出，马克思继承了黑格爾将世界看作一个整体，以及将存在与历史相等同的做法，但在立场上已经有了很根本的变化。至于这种变化是否已经走上了尼采所说的一切价值自行贬值的路，这是一个相当复杂的问题，在没有经过深入研究之前贸然下结论是草率的，本书仅限于提出而不是讨论这个问题。

286

(b) 意志哲学与生命哲学。一般的观点认为叔本华、尼采是黑格爾的死敌，他们的学说和黑格爾的也格格不入，特洛尔奇却指出，由黑格爾揭示的宇宙洪流，被叔本华、尼采、狄尔泰和柏格森接过，只是流于非理性了。^[130]这显示出，没有黑格爾，意志哲学与生命哲学这两种对黑格爾哲学的反动形式是不可想象的。因为黑格爾哲学远不只是当代人通常攻击的“绝对精神”、“理性”、“实体”等名号，穿透皮相之见后可以发现，黑格爾哲学是古代的逻各斯在现代语境下最深刻的后裔，任何当代学说只要承认有一种整体性的、超出个体能力之外的客观秩序，又准备接受近代以来的主体主义前见，就必定绕不开黑格爾——即便是猛烈攻击黑格爾的叔本华，也不能例外。

连深具洞见地宣称“形而上学不再可能”的狄尔泰，也主动地到青年时期和柏林时期的黑格爾那里去吸取营养。他是黑格爾之后最自觉也最集中地将黑格爾的历史观和客观精神学说推陈出新的学者，他的“精神”与“生命”概念，在主体性、整体性和内在目的性这些特征上，都与黑格爾的历史观有着惊人的相似。在这一点上，上述这一类思想家都是比较相近的。用特洛尔奇的话来说就是，黑格爾历史辩证法的形式已经瓦解，但其动力仍然活着，当代的一切历史动力学都与它发生关联。^[131]

平心而论，这些哲学家几乎都深刻地意识到了形而上学存在的问题，与形而上学有着根本性的搏斗，但又都没有彻底走出形而上学，所以可以恰当地将他们称作“站在形而上学边界上的人”。

(c) 19世纪末20世纪初对实证主义的反动。这类思想家与前一

类在出现的时间上有重叠之处,但不如前一类那样有鲜明而体系化的哲学主张,大都出于对流行于19世纪下半叶的全欧洲的实证主义的反对,依附于有机论、^[132]心理学^[133]等当时流行的学说之下吸取养料(以洛采[R. H. Lotze]为代表的逻辑派提出了一套完整的适用于历史研究的逻辑学,相对于其他同时代人而言似乎更有创见,也可归于这一类思想家之列)。

这不是出于学者在思考上的无能,倒更可能是因为当时的时代风气就是,在坚守欧洲的人性的同时,疏于进行深入的哲学探讨,^[134]而造成这种风气的原因则很可能是人们在普遍拒绝黑格尔的同时又没有找到新的出路。特洛尔奇说,黑格尔的学说当时靠宗教、美学、道德、法权等精神科学苦撑着;马克思的辩证法被人拿来与实证主义结合之后,成为社会学,丧失了通史维度;而本己的(eigentliche)史学研究则成了历史现实主义,只追求材料批判与精确研究,比如,兰克的后人就逐渐脱离了他的观念论与宗教基础,在研究历史发展时更依赖于事物可直观到的进程,而对于不可直观的部分,则依赖史家的直觉!^[135]

而在经过几十年间几代人的努力之后,特洛尔奇和西美尔等人获得了足以对这类思想进行反思的时间间距。虽说他们对于这类思潮有着系统而深刻的总结,他们二人关于历史主义及其问题的书,至今依然是从事这方面研究必读的名著,但他们自己的选择却并不令人满意,因为他们坚守西方的或者德国的一些固有偏见,并没有什么根本性的突破,希望以此维护西方文化于不倒。比如特洛尔奇就说,黑格尔关于“在希腊那里,人类才首次睁开了眼”的说法仍然有效,^[136]他还说:“我们是以历史性方式思考、信仰个体本质性的种族,……与东方的融合会使我们失去这本质。”^[137]西美尔则主张在康德模式下认识历史,说历史对象的人格性统一对于历史哲学是最关键的。^[138]

(这里不列出海德格尔的原因是:笔者认为很难说海德格尔和他的后学们完全属于黑格尔的“后裔”,因为他们对于形而上学——尤其是近代的主体主义——有了根本性的突破,其实依照前文中提到的珀格勒的研究,后期的海德格尔已经远远超出了黑格尔的视域之外。只有

在他們繼承與改造了古希臘的邏各斯觀念與黑格爾整體性歷史觀的意義上，他們才可以勉強算作黑格爾的後裔。當然如果撇開他們自身的哲學主張，單純從思想史研究成果的角度來看待伽達默爾、洛維特、珀格勒、布珀納、杜辛等人的相關作品，他們對於在當代語境下將黑格爾歷史觀推陳出新，還是作出了極為重要的貢獻的。本書的討論只限於主要以秉承或批判黑格爾歷史觀來開宗立派的思想家，因此在這裡暫不考察他們了。）

從以上梳理可以看到，黑格爾的後學們並沒有在形而上學框架內對他的思想構成一種根本性的突破，因為黑格爾已經將這一框架發揮到了極限，也就是終結了形而上學和形而上學時代，後人只能以對形而上學的批判為前提。所謂“形而上學時代的終結”並不是一個鐘表時間意義上的概念，即在某年某月某日某時，形而上學時代終結了，形而上學的延續仍然是當代人不跳過的时代局限，同時，終結形而上學時代也仍然是當代人的时代任務。因而黑格爾的思想雖然終結了形而上學時代，但這與他的影響一直延續至今並不矛盾。但話說回來，效果史並不等於照抄史，後人的發揮大都有了某些變形，但在深度上很少有能跟黑格爾比肩者。

注釋：

[1] 這一思想來自張汝倫先生。

[2] 當然，在黑格爾那里不是個體主體主義，而是絕對主體主義，即存在本身主體化了。

[3] Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927, S. 273—275.

[4] Loewith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, S. 129.

[5] Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, S. 148—149. 另外，哈貝馬斯在《現代性的哲學話語》前兩講中對現代性與進步論的討論，雖不夠深入，但勝過一般學院

学者的研究,可略作一观。

[6] Siehe Taubes, *Abendländische Eschatologie*. I Buch.

[7] 布洛赫曾说:“对于黑格尔来说,‘进步’也不是平滑扩展(Weitergleiten),而是经过中介的中断(Abbruch)与跳跃(Sprung)。” Siehe Bloch, *Subjekt-Objekt*, S. 237.

[8] GW18, S. 153.

[9] GW18, S. 154. Und siehe Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, S. 415.

[10] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 104.

[11] Riedel, *System und Geschichte*, S. 58.

[12] Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, S. 122—123. 引文中的引文皆为黑格尔原话。

[13] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. von Hoffmeister, S. 70.

289

[14] Ibid. S. 150.

[15] 正如德国著名的古典学家维拉莫维茨在史学传统深厚的英国所作的一次演讲中所说的,希腊人有历史著作,伊菲鲁斯(Ephorus)甚至可以被视作第一个写作通史的人,但他们当中没有史学家(historian),也没有史学思想。Siehe Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, *Greek Historical Writing and Apollo: Two Lectures Delivered before the University of Oxford June 3 and 4, 1908*, Trans. by Gilbert Murray, The Clarendon Press, Oxford 1908, pp. 6, 10, 17.

[16] 当然古希腊还没有将世界整体视为主体,即便亚里士多德,也主要是在考察具体事物或世界的局部现象的时候运用潜能—实现学说。

[17] 只是他并不认为这种区别在根本上体现了黑格尔与启蒙的一致:黑格尔在历史领域完成了康德的哥白尼转向。后一种说法与本书的意思并不矛盾,笔者基本认同。因为启蒙只是现代性对自身的历史性认识不够深入时的一种形式,在其现代性这一点上,则与黑格尔是一致的。

[18] Riedel, *System und Geschichte*, S. 58—59. 这段话中的引文为黑格尔原文。

[19] 在这个意义上,笔者以为,《历史哲学》可以视作黑格尔对他本人于耶拿早期的《差异》一书中提出的克服种种分离的时代任务的最终完成。

[20] 即便在亚里士多德那里,也绝不存在一个将事物之整体承担起来,自我实现与自我设置的主体,他是强调现实(energeia),强调实体(ousia)的,坚持的是有限性的立场。

[21] 这里所谓的“时代之间”,实质上是西方历史的各阶段之间,原因无外乎我们如今已经无法认同黑格尔的欧洲中心主义。

[22] 善于总结前人历史哲学的舍勒,就将“自然与历史”作为历史哲学的基本主

题之一。Siehe Schäffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, S. 15 ff.

[23] 当然,因为不甚了解的缘故,维柯不在他主观的考虑范围之内。

[24] Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, S. 107.

[25] Hegel, *Jenaer Schriften 1801—1807*, S. 553.

[26] GW1, S. 209.

[27] GW5, S. 342.

[28] 这是黑格尔隐含的看法,古希腊人事实上是否真的超升于自然之上,是大可存疑的,而且古希腊各个时期的情况也不尽相同,这里来不及详论了。

[29] 接触过日本文化之后的洛维特的观点,是笔者所见的目前为止在西方人中对这一问题反思最深的,非常引人注目。他在《历史中的人》中涉及历史与自然关系的若干篇文章中,以及1959年于海德堡科学院发表的一篇名为“生平经历”的演讲里,就着重发挥了这一思想,他毫不讳言西方目的论历史观的失败,认为在历史领域寻找历史的意义是没有出路的(这实际上等于否定了历史哲学),并将希望的目光投向自然:“历史意义的问题,终究得超出历史性的世界及历史性的思考方式之外,而指向世界本身,也就是说,指向大自然意义下的存有之统一性与整体。在这个宏观与整体的世界面前,追问‘为什么’与‘有何最终目的’这样的意义问题,本身就失去意义,因为这个大自然意义下的存有整体,这个我们所称的世界,无法成为它自己以外的任何东西,更遑论将来会成为那样的东西……唯一能够从自己出发而运转与续存的,只有自然世界。”当然,他眼中的“大自然”,与其说是东方人眼中的自然,毋宁说是古希腊的 Kosmos 与 Physis。他还批评黑格尔的历史观是“从事实上所发生的结果的观点来完成的”,亦即倒果为因。笔者并不完全同意他的这些激进的观点,因为即便历史的意义是通过人的追问乃至建构才凸显出来,那也不意味着历史是完全主观的或者没有意义的,况且也并不存在一个不经过人的解释就自足的,可以被入中性地说出来的大自然,无论东方,还是古希腊,都是如此,洛维特似乎将自然理想化了。另外,黑格尔的历史观也不能简单判定为“倒果为因”,读者可从本书看出这一点,此处不赘。参见卡尔·洛维特:《纳粹上台前后我的生活回忆》,区立远译,上海:学林出版社2008年版,第179、180页。

[30] 黑格尔:《逻辑学——哲学全书·第一部分》,第213页。另参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von Wolfgang Bonisiepen und Hans-Christian Lucas. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992(GW20), S. 142. Und GW21, S. 374—383.

[31] 黑格尔:《逻辑学——哲学全书·第一部分》,第212页。

[32] GW21, S. 382—383.

[33] GW20, S. 374—375. 参见黑格尔:《自然哲学》,第 613 页。

[34] Ibid.

[35] Ibid.

[36] 这里指被精神设置为他者的自然。

[37] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/1920*. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hrsg. von Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002(V16), S. 189.

[38] Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 270.

[39] GW18, S. 194.

[40] Ibid., S. 185.

[41] Hegel, *Frühe Schriften*, S. 428, 429.

291

[42] Ibid.

[43] Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, S. 29.

[44] Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, S. 33.

[45] GW18, S. 152.

[46] Ibid., S. 151.

[47] Brauer, *Dialektik der Zeit*, S. 164.

[48] 比较准确的说法应该是,日耳曼民族到他那里为止,具有很强的内在反思倾向。

[49] 意大利文艺复兴和 9 世纪加洛林文艺复兴、12 世纪文艺复兴有所不同,后两者更多侧重于知识机构的建立和拉丁古典文献(包括罗马法文献)的复兴,希腊文献自 12 世纪起才开始通过阿拉伯人之手,回归欧洲,所以那两次文艺复兴还谈不上全面深入的古代文化研究。

[50] GW1, S. 46, 47.

[51] Ibid., S. 51.

[52] Ibid., S. 52, 53.

[53] Ibid., S. 111, 114.

[54] Ibid., S. 118. 这段文字的原稿颇不通顺,而且加了许多破折号,缺了一些标点,很难翻译,译文参照了《黑格尔早期著作集》上卷,贺麟等译,北京:商务印书馆 1997 年版,第 95 页。

[55] 引文中的“境况”(Verhältnissen)与“关系”在德文中就是一个词。

[56] Ibid. , S. 117.

[57] Hegel, *Frühe Schriften*, S. 439.

[58] 此处贺麟先生的译文颇达而雅,这里全文引用。

[59] 当包括埃及。

[60] 此处黑格尔有一原注:“在虔诚信仰的人中,虚伪做作,轻抛现世生活的财宝乃是司空见惯,——一副丑相。”出处同引文正文。

[61] 《黑格尔早期著作集》上卷,第 112—113 页。

[62] Hegel, *Frühe Schriften*, S. 434.

[63] Ibid. , S. 435.

292 [64] 出于篇幅的考虑,笔者将这个时期对古代的论述略去,这些论述多少都以更系统、更成熟的方式体现在《精神现象学》中了。

[65] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 315.

[66] Ibid.

[67] 意即希腊的直接性即是超出个人之外的存在,又是每一个个人本身。

[68] Ibid.

[69] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, S. 155.

[70] Ibid. , S. 158.

[71] Ibid. , S. 156.

[72] Ibid. , S. 163.

[73] Ibid. , S. 169.

[74] Ibid. , S. 178—179, 309ff.

[75] Siehe Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 295. Und V12, S. 376—392.

[76] 参见《精神现象学》的第六章第二节之“B. 启蒙”部分,及张汝伦先生的《黑格尔与启蒙——纪念〈精神现象学〉发表二百周年》一文,收于《中西哲学十五章》,上海:上海书店出版社 2008 年版,第 149—168 页。

[77] 这一观点也来自张汝伦先生。

[78] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker*, Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, S. 123. 参见黑格尔:《哲学史讲演录》第二卷,贺麟等译,北京:商务印书馆 1960 年版,第 27 页。中译本依据的并非这个德文本,所以内容上有很大差别,但思路大体一致,可以互参。

[79] 同上。

[80] 但他也偶尔批评普罗泰戈拉的思想属于“反思思维的最初萌芽阶段”，这是他相对于康德而言的不足之处。参见同上书，第 29 页。

[81] 同上书，第 28—32 页。

[82] 著名的《前苏格拉底残篇》的编译者。本书参照的是 *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Hrsg. von Walther Kranz. 2. Band. 13. Auflage. Weidmann Verlag, Dublin/Zuerich 1969。

[83] 惜乎笔者不通希腊文，不能细究原文了。

[84] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 123.

[85] *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2. Band, S. 263. 狄尔斯比黑格尔多翻译了一句，这里也附上。

293

[86] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，第 255—256 页。

[87] 柏拉图：《理想国》，郭斌和等译，北京：商务印书馆 1986 年版，435e，441c—d。笔者本节观点受聂敏里先生的“《理想国》中柏拉图论大字的正义和小字的正义的一致性”一文第一节启发，在此表示感谢！该文发表于《云南大学学报》2010 年第 1 期，第 30—43 页。

[88] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，第 246 页。

[89] 详见本书“附录二”。

[90] 关于黑格尔对近代的看法是否公正的问题，以及德国观念论与近代其他哲学形态的关系问题，由于篇幅的原因，加之第一章已有一些回顾，本书余下部分就不再讨论了。

[91] 由于篇幅和主题的限制，以下的梳理只能是走马观花，目前在黑格尔宗教哲学方面最完备的研究当属耶施克的著作，可参看：Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1986。

[92] GW1, S. 68—72.

[93] Ibid., S. 75—77, 87, 88, 138.

[94] Ibid., S. 89, 90.

[95] Ibid., S. 91.

[96] Ibid., S. 145.

[97] Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, S. 229.

[98] Ibid., S. 229.

[99] 笔者目前没有掌握进一步的材料,表明这种单辟标题的做法能在多大的程度上反映黑格尔本人的意思,笔者不能对这个问题再作进一步的臆测了。

[100] Hegel, *Die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. von Vieweg, S. 167—168.

[101] Ibid., S. 167.

[102] Ibid.

[103] Ibid.

[104] Werner Marx, *The Philosophy of F. W. J. Schelling: History, System, and Freedom*, Trans. by Thomas Nenon. Indiana University Press, Bloomington 1984. pp. 59—60.

[105] 当然,这一判断仅限于《谢林的哲学》这本书,他另有若干专论古希腊神观的著作,笔者目前还没有读到。

[106] Ibid., p. 60.

[107] 这属于更专门的思想史研究的课题,本书无法讨论了。

[108] 后两个词并非“根源”的对译,只是被神学家们常用来描述上帝的两个词。

[109] 这里的描述不限于哪个具体的教派,只是一般性地说明天主教和新教教义的大致特征。

[110] 参见李毓章先生的“费尔巴哈泛神论理论的特色”一文,发表于《云南大学学报》(社会科学版)2009年第2期,第11—20页。

[111] 通常译作“人神同形同性论的”,为了避免文繁,也为了更贴近字面意思,这里采取直译。当然这里的“人形”并不全指人的形状,有的也偏向于指人的内在方面,我们从行文中不难分辨。

[112] Hegel, *Die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. von Vieweg, S. 161—162. 最后一处重点号为笔者所加。

[113] 进步论自身就蕴含着瓦解的危险,这方面的论证参见 Karen Gloy, “Hegels Geschichtsphilosophie im Vergleich mit anderen Geschichtskonzeptionen”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39:1(1991). S. 1 ff. 与黑格尔同时代的兰克为了给进步论辩护,还区分了外在进步与内在进步,施耐德巴赫不留情面地指出,这背后其实是一种人类中心论,参见 Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974, S. 35, 36, 40.

[114] 对这两层含义的充分讨论,在上一章中因为时机不成熟而未曾展开,经过本章到此为止的考察,讨论的条件具备了。

[115] Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. 1. Buch: Das lo-*

gische Problem der Geschichtsphilosophie, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922. S. 708, 709, 167.

[116] Bloch, *Subjekt-Objekt*, S. 352.

[117] 虽然在实践上仍然选择服从权力意志,因为除此之外,这个时代至今没有看到其他的出路。

[118] Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 4, *Neuere Philosophie II*, *Probleme • Gestalte*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, S. 384.

[119] Cf. Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, S. 15.

[120] Hans Michael Baumgartner, “Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens”, In Herta Nagl-Docekal (hrsg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1996, S. 166.

295

[121] 吕森:《历史思考的新途径》,綦甲福等译,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 209 页。

[122] Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, S. 90—91.

[123] Schäffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, S. 189—190.

[124] Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, S. 356—366.

[125] *Ibid.*, S. 366.

[126] Bloch, *Subjekt-Objekt*, S. 374.

[127] Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, S. 146.

[128] Grumley, *History and Totality*, pp. 46, 49.

[129] 但必须指出,马克思的社会图景已经相当不同于黑格尔的“市民社会”了,这是马克思自己铸造的一个社会概念,即一个人与人互不压迫、自由发展的社会。(关于这种社会图景的弊端,本书“附录一”稍有涉及。)本书并不认为马克思又退回到黑格尔已经超越了的市民社会了。

[130] Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, S. 243 ff.

[131] *Ibid.*, S. 242.

[132] *Ibid.*, S. 303.

[133] 比如爱德华·哈特曼(Eduard Hartmann)就以“无意识”的心理学代替了黑格尔的精神。Siehe *ibid.*, S. 478.

[134] *Ibid.*, S. 465.

[135] Ibid.

[136] Ibid. , S. 726.

[137] Ibid. , S. 165.

[138] Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 5. Aufgabe. Verlag von Dunker & Humblot, Münschen und Leipzig 1923, S. 90.

结 论

行文即将结束，本书也到了展示其根本目标的时候，那就是：揭示黑格尔历史观对于当代的意义。然而，这虽然是全文所指向的目标，我们这里却只能给出一个开放性、试探性的“结论”。原因在于，这一任务的完成，不仅要求我们(a)深入了解黑格尔历史观的根本性质与局限性，还要求(b)掌握黑格尔之后的历史哲学史，更重要地，还要(c)穿透这一历史哲学史，看到它所反映的“存在史”(借用海德格尔的术语)变迁趋势，抓住当代生活的脉络、需求和走向。

然而本书最多只能算作是在勉力完成上述的第一项任务，剩下的两项任务中，第二项由于篇幅的限制，本书只能最简要地叙述之，第三项则是作者目前力所不逮的，因为它不仅要求在当前西方学术界普遍低迷与学院化的情况下，看到西方学者迷茫不解的时代趋势，而且对于中国学者而言更紧迫的是，它还要求我们在不断重新阐释传统资源的过程中，实质性地推进当代中国思想。因为按照黑格尔和海德格尔的看法，并没有现成的存在史，它们需要我们将生活与思想推进到它的核心与边界之处，才能进入，而这一工作需要不断阐释的过程中加以推进。

鉴于这种情况，这里的“结论”分为三部分：第一部分是简述 19 世纪下半叶以来西方历史哲学的困境，并简单探讨一下这一学术上的困境所反映的时代困境；基于此，第二部分总结黑格尔的历史观，然后指出他的历史观对于当代的几点可能的意义——当然，这只是一些尚待

探索的研究方向,而不是什么定论,我们的任务仅限于开启几扇门;第三部分则作一点题外的延伸,尝试从黑格尔历史观问题推展到形而上学本身的命运问题上去。

第一节 黑格尔之后的历史哲学史

298 在 20 世纪初的二十多年里(尤其是从第一次世界大战末期开始),人们往往将 19 世纪称作“历史主义的世纪”,而且这一称呼之流行,主要是因为那个年代的学者们为了和 19 世纪保持一种批判的距离,用来指代那个世纪统治性的精神形式,并表明这种精神形式陷入了危机,需要被克服。因此,用施耐德巴赫的话来说:“历史主义”这一术语属于下面这类“主义”:“它们并非仅仅认同某种立场,而是据说还要谴责[这种立场];很难想象,某人会语带肯定地承认自己是历史主义者。”^[1]

施耐德巴赫还区分了三个层面上的历史主义,颇有助于人们厘清 19 世纪历史思想的各方面线索,而不会笼统地将那个世纪当作一个重视历史的世纪,进行简单的颂扬或贬低:(a)第一层代表一种特定的科学实践(Wissenschaftspraxis),指的就是以兰克、德罗伊森为代表的德国历史学派,尼采后来在他的《不合时宜的考察》一书中对这种历史主义展开了批判;(b)第二层是一种与体系性思想针锋相对的思考形式(Denkform),这种思考形式以所有概念与规范(Normen)都具有历史的变易性与相对性为名义,拒绝承认对世界进行科学或哲学解释时出现的那些普遍的、不受时间干扰地有效的体系之物,按照施耐德巴赫的说法,这一层是对第一层的哲学辩护;(c)第三层是积极意义上的,主要由特洛尔奇等人使用,后者说,它与自然主义一道构成现代世界的两大科学创造(die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen der modernen Welt)。^[2]

显然,这三个层面上的历史主义在 19 世纪都相当有影响。如果允许进行抽象的对比,我们不难将这三种历史主义都看作对黑格尔历史观进行“稀释”乃至“扭曲”的结果:(a)在黑格尔之后,固然必须重视历

史,但历史学派眼中所谓的如其本然的历史,其实是一种将历史对象化到极致的理想,是不切实际的,因为一切历史对象总有其不可清除的杂多意义,而且正是在意义的世界中,事物才能恢复其“本然”。历史学派将形而上学当作附赘加以抽除的做法,实际上是对形而上学时代的事物存在方式的不尊重,是企图以一种类似于科学主义的方法来处理形而上学意义世界中的事物;更致命的是,这种抽除法本身极有可能预设了某种更强的形而上学,比如为德罗伊森所乐道的“伦理”概念,就具有相当多的形而上学成分。^[3](b)直接采取历史相对主义立场的做法也不可取,因为历史不等于具体事物的历史局限性,而是存在本身,而存在本身又是一种动态的整体结构,这种整体结构的变迁必有一定之规,因为在黑格尔看来,一个整体结构要具有生命力,就必须对于他物、也对于它自身而言,具有某种有根基且能发挥权力的定在(Dasein),也就是说,它必须自在自为地是一个主体。(c)在黑格尔看来,历史更不是与自然对立者,也不是存在的一部分,而是整个存在,这一点在前文中已经多次叙述过,这里无需重复。

299

这样看来,似乎 19 世纪的历史主义全都是在黑格尔那里只取一瓢饮的“半瓶醋”了。难道是后人的智慧不济,都只能看到黑格尔的某个部分,而不见全体或者不及根本吗? 这样的猜测很难成立。其实只要回顾一下 19 世纪和 20 世纪初的战争与革命、实证主义、达尔文主义、心理主义(以及某种程度上的新康德主义,如果我们像特洛尔奇那样,认为在新康德主义那里,历史并没有得到真正的理解的话^[4])等势力对德国历史思想所形成的多方夹击的局面,并且不单纯将上述种种历史主义看作对黑格尔学说或者它的某个方面的顽固坚守,而看成近代以来,以黑格尔历史观为顶峰的这种历史性的生活方式,在上述种种冲击面前所作出的防守姿态,便不难看出上述三种历史主义都企图对黑格尔有所突破。关于这方面的论述也相当多,其中乐观者如梅涅克(Friedrich Meinecke),^[5]悲观者如布克哈特和特洛尔奇的论述,都很有代表性,这里就不展开了。

但我们不应满足于对历史主义作一点无关痛痒的分层,对于历史

主义而言,那实际上是一个异常复杂,甚至可以说异常惨烈的世纪。按照特洛尔奇的叙述,从19世纪下半叶起,德国的历史研究就倾向于回避现实,走向专业分化,或者以俾斯麦建国为向来写史,^[6]即主动服从于意识形态。在法国、英国和意大利,虽然分别有柏格森(Henri Bergson)、威尔士(H. G. Wells)和克罗齐努力从深层次唤醒人们的历史意识,但学界普遍弥漫着一种无宗教的自由主义、民族主义和帝国主义气氛,盛行着一种传统而又自足的评价(Wertung)方式,在人们——尤其是年轻人——看来,这是一种无力的、没有吸引力的氛围。^[7]特洛尔奇深知这是一场危机,而且它绝不仅仅是历史学研究的危机,在根本上它是普通人历史意识的危机,更要命的是,这一危机离专业人士的历史知识越来越远了。^[8]在这样的情况下,人们作出了种种“无益”的努力(特洛尔奇语):有历史主义和自然主义,有幻想的神秘主义和非历史的理性主义,有人回归天主教教义和法律,还有人投入到古代的伟大事物和种种感性的一泛神论的鬼怪形象中去,以便逃离现代的大众文化和名流文化。^[9]这种状况一直延续到20世纪初。

我们知道,19世纪的一些哲学潮流,比如生命哲学、心理学与逻辑研究、非理性主义,为20世纪初以胡塞尔的现象学、海德格的存在哲学和逻辑实证主义、分析哲学为代表的一场哲学大变革作了准备,而在这场大变革之后,特别是在二战之后,哲学史的发展似乎随着大师们的远去,逐渐归于宁静。历史思想的发展同样划出了这样一条曲线。如果说19世纪下半叶到20世纪初的历史思想是一种群雄并起的局面,那么经历了胡塞尔的危机论历史观和舍勒的价值论历史观,海德格的存在史学说,以及分析的历史哲学之后,西方历史思想的发展似乎陷入了一种普遍的怀疑状态——当然,这并不是指专业的历史研究或人们的历史观停滞了,而是指人们在历史进程中的一种普遍的不知所终的状态。^[10]下面我们简单看看当代西方历史思想的四个主要阵营的情况:

(1) 在专业的史学研究方面,学者们似乎总是受一种关于西方人本身的身份意识的焦虑所支配,处于一种无家可归的状态,用洛维特的

话来说就是：“现代的历史思想既非基督教的，亦非异教的（指古希腊的——笔者按），而是信仰与察看（Sehen）的一种模糊的混合。”^[11]洛维特还说，现代人对历史的信仰已经成为最后的宗教，历史是一个没有出路的庇护所（ausweglose Zuflucht）。^[12]至于为什么说“没有出路”，洛维特接下去解释道，当代的一个教条性的预设就是历史相对主义，西方人既不相信自然秩序，也不相信神国，只相信时代精神。^[13]这些话虽不中，亦不远，虽然有不加分辨地打倒一片的简单化之嫌，但它揭示的问题却是深刻的：没有了对当下的历史与存在的信心，那些传统的宗教与文化事物，即便人们再笃信，不都有沦为单纯的私人内心笃信之物的危险吗？这样的状态用“没有出路”来形容，不是很恰当吗？

301

拿德国的情况来说，奥斯维辛是德国历史的一种深渊般的断裂，它对德国人的冲击至今还远没有消失，仍然引起人们持久的讨论。人们不知道是应该有意忽略它，跳过它，去认同古希腊到奥斯维辛之前为止的西方传统，还是应该正视它。但这样的创伤该如何正视？应该将它归于哪一类历史事件？它的极度非理性与非人道，使得人们无法将它归类。当代德国著名史家迈尔（Christian Meier）在他的名为“从雅典到奥斯维辛”的一个系列讲座中，深入浅出地展示了德国人面对奥斯维辛时的尴尬，以及西方历史观由于这一事件可能会成为“一种没有继承人的遗产”^[14]。迈尔的讨论并没有结果，西方人该怎么看待历史？我们得到的印象依然是：他也不知道。

其实正如海德格尔将集中营和原子弹并列的时候所暗示的，无论德国以外的人是否认为集中营是整个西方文明的问题，他们都无法摆脱难以作史的困境。因为任何一个不满足于单纯记事，而努力寻求历史之意义的史家都不难看到，传统上被认为是历史之意义的那些事物，比如至善、上帝、信仰、理性、时代精神、意志等等，都遭到了人们的怀疑，至少不再是人们所普遍承认的了。

（2）海德格尔与其后学也形成了有力的一派。如上一章所述，经过三个阶段的发展，海德格尔的“存在史”思想日渐纯熟，从早期的就时间来看历史，转为中期的就历史本身来看历史，后期虽然愈发悲观，倾

向于弃用历史中的“真理”概念,但那只是因为对西方哲学开端处的认识发生了变化,他关于“存在的遗忘”以及等待另一个开端的思想却是一贯的,没有发生变化。

海德格尔晚年采取等待神的姿态,他的作品也使人每读必有新收获,其浓重的历史关怀触目皆是。可惜的是,他的后学们并没有实质性地推进他的存在史思想,大多倾向于一种先验色彩颇重的视域融合(伽达默尔),或者进行哲学史的研究(杜辛、布珀纳等),这些研究虽然精深且令人叹服,但毕竟还没有站在海德格尔的肩膀上看得更远,其原因难道在于学者们的缺陷吗?恐怕仍然在于时代本身的无方向吧!

302

(3) 法兰克福学派曾经兴盛一时,其原因很大程度上在于他们的批判十分切合“二战”前后人们的文化反思,阿多诺曾说,奥斯维辛之后,作诗不再可能。他的否定辩证法和星座思想也主要是从否定方向着手的。这与整个法兰克福学派以批判居多、建设性较少的特征是一致的。另外,阿多诺和霍克海默慢慢放弃了早期批判理论中的交叉学科研究,他们所提出的解放形式(the form of emancipation)也不甚清楚,^[15]这似乎给这个学派往后的发展投下了阴影。

哈贝马斯接手社会研究所之后,极大地弱化了该学派的批判力度,将它转到维护与推进现代性的方向上去了。而维护现代性,除了回归到康德的先验主义之外,似乎也别无良方。令人怀疑的是:这到底是一种充满自信的高歌猛进,还是虚无主义时代的一种无可奈何的防守姿态?

(4) 分析的历史哲学是随着亨培尔(C. G. Hempel)1942年的一篇名为“历史中一般规律之功能”(The Function of General Laws in History)的经典论文而兴起的,它撇下传统历史哲学的那些经典论题,转而对历史叙事进行语言分析,但在晚近的时候似乎也陷入困境,无法打开新局了。分析的历史哲学的著名研究者丹托(Arthur C. Danto)在1996年的一篇文章中就谈到了这一派历史哲学的衰亡(Niedergang)与终结(Ende)的问题。^[16]

在历史思想陷入普遍困顿的同时,结构主义人类学方向和权力史

方向的历史研究却比较兴盛,笔者之所以没有将它们列入上述历史思想主要阵营之列,是有自己的考虑的。前者正如马奎特(Odo Marquard)在他的名著《历史哲学的困境》中所说的,它所研究的不是人的历史,而是人的自然(Natur,或译“本性”),^[17]即一种历经时代的变迁而相对不变的人类特性或关系结构,它所主张的是一种非历史的思考方式。而后者则主要运用尼采、精神分析和社会学的一些方法,对历史进行解析,它所重视的似乎仍然是一种结构,关于其研究性质,似乎还需要进一步的讨论,另外,这种研究似乎还没有形成上述四派那样大的阵营,因此我们不单列了。

既然看到了当代历史思想陷入一种普遍的怀疑状态,那么我们接下来就要追问:它怀疑的是什么?是历史在往前进展这一事实本身吗?还是研究者的研究能力?显然都不是。是形而上学吗?这样说固然没错,但似乎太宽泛,没有切中历史研究这个问题域。

当代历史哲学的异常复杂之处在于,它一方面承认人与世界的历史性,亦即承认近代以来历史作为世界万物之意义的承载者这一事实:正如吕森所说,即便在当代采取了“文化”等范畴形式,对历史意义的追问始终没有过时,^[18]即便在面对大屠杀这样极端反意义的事件时,也是如此。^[19]

但另一方面,当人们深入追问历史中的这种或这些意义为何的时候,则是千人千面,几乎没有哪两个人会有完全相同的看法了。借用尼采的术语,如果说历史本身作为存在,作为事实,它并不属于“价值”的范畴,而是当代人不得不承认的底线的话,那么传统上历史中的各种意义作为价值,在虚无主义时代都自行贬黜,无法获得人们的普遍承认了。

布珀纳一针见血地指出:“依据事情(Sache)来看,最晚从历史主义以来,关于一种世界历史的方案就已经变得成问题了。历史的现实与关于某种世俗化神学或思辨哲学的所有超历史的预设(transhistorischen Voraussetzungen)的分离,废除了使如下这些事物可以设想的那些基础:世界的开端与终结,天意计划,关于各时期的逻辑学,类的统

一性,向着人性的自我实现,自由意识的进步,等等等等,[即]以某种特定的方式,将一切事件之总体关联到未来之中去。”^[20]

总而言之,人们承认事物的历史性,即承认历史的重要性,却在历史的意义上无法达成共识,以往人们熟知的那些意义,都或多或少遭到了怀疑。

第二节 黑格尔历史观的现代意义

304

我们回到黑格尔。上文中布珀纳所列出的六种失去基础的传统历史哲学观点中,除了第四、第五两项离黑格尔较远之外,另外四项都是直指黑格尔的。初看布珀纳这话的人,可能会认为黑格尔的历史哲学根本站不住脚,至少已经过时了。^[21]

实际上,正像柏拉图、亚里士多德、康德、马克思这些大家一样,黑格尔学说的极为有力之处,也便是使得它一直延续至今,与当今的生活贯通起来之处,并不在于其思想中的这种或那种具体的设想与结论,而在于这思想抓住了时代的主要存在方式与生活方式,并与其融贯在一起,这样一来,只要时代本身仍然在延续,它就总是活在当下:或者成为当下的生活与思想的日用不知的预设,或者对它们形成挑战,即便当我们在猛烈抨击他们的时候,我们仍然活在他们的阴影下。虽说黑格尔的思想属于形而上学的传统,对形而上学的批判至今已经成为老生常谈,但一种非形而上学的思想究竟是什么样的?至今无人能给出清晰的回答。笔者并不赞同以反形而上学之名,将黑格尔一笔抹杀,这样的做法实际上是在逃避现实。因为只要这种非形而上学的思想还没有成为我们的现实,只要我们还在与形而上学搏斗,那么无论是在推进的意义上,还是在批判的意义上,黑格尔的思想——具体到本书的语境来说就是他的历史观——就依然是我们绕不过去的。

为了避免空泛的讨论,本书需要追问的是:黑格尔的历史观在当代的遗产何在?它对于当代有什么意义?

在尝试回答这些问题之前,我们需要对黑格尔的历史观作一个简

单的总结。

(1) 首先,在这个上帝死了的时代,黑格尔认为世上万物都不可避免地具有一种历史性,而历史性则指一种遵从整体逻辑的运动方式。黑格尔并不认为历史在衰退,而是相反地持历史进步论,因此内在性并不被认为是某种缺陷,或者诸神与上帝隐去之后的什么悲剧,而是绝对精神这一权力意志更自主地存在于万物之中的体现,因此被认为是值得欢呼庆幸之事。世界是一个整体,而不是分散的这一个、那一个。而这个整体既具有历时的运动,也具有严密的科学结构。

(2) 其次,历史性的重心并不在个体或诸个体之间(即所谓的“主体间性”),而在于一种超越个体而又与个体不分离的逻各斯,而且这种逻各斯是一种融合了古希腊目的论与中世纪上帝主体性的力量,它以一种不断在新的层面上回到自身,即不断“终结”的方式存在。黑格尔从不认为人与人之间单纯通过倡导伦理或者革命就可以改变或掌控存在,存在是超越于个人之上的。正是这种逻各斯,使得上述整体运动得以可能,使得它动而不散,动而不乱,遵从某种确定的方向,使得它成为严整的、有首有尾的结构。黑格尔自由观中的三大要素(个体、国家、绝对精神)都是在这种逻各斯中得以成全的,他还以这种逻各斯来整合从东方到日耳曼民族的整个世界历史,并根据这种逻各斯判断世界历史的开端、进步与终结。

(3) 再次,这种逻各斯是一个主体。逻各斯之为主体,才使得它具备了上述第二方面中的那些特征,因此这第三个方面是第二个方面的根据所在。这正是它不同于古希腊逻各斯之处。而由于它的内在性,它又不同于中世纪的上帝。但同时它又有继承它们的因素。因此,从某个侧面来看,黑格尔的逻各斯只是黑格尔的,但从另一个侧面来看,它又不是他个人的,而是西方整个形而上学之梦想的最高实现。因此黑格尔的历史观既是以德国观念论来同化与解释整个历史的“误读”之举,同时也是形而上学史的自然发展,并且它终结了形而上学时代。

根据本书的讨论,以上三个方面,即历史性、逻各斯、主体性,是同一事物的三方面表现,三者并非分离的。

笔者以为,与上述三个主要特征相对应地,只要历史仍然承担着事物意义之最终的发生场域的角色(无论当代是否遵从黑格尔的那种求真意志),黑格尔的历史观对于当代,就至少具有以下三方面可能的意义:

(1) 第一方面仍然称作“历史性”。“历史性”(Geschichtlichkeit)这个概念从黑格尔、海姆,途经狄尔泰、约克伯爵,再经过海德格尔、伽达默尔,一直延续至今,已成为人们广泛接受的一个概念。我们这里所谓的“历史性”,不同于史学家们认为奥斯维辛会加以打断的那种历史性,而是将这类极端反意义的事件也囊括进去的,更根本的历史性。无论奥斯维辛多么反人性,人们多么想通过某种巧妙的构思,将它排斥在理性的历史叙事之外,人们终归必须承认,这是西方的事件。对于古拉格群岛劳改营和广岛、长崎原子弹,同样是如此,即使历史学家的解释再精巧,人们也不得不承认,这是西方工业文明的产物。而所谓诸神的隐去,以及后现代思想企图抽象地在头脑里越来越极端地一次次跨越人类边界的行为,无论有多么极端,终归必须回到这种历史性,否则何来边界,又何来跨越边界的企图?——如果西方人不认为之前的形而上学是自己的,而是可以像甩掉一团污泥一样地摆脱的,那又何必费尽心思地求新求异呢?海德格尔后期面对法国思想一次次的批评,始终不动声色地守在他的林中空敞(Lichtung)旁,不作什么回应,恐怕原因就在于他深明这种历史性吧!

当然笔者的观点并不是主张放弃突破形而上学的努力,守住某种现成的传统不放,恰恰相反,时代本身已经走在突破形而上学的路上了,我们当然也要努力如此,作为中国人,我们甚至要走得更远,因为我们的传统不绝如缕延续了几千年,在当今虽然变得零零散散,有时甚至难寻踪迹了,但可以有把握地说,我们将来要推陈出新,所走的路子就必须不同于西方已经走过的路。

但根本上在进行突破的是时代本身,而不是理论家。历史有其本身的脉络,不是随人的意思,想怎么引导就怎么引导的,我们既要推动历史,同时也要更深地投入到历史中去,历史有时需要狂飙突进,有时却又需要沉静等待。这一思想始终是黑格尔留给我们的遗产。

(2) 接续上一方面最后说到的话,我们很自然地引到了第二个方面:历史是超出个体和个体之间的,但又是与个人互相成全的。西方的人本主义往往过分重视人与人际关系,反而导致掏空自然与历史的意义,来满足人这一极,用海德格尔的话来说,这样的满足不是抬高了人,而是将人看得还不够高,即贬低了人。因为越是以世界满足人的欲望、设想、规划,我们越是发现,人成为世界的“独夫”了!这种情况下,即便人与人之间再如何互相尊重,再如何互不干扰,人不也由活生生的世界一员,被做成纯粹的权力机器了吗?

事情并不像我们在公益广告中常见的宣传所说的那样,大自然是养育我们的母亲,她遭受不公的对待时,也会报复我们的。这种将自然人格化的宣传虽然很煽情,但无法从深处说服和打动人。我们也并不主张回到某些人描绘的远古伊甸园或田园牧歌中去,沉浸在一些抽象的、个人的想象之中,而是要问一问:原本志在辅相天地以立人极的我们,缘何成了独夫?如何会甘于成为独夫?

307

(3) 这又将我们引向了问题的第三个方面:非主体主义。这是黑格尔给我们的一个反面启示。

黑格尔原本已经很好地消除了个人主体主义的弊端,却又通过绝对主体主义,将世界全盘主体化了。当然我们不能太苛责黑格尔:在那个主体主义几乎成为当然之事的时代,这可能是能想到的最好的解决之道了。

但在当今时代,这种目的论的绝对主体主义已经很难令人满意了。这倒不是说目的论错了,或者当代人完全没了目的论地在生活(情况恰恰相反,支撑人们日常生活的恰恰是多种层次的目的论,没有秩序的支撑,世界根本无法存在),而是说,当代人已经意识到,作为一个纯粹的权力控制结构的世界,是成问题的。人固然应当投入到世界与历史中去,并在其中与世界、历史相互成就,但这并不意味着世界、历史纯然是权力意志,不意味着传统中逐渐被淹没的那些非权力意志的因素,不能在某种新的形式下恢复生机。我们的研究已经触及问题的最深层了,即当今历史应往何处去?本书只能向世人展现这个问题,而无法进一

步探讨了。

当然,上述三方面的意义,只是提供了一些线头,而不是什么具体的方案;另外,三方面的问题其实只是同一个问题,亦即我们应当如何看待我们自己的历史?

第三节 从黑格尔历史观到形而上学的终结

308

黑格尔历史观遭遇的命运,似乎应了那句老话:其兴也勃焉,其亡也忽焉。如今它只以一种隐性的方式在我们的生活中起作用。在本书的最后,我们不妨从黑格尔历史观作些延伸,对形而上学史进行一点初步的反思。

(1) 如果停留在走马观花、外在对比的层面,看后世的历史是否符合黑格尔的历史观,我们总会有雾里看花之感,抓不着问题的根本。因为一方面我们发现,几乎黑格尔对历史的全部规定,和他得出的全部结论,都遭到了后人的拒斥,我们不接受他关于历史始于自由的想法,认为历史始于部落之间由于物质和经济上维持自身的需要而进行的联合;我们不接受他关于世界历史个人和世界历史民族的规定,认为那样的个人和民族实际上是一种古典叙事的话语虚构,我们也不接受他对历史终结的展示,认为历史有无限的可能性,不会穷尽于某一种文化形态的任何一次自我总结——即便不说东方文化与西方文化的巨大差异,单就西方文化内部而论,西方人也很难接受他们的历史终结了的结论。但另一方面,我们似乎又感觉到这种历史观抓住了某种根本性的东西,虽然我们只能在历史中偶尔碰见它,但似乎冥冥之中,它总在暗地里起作用,我们生活中的事情总在提醒我们:要留意黑格尔。

在这个层面上看,历史终归是种种偶然事物构成的洪流,即便事情的进展使我们偶尔留意历史的逻辑,但那毕竟只是一种感觉,不是什么洞见,更多的偶然之事,会将我们的这种感觉冲得烟消云散。

(2) 如果再往前走几步,从浮泛的感觉进入深刻的思考,我们会发现,黑格尔所见的那种历史中的逻各斯,在当今历史上仍然在起作用,

只是它不再以黑格尔所设想的那种全盘的方式起作用了。用黑格尔的学说来衡量,其原因在于我们一方面仍然处在主体控制的年代,另一方面却又没有了求真意志。

且不说一向排斥黑格尔的英美哲学界,从20世纪下半叶开始,大有复兴黑格尔之势,单就我们切身的环境而言,我们与黑格尔所揭示的逻各斯之间,也常有一种“欲拒还迎”的关系。

我们喜欢山呼“发展”、“复兴”、“强大”,企图以无数的高楼大桥来说服别人和自己相信,我们很厉害;我们造出来的东西有时千篇一律,有时又离奇古怪,当我们以为对自己的前路很明确时,我们却发现自己一直在变来变去,却跳不出一个无形的圈,对前途一片迷茫。

309

我们处理任何事情都爱抓个“本质”,抓来抓去,却发现那所谓的本质不过是我们自己画的一个饼,本质既没有抓住,事情也已被我们弄得不成形;我们没有弄明白,事情不是由我们任意控制、各个击破,就可以肆意往我们自以为设计得很好的方向推进的,事情自身有一种贯通各部分的整体力量,也有其自身的方向,罔顾这种方向,必然受到事情本身的嘲笑。从晚清到民国,我们先后学习西方的器物、制度和思想,那时尚且知道步步深入,如今要是还停留在暴发与投机的心态,学些皮毛便与人较劲,如何能成功呢?——何况文化是一种渗透到事事物物中去的整体建制,也需要相当长时间的传统进行积淀,其本身就有可学的与不可学的之分,如果想简单拿来,最后的结果必定是人家的没学到,自己的也丢了,成了四不像。

即便在我们理解了事情的某种内在的整体秩序的情况下,如果我们满足于浮泛之谈,而不到事物中体察这种秩序目前的具体情况,不去实际地晓谕人们敬重秩序与投入到秩序中去,恐怕也于事无补。

这三个例子,都是我们在生活中触手可及的一些情形,个中道理,黑格尔早就在他的《逻辑学》的“存在论”、“本质论”和“概念论”中分别提过了,我们这里不过是旧话重提罢了。如果照黑格尔的标准来衡量,现代人的缺失在何处呢?

简单来说,我们仍然处在主体权力控制的格局之下,但又不再遵循

逻辑学中的那种求真意志了,也就是说,黑格尔逻辑学成立的两个条件(见“导论”第一节),我们只满足了第一个,却不满足第二个。^[22]熟悉哲学史的人知道,整个现代西方哲学都可以视作对主体主义的反叛,但无论我们如何宣称“上帝死了”、“绝对精神不存在”、“主体死了”、“人死了”,我们都不可否认,迄今为止,我们还没有找到真正突破主体主义的出路,我们在现实中,依然是以主体权力模式在相互对待,也如此对待事物,只不过我们是以一种反讽的态度在推行这种权力模式——包括各种解构策略,也是如此。另一方面,我们的时代是历史上最为忙碌的时代,相当大的一部分人已经没有工夫留意一下自己的追求,他们以各种“无可奈何”来拒绝人生追求的问题,他们不仅没有了黑格尔意义上的求真意志,他们更没有古代对至善理型的那种追求,他们似乎根本没在意志。他们果真没有追求了吗?如果说有的话,那就是欲望,欲望代替了意志。

这两个方面,才是黑格尔历史观在现代有上述遭遇的根本原因。

(3) 由此我们也被推到一个更深的问题面前了:形而上学本身还能否成立?

上面以黑格尔的标准衡量当代,还仅仅是尽量按照同情的理解,站在黑格尔的立场上,解释他的历史观在当代起作用的方式,但从另一个角度来看,这种做法对于现代哲学而言,似乎有失公正。现代哲学反对主体主义,它拒绝的不仅仅是黑格尔一家,而是整个形而上学。无论黑格尔在当代的作用有多大,我们也必须正视形而上学已然动摇这一事实。

我们说黑格尔终结了形而上学,是因为形而上学作为一种存在方式与生活方式,在黑格尔这里穷尽了其一切的可能性。与黑格尔的历史终结论一样,这并不是在钟表时间的意义上说的,因此并不意味着这种存在方式与生活方式在黑格尔死后不再延续了——事实恰恰相反。形而上学尝试过追求至善理型的秩序,尝试过绝对主体设置此秩序,也尝试过在人能理解的生活世界中以历史的方式逐步实现这种秩序,凡此种种,都在黑格尔这里汇合了——只是全都采取了中世纪以来的主体主义方式。如果说,到黑格尔为止,形而上学都在寻求自我确立,那

么在黑格尔之后,形而上学的存在方式,就是自我贬低与自我摧毁。如果说黑格尔是以我们可以设想的最大的同情在理解主体主义(即设想以历史的方式自我进展的逻各斯,在每一步都依从其自身的求真意志走下去,而不停顿;否则的话,差一步都不是黑格尔,如黑格尔在《逻辑学》诸“注释”中所举的那些哲学家的例子一样),那么马克思、尼采这些对此求真意志采取反叛姿态的哲学家,就恰恰在对抗哲学与形而上学的过程中,不自觉地成全了形而上学的某种变体形态。但这些都与上面所说的“形而上学的终结”不矛盾。迄今为止,我们还没有找到走出形而上学的路。

但形而上学毕竟不是人类文明的不二选择。即便在西方文化内部,柏拉图和亚里士多德这两位开启了形而上学的哲学家,其自身也不是后世那种典型的形而上学家(我们知道,柏拉图本人不是一个柏拉图主义者),他们所代表的古希腊文化,毕竟还没有进入主体主义生活方式,他们的学说只是启发与蕴含了后世的形而上学。只有进入了主体权力控制格局,开始了历史性的存在(无论是强调超越性的中世纪,还是强调内在性的近代),典型的形而上学才出场了。——主体主义是形而上学最本质的特征。在西方以外的其他文化中,在现代以前,主体主义与历史主义即便有,也很难说占据了什么主导地位。我们不能因为主体主义和历史主义在近代以来在全球所向披靡,便主动将自家格局限于其门户之下。笔者相信,将来的世界文明或有大同,但亦绝非铁板一块,我们必定能走出自己的路来。

注释:

[1] Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, S. 19.

[2] Siehe *ibid.*, S. 20—22.

[3] 由于篇幅和主题的限制,这里不能展开这个问题了。

[4] Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, S. 89, 90.

[5] Friedrich Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, Trans. by J. E. Anderson. Routledge & Kegan Paul, London 1972.

[6] Ibid., S. 4, 5.

[7] Ibid., S. 5.

[8] Ibid., S. 1.

[9] Siehe *ibid.*, S. 108.

[10] 还必须补充说明的是,虚无主义时代的不知所终,与之前时代的人们由于个人或个别时代的局限性而看不清将来,这两者有本质区别,之前时代的人们虽有局限,但面临并确信事情本身有一种内在的必然性,虚无主义时代的人们则没有这种确信。

[11] Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, S. 150.

[12] Ibid., S. 221.

[13] Ibid., S. 222.

[14] See Christian Meier, *From Athens to Auschwitz: The Uses of History*, Trans. by Deborah Lucas Schneider. Harvard University Press, Cambridge and London 2005.

[15] See Grumley, *History and Totality*, p. 178.

[16] Siehe Arthur C. Danto, “Niedergang und Ende der analytischen Geschichtsphilosophie”, In Herta Nagl-Docekal (hrsg.), *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophische Debatten*, S. 126—150.

[17] Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, S. 27.

[18] 吕森:《历史思考的新途径》,第 37 页,另外参见第 32—33、34 页。

[19] 同上书,第 34 页。

[20] Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnomen*, S. 152.

[21] 胡夫也说过,现代人在纂史的时候记恨(Ressentiment entwickelt)黑格尔,而信赖德罗伊森或布克哈特。Siehe Hüffer, *Theodizee der Freiheit*, S. 237.

[22] 其实在黑格尔所讨论的那段历史上,恐怕也从未有《逻辑学》中所描述的那么完备的求真意志现实地出现过,但那段历史与我们当今的不同之处在于,那时虽然也有依照《逻辑学》来看应该被视作衰败现象的情形发生(即个人权力垄断与支配整个事情,而不是由事情的本己发展来引导人的活动),但那段历史大致而言的确走了一条内在合逻辑之路(但未必全如《历史哲学》所描述的那样),从未像他死后那样,人的权力垄断成为常态,对求真意志的讥讽与反叛成为时代的自我标榜。

附录一 黑格尔“承认”学说再考察—— 以《精神现象学》第四章为中心

说起《精神现象学》，人们几乎都会直觉地联想到“主奴关系”，但经过两百余年的解读，该书的第四章依然迷雾重重：这部书是真像霍耐特（A. Honneth）所说的，只有一页半在谈论“承认”现象，^[1]还是有一套系统的承认学说？应该将他的承认概念理解成对无阶级社会或普遍同质社会的追求，还是理解为“后形而上学的主体间性”，抑或理解成世界整体结构中的一个关键枢纽？这些问题一直没有得到令人信服的解答。

对于习惯于认识论模式的读者来说，这一章的出现本身就显得很突兀：在知性和理性之间，为什么突然出现了自我意识和主奴关系？实际上这一章作为精神的首次呈现，是继上一章结尾认识到事物突破自身界限的能力（即黑格尔所谓的“无限性”，实为一种准—主体性）之后，首次突破单个事物的界限，认识到“事物与事物同为一体”这一更深基础，对中世纪以来西方文化以主体方式看待万物（包括人、物与精神）的做法之下所形成的世界整体性（黑格尔称之为“精神”）的第一次总结，但它还没有达到对世界之整体性的客观确证，因此仅仅停留在对世界整体性的主观的确定；但这里所谓的“主体方式”又不是哈贝马斯、霍耐特一系学者所追求的那种理性主体之间对称的承认，也不是这种对称承认的某个不成熟的、预备的阶段，而是以对世界整体性的更实在的确认追求目标，所以难免会让这些学者失望。

《精神现象学》展现出包含了人与物的关系、人与人的关系和人对自己能力的反思这三个层次的一套完整的承认学说。黑格尔认为，只要坚持自我意识这种个体主体性的态度，那么承认都是没有出路的，也不可能通过斗争获得完满的解决。原因在于，承认在根本上不是人对人的承认，也不是现成的人建构出来的结果，而是人作为群体生活之人的基本前提，或者说是精神对人的承认，但在“自我意识”阶段，人虽然认识到了精神的存在，却不认为精神有高于自身的任何真理性。承认现象的出路只有一条，那就是突破自我意识的这种态度，进入精神这一更根本的层次。——黑格尔的精神本身也是主体，这一点已受到历来学者根本性的批判，但这种批判如果走得太远，就容易走向人的独尊。黑格尔的精神作为一种高于人的整体秩序，能为我们思考现时代的境况，提供一个契机。

本文先廓清这一章所蕴含的一种系统的承认学说，再分别从人与物的关系、人与人之间的承认和自我意识与精神的关系证明，我们不能单纯为了从黑格尔承认学说中离析出一种纯社会性的“主体间性”，而忽视这一章所属的整体语境，进而模糊了黑格尔的根本旨趣。

一、学界的研究现状

经过两个世纪的黑格尔研究，在承认学说上，我们面对的研究现状如何？这一章一直是《精神现象学》研究的热点，从青年黑格尔派到当代学者们，多有见仁见智之解说，我们先择取最重要的流派，以最粗略的线条概述一下。

费尔巴哈几乎将整个近代哲学都称作“泛神论”，即认为近代哲学既力求内在地研究世界，又试图从这世界的法则与秩序中看出上帝力量的体现，而不再谈论一个超越的上帝和世界的关系；而他本人则不再直接接受上帝的实在性，他甚至将整个精神世界都归为人的意识的作用。马克思从这里看到了确立自己立场的契机，他赞同费尔巴哈的这一做法，并往前推进一步，将世界的中心放在社会层面，即人与人的关

系层面,认为物质应该由人支配,而精神则是建立于特定时代之社会状况之上的意识形态,也就是说,他对低于社会的物的领域和高于社会的精神的领域,都作了社会化的解释,使之服务于社会的存在,这成了他对主奴关系的研究的最主要特色。相比之下,他将主奴关系延伸到私有制与阶级关系上去的做法是否合适,已属于枝节问题,联系他所处的时代境况,我们就不难理解他的这种偏见性很强的解读了。马克思的解读的上述特色很大程度上影响了后来的科耶夫、伊波利特(Jean Hyppolite)、哈贝马斯及其弟子霍耐特。比如在此视野下,科耶夫就将“承认”解释成“欲求他人之欲望的欲望”,并将主奴关系铺陈于历史维度,说待到将来的普遍同质社会,此前历史上主奴之间的不平等关系会发展成一种平等的承认。哈贝马斯不同意马克思将人与人之间的互动还原为劳动(哈贝马斯语)的做法,他从耶拿时期黑格尔的手稿中发掘出“主体间性”,^[2]认为耶拿时期鲜活的主体间性概念,从《精神现象学》开始就失去了其独立的地位,而服从于精神的构造了。众所周知,这一概念发展成后来关于理性主体之间的商谈与交往的学说,可见哈贝马斯是从他自己的理论预设出发,来裁剪黑格尔文本的。这一做法虽然突出了处在传统意识哲学视角下的众多黑格尔研究著作所没有看到的,超出个人意识之上的主体间的层面,却失去了其他一些维度,作为对黑格尔的解读,它还远不够全面和公正。霍耐特承接其师的问题意识,认为黑格尔在其耶拿早期的《伦理体系》等著作中发展出一种近似于霍耐特本人关于主体间平等承认的理想的学说,然而自从黑格尔在其“耶拿实在哲学”中表现出体系倾向后,这种主体间性的苗头就逐渐被淹没,被嵌入到意识哲学和精神建构的框架中去了,从而不再适合发展出他所赞赏的那种主体间关系。《精神现象学》当然属于此列。^[3]殊不知黑格尔几乎在与谢林和荷尔德林互动的家庭教师时期,就已经在逐步为一种体系作准备了,霍耐特只抽取黑格尔部分作品进行孤立解读的做法,恐怕片面了。不特如此,上述这些学者,因为延续了马克思的社会化做法,因而都有将黑格尔掐头(精神)去尾(自然),将其学说之整体压缩为社会这一个层面的嫌疑——当然我们也可以替他们辩护

说,他们在“六经注我”。下文我们会看到,在人与物之间,人与精神之间,都有一种类似于“承认”的相互关系,而社会层面的承认现象,只是这个整体结构中的一环。

在上述这条线索之外,与德国其他人文科学领域的研究一样,德国学者对《精神现象学》的学院化研究一直没有断绝,这将他们的研究维持在一个不低的水平,但并没有造就什么独有建树的思想家。这些学者或者将《精神现象学》连同其承认学说重新嫁接到黑格尔着重要克服的康德、早期费希特式意识哲学的系统中去[比如亨利希·富尔达(H. F. Fulda)],或者试图将《精神现象学》嵌入后出的《逻辑学》框架中去,比如亨利克斯(J. Heinrichs)的《〈精神现象学〉的逻辑》。^[4]前者属于宏大叙事,往往并不特别关注承认现象,这里暂且不论;后者给人“削足适履”之感,既削弱了《精神现象学》中承认学说的一些不为后期体系所强调的特色,又将《逻辑学》变成了一种到处套用的框架,整合出来的结果成了“四不像”。其实耶拿时期的黑格尔,虽然已经开始构思《逻辑学》,但那只是一个最简要而不成熟的构想,以《精神现象学》之灵动而论,这种嵌入的工作,很难说是令人信服的,比如布拉格大学的学者卡拉塞克(J. Karásek)就不同意亨利克斯将承认学说对应于“本质论”中的实体与因果范畴的做法,而认为应该对应于“存在论”中的“某物与他物”范畴。^[5]这种争论颇为琐屑,与本文关系也不大,这里不赘述。

在这两类学者之外,伽达默尔和珀格勒等人对承认学说的解读则比较到位。伽达默尔在为《〈精神现象学〉资料集》专门撰写的一篇文章中,首先突出了这一章的地位:精神在此首次出场了(用黑格尔自己的话来说就是“进入真理自家的王国了”^[6]),虽然只是以概念的面目出现,而不是在世界上实现,但仅仅因此,就可以证明本章首次出现了“思有同一”,从而使得本章在全书占据了核心位置。伽达默尔还力排众议,认为黑格尔描述的主奴关系是一种理想类型,并非实际历史的照搬或描述,并针对马克思的解读指出,至少就本章而言,这里的主奴关系毋宁主要指家庭内部以及手工作坊中的那种主仆或师徒关系,而不是工业革命后大工厂内部的资本家与雇佣工人之间的关系。^[7]珀格勒更

有针对性,他不满于日裔学者福山掀起的一股“历史终结”热,指出了他的“承认”学说背后,作为思想资源的马克思、科耶夫等人对黑格尔的解读存在着无视精神概念之实质含义(世界之整体性),从而将黑格尔的整个语境狭窄化的毛病,甚为有力。^[8]而布珀纳则更加明确地说,哈贝马斯避开了黑格尔那里超越个体自我意识的精神,根本取消了精神与自我意识的层次差异:“以哈贝马斯的劳动和互动范畴,从黑格尔《精神现象学》出发对主体间性关系进行的重建,在如下意义上避开了决定性的层次差异:在那以统治和劳动为标志的生命形式与行动形式之侧,它设置了另一种以相互承认与对话为特征的形式。”^[9]但或许由于篇幅的限制,布珀纳在此只是一笔带过,至于究竟是什么样的层次差异,这种避开精神的做法又意味着什么,关于这些问题,他并未深论。

317

二、系统的承认学说

在这样的背景下,要对本章中的承认学说进行再考察,首先需要确立的一点就是,这一章中蕴含一套系统的承认学说,而且它是到《精神现象学》为止,黑格尔在这方面学说的最高峰,而不是从早期承认学说退化了的,更不仅仅是一些关于承认现象的只言片语。

(一)就黑格尔自身思想发展来看,只要我们依从黑格尔本人的思想主旨来阅读,而不是以当代哲学的某一套现成的框架来解读,就不难发现,黑格尔在这方面的思想有一条一以贯之、逐步发展的线索。

在伯尔尼和法兰克福任家庭教师期间,黑格尔通过与谢林和荷尔德林的交流,就突破了康德和费希特的意识哲学,接受了“一与全”、“爱”、“生命”、“实定性”等这些昭示世界之整体性与客观性的关键思想,将费希特那里自我与非我的统一改造成了同一与差异的同一。这些都显示出,他所追求的并不是如何在坚守个人主体性视角的前提下,寻求与他人及他物的交往,并在此当中追求某种统一性,而是走出这种视角之外,从事情本身的角度出发,寻求事物本已具有的(而不是后来才建立起来的)、使事物得以可能的根据。到了耶拿之后,黑格尔的作

品除了《精神现象学》等少数几部完整的之外,其他的全都具有断片性质,实际上它们都具有为《精神现象学》开始的成熟期作品作准备的性质。尽管如此,这些作品具有一个连贯的线条,那就是一边澄清自己与康德及同时代哲学家们(费希特、谢林、雅可比等)的差异,另一方面不断寻求世界的整体性(法权的、伦理的、逻辑的、精神的等方面)和内在结构。而“承认”概念就是黑格尔寻找的世界整体秩序上的一个节点,随着作者对整体秩序的含义不断进行澄清,它在整体中的位置,以及它自身的含义,也越来越清晰。

318

霍耐特从自己的规范理论(die normative Theorie)出发,认为耶拿时期的黑格尔在《论自然法权的科学探讨方法》中完成了一个准备步骤,即将自己的研究方式与霍布斯为代表的经验主义方法和以康德、费希特为代表的先验主义方法区分开来后,在《伦理体系》中通过讨论罪与罚、伦理关系,建立了一套层次分明的承认学说。他说,在黑格尔看来,相互承认的关系在所有情况下都是相同的:“一个主体,总是依他知道自身在其某些特定能力和性格方面为另一个主体所承认的程度,以及在此过程中与他调和的程度,同时也会认识到他的同一性(Identität)的那些不可交换的部分,并以此重新作为一个特殊者与另一主体相对立。”^[10]这一概括是很精到的,这意味着,承认不是单纯的求同,而是通过这种活动,主体自身的一些特殊之处,也随之建立起来了。也就是说,承认并不是在他人身上寻找自己的影子,更重要的是承认他人作为一个整全的人格,是接受与认可这个整全人格的全部特性的存在,包括他与自己不同的那些方面——当然,接受与认可也不意味着赞同,而只意味着对某种事物之存在的接受,不认为它是虚无。霍耐特还从黑格尔的这一文本中总结出了家庭的承认(爱)、市民社会的承认(法权)和国家的承认(团结),是为承认的三个层次,并以此判定,黑格尔此后的哲学逐渐失去了主体间性的优先性,而是个体主体逐步为“意识哲学”与精神所吞噬。^[11]言下之意,这是黑格尔承认学说的一大倒退。

霍耐特之所以得出这一惊人的判断,原因大概是他与黑格尔在学

问的根本旨趣上的差异。这里首先需要对一个细微的问题进行辨析。单就主体间性而言,霍耐特看似强调“主体间性”——即主体间相互依赖的那种关系格局——的优先性,即主体间性优先于主体,进而也优先于(依据他的看法)作为主体之意识与精神的其他更高的形态,因为如果不是在这个主体间性的场域下,人与人之间的共同性,以及每个人的特殊性,进而每个人对自身的认识,这些都不可达到,也就是说,如果没有主体间性就没有主体。但经过与黑格尔对比之后可以看出,他所强调的这种优先性是有条件的:即主体间性必须是由有理性的,愿意且有能力相互承认的主体建构而成。在这个意义上而言,主体又优先于主体间性。霍耐特那里“优先性”的这两层含义,前一层不可谓没得到黑格尔的一些启发,但后一层则体现出他与黑格尔的重大差异:他固守社会中的个体这一立足点,以对这些个体之间交往的利弊来判定自然与精神的价值,而黑格尔则具有世界的眼光,寻求的是逐层加深的世界整体性。

319

何以见得?我们不难发现,黑格尔那里根本没有哈贝马斯师徒所寻找的平等的商谈与交往模式,黑格尔所说的甚至不是对这种模式的初步准备。原因其实在于,主体间的相互依赖与承认,在根本上不是由现成的某些主体建构起来的事物,而是在先的条件,而现实生活中人与人之间有意的相互接受,则是在这条件之上建立起来的,和上述相互依赖与承认不尽相同。若非在小群体内部积极约定,则未必能达到平等商谈、交往的状态,即便达到,也只是暂时的。简言之,哈贝马斯和霍耐特误解了黑格尔讨论的问题所在的层面。珀格勒曾很形象地说:黑格尔那里的“承认”不光是一个人对另一个人的承认,更重要地,它是个人进入一个超出这个人 and 那个人的整体,就像工匠们加入一个协会,并不仅仅是为了得到其他那些具体的会员的认可,更主要地是想通过他们的承认,在一个整体中得到归属感,这个整体可以克服单个人的孤独。^[12]也就是说,只有进入主体间的那种共同精神,人才找到成为人的根据,才真正成其为人;反之,构想一些单个的人,然后在此基础上建构某种主体间性的做法虽然在现实的团队生活中也可以暂时实现,但

那种所谓的“主体间性”严格来说并不是黑格尔所说的“承认”，黑格尔所谓的“承认”已经在整个的建构活动之前存在了。不特如此，黑格尔还在自然和精神层面上谈到了其他一些类似于承认的关系，下文会详谈。

正如前文所言，人与人之间的承认，只是黑格尔在众多层面上寻求整体性的努力所发现的层级网络上的一个节点，《精神现象学》之前的诸多涉及承认的作品，都是从各个方面努力触及这个网络的成果，无论是《伦理体系》，还是“耶拿实在哲学”，都是如此，只有《精神现象学》才第一次真正全面地呈现了承认现象所属的大结构，也才第一次系统性地论述了从自然到精神的各种关系模式，同时也第一次系统地展示了自然意识到精神观念论的发展过程。这个问题将我们的视线引向了第四章的内容本身。

320

（二）就《精神现象学》的内部来看，本章有一套层次分明的、系统的承认学说

本章与耶拿早期的承认学说最大的不同是，黑格尔虽然说在自我意识这里，精神首次出场了，但他另外又发现了一个精神自身的层面（即“精神”章，广义而言也可以包括其后的两章），将早期谈论的那些承认的形式，比如家庭、市民社会和国家的承认，都置于精神的层面上，而在他主题性地处理“承认”现象的第四章，则专注于个体之人寻求确证自身的存在这个问题（其中包含人与人之间的承认）。在黑格尔看来，后面这种承认的问题在于，它只将人与事物之间、人与人之间为了生存，不得已而接受的一种无伤大雅的依赖关系而已（主体或者试图克服这种依赖关系，或者利用它为自己服务，无论如何，有一点是不变的，那就是主体都认为它并不伤及自己的生存），它的根本立足点在主体的自我意识，亦即以个人内心的世界为真理，拒绝承认人与事物之间、人与人之间，乃至事物与事物之间的共同存在有什么独立于人之外，甚至比人更高的真理性。从这个意义上看，个体的这种态度不仅存在于本章中，它还存在于“理性”章中，而这两章的区别，不过是前者停留于内心世界与人际博弈（后者实际上仍然是内心世界之间的关系）之中，而后

者开始把目光转向世界,开始观察世界,或者在世界上行动了,但不变的是,它仍然以内心世界为真理。

到了“精神”章,黑格尔将早年没有系统发展的法权思想推展出来,并说出了《伦理体系》中未曾认识到的一个根本前提:人群的共同生活,其本身就有一种实体性,这种实体性乃是比此前所坚持的自我意识更高的一种实体性,是更高的真理之地,黑格尔称之为“精神”;而精神的层次既是自我意识的层次之上的层次,同时也是自我意识的根据和支撑者,因而它在逻辑上先于自我意识,是自我意识成立之前就存在,并使得自我意识得以可能者,而不是由自我意识事后建立起来的。可以说,到了这里,第四章引子部分所提出的“我就是我们,而我们就是我”^[13]才真正被认识了。此时的黑格尔认识到,家庭、市民社会和国家三种“承认”形式,已经脱离了个体的人与人之间的承认这个范围,它们实质上是法权、道德和伦理等三种精神实体对人的承认,以及精神实体与精神实体之间的承认。所以黑格尔在专题讨论“承认”的第四章,反而不处理那三种形式,转而将注意力放在个体之间的关系上。(从马克思到霍耐特这一系的学者,有意不承认,社会——请注意,他们眼中的社会不等于黑格尔那里的“市民社会”——之上还有更高的实体层次,认为黑格尔人为地设置了一种不必要的意识形态;而在黑格尔看来,那根本就不是什么“意识形态”,而是实实在在的存在本身,面对霍耐特的批评,黑格尔恐怕也无可奈何,但那不是因为他被后者击败了,而是因为他认为,霍耐特将自己矮化了。)

321

这样一来,岂不是将早期承认学说的内容都掏空了吗?个体之间的关系还有没有独立的内容?这样的担心是多余的。在黑格尔看来,到他为止的整个西方思想史,最高只达到了自我意识及其理性的层次,还没有达到精神的层次。^[14]近代笛卡尔以来的主体哲学,虽然也谈各种法权、伦理和道德,但黑格尔认为,那仍然是在自我意识及其理性的层次上在看问题。(实际上《伦理体系》之所以没能将承认与各种法权形式区别开来,也是因为还没有彻底摆脱近代的这个弊病。)在进入真正的精神层次之前,黑格尔认为有必要彻底梳理一下整个西方历史上

以自我意识的视角生活与思考得来的所有成果，他以其洞彻千古的眼力，虽不能说圆满完成了这个任务，但已经达到了空前绝后的地步，其成果就是我们看到的第四、第五两章。由于第五章涉及人与世界的关系，不属本文的主题，我们将目光转回到第四章来。

初看之下，好像第四章除了一些关于“生命”、“欲望”的点缀性文字之外，整章都在讨论人与人之间的斗争，而斗争的结果或者是承认对方的力量，或者败下阵来，成为被奴役者，为人服务，或者转归内心。这样一来，这一章整个就是一篇斗争史了。实际情况并非如此。

322 本章至少有三个层次。(1)它承接上一章中对事物的内在世界与无限性的发现而来，自然引出了“主体性”的问题，先从人与物的关系入手，表明人在物那里找不到自己真正的存在。(2)继而它把目光转向他人，而无论是斗争还是主奴关系，这些现象都表明，自我意识在主人和奴隶的形态都无法得到满足。黑格尔实际上表明，自我意识不能停留于单纯的自我确定性，而罔顾世界。(3)自我意识在外部世界还没有得到对自身存在的彻底证明，但已经多少体会到了自身的力量，因而回向内心检验一番，但这种做法最终导致了怀疑和苦恼。

但不可以为本章仅此而已。本章还隐含着对自我意识之上更高的精神层次的指涉。结合“理性”章来看，即便自我意识进入世界，也无法在世界进程中寻得满足，找到真理，问题的解决端赖于能否认识到精神具有更高的实体性。因此，既然本章以自我意识的“苦恼”作为结束，对本章的讨论，势必涉及自我意识的缺陷。

三、欲望及其满足：主体性的出现

表面看来，人与物的关系和人与人之间的承认没什么关系。的确，抽象地看，人与人之间的承认只需要有人即可，无需涉及物，但这种看法只是在谈作为人际建构活动的承认，好比手工作坊或某个协会中师傅收徒之类的举动。但我们不能抽象地看待这一现象，徒弟之所以觉得有必要加入作坊和协会，是因为他感到手艺不是纯粹靠

自己一个人对物进行加工就能练就的,手艺人的身份在那里也得不到,而且“师傅引进门,修行靠个人”,师傅收徒最多只能说是师傅承认徒弟为一个可造之才,而不等于行业内部对徒弟的认可,这一认可还需要在同门的切磋琢磨中,在与物的关系中不断改进手艺,才能慢慢得到。而在得到普遍的认可之后,情形就不同了,即便行业内部某个人不认可,也不影响他的手艺人身份,即不影响他已被行业普遍承认这个事实了。可见承认不同于个人与个人之间的约定与建构,而且总离不开与物的关系,因为人的能力是通过在劳动之中体现于物之上,才被人认可的。

习惯于认识论模式的人,对于“知性”章之后紧接着出现“生命”、“欲望”这样的概念,会大感惊讶,但如果我们能顺着黑格尔本人的思路来看问题,我们会发现,这些概念的出现其实是很自然的。

323

黑格尔在谈到自我意识的时候,回顾之前的诸阶段:“意谓阶段的单纯的存在,知觉阶段的个别性和与个别性相对立的普遍性,以及知性的对象空虚的内在世界都不复被当作本质……”^[15]知性阶段虽然与意谓和知觉阶段同属于对象性地看待事物的阶段,但它与之前阶段明显不同的一个特征是,每个事物都有了一个内部世界——尽管这个内部世界是“空虚的”。而我们现在涉及的欲望及其满足,只是在上一章已经有所说明的,事物内外世界之间的那种交流模式之下的活动,也就是说,“知性”章已经为本章搭好了舞台。另一个更明显的例证是,黑格尔在谈到对立的自我意识之间的互动时说:“在这个运动里,我们看见,那表明为力的交替的过程又重复出现了,不过现在是在意识中出现罢了。”^[16]自我意识之间的互动,居然是知性阶段力的交替活动在一个新的层面上的重演!在常人看来毫不相关的物之关系与人际关系,在黑格尔眼里居然具有相似的性质。应该如何理解这一点?

这里有一个思想史的渊源需要简单交待一下。古希腊思想并不特别强调人的内心世界,在他们看来,理性与灵魂,都是人追求理型的一种努力,如果没有理型的吸引,以及人因为对宇宙秩序的惊叹,即对理型的美与善的向往,而产生的趋之赴之的愿望,也就谈不上这些因素的

存在,希腊人一般而言并不特意在人的内部设想一个实体性的区域,也不将这些因素本身设想成一种实体性的存在,可以说,希腊人的生命是一种趋向于维持宇宙秩序的生命,人本身及其灵魂就是这个秩序的一部分,或者说构成了维持这种秩序的一种力量,人及其理性因宇宙秩序才成全其存在,其本身并不是独立自存的实体,更不拥有像笛卡尔那里如撬动世界的杠杆一般的“我思”。但从希腊化时代开始,“本质”(essentia)与“实存”(existentia)的二分,以及“人格”(Person)思想,确立了万物(包括人)的内外之分,而中世纪对应于古典时期的宇宙秩序的上帝及其作用,也被改造成了一种人格。这样一来,人与人、人与事物、事物与事物之间的关系,成了一种从一事物或一个人的内部出发,去接触乃至控制另一事物或另一个人的内部的模式,成为某种权力意志。在这种情况下,认识事物的本质,就是抓住事物的内核,而追求真理,就等于不仅在思想上,而且在行动与现实中确认主体对对象(即另一个主体或者类似于主体的内外二分之一物)的控制。

黑格尔抓住了这一点,他知道事物和人都不可能止步于一种相互远隔的关系,而必然要进入主体与对象之内外相互纠缠的局面。“知性”章即是事物内部的相互展示与交融,但还没有达到整体性认识,而“自我意识”章则是在认识到需要整体性之后,却停留于自我意识内部(即没有真正从整体出发),来进行人与事物、人与人的内部之间的互动。但我们不可满足于这种一般性的描述,而应该深入到文本的具体机理中去。

在上一章中黑格尔表明,知性的态度是对象性地看待事物,即把事物跟我严格区分开来看。但黑格尔说,以这种态度,最后达到的结果只能是,在被设定起来的事物本质和外在现象之间来回摇摆;只有对这个态度本身进行反思,才能发现,虽然在事物的内部设定一个本质世界(即超感官世界)的存在是有必要的,但同时,本质世界和现象世界是不可分的,它们是同一种建制的两个组成部分,而这个建制即是我们看待事物的方式,却也不是人的纯主观建构的产物,因为它同时也是事物向我们显现的方式。黑格尔进一步认识到,不仅一事物的内在本质与外

在现象不可分,事物与事物之间也不可分,这就是黑格尔所谓的“无限性”,这就意味着,每一事物都有一种从内部出发,突破自身限制,与其他事物融入一种更大的整体建制中去的潜能;而事物与事物之间的差异,以及同一事物的自身吸引,都是在这种无限性的架构下才能实现的。这种无限性要真正实现自身,就必须突破知性,因为知性虽然意识到有无限性,却仍然习惯于将无限性和那些界限打成两截来看。对于无限性,黑格尔说道:“只有在内心界中它自身才自由地出现。现象界或力之交替作用的世界已经显示了它的活动,但是它首先自由地出现为说明;并且由于它归根到底是意识的对象,意识能够认识它像它本来那样,于是意识就成为自我意识。”^[17]只有以自我意识的态度,也就是说,不是以他者的姿态,而是自身站在主体的立场上,即站在一个有内在世界的存在者的处境中,切身地体会到上述无限性,才能真正认识这种无限性,从而这种无限性也才能真正实现自身。黑格尔这里的步骤不是以一个旁观者的姿态,将先前放在面前的物换成了一个人,仍然以旁观者的态度来观察面前这个人,来考察这个对象的“自我意识”是如何的,而是观察者^[18]接受了自己是一个主体这一事实,是为自我意识。

站在自我意识的立场上,等于说将自己当作主体了,但这并不意味着将对象也当作主体,事实上黑格尔正是从这里出发来阐述自我意识的。需要注意的是,黑格尔这里所说的“欲望”,并不等于一个富足无忧的现成的人饿了吃饭,冷了加衣这种生理上的欲求,而是根本关乎人作为一个主体能否存在的:黑格尔从不认为有脱离一切物之外的纯粹自我意识存在。我们不妨做一个思想试验。假设真有这样的自我意识存在,那么它除了在头脑中反复念叨“我”、“我”、“我”或者“我要存在”这些并不能让它确信其存在的纯粹概念之外,就没有任何现实的力量了。用一个流行的词来说就是,黑格尔所说的这种欲望是一种存在论上的(ontologische)需求。从逻辑上讲,上述那些现成的欲望则是在黑格尔强调的这种根本需求之后的事情。只有他物的存在才能证明我的存在,因而我对事物的依赖性,是先于我的存在的,而不是我们平时想象

的那种欲望：先有一个现成的人，他的某部分机体有了某种生理需求，或者他的内心世界的某个部分有了某种心理需求，从而去满足这些需求，而需求的满足与否，只是局部与暂时的事情，与这个人的存在本身无关。但话说回来，自我意识之不同于精神的地方在于，即便人知道物的存在攸关自己的生存，他仍然不认为物本身有什么真理性，真理在他的自我意识之中，在他自己这里，他对于物的关系终究是一种工具性的利用关系，而精神则反之，它真真切切认识到有比自我意识更根本的真理。

326

黑格尔认为，和物的这种利用关系，虽然可以一次次使现成的欲望得到暂时的满足，但仍然无法真正确证自我意识的存在，使自我意识得到真正的满足。其根本原因并不在于欲望的对象是感性事物，是会消失的，而每一次现成的欲望的满足也是短暂的。我们可以设想一种一直满足下去的欲望，比如一直吃好吃的东西而不伤害身体（尽管这在实际生活中是不可能的），黑格尔会不会止步于这样的欲望呢？答案是否定的。因为自我意识面前的物不是主体，不具备从其内在的本质或内心出发，真正为我而存在的可能性，比如吃苹果，我所吃的只是这个苹果的形体，而它的本质仍然属于苹果这个类的本质，仍然不是为我而存在的，春生夏长秋收冬藏，不是随我的喜好而定的。用黑格尔的原话来说就是，对象必须在为了我而被否定的同时保持它的存在，这就意味着，“只有当对象自己否定了它自己时，自我意识才能获得满足”，^[19]这样的对象只能是一个像我一样也具有自我意识的他人。

值得注意的是，哈贝马斯与霍耐特有意无意忽略了主体寻求承认时所经历的这两个层次的发展（从事物之间的无限性到存在论层面上的欲求），而将眼光仅仅放在个体之人与主体间性的关系上，使得问题无法融入到整个西方文化史的发展中去，而被迫将自己的讨论限制在他们所谓的“后形而上学时代”愿意进行理性商讨的群体中。且不说这种做法是否足够尊重黑格尔的原意，单从它的时代性来看，它表面看来是切合了当前时代的境况，实际上未免画地为牢。

四、人与人之间的承认

在“自我意识”阶段，主体感到在另一主体那里得到的承认，才使得他真正确立了自己的存在。如上文所述，这种承认首先不是两个现成的个体进行的约定，因为这种约定已经预设了个体的存在，而承认恰恰是为这存在提供条件的，它当然与事后的约定有别。说到底，承认是那关涉每个个体之生存的共同精神，对个体的接受与认可，而不是一个个体对另一个个体在纸面、口头上或内心里的认可——只不过此时的意识还局限在“自我意识”的态度之中，根本没有认识到这种精神本身具有什么真理性，也就是说，精神可能接受个体，但作为自我意识的个体，却还没有达到真正接受精神的地步。

327

无论马克思、伊波利特、科耶夫，还是哈贝马斯、霍耐特，都拿黑格尔承认学说中的不平等现象大做文章，多少都将黑格尔所描述的主奴关系当作需要加以克服的不完满状态，而他们设定的目标则是平等的承认，认为平等的承认比不平等的承认更完满。这种看法表面看来并没什么问题，但仔细甄别之下我们不难发现，它误置了黑格尔谈的问题所在的层面。它认为黑格尔那里的承认也是像他们自己设想的那种事后的认可，为了得到一种相互平等的认可，他们主张，要进行经济、政治、战争、商谈等方面的斗争，即像霍耐特从青年时期黑格尔那里借用来说的一句话的那般，“为承认而斗争”(Kampf um die Anerkennung)。

实际上黑格尔比他们来得更老道一些。上述几位思想家和学者都是在马克思本人创设的社会化思路下在看问题，在他们看来，世界上最重要的莫过于个体与个体之间的关系，是为社会^[20]，站在社会的角度来看，下有物质，上有精神，它们不是利用的对象，就是建构的对象，总而言之都是为社会之人服务的，它们自身或许是有生命的，或者需要尊重的，但无论如何不是真理的所在。远的不谈，单说哈贝马斯与霍耐特借用规范理论，走一种人为之法的道路，^[21]期望以此建立理性的商谈，这在黑格尔看来，不过是小圈子内部的“人事”而已，而黑格尔本人

更重视的,是世界本身。借用庄子《齐物论》中的术语来说,像他们这种硬是要在和“不齐”相同的层面上寻找“齐之”之道的做法,其实是舍本逐末,是达不到目的的。

328 黑格尔认为,问题在更深的层面,不要盯着事后人为的约定或斗争来看事情,问题在于如何从根本上,从在他本人的意义上作为存在论根据的,人与精神的关系中去寻求解决之道——当然,黑格尔认为,“自我意识”和“理性”两章都还不是这个问题得到解决的地方。黑格尔看到,在一个群体中,各个人能得到共同精神认可的程度,总是不一样的,相比之下,那种先在某些方面平等,再依规范去进行商谈的想法,只能在很有限的、可以约定的范围内,才可以实现,它不是人类历史的本相。即便在哈贝马斯师徒所描绘的平等商谈中,他们也无法否认,个体与个体对要商谈的议题的理解是不同的,同样有其“不齐”之处。

而黑格尔所说的主奴关系,到底何所指呢?它到底与历史上的具体现象有无关联?这个问题一直困扰着学界。如上面提到的,在德国精神史方面有着精深造诣的伽达默尔与珀格勒将它解释成师徒关系,相对而言最符合黑格尔写作时的实情,但笔者认为,我们同样不可将这一解释坐实了。黑格尔往往是依理举例,用我国学者过去的说法来讲,他举的例子其实是一些“寓言”,随着意识经验的进展,他将那些熟悉的历史掌故信手拈来,但所说往往又不是专指那个历史时期,这给历来的读者增添了很多阅读上的困难。笔者认为最可靠的办法,是弄清黑格尔所论述的意识经验所处的阶段,顺着他意图论述之理按图索骥,来体会他所举事例的意谓。黑格尔笔下的主奴关系,容易让熟悉马克思学说的人联想到阶级关系,尤其是古希腊罗马时期的奴隶制,也容易让服膺尼采的读者想到基督教奴隶道德,更容易让深研历史的读者去挖掘近代早期的小手工业。这些解读是否可行?未尝不可,但恐怕它们都仅仅抓住了只鳞片爪。无论固执于这些解释中的任何一种,都容易让人不得要领。

笔者以为,黑格尔要说的是,在自我意识的阶段通过他人的承认确立自身存在的做法,无论主体处在承认关系的顶端,不必直接接触物,

还是处在底端，直接与物打交道，处在被支配与服务他人的地位，根本而言都是行不通的。黑格尔也不寻求在停留于自我意识这个层面的前提下，仅仅通过斗争去获得他人的认可，达到一种貌似平等，实际上只是事后建构之物的状态。令马克思主义者兴奋的是，他说到了奴隶通过确立对物的控制，而认识到自己才是真正的主人，颠覆了老主人的地位，“现在它摧毁了这个异己的否定者，并且在持久的状态下把自己建立为一个否定者，由此它自己本身便成为一个自为存在着的東西”；^[22]但令他们极为失望的是，黑格尔马上把笔锋一转，去谈论斯多葛主义了，而不顺着马克思的思路去谈论如何如何颠覆作为一个阶级的主人之类。这一点就是上述意思的明证。

329

说到这里，我们要附带提一下黑格尔对劳动的看法。黑格尔平生很少主题性地谈论劳动，《精神现象学》中的一处论述代表了他耶拿时期思考的成果，与《法哲学原理》中的大篇幅论述已经没有太大差异，值得重视。而我们因为受马克思解读的影响，对他这里的劳动观已经形成了一些固化的看法，所以有必要澄清一下。

黑格尔和马克思对劳动的看法的相同之处在于，他们都看到了，虽然人离不开物，也离不开针对物的劳动，但人与物的关系问题隶属于人与人的关系问题。黑格尔和马克思都不像我们日常所想那样，把人与物的关系当作某种抽象的直接关系，而是认为它一定是处在某种人与人的关系模式之下的关系，也就是说，物总是人的关系之下的物。所以黑格尔将它放在主奴关系的范畴下，马克思也一定要将它放在具体的生产关系模式和相应的意识形态下进行讨论。“在主人面前，奴隶感觉到自为存在只是外在的东西或者与自己不相干的东西；在恐惧中他感觉到自为存在只是潜在的；在陶冶(Bilden)^[23]事物的劳动中则自为存在成为他自己固有的了，他并且开始意识到他本身是自在自为地存在着的。”^[24]也就是说，正是因为主人也离不开物（如上文所解释的，那不仅仅是为了生理心理上的享受，更是为了确证自己的存在），掌控物的塑造大权的奴隶，才发现自己抓住了事物的要害；但同时，奴隶并未因此而改变他服从于主人的事实，不仅他自己，甚至他对物的塑造，即

他的劳动,也都是隶属于他对主人的这种服从关系之下的。那么由此要提出的一个问题就是:事情的关键是否在于改变这种人与人的关系?是否在于通过马克思所主张的那种改变对物的支配关系的方式,乃至通过暴力革命,而达到人与人对物的平等共治?

330

黑格尔的答案是否定的。他不仅在讨论人与物的关系之前,就于上一章的结尾和本章开篇洞察到物含有某种普遍的生命性,而且在意识经验后来的每一个阶段(自我意识、理性、精神……),都回过头来讨论人与物的关系,这不是因为他喜欢重复,而是因为在每一个新的层次上,都看到了人与物的关系的一种新的意义。黑格尔的主奴关系学说,并不导向对如何人为地改造人与人之间关系的讨论,而是导向新的层次上物的意义转变的讨论。因为“理性”章与本章中,主体固持自我意识的态度没有根本改变,我们且略过这个部分,直接看“精神”章对物的界定。在“精神”章,黑格尔虽然集中精力讨论种种法权形式,而讨论物的地方都是附带涉及一下,但我们不可因此就认为,“精神”只关乎人事。恰恰相反,“精神”在黑格尔看来是遍及整个世界的,只不过人事是它更本己的体现而已,这并不代表物之中没有精神的体现。比如私有制下的财产、国家暴力的工具等等,其意义都在于成为某种法权形式的体现,但物在这里毕竟是不可缺少的载体。这里涉及的与马克思的差异,其焦点其实并不在于传统马克思主义学者们批评黑格尔时所关注的“国家高于社会,还是阶级意识形态的构造?”,而在于:在主体之外的世界中,包括物与诸种社会建制、精神事物,是有某种高于人之上,人必须加以服从的实体性,还是那一切都是受人支配的东西?简而言之,是否有人必须服从的某种更高的秩序存在?且不说在“欲望”层次上,作为旁观者的黑格尔已经在字里行间暗示,物之中具有人多少要加以重视的某种生命性,物并不应该完全被视作工具,单看精神层次上的物,我们就可以肯定地说,作为含有更高秩序之物,在黑格尔眼里绝不是可以予取予求的工具了。

其实在人际之间的承认现象中,就已经隐含着这个问题了,只不过历来的学者少有抉发而已。上文说过,人与人之间承认的实质,在黑格

尔看来是某种共同的精神对人的承认,在“自我意识”部分,由于主体固守“我”的存在,以这种自我意识为最大,它虽然认识到自己对共同精神的依赖,但也只不过将它当作一种不得不面对与应付的依赖性而已(即便所谓“物的决定作用”,也只是一种依赖,也是在相应的人与人之间关系的框架下才有其意义,而非反之),它对主体自身以自我意识为核心的存在,并不构成根本威胁,于是就有了劳动、斗争、服从、恐惧、怀疑等现象。黑格尔深知问题的关键在于突破这种个人主体性的态度,承认物与精神对象之中有更高的真理性,而马克思等人则认为,还是要坚持斗争,直到达到人对物的平等共治为止。这种做法在黑格尔看来,是否依然固守在自我意识的态度中,是否已经有某种先天的缺陷了呢?

331

五、自我意识的出路——一种可能的批判

有了对前两个层次的说明,本章的第三个层次便不难理解了。自我意识在塑造事物或者控制他人的过程中感受到了他自己的力量,但这并不等于“掌握”了世界上“那普遍的力量和那整个客观的现实”,^[25]于是自我意识需要对自身力量进行一番反思,看看它究竟有多大力量。黑格尔说,此时的自我意识已经算得是一种“思”(Denken),它在以“概念”(Begriff)的方式进行活动,这就是说,它既不是纯主观的“我”、“我”、“我”式的呓语,也不是沉陷于客观事物中的对象性存在,而是既能实现自我于对象中,在世界中有了一番客观的经历,又能从这作为对象的自我返回自身,即能发现这客观经历之“为我的”存在。

这不等于抛开现实的事业不管,以一种弃世的决心专注于内心。实际上自我意识可以继续从事以往的任何事业,正如斯多葛派哲人所说,无论在王座上,还是在枷锁中,都不影响我的自由。而且此前的诸阶段正是以目前这个反思自身的阶段为目的的,因为黑格尔认为,自我意识阶段的认识,不管是与物,还是与人打交道,在根本上而言,它原本就处在“纯粹概念”中,而没有从自我意识内部往外取得什么实质性突破,比如他在介绍主奴关系之前就说:“我们现在要考察承认的这种纯

粹概念或自我意识在它的双重化的统一性中的纯粹概念,看它的这种过程如何表现在自我意识面前。”^[26]也就是说,主体进入与他人的关系,目的只是为了看看自己能在多大的程度上摆脱对方的影响而存在,说到底还是为了证明自己有多么强大,用黑格尔自己的话来说就是,描述意识经验的这个与他人和他物打交道的过程,只“在于指出它自身是它的客观的形式之纯粹的否定,或者在于指出它是不束缚于任何特定的存在的,不束缚于一般存在的任何个别性的,并且不束缚于生命的”^[27]。

332

但是正如上文指出的,由于自我意识自身就是不自足的,在试探性地与他物 and 他人打交道之后,无论它是返归内心检验自己的力量,还是投入到世界中去(“理性”章)进行理论或实践活动,都注定是要碰壁的,因为这些活动改变不了它唯我独尊的根本处事态度。自我意识起初满足于自我肯定(斯多葛主义),后来发现客观世界与他的这个想法并不一致,这就导致一种痛苦的怀疑(怀疑主义),进而人为地设定一种客观力量的存在,并主观抽象地承认其具有真理性(这当然和“精神”阶段全身心地周围的客观世界中体会到这种真理性完全不同),却没能成功地在周围世界验证这种设定,这种设定是完全超越于周围世界之外的,它发现的只是自身和这种力量的无限隔离,故而它进入一种苦恼状态(苦恼意识)。黑格尔对这个过程述之甚详,那是整个《精神现象学》中最生动的部分之一,笔者就不作续貂之语了。

我们关注的问题是:虽然自我意识以这个自我反思的阶段为目标,但我们能说它由此就找到出路了吗?恐怕未必。细心阅读之下不难发现,黑格尔的如椽之笔从未以完全肯定的语气提到自我意识,在他看来,自我意识无论处在本章三个层次中的哪个层次上,都是有根本缺陷的,而且这种缺陷一直在整个“理性”章中延续,这便涉及他对近代启蒙理性的批判了。启蒙理性是大家熟知的一种现象,它本源自中世纪晚期个别神学家和自由思想家的零星思想,后来在法、英、德诸国积淀为无远弗届地风靡整个文化领域的现象,最典型的思想代表是卢梭和康德、费希特,但人们往往没有注意到,以往被划到启蒙的领域之外的浪漫派、狂飙突进运动和古典主义等文化现象,其实在根子上也深受启蒙

思维的熏染。黑格尔对自我意识在世界上的行动的描述,蕴含着对整个启蒙理性,以及处在其影响之下的前述各种文化现象的一个宏大的总批判,[28]这一批判的要点在于:它们都没有脱出“自我意识”这种态度之外,无论它们妄图统领世界进程,还是孤芳自赏地赞美“心的规律”,它们都不承认个体主体性之外还有更根本的真理,而认为历史上为人崇敬的那些客观秩序要么是主体的建构物,要么是主体必定能克服的障碍,主体断没有一味服从之理!

黑格尔认为自我意识的出路在精神。他不认为精神是他的独创,相反地,精神一直客观存在着,而且一直在人类历史上起着主导世界秩序的关键作用,黑格尔认为他本人所起的作用,只是第一次在哲学上将这一历史主导因素表述出来了而已。因此,黑格尔也认为,所谓“精神是自我意识的出路”,也并不意味着自我意识病急乱投医,急切之下主动为自己开出了“精神”这个药方,而只是自我意识回到它本应该回到的那个根据上去了而已。在精神层次上,自我意识也不是到达了一个与之前的世界无关的领域,而是以一种更深刻、更坚实的方式,重新投入到人与世界、人与人之间的关系中去罢了。

但是后人并没有沿着黑格尔的路走下去。黑格尔虽然想以精神这种实体克服个人主体的主体性,却仍然没有彻底摆脱中世纪以来主体性世界观的影响,他将精神自身也当作一种一般的主体,人与精神之间、精神事物与精神事物之间的关系,从根本上说仍然是一种主体与主体间的权力意志控制模式,而不是古代那种真正解除主体权力控制的欲求,全身心投入到一种虽不对我进行强制,却构成我的生命之应有指向的客观秩序中去的模式,有着相当大的缺陷。这或许就是黑格尔在后代一再受到批判与攻击的根本原因。站在今天的时代境况之下,我们恐怕没有黑格尔那么足的底气,投入到他所说的那种精神中去了,因为精神的消散恰恰是当代的根本现实,是我们一切生活与思考的基本出发点。

但黑格尔的缺陷并不在于他强调整体秩序,而在别处。而整体秩序正是当今时代的我们应该找寻的东西,虽然可以肯定地说,我们找寻

的整体秩序一定会与黑格尔的有相当大的区别。从马克思到霍耐特一系的思想家和学者,在抛弃精神的主体性的同时,也将这种整体秩序一同倒掉了——更准确地说是抛弃了整体秩序超越于人力之上的客观性。假如事情真像福柯关于“人之死”的论断所说的那样,那么坚持社会性之下的个人主体性的哈贝马斯与霍耐特,就根本没有比黑格尔更多的理由,去宣告其观点的成立。黑格尔以其在《精神现象学》中容纳整个人类文明史的雄心与深切洞见,向所有现代人,乃至所有当代人提出了一个急切而严峻的问题:人是否应该承认某种更高秩序的存在?如果我们能在这个问题上有切实的推进,就不会让《精神现象学》中的声音显得那么孤独了。

334

注释:

[1] A. Honneth, “Von der Begierde zur Anerkennung”, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. a., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008, S. 188.

[2] J. Habermas, “Labour and interaction: remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind”, in *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, Volume II, ed. Robert Stern, Routledge, London and New York 1993, pp. 558 ff.

[3] A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1992, S. 20—220.

[4] J. Heinrichs, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1974, S. 170—220.

[5] J. Karásek, “Das Andere seiner selbst. Zur Logik der Anerkennungstheorie in der *Phänomenologie des Geistes*”, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 253—269.

[6] 黑格尔:《精神现象学》,贺麟等译,北京:商务印书馆 1979 年版,第 116 页。

[7] H.-G. Gadamer, “Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins”, in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. H. F. Fulda u. a., Suhrkamp Verlag,

Frankfurt a. M. 1998, S. 239.

[8] O. Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995.

[9] R. Bubner, *Modern German Philosophy*, trans. E. Matthews, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 194, 195.

[10] A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, S. 30—31.

[11] Ibid., S. 45—53.

[12] O. Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte?* S. 24, 25.

[13] 黑格尔:《精神现象学》,第 122 页。

[14] 当然,思想上的认识 and 实际生活是两码事,实际上精神作为一种现象在西方历史上从来都是存在的,但能否在思想上承认它为一种独立的实体性,则是另一回事。

335

[15] 同上书,第 116 页。

[16] 同上书,第 124 页。

[17] 同上书,第 112 页。

[18] 这里所谓的“观察者”是黑格尔书中经历意识经验诸阶段的那个意识,而不是黑格尔这个作者,也不是黑格尔邀来观看这个意识经验发展过程的我们。当然,这也不妨碍黑格尔与我们也以同情的理解去体察这个观察者的历程。

[19] 同上书,第 121 页。

[20] 他们那里的社会概念与黑格尔那里的人际关系,以及处在精神层面的市民社会概念,都有细微的差别,这个问题尚待专文另述。

[21] 在古希腊,nomos(法)本身就是与 physis(自然)相对立的人为之物的意思。

[22] 同上书,第 131 页。

[23] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, S. 135. 以下引用黑格尔原文的地方均依该本对勘,不另注。

[24] 黑格尔:《精神现象学》,第 131 页。

[25] 同上书,第 132 页。

[26] 同上书,第 124 页。

[27] 同上书,第 125 页。

[28] 我们在“理性”章中不仅看到卢梭、康德、费希特,还看到歌德、施莱格爾,乃至《堂吉珂德》,关于这方面的解读,以前的学者们多有论述,这里就不展开了。

附录二 康德目的概念析义

336

康德的《判断力批判》，一般被认为构成了连接《纯粹理性批判》所界定的现象世界，与《实践理性批判》所界定的道德本体世界这二者的中间环节。但只需看看这部批判的主题——目的与合目的性——便不难明白，它考察的不再是和现象、道德本体两个世界并列的另外第三个世界的可能性条件，而是关系到前两个批判之前提的另一个更关键的问题：世界的根本秩序问题。可以说，秩序问题是前两个批判所澄清的种种现象与行动之可能性条件本身的可能性条件，康德以其惊人的哲学洞察力，提出了这个在近代沉寂已久的问题，为后来的德国观念论打开了一个极为深广的活动场域。

他的目的概念^[1]当然不是无源之水，而是源于古代和中世纪的目的论，特别是后者；而在后世的发展方面，令人惊奇的是，德国观念论对康德秩序观的种种拓展、冲击乃至颠覆，都没有改变他们对康德的主体主义方式的继承这一基本事实。这里打算分别参照亚里士多德和黑格尔的相关学说，解析康德的这一概念，这或许也能间接地对本书的正文部分形成一个补充。

一、目的概念的重要性及前人的目的观

在当今这个总以为人能控制一切的时代，目的往往被认为是人头脑中的计划与意图一类，是和其他原因没有什么本质区别的一种个别

原因,其特殊性在于它以时间上在后的某个事态为之前的行动的原因,而其他原因,往往在时间上不会后于结果,这就意味着,目的与其他原因在地位上是完全相同的,只是人手中的一种解释工具或者行动规划。这种目的观的另一个特点在于,它认为行动甫一完成,目的就达到了,同时也便消失了,也就是说,目的既是人所设立的,也是人的行动能消解掉的,而且与其他行动、事物没有什么本质联系。康德则不这样看。

一般认为,《纯粹理性批判》处理现象界的问题,《实践理性批判》处理道德本体界的问题,这两个批判写完,知与行皆备了,用康德自己的话来说,“我能认识什么?”和“我应该做什么?”的问题都得到了回答,批判哲学已然齐备,不需要再做什么了,剩下的事情就应该是在此基础上给出他的形而上学了。但令人不解的是,康德恰恰没有这样做,他写出了一个初看之下好像“多余”的“第三批判”。于是人们用“真善美”的“美”来看待这个批判,说审美判断力批判讨论的是自然美与艺术美,而目的论判断力批判讨论的是作为超越人的神圣艺匠之创作产物的、合目的的自然。这样来看,《判断力批判》也并非完全不可行,但却错失了康德创作第三个批判的本意。康德的旨趣并非冥思苦想,然后人为地在原本判然二分的一高(道德)一低(经验现象)两界之间做一个打通的工作,而是由于他敏锐地意识到了世界秩序这个比前两个批判所描述的各种可能性条件(Möglichkeitenbedingungen)更深刻的问题,可以说世界秩序是这些条件的条件;进而他要一探这秩序的究竟,并为我们对这个秩序的认识进行批判的划界。而相比之下,这部批判中对美和艺术的描述虽然也十分重要,但康德只将其作为他的目的论的表现形式之一来看待,构成全书核心的是世界秩序问题,而不是审美。

为什么说第三批判讨论的是现实(包括道德行动与经验现象)之可能性条件本身的条件呢?我们以空间问题为例。没有空间概念,我们根本无法生存。如果我们没有平面的概念(这话换一种表达方式就是:如果事物不以平面的方式向我们显现),我们不能睡觉,因为此时谁能证明床对我们不会显现为一个深渊呢?我们也不能走路,因为此时谁能向我们保证下一步不会坠入虚空中去呢?因此平面以及其他各种空

间要素,都是我们的经验世界成立的前提条件,和建立在这条件之上的具体事物是不同的,我们不能拿具体事物的变易与流逝来衡量这个条件,说它是会发生与消失的,还是永恒的——这样的衡量是没有意义的。〔2〕道德规律也是这样,如果没有“合乎理性的意志为了人群良好的共存而行动”这个条件,具体的道德现象是不可能的。康德在理性的理论运用与实践运用两方面所作的批判,绝不仅仅是一种消极的划界与限定而已,它还蕴含着深刻的积极考虑,那就是探明现实世界成立的条件,并在此基础上建构他的形而上学。然而,我们由现实世界反观到其条件,这还不是问题的全部。我们还需要问另一个问题:世界的条件为什么是这样的?它是一种合目的、有秩序、有方向的结构,还是一种杂乱无章的偶然?这两个问题涉及另一个根本性的问题:世界的秩序指向善吗?

对于现代人而言,善恶几乎完全取决于人的意志,世界本身是中性的,无所谓善恶。然而康德以其深刻的哲学洞见,发现问题远没有这么简单,他认为世界本身蕴含着一种我们人虽然无法以理论的方式洞穿,却应该持之为行动准则之导向的秩序。在正面讨论康德的目的概念之前,我们有必要简单回顾一下他之前的目的论的演变过程。

到柏拉图为止,希腊思想中或隐或显地一直有以本原或理型为人事物追求之导向的趋势存在,比如在早期自然哲学家那里,本原就含有一种引导与推动事物发展的力量,而毕达哥拉斯、赫拉克利特和巴门尼德等人一般都认为本原是应加以追求的光明与一,是向上的方向,即便思想更趋于现成化的新自然哲学家,严格来讲也从来不是机械的唯物论者,也强调宙斯、四根对于事物运行的引领或支撑作用,而苏格拉底和柏拉图师徒二人,则逐渐将本原的这种引导性力量铸造成轨范社会乃至宇宙的唯一终极方向。

虽然如此,将这种力量与方向明确地总结为系统的目的学说的,则非亚里士多德莫属,不能不说这是他对希腊思想的一大贡献。亚里士多德认为目的(to telos)就个别事物而论是它的善好,就全宇宙而论则是它的至善(《形而上学》982b7)(当然这里的“善”不限于道德之善而

已,也不是人的功利意义上的利益,而是泛指事物的“好”的状态,是指宇宙的根本秩序有一种指向性,否则宇宙根本不会存在。道德之善只是其中的一种)。也就是说,目的可能像健康之于散步那样,成为我们活动的指向,但之所以如此,并非因为它在亚里士多德眼里是人设置与规划的结果,而首先是因为它就是客观事物的发生与成长所遵循的方向,人因为认识到这目的于事物本身是善的,所以才追求它。这反映出希腊人对事物自身含有的秩序(taxis)的坚信,他们甚至以秩序(Ordnung)来命名宇宙,当他们听到、说出或想起宇宙(cosmos)这个词时,首先想起的就是一种秩序。这秩序是事物内在的支撑者,而不是什么抽象规律,而且是以善为方向的,类似于数学上的“矢量”,而不是死的框架。这并不是古人的蒙昧或者迷信,试想,种子如果没有欣欣向荣这个生长方向,根本就不会成为一棵树,甚至连种子都不是,因为种子要成形,其本身就要遵循这个方向;人如果没有人样,比如在中国文化里,人如果不遵行孝道勉力而行,我们根本不会当他是个人,会说他“禽兽不如”。这些被我们用“自然规律”、“社会习俗”轻易解释过去的现象,在古人看来却是一种十分原初的秩序与天理发生之所,只是我们失却了让古人在生活中处处都感到与秩序息息相关的那种洞察力,脑子里充斥着抽象的概念,才会反过来觉得古人“不科学”。

339

表明目的的根本地位的,还有四因说。亚里士多德虽然将目的归于四因之一(1013a33),但目的因^[3]实际并不仅仅是与其他诸因相并列之一因而已,而是统摄其他诸因的。与古希腊的一般做法一样,亚里士多德将目的因称为“善”(982a30—983b1),也就是说,世界不是固定的,而是由支撑它的那个有方向的秩序引领着运行的。这样的观点,在现代物理学看来或许该被归入一厢情愿的“迷信”或过时的宇宙论之列,但古希腊人却笃信不疑,那不是因为他们没有看到现成的事物往往是不动的、可分的,甚至任人摆布的物什,乃是因为他们不像现代人一样,容易接受一套现成的共相与理论,来解释事物,而是对现代人隔膜甚深的秩序与美的问题更感兴趣。如果接受现成的一套共相与理论,来对事物进行现成化的处理,我们就会与秩序的问题相隔绝,根本想不

到那里去。但古希腊人认为,植物发荣,山河大地凝而不散,而且富有美感,人造的事物更是在模仿某种有序的东西,这些现象不是偶然就这样的,而是各有其理型,即各有使其凝聚起来并趋赴的一个方向,而世界的总方向则是至善,因此理型和善在他们看来不是一个外在的力量,更不是什么人为设置之物,而是事物本有的客观存在方式。他们不是没有看到腐败、衰亡、懦弱等现象,只是他们认为,这是事物的能力不符合其应有的存在方向后导致的一些败落现象,并不构成对秩序本身的挑战。有了对这种秩序和终极目的的考虑,亚里士多德说出形式因趋于目的因,在个别情况下甚至等于目的因(1044a37—1044b1)这样的话来,就不足为奇了,因为目的因与形式因同为引导质料实现其潜能的一个方向,而动力因是促成这种实现的种种力量。目的因与形式因的不同之处在于,目的因更强调四因的整体格局和终极取向,而形式因则强调质料实现其潜能之后所具有的外观与规定性,所以在多数情况下,形式因可以看成是尚未达到终极目的因时的一种中间形态。我们日常生活中碰到的事事物的形式,往往还不够完善,因此不能说是达到了终极的实现,达到了终极目的。

当然,生活中具体行为的目的往往是人为设定的,古人并不否认这一点。但这种目的在古人看来首先要符合事物的秩序,而非反之,而且终极目的不同于具体行为的目的之处在于,具体目的可以达到,但支撑这些具体目的并赋予其以合法性的终极目的,在现实中总是无法完全达到的。比如亚历山大的仆人要是为他定制一把椅子,那么对于工匠而言,目的在于完成订单;对于仆人而言,目的在于实现亚历山大的命令;对于亚历山大本人而言,目的在于坐起来合意,可是这些具体目的都不是希腊人强调的终极目的。后者从根本上而言并不取决于个人的好恶与习性,而是服从椅子之为椅子的一般意义指向,即在人的生活世界中要合乎其用,比如椅子只能是四条腿的,而不能是三条腿的,这种椅子之为椅子所遵从的“善”,既指引着工匠,也指引着仆人和亚历山大与椅子有关的生活,即便我们假设亚历山大个人有一种古怪的偏好,即爱坐三条腿的椅子,也是如此。另外一个真实的例子是,我们从柏拉

图对待诗人的态度,就足以看出柏拉图对偏离终极目的的苗头乃至可能性的强烈抵制,这里涉及的根本问题,是“秩序优先还是人为优先”?而不是简单的诗与哲学互争雄长,或者哲学家希图获得城邦权力或话语权力的问题。

如本书正文多处指出过的,中世纪在世界观的内外二分与主体化的过程中,人们对世界秩序的界定,并非一边倒地偏向上帝的主体性权力设定的,延续至今的自然法与神法关系之争,就体现出西方人在将世界秩序全盘纳入上帝的意志之中,还是赋予其一定的独立性这个问题上的犹疑不决,奥古斯丁中晚期思想的变迁,就是很鲜明的一个例证,他在晚期虽然极度强调恩典对于世界以及人的主动性,但无可否认的是,他设想与追求上帝的种种属性(可大致对应于古希腊思想中的一些理型)的方式,还不是全盘主体化的(比如像盛期经院哲学那里一样,上帝主动性的力量与活动渗透到万事万物以至人对他的追求中),仍然带有浓厚的新柏拉图主义层级宇宙观的色彩。这些属性虽然是上帝这个主体内部的思想与规定,但仍然像古希腊的理型那样,作为一种方向与范型,远远地召唤与吸引人去追求它。

341

但主流的中世纪思想,毕竟还是将世界秩序的建立与决定权留给了上帝。这体现在目的观上,就是目的成了一种设置(Setzen)。套用我们古人的两个词,如果说在目的观上,古希腊倾向于“成物”,那么中世纪开始则倾向于“成己”——这里的成己不代表自私,而只是说,秩序服从于主体(可以是上帝这个绝对主体及其种种变体,或者具体行事的人),是主体用来成全其自身的。比如托马斯·阿奎那和尼古拉·库萨对基本上属于古希腊思想传统的普罗丁的层级宇宙观都有一种改造:在普罗丁那里原本处于层级宇宙之顶端的静态太一,变成了整个宇宙本身及其层级秩序的主动设立者,也规定了事物要以其具体存在方式,规定了人以类比或猜想的方式来追求上帝,甚至会伴随着这整个追求过程。这就意味着,虽然人也有比较独立的自由意志,因而成为相比上帝而言次一级的主体,但支撑整个世界的秩序本身,则是由上帝规定的——这和人具有一定的自由意志并不冲突,因为存在方式虽然由上

帝规定,但具体的选择则由人作出,这是两回事。人在具体行事时,相比古希腊而言,也产生了一种微妙的变化:人虽不是事物秩序的根本缔造者,在对待事物时也需要遵循秩序,但人完全有权力在其可控制的范围内,仿效上帝,以一种主体的姿态,按照自己的意志塑造、加工和利用事物,也就是在有限的范围内赋予事物以秩序,并以此行动表明自己对上帝的崇奉。这种主体设置秩序的做法,在古希腊是不可想象的,在古希腊,是秩序在塑造人,而不是反过来,由人或更大的主体塑造秩序。

342

经过此一变化,中世纪目的观中就孕育着两种极端的可能性,虽然这两种可能性在中世纪从未实现出来:(1)从理论上而言,上帝具有将世界秩序完全颠倒(即以恶为善)的能力,只是上帝出于爱不这么做而已,中世纪人往往宁愿将秩序的单向性(只趋于至善,而不是相反)归于上帝的善意,而毫不产生对上帝主体能力的怀疑,因为在权力格局下,原则上需要的是一个超出各种权力之上的最终权力,作为全世界的支撑,而不是对权力格局本身的质疑;(2)主体有完全达到目的的可能(这在古希腊人看来是不可想象的),而且即便达到了,它也不会止息,而只会在不断设置新的目的的过程中确证自身。^[4]

这就意味着,主体除了自身的意志之外,并没有别的根据,用来证明秩序何以向善,它是一种自身无根据的最终根据,在它的权力格局中,秩序已经从古希腊的最高位那里被降格了——这里是否已经埋下了虚无主义的种子呢?

二、康德的目的概念

近世学者,如海姆佐特(Heinz Heimsoeth)、布伦塔诺(Franz Brentano)等,不赞同启蒙理性主义建构的从中世纪唯名论到近代理性主义的直线进步论的思想史图景,而认为近代实际上从中世纪所获良多,远远超出一般人的想象。的确,从尼古拉·库萨、费奇诺、布鲁诺、笛卡尔到维柯,他们前赴后继为现代人确立的“真理在世界中”这一信念,才是近代思想的真正起点。^[5]此后,表面看来,近代世界好像摆脱了上帝的

全盘控制,实际上中世纪的主体姿态几乎被近代全盘继承了,只不过终极主体往往不是一个超越性的上帝,而是内在的、或者至少能为人所理解的某种普遍性力量了。人对待事物所持的主体姿态,和中世纪相比,几乎没有什么根本性的变化,且不说主动继承中世纪思想的浪漫潮流,连以攻击中世纪信仰起家的启蒙理性主义本身,都是以这种主体姿态作为支撑的,作为这种理性主义巨子的康德,就是如此。虽然康德之前的近代哲学先驱们已经开始大规模地尝试在世界内寻求真理了,而且斯宾诺莎和莱布尼茨也有相当多的目的论思想,却没有人像康德这样,真正创立一套完全立足于世界内部的、系统的目的学说。

我们先看看康德是如何规定目的和合目的性的。初看之下,康德的定义平淡无奇:“目的就是一个概念的对象,只要这个概念被看作那对象的原因(即它的可能性的实在的根据);而一个概念从其客体来看的原因性就是合目的性(*forma finalis*)。”^[6]而在“导论”中他也说过:“有关一个客体的概念就其同时包含有该客体的现实性的根据而言,就叫作目的。”⁽¹⁷⁾也就是说,一个主体怀有关于有待产生或实现的某物或某状态的想法,这种想法成了后来产生与实现出来的物与状态的原因,该物或该状态的原因不应该到外部的物理机械作用中去寻找。^[7]这不就是我们日常对目的的理解吗?的确可以勉强这么说,但康德如果止步于此,就不是康德了:因为这样理解的话,目的因果性系统和自然因果性系统又成了互相分离的两造,而康德要做的是以目的因果性系统统摄——尽管这种统摄不能从理论上加以认识——他在第一和第二批判中分别提出的自然因果性和自由因果性。他接下去说:“一物与诸物的那种只有按照目的才有可能的性状的协和一致,就叫作该物的形式的合目的性:那么,判断力的原则,就自然界从属于一般经验性规律的那些物的形式而言,就叫作在自然界的多样性中的自然的合目的性。这就是说,自然界通过这个概念被设想成好像有一个知性含有那些经验性规律的多样统一性的根据似的。”⁽¹⁷⁾康德的意思是,我们得预设,在自然^[8]之上有一个主体存在,它将自然中的各种事物和规律安排得井井有条,就好像为了某个我们看不透的目的似的,我们无法以

可认知的方式断定是否有,以及如何有这样一个目的存在,但至少可以断定,这个目的是我们无法把握的,我们只能猜测和预设自然是井井有条的。这就意味着,康德的雄心远不止于在现成的现象世界之内看出一些看起来起支撑作用的先天直观方式和先天范畴,换句话说,他不满足于看出这个世界的条件,而还要追究,世界之所以有这样的条件,并非出于偶然,而是有一整套连贯的世界秩序作为更根本的支撑——虽然凭我们人的理智力量,还无法对象性地认识这种世界秩序。

这套世界秩序表现在主观的感受上,就需要审美判断力,表现在对客观事物的把握上,就需要目的论判断力。

344

接下来通过对康德那里的审美判断力和目的论判断力进行分析,我们将表明,康德一方面因为固守单一的对象化认识为人类认识的正宗,而拒绝承认世界秩序为可认识的,更拒绝承认世界秩序有在历史中发生流变的可能,从而为后来的德国观念论留下了反叛他的余地;另一方面,他又为这些后人莫立了一种“目的为主体所设置”的主体主义方式,^[9]从而将随之产生的种种问题也遗留给了他们。

有了上述对康德三大批判的主题之间的关系的澄清,我们应不至于再认为,康德的判断力批判仅仅致力于将两个现成的领域连接和沟通起来了。这种连接和沟通的确是《判断力批判》的任务之一,但那不是以一个第三方将现成的两方外在地拴起来。我们看看康德本人怎么说的。康德在“导论”的最后部分说明了三部批判的任务之间的关系,文字虽繁,意思却相当重要,我们有必要详细引用一下:“知性通过它为自然建立先天规律的可能性而提供了一个证据,证明自然只是被我们作为现象来认识的,因而同时也就表明了自然的一个超感性的基底,但却完全将这个基底留在未规定之中。判断力通过其按照自然界可能的特殊规律评判自然界的先天原则,而使自然的超感性基底(不论是我们之中的还是我们之外的)获得了以智性能力来规定的可能性。理性则通过其先天的实践规律对同一个基底提供了规定;这样,判断力就使得从自然概念的领地自由概念的领地的过渡成为可能。”(34)如果不加辨析,这段话极易给人上述的现成化连接的印象。其实从康德的行文

不难看出这样的意思：知性对现象的规定是我们的认识的原型（康德那里理性对行动的规定其实是按照这个原型来铸造的），但它只涉及事物向我们呈现的外在现象方面，至于事物的内核，即它们的一种超感性的基底（Substrat），^[10]则是我们人类不可与闻的；但我们可以通过反思判断力来猜测与预设——而不是认识——这个基底，实际上就是间接地猜测与预设终极主体对世界的安排，只有一种超出人的理性之外的智性能力（das intellektuelle Vermögen）^[11]才能认识与规定这种安排，亦即完全把握它；而人的理性则只能很有限地把握这种安排，即在人能成为有自由意志的主体的限度内，使自己作出合于道德规律的行动时，他才算是参与了这种安排，对其进行了规定。所以严格来说，理性所规定的超感性基底只是整个超感性基底的一部分（即康德文中说到的“我们之中的”那部分），而不是反思判断力所预示的整个超感性基底，而且反思判断力所打开的超感性事物的领地（Gebiet），主要是针对世界的终极规定者，即终极主体而言，而不是针对人的自由能力而言的，人只是有幸具备了参与其中的能力而已（有能力参与还不等于现实地参与，人必须合乎善的方向而行动，才能现实地参与）。

345

说到这里，我们已不难理解，康德在第三批判中当作主题的那个目的的概念为什么或者指无目的的合目的性，或者仅指作为道德主体的人以及可与这种主体形成类比的有机物系统了：由于他将目的与质料的合目的性相等同（165）^[12]，所以，（1）在前一种情形下，即在审美的时候，我们人所能明确谈论的任何实用目的，都必定是已经纳入现象世界的，已经被我们所能理解的那些形式统摄了的质料，这样的目的，无非是知性所能理解的现象之物，而不是现象世界背后的秩序，而如果不深入到世界秩序的层面，就无法真正理解美的现象；（2）在后一种情形下，人只能凭借自身的主体身份，通过与向善的主体实践行动的类比，来“同情的理解”上帝对世界的安排，即认为越接近于实践主体的事物，便越能实现上帝的安排——但人毕竟很明白，这样猜测到的，绝不是世界秩序的全部。由此我们也明白了康德没有明言的一句话：即便上帝有其目的，人也不必指望理解这种目的了，那对于人而言永远是不可能

的,人对于目的的把握,顶多只是他所谓的“自然目的”与“终极目的”。前者实际上是指在人所能理解的世界内,自然事物中有资格充当世界秩序之顶点者,那就是人;后者是在自身能力范围内作为服从与主动追求世界秩序之应有方向——即道德之善——的人,并不完全等于世界秩序本身蕴含的终极目的。这两种目的都只是世界秩序的一个属人的部分而已。

简言之,反思判断力的根本工作是追寻为人的知性与理性二者的对象提供根据的世界秩序,它的对象处在比后二者的对象更深的层面上。

346

(康德的这段话里还含有一个能和后来的德国观念论立场进行深层次对比的关键点:康德和中世纪以来的思想分享了一个观点,即衡量人能否以及在多大程度上参与上帝对世界的安排的尺度,在于人能否以及在多大程度上采取了一种主体性的姿态,模仿了上帝,来对待事物与其他智性存在者。现象世界是我们以一种外在的、现成的姿态对待事物的结果;理性则是明确地以主体的姿态行事,因而理性以及人的理性行动,其本身就是世界秩序的顶端,是人对世界秩序的内在参与;而反思判断力,尤其是目的论判断力,则是延续这种主体姿态,并将范围扩大,对整个世界秩序本身进行某种猜测。)

反思判断力包含了审美判断力与目的论判断力,而这二者的关系在于,前者通过认识能力(想象力和知性)的协调一致而服务于一个非知识性的目标,即探讨事物能否以及如何引起人的愉快感,而后者虽属于自然科学这一理论知识范围,却采取了一种非知识的方式(因为涉及理性的设想,而超出了人的知识之外)。因而二者都不符合康德关于人类获取知识的典型途径的设想,所以都无法获得对外部事物的规定性知识,仅有的一点“规定性”在于,我们只能在审美判断力的管辖范围内,通过想象力和知性的协调一致,在主观内部规定愉快情感的产生——这对于知识当然没有贡献。而目的论判断力虽然对知识有贡献,但那不是因为它给出规定性的知识,而只是因为它凭借对整个世界秩序的预设与猜想,对知识起一种调节性的范导作用。

(一) 审美判断力

我们没有必要详细复述康德对审美判断力的分析,而打算从他关于审美活动中“自由的游戏”入手,看看他是将审美活动界定为一种散漫闲适的单纯主观活动,还是界定为一种依从并追寻世界秩序的更为深广的活动。席勒在他的《审美教育书简》中对这种自由游戏最感兴趣;而后世的那些倡导“感性的自由”的学者们也喜欢突出这种自由游戏,但他们乃是出于和席勒不同的考虑,有将康德思想矮化之嫌。这里的篇幅不允许我们涉及太广,我们在此只需澄清康德本人的看法即可。

347

康德首先就声明,他所谓的“自由游戏”是主观情感方面的自由状态,即对自由的一种感觉:“由这表象所激发起来的诸认识力(Erkenntniskräfte)在这里是处于自由的游戏,因为没有任何确定的概念把它们限制于某种特殊的认识规则上面。所以在这一表象中,内心状态必定是感受到诸表象力在一个给予的表象上朝向某种一般认识而自由游戏的状态。”^[13](55—56)也就是说,鉴赏者之所以感受到自由,是因为没有任何确定的概念和认识规则从外面来限制他的想象力。康德甚至说到审美判断力是自身立法的,因为我们心中先天就有美的准绳(209),审美判断力就是它自身的对象和规律(138),“鉴赏判断必须只是建立在想象力以其自由而知性凭其合规律性相互激活的一种单纯感觉上”(137)。看起来,鉴赏的确很自由,只要我一方面凭借知性对对象有一个合乎自然规律的把握,另一方面发挥想象力对对象进行遐想,在二者之间寻求一种协调即可,至于具体如何协调,则取决于我,而不取决于外部力量与规则的管制。

但没有知性概念的限制,并不等于没有任何限制。否则的话就会陷入“此亦一是非,彼亦一是非”的状态,你认定这个美,我认定那个美,美与不美毫无章法,人与人也无法就一事物是否美进行沟通了。这显然不是康德所希望的。他所希望的,是能够要求他人普遍认同的那种鉴赏,能够达到一种“共通感”。我们不要忽略了康德对自由游戏的上

述界定中的“朝向某种一般认识”一语。这是怎样一种一般认识呢？

康德说，鉴赏判断对普遍有效性的要求，以及判断力的主观合目的性，都基于一种理性的概念（理念）（197、198），康德称之为“审美理念”，这种审美理念与道德实践中所需要的理性理念的区别在于，前者是不能找到相应概念的直观，后者是不能找到相应直观的概念（200—201）。这就是说，美的事物之为美，当然不是主观遐想的结果，而是有其客观依据的，但这种客观不同于现象世界可以用知性概念与感性直观加以规定与体认的那种客观，我们人是不能凭自己的任何概念对其加以规定的。

348

康德对这种理念的另一个称呼就是“共通感”。他提醒人们，共通感不同于外部感觉，而是我们的认识能力自由游戏的结果（80），即不是像嗅觉、味觉这样一种随时拿来就能用的现成感觉，^[14]要通过努力才有可能达到的一种状态。“人们必须把共通感（*sensus communis*）理解为一种共同的感觉的理念，也就是一种评判能力的理念，这种评判能力在自己的反思中（先天地）考虑到每个别人在思维中的表象方式，以便使自己的判断仿佛依凭着全部人类理性。”（144）接下来他介绍了达到共通感的一些具体方法，比如不要为事物的一些单纯引起我们感官兴趣的魅力（*Reiz*）转移了注意力，而要关注事物形式的一面，以及一套类似于第二批判中“道德基本规律”模式的思考模式（要主动地以主体姿态思维，要能普遍地推广，即在别人的立场上也行得通，还要一贯地思维，不要自相矛盾）。康德那里自由的游戏虽然没有外在的概念与规则来限制，但显然是有方向规定的，即要朝着形式的合目的性的方向去调节我们想象力与知性的互动游戏，而不要堕入事物魅力的方向，让我们沉陷在感官刺激中。不往这个方向进行调节的，在康德看来就不自由。仅就方向性而言，这一点很类似于康德对道德自由的规定：不按理性概念的方向，即共同体之善的方向来行动，便不是理性的、合乎自由本性的行动——虽然康德也将自由称作“理性的事实”，但那绝不是现成给定的事实的意思，而是需要我们努力加以成全的事实。康德那里审美的自由，毋宁是指我们可以自由地运用认识能力去追求共通感，而不是

说人可以在感性的世界里,凭那些感性的力量建立起一个由他设计的世界,而不要任何别的束缚了,他的自由游戏更与后世强加给感性的自由的种种抵抗理性强权的任务,差之千里。

看到这里,我们不免会失望:康德一方面强调鉴赏活动的自由不是主观任意的选择,另一方面却又没有给出一套我们可以遵循的客观规则,这不等于什么都没说的吗?恰恰相反,康德认为他已将能说的都说完了,因为事情本身透露给我们的只有这些,所以无法说更多了。这里从一个侧面透露出康德整个世界观的一个结构性特征:真理说到底在彼岸,人类所能做的,最多不过是好好利用上帝赋予我们的理性能力(道德自由)与反思判断力,对真理进行一种预示与期待。

349

康德正是以上述方式表明,我们能以主观但又可以普遍交流的方式感受到,世界上有些事物能令我们感受到美,换句话说,我们能感受到世界上是有某种安排的,使得我们感受到部分事物是美的,简言之,我们能感受到世界是有秩序的(如上文所辨析的,这里所说的秩序当然不是经验规律或道德规律,而是比这两者更根本的,世界的整体方向性)。

这一点从他对崇高的分析,可以更清楚地看到。

在某种意义上,可以说崇高是美的边界概念,指的是那种突破我们人类想象力的极限,在惊惧乃至恐怖中仍然给我们一种合目的之感的事物。康德认为,美是不确定的知性概念的感性表现,而崇高则是不确定的理性概念的不合适的表现:如果说美是因积极的游戏而来的愉快,那么崇高则是因为挑战了人的想象力的极限,因为这种消极的严肃而来的愉快(87—88)。崇高涉及一个非常棘手的元数学问题:什么是衡量具体大小的本身?如果达到这种大小本身的边界会如何?康德不经意地说出一句话:对自然的一切大小估量最终而言都是审美的(95)。也就是说,我们在现象世界中进行的一切大小衡量,其实已经是以太小的秩序本身为前提了,而这个大小的秩序却不能以客观对象化的方式寻得,只能主观地以审美的方式加以预设。如果不理解大小的秩序,就无法真正明白康德的崇高概念。一般人看到康德对崇高的描

述,难免会认为,从我们目力所见的范围扩展开去,达到无法想象的极大,就是崇高了,其实不是这样。照这种说法,一个人站在大海边,可能会认为大海无限大,觉得很崇高,可是现代自然科学的丈量技术早就将地球本身纳入尺规之下,可以量出大海的大小了,那岂不是会取消先前的崇高感?崇高感岂不成了一种个人幻象?康德举了一个例子,表明崇高感所面对的大,和数学丈量的大不在一个层面上,他援引一个游记作者的话说,一个人面对金字塔,只有站在离金字塔既不太远,也不太近的地方,才最能感受金字塔的崇高。这个例子说明看金字塔的人明知道金字塔的大小是有限的,可是这并不妨碍他产生崇高感。产生崇高感的那个临界点,恰好是我们的想象力与理性之间协调一致的时候,即观看事物时发挥想象力,体验到大小秩序本身的边界的时候。

康德谈论崇高时还在另一处触及了秩序问题,那就是崇高能唤起我们高于自然之上的使命感。“自然界在我们的审美评判中并非就其是激起恐惧的而言被评判为崇高的,而是由于它在我们心中唤起了我们(非自然的)力量,以便[我们]……把自然的强力(我们在这些东西方面固然是屈服于它之下的)决不看作对于我们和我们的人格性仍然还是一种强制力”(107—108),崇高带来的“这种愉悦在这里只涉及在这种情况下显露出来的我们能力的使命,以及我们本性中在这种能力上的素质”(108)。康德的意思是,作为自然现象界之物,人的生物生命固然脆弱,也极易感受到力量巨大的事物的威胁,以及由此而来的恐惧,但作为人格性主体,人是世界秩序的顶点,并能主动领悟与实践这一点,因此他超出一切巨大的自然之物之上,并负有其特有的道德使命,即向善的使命,这是自然界其他事物——无论多么巨大——所不具备的,这种优越感和责任感,是任何庞然大物都夺不走的,所以说崇高之物能激发人的使命感。但非体验到世界秩序者不能理解这一点,所以康德说,崇高所需要的人的教养,比美所需要的大得多(111)。

由此观之,康德第三批判中“自由的游戏”还是相当古典的一种自由观。自由与秩序是相辅相成的,如果二者配合,人不仅能在鉴赏时体会到想象力与知性相互游戏的自由,还能在崇高中触及秩序本身,以及

人超出自然之上的使命感,也就是说,自由是在以理性引领感性,追寻世界秩序的过程中实现出来的。但康德那里的这种自由,并没有感性自成一统,独力对抗理性的意思。

(二) 目的论判断力

如果说审美判断力寻求的是想象力和知性这两种知识能力运用时的合目的性,它只是间接地暗示了客观事物的合目的性,那么目的论判断力则直接寻求客观事物的合目的性,前者为后者做了准备。

表面看来,目的论判断力批判部分以自然目的的概念作为统领,将包括人在内的世界看作一个有机的目的系统,已经很完备了,实际上,连康德本人都很明白,这种描述其实很不完备,无法代替对秩序本身^[15]的描述(那在他看来就等于说我们有关于秩序的知识了),而只是在人的知识范围内,对世界秩序的一种很不充分的描述。但康德认为,这种不完备性不能归咎于哲学家的能力,而要归咎于人的自然本性,已经达到人的知识能力的极限了。

351

和审美判断力仅仅讨论关于事物的外观与形式的表象能否触发人的诸认识能力之间的协调相比,目的论判断力讨论的是这外观与形式之下包含的东西是否合乎某种有意的安排,康德称之为“质料”或“内容”。但这里所谓的“质料”并不是通常意义上的所有质料,康德对其有特殊的界定,称之为“内在形式”(不同于审美鉴赏所见的外在形式):从它内在于事物来看,它是内容,从它既不是实用的目的—手段关系,又不关涉事物存在的终极目的来看,它又是形式。首先,它不是外在的目的—手段关系,即不是我们在生活中人为设定的服务关系。康德说过,他讨论的自然目的是一种内在的合目的性,即把作为上帝活动之结果的事物本身当作他的目的,而不是相对的合目的性,即不把事物仅仅当作维持外部事物之持存或欲望所用的手段(228—229)。像我们常说的草是为了给羊吃、牲畜是为了给人提供皮毛与食物,就都是一些相对的合目的性,而康德所说的自然目的,则是自身为自身提供目的,同时其

各部分也相互充当对方的手段,这样的自然目的唯有有机物。从不以外物为目的,也不为外物充当手段这个意义上讲,可以说目的论判断力讨论的依然是一种无外在目的的合目的性。其次,这种“质料”也不等于以事物的实存(Existenz)本身为目的(241),因为这涉及以事物的存在本身为目的,即事物当不当如此这般存在,简言之,涉及世界秩序。康德说,如果把事物的实存本身看作自然目的,“我们需要的不只是关于某个可能的目的的概念,而且是对自然的终极目的(*scopus*)的知识,而这需要的是自然对某种超感性之物的关系,这种关系远远超出了我们的一切目的论的自然知识,因为自然本身的目的必须超出自然之外去寻求”(241)。

也就是说,康德既不停留在外在的、人为设定的目的—手段关系,也不深入到他认为超出自然知识之外的世界秩序中去,而是关注自然事物范围内的、形式上的目的关系,也就是说,一个事物自己(或其各部分)就是自己(或其各部分)的目的和手段。说明确一点,就具体事物而言他关注有机物,就自然整体而言他关注作为目的系统的自然界。

虽然目的论判断力活动于知识领域,但康德并不认为它能增加我们关于自然界的知识,他依然认为这种判断力只能对我们的知识发生一种调节作用。康德说到自然的内在合目的性时,曾提到可以把作为目的和结果的自然事物看作一种(比人更高的知性所产生的)艺术品,但当正面谈到如何理解自然目的,以及由此深入去进一步理解自然的内在完善性时,他又否认与艺术相类比是真正恰当的理解方式,可见上述以艺术品来进行理解的言论,只可看作一种入门的阶梯:“自然的内在完善性,如同那些只是作为自然目的才可能、因而叫作有机物的东西所具有的那样,却是不能按照与我们所知道的任何物理的、也就是自然的能力的类比来思考和解释的,甚至由于我们自己在最宽泛的理解中也是自然的一部分,所以就连通过与人类艺术的一种严格适合的类比也不能思考和解释它。”(238)自然目的的依据在于自然的内在完善性,而这种内在完善性的产生,却不是人的任何理解方式所能够看透的,我们之所以进行这种类比的理解,目的并非为了认识世界秩序及其创造

者,而是为了探究与促进我们的实践理性,因而我们也只能通过与实践理性相类比来设想世界秩序:自然目的这个调节性的概念“按照与我们一般依据目的的原因性的某种远距离的类比来指导对这一类对象的研究并反思其最高根据;这样做虽然不是为了认识自然或是自然的那个原始根据,却毋宁说是为了认识我们心中的那个实践理性,我们正是凭借它而在类比中观察那个合目的性的原因的”(238—239)。康德严守人的能力的界限,认为人能通过实践理性追求善,所以在自然范围内而言,人是世界秩序的顶点,人也只能以实践理性这唯一的方式追求世界秩序所定下的方向,这是人的使命与责任之所系。^[16]

但正如上文所说,我们不应因为康德多处强调判断力批判沟通思辨理性与实践理性,就忽视这一批判对整个世界秩序(实践理性追求的道德之善只是它的一个部分)的指涉。康德在上述引文中隐约承认,实践理性只是人追寻世界秩序的途径,他并未否认其他途径的可能性。目的论判断力的这种调节作用实际上是在为自然知识指明方向,这个方向同时也是这种调节作用的来源,即世界秩序,这才是康德整部书的重点所在。不了解这一点,就无法理解他为什么一方面强调,知性虽然先天地具有普遍的自然规律,但还需要某种自然秩序,“它……也还需要某种在自然的特殊规则中的自然秩序,这些规则它只能经验性地获悉且对它来说是偶然的。没有这些规则,就不会有从一个一般的可能经验的普遍类比向一个特殊类比的进展,知性必须把这些规则作为规律(即作为必然的)来思考:因为否则它们就不会构成任何自然秩序了,虽然知性没有认识到它们的必然性或者在任何时候也不可能看出这种必然性”(21二)。另一方面,这恐怕也是他不惜用“目的论判断力的方法论”的大部分篇幅和“对于目的论的总注释”的几乎全部篇幅,来讨论上帝的证明和一些神学问题的原因。我们如果不明白这一点,就会认为这部书花了大量篇幅讨论一些与主题“无关”的问题,甚至会觉得康德不知所云了。

结合上文对康德的两类判断力批判中体现出来的秩序观的分析,我们不难发现:

(1) 康德一方面坚持终极目的不可知,另一方面却又坚信世界秩序不可缺少,这一点在后来成了德国观念论三大家(费希特、谢林、黑格尔)集中诟病康德之处,也成了他们脱离康德自立门户的一个关键突破点。

354

康德深谙“秩序不可无”的道理,而且知道世界秩序既不是现成制定的规则,也不是种种经验规律,更不是上帝偶然灵机一动的安排,因此具体的实证科学、纯粹理性批判以及神学教义学都不适合讨论它,在他看来,世界秩序既有严格的方向与章法,对世界起支撑作用,却又不能为我们所知。康德承接近代以来的知识观,在他的第一批判中提出了一套直观为知性概念显示事物的实在性、知性概念对直观起统一作用的认识论,并在第二批判中参照这种认识论的模式铸造了他的实践理性知识,同时将种种理性理念,作为调节性而非规定性的概念接受下来。在这种情况下,比前两部批判中的主题更为深刻的世界秩序问题,同样被置于调节性理念的范畴之下。康德从不否认审美共通感值得追求,相反他觉得这种共通感虽说是一种理念性的事物,但对于审美是至关重要的,他甚至认为我们有权利就事物的美要求而不是预设他人的普遍赞同(54),他也认为我们有必要,也有可能将自然的目的系统与机械作用系统相结合,并使后者服从于前者,就是说,只有前者才能为整个自然提供方向。对于如此重要的审美理念与目的系统,他却说,判断力的合目的性概念只是认识能力的调节性原则(35)。他的行文越接近全书结尾,越是一再提醒我们不要试图将世界秩序(即自然的目的系统的内在机理)纳入我们的知识之内。比如他说道,作为自然之内在目的的有机体,无限地超出了以艺术作表达的一切能力之外(248),这对于津津乐道于康德的共通感与审美自由游戏的人来说,无疑是当头一棒;他还说到,我们通常说的“世界是上帝的艺术品”,只能看作一种很有限度的类比(338),并不是对世界秩序的知识性描述,另一种不同于人类知性的原始知性(无疑是指上帝)并不像我们这样来设想目的(这里意即世界秩序)(273),而对于那种原始知性究竟如何来设想目的,康德没有交待。

这究竟是因为康德对知识的界定太过狭窄呢,还是因为他的世界秩序概念是一种不必要的累赘?由此衍生出后世对康德的两种态度:或者扩大他的知识概念(这就意味着突破近代知识观),将世界秩序囊括进来,如德国观念论那样;或者延续他的知识概念,而将他的世界秩序悬置起来不加讨论,甚至作为不必要的附赘加以抛弃,如后来的很多英美哲学那样。

(2) 但一个更隐蔽的问题是,康德目的概念中主体设置目的的基本模式,却成了康德留给后人的遗产,很少受到后人的质疑。在当前的语境下,这一点是我们着重强调的。

前文对目的论历史的梳理已经隐含着一种意思:像康德这种将目的界定为“以关于对象的概念为对象的原因”的做法,只是在中世纪主体主义目的论的框架内才可能产生的。“目的因”原本是我们对亚里士多德的一个意译,他本人并没有一套关于“目的为任何主体所设置”的想法,在他那里,人的行动首先要服从客观世界秩序的方向,即服从目的,虽然在具体劳作中人必须先怀有关于目的的意向,然后实现之,但这种意向不是第一位的,它来自于客观的世界秩序,即来自于一种比心中的目的意向更根本的目的结构。只是到后来,上帝成了终极目的的设置者,带动整个目的结构(包括人生活中的种种具体目的)都变为主体所设置的结构,沿袭日久,陈陈相因,人们对这种主体设置目的的做法也便不再质疑了。而在中文的语境中,我们极容易忽略这一微妙的差别,将古希腊目的论混同于后世的目的论,认为一谈原因,便无非是某个主体或主动者以其权力促成某种局面的实现,而这种实现的根据全在这个主体或主动者,并不存在某种更根本的世界秩序为其根据。

康德在审美判断力批判中描述美的现象时,还仅仅是比较间接地涉及世界秩序问题,讲到崇高,就说审美中涉及的那种绝对的大会将我们引向超感官的基底,这种基底既为自然界,也为我们的思维奠基(100),还说崇高会联系到神意,人必须有对神的尊重;相似地,康德也十分自然地在目的论判断力批判部分过渡到道德目的论和神学的讨论(315、319)。在全书的最后部分,他也很自然地谈到了该如何将“第一

推动者”理解为世界的原因,他的结论是,“我就根本没有任何规定能够使我理解由这个存在者作为根据而引起的运动之可能性的条件。因此,我通过这原因(作为第一推动者)的谓词丝毫也没有认识到这存在者本身;相反,我只有关于包含有世界上各种运动的根据的某物的表象”,我只能“让有关这个原因的概念完全空着”(359),因为我们的原因概念必须通过图式落实于感性直观,而通过这种原因概念,我们根本不能认识上帝(360—361)。也就是说,康德既坚持终极原因一定在上帝,是上帝发起了世界秩序,但是对于上帝是如何发起的,我们却一无所知。读到这里,我们不免感觉到,德国观念论对康德的反驳已经呼之欲出了:既然你说对上帝是如何成为原因的,我们一无所知,那你又凭什么认为原因一定在上帝呢?我们何妨把这种虽然不适合于感性直观,却构成了世界秩序的原因资格本身当成一种认识呢?这种反驳的确高明,以子之矛攻子之盾,但显然不自觉地继承了康德的主体主义目的观。

康德在这里的确走向了一种根本矛盾,即对经验论式的狭窄实在性的坚持,和对世界的先验根据的根本洞见之间的矛盾。康德不觉其为矛盾,而依然通过严守人的认识能力的界限,来“化解”这一“辩证幻相”。

为了进一步说明这两点,我们以黑格尔为例,来看看康德目的概念对后世的影响。

三、黑格尔的改造与继承

黑格尔在大学期间就开始阅读康德,在他当家庭教师期间,由于所关注的多是伦理和神学问题,对康德的论述还不是很全面,而且很多时候是受谢林和荷尔德林推动的结果。进入耶拿任教之后,情形就大为不同了。在《差异》和发表于《哲学批判杂志》中著名的《信仰与知识》一文中,黑格尔显示出他对康德极为熟稔。他在这两部著作中,首次开始对康德哲学进行全面的阐述和评价,更重要的是,他同时也亮出了他与

康德在立场上的巨大区别。

黑格尔在叙述康德的时候,洞察到康德对秩序(黑格尔那时称之为“同一性”、“理性”)的敏感,但也很尖锐地指出,秩序在康德那里是没有实在性的。他十分留意康德的“反思”概念。在耶拿时期,黑格尔和当时的知识界一样,更重视的是这个概念给哲学带来的新东西,即它具有触及世界之统一性的功能,他还没有像后来体系时期那样,将反思归于知性,而把统一性的功能保留给思辨,而是基本上将“反思”与“思辨”等量齐观,强调它们能穿透康德批判哲学产生的种种分裂,进入一个更深的统一性层面。^[17]黑格尔极为重视康德通过审美与目的论方面的讨论,而设定世界的内在同一性为调节性理念的做法,但不赞同康德仅仅将其作为主观的调节性原则,将其正面的讨论隔离于哲学之外,而是直截了当地赋予这种同一性以客观的实在性。^[18]

357

黑格尔这样做并不是独断,他在他接下来的哲学生涯中一直在证明这种实在性。这主要体现在两个方面:一方面,他着力于扩大康德的经验和知识概念,不再以康德的意识哲学所塑造的那种“直观+可图式化的概念”的模式来界定知识,而是认为,但凡在世界内部以普遍的方式起作用,并对世界产生影响的现象,皆可成为经验,我们也可以对其形成相应的知识。另一方面,黑格尔将康德那里的“合目的性”改造为目的本身(这样改造之后的合目的性,当然不再是康德那里由主体猜想到的统一性,而是属于“事物本身”的运动环节了),并将康德眼中的现象界与道德本体界的诸规律,也纳入目的之中,但黑格尔的目的是运动着的和变化着形态的,是一个有层级、分阶段地实现自身的过程,黑格尔将这个过程称为“精神”,精神自己设定自己的目的,并实现之。后面这个步骤说起来简单,实际上非同小可。康德那里界限分明的审美、目的论以及二者所引向的世界秩序,在黑格尔这里成了同一个精神运动的诸面向,哲学追问的不再是世界能否以及在多大的程度上向我的意识证明其实在性,而是一个超出人的意识范围之外的客观世界,其自身为自身设置运动的方向与目的,人不过是这个过程的一个参与者和描述者而已。

表面看来,黑格尔进入了康德有所预示,但终究未能进入的一个领域。根据上一节的解析,如果说可以为康德的第三批判划分一下问题层面的话,我们大致可以分出三个层面:外在的目的—手段关系层面,这个层面多为工具性的实用关系,大多出现在人为的事物中,或人关于外部事物的意见中;更深的层面是人追寻审美共通感和目的体系的层面,康德的判断力批判就固守这个层面,但并不认为这个层面能形成什么关于自然界的知识,而只是以其为调节性的;再深一些,就是世界秩序的层面,康德坚信这个层面是第二个层面的根据所在,也为世界提供方向,甚至以其统领自然界的机械关系,但基本上只对它作一点预示和猜想,未作深论,他认为这是人的能力的有限性使然。相反,依照上面对黑格尔的描述,我们不难发现,黑格尔认为第三个层面实际上是最实在的,它不仅赋予第二个层面以实在性和方向,而且将第二个层面上相互隔离的区域(审美与目的论),乃至第一和第二批判中的自然与自由领域,全都贯通起来了。

如果这样看黑格尔,便还有一间未达。这样的黑格尔,只是在康德提供的问题格局中行事,从康德所在的层面向深处探一些,进而将康德建筑起来的壁垒打破,看起来比康德更有勇气一些,却难以经受住康德式的质疑:你既然接受了我对三个不同层面,以及三个批判的不同主题的划分,必然也接受了我对世界的基本看法,却又人为地混淆不同的层面与主题,根据何在?黑格尔对于康德哲学的改造,实际上根本不同于这种外在的叙述,因为二人的立场就有很大的不同。简言之,康德是从意识出发,而黑格尔是从世界本身出发的。关于这一点,本书的另一篇附录已经以《精神现象学》第四章为例,进行了比较详尽的证明,此处不赘。另外还有一点,也可以从本书正文部分得到证明:这样的世界秩序必定是历史性的,是自身运动着的整体结构,成为世界的支撑、方向和目的,而不是像康德那里一样,虽然支撑世界,却与感性的经验世界两隔,而且是一种先验的静态结构。

黑格尔这样的改造,在他的体系的各部分中有什么具体体现呢?可以说这样的体现遍及各处,因为他的整个体系就是从这种不同的立

场出发而来的。这里仅举他的美学中的一例,以为说明。上文中已经提到,康德和柏拉图类似,认为艺术作品不过是对事物的美的一种表现,既然是表现,那么就容易添加一些人为的装饰与魅力到艺术作品中去,对事物原来的美多少会产生一些偏离,因此艺术美不如自然美;而到了黑格尔那里,情况完全颠倒过来了,自然美根本就被排除到整个美学的主题之外了,仅仅作为东方艺术中应该摒弃的一些否定性因素而间接被涉及,而典型的美学是根本不涉及自然美的。为什么会有如此鲜明的反差?我们知道,在康德的美学中,人的地位只是赋有想象力的旁观者,他的作用仅仅是观想事物的美,并以认识能力的自由游戏来追求并体验审美共通感,他不是美本身的参与者,即便艺术天才,也只是以自己的才能创造出一种典范作品,以此作品激发观赏者想象力和知性的协和,而至于这种典范作品在多大的程度上是典范,有多么精美,对于想象力与知性的协和本身,在根本上而言是不起决定作用的。也就是说,上帝已经规定好了世界秩序,这种秩序通过美的事物,给人提供了认识能力自由游戏的空间,使人能够产生美感,至于世界上有什么样的天才和审美爱好者,那是偶然的,顶多只是一些激发人的文化修养的外在契机,并不能影响到世界秩序本身的存在与完美与否。而黑格尔不从审美的意识出发,而是站在作为世界秩序的精神的立场上,探讨世界秩序本身的运行,也就是说,黑格尔不认为仅有感性直观与知性概念两种知识手段的人可以把握世界秩序,他认为关于那种人的图景是没有意义的虚构,真实的人总是已经处在实实在在的世界秩序中了,世界秩序是我们的起点,我们不必认为自己即便奋力追逐一场,最多也只能对彼岸力量的安排进行一些模棱两可的猜测。而人是这个运行过程本身的一个重要的环节,因为他能有意识地顺从世界秩序的方向,铸造出符合美的理想的艺术作品来,这在黑格尔看来,无异于精神本身借助人达到了其有意识的自我塑造。黑格尔接受了新柏拉图主义的普罗丁以来西方人一直认可的层级宇宙观,这种宇宙观认为:从能力而言,人凭借其理性,凭借其把握终极目的的能力,而高出自然事物之上;从现实而言,人还因为对终极目的的把握,处在感性世界的顶点,也处在沟

通世界秩序与感性世界的关键枢纽上。黑格尔在他的美学中,之所以将典型艺术作品在古希腊世界的产生,作为美学真正的开篇(这和他之前对东方艺术有长长的讨论并不矛盾,讲演录的开始并不等于美学的开始),就是因为他认为,自然美以及束缚于自然美之上的东方艺术,都还只是对散落于自然这种机械的外在形态中的秩序性的把握,还没有达到美的理想应有的自由,而希腊艺术则是真正的审美自由的开始。和康德认为艺术作品难以摆脱人为性不同,黑格尔隐约透露出一个意思:对自然美的强调,不是真正的美的形态,反而是一种人为的强求(因为自然与美之间有着形式和内容之间的冲突);而对于艺术作品,黑格尔当然知道其中难免人为的痕迹,但他更注重的是其中体现出来的形式与内容真正融洽的那种自由,不理解黑格尔的立场,就很难理解这一点。

黑格尔对康德目的概念固然有这些改造,但却继承了它的主体主义,如果不理解这一点,我们很难理解他为什么会有历史终结论,他的体系在《精神哲学》的末尾达到顶点后为什么还要进行新一轮的三段论循环(普遍性,特殊性,个别性),以及他的体系为什么又在后人那里发生那样的崩塌。

黑格尔哲学体系因其从世界本身出发的特征和精神内在于世界的特征,在推行终极主体的主体性力量这一点上,其规模和彻底程度,都远远超过严守批判之界限、对终极主体仅仅进行猜测的康德;但目的的存在方式,在二人那里则基本相同,即目的为主体所设置。在康德那里,设置者连同其设置的世界秩序,与建立于此之上的现象世界是分开的,无论第一批判中的自然规律,还是第三批判中的合目的性,都是一些表现与结果,是不可据以探知设置者(其活动与性状)与世界秩序的。只有以道德主体的身份,人才可以同情地理解何谓设置,因为只有此种姿态才是彻底主体性的。康德留下了这个口子,后来才有了费希特以实践理性统摄思辨理性的做法。而黑格尔推进了这种做法。他那里的基本前提就是事物本身,事物本身就是世界,不存在隐蔽于世界之后或之上,不为人所知,却又支撑着世界的某种终极力量,始终是事情本身

在进行自我设置,我们之所以往往只能看到事情的一个或一些面向,那是因为事情本身也在进展之中,在不同的情境下采取不同的形态。即便是人,也可以模仿事情本身进行设置,比如创作艺术作品,或者进行政治创制、伦理行动,只不过人在这样做的时候,也等于事情本身通过他在进行设置,人如能明白这一点,他必能更好地行事。一切合乎事情本性的目的,归根到底都是精神设置的。这一想法,不能不说有得益于费希特之处。

黑格尔接纳了古代以来的层级宇宙观,并以精神的主体性确证的模式,将其推展到了极致,这就导致了本文第一节末尾所说的第二种极端的可能性的实现。具体来说有四个方面:

361

(1) 哲学是体系,即能达到顶点与终点的一个整体。严格来说,比起德国观念论诸家来,康德的哲学还称不上“体系”。这倒不是说它没有涉及西方哲学通常涉及的各种主题,恰恰相反,康德哲学很完备,我们归于哲学的那些主题,在康德哲学那里多少都有论述。体系之为体系,不在于主题的完备与否,而在于它是不是一个自足自主、自我运动、有始有终的整体。在这个意义上,黑格尔哲学是西方历史上最典型的哲学体系。个别的问题自有其片面之处,但精神作为整体,其运动必是自足的。各种目的既然不像古希腊那样,由一种方向明确、在现实中始终不可达到的至善状态引领,而是由终极主体设置,这些目的的存在,说到底还是为这个主体的自我确证服务的,如果它们达不到,主体就没有完成,就是不完整的,因而目的从被设置的那一刻开始,就蕴含着它在原则上的可抵达性。

(2) 历史是有终结的。这一点本是上一点的另一种说法,但习惯于将历史与哲学分开来看的人们,往往认为两者是两个不同的问题。历史的终结并不意味着历史的中断或停滞,而是意味着世界的存在方式本身是历史的,而且这种历史的方式是一种在不同的阶段与层面总结与确证自身的。经过本书正文部分的讨论,这一点已然明了,无需赘言。

(3) 达到终点的精神并不会停歇,而是重新开始下一个三段论,在逻辑、自然、精神三者之间开始新的循环,正如《精神哲学》的结尾所展

现的那样。这种近乎神学玄思的论述,在基督教世界秩序观还有相当影响的近代,或许还显得很实在,但在当代语境下,已经完全不切实际。这不是一个简单对错的问题,而是精神是否切合一个时代的问题,这就像柏拉图所描绘的理想国在他本人看来就是希腊人实际应该遵循的生活方式,极为实在,但在黑格尔眼里却根本不实在,即使柏拉图真的像黑格尔在《逻辑学》的开篇说的那样,将他的书修改 77 遍,也是枉然。在我们看来,体系结尾处的这种描述除了表明下面这一点之外,并没有别的意思:精神即便达到其顶点,也不会停止运动,也会继续寻求新的自我确证。

362

(4) 这种主体主义的体系,已经蕴含着它在后人那里的崩溃了。最有力者往往有其最虚弱之处。正如将目的设置者定为超越性上帝的中世纪,在内在化的时代浪潮下,眼见唯名论得势,也逐步放低身段,在内在化方向上寻找妥协的形态,终而失去了经院哲学之本色一样,将终极根据托付于客观精神之运动的黑格尔,面对现代性浪潮,固然可以说后人根本不对,应该从事情本身,而非人的权力出发,但那些后人恐怕只会将黑格尔的话当作独断的唯心主义,当作意识与精神的狂妄,而断定物质、社会、实证之物或者常识才是真正实在的根据。也就是说,时代拒绝承认精神的客观秩序性,黑格尔体系便被“釜底抽薪”地破坏了。可是事情没这么简单,黑格尔的力量不在于后人主观上是否承认精神;他的力量往往体现在,那些人不接受他,却又在生活中重新发现他。现代人自以为是,却总又在事情本身的逻辑中,在历史的逻辑中发现“黑格尔的回归”。但黑格尔体系之不完全适合于现时代,毕竟还是我们不得不承认的事实。问题到底出在哪里?我们应该固执于康德与黑格尔之争,(谨守理性的界限,收拾人的内心意识,还是以事情本身为前提?)还是要问问整个主体主义本身有没有内在的缺陷?为什么无论超越的还是内在的终极主体,抑或尼采式以克服虚无主义为己任的权力意志,都免不了在权力极盛的昙花一现之后,终究被更加无所顾忌的主体颠覆?主体复主体,难道主体主义生活方式就是唯一的选项吗?中西文明史都告诉我们:当然不是。

注释：

[1] 众所周知，康德在《判断力批判》中讨论的是无目的的合目的性和自然目的；而本文所谓的“康德的目的概念”并不限于具体的目的，而是指康德那里作为整体关系的目的结构，具体而言，指的是康德关于目的关系的整个看法（包括无目的的合目的性在内），以及由他界定的两种合目的性所构成的世界秩序，因此并不与康德在审美判断力批判中强调“无目的”的做法相冲突。下文会表明，康德强调“无目的”，恰恰是他的目的概念的本质特征使然。

[2] 其实早在亚里士多德那里，条件与建立在条件之上的具体事物之间的区分，就已经发生了，只是还没有像康德这里一样形成系统论述。见《形而上学》1002a31—1002b11，吴寿彭译，北京：商务印书馆 1959 年版，第 55 页，英译本见 Aristotle, *Metaphysics*, trans. David Ross, in *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Vol. 2, Princeton University, New Jersey 1984, p. 1583。下文中对《形而上学》的引用不再单独说明，只随文给出通行边码。

[3] To on eneka, “目的因”是其意译，而且因有上述亚里士多德自己的文本依据，故沿用至今。

[4] 表面看来，这完全就是尼采所说的“权力意志”，只是中世纪（尤其是早期中世纪）的“异端”们对上述权力结构本身的界限多少有所意识，揭示出一点，即权力结构本身在解释秩序何以趋于至善时，往往是很无力的，而不像尼采那样自觉地全盘处在权力格局中，以更强的权力意志来抵制虚无主义的权力意志，表面看来揭示了权力意志的本质，实际上是纵容了权力意志。

[5] 这不等于完全否认世界可能具有超越性的根据，而是说，世界本身的独立性开始被确立了，如果不能在世界内找到全部真理，我们至少能在世界内独立地找到真理的线索，比如康德那里就是如此。

[6] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2002 年版，第 55 页；Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, S. 58. 本文中出自该书的引文不完全和中译本相同，而是对照德文原文有所校正，以下不再另行说明，并仅将所引德文页码置于引文后括号内，不再说明中译本页码。

[7] 细察之下不难发现，这里康德完全是在主体设置目的的模式下来理解目的的。亚里士多德不会认为目的以主体怀有的概念为其实在性根据，而只会认为目的是其自身的根据，无需以主体（甚至上帝主体）的力量为前提，相反，人（未必是后世模式下的主体）

却以目的为根据。

[8] 在康德那里,这个概念和“现象世界”概念大致相当。

[9] 这种方式本身未被德国观念论诸家质疑,只是作了一些扩展。

[10] 从本节结尾部分的解读中可以看出,康德所说的基底其实是终极主体对世间事物的一种整体性安排。

[11] 严格来说,在康德那里,“智性(能力)”的范围要大于“理性”(狭义),前者指一切有理智的存在者(比如人、天使、上帝等)的超感性能力,而后者通常只指人的那部分关乎实践的智性能力。

[12] 黑格尔和他的一个关键区别就体现在这里。黑格尔承认形式的合目的性本身就是精神运行过程中自我设立的目的,而康德始终认为,形式的合目的性虽说不是个人的胡思乱想,而是人人都可以共通地感受到的,但并没有客观知识效力,只停留在一种主观猜想的层面。二人分歧的根本原因,表面看来是对“知识”和“客观”这些概念的定义不同,实际上恐怕是真理观的不同:康德认为真理在彼岸,而黑格尔认为真理已经在世界中了,但不是僵死与现成的,而是一个实现自身的过程。

[13] 黑体为笔者所加。

[14] 其实这种描述也只是常识的描述,嗅觉、味觉并非现成的,它们同样是努力的结果,只是与共通感并不在一个层次上。

[15] 对于世界秩序,康德常以“内在的完善性”来称呼,而较少以“秩序”来称呼。

[16] 他还附带提到,一旦有了自然目的系统的理念,自然界的美也就可以看作自然界的客观合目的性的一种表现了,即大自然以其美的形态来促进我们的文化(244注)。而且审美在引向世界秩序这一点上,和目的论判断力并没有什么地位高低之别,两者只是涉及的问题面向不同。参见 Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, Chap. 3, “From Aesthetics to Teleology”, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

[17] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schelling-schen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke, Band 4, Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. S. 10—33, 77.

[18] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Glauben und Wissen”, in *Gesammelte Werke, Band 4, Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. S. 339—346.

参 考 文 献

一、外 文 文 献

(一) 德 文 专 著

1. 黑格尔原著

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822/1823. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Hrsg. von Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer u. Hoo Nam Seelmann, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996(V12).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, Hrsg. von Klaus Vieweg, Wilhelm Fink Verlag, München 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fruehe Schriften I*. Hrsg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989(GW1).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer kritische Schriften*, Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Felix Meiner Verlag,

Hamburg 1968(GW4).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Schriften und Entwürfe (1799—1808)*, Hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998(GW5).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Systementwürfe I*, Hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975(GW6).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Systementwürfe II*, Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971(GW7).

366

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Systementwürfe III*, Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976(GW8).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808—1816)*, Hrsg. von Klaus Grottsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006(GW10. 1).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813)*, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978(GW11).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816)*, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981(GW12).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungsmanuskripte II (1816—1831)*, Hrsg. von Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995(GW18).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hrsg. von Wolfgang Bonisipien und Hans-Christian Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg

1992(GW20).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein* (1832), Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985(GW21).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, Hrsg. von Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983(V3).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Frühe Schriften*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften 1801—1807*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1940.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. Georg Lasson, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1976.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, Hrsg. v. Annemarie Gethmann-Siefert. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Vernunft in der Geschichte* :

Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, Auf Grund des erhaltenen handschriftlichen Materials neu herausgegeben von Georg Lasson. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1917.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1955.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker*, Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989.

368

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/1920*, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hrsg. von Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002(V16).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785—1812*, Hrsg. v. Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Briefe von und an Hegel. Band II: 1813—1822*, Hrsg. v. Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1953.

2. 其他著作

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966.

Bauer, C. J., *“Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”*: *Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001.

Bauer, Gerhard, *“Geschichtlichkeit”. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter deGruyter & Co., Berlin 1963.

Bautz, Timo, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen*

und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie, Wilhelm Fink Verlag, München 1988.

Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, erweiterte Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962.

Brauer, Oscar Daniel, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1982.

Bubner, Rüdiger, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984.

Burckhardt, Jakob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Hrsg. von Jakob Oeri. 2. Aufgabe. Verlag von W. Spemann, Berlin und Stuttgart 1910.

369

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927.

Dilthey, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels. Und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*. 6., unveränderte Auflage. B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990.

Dinkel, Bernhard, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, 2. verb. Auflage, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1980.

Dittmann, Friedrich, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Begriffs der Entwicklung im 19. Jahrhundert*. R. Voigtlaender Verlag, Leipzig 1909.

Fetscher, Iring, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1970.

Floeter, Hans H., *Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Inaugural-Disser-

tation. Halle(Saale) 1936.

Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Band 4, *Neuere Philosophie II*, *Probleme • Gestalte*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987.

Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein und Berlin 1963.

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

370 Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967.

Heinrichs, J., *Die Logik der*) Phänomenologie des Geistes (, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1974.

Herder, Johann Gottfried von, *Herders Werke in fünf Bänden*, dritter Band, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1978.

Herder, Johann Gottfried von, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Band 1, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1965.

Herder, Johann Gottfried von, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Band 2, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1965.

Hoelderlin, Friedrich, *Werke in einem Band*. Carl Hanser Verlag, München u. Wien 1990.

Holz, Harald, *Geist in Geschichte*. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1992.

Hüffer, Wilm, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des*

geschichtlichen Denkens, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.

Jaeschke, Walter, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, Chr. Kaiser Verlag, München 1976.

Jaeschke, Walter, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1986.

Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart • Weimar 2003.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993. 371

Kashima, Toru, *Die konkrete Gegenwart. Das Problem der Zeit in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der "Phänomenologie des Geistes"*. Inaugural-Dissertation in Tübingen Universität, 1991.

Kayser, Ulrich, *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels*. Inaugural-Dissertation, Berlin Universität 1930.

Kranz, Walther (Hrsg.). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels*. 2. Band. 13. Auflage. Weidmann Verlag, Dublin/Zuerich 1969.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*. 1. Band. Verlag von J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1921.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*. 2. Band. 3. Auflage. J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1977.

Lasson, Georg, *Hegel als Geschichtsphilosoph*. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1920.

Leese, Kurt, *Die Geschichtsphilosophie Hegels*. Erschienen im Furches Verlag, Berlin 1922.

Löwith, Karl(Hrsg.), *Die Hegelsche Linke*. Friedrich Frommann

Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

Löwith, Karl, *Der Mensch inmitten der Geschichte. philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts.* J. B. Metzlersche Verlagbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, Stuttgart 1990.

Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.

Maurer, Reinhart Klemens, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1980.

372 Pöggeler, Otto, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama.* Westdeutscher Verlag, Opladen 1995.

Pöggeler, Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973.

Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik.* Wilhelm Fink Verlag, München 1999.

Renthe-Fink, Leonhard von, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck.* Teil I, Kap. 2. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1964.

Riedel, Manfred, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.

Ritter, Joachim(etc.)(Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 3. Schabe Verlag, Basel 1973/74.

Rubinstein, Moses, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte.* Halle 1906.

Schäffler, Richard, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.

Schmidt, Richard Wilhelm, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, Verlag Königshausen+Neumann, Würzburg 1982.

Schnädelbach, Herbert, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974.

Sell, Annette, *Martin Heideggers Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bouvier Verlag, Bonn 1998.

Simmel, Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 5. Aufgabe, Verlag von Dunker & Humblot, Münschen und Leipzig 1923.

Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie. Mit einem Anhang*. Matthes & Seitz Verlag, München 1991.

Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970.

Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme. 1. Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1922.

Wohlfart, Guenter, *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983.

373

(二) 英文专著(含英文译著)

Aristotle, *Metaphysics*, trans. David Ross, in: *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Vol. 2, Princeton University, New Jersey 1984.

Bubner, Rüdiger, *Modern German Philosophy*, trans. E. Matthews, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Croce, Benedetto, *The Philosophy of Giambattista Vico*, Trans. by R. G. Collingwood. Russell & Russell • Inc., New York 1964.

Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the*

Faculties, Chap. 3, "From Aesthetics to Teleology", trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York and Toronto 1992.

Grumley, John E. , *History and Totality: Radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, London and New York 1989.

Jaeger, Werner, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol. I. Trans. by Gilbert Highet, Oxford University Press, New York 1945.

374 Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, Edited and Translated by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Losurdo, Domenico, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Translated by Marella and Jon Morris. Duke University Press, Durham and London 2004.

Marcuse, Herbert, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Trans. by Seyla Benhabib, The MIT Press, Massachusetts, London 1987.

Marx, Werner, *The Philosophy of F. W. J. Schelling: History, System, and Freedom*, Trans. by Thomas Nenon. Indiana University Press, Bloomington 1984.

Meier, Christian, *From Athens to Auschwitz: The Uses of History*, Trans. by Deborah Lucas Schneider. Harvard University Press, Cambridge and London 2005.

Meinecke, Friedrich, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, Trans. by J. E. Anderson. Routledge & Kegan Paul, London 1972.

Schelling, F. W. J. , *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Trans. by Keith R. Peterson, State University of New York Press, Albany 2004.

Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, *Greek Historical Writing and Apollo: Two Lectures Delivered before the University of Oxford June 3 and 4, 1908*, Trans. by Gilbert Murray. The Clarendon Press, Oxford 1908.

(三) 国外文集与期刊中的文章

Angehrn, Emil, “Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35:3/4(1981; Juli/Dez.). S. 341 ff.

375

Baum, Manfred, “Die Anfänger der Schellingschen Naturphilosophie”, in *Schelling zwischen Fichte und Hegel*. Hrsg. v. Christoph etc. Philadelphia: Gruener, 2000.

Baumgartner, Hans Michael, “Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwaertigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens”, In Herta Nagl-Docekal(hrsg.), *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophische Debatten*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Behm, Johs, “Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie”, in *Zeitschrift für systematische Theologie*, 2(1925). S. 323 ff.

Boehm, Rudolf, “Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10(1956). S. 94 ff.

Buske, Thomas, “Tyge Rothe: Anfänge protestantischer Geschichtsphilosophie”, in *Neue Zeitschrift fuer systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 8(1996). S. 201 ff.

Düsing, Klaus, “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”, In *Hegel in Jena*. Hrsg. v. Dieter Henrich und Klaus Düsing. In *Hegel-Studien*

Beiheft 20. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1980.

Dwars, Jens-F, “Geschichte und Geschichtsphilosophie im Epochenumbruch; Zum Paradigmen-Wechsel in Ludwig Feuerbachs ‘Anthropologischem Materialismus’”, in *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, 39;9(1991). S. 988 ff.

Fackenheim, E. L. , “Kant’s Concept of History”, in *Kant-Studien*, 48(1956/1957). S. 381 ff.

Fellmann, Ferdinand, “Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos ‘Neuer Wissenschaft’”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41;1(1987; Jan. /Maerz). S. 43 ff.

Gadamer, H. -G. , “Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins”, in: *Materialien zu Hegels › Phänomenologie des Geistes ‹*, hrsg. v. H. F. Fulda u. a. , Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1998.

Gloy, Karen, “Hegels Geschichtsphilosophie im Vergleich mit anderen Geschichtskonzeptionen”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39;1(1991). S. 1 ff.

Habermas, J. , “Labour and interaction; remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind”, in *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, Volume II, ed. Robert Stern, Routledge, London and New York 1993.

Hirsch, Emanuel, “Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie”, in *Zeitschrift für systematische Theologie*, 3(1926). S. 213 ff.

Honneth, A. , “Von der Begierde zur Anerkennung”, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. a. , Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Jaeschke, Walter, “Die Geschichtlichkeit der Geschichte”, in *Hegel-Jahrbuch 1995*, Akademie Verlag, Berlin 1995.

J. Karásek, “Das Andere seiner selbst. Zur Logik der Anerkennungstheorie in der *Phänomenologie des Geistes*”, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. a. , Frankfurt am

Main: Suhukamp Verlag.

Kaulbach, F. , “Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant”, in *Kant-Studien*, 56:3/4(1966). S. 430 ff.

Kaulbach, F. , “Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?”, in *Kant-Studien*, 66:1(1975). S. 65 ff.

Kleingeld, Paulien, “Moral und Verwirklichung: Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44:3(1990). S. 425 ff.

377

Kodalle, Klaus-M. , “Hegels Geschichtsphilosophie—erörtert aus der Perspektive Kierkegaards”, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 24(1982). S. 277 ff.

Liebert, Arthur, “Aus der Geschichtsphilosophie der Gegenwart”, in *Kant-Studien*, 22(1918). S. 329 ff.

Löwith, Karl, “Burkhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie”, in *Deutsche Vierteljahrsschrift fuer Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 6(1928). S. 702 ff.

Münch, Fritz, “Das Problem der Geschichtsphilosophie”, in *Kant-Studien*, 17(1912). S. 349 ff.

Nagl-Docekal, Herta, “Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschlechterdifferenz. —Das Beispiel Rousseaus”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42:4(1994). S. 571 ff.

Pöggeler, Otto, “Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum”, In *Hegels Philosophie des Rechts; Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrsg. v. Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1982.

Rathmann, J. , “Herders Methode in seiner Geschichtsphilosophie”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 22:3(1974). S. 341 ff.

Rosenfeld, Hermann, “‘Das ethische Ziel.’ Betrachtungen zu Spenglers Geschichtsphilosophie”, in *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik*, 8(1929). S. 104 ff.

Schulte, ch., “Geschichtsphilosophie ist Heteronomiephilosophie”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38;9(1990). S. 809 ff.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, “Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie”, in *Die Weltgeschichte—Das Weltgericht?* Hrsg. v. Rüdiger Bubner u. Walter Mesch. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001.

378 Surber, Jere Paul, “Heidegger’s Critique of Hegel’s Notion of Time”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3 (Mar., 1979), pp. 358—377.

Trivers, Howard, “Heidegger’s Misinterpretation of Hegel’s View of Spirit and Time”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 3, No. 2(Dec., 1942), pp. 162—168.

Wawrykowa, M., “Johann Gottfried Herder und die polnische Geschichtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts”, in *Zeitschrift für Slawistik*, 23;6(1978). S. 835 ff.

Weichel, Erich, “Hegels Geschichtsphilosophie”, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 33 (1991). S. 23 ff.

Williams, Howard, “The End of History in Hegel and Marx”, in *The Hegel-Marx Connection*, edited by Tony Burns and Ian Fraser. Macmillan Press Ltd, London 2000.

Wisser, R., “Ende der Geschichtsphilosophie?”, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 15(1963). S. 87 ff.

Ziehen, Theodor, “Zum Begriff der Geschichtsphilosophie”, in *Kant-Studien*, 28(1923). S. 66 ff.

二、中文文献

(一) 专 著

蔡美丽:《黑格尔》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版。

韩震:《西方历史哲学导论》,北京:北京师范大学出版社 2008 年版。

侯成亚等编译:《张颐论黑格尔》,成都:四川大学出版社 2000 年版。

侯鸿勋:《论黑格尔的历史哲学》,上海:上海人民出版社 1982 年版。

李秋零:《德国哲人视野中的历史》,北京:中国人民大学出版社 1994 年版。

李荣添:《历史之理性——黑格尔历史哲学导论述析》,台北:学生书局 1993 年版。

李文堂:《真理之光——费希特与海德格尔论 Sein》,南京:江苏人民出版社 2008 年版。

梁志学:《论黑格尔的自然哲学》,上海:上海人民出版社 1986 年版。

舒远招:《理性与激情——黑格尔历史理性研究》,长沙:湖南师范大学出版社 1994 年版。

王连喜:《黑格尔历史哲学》,广州:广东人民出版社 1998 年版。

王树人:《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》,北京:中国社会科学出版社 1988 年版。

薛华:《黑格尔对历史终点的理解》,北京:中国社会科学出版社 1983 年版。

衣俊卿:《历史与乌托邦——历史哲学:走出传统历史设计之误区》,哈尔滨:黑龙江教育出版社 1995 年版。

张汝伦：《德国哲学十论》，上海：上海书店出版社 2004 年版。

张汝伦：《二十世纪德国哲学》，北京：人民出版社 2008 年版。

张汝伦：《海德格尔与现代哲学》，上海：复旦大学出版社 1995 年版。

张汝伦：《中西哲学十五章》，上海：上海书店出版社 2008 年版。

朱谦之：《黑格尔的历史哲学》，上海：商务印书馆 1936 年版。

(二) 译 著

380 阿伦特：《马克思与西方政治思想传统》，孙传钊译，南京：江苏人民出版社 2007 年版。

柏拉图：《理想国》，郭斌和等译，北京：商务印书馆 1986 年版。

杜辛：《黑格尔与哲学史——古代、近代的本体论与辩证法》，王树人译，北京：社会科学文献出版社 1992 年版。

费希特：《费希特著作选集》卷四，梁志学主编，北京：商务印书馆 2000 年版。

费希特：《费希特著作选集》卷五，北京：商务印书馆 2006 年版。

费希特：《费希特著作选集》卷一，梁志学主编，北京：商务印书馆 1990 年版。

伏尔泰：《风俗论》下册，谢戊申等译，北京：商务印书馆 1997 年版。

伏尔泰：《路易十四时代》，吴模信等译，北京：商务印书馆 1982 年版。

黑格尔：《黑格尔早期著作集》，贺麟等译，北京：商务印书馆 1997 年版。

黑格尔：《精神现象学》（上、下卷），贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆 1979 年版。

黑格尔：《逻辑学——哲学全书·第一部分》，梁志学译，北京：人民出版社 2002 年版。

黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟等译，北京：商务印书馆

1960年版。

黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,北京:商务印书馆
1978年版。

黑格尔:《自然哲学》,梁志学等译,北京:商务印书馆1980年版。

康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社2004年版。

康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆1990
年版。

康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京,人民出版社2002年版。

康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆1999年版。

卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆2003年版。

381

洛维特:《纳粹上台前后我的生活回忆》,区立远译,上海:学林出版
社2008年版。

洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零等译,上海:上海人民出版
社2006年版。

吕森:《历史思考的新途径》,綦甲福等译,上海:上海人民出版社
2005年版。

马尔库塞:《理性和革命:黑格尔和社会理论的兴起》,程志民等译,
上海:上海人民出版社2007年版。

孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,北京:商务印书馆1963
年版。

孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲译,北京:商务印书馆1962
年版。

维柯:《论意大利最古老的智慧》,张小勇译,上海:上海三联出版社
2006年版。

维柯:《新科学》,朱光潜译,北京:商务印书馆1989年版。

希罗多德:《历史》,上册,王以铸译,北京:商务印书馆1959年版。

谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,北京:商务印书馆1976
年版。

亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆1959年版。

(三) 期刊文章

陈莉：“康德、黑格尔、马克思论‘世界历史’”，发表于《江汉论坛》2005年第7期。

苟志效：“理性与热情的协奏——评《黑格尔历史哲学》”，发表于《现代哲学》1999年第3期。

郭嚶蔚：“历史与逻辑一致——黑格尔真理观的证明原则”，发表于《吉林大学社会科学学报》2008年第4期。

382 洪波：“从黑格尔到马克思：世界历史理论的发展与嬗变”，发表于《理论导刊》2006年第6期。

黄忠晶：“黑格尔的世界历史观简论”，发表于《佛山科学技术学院学报》(社会科学版)2005年第5期。

姜芑：“黑格尔的历史哲学与‘精神’的世界史”，发表于《山东社会科学》2005年第3期。

李毓章：“费尔巴哈泛神论理论的特色”，发表于《云南大学学报》(社会科学版)2009年第2期，第11—20页。

李志安：“从形式的历史到历史的形式——论马克思对黑格尔辩证法的超越”，发表于《学术研究》2007年第3期。

刘敬东：“两个世界的内在张力与理性—非理性的动力结构——黑格尔历史理念片论”，发表于《哲学研究》2002年第12期。

刘勇：“论黑格尔的世界历史理论及其思想价值”，发表于《湖北社会科学》2004年第1期。

陆敬忠：“高达美诠释学与黑格尔辩证法”，发表于《国立政治大学哲学学报》1989年第6期，第135—172页。

吕翔：“黑格尔哲学中的历史进步观”，发表于《兰州学刊》2003年第6期。

马捷莎：“从黑格尔到马克思：世界历史理论的越迁”，发表于《学术研究》2005年第3期。

聂敏里：“《理想国》中柏拉图论大字的正义和小字的正义的一致性”，发表于《云南大学学报》2010年第1期。

裴秋芬：“‘精神’发展的世界历史——论黑格尔历史哲学的逻辑内核”，发表于《河南理工大学学报》（社会科学版）2007年第1期。

向延伸：“马克思对黑格尔世界历史观念的超越”，发表于《学术论坛》2005年第1期。

许斗斗：“黑格尔的‘世界历史’及其价值趋向评析”，发表于《福州大学学报》（哲学社会科学版）2001年第3期。

郁建兴：“黑格尔的历史终结论”，发表于《学术月刊》2000年第9期。

詹建志：“论黑格尔历史观的‘合理内核’”，发表于《江西行政学院学报》2006年第4期。

张盾：“精神自我发展历程的辩证法——黑格尔历史原理的‘隐微教诲’”，发表于《天津社会科学》2008年第3期。

张亮：“通向《历史与阶级意识》的道路——黑格尔对早期卢卡奇思想发展的逻辑影响”，发表于《求是学刊》2000年第6期。

张汝伦：“历史主义与现代性”，发表于《浙江社会科学》2000年第6期。

张文喜：“马克思、黑格尔的历史时间概念追溯”，发表于《浙江社会科学》2008年第3期。

张一兵：“作为哲学本体规定的历史与时间——从黑格尔到马克思”，发表于《江海学刊》2000年第2期。

赵士发：“黑格尔世界历史理论的基本方法与问题——对黑格尔《历史哲学》的一种解读”，发表于《武汉大学学报》（哲学社会科学版）2004年第6期。

钟学敏：“黑格尔关于历史发展动力的合理思想”，发表于《浙江大学学报》（人文社会科学版）1999年第5期。

周泽之：“黑格尔历史发展观探要”，发表于《江淮论坛》2005年第1期。

庄明哲：“孙中山、马克思与黑格尔的历史观之比较研究”，发表于《中国工商学报》1999年第21卷。

庄振华：“康德伦理学中的形式、质料问题”，发表于《云南大学学报》（哲学社会科学版）2009年第6期。

后 记

385

在我从学的七年里，恩师张汝伦教授和师母一直给予双亲般的关怀，恩情难报，言谢太轻，学生只能以些许文字，略记于此，以表寸意。老师常说，希望我们是来这里求道的。学生愚钝，未得入道之门，总希望勤以补拙，但恐怕所学不过是老师思想的皮毛。往古不论中西，似乎都有学生终生跟随老师的传统，但制度所限，只给我七年的时间求学于门下，其实是远远不够的，于是越接近毕业之时，越是不舍。学生考研之后，您就多次请一位师兄去询问成绩，到现在，您又多次嘱我工作之事，在这研究生七年间的关心与教导，点点滴滴，数不胜数，都能使人受益终生，学生敢不铭记在心。单拿这篇小小的论文来说，学生很清楚，这篇文章从构思到成文，大半都得自老师，学生之力，其实只在于消化和整理。它的构思是受到您课堂上和课后的关于黑格尔历史哲学的重要性，以及关于它的“根据在于《逻辑学》，而不是《历史哲学》”的两次点拨而来；而对于关键性的论文提纲，如果没有您扭转第一版的思路，后来的写作完全是无法想象的；您在读完每一章之后即时的引导，才使得它接下来的走向明确了。至于您对论文细致的修改，大到指出“前人研究成果”部分的缺陷，小到一个个错别字，这样的例子，不胜枚举……这篇文章留下的问题也不少，需要将来再补正。而参加工作只是读书新阶段的开始，但愿学生如您所愿，学会了如何读书吧！

在此特别要感谢梁志学教授和沈真教授的提点和关爱。二位老前

辈为学为人的风范,令后学景仰。梁老师从一开始就十分关心这篇论文的写作,分数次在第一时间惠寄了沈老师翻译的《历史哲学》导论部分,以及在德国都十分罕见的,菲韦克整理出版的黑格尔最后一次历史哲学讲演的学生笔记,对于本书(尤其是“导论”和第四章)的写作极有助益。在论文写作过程中,仅在论文标题的中、德文写法这个问题上,梁老师就往复指教了多次,尤其令后学感动。您谦和耐心的每一次来信,对后学都是极大的鞭策。

386 我的本科学年论文指导老师张志伟教授,在我读研究生期间,也一直关心我的成长,曾给我的硕士论文提出了详细的建议,推动了我对黑格尔哲学的理解。学生自愧没有什么成就,于是疏于联系和请教,想起此事,每每自责。台湾中原大学宗教研究所的曾庆豹教授,资助和鼓励我多年,并使我有机会于2007年6月往台湾访学,没有在政治大学和中原大学图书馆的寻宝,这篇论文就不具备成形的条件。宗教研究所的陆敬忠教授,多次拨冗指教德国最新的研究现状,以及伽达默尔、杜辛对黑格尔历史观的相关解读,还专嘱助教打印数份论文惠赐于我。我在当时只是粗粗看过这些论文,等自己博士论文的写作展开之后,才发现您的论文里面藏着一条从伽达默尔上探黑格尔的路,此时不禁为之前的粗疏感到惭愧!记得有一次谈话的时候,我没能说出自己对历史的看法,还妄言将来有机会一定会讲清楚,现在看来,那是大话。现在这篇论文,也算是对陆老师的问题的一个暂时的回答吧。陆老师在课堂上和平时的教学中极为严谨的作风,也令人敬仰,是我将来从教的一个标杆。

感谢复旦大学的黄颂杰教授、张庆熊教授、汪堂家教授、余碧平教授、徐志跃老师的指点与鼓励!

论文答辩组的俞宣孟教授、潘德荣教授对论文的思路和形式都给出了一些很有教益的建议,对我的德国观念论研究给予鼓励;陕西师范大学的金延教授、宋宽锋副教授、赵卫国教授,对本文的答辩与章节标题等事项给出了十分有益的批评意见。在此表示感谢!

最后要感谢我的妻子李华,在德国不辞劳苦,为本文搜集了大部

分资料,一路与我分享了论文写作的酸甜苦辣;我的父母、岳父母一直在背后默默地支持我的写作,这篇论文的诞生与您们也是分不开的。

作者

2010 年春 初拟

2012 年冬 修改