

西方哲学通史
A General History of Western Philosophy



主编◎刘放桐 俞吾金


B516.5
5

德国古典哲学

German Classical Philosophy

俞吾金 汪行福 王凤才 林晖 徐英瑾◎著

A GENERAL
HISTORY OF
WESTERN
PHILOSOPHY

 人民出版社



古希腊哲学

Ancient Greek Philosophy

中世纪文艺复兴时期哲学

Philosophy in Middle Age and Renaissance

十七世纪形而上学

Metaphysics in 17th Century

十八世纪启蒙哲学

Philosophy of the Enlightenment in 18th Century

德国古典哲学

German Classical Philosophy

西方近现代过渡时期哲学

Western Philosophy in the Transitional Period from Modern to Contemporary Times

二十世纪英美哲学

British and American Philosophy in 20th Century

二十世纪德国哲学

German Philosophy in 20th Century

二十世纪法国哲学

French Philosophy in 20th Century

二十世纪西方马克思主义哲学

Western Marxist Philosophy in 20th Century

ISBN 978-7-01-007668-3



9 787010 076683 >

定价: 72.00 元

西方哲学通史
A General History of Western Philosophy




主编◎刘放桐 俞吾金

德国古典哲学

German Classical Philosophy

俞吾金 汪行福 王凤才 林晖 徐英瑾◎著

 人民出版社

责任编辑:田 园

装帧设计:闫志杰

版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

德国古典哲学/俞吾金 汪行福 王凤才 林 晖 徐英瑾 著.

(西方哲学通史丛书/刘放桐、俞吾金主编)

-北京:人民出版社,2009.6

ISBN 978-7-01-7668-3

I. 德… II. 俞… III. 德国古典哲学-哲学史 IV. B516.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 011762 号

德国古典哲学

DEGUO GUDIAN ZHEXUE

俞吾金 汪行福 王凤才 林 晖 徐英瑾 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2009 年 6 月第 1 版 2009 年 6 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:45.5

字数:595 千字 印数:0,001-4,000 册

ISBN 978-7-01-7668-3 定价:72.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

总 序

刘放桐 俞吾金

由中国学者从自己的研究视角出发,吸取国内外西方哲学研究的成果,编写出一套多卷本的西方哲学通史,以此总结和促进我国的西方哲学研究,这是一些前辈专家从20世纪50年代起就已有过的设想。十年动乱结束后,随着极“左”思潮禁锢的解除,我国西方哲学研究进入了可以有组织、有规划进行的新阶段,许多专家纷纷要求把原来的设想纳入现实日程。1983年在福州举行的第一届国家社科基金哲学学科项目规划会就曾决定,集中国内有关单位的专业力量,共同编撰多卷本的西方哲学通史,并把通史的编写作为课题正式列入国家规划之中。然而,由于参与单位多、观点分歧大等原因,这一课题后来未能按规划执行。原来分工负责编写古希腊罗马哲学、唯理论和经验论哲学、德国古典哲学等阶段的专家,在从事专题研究和资料编译、整理等方面做了大量的工作。这些研究成果和资料的出版对推动我国西方哲学研究的发展起了重要的作用,但整体性的西方哲学通史终究未能问世,毕竟是一件遗憾的事情。事实上,当我们需要查阅较为详细的西方哲学史读物时,还只能利用考普尔斯顿(F. Copleston)等西方学者撰写的通史。

“九五”初期,复旦大学把外国哲学学科确定为“211”重点建设学

科,要求学科提出大型的研究课题,我们就考虑是否可以利用复旦大学西方哲学学科成员较多、同一单位易于配合等有利条件,独立地编写多卷本的西方哲学通史。当然,我们知道,这样做会面临很多困难。比如,我们在某些方面的研究基础还不厚实,教学任务也比较繁重,主要成员均承担着多项研究课题,学术观点上也互有差异。但我们还是有信心的,因为我们编写过《西方哲学史》(上海人民出版社)和《现代西方哲学》(人民出版社)这样的著作,学科的中青年成员思想活跃,学术上有潜力,凝聚力也比较好,还可以借鉴国内外前辈专家和同行们的研究成果。只要我们作出最大努力,上述困难还是可以克服的,而且克服困难也是我们更好地取得进步的有效途径。如果复旦大学外国哲学学科能独立完成这个课题,就不光适应了我国哲学研究发展的客观需要,也将使自己在西方哲学学科建设上更加全面和扎实。学校领导和“211”立项评审专家支持并批准了这个课题。经过多次讨论,我们决定《西方哲学通史》分为如下十卷:《古希腊罗马哲学》、《中世纪文艺复兴时期哲学》、《十七世纪形而上学》、《十八世纪启蒙哲学》、《德国古典哲学》、《西方近现代过渡时期哲学》、《二十世纪英美哲学》、《二十世纪德国哲学》、《二十世纪法国哲学》、《二十世纪西方马克思主义哲学》。

我们编写多卷本《西方哲学通史》的计划早已公之于众,得到了许多同行的鼓励。但在具体的编写过程中,我们遇到的困难比原来想象的还要多。其中最突出的困难是,编写组主要成员在教学、科研和社会工作方面负荷太重,难以集中精力投入编写工作。有些人也怀疑我们能否进行下去。但我们一直没有动摇。尽管各卷预定的成稿时间有所延迟,但大家都十分努力,估计总体上的时间框架也不会被延误。

下面,就《西方哲学通史》编写中出现的三个全局性问题的处理做一些说明。

一、通史在学术品格上如何定位的问题

众所周知,通史的写作应该有别于西方哲学的教材,它不仅应该把西方哲学史和现代西方哲学的内容贯通起来,而且应该体现当代西方哲学研究的新资料、新观点和新成果,应该有自己的学术研究上的高度和深度。另外,通史也应该异于断代史和专题性著作的编写方式。后者对局部的对象可以做深入的探讨,甚至可以就某些细节进行反复的辨析和讨论。然而,通史的时间跨度大,涉及的国家、哲学流派和哲学家多,难以进行深入细致的推敲,倒是更应该重点阐释西方哲学发展的主要脉络。编写组成员对此均无异议,但是,由于各卷的情况存在着很大的差异,具体处理的方式也难以取得完全的一致。总的来说,我们要求各卷都从“破”、“通”、“新”三个方面作出努力。所谓“破”,就是打破历年来西方哲学教科书的传统框架;所谓“通”,就是抓住主要思想脉络,把西方哲学演化的不同历史时期贯通起来;所谓“新”,就是结合当代哲学研究的新成果和新方法,尽可能对西方哲学研究中的一些重大理论问题作出新的阐释。

二、通史各卷如何保持一致性的问题

起先,我们试图在对西方哲学本质特征和研究方法等方面的理解上确立起共识,但是经过多次讨论,我们发现,确立这类实质性的共识是十分勉强的。因为编写组成员在对上述问题的理解上见仁见智,迥然各异,很难达到观点上的一致性。何况,各卷在写作中涉及的是不同历史时期的不同对象,这些对象之间存在着巨大的差异。比如,《古希腊罗马哲学》和《中世纪文艺复兴时期哲学》涉及的人物很多,内容也

很散,《西方近现代过渡时期哲学》也涉及许多国家、许多哲学流派和许多哲学家,内容显得更为庞杂。相反,《十七世纪形而上学》和《德国古典哲学》涉及的人物就比较少,思想发展的线索也比较清晰。因此,在实质性的观点和方法上达成一致是不现实的,甚至在阐释方式和安排上,各卷也难以达到完全的统一。本来,我们打算撰写一篇数万字的“总序”来阐明我们的哲学史观、哲学史研究方法及对一系列有争议的重大问题的理解。但考虑到上面的因素,只好放弃原来的计划。

现在这个简短的“总序”只是对编写《通史》的缘起以及编写中存在的一些技术性问题作出必要的说明。我们主张并鼓励各卷在写作上可以有自己的观点和风格,但考虑到它们毕竟是通史的组成部分,因而要求各卷的编写者应该尽可能关注通史在整体上的一致性。除了力求做到上面提到的“破”、“通”、“新”外,在写作体例上也要求尽可能接近。比如,每卷除“总序”外,再设“分卷序”,对本卷的写作背景、主要写作内容和研究方法等要作出相应的说明。我们还对各卷之间的“衔接问题”逐一进行研究和讨论,尽可能做到“思路上不冲突,内容上不重复”。有的哲学家的理论具有跨越时代和派别的意义,在相关的分卷中都应当提到,但也要注意不同的角度和详略上的差异。

三、通史各卷如何布局、如何厘定相互关系的问题

对从古希腊罗马哲学到德国古典哲学这一长段时间的西方哲学发展史的分期,虽然国内外哲学界也有不同的理解和划分,但对其历史发展线索的处理大多比较相近。我们所做的改动主要是对17—18世纪哲学的分期和叙述方式作出了不同的处理,即不采用“经验论、唯理论、18世纪法国唯物主义”这类传统的划分方式,而是把这个时期划分为“以17世纪为主的形而上学和以18世纪为主的启蒙哲学”这两大块。至于从19世纪40年代起,马克思主义哲学诞生以来的西方哲学

的新发展,过去曾因人所共知的原因而遭到简单的否定。实际上,每个不存偏见的人都会承认,这个部分乃是整个西方哲学发展史上最为丰富、也最有现实意义的组成部分。鉴于这样的考虑,我们安排了《通史》的一半篇幅、即五卷的篇幅来阐释马克思主义哲学诞生以来的西方哲学的新发展。

值得指出的是,在以往的西方哲学的研究中,人们总是简单地把西方哲学与马克思主义哲学割裂开来并对立起来。这样做的结果是,不但整个西方哲学史的叙述体系变得残缺不全,而且马克思主义哲学也被诠释成无源之水、无本之木,从而变得难以索解了。为了恢复历史的真实面貌,我们在《西方哲学通史》的编写过程中考虑到了马克思主义哲学的权重,并努力把马克思主义哲学从诞生到当代的新发展纳入西方哲学通史的整体架构中去。正是基于这样的见解,在《西方近现代过渡时期哲学》卷中,我们对马克思实现哲学的划时代革命的过程与西方哲学由近代到现代转型的过程进行了比较研究;在《二十世纪西方马克思主义哲学》卷中则对西方马克思主义的产生、发展、危机和新的走向做了全面的论述。

综上所述,《西方哲学通史》(十卷本)是复旦大学外国哲学学科十多位教师多年来共同努力的结晶,也是我们向哲学界所做的一个学术汇报、向复旦大学百年校庆献上的一份精神礼物。毋庸讳言,在目前的情况下,《西方哲学通史》的编写依然是一项尝试性的工作。由于各种主客观条件的限制,其中疏漏、处理不周、甚至错误之处都在所难免,希望学界同仁不吝赐教。

分卷序

从西方哲学史上看,德国古典哲学是一个承上启下的重要阶段。一方面,它对古希腊罗马哲学、中世纪文艺复兴时期哲学、17世纪形而上学和18世纪启蒙哲学进行了批判性的总结,吸纳了传统西方哲学的精华,从而形成了一系列思想深邃、结构严谨、内涵丰富的哲学理论体系。与此同时,一批思想大师也在德国哲学界应运而生,正如德国诗人海涅在《论德国的宗教和哲学的历史》一书中所说的:“德国被康德引入了哲学的道路,因此哲学变成了一件民族的事业。一群出色的大思想家突然出现在德国的国土上,就像用魔法呼唤出来的一样。”^①另一方面,德国古典哲学也为整个近代西方哲学向现、当代西方哲学的发展提供了极为重要的思想资源。20世纪以来的重要哲学思潮,如实证主义、分析哲学、现象学、存在主义、诠释学、结构主义、解构主义、后现代主义、西方马克思主义等等,无不受到德国古典哲学所蕴涵的问题意识的深刻影响。

然而,对西方哲学史上如此重要的一个发展阶段,我国哲学界却缺乏相应的重视和系统的研究。尽管国内学者已经出版了一些以整个德国古典哲学作为研究对象的论著,也译介了国外学者的一些相关的研究作品,但所有这些研究成果或是囿于传统的见解,无法对德国古典哲学发展的客观进程作出全面的、合理的说明,或是缺乏当代意识,未能对德国古典哲学的当代意义作出创造性的阐释。具体地说来,在德国

^① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第305页。

古典哲学的研究上,存在着一些重要的问题。对这些问题,我们必须明确地表明自己的态度。

一是费尔巴哈与德国古典哲学的关系问题。在传统的哲学史教科书和研究性著作中,人们通常把德国古典哲学理解为从康德到费尔巴哈的哲学运动。比如,俄罗斯学者 A. B. 古留加在《德国古典哲学新论》一书中认为:“路德维希·安德烈亚斯·费尔巴哈(1804—1872)是德国古典哲学最后一位代表,它的光荣的完成,它的坚决的改革家——唯物主义者和无神论者。”^①显然,把费尔巴哈视为“德国古典哲学最后一位代表”并不是古留加的观点,而是列宁的观点。众所周知,在《马克思主义的三个来源和三个组成部分》一文(1913)中叙述马克思哲学时,列宁曾经指出:“他用德国古典哲学的成果,特别是用黑格尔体系(它又导致了费尔巴哈的唯物主义)的成果丰富了哲学。”^②尽管列宁在这段话中没有列出属于“德国古典哲学”范围的全部哲学家,但他似乎倾向于肯定,黑格尔和费尔巴哈是德国古典哲学的杰出代表。显然,列宁的这一见解对苏联、东欧和中国的理论界产生了深远的影响。

那么,列宁的见解能否作为一个定论呢?我们的回答是否定的。

① A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社 1993 年版,第 293—294 页。冯契等主编的《外国哲学大辞典》(上海辞书出版社 2000 年版)认为:“德国古典哲学分为德国古典唯心主义与德国古典唯物主义。从康德到黑格尔的哲学发展形成德国古典唯心主义的过程,费尔巴哈的人本学唯物主义形成了德国古典唯物主义的理论。”参阅该书第 922 页。这一见解也可从《哲学小辞典(外国哲学史部分)》(上海人民出版社 1975 年版)得到印证。该辞典在第 22 页上这样解释“德国古典哲学”这个条目:“18 世纪末至 19 世纪上半期的德国资产阶级哲学,从康德开始,中经费希特、谢林、黑格尔,到费尔巴哈告终。”汪子嵩先生等在《欧洲哲学史简编》中认为:“德国古典哲学最著名的代表,是黑格尔和费尔巴哈。”参阅该书,人民出版社 1972 年版,第 115 页。杨祖陶先生甚至在《德国古典哲学逻辑进程》中把德国古典哲学划分为两个阶段:第一个阶段是从康德到黑格尔的唯心主义哲学;第二个阶段则是费尔巴哈的唯物主义哲学。参阅该书,武汉大学出版社 1993 年版,第 5—6 页。显然,杨先生的观点来自于苏联学者敦尼克等主编的《哲学史》(欧洲哲学史部分)。参阅该书,人民出版社 1972 年版。

② 《列宁选集》第 2 卷,人民出版社 1995 年版,第 310 页。

人所共知，“德国古典哲学”这一概念是由恩格斯首先提出来的。诚然，恩格斯从来没有把德国古典哲学的范围作为一个专门的论题加以讨论，但他实际上已经以自己的方式对这个问题作出了明确的解答。在《自然辩证法》中，恩格斯在谈到辩证法的三大形态时就指出：“辩证法的第二个形态恰好离德国的自然研究家最近，这就是从康德到黑格尔的德国古典哲学。”^①在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中谈到黑格尔哲学时，恩格斯也明确地指出：“我们在这里只限于考察这种作为从康德以来的整个运动的完成的哲学。”^②也就是说，在他看来，德国古典哲学就是指从康德到黑格尔的哲学运动，而黑格尔则是这一运动的完成者。显然，按照恩格斯的见解，这一运动并没有把费尔巴哈包含在内。

人们也许会提出这样的疑问：既然恩格斯在《自然辩证法》中非常明确地叙述过自己对德国古典哲学范围的看法，为什么列宁还把费尔巴哈也放进去呢？这里的原因很简单，因为《自然辩证法》作为手稿，于1925年才第一次全文刊登在《马克思恩格斯文库》上，列宁生前并没有读到这份手稿。当然，毫无疑问，列宁读过恩格斯的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，但由于该书并没有明确地界定德国古典哲学的范围，加上恩格斯又用不少篇幅论述了费尔巴哈的哲学思想，这就很容易产生下面这样的误解，即把费尔巴哈理解为德国古典哲学中的一名成员。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第287—288页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第216页。这实际上是恩格斯一贯的思想。在其早期论文《大陆上社会改革运动的进程》（1844）中，虽然恩格斯没有使用“德国古典哲学”的概念，但在提到德国的哲学革命时说：“这个革命是由康德开始的。他推翻了前世纪末欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨的形而上学体系。费希特和谢林开始了哲学的改造工作，黑格尔完成了新的体系。……德国哲学从康德到黑格尔的发展是连贯的，合乎逻辑的，必然的，——如果可以这样说的话，以致除了上面提到的体系而外，其他任何体系都是站不住脚的。”参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第588—589页。

至于中国理论界,之所以迄今仍然处于这样的误解之中,或许还有书名翻译上的原因。众所周知,恩格斯原著的书名是:*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*。这里的关键是如何翻译 *Ausgang* 这个德文名词。其实,*Ausgang* 乃是动词 *ausgehen* 的过去分词的名词化,而 *ausgehen* 的最基本、最常用的含义是“外出”或“出门”。所以,*Ausgang* 的最基本的、最常用的含义也应该是“出口”、“出路”或“出门”,但也有“终结”、“终局”的含义在内,因而单从字面上分析,似乎人们把上述书名译为“路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结”也无可厚非。

然而,当我们超出单纯字面的含义,从恩格斯当时写作的特定语境中来考量 *Ausgang* 的含义时,就会发现,上述书名中的 *Ausgang* 只能译为“出路”,而不能译为“终结”。为什么?因为“路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结”这样的译法极易产生如下的错觉,仿佛费尔巴哈成了德国古典哲学的终结者,而终结者自然是隶属于德国古典哲学的范围之内的。事实上,恩格斯从来没有把费尔巴哈看做德国古典哲学的终结者,在他看来,终结者的角色只能由黑格尔来担任,所以他这样写道:“总之,哲学在黑格尔那里完成了。”^①假如我们打算撰写另一部著作——《黑格尔和德国古典哲学的终结》,这个书名倒是十分贴切的,因为黑格尔才是德国古典哲学的真正的终结者和集大成者。

因此,我们认为,恩格斯这部著作的书名应被译为《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的出路》,因为费尔巴哈的人本主义哲学只是德国古典哲学在黑格尔那里被终结后出现的一条新出路或一个新出口。作为“出路”,费尔巴哈哲学已经置身于德国古典哲学的范围之外了。打个比方,如果德国古典哲学是一个“城堡”,那么费尔巴哈已经“走出了”城堡。有人也许会反驳道:既然是“走出了”城堡,不正好说明费尔巴哈原来在城堡之内,即在德国古典哲学之内吗?我们的回答

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第220页。

是肯定的。当费尔巴哈还是青年黑格尔主义者,还没有形成自己独立的思想时,他的哲学是从属于黑格尔的。在这个意义上,把他归入到德国古典哲学的范围内,尤其是黑格尔哲学的范围内并没有什么不妥的地方。然而,一旦费尔巴哈形成了自己的独立思想,也就“走出了”城堡,不再属于德国古典哲学的范围内了。所以,无论如何,在恩格斯当时的语境中,作为独立思想家的费尔巴哈并不属于德国古典哲学的范围之内。这就启示我们,Ausgang 这个德文名词的翻译不仅涉及字面上的含义和翻译的技巧问题,而且也涉及对恩格斯思想的理解问题,因而具有实质性的意义。

一言以蔽之,我们在德国古典哲学与费尔巴哈关系上的新见解是:成熟时期的费尔巴哈哲学不属于德国古典哲学的范围;青年时期的费尔巴哈(作为青年黑格尔主义者)哲学可以作为黑格尔哲学的附庸而归入德国古典哲学的范围之内。

二是德国古典哲学发展的复杂性问题。我们这里所说的“复杂性”是相对于“简单化”而言的。不少西方哲学史方面的教科书和研究专著把德国古典哲学的发展进程理解为“康德→费希特→谢林→黑格尔”这一单线索的发展进程。显然,这样的理解方式把整个德国古典哲学的发展进程简单化、扭曲化了。按照这样的理解方式,人们无法解释:为什么17、18世纪的法国启蒙学者常常是无神论者,而德国古典哲学家的思想则通常显现出深刻的宗教背景?为什么在德国古典哲学的发展进程中会形成著名的“同一哲学”(the philosophy of identity)?为什么在从费希特哲学向谢林哲学的发展过程中,德国古典哲学出现了从主观化倾向向客观化倾向的转变?为什么在谢林、黑格尔这样的德国古典哲学家的身上,体现出批判启蒙思潮的深刻的反省意识?为什么黑格尔在《历史哲学》中把历史的发展理解为理性(经线)和情欲(纬线)交织的结果?为什么在德国古典哲学发展的时间框架内会出现叔本华的唯一意志主义学说及其代表作《作为意志和表象的世界》(1819),而这一思潮在尼采和当代德国哲学的发展中产生了重大的影响?等

等。所有这些问题,在对德国古典哲学发展进程的简单化理解中都是无法找到答案的。

有趣的是,人们喜欢把单数形式的“线索”(clue)这个词所指称的对象作为比喻引入到哲学史研究中,热衷于谈论“哲学史发展的线索”。显然,这种谈论方式为一种抽象的、单线索性的哲学史观奠定了思想基础。事实上,任何一种哲学史的发展都不是单线索的、简单化的,而是现实生活和各种思想酵素在复杂的互动中实现的结果。在这个意义上,我们更倾向于使用“地志学”(topology)这个比喻,即不是把哲学史理解为一或多条线索的交叉运动,而是理解为思想板块的运动。这个思想板块不仅和外在的其他思想板块处于相互作用中,而且其内部的各种思想酵素也处于相互作用中。我们认为,只有把这种新的哲学史观念引入到对德国古典哲学的理解和阐释中,才能再现其真实性和复杂性。我们在这个分卷中所采取的具体做法是:

第一,尽可能全面地展示出德国古典哲学得以形成的文化背景。我们不但考察了以卢梭为代表的法国启蒙运动和法国大革命对德国古典哲学核心理论形成的决定性影响,也考察了路德的宗教改革、牛顿的物理学和英国经验论、莱布尼兹和沃尔夫的哲学传统、莱辛和赫尔德的启蒙思潮、歌德和席勒的“狂飙突进”运动为德国古典哲学的形成所提供的极为丰富的思想资源。

第二,充分论述荷兰哲学家斯宾诺莎的宗教、哲学思想对德国古典哲学发展进程所起的重要作用。在这里,我们不展开对斯宾诺莎思想的具体论述,只限于论述其思想影响的普遍性和渗透性。海涅在《论德国宗教和哲学的历史》一书中曾经指出:“歌德的全部诗作都充满了斯宾诺莎作品中那种鼓舞人心的精神。歌德终生效忠于斯宾诺莎是不容置疑的。至少他在他的整个生涯里研究着斯宾诺莎;这是他在他的回忆录的卷首和最近出版的回忆录的最后一卷里,一直坦率地承认的。我记不清在哪里念到过这样一段话,对歌德这种始终不渝的斯宾诺莎研究,赫尔德曾经不快地喊道:‘如果歌德能拿起一本斯宾诺莎以外的

拉丁文书籍,那该有多好!’然而,这不仅适用于歌德,后来或多或少作为诗人而知名的他的一些朋友,也都早已热衷于泛神论,泛神论在它作为一种哲学学说在我国获得统治地位以前,实际上早已盛行于德国艺术界了。”^①这段话充分反映出斯宾诺莎的泛神论思想对当时的德国艺术界的巨大影响。在海涅看来,这种影响不仅通过艺术界间接地波及德国哲学界,而且实际上也直接地影响了德国古典哲学家。海涅在《论浪漫派》一书中谈到谢林时曾经这样写道:“谢林先生借用斯宾诺莎的东西要比黑格尔借用谢林先生自己的东西来得多。一旦有人把斯宾诺莎从他那呆板的、古老的笛卡尔主义的数学公式中拯救出来,使得广大读者更能理解他,那么我们也许会发现,斯宾诺莎比任何人都更该控告别人偷窃了他的思想。我们今天所有的哲学家,往往自己并不自觉,却都是透过巴路赫·斯宾诺莎磨制的眼镜在观看世界。”^②这段话不仅表明了斯宾诺莎思想对谢林的影响,也表明了他对当时所有德国哲学家的直接影响。斯宾诺莎对德国古典哲学的重要影响也可以从黑格尔下面这段话中体现出来:“斯宾诺莎是近代哲学的重点:要么是斯宾诺莎主义,要么不是哲学。”^③这就启示我们,撇开对斯宾诺莎这一重要的思想资源的考察,德国古典哲学的发展进程就会变得难以索解。

第三,认真对待德国浪漫派思潮与德国古典哲学之间的互动关系。从18世纪末到19世纪初,在德国文学艺术领域里掀起的浪漫主义思潮,曾对德国古典哲学的发展进程产生过重要的影响。海涅在《论浪漫派》一书中曾对德国浪漫派做了过于狭隘的阐释,即把它理解为“中世纪文艺的复活”^④。其实,浪漫派,尤其是德国的浪漫派,作为对思想

① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第317—318页。

② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第103—104页。

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆1981年版,第100页。

④ 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第11页。据说,奥·威·施莱格尔于1812年曾写信给斯太尔夫人说:“中世纪历史和古德文是我最大的兴趣所在。”参阅德·斯太尔夫人:《德国的文学与艺术》,人民文学出版社1981年版,第290页注①。

领域中的启蒙思潮和文艺领域中的古典主义的反拨,具有极为丰富的内涵。众所周知,施莱格尔兄弟是德国浪漫派理论家的最杰出的代表。他们不但创办了《雅典娜神殿》杂志,崇尚自然、提倡个性解放,主张文学艺术作品要注重对人的内心世界的发掘,而且译介莎士比亚及古代印度的文学作品,从而在德国人面前打开了一个新的精神世界,而德国浪漫派诗人蒂克、诺瓦利斯的作品也体现出与启蒙精神相抗衡的新的思想倾向。毋庸讳言,德国浪漫派的创作理论和实践极大地拓宽了德国古典哲学的理论视野,影响了其发展方向。正如古留加所指出的:“在德国哲学返回自然的道路上,还有一个路标,那便是浪漫主义。”^①当然,问题也有另一个方面,即费希特,尤其是谢林的哲学思想也对浪漫派思潮的形成和发展产生了不可忽视的影响。不用说,不对这种互动作用进行深入的探索,就无法展示出德国古典哲学的丰富内涵。

第四,细致地解析德国古典哲学发展中的变数,即洪堡兄弟和施莱尔马赫的思想。如果说,洪堡兄弟,尤其是威廉·洪堡重视对自然、科学、人、社会、国家和语言的探索,那么施莱尔马赫则倡导了一种以直观和情感为基础的自由主义的神学理论,并以实质性的方式推进了诠释学的发展。显而易见,这些思想酵素也与同时代的德国古典哲学家们形成了互动关系,从而进一步拓宽了德国古典哲学的思想道路。

显而易见,上述思想背景和酵素的引入,将促使人们认识到德国古典哲学形成的复杂性及其演化动力的多元性,也将促使他们从这些新引入的关系出发去超越关于德国古典哲学的传统的、简单化的叙述形式,并为那些悬而未决的理论问题找到明确的答案。

三是重估德国古典哲学的遗产问题。在苏联、东欧和中国理论界,人们在解答“究竟什么是德国古典哲学的遗产”时,总是习惯于“两个归结”的思维方式,即把德国古典哲学的遗产归结为其集大成者黑格

^① A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社1993年版,第173页。

尔哲学的遗产,再进一步把黑格尔哲学的遗产归结为其辩证法。在这种思维方式的引导下,德国古典哲学的遗产被稀释化、贫乏化了。它给人们的印象是:除了黑格尔的辩证法,德国古典哲学并没有留下其他有价值的思想资源。诚然,我们也承认,黑格尔的辩证法是德国古典哲学的重要思想遗产之一,但把德国古典哲学的全部思想遗产都归结为黑格尔的辩证法,这一见解显然是偏颇的,甚至是错误的。在本卷的写作中,我们力图纠正这个长期以来在理论界占支配地位的错误观点。其实,任何一个有识之士都会发现,德国古典哲学蕴涵着极为丰富的思想遗产:康德的“哥白尼革命”、实践理性(亦即意志)及“人是目的”的伦理观念;费希特的“行动哲学”及对知识基础的深入探究;谢林的自然哲学、艺术哲学及对人类自由本质的思索;黑格尔的历史意识、市民社会理论及异化学说等等。对所有这些思想遗产,我们都应该怀着海纳百川的心态,全面地、深入地加以发掘,从而重塑德国古典哲学的理论形象,充分阐发它在西方哲学史上承前启后的历史作用。

在本卷的写作中,具体的分工情况如下:俞吾金除撰写分卷序外,还撰写了第一章、第五章;林晖负责撰写第二章;汪行福负责撰写第三章、第四章;王凤才负责撰写第六章;徐英瑾负责撰写第七章。本书的写作得到了国家社科基金“西方哲学通史(十卷本)”(03AZX005)和教育部人文社会科学重大项目(02jzsd7002)的资助,在此一并表示感谢。

目 录

Contents

- 总 序 /1
- 分卷序 /1
- 第一章 德国古典哲学产生和发展的历史文化背景 /1**
- 第一节 路德与宗教改革的影响 /1
- 第二节 莱布尼兹—沃尔夫的哲学遗产 /9
- 第三节 莱辛、赫尔德与德国的启蒙运动 /13
- 第四节 歌德和席勒：德国文学艺术的杰出代表 /22
- 第五节 牛顿、休谟和英国文化的渗透 /31
- 第六节 斯宾诺莎主义的入侵 /34
- 第七节 卢梭与法国革命的多棱镜 /39
- 第二章 德国古典哲学的奠基人——康德 /45**
- 第一节 康德的认识论 /51
- 第二节 康德的伦理学 /92
- 第三节 康德的美学与目的论 /134
- 第四节 康德的宗教哲学 /164

| | | |
|------------|------------------------------|-------------|
| 第五节 | 康德的历史哲学和政治哲学 | /182 |
| 第三章 | 德国古典哲学的主观化——费希特 | /207 |
| 第一节 | 生平与思想发展 | /209 |
| 第二节 | 费希特的知识学 | /215 |
| 第三节 | 费希特的宗教哲学 | /245 |
| 第四节 | 费希特的伦理学体系 | /264 |
| 第五节 | 费希特的历史哲学 | /282 |
| 第六节 | 费希特的法哲学和政治哲学 | /291 |
| 第四章 | 德国古典哲学的变数 | /315 |
| 第一节 | 弗里德里希·施莱尔马赫 | /315 |
| 第二节 | 威廉·冯·洪堡 | /330 |
| 第五章 | 德国浪漫主义运动的“掌柜”——施莱格尔兄弟 | /343 |
| 第一节 | 德国浪漫主义运动概述 | /344 |
| 第二节 | 奥·威·施莱格尔 | /353 |
| 第三节 | 弗·施莱格尔 | /368 |
| 第六章 | 德国古典哲学的客观化——谢林 | /389 |
| 第一节 | 谢林的一哲学体系 | /391 |
| 第二节 | 谢林的自然哲学 | /398 |
| 第三节 | 谢林的先验哲学 | /406 |
| 第四节 | 谢林的艺术哲学 | /422 |
| 第五节 | 谢林的自由哲学和历史哲学 | /439 |
| 第六节 | 谢林的神话哲学和启示哲学 | /450 |
| 第七章 | 德国古典哲学的集大成者——黑格尔 | /460 |
| 第一节 | 青年黑格尔的宗教研究 | /464 |
| 第二节 | 青年黑格尔的哲学探索 | /488 |
| 第三节 | 《精神现象学》的问世 | /525 |
| 第四节 | 黑格尔成熟时期的哲学体系 | /571 |

| | |
|--------------|------|
| 第五节 精神哲学 | /602 |
| 第六节 青年黑格尔主义者 | /647 |
| 外文参考书目 | /693 |
| 中文参考书目 | /697 |

第一章 德国古典哲学产生和发展的历史文化背景

毋庸讳言,德国古典哲学乃是西方哲学史的一个有机的组成部分。作为断代史,德国古典哲学也和其他分卷一样,在写作上面临着如下的困难:作者不但应该阐明它的思想之“源”,即它与相应的历史时期的现实生活之间的内在联系,而且也应该阐明它的思想之“流”,即它一方面如何传承了以前世代和同时代人的问题意识和思想资源,并把它们主题化;另一方面又如何开启了以后世代的思考方向,从而使整个哲学史发展的连续性得到真实的刻画。事实上,把开掘“源”和“流”这两方面的任务综合起来,也就是对德国古典哲学得以产生和发展的整个历史文化背景作出比较全面的考察。我们将通过以下七节的内容来完成这一考察工作。

第一节 路德与宗教改革的影响

在某种意义上,德国古典哲学,甚至从莱布尼兹以来的整个德国哲学都是由以马丁·路德为代表的宗教改革运动催生出来的,以至海涅干脆宣布德国哲学是“新教教会的女儿”^①,并在叙述路德的新教思想

^① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第39页。

时指出：“凡是承认宗教改革的诸侯，都把这种思想自由合法化了，思想自由开出的一朵重要的具有世界意义的花朵便是德国哲学。”^①那么，路德发动的宗教改革究竟对德国古典哲学的产生和发展产生了哪些重要的影响？

马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)出生于德国东部的爱斯莱本，从小接受的是天主教会的正统教育。他先就读于爱尔福特大学，1505年获得文学硕士学位后计划研习法学。但他攻读法律才两个月，就突然决定进入一家修道院。究竟是什么因素导致他作出了这样的决定？据说，1505年春，爱尔福特曾经爆发黑死病，路德就是因为这样的原因而离开那里，返回自己家乡的。“不久之后，在路德探家后返回爱尔福特的途中，决定性的事件发生了。7月2日，路德在距爱尔福特不远的施图特尔海姆遇到了一场强烈的雷暴。出于对这场风暴的恐惧，他向圣安娜起誓，愿意成为一名修道士。”^②于是，路德在爱尔福特加入了奥古斯丁修道会。1507年2月，他被任命为牧师，继续研究哲学和神学。1512年10月，路德从维滕堡大学获得神学博士学位，并开始在该校讲授《圣经》，还经常在社会上布道，对教会人士和世俗政权的弊端进行抨击。不久，路德卷入了关于赎罪券的论战。1517年10月31日，他把抨击赎罪券交易的95条论纲张贴在维滕堡教堂的大门上。其中两条是：

32. 那些持有赎罪券而自信得了救的人，将和他们的师傅永远一同被定罪。

36. 每一个真悔改的基督徒，即令没有赎罪券，也完全脱离了处罚和罪责。^③

如果说，上面列出的第36条论纲直截了当地戳穿了赎罪券神话的荒谬

① 张玉书编选：《海涅选集》，人民文学出版社1983年版，第236页。

② 埃里希·卡勒尔：《德意志人》，黄正柏等译，商务印书馆1999年版，第172页。

③ 马丁·路德、约翰·加尔文：《论政府》，吴玲玲编译，贵州人民出版社2004年版，第48—49页。

性,那么,第32条论纲则把矛头直接指向那些从事赎罪券交易的人,尤其是那些推销赎罪券的教士们。路德当时并不打算策动一场对罗马教廷的反叛,但其95条论纲却在民众中迅速地传播开来,掀起了轩然大波。这一点甚至连他自己也是始料不及的。教皇下令奥古斯丁修道会会长和其他人去扑灭这场刚刚燃起的火焰。于是,从1518年起,先后举行了海德堡、奥格斯堡、阿尔滕堡、莱比锡和沃尔姆斯的辩论会,路德不但拒绝认错,而且镇定自若地阐述了自己的思想。1520年9月底,由教皇发布的、谴责路德的教谕被公开宣布了。“允许路德公开认错的60天在11月底到期。然而,他非但不认错,还对他的敌人进行还击,发表了两篇反对教谕的宣言,然后将教谕和教规等一并公开焚毁。”^①尽管后来路德对闵采尔掀起的宗教革命抱拒斥乃至敌视的态度,但他所倡导的新教改革取得了伟大的成功。路德的另一个重大的功绩是把《圣经》从拉丁语翻译成德语。借助于新发明的印刷术,路德的《圣经》译本立即普及到整个德意志。正如海涅所说的:“这种书面语言今天能通行于德国,并赋予这个政治上四分五裂的国家以一种语言上的统一。……人们将到处谈论自由,而自由的语言则将是圣经的语言。”^②而在路德所倡导的新教思想中,最值得重视的是以下三个观念:

一是关于灵性与血气关系的观念。路德认为:“人有两个性:一个是属灵的,一个是属血气的。就人称为灵魂的灵性说,就叫做属灵的人,里面的人,或说新人;就人称为血气的属肉体的性说,就叫做属血气的人,外表的人,或说旧人。……因有这个性的不同,所以《圣经》说到同一个人,却有两样矛盾的话,就是因为这两种人住在一个人之内,原来就两不相容,肉体与灵性相争,灵性与肉体相争。”^③在路德看来,“灵

① 埃里希·卡勒尔:《德意志人》,黄正柏等译,商务印书馆1999年版,第207页。

② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第240—241页。

③ 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第3页。

性”指涉的是灵魂,而“血气”指涉的则是身体。对于人来说,灵魂和身体通常处于分裂的,甚至争执的状态下。假如一个人的身体无拘无束,吃喝拉撒都没有问题,甚至能得到很好的享受,但这并不意味着,他的灵魂也得到了什么益处,甚至完全可以出现相反的情形,即他的灵魂是非常险恶的。反之,如果一个人的身体被囚禁,处于饥寒交迫,甚至濒死的状态下,但身体的痛苦并不一定会伤害到他的灵魂,他的灵魂依然可以是十分善良的。

显然,在灵魂(灵性)与身体(血气)的关系中,路德崇尚的是前者,贬低的是后者。他认为,前者应该管束后者,而后者则应该服从前者。人“应该留心借着禁食、警醒、勤劳以及别种合理的操练,操练他的身体,叫身体服在心灵之下,听从、顺服他里面的人与信。”^①既然路德主张身体应该绝对地服从灵魂,那么在他的心目中,什么样的灵魂才是值得他的身体服从的呢?路德回答道:“灵魂缺少别的都不要紧,但少不了上帝的道;没有上帝的道,灵魂就无处求助。但灵魂若有了道,他就是富足,不缺少什么,因为这道就是生命的道,就是真理,光明,平安,公义,拯救,喜乐,自由,智慧,能力,恩典,荣耀,以及我所想象不到的诸般好处的道。”^②在这里,路德又把问题引回到他的新教理论,尤其是对上帝的信仰中。

二是关于信与义关系的观念。所谓“信”,就是对基督教和上帝的信仰。路德认为,“每一个基督徒所应该留心的第一件事,是丢弃依靠行为的心,单单多求信的坚固,借着信不在行为的知识上生长,要在他受死而且复活的基督耶稣的知识上成长,如同彼得在他的前书(指

① 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第16页。

② 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第4页。

《罗马书》——引者)末章所说的;因为没有别事可使人成为基督徒”^①。在路德看来,对于一个基督徒来说,他的虔诚的信仰远比他做善事的行为更重要。所谓“义”也就是好或善;“义人”也就是上帝面前的好人、善人;而“称义”也就是灵魂得到拯救,成为上帝面前的新人。把“信”与“义”综合起来,也就是路德常说的“因信称义”。但这个观念并不是路德创造出来的。实际上,保罗在《罗马书》中早已说过:“心里相信,就可称义。”^②在信与义的关系上,路德把信置于绝对优先的位置上。他甚至认为,“基督徒在信里就有了一切,再不用什么行为使他称义”^③。毋庸讳言,路德之所以如此尖锐地把“信”与“行为”对立起来,并对单纯的(即没有信仰背景的)行为(包括善行)取极端蔑视的态度,因为关于赎罪券的辩论给他的核心启示是:判断一个基督徒是不是“义人”的根本标准不是他的某个行为(如购买赎罪券),而是在于他心里究竟信不信上帝。显然,重视“信”与重视“灵魂”、轻视“行为”与轻视“身体”完全是一回事。

三是关于自由与受捆关系的观念。路德这里所说的“自由”和“受捆”都是针对人的灵魂(或心灵)来说的。他写道:“为了使知识浅薄的人——因为我只是服侍这等人——易于明了起见,我就先提出两个论心灵自由与受捆的主题,就是:一、基督徒是全然自由的万人之主,不受任何人管辖。二、基督徒是全然顺服的万人之仆,受一切人管辖。”^④明眼人一看就知道,“万人之主”和“万人之仆”体现出两种截然不同的身份和地位,它们究竟是如何统一在同一个基督徒身上的呢?要找到这

-
- ① 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第5—6页。
- ② 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第6页。
- ③ 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第8页。
- ④ 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第2页。

这个问题的答案,就必须了解,在路德的语境中,“自由”与“受捆”的确切含义是什么。路德告诉我们:“这就是基督徒的自由,也就是我们的信;这个自由并不是叫我们过懒惰、邪恶的生活,乃是不需以律法与行为称义来得救。”^①显然,路德把“自由”与“信”视为同样含义的概念。也就是说,自由不在于一个人的身体可以为所欲为,而在于其灵魂对上帝的绝对的信仰。这种信仰已经自觉到这样的程度,以至根本不需要律法的外在约束,也不需要通过行为体现出来。这种无条件的、绝对的“信”导致一个基督徒与上帝的合一,因而他和上帝一样成了“万人之主”。路德把这样的自由称做“一种属灵的真自由……这一个自由高出一切外表的自由,有如天高出地。但愿基督帮助我们明白并保守这自由。”^②至于“受捆”,也就是一个基督徒心甘情愿地置身于由“信”所引起的“爱”中。而“爱的本性就是随时服侍,并受所爱之人的管辖。基督正是这样:他虽是万有之主,却甘愿服在妇人之下,服在律法之下。所以他一面是自由的,一面是奴仆;一面有上帝的形象,一面又有奴仆的样式。”^③不用说,在路德那里,如果“自由”只指涉灵魂的话,那么“受捆”则指涉身体,因为爱作为情感,主要是通过身体和行为来表现自己的。

从上面的论述可以看出,路德新教思想的基础和核心是灵魂与身体分离的二元论。正如卡勒尔所评论的:“路德的所为,是要采用灵魂与肉体分离的中世纪概念,并使这一概念适应于一个新的时代,奠定德意志中产阶级的道德基础,同时将人分离为一种精神和灵魂完全是自由的,而肉体则完全服从国家和社会的要求的生物。”^④这种二元论思

- ① 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第8页。
- ② 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第28页。
- ③ 马丁·路德著作翻译小组:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第2页。
- ④ 埃里希·卡勒尔:《德意志人》,黄正柏等译,商务印书馆1999年版,第220页。

想不仅对德国古典哲学的内容发生了深刻的影响,甚至也极大地影响了歌德、康德和黑格尔等人的性格。^①

下面,我们不妨以德国古典哲学的奠基者——康德为例来考察这种影响。与路德一样,康德对基督教及其教会的态度也是不彻底的。在理论上,他希望融入启蒙运动唤起的理性,对基督教进行根本性的改造;在实践上,他又倒过来论证基督存在的必要性。在《纯粹理性批判》(1781)中,康德对历史上流传下来的、关于上帝存在的证明一一予以驳斥,他用斩钉截铁的口气向人们宣布,试图从理论上证明上帝的存在是根本不可能的。然而,在《实践理性批判》(1788)中,康德又表明,为了约束人的行为,使之向善,上帝对于实践理性来说,又是不可或缺的。海涅对康德的这种别具一格的宗教态度作出了如下的评价:“他做得几乎像住在威斯特伐利亚的我的一位朋友那样聪明,这人打碎了哥廷根城格隆德街上所有的路灯,并站在黑暗里,向我们举行了一次有关路灯实际必要性的长篇演说,他说,他在理论上打碎这些路灯只是为了向我们指明,如果没有这些路灯,我们便什么也看不见。”^②在海涅看来,康德是为了对付警察才采取这种奇特的宗教态度的,这显然是对康德的误解。其实,在《纯粹理性批判》的第二版序言中,康德关于扬弃知识、为信仰开拓地盘的见解已经表明,在理论理性中推翻关于上帝存在的证明和在实践理性中恢复上帝的权威,正是康德宗教理论的两个实质性的侧面。

在《单纯理性范围内的宗教》(1793)中,康德试图进一步实施把基督教理性化、道德化的改革方案,但他不久就受到了当时的国王——弗

① 恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中曾经做过这样的评论:“黑格尔是一个德国人,而且和他的同时代人歌德一样,拖着一根庸人的辫子。歌德和黑格尔在各自的领域中都是奥林波斯山上的宙斯,但是两人都没有完全摆脱德国庸人的习气。”参阅《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第218—219页。

② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第303—304页。

里德里希·威廉二世的训斥。国王批评他贬低了圣经,歪曲了基督教的基本理论。康德在给威廉二世的回信中,为自己做了六点申辩,最后不得不以恭顺的口吻写道:“作为陛下您的忠实臣民,为了回避嫌疑我将绝对保证完全放弃一切有关宗教题目的公开学术活动,无论是有关自然宗教,还是有关启示宗教,无论是在讲演中,还是在著作中都是一样。这是我的誓约。我永远是您陛下您的最卑微最顺从的臣民。”^①威廉二世死后,康德马上发表声明,表示自己不再受信中承担的义务的约束,并在《学科的纷争》(1798)中重申坚持自己的观点。正如路德同时扮演了以下两个角色——罗马教廷的反抗者和世俗政权的顺民及虔诚的教徒一样,康德也同时扮演了以下两个角色——基督教的改革者和恭顺的臣民及教义的辩护者。

其实,康德的宗教情绪是非常强烈的。据说,在他的住宅里,他每天黄昏都不点灯,以便欣赏近处的廖勃尼赫特教堂的塔,而当邻居花园里那些枝叶茂盛的白杨树遮住教堂的时候,他就失去了平衡。只有在邻居听了他的恳求,决定定期修剪树梢后,他才恢复平静。^②叔本华对康德在基督教问题上的矛盾态度作出了一个有趣的评论:“他把康德比做一个在化装舞会上为了找对象而去向素不相识的美女献殷勤的人。在晚会结束时这位舞伴摘下假面具,原来就是他的妻子。据说康德曾经许诺建立没有上帝的道德,然而他的全部花言巧语只不过是一个假面具而已,在这个假面具后面隐藏着一副司空见惯的宗教道德的面孔。”^③由此可见,难怪尼采要把康德看成是一个隐蔽的基督徒了。对于18世纪的法国唯物主义者说来,他们总是在国外出版自己的无神论著作,而自己则准备进巴士底狱。与他们比较起来,德国的思想家显得何等谨小慎微!

① 李秋零编译:《康德论上帝与宗教》,中国人民大学出版社2004年版,第515页。

② A. B. 古留加:《康德传》,贾泽林等译,商务印书馆1981年版,第174页。

③ A. B. 古留加:《康德传》,贾泽林等译,商务印书馆1981年版,第168页。

总之,路德及其新教改革对德国古典哲学的影响是无与伦比的,但人们对自己受惠于路德这一点却缺乏明确的认识。正如歌德所说的:“我们还没有认识到路德和一般宗教改革给我们带来的一切好处。我们从捆得紧紧的精神枷锁中解放出来,由于日益进展的文化教养,我们已经能够探本求原,从基督教原来的纯洁形式去理解基督教了,我们又有勇气把脚跟牢牢地站在上帝的大地上,感觉到自己拥有上帝赋予人的性格了。”^①歌德提示我们,路德思想遗产的本质是促进德国民众思想的解放,并为这个民族确立起一种探本求原地追求真理的伟大精神。在阅读德国古典哲学家的著作时,我们处处遭遇到的难道不正是这种伟大的精神吗?

第二节 莱布尼兹—沃尔夫的哲学遗产

莱布尼兹(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716)是康德以前最为著名的德国哲学家。在罗素看来,莱布尼兹是一个千古绝伦的大智者。他不仅精通希腊文、拉丁文、法文、德文和英文,而且在数学、物理学、法学、政治学、神学、哲学、文学、历史学、语言学诸学科中,几乎无所不知,无所不晓。然而他却缺乏斯宾诺莎身上的那种高尚的思想品德。罗素认为,存在着两个不同的莱布尼兹:一个莱布尼兹是人所共知的,他是《人类理解新论》(1703)、《神正论》(1710)和《单子论》的作者,他戴着假发,穿着时髦的服装,奔走于德国,乃至欧洲的不同的宫廷之间;另一个莱布尼兹是鲜为人知的,作为数理逻辑的探索者,他留下了大量札记、手稿和书信。罗素认为,“莱布尼兹坚信逻辑不仅在它本门范围内重要,当做形而上学的基础也是重要的。他对数理逻辑有研究,研究成绩他当初假使发表了,会重要之至;那么,他就会成为数理逻辑

^① 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,人民文学出版社1982年版,第254—255页。

辑的始祖,而这门科学也就比实际上提早一个半世纪问世。他所以不发表的原因是,他不断发现证据,表明亚里士多德的三段论之说在某些点是错误的;他对亚里士多德的尊崇使他难以相信这件事,于是他误认为错处必定在自己。”^①毋庸讳言,从传播学上看,罗素的见解是无可厚非的。因为莱布尼兹在数理逻辑探索方面的卓越贡献直到罗素的《对莱布尼兹哲学的批判性解释》于1900年出版后才广为人知。也就是说,后一个莱布尼兹的思想几乎没有对德国古典哲学产生过任何影响。

那么,前一个莱布尼兹究竟又有哪些观念影响了德国古典哲学?我们认为,至少下面这些观念是富有影响力的:一是《神正论》中关于自由与必然、善与恶的起源和可能世界等观念;二是《人类理解新论》中关于统觉、推理的真理与事实的真理关系和充足理由律等观念;三是《单子论》关于个体性^②、差异性、能动性和前定和谐等观念。无疑地,这些观念都以直接的或间接的方式影响了以后的德国哲学家。平心而论,从哲学上看,莱布尼兹生前的影响是微乎其微的,然而他去世以后,在理论上却获得了巨大的哀荣。因为他生前出版的唯一的专著是与宗教研究有关的《神正论》,而《单子论》出版于1720年,《人类理解新论》虽然完稿于1703年,但首次面世是1765年。

无疑地,莱布尼兹的遗著的影响是巨大的。海涅认为,正是莱布尼兹把德国人引上了哲学思维的道路。在《论德国宗教和哲学的历史》一书中,他这样写道:“莱布尼兹在他的著作《人类理解新论》中驳斥了洛克。自从莱布尼兹以来,在德国人中间掀起了一个巨大的研究哲学

① 罗素:《西方哲学史》(下卷),马元德译,商务印书馆1981年版,第119页。

② 在论述到个体性的时候,我们特别要提到卡西尔对莱布尼兹哲学的这一特征的高度评价:“……在莱布尼兹哲学中,个别第一次获得了不可转让的特权。个别不再只是特例和例子,而是表现为某种在自身中便包含着存在、由于自身便有充分根据的东西。因为在莱布尼兹的体系中,每一实体不仅是宇宙的一个片断,从某种特殊观点看,它就是宇宙本身。”参阅E.卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社1996年版,第31页。

的热潮。他唤起了人们的精神,并且把它引向新的道路。”^①文德尔班特别强调莱布尼兹的《人类理解新论》对康德的《教授就职论文》和赫尔德的《论人类心灵的认知和感知》及他的美学思想的重要影响。^②在罗素看来,莱布尼兹的影响是多方面的,甚至连他的文风也对以后的德国哲学造成了影响:“莱布尼兹的文笔枯涩,他对德国哲学的影响是把它弄得迂腐而干燥无味。”^③

其实,莱布尼兹哲学的大部分影响是靠他的学生沃尔夫(Christian Wolf,1679—1754)传播出去的。如果说,莱布尼兹主要用拉丁文和法文写作,那么,沃尔夫则主要用德语写作。黑格尔指出:“沃尔夫的哲学与莱布尼兹直接联结在一起:因为这种哲学真正说来乃是莱布尼兹哲学的一种系统化,因而也被称为莱布尼兹—沃尔夫哲学。……沃尔夫为德国人的理智教育作出了伟大的贡献,不朽的贡献。他不仅第一个在德国使哲学成为公共财产,而且第一个使思想以思想的形式成为公共财产,并且以思想替代了出于感情、出于表象中的感性知觉的言论。”^④在黑格尔看来,沃尔夫的哲学从内容上看就是莱布尼兹的哲学,因为前者完全忠实于后者在《单子论》和《神正论》中叙述出来的主要思想,也继承了后者作为唯理论哲学家的基本思路,不过进一步把后者的思想系统化了。

沃尔夫认为,哲学由以下两个部分构成:第一部分是“理论哲学”,包括逻辑学和形而上学,而形而上学又包括以下四个方面的内容,即本体论、理性心理学、理性宇宙学和理性神学;第二部分是“实践哲学”,

① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第253页。

② 文德尔班:《哲学史教程》(下卷),罗达仁译,商务印书馆1996年版,第643、644页。

③ 罗素:《西方哲学史》(下卷),马元德译,商务印书馆1981年版,第123页。有趣的是,叔本华却夸奖了德国哲学家,尤其是康德的文风,把它称做“辉煌的枯燥性”。参阅叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,商务印书馆1982年版,第583页。

④ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆1981年版,第185页。

包括自然法、道德学、国际法或政治学、经济学。^①显然,沃尔夫哲学(包括他对整个哲学体系架构的这种理解方式)长期以来支配着德国哲学的思路。黑格尔甚至认为:“沃尔夫哲学在康德以前一直占据统治地位。鲍姆加登、克卢秀斯、门德尔松是沃尔夫哲学的个别加工者。”^②众所周知,康德的哲学和美学思想就受到鲍姆加登的影响。

从上面的论述可以看出,在康德创立自己的批判哲学以前,莱布尼兹—沃尔夫哲学一直以“通俗哲学”的形式支配着德国哲学界。沃尔夫也为此而获得殊荣。他先后被伦敦、巴黎、斯德哥尔摩的科学院聘为院士,沙皇彼得一世甚至委派他担任新建的彼得堡科学院副院长。巴伐利亚的选帝侯也封他为男爵。国王腓特烈二世于1740年加冕后立即把沃尔夫召到柏林,聘他担任柏林大学副校长。总之,各种荣誉纷至沓来,但正如黑格尔所评论的:“不过他名过其实,他的讲堂最后完全是空的。”^③事实上,沃尔夫在把莱布尼兹的思想系统化的同时,也曲解了他的思想,尤其是牺牲了他思想中最具活力的、最有价值的那些内容,从而把他的学说变成了一种教条主义式的理智形而上学。事实上,作为德国古典哲学的奠基者,康德的批判哲学正是在反思、超越莱布尼兹—沃尔夫的教条主义的形而上学的基础上形成并发展起来的。

然而,天平总归是平的,尽管沃尔夫生前获得了超过他实际才能的巨大名声,但哲学史家们从来也没有把他列入一流的思想家的范围之内。当然,我们也不能对他的哲学思想作出与历史事实不符的结论来。不管怎样,莱布尼兹—沃尔夫哲学为德国古典哲学的起步提供了一个理论平台。正如梯利所说的:“沃尔夫用德文和拉丁文写了各种教科书,这些教科书为德国大学所采用,经历了许多年。他虽然缺乏创造性,实际上削弱了莱布尼兹的哲学,但是他推动了德国哲学研究,对启

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆1981年版,第189页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆1981年版,第192页。

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆1981年版,第186页。

蒙思潮作出了贡献。”^①

第三节 莱辛、赫尔德与德国的启蒙运动

在欧洲各国,启蒙运动并不是同时发生的。先是荷兰和英国,接着是法国,而姗姗来迟的则是德国。由于当时的德国还不是一个统一的民族国家,它被各自为政的诸侯国分裂为许许多多的碎片。所以,当启蒙思潮于18世纪中期开始在这片土地上蔓延开来的时候,在呼吁人、人性、个性解放、自由、理性和知识这些普遍的启蒙母题的同时,也常常夹杂着民族统一这个经久不衰的话题。德国启蒙运动涉及许多人物,但我们在这里要着重介绍的是其代表人物——莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781)和赫尔德(Johann Gottfried Herder, 1744—1803)。

先来看莱辛。莱辛出生于萨克森地区的一个小城卡门茨,父亲是牧师。他就读于莱比锡大学神学系,后来又转入医学系,但真正使他感兴趣的是文学艺术。他在大学期间就已开始创作,以评论家、诗人、记者和剧作家而知名。莱辛先后撰写了《萨拉·桑普逊小姐》、《明娜·封·巴尔赫姆》、《艾米丽雅·迦洛蒂》和《智者纳旦》等剧本,揭露了封建统治者的残暴和腐败,反映了市民阶层的心声和民族统一的渴望。与此同时,莱辛还深入地探讨了文学艺术理论,分别于1766年和1769年出版了《拉奥孔》和《汉堡剧评》。不用说,这两部著作的影响是无与伦比的。歌德在其自传《诗与真》中曾经这样写道:“卓越的思想家从幽暗的云间投射给我们的光辉是我们所最欢迎的。我们要设想自己是青年,才能想象莱辛的《拉奥孔》一书给予我们的影响是怎样的,因为这本著作把我们从贫乏的直观的世界摄引到思想的开阔的原野了。……莱辛的这种卓越的思想的一切结果,像电光那样照亮了我们,从前

^① 梯利:《西方哲学史》(下册),葛力译,商务印书馆1979年版,第146页。

所有的指导和判断的批评,都可以弃如敝屣了,我们认为已从一切弊病解放出来,相信可以带着怜悯的心情来俯视从前视为那样辉煌的16世纪了。”^①

在莱辛的剧作和文学艺术评论中,裹挟着一种睿智的、明快的启蒙之光,而这种启蒙之光同样也反映在他的神学论著中。但莱辛在这方面锐利的、批判性的思索却为他在文学艺术领域里所取得的巨大成就所掩盖。事实上,直到上个世纪,他这方面的思想才引起研究者们的高度重视。在哲学研究方面,他似乎没有留下什么著作,但正如俄罗斯思想家车尔尼雪夫斯基所说的,他“以自己的作品为整个德国近代哲学奠定了基础”^②。其实,尽管莱辛没有出版过哲学著作,但他有自己的哲学思想。据说,莱辛在去世前半年曾经见过弗里德里希·雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743—1719),并告诉他,自己信奉的是斯宾诺莎哲学和他的泛神论。莱辛还补充道:“除了斯宾诺莎哲学,再没有任何别的哲学。”^③既然莱辛的哲学也就是斯宾诺莎的哲学,而他的神学思想在当时也没有引起足够的重视,所以我们在这里主要考察他作为一个启蒙学者在文学艺术批评方面的见解。

在文学艺术批评方面,特别值得一提的是莱辛的《拉奥孔》。正是在这部著作中,莱辛提出了与温克尔曼(Johann Joachim Winckelmann, 1717—1768)不同的见解。后者作为希腊古典文艺研究的开拓者,强调希腊艺术的根本特征是“高贵的单纯和静穆的伟大”,并把拉奥孔雕像群作为造型艺术中的范例来说明自己的观点。在温克尔曼看来,当拉奥孔和他的两个儿子受到巨蟒的突然袭击时,之所以微微地张着嘴巴,发出低声的呻吟,正体现出理性对激情的抑制,从中可以看出希腊

① 《歌德自传:诗与真》(上),刘思慕译,人民文学出版社1983年版,第323页。

② 参阅A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社1993年版,第34页。

③ 参阅A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社1993年版,第45页。

艺术的内在精神,即“高贵的单纯和静穆的伟大”。而在温克尔曼的这一见解中,又蕴涵着已被许多艺术家视为定见的所谓“诗画一致论”(即“画是一种无声的诗,诗是一种有声的画”)。

莱辛激烈地批判了这种见解,他向我们提出了这样的问题:为什么在维吉尔的《伊尼特》史诗中写到了拉奥孔的哭泣和哀号,但在作为造型艺术的拉奥孔雕像群中,这种绝望和哀伤却被冲淡了?这表明诗、画和造型艺术在审美特征上是有差别的。莱辛通过自己的深入研究指出:“我要建立的论点只是:在古希腊人来看,美是造型艺术的最高法律。这个论点既然建立了,必然的结论就是:凡是为造型艺术所能追求的其他东西,如果和美不相容,就须让路给美;如果和美相容,也至少服从美。”^①尤其是在雕刻所反映的人物的表情上,如果脸部肌肉极度扭曲,处于异常激动的状态之下,就会失去原来在平静状态下所有的那些美丽的线条。“所以古代艺术家对于这种激情或是完全避免,或是冲淡到多少还可以现出一定程度的美。狂怒和绝望从来不曾在古代艺术家的作品里造成瑕疵。我敢说,他们从来不曾描绘过表现狂怒的复仇女神。他们把忿怒冲淡到严峻。对于诗人是一位发出雷电的忿怒的朱庇特;对于艺术家却只是一位严峻的朱庇特。”^②不用说,正是通过对诗、画和造型艺术的差别的细致分析,莱辛不仅阐明了他与温克尔曼在审美观念上的差异,而且也间接地抨击了当时正在法国流行的新古典主义的艺术见解。

在我们看来,许多评论家都未注意到莱辛作为启蒙学者在《拉奥孔》中所倡导的那种“祛神化”的伟大的人文精神。谁都不会否认,在温克尔曼对古希腊艺术的评价中,蕴涵着一种潜在的倾向,即对古希腊艺术的崇拜和神化。而莱辛则力图破除这种成见,努力从人和人性的角度去理解古代艺术。比如,在分析荷马的作品时,他告诉我们:“尽

① 莱辛:《拉奥孔》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第14页。

② 莱辛:《拉奥孔》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第14—15页。

管荷马在其他方面把他的英雄们描写得远远超出一般人性之上,但每逢涉及痛苦和屈辱的情感时,每逢要用号喊、哭泣或咒骂来表现这种感情时,荷马的英雄们却总是忠实于一般人性的。在行动上他们是超凡的人,在情感上他们是真正的人。”^①这段极为重要的论述不但揭示出古代文学艺术与人性之间的内在联系,而且也体现出莱辛的充满启蒙精神的美学观,即艺术作品的真正的美一定会体现出健康的人性。在新的时代中,需要的不是一双崇拜神的眼睛,而是一双尊重人的眼睛。

即使在莱辛的几乎可以被称为唯美主义的艺术观中,仍然可以解读出一个大写的“人”字。在《拉奥孔》第五章的结尾处,莱辛写道:“艺术的最高目的可以导致习俗的完全抛弃。美就是这种最高目的;衣服的发明起于需要,艺术和需要有什么相干?我承认衣服也有一种美,但是比起人体美来,衣服美算得上什么呢?”^②显然,在莱辛看来,世界上最美的艺术品乃是刻画人体美的艺术品。当然,遗憾的是,他没有沿着这个方向深入地思索下去,直到尼采宣布人体美是审美中的核心原则。但《拉奥孔》的问世已经表明,作为启蒙学者,莱辛已经开始以人和人性的眼光来审视文学艺术了。

在《汉堡剧评》中,莱辛的主要批评对象是热衷于描写宫廷生活和豪华排场的法国新古典主义及其在德国的追随者高特舍特(Gotsched, 1700—1766)。首先,莱辛批评新古典主义者拘泥于亚里士多德的“三一律”(即时间、地点、行动整一律)来创作戏剧,从而使剧情展开的真实性受到观众的质疑。在第46篇剧评中,他不无讽刺地指出:“有的人听任规则摆布;有的人确实重视规则。前者是法国人干的;后者似乎只有古代人懂得。”^③虽然古代人总结出“三一律”,但他们实际上主要遵守的是行动整一律。在莱辛看来,活动时间和地点的自由度要大得

① 莱辛:《拉奥孔》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第14页。

② 莱辛:《拉奥孔》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第40页。

③ 莱辛:《汉堡剧评》,张黎译,上海译文出版社1998年版,第241页。

多的现代戏剧应该灵活地来理解这一规则,不要成为它的奴隶。其次,莱辛谴责新古典主义的矫揉造作。在第59篇剧评中,他这样写道:“没有什么比朴素的自然更正派和大气。粗鄙和混乱是跟它格格不入的,如同造作和浮夸跟崇高格格不入一样。”^①莱辛把“朴素的自然”作为标准引入到现代戏剧中,体现出来的正是新兴的市民精神和明快的启蒙格调。再次,莱辛还指责新古典主义把自己的创作视野聚焦于王公贵族和宫廷生活上,从而失去了对现实的人,特别是“我们周围人”的关注。在第14篇剧评中,莱辛指出:“王公和英雄人物的名字可以为戏剧带来华丽和威严,却不能令人感动。我们周围人的不幸自然会深深侵入我们的灵魂,倘若我们对国王们产生同情,那是因为我们把他们当做人,并非当做国王之故。他们的地位常常使他们的不幸显得重要,却也因而使他们的不幸显得无聊。”^②在这里,莱辛的语言虽然表达得很委婉,但实际上却为现代戏剧的创作提出了一个十分重大的问题,即戏剧的主人公如何从王公贵族转变为市民大众。

在莱辛看来,这种转变不光体现在主人公上,也体现在整个场景的变化上。在第59篇剧评中,他写道:“我早就认为宫廷不是作家研究天性的地方。但是,如果说富贵荣华和宫廷礼仪把人变成机器,那么作家的任务,就在于把这种机器再变成人。”^③显而易见,要完成这个把机器转变为人的过程,就不能再退回到宫廷生活的场景中去,而是要把我们的目光投向现实生活,投向我们周围的人。而在现代戏剧中要写好人,塑造好人物,关键在于刻画好剧中人物的性格。所以莱辛强调:“一切与性格无关的东西,作家都可以置之不顾。对于作家来说,只有性格是神圣的,加强性格,鲜明地表现性格,是作家在表现人物特征的过程中最当着力用笔之处。”^④

-
- ① 莱辛:《汉堡剧评》,张黎译,上海译文出版社1998年版,第309页。
 - ② 莱辛:《汉堡剧评》,张黎译,上海译文出版社1998年版,第74页。
 - ③ 莱辛:《汉堡剧评》,张黎译,上海译文出版社1998年版,第309页。
 - ④ 莱辛:《汉堡剧评》,张黎译,上海译文出版社1998年版,第125页。

从莱辛的文学艺术批评论著中,处处可以看出他作为德国启蒙学者的睿智、渊博、明晰的思维和伟大的人格力量。正如歌德所叹息的:“我们缺乏的是一个像莱辛似的人,莱辛之所以伟大,全凭他的人格和坚定性!那样聪明博学的人到处都是,但是哪里找得出这样的人格呢?”^①

赫尔德出生于东普鲁士的一个小城市摩隆根,父亲是手艺人。他18岁时进入哥尼斯堡大学,起先学医,但在第一次做尸体解剖手术时就昏倒了,于是转向神学系。但他非常喜欢听哲学课,特别是康德的哲学课。两年后,他离开哥尼斯堡到里加去担任一所教会学校的校长助理。其间撰写了《论近代德国文学片断》(1766—1768)和《批评之林》(1769)两部著作。之后,他到巴黎旅行,在那里结识了狄德罗,回国后,又在汉堡拜访了莱辛。事实上,他早就是莱辛思想的追随者了。作为文学上的“狂飙突进”运动的发起者,他在文学批评界已经享有盛誉。1770年他来到了斯特拉斯堡,完成了《论语言的起源》、《雕塑论》等著作,并在那里遇到了歌德。1771—1776年他在毕克堡担任宗教法庭顾问,完成了《没落的审美趣味在不同民族那里繁荣的原因》(1773)、《人类最古文献》(1774)等著作。1776年起,他受邀担任魏玛新教教区长职务,出版了《人类历史哲学思想》(1784—1791)等著作。晚年赫尔德由于与康德、席勒和歌德等人交恶,1803年在魏玛孤独地去世。^②像他的先驱者莱辛一样,赫尔德在德国启蒙运动中发挥了重要的作用。赫尔德的任何见解都以其历史主义的眼光为基础,这使他的论著气势恢弘、知识渊博。然而,更重要的是,这种历史主义的眼光蕴涵着对一切传统的、神圣的定见(法国百科全书派学者称之为“偏见”)的冲击,体现出以理性为核心的启蒙精神所裹挟着的高屋建瓴

^① 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,人民文学出版社1982年版,第92页。

^② 参阅A. B. 古留加:《赫尔德》,侯鸿勋译,上海人民出版社1985年版,第12—21页。

的、无坚不摧的巨大力量。

一方面,在文学艺术批评方面,赫尔德推进了温克尔曼和莱辛的观念。如果说,在《拉奥孔》中莱辛论述了诗与画之间的差别,那么在《雕塑论》中,赫尔德进一步阐明了雕塑与绘画之间的差别:“说到底,雕塑是真实,绘画是梦幻;前者是完整的表现,后者是叙述的魔术。一种怎样的差别啊,就好像它们很少处在一个基础上!”^①赫尔德还认为,绘画中的人物需要服装,而雕塑则不需要:“在最美的时代,雕像既不需要衣服,也不需要色彩,既不需要眼珠也不需要银制。艺术就像维纳斯赤裸裸地站在那里,而且这就是她的装饰和财富。”^②与莱辛一样,赫尔德之所以特别关注作为造型艺术的雕塑作品,因为正是在古代雕塑作品中大量出现的人体雕塑,涉及“人”、“人性”这个启蒙时期最重要的主题。赫尔德写道:“人的美好身材不是来自云雾中的抽象概念,不是玄奥规则或者任意认可的结构;它可以被每个人所把握和感觉到,它是生命的形式、力量的表达存在于人性的容器之中,并在自己或别人心中感受到的那种东西。只有内在完善的意义才是美。”^③人体雕塑作为有生命的人在艺术上的体现,应该努力表达出人体的动感。荷马就非常善于描绘行动着的肢体,使它们呈现出一种动感的美。赫尔德写道:“大自然并不想把我们人类造成死海,造成一种永远无所作为的安静状态和毫无感情的神圣静穆,而是想把我们人类造成一条激荡的、永远充满力量和生命气息的永不停息的大河,所以我们看到,即使从外表上来看,她的造物也不是优美的始终无所作为的假面具和戴假面具者,而必须是能使形式灌注生气的生命之风。”^④毋庸讳言,从这样的表述中很容易看出,赫尔德的审美观念不但超越了温克尔曼总结的古希腊人的审美理念——“高贵的单纯和静穆的伟大”,重新肯定了古代艺术,尤

① 《赫尔德美学文献》,张玉能译,同济大学出版社2007年版,第16页。

② 《赫尔德美学文献》,张玉能译,同济大学出版社2007年版,第28页。

③ 《赫尔德美学文献》,张玉能译,同济大学出版社2007年版,第57页。

④ 《赫尔德美学文献》,张玉能译,同济大学出版社2007年版,第59页。

其是雕塑艺术对人体动感的高度重视,也通过“生命”概念的引入,深化了莱辛的美学思想。俄罗斯评论家车尔尼雪夫斯基认为:“赫尔德受到莱辛的作品熏陶的那种程度,是几乎任何一本理论著作也无法使一个学生对于同一种类,同一题材的作品所能达到的。”^①言下之意,赫尔德在其任何著作中都没有提出与莱辛不同的见解。此说显然是不确切的。

另一方面,在语言起源问题的研究上,赫尔德猛烈地抨击了“语言神授说”。1769年,普鲁士科学院悬赏征求关于语言起源方面的学术论文。赫尔德的长篇论文《论语言的起源》脱颖而出,成了唯一的获奖作品。正是在这部论著中,赫尔德十分机智地反驳了当时作为科学院院士的苏斯米希(Johann Peter Suessmich, 1708—1767)提出的“语言神授说”。在苏斯米希看来,人类语言是异常复杂、异常精巧的,因而只有万能的上帝才能把它们发明出来。赫尔德采取归谬法进行驳斥,他举阿拉伯语为例。在阿拉伯语中,形容狮子的词有50个,形容蛇的词有200个,表示剑的词有近1000个。这些词一度存在着,后来都消失了。为什么神要发明这些不必要的词汇呢?赫尔德写道:“为描绘石头,发明了70个词,同时却没有一个词来表达一切必要的概念、内在的感觉和抽象;一方面充斥着无用的冗余,另一方面又苦于极度的贫乏,不得不求助于大量的比喻和不合逻辑的语词,——语言被设计得这么糟糕,而有人却还以为是上帝的安排!”^②在赫尔德看来,既然你苏斯米希认定语言是神创造的,而神又是万能的,那么,为什么神要创造出这样不完美的语言?你这不是在证明神的无能吗?

赫尔德提出的另一个诘难是:“假如语言是由天使或圣灵发明的,那么,语言的全部构造必定会是圣灵的思维方式的翻版。除了根据超凡脱俗的天使特征外,我们还有什么办法来认识天使所画的画像呢?

^① 参阅 A. B. 古留加:《赫尔德》,侯鸿勋译,上海人民出版社1985年版,第8页。

^② 赫尔德:《论语言的起源》,姚小平译,商务印书馆1998年版,第60页。

可是在我们的语言里,哪里找得到天使的特征呢?不要说结构和框架,就连语言这座宫殿的第一块基石,也显露出人类性!”^①所有这些驳斥都从根本上摧毁了“语言神授说”。与此同时,赫尔德也驳斥了法国启蒙学者孔迪亚克与卢梭在语言起源问题上的错误观点。赫尔德认为:“当人还是动物的时候,就已经有了语言。”^②也就是说,当人类还像其他动物一样在森林中漫游的时候,他们肉体的感受、他们心灵的渴望,都会通过粗野而含混的声音表达出来。当然,这种动物式的自然语言过于粗糙,也过于贫乏,无法表达人类丰富的感情世界和内心世界。后来,它逐渐被人为的语言所排挤,在人为的语言发展的一定阶段上,甚至出现了高度抽象的形而上学语言。但只要往起源的方向追溯,就会发现,“语言并非源出于神,恰恰相反,它源自动物”^③。

在赫尔德看来,当我们涉及高于动物语言的人类语言时,“我们可以说,语言是人的本质所在,人之成其为人,就因为他有语言”^④。通过对语言的历史发展、语言之间的差异、语词的结构、含义及其演化方式的深入考察,赫尔德坚定不移地指出:“有1000000条根据,证明语言源出于人类心灵,证明语言是通过人的感官和知觉形成的!有无数的事实证明,在所有的民族、国度和环境里,语言都萌芽于理性之中并随着理性的成长而成熟起来!谁能对世界各民族的这一普遍的心声充耳不闻?!”^⑤

综上所述,作为德国启蒙运动的杰出代表,莱辛和赫尔德高扬了人、人性和理性的原则,从而为德国古典哲学的产生和发展提供了重要的思想资源。

① 赫尔德:《论语言的起源》,姚小平译,商务印书馆1998年版,第40页。

② 赫尔德:《论语言的起源》,姚小平译,商务印书馆1998年版,第2页。

③ 赫尔德:《论语言的起源》,姚小平译,商务印书馆1998年版,第8页。

④ 赫尔德:《论语言的起源》,姚小平译,商务印书馆1998年版,第21页。

⑤ 赫尔德:《论语言的起源》,姚小平译,商务印书馆1998年版,第64页。

第四节 歌德和席勒：德国文学艺术的杰出代表

与英国文学、法国文学比较起来，德国文学也是后起的。按照斯达尔夫人的见解，“促使德国文学发展迟缓的那些原因，就某些方面来说，更加阻碍了它臻于完善。一个民族的文学在邻近许多民族的文学形成之后才形成，这确实是一个十分不利的条件，因为对已成文学的模仿时常代替了民族才智的发展。”^①在斯达尔夫人看来，德国文学之所以起步维艰，既与德国当时所处的分裂状态有关，也与各诸侯政府漠视文学艺术有关。“由于德国文学家丝毫得不到政府的鼓励，他们长期以来孤军奋战、各行其是，很晚才达到文学真正鼎盛的阶段。”^②斯达尔夫人这里所说的德国文学“真正鼎盛的阶段”是以歌德和席勒的名字为标志的，而这个鼎盛阶段的形成，又是以前面提到的莱辛和赫尔德为代表的德国启蒙思潮发生积极的影响的结果。

歌德(John Wolfgang Gothe, 1749—1832)出生于美因河畔法兰克福一个市民的家庭，从小受到良好的文化教育。他先后到莱比锡大学、斯特拉斯堡大学求学。正是在斯特拉斯堡，歌德结识了赫尔德。歌德在其自传中写道：“给我带来极重大的结果、最有意义的事件就是与赫尔德之结识以及接着跟他的亲密交往。”^③事实上，赫尔德对歌德的影响不仅在于他引导歌德去读莎士比亚，去学习 and 收集民歌，而且他把自己的思想(包括今后的研究打算)都告诉了歌德。正如歌德后来坦然承认的：“以我跟赫尔德共同度过的几个星期的丰富的内容而论，我很可以说，他日后逐渐完成的一切作品，已萌芽于此时，并且我因而得到很

① 斯达尔夫人：《论文学》，徐继曾译，人民文学出版社1986年版，第198页。

② 斯达尔夫人：《德国的文学与艺术》，丁世中译，人民文学出版社1981年版，第9页。

③ 《歌德自传：诗与真》(上)，刘思慕译，人民文学出版社1983年版，第412页。

荣幸的机会,将我一向所想的,所学的,所吸收的,加以完成、扩大和与较高级的东西相联系。”^①

1771年,学业完成后,歌德回到法兰克福,从事律师工作,但其兴趣完全在文学创作上。事实上,由赫尔德启动的“狂飙突进”运动所蕴涵的追求自由的反叛精神,在歌德70年代的文学作品——《铁手葛兹·冯·贝利欣根》(1771)、《少年维特之烦恼》(1773)中达到了经典性的表现。1775年,歌德应邀去魏玛担任公职,1786年因厌倦政务而秘密离开魏玛去意大利。在意大利,歌德的文学创作风格发生了重大的变化,即从富于激情、反叛和幻想的“狂飙突进”风格转向追求理性、宁静与和谐的古典主义。在此期间完成的历史剧《伊菲革涅亚在陶里斯岛》(1786)和《哀格蒙特》(1787)都体现出这种古典主义的精神。

1788年,歌德回到魏玛。完成了历史剧《托尔夸托·塔索》(1789),从1794年起,歌德与席勒之间有长达10年的合作。在这段辉煌的时间里,魏玛成了德国文学艺术的中心。正如歌德所回忆的:“那确实是个兴盛时期。……德国观众还没有被过分的激情教坏,莎士比亚正以他早晨的新鲜光辉在德国发生,莫扎特的歌剧刚出世,席勒的一些剧本一年接一年地创作出来,由他亲自指导,让这些剧本以旭日的的光辉在魏玛剧院上演。试想一下这一切,你就可以想象到当时老老少少所享受的就是这种盛筵……”^②在这段时间里,歌德自己也文思如涌,他的《威廉·麦斯特的学生时代》(1796)、《赫尔曼和窦绿苔》(1796)、《浮士德》(第一部,1806)差不多都是在这个时期中完成的。席勒于1805年去世后,歌德基本上开始过隐居生活,先后完成了《威廉·麦斯特的漫游时代》(1829)、《浮士德》(第二部,1831)等重要作品。在这里,我们不可能对歌德浩如烟海的作品逐一作出分析,而是把自己的关注点放在他的文学理论上。

^① 《歌德自传:诗与真》(上),刘思慕译,人民文学出版社1983年版,第420页。

^② 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第68页。

首先,歌德主张认真学习英国文学的创新精神。他指出:“我们德国文学大部分就是从英国文学来的!我们从哪里得到了我们的小说和悲剧,还不是从哥尔斯密、菲尔丁和莎士比亚那些英国作家得来的?就目前来说,德国哪里去找出三个文坛泰斗可以和拜伦、穆尔和瓦尔特·斯各特并驾齐驱呢?”^①正是从这样的见解出发,歌德建议他的秘书爱克曼一定要学习英国文学,打下扎实基础。在英国文学中,歌德最为推崇的是莎士比亚。在《纪念莎士比亚命名日》(1771)一文中,歌德写道:“他的著作我读了第一页,就被他终生折服;读完他的第一个剧本,我仿佛像一个天生的盲人,瞬息间,有一只神奇的手给我送来了光明。我认识到,并且最强烈地感觉到,我的生存向无限扩展;我感到一切都很新鲜,前所未闻,而那异乎寻常的光亮把我的眼睛刺得疼痛难忍。我渐渐地学会了观看,我要感谢给我智慧的神灵,至今我依然能清楚地感觉到我当时所获得的东西。”^②正是英国文学家,特别是莎士比亚启发了歌德:戏剧创作不要拘泥于形式,尤其是亚里士多德总结出来的“整三一律”,要让剧情自然地得到伸展,让人物自由地行动。换言之,正是英国文学启发歌德,要解放思想,抛弃文学创作上的任何枷锁。所以歌德说:“我断然拒绝按固定规则去写戏剧。我觉得地点的统一犹如监狱一般可怕,情节和时间的统一是我们想象力难以忍受的枷锁,我跳向自由的空间,这时我才感到我有手和脚。”^③

其次,歌德主张从现实生活中提炼出文学,尤其是诗歌的主题。歌德一向瞧不起空中楼阁式的诗,他强调自己所写的诗都源于现实生活:“不要说现实生活没有诗意。诗人的本领,正在于他有足够的智慧,能从惯见的平凡事物中见出引人入胜的一个侧面。必须由现实生活提供做诗的动机,这就是表现的要点,也就是诗的真正核心。”^④当然,歌德

① 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第48页。

② 《歌德文集》第10卷,范大灿等译,人民文学出版社1999年版,第2页。

③ 《歌德文集》第10卷,范大灿等译,人民文学出版社1999年版,第2页。

④ 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第6页。

这里肯定文学作品的主题和题材要源于现实生活,并不等于说,文学家或诗人只要对现实生活采取单纯模仿的态度就可以了。歌德认为,文学家或诗人还必须调动自己的创造能力,把来自现实生活的题材熔铸成一个优美的、生气贯注的整体。事实上,歌德对现实生活的重视正构成了他的文学理论与浪漫派的文学理论的重大差别。

再次,歌德主张,在评论文学艺术作品时,一定要把它们和它们所产生的时代紧密地结合起来。在谈到莎士比亚的时候,歌德指出:“如果有人不相信莎士比亚的伟大多半要归功于他那个伟大而雄强的时代,他最好只想一下这样一个问题:这样令人惊奇的现象在1824年今天的英国,在今天纷纷闹批评、闹分裂的这种坏日子里,能否出现呢?”^①在歌德看来,目前的德国也缺乏产生这样伟大作家和作品的时代条件。今天的作家都要面对群众,面对每天在50个不同的地方出现的评长论短和群众中流传的流言飞语。歌德认为,“通过各种报刊的那种低劣的、大半是消极的挑剔性的美学评论,一种‘半瓶醋’的文化渗透到广大群众之中。对于进行创作的人来说,这是一种妖氛,一种毒液,会把创造力这棵树从绿叶到树心的每条纤维都彻底毁灭掉”^②。而这种恶劣的时代条件迫使文学家或诗人逃避到自己的内心世界中去,从自己的内心生活中去汲取创作的灵感。经过对文学艺术作品与时代关系的深入思索后,歌德引申出如下的结论:“一切倒退和衰亡的时代都是主观的,与此相反,一切前进上升的时代都有一种客观的倾向。我们现在这个时代是一个倒退的时代,因为它是一个主观的时代。”^③那么,一个作家是否应该对他置身于其中的时代采取积极的态度呢?歌德的回答是肯定的。如果时代是主观的、倒退的,作家是不是也应该回到自己的内心世界中去呢?歌德认为,作家仍然应该坚定不移地走

① 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第16页。

② 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第17页。

③ 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第97页。

自己的客观化的道路。他对爱克曼说过：“我只劝你坚持不懈，牢牢地抓住现实生活。每一种情况，乃至每一顷刻，都有无限的价值，都是整个永恒世界的代表。”^①事实上，歌德自己正是与他生活的时代不断进行抗争的典范。在某种意义上，歌德的一系列伟大的文学作品都是这样抗争的结果。这也表明，在歌德的身上，有一种已经被启蒙运动唤醒的、锲而不舍的伟大精神。正如斯达尔夫人所说的：“歌德可以代表整个德国文学，这倒并不是因为在某些方面没有比他更高明的作家。但他是唯一能把德意志精神的特点会聚于一身的人。没有人能像他在这一类想象力上做到如此出类拔萃，而意大利人、英国人甚至法国人，在这方面竟无涉足的余地。”^②事实上，歌德的文学作品及其理论不仅影响了德国文学界，而且也影响了哲学界。歌德生前与谢林、黑格尔都有交往，对康德哲学，尤其是对他的《判断力批判》心仪已久。他的注重自然、注重情感、注重常识的思想倾向对德国哲学在理性与情感之间寻求均衡发展发挥了积极的引导作用。

席勒(Friedrich Scheller, 1759—1805)出生于符腾堡公国马尔巴赫城一个医生的家庭里。13岁被公爵送入军事学校。他很早就受到了“狂飙突进”运动的影响，如饥似渴地阅读莎士比亚、卢梭和歌德的作品，尤其是歌德的《少年维特之烦恼》对他产生了重大的影响，他开始学着写剧本。1780年毕业后，他在斯图加特做军医，1787年去魏玛，并在那里定居。先后创作了剧本《强盗》(1781)、《阴谋与爱情》(1782)、《裴艾斯柯》(1783)和《堂·卡洛斯》(1787)。这些历史剧无一不贯穿着抵抗暴政、追求自由的主题。80年代中期后，随着“狂飙突进”运动的衰落，席勒转向历史研究，撰写了《尼德兰独立史》(1788)、《三十年战争史》(1791—1793)，并被耶拿大学聘为历史学教授。1794年，席勒开始与歌德进行全面的合作，他的创作热情重新被唤起了，出版了《美

① 爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，人民文学出版社1982年版，第12页。

② 斯达尔夫人：《德国的文学与艺术》，人民文学出版社1981年版，第28页。

育书简》(1795)和历史剧《华伦斯坦》(1799)、《奥尔良的姑娘》(1801)、《威廉·退尔》。体现在这些历史剧中的仍然是反抗暴政、追求独立和自由观念。正如歌德所评价的:“贯穿席勒全部作品的是自由这个理想。随着席勒在文化教养上向前迈进,这个理想的面貌也改变了。在他的少年时期,影响他自己的形成而且流露在他作品里的是身体的自由;到了晚年,这就变成理想的自由了。”^①我们下面论述的是席勒在美学和文学理论研究方面的主要观点。

其一,任何真正的审美活动都应该奠基于健康的、完整的人性之上。在《美育书简》(1795)中,席勒认为,从知性的水平上来看,现代人显然要高于古代人,但从完整的人性的角度来看,现代人则远远地逊于古代人。为什么会出现这种现象?席勒的回答是:“正是教养本身给现代人性造成了这种创伤。只要一方面积累起来的经验和更明晰的思维使科学更明确的划分成为必然,另一方面国家的越来越复杂的机构使等级和职业更严格的区别成为必然,那么人的本性的内在纽带也就断裂了,致命的冲突使人性的和谐力量分裂开来。”^②在席勒看来,在希腊城邦,每个人都享受着一种独立的生活,每个人的发展都带有整体发展的特性;而对现代人来说,他过的只是一种机械的生活,国家与教会、法律与习俗的分裂,享受与劳动、手段与目的、努力和报酬的脱节,使生活成了一堆碎片,而“永远束缚在整体中一个孤零零的断片上,人也就把自己变成一个断片了。耳朵里听到的永远是由他推动的机器轮盘的那种单调乏味的嘈杂声,人就无法发展他生存的和谐,他不是把人性印刻到他的自然(本性)中去,而是把自己仅仅变成他的职业和科学知识的一种标志。”^③席勒认为,在任何时代中,人们的审美趣味都是以人性为基础的。如果人性是完整的、和谐的,人们的审美趣味也就普遍地是

① 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第108—109页。

② 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司1984年版,第50页。

③ 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司1984年版,第51页。

高尚的、优雅的；反之，如果人性像现代人那样处于分裂的、碎片的情况下，人们的审美趣味也就会普遍地表现为低劣、肤浅，甚至矫揉造作。对于现代人来说，合理的审美教育的关键在于，使人们把关于美的理想与理想的、完整的人性融洽起来。正如席勒所说的：“只有当人们在思想上所具有的那种美和那种人性的形式相互融洽时，它们才变得合理。”^①我们知道，席勒关于现代人人性的碎片化倾向的忧思，实际上触及的正是一个重大的理论问题，即现代人的异化问题。这个问题后来成了黑格尔、费尔巴哈和马克思哲学的主题。

其二，任何真正的审美活动的本质乃是对自由的追求。席勒认为，“在人的身上，理性的最初出现还不是他的人性的开始。通过人的自由人性才明显地表现出来，理性的真正开端是使他的感性依存性成为无限的。”^②在席勒看来，自由不但是完整的人性的根本标志，也是一切审美活动追求的真正的目标：“高尚的精神并不满足于自身是自由的，他还要使他周围的一切事物甚至无生命的东西都成为自由的。然而，美是现象中自由的唯一可能的表现。”^③席勒坚持，现代人审美教育中的核心的原则就是唤起人们对自由意识和追求：“我们为了在经验中解决政治问题，就必须通过审美教育的途径，因为正是通过美，人们才可以达到自由。”^④在某种意义上，这段重要的论述正是席勒对法国革命的意义总结和引申。毫无疑问，他不喜欢法国革命中的自由所导致的恐怖专政，而是主张把自由引向审美的领域，引向艺术的创造。当然，我们不能把席勒在审美意义上谈论的自由与政治意义上的自由简单地等同起来。众所周知，席勒的美学理论深受康德的影响，他把审美活动中的自由理解为一种超功利的愉悦。也正是基于这样的观点，席勒充分肯定了游戏在审美中的重大意义。因为正是在超功利的游戏

① 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司1984年版，第94页。

② 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司1984年版，第124页。

③ 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司1984年版，第120页。

④ 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司1984年版，第39页。

中,人的审美情趣得到了自然的流露,而蕴涵在人性中的自由也得到了充分的展现。

其三,对“素朴的诗”与“感伤的诗”的差别和联系的探索。必须注意,席勒在这里使用的“诗”的概念相当于我们现在谈论的“文学艺术”的概念。1796年,席勒发表了《论素朴的诗与感伤的诗》的论文,这篇论文的重要性是不言而喻的,正如歌德所指出的:“席勒在这篇论文里奠定了美学的全部新发展的基础;因为‘希腊的’和‘浪漫的’,以及所有其他可能发现的同义词,都是从这个讨论中派生出来的,原来讨论的主题是现实更重要还是理想更重要。”^①在席勒看来,自然乃是一切诗作的母胎。正是在这个意义上,他指出:“甚至现在,自然还是燃点和温暖诗的精神的唯一的火焰。诗的精神只是从自然才获得它的全部力量;在追求文明的人身上,它也只是对自然说话。”^②正是在如何对待自然的态度上,人们可以区分出两种不同的诗人:“诗人或者是自然,或者寻求自然。前者使他成为素朴的诗人,后者使他成为感伤的诗人。”^③

席勒主张,“素朴的诗”大致对应于古代诗,而“感伤的诗”大致对应于现代诗:“在自然的素朴状态中,由于人以自己的一切能力作为一个和谐的统一体发生作用,他的全部天性因而表现在外在生活中,所以诗人的作用就必然是尽可能完美地模仿现实;在文明的状态中,由于人的天性的和谐活动仅仅是一个观念,所以诗人的作用就必然是把现实提高到理想,或者换句话说,就是表现或显示理想。事实上,这是诗的天才借以表现自己的仅有的两个可能的方式。”^④从这段重要的论述中

- ① 转引自朱光潜:《西方美学史》(下卷),人民文学出版社1995年版,第459页。
- ② 李醒尘主编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1995年版,第165页。
- ③ 李醒尘主编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1995年版,第165页。
- ④ 李醒尘主编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1995年版,第166页。

可以看出,“素朴的诗”的本质特征是“模仿现实”,而“感伤的诗”的本质特征则是“表现或显示理想”。前者在风格上具有古典主义和现实主义的倾向,后者在风格上则具有浪漫主义和理想主义的倾向。当然,席勒也强调,在“素朴的诗”与古代诗、“感伤的诗”与现代诗之间并不存在着——对应的关系。在古代罗马诗人中,甚至在希腊诗人中,也出现过“感伤的诗”,而在现代,也出现过多种多样的“素朴的诗”。在有的诗人,如歌德的《少年维特之烦恼》中,“素朴的诗”与“感伤的诗”则被结合起来了,从而使这部作品获得了巨大的感染力。席勒实际上已经暗示我们,诗的真理就是把“素朴的诗”与“感伤的诗”结合起来。毋庸讳言,这种结合也正是席勒自己在文学艺术上追求的最高目的。正如朱光潜先生所指出的:“这篇论文之所以重要,在于它在近代是第一篇论文,认真地企图确定古典主义文艺与浪漫主义文艺的特征和理想,给予它们以适当的评价,并且指出这两种创作方法统一的可能性。”^①不用说,席勒的美学和文学理论对浪漫派的代表人物——施莱格尔兄弟,对谢林、黑格尔等人的美学和艺术思想都产生了不可低估的影响。

在某种意义上可以说,歌德和席勒创造了德国的文学艺术和德意志精神。正如埃里希·卡勒尔所说的:“如果说路德是德意志民族性和统一的第一位创造者,那么,歌德肯定就是第二个人。近代德意志的精神存在就源于他的作品。……当然,他对普通民众的吸引力一直是有限的。席勒对普通大众的影响更大,而这种影响证明是不幸的,因为它助长了一种浅俗的理想主义,这种理想主义经常被用来掩盖极端鄙俗的现实。席勒的理想主义扩大了德意志生活中精神与物质的鸿沟,正如康德的严格的理想主义为19世纪科学技术的副产品——唯物主义和实证主义——的出现开辟了道路一样。然而,对德意志和欧洲来说,歌德的作品仍然是一股有生力量,它远比席勒的廉价的理想主义具

^① 朱光潜:《西方美学史》(下卷),人民文学出版社1995年版,第459页。

有更大的重要性。”^①与埃里希·卡勒尔的见解略有不同的是,我们并不认为席勒的作品体现为“廉价的理想主义”,相反,在读他的作品的时候,我们感受到的是那种奔泻而出的激情和高贵无比的精神力量。比较起来,歌德的作品更偏向于现实主义,而席勒的作品则更偏向于理想主义。事实上,正是这两种对立的偏向,才交融成灿烂辉煌的德国文学及其伟大的民族精神。

第五节 牛顿、休谟和英国文化的渗透

凡读过法国哲学家伏尔泰(Voltaire,1694—1778)的《哲学通信》的人,都能感受到近代英国的政治、宗教、哲学和文化思想对法国启蒙运动的巨大影响。其实,这种影响也波及德国启蒙运动,尤其赋予德国古典哲学以重大的影响。然而,在通常的研究中,这方面的影响被大大地低估了。这种低估付出的代价是,人们无法对德国古典哲学出现的一些重要的现象作出合理的说明。

众所周知,当康德还未形成自己的批判哲学理论,即当他的思想还处于前批判阶段时,他通过哥尼斯堡大学的教师马丁·克努真(Martin Knutzen,1713—1751),对牛顿(Newton,1643—1727)的物理学产生了浓厚的兴趣。虽然牛顿在物理学方面作出了许多伟大的发现,但当时的物理学乃至整个自然科学的理论仍然深深地禁锢在神学的偏见之中。一方面,康德大胆运用牛顿已经揭示的真理,引申出地球的自转速度由于受海洋潮汐的摩擦而减慢的科学结论;另一方面,康德又抵制了牛顿关于上帝对宇宙的所谓“第一次推动”的神学偏见,提出了地球是逐步形成起来的著名的“星云假设”。正如恩格斯所评价的:“在这个僵化的自然观上打开第一个缺口的,不是一个自然科学家,而是一个哲

^① 埃里希·卡勒尔:《德意志人》,商务印书馆1999年版,第282页。

学家。1755年出现了康德的《自然通史和天体论》，关于第一次推动的问题被取消了；地球和整个太阳系表现为某种在时间的进程中逐渐生成的东西。”^①与此同时，在哲学上对康德产生最大影响的英国哲学家是休谟。正如康德自己坦然承认的那样，正是休谟的怀疑主义把他从独断论的迷梦中惊醒过来。事实上，康德的《纯粹理性批判》的第一版还深受英国哲学家贝克莱思想的影响。当然，与对待休谟的态度不同，康德却力图在该书的第二版中淡化贝克莱思想的痕迹。有趣的是，这部著作（第二版）前面的题词也出自英国哲学家弗朗西斯·培根的著作《伟大的复兴》的序言。凡此种种，都表明了以牛顿为代表的英国物理学理论和以休谟为代表的英国哲学理论对康德的重大影响。

就“狂飙突进”运动的核心人物歌德来说，也深受英国文化的影响。歌德写下的、长达一千多页的《颜色学》，就是为了提出一种与牛顿不同的颜色理论。晚年歌德在回忆自己这方面的经历时，仍然对自己所做的工作的意义充满了信心。他说：“要在世界上划出一个时代，要有两个众所周知的条件：第一要有一副好头脑，其次要继承一份巨大的遗产。拿破仑继承了法国革命，弗里德里希大帝继承了西里西亚战争，路德继承了教皇的黑暗，而我分享到的遗产则是牛顿学说的错误。现在这一代人固然看不出我在这方面的贡献，将来人会承认落到我手里的并不是一份可怜的遗产。”^②当然，作为一个诗人，歌德对英国的文学怀有更大的兴趣。他甚至对爱克曼说：“我们德国文学大部分就是从英国文学来的！我们从哪里得到了我们的小说和悲剧，还不是从哥尔斯密、菲尔丁和莎士比亚那些英国作家得来的？就目前来说，德国哪里去找出三个文坛泰斗可以和拜伦、穆尔和瓦尔特·司各特并驾齐驱呢？”^③在对英国文学艺术的评价中，歌德特别肯定了莎士比亚的伟大

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第12页。

② 爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，人民文学出版社1982年版，第43页。

③ 爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，人民文学出版社1982年版，第48页。

成就,并坦然承认自己一生受到他的作品的熏陶,像“圣经通”一样,也成了“莎翁通”。歌德甚至告诉我们:“德国人对莎士比亚的赏识,不是其他国家所能比,恐怕连英国人也有所不及。我们德国人对待他,极尽公正和爱护的能事。连对本国人也没有那么慷慨。优秀的学者们以极其善意的态度探究、展示他的伟大的天才,我每读到他们的论评,无论是尊崇他也好,称赞他也好,以至为他护短也好,我都欣然同意。”^①歌德之所以对英国文学,尤其是莎士比亚的戏剧作出了相当高的评价,并勉励爱克曼从事对英国文学的探索,一个重要的原因是,他认为,德国人重思辨,也容易耽于幻想,而“英国人照例写得很好,他们是天生的演说家和讲究实用的人,眼睛总是朝着现实的”^②。

浪漫派的奠基人——施莱格尔兄弟对英国的文学艺术,尤其是对莎士比亚的作品情有独钟。哥哥奥古斯特·威廉·施莱格尔致力于把莎士比亚的戏剧译为典雅的德文,而弟弟弗里德里希·施莱格尔则把蕴涵在莎士比亚作品中的总汇性视为“浪漫艺术的核心”^③。他在谈到艺术创作中的“恰如其分”这个词时,解释道:“恰如其分这个词的意思是,按照整体的精神有意使作品最内在与最细微之处得到纵向和横向的发展,此外还有艺术家实践的反思的意思。有鉴于此,在恰如其分这个词较高的、原本的意义,现代诗人中没有人比莎士比亚更恰如其分。”^④

我们知道,谢林和黑格尔在自然哲学的研究方面都深受牛顿的影响。比如,黑格尔在《自然哲学》一书中既批评了牛顿把时空与运动着的物质割裂开来的错误观念,也批评了康德时空观的先验主义倾向,肯

- ① 《歌德自传:诗与真》(下),刘思慕译,人民文学出版社1983年版,第512—513页。
- ② 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第39页。
- ③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第83页。
- ④ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第84页。

定时空是规定对象的客观的形式；黑格尔也批评了牛顿关于宇宙由上帝“第一次推动”的神学观念，并站在歌德的立场上批评了牛顿关于光学和颜色的理论。尽管黑格尔的某些批评并不是合理的，但他对自然科学的兴趣正是由牛顿这样的科学家激发起来的。从哲学上看，尽管黑格尔对英国经验主义的局限性作出了深刻的批判，但他也充分肯定并吸取了蕴涵在经验主义学说中的合理的因素。他写道：“从经验主义发出这样的呼声：不要驰骛于空洞的抽象概念之中，而要注重当前，欣赏现在，把握住自然和人类的现实状况。无人可以否认这话有不少真理。”^①更值得注意的是，在德国古典哲学家的阵营中，黑格尔与其他学者不同，他深入地钻研了英国的政治经济学，把需要、劳动、异化、权利、市民社会这样的概念融入到哲学之中，从而使德国古典哲学对外部世界的思索达到了前所未有的深度，也为马克思创立历史唯物主义理论提供了重要的思想资源。

第六节 斯宾诺莎主义的入侵

长期以来，人们在考察德国古典哲学的发展进程时，都不同程度地忽略了斯宾诺莎主义对这一发展进程的决定性的影响，即斯宾诺莎主义正是德国古典哲学从以费希特为代表的主观化倾向转变成以谢林为代表的客观化倾向的具有决定性意义的精神因素。

众所周知，斯宾诺莎（Spinoza，1632—1677）是荷兰著名的哲学家，他和莱布尼兹是同时代人。在某种意义上，他们的思想是互补的。假如说，莱布尼兹的单子论强调的是个体性、特殊性原则的话，那么，在黑格尔看来，“斯宾诺莎的思想的伟大之处，在于能够舍弃一切确定的、特殊的東西，仅仅以唯一的实体为归依，仅仅崇尚唯一的实体；这是一

^① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第112页。

种宏大的思想,但只能是一切真正的见解的基础。因为这是一种死板的、没有运动的想法,其唯一的活动只是把一切投入实体的深渊,一切都萎谢于实体之中,一切生命都凋零于自身之内。”^①在黑格尔看来,斯宾诺莎是近代哲学的重点。要么是斯宾诺莎主义,要么不是哲学。他甚至认为:“必须把思维放在斯宾诺莎主义的观点上;这是一切哲学研究的重要开端。要开始研究哲学,就必须首先做一个斯宾诺莎主义者。”^②按照斯宾诺莎主义,上帝是唯一存在的实体,思维和广延是它的两个根本属性。然而,人们常常把斯宾诺莎主义误解为一种无神论,其实,它是一种泛神论。

在莱辛生活和写作的时期,斯宾诺莎主义在德意志各邦中已有广泛的传播和影响。然而,在宗教信仰的领域里,它却成了一个被禁止谈论的话题。因为不管它被准确地理解为泛神论,还是被曲解为无神论,都与正统的甚至是新教的教义相冲突。据说,莱辛去世前半年曾经见过当时的哲学家雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743—1819),在叙述自己的哲学信念时表明,他信奉的是斯宾诺莎的哲学观点。莱辛逝世后,雅可比得知莱辛的好友门德尔松(Moses Mendelssohn, 1729—1786)正准备给莱辛作传。于是,“雅可比问门德尔松是否知道‘莱辛曾经是一个斯宾诺莎主义者’,门德尔松为这个问题所激怒,这样就引起了两人通信辩论”^③。1785年,门德尔松出版了《晨钟》一书,专门论述他对斯宾诺莎、莱辛哲学的见解。同年,雅可比出版了《论斯宾诺莎学说》一书,其中收入了他和门德尔松之间关于斯宾诺莎哲学讨论的信件。1786年,门德尔松在《致莱辛的朋友们》一书中进一步与雅可比展开论战。同年,雅可比也以《反对门德尔松的责难》一书进行回应。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,商务印书馆1981年版,第103页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,商务印书馆1981年版,第101页。

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,商务印书馆1981年版,第242页。

当时的学术界把这场争论称做“关于泛神论的争论”。^①事实上,无论是雅可比,还是门德尔松,都不赞成斯宾诺莎主义,他们的差别是:前者把斯宾诺莎主义曲解为无神论,后者则热衷于在争论中捍卫莱布尼兹—沃尔夫的唯理论。

尽管这场“关于泛神论的争论”最后不了了之,但它在当时德国文艺界和理论界的影响却是巨大的。虽然莱辛的学生赫尔德不满意斯宾诺莎主义以静态的方式描述实体,但他始终把其哲学视为最高权威。歌德在其自传《诗与真》中坦然承认:“这个给我以决定性的影响,对于我的整个思想有那么大的作用的伟人,就是斯宾诺莎。”^②也许可以说,海涅最充分地评价了斯宾诺莎对歌德的影响:“歌德是文学中的斯宾诺莎。歌德的全部诗作都充满了斯宾诺莎作品中那种鼓舞人心的精神。歌德终生效忠于斯宾诺莎是不容置疑的。我记不清在哪里念到过这样一段话,对歌德这种始终不渝的斯宾诺莎研究,赫尔德曾经不快地喊道:如果歌德拿起一本斯宾诺莎以外的拉丁文著作,那该有多好!然而,这不仅适用于歌德;后来或多或少作为诗人而知名的他的一些朋友,也都早已热衷于泛神论,泛神论在它作为一种哲学学说在我国获得统治地位以前,实际上早已盛行于德国艺术界了。”^③

海涅这里说的诗人,至少包括浪漫派的代表人物施莱格尔兄弟、诺

① 参阅 A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社 1993 年版,第 45 页。荷尔德林在《评雅可比关于斯宾诺莎的信》中摘录了雅可比的一些观点:“莱辛是一位斯宾诺莎主义者(第 2 页)。正统的神性概念不是为他而存在的。他不能享受它。一即万有!别无所知。如果他提到某人,那么,除了斯宾诺莎之外,他不知道其他人(第 12 页)。如果谁完全了解他,这个人就无可救药。人们应该宁可完全成为他的朋友。除了斯宾诺莎哲学,没有别的哲学。”“此外,莱辛向他指出,莱布尼兹有一处是公然的斯宾诺莎主义。它这样谈到上帝:他处在持续的扩张和萎缩中。这也许是世界的创生和存在。而雅可比则认为,没有一个理论构架像莱布尼兹的那样,与斯宾诺莎主义如此协调。”参阅《荷尔德林文集》,戴晖译,商务印书馆 1999 年版,第 184—185 页。

② 《歌德自传:诗与真》,刘思慕译,人民文学出版社 1983 年版,第 667 页。

③ 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社 1983 年版,第 317—318 页。

瓦利斯等。弗·施莱格尔甚至认为，“事实上，一个人如果不敬仰、热爱斯宾诺莎，彻底成为他的信徒，怎么可能成为诗人呢？我觉得这是不可思议的。”^①传记作者恩斯特·贝勒在谈到浪漫派主要人物思想演化的轨迹时，也曾经指出：“在这些思想中，施莱格尔走出了费希特唯心主义的自我观照，转向‘自然的实在论’。在施莱格尔和施莱尔马赫的斯宾诺莎研究中，转变就已初露端倪，接着又从同时代谢林的《自然哲学》及歌德的自然观那里得到最强烈的刺激。施莱格尔和诺瓦利斯给这种‘自然观照的实在论’赋予了一个全然独特的、主要针对诗的想象力而言的内蕴。”^②在这里，恩斯特·贝勒揭示出一个十分重要的现象，即在德国文艺思想，尤其是浪漫派思想演化的过程中，存在着一个从费希特式的主观唯心主义向谢林式的客观唯心主义的根本性转变，而这个转变既体现在施莱格尔和施莱尔马赫的斯宾诺莎研究中，也体现在谢林和歌德的自然观中。但他没有进一步阐明歌德、谢林与斯宾诺莎之间的关系，从而未对斯宾诺莎在这一转变过程中的决定性作用作出充分的论述。

其实，思想敏锐的海涅不仅对斯宾诺莎在德国文艺思想转变中的历史作用作出了充分的肯定，而且也对其在德国古典哲学中的历史作用进行了深入的考察。海涅在谈到思想所有权问题时，曾经以嘲讽的口气写道：“谢林先生借用斯宾诺莎的东西要比黑格借用谢林先生自己的东西来得多。一旦有人把斯宾诺莎从他那呆板的、古老的笛卡尔主义的数学公式中拯救出来，使得广大读者更能理解他，那么我们也许将会发现，斯宾诺莎比任何人都更该控告别人偷窃了他的思想。我们今天所有的哲学家，往往自己并不自觉，却都是透过巴路赫·斯宾诺莎磨制的眼镜在观看世界。”^③如果我们把这段话和我们在前面引证的黑

① 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 192 页。

② 恩斯特·贝勒：《弗·施莱格尔》，李伯杰译，三联书店 1981 年版，第 94 页。

③ 张玉书编选：《海涅选集》，人民文学出版社 1983 年版，第 103—104 页。

格尔评价斯宾诺莎哲学的话对照起来,就会发现,德国古典哲学家普遍地受到斯宾诺莎哲学的影响,尤其是谢林,其思想深受斯宾诺莎的影响,而他本人却竭力掩饰这一点。在海涅看来,谢林所倡导的“这个同一哲学的本质和斯宾诺莎的学说根本没有什么不同。谢林先生虽然极力反对这种看法,并主张他的哲学同斯宾诺莎主义不一样;更进而认为他的哲学是‘理想和现实之间的活泼的渗透’;认为他的哲学不同于斯宾诺莎的哲学,‘犹如完善的希腊雕像之于呆板的埃及原作一样’。尽管如此,但我必须最为确切地说,谢林先生的早期,当他还是一个哲学家的时候,和斯宾诺莎没有丝毫不同。不过谢林是通过不同的道路到达了这同一的哲学的。关于这个问题我要在后面再做说明,那时我将谈到,康德如何开辟一条新道路,费希特如何继承康德,谢林又如何踏着费希特的足迹继续前进,并在自然哲学幽暗的森林中彷徨徘徊之后终于面对面地伫立在斯宾诺莎的巨像之前。”^①在海涅看来,正是借助于斯宾诺莎主义,谢林才超越了费希特哲学,确立起以客观唯心主义为特征的另一哲学。

有趣的是,甚至连费希特本人也向人们展示了超越他自己的哲学的途径,即接受斯宾诺莎主义。他在《全部知识学的基础》一书中这样写道:“如果谁越过了‘我是’,谁就必然要走到斯宾诺莎那里去!(莱布尼兹的体系,就其完善状态来说,只不过是斯宾诺莎主义,这一点可参看一篇很值得一读的文章:萨洛摩·梅蒙的《论哲学的进步及其他》。)而且,只有两个完全贯通的体系,即承认这个界限的批判体系和越过这个界限的斯宾诺莎体系。”^②在费希特看来,他自己的哲学和斯宾诺莎的哲学实际上是哲学研究必定会面对的非此即彼的两个入口。不赞成从自我出发去探讨哲学的人,必定会同意斯宾诺莎,从唯一存在的实体出发去探讨哲学。

^① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第260—261页。

^② 费希特:《全部知识学的基础》,商务印书馆1986年版,第17页。

就这一点而论,文德尔班也看得十分清楚。他在谈到康德哲学时指出:“正当这位‘摧毁一切、锐不可当的’哥尼斯堡人的理性批判开始披荆斩棘、辟路前进的时候,所有形而上学体系中最坚忍不拔、有条不紊的体系,‘独断主义’的典型,名闻德国:这就是斯宾诺莎主义。通过雅可比与门德尔松的斗争(此斗争与莱辛对斯宾诺莎的态度有关),后者的理论引起人们最浓烈的兴趣。这一来,尽管两者之间存在着深刻的矛盾,但康德和斯宾诺莎却成为下一时代思想围绕着发展的两根支柱。”^①我们注意到,文德尔班甚至把康德和斯宾诺莎的哲学体系相互对立起来,作为德国古典哲学向前发展的两大内在动力。事实上,在我们看来,正是斯宾诺莎主义的入侵和影响,对德国古典哲学的发展历程产生了决定性的校正作用,即正是在费希特哲学的主观唯心主义倾向充分展示出来的时候,谢林借用斯宾诺莎主义的力量纠正了这种倾向,并通过其《自然哲学》,把哲学发展的方向引向客观唯心主义。正如海涅所说的:“斯宾诺莎的学说同谢林在较好时期中建立的自然哲学本质上是同一个东西。自从德国人轻视洛克的唯物主义并把莱布尼兹的唯心主义推到极端并发现这种唯心主义也同样不结果实之后,他们终于达到了笛卡尔的第三个弟子,斯宾诺莎。”^②在某种意义上可以说,斯宾诺莎主义正是德国古典哲学发展进程中的解毒剂。这个结论也从另一个侧面向我们展示出一个颠扑不破的真理,即撇开斯宾诺莎主义,是不可能准确地把握德国古典哲学的发展历程的。

第七节 卢梭与法国革命的多棱镜

众所周知,作为启蒙学者,卢梭的思想,尤其是他的政治哲学著

^① 文德尔班:《哲学史教程》(下卷),商务印书馆1996年版,第777—778页。

^② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第330页。

作——《论人类不平等的起源和基础》(1755)、《社会契约论》(1762)对法国革命产生了重大的影响。正如海涅在告诫法国革命的参与者时所指出的那样：“记住吧，你们这些骄傲的行动者！你们不过是思想家们的不自觉的助手而已。这些思想家们往往在最谦逊的宁静之中向你们极其明确地预示了你们的一切行动。马克西米安·罗伯斯庇尔不过是卢梭的手而已，一只从时代的母胎中取出一个躯体的血手，但这个躯体的灵魂却是卢梭创造的。使让-雅克·卢梭潦倒终生的那种不安的焦虑，也许正是由于卢梭在精神里早已预料到他的思想需要怎样一个助产士才能降生到这个世界上来，而产生的吧？”^①假如我们以更完整的眼光去看待法国革命，就会发现，法国启蒙运动和法国革命是不可分离地关联在一起的。事实上，德国人在接受法国革命的影响时，总是连同其启蒙思想，尤其是卢梭的思想一起加以接受的。

我们还注意到，几乎所有的德国人对法国革命都抱着一种爱恨交织的情结。就“爱”而言，主要是认同法国大革命所倡导的种种价值，如自由、民主、平等、博爱等，就“恨”而言，主要是指法国大革命中出现的雅各宾专政和无政府主义状态。在爱恨之余，德国人所思索的，就是如何在德国的政治、社会、思想和文化的发展中既实现上述价值，又避免法国革命中出现的种种负面的现象。正如德国浪漫派领袖弗·施莱格尔在其《断片集》中所指出的：“人们可以把法国大革命看做各国历史上最伟大、最奇特的现象，看做一次几乎波及全球的地震，政治中一次不可预测的洪水；或视为所有革命的范型、革命本身。这是一般的看法。人们也可以把法国革命看做法兰西民族性格的核心和顶峰，法兰西民族性格的一切自相矛盾的东西都被压缩在这个国民性里。人们还可以把法国革命视为这个时代最可怕的、最荒唐的事。在这场革命中，时代最深刻的偏见、最暴烈的制裁被混合成了一个残酷的大杂烩，编织成了一部恐怖的悲喜剧，说有多奇怪就有多奇怪，不过人们只找到了一

^① 张玉书编选：《海涅选集》，人民文学出版社1983年版，第291页。

些旁枝末节来阐述这个历史观点。”^①在某种意义上,法国革命可以视为一面多棱镜,它折射出各种不同的光芒,或者说得更准确一些,它的影响是复杂的、多方面的。

从德国文艺界来看,歌德对待法国革命的态度最为典型。在与爱克曼的谈话中,歌德表示:“说我不能做法国革命的朋友,这倒是真话,因为它的恐怖行动离我太近,每日每时都引起我的震惊,而它的有益后果当时还看不出来。此外,当时德国人企图人为地把那些在法国出于必要而发生的场面搬到德国来,对此我也不能无动于衷。”^②歌德在这段话中谈到的正是他不能认同法国革命的方面。接着,他话锋一转,又说:“但是我也不是专制统治的朋友。我完全相信,任何一次大革命都不能归咎于人民,而只能归咎于政府。只要政府办事经常公正和保持警惕,及时采取改良措施来预防革命,不要苟且因循,拖延到非受制于下面来的压力不可。这样,革命就决不会发生。”^③后一段话表明,歌德也是认同自由、民主这些现代社会的基本价值的,但他希望实现这些价值不是诉诸革命,而是求助于改革。

与歌德不同的是,席勒在法国大革命前发表的作品就具有反暴政、追求自由的强烈的倾向。1789年,法国革命爆发时,席勒表示热烈的欢迎,他的剧本《强盗》也在巴黎演出,而他本人则被推选为法兰西共和国的名誉公民。但是,雅各宾专政后,他被革命的暴力吓倒了,转变为革命的反对者,甚至表示要在路易十六受审时为他进行辩护。^④之后,席勒转向对康德美学思想的钻研,并在其《美育书简》提出了通过审美和游戏的方式来追求自由的见解。其实,席勒的见解同时也是他

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第103页。

② 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第23页。

③ 爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版,第24页。

④ 参阅朱维之等主编:《外国文学史(欧美部分)》,南开大学出版社1985年版,第256页。

对法国革命的观念的修正。

从德国哲学界来看,卢梭与法国革命的影响也是无与伦比的。我们知道,作为德国古典哲学的肇始人,康德的《纯粹理性批判》和《实践理性批判》都发表在法国革命爆发以前,但康德的哲学思想始终与法国的启蒙运动,尤其是卢梭的思想保持着某种默契。康德从18世纪60年代开始接触卢梭的著作,深受其思想的影响。康德自己说过:“我生性是一个探求者,我渴望知识,不断地要前进,有所发明才快乐。曾有过一个时期,我相信这就是使人的生命有其真正尊严的,我就轻视无知的群众。卢梭纠正了我。我臆想的优点消失了。我学会了尊重人,认为自己远不如寻常的劳动者之有用,除非我相信我的哲学能使一切人恢复其为人的共同权利。”^①事实上,康德把人的尊严和自由置于至高无上的地位,他正以理论的语言表达着法国革命的现实所诉求的东西。或许正是在这个意义上,马克思把康德哲学看做是“法国革命的德国理论”^②。

在康德之后,费希特更是法国革命的热情的拥护者。正如古留加所说的:“使费希特产生新的向往的,是法国革命。他同情法国革命,直到波拿巴建立专制也依然如此。曾经有一度他想成为法国公民。”^③但他的愿望未能得到实现,而他的演讲《向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由》(1793)和论文《纠正公众对于法国革命的评论》(1793—1794)却成了当时脍炙人口的名篇。费希特表示:“在我看来,法国革命对于全人类都是重要的。”^④在他看来,法国革命的重要不在于它对本国和邻国的政治生活可能产生什么样的结果,而在于“法国

① 诺曼·康蒲·斯密:《康德〈纯粹理性批判〉解义》,商务印书馆1961年版,第39页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第100页。

③ A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社1993年版,第136页。

④ 《费希特著作选集》第一卷,梁志学主编,商务印书馆1990年版,第173页。

革命正是一幅关于人的权利和人的价值这个伟大课题的瑰丽画卷”^①。

至于谢林和黑格尔,更是深受法国革命的影响。1789年,当法国革命爆发的时候,谢林和黑格尔都为之而欣喜若狂,他们种植了自由树,在青年黑格尔的纪念册上,甚至留下了这样的革命口号,如“反对暴君!”、“自由万岁!”、“卢梭万岁!”,还摘录了卢梭在《社会契约论》中的一段语录:“如果天使有个政府,那么这个政府也会实行民主管理的。”^②在黑格尔看来,卢梭对德国哲学的影响是巨大的。他说过:“休谟和卢梭是德国哲学的两个出发点。”^③

其实,如果我们看问题不停留在表面上的话,就会发现,卢梭和法国革命对德国哲学的最为重要的影响是“同一哲学”(philosophy of identity)在谢林和黑格尔那里的形成。如果说,谢林的同一哲学主要受到斯宾诺莎的缺乏内在动力的、无生命的实体的理论的影响,那么,黑格尔的同一哲学,即对思维与存在、合理的东西与现实的东西之间的关系的辩证理解,不仅是对斯宾诺莎和谢林思想的批判继承,更重要的是对法国启蒙运动和法国革命的理论总结。如果说,在法国启蒙运动中形成的是合乎理性的思维、思想和观念,那么,这样的思维、思想和观念却在法国革命中转化为存在,即现实的东西。从法国启蒙运动到法国革命的历史进程表明,思维与存在、合理的东西与现实的东西的关系是一致的,前者可以转化为后者。事实上,黑格尔版的同一哲学的基本观点正是法国革命的德国理论。正如马尔库塞所指出的:“根据黑格尔

① 《费希特著作选集》第一卷,梁志学主编,商务印书馆1990年版,第173页。

② A. B. 古留加:《黑格尔小传》,卞伊始等译,商务印书馆1978年版,第10页。

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,商务印书馆1981年版,第237页。在叙述卢梭哲学思想的时候,黑格尔写道:“意志只有作为思维的意志才是自由的。现在自由的原则[在卢梭这里]出现了,它把这种无限的力量给予了把自己理解为无限者的人。——这个原则提供了向康德哲学的过渡,康德哲学在理论方面是以这个原则为基础的。”参阅同上书,第234页。其实,谢林的著作《对人类自由的本质及与之相关联的对象的哲学探讨》(1809)进一步推进了卢梭、康德对自由问题的思索。

的观点,法国革命清楚地表明了理性是战胜现实的最终力量。黑格尔通过论述法国革命的规律,进而得出理性能够主宰现实这一论断。这个思想包含在构成黑格尔哲学的核心的论断中。”^①

综上所述,我们发现,卢梭和法国革命对德国哲学的影响不但是多方面的,而且是深刻的。我们甚至可以说,德国古典哲学乃是法国革命的理论总结。

^① 马尔库塞:《理性和革命》,程志民等译,重庆出版社1993年版,第6页。

第二章 德国古典哲学的奠基人——康德

康德(Immanuel Kant,1724—1804)是西方历史上最重要并且最具影响力的哲学家之一。他毕生创造性的哲学探索,尤其是对形而上学、道德、自由和自然的关系等问题的探索,不仅造成了西方哲学思想在近代的重大转折,使哲学研究深入到一个全新的领域,而且也为整个德国古典哲学的发展奠定了基础,并对现代西方哲学产生了深远的影响。在政治学、历史学、宗教学、美学和法学等领域,康德的思想也具有重大的影响力。康德的哲学通常被称为“批判哲学”,《纯粹理性批判》(第一版1781,第二版1787)、《实践理性批判》(1788)和《判断力批判》(1790)这三部著作构成了其批判哲学体系的主干。

康德于1724年4月22日出生在东普鲁士的首府哥尼斯堡,父亲是马具师,整个家庭深受当时新教中的虔敬派的影响。从8岁到16岁,康德在腓特烈中学接受教育,1740年进入哥尼斯堡大学。在大学期间,他学习了数学、自然科学、哲学、神学和古典语言学等课程。之后,迫于生计,他离开学校在哥尼斯堡附近做家庭教师,直到1755年才返回学校,以一篇题为《论火》的论文获得硕士学位,并于同年以另一篇论文《对形而上学知识的基本原理的新解释》通过答辩,成为哥尼斯堡大学哲学系的编外讲师。此后的41年,康德一直任教于哥尼斯堡大学,并且终其一生都没有离开过哥尼斯堡。1770年,康德成为逻辑与形而上学教授,1796年7月开设最后一次讲座,1804年2月12日逝世。康德哲学的发展一般被分为“前批判时期”(1770年以前)和“批

判时期”(1770—1804)。

在“前批判时期”中,康德对自然科学的兴趣明显地表现在他的研究和著述中。在《对于活力的正确估测》(1749)中,康德试图以自己的方式来解决莱布尼兹学派和笛卡尔学派在关于力的测量上的分歧。《自然通史和天体理论》(1755)根据牛顿定理推测了太阳系和宇宙的起源,其中首次提出的天体演化的星云理论,后来被称为“康德—拉普拉斯理论”。《自然单子论》(1756)试图证明单子的不可分割性和简单性与空间的无限可分割性并不矛盾。在《负量概念引入哲学的尝试》(1763)中,康德第一次提出了因果律的有效性问题。在《证明上帝存在的唯一可能的论据》(1763)中,康德批判了传统的上帝存在的证明,表明了用自然神学的论证和设计论证来证明上帝存在都是不充分的,但笛卡尔与沃尔夫试图以“上帝”这一概念本身来推导出其存在,同样不足取,因为“存在并不是一个谓词”。《论自然神学与道德的原理的明晰性》(1764)认为,虽然自然神学的原理已经具有最高的明晰性,而道德形而上学的原理却仍模糊不清。因此,我们首先必须确认,支配实践哲学的基本原理的究竟是认识能力还是情感。《以形而上学家的梦解释视灵者之梦》(1766),是以当时著名的瑞典神秘主义思想家、视灵者斯维登堡^①为例证,借描述神秘主义来显示形而上学本身的缺陷,并提出人类理性本身的界限问题。在此文的“实践性结论”中,康德主张,就人类本性和道德的纯粹性而言,与其将善行建立在对另一个世界的希望之上,不如反过来,将我们对另一个世界的期待建立在对善良灵魂的感知上。因为对于人类理性而言,许多事情是不可知也无须知道的。关于“灵魂”问题,康德认为尽管这是个形而上学的问题,但对他本人而言,将只是策略问题。

^① 斯维登堡(Emanuel Swedenborg,1688—1772),18世纪瑞典神秘主义思想家,主张万物有灵论,推崇视灵术。其神秘主义思想在西方影响深远,尤其是对众多西方现代主义文学流派产生过重大影响。

康德的“批判时期”始于1770年的教授就职论文《论感觉世界与理智世界的形式和原则》。这篇论文的重要之处，在于康德严格地区分了知性与感性，或者说是提出了某种感性与知性的绝对非连续性的新观点。康德把感性看做是主体的接受能力，经由这种能力，对象才可能影响到主体的表象；知性则是主体的另一种能力，主体凭借这种能力可以表象那些无法由感性获得的东西。理智世界与感觉世界有着各自不同的对象和法则，感性的对象是现象，知性的对象是本体。在康德看来，对两者的严格区分恢复了古代哲学的高贵的思想任务。真正的形而上学是不掺杂任何经验性原理的。此外，康德还把时间与空间看做是感性的主观形式；并认为道德原理是知性的，为我们提供道德判断基本原理的道德哲学属于纯粹哲学，只能由知性去构建。

尽管康德僻处哥尼斯堡，但时代的风尚仍然影响到了他。作为一股思潮，启蒙思想在德国的影响要晚于英国和法国，而且德国的启蒙思想的情况也较为复杂，不少德国的启蒙学者面对启蒙的一般原则，即理性主义和历史进步论的时候，常常持一种较为审慎的态度。紧接着启蒙思潮的另一股思潮，即浪漫主义运动也给德国文化界带来了冲击，与启蒙思潮形成了分庭抗礼之势。康德与德国启蒙运动的一些主要代表人物和浪漫主义运动的一些领军人物都有交往或保持通信，比如莱辛、门德尔松、哈曼、赫尔德等人。但是，对他的哲学思想真正产生关键性影响的，却是德国以外的两个人：休谟和卢梭。

从康德60年代的作品，尤其是1770年的教授就职论文中，我们确实可以找到他之后在批判哲学中阐发的那些革命性思想的某些要素。1781年的《纯粹理性批判》最初的设想就是对教授就职论文的扩充。但关于他的思想从前批判时期到批判时期的变化，到底是经历了一个渐进的发展演变，还是某种突发的转折，历来莫衷一是。即便如此，通过康德本人留给我们的文字，我们还是能够确切得知康德的批判哲学的诞生与他休谟和卢梭的“发现”是密不可分的。

1771年7月，《哥尼斯堡学术政治报》刊出了一篇题为《怀疑主义

者的夜思》的文章。这篇文章其实是休谟《人性论》第一卷的结论部分的德语译文,译者是哈曼。休谟在文章中强调因果关系只是“因习惯而得来的那种心理的倾向”^①,是全然主观的东西,理性则是可疑的。这一时期正是康德的哲学思想发生决定性转向的时期,休谟给他带来的问题是决定性的。在1783年的《未来形而上学导言》中,康德承认是休谟的提醒在多年前打破了他的独断论的迷梦,并因此而开辟了他在思辨哲学的探索上的全新的方向。但是,康德紧接着又说,他并不因此而接受休谟的结论,他要做的是尽可能深入地探讨休谟的问题。可以说,休谟的思想甚至直接决定了康德的《纯粹理性批判》的基本问题和研究方向。

如果说休谟的思想直接启发了康德的思辨理性研究,那么卢梭对康德思想的影响却远远不止是康德的实践理性探索。在同时代的思想家中,除了卢梭和休谟之外,哈奇生、沙夫兹伯里等都对康德的道德哲学产生过影响。但是,卢梭的影响却更为全面,也更为根本。可以说,休谟帮助康德更清晰地把握了他所进行的哲学探索中遇到的难题的关键所在,而卢梭则促使康德确认了这种哲学探索的全部意义所在和努力的方向。早在60年代,卢梭的《爱弥儿》一书出版后不久,康德便读到了它。在1764年所写《〈关于美感和崇高感的考察〉反思录》中,康德提到了卢梭给他带来的震撼和惊喜:“从天性上说我是个研究者。我感到一种对知识的渴望,一种难以满足的不断向前的冲动,以及每一次成功所带来的愉快。曾有一段时间,我认为这会给人类带来光荣,并藐视无知无识的愚昧人。卢梭纠正了我的错误。上述盲目的优越感消失了……”^②可以说,卢梭对于康德后来的批判哲学的根本取向产生了决定性的影响,并最终发展出以实践哲学为内核的批判哲学体系。

① 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆1991年版,第297页。

② 康德:《〈关于美感和崇高感的考察〉反思录》,曹俊峰译,引自《康德美学文集》,北京师范大学出版社2003年版,第105页(以下凡再次引用康德同一著作,不再注明作者、译者、出版社和出版年份)。

从1770年发表教授就职论文到1781年发表《纯粹理性批判》第一版,康德历经了10多年所谓的“沉寂的岁月”。在这期间他几乎没有发表其他作品,而是潜心思考教授就职论文中尚未解决的问题,以及休谟的怀疑论带来的新问题,并且着手拟定新的哲学研究的构想。从保存下来的康德与友人的通信中,我们得知最初的这一构想和写作计划是包括了形而上学、道德哲学和美学的一个整体。其间经过了再三的修改和反复,直至1780年,康德才用了四、五个月的时间赶写出了其中的理论哲学部分,即《纯粹理性批判》,并于次年出版。

第一批判,即《纯粹理性批判》出版之后的近16年,是康德理论创作的高峰期,他的批判哲学体系也“完成”于这一时期。康德于1787年12月28日和31日致莱因霍尔德的信中,专门提到了他从70年代以来就开始构想的这个体系的完成情况:“人类的心灵具有三种不同的能力:认识的能力,感觉快乐与不快乐的能力,以及欲望的能力。在《纯粹(理论)理性批判》中,我发现了第一种能力的先天原则,在《实践理性批判》中,我发现了第三种能力的先天原则。同样,我也试图发现这第二种能力的先天原则,尽管过去我曾认为不可能发现这样的原则……现在,我可以认识到哲学的这三个部分了,其中的每一个部分都有其先天的原则。人们可以把它们一一列举出来,并且可以为基于它们之上的知识划定各自确切的范围:理论哲学、目的论和实践哲学。”^①康德所说的人类心灵的三种能力,即认识能力、感觉快乐或不快乐的能力和欲望的能力,也就是知、情、意,它们也构成了康德的三大批判各自的主题。当时康德已经完成了第二批判,即《实践理性批判》(1788),并且正在写作其批判哲学三部曲中的最后一部作品第三批判,即《判断力批判》(1790)。

在这期间,为了方便读者对第一批判的理解,康德撰写了《任何一

^① I. Kant, *Philosophical Correspondence 1759—1799*, edited & trans by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1970, pp. 127—128.

种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(1783),并修订了第一批判的重要内容,于1787年出版了第二版。同时,康德还完成了《道德形而上学原理》(1785)、《单纯理性范围内的宗教》(1793)、《道德形而上学》(1797)和《实用人类学》(1798)。康德关于政治哲学、历史哲学和宗教哲学的重要作品,还包括《从世界公民的观点撰写世界通史的想法》(1784)、《什么是启蒙》(1784)、《对人类历史起源的推测》(1786)、《论万物的终结》(1794)、《永久和平论》(1795)、《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》、《系科之争》(1798)等。晚年的康德仍然致力于如何联结先天思想和实际经验这个他始终没有解决的问题。他最终也没能完成自己的手稿,后来以《遗著》为名出版。此外,康德还留下了大量的讲义、授课笔记、写作的草稿以及与友人的通信,经整理后陆续出版的有《形而上学讲义》、《伦理学讲义》、《逻辑学讲义》、《宗教的哲学原则》等等。

究竟什么是康德哲学的根本问题?这历来是一个聚讼纷纭的问题。有一种较为流行的观点认为,康德哲学主要是对两种相互对立的思想倾向,即以休谟为代表的经验主义的极端形式和以莱布尼兹为代表的理性主义之间的冲突的解决,而康德对这种冲突的最终解决方式其实是一种折中。实际上,康德的批判哲学所关注的东西远远超出了经验主义和理性主义之间的冲突。对于康德而言,经验主义和理性主义的冲突的背后,是西方近代以来凸显的自然和自由之间的紧张关系,是如何恢复理性的尊严与人类的独立价值的根本问题。而这正是卢梭留给康德的问题。所以卡西尔才会说,在整个18世纪,卢梭只有一个读者,那就是康德。

在《纯粹理性批判》的“先验方法论”标题为“至善理想作为纯粹理性最后目的之规定根据”的地方,康德给自己提出了他的哲学所要解决的三大问题:1. 我能够知道什么? 2. 我应当做什么? 3. 我可以希望什么? 康德曾根据所依据的原则的不同将哲学分为理论哲学和实践哲学,理论哲学就是认识论,广义的实践哲学包括伦理学、宗教哲学、历

史哲学、政治哲学等,狭义的实践哲学就是伦理学或道德哲学。上面的第一个关于“知道”的问题就是认识论要处理的问题,第二个关于“应当”的问题是伦理学要处理的问题,但同时也涉及历史哲学和政治哲学,第三个关于“希望”的问题就是宗教哲学或道德神学要处理的问题,同时也涉及历史哲学。

在1793年5月4日给司徒林的信中,康德再次提及了这三个问题,并且把它们分别归结为形而上学问题、道德问题和宗教问题。紧接着,康德写道:“接着是第四个、也是最后一个问题:人是什么?”^①在《逻辑学讲义》中,康德说得更加明确:“但是从根本说来,可以把一切都归结为人类学,因为前三个问题都与最后一个问题有关系。”^②可以说,康德一生的哲学探索,都是围绕着“人是什么”这一永恒的问题展开的。

第一节 康德的认识论

康德的认识论要解决的是“我能够知道什么?”的问题,对这一问题的回答构成了康德整个批判哲学体系的基础。正是通过对人类认识能力本身的批判性研究,康德对传统的形而上学和知识论进行了彻底的清算,提出了著名的哲学上的“哥白尼革命”,并建立起先验哲学的理论体系。康德的批判时期涉及认识论的主要作品包括《纯粹理性批判》(第一版和第二版)、《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》、《形而上学讲义》等。其中,《纯粹理性批判》既是康德整个批判哲学体系的奠基之作,也是康德探讨认识论问题的主要著作。

① *Philosophical Correspondence 1759—1799*, p. 205.

② 康德:《逻辑学讲义》,许景行译,商务印书馆1991年版,第15页。

一、形而上学与认识论

对于康德和同时代的哲学家们来说,形而上学的问题仍然是哲学所要面对的主要问题。这些问题主要包括上帝的存在、灵魂的不朽、人的自由的可能性、精神与肉体的关系等等。一方面,从思想演进的角度来看,这些问题可以被看做是西方中世纪经院哲学的思想遗产;但另一方面,随着近代科学的发展,认识问题日益受到哲学的关注,那些古老的形而上学问题也被赋予了越来越多的新的内涵。在康德那里,认识论问题就是伴随着形而上学问题被提出来的。

康德的认识论既是对人类认识能力的批判,也是对传统形而上学的批判,同时还是对建立一门全新的科学的形而上学的可能性的探索。他把出自先天原则的认识能力称为纯粹理性,并把对于这种认识能力的可能性和界限所做的批判性考察称做纯粹理性批判。在《纯粹理性批判》第一版的序言中,康德对这部著作的宗旨做了明确的概括:“我所理解的纯粹理性批判,不是对某些书或体系的批判,而是对一般理性能力的批判,是就一切可以独立于任何经验而追求的知识来说的,因而是对一般形而上学的可能性和不可能性进行裁决,对它的根源、范围和界限加以规定,但这一切都是出于原则。”^①

这一概括实际上已经点明了康德的认识论所要处理的基本问题以及对这些问题的处理方式。一方面,康德的目的是对“一般的理性能力”进行批判,这种理性能力要与独立于任何经验的知识相关。这里所说的这种知识实际上就是区别于经验知识的“先天知识”,而与这种先天知识相关的理性能力,就是指人类的先天的认识能力。另一方面,康德还要对“一般形而上学”的可能性进行追问,并为建立一种“科学的形而上学”进行论证。显然,康德为自己确立的前一个任务是认识论,后一个任务则是形而上学。对于康德而言,这两项任务实际上是密

^① 康德:《纯粹理性批判》,第3,4页。

切相关的。

康德认识论的目标之一是建立一种新的形而上学,或者按照他自己的说法是“促进一门彻底的、作为科学的形而上学”^①。而这种促进又是建立在对传统形而上学的彻底批判的基础之上的。在他看来,传统形而上学一直以来就是一个混乱的、无休止的争吵的战场。这种混乱表明,形而上学从来没有走上确实可靠的道路,没有取得任何实质性的进展。形而上学或是以专制的独断论的面目出现,或是以经验论的面目出现,又或以游牧式的怀疑论的面目出现。但是,不论形而上学以何种方式出现,却始终处于混乱、模糊以及矛盾冲突之中,最终甚至导致了人们对形而上学的厌倦和冷淡。

独断论的基本特征在于,其理论的前提是没有经过批判和检验的,其结论是强加给知识王国的。以“莱布尼兹—沃尔夫体系”为代表的唯理论,正是这种独断论的体现。从某种角度来看,唯理论既是一种关于形而上学的理论,也是一种关于人类知识的理论。近代以来,西方哲学中的形而上学问题往往要落到认识论的领域中来。唯理论者相信,一切事物的本性都可以通过理性来发现,一切事物的发生都可以按照充足理由律来把握。按照这种理论,任何普遍性的知识,都完全可以仅仅通过理性固有的天赋观念,通过严密的逻辑推演而得出。相反,感觉经验却只是个别的、偶性的,因而不能够提供确实可靠的科学知识。

以洛克为代表的经验论则对人类知识问题持不同的立场。它认为,所有的知识必然来源于感觉经验,所有的法则也只不过是经验的归纳和概括。以休谟为代表的怀疑论则是这种经验论的极端体现,这种理论认为我们能够感觉到的东西,只是我们自己的观念。除此以外的一切都是可疑的,不具备普遍必然性。这同时就意味着根本不存在关于这个世界的先天知识,也不可能仅凭借理性获得必然的知识。

可以说,唯理论和经验论在关于知识的来源、获得知识的方式以及

^① 《纯粹理性批判》,第25页。

知识的可靠性等问题上所持的观点都是相互抵牾的。唯理论者认为知识应该来源于理性所固有的天赋观念,经验论者则认为知识仅仅来源于感觉经验;唯理论者认为我们凭借逻辑推理就可以获得知识,经验论者则认为归纳法是我们获取知识的唯一途径;唯理论者认为来源于理性的知识是普遍必然的,要比从感觉经验得来的知识更可靠,而经验论者则认为只存在个别的、偶然的知识。正是唯理论和经验论在上述问题上的相持不下造成了康德所说的形而上学的无休止的争吵,唯理论成为独断论的,经验论同样陷于独断论,而休谟带来的问题又使得这早已势成僵局的形而上学几乎陷入绝境。

对康德而言,休谟采取怀疑主义的态度消解独断论,一方面提示他改变了对传统形而上学的根本看法,另一方面也使形而上学成为不可能。在休谟那里,因果概念是突出的问题。一般认为,我们说A是B的原因,则表示如果有A,就必然会有B。A与B之间有着必然的因果关系。但休谟却问:这种因果关联在任何情况下都是必然的吗?我们是如何得知这一点的?我们真的有权利说如果有A,就必然会有B吗?这种因果关系的合法性又是建立在什么基础之上的?休谟显然不能接受把理性看做这种因果关系的合法性保障的观点,因为在他看来,当我们在逻辑上使用理性概念时,只涉及观念之间的必然联系,而不涉及观念之外的事实,故而是合法的;但一旦我们在经验上使用理性概念,所涉及的就是观念与事物之间的关系以及事物与事物之间的关系了。对此,我们只能通过经验观察去把握。但通过经验观察,我们所能够确知的只是:有了A,B也随之发生。也许这种情况在我们的观察中总是有效,但我们却无法保证这种情况在任何条件下永远相同或者说必然发生。这就是说,因果关系在这里不是必然的。而当我们在价值上使用理性概念时,情况更是如此。

理性既然无法在所有情况下保证因果必然性,实际上就说明了原因和结果之间的必然关系本身是可疑的。我们在经验中建立起来的事物与事物之间的关联,实际上是通过经验的不断反复而造成的某种习

惯性的联想与期待。这种习惯性的联想与期待可以在实际经验中有效,但却始终是个别的、相对的,因而不具备普遍性,也不具备必然性。休谟的结论是:因果概念是虚构出来的。休谟对于因果概念的摧毁,不但粉碎了理性的神话,同时也从根本上动摇了传统形而上学的基础,甚至否定了形而上学的可能性。因为形而上学要求的是既符合推理又符合事实的真理,而休谟则否认了这种可能性。

在康德看来,形而上学的这一困境,实际上是由人类理性本性所造成的,而人类理性却又没有能力去回答它。但即使如此,人类还是不能放弃形而上学,也不可避免地要面对并尝试解答形而上学的难题。原因在于,在形而上学困境的背后,是人类的“自由—自然”的困境。如果这个世界只遵循自然法则,那么人类的自由以及独立的价值和尊严又如何体现?莱布尼兹和休谟问题的背后,还隐藏着牛顿和卢梭的问题。正因为如此,康德才会在承认休谟打破了他独断论的迷梦之后,紧接着表示他并不因此而接受休谟的结论,他的目标是建立一门科学的形而上学,恢复理性的尊严,恢复人本身的独立和尊严。

要建立全新的形而上学,唯一的途径就是对造成形而上学困境的理性本身进行进一步的探索。既然休谟的怀疑主义实际上否定了被通常的“健全的”知性和理性所确认的“客观性的”知识,那么对于康德来说,首要的任务就是对这种“可疑的”人类认识能力作一番必要的考察,即在认识之前首先考察这种认识能力本身。解决形而上学问题的前提是解决认识论问题。

康德发现,其实并不是所有的人类知识都与形而上学一样,反复摸索却始终无法踏上科学的、可靠的道路。在这一方面,逻辑学、数学和自然科学已经取得令人称道的成果,已经成了严密可靠的科学。按照康德的看法,这些知识之所以获得成功,要归功于一场“思维方式的革命”。康德把这场革命称做在科学家面前升起的“一道光明”:“他们(指科学家们——引者)理解到,理性只会看出它自己根据自己的策划所产生的东西,它必须带着自己按照不变的法则进行判断的原理走在前面,

强迫自然回答它的问题,却决不只是仿佛让自然用襁带牵引而行……依照理性自己放进自然中去的東西,到自然中去寻找(而不是替自然虚构出)它单由自己本来会一无所知,而是必须从自然中学到的东西。”^①总之,是人类理性为自然立法,而不是自然为人类理性立法。

康德认为,在这些科学中只要有理性,就必然会有某种东西先天地被认识。显然,这些科学的可靠性正是建立在这种“先天的东西”之上的。在康德的哲学中,“先天的”(a priori)一词的基本含义是:源自纯粹理性的,独立于经验的,具有普遍性与必然性的,并且是在对认识对象进行认识之先就具有的。与“先天的”相对应的概念是“后天的”(a posteriori),即源自经验的、个别的、偶然的、相对的。在康德看来,数学和自然科学之所以能够成为严密可靠的科学,就是因为具有客观性,而这种客观性也就是“先天的”意义上的普遍性与必然性。人类的知识或认识都追求客观性,即普遍必然性。按照传统形而上学或知识论的观点,只有在我们的知识符合了认识对象的情况下,这种知识才会具有客观性。但是,休谟已经颠覆了这一观点。在他看来,我们所能确知的只是在我们的知觉和印象中呈现的东西,对于外在于我们的对象本身,我们不可能知道什么。一般被称做客观实在的规则或法则,只是我们心灵的习惯性联想,真正的客观性永远无法被达到。有鉴于此,康德提出,我们不妨模仿数学和自然科学中的思维变革,不再让知识去符合对象,而是让对象来符合知识。这种对知识与对象的相互关系的颠倒,是认识论上的一场重大革命,也是康德先验哲学的出发点。康德将这种思维上的变革与哥白尼对星体和观察者的空间关系的颠倒相类比,也就是哲学上的“哥白尼革命”。

在康德看来,这一思维方式的变革,将以新的方式解决知识的客观性难题。不可否认,这种对问题的解决方式确实带有明显的调和唯理论和经验论的色彩:一方面,康德同意经验论的观点,承认我们的知识确实

^① 《纯粹理性批判》,第13、14页。

是建立在经验的基础之上的;但另一方面,康德也赞成唯理论的观点,即科学知识的普遍必然性只能建立在“先天的”基础之上。也就是说,只有经验是不够的,经验之成为经验,是因为在经验之先有先于经验的东西存在。按照康德的说法,这种先于经验的并且使经验得以可能的东西,就是我们所固有的先天的认识形式,即时空和范畴。这种先天的认识形式也就是主体的认识形式。因此,在这种认识过程中,主体占有了显而易见的核心的、能动的位置。知识的客观性不再由对象来保障,而是由主体本身来保障。“哥白尼革命”实际上也是哲学中的主体革命。

这场思维方式的变革在突出主体本身在认识中的能动性作用的同时,也产生了另一个问题:既然对象必须符合我们固有的先天认识形式才能够产生认识,那么如果对象不符合我们的认识形式,也就不能够产生相应的认识。如此,对于认识的主体而言,对象就分成了两个部分:一部分是可以成为我们真正的对象的,可以被我们认识的事物,康德称之为“现象”;另一部分是无法成为我们对象的,因而也无法被我们认识的,康德称之为“物自体”。这样,我们的认识就被限制在现象的领域中。而在现象的领域中,认识的过程是人为自然立法的过程。先验哲学的任务之一就是探索这一过程。

《纯粹理性批判》是康德的认识论革命,即哲学上的“哥白尼革命”的诞生地,也是其整个批判哲学体系的基础。因此,《纯粹理性批判》中的认识论问题也是整个批判哲学的基本问题。要明确这个基本问题之所在,首先要弄清楚“批判”概念的含义。

“批判”(Kritik)概念是康德哲学中的核心概念之一。这个名词源于英语的“批判”一词。在17—18世纪,这个词主要用于文学和美术。康德借用了这个词,把它的含义推广到一般哲学的范围。从广义上说,“批判”是指其整个批判哲学的立场。他在《纯粹理性批判》的第一版序言中写道:“我们的时代是真正的批判时代,一切都必须经受批判。”^①对他而

^① 《纯粹理性批判》,第3页。

言,任何未经批判就被视为定论的东西都是非法的。当然,进行批判的仍然是人类的理性,但这种理性本身也必须同时经受住批判。所以,从狭义上讲,“批判”是指对理性本身进行批评性的考察。再者,批判又是对人类认识能力,或者说思辨理性进行考察,即在认识之前首先考察这种认识能力的来源、条件以及范围和界限,从而确定什么是这种认识能力所能够达到的,什么是其所不能够达到的。

《纯粹理性批判》这一书名,既是指用纯粹理性,这种先于经验的人类理性来对一切未经审视的东西进行批评性的考察,又是指对这种纯粹理性本身进行批评性的考察。^①按照康德本人的说法,一门单纯评判纯粹理性来源和界限的科学,即纯粹理性批判,实际上是整个纯粹理性体系的一个入口。这也就是康德的认识论的基本问题所在。

二、认识论的首要问题:先天综合判断如何可能

既然认识论的具体任务是批判人类理性的认识能力,即理论理性或思辨理性,那么就仍然要回到知识的问题上去。对于人类的知识,康德认为有着“先天的知识”和“经验性的知识”之分,前者是指那些先于个别经验的并且是使这些经验得以成立的知识,后者是指那些后天的、由经验归纳形成的知识。

在康德看来,在人类知识中现实地存在着这种先天的知识,它们完全由先天的命题组成。这种先天知识的可靠性的标志是必然性和普遍性。比如数学命题就具有此种严格的普遍性和必然性。先天知识在数学中的情况如此,那么在形而上学中的情况又如何呢?对此,康德认为,先天知识这一因素,一方面表明了知识完全可以具有普遍性和必然性,但另一方面也表明了理性的某种根本缺陷,即它总是试图超越经验的范围。形而上学涉及的是上帝、自由和不朽这些经验领域之外的问

^① 参阅康蒲·斯密:《康德〈纯粹理性批判〉解义》,韦卓民译,华中师范大学出版社2000年版,第45页。

题。在回答理性,或者说是知性在这个经验之外的领域中究竟能否获得先天知识的问题之前,我们应该先考察一下知性到底是如何达到先天知识的,这些先天知识又具有怎样的范围、有效性和价值。

知识或命题,都与判断有关,因为知识或命题都是由判断构成的。所谓判断,就是至少要联结两个以上的表象或者概念,才能形成判断。这样形成的判断才具有真假之分,才可能构成知识。康德首先区分了两类判断:分析判断和综合判断。

所谓分析判断,就是指谓词是属于主词,或者说是被包含在主词之中的判断。比如“一切物体都具有广延”就是一个分析判断,其中的谓词“广延”是被包含在主词“物体”这个概念之中的。也就是说,我们完全可以只是通过分析“物体”这个概念而得出“广延”。在这种情况下,主词和谓词是通过同一性来联结的,即仅仅以矛盾律为依据就可以作出这种判断,而不需要借助任何经验性的要素。因此,这种判断实际上是一种先天的判断。康德也把这种判断称为“说明性的判断”,因为对于主词而言,谓词并没有增添任何新的东西。所谓综合判断,则是指谓词完全外在于主词的判断。比如“一切物体都有重量”就是一个综合判断。这个判断中的谓词“重量”,不像“广延”、“不可入性”或“形状”等本身是属于“物体”性质,“重量”不属于主词“物体”,是外在于主词的,是被增加到主词之上的。主词和谓词之间不是通过统一性来联结的。康德把这种判断又称为“扩展性判断”,因为在这种判断中,谓词为主词增添了新的内容。

就分析判断而言,由于它是可以独立于任何经验要素而作出的判断,所以必然是一种先天的判断。也就是说,只可能存在先天分析判断,不可能存在后天分析判断。与分析判断不同,综合判断却有后天和先天之分。一种后天的综合判断的存在是比较容易理解的。因为事实上,所有的后天判断,即经验性的判断,都是综合性的判断。经验是千差万别的,也是不确定的,因此这类判断中的谓词总是会满足替主词增添新的内容的要求。

但是,一种先天综合判断的存在,情况就要复杂得多。按照康德自己的说法,在先天综合判断那里,我们不再具备在后天综合判断中可以使用的那种辅助手段,即通过经验使得判断的主词获得超出其概念自身的新内容。在先天综合判断中,我们同样需要超出主词以外去获得新的内容,但又不能通过经验来达到这个目的。那么这是如何发生的呢?比如“一切发生的事物都有其原因”就是这样一个先天综合判断。其中的谓词“原因”并未被包含在主词“一切发生的事物”之中,但是,在这个判断中,我们的知性却不但要肯定“原因”与“一切发生的事物”之间存在的某种联结,甚至要肯定这种联结是必然的。康德说,这时候支持我们的知性去作出这种联结的那个“未知之物”决不可能是经验性的,而是先天的,是普遍必然的。

可以发现,先天分析判断、后天综合判断和先天综合判断,这三种判断的问题,实际上也是与唯理论和经验论的问题密切相关的。唯理论强调知识来源的先天性和必然性,先天分析判断正是如此,但是这种判断却只具有说明性,因而无法拓展知识,无法使我们获得新的知识,即只有先天性,没有综合性。经验论强调知识来源的经验性,这当然可以扩展我们的知识,但是这种知识却不一定具有普遍性和必然性,即只有综合性,没有先天性。只有先天综合判断,一方面可以扩展我们的知识,另一方面又可以保证这种知识的普遍性和必然性,是一种科学的知识。

在回答先天综合判断如何可能之前,康德首先指出这些判断确实可能。在纯粹数学中,所有的命题都既是综合的又是先天的。这些命题具有先天性,是因为它们具有无法从经验中获取的必然性;具有综合性,是因为它们仍然是借助于直观的。在自然科学中的情况也是如此。至于形而上学,康德认为,它本应关心的也不仅仅是对事物的先天概念的分解式的说明,而是应该对它加以扩展。因此,就形而上学的最终目的而言,它也是由先天综合判断构成的。

按照康德的看法,所有门类的知识,它们的基础实际上都是先天综

合判断。但是这种判断究竟如何可能仍然是一个问题。因为这类命题所涉及的是关于世界的事情,但是其根据却在我们自身之内。对于康德而言,要证明先天综合判断如何可能,就是要证明人类的理性或者说知性具有先天的认识形式。只有主体的先天认识形式,可以保证知识的先天性和综合性,保证其普遍性和必然性。康德把这种研究主体的先天认识形式的理论称为“先验哲学”。在这里,“先验的”(transzendental)这个形容词关涉的是人类的认识方式、认识能力以及认识的条件性。在康德哲学中,“先验”指的是独立于经验,却又是使经验得以成立的条件性,强调其逻辑上的优先性。与之相对应的“超验”(transzendent)概念,则是指超出先天认识形式所统辖的范围之外。

这样,康德试图通过哲学上的认识论革命来解决的形而上学问题,最终要落实到“先天综合判断如何可能”这一问题上。值得注意的是,康德对先天综合判断如何可能的关注的背后,实际上仍然有对于“自然—自由”问题的思考,如何解决既综合又先天的问题,也指向了如何既服从自然,又保有自由的问题。康德把他对人类认识能力进行批判性考察的总课题就设定为“先天综合判断如何可能”这个问题。这个总问题又可以具体分为“纯粹数学是如何可能的”、“纯粹自然科学是如何可能的”、“作为自然禀赋的形而上学是如何可能的”和“作为科学的形而上学是如何可能的”这样四个问题,这四个问题分别针对的是人类认识能力中的感性、知性和理性,换言之,康德要解决的就是感性、知性和理性是否各自具有其先天原则以及我们的知识是如何通过这些先天原则而形成的问题。

三、认识的感性能力:先验感性论

哲学上的“哥白尼革命”已经表明人类知识的形成在极大程度上是由主体固有的认识形式决定的。康德先验哲学的任务就是研究这种认识的形式,考察其性质、发生作用的方式,以及适用的范围或界限。康德认为,这种认识形式与人类知识的两大主干,即两种认识能力相

关,这两种能力就是:感性和知性。感性的能力是接受性的,即直观,知性的能力是统一性的,即概念。莱布尼兹认为感性和知性之间只存在层次上的不同,康德则明确区分感性和知性,让它们各司其职。直观与概念对于形成知识都是不可或缺的。先验感性论研究的就是人类的感性能力是否有其先天的形式,即是否存在先天的直观形式。同时回答纯粹数学如何可能的问题。

康德认为,在知识的形成过程中,感性能力与知性能力同样是不可缺少的。感觉经验构成了知识的起点。所谓“感性”是指人的某种内在的能力,其发生作用的方式是接受外在的刺激,并提供直观。所以感性实际上是一种被动性的接受能力,是一种直观的能力。直观是指与对象的直接的、不需要中介的关联方式。而这种能力发生作用的结果,便形成感觉。当然,由于这种直观能力是被动的,所以只有当外在的对象被给予我们的时候才起作用。但是,在康德看来,即便是这种被动的接受性的能力,它之所以能够发生,其背后还是有某种主动性的、先天的形式在起作用。

按照康德的说法,直观只有在对象被给予我们时才会发生,即当“对象以某种方式刺激内心”^①时才会发生。但是,康德又说,对于人类而言,其内心只能依据特殊的方式而被刺激。在这里,康德首先肯定了人类知识的形成是必须依靠某种被放置在面前的东西的,即必须要有对象。但问题是,对象之所以能够成其为对象,即能够达到内心,却又是与内心固有的某种形式有关的。这就是说,并非全部的“外物”都能够达到内心,或者说都有条件来刺激内心;只有符合内心固有的某种形式的那部分“外物”才能够进到内心所及的范围,从而成为真正能够刺激内心的“对象”。

对象刺激内心感官后获得的直观,是经验性的直观。而那用以接受刺激的、使刺激得以形成的,是直观的形式,康德也称之为“纯直观”。

^① 《纯粹理性批判》,第25页。

康德把研究有关感性的一切先天原则的科学称为“先验感性论”，而与之对应的则是研究有关知性的先天原则的“先验逻辑”。因此，在先验感性论的研究中，康德首先要排除知性，把知性通过概念加到感性中的东西排除掉，只留下经验性的直观；其次再把经验性直观中所有属于感觉的东西排除出去，剩下的就只有感性直观的纯粹形式或纯直观了。康德认为，纯粹数学之所以可能，就在于它是建立在这种纯直观的基础之上的。这种纯直观有两种，分别是空间与时间。

1. 关于空间和时间的形而上学阐明及先验阐明

关于空间和时间是什么的问题，历来有不同的答案。近代以来，两种典型的关于空间和时间是什么的答案，分别以牛顿和莱布尼兹为代表。牛顿的观点是：时间和空间是一种现实的存在的东西，时空是可以独立存在的。莱布尼兹的观点则是：时间和空间是事物的某种属性和规定，是事物之间的关系，时空不能够脱离事物而独立存在。康德对这两种观点都不同意，他对时间和空间的描述是：“它们是这样一些仅仅依附于直观形式、因而依附于我们内心的主观性状的东西……”^①他的先验哲学的时空观，第一次将时间和空间看做是某种主观的东西，即直观的纯粹形式。空间是我们外感官的形式，即我们感知所有外部现象的先天的直观的条件，通过空间，我们获得关于外部事物的经验。时间则是我们内感官的形式，即我们感知所有内心状态的先天直观的条件，通过时间，我们获得关于内心状态的经验。

将时间和空间看做是主体本身的某种主观性状，这种观点为康德的先验哲学所独有，但时空如何是纯主观的，是直观的纯形式，这一点仍需要论证。康德把对于时间和空间的这种性质的论证过程称为“形而上学阐明”和“先验阐明”。康德说，所谓阐明就是清楚明白地把一个概念中所包含的要素显示或描述出来。形而上学阐明，要显示的是概念本身的先天属性，对于时空概念而言，就是要显示它们的先天性和

^① 《纯粹理性批判》，第28页。

直观性。先验阐明,要描述的是概念的原则性,即从这条原则出发可以看出其他先天综合知识的可能性。

关于空间概念的形而上学阐明分为四个部分:第一,空间不是从外部经验中得来的经验性概念。当我们把外部事物表象为不同的位置关系之时,已经有空间表象的存在作为前提了。因此,空间概念不但不能从外部经验得来,相反,空间是外部经验的前提。第二,尽管我们可以想象在空间中不存在任何事物,但我们却永远无法想象空间本身的不存在。康德的意思是说,一种只有对象只有现象而没有空间的情况是不可想象的。因此,空间是现象得以成为现象的条件,是外部现象的基础。第三,我们无法设想存在许多个空间,空间在本质上是唯一的。因此,空间是整体的、统一的。与一般的经验性概念不同,空间概念不是以具体的事物关系或者以经验性的直观为基础的,相反,空间是这些经验性直观的基础和前提。因此,空间概念是一个纯直观。比如几何学命题的基础就是这种先天直观。第四,空间是一个无限的给予量。任何概念本身都是有限的,无法包含无限数量的表象。但是,空间概念却可以。因此,空间其实不是一个概念,而是一个先天的直观。通过前两个阐明,空间被阐明为是先天的,后两个阐明则阐明了空间是纯直观的。因此,空间本身是先天直观的。

关于空间的形而上学阐明,阐明的是空间本身的基本性质,即先天直观性。而先验的阐明的基本问题则是:空间表象如何能够作为一条原则,此原则使得与之有关的一门知识成为可能?换言之,这门知识离开空间表象便无法成立。康德认为,这门知识就是几何学知识。几何学是一门既先天又综合地规定空间属性的科学。空间表象恰恰满足了几何学的这些要求:第一,必须从本源上是直观的,而不是分析的。例如,在几何学命题“两点之间距离最短”之中,“最短”的概念并未被包含在主词“两点之间”中,决不可能通过分析“两点之间”这个主词而得到的。因此,“最短”这个概念实际上是被添加到“两点之间”上去的,是综合性的。但是,这种综合所借助的不是别的,而正是直观。空

间表象满足了这种直观的要求。第二,对于几何学而言,这种直观必须是先天的,即必须是纯粹直观,而不是经验性直观。空间表象也满足此种要求。第三,空间这种先行于外部客体的先天直观形式,如何能够存在于内心呢?也就是说,我们怎么能够在没有外部对象的情况下,反而先具有外部对象的空间概念呢?康德说,只有当空间是作为接受客体的刺激并获得直观的条件,即直观的形式性状时,才能够为主体所固有。因此,正是作为主体所固有的感性的先天直观形式,即空间表象,使得先天综合的几何学成为可能。

通过对空间的形而上学和先验阐明,康德得出结论:空间既不是物自体的属性,不是现实独立存在的东西,也不是事物之间的关系;空间无非就是使得我们的外部直观得以可能的主观的感性条件,即感性的先天直观形式。

康德对于时间概念的形而上学阐明也分为四个部分:第一,时间不是从经验中得出的经验性概念。我们的知觉中并不存在同时性和相继性这些概念。但是我们又确实具有同时性和相继性这些感觉,所以,只有在时间的前提之下,它们才会进入到我们的知觉中来。因此,时间是同时性和非同时性的前提和条件。第二,时间是一切直观的基础。因为,尽管我们可以设想从时间中排除掉一般现象,但是却无法想象从一般现象中取消时间本身。也就是说,时间是使得对象成为对象,使现象得以呈现的前提和条件。第三,时间不是推论性的概念或普遍性的概念,而是感性直观的纯形式。这就是说,时间概念不属于知性概念,而是处于感性的界限之内,并且是感性直观的纯形式。此外,与空间相仿,时间在对象中不可能是多样性的,时间也是一个唯一的、统一的概念。而这种唯一性,决定了时间必然是直观的。例如,“不同的时间不能是同时的”,这样一个命题就是综合的,因为谓词“同时的”不是从主词“不同的时间”中分析出来的,谓词和主词之间并不存在隶属关系。从经验性的概念中无法推出时间的统一性。时间的统一性是直接包含在时间的直观中的。第四,时间是无限的。为了方便,时间确实可以被

我们分成不同的确定的量,但是,这些有限的确定的量的时间,是以唯一的时间的存在为基础的。因此,那个唯一的时间是无限的。不同的时间的量度,是通过对无限的时间的限定得到的。而这整体的时间则不处于这种限定之内,因此是直观的。同样,前两个阐明表明了时间是先天存在的,后两个阐明,则阐明了时间是直观的,而非推论的。因此,时间本身是先天直观的。

与空间概念的先验阐明相类似,关于时间概念的先验阐明同样要阐明,时间是一个原理,依据此原理,有些先天综合的知识才有可能:第一,时间作为原理是建立在先天必然的基础之上的,即是普遍必然的。例如,空间是同时性的,而时间则是一维的,不同的时间并非同时性的,而是前后相继的。康德认为,这种原理不可能由经验来提供,因为经验无法保证原理的普遍性和必然性。因此,时间是在经验之前就存在,并且是使得经验成为可能的先天的原理。第二,变化和运动的概念也只有通过作为先天直观形式的时间表象才是可能的。如果时间表象不是先天直观的,那么运动和变化就是不可被理解的了。例如,在“同一个事物在某处存在又在同一处不存在”这个命题中,“在某处存在”和“在同一处不存在”这两个谓词显然是相互矛盾的。只有在时间中,在时间的相继性中,这种矛盾才能成为可以理解的矛盾,而前提则是承认时间的先天直观性。

通过对时间的形而上学阐明和先验阐明,康德的结论是:时间既不是独立存在的东西,也不是附属于事物的它们之间的关系和规定。时间是一切直观得以在我们心中产生的主观条件,是感性的先天直观的纯粹形式。值得注意的是,康德认为,与空间相比较,时间是所有一般的现象得以可能的先天形式条件。也就是说,时间相对于空间处于优先的地位。因为空间只是一切外部直观的主观形式条件,它只能够限制外部现象。时间则不然,内部状态当然以之为前提条件,但即便是外部现象,最终也要被纳入到内部来规定,即最终是属于内部状态的。因而,不论是外部现象还是内部现象,最终都要隶属于时间这个内直观的

形式条件。正是在这个意义上,时间对于空间具有其优先性。

2. 先验观念论和经验实在论

通过对空间和时间的阐明,康德论证了其先验哲学的时空观,即空间和时间是我们感性的先天直观形式,是为主体所固有的。我们所有的感性直观,我们所有的感觉和知觉的获得,都是基于空间和时间这两种主体特有的纯粹直观形式的。康德说:“时间和空间是可以从先天地吸取各种综合知识的两个知识来源,尤其是像纯粹数学在关于空间及其关系的知识方面,就提供了一个光辉的范例。也就是说,空间和时间是一切感性直观的两个合在一起的纯形式,它们由此而使得先天综合命题成为可能。”^①这实际上也说明了,纯粹数学就是这种先天综合命题,其基础就是作为感性的先天直观形式的空间和时间。反之,时间和空间的先天直观性质,也解决了纯粹数学如何可能的问题。

尽管通过时间和空间,我们可以感知感性对象。但是,并非全部的事物都可以成为我们的对象的,按照康德先验哲学的思路,只有符合主体的感性的先天直观形式的事物,即与时间和空间相契合的事物,才可能被感知。但是,这类能够被我们感知的对象,只是现象,而并不是物自体。所以康德说:“空间包括一切可能向我们外在地显示出来的事物,但不包括一切物自体。”“我们不能说:一切事物都在时间中……如果现在把这个条件加到概念上,并说:一切事物作为现象(感性直观对象)都在时间中,那么这条原理就具有地道的客观正确性和先天的普遍性了。”^②

这里所谓“现象”,是指因符合感性的先天直观形式,即时空,而得以呈现出来的对象化了的事物。而所谓“物自体”,则是指不符合上述先天直观形式,而无法得以对象化的事物,是处于主体关涉的对象之外

^① 《纯粹理性批判》,第40页。

^② 《纯粹理性批判》,第32、37、38页。

的事物。对于这种物自体,我们一无所知。

因此,所谓的时间和空间,只能落在我们的“主体的先天条件性”的范围内,而不能超越出此范围落在“物自体”上。这就是说,时间和空间只在现象的范围内有效,一旦离开这个范围,离开主体的条件性,时间和空间就什么也不是了。所以康德说,时间和空间具有“先验的观念性”,即一方面强调时空是为主体所先天固有的直观形式,另一方面强调时空只属于现象,而不属于物自体。物自体永远无法涉足我们的感觉。这里康德其实是同时驳斥了唯理论所主张的先验的实在性的观点。此其一。

康德在强调时空与物自体无涉的同时,也肯定了空间和时间在对象能够被给予的范围内,即在现象的范围内,对于一切对象都是有效的。时间和空间的先天形式的性质,决定了它们在对象被给予的经验范围内,具有普遍性和必然性。这就是时空的“经验的实在性”。我们经验的客观实在性就是建立在这种意义的经验实在性之上的。康德在这里也驳斥了经验论的怀疑论。此其二。

在康德看来,对于科学知识而言,对于先验的观念性的强调和对于经验的实在性的强调都是不可或缺的。先验的观念性,意味着因先验性而具有的对于经验对象的普遍必然的适用性,同时意味着这种适用性的界限;经验的实在性,则意味着因经验性而具有的实在性,同时也意味着这种实在性的界限。如果只有先验的观念性,那么普遍性和必然性就无法落实;反之,如果只有经验的实在性,那么所获得的实在性也只是个别的、偶然的。只有两者兼顾,普遍必然的科学知识才能成立。这一对概念对于康德的哲学而言,其重要性不仅仅限于先验感性论。显然,在强调先验观念性和经验实在性的时候,关键之处在于界限,即“现象”与“物自体”之间的界限。总之,在先验感性论部分,康德阐明了人类感性能力是有其先天形式的,这种形式就是纯直观,即空间和时间;但是这种纯直观也只适用于现象的领域。

四、认识的知性能力:先验分析论

康德的先验哲学认为,知识在人类内心存在两大来源,这两大来源就是两种不同的能力。第一种能力是接受表象的能力,通过这种能力,对象被给予我们;第二种能力是认识一个对象的能力,通过这种能力,对象在与之相关的范围内被思维。第一种能力是直观,是感性的能力;第二种能力是思维,即通过概念进行思维,这是知性的能力。直观永远只是感性的能力,即只存在感性直观,不存在知性直观。知性的能力体现在对感性已经提供的感性直观对象进行思维。对于知识而言,这两种能力都是缺一不可的。“无感性则不会有对象给予我们,无知性则没有对象被思维。思维无内容是空的,直观无概念是盲的。”^①

先验感性论研究的是感性能力的先天形式,即作为纯直观的空间和时间。但是,就知识在人类内心的来源而言,这只是一个方面。正如康德所说,光有直观,则所提供的直观对象还无法被组织成知识。先验感性论只为先验哲学提供了一个构件,先验哲学的另一个构件是对知性的研究,或者说是对于知性规则的先天性的研究。这种研究,康德称之为先验逻辑。

1. 先验逻辑

我们知道,在亚里士多德开创的形式逻辑中,命题的形式与命题的内容是被严格区分开来的。命题形式是由逻辑语词和变项构成的。形式逻辑研究的就是这种命题形式,而不涉及命题的具体内容。因此,形式逻辑只关心形式的正确性,而不关心内容的有效性。在康德看来,这其实就是“一种普遍而又纯粹的逻辑”,这种逻辑“只与先天原则打交道,它是知性的法规,也是理性的法规,但只是就其运用的形式而言,而不管内容是什么(经验性的还是先验的)”^②。康德所说的先验逻辑,

① 《纯粹理性批判》,第52页。

② 《纯粹理性批判》,第53页。

显然不同于这种普通逻辑。

一方面,既然感性直观可以分为经验性的直观和纯粹的直观,那么知性的思维也应该可以区分为经验性的思维和纯粹的思维,后者与先验逻辑相关。我们已经知道,普通逻辑是排除了一切知识的具体内容,只考察知识的相互关系的逻辑形式。而先验逻辑和普通逻辑的区别之一就是并不排除知识的全部内容。于是问题就产生了:既然纯粹思维要区别于经验性思维,而涉及纯粹思维的先验逻辑又要保存知识的内容,这两者之间不是矛盾的吗?康德的解决方案是,区分两种不同的知识的内容,一种是经验性的内容,另一种则是先验的内容。所以康德说,这种先验逻辑尽管排除了知识的经验性内容,却并不排除掉知识的“全部”内容。正因为保留了这种先验内容,所以先验逻辑必然涉及对知识来源的考察。

另一方面,什么是具有先验内容的知识呢?康德强调,并非所有的先天知识都可以被称为“先验的”。所谓“先验的知识”,是指关于某些表象的可能性的知识,这些表象不具有经验性的来源,但却又能够与经验对象发生关系。也就是说,这些先验知识既独立于经验,又是使得经验知识得以可能的前提和条件。对于经验知识的成立而言,这种先验知识不仅不是无关的,而且是有效的。先验逻辑要涉及的,就是这种关于对象的先验的有效的知识的起源、界限和可能性。康德认为,先验逻辑是一门规定纯粹知性知识和理性知识的来源、范围和客观有效性的科学。这种纯粹知性知识和理性知识既不涉及经验性直观,也不涉及纯直观,而是涉及纯粹思维活动。

康德把先验逻辑分为:先验分析论和先验辩证论。其中先验分析论涉及的是纯粹的知性概念(范畴)以及这些概念的形式原则(原理)。而对于上述纯粹知性概念和形式原则的使用,一旦超出了经验的界限之外,便陷入了幻相,对这种幻相的批判就是先验辩证论。

2. 范畴及范畴表

先验分析论中涉及纯粹知性概念的部分,康德称之为概念分析论。

康德的先验哲学为概念分析论设定的任务是对知性能力本身进行分解,从而在知性中寻找这些先天的纯粹知性概念,并分析这些先天概念在知性中的运用,探究这些先天概念的可能性。而这些先天概念,就是“范畴”。要知道范畴是什么,即这些纯粹知性概念是什么,首先必须了解概念在知性中的功能。在先验哲学中,认识的方式只有两种,即通过直观和通过概念。其中,直观是依赖于感性的,是直觉性的,是建立在对对象的刺激的接受性上的;而概念则完全不同于直观,概念是属于知性的,是推论性的,是建立在概念自身的“机能”之上的。知识要真正成为知识,都无法仅仅依据直观,还必须借助概念。那么,什么是概念的机能呢?所谓概念的机能,实际上就是指把各种不同的表象在一个共同的表象之下加以整理的某种活动的统一性。因此,与感性直观的被动性不同,概念是一种主动性的、基于思维的自发性的能力。

那么概念的这种机能又是如何体现在知性活动之中的呢?或者说,知性是如何运用概念的这种主动性的机能来组织知识的呢?康德认为,知性运用这些概念来进行判断,但是判断总是对于某种东西的判断,这种东西的存在是判断的前提。所以康德说:“判断就是一个对象的间接知识,因而是对于对象的一个表象的表象。”^①前一个“表象”,就是指作为判断前提的那种东西,后一个“表象”,则是指经过判断而得到的东西。那么,这前一个表象从何而来呢?显然,是通过感性直观而来的,感性直观是进行判断的前提。正是在这个意义上,康德说判断是一个间接的知识。概念永远不会同对象直接发生关系,而只是间接地对感性直观提供的关于对象的表象进行判断。因此,知性的活动就是判断,即通过概念进行判断。而这种判断又必须体现概念的那种机能。这种机能就是可以对不同表象加以整理的某种统一性机能。康德认为,必须在把知性看做是在一个绝对的统一体的前提下,对这些概念和机能进行系统性的考察。但是,正像先验逻辑不同于普遍逻辑,纯粹

^① 《纯粹理性批判》,第63页。

知性概念,即范畴的机能也不同于一般知性概念的机能。普通逻辑只体现了知性的一种功能,即逻辑的功能,但是,知性还应该具有认识的功能,并且这种功能是体现在先验逻辑中的。

从这个角度出发,康德认为,普通逻辑与先验逻辑的根本性区别在于:普通逻辑抽去了知识的一切内容,通过知性概念的分析把表象转化成了概念。而先验逻辑则并不排除知识的内容,它要通过纯粹知性概念对先验直观提供的“先天感性杂多”进行综合。所以,普通逻辑与先验逻辑的区别不仅在于是否保留知识的内容,还在于其运作方式:普通逻辑的方式是分析;先验逻辑的方式是综合。对于分析而言,表象必须预先被给予,才能够对之加以分析。而康德对于此处的“综合”的理解是:把各种表象相互加在一起,并将它们的杂多在同一个认识中加以把握的行动。康德认为,这种综合是想象力的结果。

总之,要形成一个先天知识,必不可少的步骤有三个:首先由感性提供纯粹直观的杂多;其次,通过想象力对这些杂多进行综合;最后,为这些纯粹综合提供统一性从而组织成知识。康德认为,这里的这种统一性,就是纯粹知性概念的功能。按照亚里士多德的方式,康德把这些概念叫做范畴。

与普通逻辑中的概念只进行分析判断而不生产内容不同,先验逻辑中的范畴会通过统一性为我们提供新的知识。实际上,先验逻辑是形式逻辑的基础,为其提供了先验内容。康德提供了一张“范畴表”。

I 量的范畴

单一性

多数性

全体性

III 关系的范畴

依存性与自存性(实体与偶性)

原因性与从属性(原因和结果)

协同性(主动与被动之间的交互作用)

II 质的范畴

实在性

否定性

限制性

IV 模态的范畴

可能性—不可能性

存有一非存有

必然性—偶然性

康德认为,这个范畴表实际上包括了四个门类的纯粹知性概念,这四个门类可以被归结为两个部门:第一个部门包括量的范畴和质的范畴,是针对直观的对象,即数学性的范畴;第二个部门包括关系的范畴和模态的范畴,是针对上述对象的实存的,即力学性的范畴。而且,每一个门类的范畴都是三个,第三个范畴是由该门类的第一个和第二个范畴结合产生的。比如,在量的范畴的门类中,全体性实质上就是作为单一性的多数性。此外,康德还认为,他的范畴体系避免了亚里士多德所建立的十大范畴的缺陷,后者混杂了纯粹感性的样态和派生性的范畴,甚至将经验性的、不属于知性的“运动”也混杂进了范畴。而他的范畴体系则是系统的。但康德同时也承认,他的范畴表只是包括了主干概念,而没有包括派生性概念。总之,范畴是知性先天地包含于自身之中的纯粹综合性概念,知性只有通过这些范畴,才能加工直观杂多,进而综合统一,组织成知识。但是实际上,康德并没有对范畴下定义,而且他是为了避免造成研究重点的偏离,避免不必要的怀疑和攻击,而有意地避免给范畴下定义的。在他看来,和对感性的纯直观——空间和时间——的阐明类似,对于范畴的演绎足以使我们从先验哲学的角度去理解范畴的真正含义。

3. 范畴先验演绎的原则

什么是康德所说的先验演绎呢?这里首先要明确的是“演绎”这一概念的基本含义。康德所说的先验演绎中的演绎一词,是从法学中借用得来的。在法学中,事实问题和权利问题是必须区分开来的,所谓演绎,指的是对于权利、权限或合法性的证明。康德认为,对于范畴的演绎必然是先验的演绎,而且这种先验演绎是绝对必要的。

一方面,演绎也分为经验性的演绎和先验演绎。所谓经验性的演绎,“表明的是概念通过经验和对经验的反思而获得的方式”^①。比如,

^① 《纯粹理性批判》,第80页。

洛克在《人类理智论》中的探索,即对于我们的认识能力从单个知觉上升到普遍概念的探索。但是,康德认为,这种探索实际上涉及的只是事实问题,而不涉及合法性问题。因此,严格说来,这不是演绎,只能算做是一种“自然之学上的推导”。这种推导是对一种纯粹知识的占有所做的解释和说明。但是,事实上的占有与拥有占有的权利是两回事。范畴的演绎要求的是后者。人类知性中的那些纯粹的概念,即范畴,对于自己的机能的运用是纯粹先天的,这种先天运用的合法性,完全无法得自经验,但其合法性又必须被加以证明,因而这种证明只能是先验意义上的证明,对于范畴合法性的证明就是先验演绎。也可以说,对于范畴这种纯粹先天知识的演绎,只能是先验的演绎。

另一方面,对于知性范畴的先验演绎也是绝对必要的。在感性领域,通过对空间和时间概念的阐明,我们不仅肯定了它们的先验观念性,即它们何以能够独立于经验并使对象的先天综合知识成为可能,同时也肯定了它们的经验必然性,即它们何以本身作为先天的知识,却仍然要和对象发生必然的关系。在感性领域中,时空既因其先验观念性而获得了对于经验对象的普遍必然的适用性,也因其经验实在性而确保了其实在性。时空因其与对象的直接性关联而能够确保直观的客观有效性。但是,知性范畴却完全不同于时空概念。在知性领域,对象不需要与知性机能发生必然的关系,因为知性运用概念进行判断时只是对对象的表象进行整理,对于对象而言,这种机能是间接的。因此,我们无法确知这些知性范畴的经验的必然性。也正因上述的间接性,知性无须先天地包含这些对象的条件,即使这些对象得以成为对象的先天条件,所以也无法证明其先验的观念性。

康德把知性的这一困境表述为这样一个问题:“思维的主观条件怎么会具有客观有效性,即怎么会充当了一切对象知识的可能性条件:因为没有知性机能现象照样能在直观中被给予。”^①关键之处就在于:

^① 《纯粹理性批判》,第82页。

在感性领域,对象是“被给予的”,而在知性领域,最终的知识不是“被给予的”,而是“主动制作出来的”。但这种主动的制作,却又必须跨越主观条件和客观有效性之间的鸿沟。在这里,休谟的问题又出现了,只是康德把这个问题进一步内在化了。比如“原因”这个关系的范畴,它的综合统一的机能就要体现为:在 A 之上按照一条先天规则去设定 B, B 和 A 是完全不同的,那么如何保证其客观有效性呢?在感性中,直观对象必须符合直观的纯形式(时空)才能成为对象,这是可能的,因为两者之间是直接的关联。在知性中,仍然要求这些对象符合先验范畴,这就是可疑的了,因为两者之间没有直接的关联。也就是说,原因这个范畴的客观有效性还是一个问题。

康德认为,如果原因这个范畴要求 B 必然地按照一条绝对普遍的规则从 A 那里产生出来,那么原因和结果的这种“综合”绝对无法是经验性的,结果不只是被附加在原因上的,而是通过原因这个范畴主动地建立并产生出来的。他甚至把这种综合的主动性看做是某种“尊严”。当然,范畴是否具有这种综合统一性,并进而具有客观有效性,是需要先验演绎来证明的。这就是说,一方面要证明,这种不包含任何经验成分的范畴对于经验而言,是经验的先天条件,即具有先验的观念性。在康德看来,这种先验观念性是由范畴本身的出身的先天性,即来源的先天性而得以确保的。这是一种向内的演绎,即主观演绎。另一方面则要证明,经验确实是可以建立在这种范畴之上的,即范畴是具有客观的经验性的实在性。这是一种向外的演绎,即客观演绎。范畴的先验演绎就是对于范畴的合法性的证明,即论证其“功能”、“来源”和“有效性”。实际上,康德对于知性范畴的整个先验演绎,都可以被看做是围绕着范畴的综合统一性的功能展开的,即一方面要证明这种功能是有其先天的来源和保证的;另一方面要证明这种功能确实是具有客观有效性的。

在《纯粹理性批判》第一版的序言中,康德提到,范畴先验演绎的工作分为两个方面:一方面着眼于纯粹知性本身,从主观的关系中探讨

认识能力,即主观演绎;另一方面涉及纯粹知性的对象,要阐明范畴的客观有效性,即客观演绎。康德认为,他的主要目的是后者。但实际上,第一版着重展开的是主观演绎部分。第一版出版后,由于康德对于主观演绎的着重阐述,招致了对他先验哲学的“贝克莱主义倾向”的质疑。之后,《未来形而上学导论》中,康德曾尝试修补其论述回应上述质疑,在《自然科学的形而上学基础》中他再次提及此事。到了《纯粹理性批判》第二版出版时,康德已经在书中强化了客观演绎的部分。

我们先来考察范畴先验演绎中的主观演绎。在《纯粹理性批判》的第一版中,康德认为,为了找到经验可能性的先天根据,“我们必须首先对构成经验可能性的先天基础的主观来源不是按照其经验性的性状,而是按照其先验的性状加以考虑”^①。人类的认识要求的是作为整体而存在的知识,所谓整体是指各个表象之间不是相互孤立和分离的,而是有关联的,是可以相结合的。感性直观提供了表象的杂多,此时就需要有某种综合,这种综合必然是“自发性的”。正是这种自发性的综合把各种表象杂多联结为判断。康德认为,这种自发性决定了综合的三重性,即直观中领会的综合、想象中再生的综合,以及概念中认定的综合。

第一,直观是可以提供杂多表象的。但是,如果内心中没有对于诸多印象的某种在时间中有次序的区分,诸多转瞬即逝的印象就不会被表象为杂多,亦即根本无法形成杂多表象。因此,直观本身也是需要统一性的,即需要将杂多性贯通并总括起来,这就是所谓的“直观中领会的综合”。康德认为,这种领会的综合是感性领域中时间表象和空间表象得以产生的前提。领会的综合是对感性直观的接受性所提供的纷乱无序的杂多进行的综合。

第二,现象本身要成为可能,必须要服从某种内心的规则,这种规则保证了现象表象不会被丢失。也就是说,即便对象已经不在场,原先

^① 《纯粹理性批判》,第113页。

关于对象的那个表象还是可以根据这条规则得以“再现”。康德举例说,如果没有这种再现,那么朱砂就会时而是红的,时而是黑的,时而是重的,时而是轻的,结果就是我们甚至连在表象“红”时想到“重的朱砂”的机会也不存在了。也就是说,经验性的综合就不会发生了。因此,这条规则必然是使现象的再现得以可能的那种东西,康德把它称为“想象力的再生的综合”。这种再生的综合使得原有的表象再现,使得完整的表象得以产生。由于现象只是我们的表象活动,最终要归于内感官的规定,因此,想象力的这种再生的综合能力是某种内心的先验活动,是先验的能力。

第三,即便可以通过想象力再生的综合能力将以前的表象唤醒,但是,“这个”被唤醒的表象毕竟已经不是以前的“那个”表象了,因为就时间序列而言,“这个”表象已经是当下的一个新表象了。此时,如果我们无法认定“这个”表象是否就是以前的“那个”表象,那么所谓再生的综合实际上是无法起作用的。只有再生,而缺乏对这种再生的确认,就永远无法达成整体。康德说,“概念”这个词,本身就已经体现了这种确认,正是这种确认的意识,将直观的东西,再生的东西结合在一个表象中。如果没有这种确认,根本就不可能形成概念以及关于对象的知识。这种确认的意识,就是“概念中认定的综合”。显然,直观中领会的综合的结果和想象中再生的综合的结果,最后都要通过概念中认定的综合来完成。

值得注意的是,上述三重自发性的综合,都是与时间有关的。因为我们的表象不论是先天地产生的,或是作为现象经验地产生的,最终都要追溯到内感官。我们的知识也是以作为内感官的形式条件的时间为基础的。上述三重自发性的综合提供了知识的三种主观方面的来源。但是,在康德看来,此时我们仍然没有达到所有认识活动的最后的先验根据,也没有达到范畴的综合统一功能的源头。康德对这种认识的最终的先验根据的追问,先转向了传统上被认为是在知识之外、与知识对应的对象。如果连这种看似处于知识之外的对象,也最终被证明只是

以某种主体内在的先验条件为根据的,那么这种内在的先验条件就必然是认识活动的源头:首先,在先验感性论部分,我们已经了解到对象并不是所谓的物自体,而是得以被对象化的,即符合感性的接受性的感性表象,它并不处于主体的表象能力之外。在先验哲学看来,事实上,“在我们的知识之外毕竟没有任何我们可以置于这个知识的对面与之相应的东西”^①。因此,在认识中,我们实际上除了我们的表象之外,并没有与任何外在的东西打交道。从根源上讲,对象不是别的,只是把表象的杂多综合起来的形式的统一性。其次,关于知识的概念正起到了这种综合的形式的统一性的作用,由于概念的这种综合统一作用,因此成为某种共相,可以被用做规则。比如物体的概念,就显示出对某些杂多的统一性,而成为我们关于外部现象的知识的规则,并使我们产生某物的广延表象、不可入表象和形状等表象。最后,概念的统一性显示了必然性,而必然性又是以某种先验的条件为基础的。因此,实际上,一切直观杂多的综合、一般客体概念的综合和经验对象的综合,这种综合统一的必然性,都是以“意识的统一性”作为先验基础的。失去这个基础,我们就无法思维对象。

康德把这种作为先验基础的意识的统一性称为“先验的统觉”。先验统觉是某种纯粹的、本原型的,并且是持存不变的统一性的意识,没有这种先验统觉,就不可能有知识。范畴的综合统一功能的源头也就是这种先验统觉。

在《纯粹理性批判》的第二版中,康德对范畴的先验根据的探求是从“联结”出发的。所谓联结就是把表象的杂多结合在一起的知性的自发性的行动。康德用“综合”来称呼这种联结,表明它是一种主动性的知性能力。联结的这种主动性体现在“任何我们没有事先联结起来的东西,我们都不能表象为在客体中被联结了的”^②。因此,康德认为,

^① 《纯粹理性批判》,第118页。

^② 《纯粹理性批判》,第88页。

一方面,这种联结不是客体方面提供的,而只能来源于主体,是由主体自发性地实施的;另一方面,这种自发性的联结活动必然来源于一种更为根本性的活动,这种更为根本性的、先于联结概念的活动就是统一性。这里的本源性的指,这种综合统一是所有直观的综合或范畴的综合的前提,即先于所有特定的综合的某种根本性的综合统一。

那么这种根本性的综合统一性又源自哪里呢?康德认为,这种综合统一性并不源自范畴。因为范畴实际上是建立在判断的逻辑机能上的,而判断的逻辑机能本身正显示着某种联结。这就是说,在范畴那里,联结是前提,联结之先的统一性更是已经完成了的。所以,范畴不是这根本性的统一性的来源,相反,这根本性的统一性却是范畴中蕴涵的特定统一性的根据。就感性领域而言,这种综合统一意味着直观的表象杂多必须被联结起来;就知性领域而言,这种综合统一意味着上述联结必然是范畴的联结,是思维的一个主动的行为;最终,这种范畴的联结活动也还是要以一个更为根本性的统一性为前提。康德把这种根本的统一性称为“质的统一性”,并且认为,我们不能停留在范畴,而应该到更高的地方,即更为源始性的地方去寻求这种“质的统一性”。

康德找到的这个地方就是“我思”。“‘我思’必须能够伴随着我的一切表象,否则的话,某种完全不可能被思考的东西就会在我里面被表象出来,而这就等于说,这表象要么就是不可能的,要么至少对于我来说就是无。”^①这就是说,“我思”实际上体现了一种自我意识的持存性和统一性,这种统一性,康德称之为“自我意识的先验的统一”,又称之为“纯粹统觉”或“本源性的统觉”。正是这种统觉的本源性的综合统一使得认识成为可能。尽管如此,这种本源性的统觉却又不是实体,即它本身是不可被认识的。因此,康德把这种统觉的综合统一原理看做是人类知识中的最高原理。

我们再来考察范畴先验演绎中的客观演绎。第一,通过主观演绎,

^① 《纯粹理性批判》,第89页。

我们已经知道,所有的认识都是以“本源性的统觉”即“自我意识的先验统一”为最终根据的。这种自我意识的先验统一性也就是统觉的先验统一性,必须把它与统觉的经验统一性区分开。前者是把直观中被提供的杂多结合在一个“客体”概念之中,因而是一种客观的统一性;后者则是内感官的规定,是把所直观的杂多经验性地提供出来,但是由于这种经验性地提供要取决于具体的情况,因此经验性的统一只能是偶然的,只具有主观有效性。只有统觉的先验统一性才可能具有客观有效性。第二,仅仅把判断规定为两个概念之间关系的表象是不够的。通过把每个判断中的被给予的知识关系看做是知性关系,判断实际上提供了关于被给予的知识某种统觉的客观统一性。在一切判断的逻辑形式中,系词“是”都体现了这种统觉的客观统一性。比如,在“如果我托起一个物体,我将感到一个重量的压力”这样一个判断中,这里的“重量”对于“物体”,是通过我的经验得来的,因此只具有主观有效性。而对于“物体是有重量的”这样一个判断,即使从内容上来看,这个判断看似经验性的、个别的,但“是”这个系词,却表明了这个判断中的联结是客观的、必然的,是无视经验性差别的。它表明了统觉的某种客观统一性。第三,上述客观的、必然的联结要归因于范畴。范畴在“自我”或“先验的自我意识”与“对象”之间的功能是双向的:一方面,尽管范畴不依赖于感性而只属于知性,但一切感性直观却只有在范畴的条件下才能汇聚到一个意识中,因为感性直观中被给予的杂多直观的统一性必然是属于统觉的综合统一性的,而这种把杂多纳入统觉的行为是判断的逻辑机能。范畴就是这种机能,所以范畴可以把由杂多表象综合而成的对象带到先验的自我意识之中。“范畴只是这样一种知性的规则,这种知性的全部能力在于思维,即在于把在直观中以别的方式给予它的那个杂多的综合带到统觉的统一上来的行动……”^①另一方面,范畴又把先验自我意识的统一性带到杂多表象

^① 《纯粹理性批判》,第97页。

中,从而形成关于诸对象的知识。那些永远只能出现在我们的感官面前的对象,只有通过范畴提供的联结法则,才能被认识。那么,知性范畴又是如何把先验自我意识的统一性带到感性杂多中并形成认识的呢?换句话说,就是知性是如何作用于感性的呢?康德认为这是一种特殊的“想象力的先验综合”的作用。这种想象力的特殊之处在于,它既有感性的一面,又有知性的一面。由于想象力是唯一能够提供给知性概念一个相应的直观的 subjective 条件的,因此它是属于感性的;但是,想象力的综合作用又是自发性的,其实也就是知性对感性的一种作用。康德把这种综合称为“形象的综合”,区别于只凭知性不借助想象力的知性联结的综合,即“知性的综合”。而具有这种自发性的想象力也区别于“再生的想象力”,被称做“生产性的想象力”。正是通过这种先验的想象力,范畴可以应用于一般感官对象上。

通过先验想象力,范畴可以应用于感性领域,但是康德仍然要追问:范畴又是如何能够应用于现象之上的?因为知识的形成最终要借助于判断,判断就是把对象归摄到概念之下,此时要求对象的表象和概念必须是同质的。但是,纯粹的知性概念,即范畴,和经验性的直观确实是完全异质的。我们永远无法通过感官而直观到诸如“因果性”这样的知性范畴。康德的回答是,范畴要应用于现象,就必须要有有一个“第三者”或“中介”。要成为这样一个中介,就必须一方面与范畴同质,另一方面与现象同质,并且使得范畴应用于现象成为可能。这实际上就要求这个中介必须是独立于经验的,并且同时是知性的和感性的。康德把这个中介叫做“先验的图型”。由于时间是内感官直观的形式条件,因而也是所有表象联结的形式条件。因此,“先验的时间规定性”是与范畴同质的。但因为时间是存在于所有经验性的杂多表象中的,因此这种先验的时间规定又与现象具有同质性。这种先验的时间规定就是先验图型。知性通过图型使范畴与应用于现象,并且确保这种应用的客观有效性。

4. 范畴应用的界限

在范畴的主观演绎和客观演绎中,康德阐明了不论是直观的还是概念的表象,要联结成知识,都必须以某种综合统一性为基础,而这种综合统一性可以被追溯到“先验的自我意识”即“我思”上,这种“我思”的综合统一功能又必须借助“范畴”来进行。范畴在“自我”和“对象”之间的双向功能,表明了范畴对于认识的形成是必不可少的,从而表明了范畴的客观有效性。但是,康德的演绎并没有就此结束。在论述了范畴的“功能”、“来源”和“有效性”之后,还必须阐明范畴的使用范围,即“界限”。

康德认为,就知识而言,范畴除了应用于经验对象之外没有别的应用。认识不同于思维,认识包括两个方面的来源,即概念和直观,两者缺一不可。无概念则无法整理直观,因而无法形成知识;无直观则概念是空洞的,缺乏应用的对象,同样无法形成知识。凡直观都是感性直观,所以概念的应用必然要与感官对象有关才能形成知识。换言之,凡是知识,其中必然含有经验性的要素。因此,在康德看来,纯粹知性概念,即范畴只有通过经验性直观上的运用才可能获得知识。而这种知识只能是经验性的知识。物自体无法成为我们直观的对象,因而我们也无法形成关于任何物自体的知识。范畴的先验演绎表明,知性范畴是人类进行认识并获得知识的必不可少的条件,它源于先验我思的本源性的综合统一,并且在经验范围内具有客观有效性。康德由此说明了“通过范畴先天地认识那些永远只能对我们的感官出现的对象,而且不是按照它们的直观形式,而是按照它们的联结法则来先天地认识它们的可能性,因而是仿佛向自然颁布法则甚至于使自然成为可能的可能性”^①。康德的结论是:知性为自然立法。

先验图型说表明了纯粹知性概念即范畴运用于现象的条件,但是

^① 《纯粹理性批判》,第106页。

在康德看来,这种运用仍然必须有其先验的原理,这些原理就是纯粹知性的先验原理,它们包括:直观的公理、知觉的预测、经验的类比以及一般经验性思维的公设。康德把这些原理看做是一切人类认识的最高原理。在他看来,所有的自然科学,作为某种先天综合判断的知识,都是以上述纯粹知性的先天原理为依据的。因为这些先天原理,都是经验可能性的先天原则,亦即都是成就经验性知识的原理,而先天综合命题也必须与这种经验的可能性相关。既然我们把自然界看做是现象的总和,那么经验的原则也就是自然界的法则。因此,在《未来形而上学导论》中,康德总结道:“自然界的最高立法必须在我们心中,即在我们的理智中,而且我们必须不是通过经验,在自然界里去寻找自然界的普遍法则;而是反过来,根据自然界的普遍的合乎法则性,在存在于我们的感性和理智的经验的可能性的条件中去寻求自然界。”^①

知性为自然立法,同时就意味着纯粹知性概念运用的范围。一方面,范畴的运用界限表明了知性只能作经验性的运用,即知性永远无法跨越感性的限制,只能在与经验性对象的相互关联中起作用;另一方面,范畴运用的界限也表明了知性不可能作“先验的运用”,即超出感性的限制,运用于作为非感性的对象的物自体上。据此,康德把现象的对象称为感官物,即“现象”(Phaenomena)。现象是按照我们直观这些对象的方式对它们的表述,这实际上也就意味着它们有着不同于我们对它们的直观方式的自身存在的方式,康德说,如果按照它们的自在性把这同一些对象仿佛置于和作为现象的对象的对立之中,那么它们可以被称为知性物,即“本体”(Noumena)。对于那些完全无法成为感性直观对象,却仍然是知性思维的对象的可能之物,康德同样称之为本体。

通过先验感性论和先验分析论,康德把对象划分为现象和本体,同时也把世界划分成“感官世界”和“知性世界”。人类所有的认识都是

^① 康德:《未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆1982年版,第92页。

在现象的范围之内的,而本体概念则表达了某种消极的含义,因为它首先是一个界限的概念,表明了本体这个领域的不可知性。当然,这同时也意味着探索现象界的理论理性或认识能力并不能够穷极人类探索的所有领域,本体界有可能在实践理性那里获得其积极的意义。

五、认识的理性能力:先验辩证论

康德通过对认识的感性能力和知性能力的考察,解决了时空和知性范畴在经验领域应用的合法性问题,同时也解决了“纯粹数学如何可能”和“纯粹自然科学如何可能”的问题。但是,康德最终关注的“作为科学的形而上学如何可能”的问题却仍然没有答案。对于批判哲学而言,首要的任务在于:“这个批判必须首先摆明形而上学之可能性的源泉和条件,并清理和平整全部杂草丛生的地基。”^①关于形而上学如何可能的问题,康德是通过对比理性能力,即思辨理性能力的考察来回答的。更确切地说,他回答的还不是形而上学如何可能,而是形而上学到底是否可能的问题。他给出的答案是:先验幻相。

通过对先验逻辑的探讨,康德的先验哲学将先验逻辑划分为先验分析论和先验辩证论两个部分。先验分析论阐明了纯粹知性在经验范围内的应用的合法性;但是,如果将纯粹知性概念和纯粹知性原理超出经验的范围去加以运用,即仅仅凭借纯粹知性来判断一般对象,那么这种运用就是误用。先验辩证论就是对这种误用的批判。而这种误用的结果导致了先验幻相。先验辩证论将揭示出先验判断的幻相,防止人们受它误导,但他又认为,要使这种幻相完全消失是做不到的,即使我们揭穿了这种幻相,它仍然会不断地迷惑人类的理性。对此,康德的解释是:这种先验幻相是根源于人类理性本身的,因而是一种不可避免的幻相,而这也导致了纯粹理性的不可避免的辩证论。

康德认为,人类的一切知识都始于感官,进而到知性,并终止于理

^① 《纯粹理性批判》,第8页。

性。这种理性的功能与知性的功能是完全不同的。知性是通过范畴来进行判断的能力,康德称之为“规则的能力”;理性则是进行推理的能力,康德称之为“原则的能力”。判断总是面对经验对象,所以尽管知性可以借助规则统一诸多现象,但其形成的知识却只能是单个的知识,而不是依照概念的普遍性得到的知识;但理性则从不直接与经验对象打交道,它直接面对的是知性,面对的是已经形成的知性知识,它要通过原则来统一知性知识。这种知识康德也称之为“出自原则的知识”,即通过概念在普遍中认识特殊的知识。这就是说,理性不满足于知性停留于个别的经验知识,而是追求一种完满性和整体性。康德用了一个类比来说明理性的这种诉求:“我们总有一天可以不去寻求民法的无穷无尽的杂多条款,而去寻求它们的原则;因为只有在这里面,才包含着人们所说的立法简化的秘密。”^①

理性对整体性的追求促使它用理性的统一性去统一知性知识,这种最高的统一性要求的是一个无条件者,按照康德的说法,就是为知性的有条件者找到无条件者。在知性那里,将直观杂多纳入统一性之下的是纯粹知性的概念即范畴。与之类似,在理性这里,康德把将知性本身纳入与自己的彻底关联之中,从而将知性知识统一起来的纯粹理性概念称为“先验理念”。先验分析论的研究对象是先验范畴,而先验辩证论处理的则是这种先验理念:一方面,康德认为,先验理念是源于纯粹理性的,因而其功能也完全不同于范畴。理性的统一性追溯的是无条件者。但是,在此追溯中,纯粹理性并不与直观对象发生关系,而是想要将范畴的综合统一功能无限延伸,超出经验范围直达无条件者,因为范畴是我们唯一的认识工具。范畴的运用本来应该是局限于可能经验的范围之内的,因而是内在的运用;而理念则完全不同,它要求为知性的内在运用进一步指明一个绝对统一性的方向,因而要超出一切经验可能的范围去加以运用,即超验的运用。这就意味着在可能经验的

^① 《纯粹理性批判》,第263页。

范围内不会有与先验理念相符的对象,或者说理念不能规定任何客体。在此意义上,这种理念似乎只是虚设的。另一方面,在康德看来,尽管我们对这种理念只可思而不可认识,但是,对于人类而言,它们也决不是多余的和毫无意义的。因为,它们毕竟为知性知识提供了朝向某种整体性和统一性的指导,使得理论理性向实践理性的过渡成为可能。

康德认为,理性的功能是进行推理,而我们只有三种辩证推理的类型:定言三段论推理、假言三段论推理和选言三段论推理。因此我们也相应地有三个理念。其中定言三段论推理涉及的是思维主体的绝对的、无条件的统一性,思维主体是心理学的对象,与之相应的理念是“灵魂”。假言三段论推理涉及的是现象的诸条件系列的绝对统一,而这种现象的总和是宇宙学的对象,与之相应的理念是“世界”。选言三段论推理涉及的是思维的所有一般对象的条件的绝对统一,所有一般事物的最高条件是神学的对象,与之相应的理念是“上帝”。

尽管我们有灵魂、世界和上帝这三个理念,但它们却是无法认识的。然而,理性的本性却固执地要求我们对它们加以推理,加以超验的运用,直至产生先验的幻相。康德把此种只能产生虚假的客观实在性的推理称为“玄想的推理”。康德为先验辩证论设定的具体任务就是揭示这种玄想的推理所导致的幻相,以此为人类的认识能力划定界限,从而在批判传统形而上学的同时为科学的形而上学的建立扫清障碍。相应于上述三个理念,康德分别探讨了三种类型的纯粹理性的辩证推论,即纯粹理性超验运用从而导致幻相的三类情况。这三种辩证推论分别是:纯粹理性的谬误推理、纯粹理性的二律背反以及纯粹理性的理想。

1. 纯粹理性的谬误推理

所谓纯粹理性的谬误推理涉及的是思维主体的绝对的、无条件的统一性。这里的关键概念或判断是“我思”。康德认为,“我思”既是所有概念的承担者,并因此独立于所有经验性的事物;但同时,“我思”又区分了两个不同的对象:一个是作为思维者的“我”,这是一个内感官

的对象,即“灵魂”;另一个是作为存在者的“我”,这是一个外感官的对象,即“肉体”。“我”在这里既是能思维者,又是存在者,因此是心理学的对象,康德把这种心理学称为“合理的灵魂学说”。纯粹理性的谬误推理,就是要以“灵魂”为认识对象,从而产生了幻相。合理的灵魂学说有四类,相应于四类灵魂学说,就有四组谬误的推理。下面以第一组谬误推理即“灵魂是一种实体”为例,阐明康德对于此种谬误推理的揭示。在关于灵魂是一种实体的推论中,笛卡尔的“我思故我在”命题是一个典型。康德把这一以“我思”为实体的推论过程展示如下:“凡是只能被思考为主词的东西也只能作为主体而实存,因而也就是实体。现在,一个思维着的存在者仅仅作为本身来看,只能被思考为主词。所以,它也只作为一个主体,也就是作为实体而实存。”^①在康德看来,上述推论之所以是谬误的,原因就在于将大前提中的“主体”与小前提中的“主体”概念混淆了。大前提中的主体指的是作为存在者的主体,而小前提中的主体指的是思维主体,后者仅仅是逻辑意义上的主体,不能够成为现实存在的主体。

康德认为,逻辑意义上的思维主体和现实存在的主体之间的差别,就在于它是否处于和直观的关系中。在先验认识论中,要达成认识,或者说要形成知识,直观和范畴是缺一不可的。上述小前提中的那个主体,即“思维着的存在者”,其实只是作为思维和意识统一性而言的主词,根本不涉及直观,因而也根本不可能有其对象,不可能提供关于这种“作为思维的主体”的知识。结论是:灵魂不是一种实体,对于它我们不可能形成任何知识。上述谬误推理的错误就在于把某种先验的、逻辑主词的我当成了经验性的、实体的我,从而产生了幻相。康德把这类理性心理学的谬误归结为“思维的主观条件被当做了客体的知识”^②。

① 《纯粹理性批判》,第 295 页。

② 《纯粹理性批判》,第 341 页。

2. 纯粹理性的二律背反

纯粹理性的谬误推理涉及主体的绝对统一性,而纯粹理性的二律背反则涉及理性应用于诸现象的客观的综合,涉及其中的绝对总体性,康德称之为“世界概念”,因此这类纯粹理性的二律背反也就是理性宇宙论的二律背反。在推导世界整体之时,理性要求从经验性的、有条件的、部分的现象,推论出无条件的、整体的现象的绝对总体性即世界。此时,理性是在做超验的应用,不可能形成任何经验性的知识,但因此而形成的正反两方面的命题尽管相互冲突,却又能够在逻辑上自圆其说,从而产生“背反”。

康德把这种背反称做二律背反。先验哲学的背反论并不是简单地研究正命题或反命题的片面观点,而是依据这种正反观点的相互冲突,寻找其冲突的原因所在,进而揭示人类理性的限度。康德把这种探索归结为三点:第一,在哪些命题上纯粹理性将会不可避免地陷入二律背反?第二,造成这种二律背反的原因是什么?第三,对于这种冲突和矛盾,是否有可能找到解决的方法?康德认为,根据量、质、关系和模态这四类范畴,可以存在与之相应的四组二律背反,每组二律背反都由一个正题和一个反题构成。比如第三组二律背反就是:

正题:按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由之导出的唯一因果性,为了解释这些现象,还有必要假定一种由自由而来的因果性。

反题:没有什么自由,相反,世界上一切东西都只是按照自然律而发生的。^①

在康德看来,造成这些二律背反的原因,其实在于混淆了“现象”和“物自体”。按照先验观念论的观点,所有经验的对象,或者说,凡是在时空中的东西,都不是物自体,而只是现象。相反,物自体永远都不可能进入我们的直观,不可能成为我们认识的对象,或者说,物自体对

^① 《纯粹理性批判》,第374页。

于我们而言是不可知的。上述二律背反产生的根本原因就是理性促使知性超出了经验的范围,超出了现象的领域,扩展到了物自体上。因此,康德把先验观念论看做是解决宇宙论的这种辩证论的钥匙。关键就在于严格区分现象和物自体。

上面提到的第三组二律背反依据的是关系范畴中的原因性范畴。它的正题可以被归结为:除了自然律之外还有自由的存在;反题可以被归结为:没有自由,只有自然律。康德认为,正是由于理性将世界的现象全体这种不能够成为认识对象的自然整体,当成了经验对象,因此才造成了上述的背反。解决的方案就是:区分现象和物自体。在现象领域中,只有自然因果律而没有自由因;但在物自体的领域中,却有自由因的存在。这样,康德通过让自然和自由各自归属不同的领域的方式解决了这个二律背反。事实上,这个二律背反对于康德的整个批判哲学具有极其重大的意义。这个二律背反所反映的“自然—自由”的两难问题,正是康德的先验哲学所面对的根本性问题。在康德看来,尽管理性对知性的超验使用产生了上述宇宙论的二律背反的幻相,但是,在这种从经验领域向崇高理念的扩展中,却也显示出哲学的某种尊严,只要哲学坚持这种“僭越性的”要求,就会远远胜过人类其他一切科学的价值。尤其是对于自然—自由的二律背反的解决,使得纯粹理性从其思辨的应用向实践的应用的过渡成为可能。虽然自由无法被认识,却可以被实践。

3. 纯粹理性的理想

纯粹理性的理想涉及的是所有一般对象的条件的绝对统一。由于所有一般对象的最高条件是神学的对象,与之相应的理念是“上帝”,因此,这是一种理性神学的理念,要证明的是上帝的存在。而这种辩证推理所产生的幻相,就是纯粹理性的“理想”。

理性神学对于上帝存在的证明有三种基本的类型,即关于上帝存在的自然神学的证明、关于上帝存在的宇宙论证明和关于上帝存在的本体论证明。其中,自然神学的证明,是从确定的经验以及现象界的特

殊状况出发,遵循因果律,一直扩展到世界之外的最高原因那里;宇宙论的证明,是从某个不确定的经验性实存为出发点,推出最高的原因;本体论的证明不同于上面两种证明,因为自由这种证明不是从经验出发的,而是无须任何经验性事实,单纯从概念出发推出那个世界之上的最高的原因,即上帝。正因如此,康德认为,自然神学的证明和宇宙论的证明,最终都要归依到本体论的证明。

所谓关于上帝存在的本体论证明,是指由西方中世纪经院哲学的奠基人之一安瑟伦提出的关于上帝是完满的必然的存在者的证明。基本的思路是从一个“绝对必然的存在者的概念”推导出一个“客观实在的存在者”,即从上帝的“完满”概念推导出这个概念必然包含“上帝存在”,否则会自相矛盾。笛卡尔后来基本上也遵循了这一思路。康德认为,关于上帝存在的本体论证明的错误之处就在于:混淆了判断的无条件的必然性和事物的绝对必然性。比如在几何学命题“一个三角形有三个角”中,谓词“有三个角”本身并不具有事物的绝对必然性,而只是在存在一个三角形的条件下,有三个角才是必然的。因此,它只是判断的绝对必然性,或者说是事物的有条件的必然性。当我们设定一个三角形,同时又否认有三个角,这当然是矛盾的,亦即只要认同有三角形,就必定认同有三个角;但是,如果把三角形连同有三个角都取消,就不会有什么矛盾了。

同样,“上帝是全能的”这样一个判断,也是必然的。因为既然我们设定了上帝这样一个无限的存在者,那么就不能取消其全能性。因为上帝的概念与全能的概念是同一的。这个判断中的谓词只是逻辑的谓词。但是,反之,当我们要根据上帝的“全能”而推出“上帝存在”时,情况就不同了。因为在这个判断中的谓词不再只是逻辑的谓词,而是实在的谓词,即是对主词的某种规定性,这种规定性是添加了某种东西从而扩大主词的概念。这种添加是要经由经验来完成的,但是上帝是处于现象界之外的,我们根本不可能通过经验证明其存在与否。康德用我们头脑中的一百元钱和现实的一百元区的区别来与这种本体论证

明进行类比,尽管在概念上这两个一百元没有区别,但是任何人都不会混淆两者。因此,在他看来,关于上帝存在的本体论证明,只不过是像一个商人试图通过给自己资金账上加几个零来改善收入状况一样,是不可能的。

通过对纯粹理性的所有辩证推论产生先验幻相的原因和过程的揭示,康德得出结论:人类的知识是被限制在现象的经验的领域之中的,一切试图超越这个领域进而推论出客观实体的企图,都只会导致幻相。人类的理性的特殊之处在于:首先,这种理性只和知性发生关系,不和对象直接发生关系,因此它只能整理概念,而不能创立任何关于客体的概念,也就是说,先验理念永远不具备构成性的运用。其次,尽管先验理念不具有构成性,但是康德认为,这种理念仍然是必要的,甚至是必不可少的,因为它们对于知性而言,可以起到调节性的运用,使知性从零散的单一的状态向某个理念所标示出来的目标汇聚,获得最大的统一性。就知性知识而言,理性的这种作用就是使知性系统化。但是,必须注意的是,一旦超出了调节性这一界限,将调节性原则当成了构成行原则,理性就会被引入歧途。

康德对于人类认识能力的考察本质上是一种认识论意义上的考察,即通过对感性、知性和思辨理性能力的考察,揭示出人类认识能力的来源、所依据的原则、认识的对象以及认识能力的界限等问题。这一考察一方面表明,人类知性为自然立法,但通过这一立法获得的知识却只是经验领域的知识;另一方面也表明,纯粹理性在其思辨运用中不可能有相应的客观对象,也就是说,我们根本无法形成关于传统形而上学的对象的知识,对于它们我们一无所知,我们不可能具有关于它们的先天综合知识。这实际上也就回答了作为自然禀赋的形而上学如何可能的问题。

康德认为,就认识论而言,纯粹理性只是起到消极的作用,即起到划定可能知识的界限的作用,其目的在于抑制其野心,防止谬误,而非揭示真理。但是,康德又说:“然而,必定在某个地方存在着属于纯粹

理性领域的积极的知识的根源,这些知识也许只是由于误解而引起了种种谬误,但事实上却构成理性努力的目标。”^①这一纯粹理性的最终的努力的目标,就是至善理想。而这是要通过纯粹理性除去思辨的应用之外的另一种应用来实现的,这种应用就是实践的应用。这就为通向另一种形而上学开辟了道路。

第二节 康德的伦理学

康德的伦理学要解决的是“我应当做什么”的问题。“应当”这个概念在康德的伦理学中体现为某种对于内在自由的诉求。^② 康德根据其先验哲学的方法,通过对实践理性的基本问题的考察,提出了以道德法则、绝对命令、意志自律、至善等概念为核心的义务论伦理学,同时与功利主义的伦理学划清了界限,进而完成了他的批判哲学的核心环节之一。康德在批判时期涉及伦理学的主要作品包括:《道德形而上学原理》、《实践理性批判》、《德性学说的形而上学原理》(《道德形而上学原理》第二部分)、《伦理学讲义》等。

康德的伦理学主要涉及的是个人的道德基础问题。事实上,对于道德问题的思考是康德毕生孜孜以求的关于“人是什么”的问题的核心,也是其搭建批判哲学体系大厦的内在动因。从前批判时期到批判时期,在康德本人的作品、康德的学生所记录的上课笔记以及与友人的通信等资料中,我们不难发现,康德对于道德问题的关注和思考与对于形而上学古老问题的反思始终是相互关联的,它们一起构成了其批判

① 《纯粹理性批判》,第606页。

② 道德形而上学涉及的是自由的法则,如果这些法则仅仅涉及外在行为的合法性,就属于以外在的实践的自由为诉求的法学的法则;如果这些法则同时是行为本身的原则,即体现了道德性,那么就属于以内在的自由为诉求的伦理学的法则。参见康德:《道德形而上学原理》,总导言。

哲学的生长点。

除了沃尔夫的完美伦理学思想之外,在前批判时期,对于康德关于道德问题的思考的影响更大的是哈奇生、休谟和沙弗兹伯里等人的道德哲学思想,当然,相比之下卢梭的影响要更为内在化。

早在18世纪50年代后期,即康德成为编外讲师后不久,他对哈奇生伦理学的兴趣便显现在他的课堂上。据康德早年的学生波诺斯基的回忆,哈奇生是康德在那个阶段最为推崇的思想家之一。哈奇生的著作《道德哲学体系》于1756年由莱辛翻译成德文并出版。尽管康德上伦理学课时使用的是沃尔夫学派的鲍姆加登的《伦理学》,但是这并不妨碍他向学生们表述自己关于道德问题的想法。康德另一位学生赫兹留下了不少康德授课的课堂笔记。其中大量有关道德哲学的笔记后来被编入了《伦理学讲义》,这些讲义显示了康德早期对于道德问题的探索和在这些问题上所受的影响以及基本的倾向。比如,康德将人类道德的基础归因于某种出于人的天性的道德感,这明显是受哈奇生的影响。当然,他也提到了道德法则,并且认为这种法则是独立于宗教的。^①

此外,发表于1764年的《论自然神学和道德原理的明晰性》,是为参加柏林科学院资助的论文比赛而撰写的“应征作品”。应征的主题是:“形而上学真理,尤其是自然神学和道德的第一原理,是否能够像几何学的真理一样被清晰地证明,如果不能,那么它们的确定的本质是什么,确定性的程度如何,以及在这种确定性的程度上它们是否具有充分的说服力。”与卢梭当年所参加的应征论文的主题(“科学和艺术的进步是否有助于敦化风俗”)相比,这个德国式的主题显得过于学究气。康德的观点是:自然神学的原理已经具有明晰性,但是道德形而上学却远未达到这种明晰性,他说道:“为了澄清这一点,我只打算指出,

^① 参阅 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997.

甚至责任这个第一概念还鲜为人知……”、“实践的世俗智慧的缺陷要比思辨的世俗智慧的缺陷更为严重”^①。在此时的康德看来,人类的道德能力来自于感觉,而知性只是对道德概念加以辨明。因此,人类感受善的能力是一种情感,即道德情感。哈奇生有关道德情感的观点为在道德的最初根据中达到最高度的哲学自明性提供了启发。

尽管“道德感”是康德早期伦理学探索的核心概念之一,但是有关道德的最终基础是否有可能出自某种更为普遍的原理的探索也从未停止。就在发表《论自然神学和道德原理的明晰性》的同一年,康德的另一篇论文《关于美感和崇高感的考察》也正好出版。其中,康德肯定了人类道德建立在更为普遍的原则上的可能性。“据此,真正的德性只能根植于原则之上,原则越普遍,就越是崇高和高贵。这些原则不是思辨主义的规则,而是一种活在每个人心中并且远远不止扩展到同情和取悦的特殊根据之上的情感的意识。我相信,如果我说它是人性的美感和尊严感,也就概括了所有的东西。”^②尽管康德在这里没有直接论述道德法则,而是在讲人性的美感和尊严感,但是,他强调了他们之所以可以作为德性的原则,是因为它们不是情感本身,而是对情感的意识。

1770年前后,康德对于人类的道德应该建立在更为普遍的原则上的看法愈加明确,在《论可感世界于理知世界的形式及其原则》中,他明确提到:“就道德哲学提供了首要的判断原则而言,它只有凭借纯粹的理性才能认识,因而属于纯粹哲学。”^③必须指出,在批判时期中,《实践理性批判》是康德论述其伦理学思想的最系统的、论证最充分的著作,它也是我们考察的重点:

-
- ① 康德:《前批判时期著作Ⅱ》,《康德著作全集》第2卷,李秋零主编,中国人民大学出版社2004年版,第300—302页。
 - ② 《前批判时期著作Ⅱ》,《康德著作全集》第2卷,第218页。
 - ③ 《前批判时期著作Ⅱ》,《康德著作全集》第2卷,第402页。

一、实践理性问题

康德为自己的批判哲学所设定的基本目标是考察人类的理性能力,而且这种考察是整体性的考察。康德的认识论完成了对人类认识能力的考察,通过这个考察,康德一方面建立起其整个批判哲学体系的基地,另一方面也为他的整个批判体系提供了先验的方法。对康德来说,人类理性是人类心灵的基本能力,这个理性尽管是同一个理性,却有着不同的运用。认识论考察的只是理性在思辨方面的运用,这种“思辨理性”也被称为“理论理性”。按照康德先验哲学的基本原则,对人类心灵能力考察的直接目标,是探索此种能力的背后有无先天的原则,即此种能力的运用是否不仅仅与经验相关,而且是遵循独立于经验的先天规则的。康德通过对理性的思辨运用的考察,揭示了人类认识能力的先天原则是时空和知性范畴,正是通过这些先天原则,关于对象的知识才得以形成。但是,就认识而言,人类理性只是一个消极的概念,它标明了认识所不能够达到的领域。

那么,对于人类理性整体而言,理性是否只是一个表示界限的概念,它除了消极的警示作用外,是否也有积极的作用?康德对此有明确的回答,在他看来,在人类认识之外的某个地方必定还存在着纯粹理性领域的积极知识的根源。尽管提示明确,但是真正的考察并未展开。如果说,知性统治的领域是自然领域,理性在自然领域只能起到消极的作用,那么,是否还存在理性能够积极运用的不同于自然的领域?在那个领域理性本身是否可以有积极的运用,甚至可以成为立法者?如果理性在那里可以有其积极的运用,那么这种积极运用的先天原则又是什么?如果可以找到这种先天原则,那么这种原则又是如何得到运用的?对于批判哲学而言,这些都是必须回答的问题,否则,对于人类理性的考察就是不完整的,而批判哲学体系的完成也将遥遥无期。而上述问题正是康德的伦理学要处理的问题。

可以说,认识论和伦理学都是批判哲学体系不可或缺的环节,就这

个体系而言,认识论止步不前的地方,正是伦理学将要展开的地方。而就理性的运用而言,伦理学首先要涉及的便是理性是否有其实践运用的问题,即实践理性的问题。关于纯粹理性的第三个二律背反的讨论,是实践理性现身的关键性文本。因为在此讨论中,自由被作为一种完全区别于自然的,同时又显示为另一种积极的可能性的概念来处理。

第三个二律背反,是理性宇宙论所遇到的冲突,但这一冲突的实质,却是人类的两类行为能力模式或两种行为能力概念之间的冲突。^①在1798年9月21日致克里斯蒂安·伽尔韦的信中,康德写道:“人有自由,或是相反,没有自由,只有自然的必然性。这个二律背反,第一次把我从独断论的迷梦中唤醒,使我转而批判理性本身,以便消除理性似乎与它自身矛盾这种尴尬。”^②这里所说的理性与它自身的矛盾,是指在基本的宇宙论问题上存在着两种完全对立和冲突的立场。但康德对此使用了“似乎”一词,暗示了理性的内在矛盾有在其根源上得以解决的可能性。首先,康德把这种矛盾归因于我们对理念的误用,即将调节性的理念用作了构成性的理念。如此便导致了某种先验实在论,将现象当成了物自体。其次,对于这个冲突的解决,一方面否定了知性试图超越现象领域的可能性,另一方面又肯定了理性运用于物自体领域的可能性。也就是说,让自然和自由各安其位。与自然有其因果性一样,自由同样可以具有其因果性,或者说理性本身有其因果性。第三,实际上,康德对于自然—自由的二律背反的解决,并没有停留在区分现象和物自体,也就是区分人本身的经验性能力和智性能力上。真正通往实践理性的关键之处在于,理性并非与现象无关,理性的因果性是可以涉及人的意志的。“每个人都有他的任意的一种经验性的品格,这种品格无非是他的理性的某种原因性……”^③

① 参见亨利·阿里森:《康德的自由理论》,陈虎平译,辽宁教育出版社2001年版,第3页。

② *Philosophical Correspondence 1759—1799*, p. 252.

③ 《纯粹理性批判》,第443页。

在《实践理性批判》的序言中,康德承认,正是自由概念构成了纯粹理性甚至是思辨理性体系的整个建筑的拱顶石。这就是说,一方面,对于纯粹理性的思辨运用而言,自由概念既是一个界限概念,也是一个绝对概念,因为自由既表明了思辨理性运用的限度,也表明了理性在自身的因果联结的系列中追溯无条件者时的绝对的可能性。另一方面,在理性的思辨运用的情况下,这种自由尽管是必不可缺的,甚至是绝对意义上的自由,但是它毕竟只是先验性的,即尚未落实的。“对于思辨理性来说,自由的概念是存在疑问的,但并非不可能的,这就是说,思辨理性可以无矛盾地思维自由,但却无法确保它的任何客观实在性。”^①然而,康德认为,自由不能停留在虚位,它必须被体现为某种实在性。可以说,这一要求也是康德对于人的问题思考的根本出发点。正因如此,自由必须由先验的自由实现为实践的自由。这就意味着,纯粹理性不能仅仅停留在思辨领域或认识领域,还必须有其实践的领域或伦理的领域,不仅有思辨理性,也应该有实践理性。思辨理性批判和实践理性批判是来自康德批判哲学体系的同一个根源的两项不同的任务。在谈及思辨理性与实践理性的关系时,康德说得非常明确:“我们不能颠倒次序,使实践理性隶属于思辨理性,因为一切兴趣最终都是实践的,也就是说,甚至连思辨理性的兴趣也仅仅是有条件的,它也只有在实际的运用中才是完整的。”^②实践理性相对于思辨理性占有优先地位。

可以说,在康德那里,对于要处理“应当”问题的伦理学考察,同时也是对理性的实践运用或者说实践理性的考察,这个考察是探索理性在其实践运用中的先天法则以及这个法则是如何成就现实的道德行为的。康德把这看做是对于人类的欲望能力的考察,不是考察一般意义上的欲望能力,而是考察欲望能力的先天原则,或者说,是考察人类

① I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by Lewis White Beck, The Liberal Arts Press 1956, p. 3.

② *Critique of Practical Reason*, p. 126.

意志是否具有应当遵循的普遍必然法则。如果人类意志是可以遵从某种普遍必然的先天原则的,那么自由就不仅是可能的,而且是现实的。从根本上讲,对于康德来说,自由以及自由的因果性是一个“已然”的概念,而非“尚未”的概念。对于实践理性批判的基本意图,康德有十分明确的说明:“这个批判所关心的只是:理性是否以及如何能够成为实践的,也就是说,它是如何能够直接决定意志的。”^①那么康德的结论是什么呢?他同样说得很明确:道德法则直接决定人的意志。“行为的全部道德价值之本质就在于:道德法则直接地决定意志。”^②这就是说,道德法则是意志的根据。

二、道德法则

能够作为意志的决定根据的道德法则构成了康德伦理学的核心。按照康德的理解,道德法则作为意志的决定根据,尽管始终是先验的,但是却既可以从形式的角度来理解,也可以从客观的角度来理解,还可以从主观的角度来理解。其中,道德法则可以成为意志的形式的决定根据,是一个“合法性”问题。

1. 两种欲望能力所体现的实践规则

我们知道,思辨理性处理的是人类的认知能力,而实践理性处理的则是人类的欲望能力。康德认为,这种欲望的能力,或称欲望的功能,是有所区分的。“所有质料的实践规则都把意志的决定根据安置在低级欲望能力之中,而且,如果没有足以规定意志的单纯形式的意志法则,那么我们便无法承认任何欲望的高级能力(的存在)了。”^③康德认为,意志可以体现低级的欲望能力,也可以体现高级的欲望能力。凡是以欲望能力的对象,即“质料”为意志决定根据的先决条件的,都是诉

① *Critique of Practical Reason*, p. 47.

② *Critique of Practical Reason*, p. 74.

③ *Critique of Practical Reason*, p. 21.

诸经验原则,这种意志体现的是低级的欲望能力。而只有以“单纯形式的”实践法则为意志的决定根据时,这种意志才体现高级的欲望能力,而这种意志也就是纯粹意志。那么,实践规则与实践法则又是什么呢?

“实践规则”就是指能够决定意志的实践原则。康德将实践规则区分为“准则”和“法则”。是否具有普遍性是区分这两者的标准。准则是只对行为者个人的意志有效,因而是主观的;而法则是对每一个有理性的存在者的意志都有效的,因而是客观的。一方面,实践法则涉及的是高级的欲望能力。在实践法则中,理性是立法者,它自己决定意志的根据。“如果认定,纯粹理性自身就包含了一个足以决定意志的实践的根据,那么实践法则就是存在的;否则,所有的实践原则就都仅仅是准则。”^①由于实践法则要求的是普遍有效性,所以它必然是纯粹的,是形式的,它只关涉到纯粹意志本身,与其后果无关。因此,康德说:“这样,实践法则就只是涉及意志,并不顾及通过其因果性所达到的东西,人们可以不顾这种(属于感性世界的)因果性而使法则保持纯粹。”^②实际上,无论赋予实践法则何种特征,在这里,“普遍性”始终是辨别实践法则的唯一标准。另一方面,除了实践法则之外,实践规则还有别的样式。人为自己所设立的规则并不一定就是法则,实践理性处理的是主体的欲望能力,而规则能够体现高级的欲望能力,也能够体现低级的欲望能力。康德把体现了低级欲望能力的决定根据的规则,归结为自身幸福原则。“所以质料的实践原则本身都具有同一种类型,并且隶属于自爱或自身幸福原则。”^③所谓质料的实践原则,就是指以欲望能力的对象或客体为意志根据的先决条件的实践规则。在这种情况下,对于对象,即对于通过意志的因果性所实现的东西的欲望,要先

① *Critique of Practical Reason*, p. 17.

② *Critique of Practical Reason*, p. 19.

③ *Critique of Practical Reason*, p. 20.

于实践规则本身。康德认为,这就表明了两点:第一,这条原则是经验的原则;第二,这种经验性原则,是以快乐与否这样的主观条件为基础的,不可能具有普遍性,因而只能是准则,而不能是法则。

显然,追求幸福是与对需求的满足联系在一起。而需求所涉及的正是欲望能力的质料,它与主观的快乐与否相关,只能被主体在经验之中体验到,因而不具有普遍性,不能成为实践法则。“因为,虽然幸福的概念到处构成了客体与欲望能力的实践关系的基础,但这个概念仍然只是那些主观的决定根据(动机)的一般称谓……因而,一个主观的必然法则(作为自然法则)在客观上就是一个完全偶然的实践原则,它能够而且必然因主体的不同而截然不同。因此,它决不能充当任何(实践的)法则,因为对幸福的欲望并不在于(合乎法则的)形式,而是取决于质料。”^①至于自爱原则,康德认为,尽管它包含着某种一致的规则,即为达到某种目标而对所采取的手段有一致的看法,但是它仍然不能成为实践法则。因为这里的一致只是偶然性的,没有来自先天必然性的保证,只具有单纯的主观必然性。所以,同自身幸福原则一样,自爱的原则同样是经验性的,不具有普遍性。

关于两种欲望能力和实践规则的关系,可以总结如下:低级的欲望能力,体现的是质料的实践规则,也就是把某种欲望的对象或客体,作为意志的决定根据的先决条件。尽管欲望的对象的表现可以是知性的表现或者是理性的表现,但只要意志的决定根据是依赖于因对象而产生的快乐与否的情感,那么主体是以何种方式受到刺激,都是一样的,也就是说都是经验性的。这种经验性反映的是单纯的主观性,不具有普遍性,所以这样的实践规则只能成为准则,而非法则。自身幸福原则就是体现了这种低级欲望能力的准则。“自身幸福原则,不论在其中可以运用多少知性或是理性,对于意志而言,却只是包含了与低级的欲

^① *Critique of Practical Reason*, pp. 24 - 25.

望能力相应的决定根据。”^①相反,高级的欲望能力体现的则是纯粹形式的实践规则。这种实践规则,把纯粹的形式作为决定意志的根据,而意志也就成为纯粹意志。在这种实践规则中,理性自身立法,不以任何欲望能力的质料以及由此而来的快乐与否为先决条件,也就是说,排斥了任何经验性,理性自己在实践中直接决定意志。这种理性自为地决定意志的、体现了高级的欲望能力的实践规则,是先验的而非经验的规则,即实践法则,它具有客观必然性和普遍性。“实践法则具有完全客观的而非仅仅是主观的必然性,并且必然是通过理性先验地认识到的,而不是通过经验认识到的,不论这种经验如何具有经验的普遍性。”^②

从高级的欲望能力和低级的欲望能力,以及与之相应的法则和准则的区分,我们已经知道,普遍性实际上是区分它们的唯一标准。实践法则是纯粹形式的、普遍的。“如果我们把法则的一切质料,亦即作为决定根据的意志的每一个对象,都抽取掉,那么,这个法则之中除了普遍立法的单纯形式之外,什么也没有剩下。”^③这里法则的普遍性除了表现为单纯的形式之外,还表现为与一切经验性决定根据的绝对区别。只要意志的决定根据是经验的,那么它就不适用于普遍的立法,不论这种普遍立法是外在的,或者是内在的。普遍立法是理性的立法,而非经验的立法。理性存在者的准则要想具有普遍性,就必须抽取掉其中所有经验性东西,只剩下单纯的立法形式,这时候,它就成为了实践法则。实践理性的基本的实践法则也就是道德法则。在《道德形而上学原理》,康德曾把它表述为唯一的“定言命令”：“只按照你同时认为也能成为普遍法则的准则而行动。”^④在《实践理性批判》中,康德把它称为“纯粹实践理性的基本法则”：“要这样行动,使你的意志的准则始终能

① *Critique of Practical Reason*, p. 23.

② *Critique of Practical Reason*, pp. 26 - 27.

③ *Critique of Practical Reason*, p. 27.

④ *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 44.

够同时被看做是一条普遍立法的原则。”^①这个定言命令即绝对命令。

我们知道,在实践理性中,理性为自由立法,这种普遍立法不同于知性为自然立法。而作为实践理性的基本法则的道德法则,正具有这种普遍立法性,它必然从意志的决定根据中抽取掉一切经验性的东西,从而使意志完全独立于现象领域的自然法则,即自然的因果性。这种对于自然的独立性被康德称做“先验意义上的自由”。而这种只能由理性立法的意志就被称做“自由意志”。关于自由和道德法则的关系,康德说得很清楚,自由是道德法则的存在理由,而道德法则又是自由的认识理由。据此,又可以将这里的自由区分为消极的、否定意义上的自由和积极的、肯定意义上的自由。“那种独立性指的是否定意义上的自由,而纯粹的并因而是实践的理性的自身立法,则是肯定意义上的自由。”^②

一方面,普遍立法性和单纯形式性,决定了道德法则的非经验性,即无条件性。康德认为,这种无条件的法则与肯定的自由概念完全是相同的。而这种肯定的自由则是道德法则的存在理由。另一方面,如何认识这种无条件的法则,即如何认识自由?在康德看来,不能从自由本身开始,因为我们无法直接意识到肯定的自由,因为就认识而言,自由最初只是消极的。所谓消极的、否定的自由指的是意志相对于经验,相对于现象领域的自然法则的独立性。康德认为,我们能够直接意识到的是道德法则。“因此,一旦我们为自己的意志拟定了准则,我们就直接意识到了道德法则,它率先呈现在我们面前;……正是道德法则直接导致了自由概念。”^③所以,通过能够直接意识到的道德法则,我们才能认识到自由。但是道德法则本身却是自由所致的。

2. 道德法则的基本特征

道德法则的第一个特征,是指它是直接被意识到的。康德把这称

^① *Critique of Practical Reason*, p. 31.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 32.

^③ *Critique of Practical Reason*, p. 29.

做纯粹理性的一个“事实”。“对于这种基本法则的意识,可以被称做理性的一个事实,这是因为我们并不能够从理性先行的资料中,比如从对于自由的认识中(因为这种认识不是先行被给予的),推想出这一法则,而且还因为它是作为一个先天综合命题,把自己强加给我们的,而这个命题既不是建立在纯粹直观之上的,也不是建立在经验直观之上的……为了把这个法则准确无误地看做是被给予的,就必须注意,它不是经验的事实,而是纯粹理性的唯一事实,纯粹理性借此宣布自己是原始地立法的。”^①

道德法则作为直接被意识到的一个理性的事实,至少表明了三层意思。第一,道德法则是一个先天综合命题;第二,对于道德法则的意识是先于对于自由的认识的;第三,对于道德法则的认识的直接性,体现了理性在实践领域中立法的直接性,因为纯粹的、自身实践的理性,在这里是直接立法的,并由此与经验性区分开来。康德本人在他的著作中,曾多次强调道德法则是一个理性的事实。

道德法则的第二个特征是普遍性。普遍性是用以判别一条实践规则是不是道德法则的基本标准,甚至是唯一的标准。这种普遍性同时就表明了这种道德法则的先验性以及理性立法。道德法则的普遍性,也决定了道德法则的范围。在康德看来,道德法则立法的普遍性表明了,只要是有意志的理性存在者,有依照原则而行动的能力,也就有遵循先天的道德法则来行动的能力。“因此,它并非仅仅限于人类,而是把一切具有理性和意志的有限存在者,甚至是作为最高理智的无限存在者,也都包括进来了。”^②

道德法则的第三个特征是强制性。在体现最高理智的无限存在者那里,意志是神圣意志,决不可能有与普遍的道德法则相矛盾的情况存在;而在人类这里,尽管他作为理性存在着具有纯粹意志,但是他同时

^① *Critique of Practical Reason*, p. 31.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 32.

又是作为生活在感性世界中的存在者,有着经验的需要,不可能具有神圣意志。所以,道德法则在人类这里就成为一个“命令”,它强制人类的意志摆脱本能,摆脱质料的实践规则,成就一种义务和职责。从而无限趋近神圣意志。康德把这看做是有限的实践理性所能够成就的极限。而道德法则正是在此体现出了某种强制性。道德法则体现的是意志的自律,而非他律。“意志自律是一切道德法则和与之相符的职责的唯一原则;相反,意愿的他律不仅不建立任何义务,反而与职责的原则并且与意志的德性相对立。”^①康德认为,道德法则表达了意志自律,也就是实践理性的自律和自由的自律。在这里,自律表达了几层意思:第一,在实践领域中,理性自己给自己立法,并且服从这种法则;第二,所服从的法则是普遍性的法则,因而是纯粹形式的;第三,独立于一切经验条件,独立于一切自然法则。因此,自律是无条件的,康德把自律也称做是理性规定意志行动的事实。

作为理性存在者的人类,在属于超感觉世界的同时也是属于感觉世界的。也就是说,他是对欲望的对象有所需求的,他会按照自身幸福的原则行事。在康德看来,这时候表达的是他律。他律也包含了几层意思。第一,意志的决定根据是有条件的,是经验的;第二,只表达了某种一般的规则,但不能给出普遍的法则,不具备普遍性。康德把一切质料性的德性原则都称做是他律的。

但是,在康德看来,自身幸福原则所表达的对于欲望对象的追求和因此获得的满足感,并不先于人们对道德法则的意识。“因此,德性和职责的概念必然先行于一切对于这种满足的考虑,而不能够得自这种满足。为了在意识到与道德法则相符的时候能够感到满足,或者在责备自己违背道德法则的时候能够感到痛苦,人们就必须事先估量我们所说的职责的重要性,道德法则的尊严,以及因遵从它而在他自己眼中得出的直接价值。因此,这种满足和心灵的不安不可能先于我们对职

^① *Critique of Practical Reason*, p. 33.

责的认识,而关于职责的知识也不可能以前者为基础。”^①所以,归根到底,康德认为对于道德法则的意识是先行的,理性自律是先行的。而意志自律所表达的仍然是普遍性。

道德法则的第四个特征是不可证明,也不可演绎。康德认为,纯粹理性有两个任务:一是先验地认识客体;二是直接地成为意志的决定根据。前者是思辨理性要做的工作,后者是实践理性面临的难题。康德说,体现了理性立法的道德法则直接决定了意志。但是,要想证明或演绎这种道德法则却是不可能的。因为道德法则是一个事实。这个事实指示了纯粹知性的世界,并且肯定了这个世界。道德法则是完全独立于经验原则而存在的,具有立法的普遍性。但是,人们却永远无法在经验世界中找到完全符合道德法则的实例。道德法则的客观实在性,不可能通过任何的演绎、任何思辨的理性或是经验性原则来加以证明。尽管如此,但是道德法则自身的客观实在性却不受任何影响。

道德法则的第五个特征是,它是自由的因果性法则。尽管道德法则无法演绎,但是作为一个理性的唯一的事实,它的正当性是无须证明的。而且,它反倒证明了自由的可能性,即它可以成为自由的认识理由。之所以如此,在康德看来,正是因为道德法则也就是自由的因果性法则。在感性世界中,在经验对象上,我们的思辨理性运用因果性范畴,获得的是自然的因果性法则。这种因果性本来与道德法则是全然无关的。但是,由于原因概念是一个发源于纯粹知性的概念,这样,在自然因果性原则中,思辨理性就保留了在条件系列中无限上溯,直至无条件者的权利。所以,思辨理性为了自身的完整性,也就必须虚席以待那本身无条件的、具有绝对自发性的自由理念。但是此时的自由,却仅仅还是在被否定性地思考着。

康德认为,我们的理性并不满足于把因果性运用于经验对象之上,即使之仅与现象相关联,而且还要把它运用于物自体,即本体领域中。

^① *Critique of Practical Reason*, p. 39.

这种运用就是自由的因果性,体现于道德法则中。道德法则,因理性的普遍立法而能够直接决定意志,从而证明自由的存在。这样就给思辨理性无法把握的、只能否定性地思考的东西增加了肯定性的规定。

但是,这种自由的因果性的实在性又是如何体现出来的呢?康德认为,这种实在性仍然是任何经验直观都不能证明的,而仅仅当它作为纯粹理性的先天法则时,其实在性才得以明了。因为纯粹理性只是在实践的意图上,才使用这种因果性。而道德法则就体现了这种实践的运用,所以“(不是在被给定的客体中,)而是在道德法则上,因而在某种实践的关联中,这种因果性被赋予了一种意义……它所具有的实践的实在性能够被指明”^①。

根据上面的论述,我们可以对作为意志的形式的决定根据的道德法则做一个初步的总结:一是道德法则是一种理性立法的、纯形式的实践理性的基本法则,它区别于质料的实践原则,所涉及的是高级的欲望能力;二是道德法则是被直接意识到的,这是纯粹理性的唯一事实;三是道德法则具有普遍性;四是道德法则因其普遍性而决定了其范围包括一切有限的或者无限的具有理性和意志的存在者;五是对于人类而言,道德法则具有强制性;六是道德法则体现了意志自律;七是道德法则是不可证明或演绎的;八是道德法则就是自由的因果性法则;九是自由是道德法则的存在理由,而道德法则是自由的认识理由;十是道德法则是意志的决定根据,也就是实践理性的形式的根据。总之,纯粹实践理性的最基本的原理就是道德法则直接决定意志,这个基本原理也体现为绝对命令。道德法则也因而成为意志的形式的决定根据。

三、道德兴趣

康德通过论证道德法则必然成为意志的形式的决定根据,实际上解决了有限的理性存在者“必须”遵循道德法则的问题,这是一个“合

^① *Critique of Practical Reason*, p. 58.

法性的”问题;但是它还面临着另一个问题,即有限的理性存在者“为何要主动去”遵循道德法则的问题,这是一个“道德性的”问题。第二个问题的提出是实践理性自身的要求所致,因为“人的理性按照其天性,并不是必然要合乎客观法则的”^①。准则并不是时时都与法则相符合的,我们同样可以拒绝按照我们所认识到的道德法则的要求去行事。而道德法则的基本要求又恰恰在于:使意志的准则始终可以成为普遍立法的原则(即法则),所以第二个问题便随即产生了:准则“为何要主动去”成为法则。在康德看来,仅仅是合乎道德法则是是不够的,因为这里体现的只是行为与道德法则的相符性,即便是质料的实践规则,有时候也会与法则相符合,但这并不能体现实践理性的真正意图。体现实践理性真正意图的,不是行为的“合法性”,而是“道德性”。这种“道德性”就表现在:主动地使准则同时成为能够普遍立法的道德法则。这里就必然涉及一个“动机”或“动力”的问题。这个动力问题涉及的就是意志的主观决定根据的问题。

康德认为,不是别的,恰恰正是道德法则本身,充当了这个动力。这就是说,道德法则本身促使意志去主动服从它。换言之,道德法则就是意志的主观的决定根据。“动力(*elater animi*[心灵的驱动])被理解为意志的主观的决定根据……道德法则成为动力。”^②在康德那里,对于动力问题的讨论实际上是从两个角度展开的:一方面,道德法则如何直接充当意志动力的问题,实际上就是纯粹理性如何成为实践理性的问题。康德对此明确回答:这是一切实践哲学的极限,是人类理性无法解答的。早在《道德形而上学原理》中,在其最后标题为“一切实践哲学的最后界限”的那部分文字中,康德对此已经有过说明:“然而,为什么纯粹理性,无须任何其他动力,自身就能是实践的?也就是说,为什么作为纯粹法则的全部准则的普遍有效性(当然也就是成为纯粹实

① *Critique of Practical Reason*, p. 74.

② *Critique of Practical Reason*, pp. 74 - 75.

践理性的形式),能够无须引起我们兴趣的任何的意志质料(对象),就自己成为动力并且产生一种可以称为纯粹道德性的兴趣?换言之,为什么纯粹理性能够是实践的?对此类问题的回答是人类理性完全无能为力的,寻求这类问题的答案的一切探索都是徒劳无益的。”^①另一方面,在这段文字中,康德承认我们对于纯粹理性如何有其实践的运用这个问题是无能为力的。但是,值得注意的是,康德将动力问题与一种“纯道德的兴趣”联系在了一起。这种道德兴趣涉及某种道德情感。

1. 兴趣问题的产生

有限的理性存在者,要使自己的准则去符合道德法则,从根据的角度讲,需要一个主观的根据(即道德法则自身);而从情感的角度讲,则必然涉及某种“兴趣”,这种兴趣具有某种主动性,因而也就表现为某种动力。正是这种兴趣促使行为主动符合法则。所以康德说:“从动力的概念就产生出某种兴趣的概念,决不能把兴趣赋予一个缺乏理性的存在者;兴趣在动力是被理性所表象的范围内,就意谓着意志的动力。”^②这就是说,如果要使行为不仅仅具有合法性,而且还具有道德性,那么“兴趣”就是必不可少的。就此而言,这种实践理性的动力就体现在兴趣之中。而这种兴趣,其实也就是一种“实践的兴趣”。在康德对于人类道德的最根源性问题的探索的紧要关节处,这种实践的兴趣的问题总会出现。

在《道德形而上学原理》第二部分的一个注解中,康德对“兴趣”有如下的说明:“欲望能力对于感觉的依赖叫做爱好,而爱好总是指向某种需要的。偶然决定的意志对于理性原则的依赖叫做兴趣。兴趣只出现在那种有所依从的意志那里,而这种意志自身并不是与理性经常相符合的;在神圣意志那里,我们无法设想这样一种兴趣。但是,即便是人类的意志,也可以对某些事物感到兴趣,而无须因为此种兴趣而有所

^① *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 92.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 82.

行动。前者是对行为的实践的兴趣,而后者,则是对于行为对象的病理学^①兴趣。实践的兴趣表明了意志只依赖于理性原则本身,而病理学兴趣则表明了意志对于理性原则的依赖是出于爱好的目的,因为理性在这里只是提供满足爱好需要的实践规律。在前一种情况下,我所感兴趣的是行为本身,而在后一种情况下,我所感兴趣的则是行为的对象(就其使我感到愉悦而言)。在前一部分中,我们已经看到,一个出于责任的行为,是与对对象的兴趣无关的,而是仅仅着眼于行为本身,着眼于理性原则(亦即法则)的。”^②

从这段说明中,我们可以看出康德本人最初对于兴趣概念的把握和所做的区分。一般而言,兴趣总是与某个对象以及我们实现某种欲望的能力相关的。但是,康德则是在与爱好的比较中来描述兴趣概念的。他把兴趣定义为“偶然决定的意志对于理性原则的依赖”,从而与爱好区分开来。所以,兴趣在康德那儿一开始就不是被从欲望或经验的层面上来进行讨论的。此外,康德所说的这种兴趣是有其自己特定的位置的。它既不能被当做类似爱好的东西,从而仅仅从欲望的层面上来对待,因为兴趣不表示任何单纯经验性的东西;也不能被与神圣的意志相关联,因为在神圣的意志那里,自由意志直接表现为道德法则,根本无须兴趣的介入。所以,只有在人——这种同时生活在感性世界和智性世界的生物——的意志中,才会出现兴趣,因为人的意志并不总是与理性原则相符合的,也就是说,自由意志并不总是表现为道德法则,这是因为经验性成分常常会侵入并干扰理性。兴趣的这种处于纯感性和纯理性之间的中间性位置,恰恰表明了它与人的活动的相关性,表明了它与当下要讨论的实践理性的密切关系。尽管兴趣本身有着这样一种特别的中间性位置,但是康德强调的是兴趣的理性的层面,所以,他从实践理性的意义上对兴趣作了经验性的和理性的区分:

① 病理学的(Pathological)是康德常用的一个术语,用以表示经验性和他律性。

② *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 35.

经验性的兴趣,是一种以需要为前提的兴趣,所以它表现为对行为的对象的兴趣,康德称之为病理学的兴趣。这种病理学兴趣,尽管也能够以道德法则为对象,但却不是出于道德法则本身,而是出于满足爱好的需要而依从于这些法则的。在这种情况下,理性所提供的法则只是为了实现某种感性需求,或是经验性需求,所以这种理性本身也就成为替某种外在目的服务的理性,即功利性的理性,而不是自律的理性。这是一直强调要恢复理性的尊严的康德坚决反对的。康德把兴趣的经验层面与道德情感联系在一起。“我把道德情感的原则算在幸福的名下,因为每一种经验的兴趣都许诺通过由某一东西所提供的愉悦来增进我们的舒适,不论这种兴趣是直接地对利益得失不加考虑的,还是对它们加以考虑的。我们也必须像哈奇森一样,把对于他人的幸福的同情原则,算做他所说的道德感。”^①在这里,康德认为,经验的兴趣的实际对象是幸福,而幸福在康德那儿是相对于德行的,其含义是要从经验的层面上来理解的。既然在这里,道德情感也被划归于幸福,所以便和经验的兴趣发生了联系。而且,在康德看来,只要是经验的兴趣,即便它无须直接与利益得失相关,也还是要与通过外在的事物而获得的满足感相关,因为这种兴趣不是自律的。

既然这种经验的兴趣是非自律的,与唯一能体现人格价值和尊严的普遍的道德法则是互不相容的,而后者又是自由的认识理由,所以因自由之故,我们应该脱离一切经验的兴趣,否则自由是会受到损害并且无法得以保证的。但是,因人格之故,即使自己的人格具有价值,我们在与经验的兴趣决裂的同时,还需要某种补偿,这种补偿就是对于道德法则的服从。所以,康德说:“有些时候,我们确实会对于某种人格的品质发生兴趣,这与任何涉及这种兴趣的外在的条件都无关,当然前提条件是,对于这种品质的拥有使得我们有能力进入此种所欲的状况之中,而理性又会对产生此影响。易言之,仅仅只是值得幸福的价值,即

^① *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 69.

便在没有拥有这种价值的动机的情况下,也能够仅凭自身就使我们产生兴趣。然而,这一判断实际上只是从已经被确认的道德法则的重要性那里产生出的结论。(如果通过自由的观念,我们使自己与任何经验的兴趣都脱离了干系,)但是,我们确实应该使自己与经验的兴趣脱离干系,也就是说,把自己看做在行为上是自由的,然而却又是服从于某种法则的,这是为了能够找到某种仅仅存在于我们人格中的价值,这足以补偿我们所失去的一切,并且使得我们目前的状况成为人们的所欲和所求。这样的情况是如何可能的,并且从而道德法则对我们的约束力又是从何而来的,对此我们仍然没有答案。”^①康德所说的补偿,是指因我们与经验的兴趣的决裂所带来的损伤而引起的,具体地说就是对道德法则的服从。那么,这种服从当然不能从经验的兴趣的角度来看待了,但服从却仍然要涉及兴趣,这时候康德的理性兴趣便出场了。

在上面提到的《道德形而上学原理》第二部分的那个注解中,康德提到了与病理学的兴趣相对的兴趣是所谓实践的兴趣。这种实践的兴趣,指的是意志对于理性原则的依赖不是出于任何外在的原因,而是出于这原则本身对这原则的依赖。所以,这种兴趣表现为对于行为本身的兴趣,而非对于行为对象的兴趣,因为这行为就是对于道德法则的服从,是出于责任的行为,而不仅仅是合乎责任的行为。在这种情况下,理性提供道德法则是与任何经验性的需求或满足感无关的,理性只是关注于自己,而与任何外在的目的性无关,这时候的理性表现为自律的理性。因此,这里的实践的兴趣也就是理性兴趣。

康德对于理性兴趣的探讨是和他对自由问题的探讨联系直接在一起的。在《道德形而上学原理》的最后部分“一切实践哲学的最后界限”中,康德遇到的最大的问题,也就是这部著作的主题,即说明实践哲学是如何可能的。说明实践哲学之可能性的问题实际上也就等同于

^① *Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp. 77 - 78.

说明纯粹理性是如何可以成为实践理性的。我们知道思辨理性在第一批判中所做的工作,是为实践理性清扫道路,是为自由的领域留下了可能性,但是思辨理性本身却不足以规定和认识自由的领域。处理自由领域的问题是实践理性要做的工作。所以,解释纯粹理性是如何成为实践理性的工作,这个工作也就等于解释自由是如何可能的工作。但是,康德告诉我们,这种解释是不可能的:“如果理性要担负解释纯粹理性是如何成为实践理性的工作,那么它就完全超越了自己的界限,而要解释自由是如何可能的,也将面临同样的问题。要解释某事物也就是把它归结为规律,其对象能够在某些可能的经验中被给予,除此之外我们不能解释任何事物。但是,自由仅仅是一个观念,其客观必然性绝对不能根据自然规律,或是根据任何可能的经验来加以显证。……在按照自然规律去进行规定无效的地方,一切解释也就停止了。”^①显然,解释自由的任务,亦即解释纯粹理性如何成为实践理性的任务,是自相矛盾的。因为“解释”本身只能遵循自然规律,而自由却不取决于任何的自然的、经验的根据。用康德的话来说,“在可感的自然概念的领域和超感的自由概念的领域之间,被确定为一道难以估量的深渊”^②。

到目前为止,康德对理性兴趣所作的“解释”实际上只是“说明”,这种说明是从两个方面进行的:一方面是通过与经验兴趣的对比,并且通过对后者的否定来说明理性兴趣的情况,这是否定性的说明;另一方面则主要是通过与道德法则的关系来说明理性兴趣的情况,这实际上是先验的说明。不论是否定性的说明或者是先验的说明,都不构成解释。因为,这里的情况和在试图解释自由时遇到的情况是一致的。“从主观上解释自由意志之不可能性,与发现和解释人们对于道德法则的兴趣之不可能性是一样的。”^③

① *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 89.

② I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, trans. by Paul Guyer, Cambridge University Press 2000, p. 63.

③ *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 90.

但是,康德认为,对于理性兴趣的解释之不可能性,却并不否定这种兴趣的有效性。这种有效性表现为人们实际上所具有的道德感。“然而,他在实际上确实对道德法则有兴趣,我们把这种兴趣的内在于我们身上的基础,就叫做道德感……解释我们是如何以及为什么会作为法则(因而道德)的准则具有兴趣,这对于我们人来说,是完全不可能的。只有一点是非常肯定的:即它对于我们确实是有效的,而这并非是因为它使我们感到了兴趣,即吸引了我们(因为这样的话就是他律的,实践理性也就是依赖于感性,依赖于基本的情感的,从而就不可能是道德立法的),我们之所以对它具有兴趣,是由于我们是人,是由于它是从我们那作为理智的意志那里来的,因此就是从我们那真正的自我那里来的;但是那仅仅是属于现象的东西,理性必然要使之服从于物自体的本性。”^①这段话是康德说明理性兴趣的关键所在。从中我们至少可以读出这样两层主要的意思:

第一,在否定了对于理性兴趣进行解释的可能性之后,康德把对于理性兴趣的可能性进行论证的基础,放在了有效性上面。也就是他说的,我们作为人,确实对于道德法则存在着某种兴趣,而这种兴趣也确实是不以需要的满足或幸福等外在于理性自身的东西为目的的。因而,道德法则对于我们的有效性是事实上的,即不是理论上的,而是实践上的。这种有效性实际上就表现为康德始终强调的常识性。这是一种道德常识。康德曾在许多地方都提到,我们完全可以在普通人的理性对于道德的认识里,找到其原则。也就是说,道德法则根本不需要精密的推理,而是停留在理性的最平常的和最一般的用途上的。“在普通人的知性中,实践的判断能力,要在理论的判断能力之上。……事实上,它比哲学家做得更好。……不要让普通的知性失去其单纯性。”^②在康德看来,道德常识是由普通人的健康理性产生的,但是我们却不能对这

① *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 91.

② *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 24.

种常识作经验主义的解释,因为这会导致一种“自然辩证法”,从而有悖于道德法则的初衷。对于康德来说,所谓常识,是指某种功能之间的先验的一致性,道德常识是知性和理性之间的一致性。

第二,既然理性兴趣是由其有效性,即常识性来得到证明的,那么,这种有效性又是从何而来的呢?康德说,那仅仅是属于现象的东西,理性必然要使之服从于自在之物的本性。也就是说,知性和理性之间的一致性,是在理性自身立法之下的一致性。那么理性兴趣,即对于道德法则的兴趣,是如何能够在常识的意义上被确立起来呢?康德说,是理性本身使之具有了优先性,或者说,是理性立下了法律,规定了理性兴趣的有效性。对康德而言,由理性立法的领域只能是实践理性的领域。但是,由于理性本身的这样的实践应用,亦即自由,在康德看来是不可解释、不可追问的。如果一定要探寻其根源,也只有从其对于我们的有效性的角度,即主观的角度上去理解。这就是康德最后诉诸的东西——信念。“我们能够指出一个唯一的前提,只有在这个前提下,上述定言命令才是可能的。这就是自由的理念,我们可以指出这一前提的必然性,它可以为理性的实践应用提供充分的根据,也就是说,为对这种命令的有效性的信念,和对道德法则的信念提供充分的根据。但是,至于这一前提自身是如何可能的,是人类的理性永远也无法辨明的。”^①

显然,康德在追问纯粹理性如何成为实践理性,追问理性兴趣如何可能的道路上遇到了难以克服的困难,这个最终的困难就是思辨理性在处理实践理性的问题时的无能为力。于是,康德不得不诉诸信念,按照他自己的说法,必须划定道德探索的最后的界限。在划定界限之后,剩下的就只有信念了。正是信念保证了理性和感性之间的因果关系,或者说保证了在实践理性中理性兴趣,而非经验性兴趣的立法性。这是《道德形而上学原理》最后得出的结论,这一结论似乎已经预示了第

^① *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 91.

二批判的结论：“除非理智世界的这个观念自己就是动机，或者说理性对于理智世界有先于所有事物的兴趣，否则就什么动机也没有了。但是，要确实弄清这个问题，我们却无法办到。这里，就是一切道德探索的最后界限了。划定这样一个界限是非常重要的，因为，一方面，这可以避免理性在感觉世界中，以有损于道德的方式，四处寻找所谓最后的动机，以及寻找那可以得到充分的解释的但却是经验的兴趣；另一方面，也可以避免理性在我们所说的理智世界，即超验概念的空间（对它而言是一个空洞的空间）中，无力地拍打着翅膀，却不能离开原地，并且迷失于幻象之中。此外，纯粹理智世界的观念，作为一个所有理智的整体，对于理性信仰的目的来说，永远是有用的，并且是可以被允许的观念，而就此而言，我们自己是属于理性的存在者（虽然从另一方面而言，我们同时也是感性世界的成员）。这就是说，尽管所有的知识在这条边界上止步，但是，通过（理性存在者的）自在目的普遍王国的光荣理想，却在我们内心唤起了对于道德法则的真实的兴趣。只有当我们谨慎地遵照自由的准则行事，就像遵照自然规律行事那样，我们才能成为那个王国的成员。”^①

不管怎么说，康德在这里确立了理性兴趣。尽管由这种纯粹的兴趣所体现的道德情感对于理性和感性之间因果关系的保证，亦即对于在实践理性中理性兴趣的立法地位的保证，是无法靠理性自身解释的，是无法靠思辨理性来给予我们关于它的知识的，但是，由于这种兴趣是在实践理性领域中的兴趣，在知识无能为力的地方，还有“理性信仰”，康德还是把实践理性中的兴趣，即对于道德法则的兴趣，定位在理性的层面上了。

2. 《实践理性批判》中的“道德兴趣”问题

纯粹实践理性出于道德性要求，使得兴趣问题的产生成为必然。然而，兴趣问题之具体产生，又是与某种道德情感联系在一起的：

^① *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 93.

一方面,这里要涉及的是一种否定性的情感。从根据的角度讲,道德法则则是意志的动力,但这时候它只具有否定性的作用。因为道德法则之所以能够作为决定意志的根据,就在于它的理性普遍立法,从而排斥并瓦解了一切经验性的“爱好”。爱好是康德的实践理性中的一个十分重要的概念。它表达的是某种习惯性的感性欲望的意思,康德把爱好的满足称为幸福,并与“德行”相对。康德把“自私”与“自大”都归源于这种爱好。“一切爱好共同(他们也可以被归如某种可以容忍的体系中,这时它们的满足便被称做幸福)构成了唯我主义(Solipsismus)。这种唯我主义或者是自爱,即对于自己的超越一切的自爱,或者是对自己感到满意;我们把前者特别地称为自私,后者特别地称为自大。”^①而我们如果要遵循体现德行原则的道德法则,就必须区分开爱好与法则,并且抑制所有的爱好。那么这种对于爱好的抑制又是如何与情感相关的呢?康德说:“由于所有爱好和每一种感性冲动都是建立在情感之上的,故而对于这种情感的否定(通过爱好所遇到的抵制)本身就是情感。因此,我们可以先天地洞见到,道德法则作为意志的决定根据,由于它抑制了我们的所有爱好,必然会产生出一种情感,我们称之为痛苦。”^②因此在这里,由于道德法则自身的性质,所涉及的是一种对于爱好的抵制、抑制,康德把这叫做理智对爱好的蔑视,总之,这是一种否定性的情感。

另一方面,兴趣又必然要关乎某种肯定性的情感。要使自身的准则主动去符合法则,光有对于爱好的抑制,即否定性的情感(痛苦)是不够的,还必须有某种肯定性的情感。康德把这种肯定性的情感称为“敬重”,即对于道德法则的敬重。对于敬重概念,康德做了如下的论述:第一,敬重的对象是道德法则,而不是任何别的因满足爱好而产生的原则。第二,敬重只是对人这种有限的理性存在者而言的。就敬重

① *Critique of Practical Reason*, pp. 75 - 76.

② *Critique of Practical Reason*, p. 75.

的主体而言,只能是人,而不能是神圣者。因为“对于法则的敬重不能被归于某种至上的甚或是超越于一切感性的存在者,因为对于这种存在者而言,感性不是实践理性的障碍”^①。第三,就敬重的承受者而言,敬重是一种特殊的道德情感,这种情感是区别于感性情感的。敬重并不先于道德法则,或是充当后者的基础。“在主体之中,并不预先存在某种与德性相符的情感;那是不可能的,因为所有的情感都是感性的,而道德意向的动力必须是超脱于一切感性条件的。……因为就其起源而言,这种特殊的情感不是源于病理学的,而是源于实践的。”^②康德把这种特殊的情感称做“道德情感”。第四,敬重是一种肯定的道德情感,这种肯定性是相对于否定性而言的。对于理性主体受爱好影响的情感,康德称之为谦卑,但在与这种谦卑的肯定性基础,即法则的关联中,这种情感又表现出肯定的一面,即对道德法则的敬重。“因为在感性上对于道德自尊的贬低(即谦卑),也就是在理智上对于法则的道德上的,即实践上的尊重的提升。简而言之,对于法则的敬重,按照其理智的原因来说,就是一种可以先验地认识的肯定性情感。因为任何对于某种活动的阻碍的清除,都是在促进这个活动本身。”^③在康德看来,对于肯定性情感即敬重的认识,却只能从否定性的方面来着眼,即对于感性情感或爱好的抵制。第五,敬重这种道德情感不是一种快乐的情感,是与欲望的满足区别开来的。第六,敬重是道德动力。尽管这种情感不能充当道德法则的基础,但是却能够使道德法则本身成为准则的动力。因而它自身也就是唯一的道德动力。第七,敬重这种道德情感是由理性所致的。因为我们无法从任何经验性的根据中找到其源头,而只能先验地认识它。“因此,对于道德法则的敬重就是一种产生于某种理智根据的情感,而且,这种情感是我们所能够完全先验地加以认

① *Critique of Practical Reason*, p. 79.

② *Critique of Practical Reason*, p. 78.

③ *Critique of Practical Reason*, pp. 81 - 82.

识,并且洞见其必然性的唯一的情感。”^①总之,敬重是一种出于理性根据的,肯定性的道德情感,而且是遵循法则的动力。但是,这种道德情感本身的肯定性,却只能从否定的方面去解释。康德始终认为无法正面解释它,实际上也就是正面解释道德法则作为意志的根据。但是,他最终又不得不面对这个问题。至于表明了这肯定性的,不是别的,正是兴趣。这种兴趣促使主体去敬重道德法则,康德称之为“道德兴趣”。兴趣问题之所以成为实践理性的动力中的关键性问题,是由两方面的原因造成的:

一方面,实践理性出于自身的原因,必须从道德法则的客观性落实到主观性上,这必然涉及动力问题。而道德法则作为动力是无法从正面加以解释的。这实际上也就是康德在找到了道德法则本身作为意志的主观性根据和动力之后,还要提出敬重这个涉及一般被认为与感性联系在一起的情感概念的原因。对于敬重概念的强调,也就是在强调,实践理性要求行为不仅要具有合法性,还必须具有道德性。这就是说,在实践理性中,对于有限的理性存在者而言,要强调的恰恰是主观性的准则。“一切道德判断中,最为重要的就是要给予一切准则的主观原则以最大限度的关注。”^②这种主观性正体现在兴趣概念中。正如上文所述,兴趣问题是从实践理性的动力问题自身的要求之中生发出来的。

另一方面,只要实践理性要求道德法则从形式的状态落实到主观的主动的状态上,也就是从合法性落实到道德性上,那么必然涉及某种积极的情感,而这种积极的情感本身,在这个意义上具有“动力”的含义,这就是兴趣。所以,不仅对于我们,甚至对于康德本人来说,不解决实践理性的动力中的兴趣问题,也就无法真正解决实践理性自身的问题。正因如此,兴趣问题在讨论实践理性的基本环节,即纯粹实践理性的动力问题时具有了突出的并且是关键性的位置。

^① *Critique of Practical Reason*, p. 76.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 84.

既然兴趣问题已经作为解决实践理性的动力问题的关键性问题被不可避免地提了出来,那么康德对这个概念又是如何说明的呢?大致可以归纳为以下几点:第一,从兴趣本身的功能性角度而言,它在实践理性的动力环节中具有动力性的功能。“兴趣在动力是被理性所表象的范围内,意味着意志的动力。”^①第二,兴趣的对象就是道德法则,所以康德称这种兴趣为道德兴趣。第三,这种道德兴趣与敬重概念一样,是有其特定的范围的。也就是说,它只能用在有限的理性存在者身上,因为他本身是有限的,他的准则与法则的符合并不是出于必然的。不能用在上帝的意志上。“然而,所有这三个概念——动力、兴趣和准则——都只能运用于有限的存在者。因为它们毫无例外地都是以这种存在者的本性的局限性为前提的,其意愿的主观性并不是自己就能与实践理性的客观法则相符合的。”^②第四,这种道德兴趣具有理性的性质。从其来源这方面讲,道德兴趣是由道德情感生发出来的。“敬重的情感……只是涉及实践上的东西,并且仅仅是按照法则的形式,而非法则的任何客体,与法则的表象相联系;这样,它就既不能算做快乐也不能算做痛苦,但却产生了一种对于遵循法则的兴趣,我们称之为道德兴趣。”^③从这种兴趣本身的角度来讲,它是不同于由爱好所产生的任何其他兴趣的,是实践的,并且是自由的。“因为我们认识到,决定自己的只能是法则,而非任何(感性的)兴趣;这样,我们便意识到了一种完全不同的、由法则所在主观上产生出来的兴趣,这种兴趣是纯粹实践的和自由的。”^④

3. 康德对于兴趣问题的解决方案

既然兴趣问题是康德在处理实践理性的动力时无法回避的问题,那么康德又是如何解决它的呢?解决的途径同样有正反两条:

① *Critique of Practical Reason*, p. 82.

② *Critique of Practical Reason*, p. 82.

③ *Critique of Practical Reason*, p. 83.

④ *Critique of Practical Reason*, p. 83.

一是否定性的解决途径:职责。康德在提出兴趣问题之后,并没有多做停留,而是紧接着笔锋一转,提出了职责概念,并引发出一种被称为“义务论”(或职责论)的思想。这一方面是由康德对实践理性的内在发展逻辑的解释所必然导致的结果;另一方面也可以被看做是康德因无法正面解决兴趣问题而采取的一种迂回反证的方法。我们可以把康德对于职责问题的论述看做是他对兴趣问题的一条反面的解决途径。

在说明为什么职责是对兴趣问题的否定性解决途径之前,先看一下康德关于职责概念的定义及其特征的描述:第一,“当行为是依据这条法则并且是从其决定根据中排除了一切爱好的时候,就是客观地实践的,这种行为被称做职责;而且,因为这种排斥,在职责的概念中就含有实践的强制性,即含有对于行为的决定,而不管这些行为是如何不情愿地被做的。”^①从康德对职责概念的定义中,我们可以知道,职责概念的基本特征是其强制性。而这种强制性就表现为对于一切出于爱好的、出于经验的意志的决定根据的约束和排斥。服从这种强制性就是义务。第二,职责概念还涉及某种情感。这种情感是由职责的强制性意识产生的,但是“它却并不包含快乐,相反,却因这种强制性而包含了不快”^②。第三,职责体现了理性的节制。也就是说,行为不仅要合乎法则,而且要出于职责。

如前所述,敬重概念的肯定的方面所体现的正是兴趣问题。而康德通过对于职责概念的强制性的论述,把敬重的肯定的方面又拆解成为“敬畏”和“敬爱”正反两个方面。

“事实上,道德法则对于完善的存在者而言是一条神圣的法则。但对于任何有限的理性存在者的意志而言,则是一条职责的法则,这条职责法则是道德强制的,并且是通过对法则的敬重和对其职责的敬畏

^① *Critique of Practical Reason*, p. 83.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 83.

而决定行为的。”^①对于道德法则的敬重,从正面来讲,就成为了敬爱。它常常表现为道德狂热。康德认为,《福音书》中的戒律所描述的是最为完美的德性意向,即纯粹出于“自发地”去履行道德法则所规定的事情。也就是说,不但合乎法则,而且完全出于法则。但是,在康德看来,这种道德完满性,对于人这种被造物而言,却是不可能达到的。因为,人作为有限的被造物,是不可能完全摆脱爱好和欲望的,他的行为准则不可能自觉地去符合道德法则,这是人所立足的道德层次。如果人过度自负,竟然臆想自己能够完全拥有只体现在神圣性中的道德完满性,以为自己不用受职责的强制就能够成就德性,那么“他们就不仅是把动力置于病理学上(置于同情和自爱之中)而非道德上(置于法则之中);而且,他们还以这种方式制造出一种肤浅的、高骛的、幻想的思维方式,用一种既无须鞭策亦无须约束或是命令的自发的善良心意来自许,并因而忘记了他们的义务”^②。康德认为,这样一种过分自以为是的敬爱,便成为了道德狂热,它所追求的道德完善性将是虚幻的。对于道德法则的敬重,从反面来讲,就成为了敬畏。从主体这方面来讲康德用敬畏概念要表达的实际上就是蕴涵于职责之中的理性节制的意思;从道德法则这方面讲,表达的就是道德法则的强制性,职责的强制性。这同样是由人的道德层次所决定的。因为人无法完全摆脱欲望和爱好,所以不应该幻想纯粹出于自愿,而必须是出于职责去遵循道德法则。“他能够永久居于其中的道德状态就是德行,亦即处于斗争之中的道德意向,而不是在幻想之中拥有意志的意向的完全的纯粹性时的神圣性。”^③

这样,对于道德法则的敬重便落实到了由职责概念所表达的对于道德法则的敬畏上了。而“敬畏”正是康德借职责来解决兴趣问题的

① *Critique of Practical Reason*, pp. 84 – 85.

② *Critique of Practical Reason*, p. 87.

③ *Critique of Practical Reason*, p. 86.

结果。从这一结果可以得出两个结论：第一，康德对于兴趣问题的解决，实际上是否定了自发性的兴趣能够作为动力，这就是所谓否定性地解决兴趣问题的第一层意思。在否定了兴趣之后，能够肯定的只是接受某种强制性，而强制性又表现为对于欲望和爱好的排斥和否定，康德用“斗争”一词表达了否定性地解决兴趣问题的第二层意思。这就是说，职责概念是对于兴趣问题的否定性解决的原因；第二，从含义上看，敬畏概念表达的似乎是对某种其他事物的畏，这似乎与康德的自律原则背道而驰了。正因用职责概念解决兴趣问题所遇到的困难，即对于兴趣作为动力的否定以及敬畏的他律性的可能性，所以康德还要从肯定的角度来解决兴趣问题。

二是肯定性的解决途径：先验的方法。对于从职责概念否定性地解决兴趣问题所遇到的困难，康德从肯定性的角度分别予以了回答：一方面，为了消除敬畏的他律性含义，即职责的他律性含义，就必须寻找其根源。“职责！……你的可敬的根源在哪里？从哪里可以找到你那高傲地弃绝了一切与爱好的亲缘关系的高贵谱系的根源？”^①康德认为，这个根源不是别的，正是“人格”。人格所体现的是超越了自然必然性的独立和自由，也就是“人自己的理性所给予的纯粹的实践法则”^②。因此，敬畏的对象实际上是由理性立法的实践法则，即道德法则，而这道德法则又是源于人的理性自身的，所以敬畏法则就是敬畏人自己，这正是理性自律的体现。康德把这表述为：人是目的。所以归根到底，是人自己在决定自己的意志，而体现了人格的道德法则正是纯粹实践理性的真正动力。另一方面，为了解决无法肯定兴趣的问题，康德对兴趣做了限定，即把兴趣限定为“理性兴趣”。简单地说，这种理性兴趣是与任何经验性的兴趣相区别的，它体现了理性的自我立法，并且以普遍性和主体性为基本特征，它与自由概念联系在一起，是不可解释

^① *Critique of Practical Reason*, p. 89.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 89.

的,它的确证只能通过某种理性信仰,正是这种理性兴趣是保证实践理性得以可能的基本条件。也就是说,康德用职责概念所否定的只是激情层面的兴趣,却肯定了理性层面的兴趣。肯定了理性兴趣作为实践理性的动力,实际上也就是肯定了道德法则本身就是实践理性的动力。

实际上,康德在这里的解决方法再次采用了先验的论证。即区分现象与物自体,按照他的说法,这是拯救自由的唯一方法:“把与时间相连才能决定的事物,从而也把其处于自然必然性法则之下的因果性,仅仅归属于现象,而把自由归属于作为物自体的同一个存在者。”^①当然,由这种先验的自由所保证的理性兴趣是不可解释的,但也正是这种兴趣却由道德法则的实践意图,或者说由道德法则决定意志这样一个理性事实,得到了证明。

正如康德本人在《道德形而上学原理》中所说的:“只有通过兴趣,理性才能成为实践的。”^②康德一方面强调这种兴趣是理性兴趣,或称道德兴趣;另一方面又认为对这种道德兴趣是无法解释的,认为“这是一切道德探索的极限”^③,从而也是一切实践哲学的极限。而兴趣概念本身正是体现这个极限问题的极限概念。作为道德兴趣的实践兴趣在这里就是意志的主观决定根据,或者说是纯粹实践理性的动力。但是,这种能够充当纯粹实践理性的动力的实践兴趣必然是道德兴趣,而这种道德兴趣或理性的兴趣也就是道德法则自身,是意志的主观的决定根据。

四、至善的难题

意志的形式的决定根据和主观的决定根据都是道德法则本身。但是,至此实践理性并未最终实现出来,或者说,纯粹理性的实践的应用

① *Critique of Practical Reason*, p. 98.

② *Critique of Practical Reason*, p. 90.

③ *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 93.

还并没有完成。在康德看来,实践理性的目的并不是认识客体,而是要去实现其自身的要求。既然实践理性是必须被实现出来的,那么,就必然涉及实践理性的对象问题。对于实践理性而言,实践理性的对象的问题,就是通过道德法则而可能达到的结果的客体的表象的问题。

1. 至善

从是否能够成为意志的决定根据的角度来看,实践理性的对象就是自在的善恶,这种自在的善恶不能作为意志的决定根据,而只能是由意志的真正决定根据,即道德法则所导致的结果。但是对康德而言,实践理性的最终意图是实现其对象。那么,从对象的实现的角度来看,实践理性的对象就是“至善”,这是实践理性的最终的对象。康德认为,同思辨理性一样,纯粹实践理性也必须为实践上的有条件者,即为基于爱好和需求的東西寻找无条件者,并且以这种无条件者作为实践理性的对象的无条件的总体,而这个无条件的总体就是至善。至善,是实践理性的全体对象,因而也是实践兴趣的全体对象。在康德看来,对于至善的兴趣也就是对于普遍的善的兴趣,“对于普遍的善抱有无可怀疑的兴趣……”^①这种普遍性正体现了至善的全体性。至善是实践理性的全体对象,也就是纯粹意志的完整对象,这一点与作为实践理性的一般对象的自在的善恶是不同的;但是,就不能被当做纯粹意志的决定根据这一点而言,两者却是一样的。

康德认为,至善之所以是实践理性的全体对象,是与实践理性的实现的必然性要求相关的。而这种“实现”又体现在至善概念本身之中。至善,即“至上的善”。这里的“至上”包含了双重含义:“即可以指‘至高无上’,也可以指‘完满’。”^②所谓“至高无上”是指自身是无条件的,并且能成为其他东西的条件;而“德行”正是所有为我们所欲的东西的无上条件,是对于“幸福”的追求的无上条件。因此,德行就是“至高无

① *Critique of Practical Reason*, p. 113.

② *Critique of Practical Reason*, p. 114.

上的善”。但是,这种至高无上的善却并不是“全部的和完满的善”,因而还不能成为实践理性的全体对象。而要成为实践理性的全体对象,即成为至善,那么除了德行之外,还必须包括幸福。因为唯有在具备德行的同时也实现了幸福,才能真正体现实践理性对于自身的实现的要求。体现了道德性原则的实践理性对于幸福的要求,就是对于自身对象的完整性的要求,也就是对于自身的“实现”的要求。所以,黑格尔在《精神现象学》针对康德的章节中说过:“道德意识决不能放弃幸福,决不能把幸福这个环节从它的绝对目的中排除。……道德并不力图保持自己为一个与行为相对立的意向,而毋宁力图有所行为,换句话说,力图实现自己。”^①

可以说,由于实践理性对于自身的实现的要求,就导致了至善必然要成为实践理性的全体对象。而至善不但要包括德行的一面,也必然包括幸福的一面。因此,实践理性的实现的必然性要求也就导致了对于幸福的要求,这就涉及道德法则与其感性结果的关联,这个关联也是实践理性必将产生辩证论的原因所在。

2. 德行原则和幸福原则

由于至善是由两种元素构成的,即德行和幸福。实践理性的实现是对于至善的实现,也就是对于实践理性对象的整体实现。因此,德行和幸福就必然要联结在一起。那么,这种联结无非有两种方式,或者是依照同一性法则的分析的联结,即逻辑的联结;或者是依照因果性法则的综合的联结,即实在的联结。在康德看来,这两种元素在种类上是不同的,因此它们的联结不能是分析的联结。

为了说明这一点,康德列举了两个试图依据同一性规则来联结德行和幸福的古希腊学派,即伊壁鸠鲁派和斯多亚派。在他们看来,成就德行的努力和成就幸福的努力不是不同的行为,而是完全同一的行为。

^① 黑格尔:《精神现象学》(下卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1997年版,第127页。

当然,他们在强调这种同一性的时候所立足的根据是不同的。伊壁鸠鲁派立足于幸福原则,从而认为,意识到自己导致幸福的准则,这本身就是德行。斯多亚派则立足于德行原则,从而认为,意识到自己的德行,这也就是幸福。在康德看来,正是由于这两个学派各有自己的立足点,因此德行和幸福在他们那儿便不可能是同一的。伊壁鸠鲁派立足于幸福原则,实际上是把原则置于感性的层面,即置于对感性需求的意识之中;斯多亚派立足于德行原则,实际上是把原则置于逻辑的层面,即置于实践理性对于一切感性决定根据的独立性之中。因此,在伊壁鸠鲁派那里,归根到底幸福才是整个的至善,德行仅仅是谋求幸福的准则的形式,即“合理地运用手段去达到幸福”^①。而在斯多亚派那里,归根到底德行才是整个的至善,幸福仅仅是主体在意识到拥有德行时的状态。简单地说,一方面德行是幸福的手段,另一方面,幸福是德行的后果。所以,康德认为,无论如何德行和幸福是两种相互异质性的元素,它们之间的联结不可能是分析的。“分析论已经清楚地表明了,德行的准则和自身幸福的准则就它们至上的实践原则而言,是全然属于不同种类的,是远非一致的;即便它们同属于一个至善并使之成为可能,但是在同一个主体中,它们却是极力相互限制并相互妨碍。……幸福和德行是至善的两个在种类上全然不同的元素,因此它们的联结是不可能以分析的方式被认识到的。”^②由于作为实践理性的对象,也就是作为实践兴趣的对象的至善的两个构成元素是全然分离的,这种分离体现了两种不同的原则:德性原则和幸福原则。

3. 实践理性的二律背反

对于德行和幸福的共同要求是实践理性对于自身的实现的必然的结果。康德说:“在对于我们是实践的、亦即通过我们的意志而使之实

^① *Critique of Practical Reason*, p. 116.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 117.

现的至善中,德行和幸福被思想为是必然地联结在一起的。”^①前面说过,幸福和德行的联结或者是分析的,或者是综合的。既然它们之间的联结不可能是分析的,即依据同一性法则的联结,那么,康德认为,它们之间的联结就只能是综合的。这种联结“必须被设想为是综合的,甚至被思想为是原因和结果之间的联结,因为它关涉到实践的善,即通过行为而可能的东西”^②。

在康德看来,这种综合的联结既然是因果性的,因此,只存在两种情况:要么对于幸福的追求是德行的准则的动机,要么德行的准则是对幸福起作用的有效的原因。康德认为,第一种情况是不可能的,因为以幸福为德行的动机,实际上就是把意志的决定根据置于幸福原则之中,而幸福原则的基础是经验性和质料性的,对于康德而言,这种经验性和质料性的东西是不能构成道德原则的基础的。但是,第二种情况同样是不可能的,因为德行和幸福之间的因果性联结,作为实践的联结,最终是实现在感性领域中的。而这种实现显然不可能取决于意志的道德意向,而是取决于自然法则的知识以及实现其意图的自然的能力。于是,结论就是:遵循德行原则和实现幸福目标只能在两个分离的世界中进行。既然实践理性自身的实现的必然性包含了对于促进至善的要求,而构成至善的两个元素之间的联结又是无法完成的,因此就造成了实践理性的“二律背反”。

4. 实践理性二律背反的解决

在对实践理性二律背反问题的解决上,康德的思路与解决思辨理性二律背反问题时的思路是相同的。在思辨理性的二律背反中,冲突表现为自然必然性和自由之间的冲突。康德消解这一冲突的思路,简单来说,就是区分作为有限的理性存在者的人的两重性,即作为行为的主体,他同时生活在感性的世界和超感性的世界中;因此,与行为者相

^① *Critique of Practical Reason*, p. 117.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 117.

关的事件在作为受自然必然性支配的现象的同时,又包含了这种自然法则的因果性的决定根据,这种决定根据是不受自然法则支配的,而是受自由法则的支配,是处于不同于现象领域的本体领域中的。

根据同一个思路,康德认为,尽管实践理性二律背反中的第一命题,即对幸福的追求可以产生出德行意向的根据,是绝对虚假的;但是第二个命题,即德行意向必然产生幸福,则并非是绝对虚假的。在康德看来,第二个命题的虚假是有条件的虚假,也就是说,只有当我们把这种德行意向和幸福之间的联结看做是自然因果性的联结的时候,即把感性的经验的世界当做理性存在者所能置身的唯一场所的时候,这个命题才是虚假的。

但是,作为有限的理性存在者,即人的存在,非但不能仅仅被当做感性世界中的现象,也不能仅仅被当做知性世界中的本体,还必须被当做是可以在现象世界中实现的本体,也就是说,道德法则中包含了对于其在感觉世界的实现的纯粹理智的决定根据。这是一种自由的因果性联系。康德说:“德行的意向作为原因,而幸福作为感性世界中的结果,它们之间的这种因果性并非是不可能的。”^①

所以,康德对实践理性二律背反的解决所得出的结论是,德行意识作为原因和对幸福的期望作为结果,它们之间可以有一种自然的并且是必然的联结。理性兴趣对于欲望层面上的兴趣的优先性,使得上述联结成为一个有着隶属关系的联结:“至上的善(作为至善的第一个条件)就是德性;而幸福,尽管构成了至善的第二个元素,却仅仅是以道德为条件的,是前者的必然的后果。只有在这样一种隶属次序中,至善才是纯粹实践理性的全体对象。”^②

5. 至善的保证:公设

对于实践理性二律背反的解决,仅仅是解决了建立在实践理性自

^① *Critique of Practical Reason*, p. 119.

^② *Critique of Practical Reason*, p. 123.

身实现要求的基础上的对象的整体性问题。但是,对于至善的真实的实现的要求却仍未达到。在康德看来,以德行和幸福的隶属次序为条件的至善,只能在纯粹理智的世界中达成,却永远无法在这个现实的世界中真实地实现。然而,实践理性出于自身的规定性,又要求至善不仅被实现在理智世界之中,也必须被实现在现实的世界之中。为此,康德引入了纯粹实践理性的“公设”,以保证至善在现实世界中的实现。康德所说的实践理性的公设有三个,包括:灵魂不朽、自由、上帝存在。

第一,德行实现的保障:灵魂不朽。促进至善的实现是实践理性对于自己的必然要求。康德认为,德行作为至上的善是至善的无上条件。德行就是指在意志中,意向与道德法则的完全相符。而德行的实现同样是指意向完全符合道德法则。在康德看来,德行的实现是促进至善的要求的必然后果,但是“意志与道德法则的完全切合是神圣性,这是一种完善性,是所有处于感觉世界中的理性存在者在任何时候都无法达到的”^①。尽管如此,对于这种完善性的追求在实践上还是必须的。因此,德行的实现只有在一种向着完善性的无限进程中才能达成。而纯粹实践理性也将这种无限的实践的进步看做是必然的。由于这种向着完善性的无限进步是主体的行为,因此,“这个无限的进程,只有在下述前提下才是可能的:同一个理性存在者具有无限延续的实存和人格;这称之为灵魂不朽。这样,至善只有在灵魂不朽的先决条件下才是在实践上可能的,灵魂不朽与道德法则不可分割地联结在一起,成为纯粹实践理性的一个公设。”^②康德认为,所谓公设就是指本身是不可证明的,却是无条件有效的命题,是与先验的实践法则相连的。而灵魂不朽的公设一方面保证了德行的实现,另一方面也使人们看到了自己的有限性,从而促使他不懈地努力。可以说,灵魂不朽的公设保证了德行的实现,尽管这个实现是没有尽头的。

① *Critique of Practical Reason*, p. 126.

② *Critique of Practical Reason*, p. 127.

第二,道德法则的存在条件:自由。康德认为,“自由的公设发源于对于感性世界的独立性,以及按照理智的法则规定其意志的能力,即自由的法则自己”^①。康德在解决思辨理性的二律背反时,已经设立了自由的公设,只是在思辨理性那里,自由只是具有可能性而不具有实在性。但是,在实践理性中,理性却可以通过道德法则阐明自由的实在性。

第三,至善实现的保障:上帝存在。一方面,因至善而设定的上帝由灵魂不朽的公设所保证的是至善的首要元素,即德行在对于完善性的无限追求中的实现。在这种实现中,是无须任何感性动力参与的。但是,德行的实现并不代表至善本身的实现。由道德法则决定的至善的实现要求,使得幸福的实现同样成为必然。对于什么是幸福,康德说道:“幸福就是世界中的理性存在者的这样一种状态:在他的整个一生中,一切皆如其愿,皆凭其意。因而是基于自然和他的全部目的以及他的意志的本质决定根据的和谐一致之上的。”^②这就是说,幸福最终是与自然以及自然和我们的欲望能力的一致有关的。然而,康德认为,作为自由法则的德行法则是独立于作为自然法则及自然和自由的和谐的幸福法则的。世界之中的理性存在者始终不能够成为这个世界以及自然的原因。所以,单凭道德法则,我们无法在德行和与德行相称的幸福之间建立起必然的联系。也就是说,归根到底,人无法通过自己的意志成为世界的原因,成为自然的原因;也无法使自然与实践理性的法则相协调,当然也就无法成就幸福。但是,纯粹实践理性在为自己规定的任务中,却设定了促进至善实现的必然性。“因此,一个全部自然的原因就被设定了,而这个原因本身又是有别于自然的,它包含了幸福与道德之间契合一致的根据。”^③康德把这样一个原因称为“至上的原因”,并

① *Critique of Practical Reason*, p. 137.

② *Critique of Practical Reason*, p. 129.

③ *Critique of Practical Reason*, p. 129.

且认为,自然与理性存在者的意志法则,即道德法则协调一致的根据,以及自然与这种意志法则的表象协调一致的根据,都可以由这个至上的原因来提供。也就是说,只有当这样一个至上的原因被认定了,幸福与德行的联结与实现,即至善的实现在这个世界上才有可能。

康德认为,这个至上的原因就是上帝,上帝存在是保证至善得以实现的公设。“因而,自然的至上的原因,只要它必须是为了至善而被预设的,就是一个通过知性和意志而成为自然的原因(从而就是自然的创造者)的存在者,也就是上帝。因此,最高的派生的善(极善世界)的可能性的公设,同时也就是最高的本源的善的现实性的公设,即上帝存在的公设。”^①在这里必须强调的是,在康德看来,上帝存在的公设,并不先于道德法则;相反,上帝存在的公设是由实践理性的法则,即道德法则的必然要求而导致的公设。因为促进至善的实现是职责,因此设定上帝存在也是与职责联系在一起的,“是我们的权限”^②。总之,上帝的存在是为了道德主体而设定的,它在道德上具有必然性。康德认为,上帝的概念从其本源来看,不属于物理学,也不属于思辨理性,而是属于道德学的概念。

另一方面,既然至善的实现的最终保障是上帝的存在,那么这种可以实现至善的实践理性又体现在哪里呢?康德认为,它不体现在那些缺乏上帝公设的哲学学派中,而是体现在基督教的学说中。康德再次举了伊壁鸠鲁派和斯多亚派的例子。这两个学派都是独立地从理性与意志的关系来建立道德原则的,并且将建立的原则作为实现至善的至上的条件。但是,在康德看来,这些原则只是实现至善的部分条件,却不是全部的条件。伊壁鸠鲁派以幸福原则为至善的全部条件,但由于缺乏真正的全部条件,实际上只能通过明智来获取幸福,但这种明智是不具备普遍性的,是因人因事而异的,故而所获得的幸福也只能是有限

① *Critique of Practical Reason*, p. 130.

② *Critique of Practical Reason*, p. 130.

的,甚至是贫乏的。斯多亚派以德行为原则为至善的全部条件,同样,由于忽视了真正的全部条件,他们一方面自以为是,以为单凭人自身的道德能力便可以在这个世界中达到至善;另一方面又全然不顾至善的第二个元素,即幸福的实现,只是把它置于道德行为和对自己人格的价值的满足之中。总之,由于认为仅凭有限的理性存在者自己的意志便可以达成至善,因此不论是伊壁鸠鲁派还是斯多亚派都无法真正实现至善,从而无法体现实践理性。

康德认为,真正体现了实践理性实现至善要求的是基督教的学说。“基督教的学说,尽管人们还没有把它作为宗教学说,却在这一点上提供了一个至善的概念(上帝之国),只有这个概念才使实践理性的最严格的要求得到了满足。”^①这就是说,道德原则和幸福原则在基督教的学说中都得到了体现。康德认为,道德法则在基督教那里是纯粹的、严格的,亦即神圣的,它要求的是德性的神圣性。但是,作为有限的理性存在者的人,他所能达到的道德完善性只能是德行,也就是出于对道德法则的敬重而遵从这一法则的实践兴趣。这种实践兴趣表现为对于在遵循法则上混杂进不纯的动机这样一种偏好的意识,从而在不断提醒自己克服这类偏好的同时,便产生了一种与自重联系在一起“谦恭”。可以说,由于基督教的道德法则对于神圣性的严格要求,使得被造物所能成就的德行只能是无限地趋近于这种神圣性,并表现出谦恭。

同时,康德又认为,这种神圣的道德法则并不能够独自预告任何幸福。道德法则并不与依从于一般自然法则的幸福有必然的联系。基督教为了解决这个问题,提供了一个上帝之国。“基督教的道德学说,通过提供一个理性存在者在其中全心全意献身于道德法则的国度而补足了构成至善的第二个必不可少的元素的不足;这个国度就是上帝之国,在其中自然和道德,通过一个使这种派生的至善成为可能的神圣的创

^① *Critique of Practical Reason*, pp. 132 - 133.

世者达成了和谐,而这种和谐原本对于这两者中的任何一个单独说来都是陌生的。”^①当然,康德随后又指出,道德神圣性永远是有限的理性存在者的行为的原型,而向着这种神圣性的不断进步也就是德行,对人而言,这不但是可能的,而且是必然的。但是,与道德神圣性完全相称的幸福,即福祉,却只能在永恒之中才有可能获得。在这个世界中,它只是我们希望的对象。

尽管康德借助于对上帝存在的认定来保证至善的实现,但是,上帝存在又不能作为意志本身的决定根据,相反,正是促进至善实现的道德法则直接决定了纯粹意志。这就是说,上帝存在是为道德主体而设的,而不是相反。“这里要多加注意的是,这种道德必然性是主观的,即需求,而不是客观的,即职责本身。这是因为并不存在任何认定某物实存的职责,因为这只关涉到理性的理论运用。同样,这也并不意味着,对上帝存在的设定作为所有的一般义务的根据是必然的。”^②显然,在康德看来,只有职责才是客观的,而设定上帝存在是“主观的”,是道德主体的“需求”。

据此,康德提出了所谓的“目的秩序”来说明上帝和人的关系。“在目的秩序中,人(以及每一个理性存在者)就是目的本身,也就是说,若非同时自身是目的,他永远不能被任何人(甚至是上帝)仅仅当做手段,因而,我们人格中的人道对于我们来说必然是神圣的,因为人是道德法则的主体,因而也是那本身神圣的东西的主体,正是因为人的缘故并且与他相符合,某种东西才能够被称为神圣的。”^③在这段文字中,康德把他哲学的主体性立场阐释得淋漓尽致。他十分明确地提出道德法则的主体是人,而上帝的存在及其神圣性,也只是为了作为道德主体的人才设定的。也就是说,上帝在这里不是在人之外的他者,而是

① *Critique of Practical Reason*, p. 133.

② *Critique of Practical Reason*, p. 130.

③ *Critique of Practical Reason*, p. 136.

因自我的道德目的而被设定的。

总之,在康德看来,这些公设不是为了认识而设的,是为了实践的意图而设的。必须注意的是,这三个公设都是由实践理性借以直接规定意志的道德法则,以及对于道德主体遵循法则的必然性要求而被设定的,而不是相反。

第三节 康德的美学与目的论

康德的认识论通过考察知性为自然的立法,回答了“可以知道什么”的问题,即“真”的问题;而伦理学则通过考察理性为自由的立法,回答了“应当做什么”的问题,即“善”的问题。而知性和理性之间的中介环节,同时也是真与善之间的沟通问题即“美”的问题,则是康德的美学和目的论要处理的问题。康德从其批判哲学的整体性要求出发,通过对反思判断力的深入考察,以合目的性作为人类情感的先天原则来统一认知能力和欲求能力,在自然和自由之间搭建起一座桥梁,并且最终建立起了以人为本体的目的论的道德神学。康德论述美学和目的论思想的主要作品除了《判断力批判》之外,还包括《关于美感和崇高感的考察》、《〈关于美感和崇高感的考察〉反思录》、《实用人类学》和《“人类学”反思录》的部分章节等,其中《判断力批判》是反映康德的美学和目的论思想的主要作品,同时也标志着其批判哲学体系的完成。

一、判断力问题

康德早年的美学思想受到同时代思想家的很大影响,比如鲍姆加登、休谟、卢梭、哈曼以及伯克等人。鲍姆加登是莱布尼兹—沃尔夫学派的代表人物,他关于美是感性认识的完善以及审美是一种主体性的能力的观点,我们甚至可以在《判断力批判》中找到其痕迹。休谟在《论趣味的标准》一书中关于审美趣味的普遍有效性以及个体之间的

差异性的探讨给了康德不少启发。伯克的《论崇高和美的两种观念的根源》一书对于美学基本问题的系统化研究,尤其是对于崇高感的深入分析,还有卢梭对于人类的情感的强调,都对康德的《关于美感和崇高感的考察》有着直接的影响。这部作品也是康德前批判时期美学思想的代表性著作。然而与之相比,康德批判时期的美学思想已经有了较大的发展。关键之处在于:康德批判时期的美学以及与之结合在一起的目的论思想是建立在其批判哲学的体系性要求之上的,而由这一要求引出的首个概念便是判断力。

康德这样写道:“在我们认识能力的秩序中,在知性和理性之间构成一个中介环节的判断力,是否也有自己的先天原则;这些先天原则是构成性的还是仅仅调节性的(因而表明没有任何自己的领地),并且它是否会把规则先天地赋予作为认识能力和欲求能力之间的中介环节的愉快和不愉快的情感(正如同知性对认识能力、理性对欲求能力先天地制定规律那样):这些正是目前的这个判断力的批判所要讨论的。”^①在认识论和伦理学中,康德曾把对于人类的知性能力和理性能力的探索分别具体化为探究认知能力和欲求能力的先天原则如何可能。在《判断力批判》的序言中,康德则非常明确地把他的第三批判的任务规定为探究作为知性和理性的中介环节的判断力的先天原则如何可能,而这种判断力的先天原则又是作用于某种快乐与否的情感的。这项任务同时也就是康德的美学和目的论的任务。在展开这项批判任务之前,必须先弄清楚以下两个问题:为何知性和理性之间需要这样一个中介环节?这种作为中介环节的判断力是什么?

对于第一个问题,康德是从他的批判哲学体系的总体结构以及这一批判体系的基本目标的角度来回答的。在康德那里,判断力是作为人类认识能力体系中的一个不可缺少的环节被提出来的。康德的先验哲学考察的是人类的认识能力本身,在他看来,人类的不同的认识能力

^① 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第2页。

以及体现该能力的概念拥有不同的“领地”，这些能力及概念对于各自的领地可以行使“立法权”。在认识论中，康德考察了人类的知性以及先验范畴，这是“自然的领地”，在其中，知性为自然立法。而在伦理学中，康德考察的是人类的理性以及道德法则，这是“自由的领地”，在其中，理性为自由立法。于是，自然和自由、现象和物自体分属不同的领域，遵从不同的法则。而同一个人，作为自然的人，要服从自然因果律，而作为自由的主体，则又要遵循道德法则。

康德在第一批判的辩证论部分已经揭示出，对于同一个主体而言，自然律和自由律完全可以并存，并且互不侵扰。而且，这种现象/物自体的划分成了先验哲学解决由人类理性的本性所产生的冲突的钥匙。但是，在另一方面，这种划分确实也造成了现象和物自体之间，自然领域和自由领域之间，或者说感官世界和超感官世界之间的隔绝。就这个超感官的世界而言，尽管它总是以理念的面目在理性的理论运用和实践运用中扮演不可或缺的角色，但是，这种理念本身却永远无法被扩展为一种知识。“感性经验”永远只可能是关于现象的知识，而“理性事实”则永远只是“事实”而非“知识”，它们之间永远存在严格的界限。康德把这种隔绝称做“作为感官之物的自然概念领地和作为超感官之物的自由概念领地之间固定下来的一道不可估量的鸿沟”^①。正是这样一道鸿沟，断绝了从自然领地向自由领地过渡的任何可能性。

然而，康德的批判哲学，却是以恢复人类理性的尊严并且阐明在一个遵循自然规律的世界中自由何以可能为基本目标的。就此目标而言，从自然向自由的过渡是必须的。按照康德的说法：“毕竟，后者（即自由概念领地）应当对前者（即自然概念领地）有某种影响，也就是自由概念应当使通过它的规律所提出的目的在感官世界中成为现实。”^②这就是说，感官的世界要以超感官的世界为基础，而超感官世界要在感

^① 《判断力批判》，第10页。

^② 《判断力批判》，第10页。

官世界之中实现其目的。对于批判哲学来说,自由和自然应当统一。但是,这种统一的根据又是什么?康德说,我们可以在知性和理性之间发现这个根据。这就是同样作为人类的高层认识能力的判断力,判断力正是处于知性和理性之间的中介环节,也正是这个中介环节使得自然和自由两个领域的统一成为了可能。因此,就体系的完整性而言,康德认为,如果不把关于判断力的批判作为对人类认识能力的批判的一个环节,这个批判体系就是不完整的。

对于第二个问题,康德是从人类心灵能力的体系的角度来解答的。他认为,人类心灵的能力可以被分为认识能力、愉快和不愉快的情感以及欲求能力。其中,认识能力涉及知性,欲求能力涉及理性,而愉快与否的情感则是认识能力和欲求能力的中介环节,涉及的正是判断力。在“知”、“情”、“意”中,“情”成为中介环节。因此,康德说,判断力批判要考察的是作为知性和理性的中介环节的判断力是否有其先天原则,并且要考察这种先天原则是如何被赋予作为“知”和“意”的中介环节的“情”的。

尽管康德提出判断力的问题是与其批判哲学的体系性要求有关的,但是,判断力的问题之所以必然出现,也是与批判哲学的基本目标或根本归属有关的。这个目标或归属就是作为最终目的的道德的主体。我们可以拥有认识能力,却不一定有道德意识,即便有了道德意识,却还是可以选择不按照道德法则行事,即便遵循了道德法则,却未必能成就幸福。如果缺乏某种更基本的要素,完善的道德人的目标是无法实现的。就像在第一批判的原理分析论部分,康德的知性研究在进行到如何将范畴应用于现象之上的时候,必然会提出一种关于先验的判断力的学说,进而提出先验的图型说作为这种应用的基础,在由自然向自由的过渡中,同样也必然会出现可以作为过渡的基础的这种判断力,所谓的过渡,就批判哲学的基本目标而言,就是指一种根本性的取向,是主动性的。正是在人类的最基本的情感那里,康德发现了这种具有主动性取向的东西,并且认为正是它向我们显示了理性功能和知

性功能得以实践的主观条件。因此,这种最基本的情感也是一种高级的情感。

这样一种既作为中介环节又具有主动性的基本要素的判断力,与知性和理性相比又有什么特点呢?康德认为,第一,对于批判哲学而言,只存在两个人类认识能力活动并立法的领域,即知性立法的自然领域和理性立法的自由领域,在此之上没有别的先天原则,也没有别的领域。因此,作为中介环节的判断力并不具有自己专门的领域,既不像知性那样以感官世界为自己的立法领域,也不像理性那样以超感官世界为自己的立法领域。第二,尽管判断力不具有自己的立法领域,但是,它的原则却可以“在必要时附加于双方中的任何一方”,“可以拥有某一个基地和该基地的某种性状”^①。这就是说,判断力是可以有自己的先天原则的。这个原则就是合目的性。第三,判断力的原则仅仅是调整性的,而非构成性的。只有通过判断力,人类认识诸功能才能够达成和谐。第四,这种调整性的功能是主观性的,涉及人类的某种高级的情感,愉快和不愉快的情感。

二、反思性判断力

在确定了考察知性和理性之间的中介环节的必要性,并且明确了这一中介环节就是判断力之后,剩下的问题就是:到底什么是判断力?康德在第三批判中所要考察的判断力与他在第一批判中提到的判断力是否是同一种判断力呢?这种判断力的先天原则又是什么?在康德看来,一般意义上的判断力,就是指“把特殊思考为包含在普遍之下的能力”^②。按照上述定义中的“特殊”与“普遍”的关联,康德把判断力分为两类:规定性的判断力和反思性的判断力。规定性的判断力,是指在普遍的规则、规律或原则被给予了我们之后,我们将各种特殊的東西归

^① 《判断力批判》,第11页。

^② 《判断力批判》,第13页。

摄于这些规则、规律或原则之下的那个判断力。也就是说,在这种情况下,规则、规律或原则是现成的,规定性就体现为以现成的普遍性去归摄各种特殊性。在第一批判的原理分析论的开头部分,康德曾经讨论过这类判断力。康德讨论这个判断力的前提是:对于我们的认识而言,纯粹知性概念即范畴已经是现成的,而这种普遍性的范畴与经验性的直观是完全异质的,要把直观归摄到概念之下,从而使范畴应用于现象之上,这时候就需要这种规定性的判断力。因此,康德对这种判断力的描述是:“如果把一般知性解释为规则的能力,那么就是把事物归摄到规则之下的能力,也就是分辨某物是否从属于某个给定的规则之下。”^①但是,康德认为,这类规定性的判断力并不能够归摄自然界中的一切特殊的東西。因为自然界中的特殊事物是千差万别、无限多样性的,规定性判断力所涉及的那些规则、规律或原则,即知性的一般法则,不可能归摄所有特殊性的东西,还有无限多样的特殊事物需要其他的规律。尽管从知性的角度来看,除了知性的一般法则之外的那些规律只是经验性的规律,只是偶然性的,但是它们仍然是规律,因此,它们必须是出自于某种多样统一性原则的。也就是说,我们除了用现成的知性规则去归摄某些特殊事物之外,还必须为另外的特殊事物寻找到另一种原则。所谓反思性的判断力,就是指从自然中的特殊上升到普遍,为特殊的事物寻找普遍性的原理的能力。

既然反思性判断力是要为特殊事物去寻找普遍性原理,这就意味着这类判断力本身也需要某种原则,这种原则将为反思性判断的统一性而非规定性判断的统一性提供根据,后者的统一性是由合乎经验的规律性来保证的。那么,反思性判断力的原则又具有那些特点呢?

第一,从来源上看,这条原则不是源于经验的,因为该原则恰恰是要为一切经验性原则在更高的原则之下达成的统一性,从而完成一个有序的系统的可能性提供根据。因此,这个原则只能是由反思性判断

^① 《纯粹理性批判》,第135页。

自己提供给自己的原则。

第二,从原则所针对的对象来看,这个原则不是颁布给自然的,而是判断力出于反思自然的需要而自己颁布给自己的。这一点尤为关键。在规范性判断中,由于普遍的自然规律在知性中有其根据,知性是按照合乎规律性的原则把这些规律颁布给自然的。但是,正像前面所说,除了自然的普遍性规律之外,自然的经验性规律及其作用是千差万别的,“以至于对我们的知性来说,将不可能在自然中揭示某种可理解的秩序,把自然产物划分为类和种,以便把对一个产物的解释和理解的原则也运用于解释和把握另一个产物,并从一种在我们看来如此混乱的(真正说来只是无限多样的、不适合于我们的把握能力的)材料中产生出一个关联着的经验来”^①。因此,对于那些无限多样的特殊的经验性规律来说,必定存在着未能被普遍性自然规律所规定的东西。而这些东西也是需要按照某种统一性来把握的,尽管这种统一性不再是规范性判断的统一性,按照康德的说法,“就好像有一个知性(即使不是我们的知性)为了我们的认识能力而给出了这种统一性,以便使一个按照自然规律的经验系统成为可能似的”^②。显然,康德的意思是说,反思判断力在这里只是出于反思自然的目的,出于给无限多样的经验性提供某种统一性的目的,而做了“好像”是知性在为自然提供普遍性规律时所做的事情。但实际上,反思判断力在这里只是在给自己提供这个原则。既然这个原则的根本目的是使“一个按照特殊自然规律的经验系统成为可能”,实际上就是为了使全体的自然秩序成为可能,只有按照这个目的,事物的性状才能够达成协调一致,那么这样的一种目的性也就成为了这个原则本身的唯一根据,因此,康德把这个原则就称做“合目的性原则”,或者“自然的合目的性原则”。

第三,这种自然的合目的性原则是一个先验的原则。所谓先验原

^① 《判断力批判》,第20页。

^② 《判断力批判》,第15页。

则,是指这种原则代表了一种先天的普遍的条件,只有通过这样的原则,对象才能够成为我们知识的客体。就自然的合目的性原则来说,“因为诸客体就其被思考为服从该原则而言,其概念只是有关一般可能经验知识的对象的纯粹概念,而不包含任何经验性的东西”^①。因此,它属于先验原则,而非形而上学原则或经验心理学原则。

第四,这个自然的合目的性原则是与愉快的情感相关的。在康德看来,当知性按照其本性行事之时,普遍自然规律和知觉的吻合是严格的、必然的,秩序是现成的,不可能伴有愉快的情感发生;但是,自然合目的性原则所体现的反思判断力,是“有意地”要为特殊的、偶然的事物寻找统一性和秩序。这种意图的实现必然是和愉快的情感相结合的。“发现两个或多个异质的经验性规律在一个将它们两者都包括起来的原则之下的一致性,这就是一种十分明显的愉快的根据,常常甚至是一种惊奇的根据……”^②这种愉快是寻找到自然与人类的认识能力的偶然的相一致时的愉快。

第五,这种自然的合目的性原则是一个调节性的原则,而非构成性的原则。这就是说,自然本身是只能够由知性立法,只能够遵循普遍性的经验规律的,我们无法将自然本身看做是一个客观的合目的的系统,或者说将合目的性原则赋予自然,但是出于我们对于自然秩序的需求,我们仍然可以将此合目的性原则作为我们认识自然的某种原则。这里,调节性就体现为主观性。另一方面,调节性还体现为认识能力之间的协调一致,这种协调一致与愉快的情感相伴。

因此,在康德看来,反思性判断力的先天原则就是自然的合目的性原则。这个原则既不是我们得自于自然的,也不是颁布给自然的,而是为了在知觉向人类呈现出来的特殊之物上发现普遍之物,在差异性中发现统一性,以便得出一个协调的关联的自然秩序,而采纳的原则。而

^① 《判断力批判》,第16页。

^② 《判断力批判》,第22页。

反思性判断力则成为促成自然和自由相互联结的中介和桥梁,从而“促进了内心对道德情感的感受性”^①。康德把这种反思性判断力分为两类,即审美判断力和目的论判断力。

康德认为,对于一个客体的表象而言,既有主观的东西,也有逻辑的东西。那主观的东西只是表明表象与主体的关系,而不涉及与对象的关系;那逻辑的东西则是指可以被用做对象的规定的东西,亦即与知识相关。在康德看来,与逻辑的东西相比,那主观的东西是不能构成任何知识要素的,而只是表明为与这表象相结合的愉快与否。这种与表象直接结合并且不构成任何知识要素的主观的东西,就是合目的性。康德把这表象本身称做“合目的性的审美表象”。因此,这种审美表象只是与主体有关,而并不与客体相关。而与这种表象相结合着的愉快的情感,所表明的也就是在反思性判断力中发生作用的认识能力与这些认识能力所朝向的那个客体之间的某种协调性。这里所说“朝向”客体,并不是要构成客体的知识,而只是出于一种合目的性的协调性。康德称这种愉快表达的就是“客体的主观形式的合目的性”。“对象就必须被看做对于反思的判断力是合目的性的。”^②这样的判断,也就是“客体的合目的性的审美判断”。

这种合目的性的审美判断中包含的愉快,在康德看来,首先是由反思判断力对于想象力和知性的协调而唤起的一种愉快的情感,这种协调只是主体能力与对象的偶然的协调。或者说,这种愉快的根据只在于一般反思的对象的形式之中。其次,也正因这种愉快的根据只在于反思的对象的形式之中,所以它不能被当成是与对象的表象必然地相结合的,而只是通过反思的知觉“被认做”与该表象相结合的。再次,这种愉快的情感也是具有普遍性的,尽管是出于主观的普遍性。因为虽然这种愉快只是出于某种主观性的协调性,但它在反思性判断中将

^① 《判断力批判》,第32页。

^② 《判断力批判》,第25页。

被看做是与客体的表象必然地结合着的,所以这种愉快对于每个下判断者都是相同的。对象也因而被称为“美的”,而按此普遍有效的愉快而下判断的能力也被称为“鉴赏”。

在康德看来,这种鉴赏判断的怪异之处就在于:“它不是一个经验性的概念,而是一种愉快的情感(因而根本不是什么概念),但这种情感却又要通过鉴赏判断而对每个人期待着,并与客体的表象联结在一起,就好像它是一个与客体的知识结合着的谓词一样。”^①总之,这种愉快的情感来自于对于事物的形式的反思。康德认为,因此,就主体而言,这种愉快表明了客体的主观形式的合目的性;但就对象而言,这种愉快同时也就表明了按照自由概念的合目的性。所以,审美判断不仅与“美”相关,即作为鉴赏判断;也要与“崇高”相关,即可以作为源出于精神情感的某种判断。既然对于一个客体的表象而言,其主观的东西是某种主观形式的合目的性,并且可以落在审美判断力上,那么,其逻辑的东西呢?康德认为,对于主观形式的合目的性而言,其协调性体现为事物的形式与主体的认识能力之间的协调,以及想象力与知性的协调,故其愉快是反思事物的形式时直接的对此形式的愉快感受;但对于逻辑的东西的合目的性而言,其协调性却要体现为事物的形式与该物本身作为知识的可能性之间的协调性,即知性与理性的协调。因此,并不包含对该物的愉快感受。

上述的两类协调表明了不同的合目的性,前一类协调涉及“自然的美”,后一类协调涉及“自然的目的”。前面的那个合目的性是“主观的形式的合目的性”,后面那个则是“客观的实在的合目的性”。因此,整个判断力批判也就可以被分为审美判断力批判和目的论判断力批判。“前一种判断力被理解为通过愉快和不愉快的情感对形式的合目的性(另称之为主观合目的性)作评判的能力,后一种判断力则被理解为通过知性和理性对自然的实在的合目的性(客观合目的性)作评判

^① 《判断力批判》,第26页。

的能力。”^①可以说,在康德那里,美学和目的论思想是由知性和理性或自然和自由的统一的要求而产生的,反思性判断力及其合目的性原则构成了这种思想的核心。

三、美与崇高

康德主要是通过对于审美判断力批判的考察来阐述其主要的美学思想的,而审美判断力批判则是对主观的形式上的合目的性的考察。值得一提的是,尽管从先验哲学的角度回过来看,康德早年的《关于美感和崇高感的考察》与第三批判之间存在着不少差别,但是,此文中对于美的主观性的强调、对于美与崇高的对立统一关系的论述、对于美与德行关联的突出,以及对于无目的的合目的性的提法,都已经预示了第三批判的主题。

1. 美

在关于美的考察中,康德主要考察了关涉到鉴赏判断的四个契机,这四个契机是按照判断的逻辑功能引导出来的,亦即与规定性判断力的四组范畴相应,这四组范畴分别是:质、量、关系和样式。

鉴赏判断的第一个契机是按照“质”来看的契机。康德说:“关于美的感性判断(审美判断)首先考虑的是质。”^②因此,这个契机考察的是美感的质的问题。对于鉴赏判断而言,要分辨某物是否为美的,取决于某种联系,这种联系只是指和知性相协调的想象力与主体以及主体的愉快与否的情感之间的联系,而不是指知性与作为认识对象的该物之间的联系。因此,鉴赏判断不是认识的判断,对于认识某物全无贡献;鉴赏判断只是感性的,即审美的判断。这种判断的根据只能存在于主观的方面,完全不能存在于所判断的对象方面。一个事物之所以被看做是美的,只是因为其适合了主体的某种形式,并引起了某种愉快的

① 《判断力批判》,第 29 页。

② 《判断力批判》,第 37 页。

情感。康德认为,因为这种鉴赏判断与对象本身的实在性无关,所以其愉悦感是不具有任何利害关联和功利关联的愉悦感。与之相反,对“快适”的愉悦感以及对于“善”的愉悦感都是与利害相关联的。所谓快适,是指在我们的感觉中使感官得到快乐的东西。这种快适表达了针对某个对象的兴趣,是与爱好相关的,因而其愉悦感是结合着利害关系的,这种利害是一种感官上的或是病理学上的利害。通过第二批判我们知道,善是意志的客体,其愉悦感是与欲求能力相关的,并且与敬重相关,因此同样结合着利害关系,尽管这种利害是理性的利害。在康德看来,这三种愉悦中,只有对美的鉴赏所带来的愉悦是一种没有利害关联的、自由的愉悦。

鉴赏判断的第二个契机是按照“量”来看的契机。这个契机考察的是美的普遍性,但这种普遍性却是一种无概念的普遍性。康德认为,关于美是无概念的但却具有普遍性这个观点,可以从第一个契机的结论中推导出来。既然对美的鉴赏带来的愉悦是无利害关联的,那么它必然不是建立在个别的爱好之上的,因此它必然同时包含了使所有人都获得愉悦感的根据。由于判断者获得的是一种无利害关联的、自由的愉悦,“因此他必定相信有理由对每个人期望一种类似的愉悦”^①。尽管这种美的普遍性对每个人都具有其普遍有效性,但是,它却不是出自概念的,因为它不表明任何与某个对象知识的相关性。所以审美判断只能是感性的判断,而不能是逻辑的判断,后者要通过概念构成某种对象的知识。然而,审美判断却采用了类似逻辑判断的形式,比如“这朵玫瑰花是美的”,这是一个审美判断;而“玫瑰花一般地是美的”这是一个逻辑判断。前一个判断是单称判断,所有的审美判断都是单称判断,因为其愉悦感是直接性的,而非通过概念的。后一个判断是通过许多单个的玫瑰花而得出的,因而是建立在审美判断之上的逻辑判断。所以,对美的鉴赏判断具有不基于任何客体的普遍有效性,这是一种主

^① 《判断力批判》,第46页。

观的普遍性。

鉴赏判断的第三个契机是按照此判断中的“目的关系”来看的契机。这个契机考察的是美的合目的性关系。所谓合目的性,就是指“一个概念从其客体来看的原因性”^①。这里涉及的是一个结果的表象,这个表象就是该结果的原因的规定根据,并且就目的而言先行于其原因,亦即结果的表象要先行于原因。但实际上,这里的“先行”并不是必然的,而只是从目的的形式方面来看的,因此并不必然地指向一个客观的目的。这就是说,这里的合目的性可以是无客观目的的,而只是从形式上考察的合目的性。从愉悦的角度来看,当目的被看做是愉悦的根据时,总是关联着利害关系的,并且总是关联着对象的规定根据。而审美判断既然是无概念的、无利害关联的判断,因此这种判断本身的规定根据,只是对象表象的不具有任何目的的主观目的性。说审美判断无目的,是因为这种判断与对象之间无任何利害关联,因此不具有客观目的;说审美判断仍然是某种合目的性判断,是因为从主观的角度来看,对象确实符合了我们的主观目的性。因此,美的合目的性只是单纯形式上的合目的性。

鉴赏判断的第四个契机是按照对对象的愉悦的“模态”来看的契机。这个契机考察的是美能够引起某种必然的愉悦的先天条件。康德认为,每个表象都可能和愉悦感相结合。比如快适的东西,会在我们心中引起显示的愉悦。但是,美的东西所引起的愉悦,却使我们感到是必然的。这种“美”和“愉悦”之间的必然性,不是理论上的客观必然性,也不是实践上的必然性。这种由美所引发愉悦感的必然性是“一切人对于一个被看做某种无法指明的普遍规则之实例的判断加以赞同的必然性”^②。康德称之为“示范性”。从来源上看,这种示范性所显示出来的必然性不是由概念推导而出的,因而是可以被质疑的。康德认为,

① 《判断力批判》,第55页。

② 《判断力批判》,第73页。

鉴赏判断中的这种必然性尽管可以被说成是“应当的”，但这个应当却是有条件的，即需要每个其他的人都赞同。因此，这也就是一种有条件的主观的必然性。那么这种主观的必然性的条件的根据又在哪里？康德认为，如果鉴赏判断有某种客观规则，那么毫无疑问，根据这条规则所作出的判断就具有无条件的必然性；如果鉴赏判断没有任何规则，那么不论何种必然性都不会出现；既然鉴赏判断可以在“美”和“愉悦”之间建立起有条件的主观的必然性，那么鉴赏判断必然拥有一条主观的原则，这条原则不是通过概念，而是通过情感达成其普遍性的示范性。这条原则就是“共通感”。这种共通感是我们的知识和判断能够被普遍传达的前提，鉴赏判断只有在这种共通感的前提下才能作出。

因此，美是一种没有概念的必然性，这种必然性的基础是共通感。

通过对鉴赏判断的四个契机的考察，康德得出结论：“鉴赏是与想象力的自由合规律性相关的对一个对象的评判能力。”^①这里有一个看似矛盾的说法，即“自由合规律性”。在鉴赏判断中，想象力是自由的，是无利害关联、无概念、无客观目的的。这种想象力不是再生的，而是生产性的、主动性的。但是，说这种自由的想象力是自发性合规律性的，似乎与其自由相互矛盾。因为只有知性才提供规律。康德认为，如果想象力被迫服从知性提供的规律，也就是说，想象力的产物要被概念所规定，那么就不能形成鉴赏判断，而只能形成逻辑判断了。所以，想象力与知性之间存在着某种主观的协调性，既不受限于概念而保持其自由性，又具有主观的合目的性。

2. 崇高

审美判断除了涉及“美”以外，还涉及“崇高”。在康德看来，同样为审美判断所关涉的崇高与美具有相同之处，这些相同之处在于：两者都带来愉悦感；两者都既不以感官的规定性判断，也不以逻辑的规定性判断为前提，而只以反思性判断为前提；这两种判断都是单一性的判

^① 《判断力批判》，第77页。

断,但却对每个人都具有普遍有效性;两者都依赖于想象力与认识能力的协调。但是,美和崇高之间仍然存在着显著的区别,这些区别包括:

第一,美涉及对象的形式,有形式就有所限制。相反,崇高可以不涉及这种形式,或者说,它涉及的对象是无形式的,由于无形式,也就无限制。对于美而言,无论想象力如何自发或主动,但总要涉及合目的性的形式,这表明想象力要与知性达成协调,因为形式总是关涉知性。但在崇高那里,由于甚至无须形式,想象力就要超出知性的限制要求无限制的总体,于是便上升至理性那里,要求与理性本身达成协调。

第二,美使人感受到的是自由的愉悦,而崇高却并非如此。“愉悦在美那里是与质的表象结合着的,在崇高这里则是与量的表象结合着的。”^①在美那里,愉悦感是与某种积极的情感相连的,是自由的,也是积极的。而在崇高那里,由于想象力不再受限于形式,就会给我们的鉴赏判断造成“瞬间阻碍”,使人产生不快。这种阻碍对我们的想象力而言似乎是某种强暴,但是,这瞬间的阻碍却又会激发想象力去追寻更高远的无限性,这无限性关涉到理性的理念。崇高正是针对理性的理念的。因此,美的愉悦是积极的愉悦,而崇高的愉悦则是消极的愉悦,或者说间接产生的愉悦,其中包含着“惊叹”和“敬重”。

第三,在涉及美的审美判断之中,自然向我们展现为一种有秩序的、像是依据规律的系统,但其实我们却并不能在知性能力中找到这些规则,这些“规则”只是我们依据主观的自然的合目的性原则获得的看似客观的规则。而在涉及崇高的审美判断中,甚至都不具备上述看似客观的规则和自然的形式。“以至于大自然通常激发起崇高的理念毋宁说是在它的混乱中,或在它的极端狂暴、极端无规则的无序和荒蛮中,只要可以看出伟大和力量。”^②因此,对于美,我们必须寻求一个在我们之外的根据,即便那个根据只是形式,只是自然的合目的性;但对

① 《判断力批判》,第 82 页。

② 《判断力批判》,第 84 页。

于崇高,我们却只需要在我们内心寻找根据。因为崇高是完全独立于自然的合目的性的。康德认为,在此意义上,崇高是对自然合目的性的审美判断的一个补充。

在康德看来,我们对美的鉴赏是某种静观,而崇高的情感总是结合着内心的激动。这种激动或者通过想象力与认识能力相关联,或者通过想象力与欲求能力相关联。据此,崇高可以被分为两类:数学的崇高和力学的崇高。与鉴赏判断的四个契机相同类似,对崇高的考察也是从判断的逻辑功能展开的。

所谓数学的崇高,是从“量”和“质”展开的。康德从“量”上对崇高的解说如下:“我们把那绝对地大的东西称之为崇高。”“崇高是与之相比一切别的东西都是小的那个东西。”“崇高是那种哪怕只能思维地表明内心有一种超出任何感官尺度的能力的东西。”^①在康德看来,客体的大小,可以带给我们某种可以被普遍传达到的愉悦,这种愉悦是想象力自身扩展的愉悦。他举例说,比如第一次走进罗马的圣·彼得大教堂的参观者所感受到的震惊。在这一时刻,想象力要极度地扩展自身以企及整体的理念,从而带来愉悦。从“质”的角度来看,就是要考察与崇高结合着的情感。康德认为,崇高的情感是想象力在估量“大小”时受到阻碍而产生的一种不愉快的感觉。美的情感是想象力与知性的和谐而产生的愉悦感;而崇高的情感则是想象力在扩展自身、超越知性,并进入与理性的关系之时受到阻碍而产生的不愉快,但这种想象力与理性的冲突进而又产生出内心能力的主观合目的性,亦即要求与理性达成协调。因此,康德说:“崇高情感的质就是:它是有关审美评判能力的对某个对象的不愉快的情感,这种不愉快在其中却同时又被表象为合目的的。”^②

所谓力学的崇高,则是从“关系”和“模态”展开的。从“关系”上

① 《判断力批判》,第86—89页。

② 《判断力批判》,第98页。

看,崇高是我们内心的力量与自然的强力的一种充满自信的较量。康德认为,自然具有一种强力。要在力学上说自然为崇高,这自然就必须被表象为能引发恐惧,我们在面对这个恐惧的对象时,一方面感觉到自己的局限性,但在另一方面,我们又并不因其是恐惧的而感到恐惧,而是在我们自己身上发现了某种非感性的尺度,发现了某种胜过自然的东西。“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判为崇高的,而是由于它在我们心中唤醒了我们的(非自然的)力量……”^①因此,康德认为,崇高其实并不存在于自然物中,而是蕴涵在我们内心之中。从“模态”上看,崇高具有普遍必然性。关于崇高,每个人的判断与我们的判断都是一致的。但是,这种普遍必然性不是从文化教养中或者是从习俗中产生出来的,其根基恰恰存在于人的本性之中。在康德看来,这种普遍必然性的根基就在道德情感之中。这种必然性同时也表明了审美判断不同于经验心理学,因为在这种必然性中,可以发现某种情感的先天原则。

总之,在康德看来,从对象和愉悦感的关系的角度来看,有四种情况:快适、善、美、崇高。其中美和崇高关涉审美判断力,关于这两者,可以作出如下的概括:“美就是那在单纯的评判中(因而不是借助于感官感觉按照某种知性概念)令人喜欢的东西。由此自然推出,它必须是没有任何利害而令人喜欢的。”“崇高就是那通过自己对感官利害的抵抗而直接令人喜欢的东西。”^②美的情感表象出来的更多地是游戏中的自由,而崇高的情感表象出来的正是合法的事物下的自由,这种自由是与内心的类似道德情感的情感相关的,因而体现了人类真正的德行。

3. 共通感

鉴赏判断的第四个契机的考察告诉我们,审美判断对于每个主体是普遍有效的,而这种普遍有效性是需要演绎的。但是,对于崇高而

^① 《判断力批判》,第101页。

^② 《判断力批判》,第98页。

言,却并不需要这样的演绎。因为我们在作出关于自然界的崇高的判断的时候,已经是对它的演绎了。因此,审美判断的演绎将只涉及鉴赏判断,即只涉及美的判断的演绎。康德认为,鉴赏判断有两个特点。第一个特点是:就愉悦感而言,鉴赏判断是对每个人都有同样的要求的,就好像是客观的似的;第二个特点是:不能通过在理论上和逻辑上寻找根据来规定鉴赏判断,它就好像只是主观的似的。既然演绎是要从主客或内外两方面阐明某种先天原则以及这种原则的适用性。那么,鉴赏判断的先天原则是什么呢?康德认为,鉴赏判断包含着某种出于合目的性的归摄原则,由于此判断不是建立在任何客体概念之上的,因此这种归摄原则也不是把直观归摄到概念之下,而是把想象力归摄到概念的能力,即知性之下。这是一种主观的原则,这个原则在人类身上就体现为“共通感”。“人们必须把共通感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,以便把自己的判断仿佛依凭着全部人类理性,并由此避开那将会从主观私人条件中对判断产生不利影响的幻觉,这些私人条件有可能会被轻易看做是客观的。”^①

普通人类知性有下面三条基本的准则:第一,自己思维;第二,在每个别人的位置上思维;第三,在任何时候都与自己一致地思维。康德认为,第一条准则是永远不被动的理性准则,因此是摆脱成见的思维方式的准则。第三条准则是一贯性的思维方式的准则。而第二条准则是扩展性思维方式的准则,在这种思维方式中,无论自然的条件所能够具有的东西多么优先,但却能够采取一种普遍化的态度。唯有这条准则是审美判断力的准则,才能够体现为共通感。康德认为,对美的兴趣有经验性的兴趣和知性的兴趣,前者涉及社会交往性,后者涉及道德。共通感为人类的某种情感,也就是对美的经验兴趣的普遍传达提供了先天的基础,但是要现实地传达它,还必须有一种手段。艺术就提供了这一

^① 《判断力批判》,第136页。

手段,使得共通感得以普遍地在经验中适用。而天才则是为这种艺术提供规则的才能或天赋。按照康德的说法:“天才就是:一个主体在自由运用其诸认识能力方面的禀赋的典范式的独创性。”^①而美的艺术,必须通过鉴赏力将想象力、知性和天才结合在一起。康德把这种艺术分为语言的艺术、造型的艺术和感觉的的美的游戏的艺术。

4. 鉴赏的二律背反

在康德看来,一个判断要出现辩证论,那么此判断必然有其先天的普遍性的要求。而要求普遍性的鉴赏判断的可能性根据正是产生了不可避免的冲突,从而产生鉴赏在其原理方面的二律背反。康德认为,关于鉴赏我们有两句常说的话。第一句话是:每个人都有他自己的鉴赏。这就意味着鉴赏判断只是主观的判断,每个人只能有自己的鉴赏判断,而无权要求别人赞同他的判断。第二句话是:关于鉴赏的问题,是无法争辩的。这意味着关于鉴赏判断是没有确定的标准的,因为“争辩”是要以客观的概念作为根据的,但在这类判断中我们缺乏这种根据。但是,康德接着说,这两句被常讲的话之间却还存在着另一个命题,虽然这个命题不像那两句话那么流行,但其实却是存在于我们每个人的思想中的,这就是:关于鉴赏,虽然我们不能争辩,却可以争执。于是,就产生了一个如下的关于鉴赏的二律背反:

正题:鉴赏判断不是建立在概念之上的,因为否则的话,就可以对这个判断进行争辩了,也就是说可以通过证明来对此争辩进行决断。

反题:鉴赏判断是建立在概念之上的,因为否则的话,尽管这种判断千差万别,我们甚至连对此判断进行争执都不可能了,也就是无法要求别人必须赞同这一判断。

康德认为,上述两个命题之间的冲突的关键之处,就在于鉴赏判断是否建立在概念之上。那么,要想消除上述冲突,只有指出那个“概念”在上述两个命题中是具有双重意义的。鉴赏判断既然要求对每个

^① 《判断力批判》,第163页。

人都具有普遍有效性,那么就必然会与某种“概念”发生关联。但是,在正题中的那个“概念”指的是知性概念,而在反题中的那个“概念”指的则是理性概念。从正题来看,鉴赏判断不是认识判断或逻辑判断,当然也就不是建立在知性概念之上的了。鉴赏判断只是与愉快情感相关的一个私人判断,这种愉悦感也只是对作此判断的个体有效,而并不要求他人也必然如此。就此而言,确实每个人都有自己的鉴赏。从反题来看,鉴赏判断是具有扩展性的判断,要从私人判断扩展为对每个人都为必然,这就需要以某种概念为基础。但这种概念既不可能通过直观来规定,也不可能被认识,或者说这个概念不能够提供任何有关客体的认识和证明,因此这种概念就只能是纯粹理性概念。这种理性概念是超越感官对象的,但又是人的感官世界的基础,只有建立在这种理性概念之上的鉴赏判断才会具有普遍有效性。通过对于概念的上述区分,正题和反题便可以并存不悖,鉴赏的二律背反得以解决。

总之,通过对审美判断力的考察,康德得出了他的美学思想的主要观点:美是在反思的判断中直接地带给人愉快的;美是没有任何利害关联而带给人愉快的;想象力只有在鉴赏判断中表现为与知性的合规律性之间的一致;美的评判原则是主观原则,但此主观原则是普遍有效的。而道德的原则是客观原则,同样具有普遍必然性,但却是关涉到普遍的概念的。在此意义上,康德说:“美是德性—善的象征。”^①因此,从根本上说,鉴赏是对道德理念的感性化的评判能力。

四、目的论

美和崇高的考察阐明了自然的形式的合目的性原则是反思性判断力的先验原则。但是,仅仅有主观上的或形式上的合目的性,还不足以使判断力真正承担起统一自然和自由两个领域的任务。除了形式的主观的合目的性之外,还必须阐明自然具有实在的客观的合目的性以及

^① 《判断力批判》,201页。

终极目的本身。就康德的目的论思想而言,从对主观的形式的合目的性即美学的考察,过渡到对客观的实在的合目的性的考察是必然的,康德把这个任务交给了目的论判断力批判。

然而,要阐明自然本身具有客观的合目的性立刻就会遇到一个显见的困难。这个困难在于:在判断力批判中,只有“包含审美判断力的部分是本质地属于它的,因为只有这种判断力才包含有判断力完全先天地作用于它的对自然进行反思的基础原则,这就是自然根据其特殊的(经验性的)规律对我们的认识能力的形式合目的性原则……与此不同,必须有客观的自然目的,即必须有只是作为自然目的才可能的那些事物,这一点却并不能指出任何先天理由……”^①这就是说,对于审美判断力,可以找到自然的形式的合目的性原则作为其先天原则,但是对于目的论判断力,却无法找到任何先天原则。在康德看来,要阐明自然界的客观合目的性,唯一可能的方法就是设定某种“推想”,为自然本身设定某种目的,但是这个目的又不可能来源于自然界和对自然界的经验知识。因此,就只有采取与审美判断中的那种主观性形式根据相“类比”的方式。尽管我们不可能按照某种客观根据来认识自然,但是“我们在引证一个目的论的根据时,我们就好像这根据存在于自然中(而不是存在于我们心中)那样,把客体方面的原因性赋予一个客体概念……”^②因此,可以充当目的论判断力的原则的,只是一条通过类比得来的调节性原则。总之,目的论判断力是要采取某种类比的方式,把审美判断力的形式的合目的性原则调节性地应用于包含无限丰富质料的自然界中,从而整全性地把握自然。

1. 目的论判断力

自然的合目的性不同于审美的合目的性,审美的合目的性是一种主观的形式上的合目的性,而自然的合目的性则被要求是一种客观的

^① 《判断力批判》,第29页。

^② 《判断力批判》,第210页。

实在的合目的性。但这种客观的合目的性又可以被区分为纯粹形式上的客观合目的性和质料上的客观合目的性。纯粹形式上的客观合目的性,是指尽管是客观的,但却不是实在的,而只是单纯形式上的合目的性。在康德看来,这种合目的性虽然可以被理解为是合目的性,但却不再需要这方面的目的论,亦即无须为这种合目的性再去找到一个目的本身或是别的根据了。比如几何图形就是如此,它只需根据我们内心的先天原则并被知性所规定。而质料上的客观的合目的性,则要求或者说是依赖于某个目的概念的。因为这种“质料”是涉及实存性的事物的,是涉及在我“之外”的事物的,为了认识它们,它们就必须被经验性地给出,这种质料上的客观合目的性就是经验性地合目的性。康德认为,体现纯粹形式的客观合目的性的美,是一种相对的完善性,它所带来的是主观的愉悦感;而体现质料的客观合目的性的美,则是某种完善,带来的是客观的愉悦感。

那么这种质料上的客观的合目的性又是以什么方式发生的呢?康德认为,从原因和结果的关系来看,无非有两种方式:或者把这个结果直接看做是目的;或者把这个结果看做是其他的原因的合目的性地运用的手段。后者对人类而言可以被称做有用性,对其他被造物而言可以被称做促成作用,因此只是一种相对的合目的性;只有前者才是自然之物的内在的合目的性。相对的合目的性,也就是外在的合目的性。这种目的性只能说明事物的外在的手段和目的的关系,此时事物不是以自身为目的而展现出来的。因此,对于自然目的的追问,还必须深入到以自然事物本身为目的的内在的合目的性。那么,这种以自身为目的的自然目的又是什么呢?康德说:“如果一物自己是自己的原因和结果(即使是在双重意义上),它就是作为自然目的而实存的。”^①但是,康德又认为,这只是一个不太确切的暂时的说法。还需要对自然目的的进行更确切的推导,这种推导也是从因果关系入手的。

^① 《判断力批判》,第221页。

从知性来看,因果关系是一种构成性的联结,一物是另一物的原因,作为前面那个因果联结中的结果的那个另一物,又是后一个因果联结中的原因,从而构成了一个手段和目的的不可逆的机械的系列。康德把这种因果联结称为作用因的因果联结。以自身为目的的自然目的显然不能按照这种因果联结出现。还有另一种因果联结,是可以从理性的角度来看的。这种因果联结是双向的,即互为目的和手段的,康德认为这种因果联结才可以被称做目的因的因果联结。从这种因果联结我们可以推导出,可以被称做自然目的之物的东西必须符合两个要求:首先,其各个部分只有通过和正题的关系才有可能。其次,其各个部分是因为能够互相成为自己形式的原因和结果,所以才得以结合为一个统一体的。或者说,这个自然目的之物必然是有组织的和自组织的存在者。康德认为,这就是“有机物”：“一个有机的自然产物是这样的,在其中一切都是目的而交互地也是手段。在其中,没有任何东西是白费的,无目的的,或是要归之于某种盲目的自然机械作用的。”^①康德把上面这段对于有机体的描述既看做是它的定义,也看做是它的原则。康德也把这种有机物称做生命的类似之物,而其原则,就是内在的合目的性的原则。

康德认为,只有这种有机物才是具有内在的合目的性的自然目的之物。而这种自然目的的概念又必然会被引向整个自然界,将全部的自然界都看做是按此目的论原则组织起来的一个系统。这表明,自然物本身已经被按照合规律性原则加以规定,但是由于知性的机械因果性或外在合目的性无法穷尽有机物的所有关联性,因此,我们需要一条新的原则,即目的因的原则,按照某种新的合目的性的秩序考察自然,并进而把全部的自然界看做一个目的系统。“一旦凭借有机物向我们提供出来的自然目的而对自然界所作的目的论评判使我们有理由提出自然的一个巨大目的系统的理念,这就连自然界的美,即自然界与我们对

^① 《判断力批判》,第228页。

它的现象进行领会和评判的诸认识能力的自由游戏的协调一致,也能够以这种方式被看做自然界在其整体中、在认识其中一员的这个系统中的客观合目的性了。”^①

2. 判断力的二律背反

尽管通过把有机物的内在合目的性原则推广到全部自然,可以将全部自然都看做是一个目的系统,但是,这原则也只是出于对自然进行反思以便将其全部归摄的意图,或者说是出于认识能力的合目的性运用而采用的原则。与规定性判断力在具有了给定的规律的前提下再进行归摄不同,反思性判断力的这一原则只是主观性原则。因此,为了在经验中认识自然规律,反思性判断力就必须有自己的准则,以便借助它们达到客体概念。这些准则之间就可能产生冲突,并发生二律背反,即判断力的二律背反。康德认为,这个二律背反产生自两个准则之间的冲突。理性在关注外部的自然界之时所依据的规律有两种情况:其一,依据知性先天地提供出来的普遍性的规律,此时判断力无须反思原则,是规定性的判断力。其二,无法从知性处得到现成的普遍规律,只能通过经验的各种特殊的规律再加以扩展,直至扩展到全部自然界,此时判断力只能以自己为原则,是反思性的判断力。这两种情况反映在两个准则上,并且分别体现在判断力二律背反的正题和反题之中:

正题:物质的东西的产生,全部都是按照单纯的机械规律才是具有其可能性的。

反题:物质的东西中的有些东西的产生,如果按照单纯机械的规律是不可能的。

在康德看来,产生这个判断力二律背反的原因就在于将反思判断力的自然合目的性原则当成了构成性的原则,而非当成调节性原则。前者本应是规定性判断力的原则。就上述二律背反的正题来看,我们当然可以说,作为感官对象的自然界的一切事件可以按照单纯的机械

^① 《判断力批判》,第232页。

规律来加以评判。但是,这并不意味着仅仅按照这种机械的规律就可以穷尽全部自然的所有形式,比如有机物。或者说,只凭借自然的机械规律是无法穷尽其内部的无限多样性的。这就涉及那个反题。也就是说,在处理某些自然形式的情况下,可以采用另一条完全不同于自然机械作用的原则,即一条出于目的因的原则来对自然进行反思。但与此同时,那依循第一条准则的判断并未因此而被取消,反思性判断对所有按照机械规律进行的规定性判断始终保持开放。按照康德的说法,反思性判断遵循的是自律的原则,而规定性判断力遵循的是他律的原则。后者是由知性规定的,前者则是调节性的。分清了这两者,判断力的二律背反就可以被消解。“在本来是物理学的(机械的)解释方式与目的论的(技艺性的)解释方式之间的一切表面上的二律背反是建立在这一点上的:我们混淆了反思性的判断力的原理和规定性的判断力的原理,混淆了前一种判断力(它只是主观上对我们的理性在特殊的经验规律上的运用有效)的自律和后一种判断力的他律,这后一种判断力必须遵循由知性所给予的(普遍的或特殊的)规律。”^①

3. 从自然目的论到道德目的论

通过目的论判断力,我们可以把全部自然设定为一个合乎目的因的统一的自然的目的系统。就连自然界的美,即仅仅是主观形式上的合目的性的表现,也能够以这种方式被看做是处于同一个统一的系统之中的。那么,现在的问题是:目的论作为一门科学本身处于什么位置?康德把这个问题具体化为:目的论是属于自然科学的还是属于神学的?

一方面,康德认为,目的论不能作为神学的一部分。因为目的论尽管要指向一个在自然之外的根据,但是合目的性原则本身只能够是调节性原则,目的论通过指向自然之外的根据来考察自然之时,并不体现为规定性判断力,即成就那个作为概念的根据,只是体现为反思性判断

^① 《判断力批判》,第242页。

力,即从主观的角度借助合目的性原则引导我们考察自然。另一方面,康德认为,目的论也不属于自然科学。因为自然科学的宗旨是通过作为结果的自然的研究得出客观规律,所以这类研究是以规定性原则为指导,而不是以反思性原则为指导的。自然科学要求的是对各类现象作出机械的解释,得到客观的规律。而目的论只是按照这些现象相互之间的目的性关联来对自然作出考察,这一考察尽管完成了一件宏大的统一自然界的工作,但是对于考察诸现象的产生及其依据的客观规律却没有任何帮助。

康德的结论是:“作为科学的目的论根本不属于任何学理,而只属于批判,而且是属于一种特殊的认识能力即判断力的批判。”^①尽管如此,但是康德还是认为,目的论就其先天原则在判断自然界所提供的方法而言,对于自然科学和神学还是具有消极的影响的。关于目的论对于自然科学的影响,康德是按照机械论原则和目的论原则之间的关系,从两个方面来加以论述的。一方面,在康德看来,当我们的解释涉及自然目的之物的时候,机械论原则必须从属于目的论原则。机械论原则作为我们解释自然界的方式,在权限上是不受限制的。正如在解决判断力二律背反时所说的,即便采用目的因的原则对自然进行反思,也不能够取消按照机械原则对自然进行规定性判断。但是,当我们的解释涉及那种自然目的之物即有机物的时候,这种机械式的解释方式不是在权限上,而是在其能力上,就有了明显的局限性。因为仅仅按照机械原则,将根本不可能真正完成对有机物的考察。“所以,自然科学家为了在工作时不白费精力,那么他就必须在评判那些其概念无疑是作为自然目的建立起来的事物(有机物)时,总是把某一个原始的有机体作为基础,这个有机体本身利用那种机械作用,以便产生另一些有机形式,或者是把自己的形式发展为新的形态(但这些形态永远是从那个

^① 《判断力批判》,第273页。

目的中并与之相符合地产生出来的)。”^①所以,在我们对自然的考察涉及有机物时,机械论原则永远无法单独处理自然的所有形式,它必须从属于某种有机物的目的因原则。但是,另一方面,康德认为,如果没有机械论原则参与到对全部自然的考察,即便是有机物的考察中来,单凭目的论原则也同样不足以把有机物作为一个自然产物来加以评判。在康德看来,机械论原则和目的论原则是两类不同的因果性原则,但是它们完全可以形成某种结合,“即自然在其普遍的合规律性中,与一个把自然限制在某种自然本身对之毫无任何根据的特殊形式上的理念相结合……”^②这里所说的“自然本身对之毫无任何根据的特殊形式上的理念”指的正是目的论原则。也正是由于我们根本无法从自然本身那里寻找这个目的论原则的任何根据,所以我们的理性也无法从概念上认识这种原则。如果我们在考察有机物的时候,放弃上述结合,放弃机械论原则,那么有机物就不可能被当做自然的产物来对待了,因为凡是自然的产物,就都必须服从与自然相关联的机械规律性。

既然我们在考察自然之时必然同时采用机械论和目的论原则,而机械论原则又从属于目的论原则,那么目的论对于我们的自然科学研究也就确实提供了有效的线索。但紧接着的问题是:被看做一个目的系统的全部自然之中的每个事物的存在的目的是什么?或者说,自然之中的事物有无最后的目的?康德说答案无非有两种。或者说,这个自然存在物的实存的目的就在其自身之中,即以自己为终极目的;或者说,这个自然存在物的实存的目的在自身之外,即在另一个自然存在物那里,也就是说,不是作为终极目的,而是作为他物的手段而存在着。那么什么是可以作为最终目的而不作为手段的存在物呢?康德借用外在的合目的性原则从外部自然界最粗糙的物质开始其追踪最后目的的考察:矿物土壤的存在可以看做是为植物的生长提供条件的;植物的存

① 《判断力批判》,第274页。

② 《判断力批判》,第278页。

在又是为了食草动物的存在,即作为食草动物的存在手段;而食草动物又是食肉动物的存在条件。以此类推,最终我们就不得不问:这一切自然界的事物又是作为什么的手段呢?康德回答,这个最终的目的就是人类。“人就是这个地球上的创造的最后目的,因为他是地球上唯一能够给自己造成一个目的的概念并能从一大堆合乎目的的地形成起来的東西中通过自己的理性造成一个目的系统的存在者。”^①

处于整个自然的目的系统的顶端的正是人。但是,人又是凭借什么成为最后的目的的呢?康德说,或者是幸福,或者是文化。在这里,所谓幸福就是人本身可以通过大自然的仁慈而获得的满足,则实际上这是人的所有目的的质料。这当然与终极目的的不相符合。那么,就只剩下人的所有目的中的主观的形式上的条件了。人类不依赖于自然而是处于自身设定目的,并且把自然用做手段来达成此目的,在这一过程中的适应性和熟练性表明的就是这种主观条件。这就是文化。“一个有理性的存在者一般地(因而以其自由)对随便什么目的的这种适应性的产生过程,就是文化。所以自由文化才可以是我们有理由考虑到人类而归之于自然的最后目的的。”^②

文化可以被视为最后的目的,但是那个终极目的本身呢?如果缺乏这个终极目的,那么全部自然的目的链条就无法被完整地构造起来。所谓终极目的,就是无须任何别的东西作为它的可能性的条件的那种目的。康德认为,世界上只有唯一的一种存在者,他们不是根据任何自然的客观概念去设定目的,而是自己为自己设定目的,同时又能够遵循此种目的,也就是说他们是唯一体现了自律因而体现了自由的存在者,他们就是人,是作为本体的人,即作为道德存在的人。这种道德存在者本身就是终极目的。“而只有在人之中,但也是在这个仅仅作为道德主体的人之中,才能找到在目的上无条件的立法,因而只有这种立法才

① 《判断力批判》,第284页。

② 《判断力批判》,第289页。

使人有能力成为终极目的,全部自然都是在目的论上属于这个终极目的的。”^①

这样,康德就完成了从自然目的论向道德目的论的过渡。以此为基础,康德进一步要求从自然神学过渡到道德神学。自然神学,试图依据自然目的论来推导出自然的至上原因。而道德神学,或者说伦理学神学则试图按照道德目的论来推论出全部自然的至上原因及其属性。康德认为,自然神学无论其按照自然目的论推进到多远,都永远无法在神学意图上或是在实践意图上为一个理智的世界原因的概念提供任何东西。因为,对于自然目的论而言,其目的关系只能以自然本身为条件,不论我们通过经验追寻到多远,不可能到自然之外去引入某个作为自然实存的根据和目的的概念,而对于神学这样一个确定的概念却是根本性的。因此,康德说,自然神学是一种被误解了的自然目的论,这种自然神学只是真正可能的神学的准备。但是即便如此,目的论对于神学的影响也已经得到了证实。

既然自然神学已经被证明不可能达成神学自身的意图,那么道德神学或伦理学神学又如何呢?在康德看来,这种道德神学的出发点是人,即作为世界的终极目的的人。离开了人,也就没有了所谓的相互按照目的性关联着的世界正题,整个创造将毫无意义。但是,这种终极目的不是指人对于世界的认识,不是指人的理论理性。这种终极目的是与人的欲求能力相关的,但又不是指人的幸福,而是指善良意志。“人唯一能够给予他自己的那种价值,并且是在他所做的事中,在他不是作为自然的成员,而是以自己的欲求能力的自由怎样及根据什么原则来行动中的那种价值,也就是善良意志,才是人的存在唯一能借以具有某种绝对价值,而世界的存有能据以拥有某种终极目的的欲求能力。”^②

善良意志是道德神学的根据和出发点,作为道德存在的人才是一

^① 《判断力批判》,第 294 页。

^② 《判断力批判》,第 302 页。

个由目的因关联着的目的王国中的创造目的,但是就神学而言,还必须确定一个能够确保这个创造目的得以发生的概念,即必须去设想整个目的王国有一个至上的根据,有一个作为第一原因的原始存在者。我们不仅要设想这样一个原始存在者确保了理智和自然立法,还要设想他确保了道德的目的王国的立法。因为唯有这个原始存在者可以保证至善。因此,这样一个存在者,就必然具有全知、全能、公正、永恒以及全在等属性。“以这样一种方式,道德目的论就补充了自然的目的论的不足并首次建立了一种神学。”^①

当然,这种道德神学中的原始存在者的概念,即上帝的概念,是我们的理性借助于道德原则才产生出来的。在康德看来,对于这个上帝存在的证明,只能是某种道德目的论意义上的证明。这就意味着,道德法则才是上帝的根据,而不是相反。康德把从道德目的论的角度对上帝存在的证明的方式称为“认其为真”的方式。就此而言,从道德神学的角度来看,所谓信仰,也就是“理性在把对于理论知识来说能以达到的东西认其为真时的道德思维方式”^②。这种信仰其实就是一种道德信仰。在康德这里,宗教要依赖于道德,只有道德法则才可能是至高无上的,这其实也是第二批判的结论。可以说,康德的道德神学的出发点和最终的归属都是作为道德存在的人,而这种作为道德存在的人的价值只能体现为自由。康德的美学和目的论思想是结合在一起的,都是源自其批判哲学的体系性要求。康德通过人类的判断力和情感的先天原则即目的性原则的考察,建立起以形式合目的性为核心的美学,并进而从自然的合目的性过渡到道德合目的性,建立起以至善为目的的道德神学,从而完成了沟通自然和自由两大领域的任务,并构建起批判哲学体系的大厦。

① 《判断力批判》,第303页。

② 《判断力批判》,第333页。

第四节 康德的宗教哲学

康德通过认识论和伦理学分别回答了“我能够知道什么”和“我应该做什么”的问题,并且通过美学和目的论在这两者之间架起了桥梁。剩下的问题就是“我可以希望什么”,康德把这个问题视为一个与宗教有关的问题。必须注意的是,这个关于“希望”的问题,在康德那里原本是一个完整的问题,即:“如果我做了我应该做的,那么我可以希望什么?”显然,“希望”问题是接着“应该”问题发生的,所以也可以看做是伦理学或实践理性问题的延续。那么,从自由的角度来看,这个希望,也就是对于内在自由的某种希望。由于这种希望指向的是未来,因此,康德的宗教哲学要处理的不是这样一种希望是如何可能的问题,而是这样一种希望将会如何可能的问题。康德涉及宗教哲学的主要作品包括:《纯然理性界限内的宗教》、《证明上帝存在唯一可能的证据》、《论神义论中一切哲学尝试的失败》、《系科之争》、《万物的终结》、《朝向思想意谓着什么?》、《宗教的哲学原则讲义》以及三大批判中的部分章节和康德关于宗教问题的通信。

一、从道德到宗教

在标题为“对于目的论的总注释”的《判断力批判》的最后章节中,在谈及道德目的论的地方,康德提到了由此通往一种宗教的可能性:“以这种方式,一种神学也就直接通向了宗教,即通向了作为神的命令的我们的义务的知识……”^①这里的宗教,就是康德所特指的伦理神学或道德神学。他把这种宗教看做是建立在道德的基础之上的,或者说出于道德目的而导致的宗教。然而,对于康德来说,道德和宗教之

^① 《判断力批判》,第344页。

间本应是有着天然的分歧的,这种分歧甚至表现为原则上的对立。从道德这方面来看,康德通过实践理性的论证已经告诉我们,道德的本质即是自由,这一自由既不是认识的对象,也不是欲求的质料性的对象。自由不可能是认识的对象,就意味着道德不以某种对象的客观规定性为依据;自由不可能是欲求的质料性的对象,也就意味着道德也不是以某种欲求能力的质料性的客体为先决条件。道德只是以自身为依据,从而表现为自律性的道德法则。对于有限的理性存在者来说,尽管不可能以自由为认识的对象,但正是这种自律性的道德法则,却可以成为自由的认识的根据。

从宗教这一方面来看,一个作为最初的原因的原始存在者的概念是任何宗教的基础。这样一个最高的存在者,他代表的是一切有条件者的无条件的条件性,是一切能够被思维的东西的可能性的至上条件,或者说这样一个最高的存在者的概念代表了世界的全体的统一性。对于有限的理性存在者而言,这个上帝的概念一方面是超越于一切可能的经验的界限之外的,另一方面又是一切现象世界和本体世界得以可能的保证和最终的依据。由此,上帝的概念与希望联结在了一起。从这个角度来看,宗教的核心处存在着根本性的他律的原则。既然道德的原则是自律性的,宗教的原则是他律性的,道德以职责或义务作为一切行为的动机,而宗教以畏惧和希望作为一切行为的基础,那么对于道德而言,它本身是无须借助宗教来成就其本性的。因此,康德说:“道德为了自身起见(无论是在客观上就意愿而言,还是在主观上就能够而言),绝对不需要宗教,相反,借助于纯粹的实践理性,道德是自己自足的。”^①

既然道德是自己自足的,道德的自律原则与宗教的他律原则是相互冲突的,那么,康德为何还要从道德引出宗教,并且说“道德不可避

^① 康德:《纯然理性界限内的宗教》,李秋零译,引自《康德论上帝与宗教》,中国人民大学出版社2004年版,第287页。

免地要导致宗教”呢?^① 关键之处还是在于“人”——作为有限的理性存在者的人。道德的自律是对于这样的人而言的,宗教的他律同样是对于这样的人而言的。正是由于这样的人只是“有限的”理性存在者,道德的自律性原则在他身上必然要体现为某种“强制性”,并以“绝对命令”的形式出现;但也正是因为这样的人毕竟还是“有理性的”存在者,那么只要宗教归根到底是他的宗教,宗教的他律性原则就有可能因他的理性而发生变化,或者说,可能出现一种其原则和原理均是非他律性的宗教。换言之,这种宗教的原理恰恰是自律性的,也就是说,这种宗教本身是源于道德的。康德把这种宗教称为“道德神学”,以区别于一般的神学。在他看来,其实,基督教的道德原理就体现了这种自律原则,因而是区别于一般神学的。“基督教的道德原理毕竟不是神学的,因而也不是他律的,而是纯粹实践理性自身的自律。”^②

源于道德的宗教是与作为有限的理性存在者的人的理性的一面相关的,但到底是如何相关的,或者说,出于何种原因道德必然导致宗教呢? 康德认为,尽管对于道德而言,一切都是义务,根本无须去依据任何外在的目的,但是,道德却也并非是与一种目的的全然无关的。“即使道德为了自己本身起见,并不需要必须先于意志规定的目的观念,它也很可能与这样的目的有一种必然的关系,也就是说,它不是把这样一种目的当做依照法则所采用的准则的根据,而是把它当做它的必然结果。”^③在这里,“目的”概念本身显然是有歧义的。道德所不需要的那个目的,是指一种客观的作为意志的决定根据的目的,因为这样一种目的的存在是与道德的自律性不相容的;而道德与之必然会发生关系的那个目的,只是作为道德的结果的目的,也就是说,这个目的是后于道德的。其实,在康德看来,这样一个目的不但是后于道德的,而且还是

① 《纯然理性界限内的宗教》,第 289 页。

② *Critique of Practical Reason*, p. 133.

③ 《纯然理性界限内的宗教》,第 288 页。

道德的必然结果。这是因为：一方面，人的意志规定必然是要与某种目的即作为结果的目的相关的，缺少了这种作为结果的目的，意志规定就不可能产生任何效果，人的意志规定也就无从谈起；另一方面，这个结果必然是道德的结果。尽管道德法则可以独自成为意志的决定根据，但是道德法则毕竟是要现实地运用并产生效果的。换言之，遵循了道德法则的正当行为会导致何种结果，“应当”之后会有什么东西可以是我们可以去“希望”的，这些对于实践理性而言同样是至关重要的。对于有限的理性存在者，这个结果或希望，直接指向的就是“至善”，只有至善既体现了自律或自由，又满足了自然的需求。但是，就这种至善的可能性而言，道德无法单独提供保障，因此，一个作为最初因的全知、全能和公正的最高存在者就必须被设定。康德说：“这样一来，道德也就延伸到了人之外的一个有权威的道德立法者的理念。”^①宗教由于道德的原因而必然地产生了。从合目的性的角度来看，康德认为，这种宗教保证了我们的自然的合目的性和源于自由的合目的性即道德的合目的性的结合在实践上的实在性。当然，在这里，宗教是以道德为前提和根据的，而不是相反。

二、上帝存在的问题

既然一个作为最初的原因的原始存在者的概念，即上帝，构成了宗教的基础，而且也是至善的实现的保证。那么，这个上帝的问题也就是康德所讨论的宗教首先要面临的问题，这个关于上帝的问题，归根到底其实就是上帝存在的问题。早在前批判时期，康德就探讨了关于上帝存在的证明的问题。宗教问题，尤其是上帝存在的问题，正像形而上学问题和道德问题一样，始终处于康德的哲学视野的核心位置。1763年出版的《证明上帝存在的唯一可能的证据》一书比较集中地反映了康德这一时期对这个问题的探索。在这部作品中，康德通过对有关证明

^① 《纯然理性界限内的宗教》，第289页。

上帝存在的绝对必然性的证据的剖析以及对这种证明方式的应用的展现,总结出两类关于上帝存在的证据。一类证据是从单纯的作为可能性而存在的东西的知性概念推论出一个唯一的最高的存在;另一类证据则是从作为实际存在着的东西的经验概念推论出一个作为第一因的实存。这两类证据又各自分为两种情况。

第一类证据的第一种情况,是从一个作为根据的可能者推导出一个作为结果的上帝的存在。其代表就是笛卡尔学派有关上帝存在的证明。这种证明是从人们想象出的一个可能事物的概念出发,并设想这个概念包含了所有的完善性,进而推导出具有完善属性的上帝的存在。这种论证方法就是从一个最完善的存在者的可能性推论出这个最完善的存在者的实存。康德认为,这样一种证明是不可能的,因为存在根本不是一个谓词。谓词不可能构成绝对必然性,而只是有条件的必然性,这个条件正是实存本身。比如,对于尤利斯·恺撒这样一个主体,我们可以把就他而言可以想象得到的所有谓词都集中在他身上,但是这些谓词的规定性却仍然不能够证明他的实存,而只能说明他可能存在,因为只有恺撒的实存才是他的谓词前提,而不是相反。第一类证据的第二种情况,是从作为结果的事物的可能性推导出一个作为根据的上帝的存在。按照康德的证明,具有某种可能性,但却没有任何现实性的东西,这是自相矛盾的。一切事物的内在可能性都是以某一存在为前提条件的。因此,“从所有可思者的内在可能性必然推论出一个神圣的存在”^①。

第二类证据的第一种情况,是试图从存在着的东西的经验概念出发,推导出一个作为第一因的、不依赖于其他事物的原因的实存,再通过对这个实存概念的逻辑解析,推论出这一作为原因的实存的神圣属性,从而推导出上帝存在。但康德认为,这样一种证明其实根本不是建

^① 康德:《证明上帝存在的唯一可能的证据》,李秋零译,引自《康德论上帝与宗教》,中国人民大学出版社2004年版,第107页。

立在作为前提的经验概念之上的,而是同笛卡尔学派一样,把谓词当成了存在本身。沃尔夫学派是这种证明的代表。第二类证据的第二种情况,是从实际存在的事物的经验概念推导出上帝的存在和上帝的属性,这一推论无须借助概念分析,是直接性的推论。康德认为,我们的感官所能够感知的这个世界到处都表现为一个有秩序的、合目的的、完美的整体,这些事物提供了一个唯一的创造者的直接的证据。

显然,在康德看来,笛卡尔学派和沃尔夫学派关于上帝存在的证明都是不可能的,实际上只有两种关于上帝存在的证明是可能的。第一种证明是从可能的事物的概念出发,按照内在可能性以某个存在为前提的原则,推导出上帝存在。康德把这种证明称为“本体论的证明”。第二种证明是从实际存在着的事物的经验的教导出发,通过对世界整体的偶然秩序的感知,推导出作为最高原因的上帝存在。康德把这第二种证明称为“宇宙论的证明”。这两类证明各有优势:本体论证明具有逻辑上的精确性和完备性,宇宙论的证明则具有生动性和对于人性的道德感动力。由于宇宙论的证明不具有明晰性,因此只剩下那种由事物的内在可能性进行的证明了。尽管如此,康德的结论是:人们相信上帝的存在是必要的,但去证明上帝的存在却不是同样必要的。尽管前批判时期康德对于上帝存在问题的探讨,与批判哲学时期关于同一个问题的探讨之间有不少差异,尤其是尚未涉及道德目的论的问题和以上帝为实践理性的公设的问题,但是,他关于存在不是一个谓词的观点,以及对于上帝的道德依赖性的说法等等,都预告了他进一步探索的方向。

在批判时期,康德的三部批判作品都涉及上帝存在问题,并且不论是就消极的意义而言,还是就积极的意义而言,在某种程度上都以上帝问题作结。然而,三部作品对于上帝问题的不同处理,又使得康德的上帝观的内部呈现出某种张力。

在《纯粹理性批判》中,康德明确反对唯理论者有关可以具有对于超感性的事物的知识的观点,按照他的说法,上帝或一个最高的存在者

只是纯粹理性的理念,对于思辨理性而言,上帝是不可认识的。这样一个否定性的证明,康德是通过反驳有关上帝存在的三种证明来完成的。这三种证明分别是:上帝存在之本体论证明、上帝存在之宇宙论证明和上帝存在之自然神学证明。通过区分逻辑谓词和实在谓词,康德反驳了从“绝对必然的存在者的概念”能够推论出“客观实在的存在者”的推导思路,从而论证了上帝存在的本体论证明的不可能性。

有关上帝存在的宇宙论证明,是要从任何一个偶然的经验性的存在者的无条件的必然性出发,推导出一个无限制的实在性,即上帝。这一证明分为两个步骤。第一个步骤:如果某物实存,那么就必然有一个绝对必然的存在者实存。我自己实存着,因此,一个绝对必然的存在者实存着。第二个步骤:绝对必然的存在者只能通过一切可能的对立谓词方面的一个谓词得到规定,因此它必然是通过自己的概念而被完全规定的。现在只有一个最实在的存在物是唯一能够通过自己的概念得到完全规定的。因此,绝对必然的存在者,只有通过这个最实在的存在物的概念,才能够被思维,也就是说存在着一个最高的存在者。康德认为,这个证明试图立足于经验性论证以区别于本体论论证,但实际上,经验性论证只在第一个步骤中展开,达到了“一般的必然存在者的存在”这个结论。在后一个步骤中,理性完全替代了经验,试图只是从概念上着手,通过分析绝对必然存在者的属性,推论出一个最高的存在者。但是,这一推论的前提在于:一个最实在的存在物的概念与实际存在的绝对必然性的概念完全相符合。而这其实就是本体论证明的方式。这个关于上帝存在的宇宙论证明只是化了装的本体论证明,因而也是不可能的。

有关上帝存在的自然神学证明也被称为设计论证明,这一证明是要从一个确定的经验出发,借助这个经验对于这个感官世界的特殊性状的认识,按照因果律不断上溯,直到那个世界之外的最高的原因,即上帝。这个证明是通过以下四个契机完成的:这个无限多样性的整体的世界上到处都可以发现按照一定的意图以伟大的智慧实现出来的某种秩序的迹象;对于世界之中的物而言,上述秩序安排与它们的关联只

是偶然的、外在的,按照物的本性是无法结合成这样的秩序的,除非有一个理性原则按其意图在做安排;所以存在一个智慧的、作为原因的存在者实存着,这个存在者通过自然和自由成为世界的原因;这个原因是唯一的,即统一的,因为我们可以通过观察到的世界的统一性再按照类比或然性地推论出这个统一性。康德在对于这个证明的反驳中首先指出,我们通过经验观察到的自然配置的某种合目的性或秩序,只能被证明为是形式上的偶然性,而不能被证明为是质料上的、实体的偶然性。按此推论而出的那个最高的智慧者,也只是通过已有的物质构建了某种世界的秩序,但却无法被证明创造了物质本身。按康德的说法,这只是一个“世界建筑师”,却不是“世界创造者”。其次,自然神学的证明要从在世界中可以被观察到的某种偶然的秩序或合目的性推论出一个与这些秩序相称的作为原因的存在。但是,我们根本不可能在所观察到的经验的材料与一个最高智慧、创造者的绝对统一性之间架起桥梁,从有条件的经验的事物到超越世界之外的无条件者之间并不存在一个条件系列的链条。“迈向绝对总体性的这一步通过经验的道路是根本不可能的。”^①于是这个证明同样放弃了经验,而是从偶然性出发通过先验的概念达到一个绝对必然的存在者,再从这个作为最初原因的绝对必然性的概念推导出绝对必然存在者的被完全规定的概念。这实际上又回到了宇宙论证明的思路,实质上也就返回到本体论证明那里。

显然,在上帝存在的证明问题上,《纯粹理性批判》与早年的《证明上帝存在的唯一可能的证据》之间的相同之处在于,康德还是认为本体论的证明是唯一能够为上帝的存在提供证据的一种方法;不同之处在于,现在康德明确否定了这种方法的可行性,因为这种方法会使理性陷入先验幻相。此外,与对上述证明的反驳相关,康德在《纯粹理性批判》中还区分了先验的神学和自然的神学,前者是单纯由理性生发出来的,后者则是由启示而来的。前者包括宇宙神学和本体神学;后者则

^① 《纯粹理性批判》,第496页。

分为自然神学和道德神学。尽管康德在这里提到了以上帝为一切道德秩序和完善性的原则的道德神学,并且提及了这与理性的实践运用相关,但并未展开阐述。康德主要说明的还是思辨理性在神学上的所有尝试都毫无结果,我们的知识只能终止于经验的领域,对于上帝,我们一无所知。

在《实践理性批判》中,上帝是因实践理性的至善要求而被必然地设定的。善良意志尽管是无条件的善,但是要达成至善,即包含了幸福的完满性,就必须设定一个作为本身是最高的整体的善的存在者来保证善的整体性的实现(参见本章第二节)。对于康德来说,由至善引出的上帝,其实并不真正构成一个对上帝存在的证明,而只是出于理性的实践性而必需の設定,或者说是一种必然性的要求。尽管康德在第二批判中引入上帝只是为了道德本身的完满,但是第一批判中的那个巨大的影子仍然存在,即超越感性领域的东西或本体只是一个限制性的概念,范畴在经验之外的领域的任何运用都毫无意义。这不仅是说,就知识而言,上帝是不可知的,是必须加以拒绝的,还在某种程度上暗示了我们对于这样一个经验之外的概念的任何讨论都是毫无意义的。第一批判拒绝了关于上帝存在的任何证明方式,而第二批判也只是设定上帝而并没有证明上帝,两个世界仍然各不相干。因此,第三批判依然面临着为上帝的存在作出证明的问题,尽管这个证明仅仅是出于作为道德存在者的人的普遍要求而被提出的。这个证明的核心是一种目的论,康德从自然目的论引出道德目的论,进而引出一种道德神学(参见本章第三节)。按照康德的意图,道德目的论不但与自由的立法相关,而且也与自然的立法相关。合目的性原则最终统一了两个世界。当然,康德仍然强调,我们只能通过类比来思维一个最高的道德立法的原始创造者的属性,也只能够思维上帝而不可能认识上帝,其现实性只是相对于我们理性的实践运用而言的,这是一种实践的信念。

三、根本恶

尽管康德通过其道德目的论在他的先验哲学的范围内解决了上帝存在的问题,但是就“希望”问题而言,这只是解决了在人之外寻找某种使得这种希望得以可能的原因的问题,而并没有解决就人本身而言,这种希望的可能性是如何可能的问题。后一个问题涉及实践理性的对象,即善恶的问题。这个问题不解决,就无法真正回答希望问题。

与那个时代的大多数自然法学者和契约论学者相同,对于康德来说,所谓善恶问题,是人性的问题,善恶首先是道德上的善或者恶。他认为,关于人类历史中的人性的善恶问题,历来存在两种截然不同的观点。一种是退化论,这种观点认为,世界历史由善开始,不断向恶堕落,这是一种非常古老的观点;另一种是进步论,这种观点认为,世界历史是由恶向善不断进步的过程,启蒙思想是这种观点的代表。康德本人则认为,人类可能处于某种中间状态,既不是善的也不是恶的,或者说既是善的也是恶的,部分是善的部分是恶的。这就是说,人性中既潜藏着向善的禀赋,也同时潜藏着趋恶的倾向。需要注意的是,康德所说的“人性”与一般意义上理解的人性是不同的,一般对于人性的理解,总是把人性看成是某种自然而然的东西,是与人的主动性无关的。而康德则“把人性仅仅理解为(遵从客观的道德法则)一般地运用人的自由的,先行于一切被察觉到的行为的主观根据,而不论这个主观的根据存在于什么地方。但是,这个主观的根据自身总又必须是一个自由行为(因为若不然,人的人性在道德法则方面的运用或者滥用,就不能归因于人,人心中的善或者恶也就不能叫做道德上的)。”^①康德认为,所谓的存在物的禀赋,是指这个存在物之所以成为该存在物所必需的因素,同时也是指这些因素的结合形式。这种禀赋可以分为两类,如果某种禀赋是必然地属于某个存在物的,该禀赋就是源始的禀赋;如果存在物

^① 《纯然理性界限内的宗教》,第300页。

缺乏某种禀赋也同样可能成为该存在物,这种禀赋就是偶然的。康德认为,人性中存在着以下三种向善的源始的禀赋:

第一种向善的禀赋是人作为一个有生命的存在物所具有的动物性的禀赋。这种禀赋体现在三个方面:自我保存;繁衍自己的族类;与其他人过社会化的生活。康德认为,这种禀赋不是以理性为根据的。此外,在此禀赋上可能嫁接各种恶习,比如野蛮和放荡,但这些恶习却并非从此种禀赋中自动生长出来的,因此不妨碍动物性禀赋本身使人与自然相协调的向善性。

第二种向善的禀赋是人作为一种有生命也有理性的存在物而具有的人性的禀赋。康德认为,这种禀赋虽然也属于自然,但就其表现为自爱而言,又是与理性相关的。这里的自爱是指我们只有在与其他人的比较中才能够确信自己是否幸福,这种欲望涉及他人的承认,因此是关涉理性的。从这种比较中会产生出平等的要求,希望得到他人承认的要求,进而会产生出某种担忧,即担心他人对自己占有优势,并试图使自己对他人占有优势。这就会产生嫉妒和争胜之心等恶习,这些恶习可以被称为“文化的恶习”,但是康德把这些看做是自然促进文化发展的动力。这些恶习本身也不是从人性禀赋中自动生长出来的。

第三种向善的禀赋是人作为一种有理性并且能够承担责任的存在物的人格性的禀赋。这种禀赋是指这样一种能力,即易于接受对道德法则的敬重,把道德法则当做任性的充分的决定根据,其实就是潜藏于我们心中的道德感。康德认为,这种道德感只有作为自由的意志的动机的时候,也就是只有当自由的意志把对于道德法则的敬重作为其自身的决定的准则的时候,才是可能的。因此,这里的向善其实是指某种主动性的与自由意志相关的东西,即人格性的禀赋。这种禀赋是以理性自身为根据的。就其对道德法则的敬重而言,这种禀赋也就是人格性本身。

以上三种向善的禀赋都不止是消极的,而是促进人们敬重道德法则的、源始的禀赋。但是,康德同时也认为,人性中不仅仅有向善的禀

赋,也有趋恶的倾向。所谓倾向,是指一种偏好的可能性的主观根据。倾向不同于禀赋。“倾向与一种禀赋的区别在于,它虽然也可能是与生俱有的,但却不可以被想象为与生俱有的,而是也能够被设想为赢得的(如果它是善的),或者由人自己招致的(如果它是恶的)。”^①这就是说,这里所说的恶,只是任性自由选择的结果,是人自己造成的。趋恶的倾向也就是指某种任性的自由选择的准则偏离了道德法则的可能性的主观根据。这样的趋恶的倾向也有三种:

第一种趋恶的倾向是指人的本性的脆弱性,即在遵循已经被接受的准则时的软弱无能。这就是说,尽管知道可以把道德法则作为行为的准则,但在主观上采纳这一准则时表现出脆弱。第二种趋恶的倾向是指人的心灵的不纯正,即混淆道德动机和非道德动机的倾向。这种混淆尽管可以是在善的意图下发生的,但是由于在做义务所规定的事务的时候,除了义务本身的动机之外,还有义务之外的其他动机。或者说,这种行为尽管表现为符合道德法则的,但只是合乎法则而不是仅仅出于道德法则的。第三种趋恶的倾向是指人心的恶劣或者人心的败坏,即任性在把某种东西接受为准则之时,把出于道德法则的动机置于非出于道德法则的动机之后,因此,这也叫做人心的颠倒。这种颠倒是指导道德次序的颠倒,也是指人的内心的某种有意为之的颠倒。尽管行为本身可能是符合法则的善的行为,但从根本上、从内心来说,是某种败坏。

在康德看来,人性中趋恶的倾向是具有普遍性的,或者说趋恶的倾向是与人性本身交织在一起的。这是因为,道德上的恶必然是出于自由的能力,即自由的选择能力,因为如果一种倾向只是出于自然的,即建立于感性冲动之上的自然的倾向,那么我们无法替它负责,就不存在道德上的善或恶了。因此,“一种趋恶的倾向只能附着于任性的道德

^① 《纯然理性界限内的宗教》,第305页。

能力”^①。这种任性的道德能力就是指人的自由选择的能力。这样来看，“一个具有善良德性的人”和“一个道德上善良的人”之间的区别就在于：前者的行动与道德法则相互一致是偶然的；而后者的行动在任何情况下都以道德法则为唯一的最高的动机。康德借用《圣经·罗马书》中的说法：“凡不是出自信心的都是罪。”^②说明了合乎法则与出于法则之间的区别。即便合乎了法则，但仍然可以是趋恶的。人的自由选择的能力决定了趋恶的倾向的普遍性。

康德把这种普遍性的趋恶倾向分为两个层面。第一个层面的趋恶倾向是指任性的一种主观的规定的根据。第二个层面的趋恶倾向是指就质料而言的、与道德法则相冲突的那些恶习。前者本身还不是恶的具体行为，只是恶的行为的形式根据；后者则是具体的恶的行为。康德认为，与第二个层面的趋恶倾向相比，第一个层面的趋恶倾向是纯然的倾向，是与生俱来的，因而也是无法根除的。这种倾向是存在于任性的出于自由选择能力而违背法则的准则之中的倾向，是人自己咎由自取的，康德把这种倾向称做人的本性中的“根本的恶”。

康德认为，这种根本恶，既不导源于人的感性及自然偏好，也不导源于为道德立法的理性的败坏。这是因为：一方面，我们无法为这些自然偏好的存在担负责任，而趋恶倾向是需要我们担负责任的，所以这些偏好与恶没有直接的关系。另一方面，如果把根本恶的根据归咎为理性的败坏，那就好像是说理性是能够去除出于道德法则的责任，因为任何道德上的恶必然出于自由，在这里的根本恶即出于自由的选择能力。设想理性能够去除这种恶就等于设想理性能够去除理性自身的法则——自由，这是根本不可能的。在康德看来，这种根本恶的根源在于某种主从关系，即把自爱的动机和偏好当成了遵循道德法则的条件。康德把这种主从关系也看做是一种动机的颠倒，或者是心灵的颠倒。

① 《纯然理性界限内的宗教》，第 307 页。

② 《纯然理性界限内的宗教》，第 306 页。

在这种情况下,尽管行为依然可以达到符合法则的效果,或者说在经验上是善的,但是根本而言却是恶的。

从起源上讲,这种人性之中的根本恶是无法从时间中来加以追溯的,因为这种恶既然涉及自由的任性与道德法则的关系,就不能仅仅从经验上来理解,而“必须从恶的概念出发,就恶按照自由的法则(责任和负责能力)是可能的而言,而先天地被认识”^①。同样的原因,这种恶的起源也不能被归为遗传。康德认为,我们只能追问这种恶的理性上的起源,然而,这种起源却是我们无法探究的。因为“善与恶必须是他的自由任性的结果。因为若不然,他就不能为这二者负责,从而他在道德上就既不能是善的也不能是恶的。”^②这就是说,任性中的根本的趋恶的倾向,必然是与人的自由的任性相关的,只能归因于人自己的自由的选择能力,归咎于人自身。也正因为如此,这种根本恶是无法根除的,是人类这个族类的污点。但也正因为这种恶是根本性的,是与人的自由任性相关的,因此也总是可以与善共存的。这就是说,虽然心灵的败坏不可避免,但善良意志总是存在。这就意味着,对人而言,返回到他背弃的善的希望始终存在。

四、伦理共同体

如果说返回到善的希望始终存在,那么这种返回又意味着什么?康德认为,这其实就是在我们身上重建向善的原初禀赋。但是这个重建并不是指在我们丧失了向善的动机之后再去重新获得它,因为向善的动机就存在于对于道德法则的敬重之中,存在于自由意志之中,即便是根本的恶也无法消除它。因此,所谓重建只是指将纯粹的道德法则单独作为我们行为准则的最高动机。当然,在康德看来,要想成为一个在道德上善的人,而不仅仅是做一个具有善良德性的人,只靠催发人类

① 《纯然理性界限内的宗教》,第311页。

② 《纯然理性界限内的宗教》,第318页。

本性中的善的种子是远远不够的,与恶的动机作斗争是必需的。而且,这一善恶之间的斗争中的对手,并非是自然的偏好这些我们无法拒斥而只需抑制的东西,而是存在于自由任性中的动机。

康德把这种以返回善的原初禀赋为目的而与根本恶之间的斗争,称做善的原则和恶的原则为争夺对于人类的心灵的统治权而进行的斗争。既然我们做此斗争的立足点是善的原则,那么这种原则又表现为什么呢?康德认为,上帝之子就是善的原则的拟人化了的观念。这一观念的实在性就存在于我们为道德立法的理性之中,这一观念无须什么经验的榜样,它本身就是一个蕴涵在我们的理性之中的范本。在康德看来,我们对于这一观念的信仰其实就是对于我们理性自身在实践上的有效性的信仰,即某种道德信仰。

那么,善的原则又是如何与恶的原则争夺对于人类心灵的统治权的呢?康德借助《圣经》的新约部分阐述了自己的观点。人本来是地上的一切财富的所有者,并且是在造物主的支配下占有这一切的。但与此同时,一个恶的存在者也被造就出来。这个恶的存在者最初也是善的,我们无法知道它如何成为恶的。总之,它由于堕落而失去了在天国本应拥有的全部财富,于是便企图在地上获得另一种财富。由于它本身是某种具有高贵性的精灵,尘世的、有形的东西无法满足它。因此,它只有试图使人的始祖背叛自己的主人并归附于它,以此来获得对人类的心灵的统治,从而也就可以成为地上一切财富的最高所有者。由于最高的智慧者,即世界的创造者对于有理性的存在者的统治是“按照他们的自由的原则对待他们,并且无论他们遇到什么善的或恶的东西,都应该归之于他们自己”^①。因此,在人的始祖凭其自由的任性颠倒了道德法则和其他动机的次序,一个恶的国便在违背善的原则的同时建立了起来。当然,在恶的原则进行统治的时代,善的原则并未被消除,而是以某种统治形式得以保存了下来。但是,这种形式只是使

^① 《纯然理性界限内的宗教》,第347页

人的心灵依附于尘世的财富,除此之外没有任何其他的动机。尽管这种形式可以合乎道德,但是在本质上却没有与恶的王国决裂,而只是有助于把善的原则保留在了记忆之中。

上述情形一直持续到一场革命的发生,其标志是一位人物(上帝之子)的出现。这个人是个起源的使者,这个起源处于某种原初的天真无邪的状态,因此恶的原则在他身上毫无立足之处。他的出现使这个世界的王(恶的原则)的统治受到了挑战,因为如果他可以抵制诱惑而其他人又接受了他的意念,那么整个王国就面临崩溃。于是,这个世界的王便通过诱惑、迫害、诋毁等各种手段试图打败这个人,直至将他迫害致死。

对于这场善的原则和恶的原则之间的斗争的结局,康德认为不能从生理的角度来看,如果仅从这种感官的角度来看,善的原则显然是失败了。但是,善与恶之间的争夺是不同原则之间的争夺,无论谁统治都是自由的国,而非自然的国。这表明,在这类国中,只有统治了心灵才能够支配事物,除非出于自愿,没有人是奴隶。所以,如果从原则的角度来看,那个人的死是对于恶的原则的拒斥,同时也是善的原则的体现。这一死亡使得人们在鲜明的对比中看到了真正的自由和尘世的奴役之间的区别,从而作为榜样影响了每一代人的心灵。尽管如此,我们却不能把这种善的原则的体现看成是对于恶的原则的胜利,因为恶的原则仍然在继续它的统治,它的王国仍然存在,或者说,在现实中“世界一片糟糕”^①。善的原则的闪现的意义不在于消除恶的原则,而是打破了它的权势,在被它所统治的人们面前展现了另一种类型的统治,即道德的统治。

显然,康德在这里借助基督教的历史表明的是—种区别于传统宗教的宗教形式,因为在这种宗教形式中,处于核心位置的只是自由,这种宗教就体现为某种道德意义上的自由。康德把前一种宗教称做祈求

^① 《纯然理性界限内的宗教》,第298页。

神恩的宗教,把后一种宗教称为道德的、良好生活方式的宗教。“……如果一种纯然崇拜和戒命的宗教寿终正寝,一种建立在心灵和诚实(道德意念)之中的宗教要被引入来取代它……”^①既然善的原则的闪现仍然无法在争夺统治权上取得对恶的原则的胜利,那么“我们可以希望什么呢”?康德认为,善的原则是可以取得对恶的原则的胜利的,或者说,道德意义上的自由不仅仅是停留在原则上的,上帝之国是可以在地上建立起来的。为了使善的原则取胜,必须要与恶的原则及其表现作斗争。换言之,人必须使自己摆脱因人性本身而造成的种种危险。这种危险首先是来自于被嫁接在人性禀赋上的恶习,或者说,关系到与他人的关系。当人处于人们中间的时候,妒忌、虚荣、统治欲等各种怀有敌意的偏好便会对他的原初禀赋造成巨大破坏,进而使人们相互之间彼此败坏。任何单个的人都无法摆脱恶的统治。因此,如果善的原则要进行统治,就必须通过某种与他人的关联即社会来达到,而这个社会又必须是遵照道德法则建立起来并以之为目的的。康德把这样一种仅仅遵循德性法则的联合体称做一个伦理的社会,如果这些德性法则是公共的,那么这个伦理社会就是一个“伦理的—公民的社会”,或称做“伦理共同体”。在康德看来,这种伦理共同体是我们可以希望的。

康德认为,这种伦理的—公民的状态是不同于一种律法的—公民的状态的,但两者之间又存在着类似之处。后者是一种政治状态,人与人之间的关系是通过强制性法则建立起来的;前者则要求人与人的关系完全建立在纯粹的德性法则之下,其中不包含任何强制性,并且是关涉整个人类的。相对于政治意义上的公民状态,存在着自然状态;与此类似,人们在进入伦理的—公民的状态之前,也处于某种伦理的自然状态之中。在这两种自然状态之中,每一个人都是自己的立法者,不存在公共的权威。而后一种自然状态,即伦理的自然状态的特殊之处在于:即便人们已经处于政治意义上的公民社会之中,但仍然可以停留在伦

^① 《纯然理性界限内的宗教》,第351页

理意义上的自然状态之中。因为政治共同体的强制性原则是与伦理共同体的非强制性原则背道而驰的。“想通过强制来实现一种以伦理目的为准则的制度的立法者真是糟透了！因为他由此不仅会恰恰造成伦理制度的反面，而且还会损害和动摇他的政治制度。”^①在康德看来，这种伦理的自然状态也是一种善的原则不断受到恶的原则的侵袭的状态。按照霍布斯的说法，自然状态是一种每个人对于每个人的战争状态，人们应该走出这种状态，通过契约联合起来，进入政治—公民社会；与此类似，伦理的自然状态中也是一种内在的无道德的状态，人们也应该走出这种状态进入道德状态。由于这是整个人类的义务，“但是，道德上的至善并不能仅仅通过单个人追求他自己在道德上的完善来实现，而是要求单个的人，为了同一个目的联合成为一个整体，成为一个具有善良意念的人们的体系”^②。

这样一种伦理共同体的性质，首先体现在其立法的原则上。康德认为，如果要从公共的立法的层面来看，伦理共同体的立法原则不同于律法共同体的立法原则。后者的立法是建立在普遍意志基础之上的外在的强制的立法，而前者只是遵循道德法则来立法，或者说遵循上帝的诫命。律法共同体的立法原则是合法性，而伦理共同体的立法原则是道德性，是完全发乎内心的、内在的立法。其次，从制度的层面来看，这样一种遵循道德法则，即遵循上帝诫命的伦理共同体就是一个教会。如果这个教会表达的是在上帝直接的、道德的统治之下的所有正直的人的联合体的理念，那么就是“看不见的教会”；如果它是现实地联合起来的联合体，并且与前者持有相同理想，那么就是可见的教会。这种作为教会的伦理共同体的制度与政治制度绝无相类似之处，它既不是君主制的，也不是贵族制的，也不是民主制的，而是类似于服从一位共同的道德上的父亲的家庭合作社的制度。再次，就信仰的层面来看，这

① 《纯然理性界限内的宗教》，第368页。

② 《纯然理性界限内的宗教》，第369页。

样一种伦理共同体的信仰只能是一种建立在理性基础之上的纯粹的宗教信仰,这种信仰是区别于特殊的教会信仰,即历史性的、启示的信仰的。“同时应当被设想为神的诫命的那些信条,要么是纯然规章性的,因而对于我们来说是偶然的,是启示学说,要么是道德的,因而是与其必然性结合在一起的,是可以先天地认识的,也就是说,是信仰的理性学说。前一种学说的综合构成教会信仰,而后一种学说的综合则构成纯粹的宗教信仰。”^①实际上,这种信仰就是一种纯粹理性的信仰,因为伦理共同体仅仅遵循体现了理性立法的道德法则。也正是在此意义上,康德说自由是一种真正的宗教。

这种伦理共同体的立法、制度和信仰都是以单纯的道德性为唯一的出发点的,也可以说是以普遍的理性为归属的。因此,这个伦理共同体也就包含了某种理性的普遍性原则,康德称之为普遍的理性宗教和伦理国家的原则。这其实也就是善的原则。尽管要现实地建立其上帝之国,即仅仅遵循道德法则的世界,对于人们来说还是遥遥无期的事业,但是,善的原则本身却为我们提供了某种希望,即“把人类作为一个遵循德性法则的共同体,在它里面建立一种力量和一个国度,它将宣布对恶的原则的胜利,并且在它对世界的统治下保证一种永恒的和平”^②。康德的宗教哲学要求回答的是“可以希望什么”的问题,但实际上,对于康德来说,这种希望归根到底并不存在于人的理性之外,一种以道德性为目的的伦理学神学或普遍理性的宗教,仍然要以自由为最终归属。

第五节 康德的历史哲学和政治哲学

对于“我可以希望什么”的问题,康德的宗教哲学是通过建立一种

① 康德:《学科之争》,李秋零译,引自《康德论上帝与宗教》,中国人民大学出版社2004年版,第484页。

② 《纯然理性界限内的宗教》,第392页。

以道德性为目的的普遍理性的宗教来回答的。在他看来,这种希望是关于我们的内在自由的希望,伦理共同体是这种希望的体现。然而,在《纯然理性限度内的宗教》中第一次论及伦理共同体的时候,康德曾写道:“……没有政治共同体作为基础,伦理共同体就根本不能为人们所实现……”^①康德的这个说法至少表明了他本人对于“希望”的问题尚有进一步的希望或期待。这后一个希望或期待主要体现在两个方面:一方面,康德对于我们的内在自由的希望的实现是有所期待的,他的上述说法,反过来就表明了,如果某种政治共同体能够被建立起来,那么伦理共同体也就具有了实现的可能性。当然,需要特别注意的是,在康德那里,理想的政治共同体只能以伦理共同体的原则为基础建立起来,而不是相反。这就是说,建立某种理想的政治共同体的任务,其实又回到了“应该”的问题上。这里的这个“应该”的问题是康德的政治哲学将要解决的任务。然而,尽管这里的“应该”涉及的仍然是某种原则本身,但这种原则却同样要表明其先验性,也就是使得某种经验性的东西在这个原则之上的实现的可能性。那么,正如上面所说的,伦理共同体仅仅体现了某种内在自由的希望,这样一种体现了纯粹内在自由“希望”的原则与某种表明必将要实现的“应该”的原则又是如何能够联结起来的呢?这就涉及康德所说的希望问题的另一个维度。或者说,宗教哲学只是解决了关涉我们的内在自由的某种希望的问题,而我们的外在自由的希望问题却尚未解决,正是这个外在自由的希望的问题可以将宗教哲学和政治哲学在原则上联结起来。这样一种关涉我们外在自由希望的问题,也正是康德的历史哲学要处理的问题。

如果说,康德的政治哲学考察的是道德原则通过政治的形式得以经验性地确立的可能性的问题,那么,他的历史哲学考察的就是上述可能性的某种前提,即出于人类的天性的、关于人类整体的发展的前提。在康德那里,政治哲学和历史哲学是联结在一起的。康德在这方面的

^① 《纯然理性界限内的宗教》,第366页。

作品主要包括:《世界公民观点之下的普遍历史观念》、《人类历史起源臆测》、《重提这个问题:人类是在不断朝着改善前进吗?》(《系科之争》第二部分)、《万物的终结》、《评赫德尔〈人类历史哲学的观念〉》、《权利学说的形而上学原理》(《道德形而上学》第一部分)、《永久和平论》、《对这个问题的回答:什么是启蒙?》、《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》等。

一、普遍历史

在《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文的开头,康德指出:“无论人们根据形而上学的观点,对于意志自由可以形成怎么样的一种概念,然而它那表现,亦即人类的行为,却正如何别的自然事件一样,总是被普遍的自然律所决定的。历史学是从事于叙述这些表现的;不管它们的原因可能是多么地隐蔽,但历史学却能使人希望:当它考察人类意志自由的作用的整体时,它却可以揭示出它们有着一种合规律的进程,并且就以这种方式而把从个别主体上看来显得是杂乱无章的东西,在全体的物种上却能够认为是人类原始的禀赋之不断前进的,虽则又是漫长的发展。”^①这一论述既从历史哲学的角度表明了他对历史学的基本看法,也向我们揭示了他对人类历史本身的基本看法。一方面,在他看来,历史学是从事于叙述那些“表现”的,这些表现就是“人类的行为”,并且这些行为是服从于自然律的。由此可见,在康德那里,人类的历史首先是人类的行为的自然的过程,或者说首先是某种“现象”。因此,人类的历史过程必然是一种自然的历史过程。从作为这个历史进程的主体的人的角度来看,历史表现为人类身上的所有自然禀赋的充分发展的过程。另一方面,康德又非常明确地将历史学的研究指向“人类意志自由的作用”。康德在解决自然—自由的二律背

^① 康德:《世界公民观点之下的普遍历史观念》,何兆武译,引自《历史理性批判文集》,商务印书馆2005年版,第1页。

反时,区分了现象和本体,这同时也将人本身界定为具有双重性身份的有限的理性存在者。这就是说,人既是感性的存在者,同时又是理性的存在者。那么,从现象的角度看,作为感性存在者的人类历史就可以被看成是自然的发展的一个过程;但从本体的角度看,作为理性存在者的人类历史,却必然是自由的发展的历史。

康德认为,当我们在考察这样一种既作为自然的历史又作为自由的历史的人类历史的时候,如果仅仅就个体而言,往往是杂乱无章的,往往是显得没有任何目标或确定的方向的。但是,历史学要考察的却是人类这个物种的“整体”,就整体而言,人类的发展可以被揭示为某种“合规律的”进程。按照康德的说法,每个个体都在按照自己的心意追求自己的目标,他们之间往往是彼此冲突的,但是,在他们各自这么做的时候,却不知不觉在为朝向某个自然目标的发展而努力着,尽管对他们各自而言,这个自然目标并不重要,他们甚至根本没有意识到有这样一个自然目标的存在,但是历史却因这样的目标还是可以被揭示为某种合规律的进程。在康德看来,对于人类来说,这样一个自然目标的存在是必不可少的,因为人类同时作为感性的和理性的存在的物种,他们不可能仅仅像动物那样出于本能而行事,但是又不可能像“有理性的世界公民”那样,完全出于理性行事,因此,我们只能并且必须要寻找到一条人类历史发展的线索。康德把这条线索称为“大自然的一项隐蔽计划”^①,人类的历史就可以被看做是大自然的这项隐蔽计划的实现过程,而这项计划的实现,就表现为人类身上的所有禀赋得以充分地发展。因此,康德说:“一个被创造物的全部自然禀赋都注定了终究是要充分地并且合目的地发展出来的。”^②

那么,这种自然禀赋的发展又体现在哪里呢?康德认为,人类的这种自然禀赋的发展不同于某种生物本能的发展,而是理性的使用。换

① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》,第16页。

② 《世界公民观点之下的普遍历史观念》,第3页。

言之,人类的这种自然禀赋本身并不表现为本能,而恰恰表现为某种理性能力。因为人类是大地上唯一的有理性的存在者,尽管这个理性是有限的,但它正是唯一凭借自然禀赋之名而需要充分发展的。这种发展要求突破自然的本能的界限,不断充分地展现出来,这种展现是有限的人类生命个体所无法独立承担的,因此,这一使命只能由一代又一代的人类的整体来担负。只有在人类这个物种的全体上,才能考察作为人类自然禀赋的理性的发展。

既然人类历史被看做是人类自然禀赋不断得以充分发展的历史,而这种自然禀赋的发展又体现为人类整体的理性能力的发展,或者按照康德的说法,大自然使人类仅仅凭借自己的理性,而非本能,创造出了一切超越于自然机械规律之外的东西。那么,这种理性的能力就不是别的,而只能是意志自由。凭借自由意志,“人类倒不如说是要由自己本身来创造一切的”^①。在《人类历史起源臆测》一文中,康德借助《旧约》故事,描述了作为人性原始禀赋的自由的最初的发展。康德之所以把自由的最初发展的历史称之为“臆测”的历史,是因为在他看来,自由的发展是可以根据我们现有的关于自由的经验来加以推论的。

卢梭在《爱弥儿》的卷首说:“出自造物主之手的东西,都是好的,而一到了人的手里,就全变坏了。”^②关于自由的开端,康德同意卢梭的这一观点:“大自然的历史是由善而开始的,因为它是上帝的创作;自由的历史则是由恶而开始的;因为它是人的创作。”^③卢梭和康德在这里所说的“坏”和“恶”,指的是道德意义上的堕落。康德认为,这种堕落是由脱离自然无知的状态所致的,如果借助《旧约》故事,这个开端便是偷吃禁果的那件事。

起初,人类的始祖的活动是限制在本能的范围之内的,上帝的声音

① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》,第5页。

② 卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2006年版,第5页。

③ 康德:《人类历史起源臆测》,何兆武译,引自《历史理性批判文集》,商务印书馆2005年版,第71页。

所代表的正是这个本能,它允许人类以某些东西为食物,同时又禁止他们以另一些东西为食物。但是,由于人类的禀赋中具有理性的能力,而理性的特性是可以凭借想象力创造出种种欲望,于是力图把食物的范围扩大到本能所及的限度之外,去偷吃那个为本能所禁止的果实。在康德看来,这一举动对人类具有决定性的意义。一方面,这一举动是对于自然本能的抵抗,是在向人类天赋本能说“不”,另一方面,这一举动是完全由人类自己作出的“自由的选择”,是“……理性以最初的机缘来反叛大自然的声音,并且使之不顾大自然的抵抗而作出了自由抉择的最初尝试”^①。这一自由抉择使得人类顿然意识到自己是不同于其他动物的,其优越性表现在具有一种可以自己为自己选择生活方式的能力。

自由发展的第二步的标志,是用做裙子的无花果的叶子。如果说,在自由的开端,即自由地选择食物的过程中,理性尽管已经表现出其独立性,但这种理性毕竟还只是为感性本能即饮食服务的手段。那么,自由发展的第二步所体现的,就完全是另一种倾向了。康德认为这是一种“人使自己的对象脱离感官,从而使之更加内心化和更加持久化的”^②倾向,也就是理性能够驾驭感性冲动的意识。用无花果的叶子做裙子,一方面表明了人类不再受制于单纯的动物性欲望,性的吸引力可以通过某种主动性的想象力而得以升华,由此,欲望可以过渡到爱情,单纯的欢娱的感觉可以过渡到某种鉴赏;另一方面也表明了某种“谦虚”的品质,即保持良好的风度以获得尊敬,而这一点正是一切社会性的基础。在康德看来,这尽管只是一个微小的开端,但由于这个举动体现了思想方式的一个全新的方向,由此而开辟了之后的全新的纪元。

如果说,自由发展的前两步仍然只是涉及饮食男女这些无法完全脱离本能的领域,那么自由发展的第三步则是体现了人类的优越性的

^① 《人类历史起源臆测》,第65页。

^② 《人类历史起源臆测》,第66页。

决定性的步骤,即深思熟虑地期待未来。动物只能顾及当下的本能的满足,只有人才具有不受限制于当下而是面向未来的能力。康德认为,这种能力在体现了人类的优越性的同时,也成为了引起无穷无尽的忧虑和烦愁的根源。人类会为他们的生活而不断预见到各种负担,而且还会满怀恐惧地预见到最终无法逃避的死亡。

自由发展的第四步,也是最后一步,就是人终于理解了:“他才是大自然的目的……”^①这就意味着,只有人享有特权,世上其他的一切都只是人类实现自身目的的手段和工具;与此同时,一个对于社会的建立极为必要的意识出现了,那就是:既然人是真正的目的,那么其他人就同样是目的本身,是大自然恩赐的平等的分享者,每一个人都应该作为目的而得到同样的尊重,这是道德法则的基础。而这同时也就意味着每个个体都应该对自己的意志有所限制以尊重他人,这是法律存在的前提。在康德看来,这最后的一步,同时也就是理性从大自然的母体中完全脱离出来的关键性步骤。这一步一旦跨出,理性便不允许人类再回到野蛮单纯并无忧无虑的状态中去了。那么,人类的自由或理性的这种发展,即从大自然的保护状态过渡到了自由的状态,究竟给人类带来了什么样的后果,对于这些后果又应该如何评价呢?康德明确指出,这种得失评价已经不是一个问题,人类作为一个物种的命运是不断走向完美的进步。

在《重提这个问题:人类是在不断朝着改善前进吗?》一文中,康德根据人类的道德状况将关于人类未来历史走向的可能性分为三类,也就是三种历史观。第一种可能性被康德称为道德恐怖主义的人类历史观,这种观点认为,人类将在道德上不断倒退,不断沦落为恶,直至世界末日。第二种可能性被康德称为幸福主义的人类历史观,这一观点认为,人类总是朝着更加改善的方向前进的。第三种可能性被康德称为阿布拉德拉主义的人类预先决定自己历史的假说。这种观点认为,人类

^① 《人类历史起源臆测》,第68页。

的善和恶将在历史中此进彼退地交互进行,上升和堕落不断地变换,一切都是徒劳无益的,就仿佛永远停滞在同一处。康德认为,从总体上考察,人类这个物种在漫长的时间中,可以被看做是在向前进步的。尽管我们无法通过经验预见到这种进步,但是有一个历史事件却表明了人类正在朝着不断改善的方向前进的道德倾向。这一历史事件就是法国大革命。康德甚至宣称,这一历史事件的重大意义在于揭示了人性中的趋向改善的禀赋和能量,人类从此以后决不会再发生全面的倒退,而是会朝着改善持续前进。

如果联系到对康德产生重大影响的卢梭在同一问题上的观点,我们很容易发现,康德的这一结论看似与卢梭得出的关于文化进步伴随道德堕落的结论正好是截然相反的。然而在康德看来,我们可以在卢梭的不同作品之间寻找到某种统一性。在《论科学和艺术》和《论人类不平等的起源和基础》中,卢梭指出了作为生理性存在者的人类的天性与人类文化之间的不可避免的冲突,以及由此而造成的堕落;但是在《社会契约论》和《爱弥儿》中,卢梭又力求解决上述冲突,但在解决这一冲突的意图中,要解决的已经不再是仅仅作为生理存在者的人类天性和人类文化之间的冲突,而是试图在作为道德性的物种的人类的禀赋与人类文化之间达成某种协调,也就是要使得文化的发展有助于人类的道德性禀赋的发展。卢梭的方案是:对于“人”的真正教育和对于“公民”的真正教育。而康德则提到了一种“完美的艺术”,在康德看来,只有这样一种完美的艺术才能够在人类的禀赋的发展和文化的发

展之间达成协调,并最终走向完善的道德状态。

那么这种完美的艺术是什么呢?康德说,人类的全部艺术都是从最初的、粗野的禀赋之中逐步发展起来的,“而其中最有益的就是社会性与公民安全的艺术”^①。在康德看来,这种社会性的、公民安全的艺术的最高阶段就是完美的国家宪法,而这样一部公民宪法的源头恰

^① 《人类历史起源臆测》,第75页。

恰就是存在于人类原始禀赋的“对抗性”中,康德把这种对抗性也称做“非社会的社会性”。所谓非社会的社会性,指的是人的原始禀赋中存在着的两种相互抵牾的倾向:一方面,人想要使自己社会化,只有如此他才能感觉到自己的自然禀赋得到了发展,不再处于无知的自然状态之中;另一方面,人同时也总是倾向于孤立化,即总是试图摆脱一切社会性的约束,仅凭己意而行事。这个时候,他就会推测其他人也总是试图仅凭己意行事,因此,他的这种非社会化的倾向一旦启动,总是会与其他人的欲望相冲突,从而遭遇到各种各样的阻力。康德认为,正是这种阻力激发起了人类的竞争心和好胜心,从而激发了人类的全部的才能,虚荣、贪婪和权力欲驱使人们去与他人竞争以求得满足。由此,人类从野蛮状态跨入了文化状态,一切文明和文化成就都由此起步。所以,康德才会认为,从这个意义上看,恶才是人类进步的最大动力,否则,人类的全部才智将永远被埋在自然状态之中。“因此,让我们感谢大自然能有这种不合群性,有这种竞相猜忌的虚荣心,有这种贪得无厌的占有欲和统治欲吧!没有这些东西,人道之中的全部优越的自然禀赋就会永远沉睡而得不到发展。”^①

这种非社会的社会性或是对抗性造成了无数的社会冲突,这就迫使人类必须去构建一个普遍法治的公民社会,康德认为这也是大自然交给人类并迫使人类去解决的最大的问题。因为只有在一个社会中,个体与个体之间能够有足够的自由保证其彻底的对抗性,同时这种自由又具有最恰当的界限,从而在保证人们发挥各自最大的才智的同时,也保证他们之间可以安全并自由地共处。只有如此,大自然的那个目标——即在人类身上充分发展其自然禀赋——才有可能实现。和同时代的许多自然法学者的观点相同,康德也认为在这些因人类的对抗性而造成的冲突之中,最典型、最激烈、造成损害最大的就是战争,尤其是各民族和国家之间的战争,公民宪法只能保证一个共同体之内个体

^① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》,第8页。

与个体之间的安全和自由,但是共同体之间却仍然可能处于自然状态,处于对抗性的战争状态。为了避免这种灾祸,就必须制定一部完美的、同时对内对外的国家宪法,这部宪法将体现各民族联盟的联合意志和联合力量,使人类最终放弃战争的野蛮状态,进入自由与和平的文明状态。当然,康德同时也强调,正像卢梭指出的,文明的发展并不等于道德的发展,所有不是建立在真正道德性的善意基础之上的善的现象,都只不过是假象,真正的道德的共同体建立是与公民的教育分不开的,而这必将是一个漫长的过程。

在康德看来,这样一部能够保证人类的安全同时也能够保证人类的自由的完美的宪法,无论显得怎样的不切实际或是异想天开,终将是人类要彼此相处的不可避免的结果。从这个角度来看,既然人类历史的自然目标是使得人类所有的禀赋充分地合目的地发展出来,那么,这部完美的宪法就是人类禀赋的充分发展的保证,同时它本身就是这一发展的最高成就,因为它体现的是理性的自律。换言之,向着这部宪法的进展,也就体现了某种合目的性,康德把这样一种合目的性的人类历史看做是大自然的一项隐蔽计划的实现过程。

康德把处于这种完美的宪法状态之下的个体称做“世界公民”,而所谓的“普遍的世界历史”,就是“按照一场以人类物种的完美的公民的结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理”^①的一种哲学的尝试。这是按照一条先天的线索,即人类意志自由作用的整体来加以考察的普遍的历史,这一普遍历史所蕴涵的全部合目的性的总体,即人类自然禀赋的充分发展、由此造成的对抗性及其恶果,以及通过艰辛而持续的努力走向世界公民状态的这个总体的安排,也就是“天意”。在康德看来,从哲学的角度考察人类政体的历史的结论便是:“应该满足于天意,应该满足于人间事务全体的总进程,这个进程并不是由善开始而走向恶,而是从坏逐步地发展到好;对于这一进步,每一个人都受到大自

^① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》,第19页。

然本身的召唤要尽自己最大的努力来作出自己的一份贡献。”^①

二、权利、公共权利

通过对于人类全体的某种合目的性的历史进程的考察,康德肯定了人类是在朝着改善的方向前进,或者说肯定了人类还是具有获得某种外在自由的可能性的。然而,这毕竟只是一种希望,这种希望要成为现实的可能性,也还是需要另外的保证的。如何保证人类朝着改善的方向前进的问题,首先是一个实践的问题。康德对于实践概念曾有一个说法:“并非每种活动都叫做实践,而是只有其目的的实现被设想为是某种普遍规划过程的原则之后果的,才叫做实践。”^②就保证人类历史向善而言,这种普遍规划过程、普遍规划过程的原则、普遍规划的实现当然要体现为某种制度安排、这种制度安排的原则以及这种制度安排的目标。而这些安排、原则和目标背后的根据,则是政治哲学要处理的问题。要规划某种可能确保人类全体向善的制度,首先必须要考察的正是这样一种制度的根据,而在康德那里,这个根据不可能是别的,只能是自由本身。因此,尽管政治哲学作为广义上的实践哲学是以考察人类政治活动的实际面目为己任的,但是就其根源而言,政治哲学的任务同时仍旧是要回答“应该”的问题,康德的政治哲学仍旧是其伦理学的延续。

既然政治哲学属于实践哲学,而实践哲学又以道德为核心,那么在康德那里,政治与道德的关系又是如何的呢?或者说,道德是否能与政治达成一致呢?康德认为,道德是我们所应该按照其行动的无条件的命令法则的总体,而政治则是应用的权利学说。如果说道德法则是私人活动领域中的实践原则,那么与权利相关的正义原则就是公共活动

^① 《人类历史起源臆测》,第81页。

^② 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》,何兆武译,引自《历史理性批判文集》,商务印书馆2005年版,第176页。

领域中的实践原则,政治应该体现的就是这种正义原则。因此,从理论上讲,道德与政治之间是没有冲突的。然而,由于现实政治中的种种偶然性和阴暗面,政治往往被“理解成为一种普遍的智虑学说,亦即一套如何选择对既定的目标最为有利的权宜手段的准则的理论;这也就是根本否认有什么道德了”^①。但是,在康德看来,这一切都不能排斥道德与政治之间应该结合的可能性,因为所有的事情除了按照大自然的机械作用发生之外,还有自由以及以自由为基础的道德法则在起作用。源于自由的权利概念必须与政治相结合,并成为政治的限定条件,这就为道德政治家的出现奠定了基础。康德所设想的这种道德政治家是使得必须采用的国家智虑的原则能够与道德共存的人。一旦他发现国家体制或国际关系出现缺陷,那么即便要牺牲自我利益,他仍然有义务促进其尽快改善,并且使之符合于道德,符合于源于自由的权利概念。这种建立在义务之上的政治保证了自身与道德的一致性。因此康德说:“真正的政治不先向道德宣誓效忠,就会寸步难行。”^②

在《道德形而上学》中,康德将道德形而上学作为义务的体系分为权利的义务和善德的义务,后者涉及伦理学,前者涉及法哲学,但同时也表达了康德政治哲学的基本主张。对于“权利”问题的探究构成了康德政治哲学的实际出发点,在康德看来,任何合理的政治制度的建立,都要以人的权利为基础,因为人的权利体现的是人的尊严和人的自由。康德将权利的义务分为私人权利和公共权利两个部分。

康德认为,关于“什么是权利”的问题,就像“什么是真理”的问题,是一个普遍性的问题,我们无法通过来自经验的原则来回答这个问题,而必须在纯粹理性中探索权利概念的根据。首先,权利概念涉及的是一个人对另一个人的外在的、实践的关系,他们将通过各自的行为发生

① 康德:《永久和平论》,何兆武译,引自《历史理性批判文集》,商务印书馆2005年版,第134页。

② 《永久和平论》,第146—147页。

相互影响。其次,权利的概念并不表示一个人的行为对于另一个人而言是否友好或仁慈,而只是表示这个人的自由与其他人的自由之间的关系。再次,权利概念并不考虑这些有意识的行为的具体内容,而只是一个人的行为的自由能否与另一个人的自由相协调的问题。由此,康德把权利理解为“全部条件,根据这些条件,任何人的有意识的行为,按照一条普遍的自由法则,确实能够和其他人的有意识的行为相协调”^①。

既然从权利的角度来看,任何人的行为都是以普遍的自由法则为根据的,并且是可以和其他的任何一个人的自由共存的,那么,如果有人妨碍了这个人的上述状态,也就是侵犯了他的权利,因为那个妨碍了他的人带给他的妨碍是不能与自由并存的。据此,康德把权利的普遍原则表述为:“外在地要这样去行动:你的意志的自由行使,根据一条普遍法则,能够 and 所有其他人的自由并存。”^②

在康德那里,不论是私人权利还是公共权利,都是以上述权利的普遍原则为根据的,而权利的普遍原则又以自由为最终的根据。对于康德而言,自由概念是一个纯粹理性的概念,这个概念在理性的思辨运用中只是一个消极的、标示某种界限的概念,而在理性的实践运用中,自由却通过实践理性的法则获得了认证,即证实了其实在性。康德把这样一个纯粹实践理性的基本法则表述为:你应该这样行动,你意志的准则始终能够同时作为普遍立法的原则。比较一下这个实践理性的基本法则和权利的普遍原则,不难发现,二者都是以自由为依据的,但是,这二者之间的区别也是显而易见的。实践理性的基本法则表达的是某种内在的对于行为的准则的要求,这种要求首先要体现的是道德性;而权利的普遍原则表达的则是某种外在的对于行为本身的要求,这种要求首先要体现的是合法性。因此,康德称这个权利的普遍原则为一个公设,也就是并不体现行为的动机而只是体现行为的合法性的原则。

^① 康德:《法的形而上学原理》,沈叔平译,商务印书馆1991年版,第40页。

^② 《法的形而上学原理》,第41页。

“由于此公设的用意不是教人以善德,而是去说明权利是什么,那么,权利的法则,正如上面所说的,不可以也不应该被揭示为行为的动机原则。”^①康德明确表示,严格意义上的权利与伦理没有任何关联。

正因为这个权利的普遍原则不是体现行为动机的原则,因此也就必然是与某种非主动性的机制相关的,这种机制就是强制。康德认为,既然权利涉及的是一个人的自由行动与其他人的自由行动之间的协调,那么,如果对个人而言的自由的行为是另一个人的自由的障碍,根据权利的普遍原则,这个妨碍了他人自由的行为就是错误的。而所谓的强制就是指反对和制止这个对于他人自由的妨碍,这种强制是正当的。因此也可以说,所有的权利都伴随着某种体现了外在的强制的“权限”,由于这种强制必然是每个人和每个人之间的相互的强制,因此这种普遍的强制和所有人的自由是可以相互协调的,权利只在其本身有所限制的情况下才是有保证的真正的权利,因为就此而言,一种自由也只有在与另一种自由能够并存,并因此是有所限制的情况下才能成为自由。所以,康德说:“权利和强制的权限是一回事。”^②对于这样一种体现了与他人的外在关系的权利,康德从不同的角度做了不同的区分。根据科学的理论体系,权利分为“自然权利”和“实在的或法律的权利”,前者是以先验的理性原则为根据的,后者是由立法者的意志规定的。根据与他人的关系的法律意义上的行动权限,权利又可以分为“天赋的权利”和“获得的权利”,前者是指每个人自然就具有的权利,是独立于任何法律条例的,后者则是以法律条例为依据的,是后天获得的权利。在康德看来,天赋权利只有一种,那就是自由。因为自由是每个人基于其天性而具有的或者说是与生俱来的权利,并且这种自由根据普遍法则能够与他人的自由并存。至于每个人天赋具有的平等、每个人天赋具有的独立性、每个人天赋具有的对其他人没有侵犯的

① 《法的形而上学原理》,第41页。

② 《法的形而上学原理》,第43页。

行为等等,这些权利和权限,都可以被包括在天赋自由的原则之中。

康德认为,全部的权利又可以被划分为“自然的权利”和“文明的权利”,前者构成“私人的权利”,后者构成“公共的权利”。“自然的或无法律的社会状态,可以看做是个人权利(私法)的状态,而文明的社会状态可以特别地看做是公共权利(公法)的状态。”^①康德把公共权利看做是从自然状态中私人权利的各项条件中不可避免地推导出来的,因此,康德把这样得出的公共权利称做公共权利的公设。要与他人共处,就不可避免地要从自然状态进入到一种文明的状态,或者说是进入到一个建立在法律之上的文明联合体。只有在这种法律状态或公共权利的状态下,每个人才能够获得其应得的权利。

康德认为,在自然的或无法律的状态中和在文明的社会状态中,个人权利的内容是相同的。在前一种状态中,个人的权利表现为天赋的自由、天赋的平等和天赋的独立;而在后一种状态中,个人的权利表现为作为人的每一个社会成员的自由、作为臣民的每一个成员与其他成员的平等和作为公民的每一个共同体成员的独立。那么文明的社会状态中的公共权利又是什么样的权利呢?康德认为,权利涉及每个人的自由与其他人的自由之间的协调,而公共权利正是使这种协调一致成为可能的那些外部法则的总和。“公共权利包括全部需要普遍公布的,为了形成一个法律的社会状态的全部法律。”^②任何一个民族中的人民之间或是各个民族之间,都必须有这种公共权利。按照不同的层次,这种公共权利可以分为三个部分:国家的权利、民族的权利和人类的普遍权利。国家的权利涉及一个公民联合体内部的权利原则,民族的权利涉及不同的国家或民族之间的权利原则,人类普遍的权利则涉及全体人类的共同的权利原则。在康德看来,这三个部分的权利是相互依存的,其中任何一种权利出现缺失,其余两种权利也将不保,并

^① 《法的形而上学原理》,第133页。

^② 《法的形而上学原理》,第136页。

最终导致整体权利体系的崩溃。

既然公共权利要表现为任何文明社会的不可或缺的外在的法律保障体系,那么这种权利本身又是源自何处呢?在公共权利的起源的问题上,康德从纯粹实践理性的角度出发,继承并综合了近代契约论思想的传统,即格劳秀斯、普芬道夫、霍布斯、洛克和卢梭等人关于人类要从自然状态过渡到社会状态的观点。在他看来,公共权利并非源自人类历史经验中已经存在的任何外在的权威立法,也不能被归因于由偶然的历史条件所致的强制立法,公共权利只能以关于某种状态的先天的理性观念为出发点,这种状态就是尚未有公共的法律存在的状态,在这种状态中,任何单独的个人、人民或国家都不可能免受他人的侵犯,即都不可能是安全的。因为每个人或国家都只是根据在他自己看来自然而然的是正确的行为而去行事,而不会考虑其他人的意志,由此必然导致冲突和灾祸。因此,只要人们还必须相处和共存,就必须脱离自然状态,和那些要与之相互交往的人组织成一个政治共同体,在这个共同体中,所有的人都要服从某种能够保证所有人共存的强制性的外部规定,这些外部规定的总和就是公共权利。正因如此,康德认为对于所有的人而言,形成某种结合并进入文明社会状态是他们首要的责任。所以康德说:“他们的结合本身便是(每一个人都应该具有的)目的,因而一般地在人们彼此之间不得不发生相互影响的每一种外在关系之中乃是无条件的首要义务……”^①既然人类进入文明社会状态,即通过结合形成公共权利是出于人类理性的不可避免的结果,那么这种公共权利或结合又是如何得以形成的呢?康德认为,这是通过“原始契约”形成的,“只能由普遍的(联合的)人民意志之中产生出来的根本法,我们就称之为原始契约。”^②根据这种原始契约,人民中的每一个人都放弃他

① 《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》,第193页。

② 《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》,第200页。

们的外在自由,同时也获得了作为共和国的公民的自由。他们放弃的是野蛮的自然状态中的自由,获得的是由法律所保证的公民的自由。这种法律所体现的便是公共权利,这个公共权利不是任何个别的意志所设定的,而是全体人民的联合的意志所设定的,这种意志便是“共同的和公共的意志”。康德认为,人们之间完全合乎权利原则的体制的基础就是这种原始契约,任何政治共同体都是建立在这个契约之上的。康德同时强调,这个原始契约或由全体人民的个别的私人意志结合而成的那个共同的公共的意志,并不因此就是一项历史事实,它只是纯粹理性的一个纯粹的观念,尽管如此,但这个观念却具有实践上的实在性。

霍布斯把人们由自然的战争状态进入社会的法律状态的动机归因于对死亡的恐惧和寻求安全,在康德看来,这其实是把社会共同体或国家建立在幸福原则之上,他本人反对这一观点。在《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》的第二部分“论在国家权利上理论对实践的关系:驳霍布斯”中,康德认为,国家的建立或公共权利的形成应该只是出于理性自身的原则,而“幸福原则(确切说来它根本就够不上是什么明确的原则)在国家权利方面也会引起恶果,正像它在道德方面所造成的一样,哪怕是它们的说教者怀着最良好的愿望”^①。因为,所有的权利,无论私人权利或是公共权利,最终都只能来源于人类的自由。

三、永久和平

公共权利的确立,也就标志着政治共同体的形成。康德把政治共同体看做是伦理共同体获得实现的可能性的保障,同时也看做是大自然隐秘计划的实现的环节。伦理共同体是以真正的道德性或普遍的理

^① 《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》,第209页。

性为归属的,和平的、非敌对的状态尽管不构成这种伦理共同体的内在的动机和出发点,但是这种和平的状态却是这个伦理共同体得以成立的外在的保证。就此而言,政治共同体必然是以永久和平为最终目标的。康德把这种永久和平称做“最高的政治上的善境”^①,而永久和平的实现,又是与公共权利的形式和安排直接相关的。在《永久和平论》中,康德提出了确保永久和平的三项正式条款,这三项条款分别对应于公共权利的三个部分,即国家的权利、民族的权利和人类的普遍权利。

永久和平的第一项正式条款是:每个国家的公民体制都应该是共和制。康德认为:“由一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的唯一体制就是共和制。”^②在这个原始的契约之中,包含了三个基本的原则,即社会成员的自由的原则,作为国家公民的平等的原则,以及所有人都依赖于唯一的共同的立法的原则。这三个原则同时也体现了在法律状态下的三项基本的个人权利:自由、平等和独立。

这里的自由,指的是每个共同体的成员都可以按照自己的意志,在不妨碍其他人也根据普遍法则而与别人的自由共处的那种自由的情况下的自由行事。康德认为,这种自由是共和制的基础,而那种建立在对他人的仁爱的原则上的政体,即父权政治,尽管可以是出自善心,但却取消了他人的自由,因而是专制的政体。既然一切权利只是源于根据普遍法则能够共存并相互协调的自由,那么在这种意义上,共同体中的每一个成员是平等的,这种平等不但是指在按照自己意愿行事程度上的平等,也是指对其他人所具有的强制权上的平等。这个共同体中的所有成员,都必须服从同一个立法原则,同时也受到这个法律的保护,而这个法律体现的则是公意。每个成员对于唯一的公意的服从,也就表明了无须服从任何个别人的意志,因此也就体现了他们相互之间的

① 《法的形而上学原理》,第193页。

② 《永久和平论》,第109页。

独立性。

既然建立在上述三项原则之上的唯一政体就是共和制,那么共和制是否是唯一能够保证导向永久和平的政体呢?康德认为,共和制确实是唯一可能保证人类走向永久和平状态的政体。这首先是因为共和制具有起源上的纯粹性,即起源于权利概念,因而也就是起源于自由和普遍理性的。其次,共和制提供了永久和平的前景。既然在共和制中,是否要进行一场战争必须取决于全体成员的决定,那么每个人都会顾虑到这场战争带来的种种灾祸和不幸以及对自己造成的损害,因此,正是这种决定权的责任导致了他们必须深思熟虑,尽量避免战争。而在非共和制的政体下,由于战争只是由领导者来决定,而其他人对此没有决定权,那么只要这种决定带来的后果不损害到领导者的利益,作出战争决定的可能性就非常大了。

此外,共和制政体的分权原则和代议制也加强了确保和平的可能性。一个国家包含三种权力,即立法权、执行权和司法权。康德认为这三种权力是人民的普遍的联合意志即公意的人格化。这三种权力之间的关系,既是彼此协作的,即一种权力是另一种权力的补充,从而使得国家的政体趋于完善,又是相互从属的关系,即每一种权力都有自己的原则和活动范围,不可相互取代。这三种权力通过彼此协作关系和相互从属关系的联合,将公民的种种权利分配给每个人。康德强调,在一个共和制国家中,这三种权力必须是分开的。执行权作为法人来看便是政府,政府向人民、行政官员等发布的只能是法令或布告而不能是法律,因为如果政府在作为执行机构行使执行权的同时又去立法,便会成为专制政府。立法权也不应该同时成为执行权,因为行使执行权的管理者必须出于法律的权威之下,受立法者的最终控制。立法权可以剥夺管理者的执行权,却不可以使用执行权对他加以惩罚。最后,无论是立法权还是执行权,都不应该行使司法的权力。由于人民中的每一个人在与最高权力的关系中始终是处于被动的地位,立法机关和执行机构在处理有关个人利益的争执时,都有可能对他作出不当的决定。

因此,人民必须自己审判自己,但只能够通过经他们选举的或授权的代表来间接地行使司法权。这种权力必须与立法权和执行权分开。

康德认为,按照统治的形式,政体可以分为三类,即一个人进行统治的专制政体、一些人联合起来进行统治的贵族政体,以及构成公民社会的所有人一起进行统治的民主政体。但从分权的角度看,可以把各种政治制度分为两类,即共和主义和专制主义。共和主义以立法权与执行权的区分为国家原则,专制主义的国家原则表现为独断地行使它为自己制定的法律,在专制主义的国家中,公众的意志被统治者作为自己私人的意志来加以处理。在康德看来,民主政体其实是专制主义的,因为这种政体中的执行权力使得所有的人可以在一个人本身并不同意的情况下对他作出某项决定甚至反对他,因此这个决定就不可能是所有人对所有人作出的决定,以这种形式出现的公意便与其自身相矛盾了,从而导致了与自由的矛盾。因为在这种所有人共同行使执行权的情况下,三种权力是无法区分开的,必将导致某种形式的专制。为了分权,必须采取代议制。因此,在康德看来,只有代议制防止了同一个人既是立法者又是自己意志的执行者。共和制的政体也只有代议制体系中才有可能。“每一个真正的共和国是,并只能由人民代表的系统构成。这种代表系统是以人民的名义建立起来的,并由已经联合起来的所有的公民组成,为的是通过他们的代理人去维护他们的种种权利……当人民的主权得以实现之时,也就是共和国成立之日。”^①

永久和平的第二项正式条款是:国际权利应该以自由国家的联盟制度为基础。“各个民族作为国家也正如个人一样,可以断定他们在自然状态之中(即不靠外部的法律)也是由于彼此共处而互相侵犯的。它们每一个都可以而且应该为了自身安全的缘故,要求别的民族和自己一道进入一种类似于公民体制的体制,在其中可以确保每一个民族

^① 《法的形而上学原理》,第177页。

自己的权利。这会是一种各民族的联盟,但却不必是一个多民族的国家。”^①康德认为,在国家与国家之间处于自然状态的情况下,国家追逐自己权利的方式只能是战争,但是战争的胜利却决定不了权利。因此理性必将使和平状态成为一项义务,但是这项义务却只有在各民族之间达成一项契约的条件下才能完成,于是各民族将形成一种和平联盟。这种联盟不同于和平条约,因为这一联盟的目的不在于获得国家权利或是仅仅试图结束一场战争,而是要维护联盟中各个国家的自由,并且永远结束一切战争。同时,这个联盟又无须屈从于任何公开的法律或强制。

在康德看来,把国际权利或民族权利看做是进行战争的权利是不可思议的。因为在上述情况下,权利就只是凭借单方面的意志通过武力来加以决定的东西了,这与权利的普遍原则是不相符合的。因此,根据理性的普遍原则,各个国家必须走出国家之间战争威胁四伏的自然状态,必须放弃各自野蛮的自由,适应于公开的强制的法律,从而形成一个包括所有民族在内的多民族的世界共和国。当然,康德承认这只是一种积极的、在理论上正确的东西,但是各个国家按照各自的国际权利的观念是不会作此假设的,于是一种消极的替代品,即可以防止战争的自由国家的联盟将出现,并作为国际权利的基础。康德强调这个联盟仅仅是指不同国家出于自愿的结合,而不是建立在政治宪法之上的。尽管如此,但只有通过这种联盟,各个民族或各个国家的公共权利才能实现,它们的分歧才能通过文明的方式而非通过野蛮的战争手段来加以解决。

永久和平的第三项正式条款是:世界公民权利将限于以普遍的友好为其条件。康德认为,这个条款“正如前面的条款一样,并不是一个仁爱问题,而是一个权利问题”^②。所谓的“友好”,在这里指的不是仁

^① 《永久和平论》,第114页。

^② 《永久和平论》,第118—119页。

爱与否的倾向,而是指一个陌生者来到一块土地上不会受到敌视的权利。这种权利不是做客的权利,而是访问的权利,因为前者涉及仁爱,而后者则只涉及权利。这种友好的权利是所有人都具有的,因为他们是共同生活在地球上的,就在一块特定的土地上生活而言,没有人比其他他人有更多的权利。康德认为,通过这种友好的权利,世界的各个部分将会进入和平的关系,而随着这种友好权利的合法化,人类将不断趋向于一种世界公民的体制。康德把这样一种权利称为世界公民的权利或人类的普遍权利,并且认为就以永久和平为目的而言,这种权利是对国家权利和国际权利的必要补充。

共和制、自由国家的联盟以及普遍友好权利,共同为人类通向永久和平提供了可能性,但是在康德看来,永久和平的确保却是由大自然来提供的。大自然的强制性是我们尚未认识到的,但是“……人类通过大自然的强制确实将会做到他们根据自由法则所应该做到但没有做到的事情”^①。在国家权利、国际权利和世界公民权利上,大自然恰恰是通过人类的自私倾向、非社会性乃至敌对的倾向而使得某种和谐一致得以呈现,从而确保了人类走向永久和平。康德把合目的性的人类历史看做是大自然的一项隐蔽计划的实现过程,这个普遍的历史的目标就是人类的完美的公民的结合状态,也就是公共权利的真正实现的状态。康德认为,对于人类而言,永久和平的希望,就在于把这种状态的实现看做是义务。“如果实现公共权利状态乃是义务,尽管是只存在于一种无限进步着的接近过程之中,同时又如果它是一种很有根据的希望;那么永久和平——它迄今为止只是虚假地随着所谓缔结和平条约(本来无非是休战)而来——就不是一个空洞的观念,而是一项逐步在解决并且(因为同样的步骤所需要的时间可望越来越短)在不断朝着它的接近的任务了。”^②

① 《永久和平论》,第128页。

② 《永久和平论》,第154—155页。

1784年,为回应启蒙思想家策尔纳关于“何为启蒙”的问题,康德为《柏林月刊》写了一篇题为《对这个问题的回答:什么是启蒙?》的文章。在文章中,康德以简洁有力的语言明确地表达了他关于启蒙的观点:“启蒙就是人类从自己所致的不成熟状态中摆脱出来。不成熟状态就是指不经过别人的引导就没有能力去运用自己的理智。如果这种不成熟状态的原因不在于缺乏理智,而在于不经过别人的引导就缺乏决心和勇气去运用自己的理智,那么这种不成熟就是自我所致的。Sapere aude! (要敢于认识!)要有勇气去运用你自己的理智!这就是启蒙的座右铭。”^①就人类思想文化史来看,18世纪被称为欧洲的启蒙的时代。这场影响深远的启蒙运动的实质,其实就是人类对于自身的一次“重新的”理解。康德置身于这样一个时代之中,然而,他对启蒙却有着独特的理解。这种理解既不同于伏尔泰式的崇尚理性万能以及历史进步的启蒙姿态,也不同于彻底否定人类道德进步的卢梭式的反启蒙姿态。康德关于启蒙的思考是建立在他的全部哲学思考的基础之上的。而他关于启蒙的观点,也正表达出了他的批判哲学的基本立场。

康德关于启蒙概念首先要表达的就是“摆脱不成熟”,这是一个极其强烈的否定性的表达。这个否定性指向了康德批判哲学的核心概念之一——“批判”。康德在第一批判的序言中曾把他所处的那个时代称为批判的时代,并提出这个时代中的一切,不论是宗教或是政治都必须经受批判。他把这个彻底的批判的态度,或是自我认识的态度,看成是时代的“成熟的判断力的结果”^②。显然,批判的目的正是为了摆脱“不成熟”。那么,又由谁来进行这一批判呢?或者也可以问:谁有权利来进行这一批判呢?康德回答,只有人类的纯粹理性有权利来担负这一责任。批判的法庭正是纯粹理性。紧接着的问题就是:理性的这

① Kant, Immanuel, *An answer to the question: What is enlightenment?* trans by Mary J. Gregor, from *Practical Philosophy*, Cambridge University Press 1996, p. 17.

② 《纯粹理性批判》,第3页。

一权利又来自哪里？实际上，康德已经借第一批判的书名回答了这个问题。“纯粹理性批判”，人类的理性本身同样也要经受批判，或者说，只有自身经受了批判性考察的理性才有权利对其他一切事物进行批判。康德的认识论的主要任务就是通过考察人类理性本身的根源、范围和界限，揭示出传统的思辨形而上学的幻相，亦即某种“不成熟”。

如果说“摆脱不成熟”是从否定的方面对于启蒙概念的表达，那么“运用自己的理智”就是康德对于启蒙概念从肯定的方面的表达。这里的“运用自己的理智”，涉及的是康德批判哲学的另一个核心概念——“理性”。如果就摆脱“不成熟”而言，理性主要表达的是思辨理性的某种否定性的、消极的运用，那么，就“自己运用”而言，理性同时也表达了它的另一种运用的可能性，即肯定的、积极的实践理性。并且，理性的这种实践的运用完全可以是“自己的”以及“不经别人引导”的，也就是自律的。在此意义上，“不成熟”表现为必须经他人引导，也就是他律的。在康德那里，唯有道德法则才体现了理性的这种自律，自由也因而得以现身。康德通过义务论的伦理学阐明了这点。然而，要能够运用自己的理智还有一个前提，这个前提就是必须具有“勇气”。这是康德关于启蒙概念要表达的第三层意思，也是至为关键的一层意思。对于康德而言，勇气不仅是指理智的自觉运用的条件，而且也是指这种自觉本身。既然“不成熟”的原因只在于这种勇气的缺乏，而理智本身并不缺乏。那么，具有这种勇气，也就必然能够自觉地运用理智。在此意义上，勇气已经代表了这种理智运用的自觉。对康德来说，这个自觉也正是实践理性的“道德兴趣”或者是判断力的认其为真的“道德目的”所要表达的东西。这里的勇气完全体现了某种主动性的人格自觉，其实也就是某种道德勇气。而在康德那里，这个道德勇气的存在的根据，只能是作为一个理性事实的自由。

康德关于启蒙概念的阐述，是在批判性原则下对于人类理性的尊严的恢复，而这一尊严所要表达的正是自由。对于康德而言，这是一种普遍的自由。从广义的实践哲学的角度来看，康德有关历史、政治和宗

教的观点也都是建立在这种自由之上的。正是这种意义上的自由,即体现了“人之为人”的尊严的自由,不但构成了康德整个批判哲学的出发点和归宿,也构成了他的全部哲学思考的最后归宿。

第三章 德国古典哲学的主观化——费希特

费希特的先验主观唯心主义哲学是德国古典哲学发展的重要环节,正如恩格斯所说:“在法国发生政治革命的同时,德国发生了哲学革命。这个革命是由康德开始的。他推翻了前世纪末欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨的形而上学体系。费希特和谢林开始了哲学的改造工作,黑格尔完成了新的体系。”^①显然,费希特哲学是德国古典哲学发展的重要一环。通过对康德哲学体系的二元论和不彻底性的扬弃,费希特不仅建立了知识学这一彻底唯心主义的体系,而且把主体性和自由原则运用到道德、法律、国家和历史等实践知识领域,为启蒙时代资产阶级追求的人类解放的激进理想做了强有力的辩护。费希特不仅是著名的德国哲学家,也是人类思想历史上一个有着特殊贡献的哲学家。

费希特哲学思想的发展可以分为三个时期:第一个时期是其思想形成时期。从他接触康德思想开始到他1794年5月应聘到耶拿大学任教为止。这一时期他站在启蒙和康德批判哲学的立场上,对当时的思想压迫和社会罪恶做了激烈的批判,发表了《试评一切天启》(1792)、《向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由》(1793)、《纠正公众对法国大革命的评论》(1793)等旗帜鲜明的作品,成为当时

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第588页。

最激进的民主主义思想家。另一方面,他也在努力建立自己的知识学体系,这一体系在1794年前后的《关于〈埃奈西德穆〉一书的评论》和《论知识学概念》等著作中已基本成型。第二个时期是其思想成熟和系统化时期,从他开始在耶拿大学任教到因“无神论事件”(1799)被逐出耶拿为止。这一时期他致力于完善自己的知识论体系,并把它运用到其他领域中去。主要著作有《全部知识学的基础》(1795)、《以知识学为原理的自然法权基础》(1796)和《以知识学为原理的伦理学体系》(1798)。第三个时期是其思想应用并拓展的时期,从他迁往柏林到他逝世为止。在这个阶段中,他做了大量演讲,阐述了自己关于历史哲学、宗教哲学和政治哲学等方面的见解。其主要著作有《论学者的本质》(1806)、《当前时代的基本特征》(1806)、《至乐生活指南》(1806)、《对德意志国民的讲演》(1807—1808)等。

费希特哲学的最大特点是强调行动。他写道:“行动!行动!——这就是我们生存的目的。”^①“行动”成了他整个思想体系的根本特征。这一特点的形成绝不是偶然的。相对来说,康德主要生活在法国大革命之前,人类自由和解放对他只是一种道德上的“应当”;黑格尔主要生活在法国大革命之后,哲学这一“智慧的猫头鹰”只需静观和反思过去;而费希特生活在法国大革命高潮的时期,这时最需要的是行动,只有行动才能改变德国落后的现状,才能体现人的价值和自由。因此,他从绝对自我出发克服了康德的二元论,并形成了一个以本原行动为基础的主观唯心主义哲学体系。

费希特哲学极大地影响了他生活的时代。德国浪漫派哲学家的代表弗·施莱格尔认为,从人类历史的高度看,“法国大革命、费希特的知识学、歌德的《迈斯特》是这个时代的三个最伟大的事件”^②。费希

① 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第57页。

② 施莱格尔:《雅典娜》(Athenäum)(1798),引自威廉·格·雅各布斯:《费希特》,中国社会科学出版社1989年版,第204页。

特不仅从本原行动出发对一切传统的宗教、政治和伦理信条进行了彻底的批判,而且从“绝对自我”这个基础出发,为资产阶级的自由、平等原则提供了先验哲学的证明,因而成为时代精神的最集中的表现。费希特哲学不应被看做从康德到黑格尔过渡的一段微不足道的插曲,而应被视为具有鲜明时代特色和深刻内涵的哲学思想体系。

第一节 生平与思想发展

约翰·哥特利勃·费希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)出生于德国上劳西茨州拉梅诺(Rammenau)的一个贫苦手工业者家庭。兄弟姐妹8人,他居长。由于家贫,父母无力供其上学,费希特只能在家帮父母纺线和放鹅。费希特天资聪颖,具有惊人的记忆力。在他9岁那年,来自邻村的一位男爵密尔铁兹(von Miltiz)到他的村里访友,顺便想听听该村牧师的布道。不巧的是,他到时布道已经结束。这时,一个村民告诉他,有个叫费希特的牧童能够背诵全部布道词,男爵听了费希特绘声绘色的背诵,对他的天资惊讶不已,于是决定资助他上学,使之成为一名出色的传教士。这一偶然事件改变了费希特童年的命运。

费希特中学毕业后先后在耶拿、莱比锡和维腾堡等大学学习神学、哲学、古典文学和法律。大学毕业后,由于资助人的去世,费希特无力继续自己的学业,于是成了一名家庭教师。在苏黎世任家庭教师期间,他结识了后来成为妻子的约翰娜·拉恩(Johann Rahn)。费希特对神学不感兴趣,也无意于成为一个牧师。在给莱比锡大学一位神学教授的信中,他承认自己曾经有过炽热的宗教热忱,“但是命运之神一直向我暗示这样一种天意:它将不需要我为宗教而工作”^①。对自己的未

^① 《激情自我——费希特书信选》,洪汉鼎等译,经济日报出版社2002年版,第5页。

来,他有过很多设想,如办杂志或学校,但都因经济原因而落空了。正在他为自己前途犯愁时,命运又一次惠顾他,使他与康德发生了关系。

费希特接触到康德哲学纯出于偶然。1791年一位家长要求费希特为他上中学的儿子讲授康德哲学。此前,虽然他对康德哲学有所耳闻,但没有认真研究过。但是,一接触到康德哲学,费希特马上被吸引住了。在给未婚妻的信中,他说,康德哲学使自己“头脑和心灵经历了一场很有益的革命”:“自从我读了《实践理性批判》后,我进入了一个崭新的世界。我曾经相信是不可驳倒的原则,现在在我看来是被驳倒了;我曾经相信是永远不可能证明的事情,如绝对自由的观念、义务的观念等等,现在在我看来是被证明了。我简直成了乐天派。这个体系对于人是怎样的尊重,给予我们以何等大的力量是难以言说的!”^①于是,费希特立志以毕生的精力研究康德哲学,把它的原理通俗化,使之对人类心灵产生普遍的影响。1791年7月1日,费希特怀着寻求真理的热忱来到哥尼斯堡,拜谒他心中的大师。为了给自己准备一份像样的自荐信,他独居旅馆,花了一个月多时间写成了一部《试评一切天启》的书稿。康德收到手稿后发现这位青年哲学家表述的思想正是自己的想法,于是热情地接待了他。康德建议费希特出版这部著作,并为他介绍了出版商。具有戏剧性的是,1792年这部书出版时漏印了作者姓名,人们误认为这是康德的又一部重要著作。当时德国最著名的学术刊物《文汇报》宣告:“我们认为,将一本从一切方面看来都是极其重要的著作报道给公众,乃是我们的职责,这本著作是今年复活节以《试评一切天启》为题,由哥尼斯堡哈通出版的。无论是谁,哪怕他只读过哥尼斯堡哲学家为人类作出不朽贡献的最小的作品,都会认出那篇论著的高贵的作者。”^②为此,康德不得不发表声明更正,费希特由此名声

① 《激情自我——费希特书信选》,洪汉鼎等译,经济日报出版社2002年版,第37页。

② 耶拿《文汇报》,1792年6月30日,参阅梁志学:《费希特青年时代的哲学创作》,中国社会科学出版社1991年版,第19页。

大振,意外地获得了进入哲学界的人场券。

《试评一切天启》以假乱真的效果不是偶然的,它证明费希特不仅具有惊人的哲学才华,而且也表明他已经进入了康德的思想世界,并领悟到批判哲学的实质。费希特并不满足于仅仅对宗教进行批判,他对德国的政治现实有着更多的兴趣。1793年,他匿名发表了《向欧洲各国君主索取至今还被压制的思想自由》和《纠正公众对法国革命的评论》两部政治著作,热情地讴歌了启蒙运动和法国革命,对当时德国封建专制者压制舆论和思想自由做了词锋犀利的批判,成为当时最有影响的民主主义思想家。

费希特自己的哲学体系,即知识学,是从1793年开始创制的。1794年完成的《评〈埃奈西德穆〉》和《论知识学或所谓哲学的概念》两文已经对知识学理论的前提、基础、方法和体系结构做了系统的阐述。1794年5月8日,费希特带着自己的知识学体系踌躇满志地来到耶拿大学,接替莱茵霍尔德的教席,开始了他一生最辉煌的时期。耶拿的5年是费希特一生发展的最辉煌的时期,不论作为教师还是作为思想家,他都取得了巨大的成功。他的授课受到学生热烈的欢迎,几百人的礼堂经常爆满。

费希特知识学体系在耶拿时期的《全部知识学的基础》(1795)一书中已经完成。在这部著作中,他运用公理化方法把知识学概括为一系列基本原理和定理,并对它的主要内容做了系统的、全面的阐述。从此以后,知识学成为费希特哲学的代名词。但是,费希特对自己的表述并不满意,他经常修改和完善自己的知识学体系。在耶拿期间,除《全部知识学的基础》外,他还出版了《知识学的两篇导论》(1797)和《试对知识学的一个新阐述》(1797)。他并不满足于把知识学作为纯粹的哲学体系,而是视它为新的理论纲领,并把它运用到其他具体知识领域中。耶拿时期出版的《以知识学为原理的自然法基础》(1796、1797)和《以知识学为原理的伦理学体系》(1798)不仅是知识论的具体运用,也是他出版的第一部系统的法哲学著作和第一部系统的伦理学著作。

作为德国最著名的启蒙思想家,费希特具有明显的激进性和批判性,因此一开始就引起了保守的神学家和当权者的不满。他们不断地给他制造麻烦,并伺机赶走他。在耶拿期间,费希特与保守派之间先后发生了四次严重的冲突,最严重的一次是所谓“无神论事件”。这次冲突最终导致费希特被迫辞职和离开耶拿大学。“无神论事件”是费希特一生事业和思想发展的重要转折点,以此为分界线,他的思想可分为耶拿和柏林两个主要时期。不仅如此,经历了“无神论事件”后,费希特思想的倾向和特征也发生明显的变化。如果说,耶拿时期的费希特是一个先验主观唯心主义者的话,那么,柏林时期的他则更多地显现为一个先验客观唯心主义者。

关于“无神论事件”有必要在这里做一个简要的介绍。1795年费希特与尼特海默尔一起创办了《哲学杂志》,1798年一位名叫弗尔贝格(F. K. Forberg)的作者在杂志上发表了一篇名为《观念的发展》的文章。文章对康德的道德和宗教观做了大胆的发挥,并主张:“由于经验和思辨都不能发现上帝,所以对我们来说,那种在神的宣示上建立宗教的良心就是多余的。”^①费希特并不完全同意这种观点,为此他写了一篇《论我们信仰上帝统治世界的根据》的文章与上文一起发表。在费希特看来,宗教固然是道德行为构成的,但道德行为与对超验道德世界的秩序的信仰是一回事,因此,宗教就是信仰。为此,他从两个方面驳斥了弗尔贝格的观点:第一,上帝的存在是确实的,不能对此有任何怀疑;第二,弗尔贝格没有完全弄懂康德的实践哲学。但是,费希特与弗尔贝格的观点上的区别并没有受到公正的对待,反对派仍然把他与弗尔贝格一样视为反宗教的无神论者。先是有人匿名发表了文章,控告费希特和他编的杂志以无神论毒害年轻人。接着教会当局向政府施压,请求没收《哲学杂志》,并准备对他提出法律指控。费希特敏锐地察觉到事态的严重性,他立即写了两篇申辩文章:《费希特向公众的呼

^① 参阅谢地坤:《费希特的宗教哲学》,中国社会科学出版社1993年版,第72页。

吁》和《〈哲学杂志〉编者对无神论控告的法律答辩书》。费希特为自己辩护主要有两条理由：一是在科学杂志上刊载无神论文章是完全合法的；二是他与弗尔贝格的文章并非在宣传无神论，而是对宗教进行科学研究。费希特的辩护得到了许多正直的学者的响应，其中席勒给费希特的信所表达的观点最具代表性。他说：“即使您的文章确实是无神论的，也绝不能允许对它加以禁止，因为一个开明、公正的政府不应禁止在一个学术刊物上发表专为学者们阐述的理论见解。在这一点上，所有的哲学家，甚至包括反对派哲学家，都是支持您的。”^①实际上，“无神论事件”本质上是一个政治事件。正如费希特自己所说的：“我从未相信他们是在追究我的所谓的无神论，他们追究我的是一个从一开始就表现明确的自由思想家（康德的幸运在于他那晦涩的文体）和一个声名狼藉的民主主义者。他们像害怕魔鬼似地害怕独立自主性，他们朦胧地猜测到我的哲学正唤起这种精神。”^②实际上，费希特的激进民主主义立场早已引起统治者的不满，无神论只不过是他们用以迫害费希特的借口而已。在申辩无效的情况下，费希特没有选择委曲求全，而是提出辞职。这一举动对魏玛宫廷来说正中下怀。于是，它马上批准了费希特的要求。尽管有数百名学生联名请愿，当局坚持不收回成命，费希特不得不离开耶拿。

费希特是在毫无准备的情况下提出辞职的，因而不得不为自己寻找新的栖息地。在经历了一番挫折后，他在一个名叫封·道姆（von Dohm）的普鲁士大臣的同情和帮助下于1799年来到柏林，在这里一直生活到逝世为止。在柏林定居的前五年，费希特主要靠写作和演讲维持生计，直到1805年5月他被任命为爱尔兰根大学教授，终于结束了自由文人生活。后来，他参与了柏林大学的筹建，并担任了该校第一任校长。费希特晚年是以一个著名的爱国主义者受到人们的普遍敬重

① 参阅谢地坤：《费希特的宗教哲学》，中国社会科学出版社1993年版，第79页。

② 《激情自我——费希特书信集》，经济日报出版社2002年版，第203页。

的。当普鲁士向法国宣战后,他上书普鲁士国王,希望担任随军牧师,为国效命。普军在耶拿大战中失败后,他不愿生活在敌人的铁蹄下,毅然把妻儿留下,自己随国王退往哥尼斯堡。1807年,拿破仑与普鲁士签订提尔西特和约后,他随普鲁士国王回到柏林。在法军占领和统治时期,费希特没有选择明哲保身的态度,退回到书斋,而是不顾生命危险,身穿德国军服在柏林科学院圆形大厅里做了《对德意志民族的演讲》。他要求德意志民族抛弃狭隘的个人利己主义,承担起历史赋予德意志民族的历史使命,投身到民族解放和政治复兴之中。1813年,反法战争爆发后,费希特再次请求参战,并参加后备军实习操练,以实际行动践行自己的哲学。但是,不幸的是,他夫人汉娜在柏林一家陆军医院做自愿护理工作时不幸染上了热疾。费希特在细心照料妻子的过程中自己也被感染,并一病不起,于1814年1月29日去世,时年52岁。

柏林时期费希特最重要的活动是学术和政治演讲。在这些演讲中,费希特从表述风格到思想实质都发生了很大变化。在耶拿时期,他主张一切知识的基础和来源都是作为意识主体的自我和他的本原行动,因此,对个人自由和道德自律的证明成了他的哲学的根本诉求。经历了“无神论事件”之后,他部分地放弃了这一立场。对他来说,知识学的基础不应该是自我和意识,而应该是存在和上帝。在这里,哲学和神学不是对立的,而是内在统一的。上帝不仅是宗教的基础,也是知识学的基础。在这一新体系中,“人靠其自身所做的一切都是无意义的;不是人爱神圣理念,而是神圣理念在人心中爱它自己,把握它自己;哲学的根据绝对不是主体,不是自我,而恰恰是神圣理念”^①。因此,晚期费希特构成了一个以上帝和绝对存在为基础的、具有客观唯心主义特征的新的知识学体系。在此期间,他以新的知识学为出发点,在神学、

^① 参阅梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,中国社会科学出版社2003年版,第21页。

伦理学、法学、历史哲学等方面做了大量的演讲,形成了与耶拿时期庞大的著作群相对应的新的著作群。柏林时期的主要著作有:《锁闭的商业国》(1800)、《论学者的本质》(1806)、《当前时代的基本特征》(1806)、《极乐生活指南》(1806)以及《对德意志民族的演讲》(1808)等。

第二节 费希特的知识学

费希特哲学是以康德批判哲学为出发点的。在1793年4月2日给康德的一封信中说,他内心燃烧着一个伟大的理想,就是为《纯粹理性批判》(第2版)第372—374页提出的设想奠定基础。康德提出的这个设想是:“一部按照那种使一个人的自由都能与其他人的自由同时存在的法则而制定的并保证人类享有最大自由(不是最大幸福,因为这种幸福会自动而来)的宪法,至少是一个必要的观念,它不仅对最初筹划一部国家宪法是基础性的,而且对今后所要制定的一切法律来说都是基础。”^①从费希特关心的问题可以看出,其思考的出发点不是纯粹的理论问题,而是道德实践问题。在他看来,虽然康德为人类普遍自由的哲学证明提供了基础,但是,康德的批判哲学是不彻底的,只要自我还没有完全摆脱自在之物的束缚,它就不可能成为真正自由的体系。知识学的任务就在于为这一自由体系奠定一个先验的哲学基础。

“知识学”(Wissenschaftslehre)这个术语在德语中的含义是“科学学”。费希特把自己的学说冠以这一名称是有特殊的考虑的。在他看来,虽然哲学从古希腊开始就被视为对智慧的爱,然而迄今为止哲学并没有实现自己的目标,因为哲学仍然只是对知识的热爱而不是知识

^① Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith, Macmillan Press, LTD, 1983, p. 373.

本身。一门知识只有成为自明的科学才是真正的科学,而哲学要想成为自明的科学,就必须寻找一个自明的确定的前提和基础,并通过逻辑的推论形成一个完备的体系。只有这样,它才不仅是对知识的热爱,而是知识本身。因此,真正的哲学应该成为知识学。费希特说:“一个将会发现这门科学的民族也许值得以自己的语言赋予它一个名称,这时它就完全可能称为科学或知识学。由此可见,迄今所谓的哲学应该是关于科学的科学。”^①所以知识学对他来说不仅是一种对哲学的称谓,而且也应该成为哲学的实质。

费希特一生都致力于发展和完善自己的知识学体系。从1794年的《论知识学或所谓哲学的概念》开始到他去世前,直接以知识学为题的著作就有:《全部知识学的基础》(1795)、《从理论能力略论知识学的特征》(1795)、《重新表述知识学的尝试》(1797—1798)、《知识学新方法》(1796—1799)、《知识学的表达》(1801—1802)、《知识学/1804》、《知识学的一般轮廓》(1810)等。从这些著作可以看出,费希特知识学的内容在前后期有较大的变化:前期思想可以理解为康德的先验主观唯心主义体系的彻底化和完成,后期思想则预示着谢林的客观唯心主义。

一、时代背景和知识学的任务

费希特从事纯粹哲学的思考缘于思想界的一场争论。1793年赫穆斯泰特大学哲学教授舒尔策(Gottlob Ernest Schuzle)出版了一本未署名的著作《埃奈西德穆》。在书中,舒尔策借用古罗马诗人赫尔米亚和皮浪主义者埃奈西德穆之间的通信对话来阐述自己的观点。舒尔策把所有的哲学家分为两派,一派是独断派,一派是怀疑派:“一派相信自己能独占真理,以为自己不仅能以一种不可移易的正确方式,而且能

^① 费希特:《论知识学或所谓哲学的概念》,载《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第456页。

以一种真正对一切未来方式都有效的方式规定和陈述真理。……而属于另一派的则是这样一些哲学家,他们从来都不承认某位显赫的首脑能在哲学中占统治地位,而是希望在哲学事业中服从这样一种理性的名言,这种理性虽然不算显赫,但在一切致力于沉思的人们当中都是起作用的。这一派的特点是相信从事哲学思考的理性会不断完善,认为这是人类精神的一个最高尚、最明显的优点。”^①显然,在舒尔策看来,我们应该抛弃独断论,接受怀疑论。而他认为,康德和他的学生莱茵霍尔德的“基本哲学”是独断论的当代形式。显然,独断论的指责对于一个哲学家来说是十分严厉的。在启蒙时代,指责一个人犯了独断论错误就等于指责他是非理性主义者。康德就曾指责莱布尼兹和沃尔夫体系为独断论,现在自己却受到同样的指责,这不能不引起费希特的关注。

莱茵霍尔德是当时公认的康德哲学的解释者。他认为,康德的哲学体系是不完整的,批判哲学只是进入科学体系的入门和手段,而不是体系本身。康德对心灵能力分门别类的考察方式与他追求的体系统一性的要求之间是矛盾的。他试图依照传统的沃尔夫体系,对康德哲学重新进行改造。显然,他没有意识到康德哲学本身蕴涵的对传统形而上学的批判意义。除此之外,他对批判哲学基础的理解也是片面的。他认为,全部表象统一的基础在于“意识事实”和“基本命题”。前者是内容,后者是形式。莱茵霍尔德说:“不是通过理性推理,而是通过对意识事实的单纯的反省,就是说,通过对意识中发生的一切进行比较,我们得知,表象是在意识中通过主体而与主体、客体两者相区别与相联系的。”^②基本命题是普遍有效的命题,以它为基础,通过判断、推理就构成一个完整的统一的哲学体系。显然,莱茵霍尔德对康德思想所做

① 舒尔策:《埃奈西德穆》,载梁志学:《费希特青年时代的哲学创作》,中国社会科学出版社1991年版,第133页。

② 莱茵霍尔德:《论哲学知识的基础》,参阅李文堂:《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》,江苏人民出版社2002年版,第16页。

的发挥并不能令人满意,把哲学体系建立在经验意识的自我之上很容易受到怀疑论的攻击。

费希特很快注意到舒尔策批判的意义。在1793年11月给亨·施泰范尼的信中,他写道:“《埃奈西德穆》使我在很长的一段时间感到困惑。在我的心中,它打垮了莱茵霍尔德,使康德成为可疑的,并从根本上推翻了我的哲学体系。在自由的苍天之下可无法安身了!没有其他办法;必须重新构筑体系。六个星期以来,我一直全心全意地从事这项工作。你会对我的成果感到喜悦。我已经发现了一块新的基地,从这块基地出发,全部哲学很容易得到阐发。康德哲学毕竟是正确的,但只是在它的结论,而不是它的根据中。在我看来,这位举世无双的思想家会日益令人惊异;我认为他有一种天赋,这种天赋在没有向他表明真理的根据时,就把真理启示给了他。我相信,我们在几年之内很快就会得到一种具有像几何学那样的自明性的哲学。”^①

这段话具有丰富的内容。首先,《埃奈西德穆》已经构成了对康德和莱茵霍尔德思想的致命批判。为了拯救批判哲学,需要重构哲学体系。经过一段时间的思考,费希特认为自己已经找到新的体系的基础。新的体系在精神实质上与康德是完全一致的,但它可以使批判哲学免受独断论的指责,因而更加合理。费希特构建的新体系,其基本纲领体现在《评〈埃奈西德穆〉》和《论知识学或所谓哲学的概念》中。

在费希特看来,怀疑论和独断论的对立是时代意识的最重要特征,舒尔策与莱茵霍尔德之间的对立是怀疑论与独断论对立的典型表现,虽然这两种立场都有一定的合理性,但整体上都是错误的。就舒尔策哲学来说,费希特认为,当怀疑论怀疑任何现存的意识事实可以成为哲学的基础时是正确的。他承认:“从事哲学思考的理性将它历来作出的任何显著进步都归功于怀疑主义对它的每一次停滞的不可靠性所作

^① 梁志学:《费希特青年时期的哲学创作》,中国社会科学出版社1991年版,第135页。

的评论。”^①但是,当怀疑论不仅否认经验意识,而且否认意识自身时,就陷入了错误。虽然怀疑论是哲学体系的一个环节,但作为体系本身是自相矛盾的。就莱茵霍尔德的“基础哲学”来说,通过对最高原理的思考使哲学成为严格科学体系的理想是正确的,但是,把科学体系的最高原理建基于“意识事实”之上仍然是独断论。两者都具有片面性,只有扬弃它们之间的对立,把它们的合理因素结合在一起才能超越自由与必然、自我和非我、主观与客观、理性与感性之间的对立,实现理性的最终和解。

费希特认为,科学体系的最高原理,不应当是自我意识事实,而应该是一个更本原的造成意识事实的活动,费希特称之为自我的本原行动,意识事实不是最初的东西,而是本原行动的结果。这样,费希特就提出了自己体系的最高原则,从这一原则出发,他认为,康德和莱茵霍尔德仅仅在认识论上把意识理解为感性现象的统一者是不够的,在这里,意识仍然依赖经验,因而没有达到绝对唯心主义的意识水平。要彻底扬弃二元论和经验主义,使批判哲学上升到绝对唯心论的水平,就应该放弃间接反思的认知路径,直接从《实践理性批判》进入到自我的本质之中。在先于主体与客体经验分化的纯粹自我的本原行动中,意识不是依赖于感觉和事物的经验事实,而是能动的创造性的主体本身。实践理性相对于理论理性来说具有优先性,理论本身就是实践,人只能理解他自己创造的东西。

费希特对莱茵霍尔德哲学的不满除了本体论层面问题外,还有方法论层面的问题。在莱茵霍尔德那里,作为最高哲学原理的意识事实是通过经验直观、经验反省发现的,这就决定他无法把握意识事实的根源,即本原行动。费希特放弃了康德在《纯粹理性批判》中对理智直观的偏见,主张本原行为是在理智直观中自我呈现的原初真理。他断言,主体与客体在经验直观中仅仅是间接存在的,在理智直观中是直接存

^① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第421页。

在的,“绝对的主体、自我不是通过经验直观给予的,而是通过理智直观设定的”^①。把一切客体和可理解的存在都理解为能够进行理智直观的自我本原行动的结果,费希特就为知识学确立了一个可靠的先验哲学基础。这样,存在与思维、客观与主观、自我与非我、必然性与自由之间的区别和联系,归根到底是纯粹自我及其本原行动的结果。

二、知识学的普遍原理

费希特的知识学可以分为耶拿知识学和柏林知识学,两者都想通过对本原行动中“我在”的自明性进行阐明,确立一切知识的本体论基础,但前后期思想之间又存在着重要的差异。前期把具有主观唯心论色彩的自我意识作为知识学的最高原理,并通过公理化的方法把知识学理解为一个由基本原理和诸定理构成的系统;后期把存在和绝对本身作为知识学的最终基础,以口语化的演讲作为思想表达的形式。在这里,不是对知识学命题进行演绎,而是直接诉诸理智直观去显明“在”(Sein)的意义。总之,费希特的知识学经历了一个从主观到客观、从自我到绝对、从认识论到生存论的转折。

费希特对哲学体系的理解带有他那个时代的特点。他认为,知识学要成为一门科学,必须像欧几里得的几何学那样,以确实可靠的统一原理为基础,形成一个演绎的公理体系。这一要求包含以下两个方面:其一,知识系统必须有一个第一原理,而“知识学的这个原理必须给一切确实性以基础;因此,它必须是确实的,而且在它自身,为了它自身,并通过它自身都必须是确实的。……其他一切原理只具有间接的、由它推导出来的确实性,而它必须是直接确实的。一切知识都以它为基础,没有它,便完全不可能有任何知识。”^②其二,知识学作为一门科学,

^① 费希特:《评〈埃奈西德穆〉》,《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第428页。

^② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第458—459页。

必须由许多命题组成,这些命题必须按照严格的推论形式构成一个系统。作为严格意义上科学的知识学必须具备先验性、必然性和系统性的特征。哲学的系统性是由其本性决定的,它不能从其他科学中借用材料和方法,它从内容到方法都应该建立在自己的基础上。虽然他在知识学证明中借用了形式逻辑的同一律、矛盾律和充足理由律,但是,这些规律在他的新的体系之中不仅是外在的思想推理形式,更是精神本身思辨运动的必然环节。在费希特那里,哲学范畴和关系是由精神自我运动的内在结构决定的。正如黑格尔所说:“费希特不像康德那样做一些列举范畴的工作,因为他从自我开始;这是他的伟大之处。一切都应该从自我推演出来,列举范畴的做法应该取消。”^①哲学的系统性归根到底来源于主体本身的自主性和统一性。

关于知识学的最高原理,费希特在《评〈埃奈西德穆〉》中已经提出,哲学的最高原理不能从意识事实出发,因为意识事实只是在经验直观中显现的东西,不能成为哲学的最终根源。哲学的最高原理是本原行动,即产生意识事实的能动源泉和力量。《全部知识学的基础》就是围绕着本原行动展开的。他认为,本原行为自我展开的三条基本原理构成了全部知识学的基础。第一条基本原理是“自我设定自我”,这是本原行动展开的第一个步骤,这条原理从内容上是自明的,形式上是绝对的。它不过是对“我在”本身的阐明;第二条原理是“自我设定非我”,这条原理从内容上受第一条原理制约,但在形式上是绝对的;第三条基本原理是“自我在自身中设定一个可分割的非我,以与可分割的自我相对立”,这条原理在形式上是受第一条原理制约的,但在内容上是绝对的。对知识学这三条基本原理的证明构成了《全部知识学的基础》的“第一部分”的内容。

知识学的第一条原理是“自我设定自我”。这一条原理是人类知

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆1978年,第313—314页。

识的绝对第一的、无条件的原理。作为全部知识学的原初命题不能是我们意识的诸经验规定之一,而是一切意识的基础,是一切意识赖以成为可能的那种东西,它是不可证明的。由于它不是经验的事实,因而既不能诉诸经验直观,也不能是思维的规定。这里就碰到一个困难的问题:知识学的开端应该是绝对确实的,但又是不可表象和思维的。然后,这个表面上不可解决的困难,在费希特看来是可以解决的。在这里,他试图提出类似于现象学的先验还原和解释学的循环概念的理论来化解这一矛盾。

所谓先验还原就是对意识事实进行反思的剥离和纯化。他说:“我们提出经验意识的随便一个什么事实,然后从中把一个一个的经验规定分离出去,继续分离直到最后再没有什么可以从它身上分离出去时,剩下的这个自己本身绝对不能被思维掉的东西就是纯粹的。”^①通过这种分离和抽象,最后纯粹的“我在”就在意识中呈现出来。关于这种先验还原,在 J. I. 巴格森转述的费希特的一段话中得到清楚的表达:“我尽可能地回溯到哲学的最初形态,并追踪它的设计者与修正者的第一原理的发展过程。就在第一眼鸟瞰,我就发现,他们的工作就在于纯化,在于分离,在于排除——简而言之,在于删繁就简(Simplifirung)。……亚里士多德先切下一大块,接着笛卡尔切得只剩下我思(cogito)还单独留着。我思就是:我维系表象。这时来了莱茵霍尔德,他切除的还要多,因为他说:我表象(Ich stelle vor),他是走得最切近的一个——我承认,我看不出,现在除了表象外还怎么切除得更多,表象切除后留回去的只有‘我’!”^②这段话表明,费希特把自己的工作理解为哲学史上对意识的先验还原的一部分。亚里士多德、笛卡尔、康德和莱茵霍尔德已经在从事这一工作了,但是,他们都还不彻底,

① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 7 页。

② 李文堂:《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》,江苏人民出版社 2002 年版,第 41 页。

还保留着经验事实性,只有通过经验意识的纯化,才能达到哲学的真正根基。显然,费希特已经部分地领悟到了胡塞尔的现象学还原方法。

知识学的论证还有一种方式,这就是解释的自我循环。我们先预设一个基本原理,这个原理开始时并不是自明的,但是,只要它是正确的,它的合理性就可以通过由这个原理推论出来的其他原理的正确性间接地证明。“这是一个循环论证或圆圈,但这是一个不可避免的循环论证(Zirkel)。”^①既然循环论证是不可避免的,我们在建立最高原理时不妨借助普通逻辑的一切规律。这两种方法在今天看来是有差异的,但是,费希特在耶拿时期显然还没有认识到这一点。他采取了折中的办法,把普通逻辑规律的自明性视为普遍的经验事实,通过对它进行抽象和还原来把握自我的本原行动的内在结构。

费希特对“自我设定它自己”这一命题论证是直接“ A 是 A ”的逻辑同一律开始。这一论证由以下6个步骤构成:

(1)命题“ A 是 A ”是一个公认的确定性命题,是任何人不加怀疑都可以接受的。这里的系词“是”就是“等同”(=),所以“ A 是 A ”就是“ $A=A$ ”。这一命题是明确无误的,它不过表明每个人都具有直接设定某物的能力。

(2)命题“ A 是 A ”仅仅是一个纯粹形式的命题。当我们断言 A 是 A 时,并不意味着“ A 在”或“有一个 A ”,它的逻辑意义在于“如果有 A ,则有 A ”。“在这种情况下,究竟是否有 A ,就根本不是问题。这不是关于命题内容的问题,而只关于命题的形式。”^②“如果……则……”是一种逻辑必然性的关联,费希特把它称为“ X ”。

(3)“ X ”是一个判断的形式,这一形式是由我设定的,“ A 是 A ”是由“我”按照 X 这条规律作出的判断,“我”是判断者,因而“ A 是 A ”至少包含着一个设定者的“我”。既然 X 是由“我”设定, A 也就在“我”

① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第7页。

② 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第8页。

之中被设定,那么另一个 A 也就被设定在“我”之中。

(4)“A”是由我凭 X 设定的,我在从事某种活动。对于从事判断或任何别的活动来说,我之为我意味着“我”之中有一种永远同一的东西,因而它设定的 X 可以表述为“我 = 我,我是我”。至此我们已由逻辑命题“A 是 A”过渡到意识的事实“我是我”。

(5)“A 是 A”与“我是我”虽然形式上是同一的,但是这两个命题具有不同的意义。前者只具有形式的有效性,A 是否被设定从内容上说是不能确定的。而“我是我”不仅在形式是无条件的,在内容上也是绝对的。“在它那里,[自]我是不带条件的,直截了当地连同自己的宾词被设定下来,因而它是被设定的;而命题[我是我]也可以说成是:我是。”^①通过这一复杂的抽象和反思,我已经找到了作为意识事实的自我。但是,通过反思所得到的“我是”(Ich bin)还是建立在意识事实基础上的,只具有事实的有效性,因为从“A 是 A”过渡到“我是我”是建立在严格的推论基础上的,前者是确实的,后者也是确实的。在这里,“我是”不是直接显露的。

(6)最后,“我是”不是意识事实,而是产生意识事实的活动本身。对意识的反思,或一切经验意识已经预设了“我是”作为先决条件,但“我在”并不直接地显现在意识之中,因为它不是某种东西,而是产生某种东西的活动,我们通过反思只能意识到活动产生的东西,而不是活动本身。这一不以任何特殊经验条件为条件的自我设定自我的活动就是本原行动。“它同时既是行动者,又是行动的产物;既是活动着的东
西,又是由活动制造出来的东西;行动(Handlung)与事实(或事实
That),两者是一个东西,而且完全是同一个东西;因为‘我是’乃是对
一种事实行动(Thathandlung,一般译为本原行动——引者注)的表述,
但也是对整个知识学里必定出现的那唯一可能的事实行动的表述。”^②

① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 10 页。

② 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 11 页。

至此,费希特已经证明“自我设定它自己”这个第一原理,它不过是本原行动展开的第一步。

本原行动不是任何一种被发现的意识事实,而是抽去意识事实后遗留在自己那里的纯粹自我构成的创造活动。后来费希特用希腊词 Genesis(原初)取代 Thathandlung,更好地表达出本原行动的原创性。它表明,费希特从实践理性的自我出发解决康德的二元论并为“先天综合判断如何可能”这一核心问题奠定了本体论基础。

费希特认为,“自我设定自我”这一命题不仅在形式上是无条件的,而且在内容上也是无条件的。虽然 $A = A$ 作为同一律,其普遍有效性也保证了“我是我”这一命题形式上的有效性,但是“不是命题‘A 是 A’充当命题‘自我存在’的根据,毋宁是反过来,命题‘自我存在’充当命题‘A 是 A’的根据”^①。因为本原行动是纯粹自发的行动,它不仅不依赖任何其他的活动,而且是其他一切活动的条件,所以它不光是自身的基础,也是逻辑必然性的内在根据。

知识学的第二条原理是“自我设定非我”。具体地说,是一个非我被直截了当地反设起来,与自我相对立。第二条原理表达了本原行动的第二个步骤。从逻辑形式上,它具有“ $-A \neq A$ ”的表达式,这一命题从形式上是自明的、无条件的,但在内容上是有条件的。费希特通过 10 个步骤论证了这一命题。这里无须复述证明的过程,只需指出其中关键的环节。

首先“ $-A \neq A$ ”在形式上是无条件的,不依赖于“ $A = A$ ”。从“ $A = A$ ”中只能推论出“ $-A = -A$ ”,而“ $-A = -A$ ”并不等于“ $-A \neq A$ ”。毋宁说,“ $-A = -A$ ”就是“ $A = A$ ”命题本身。从形式上说“ $-A \neq A$ ”是通过“ $A = A$ ”对设起来的,是“ $A = A$ ”的反设定。然而,反设定的形式并不包含在设定之中,因此,反设定是无待任何条件而直接对设起来的:“就其单纯形式来说,是一种全然可能的、不需任何条件为前提的、

^① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 14 页。

不以任何更高的根据为基础的行动。”^①因此,第二原理在形式上是独立的,不依赖于第一原理,而是由本原行动直接决定的。

其次,第二条原理从内容上说是有条件的,这里的关键是自我设定它自己的“自我”与自我设定一个与它相对的非我的“自我”是否是同一个自我。如果对这一问题做肯定的回答,就说明第二条原理在内容上是依赖于第一原理的。费希特的回答是肯定的。他认为,正像自我设定它自己的行动是以自我同一性为前提一样,就连给自我树立对立面行动也是以自我的同一性为前提的。如果“非 A 的实质,则是通过 A 被规定的;它不是 A 所是的那个东西,而且它的整个实质就在于它不是 A 所是的那个东西”^②,那么,“同样确实的是:相对于自我,直截了当地对设起来一个非我”^③。于是,我们发现,非我依赖于自我,它是自我的否定,非我并不是经验意义上的表象的对象,而应当理解为本原行动展开的行动:“因此对象必须在一切可能的经验以前原来就存在于自我之中、存在于表象者之中——这个论断是一目了然的,可以说,谁若是不理解它,谁若是不会从它出发上升到超验唯心主义,那么谁就一定是一无可争辩的精神盲人。”^④

“自我设定非我”的命题在费希特思想中具有重要意义。它不仅揭示了与主体相对的客体的起源,而且具有重要的伦理道德意义。人的自由不仅在于他的自我同一性,也在于它能克服非我的否定性经验而成为自我。在《论学者的使命》中,费希特说:“纯粹的自我只能从反面加以设想,只能理解为非我的对立面,因而只能被想象为完全绝对的单一性;而非我的特性是多样性;纯粹的自我总是同一个东西,而且永远不会是别的东西。”^⑤而“一切非理性的东西服从自己自由地按照自

① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 19 页。

② 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 20 页。

③ 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 21 页。

④ 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版,第 21 页。

⑤ 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆 1984 年,第 8 页。

己固有的规律去驾驭一切非理性的东西,这就是人的最终目的。”^①

第三条原理通常简称为“自我与非我的统一”,更准确地说是:“自我在自我之中对设一个可分割的非我与自我相对立”。这一条原理在逻辑上的表达式是“ $-A + A = X$ ”。这一原理在形式方面是被规定的,在内容方面是无条件的。也就是说,这条原理依赖的两个条件,即自我和非我是有条件的,但自我与非我的综合却是无条件的,是由理性的本性所决定的。本原行动展开的第一个阶段是以自我的同一性为基础的自我设定自我的行动;本原行动展开的第二个阶段是以同样的自我同一性的自我设定非我的行动;本原行动的第三个阶段就是使彼此对立的自我和非我统一起来。第三条原理实际上涉及的是一切事物存在的根据和理由。它论证了逻辑学上的充足理由律。费希特写道:“我们已经可以通过可分割性概念,将相互对立的自我与非我统一起来。如果抽掉了特定内容,抽掉自我和非我,而将两个对立物通过可分割性概念所达到的单纯的形式统一保留下来,我们就得到人们迄今称为根据命题的那种逻辑命题: A 部分地 = $-A$, 和 $-A$ 部分地 = A 。”^②

总之,知识学的三条基本原理是相互依赖的,它们都是本原行动的展开。没有自我与非我的对立,就没有自我与非我的综合,反之亦然。“第三原理所表达的那种原始行动,即将对立的事物在第三者之中结合起来的那种行动,如果没有树立对立面的行动,如果没有结合的行动,也是不可能的。”^③从形式上说,第三原理是前两个原理——“正题”和“反题”的“合题”,但究其内容来说是无条件的,因为本原行动通过正一反一合这一过程完成了自我意识的构成。自我意识不过是对自我产生的非我的综合,这种综合是人类一切理论和实践活动的原始形式。

① 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第11页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第522页。

③ 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第30页。

到此为止,费希特认为,康德在《纯粹理性批判》中提出“先天综合判断如何可能?”的问题现在已经以最普遍、最令人满意的形式得到了答复。他说:“我们在第三个原理中通过设定起来的自我和非我的可分割性,已经把相互对立的自我和非我综合起来,而对于这种综合的可能性既不能进一步追问,也不能给综合提供任何根据;这种综合无条件地是可能的,我们无须任何进一步的根据就有权做到这种综合。”^①先天综合判断之所以可能的根据在于理性自我本身具有综合自我与非我的力量。

显然,从费希特的论证中我们可以看出,他的知识学本体论是唯心主义的。对此,他自己也有明确的认识。在他看来,哲学归根到底只有两种体系,或者是批判哲学,或者是独断论,前者是唯心主义,后者是唯物主义。其他的哲学立场,如怀疑论和二元论都是自相矛盾的。知识学是批判哲学,而不是独断论。费希特说:“批判的哲学的本质,就在于它建立了一个绝对无条件和不能由更高东西规定的绝对自我;而如果这种哲学从这条原理出发,始终如一地进行推论,那它就成了知识学了。相反,独断的哲学是这样的哲学,它在一个应该是更高的物的概念中设定某种东西与自在的我既相同又对立,而同时又完全武断地提出物的概念是绝对最高的概念。在批判的体系里,物是在我之中设定起来的东西;在独断的体系里,物是我在其中被设定起来的那种东西;因此,批判主义是内在的,因为它把一切都置于自我之内;独断主义是超验的,因为它还要超出自我之外。”^②作为绝对唯心论体系,知识学不承认有独立于自我之外的知识的来源,这样,不仅知识的形式,而且知识的对象本身都是自我产生的。因此,知识学是康德批判哲学的完成。

三、理论知识学原理

在费希特看来,理论知识学和实践知识学的基础都包含在自我与

① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第32页。

② 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第37页。

非我先验综合的第三条原理之中。自我与非我的相互限制是先验哲学领域得出的最后结论,也是本原行动的最后综合。它实际上描述的是自我的结构。“我”在“我”之中对设一个可分割的“我”和一个可分割的“非我”。非我既在我之外,也在我之中。当非我在我之外时,我就降格为一个非我的观察者,这时的我是理论自我。当非我被看做是我之内的产物时,这时的我就是实践自我。因此,第三原理包含着两个相反相成的命题,即“自我设定非我为受自我限制的东西”和“自我设定自己是受非我限制的”。前一个命题是实践知识学的基础,后一个命题则是理论知识学的基础。

虽然在知识学叙述上,费希特是先讨论理论知识学,再讨论实践知识学的。但是,这种叙述顺序并不意味着理论知识学具有优先性。相反,他认为,“并不是好像理论能力使实践能力成为可能,反之,倒是实践能力使理论能力成为可能(理论自身只是实践的东西),只在它的法则被应用于一个对理性施加限制的非我时,它才是理论的东西”^①。实践知识学是理论知识学的条件,而不是相反。因为只有把非我理解为自我产生的,它才是可理解的。在彻底的唯心主义看来,人只能理解自己创造的东西,凡是理性无法对它产生影响的东西都是非理性的。

费希特的理论知识学既是康德理论的继承,也是对它的发展。康德的理论哲学有两个明显的缺陷。第一,它没有解决知性范畴与经验材料之间的关系。康德想当然地认为思想的形式可以运用于知识的对象,但是,他并没有完全为思想形式运用于对象以便产生一个先天综合判断提供合理的解释。其中一个主要原因是,在康德那里,知性范畴不是从绝对自我的活动中推论出来的,而是从形式逻辑的判断形式中直接借用的。因此,在康德那里,知性范畴之间没有内在联系,而是处于外在并列关系之中。为了解决这一困难,费希特认为纯粹的自我或本原行动既设定了非我,也产生了认识非我的思想形式本身。换言之,知

^① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第44页。

性范畴和形式是自我意识的条件。第二,康德没有解释知识对象的起源。虽然康德认为,经验对象是主体与客体的综合,但是,康德认为,作为经验来源的感性材料不是由自我产生的,而是由不可知的物自体产生的。在费希特看来,保留物自体作为经验对象的感性来源,意味着康德还没有清除掉独断论的残余。费希特认为,不仅知识的形式,而且知识的客体,都是自我产生的。我们不能把物自体视为独立于我们思想的东西,主体与客体的关系不过是同一个自我的两个方面的内在关系,主体是自我的自发的方面,客体是自我受限制的方面。这样,费希特就克服了康德哲学的唯心主义不彻底性。

对费希特来说,理论知识学研究的不是具体的知识,而是研究产生一切具体理论知识的普遍条件,这一条件就是我們用以把握对象的范畴是如何产生于自我的本原行动的。

理论知识学的基础是“自我设定自己是受非我限制的”。这意味着自我在这里不是规定者,而是被规定者。但是,非我为什么能够限制自我?费希特认为,非我不是独立于自我的物自体,而是自我对自己实在性的部分的让渡。虽然在先验哲学中,自我是绝对的,不可分割的,但在经验意识中,自我是可分割的。当我们在自我中引入量的概念,非我既被自我产生同时自我又被非我限制的矛盾就可以得到理解。费希特说:“自我设定多少的否定性在自身之中,它就设定多少的实在性于非我之中;对立面中那部分实在性恰恰扬弃它自身中的实在性。”^①通过量的概念,自我已经从本体界下降到经验界。在本体界上,自我始终是自由的,不受限制的,但在经验世界,自我是受限制的,它受到它自己产生的非我的限制。由于自我的可分割性,自我部分地规定自己,部分地受到规定。通过自我对自己的实在性的部分让渡,对象的起源得到了解释。

不仅认识对象的起源可以用“自我设定自己受非我限制”这一原

^① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第48页。

理来解释,理论知识学的一切范畴都可以从这一原理中推论出来。费希特认为,我们把握世界的第一个范畴是相互作用范畴。当我们把自我和非我都理解为具有部分实在性的量,两者之间的关系就是量的关系。这种量的关系是无方向的相互性关系,这就产生理论知识学的第一个范畴,相互规定范畴,即康德所说的关系范畴。费希特说:“通过一般的规定,量被单纯确立起来,而不追究它是怎样和以哪种方式确定的;通过我们现在刚建立起来的综合概念,一个概念的量通过它的对立概念的量被确定,反过来也一样,对立概念的量通过这个概念的量被确定起来。通过自我的实在性或否定性的规定,非我的否定性或实在性就同时得到规定,反过来说也一样,通过非我的实在性或否定性,自我的否定性或实在性就同时得到规定。”^①自我的实在性与非我的否定性、非我的实在性与自我的否定性之间是交互的,我们从任何一方出发,都不影响对它们的判断,因此,本原行动在这个阶段的综合方式就是相互规定。

理论知识学的第二对范畴是因果关系范畴。简单地说,因果范畴是有方向的相互作用。相互规定范畴是建立在自我与非我的纯粹的量的关系之上,而因果范畴是建立在效用范畴之上的。所谓效用就是自我与非我相互影响的方向。究竟是非我限制自我,还是自我限制非我?这取决于它们的实在性大小。这里的实在性不是指物质,而是指一种活动的力量。自我与非我双方的实在性取决于它们各自的活动的量。有方向的量是确定的量,一个定量。因果范畴也是建立在本原行动的自身矛盾之上的。一方面,“非我应该规定自我,就是说,非我应该扬弃它自身中的实在性。但这只在下列条件下才有可能:非我在自我本身中具有它从自我中扬弃掉的那部分实在性,这就是说,非我在自己本身中拥有实在性。”另一方面,“一切实在性都设定于自我之中了,而非我是与自我相对立的;因而根本没有实在性被设定于非我之中,毋宁说

^① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第49页。

只有否定性被设定于自我之中。一切非我都是否定性；因而非我自身中根本没有任何实在性。”^①要使矛盾得到满意的解决，只有把自我设定为实在性的绝对总体，也就是说，不论自我还是非我都是这一总体的部分，它们的作用的方向根据双方的定量来衡量。具有实在性的量是主动者，缺乏实在性的量是受动者。主动方是“因”，受动方是“果”。这样一来，原因与结果之间相互区别、相互联系的关系就建立起来了。

理论知识学的第三对范畴是实体与偶性范畴。费希特认为，虽然原因与结果在效用性中被统一起来了，但是两者的统一仍然包含着对立。一方面，自我作为规定者，是主动的；另一方面，自我作为被规定者，又是受动的。“于是自我在同一行动中同时既是活动的又是受动的；它同时既得到实在性又得到否定性，这当然是一个矛盾。”^②要使矛盾得到解决，自我必须被设定为绝对全部的实在性，引入实体和偶性范畴。费希特说：“自我，当它被看做是绝对地设定起来的，包含着一切实在性的整个领域时，就是实体；当它被设定于这个领域的一个并非无条件地规定的范围里的时候，它就是偶然的，或者说，它是实体中的一个偶性。把这个特殊范围从整个领域中分割出来的界限，是使偶性成为偶性的界限。界限是实体与偶性的区别根据。界限存在于整个领域之中；因此，偶性存在于实体之中并属于实体；而界限排除某种东西于整个领域之外；因此，偶性不是实体。”^③这样，实体与偶性就被理解为本原行动展开的综合，是实在性之全体的自我内部的区别。

实体与偶性的关系实际上是我们通常所谓的实体与属性、必然与偶然之间的关系，这一范畴具有普遍的认知意义。不和偶性发生关系的实体是不可思议的，同样，没有实体，偶性也是不可思维的。“实体被认为是普遍的一切相互关系；偶性则是一种特殊的东西，和另一交替

① 费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆1986年版，第51页。

② 费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆1986年版，第56页。

③ 《费希特著作选集》第一卷，商务印书馆1990年版，第556页。

物相互交替着。”没有偶性,实体就成了纯粹的不可认为的“一”,没有实体,偶性也就成了毫无实在性的杂乱性的“多”。“本来只有一个唯一的实体,即自我;一切可能的实在都是在这个唯一的实体中设定起来的。”^①实体是偶性的根据,偶性是实体的表现。到此为止,费希特已经把理论知识学的范畴包含在自我的本原行动之中,解释了康德哲学中没有解决的知性范畴的来源和关系问题。

四、实践知识学原理

不论是理论知识学,还是实践知识学,康德开启的主体性转向及其留下的问题都是费希特思想的出发点。费希特承认康德《实践理性批判》的巨大成就,正如他在早期的一封书信中写道的:“自从我读了《实践理性批判》以后,我就进入了一个崭新的世界。”^②但是,康德的实践哲学是软弱无力的、矛盾的和不彻底的。犹如马克思和恩格斯所指出的:“18世纪末德国的状况完全反映在康德的《实践理性批判》中。当时,法国资产阶级通过历史上最大的一次革命跃居统治地位,并且夺得了欧洲大陆;……但软弱无力的德国市民只有‘善良意志’。康德只谈‘善良意志’,哪怕这个善良意志毫无结果,他也心安理得,他把这个善良意志的实现以及它与个人的需要和欲望的协调都推到彼岸世界。”^③马克思对康德的批评似乎部分地被费希特意识到了。对费希特来说,康德的实践哲学存在着以下三个方面的问题:其一,康德没有解决道德绝对命令的实在性问题,道德只是善良意志的“应当”。对费希特来说,这样的绝对命令并非是“绝对的”,而是需要进一步进行先验还原和加以证明的。其二,康德没有解释道德意识与自然冲动的关系,在他那里,两者是不相干的,因此,康德的道德理论是纯形式的,缺少实质性

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第557页。

② 《激情自我——费希特书信集》,洪汉鼎等译,经济日报出版社2001年版,第37页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第211—212页。

的内容。而对费希特来说,道德行为应该是实质性和形式性的统一。为了得到实质性道德理论,需要解释和阐明道德意识和自然冲动之间的关系。其三,康德没有澄清理论哲学和实践哲学之间的关系。虽然康德强调,实践理性具有优先性,但是,在他那里,理论理性与实践理性实质上是相互割裂的,实践理性并未成为理论理性的基础。而对费希特来说,只有把自我产生非我作为整个体系的基础,即不仅作为实践哲学的基础,也作为理论哲学的基础时,才能真正形成一个绝对唯心主义的体系。

为了克服康德实践哲学的局限性,费希特确立了三个基本思想。第一,实践哲学与理论哲学具有统一的基础,它们都建立在自我的本原行动之上。理论知识学的基础是自我设定自己是受非我规定的,实践知识学的基础则是自我设定自己是规定非我的。理论知识学的自我和实践知识学的自我实际上是同一个自我的不同方面。第二,自我决定非我的实践能力的发展是通过矛盾的不断展开和解决来进行的,自我和非我的矛盾推动着实践主体的发展。最后,在理论哲学和实践哲学的关系中,实践哲学具有优先性。费希特在《评〈埃奈西德穆〉》中说:“说实践理性必须承认理论理性的首要地位是不属实的,倒不如说,理论理性的全部存在都基于自我规定者在自我之内与理论认识者的抗争,如果这种抗争消除了,理论理性的全部存在本身就会被扬弃。”^①实践知识学不仅揭示了实践的自我能力,而且也揭示了非我的起源和基础。理论的对象不是外在于主体的存在,而是主体实践本身的产物。从理论知识学回到实践知识学,是本原行动向自己起点的返回。

全部知识学的推论得出的最终命题是自我和非我相互规定。这一命题包含两个部分:自我设定自己是被非我所规定,这是理论知识学的基础;自我设定自己是规定非我的,这是实践知识学的基础。正如前一个命题包含着许多矛盾一样,后一个命题也包含着许多对立。把这些

^① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第442页。

对立找出来,加以综合,构成了实践自我的内在发展过程。

首先,费希特认为,自我面临着理论自我与实践自我的矛盾。他说:“自我一般地就是自我。自我由于它是它自己所设定的,所以它绝对是同一个自我。”^①但是,在现实中,我们又必须承认有一个认知的自我,它一般处于与非我的因果关系之中,受到非我的制约。在这里存在着理论自我与实践自我的矛盾。一方面,“作为认知能力的自我曾经是与可以给予假设的阻力的那个非我处在因果关系之中的”,自我在这里是受非我限制的;另一方面,自我作为实践主体又是绝对自主的。它除了活动之外,不可能是任何其他的东西。因此,“绝对自我应该是非我的原因,因为绝对自我是一切表象的最终根据,而非我因此就应是绝对自我的产物”^②。知识学必须调和理论自我与实践自我的矛盾。这一矛盾的解决只能理解为自我既与非我保持因果联系,又返回到自身。费希特说:“自我不得不与非我保有的那种因果性,尽管是必要的,而且正是依靠它才消除了存在于作为绝对本质的自我的依存性之间的那个已揭示过的矛盾,可是它本身也包含一个矛盾。”^③把这个矛盾揭示出来才有可能解释实践自我的本质。

其次,理论自我与实践自我的矛盾具体表现为:不受限制的活动的自我应该设定非我,应该成为非我的原因;另一个自我则是被限制的理智的自我,它不可能成为非我的原因。结果是“自我应该对非我保有因果性”,同时,“自我不能对非我保有因果性”。费希特认为,这一矛盾可以理解为自我的活动与活动的结果之间的因果关系。作为纯粹的活动,自我是不受限制的,但是,作为活动的结果,自我又是受限制的。客体是对象化的活动,是人的努力的结果。这样一来,客体就返回到自我。费希特说:“自我返回自身的纯粹活动,就其与可能的客体的关系

① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第168页。

② 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第170页。

③ 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第174页。

而言,是一种努力,而且按照上面的证明来说,是一种无限的努力。这种无限的努力向无限冲去,是一切客体之所以可能的条件;没有努力,就没有客体。”^①没有自我的无限努力,就没有自我设定非我活动中的客体。

再次,把实践自我理解为无限的努力,虽然部分地解释了自我设定自己是规定非我的对象问题。但是,这种努力在现实中仍然存在着矛盾。一方面,自我对客体的内化是无限的;另一方面,自我对客体的内化又是有限的。自我的活动之所以是无限的,因为自我对客体的内化活动本来是返回自我的活动,这种活动涉及的是理想的客体,因而是无限的努力。然而,自我涉及客体的活动在现实中又是受限制的,因而是有限的。这里存在着理想活动与现实活动之间的矛盾,自我的无限努力遇到了来自非我的反努力。自我为了克服这一矛盾就必须不断超越非我的限制,把有限的活动不断地消化在无限的活动之中。这种通过克服非我限制的努力,费希特称为追求现实性的冲动。在这里,冲动是一个重要范畴,它沟通人的活动的有限性与无限性之间的对立。“虽然非我的反对力量按其存在或规定来说,是不依存于自我的,然而,自我的实践能力或自我追求实在性的冲动毕竟力图改变这种力量。”^②也就是说,虽然在具体的活动中,自我相对于非我来说是有限的、受限制的,但是,自我作为无限超越的力量可以不断地突破非我的限制,使世界打上人的自由的烙印。

实践主体遇到的第三个矛盾是自我活动的方向性矛盾。自我的活动追求其无限性,但是,在遇到障碍即自己活动的界限时,它或者把界限无限地推移下去,或者被迫返回自身。这样自我的活动就有两个相反的方向,或者是离心的,或者是向心的。自我的活动之所以是离心的,原因在于自我是作为被反思的东西加以反思的,仿佛它是一种对我

^① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第681—682页。

^② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第705页。

们没有生命、没有意识的物体；但是，自我的活动却完全是向心的，自我只要它的确是自我，就应该完全在它本身中有生命和意识原则。这样一来，我们一开始就有了两种观念上的自我：“一方面，既然自我是进行反思的，则从这个观点看，它的活动方向就是向心的；另一方面，既然它是被反思的东西，则从这个观点看，它的活动方向就是离心，而且离开中心向无限前进的。”^①自我活动的向心与离心方向之间既相互统一又相互区别。向心和离心这两个活动方向都扎根于同一自我的本质之中，它们是同一个东西，只有把它们作为不同东西加以反思，才能彼此区别。另一方面，按照绝对自我的要求，自我的活动既是离心的，它向无限无障碍地进发，但同时，这种向无限进发的离心活动又需要在遇到阻力点时折返，变成向心活动，通过无限的离心又不断地折返，自我不仅在实践上是自主的，而且也意识到自己是自主的。自己在这种向心和离心的反复运动中获得了自明的道德意识。在离心运动中，自我趋向于无限的理想客体，向心运动使自我获得反思的意识。

到此为止，费希特已经为实践知识学奠定了基础，“自我设定自己是规定非我的”这一命题自身的矛盾不断地把自己引向自觉的道德意识。虽然绝对自我本质上是独立的、自由的，但是，为了表现出自由和独立性，自我又必须设定非我的存在，而非我恰恰是限制自我的。自我从形式上是绝对的，从内容是有限的，自我必须不断地克服其有限性，达到无限性。在这里，实践主体在“努力”（Streben）、“冲动”（Trieb）、“渴望”（Sehnen）和“反思”中逐渐使自己成为能够规定非我者。自我为了意识到自我是自我，就要有努力、冲动和渴望，而努力、冲动和渴望又必然是以努力、冲动和渴望的非自我的东西为前提的。有限的自我本质上是绝对自我，它总是力图克服异己的东西而追求自己的纯粹的存在。当实践自我的这种追求不仅是感性的直观，而且成为自己的信仰时，自由就成了人的绝对命令：“你要这样行动，就是要

^① 费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆1986年版，第197页。

把你的意志的准则能够想象为你自己的永恒规律。”^①费希特正是这样通过对自我与非我的相互作用阐述了实践理性的基础。“人的最终和最高目标是人的完全自相一致,还在于人以外的一切事物同他对于事物的必然实践概念相一致,这种概念决定着事物应该是怎样的。用批判哲学的术语来说,这种一致就是康德至善的那种东西。”^②至善内在地表现为人的伦理的善,外在地表现为幸福。这正是费希特伦理学所要讨论的内容。费希特的实践知识学是他的知识学体系的重要组成部分。费希特特别强调实践理性对理论理性的优先性,这种优先性在实践哲学原理及其意义中得到了充分的表现:

(1)只有在实践哲学原理中,才能找到实践自我与理智自我之间真正的联系。自我无条件地设定自己本身是绝对正确的,但是,现实中的自我绝不是无条件的,而是必然遇到来自非我的抵抗。任何现实的东西都是自我与非我的综合,除了受自我规定以外,也受到其他东西的限制。这样,当自我追求无限性时,自我是实践主体,当自我受到非我的限制和规定时,自我是理论主体。实践主体与理论主体是自我的两个方面,两者相互依存,互为条件。没有自我对非我的规定,没有实践能力,理智的对象就不存在;同样地,如果没有非我对自我的限制和抵抗,主体就不能从无意识行动中获得自觉意识。“如果自我不是理智,那就不可能有自我意识。”^③只有把自我理解为理智自我与实践自我的统一,才能穷尽人的本质。

(2)实践自我是自我的自主性与对非我的依存性的统一。按照绝对自我的本性,生命和意识的原则之所以可能的根据包含在自我之中,但是,这还不是在时间中的、现实的、经验的生活。在现实生活中,自我

① 费希特:《论学者的使命 人的使命》,梁志学等译,商务印书馆1984年版,第9页。

② 费希特:《论学者的使命 人的使命》,梁志学等译,商务印书馆1984年版,第11页。

③ 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第201页。

与非我总是相互依赖的。“在知识学看来,一切现实的最终根据,对自我而言,乃是自己同它之外的某种东西之间的一种原始交互作用。”^①自我就其现实存在来说是依存性的,但是,就这种现实存在的依据来说,自我又是独立自主的。

(3)明确了知识学的性质。费希特说,知识学从其内在本质来说,是先验的,不是超验的。虽然知识学借用一种不依赖于任何意识而现存的东西说明一切意识,但是,这种反思的意识,它也是以它自己的固有的规律为依据的,而且当反思这些规律时,上述那种独立自我的东西就重新变成它应有的思维能力的一种产物。非我对理论自我来说是自在的存在,但对实践自我来说又是为我的存在。“只有当反对力量是由自我设定时,反对力量才是为自我的。”^②在这个意义上,知识学是先验哲学,不是超验哲学。它不需要诉诸自我之外的任何力量来解释这个世界。

(4)最后,实践自我与理论自我联系的中介在于人对世界的改造。费希特认为,知识学既不是唯物主义独断论,把超验的物质设定为世界的本原,也不是唯心主义独断论,把自我设定为不变的本原,而是立于两者之间。这一立场他称之为批判的观念论。这一立场既不否认非我是独立于现实的自我而存在的,但是,自我又不会对非我置之不理,而是通过与非我的现实的相互作用为自我的无限性开辟道路。“自我的实践能力或自我追求实在性的冲动毕竟在改变这种力量。”^③

五、知识学的生存本体论转向

国内外许多研究者都注意到,经过“无神论事件”后,费希特思想发生了重大转折。这一转折最突出地表现在他对宗教的态度。费希特

① 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第205页。

② 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第207页。

③ 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第205页。

在撰写《人的使命》时给他夫人的信中说：“我在写手头这部著作时，比任何时候都更加注重宗教。由于认识的完全明确，我的心灵非常激动。”又说：“我不相信，没有这个不幸的事件，没有这个事件的恶劣后果，我会有如此明确的认识和如此的心情。”^①他似乎有一种大梦初醒的感觉。所以，他在《人的使命》中说，把自我作为一切存在的根源是虚幻的梦，“思维，这个一切存在和一切实在的根源，这个我所想象的根源，这个我的存在、我的力量、我的目的的根源，则是关于这场梦的梦”^②。费希特试图超越耶拿时期的主观唯心主义，寻找一个更高的精神实体，这个实体就是绝对本身或上帝。“从此以后，知识无论在其理论部分，还是在其实践部分，都转向了宗教哲学，并且充满着一种虔诚的宗教热情。”^③

费希特向客观唯心主义转变的原因是多方面的，除了“无神论事件”给他的打击使他在宗教问题上更谨小慎微外，谢林对他的批评也是一个重要原因。谢林 1800 年出版了《先验唯心主义体系》，在这部著作中，他主张自然哲学和先验哲学是哲学的两个可能的方向，前者从客观中引出主观，后者从主观中引出客观，而整个哲学的开端既不是主观的，也不是客观的，而是只有靠理智直观才能把握的绝对同一体。这种同一体既是绝对无差别的，又是最高的存在。显然，谢林与费希特的哲学立场存在着重要的差别。正如他在《我的哲学体系的阐述》中所说的：“费希特可以把唯心主义完全看成是主观的，而我则相反，把唯心主义看成客观意义上的；费希特可以站在反思立场上坚持唯心论，而我却站在创造性立场上制定唯心论。”^④费希特意识到这一批评的力

- ① 谢地坤：《费希特的宗教哲学》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 101 页。
- ② 费希特：《人的使命》，梁志学等译，商务印书馆 1982 年版，第 76 页。
- ③ A. 拉松：《费希特与教会和国家的关系》，参阅谢地坤：《费希特的宗教哲学》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 102 页。
- ④ 参阅梁志学：《费希特柏林时期的体系演变》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 60—61 页。

量,因而开始为知识学寻找一个更客观和更稳定的理论基础,这个基础就是“存在本身”或“绝对”概念。

在柏林时期,费希特已经意识到后来海德格尔所说的“存在”与“存在者”之间的本体论差异,意识到存在不能还原为存在者,不论这一存在者是物还是自我。这一意识为他重新思考知识学的基础提供了路径。他认为,思想的首要任务是对存在本身的深刻思考,而存在与存在者之间有着本质的区别。一切以存在者为基础的哲学都面临着逻辑悖论。任何时候一个存在者都有自己的起源,都是产生出来的东西,当我们追溯它的起源时,又不得不假定第二个存在者,而解释第二个存在者时又必须假定第三个存在者,这样就会陷入无穷后溯的逻辑悖论。而“存在”(Sein)不是“存在者”(das Seiende),它是自足的、完满的,没有变异,没有起源,因而只有它才能构成哲学的第一原理和基础。在费希特的后期著作中,相对于“自我”概念,“存在”概念获得了特殊的地位。存在不再被理解为自我的对立面,而是理解为自我的基础和根据。在费希特新本体论视域中,存在不是具体的存在者,也不是传统逻辑意义上的最高的种,也不是形而上学意义上的永恒不动的实体。费希特把存在理解为本原行动意义上的生生不息的生命。在这里,“知识学同时就是‘生活论’(Lebenslehre),一种真正的活生生的哲学,必须从生活出发走向‘有’。立足于本真生活,摧毁传统形而上学,追问‘有’的本真意义,是柏林时期知识学的本体论立场”^①。

费希特从1800年开始不断地寻求知识学的新表达。在《知识学阐述(1801—1802)》中,指出知识学的最高对象和立足点不是自我,而是绝对和存在。知识学是绝对知识的理智直观。关于绝对,费希特指出:“一方面,它全然是其所是,靠自身、在自身静止不动,全然固定不动、坚定不移和独立圆满;另一方面,它之所以是其所是,全然是因为它是

^① 李文堂:《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》,江苏人民出版社2002年版,第94页。

由自身和靠自身而存在的,完全不受任何外来影响,因为除了绝对以外,根本没有留下任何东西,相反地,一切不是绝对的东西都消失不见了。”^①费希特前后思想的一个重要变化是“存在”概念的含义发生了变化。在耶拿时期,他把存在理解为非我、否定性的东西,因而,在自我与存在关系中,自我是绝对的,存在是相对的。但是,在柏林时期,存在不再是否定意义上的受动的非我,而是始源性的、能动的东西,它是绝对本身,因此,本原行动的主体不是自我,而是绝对。

费希特新知识学体系在《知识学/1804》的手稿里得到更系统的阐述。在这里,他把先验知识学分为两个部分,第一部分是真理论,第二部分是现象论。前者从现象的杂多还原到绝对的同—,后者由绝对的同一下降到现象的杂多。前者是一个上升过程,后者是一个下降过程。在他的后期思想中,知识学关心的核心问题不再是先天综合判断如何可能的认识论问题,而是世界的一与多如何统一的存在问题。在给谢林的信中,他写道:“斯宾诺莎说明了问题。太一必定是万物(更确切地说,是无限的东西,因为这里还谈不上总体)皆有的,反之亦然,这完全正确。然而太一怎样成为万物,万物怎样成为太一,即过渡、转折和真实的统一点是什么,他却未能向我们说明。因此,他从万物出发,就丧失了太一,而把握太一时,又丧失了万物。”^②知识学的任务就是要解释两者之间的关系和真实的联系。

真理论的目的是纯粹真理的显现,以达到绝对的洞见和自明。费希特认为,以前的哲学家之所以未能使绝对或存在本身的真理和意义得以敞开,是因为他们或者把主观的意识,或者把僵死的存在理解为绝对。他认为,存在或绝对应该理解为理性和生命本身,它既是活动,又是结果,既是存在,又是自由,是活生生的存在。在这里,“光”成为显

① 梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,中国社会科学出版社2003年版,第64页。

② 梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,中国社会科学出版社2003年版,第68页。

明存在意义的隐喻。光不是某种东西,却是任何东西显现自身的条件。它普照万物,本身却不是任何一种东西。光具有双重表现和存在,一方面它是自己的内在存在和生活本身;另一方面,光又是它自己的外在的客观化形式,既是活生生的生命,又是对自己生命的反思。这种“光的形而上学”把握的正是存在者得以存在的本体论条件。

在这种从现象对绝对的还原过程达到存在或真理本身的自明性后,知识学的现象论就开始解释太一如何产生万物。现象论就是要解释从绝对的太一下降到经验杂多的过程,把在真理论中作为纯粹事实放弃掉的东西,作为绝对的现象演绎出来,以使存在获得明朗的理智化。现象论是对存在的表现,或绝对知识之自己分裂出来的具体经验存在的概念把握。费希特区分了人的两种能力,理性能力是对思维和存在的原初统一的绝对的把握,理智能力是对作为绝对或上帝的图像的把握。哲学乃是一种特殊的能力,它能够把握感性世界和超感性世界的联系。一方面说明,感性世界是一种图像,它除了成为唯一真正的、具有内容的图像,即成为上帝的图像外,就不再意味着什么东西;另一方面,对于超感性世界的直观是唯一的、真正的知识,其他一切知识都以它为基础,它们只是超感性世界的手段。虽然在现象世界中,现实的知识不能表现为统一的东西,而只能表现为杂多的东西,但是,这种杂多也是从真理论所揭示的绝对存在中获得根据的。这样,真理论与现象论就构成了一个知识学整体,我们既可以把世界还原到它的本原,即绝对或存在本身,把握其本质;也可以从绝对和存在本身回到现象世界,把握存在是如何分化的。

费希特柏林时期的知识学具有明显的宗教色彩,他甚至把绝对与上帝等同起来。但是,他所说的上帝并不是人格化的上帝,而是类似于古代哲学所说的逻各斯或道。当人们洞悉到道和逻各斯后,就超越了感性世界的束缚,达到真正的自由,进入极乐生活的境界。费希特说:“在人类生活中产生一切痛苦的根源是它分心于杂多的、可变的東西,而极乐生活的唯一的绝对的条件就是用深切的爱与满足去把握太一或

永恒。”^①生活的本质是对永恒的渴望,在这里,对存在的直观与生命的至福统一在一起,知识学完成了直观与概念、哲学真理与宗教真理的统一,知识论也就成为一种生命哲学。

费希特知识学前后期的变化是一个复杂的问题。一方面,不论费希特前期哲学立足的自我还是后期哲学立足的绝对,都是指一种普遍的、先验的意识。正如海涅所说:“……费希特的自我却不是个体的自我,而是变成了意识的、普遍的世界自我。费希特式的思维不是一个别人的思维,或某个既定的人叫做约翰·哥特利勃·费希特的思维;它毋宁说是一个显现在一个个体之中的普遍的思维。”^②在这个意义上,他前后期的立场是一致的,都是唯心主义。从另一方面看,把思维和意识理解为自我或是理解为超自我的存在,绝不是无关紧要的术语变化。虽然我们可以把其后期哲学理解为批判的唯心主义向宗教的屈服而轻易地打发它,像海涅所说的那样:“他从一个唯心主义的巨人,一个借着思想的天梯攀登到天界,用大胆的手在天界的空旷的屋宇中东摸西摸的巨人,竟变成了一个弯腰屈背、类似基督徒那样,不断地长吁短叹的人。”^③但是,这种解释显然是不全面的。除了历史的偶然性,如“无神论事件”的影响外,费希特后期哲学的客观唯心主义转向还有着更深层次的原因。

一方面,随着时间的推演,法国革命逐渐暴露出自己的问题。在拿破仑执政期间,法国日益变得好战,并具有侵略性。法国对其他国家的侵略和占领,必然引起被占领国知识分子政治上的不满,而政治上的不满又会延伸到对法国政治的哲学基础,即个人主义前提的不满。为了从法国思想的支配下解放出来,德国哲学家首先面临着摆脱其精神桎

① 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第4页。

② 亨利希·海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆1974年版,第118—119页。

③ 亨利希·海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆1974年版,第137页。

桔的问题。由主观唯心主义转向客观唯心主义,对政治上软弱无力的德国知识分子来说不失为一条出路。相对于法国,德国的现实是可悲的。但是,如果人类解放不是由个人意识承担的,而是历史本身的理性精神力量所主宰的,那么,一个民族的哲学越是发达,越是能领悟到存在本身的力量,就越能成为一个代表历史方向的普遍民族。客观唯心主义的转向是与德国民族精神的复兴相联系的。

另一方面,主观唯心主义立场本身也蕴涵着唯我论难题。在这方面,谢林的批评成了费希特后期思想转向的重要原因。在谢林看来,主观的东西还是客观的东西都不能作为哲学的终极基础,绝对唯心主义哲学的基础只能是既包含主体又包含客体的绝对同一。谢林《先验唯心主义体系》于1800年出版,费希特知识学的客观唯心主义转向也始于这一时期,两者在时间上的重合不是偶然的,它表明康德的哥白尼革命在费希特哲学中达到了顶峰,并日益暴露出理论的局限性。除非从自我意识转向一个更高的精神存在,否则唯心主义传统就会走入死胡同。虽然德国古典哲学的客观唯心论转向是由谢林与黑格尔完成的,但是,费希特晚期知识学实际上成了这一转向的先兆。

第三节 费希特的宗教哲学

宗教是费希特终生感兴趣的问题,这不仅因为他在大学时期是神学系的学生,更重要的是,宗教是德国思想解放的策源地和斗争的焦点。费希特的宗教哲学与他的知识学的发展一样经历过重大转折。大致来说,我们可以“无神论事件”为分界线,将其早期宗教哲学理解为一种以康德的《实践理性批判》为基础的道德宗教哲学,把其后期宗教哲学理解为生存论的超验宗教哲学;前期以《试评一切天启》为代表,后期以《极乐生活指南》为代表。

一、《试评一切天启》

《试评一切天启》是费希特发表的第一部著作，他在康德出版《理性范围内的宗教》以前就独立地运用批判哲学的原理，对当时思想界十分关心的天启问题做了系统的研究。费希特认为，天启问题具有普遍性，一切民族在它从野蛮状态上升到社会文明状态的过程中，都会形成一些关于神灵与人们交往的观念，关于超自然和死者影响的传说。天启现象可以从不同的角度进行研究，但是，哲学的研究应该具有自己的特点。费希特认为，对天启的哲学研究不应该是经验的，而应该是先验的。具体地说，我们应该根据实践理性的先天原理，揭示天启的起源，厘清其合理的权限和不合理的僭越的形式。

为什么要以实践理性为原则对天启现象进行研究？在费希特看来，这是由宗教的本性决定的。费希特区分了神学与宗教。神学是一门理论知识，目的是要在理论上调和理论信念与实践意志的矛盾，而宗教是实践知识，目的在于对人的实践意志产生影响。他说：“神学（λογία）是纯科学，是不产生实际影响的死知识；但宗教就其这个词（religio）的意义而言，则被认为是把我们联系在一起的某种东西，而且它把我们联系得比我们没有它们时更为牢固。”^①从先验原则出发对天启问题的研究，关注的是宗教的实践意义，而不是具体的神学内容。费希特对天启问题的研究，从内容上大致可以概括为三个方面：第一，以实践理性原则为基础，从宗教的概念中推演出上帝概念；第二，在实践理性的天平上确立评判天启概念的标准；第三，确立天启概念在道德实践领域运用的条件。整个研究的核心是天启如何促进道德秩序的形成和帮助人们确立更高的实践意识。

1. 从宗教概念中推演出上帝概念

费希特认为，实践理性的最终目的是至善。至善是通过理性立法

^① 《费希特著作选集》第一卷，商务印书馆 1990 年版，第 10 页。

先验地提出的,它要求最高的道德完善必须与最高幸福相一致。对这一最高目的来说,理论理性是爱莫能助的,它既不能证明至善是可能的,也不能证明至善是不可能的。“所以,给我们留下的唯一道路就是不受客观根据的强求,而为我们渴望实现最终目的的欲求能力的必然性所推动,去信仰,即假定最终目的是可能的。”^①宗教的最终目的要求我们假定有这样最高的理性存在物,它能实现德性与幸福的完全统一,因而证明人类完全按照道德规律而行动是应当的,这个存在物就是实践理性的至善概念所蕴涵的上帝概念。“一个至圣、至福和全能的存在物是一定存在的。这个存在物必须依靠道德规律对他的要求,创造出有限理性存在物的道德与幸福之间完全符合。”^②因此,上帝概念内涵于道德完善的实践目的之中。

在费希特看来,上帝是道德命令的化身。以实践理性原则为基础,上帝具有两个主要的规定性。第一个规定性是,上帝概念是从整个道德规律的最终目的的可能性中直接得出的,并且完全是由道德规律所决定的。上帝的本质就是道德规律无条件的自我规定。在一个注释中,费希特对这一论点做了进一步的解释,他写道:“当我们谈到上帝时,实践理性对他的要求并不叫做命令,而是叫做规律。关于他,这个要求所说的决不是应当,而是存在;对于他,这个要求不是命令性的,而是构成性的。”^③这一注释非常重要,它表明,道德规律对上帝来说不是主观的命令,而是客观的本质,是构成上帝之为上帝的根据和条件。第二个规定性是,如果道德规律是上帝的本质,而上帝又是至圣、至福和全能的,上帝必然按照道德规律规定其自身之外的感性世界的本身。也就是说,上帝概念具有实践性。按照这两个规定性,费希特认为,上帝既是最高的道德境界,也是道德规律最严格的执行者和立法者。

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第6页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第8页。

③ 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第9页。

“第一个规定是根据上帝的存在考察自在自为的上帝的,他通过这个规定,表现为道德规律最完善的遵守者;第二个规定是按照这一存在对其他存在物的影响考察上帝的,他借助于这个规定而成为道德规律已经作出的种种预言的至高无上的执行者,因而也成为立法者。”^①

费希特对上帝概念的讨论,不是从传统的神学内容出发,而是从人的实践意愿出发的。他指出,人具有两种欲求能力。“在低级欲求能力中,其规定是通过客体才发生的;在高级欲求能力中,客体是通过意志的规定才得到实现的。”^②低级欲求能力相当于理论理性,在这里,欲求的客体在自我之外并规定着自我,相反,在高级欲求能力中,人的意愿受自身所规定,无须通过外在客体来证明其合理性,而是自在地就合乎理性的。这里所说的高级欲求能力就是康德所说的实践理性能力。

实践理性的上帝不是神学的思辨对象,而是宗教哲学思考的对象。宗教与神学的最大区别在于,我们确立的原理绝不可能是不发生实际影响的纯科学,相反,它是为我希望行善的欲求能力所促成的。实践理性的核心问题是“公正”问题,这个问题不仅是我们的道德思考的核心问题,也是对上帝概念的先验研究的出发点。所谓公正,费希特把它定义为:关于理性存在物或被认为有理性的存在物的幸福程度与道德完善程度的必然符合的概念。这个概念不是从自然经验中得来的,而是“a priori(先验地)存在的”^③。显然,公正是人的自然情感,我们不希望看到世界上好人遭殃,坏人得意,但是,现实世界却往往如此。希求公正如果不想成为无谓的渴望,就必须解释道德规律不仅是我们的内在公正的原因,也具有实现外部公正的力量。虽然渴望幸福是人的天赋本能,但是作为理性的存在物,我们应当满足我们值得满足的幸福程度。公正意味着人的内部公正也应该成为外部公正的条件,但是,外部公正依

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第10页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第11页。

③ 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第11页。

赖的是不以我们的主观意志为转移的经验世界的条件。在理论理性看来,追求公正不过是追求一个无法实现的幻影,而实践理性则要求我们无条件地按照道德规律行动,这就必然产生矛盾。解决这一矛盾需要设想一个完全遵守道德规律而又有力量按照人的德性分配幸福的上帝概念。“理论理性与实践理性之间的矛盾这时就得到排除,而对公正的管辖就转交给这样一个存在物,在这个存在物中公正的准则不仅是普遍有效的,而且是普遍生效的,因此,这个存在物也就能在我们之外能给我们确保公正。”^①因此,上帝概念不是从神学证明中获得其意义的,而是从它作为正义的保护者和促进者的实践哲学上获得意义的。

对费希特来说,上帝不仅是理论理性与实践理性矛盾的调和者,而且也是道德规律的立法者和遵守者。上帝的目的与人的道德实践目的之所以是一致的,是由上帝的本质决定的。费希特对上帝概念的理解具有启蒙和批判的意义。在他看来,上帝意志的内容完全等同于理性规律的内容,我们不是基于上帝意志本身而服从上帝,而是基于上帝意志与理性规律的一致而服从上帝。“如果这时理性向我们表明上帝的意志完全等同于理性规律,那么理性当然也会使我们有间接的义务,也服从上帝的意志;但这种义务无非是基于上帝的意志与理性固有的规律的一致。如果不是出于对理性的服从,就不可能有对上帝的服从。”^②费希特主张区分信仰的合法性和信仰的合道德性。合法性依赖权威,只要一种权威有合法的来源,不论它规定的要求内容如何,我们都要服从。按照这种思路,一切宗教启示只要来自上帝,不论内容如何,人们都必须无条件地服从。传统神学往往是以这种合法性概念作为基础对天启进行辩护的。但是,上帝的合法性并不等于合道德性。道德是理性的自我规定,它不依赖于任何外在的力量,即使上帝也不能改变道德规律本身。按照这种观点,上帝只是人的宗教行为的合法性

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第17页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第20页。

的来源,并不是行动的道德性的来源。把上帝的本质建立在普遍理性之上,费希特就取消了作为超验上帝概念和传统神学的基础。

费希特不仅认为上帝概念与实践理性有关,而且还认为人们信仰上帝的心理动机也与人的善良的道德意志有关。他认为,不是上帝创造人,而是人创造了上帝,上帝是人的道德上的善良意志的对象化:“将上帝看做以我们之内的道德规律为依据的立法者的观念,是基于我们的东西的外化,是基于一种主观的东西之转化为我们之外的存在物,并且就宗教须用以规定意志而言,这种外化是宗教的真正本原。”^①人所以信仰上帝是因为人是软弱的,既受到道德职责的激励,又受到各种非道德的有限物的诱惑。“在一切有限的存在物里确实有各种与职责相抗争的爱好,因为道德中有限存在物概念恰恰在于这种存在物除了取决于道德规律外,还取决于另一些规律即支配这种存在物的天性的规律。”^②我们之所以把立法权威转交给上帝,是因为这样可以加强理性的力量。在职责与爱好的冲突中,把理性的命令直接视为上帝命令的观念“必然给理性的命令增加了新的分量”^③。把上帝视为人的理性本质的外化和对象化,实际上开启了费尔巴哈和青年黑格尔派对宗教的人本主义批判的先河。

以实践理性原理为出发点对上帝概念的先验推理,构成了讨论天启问题的基础。在《试评一切天启》的“从纯粹理性的先验原理所作的天启概念的演绎”一节中,费希特说:“按照天启概念,上帝应该通过感性世界中一种超自然的结果,向我们将其自身宣示为道德立法者。”^④天启概念是从实践理性的纯粹先验原理推演出来的。就其先验本质来说,天启不过意味着人先天具有这个道德立法者的观念,把上帝的意志视为理性的道德规律,不过是说上帝具有比人更大的按照公正要求规

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第23—24页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第24页。

③ 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第26页。

④ 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第38页。

定一切感性存在的能力。因此,对上帝的信仰不过是对理想化的人自身的道德能力的信仰。

但是,费希特也看到,天启中的上帝不仅指道德立法者的观念,同时也指这一观念的感性化的形式。如果上帝是唯一的道德立法者,“上帝必定会通过一种为了这个目的和这些存在物而明确得到规定的特殊现象,在感性世界中将它自身宣示为立法者”^①。在这个意义上,天启也会运用故事、叙事、仪式等感性形式加强道德和理性的影响。总之,天启“这个概念是从纯粹实践理性的真正的 a priori(先验)概念演绎出来的,是从一切理性存在物完全无条件地要求的道德规律的因果性中演绎出来的,是从这种因果性的唯一纯粹的动机,从公正具有的内在的神圣性中演绎出来的,是从上帝用其规定中演绎出来的”^②。费希特对天启概念的研究具有鲜明的理性主义特点。他把神学的上帝概念还原为神圣的立法者,又把这一立法者还原为理性和道德。这样,神秘的天启现象就得到了理性的解释。道德本质上是理性的自我规定,但是,由于人性的软弱有时不得求助于一个道德立法者的上帝来加强道德和理性的力量。宗教不是道德的源泉,相反,道德是宗教的本质。理性的真理性就是天启的真理性,因此,判断天启的标准是它对理性和道德的促进作用。

2. 评价天启概念的标准

天启现象在人类历史上有其普遍性,先验的天启概念是以经验上给定的道德需要为前提的,宗教服务于人道德上的完善。然而,在历史中,天启现象是非常复杂的,既存在着与道德相一致的天启,也存在着非理性的狂热天启。“为了制止现今或将来的一切狂热幻想和一切可能出现的冒牌宗教创始人,有必要确定这个标准。”^③这一标准可以

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第43页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第43页。

③ 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第78页。

从形式和内容两个方面加以探讨：

在费希特看来,天启是上帝通过感性现象把自己宣示为道德的神圣立法者,这一本质决定其表达和传播形式必须符合一定的标准。在形式上,天启神圣性的标准有四个要求:

第一,从因果性来说,上帝被认为是出现天启这一结果的原因,这就决定“一切通过非道德的手段宣示、维持和传播自身的天启,都一定不是来自上帝”^①。不论天启的目的是什么,天启的传播方式必须符合道德的要求,否则就会同天启的本质相冲突。欺骗是一种不道德的行为,因而不能通过欺骗来传播天启。

第二,任何天启的最终目的都是纯粹的道德,而纯粹的道德只能以自由的方式被人承认,这就意味着,不论天启的内容如何正当,都不能通过强制方式来传播。因而,“只有那种绝没有使用其他手段,而仅仅使用道德手段宣示和维持自身的天启,才能出自上帝”^②。上述两点是就天启的外部形式说的。接下来,费希特还从天启的目的和动机等内部形式讨论了天启的神圣性标准。

第三,每一种天启总是被认为要建立宗教,而宗教的真正意义就是把上帝视为道德的立法者。以此目的来判断,凡是把上帝视为纯粹的理论说教或作为政治立法者工具的观念,都不是真正意义上的天启。“每种天启必定向我们将上帝宣示为道德立法者,并且只有相对于具有这样目的的天启,我们才能出于道德根据相信它是出于上帝。”

第四,对上帝的道德命令的服从只能出自对他的神圣性的尊重,因此,从信仰动机上说,“任何想用其他动机,例如用威胁惩罚或许诺报应,促使我们去服从的天启,都不可能是出于上帝,因为这类动机与纯粹的道德相矛盾”^③。这就是说,对天启的信仰不能掺杂功利方面的动

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第78页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第79页。

③ 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第80页。

机。总之,从上帝是以感性形式表现出来的道德立法者这一天启的本质出发,天启既不能用欺骗、强制等手段把信仰强加给别人,也不能出于政治动机或出于功利目的而信仰上帝。判断天启神圣性的标准只能是人们出于道德目的对上帝的自愿和理智的信仰。

上帝作为立法者的宣示,总是通过言辞来表达的,而通过言辞表达,它就具有了内容。费希特承认,天启作为历史现象,其具体内容是无法先验地加以规定的,但是,着眼于上帝宣示其自身作为道德的立法者,我们仍然能够先验地认识其内在的普遍意蕴:“一种宗教在其道德内容方面的神圣性的普遍标准是这样的:只有这样的天启,它确立起一条符合于实践理性原则的道德原则,从而确立起能由这一道德原则加以推导的道德准则,才能来自上帝。”^①具体来说,真正的天启具有三个基本含义,即道德、公正和自由。首先,天启的提出是为了鼓励和增进道德,所以一切与我们道德命令无关的东西,都不是上帝的命令。其次,天启必须呈现自由。“每个人的自我意识都直接教导他,人是自由的。对于这个事实,他越不用诡辩的方法歪曲自己的自然而然的感受,他就越不表示怀疑。一切宗教、一切天启的可能性都以自由为前提。”^②康德的“人是目的,不是手段”,既是道德上的绝对命令,也是天启神圣性的标准。不论把我们作为机器被应用于善,还是以超自然的原因作为道德的源泉,都会取消道德。因此,是否把自由作为上帝的绝对命令,是判断天启是否具有神圣性的标准。最后,“从天启的目的就可以得知,被天启确立为合乎典范的行为”^③意味着,道德的典范要求我们蔑视不公正的行为,景仰和仿效公正行为,特别是为了公正作出巨大牺牲和努力的行为。任何违背这一公正原则的天启都是与上帝概念相矛盾的,因而不可能有神圣的起源。从以上的讨论可以看出,费希特

① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第89页。

② 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第96页。

③ 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第96页。

的天启观念与正统神学家的天启观念完全相反,它表达了人类要求道德完善、社会公正和个人自由的实践要求,因而本质上属于启蒙的理性神学。

3. 天启观念合理运用的一般条件

费希特强调,对天启的先验研究是对上帝和天启概念的本质和一般特征的研究,先验推论不能代替对天启运用条件的经验判断。从经验立场看,天启是道德意识发展的特殊阶段和特定道德主体的历史意识,它自身不是绝对的和普遍有效的。因此,“对天启的信仰不仅不能强加于人,而且甚至不能要求或期望每个人都有这种信仰”^①。天启观念的运用必然存在着一定的范围,只有在恰当范围内,天启才能合理地起作用。

按照费希特的看法,天启的合理运用有两个条件:一是人们希求善良,二是人们希望借助于天启实现至善。这就是说,天启信仰基于人们从善的愿望和对创造善的手段的要求。两者缺一不可。相应的,不信仰天启也有两个原因:或者人们根本就没有善良意志,因而拒绝一切推动我们向善并且限制人的感性偏好的考虑,或者是我们的道德意志足够强大,根本就不需要天启观念作为道德的支持。前一种状态是道德败坏的状态,后一种状态是真正坚强的状态。至于特定的主体不信天启究竟是出于哪一个原因,只能由结果来告诉我们。显然在这里,费希特已经默认了天启和宗教并非是道德完善的必要条件。

尽管对天启的信仰不具有普遍有效性,但是对天启概念的评论却要求普遍有效性条件。这是因为天启有可能陷入虚妄、狂想、蒙昧和专制之中,只有给天启提供普遍有效的标准,才能使天启真正起到促进道德的作用。这一观点非常重要,它表明费希特对天启的研究不是为了宣扬宗教,而是为了限制宗教,使宗教从内容到形式都保持在合理的界限之内。因此,他在《试评一切天启》的结尾指出,产生信仰的唯一途

^① 《费希特著作选集》第一卷,商务印书馆1990年版,第120页。

径是：“首先发展道德感，使善对他们成为真正可爱和有价值的，从而在他们的心中唤起一种成为善人的决心；然后使他们到处感觉到自己的弱点，并且只有在这时才给他们提供得到天启支持的希望，而他们无须有人向他们大声疾呼‘你们要信仰！’也会有信仰。”^①只有出自道德的需要而信仰，才是真正的信仰。

二、费希特后期的宗教哲学

正如许多研究者所看到的，“无神论事件”对费希特整个思想，特别是宗教哲学有着重大的影响。虽然“无神论事件”期间费希特的三部主要论著——《关于信仰上帝统治世界的根据》、《向公众呼吁》和《法律辩护书》基本上延续了他在《试评一切天启》中的基本观点，把上帝看做能动的道德秩序，但在这个事件之后面世的《人的使命》中，信仰已经获得了特殊的意义。在《试评一切天启》中，费希特立足于上帝是道德规律的遵守者和上帝是道德秩序的立法者两个基本观点。在《关于信仰上帝统治世界的根据》中他仍然认为，只要我们把立足点放在道德秩序的可实现性和对意志的规定性上，就必定会信仰作为道德秩序的上帝概念。因而，上帝是先验哲学观点下对道德秩序推论的必然产物。当我们从经验观点上升到先验观点，“这个世界无非是按照我们所能理解的理性规律，以感性方式呈现出我们自己的内在行动的外观，无非是我们不可理解的，然而现在已经陷入的那个范围的纯粹理智力量的外观”^②。这种生动的和有效的道德秩序本身就是上帝。

经历了“无神论事件”后，费希特的思想经历了一场从主观唯心论到客观唯心论的本体论转向。而这种转向最先反映在他对上帝信仰的意义和作用的认识上。费希特表示，他今后的研究将从纯粹哲学转向宗教哲学，关于这一点，最明显的暗示在于《人的使命》第三卷“信仰”

① 《费希特著作选集》第一卷，商务印书馆1990年版，第170页。

② 《费希特著作选集》第三卷，商务印书馆1997年版，第390页。

篇中：“如果说这部著作的第一部分和第二部分讲的基本上是他过去的哲学思想，那么他的第三部分则另作别论。在这一部分中，我们可以十分明显地看到所谓无神论之争在他心灵深处留下的创伤，看到他从哲学向宗教学说的过渡。”^①从此以后，费希特不再强调道德是宗教的基础，而是把绝对或太一视为比道德更高的实在。

晚年费希特按照康德的实践理性原则描绘了人类发展的美好前景。他认为，人具有一种向往绝对的、独立的自我活动的意向，这种自主性不是人类禀承知识获得的，而是基于一种伦理的信念。这种信念就是按照实践理性去行动、去创造一个更美好的人类世界。这种力图完善世界的实践愿望构成人类一切认知的基础。他说：“行动的需要是在先的，对于世界的意识不是在先的，而是派生的。并不是我们要认识，我们才行动，而是因为我们注定要行动，我们才认识；实践理性是一切理性的根基。”^②在实践理性的召唤下，人类摒弃自私自利，不再把力量消耗在彼此之间的斗争上，“留给他们的任务就只是把他们的联合力量指向仍然留给他们的那个唯一的敌人，即进行反抗的、未加开发的自然；他们既然不再为私人目的所分离，所以就必然会有一个唯一的共同目标而把他们自己联合起来，这样就产生了一个群体，它无论在什么地方都是受同一种精神和同一种情爱的鼓舞”^③。在这种条件下，个人的发展与人类的发展达到完全的统一。显然，这里陈述的善的生活的理想正是启蒙思想家追求的目标。

然而，费希特认为，虽然“这类尘世目标是可以理解的、可以达到的和有限的”^④，但是，停留在尘世理想上，人还只是感性秩序的一员，而要把握永恒的生命，我们必须抛弃感性的东西，使自己成为纯粹精神秩序的一员。在精神秩序中，“我是与现实存在的太一相结合的，并分

① 参阅费希特：《人的使命》，梁志学等译，商务印书馆1982年版，正文前第3页。

② 费希特：《论学者的使命 人的使命》，商务印书馆1984年版，第162页。

③ 费希特：《论学者的使命 人的使命》，商务印书馆1984年版，第175页。

④ 费希特：《论学者的使命 人的使命》，商务印书馆1984年版，第177页。

有它的存在”^①。费希特认为,在尘世生活世界之外,有着更高的存在,“自由生物在这个世界上的相互认识与相互作用是按照自然规律与思维规律完全无法理解的,而只能由那个既使各个自由生物相互联系,又使它们各自分离的太一来解释,由那个在自己范围里保持和负载万物的无限意志来解释”^②。在太一中,“我的一切生存之谜都得到解答,而我的心灵里产生出最完满的和谐”^③。显然,与耶拿时期相比,费希特赋予了上帝概念以更高实在性和能动性,它不再是道德秩序的遵守者和立法者,而且是主宰一切、操纵一切、支配一切的活的精神实体。

《人的使命》是费希特前后期思想的转折点,它表明费希特试图在一个新的基础上重构其思想体系。《极乐生活指南》是他以1804年知识学“完成形态”基础上形成的一部“完成形态”的宗教哲学著作。在《1804年知识学阐述》中,费希特已经指出:“对绝对的爱,或者对上帝的爱,是理性精神的真正元素,人只有在这种精神中才会发现安宁与极乐。”^④知识学必须把知识论与信仰论完全统一起来,构建一个通过对上帝的爱才能实现极乐生活的生存论哲学。从《极乐生活指南》一书的标题上就可以看出,它是要为人们指出一条通向本真生活的道路,而本真生活在他看来就是生活在上帝之中、爱上帝并为上帝所爱的生活。极乐生活是人生的最高境界,也是知识学的最终目的。开篇第一讲,费希特就指出,有两种生活,一种是本真的生活,一种是假象的生活。本真的生活是与存在同一的生活,假象的生活是与非存在同一的生活。有趣的是,巴门尼德的著名命题“存在存在,非存在不存在”在费希特那里变成一个伦理宗教问题。

费希特认为,“存在是简单的、不变的和永远自身同一的;因此,本真生活也是简单的、不变的和永远自身同一的。假象是一种不停的变

① 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第197—198页。

② 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第200页。

③ 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第203页。

④ 谢地坤:《费希特宗教哲学》,中国社会科学出版社1993年版,第114页。

换,一种在变异和消逝之间永远的游移,因此,单纯的假象也是一种不停的变换,永远游移于变易和消逝之间,并被无休止的变化撕得粉碎。”^①本真的生活爱太一,假象的生活爱世界。只有本真生活才是充盈的、完整的,人在爱与所爱的东西的统一中获得极乐。从费希特为自己理论确定的宗旨可以看出,他不再满足于把上帝视为世俗的道德秩序的根据,而是把他作为自己哲学的出发点和最终归宿。在他看来,知识学只有把上帝这一最高的存在作为自己的基础,才能实现自己与基督教的和解。“既然基督教是发展着的原则与新时代的真正特点”^②,它的前提和基础也应该在知识学的最高形式中得到表达。

费希特认为,知识学的“首要任务是透彻地思考存在”^③。只有通过本体论才能为极乐生活提供坚实的基础。本真的存在或真正的存在既不同于存在者,也不是在场,而是不生不灭、依靠自身、出自自身和由自身而来的存在。存在具有其他一切事物不具有的特殊属性:第一,本真的存在不是存在者,而是自在的存在,它不生不灭,完全依靠自身、从自身并由自身而存在。一切存在者都是有待于其他存在者为条件,本真的存在是无条件的自我存在。第二,存在具有独立性和完整性。“存在绝对只能作为单一的东西,而不能作为复合的东西来思考,存在只能作为一种自身封闭的、臻于完善的和绝对不变的同一性来思考。”^④第三,存在不是存在的在场。在场是对存在的意识和表象,而存在与在场具有绝对的区别。如果我们把存在等同于在场,就会把爱心引向客体,而不是存在本身。如果是那样,就会在我们与绝对者之间留下一条深不可测的鸿沟,成为一切不幸的源泉。第四,存在的在场是存在本身的自我意识,它不能混同于一般的在场。这种在场就是绝对知识,绝对知识不是别的,只是存在本身的图象。费希特说:“在场就是

① 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第4—5页。

② 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第16页。

③ 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第32页。

④ 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第33页。

绝对者本身生动有力的在场,这个绝对者是唯一能够存在与在场的,除了这个绝对者外,什么都不存在,什么也不真正在场。”而“知识的真正的生命,就其根本而言,是绝对者本身的内在存在与本质,而不是任何其他的东西;在绝对者或上帝与知识之间,就它的最深邃的生命根基而言,根本没有任何分离,而是两者完全融合在一起的”^①。真正的知识是对上帝和绝对的知识,这种知识与存在的绝对性、自主性、完美性和自由是一致的。一旦我们超越了精神生活的低级感性阶段,直接用精神感官把握上帝和绝对的知识,就能进入到存在的澄明之境。“清楚明朗,毫无遮蔽,明确洞见到这种在场是神圣的生命和神圣的在场,并以享受沉浸到这样理解的生命中,则是真正的生活,不可言喻的极乐生活。”^②通过把知识理解为绝对者的自我意识和在场,费希特既证明了信仰与知识的同一,又从本质上拒绝了一切拟人化的宗教和迷信。

在阐述了上帝作为绝对存在本身以后,费希特转向对绝对与自我关系的考察。在这个问题上,费希特认为,首先我们要把存在理解为绝对由自身和靠自身而存在的,理解为太一,理解为其自身不可改变的;其次,在这个基础上,我们要认识到,作为理智的存在物,“我们绝不是绝对的存在,但在我们的具体存在或在场的最深刻的根源中,我们是与它关联的,因为除此之外,我们根本不在场”^③。极乐生活的关键在于把握这种自我与存在的辩证关系。一方面,自我只有与存在保持这种神圣的联系,即通过知识把握上帝的本质和存在本身,才会有真正的自我。把绝对的存在作为自我在场的根源是一切真正宗教的基本原理。另一方面,“要过极乐生活就需要这种活生生的宗教至少达到这样的程度,以至人们内心深处不相信他们自己的存在,而只相信他们在上帝中和通过上帝的存在”,即使上帝在这里没有得到清楚的思考和表达,

① 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第37页。

② 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第37页。

③ 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第40—41页。

他“也仍然是我们的一切思想、感情、激动和运动深藏的源泉和隐秘的根据”^①。也就是说,真正的信仰只有达到忘我境界,把上帝视为我的思想和行动的根据时才有可能。

关于世界的起源,费希特也是与上帝联系起来思考的。上帝最先是活生生的神圣的生命,人与世界都是由这个统一的生命分化而来的。世界本身并不是任何本身实在的东西,而仅仅是上帝通过概念创造的。作为“持续的现实存在”,世界是由概念创造的,而概念作为知识本身就是上帝的在场形式,因而归根到底是由上帝创造的。“概念是真正的世界创造者,而一个世界只是为了概念,并在概念之中,作为生命在概念中的必然现象存在的;但超越概念,即在真实的、自在的意义上说,除了拥有生动性的、活生生的,就没有任何东西存在,并且永远不会产生任何东西。”^②但是,现实中,人们并不总能认识到世界之为上帝之在场或表现这一真理,而是停留在低级的世界观和相互冲突的解释世界的方式之中。

对费希特来说,“世界观”(Weltansicht)并不是对世界的总的看法,而是看待世界的方式。对世界的解释存在着各种世界观,“这种分裂并不是给出一个客体中的划分,而只是给出对客体的观点的划分、差别和多样性。”^③世界观的差别标示出人的精神生活的不同形态。世界在不同的世界“观”中呈现出不同的意义。显然,这里的世界观概念是生存论的,而不是本体论的。在费希特看来,由低到高存在着五种不同的世界观,它们代表着不同的生存境界。

第一种世界观是感性世界观。它是最低级、肤浅和混乱的看待世界的方式,也是最缺乏精神独立性的世界观。在这种世界观中,人们只承认感官的东西,不承认任何超越存在的真实性。第二种世界观是法

① 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第41—42页。

② 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第46页。

③ 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第54页。

权世界观。在这种世界观中，“世界被理解为一种维持秩序的法律，它主张权利平等，存在于理性存在物组成的一种体系中”^①。费希特认为，这种世界观的典范是康德的《实践理性批判》，虽然这种世界观不能作为最高的对世界理解形式，但可以作为讨论法学和伦理学的基础。第三种世界观是伦理世界观。在这里，世界不是视为已然的世界，而是应该根据至善、至美的伦理规律加以创造的应然的世界。然而，追求伦理至善的世界观并不是最高意义上的世界观。第四种世界观是宗教世界观。对这种世界观来说，伦理世界的那种至善、至美的东西不是我们精神的产物，“相反，直接就是上帝的本质作为光在我们之内的显现，因而完全是它的表达和它的图象”^②。无疑，宗教世界观是更高的精神世界，生活在这种世界中，“世界与其僵死的原则在你面前消逝，神本身以其第一原初的形式重又降临到你的身上，这种形式就是生命，就是你的生活”^③。但是，在费希特看来，宗教世界观仍然没有达到精神生活的极致，它应该过渡到科学世界观。第五种世界观是科学世界观。科学世界观是从知识学的立场出发，对世界的烛光朗照，而“科学”（Wissenschaft）在这里是指对存在本身内在关联的洞察，而不是对“世界”的经验知识。费希特说：“我说的科学，是唯一的、绝对的和自身臻于完善的科学。科学对于一变成多和绝对变成相对的所有关节点都是从它们的秩序和相互关系来理解的。”这种世界观相对于宗教世界观具有其优越性：“科学超越了宗教已经提供的那种对于一切杂多东西都要绝对基于太一，并且可以还原为太一的洞见，而达到了对于这种关联的方式的洞见。对宗教来说是仅仅是一个绝对事实的东西，对科学来说则成为有起源的东西。”他又指出：“科学扬弃了所有的信仰，把它变成直观。”^④从感性世界观过渡到科学世界观，完成了人的精神自我

① 费希特：《极乐生活指南》，辽宁教育出版社2003年版，第56页。

② 费希特：《极乐生活指南》，辽宁教育出版社2003年版，第60页。

③ 费希特：《极乐生活指南》，辽宁教育出版社2003年版，第61页。

④ 费希特：《极乐生活指南》，辽宁教育出版社2003年版，第62页。

超越的天路历程。在第一种和第二种世界观中,人受到外在的经验世界和法律世界的束缚,因而还不是自主的。过渡到伦理世界观后,人已经成为能动的实践者,他以伦理的规律塑造现实世界,因而代表世俗意义上的最高人类理想。而宗教和科学世界观对费希特来说不再是能动的实践的,而是对上帝和绝对者的沉思和静观,它的目的是引导人们进入内心的神圣的生活。科学对宗教的超越并不是理性超越信仰,而是理性对信仰的原则和起源的直观。知识学不是对宗教的否定,而是在更高层次上的继续。

费希特思考的最后一个问题是知识学的上帝与基督教的教义之间的关系。他认为,知识学在本质上与《约翰福音》中表达的基督教教义是一致的。在这里,“作为与理性相协调的基督教,作为这种理性——除此之外别无真理——的纯粹与完美的表达的基督教,如果想要任何一种有效性,就必须自己证明自己”^①。也就是说,《约翰福音》表达了与理性和自由相统一的上帝概念,因而同从知识学立场出发对上帝和绝对的理解是一致的。

费希特对基督教的理解集中于上帝论和耶稣论及其关系上。在他看来,在《约翰福音》中,上帝已经不是人格神,而是作为世界本原和最高原则的“道”。在这里,他依据《约翰福音》第1章中一段著名的经文:“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。”“道”这个词在原文中是逻各斯(logos),既可以翻译成理性,也可以翻译成智慧。费希特认为,“太初有道”这一命题与自己的思想是一致的,即世界万物仅仅是在概念中、在约翰讲的道中,作为被理解和被意识到的、作为上帝的自我表达而存在的,并且概念或道是整个世界的唯一的创造者,由于其本质中包含的分裂而成为世间万事万物的创造者。而“道与上帝同在,道就是上帝”是说,在太初时上帝就与道同在,道本身就是上帝,上帝自己就是道。这三句经文总的意思就是:“上帝的在场与上帝的内在存在

^① 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第66页。

是原初的,前者与后者不可分离,甚至是完全一样的;上帝的这种在场就其固有内容而言是知识,只有在这种知识中,世界与世间存在的万物才变成现实。”^①这样,费希特就把上帝理解为先验唯心主义意义上的理性秩序本身。

从上帝到基督是从形而上学下降到历史。“太初有道”是先验普遍的有效性命题,它“触及的是绝对真实、永远有效的东西”,而耶稣的受难和复活涉及的则是历史的真理,即“对耶稣及其门徒有效的东西”。关于耶稣受难和复活的意义以及他与上帝的关系,费希特又引用了《约翰福音》的经文:“从来没有人见过上帝,只有在父怀中的独生子将他报道出来。”(第1章,第18节)耶稣就如知识一样是上帝的表达和在场。耶稣不仅以其受难为人类原罪赎罪,而且以其言行显示上帝的意志。看不见的“道”化为看得见的神圣的生活境界;“子凭着自己是不能做什么的,只有看到父做的,他才能做;父所做的,子也同照样做。”(第5章,第19段)这就是说,耶稣的所作所为是以上帝为榜样的,因为“我与父原为一”,耶稣的生命就是上帝的生命,同样,上帝的生命也是耶稣的生命。耶稣是基督教的创立者,他赐给信徒的力量完全来自他与上帝的绝对统一,同样,信徒通过耶稣的榜样,也使自己的生命与上帝的生命统一起来,从而进入极乐生活。

通过以上的讨论,费希特认为自己已经证明,上帝的真理并不依赖于基督教这一历史形式,也不依赖于耶稣复活这一历史事实。上帝的真理是形而上学的真理,只有这一真理才能给人带来极乐生活。但是,基督教作为历史的真理,其意义也是不能抹杀的。虽然哲学家完全可以独立于基督教发现同一真理,并且以宗教不具有的明晰性阐明它,但是,“我们连同我们的整个时代,连同我们所有的哲学研究,都已落脚于基督教的领地上,都是从基督教出发的;这种基督教以最丰富多彩的方式进入我们的全部教化;总之,如果过去没有这一强有力的原则,我

① 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第70页。

们的一切就什么也不是”^①。也就是说,对上帝和绝对者的认识不能还原为基督教这一历史形式,但是,对于西方人来说,上帝的永恒真理与基督教的真理在自己历史中相遇并相互重叠。这样,费希特就调和了自己的理性主义立场与基督教信仰之间的矛盾。

第四节 费希特的伦理学体系

伦理学在费希特的知识学体系中具有特殊地位,正如文德尔班所说:“对于费希特来说最主要的哲学学科是伦理学。”^②在他那里,自我是自为的,只被自身所决定,因而自我本质上是具有按照道德规律行动的实践主体,世界是人实现其道德义务的感性化质料,而上帝是道德立法者和秩序的化身。在某种意义上,我们甚至可以把费希特的整个思想体系理解为以伦理学为中心的体系。

对费希特来说,从事哲学并不是出于理性的好奇心,而是为了实践:“行动!行动!——这就是我们的生存目的。”^③在他看来,在一个道德从根基上已经败坏的时代,哲学的根本任务就是重新找到人类自由的根基,为人的道德使命提供基础。费希特终其一生始终把实践理性置于优先地位,他相信任何理论理性无法解决的问题,最终都可以在实践理性中得到解决。当费希特以绝对自我的原初行动作为知识学的基础,把一切非我和存在理解为自我设定时,他就克服了康德哲学由于保留物自体而陷入的理论不彻底性,为一个完全以自由为基础的伦理学奠定了基础。

费希特的伦理学与他的知识学和宗教哲学一样经历了前后期的转

① 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第72页。

② 文德尔班:《哲学史教程》(下卷),商务印书馆1997年版,第819页。

③ 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第57页。

折。在其完成知识学的第一个形态,即耶拿知识学后,他开始把知识学原理运用到具体实践哲学领域中去,从而建立了自己的伦理学体系。在其 1794 年的《论学者的使命》的五篇演讲中运用了刚刚形成的知识学原理对人的使命、社会人的使命以及社会各阶层的使命做了阐述。在完成了《全部知识学的基础》后,费希特就着手系统地阐述以知识学原理为基础的伦理学体系。1798 年出版的《以知识学为原则的伦理学体系》就是早期伦理学的代表性成果。

费希特的《伦理学体系》是建基于康德哲学之上的,他继承了康德的先验主义立场,既批判中世纪禁欲主义伦理学,也批判英法等国盛行的功利主义和幸福主义伦理学。他像康德一样坚持义务主义立场,把道德视为绝对命令。同时,他又试图克服康德伦理学的形式主义倾向,从经验自我面对的本能冲动和道德冲动的矛盾出发,阐发人的一般使命和特殊使命。“无神论事件”之后,费希特的思想出现了重要的转折,柏林时期的知识学不再以绝对自我的本原行动为基础,而是以绝对或上帝的永恒不变、自我封闭和绝对完满的存在本身为基础,因而他的伦理学思想也发生了相应的变化。以道德的实践意志改造世界和过一种自由的生活不再是人的最终使命,相反,通过对上帝统辖的存在整体的理智直观而进入极乐生活的澄明之境成了人的生命的最终目的。在其后期的实践哲学中,神学的地位远远超过了法学和伦理学,因为神圣的宗教生活比起世俗的生活来说更应该成为人追求的目标。虽然他晚年出版的得意之作《极乐生活指南》在一定意义上也属于伦理学,但是,这种伦理学已不再属于从康德的实践理性发端的规范的义务伦理学传统,而是属于以自我修养为目的的生存论伦理学。

在柏林时期,费希特没有出版一部专门的伦理学著作。在费希特儿子 1835 年出版的《费希特遗著集》中收录了他 1812 年在柏林大学所做的《伦理学体系》的讲演。这部伦理学在形式上与 1798 年的《伦理学体系》相似,既讨论纯粹伦理学,也讨论应用伦理学。但是,在“纯粹伦理学”中,他不再把论证自由是道德的唯一基础作为自己的任务,而

是要证明“概念是世界的根据”，而以职责为自己意志的对象，“自我必定把自己完全彻底地、绝对地显现为概念的生命，别无其他”^①。也就是说，领悟到绝对存在或作为上帝纯粹在场是人的生命的本质，而一旦对上帝的爱成为人的使命，人就获得了真正意义上的道德意志品质。当然，这种品质不是通过世俗的实践生活来体现，而是通过对上帝及其存在本身的直观而获得的内在精神自由来体现的。同样，在“应用伦理学”中，他也不再像以前那样关注现实的社会伦理问题，而是把道德规律及其教会象征作为讨论的主要内容。由于上述原因，我们在此略过费希特晚期的伦理思想，集中讨论 1798 年的《伦理学体系》。

在《以知识学为原则的伦理学体系》中，费希特应用古典公理学方法，从知识学原理出发，演绎出伦理学的基本原则及其适用性，然后又以这些原则为指导讨论了人的一般职责和特殊职责。具体来说，在内容上这一伦理学体系分为三部分：第一编“伦理原则的演绎”，说明道德的本原或根据在于自我追求独立性和自由的能动性；第二编“伦理原则的实在性与适用性的演绎”，说明伦理原则不仅具有形式的普遍性，而且具有动机的实在性；第三编“伦理原则的系统应用或狭义伦理学”，涉及道德职责的划分和不同职责的条件。整个体系从抽象到具体，涉及从道德原则到道德冲动、道德义务等所有内容。该书发表后，受到学术界的关注，著名哲学家施莱尔马赫和威廉·冯·洪堡都发表了肯定性的评论，认为费希特是真正懂得先验哲学的人，这部书满足了道德实践者的一切需要。因此，可以说，这一著作凝聚着费希特伦理思想的精华。

一、伦理原则的演绎

费希特说：“伦理学是一门实践哲学。正如理论哲学要清楚地说明必然的思维的体系，即我们的种种表象符合于存在，实践哲学也要彻

^① 郭大为：《费希特伦理思想研究》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 222 页。

底地阐明一种必然的思维的体系,即存在符合于和产生于我们的种种表象。”^①伦理学是一门以知识学原理为基础的特殊实践哲学。首先,就与知识学的关系来说,伦理学不仅以知识学为出发点,也以知识学为理论基础。如果说知识学是先验的自我理论,伦理学就是特殊的实践的自我理论。伦理学不是关于自我意识的一般理论,“它是关于我们一般道德本性的意识的理论,是关于我们特定职责的意识的理论。”^②其次,伦理学作为一门实践哲学,不同于理论哲学。理论哲学是要阐明我们的表象如何符合并产生于存在,而实践哲学就是要阐明存在是如何符合并产生于我们对自己的表象。如果我是有着自由意志的能动的主体,相应的道德规律和实践冲动也必然出自我的自由和自律。对伦理原则的先验推论就是要证明道德的根据和基本条件是人的主体的自由。下面是费希特对伦理原则先验演绎的基本环节:

费希特认为,伦理学碰到的第一个课题是如何思考我自己。在他的体系中,从客观到主观的枢纽是感受,从主观到客观的枢纽是意志。伦理学演绎的第一个步骤就是证明这一定理:“我觉察到我自己是我自己,是只有意识活动能力的”^③。只有当人具有意志活动能力时,人才能成为道德的主体,因此,对这一命题的证明在伦理学体系中具有奠基性意义。费希特通过区分人对外界事物的觉察与人的意志活动来把握人作为意志活动能力的主体。虽然在认知活动中,觉察者应该是有觉察能力的,但是,这种能力并不会构成能动的主体的自明意识。在觉察活动中,我们意识到我们所把握的东西不是我们创造的,它不依赖于我们把握的活动而存在,不论我们是否把握它,都不会改变它的本质。因此,主体在觉察活动中是被动的,是受所把握的东西的限制的。因此,从理论的认知活动中,我无法获得直接的主体意识。但在意志活动

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第4页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第18页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第20页。

中,情况就不同了。所谓“意志活动”,是指每个人通过理智直观都能获得自明的意识。在意志活动中,人不是受动的被限制的东西,而是主动的起积极作用的东西。虽然意志活动也包含着我们之外的东西作为意志指向的对象,但是,意志活动本身却不依赖外在的东西,意志是绝对的、首要的东西。

在证明了自我具有意志活动能力以后,费希特演绎的第二步就是回答意志活动的本性问题。他认为,人的意志活动本质上就是指人的绝对的独立性和自主性,也就是人的自由。把自由理解为理性存在物的本质,并不是说自由仅仅是人的主观愿望,而是说理性存在物具有一种追求独立性的内在趋势。他以弹簧为例对此做了解释。我们之所以预料弹簧受压后一定会努力把压迫它的力量弹回去,不是因为它有这个需要,而是说它有一种内在趋势,这种趋势构成了弹簧之为弹簧的真正本质。同样,理性存在物自己规定自己的意志也是一种内在趋势,因而,我们也可以把自由视为人的内在本质。对于具有意志活动能力的自我,费希特认为可以从两方面来理解。从形式上说,意志活动作为人的表征是普遍的、持久的和本质的东西,不论人的经验表现如何,人都具有自己规定自己的抽象的同一性。从内容上说,绝对的意志活动具有先天的客观的根据,具有“不受任何外来的推动而绝对自己规定自己的趋势”^①。在费希特看来,人不仅具有绝对的不依赖任何外在东西而自我规定的趋势,而且具有对这种趋势的自我意识。他说:“物和完全与物对立的自我(理性存在物)之所以恰好区分开来,是因为物只需单纯存在,而不必对自己的存在有丝毫的意识,但在作为自我的自我里,存在与意识则须结合起来,没有自我的自我意识,就不可能有自我的任何存在,反过来没有自我意识到的东西的存在,就不可能有对于自我本身的任何意识。”^②把自由即自我规定理解为构成人的本质的内在

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第31页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第32页。

趋势是费希特对自由理解的新颖之处。康德在《实践理性批判》中就把人的自由作为道德的前提。但是,康德是把人的自由视为实践理性的公设,而不是把它看做人的内在趋势。然而,对费希特来说,自由既是主观的,也是客观的。某种东西被设想为自由的,有双重意思:其一,“自由的的东西在其有规定性之前,就应该存在,就应该有一种不以其规定性为转移的特定存在”^①。意即人的自由不依赖于人的具体规定性,也不依赖于人的自然本性,而是依其概念本身就具有的能力;其二,“自由的的东西在它现实存在以前,具有关于它的现实存在的概念的理智力量,在这个概念中就包含它的现实存在的根据”^②。意即人具有把握其自由的理智力量。理智与自由是相互依赖的,一方面,只有理智力量被设想为自由的,它才是理智力量;另一方面,只有自由的的东西被设想为理智力量,理智力量才是自由的。人作为理性存在物与人具有意志活动能力两者之间是统一的。

在完成了对人的意志活动的本性证明后,费希特演绎的第三步就是解决人的意志自由性与人的道德行为的合规律性之间的关系问题。在《纯粹理性批判》中,康德碰到一个难题,即人作为感性存在物服从于自然规律,因而不是不自由的,而人作为理性存在物是自己行动的主宰者,因而是自由的。这一自由和必然的悖论在《纯粹理性批判》中没有得到解决。后来,他在《实践理性批判》中又重新思考了这一问题。按照康德的观点,自由是绝对开始一种状态的能力,在这个意义上,具有自由意志意味着人是自己行为的发动者;道德的本质是人的自律,而自律就是人按照自己制定的道德规律而行动。在这里,人既是道德规律的制定者,又是道德规律的遵循者。道德规律不是自然规律,而是自由的规律,因而自由与必然是统一的。费希特继承了这一思想,把人的绝对自由和道德自律的统一理解为自我的完整性概念。费希特说:“理

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第38页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第39页。

性的存在物作为理性的存在物来看,是绝对的、独立的和完全以自身为根据的。”^①如何理解人的这种独立性,费希特拒绝从霍布斯以来自由主义者所采取的自由定义,即自由是不受任何束缚的活动状态。他强调人的独立性包含两个环节:意志活动的能力和坚定不移地按照规律行事的能力。“如果理性的存在物把自己仅仅设想为独立的——这是我们由以出发的前提——那么,它就是把自己设想为自由的——这是我们在此涉及的真正的关键所在——它是在独立性的规律下设想它的自由的。”^②道德的自由和道德的规律在实践理性中不是矛盾的,而是统一的。人的自由是在道德规律下的自由,同样,道德的规律是在自由中的规律。道德的自由既不是意志的任性,道德的规律也不是机械的强制,道德的自律是自我内部主观性与客观性的统一。

具体来说,道德自律包含着三层意思。第一,人具有理智反思的力量,他在设定道德规律的同时也能够反思规律,这样,人对道德规律的服从就是出于自由意志本身。费希特说:“整个道德生活无非是理性存在物不断给自己制定规律的活动;在什么地方这种制定规律的活动停止了,在什么地方非道德性就开始了。”^③第二,道德规律本质上是人的自律。“在内容方面按照规律对意志活动进行的规定仅仅是出于自我本身,而一切他律,即从我们之外的某种东西借用进行规定的根据,都恰恰是违反规律的。”^④最后,“关于我们必然服从规律的整个概念,都仅仅是通过自我对它自己的绝对自由反思,在它的真正本质中,即在它的独立性中形成的”^⑤。伦理原则是一种关于理智力量必然性的思想,人按照绝对独立性规定自己的自由,也就是按照道德规律规定自己的自由。这样,自由与必然就在人的绝对独立性中达到了统一。

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 52 页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 54—55 页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 59 页。

④ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 59 页。

⑤ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 59 页。

二、伦理原则的实在性和适用性

在《伦理学体系》第一编中,费希特已经完成了对伦理原则的先验演绎,即对理性存在者来说,理智力量应该毫无例外地按照独立性概念规定自己的自由。按照这种理念,道德上的“应当”构成了自由规定性的表达,道德规律构成自由的内容,按照道德规律去追求绝对独立性就成了人的最高使命。然而,在费希特看来,仅有对伦理原则的先验演绎是不够的,因为它只着眼于伦理原则的形式要求,没有从内容方面规定做什么,而这正是伦理原则的实在性和适用性的演绎所要讨论的课题。

一个原则的实在性和实用性意味着什么?费希特认为,一个原则或一个概念的实在性就是我们的世界在某些方面是由这个原则或概念规定的。换言之,伦理原则的实在性涉及的不是对它的理智必然性的推论,而是对它在现实世界中的效用性的因果推论。这个问题对费希特来说是非常重要的,因为在他看来,在康德哲学中,“法权概念和道德概念的实在性缺乏推演,所有的说明都把我们已经具有的这种概念假定为事实”^①。因而他并未完全摆脱独断论的束缚,相反,按照知识学理论,不仅理论知识学的所有范畴,而且实践知识学的所有概念和原则都应该从作为本原行动的自我概念中推论出来。

康德说过:“假定有一种先天意义上的自由,作为世界上的事件能够据以发生的一种特殊的因果性,也就是假定有一种绝对开始一个状态,因而绝对开始这个状态的一系列后果的能力。”^②这一观点对费希特理解伦理原则的实在性和适用性具有启发意义。所谓伦理原则的实在性问题实质上是伦理原则能否对现实的道德行为产生实质性影响。在“理性存在物的现实因果性的演绎”中,他指出,人既不是单纯主观

① 郭大为:《费希特伦理学思想研究》,中国社会科学出版社2003年版,第85页。

② Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Kemp Smith, Published by Macmillan Press LTD, 1983, p. 409.

的,也不是单纯客观的,而是主客观的统一体,联结人的主观性和客观性的枢纽是自由。人同时生活在两个世界中,在感性世界中,人是某种东西,在理智世界中,人是自我。“两个世界的联结点在于,我只有通过绝对自我活动,并且借助于概念,才使我成为我在感性世界成为的东西。我们在理智世界里的生存是道德规律,我们在感性世界里的生存是实际行动;两种生存的联结点自由,它是用前一种生存规定后一种生存的绝对能力。”^①自我只有与非我相对立,才能被设定为现实的东西。人的自由是在主客体对抗和矛盾中扩展开来的。费希特说,在自我与非我的关系中,“不是非我影响自我,而是自我影响非我;不是非我冲过来,闯入自我,而是自我走出去,进入非我”^②。从先验哲学观点看,“一切事物都是从行动出发的,并且是从自我的行动出发的”^③。但在现实生活中,自我要追求自己的无限性,必然遇到非我的抵抗,这种抵抗不是起源于非我对自我的限制,而是源于自我的扩张:“不是非我进攻我们,而是我们进攻非我。”因而,“自我是一切运动、一切生命、一切业绩和一切事件的第一本原”^④。

费希特也以同样的方式解决自我内部的认知与实践、冲动与目的之间的矛盾。按照前面的推论,自我是在非我的抵抗中实现自己的独立性的,如果理性存在者不赋予客体以某种效用性,就不能认为自身有任何效用性。而要以自己的意志塑造非我,就必须认识客体。然而,要认识客体就必然陷入矛盾:“理性存在物如果不以活动受到限制为依据,就没有任何认识。”^⑤而理性存在物本身如果不以一种关于自身的认识为依据,就没有自主性。解决这一难题的方法只能是“使活动表现为所要寻求的认识,使认识本身表现为所要寻求的活动,并使一切意

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第93页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第94页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第54页。

④ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第95页。

⑤ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第104页。

识都以某种在自身中绝对把握的两个谓词统一起来的东西为出发点”^①。

显然,在驱动人行动的客观冲动与自由的理念之间也存在着同样的矛盾。费希特认为,如果我们把自我设想为客观的,它就必然有一种先于意识的趋向或冲动,冲动是人的行为的内趋力,它在客观上表现为人的存在的规定性,在主观上表现为渴望,即一种对需要的不确定的感觉。人既是受冲动支配的,又是自由的。就人是受冲动支配来说,“并不是我自己设定自己,而是我在客观上被设定为受冲动的,在主观上被设定为感受这种冲动的。”^②而“就我是自由的而言,我不是我冲动的根据,也不是由这种冲动引起的感受的根据;我怎样感受或不感受,不取决于自由,反之,我怎样思维和行动,则应该仅仅取决于自由”^③。两者的矛盾如何解决?费希特认为,这两个谓词是统一的,“有所感受的我与进行思维的我,受冲动的我与靠自由意志作出决断的我,其实是同一个我”^④。虽然我们的行动最初只能是对冲动的满足,但是,人的行动并非是本能的活动,而是以认识为中介的,人的每个活动都假定了自由地制定的目的概念,冲动对人来说是行动的基质,而不是人的行为主宰者。

费希特在伦理学上最大的贡献是提出“伦理冲动”概念,并把它理解为人的自然的物质冲动和理性的精神冲动的有机统一体。人作为自然存在物,具有自我保存的自然冲动,作为理智存在者,又具有纯粹自由的冲动,伦理学必须把握两者之间的辩证关系。既不能把人还原为只追求物质欲望满足的感性存在物,也不能只着眼于人的高级欲求。前者容易陷入享乐主义,后者易于陷入禁欲主义。“只有把高级欲求

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第106页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第109页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第109页。

④ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第110页。

能力与低级欲求能力综合起来,才能得到一门伦理学,它必定是实在的。”^①

首先,费希特从自然与理智的区别入手确定伦理学的基础。他认为自然界与人的理智界是两个不同的世界,它们之间存在着明确的界限。理智力量不能赋予自然以规律,自然也不能赋予理智以规律。肯定前者是唯心主义,肯定后者是唯物主义。费希特认为,自然序列中每一个环节都是预先确定的,是严格按照自身规律运动的,人一旦把握了这种规律就可以预知它的未来。而人是自由的存在物,在自我中出现的东西是无法事先预料的,因为人的行动取决于我的理智的规定,而“理智力量本质上是绝对自由的,是真正的和纯粹的活动”^②。自然的序列是连续的系列,每一个环节都可以根据前面的环节得到解释,而自由规定的序列是由飞跃组成的,每一个环节都是绝对的、无法重复的开端。通行于前一序列的是自然的因果性,通行于后一序列的则是实体性的规律。

其次,他区分了形式自由与实质自由。形式自由是人在面对自然冲动时根据自己的偏好选择自己行动的自由,在这里,“虽然有人可能毫无例外地遵循自然冲动,然而从形式意义上说,如果他单纯靠意识,而不靠机械作用去行动,他仍然可以说是自由的,他的行动的最终根据可以说不是自然冲动,而是他对自然冲动的意识”^③。然而,这种自由是形式的,因为它改变的是欲望客体的形式,而没有改变人的行动的内容。形式自由依赖自然冲动,实质自由依赖纯粹冲动。关于两者的区别,费希特认为,自然冲动是人作为自然物与生俱来的冲动,而纯粹冲动是人作为理智存在物特有的冲动。人与其他自然事物一样有着自我保存的冲动,这种冲动不是由我产生的,而是自然赋予我的。因此,这

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第135页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第137页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第138—139页。

种冲动是自然冲动。就自我保存的冲动是我作为生物有机体天然进化的产物来说,冲动的出现与否不受我的控制,正如人不是由于有食物才感到饥饿,而是由于我饥饿,某些东西才变成我的食物的。对自然冲动的反思,费希特称之为渴望,它在自我与外界事物之间建立起关系。通过这种关系,我能获得形式自由,即“感觉到或感觉不到一个特定的冲动,并不处于我的控制之下;但是,满足或不满足这个冲动,则处在我的控制之下”^①。但是,形式自由能够在不同的自然冲动涉及的事物中进行取舍,却不能摆脱自然冲动本身。

再次,他区分了纯粹冲动与伦理冲动。理性存在物的纯粹冲动出自人的理性本质,它以达到绝对自由为目的。作为一种高级欲求能力,它把自然冲动作为被反思者,而自己作为能反思者。“能反思者依靠对反思的直观,高于被反思者;前者君临后者,统摄后者。”^②因此,纯粹冲动相对于自然冲动是高级冲动。当被反思者是自然时,能反思者就是精神,“高级冲动作为纯粹精神存在物的冲动,指向为活动而活动的绝对自我规定,因而是与一切单纯消极沉溺于天然东西的享受相反的”^③。人除了具有低级的自然冲动外,还具有高级的纯粹冲动。但是,只要他满足于以享乐为目的,就仍然依赖于给定的东西,从而无法获得自主性。而要摆脱这种状态,就必须对自然冲动进行反思,绝对依靠自己,把自己规定为意识主体,规定为最高意义上的理智力量。物质冲动和纯粹冲动代表着人的两种不同兴趣,它们的满足与否,具有不同的意义。人的自然冲动带来的是感觉上的痛苦或愉快,而纯粹冲动满足与否则带来良心上的安宁或懊恼。纯粹冲动是自我中本质的东西,它把自我提升到自然之上,“这种冲动给我们提供尊重感,要求我们尊重自己,并且给我规定了一种高于一切自然事物的尊严”^④。与康德不

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第129页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第134页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第134页。

④ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第146页。

同,费希特并没有把伦理冲动等同于纯粹冲动,相反,他认为,纯粹冲动与自然冲动只有一个分析上的区分,实际上两者构成同一个自我。现实的伦理意识不是一方否定另一方,而是两者在意识中达到统一。这种统一要求双方相互扬弃,高级冲动扬弃活动的纯粹性,低级冲动扬弃其被当做目的享受。费希特说:“自然冲动是为了物质而指向某种物质的东西,即为了享受而享受;纯粹冲动则是指行动者本身对于自然冲动的绝对独立性,即为了自由而指向自由。”^①前者把握了伦理学的形式方面,后者把握了伦理的内容方面,把两者对立起来是片面的。一方面,“任何可能的目的概念都以满足自然冲动为宗旨”^②。纯粹的意志决不是现实的意志,而只是单纯的理念,是一种用于解释经验事物的根据而做的理智抽象;另一方面,从自然冲动对道德行动的不可或缺性,绝不能得出结论说“自然冲动要求的一切东西都符合我们的道德使命”^③。在任何可能的道德使命中,两种冲动都要部分地会合起来,只有这样,道德原则的实际执行才是可能的。

因此,费希特强调:“伦理冲动是一种混合冲动,它从自然冲动中获得它指向的内容,也就是说,与它综合统一起来并融为一体的自然冲动指向它也至少指向的同一个行动。但它仅仅从纯粹冲动中获得形式。它像纯粹冲动那样是绝对的,并且要求做某种事情,而绝对没有任何在它自身之外的目的。”^④伦理冲动是人的特殊的要求,它的满足与否给人带来的满足感或自卑感。这一冲动具有以下特征:它是积极的,诉诸一种确定的行动;它是普遍的,适用于一切行为;它是自主的,在任何时候都是自己给自己设定目的;它是以绝对因果性为宗旨的,通过与自然冲动的相互作用,它赋予了自然冲动以形式;最后,它是必然的,它所要求的东西是以绝对命令的方式而被要求的。这样,费希特就完成

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第151页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第152页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第155页。

④ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第156页。

了对伦理原则的实在性和适用性的推论,在这里,“绝对命令是我们的产物,而它之所以是我们自己的产物,是因为我们是能制定概念的存在物”^①。通过这一推演,康德的道德绝对命令失去了神秘性外表,而成为物质冲动和纯粹冲动相互作用的结果。费希特认为,伦理冲动不是“为自由而争自由”,是要求为“自由而自由”。前一个自由说的是应该被创造出来的作为终极目的的客观状态,相当于康德所说的“目的王国”。而后一个自由说的是行动本身,是人的主观方面。“为自由而自由”把握的正是目标与行动之间的关系,道德的目标只有道德的行动才能实现。

三、行为道德性的实质条件

伦理原则是通过在现实生活中履行的各种道德职责体现出来的。费希特认为,只有出于职责的行动才是纯粹理性存在物的体现,伦理原则既要体现对职责的认知,同样也要体现为职责的实践。它的要求可以归结为这样的要求:“你要永远按照对于你的职责的最佳信念去行动,或者说,你要按照你的良心去行动。”^②何谓道德职责?费希特没有给予明确的定义,但根据他的论述,我们可以把它定义为道德主体的反思判断力和伦理冲动的相互作用而形成的有关正确行动的义务。由于“良心是对于我们的特定的道德职责的直接意识”^③,伦理职责和出发点就是人的良心。一切道德职责的评价标准归结到底在于它是否坚持良心的独立性和至上性。

首先,费希特认为,在形成我们的职责意识时,需要一种反思的批判意识。在他看来,一切道德命令都要在良心的法庭上经受检验,而良心是不应该由权威来引导的。“道德命令的约束力绝对没有任何外在

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第159页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第160页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第177页。

的根据,也没有任何外在的标准。没有任何道德命令或道德箴言在它可能被冒充为神圣的命令或箴言时,是具有无条件的约束力……只有在它被我们的良心确认的条件下,只有基于它由此得到确认的根据,它才是神圣的命令或箴言;不要不亲自进行研究就承认它,而是首先凭自己的良心检验它,这是一项绝对的职责,不进行这种检验是绝对违反职责的。”^①依靠权威去行动是违反道德的,因为道德的本质是自律的。在费希特看来,依照外在的权威,而不是自己理性确定的信念去行动,本身就是违反道德的。

其次,道德主体对自己的道德信念应该抱有坚定的态度,要有为道德而献身的意识。道德不是权宜之计,而是无条件的职责。居心叵测的人有时会说,他仅仅是这一次或这段时间违背道德,到时候就会改邪归正。费希特认为,这完全暴露出他居心不良,不想履行道德。道德义务是绝对的,与快乐或利益无关,确信一个道德信念,就是把它作为绝对的义务。只有义无反顾地时刻准备把道德信念付诸行动,才是检验是否真正拥有道德信念的标准。“谁对自己的事业确信无疑,谁就敢冒险这样做:他绝对不能改变他的事业和他据以确定他的事业的各项原则,而使他的自由此时此刻丧失殆尽;他要抱着这个决心,永远得到确认这就是评判真正信念的唯一可靠的标准。”^②按照良心行动是人的行为的道德性的形式条件,行为的道德性除了其形式条件外,还有实质条件,即限制或促进人为了达到绝对独立性的外在条件的总和。费希特说:“我应是一个独立的自我,这就是我的终极目的;我应该为此利用各种外在事物据以促进这种独立性的一切东西,这就是它们的终极目的。”^③在这里,不仅人的躯体,而且与他人的关系以及社会组织都应该用于实现道德的目的。

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 181—182 页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 173 页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 218 页。

一方面,费希特认为,躯体是我们在感性世界中发挥作用的工具,也是满足人追求绝对独立性的道德冲动的实质性条件。人的最高冲动是追求绝对的独立性,这一目标只能通过行动逐步接近,而人的躯体是一切认识和行动的工具,因而躯体的保存和完善是人的行为道德性的要求。另一方面,在感性世界中,自我把自己设定为个体,这是行为道德性的第二个实质性条件。在费希特看来,每个自我都是一个个体,“从我有意识的时刻起,我就是我自由地把自己造成的东西,而我之所以是这样的东西,是因为我把我自己造成了这样的东西”^①。我之所以是一个个体,是因为自我是自由的能动者,我的现实的真正的自我规定不是给予的,而是自我赋予的。但是,仅凭人自己创造自己这一点并不足以形成自我性或个体性意识。“一个理性存在物不会在离群索居的状态中成为有理性的,而是必须至少假定一个在他之外的个体,这才使它上升到自由。”^②就自我与他者的关系来说,费希特重申了康德的道德绝对命令:每个个体都是目的,而不是他人实现自己目的的手段。他说:“我的自我性以及全部独立性都是由另一个个体的自由限定的;所以,我的追求独立性的冲动绝不能以毁灭另一个个体自身的可能性的条件或自由为目的。我决不应该仅仅按照追求独立性的冲动来行动,也决不应该按照任何其他冲动来行动。在对冲动的这种限制中,包含着不得妨碍另一个个体的自由的绝对禁令,包含着要把另一个个体看做独立的,而决不可当做实现我的目的的手段加以使用的道德命令。”^③其他理性存在物的存在不是我追求绝对独立性的障碍,而是我的行为道德性的条件。

最后,理性存在物之间的相互作用和社会生活是人的行为道德性的实质性条件。费希特不仅强调自我是自我性的条件,而且肯定自我

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第230页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第229页。

③ 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆1997年版,第229页。

与社会之间是相互依赖和相互促进的。就前一方面来说,自我与他我的要求应该是一致的,“一个自由存在物的合乎目的的做法对于所有其他自由存在物就会同时也是合乎目的的,一个自由存在物的解放就会同时也是其他自由存在物的解放。”^①就后一个方面来说,人只有在人群中间才能成为人,人注定要过社会生活。理性的真理表达不是个体,而是理性存在者组成的共同体。“并不是我们本身是我们的终极目的,而是所有人人才是这样的目的。”^②

费希特对行为道德实质性条件的讨论内容是丰富和深刻的,既涉及自我的躯体和理智的关系、自我与他者的关系、个体与社会的关系等与道德理论有关的基础问题,而且从自我出发,通过个体自我、主体间关系和社会同一性三个层面把伦理原则具体展开为伦理职责。这一研究比起康德的道德理论有着更为丰富的现实的内容。在这个意义上可以说,“费希特的伦理学既是一门先验的科学知识,同时又是一门‘具体的伦理学’”^③。

四、道德的职责

关于理性存在物的各种道德职责,费希特是按两个标准进行区分的。按照实现道德规律的方式,道德职责可以分为有条件的职责和无条件的职责;按照道德规律涉及的范围,道德职责可分为普遍的职责和特殊的职责。两个标准构成分析不同道德职责类型的经纬线。具体来说,费希特把道德义务分为以下四种类型:

(1)生命的自我保存职责是普遍的、有条件的职责。人的躯体和生命是道德规律在感性世界中起作用的工具,因此,自我保存是普遍的职责,人的生命是道德行为的物质基础,因此,每个人都有义务善待自

① 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 239 页。

② 《费希特著作选集》第三卷,商务印书馆 1997 年版,第 263 页。

③ 郭大为:《费希特伦理学思想研究》,中国社会科学出版社 2003 年版,第 143—144 页。

己的生命,无权轻生自杀。同时,人的肉体的生存本身不是目的,而是实现道德使命的手段,这就要求我们在必要时要舍生取义,反对任何人在道德规律需要其牺牲生命时逃避责任。

(2)合理地选择职业属于特殊的、有条件的道德职责。费希特认为,人们按照职业分层是为了全面地有计划地促进理性生活的条件,职业分工是专业化的需要。就职业分工是实现人类繁荣的理性目的来说,每个个体都有义务选择一种职业,以特殊的方式为人类作出贡献。在职业选择时,不应按照偏好,而应根据自己的能力、教育和其他外在条件选择最适合自己的职业;应该培养自己的身体和能力,最大限度地符合职业的要求。如果每个人都选择了自己最适合从事的职业,人类社会就会达到最大限度的和谐和繁荣。

(3)平等地对待每个人的自由是理性存在者的普遍的、无条件的道德职责。作为理性存在物,每一个人都希望自己在共同体中受到公平对待,公正地对待一切理性存在者的自由属于无条件的、普遍的义务。在这里,他区分了对待作为自由行动主体的身体的职责、对待作为自由行动条件的财产的职责和对待作为自由行动依据的言论和认识的职责。这种以个人自由为立足点,对人的普遍权利的讨论是非常深刻的,它超越了功利主义和其他伦理学的狭隘视野,赋予了启蒙思想家追求的平等要求以规范的基础。

(4)家庭道德属于特殊的无条件的职责。对理性存在物来说,家庭内部的配偶关系和父母与子女关系是以人的天然关系和促进人类繁衍的自然安排为目的而形成的。家庭关系是以特殊的角色分工为基础建立起来的,适用于父母的道德不适用于子女,因而是特殊的。同时,家庭又以促进理性为目的,它的道德要求对这一特殊群体内部成员来说又是无条件的。

费希特对职责的讨论具有同时代的思想家所不具有的优点。首先,伦理学主要不是传统意义上自我修养的理论,而是社会规范理论。伦理原则最终必然体现在调节社会关系的各种规范之中。这一理论取

向对今天伦理学的研究具有积极意义。其次,费希特强调伦理职责既具有统一性,也具有多样性,理性存在物追求自己的绝对独立性和自主性是一切道德原则的最终目的。但是,人类生活的不同领域要求不同的道德。毋庸讳言,费希特是站在资产阶级的激进立场上来讨论伦理学问题的,在许多问题上都带有阶级的局限性。同时,由于受先验论研究方法的限制,他更多地是以“应当”或理想的社会关系为基准来确立人们之间的伦理关系的。虽然他看到了人们在道德关系中相互依赖和促进的方面,但没有认真地对待伦理关系中的冲突和斗争问题。

第五节 费希特的历史哲学

费希特的历史观与其唯心论立场是一致的,相信历史有一个理性的基础,因而知识学是历史哲学的基础。按照柏林时期的知识学观点,真正的存在是上帝或绝对,这种存在是绝对的、永恒的和不变的,它设定的东西只能在纯粹思想的世界中被先验地认识到。把知识理解为神圣力量的存在、表现和完美显现是柏林时期知识学的基本立场,这一立场也是他的历史哲学的先验前提。费希特的历史哲学思想主要集中在《现时代的根本特点》(1806)的讲演中。在这里,他从三个方面展开自己的思想:首先,从先验唯心论立场出发,澄清历史哲学的基本性质及其与历史学的关系;其次,从理性目的的自我实现出发,把握人类发展的内在进程和基本阶段;最后,在对历史的必然性把握的前提下,对自己时代的根本特点作出了自己的诊断。需要强调的是,费希特对历史过程的把握始终是以理性国家的目标的实现为线索的,因而其历史哲学与政治哲学是交织在一起的。

一、历史哲学的先验前提及历史与哲学的关系

《现时代的根本特点》的目的“是对现时代作哲学描述”。哲学家

对历史的研究与编年史家是不同的,因为哲学对历史的把握有着特殊的问题意识:“这种观点把经验的现有多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。”^①历史有着辩证的结构,在这里经验层面与先验层面、理性的统一性与经验的多样性是相互交织在一起的,只有从先验立场出发,才能把握历史的内在目标和方向。

应该承认,费希特对绝对存在或上帝的理解是非历史的。上帝作为神圣的生命是超历史的,“它作为绝对的同一体,存在于自身之中,是完整的和未分割的,是毫无保留和毫无变易的,就像它在它内部也这样存在一样”^②。存在本身依靠自身、为了自身而绝对在场,它是无时间的存在。在这个意义上,历史与哲学之间本身就是矛盾的。为了摆脱这一理论困境,他区分了上帝、知识与对这种知识的意识。上帝或存在本身是绝对的无时间的,同样地,上帝的知识也是超验的,无时间的。但是,这种知识要获得其自觉的意识形式,它就必须“永远不断地发展自身,达到更高的、更内在的知识清晰性”^③。正是在这个知识追求其自我意识的不停的发展过程中,出现了时间,而知识或理性在时间中的发展过程就是历史。因此,“知识是在持续不断的时间序列中靠它发展自身的;合乎规律地注目于完成这个时间序列的经验,就叫做历史学”^④。历史是一个特殊的领域,是先验与经验、必然性与偶然性、理性与感性的交汇点。历史是人类社会逐渐文明化的过程,历史的叙述是要把尘世生活自身作为理性的表现来理解。费希特认为,历史学作为一门知识,其特殊对象是有条件的,一个靠理性能生活的民族是没有历史叙述的,因为在它的生活中没有经验的偶然性;而一个纯粹野蛮的民族也没有历史的叙述,因为理性在它的生活不能打上任何烙印。历

① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第434页。

② 费希特:《极乐生活指南》,辽宁教育出版社2003年版,第37页。

③ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第558页。

④ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第558页。

史以偶然性和特殊性方式显示理性必然性和自主性的过程,历史哲学就是对由理性决定的历史的内在必然性的先验把握。

哲学与历史学的关系与历史的内在结构有关。费希特说:历史有“两个相互密切关联的组成部分:a priori(先验)部分和 posteriori(后验)部分”^①。前者展现的是存在本身先验的宇宙蓝图及其实现过程,是人类历史发展的逻辑;后者展现的是偶然的現象世界中的“经验形式的真正历史”。“哲学家是作为哲学家从事历史研究的,他遵循的是那宇宙蓝图的 a priori(先验)延续的线索,他无须任何历史就已经对这个蓝图认识清楚;他运用历史,绝不是为了证明某种东西,因为他的原理早已不依赖任何历史而得到证明,而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。”^②历史的内在普遍真理是无须经验历史证明的,虽然经验的历史学也为历史哲学提供借鉴,却不是必需的。关于两者的关系,费希特说:“指导我们和我们族类的是必然性,但这绝不是一种盲目的必然性,而是神圣存在的一种自身完全清楚和完全透明的内在必然性;我们只有接受这种温良的指导,才能变得真正自由,深入到存在之中;因为除了这种指导,就只有空想和欺骗……用清楚的概念理解这种指导人类活动中的普遍的、绝对的和永远不变的东西,是哲学家的任务;依据事实描述这种持续发展过程所经历的那个不断变化和可以变化的领域,是历史学家的任务。”^③简单来说,历史哲学涉及的是历史中先验的部分,而历史学涉及的则是其经验的部分。哲学家致力于理解历史事件的内在含义和理性规律,历史学家关注的则是历史事件的具体联系,两者可以相互促进,但不可相互替代。费希特追求的是对历史的哲学理解,而不是历史事件的经验理解。这种历史哲学虽然是唯心主义的,但也表达了理性或人类的自由应该

① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆 2000 年版,第 567 页。

② 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆 2000 年版,第 568 页。

③ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆 2000 年版,第 570 页。

成为历史本质的积极愿望。

二、人类历史发展的阶段

把历史视为理性目的的展开过程的思想早已蕴涵在康德的《从世界公民的观点来看待普遍历史的观念》中。康德说：“人类的历史大体上可以看做是大自然的一项隐蔽计划的实现。”^①他把人类历史划分为本能的统辖、自由的状态和完善的公民社会这样三个阶段，并把这样的计划称为“天意”。费希特继承了这一对历史统一性的目的论理解，并把人类普遍自由与和谐关系的建立作为把握历史统一性的原则。他说：“人类的世俗生活的目的，就是人类在这种生活中自由地、合乎理性地建立自己的一切关系。”^②人类的历史发展应该根据这一尘世目的的实现水平加以衡量和评价。根据理性在世俗生活的表现，费希特把人类发展划分为五个时期或阶段：

(1) 理性借助本能进行绝对统治的时期——人类无辜的状态。这一时期人的生活是受理性本能支配和安排的，理性不是表现为知识，而是表现为自然的冲动和人的天性。在这里，个体与其族类的生活是完全一致的，没有个体的意识，人类过着天真无邪的生活。这一时期相当于卢梭所说的自然状态。

(2) 合理的本能变成外在强制权威的时期——恶行开始的状态。这一时期少数人具有较强的力量，他们的合理本能活跃而强烈。他们主观上想把人类提高到一个更高水平，因而着手制定规则，建立强制机关，发号施令，要求人们信仰和服从。但是，客观上他们仍然受本能支配，并不能自觉地把握理性的科学，因而他们的统治仍然是盲目的，缺乏合理的根据。相反，它带来的是强者对弱者的压迫。所以，这是一个恶行开始的年代。

① 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆1996年版，第15页。

② 《费希特著作选集》第四卷，商务印书馆2000年版，第437页。

(3)既摆脱外在专制的权威,又摆脱了合理本能和理性统治的时期——人类处在恶贯满盈的状态。这是一个启蒙和解蔽的时代,人的生活受自私自利的动机支配,既不相信理性的本能,也不接受外在的强制权威,自由在这里表现为个人的任性。这个时代人们缺乏理念,精神空虚无聊。嘲讽与诙谐成为这一时期普遍的人生态度。虽然这一时期科学意识已经觉醒,人们相信只有通过概念才能赋予价值以合理的基础,但是,他们对科学的理解完全是形式上的,没有实质性的内容,因此一切都流于空洞。由于不承认任何约束,人们完全陷入无法无天的任性和自由之中,因而是罪恶完成的时代。

(4)真理作为至上的东西得到承认和热爱的时期——理性开始的状态。继第三个时代而来的是科学昌明的时代,在这一时代中,“我们人类首先应该摆脱盲目的强制,然后受那压抑的空虚感的推动,走向理性科学”^①。人们致力于科学的普及,放弃前一个时期的狂妄自大,开始把无条件的科学知识作为自己的追求目标,“由此产生了关于思想自由、关于学术评论自由和关于言论公开的那些能制服一切的概念”^②。因此,开始了理性说理的状态。

(5)理性技艺的时期——说理完善和圣洁完满的状态。这一时期人类不仅掌握了理性科学提供的规律,而且自觉地把这种理性的规律转变为处理人与自然、人与人关系的技艺。因而,人类尘世生活的目标,即自由地、合乎理性地建立自己的一切关系的目标已经完全得到实现。

在费希特对历史的宏大叙事中,理性的命运是把握人类历史发展的基本线索:“理性作为盲目本能占统治地位的时期;这种本能变成外在专断权威的时期;这种权威的统治与理性本身的统一一起被毁灭的时期;理性及其规律被清晰的意识把握的时期;最后,通过完善的技艺,

^① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第511页。

^② 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第509页。

按照理性的那些规律,类族的一切关系得到调整和安排的时期。”^①费希特对人类历史发展过程的把握对历史哲学的形成具有重要的意义。他把人类历史理解为合乎理性的必然过程,把这一过程理解为人类自由的展开,既体现了理性人道主义精神,也直接开启了黑格尔的绝对主义历史观。

三、现代性批判

费希特对历史哲学的研究有着重要的政治抱负,他想在整个人类文明发展的背景下把握历史发展的轨迹,对自己时代进行诊断,为德意志民族的政治复兴和解放提供理论基础。在费希特看来,他所处的时代是一个过渡时期,既是一个“启蒙和解蔽的时代”^②,又是一个恶贯满盈和罪恶完成的时代。这一诊断意味着他在黑格尔之前就已经把握到了现代性的内在矛盾以及自我扬弃的辩证法。

从断代史来说,费希特认为,自己的时代处在历史发展的第三个阶段,即“恶贯满盈”,或“完成罪恶”的阶段。“这个阶段以单纯喜欢感性享受的自私自利为其一切活跃的行为的动力。”^③利己主义所导致的社会自我毁灭已经成为这个时代的事实。追求感性的享受和自私自利必然导致人们的生活失去高尚的目标和深刻的信念,而“一个缺乏理念的时代会成为一个软弱无力的时代;它还在从事一切,表现它的生命象征的一切,都完全是苍白的、虚弱的和无精打采的”^④。但是,费希特又认为,罪恶的完成也是理性觉醒的开始:“新世界的曙光已经来临,把山巅照耀得金光闪闪,预示着将到来的白昼。我愿尽我的所能,抓住这曙光的条条光线,使它聚集到一块明镜上,而这个绝望的时代可以在

① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第446页。

② 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第468页。

③ 费希特:《对德意志民族的演讲》,辽宁教育出版社2003年版,第5页。

④ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第500页。

它上面看到自己的模样。”^①因此,在他看来,现代性是人类历史发展的一个过渡时期。费希特认为,在“启蒙和解蔽的时代”中,一切精神和社会生活都处在矛盾之中:

其一,在理智上,这个时代公开反对一切盲目的本能和外在的权威,强调反思和自我思考成了人类享受的最高权利,也是一切观念合理性的基础。“它提出了这样一个准则:除了它理解的——当然是靠已经存在的、它不费任何辛劳就继承下来的健康人类理智的整个思想的——以外,绝对不承认任何东西。”^②就此而言,这是一个意识觉醒和理性批判的时代。但是,由于缺乏对理性的真正把握,启蒙时代追求的反思和批判还是主观任意的,除了思维形式的训练外,它没有给人们提供任何本质性的、普遍性的理念。正因为如此,这个时代“表现它的生命象征的一切都是苍白无力的、虚弱的和无精打采的”^③。

其二,在道德生活上,这一时代出现了追求幸福的冲动,并把经验知识作为完善其实现个人幸福的手段。但是,“凡是它自身真正成熟,获得了连贯性和清晰性的地方,它什么也没有了,而只剩下纯粹的、赤裸裸的利己主义”^④。而利己主义在本质上是与人的合理的生活目标相违背的。合理的生活不仅是个人欲望和需要的满足,同时也应该是个人自觉地参与集体生活,为社会共同体作出自己的贡献。

其三,在宗教上,人们获得一种精神上的解放,不再相信传统的宗教权威,但是,“宗教对这样一个时代也会变成单纯寻求幸福的学说”,“上帝对它来说,只不过为了关心我们的幸福才必须存在,唯有我们需要才呼喚上帝存在,才使上帝作出要存在的决断”^⑤。信仰的工具化已经使宗教失去真正的基础。

① 费希特:《对德意志民族的演讲》,辽宁教育出版社2003年版,第19页。

② 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第493页。

③ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第500页。

④ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第494页。

⑤ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第459页。

其四，“在国家的法治和民众的管理方面，这样一个时代要么会出于对旧事物的仇恨，靠轻率的、空洞的抽象思考，着手建立国家的宪法，用华丽的言辞，而不用坚实强硬的外在权力，着手管理一代代蜕化变质的人们。”^①虽然这一时期确立了人人享有平等权利的原则，比起专制国家来无疑是很大进步，但是，它还没有认识到国家的真正的道德实践意义。因此，国家仍然是实现个人私利的工具和权力斗争的场所，从自由法治国家到绝对国家还有一段距离。

要摆脱这一时代的困境，费希特认为，应该从人类发展的第三个阶段过渡到更高的阶段，而人类的真正解放和理性的自由关系的建立只有在理性技艺时代才能实现。这一时代充分体现在他所说的绝对国家的理想之中。绝对国家之所以是人类尘世生活的目标，因为只有它才能克服个人与集体的对立，使每个人自觉地把自己的能力献身于民族和人类共同目标的实现。费希特心目中的绝对国家不是一般意义上的法治国家，而是个人与社会目标完全统一的伦理共同体。“绝对国家就其形式而言是一种主宰技艺的机构，其任务在于把一切个体的力量引向类族的生活，在这种生活中将它们融合起来。”^②国家不是单个人的总和，而是共同分享目标、价值和生活意义的共同体。

费希特在历史哲学中特别关心国家和政治权利形态的变化，在这里，他立足于现代性的平等和自由价值，对理性在国家形态中的变化中做了详细的分析。国家和政治结构的变化经历了三个阶段。第一种国家形式是专制主义国家，在这一国家形态中，人与人之间是绝对不平等的，社会成员分为统治者和被统治者。由于这种不对称关系建立在等级制之上，因而是不能改变的。第二种国家形式是自由法权国家，在这一国家形态中，“尽管在权利方面人人平等”^③，但是，由于人的物质地

① 《费希特著作选集》第四卷，商务印书馆2000年版，第458—459页。

② 《费希特著作选集》第四卷，商务印书馆2000年版，第572页。

③ 《费希特著作选集》第四卷，商务印书馆2000年版，第579页。

位受到历史的偶然性和市场的左右,实际上是不平等的。第三种也是最高意义上的国家形式是绝对国家,在这一国家形态中,不仅实现了法权意义上的形式平等,而且“产生大家权利和财产状况的普遍平等”^①。在这种平等中,虽然不是每个人都享受平等的生活,但是,除了由于各人的劳动和贡献不同导致的差别外,不再存在着其他的社会不平等。

国家问题不仅涉及平等,也涉及自由。以自由为坐标,费希特认为,在第一种国家形式中,虽然人们拥有部分的人身自由,但是,这种自由是不确定的,没有得到法律保障,人民只是臣民,还不是公民,自由没有成为受制度保障的权利。在第二种国家形式中,“每个人毫无例外地依照国家体制收回一部分自由,也就是说,收回的恰好不是一部分的随意性,而是一部分的独立性,每个人都有使所有其他的人不得不尊重的某种目的或权利;这样,每个人就具有一定程度的自由,它不仅是人身的自由,而且是有保障的,因而是公民的自由”^②。但是,这种自由还不是政治自由,社会仍然区分为统治者和被统治者、公民和臣民。只有到绝对国家阶段才能实现政治自由。费希特并没有把政治自由理解为资产阶级国家公民的法律权利,而是理解为希腊城邦生活中体现的公民对政治统治的普遍参与。在绝对国家中,所有人在同等程度上都是政治自由的参与者,公民与臣民之间不再存在着分裂。“大家都具有平等的公民权利或公民自由,每个人都完全是公民,同时又完全是臣民。”^③

费希特以自由和平等的双重视角对国家形态的研究,实际上也是对理性在政治统治中的历史形态的把握。专制国家是完全不平等的国家,资产阶级法治国家是实现法权平等的国家,绝对国家则不仅实现了权利平等,而且实现了财产和社会平等。在专制国家中,少数人享受不

^① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆 2000 年版,第 580 页。

^② 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆 2000 年版,第 581—582 页。

^③ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆 2000 年版,第 582 页。

确定的市民自由权,法治国家已经实现了普遍的公民自由,只有到绝对国家才不仅实现了公民自由,而且实现了政治自由。对法治国家过渡性的揭示以及对绝对国家的展望,说明费希特已经部分地超越了自由主义意识形态,看到了资产阶级现代性的政治制度形式的局限性。绝对国家体现了更大程度的自由和平等的激进要求。费希特对市民自由与政治自由的区分以及对公民自由局限性的分析,直接影响到黑格尔对市民社会的批判和马克思对资产阶级革命的局限性的分析。

第六节 费希特的法哲学和政治哲学

在费希特的思想中,政治哲学和法哲学始终占据着特殊的地位,原因有二:一是因为费希特生活的时代正是法国革命时期,这场影响整个欧洲乃至整个世界的政治变革的合法性需要哲学家从哲学上作出解释;二是因为他出身的贫贱和生活经历的坎坷,使他对社会排斥、压迫和不平等有着切身的感受,因而具有强烈的社会批判和改革的愿望。

费希特在其一生思想发展的不同时期都有重要的法律和政治哲学著作。前耶拿时期有《向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由》(1793)和《纠正公众对法国革命的评论》(1784)。这两篇充满论战色彩的檄文,试图从激进民主立场对这场革命的意义作出积极的评价。耶拿时期有《以知识学为原则的自然法权基础》(1796)。这部著作比康德自己的法哲学著作《法的形而上学基础》(1797)出版得还早。凭借对康德在此之前发表的《论永久和平》的理解,费希特先于康德对自由主义的法律和政治理想做了系统地阐发。柏林时期有《锁闭的商业国》(1800)、《现时代的根本特点》(1806)和《对德意志民族的演讲》(1808)等。此外,他还有《法学》(1812)和《国家学说》这两部与法律和政治哲学有关的著作。值得注意的是,同哲学立场的变化一样,费希特晚期的政治哲学倾向也有很大的变化,其主要特征是从以个人为中

心的自由主义者变成了以社会共同体为中心的共和主义者。下面我们以此为线索,对他早、中、后三个时期的法律和政治思想进行简要的讨论。

一、论法国革命的合法性

《向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由》是一篇政治檄文。它完全以启蒙时代独有的理性主义信念为基础,鼓吹思想自由是每个人不可让渡的权利。在他看来,在一个反思和批判的时代,只有精神的自由思考和批判才能对社会和政治制度的合法性进行检验。费希特说:“野蛮时代过去了”,那个时代的统治者可以运用各种借口剥夺人们天生具有的神圣的自由权利。他们或者强调君权神授,认为上帝把支配人民的所有权转交给他们,他们作为上帝的代理人有权统治愚昧落后的人民;或者强调自己的统治权力是来自对先辈的统治权的继承。但是,费希特认为,上帝并没有把人类作为自己的所有物,也不可能把人类的统治权转交给统治者,相反,上帝“用他那神圣的印章将自由深深地盖入了你们的胸膛,使你们只属于你们自己”^①。同样,“人既不是可以通过继承权得到的,也不是可以被出卖的、被赠送的;人不能是任何人的所有,因为他就是他自己的所有,并且必须永远如此”^②。人只有一个主人,这就是自己的良心,人除了服从自己良心的内在命令外,不服从任何外在的命令。这样,费希特就把自律确立为人的形而上的本质。

基于对人的本质的理解,费希特开始为权利概念提供规范基础。在他看来,权利有两种,一种是基于人的本质和天赋而来的权利,另一种是基于人的生活环境和改善生活便利的条件而来的权利。第一种权利是不可让渡和剥夺的权利,而“自由和人格正属于这样的事物”,“这

① 费希特:《论法国革命》,贵州人民出版社2001年版,第10页。

② 费希特:《论法国革命》,贵州人民出版社2001年版,第11页。

样一些权利是决不能放弃的；它们是**不可出让的**”^①。因为有了自由与人格尊严的权利，一切道德和法律的实践规律就没有了基础。除了具有不可让渡的权利，人还拥有第二种权利，“这第二种权利是**可以出让的**；但是人必须**自愿放弃它们**”^②。契约关系和公民社会是基于可让渡权利的交换而形成起来的。契约意味着缔约双方都放弃某种权利以便达成一个协议。在两种权利关系上，前者具有优先性，契约的范围受到不可让渡的权力的限制，在契约中，人们出让的只是外在行为的权利，而不是内心自由的权利，公民社会不能凌驾于个人自由之上的，个人自由是不可让渡的权利，而公民社会只是相互依赖的利益关系的共同体。因此，公民社会的法律不能凌驾于个人良心之上，后者是前者的基础和它的限制条件。这样，费希特也就在个人天赋自由权利的基础上确立了私人契约和公共政治契约的基本原则，为资产阶级市民社会和宪法国家提供了实践哲学基础。

费希特早期政治哲学思考的核心问题是国家的合理界限和功能，并以此为根据向欧洲君主索取被压制的自由。在他看来，国家是通过社会契约建立的，目的是对人的行为冲突作出仲裁。社会契约与私人契约一样都是可让渡的权力的交换，良心和思想自由则属于不可让渡的权利，因而对舆论和思想的控制不属于国家的职能范围。成为一个国家的公民，并不意味着放弃自己的独立思考和思想自由的权利，因为这种权利不是国家赋予的，“能够自由地思考是人类理智不同于动物智力的显著特点”^③。无私地追求真理是启蒙的最高目的，自由地获取和给予知识的权利是人类最高的权利。

费希特直言不讳地说：“君主们，对于我们的思想自由，你们**决没有权利**，你们无权判决什么是真的，什么是假的；你们无权给我们的研

① 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第12页。

② 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第12页。

③ 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第14页。

究规定对象或设置界限；你们无权阻止我们公布研究的结果，不管这些结果是真的还是假的，不管我们想向谁公布和怎样公布。”^①君主的权力是消极的、否定的，它只在于保护个人拥有的权利而无权干涉权利的实施。一个理性国家是一个人的权利受到法律平等保护的国家，而不是人们的生活受到任意干预的国家，即使这种干涉出于正当的动机，也是有害的。因此，费希特主张启蒙运动应该建立在每个人的独立自主的理性思考之上，让真理按照自己的道路前进，无须君主运用手中的权力、影响和威望去加以推动。《向欧洲君主索回他们迄今压制的思想自由》的核心是反思封建统治者思想专制，为个人的思想和言论自由进行辩护。虽然这一部著作没有直接对法国革命的合法性进行辩护，但法国革命确立的道德和政治理想无疑是他对封建专制制度进行批判的价值坐标。一年后，费希特又发表了《纠正公众对于法国革命的评论》，这部著作不仅试图纠正人们对法国革命的误解，而且对它的合法性及其意义做了直接的辩护。

在费希特看来，法国革命不仅对欧洲，而且对整个人类来说都是重要的，这种重要性不仅在于其政治后果，更在于它展示的道德意义。他说：“在我看来，法国革命正是一幅关于人的权利和人的价值的伟大课题的瑰丽画卷。”^②通过法国革命，人类真正意识到了自己的权利与义务，具有了政治批判意识。费希特敏锐地观察到：“人们以前不曾想到的事情，如今已成为日常交谈的话题。关于人们的权利、关于自由与平等、关于契约和誓约的神圣性、关于王权的根据和限度的闲谈，在独具特色的人群和平庸无奇的人群里有时都取代了关于新近的时尚和昔日的冒险的闲谈。”^③在这种意识影响下，即使不发生革命，人类社会也可以通过不断地改进其政治和法律制度而走向自我解放。

① 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第29页。

② 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第37页。

③ 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第39页。

在对法国革命的评论中,费希特提出了两个重要问题:一是以什么样的标准来评价这场革命?二是人们是否有权改变国家的宪法?这两个问题抓住了法国革命给政治哲学提出的核心问题。

政治变革的合法性问题首先涉及研究的视角和基本立场。在这个问题上存在着深刻的分歧。有的人从自己的感性偏好出发,有的人从传统和历史的偏见出发,还有的人从经验的利益出发。这些研究的立场都无法达到先验的最高原理,因而不可避免地会陷入不确定性和相互矛盾之中。费希特认为,按照康德的实践理性原则,一个社会制度的合法性不能从经验立场出发去判断,判断政治合法性的原则应该是人作为理性存在物的内在目的。正如康德所说的:“真正的政治不先向道德效忠,就会寸步难行。尽管政治是一门艰难的艺术,但它与道德的结合则根本不是什么艺术,只要双方发生冲突,道德就会剪开政治所解不开的死结。”^①这表明,道德相对于法律和政治来说具有优先性。费希特在法律与道德关系上持有相同的立场。他认为,作为理性存在者出于自身的独立性而为自己规定的行为命令,道德规律是一切行为规则的合法性的基础,因而也是理解法律的合法性基础。费希特说:“凡是这一规律向我们要求的,一般称做正义、合乎义务;凡是这一规律向我们禁止的,一般称做非正义、违背义务。”^②因而道德义务构成权利的绝对界限,凡是道德上禁止的行为,也是非法的行为。道德规律“是对自由行动的合法性和不合法性进行的一切研究必须依据的原理,其他的原理都是无效的”^③。由于法国革命体现了人的权利和价值,因而它是合法的。虽然革命只是手段,但是,手段是否正当和明智取决于手段所要实现的目的。因此,法国革命的合法性,“这个问题的答案是纯粹道德的,必须以道德为根据,唯有道德规律才把人作为人加以支配,并

① 康德:《历史理性批判文集》,商务印书馆1990年版,第139页。

② 费希特:《论法国革命》,贵州人民出版社2001年版,第57页。

③ 费希特:《论法国革命》,贵州人民出版社2001年版,第58页。

给人提出一个终极目的。”他又说：“国家组织的最终目的不能与道德规律所规定的人的终极目的相矛盾，不能阻碍或破坏后一终极目的的实现。”^①显然，费希特从先验道德立场出发对法国革命的历史意义做了积极的辩护。

法国革命给政治哲学提出的第二个问题是人民究竟是否有权利改变其国家宪法，实际上也就是人民是否有权革命的问题。这个问题比前一个问题具有更现实的政治意义。在这个问题上，费希特的态度比康德要激进和彻底得多。康德在对待革命的态度上是矛盾的：一方面，他从卢梭那里接受了民主信念，主张法律的合法性来源于法律共同体的自我立法，公民对法律和政治自由的自由认可，是现代社会最基本的合法化原则；另一方面，他又认为，人民没有权利废除君主，否则就犯了弑君之罪。费希特看到了康德思想中存在着的矛盾，并力图加以克服。他对革命的辩护基于这样的观念，即一切公民社会现时都是建立在契约之上的。然而，现行国家并不符合这一标准，它们或者是偶然历史事件的结果，或者是暴力压迫的产物。尽管如此，事实性不能否定有效性：“一个公民社会按照常规只能建立在它的社会成员的契约之上，而不能建立在别的什么东西之上；任何一个国家，如果在此后不起码地致力于寻求每一个成员对每一法律上应属的东西的同意，它所做的就完全不合法，并且违犯了人的第一权利、违反人本身的权利的罪过。”^②虽然天赋人权在公民社会可以通过立法转化为实定法，但是，法律的来源不是权力，而是道德。人在进入公民社会之前就拥有了不受公民社会契约约束的道德权利，这种权利决定着只能接受自己制定的法律。人只有是法律的制定者才有义务成为法律的服从者：“只有由于我们自己将道德规律强加于自己，所以一种实定的法律对我们就有约束力。我们的意志、我们不断下定的决心就是立法者……别人的意志不是我

① 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社 2001 年版，第 37 页。

② 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社 2001 年版，第 78 页。

们的法律；即使是上帝的意志，如果它与理性的规律不同，也不能成为我们的法律。”^①公民法律的约束力来自个人对法律的自愿同意，这种自愿同意是每个人拥有的不可分割和不可出让的主权。

按照费希特的看法，公民社会是拥有不可让渡的自由权利的个人，出于相互需要的目的，通过契约相互转让自己可让渡的权利的方式而建立起来的。如果承认这一原则，公民契约形成的原则同样也是公民改变契约的原则。人民是否有权改变国家宪法，实际上就是人们是否有权取消原来的契约，并缔结新的契约。按照费希特的观点，对这个问题的回答无疑是肯定的。“如果社会契约的约束力仅仅产生于缔约者的意志，而且这种意志是可以改变的，那么，关于缔约者能否改变契约的问题就与他们究竟能否缔约的问题完全成为同一个问题了。”^②他公然主张，人民改变其国家宪法的权利是不可让渡的和不可丧失的人权，因为对宪法本身的规范理解本身就蕴涵着革命的合法性根据：“没有一部国家宪法是不可修改的，一切宪法都可修改，这是由宪法的本质决定的。一部坏的宪法违背了一切国家组织的必然终极目的，它必须加以修改；一部好的宪法促进了这一目的，它本身就能修改。”^③费希特不仅在契约论的基础上论证了革命的合法性，而且提出了国家消亡的重要思想。他在《论学者的使命》中说：“国家生活不属于人的绝对目的，相反，它是一种仅仅在一定条件下产生的、用以创造完善社会的手段。国家也和人类的一切典章制度一样，是纯粹的手段，其目的在于毁灭它自身：任何一个政府的目的都是要使政府成为多余。”^④费希特对法国革命合法性的理解不仅是资产阶级思想家最激进的理解，对马克思国家理论的形成也有重要影响。

① 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第79—80页。

② 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第82—83页。

③ 费希特：《论法国革命》，贵州人民出版社2001年版，第99页。

④ 费希特：《论学者的使命 人的使命》，商务印书馆1984年版，第18页。

二、基于知识学原理的法权共同体概念和国家理论

1797年,费希特完成了《以知识学为基础的自然法权基础》,这是他生前出版的唯一一部系统的法哲学著作。法哲学是知识学体系的一部分,是一门实践哲学,它的任务是以知识学原理为基础,从自我中演绎一个由法权规律支配的社会共同体概念。

法律是调节社会共同体中人与人之间关系的强制性规则。法哲学首先要回答的问题是,为什么这种强制是合理的。费希特在《纠正公众对于法国革命的评论》中就已指出,公民法律的约束力来自个人对法律的自愿接受。但是,对法律来说,个人不论是作为立法者还是法律的接受者,他都不是以自然人身份,而是作为法权共同体的成员,即以法人的身份进入法律秩序之中的。因此,法哲学首先需要推演出一个法律调节的法权共同体概念。这种推论必须既是先验的,又是辩证的,因为它不仅要符合理性先天规定的绝对原则,而且要考虑到理性自我与感性自我、自我与他人的关系。在费希特看来,法权共同体的概念的推演是由以下三条基本定理构成的:

从知识学立场看,一切实践知识都以自我设定非我这一原理为基础。按照这一原则,一切实践行为既依赖于主体的能力,也依赖于行为作用的对象的存在。法哲学的第一条定理涉及的就是实践行为可能性的条件。法权共同体概念推演的第一条基本定理是:一个有限的理性存在物如果不认为自身有自由的效能,就不能设定自身。这条定理的意思是,一个理性存在物必定设定自身为理性的存在物,而要成为理性存在物,就必须具有完整的认识活动和意志活动的的能力。单纯的理智力量和单纯的实践能力都不能构成理性存在物,理性存在物是这两者的统一。没有理智力量,就无法感知到理性的规律;反之,没有实践能力,自我就不能决定自身。因此,自我是直观活动和意志活动的统一。实践行为可能性的条件,除了强调自我的规定性外,还必须假定一个意志能力发挥作用的感性世界的存在。自我和与他相对的感性世界的存

在构成了法权概念的第一个条件。

如果说,第一定理是对先验的自我及其非我的世界所做的推论的话,那么,第二个定理就是对理性存在物的相互依赖关系的社会性推论。它的要旨是:一个理性存在物如果不认为其他人与他一样是自由的,他自身就不能说是自由的。这里的意思是,虽然绝对自我在先验意义上是自由的,但是,在经验的感性世界,自由又是不能脱离他人而存在的。一个理性存在物的自由效用性的发挥既需要在自身之外设定一个感性世界,以使意志的能动性得到体现,也需要在自身之外设定其他理性存在物的存在。人的意志能动性和自由既依赖于意志的活动能力,也信赖于他者的承认。自由本质上是社会性的,人(所有真正的有限存在物)只有在人群中间才有可能成为人;由于人只能是人,而不能是其他的事物,因此,如果他不是人,他就根本不能存在。如果确实应当存在着人,就必定存在着许多人。人与人之间相互依赖的社会性不是经验的推论,而是先验的推论。“人的概念绝不是个人概念,因为个人概念是不可想象的,相反地,人的概念是类概念。”^①人总是同与自己类似的理性存在物进行交往的,“社会意向属于人的基本意向。人是注定过社会生活的”^②。显然,通过第二条定理,费希特从自我中推论出法律共同体的社会条件。

确立了自我、感性世界与他人的存在之后,费希特提出了第三条定理:“一具有有限理性的存在物不把自身设定为能与其他有限理性存在物处于一种确定的、人们称为法权关系的关系中,就不能假定在自身之外还有其他有限的理性存在物。”^③这里所要表达的意思是,理性存在物只有通过法律来调节个体间的关系,并形成法律共同体,现实的自由才能得到实现。这里的推论包含着两个步骤:第一,自我作为

① 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第297页。

② 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第18页。

③ 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第298页。

个体具有双重性,作为理性存在物,个体与个体之间具有同一性,但是,作为感性的存在物,个体之间又是有区别的,这种同一性和差异性的辩证关系就构成了法权共同体概念的前提。费希特曾强调,当共同体由纯粹的理性自我组成时,法律就没有必要,因为一切关系都可以在先验的道德规律中自发地得到调节;当共同体是由纯粹的感性存在物组成时,法律关系是无法建立的。正因为人既是理性的又是感性的,人与人之间形成法权关系才既是可能的,也是必要的。第二,由于不同的个体生活在同一个世界中,他们必须发生相互作用和相互限制。在人与人发生关系的社会世界中,不仅每个人都要承认其他人为自由的存在物,而且应该以相互给予的最大限度的自由来限制自己。个体间的这种相互依赖和相互限制就是它们的法权关系,由这种法权关系设定的那个社会共同体就是法律共同体。在这一共同体之中,所有个体都相互承认和遵守共同的法权规律,由此,“我们就可以得到法权概念的全部客体,即自由存在物之间的共同体”^①。这样,费希特就完成了法律共同体概念的推演。概括地说,法权共同体是由具有理智和意志能力的个体在感性世界中与他人一起生活所形成的社会共同体。对法权共同体的这一理解既符合知识学的基本原理,也包含着对人类共同生活的经验社会条件的承认。只有这样的法权共同体概念才能为法哲学体系提供合理的基础。

传统社会向现代社会转变的一个重要特征是规范结构的改变,法律和道德从传统的习俗和伦理中分化出来,成为现代社会调节人与人之间关系的普遍规范。从18世纪开始,法律与道德之间的关系就成了法哲学面临的重大问题。在德国古典哲学传统中,费希特较早地对这个问题做了系统的思考。鉴于费希特的《自然权利基础》在康德的《伦理形而上学·第一部分:法学的形而上学基础》之前就已出版,费希特思想的独创性也应该得到承认。

^① 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第265页。

费希特在法律与道德关系问题上的思考经历了一个逐渐发展和完善的过程。在其早期著作中,自然法权从属于更大范围的道德良心概念,因而法律是从属于道德的。从《自然法权基础》开始,他逐渐意识到法律与道德具有不同的性质。虽然法权与道德规律都是从实践理性的基本原则中演绎出来的,却是两种平行发展的社会协调机制。费希特的这一观点超越了对法律的实证主义理解,也超越了对法律的道德主义理解,对我们今天认识法律与道德的关系仍然具有重要的启发。

在费希特看来,法律与道德具有多方面的区别。首先,道德与法律的调节领域不同。道德调节的是人的内在关系,法律调节的是人的外在关系。“只有在感性世界中通过行动,通过自由行动的各种表现,各个理性存在物才会相互作用。因此,法权概念只涉及在感性世界中表达出来的事情。凡在感性世界中没有因果性,而停留在内心的东西,都应该放在另一个法庭,即道德良心法庭的面前。”^①其次,在权利与义务关系上,法律强调的是权利,道德强调的是义务。法律确立的是人的有条件的权利,只要不违背道德规定,人们拥有任何不被法律禁止的自由行动权利。而道德不同,它确立的是每个理性存在者按照道德规律都必须无条件服从的义务。第三,法律是强制的,道德只能靠良心自我约束。第四,法律是实证的,以具体条文形式出现,道德是以良心或不成文的习俗形式体现的。严格来说,只存在国家的法,不存在自然法。“从人们经常应用的自然法这个词来说,根本不存在什么自然法;这就是说,除了在一个共同体里,除了在有实定法的情况下,人们之间不可能有法律关系。”^②虽然费希特承认道德对法律具有促进作用,但严格来说,“善良意志在自然法权领域中毫无价值。即使任何人都没有善良意志,法律也必须得到强制执行。法权学说的目的恰恰是要设计这样一个事物秩序。有形的强制力量,而且只有有形的强制力量,才能使

① 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第314页。

② 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第411页。

法权概念在这个领域得到认可。”^①到此为止，费希特已经对法律与道德的关系做了系统的澄清，法律与道德都属于实践理性领域，它们都要服从理性规律，但是，在道德领域，理性规律表现为个人的良心，而在法律共同体中表现为强制性的实定法。两者在调节的领域、约束的方式和规律的表现形式上都存在着区别。

国家理论无疑是费希特法哲学的最重要内容，也最能体现他的思想的激进性和彻底性的特点。费希特认为，国家与社会不能混为一谈，“国家生活不属于人的绝对目的，它是一种仅仅在一定条件产生的、用以创立完善社会的手段。”国家法的研究就是运用知识学原理推演出理性国家的概念。他认为，国家是人们出于特定目的的结合，国家的目的不能完全代替个人的目的。在国家与个人关系上，他不同意卢梭的观点：个人一旦加入国家就失去了原来在自然状态中拥有的自由权利。他认为，国家是个人的集合体，每个人都应对国家作出自己的贡献，但是，这种贡献是部分的。“从个人不为国家贡献出来的东西来看，个人是自由的；在这方面个人不是与国家交织在一起，而依然是个人，是自由的、完全独立自主的人，并且国家政府给个人保护的也正是这种自由，唯独为了这种自由，个人才加入这个契约。”^②不是个人为国家而存在，而是国家为了个人而存在。这种观点有力地抵制了长期以来在德国存在的对国家神化的浪漫主义倾向。

在国体问题上，费希特坚持民主在民的理想，把一切公民权力还原为人民的共同意志。在费希特看来，当具有个人自由意志的全体人民集合在一起表达他们的“公意”（*volonté générale*）并组成共同体时，就产生了公共权力。公共权力不过是全体人民的共同意志，政府对公民行使的管理权力是受人民委托的，人民永远是权力的来源。为了防止当权者以人民自居，并把自己的意志强加于人民，他强调，任何被选举

^① 《费希特著作选集》第二卷，商务印书馆1994年版，第313页。

^② 《费希特著作选集》第二卷，商务印书馆1994年版，第465页。

者一旦当选,就不再是人民,而是人民的谈判对象。“在这种谈判中,他们是一方,人民是另一方。如果他们明确宣布不接受提供给他们职位,他们则重新回到人民中间。如果他们接受了这些职位,则他们就永远被排除在人民之外了。”^①把政府领导人从人民中分离开来,把他们的关系视为委托—代理关系,是为了加强人民对政府的监督和制约。毫无疑问,费希特的这一思想,与抽象地谈论政府是人民代表的流行观点比较起来,要合理得多。

费希特别指出,人民权力是至高无上的,不能允许行政权力凌驾于人民权力之上。行政权力在任何情况下都不能与人民权力发生对抗,否则就是背叛。他说:“任何公民宪法的合法性的条件都是:行政力量不得在任何借口下,掌握一种能够与共同体全体成员的力量进行最微弱的抗衡的权力。”^②由于人民是公共权力的唯一来源,当人民与政府发生对抗时,人民拥有最终的权力。“因为按照法权,人民实际上是最高的权力,在它之上没有任何权力,它就是一切权力的源泉,它只对上帝负责。”^③人民对政府的反抗不是叛乱,而是起义。这样,费希特就不仅肯定了人民具有不服从的权利,而且论证了人民起义的合法性。这充分反映出他的民主主义立场。

在政体问题上,费希特主张共和制。人民是国家权力的来源,但是人民自己并不直接行使权力,权力是通过契约委托给某些人来行使的。费希特认为,有三种转让方式:一是把权力转让给一个对公共权力不负责任的人,就是专制政体;二是转让给对公共权力绝对负责的团体,就是共和政体;三是公共权力不转让,仍由全体人民共同掌管,就是广义的民主政体。对比了三种政体后,他认为,共和政体是治理国家的最合理的形式。何谓共和制?对他来说就是由全体成员一致同意的契约来

① 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第439页。

② 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第440—441页。

③ 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第445页。

制定法律和组织政府的政体。

费希特的政治理想是彻底的民主共和制理想,他反对资产阶级议制的多数决定原则,坚持只有全体一致同意原则才能构成合法化的机制:“在我的理论中始终不是假定多数人意见的有效性,而只是假定全体一致的意见在法律上的有效性。”^①以一致同意原则而不是多数同意原则作为政治合法化的原则表明,费希特对政体的理解是彻底的共和主义的。但是,彻底的共和主义面临着一个难题,即如果一致同意是唯一的合法化原则,如何对待那些持不同意见的少数人。为了解决这个难题,费希特的设想是,那些不愿服从决定多数人决定的人就不再是这个国家的成员,他们有权“用脚投票”,带上自己的财产和家人离开这个国家,或组建自己的国家,或自愿加入别的国家。费希特这一设想是天才的,虽然它无法作为现实的政治模式,却能够帮助我们理解宪法的规范原则。

三、理性国家的社会分工和经济模式

费希特生活的时代是古典自由主义统治的时代。从霍布斯开始,经过洛克、亚当·斯密等古典政治学家和经济学家,资产阶级已经形成了一套系统地论证自由市场国家合法化的意识形态体系。这一体系首先把人理解为追求个人利益最大化的理性人,这就决定着他们把占有私有财产的个人视为国家的基础和社会的主体;其次,它信任古典经济学家对市场的理解,市场是中立地为每个人提供平等竞争的场所,因而具有自发地实现个人利益和社会利益和谐发展的能力。第三,上述两点决定了国家的功能只在于维护形式上平等的法律制度框架,社会共同体可以在市场分工和交换中自发地形成。现行的国家就是按照自由竞争和贸易的理论形成起来的,费希特把它称为自由贸易国家。与同时代的其他思想家不同,费希特没有对这一国家体制持简单的肯定态

^① 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第443页。

度,而是从实践理性的自由平等原则出发,对它进行了系统的分析和批判。

在《锁闭的商业国》中,费希特说:“在现存国家中如同在理性国家中那样,问题不公在于什么是合乎法权的,而且在于,有多少合法的东西在现有条件下是可以实行的。”^①在他看来,现存的国家形式并没有满足权利平等的合法性要求。政治哲学必须揭示现行国家体制的缺陷,为现存国家向理性国家转变提供指导。费希特承认,自由贸易体系虽然在历史上曾经起过积极作用,贸易史是构成我们现代史的重要部分。但是,贸易如何与实现人类理性的社会关系的目的相结合的问题,并未得到系统的思考。相反,那些主张贸易自由的体系,盲目地将过去适合于我们的思维方式搬到我们时代。费希特希望对这一模式加以反思,重新确立国家内部的分工与协作的原则。

他认为,随着人们对国家的本质和理念的新知识的出现,他们完全可以越过自由贸易国家,直接进入到有计划、按比例发展的理性国家。这一对自由贸易的国家体系和国际关系体系的批判是他对自由法权国家批判的整个方案的一部分,也标志着德国古典哲学政治立场的重要转变。在批判自由贸易国家的基础上,费希特提出了一个具有伦理社会主义色彩的锁闭商业国的社会政治理想。《锁闭的商业国》一书分为三个部分。第一卷:哲学——什么样的贸易往来在理性国家中是合法的。这一部分从理性国家的高度对贸易的合理性的普遍原则和要求进行了讨论;第二卷:现代史——当代各国的贸易往来状况,对现行贸易体制下国民和国家间关系中存在的问题进行了批判性分析;最后一卷:政治学——怎样将现存国家的贸易往来引向理性国家的体制,这是整个理论的归宿。三部分是一个整体,对贸易原则的先验哲学批判是整个理论的出发点和基础,对现行贸易现状的经验分析是对现实的批判,建立符合理性要求的贸易新体制的设想是政策建议。虽然费希特

^① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第9页。

的理论充斥着许多不切实际的幻想,但是,它同时也包含着许多对当代政治哲学仍然有价值的观点。以下三个方面是值得我们重视的。

第一,费希特认为,自由主义对人与国家的理解有着内在的局限性,没有把握到人的社会性和国家内在的伦理共同性。自由主义把个人作为孤立的个体,与他人没有任何内在联系,社会是一个利益博弈的场所,国家是个人实现其利益的手段。但是,费希特认为,政治哲学的立足点不应该是个人,而是人的相互依赖关系。虽然每一个理性存在物的道德目标都是追求独立性,但是,“社会意向属于人的基本意向。人是注定要过社会生活的。他应该过社会生活;如果他与世隔绝,离群索居,他就不是一个完整的、完善的人,而且会自相矛盾”^①。基于这一立场,他认为,从纯粹意义上说,社会是理性存在物的整体,是道德高尚的人组成的共同体。在这一共同体中,人们既相互独立,又相互依赖,形成一个和谐的整体。同样,国家也不是实现个人利益的工具,而应该是体现社会共同体的共同价值和需要的伦理统一体。在《锁闭的商业国》中,费希特部分地放弃了早期的社会契约论,放弃了把法治国家作为实践理性的实现的观点,而是认为法治国家仅是人类通往真正合乎理性的绝对国家的中介。

费希特认为,他的时代处于法治国家向绝对国家发展的过渡时期。在法治国家中,社会成员虽然在权利上是平等的,但在财产和社会地位上是不平等的。只有在绝对国家中,社会成员不仅在法权上是平等的,而且在财产和社会地位方面也应该是平等的。他认为,在他生活的时代中,国家现在还在致力于完善自己的形式,也就是说,已经在我们描述的那第二个阶段有了稳固的发展,而正在力争达到第三个阶段。因此,政治学必须为这一转变提供指导。绝对国家与法治国家有着根本区别。后者是原子式的个人外在的结合,前者是具有内在相互关系的社会成员的有机结合。在这绝对国家中,“每个公民连同全部力量,比

^① 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第18页。

以往任何时候更加服从于国家,更加在内心受到国家的影响,而成为它的工具,并且国家力图使这种服从变得更加全面”^①。绝对国家不是主管法律的机构,而是把理性知识转变为技艺。它不仅以更高的集体目标引导个人,而且还像一个高超的艺术家一样高超而又巧妙地按照社会共同体的目的和要求安排着所有社会成员的生活,使整个社会生活成为一出精彩的音乐合奏。在费希特设想的绝对国家中,国家不仅有计划地安排社会的分工和交换,构建一个锁闭的商业国,而且要把人的闲暇和业余力量纳入到国家目标之中。费希特强调:“逐渐地、自由地上升到这种绝对国家的形式,即上升到理性所要求的人与人的关系,是人类的使命。”^②显然,费希特所理解的国家概念已经超越了自由贸易体制,带有计划经济的特征。

第二,费希特对自由主义的财产权概念进行了反思,主张赋予平等要求以更多的实质内容。对私有产权的辩护是整个资产阶级自由主义政治哲学的基础,费希特并没有质疑私有产权概念本身,但是,他从人的行动自由的道德前提出发,对这一概念的含义做了限定。法权共同体的一个基本原则是,每个人都像尊重自己的自由一样,平等地尊重他人的自由。根据这条原则,费希特把人身自由权与财产权视为原始法权。这两项权利之所以是原始法权,因为它们无须借助于其他概念,仅仅从个体自由以及与他人自由并存的概念中就能分析出来。首先,人的生命和行动自由是其他行动的条件,也是一切自由表现的条件。延续生命不是人的绝对的目的,却是实现一切目的的手段,因此,保护人身自由权是一项原始法权。财产权之所以是原始法权,因为人的自由不应该仅仅包括自由地支配自己躯体的权利,也应该包括持有和延续我们自由地影响感性世界的权利,换句话说,拥有帮助我们在感性世界发挥作用的東西的权利。

① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第581页。

② 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第576页。

对财产权的来源的这一理解给产权理论赋予了新的维度。虽然洛克和英国古典经济学家都认为劳动是财产权的来源,即认为对一个东西持有产权在于人们用自己的体力对这个东西做了改造。虽然这种劳动价值论具有进步意义,但是,它的道德意义仍然是不清楚的,因为它无法解释一个人对物的改造要达到什么程度才有权拥有它,同时,它也没有解释运用自己的劳动成果作为手段去雇佣别人为自己劳动是否是合理的。

费希特在这个问题上新的思考是,对一个物的占有不取决于物理意义上对它的改造,“对一个东西的占有的最终根据就是这个东西服从我们的目的”^①。通俗地说,财产权不是保护人对物的占有本身,而是要通过对财产权的保护使人获得从事某项专门的自由活动的条件。构成所有权的不是对客体的独占关系,而是主体间认可从事某种活动的排他性权利。不是人对物的占有关系,而是物与人的自由活动的关系构成财产权的基础。基于这个前提,费希特对大地主、大贵族占有大量的土地现象做了尖锐的批判。他指出,现实生活中根本不存在一种土地财产,土地是上帝的,只有有能力也愿意耕种土地的人才有权拥有它。从人的自由活动的条件而不是从实际占有关系讨论所有权或产权,是重要的理论创见,它赋予所有权概念以新的规范基础。在费希特看来,私有财产并非应当绝对需要保护,除非一个国家事先已经赋予每个人获得自己劳动成果的公正条件,否则单纯强调私有财产的神圣性就是对无产者的生命和自由的侵犯。

第三,费希特对自由贸易国家的道德和经济后果进行了系统批判。他认为,不受国家和法律控制地追求商业利益,不仅会导致人与人之间不平等与相互冲突,而且会导致国家之间的相互战争。他说:“每个人都想从别人身上赢得尽可能多的东西,而让别人从自己身上赢得尽可能少的东西;每个人都想让别人尽可能多地为自己劳动,而尽可能少地

^① 《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第379页。

为他人劳动。如果他在这方面不受任何法律或任何当局的阻止,那么,他为了达到这个目的,就会采取一切可能性的手段。”^①如果人的命运完全受市场的任意性支配,社会就会陷入一切人反对一切人的普遍战争之中,人的自由就成了人的相互毁灭。

自由贸易国家不仅会损害在人与人之间建立理性的相互和解的关系的目标,也会损害康德所提出的实现国家之间永久和平的目标。自由贸易体制必然使每个国家实行利己主义的贸易政策,以邻为壑,这不仅会造成各国之间贫富不均,而且会导致国家间的战争。费希特说:“争夺贸易利益往往会成为爆发战争的真正原因,尽管人们给予战争以别的借口。”^②

为了克服自由贸易体制的恶果,费希特在经济体制上坚持闭关锁国论。在《锁闭的商业国》中,他主张将社会分为农业、工业、商业和公务四个领域,根据需要确定农民、工人、商人和公职人员等四个阶层人员的相应比例,由国家来控制生产、交换、流通和分配,形成一个杜绝对外贸易、自给自足,按比例发展的国民经济模式。在这一经济体制中,每个人都自食其力,既没有懒汉也不存在有贫富悬殊。一旦与外国断绝了商业往来,没有了金钱,就没有贪欲和欺诈,就会形成敦厚诚实的社会风气和关系:“很显然,这样一个锁闭的国家的同胞们只是他们自己生活一起,而极少与外国人生活在一起;由于采取了这些措施,他们就获得了他们特有的生活方式、设施和习俗,他们衷心热爱自己的祖国和祖国的一切东西;这样一个锁闭的国家很快就会产生出一种高度的国民尊严感和一种非常确定的国民性格。它会变成了另一个崭新的国家。”^③也就是说,实行锁闭的商业国不仅可以给国民带来更多的物质福利,而且会促进整个社会道德和团结意识的发展。

① 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第69页。

② 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第80页。

③ 《费希特著作选集》第四卷,商务印书馆2000年版,第118—119页。

费希特不仅讨论了实现锁闭的商业国的必要性,而且分析了它的实现条件。第一,在产品的生产上鼓励和发展自给自足的能力,使社会成员要求的所有产品都能在国内生产,消除对外国的依赖;第二,调节国家的领土边界,以达到可以满足国家安全性和资源自足性的天然边界;第三,在货币和贸易政策上取消国际货币,代之以完全的国内货币,贸易和交换只能在国内进行;第四,在人员往来上实行严格限制,除学者和高级技术人员外,其他人不允许到国外旅行。上述条件实现后,就可以把国家完全封闭起来,按照理性的目的来管理国家,以达到社会成员的最大福祉和真正的团结。

从今天的立场上看,费希特对自由贸易国家体制和国际关系的批判有许多合理的因素,但是,“锁闭的商业国”作为一种新的国家治理模式,不论在经济合理性上,还是在道德政治意义上,都存在许多问题。第一,根据一个国家的独立性和自足性的自然边界概念,重新分割领土的想法是危险的,有可能为国家间新的侵略和领土扩张提供借口;第二,对人员流动的限制也违背了人的基本自由;第三,信赖国家能够通过科学的技艺完全合理地管理国家的社会分工、生产和贸易是不切实际的。但是,锁闭的商业国作为假想的模式在政治哲学研究中仍然是有一定的意义,实际上,在罗尔斯等人的理论中,这一研究方法仍然经常被运用。

四、德意志民族的复兴之道

费希特既是一个资产阶级民主主义者,也是一个坚定的民族主义者。1807—1808年,他对德国民众做了著名的《对德意志民族的演讲》。这篇演讲与1805—1806年的《现时代的根本特点》和《极乐生活指南》一起构成柏林时期知识学运用的最重要成果。按照作者自己的陈述,这篇演讲是《现时代的根本特点》的续篇。在《现时代的根本特点》中,他认为德意志民族处在私欲横流、礼崩乐坏的恶贯满盈的时代。三年后,费希特认为德意志民族已经率先走完了第三个时期,开始

进入理性觉醒、科学昌明的时代。德意志民族应该抓住这个机会,通过政治体制改革和精神教育实现民族的独立和复兴。

在政治体制上,费希特认为,谋求德意志民族统一的正当国家形式应该是共和制。共和制意味着政府和法律必须由全体公民一致选举和制定,在他看来,这种政体对德意志民族来说并不陌生,自己的祖先在条顿森林时就实行了这种制度。共和体制既是德意志民族精神的来源,也是保持其独特性的手段。“所以,假如建立统一政府本身真的没有采取共和政体的形式,而是采取了君主政体的形式……这对德意志人的热爱祖国的事务就诚然会是一个很大的不幸。”^①费希特认为,共和政体不仅是人民普遍参与前提下政府形成和立法实践的形式,而且是集体精神的培养和公民自我教育的形式,因此,共和政体与通过教育塑造新人以实现民族复兴的目标是一致的。

在费希特看来,民族的政治复兴首先是与它的精神复兴相联系的:“精神的本质把我们完全摆脱一切压迫我们的苦难的解救工作同我们光复民族和振兴祖国的事业不可分割地联系在一起。”^②在民族精神复兴中,教育具有特别重要的作用:“能够拯救德意志民族的独立性的,绝对仅仅是教育,而不是其他可能性手段。”^③但是,这里所说的教育不是一般意义上的教育,而是人的精神复兴。新的教育首先应该引导学子和精英摆脱感性世界的束缚,将只有思维才能把握的理念世界作为真实的和唯一存在的世界。这种对上帝及其内在绝对知识的爱是建构良好国家的基础,也是培养良好公民的基础。“合乎理性的国家不能靠弄虚作假的做法,用手头现有的材料建立起来,相反地,要建立起这样的国家,一个民族首先要获得文化素养,教育水准必须提高。一个民族只有依靠脚踏实地的工作,首先解决了培养全面发展的人的教育课

① 费希特:《对德意志民族的演讲》,辽宁教育出版社2003年版,第126页。

② 费希特:《对德意志民族的演讲》,辽宁教育出版社2003年版,第129页。

③ 费希特:《对德意志民族的演讲》,辽宁教育出版社2003年版,第127页。

题,然后才能解决建立完善的国家的课题。”^①

其次是要把这种教育转变为爱祖国和爱民族的精神力量。费希特说:“那种需要加以培养的精神本身直接体现了对祖国的高度热爱,它把它的尘世的生活理解为永恒的生活,把祖国理解为这种永恒生活的载体,它如果要在德意志人当中建立起来,就会把对德意志祖国的爱理解为自己的必然组成部分在自身直接体现出来;从这种爱中自然会产生出保守祖国的勇士和安分守法的公民。”^②把知识学追求的普遍知识与民族主义特殊要求结合起来,使费希特能够在政治哲学的价值取向上,在道德普遍要求和伦理特殊要求之间保持适当的平衡,以避免当时狭隘民族主义和抽象国际主义的偏见。

综上所述,费希特是一位伟大的哲学家,“他是一位做过巨大业绩的哲学家,但长期以来却被忽视,这部分主要是由于黑格尔很快就盖过了他的光辉”^③。的确如此,由于与黑格尔生于同一时代,一些人的思想光辉被遮蔽了。不仅费希特、谢林是如此,施莱尔马赫等人也是如此。但是,不论是作为德国古典哲学的重要环节,还是作为一个独立的体系,费希特哲学都是不容忽视的。

首先,费希特继承了康德的批判哲学,使自我从认识论的前提转变为整个世界和存在的基础,从而以先验唯心主义的方式完成了哲学的唯心主义主体性转向。在这个意义上,谢林和黑格尔也是费希特主义者。他们继承了费希特的绝对唯心主义立场,不仅把绝对唯心主义原理运用于知识领域,阐述知识的前提和基础,也把它运用于自然领域和历史领域。不仅如此,费希特从早期的主观唯心主义向后期的客观唯心主义的转变,直接开启了德国古典哲学的客观唯心主义哲学转向,虽然这一转向是在黑格尔体系中完成的,但费希特的晚期哲学实际上是

① 费希特:《对德意志民族的演讲》,辽宁教育出版社2003年版,第86—87页。

② 费希特:《对德意志民族的演讲》,辽宁教育出版社2003年版,第129页。

③ 汤姆·罗克摩尔:《黑格尔:之前和之后——黑格尔思想历史导论》,北京大学出版社2005年版,第39页。

这一转向的开端。

其次,费希特不仅是18、19世纪之交最著名的唯心主义哲学家,而且也是他那个时代最有影响的道德哲学家。唯心主义对费希特来说不仅是哲学立场,同时也是道德实践立场。与康德哲学不同,他的整个哲学是在法国革命的巨大影响下形成的。在他那里,绝对唯心主义不仅表达了自我意识的觉醒,也表达了个人的尊严、权利和自由意识的觉醒。对他来说,哲学的最高兴趣是“那种为我们自己的兴趣”。这种兴趣要求我们不断地摆脱对物的依赖,提升自我的独立性和自由。自我不是现成的,而是通过自己的行为造就的。因此,信仰唯心主义与信仰个人的自由和自主性完全是一致的。

再次,作为一个伟大的政治思想家,费希特在政治哲学传统中具有特殊的地位和影响。他早期的激进民主主义立场和对封建专制主义的尖锐批判,代表着启蒙时代资产阶级思想家的进步性;他晚期对资产阶级自由法治国家的批判,对我们今天反思现代性的困境,超越自由主义意识形态统治,也有重要的价值。在某种意义上,我们甚至可以把他视为社会主义的理论先驱。德国哲学家约·胡贝尔指出,费希特在德国第一个研究了这样的社会制度,“在这种国家制度中,对一切人的幸福都要给予足够的关怀,并且要设法使每个人都有他生而应有的那种合乎人的尊严的命运;他在这些著作中阐述了他那些关于所有制和继承权、劳动权和劳动制度的思想,而这些思想完全符合于建立社会主义制度。”^①从康德到黑格尔,整个古典哲学对共产主义思潮在德国的确立起到了极其重要的作用,而费希特哲学是从德国古典哲学向马克思主义哲学转变的不可缺少的环节和思想资源。

费希特不仅是社会主义的思想先驱,也是现代爱国主义的真正楷模。虽然他在《对德意志民族的演讲》中表达的爱国主义思想带有一

^① 参阅梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,中国社会科学出版社2003年版,第56页。

定的民族主义色彩,但是,其核心思想仍然是正确的。一个民族只有在文化和精神上拥有独立性和自己的特点,才能在政治上实现独立和解放。这种爱国主义试图在民族主义和国际主义之间保持合理的平衡。费希特说:“任何一个世界主义者都会借助于民族给他设置的限制,势必成为爱国主义者;任何一个在自己的民族中极其有力、极其活跃的爱国主义者的人,也是极其活跃的世界公民,因为一切民族文明的最终目的在于将这种文明传遍全人类。”^①这一思想对我们思考世界公民社会与民族国家的关系提供了重要的启示。

^① 参阅梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,中国社会科学出版社2003年版,第174页。

第四章 德国古典哲学的变数

第一节 弗里德里希·施莱尔马赫

施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)是德国古典哲学发展史上一个有特殊才智和贡献的思想家,他不仅是自由主义神学的教父,也是诠释学的创始人,仅此两点就足以使他名垂青史了。K.巴尔特说,“他没有开创一个学派,而是开创了一个时代”^①。施莱尔马赫试图把理性批判与浪漫主义结合起来,从个体的情感和体验出发,重新诠释宗教和信仰,“他在神学中进行了一场‘哥白尼式的革命’,其重要性可与康德在哲学中的革命相比”^②。施莱尔马赫也是诠释学的创始人。在他看来,诠释学不仅仅是理解的技艺,而且是人类精神和文化意义的统一性的把握,“即让意识中给予的东西返回到一种创造性能力,我们这种起统一作用而又毫无觉察的能力产生了世界的整体形式”^③。从他开始,诠释学从一种解释的技艺转变成了把握人类精神统一性的普遍科学。

-
- ① 见汉斯·昆:《基督教大思想家》,社会科学文献出版社2001年版,第151页。
② 詹姆斯·C.利文斯顿:《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会会议》(上卷),四川人民出版社1999年版,第192页。
③ 参阅洪汉鼎主编:《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第86—87页。

需要指出的是,对施莱尔马赫来说,诠释学和神学不是互不相干的两个研究领域,而是他整体哲学方案的两个有机的组成部分。在他看来,人类最高的兴趣是思辨的兴趣,即纯粹科学的兴趣和宗教的兴趣,两者应该等量齐观,它们都出自人类精神的最高方面。宗教和诠释学有着共同的基础,这就是语言。科学的兴趣是在最深的根源上把握事物,但是,人类不能没有语言而思想,人是通过自己的语言性思想,达到对事物的意识和行为的意图的。“从最高级的科学兴趣出发,我们可以认识人是怎样在教化中和使用语言中而得到发展的。同样,从最高级的科学兴趣,我们也可以理解人是由作为理念的人性而来的现象。”^①语言是人性发展的完善的中介和人之为人的本体论特征。

与诠释学一样,宗教出自人的最高的思辨兴趣,是人类觉醒和自我完善的重要途径。宗教意识愈觉醒和愈普遍存在,人本身就愈觉悟。宗教也是同语言联系在一起。事实上,人只有在他通过语言认识自己与上帝的神圣联系这一程度上才意识到他的最高兴趣。由于宗教和诠释学有着共同的基础,两者是相互依赖的:一方面,“如果普遍的宗教兴趣死亡了,诠释学的兴趣也会失落”^②。因为新教开启的内在主观性概念是诠释学的理解活动的文化基础;另一方面,宗教也依赖于诠释学。“每一部圣书本身都是宗教上的英雄时代的光辉产物,一座会说话的纪念碑。但是,由于一种奴性十足的尊敬,它变成一座纯粹的陵墓,一座伟大的精神曾在其中出现而现已消失的纪念碑。”^③并非每个相信圣书的人都有宗教,只有对圣书有活生生的理解,因而摆脱了信仰的外在权威的人,才真正地拥有宗教。

施莱尔马赫是现代性发轫之际的哲学家。他面临着与康德、费希

① Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings* (introduction written by Andrew Bowie), Cambridge University Press, 1998, p. 156.

② Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings*, p. 157.

③ 参阅詹姆斯·C.利文斯顿:《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》(上卷),四川人民出版社1999年版,第202页。

特和黑格尔等同时代人同样的任务,即克服现代哲学陷入的主体与客体、思维与存在、精神与肉体、理性与情感的内在分裂和矛盾。但是,他没有步其他德国哲学家的后尘,以体系化的方式把这些矛盾统一在某种绝对存在或实体之中,而是另辟蹊径,从语言这一人类思维和表达的中介入手,从文学艺术作品的理解和信仰经验中寻找克服现代性内在矛盾的新途径。在一定意义上我们可以说,施莱尔马赫开启了哲学的语言学转向,是近代哲学向现代哲学过渡的桥梁。

1768年,施莱尔马赫生于布雷斯劳(Breslau)的一个军中牧师的家里,早年在一所莫拉维亚派的学校里受教育,该校以宗教上的虔诚而著称。施莱尔马赫说:“正是在这里,我对于人与一个更高的世界的联系的意识,第一次觉醒。”^①但是,除了受宗教虔诚派影响外,他也受到康德批判哲学的影响。1887年,施莱尔马赫来到启蒙运动重镇哈勒(Halle)大学学习哲学和神学。在这里,他一方面沉浸于古典思想家的著作,尤其是柏拉图的著作中,另一方面又如饥似渴地阅读正在形成中的康德批判哲学。正是这些阅读培养了他的批判能力,使之超越了路德派的正统教条,为他日后形成自由主义宗教观奠定了基础。大学毕业后,施莱尔马赫做过私人教师,1794年成为牧师,从而正式进入宗教界。1809年他成为柏林三一教会的牧师,1810年担任新建立的柏林大学的神学教授,他担任这两个职务直到去世。施莱尔马赫的一生,不论是布道还是讲课,都非常成功。1834年施莱尔马赫逝世时,葬礼盛况空前,从王公贵族到平民百姓,数千人参加葬礼,许多人为他的去世哭泣。^②

施莱尔马赫的主要著作有:《论宗教》(*On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*, 1799)、《独白》(*Soliloques*, 1800)、《基督教信仰》

① 参阅詹姆斯·C.利文斯顿:《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》(上卷),四川人民出版社1999年版,第193页。

② 参阅F.W.卡岑巴赫:《施莱尔马赫》,中国社会科学出版社1990年版,第173页。

(*Christian Faith*, 1821—1822)。诠释学方面的著作有:《诠释学与批评》(*Hermeneutics and Criticism, with Particular Reference to the New Testament*, 1838)等。

一、自由主义神学思想

施莱尔马赫生活在新旧时代的过渡时期,旧有的信仰已经动摇,新的信仰尚未完全确立,有关宗教、科学、道德和艺术的本质等等都处在纷争混乱之中。在他往来结识的学者圈子中,不少人受启蒙思潮的影响,把宗教等同于愚昧和强制。施莱尔马赫的第一部著作《论宗教》就是写给他那些蔑视宗教的有教养的朋友的。在这里,他试图“把遭受湮灭威胁的宗教重新织入现代破土而出的理智生活的无比丰富的新布之中”^①。在他看来,宗教之所以受到有学识者的蔑视,因为他们并没有真正认识到宗教的本质。

在施莱尔马赫生活的时代,在宗教问题上存在着许多相互对立的立场。实证宗教无视新教改革和启蒙运动的成果,固守着传统教条,把宗教还原为对上帝和经文的盲目崇拜。以康德和费希特为代表的理性派则否认任何超验的上帝,他们只是把上帝和不朽视为道德秩序的实践理性前提。自然宗教认为,上帝不过是自然秩序本身,因此,对自然的崇拜就是对上帝的崇拜。施莱尔马赫对上述立场都不满意。他既受到康德哲学的影响,承认理性的合理性,同时,又对宗教有特殊的体验,相信“在彻底由自然律统治的世界中,仍有人类必须崇敬的最后神秘之处”^②。他试图把理性派与虔敬派结合起来,重新确立信仰与理性、情感与理智的关系。“在他身上,虔敬心与现代性将以典范的方式结

① 参阅汉斯·昆:《基督教大思想家》,社会科学文献出版社2001年版,第161页。

② 参阅汉斯·昆:《基督教大思想家》,社会科学文献出版社2001年版,第154页。

合在一起。”^①

按照施莱尔马赫的看法,人们对宗教存在着许多误解,“宗教从来没有以纯粹的形式出现过。所有那些仅仅是附着于其上的异质物,把它们从宗教中清除出去是我们的工作。”^②在他看来,不论是把宗教视为对上帝和宇宙秩序的神学证明,还是把它作为促进道德的手段,都抹杀了宗教的特质。宗教是独立的、始源性的、非派生的、直接的,任何借用其他的权威和目的来证明宗教合理性和必然性的企图都会危及宗教本身。

施莱尔马赫从浪漫主义的立场出发,强调宗教不等于神学。针对有教养的不信教者,他说:“你觉得这些神学体系,这些关于世界起源与终结的理论,关于不可知的存在者之性质的分析,这些不过是冷冰冰的而又喋喋不休的争论吗?在这些你蔑视的体系中,无论过去还是现在你都找不到宗教,因为宗教并不在那里。那么它会不会在别的地方显示给你,你又没有能力发现和尊重它呢?”^③宗教不是神学,不是抽象的教条和理性的思辨,而是一种被无限和上帝完全征服的神圣的情感。

同样,施莱尔马赫也反对启蒙思想家以道德作为宗教基础的理性主义态度。“你们不必担心我最终会采取通常的办法向你们证明,宗教对维护世界的正义和秩序是多么必要,不会因人类目光短浅和力量有限而需要一个全知全能者的帮助。我不会说,宗教是忠实的朋友,是道德的有益支持者,因为它神圣的情感和辉煌的前景使得我们这些软弱的人类同自己作斗争以及完成善业变得容易。”^④把宗教还原为促进道德进步的工具,非但不能拯救宗教,反而会使它受到更大的蔑视。

① 参阅汉斯·昆:《基督教大思想家》,社会科学文献出版社2001年版,第155页。

② Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, Translated and Edited by Richard Crouter, Cambridge University Press, 1996, p. 21.

③ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 13.

④ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 15.

宗教既非传统形而上学所说的关于世界起源、终极原因或永恒真理的宇宙论或本体论,也不是道德形而上学基础。不论是把上帝作为沉思对象,还是作为道德实践的动因,都会抹杀宗教的意义。虽然宗教与形而上学和道德学说一样,都试图把握有限的人类与无限的自然或宇宙的关系。但是,对这种关系的把握,宗教有着自己的目的和方式。“为了占有自己的领域,宗教因而需要放弃所有那些不属于它的东西和交回那些硬塞给它的东西。宗教既不能像形而上学那样,按照它的本性确定和解释宇宙,也不希望像道德那样,通过自由的力量和人类的神圣意志推进和完善宇宙。宗教的本质既不是思想,也不是行动,而是直观和情感。它是在孩童般的被动之中由宇宙的直接影响而激起和充满的虔诚关注与顺从。”^①在施莱尔马赫看来,宗教既不是实践也不是思辨,既非艺术也非科学,它是对无限者的感受。当人们感到与无限的宇宙息息相通而得到狂喜和神秘的体验时,就得到了宗教意识。这种宗教不是冷冰冰的教义或威严的道德戒律,而是鲜活的审美感受:“它轻盈和透明如同清晨的露珠光临绽放的花朵,温柔和细腻得如同小姐的亲吻,神圣和富有成果得如同生育期的拥抱。的确,不是像这些,它本身就是这些东西。”^②上帝不是偶像、形而上学的实体,而是活生生的无限宇宙本身。在宗教意识中,宇宙和个人这两极是直接相通的,人成了宇宙的心灵,而宇宙成了人的身体,人与宇宙合而为一。

显然,施莱尔马赫对宗教的理解带有浪漫主义的审美化倾向,而在他看来,这种宗教意识对纠正现代性的弊端是必要的。现代人过分强调向外征服,忘记了人自身的修养,因为他把自己置于自然的对立面,而没有体验到人是宇宙的神圣整体的一部分。同样地,道德生活之所以陷入千篇一律,也与真正的宗教意识的缺乏有关。假如客观科学和普遍道德不与宗教相结合,就不能克服自身的片面性,因而也必然导致

^① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 22.

^② Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 32.

人与自然、世俗与神圣之间的冲突。

宗教不是寄生在其他知识和文化形式之上的可有可无的东西,而是生命的最高境界。宗教不是别的,它是对宇宙的直观(intuition of universe)。只有直观才是人与上帝真正发生联系的方式:“所有直观都出自直观者受到被直观的东西的影响,来自被直观者的原初和独立的行为,它是根据后者的本性被把握、领悟和接受的。”^①直观就像植物接受阳光一样,阳光是给予者,人是接受者,但是,人是以自己的本性来接受的,因而是主观与客观的统一。对施莱尔马赫来说,宗教是心灵的宗教,上帝不是世界之外或之后的一个独立存在,而是有限中的无限,是自然、宇宙和历史本身。人只要以赤子之心去感受上帝,上帝就存在于万物之中;只要打开了心灵的窗户,自然就是一本上帝打开的书,每个人会成为一个“新的牧师”、“新的中介者”、“新的代言人”。宗教不是别的,只是这样一种感受:人的存在和生命在上帝之中并依偎着上帝而存在。只有在对上帝的绝对依赖中,人才能超越自私和狭隘的自我,感觉到无限和绝对,从而获得一种神圣的虔敬感。

施莱尔马赫把信仰定义为对上帝的绝对依赖感曾受到黑格尔尖刻的嘲弄。黑格尔说:“如果宗教在人身上只是以情感为基础的话,那么这种感情除了只是人的依赖感外就不会有别的规定性了,这样一来,狗就是最好的基督徒,因为狗的依赖感最强烈,而且它主要就是生活在这种依赖感之中的。”^②这种批评是不公正的。实际上,施莱尔马赫把宗教定义为对绝对的依赖感,正是为了使宗教摆脱外在的偶然历史形式,使信仰转回心灵自身,从而使人获得精神上的自由。

施莱尔马赫之所以被誉为 19 世纪自由主义神学的牧师,主要是因为他强调信仰的主观化和个性化。从信仰对象来说,他反对宗教的偶

① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, pp. 24 - 25.

② 参阅 F. W. 卡岑巴赫:《施莱尔马赫》,中国社会科学出版社 1990 年版,第 85—86 页。

像崇拜,反对把上帝视为人格神,而是把他视为创生宇宙万物的自然本身,这种上帝观虽然带有自然神论的特征,但是他不是把上帝视为自然秩序的化身,而是视为无限的生命,一切生动活泼的情感源泉,因此,他的自然神论是经过浪漫主义精神改造的、特殊的自然神论。从信仰者来说,信仰的标志不是人的身份或外在的行为,而是人的内心感受和直观。宗教总是个性化的,不存在宗教的一般本质,存在的只是具体的每个人的宗教经验。因此,他说:“按照概念和本质,宗教是无限和无穷的……因为它在其本身有其个性化原则,否则它就完全无法存在和被感知。”^①对宗教的个性化的强调,既体现了浪漫主义的精神自由要求,也体现了启蒙主义的理性批判要求。

施莱尔马赫不仅强调信仰的个性化原则,也强调宗教的多元化原则。在他看来,宗教出于人的本性,来自人对无限或宇宙的直观或感受,因此,宗教本质上是精神性的,与外在权威无关。他坚决反对国家教会和神权政治,主张按照法国模式实行政教分离,使教会成为教徒自由联合的组织。如果教会不是靠外在权威而是内心的虔诚维持的,一切外在的宗教身份都是不必要的。教士与俗人、正统和异教之分与信仰的本质无关。

宗教在其本性上是多元化的,“我们始终假定,宗教的多元化和它们的特殊的差异性是一种必要的和不可避免的东西”^②。从理论上说,宗教信仰的对象是统一的,因而本质上只存在一种宗教,但是,宗教的具体表现是多样的,不同的人对上帝有不同的体验,因而也完全有权形成自己的教义和教派。任何一种把自己的教义视为绝对权威而排斥其他信仰的宗教,都是实证宗教,因而是与人的自由精神相违背的。施莱尔马赫说:“正如最违背宗教精神的事,莫过于在人类中要求普遍的整齐划一,同样地,最违背基督教精神的事,莫过于宗教上整齐划一……

^① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 97.

^② Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 96.

让宇宙以不同形式被崇拜吧。宗教的无数形式是可能的。如果必要的话,每一种形式同时都能成为真的。”^①对施莱尔马赫来说,宗教的多元化不仅意味着宗教宽容,而且也是人性和宇宙展示其丰富性的条件。

在施莱尔马赫那里,对宗教本质的新的理解,不仅是为了实现宗教自由,也是解决自己时代面临的普遍哲学问题的方式。在启蒙思想中,自然与精神、个人与社会、理性与情感、个人与上帝是分裂的,而这种分裂不论是靠传统形而上学,还是靠理性主义道德都无法克服。而在宗教中,个人既感受到无限和绝对的力量,又保持着自己的独立性和个性,因而不仅扬弃了人与自然的对立,也扬弃了人与人的对立。一旦摆脱了外在的权威,回归到宗教的本质,教会就成了信仰者自愿组成的联合体。“在施莱尔马赫之后,神学就不再感到必须在科学法庭或者在康德的实践理性法庭之上为自己辩护了”^②。上帝不再被排斥在世界之外,遥不可及,而是被体验为日常生活中的自由经验。这种宗教的生存论转向对当代神学和哲学都有着重大的影响。

二、追求精神统一性的诠释学

施莱尔马赫是诠释学公认的创始人,然而,这个评价既是对他的历史地位的肯定,也是对他的批评。著名的当代哲学诠释学的创始人伽达默尔虽然承认施莱尔马赫使诠释学成为一门普遍的科学,同时又批评他仍然陷入了实证主义偏见之中。因为他把理解视为对原作者思想的再现或移情。伽达默尔的批评是片面的,没有真正把握施莱尔马赫思想的深刻性和独到性。虽然施莱尔马赫的思想具有过渡性的特征,但是,他的思想中有许多因素是与哲学诠释学相通的。

施莱尔马赫对诠释学的兴趣有多个原因。一是他在翻译柏拉图作

^① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 123.

^② 詹姆斯·C. 利文斯顿:《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》(上卷),四川人民出版社1999年版,第224页。

品和解释《圣经》中碰到古典文献的注释和理解问题；二是 1797 年前后被邀请翻译戴维·科林斯的一本书《新南威尔士州英属殖民地报告》。这本书的作者提出，当时生活在极端悲惨境遇中的土著部落完全不具有宗教意识。这种观点与宗教是人的本性的观点是相冲突的。为了解开这个困惑，施莱尔马赫开始思考对他者，特别是对异域文化的他者的理解是否可能的问题。最后，自 1805 年开始他被要求开设这方面的课题，这使得他不得不系统思考诠释学问题。^①

施莱尔马赫的诠释学与现代性问题有关，具体地说是与当时的唯心主义哲学面临的问题有关。唯心主义试图从精神出发对人类知识和历史进行再理解。精神是主动的、创造性的力量，它赋予人类历史和文化活动以综合性和统一性。但是，问题是，在主体与客体、人与世界的分离已成为既定前提的现代性条件下，精神如何实现对立的两极之间的和解。康德的二元论留下的问题具有普遍意义。后来的哲学家都试图解决这个问题。费希特试图通过自我的本原行动来消除主体与客体、人与世界之间的矛盾。黑格尔把绝对精神的自我运动和自我认识作为统一性的力量，归根到底他们都想在个人主观意识之上树立一个新的实体来克服现代性的矛盾。

施莱尔马赫与费希特和黑格尔面临的问题是一样的，但是，他不相信，可以通过一个体系化的先验哲学，为主体与客体、主动性和受动性等之间的矛盾和解提供终极性的解释。在他看来，人是会说话的动物，语言是人与世界、自我与他人、人与自我之间联系的中介。每一个时代的人都不是赤裸裸地来到这个世界上的，而是通过对前人留下的文化艺术作品的理解来把握世界和自我的。因此，诠释学比起思辨哲学来，更能提供解决上述问题的途径。由此可见，“施莱尔马赫的作品与对待现代性的科学和技术进步的积极的、然而潜在地又是批判的态

^① Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and, Other Writings*, p. xix.

度完完全全相容的”^①。通过对思维和精神活动的语言性的理解,施莱尔马赫为解决其时代面临的哲学问题作出了特殊贡献。在他那里,诠释学不仅仅是理解的技艺,也是通达哲学智慧的特殊道路。

首先,任何自然语言都是一个受规律约束的事物,这不仅是因为语言总是以声音和文字的形式物质化的,而且因为语言总是通过语法把语言要素综合成一个可理解的系统。语法是语言结构的普遍规则,因而是语言的客观方面。然而,仅仅掌握语法并不意味着一个人获得了语言能力。从表面上看,学习一种语言是对语法规则的内化,但是,语言的规则并不构成语言的全部,否则,语言就是无法理解的。因为对一种语言的理解需要借助于它的规则,而对它的规则的理解又得掌握其他的规则,这样就会构成一个无穷后退的逻辑困境。施莱尔马赫说:“如果语言最初显示为受动性,但这也仅仅是相对于具体某种语言来说的。至于人的言说能力的内生性则是与语言同时的。”^②具体的语言知识是习得的,但语言能力是天生的。人对语言的运用和理解包括双重性。它既是受约束的活动,也是自由的活动,前者依赖我们对语言规则的认知,它赋予人以可理解地运用语言的能力,后者依赖于人的创造性,它让人超越语言规则,创造性地以自己的方式去把握世界。人在运用语言的过程中,既包括对客观语言规则的接受,也包括对语言本身的创造性的理解。运用语言的相互理解过程是受动性和主动性、主观性与客观性、必然性和偶然性之间的辩证的统一。于是,人与语言的关系就打开了理解主体与客体关系的新的视域。虽然主体与客体、人的受动性和主动性的关系是不可能一劳永逸地被解决的,但是,在语言的学习和运用过程中,这一矛盾又处于不断的产生和解决的过程之中。

施莱尔马赫哲学的一个重要贡献是他对诠释学语言性的强调。“言说的艺术与理解的艺术彼此关联,言说是思想的外在方面,所以诠

^① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. XVIII.

^② Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. XI.

释学既相关于艺术也相关于哲学。”^①既没有无语言的思想,也没有无思想的语言。话语是思维的共同中介,实际的思维过程只有通过语言才能存在。这一对人类理解活动的语言性的强调是诠释学的本体论转向的关键,伽达默尔的“能够被理解的存在是语言”的名言实际上脱胎于施莱尔马赫的命题“诠释学的一切前提不过只是语言”^②。对理解活动的语言性的发现,也是对诠释学普遍性的发现,两者都是现代性条件的产物。伊瑟尔指出:“所有形而上学的保证都远去了,所有的圣经训诂学的独断论框架都被抛弃了,所有理性原则都不再值得信赖,而只有语言继续存在并发挥作用,现在施莱尔马赫把它提升到是一切也终止一切的(*be - all and end - all*)地位。语言取得了先前为作者性所占据的地位。因而,经典必需经过解释才能被接受。”^③在施莱尔马赫看来,不论是宗教经典还是文学经典,其意义的确定性和合理性既不是由神圣来源保证的,也不由作品的作者性来保证的。作品的意义只有经过读者的理解和解释才能被接受。不难发现,施莱尔马赫的这一观念又体现出他在对待文化传统上的启蒙主义的立场。

创立一门普遍的诠释学是施莱尔马赫的抱负。在他之前,“诠释学作为理解的艺术尚未以一般形式存在,只有几门特殊的诠释学”^④。传统的诠释学分散在圣经训诂学、文献校勘学、法理诠释学或古典语文学之中,因而诠释学并未成为一门普遍的科学。施莱尔马赫从理解的语言性入手,试图使诠释学摆脱对其他科学的从属地位,成为一门具有独立研究对象、方法和意义的普遍科学。

诠释学是正确理解他人话语的技艺。以前人们之所以没有意识到

① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 7.

② 参阅金惠敏:《后现代性与辩证诠释学》,中国社会科学出版社2002年版,第15页。

③ 参阅金惠敏:《后现代性与辩证解释学》,中国社会科学出版社2002年版,第16页。

④ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 5.

它的普遍性,是因为他们认为理解是正常的,误解是非正常的、偶然的。在这种观念的指导下,诠释学就成了纠正错误的松散的实践和技艺。然而,在施莱尔马赫看来,“误解是理所当然的,理解倒是需要千方百计追求的”^①。哪里有误解,哪里就有诠释学。这样,施莱尔马赫就把诠释学从形而上学和神学的独断论中解放出来,使之成为理解人类一切精神活动的普遍科学。从此以后,诠释学摆脱了解经学和训诂学的襁褓,获得独立的地位。

施莱尔马赫经常为后人诟病为心理主义者,因为他把理解视为对作者赋予文本意义的重构。这种印象是不全面的。应该承认,施莱尔马赫的诠释学中有心理主义痕迹,同样,我们也应该承认,他实际上开创了以语言为主线的诠释学本体论转向。施莱尔马赫说,诠释学是一门有关理解他人的技艺和话语规则的科学。它的核心任务是对话语进行重构,但是,这种重构不仅是心理复制,而且也包括读者对文本的贡献。

他把诠释学对意义的重构分为四种。客观历史的重构是要认识话语如何与产生它的语言和知识整体相关联;客观预期的重构是要推测话语在语言系统中是如何发展的。主观历史的重构要认识话语是如何在精神中产生的;主观预期的重构是要推测包含在心灵中的思想会如何继续影响话语。客观的重构关注的是话语与语言的关系,主观的重构关注的是话语与心灵的关系。这两种重构也是他区分语法解释和心理解释的依据。

施莱尔马赫认为,理解是语法和心理两个因素的相互作用:一方面,“话语如果不被理解为语言的关系,那么它就不被理解为精神的事实,因为语言的内在性塑造着精神。”因此,一切文本都需要从语法上加以解释;另一方面,“话语如果不被理解为精神的行动,也就不能被理解为语言的形态,因为个人对语言影响的根据在于精神,精神是通过

^① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 22.

语言发展的”^①。因而必须从心理上加以解释。这两种解释并没有主次之分,它们的重要性取决于解释者的视角和解释的对象。当我们认为语言只是个人传达其思想的工具时,心理学的解释就是高级解释。诠释学的任务就是把作品理解为作者的生命事实,探讨作者的精神是如何通过语言来到作品中,并与他的整个思想发生联系的。心理学解释特别适用于高度个人化的作品,如对传记和日记的解释。但是,当我们认为语言是决定一切个人思想的东西,个人只是语言的处所,以及认为个人的话语只是语言呈现自身的手段时,语法解释就是高级解释,心理解释只是次要的和辅助性的。语法解释特别适合于非个人化的作品,如史诗和古典戏剧等。但是,在绝大多数情况下,我们的诠释学情境总是处于双重关系之中,即与语言整体的关系和与它的作者的整个思想的关系。因此,“我们可以推知这两种解释完全是同等重要的”^②。从上面的介绍可以看出,施莱尔马赫并没有完全陷入心理主义。

施莱尔马赫的一个重要见解是:读者能比作者更好地理解自己。我们把这段关键引文辑录如下:“任务可以表述如下:要与作者一样好甚至比他更好地理解话语。因为我们对作者的内心活动没有直接的知识,我们就必须达到对作者是无意识的东西的意识,达到类似于作者反思地成为自己的读者的程度。”^③这一见解引起了后人的激烈争论。有人认为,这是一个心理主义的命题;也有人认为,这是一个语言主义的命题。实际上,施莱尔马赫更倾向于后一种解释。

如果我们可以把语言视为作者表达自己思想的工具,那么解释者的任务就是通过移情,使自己处在与作者同样的位置,“身临其境”地理解作者的话语。由于作者在创作中有时处于无意识的自发状态,因而他未必是自己作品的最好的解释者。相反,读者借助诠释学技艺,通

① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 9.

② Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 10.

③ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 23.

过对作者内心世界的反思性重构,却可以揭示作者没有意识到的作品的意义,在这个意义上,读者就能够比作者更好地理解作者了。这是心理主义的解释。

如果把语言视为先存的、决定个人话语的东西,它指向的是事物的真理,而不是个人的主观心理的话,比作者更好地理解作者的话语,意味着比作者更好地理解作者所谈的事情。伽达默尔说:“这句有争议的命题无非是表达了对对象进行哲学批判的要求。谁能知道更好地去深入考虑作者所讲的东西,谁就可能在对作者本人还隐蔽着的真理光芒之中理解作者所说的东西。”^①从施莱尔马赫的文本来看,他更倾向于后一种解释。

施莱尔马赫在诠释学上的创新还体现在他进一步发展了“解释学循环”的概念。“诠释学循环”是指在理解和解释过程中形成的部分与整体之间互为条件和相互依赖的关系。这一概念在他之前已经出现,譬如,阿斯特(Friedrich Ast, 1778—1841)说:“一切理解和认识的基本原则就是在个别中发现整体精神,和通过整体领悟个别……这两者只是通过彼此结合和互为依赖而被设立。”^②但是,施莱尔马赫赋予了它以更丰富的内容。

在施莱尔马赫看来,任何理解都是有中介的,换言之,不存在直接的理解,因为被理解的文本总是与其他文本处于互文性之中,任何一个文本都不能被孤立地被理解。一方面,“作者生活和工作的时代的词汇和历史构成了他的著作所有独特性得以理解的整体”。因此,作者与他生活的历史背景之间存在着诠释学循环;另一方面,文本的“每个特殊(个别)只能由其部分的普遍(整体)而被理解,反之亦然”^③。诠释学循环在他那里不仅是阅读的技艺,而且是精神的内在运动。就前

① 伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社1999年版,第252页。

② 弗里德里希·阿斯特:《解释学》,参阅洪汉鼎主编:《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第7页。

③ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 24.

者来说,他说:“个别的部分只能根据它在整个著作中的位置加以理解,因此总览整体的粗略阅读必须先于精确的解释。”^①就后者来说,“每一言语只有通过它所属的生命的整体而被理解,这就是说,作为语言使用者生命的一个环节的言语是处在由其生命的所有环节构成的确定性(determinedness)之中,这种确定性来自他们的环境的总体性,决定着他们的存在和发展,每个语言的使用者只有通过其民族和时代得到理解”^②。如果诠释学循环概念不仅是诠释学的一种实用方法,而且还是人类自我认识的基本原则,这一概念就有普遍的哲学意义。

总之,虽然施莱尔马赫没有构建一个系统的哲学体系,但是,他对宗教和诠释学的研究有着明显的哲学动机,即通过特定的文化经验为解决现代性哲学面临的困境提供了一条出路。因此,他的思想构成19世纪德国哲学丰富图景的一个重要部分。

第二节 威廉·冯·洪堡

19世纪之交,德国形成了以歌德和席勒为核心的人文主义思潮,它相信通过教化(Bildung)可以使人的能力得到全面发展,从而达到与自然与社会和谐相处的完满人性状态(Humanität)。威廉·洪堡就是这一人文主义理想的杰出代表。

洪堡(Wilhelm von Humboldt, 1767—1835)出生于波茨坦(Postsdam)的一个富裕和有教养的家庭里。自幼受到极好的教育,一生有多方面成就。他是个精明干练的官员,又是学识渊博、追求完美的学者和教育家。在主持普鲁士文教事务期间,他按照瑞士教育学家裴斯塔洛奇的教育思想,实行了一系列改革,创立了体现人文精神的文理中学

① Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 27.

② Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, p. 9.

(Gymnasium)和柏林大学。洪堡学术兴趣广泛,从政治哲学、历史哲学、美学、语言哲学到教育哲学,都留下了重要的作品。然而,他的所有学术活动都是围绕“人的研究”(das Studium des Menschen)展开的。正如《威廉·洪堡著作集》的编者所说:“在洪堡的一生的学术生涯中,哲学人类学——但不是作为一个特殊的科学学科,也不是作为一种特殊的形而上学,而是哲学思考的真正任务与工作领域——一直是他思想关注的中心。”^①洪堡不仅提倡全面的人文教育,而且亲身加以实践。他一生公开发表的作品不多,他的两部名著《论国家的作用》(1792)和《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》(1820—1835)都是在他死后出版的。前一部著作系统地阐述了他的自由主义政治理念,有自由主义的《大宪章》之称;后一部著作“对语言理论作出了划时代贡献”^②。随着语言的作用在哲学研究中日趋重要,洪堡的思想地位也日趋重要。哈贝马斯说:“交往理论趋向始于洪堡,把语言理解模式当出发点,并揭示出自我意识、自我决定、自我实现等的‘自我’身上所具备的相互渗透的视角和相互承认结构,从而克服了主体哲学。”^③因而其思想是从近代意识哲学向现代语言哲学转向的重要契机。

一、自由主义政治哲学

洪堡是著名的政治活动家,曾任内阁大臣、教育署署长、国务委员会委员、宪法部长等职。他不仅致力于改革德国的教育制度,也极力主张对宪法和政治制度进行改革。在任宪法部长期间,他曾向威廉三世提交了一份宪法改革的备忘录,主张通过宪法保障个人法权、信仰自由和新闻出版自由,限制首相的权力,培养公民的参政意识,变专制国家

① 见靳希平、吴增定:《十九世纪德国非主流哲学——现象学史前史札记》,北京大学出版社2004年版,第17页。

② 参阅威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,姚小平“译序”,第52页。

③ 于尔根·哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社2001年版,第224页。

为自由民主的君主立宪国家,变行政官僚国家为民众主权国家。^① 这些建议与他在《论国家的作用》中表达的思想是一致的。

洪堡是德国公认的自由主义者,但是他与洛克和英国古典经济学家不同,不是以自由贸易和市场竞争作为自己的理论基础,而是以人的个性的自由发展作为这种政治哲学的基础。洪堡相信,每个人都分享着人类共同的精神力量,只要有自由发展的机会和条件,就能达到完美和谐的状态。这就启示我们,了解洪堡的政治哲学,首先要理解他对人性及人类精神发展的看法。

在洪堡看来,在人的活动的多样性中存在着精神的同一性,不论是民族还是个人都分享着共同的精神力量,让这种精神力量得到充分发挥,使之达到完美的状态是精神的最高目的。他把人类的精神发展区分为文明、文化和教化三个层次:“文明,也即各个民族在其外在的社会建制、风俗习惯方面,以及在与此有关的内在心态方面的人化过程(Vermenschlichung)。而在这种崇高的社会生活的基础上,再加上科学和艺术,就构成了文化。但当我们讲到德语的 Bildung(教养)这个词的时候,我们还连带指更高级、更内在的现象,那就是情操(Sinnesart),它建立在对全部精神、道德追求的认识和感受的基础之上,并对情感和个性的形成产生和谐的影响。”^②显而易见,他把文明、文化和教化作为人类发展的三个不同层次。制度建立在文化基础上,而文化又是以人的内在精神的教化和修养为基础的。因此,不是器物文明,也不是高雅文化,而是人的内在精神的发展才是人性发展的顶峰。

根据这一人性观,洪堡对传统社会向现代社会的转变作出了深刻的论述。与同时代的许多思想家一样,洪堡也有着浓厚的希腊情结。他说:“希腊人对我们来说不仅是一个需要从历史角度去认识的民族,

① 参阅威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,姚小平“译序”,第22页。

② 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第36页。

而且是一个理想。”^①在希腊时代,个体与类是完全统一的,每一个希腊人都是自己时代的代表,一个完美人性的典范。但是,在现代社会中这种个体与类之间天然的统一性已经不复存在,每一个个体都是一个特殊的存在,因而我们无法从个体中把握类生活的总体性。但是,现代社会也有古代社会不具有的优点,即它承认每个人不论人的身份、地位、民族如何不同,只要他是人就应该受到同样的尊重。正是这一普遍的主观性原则构成了权利和义务的基础。这一对现代性的理解构成洪堡政治哲学的基础。

洪堡思想的出发点是这样的信念:“人的真正目的——不是变换不定的喜好,而是永恒不变的理智为他规定的目的——是把他的力量最充分地和最均匀地培养为一个整体。为进行这样的培养,自由是首要的和不可或缺的条件。”^②人们相互结合的目的不是要丧失固有的特点,而是要克服单个人生活的孤立状态给他造成的不便。社会不是自上而下地人为地组织起来的,而“只能看做是各相应成员们的联合体”^③。国家仅代表公民,它不应该有自己的利益。洪堡认为,公民的安全需要是国家得以产生的基础,公民把个人无法完成的工作交给国家,从这种转让中产生出国家的义务。仅当个人无法保护自己的自由和权利时,国家才是必需的。除此之外,对公民社会生活的任何干预都是有害的。因此,不是国家的利益,而是公民自由,应该成为考虑国家合法性的基础。

关于国家的合法性问题,近代政治哲学存在着两种相互竞争的理论模式。一种理论从功利主义伦理学出发,强调国家的合法性在于给国民带来最大的福利,因而它强调的是国家对社会的积极义务;另一种

① 参阅威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,姚小平“译序”,第27页。

② 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第30页。

③ 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第134页。

理论从康德式的义务主义伦理学出发,把个人自由视为绝对的权利,因而强调国家保护个人权利、防止相互伤害的消极义务。洪堡属于后一种观点。他认为,自由构成国家的绝对界限:“在不是直接关系到一个人的权利被另一个人损害的地方,国家任何干涉公民私人事务的尝试都该受到鄙弃。”^①凡是超出安全保障和防止一个人对另一个权利的伤害的需要而实施的任何干预都是有害的,不能被允许的,即使这种干涉出于关心国民福祉或为了国家繁荣的崇高目的。

首先,国家干预之所以有害,在于它与人的自然本性相冲突。每个人按照本性都希望生活在不受任意干预的状态下,自由对他来说总是至高无上的,因而任何物质财富都不能取代人的自由。自由是人的天性,人的本质在于通过自由的活动来提升自己的力量和能力。洪堡说:“从根本上说,人的理智如同其他的力量一样,只有通过自己的活动,自己的发明创造的才能,或者通过自己去利用别人的发明,才能得到培养。但是,国家的各种规章法令本身总是或多或少带有强制性性质,即使情况不是如此,它们也太容易使人习惯于更多地期待外来的教导、外来的领导、外来的帮助,而不是自己去思考出路,寻找解决办法。”^②因此,人性对自由的渴望决定国家应该最大限度地限制其作用范围,杜绝一切不合理的社会干预。

其次,国家干预也不符合文化和生活的多样化的要求。每一个人按其本性都愿意过自由的生活。在这种生活中,人们除了受自己的力量和权利限制外,不应受任何其他限制。如果国家硬是要把一套现成的生活方式强加给社会成员,就会造成千人一面的状态。按照洪堡的观点,社会的最大财富是生活的多样性,而“这种多样性总是随着国家干预程度上升而逐渐丧失”^③。从这些思考中,他为国家职能设定的

① 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第37页。

② 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第40页。

③ 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第38页。

第一条原则是：“国家不要对公民的正面福利作任何关照，除了保障他们对付自身和对付外敌所需的安全外，不要再向前迈进一步；国家不得为了其他的别的终极目的而限制他们的自由。”^①也就是说，国家不能垄断公民自己对善的生活的理解，因而也无权把自己认为合理的偏好和价值强加给整个社会，国家应该在何谓善的生活问题上保持中立。

再次，国家干预会损害社会有机体的自我能力。国家干预越多，社会和个人本身就越软弱，而社会和个人越软弱，又会使他们更依赖于国家，这样，就会形成恶性循环。最后是人们不仅没有获得新的自由，反而连他们本来已有的自主性也会丧失掉了。洪堡认为，官僚主义的产生与国家职能的过分扩张有关。本来有些干预措施是出于崇高和有益目的而设置的，但是当任务完成后，这些机构并不会自动解散，而是以惯性力量继续存在下去，这样就会形成机构臃肿，人浮于事。“在大多数国家，国家的公仆和文书档案的人数一个年代接着一个年代地增加，而臣民的自由则在减少。”^②防止官僚主义的最好办法是收缩国家的范围，把大多数事情交给那些自愿协调的公民去处理。洪堡说：“各种社会和联合体本身绝不会产生有害的后果，它们恰恰是促进和加速人的培养的最可靠和最合适的手段之一。”^③社会的自我管理也是自我学习的机会，社会自愿协调越多，公民自身的力量越强，民族就越强大。

上述理念决定着洪堡对法国革命的态度。他并不怀疑法国革命的理想和原则的合理性，也不怀疑改革的必要性，但是，剧烈的变革社会的方式不符合洪堡的自由主义信念。在他看来，“人的最好的操作方法是那些最忠实地模仿大自然的操作方法。于是，大地默默地、悄悄地怀上的胚胎，总是比伴随带来毁灭的怒吼的火山，带来一种更丰硕和更

① 威廉·冯·洪堡：《论国家的作用》，中国社会科学出版社1989年版，第54页。

② 威廉·冯·洪堡：《论国家的作用》，中国社会科学出版社1989年版，第51页。

③ 威廉·冯·洪堡：《论国家的作用》，中国社会科学出版社1989年版，第134页。

美好的丰收果实。”^①洪堡不仅反对革命,也反对按照理性的先验预设建立国家的理性主义,因为这样人为地建立起来的国家必定是反自然的,也是没有生命力的。

在社会改革问题上,洪堡更信任教育对人的心灵所产生的经久不衰的影响。按照洪堡的理念,教育的宗旨是促进人性本身的能力和力量的全面发展,它不仅可以培养人的自主精神,也使人同文化和社会之间建立更广泛和积极的联系,这种教育应该成为社会改革的持久力量。在他看来,伟大的政治家必然同时是伟大的教育家,“柏拉图的《理想国》与其说是政治性著作,不如说是一部教育性著作”^②。只有一个道德上自主的人才会成为一个自由的公民,只有自由的公民才能形成自由的国家。一切政治问题归根到底都是教育问题,传统政治与现代政治的区别只是方式的不同。古代国家的政治教育是德性教育,它把某种生活方式灌输给全体社会成员,这种教育虽然可以取得巨大成就,但本质上还是与人的本性相违背的。在自由和平等观念已经普及的现代社会,洪堡认为政治教育首先需要一部自由国家的宪法,“它应该尽可能少地对公民的性格具有正面的特殊的影响,除了在公民中形成高度地尊重他人的权利另加珍爱自己的自由外,这种宪法不应该产生任何别的作用”^③。对宪法理念和普遍原则的普及过程同样也是政治教育过程。实际上,洪堡已经提出了“宪法爱国主义”这一概念。

洪堡的理想国家无疑是自由主义的“守夜人”的国家,它除了关心公民的负面的福利,即保障公民的权利不受他人侵犯和安全不受外敌侵略外,不具有正面的价值。但是,他的自由主义立论基础仍然与英法传统的自由主义有很大的区别。因为他不是把个人的私利和市场竞争,而是把人性的丰富性和多样性作为自由主义辩护的基础,因此,这

① 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第24页。

② 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第26页。

③ 威廉·冯·洪堡:《论国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,第171页。

种自由主义是与德国古典哲学的内在精神追求是一致的。

应该承认,洪堡的政治哲学本质上是唯心主义的,他的自由国家的理想完全建立在一系列人为的、现实世界很难满足的条件之上的。在某种意义上,他是把自己的生活世界放大到整个人类生活,因而盲目地相信,在这个没有物质生活压力、没有阶级冲突的世界中,公民依靠自我协调能够享受到最小的强制和最大的自由。实际上,“他的国家只有在一种洪堡式的群体中才有可能”^①。洪堡的自由主义虽然对批判全能国家和官僚主义仍然具有积极意义,但是,它无法成为一个现实的政治纲领。

二、语言哲学

洪堡生活在理性主义与浪漫主义相互竞争的时代。理性主义相信理性的统一性、人类历史发展的普遍逻辑;浪漫主义强调精神的自发性、民族和文化的多样性。洪堡的思想介于两者之间,他既相信人类精神存在着普遍的基础,同时又承认不同民族和国家精神发展具有特殊性与多样性。他认为,我们生活在一个普遍人性原则起主导作用的年代,人性的自由发展已经成为普遍的目标。但是,人类的发展是以民族为中介实现的。语言既体现人类的共同性,又体现民族的个性。语言是人类交往的特殊中介,它自身就是主客观的统一体,是特殊的世界观,在这里,物质与思维、感性与理性等等因素构成相互作用的整体,因而,对语言的研究不仅是把握人类精神内在的普遍性和特殊性辩证关系的最好线索,也是克服从笛卡尔到康德的主客二元论的重要途径。因此,洪堡的语言哲学具有特殊的意义,它构成了德国哲学中语言学转向的开端。

在洪堡看来,语言是人类一切思维活动的根本条件。语言的产生

^① 参阅威廉·冯·洪堡:《国家的作用》,中国社会科学出版社1989年版,“译者的话”。

不能用人的主观意识或有目的的活动来解释,它起源于比个人意识更深的精神力量。语言不是人的产品,也不是民族的有意识的创造。“语言具有一种能让我们觉察到,但本质上却难以索解的独立性,就此看来,语言不是活动的产物,而是精神不由自主的流射(eine unwillkühliche Emabation des Geistes),不是各民族的产品,而是各民族由于其内在命运而获得的一份馈赠。”^①在洪堡看来,人是说话(Sprechen)的动物,这并不是说,语言是纯粹的符号和交流工具,而是说人的一切活动,包括思想和行为都是以语言为条件的。你思考某物就是使你的思想成为你思考的对象,语言使主观思想对象化成为可能。不是先有意识,再用语言进行表达。意识活动本身就是与语言交织在一起,离开了语言,人就无法思想。因此,他说:“人始终被束缚在语言的圈界内,无法在语言以外争得一个立足点。”^②语言的界限就是人的存在的界限。这样,语言就超越了意识哲学赋予的表达功能而获得了本体论意义。

洪堡认为,语言作为思维的基本条件是通过它的社会性得以实现的,言语行为的最根本特征是其交互性,即语言总是在我与你的交互性关系中发生的。人类在本质上是一种社会存在物,这不仅意味着在肉体 and 物质生产活动中,人与人之间是相互依赖的,更重要的是,人的一切思想活动也都是以他者为条件的。只有当主体既作为思想者,也作为自己思想的接受者时,思想过程才能完成。人的一切思考,包括独处状态的思考,也是以他人为条件的。当个人处在与他人无关的孤立状态时,他的思想仅仅是纯粹的表象,是无法表达的东西。只有当我们不仅把自己的思想视为“我”的思想,也把它设想为“你”的思想时,思想才能成为中介化的对象存在。而一个人之所以能使自己的思想对象

① 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,第20页。

② 《洪堡语言哲学论集》,姚小平编译,湖南教育出版社2001年版,第6页。

化,成为他人可以理解的观念,是因为有了语言。我与他者的对称性互换过程,正是语言过程本身。这种蕴涵在语言过程本身中的“你”与“我”的二元性就是社会性。一切语言都是对话,是以提问与应答为基础的,只有在交互性的对话中,在对他人谈话的倾听和反驳中,人们才能区别现实与幻想。“人只有向他人讲述,才能得知自己的语词是否是可理解的。”^①

语言不仅是人类思维发展的基本条件,也是一切文化和艺术发展的前提。就语言与文化关系来说,不是文化决定语言,而是语言决定文化。语言不是出于人的交际本能,而是人的精神的内在需要。“语言不应看做一种服务于理解的手段,而是应该视为一种自在的目的,即一个民族的思维和感知的工作……”^②世界作为可理解的事物的总和,只有通过语言才得以敞开。“对于人类精神力量的发展,语言是不可缺少的;对于世界观的形成,语言也是不可缺少的,因为,个人只有使自己的思维与他人的、集体的思维建立起清晰明确的联系,才能形成对世界的看法。”^③语言是人们思想交流的中介,只有通过语言,才能形成一个可以通过语言和解释共同参与的文化世界,创造出人类认识和实践的条件。

洪堡认为,每一种语言都是一种独特的世界观。它介于主观与客观之间,通过它个人与客观真理的存在领域发生联系。语言不只是表达已知真理的手段,更重要的是揭示未知真理的手段。语言的差异不是声音和符号的差异,而是世界观本身的差异。一切语言研究的根据和最终目的均在于此。在理论上我们可以假定,一切可知之物构成一个存在领域,它是客观的,独立于主体的。但是,对这一客观的未知领

① 靳希平、吴增定:《十九世纪德国非主流哲学——现象学史前史札记》,北京大学出版社2004年版,第54页。

② 《洪堡语言哲学论集》,姚小平编译,湖南教育出版社2001年版,第73页。

③ 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,第24页。

域,只能通过人的感知才能接近,而语言则是主观通向客观的道路。严格来说,世界不是存在于语言之外,而是存在于语言之间,语言把握的世界的总和就是世界本身。这就意味着对语言世界观的研究也是对世界本身的研究。语言不仅是客观世界转变为主观世界的中介,也是主观世界转变为客观世界的中介。洪堡说:“面对可知世界,语言是主观的存在,而当它面对人时,却又是客观的存在。”^①每一种语言都体现了人的普遍本性,在语言中人的主观性已经转化某种客观存在。一切真理的可能性都基于人与世界原有的同一性,但是,自从语言产生以后,这种同一性就是有中介的同一。语言成了揭示世界和人的本性以及它们之间关系之秘密的路标。语言与精神是不可分的。语言不是一件产品、人为的工具,而是源于精神自由自主的流射。人的精神的发展离不开语言,“即使在个人最孤寂的、与世隔绝的心态之中,精神的发展也必须借助于语言才能实现”^②。精神发展深深地与语言交织在一起,伴随着人类精神的每一个发展阶段。

洪堡不仅把语言视为思维和精神发展的根本条件,而且也把它看做集体同一性的建构、人的个性发展以及人类整个文明进步的条件。他认为,语言是民族精神的载体。民族作为一个相对稳定的、具有自己文化和思维方式的族群,是通过语言实现的。民族精神与语言之间有着密切的关系:“语言仿佛是民族精神的外在表现;民族的语言即民族的精神,民族的精神即民族的语言,两者的同一程度超过了人们的任何想象。”^③语言的形成是民族形成的重要标志。换言之,一个民族在其语言出现以前是不会存在的。因此,原生态的语言总是民族的语言。每一种语言都包含着属于某个人类群体的概念和认知方式,它为每一

① 《洪堡语言哲学论集》,姚小平编译,湖南教育出版社2001年版,第29页。

② 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,第43页。

③ 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,第50页。

个民族的个性发展提供了一条独特的路向。洪堡高度评价不同语言的并存和发展,人类精神的丰富和发展正是通过语言的这种多样性得以实现的。“人类特性完备地表现出来的形式是无限多样的,普遍的人类努力能否取得成功,完全取决于这一无限的多样性。”^①他反对把语言分为三六九等,认为一切语言都是人性的一部分,都分享着精神发展的可能性。语言的分化和相互作用过程实际上也是接近真理的过程。不同语言的民族应该是平等的,它们共同体现了人类精神的丰富性和多样性。

语言不仅是民族精神发展的重要条件,也是个性发展的中介。所谓“个性”在这里是指人类的本性和精神力量以特殊方式渗透到人的活动之中而构成一个和谐的人格整体。语言与个性的关系极为密切,“借助语言,极不同的个性通过相互传告各自的外向意图和内在感受而统一起来。心灵是最有力、最敏感、最深刻亦最富足的内在源泉,它用自己的力量、温暖以及深奥的内涵浇灌着语言,而语言则回应以一些相似的音,以便在他人身上引起相同的情感。”^②人在使用语言的交往过程中,不仅形成自己的个性,而且会逐渐变得更加完善和细腻。传统的主客体二元论哲学无法给予个性的形成提供合理的解释,因为个性不是在与客体的对立中,而是在与其他主体对话中形成的,语言作为主客观的同一体,它既提供了个性形成所需要的共同的文化世界,也提供了主体间相互交往以达到相互承认的必要中介。

语言的多样性及其发展也是理解文明进步的重要途径。洪堡认为,语言的差异具有世界历史意义,“我们必须把语言及其差异视为一种控制人类史的强大力量”^③。虽然人类历史过程“存在着一种从本质

① 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,第46页。

② 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,第30页。

③ 《洪堡语言哲学论集》,姚小平编译,湖南教育出版社2001年版,第71页。

上不可能被把握,从作用上也不可能被预先测知的精神力量”^①,但是,语言仍然为不同文明的相互影响和相互促进提供了现实的条件:“不同类型的[语言]特性汇同起来,赋予思维新的形式,并为随后的一代又一代人所继承;观念的力量与观念的领域同时成长,成为所有不辞辛劳、勇于开辟者的共同财富。”^②只要这个过程不被暴力中断,人类的无限进步是必然的。实际上,洪堡在这里是把康德的目的王国的理念语言学化了,语言成为实现历史隐秘目的的重要保证。

洪堡认为人类历史发展过程不能用外在因素和影响来解释,而要代之以“内在力量原则的假设”^③,即相信历史是有内在目的的,尽管具体的历史可能存在着反复,但是,“人类从整体上说来是在不断地走向完善”^④。人类历史不仅是外在事件之间的联系,更是以自由为理念的。这种理念就是人的能力的全面发展,但是,这个理念不是现实的彼岸,而是渗透在以语言为中介的人的一切思想和行动之中。语言是沟通现实与未来的桥梁。

作为语言哲学的奠基者,洪堡对当代语言学和哲学都有着重要影响。他关于语言起源的“内在力量假设”,是乔姆斯基的转化生成语法的来源;他提出的“语言是一种特殊的世界观”已经成为文化哲学的理论基础;他关于语言结构的二元性和主体交互性的概念为现代哲学超越意识哲学困境,为解决哲学面临的主客关系、个人与集体、文化与自然、自由与必然等等问题提供了新的路径。洪堡的思想既是19世纪德国哲学瑰丽风景线的一部分,也是当代人类思想的重要资源。

① 威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1997年版,第18页。

② 《洪堡语言哲学论集》,姚小平编译,湖南教育出版社2001年版,第70页。

③ 《洪堡语言哲学论集》,姚小平编译,湖南教育出版社2001年版,第31页。

④ 《洪堡语言哲学论集》,姚小平编译,湖南教育出版社2001年版,第38页。

第五章 德国浪漫主义运动的“掌柜” ——施莱格尔兄弟

在对德国古典哲学的探索中,德国浪漫主义运动常常处于边缘化的状态中,甚至完全越出了探索者们的视野。其实,德国浪漫主义运动不仅对同时代及以后时代的德国哲学家的思想产生了重大的影响,而且它本身就构成了德国古典哲学发展中的一个内在环节。正如罗素所说的:“孤独本能对社会束缚的反抗,不仅是了解一般所谓的浪漫主义运动的哲学、政治和情操的关键,也是了解一直到如今这运动的后裔的哲学、政治和情操的关键。在德国唯心主义的影响下,哲学成了一种唯我论的东西,把自我发展宣布为伦理学的根本原理。”^①这段话表明,罗素把“孤独本能对社会束缚的反抗”理解为浪漫主义运动的一个基本特征,而这个特征已经对同时代和以后时代的德国哲学的发展产生了重大的影响。

众所周知,浪漫主义并不是德国独有的现象,而是从18世纪末到19世纪初整个欧洲发生的一个重要的思想运动。毋庸讳言,卢梭是欧洲公认的浪漫主义运动之父。如果说,法国浪漫主义运动始于卢梭,并于王政复辟后,在维克多·雨果的文学作品中达到高潮的话,那么,德国和英国的浪漫主义运动也受惠于卢梭,它们分别发端于18世纪末和19世纪初,并各自在雪莱、施莱格尔兄弟的作品中获得了典型的表现

^① 罗素:《西方哲学史》(下卷),商务印书馆1981年版,第222页。

形式。下面,我们着重探讨德国浪漫主义运动的概况及作为这一运动的核心人物——施莱格尔兄弟的主要思想。

第一节 德国浪漫主义运动概述

正如我们在第一章中已经指出过的那样,斯宾诺莎把实体理解为上帝,理解为自然。正是在他的思想的启发下,作为诗人的歌德和作为哲学家的谢林都把自己的注意力转向自然。事实上,正是这个转向促成了德国古典哲学在其发展进程中从费希特的主观唯心主义转向谢林的客观唯心主义。A. B. 古留加还提醒我们:“在德国哲学返回自然的路上,还有一个路标,那便是浪漫主义。浪漫主义的产生与所谓耶拿小组的活动相联系,弗里德里希·施莱格尔(1772—1829)、他的哥哥奥古斯特·威廉·施莱格尔(1867—1845)、路德维希·蒂克(1773—1853)、弗里德里希·哈登贝克(曾化名诺瓦利斯,1772—1801)都是该小组的核心人物……早期浪漫主义虽说主要是个文学—艺术流派,然而却对理论思想的命运发生过有力的影响。”^①显然,在古留加看来,德国浪漫主义运动也是促使德国古典哲学从注重“自我”的主观唯心主义转向注重“自然”的客观唯心主义的思想要素之一。

如果说,A. B. 古留加十分重视德国浪漫主义向自然返回的这一基本特征的话,那么,海涅则更深刻地揭示了它的实质和历史渊源:“德国的浪漫派究竟是什么东西呢?它不是别的,就是中世纪文艺的复活,这种文艺表现在中世纪的短歌、绘画和建筑物里,表现在艺术和生活之中。这种文艺来自基督教,它是一朵从基督的鲜血里萌生出来的苦难之花。……这朵花绝不难看,只是鬼气森然,看它一眼甚至会在我们心

^① A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社1993年版,第173页。

灵深处引起一阵恐怖的快乐,就像是痛苦中滋生出来的那种痉挛性的甘美的感觉似的。在这点上,这朵花正是基督教最合适的象征,基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的极乐之中。”^①在宗教改革时代,天主教的文艺在欧洲变得越来越衰弱了,取而代之的则是文艺复兴运动以来重新被发现的希腊文艺,而希腊文艺的复兴又导致了新古典文艺思潮的形成和发展。这种新古典主义的文艺思潮,在法国国王路易十四的时代达到了辉煌的成就,它也通过莱辛的媒介作用,对歌德、席勒等人产生了一定的影响。

海涅告诉我们,正当以歌德为代表的新古典主义的文学作品风靡德国的时候,“就是这种文学在上世纪末遭到了德国一个新兴流派的反对,这个流派我们称之为浪漫派。我们知道,这派的掌柜是奥古斯特·威廉·施莱格尔和弗里德里希·施莱格尔两位先生。这两兄弟和许多跟他们志同道合的文人雅士不时在耶拿盘桓。这是他们的中心,新的美学教条就从这里传播开去。我之所以说教条,因为这个流派一开始就是以评判过去的艺术作品并给未来的艺术作品开药方起家的。在这两个方面为美学批评都立下了巨大的功劳。”^②从思想倾向来看,浪漫主义是对新古典主义和启蒙精神的反动。当时,人们都认为,这一思潮是从费希特的唯心主义和谢林的自然哲学中产生出来的,海涅不同意这种流行的见解。他认为,尽管费希特、谢林一度也在耶拿大学执教,曾对浪漫派某些成员的思想产生过一定的影响,但从总体上看,浪漫派的“掌柜”施莱格尔兄弟缺乏系统的哲学思想。他们对现代文艺大致上采取视而不见的鸵鸟政策,甚至对其进行激烈的抨击;他们对文艺未来发展方向的预言也显得苍白无力。然而,在对过去时代的文艺,尤其是中世纪文艺的复兴方面,他们是不遗余力的,而且对当时德国乃至欧洲的文艺界产生了相当的影响。

① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第11页。

② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第29页。

施莱格尔兄弟出生于萨克森地区一个历史悠久、声名卓著的新教家庭。他们的父亲是一位具有启蒙思想和文学修养的神学家。在七个兄弟姐妹中,施莱格尔兄弟是最年幼的。哥哥奥·威·施莱格尔从小就因自己的才华而成了整个家庭宠爱的对象,但弟弟弗·施莱格尔却生性孤独、性格内向,因而被托付给亲戚去抚养。奥·威·施莱格尔高中毕业后就读于哥廷根大学。他放弃神学而专攻语文学,显示出这方面的卓越的才华。而弗·施莱格尔却在15岁的时候被父亲送到莱比锡的一家银行里当学徒。他对这个职业实在缺乏兴趣,于是跑回家里,通过自学补上了高中教育中耽误的课程,通过了大学入学的资格考试。1790年,他也进入哥廷根大学攻读法律,并博览群书,尤其是深入研究了斯宾诺莎、康德、赫尔德、赫姆斯特休斯、温克尔曼等人的著作。他在对古代文艺思想的探讨中已经显露出杰出的才华。1791年,奥·威·施莱格尔结束了学业,因不愿意在哥廷根人文高中当教师,前往阿姆斯特丹,在一位富商家中担任家庭教师。弗·施莱格尔因为社交而债台高筑,为了摆脱这样的局面,他于1794年前往德累斯顿,并在以后的两年半时间里潜心探索希腊文艺,完成了一系列重要的研究论文。正如他的传记作者恩斯特·贝勒所说的:“在这两年半中,他并不仅仅完成了那些论述古典文学史的精湛的论文,除此以外,还创造了一套文学理论和历史哲学。对于他后来的整个创造,尤其对于他所提出的浪漫诗的理论,他的文学理论和历史哲学起着决定性的作用。”^①

1795年12月,奥·威·施莱格尔应席勒的邀请,赴耶拿担任《季节女神》杂志和《文学汇报》的编辑工作,并在那里定居下来。1796年,弗·施莱格尔因莱夏特之邀,加入了《德意志》杂志编辑部,并于夏季也来到了耶拿。然而,弗·施莱格尔一到耶拿就陷入了与席勒的思想冲突之中。1796年5月,席勒乘机解除了自己与奥·威·施莱格尔之间的文学联系,从而等于向文学界公布了自己与施莱格尔兄弟之间的

^① 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店1991年版,第34页。

紧张关系。歌德试图调解他们之间的紧张关系,他发现矛盾的焦点集中在弗·施莱格尔的身上,因而建议他离开耶拿。1797年6月中旬,弗·施莱格尔离开耶拿,到了柏林,组成了一个浪漫派的文学圈子。除了他们兄弟俩,还有蒂克、诺瓦利斯等人。弗·施莱格尔也结识了施莱尔马赫,并与后者成了莫逆之交。弗·施莱格尔在与许多文学杂志有了不愉快的关系以后,决定自己创办一家文学杂志。“于是,《雅典娜神殿》,这个可视为德国早期浪漫运动最重要的文学宣言的杂志,便从这些思考中出世了。”^①1798年5月,《雅典娜神殿》创刊号问世,到1800年8月,共出版了六册。其中最引人注目的是由451条断片组成的《雅典娜神殿断片集》,它主要出自弗·施莱格尔的手笔。弗·施莱格尔还于1799年出版了轰动一时的小说《路琴德》。同年秋,他再度离开柏林,迁居到耶拿,与乃兄会合。1800年10月,弗·施莱格尔在耶拿大学哲学系获得了编外讲师的身份,但科班出身的谢林排挤了他。1801年4月,他在郁郁不得志的情况下离开了耶拿。同年,由于奥·威·施莱格尔的妻子卡罗琳娜投入谢林的怀抱,奥·威·施莱格尔与卡罗琳娜的婚姻宣告破裂。他也与弟弟一样,愤而离开耶拿,前往柏林。

在耶拿期间,奥·威·施莱格尔潜心于莎士比亚剧本的翻译,至1801年已译出16个剧本,在德国文学界产生了重大的影响。在1801—1803年间,他接连三个冬天在柏林开设文学讲座。1803年12月,他在巴黎遇见了斯达尔夫人。斯达尔夫人邀请他担任自己子女的家庭教师,他陪同夫人游历了欧洲许多国家,直到夫人于1817年逝世为止。从1818年起,他开始担任德国波恩大学的印度语言学教授。由于与上层人士交往甚密,他乘机恢复了他家的贵族称号。1827年,他重返柏林,开设了美学讲座,但再也没有什么新思想了。正如海涅所嘲讽的:“他在柏林呆了四个礼拜,出尽了洋相,使全城为之捧腹。他已

^① 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店1991年版,第83页。

经变成一个虚荣心十足的老傻瓜，到处被人愚弄。”^①

弗·施莱格尔于1802年7月抵达巴黎，在以后的两年时间里，他在巴黎开设了关于文学史的多个讲座。正如恩斯特·贝勒所指出的：“在巴黎涌出来的这些新主题不论数量多么可观，这些论文万变不离其宗，总还是在《雅典娜神殿》的文化世界里运动，并使得浪漫派文学看起来是一个主要致力于重新解释文学和哲学的潮流。但是就在这几年中，用浪漫精神渗透‘一切艺术和科学’的主张也日益受到认真对待。”^②这似乎表明，浪漫派的影响还在继续扩张之中。1803年，由施莱格尔兄弟策划、蒂克主编的《欧罗巴》杂志的创刊号问世，继续传播浪漫派的文艺观念，但这份杂志到1805年就停刊了。值得注意的是，弗·施莱格尔在巴黎期间开始学习梵文，从而在德国开创了对印度语言文学的研究。在他的影响下，奥·威·施莱格尔也致力于对印度语言文学的翻译和研究，并取得了很大的影响。当弗·施莱格尔在巴黎的求职活动失败后，因朋友的邀请，他于1804年返回到德国科隆，试图在正在筹备中的科隆大学中担任教职。后来，由于这所大学的筹建搁浅，为了维持生计，在以后的三年中，他不得不在科隆开设了关于文学史研究方面的公开的讲座。1808年，他出版了《论印度人的语言和智慧》一书。同年4月，他与妻子多罗苔娅一起改宗天主教。正如恩斯特·贝勒所指出的：“从外表上看，这次浪漫主义首领的改换门庭引起人们的震惊，出乎人们的预料，这个事件也的确称得上那几年中文学界耸人听闻的大事件，与之相比，《路琴德》事件只是不足道的小事。然而从施莱格尔的精神变化过程来看，这次改宗不过是一个长期发展合乎逻辑的最后一幕。”^③从1809年春起，由于乃兄的推荐，弗·施莱格尔开始在维也纳奥地利政府中担任宫廷秘书和其他职务，并在其开设

① 张玉书编选：《海涅选集》，人民文学出版社1983年版，第86页。

② 恩斯特·贝勒：《弗·施莱格尔》，三联书店1991年版，第113页。

③ 恩斯特·贝勒：《弗·施莱格尔》，三联书店1991年版，第121页。

的文学讲座的基础上,出版了巨著《古今文学史》(1814)。1818年,他被免除了所有的政治职务后,专心致志地从事研究和写作活动。在1820—1823年间,他又创办了一份新的杂志《协调与一致》,体现出神秘主义的思想倾向。1827年,由于奥·威·施莱格尔发表了一本小册子《澄清误解》,对弟弟改宗天主教极尽嘲讽之能事,兄弟俩终于彻底决裂。1829年,弗·施莱格尔逝世于德累斯顿。

在德国浪漫主义运动中,除了施莱格尔兄弟,路德维希·蒂克也是一位重要的人物。蒂克出生于柏林,先后在哈勒、哥廷根等大学学习神学、历史学、文献学等课程。从1794年起开始创作并发表小说和戏曲。1797年在柏林结识了施莱格尔兄弟,尽管他已经发表了不少作品,但缺乏文学理论,正如恩斯特·贝勒所指出的:“作为诗人,尤其是小说家,他却给正在成长壮大的浪漫派注入了新鲜的元素。在他的诗作里可以听到一种闻所未闻的音调,弗里德里希·施莱格尔把这种新旋律的特征描述为‘想象的、感伤的、刺激性的和音乐性的’,并把它们作为本质的组成部分收进浪漫理论。此外施莱格尔在发掘莎士比亚时,也离不开蒂克,而蒂克还以他的塞万提斯《堂·吉珂德》的典范译本丰富了浪漫主义的文学理论。”^①蒂克很快就成了施莱格尔兄弟浪漫派圈子中的核心人物。他不但成了《雅典娜神殿》的主要撰稿人之一,而且甚至成了《欧罗巴》的主编。在1803年12月16日致弗·施莱格尔的信中,蒂克这样写道:“要理解心灵,只有一个关键,而你至今还不愿承认这一点,这个关键就是基督教的天启……我感到有一种压力在驱使我把这个事实告诉你,告诉一个在我的生活中开辟了一个新时代、我有如此之多的感谢话语要对他说的挚友,这就是你。我不知道你是否完全明白我的意思,但我知道你将会津津有味地品评我的话,我向你作了这番解释之后,我们将比以往更坦率、怀着更多的信赖敞开心扉。”^②这段

① 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店1991年版,第73页。

② 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店1991年版,第110页。

话既表明了德国浪漫主义运动的宗教特征,也显露出蒂克对弗·施莱格尔的近乎崇拜的心理。弗·施莱格尔去世后,蒂克曾写信给他的遗孀多罗苔娅,表示愿意整理、出版他的遗著,但多罗苔亚并没有满足蒂克的愿望,而把遗著整理的优先权给了死者晚年的好友——C. H. J. 温迪施曼。

按照海涅的看法,蒂克是以三种不同的风格从事写作的。在结识施莱格尔兄弟以前,他以第一种风格写作,他所创作的短篇小说和长篇小说都是缺乏诗意的。在结识施莱格尔兄弟以后,他主要创作讽刺喜剧,从而形成了他最具原创性和影响力的第二种写作风格。海涅这样写道:“蒂克一经接触施莱格尔兄弟,他所有的幻想、心灵、机智的宝藏便纷纷显现。钻石熠熠生辉,明珠晶莹光润,那里面奇幻的红宝石尤其光彩夺目,关于这颗红宝石,浪漫派诗人当年曾经说个没完唱个不停。这个丰富的胸怀是施莱格尔兄弟进行文学征伐时提取战争费用的真正宝库。”^①正是通过蒂克的讽刺喜剧,“反讽”构成了整个浪漫主义运动的重要特征之一。在施莱格尔兄弟垮台以后,蒂克沉默了很长一段时间,又公开露面了,但他形成了第三种写作风格。这种新的写作风格竟然来了个一百八十度的大转弯。如果说,在第二种写作风格中,蒂克狂热地站在天主教传统的立场上,猛烈地攻击新教教会和启蒙运动,那么,在第三种写作风格中,他完全站在反对浪漫主义式的狂热的立场上,把塑造最新的市民生活和市民形象视为自己的最高任务。他在这方面的作品也引起了人们的广泛关注。海涅为此而总结道:“他的第一种风格表现出他还啥也不是;他的第二种风格表现出他是施莱格尔兄弟的忠实侍卫;他的第三种风格表现出他是歌德的模仿者。”^②

在德国浪漫主义运动中,诺瓦利斯也是一个核心人物。他出生于曼斯菲尔附近的上维德斯泰德。18岁时进入耶拿大学,后又转学于

① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第93—94页。

② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第97页。

莱比锡大学和维滕堡大学,攻读法学。1792年结识了弗·施莱格尔。1794年起在滕施台特地方事务所当官员。同年11月,他认识了一位13岁的女孩索菲·封·库恩,后来订了婚。1797年3月19日,年仅16岁的未婚妻病逝,他受到沉重打击。同年,他转至魏森菲尔斯盐厂工作,并在弗莱堡大学攻读矿物学。他渐渐地成了施莱格尔兄弟圈子中的核心人物。1800年,他在《雅典娜神殿》上发表的《夜之赞歌》实际上就是对他的未婚妻的悼亡诗。1801年3月25日,他因肺结核病逝于魏森菲尔斯,年仅29岁。^①与蒂克一样,诺瓦利斯也十分崇拜弗·施莱格尔。在1800年致弗·施莱格尔的信中,他曾经这样写道:“如果有谁称得上这个时代的圣徒,有谁天生就是圣徒的话,那么这就是你。一个新的宗教,即虔敬——在现代这还是第一个——正在各地蓬勃兴起,而你就是这个新宗教的保罗。随着这个新宗教的诞生,世界历史翻开了新的一页。你深晓时代的隐秘。——革命对你产生了所能产生的一切影响,或者说,尘世间出现的神圣革命是由复数的救世主所组成,而你便是其中看不见的一员。一想到你是我的朋友,你对我吐露心曲,一种欣然的感觉就使我活力顿生。我知道,在许多事情中我们原是一体,因为我们的生命与死亡都为着同样的希望和同样的追求。”^②从这段话中,可以看出诺瓦利斯对弗·施莱格尔的无限崇拜的心理,他与蒂克一样,从而也与弗·施莱格尔一样,有着一种深刻的宗教认同。事实上,从他作于1799年的长诗《圣歌》的一个段落中也可见出他内心的真实意向:

常使我们畏惧的神明,
现在已成为我们的,
不论在南方或是北方,

^① 《德国浪漫主义诗人抒情诗选》,钱春绮译,江苏人民出版社1984年版,第44—45页。

^② 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店1991年版,第187—188页。

很快激发出天国的蓓蕾。

就让每朵花苞无限忠诚，

在天主的花园里迎候我们。^①

显然，诺瓦利斯的诗作就像他本人一样是病态的、不健康的，他甚至把最富有感性含义的花苞也变成了天主的侍从。

海涅在《论浪漫派》一书中告诉我们：“两位施莱格尔先生指望他们那派的诗人写出一批杰作。既然他们不可能为这批杰作提出一套切实的理论，便把古代最优秀的作品推崇为榜样，并使他们的门徒能接受这些作品，以此来弥补提不出理论的缺陷。受到推崇的主要是中世纪基督天主教艺术的作品。莎士比亚处于这种艺术的边缘，已经具有新教的明快，向着我们现代展颜微笑。”^②显然，浪漫主义运动向中世纪天主教文艺的回归，必定与当时追求理性、进步和自由的主导精神——启蒙精神发生激烈的冲突。事实上，深受莱辛和赫尔德启蒙思想影响的歌德，也与施莱格尔兄弟及整个浪漫主义运动处于思想上的某种对立之中。

1817年，歌德在其主编的《艺术与古代》杂志的第2期上，发表了他的朋友海因利希·迈耶的论文《论基督教的爱国主义的新德意志艺术》，激烈地抨击了以施莱格尔兄弟为代表的德国浪漫主义的艺术方向。正如海涅所评论的：“歌德仿佛用这篇文章在德国文坛上发动了他的雾月十八政变；他极为粗暴地把施莱格尔兄弟赶出庙堂，并且把他俩的很多最热心的弟子争取过来，那些早已不能容忍施莱格尔督政府的群众，向他欢呼喝彩，这样歌德便在德国文坛上奠定了他的寡头统治。从此以后，再也无人谈起这两位施莱格尔先生；只不过偶尔还有人提到他们，就像现在有时还有人说起巴拉斯和哥依埃一样。大家再也

① 《德国浪漫主义诗人抒情诗选》，钱春绮译，江苏人民出版社1984年版，第48页。

② 张玉书编选：《海涅选集》，人民文学出版社1983年版，第30—31页。

不谈浪漫主义和古典文艺,谈来谈去尽谈歌德。”^①

我们上面简要考察的主要是德国浪漫主义运动的早期表现形式。实际上,作为文艺领域里的一股重要思潮,它在德国获得了长足的发展。在我们上面论述到的这些人物之后,还有一长串重要的人物,如布伦坦诺、阿尼姆、克莱斯特、富凯、沙米索、艾欣多夫、缪勒、乌兰特等等。更重要的是,尽管以施莱格尔兄弟为代表的德国早期的浪漫主义运动没有形成系统的哲学理论,但它的一些基本观点给发展中的德国哲学打上了深深的烙印。

第二节 奥·威·施莱格尔

由于奥·威·施莱格尔与法国的斯达尔夫人过从甚密,人们常常是通过斯达尔夫人的作品才认识他的。尽管人们在谈论到德国的浪漫主义运动时,常常以“施莱格尔兄弟”的方式来称呼他和他和弟弟弗·施莱格尔,但熟知内情的人们都知道,弗·施莱格尔才是德国浪漫主义运动的真正灵魂。比如,海涅在《论浪漫派》一书中就这样告诉我们:“弗里德里希·施莱格尔比奥古斯特·威廉先生更为重要;事实上,后者也只是依靠他兄弟的思想为生,他的本事便是把他兄弟的思想书写成文。”^②

当然,海涅上述刻薄的评论并不表明奥·威·施莱格尔在文学上一无造就。事实上,海涅也没有否认他在某些方面所取得的重大成就。他写道:“要说奥·威·施莱格尔在文学上的功绩,我首先又得称赞他是一位卓越的翻译家。在这方面,他无疑地作出了无与伦比的贡献。尤其是他译的莎士比亚的剧本,更是出类拔萃,不可超越。也许除了格

① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第47—48页。

② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第70页。

利斯先生和伯爵普拉滕先生之外,要数奥·威·施莱格尔先生是德国最伟大的韵律学家了。在其他方面他即使不是第三流的人物,最多也只是第二流的人物。在美学批评方面,我已经说过,他缺少一种哲学为基础,其他的同时代人,尤其是索尔格,远远在他之上。……施莱格尔先生倘若不是中途改弦更辙,改学梵文,他在古代德语的研究方面说不定会建树更大。可是古代德语已经不再时髦,搞搞梵文可以重新大出风头。就是在梵文方面,他也不过是半瓶醋,他的思想还是由他兄弟弗里德里希启发的。”^①平心而论,海涅对他的评价基本上是公正的。事实上,在《诗人自咏》中,奥·威·施莱格尔也是这么评价自己的,不过在口气上显得有点妄自尊大罢了:

艺术和诗歌的世界主义者,
我以一切形式公布出来。
英国天才莎士比亚,通过我
在德国又找到一个祖国。
不列颠在印度居统治地位,
我在古印度寻古代智慧的神髓;
我把罗摩的事迹公诸同好,
当初跋弥曾捧得那样崇高。
因此我用英雄的印鉴戒指盖章,
接受奖励我的劳绩的奖赏。^②

在我们看来,尽管奥·威·施莱格尔不如他的弟弟那么思想敏锐,我行我素,但他所做的工作,包括他最负盛名的翻译工作,仍然属于德国浪漫主义运动的一个重要的侧面。此外,尽管他缺乏系统的哲学思想,他对法国新古典主义文艺的评论也有吹毛求疵之嫌,但当他批评当

^① 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第75页。

^② 《德国浪漫主义诗人抒情诗选》,钱春绮译,江苏人民出版社1984年版,第39页。

时的时髦思潮,如启蒙思潮时;当他赞扬古代文艺,特别是中世纪文艺时,可以说是思如泉涌,也不乏真知灼见。下面,我们对他的哲学、社会和文艺理论做一个简要的探索 and 解析。

一、对启蒙运动的反思和批判

在《启蒙运动批判》一文中,奥·威·施莱格尔开宗明义地指出:“我们这个时代在看法和观念上引以为自豪的所有的一切,都可以归结在启蒙运动这个由时代本身构造出来的概念中,最终又可以还原为宽容、思想自由、出版自由、博爱,及诸如此类有过之而无不及的说法。然而我们还必须对这一切作一个非常简短的考察。”^①作为一个批评家,奥·威·施莱格尔敏锐地觉察到,启蒙运动及其观念构成了这个时代的主题。因为启蒙运动不仅提出了自己的原则和观点,而且试图消除狂妄、偏见和谬误,以便传播正确的见解;启蒙运动不仅提出了自己的政治理论,力图对国家和政府进行改革,而且打算把全部科学置于自己的治下,以至于不但出现了启蒙数学、启蒙物理学、启蒙历史观,甚至还出现了启蒙神学;启蒙运动不仅形成了一种通俗的哲学,而且这种哲学还许诺,要把陷于迷信、迷茫和黑暗中的人们置于纯粹的光明之中。“启蒙”的含义也正是如此。然而,在奥·威·施莱格尔看来,启蒙运动所许诺的东西不但是难以实现的,而且其原则、观点和导向本身就存在着难以克服的问题。

(1)启蒙运动把“功利”和“有用”作为自己追求的目的。奥·威·施莱格尔指出:“鉴于启蒙运动在任何领域都是行程及半便戛然而止,只能使真理自身沦为一种无条件的追求,所以它所要求于真理的,似乎必然是某种别的东西而非真理本身,简言之,是有用和适用。在这里,使真正的善(真仅是其中的一部分,一个方面)臣服于功利的这种

^① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第374页。

本末倒置的思维方式昭然若揭。”^①那么,奥·威·施莱格尔所批评的“功利”和“有用”究竟是什么意思呢?在他看来,指的是促进“身体的幸福”或“感官的享受”,而这种追求的结果不但是“使理性成为感官的奴婢”,而且也从根本上取消了诗与神话:“这个唯功利是举的潮流,如果一贯到底贯彻下去的话,必将与诗彻底分道扬镳;启蒙状态对此的真实思虑又归结到这个数学家的问题上来了:通过诗可以证明什么?正当人们把神话打入迷信的层次时,一切虚构的源泉便枯竭了,象征也就从自然中消逝得无影无踪。”^②奥·威·施莱格尔认为,诗、艺术和美不但不能归结到“有用”或“功利”的层面上,而且它们之间的关系本质上是对立的。一旦从单纯的“有用”或“功利”的层面出发去看待诗、艺术和美,实际上也就等于把它们取消了。此外,奥·威·施莱格尔还谴责道:“启蒙运动自然也混入了道德之中,并在其中造成极大的破坏。凡不愿屈就尘世事务的有用性的德行,启蒙运动按照它经济的倾向一律斥为过度紧张和空想。”^③总之,启蒙运动者们按照有用性的原则区分出两个世界:一个是有用的世界,另一个是无用的世界,而第二个世界则被他们视为完全无意义的世界而加以排斥。

(2)启蒙运动把思维的经济性或简单化视为自己的原则。奥·威·施莱格尔告诉我们:“左右启蒙运动者的乃是经济的原则,所以这个原则也是精神的,只能解决尘世间事务的能力,即身陷于纯然的有限性囹圄之中的理智,启蒙运动者们在其间把它也投入了使用并借此贸然直取理性最高的任务。”^④奥·威·施莱格尔指责启蒙运动者们低估了外部世界乃至最高实在的复杂性,试图用像数学公式一样简单化的原理去解释一切,或试图对圣经中的《创世记》的语言进行可笑的拙劣的模仿:只要上帝说有光,于是大地上就有了光。在他们的眼中,一切

① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第376页。

② 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第390页。

③ 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第381页。

④ 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第376页。

都变得那么简单。比如,他们把处处挡住他们去路的本真的非理性当做未启蒙状态大加鞭挞,完全没有考虑到“非理性”问题的复杂性。假如理性象征白天和光明,那么非理性则象征夜晚和黑暗。事实上,理性与非理性、白天与夜晚、光明与黑暗都是相反相成,不可分离地关联在一起的。而诗学(即文学艺术)正是要表现这样的冲突,如果把非理性、夜晚和黑暗都取消的话,不但人们无法理解理性、白天和光明,而且连诗学也只好被取消了。奥·威·施莱格尔写道:“古老的宇宙起源说早已说过,夜是万物之母,现在,这个说法在每个人的生活中又东山再起:人们认为,世界脱胎于泰初的混沌,通过爱与恨、同情与反感的相互作用而成形。生活的魔力赖以存在的基础,正是一片黑暗,我们存在的根正是消失于其中以及无法解答的奥秘之中。这就是一切诗的魂。而启蒙运动缺乏对于黑暗的最起码的尊敬,于是也就成了诗最坚决的敌人,对诗造成了一切可能的伤害。”^①从这段话可以看出,与启蒙运动者们的经济的、简单化的思维比较起来,奥·威·施莱格尔的思想显得更加现实,也更富于思辨性。

(3)启蒙运动只肯定感性印象,而完全否定了想象力的作用。众所周知,英国、法国和德国的启蒙学者们都深受洛克思想的影响,而这种思想“向所谓天赋观念宣战,力图揭示一切事物是怎样通过感性印象逐渐刻到精神的白板上,即精神空无一物的无之上,以作为哲学的铁丹;这门学问不理睬人心中的合规则性,靠着观察心境什么时候、在这种那种环境中发生,便以为探到了心境的自然的踪迹。仗着这种学问启过蒙的人们于是自信有权把所有越出他们感官的感受性的现象,统统视为病相,并随时都慷慨地以狂热和荒谬的名字相与。他们完全没有看到想象的权利,只要有办法,就把人们从想象的病态中彻底治

^① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第378页。

愈。”^①比如,梦就是充满诗意的现象,在梦中,想象力会自由地驰骋,作出各种游戏来。不同的民族对梦有着不同的解释。有的把它理解为对未来的预见,有的把它理解为与逝者的交谈,有的把它理解为灵感的爆发,有的把它理解为感情的释放,等等。奥·威·施莱格尔认为,人们的精神世界是极其丰富多彩的,决不能用单纯的感性表象去解释它。事实上,精神世界的丰富多彩恰恰体现在超感性的思想领域里,而想象力在这个领域里发挥着极其重要的作用,但启蒙运动者们却普遍地忽略了这一点。

(4)启蒙运动试图把人们从恐惧与神秘中解放出来,但这个目标是不可能实现的。奥·威·施莱格尔认为,启蒙运动要把人们从对迷信的恐惧中解放出来,但他看不出恐惧有什么可怕。相反,他认为,每一种恐惧都有一种信心与之相对立,以便与恐惧保持平衡,而且信心也正是从恐惧那里获得自己的价值的。既然有对未来悲观的预感,也就有幸运的预兆;既然有险恶的妖术,也就有治疗这种妖术的符咒;既然有鬼怪,也就有祈祷和咒语来解救;既然有恶的精灵来侵扰,也就有天使来提供帮助。“解救人们于恐惧(我这里指的不是对某种被规定的东西的恐惧,有胆魄的人在与这种恐惧的抗争中会使自己坚强起来;我指的是对某种未知事物的想象的恐惧和害怕),不论人怎样形容恐惧的对象,启蒙运动永远也做不到,因为这种恐惧也是我们存在的原始组成部分之一,证明这一点很容易。”^②毋庸讳言,奥·威·施莱格尔肯定恐惧在人类生活中是无法消除的,因为它“也是我们存在的原始组成部分之一”。这一见解无疑是深刻的,但他把两种不同的“恐惧”混淆起来了。显然,作为存在的原始组成部分的恐惧是合理的,但对迷信的恐惧则是不合理的。在这个意义上,启蒙运动者们力图消除对迷信的

① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第379—380页。

② 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第381页。

恐惧并没有错,他们的不足在于没有全面地理解恐惧的含义及其他在人类生存活动中的根基。同样地,启蒙神学也力图建立一种理性范围内的宗教,即摒弃宗教的一切神秘性,使它变得完全可以被理解。奥·威·施莱格尔认为:“用可理解性来解释一切事物,这些做法的不合理性在这里达到了登峰造极的地步,因为完全由矛盾织成的人,不跌进不解之谜的深渊,是不可能洞观无形和永恒事物的。此外,作为宗教的器官的想象,和给予无限事物以一个象征的、尽可能个性化的说明的必要性,在这个神学中被忽视了。”^①也就是说,宗教作为宗教,它不同于其他科学与哲学的地方恰恰在于它具有某种神秘性,如果完全取消这种神秘性,把全部宗教学说变得可以理解,实际上宗教也就不复存在了。在我们看来,无论是启蒙运动者们也好,还是作为他们的批评者的奥·威·施莱格尔也好,在探讨神秘性问题时,都没有把两个不同的对象——宗教和宗教学——区分开来。也就是说,人们至多只能使宗教学变得完全可以理解,但却永远无法使宗教变得完全可以理解。

(5)启蒙运动把宽容视为自己的理想,实际上体现出来的却是傲慢,助长的则是普遍的淡漠主义。奥·威·施莱格尔指出,启蒙运动者们喜欢在宗教和政治的领域里谈论“宽容”,然而,“宽容一词,不管听起来如何朴素如何平和,其中却包含着极大的傲慢。还是让我们先问一问,其他人,与我们思想不同的人,会在多大程度上容忍和忍耐我们。”^②比如,当有人试图以严肃的态度来对待基督教,或对宽容者们视为奇异的东西怀有宗教式的信仰的时候,“宽容马上就现了原形,暴露出那个它赖以生存的信条:除了宗教之外,一切都应受到宽容”^③。在奥·威·施莱格尔看来,启蒙运动者们谈论的“宽容”实际上都是有条件的,在宗教领域里尤其是如此,而他们之所以那么喜欢谈论这个词,

① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第382页。

② 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第384页。

③ 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第384页。

因为这个词体现出一种居高临下的气势,体现出自己站得比被宽容方更高。总之,体现出来的是主观方面的傲慢。另外,作为观念,宽容“恰恰相反产生了疑问,即宽容是不是改头换面的淡漠主义;因为,一个人对于他所感兴趣的人在重大事情上是否与他意气相投,决不可能无动于衷”^①。比如,对重大政治观点上的差异,如果完全以宽容对待之,则实际上助长的只能是淡漠主义。其实,在这里,无论是倡导宽容的启蒙运动家们,还是对宽容采取质疑态度的奥·威·施莱格尔也好,对宽容问题的内涵都缺乏深入细致的分析。对宗教信仰上的异端和异教、对政治见解上的持不同政见者如何实施宽容政策,是一个非常复杂的问题,很难笼统地加以叙述。但不管如何,启蒙运动者们对宽容的倡导从历史上看具有积极意义,而奥·威·施莱格尔在这里重点反省的则是宽容现象的负面的效果,其中也确有值得我们重视的地方。

总之,尽管当时欧洲的启蒙运动具有历史的进步意义,奥·威·施莱格尔对启蒙精神的概括也存在不少偏颇之处,比如,启蒙精神的核心是“理性法庭”,而不是洛克式的“感性表象”;启蒙精神坚持的“有用”或“功利”,相对于传统的、经院式的烦琐争论来说,无疑是一个进步;等等。但总的看来,奥·威·施莱格尔对当时启蒙运动中出现的种种负面现象的反思和批评,对于我们全面地认识启蒙运动的历史作用来说,仍然具有不可磨灭的意义。事实上,整个浪漫主义思潮也就是对启蒙运动及其思潮的一种精神上的反拨和调整,而奥·威·施莱格尔对启蒙运动的批判,也为以后的德国思想家,如黑格尔、霍克海默、阿多诺等人提供了重要的思想资源。

二、对中世纪社会与文化生活的缅怀

尽管奥·威·施莱格尔没有像他弟弟那样改宗天主教,但实际上,他的思想倾向也基本上是天主教的。他对天主教占绝对支配地位的欧

^① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第384页。

洲中世纪的缅怀和赞赏,既反映出他的思想特征,也体现出整个德国浪漫主义运动的思想特征。5世纪,从北方入侵的日耳曼人推翻了西罗马帝国,长达千年之久的中世纪开始了。在近代启蒙学者的视野中,中世纪也许是黑暗和野蛮的代名词,但在奥·威·施莱格尔看来,中世纪的社会生活、思想观念和文化艺术却是无限美好的,甚至是近代社会所望尘莫及的。在《中世纪》一文中,奥·威·施莱格尔主要阐述了如下的观点:

(1)中世纪的平等观念。奥·威·施莱格尔写道:“平等的感觉深深地嵌在自由的德意志人的头脑中,德意志人花在社会秩序上的精力和财力少到最低限度,所以任何一个普通的武装联盟的所有成员,享有在自然状态下行之有效的权利,在不间断的私人冲突产生时,自行洗刷自己所蒙受的侮辱。”^①当德意志人与敌对的民族发生冲突时,也许他们会不择手段,但在同族的德意志人之间发生冲突时,他们不愿诉诸烦琐的民事诉讼的程序,而愿意以平等的方式,并排除任何阴谋诡计的方式,追求或维护自己应有的权利。“所以,纠纷简化为决斗,决斗得到了法律的认可,在领主的支持下,按一定的仪式进行。”^②奥·威·施莱格尔非常赞成这种用生命来冒险的做法,认为这种做法比起烦琐的法律程序来,能够以更有效的方式解决纠纷和冲突。何况,这种决斗的方式也体现出当时德意志人的高贵、正直和勇敢。

(2)中世纪的尚武精神。由于中世纪社会是在北方日耳曼人入侵的前提下形成起来的,而入侵、征服和掠夺都得诉诸暴力,从而形成了中世纪社会中普遍的尚武精神。奥·威·施莱格尔告诉我们:“正因为稳固地占有掠夺来的土地,社会中的特权(权利与义务成比例增长这个原则是共和主义的,因为在专制国家恰恰相反,负担全部落在并不享受特权的那个阶级身上),甚至私人间的权利的保障,都有赖于武

① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第363页。

② 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第364页。

力,所以武艺便成了领主及其仆从们经常性的和唯一的活动,和平时则靠打猎和操练武艺来打发日子。”^①狩猎不仅充满了危险,从而培植了德意志人的勇敢精神,而且通过越来越流行的狩猎比赛,训练了骑士,也使体魄健全的骑士脱颖而出,从而使中世纪的生活富有传奇色彩和浪漫色彩。正如奥·威·施莱格尔所说的:“浪漫派诗人的笔下满是这种已从生活中消逝了乐趣的美妙场景;如但丁和莎士比亚这些作家,还流露出一种对这种乐趣的特殊偏爱。”^②同时,在经常性的练武、比武和表演的基础上,骑士比武大会也变得越来越隆重。“在比武大会中,骑士们大展其剽悍和灵活性,妇女们显露出她们的端庄仪态,而领主们则慷慨大度,场面蔚为壮观,各式人等一律身着他们所能置办得起的最华美的服装。在此我要重申一遍我多次说过的一句话:我们为现代的奢华而自鸣得意,但是现代的豪华极其小气,支离破碎,成了千万种各自为政的人的人为的舒适设备,大庭广众的宏伟气派已从生活中销声匿迹了。”^③显然,在奥·威·施莱格尔的视野中,中世纪的骑士制度和骑士比武大会比现代社会中的奢华具有更为丰富的文化内涵。

(3)中世纪的徽章文化。由于武器是骑士最宝贵的财产,所以他们会尽力装饰自己的武器;同时,骑士们也需要对把自己的躯体遮蔽得严严实实的盔甲做标记,以辨认敌友;此外,他们还需要在自己的盾牌上绘制图形,在头盔上装上盔缨一类的饰物。奥·威·施莱格尔指出:“值得注意的是徽章学里蕴藏着的自然观,看它如何把狮和鹰寻本溯源归结为某些主要象征,而不是从动物的产生来找寻狮子和鹰的纹章起源,看它们如何像浪漫诗一样把最不相干的东西,如星辰和花朵,撮合在一块,如此等等,不一而足。”^④这些徽章不仅千姿百态,迥然各异,

① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第364页。

② 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第365页。

③ 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第365—366页。

④ 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第367页。

而且色彩丰富,线条优美,显示出制作者的丰富的想象力,从而具有很高的艺术价值。起初,这些徽章和标记是兴之所至想出来的,但逐渐地它们演变成不同族人的血统的化身,从而被长久地固定下来了。与此同时,一门特殊的学科——纹章学也由此而诞生。近代的许多学者不谈这门学问,而奥·威·施莱格尔则表示,他要为这门学问“打抱不平”,并充分肯定了这门学问的意义:“如徽章向我们展示的那样,在骑士时代的欧洲,各民族的性格是协调一致的,我确信,若进一步考察各民族的徽章,我们又将从中窥见各民族性格的独异色彩。”^①

(4)中世纪的荣誉意识。在奥·威·施莱格尔看来,中世纪骑士精神的内在核心是荣誉:“有关荣誉的某些法规乃是远古时代遗留下来的无价之宝,它左右和规定我们的程度,远远超过我们所愿意承认的。荣誉这个伟大的理念,在当时囊括了全部道德。”^②无疑地,在荣誉意识的形成和发展中,基督教起了十分重要的作用,但这一意识也保持着某种宗教之外的独立性。荣誉不仅包括战争中的大无畏精神、遭受侮辱时不怕生命危险进行抗争、言论的真实和行动的忠诚,而且还包括谦恭有礼、主持公道、打抱不平、保护妇女、儿童和教士等。在中世纪骑士们的心目中,荣誉远比自己的生命更为重要,因而他们也随时愿意为了维护自己的荣誉而献出自己的生命。在奥·威·施莱格尔的眼中,这种高于一切的荣誉意识与近代人的猥琐卑微比较起来,显得更为高尚。

(5)中世纪的艺术追求。奥·威·施莱格尔认为,在希腊人那里,戏剧诗生活在舞台上,抒情诗存在于歌唱中,史诗活跃于吟诵诗人的口里。“中世纪时期,诗活跃于游吟诗人和 Conteous 的歌唱和吟诵中,到阿里奥斯托时,他最初还以这种方式把他的歌规定为朗诵。在南方诸

^① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第368页。

^② 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第369页。

国,人们阅读量较少的地方,口头的公开讲故事吟诵诗歌至今仍魅力不减。”^①毋庸讳言,这种表达方式和接受方式所引起的关注感和紧张度,完全不同于近代人的独处一隅的阅读。奥·威·施莱格尔还指出:“天主教一向是艺术温存的母亲;在音乐中,大概只有教堂唱诗还给我们保留下来希腊音乐仅有的一点真迹;绘画艺术的一切有赖于天主教,无论是题材、激情或巨大的竞争力;雕塑和建筑就不用提了。”^②我们发现,当奥·威·施莱格尔兴致勃勃地谈论并炫耀着中世纪艺术时,他并没有引入现代人所应有的批判精神。正如海涅所评论的:“施莱格尔先生对过去的精神,特别是中世纪的精神,领会很深。因而他也能很容易地在往日的文艺巨著中指出这种精神并且从这种观点出发,揭示其优美之处。可是凡是现代的事物,他一概都不理解。他充其量只抓到一些皮毛,只看到现代的某些表面特征通常是些不甚优美的特点;他既然不理解那赋予现代以生命的精神,那么他所看见的我们整个现代生活只是一具枯燥无味的面具。”^③实际上,海涅的批评揭示出整个浪漫主义思潮的厚古薄今的思想倾向。

当然,话得说回来,尽管奥·威·施莱格尔关于中世纪社会文化风貌的叙述充满了某种复古主义的热情,从而构成对文艺复兴、宗教改革和启蒙运动的某种反动,但我们也应该看到,他毕竟以生动的笔触向我们展示出中世纪社会生活和思想风貌的另一个重要的侧面,而这个重要的侧面在现代启蒙思潮中是普遍地受到忽视的。在这个意义上可以说,奥·威·施莱格尔向中世纪的返回,为我们更全面地理解传统文化,尤其是中世纪的文化提供了重要的思想路径。

三、对艺术理论的探索

在《关于美的文学和艺术的讲座》中,奥·威·施莱格尔提出了自

① 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第388页。

② 孙凤城选编:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版,第386页。

③ 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第77页。

己的艺术理论:

首先,他剖析了人们关于艺术理论的三种表述形式。第一种表述形式是:把艺术理论称为“美的科学”。他认为,这种表述形式是自相矛盾的,“因为科学是一个体系,或者是一个关于真理的经过整理的整体。任何真理都必然来源于先前的真理。一切科学就其本性来说都是严格的,而在一切美的东西那里本质上必定会发现的游戏和自由的显现,在科学中则是完全被排除在外的。”^①第二种表述形式是:把艺术理论称为“美的艺术”。然而,在他看来,假如人们把艺术的宗旨和本质理解为对美的追求,那么,“美的”这个修饰语就成了“艺术”的不必要的累赘;假如人们把“美”和“艺术”理解为两个不同的领域,那么,显然用“美的”来修饰“艺术”也是不妥的。一言以蔽之,“美的艺术”这一表述方式,要么是同义反复,要么是不合适的修饰词,会导致人们对艺术理论中的某些方面的忽视。第三种表述方式是:把艺术理论理解为“美学”,这是德国哲学家鲍姆加登创制的一个新词,而这个词在希腊文里的含义关涉到感觉和情感。奥·威·施莱格尔在谈到“美学”这个词时,指出:“如果它是关于感官的,那么这个词的意义就只限于心理学的领域,而倘若它用各种自然法则解释各种感觉现象,这个词的意义则当属物理学的范畴。的确有两门学科是关于视觉和听觉的:光学和声学。但鲍姆加登对此却有完全不同的理解:把对低级(感性)认识能力的分析作为高级的认识能力或逻辑的对立物。”^②奥·威·施莱格尔认为,康德在《纯粹理性批判》中不把 aesthetics 这个词称为“美学”,而是称为“感性论”是合理的,因为他恢复了这个词的本义。然而,遗憾的是,在《判断力批判》中,这个词的形容词 *aesthetical* 又被康德理解为“审美的”,从而退回到鲍姆加登原来的立场上去了。

① 李醒尘编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1990年版,第302页。

② 李醒尘编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1990年版,第303页。

在康德以后,许多思想家仍然沿用鲍姆加登提出的“美学”这个词。“现在该是彻底废除它的时候了。毋庸置疑,它造成了巨大的后果;美感成了真正的 *qualitas occulta*(模糊的性质),在这个令人费解的词语后面能够隐匿的只是一些毫无意义的论断,一些有待证明的循环论证,而在其他情况下其破绽非常显眼。”^①当然,在奥·威·施莱格尔看来,鲍姆加登作出的努力依然是有意义的,因为他试图建立一种关于艺术的哲学理论。

其次,他阐述了艺术的技巧理论与哲学理论之间的联系和差别。奥·威·施莱格尔认为:“艺术理论在技巧上应理解为方式方法,探讨怎样才能在一个规则体系中完成某件作品。它把现实化的目的作为先决条件。艺术理论在哲学上的理解却是把现实化的目的作为观察的对象,认为它不可缺少。关于技巧的艺术理论说明怎样才能完成一件艺术品,而关于哲学的艺术理论要说明的是创作什么作品。”^②康德的信徒花了大量时间试图建立关于艺术的种种哲学理论,但就像莫里哀喜剧《贵族迷》中谈论的所谓“剑术理论”一样,是似是而非的。按照奥·威·施莱格尔的观点,“一种卓越的技巧性理论毫无疑问比一种毫无用处的哲学性理论更受宠爱,从技巧性理论中人们学而有所得,而毫无用处的所谓哲理食而无味”^③。当然,肯定艺术的技巧理论的有用性,并不等于完全否认艺术的哲学理论存在的必要性。奥·威·施莱格尔自己也体会到,技巧理论根本不可能对艺术的全部本质作出合理的说明,因而艺术的哲学理论是无法取消的。但既然用“美的科学”或“美的艺术”或“美学”来表述艺术的哲学理论都存在着不妥之处,那么,究

- ① 李醒尘编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1990年版,第304页。
- ② 李醒尘编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1990年版,第304页。
- ③ 李醒尘编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1990年版,第305页。

竟用什么概念来表述才是合理的呢？他主张，用“艺术学说”或“诗学”来表述艺术的哲学理论。

再次，他强调艺术学说或诗学的根本目的是坚持美的独立性和艺术的自主性。奥·威·施莱格尔写道：“这样一种艺术学说或诗学的作用是什么？它将作为基本原理：必须创造出艺术，或美，如果我们愿意这样称呼同一事物的研究对象。它应将这一准则与哲学的最高原则联系起来，此外，它必须阐明美的独立性，本质上的多样性以及对道义上的善的非从属性：艺术学说将坚持艺术的自主性。如果自身具备的资质对此给它规定了法则，它就是自主性，而当它不得不从外来因素中借用法则，它便是不自主。因此艺术学说将衡量、诠释艺术范围，并且确定各种艺术、艺术的分支及门类的特定范围的必要界限，并通过不断综合进而获得最明确的艺术法则。”^①无疑，奥·威·施莱格尔对美的独立性和艺术的自主性的强调确实具有重要意义。我们知道，在康德那里，善，尤其是至善，居于至高无上的位置上，因而他的艺术学说常常成为其道德学说的附庸。与此不同的是，在鲍姆加登那里，关于美的理论从一开始就与认识论中的感性论部分混淆在一起，从而使其艺术学说论成了认识论的附庸。在这两种情况下，美和艺术都失去了自己的独立性和自主性。

最后，他肯定了艺术学说与艺术史之间的互动关系。一方面，奥·威·施莱格尔认为，“艺术史不可缺少艺术理论，这已为迄今为止的历史所充分说明”^②。因为每一个别的艺术现象只有通过艺术思想的作用才能获得真正的地位。事实上，没有具有创新意识的艺术学说或诗学理论，艺术家的创造是不可能的，而艺术史也就变得索然无味了。另一方面，艺术学说或诗学理论也不应该与艺术史相分离，因为理论的东

① 李醒尘编：《十九世纪西方美学名著选》，复旦大学出版社1990年版，第308页。

② 李醒尘编：《十九世纪西方美学名著选》，复旦大学出版社1990年版，第308页。

西总是源于艺术的实践活动和具体的艺术作品。在这个意义上可以说,不深入地研究艺术史,艺术学说或诗学理论就会失去其历史的和现实的基础,从而蜕化为脱离实际的教条。所以,奥·威·施莱格尔主张,把对艺术学说和艺术史的探索紧密地结合起来:“历史对于理论来说是永恒的法典。理论始终致力于使这部法典日臻完善并公之于世。”^①

尽管奥·威·施莱格尔没有形成自己系统的哲学和文艺理论,但他对古代艺术的评论、对启蒙运动的批判、对中世纪文化的另一个侧面的揭示、对艺术理论的阐发,仍然为我们留下了宝贵的思想遗产,值得我们认真地加以发掘。

第三节 弗·施莱格尔

正如我们在前面已经指出过的那样,弗·施莱格尔是德国浪漫主义运动的先驱和灵魂。他在浪漫主义运动中所起的作用比起乃兄奥·威·施莱格尔来说,远为重要。在《论浪漫派》一书中,海涅特别提到他的两部著作,即《论印度人的语言学和智慧》与《古今文学史》,并指出:“通过上面提到的第一本书,他不仅开了我们梵文研究的先河,也为之奠定了基础。他之于德国,犹如威廉·琼斯之于英国。”^②海涅认为,他的第二本书也站在一个很高的立足点上来纵览全部文学史。然而,遗憾的是,在他的著作的背后,总是隐藏着“天主教的利益”:“施莱格尔不论说什么,我们都能从中听到教堂的钟声缭绕不绝,有时甚至听见围绕着钟楼盘旋飞翔的乌鸦在咕呱鼓噪。”^③尽管海涅正确地指出了

① 李醒尘编:《十九世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社1990年版,第309页。

② 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第72页。

③ 张玉书编选:《海涅选集》,人民文学出版社1983年版,第73页。

弗·施莱格尔思想的本质,但在《论浪漫派》一书中,并未对他思想中的合理因素作出全面的分析和评价。

与海涅不同,同是浪漫派阵营中的约瑟夫·封·艾欣多夫,对弗·施莱格尔作出了更为全面的评论。他写道:“任何一个流派都有自己卓越的领袖人物;对于浪漫派,弗里德里希·施莱格尔就是这样一个领袖人物。如同当年的莱辛,他勇敢地登上现代文明的高峰。站在这个高度上,人们可以高瞻远瞩,自由地放眼过去和未来,以惊人的多面性看透哲学和诗、历史和艺术、古典文化和中世纪以及东方。在另一方面他也可以与莱辛相比拟。如同莱辛一样,他毅然决然地拖着那个时代怀疑主义的潮流及浪漫派的精神迅跑,直奔向那个时机已成熟、形势不可逆转的目标;他追求宗教中信仰与知识的和解,或者如他自己更加明确地所说的:追求科学与爱的统一。他的这种追求是发自对于更高级真理的深切向往,而不是把它作为文学的艺术的作品以炫耀自己。正是在这一点上,他又与莱辛等量齐观。”^①在艾欣多夫的评价中,我们或许应该去掉某些溢美之词。但从总体上看,他的评价还是比较合理的。在今天,深入探讨并发掘弗·施莱格尔思想中有价值的因素,正是我们在对德国浪漫主义运动的研究中应该自觉地承担起来的责任。在探讨弗·施莱格尔的思想之前,我们先要论述一下在他的思想过程中显露出来的两个独异之处:

一是他对时代精神的判断。在《断片集》第216条中,弗·施莱格尔告诉我们:“法国大革命、费希特的《知识学》和歌德的《迈斯特》,是这个时代最伟大的倾向。谁对这个排列持有异议,谁认为只要不是急风暴雨般的和物质的革命就不是重要的,谁就还没有把自己提高到人类历史的广阔高度上。我们贫乏的文化史往往就像一部随时加了注解的作品集,而经典的正文却已丢失。甚至在我们这些文化中,喧嚣的大众未加留意的同时代的一本小书,却比其他一切事物起着更大的推动

^① 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店1991年版,第191页。

大众的作用。”^①也就是说,在弗·施莱格尔看来,法国大革命、费希特的《知识学》和歌德的《迈斯特》构成当时时代精神的根本标志。为什么他要以这种方式来概括当时的时代精神呢?

首先,弗·施莱格尔认定,法国大革命是人类历史上最伟大、最奇特的现象之一,是一次几乎涉及全球的地震,政治中一次不可测量的洪水,它对现代的精神生活具有压倒一切的影响。在这场大革命中,整个法兰西民族的国民性也以压缩的、自相矛盾的方式得以充分的展现。在这个意义上,对法国大革命的解读,实际上也就是对人性的解读。而这正是浪漫主义思潮追求的目标之一。其次,弗·施莱格尔意识到,费希特的《知识学》的意义在于,费希特“在哲学中完全独立率先发现并创造出正确的方法,并把自由的自我意识组织成一门艺术。仅这一项丰功伟绩,就足以确立他的不朽地位。”^②在他看来,费希特在阐述“自由的自我意识”的原初性的、奠基性的作用时,也以极其深刻的方式发掘了人性。事实上,费希特的《知识学》对以弗·施莱格尔为代表的浪漫主义的创作方法发生了重要的影响,众所周知,浪漫主义思潮的一个基本特征就是发掘自我深处的感受和想象力。无怪乎威廉·狄尔泰会引申出如下的结论来:“弗里德里希·施莱格尔为研究精神现象而创立一个开创性理论的工作,始自《知识学》。”^③再次,弗·施莱格尔在《断片集》中主张,“如果有谁恰如其分地对歌德的《迈斯特》进行了刻画,就等于说出了现在这个时代里诗的内容。在有关诗的批评的问题上,他尽可退下来休息了。”^④这段话表明,弗·施莱格尔对现代诗具有非常高的鉴赏力,他敏锐地发现了歌德的诗作,特别是《迈斯特》的巨

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 78 页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 247 页。

③ 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店 1991 年版,第 192 页。

④ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 59 页。

大的文学价值,甚至经常把他的名字与莎士比亚、塞万提斯相提并论。事实上,歌德对现实生活的重视、对自然的依恋、对古典艺术的发掘,都对浪漫派的创作活动产生了重要的影响。从上面的分析可以发现,弗·施莱格尔是从一个浪漫主义者的角度出发去提炼、概括时代精神的。尽管如此,第216条断片仍然产生了巨大的影响,被人们普遍地加以引用。这充分表明,弗·施莱格尔善于站在时代的制高点上来阐发自己的思想。

二是弗·施莱格尔在思想的表达中采取了特殊的形式,即断片的形式。他出版了三部不同的思想断片集,用格言的方式来表达自己的思想。在《断片集》第206条中,他写道:“一条断片必须宛如一部小型的艺术作品,同周围的世界完全隔绝,而在自身中尽善尽美,就像一只刺猬一样。”^①这段话实际上阐明了断片的特征:一方面,每一个断片在思想上都是相对完整的,自我融洽的;另一方面,每一个断片都像刺猬一样,隐藏着思想上的锋芒。在他看来,理论表达中的一些其他的体裁也是直接地或间接地奠基于断片之上的。《断片集》第77条指出:“对话是断片组成的一条链,或者说一个断片的花环。通信是放大了比例的对话,回忆录是对话组成的体系。”^②然而,与其他的体裁比较,完全由断片构成的文集,在文体上似乎具有更大的自由度,因为在不同的断片之间,并不要求有同样的主题。弗·施莱格尔还认为,从思想史上看,真正能够留存下来的不过是一些思想的断片。《断片集》第24条告诉我们:“许多古代人的作品已经成为断片。许多现代人的作品则刚刚开始成为断片。”^③如果说,古代人的作品成为断片常常是由流传

- ① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第78页。
- ② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第67页。
- ③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第63页。

过程中的佚失和毁坏引起的,那么,现代人的作品成为断片则是因为这些作品自身缺乏相应的价值,人们至多只能记住其中的一些思想断片,仅此而已。无论如何,我们必须注意到,弗·施莱格尔是自觉地以断片方式表达自己思想的学者。事实上,后来尼采的文体就深受他的影响。

弗·施莱格尔的思想涉及面非常宽,我们在这里主要探讨他关于哲学、诗学、文艺批评和宗教方面的观点。在论述这些观点之前,我们先来看看他对他所置身于其中的那个时代的主导精神的领悟。

一、哲学与诗的汇合

众所周知,虽然弗·施莱格尔没有形成自己系统的哲学理论,但他对哲学却有自己的理解。《断片集》第98条告诉我们:“哲学就是一切有助于实现合乎逻辑的理想、具有科学的文化教养的东西。”^①也就是说,他是偏重于从“逻辑”和“科学”的角度来理解哲学的。正是基于这样的考虑,他引申出如下两个结论:

一是哲学既然热衷于追求科学性,必定会缺乏艺术的素质。弗·施莱格尔写道:“想要从哲学中学到有关艺术的东西,乃是不明智的非分之想。有些人已经开始行动了,仿佛他们希望在哲学中经验什么新东西似的。然而,哲学的本领就是把现存的艺术经验和现有的艺术概念变成科学,借助于一种渊博的艺术史来提高和拓宽艺术观点,并把那种逻辑的气氛灌注到那些由绝对的自由思想与严肃主义结合起来的对象之上。哲学除此之外一无所能,而且也不应有所能。”^②因为哲学缺乏与现实生活的接触,也缺乏对新鲜经验,尤其是新鲜的艺术经验的感悟,它至多只能从科学的立场上来总结、归纳已有的艺术经验。《断片

^① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第69—70页。

^② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第60页。

集》第 49 条说：“哲学的发展过于笔直，还不够扑朔迷离。”^①其含义与上面的见解也有异曲同工之妙。二是哲学既然重视逻辑，哲学家们通常都会转向对自己内心的发掘，从而缺乏相互之间的交流。《断片集》第 399 条说：“只有当哲学转向内心，一种哲学自己批判自己的精神，在磨石上用论争的锉刀自己构建知识，才能导向逻辑的准确性。”^②在弗·施莱格尔看来，虽然“转向内心”体现了哲学研究的深入，但缺乏相互交流的所谓“深入”是会大打折扣的。

对于哲学存在的第一个不足，弗·施莱格尔主张把诗学与哲学汇合起来。我们将在后面详加论述；对于哲学存在的第二个不足，他提出了“协作哲学”（Symphilosophie）的新观念。《断片集》第 112 条说：“哲学家彼此间若不相互敌对，那么联结他们的往往只是同情，而不是协作哲学。”^③在这里，他把哲学家之间的“同情”与“协作”严格地区分开了。因此，我们不得不进一步追问：究竟什么是协作哲学？事实上，他并没有给这个概念作出明确的解释，《断片集》第 125 条写道：“一旦协作哲学和协作诗（Sympoesie）成为普遍的、深入人心的，许多相互取长补短的人们共同创作的作品也已成为司空见惯的事情时，一个科学和艺术的崭新的时代可能就将开始。人们常常无法摆脱这样的想法，即两个精神应是相辅相成的，就像一个事物的分开的两半一样并且只能联结它们所能联结的东西。如果有一种艺术能把诸个体融为一体，或者说，如果我们正在希望的批评能够除希望之外还能有所作为，它处处都可以找到趋向这个目标的缘由，那么，我想看到让·保尔与彼得·雷伯莱希特二人得到结合。这一个缺少的一切，另一个正好拥有。让·

① 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 65 页。

② 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 98 页。

③ 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 71 页。

保尔的荒诞才能和彼得·雷伯莱希特富于想象力的文化教养若得以结合,将会产生一个高超的浪漫诗人。”^①尽管这段话并没有给所谓“协作哲学”下什么定义,但其含义是明确的,即让精神上有共同追求的哲学研究者进行合作,取长补短。事实上,他出版的三个断片集并不是他一个人思想的结晶,而是他和奥·威·施莱格尔、蒂克、诺瓦利斯等人共同协作的产物,即协作哲学的产物。当然,他的思想是主导性的和根本性的。因此,尽管《雅典娜神殿》在发表这些断片时没有署名,但大家都认为,其基本思想是属于弗·施莱格尔的。

我们再来看弗·施莱格尔关于诗的观点。在《谈诗》一文中,他指出:“有一种无形无影无知觉的诗,它现身于植物中,在阳光下闪耀,在孩童脸上微笑,在青年人的韶华中泛着微光,在女性散发着爱的乳房上燃烧。与这种诗相比,那些徒具诗的形式、号称是诗的东西又算什么?——这种诗才是原初的、真正的诗。若没有这种诗,肯定也就不会有言词组成的诗。”^②在这里,他区分出两种不同的诗:第一种是原初的诗,即大地和生活,实际上,人们自己也是这种诗的一个组成部分;第二种是由言词组成的诗,即人们创造出来的各种文艺的体裁,如史诗、神话、悲剧、喜剧、哀歌、抒情曲、合唱曲、小说等。

弗·施莱格尔认为,要了解诗,就要回归到古典文化中去,特别是回归到希腊诗的源泉头上去:“希腊诗的这一大批作品,无论是古老的史诗,还是抑扬格诗、哀歌、欢快的歌曲,或是话剧,都是诗本身。时至我们今日,继之而来的一切,都不过是希腊诗的残羹剩饭,是希腊人歌咏的回声,对希腊诗的向往,是接近希腊人的诗的企望,以求回归到这

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第73页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第170页。

座诗的奥林匹斯山巅。”^①这段话非常明确地告诉我们，现代诗不过是古代诗的“残羹剩饭”，不过是对古代诗的模仿。为什么会产生这样的情形呢？弗·施莱格尔分析道：“我们的诗，我断言，缺少一个犹如神话之于古人那样的中心，现代诗在许多本质的问题上都逊于古代诗，而这一切本质的东西都可以归结为一句话，这就是，因为我们没有神话。但是，我补充一句，我们几乎快要获得一个神话了，或者毋宁说，我们应当严肃地共同努力，以创造出一个神话来，这一时刻已经来临。”^②也就是说，他寄希望于一个新的神话来提升并凝聚现代诗的思想境界。那么，他说的“新神话”究竟指的是什么呢？

弗·施莱格尔启示我们，这个新神话也就是斯宾诺莎的思想：“我觉得斯宾诺莎有着与传说中古老的农神萨图恩同样的命运。新的神祇们把这个高洁的人从科学高耸的王座上掀了下来，他于是退回到了想象力神圣的黑暗中，在那里居住，同其他泰坦们一同生活在令人敬畏的放逐中。就把他留在这里吧；愿他把对逝去的霸业的回忆随着缪斯们的咏唱化做淡淡的渴望，愿他卸下思想体系那好战的装饰，在新诗的殿堂里与荷马和但丁同居一室，并加入到每一个为神而激动的诗人中去，当他家的座上客去吧。事实上，一个人如果不敬仰、热爱斯宾诺莎，彻底成为他的信徒，怎么可能成为诗人呢，我觉得这是不可思议的。”^③为什么弗·施莱格尔要选择斯宾诺莎作为新神话的化身呢？除了斯宾诺莎哲学所体现出来的、东方式的精神上的整体性和总汇性外，还因为它隐含的神秘主义。正如弗·施莱格尔自己坦然承认的那样：“如果说我极端重视斯宾诺莎的话，那么这并非出于一种主观上的偏爱（相反，

① 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 177 页。

② 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 191 页。

③ 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 193 页。

我却极力疏远这种偏爱的对象),亦非为了把他捧为一个新的独裁统治的大师,而是因为借着这个例子,我得以最醒目和最清楚地展示我关于神秘主义的价值和尊严的思想,以及神秘主义同诗的关系。”^①

在弗·施莱格尔看来,浪漫诗实际上起着与斯宾诺莎这一新神话同样的作用。什么是“浪漫”呢?他认为:“根据我的看法和我的语言习惯,凡是以一种想象的形式给我们描绘一个感伤的材料,就是浪漫的。”^②那么,是否那种眼泪汪汪的、矫揉造作的东西都属于“感伤”的范围呢?他的回答是否定的。他告诉我们:“说到头来,这种所谓感伤到底是什么?感伤就是触动我们心灵的东西,就是精神君临一切的天地,而且不是一种感性的,而是精神的情感。所有这些冲动的源泉和灵魂就是爱。在浪漫诗里,爱的精神必须四处飘游,无处看得到,又无处见不到。”^③他还强调,浪漫诗并不是在某个时代出现的一种诗的体裁,“而是一个时而君临一切、时而隐身不见,但不可或缺的诗元素”^④。也就是说,作为“诗元素”,它蕴涵在任何真正伟大的文艺作品中。

在《断片集》第116条中,弗·施莱格尔以明确的口吻论述了浪漫诗的含义。他写道:“浪漫诗是渐进的总汇诗。它的使命是不仅要把诗的所有被割裂开的体裁重新统一起来,使诗同哲学和修辞学产生接触。它想要并且也应当把诗和散文、天赋和批评、艺术诗和自然诗时而

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第195页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第204页。

③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第204页。

④ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第205—206页。弗·施莱格尔在谈到莱辛的剧本《爱米丽娅·迦洛蒂》不具有浪漫性而只具有现代性的时候,写道:“我正是在早一些的现代人那里,在莎士比亚、在塞万提斯的作品中、在意大利的诗里、在那个骑士爱情和童话里,寻找并找到了浪漫性。浪漫性本身及浪漫一词也都发源于这个时代。”参阅同上书,第206页。

混合在一起,时而融合起来,使诗变得生气盎然、热爱交际,赋予生活和社会以诗意,把机智变成诗,用一切种类的纯正教育材料来充实和满足艺术的形式,通过幽默的震荡来赋予艺术以活力。它包括了凡是有诗意的一切,最大的大到把许多其他体系囊括于自身中的那个艺术体系,小到吟唱着歌谣的孩童哼进质朴的歌曲里的叹息和亲吻。”^①

在谈到浪漫诗的总汇性特征时,弗·施莱格尔进而区分出两种不同的总汇性:一种是“错误的总汇性”。他写道:“错误的总汇性,就是那种把所有个别的文化教养类型的棱角磨平,并立足于中庸之上的总汇性。”^②这种总汇性实际上是一种折中主义,只满足于从外观上把不同的东西拼贴起来,完全忽视诗在内在精神上的融合。另一种是“真正的总汇性”。他主张,“借助于一种真正的总汇性,譬如较之艺术单独存在时,艺术将会变得更加艺术,诗将更具诗意,批评更有批评性,历史学将更加历史,如此等等。一旦宗教和道德单色的光芒照耀在充满聚合力的机智的混沌之上,使之结出硕果,就将产生这种总汇性。那时,最高的诗和哲学就将自己开出艳丽的花朵。”^③在浪漫诗的这种真正的总汇性中,不仅诗的各种不同的元素结合在一起,而且宗教和道德,尤其是哲学和诗完全融合在一起。正如他在《断片集》第107条中所说的:“总汇性就是所有的形式和所有的材料交替地得到满足。只有凭借诗与哲学的结合,总汇性才能达到和谐。”^④总之,弗·施莱格尔所倡导的浪漫诗,不仅是传统诗学中各种合理元素的综合,更是诗和哲学本身的汇合。

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第206页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第119页。

③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第119页。

④ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第107页。

二、历史与未来的张力

无论是在哲学研究中,还是在诗学研究中,弗·施莱格尔都十分重视历史,主张研究的触角一定要返回到古代社会去,返回到思想所从出的源头上。《断片集》第90条告诉我们:“历史学的对象,就是一切实际中必要的东西怎样变成现实。”^①这段话明确地启示我们,历史学的宗旨并不只是研究已经发生的事情,更重要的是预断未来。所谓“一切实际中必要的东西怎样变成现实”,也就是说,历史研究本质上是指向未来的,换言之,是为未来做筹划的。正是在这个意义上,《断片集》第80条的内容,即“历史学家是面向过去的先知”^②遂成了那个时代最受青睐的名言之一。众所周知,先知总是面向未来的,然而,如果一个先知对历史没有深入的探索和领悟,他对未来的断言就会因缺乏历史的根据而显得不可靠。反之,虽然乍看起来,历史学家是只与历史的尘埃打交道的,但他真正的立足点却是未来,因为他是为了未来发展的某种需要而去研究历史的。比较起来,“面向过去的先知”显然比面向未来的先知更可靠,因为唯有优秀的历史学家才能真正把握历史与未来之间的张力,从而对未来作出更为合理的预断。

在弗·施莱格尔看来,正是历史与未来之间的这种思辨关系把历史导向哲学。事实上,没有哲学思想的引导,历史就会被琐碎的事实弄得迷失方向,甚至一筹莫展。反之,如果一个哲学家缺乏扎实丰厚的历史知识作为陪衬,他的思想就会显得空洞无物和游谈无根。正是基于这样的思考,《断片集》第325条直截了当地指出:“正如西蒙尼德斯把诗称做说话的画,画是无言的诗,人们也可以说,历史是变化着的哲学,

^① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第69页。

^② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第68页。

哲学是完成了的历史。”^①这种历史与哲学之间的亲密关系在历史哲学中得到了充分的展现。犹如《断片集》第438条所说的：“和谐的、包罗万象的、艺术的机智，就是文化教养。文化教养则是历史哲学的全部内容，是柏拉图的最高的音乐。古代语文学研究就是这种艺术和科学的体操。”^②而在历史哲学所蕴涵的这种文化教养中，最根本的一条是，通过对历史的深刻领悟，对未来作出正确的预断。

弗·施莱格尔发表的书评——《评孔多塞的〈人类精神进步的历史画卷〉》集中体现出他历史哲学理论中的这一核心观念。众所周知，孔多塞是法国的启蒙思想家。他于1795年出版了《人类精神进步的历史画卷》一书，把不断进步看做人类历史发展的普遍规律。这本书问世后，在德国理论界引起了强烈的反响。弗·施莱格尔认为，这本书给人的最深刻的印象是：作者探求真理的热忱、对伦理的纯洁的感情及对偏见、迷信、虚伪和压迫的憎恨。但这本书的问题也是严重的，主要体现在以下两个方面：

一方面，弗·施莱格尔批评孔多塞缺乏扎实的历史知识，他只是一味确信人类不断进步和完善的观点，并把这个观点带入到对历史现象的解释之中。“把这个观点应用于历史，于是便从历史上证实人类的过去乃是一个不停顿的进步。这个证明在一部概略里当然只能是不完备的。然而这部概略却不仅仅是不完备的，而且整个研究步入了歧途。作者在叙述时择其一点、不及其余，孤立地叙述、随心所欲地组合并解释。由于作者的这种手法，整个研究方向的偏差就更加隐蔽：历史上那些有待解答的关键的大难题便无法得以回答，而只有将它们否定或置之不理。历史真正的问题，是整个人类文明的各组成部分之间发展的不平衡，特别是智力和道德文明两者在发展程度上极大的不一致，以及

① 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社2005年版，第90页。

② 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社2005年版，第105—106页。

人类文明的倒退和停滞,即使只是局部的,尤其是希腊人和罗马人的整个文明的整体倒退。……如果他对希腊罗马人一无所知,那么这个无知大概也不会于他有所裨益。有鉴于此,那么作者还会说出多少更多更大的、自相矛盾的话呢?”^①

实际上,孔多塞只是从自己确信的关于进步的先验的观念出发去解释历史,但他完全没有考虑到历史发展中存在的种种偶然性。其实,在历史上,不仅存在着人类文明局部倒退的现象,甚至也存在着人类文明(如希腊文明和罗马文明)整体倒退的现象,这用“进步”的观点又如何进行解释?另外,进步究竟以什么为判据?是人类的智力,还是人类的道德文明?弗·施莱格尔特别批评这部著作在道德文明论述方面的缺失,他评论道:“有关道德教育(全书难度最大的一部分)的言论太弱,无足轻重,不堪卒读。他并不是把道德教育看做人类整个教育中一个独特的与众不同的组成部分,而是视为精神和政治教育的附属品。没有任何一个阶段的道德教育得到确切、审慎的说明。总体上看,书中似乎完全没有一个关于道德、道德的完善、道德教育的清楚而正确的概念。”^②总之,孔多塞不但对自己用以裁剪历史的先验观念缺乏深入的反思,而且对历史事实,尤其是人类道德教育方面的历史事实了解得并不全面,也没有经过认真的探索,消化自己所掌握的历史材料,这样一来,历史就失去了它的真实性,成了孔多塞从先人之见和自己已有的知识结构出发任意加以取舍的、相互之间没有任何内在联系的材料。

另一方面,弗·施莱格尔批评孔多塞对未来的预言虽然充满激情,但因未奠基于扎实的历史经验和历史知识之上而缺乏可靠性。孔多塞在这部著作的结尾处曾经这样写道:“这幅画卷中,人类摆脱了束缚自己的锁链,挣脱了偶然性的控制及阻碍其进步的所有敌手,迈着坚定、

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第128页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第125—126页。

稳健的步伐,行进在真理、道德和幸福的道路上。”^①弗·施莱格尔认为,孔多塞所描绘的未来社会的情景确实是令人神往的,但他从未认真地追问自己,这幅关于未来图画的观念基础——人类追求完善、社会永远进步是否可靠,而是竭力回避这个问题:“倘若他不是竭力回避这个问题,而是致力于解答它,在他的著作中大概就会产生一些疑问:如无限的可臻完善性(这位讨论家对于它作为理念的有效性深信不疑),是否就是人类历史唯一的恰当的原则?这些疑问也许能够引导他成功地解决那个历史的问题。——总而言之,人类历史发展是有其科学性的,这样粗线条地描述、草率勾勒及制作人类历史的画卷,是一件极其危险的事情,至少就目前而言还为时过早。如果历史哲学还不能完全脱离历史本身,那么渊博的学识和锐利的批评、最完整和最缜密的细节,就是绝对必要的。”^②弗·施莱格尔这里提到的历史哲学“完全脱离历史本身”,并不是指这种哲学完全与历史分离,而是指一种独立于任何历史经验的历史哲学理论的形成,而这种理论要求其观念的严格性和融贯性,决不能像孔多塞那样,在未深入反省自己的历史理念的情形下,就把这种理念用于对历史事实的解释。

总之,按照弗·施莱格尔的观点,在历史与未来之间应该建立必要的张力。既要反对人们完全面对过去,为研究历史而研究历史,也要反对人们在缺乏扎实的历史知识的情况下去预断未来。这种隐蔽的张力也始终体现在浪漫派作家的作品中。在这个意义上可以说,只看到浪漫主义者们偏爱古代社会及其文艺精神是不够的,归根到底,他们是要借用古代精神在现代社会中演出新的剧目。换言之,他们真正关注的并不是过去,而是未来。对于他们来说,历史学家永远是面向过去的先知。

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 129 页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 128 页。

三、宗教与神秘的互动

如前所述,德国浪漫主义运动具有宗教化和神秘主义化的特征。尤其是弗·施莱格尔于1808年4月皈依天主教,更是使上述特征得到了充分的展现。事实上,他在1803年时已经下决心要皈依天主教,当时,他的一系列学术活动也反映出他这方面的强烈的意愿:其一,通过斯宾诺莎泛神论的媒介,深入地探索了自然宗教的问题;其二,通过对印度宗教文化的研究,加深了对神性智慧的崇拜;其三,对基督教哲学和经院哲学的探讨及对哥特式建筑的兴趣;等等。在1806年的哲学笔记中他写道:“成为天主教徒,并不意味着改变这个宗教,而只是承认它。”^①在弗·施莱格尔的精神活动中,我们看到的是宗教信仰和神秘主义思维方式之间的相互促进和强化。正是这种相互促进和强化,不仅使他从新教徒转向天主教徒,而且也使他全部思想的深处隐藏着这种神性的背景。

什么是宗教?《断想集》第4条告诉我们:“宗教乃是文化教养用以振奋一切的世界之魂,是哲学、道德和诗之外的第四个看不见的元素,就像火一样,不论被限制在什么地方,都静静地以其热力造福于周围而且只有通过外来的暴力和刺激才会可怕地爆发,产生可怕的破坏力。”^②在弗·施莱格尔看来,宗教具有无限性,它足以安顿人的灵魂和思想。《断想集》第30条启示我们:“宗教完全是不可穷究的。在宗教里,人们可以随处都愈来愈深地钻进无限当中去。”^③这也正是与哲学、道德和诗比较起来,宗教所具有的巨大的魅力之一。事实上,在任何文化和文化教养中,宗教的元素都是不可匮乏的。如果没有宗教,哲学就

① 恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,三联书店1991年版,第124页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第108页。

③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第110页。

不可能从逻辑学中演变出来,道德也会失去其崇高性,而永远充满生命活力的诗也无从产生。所以,虽然宗教是文化教养中的第四个元素,但实际上却是其他三个元素的基础。正如《断想集》第14条所说的:“宗教不只是文化教养的一个部分、人类的一个肢体,而是所有其他一切事物的中心,无论什么地方它都是首要的和最高的,最本原的。”^①作为“世界之魂”,宗教通过上帝的形象而得以展现:“永恒的生命和不可见的世界只能在上帝那里寻找。一切精神都生活在上帝心中,他是包容一切个性的深渊,是唯一的无限充实。”^②而神职人员则是生活在不可见世界中的人,对于他们来说,可见的事物只具有寓意的真实性。对于普通人来说,施莱尔马赫的《论宗教》则是通向对上帝的信仰的一座桥梁。正如《断想集》第125条所暗示的:“谁若在内心深处预感到了——一个最高者,而又不知道该怎样解释它,就读一读《论宗教》演说集吧,然后他所感觉到的,就会字字句句清清楚楚。”^③假如从神性智慧的眼光出发去看历史,他甚至认为:“实现上帝之国的革命愿望,是渐进发展的文化的核心及现代历史的起始。凡与上帝之国毫无关系的一切,在现代历史中都只是旁枝末节。”^④从上面的论述可以看出,在弗·施莱格尔的心目中,宗教乃是一种原始的、不可抗拒的伟大的精神力量,而这个根深蒂固的观念也是整个浪漫主义运动的指南。

什么是神秘?《断片集》第273条指出:“所谓神秘,就是只有恋人在所爱的人身上才看得到的东西。每个人都会有自己的神秘事,只不

- ① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第109页。
- ② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第109页。
- ③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第119页。
- ④ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第80页。

过他肯定把它藏住秘而不宣罢了。”^①正是通过这段话,弗·施莱格尔暗示我们,神秘的东西并不是遥远的东西,它存在于我们每个人的身上,至少爱会导致神秘现象的发生。

那么,什么是神秘主义?在谈到《雅典娜神殿》这个浪漫派的刊物时,弗·施莱格尔写道:“在杂志的开头几期中,批评和总汇性是压倒一切的目的,而在最后的几期里,神秘主义的精神是最本质的内容。不要害怕这个词,它指的是揭示艺术和科学的奥秘,而要是没有这些奥秘,艺术和科学也就不配叫艺术和科学。不过这个词的所指,首先是全力捍卫象征的形式及其必然性,以抗拒世俗的思想。”^②在这里,他所谓的“揭示艺术和科学的奥秘”和“抗拒世俗的思想”,说到底,就是要恢复宗教的神性的智慧,并把这种智慧理解为其他一切文化现象的基础和根源。

总之,在弗·施莱格尔那里,对宗教的信仰与对神秘的向往,在频繁的互动关系中导向对神性智慧和宗教情感的肯定。在《论哲学》一文中,他告诉我们:“倘若没有虔诚的宗教情感,许多哲人狂热的怀疑态度也同样不可能存在。——真正的抽象本身的所作所为,除了把概念周围的泥土清洗干净,使它们升华,并把它们置放到众神中去之外,还有什么其他作为呢?一切神祇都只有借抽象之手才得以从人们心中产生出来。”^③归根到底,弗·施莱格尔展示的全部思想和智慧都打着神性的烙印。

四、机智和反讽的会聚

作为一个著名的批评家,弗·施莱格尔在《论批评的本质》一文中

- ① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 85 页。
- ② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 251 页。
- ③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 161 页。

对批评的含义作出了如下的说明：“批评乃是介于历史和哲学之间的一个中间环节，它的使命是把二者统一起来，使二者在批评中统一起来，成为一个新的第三者。没有哲学的精神，批评不会繁荣，这一点人人都承认；而没有历史的知识，批评也同样不会兴旺。对历史和流传下来的东西进行哲学式的澄清和考察，无可争议就是批评；而对哲学进行历史的观照，也同样无可争议的就是批评。”^①在批评中，最困难的莫过于观察、刻画和重构历史上的另一个人的思想，将其最精妙的地方阐发出来。那么，怎样才能使批评获得成功呢？弗·施莱格尔在其著作中引入了两个重要的概念——“机智”和“反讽”。

何谓“机智”？《批评断片集》第90条告诉我们：“机智是被束缚的精神的爆炸。”^②这段话显得过于简洁，以至于很难说出它的确切含义。或许它是指精神在平时受到约束，而在一个突然的场合下获得了解放。于是，原创性的思想在这个点上倾泻而出。《批评断片集》第96条对机智这一概念做了进一步的解释：“一个好的谜语应当很机智，否则一旦谜底找到后，就不留有任何余味。当然，一个机智的灵感的确定要被猜中，在这个意义上，它也算得上谜语，也不无刺激。谜语一旦被猜中，灵感的意义也必须随之大白。”^③在这个断片中，机智似乎又成了一种言外之意，不会因为他人了解了它而失去自己的价值。有趣的是，《批评断片集》第126条又揭示出机智这个词在含义上的新的维度：“罗马人知道，机智乃是一种预见力；他们称之为嗅觉。”^④当然，弗·施莱格尔并没有告诉我们，罗马人对机智概念的这种理解方式是否具有

-
- ① 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社2005年版，第265页。
- ② 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社2005年版，第55页。
- ③ 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社2005年版，第55页。
- ④ 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社2005年版，第60页。

普遍性,但无论如何,从正确的预见能力中也可以看出一个人的机智。《断想集》第 26 条又指出:“机智是想象的显现和在外部的闪电。”^①这里对机智概念的含意的解释似乎又偏向思想上的原创性。

不管弗·施莱格尔如何在不同的场合下展示机智概念的含意的不同的维度,对于他来说,在浪漫主义的批评活动中,机智始终起着根本性的作用。正如《断想集》第 109 条所说的:“对于你,想象和机智就是一切!——弄清楚这个表象,摆脱游戏,严肃起来,你就会抓住关键,在更高的光里重新找到受尊敬的艺术。”^②那么,这种机智究竟来自何处呢?《断想集》第 59 条解答了这个问题:“没有什么比古代的神话和基督教更机智、更怪诞了。之所以这样,是因为它们是这样的神秘。”^③也就是说,归根到底,机智来自于神性的智慧,来自于上帝。

何谓“反讽”?《批评断片集》第 48 条这样写道:“反讽就是悖论的形式。大凡一切既是好的同时又是伟大的,就是悖论的。”^④众所周知,在悖论中,通常蕴涵着两个相互冲突的、对立的命题。这似乎暗示我们,反讽总是出现在思想陷于悖论的困窘状态中。我们发现,《批评断片集》第 108 条对前面第 48 条阐述的内容作出了更为详尽的说明:“苏格拉底的反讽是唯一绝对不任性的、但却绝对深思熟虑的伪装。要想故作反讽或流露出是反讽,是不可能的。谁要是没有反讽,那么即便对他作出最坦率的承认,反讽对于他仍然是个谜……在反讽中,应当既有诙谐也有严肃,一切都襟怀坦白,一切又都伪装得很深。反讽出自生活的艺术感与科学的精神的结合,出自完善的自然科学与完善的艺

① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 110 页。

② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 117—118 页。

③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 113 页。

④ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版,第 50 页。

术哲学的汇合。它包含并激励着一种有限与无限无法解决的冲突、一个完整的传达既必要又不可实现的感觉。它是所有许可证中最自由的一张,因为借助反讽,人们便自己超越自己;它还是最合法的一张,因为它是无论如何必不可少的。”^①也就是说,反讽乃是对精神世界中的冲突,尤其是有限与无限之间的冲突的深刻的领悟,它体现出领悟者自身的高度的文化素养。尽管反讽在某些场合下仿佛显现为“深思熟虑的伪装”,但它必须通过自然而然的方式流露出来。在这方面,苏格拉底的反讽乃是高不可攀的范本,而他正是哲学家中的佼佼者。所以,《批评断片集》第42条也提醒我们:“哲学是反讽的真正的故乡。”^②

在《论不理解》一文中,弗·施莱格尔提醒我们,反讽具有各种不同的表现形式,如“粗犷的反讽”、“精巧的反讽”、“超级精巧的反讽”、“正派的反讽”、“反讽的反讽”等等。这些形形色色的反讽常常导致了艺术作品的费解:“我已经不得不间接地承认,说《雅典娜神殿》的确费解,而且因为这份杂志诞生在反讽的烈火之中,所以我也很难把它收回来,否则我将伤害反讽本身。”^③在他看来,反讽必定会涉及的费解并非全无是处,人们甚至可以说,所有家庭和民族的福祉全都系于费解之上,“正如尽人皆知的那样,人所拥有的最珍贵的东西——内心的满足,最终总是要停留在某个不得不隐蔽在朦胧中的点上,但是它却负载并维系着整体,正当人们想要把某个时刻溶化在理解当中时,内心的满足顷刻间便丧失负载和维系整体的力量。真的,如果整个世界有朝一日像你们要求的那样,而且是在严肃的意义上变得非常容易理解,你们会害怕的。而且这个无限的世界本身,难道不正是由理解力从不理解

- ① 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第57页。正如《断想集》第69条用简洁的语言所表达的那样:“反讽,就是清醒地意识到永恒的灵活性和无限充实的混沌。”参阅同上书,第114页。
- ② 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第49页。
- ③ 《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社2005年版,第226页。

或曰混沌中创造出来的吗？”^①明眼人一看就明白，弗·施莱格尔所说的“混沌”和“不理解”，实际上指的正是神性的智慧，而反讽之所以得以可能，也正是借助于有限与无限、理解与不理解、清晰与混沌之间的冲突。终于，我们发现，弗·施莱格尔把一切，连同文艺批评一起，重新带回到上帝的神座之前。显而易见，这里才是他的思想的真正的归宿。

综上所述，尽管弗里德里希·施莱格尔的思想常常以断片的方式表达出来，而深入的探讨又使我们发现，这些断片之间也充满了矛盾。但从这些充满激情的断片中，从其论著中，我们仍然可以发现不少原创性的思想的电光，而这些电光不但成了同时代和以后时代的德国哲学家的重要思想资源，甚至在当代生活中仍然散发着智慧的光芒。

^① 《浪漫派风格：施莱格尔批评文集》，李伯杰译，华夏出版社 2005 年版，第 226—227 页。

第六章 德国古典哲学的客观化——谢林

1854年8月20日,谢林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775—1854)走完了自己近80年的人生历程。谢林昔日的学生、当时的巴伐利亚国王马克西米利安二世,将“德国第一思想家”的铭文刻在老师的墓碑上。至于谢林是不是“德国第一思想家”,人们肯定会有不同看法,但作为德国古典哲学家,谢林对现代哲学产生了重要影响,这一点却是毫无异议的。

然而,对于谢林哲学,人们曾经或者至今仍有不少误读,至少可以说不准确的解读。撇开意识形态的评判不谈,仅从学理上看,对于谢林哲学的理解至少存在着三方面的问题。这些问题与黑格尔对谢林哲学的看法有关,就像海德格尔所说的那样,迄今为止,对谢林的评判还处于黑格尔的阴影之下。在《哲学史讲演录》中,尽管黑格尔承认,谢林哲学是对费希特哲学唯一有意义的超越,但是:第一,黑格尔断定,谢林的初期著作“完全是费希特的气味”,其第一篇哲学文章,即《关于一般哲学形式的可能性》“只包含费希特思想”;尽管第二篇哲学文章,即《论作为哲学原则的自我或关于人类知识的无限定者》已经含有较普遍的见解:自我被设定为原始的同一,但“费希特的味道更浓厚”,因为在其中,人们仍可以找到谢林对费希特原则和说法的“逐字逐句的接受”;黑格尔甚至说,即使《先验观念论体系》^①也

① 学界一般将谢林的 *System des Transzendentalen Idealismus* 译为《先验唯心论体系》,这本无可;但鉴于谢林是在与“Realismus”(实在论)相对的意义上使用“Idealismus”概念的,所以笔者主张译为《先验观念论体系》;相应地,行文中凡是涉及“Idealismus”概念,均译为“观念论”而非“唯心论”。

是“按费希特的观点写的”^①。一个世纪之后,在《谢林论人类自由的本质》中,海德格尔对黑格爾的观点进行了回应,认为谢林的第一部哲学著作完全处于费希特的知识学影响之下。^②有鉴于此,人们往往过于强调谢林哲学与费希特哲学的承继关系,甚至认为在谢林的自然哲学之前存在一个“费希特时期”。第二,黑格尔认为,谢林哲学著作的序列就是其哲学形成的历史,但他的每一部哲学著作似乎总是重新开始,从来没有一个贯穿到底的完全的整体,或者说,谢林总是不断地寻找新的形式,总以不同的形式和术语另起炉灶。德国诗人海涅也说,在谢林的任何著作中都找不到一个完整的体系。人们往往受到这些看法的影响,以为谢林哲学没有形成一个完整的体系,或者将谢林的自然哲学、先验哲学、同一哲学、艺术哲学、自由哲学和历史哲学、神话哲学和启示哲学,视为几个互不相关或关系不大的演变时期。在谢林研究专家 M. 弗兰克 (Manfred Frank) 那里也有这种迹象,他在《谢林哲学导读》中这样介绍谢林哲学:康德哲学的“顶峰”及其观念论超越;谢林的早期哲学;从知识学到先验体系;背离费希特的自然哲学;同一哲学。^③或者认为谢林哲学存在从早期到后期的转向,至于后期哲学转向了什么,又有不同的理解:如艺术哲学、历史哲学、宗教哲学等。不过,一个可喜的现象是,1992 年谢林国际学术讨论会强调了谢林哲学前后期发展的连贯性。第三,与上述两个问题相关联,人们往往将谢林哲学仅仅理解为客观唯心主义体系,并将它视为从康德、费希特主观唯心主义向黑格尔客观唯心主义转化过程中的一个过渡环节。这样,谢林哲学就只是德国古典哲学理性主义发展过程中的一个中继站。但是,由于过

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆 1997 年版,第 341—342 页。

② 海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社 1999 年版,第 7 页。

③ M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1985, S. 5.

分强化谢林哲学的理性主义性质,而忽视其浪漫主义因素,从而既不能深刻领悟谢林哲学在德国古典哲学中的独特性,也不能充分认识谢林哲学在德国古典哲学中的重要地位。

显然,这些问题关系到谢林哲学的形成发展、理论体系、历史地位等问题。这些问题是如此重要,以至于可以这样说,能否正确处理这些问题,关系到能否完整地、准确地理解谢林哲学的历史地位与当代价值。

第一节 谢林的同一哲学体系

正如前面所说,学界大都认为在谢林那里,并没有一个一以贯之的完整的哲学体系,有的只是对自然、自我、绝对、艺术、自由、神话、上帝等问题的诗化哲思,从而形成了自然哲学、先验哲学、同一哲学、艺术哲学、自由哲学和历史哲学、神话哲学和启示哲学等不同的发展时期。实际上,“同一哲学”并非仅仅是谢林哲学发展的一个阶段,而是其哲学纲领和理论框架,自然哲学、先验哲学等各个部分并非互不相关的发展时期,而是同一哲学框架中的组成部分。

所谓同一哲学体系,从最宽泛的含义上说,就是指包括谢林哲学所有部分在内的整个哲学体系,不仅包括自然哲学、先验哲学,而且包括艺术哲学、自由哲学和历史哲学,还包括神话哲学和启示哲学;从通常的含义上说,就是指排除神话哲学、启示哲学外剩下的谢林哲学理论;从最狭窄的含义上说,就是指谢林的自然哲学和先验哲学。

一、观念论是哲学的灵魂,实在论是哲学的肉体

尽管谢林哲学是从康德、费希特哲学出发的,并对斯宾诺莎哲学表示特有的好感,但他不满意康德、费希特的观念论,也不满意斯宾诺莎的实在论,而是试图将观念论与实在论调和起来,创立自己的同一哲学

体系；换言之，调和观念论与实在论是谢林同一哲学体系追求的目标。直至临终前不到半年，谢林在给儿子的信中还写道，莱辛曾经说过：“一切都是同一的，我不知道还有比这更好的说法。”谢林本人非常赞同这个说法，就足以表明，他一生都在坚持同一哲学体系。

那么，谢林的同一哲学体系与费希特的“知识学”（die Wissenschaftslehre）体系^①究竟是什么关系呢？为了说明这个问题，有必要考察一下青年谢林与费希特哲学的关系，了解青年谢林到底在多大程度上受到费希特哲学的影响，进而说明，谢林的同一哲学与费希特哲学、斯宾诺莎哲学，即与观念论、实在论的关系。

众所周知，当谢林还在大学读书时，费希特就因出版了《全部知识学的基础》而成为德国哲学界的一颗耀眼的明星。尽管当时的谢林已经显露出少有的哲学天赋^②，但他仍像其他青年学生一样，一度成为费希特的崇拜者，并找机会与费希特两次会面，以至于费希特误认为谢林是自己的忠实信徒。殊不知，谢林对费希特的崇拜是极其短暂的。如果说，他“一度是费希特主义者，那这段时间也是极短的”^③。所以后来，当有人问谢林是否是费希特的弟子时，谢林回答得很干脆：不是！只是听过几次课而已。

不过，从谢林的初期哲学作品，即《关于一般哲学形式的可能性》（1794）、《论作为哲学原则的自我或关于人类知识的无限定者》（1795）中，确实可以看出费希特的知识学对谢林的某种影响，例如，谢林不仅

① 德语“die Wissenschaftslehre”是德国古典哲学的一个常用概念，它是由“die Wissenschaft”和“die Lehre”两个语词构成的，比较好的译法应是：“科学学说”或“科学学”。但是，鉴于国内译法几近约定俗成，并考虑到德国古典哲学的语境，故采用“知识学”这一译法。从1794年到1814年，费希特创立并一直在发展、修正自己的以“知识学”命名的哲学体系。

② 1790年，谢林15岁就破例进入图宾根大学学习；1792年，撰写并发表了《根据〈创世记〉第三章对有关人类罪恶起源的古代箴言进行批判性哲学阐释的尝试》，并修改补充为《论神话、历史传说和古代箴言》一书于1793年出版。

③ A. B. 古留加：《谢林传》，贾泽林等译，商务印书馆1990年版，第24页。

使用了费希特的自我概念,而且还模仿费希特的口气说:全部哲学的最高原则就是纯粹的、绝对自我,自由贯穿于一切哲学的始终。但是,无论如何,决不会像黑格尔说的那样,谢林的这两部作品是对费希特原则和说法的逐字逐句的接受,其中只包含了费希特的思想。实际上,即使这两部初期作品也表现出谢林与费希特的某些差异。当然,这些微妙的差异,不仅费希特没有觉察到,连谢林本人也不怎么清楚。应该说,他们之间真正的分歧,最早体现在《关于独断主义与批判主义的哲学通信》(1795)一文中。在这篇论文中,谢林指出,所有哲学的主要任务都在于解决存在问题,但无论独断主义还是批判主义都不善于解决这个问题。前者将自我消溶在客体中,后者将客体消溶在自我中。可见,谢林所说的“批判主义”矛头指向了费希特。与费希特的主观的自我不同,谢林强调自我的客观本原。

后来,谢林明确断定,费希特的观念论与斯宾诺莎的实在论是对立的,并在给黑格尔的信中说,自己“已经成为斯宾诺莎主义者了”。不过,这话不能完全当真。因为,“如果说谢林从根本上曾和一个体系进行斗争,那便是斯宾诺莎的体系;并且如果有某一思想家曾认识斯宾诺莎的谬误,那便是谢林”^①。尽管海德格尔这句话给人以“语不惊人死不休”的感觉,但也并非无稽之谈。事实上,谢林既不是一个费希特主义者,也不想成为一个斯宾诺莎主义者,他有着更远大的目标,那就是将观念论与实在论协调起来,创立自己的同一哲学体系。

1797—1800年,谢林为同一哲学体系奠定了自然哲学与先验哲学这两门基础科学。应该说,谢林的同一哲学体系的真正诞生体现在《先验观念论体系》(1800)中。不过,直到《对我的哲学体系的描述》(1801)中,谢林才第一次将自己的体系明确地描述为同一哲学体系。在完全仿效柏拉图对话写成的《布鲁诺,或关于事物的神圣原则与自然原则的对话》

^① 海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第55页。

(1802)中,谢林不仅论述了真与美的同一,认为这对哲学和艺术来说都是至关重要的;而且设计了不同哲学流派代表人物之间的对话:亚历山大(唯物主义代言人)、安瑟伦(莱布尼兹代言人)、琉善(费希特代言人)、布鲁诺(谢林代言人),结果是,布鲁诺(即谢林)毫不费力地战胜了琉善(即费希特)。这就意味着谢林的同一哲学体系取得了成功。同时表明,当时的谢林对同一哲学体系已经有了充分的自信。

当费希特意识到,谢林不仅不是自己的忠实的追随者,反而可能是一个可怕的反叛者时,就再也忍不住起而批评谢林。在1805年的《现时代的基本特征》、《论学者的本质》、《幸福生活指南》等演讲中,费希特对谢林的同一哲学体系尤其是自然哲学,进行了不同程度的批评。对此,谢林在《对自然哲学与修正过的费希特学说之间真正关系的阐明》(1806)、《关于自然哲学导论箴言》(1806)、《关于德国科学的本质》(1807)等文章中进行了反批评。他不仅捍卫了自己的自然哲学,而且进一步阐明了自己的哲学与费希特哲学的不同。如果说,费希特哲学总体上属于观念论,那么,谢林哲学的独特性就在于观念论与实在论的同一,即同一哲学。在《关于自然哲学导论箴言》中,谢林给出了表现同一哲学的下列图式:^①

| | | |
|-----------|----------|-----------|
| | 上帝 一切 | |
| 相对的、实在的一切 | | 相对的、观念的一切 |
| 重力、物质 | | 真理、科学 |
| 光、运动 | | 善、宗教 |
| 生命、有机体 | | 美、艺术 |
| 世界体系 | 理智 | 历史 |
| 人 | 哲学 | 国家 |

^① F. W. J. v. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985, S. 673.

谢林在《关于人类自由的本质及其相关对象的哲学探讨》(1809, 以下简称《自由探讨》)中指出:“观念论是哲学的灵魂,实在论是哲学的肉体,只有两者一起才构成一个活的整体。”^①

在1810—1823年期间,谢林对自己的同一哲学体系做了进一步阐发。如在1810年的“斯图加特私人讲座”中,他对同一哲学体系进行了详尽而通俗的阐述,断言自己的同一哲学体系根本不同于笛卡尔的排斥同一的绝对二元论、斯宾诺莎的排斥任何二元论的绝对同一、莱布尼兹的将实在的东西融于观念的东西、霍尔巴赫的将观念的东西融于实在的东西和康德、费希特的将观念的东西仅仅视为主观的东西。

按照后来黑格尔在《哲学史讲演录》中的说法,谢林的《先验观念论体系》也是按费希特的观点写成的,这显然是无稽之谈。相反,当时尚未成名的青年黑格尔的评论倒显得比较公允,他在小册子《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差别》(1801)中指出:“绝对同一的原则是谢林的全部体系的原则。哲学和体系同时发生,而且同一在各部分中没有丧失,在结果中更是如此。”^②依照青年黑格尔的见解,谢林哲学体系与费希特哲学体系的差别就在于,费希特关注“主观的主体—客体”,谢林关注“客观的主体—客体”,并断定谢林创造了以观念与实在绝对同一为基础的统一哲学体系。

这意味着,客观的东西与主观的东西、无意识的东西与有意识的东西、自然与自我、肉体与灵魂、物质与精神、存在与理智,一句话,实在与观念的绝对同一,成了谢林同一哲学体系的立足点。在这个意义上,苏联哲学家A. B. 古留加称谢林哲学体系为“实在论的观念论”,是比较确切的。实际上,谢林本人也有类似的说法:如果只考虑观念的活动,便会得出观念论;反之,如果只考虑实在的活动,便会得出实在论;但如

① 谢林:《关于人类自由的本质及其相关对象的哲学探讨》,参阅海德格尔:《谢林论人类自由的本质》“附录”,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第276页。

② 黑格尔:《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差别》,宋祖良等译,商务印书馆1994年版,第66页,译文有改动。

果同时考虑两者,便会得到由两者构成的第三种东西,不妨称之为“观念实在论”^①。

二、自然哲学与先验哲学是同一哲学的基础科学

在《自然哲学体系构思导论》(1799)中,谢林第一次提出自然哲学与先验哲学的划分,认为前者是从实在的东西引出观念的东西;后者是从观念的东西引出实在的东西。这个划分表明,此时同一哲学体系已具备雏形。但正如我们在前面指出过的那样,同一哲学体系的真正确立,是在《先验观念论体系》中。在这里,谢林较为详尽地论述了自然哲学与先验哲学的对立同一关系。他指出,使客观的东西成为第一位的东西,并从中引出主观的东西来,这是自然哲学的课题;将主观的东西成为第一位的和绝对的东西,并由此出发使客观的东西从主观的东西中产生出来,这是先验哲学的课题。亦即自然哲学和先验哲学分属两个相反的哲学方向。如果一切哲学的目标必须是或者使精神出于自然,或者使自然出于精神;那么,自然哲学就承担第一个课题,先验哲学就承担后一个课题。当然,无论自然哲学还是先验哲学,都是同一哲学体系的不可或缺的基础科学。

然而,谢林的同一哲学遭到了黑格尔的讥讽。在《精神现象学》中,黑格尔对谢林的同一哲学进行了不指名的批评:现在有一种自以为不屑于使用概念的自然哲学思维,自称为直观的和诗意的思维,但它给市场上带来的货色,可以说是一些由思维搅乱了的想象力作出的任意的拼凑,“一些既不是鱼也不是肉,既不是诗也不是哲学的虚构”^②。后来,到了《哲学史讲演录》中,黑格尔又指名批评了谢林的同一哲学:“在那里一切都是—。无论是把‘在绝对中一切同一’这一知识拿来对

① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第52页,译文有改动。

② 黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟等译,商务印书馆1997年版,第47页。

抗那种进行区别的、实现了的或正在寻求实现的知识,或是把它的绝对说成是黑夜,就像人们通常所说的一切牛在黑夜都是黑的那个黑夜一样,这两种做法,都是知识空虚的一种幼稚表现。”^①

对于黑格尔的批评,谢林表面上不动声色,只是在1807年底给黑格尔的回信中表示不理解:为什么黑格尔要把直观与概念对立起来?其实,以下几件事情清楚地表明,谢林内心很恼怒:第一,他们中断了好不容易建立起来并维持了十多年的通信关系。从此以后,这对大学期间不同级的室友,以及学术事业的朋友,不仅形同陌路,甚至成为敌人。第二,在《自由探讨》中,谢林批判了《精神现象学》中暗含的“知识万能”思想,断定仅有科学知识是不够的,由于科学可以帮助人为恶,因此不仅要对人,而且要对科学进行道德定向。第三,在“斯图加特私人讲座”中,谢林在批评许多近代哲学体系的同时,也对黑格尔关于“同一哲学”的理解和解释进行了反批评。他指出,有人说,同一哲学是“夜间观牛,一切皆黑”;但“同一”并不是指这个意思,而是指对立面的有机统一;因此,不应当形式主义地将“同一”理解为不允许有差别,因为实在的东西与观念的东西的同一,并不是指两者是一回事。这可以视为谢林对黑格尔的直接反击。第四,从1821年重登大学讲坛以后,只要有会,谢林就将黑格尔当做批判的靶子,如1821年在爱尔兰根大学的讲座、1841年在黑格尔任教过的柏林大学的讲座等等,谢林都不失时机且毫不留情地讥讽黑格尔。

当然,这不应该被简单地理解为谢林缺乏宽广的胸怀和气度,而是表明他坚持自己的哲学原则。任何一个新创立的哲学体系,尤其是具有独创性的哲学体系,因不合乎常规,往往会受到各种批评,谢林的同一哲学体系自然不能幸免。这就要求,谢林在捍卫自己哲学体系的同时,又要不断地发展自己的哲学体系,以回应各种批评。

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆1997年版,第10页。

第二节 谢林的自然哲学

在谢林那里,同一哲学体系是包罗万象的,自然、人、上帝皆为他研究的对象。因而,在广义的同一哲学体系中,不仅包括作为基础科学的自然哲学和先验哲学,而且包括作为同一哲学“拱心石”的艺术哲学,还包括自由哲学和历史哲学、神话哲学和启示哲学。在这一节中,我们首先考察作为谢林同一哲学体系的基础科学的自然哲学。人们通常认为,自然哲学是谢林早期探索的内容,他晚期是很少考虑自然哲学问题的。实际上,即使晚期谢林也没有放弃早期的自然哲学探索。事实上,谢林一生都关注自然哲学问题。一方面,他将自然哲学的研究放到同一哲学的框架中进行;另一方面,他在自然与精神的同一中考察自然问题。

一、真正的自然哲学是同一哲学

在《哲学史讲演录》中,黑格尔多次强调,谢林是近代自然哲学创始人。这个说法本身是否正确无关紧要,重要的是这样一个事实:谢林与费希特不同,费希特沉醉于自我而不能自拔,完全陷入人类事务而不太关注自然问题;但谢林更加关注自然问题,尽管他并不忽视人类事务。

青少年时期的谢林,一方面迷恋于宁静壮美的自然风光,惊叹于自然创造的鬼斧神工,陶醉于大自然的诗意;另一方面也高度赞扬自然科学所取得的卓越成就,充分肯定科学技术的巨大进步。1797—1799年,谢林集中探讨了自然现象,试图发现自然的精神本原。在此基础上,他创立了作为同一哲学体系之基础科学的自然哲学。谢林晚期仍然充满着对自然的热爱和对自然科学的崇敬,仍然珍视早期的自然哲学著作,并引导读者去参考这些内容,不过是运用自然科学发现的新材

料来修正、补充、发展早期的自然哲学思想。谢林早期的自然哲学思想主要体现在以下几个文本中：

在《作为科学研究导论的有关自然的哲学观念》(1797)中,谢林提出了一个根本问题,即自我关于事物的观念是如何产生的?表面看来,这个问题似乎很清楚,但哲学家们对此往往争论不休,不能取得一致意见,结果是一个哲学体系否定另一个哲学体系。依谢林之见,尽管斯宾诺莎的实体概念第一次试图将自然与精神统一起来,但仍没有解决自我是如何认识自然的;莱布尼兹关于事物秩序与观念秩序预定和谐的思想,好像是上述问题的尝试性回答,但事实上并不是答案。因而,要想解决这个问题,必须转向对自然本身的研究。谢林的自然概念,试图将斯宾诺莎的实体概念与莱布尼兹的生成概念融合在一起,并根据预定和谐的思想,酝酿出自然界的有机统一观念。从总体上看,尽管这时谢林还没有使用自然哲学概念,只是关于自然的哲学思考;但这个以片断的形式流传下来的、未完成的文本,实乃谢林对自然哲学一般原则的第一次阐述。

初看起来,在《论世界灵魂》(1798)一书中,一切似乎是从头开始的。谢林又谈到了光、燃烧、磁、电等现象,不过侧重点已有所不同:如果说,前面的文本主要阐述自然哲学的一般原则,那么,这个文本则阐发了一些具体问题。其中,谢林提出的以下四个看法值得注意:第一,物质的本原运动和相对静止的统一;第二,自然界的普遍的二元对立,以及对立面的统一;第三,有机界与无机界之间不存在不可逾越的鸿沟;第四,否定“生命力”这个“空洞的概念”,坚持生命是分解和还原这两个物质过程的统一。

在自然哲学体系的真正宣言即《自然哲学体系初步构思》(1799)中,谢林第三次论述了自然哲学问题,但却是第一次使用“自然哲学”(der Naturphilosophie)概念来表征自己的哲学体系。无疑,这是非常重要的一环,就好像康德将自己的哲学称为“批判哲学”,费希特将自己的哲学称为“知识学”一样。这不仅意味着谢林“体系意识”的觉醒,而

且也体现出他对自然哲学问题的进一步阐发,如自然的能动创造以及自然进化等问题。

在不久后撰写的《自然哲学体系构思导论》中,谢林又提出了以下三个重要的见解:第一,谢林将自然哲学称为“思辨的物理学”(“物理学的斯宾诺莎主义”),并把它与一般的物理学(即自然科学)区分开来:前者研究绝对的、无条件的、一般的自然,即存在本身(Sein Selbst);后者研究相对的、有条件的、特殊的自然,即存在者(Seinde)。不过,谢林强调自然哲学与自然科学在研究方法上的联系,认为两者之间并不存在着不可逾越的鸿沟,而是有着一种连续性。因而从必然趋势看,自然科学必定向自然哲学过渡。第二,谢林首次提出自然哲学与先验哲学的划分,认为前者是关于自然的科学,后者是关于精神的科学,并把它们作为同一哲学体系的基础科学,这表明同一哲学体系已具雏形。第三,谢林继承并发挥了布鲁诺、斯宾诺莎关于“被创造的自然”与“能创造的自然”相区分的思想。第四,谢林再次谈到自然进化问题,不过,对进化的看法作了重要修正。

正如前面所说,在《先验观念论体系》中,谢林系统阐发了自然哲学与先验哲学的关系,认为自然哲学是同一哲学体系的基础科学和重要组成部分;在《对我的哲学体系的描述》中,谢林明确断定,真正的自然哲学是同一哲学。在《对我的哲学体系的进一步描述》(1802)一文中,谢林再次讨论了自然哲学与先验哲学的关系,并论述了自然哲学与一般哲学的关系,进一步阐发了“绝对同一体系”。这样,谢林的自然哲学“就过渡到先验哲学成为先验知识论的起点了,从而完成了对费希特知识学的补充和修正”^①。不过,这只是他同自然哲学的暂时告别,而不是同自然本身的告别;尽管此时谢林转向了人类事业,但仍把人类事业视为自然创造活动的延续,称之为“第二自然”。由此可见,谢林并没有放弃自己的同一哲学原则,也没有与自然哲学分离,他“改

^① 邓安庆:《谢林》,台湾东大图书股份有限公司1995年版,第69页。

变的是兴趣的范围,而不是改变基本原则”^①。

当然,毋庸讳言,谢林后期对自然哲学问题的关注程度已大不如从前,这是由于他的学术兴趣点的转移造成的,更深层的原因则是完善同一哲学体系的需要。1799年以后,谢林转向对同一哲学体系的其他部分,如先验哲学、艺术哲学、自由哲学和历史哲学、神话哲学和启示哲学的阐发。但是,应该承认,谢林一生都没有放弃对自然哲学的关注,在谢林早期哲学发展中,这是不言而喻的,仅就他将自然哲学视为与先验哲学并列的同一哲学体系的两个基础科学,就足以证明;在谢林晚期的哲学思想中,尽管自然哲学不再是研究重点,但他并没有忽视自然哲学方面的问题,只是变换了思考的角度。

谢林晚期的自然哲学主要是通过以下三种形式体现出来的:第一,在一系列讲座和报告中,他常常直接谈论自然问题,以及自然科学中的哲学问题。如1803年的“关于学术研究方法的讲座”,不仅讲到了作为“科学的科学”的哲学,讲到了科学与艺术、历史与国家,而且讲到了自然科学和自然科学中的哲学问题,并再次断定真正的自然哲学是同一哲学;在“斯图加特私人讲座”中,谢林不满意那些将自然排除在研究之外的哲学体系,断定自己的体系与它们不同,充分关注和研究了自然科学中的哲学问题,在这个意义上,他认为自己的体系“可以部分地被称为自然哲学”;1833年所作的题为“关于法拉第的新发现”的学术报告表明,谢林仍然关注科学技术的最新发展;直到1844年,在柏林科学院所作的题为“对自然过程的描述”的演讲中,谢林仍然坚持说,早年的自然哲学著作并没有因为晚年的研究而贬值,晚年的研究不过是沿着早年开辟的道路上继续进行下去。第二,发表了一些有关自然哲学的文章,如《关于自然哲学导论箴言》、《论自然界中观念的东西与实在的东西的关系》等。在此,谢林按照同一哲学图式来阐发自然哲学,并论证观念的东西与实在的东西的绝对同一。第三,无论在艺术哲学

^① A. B. 古留加:《谢林传》,贾泽林等译,商务印书馆1990年版,第143页。

的描述中,还是在自由哲学和历史哲学的探讨中,甚至在神话哲学和启示哲学的构建中,谢林都给予自然以应有的位置。就是说,在同一哲学体系的不同组成部分中,谢林分别阐发了自然与艺术、自然与自由、自然与历史、自然与神话、自然与上帝的关系。这些问题固然已不是原本意义上的自然哲学问题,但无疑是关于自然问题的更深层次的哲学思考。

二、自然是不可见的精神,精神是可见的自然

由此可见,谢林早期的自然哲学侧重于对自然现象的哲学思考,晚期自然哲学侧重于对自然科学中哲学问题的探究。应当说,谢林的自然哲学与古代自然哲学有某些类似的地方,当然不完全相同,如关于物质构成的“元素说”(前四种:土、气、水、火,与古代自然哲学完全相同,不同的是第五种:“原始物质”——氮);但是,谢林的自然哲学是植根于近代自然科学研究的基础之上的,是对自然现象进行的哲学思考,以及对自然科学中的哲学问题进行的探究。也许正是在这个意义上,黑格尔才将谢林称为近代自然哲学创始人。概括地说,谢林的自然哲学提出了四个值得关注的哲学问题:

第一,关于自然与精神的关系问题,是谢林的自然哲学首先要解决的问题。无疑,谢林强调自然的独立先在性,断言即使没有表象的东西存在,自然也仍然存在;不过又认为,“客观世界也不过是表现在界限之中的精神世界而已”^①。谢林断定,自然科学必然具有将自然理智化、精神化的趋向,正是由于这一趋向,自然科学才成为自然哲学。这样,自然科学的最高成就应当把一切自然法则完全精神化,化为直观思维的规则。就是说,完善的自然哲学应是一种关于把整个自然归结为精神的理论。在这里,谢林将同一哲学原则贯彻到自然哲学中,试图使

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第121页,译文有改动。

自然与精神统一起来。在谢林看来,自然(物质)无非是处于平衡状态中的精神,即自然(物质)是湮没了的精神,或者反过来说,精神只是在生成过程中的自然(物质)。简言之,“自然是不可见的精神,精神是可见的自然”^①。

第二,关于自然的能动创造问题。在谢林看来,自然本身是有生命的,是一个能动的创造过程。如前面所说,谢林进一步发挥了布鲁诺·斯宾诺莎关于“被创造的自然”(natura naturata)与“能创造的自然”(natura naturans)相区分的思想,认为前者是作为被造物的客体的自然;而后者是有创造能力的主体的自然。在这里,谢林还谈到了“自然的自主性”(Autonomie der Natur)、“自然的自足性”(Autarkie der Natur)问题。到《动力学过程或物理过程的一般演绎》(1800)中,谢林第一次表述了光的思想,并把它视为自然的自我创造。在《先验观念论体系》中,谢林指出创造有两种方式:或者是盲目的、无意识的创造,或者是自由的、有意识的创造,“自然界是无意识地开始而有意识地告终的,创造虽说不是合乎目的的,但其产物却是合乎目的的”^②。亦即自然的能动创造是无意识和有意识的同一。因而,在谢林那里,所谓自然,就是一部写在神奇奥秘、严加封存、无人知晓的书卷里的诗,简言之,自然是一首本原的诗。

第三,关于(自然)物质构造与自然进化问题。根据谢林的看法,(自然)物质构造需要三种力,即引力、斥力、重力。正是通过重力这种真正的创造力,才完成了(自然)物质构造。不过,在(自然)物质构造中必须区分出三个阶段,即磁、电、化学过程;相应地,(自然)物质也表现出三个维度:长度、宽度、厚度。事实上,(自然)物质构造的这三个阶段与理智活动的三种活动是对应的。因此,如果自然界的三个阶段

① F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werk*, Bd. 2, Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag 1856, S. 56.

② 谢林:《先验观念论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第262页。

是自我意识发展的三个阶段,那么很明显,宇宙中的一切力最终可以归结为表象力。谢林总结道,在自我意识的第一个时期,可以分出三种活动,“这三种活动表现在物质的三种力里,而又见之于物质构造的三个阶段。物质构造的这三个阶段给我们提供了物质的三个维度,而这三个维度又给我们提供了动态过程的三个阶段”^①。

谢林不仅讨论了(无机界的)物质构造问题,而且探讨了(有机界的)自然进化问题。不过,无论如何,都不能将谢林的进化思想视为拉马克、达尔文进化论的先驱。因为在他那个时代,所谓进化就是凝聚状态的展开,而退化就是凝聚状态的预成。况且,在《自然哲学体系构思》中,谢林所说的进化,是指自然界从有机界向无机界的逐步转化。这与其说是进化,倒不如说是退化!到《自然哲学体系构思导论》中,谢林对进化的看法作了重要修正:进化不再是有机界到无机界,而是从无机界到有机界。应该说,这是一个正确的“再颠倒”。

谢林通过对这四个问题——为什么有机自然界一般是必然的?为什么有机自然界内必然有一种阶序?为什么有生命体与无生命体间存在区别?所有有机体的根本特点何在?——的解答,不仅揭示了有机界与无机界的内在关联,而且刻画了生命有机体的根本特点。他认为,所有生命有机体(植物、动物、人)的共同特点就是,存在一个生命的三重结构:感受性(Sensibilität)、应激性(Irritabilität)、再创造力(Reproduktionskraft)。

第四,关于人与自然的和谐问题。在谢林那里,人既是自然发展的最终目的,也是自然与精神联结的纽带。所以,人本来应该是自然的拯救者^②,但是,人往往有辱自己的使命。于是,人类与自然的不和谐,不仅导致了自然有机体的毁灭,而且最终会导致人类自身的灭亡。从这

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第112页。

^② 谢林:《关于人类自由的本质及其相关对象的哲学探讨》,参见海德格尔:《谢林论人类自由的本质》“附录”,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第327页。

里可以看出谢林对人类中心主义的控诉,从而可以嗅到生态哲学的某些气息。

根据黑格尔的看法,谢林的自然哲学起初是接受了康德的《自然的形而上学》中诸反思形式的规定,并用康德的术语去说明完全属于经验领域的现象;但在读了赫德尔等人的著作之后,就根据精神范畴来理解自然了,并试图对自然作出更一般的、更确切的阐述。不过,谢林的自然哲学的功绩并不在于用精神来理解自然,而在于运用概念、理性形式来说明自然,他不仅揭示了这些形式,而且还企图根据同一原则去构造、阐发自然。黑格尔断言,同一原则,即主观与客观的无差别的绝对同一,既是谢林哲学的基本原则,也是其缺点和主要困难。因而,尽管谢林对自然哲学尤其是有机体进行了较多阐发,但最终成为按照一个假定图式而夹杂进一种外在构造的形式主义。

当然,黑格尔对谢林的自然哲学的评判,完全是站在自己思辨的逻辑学立场上进行的,即黑格尔完全以理性主义态度来对待谢林的自然哲学,而忽视了其中包含的诗意的浪漫主义因素,并掺杂进了一些个人的不准确的想法。所以,谢林也对黑格尔的逻辑学进行了毫不留情的讽刺:在黑格尔那里,生机勃勃的自然景象变成了干巴巴的概念,自然界曾经有过的累累果实变成了逻辑游戏,自然界鲜花盛开的花园变成了死气沉沉的墓地。

也许,海德格尔的理解是比较到位的。他说,谢林的自然哲学并不仅仅是,也并非首先是对“自然”这个特殊领域的处理,而是指从观念论原则,亦即从自由原则来理解和把握自然,但却是通过把自然的先在独立性还给自然的方式。这一先在独立性是一切存在者的维系依据。与先验哲学,即作为“观念性”部分的精神哲学相区别,自然哲学在整个哲学之内只是“实在性”部分,但两者必须被理解为真正的同一。这个同一,应该是在恰当理解的同一。由此缘故,谢林才将这一把握实在性与观念性相互从属关系的体系称为同一哲学体系。

第三节 谢林的先验哲学

众所周知,在谢林的同一哲学体系中,除自然哲学这门基础科学之外,还有另外一门基础科学,这就是先验哲学。在《自然哲学体系构思导论》中,谢林最早谈到先验哲学;但先验哲学构思集中体现在《先验观念论体系》中。因而,这部著作不仅标志着谢林的同一哲学体系真正确立,而且依海德格尔之见,它还成为“《精神现象学》的先行者”^①。但 A. B. 古留加认为,《先验观念论体系》超过了《精神现象学》,因为它对“‘精神奥德赛’的发挥比《精神现象学》要显得宏伟。哲学范畴第一次进入了运动状态,而哲学体系则被看做是意识发展的历史,它不断上升为愈来愈完备的形态。对于黑格尔来说,绝对真理只能在他本人的哲学中得到揭示,而作为‘思想家—诗人’的谢林,则把这种殊荣奉献给了艺术”^②。在阐发先验哲学的第一原理基础上,谢林考察了先验哲学之理论哲学与实践哲学的基本原理及其相互关系问题。

一、先验哲学的第一原理

谢林撰写《先验观念论体系》的目的在于:第一,将先验观念论拓展为它应是的东西,即扩展成一个关于全部知识的体系,就是说,将其原理真正推广到关于知识对象的一切问题上,无论这些问题是先前已经提出而没有得到解决的,还是通过这一体系本身才构成和新出现的。在此,谢林首先阐发了先验哲学的第一原理。第二,将同一哲学的各个组成部分描述为一个连续的序列。如果说自然哲学主要考察自然发展

^① 海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第4页。

^② A. B. 古留加:《谢林传》,贾泽林等译,商务印书馆1990年版,第101页。

的历史,那么先验哲学则主要考察自我发展的历史。但是,自然和自我不过是绝对的两个序列,即实在序列和观念序列,因而,应该将全部哲学陈述为自我意识不断发展的历史。这样,“这部作品应看成是有关自然哲学的著作的一部必要的姊妹篇”^①。于是,谢林再次讨论了作为同一哲学体系之基础科学的自然哲学与先验哲学的关系。第三,构建先验哲学体系,除先验哲学的第一原理外,先验哲学的主体部分是理论哲学、实践哲学,以及作为两者联结点的目的论。在此需要解决的问题是:人们如何获得关于知识对象的知识,或者说,表象何以能够与完全独立存在的对象绝对同一?对这个问题的解答是理论哲学的任务,即理论哲学必须探讨知识的先验可能性条件;另一个问题是:某一实在的东西如何会因为一种纯粹观念的东西而改变,以及与之完全同一?对这一问题的解答是实践哲学的任务,即实践哲学要解决一切自由行动的可能性。在谢林看来,如果没有观念世界与实在世界的预定和谐,那两者之间的同一就是不可理解的。因此,必须将关于自然目的的哲学或目的论视为理论哲学与实践哲学的联结点。第四,阐发艺术哲学的主要原理,以及艺术哲学与整个哲学的关系。当然,关于艺术哲学的详尽阐发,是后来在《艺术哲学》中完成的。关于谢林的艺术哲学,到第四节我们再加以讨论。这里主要考察谢林的先验哲学,首先是先验哲学的第一原理。

在谢林那里,先验哲学首先是一种知识科学,所以先验哲学原理不可能是存在的原理,而只能是知识的原理;这样,先验哲学的第一原理也就是知识的最高原理。反过来说,处于知识之内的绝对原理应当同时也是先验哲学的第一原理。谢林指出,人们的知识应该有一个体系,即应该是一个自满自足的、自我协调的整体,当然,这是当做假设来看的。既然任何真正的体系都必定在自身之内具有自己存在的根据,那么,一个知识体系的原理也必须存在于知识自身之内。亦即,因为一切

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第3页。

真理都是自身绝对同一的,所以知识就只能有一个(起中介作用的)原理。间接地说,这个原理就是每门科学的原理,但是,直接地说,这个原理就是关于一切知识科学或先验哲学的原理。

然而,“先验哲学家并不过问在我们的知识之外可能会有我们知识的什么最终根据,而是只问在我们知识自身内我们不能超越的最终的东西是什么。他是在知识之内寻找知识的原理(所以这一原理本身是能够被认识到的某种东西)。”^①在谢林看来,先验哲学从彻底的怀疑论出发,消除事物似乎存在于自我之外的成见,并找出其原因,亦即先验哲学不考察客体本身而只考察知识活动。不过,这不是一般的知识,而是真正的知识。那么,什么是真正的知识呢?真正的知识就是先验知识,而“先验知识就其为纯主观的而言,是一种关于知识的知识”^②。谢林分析说,如果一切知识都以客观的东西与主观的东西的同一为基础,那么全部知识就是由一些并非直接真实的命题组成的。如此,在知识活动中就必定有某种普遍的中介,它就是知识的唯一根据。或者说,一切真正知识都以客观的东西与主观的东西的同一为基础,但人们认识的只是实在的东西,而真理认定表象与对象的一致。这样,真正的知识无疑就是关于人本身的知识或自我意识。谢林断定自我意识不是一种存在而是一种知识,更精确地说,是一种最高深的知识。自我意识作为一切知识的立足点,是无须证明的,因为它是主体与客体、观念与实在绝对同一的中介,所以自我意识既是先验哲学的第一原理,又是知识的最高原理。

就此而言,谢林的先验哲学与费希特的知识学面对的问题是同样的,但解决问题的方式是不同的。费希特的知识学通过假定——由自我设定的自我与由自我设定的非我之同一——来解决康德留下的现象与物自体的二元论,因而费希特的自我是纯粹主观的自我意识的本

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第20—21页。

^② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第11页。

原行动。诚然,在谢林那里,自我除自我意识这个宾词外,并没有其他任何宾词,因此,自我是与经验意识不同的、真正的自我意识或纯粹意识。这样,自我就不是别的,只是一种将自身变成自身对象的创造性活动,即一种理智直观活动。“理智直观之于先验哲学,正如空间之于几何学。”^①到此为止,谢林的自我与费希特的自我并没有什么根本不同。

但是,谢林不同于费希特的地方在于,不是首先由自我来设定一个非我,然后再去论证自我与非我的统一;而是通过假定——存在的原理与知识的原理(*principium essendi und cognoscendi*)必须合二为一——来说明自我意识是主体与客体、观念与实在绝对同一的中介。反过来说,主体与客体的同一只能存在于自我意识中,而无须设定一个自我之外的非我。这样,谢林认为,先验哲学不能从任何客观的东西出发,而只能从主观的东西出发,即从那种只有通过特殊的自由活动才能客观化的东西出发,所以先验哲学不能以任何定理为出发点。

那么,从原本非客观的东西(即自我)中如何会产生出一种客观的东西来?如果那种原本非客观的东西不是自我,即一个将自身变为对象的本原,那就无法理解了;因为只有原本非客观的东西,才能使自己成为自己的对象,从而成为客体。亦即原本非客观的自我是自为的客体。然而,其他一切不是自我的东西本身就是客体,原本是客体的东西永远是被认识的东西,决不会是一个进行认识的东西。这样,纯粹客观的东西或物质就不是什么根本的东西,而只是现象。谢林问道:自我到底是什么?他的回答是:只有创造它我们才能得知;而唯有自我之内的存在和创造活动的同一才是本原的。对他来说,所谓“我思”就是伴随着一切表象,并维持它们之间意识连续性的东西;所谓“我在”就是摆脱一切表象活动,从根本上意识到自己。既然自我直接由于被思考是存在着的(因为自我无非是我思),那么,“自我=自我”这个命题便等于“我在”这个命题。这样,先验哲学“由以出发的概念是自我的概念,

① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第35页。

即主客统一体概念”^①。由此看来,先验哲学的知识体系与费希特的知识学体系终究是不同的。

当然,要“证明一切知识必须从自我推演出来,除此之外,知识的实在性便没有任何其他根据,这仍然是一个未得到回答的问题,那就是:整个知识体系(例如,具有种种规定的客观世界、历史等等)究竟是如何由自我设定的?”^②谢林这样解释道,自我意识告诉我们,自我是自为地受到限定的。既然自我是受到限定的,限定便必须独立于被限定的活动;既然自我是自为地受到限定的,限定便必须依存于自我。这样,从自我意识中推演出来的这两个论断(一个说限定是实在的,一个说限定是纯粹观念的)之间的矛盾,就只能由自我意识本身所包含的对立来解决。因为,除了那种无限进展的活动(我们称之为实在的活动,因为它是完全可以实在地限定的)外,在自我中必定还有另一种活动,我们可以称之为观念的活动。在这两种自我活动之外,再没有任何其他自我意识的因素了。谢林断言,自我意识的这两种活动,即实在的活动和观念的活动是互为前提的。自我意识的活动既是观念的活动,同时又是实在的活动。确立为实在的东西,通过自我意识活动,也同时被直接确立为观念的;确立为观念的东西,通过自我意识活动,也同时被确立为实在的。在自我意识活动中,确立为实在的东西与确立为观念的东西,是彻底地同一的。正如这两种活动是互为前提的一样,观念论与实在论也互为存在前提。“正如观念论与实在论互为存在前提一样,理论哲学与实践哲学也互为存在前提,我们为了现在创立体系而不得不分开的东西,在自我本身原来都是连成一体的,是同一个东西。”^③如果说,理论哲学是观念论,实践哲学是实在论,那么只有把两者结合起来,才是完备的先验观念论体系。这样,在谢林的先验哲学体系中,

① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第53页。

② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第44页。

③ 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第52页。

就有理论哲学和实践哲学两个组成部分。下面先讨论谢林的理论哲学。

二、先验哲学之理论哲学

先验哲学与自然哲学一样,它们都不认为存在是本原,而是断定唯一实在的东西存在于既是原因又是结果的绝对同一中,即存在于主体与客体的绝对同一中,这种同一被称为自然,而级次较高的同一是自我意识。因而,从一定意义上说,谢林的理论哲学的主题,就是考察自我意识的发展史。在这里,他试图解决以下四个课题:第一,自我如何直观到自身是受到限定的?第二,自我如何直观到自身是进行感觉的?第三,自我是如何进行创造性直观的?第四,自我如何直观到自身是创造性的?在解答这些问题的过程中,谢林将自我意识的发展划分成为三个阶段:

1. 自我意识发展的第一个阶段:从原始感觉到创造性直观

无疑地,一切自我意识都是从感觉开始的,借此,自我才开始把自身同对象区分开来。但像康德那样的哲学家,除用物自体的作用来解释感觉活动外,别无他途。因而,他们终究不能认识到,感觉仅仅是表象活动中的自我。谢林认为,从表面上看,物自体与自我是对立的,但实际上,物自体不过是自我的产物。因为自我作为无限的自我直观的倾向,是在作为被直观者自身之内进行感觉的,也可以说,它是在自身之内感觉到某种与自身相异的东西(因为在这一感觉活动内,被直观者与直观者没有什么区别)。那么,在这一感觉活动中被感觉到的东西究竟是什么?谢林断定,被感觉的东西确实是自我本身。因为一切被感觉的东西都是一种直接现存的东西,全然没有经过中介的东西,这已包含在感觉概念里了。

按照这种推理,感觉的可能性基础就在于,自我不能在感觉中把自己直观为主客统一体,而只能把自己直观为简单的受到限定的对象,因此感觉只是限定状态内的自我直观;而感觉的实在性基础就是,自我不

把被感觉的东西直观为通过自我建立的。尽管我们能够看出否定的东西是通过自我建立的,但我们的对象、自我却不能看到这一点,道理很简单,因为自我被直观与自我被限定是一回事。不过,在自我意识的本原活动内,自我在把自己变为对象的同时又把自己直观为对象的这种不可能性,就是一切感觉的实在性基础。谢林说,当自我直观到自身本来就受到限定时,它就是在进行感觉。这时,自我意识到自身只是被感觉的东西。从现在起,自我意识的这一阶段应当叫做原始感觉阶段,即自我在原始限定状态内直观自身而没有意识到这种直观活动的阶段,亦即这一直观活动本身没有再变成自我对象的阶段。所以,现在的课题就是:自我作为被感觉的东西是如何成为进行感觉的,同时又是被感觉的东西。

进一步说,如果原始限定状态是通过自我本身设定的,那自我是如何感觉到这种有限定的状态的?亦即自我是怎样把这种状态视为某种与自我对立的東西的?谢林断定,认识的所有的实在性都维系于感觉,因而,一种哲学如果不能解释感觉,那就足以一败涂地。因为一切认识的真理都是伴随着认识的强制感为基础的,但迄今为止,唯物主义还是完全不可理解的。如果它变成可以理解的了,那它与先验观念论就不再有什么区别了。于是,唯物主义就转而以精神性的东西为本原。相反,如果“断言感觉不能以来自外部的印象作用来解释,断言表象中根本没有什么属于物自体的东西,甚至连偶性的东西也没有,断言在对自我的这样一种印象作用上永远不能设想有什么合理的东西,就是独断的观念论,那么,这确实就是我们的观念论”^①,即先验观念论。

在先验观念论看来,实际上有三种自我意识活动:一是观念活动;二是实在活动;三是两者相互制约的活动,即既是观念的又是实在的创造性直观活动。这样,自我就摇摆于超越限定的活动与受到限定的活

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第72页,译文有改动。

动之间。在观念活动与实在活动之间摇摆的结果,一方面是自我,另一方面是物自体,两者都是需要推演的直观因素。诚然,这里的矛盾是作为自我和我外之物的对立的形式表现出来的,但从推演角度看,却是观念活动与实在活动之间的矛盾。如果说,自我应在原始受限状态内直观自身,那么,它同时必须尽力摆脱这种状态,亦即自我在受到限定的同时,又竭力超出这种限定。然而,任何限定状态都仅仅是通过自我意识活动产生的,即自我意识到自身、返回自身的原始必然性就是限定状态。这样,说明自我如何把自身直观成进行感觉的问题,现在可以这样来表述:说明自我如何会在同一活动里变成既是观念的又是实在的。这种既是观念的又是实在的活动,可以设定为不证自明的创造性直观活动。反过来说,创造性直观就产生于自我意识活动中的观念活动与实在活动之间的永恒矛盾。

自我意识活动表明,自我在实在活动中何以会受到限定,而不是说明自我在观念活动中何以会受到限定。只有创造性直观才把原始限定转移到观念活动中来,因而创造性直观是自我通向理智的第一步。创造性直观的必要性就从自我的整个机制中系统地推演出来,这种必要性作为整个知识的普遍条件必须直接从知识概念中推演出来。因为,如果一切知识都是从一种直接的认识中取得自己实在性的,那么这种直接的知识只有在理智直观中才能找到。这样看来,“先验哲学无非是一种不断提高自我的级次的活动,它的全部方法就在于把自我从自我直观的一个阶段引导到另一个阶段,以至达到一个地方,用自我意识的自由自觉活动所包含的全部规定,把自我建立起来”^①。

2. 自我意识发展的第二个阶段:从创造性直观到反思

如前所述,在理论哲学中,谢林所探讨的全部题目只是自我意识。随着自我提高到理智,自我意识发展的第一个阶段就结束了。之后,就进入到从创造性直观到反思的发展阶段。很明显,谢林的“整个哲学

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第112页。

都是坚持直观的立场,而不是坚持反思的立场”^①。于是,他把任何感性的东西排斥在“直观”(Anschauung)概念之外。在他看来,尽管感觉,如视觉活动本身已经是一种直观,但只是第一级次的直观,即感性直观;创造性直观作为第二级次的直观,它不是指感性直观,而是指理智直观,即对直观的直观。因而,这个已经推演出来并得到证明的命题,即“把超越限定的活动和受到限定的活动相互联系在一起,也就是把两者定为相互对立的,前者被定为物自体,后者被定为自我”^②,就成为创造性直观理论的出发点。因为自我是进行直观的,也就完全被束缚在创造活动里,而不能同时既是直观者又是被直观者。由是之故,创造就是一种完全盲目的、无意识的创造。这样就出现了一个问题:迄今为止进行直观的理智的自我,如何使自身也成为这样的东西,或者说,怎样把自身也直观成这样的东西。如果说,自我应当把自身直观为进行创造的,那么,就必须把自我本身与不进行创造的东西区分开来。如此一来,当下的问题就是:自我之内那种不进行创造的东西到底是什么?谢林回答得很清楚,必定是与进行创造的东西(理智的自我)对立的(物自体,即客观的自我)。

不过,自我只有在界限之内才是自我,在界限的彼岸,它就变成了物自体。因此超越界限的直观,同时也超越自我本身,在这种情况下表现为外在直观;单纯的直观活动仍然在自我内部,在这种情况下,可以叫内在直观。如此,内在直观与外在直观的唯一界限,就是自我与物自体的界限。如果消除这一界限,内在直观与外在直观就融合在一起了。从本原说来,任何直观,不论内在直观还是外在直观,都是理智的。因而,那个初看起来似乎不可解决的难题,即一切存在的东西应该是可以用自我的本原活动来解释的,在绝对理智(无限理智)与特殊理智(有

① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第117页。

② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第94页,译文有改动。

限理智)之间作出区分之后也就迎刃而解了。当然,决不可认为无限理智与有限理智迥然不同,也决不可认为在有限理智之外会存在无限理智。如果消除了有限理智的受限定状态,那么有限理智就是真正的绝对理智;如果设定了这种受限定状态,那么绝对理智就只能成为有限理智。这时,先验哲学的真正课题就是:“绝对理智何以能根据绝对自我的行动来说明,构成自我的个性的整套受限定状态又何以能根据绝对理智的行动来说明。”^①谢林觉得,绝对的、没有真正意识到自身的理智和有意识的理智之间的分界点仅仅是时间。对于纯粹理性来说,根本不存在什么时间,一切都是为它而存在,而且是同时存在;对于经验理性来说,则一切都在产生,而且一切都是连续产生的。

3. 自我意识发展的第三个阶段:从反思到绝对意志活动

与通常的看法不同,谢林认为概念并不是普遍的东西,宁可说是规范、起限定作用的东西、决定直观的东西,“概念原本就是先于对象本身的,当然这不是从时间上说的,而是照重要性来说的。概念是决定性的东西,对象是被决定的东西。”^②根据谢林的看法,在原始直观活动中,直观与概念是结合在一起的;但通过先验抽象,所有概念都应当从直观里消除。这样,直观就似乎变成自由的了。如果将所有概念都从直观里消除,那从直观中形成的,只能是没有概念直观活动,如空间就是没有概念的直观活动;相反,如果将所有直观从概念里消除,那从概念中会形成什么?只会产生没有直观的概念,即逻辑概念所表示的纯粹的规定性。就是说,如果概念去掉直观,就只是一些逻辑概念;但如果与直观结合起来,它们就不再是纯粹的概念,而是现实的直观形式。

谢林接着说,先验抽象,作为与经验抽象相反的更高的抽象,它只是判断的条件,而不是判断本身;它只表明理智如何能将对象和概念分

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第143页。

^② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第169页。

开,而没有表明理智在判断中又如何把两者结合起来。因而,只有将先验抽象也消除的先验范畴才是联结概念与直观的中介。在谢林那里,先验范畴不同于经验范畴,后者是从感性上加以直观的规范,按照这种规范,可以经验地创造对象;前者是对规范的感性直观,按照这种直观,可以先验地创造对象。因此,如果说,范畴是内在直观和外在直观的中介,那么,先验范畴就是内在直观和外在直观最根本的中介。从反思立场看来,时间只是内在直观形式;从直观立场看来,时间原本确实是外在直观,因为在直观立场上表象与对象之间本无区别。所以谢林认为,时间是概念与直观的普遍中介环节,从而是内在直观和外在此直观最根本的中介。这样,谢林就把时间视为一个先验范畴。

在这里,谢林还给出了一个范畴表:动力学范畴、数学范畴、关系范畴、样态范畴。其中,“关系范畴应是那种唯一原始的范畴”^①,即唯一根本的范畴。在他看来,第一个关系范畴,即实体与偶性,表示内在直观与外在直观的第一个综合;实体之所以被直观为实体,仅仅是通过第二个关系范畴,即因果关系的连续序列才是可能的;时间与空间的相互贯通,只有通过第三个关系范畴,即交互作用才是可能的。此外,谢林还考察了量与质、可能性与现实性、偶然性与必然性等一系列范畴。

综上所述,理论哲学是由三种自我意识活动完成的。在第一种活动即还没有意识的自我的活动中,自我已经是主客统一体,只是未成为自为的主客统一体;在第二种活动即感觉活动中,仅仅是自我的活动变成了自我的客观对象;在第三种活动即创造性直观活动中,自我作为进行感觉的自我,即作为主体,变成了自己的对象。但是,整个理论哲学所必须作的最后的研究,无疑是关乎先验(a priori)概念与经验(a posteriori)概念的区分,就是说,先验观念论的独到之处正在于它能指明先验概念的起源。“我们的知识本来就是完全彻底经验的,又是完全彻底先验的。……我们的知识之所以能够是完全彻底经验的,只是因为它们完

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第171页。

全彻底地出自我们本身,也就是说,它们完全彻底地是先验的。”^①在完成了理论哲学阐述后,谢林就进入到对实践哲学的阐发中。

三、先验哲学之实践哲学

在阐发实践哲学伊始,谢林就提请人们注意:以先验观念论为原则的实践哲学并不是一种道德哲学,而只是关于一般道德概念可理解性的先验演绎。在这里,谢林试图解决的课题是,说明意志活动何以使自我成为客观的。他从自我意识出发,以意志自由问题为核心,阐发了实践哲学的三条基本原理。

第一条原理:绝对抽象作为自我意识的开端,只能从理智的自我决定或理智本身对自己的行动中得到解释。无疑地,这是理论哲学和实践哲学的共同原则。

理智的自我决定就是广义的意志活动。因为在一切意志活动中都有自我决定,自我决定至少会表现为意志活动,这是每个人通过内在直观都可以证明的。如果这种自我决定是原始的意志活动,那么由此可知,理智只有以意志活动为中介,才会自己成为自己的对象。因此,意志活动就是对于理智如何认出自己是进行直观的这个问题的完善解决。在谢林看来,既然自我作为自我意识,是通过理智的自我决定活动而成为自己对象的,那么理智的自我决定活动与原始自我就是同一的。不过,两者之间也存在着区别:其一,后者是无意识的,前者是有意识的;其二,后者处于一切时间之外,前者必然处于发展过程的某个特定阶段,它不构成意识的先验开端,而构成意识的经验开端。

第二条原理:理智的自我决定活动,即理智本身对自己的自由行动,只能由这种理智之外的某种特定的理智活动得到解释。这就意味着,谢林要对意志活动何以使自我成为客观的这个课题作出阐明。

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第184页,译文有改动。

为了阐明这条原理,谢林提出了三个有待解决的问题:第一,在自我的理智之外的某种理智行动如何以及用什么方式成为在我们之内的理智的自我决定的间接根据?第二,(自我的理智与自我的理智之外的某种理智)这些不同理智之间的间接关系或预定和谐究竟如何加以理解?第三,如果在自我的理智之内的否定行动(这种否定行动也是自由)是一切行动的前提,通过这种活动才产生了自由,那么,一种在自由出现之前的自由否定行动又究竟如何加以理解?

对于第一个问题,谢林的结论是,只有在自我的理智之外的、使理智产生了意志活动的这样一种行动,才成为理智的自我决定的间接根据。于是,问题就变成了:究竟哪一种行动使理智产生了意志活动?他断定:“意志活动本身始终是自由的,只要意志活动依然是意志活动,就必定始终是自由的。”^①因而,在自我中,意志活动可能的条件必然会不受自我的影响而被创造出来。这样,理智的同一行动既能得到解释又不能得到解释的矛盾,终于得到了解决。在谢林看来,解决这个矛盾的中介概念就是公准概念。那现在必须回答的问题就是,在自我的理智之外的某种理智究竟如何能向自我提出那种公准,更概括地说,就是各种理智一般说来究竟能怎样相互影响。关于这个问题,谢林到此戛然而止,没有再继续追问下去。

对于第二个问题,谢林断言,直接通过任何理智的个性受限制的状态,直接通过对任何理智中的某种活动的否定,就可以把理智的这种活动设定为在这种理智之外的某种理智活动,这就是否定性的和谐。但是,要想证明这种和谐,就必须先行地证明下列两个命题:其一,仅仅因为不属于自我的活动的东西不是我的活动,而且自我不需要对外在于自我的东西发生直接影响,自我才必须把这种东西直观为在自我之外的某种理智活动;其二,不要其他外来受限制状态而设定的自我的个

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第198页。

性,即可直接设定自我的活动的否定。在对这两个命题进行证明之后,谢林说道,迄今推演出来的和谐就在于:直接确立在自我之内的被动性,就是把在自我之外的主动性确立成了必要的补充,而且这是为了自我直观;自我只有通过一定的外来影响才能达到自由,所以,为了自由起见,在自我之内的被动性是必不可少的。“这样一来,就像先验观念论是对迄今为止的哲学解释方式的直接颠倒一样,这种和谐理论也是对常见的和谐理论的颠倒。”^①

第三个问题的解决确实在于,原始自我必定有一种尽管是不自觉的但又是自由的否定行动,即对这种活动的否定,假如这种活动在原初没有被取消,也可以是自由的。但是,既然它已经被取消,自我当然也就不能意识到它也是一种自由活动了。因此,“在自我自由之前,在自我意识到自由之前,自我的自由必定受到了限制,而且在自我自由之前,自我也不可能作出某些自由的行动来”^②。

第三条原理:原始意志活动必然是以一种外在对象为目标的。因为原始意志活动给出了实践哲学的基本规定,如自由意志、道德法则、绝对命令等,这些问题实际上是谢林的道德哲学、政治哲学、自由哲学、历史哲学讨论的内容。谢林关于自由问题、历史问题的论述,我们放到第五节,即“谢林的自由哲学和历史哲学”中讨论,在这里,主要探讨谢林关于道德问题、法律问题的论述。

谢林指出,对象之所以仅仅通过意志活动就能成为自我的外在对象,恰恰是因为,只有意志活动以不依赖于自己的东西为目标,意志活动才是意志活动。当然,尽管谢林解释了意志活动只有通过一种面向外在对象的趋向,才能使自我成为客观的,但仍没有说明这种趋向本身究竟从何而来。在这个问题上,谢林假定,自我在意志活动面前,不得

① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第203页,译文有改动。

② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第204页,译文有改动。

不表现为一定的对象。自我通过意志活动,一方面意识到了自由,因而也意识到了无限;另一方面则不得不倒退为有限。随着这种矛盾的产生,就必然会产生一种在无限和有限之间摇摆的活动,这就是想象力。想象力在这种摇摆中不是知性,而是理性。反过来说,通常称为理论性的东西无非是为自由服务的想象力。尽管观念可以是想象力的纯粹对象,但它必定是想象力的纯粹产物。谢林认为,从观念到对象转变的中介是理想。理想与对象的对立,首先产生了自我的理想活动所要求的对象与按照必然性思维而实际存在的对象之间的对立;这种对立产生了一种试图将实际存在的对象转变为应该存在的对象的冲动或欲求。在谢林那里,“冲动”(Trieb)概念,是自由地发自情感与自发地发自情感这两个方面结合而成的。

总之,无论自我如何自己决定自己,无论它是以主观的东西决定自身的客观的东西,还是以自身的客观的东西决定主观的东西,既然那种向外的欲求在任何情况下都是某种东西从自我到达外界的唯一传送工具,那么自我决定也就不会消除那种欲求了。这样就产生了一个问题:根据道德法则,向外的欲求与观念的、仅仅以纯粹自我决定为目的的活动究竟有何关系?诚然,纯粹意志若不将外部世界与自身等同起来,便不能使自己成为对象。但是,如果对幸福概念加以分析,便可以得知,幸福这个天然欲求的对象应该与纯粹意志本身是同一对象,或者说,幸福与纯粹意志应该完全是一个东西。谢林认为,天然欲求类似于创造性直观,它完全盲目地发挥作用,同时自身又不是意志活动,只有与那种纯粹的、仅仅指向自我决定本身的意志活动相对立,才会变成意志活动。这种欲求是我意识到自己是纯粹个体,因而就是道德中的私欲,而私欲的对象就是广义的幸福。这意味着,在追求幸福方面,绝不存在什么道德戒律,也不存在绝对命令。“正如不依赖于纯粹意志的某种东西不能成为幸福一样,我们也不能设想一种有限生灵会追求纯粹形式的道德,因为对于这种生灵来说,道德本身只有通过外部世界才能成为客观的。……在

外部世界中占支配地位的纯粹意志,就是唯一的至善。”^①

谢林断定,自然界不会有真正的行动,只有理性生物(即人)会有真正的自由行动。表面看来,理性生物是否会由于其他理性生物也有自由行动的可能而限制自己的行动,似乎是由绝对的偶然性、任意决定的,但实际上并非如此,这种限制是由于某种不可避免的强制作用使然。当然,这种强制作用不可能直接针对自由,也不能直接针对纯粹意志,而只是针对那种从个人出发、又返回到个人的私欲。这样,理性生物自由行动的欲求就与这种强制作用发生了矛盾。不过,由于客观世界本身并不包含产生这种矛盾的根据,因此,同私欲发生矛盾的根据就只能由理性生物置于客观世界中。但是,在第一自然界之上,仿佛会建立起一种更高的第二自然界,而在第二自然界里起作用的法则就是法律制度。这样,法律制度就作为自我意识持续存在的条件演绎出来了。然而,“法律制度仅仅应该是可见的自然界的补充,由此可知,法治秩序不是一种道德秩序,而是一种纯粹的天然秩序。自由不能超越感性自然界的秩序,同样也不能超越这种秩序。”^②

谢林认为,三权分立对于法律制度来说是绝对必要的,但他觉得,反对三权分立的意见也是正当的,因为这种三权分立制度本身存在着不完善性。当然,这种不完善性并不在于法律制度本身,而必须从法律制度之外去寻找。如果没有一个超越于各个国家之上的组织,没有一种由相互保证各国制度的所有国家组成的联盟,一种政治制度即使按照观念达到了完善的地步,那也不能设想其存在是有保障的,而有可能做到这种普遍的相互保证,又只有满足下列两个条件:其一,真正的法治原则得到广泛传播,使各国民众都只关心一件事情,即维护所有的国家制度;其二,这些国家都服从一种共同的法律,以至有一个由所有文明民族成员组成的最高民族法院,仲裁各个民族之间的纠纷,调动其

① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第234页。

② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第235页。

他国家的力量,去制裁任何一个图谋不轨的国家。

在阐发了理论哲学和实践哲学之后,谢林试图解决这个问题,即说明自我如何意识到主体和客体之间的原始和谐。如果这个问题得到解决,就能够将理论哲学和实践哲学联结在一起,两者联结的中介就是先验目的论。关于先验目的论,谢林阐述得非常简单,只是提出了两条规定:有意识的活动与无意识的活动在同一种直观中变为客观的,这是第一条规定;自我在同一种直观中对自身既成为有意识的同时又成为无意识的,这是第二条规定。在谢林看来,只有通过这种直观,才能解决先验哲学的最高问题,即解释主观的东西与客观的东西如何同一的问题。由此可见,同一原则在谢林那里是贯穿始终的。这个原则不仅贯穿在先验哲学中,也贯穿在艺术哲学中。

第四节 谢林的艺术哲学

艺术哲学在谢林的同一哲学体系中占有重要地位。在《先验观念论体系》、《艺术哲学》(1802/1803)、《关于科学研究方法讲座》(1803)、《关于造型艺术与自然的关系》(1807)等中,谢林集中讨论了艺术哲学问题。他不仅将艺术哲学与艺术理论区分开来,论述了艺术哲学是如何可能的,而且围绕着艺术与自然、艺术与自由、艺术与神话、艺术与诗歌、崇高与美、素朴的与感伤的、风格与手法等关系,阐发了艺术的本质、内容、表现手法、分类、具体形态等问题。概言之,谢林的艺术哲学主要包括三方面:一是艺术与哲学、艺术哲学与一般哲学的关系;二是艺术的本质、内容;三是艺术的表现手法、分类和具体形态。

一、艺术哲学不过是呈现于艺术中的一般哲学

关于艺术与哲学的关系,谢林的论述前后截然不同。在《先验观念论体系》中,他认为艺术高于哲学;到了《艺术哲学》中,则认为哲学

高于艺术。

在《先验观念论体系》中,谢林把艺术哲学置于整个哲学体系的顶端,认为艺术是哲学的拱心石。在谢林看来,整个哲学体系处于两个顶端之间:一个顶端以理智直观为标志,另一个顶端则以美感直观为标志。对于哲学家来说是理智直观活动,对于艺术家来说则是美感直观活动。前一种直观纯粹是为哲学家在哲学思考中采取的特殊精神方向所必需的,所以它根本就不会出现在通常意识里;后一种直观无非是普遍有效的理智直观的客观化,所以它至少能够出现在每一个意识里。谢林说,尽管哲学也可以企及最崇高的事物,但仿佛仅仅是引导一小部分人达到这一点;而艺术则按照人的本来面貌引导所有人达到这一境界,即认识最崇高的事物。艺术与哲学的永恒差别、艺术的神奇奥妙就是以此为基础的。因此,“具有绝对客观性的那个顶端是艺术”^①。就是说,艺术这种既是有意识的又是无意识的活动可以由意识本身指明,“客观世界只是精神原始的、还没有意识的诗篇;哲学的工具总论和整个大厦的拱心石就是艺术哲学”^②。

在此书的最后部分,谢林总结道,整个哲学都是发端于并且必须发端于观念与实在的绝对同一,但这个绝对同一既不能用概念来理解,也不能用概念来表现。因此,唯一可能的办法就是在一种直接的直观中表现这种绝对同一。不过,这种直接的直观不再是理智直观而是美感直观,而美感直观不过是理智直观的客观化。显然,艺术就是哲学的“唯一真实而又永恒的工具和证书,这个证书总是不断地重新确证哲学无法表达的外部东西,即创造性活动中的无意识的东西与有意识的东西的原始同一性。正因为如此,艺术对于哲学家来说就是最崇高的东西,因为艺术好像给哲学家打开了至圣所。”^③

① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会出版社1996年版,第278页。

② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第15页。

③ 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会出版社1996年版,第276页。

不过,尽管真正的艺术家极其深思熟虑地进行创造活动,并不知不觉地将艺术的这种深不可测的奥秘嵌入到自己的作品中,但无论他本人还是其他任何人,都无法深入了解这种奥秘。因为艺术作品唯有通过天才才是可能的,在艺术解决了的一切课题中,有限与无限的矛盾得到了统一;哲学作品可能是通过天才创造的,但并非必然是通过天才创造的。在这个意义上,艺术是哲学的典范。那“天才”是指什么呢?艺术中的天才就是哲学中的自我。谢林认为,哲学与艺术一样,都建立在创造能力的基础上,它们之间的区别仅在于创造能力发挥的方向和使命的不同:艺术创造活动朝向外部的,以便通过艺术作品来反映无意识的东西;哲学创造活动则直接朝向内部的,以便在理智直观中反映无意识的东西。简言之,艺术与哲学是人们超越现实的两条途径:前者使人们进入理想世界,后者使现实世界在人们面前消逝;但最终谢林还是将艺术置于哲学之上:“激起艺术家的冲动的只能是自由行动中有意事物与无意识事物之间的矛盾,同样,能够满足我们的无穷渴望和解决关乎我们生死存亡矛盾的也只有艺术。”^①

然而,这种看法在《艺术哲学》中发生了变化,甚至说是根本的改变。其实,《艺术哲学》并不是一部著作,而只是1802—1803年间谢林在耶拿大学的艺术哲学讲座,而几乎同样的内容于1804—1805年间又在维尔茨堡大学复讲,当然也作了一些补充。1859年,谢林的次子K. F. A. 谢林将《艺术哲学》辑入《谢林全集》第5卷。根据M. 亚当的考证,《艺术哲学》可以分为三个部分:其中,第一部分(1—15节)形成时间最晚,属于维尔茨堡时期;第二部分(造型艺术之前)属于1802年;第三部分因内容所致,没有分节。但这个讲座的内容无疑是丰富的。仅就艺术与哲学的关系而言,谢林这时的新观点是:艺术低于哲学。

当谈到艺术与哲学的关系时谢林说,如果现在对艺术与哲学的关系作初步规定,那么这种关系就是:哲学是神圣者(绝对、大全、上帝)

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第266页。

的直接显示,而艺术无非是那种不可分者的显示(正因为它所显示的是不可分者,它便属于表象世界);因而艺术理论要想成为科学,即成为艺术哲学,那艺术就必须奠基于哲学基础之上。既然哲学家的理智直观应该仅仅针对不为感官所企及而只为心灵所通晓的真理,那么哲学家是否要对艺术进行研究,以及如何进行研究呢?谢林的答复很明确:哲学家不应专注于通常意识所说的某种玄妙的艺术创造力,从而使自己的艺术哲学与现实绝缘;对哲学家来说,艺术之所以是直接产生于绝对中的必然现象,只是由于它是可昭示的和可证实的:它确实如此,才具有现实性。因此,对于艺术的构造,不仅是一般哲学家,而且首先是基督教哲学家应该探讨的课题。

那么,哲学家是否适合于深入艺术的本质,并给予正确的揭示?谢林的看法是,任何科学都不能比哲学更深入地研究艺术的本质,哲学家较之于艺术家对艺术本质的理解显得更加明晰。他指出,既然观念向来是对实在的描述,那么艺术家对实在本身的描述,势必见之于哲学家。因此,整个艺术都可以成为哲学家的研究对象。这样一来,如果摒弃哲学和超越哲学,则对于整个艺术绝对无法有丝毫所知。“艺术的哲学,这是哲学家必然的鹄的;哲学家在其中,似乎借助法术的或象征的镜子,对艺术哲学的内在本质进行直观;它作为自在自为的科学,对他说来至关重要,譬如说,犹如自然哲学,作为一切产物和现象中最出色者之构造,或者作为自成一体和自身完满的世界(犹如自然)之构造,而至至关重要。”^①

所谓艺术哲学,无非是是对艺术形态中的绝对进行描述。所以,只有借助于哲学,人们才能企及真正的艺术哲学。尽管谢林的艺术哲学受到了康德、席勒、施莱格尔兄弟的影响,但他认为,在康德之前,甚至在康德那里,都没有真正的艺术理论,即艺术哲学;在康德之后,有一些卓越的思想家对真正的艺术理论有所贡献,但尚未有人确立严格意义

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第9页。

上的艺术哲学。只有谢林才第一次将艺术与哲学联系在一起进行考察,并以历史发展观点构造艺术观念体系。在这个意义上,谢林自以为他的艺术哲学体系,“就形式方面和内容而言与往昔的诸体系有着根本的区别;至于律则,我的探讨较之以往要深入”^①。

那么,艺术哲学到底是如何可能的?在谢林看来,“艺术哲学”概念中存在对立之结合。艺术是实在的、客观的,哲学是观念的、主观的。因此,可以先对哲学的任务作如下规定:在观念中描述包括在艺术中的实在。问题在于:何谓在观念中描述实在?如果对此一无所知,那将无法对艺术哲学概念有清晰的了解。由此可见,我们的探讨应该更加深入。将“艺术”一词加之于“哲学”,只是限制了一般哲学的概念,并未加以摒弃。因而,艺术哲学仍然是哲学,这才是问题的实质。哲学,尤其是艺术哲学,并不能成为某种与自在的绝对迥然不同的东西。在哲学中,除绝对之外,实则别无所有;换言之,除绝对之外,人们在哲学中别无所知——始终无非是绝对的同—,只不过是特殊形态中的绝对同一。哲学实则并非关注这样的特殊,而始终只关注绝对;即使关注特殊,也只是由于它本身包容,并在自身完全复现全部绝对。由此可见,不可能存在任何特殊的哲学或特殊的、个别的哲学学科。在一切对象中,哲学只有一个对象。正因为如此,哲学才是统一的。只是由于艺术理论在其对象中描述绝对,它才成为艺术哲学。“艺术哲学,乃是关于艺术的形态或级次中的大全的科学。”^②

在谢林那里,艺术哲学与其说是艺术理论,毋宁说是宇宙哲学。因而,艺术哲学作为宇宙在艺术形态中的再现,势必要解决艺术范畴的一切课题,犹如在整个哲学中要解决整个宇宙范畴的课题。这样,艺术哲学就面临着两个问题:一是应该论证,真与美无非是对唯一的绝对进行

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会出版社1996年版,第15页。

^② 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会出版社1996年版,第22页,译文有改动。

直观两种不同形式；二是说明特殊的美的客体如何出于普遍和绝对的美。就艺术哲学范畴而言，谢林主要阐述了两个方面：一是艺术的一般范畴，尤其是艺术的本质问题；二是艺术的特殊范畴，尤其是造型艺术与语言艺术的划分，以及各种具体的艺术形态问题。

二、艺术本质上体现着观念与实在的绝对同一

关于艺术的本质，谢林在《先验观念论体系》中就已指出，艺术作品向人们表现出有意识活动与无意识活动之间的同一。在《艺术哲学》中，谢林不仅批判了艺术本质问题上的各种传统观点，如自然主义和形式主义，认为在这个实践艺术的时代，“除寥寥无几的个别人之外，对艺术的本质毫无所知，因为他们通常不能企及艺术与美的观念。正是（甚至广泛见之于艺术工作者）这一不相称，成为在科学中寻求真正艺术观念和艺术准则的至关重要的动因。”^①谢林还坚持并进一步阐发了在《先验观念论体系》中提出的关于艺术本质的看法，认为艺术体现着观念与实在、有意识与无意识、有限与无限、自由与自然的绝对同一。可见，谢林关于艺术本质的规定，实乃同一哲学原则在艺术领域里的贯彻。

在《艺术哲学》中，谢林从艺术与自然、艺术与自由、艺术与神话等不同角度，对艺术的本质进行了不同的阐释。

当谈到艺术与自然的关系时，谢林说道，艺术与自然相一致，但两者运用完全不同的方法：自然是从无意识创造发端，最后才达到人的有意识的目的，而艺术则从有意识的创造开始，最后达到无意识的艺术作品；因而，自然创造物不一定是美的，但艺术作品则一定是美的，否则就不成其为艺术。在“关于造型艺术与自然的关系”讲座中，谢林指出，艺术与自然的关系问题由来已久，有些人认为艺术是对自然形态的摹

^① 谢林：《艺术哲学》，魏庆征译，中国社会科学出版社1996年版，第13—14页，译文有改动。

仿,但这种“自然摹仿说”显然是错误的,因为仅仅“奴仆般地复制自然”得到的并非艺术品,而仅仅是自然的外观。实际上,艺术既不是对自然本身的复制,也不是对古希腊艺术典范的摹仿,真正的艺术发端于自然,但又高于自然。毫无疑问,谢林的“艺术美高于自然美”的说法,为黑格尔的艺术哲学所进一步发挥。

当谈到艺术与自由的关系时,谢林首先讨论了真、善、美之间的关系。他认为,在真正的艺术作品中,个别的美是不存在的,唯有整体才是美的。然而,美既不仅仅是普遍或观念,又不仅仅是实在,美无非是此与彼的相互渗透或综合。美所在之处,特殊(实在)与普遍(观念)相应,以致后者作为无限被纳入到有限之中,并被加以直观。于是,艺术在观念世界中的地位,就犹如有机体在实在世界中的地位。谢林又说,同真相适应者是必然,同善相适应者是自由,美就是现实中所直观的那种自由与必然的不可分,即艺术乃是自由与必然的绝对综合或相互渗透。简言之,艺术是自由与必然的同一。

在讨论艺术与神话的关系问题时,谢林强调宇宙、理念、神(上帝)在艺术中的同一。在这里,谢林不仅论及艺术的本质,而且涉及艺术的内容以及艺术的表现方式等问题。他指出,特殊的事物对自身来说都是普遍的。因而,既然特殊的事物在其特殊性中是绝对的,既然它们既是特殊的又不失为普遍的,那么它们就被称为理念。这样,普遍的与特殊的综合的结果,在自我观照之下乃是理念,亦即被现实地观照的神圣的形象,即神。神的绝对实在性直接产生于绝对观念性。事实上,哲学中的理念与艺术中的诸神乃为一体。这意味着,神话乃是任何艺术的必要条件和原始素材。“神的理念为艺术所不可或缺”^①,谢林断定,神话即世界,而且可以说是土壤,唯有植根于此,艺术作品方可吐葩争艳、繁荣茂盛。

在谢林看来,任何艺术形式的绝对始因乃是神话。那么,神话这种

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第47页。

普遍的素材究竟是如何过渡为特殊的形态,并成为特殊的艺术作品的素材呢?或者说,神话如何不失去自身无限的、永恒的本性,又能体现为特殊的存在物,而成为艺术的素材?这需要借助于人的“想象力”(Einbildungskraft)。他认为,人乃是有机体与理性不可区分的同一体,人的本质无非是存在于上帝之中的人的理念,而只有人的理念才是艺术作品的真正创造者。诚然,人表现艺术的手法有图式法、隐喻、象征三种形式,但要真正表现艺术作品的普遍性与特殊性的绝对同一,只有借助于象征性方式才是可能的。所谓象征性方式,就是依靠想象力这个中介将图式法和隐喻融合在一起。艺术家应该将对超感觉的美的理念的领悟与这一理念的可感性结合起来,而天才的使命则是:表现他获自上帝的至美的创造物的和谐。在这个意义上,《艺术哲学》中译者下面的看法是有道理的:谢林的艺术哲学乃是歌德的一般古典主义、有机的艺术观与浪漫主义世界观的综合,说到底它已经不是哲学,而是艺术神话。^①

由此可见,关于艺术的本质,谢林给出了不同的阐释,但在《艺术哲学》中,他对艺术本质的总的看法是,“艺术本身是绝对之流溢(Ausfluss)”^②。因而,艺术的历史,最鲜明地向人们展示出艺术与宇宙的目的,从而预设了艺术与宇宙之绝对同一的关系。这样,只有在艺术的历史中,一切艺术作品的内在本质才能在绝对同一中得以展现。而艺术的构造,就是规定它在宇宙中的地位,也许这是艺术所可能具有的唯一定义。这样,谢林就“在西方哲学史上,第一次从艺术哲学角度把绝对这一宇宙之源,万物之本艺术化和浪漫化了”^③。

实际上,在自然哲学中,谢林就已流露出不同于其他德国古典哲学家的浪漫情怀和诗人气质;在艺术哲学中,这种诗意和创造性倾向更加

① 参见谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第468页。

② 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第26页。

③ 邓安庆:《谢林》,台湾东大图书股份有限公司1995年版,第131页。

明显。有鉴于此,俄国思想家赫尔岑将谢林称为可以与“诗人—思想家”歌德媲美的“思想家—诗人”。正是这种诗意和创造性,成为谢林哲学高出费希特哲学之处:如果说,费希特哲学在深刻的逻辑性、清晰性、准确性以及对主观进行直观的鲜明性方面,有着无与伦比的力量,那么,在创造激情方面他是有局限性的,即费希特哲学缺乏诗意;相反,谢林是一位富有诗意的哲学家,诗意引导着他去创造。这段话固然不乏作为妻子的卡罗琳娜对丈夫的溢美,但也并非不实之词。事实上,海涅也从另一个角度说明了谢林与费希特的区别正是在诗上。不过,诗既是谢林的长处,也是他的短处。海涅说,费希特只是哲学家,他的威力在于辩证法,他的长处在于论证;谢林在这方面是薄弱的,他更多地生活在直观中,因为冷冰冰的逻辑世界使他感到不舒服,他喜欢在象征的花园中到处奔跑,他的哲学的长处在于构造,但构造是一种在平凡的诗人和最好的哲学家中同样可以找到的精神能力。^①

三、造型艺术和语言艺术

谢林的艺术哲学,不仅阐明了艺术的本质,而且讨论了艺术的各种形态。首先,谢林讨论了崇高与美、素朴的与感伤的、风格与手法的关系。从诗歌与艺术的对立同一出发,谢林讨论了崇高与美的关系。他认为,如果无限被纳入名副其实的有限之中,有限则被视为无限,那么人们就会把发生于其中的一切对象视为崇高,而只有在艺术中,对象本身才是崇高的。谢林进行了比较:在美中,有限重新呈现为无限的形象;在崇高中,有限似乎呈现于对无限的反抗中。然而,即使在将美与崇高视为对立的条件下,两者始终处于调和状态。亦即美与崇高宛如统一体,其中任何一方因其绝对性而将对方纳入自身。正是由于两者的不可分,在这一范畴被视为崇高,在另一范畴则可呈现为美。这样,

^① 参见海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,商务印书馆2000年版,第139—140页,译文有改动。

两者就不可避免地相互渗透。所以说,在崇高与美之间并不存在本质的、根本的对立,只存在量上的对立。“作为客观的艺术作品中崇高与美的相互关系,犹如主观中的诗歌与艺术。”^①无疑地,关于崇高与美的分析,谢林受到了康德的启发,不过他与康德的分析显然是不同的。在康德看来,美与崇高的相同点在于,两者本身都是令人愉悦的,它们都不是以感官的规定性判断,也不是以逻辑的规定性判断,而是以反思性判断为前提的;但两者的区别在于:“美似乎被看做某个不确定的知性概念的表现,崇高却被看做是某个不确定的理性概念的表现。”^②

因为受到席勒的影响,谢林也论述了素朴的诗歌与感伤的诗歌之间的关系。在《论素朴的与感伤的诗》一文中,席勒曾这样写道:素朴者乃自然,感伤者寻求自然;素朴的心灵自然地感知,感伤的心灵则感知自然。谢林认为这是关于素朴的与感伤的这一对立的最好的、最为精辟的论述。于是,他就跟随着席勒,但又用自己的语言来论述素朴的诗歌与感伤的诗歌之间的对立:“素朴诗人与感伤诗人之间的全部差异,可归结于:前者只有客体,后者则有作为主体的主体;前者似乎并未意识到其客体,后者则必然始终伴之以其意识,并使这一有意识的关系被感知;前者面对其犹如自然之客体而漠然置之和无动于衷,后者则给我们以情感;前者对我们并无任何信赖之感,唯有其客体同我们有亲缘关系,他本身则对我们有所回避,后者对客体进行描述,同时使自身成为其反映。这一对立适用于诗歌,而且渗透于批判。”^③但是,按照谢林的看法,素朴的诗歌与感伤的诗歌的关系,无论如何是无法同崇高与美的关系相契合的。同时还要看到,谢林关于诗歌的理解也存在着矛盾:一方面他断定,诗歌的和天才的东西始终是素朴的;另一方面他又说,

① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第136页,译文有改动。

② 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2002年版,第82页。

③ 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第138页,译文有改动。

诗歌本身因其绝对性,既不是素朴的,也不是感伤的。

如果说,谢林在无限与有限的对立同一中阐发了崇高与美的关系,在客观与主观的对立中阐发了素朴的诗歌与感伤的诗歌的关系;那么,关于风格与手法的关系则是在绝对(普遍)与相对(特殊)的关系中阐发出来的。在他看来,艺术风格始终而且必然成为真正的形式,因而是绝对的,而手法则是相对的。当然,风格与手法的对立并不是绝对的,相反,两者是可以转化的:绝对的手法称为“风格”,非绝对的、完善的风格称为“手法”。因为,在对特殊性无损的情况下,特殊可以成为绝对;而在无损于绝对性的情况下,绝对始可成为特殊。“绝对之呈现为特殊,始终是作为完满者,因而在这种情况下始终呈现为风格。对立的统一作为对立者,只能呈现于非绝对中。如果它是绝对的,它亦将被称为‘风格’;如果它并非绝对的,这便是手法。”^①在这里,谢林对艺术风格给予了特别的重视,认为艺术家形成自己的艺术风格,就好像哲学家具有自己的思想体系。正由于此,谢林断定“所有艺术科学的鼻祖”——温克尔曼将艺术风格称为“艺术体系”是完全正确的。

应该说,谢林对这些问题的阐发,不外是对康德、席勒、温克尔曼等人的美学观点的修补和发挥;但关于造型艺术与语言艺术的划分,以及各种具体艺术形态的分析,则显示出谢林艺术哲学的特色。

康德曾将艺术形态区分为三类:一是造型艺术(雕塑、绘画);二是语言艺术(辩才、诗歌);三是感觉艺术(音乐)。谢林认为这种划分是纯粹主观的,因而是异常不确定的。鉴于此,谢林把艺术形态重新划分为两类,即造型艺术和语言艺术:前者构成艺术世界的实在范畴,后者构成艺术世界的观念范畴。

造型艺术包括三种基本形态,即音乐、绘画和雕塑。

对于造型艺术的第一种形态,即音乐,谢林阐发得不多,归结起来有以下几点:第一,节奏、和声(和谐)、旋律是音乐的三个环节或三个

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第142页。

维度,而节奏是音乐中的音乐。通过节奏,音乐旨在反思和自我意识;通过和声(和谐),音乐旨在感知和判断;通过旋律,音乐旨在直观和想象。第二,古希腊罗马音乐与近代音乐是对立的:前者侧重于节奏和旋律,后者则侧重于和谐(和声);前者只表现实在、本质、必然,后者则在与本质、必然的同一中表现观念、非本质、偶然。第三,音乐作为听觉的艺术,是一切实在艺术中最普遍的艺术。在这里,谢林批评毕达哥拉斯的天体音乐学说是极为愚陋之见。

关于造型艺术的第二种形态,即绘画,谢林用了大量的笔墨:第一,对绘画与音乐进行了比较:音乐是听觉的艺术,绘画则是视觉的艺术;音乐是量的艺术,绘画则是质的艺术。总之,“绘画是表象与真相契合的艺术”^①。第二,强调光和色在绘画中的作用,并将素描、明暗处理、色彩运用视为绘画的基本手法。在谢林看来,素描是绘画的实在形式(如果谈名副其实的素描,势必要提及米开朗琪罗);明暗处理是绘画的观念形式(明暗处理最重要的部分之一,是空气透视;如果要揭示明暗处理艺术领域的最高成就,只需提及空气透视法的首倡者柯勒乔);色彩运用是绘画的实在形式与观念形式的不可分形式(就色彩而论,提香的画是首屈一指的)。第三,根据光与实物之间的不同关系,判明了绘画艺术的不同级次:A. 静物画:无机的、外在的、无生命的;B. 鲜花、水果画(植物画):有机的、外在的、无生命的;C. 动物画:有机的、外在的、有生命的;D. 风景画:客观的、无意蕴的(Bedeutungslosigkeit);E. 肖像画(包括裸体画):人们对于肖像画的艺术价值往往争论不休,谢林认为真正的肖像画,应该将分散于生活的各个动态和瞬间的人的理念集聚到一点,以期使肖像画如同人,一方面为艺术所高尚化,另一方面较之各个时刻的人更加像人,即人的理念;F. 历史画的基本原则是,熟悉所描绘事件的历史环境,依据同时代以及往昔的条件,借助于历史画本身所具有的艺术手法,可在绘画中使对象成为名副其实的画

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国出版社1996年版,第206页。

中画,但历史画走向低俗、平庸而诞生“市井画”(Bambocciati)^①。

在对这些绘画形式进行分析之后,谢林将拉斐尔推向了近代绘画艺术最高成就者的宝座。因为就素描而言,有突出造诣者为米开朗琪罗;就明暗处理而言,为柯勒乔;就色彩处理而言,为提香;至于拉斐尔,应当说,他熟谙于所有这些形式,因而堪称近代艺术的圣手。就构思之高超而言,任何人都无法超越拉斐尔。^②

雕塑是造型艺术的第三种形态,对此谢林虽然用笔不多,但分析得却很细致:第一,将雕塑与音乐、绘画进行了比较,认为音乐是无机的艺术(反思的艺术),绘画是有机的艺术(从属的或感觉的艺术),雕塑则是理性的绝对表现(理性或直观的表现)。第二,将雕塑细分为三种形态,即建筑艺术、浮雕(浅浮雕、深浮雕)、狭义的雕塑艺术。其中,建筑艺术作为美感艺术,应成为作为需求艺术的自身级次;换言之,为了成为独立的艺术,它应将自身作为自己的形式以及自己的形体。在这里,谢林具体分析了哥特式建筑,尤其分析了希腊罗马建筑艺术的多立斯柱式(节奏严谨)、爱奥尼亚柱式(重在和谐)、柯林斯柱式(旋律堂皇)。第三,提出雕塑艺术的三个范畴:形态美(“真”)、匀称美(优雅,Annm) 、完满美。第四,提出了一个新的看法:一切雕塑品的最高法则是,可能性与现实性的不可分,而任何有价值的雕塑品本身乃是神。

语言艺术也包括三种基本形态,即抒情诗、叙事诗、戏剧诗。

谢林将抒情诗视为语言艺术的第一种形态,认为它是最具主观性的诗歌。在其中,自由居于主导地位,因而它是一种强制性最小的诗歌。抒情诗的基本对象具有道德的、尚武的、炽烈的性质。就像狄奥尼西奥斯所说,抒情诗是自我直观与自我意识的特殊形式,如同音乐;呈现于其中的,并非形象而是心灵,并非对象而是情绪。就抒情诗而言,

① “市井画”(Bambocciati),因其奠基人、荷兰画家 P. V. 拉尔的绰号“可笑的玩偶”(bamboccio)而得名。

② 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第206页。

存在着古希腊时期与近代时期的普遍对立：如果说古希腊抒情诗主要赞颂豪迈的品德和男性的友情，女性的爱处于从属地位；那么近代抒情诗主要赞美爱情。如但丁作为近代抒情诗的奠基人，他的创作灵感就来自对少女的爱；彼特拉克、薄伽丘的诗歌女神亦为爱神。后来，抒情诗为道德、教诲、政治内容所填充，在这些诗歌中，反思、主观性居于主导地位。

语言艺术的第二种形态，是叙事诗，它是最具客观性的诗歌。叙事诗在自由与必然的同一中表现行为，并不存在无限与有限的对立，并无斗争。正因为如此，并无命运。如《伊利亚特》中的英雄，在微乎其微的程度上不乏某种对命运的抗争，就此而言，叙事诗异常清晰地处于抒情诗与悲剧之间。叙事诗是其行为在自在存在中的超时间的表现，即时间方面的不可区分性，乃是叙事诗的基本特征。^① 叙事诗中的开端与终结的偶然性，乃是其无限性和绝对性的表现。语言、比拟、情节是叙事诗的特殊形式，至于叙事诗的素材，在有关叙事诗的特征——它是绝对本身的描述——中，就已然设定确属普遍的素材；既然绝对本身只能因神话而存在，那么叙事诗没有神话是不可思议的。

在这里，谢林通过对维吉尔与荷马的比较，阐明了古希腊叙事诗与近代叙事诗之间的对立；并具体讨论了叙事诗的若干特殊形态。例如，第一，哀歌：几乎所有近代著作家都将哀歌视为哀怨之歌，将其基调规定为悲伤的；但谢林说，无论哀怨，还是悲伤，哀歌首先是哀悼亡者之歌，“哀歌作为诗歌的一类，按其本质来说是历史性的；甚至作为哀怨歌，仍未失去其性质”。^② 第二，田园诗：不同于主观的哀歌，其格调较为客观，它是叙事诗中最客观的形态。然而，真正的田园诗具有浪漫主义气息。浪漫主义艺术的本质在于，它通过对立达到自己的目的，而不表现类似总体这样的同一，田园诗的体裁亦然。第三，教诲诗：它是叙

① 参见谢林：《艺术哲学》，魏庆征译，中国社会科学出版社1996年版，第324页。

② 谢林：《艺术哲学》，魏庆征译，中国社会科学出版社1996年版，第335页。

事诗中最主观的形态,它的主旨是训诫、训导。教诲诗中的训诫,或具有道德的性质,或具有理论的和思辨的性质,但归根到底,教诲诗只能是关于宇宙或物性的诗。第四,讽刺诗:如果说教诲诗是叙事诗中主观的形态,那么讽刺诗则是叙事诗中的客观的形态。讽刺诗的主要功能是鞭挞现实,其特征具有双重性:亦庄亦谐。

此外,谢林还以历史上和同时代的卓越诗歌作品为例,分析了叙事诗的其他形态:传奇叙事诗(如荷马史诗、阿里奥斯托的骑士诗)、长篇小说(如《威廉·迈斯特》、《堂·吉珂德》、《弃婴汤姆·琼斯的故事》^①、《威克菲尔德的牧师》^②)。他认为,传奇叙事诗的基本特征——按其素材来说是无所不包的,就其形式而言,则是主观的——已足以说明这类叙事诗与古希腊叙事诗的差别和对立。较之于骑士叙事诗,主要表现情绪和事态的长篇小说更接近于真正的叙事诗,它应该成为世界的一面镜子,至少成为该时代的一面镜子,并因此成为个人的神话。在这里,谢林给予塞万提斯和歌德以高度评价:毫不夸张地说,迄今只有两部长篇小说,《堂·吉珂德》和《威廉·迈斯特》。前者出于最出色的民族,后者出于最踏实的民族。“古人因极其难得杰作而赞颂荷马,近代的各族人民理所当然由于同样原因而崇敬塞万提斯。”^③他说,从《威廉·迈斯特》的结构中也显示出歌德的功力来:长篇小说中因为情节发生的时间和地点致使整体不够鲜明,则补之以个别人物的形象。“塞万提斯所创造的,歌德则须长期思索,并在不利的土地上,一步一步为自己开拓道路,其周围的环境较之塞万提斯越是不利,其思索则越深邃,——外在的缺陷,他诉诸内在的思索之力予以填补。其结构富有

① 《弃婴汤姆·琼斯的故事》为英国作家 H. 菲尔丁所著的长篇小说,其情节完美、结构完整,堪称英国小说的典范,它把现实主义小说推进到一个新的阶段。

② 《威克菲尔德的牧师》为英国作家 A. 哥尔德史密斯所著的长篇小说,它一方面批判社会现实,另一方面构想了一个田园诗式家庭画面,此书被视为世界文学名著。

③ 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社 1996 年版,第 357 页。

创作的才华；萌生伊始，绿叶和花朵同时构造，任何微小细节均预作考虑，以期嗣后可随时突然呈现。”^①至于《神曲》，堪称别具一格，它不是叙事诗，不是教诲诗，不是本来意义上的长篇小说，甚至不是戏剧，尽管但丁本人称之为“喜剧”。谢林认为，《神曲》无法归于任何现有的体裁，因而应将其视为独立的体裁，它乃是“近代诗歌最普遍的典范；它不仅是诗歌之一，而且是诗中之诗”^②。

戏剧作为语言艺术的第三种形态，包括悲剧和喜剧。对于悲剧，谢林首先揭示了其实质和内在结构。他认为，悲剧的实质在于主体自由与客观必然之间的实际斗争；这一斗争的结局，并不是此方或彼方被战胜，而是双方既成为战胜者，又成为被战胜者，即完全的不可分。因而，命运（或幸运，或厄运）成为悲剧的主题。“悲剧可以借助于不仅同命运，乃至同生命完全和解的情感来结束。”^③在悲剧中，绝不可能有偶然性事件的地位，悲剧中所呈现的无非是绝对的必然性。不过，希腊悲剧所寻求的，乃是正义与人道、必然与自由之间的平衡，这种平衡构成悲剧的基本结构。然后，谢林考察了悲剧的外在形式和基本特征。从概念本身看来，悲剧并非叙述，而是名副其实的客观情节。由此势必产生外在形式的其他特征，最重要的就是情节的外在不间断性。这是情节的内在不间断性的表现，它构成悲剧的基本特征。就此而言，希腊悲剧中的合唱，乃是至高无上的技巧的最佳的和最激动人心的创举。最后，谢林具体分析了古希腊的著名悲剧，如埃斯库罗斯的《复仇神》体现了道德的纯洁和尊严，表现了严峻而沉静的美；索福克勒斯的《俄狄浦斯王》体现了崇高的道德和绝对的纯洁，表现了优雅而神圣的美。不过，欧里庇得斯的悲剧则迥然不同：它并不着意于唤起崇高的激奋，而是唤起同怜悯相关的实际的激奋。因而，在他的悲剧中，对于苦难情节的描

① 谢林：《艺术哲学》，魏庆征译，中国社会科学出版社1996年版，第359页。

② 谢林：《艺术哲学》，魏庆征译，中国社会科学出版社1996年版，第364页。

③ 谢林：《艺术哲学》，魏庆征译，中国社会科学出版社1996年版，第375页。

述居于核心地位,但缺乏道德的崇高和诗意的纯洁。在更大程度上,他致力于一时的、短暂的美,而不是献身于生来具有的永恒的美。

关于喜剧的本质,谢林认为,在喜剧(不论阿里斯托芬的趣剧、滑稽剧,还是淫秽剧)中,必然或同一呈现为主体,自由或差别呈现为客体。这便是喜剧的法则——与在悲剧中正好是相反的。谢林断言,真正的喜剧,归根到底只能是高度文明的成果,而且只能存在于自由国家。就其本性而言,喜剧仅囿于社会生活,而没有神话以及既定的时间范围,但悲剧却有自己的悲剧时期。因而,喜剧应借助于社会生活创造自己的神话。

在揭示了戏剧的实质,考察了喜剧的形态之后,谢林还阐述了近代戏剧的基本特征,并高度评价了近代某些剧作家。他认为,近代戏剧总体上是悲剧成分与喜剧成分的混合,其素材来自于:第一,个别的神话;第二,英雄传说和叙述传说;第三,宗教神话故事、传统和圣迹。在谢林看来,西班牙的卡尔德隆——因为《十字架的崇拜》而留名于世——“确可与索福克勒斯相齐并论”;而莎士比亚也“不愧为深思熟虑的艺术家”。与此同时,就现代悲剧向喜剧的过渡而言,无疑应提及德国最伟大的诗作——《浮士德》。“这部著作具有名副其实的但丁的意旨,尽管它在更大程度上是喜剧,但从诗的角度看,较之但丁的创作更具神圣性。如果说某一诗作可称为哲学,这一谓语只能加之于歌德的《浮士德》。这位卓越的思想家,将哲学家的深邃与杰出诗人的才华结合起来,在这一诗作中提供了永不枯竭的知识源泉,足以使我们时代的科学永葆青春,并在其中注入新的生命活力。”^①

按照谢林的看法,造型艺术属于宇宙本身的实在范畴,语言艺术则属于其观念范畴。在这两个原始形态中,任何一个自身都是绝对的,任何一个都不失为完整的理念。因此,像艺术的本质一样,艺术诸形态也

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第414—415页,译文有改动。

是实在形态与观念形态的绝对同一。谢林说,既然将第一种同一称为“反思的同一”,将第二种同一称为“从属或感觉的同一”,将第三种同一称为“理性的同一”,那么,“艺术的体系因而通过反思、从属和理性得以确立”^①。

由此可见,在对各种艺术形态的阐述中,谢林表现出三个显著特点,即强调各种艺术形态都是观念与实在的绝对同一;强调近代艺术与古希腊艺术的对立;运用正、反、合三段式来阐发各种艺术形态,以及每一艺术形态中各环节之间的关系。这样看来,谢林的艺术哲学不仅是黑格尔的艺术哲学的直接先驱,而且在某些方面还高于黑格尔。因为对黑格尔来说,艺术(美)在于发现精神;而对谢林来说,艺术(美)在于使观念的东西与实在的东西相一致。因此,谢林的艺术哲学就不仅是德国浪漫主义的哲学表达与自我批判,而且也是同一哲学在艺术领域里的体现。实际上,谢林只是用观念与实在、有意识与无意识、自由与必然、无限与有限的绝对同一,来解释艺术的本质和具体的艺术形态。有鉴于此,黑格尔批评谢林的艺术哲学就像简单的调色板,单调、贫乏,是有一定道理的。

第五节 谢林的自由哲学和历史哲学

在谢林的整个哲学体系中,一直弥漫着诗人的浪漫,充满着自由的向往,并积淀着厚重的历史感,这足以说明谢林对自由问题、历史问题的重视。谢林的自由哲学、历史哲学初见于《先验观念论体系》,完成于《自由探讨》和《神话哲学》中。对于谢林的自由哲学,人们给予了很高的评价,就连时常批评谢林的黑格尔也说,谢林关于自由的论文具有深刻的思辨意义。K. 费舍尔在《谢林的生平、著作和学说》(1872)中

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第155页。

断定,谢林关于自由这个最困难问题的探讨,在清晰性与深刻性方面都不愧为大师之作;海德格尔甚至开设了“谢林论人类自由的本质”讨论班,并将《自由探讨》一文视为谢林的最大成就,认为它是德国古典哲学,从而是整个西方哲学最深刻的著作之一。W. 马克斯(W. Marx)认为,在德国古典哲学中,谢林“第一次将历史提升为先验哲学的主题”^①;H. M. 鲍姆伽特纳(H. M. Baumgartner)甚至说,谢林哲学的核心就是把绝对哲学同时视为历史哲学。尽管对此存在不同的看法,但谢林历来重视历史问题却是没有异议的。由于谢林关于自由问题与历史问题的论述纠缠在一起,因而我们将把它们放在一起讨论。

一、恰当理解的泛神论与自由并不矛盾

在《自由探讨》中,谢林试图解决两个问题:一是阐发自由的正确概念;二是探讨自由概念与科学的世界观整体,即体系的关系。从表面上看,将自由与体系——此处指泛神论体系——的关系当做一个问题来讨论,似乎有些莫名其妙,但直接原因是为了反驳弗·施莱格尔与F. H. 雅可比对自己的指责。

在《印度人的语言和智慧》中,弗·施莱格尔坚持这样一种传统观念:泛神论与自由学说、哲学体系与自由观念是不相容的。在《致M. 门德尔松先生书信论斯宾诺莎学说》(1785)中,雅可比也提出了一个“不同寻常的论断”:泛神论体系唯一可能的形式就是宿命论,甚至就是无神论,并暗示谢林思想也就是这样的泛神论。这对主张有神论的谢林来说,无疑是污蔑,因而他在《自由探讨》中对这种观点进行了批驳,并对泛神论进行了重新思考。接着,雅可比又撰写了《关于神圣事物及其启示》(1811)一文,批评谢林重复了旧的论调。在《谢林关于雅可比先生论神圣事物等等一著及其中归罪他持有一种有意欺惑和散布谎言的无神论所作的证言》(1812)中,谢林借用斯宾诺莎之言对雅可

^① W. Marx, *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, München 1977, S. 14.

比进行了讽刺:唉,可悲!事情到了这种地步!正是那些自以为没有神的观念,并不以任何方式认识神的人,却无耻地控诉哲学家们持有无神论。在这里,谢林不仅对雅可比进行了反批评,也对自己的《自由探讨》作了补充。

首先,谢林断定斯宾诺莎主义不是泛神论,而是片面的实在论,即宿命论;只有观念论与实在论结合起来,才能解决自由问题。根据雅可比的说法,真正的泛神论来自斯宾诺莎主义,斯宾诺莎主义就是宿命论,而宿命论就是无神论。在《自由探讨》中,谢林明确断定,斯宾诺莎针对自由的那些论证完全是决定论的,而非泛神论的,“那是一种片面的实在论体系”^①,即宿命论。斯宾诺莎的失误并不在于把事物置于神之内,而在于把意志也当做一种事物来看待,这实际上是一种前后连贯的机械论。所以,斯宾诺莎的基本观点需要借助于动力学观点从根本上加以改变。可见,就像海德格尔所说,尽管在谢林的自由论中,还可以看到斯宾诺莎体系的影子,但并不能将谢林视为斯宾诺莎主义者。当然,对此也有不同看法。如A. B. 古留加认为,在一个半世纪之后,人们可以公正地、恰如其分地评价谢林的学说了:作为泛神论者,谢林接近于斯宾诺莎;他与后者的区别,仅在于思想的高度辩证灵活性,以及无拘无束的诗意的表达方式。

当然,谢林不仅批评片面实在论无助于自由问题的解决,而且认为观念论对自由问题同样无计可施,因为它没有肯定“唯有活动、生命和自由才是真正现实的东西”^②,即观念论只提供了一般的、纯粹的形式自由概念,但现实的、有生命的自由概念在于它有善恶选择的能力。这是关于自由学说的最困难之处。因此谢林断定,无论实在论还是观念论都不能解决自由问题,这个问题只有观念论与实在论的结合才能够

① 谢林:《关于人类自由的本质及其相关对象的哲学探讨》,参阅海德格尔:《谢林论人类自由的本质》“附录”,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第270页。

② 谢林:《关于人类自由的本质及其相关对象的哲学探讨》,参阅海德格尔:《谢林论人类自由的本质》“附录”,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第270页。

得到最终解决。那么,观念论与实在论如何结合呢?只有通过恰当理解的泛神论才有可能。

其次,谢林论证泛神论并不排斥自由,相反,恰当理解的泛神论与自由并不矛盾,甚至说,泛神论体系是唯一可能的自由体系。谢林指出,自由概念决不是一个在其他概念之下的从属概念,而是处于体系中心的主导性概念;然而,有一个古老的、迄今并未沉寂的说法,即自由概念与体系是不相容的。诚然,关于自由概念与体系的不相容性,确实可以从迄今为止的哲学体系中找到一定的根据,例如,在所有近代哲学体系中,都缺乏真正的自由概念,在莱布尼兹体系中是如此,在斯宾诺莎体系中更是如此。那么,自由概念与体系的关系到底如何呢?谢林并不想讨论自由概念与一般体系的关系,只想讨论自由概念与泛神论的关系。因而,关键在于弄清楚泛神论究竟是什么。

关于泛神论,至少有三种不同的理解:第一,理性唯一可能的体系是泛神论,而泛神论不可避免地是宿命论,即“一切事物都内在于神”;第二,泛神论在于神与事物的完全同一,在于混合被造物与造物者,即“一切个别事物都是神”;第三,在泛神论那里,神就是一切,事物是虚无。这三种说法的共同点在于,它们都肢解了泛神论。针对泛神论到底是什么这个问题,谢林指出:从形式上说,泛神论意味着一切存在的东西、一切事物,都在神之内。实际上,泛神论可能被解释为宿命论,但却未必必然地被解释为排斥自由;泛神论并不包含着对自由的否定,相反,恰当理解的泛神论与自由并不矛盾。或者说,哪里有自由,哪里就要求有恰当理解的泛神论;哪里有恰当理解的泛神论,哪里最终就要求自由。

这样,泛神论与自由概念相容性的基础,就成为一种自由体系的可能性基础,而一种自由体系的可能性问题,就成为《自由探讨》的主导问题。谢林认为,为了表明人类自由具有的特定的东西,单纯的观念论是不够的;同样地,若以为泛神论通过观念论而被取消,那也将是一种谬误。对泛神论来说,是一些个别事物存在于一个绝对实体,还是许多个别意志统括于一种“原意志”(Urwille),完全是同一回事。因此,如

果说泛神论是唯一可能的体系,那就是自由体系。

二、绝对的自由同时是绝对的必然

从一定意义上说,谢林的实践哲学最终要解决的问题,就是自由与必然的关系问题。在谢林那里,自由与体系的相容性,是通过自由与必然的同一体现出来的。早在《先验观念论体系》中,谢林就强调绝对自由与绝对必然是同一的,并认为这是先验哲学的最高问题。他指出,“我们若能思考上帝的行动,这种行动一定是绝对自由的,但这种绝对自由同时也是绝对必然”^①,即任何不是出自上帝内在本性的必然法则和行动都是不可思议的。这样,一种活动是原始自我意识活动,它是绝对自由的,因为它根本不是由自我之外的东西决定的;它又是绝对必然的,因为它从自我内在本性的必然中产生的。简言之,自由应该是必然的,必然应该是自由的。即从必然可以推演出自由来,自由之中又包含着必然。因为理智的行动是既自由又不自由的,是绝对而又自由的,正因为如此,也是必然的。

这样,自由就决不应该是一种恩赐或一种仅仅可供享用的东西,它必须以一种制度作保证,这种制度像自然秩序那样昭然在目和不可移易,这就是法律秩序。即“普遍的法治状态是自由的条件,因为如果没有普遍的法治状态,自由便没有任何保证”^②。所以,自由本身无非是一种必然现象。这种必然有时称为命运,有时称为天意,但不论是命运,还是天意,都不会被设想为某种明显的东西。谢林认为,全部悲剧艺术都是以隐蔽的必然对人类自由的这种干预为基础的。这种干预不仅是悲剧艺术的前提,也是人的创造和行动的前提。总起来看,尽管人的行动本身是自由的,但其行动的最后结局却取决于一种必然,这种必然凌驾于人之上,甚至控制着人的自由表演。

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第60页。

^② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学译,商务印书馆1997年版,第244页。

如果说,在《先验观念论体系》中,谢林强调必然对自由的限制;那么,在《艺术哲学》中,他强调的则是必然与自由的协调一致。在此,谢林用必然与自由的对立同一描述诗歌的本质。他指出,在艺术中无限与有限的对立,在整个诗歌及特殊形态中表现为必然与自由的对立;但在诗歌,尤其是叙事诗中,由于缺乏对立的斗争,所以居于主导地位的必然,可以不呈现为必然,可以不呈现为命运,而是呈现为与自由的同一,部分地呈现为偶然。就是说,“必然与自然相互协调,不存在任何相悖”^①。那么,在必然与自由的实际斗争中,力求保持两者的平衡,是如何可能的?谢林说,不存在任何一方胜利的可能,便没有真正的斗争。在这种情况下,无论从哪一方面来说,都是不可思议的。须知,任何一方都不可能真正被战胜,因为一旦必然成为被战胜的,它就不再成其为必然。正是由于必然的不可被战胜,它才成为自由的。当然,如果就观念本身来说,自由或必然之被战胜甚至是可能的;但从诗的角度来看,则是不可能的。实际上,自由与必然,就像有限与无限一样,只能在绝对同一中相契合。在其中,必然具有优胜地位,因而成为艺术的最高表现,而自由并未处于从属地位。反之,自由居于优胜地位,而必然并未成为被战胜者。这样,必然与自由作为一般概念,必定象征性地呈现于艺术中。总之,自由与必然的完全同一,是艺术的最高成就,或者说,自由与必然的绝对同一,构成艺术的基础。既然只有人性的一个方面从属于必然,另一方面又具有自由的本性,那么自由与必然就应该借助于人性而得以象征。可见,人性是揭示自由与必然关系的唯一手段。

在《自由探讨》中,谢林把人的自由概念,看做是一种关于有条件的无条件性问题,一种关于依存性的非依存性问题。因为人的自由,作为自由,是上帝的属性,是无条件的东西;人的自由,作为真正的自由,从形式上也具有上帝的属性,但本质上是某种有条件的东西。然而,上帝之内的自我启示不能被视为一种有条件的任意的

^① 谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社1996年版,第365页。

行动,而是一种伦理上的必然行动。不过,必然与自由的同一表明,自在的自由在形式上是必然的。可见在此,谢林还是强调必然对自由的限制。

在《世界时代》(1811)中,谢林是从必然与自由的同一出发的;但到题为“哲学总导论”的爱尔兰根大学讲座中,他似乎按照费希特的思路,谈论绝对主体不是上帝,也不是非上帝,而是永恒的自由;并断言理智直观是认识自由的手段,要达到自由就必须经过三个阶段:第一阶段,绝对主体首先要发现自己是绝对内在的东西,任何外在的东西对它都是异己的;第二阶段,主体过渡到客体并与之融为一体;第三,绝对主体得到复归,主体回忆起自己原初的永恒自由。

到《神话哲学》(1842)中,谢林又重新强调必然对自由的限制,“自由在宣布脱离必然时,它本身也就成了真正的无,因此它自身只能产生‘虚无’(Nichtigkeit)的图像,即感性现实的存在”^①。就是说,自由与必然的同一最终归于上帝的启示。这样,谢林的自由问题,就成为从上帝的原始状态到上帝的启示状态的问题。

三、人的自由意志是致善恶的能力

尽管谢林在论证自由与必然的同一性时,总是强调必然对自由的限制,但在他那里,自由作为意志自由,是绝对的自由,“意志活动本身始终是自由的,只要意志活动依然是意志活动,就必定是自由的”^②。换言之,意志如果被称为是自由的,那就是绝对自由的,这是一种真正的自由。谢林认为这是先验自由问题,它不谈论自我是不是绝对的,而是探讨自我就其非绝对的、经验的特性而言,是不是自由的。在他看来,意志仅仅就其是经验的而言,才可以在先验的意义上称为自由

① F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werk*, Bd. 6, Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag 1856, S. 40.

② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第198页。

的。而人们之所以相信存在着意志自由,仅仅是由于任意,就是说,是由于人们在一切意志活动中都会意识到要在对立中进行选择。简言之,人的自由意志是致善恶的能力,更确切地说,是致恶的能力。这样,关于人的自由本质问题就成为关于善恶可能性和现实性问题,尤其是恶与自由如何相容的问题。在这个意义上,海德格尔断言,“谢林自由论的核心就是一种关于恶的形而上学”^①。

为了解决恶与自由的关系问题,首先必须解决的问题是,恶从何而来?即恶的来源问题。还有一个更重要的问题,即上帝作为伦理本质与恶是什么关系?关于恶的来源,似乎存在两种解释模式:一种是二元论的解释模式,据此,不管有什么样的变形,可以和善的本质并列或在其下假定恶的本质;另一种是犹太神秘主义的解释模式,据此,恶可以从流溢和离道加以解释,这样其他各种体系都必然取消善恶的对立。谢林同时代人的观念是,恶的唯一根据在于人的感性情欲。不过,莱布尼兹认为,恶产生于自然性的缺乏,因而它只能来自上帝。如果人们问恶从何而来,那答案便是:从被造物的理想性的自然本性而来,因为它依赖于包含在神的理智中的那些永恒真理,但却不是依赖于神的意志。在另一个地方,莱布尼兹又说,当然,在上帝之内存在两个原则:即理智和意志。前者提供恶的原则,但理智本身并不由此成为恶的,只是在自身之内允许恶的根据;后者却以唯一的善为目标。谢林强调,通过将理智和意志区分为两种原则,就可以使恶的最初可能性不依赖于上帝的意志。因而辩证地看来,下列说法是正确的:善和恶是同一的,只是从不同方面看而已。或者说,自在地看来,亦即从其根本的同一看来,恶就是善;正如在其非同一中看来相反地善是恶。但无论如何,恶总是能够在最内在的自我意志中产生,并且永远也不离开自己的行动而完成。

^① 海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第151页。

在另外的意义上可以假定,人在这里行动着,人在创造之初就已行动。因而,人的行动并不是生成,正如他本身作为伦理的本质并不是生成,而是按自然本性永恒存在着。

但是,如果像谢林所说的那样,人的自由意志是致恶的能力,即恶是人的自由意志所固有的,那就会导致恶与上帝之间的矛盾:一个全知、全善、全能的上帝,怎么会容许恶的存在?或者说,为什么上帝在创造人的同时,使人保留了恶的意志?于是就出现了这个问题:即上帝作为伦理本质与恶是什么关系?谢林试图借助于上帝与自然的区分来解决这个问题。事实上,在自然哲学中,他就对存在本身与存在根据作了区分,恰恰是这一区分带来了《自由探讨》中关于上帝与自然的区分,而正是这一区分成为现在探讨上述问题的基础。

谢林指出,因为没有什么东西是在上帝之前或上帝之外的,所以上帝必定在自身之内具有自己存在的根据。上帝在自身之内具有自己存在的根据,绝对地看来,即就其存在着而言,并不是上帝本身,而是自然。存在于上帝之内的自然,固然是一种与上帝不可分离的本质,但总归还是与上帝相异的本质。简单地说,上帝存在的根据不是上帝本身,而是自然。按照海德格尔的看法,在谢林那里,存在本身并不是指本质,而是指本质的存在;根据并不是基础,而是形成基础的东西,即理由。谢林把事物的存在根据置于上帝本身之内,但它并不是上帝本身。这样,谢林就对上帝概念进行了重建:一是“上帝本身”(Er selbst),一是“上帝存在的根据或自然”(Sein Grund oder Natur)。

依谢林之见,在自然中出现的本质的存在,自身有双重原则:黑暗原则和光明原则。“在人类中是最深的深渊和最高的天空,或者说是有两个中心。人的意志是隐藏在永恒渴望中的、仅仅还在根据上存在的上帝的种子,是封闭于深处的神的生命的闪光,当上帝把意志囊括于自然,他就看到了这一闪光。只有在他(即人类)之内上帝爱过世界,当渴望同光明陷入对立,也正是上帝的这一肖像曾把渴望统括在这一

中心。因此,人类在自己内具有一种相对独立于上帝的原则。”^①这就是说,上帝作为两种原则的永恒纽带,是最纯粹的爱,在这种爱中永远也不可能有一种趋恶的意志;同样地,在理想的原则中也不可能有,因为恶本身(即恶的本质)是精神性的,所以恶的原则必须到精神中去寻找。谢林断定,精神不是最高的东西,但爱是最高的东西,爱的意志与根据的意志是两种不同的意志。他说,尽管恶的根据无非是人类存在的根据,人类存在的根据又必定包含在上帝最内在的中心,但是,恶与作为伦理本质的上帝不再矛盾。

总之,既然人的意志自由是绝对的自由,那么人就既可以为善,也可以为恶。但人的善恶并不是偶然的,因为人的自由意志是已经预先被决定的。所以,真正的自由必须遵循必然,“我只能如此,别无选择”。由此可见,尽管谢林将意志的绝对自由看做是人的本质,但他却一直强调必然对自由的限制。从这里,或许还可以看出斯宾诺莎的影子。

四、历史是自由发展和绝对的启示过程

谢林断言,历史之于实践哲学正如自然之于理论哲学。因此,他试图通过研究历史的先验可能性条件得出一种历史哲学。在这里,谢林不仅考察了历史概念、历史的真正对象、历史的主要特点,而且划分了历史的发展时期。

首先,谢林提出了这样两个问题,即:一系列无计划的、无目标的偶然事件是否配称为历史?在纯粹历史概念中是否已经包含着一种连任性也被迫为之服务的必然概念?为了回答这些问题,首要的问题是确定历史概念。可以肯定地说,并非一切发生的事情都是历史的对象。例如,在自然界中发生的一些事件之所以获得了历史的性质,纯粹是因

^① 谢林:《关于人类自由的本质及其相关对象的哲学探讨》,参阅海德格尔:《谢林论人类自由的本质》“附录”,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第283页。

为它们对人类行动发生过影响；按照已知有规律地发生的、周而复始地出现的事情，或者一般地说，一种可以先验地估计出来的结果，更不能被视为历史的对象。所以说，历史既不能与绝对的规律相容，也不能与绝对自由相容，而仅仅在于这种情况：唯一的理想实现于无限多的偏离活动中，尽管个别历史事件不符合这个理想，但整个历史事件却符合这个理想。“从历史概念的这种演绎中自然可以看出，一系列绝对没有规律的事件与一系列绝对合乎规律的事件一样，都不配称为历史。”^①这样，历史就既不是偶然事件的堆积，也不是纯粹必然的东西，“历史的主要特点在于它表达了自由与必然的同一，且只有这种同一才使历史成为可能”^②。

诚然，历史概念中包含着无限进步的概念，但不能由此直接作出结论说，人类自身有无限完善的能力。在谢林看来，历史进步是无法认识的，因为关于进步标准的看法是极其混乱的：有人考虑人类的道德进步，在一定程度上谢林赞同这个标准；也有人考虑艺术和科学的进步，但依谢林的观点，这种进步从实践历史看来，毋宁说是一种退步，至少是一种反历史的进步。最后，谢林断言，历史唯一真实的对象只能是世界公民制度的逐渐产生，因为这种制度正是历史的唯一根据。他指出，如果历史的唯一真实的对象只能是世界公民制度的逐渐产生，即普遍法制状态的逐步实现，那么逐步接近这个目标的程度才是衡量人类历史进步的标准。从这里可以看出康德思想对他的影响。

那么，人类历史是如何发展的呢？谢林认为，在神话观念中，历史是从本能控制向自由领域跨出的第一步，即从黄金时代的丧失开始的，或者说，从原罪即任性的最初表现开始的。但在哲学家的观念中，历史是以理性的王国，即法治的黄金时代而告终的。这时，一切任性都消失了，人将通过自由回到自然原来为他安排的、历史开始后他所离开的地

① 谢林：《先验唯心论体系》，梁志学等译，商务印书馆1997年版，第240页。

② 谢林：《先验唯心论体系》，梁志学等译，商务印书馆1997年版，第243页。

方。谢林假定,绝对的启示有三个时期,同样历史发展也有三个时期:第一个时期可以称为悲剧时期,这时占支配地位的仅仅是命运,它作为完全盲目的力量,冷酷地、无意识地摧毁最宏伟壮丽的事物,包括光辉灿烂的古代世界的灭亡。因而,要想让这个过去了的繁荣昌盛的时代重返大地,只是一种无法实现的愿望罢了。第二个时期似乎是从罗马共和国扩展版图,征服、奴役异族开始的。在第一个时期里起支配作用的命运,很明显地在这里变成了自然法则,它强迫着自由和放荡不羁的举动服务于一种自然法则,从而逐渐引起历史的机械法则,甚至于像罗马帝国的灭亡也是按自然法则必然地发生的。第三个时期是这样的,以前作为命运和自然法则的东西,在这里将作为天意得到启示。“这个时期将在什么时候开始,我们无从回答。但是,当将来存在这个时期时,上帝也将存在。”^①总之,可以说,整个历史既是自由的不断发展过程,也是绝对的不断启示过程。这样,谢林关于历史问题的理解,就从理性主义逐步走向了宗教神学。

第六节 谢林的神话哲学和启示哲学

关于谢林哲学的历史演变,学界历来有各种不同的观点,不过倾向性的观点认为,在谢林哲学思想中存在着从早期到后期的转向,但这个转向究竟是指什么,又有不同的看法:或认为是从自然哲学转向艺术哲学;或认为是从知识论哲学转向存在论哲学;或认为是从同一哲学转向宗教神学;等等。从不同角度看,这些说法各有道理;但从总体上看,也并非没有纰漏。实际上,谢林一生都在关注自然、人、神的问题,并力图将它们融合在一起。在这个意义上可以说,在谢林哲学思想的发展中根本不存在所谓从早期到后期的转向,实际上,谢林一直都在建构、修

^① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学等译,商务印书馆1997年版,第254页。

正、完善自己的同一哲学体系。当然,在不同时期有不同的侧重点。如果非要对谢林哲学发展过程进行分期的话,毋宁说,是从早期的“否定的哲学”转向了晚期的“肯定的哲学”,从早期的绝对自我转向了晚期的人格化的上帝。

一、从“否定的哲学”到“肯定的哲学”

人们一直纳闷:才华横溢且一向多产的谢林,为什么在完成了《自由探讨》之后,直到去世都没有像样的作品问世?原因可能很多,人们也可以做各种猜测。譬如,爱妻卡罗琳娜辞世带来的沉重打击,以及自身的健康原因;再婚使他“找到了梦寐以求的东西”(家庭的幸福安乐);仕途的春风得意以及繁忙的行政事务等。但有一个非常重要的原因,就是关于《世界时代》的痛苦思考和写作。谢林试图使《世界时代》“不仅包含有整个形而上学体系,而且还包含有宗教体系”^①。这个写作计划始于1810年,三易其稿,规模越来越大,直至去世都没有完成。按照谢林的计划,《世界时代》应该包括三卷,分别论述:现在正发生着什么?过去有过什么?将来等待我们的是什么?但最终只完成了序言和第一卷:“过去”。在序言中,谢林规定了写作的一般原则,即不是遵循科学固有的概念发展,而是遵循现实本身的发展。因此,他把概念辩证法与历史主义对立起来。在第一卷中,谢林谈到了时间体系、物质发展过程,以及实在论比观念论的优越,不过,对象的历史与逻辑的关系问题并没有解决。通观这个时期的手稿,可以看出,谢林仍然站在同一哲学的立场上。

那么,《世界时代》到底为何如此难产?关键在于谢林试图从“否定的哲学”转向“肯定的哲学”。根据谢林的观点,所谓“否定的哲学”(die negative philosophie)即“消极的哲学”,是指先验的经验论,或经验的先验论。事实上,他把一切逻辑的、单义的、必然性的哲学,包括理性

^① A. B. 古留加:《谢林传》,贾泽林等译,商务印书馆1990年版,第223页。

主义哲学和理性神学,甚至包括自己早期的哲学思考,统统划归为“否定的哲学”。所谓“肯定的哲学”(die positive philosophie)即“实证的哲学”(不同于孔德等人的现代实证哲学,因而有人译为“实定哲学”),是指形而上学的经验论,或直观的、历史的、自由的哲学。在这个意义上,雅可比可以列为肯定哲学的先驱,但他鄙视自然,鄙视知识,完全依赖于信仰,就像他自己所说的,迷恋于超自然的事物。谢林强调,“所谓肯定的哲学,就是那种把握现实的上帝,从而把握现实性而非仅仅可能性的哲学体系。因此,启示哲学只是它的一个结果或一个部分,而非肯定的哲学本身。”^①这样,在谢林那里,“肯定的哲学”就包括哲学导论、神话哲学和启示哲学。

当然,谢林的这种考虑并非从《世界时代》开始,向前可以追溯到他的《哲学与宗教》(1804)。在那里,他开始批判近代理性主义,并使“绝对”让位于“上帝”,断言历史是按上帝精神编写的一部史诗;在1807年的“近代哲学史讲座”中,谢林试图从根本上改造整个理性哲学,建构肯定的哲学;《自由探讨》以及1832—1833年的“肯定的哲学讲座”,试图借助于“本质的存在”与“存在的根据”之区分,详尽地阐发肯定的哲学原理。总之,从1831年开始谢林讲授了六遍“启示哲学”,以及1842年的“神话哲学”,成为其“肯定的哲学”的重要组成部分。在这个意义上,从“否定的哲学”到“肯定的哲学”的转变,实际上是从理性主义哲学转向了神话哲学和启示哲学。

更进一步说,谢林一生都在关注神话和启示问题。从大学时代的作品:《根据〈创世记〉第三章对有关人类罪恶起源的古代箴言进行批判性哲学阐释的尝试》,以及以此为蓝本修改补充而成的《论神话、历史传说和古代箴言》到《先验观念论体系》,从《艺术哲学》到《自由探讨》,从《世界时代》到《神话哲学》,常常论及神话与哲学、神话与艺术、

^① F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werk*, Bd. 13, Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag 1864, S. 141.

哲学与宗教、上帝与启示等问题。

二、从绝对自我到人格化的上帝

从表面看来,神话与哲学彼此对立,不能相互比较;但实际上,就像存在着自然哲学、艺术哲学和历史哲学一样,也存在着神话哲学。谢林指出,一种真正能够包含真理和本真性的哲学,必须超越逻辑哲学而去关注神话和宗教,并使哲学与启示结合起来。因而,神话应当哲学化,哲学应当具有神话的性质。这意味着,谢林要创立一种神话哲学,并主要讨论以下问题——究竟什么是神话?换言之,究竟什么是神话的实质?对这个问题,历史上曾经有过各种不同的解释:第一种观点可以称为“诗意说”,即将神话看做是诗意的臆想,这是一种朴素的神话理论。如赫德尔一直强调古代神话与艺术的密切联系,谢林不否认反而强调这种联系,不过,谢林通过指出印度神话不是诗意的否定了将神话与诗意的等同论。第二种观点可以称为“哲学寓言说”,如 F. 培根在《论古代人的智慧》的短文中断定,在神话中总是可以发现被编造者刻意伪装起来的隐秘的含义。这两种解释有一个共同点,就是将神话说成是按照一定意图创造的结果。第三种观点可以称为“民众创造说”,这是哥廷根语文学家哈涅的看法。谢林认为,这个说法一般地说固然不错,但却没法解释以下问题,不同民族,甚至不同国家的民族之间怎么会有共同的神话传说?

谢林批判启蒙运动以来流传甚广的看法——神话是人类愚昧无知的产物、是人们臆造虚构出来的,强调神话是人类史前史的真实内容,人类精神无意识心理的外化,或者说,神话是意识共同发展的、合规律的阶段。这样,谢林就成为第一个用历史观点解释神话的人。不仅如此,他还严格贯彻了同一哲学的原则,认为神话不仅是意识的形式,即人们把握世界的直接方式,而且是人们的存在方式。因而,神话实质上是通过观念与实在、思想与行动的相互渗透而产生的。谢林断言,神话并不是个别人创造的产品,而是许多国家的民众共同创造的产品,神话

乃是“一种承自父辈并转化成民族精神、性格、习俗和规约的东西,即使在对自然现象进行经验说明取得成功之后,它仍将长久存在下去”^①。

关于神话的类型,谢林区分为两种:一是历史神话,一是哲学神话。历史神话只要求记载历史事件。它所记载的,有时是真实发生的事件,有时是被歪曲了的事件,但也记载纯属臆造的和想象出来的事件;哲学神话则需要对真理进行说明,在这里真理以感性可见的形式出现。不过,哲学神话不是到现象之中寻找原因,而是到某种外在的地方寻找现象的原因。如在对自然的解释中,不是依靠理智而主要依靠想象力。在谢林那里,神话是一切艺术的素材,神话世界是一个和谐统一的创造性世界。人就生活在这个世界之中。在这个意义上,人离不开神话。也许,这就是神话的功用之所在。

一般说来,神话原则与启示原则是一致的。无论在神话哲学中,还是在启示哲学中,上帝都是人格化的上帝。当然,神话与启示也有重要差别:神话是一种自然的自我意识的活动,属于有意识的必然领域;启示是一种在意识之外的活动,属于内在于历史的自由领域。这样,当从神话过渡到启示时,就过渡到了完全不同的领域:一是同必然过程打交道,一是同绝对自由的意志打交道。谢林要求神话哲学最终必须过渡到启示哲学,即基督教哲学。

在青年时期,谢林对宗教神学,尤其是情感宗教学说和天主教,持猛烈批判的态度。那时,上帝无非就是绝对自我,而非人格化的上帝。如在1795年2月4日给黑格尔的信中,谢林这样写道:全部哲学的最高原则是纯粹的、绝对自我,人格化的上帝是没有的,上帝不过是个绝对自我。^②直到《先验观念论体系》中,当谢林第一次用历史哲学眼光来考察上帝概念时,依然站在理性主义立场上,将绝对视为上

① A. B. 古留加:《谢林传》,贾泽林等译,商务印书馆1990年版,第12页。

② 参见《黑格尔通信百封》,苗力田编译,上海人民出版社1981年版,第41页。

帝。这时的上帝,仍然不是人格化的上帝。但到《哲学与宗教》中,“绝对”为“上帝”所取代,这时的上帝变成了人格化的上帝。就《哲学与宗教》的侧重点而言,已经不再是自然哲学方面的兴趣,也不再是浪漫的艺术哲学情调,而是宗教与哲学重新结盟的可能性。从这时起谢林明白了:宗教、公众信仰、国家生活,是一切问题的中心。所以,探讨的焦点也应该放在这里,以便使麻木不仁的民众振奋起来。这就意味着,谢林的新使命是阐发启示哲学,对民众进行启示。所谓启示哲学,“就是从神的三位一体出发,探讨如何将神的自由意志、万能的创造之力与充满爱心的善根启示于人,使人性与神性等同,使人间充满自由、善、爱,这才是人间一切创造性之源”^①。

那么,人及其生活于其中的现实世界与上帝究竟是一种什么关系呢?谢林既反对将现实世界设想成上帝的现实显现,也不甘心于使现实世界与上帝对立;而是试图通过“背离”(Abfall)和“启示”(Offenbarung)来设想现实世界在上帝中的根源。前者是指人在自我支配下自愿地离开上帝,而陷入一种非本真状态;后者是指在上帝的启示下,从背离上帝的非本真状态中摆脱出来,而返回到本真的神性状态。谢林断定,与上帝相比,人只不过是一个否定的、相对的存在,肯定的存在是上帝,只有上帝才是自由的最高存在。所以说,上帝是一切存在的“原本质存在”(Urwesen)、“原根据”(Urgrund)、“本原的渴望”(die ursprüngliche Sehnsucht)。简言之,人及其整个世界都是上帝创造的。在这个意义上,谢林的启示哲学乃至整个后期哲学都可以被广义地看做是一种关于创世的理论。^②这个看法未必十分确切,但却不无道理。那么,上帝创世的基础、动机是什么?上帝创世的過程是怎样的?简单地说,潜能学说是上帝创世说的基础。在德语中,“Potenz”一词有“潜

① 邓安庆:《谢林》,台湾东大图书股份有限公司1995年版,第51页。

② 王建军:《灵光中的本体论——谢林后期哲学思想研究》,南开大学出版社2004年版,第162页。

能”、“潜力”、“能力”、“级次”、“幂”等各种含义,国内学者对此有不同的译法。在《谢林的历史和知识》一书中,M. 杜尔纳(Manfred Durner)认为,潜能概念可以从三个方面来理解,即作为自在的神性生命的结构要素、作为创世过程的原则、作为人类知识和行为之先验条件。它们分别代表潜能之神性的、宇宙的、人类的力量。应该说,杜尔纳的理解并无错误,但只适应于“神话和启示”时期的谢林。实际上,这个借自亚里士多德的概念,在谢林那里有不同的含义。在自然哲学和先验哲学中,“潜能”被视为绝对进入现象世界的方式。不过,在自然哲学中,客观的、实在的潜能起着主导性的作用,它将世界构造成一个自然发展过程;在先验哲学中,主观的、观念的潜能起着主导性的作用,它将世界构成人类历史发展的过程。但到《世界时代》、《神话哲学》中,“潜能”则属于意志领域,表现为在意欲作用下进行的、从可能性到现实性的努力。

在谢林那里,潜能被分成三种:第一种潜能是“直接的能在”(das unmittelbar Sein könnende),它是一种自在的而非外在的存在,一种建立在真正的本质存在基础之上的潜能,一种“非意欲的意志”(der nicht wollende Wille);第二种潜能是“必在”(das Sein müssende),它是一种纯粹的存在,一种纯粹存在的存在,一种本质的而非外在的存在,一种“无意志的意欲”(willonloses Wollen);第三种潜能是“应在”(das Sein Sollende),它是一、大全、绝对精神,即上帝。这样一来,上帝就成为超越于一切存在之上的最高的存在。

上帝作为最高的存在,只是提供了创世的可能性,那么,上帝创世的动机何在?在《世界时代》中,上帝创世的动机在于创造者自身;但到《神话哲学》中,上帝成为哲学的主题,哲学成为神学的工具;而上帝创世的动机在被创造物中。在谢林看来,上帝的神性包括以下两个方面:一是纯粹的神性,即作为“较高的善”的永恒自由;二是由潜能之间的关系构成的上帝的本性,即必然性。但归根到底,创造万物是上帝的绝对自由本性使然。如此看来,谢林就不再像一个哲学家在论证问题,

而是像一个牧师在宣称：上帝创世的动机就在于创世本身。那么，上帝如何创造了这个世界？在谢林眼中，上帝创世经历了三个阶段：有一“创世的原型”（Urbild der Schöpfung）；做一“创世的决定”（die Schöpfungsentscheidung）；最后是“创世”（die Schöpfung）本身。这样，“存在本身”（das Seinde selbst），即精神实体乃是整个创世过程的“超物质的原因”。^① 所以说，“放弃自我，遵循上帝意志，而达到上帝为超世界的至善、生活的最高意义与目的的见解”，就是谢林的启示哲学所要告诉人们的“真理”。^②

毫无疑问，谢林的神话哲学，尤其启示哲学，受到同代和后代人的非议最多。1841年，谢林在柏林大学作关于神话哲学和启示哲学方面的讲座，尽管使听众中的克尔凯郭尔从“本质的存在”与“存在的根据”区分中，明白了自己的整个希望就寄托在谢林身上；但是，也激起了同为听众的、当时还属青年黑格尔派的恩格斯的激烈批评，并连续撰写了三本小册子——《谢林论黑格尔》、《谢林和启示》、《谢林—基督教学，或变人间的智慧为神的智慧》——批判谢林而捍卫黑格尔。不过，对于谢林的启示哲学，费尔巴哈、车尔尼雪夫斯基、海涅等人，与其说是进行了严谨的研究、严肃的批评，毋宁说是戏谑的调侃、政论式的嘲讽！

综上所述，在谢林哲学的形成发展过程中，青年时期的谢林确实受到过费希特哲学的影响，但却不能过分强调谢林哲学与费希特哲学之间的承继关系，更不能像海涅所说那样，先验哲学表明谢林“只是费希特的盲目追随者”^③。事实上，谢林哲学的形成发展，不仅受到了康德、费希特、斯宾诺莎、莱布尼兹等人的理性主义哲学的影响，也与席勒、施莱格尔兄弟、诺瓦利斯等人的浪漫主义有着千丝万缕的联系——费尔

① 王建军：《灵光中的本体论——谢林后期哲学思想研究》，南开大学出版社2004年版，第184页。

② 邓安庆：《谢林》，台湾东大图书股份有限公司1995年版，第177—178页。

③ H. 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，商务印书馆2000年版，第140页。

巴哈对谢林的批评从反面也说明了这一点：哲学现在变成了美丽的、诗意的、舒适的、浪漫的哲学……变成了梦中的实在论。^①此外，谢林还受到了 J. 波墨 (Jakob Böhme, 1575—1624) 等人的神秘主义思想的影响。正是在这三股思潮的共同作用和影响下，谢林才创造性地构建了独特的、理性而又浪漫的另一哲学体系。

不能说谢林的自然哲学、先验哲学、艺术哲学、自由哲学和历史哲学、神话哲学和启示哲学只是其哲学思想发展中的几个互不相关或关系不大的演变阶段，而应该说，它们是同一哲学体系的不同组成部分，区别只在于侧重点不同：在同一哲学体系构建的过程中，早期谢林注重在自然与自我两个维度上建构同一哲学，后期则注重在宇宙与上帝两个维度上建构同一哲学，人的问题是谢林始终关注的核心问题。海德格尔指出，人们总是认为，谢林连续不断地改变自己的观点，并把这当做缺点看待，实际上，尽管谢林不断地为同一哲学寻找一种新的根据，但很少见到一个思想家像他那样从自己最早时期就如此热情地为自己唯一的立场进行斗争。无疑地，海德格尔有些抬高了谢林，但认为谢林一生都在捍卫同一哲学立场，这个观点应该是正确的。

总之，“谢林是整个德国古典哲学时期真正创造性的和跨越最宽的思想家。在这点上他是如此的有成就，以致他从内部来推动德国观念论超出其固有的基本态势”^②。也就是说，谢林创立的包罗万象的同一哲学体系不仅是理性主义的，而且是浪漫主义的，甚至包括神秘主义的因素。鉴于此，谢林哲学就不仅是从康德、费希特哲学通向黑格尔哲学的一个过渡环节，而是德国古典哲学之理性主义传统的客观化与浪漫化，并成为存在主义哲学乃至整个现代非理性主义哲学的理论先驱。“谢林哲学对现代哲学的历史意义是无可怀疑的，像叔本华、克尔凯郭

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华译，商务印书馆 1984 年版，第 75 页。

② 海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，薛华译，辽宁教育出版社 1999 年版，第 5 页，译文有改动。

尔、费尔巴哈、尼采、海德格尔这样的思想家,他们得益于谢林的地方远比他们实际承认的要多得多。”^①因而,在生态危机日趋严重、工具理性越发跋扈、精神家园渐渐萎缩、人的灵魂难以安宁的今天,人们终于发现了这位“隐姓埋名的现代人”——谢林,一位理性而又浪漫的诗性哲学家!

^① A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, London and New York 1993, p. 4.

第七章 德国古典哲学的集大成者 ——黑格尔

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)于1770年8月27日生于德意志斯图加特(Stuttgart)市^①一个信仰新教的家庭里。黑格尔的母亲在他13岁的时候就去世了,为他留下了一个妹妹与一个弟弟。黑格尔的父亲则是一位税务局书记官。从呱呱坠地到1788年,黑格尔一直在出生地斯图加特接受启蒙教育与中等教育。在上中学时,少年黑格尔打下了很好的古希腊文和拉丁文的基础,产生了对西方古典文化的浓厚兴趣。不过,他小时候留给大家的印象似乎是平庸的,没有人会想到,后来他居然能成为哲学大师。

从1788年(即康德的《实践理性批判》出版的那年)开始,黑格尔转至图宾根神学院接受高等教育,并与同校的荷尔德林和谢林成了莫逆之交。荷尔德林后来成为著名的诗人,而谢林则成了德语哲学界的重镇。在图宾根学习期间,黑格尔既研读了康德著作,尤其是他关于宗教哲学与实践哲学方面的著作,也深入地探讨了斯宾诺莎的哲学思想。在法国大革命的影响下,黑格尔与荷尔德林、谢林一起参加了一个带有自由主义色彩的政治俱乐部。1793年,他从神学院毕业后,没有成为

^① 当时德国还没有统一,而所谓的“德意志神圣罗马帝国”只是一个带着可笑的“帝国”招牌的松散邦联,其下属的小国林立,彼此独立(1806年夏,在拿破仑庇护下的所谓“莱茵同盟”成立,“德意志神圣罗马帝国”亦被彻底终结)。黑格尔的故乡斯图加特市当时属于符腾堡(Württemberg)公国。

牧师,而是像康德、费希特那样,开始了家庭教师的生涯。先在瑞士伯尔尼(1793—1796),后在美因河畔的法兰克福(1796—1800)。

在这几年中,青年黑格尔理论研究的重心主要放在对宗教问题的哲学反思上。1801年秋,31岁的黑格尔终于在耶拿大学开始了大学教师的生涯(凑巧的是,他通过授课资格答辩的那一天正是自己的生日)。同年10月,黑格尔关于行星轨道的教师授课资格论文也得以付梓。在这一年中他还发表了一篇题为《费希特哲学与谢林哲学体系的差异》的论文,试图以谢林哲学追随者的身份向读者阐释费希特哲学与谢林哲学之间的本质差异,并肯定后者已经完成了前者所没有完成的统一主、客体的任务。当时谢林本人也在耶拿大学任教,黑格尔与他一起创办了《哲学评论杂志》。1805年,黑格尔从讲师升任副教授,他开始撰写后来为他带来巨大学术声誉的著作《精神现象学》。1806年10月,拿破仑率法军于耶拿大败普鲁士军,战胜的法国士兵竟然掠夺了黑格尔的财产,使之家徒四壁。可喜的是,黑格尔总算赶在耶拿战役爆发前基本上完成了《精神现象学》的写作。1807年春,《精神现象学》正式出版。这部著作的问世标志着黑格尔自己独立思想的初步形成,而书中对于谢林的批评同时也标志着两人之间多年学术友谊的正式破裂。

1807年3月,黑格尔离开了耶拿,赴班堡担任《班堡报》的编辑。尽管他事事小心,这份报纸还是于1809年年初被警察部门查封了。1808年11月,他转赴纽伦堡,担任一所文科中学的校长,亲自向中学生教授哲学、逻辑、古典文学与高等数学等课程。1811年,41岁的中学校长黑格尔与20岁的玛丽(Marie von Tucher)小姐成了亲。在1812—1816年间,黑格尔出版了他的重要著作《逻辑学》,并于1816年任海德堡大学教授。1817年,体现其哲学体系精髓的《哲学科学全书纲要》问世。

1818年3月,他被普鲁士国王任命为柏林大学教授。1829年10月,59岁的黑格尔被选为该校校长。步入晚年的黑格尔权高位尊,崇

拜者甚众,与文学巨匠歌德并列为19世纪上半叶德语文化的两大标志性人物。1831年1月,普鲁士官方授予他三级红鹰勋章,以表彰他在任柏林大学校长期间与官方的密切合作。同年11月14日,61岁的黑格尔突然病逝,死因一说是霍乱,一说是因为长期辛劳而导致的胃部病变。黑格尔遗有三子:私生子路德维希(Ludwig,是他在耶拿与一位房东太太风流后留下的孽债)和婚生子卡尔(Karl)、伊曼纽尔(Immanuel)。

黑格尔为哲学史留下的思想材料数量异常浩繁,在品种上大致包含著作、学生整理的上课笔记以及遗稿三大类。现在比较通行的德国苏尔坎普出版社出版的黑格尔全集^①一共收录黑格尔文献二十卷,内容如下:

第一卷:《早期文献》(*Frühe Schriften*);

第二卷:《耶拿文献,1801—1807》(*Jenaer Schriften 1801—1807*);

第三卷:《精神现象学》;

第四卷:《纽伦堡—海德堡文献,1808—1817》(*Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808—1817*);

第五卷:《逻辑学 I》;

^① G. W. F. Hegel Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, Erste Auflage, 1969—1971. 这个由 Eva Moldenhauer 与 Karl Markus Michel 负责编辑的版本也被称为“理论版”。请读者注意,该版本并未收齐黑格尔的所有著述。另外比较知名的黑格尔著作全集版本有:(1) 克罗纳编辑的二十卷纪念版(*Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Neu hg. Von H. Glockner, Stuttgart 1927—1940);(2) 拉松与荷夫麦斯特先后编辑的二十一卷版,或简称为“拉松本”(*Sämtliche Werke*, Hg. von G. Lasson, später J. Hoffmeister, Leipzig 1911—1940);(3) 荷夫麦斯特编辑的三十卷新批判版,或简称“荷夫麦斯特本”(*Sämtliche Werke, Neue kritische Ausgabe*, Hg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1952ff);(4) 莱茵—威斯特伐利亚科学院版(*Gesammelte Werke, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, hg. von der Rheinisch—Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Die Meiner Ausgabe, Hamburg, 1968 ff)。其中的莱茵—威斯特伐利亚科学院版可能是全球最可靠的黑格尔全集版本。详细信息读者可以到 Meiner 出版社的网站 <http://www.meiner.de> 上去查找。不过,对于一般的研究者来说,价廉物美的苏尔坎普理论版已经够用。另外,黑格尔著作的单行本的版本种类也很丰富,在此就不再罗列了。

第六卷:《逻辑学 II》;

第七卷:《法哲学原理》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts*);

第八卷:《哲学科学全书 I》(*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*);

第九卷:《哲学科学全书 II》;

第十卷:《哲学科学全书 III》;

第十一卷:《柏林文献, 1818—1831》(*Berliner Schriften 1818—1831*);

第十二卷:《历史哲学讲演录》(*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*);

第十三卷:《美学讲演录 I》(*Vorlesungen über die Ästhetik I*);

第十四卷:《美学讲演录 II》;

第十五卷:《美学讲演录 III》;

第十六卷:《宗教哲学讲演录 I》(*Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*);

第十七卷:《宗教哲学讲演录 II》;

第十八卷:《哲学史讲演录 I》(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*);

第十九卷:《哲学史讲演录 II》;

第二十卷:《哲学史讲演录 III》。

平心而论,汉语哲学界对黑格尔成熟时期哲学著作的译介与研究还是比较重视的。然而,关于黑格尔的早期手稿,目前只有部分选译,收于贺麟先生等译的《黑格尔早期著作集》(上卷)。而关于《耶拿文献》、《纽伦堡—海德堡文献》以及《柏林文献》,基本上还无中译。由此看来,黑格尔汉语全集本的问世还有待时日^①。

一般说来,学术界习惯于将 1807 年以前的黑格尔称为“青年黑格

^① 据我们了解,国内有关方面正在组织黑格尔全集的翻译。

尔”，其界标则是《精神现象学》在同年的正式出版。不过，由于青年黑格尔留下的手稿数量巨大、思想复杂且缺乏系统的译介，这方面的内容一向是我国学术界黑格尔研究的薄弱之处。有鉴于黑格尔成熟时期哲学思想的许多端倪都展现在其青年时代，而国外的一些哲学家，尤其是卢卡奇与狄尔泰^①——对青年黑格尔的哲学思想也十分重视。因此，在本章的探讨中，我们将把叙述的重点放在黑格尔早期思想的发展上，对黑格尔的重要著作《精神现象学》也予以较多的关注，而对黑格尔成熟时期的思想则主要围绕其《哲学科学全书纲要》的三个部分——“逻辑学”、“自然哲学”和“精神哲学”来展开。至于黑格尔逝世后由他的学生整理出版的各种讲演录的内容，则不再展开论述，而是放在《哲学科学全书纲要》的框架内，简要地加以叙述。

第一节 青年黑格尔的宗教研究

在这一节中，我们将着重叙述青年黑格尔在1800年以前的宗教哲学理论。与成熟时期的宽阔的宗教哲学视野比较起来，青年黑格尔的

^① 狄尔泰在1905年写了一本《黑格尔的青年史》(*Die Jugendgeschichte Hegels*)，现收录于其全集第四卷《黑格尔的青年史与对于德国唯心主义的其他讨论》(*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Hrsg. Von Hermann Nohl, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990)。卢卡奇则在1948年用德文写了一本《青年黑格尔——对于辩证法与经济之间关系的研究》(我们只搜集到此书的英译本: *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, translated by R. S. L., MIT Press, 1976)。他在这本书的《导论》里批评了狄尔泰用非理性主义与神秘主义的方式来解析青年黑格尔的诠释路数(见英译本页 x v iii—x ix)，而他本人则坚持理性主义的基本立场，并试图运用他所理解的马克思主义的方法来解释青年黑格尔。因此，他特别关注于青年黑格尔在政治经济学方面的研究。在我们看来，狄尔泰的解释方案的问题乃是过于强调了早年黑格尔的宗教色彩，而卢卡奇的问题则是对于宗教问题在青年黑格尔那里的权重估计不足，且意识形态色彩太浓。我们对于青年黑格尔的解释将在此二人之间加以平衡。

宗教兴趣还主要集中在基督教上。为什么青年黑格尔会对基督教产生兴趣呢？一个很容易想到的解释是：他在图宾根接受过正统的神学教育，正是对神学素材的高度熟悉激发了他对相关问题的研究热情。不过，这种解释恐怕只是触及了问题的一个方面，实际上，素有反思精神的黑格尔对正统的神学教义一直抱着怀疑态度。看得更深一点，他对于宗教问题的研究毋宁说只是一个表面现象，而在这个现象背后真正起着支配作用的，则是几个不同的思想因素在青年黑格尔那里所发生的相互作用。这些因素包括：

第一，古希腊文化在青年黑格尔心中造成的理想效应。作为少年时代起接受古典教育的结果，无论是古希腊社会的和谐安宁、古希腊人在内在精神追求与外在欲求之间高超的平衡技巧，还是希腊建筑、雕塑所展现出来的古典美，在黑格尔的心中，简直就是其他所有的时代、所有的人和所有的艺术作品的楷模。这种向往最后就成了影响青年黑格尔自身思想成长的一种“目的因”。换言之，他总是习惯于按照古希腊文化所展现出来的“宁静和谐”的样本来臧否当下的欧洲文化，并由此来指出未来西方文化发展的方向。在这个思想维度上，青年黑格尔可以说是盛行18、19世纪交替时德语世界的“古典主义”思潮——其代表人物是歌德与席勒——的积极的响应者。

第二，启蒙运动给原有基督教神学体系造成了巨大的冲击。我们知道，启蒙运动所反对的乃是宗教社会建制的外在权威性，高扬的则是人的道德理性。青年黑格尔深受这种启蒙精神的鼓舞。在这方面，除了启蒙作家卢梭与莱辛的作品带给他的影响以外，康德的宗教哲学与实践哲学给予他的精神滋养尤为重要。比如，他在离开图宾根后所撰写的《耶稣传》与《基督教的成文性》几乎可以被看做是康德的《单纯理性限度内的宗教》的黑格尔式的发挥。

第三，作为“狂飙突进”运动衍生物的浪漫主义运动的影响。在当时的德语世界中，浪漫主义运动——其代表人物施莱格尔兄弟、诺瓦利斯以及黑格尔的同窗荷尔德林——在很大程度上便是作为启蒙运动的

“反题”出现的：启蒙运动高抬理性，而浪漫主义则想纠启蒙运动之偏，并试图通过强调体验与直观的重要性来追求理性与感性、理想与现实、主观与客观甚至科学与诗歌之间的统一。对于“统一”的这种热烈的渴求，在谢林和黑格尔青年时期的相关著述中留下了重要的痕迹。^①

然而，青年黑格尔自己也意识到，以上三个思想因素是无法彼此自然地融合的。具体而言，对于启蒙精神的高扬是无法达到浪漫主义所要求的“统一”标准的，只会造成批判活动与被批判对象之间的敌对状态。同样地，对希腊精神生活之理想境界的神往，也无助于减缓时下欧洲所面对的精神分裂局面——无论是由路德的新教运动造成的“知识—信仰”的分裂，还是由康德哲学造成的“理论理性—实践理性”的分裂。与此同时，他又不想简单地否定启蒙精神对理性地位的合理凸显，并由于这种否定而陷入神秘主义。由此看来，如何为克服以上三种因素之间的冲突寻觅到一条出路，便成为青年黑格尔理论建树的最为基本的关怀。也只有在这个大前提下，我们才能恰当地理解他讨论基督教神学问题的真正用意。简言之，他对基督教的讨论其实就是一种野心勃勃的“思想实验”——他期盼着通过这种实验来调和思想中的各个因素。考虑到基督教本身就是一个既关涉到主观道德体验，又关涉到客观权威的矛盾体，因此黑格尔的这种研究取基督教为素材，并不令人惊讶。当然，随着他日后思想的成熟，他最后还是逐步扬弃了自己的“宗教哲学”阶段，而将统一这些因素的载体确定为纯粹哲学自身。不过，这一日后的变化也恰好从反面说明了他早年对于宗教哲学的讨论所带

^① 青年黑格尔对于“统一性”的迷恋在一定程度上恐怕也是因为受到了斯宾诺莎的影响，因为后者所说的“实体”其实就是一个吞噬一切分裂的超级“大全”。他大约是在与荷尔德林等好朋友一起阅读雅可比写的《与门德尔松阁下之间的关于斯宾诺莎的信札》的时候开始了解斯宾诺莎思想的。这件事情大约发生在1790年（请参看 H. S. Harris: *Hegel's Intellectual Development to 1807*, 收录于 Frederick C. Beiser 编辑的 *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, p. 27）。

有的某种深刻的理论意图。

青年黑格尔对于宗教哲学的讨论材料比较庞杂,为了帮助一般读者理解把握,黑格尔研究专家诺尔(Nohl)便将它们整理成了四份文献,并为它们起了名字:第一份题为《关于民众宗教与基督教的片段》(1793—1794);第二份题为《耶稣传》(1795);第三份题为《基督教的实证性》(1793—1796)的第一、第二部分;第四份题为《基督教的精神及其命运》(1798—1800)。下面我们逐一进行评述:

一、《关于民众宗教与基督教的片段》

在前面提到的几个影响青年黑格尔思想成长过程的因素中,启蒙精神在黑格尔的图宾根时期(1788—1793)与以后的伯尔尼时期(1793—1796)占据了某种明显的优势。如前所述,德国版本的启蒙精神的重要特征是要高扬主观的道德意识,反对未经理性审视的迷信。与此相应,当时引导青年黑格尔宗教哲学思想的基本思维模式便是一种对所谓的“主观宗教”的抬高,以及对于所谓“客观宗教”的贬低。在《关于民众宗教与基督教的片段》中,青年黑格尔用拉丁语将“客观宗教”界说为一种“大众所信仰的宗教”(fides quae ereditur)。在他看来,这种“客观宗教”是依靠理智与记忆建立起来的,是一种静态的知识体系。虽然它也包含着一些实践知识,但是这些知识在实质上也只是一些“僵死材料”而已。与之相比较,“主观宗教是活生生的”,是体现于信徒的内心并显现于信徒的行动的,或用黑格尔的话说:“当我说某一个人有宗教时,我并不是指他对于宗教有很多知识,相反,我的意思是说,他的心感到了上帝的行动、上帝的奇迹与上帝的临近。他的心在他的本质里、在人的命运里,认识并且看到了上帝。他俯伏拜倒于上帝之前,以他的行为来感谢上帝、赞美上帝。”从这个角度看,在当时的黑格尔眼中,主观宗教与客观宗教之间的区别,实为“活东西”与“死东西”之间的区别:前者奠基个体的真实宗教情感,后者则只是一些落实为社会建制的干巴巴的

教条而已。^①

黑格尔的这些论述中所掺杂的康德气味无疑是十分浓重的。可以想见,由于客观宗教主要与客观的理智活动有关,因此在黑格尔看来,这种宗教主要与康德所说的“理论理性”有关,而无法抵达所谓“无条件限制者”(在神学的语境中,即指上帝)。依据这个思路,黑格尔便对法国启蒙运动的宗教批判提出了严厉的再批判,因为从某种意义上说,像伏尔泰那样的启蒙主义者对基督教的批判,在思想根基处便导源于他们对人类理智活动的效力所作的一种过于乐观的估计。黑格尔就此评价道:“启蒙理智的一个任务在于扫除客观宗教的糟粕。但是正如启蒙的理智力量并不能多大地助益于促进人的改善、教导人具有伟大坚强的意向、使人达到高尚的情操和坚决的独立自主一样,理智的产物,即客观宗教在这方面也没有多大分量。”^②又说:“理智的启蒙诚然可以使人更聪明一些,但不是使人更善良一些。”^③他甚至还这样嘲讽那些自以为是的“启蒙的空谈家”:“他们以空疏的词句互相供应对方,却忽视了圣洁的东西,忽视了人类情感中柔嫩的纤维。”^④与这种批判相对应,黑格尔进一步将那种无法被一般的理智所说明的主观宗教的心灵根源称为“智慧”,并认定:“智慧完全是一种不同于启蒙、不同于理智论证的东西……智慧很少作理智推论,它也不是从概念出发的

① 《黑格尔早期著作集》上卷,贺麟等译,商务印书馆1997年版(以下凡再次引用黑格尔同一著作,不再注明作者、译者、出版社和出版年份),第64页(此书似乎一直未出下卷)。有意思的是,中文版的《黑格尔早期著作集》将《关于民众宗教与基督教的片段》混编入所谓的《研究(1792/93—1794)》这一部分。该书对应于《关于民众宗教与基督教的片段》的部分见于第59页以下。据译者说这是为了恢复黑格尔手稿的本来面目(请参阅该书第539页的“编辑后记”)。除了《耶稣传》以外,本小节所提到的文本的德文原文都能够在苏尔坎普理论版的全集第一卷中找到。

② 《黑格尔早期著作集》上卷,第77页。这里黑格尔只是对法国版本的启蒙运动作出批评,而不是在批评整个启蒙运动,请读者仔细甄别。

③ 《黑格尔早期著作集》上卷,第71页。

④ 《黑格尔早期著作集》上卷,第76页。

‘数学方法’，不是通过一系列推论……就达到了人们所假想的真理。”^①他以一种明显模仿康德的笔调写道：“宗教乃是心(Herzen)之事务，它之所以令人感兴趣，乃是由于实践理性的需要。”在区分“宗教”与“神学”的前提下^②，他进一步评论道：“在宗教与神学那里是不同的精神力量在起作用，而且宗教与神学两者又要求具备不同的情志(Gemüt)方面的条件。为了希望最高的善中的一个组成部分能够得到实现，就要求我们去尽义务；而为了希望整个至善得以实现，实践理性就要求信仰上帝，信仰灵魂不灭。”^③

但另一方面，黑格尔也清醒地意识到：对于主观宗教与客观宗教所作的上述二元区分绝对不是他最终的理论目标，因为对于宗教之社会建制维度的粗暴割舍将不可避免地导致主观性与客观性之间的紧张关系——而主、客之间的分裂正是他所一直深恶痛绝的。为了缓解这种紧张关系，他当时给出的药方是复兴一种渗透了主观宗教精神的新宗教——“民众宗教”(Volksreligion)。他将“民众宗教”的特征具体归结为如下几条：第一，它虽然必须得有教义，但是“其教义必须建立在普遍理性的基础上”。也就是说，必须得有康德意义上的实践理性为它作根本保障；第二，幻想、心情、感性这些主观要素在这种宗教里“不应该空无着落”——也就是说，宗教的外壳必须得有主观体验的血肉；第三，“民众宗教必须与生活的一切需要结合起来，必须与公众的政治生活结合起来”——也就是说，宗教的生命力还得体现于社会生活的各个领域(而不能反过来让现实生活的现成建制压抑宗教的生命力本身)。^④

在这里特别需要引起我们注意的是，在青年黑格尔看来，“民众宗教”仅仅是需要被复兴的，而并不需要被从无到有地创造。换言之，历

① 《黑格尔早期著作集》上卷，第75页。

② 在该语境中黑格尔明显地是将“神学”等同于“客观宗教”了。

③ 《黑格尔早期著作集》上卷，第67—68页。

④ 《黑格尔早期著作集》上卷，第82页。

史上的确曾经有过“民众宗教”的样板,只是现在已经沦落了。他心目中最典型的“民众宗教”的样板乃是由古希腊文化提供的。依据他的解释,一方面,希腊人对于神灵的信仰是建立在一种活泼的道德需要上的;另一方面,他们对于某些必然发生的不幸也有着一种随遇而安的豁达态度,因为他们总是相信“神灵是按照道德规律而统治人的”。这样一来,希腊宗教就能够避免主观道德状态与外部必然之间的分裂,而呈现出一种具有美感的和谐状态来了。^①但话又说回来,希腊宗教毕竟已成了一个逝去的美梦,而决非是青年黑格尔所直接面对的精神现实。黑格尔所直接面对的,毕竟还是占据西方文化主流地位的基督教——包括其已成体系的教义、传统、仪式与巨大的社会权威。于是就产生了这样一个问题:时下流行的基督教与黑格尔所说的“民众宗教”之间的关系究竟是什么?

对于这个问题,青年黑格尔在《关于民众宗教与基督教的片段》中所表露出的观点显得比较复杂而多变,不易为研究者概括。一方面,他的确不愿意在“民众宗教”与现有的基督教之间简单地画上等号,并时时流露出对于后者的批评态度;另一方面,他又拒绝断定基督教从来就不是“民众宗教”,或根本就不包含“民众宗教”的因素。造成这种状况的,与其说是黑格尔自己观点的动摇,还不如说是由于基督教问题本身的复杂性:其一,古老的基督教从罗马帝国初期演进到黑格尔时代的历史线索本来就异常复杂,因此对于它的讨论更适宜采用一种“历史的态度”——而这种态度反过来又增加了讨论本身的复杂性;其二,就如同作为典型“民众宗教”的希腊宗教不可能不包含其客观向度一样,基督教的构成也必然会牵涉到教义、传统、仪式、权威等客观要素,因此“客观宗教”未必就只能承载负面的价值;其三,在当下基督教的客观向度中,我们的确发现了很多褫夺着“活东西”的“死东西”。以上三个因素之间的彼此冲突无疑就在一个更深的层面上造成了下面这个难题:

^① 《黑格尔早期著作集》上卷,第85页。

既然现成的基督教在其漫长的历史演变中已经成了一个“活东西”与“死东西”的混合体,那么我们究竟如何恰如其分地从中鉴别出“活东西”,并剔除掉“死东西”呢?对于这个更深层次的问题,青年黑格尔在《关于民众宗教与基督教的片段》中并没有给出足够清楚的解答。在该手稿中,他只是在某种“应然”的层面上含糊地流露出了用“民众宗教”的标准来改造现有基督教的理想或目标。他写道:“在政府把某种特定宗教作为目的以前,民众的意志通常早就已经在拥护这一宗教了。政府只能将传播与保护这种宗教的知识,使之不断更新作为它的目的。”^①显然,他在这里所说的“政府”本身也只可能是一种理想中的政府,因为在世俗政权的统治下,世俗世界本身的确还处于“客观宗教”与“主观宗教”的二元分裂中。“应然”与“实然”之间的这种对立自然是渴望“统一”的黑格尔所无法回避的,而对这一对立的正视则必定会进一步引导他去探索“客观宗教”与“主观宗教”之间的分裂得以发生的内在机理。这也正是他在稍晚的时间内写下的手稿《基督教的权威性》所关注的问题。

二、《耶稣传》

在介绍《基督教的权威性》这部文献之前,我们还得略提一下《耶稣传》。这部写作于1795年夏的手稿基本上可以被视为《关于民众宗教与基督教的片段》与《基督教的实证性》之间的一个小小的间奏。顾名思义,《耶稣传》就是一部关于耶稣的个人传记,其素材来源当然是《新约》中的四《福音书》。然而,由于黑格尔写作该传记时采用的是文学体裁,因此该文本的说理段落并不集中,其中所蕴涵的微言大义也很容易被那些人人都耳熟能详的宗教故事所遮蔽。尽管如此,该手稿所流露出来的“黑格尔特色”依然是明显的:第一,在述说耶稣的故事时,黑格尔既没有提到马利亚的神秘受孕,也没有提到耶稣在传教时向众

^① 《黑格尔早期著作集》上卷,第129页。

人所展示的种种神迹。在他的笔下,耶稣似乎只是依靠道德力量来传播天国的福音,甚至也没有提到耶稣被杀后复活的情节。换言之,在黑格尔眼里,耶稣就是一个活生生的人,而不是什么神秘兮兮的“神一人”。第二,在这部手稿中,黑格尔十分惹眼地将“上帝”规定为“打破一切限制的纯粹理性”,并将《约翰福音》中的名言“万物是借着他造的;凡是被造的,没有一样不是借着他造的”解说成如下的意思:“世界的规划一般讲来是按照理性规划的。”^①也就是说,理性,或说得更清楚一点,即实践理性或道德理性,而不是信仰,构成了《耶稣传》的真正基调。正是本着这一基调,青年黑格尔才将耶稣刻画为一个纯粹实践理性的宣扬者,而不是犹太人的“先知”。^②

套用《关于民众宗教与基督教的片段》中的话语来说,在《耶稣传》中,黑格尔其实是将关于耶稣的宗教故事中的“客观宗教”成分过滤掉了,而将其改造为一个纯粹“主观宗教”的故事。但平心而论,这种改造似乎并没有触及问题的实质。不难想见,黑格尔所塑造的耶稣只是他理想中的耶稣,而不是《新约》中的耶稣。因此,这种一相情愿的故事改写既无法解释为何在宗教史中存在着《新约》中的耶稣,更无法弥合理想中的耶稣与《新约》中的耶稣之间的差距。有意思的是,即使是青年黑格尔本人,似乎也对《耶稣传》的这种处理方式不太满意。下面我们就会看到,在随后写下的《基督教的实证性》中,他重新刻画的耶稣形象至少在以下两个方面不同于《耶稣传》:第一,这个新耶稣就是《新约》故事中的耶稣,因此他是会卖弄神迹的,也会死而复生;第二,虽然他仍旧是道德本性的代表,但是他不再是客观宗教的纯粹对立面或主观宗教的纯粹载体了。相反,客观宗教的某些因素也将被吸纳入

① 《黑格尔早期著作集》上卷,第148页。

② 譬如他笔下的耶稣在“登山宝训”中对于摩西律法的重新解释:“不要以为我是来宣示律法的无效。我不是来取消律法的束缚性,而是来成全律法,赋予这个死骸骨以生命。天地可以毁灭,但道德律的要求、服从这些要求的义务却不会消亡。”见于《黑格尔早期著作集》上卷,第158页。

这个被更新的耶稣形象。

三、《基督教的实证性》

在大约写于 1795—1796 年的手稿《基督教的实证性》中，黑格尔开始频繁地使用“实证性”(Positivität)这个新术语来指称宗教中的客观化的成分，因为所谓“实证性”，就是一种与主观意识相对峙的、从外部强加进来的力量。与这种实证性的宗教相对待的“主观宗教”现在被更多地叫做“道德宗教”。经过术语的转换，对现成基督教“客观”因素来源的探讨，也就被顺理成章地转变为对基督教中的实证因素之来源的探讨。

但需要注意的是，黑格尔所探讨的这种“来源”并不具有任何一种历史发生学的含义。他意识到，现有基督教外部形态的构成是由很多偶然因素造就的，比如，“当人们最初接受基督教的时候，起作用的并不纯粹是爱好真理，而部分地包含有混杂不清的动机、很不圣洁的考虑、不纯的情欲和许多时常完全基于迷信的精神需要”^①。在他看来，这些历史性因素只是教会史的研究课题而已，而他自己试图去做的工作则是：“我们一方面在耶稣自己的宗教的原始形态里，一方面在时代精神里去寻求使得如下过程得以可能的某些普遍的根据：基督教作为道德的宗教在其早期受到误解，最初成为一个异端，再后来则成为一种实证的信仰。”^②

黑格尔上面这番表白的潜台词似乎是：第一，秉承着《耶稣传》的思路，他对基督教的研究只是从耶稣的宗教故事开始的，因此，也就等于排除了从《创世记》开始的《圣经》中的整个《旧约》部分。这种排除也从另一个角度透露了青年黑格尔对《旧约》的轻蔑态度：在他看来，在《旧约》的故事中，作为上帝奴仆的犹太人只是在被动地执行上帝的

① 《黑格尔早期著作集》上卷，第 231 页。

② 《黑格尔早期著作集》上卷，第 232 页。

意志,完全缺乏对道德体验的主观把握。因此,亚伯拉罕与摩西的事迹似乎并不是他心目中的“民众宗教”的真正开端。第二,在青年黑格尔看来,耶稣以降的基督教的历史就是一部从“道德宗教”到“实证宗教”的“堕落”历史,或者换句话说,《基督教的实证性》这部手稿所试图揭露的就是这种“堕落”何以可能的依据;第三,这种依据似乎具有某种普遍性。不仅仅是基督教,任何宗教的发展都必然会经历从“道德宗教”转变到“实证宗教”的过程。

在黑格尔看来,这种必然性,深深地植根于任何一种道德、宗教的体验中:一方面,对于具有神圣体验的人(如耶稣)来说,道德体验就是被真实地感受到的东西,因而它不应具有从外部施加进来的实证性。在这个意义上,宗教只能是道德宗教。但从另一个角度来看,对于那些感受神圣存在的能力比较低劣的俗众来说,导师的体验似乎是无法被有效地分享与领会的。因此,在这个层面上,宗教领袖就不得不诉诸“奇迹”来树立这种实证性,并在它的辅助下帮助俗众提升宗教境界。概而言之:道德宗教可信而不可传,实证宗教可传而不可信,我们似乎并没有什么办法能够做到两全其美。

不难看出,《基督教的权威性》所展现的私人神圣体验与公共传播机制之间的上述张力,乃是对于《关于民众宗教与基督教的片段》中的“主观宗教—客观宗教”区分所作的一种深化。但如何解读这一深化所具有的哲学意蕴,却远没有表面上看起来那么简单。从表面上看来,黑格尔在这里揭示的,似乎只是柏拉图的古老的“洞穴隐喻”的翻版,即:虽然哲人能够真切地看到洞穴外的刺眼的阳光,却很难说服广大穴民放弃对墙壁上阴影的执著,弄不好还会招致穴民的怨恨。由此看来,耶稣似乎就是另一个走出洞穴的苏格拉底式的“异端”(Sekte),而那些仇恨他的犹太教团则代表了洞穴内的保守势力——他们就像那些处死苏格拉底的雅典人那样畏惧真的阳光。但敏锐的黑格尔却发现了:耶稣被罗马士兵钉上十字架的故事,似乎要比苏格拉底在雅典监刑官的注视下喝下毒芹汁的故事来得更为蹊跷。

在《基督教的实证性》中，黑格尔意味深长地区分了三种“异端”：本着道德原则来决断宗教是非的哲学异端、通过引入新权威来反对旧权威的权威异端以及作为两者之中介的耶稣式异端。在黑格尔看来，第三种异端一方面近于哲学异端，因为它奠基于耶稣心中真切的正义感与义务感，而并不奠基于任何一种客观化教义；但另一方面它又更近于权威异端，因为其传播过程着实迥异于哲学异端。^① 这种差异可以通过对耶稣与苏格拉底各自事迹的比较而得到一种更为清楚的说明。比如，苏格拉底所招收的门徒之所以爱老师，乃是因为爱其道德与哲学，而不是因为他们首先爱苏格拉底这个人；苏格拉底弟子中的很多人在认识老师之前都有自己独立的职业、人格与学问，故此他们有独立辨别老师学说高下的能力；而在与老师接触以后，他们之中甚至不乏青出于蓝而胜于蓝者，并以将老师的学说推向深入为乐事（如柏拉图）。另外，苏格拉底本人也从来没有想到过在限制学生数量方面玩弄什么花样，因为一切有德之人都在他的欢迎之列。与之对比，耶稣的门徒在皈依耶稣之前既不从军也不从事政治，并缺乏为领受伟大精神滋养所必需的自身精神储备；他们之所以信仰耶稣的教导，仅仅是因为他们信赖耶稣这个人，而不是首先因为耶稣的教导打动了他们的心；他们缺乏独立探索真理的能力，而只会在形式上保持耶稣训导的一切细节，并不敢作出任何革新；而耶稣本人，也反过来助长了这种权威因素的力量：如他对于自身人格的过分宣扬，他对于种种神迹的卖弄等等。更耐人寻味的是，即使在门徒的数目这个细节问题上，他也死板地将这个数字规定为“十二”，因为他想由此在量上规定出那些在他死后能够分享其权威的门徒的人数，以利于传教活动的展开。^②

那么，造成这两种“异端”之间差别的深层原因又是什么呢？黑格尔对这个问题的应答分散于《基督教的实证性》的各处，但总的说来是

① 《黑格尔早期著作集》上卷，第233—234页。

② 《黑格尔早期著作集》上卷，第241—242页。

围绕着这样的意思展开的,即尽管耶稣本人的精神境界决不低于苏格拉底,但他毕竟面对着一个与苏格拉底截然不同的社会环境:苏格拉底身处自由的希腊世界中,他完全可以通过建立“自由人联合体”的方式来建立他的哲学社团;而耶稣却身处被摩西的律法压抑得死气沉沉的犹太社会中,他的同胞尚不识自由为何物,因为他们已完全习惯于做律法的奴隶了,而不习惯于反过来让道德去主宰律法。诚然,耶稣本人已经意识到这种形式主义在犹太社会中的积弊,否则他就不会在“登山宝训”中告诫大家“道德的修养乃是律法的成全”了。^①但反过来说,也正是基于同一认识,他才不得不去屈从这一形式主义的传统,甚至利用这一传统去传教。从这个角度看,在青年黑格尔眼中,基督教在其创立者那里就已埋下了成为一种“实证宗教”的祸根,即:“权威”因素一旦被实践理性所运用,那么它就很难不在受众那里起到喧宾夺主的效果。^②

在上面的分析中,我们已经清楚地看到了《基督教的实证性》所说的“实践理性—权威信仰”对立模式是如何深化《关于民众宗教与基督教的片段》所提到的“主观宗教—客观宗教”的对立模式的。但同样需要注意的是,这种“深化”也意味着某种意义上的“偏离”:第一,在“主观宗教”与“客观宗教”对立的旧模式中,“主观宗教”这个术语的含义

① 《黑格尔早期著作集》上卷,第260页。参阅《马太福音》5:17。

② 比如,当耶稣复活以后,他对于门徒所发出的那些居高临下的教训就带有一种明显的“权威宗教的教师”的口吻,而不是“道德宗教的教师”的口吻。请参看《黑格尔早期著作集》上卷,第244页。而随着宗教社团在规模上的不断扩大,上述弊端非但没有得到限制,相反被不断地放大了,因为许多在小团体内尚有其效准的社团成员间的感情纽带(这些纽带虽带有权威性规章的外表,却仍然具有其活的精神内核),会不可避免地随着成员数量的激增而变得日渐单薄,最后只能沦落为一些僵死的规章制度。比如说“主的晚餐”:在黑格尔看来,在耶稣进最后一餐诀别门徒的事例中,他与门徒们关于道德义务与爱的讨论的确是感人至深且富有人道主义精神的,但这种只在小团体中才有效的情感却在日后反复重演的基督教形式化礼仪(如圣餐礼)中被渐渐抹杀了,最终成为了一种取代犹太人与罗马人原有祭祀活动的纯粹外在的义务。请参阅《黑格尔早期著作集》上卷,第249—250页。

除了康德意义上的实践理性以外,还包含着宗教情感等非理性因素。与之比较,《基督教的实证性》中的“道德宗教”纯然是实践理性的体现(黑格尔时时拿苏格拉底为榜样来臧否耶稣的是非,就足以体现他对于理性的高度偏好);第二,写作《基督教的实证性》时,黑格尔已经初步接触到宗教的本真层面如何“异化”出其相关的外部表现问题。^①而在《关于民众宗教与基督教的片段》与《耶稣传》中,黑格尔只是听任关于宗教的“应然”层面与“实然”层面彼此对立,而没有特别关注它们之间彼此转换的机制。

而从历史的角度看,对于上述两个倾向的进一步发展,则在黑格尔日后的理论思考中分别导致了两个深远的后果(尽管它们不是同时产生的):具体而言,对于其中第二个倾向的发展导致了黑格尔彻底摈弃了“主—客”对立的思维模式,而从主、客的统一体——即“爱”——出发来确定宗教的本质。这就是他在写于其“法兰克福时期”(1796—1800年)的《基督教的精神及其命运》中所做的工作;而对于其中第一个倾向的发展则导致了他最终采用了一种泛理性主义的哲学思维方式,并由此扬弃了自己哲学生命中的整个宗教哲学阶段。这也就是他在更以后的“耶拿时期”所流露出来的思想特征。

四、《基督教的精神及其命运》

从宏观上看,《基督教的精神及其命运》这个文本与《基督教的实证性》之间的关系,十分类似于谢林哲学与费希特哲学之间的关系。具体而言,《基督教的实证性》的文本隐约体现出了—种费希特式的从“自我”(自我规定着的道德理性)到“非我”(实证宗教),再到“自我与非我之统一”(民众宗教)的思维进路。但正如费希特式的哲学被谢林

^① “异化”(Entfremdung)这个词在此即指活动着的主体所外化出的客体再反过来压迫主体的过程。在这里,黑格尔关于道德宗教如何衍生出歪曲其本性的实证宗教的讨论恰好体现了“异化”的本质特征。

扬弃体现了哲学史发展的某种必然性一样,对于青年黑格尔来说,《基督教的实证性》中的这种费希特式的进路也是迟早要被扬弃的。其道理其实也不难理解:关于“自我与非我之统一”这个环节,《基督教的实证性》处理得实在太薄弱了——黑格尔在那里只是含糊地提到,随着教会的不断扩大,并随着权威因素之日益压抑真的宗教精神,旨在恢复道德律尊严的新的“异端”迟早会发生。^①但问题是:即使这一切发生了,难道这个新异端就不会重新运用权威因素来传播其道德主张,由此反而开辟出一个新的权威宗教的时代来吗?由此看来,在《基督教的实证性》的思想框架中,“异端”异化出权威、权威催生新“异端”、新“异端”再在对于旧权威的反抗中沦落为一种新权威的过程,几乎便成为了一个无法被摆脱的死循环。

为了跳出这个循环,黑格尔在《基督教的精神及其命运》中便尝试了一条新的思路。开辟这条新道路的主旨即以主—客之间的和解状态为基本出发点,而不是以任何一种孤立于客观性权威的主观道德状态为基本出发点。这一新思路的提出,可以说是黑格尔早年思想发展历程中的一个重要转折点。但狡黠的黑格尔并没有向读者开门见山地展露他的文本意图,他在该文本的前半部分详细讨论了他在《基督教的权威性》中未正面触及的《圣经》中的《旧约》部分。富有戏剧性的是,在《基督教的权威性》中曾被赋予耶稣的那条“异化”道路,现在却被赋予了前耶稣基督时代的犹太人。他在该文的开头写道:“犹太民族的历史从亚伯拉罕(犹太人的真正祖先)开始,这就是说,亚伯拉罕的精神是支配着他的后人的整个命运的统一体和灵魂。他的精神在向各种不同的力量作斗争以后,或者当该精神因为被暴力或诱惑所征服而被玷污、接受了异己的本质之后,该精神便表现为不同之形态(Gestalt)。这样一来,亚伯拉罕的精神要么表现为不同的武装(Waffenrüstung)和冲突的形式,要么表现为受制于比其更强有力者的

^① 《黑格尔早期著作集》上卷,第305—306页。

镣铐的形式。这后一种形式就被叫做‘命运’(Schicksal)。”^①

不难看出,黑格尔在这里提到的“命运”,也就是前面提到的“异化”的命运,因为他在这段话中点到了“异化”的典型特征,即能动的精神所产生出来的变异形态反过来压迫了精神本身,只不过在《基督教的实证性》中,“异化”特别指涉实证宗教对道德宗教本性的褫夺,而在《基督教的精神及其命运》中,“异化”则特别指涉犹太人的精神先与外部世界作对抗,后又反过来被自己产生的精神枷锁所奴役的过程。关于这种枷锁是如何产生的,黑格尔的解释是:挪亚时代恐怖的洪水灾难使得犹太人意识到了外部自然的变幻无常以及人类自身的相对弱小,而“人们为了在这有敌意的自然的爆发面前能够坚持下去,所以他必须征服自然”^②。他将这里所说的犹太人征服自然的方式概括为两种:挪亚式的与宁录^③式的:“挪亚采取把自然和他自己都屈服在一个更强有力的东西之下以保证自己的安全;宁录则亲自去驯服自然。两人都从困难这个敌人谋求到暂时的和平,从而将敌对性永恒化了。但是两人中没有一个人和敌人和解,这和[希腊神话中]那优美的一对,即都卡良(Deukalion)与皮拉(Pyrrha)是不一样的。”^④

在上述两种模式中,黑格尔将批判的重点放在了挪亚式的“征服模式”上,因为这种方式在犹太民族的历史中所造成的影响要来得更

① 《黑格尔早期著作集》上卷,第352页。

② 《黑格尔早期著作集》上卷,第352—353页。

③ Nimrod,《圣经》中的著名猎手。

④ 《黑格尔早期著作集》上卷,第354页。都卡良与皮拉的故事是希腊神话对史前大洪水的记录。这个故事说的是:在宙斯降下了毁灭“青铜时代”的瓢泼大雨以后,都卡良做了个箱子用来运载自己与皮拉,由此他们都幸免于难了。事后宙斯问都卡良想要些什么,后者说“想要人”(因为其余的人都已被淹死了)。宙斯允之。在其指示下,都卡良与皮拉举石掷之,前者每掷一石皆成一男丁,后者每掷一石皆成一女子。具体情况请登录以下英文网页查询:<http://homepage.mac.com/cparada/GML/Deucalion1.html>。这个故事与《旧约·创世记》中类似的洪水故事之间本质差别乃是:挪亚在洪水前之所以去造方舟,完全是与上帝立约的结果(《创世记》6:18),而都卡良与皮拉之所以能够幸免于洪水,则完全靠自己。

为深远。正如上面这段引文所暗示的,黑格尔认定该征服模式的特征在于:首先,它假定了世界与自己的对立;接着,它假设出一个更高的绝对者(上帝)来同时归摄这对立的两面;然后,它认定这个绝对者就是绝对的征服者或统治者;最后,它通过服从这种绝对者来获得虚假的安全感,并由此获得对于外部自然世界的虚假的征服感或统治感。在黑格尔看来,没有什么理由能够使得我们认为挪亚的继承者亚伯拉罕在多大程度上脱离了这种征服模式,因为“亚伯拉罕简直把整个世界看成他的对立物……也就只有通过上帝,他才与世界有着中介的关系,这是他与世界唯一可能的联系……由于亚伯拉罕与对立的无限世界之间唯一可能的关系是统治,可他又不能实现这种统治,所以统治世界对他来说仍然只是一个理想……他的上帝奠基于他对于整个世界的轻蔑上,所以他就是上帝的唯一宠儿。”^①

这样看来,无论是挪亚也好,亚伯拉罕也好,他们对于上帝的渴望都是建立在对世界的排斥之上的,而上帝的观念实质上只是他们用以满足征服世界的欲望的一个工具。从这个意义上讲,在他们那里,上帝观念的提出至多只是完成了对于个体与外部世界之间冲突的一种虚假的统一。依据黑格尔的分析,这种虚假的统一至少造成了四方面的后果:

第一,由于这种统一仅仅是建立在服从与统治的关系上的(具体而言,外部世界服从于信仰者,信仰者服从于上帝,并通过服从上帝而去主观地认定世界也服从于他自己),因此某种旨在确定这种奴役与被奴役关系的**实证因素**必然会注入犹太民族的精神。

第二,也正由于所有犹太人都是被上帝的权威所统治的,因此在这个意义上他们就都是“平等”的,但这绝对不是古希腊人意义上的平等,因为希腊公民之间的平等是因为他们都是**有财产的自由人**,而犹太

^① 《黑格尔早期著作集》上卷,第356—357页。

人的平等则是因为他们都是上帝的无自由、无财产的奴仆。^①

第三,这种意义上的人与人之间的“平等”关系意味着现代宪政制度的敌对面,也就是说:“既然犹太人作为国家的公民彼此间的关系没有别的,只不外乎是彼此无差别地依赖于那不可见的统治者(指上帝或宗教律法——引者注)与那可见的仆人与官员,那么真正讲来就没有什么公民权,而且这种依赖关系乃是取消了政治自由或立法自由的一切条件。”^②

第四,也正是由于在“征服”模式中人与人之间都只能彼此构成奴役与被奴役的关系,所以“爱”就必然会成为犹太民族所缺失的精神因素,因为“爱”恰恰意味着对外部世界的直接包容,而不是排斥与奴役。以亚伯拉罕为例来说,“他不懂得爱,甚至他有过的唯一的爱,即对于儿子的爱……也会使得他感到苦恼,扰乱他孤身于一切事物外的心情,使他感到不安宁。”^③

综合上述讨论,黑格尔最终对犹太民族的宗教精神作出了一种相当负面的评价:“犹太民族此后的一切情况,直到现在还存在的卑鄙的、落魄的、恶劣的情况,都不外是其原始命运(指异化的命运——引者注)的后果和发展。这个命运是他们创造出来以反对他们自身的不可克服的无限力量。他们受到这个命运的折磨,并且只要他们没有能够通过美的精神同它和解并从而通过和解把它扬弃掉,那么他们将还会继续受到它的折磨。”^④显然,在上面这段引文中,黑格尔在鄙夷犹太人的宗教精神的同时,已经点明了引导我们摆脱这种异化命运的三个路标:首先,诉诸美的精神;其次,与“命运”和解;最后,彻底扬弃命运。

① 《黑格尔早期著作集》上卷,第367页。为了说明为什么犹太人没有真正的财产占有观念,黑格尔引用了《利未记》25:23中的话:“因为土地是我的,你们在我面前是旅客,是寄居的。”参看同页黑格尔自注。

② 《黑格尔早期著作集》上卷,第367页。

③ 《黑格尔早期著作集》上卷,第356页。

④ 《黑格尔早期著作集》上卷,第368—369页。

而在《基督教的精神及其命运》中,能够将这三个路标贯穿为一线的,便是耶稣的形象。不过,也正由于耶稣乃是作为挪亚式的征服模式的替代者才出现在这个文本中的,因此他在该语境中所起到的作用,就必然迥异于他此前在《基督教的实证性》中所起的作用。具体而言,在前一文本中,耶稣代表着对于异化道路自身的开辟,而在这里,他则代表着对于扬弃异化的新道路的开辟。而在此时的黑格尔看来,这条扬弃异化的道路,实际上就是“爱”的道路(下面我们就会看到,“爱”与上段引文中所提到的“美”是完全相通的)。

“爱”在《基督教的精神及其命运》中所扮演的角色非常耐人寻味。前文已提到,在《耶稣传》中,耶稣主要是作为康德意义上的实践理性的人格化出现的。在那里,“爱”还没有出场。但在《基督教的精神及其命运》中,这种与耶稣的新形象紧密联系的“爱”的原则却意味着对康德式的实践理性的扬弃,因为黑格尔已经看到了:康德所赋予绝对道德律令自身的所谓普遍性,在效果上必然会构成道德与个别感性体验之间的敌对关系,并进而诱使我们将道德实践中的感性因素错误地判定为需要被实践理性所克服的东西。这就造成了另一种“奴役”关系:一般对个别的奴役。用黑格尔的自己的话来说,即:“正如道德是对于遵守律法的行为的完成一样,爱才是道德的完成……在爱里,所有的分离、所有的限制都消失了,因而道德的限制也不复存在了。”^①至于为何爱能够扬弃道德意识所带来的所谓“分离”与“限制”,其奥妙就在于:

第一,爱本身就是对于“统治”或“奴役”等概念的扬弃。比如,你若爱某某,就必定不会产生奴役这个对象的念头,而只能够在爱中与被爱者联为一体。

第二,爱本身还是对于“义务”概念的扬弃,因为“义务”概念仍然包含着对感性欲望的敌对性,而爱一方面固然已经包含了道德,但另一方面它自己却已然是一种可直观的感性体验。故此,“说‘爱胜利了’,

^① 《黑格尔早期著作集》上卷,第414页。

与说‘义务胜利了’并不是同样的意思,后者意味着征服了敌人,前者意味着征服了敌对性”^①。

第三,爱还是对于任何一种主—客对立模式的扬弃,因为“爱是一种同类之感”,即感到被爱的对象就是另一个自己,而不是一个被动的客体。也就是说:“只有通过爱,客观的东西的威力才可以被打破,因为爱推翻了客观东西的整个领域。道德由于有了界限总是在它的外面设定一种客观的东西……只有爱才没有界限。”^②

第四,爱的原则本身还与美的原则相通。有鉴于美本身意味着对单纯道德意识的一种超越^③,那么这样一种充满美的精神的爱就必然会成为一种强大的“和解”力量。黑格尔特别利用了妓女马利亚向耶稣祈求宽恕的例子来说明了这一点。当犯了宗教戒律的马利亚跪拜在耶稣脚下真诚地哭泣,并“全盘倾泻出她的灵魂”时,耶稣便对旁人评价说:“她在我身上做了一件美事。”在耶稣看来,眼前的这个充满爱的灵魂正因为爱的真诚性而向他显示出美来,而这一点就足以使得该灵魂与其曾犯下的罪过达成和解了。于是他接着便对马利亚说:“你的许多罪都免了,因为你的爱多。你的信仰救了你,平平安安地回去吧。”^④

黑格尔关于“爱”的原则的这些阐述所蕴涵的潜台词是十分丰富的。从其哲学自身的发展线索着眼,一些规定着他成熟阶段思想构架的基本特征在这些阐发中已初显端倪。这些特征包括:

第一,对于康德实践哲学的明确反叛。黑格尔高举“爱”的旗帜,实际上构成了对康德哲学的基本原则——“形式在先”原则的明显的威胁,因为同时兼具普遍性与可直观性的“爱”自身就意味对“形式”与

① 《黑格尔早期著作集》上卷,第415页。

② 《黑格尔早期著作集》上卷,第416页。

③ 譬如在康德哲学中,审美判断问题的提出本来就是为了解决事实世界与道德良知之间的裂痕,为了“实然”与“应然”之间的和解。

④ 《黑格尔早期著作集》上卷,第410—412页。

“内容”的二分法的扬弃。考虑到黑格尔对于康德哲学的攻击在日后几乎构成了其自身哲学构建的一个基本出发点,再考虑到此二分法本身的悠久历史渊源^①,黑格尔的相关批判所具有的历史意义自然就更不容被低估了。

第二,从“批判型哲学”到“解释型哲学”的转变。从黑格尔哲学的整体发展线索着眼,《基督教的精神及其命运》的宗教观实际上已经成为了他本人思想发展的一个重要转折点:在此之前的黑格尔更多地是一个现实世界的批判者,即他要么通过虚构出耶稣的形象来满足他否定现有宗教的欲望,要么通过高扬康德式的实践理性来表达他对实然世界的轻蔑,但从此时开始,黑格尔却更多地表现为一个现实世界的解释者。这当然并不意味着他放弃了批判,而是意味着:从此以后,“批判”所蕴涵的批判意识与批判对象之间的分裂与争斗,必然会在一个更高的层面上被克服。由这种转变所导致的后果,便最集中地体现在黑格尔对诸《福音书》中那些关于耶稣奇迹故事的宽容态度之中:“奇迹不仅仅是围绕着耶稣或附加给他的东西,而是从他的内在力量中产生出来的东西……在那些奇迹里神圣的东西与客观的东西似乎得到了最密切的结合……”^②很显然,在此时的他看来,既然一方面“异化”催生着敌对性,而另一方面“爱”的精神则旨在克服这种敌对性,那么在“爱”的和解中,作为神圣宗教体验之外部显现的奇迹的存在就不再需要被回避(如《耶稣传》所做的),甚至也不再是权宜之计(如《基督教的实证性》所做的),而是具有某种必然性的,或者说:“爱作为一种情感、一种主观的东西还必须与观念的东西、普遍的东西融合在一起,才能够赢得一个可以祈祷并值得祈祷的存在形式。”^③

第三,具有黑格尔个人特色的“辩证法”思想也在《基督教的精神

① 比如,该模式至少可以上溯到亚里士多德对“形式”与“质料”的区分,并随着其哲学在中世纪的传播而左右了一代代哲人的思想。

② 《黑格尔早期著作集》上卷,第464页。

③ 《黑格尔早期著作集》上卷,第457—458页。

及其命运》中得到了初步展现。在这里,我们还得顺便向读者解释一下到底什么是“辩证法”,以及什么是黑格尔的“辩证法”。我们知道,“辩证法”这个字眼早在古希腊就有其源头了(其古希腊文为“dialektikē”)。在苏格拉底那里,此词指一种通过提问来为精神助产的技术;而在亚里士多德那里,则指一种理性推理。康德还曾赋予“辩证法”以负面的含义,即指涉因人类理性对知性范畴的超验运用时陷入的幻相。至于黑格尔的“辩证法”概念,其含义既不同于苏格拉底、亚里士多德,也不同于康德:一方面,他认为,辩证法不仅仅是希腊人所说的通达真理的方法,而且就是真理自身;另一方面,他认为,物自体是可知的,辩证法不但不是幻相,而且是沟通经验领域和超验领域的桥梁。黑格尔版本的“辩证法”的基本特征似乎可以被概括为以下三条:一是思想与思想对象之间的统一(即辩证法不仅仅是一种主观的思维方法或推理形式,而就是事情本身的形式);二是事物在发展过程中必然包含着内部矛盾;三是事物在前进过程中的自我“扬弃”。

尽管从表面上看来,“辩证法”这个字眼并没有在《基督教的精神及其命运》中直接出现,但该文关于“爱”的讨论其实已经具备了上面所提到的这些“辩证法”的基本特征。首先,黑格尔非常清楚地看到,在宗教精神的发展过程中发生的主观因素与客观因素之间或道德因素与实证因素之间的种种冲突乃是一种我们必须承担的“命运”,绝对不是什么偶然的事件。其次,黑格尔相信“爱”可以克服这些冲突,使冲突的各方得到彻底的和解。而且他还相信,精神的发展通常是以“圆圈”的方式显现出来的。比如,在耶稣的例子中,“信仰的完成、回复到神性、从神性中降生了人”的过程,乃是“结束了人发展的圆圈”。^①最后,黑格尔对宗教发展过程的逻辑刻画还预设了这么一个前提,即事情发展的内在逻辑绝不仅仅是我们头脑中的主观的想法,而是蕴涵在这发展过程之中的,否则我们就不能说这种发展是必然的。在这个意义

^① 《黑格尔早期著作集》上卷,第441页。

上可以说,《基督教的精神及其命运》乃是黑格尔辩证法在其学术生命中第一次完整的展现。

第四,也正是在《基督教的精神及其命运》这个文本中,黑格尔开始自觉地运用一种晦涩的文风来表述其哲学思想。与很多人对黑格尔的污蔑相反,他的这种令人痛苦的文风的形成,在相当程度上不应该被归结为他故弄玄虚的写作癖好,而是有着更为深刻的原因。至少在写作《基督教的精神及其命运》时他已经发现,传统哲学的表述方式是不适宜于讨论某些深邃的义理的。比如《约翰福音》开头的那些被信徒们反复引用的话——“太初有道,道与神同在,道就是神,生命就在神里面”——在黑格尔看来,这些话虽徒然具有判断的形式,但其精神内容却已超出正常的判断形式所能及的范围。他的相关论证是,任何判断都具有主—谓结构,主词一般代表个别性,而谓词则代表普遍性。可在“道就是神”这句话中,“道”与“神”之间的关系却并不是被割裂开来的、个别与一般之间的关系,而只是同一件事情的两个说法。在这种情况下,再继续运用主—谓判断来表达这种高级的精神内容,就会造成对被表达者自身含义的褫夺。同样的道理,耶稣本人的一些措辞——比如“天国”、“进到天国”、“我是真正的食物”、“吃我的肉”什么的,也绝对不能够在字面上被理解,因为“……在精神关系方面异常贫乏的犹太文化迫使他不得不使用一些有关于客观联系与现实性的语言来表述那些最具有精神性的东西”^①。

从这个角度着眼,我们也就能理解为什么黑格尔如此偏好于在自己的哲学表述中诉诸那些看似自相矛盾的语句了。比如,他总是喜欢在判断“S是P”后,再判断“S不是P”,结果往往弄得读者不知其所云。这并不是因为他缺乏对逻辑同一律的意识,而是因为他认为一般的形式逻辑规则在表达高级精神内容时往往会出丑。于是,为了防止主—谓判断的逻辑形式掩盖真理,黑格尔便干脆采用了“同时列出一个

^① 《黑格尔早期著作集》上卷,第424页。

主—谓判断与其否命题”的激进对策,以便最大限度地消除运用知性思维模式于哲学讨论中的负面影响。^①在后文中我们将会看到,他在此处对传统主—谓判断形式的批判乃是在一个决不可被低估的深度与广度上影响了他日后的哲学建树。

尽管在《基督教的精神及其命运》中我们不难找到黑格尔成熟时期这样或那样的思想特征,但这个文本仍然是不成熟的。虽然他已经赋予“爱”以如此重要的地位,但他也很清楚,“爱”本身是有局限的,而这种局限性就直接植根于其直观性中。黑格尔写道:“……直观或表象的对象(指上帝——引者注)将会是一种无限的东西。这种容器(爱——引者注)是装不下那无限者的。”^②也就是说,在为黑格尔所看重的“爱”的直观性与同样已被他发现的精神成长历程的辩证性之间出现了一种令他尴尬的张力:一方面,作为一种被直接给予的感受,“爱”毕竟是受限制的;另一方面,精神的成长过程也只有在不断超越自身之有限性的历史过程中才可能得到完满。^③现在的问题是:如何将这两方面统一起来?将直观性的爱与宗教的反思形式加以结合似乎是一个办法,但这个办法马上被证明是不高明的。在《基督教的精神及其命运》最后一些段落中,黑格尔非常沮丧地承认,抽象地主张将爱的直观性与宗教的客观性建制相结合,其实并不能有效地避免宗教精神再一次被“实证化”的命运。比如,耶稣以后基督教的发展史就被证明是一部实证因素不断占据优势、耶稣的“爱”的精神不断被遮蔽的历史。对于上述理论困难的发现最终在青年黑格尔的头脑中导致了一场严重的思想危机,并深刻地动摇着那在18、19世纪之际一度支配着

① 请参看《黑格尔早期著作集》上卷,第428页:“在死东西的领域内是矛盾的东
西,在生命的领域内就不是矛盾。”

② 《黑格尔早期著作集》上卷,第422页。

③ 或换个角度来说,当时的黑格尔正面临着浪漫主义倾向与反思理性倾向之间的艰苦抉择:浪漫主义的本性要求黑格尔推崇感性与直观,可浪漫主义所欲图达到的目标(即对于和谐统一的追求与对于批判理性的扬弃)却似乎只能借反思去达到。

其理论方向的浪漫主义思想。为了化解这场理论危机,青年黑格尔不得不踏上了一条新的思想探索的道路。^①

第二节 青年黑格尔的哲学探索

在黑格尔哲学思想的发展中,耶拿时期(1801—1807)显然是最重要的时期。正是在这个时期中,黑格尔开始融合各方面的批判性研究成果,构建自己的哲学体系。假如说,图宾根神学院的学习和早期的宗教研究使他对康德哲学和基督教精神获得了批判性认识,家庭教师的生涯触发了他对政治、法学和经济学的巨大的兴趣,那么,在耶拿时期,黑格尔通过深入的反思,试图把这些精神要素组合起来,尤其是通过对费希特哲学体系和谢林哲学体系的比较研究,黑格尔自己独立的哲学体系终于脱颖而出。

黑格尔于1801年1月到耶拿,同年10月获得耶拿大学的教师资

^① 这里再提一下他在法兰克福时期写下的《1800年体系残篇》(Systemfragment von 1800)。此残篇的原稿有47印张,可惜现在只有第34与第47印张被保存下来(其汉译见于《黑格尔早期著作集》上卷,第471—480页),手稿末尾作者标明的日期则是1800年9月14日。可能是由于幸存的手稿数量太少的缘故。从这两个印张的内容上看,其精神实质似乎还只是《基督教的精神及其命运》的延续,并没有说出什么特别新颖的东西。比如,与《基督教的精神及其命运》将统一主、客的希望放在“爱”上相类似,《1800年体系残篇》则将同样的弥合一切对立的希望放在“生命”(Leben)上——具体而言,黑格尔在该残篇中认为“生命是结合与非结合的结合”,或换言之,“生命”不仅仅得被看成是宇宙万物之间的一种活生生的有机联系,而且也意味着对于一种活东西与死东西之间的对立的包摄。因此它就是“联系”与“对立”之间的联系。另外,在伯尔尼—法兰克福时期统治黑格尔头脑的宗教意识在该残篇中依然占据着十分核心的位置——比如黑格尔在该手稿中就很明确地承认“生命”的无限性(即它对于有限性与对立的扬弃)其实就实现于宗教之中,甚至还认为哲学本身必须在宗教面前止步(其道理是:哲学所代表的“思维”毕竟是与非思维对立的,故此哲学无法像宗教那样扬弃思维与非思维之间的对立)。从这个角度看,这些手稿本身还没有完成一种从宗教哲学立场到纯哲学立场的“格式塔转换”。

格。他最早的讲课题目是“形而上学与逻辑学”。讲课自然会牵涉到教材问题,由于这时候黑格尔还没有建立自己的哲学体系,因此在不短的一段时间内只能利用谢林的哲学讲义。但借用别人的教材来阐发自己的哲学见解毕竟是别扭的,因而黑格尔向学生们许下了诺言,他一定会写出自己的教材来,以减轻同学们在课堂上做笔记的负担。^① 不过,关于这个哲学体系本身究竟应当是什么样子,他本人则在反复修改的过程中踌躇不已。尤其让研究者感到头疼的是,由于历史的原因,他当时写下的不少学术手稿已经佚失了,这就给后人的研究造成了诸多困难。

不过,这并不意味着这个时期黑格尔思想的发展是无章可循的。如果说启蒙主义、浪漫主义以及对希腊文化的怀古情结乃是支配 1800 年以前黑格尔思想的三大要素,那么在耶拿时期左右他理论探索的进路的,则是以下三股力量之间的互相冲突:来自费希特哲学的“反思”原则、来自谢林哲学的对“同一”的追求以及黑格尔本人对于现实政治—社会问题的强烈兴趣,虽然这种兴趣在其他德国古典哲学家身上也时有表现,但在黑格尔那里却显得更为突出。最终,这三股力量在青年黑格尔的头脑中发生了一种非常有趣的“化学作用”:具体而言,“同一哲学”对于“绝对”的追求为青年黑格尔对于和谐统一的既有偏好提供了一个更为清晰的表达形式,而费希特的“反思”方法则为他实现“同一”哲学的既定目标提供了一条新的、不同于谢林的路径。至于黑格尔本人对于政治—社会问题的关注,乃是为他对于费希特哲学的“反思”方法与谢林哲学的“同一”目标所作的形式上的综合提供了丰富的现实内容。而与上述这三个因素所造成的巨大影响相对比,他在此前所曾抱有的对于基督教神学的兴趣却渐渐地被一种构建体系哲学

^① 可能是因为黑格尔始终对自己手稿的质量不够满意的缘故,这一诺言直到 1806 年夏才部分地兑现——而黑格尔此时交给学生们的竟然就是他马上要交给出版商付印的《精神现象学》的草稿。

的兴趣所取代了——或说得再精确一些：在他所试图构建的哲学体系中，宗教仅仅构成了其中的一个环节。

但从另一方面看，在黑格尔的伯尔尼—法兰克福时期的宗教哲学研究与耶拿时期的思想之间，仍然存在着某种明显的连续性。在前文的阐述中我们已经看到了，青年黑格尔宗教哲学思考的核心议题便是宗教中的主观道德因素与客观权威因素之间的关系问题，而《基督教的精神及其命运》对于“爱”的抬高则代表了他在耶拿时期以前为协调这两方面的关系所付出的最后的努力。在下文中我们还将看到：在全面接触了费希特与谢林的哲学以后，原来盘旋在青年黑格尔脑际的这种“道德宗教—权威宗教”关系非但没有退居幕后，相反还在“主体—客体”关系这一哲学话语框架中得到了更为深入的处理。与之相对应，他在前耶拿时期的手稿中对于“异化”问题的讨论与在那时已初显端倪的辩证法思想，在1800年以后也全都得到了更为清楚的显露——只不过在此时，“异化”过程与辩证法的载体早已不局限于宗教精神的发展历程了。

从文献学角度看，耶拿时期黑格尔的著述可以遵循一明一暗两条线索来加以梳理：所谓“明线”主要是那些在谢林的关照下公开发表的作品，比如他写于1801年的短篇著作《论费希特哲学与谢林哲学之间的差异》以及他在学术刊物《哲学评论杂志》上发表的一系列论文；所谓“暗线”则牵涉到他在为谢林的刊物“打工”之余写下的各式各样的体系残篇。只有将两条线索结合起来考察，才能对黑格尔耶拿时期的思想有一个全面的了解。在这一节中，重点考察青年黑格尔在“耶拿第一时期”（1801—1805）中为建立哲学体系而做的准备工作。

一、《论费希特哲学体系与谢林哲学体系之间的差异》

先来看所谓的“明线”。我们首先要介绍的是黑格尔撰写于1801年7月的著作《论费希特哲学体系与谢林哲学体系之间的差异》（以下简称《差异》）。乍看起来，黑格尔撰写这本小册子的目的是为了反

驳莱因霍尔德^①对谢林哲学的解释(莱氏竟然认为谢林哲学与费希特哲学之间的差异是微不足道的),并在这种反驳的基础上为谢林哲学优越于费希特哲学之处提供辩护。但这个文本实质上的价值却已远远超出了作者所赋予它的这两项历史任务。^②虽然《差异》并没有包含一个完整的哲学体系,甚至是体系的一部分,但是该书所涉及的一些核心论点却在原则上规定了黑格尔在耶拿时期(甚至更晚时期)哲学思维的某些特征,并对他以后的体系构造工作起着指导作用。这些论点是:

论点一:哲学探讨本身最终必须以体系的方式出现。在写作《差异》时黑格尔就已经认识到:哲学的任务就在于超越有限物的个别性,通过把握住它们之间的联系而进抵“大全”或所谓绝对者。很显然,由于哲学所试图把握的对象自身就是一个自我满足、不可被追溯其逻辑来源的庞大体系,因此,为了将这多样性本身置入联系之中,哲学自身也就一定得满足这样的要求:“去生产知识的总体、科学的体系。”但同时需要补充的是,在黑格尔看来,这一主观的体系(即哲学体系)与客观的体系(即哲学对象的体系)在根底上是彼此同一的,而不是两回事:因为真实的哲学体系必然会呈报出“绝对”的实情,而“绝对”反过来也一定能通过一种恰当的哲学体系而被展现。他就此总结道:“……客观的总体性和与之对立的主观的整体性彼此统一为无限的世界观,这个世界观的延伸则借此将自身缔结成为最丰富最简单的同一性。”^③

论点二:哲学体系的构建原则乃是“理性”(Vernunft),而理性必须在这种构建中扬弃“知性”(Verstand)。在《差异》中他写道:“哲学作

-
- ① 此人本是康德哲学信徒,在接触费希特思想后则成为了费希特哲学的跟随者。后来又倒向了雅可比。
- ② 黑格尔写作此书之同时,费希特与谢林这两个当事人也正就一系列哲学问题进行激烈的争论,因此该文的出现在客观上的确起到了为谢林一派造势的作用。
- ③ 《费希特与谢林哲学体系的差别》(宋祖良等译,商务印书馆1994年版,以下还是按照我们的习惯简称为“《差异》”),第29—30页。

为由反思产生的知识的总体,就成为一个体系,一个概念的有机整体,其最高的法则不是知性,而是理性。知性必须正确指出它的被设置物的诸对立物、它的界限、根据与条件。但理性却统一了这些矛盾的东西,同时设置两者并且扬弃两者。”^①这段话已经很清楚地指出了黑格尔赋予理性的三重角色:其一,理性是作为哲学的原则而存在的;其二,理性是一切知性领域内的矛盾、限制与冲突的消融剂;其三,理性之所以能够扬弃这些矛盾、限制与冲突,就是因为理性本身便是这些冲突的根据。显然,这种“理性”观已经暗含着批判康德“理性”观的一些更为具体的思路。依据黑格尔的分析,虽然康德正确地地区分了理性与知性,但是他还是沿用了一种知性的态度来看待理性在进抵无限者的过程中所遭遇到的二律背反,并因为畏惧这些二律背反而不敢逾越现象界一步。但在黑格尔看来,二律背反本来就产生于知性仅仅习惯于对知识进行形式分析的思维惰性,因此只要戒除这种对于形式的癖好,二律背反自身也会随之遁于无形——或者同一个道理也可以反过来讲:若我们硬是要坚持对理性思辨作形式上的分析的话,那么我们就必须承认:“二律背反——自己扬弃自己的真理——就是知识与真理在形式上的表达。”^②另外,黑格尔的这种“理性”观同样也构成了对于斯宾诺莎的哲学方法的严重威胁,因为依据黑格尔的标准,斯氏的哲学乃是非法地在体系构建中运用了知性方法(比如从定义开始,不断诉诸论证与演绎),却压根儿没有领会理性原则在哲学工作中的重要性。^③

论点三:若我们能够运用理性的原则构建出真正的哲学知识,那么这种知识本身就必定是一种反思与直观的辩证统一体,而并不处在直观的对立面。从某种意义上说,该论点的提出也是黑格尔从自己对于

① 《差异》,第21页。

② 《差异》,第24页。

③ 《差异》,第22页。

康德的批判中所必然导出的理论后果,其道理是:既然现象界与超现象界之间的界限必然会在理性的自身运动中被消解掉,那么我们就没有必要跟从康德去否定我们有直观超现象的绝对者的能力了——或换句话说,对于界限的另一边,我们也可以进行直观。不过黑格尔也很清楚:这种直观并非通常意义上的“经验直观”,而是所谓的“先验直观”(transzendente Anschauung)——与之相对应,这种直观的产物则是“先验知识”(transzendente Wissen)。他就此总结道:“先验的知识联合反思与直观两者,它同时是概念与存在。这样一来,直观变成了先验的,在经验的直观中分离的主体与客体的同一性进入了意识。就知识成为先验的而言,知识不仅设置概念及其条件(或两者的二律背反),即主体,而且同时设置了客体,即存在(das Sein)。”^①

论点四:理论哲学或自然哲学与实践哲学其实是一体的。该论点的提出与上述第三个论点密切相关。我们不妨再仔细品味一下上段最后所引用的《差异》中的这几句原文。很显然,在这段引文中黑格尔是将“直观”与“存在”(或“客体”)联系在了一起,并同时“反思”与“概念”(或“主体”)联系在了一起。需要注意的是,在《差异》的语境中,“存在”与“客体”乃是与现象界中的必然的因果联系相关的,而“概念”与“主体”则与超自然的自由相关,因此黑格尔主张直观与反思的彼此同一,实际上也就意味着他企图由此去瓦解实践哲学与理论哲学之间的传统界限。这层意思更清楚地体现在下面这段引文中:“在哲学的知识中,被直观物……同时属于两个世界:理念的世界与现实的世界。其所以属于理念的世界,是由于它在理智中被设置,因而在自由中被设置;其之所以属于现实的世界,是由于它在客体的总体中的地位作为必然性链条的一环而得到演绎……在先验知识中,存在和理智两者得到联合。先验的知识与先验的直观也同样是同一个东西。不同的表

^① 《差异》,第26页。

达方式只表明理念的或现实的因素占了优势。”^①依据这段评论,黑格尔视野中的康德式“自然”观的最大缺陷就在于他将自然界看成是由知性活动再建出来的一种虚构物,而不是将它富有同情地看成是自在之物的一种显现方式。从这个角度看,康德哲学至多只能允许我们从外部描述自然,并在外部赋予自然以规律性与目的性,却无法引导我们从其内部把握自然的真精神。与之相对比,黑格尔则将自然看成是超感官的精神主体的一种或生生的外化形式,故在“知性的必然”中我们也可发现概念的自由,在“概念的自由”中我们也可发现知性的必然。

论点五:就像直观与反思之间的界限要被瓦解一样,信仰与知识之间的界限也不可保留。我们知道,如何协调秉承于希腊文化的知识中心主义传统与秉承于基督教文化的信仰主义传统之间的关系,乃是西方哲学的一个传统议题。中世纪经院哲学处理这个关系的方式便是让知识传统去屈从于信仰传统,而在路德的宗教改革以后诞生的新教思想家(尤其是康德)则换了一个思路:他们试图让信仰与知识相互分离,各司其职。对于青年黑格尔来说,尽管后一种让信仰与知识互相分离的新教思维模式也曾在他早年的宗教哲学著述中留下了某些烙印,但耶拿时期的他却更倾向于向这种分离发出挑战,因为他已敏锐地发现:“知识与信仰的分离”实际上乃是“现象界与物自体彼此分离”的另一种说法——因此,如果我们必须用“理性”来克服后一种分裂的话,那么我们就没有理由对前一种分裂表示姑息了。不过,他又不愿意由此向前路德时代的天主教正统意识形态投降,因为经过启蒙精神洗礼的青年黑格尔毕竟是不会让理性重新沦为信仰的婢女的。《差异》中的这段话便很清楚地体现出此时的他对于“信仰—知识”关系的这种复杂情绪:“信仰不表示感觉或直观的综合物,它是一种反思与绝对物的关系。它在这种关系中虽然是理性,虽然自身作为分离物和

^① 《差异》,第26—27页。

被分离物以及它们的产物(一个个别的意识存在)被消灭了,但是它们还是保留了分离的形式。信仰的直接确定性,被当做意识的最后的最高的东西谈了许多,却无非是同一性本身、理性,但这理性却不认识自己,而是伴随着对立着的意识。”^①此番议论无疑透露了黑格尔关于“信仰”问题的两方面的看法:一方面,信仰与知识之间的界限当然要被化解掉,因为信仰与理性一样都是与绝对者打交道的;另一方面,至于这种化解的方式,却不是让知识服从于信仰,而是反过来让信仰从属于理性或知识——或说得更清楚一点:我们必须将信仰看成是一种潜在的理性形式,或是绝对知识的预备阶段,因为信仰毕竟还未完全达到理性之自觉程度,还没有在其自身之中最终克服分离。而从黑格尔自己的思想发展历程角度看,他的这段话其实就已经为此时的他扬弃他自己以前的宗教哲学阶段提供了思想依据,因为此时的他已经产生了这样的模糊意识——尽管该想法的最终确定仍然有待时日——即对于绝对者的彻底把握必须在纯哲学(即绝对知识)中完成,而信仰本身只是绝对知识的一个环节。^②

以上就是《差异》的五个思想要点。关于《差异》的这些思想与费希特以及谢林思想之间的关系,我们在这里还得补充几句。从历史渊源上看,黑格尔在《差异》中流露出的对于体系的癖好显然是继承自费希特的——后者就曾因为不满意康德批判哲学在形式上的松散而去着手构建自己的“知识学”大厦,并因为自己的学说比康德更具体系性而扬扬得意。同样使得青年黑格尔受惠的还有费希特的辩证法思想。他从“自我设定自我”中一步步辩证地推演出“自我设定非我”与“自我与非我之统一”的进路,其实便已经向

① 《差异》,第19页。

② 对于信仰与知识之间关系的更深入的讨论,见黑格尔1802年发表于《哲学评论杂志》上的论文《信仰与知识,或主体性的反思哲学》(“Glauben und Wissen, oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität”)。由于篇幅的原因,在这里我们就不对其加以介绍了。此文收于苏尔坎普理论版的《黑格尔全集》第二卷,尚无中译。

黑格尔展示出了理性自己开辟自己道路的巨大力量,并为他提供一个如何做哲学的方法论样板。^① 费希特对于黑格尔影响的另一方面则在于他对于主—客区分模式的不妥协态度。很多传记专家都提到过,康德本人在生前就曾指责费希特哲学试图从主体中找出客体完全是白费力气^②——但平心而论,费希特哲学的真正贡献恰恰就在于他试图通过对于意识活动本身这一个基点出发来构建哲学体系,而不是像康德那样将自在之物抛到意识活动无法触及的彼岸。从某种意义上说,费希特的这一哲学立场便构成了德国古典哲学的一个转折点:在他以后,通过体系构建来克服主—客的分裂便成为了哲学家的头等大事。从这个角度看,谢林与黑格尔都是费希特的学生,因为他们都只是在通过不同的路径来接近费希特所规定的目标罢了。

然而,费希特哲学只是从主观的意识出发来设定非我,并由此达到主客的统一;而谢林哲学的出发点则是主客之间直接的“同一”。至于黑格尔在这个问题上的立场无疑是亲谢林而远费希特的,因为前者对同一性的直截了当的追求更能在一个稳固的地基上弥合各种分裂与疏离。在《差异》中,他本人则是这样描述这两种哲学之间的这种差异的:“[在费希特那里,]同一性的原则不能成为体系的原则,体系一开始形成,同一性就被放弃了……同一性只建立了一个主观的主体—客体”,而“[在谢林那里,]哲学与体系同时发生,而且同一性在各部分中都没有丧失,在结果中更是如此”^③。由此看来,《差异》这个文本本身在一定程度上可以被视为黑格尔自己对于费希特哲学与谢林哲学的思想所作的一次综合。这种综合最后产生了一种很奇特的效果:一方面,黑格尔通过接

- ① 虽然在《基督教的精神及其命运》中我们也可以找到青年黑格尔自己的辩证法思想的端倪,但是在那些宗教哲学的表达中,精神的辩证进展毕竟是依托宗教这个载体来展现自己的,而没有得到一种纯粹哲学的表达。
- ② 在这里我们指的是康德在1799年发表的那个批评费希特哲学的著名声明,详情请参看苏联的古留加写的《康德传》,贾泽林等译,商务印书馆1981年版,第266页以下。
- ③ 《差异》,第66页。

近谢林而疏远了费希特;另一方面,黑格尔也通过接近费希特而疏远了谢林(这主要体现在他对费希特辩证方法的重视及对谢林哲学的直观至上倾向的反感中,不过这一点在《差异》中体现得还不清楚)。最终,正是通过这双重的疏远与接近,青年黑格尔才渐渐锻造出自己的哲学。

二、《伦理体系》

《差异》是黑格尔生前就已发表的耶拿时期的文献之一,而他在同期写下的、嗣后发表的遗稿就更多了。据我们所知,依照《差异》一文所指示的“建立体系”的精神,他在此期间一共写出了三个哲学体系的纲要:1803/1804年哲学纲要、1804/1805年哲学纲要以及1805/1806年哲学纲要(尽管这些纲要在形式上都很残缺)。^①在这些哲学纲要之

① 这些文献——对应于莱茵—威斯特伐利亚科学院版黑格尔全集的以下三卷(它们都是 Meiner 出版社出版的):(1)《耶拿体系草案之一:来自于关于自然哲学与精神哲学的演讲准备稿中的思辨哲学体系残篇》(*Jenaer Systementwürfe I: Das System der Spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, 1986年出版);(2)《耶拿体系草案之二:逻辑、形而上学与自然哲学》(*Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, 1982年出版);(3)《耶拿体系草案之三:自然哲学与精神哲学》(*Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, 1987年出版)。这些文献都无汉译,但部分有英译。对应于1803/1804年体系纲要(即第一个体系)中关于精神哲学部分的内容,收录于H. S. Harris and T. M. Knox翻译的合订本《伦理生活体系与第一个精神哲学,即1803—1804年思辨哲学体系的第三部分》(*System of Ethical Life (1802/03) and First Philosophy of Spirit - Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/04*, State University of New York Press, Albany, 1979);对应于1804/1805年体系纲要(即第二个体系)中的逻辑学与形而上学部分的有J. S. Burbidge等翻译的《黑格尔的1804—1805年耶拿体系:逻辑与形而上学》(*The Jena System, 1804-05: Logic and Metaphysics*, Montreal and Kingston: McGill - Queen's Univ. Press, 1986);对应于1805/1806年体系纲要(即第三个体系)中的精神哲学部分的有Leo Rauch翻译的《黑格尔与人类精神——对于耶拿时期关于精神哲学的上课演讲(1805—1806)的翻译》(*Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-06)*, Wayne State University Press, Detroit 1983)。除了《黑格尔的1804—1805年耶拿体系:逻辑与形而上学》以外,这几个英译本的部分文本均可以登录下述网站<http://marxists.anu.edu.au/reference/archive/hegel/index.htm>。

中,他已经渐渐透露出了按照“逻辑学与形而上学—自然哲学—精神哲学”这一三段式的次序来构建哲学体系的想法,这无疑构成了他日后出版的《哲学全书纲要》的雏形。除了这些纲要之外,他还写出了一部被后人起名为《伦理体系》的手稿,其中的许多内容都会使我们联想起他后来出版的《法权哲学原理》。

显然,详细梳理这些文献的内在脉络需要一部专著的篇幅,在这里我们只能满足于将有限的篇幅留给上述文献中最常被人谈起的一部:《伦理体系》。有趣的是,关于这部手稿的来源与性质,学术界有着非常大的争议。受到最早给黑格尔写传的罗森克朗茨(Joh. K. Fr. Rosenkranz, 1805—1879)的影响,海外学界大多认为此书是黑格尔最初构想的哲学体系的一部分,完成时间则大约是1802年冬至1803年初春。^①而德国学者Kurt Rainer Meist则在他为最新版的德文《伦理体系》^②撰写的“前言”中强烈批评了这种想象力过于丰富的猜测。依据其考证,这部手稿本身只是黑格尔为批评费希特的法权哲学而写下的一份学术演讲准备稿,而且正式成稿的时间也比罗森克朗茨设想得早一点。出于这种考虑,他还为这本书加了一个新的副标题:“对于费希特的自然法权[哲学]的批判”(Kritik^③des Fichteschen Naturrechts)。

- ① 这个日期是罗森克朗茨确定的。按照他与其追随者哈里斯(H. S. Harris)的见解,这个体系大约是黑格尔从1801年开始构想的,而且在内容上应当被区分为以下四部分:(1)作为“理论哲学”第一部分的逻辑学以及关于理念自身的科学;(2)作为“理论哲学”第二部分的自然哲学;(3)作为“实践哲学”第一部分的对于“伦理”的讨论(即《伦理体系》所在位置);(4)作为“实践哲学”第二部分的对于宗教的讨论。请参看H. S. Harris为*System of Ethical Life (1802/03) and First Philosophy of Spirit*写的长篇解释词,同书第6页。此书的“附录”亦收录有罗森克朗茨写的《黑格尔传》(*Leben Hegels*, 1844年在柏林首版)中的相关文本的英译。
- ② 即Horst D. Brandt编辑的新版的《伦理体系》(*System der Sittlichkeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002)。这也是莱茵—威斯特伐利亚科学院版黑格尔全集的一部分。此书最早的德文版本最早出现在拉松(Georg Lasson)版的黑格尔全集第七卷里(在1913年出版于莱比锡)。H. S. Harris与T. M. Knox的英译参考了拉松版。以下引用此文献,我们将同时给出德文新版与英文版的页码。
- ③ 此词在当代德语中通常被拼作“Kritik”,但原文如此。

Meist 先生的考证代表了德语哲学界对于黑格尔耶拿时期文献情况的最新研究成果,因此是值得国内同仁注意的。但 Meist 的考证却没有触动学界关于《伦理体系》的这样一个既有意见,即此文本乃是我们所看到的具有体系哲学外观的黑格尔文献中完成时间最早者(相比较而言,《差异》仅仅只能被算做对于这种体系哲学的呼唤而已)。仅凭这一点,《伦理体系》的学术价值依然是值得我们高度重视的。

在具体深入该手稿的细节之前,我们还必须先宏观角度回答这样一个问题:到底什么叫“伦理”(Sittlichkeit)呢?在这里,我们切不可被“伦理”这一名词的表面含义所欺骗,似乎黑格尔在这里讨论的乃是康德意义上的伦理学。从专业术语角度看,康德伦理学的研究对象更应该被界定为“Moralität”,即“道德”,而“道德”更与个体相关,而不是与社会共同体相关。“伦理”在黑格尔那里的真实含义是指人类的精神在社会活动领域内所展现出来的“本性”(“Natur”,或可翻译为“自然”),这种“本性”寓居于社会共同体中,规定着社会共同体的建制结构(包含伦理、风俗、法律等因素),并像一只看不见的手一样,规定着社会成员在社会生活中的种种行为。也就是说,它虽然无法被感官把握,却是我们的社会生活的真正“实体”。更通俗地说,黑格尔对于“伦理”的讨论,基本上就涵盖了今天我们所说的“法哲学”、“政治哲学”、“经济哲学”、“历史哲学”等学术领域——因为这些哲学分支所加以反思的,恰恰就是人类在现实历史中的种种交往方式背后的前提与根据。

值得注意的是,耶拿时期的黑格尔对“伦理”这一“尘世事务”的关心决非心血来潮。阅读各种关于政治与历史问题的读物可以说是青年黑格尔的一大嗜好^①;而且,关心时局的他也不时地就当下的政治问题写下一些文字。比如,他在 1798 年于法兰克福写下的一本针对他的故

^① 在苏尔坎普理论版《黑格尔全集》第一卷中,读者就可以找到黑格尔在前耶拿时期针对此类读物的读书笔记,此即所谓的《伯尔尼与法兰克福时期历史与政治研究残篇》(“Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit”)。

乡符腾堡公国政治现状的小册子《地方行政官必须由人民来选举》(“Daß die Magistrate von den Bürgern Gewählt werden müssen”),以及写于1800—1802年的手稿《德意志宪法》(*Die Verfassung Deutschlands*)。^①在这两份文献中(尤其在后一文献中),黑格尔通过对于德意志历史的详尽分析,尝试着为将来德意志的政治制度提出种种设计,并在某些地方流露出了对于法国大革命的不满情绪。不过,上面所提到的所有这些文献都不能够算做是严格的哲学著作,因为它们并没有自觉地运用体系哲学的表达方式,而更像是一般的政治评论。^②但黑格尔马上就改弦更张了。他于1802年12月与1803年5月分两期在《哲学评论杂志》上发表了一篇题目相当冗长的论文,即《关于处理自然权利的科学方法,关于自然权利在实践哲学中的地位以及关于自然权利与那些关于权利的实证科学之间的关系》(“über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle on der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”。下面简称为《关于自然权利》)。这篇论文在内容上是高度关联于他在此间正在撰写的《伦理体系》的。在此文的开首,他是这样来评价以“自然权利的科学”为代表的一般经验科学与纯粹哲学之间的关系的:“长久以来,关于自然权利的科学及机械学以及物理学一道都被视为实质上的哲学科学。由于哲学一定得具有部分,它们亦被视

① 这两份文献均被苏尔坎普理论版收录于卷一。两者的英译文“The Magistrates Should be Elected by the People”与“The German Constitution”则都收录于 Laurence Dickey H. B. Nisbet 编辑的《黑格尔政治哲学著作选》(Hegel, *Political Writings*, Cambridge University Press, 1999)。此书有中国政法大学影印本(2003年5月第一版)。

② 由于相关证据的缺乏,在这里我们不想讨论黑格尔在抵达耶拿之前是否接触了英国的古典政治经济学这个问题。顺便说一句,卢卡奇在《青年黑格尔》一书中曾花费了一个章节的篇幅来讨论青年黑格尔在法兰克福时期对于政治经济学的研究(全书第二部分第五章,英译本第168页以下),但相关文本证据的举证工作却做得很薄弱。不过,以《伦理体系》为代表的黑格尔耶拿时期文献对于政治经济学话题的关注却是证据确凿的(详后)。

为哲学的具有实质意义的部分。上述看法诚然不假。但是,关于自然权利的科学还是与其他科学分享了如下的命运,即既然哲学中的哲学因素已经单单被指派给了形而上学,那么其他科学被允许分有的哲学因素也就微乎其微了……于是乎,它们就将那通常被称为经验的东西视为自己的科学原则,并由此放弃了成为真正科学的要求。它们满足于成为对于经验知识的一种搜集……哲学的每一部分之所以都能各自成为一门独立的科学并获得完全的内在必然性,乃是得缘于‘绝对’:正是‘绝对’使得它们成为一门真正的科学。在这种情况下,‘绝对’便是超越于诸科学的认知与自由而确立的特殊原则,而在与它的关系中,诸科学只是分享到了一种外在的必然性。然而,理念自己却在这种规定性外保持着自由,并且理念可以在这些被规定的科学之中纯粹地反思自身,其纯粹性正如绝对生命可以在一切有生命的东西中纯粹地表达自己一样——尽管在这样一些科学中的科学因素(或其内在的理性)并没有进入理念的纯粹形式的光天白昼之中,而这纯粹形式其实就是这些科学的本质,并在哲学中就是绝对科学,就是那纯粹理念自身。”^①

这段论述无疑已经很清楚地表明了这样一个理论意图:有鉴于现在的“关于自然权利”的科学归根到底只能算是一种对于经验的搜集与罗列,并有鉴于这些科学本身根本无力像其在字面上所承诺的那样成为一门真正的科学,我们就必须承认:一门真正的关于自然权利的科学依然有待建立。在这段引文中被同样清楚地表露出来的乃是黑格尔试图建立这种科学的方法,即任何试图成为“科学”的东西,都必须要到纯粹的科学——即关于绝对理念的科学——那里获得光照,也就是说,没有纯哲学作前提的现实政治科学必然会丢掉自己的灵魂,成为无本之木,无源之水。换言之,现实的经验科学(不仅包括社会政治科

^① 苏尔坎普理论版卷二,第434—435页。此文的英译文也收录于上面提到的《黑格尔政治哲学著作版》中国政法大学影印本之中。

学,甚至也包括自然科学)与纯哲学之间的关系乃是“连续”的。这种看法就自然会导致两个结果:第一,在这种试图锻造新的“权利哲学”的理论野心中,黑格尔在《差异》一书就已表达过的对于哲学的体系性的呼唤与他对于现实政治问题的长期关心就被自然而然地合二为一了;第二,也正因为他是按照理念科学的样本来改造世俗科学的,因此,纯哲学的思维习性与话语习惯就将会在这种改造中不可避免地构成对于相关历史经验材料的绝对优势。也正是在这样一个大的思想背景中,我们才能更为恰当地评估他写于1802—1803年的《伦理体系》的理论价值。下面,我们就将正式切入对于这个重要文本的内容分析。

《伦理体系》手稿的开头乃是这样一段看似玄奥的话:“为了认识那绝对伦理的理念,那与这些概念的完全相即(vollkommen adäquat)的直观就必须被建立起来,因为理念自身就不外乎是这两者[指“直观”与“概念”——引者注]之间的同一性。但是,这种同一性却必须被设想为一种‘相即的存在’(Adäquatsein),由之它才能够被认识。不过,由于直观与概念这两者乃是在一个等式中被彼此外在加以对待的,因此它们就是伴随着彼此的差异而被建立起来的。这等式的一边乃是普遍性的形式,另一边则是与之对立的特殊性的形式。所以说,为了完全彻底地建立这个等式,就要[不得不]把它们颠倒过来,把那[曾]被设立在特殊性形式中的东西,现在再设立在普遍性的形式中,而把那曾被设立在普遍性形式中的东西,现在再设立在特殊性的形式中。但是,真正普遍的东西就是直观,真正特殊的东西也正是绝对的概念。这样,二者中的任一方都被假定为是与对方互相对抗的,于是在此时便被归摄(subsumieren,名词为“Subsumtion”——引者注)于特殊性的形式之下,在彼时则又被归摄于普遍性的形式之下;在此时直观被归摄于概念之下,在彼时概念就被归摄于直观之下。……现在,绝对伦理的理念就是将绝对的实在性摄回(zurücknehmen,英译为“resumption”——引者注)于自身,即摄回入了一种统一性。这样,这种归摄与这种统一性也就成为了一种绝对的总体性;其直观是一个绝对的民族(ein absolutes

Volk),其概念是所有个体性的绝对一致(Einssein)。”^①读者切不可被引文中频繁出现的“概念”、“直观”等知识论术语所迷惑,以为他在这里讨论的是什么纯思辨的理论哲学问题。黑格尔本人解说得很清楚,对于所谓“总体”(参上下文可知,此即“伦理”的总体)的“直观”导致了“民族”,而其“概念”则是个体的“绝对一致”。

我们可以从以下四个方面来分析上面这段引文的含义:第一,由于直观与概念之间是彼此同一的,因此“伦理”本身就是民族与个体的彼此同一。^②在这里我们无疑看到了两种哲学话语系统在黑格尔头脑中的融合:来自于知识论话语系统的“直观—概念”与来自于政治哲学话语系统的“民族—个体”的彼此融合。参照《关于自然权利》的思路来看,他在此作出这种术语嫁接的目的显然就是为了将在纯理念世界中运行的概念辩证法顺当地引入尘世——或换言之,为了在纯哲学的话语系统中处理典型的实践哲学问题。第二,在由主语所表达的特殊性与由谓述所表达的普遍性之间并没有真正的界限,毋宁说,知性在“等式”中将它们分置于系词两边的做法其实是给我们造成了它们彼此分裂的假相。同样的道理,直观(相关于特殊性)与概念(相关于普遍性)之间的界限也必须在一种更为深刻的同一性中被扬弃掉。第三,正是因为“直观”与“概念”之间的同一乃是被“建立”起来的(因为在“直观”与“概念”的等式中首先遭遇到恰恰就是它们的差异,而非同一),因此,“伦理”自身的“直观”因素与“概念”因素之间的关系也是需要被“建立”的,而不可能是一蹴而就的——此外,在这种关系被建立起来之前,“概念”与“直观”之间只可能发生一方“归摄”另一方的对抗式关系。第四,整部《伦理体系》的手稿,所谈论的其实也便是上述这种绝对同一性在实践领域内被建立起来的逻辑进程。至于“伦理”展

① 《伦理体系》德文本第1页、英文本第100—101页。

② 不过,在“伦理”展开自身的不同阶段,“直观”与“概念”各自所指涉的东西一直在发生变化,这一点后文还有详解。

现自身的具体辩证过程,则被黑格尔归结为以下三个阶段:

第一阶段:在关系基础上的绝对伦理^①(Die Absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis)。

在《伦理体系》的语境中,“关系”(Verhältnis)这个术语乃是“同一”或“综合”的对立物,也就是说,A若与B处于“关系”中,就意味着其中的一方与对方彼此对立,并试图使得对方被归摄于(subsumieren)自己(很显然,在这种情况下,它们还没有被真正地同一或联合起来,而只是在“关系”中被外在地联系在一起)。在黑格尔看来,在“伦理”发展的第一阶段,直观与概念之间就处于所谓的“关系”状态中。这一阶段又可以被具体分析为三个层次的“幂”〔幂次〕的依次展开:

第一层次的“幂”(Potenz)^②:感受(Gefühl)。与任何其他一层“幂”一样,这一层的“幂”也包含着“直观”与“概念”这两个因素,以及两者之间不断地被颠倒着的“归摄”与“被归摄”的“关系”。“感受”这层“幂”自身又再可被进一步区分为三个环节:

一是需求(Bedürfnis)。“需求”被黑格尔看成是“伦理”展开自身的第一个逻辑起点。在“需求”中,个体的意识初步意识到了某种自然物在自身之中的缺失(比如,在饿的时候意识到了食物的缺失),而正是这种意识使得该个体本身领悟到了“直观”与“概念”之间的区别。^③

① 以后凡黑格尔文献中重要环节的名称,都用加黑体来表示。其中比较难以理解的概念,我们尽量给出德文原文。

② “幂”(德语“Potenz”)是一个数学术语,指一个数自己乘自己的次数。将这个术语运用于哲学,乃是谢林带给黑格尔的启发。具体而言,谢林的“同一哲学”虽然认为世界上只有一个绝对的实在,但他同时还认为这一“绝对”在现实世界中是具有各种规定性的,并且这些规定性的总和就是其“幂”的总和。比如,若我们讨论的对象就是一个绝对的“太一”的话,那么无论它自乘几次(即无论其幂数为几),它还是它自己。但从另一方面看,“一”的一次幂与三次幂在外观上毕竟是不同的——因此,这种外观上的差异就使得同一个“绝对”具有了不同的显现形式。借鉴了谢林的这个思路,黑格尔便在《伦理体系》的文本中使用“幂”这个术语来表示绝对的伦理实体展开自己的不同阶段。

③ 在这里,“直观”特指个体的自我意识的需求、能力与满足感,而“概念”则指涉个体之外的、充满各种可能性与必然性的自然系统。

上述领悟导致了两种可能性：一种是始终停留在需求中，即始终停留于直观与概念的分裂中（比如，婴儿因吃不到奶而哭闹——但如果妈妈一直不给它喂奶的话，它就只能停留于饥饿感与外部自然之间的分裂中）；另一种结果则是“劳动”（Arbeit），即通过个体有意识的摄取自然的活​​动来满足需求。而“需求”一旦有了“劳动”作为满足自身的媒介，这个“需要”就被上升到了“需求”的层面——或换句话说，“需求”乃是劳动的真正起点。从这个意义上说，在“需求”中，“直观”将“概念”归摄到了自己之下，因为在“需求”中个体意识自身的需要乃是牵引自然朝之运动的“理想极”。但从另一方面看，一旦个体的意识试图真实地满足自己的需要，它就不得不得将自己投身于“概念”，也就是说，使得自己服从于自然本身的客观次序。这种服从最后便导致了“感受”这层“幕”的第二个环节的出场——

二是满足（Befriedigung）。在这个环节中，“概念”将“直观”归摄到自己之下，因为个体已经意识到了：只有服从于自然自身的法则，他才能真正满足他所需要的。但问题是：需要本身是可以再生的，你现在吃了面包可以暂时不饿了，但过了若干小时你还会感到饿。若满足需要的那种特定的劳动也不得不随着需要的再生而不断重复的话，那么个体就会感到疲惫不堪。于是，为了使得劳动的效率得以提高——或说得再哲学化一点，为了使得需求与满足之间的中介变得更为直接——“感受”这层“幕”的第三个环节就出场了——

三是劳作工具（Werkzeug）。“劳作工具”（或简称为“工具”）被黑格尔看成是“欲望—需求”与“满足”这两个环节的“合题”，也就是说，在“工具”中，上述两个环节达到了“总体性”。这是因为：一方面，工具的制造与使用必然会牵涉到“自然”或“概念”的向度（这是“工具”的消极的客观向度）；而在另一方面，在制造与使用工具的过程中，个体也逐步意识到了他必须合乎理性地利用工具去劳动——换言之，他发现他自己其实就是理性的工具（此即“工具”的积极的主观向度）。这种发现就产生了一个在劳动过程中的新因素，也就是脱离了口腹之乐

的精神享受:个体终于意识到了劳动的成果其实只不过意味着理性的胜利。这种意识产生了三方面的副产品:第一,言谈(Rede)。理性的这种自觉最终发展到了这样的一种程度,即它不得不试图对自身加以外在的表达,以便让精神在外部自然的形式中达到普遍性——或说得再通俗一点,率先掌握工具的那个个体试图让工具自身的精神原则走出他自己的头脑而被每一个体所分享——而这种“表达”的产物就是精神在空气中的振动,即言谈^①。第二,婴儿。就像言谈是人际关系的产物一样,婴儿则是一种特定的人际关系——两性活动——的产物;而且,就像在言谈中被使用的语词是透明的、中性的一样,刚刚生出来的婴儿从某种意义上说也是“中性”的。“婴儿”成为了与“言谈”匹配的另一类人类劳动——生产自己的劳动——的产物。第三,言谈与婴儿的结合就是“教化”(Bildung)。就像更低层次的劳动是以塑造“人化自然”为目标一样,“教化”则是以把一个接近于动物的婴儿提高到“社会人”的水平为目标的。这同时也就预设了父母与子女之间的关系。^②

以上便是“感受”这一层“幕”的各个环节。需要注意的是,虽然在上述第二大环节中的“直观”被说成是归摄于“概念”的,但是在从总体上看,在这一层幕中代表特殊的“直观”仍然占据着某种明显的优势,因为无论是需求也好,需求的满足也好,以及为了满足这个需求而创制出来的工具也好,都依然与特殊的个体密切相关。考虑到这一点,黑格尔仍然认为“感受”的总的特征便是“概念被归摄于直观”。但另一方面,在“工具”这个环节中,我们却已经发现了“感受”自身向更高一个

① “言谈”这个小环节本身也有一个“正”、“反”、“合”的辩证结构:其中的“正题”即直接被言谈者表达出来的各种表情与姿势,其“反题”则是指被表达出来的精神内容在外部自然中所具有的客观化的物理记号(这些记号主要又包括两种存在方式:语音的方式与书写的方式),其“合题”则指“被说出的语词”(Die tönende Rede)。请参看《伦理体系》德文本第17页以下、英文本第114—115页。

② 虽然这似乎预设了家庭的存在,但不能够算是“家庭”的正式出场。真正的“家庭”将作为“感受”与“关系或形式中的无限性与理念性”的总体结构出现。

层次的“幂”进一步过渡的两个通道：其一是“言谈”，另一是父母—子女关系。虽然这两个通道依然是作为个体的工具而存在的，但“工具”本身就意味着对于当下性与个体性的一种最初步的克服，因为当个体试图摆脱个别劳动的当下性而进抵普遍性时，他才会去发明工具。这种向普遍性的过渡最终就发展成为——

第二层次上的“幂”：“关系或形式中的无限性与理念性”（Unendlichkeit, Idealität im Formellen oder in dem Verhältnis）。在这一层“幂”中，个体感性的自然存在被一种超感性的抽象关系所取代了。在这种新关系中，当一个个体与另一个体遭遇时，他不会将后者当成是一个感性的、特殊的存在者，而是将其当做是一种抽象的概念存在。与前一层“幂”一样，这一层“幂”也可以分为这样三个环节：

一是财产。在这个环节中，直观重新归摄了概念，只不过这里所说的“概念”不再是外部自然的必然性的总和，而是指财产。在黑格尔看来，财产观念之所以产生乃是因为劳动产生在量上产生了“剩余”，也就是说，这些剩余已经超出了满足感性需求的限度而成为了一种概念的抽象。当然，这些“财产”还是属于某个个别的所有者的（所以说在这个环节中特殊的直观依然还归摄着概念），但这种“属于”已经不是一种感性的隶属关系（如一个工匠对于一种特殊技艺的占有），而是一种抽象的关系。只有在这个前提下，我们才能够谈到财产占有者对于财产的买卖：我占有这财产，我消费不了它，于是我决定将它卖掉（但我却无法这样直接地卖掉我的技艺）。在黑格尔看来，产品的这种剩余就为它最终转变为商品创造了可能，因为商品的本质就在于它要脱离与主人的自然关系，进入买卖与交换。黑格尔还进一步认为，“剩余”的运动状态即“交换”，“交换”的静止状态即“剩余”。而在“交换”这一运动状态中被交换的商品之间的等同性则是“价值”，它在经验中常被落实为“价格”。

不过，一谈到“交换”，我们自然又得预设：进行商品交换的双方都知道对方乃是各自财产的拥有者——因此交换自身依然是发生在两个

特殊存在者之间的行为。但一旦交易过程变得较为复杂,或完成它所需付出的时间成本变得比较高(比如,甲向乙购买的乃是对方无法立即交付的东西),那么由个别的财产所有者所主导的交易行为就会被进一步抽象化。这就构成了——

二是契约。在这个环节中,概念重新归摄了直观,只不过这里所说的“概念”就是契约自身。作为一种“理性中介”,契约的普遍性不仅仅制约着订约双方的个别行为,而且还被黑格尔本人视为精神自身的形式化的显现方式。但精神并不会停留于这一抽象的环节——它反过来还要与前一环节构成一个“合题”。这就是——

三是以上两个环节达到的无差别状态。这种状态有“外在”与“内在”两种表现形态:其客观的表现形态即金钱。金钱一方面具有感性的外观(比如,它必定具有相对固定的物理存在样式,可以在个体之间传递),但另一方面它又保持着自己的概念同一性,也就是说,它自己只不过就是普遍的交流价值的现实化而已。但与“金钱”相联系的还有一种主观表现形态,即抽象的人格与感性的个别的人的特殊性之间的彼此统一(在这里,“抽象人格”基本上可类比于金钱的交流价值,特殊个体则可类比于金钱的物理存在形式)。这种统一在一个“他者”那里的完成就直接落实为对于“他者”的“承认”。换言之,当我遇到一个他者的时候,只要其感性存在方式与其概念——即大写的“人”,一个能够自由决断的理性存在者——相符合,我就将其识别为另一个“我”。但这种统一毕竟不是绝对而稳固的,而立即会重新走向分裂。这是因为:在现实世界中,每个人的“生存力量”(Macht des Leben)都不太一样,生存力量强大者就会对弱小者构成“统治”(Herrschaft),而弱小者则会随之陷入“奴役”(Knechtschaft),尽管在概念层面上他们都是平等的。这就又造成了一种戏剧化的效果:在概念层面上人都是自由的,可在现实中人却可能失去自由。而对于第三个环节内部所包含的这种分裂的扬弃则引导我们进入了——

第三层次上的“**幂**”:家庭。我们前面已经看到了,“家庭”在“感

受”这层“幂”的最后一个环节中已经出现过了(只不过当时是以“父母—子女”关系的面目),现在它则在一个更高的层次上重新出场。一方面,这个层次上的“家庭”包含着刚才所提到的人与人之间的“统治—奴役”关系(比如在父母与子女之间的关系),但是这种分裂关系现在却被一种家庭温情所归摄,并由此走向融合。这是因为:父母与子女之间的关系不仅仅是“命令—服从”的关系,而且还是“教化—被教化”的关系,后一关系建立的目标毋宁说就是为了破坏前一关系的,因为该关系在概念上就已经预设了子女必然可能会成为一个自由的理性存在者,并由此而符合“人”的概念。从这个意义上说,家庭就是发挥“社会承认”功能的最基本的伦理单位。另一方面,也正是因为“家庭”是作为前两层“幂”的“总体”而出场的,它就必须承担一个更为重要的使命,即去整合作为“正题”出现的“自然感受”与作为“反题”而在“思想”维度中出现的权利观念。这种整合作用本身又体现为以下三个环节:

(1)从某个角度看,在家庭中“自然感受”因素乃是占优势的,这时家庭就体现为一种个体用以保存其自然需求的最基本的伦理建制。在这种情况下,尽管一个家庭主人在与其他家庭主人交往的时候往往将自己呈现为抽象的财产占有者或契约的订立者,但是在自己的家庭中他却不用契约来使得其他家庭成员去劳动;同时,所谓的家庭财产也是属于整个家庭的,并不仅仅属于他。也就是说,在家庭内部,抽象的“思想”因素是被家庭成员之间的感性纽带所掩盖的。

(2)但是换一个角度看,家庭本身却是建立在婚姻基础上的,而婚姻本身就意味着对于男女两性的自然差异的一种扬弃。这种扬弃就其外在形式而言就是一种契约,但就其内在精神而言甚至还高于契约(因为一般的契约是建立在两个财产拥有者基础上的,而婚姻却同时扬弃了男方的财产与女方的财产,并由此造就了缔结婚姻双方的“共同财产”)。从这个意义上说,婚姻本身已经超出了“关系”的范畴而进入了真正的“联合”或初步的“同一体”。

但婚姻对于“关系”的这种超越却不能走太远,因为它还得反过来

迁就在(1)中占优势的自然感受因素。于是这就达到了“家庭”的最后一个环节——

(3)以上两个环节的无差别状态:生育。在这种状态中,婚姻本身重新成为了生育的一个环节,而生育本身首先就是一个自然需要,即人类用来克服自身肉体之有朽性的一种基本诉求。但从另一方面看,在婚姻中的生育行为又不仅仅是一种自然需要,而同时还是一种客观的伦理责任——正是这种责任促使父母去将理性的自由精神传承给自己的子女,并通过这种传承来抗争自身生命的有限性。从这个意义上说,被生育出来的子女自身就已经构成了“家庭”这一层次的“冢”自身的“总体性”。不过,这种“总体性”最终还是处在“关系”的范围内的,因为寓居于父母的理性依然只不过是**被外在地**传递给了子女。同时,这种传递毕竟还是以“教化”为中介的,并且“教化”本身就预设了教者与**被教者**在“生存力量”上的不对称,预设了被教者必须暂时地被教者所归摄。从这个意义上说,以“生育”为目的的“家庭”也只不过就是“自然所能够达到的最高级的总体性”(Der höchsten Totalität, deren die Natur fähig ist)而已。^①发展到了这一步,“伦理”就经历完了第一阶段中的一切环节,而进入了——

第二阶段:否定——或曰“自由”或“违法”(Das Negative, oder die Freiheit, oder das Verbrechen)。这个阶段是整个“伦理体系”的“反题”——如果我们将其“正题”理解为“在关系基础上的绝对伦理”的话。这个“反题”之所以必要,乃是因为:作为需求与满足、男性与女性、父母与子女、强悍的与弱小的等等对立因素之间的平衡机制,“家庭”已经在“伦理”发展的第一阶段中走到了尽头,它若要继续发展,就必须得走到其否定面。但有意思的是,这种“否定”本来也是“伦理”本身所**内在地**要求的,因为家庭的伦理本性固然满足了各种自然需求,但同样是出于伦理本性的要求,我们却要克制那些会反过来破坏家庭建

^① 《伦理体系》德文本第32页、英文本第128页。

制的需要——即“冲动”(比如占人妻女、霸人田产的冲动等等)。这就是说,家庭本身既是满足自然需求的伦理建制,又是否定自然冲动的伦理建制,这便构成了一个矛盾。而对于这些自然冲动的否定自身,乃是显示了伦理的“自由”。

不过,我们切不可认为黑格尔在简单地重复康德的伦理学。康德将“自由”与对于绝对命令(如“不可偷盗”、“不可杀人”)的遵行相联系,而黑格尔却认为谋杀也是出自于自由的行为——因为谋杀者也知道他损害的是对方的人格性,并且,他也正是在这种“知”的前提下他才作出了“杀”与“不杀”的自由抉择。从这个意义上说,黑格尔所说的“自由”或“否定”乃是有其内部的辩证结构与相应的历史维度的,而不是一种康德式的空洞伦理形式的体现。或者说,他并没有像康德那样把一种特定的价值本身泛化为普遍形式,而是更倾向于将这种价值本身也纳入一种复杂的辩证运动。本阶段也可大致分为以下三层“冪”:

第一层次上的“冪”:浩劫(Zerstören)。这是一个直观归摄着概念的、相对低级的阶段。在这个语境中,“概念”指的是文明民族的财产,而“直观”指的则是野蛮民族的狂暴与破坏欲。^①在黑格尔眼中,这些野蛮力量既消灭了文明民族的财产占有者,又消灭了财产本身,因此他们除了破坏以外什么也不建设。与之对立的则是第二层次上的“冪”:**偷窃(Diebstahl)。**与“浩劫”不同,偷窃既不消灭财产占有者,也不消灭财产,而只试图消灭掉特定财产与特定财产占有者之间的关系。从这个意义上说,偷窃是对于浩劫的一种扬弃,也就是说,尽管偷窃与浩劫一样可恶,可是它却将野蛮人试图在浩劫中加以发泄的破坏欲归摄到了“概念”之下——在这个语境中,“概念”即指偷窃者对于财产关系

① 黑格尔在这里所谈论的其实是在世界历史的舞台上不断出现的游牧民族对于农业文明的大破坏。他特别提到了所谓的“上帝的扫帚”(Besen Gottes):蒙古帝国的奠基者成吉思汗(Tschingis Khan, 1162—1227)与帖木尔帝国的奠基者帖木尔(Tamerlan, 1336—1405)。参阅《伦理体系》德文本第37页、英文本第133页。

的认识。以上这两层“冪”复又彼此过渡,这便达到了其“总体性”,即第三层次上的“冪”:战斗(Kampf)。在战斗中,只要战斗的形式是公平的,那么战斗的结果便要么是死亡(这相当于“浩劫”的结果),要么是一方的权利被另一方剥夺(这相当于“偷窃”的结果)。这一层次的“冪”本身又可分为三个环节:第一,谋杀(Mord)。谋杀乃是一种对于人格性的侵犯,因此这便必然会引起——第二,报复(Rache)。但报复与反报复的行为构成了一个循环,为了打破它,结仇的双方就必须引入——第三,决斗(Krieg^①)。在决斗中双方良知的好坏乃至引起决斗的缘起都已经变得不重要了,只要决斗在形式上对双方都是公平的,那么面对共同的死亡机会,双方就都会接受决斗的结果。这种结果便是和平。但这种和平是靠不住的,因为它是建立在对于原来争斗双方力量的平衡上的,而不是建立在双方真正融合的基础上的。因此这种和平只是对于双方的“差异”的认识的结果,而不是对于双方的“同一”的认识的结果。而伦理要发展自己,就要走出这种低水平的、家族间的媾和状态,而走向更为复杂的社会建制。这就是“伦理”发展的——

第三阶段:伦理自身(Sittlichkeit^②)。在这个层面上,“伦理”终于走出了家庭所具有的种种自然联系(它们处于“伦理”发展的第一阶段)以及家庭或部落之间因“报复正义”而引起的种种仇杀与争斗(它们处于“伦理”发展的第二阶段),并由此进入了“政治”的领域。至于“政治”之所以乃是必要的,乃是基于这样两方面的理由:一方面,面对蛮族发起的暴力掠夺,建立在家庭间的自然联系上的小型农业社团是

① 这个词在此不宜译为“战争”,因为这里黑格尔所谈论的只是血亲集团之间在一定决斗规则支配下发生的、以维护家族荣誉为目的的暴力冲突(类似于莎士比亚名剧《罗密欧与朱丽叶》所描述的那种情况),而不是民族或国家之间的军事斗争。麻烦的是,在德文中是没有与英文中的“duel”(即“决斗”)对应的民族表达方式的(中性名词“Duell”不是德文的民族表达方式),所以黑格尔在此就只好用“Krieg”这个词了。

② 直译当为“伦理”,但既然整部《伦理体系》都是讨论广义上的“伦理”的,这里便译为“伦理自身”以免歧义。

无力加以防御的,因此一种更为复杂的军事组织就必须应运而生;另一方面,宗族之间的血亲复仇也并不能够带来持久稳固的和平,因此,为了构造宗族之间更为可靠的纽带,一种更为复杂的行政组织就必须应运而生。这种更为复杂的军事—行政组织其实就是原始的国家机器。

需要指出的是,黑格尔心目中的这种原始国家主要还是以古希腊的城邦制度为典型的,却并不指涉在两河流域、尼罗河流域以及印度河流域出现的诸种古代文明样态。其原因也不难理解:在黑格尔看来,只有在古希腊人(特别是雅典人)那里,我们才能够清楚地发现“人民”(Volk,在此语境中不宜译为“民族”)的存在。“人民”在这里具有两方面的意义:一方面,成为“人民”者必然拥有自己的私人财产与不可侵犯的人格尊严(这就是“人民”所具有的特殊性);另一方面,“人民”也并非张三李四等经验个体所组成的乌合之众——毋宁说,“人民”本身就是国家法律与社会风俗的最直接的肉身化(这就是“人民”所具有的普遍性)。从这个角度看,在“人民”中,直观与概念(或特殊与普遍)之间原有的界限已经变得没有必要了,因为对于人民的直观本身就是与国家的概念相互同一的——而在这个语境中,“直观”这个词同样也就失去了只与“特殊性”相关的本来含义。至于承载这种相互同一的状态的实体,便是为黑格尔所津津乐道的“理念”(Idea)。

不过,可能是由于《伦理体系》本身的手稿性质,黑格尔在讨论这一阶段“伦理”的发展历程时并没有向读者清楚地体现出三层“幂”依次递进的逻辑次序。作为替代,他主要是提到了“理念”的“静止状态”与“运动状态”。所谓“理念”的“静止状态”,即民族所具有的——

国家宪法(Die Staatsverfassung)。这是个非常古怪的标题,因为在这里黑格尔并没有讨论我们通常所说的“宪法”,而是以一种非常容易使人联想起柏拉图的《国家篇》的方式分别讨论了人民中的不同阶层所具有的不同德性,以及它们之间的不同关系。首先他谈到了“勇敢”(Der Tapferkeit)。这种德性无疑与战争以及军事贵族(相当于柏拉图的《国家篇》中的“卫士”阶层)更为相关,因为只有战争中我们才更

需要勇气来克服由死亡的威胁所带来的恐惧。这种意义上的“勇敢”当然不是匹夫之勇,因为在黑格尔看来,军事贵族在战场上的“勇敢”的根本来源乃是他们对于“民族”(Volk,在此语境中不宜译为“人民”)之全体或“伦理”自身的直观:换言之,正是因为一个军人意识到作为整体的“民族”的生命高于他自己的生命,他才会“在‘民族’受到威胁的时候毫不犹豫地放弃自己的生命。这种对于自己生命的否定无疑从一个更深的角度揭示了军事贵族的自由本性,以及这些高尚的个体与‘民族’自身之间的同一性。

但“勇敢”毕竟是一种通过“战争”这一试金石中才会在极端情形下显示出来的德性,而无论对于一般平民来说,还是对于漫长的和平时期来说,其他种类的德性也都是必不可少的。为此黑格尔提到了另外两类人所分别具有的两类德性:农民的“信任”(Zutrauen)、有产市民(Mitbürger)的“诚实”(Rechtschaffenheit)。具体而言,农民的“信任”在性质上与有产市民的“诚实”以及军事贵族的“勇敢”都有点相似,但是对于农民来说,“信任”只是一种被模糊感受到的德性,不如后两者来得强烈。至于有产市民,对于契约关系的“诚实”便是他们的生命,他们在对于抽象法权关系的领悟方面明显地要胜于那些无法彻底摆脱自然关系的农民。但在这些有产市民的心目中,公民权还只是一种抽象而已:他们虽然意识到个人的权利是什么,却没有直观到个人的权利与“民族”自身的同一性(就这一点而言,他们还不如军事贵族)。农民与有产市民各自德性的上述有限性就反过来论证了军事贵族的德性存在的必要性,因为贵族的德性——“勇敢”——并不着眼于某一特殊社会阶层的狭隘利益,而是关涉到了“伦理”自身。若“理念”的“静止状态”被规定为德性的话,那么其“运动状态”即——

政府(Regierung)。黑格尔对于“政府”的讨论也分为“内”、“外”两个环节:

政府的“内”的环节:“绝对政府”(Die absolute Regierung)。关于政府的这种“绝对性”,黑格尔的下面这段评论尤其引人注目:“政府乃

是针对所有阶级的绝对的一层幂(Potenz),因为政府超越于这些阶级。那种政府因依赖它而成为一种权力的力量并不是这样一种外在的东西:依靠这种外在的东西,政府可能会成为与某种特殊物对立的另一特殊物,并会拥有一支军队或其他别的什么,以便执行自己的命令。恰恰相反,政府乃是从一切对立中彻底地抽身而退的;没有什么东西能够使得政府将自己设置为与之对立的一个特殊物,并由此使得它自己成为这样的特殊物。相反,政府乃是绝对的、独一无二的并且与特殊的東西相对立的存在者——而且它就是作为这种‘绝对’、作为这种‘理念’、作为这种‘普遍性’而存在的——与之对应,政府以外的任何一个东西却都是一特殊物。政府就是上帝的显现(Erscheinung Gottes),其说出的语词就成为了格言,而且政府不能够在任何其他形式下出现或存在。”^①

黑格尔的上述评论很易被粗心的读者误解为一篇吹捧极权统治的肉麻颂文,因为在他的这番政治哲学构想中,“政府”的确被看成为了一种无法被他者制约的绝对权力,甚至被看成了“上帝的显现”。但这里必须要搞清楚的是,黑格尔写作《伦理体系》时,他的祖国根本就不存在这种他所定义的、具有绝对政治权威的“绝对政府”,相反,濒临死亡的德意志神圣罗马帝国四分五裂,或用他自己的话来说:“德意志不再是一个国家(Deutschland ist kein Staat mehr).”^②毋宁说,黑格尔对于这种当时还不存在的“绝对政府”的吹捧导源于柏拉图与亚里士多德的政治哲学对他的影响。譬如,正是因为黑格尔像柏拉图与亚里士多德那样看到了古代雅典的“民主暴政”之弊(其在近代的翻版就是法国大革命中的群氓暴政),他才会得出了这样的认识:在不问个体德性高下的前提下去抽象地赋予一切人以同等的政治权力,其实是将国家的命运完全放诸抽象个体之间的偶然的对比形势——这样的

① 《伦理体系》德文本第69—70页、英文本第163页。

② 这是他在写于1798—1802年的手稿《德意志宪法》中的第一句话。见于苏尔坎普理论版全集卷一第461页,以及Hegel: *Political Writings*, 中国政法大学出版社的影印本第6页。

话,偶然的的选择与申诉就会在政治生活中左右一切,而“作为从自由与意志中引申出来的行为,选择与申诉本身也很容易再被反对掉”^①。

不过,“绝对政府”本身毕竟只是“理念”的“普遍性运动所具有的静态实体(Die ruhende Substanz der allgemeine Bewegung)”^②,而非这种运动本身,或说得更通俗一点:政府的“绝对性”必须在一种“普遍性运动”中才能够得到外在的体现,因为只有在“运动”中,政府才能够将尘世中的种种特殊利益加以普遍化。这就引出了——

政府的“外”的环节:普遍政府(Allgemeine Regierung)。在这个环节中,黑格尔具体探讨了他理想中的政府功能划分方案。他既没有遵行亚里士多德在《政治学》第四卷第十四章提出的“议事—行政—司法”的三分法,也没有遵行洛克与孟德斯鸠提出的“立法—行政—司法”的三分法,而是给出了一个比较古怪的新三分法:经济政策与贸易、司法与军事政策、教育与殖民。

先来看经济政策与贸易(黑格尔本人则称之为“关于需求的系统”,即“Das System des Bedürfnisses”)。青年黑格尔从他对英国国民经济学家著作的阅读中已经大致了解到“市场”这只“看不见的手”在国民经济中扮演的重要角色。^③对于市场的这种自我调节机制,黑格尔并不主张政府予以过多的干预,因为在他看来,政府经济政策的主要

① 《伦理体系》德文本第70页、英文本第163页。

② 《伦理体系》德文本第70页、英文本第163页。

③ 亚当·斯密(Adam Smith,1723—1790)的《国民财富的性质和原因的研究》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*,中文旧译名为《国富论》)的德译本大约是在1796—1799年之间陆续出版的。我们不是很确定黑格尔什么时候得到了这个译本,但显然在写《伦理体系》时他已经通过了某种途径了解到了其相关思想。在1803—1804年写下的关于精神哲学的体系残篇中他则更明确地直接引用了《国富论》。另外也有一些材料表明他曾经接触过另一位英国国民经济学家斯图亚特(Steuart, J. D.,1712—1760)的著作《国民经济学原理研究》(*An Inquiry into the Principles of Political Economy*)。请比较阅读本章第六节讨论马克思的《1844年经济学哲学手稿》时所引用的一段黑格尔于1803—1804年写下的关于劳动异化现象的文字。

目标并不是追求经济增长,而是为了保持经济稳定,而经济增长则是市场自己的事情。但黑格尔也很清楚:市场经济的发展亦会带来两个重大的弊端:其一即在资本主义社会中间歇性发作的经济危机。经济危机破坏了“诚信”等维持社会团结的“德性”,而且孕育了爆发激烈社会变动的可能,因此以维持“德性”与稳定为根本职责的政府对此必须加以积极的干预。其二则是纯粹金钱关系对于伦理关系的不断销蚀,以及贫富差距的不断扩大(尤其是无产阶级的贫困化问题,以及由此导致的其生活的非人道化)。在这种情况下,政府必须发挥其平衡社会各阶层利益的“智慧”。比如通过税收来进行这种调节。需要注意的是,黑格尔既不期望政府有能力彻底消灭贫困问题,更不想像以后的马克思那样去否认资本主义的私人占有制,而只希望政府能够将这个麻烦降低到最低限度。他以一种有一点圆滑的笔调写道:“政府不得不尽可能努力地工作以对抗不平等,并对抗由不平等所造成的对于私人生活与公共生活的毁灭。政府可以直接通过一种外在的方式来做到这一点——比如,去使得对于更高利润的获取变得更为困难——而且,如果政府的确牺牲了等级中的一部分人,让他们面对机器化的工厂劳动,并将他们弃绝于野蛮状态中的话,那么它就得毫无疑问地将整个阶级保持在真正为该等级而准备的那种生活之内。”^①

不难想见,这里所说的税收——首先作为调节贫富差距的手段——本身也正好是统治阶层最基本的经济生活方式,因此作为社会德性表率 的统治阶层自然得设计出一个尽量公正的征税体系,以让公众心服。与时下在很多西方发达国家盛行的“劫富济贫”式的征税模式不同,黑格尔更倾向于根据每一劳动者在生产中所消耗的原材料的多少来征税:谁消耗的原材料多谁就多缴。这种征税模式一方面使得富裕阶层自然而然地承担了更多的税收责任(因为富裕阶层的生产规模一般都比较 大,消耗的原材料也就比较多),另一方面亦鼓励了劳动

① 《伦理体系》德文本第78页、英文本第171页。

效率的提高(因为劳动者一旦可以通过提高劳动效率而以较少的原材料消耗生产出更多、更好的产品的话,那么他们为生产出同样产品而所需缴纳的税金也就下降了)。很显然,黑格尔的这种设计也是为了防止从“收入多少”这一纯粹外在的形式指标来判断一个人所应付的社会责任的大小,而对个体的能力与禀赋给予了相应的尊重。

再来看司法与军事政策(黑格尔本人则称之为“关于正义的系统”,即“Das System der Gerechtigkeit”)。黑格尔对于司法问题的讨论乃是直接联系于他对于权利的讨论的,因为他认为“权利若采取了意识的形式即构成了法律”^①。以占有权为例:当一个人占有某物时,那么他对于该物的权利便不仅仅是由这个特殊的人所建立起来的——毋宁说,所有的社会共同体成员都建立起了这种联系,而且只要这种共同意识采取了反思的形式将自身肯定了下来,那么司法体系也就应运而生了。由此不难看出,被司法所予以肯定的这种“权利”本身就是一种普遍的规定,故而在司法实践中,所有个别案件的特殊性与所有当事人的个人情况都必须被无一例外地归摄于法自身的一般性。这种“无一例外”同时也就构成了法律自身的另一个本质规定性:“公平”。在黑格尔看来,最能够体现这种公平的便是法庭的构成:在法庭上,控、辩双方都能通过公平的申辩来捍卫自己的权利,而法庭的职责便是力争达成让双方心服的裁决(当然,这种工作还是交给那些具有年长的贵族去做才显得比较妥当)。

不过,在很多情况下,为了维护“公平”以及类似的社会价值体系,法律还必须对相关当事人加以惩罚。惩罚可以有很多种,比如否定其某种抽象权利、否定其生命的某一个方面,或干脆否定其生命的整体。具体采用什么方式,取决于所关涉到的行为危害普遍性理念的程度。比如,在民事诉讼中,控、辩双方一般并不试图去抵触抽象的权利观念,他们只是在争辩在某一特殊案件中到底谁应该享有这权利。但在刑事

^① 《伦理体系》德文本第82页、英文本第174页。

案件中,若某甲通过盗窃或抢劫来否定了某乙对于其财产的实际占有,那么受到威胁的便是社会的整个价值体系了。相应地,对于此类行为的惩罚也就得重一些。有意思的是,黑格尔将“战争”也看成是司法惩罚的一种引申形式,只不过这里所谈的“司法”乃是指国际法,而“惩罚”自身也成为了一个国家对另一个国家所施加的行为。尽管黑格尔在《伦理体系》的这个环节中没有就“战争”这个话题多作发挥,但是参照他针对军人的“勇敢”(以及下面马上就要谈到的“风纪”问题)所作出的那些评价,我们还是不难得出这样的印象:黑格尔心目中的战争主要是指发生在民族或国家之间的那种凝聚举国民心的国际战争,而不是那种助长社会各阶层之间分裂的阶级战争。^①

最后看**教育与殖民**(黑格尔本人未给这一政府功能起正式名字,英译者补足为“关于风纪的系统”,即“System of Discipline”)。在黑格尔看来,也只有在这个系统中,普遍性才真正达到了“绝对”的水平。为什么这么说呢?这是因为,在“关于需求的系统”所关涉到的经济循环中,普遍性采纳的乃是一种纯粹量化的形式,而黑格尔嘲笑这种形式是“粗野的”、“缺乏智慧的”;至于在“关于正义的系统”所提供的司法实践中,普遍性本身只是在形式上被肯定了下来。也就是说,被关涉到的仅仅是张三、李四的抽象人格,而非他们这两个特殊的个体自身。与之相比较,也只有“教育”中,上述的形式主义弊端才能被有效地克服,因为“教育”本身一方面就以将被教育的经验个体带人普遍性为目标,故而它自己就已然代表了普遍性;但另一方面,教育的过程本身又无法不关照到被教育的经验个体所具有的种种特殊性,因此它就是一种扬弃了“普遍性”与“特殊性”之间对立的“绝对普遍性”。

黑格尔本人又将“教育”区分为三个层次:第一,[狭义上的]教育

^① 他的这个观点非常容易让人联想起柏拉图在《理想国》469B—471D处所提出的看法:只有希腊人与异族人之间的争斗才能算做“战争”,而希腊人之间的争斗只能算做是“纠纷”。黑格尔的战争观在这个方面无疑是接近于柏拉图的。

(Erziehung):主要是指如何针对被教育者的个人禀赋而因材施教,鼓励他们的发明创造能力;第二,教化(Bildung)^①:主要指如何教导被教育者慢慢抛弃经验表象,并将他们引入更为普遍一般的“科学”之中;第三,风纪(Zucht):指如何用伟大的社会风俗去熏陶被教育者,特别是如何让公民为战争作好准备,以便在生死考验中检测他们对于“民族”的忠诚度。至于殖民(Kolonisation),只是黑格尔在讨论“教育”之余顺便提起的一个问题。他所说的“殖民”大约就是指政府指导下的人口增殖活动(其榜样很可能就是古希腊人在整个地中海沿岸地区的殖民活动),读者最好不要想当然地将这番议论理解为黑格尔对于新兴资产阶级的海外扩张行径所作的辩护。^②

以上就是黑格尔在“普遍政府”这个名目下所作的讨论。不过,整部《伦理体系》的讨论并没有由此进入尾声。在手稿的最后一两页,黑格尔还插入了一段关于政体问题的评论。尽管这些片段式的文字与前文的衔接显得很生硬^③,但在内容上却有助于我们理解黑格尔耶拿时期政治哲学的整体意图。

在讨论“绝对政府”这个环节时我们已经提到:黑格尔并不抽象地反对民主选举制度,他只是反对因为过于看重这一制度的作用而丢掉了政治的根本,即德性。这层意蕴在《伦理体系》末尾的评论中被更清楚地阐发了出来。黑格尔认为,我们不能够仅仅满足于将政体分为“民主制”(Demokratie)、“贵族制”(Aristokratie)和“君主制”(Monarchie)三类,并在此种分类的基础上简单地臧否它

① 这当然不是“Bildung”第一次出现在《伦理体系》的文本里,不过,“教化”在这里是作为政府的(而不是家庭的)职能出场的。

② 这与《法权哲学原理》§246提到的殖民活动不太一样;后一个文本倒是联系到了通过海外殖民来缓解国内贫困现象、转移资本主义国家内部矛盾的可能性。

③ 德文新版此处无标题,英文版根据拉松旧德文版的建议加上了“Free Government”(自由政府)这个标题,说明以下所讨论的乃是对于前述“绝对政府”与“普遍政府”所做的综合。

们的优劣,因为这里提到的每一种政体既都可以成为“自由”政体,也都可以沦为“不自由”政体。换句话说,“自由”与“不自由”才是我们评价一个政体优劣的根本价值尺度。需要注意的是,在黑格尔的政治哲学术语库中,“自由”这个字眼具有一种亚里士多德色彩非常浓郁的意蕴,即指“治与被治的同一”(在这种情况下,管理阶层本身与被管理者都无一例外地等同于“民族”),与之对应,“不自由”则意谓“治与被治的分离”(在这种情况下,管理与被管理者处于统治与被统治的关系中:前者的主观任意不受任何约束,却反过来不合理地约束着社会的其他成员)。^①按照这一尺度,“君主制”、“贵族制”与“民主制”的“自由”形态便分别是:“‘伦理’的绝对实在性展现于一个个体(即君主)中”、“‘伦理’的绝对实在性展现于一群个体(即贵族)中”、“‘伦理’的绝对实在性展现于社会的每一个个体中”。而一旦这三种政体不幸地沦为“不自由”政体,那么它们就会分别成为令人切齿的“个人专制”(Ochlokratie)、“寡头政治”(Oligarchie)与“暴民政治”(Despotie)。尽管“君主制”、“贵族制”与“民主制”本身应当是没有什么优劣的,但与亚里士多德类似,黑格尔还是更倾向于建立一种混合政体以尽可能地防止“不自由”政体的出现。这种混合政体一方面将赋予全体公民以平等的权利以彰显民主,另一方面又会尽量让年长德高者进入管理层以尊崇德性。同时,黑格尔还对管理阶层提出了这样一个要求:管理权自身必定不可世袭——因为在他看来,世袭的贵族政体乃是一切“不自由”政体中最坏的(这种世袭同时就伴随着地产的世袭)——理由是“贵族政体只具有绝对政体的

① 请参看亚里士多德的《政治学》1279a19:“……依据绝对公正的原则来判断,凡照顾到公共利益的各个政体就皆为正当的或正宗的政体;而那些只照顾到统治者们的利益的政体就皆为错误的政体,或是正宗政体的变态(偏离)。”顺便说一句,《伦理体系》对于各种政体的分类方式也是来自于亚里士多德的,详情请参看《政治学》1279a26—1279b10。

形式而非其实质”^①。

作为补充,在这段评论的末尾,黑格尔又提到了各种政体与宗教之间的关系。有意思的是,尽管黑格尔认定“君主制”、“贵族制”与“民主制”都可以是“自由”的,但是就它们在历史上的表现(特别是它们与宗教的关系)而言,他还是含蓄地表示:贵族制似乎比君主制来得更为高级,而民主制似乎比贵族制更为高级。具体而言,在君主制中,君主本身就是神自身——但由于这种“神”采用的是经验的形式,因此民众的宗教想象力在这种政体中也被剥夺得一干二净了;而在贵族制中,宗教本身则采取了与政体相适应的“家长制”的形态,在这种形态中民众的想象力得到了最低限度的释放;最后,在雅典式样的民主制度中,宗教采用的乃是“自然”的形式,民众的想象力在这种形式中也得到了空前的发展。但黑格尔马上又指出:雅典人的这个成就是不稳固的,因为在伊壁鸠鲁哲学剥离了“自然”中的神性后,“伦理”与“自然”便彼此分裂了,宗教便成为了仅仅与“人”相关的事务——这最后便导致了人与神分离的无限悲痛。而依据黑格尔的看法,耶稣之所以被钉在十字架上受难,就是为了承担全人类因这种“人一神分裂”局面而造成的无尽痛苦。讨论到这里,整部《伦理体系》的手稿也就戛然而止了。我们不妨就从总体上来对《伦理体系》这部手稿的理论价值作出三点简要的评论:

首先,从形式上看,在黑格尔的哲学生命中,《伦理体系》乃是他第一次用一种严整的“正一反一合”的辩证结构来系统处理实践哲学问题的尝试。这种处理模式无疑已经蕴涵了这样一种想法:人类在实践领域内所创制的各种社会建制不仅有出场时间上的先后之别,而且还具有一种非常严格的逻辑上的演进次序。换言之,在前一个逻辑环节

^① 《伦理体系》德文本第85页、英文本第177页。这是个令人费解的理由,因为黑格尔没有说清楚什么是“绝对政体”,因此我们也就弄不清“绝对政体”的形式与实质分别是什么。

中所出现的社会建制其实已经构成了下一个环节出场的逻辑前提；同时，前一个逻辑环节本身则作为一个因素而被包含于下一环节之中了。这种处理模式无疑使得黑格尔能够：第一，在再现人类历史发展的必然趋势时不去拘泥于人类历史发展的实际进程，并用哲学家的眼光过滤掉其中的偶然性成分。第二，将最晚出现的那个社会形态视为一个同时具有各种功能结构的“有机体”。比如，一个完整的“伦理”结构便包含着从“家庭”、“社会”再到“国家”的各个环节。第三，赋予上述这些小环节以一种价值上的等级系统，也就是说，在等级系统越高阶段所出现的环节，其价值越高。综合来看，上面提到的第一点其实便是以一种黑格尔的方式重复了康德的历史哲学就已提到的“自然的计划”的想法，即对经验历史所蕴涵的逻辑必然性作了承诺；第二点则赋予了这种逻辑进程以一种体系哲学的外观；第三点对黑格尔哲学继承于谢林哲学的绝对主义倾向作出了提示。

其次，从内容上看，《伦理体系》实际上已经将经济哲学、法权哲学、道德哲学、历史哲学等哲学分支所处理的问题全部汇聚到“伦理”的名目下加以系统的考察。这种考察方式一方面有力地展现了上述这些领域之间的有机联系，另一方面则在相当程度上恢复甚至拓宽了亚里士多德的那种包罗甚广的古典“实践哲学”观^①，从而大大冲击了康德以来的德语哲学家所持有的那种仅仅将“实践哲学”等同于道德哲学的习惯看法。至于黑格尔在《伦理哲学》中展开的大量细节讨论，则直接构成了他日后完成的重要著作《精神现象学》与《法权哲学原理》的思想源头，其理论价值更是不容低估的。

再次，《伦理体系》的政治倾向的确是带有一定的保守色彩。比

^① 我们知道，亚里士多德在“实践科学”的名目下同时处理了“伦理学”与“政治学”的问题。与黑格尔类似，他在《政治学》中讨论的问题也牵涉到了经济学、法学、各城邦政体比较等异常丰富的内容。但在论述方式的系统性方面，黑格尔则显然已经大大超越了亚里士多德。顺便说一句，打通狭义上的“伦理”与“政治”这两个领域，也是柏拉图在《国家篇》中的做法。

如,黑格尔对政府在国家政治生活中“绝对”地位的强调等等。过去我们通常认为,黑格尔政治倾向的这种保守性反映了当时德国新兴资产阶级的软弱与无能,也就是说,德国新兴资产阶级虽然对自由宪政制度抱有极大的渴望,却不敢通过革命来实现自己的政治诉求。但在《伦理体系》讨论社会各个阶层的成员各自德性的部分中,我们发现,黑格尔指派给有产市民的德性仅仅是“诚实”,其地位要低于他指派给军事贵族的德性“勇敢”。换言之,他并不认为一个国家应当由有产者充当统治者,因为有产者对于“民族”的直观还很不充分;而在《伦理体系》讨论经济的部分中我们也看到了,黑格尔并不认为整个国家经济政策的要点是为了迎合有产者榨取利润的需要,而恰恰是通过某种经济调控手段来遏制资本主义的发展所经常会导致的对于社会伦理的败坏。从这个角度看,黑格尔本人的政治立场并未流露出对有产者这一特殊阶级的明显偏好。正如前文已经提到的,我们更倾向于通过古希腊哲学对于黑格尔哲学思维模式的长久熏染来解释他的这种“不偏不倚”的政治哲学立场的产生。众所周知,在柏拉图观念中,国家的正义就来源于哲学王对于洞穴外的“太阳”的直观中;而在亚里士多德的《政治学》中,国家的稳定则在很大程度上取决于社会财富的合理分配,特别是中庸平和的中产阶层在社会生活中所起到的平衡作用。由此看来,黑格尔的政治哲学便可以看成是对于柏拉图主义与亚里士多德主义所作的一种综合:与柏拉图类似,黑格尔试图为国家的政治生活提供一种绝对的义理基础;而与亚里士多德类似,黑格尔又主张政府的“普遍”功能必须得实现为对于各个阶层利益的统调。至于德意志地区当时业已发生的资本主义经济的发展,则只是为黑格尔的上述这种希腊式的政治哲学观点提供了一些不得不面对的经验材料而已——但这些材料本身既没有吸引黑格尔像日后的马克思那样全身心地投入到一种对于资本主义自身发展逻辑的研究中去,也没有在根本上改变他骨子里对于“和谐”的向往。

第三节 《精神现象学》的问世

如果按照《差异》所指示的方向,很有可能黑格尔在耶拿时期就能够拿出一部完整的哲学体系。但众所周知,在他离开耶拿前夕交付出版商的那部题名为《精神现象学》的书稿却并不是一部完整的哲学体系。按照他以后在《逻辑学》首版序言中的说法,此书只是构成了该哲学体系的第一部分^①,而该体系的后三个部分则分别是“逻辑学”、“自然哲学”与“精神哲学”。根据一些黑格尔研究专家的考证,本来黑格尔是在按照原定计划进行哲学体系的构建,但大约在1805—1806年的时候,黑格尔的思想却发生了一个所谓的“现象学危机”。他开始意识到:若我们无法在经验意识发展的逻辑进程中了解到那些在逻辑科学中出现的“纯粹思维规定”所具有的经验谱系的话,那么逻辑学自身呈现出来的真理就会由于缺乏相应的导论而显得过于直接。套用柏拉图的隐喻来说,对于洞穴外的太阳,我们决不能在毫无准备的情况下对其加以直视(否则真理的阳光就会灼伤眼睛),而必须在事前先经历一番从洞穴内的阴影到阳光自身的艰苦攀爬过程。从这个角度看,作为“经验意识的科学”的所谓“精神现象学”所提供的,其实便正是对于这一过程本身的描述。本着这个想法,黑格尔便于1805年冬天开始了《精神现象学》的写作^②,并在耶拿战役爆发前,以

① 《精神现象学》1807年首版的封面上就出现了“黑格尔写的科学体系的第一部分现象学”(“System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel, Erster Theil, die Pänomemologie des Geistes”)这些字样。

② 但这并不意味着他在此之后就结束了关于逻辑学、自然哲学等哲学体系其他部分的写作,因为有一些关于这些部分的手稿的写作时间也是延续到1806年的。这说明黑格尔在写作《精神现象学》的开始还有将余下的体系三大部分一起写完的想法,只是随着交稿期限的日渐紧迫,他才逐步将精力集中到了《精神现象学》上来。

惊人的速度将其基本完稿。黑格尔在“耶拿第二时期”(1805—1807)中完成并出版的《精神现象学》一举奠定了他在德国古典哲学发展中的历史地位。

关于《精神现象学》与黑格尔的整个哲学体系之间的关系,目前学界还存有争议。主流意见认为,在1817年《哲学科学全书纲要》出版后,黑格尔就放弃了他原先抱有的将《精神现象学》列为体系第一部分的设想(《哲学科学全书纲要》本身则只包含“逻辑学”、“自然哲学”与“精神哲学”三部分)。某些实证证据似乎也对这种意见很有利:比如在1831年临终前修订此书时,黑格尔本人干脆删除了原来封面上所印的“科学体系的第一部分”的字样。^①与这种看法相对峙,另一种意见则肯定《精神现象学》始终是黑格尔头脑中的科学体系的“第一部分”,并认为前一种意见所牵涉到的相关证据也可以依照另一种方式来解释。^②显然,对于这两种意见的详细探讨为本卷的篇幅所不允。不过,从义理角度考虑,我们还是比较倾向于后一种意见。因为前一种意见似乎蕴涵了这么一种思维方式:一个体系的“导论”应当只能与体系自身发生外在的关系,就像通向大厅的走廊与大厅本身的关系也是彼此外在的一样。然而,黑格尔本人曾在《精神现象学》中明确地反对过将认识真理的过程与真理自身视为相互对立的两端,甚至明确地承诺过关于意识经验的科学(即他所说的“现象学”)就是科学自身(详下)。我们并没有充分的理由去认为他的这个思路会在《哲学科学全书纲要》发表后再发生变化,因为反对割裂认识过程与认识对象乃是黑格尔哲学的一个基本精神,而不是一个仅仅被他短暂地持有的过的次要论点。由此看来,1817年发表的《哲学科学全书纲要》之所以未包含

① 他在同年修订《大逻辑》时曾顺便提到这个安排。请参看《逻辑学》上卷,杨一之译,商务印书馆1966年版,第5页注②。

② 杨祖陶先生持此意见,请参看杨著《康德黑格尔哲学研究》,武汉大学出版社2001年版,第267页以下。

《精神现象学》，可能仅仅是由于某些非哲学的原因。^①

需要指出的是，《精神现象学》不仅仅是黑格尔哲学体系的出发点，即使从黑格尔个人思想成长的历程来看，其承上启下的历史地位也是十分明显的。一方面，该书所讨论的丰富内容在相当程度上概括、提炼了黑格尔整个青年时期哲学思考的精华，同时亦是其青年时期手稿广为流传之前学界了解黑格尔思想状况的基本材料。也正是在这个意义上，马克思才称此书为“黑格尔哲学的真正诞生地与秘密”^②；另一方面，该书的相关讨论又成为日后的《哲学科学全书纲要》（尤其是其中的“精神哲学”部分）相关章节的一个重要的思想素材库。值得注意的是，第二次世界大战后国际上的黑格尔研究越来越流露出重《精神现象学》而轻《哲学科学全书纲要》的倾向，这一点对于改革开放后我国的黑格尔哲学研究方向也产生了一定的影响。

一、实体即是主体

《精神现象学》一开头就是一篇长长的“序言”与一篇篇幅稍短的

① 杨著的相关解释是：按照原来的计划，在1812年《逻辑学》（即接续《精神现象学》的体系的第二部分）出版以后，黑格尔原本应当再写出与《精神现象学》以及《逻辑学》篇幅相当的两本厚书：《自然哲学》与《精神哲学》。但这两本书他至死都未完成。至于今天我们看到的《自然哲学》根本就不是他本人亲自审定的，而是后人在其《哲学科学全书纲要》基础上编辑出来的，而他自己在1821年出版的《法权哲学原理》则只相当于计划中的《精神哲学》一书中的“客观精神”部分。这就意味着：他若在晚年重版《精神现象学》的时候在扉页上再加上“黑格尔写的科学体系的第一部分”这些字样的话，他就很难应付读者的这样一种可能的诘问了：与这个所谓的“第一部分”匹配的第三、第四部分又在哪儿呢？很显然，《哲学科学全书纲要》中的“自然哲学”与“精神哲学”部分是不能够被拿来充数的，因为这仅仅是一个“纲要”的组成部分而已。出于这种纯粹技术方面的考虑，黑格尔干脆就在扉页上删除了这些可能引来误解的字样。我们认为此解释可备一家之言。

② 语出《1844年经济学哲学手稿》（*Die Ökonomisch-und Philosophischen Manuskripte von 1844*），见于《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第316页。需要注意的是，马克思的这个评价是在《精神现象学》以前的黑格尔文献还未公开的时代背景下作出的。

“导论”。对于把握这部巨著的主旨来说,理解这两篇文字的意义无疑是事关重大的。先让我们来看“序言”。从总体上来看,这篇文字的讨论思路都是围绕着这样一句话来展开的:“……一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理理解和表述为**实体**(Substanz),而且同样理解与表述为**主体**(Subjekt)。”^①这句话常被后人概括为“实体即是主体”。为了澄清这个重要命题的含义,我们首先就得弄清楚这样一个问题:黑格尔在此所说的“实体”究竟指的是什么?

我们知道,在西方哲学传统中,“实体”一般是指承载着各种变易的不变的基质。在希腊的哲学传统与基督教文明相互结合以后,“实体”便常被经院哲学家用来指涉上帝自身。比如,托马斯·阿奎那就曾仿照亚里士多德的思路,区分了物质实体、精神实体与上帝实体。在近代哲学中,这种将绝对的上帝称为“实体”的思路还在笛卡尔与斯宾诺莎那里得到了继承,只不过笛卡尔还认为物质与心灵也分别构成了另外两类实体,而崇尚“一”的斯宾诺莎则不这么看。与其理论前辈斯宾诺莎类似,在黑格尔那里,作为典型哲学术语的“实体”、“绝对”与作为典型宗教术语的“上帝”之所指亦基本相同。这种知识论术语与信仰术语之间的彼此融合,显然包含着一种去弥合已为康德所割裂的“知识—信仰”关系的企图。对于这一点的了解,无疑有助于我们更为准确地理解黑格尔的“实体—上帝”观。比如,过去学界往往更倾向于仅仅从“绝对知识”的角度去理解黑格尔所说的“上帝”,似乎他只是在用整套哲学的思想内容来填塞基督教的语言形式而已。或者说,他所说的“上帝”只能够被把握为逻辑的绝对运动的代名词。但这种传统的解释方案却显然忽视了另一个解读方向的存在,即我们也可以反过

^① 《精神现象学》上卷,贺麟等译,商务印书馆1979年版,第10页。以后引用该书,译文可能根据如下两个本子进行调整:Johannes Hoffmeister编辑的德文原本(Hegel, *Pänomemologie des Geistes*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1952)以及J. B. Bailie翻译的英译本(Hegel, *The Philosophy of Mind*, 中国社会科学出版社影印本,1999年版)。

来从黑格尔思想中的基督教背景出发来理解他所说的“绝对知识”。而以下六个方面的证据为这种新的解读方式的合理性提供了辩护：

第一，正如在介绍《基督教的精神及其命运》之时我们所已提到的那样，黑格尔的辩证法思想的最早载体便是宗教的异化过程，也就是那些产生于宗教精神的客观宗教建制对源初宗教精神的褫夺过程，而不是什么“绝对实体”的逻辑展开过程。第二，更耐人寻味的是，黑格尔在《精神现象学》的“序言”中第一次提到“异化”时就是以宗教问题为背景的。他的意思是：一种没有经历过充分异化与对异化的克服的宗教，必将停留在对上帝的单纯的虔敬之内。^①这就充分说明了：即使在《精神现象学》中，黑格尔对于“绝对”的异化过程的探讨依然具有不容忽视的宗教维度。第三，当黑格尔在《精神现象学》的“序言”中批评日常命题的主—谓结构不适合表达无限领域的真理时，他第一个想到的例句就是“上帝是存在的”。这一点足以说明当黑格尔写下“绝对”或“实体”时他心里想的究竟是什么了。第四，在黑格尔的早期宗教哲学著述中反复出现的一个对子就是“活东西”与“死东西”之间的对比（在这里，“活东西”即指无限的信仰领域），而这个区分在《精神现象学》中也得到了意味深长的保留。比如，黑格尔本人就在该书“序言”中明确指出：“科学只有通过概念自己的生命才可以成为有机的体系。”^②换言之，“概念”被黑格尔看成是有生命的东西，即可与上帝沟通者，而概念的逻辑展开过程则被视为生命自身的展开过程。很显然，这样的“概念”与“逻辑”都不能在通常意义上来理解，而只能理解为上帝自身的显现方式。第五，即使在日后写就的《哲学全书纲要》中，黑格尔也明确肯定了：“[哲学与宗教]都以真理为它们的对象，而这是从真理的最高意义——即上帝就是真理，并且唯独上帝才是真理这个意义——上说的。”在1830年为该纲要写的第三版“序言”中，他又详尽批评了

① 《精神现象学》上卷，第11页。

② 《精神现象学》上卷，第35页。

虔敬派与启蒙派对上帝观念的过于肤浅的解释,字里行间透露出作者本人对于上帝的坚定信念。很难相信这些话竟然会出自于一个无神论者的手笔。^① 第六,基督教的核心价值之一乃是“和解”,而黑格尔意义上的“上帝”,即绝对的实体也具有使各种人间冲突得到和解的辩证魔力。

从这些证据来看,基本上可以认定,《精神现象学》所说的“实体”就是他早年在《基督教的精神及其命运》中所宣扬的“爱”的一种哲学化的变体,或者说,是一个包含着宗教维度的哲学概念。不过,对黑格尔所说的“实体”的宗教意味的凸显并不意味着黑格尔哲学的实质乃是神学。他与神学家之间的根本区别在于:他并不会想当然地将《圣经》视为揭示神一人关系的第一“圣书”,因为在他看来,整个自然与整部人类历史就已是一部我们借以认识上帝的“圣书”了。另外,他所说的“上帝”与基督教宣扬的“造物主”概念也没有什么关系,因为“造物主”在创世前就必定已经独立地存在了,而黑格尔的“上帝”则必然会外化为自然与人类历史。与此同时,在他的“上帝”与“自然”及“历史”之间,亦不存在着一种“造”与“被造”之间的对立。^② 至于黑格尔的著述风格对于哲学话语系统的高度依赖,在一定程度上固然向读者遮蔽了其思想中的信仰成分,但在另一方面倒也进一步拉大了他对“上帝”的叙述方式与一般的神学叙述方式之间的差距。

现在我们再来看“实体即是主体”这句话中的第二个关键词:“主体”(Subjekt)。“主体”这个词也可以被翻译为“主词”,即一个判断的中心,亦即判断中谓语的谓述对象。按照亚里士多德在《范畴篇》中的实体理论,这种意义上的“Subjekt”实际上就是“实体”的寓所。但黑格尔却几乎避开了“Subjekt”的这一层传统含义而赋予了其另一含义,即

^① 《逻辑学——哲学全书·第一部分》,梁志学译,人民出版社2002年版,第31、20—24页。

^② 这里还牵涉到超越于时间流变的无限领域与时间内的有限事物之间的关系。我们会在下面介绍黑格尔的“自然哲学”时再详细讨论这个问题。

意识的能动性 with 自身否定性。^① 他的原话是：“实体作为主体纯然是简单的否定性，唯有通过这一点，实体才成为是单纯者被分裂为二的过程，或是一种树立对立面的双重化过程（die entgegengesetzende Verdopplung）——这种过程本身则复又是对于这种漠不相关的区分以及该区分所具有的对立面的否定：只有这种**被重建出来的**同一性，或是在他者之中的自身反思才是真理，而**源始的或直接的**这种单纯性则不是真理。真理乃是它自身的变易（Es ist das Werden seiner selbst），是一个圆圈——这个圆圈将其终点预设为其目的，并以其终点为起点；这个圆圈只有被加以执行并抵达其终点时，它才是现实的。”^②

很明显，这段话的核心含义是将“主体”视为一种**活动**（而不是一个活动着的什么东西），即在单纯者内部建立其差异与区别的否定活动。显然，这种活动的典型形式就是前文提及的“异化”，因为“异化”本身就意味着对精神源初的单纯状态的否定。但需要注意的是，写作《精神现象学》时的黑格尔更为重视的乃是主体活动所包含的“反思”维度（这一维度是他最早提出“异化”思想时所明显缺乏的）。也就是说，通过绝对的上帝对于自身的反思，差异才被真正建立了起来。很显然，这是黑格尔思想中的费希特因素的又一次浮现，因为在费希特那里，“自我”与“非我”的差异也正是通过自我的自身反思活动而被设定出来的。但与费希特不同的是，在黑格尔处，那规定出“自我”与“非我”之间差异的“自我”并不是一个与“非我”对立的“我”，而就是绝对自身。换言之，黑格尔意义上的自身否定的主体活动其实就是不断建立着自身同一性的实体活动，因此这种活动的起点是同一性，终点还是

① 在这方面，莱布尼兹的单子论可能就是黑格尔相关想法的先驱。作为实体，莱氏所说的“单子”（monads）当然是在判断中占据“主词”地位的，可是这样的精神性的“单子”却同时是能动的，并蕴涵着展开其在谓词领域内的种种丰富性的所有可能。当然，黑格尔的实体观在其他方面依然是差异于莱氏的，因为前者以“一”为根本原则，而莱氏却以“多”为根本原则。

② 《精神现象学》上卷，第11页。

同一性。这样才有引文中“真理是一个圆圈”一说。^①

在上面的讨论中,我们其实已经牵涉到了“主体”与“实体”之间的关系问题。从句法形式角度着眼,在“实体即是主体”这句话中,这种关系就是通过这句话中的第三个关键词——系词“是”(ist)而被建立起来的。可黑格尔却在此特别提示读者注意:这里的“是”,恰恰不能够在通常的逻辑系词的意义被理解。他一方面承认:“哲学命题,由于它是命题,便会令人想起关于通常的主—谓词关于与关于知识之通常情况的见解”;但另一方面却马上补充说:在通常的主—谓结构的句法形式中,主词总是被当做一个不动的固定点,而“诸谓词则通过一个运动而被粘贴到这个作为它们的支持物的点上”。与此同时,这种粘贴本身则是由系词“是”来完成的。很显然,按此思路,主、谓之间的关系就只能是外在的与偶然的(因为某一个特定的谓词可以被粘贴到主词上,也可以不被粘贴上去),而谓词所代表的属性也才会由此被视为与“基质”漠不相关的“偶性”。^②秉承着他写作《基督教的精神及其命运》以来的一贯思路,黑格尔在《精神现象学》中依然认为在绝对领域内继续使用这种日常意义上的主—谓表达方式乃是误人子弟的。比如,在判断“上帝是存在的”(Gott ist das Sein)中,“存在”(Sein)并非是通过“是”(ist)而被外在地粘贴在“上帝”上的一个谓述词,而是直接反映出了上帝内在的本质;另外,“上帝”本身也并不是一个承载着种种谓述内容的纯形式——相反,它自己就已经深深扎入了内容之中。也就是说,在“实体”与“主体”之间,“是”这个系词本来所起到的外在联

① 在此黑格尔同时也拉开了他与谢林之间的差距,因为谢林哲学所意想着的那种“同一性”不是被重建出来的,而就是被直接把握到的。而《精神现象学》对于谢林的如下不点名的批评亦早已成为了学界名言:“以下两种做法——无论是凭倚‘在绝对中一切同一’这一认识来对抗那种进行着区别的、已经实现了的或正寻求着实现的知识,还是将其绝对说成是黑夜(就像人们通常所说的‘一切牛在黑夜中都是黑的’一语所指的‘黑夜’)——都是认识之空虚性的一种幼稚表现(Naivität)。”(《精神现象学》上卷,第10页)

② 《精神现象学》上卷,第14页。

系作用已经被一种内在的辩证活动所取代了。在这种活动中,主词与谓词不断地彼此过渡,并在对方之中确立自身。^①很显然,面对绝对领域的这种生命活动,传统的主—谓描述形式已经明显地捉襟见肘了,而明确意识到这一点的黑格尔本人亦不得不在他自己的哲学思辨中祭起辩证法的法宝,以期尽可能冲击传统语言形式带给读者的思维定式。^②

现在我们便来对“实体即是主体”这句话的意思加以概观。上文刚刚提到过,“实体”即指绝对的上帝,“主体”即指绝对者自身的绝对活动,“是”则指绝对者与绝对活动之间的内在同一。或者我们也可以换个角度来看这个问题:“实体”即指黑格尔思想中的斯宾诺莎—谢林因素,“主体”则指其思想中的费希特因素,而“是”则代表了黑格尔本人对这两种因素所作的综合。而在这里,最为至关重要的却便是“是”所代表的这种综合作用;因为正是通过黑格尔对于绝对实体与主体活动之间的辩证同一性的建立,“实体”、“主体”与“是”这三个西方哲学史上最为核心的术语的含义才能够通过彼此之间的含义交流而被彻底地刷新了。毫不夸张地说,黑格尔在这里掀起的,实际上就是一场哲学思维方式的革命,而其针对对象则是亚里士多德以降通过静态、僵死的主—谓命题形式(或用黑格尔自己的话说:“知性方法”)来进行形而上学思考的传统做法。应当承认,在黑格尔那里,对于哲学思考自身与哲学思考所依赖的语言形式自身的再反思,的确已经深入到了一个远远超出前人的程度。

① 《精神现象学》上卷,第42页。

② 《精神现象学》上卷,第45页。黑格尔感叹道:“这样的一个产生于下述习惯的障碍——即我们总是将思辨性质的谓词放置于命题的形式中,而不是将其视为内在性的本质性概念——既可能通过哲学之自我呈报的方式所自身带有的罪孽(Schuld)而被进一步增大了,亦有可能由之而被减小。为了忠实于其对于思辨性真理自身本性的洞见,哲学的描述方式将保持辩证的形式,并排除一切没有被概念式地理解并不是概念的东西。”

二、通向科学之路本身就是科学

由于《精神现象学》本来就是黑格尔设想中的哲学体系的第一部分,因此它的“序言”同时也就是整个体系的序言,其所论及的内容自然就会较多地涉及黑格尔对于自己整体哲学思想的介绍。相比较而言,“导言”的内容则更多地关涉到了黑格尔写作《精神现象学》这本书的缘起。就像“实体即是主体”是“序言”的核心语句一样,这篇“导言”也有一个核心语句,即:“……由于这种必然性,这条达到科学的道路本身就已经是科学了,而且就其内容来说,它就是关于意识的经验的科学。”^①这句话的意思无非是说,既然作为体系之导论的现象学与体系自身的关系是内在的,那么作为对于通向科学体系的道路的反思性意识,现象学也并不是游离于科学体系之外的。考虑到现象学所描述的恰好正是绝对真理被逐步认识的过程,故而黑格尔对于“现象学”的“科学”性质的这种承诺实际上也就等于承诺了认识论(即关于如何认识存在的学说)与本体论(即关于存在自身的学说)之间的同一。这可是一件非同小可的事情,因为这个说法几乎就等于颠覆了笛卡尔以来十分流行的割裂认识与存在的近代哲学思维模式。但问题是:黑格尔是如何为他的这一主张进行辩护的呢?他的辩护可以分为三个方面:

第一,认识活动不是我们借以认识真理的一种消极的媒介或工具。在他看来,仅仅当我们试图把握一个日常意义上的真理时,我们才能够姑且容忍这样的想法:我们可以在把握认识对象之前先对认识手段自身的种类进行审视与选择。但当我们试图把握无限领域内的绝对真理的时候,这种惯常的想法却会使得我们碰壁。这是因为:通向绝对真理自身的道路与通向相对真理的道路并不相类似,后者或可行小道,或可取捷径;但前者却无捷径可走。也就是说,意识必然得经历一番艰苦的攀爬才会抵达绝对自身。在这种情况下,媒介与对象之间的关系就不

^① 《精神现象学》上卷,第62页。

可以被设想为这个样子了：我们一方面将媒介设想为光的折射作用，并将绝对真理视为我们试图看到的对象，另一方面却装模作样地“在认清了这媒介对于光线的折射规律以后再将光线的折射从结果中抽除出去”。事情的真相毋宁说是：“认识不是光线的折射作用，而就是光线自身”，因为一旦光线自身被抽离了，我们就什么也看不到了。^① 看得再深一点，黑格尔在这里所批评的这种将认识过程视为外在工具的观点，在思想根源处实际上就已经预设了认识活动的“此岸性”与真理的“彼岸性”之间的楚河汉界，而且也正是出于对于这种界限的坚持，像康德一类的学者才会错误地认定绝对真理是落在人类的知识能力范围之外的。而在黑格尔看来，这种康德式的观点一方面是将真理看得太高了，另一方面却又将我们的认识活动贬得太低了，而根本没有意识到真理的“自在存在”与认识活动的“为我存在”是完全可以被辩证地统一起来的。

第二，真理必须在意识经验的发展过程中展开自身。在“序言”中黑格尔已经承诺了绝对“实体”与自身反思活动之间的内在一性，而在这篇“导言”中，他又进一步指出：绝对的上帝的自我活动过程必定呈现为本质(Wesen)与现象(Phänomen)之间的一种复杂的辩证关系，这种关系反映到知识领域内，则又直接转变为了科学(Wissenschaft)与现象学(Phänomenologie)之间的辩证关系。这里需要补充的是，尽管现象学这个词在黑格尔以前就已经被康德的朋友朗贝特(Johann Heinrich Lambert, 1728—1777)与康德本人所使用过了，黑格尔在《精神现象学》中却赋予这个词以不同于前人的含义。比如，无论是在朗贝特还是在康德那里，现象学所研究的都只是事物呈现给我们的感性样态，而非事物自身之所是。但黑格尔的看法却与他们相反：他一方面承认“正在出现过程中的科学本身也还只是一种现象”，另一方面却又坚持认为科学摆脱现象的唯一办法其实就是“转过来面对这种现象”——

^① 《精神现象学》上卷，第52页。

也就是说,现象原来就是我们研究事物自身之所是时必然会遭遇到的东西。那么,为什么我们不可在“跳过现象”的情况下而去直面真理呢?他的相关理由乃是:如果科学试图去直接呈报真理的话,那么科学就会陷入对于真理的“断言”或对于另一种可能更为真实的东西的“揣测”。很显然,这种被断言或揣测出来的“真理”是非常不可靠的,因为我们无法凭借它们去应对那些“伪真理”的持有者的如下反诘:我们所主张的东西难道不正是以与你们相同的方式而被“断言”或“揣测”出来的吗?那么,为什么我们所主张的东西就一定是错的呢?^①由此看来,要让真理从一系列“意见”中脱颖而出,就得首先让真理与各种意见逐一进行一番艰苦的交锋——而这一交锋的战场就只可能是“现象”。从这个意义上说,我们与其将“现象”视为真理的对立物,还不如说它就是“真理”自身的熔炉。与之相对应,“现象学”也必须成为一部关于真理成长历史自身的记录。

不过,这就牵涉到了一个新问题:在现象学的开始阶段与进行过程中,由于人们还不可能立即把握到在最后阶段才出现的绝对真理,他们又根据什么东西来判断意见和真理呢?反过来说,若我们已经理解了真理是什么的话,为何还需要现象学呢?^②上述悖论无疑就是柏拉图发现的“美诺悖论”^③的一个变种,而黑格尔对于这个悖论的回复便引出了——

第三,意识给自己提供尺度。在黑格尔看来,判定什么东西是真理的活动,并不是我们头脑中预设的尺度或概念与外部对象互相比照的过程;否则,若有人要对这些尺度自身的合法性再进行不断的追问的

① 《精神现象学》上卷,第54页。

② 《精神现象学》上卷,第58页。

③ 请参看《美诺篇》80D-E。这个悖论本来说的是:无论你想去寻找任何一个东西,要么就是无必要的,要么就是不可能的。其理由是:你找的东西都可以被归入“你所知道的”与“你不知道”这两类——而你所知道的东西你本不必去找,你所不知道的东西你也不可能找到(因为即使你找到了它你也不知道那是你想要的)。

话,我们就陷入逻辑上的无穷倒退。毋宁说,“意识自身给它自己提供尺度,因此,考察研究就成为了意识与它自身的一种比较;因为上面所作出的那种区分自身并不超出现象之外”。换言之,意识自身的辩证演进过程就为它自己提供了迈向真理的尺度,除此之外,并不存在着像康德所说的“范导性原理”之类的外在标尺。^①从哲学史的角度看,黑格尔的这番论述其实是从根本上改造了托马斯·阿奎那关于“真理即思想与实事之相即”的著名论点。我们知道,在托马斯主义的思维模式中,概念与对象之间泾渭分明,它们彼此间的“相符”关系纯粹是一种外在关系;但在黑格尔的辩证思维模式中,概念并不一直是概念,对象也并不一直是对象。比如,在一个语境中,我们固然可以把“知识称为概念,而把本质或真理称为存在物或对象”;但在另一语境中,我们却也可以“反过来把对象的本质或自在称为概念,而另一方面把作为对象的概念理解为对象”。这样一来,随着“概念”与“对象”在“现象学”的不同环节中不断互换彼此的角色,那么作为“尺度”的“真理”自然也就由此落入概念的范围之内了。依此思路,我们自然也便可理解黑格尔所说的下面这句话的含义了:“概念与对象,为他的存在与自在的存在,这两个环节都在我们所研究的这个知识本身之内,因而我们不需要携带我们的尺度进来,也不需要考察研究的时候应用我们的观念与思想。”^②

现在我们对以上三方面的论述加以小结。很显然,既然黑格尔认定真理不可能抛开试图把握真理的认识活动而向我们赤裸裸地呈现出来,那么在他的科学体系中,意识经验(或“现象”)就必须同时去扮演这样的一种双面角色:一方面它是认识真理之历程(在这一历程中,“概念”试图一步步地深入“对象”),另一方面它则是真理自身之展开历程(在这一历程中,“对象”又反过来一步步地改

① 《精神现象学》上卷,第59页。

② 《精神现象学》上册,第59页。

造了“概念”)。从某种意义上说,黑格尔的上述这种十分特别的“现象”观也可以被视为他本人对于其自身哲学立场的一种审慎定位的产物:站在他的左边乃是怀疑论者:他们过于谨慎地怀疑有限的经验或现象可以呈报出任何绝对真理;而在其右边则是独断论者:他们过于大胆地断言真理可以不通过“现象”而自动呈现出来。黑格尔所处的这种微妙的理论处境的确容易让我们联想起同样喜欢“两线作战”的康德。所不同的是,康德心目中的独断论者乃是莱布尼兹—沃尔夫学派,怀疑论者则是英国的休谟;而黑格尔心目中的独断论者是他的学长谢林,而怀疑论者就是主张为人类的知识能力划界的康德自己。

三、《精神现象学》论“意识”、“自我意识”和“理性”

在前面的讨论中我们已经看到了,黑格尔在《精神现象学》中其实将意识从直接经验进展到绝对知识的过程看成是一条充满曲折的道路,并认为“意识在这条道路上所经历的一系列形态,可以说就是意识自身向科学发展的一篇详细的形成史”^①。在该书的正文中,这条曲折艰难的道路被具体划分为前后相继的六个阶段:“意识”、“自我意识”、“理性”、“精神”、“宗教”和“绝对精神”。^② 这里我们先讨论前三个阶段的思想概要:

第一阶段:意识(Bewußtsein)。需要指出的是,黑格尔在《精神现象学》全书中所说的“意识”是有广义、狭义之分的:广义的“意识”囊括了《精神现象学》所描述的精神发展的各个阶段(因此黑格尔便又称“现象”为“意识经验的科学”);狭义的“意识”就是康德意义上的“感

^① 《精神现象学》上册,第55页。

^② 这个划分方式并不合于原书目录,而是贺麟与王玖兴先生为读者理解方便而做的重新划分。我们也采用这个分法。贺、王的相关说明见于《精神现象学》的“译者导言”,该书上册,第23页。

性”与“知性”的总和,大约相当于他所说的“理论理性”的范围。^①而现象学的开端之所以就是这种狭义上的“意识”,乃是因为这种“意识”从表面上看来结构比较简单,比较缺乏内部规定性,因此也比较适合被视为辩证推演的起点。^②在黑格尔看来,在“意识”阶段里我们首先遭遇到的乃是被直接给予我们的东西,这些粗糙的予料还没有得到精神的任何加工。此即——

感性确定性(Die sinnliche Gewißheit)。“感性确定性”指的是被给予的感性材料自身的真理性,这些感性材料基本上等同于休谟所说的“印象”、康德所说的“杂多”,或后世的经验论者罗素(Bertrand Russell, 1872—1970)所说的“感觉予料”(sense - data)。依据典型的经验论思维模式,在当下被给予“我”的“这个”感觉材料肯定是最确定的东西。罗素还赋予以“这”为代表的“逻辑专名”以两个特点:第一,它不可能被改写成任何种类的命题函项,即无法被谓词化;第二,它们就是专门用来指称作为“殊相”的“感觉予料”的,因此不包含任何共相成分。不难看出,罗素的这种专名理论显然包含了对于殊相的巨大偏好——但为敌视英国经验论的黑格尔所念念不忘的,却恰恰便正是只能出现在谓项中的共相或普遍性。他的讨论策略乃是将被经验论者安排在主词位置的“这”本身再转移到谓词的位置上,并由此使得“这”本身带上普遍性。举个例子说,你若因为被针扎了而感到疼的话,那么你所得到的这个感觉或许是特殊的,但是当你说出“这个感觉”的时候,语言中的“这”就已经代表了共相。若用现代逻辑的行话来“翻译”黑格尔的原意的话,我们也可以这么说:语言外的“这”一旦进入了语言,

① 不过,黑格尔对于这些表面上的“理论理性”问题的讨论是带着强烈的反康德色彩的,并且这些论述所涉及的内容亦蕴涵着一个或隐或显的实践哲学的维度。这一点下面还会提及。

② 换句话说,“现象学”若想要完成从意见到真理的攀爬的话,最好就从洞穴中的最低等的“阴影”开始,这样才能在以后的攀爬中将精神的不同展现状态全部经历一遍。

就必须从一个自我满足的常项变成一个未被满足的命题的函项,即“x是‘这’”(在这里,“x”所代表的空位需要用具体的感觉,而不是感觉的名称来填补)。与经验论者不同的是,黑格尔并不特别关心我们会将什么东西填入“x”所代表的空位,因为在他看来,这些不可说的感觉材料乃是转瞬即逝的,若科学试图以此为基础来构建大厦的话便会闹出笑话。^①

不过,在这里我们切不可认为黑格尔对于共相的偏好仅仅是导源于他对于“知识”的推崇,或是仅仅出于对于语言自身力量的过高估计(尽管他的许多措辞的确很容易诱导读者如此理解他)。黑格尔真正所欲攻击的乃是经验论将知识确定性的宝押在感觉上的做法,而不是想用语言吞并感觉(相反,他是明确承认不可说的“感觉”的存在^②)。另一方面,他所说的“共相”也未必只具有逻辑或知识论方面的通常意义,同时也带有一点实践哲学的意蕴。比如,黑格尔曾提到,即使动物也未必会不理解“感觉确定性”的虚假性——“因为动物并不把感官事物当成自在的存在,对它们抱静止不动的态度,而是对它们的实在性感到绝望……把它们吃掉。”^③在这句引文中,“吃”本身当然不是作为一种认知活动而出场的,因此通过“吃”来完成的对于感性物的否定也决非逻辑意义上的“否定”,毋宁说,这些活动都是与生命相关的。从这个角度看,依据黑格尔的本意,“感觉确定性”的迷信者的根本失误,主要乃在于用知识论的态度去看待感觉。换言之,他们并没有意识到感觉本是生命的普遍化活动中的一个环节而已,而非知识或科学的根基。至于这种将殊相加以普遍化的生命活动,也被黑格尔称为“感性确定性的整体”^④。至于语词的普遍性,则只是这种生命活动的

① 《精神现象学》上册,第68页。

② 《精神现象学》上册,第72页:“在真正要说出‘这张纸’的尝试中,‘这张纸’就会因此而被揉碎了。”

③ 《精神现象学》上册,第72页。

④ 《精神现象学》上册,第68页。

一种显现方式而已。

现在我们已经清楚地看到了在“感性确定性的整体”中所蕴涵的共相。但语言中的共相本身就代表了一种意识,因为“语言是属于意识范围的”^①。这样一来,那种渗透了意识的感觉就不再是简单的感觉了,而成为了一种——

知觉(Die Wahrnehmung)。在“知觉”中,我们所面对的对象被明确地把握为一个共相,而不再被当做感觉材料(比如,我们所知觉到的若是一片红色的话,那么它就不单单是“这个感觉”了,而是“这个感觉是什么”)。换句话说,“感性确定性”表面上的那种直接性现在已经被知觉的否定性、差别性、多样性在对于“这”的谓述中明确地扬弃了,因为知觉的直接对象已经不再是感觉,而是将感觉归摄于自身之中的“事物”(Ding)了。这种“事物”的典型事例就是像盐块这样的日常物理对象:它们一方面是一个单纯的“东西”,另一方面又将“白的”、“咸的”、“立方的”、“有重量的”等彼此不同的特性互相贯穿了起来。

但知觉把握事物的方式仍然是静观式的,因此发生错觉的可能性始终伴随着知觉。看得更深一点,错觉之所以被我们揭示为“错觉”,其实就是因为那被认为是错误的知觉对象的某物无法被安顿在它与他物的正常关系之中。或者说,该知觉无法被镶嵌到一种更为普遍的事物联系之中。这也就揭露了知觉对象事物的自相矛盾之处:一方面,事物是个别而“自在”的,另一方面,事物却是与他物相互联系的,是“为他”的。这种矛盾逼迫着意识扬弃知觉阶段,而向着感性领域的一种更深刻的普遍性阶段过渡,此即——

知性(Verstand)。在这个阶段中意识追求的是一种无条件的共相,即那种在整个现象领域具有普遍性的知性规律。但这种普遍性并不能够真正消化它所囊括的那些经验质料的个别性,因此规律自身的

^① 《精神现象学》上册,第72页。

同一就与质料的彼此差异性构成了漠不相关的两个极点。在黑格尔看来,牛顿力学所津津乐道的“力”(Kraft)就是这样一种包含着上述内在张力的概念;一方面,力本身是抽象的自身同一的,它若不表现出来,那么它既不是磁力也不是电力,而就是力自身(很显然,正是这种意义上的“力”为世界万事万物之间的各种相互作用提供了一个统一的范本);但另一方面,力却不得不在个别的场景中表现出自身,因为一种既不是磁力又不是电力、重力的“力”就根本无法被想象。于是,以力学规律为代表的近代科学规律便不得不在这两个端点之间疲于奔命:一方面,科学规律不懈地追求着对于世界统一图景的描绘;而另一方面,科学又不得不投身于对于各种特殊现象的解释。知性最后沮丧地发现:这两个端点是无法被合一的,因为特殊的现象总是属于有限的感官界的,而世界作为总体来说却是“无限”的,并且是超感官的。知性由此便陷入了一种幻想:感官世界与超感官的物自体世界之间的界限是无法被消除的,或者说,知性在试图抵达后者时必然会因为遭遇到康德所说的“辩证幻相”而无功折返。

但在黑格尔眼中,知性思维对于超感官世界与感官世界的这种区分却必然会被更进一步的意识运动所扬弃。在他的辩证思维的理性框架中,感官世界其实就是超越感官的物自体世界的直接显现,或反过来说,超感官世界只不过就是感官世界的完成。知性思维之所以如此坚守于此二者之间的界限,归根结底,还是因为那种僵死的知性思维方式在作祟:具体而言,此思维方式使得知性认为“等同”关系与“不等同”关系只能发生在谓词领域,而蕴藏在主词中的“基质”(即“实体”)则一定是不变的。^① 知性由此“再一次失去了对于无限的把握,因为知性将自身同一者的自我排斥与自身差异者的自我吸引分别指派给了两个

^① 顺便说一句,正是这种思维模式,才使得康德如此惧怕“二律背反”,因为二律背反本来就是指两个具有相同真值与相同主词的命题在谓词方面的彼此冲突。

彼此分别的世界,或两个彼此分别的实体性因素”^①。但知性却不理解:当我们面对无限的超感官世界之时,上述只适用于有限事物的、以机械割裂主词与谓词为特征的主—谓词逻辑已经变得不合用了,因为“无限性”在本性上就已然是一种不断建立着自身同一性的生命运动了(即一种主体化的实体运动),或用黑格尔自己的话来说:

“那个单纯的无限性或绝对概念可以叫做生命的本质、世界的灵魂、普遍的血脉,它弥漫于一切事物中,它的行程不是任何差别或分裂所能阻碍或打断的,它本身毋宁说就是一切差别并是对一切差别的扬弃,因此它自身像血脉似地跳动着但又没有运动,它自身颤动着却又沉静不波。”^②

而从另外一个角度看,上面提到的这种无限的“生命的本质、世界的灵魂、普遍的血脉”本身也是一种普泛意义上的意识(即实体的意识),而与之作对比,在这里我们讨论的知觉与知性却只是一种主观性的意识。有意思的是,不仅知性并不了解所谓的“主观性的意识”只不过就是普遍意识自身的一个环节,甚至像康德这样的大哲学家也不了解这一点(他虽然正确地指出了我们在自然界发现的规律实际上就是“先验自我”自己建立起来的,但他所说的“先验自我”却处在物自体的对立面,即隔离于普遍意识)。而正如我们已看到的那样,黑格尔意义上的普遍意识乃是“弥漫于一切事物中”的,这种“弥漫”必将扬弃现象与物自体之间以及主观意识与普遍意识之间的一切界限。至于在从主观意识向普遍意识过渡的过程中所产生的最初步的产物,则是《精神现象学》下一阶段所讨论的内容:

- ① 《精神现象学》上册,第211页。此引文中的“自身同一者的自我排斥”在表面上指的是同一个主词被系靠上不同谓词的过程,实质上则是指超感官世界(即由主词所代表的“绝对”)的外化过程;而“自身差异者的自我吸引”从表面上看来指的是不同的谓词向同一主词的回归,实际上指的则是感官世界向超感官世界的回归。在黑格尔看来,这两个从“内”到“外”与从“外”到“内”的过程实际上就是同一个过程,可知性却将它们彼此机械割裂了,因为知性认为代表“内”的主词与代表“外”之间的谓词之间的语法差别是无法被克服的。
- ② 《精神现象学》上册,第110页。

第二阶段：自我意识 (Selbstbewußtsein)。从“意识”到“自我意识”的过渡乃是《精神现象学》中的一个很关键的步骤。从表面上看来，自我意识只不过就是意识在自己之中把握确定性的意识（而前述的“感性”、“知觉”、“知性”等却是在意识之外中把握确定性的意识），但更深入的探究却向我们进一步地揭示了：从“意识”过渡到“自我意识”，其实就等于从知识性的理智活动过渡到了感性的对象化活动与交往性的社会领域。此外，考虑到交往性的社会领域正好对应于康德所说的“实践理性”的应用范围，黑格尔将“自我意识”排列在“意识”之后的做法，实际上也就等于以他的方式恢复了康德早就提出过的“实践理性高于理论理性”的思想——只不过还得加上一个非常重要的附加条件：康德在这两种理性之间所划定的楚河汉界必须被辩证法所消解掉。作为这种消解活动的后果，从感觉、知觉、知性再到自我意识的回归则被黑格尔看成是一种从外物回归到精神自身的运动，而前述的意识阶段反而由此成为了自我意识的一个环节。

需要注意的是，既然黑格尔已然把“自我意识”看成是理论哲学转向实践哲学的过渡点了，那么他赋予这个术语的含义自然也就不同于康德的用法了。我们知道，“自我意识”在康德那里主要指涉着先验自我对于感性表象的统一功能，因此它依然还是一个理论哲学概念，但黑格尔却认为“自我意识”的根本功能并非是那种知识论意义上的、针对外部感性材料的整理活动，而是将这些材料吸收入那种不断保持着自我持存的生命活动。这种运动的特征乃在于：“在这种运动中，它（指自我意识——引者注）与它的对象之间的对立被扬弃了，而它和它自身之间的等同性或同一性被建立起来了。”^①

而从《精神现象学》的整个文本来看，黑格尔在该书的“正文”部分中第一次正面提到“生命”的地方就是“自我意识”这个环节（至于他在“感性确定性”环节中对于“生命”的提及，则多少有一点预报的意味）。

^① 《精神现象学》上册，第117页。

若与《伦理体系》作参比,《精神现象学》所说的“生命”活动十分类似于《伦理体系》一开头对于“劳动”的讨论。比如,就像几年前黑格尔对于“劳动”的讨论包含着一种“需求—需求满足”的机制一样,此时黑格尔对于“生命”的讨论亦包含着一种类似的“欲望—欲望满足”机制:在这种机制中,一方面欲望已经意识到了自然对象的自在存在(因为这其实是意识在感觉、知觉、知性诸阶段中就已获知的东西),故而欲望就试图克服掉自然对象的这种自在存在;但另一方面,正是这种克服的完成才使得欲望得到满足,并使得自我意识得以返回自身,借此重新意识到了自己所具有的真理性。很显然,这样的一种对于自我的确认也就不再是“我就是我”之类的纯粹形式意义上的同义反复了,因为外部对象的差异性已经通过欲望对于对象的消化而被吸纳到自我之中来了。从这个角度看,自我意识的生命活动就是一个通过不断地否定外物来维持自己的有机过程。

直到现在为止,黑格尔所说的自我意识似乎仍然是单数的,而单数的自我意识是无法进入社会实践领域的。但实际上,那种单数的生命活动仅仅是一种思维抽象,因为单数的自我意识与外部自然之间的交涉只是其生命活动的一个方面,其另一方面则是一个自我意识与另一个自我意识之间的关系。这也就是——

自我意识的独立与依赖,或主奴关系 (Selbständigkeit und UnSelbständigkeit ; Herrschaft und Knechtschaft)。黑格尔在这个环节中的讨论,在逻辑地位上大略相当于《伦理体系》所提到的“需求”与“满足”的合题,即“工具”。但与《伦理体系》不同的是,《精神现象学》所提到的“欲望”与“欲望满足”之间的中介并不是“言谈”与“家庭”(对于它们的更集中的讨论见于此书的“精神”部分),而是另一个生命活动。换言之,正如上面的小标题所暗示的,这个环节集中讨论的乃是诸自我意识之间关系发展的辩证过程。

该环节与前一环节“生命”之间的承接关系是非常明显的。在前一环节中我们已经看到了,在面对一个外物时,自我意识会试图将其作

为欲望对象来消灭掉,并以这种粗暴的方式来确证自己的生命活动。依据同样的思路,在面对另一个自我意识时,这个自我意识也会像对待一个他物一样对待之,即将其消灭掉。但麻烦的是,另一个自我意识并不是消极的自然对象,它不会消极地等待被消灭的命运,相反,它还会反过来去排斥“我”这个自我意识。也就是说,他也会以同样的态度试图消灭这个自我意识。于是在诸自我意识之间就出现了一种你死我活的战争关系,或按霍布斯所说的:人与人之间如狼与狼。

依据黑格尔的分析,自我意识间的上述这种殊死搏斗具有两个看似彼此矛盾却又彼此依存的方面。第一个方面是:就是在这种搏斗中,自由意识的最初形态以一种前反思的形式出现了。我们知道,依据康德哲学的思路,自由即意味着对于自然本性的克服,而生物最基本的自然本性无过于求生惧死。但是在诸自我意识的彼此战斗中,每一个自我意识却只有先克服掉对于死的恐惧,才可能全身心地投入与对方的搏斗之中。从这个角度看,这种搏斗本身就已经具有了一种“超自然”的“自由”维度。看得再深一点,自我意识之间进行这种搏斗的根本目的也不是将对方的肉体吃掉以填饱自己的肚子(因为这毕竟不同于一头猎豹与一头羚羊互相搏斗的情形),而是要让对方的精神屈服,由此使得自己被对方承认为一个确定的自我意识。或反过来说,要求对方将自己作为主人来承认。然而,生死搏斗所具有的另一个方面也正体现于此,即对于承认的渴望同时就意味着一种对于承认的放弃,或者说,自我意识通过搏斗而得到的确证同时就意味着对于这种确证的否定。这是因为:发展到这一阶段的自我意识还不清楚,另一个自我意识的自由与自己的自由是互为前提的,而“承认”亦是两个主动者之间的互动行为。但自我意识却依然顽固地用对待他物的方式来对待另一个自己,或用《伦理体系》时代的修辞来说,他所理解的唯一能够与另一个“我”发生关系的方式就是将其“归摄”在自身之下。

这种两面性的进一步的发展,也就催生了一种诸自我意识之间的

“独立与依赖”的关系,亦即主人与奴隶的关系。也就是说,正是自我意识间的生死搏斗区分出了强悍者与弱小者(在此,弱小者可以被理解为更畏惧死亡者,因为可能正是出于这种畏惧才使得他们在搏斗中失败),并使得强悍者成为了支配弱小者的主人,弱小者成为了强悍者的奴隶。但正如生死搏斗具有两个彼此矛盾的方面一样,由搏斗的结果所产生的主奴关系亦然:一方面,主人当然是独立的,因为他是奴隶的拥有者与支配者;但另一方面,他却又处于依赖的地位,因为他只能依赖于奴隶劳动这一中介来满足自己的消费欲望。从这个意义上说,主人反而成了被动的奴隶。至于奴隶,他一方面是依赖于主人的,因为他被主人所拥有,而且他自己也无法支配对于自己劳动产品的消费;但从另一种意义上说,他也是独立的,因为对对象的加工改造工作毕竟是由奴隶完成的,而正是这种改造活动使得奴隶享受到了陶冶事物的乐趣,并意识到了自身的力量。这种确认反过来又使得奴隶成为了具有主动性的主人,而奴隶主却成为了奴隶,因为奴隶主已经被主奴关系本身剥夺了在改造自然的过程中享受乐趣的机会。

不过,仅仅意识到自身的独立性,是无法挣脱套在奴隶颈项上的统治枷锁的——相反,受奴役这一现实反而更加激起了受奴役者对于自由的渴望,并使得对于自由的意识本身也由此被抬高到自觉的程度。自我意识为追求自由而给出的第一种思想形式是**斯多葛主义**(Stoicism):这种思想用坚守自身心灵世界的办法来消极地逃避现实的受奴役状态。当然,这也仅仅是一种逃避而已,对于改变现实自然是无济于事的。自我意识追求自由的第二种形式是**怀疑主义**(Skepticism),它体现为斯多葛主义的对立面:这种思想的策略不是去坚守自身,而是去主动地对外部世界中的人际关系与物质对象进行抽象的否定,宣扬着自身以外的一切事物的虚无。但这种思想的表述却是很不诚实的:“它口头上宣称所看见的、所听见的东西不存在,然而它自己本身却看见了、听见了;它口头上宣称伦理原则不存在,然而它自己却仍然把这

些伦理原则当做支配它的行为的力量。”^①总之,怀疑主义只是一种对于外部世界的不负责任的攻击态度罢了,它既没有达到对于自身思想表达的逻辑融贯性,更没有真正扬弃外部现实。而自我意识追求自由的第三种形式是苦恼的意识(Das unglückliche Bewußtsein),它是对于前两者的综合,即:“……苦恼意识超出了这两派思想,它把纯粹思想与个别性结合起来并保持起来了,不过还没有提高到这样一种思维,即在那里意识的个别性与纯粹思维本身得到了和解。”^②说得通俗一点,苦恼意识一边否定着现实(这是其类似于怀疑主义的地方),一边却无法在现实中改变世界,而只能坚持着宁静的心灵世界(这是其类似于斯多葛主义的地方)。这样一来,“苦恼的意思”在将斯多葛主义与怀疑主义彼此结合之同时,却不得不因为心灵与世界之间的彼此斗争而陷入了苦恼。需要指出的是,若说“斯多葛主义”与“怀疑主义”对应的乃是发生在晚期希腊社会的典型意识形态的话(这一点稍有哲学史常识者便不难看出),那么这里所说的“苦恼的意识”则基本上反映了中世纪的基督教文化的典型特征,因为那个时期的基督教思想的特点就在于对于完美的彼岸世界的虔诚的默想,但这也仅仅是一种没有转化为行动的默想而已。当然,从另一个角度看,苦恼的意识毕竟是自我意识发展阶段的最高点,因为在这种苦恼状态中,对于自由的渴望毕竟已经达到了自我意识阶段中的一种最为自觉的表达。这就将意识引向——

第三阶段:理性(Vernunft)。“理性”是这样的一个阶段:它试图综合“意识”阶段所达到的对于外部世界的确信与“自我意识”阶段所达到的对于意识自身的确信,完成“他性”与“自性”的统一。或换个方式来说:在这个阶段,精神的发展已经超越了“自我意识”阶段中自我与非我之间的彼此对立,并尝试着积极地进入自我以外的缤纷世界,在

^① 《精神现象学》上册,第139页。

^② 《精神现象学》上册,第144页。

对于世界的认识与改造中确立自身。需要注意的是,这种确证明显不同于前述的自我意识通过搏斗而完成的自我确证过程,因为在生死搏斗中,自我本来就不愿去确证对方的存在,相反还要去消灭其存在,而在“理性”阶段中,自我则试图通过对于外部世界的尊重以确证自己。这大约也就相当于从文艺复兴开始一直到黑格尔时代的欧洲的主流意识形态,因为自文艺复兴以后,欧洲主流的科学和艺术发展都对外部世界采取了一种积极进取的态度。理性在发展中展现为以下三个小阶段:

小阶段之一:观察的理性(beobachtende Vernunft)。从表面上看来,意识阶段的感觉、知觉以及知性同样也观察外部世界,但是观察的理性却处在比它们更高的逻辑地位上。概言之,在感觉、知觉以及知性中,被意识把握到的仅仅是事物以及诸事物之间的联系,而在观察的理性中,理性则试图通过事物来把握自己(也就是说,理性似乎要通过对于世界奥秘的疯狂探询来验证自己有多聪明、多伟大,而不是为观察而观察)。用黑格尔自己的话来说,即:“理性要想发现它自己就是存在着的对象,就是在现实的、感性的、当下的方式下存在着的对象,并且自认为是这样的对象。”^①

观察理性先去**观察外部世界中的无生命的无机自然**(Beobachtung der Natur)。在对于无机自然的观察中,意识试图通过描述事物的外部特征来把握其规律,而把握规律的基本方式则是实验。在黑格尔看来,这些规律一方面似乎是深入到感性存在之中去的,而另一方面其自身却已经是真正的概念了。对于概念的这种揭露使得意识进入了对于更为高级的**针对有机自然的观察**(Beobachtung des Organischen)。与无机自然不同,有机自然自身就包含着一个“目的因”,而超越了前一阶段的“规律”所指涉的纯粹的外在必然性。对于有机自然这种特性的观察使得观察的理性把握到了生命自身的普遍性。在此基础上,观察的

^① 《精神现象学》上册,第162页。

理性再反过头去观察自我意识自身及其自身与外在现实之间的关系 (Beobachtung des Selbstbewußtsein in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit)。在这个名目下,理性先后观察了思维规律与心理学规律(logische und psychologische Gesetze)。所谓的思维规律就是形式逻辑,其特点是割裂思维的形式与内容,并仅仅对形式进行反思,但也正因为如此,形式逻辑才会成为静止的内容而无法体现实在自身进展的形式,所以黑格尔又说形式逻辑“恰恰是一种没有形式的内容”^①。至于心理学的规律,则是指一种实在化的思维规律,或者说,在思维规律中“观察的理性”研究的是静止的意识,而在这里“观察的理性”研究的则是行动中的意识。这当然是对于单纯的“思维规律”研究的一个扬弃。但这一步似乎走得还不够远,因为在黑格尔看来,他那时盛行的心理学研究的根本问题就在于:心理学家试图在不讨论个体所处的整个文化背景的前提下去摸索出个体心理活动的规律,而这种规律本身的独立自在性则只是一个海市蜃楼而已。

作为对于前一种“外”的观察与后一种“内”的观察的综合,观察的理性最后还对“内”的自我意识与其直接现实之间的关系 (Selbstbewußtsein in seiner Reinheit in seiner Beziehung auf seine unmittelbare Wirklichkeit)进行了观察。这个环节的讨论比较接近于我们通常所说的对于“身一心”关系的讨论。但有意思的是,在该环节中,黑格尔却多少有点令人惊讶地讨论了当时在欧洲非常流行的“面相学”(Physiognomik)与“头盖骨相学”(Schädellehre),因为这其实就是两种十分典型的通过观察外部的身体状况(如人的面相与头盖骨的形状)来把握内部意识的努力。黑格尔对于这些江湖算命术的态度是明显负面的,因为在他看来,作为僵死物的面相与头盖骨骨相是不能成为活动着的自我意识的真正显现形式的(比如,无论我们如何喜怒哀乐,我们的头盖骨还会保持原样)。不过,他也并不认为我们在“面相学”与“头

^① 《精神现象学》上册,第200页。

盖骨骨相学”以外是无法建立起任何一种有效的“身一心”联系的——因为我们恰恰就在人的具体行为中发现了这种联系（比如，盗窃、杀人之类的行为既是人的身体所参与构成的，又反映出了人的内部心理状态）。“观察的理性”的各个环节，现在已尽被展现。而要更为深入地把握自我，理性就一定不能停留于外在的静观，而得贯彻活动原则并由此进入实践领域，在实践中改变世界。

小阶段之二：理性的自我意识通过其自身活动而实现（Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtsein durch sich selbst）。这里所说的“理性的自身活动”也可以被称为“理性的实践活动”。理性进入实践领域后最直接的表现是“快乐与必然性”（Die lust und die Notwendigkeit）这个环节。在这个环节中，初出茅庐的理性蔑视（或刻意遗忘了）外部世界的客观规律，在外部世界中肆意寻欢作乐。这种意识形态的典型代表就是歌德笔下的浮士德（Faust）形象（尤其是《浮士德》第一部中的浮士德）：“它蔑视科学与知性，这人类至高的才能——它投奔于魔鬼的麾下，而终必归于沉沦。”^①然而，个体对于生活享受的这种极度追求却毕竟是以遗忘个体自身所蕴涵的伦理普遍性为代价的，这种遗忘反过来又必将使得个体在寻找欢乐的过程中遭遇挫折，甚至遭遇痛苦。遭受如此打击后，理性这才意识到了现实世界自身的普遍性与必然性，并试图把握之。而理性试图把握必然性的最初环节，则是所谓“心之规律与自大狂”（Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels）。也就是说，理性只是一相情愿地将其所从事的事业所具有的意义加以普遍化而已，并认为自己的内心就已经装载下了世界的规律。这自然就使得理性陷入了这样一种自大的幻想，即认为自己所从事的事业不仅仅是为了其自己的好处，而且还是为了全人类的幸福。但理性却没有料到，这里所说的“心之规律”毕竟只是一种主观的普遍性而已——若每个人都具有这样的“心之规律”的话，这些个体

① 《精神现象学》上册，第240页。

必将陷入一场巨大的混战,或者说,某个具体的“心之规律”所试图建立的普遍性,已经戏剧性地转变成为了诸种“心之规律”之间进行抗拒与搏斗的普遍性。后一种普遍性便转化为了所谓的“世界进程”(Weltlauf)。而为了在世界进程中实现在“心之规律”阶段未实现的确证自我的目的,理性又发展出了一种新的意识形态:德行(Die Tugend),也就是一种为了与世界进程抗争而甘愿自我牺牲的精神。在“德行”阶段中,理性坚信:第一,个体是必须被扬弃的东西,因为这是理性在片面夸张个体的“心之规律”的效力并因此而碰壁以后所已经知道的事情;第二,世界进程本身也必须是加以敌视的,因为世界进程只是诸“心之规律”彼此斗争的场所——恶与恶斗争的场所自然也是恶的;第三,所以,个体就必须不惜一切私人代价来与邪恶的世界进程做斗争,以彰显真正的善。这也就是塞万提斯的著名小说《堂吉诃德》所刻画出来的那种没落骑士的意识形态。

不过,“德行”所相信的上述这些信条本身却是对于世界进程之本性的一种严重的误判,就像堂·吉诃德对于风车的攻击在实质上只是导源于他对于真正敌人的一种误判一样。真正的世界进程其实并没有这么坏,而那种被抽象地剥离世界进程并与之对立的德行倒反而是一种十分空疏虚假的东西。从某种意义上说,个体实际上就已经是普遍的实在的现实化了,因此它绝不外在于普遍实在本身(因此我们也就谈不上去“牺牲”个别性以实现普遍性)。

小阶段之三:自在自为的实在的个体性(Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist)。在这个阶段,理性总算认识到个体的利益与公共利益之间是可以相互促进的(也就是说,个体的努力与世界进程是可以被统一起来的),理性本身也乐于在这种相互促进的机制中贡献自己的力量。黑格尔为这个阶段所具有的第一个环节起了一个很古怪的标题:“精神动物的王国与欺骗,或事情自身”(Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst)。在这个环节中,个体在社会中的活动本身显现为一个特殊性与普遍性彼此联系的辩证

结构:其中的特殊性因素就是指我们平时所说的个体的才能、禀赋等;但另一方面,这些才能、禀赋等潜质是必须通过个体的作为或行动才能展现出自己的,而这些作为的结果便是“作品”或“事业”,亦即同一辩证结构中的普遍性因素。这就引出了一个比较麻烦的问题:在创立事业的过程中,究竟什么才是作为行为之目的“事情本身”(die Sache selbst)?从表面上来看,去创作出作品当然就是为了作品或事业本身,因为去创作作品的行为便是个体将自身普遍化的一种尝试。但从另一个角度来看,被加以普遍化的毕竟就是个体自身的行为,因此个体在一定意义上也很可能是为了表现自己的能力而去创作作品的——尤其是在个体发现他所想完成的事业实际上已经被别人完成的情况下就更显如此了。从这个角度看,所谓“我所关心仅仅是那个无比崇高的事业”在一定意义上便成为了一句托辞——它同时欺骗着别人与个体自己——而与此同时,真正的“事情自身”则已经悄悄地从意识所服务的事业转化为意识自己的表演了。在黑格尔看来,若社会中的大量个体都普遍生活在这样一个骗人并自骗的状态中的话,那么这个社会就是前面标题里提到的“精神动物的王国”。不过,黑格尔接下来就指出:进入这个王国本身却又使得理性更为深入地了解到了“事情本身”是什么。正如我们所已提到的,理性本来以为“事情本身”指的就是公共的作品或事业;后来又认为这是对于私人的才能的展示与炫耀——而在“精神动物的王国”中,只要理性看到了别人也像他那样在做一些骗人并自骗的表演,那么它反而会领悟到:事业本身毕竟还是被众人关心的事情,否则我们就无法解释在面对这个事业时为什么这么多人会像“群蝇趋近于新奶”那样急于在其中插手——或换言之:这么多人想在这同一件事中表现自己,恰恰反证出“事情本身”毕竟还是这个事业。^①这时理性才终于明白:个体的行

^① 《精神现象学》上册,第278页。

为与公共的事业其实都只是“事情本身”的两个环节，而“事情本身”则代表着一种更高的普遍性。黑格尔认为这种更高的普遍性的直接载体就是所谓的“伦理实体”，而这实际上已经预报了他在《精神现象学》的“精神”阶段中所要谈到的内容。

再让我们来看“自在自为的实在的个体性”的余下两个环节。只要意识终于意识到了自己是伦理实体的一个自为自在的环节，那么它就会将它自认为好的东西与坏的东西加以表达，因为它以为这就是在表达伦理规律自身。理性一旦达到了这样的发展阶段，就是所谓的“立法的理性”（Die gesetzgebende Vernunft）。但是对于各种伦理训诫的表达本身总是得诉诸语词的，而一旦诉诸语词，被表达出来的命题就必须得接受逻辑理性的检查。这样“立法的理性”就下降为了“审核立法的理性”（Die gesetzprüfende Vernunft），即从形式上对立法的内容进行评判。可问题的症结却是：若仅从形式上去判定立法内容的话，我们就会有些尴尬地发现：主张去建立各种彼此截然差异的社会规范，竟然都不会引起逻辑上的矛盾，或者说，任何一种社会规范若被加以发展，都会引起逻辑上的矛盾（因此也就没有什么社会规范比他者在逻辑上更为自洽）。^① 这样一来，审核的理性的形式考察就不会带给我们任何积极的成果。这种富有讽刺意味的理论后果使得黑格尔得出了这样的结论：一件事情之所以是对的，并不是因为它被形式地审核为对的，而就是因为它本身就是对的。从这个角度来看，法则并不是被主观地设定为如此的，而本来就是那样。对于这一点的意识将引导我们告别整个理性阶段，而进入了《精神现象学》的以下两个板块：“精神”与“绝对精神”。

^① 比如，无论是主张财产私有制、财产无主制、财产公有制，在逻辑上都是自洽的——但若加以更切近的考察，它们又都包含着矛盾。请参看《精神现象学》下册，第285—256页。

年的孩子是不被承认为公民的；但另一方面公共政治却离不开家庭，因为男性公民自身的生存（以及其繁衍）的确必须植根于家庭。尽管这种两面性在不少情形下的确是可以和谐相处的，但在某种情况下却会以非常尖锐的形式发展成一对无法调和的矛盾。比如在战争的情况下。不难想见，作为公民的男性家庭成员自然有义务参加战争，并以为国捐躯为荣；但战争带来的死亡危险却时刻威胁着家庭的存在，因此归摄着私人领域的“神的规律”（这里的“神”主要只指家庭成员对于阴曹地府中神灵的信仰）必然会去激烈抵抗归摄着公共领域的“人的规律”，或者说，兄弟姐妹或夫妻之间的家庭纽带会奋起反抗公民对于国家的忠诚。这种冲突最终使得彼此冲突的双方都被抛入了命运的深渊，并最终导致了伦理社会中的两大要素——家庭与城邦的最终解体。^①

但这种解体也催生了法权状态（Der Rechtszustand）的确立。这大约相当于在古罗马社会中发生的情形。在罗马人的社会中，由于家庭与城邦之间的和谐关系已经被破坏殆尽了，因此失去了上述纽带的公民只能够通过其他的纽带将彼此联系在一起。这种纽带就是法权关系。这种纽带无疑是缺乏直观基础的。也就是说，在法权状态中，原子式的抽象个人被独立了出来，并被外在地联系在一起，内在的精神却死亡了。这就产生了“人格”，既意识所具有的现实的并且有效准的独立性。而与这群原子式的、彼此平等的抽象个体相对立的，则是一个形式上将诸个体的现实力量加以总括的“世界主宰”，即罗马皇帝，而且正是因为这个主宰并没有能力构成一个能真正统一诸个体原子的实体，因此它只能通过荒唐放纵等形式化的做法来确证自身的存在。从某种意义上说，法权社会乃是一种初步异化的社会。所谓“异化”，在这个

^① 黑格尔在这里引用的实例乃是古希腊剧作家索福克勒斯的名剧《安提戈涅》（*Antigone*）。在这部戏中，安提戈涅试图依照家庭伦理埋葬兄弟的尸体，但由于被埋葬者乃是国敌，所以她的行为就冲撞了国家律令。

语境中即是指个体摆脱了自己隶属于伦理实体的状态而抽象地发展了自己。

小阶段之二：“自我异化的精神，教化”(Der sich entfremdete Geist, die Bildung)。黑格尔是将“异化”与“教化”相提并论的，因为在他看来，“异化”就是指个体对于其自然存在的扬弃，而“教化”本身既是指个体在社会实在中取得客观效准与现实性的手段，同时也是指扬弃个体之自然存在的手段。在黑格尔看来，个体必须融入到“现实王国”中去，而这个过程本身是有特定的历史内容的，此即法国大革命以前欧洲的贵族专政时代，也对应于一般意义上的封建专制制度下的意识形态。

那么，黑格尔所说的“现实王国”自身的结构又是什么呢？黑格尔将其分析为两个因素：国家权力(Staatsmacht)与财富(Reichtum)。从表面上看来，国家权力在现实世界中扮演的乃是“普遍性”的角色，也就是我们在讨论“自在自为的实在的个别性”时所说的“事情本身”(换言之，个体辛苦工作的目的似乎就是为了这个看不见摸不着的“国家”)；另一方面，财富则是现实世界中的“个别性”因素，因为财富的创造与消费总是与个体相关的，而一个沉湎于财富追求中的人也很容易被别人说成是自私自利的。但换个角度看，这种“普遍性”与“个别性”之间的对立也可能是虚假的，因为：“即使只从表面上看也一望即知：一个人自己在享受[财富]时，他也在促使一切人得到享受，一个人劳动时，他既是为自己劳动，也是为一切人劳动，而且一切人也都为他而劳动。因此，一个人的自为的存在本来即是普遍的，自私自利只不过是一种想象出来的东西。”^①

现在暴露出了一个新的问题：在个体试图将自己融合于现实世界的过程中，个体究竟应当认什么东西为其行动的实体、内容与目的呢？是国家权力、财富，还是什么别的？在黑格尔看来，个体乃是通过善恶

^① 《精神现象学》下册，第47页。黑格尔在这里已经预报了他日后在《法权哲学原理》中对于市民社会中私人福利与共同福利之间辩证关系的阐述。

判断来进行这种选择的,而在这个语境中,所谓“善”就是被判断为与个体自身的本质相同的东西。个体首先便判断国家权力是与自己的本质一致的(或者说,个体只有融合到国家中去才能获得其本质),因此就视之为善的。这种选择也就导致了所谓的“高贵的意识”(das edelmütige Bewußtsein),即认为世界中的一切事物都是与国家的普遍本质相符合的:君是明君,臣是贤臣,官是清官,民是良民,王权光芒普照大地,天下齐唱盛世欢歌。亦是基于这种认识,个体因为受到国家重用而骄傲,因为受到君王表彰而荣耀。不过,这仅仅是事情的一个方面。这种与“高贵的意识”的主观幻想截然不同的生活现实也就催生了一种与之截然对立的意识形态:“卑贱的意识”(das niederträchtige Bewußtsein)。此意识认为国家的权力与财富是一种异己的力量,拒绝承认现有社会秩序或采取阳奉阴违的态度。

用比较通俗的话来说,对于所谓“高尚的意识”的自觉表达,主要构成了既得利益集团及其奴才们的意识形态,而对于“卑贱的意识”的自觉表达,则构成了被排斥出主流社会的“草根阶层”的意识形态。考虑到任何一种意识形态都必须在语言中表达自身的(因为语言就是异化与教化的现实),黑格尔又立即转入了对于“语言”在现实世界中所扮演的角色的分析。在他看来,“高尚的意识”在语言中的自觉表达就是“服务与建议”(Dienst und Rat)。也就是说,个体俯首帖耳地为抽象的国家权力提供服务,殚精竭虑地为之提供建议,最终使得自己的血与汗都成为了为维持专制机器之顺畅运作而被消耗掉的润滑剂。从表面上看来,这种“服务与建议”是奠基在个体对于国家的无比忠诚上的,但从另一角度看,所谓大忠大善者,即大奸大欺。这是为什么呢?依据黑格尔的分析,这在一定程度上与语言自身的特性相关:语言的一端乃是言说者自己的私利与欲望,但一旦说出来了,就又成为了普遍性的共相,即对于原先本意的褫夺或异化。套用“服务与建议”这个实例,我们便可以这么说:尽管被高贵意识说出来的尽是些“一切为了君王、国家与公共福利”之类的漂亮话,但是它们一旦被反反复复地说来搬去,

就很容易变成所谓“阿谀”(die Schmeichelei),即对于普遍权力的奉承。在这种情况下,全社会成员在台面上都像木偶般麻木于指鹿为马、粉饰太平的辞令欺骗游戏,暗地里则像敏锐的猎狗般疯狂地巧取豪夺、弱肉强食。这种言与行之间的彻底分裂最终造就了所谓的“分裂的意识”(das zerrissene Bewußtsein),而其典型代表就是狄德罗笔下的“拉摩的侄儿”:一方面,拉摩的侄儿看透了统治集团所施行之教化的虚伪性,并竭力嘲讽之;另一方面,他又熟练地玩弄着他所嘲笑的上流社会的一切阿谀技巧,表现得像一个十足的江湖恶棍。不过应当看到,这种“分裂的意识”与阿谀毕竟并不是一回事,因为后者是一种直接地处在分裂中的意识,而前者乃是这种分裂在意识中的反思,甚至是一种最初步的批判,尽管为了自身的生存,它还不得不与被批判对象合谋。这样看来,分裂的意识本身其实已经走出了克服异化的教化世界的第一步。有了第一步自然就有第二步,因为对分裂现实的更为普遍的意识必然会导致这种分裂全面浮出水面,即导致现实世界与彼岸世界之间的全面分裂。在这种分裂中,人们将克服现实异化的希望完全寄托于对彼岸世界的信仰。于是,教化的世界也就进入了“信仰”(Der Glaube)的层面。

但需要注意的是,在这里所出现的这种宗教寄托方式并不是对于《精神现象学》所讨论过的“苦恼意识”与古希腊伦理社会中的“神的规律”的简单重复,因为在“苦恼意识”中,宗教只是体现为一种“无实体的运动”,而在古希腊伦理社会中,对于阴曹地府的信仰也还不算是真正的信仰,而只能够算是对于已经死掉了家庭成员的意识。换句话说,也只有在教化阶段出现的宗教信仰中,此岸与彼岸的差异才能够被把握为有限性与无限性之间的差异,这也正是在路德的新教改革运动中涌现的意识形态。

但新教对于无限领域的信仰是以在彼岸完全排斥理性为代价的,这就催生了另一种与之完全对立的意识形态:“纯粹识见”(Die reine Einsicht)。纯粹识见以抬高概念的方式同时对抗着彼岸世界与此岸世

界：它一方面以在彼岸否定着一切为信仰所肯定的东西为能事，另一方面又不满足于“分裂的精神”对于现实世界的那种“零敲牛皮糖”式的反讽，而致力于将这些“零星散乱的迹象汇集为一幅完整的图画”^①。换句话说，纯粹识见的宏图大志就是以理性识见统一世界，在世界中贯彻理性自身的普遍性，而这正是法国的启蒙运动(Die Aufklärung)的主导思想之所在。

不过，在与信仰争执时，启蒙识见却犯了一个致命的错误：它认为，既然宗教信仰所拥有一些感性的崇拜对象或所谓“文献证据”乃是充满谬误的，那么信仰本身也就一定是荒谬的。这种驳斥思路当然是肤浅的，因为信仰所关涉到的绝对本质其实是不能够被还原为那些有限的感性存在物的。比如，你可以拿着铜骗人说“这是金”，也可以将战败掩饰为大捷，但是关于绝对的本质知识，“欺骗蒙混的思想是完全没有存在余地的”^②。但从另一个角度看，也正是由于启蒙识见已经将信仰所坚持的绝对本质清扫为了一片真空，那么它就不可能再将感性存在物视为从“绝对本质”这一主词中流溢出的谓词，而只能自己为它们安排位置了，这也就导致了启蒙的肯定方面。这种肯定方面首先体现在启蒙识见的“有用性”原则上。按照该原则，整个现实世界被看成是了一个“我为人人、人人为我”的功利世界，而纯粹识见也正是通过人与人之间的这种相互利用关系为自己寻找到了确定性。进一步地，若我们对启蒙的肯定方面再进行哲学层面上的升华的话，则又得到了两种对应的哲学学说：**自然神论与唯物论**。具体而言，自然神论试图用纯粹的思维来取代信仰所指涉的绝对本质，唯物论则试图用纯粹的物质来取代同一绝对本质。但在黑格尔看来，这两种看似彼此对抗的意识形态实际上分享了同样的思维方式，因为唯物论者所说的“物质”本身就是纯粹思维进行抽象的产物——换言之，唯物论的实质就是唯心

① 《精神现象学》下册，第80页。

② 《精神现象学》下册，第90页。

论。但也正因为如此,作为启蒙哲学的自然神论与唯心论也都没有真正完成对于宗教信仰的克服,因为自然神论与唯心论却只是通过凭空夸张思维的效力而主观地将为信仰所看重的彼岸取消了,却没有从根本上解决弥合此岸与彼岸这一根本问题。然而,尽管带有这种弊见,启蒙精神的笃信者却仍然固执地要在现实的世界,而不是被他们斥责为虚妄的彼岸世界,让天国到来,因此他们就必定会在这种漂亮的口号的遮掩下去发动革命,导致流血,最后催生恐怖。黑格尔借这个机会又表达了他对于法国大革命所宣扬的那种绝对自由的鄙夷态度,认为所谓的绝对自由除了能够向罗伯斯庇尔指挥下的断头机不停地提供加工材料以外,并无什么积极的意义。

小阶段之三:道德世界观(Die moralische Weltanschauung)。在某种意义上,启蒙本身也是一种异化,所以精神不得不返回自身,从恐怖转回到道德世界观。此时黑格尔暂时放下了法国的话题,转回到对晚近德国道德哲学发展史的回顾。他的这一从外到内、从伦理到道德的思路无疑也向读者暗示了:欧洲文化复兴的希望乃是在重视内在精神生活的德意志。他具体将关于“道德世界观”的历史分成了三个环节:

第一个环节是“良知”(Das Gewissenheit)。这主要是指康德、费希特的道德主义。在这个环节中,良知主体成为了现实世界的绝对主词,而作为谓词的现实世界则反而成为了其内部环节。但实际上,良知主体的这种绝对普遍性却是十分虚假的,因为它一旦将自己投入了行动,它就会遭遇来自“非我”的殊死抵抗(比如自然对道德的抵抗,情欲对实践理性的抵抗)。这种发生在现实世界中的抵抗一方面固然颠覆了良知主体的绝对性,另一方面却又催生了这样的一种思想:若要避免这种抵抗,出路便在于对于现实世界的逃避,而所谓的避难所就是艺术。这就导致了——

第二个环节:“优美灵魂”(Die schöne Seele)。这主要就是指谢林、席勒、施莱尔马赫的浪漫主义思想。追求统一乃是浪漫主义的最大理想,但在黑格尔看来,这种理想本身却是在放弃现实斗争的前提下而

在艺术的象牙塔内被抽象地实现的——因此实际上这种关于“统一性”的理想也并没有被真正实现。不难看出,在讨论“优美灵魂”时,黑格尔实际上是重提了他对于自己学长谢林的批评。

第三个环节是“恶及其宽恕”(Das Böse und seine Verzeihung)。主要是指一种义务与冲动、理性与情感都彼此和谐统一的状态。与“良知”不同,在这个环节中,“非我”并没有被视为与“自我”绝对外在的东西。比如,“恶”并没有被看成是与道德良知绝对外在的东西,而是内在于良知的;另一方面,“恶及其宽恕”亦与“优美灵魂”不同,因为在这个环节中,冲突中的敌对方并没有被消极地回避掉,而是在“和解”中被加以“宽恕”了。在这里,读者无疑可以依稀辨别出黑格尔在早年的《基督教的精神及其命运》中对于“爱”的阐发的残留痕迹:具体而言,正像当年黑格尔所说的“爱”本身就首先包含着对于敌对方的承认一样,他在此所说的针对“恶”的“宽恕”机制同样也包含了对于“恶”自身的承认——换言之,对于恶的承认与对于恶的扬弃走的其实是同一条道路,因为任何扬弃恶的努力首先就得具有包容恶的气度、胸怀与勇气。说到了这一步,整个“道德世界观”,甚至是整个客观精神都已到了尽头,精神的辩证历险过程业已纳入了通向宗教与绝对知识的快行道。这也就是《精神现象学》全书的——

第五阶段:宗教(die Religion)。显然,黑格尔在这里讨论的宗教既不同于“自我意识”阶段中出现的“苦恼的意识”,也不同于“精神”阶段中出现的“信仰”。为了展现“宗教”自身的历史发展过程,《精神现象学》的这一部分依然包含了对于那些并不具有绝对意义的低级宗教。黑格尔依次讨论了宗教发展的三个环节:“自然宗教”(Die natürliche Religion,如波斯的拜火教、印度的植物与动物崇拜以及古埃及的工匠宗教等等)、古希腊的“艺术—宗教”(Die Kunst - Religion,即古希腊的史诗、悲剧、喜剧等艺术形式。这同时是对于古希腊社会的伦理精神的自我意识)与“天启宗教”(Die offenbare Religion,即圣父、圣灵、圣子三位一体、彼此和谐统一的高级宗教形态)。

在黑格尔看来,天启宗教的高妙之处乃是真正实现了神、人合一的境界,即在上帝中辨别出了人的本质,又将人自身提高到了神的普遍性与绝对性。与之相比较,在自然宗教中,人们只是在对于外部自然物的崇拜中确立精神,但是这种崇拜却使得崇拜者自身丧失了自我,成为了无限者的奴隶;在艺术宗教中,人们固然在各种艺术形式中确立了精神,但这种被确立出来的精神依然是有限的,因此艺术宗教也就无法抵御怀疑主义的侵袭并由此堕入苦恼的意识。

在这个环节中需要我们特别注意的乃是黑格尔对于“三位一体”问题的讨论。我们知道,通过公元325年的尼西亚宗教会议确立的“三位一体”教义乃是古代基督教会对于《圣经》教义的一个重要发展,亦是一个在基督教神学史上引起无数争议的话题。在《精神现象学》中黑格尔则运用他的哲学语言重提了这个话题。他将“圣父”看成是“天启宗教”中的“实体”因素,也就是简单的、自身同一的绝对本质(或是创世前的上帝)。但是这一本质却必须摆脱这一单纯的简单性而进行外化(即上帝进行创世),此外化过程便对应于“三位一体”中的所谓的“圣子”阶段。在圣子的王国中,被创造出来的世界作为纯粹本质的外化形式显现出了高度的丰富性与差异性,并由此呈现出了分裂。在黑格尔看来,这种分裂既是“恶”的开端,又是神圣本质在外化过程中必然发生的事情,而不像《旧约》故事所暗示的那样,“恶”是由于亚当与夏娃偷吃了知识树之果这一偶然事件造成的。^①“恶”的力量的这种出场自然会引出“善”的力量与它的对抗,或者用哲学语言来说,一种异化的进程本身自然会开启一个克服异化的进程,因为异化与对于异化的克服本来都不是处在纯粹本质范围外的事情。这两个进程的合一(即对于恶的宽恕与和解)则是通过基督的献身活动来完成的。耶稣基督本身既是有限的、感性的人,同时又是无限绝对的神,他自己的存在就是对于“有限”与“无限”、“分裂”与“统一”、“恶”与“善”之间的

^① 《精神现象学》下册,第246页。

和谐统一的一个有力的注解。但耶稣之死的这个意义要被人类接受，还需要一个普遍形式，也就是“宗教社团”(Gemeinde)，这同时也就是黑格尔所说的“圣灵”阶段。在宗教社团中，耶稣这个个别的人的死以及复活的意义被升华了，或者说：“于是死就从它的直接意义，就从这一个个别的人之不存在被美化成一种精神的普遍性，这精神(‘Geist’，或译为‘圣灵’)生活在它的宗教社团中，它在宗教社团中天天死去，也天天复活。”^①

不过，黑格尔也非常清楚，即使到了“宗教社团”这一“圣灵的王国”，绝对精神的辩证历程依然还没有完结。这是因为：宗教毕竟是以表象的方式体现绝对精神的宗教，而表象的表达形式难免会褫夺绝对本质的本性——因为表象关系本身就是一种外在的、偶然的联系。^②从这个意义上说，天启宗教所宣扬的“爱”的原则本身依然没有透入真正的绝对本质，因为绝对本质本是概念，因此抵进它的方式也必须是概念式的。而这种所谓的概念式的抵进绝对的方式，就是出现在《精神现象学》尾声处的——

第六阶段：绝对知识(Das absolute Wissen)。“绝对知识”是《精神现象学》全书六大阶段中内容最单薄的一部分，这在相当程度上自然也得归咎于黑格尔写作这一部分时耶拿当地紧张的政治局势。《精神

^① 《精神现象学》下册，第253—254页。在这里我们无疑又依稀看到了黑格尔早年所说的“民族宗教”的影子，因为就像他早年所说的“民族宗教”不是指任何一种现成的宗教形态而仅仅属于他对于理想宗教的一种构想一样，他在这里所说的“宗教社团”也不是指基督教在黑格尔时代的既成形态，而是体现出了他试图改革当下基督教的一种希望。但与他早年所说的“民族宗教”不一样的是，“宗教社团”的出现却必须经历一个痛苦的分娩过程——这一过程同时也是从古希腊伦理社会到近代教化世界的漫长异化历程。如此丰富的历史内涵，恐怕是早年黑格尔的“民族宗教”观念所相对缺乏的，因为“民族宗教”更多地是以古希腊的民间宗教为潜在的文化样板的。

^② 举个例子：在宗教的表象化语言中，“堕落”这个字眼会遮蔽恶之产生的必然性，而前面已经提到的亚当与夏娃因偷吃知识树之果而犯下原罪的故事亦然（因为这个故事本身具有偶然性的外观）。

现象学》原文的这一部分并未分节，中译本则根据文意将它分为以下三个小阶段：第一，确知自己是存在的“自我”的简单内容。在这个阶段中，精神了解到了“事物就是我”^①，即把握到了自在之物与绝对自我之间的绝对同一。第二，科学即对自我自身的概念式的理解。在这个阶段中，精神扬弃了其对于表象表达方式的依赖，而在一种纯粹概念的表达方式而得到了纯粹的自由。在这里黑格尔无疑是预报了他拟订中的哲学体系的第二部分——《逻辑学》的内容。第三，达到概念式理解的精神向着特定存在的直接性返回。在这个阶段中，已经达到绝对状态的精神回过头来走上了一条“回忆”（Erinnerung）的道路，也就是说：“目标、绝对知识，或知道自己为精神的精神，必须通过对各个精神形态加以回忆的道路，即回忆它们自身是怎样的和怎样的。”^②依据黑格尔的理路，这种回忆也就在一个新的地基上重新开展了绝对精神在有限领域内的存在形式：自然与精神。也就是说，绝对精神必须在自然界与人类历史中重新对自己加以回忆。^③在这里黑格尔无疑预报了他拟订中的体系的第三、第四部分——《自然哲学》与《精神哲学》的内容。至此，整部《精神现象学》也就画上了句号。下面，我们对整部《精神现象学》的思想价值进行一番小结：

其一，《精神现象学》可以说是体现了康德以后的德国古典哲学家试图重新弥合理论领域与实践领域之间界限的一次最为脚踏实地的努力。我们知道，按照康德的思维方式，我们处理自然界的方式与处理社会关系的方式是截然不同、彼此不可通约的。尽管这种二元论思维方式对于彰显社会实践领域的特殊性确然有其积极意义，但作为其代价，

① 《精神现象学》下册，第260页。

② 《精神现象学》下册，第275页。

③ 在这里黑格尔其实是在以一种隐蔽的方式恢复了柏拉图在《美诺篇》中提出的“学习即回忆”的思想。在柏拉图那里，“回忆”以无限的理念在学习者的有限经验意识中的潜伏状态为前提；而在黑格尔那里，“回忆”则以绝对精神在自然与历史中的潜伏状态为前提。

康德却无法解释这样一个简单的常识：无论我们对于自然的观察与研究也好，对于人际关系的处理也好，甚至对于上帝的信仰也好，都可以发生在一个世界中。比如，张三开汽车去教堂去做礼拜这件事，既是一个物理事件，又是一个社会事件，同时还是一个信仰事件。那么，到底是什么力量使得被自然科学所言说的事件与被社会科学所言说的事件都能够指涉同一个事件呢？这个问题显然是作为二元论者的康德所无法应答的。对于同一问题，黑格尔在《精神现象学》中则采用了一条很有新意的解决道路。为了防止出现因反康德而堕落到前康德哲学的水平上去的尴尬状况，他并没有像其前辈斯宾诺莎那样过早地搬出一个“上帝”（或其他类似的形而上学基础）来为理论问题与实践问题提供一个虚构的地基，而是首先去面对直接的经验现象，并从中寻找到有限性的经验扬弃自身有限性的内在动力。依据黑格尔的这种新思维方式：第一，人与自然之间的关系本身便不再是一种纯粹的、静观式的认识关系了，而首先就是一种生命活动，是一种生命的共相归摄个别感性材料的原始的实践活动——也就是说，在我们做科学、构筑理论之前，首先就得像兔子、狼那样去生存（请参看前文对于“意识”阶段中“感性确定性”的讨论）；第二，至于人类在做科学研究时对于自然的观察其实也不是为观察而观察，而是为了在自然中实现理性自身的凯旋——而这同样首先是奠基于一深深的实践兴趣的（请参看前文对于“理性”阶段中“观察的理性”的讨论）；第三，至于那被康德所津津乐道的“感官世界”与“超感官世界”之间的界限，其实也是被知性虚构出来的，因为“感官世界”实际上就已经是“超感官世界”了（请参看前文对于“意识”阶段中“知性”的讨论）。从以上三点我们也就不难看出黑格尔赋予“实践哲学高于理论哲学”一语的不同于康德的含义了：一言以蔽之，康德是在隔绝实践哲学与理论哲学的前提下再给予前者以更高的价值的；而黑格尔则是在实践哲学的总体经纬之中为理论哲学寻找坐标的。当然，黑格尔对于实践哲学的基础地位的这种彰显毕竟还带有近代哲学的某些特征。比如，在关涉到“绝对本质”时，他还是认为

作为理论认识的“绝对知识”具有比宗教信仰更高的价值地位。不过，至少对于一般知性科学所具有的实践背景来说，他所做的相关提示对于当代哲学的启发意义依然是毋庸置疑的。

其二，《精神现象学》的上述这种强烈的实践关怀同时也意味着一种同样强烈的历史意识。比如，黑格尔在这个文本中已经清楚地意识到了他所处的近代西方世界与希腊古典世界之间的巨大历史间距，而不再非历史地直接借鉴古希腊的思想遗产。具体而言，这种历史间距被黑格尔刻画为“异化世界”与前异化的“伦理世界”之间的差异，而这两个世界本身也随之被相应地分置于“客观精神”发展的不同历史环节里。与之作对比，在几年前写下的《伦理体系》中，黑格尔却还在用一套典型的希腊政治哲学思维模式来为近代西方社会的理想政治形态提供描述，好像柏拉图与亚里士多德的学说只要稍加修整，就可以重新套用于近代的异化现实似的。

其三，看得再深一点，如果我们将前异化的希腊伦理世界、近代的异化/教化世界与旨在克服这种异化的绝对精神视为一个宏大的正—反—合结构的话，那么这个结构展开自身各个环节的动力就在于历史自身的“否定性”（或用黑格尔自己的哲学术语来说，“实体”的生命与动力就在于其“主体性”）。这也正是《精神现象学》的历史意识所具有的另一个侧面。毫不夸张地说，《精神现象学》的历史描述对于否定性（或实体的主体性）的这种彰显其实已经透入该文本的各个细节之中了。其中最具典型性的例子之一就是该文本对主奴关系的刻画。在前文中我们已经看到了，主奴之间的生死搏斗（即互相否定对方以肯定自己）是在“自我意识”的环节一开头就出现的，换言之，人与人之间的战争关系乃是黑格尔眼中最为原始的人际关系。这种带有明显霍布斯色彩的描述方式肯定不是希腊古典政治哲学的套路——因为无论是按照柏拉图的还是亚里士多德的政治哲学，我们至多只能提到城邦之间甚至希腊人与非希腊人间的战争，却不能够如此极端地谈论一切人与一切人之间的战争。至于《精神现象学》为什么抛弃了这种古典思维

方式,个中的缘由其实也不难理解:如果黑格尔不将“否定性”因素在自我意识发展的一开头就植根下去的话,那么他就无法为精神以后各个阶段的发展找到内在的动力。有意思的是,能够为这个缘由提供注解的一个最典型的反面事例恰恰就来自于黑格尔自己的《伦理体系》:正是由于秉承着亚里士多德的《政治学》套路的《伦理体系》的讨论是开始于内部和谐的家庭关系的^①,当时的黑格尔就自然不得不为家庭关系如何发展出客观化的城邦政治关系而犯愁了。他当时想到的办法就是生硬地提出了整个“伦理体系”的第二阶段——否定(或曰“自由”或“违法”)——并同时认为在该阶段中发生的浩劫、偷窃、战斗等行为为城邦政治的出现铺平了道路。但这种牵强的文本安排方式却使得“否定性”完全成为了一种外在于家庭自身发展逻辑而横空出世的偶然性因素。换言之,这种偶然性乃是不见容于看重必然性与内在性的黑格尔哲学的整体精神的。^②

其四,《精神现象学》的讨论虽从历史中出现的种种彼此否定的“意见”入手,但其归宿毕竟还是绝对的上帝。倘若看不到这一点,我们就会很容易将《精神现象学》的历史关怀误判为一种历史相对主义

① 与之作对比,《精神现象学》中的家庭却处在与“人的规律”的强烈斗争与互相否定之中。

② 顺便说一句,类似的一组对比也出现在《精神现象学》的“语言—教化”观与《伦理体系》的“语言—教化”观之间。《伦理体系》的“语言—教化”观无疑是缺乏否定性因素的(因此也是缺乏历史维度的):无论是在“工具”这个环节中提到“言谈”,还是在“殖民与教育”这个环节中提到“教化”,黑格尔都是在肯定的意义上谈论它们的。但在《精神现象学》中,我们却发现“教化”本身就意味着“异化”,而语言本来也“就是异化与教化的现实”(《精神现象学》下卷,第55页)。换句话说,黑格尔在《精神现象学》的“客观精神”阶段中所谈论的不再是理想中的“语言—教化”,而恰恰就是发生在现实历史中的“语言—教化”——因此,这种语言与教化必须得面临其自身的普遍性与语言使用者各自私欲之间的相互否定与尖锐矛盾,并不得不由此承受剧烈的自我分裂与自我否定。从某种意义上说,正是这种透入骨髓的否定性精神,才使得《精神现象学》的“语言—教化”观具备了大大超越于《伦理体系》的丰富历史内容与深刻内涵。此类性质的例子还有很多,在此我们就不再枚举了。

的论调。我们知道,基督教问题本来就是青年黑格尔切入哲学思考的基本突破口,因此,对于他更早期时期的宗教哲学研究来说,《精神现象学》所进行的同类研究就明显带有某种反思与小结的意味。但与早年的他不同的是,此时黑格尔已经将基督教研究的重心从对于《圣经》的再理解转向了对于基督教的具体历史形态的再理解。这些研究成果分别见于他对“苦恼的意识”(见于“自我意识”阶段)、“信仰与启蒙”(见于“客观精神”阶段)与“宗教”这三个地方的论述中。换言之,在《精神现象学》的文本总体中,宗教研究已经从属于一种更具普泛意义的文化—历史形态研究了。这种新研究路数本身一方面无疑更容易帮助读者看清楚基督教在西方历史的不同阶段中所扮演的不同角色,另一方面也能够促使读者以一种更为辩证与历史的眼光来看待由路德改教所造成的新教与天主教的分裂现实。从这个角度看,我们或许可以认为黑格尔在《精神现象学》尾声处对于所谓“宗教社团”的鼓吹还带着某种革新基督教既有形态的隐蔽企图。比如,以调和新教—天主教之间既有争执的方式来改良基督教。这具体体现于如下两方面:一方面,就像路德对于罗马教廷的腐败堕落的深恶痛绝一样,黑格尔对于教化社会的虚伪的无情鞭挞与揭露也暗含着对于天主教教会所具有的一定历史形态的强烈抨击^①;另一方面,他自己的哲学却又处处流露出融合知识与信仰的倾向,而此倾向明显疏远于路德关于“唯因信称义”的新教说教,却反而更容易在形式上让人联想起阿奎那将“fides”(信仰)与“scientia”(科学)彼此统一的老调。然而,作为新教徒的黑

① 一个很容易被忽略的细节便是:《精神现象学》在讨论“教化”时所讨论的那些经验材料往往采自于大革命前的法国(如他对于《拉摩的侄儿》的引用),而法国就是一个天主教国家。另外他还在该书下册第82页上还十分惹眼地抨击了教士阶层与贵族相互勾结、欺压百姓的社会现象,指向天主教的锋芒十分逼人(我们知道,平民化的新教是无一个固定化的教士阶层的)。从历史渊源上看,这种抨击至少可以上溯到他早年对于基督教的“实证性”的抨击。

格尔^①却并不想因为对于新教及其哲学代表康德的这种批判而转而向天主教哲学投降。他的相应解决思路乃是通过引入“绝对知识”以充实空洞的“信仰”，因为他总是担心宗教所运用的那些带有感性色彩的“表象”表达方式会对绝对本质造成褫夺性的歪曲。尽管我们很难说黑格尔的这个知识论化的解决方案对于具体的神学实践而言具有什么可行性(毋宁说,他在这里开启的是一条以哲学消灭神学的道路),但至少他所提出的这个问题对于当下的基督教神学界还是具有指导意义的,即以一种非经院哲学的方式来弥合信仰与知识之间的鸿沟,是否可能呢?或者说,为了让导源于雅典的知识传统与导源于耶路撒冷的信仰传统在当代获得彼此和解,难道我们就必须去乞灵于形而上学吗?^②

以上四点,便是我们对于整部《精神现象学》的思想价值所作出的简要评论。不得不承认,这部著作所包含的写作意图已经宏大到了令人惊叹的地步。比如,无论是打通理论与实践、历史与当下,还是打通相对与绝对、意见与真理、知识与信仰,其中任何一项写作任务的提出都是具有西方哲学史上的划时代意义的。而在此之前,以这样的一种深刻、彻底的方式,而不是通过什么口头上的轻松宣告来踏踏实实地实践这种宏愿的努力还非常罕见。同时,这也是一本非常难读的著作,这不只是因为其行文的高度晦涩,更是因为对它的阅读需要读者也具备与黑格尔本人同样的对于人类各种精神形态的广阔视野与深入穿透力。总之,这本书决非是为任何一个缺乏准备的头脑而准备的。反过来说,你准备得越充分,你就能从中读出更多的深意,并享受到更多的智慧的快乐。

- ① 请参阅《哲学史讲演录》第一卷,贺麟等译,商务印书馆1959年版,第72页上黑格尔对自己宗教立场的清楚表白:“神圣的精神是生活于并显示于它的教团里的。这样的了解就是信仰,但不是历史上的那种信仰。我们路德宗的人——我本人是属于路德宗的并愿意继续属于路德宗——只具有那种本源性的信仰。”
- ② 关于如何调和知识与信仰之间的关系,黑格尔在其成熟时期的国家哲学中又提出了另一种解决方式。详见下面对于《法权哲学原理》的介绍。

第四节 黑格尔成熟时期的哲学体系

1807年《精神现象学》的正式出版,标志着黑格尔在“现象学危机”发生后的耶拿体系构想的第一部分的完成。1812年春至1816年秋,黑格尔又分三次相继出版了《精神现象学》的续篇,即原来构想中的体系的第二部分——《逻辑学》。但有意思的是,他并没有按照原定的计划立即推出耶拿体系的最后两个部分:《自然哲学》与《精神哲学》。1817年,他几乎是另起炉灶地向公众推出了《哲学科学全书纲要》(以下简称为《全书纲要》)^①,其中《逻辑学》的内容竟直接成了这套著作的开端,而“自然哲学”与“精神哲学”则相应地升格为体系的第二与第三部分。这样的安排在黑格尔生前对于《全书纲要》的两次修订重版(1827年与1830年)中也都得到了保留。显然,至少从表面上看来,在黑格尔的新体系的安排中,《精神现象学》似乎失去了原来的位置。^②

我们把以《全书纲要》为代表的黑格尔哲学体系归入其“思想成熟期”。这一时期在时间上大致涵盖了他的“纽伦堡时期”(1808—1816,其间任纽伦堡文科中学校长)、“海德堡时期”(1816—1818,其间任海德堡大学教授)以及“柏林时期”(1818—1831,其间任柏林大学教授、

① 《哲学科学全书纲要》(以下为“《全书纲要》”)与《哲学科学全书》(以下为“《全书》”)并不是一回事,后者是后人在前者基础上编辑出来的。《全书纲要》是一本书,而《全书》由于内容大大扩充,成为由《逻辑学》、《自然哲学》与《精神哲学》三卷构成的一部丛书。后文对于黑格尔成熟时期思想体系的介绍将同时依据此两者。

② 他在生命的最后一年(1831年)还在修订《精神现象学》,这件事情本身就说明他并不认为《全书纲要》中的“精神哲学”部分可以取代《精神现象学》。他在1831年为《精神现象学》所写的新版“序言”也佐证了这一点。请参看H. S. Harris的考证结果(*The Cambridge Companion to Hegel*第42页和第50页注37)。也请参看前文关于《精神现象学》与黑格尔整个哲学体系之间关系的讨论。

校长)。在这几个时期中,除了《全书纲要》以外,黑格尔还为我们留下了大量由其弟子笔录的讲课笔记,其学术重要性并不亚于《全书纲要》本身。考虑到《逻辑学》等黑格尔成熟期的哲学著作在汉语哲学界的流行范围比较广,一般学界同仁对于它们的熟悉程度自然要高于对于其早期思想材料的熟悉度,我们下面在勾勒黑格尔成熟时期思想框架时将适度简化那些在一般同类教材中所能够找到的内容,而更多地关注黑格尔哲学体系自身的历史形成过程。由于黑格尔成熟时期的哲学体系内容过于庞大,我们将分以下三部分加以论述:

一、逻辑学

在切入《逻辑学》的文本之前,不妨先让我们从宏观上来把握一下这部著作产生的历史背景与著作本身的思想旨趣。

1. 黑格尔构思《逻辑学》的思路嬗变过程

众所周知,在耶拿时期构想哲学体系的时候,黑格尔已将“逻辑学与形而上学”视为体系的第一部分(体系的余下部分乃是自然哲学与精神哲学)。直到导致他转向《精神现象学》写作的“现象学危机”发生之前,他大约写出了数个关于“逻辑学与形而上学”的草稿,但其中没有一个在其在世时曾公之于众。在这些草稿中较早写就的版本里,黑格尔大约透露出这样一个研究思路:“逻辑学”与“形而上学”并不是一回事,而是前后相继的两个阶段,因此讨论它们的方式也应当不一样。应当看到,在黑格尔那个时代产生这样的想法是很自然的。由于康德哲学的影响,当时的德语哲学界大多接受了将逻辑学分为“普通逻辑”(即我们今天说的“形式逻辑”)与“先验逻辑”的二分法。很显然,这两类逻辑中的任何一种都不能与形而上学直接等同。^① 我们知道,形

^① 康德本人的说法是:“人们可以把全部以经验为依据的哲学称为经验哲学,而把完全以先天原则来制定自己学说的哲学称为纯粹哲学。单纯是形式的纯粹哲学,称为逻辑学;当它被限制在一定的知性对象上时,就被叫做形而上学。”参阅康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社2002年版,第2页。

而上学是理论科学的最高形态,而形式逻辑或“普通逻辑”则是一切理论的、实践的与技艺的活动的工具,因此只能在“工具篇”这样的名目下来讨论。至于康德所发现的先验逻辑,则更不可能等同于形而上学,因为在批判哲学的思维框架中,先验逻辑的目的恰恰就在于:第一,在有限的经验领域内剥离出使得经验可能的纯粹知性结构;第二,在此基础上指出人类的知性能力是不能在经验范围之外被使用的。也就是说,形而上学乃是不可能的。尽管已对康德哲学的基本原则产生了巨大怀疑的黑格尔在耶拿时期就明确肯定了形而上学的可能性,但是在着手构建自己的逻辑学体系之时,上述这种区分逻辑学与形而上学的传统思维模式依然对他产生了潜移默化的影响。在他想到用《精神现象学》为形而上学的出场作铺垫之前,此类的角色便是由逻辑学来承担的。这种意义上的逻辑学基本上可以按照康德的修辞方式被解释为“对于有限理性的批判”,至于进行这种批判的目的,则是为了引出作为形而上学任务的“对于绝对理性的构建”。

但耐人寻味的是,大约是在 1804 年夏天的时候,他的这一立场就随着他对于自己思想中康德哲学残余的不断清洗而发生了微妙的变化。具体而言,当时的他开始为康德意义上的先验逻辑与形而上学意义上的思辨逻辑寻觅一个统一的支点,而不再视前者为后者的一个暗淡的影子(比如,他一度就曾将所谓的“充足理性的原则”视为这种统一的支点)。但由于他以后的研究精力更多地被《精神现象学》的写作任务所牵制了,这种变化所产生的历史效果未能在耶拿时期中就充分地显示出来。比如,在 1804/1805 年的逻辑学体系残篇中,他依然按照康德的方式在“批判逻辑”的名目下讨论了质的范畴、量的范畴、关系范畴以及所谓的“思想的关系”(即“概念”、“判断”与“推理”)。在一个叫“比例”的章节中,通过对“定义”、“区分”与“认识”的讨论,黑格尔再度将话题转向形而上学。在“形而上学”中,他复兴了被康德否定的对于“不朽之灵魂”、“无限之世界”与“最高的本质”等“纯粹理性理念”的讨论(这种讨论亦属于所谓的“客观性的形而上学”),并通过对

理论的与实践的自我的讨论而切入了“绝对精神”(这种讨论亦属于所谓的“主观性的形而上学”)。显然,这个体系的外观与黑格尔成熟时期的《逻辑学》(详后)是有出入的。^①

在1805—1806年,随着《精神现象学》写作工作的展开,黑格尔不再需要一种分离于形而上学的逻辑学来扮演为整个哲学体系作引导的角色了,因为这个角色已经由现象学来扮演了。作为这种转变的附带结果,他在1805—1806留下的耶拿时期的最后一个体系纲要中消除了“逻辑”与“形而上学”的区别,即视“逻辑学”为“思辨哲学”自身的表达。不过,由于《精神现象学》的写作工作过于繁重,耶拿时期的黑格尔已无余力再深入逻辑学的研究了。直到他移居到纽伦堡做中学校长以后,才腾出精力回过头来处理那被他一度搁置的逻辑学的构建工作。在苏尔坎普版本的《黑格尔全集》的第四卷中,我们可以看到黑格尔向纽伦堡文科中学的中学生们讲授《逻辑学》的好几份讲义全书,其中宣读于1810—1811年的讲义全书与1812年首版的《逻辑学》的结构已经极为逼近了。为了能够帮助读者看清楚黑格尔“逻辑学”思想的发展过程,我们在这里将出现时间较早的一份《哲学全书》(*Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*),即他在1808年及以后时间给高等班讲授的“逻辑学”部分的结构表抄录如下:

第一部分:本体论逻辑(Ontologische Logik):

I. 存在(Sein)。

质(Qualität)——包含下述环节:a. 存在(Sein), b. 定在(Dasein), c. 变易(Veränderung)。

量(Quantität)——包含下述环节:a. 为已存在(Fürsichsein), b. 定量(Quantum), 无限性(Unendlichkeit)。

II. 本质(Wessen)。

^① Hegel, *The Jena System, 1804—05: Logic and Metaphysics*, translated by J. S. Burbridge and others. Montreal and Kingston: McGill-Queen's Univ. Press, 1986.

本质的概念(Begriff des Wesens)。

命题(Satz)。

根据与理由(Grund und Begründetes)——包含下述环节:a. 全体与部分(Ganzes und Teile), b. 力与其表现(Kraft und ihre Äußerung), c. 内与外(Inneres und Äußeres)。

Ⅲ. 现实性(Wirklichkeit)。

实体(Substanz)。

原因(Ursache)。

相互作用(Wechselwirkung)。

第二部分:主观逻辑(Subjektive Logik):

I. 概念(Begriff)。

Ⅱ. 判断(Urteil)。

Ⅲ. 推理(Schluss)。

第三部分:理念学说(Ideenlehre):

I. 生命的理念(Idee des Lebens)。

Ⅱ. 认识的理念(Idee des Erkennens)。

Ⅲ. 绝对理念或知识(Absolute Idee oder das Wissen)。

从上面这个结构表中,我们不难分析出黑格尔逻辑学思想在从耶拿时期全面转向其成熟时期的过程中所展现出来的两个新特征(这两个特征也很好地保留于日后正式出版的《逻辑学》文本中):

第一,逻辑学的开头不再是所谓的“批判逻辑”或是“先验逻辑”,即不再是对使有限经验得以可能的人类主观知性结构的揭露,而直接是对客观存在本身的展现。正如我们所已经看到的那样,黑格尔将这种展现方式称为“本体论逻辑”(以后他又在1812年出版的《逻辑学》中改称之为“客观逻辑”)。也就是说,在上面这个结构表的一开头,黑格尔就直接表露了他试图打通逻辑学与以本体论为核心内容的形而上学的企图。另外需要注意的是,尽管“本体论逻辑”所讨论的内容很容易使读者联想起康德的范畴表,但两者之间的本质差异不容忽视。简

言之,在讨论这些范畴时,黑格尔已不再像康德那样将它们视为知性结构的现成环节并由此将其静态地罗列出来,而是将其视为“绝对”自身的生命活动的直接显现。比如,在《逻辑学》1812年首版的“导论”中,黑格尔就很辛辣地对康德认为先天范畴只适用于现象的论点作出了讥讽,并认为如果我们追随康德认定知性形式不适用于物自体的话,那么我们就必然会得出“他们更不可能是知性的规定”的结论,因为在黑格尔看来,有限的知性领域本身就是与无限领域相互融通的。这自然也蕴涵着如下的意思,即黑格尔自己的范畴表不仅仅是适用于感性现象界的,而且就是关于超感官的“绝对”的。^①

第二,从上述这个结构表中我们还能看出:当黑格尔试图将逻辑学与形而上学合一时,他头脑中的形而上学概念已经摆脱了沃尔夫时代以来德语哲学界的一般看法,即形而上学当由本体论、理性心理学、理性宇宙论与自然神论等诸部分所构成。^②正如我们所已经看到的,纽伦堡时期的黑格尔并没有在自己的逻辑学体系的任何一个部分中给予灵魂、宇宙与上帝以恰当的位置。换言之,他此时所说的“形而上学”其实就与本体论大体相当。之所以有这个变化,主要有两个原因:首先,逻辑学本身其实已经取代了过去的自然神学的地位,因此一个独立的自然神学自然已经不需要再保留在形而上学范围之内了。至于这种取代之所以必要,一方面是由于黑格尔已不太满意于过往的神学家对于上帝存在的种种自然理性的证明方式了(这一点我们在讨论其宗教哲学时还要谈及),另一方面则是因为他从根底上就认为神学的话语方式是不适合揭露“绝对”的本性的(这是他在《精神现象学》中就已明

① 《逻辑学》上卷,杨一之译,商务印书馆1966年版,第27—28页。

② 比如,沃尔夫以后的康德虽然否认理性心理学、理性宇宙论与自然神论的可能性,但是他依然与实践哲学的意义上保留了不朽的灵魂、无限的宇宙与万能的上帝,这就体现出了沃尔夫的形而上学分类法对于他的潜在影响;甚至黑格尔本人的1804—1805年耶拿逻辑体系亦未脱离此窠臼,在该体系的“客观性的形而上学”部分中按照沃尔夫的方式依次讨论了灵魂、宇宙与最高本质。

确说过的)。其次,独立的理性心理学或理性宇宙论的讨论之所以也被排斥出了形而上学的范围,则主要是因为它们都没有直接体现出“绝对”自身的逻辑运动特征,而只能对应于“绝对”概念自身的“外化”形态。换言之,有鉴于理性心理学或理性宇宙论的自我表达毕竟是依赖于范畴的(比如康德关于理性宇宙论的著名二律背反在表达上就依赖于“量”的范畴),因此,对它们的批判就必须以纯粹范畴自身的推演为前提,而后者显然只可能是“逻辑学”的任务。依据这一思路,理性宇宙论与理性心理学所讨论的具体内容自然也就必须被分别放置到作为“应用逻辑”的自然哲学与精神哲学中去了。

不过,仅仅提到以上两点,我们还没有清楚地说明黑格尔的这种新“逻辑学”构想究竟在西方哲学史上具有怎样的地位与意义。这里还有两个问题值得深思:第一,难道黑格尔的这种已经被形而上学化了的逻辑学就完全与我们平时所说的逻辑不相干吗?倘若真是不相干,为什么他不再另造一个名目,以免逻辑一词带给读者以不恰当的联想呢?第二,黑格尔的这种看似怪异的逻辑学思想,难道真的就无任何历史渊源吗?

对于第一个问题,我们的看法是:黑格尔的逻辑学纵然与康德的先验逻辑以及我们平时所接触的形式逻辑有别,但这绝不意味着它们是彼此无关的。关于黑格尔的逻辑学与先验逻辑之间的关系,上面已有提及,这里不再赘述。下面我们主要谈一下他的逻辑学与普通逻辑或形式逻辑之间的关系。一言以蔽之,依据黑格尔的观点,其逻辑学乃是包摄了形式逻辑,而不是排斥之。这主要是因为:第一,形式逻辑与他的逻辑都是以研究纯粹思维形式为任务的。而既然“思维形式首先被表现与记载在人的语言里”^①,那么这两种逻辑学就都分享了同样的感性外观,即我们的日常言谈。第二,任何对于形式思维的研究若能够成功地使得自己从日常言谈的经验质料中抽身而退,这就意味着一种反

^① 《逻辑学》上卷,第7页。

思的胜利。^① 这一点对于形式逻辑来说自然也不例外。第三,至于形式逻辑的错误,乃在于其“规定牢固不变,规定间的相互关系也仅仅是外在的”^②,而不在于它所揭示的关于概念、判断与推理的这些规定本身乃是虚构的(也就是说,形式逻辑错误地将活东西当做了死东西)。同理,黑格尔挽救形式逻辑的方式其实就是将“概念”、“判断”与“推理”等思维规定纳入到一个辩证运动的全体中去考察它们,而不是以数学运算的方式来对待它们。换言之,将一般的普通逻辑教材所处理的内容从知性科学的层面抬高到哲学的层面。

关于前述第二个问题,很多人都会想当然地认为黑格尔在他的“逻辑学”体系中所做的辩证推演工作是直接继承自费希特的“知识学”的。但这个看法只说对了一半。在费希特的“知识学”体系中,我们固然看到了那种为以后的黑格尔所发扬光大的辩证方法,但是“知识学”本身毕竟不是“逻辑学”,因为“逻辑学”所推演的那些对象乃是“范畴”,或说是“纯粹思维规定”,可是“知识学”的推演乃是以原理或定理为基本单位的(很显然,“范畴”是比“原理”更为基本的思想单位)。在我们看来,在西方哲学史上最为接近黑格尔的“逻辑学”理论乃是柏拉图晚年的理念论——特别是他在《巴门尼德篇》的后半部分所展现的那八组推论,以及他在《智者篇》中所展现的那个著名的“通种论”。我们知道,以《巴门尼德篇》为标志,柏拉图的哲学出现了一个重要的转向:在此之前,他的哲学对话往往从各种彼此交锋的“意见”入手而慢慢引出“知识”(这也正是“对话技艺”意义上的那种“辩证法”的题中应有之义)。可是在《巴门尼德篇》中,晚年柏拉图却抛开了一切感性表象的羁绊,致力于以一种纯粹的方式来研究在什么条件下意义彼此相反的理念可彼此结合,并且在什么条件下它们不可结合(他的具体策略则是:先分别假设“一”与“存在/是”能够彼此结合或不

① 《逻辑学》上卷,第10页。

② 《逻辑学》上卷,第34页。

能彼此结合,然后再仔细审察从这样的假设中我们各自能引出什么关于理念之间的结合情况的结论)。在《智者篇》中,他的这种研究继续被引向了深入:他不再通过“一”与“存在/是”是否能够彼此结合”这一假设来讨论诸理念之间的可结合性,而是以一种不带假设的方式来更为直接地讨论“存在/是”、“非存在/不是”、“动”、“静”、“同”、“异”这六个“通种”之间的相互结合情况。在这种讨论中,柏拉图无疑是以一种惊人的相似性地预告了后世的黑格尔在其《逻辑学》中所将要做的**工作**:不同的“通种”原来是属于一个具有生命的概念整体的,我们从其中任何一个“通种”中都能够体会到概念整体跳动的脉搏。^①

从某种意义上说,柏拉图从其中期的《国家篇》到其晚年的《巴门尼德篇》与《智者篇》的这种哲学范型转换,大致就可以类比于黑格尔从《精神现象学》到其《逻辑学》的哲学范型转换。若我们将《精神现象学》看成是一部关于“从洞穴内的意见到洞穴外的知识”的**攀爬史**的话,那么《逻辑学》就是直接开端于洞穴外的青天白日之中的,因此它便能够直接承受着知识必然性的恩泽。^② 关于这个转换,黑格尔本人在1812年出版的《逻辑学》的“导论”中的说明甚为明了:“在《精神现象学》(班堡与维尔茨堡,1807年)中,我曾经经过从意识与对象的最初的直接对立到绝对知识的前进运动而来表述意识。这条道路经过了**意识与客体的关系**的一切形式,而以**科学的概念**为其结果……但是一种科学的定义,或更确切地说,一种逻辑的定义,也唯有在它的发生的必然性中,才有其证明……正因为精神想象学不是别的,而正是对于纯粹科

① 关于柏拉图晚年思想与黑格尔逻辑学思想的深入比较研究,国内不是很多见。Rainer Schäfer的新著《辩证法与其在黑格尔逻辑学中的特别形式》(Die Dialektik und Ihre Besondern Formen in Hegels Logik, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001)曾经花了一小节篇幅(第61—81页)讨论这个问题。该书第61页注158罗列了海外学者对于同类话题的研究成果,读者可以参考一下。

② 但两者之间也有不同:柏拉图晚年的“通种论”是作为对于他先前理念论的修正版本而出场的,而黑格尔的《精神现象学》与《逻辑学》之间的关系仅仅是绝对知识的**导论**与绝对知识自身之间的关系。

学概念的演绎,所以本书便在这种情况下将这种概念及其演绎作为前提。绝对知识乃是一切方式的意识的真理,因为正如意识所发生的过程所展示的,只有在绝对知识中,对象与此对象本身的确定性的分离才会完全消解,而真理就等于这个确定性,这个确定性也同样等于真理。”^①

2. 《逻辑学》的文本结构

让我们来扼要地介绍一下《逻辑学》的版本问题。《逻辑学》共有两个最主要的版本:前者是在《全书纲要》出版之前的1812—1816年出版的,后者则是作为《全书纲要》的一部分出版的。其实这两个版本的内容框架是大致相同的,只是由于前一本书篇幅较大,学术界习惯上以《大逻辑》称之,后者则被称为《小逻辑》。黑格尔生前有修订并重版《大逻辑》的打算,但在修订完“关于‘存在’的学说”这一部分后,他就因病逝世了。1833—1834年,他的门徒米希勒按照老师的遗愿,出版了经过部分修订的《大逻辑》,这就是所谓的“米希勒(Carl Ludw. Michelet)本”。以后陆续出现的两个《大逻辑》的版本——“格罗克纳(H. Glockner)本”与“拉松(G. Lasson)本”则在“米希勒本”的基础上又作了或多或少的改进。和《大逻辑》不同,《小逻辑》在黑格尔生前就已经被他本人通篇修订了数次。1817年随着《全书纲要》首版而出现的《小逻辑》主要是采自他原先发给学生们的讲义,1827年随着《全书纲要》再版的《小逻辑》则在首版的基础上增加了一倍内容,1830年的第三版《全书纲要》中的《小逻辑》复又添加了8页。由此不难看出黑格尔在《小逻辑》上所下的工夫之深。下面我们对“逻辑学”各部分的介绍主要依据于《小逻辑》。^②

① 《逻辑学》上卷,第29—31页。

② 《大逻辑》有前述杨一之的译本。《小逻辑》本身有《全书纲要》中的《小逻辑》与《全书》中由米希勒增补的《小逻辑》之分,前者的汉译收录在薛华根据德文原书的1817年首版译的《哲学科学全书纲要》(上海人民出版社2002年版)里,后者则有两个汉译本:贺麟译的《小逻辑》(商务印书馆1950年第一版、三联书店1951年重印版、商务印书馆1980年第二版,以下简称为“贺译本”)以及梁志学译的《逻辑学——哲学全书·第一部分》(人民出版社2002年版,以下简称为“梁译本”)。

第一部分:关于“存在”的学说(Die Lehre vom Sein)。^①这一部分的讨论内容归属于前面说的“本体论逻辑”或“客观逻辑”。在黑格尔看来,如何为《逻辑学》中的诸范畴寻找到一个合适的开端,乃是一件非同小可的事情。他认定,一个真正的开端必须是纯粹的开端,它不能允许别的范畴再成为自己的开端。但另一方面,真理本身也是需要推演的,它的丰富性是不能在开端处就被和盘托出的。从这个意义上说,从真理的开端来到真理的终点,仍然需要一番痛苦的“攀爬”(尽管这是知识体系内部的“攀爬”)。按照这两项标准去衡量,黑格尔认为最适合成为《逻辑学》开端的范畴乃是——

存在(Sein)。^②初通德语的人都知道,德语中的“Sein”是一个极为基本的字眼,离开了它几乎就无法说德语。在它被翻译为中文中的“是”的时候,它就被用作系词,其功能就是将一个主语与一个谓语联系在一起。从这个意义上说,“是”就是统一各种感性表象的最源始、最基本的力量,一切其他范畴的展开都得以这种统一为基础。“Sein”亦可被翻译为“存在”,即被充做一个谓词,其功能就是维持主词所指涉的对象的持存性。但有意思的是,黑格尔在这里写出的“Sein”却是一个名词形式,而一个作名词的“Sein”又如何可能作系词或谓词呢?对此,黑格尔本人的回答倒也干脆:“Sein”并不是对于“绝对”的什么谓述,也不试图将“绝对”联系到其他什么表象上去,而直接就是“绝对”自身的“定义”。换言之,“绝对”与“纯存在”本身就是两个可以互换的说法。^③从这个角度看,他的这个讲法似乎是将“Sein”放置到了一个难以被言说的地位上,因为我们平时能够言说的都只是“Sein”的

① 这是《逻辑学》主干第一部分的标题,过去一般翻译为“存在论”或“有论”。但考虑到现在不少人都习惯于用“存在论”去翻译“Ontologie”(这个词我们依然按旧例译为“本体论”),为了避免混淆,我们在此没有采用旧译。

② 也有翻译成“是”或“有”的。在汉语中,“是”、“存在”与“有”的意思都是彼此不同的,但德语中却往往可以统统用“Sein”来表达,这就给汉译造成了一定的难度。我们将根据语境来决定采用哪一个汉译。

③ 请参看《全书纲要》§38中译本,第33页。

各种人称变格(如“ist”、“sind”等),而几乎不去言说那个名词化了的“Sein”。但在黑格尔本人看来,“Sein”的这种表面上的“难以被言说”的特性其实反倒暴露出了我们平时的主—谓逻辑形式的局限:正是因为这种通常的逻辑形式已经使得我们习惯于去认定一个词项不是用来指称静态的实体的(即被用做名词),就是用来描述实体的变化的(即被用做谓词),我们才无法理解在日常生活中被用做为系词或谓词的“Sein”竟然可以在哲学中被名词化。由此看来,黑格尔通过一种形而上学语言将“绝对”本身说成是名词化的“Sein”,其实就等于承诺了“实体性”与“主体性”在“绝对”那里的同一。这显然就是《精神现象学》中“实体即是主体”说法的另一个版本。不过,也正因为一个句子中的“Sein”的各种人称变格总是联系着主语与谓语的,而脱离了有限的感性表象的纯粹的“Sein”却什么也没有联系、什么也没有规定,所以,纯粹的“Sein”就是纯粹的——

无(Nichts)。从上面的分析中我们不难看出,“无”不是对于“存在”的外在的否定,而就是从“存在”中内在地推演出来的。说“存在”什么也不是,即是说“存在”是“无”。于是“存在”与“无”相互过渡,我们就得到了第三个范畴——

变(Das Werden)。说“存在”与“无”统一于“变”,乃是因为“存在”本身就在自己的辩证运动中“变”为了“无”,“无”也反过来“变”为了“存在”。这样看来,“存在”与“无”,原来都只是“变”的两个内在的环节。但“存在”与“无”不能总是“变”来“变”去,“变”也得要有个结果。这个结果就是——

定在(Dasein)。“定在”之“定”(Da)表示方向上的限定,此限定使得本来毫无规定性的“存在”有了一定的规定性。但由于“定在”本身并没有告诉我们它具体是用什么表象来限定“存在”的,所以它还是一个纯粹范畴。

“定在”与以上三个范畴合称为“质”(Qualität)的范畴。当人们用这几个范畴进行言说的时候,人们并没有从量的方面去描述事物。但

在黑格尔看来,质的范畴要向前推演,就一定要过渡到“量”(Quantität)的范畴,因为量本身就是一种被扬弃了的质。但这种过渡又是怎么完成的呢?此过渡之关键,乃在于如何从“自在存在”(Ansichsein)过渡到“自为存在”(fürsichsein)。在“自在存在”阶段,我们只停留于说“某甲是这样的”、“某乙是那样的”,而被我们言说的诸事物也总是处在彼此对立的外在关系中。但在“自在存在”阶段,我们却进一步地看到了诸事物中的“一”。“一”自己排斥自己,将自己设定为“多”,而“一”与“多”之间的关系就是量的关系。量的范畴可分为:纯量(Reine Quantität)。纯量本身是由“连续性”与“离散性”这一对矛盾构成的。“连续性”是指量的无限之分割性(比如,一线段可被分割成无数个点)，“离散性”则指数列中各个单位的不可分割性。这两方面的矛盾形成了定量(Quantum)。“定量”即具体的数,从其分离的方面来看它就是数目,从其连续的方面来看它就是单位。这种具体性使得定量开始摆脱了纯量的片面性而返回了质。而结合了质的量即尺度(Das Maß)。尺度指具体事物中各种成分的量的关系。若此关系发生改变,则原来的事物就会丢掉原来的质(比如,如果水分子不是由两个氢原子与一个氧原子所构成的话,那么水分子就不是水分子了)。这种情况就叫做尺度丢失(Das Maßlose)。在“尺度丢失”中,旧的事物的质被新的事物的质所取代。

精神演进到这一步,便已经穷尽了我们在对于言说“某物是怎样”或“某物存在”时所用到的最基本的范畴。这也就是黑格尔称这一部分的讨论为“关于‘存在’的学说”的理由。但在实际生活中,我们除了直接说“这片树叶是绿的”、“那个人存在”外,还在一番思虑后肯定“这片树叶的确是绿的”,甚至还去苦苦追问树叶之所以显现为绿色的原因。当我们如此言说的时候,我们就不仅仅是在用“质”、“量”、“尺度”等范畴描述事物是怎样的,而且还在追问事物的本质是怎样的。这就引出了《逻辑学》的下一部分。

第二部分:关于本质的学说(Die Lehre vom Wesen)。与上一部分

一样,这一部分依然属于1808年“逻辑学”纲要所提到的“客观逻辑”部分。也就是说,黑格尔在其公开的逻辑学体系中将原来的“客观逻辑”或“本体论逻辑”分成了“关于存在的学说”与“关于本质的学说”两部分。在德语中,“Wesen”这个词恰好是“Sein”之过去分词“Gewissen”去掉前缀“Ge”而形成的。黑格尔抓住这一点大加发挥。他干脆就将本质视为一种被扬弃了的“存在”,或者说,是那种已经将自己的直接性过滤掉的“存在”。^①从这个意义上说,关于本质的范畴就是关于“存在”的范畴的根据。但也正因为如此,关于本质的范畴才可能具有前一类范畴所不具有的特征。在前一类范畴中,正题与反题虽然是成对出现的,但它们之间的联系还是潜在的,没有受过哲学训练的人未必能发现之。但在下面所出现的这些范畴中,正题与反题之间的相互依存关系却被大大地显现化了——而这种显现化本身,亦恰恰是范畴自我反思、自我揭示的结果。比如——

同一(Identität)与差异(Der Unterschied)。这一对范畴就是对“存在”与“无”(即“是”与“非是”)这一对范畴进行自我反思的产物。普通人在说“桑树叶是绿的”、“枫树叶是红的”之时,他们并不对“是”与“不是”本身进行反思。但当他们说“绿的就是绿的”、“绿的当然不是红的”之时,他们却已经在更高的水平上肯定了主语与主语自身的等同关系,以及主语与宾语之间的差异关系。但“同一”本身就是对于“差异”的设定(比如,“绿的就是绿的”本身就蕴涵了“绿的当然不是红的”),而“差异”本身也同样设定着“同一”。这样,二者相互过渡,达到了——

根据(Grund)。“根据”是“同一”与“差异”的合题。当我们说“B是A的根据”的时候,我们一方面就已经将B设定为与A不同的东西了(因为说一个东西是它自己的根据,乃是无意义的);另一方面,我们又要在B与A之间维持着某种同一(因为若B完全异在于A的话,它就不能成

^① 参看《小逻辑》§112“附释”,贺译本第242—243页,梁译本第216—217页。

为 A 的根据了)。通过这种“给出根据”的活动,我们便在一物与他物之间建立起了联系。若一物之存在的确是**有根据的**,我们就说它——

实存(Existenz)。“实存”的东西是自身同一的,但又由于它具有使其得以存在的根据,所以它还与他者发生着关系。这一对矛盾生成了——

物(Das Ding)与物之特征(Eigenschaften)。“物”是独立的东西,“特征”是为“物”所“具有”(Haben)的。但在自然科学中,物的特征有时却被分离出来,成为独立的研究对象。这种抽象若被推到极端,就会引出——

质料(Materien)与形式(Form)。质料是毫无规定性的东西,它已经脱离了特定事物的形式而中立于一切物的特征。现实生活中当然是没有这种彻底无形式的质料的,而人们之所以能够想到这种极为抽象的概念,乃是因为人们已经人为地将形式从具体事物中剥离了出来。在这种思维框架中,事物的特征反而成为了质料被形式统摄后的产物。

以上几个范畴都是就“本质”的内在根据来说的。但本质不可能仅仅停留于自身之中而不表现出来。本质的表现就是——

现象(Die Erscheinung)。“现象”与“本质”间的关系决不是外在关系,我们切不可说:“本质躲在现象的背后,因此现象可知,本质不可知。”我们毋宁说:本质就是在现象中,或者说:现象就是外在的本质。这样的现象所构成的世界就是——

现象世界(Der Welt der Erscheinung)。此世界中的每个现象都可以被分析为——

内容(Inhalt)与形式(Form)。这个对子与上面所说的“质料”与“形式”并不是一回事。“质料”与“形式”多是知性用以分析自然事物之物质构成的,而“内容”与“形式”则往往被用来分析精神产品。比如,一部电影的拷贝若被完整地翻制成了 DVD 碟片,那么从精神的角度去考量,其内容与形式都没有改变,尽管拷贝与碟片本身的形式与质料都不相同。反过来说,若同一个电影剧本被两个艺术趣味不同的导演拍了两

次,我们就可以说:同一个内容——而不是质料——获得了两个形式。

现象不仅仅具有形式与内容,而且也具有各种“关系”(Verhältnis)——

整体与部分。此二者是可以互相转化的。可见,在“整体”与“部分”的差异性中,还潜伏着一种间接的同一性。这种潜在的同一性直接地显现于——

“力”与“力的表现”。力唯有表现出来,它才可能存在——就像没有部分的整体不成其为整体一样。但整体一旦被划分为部分,它就不存在了;力在表现出来以后,力本身仍然与其表现保持着一定的差异。这种差异由下面一对范畴来加以保证:

“内”与“外”。“内”是事物的自身映现,即它保持住自己的根据;“外”是事物对他物的映现,即它自己显现出来的样态。“内”与“外”相互映现——这也就是说,在他物之中存在,其实就是事物在自身之中存在的一种方式,反之亦然。

“现象”一栏下的范畴,大致就是以上这些了。它们与本章开头提到的关于“本质”自身的那些范畴结合成合题,此即——

现实性。“现实性”是内在的本质与外在的现象的统一。“现实性”本身是一个模态词,它又可以被视为“可能性”与“偶然性”这两个模态词的合题。潜在的“现实”就是“可能的”,而“现实”本身的外在方面则是“偶然的”。在“偶然性”中,一事物存在的根据不在自身之中,而在于他物之中。反过来说,若一事物存在的根据通过他物还将返回自身的话,那么我们就说其存在具有——

必然性。“必然性”是这里所出现的模态词中地位最高的一个。事物自身预定的本性要与外在的偶然条件相遇,这样才能将自己的存在表现为“必然的”。从这个意义上说,“必然性”又是“可能性”(事物潜在本性)与“现实性”(当下机缘)的合题。

需要注意的是,推演出“必然性”这个模态词,乃是推演诸关系范畴的基础。比如,若一事物“必然地”和自己发生了关系,那么这就产

生了最基本的关系范畴——

实体关系(Das Substantialitäts - Verhältnis)。“实体”的存在是完全依赖于它自己的,而“偶性”的存在则依赖于实体。但偶性在一定程度上又区别于实体,成为实体的显现与效果。于是实体与偶性之间的关系就成为了——

因果关系(Das Kausalitäts - Verhältnis)。原因主动地设定着从自身之中必然会导出的结果,并在结果中映现自身。但原因并不只是单线式地设定结果——这样因果相续,将永无尽头——反过来说,被动的结果也会对原因产生反作用。这就是原因与结果之间的——

相互作用(Wechselwirkung)。“相互作用”是“实体关系”与“因果关系”的合题。在这种关系中,我们先认定 A 与 B 是持存的,然后再认定 A 能对 B 产生效果,就像 B 也能对 A 产生反效果一样。这样,“因决定果”的单线性关系就被“二持存对象互为因果”的复式关系给取代了。但在黑格尔看来,即使到了“相互作用”这一步,事物间的关系在相当程度上仍然是外在的,它们还没有成为一个更高的统一者的两个内在环节。对于这一更高的统一者的追问,便引出了《逻辑学》的最后一个组成部分——

第三部分:关于概念的学说(Die Lehre vom Begriff)。这一部分对应于 1808 年“逻辑学”提纲所提到的“主观逻辑”部分与“理念学说”部分的合并(黑格尔在《大逻辑》中将后两项内容都统称为广义上的“主观逻辑”,而不像 1808 年“逻辑学”提纲那样将“理念学说”单独列出)。在《逻辑学》的体系中,“概念”是“存在”这个正题与“本质”这个反题所构成的总的合题。有鉴于绝对对精神本身就是扬弃了“存在”与“本质”的概念,所以黑格尔便认为“概念的观点一般讲来就是绝对唯心论的观点”^①。由此不难看出,真正的概念决不是像常识所认为的那样,是缺乏内容的空洞形式——相反,它已然将关于“存在”的范畴与关于

① 《小逻辑》§ 160“附释”,贺译本第 327 页,梁译本第 293 页。

“本质”的范畴所具有的丰富内容全部统摄于其中了。但概念要实现自身的这种丰富性,仍然需要一个自己推演自己的过程。这个过程不再是“过渡”(这是“关于‘存在’的学说”的推演方式)或“联系”(这是“关于概念的学说”的推演方式),而是“发展”,即将潜伏于事物自身之中的东西实现出来。“发展”的第一步是——

主观概念(Der Subjektive Begriff)。这一部分所使用的范畴主要出现在一般形式逻辑学的体系中,但黑格尔却赋予了它们以辩证运动的生命。“主观概念”的基础是“**概念本身**”(Der Begriff als Solcher),即构成判断的基本成分。它复又分为以下三个环节——

普遍性(Allgemeinheit)。“普遍性”与“同一性”相关,指涉维系诸事物的共相。但“普遍性”本身就预设了——

特殊性(Besonderheit)。这指的是在同一共相统摄下的各个事物之间的差异性。它与“普遍性”统一于——

单一性(Einzelheit)。一个具体的个体,既普遍地从属于某些共相,又由于其特殊性而抵抗着这种普遍性。这一对矛盾使得“概念本身”发展成为——

判断(Das Urteil)。在“判断”中,作为主语的概念与作为谓语的**概念**由于主、谓格的差异而彼此分殊,而判断本身却通过系词“是”将它们统一了起来。但这种统一并不是形式上的,也就是说,具有“主语 + 系词 + 谓语”之形式的句子,并不一定就是判断。在真正的判断中,宾语必须在内容上**必然地**系靠到主语之上。按照这个标准去衡量,“金子是金属”就是判断(只要是金子,就不可能不是金属)，“我昨晚做了个噩梦”则否(因为我昨晚也可能没做梦)。“判断”本身复又可分为：

质的判断(Qualitatives Urteil)。在这一类判断中,我们对判断的内容进行肯定或否定,或干脆不置可否。但这种判断仍然停留于对于被判断者本身的关注上。若我们在此基础上再就被判断者与其他事物间的关系进行反思的话,我们就得到了——

反思的判断(Das Reflexions - Urteil)。在这一类判断中,我们在

量上对具有某种性质的主语进行限制,由此就有了**单称、特称、全称判断**之别。由于全称判断(如“凡人皆会死”)具有普遍必然性,关于判断的概念就发展成为了一——

必然的判断(Urteil der Notwendigkeit)。此类判断又分为**直言、假言、选言**三类。它们之间的相互推演关系类似于从“实体关系”到“因果关系”,再到“相互作用”的推演。另外,就像“相互作用”必然会进展到“概念”一样,“必然的判断”也一定会发展到一——

概念的判断(Das Urteil des Begriffs)。此类判断以概念本身为判断对象,即去判断宾语所代表的普遍性与主语所代表的特殊性是否一致,对象是否符合概念本身(注意:“概念”本身就是主、宾语的统一)。这类判断又可分为“**确然判断**”、“**或然判断**”、“**自明判断**”三者。讲完了判断,概念要向前发展,就得进入一——

推理(Der Schluss)。“推理”是“概念本身”与“判断”的合题。“推理”又可分为“**质的推理**”、“**反思推理**”、“**必然的推理**”等,我们这里就不细说了。需要强调的是,“概念本身”也好,“判断”也好,“推理”也好,它们都只是在形式方面刻画了概念的丰富性,却都还没有切入概念的客观内容。一个很直观的说明就是:使用这些范畴的形式逻辑学是从来不过问语词与语句的客观内容的。这是形式逻辑与一般经验科学之间的一个很重要的差别。有鉴于此,黑格尔才将上面所讨论的这些概念统统称为“主观的”。但按照辩证逻辑的运动法则,“主观概念”注定是不会停留于自己的这种主观性之中的,它必然会进一步发展为“关于概念的学说”的下一个部分——

客体(Das Objekt)。在这一栏下,黑格尔对在自然科学中使用的范畴进行了讨论。它们是——

机械过程(Mechanismus)。在“机械过程”中,客体被看成是外在地摆放在一起的东西。我们熟悉的牛顿力学的受力分析,遵循的就是这一思维模式。但只要此客体与彼客体由于某种亲和性的作用而扬弃了这种彼此外在性,那么“机械性”就发展成为了一——

化学过程(Chemismus)。在一个化合物中,不同的化学元素不仅是摆放在一起的,而且还由于化学键的作用而为化合物这一整体服务。“化学过程”的进一步的发展就是——

目的论(Teleologie)。在“目的论”中,部分不仅仅联结成为了整体,而且还以整体为目的。这样的整体已经脱离了无机界而具有了生命。小而言之,一般的生命体都具有这样的“目的性”;大而言之,整个历史就是一个合目的的、富有生命的过程。在“目的性”中,目的本身的主观性与手段的客观性复又分裂成为了它的正题与反题,而目的的实现则成为了统一它们的合题。这种统一发展成为为了“关于概念的学说”的最后一部分——

理念(Die Idee)。“理念”是“主观概念”与“客观概念”的合题。其实,绝对精神本身就是理念,而理念就是既自在又自为的绝对真理。理念向外运动,统摄客体,由此形成了直接性的理念——

生命。在“生命”中,理念作为灵魂渗透于肉身之中,并使得肉身成为了自己的实现形式。但理念并不满足于渗入客体中,它还要将接纳在自身之中的世界作为关照的对象。这就形成了——

认识。在“认识”中,外部世界被设定为脱离于我们而存在的,理念与客体间的关系由此就被间接化了。这种间接化的产物就是理论。经过理论认识的世界若再被生命活动所统摄的话,那就是——

意志。“意志”乃是“生命”与“认识”之合题。它一方面藐视着世界的独立性,想用善的意志去改造之;另一方面,它又不得不去承认世界的独立性——因为这是它在“认识”阶段中所已经知道的。在这种矛盾中,“善”的执著仅仅被视为一种“应当”,而纯然的“应当”是无法弥合理论与道德实践之间的鸿沟的。因此,精神还得超越这种“应当”,发展成为——

绝对理念。“绝对理念首先是理论与实践的统一,因此同时也是生命的理念与认识的理念的统一。”^①——正是依靠着这种“统一”,才

^① 《小逻辑》§ 236“附释”,贺译本第 421 页,梁译本第 374 页。

能弥合康德哲学所无法弥合的“自然”与“自由”之间的裂痕。与《逻辑学》中的任何一个其他的范畴不同，“绝对理念”本身并不包含着任何一个内在环节的过渡，因为它就是它自己唯一的、绝对的环节。从这个意义上说，“绝对理念”同时也就是“存在”本身，因为对于理念之绝对同一性的表达就是“存在”。但作为理念的“存在”并不直接等同于作为开端的“存在”，因为后者是《逻辑学》中最缺乏规定性的、最抽象的范畴，而前者则已经历过了《逻辑学》中所有的纯思规定。由此看来，《逻辑学》的终点不仅仅意味着对于起点的返回，而且还意味着对于起点的超越。

以上所记录的，就是黑格尔在《逻辑学》的纯思王国漫游时所留给我们的一些最重要的路标。走完这一程后，精神若还要向前发展，就必须从纯思的王国步入自然与人类社会，而对应这两个领域的哲学形态便分别是自然哲学与精神哲学。这两个哲学分支在米希勒编辑的《哲学全书》中又依次对应于其第二、第三卷。这也就是黑格尔的“应用逻辑”所要处理的内容。

二、自然哲学

从整个西方哲学史的角度来看，黑格尔的《自然哲学》在内容实质上其实是可以与柏拉图的《蒂迈欧篇》与亚里士多德的《物理学》归为一类的。但由于黑格尔生逢自然科学雄起之时，凭借实证方法一路高歌猛进的科学界对于他的此类研究自然少有宽容态度。不过，对于试图建立一个包罗万象的哲学体系的黑格尔来说，“自然”又是其体系必须得包容的一大领域。在下面对于其“自然哲学”的考察中，我们还是尽量抱同情之态度，来看看黑格尔在这个名目下究竟想说些什么。

1. 对于“自然哲学”与“自然”之本性的反思

就像《全书》中的《逻辑学》一样，从文献学角度看，《全书》中的《自然哲学》的文本来源同样也可以上溯到黑格尔的耶拿时期。在本章开首介绍其生平的时候我们就曾提到，那篇使得他能够在耶拿大学

找到饭碗的教师资格论文就是关于行星轨道问题的。那实际上就是一篇自然哲学论文。而在1803/1804年、1804/1805年与1805/1806年这三个时间段内,他又分别写出了三个作为“实在哲学”部分的自然哲学手稿。^①不过,由于篇幅的限制,我们在此就不再深挖《全书》中的《自然哲学》的文献学起源了,而主要就将精力转向《全书》中的《自然哲学》本身。我们首先要搞明白的是这样两个义理性的问题:第一,黑格尔眼中的自然哲学究竟是怎样的一门学问?第二,黑格尔的自然观究竟是怎样的?

对于第一个问题,必须结合当时的时代背景来回答。从宏观上看,自然哲学与自然科学在黑格尔时代的彼此斗争已经非常激烈了。我们知道,此前的莱布尼兹就曾以其形而上学色彩浓郁的单子论为出发点攻击过牛顿物理学的绝对时空观,而黑格尔的学长谢林亦以思辨性的自然哲学研究而著称。甚至大诗人歌德都写过自然哲学巨著《颜色学说》(*Farbenlehre*),并在该书中以其对于颜色起源的思辨化解释来对抗牛顿的颜色理论。他本人甚至认为此书的意义可与其《浮士德》并重!很显然,通过形而上学化的自然哲学研究来反对带有经验论色彩的实证科学研究,已然成为了当时德国文化界的时髦。在如此的历史背景下,黑格尔要为自己的自然哲学研究正名,自然就得在《自然哲学》的“导论”部分中对这种日趋激烈的自然科学—自然哲学之争给出一个总的态度。黑格尔的相关态度可以被归结为以下五点:

第一,以物理学为代表的自然科学与自然哲学的分野“不过是近代的事情”,因为在亚里士多德时代,这两者本来就是合一的(如亚里士多德的《物理学》同时就是一部自然哲学著作)。因此,我们也不能将他的自然哲学研究理解为什么新的东西。换言之,这种研究是有历

^① “实在哲学”(Realphilosophie)就是“应用逻辑”的另一个说法。请参看《大逻辑》第一版“序言”,中文版,第6页。

史的合法性的。^①

第二,而就近代的情况而言,以物理学为代表的自然科学与自然哲学的研究对象也并不是彼此差异的,因为“它们两者都是对自然界的思维的认识”,而且它们“并不是像知觉与思维那样相互区别的,而是仅仅通过思维的方式与方法相互区别的”^②。具体而言,上述的“思维方式与方法的区别”并不像有些人所认为的那样,乃是在于实证科学是非形而上学的而自然哲学是形而上学化的,而在于“两者各自运用形而上学的方式”彼此不同(换言之,科学也是一种隐蔽的形而上学!)。黑格尔认为,“每一有教养的意识都有自己的形而上学,有这种本能式的思维,这种存在于我们之内的绝对力量”,因为形而上学本身“无非就是普遍的思维规定的范围”^③。这一点当然也是适用于自然科学的,因为科学所试图把握的依然是作为共相的规律。

第三,从另一角度看,以物理学为代表的自然科学运用形而上学的方式却很成问题。在黑格尔眼中,科学所蕴涵的那种形而上学还是一种知性层面上的、不自觉的形而上学,因此它无法将自然当做一个生命整体来理解,也无法完成形式与内容的统一。或者说,它太满足于从形式上(而不是在内容上)统一自然界了。譬如,“在今日的电化学中就磁、电、化学作用全然看做一个东西”,却由此“过分沉湎于同一的东西”^④。而这种批评同时也就引出了黑格尔关于“自然科学—自然哲学关系”的下面两点看法:

第四,在他看来,自然哲学是一种优于自然科学的考察方式,就

① 《自然哲学》,梁志学等译,商务印书馆1980年版,第3页。

② 《自然哲学》,第4页。

③ 《自然哲学》,第15页。

④ 《自然哲学》,第14页。黑格尔在这里的讨论显然继承了他在《精神现象学》的“意识”部分中对于“力”的分析,以及在“理性”部分中对于“观察的理性”的分析。请参看前文。

“如同在世界史中一样,在科学中的一切的革命性变革也完全是产生于这样的事实:精神在更真实、更深刻、更紧密、更自洽地理解自己时,就改变了自己的范畴,以此来认识自己、把握自己”。而在科学中能够为精神的这种自觉反思提供动力的,唯有自然哲学,而不是缺乏反思精神的科学。^①

第五,至于自然哲学反思的具体方法,则必须诉诸概念。在此他又顺便嘲笑了在德国文化界与他之间素有“瑜亮情结”的歌德:尽管歌德在反对自然科学的知性思维方式方面可以算得上是他的同盟军,但是这位大诗人只会进行感性的直观:这种直观固然能够帮助人们“猜测到宇宙是一个整体”,但是只要歌德将直观放置于概念之上,那么我们就必须认定“这是一条邪路,因为从直观出发,是不能够做哲学思考的”。与之相比较,黑格尔自己的自然哲学的研究方法毋宁说是这样的:“对于直观也必须进行思维,通过思维将那堆零碎的东西还原为单纯的普遍性。”但这种普遍性同时却是统摄了各种特殊内容的,因为“各个规定对于哲学的普遍性不是漠不相干的;哲学的普遍性是自己充实自己的普遍性,它在其坚实的同一体性时就包含有内在的区别”^②。

应当看到,黑格尔对于自然哲学之本性的上述五点看法,与他对自然的看法也是密切联系在一起的,这里实际上牵涉到我们前面提到的第二个问题,因为只要我们将自然看成是一堆僵死的物质的外在集合,我们也就很难避免那种以非反思的知性思维为根本特征的实证科学方法了。至于黑格尔对于这种僵死的物质观(亦即自然观)的驳斥思路,则同样可以被具体分解为以下五点:

① 《自然哲学》,第15页。

② 《自然哲学》,第16页。黑格尔在此可能是在暗指歌德写的《关于自然科学一般,特别是关于形态学》(Johann Wolfgang Goethe, *Sämliche Werke*, Band 12: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, Herausgegeben von Karl Richter, Carl Hanser Verlag, 1989)。原书是1817—1823年出版的。

其一,那种认为物质是精神以外的僵死物的观点,首先是“为实践态度所驳斥的”,因为在黑格尔看来,实践态度中所包含的“欲望”这个环节就已经包含了对于物质之客观持存性的一种强烈的否定(比如一头饥饿的羊对于一簇草的否定)。^①黑格尔这里的思维方式显然是与常识相反的,因为在常识看来,欲望的展开恰恰是以肯定感性物的实在性为前提的(因为我们不能够对不存在者产生欲望),但是黑格尔却反过来认定欲望本身就包含了一种绝对唯心论(而非实在论)的信念:“个别事物本身是不足道的”,或者说,感性的个别性是需要被精神扬弃的。黑格尔在这里的讨论显然继承了他在《精神现象学》中对于“感性确定性”的分析(请参看前文)。

其二,不过,上述实践态度只是否定了物质的自在存在,却没有在肯定的意义上说明它是什么,因为作出这种说明乃是理智的任务。换言之,是“理智在将那形式与普遍性附加给实践的观念性的同时,也给个别性所具有的否定方面以一种肯定的规定”。这里所说的“理智”同时也便是对于自然的理论性反思,它与实践态度的另一重区别则在于:“理智当然不是就事物的感性存在去熟悉事物的;反之,由于理智思考事物,它就把事物的内容设定到了自身之内。”

其三,但“理智”一词却给人以主观性的联想,因此人们就很容易由此认为在理论中所把握的关于事物的共相也是主观的——或者像康德所认为的那样,事物的共相仅仅是我们主观性活动放进去的。如果我们真这么想的话,那么事物自身的共相我们就无法知晓了,因为我们所可能知道的仅仅是我们自己所产生的共相。此思路便为物质的自在性留下了余地。而为了继续深入驳斥物质的自在性,尤其为了驳斥康德哲学,黑格尔便特别指出:“事物所具有的这种普遍方面,并不是可以归结为我们之主观的东西,相反地,作为与暂时的现象性对立的本体,这毋宁说就是事物本身真实的、客观的、现实的东西,就像柏拉图的

^① 《自然哲学》,第12—13页。

理念一样。”他进一步指出：“柏拉图的理念并不是存在于遥远的某处，而是作为实体性的类、属而存在于个别事物之内的。”^①很显然，黑格尔在这里给出的“作为实体性的类、属而存在于个别事物之内”这个提法本身是有着浓郁的亚里士多德色彩的，因为亚里士多德当年就曾在批评柏拉图的理念论的基础上认定共相只能寓居于个别事物之中。从这个角度看，推崇亚里士多德甚于推崇柏拉图的黑格尔是决不会赞同柏拉图的那种将“可知世界”与“可感世界”截然二分的理念论的（此论也就等于承诺了对物质与精神的截然二分）^②，因为在他看来，物质世界本身就是绝对精神的一种外在形式，或换句话说，我们只有一个世界，即绝对精神的世界。黑格尔在这里的讨论显然继承了他在《精神现象学》的“意识”部分中对于“感官世界”与“超感官世界”之间关系的分析（请参看前文）。

其四，还须指出的是，虽然自然只是绝对精神的一种最为消极的显现方式，或虽然“自然在其定在中没有表现出什么自由，而是表现出必然性和偶然性”^③，但只要其内在核心依然是绝对精神，那么它就会毫无疑问地分享着其精神本体的本质特征——比如，它与绝对精神一样乃是一个有生命的整体，而不是一个被外在的因果关系所统治的机械系统。不过，黑格尔也没有就此便笼统地认定他自己的物质观是属于与上述这种机械的“决定论”阵营相对抗的“目的论”阵营的，因为“目的论”这种普泛的立场本身还得再被细分为“外在目的论”与“内在目的论”这两类。实际上，黑格尔对于其中的“外在目的论”的厌恶情绪是不亚于他对于庸俗唯物主义的厌恶的，因为在他看来，这种“有猫是

① 《自然哲学》，第13页。

② 请参看《哲学史讲演录》第三卷，贺麟等译，1960年版，第270页：“实际上，亚里士多德在思辨的深度上超过了柏拉图，因为亚里士多德是熟识那最深刻的思辨与唯心论的，而他的思辨又是建立在广博的经验的材料上的。”这是句很有意思的评论，因为黑格尔似乎是由此向我们透露出了这一充满辩证意味的信息：最彻底的唯心论恰恰是必须与经验事物密切相关的。

③ 《全书纲要》§194，第145页。

为了吃鼠、有鼠是为了被猫吃”的浅薄论调只是“从有限的目的意义上和囿于自然的目的来考察精神”^①——而他自己所主张的“内在目的论”却主张将精神的全体看成是自然的整体的内在目的，即：“……自然事物并非自在而自为地是绝对的目的，但这种否定性对于自然事物来说却不是外在的，而是它们的理念的内在性环节，这一环节促成它们的消逝与向另一实存转换，但同时也向一种更高的概念转换。”^②

其五，在黑格尔看来，那种将自然或物质截然对立于理智以及精神的传统论点之所以影响那么大，其实还是因为此论得到了“时间”这个护身符的保护。具体而言，正是因为传统上人们都习惯于认为物质是处于时间中的（或是“流变的”），而绝对理念是处于时间外的（或是“永恒的”），人们才会通过时间与非时间之间的差异来进一步强化自然与精神之间的差异。但坚持“自然—精神”统一性的黑格尔却认为上述这种貌似有理的思路在根底上就走上了歧途。他敏锐地将使得这种“时间—非时间”区分得以可能的思想前提挖掘了出来，即持此论者想当然地认为“永恒世界”乃是一个在“时间中的世界”以外的另一个更完美的世界，或者说，他们只是把他们施用在感性世界上的描述语加以“最高级化”，并以此来作为永恒世界的描述语。比如，正因为感性世界的时间是有开端、有结束的，那么永恒世界的时间再被加以“最高级化”后自然就成为了无开端、无结束的“无限时间”了。这样一来，如下哲学伪问题的产生也就不可避免了：既然“无限时间”是与“有限时间”彼此异质的，永恒的理念世界是如何产生有朽的感性世界的呢？或用一种神学的方式来发问：既然有限的时间乃是在时间外的无限造物主之所造，我们又如何能够说造物主在造世之前就已经存在了呢？

① 请参看《全书纲要》§ 195“附释”，第 148 页。

② 请参看《全书纲要》§ 195“附释”，第 148 页。

“之前”难道不正是一种时间规定吗？黑格尔就此评论道：“永恒性并不是存在于时间之前或时间之后，既不是存在与世界被创造之前，也不是存在于世界被毁灭之时；反之，永恒性乃是绝对的现在，是既无‘在前’也无‘在后’的‘现时’。世界是被创造的，是永远被创造出来的；这表现在保存世界的形式中。创造是绝对理念的活动；自然界的理念如同理念本身一样，是永恒的。”^①

很明显，上面这段话的主要用意是要将黑格尔自己所说的理念的“永恒性”与过去人们常说的“无限时间”区分开来。在他看来，“永恒性”之真义绝对不是指有限时间朝向两端的无限延长，而是指“绝对的现在”，即随时伴随有限的经验事物出场的绝对可能性，或者说，就是指关于时间的逻辑结构。这种逻辑结构的无限性自然不能按照经验事物而被设想为一种“超级事物”，因为它本来就寓居于个别事物中。所以黑格尔又说“世界是永远被创造出来的”，即“上帝造世”这件事本身是谈不上是在哪一个时间点上发生的。本着这一思路，他便又转过头来对那个曾经困扰康德的二律背反——“世界在时间上有或没有开端”——自身的提问方式进行了嘲笑。在他看来，这个问题之所以不可能得到完满的答案，就是因为“据说完满的回答就在于表明非此即彼”^②——可对于答案的“非此即彼”的这种要求本身就是一种知性思维的产物。若我们换一个思路，即不像知性所要求的那样将世界视为一系列有限经验事物的前后相继，而将其看成是一个整体的话，我们自然就会发现：世界的开端并不在于我们对于世界之发生源头的狂热追溯活动的彼岸（这种意义上的“开端”就像地平线一样，当然是永远触不到的），而就在这个有限的世界之中。

以上就是黑格尔的《自然哲学》一书对自然哲学与自然的总

^① 《自然哲学》，第22页。

^② 《自然哲学》，第24页。

的看法。众所周知,黑格尔的自然哲学乃是他整个哲学体系中最为人诟病的一部分,黑格尔哲学在其身后一度获得的恶名在很大程度上就是其自然哲学带来的(不少德国科学家抱怨谢林、歌德与黑格尔的自然哲学曾使德国的实证科学水平一度落后于英法)。但平心而论,在黑格尔关于自然哲学与自然本性的阐述中,我们还是看到了很多真知灼见。他很清楚地看到了:科学的实证研究是无法摆脱哲学的,但由于实证科学家缺乏哲学反思力,他们往往受到一种坏哲学的支配。黑格尔的这个洞见其实是非常完整地~~被~~当代的科学哲学所继承了,因为科学哲学的任务就是对使得具体科学理论得以可能的哲学前提进行揭露——尽管当代英美的科学哲学在主观上都竭力与黑格尔保持距离。至于黑格尔对于自然本身的辩证式看法,随着机械论物质观在科学界的日渐式微,似乎也更容易获得某些现代科学家的同情。而从纯粹的哲学角度上看,黑格尔的《自然哲学》“导论”部分中最有价值的阐述乃是他对于时间问题的看法。过去学界对黑格尔常有一个不太公道的批评,即认为在他的《逻辑学》与《自然哲学》之间有一个飞跃,此即从无时间领域到有时间领域的飞跃。其实这个所谓的“飞跃”乃是被这些批评者自己幻想出来的——只要他们继续错误地将黑格尔仅仅理解为中期柏拉图的理念论的继承者而不是亚里士多德的继承者,他们就会继续像批评中期柏拉图那样去鲁莽地批评黑格尔。他们却从来不想这样一个浅显的问题:熟悉亚里士多德对于中期柏拉图的批评的黑格尔,怎么可能~~会~~犯下与中期柏拉图一样的分裂可知世界与可感世界的错误呢?相反,在黑格尔本人对于时间问题的阐述中,我们确实已经看到了一个伟大的思想家试图颠覆西方形而上学传统的可贵努力(尽管他本人恰好又同时是西方形而上学传统的集大成者),此即动辄用“时间”与“非时间”来为可感世界与可知世界划界,乃是出于一种哲学上的幼稚,因为在通常所说的“流变—永恒”这个区

分背后，隐藏着区分者所未觉察到的巨大思维混乱。^①

相比较而言，《自然哲学》的正文由于较多牵涉到对于当时科学成就的概括，而自然科学在黑格尔逝世后的发展又是日新月异的，故其学术价值的恒久性可能反倒不及此书的“导论”。考虑到这一点，我们在此将仅仅介绍其纲要，而不予展开。

2. 《自然哲学》的内容纲要

黑格尔《自然哲学》的正文主要由三个板块组成：“力学”、“物理学”与“有机学”。这很容易让人想起《逻辑学》对于“客观概念”的讨论模式（我们前面已经看到了，《逻辑学》正是将“客观概念”分为“机械性”、“化学性”、“目的性”这三个环节的）。

在力学阶段中，物质系统中的各个要素彼此都处在外在的状态中，而没有内在的统一性。具体而言，自然界最直接的外在规定就是其空间性，而对于空间的否定则是时间性。将空间与时间这两个环节结合起来，我们就得到了它们的合题：物质。同时，又“因为物质与其各个环节相关联，所以这些环节本身就是在运动中相互关联的。如果这些关联不是外在的，我们就会得到物质与运动的绝对统一，得到自身运动的物质。”^②换言之，对

① 在这里我们可以参照一下黑格尔在《逻辑学》中对于“单调的无限性”（“die schlechte Unendlichkeit”，过去一直被误译为“恶无限”）的著名批评，因为这种批评实际上就从另一角度阐述了他对于无限的精神与感性物质世界之间关系的看法。“单调的无限性”的最直观的实例就是数学中直线在长度上的无限性——这样的无限性自然是无法在此岸获得的，而只能处在遥远的彼岸。但黑格尔眼中的“真实的无限性”却不是这样的：它就在有限的存在者中展现自己（请参看《小逻辑》§ 28“附释”、§ 104“附释 2”）。《逻辑学》中的这个讲法与《自然哲学》“导论”部分对于时间问题的阐述之间显然存在着一种平行关系：按照前一文本的说法，倘若我们将黑格尔所说的绝对精神的无限性错误地理解为“单调的无限性”的话，那么我们就自然会将绝对精神看成是一条在时间坐标中永无尽头的直线，并因此而将其视为“非时间存在者”了；而按照后一文本的说法，若我们错误地用“占据时间长河中的所有的时间点”——而不用“绝对的现在”——来理解精神的无限性的话，那么我们会倒向康德式的知性二元论，并因此而错失了真理。关于如何准确翻译“die schlechte Unendlichkeit”的讨论，请参看梁译《逻辑学》，第 408 页。

② 《自然哲学》，第 39 页。

于物质的讨论必然会牵涉到运动,而运动与物质的内在统一则会我们将我们引向“力学”阶段中的最高一个层次的环节:自身运动的物质。

在物理学阶段中,各个物体与元素都已经被一种内在的概念统一在一起了,因此在它们之间就已然存在着一种相互反映的关系。“物理学”共有三个环节:普遍个体性物理学、特殊个体性物理学与总体个体性物理学。在普遍个体性物理学(Physik der allgemeinen Individualität)阶段,自然哲学的研究对象就是个体,而个体之间的差别乃是不重要的。在这个环节中,黑格尔讨论了:第一,直接的、彼此外在的物理对象,也就是天体;第二,与天体的个体性统一相互关联的物理对象,也就是元素;第三,这些元素的个体性过程也就是气象过程。而在特殊个体性物理学(Physik der Besondern Individualität)阶段,个体之间的差异已经逐渐彰显了出来,因此个体之间的关系也便成为了自然哲学的研究对象。这些关系包括:第一,比重(物体之间的数量关系);二,内聚力(物体内各部分之间的协和关系);第三,声音(物体内的振动);第四,热(与内聚力相反的耗散力)。^①至于在所谓的总体个体性物理学(Physik der totalen Individualität)阶段,个体性的差别已经作为整体的对立面而被统一了起来,因此在这个小环节中我们所面对的物理现象乃是最为复杂的。在此名目下,黑格尔分别讨论了磁(作为相斥的两极的统一)、颜色与电(它们依次是光明与黑暗、阴极与阳极的统一)^②以及化学过程(作为磁与电的统一)。

在有机学阶段中,个体超越了其内在的差别,达到了自身的统一

① “内聚力”与“声音”其实应当属于一个环节的两个方面,但是《自然哲学》的目录却将其分成了两项,这就造成了在“特殊个体性物理学”阶段中“正一反一合”的三段式形式被破坏的假象。

② 乍一看,将颜色看成是光明与黑暗的统一的确是一个令人惊讶的论点,因为光明与黑暗的掺和似乎只可能产生各种程度的灰。但黑格尔却认为红与绿的分别只是我们视觉器官的作用使然——换言之,世界本无红与绿。他跟随歌德,批评牛顿通过三棱镜将白光分解为七彩的著名实验其实是为视觉的主观假象所骗了。顺便说一句,颜色问题是当时欧洲学术界的一大公案,在这个问题上,一般的德国哲学家都愿意与歌德结成反牛顿联盟,其中甚至还包括像叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788—1860)那样极端的反黑格尔分子。

性,成为能够进行自我保持的有机体。最低级的有机体乃是**地质有机体**:这是生命的普遍的映象,是地球自我演化的历程(顺便说一句,黑格尔将地球的地质演化过程看成是一个有机体,实际上便构成了时下流行的“生态系统”概念的一个雏形)。更高级的有机体则是**植物有机体**:这种有机体开始具有了主观的生命力,但这种生命形式还只是在外在性方面创造自己而已,却缺乏一种将这些本来并不相干的部分统一在一起的机制(比如,植物就缺乏动物那样的内脏系统)。最高级的有机体当然就是**动物有机体**了:动物有机体将地质的普遍性与植物的特殊性都统摄于自身之中,成为了真正自我统一与自我保持的生命整体。对于动物的讨论乃是自然哲学的尾声,同时也是精神哲学的序幕。正如我们前面所已指出的,精神在自然中发现的只不过就是它自己的外化,因此这种发现必然就会驱使精神为实现自由而返回自身。而实现这种返回,也正是精神哲学的任务。

第五节 精神哲学

黑格尔的《精神哲学》又可分为“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”三个板块,“绝对精神”则复又可分为“艺术哲学”、“宗教哲学”、“哲学史”三个环节。面对这个复杂得令人眼花缭乱的精神哲学,这里无法作出面面俱到的介绍,而只能依据“详客观精神,略主观精神与绝对精神”的策略来进行解说。由于这一部分的内容与前面我们已经详细讨论过的《伦理体系》、《精神现象学》等文献多有重合,我们就不再像介绍黑格尔的《逻辑学》与《自然哲学》那样先从宏观上来把握这一部分的精神实质了,而立即转入对于其结构内容的介绍。

一、主观精神

《全书》第三卷《精神哲学》中的第一部分为“主观精神”,其内容

大致对应于《精神现象学》中的“意识”、“自我意识”与“理性”这三大板块,但黑格尔又在其基础上作了不少增补或删改。他将这些新、旧内容重新加以整合,并由此将“主观精神”分为“人类学”、“现象学”与“心理学”三个阶段。

第一阶段:人类学(Anthropologie)。这是《精神现象学》所没有的内容。之所以《全书》需要这个部分而《精神现象学》没有,与《全书》自身的性质密切相关。我们知道,《精神现象学》本身就是整个哲学体系的导论,因此在其前面自然就无必要再出现什么引导性环节——这样,该文本也就可以从直接的意识(即“感性确定性”)开始讨论了。而《全书纲要》中的“主观精神”毕竟是作为一个庞大哲学体系的一部分而出场的,故而此时的黑格尔就必须得考虑“主观精神”与“自然哲学”之间的衔接问题。前面我们已经看到了,在自然哲学阶段中,“自然在其定在中没有表现出什么自由,而是表现出必然性和偶然性”^①。而这里所讨论的精神哲学则不然:“精神的本质是自由,是概念的绝对的否定性与自己的同一性。”^②在这样的情况下,黑格尔就必须对不自由之自然如何过渡到自由之精神的过程作出描述。而所谓“人类学”的出场,则正好满足了这个目的,因为“人类学”的研究对象就是所谓“自然的精神”——灵魂(Die Seele)。

黑格尔并不像笛卡尔那样把灵魂看成是与身体对立的另一种实体,相反,他认为灵魂本来就是与身体或广义上的物理世界互相渗透的。黑格尔所描述的灵魂的第一种环节乃是自然灵魂(Die natürliche Seele)。顾名思义,这个环节主要致力于从自然角度去规定灵魂,如规定灵魂所处的自然状态(气候、地理环境、种族禀赋等),或去规定灵魂所处的自然变化(如年龄、性别、睡眠与觉醒等)。在这个环节中,灵魂对于主—客之间的分别还很模糊,或者说,灵魂还无法将一个外物把握为一

① 《全书纲要》§ 194,第 145 页。

② 《全书纲要》§ 301,第 233 页。

个与灵魂自身对立的客体,而只能将其把握为一个与其自身无甚分界的“感觉”(Empfindung)。这种意义上的灵魂构成了整个“灵魂”阶段的普遍性环节。自然灵魂的发展即是感受灵魂(Die fühlende Seele),也就是对于自身身体有所感受的灵魂。这是这种灵魂发展的最高阶段乃是“习惯”(Die Gewohnheit),因为习惯本身就意味着灵魂对于自身身体的熟悉,至于这种熟悉本身则是通过对于一系列特殊感觉的重复而被建立起来的。这种意义上的灵魂构成了整个“灵魂”阶段的特殊性环节。^① 上述的“自然灵魂”与“情感灵魂”的合题则是实在灵魂(Die wirkliche Seele),即普遍与特殊、外与内的统一。这种意义上的灵魂已经使得肉体本身沦落到了谓词的地位,并使得灵魂具有了主词的地位。也就是说,“对于精神之形成于肉体性之内这一点来说,这种肉体性一般而言是不能作出什么抗拒的”^②。这同时自然也就意味着那种肉、灵交融的“灵魂”概念的瓦解,因为主、谓(也就是主—客)之间的分别已经出现了。

第二阶段:现象学。现象学的研究对象乃是“意识”(Das Bewußtsein),《精神哲学》关于这一部分的讨论亦相当于《精神现象学》中的“意识”部分。“意识”发展的第一阶段乃是意识本身(Das Bewußtsein als solches),其下包含“感性确定性”、“知觉”、“知性”三个环节。这乃是我们已在《精神现象学》中早已了解过的内容,在此不再赘述。“意识”发展的第二阶段乃是自我意识(Das Selbstbewußtsein)。在这里黑格尔讨论了“欲望”、“被认可自我意识”、“普遍自我意识”三个环节。在这里,黑格尔基本重复了《精神现象学》“自我意识”部分中关于主—奴关系的著名讨论,但他在此并没有提到奴隶为挣脱枷锁、争得自由而产生的“斯多葛主义”、“怀疑主义”、“苦恼的意识”等意识

① 令当代读者感到惊讶的是,在这里黑格尔似乎流露出了某种亲和于后世的梅洛-庞蒂的思想倾向,因为后者的肉身现象学正是以描述灵—肉交融的源始现象为己任的。不过,在黑格尔那里,为梅洛-庞蒂所看重的这个状态最后是被其精神哲学的进一步辩证运动所扬弃的。

② 《全书纲要》§ 327,第 253 页。

形态。相反,在上述第三个小阶段——“普遍的自我意识”中,他却提到了主奴之间的相互承认。也就是说,他认为摆脱主、奴互相统摄之局面的出路就在于双方都放弃主、奴的意识,而将对方承认为另一个我。“意识”发展的第三阶段乃是**理性**(Die Vernunft)。但这并不完全是指《精神现象学》中的“理性”,因为在此黑格尔仅仅将“理性”视为“意识”与“自我意识”的合题,而将《精神现象学》对于“理性”的很多丰富的讨论挪移到了整个“主观精神”的——

第三阶段:心理学(Psychologie)。在“主观精神”中出现的这种“心理学”是以“精神”(Der Geist)为研究对象的。但这里所说的“精神”与《精神现象学》中的“精神”也并不是一回事——后者指的其实是《全书纲要》中的“客观精神”部分,而这里所说的“精神”则更对应于《精神现象学》中的“理性”。在“心理学”这个环节中,黑格尔区分了**理论精神**(Der theoretische Geist)、**实践精神**(Der praktische Geist)与**自由精神**(Der freie Geist),分别对应于人的认识活动、道德理性与自律理性。若与《精神现象学》作参照,这三者又依次对应于该书“理性”部分中的“观察的理性”、“理性的自身活动”、“自在自为的实在的个体性”三个环节。不过这种对应关系也并不是完全严格的:比如,在讨论“理论精神”时,黑格尔并未像他当年讨论“观察的理性”那样集中讨论了自然科学观察世界的方式,而更多地处理了个体观察世界的方式,如直观、表象与思维等;在处理“实践精神”时,他也刻意回避了《精神现象学》在讨论“理性的自身活动”时对于个体实践理性与客观社会现实之间关系的处理,而只是讨论了个体的实践感、冲动与幸福;最后,在处理“自由精神”时,他又省略了他当年在讨论“理性的自身活动”时对于“精神动物的王国与欺骗”等环节的精彩处理,而只是提到了“自由精神”对于前述两种理性的统一作用。黑格尔之所以肯下狠心如此“割爱”,很可能是出于对于他的整个哲学体系的严整性的维护——也就是说,有鉴于《精神现象学》对于上述三个对应环节的讨论已经掺杂入了不少社会—政治的维度,若《全书》的“主观精神”部分也照搬《精神

现象学》的这种论述方式的话,那么这无疑就会抢了黑格尔在《全书纲要》的“客观精神”部分中才能说出的台词。

另外需要指出的是,在“心理学”,同时也是整个“主观精神”阶段出现的最后一个环节“自由精神”,由于本身就是一种以自己为对象、不受外物牵制的“自由的”精神,因此就必然会同样“自由地”去外化自己,构成超个体的社会实在。这就引出了——

二、客观精神

精神哲学的重头戏乃是其中的“客观精神”部分,甚至这也可能是整个黑格尔的哲学体系中最富有魅力的一部分。这里所说的“客观精神”大约对应于《精神现象学》中的“精神”部分,与《伦理体系》的讨论话题也多有重合。需要补充的是,除了在《全书纲要》对“客观精神”的处理以外,黑格尔本人在1821年还出版了一本名叫《法权哲学原理》^①的教本(这时他已经到柏林大学任教了),以后其弟子甘斯(Eduard Gans,1797—1839)又在老师讲演记录的基础上编辑出版了一本叫《世界历史哲学》(*Philosophie der Weltgeschichte*)的书——这两本书的内容基本上就是对于《全书纲要》中“客观精神”部分的发挥,而其汉语译本在我国学界的影响也非常之大。^②我们下面对《全书纲要》中“客观精神”部分的介绍也将参考这两本书中的讲法,而不一定完全以《全书纲要》为准。黑格尔将整个客观精神的发展看成是三个阶段:作为正题的“抽象权利”、作为反题的“道德”以及作

① 这本书的书名目前被翻译为《法哲学原理》,范扬等译,商务印书馆1961年版,但是德文中的“das Recht”(对应于英文中的“right”)既可以翻译为“权利”,也可以翻译为“法”,因此将其翻译为“法权”最为合理。顺便说一句,汉语的“法律”或英文中的“law”在德文中有专门的对应词,即“das Gesetz”,而这是《法权哲学原理》在讨论“司法”时才处理的话题(详后)。我们同时向无法流畅阅读德文而英文尚可的读者推荐H. B. Nisbet翻译的英译本(Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, 1991, 中国政法大学授权影印, 2003年5月第一版)。

② 王造时:《历史哲学》,三联书店1956年初版,上海书店1999年6月重印。

为合题的“伦理”。先让我们来看：

第一阶段：抽象权利(Das abstrakte Recht)。所谓“抽象权利”，处理的对象乃是个体的抽象自由：也就是说，每一个个体在形式上都具有这样的形式自由，并由此而拥有因这种自由而产生的权利。这种形式上的自由的获得显然是主—奴斗争的结果(请参看前文)——换言之，主—奴斗争的结果恰恰就是对于“奴役—被奴役”关系的扬弃，以及对于每一个抽象人格的承认。“抽象权利”的开端乃是——

所有物(Eigenthum)。在黑格尔看来，人之所以具有对于物的所有权，乃是因为人必须为自己的自由开辟出一个外部的领域来，此即所有物的领域。从这个意义上说，“所有权之所以合乎理性，并不在于它满足需要，而在于它扬弃了人格的纯粹主观性。人唯有在所有权中才是作为理性存在的”^①。在这里黑格尔再一次流露出了亲亚里士多德而远柏拉图的倾向，因为他和亚里士多德一样是很反感柏拉图在《国家篇》中提出的“共产共妻”的主张的。他有一点激动地驳斥柏拉图道：“柏拉图的理想国的理念侵犯人格的权利，它以人格没有能力取得私有财产作为普遍原则。这样一种观念——人们通过虔敬的、友好的甚至强制的方法结义以拥有公有财产，以及对于私有制原则的排斥——是很容易得到某种情绪的青睐的，而这种情绪则误解了精神自由的本性与权利的本性。”^②但这里所讨论的“所有权”毕竟只是一个人的自由意志的定在形式，若某人需要在公共意志的范围内占有财产，那么他就需要扬弃所有权的这种简单性而过

① 《法权哲学原理》§41“附释”，第50页。

② 《法权哲学原理》§46“附释”，第55页。不难看出，黑格尔驳斥柏拉图的出发点比起亚里士多德来说更具有形而上学气息：后者乃是从经验观察出发得出了“越是多人拥有的东西就越少有人关心”的结论，而黑格尔则认为共产制度之错，就错在它于根本上违背了关于“自由本性”的形而上学原则。但从另一方面看，黑格尔对于“自由”的这种颂扬也并没有完全投合英美自由主义者的胃口，因为他对于个体在处理自己私有财产方面的自由度并不是无限肯定的。这种限制就体现在他对于个体财产权利与国家之间关系的阐述上——因为他恰恰是认为个人的财产权利是万万不能够凌驾于国家整体利益的(详后)。

渡到——

契约(Vertrag)。在契约中,他人的意志也被“我”接受了进来,成了“我”对外物的法权占有的一个必要环节。然而,契约毕竟是建立在几个数量有限的个体意志之间的,因此缔约者在契约中仍然还保持着某种任性的状态(需要注意的是,黑格尔反对用纯粹契约的态度来处理婚姻关系与个体和国家之间的关系,详后)。这种状态难免会催生所谓的——

法权对抗非法(Das Recht gegen das Unrecht)^①,即对于合理的普遍意志的违背。黑格尔对于这个环节的处理非常容易让人联想起他在《伦理体系》中对于“伦理”发展的第二个阶段——否定(或曰“自由”或“违法”)——的讨论。就像在《伦理体系》中的“否定”乃是通过对于家庭伦理的否定而从反面彰显了自由一样,在《全书》或《法权哲学原理》中,“对抗权利之权利”也正是通过对于普遍契约关系的否定而以一种“假象”的方式显现了权利。但与《伦理体系》不同的是,成熟时期的黑格尔并没有列举“对抗权利之权利”的种种形式时提到“浩劫”,因为野蛮民族对于文明民族的浩劫是必须在“世界历史”环节中加以讨论的内容,在这里处理该话题乃是不合适的。

黑格尔将“对抗权利之权利”的形式具体区分为:第一,无犯意的犯法(Das unbefangene Unrecht)。在这种情况下,当事人对于普遍的法权关系没有任何争议,而只是质疑于某一特殊案例是否符合某种普遍法权关系——如张三与李四彼此争执于某处房产的所有权。一般的民事纠纷都可归入此情况。第二,欺诈(Betrug,这大约相当于《伦理体系》中所说的“偷窃”)。在这种情况下,当事人将普遍的法权关系系统摄在个人的特殊欲望之下,并在交易中暗自剥夺了契约关系中的真正普遍的因素——价值(比如在股票交易中让受骗方买入实际上与废纸无异的垃圾股)。第三,强制与犯罪(Zwang und Verbrechen)。在这种情

^① 这是《全书》中的小标题,《法权哲学原理》中的标题是“不法”(Das Unrecht)。

况下,当事人并不像“欺诈”那样在表面上依然承认他人的权利,而是完全不承认别人有任何权利,并使用赤裸裸的暴力强制手段来拆毁被害人及其权利之间的关系。在黑格尔看来,这种情况已经对权利的普遍性构成了不可容忍的威胁,因此法本身必须对“强制与犯罪”进行比较严厉的惩罚。不过这里所说的“惩罚”并非是《伦理体系》所说的“战斗”(包括血缘集团之间的谋杀、报复、决斗等),因为“惩罚”具有“战斗”所不具有的正义维度与权利的普遍性。需要注意的是,在整个“抽象权利”阶段,我们所处理的都是形式意义上的“人格”(Person)——这种“人格”只能够在外在的占有物中彰显自由意志,却无法在自身之内确定自己。而通过犯罪对于法权占有关系的否定,并通过刑罚对于犯罪的“否定之否定”,我们又获得了一种扬弃了整个“抽象权利”阶段的肯定阶段。此即“客观精神”的——

第二阶段:道德(Die Moralität)。在“道德”中,意志已经不需要外在的被占有物来确定自身了,而只需要在内在状态中确定自己。从这个意义上说,在“道德”中出现的就不仅仅是“人格”了,而是“主体”(Subjekt)——因为主体首先确定为对于自己的支配,而不是对于外物的支配。“道德”本身又可分为“故意与责任”、“意图与福利”以及“善与良心”三个环节:

故意与责任(Der Vorsatz und die Schuld)。此即主观性的道德意识。这种道德意识只具有形式上的意义,因为它只是从“我的东西”这个形式化的角度来规定“我的故意”与“我的责任”。用黑格尔的话说,即:“我的所有物,作为外在物,处于各种联系之中……倘若它们对他人造成了损害,这诚然不是我自己的作为,但其损害应多少由我负责,因为那些物根本是我的……是多少受到我的注意与支配的。”^①他以古希腊悲剧中的那个弑父娶母的俄狄浦斯为例说明了这个情况。在今人看来,俄狄浦斯之所以弑父娶母,完全不是出于他本人的“故意”,因为

^① 《法权哲学原理》§ 116,第 118 页。

他的确根本不知道他娶的是谁,杀的是谁。但是“古代立法不像今天那样注重主观的方面和归责问题”^①,因为古希腊人没有将“行为”(Handlung)与“行动”(Tat)区分开来(在黑格尔看来,“行为”是在一种对外部环境有充分认识的情况下而作出的行动^②),因此他们就仅仅因为一些事情贴上了“我的事情”这样纯粹形式的语言标签而认真地主张为其负责了。也正是出于这种思维方式,可怜的俄狄浦斯才弄瞎了自己的双眼。但是今人在处在与俄狄浦斯类似的情况下是不会鲁莽地予以自我惩罚的,这是因为今人能够“思维”,也就是说,今人不仅意识到一些事情是具有“我的事情”的标签的,而且还意识到它们是处在与那些不具有“我的事情”的标签的事情的普遍联系之中的。这就是对于“故意与责任”的扬弃,也就是——

意图与福利(Die Absicht und das Wohl)。这里所说的“意图”与前面说的“故意”非常不同:“故意”仅仅就是指张三用火柴点燃一根木头之类的单个事情,而“意图”则是指这种情况:张三不仅仅用火柴点燃了这根木头,而且还非常清楚到预计到这根木头被烧着后会接着发生些什么(比如,这根木头进一步引燃整个仓库,并由此引燃仓库边的木棚,最后烧死了睡在里面的李四)。由此不难看出,“意图”是包含着行为人对于自己的手段与外界事物之间的普遍联系的认识的,而他“故意”为之的事情(如点燃一根木头)在这里仅仅能够作为实现最终“意图”(如烧死李四)的手段而出现。在黑格尔看来,拥有“意图”而行事乃是能够思维的成年人的专利——而小孩、疯癫者、痴呆者在行事时就不可能具有这种“意图”,因此他们也就不能够被认为是法律上的完全责任人。黑格尔说的这种“意图”实际上就是我们今天所说的“动机”。但动机(如杀死李四)本身依然缺乏一个内容的规定,因为张三若具有健全理智的话,是不会在毫无利害关系的情况下去杀李四的。而此处

① 《法权哲学原理》§ 117“补充”,第119页。

② 《法权哲学原理》§ 118“附释”,第121页。

所说的动机在主观方面的内容规定就是主体的需要、倾向、热情等,对于它们的满足即是“福利”。

需要注意的是,由于“福利”首先就体现为经验个体的福利,因此它们就很容易被康德式的形式主义道德哲学视为需要被普遍道德义务所排斥的东西。根据这种将形式—内容截然两分的思维方式,任何从个体福利出发的作为都是与普遍的共同福利无关的,比如历史上的英雄人物的伟大业绩只要是出于行为人的野心而作出的,那么“伟大业绩”本身就必须被视为完全外在于英雄本人的偶然的東西。^①对于这种思维方式,黑格尔提出了三点驳斥:第一,适度追求因为人的生物规定性而产生的福利要求根本就不是什么可耻的事情,却反而就是合理的,因为“人是生物这一事实并不是偶然的,而是合乎理性的,这样说来,人有权把他的需要作为他的目的”^②;第二,个别福利与共同福利并不是不能彼此融合的,因为历史英雄之个别性的作为之中恰恰就已经有了普遍性的“实体性的东西”;第三,黑格尔甚至还认为个别生命体本身在某些极端情况下还具有与抽象权利形式本身抗争的权利(比如快饿死的人是有人权偷面包吃的),因为在这生死一线牵的节骨眼上,“他的生命既被剥夺,他的全部自由也就被否定了”。这种主张显然是康德的形式主义道德哲学所无法接受的,因为在后者看来,个别必须屈从于普遍形式这一点乃是无例外的。

刚才提到的这种在生命受到威胁时违法以求自保的行为,也被法律界称为“紧急避险”。但在黑格尔看来,“紧急避险”这一变通情况本身的存在就已经揭示了:如果我们继续执著于抽象权利与个别福利各自的片面规定的话,那么这两者就自然无法被完美地统一在一起。只要它们双方放弃各自的片面规定性走向和解,对于它们的统一才是可能的。而这种最初步的统一形式就是——

① 《法权哲学原理》§ 124,第 127 页以下。

② 《法权哲学原理》§ 123“补充”,第 126 页。

善与恶(Das Gute und das Böse)。^①在黑格尔看来,“善就是作为意志概念与特殊意志统一的理念”,“善不是某种抽象权利的东西,而是某种其自身的实质乃是由权利与福利所构成的、内容充实的东西”^②。他将“善”自身的发展看成为三个阶段:第一,个体要行善之前首先要知道什么是善,换言之,善的普遍形式与个体的特殊意志之间的桥梁必须被搭建起来。黑格尔将这个阶段的善规定为一种依然具有很大抽象性的“义务”,也就是说,当个体仅仅知道什么是善的时候,个体仅仅将义务当成是一种“应当”,即一种需要牺牲自身的特殊性来满足的普遍形式。这也正是康德伦理学所达到的境界。第二,在此基础上,个体还要将这种“义务”意义上的善与福利结合起来,也就是将福利视为善的内容。不过,也正是因为这种意义上的福利已经与“义务”结合了,它也就随之成为了“普遍性质的福利”,即大家的共同福利(这就为以后“道德”转化为“伦理”埋下了伏笔)。而在黑格尔看来,康德的道德哲学却恰恰没有走出“结合义务与福利”这一关键的一步,而任凭义务的形式与福利彼此分离。为此黑格尔嘲笑康德道:“……执著于单纯的道德观点而不使之向伦理的概念过渡,就会把这种收获贬低为空虚的形式主义,把道德科学贬低为关于为义务而尽义务的修辞或演讲。”^③第三,在上一点的基础上,一旦道德义务的形式普遍性被个体的主观意识加以内化,即转化为一种“内部的绝对自我确信”(Gewissheit),那么这就构成了他的“良知”(Gewissen)。^④黑格尔将“良知”本身又具体分为“形式的良知”与“真实的良知”两类——前者仅仅是指个体仅仅凭借他内心的道德准则来进行道德判断,并付诸行动,至于其

- ① 这是《全书纲要》中的小标题,《法权哲学原理》中的标题是“善与良心”(Das Gute und das Gewissen)。
- ② 《法权哲学原理》§ 129“补充”,第132页。
- ③ 《法权哲学原理》§ 135“附释”,第137页。
- ④ 《法权哲学原理》§ 136,第139页。请读者注意“Gewissheit”与“Gewissen”之间的词源联系。

道德判断是否符合外部现实则完全是另外一码事情；而后者则是指个体内心的道德判断同时也符合了外部现实的情形。黑格尔本人则更多地在“形式的良知”的意义上阐述“良知”，因为在他看来，个体的道德判断如果真地达到了与外部社会现实的一致的话，那么我们也由此进入了超越“道德”的“伦理”阶段。

在这里尤其需要指出的是，黑格尔对于上面所说的“形式的良知”还有另一个角度的批判，即在他看来，执著于这种意义上的良知会使人固执、专断，自以为自己把握的乃是神圣的、绝对善的东西而不愿听别人劝告（如罗伯斯庇尔）。由此他便作出了一个惊人的结论：“良知若仅仅是形式的主观性，那简直就是处于转向作恶的待出发点上的东西”^①，因为这种意义上的善与恶其实是分享着共同的根源的。那么这个共同根源究竟是什么呢？黑格尔的答案就是自由意志。在讨论这个问题时他批评了片面的人性本善论与人性本恶论，而认为人性所具有“自由”维度中本来就包含着可以作恶与可以行善的可能——因为所谓“自由”本来就是指人可以在善、恶之间作出选择。很显然，这里所说的“自由”与这里所说的“良知”一样都仅仅具有主观性或是任意性——而正是这种任意性削弱了善的理念自身的现实性。在黑格尔看来，要达到这种现实性，就要将整个“道德”阶段的主观性扬弃掉，并同时扬弃掉前述“抽象权利”权利阶段的形式性，并由此达到“抽象权利”与“道德”的合题，此即“客观精神”的——

第三阶段：伦理（Die Sittlichkeit）。与《精神现象学》的处理模式不同，成熟时期的黑格尔将“伦理”看得高于“道德”，因为他此时已不再认为外在的伦理习俗可以被主观良知所扬弃——相反，此时的他认定：若精神的主观性不与客观的社会建制相互结合，就必然会流于空虚性与否定性。用他自己的话说，即：“主观的善与客观的、自在自为地存

^① 《法权哲学原理》§ 139“附释”，第143页。

在的善的结合就是伦理,在伦理中产生了根据概念而进行的调和。”^①《全书纲要》与《法权哲学原理》对于“伦理”的相关讨论开始于——

(1) **家庭**。黑格尔在这一部分中的讨论路数很容易让人联想起他当年在《伦理体系》中对于“在关系基础上的绝对伦理所具有的第三层次上的‘幕’：家庭”的讨论,而不太像他在《精神现象学》中处理“家庭”问题时对于“神的规律”与“人的规律”之间斗争的讨论方式。在黑格尔看来,首先是在家庭中,个体才第一次意识到自己并不是孤立的,而是首先作为某个统一体的成员而存在的(相关的统一纽带则是“爱”)。家庭这个环节本身又包括三个小环节:其中第一个乃是**婚姻**。黑格尔反对将婚姻看成是一种纯粹的性的结合(因为婚姻首先是一种伦理行为,当然是超越于性活动所处的自然层面的),也反对将婚姻看成是一种纯粹的契约关系(因为纯粹的契约仅仅处在抽象权利的层面上,是缺乏“爱”的滋润的),甚至还反对过分强调爱情在婚姻缔结中所起的作用(因为“爱”的激情本身是会消退的,它毕竟需要契约的外在形式以将其客观化)。从这个意义上说,黑格尔既不赞成那种纯粹为了满足性冲动而进行的纳妾活动,也不赞成越出社会认可范围的私奔行为,而更愿意去强调婚姻的伦理层面。在他看来,正是这一伦理因素的存在,才使得我们的社会普遍地对结婚的男女双方提出了这样的要求:自觉地将自己视为一个统一体中的一个环节,并始终保持对对方的信任与忠诚。但黑格尔同时也看到,婚姻的稳定还需要外物来维持,也就是说,只有在家庭的第二个小环节——**家庭财富**中,家庭才会具有其实体性人格的定在。不过,家庭成员的生命毕竟是有限的,而新的家庭成员——子女的诞生与成长也在相当程度上撞击着旧的家庭壁垒。从这个角度看,家长对于子女的教育(亦即子女自身的成长)的结果,也就意味着子女人格独立性的获得,以及他们脱离家庭自然统一体的能力的获得。这同时也就意味着家庭阶段的最后一个小环节的出现:**家**

^① 《法权哲学原理》§ 141“补充”,第162页。

庭的解体。这种解体也使得黑格尔对于伦理的讨论过渡到了下一个阶段——

(2) 市民社会(Die bürgerliche Gesellschaft)。从“市民社会”开始,《全书》与《法权哲学原理》的相关讨论乃是非常接近于当年的《伦理体系》对于“伦理自身”的讨论的——所不同的是,成熟时期的黑格尔却又将那些“伦理自身”的内容再拆分为“市民社会”与“国家”两个环节。之所以如此,乃是耶拿时期以后的黑格尔已经发现了所谓“市民社会”相对于“国家”而言的独立性——也就是说,作为家庭与国家之间的逻辑中介,“市民社会”实际上就是指近代的资本主义社会的物质生活的总体,是近代西方历史发展的产物。在这样的市民社会之中,各个家庭以这样一种方式彼此对待着:一方面他们还保持着自身的独立性与特殊性,另一方面却又身处于某种普遍联系之中。换言之,市民社会中的个体虽然以自身为目的,却也清楚地意识到了:若离开与他人的关系,任何目的也实现不了。市民社会的发展又分为三个小环节(其具体内容乃是从《伦理体系》所说的“普遍政府的三个功能”那里移用而来的):

一是需求的体系。在这个环节中,“通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需求的满足,使需求得到中介,个人得到满足”^①。这个环节本身复又被分为了三个更小的环节:

A. 需求及其满足方式。在这个小环节的讨论中,黑格尔很清楚地看到了人的需求与动物的需求的不同:后者是自然的产物,前者却是教化的产物,因为正是由“教化”产生的“意见”教会我们如何在消费方面去趋同,又如何再立异。^② 在这里黑格尔无疑已经十分深刻地预见了他那为日后的法兰克福学派所重新发现的洞见,即:“需求并不是直接从

① 《法权哲学原理》§ 188,第 203 页。

② 用一个后工业时代的例子来说明,即一个中学生看到别人用 MP4 了,自己立即就会产生也拥有 MP4 的“需求”,否则他就会感到落后于潮流了,但出于“立异”的要求,他又往往会去挑选款式十分“另类”的 MP4。

具有需求的人那里产生出来的,它反倒是那些企图从中获利的人所制造出来的。”^①但黑格尔却不像他以后的“徒孙”马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979)那样主张否弃这一这种具有社会维度的“需求”而走向什么“爱欲的解放”,因为他恰恰认为社会劳动本身无疑就已经是一种解放形式了——而对于所谓前社会的“自然状态”的返回则是“满足于自然的偶然性提供给他的手段”,从而是“一种不真确的意见”^②。

B. 劳动的方式。与《伦理体系》开头对于劳动工具的处理一样,成熟时期的黑格尔依然将“劳动”视为需求与对于需求的满足之间的中介。但黑格尔在这里毕竟是在“市民社会”的总体联系中讨论“劳动”的,因此这种“中介”的社会维度就必须在此被加以全面的强调了。也正是在这个意义上,黑格尔才提到了理论教育与社会分工在劳动中的重要性(它们无疑都是劳动中的普遍的、客观的东西):理论教育使得我们在面对物质生产对象之时显得更有办法,而社会分工则使得劳动本身的效率得到提高。在这里黑格尔甚至以一种非常亲和于马克思主义的技术乐观论的方式写道:“……此外,产生的抽象化使得劳动越来越机器化,到了最后人就可以离开,而让机器来代替人。”^③

C. 财富。在黑格尔看来,在社会劳动中劳动者不仅满足于其个别的需要,而且也产生了可为整个社会享受的普遍财富。这就又导致了如何分配这些财富的问题。黑格尔本人是非常反感平均分配劳动财富的,因为这会扼杀个体的禀赋所造成的特殊性。作为替代,他主张根据不同的社会等级来进行分配。这些社会等级包括:“农业等级”、“产业等级”与所谓的“普遍等级”(也就是治理国家的知识阶层)。具体而言,根据他的标准,农业等级的成员乃是满足于对于自然给予物的简单

① 《法权哲学原理》§ 191“附释”,第206—207页。

② 《法权哲学原理》§ 194“附释”,第208页。黑格尔当然不可能知道他以后的马尔库塞的社会批判理论,他在这里乃是在批评法国的卢梭(J. J. Rousseau, 1712—1778)将文明与自然状态相互对立的观点。

③ 《法权哲学原理》§ 198,第210页。

消费的,产业等级本身又可被细分为手工业等级、工业等级与商业等级,其成员则“从反思和理智中,以及本质上是从别人的需要和劳动的中介中,获得其自身的生活资料”^①。至于“普遍等级”,既然他们以社会的普遍利益为此职业,“因此必须使得该等级免于直接参加劳动来满足其需要”^②。在此特别值得我们注意的是:黑格尔在讨论“农业等级”与“产业等级”时并没有提到土地占有者与农业工人^③之间的区别,以及工业生产资料的占有者与受雇佣产业工人之间的差别,而这两种差别却恰恰是马克思的阶级分析方法所看重的。以上是“需要的体系”的各个小环节。

二是司法。这里所说的“司法”与前面提到的“抽象权利”不同:后者仅仅达到“自在”这个层面,而“司法”或“法律”(Gesetz)则已经达到了其“现实性”的效准。它本身又可以被分为三个小环节:

A. 作为法律的法。这是对于“司法”普遍性方面的阐述。黑格尔认为法律必须要从其普遍性的内容中获得其真实性,因此那种英国式的习惯法汇编就由于沾染了太多的经验的与偶然而低于真正的理性立法的水平。^④ 在这里黑格尔显然表露了出来一个欧洲大陆法系的辩护士对于英美海洋法系的轻蔑情绪。

B. 法律的定在。这是对于“司法”特殊性方面的阐述。在黑格尔看来,“法律必须普遍地为人知晓,然后才会有约束力”^⑤。换言之,既然人人都与法律相关,法律条文就必须写得清楚明白,全社会获得法律文本的信息途径也必须畅通无阻。

① 《法权哲学原理》§ 204,第 214 页。

② 《法权哲学原理》§ 205,第 214 页。

③ 黑格尔时代的农业经营方法也具有了一定的资本主义性质,或按他的话说:“在我们时代,农业也像工业一样根据反思的方法而经营,因此它具有了第二等级的性格,并由此违背了它原来的自然性。”参阅《法权哲学原理》§ 203“补充”,第 213 页。

④ 请参看《法权哲学原理》§ 211“附释”,第 219 页。

⑤ 《法权哲学原理》§ 215,第 224 页。

C. 法院。这是以上两方面的合题,也就是说,在“法院”这种具体的公共权力机构中,法律所要求的普遍正义在特殊的经验个体那里得到了实现。在这个小环节中黑格尔特别强调了法院受理案件的程序本身的合理性,因为“这些步骤本身就是权利,因此其进程就必须由法律来规定,同时它们也就构成了理论法学的一个本质部分”^①。但在黑格尔看来,司法的功能仅仅是消极的,即它只能够将已然发生的对于所有权与人身的侵害消灭掉。若我们要在积极的意义上遏止任何可能的类似侵害的发生,并保证单个人的福利的话,那么我们还需要一个更高的阶段,以便实现市民社会的普遍利益。

三是**警察与同业公会**(Die Polizai und Korporation)。需要指出的是,既然黑格尔所说的市民社会是处在家庭与国家之间的某种中介物,那么在这个阶段中所出现的“警察”就并不是作为国家机器的一个组成部分而出现的(尽管这样说非常不合于我们今天的常识)。在他看来,国家存在的意义要高于警察存在的意义:后者只是保障市民社会利益的工具罢了,而前者自身却就已是目的本身。那么“警察”的正面作用到底又是什么呢?正如我们刚才提到的,是为了遏止对于市民社会利益的可能的侵犯。但到底什么东西又会对整个市民社会的利益构成持续的威胁呢?

一类因素乃是各种偶然情况的发生,如禽流感爆发了、桥梁倒塌了、路灯不亮了、粮食涨价了,张三的儿子因为家长管教不力而加入黑社会了,等等。在黑格尔看来,警察应当将所有这些麻烦都加以处理,因为它们的确对公众的安全造成了威胁(用今天的中国读者容易理解的话来说,黑格尔其实是把卫生检疫部门、城建部分、环保局、城管队、工商局、物价局、教育局的工作一股脑地都算到了“警察”的名下)。这种意义上的警察,几乎就可以被称为市民社会的“超级保姆”了。

另一类因素则是资本主义工业化的发生而导致的贫困现象,因为

^① 《法权哲学原理》§ 222,第 231 页。

贫困往往就是犯罪的温床,而犯罪则直接危害了市民社会。不过,由于黑格尔已然将警察看成了全社会的超级保姆了(或者说,在警察的眼中,整个社会就是一个超级大家庭),因此警察就得像照看每一个家庭成员那样照看每一个穷人。但关于怎么个照看法,黑格尔的讨论却陷入了窘境。他并不太欣赏通常的慈善事业对于穷人的接济方式,因为这种方式很容易造成“贱民”阶层的形成,他们“不以自食其力为荣,反而以恳扰求乞为生并作为其权利”^①。黑格尔最后想到的解决贫困问题的一个方法是“向外方的其他民族去寻求消费者”^②。换言之,贫困问题的解决已经不是在市民社会自身范围之内的事情了,而要牵涉到全球性的殖民与贸易活动。

另外还有一个缓解贫困的办法,就是建立“同业公会”,即前述的“产业等级”中的成员按照各自不同的劳动技能而建立的劳动组织。此类组织本身就可以被视为相关成员的第二个家庭,因为他们的劳动技能与生活福利都是为相关的行会所培养或保证的。在黑格尔看来,“在同业行会中,对贫困的救济丧失了它的偶然性,同时也不会使人感到不当的耻辱……只有在同业行会中,正直才获得其真实的承认与光荣”^③。不过,“同业行会”毕竟只能够维护某一个具体行业的共同福利,而“警察”则只能够从外部维护市民社会的利益,市民社会本身还需要一个更真实的基础来使自己获得根据。这也就是对于市民社会的扬弃,即——

3. 国家(Der Staat)。这也是黑格尔“客观精神”中内容最为丰富的一个阶段。概而言之,作为伦理发展的最高阶段,国家同时也是整个客观精神发展的最高阶段,而且“是作为显示出来的、自知的实体性意志的伦理,这种伦理思考自身、知道自身,且完成一切它所知道的,并只

① 《法权哲学原理》§ 244“补充”,第245页。

② 《法权哲学原理》§ 246,第246页。

③ 《法权哲学原理》§ 253“附释”,第250页。

是完成它所知道的”^①。黑格尔对于国家的这种肉麻吹捧显然很难让后人为他洗脱“普鲁士国家的御用哲学家”的罪名,尤其当他说“上帝自身在地上的行进,这就是国家”^②的时候,人们尤其会这么想。但实际上黑格尔还曾说过这样的话:“在谈到国家的理念的时候,不应注意到特殊国家或特殊制度,而应该考察理念,即这种现实的上帝本身。”他进一步提醒读者注意:“每一国家都可以被指责为不好的,都可以被找到有这样的或那样的缺陷,但是国家,尤其是现代发达的国家,在自身中总含有它存在的本质的环节。”^③由此不难看出,黑格尔在这里讨论的乃是某种贯穿于近代资产阶级民族国家(也就是他说的“现代发达的国家”)中的普遍的理念,而与当时普鲁士国家的具体政治现状并无直接关系——毋宁说,当时普鲁士的真实政治发展水平依然是低于这个要求的。^④该理念本身基本上也可以对应于《伦理体系》所说的“绝对政府”。那么,黑格尔心目中的这种国家理念,到底又具有什么具体特征呢?我们将其归结为以下两个方面:

一方面,对于国家理念的尊重必须是基于理性的,而真实的爱国主义情绪的产生亦必须以理性为根据。具体而言,他认为现代国家实质上乃是个体的、家庭的与行业公会的福利与全社会整体利益的统一者,

① 《法权哲学原理》§ 257,第 253 页。

② 《法权哲学原理》§ 258“补充”,第 259 页。

③ 《法权哲学原理》§ 258“补充”,第 259 页。

④ 谨小慎微的黑格尔当然不敢明说这一点,甚至他在《法权哲学原理》的“序言”中还绕着圈子说:“作为哲学著作,本书必须尽可能远离一种按照国家所应当成为的样子来构造国家的义务。本书所会传授的内容,决不可能瞄向对于一个应然层面上的国家的教导,而是瞄向了一个国家——或伦理普遍性——当如何被认识的方式”(中文本第 12 页)。在同书第 11 页我们还能够读到这样两句被作者本人加了着重点的传世名言:“凡是合乎理性的都是现实的;凡是合乎现实的都是合乎理性的”。但需要注意的是,黑格尔之所以不赞成从“应然”的角度去批判“实然”,之所以认定“实然”的东西一定是合乎理性的,乃是因为他所说的“国家理念”的确是在近代西方历史中已经形成或正在形成的东西,而不是柏拉图在《国家篇》中提出的政治空想。但从这些话中我们却推不出这么一个意思:普鲁士就是这类近代国家的代表。

因此它一方面固然集中了各个个体的利益,另一方面却又要保持住个体自己的特殊性,以使得整个社会充满多样性与活力。从这个总的立场出发,他是断不会赞同那种“为了国家我什么都愿意牺牲”的所谓“爱国主义”论调的,因为:第一,这种论调很容易为东方的专制政体张目。在这种不自由的政体之下,个体的特殊性是被泯灭于国家的普遍意志之中的。^① 第二,在现代国家理念中,“权利与义务对等”乃是基本的理性原则。^② 第三,黑格尔甚至认为,当公民们看不到他们所处的“国家本身是这种满足(指满足个体的福利需要——引者注)的中介的话,那么国家就会站不住脚了”^③。这几乎就是在为特定条件下市民社会发动资产阶级革命,并由此建立理性国家的合法性进行论证了。^④ 第四,真实的“爱国心”作为一种政治情绪,其来源只可能是出于自由公民对于其自由国家的如下信任,即我的单个人的福利其实就是保存与包含在社会的全体福利之中的,因此爱国就等于爱自己。在黑格尔看来,一旦这种意识被固化了下来,那么它就会外化为一种公民自动维护公共利益的“习惯”;但反过来说,如果国家制度本身不合理性的话,这种好习惯本身也便成了无源之水、无本之木。所谓“暴政之下必有暴民”是也。^⑤

另一方面,国家理念必须保持相对于宗教而言的独立性。黑格尔关于政教关系的这种讨论主要是围绕着这样五个要点来展开的:

第一,必须从哲学角度对“宗教构成了国家的基础”这种错误思想

① 请参看《法权哲学原理》§ 261“补充”,第 263 页。

② 请参看《法权哲学原理》§ 261,第 261 页。

③ 《法权哲学原理》§ 265“补充”,第 266 页。

④ 在这里我们发现了一个有趣的矛盾:尽管黑格尔一直是主张政治改良而反对暴力革命的,但是在这里他却含蓄地表露出了颠覆国家的可能。在 § 248“补充”(中译本第 247 页)讨论殖民活动的时候他也曾提到:殖民地的人民一旦发现他们的政治权利不如宗主国公民的权利时,是有权发动以政治解放为目的的战争的(在这里他很可能是在暗指北美的独立斗争)。

⑤ 请参看《法权哲学原理》§ 268,第 267 页。

提出批判。我们知道,按照黑格尔哲学的体系安排,“宗教”是处在“绝对精神”阶段中的,而“国家”则是处于“客观精神”中的,那么按照“绝对精神高于客观精神”的思维套路,很多人自然就会产生“宗教高于国家”的想法。但黑格尔却认为这个想法乃是导源于对于其哲学的误解。其相关反驳论证则是:即使是在上帝那里,也有因圣父、圣子与圣灵之别而造成的此三者之间的彼此有限性,那么为什么人们却不因此说宗教是有限的呢?反过来说,既然基督教所说的“三一体”能够通过将自身的各个环节统一起来以达到“无限”,那么一个合乎理性的国家为什么就不能够通过将各种尘世利益统一起来以达到“无限”呢?因此,国家本身就已经是无限对象了,它并不低于在宗教中被把握的无限的对象。^①

第二,黑格尔这种将国家视为“尘世上帝”的说法,本身就已经隐含了通过抬高国家地位来剥夺宗教之“唯我独尊”地位的意图。用他自己的话来说,即:“……同教会的主观信仰相比,国家倒是认识的主体:根据它的原则,它的内容本质上不再采取感情和信仰的方式,而是特定的思想。”^②换言之,《精神现象学》所说的那种扬弃了“宗教”的“绝对知识”现在已经找到了“国家”这个肉身了。

第三,宗教组织本身切不可对抗国家政权,因为宗教采用的乃是感情、表象、信仰等主观形式,而这一切形式都是偶然的、转瞬即逝的,甚至是一种“赤裸裸的任性”。假如这些形式本身在缺乏理性过滤的情况下就直接转化为国家形式的话(此即黑格尔最为警惕的“政教合一”政体),那么“一切法律就会被推翻,而主观情感就成为立法者了”^③。

第四,相反,只要严格执行政教分离的原则,宗教就会成为“真实的宗教”:一方面,“[教会]就不会对国家采取否定与论战的方式,而会

① 请参看《法权哲学原理》§ 270“补充”,第 281 页。

② 《法权哲学原理》§ 270“附释”,第 277 页。

③ 《法权哲学原理》§ 270“补充”,第 282 页。

承认国家并予以支持”；另一方面，“又因为宗教是在人的内心深处保证国家完整统一的因素，所以国家更应该要求它的所有公民都加入教会”^①。

第五，在黑格尔看来，对于个别不太符合“真实的宗教”的异教（如基督教国家中行为特立独行的犹太教），国家也要尽量持宽容的态度。这一方面是由于这些宗教本身只是表达出了一种“意见”而缺乏真实的权力，因此“国家可以对它完全置之不理”^②，另一方面则是因为“国家已经把这些教会成员交给市民社会以使其受市民社会规律之约束了，这样国家自己就满足于这些教会成员用消极的方法（好比用交换或代替的办法）来完成对于国家的直接义务了”^③。

通过以上两大方面的阐述，我们不难看出：黑格尔心目中的国家理念既包含着对于个体的权利与自由的充分尊重，同时也包含着对于宗教蒙昧势力褫夺世俗政权的必要戒心，而与那种在日后使得德意志民族两次走上军国主义不归路的国家主义理念根本不是一回事，更与任何专制、独裁、奴役人的邪恶念头水火不容。从某种意义上说，作为理性主义者的黑格尔对于国家的颂扬其实就是对于理性自身的颂扬，甚至就是对于自由的颂扬。在不是完全自由的普鲁士能够发生这样的声音，非但不是阿谀，而是对于官方的一种含蓄的规劝。但这也不等于说黑格尔晚年国家哲学平素留给人们的那种“保守性”的印象完全就是错误的——毋宁说，这种印象的真实性更多地体现于他对于理想国家的具体政治制度设计中（详下），而不在于他对于其国家理念中的一般性阐述之中。与对于“客观精神”中其他部分的讨论一样，黑格尔对于国家的讨论也可被分为三个环节：

一是国家的对内法（Das inneres Staatsrecht）。关于“国家的对内

① 《法权哲学原理》§ 270“附释”，第 273 页。

② 《法权哲学原理》§ 270“附释”，第 279 页。

③ 《法权哲学原理》§ 270“附释”，第 273 页。

法”，黑格尔总的看法是：“国家制度纵然随着时代而产生，却不能视为一种被制造出来的东西，这一点无疑是本质性的。”^①他的相关理由则是：“精神只有在被认识了以后才是现实的……因此，每一个民族的国家制度总是取决于该民族的自我意识的性质和形成。”比如，正是由于被拿破仑征服的西班牙人的精神还没有被教化到领会自由的国家制度的地步，所以，拿破仑想先验地赋予他们一种先进的政治制度，就不可能不失败。^②然而，就一个成熟的现代国家肌体而言，政体的好坏自然还是有分别的，否则黑格尔就会因为过分强调^③各民族历史自身的客观进程而向价值相对主义投降了。黑格尔最推崇的政体乃是君主立宪。他将君主立宪制本身分为三个小环节：王权、行政权与立法权。他的这种区分与孟德斯鸠的三权分立模式有两点不同：首先，进行区分的哲学根据不同。孟氏在骨子里相信权力的无限扩张乃是恶的，因此由三权分立而导致的权力制衡就可以实现恶的最小化；而在黑格尔看来，区分这三者的根本考量并不在于建立什么“制衡”机制，因为这种机制“决不会导致一个有生命的统一体”。^④毋宁说，他恰恰希望通过对于国家各个环节的区分来实现政治的统一，因为依据其辩证法，一种内部有区分环节的统一才是真正的统一（比如人体的生命统一体就是由各组织系统之间的差异所造就的）。其次，在具体进行这种区分时，他又将孟氏对于“立法、司法与行政”的三分转换为对于“王权、行政权与立法权”的三分。也就是说，他将原来的“司法”撤销了（因为这是属于

① 《法权哲学原理》§ 273“附释”，第 290 页。

② 请参看《法权哲学原理》§ 274“附释”与“补充”，第 291 页。

③ 请注意：这里只是“强调”，而不是“尊重”，因为当黑格尔说到“西班牙人的精神还没有被教化到领会自由的国家制度的地步”的时候，我们可以明显感受到他对于那些不配自由的民族的鄙夷态度。同样是在 § 274“附释”（中译本第 292 页）中，黑格尔还以惋惜的口吻谈到了被雅典人处死的苏格拉底：“苏格拉底的道德原则和内心生活原则是他那个时代的必然产物，但是要变成普遍自我意识，那还是需要时间的。”

④ 《法权哲学原理》§ 272“附释”，第 285 页。

“市民社会”范畴的),加入了“王权”,并将“立法”的地位从第一降到了第三。

A. 王权(Die fürstliche Gewalt)。在黑格尔看来,之所以需要一个人——君主——来掌握王权,乃是因为一个民族的主权是需要一个人来作为其代表的。这种意义上的君主当然只能够是世袭的,因为我们如果用选举的方式来产生国家最高领导人的话,那么“国家制度就等于当选者的誓约”,或者说,国家权力就会变成私产。^① 这种意义上的君权也不能来自于神授,因为上帝创造的万物中也可能会有恶劣的事物,但君权却不能是恶的。^② 毋宁说,君主本身就是整个国家的伦理统一性的象征,他本身就已经是绝对了,因此他既无法容忍选举制所包含的契约精神将其相对化,也无法容忍宗教把他视为更低一等的存在者。

但黑格尔也很清楚,君主的体力与智商很可能不及平常人,甚至他的脾气与德性也会很糟糕。但是在他看来,在一个组织完善的国家制度中,君主“品质的特殊性是不具有特殊意义的东西”,因为君主只要将“我要这样”这句话加到组织制度(特别是法律制度)已经决定了的事情上面去,他的任务就算完成了——而恰恰是“君王要这样”这句话赋予了通常的政务以神圣性。^③ 黑格尔的这番表白很容易使得读者以为他是在描述英国立宪制度下的那些万事不管却依然受到万民景仰的君主——但黑格尔心目中的君主毕竟得负责遴选内阁大臣(这无疑是一项重要的人事大权)^④,而在英国,作为内阁首脑的首相乃是由民主选举产生的。由此看来,黑格尔所说的“王权”是没有今日的英王与日本天皇之权那么“虚”的。

B. 行政权(Die Regierungsgewalt)。这实际上指的就是行政机关

① 参看《法权哲学原理》§ 281“附释”,第304页。

② 参看《法权哲学原理》§ 281“补充”,第304页。

③ 参看《法权哲学原理》§ 280“补充”,第302页。

④ 参看《法权哲学原理》§ 283,第306页。

对于王权的命令的执行。关于行政机关官员的产生,黑格尔建议采纳“对于有关人员的通常选举和最高当局的批准相结合”^①的方式,其产生原则乃是根据应选人员自身的素质,“而不是由其本身的自然人格与出身来决定”^②。为了保证行政机关官员的忠于职守,黑格尔建议上级机关与受管辖的行业公会对他们进行双重的监督。不过黑格尔却不主张让立法机关(如议会)来实现这种监督,以威胁政体内部的统一。

C. 立法权(Die gesetzgebende Gewalt)。黑格尔之所以将“立法权”放在最后,这与他对于国家制度与立法权之间的观点密切相关。他认为国家的根本政治制度不应该通过立法来决定(比如,不能像美国人那样先召开制宪会议而后再有“美利坚合众国”的国家实体)。相反,他坚持“国家制度是立法权的前提”^③。在这样的情况下,立法权显然只有通过法律方面的零碎修改来推进行政效率方面的作用了,其地位自然在前二权之下。另外,为了防止立法机关过于独立而反过来抵抗行政机关,他甚至主张积极吸纳政府官员加入立法机关,这一方面固然是因为政府官员更熟悉政务的运作、容易提出好建议的缘故,另一方面更是因为“统一正是所企求的第一件大事”^④。

立法权本身又分为三个更小的环节:对于立法问题的最高决断环节(来自于王权)、谘议环节(来自于行政权)与等级因素。很显然,三者之中只有“等级因素”才是唯独属于立法权的环节,而另两个环节其实都反映了立法权与其他两权之间的联系。至于这里所说的“等级因素”,其实只不过就是社会经济生活中的几个等级在政治上的体现。具体而言,他主张将其生活与农业有关的民众代表(其实主要就是容克地主一类的角色)通过“长子世袭制”的办法进入议会系统中的“实体性等级”,即上院;并将产业等级中的代表通过行业公会选举的办法

① 《法权哲学原理》§ 288,第 309 页。

② 《法权哲学原理》§ 291,第 311 页。

③ 《法权哲学原理》§ 298,第 315 页。

④ 《法权哲学原理》§ 300“补充”,第 318 页。

来入议会系统中的“工商业等级”，即下院。需要注意的是，在提到行业公会的成员选举下院议员的过程时，黑格尔特别强调在这个过程中选民与被选举人之间的关系不是商业上的委托人与代理人之间的关系，因为“代表制的基础是信任”，而一旦我们信任代表，代表就会**全权地**处理我们的事务。与之相比较，代理人则是受指令约束的。^①换言之，他非常惧怕选举本身会变成一种形式上的游戏而导致偶然性充斥政治生活，而要用“信任”这一伦理原则去充实它。在此黑格尔非常准确地描述了那种缺乏真的伦理精神支撑的选举制在西方国家中业已遭遇到的尴尬境地：“特别是在大国里，由于选民众多，一票的作用无足轻重了，所以不可避免地会有人对自己的投票抱漠不关心的态度……这样一来，这种制度就会造成与它自身的规定相反的结果，而选举就会被少数人、被某一党派操纵，从而被那种正好应当加以消除的偶然的利益所操纵。”^②

以上是黑格尔对于立法机构之产生方式的评论。关于其运作方式，他则特别强调“公开化”的原则，即议会的议事记录应尽量向公众公开，并以这个办法来提高公众的政治素质、以形成良性的公共舆论，即让“永恒性的实体性的正义原则”在舆论中积淀为“常识”^③。但谈到了公共舆论，黑格尔也考虑到了其消极面：由于各种偶然性因素与不负责任的批评太容易出现于舆论之中了，所以说“公共舆论又值得重视，又不值得一顾”^④。不过，总地看来，崇尚自由宪政的黑格尔还是主张言论与出版自由的，这是因为：尽管那种把出版自由理解为“想写什么就写什么”的看法是“完全未经教化的”^⑤，但是一个成熟的政府依然应当满怀自信地对某些不负责任的批评表示出宽容，而且，从法的角

① 参见《法权哲学原理》§ 309，第 327 页。

② 《法权哲学原理》§ 311“附释”，第 329 页。

③ 《法权哲学原理》§ 317，第 332 页。

④ 《法权哲学原理》§ 318，第 334 页。

⑤ 《法权哲学原理》§ 319“附释”，第 335 页。

度来看：“我们还可以反对把表达作为侵害行为来处理，因为它不是一种行为，而只是一种意见和思维，或只是清谈罢了。”当然，牵涉到名誉诽谤之类的言论或出版物当不在此受保护之列。至于科学方面的创造性活动，则根本不在“公共舆论”的讨论范围之内，其自由当得到国家的完全保证。^①

以上就是黑格尔在“国家的对内法”名目下作出的讨论的基本内容。在《法权哲学原理》中他对于“国家的对内法”的讨论是与他对于“对外主权”的讨论合并并在“国家法”的名目之下的，但考虑到他对于“外部主权”的处理与他对于“国际法”的讨论多有衔接，我们都将在下一个环节中予以统一的处理。

二是国家的对外法(Das äußere Staatsrecht)。国际法是从各个独立的主权国家的关系之中产生出来的、以协调着国家之间利益为目的的关系准则。但在他看来，这些准则的有效性却是相当有限的，因为国家之间是没有裁判官的，“充其量只有仲裁员与调停人，而且也只是偶然的”^②。换句话说，“国家在它们的相互关系中都是特殊物，因此，在这种关系中激情、利益、目的、才德、暴力、不法和罪恶等内在特殊性与外在偶然性就以最大规模和极度动荡的嬉戏出现。在这种表演中，伦理性的整体本身与国家的独立性都被委之于偶然性”^③。在这种情况下，就会爆发主权国家之间的战争。“战争”也正是黑格尔在讨论“国家对外主权”与“国际法”时着墨最多的一个话题。他对于该话题的看法可以分为四点：

A. 关于战争爆发的必然性。他并不认为康德所说的“永久和平”的理想乃是现实的，因为每一个主权国家对外而言都具有相互否定性，但是“康德的这种观念以各国之间的一致同意为条件，而这种同意是

① 参见《法权哲学原理》§ 319“附释”，第336—337页。

② 《法权哲学原理》§ 333“附释”，第348页。

③ 《法权哲学原理》§ 340，第351页。

以道德的、宗教的或其他的理由与考虑为依据的,总之,始终是以享有主观的特殊意志为依据,从而依然带有偶然性的”^①。换言之,这种道德的空谈是无法阻挡甚至历史的运作进程的,“当事物的本性要求时,战争还是会发生的”^②。

B. 关于战争的目的。黑格尔并不是很喜欢从道德角度去界定战争的性质,因为他认为主权国家投入战争就是为了维护“它的特定的和特殊的、实际上受到侵害或威胁的福利”^③,而道德评价尺度只适用于国家内部的市民社会领域。另外,黑格尔认为文明的主权国家是有权对尚没有形成近代国家的野蛮民族宣战的,而这种意义上的战争就是“采取一种特定的价值承认的斗争[即让文明民族的先进价值理念被野蛮民族所承认——引者注],这一特征带给这些战争与争端以世界历史的意义”^④。

C. 关于发动战争的权柄。考虑到普通民众更容易受到好战气氛的鼓动,黑格尔便主张宣战、媾和之权柄必须集中于王权。他论证道:“国家不只是同另一个国家而是同许多国家发生关系,这些关系错综复杂,微妙之至,只有最高当局才能加以处理”^⑤。

D. 关于战争自身的伦理意义。黑格尔认为“战争不应当被看成是一种绝对罪恶与纯粹外在的偶然性”,相反还具有保持民族伦理的特殊功效——换言之,对外战争可以起到团结全国军民、彰显“勇敢”德性的作用^⑥。为了加强效果,他在《法权哲学原理》中还引用了一段他在耶拿时期写下的很富文采的话:“各国民族的伦理健康恰恰就由于它们对各种有限规定的凝固表示出冷淡才得到保存,这就好比风的

① 《法权哲学原理》§ 333“附释”,第 348 页。

② 《法权哲学原理》§ 325“补充”,第 342 页。

③ 《法权哲学原理》§ 337,第 349 页。

④ 《法权哲学原理》§ 351“附释”,第 356 页。

⑤ 《法权哲学原理》§ 329“补充”,第 345 页。

⑥ 这显然是他在《伦理体系》末尾谈到“风纪”的时候就已说过的话,也是当年的柏拉图在谈到武士阶层的德性的时候早就说过的话。

吹动使得湖水远离于腐臭一样——而这种腐臭也会通过一种持续的，更不消说是永久的和平而在诸民族之间产生。”^①黑格尔对于战争的以上四点规定并没有包含对于战争结果的规定，毋宁说，从“国际法”的角度看，由于没有真正的仲裁者，各个主权国家之间的彼此斗争的结果必然是偶然的。但从另一个角度看，不同国家、人民互相冲撞的偶然进程却可以在一个更大的范围内呈现出自身的必然性来。这种必然性乃是所谓“世界精神”的显现。“世界精神”利用着像亚历山大大帝、恺撒、拿破仑那样的世界历史人物的热情与野心，去创造“国家”阶段的最后一个环节：

三是世界历史(Die Weltgeschichte)。黑格尔将世界历史的进程按照精神演进的逻辑次序，而不是具体历史阶段的发生次序，分为四大部分：东方王国、希腊王国、罗马王国与日耳曼王国。

东方王国(Das orientalische Reich)主要涉及中国、印度、波斯这三大文明。在他看来，这三大文明都是从家长制的自然整体中生长出来的某种未经内部分裂的、朴素的实体性存在。依据这些文明的世界观，尘世政权与神权合一，国家制度与宗教、习俗合一，个体毫无权利。具

^① 《法权哲学原理》§ 324“附释”，第341页（这段话原来自于前章提到的那篇发表于《哲学评论》上的长文《关于自然权利》，德文请参看苏尔坎普理论版全集卷二第482页，英译请参看Hegel: *Political Writings*，中国政法大学影印本第141页。引文根据德、英文重译）。经历过两次血腥的世界大战、并在冷战时代经受了数十年核战威胁的现代人恐怕会将黑格尔的这番告白视为对于法西斯主义运动的直白预告。不过，只要我们牢记他在讨论内部国家法之时是多么崇尚自由与理性的，并联想一下那些典型的法西斯政权在走向对外侵略之前首先是如何坚决地消灭掉对内的自由制度的，上述指责就会立即会显得苍白起来。另外必须要考虑到的一个因素是：黑格尔活着的时候所看到的最残酷的战争无非就是拿破仑战争——更何况熟读古希腊经典的他还对战争抱着有这样一种浪漫的意象：手执长矛的雅典公民在伦理纽带的联结下，在马拉松平原上组成严密的步兵方阵，以无比高昂之士气对抗波斯大军。相信黑格尔若了解了核弹的威力他的话，他是会修改他对于战争的这些看法的——因为核战争只可能带来消灭人类数千年文明的后果，却根本不会实现他赋予战争的那种根本目的：保卫主权国家的市民社会的共同福利。只可惜广岛与长崎在1945年夏所发生的事情已经超越了我们的这位大哲学家的想象力了。

体而言,中国代表着某种抽象的统一,印度代表着某种杂乱与分裂,而波斯则代表着统摄着多民族之杂多性的某种更为丰富的统一性。

希腊王国(Das griechische Reich)则是世界文明的青年期,它始自于荷马笔下的青年斗士阿溪里斯,终结于同样年轻的亚历山大大帝。在这个时期,道德原则已经被烙上了个人的印记,也就是说,道德的东西与主观意志的东西相互结合为一种和谐的美。但在这一阶段,个体的自由还是被保持在某种理想的状态,而未经过自觉的反思的加工。这样,个体与伦理之间的直接统一就很容易在进一步的反思中被拆毁,由此使得整个希腊王国的美无情地破灭了。

罗马王国(Das römische Reich)作为希腊王国的取代者被视为人类历史上的壮年时代。在这个阶段,伦理被无限地分裂为私人的自我意识与抽象的普遍性这两个极端,唯有靠形式意义上的成文法律自身的抽象性与普遍性,各个个体才能被加以联合。但罗马人极度缺乏的却是在法权占有关系以外的精神生活——他们不能像希腊人那样通过艺术与哲学来自得其乐,而只能通过森严的国家组织来抑制自身的感性因素。与这种压抑相伴的则是罗马人的功利、忍耐、尚武与残忍:因为这些品质只有在审美方向的精神追求被淡化的前提下才能得到凸显。另一方面,内在精神原则在罗马王国的缺失亦使得个体的自我意识与抽象普遍性之间的斗争始终无法被真正平息,这种斗争最终只能带来罗马的消亡。

日耳曼王国(Das germanische Reich)作为罗马王国的取代者被视为人类的老年期。但“老年”在这里绝不是贬义词,因为“自然界的‘老年时代’是衰微不振的,但是‘精神’的‘老年时代’却是完满的成熟和力量,这时他和它自己又重新回到统一中来,但是是以‘精神’的身份来完成这种统一的”^①。

在黑格尔对于四大历史时期的划分中,日耳曼王国是内容最为丰

^① 《历史哲学》,第115页。

富的一个部分。他十分惹眼地将西罗马帝国消亡以后的几乎整部欧洲历史都划入了该时期,这说明他认为西罗马灭亡以后的西方历史是有某种统一性的。日耳曼王国本身又可被更详细地区分为三个小时期:在第一时期,西罗马帝国晚期各日耳曼民族开始出现,并皈依基督教。该时期的日耳曼民族只是体现出了一种野蛮与单纯的性格,且教会与国家也还未彼此分裂,而只是体现为同一件事情的两个方面。第二时期乃是从查里曼大帝时代一直到查理五世统治时期(大约是16世纪上半叶),其间世俗权力与宗教权力相互斗争,而天主教势力亦在插手俗世的过程中堕落腐化。第三时期乃是从反抗罗马天主教的路德新教的崛起一直到黑格尔本人所处的时代。这是精神自由开始实现的年代,政治生活为理性所规定,客观真理与自由亦互相调和。从另一角度看,这三个时期也可以被读解为“圣父王国”、“圣子王国”与“圣灵王国”的前后相继:圣父王国是单纯的简单体,圣子王国是上帝在世俗中的显现,而圣灵王国则是前二者的合题。^①

黑格尔如此大肆吹捧日耳曼王国在人类历史中的地位,并将新教出现以来的日耳曼历史看成是日耳曼王国的顶峰,当然与他本人就是日耳曼的新教哲学家有关。但这种过于明目张胆的“日耳曼—新教中心主义”的历史观也的确为他如何安排法兰西民族与盎格鲁—撒克逊民族在世界的近代化进程中所扮演的角色制造了困难(比如,法国传统上是在天主教势力范围之内,但恰恰是在这样的一个国家发生了影响欧洲历史进程的大革命)。先让我们来看一下黑格尔对于法国的启蒙运动与大革命的看法。他主要是将它们作为日耳曼王国之中的一个环节来讨论的(不过这种处理方式本身就很容易引起那些“高卢雄鸡”的愤怒):在他看来,客观精神的发展在法国人那里采取的是外在的政治运动的形式,但转到日耳曼民族自身这一边来后,精神需要的却是内在的安宁。对两者作了比较以后,黑格尔认为德国式的静思比法

^① 参见《历史哲学》,第355—356页。

国人轰轰烈烈的革命运动更为深刻,由于法国没有经过路德式的宗教改革活动,因此他们对于教会的外在的理智性批判非但无法达到新教思想的深刻程度,而且还使得他们所标榜的“德行”成为了主观任意的抽象原则,成为了雅各宾派恐怖专政的漂亮掩饰。从这个意义上说,法国式的革命是需要在一个更高的层面上被扬弃的。很显然,这是黑格尔早在《精神现象学》中就曾提出的针对法国革命的批评性意见。

不过,法国毕竟是德国的近邻,所以黑格尔还愿意予以认真的讨论。而对于活动在欧洲大陆以外的盎格鲁—撒克逊民族在世界历史中的地位,他所给出的讨论篇幅似乎就要吝啬多了(尽管在种族上英国人的确比高卢人更接近于日耳曼人)。但对于黑格尔的“日耳曼主义”的历史哲学体系构成挑战的事实却恰恰就是:英国也是新教占优势的国家,它在世界历史中所已经扮演的角色是黑格尔那个时代的人所应当能够看到的,即海洋帝国、工商业帝国与殖民帝国的三位一体。更令人诧异的是,尽管英国自身的资产阶级革命要比法国来得渐进、和缓得多(这理应更符合不喜欢激进革命的黑格尔的胃口),其君主宪政的政治体制也比法国更接近于——尽管依然差异于——黑格尔在《法权哲学原理》中所勾勒的那个样子,可黑格尔对于这个在当时的西方世界中最如日中天的国家的态度却还是相当之暧昧。^① 同样的暧昧也体现

① 黑格尔虽然酸溜溜地赞扬“英国人担任了伟大的使命,在全世界中做文明的传播者;因为它们商业精神驱使他们遍历四海五洲……使各民族放弃不法横行的生涯,知道应当尊重私产”(《历史哲学》,第467页),但是在评述英国的宪政制度时依然态度十分挑剔。这主要有三个原因:第一,黑格尔不满意英国政治的“铜臭味”;第二,他作为德国人的自尊心使然;第三,他很清楚:在公开场合发表赞扬英国政治制度的言论肯定是会遭致草木皆兵的普鲁士当局的封杀的(尽管这并不意味着不赞扬英式制度的言论就不会被封杀)。上述三个因素在他临终写下的文章《论英国的改革方案》中都或多或少体现了出来——具体而言,此文既批评了大英帝国的商业性格,又吹嘘了黑格尔自己“尊重德性”的政治哲学思想的高妙,同时还因为某些天知道的原因而被当局封杀了。此文无汉译,其英译文“On the English Reform Bill”收录于 *Hegel: Political Writings*, 中国政法大学出版社影印本。

于他对于当时还相当年轻的美利坚合众国的态度之中：他一方面的确清楚地看到了美国发展的巨大潜力（如人均资源丰富、周边无强国竞争等有利因素），甚至说什么“亚美利加洲乃是明日之国土，在那里，世界历史将在未来的岁月中启示其使命”，但是他心目中的亚美利加洲所要担负的世界历史天命，也只不过在于“北美与南美的抗争中”，而不是指新大陆代替旧大陆而成为世界历史的新中心。他最后是这样来总结其对于新大陆的看法的：“它既然是‘明日之国土’，我们这里便不再提它，因为讲到历史，我们必须研究的乃是以往存在的和现在存在的东西。”^①不过，黑格尔的历史哲学对于“明日”的这种冷漠倒也从另一个角度应合了他自己对于哲学形象的刻画，即：“密纳发的猫头鹰要到黄昏到来时才能起飞”^②——因此，他的哲学永远无法面对朝阳展开翅膀。

历史哲学的终点同时也是客观精神发展的终点，或者说，开启了——

三、绝对精神

绝对精神是无限的、完全自由的、神圣的精神，是实体的自在自为。与《精神现象学》的处理方式不同，思想成熟时期的黑格尔不再将绝对精神的发展仅仅区分为宗教与哲学这两个阶段，而是将其区分为艺术、宗教与哲学三个阶段。他对于这三个问题域的研究分别对应于他的美学、宗教哲学与哲学史。《全书纲要》对于它们的处理都比较简单，但与之相应的三部讲演录——《美学讲演录》、《宗教哲学讲演录》与《哲学史讲演录》的内容却要丰富得多。考虑到本卷篇幅的限制，也考虑到这些讲演录的汉译本在我国已经流行了多年，我们对于这一部分的介绍也将从简。

① 《历史哲学》，第92—93页。

② 《法权哲学原理》“序言”，第14页。“密纳发”（Minerva）是希腊的智慧女神雅典娜（Athena）在古罗马神谱中的对应者。

1. 艺术

在黑格尔看来,绝对精神要显现自己,首先就得通过感性形象这一媒介。能够承担这一重任的感性存在者就是艺术品,因此黑格尔的美学也就是艺术哲学。不过,对于我们中国读者来说,黑格尔将美学等同于艺术哲学的这种做法可能是比较怪异的,因为中国文化所崇尚的自然美(如山水之美)恰恰就不是人工的艺术创作的产物。其实,黑格尔并不反对自然之美的存在,但是他始终认为自然物的存在是有限的,这种局限性必然会阻碍心灵从中观照到永恒的理念。因此,从某种意义上说,艺术美之高于自然美,正如精神哲学之高于自然哲学,体现的乃是精神进展的自身逻辑次序。而与黑格尔对于自然美的贬低相对应的是,他也反对那种将艺术品自身的价值等同于其模仿自然的逼真度的观点,因为对于自然物的表达本身就是为展现无限理念服务的,切不可喧宾夺主。另外,无论仿真品如何像真的东西,在纯粹物理的意义上,也没有真实的东西自己像自己,因此去花力气模拟自然物就只有纯粹娱乐的意义,属于“奇技淫巧”。在黑格尔看来,在艺术创作中最为关键的问题还是如何驾驭物质材料以展现理念。至于有能力做到这一点的人,黑格尔就认之为天才——既然是天才,其天分就不是可以被后天训练出来的,尽管这种后天训练对于天分的开掘依然是必要的。黑格尔的艺术哲学分为三大板块:

一是对艺术美的理念的阐发。他对于艺术美的基本论点是:作为艺术品内容的理念决定了艺术品所采取的形式;只有用合适的形式去表现理念,艺术美才能得到完美的展现。

二是对艺术美的各个特殊类型的阐发。按照理念与形象之间的不同关系,黑格尔将艺术美的类型分成三类。第一类是**象征型艺术**(*symbolische Kunst*):这种艺术从艺术材料出发去表现理念,却又反过来受制于材料自身的有限性。东方古代艺术即是这方面的实例。第二类是**古典型艺术**(*klassische Kunst*):这种艺术以较为完美的形式完成了象征型艺术所无力完成的材质与理念的统一,因为它往往就是直接通过人

体这一充满精神性的形象来展现心灵活动的。古代希腊的雕塑即是这方面的实例。第三类是浪漫型艺术(romantische Kunst):这种艺术是直接展现内心澎湃的感情生活,并同时借以表现理念的物质材质的有限性压抑到了最低的限度。基督教艺术即是这方面的实例。

三是对具体艺术部门的逐个分析。他将艺术部门分为三类:建筑艺术、雕塑艺术与浪漫艺术。但这个分类原则实在是有一些混乱,因为浪漫艺术本来是作为艺术美的一个类型出现的,现在却又作为艺术部门出现了。另外,黑格尔对于建筑与雕塑的讨论又分别包含了出现在埃及等东方文化中的象征型建筑/雕塑、出现在古希腊文化中的古典型建筑/雕塑,以及出现在基督教文化中的浪漫型建筑/雕塑这三个环节。既然如此,他为什么又不为那个与“雕塑艺术”并列的“浪漫艺术”环节另起一名目,以免与这里所出现的浪漫型建筑/雕塑相互混淆呢?^①

关于浪漫艺术部门,黑格尔又将其分为绘画、音乐与诗三个小类(不含建筑/雕塑)。这也就暗示了我们:绘画、音乐与诗似乎更适合作“浪漫艺术”的形式,即更适合表达基督教的精神内容。这三者之间的前后排列次序体现出了这样一种趋势:质料的成分不断下降,精神逐渐占优。比如,绘画以颜色、线条为手段,音乐以音调为手段,诗以有韵律的语言为手段。与绘画以及音乐相比,诗的创作显然是最低限度地依赖物质材料的。不难想见,类似的关系也在更大的范围内出现在建筑/雕塑与“浪漫艺术”之间,因为绘画、音乐与诗三者的“精神/质料比”显然都要高于依赖于粗重材料的建筑/雕塑。但让人奇怪的是,在“浪漫艺术”部类中黑格尔并没有谈到小说,好像诗歌是唯一的文学体裁似的。另外,他将

^① 黑格尔本人也含蓄地承认了这种混乱:“基督教的雕刻固然把符合上述情况的内容(指人性与神性的统一——引者注)表现出来了,但是它的艺术表现方式恰好足以显示出雕刻并不适宜于表现这些内容,所以还要其他的艺术来做雕刻所不能做的事情。由于这些新的艺术是最符合浪漫艺术类型的,我们可以把它们总称为‘浪漫型艺术’。”黑格尔:《美学》第三卷上册,朱光潜译,商务印书馆1979年版,第211页。

戏剧也当做与史诗与抒情诗并列的一种诗歌的分类法,也让今天的读者感到惊讶,因为戏剧显然是一项综合性艺术,其依赖的物质材料不仅仅是语言。另外,我们也不是很清楚黑格尔若知道今日之电影的存在的话,他会将其归入哪一个艺术部类。黑格尔对于艺术的讨论终结于诗。诗歌既然采用的物质材料最少,那么它在所有艺术形式中也就更适合表达无限的、不受感性世界拘束的自由理念。但通常意义上的诗歌自身毕竟无法完全摆脱纸、笔或空气的振动等外部物理显现来表达,因此它对于理念的表达能力依然是受限制的。而要更全面地抵进绝对精神,就要扬弃艺术并走向一种更为纯粹的内部精神生活,这也就是——

2. 宗教

黑格尔将宗教看成是以“表象”为中介对于理念的显现。请注意：“表象”(Vorstellung)与艺术创作所依赖的“形象”(Bild)并不是一回事：“形象在感性领域中取其内容，并通过其实存的直接方式、通过其感性显相所具有的个别性与随意性来描述这种内容……反之，表象则是被抬高至思想层次，并获得普遍形式之形象。”^①这也就是说，就具有普遍性这一点来说，表象已经非常接近于思想自身了——只不过它由于刚刚脱胎于形象，因此还带着着或多或少的感性意味。黑格尔将宗教本身的发展分解为三个阶段：

一是**自然宗教**(Die Naturreligion,这又对应于艺术中的象征型艺术)。这种宗教是以较为低等的对象为崇拜对象的,其下包括三个小环节,即直接性宗教(如原始巫术)、实体宗教(崇拜抽象实体的宗教,如崇拜抽象的天中国宗教、崇拜无形式的一的印度教与崇拜绝对的无的佛教)与过渡性宗教(以二元对立的普遍实体为崇拜对象的宗教,如拜火教、叙利亚宗教与埃及宗教等)。

二是**精神个体性宗教**(Die Religion der geistigen Individualität,这又

① 《黑格尔全集》，苏尔坎普理论版，第十六卷(G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*，Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1986)S. 139。

对应于艺术中的古典型艺术)。这种宗教以精神个体为崇拜对象,其下包括犹太教(崇拜唯一的人格神耶和华)、希腊宗教(崇拜美的对象)与罗马宗教(崇拜有实用价值的神灵)三个小环节。

三是基督教或绝对宗教(Die absolute Religion,这又对应于艺术中的浪漫型艺术)。基督教则是黑格尔心目中的神圣宗教,它直接以肉身化的、绝对的上帝(即耶稣基督)为崇拜对象。在这个阶段中,三位一体的上帝达到了绝对精神的普遍性、特殊性与个别性的统一。

在这个小环节里我们还得顺便提一下黑格尔对于所谓的“对于上帝的本体论证明”的看法。众所周知,康德在《纯粹理性批判》中曾攻击过安瑟尔谟(Saint Anselm of Canterbury, 1033—1109)对于上帝的本体论证明,并由此否认了我们可以从知识角度抵进上帝。而素来反对康德的“不可知论”的黑格尔自然是不会在康德的这个反驳面前向自己的老对手低头的。但这是否意味着他就因此得去做一个安瑟尔谟的无条件的支持者呢?

从表面上看来,黑格尔对于康德的反击的确有一点类似于当年安瑟尔谟对于修道院士高罗尼(Gaunilo of Marmoutiers)的反驳(在这里我们不妨将康德视为当代的高罗尼)。我们知道,高罗尼也曾以与康德类似的方式批评安瑟尔谟说:上帝概念是推不出上帝的存在的,就如同“美丽岛屿”的主观表象推不出其实存一样——而安瑟尔谟则回击说上帝并非美丽岛屿。与他们之间的相互辩驳作对比,黑格尔对于康德的反驳则是:康德的论证的效力只适用于有限存在物,却不适用于真正意义上的概念。在黑格尔看来,“抽象的、感性的表象,诸如‘蔚蓝的’,或存在于我们头脑中的知性规定性,可能不具有存在;然而,他们不能够被称为‘概念’”。毋宁说,对于绝对的概念来说,“存在乃是概念的一个规定性(Sein ist eine Bestimmtheit des Begriffs)”^①。从这个意义上说,黑格尔

^① 《黑格尔全集》,苏尔坎普理论版,第十七卷(G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986), S. 524。

的关于“本体论”证明的思路与安瑟尔谟确实有着巨大关联。

但黑格尔超越安瑟尔谟的地方也非常明显。他最不满意后者的地方就是其依然是在用知性的方式来论证上帝的存在——在这种思路中，安瑟尔谟首先就已然将上帝的概念与上帝的存在作了人为的割裂，并试图从我们人类关于上帝的主观表象出发，过渡到上帝的存在。黑格尔本人当然认为上帝的概念自身是包含着存在的，但是他却进一步认为：首先，这种概念并不是经验个体心中的表象，而已经是“自身客观化的总体、运动、过程(diese Totalität, die Bewegung, der Prozeß, sich zu objektivieren)”了^①——也就是说，主观化的心灵表象在这里并不需要扮演任何角色；其次，从这种客观意义上的概念到存在的过渡亦并不是安瑟尔谟式的那种知性层面上的过渡——因为这种过渡形式本身就很容易将上帝的存在贬低到感性存在物之层面。毋宁说，这种过渡只能够被展现为不同逻辑环节之间的一步**必然的辩证发展过程**，即只能通过黑格尔自己的“逻辑学”的形式来加以展示。^② 或说得更简洁一些：在安瑟尔谟看来，本体论证明本身只是为了确定信仰而被利用的一种理性工具而已，而在黑格尔看来，上帝本身就是绝对的理性，我们无法运用任何一种外在的工具去证明绝对理性自身的合法性——否则在工具选择上的或然性就会损害绝对理性自身的威严。从这个角度看，黑格尔在这里所走的这条通过绝对知识(哲学)来扬弃宗教的道路，已经不能被视为一种原来意义上的对于上帝的“本体论证明”^③了，而直接就是指对于一种关于上帝的逻辑本体论的建立。这也就导向了其“绝对精神”的最后一环——

3. 哲学

黑格尔将哲学理解为对于艺术与宗教的双重扬弃，因为在后两种形

① 《黑格尔全集》，苏尔坎普理论版，第十七卷(G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*，Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1986)，S. 526。

② 请参看《宗教哲学》中册，第614页。

③ 这个短语的本来意思就是指“从本体论角度论证上帝”，这就预设了从其他角度(如宇宙论角度、目的论)角度来论证上帝的可能性。

式中,绝对精神都只是通过感性的与表象的方式来显示自己,而在哲学中,精神却达到了最彻底的自由,即精神能够在哲学中成为自我反思着的思想。但什么是自我意识着的思想呢?按照黑格尔的看法,这就是逻辑——而逻辑本来就是他的整部《全书纲要》的开头所谈论的东西。这样一来,《全书纲要》的终点变成了起点,整部哲学体系则成了一个圆。也正因为这是一个圆,所以圆中的每一点都可以被当做是起点或终点。在《全书纲要》的末尾黑格尔给出了三种看待起点/终点的方式:

第一种方式:“把作为最初出发点的逻辑的东西当做根据,把自然当做中项,这一中项把精神和逻辑的东西联结在一起。逻辑的东西变成自然,而自然变成为精神。”^①很显然,这也正是《全书纲要》本身所采纳的推理进路(这同时也是一条逻辑本体论的道路):既从逻辑学开始,以自然哲学为中项,然后通过精神哲学向绝对回归。

第二种方式:“这种推理已经是精神本身的观点,精神以自然为前提假定,并把自然与逻辑的东西联结在一起。”这显然是《精神现象学》所采纳的推理进路(这同时也是一条认识论^②的道路):在假定自然的前提下从最直接的意识出发进行推理,以一步步迈向绝对。黑格尔也称“这是理念中的反映的推理,科学现在便显现为一种主观的认识”^③。

第三种方式:既不以自然为自己的推理中项(第一种方式),也不以精神为自己的推理中项(第二种方式),而直接就以绝对普遍的逻辑为自己的推理中项:“这一中项把自己二分为精神与自然,使前者成为前提假定,使后者变成为普遍性极项。”^④从这个角度看,这一种方式便意味本体论道路与认识论道路在一个更深刻意义上的彼此重合,因为它们本身就都属于同一个圆。从这个角度来看,所谓“第三种方式”其实就是对这个圆本身的反思性意识,并处在比前两种方式更高的理论层面上。

① 《全书纲要》§ 475, 第 327 页。

② 这里的“认识论”只指对于绝对的认识,非通常意义上的“认识论”。

③ 《全书纲要》§ 476, 第 328 页。

④ 《全书纲要》§ 477, 第 328 页。

说到这一步,黑格尔的“精神哲学”与整部《全书纲要》就都应该画上句号了,因为他若在“哲学”这个环节若说得太多,就恐怕很难保证自己不会重复他在《逻辑学》阶段中就已经说过的话。不过,换个角度来看,从绝对知识自身的历史展开过程出发来阐述其内部的各个逻辑环节,倒是丰富他对于“哲学”这个环节的讨论的一条出路。虽然他并没有在《全书纲要》中采纳这一办法,却在大名鼎鼎的《哲学史讲演录》中这么做了。在这部规模浩大的演讲录中,黑格尔将历史上所有的哲学体系都解释为绝对精神的一个环节,其中历史中较早出现的哲学形态往往会被继起者所克服、扬弃与升华。因此,哲学史的进程就决非是纷繁的意见此消彼长的过程,而是真理逐步将自我揭示出来的过程。他将整部哲学史具体分为希腊哲学、中世纪哲学、近代哲学三大部分,其中希腊哲学竟然占据了其所有演讲稿中三分之二的篇幅,足见作者的“希腊情结”之深。至于黑格尔本人的哲学,则被他非常不谦虚地视为整部哲学史的终结篇章,因为他坚信他的哲学已经穷尽了历史上所有哲学学说中的合理因素。由于篇幅的问题,我们在此就不再展开这部讲演录的具体内容了。

这样,我们完成了对黑格尔的整个成熟时期的哲学体系(包括从其青年时代到其晚年的整个哲学思想发展历程)的叙述。下面,对其成熟时期的思想体系做一个简要的评论:

第一,黑格尔的确建立了一个在西方哲学史上空前复杂、宏大的哲学体系。其实,建立这一体系的宏愿早就表露于他在耶拿时期写下的短篇著作《论费希特哲学与谢林哲学之间的差异》之中了。经过多年的艰苦摸索后,此大愿终于随着《全书纲要》的发表而得以实现。尽管以“反体系”为时髦的当代哲学对于《全书纲要》多有挖苦之辞,但若从同情的视角出发加以体察,黑格尔的这种“体系”性的表达毕竟给予了天上人间的一切事项以一种精神上自觉的统一性。这不能不说是一个巨大的成就。不过,黑格尔的麻烦在于,他给予这种“统一性”以过于做作的表达。譬如,他做作地将其《全书纲要》建造成了一座雕梁画栋、结构烦琐无比的歌特式教堂,并不厌其烦地在这座教堂的每一细节

到处照搬了所谓“正一反一合”的辩证模式。观者固然会被这座教堂直插云霄的气势所折服,但却更容易因为其无所不包的内容与过于复杂精巧的结构而感到窒息,因为既然我们能够想到的一切意见与主张都能够在该体系展开的各个环节中找到对应的位置,那么该体系本身就没有为我们的想象力预留下任何空间。而这也正是黑格尔哲学的悲剧之所在:尽管在自觉的层面上他一直试图与哲学中的形式主义作风战斗到底,但是他最后却又富有讽刺意味地成为了自己的体系性表达方式的奴隶。然而,他却从来没有设想过这种可能性的存在,即:我们是否能够以一种非体系的方式来表达对于统一性的渴望呢?比如,像后世的杜威那样,在热情拥抱“经验”与“自然”、科学与人文之间的统一性之同时,却严厉地拒绝任何一种体系性哲学呢?

第二,黑格尔的体系哲学受到后世批评的另一大原因则是其违背知性逻辑的语言表达方式。关于他为什么要用这种令人痛苦的方式写作,我们前面已经作了不少解释,即他总是认为以主一谓区分为根本特征的知性逻辑是无法对绝对领域进行适当的描述的,因此他使用辩证法化语言的根本用意就在于祛除知性之弊。这个意图本身的确是值得同情的,因为对于绝对领域的表达确实与对于日常事物的表达非常不同。^① 但黑格尔却没有想过这样一个问题:难道反对知性逻辑就必须以建立一

① 在这个问题上罗素完全误解了黑格尔。他认为黑格尔关于“绝对”的形而上学看法是导源于他对于主一谓逻辑的依赖的,殊不知黑格尔关于“绝对”的辩证法恰恰就是以主一谓逻辑为敌的(请参看罗素的《西方哲学史》,马元德译,商务印书馆1976年版,第278—279页)。但另一方面,我们也不同意这样一种十分流行的对于黑格尔哲学与当代分析哲学之间关系的见解,即罗素等分析哲学家所重视的逻辑分析方法其实是恢复了哲学研究中的“知性”习气,或者说,黑格尔对于知性思维方式批评依然适用于今天的分析哲学。毋宁说,分析哲学与黑格尔哲学其实是有着共同的敌人的,即在哲学思维中因为使用传统的主一谓逻辑所造成的局限性——只不过黑格尔试图用形而上学的方式来克服这种局限性,罗素等分析哲学家则试图通过逻辑学革命来克服这种局限性。而在历史渊源上看,分析哲学运动中的某些流派——如日常语言学派——其实与黑格尔哲学一样,都是可以在亚里士多德那里找到根苗的。

种新的逻辑为后果吗？为什么我们总是要对“逻辑”或“知识”念念不忘呢？为什么所谓“绝对知识”所指涉的东西，不能像后世的维特根斯坦所建议的那样，归属于一个虽未被知识化，却又深深扎根于我们的日常言谈活动中的先验语法系统呢？如果黑格尔真是这么想的话，他就有可能对其头脑中根深蒂固的逻各斯—知识论中心的思想清洗一遍，并由此走上与形而上学传统彻底决裂的道路。这样一来，当代新实用主义者理查德·罗蒂对他的如下这番夸张的褒扬也会显得更为恰当一些：“黑格尔所谓的辩证法，根本不是一种论证的程序或统一主客体的方式，而只是一种文学技巧，用来从一个语汇平顺、迅速地过渡到另一个词汇，以制造骇人听闻的格式塔转换效果……他在批评前人时，不是说他们的命题是错的，而是说他们的语言已经落伍了。由于发明了这种批评方式，年轻的黑格尔脱离了柏拉图/康德一脉相传的传统，而为尼采、海德格尔、德里达等人开启了一个反讽主义哲学的传统。”^①

第三，黑格尔哲学体系的另一大方法论特色则在于其抬高哲学思辨方法、贬低实证方法。这导致了两方面的后果：一方面，他在自然领域内用自然哲学取代了自然科学；另一方面，他则在所谓的“精神”领域用思辨性的精神哲学取代了心理学、社会学、法学、经济学、政治学、历史学等相关的实证性科学。黑格尔如此贬低实证方法的缘由我们已经阐说过了，即他始终认为实证科学自身是必然带有一些未经反思的形而上学前提的，因此在他看来，把它们从实证的层面抬高到思辨的层面上自然是有助于揭露这些前提的。但不幸的是，在这个问题上黑格尔又一次因为对于真理的片面性理解而错失了它。实证科学自身包含着形而上学前提这一点固然千真万确，但是这却并不意味着实证科学可以被哲学所取代，或实证方法可以被思辨方法所取代。毋宁说，科学实验的实质乃在于对于未知领域的“探究”，而“探究”本身就预设了对

^① 理查德·罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，商务印书馆2003年版，第112—113页。

于偶然性与不可预期性的尊重。可为黑格尔所竭力贬低的,却恰恰就是这些偶然性。由此所导致的消极后果不仅体现在其广受后人批评的自然哲学中,甚至也体现在其精神哲学的精华——法权哲学之中。应当承认,《法权哲学原理》的确是一部伟大的著作,该书对于市民社会基本原则,即对于“共同福利”的自觉维护的阐述已经深刻地展示了近代资本主义社会的内部奥秘。但黑格尔自己却并不理解他自己的这些洞见是怎么来的。其实,离开了他本人对于现实生活与近代历史的丰富体会,他就无法写出哪怕一页有价值的内容。然而,黑格尔却反过来将市民社会与现实国家的运作法则仅仅视为形而上学原则的外化,这就等于自行遮蔽了他自己的那些洞见的真正来源。由此所导致的麻烦则是:他的政治设计往往过于依赖于从上到下的理念的恩赐,却无法适应各种偶然情况的发生。比如,他片面抬高大陆法系而贬低英美海洋法系,却不晓得后者对于习惯法的依赖可能更为贴近司法实践的具体操作;他刻意割裂洛克、孟德斯鸠的“三权分立”设计中的“制衡”因素,却不晓得他自己的那种过于依赖执政团体道德操守的政治设计其实更容易在实践中走样;他处处限制民主以防止雅典式的(或法国大革命式的)民主暴政,却不知道随着工业化以及大众教育的普及,“民众=非理性的群氓”这个公式本身的有效性也会受到冲击。最为关键的是,他对于资本主义这一历史现象的分析依然是很不够的:他既没有像日后的马克思那样深刻地分析资本运作自身的“逻辑”,并从这个角度来理解整个资本主义社会的运作方式^①,也没有预料到资本主义的跨国发展会使得主权国家的概念变得模糊,并会使得资源稀缺的问题可以通过国际贸易,而不是他所认为的那种极难避免的国际战争的方式来得到解决。当然,黑格尔没有预料到这些身后事情的发生本来并不

① 在这个问题上马克思的确比黑格尔看的深刻得多:在黑格尔的法权哲学中,资本问题因从属于“需求的体系”而从属于“市民社会”,并因为从属于“市民社会”而被“国家”扬弃。在他那里,国家才是能动的实体——而在马克思的《资本论》中,资本本身却成为了能动的主体—实体。

奇怪,因为他本不是算命先生而是哲学家——但问题的要害却是:自负的老黑格尔并没有为那些超越当时人们想象力的经验事态的可能发生预留下任何空间。有鉴于这种自负乃是由其对于思辨方法的片面推崇所导致的,因此他对于身后历史的这种轻狂态度就具有一种具有形而上学性质的深刻病源。

第四,尽管黑格尔的形而上学态度在今天这样的一个以反形而上学为典型特征的时代中的确已经显得不合时宜了,但其哲学的核心价值原则却依然值得我们重视。这一价值原则就是“自由”,即人类历史的展开过程的终极目的因必将体现为彼此差异的“我”、“你”、“他”之间的相互承认与和解。^①在黑格尔看来,该价值原则虽然就其展开形式而言是显现在经验历史中的,但就其自身而言却是绝对的,即不是被那些具体的、相对的历史情境所规定的。在这个问题上黑格尔实际上依然是坚持了自苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以来的以价值绝对主义立场对抗价值相对主义立场的西方哲学传统——前一种立场认为存在着用以评判各种价值体系之间高下的更深一层的价值评判原则,后一种立场则认为在各种价值体系之间根本就没有真正的高下之分。至于此种价值相对主义思想为何是错的,当代美国哲学家普特南曾从分析哲学角度作出过很清楚的说明,在此我们就不再赘述了。^②很显然,如果相对主义立场在逻辑上就是站不住脚的话,那么苏格拉底—柏拉图—亚里士多德—黑格尔的反相对主义立场就自然应当更具可接受性。但不幸的是,黑格尔的形而上学的说话方式经常自行遮蔽了他自己的相关洞见的真正意义,这在客观上也使得不少粗心的后来者在反

① 黑格尔在早年就曾在长文《关于自然权利》中认为,那种在“A”与“-A”之间进行选择的“自由”是经验性质的伪自由——他自己的“自由”观的核心思想毋宁说就是对于“A”与“-A”之间互相对立状态的扬弃并由此走向和解(德文请参看《黑格尔全集》,苏尔坎普理论版,第二卷,s. 476 以下,英译请参看 Hegel, *Political Writings*, 中国政法大学影印本, p. 136 以下)。

② 请参看《西方哲学通史·二十世纪英美哲学》,张庆熊、周林东、徐英瑾著,人民出版社 2005 年版,第 342 页以下。

对其形而上学立场时又重新滑入了相对主义的泥潭。而如果要试图用一种不带形而上学色彩的话语方式来再现黑格尔的反相对主义立场的话,我们恐怕就得这样来表达:他心目中的自由价值的实现根本不是由什么“绝对精神”的自行展开来保证的,而是在各个民族的感性交往历史中自由呈现出来的:正是在这种交往中,落后民族通过与先进民族的接触而理解到了自由的含义,并由此促发了民族觉醒。另外,一种提倡互相尊重的价值之所以比一种提倡等级制度的价值来得高尚,也并不是因为我们具有关于最完美的价值的“绝对知识”,而是因为我们在真切的比较中活生生地感受到了崇高价值的感召力。从这个角度再回过头来看黑格尔的历史观,我们当可更为清楚地把握其被形而上学外衣所歪曲的真实意图:他将世界历史分为东方王国、希腊王国、罗马王国、日耳曼王国四大时期的做法固然有很多牵强附会之处,但是他却至少由此表达出了一个深刻的想法:既然世界历史是一个相互联系在一起的整体,那么我们自然就可以从对于不同民族的文明发展水平的比较中看出历史发展的真正方向。这个想法在日后无疑以一种隐微的方式而被马克思所继承了,因为马克思主义的基本任务是追求全人类的解放(在此我们不妨将马克思所说的“解放”看成是对于德国古典哲学的“自由”观念的一种历史唯物主义的重新解释^①),定然也是一项席卷全球的世界历史任务。

综上所述,黑格尔的哲学体系的确是一个“死东西”与“活东西”的混合体,因此,如何借鉴“活东西”,剔除“死东西”,便成了黑格尔哲学的研究者们所面临的一项严峻的任务。在这里我们不是很赞同那种将黑格尔哲学的有价值成分视为“辩证法”,并将无价值成分视为“唯心主义”的传统看法。其实,黑格尔辩证法的最大问题就是在形式上过于依赖于

^① 与黑格尔的“自由”观相对应,马克思的“解放”的核心思想则是对于异化的扬弃并由此恢复感性活动自身的尊严(详见下节)。由此看来,我们也可以反过来将马克思所说的“解放”视为一种在感性领域内的“自由”,并将黑格尔的“自由”看成是一种在纯思领域内的“解放”。

正一反一合的展开模式。也就是说,其辩证法里也有“死东西”;同时,其客观唯心主义虽从总体上看是错误的,但也包含着反对价值相对主义的“活东西”。在我们看来,黑格尔哲学的真正价值在于其哲学凝聚了大量他本人对于当时的欧洲社会与整部西方文明史的深刻体会,这些体会只有通过对于相关文化背景的回溯才能够被研究者系统地还原出来,而其最大的失误便是仍然在用形而上学的话语表达这些体会,因此招致了后世大量肤浅的误解。由此看来,用任何一种简单粗暴的方式来批评黑格尔,非但不能使我们从这位伟人那里汲取到任何营养,反而会在那些已然泛滥成灾的误解中再增添一些笑料。毋宁说,一种扎实的黑格尔研究需要的是一种非常谨慎的“破译密码”式的态度。换言之,我们得小心翼翼地在黑格尔的字里行间寻觅其微言大义,在那些让人头疼的玄学表达方式中找到那些最现实的、最感性的东西。至此,我们已完成了对黑格尔哲学的述评,但黑格尔哲学并不是德国古典哲学的真正句号。

第六节 青年黑格尔主义者

由于官方的支持,黑格尔的哲学在生前就已获得了普鲁士国家哲学的地位,追随者甚众。黑格尔本人亡故后,这些追随者互相贬低,都自以为得到了老师的大道。其中政治上比较保守的成员所组成的右翼团体被称为“老年黑格尔派”。其主要成员^①有:神学家兼柏林大学校长马海内克(K. P. Marheineke, 1780—1846)、神学家道布(Carl Daub,

① 以下所罗列的所有的黑格尔派成员的名录主要根据以下资料整理而成:
(1) John Toews: “Transformation of Hegelianism, 1805 - 1846”, 收录于 Frederick C. Beiser 编辑的 *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, p. 27; (2) 互联网信息来源: http://www.server-cologne.de/www053/Stammbaum/XXII_nach_Hegel/XXII_A.html; (3) 李鹏程著:《信仰与革命——对19世纪上半叶德意志精神世俗化历史的理论考察》,人民出版社1993年版;
(4) 马泽民著:《马克思主义哲学前史》,重庆出版社1994年版。

1756—1836)与哥舍尔(C. Fr. Göschel,1781—1861)、普鲁士王国文教系统的学术官僚舒尔茨(Johannes Schulze,1786—1869)、黑格尔哲学文献专家兼法学家赫宁(Leopold von Henning,1791—1866)与甘斯(Eduard Gans,1797—1839)、在美学方面较有造诣的郝多(H. G. Hotho,1802—1873)、在哲学方面较有造诣的加布勒(Georg Andreas Gabler,1786—1853)、亨里希(Herm. Fr. Wilh. Hinrichs,1794—1861)等人。他们中的不少成员坚持认为普鲁士王国的现实政治存在是符合黑格尔所说的“理性”的,因此哲学家的唯一任务就是用哲学语言来“翻译”在现实中已经存在的东西。另外,对于作为普鲁士王国官方意识形态的基督教文化,他们也尽力维护。^①而黑格尔弟子中的左翼分子则针锋相对地对正统基督教文化的合理性提出了批判,并从这个角度转入对于现存社会制度的政治批判。此派便是著名的“青年黑格尔派”。此派在学术上比较重要的成员有大卫·施特劳斯(David Friedrich Strauss,1808—1874)、布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer,1809—1882)与施蒂纳(Max Stirner,1806—1856)三人,其他成员则有布鲁诺·鲍威尔之弟艾德加尔·鲍威尔(Edgar Bauer,1820—1886)、擅长于刊物出版的卢格(Arnold Ruge,1802—1880)、所谓“行动哲学”的创立者波兰人切什考夫斯基(August Cieszkowski,1814—1894)以及该派的边缘人物卡罗维(Friedrich Wilhelm Carové,1789—1852)等。青年马克思(Karl Marx,1818—1883)、青年恩格斯(Friedrich Engels,1820—1895)以及日后创立德国社会民主党的拉萨尔(Ferd. Lasalle,1825—1864)也一度是青年黑格尔派的成员。此派的活动组织主要是成立于1837年的博士俱乐部,主要刊物是1838年1月由卢格等人在莱比锡创办的《德国科学和艺术哈雷年鉴》(*Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft*)

^① 在这个问题上甘斯有一点例外。甘斯认为普鲁士王国的现实政治离理性的要求还有一定的距离,因此他主张进行渐进的政治改良。也有人认为他属于黑格尔弟子中的中庸派,而不是右翼。青年马克思亦曾听过他的法学课。

und Kunst, 简称《哈雷年鉴》), 以及在 1842 年初由赫斯(Moses Hess, 1812—1875)^①等人在科隆创办的《莱茵政治、商业和工业日报》(*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*, 简称《莱茵报》)。另外, 在这两派之外还有一些黑格尔派成员的政治、宗教观点比较中庸或暧昧, 难以被归入左、右两翼。其主要人物有沙勒(Jul. Schaller, 1810—1868)、最早为黑格尔写传记的罗森克朗茨(Joh. K. Fr. Rosenkranz, 1805—1879)、神学家康拉迪(Kas. Conradi, 1784—1849)与瓦特克(Wilh. Vatke, 1806—1882)、将黑格尔的《全书纲要》编辑成《哲学全书》的米希勒(Carl Ludw. Michelet, 1801—1893)、创立所谓“图宾根历史批判神学学派”(Tübinger historisch - kritischen Theologenschule)的鲍尔(Chr. Ferdinand Baur, 1792—1860)等等^②。

由于篇幅关系, 本节将略去对于老年黑格尔派与黑格尔派中的“中庸派”的介绍, 而将首先介绍青年黑格尔派中的几位主要人物的思想成就。著名的哲学家路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804—1872)虽不是青年黑格尔派的正式成员, 但考虑到其哲学与青年马克思之间众所周知的历史承接关系及其对一般青年黑格尔派成员的影响, 我们在这里也将一并予以讨论。尔后我们将特别介绍青年马克思的学术成就。

一、大卫·施特劳斯、鲍威尔兄弟与施蒂纳

从研究的题材上看, 不少青年黑格尔派成员都比较偏好于讨论基督教哲学问题, 这似乎又回复到黑格尔本人青年时代的学术兴趣上去

① 此人并不算严格意义上的青年黑格尔派成员(尽管他的确参加过博士俱乐部), 而是一个思想相当激进的犹太思想家。他与马克思之间的关系其实要比他与青年黑格尔派之间的关系密切得多, 也长久得多。但与马克思在其《论犹太人问题》中表现出的对于犹太人的明显批评态度(详后)形成强烈对比的是, 赫斯的后半生却致力于社会主义思潮与犹太复国主义的结合, 并被今天的以色列政府视为圣贤。

② 其中的米希勒与鲍尔二人和青年黑格尔派之间的关系更密切一些。

了。他们与青年黑格尔的这种非常有趣的“不约而同”，也从另一个角度暴露出了黑格尔哲学的核心关涉对于基督教思想背景的巨大依赖。在这方面，大卫·施特劳斯的工作最具有代表性。在1835年，他出版了一本与青年黑格尔的短篇手稿同名的著作《耶稣传》（*Das Leben Jesu*），并试图用他所理解黑格尔思想中的某些因素来对《福音书》加以重构。在此书的“序言”部分，他将自己的写作任务定位为：通过对基督教自身的形态的批判性考察来推进德国的宗教改革，并由此推进德国的文化与政治进步。就此，他具体解释道：“当我号召德国人民投身于这一事业的时候，我决不是要他们脱离政治，而仅仅是指出了解决政治问题的最安全、最有效的办法。因为由于德国人民的特殊性格而产生的宗教改革已经在他们身上留下了永远的烙印，因此，任何一种与宗教改革没有联系的、并非在实质上是德国人民的理智和道德修养中产生的人民事业，都决然不会有成功的希望。我们德国人在政治上的自由，只能够随着我们在精神上、道德上和宗教上的自我解放而增长。”^①不难看出，他的这个想法几乎是一脉相承于黑格尔在《精神现象学》中对法国大革命的批评与对德国道德运动的颂扬。

再让我们来考察一下这本书的具体论点。关于耶稣这个形象本身，施特劳斯既不赞同当时盛行的所谓正统派的见解，即认为《新约》中的四《福音书》乃是对于耶稣其人其事的原本记载，也不赞同对这些故事中所出现的神迹作自然科学化的解释。他的正面意见是：历史上确实有过耶稣其人，但附会在他身上的种种离奇传说，只不过就是早就流传在犹太人中的对于“弥赛亚”（救世主）的希望寄托在耶稣这个人身上的不自觉投射而已。这也就是说，耶稣在《福音书》中的形象是被人民的“集体无意识”创造出来的。它既不与历史上的真实耶稣完全相合，也不是被某个人刻意想象出来的。很显然，在他的这种解释中，四《福

^① 大卫·施特劳斯：《耶稣传》第一卷，吴永泉译，商务印书馆1981年版，第14页。

音书》便成为了一座被包围在重重迷雾中的仙岛，而施特劳斯的任务便是去拨开迷雾，找到仙岛。这个立场实际上非常接近于黑格尔在撰写《基督教的精神及其命运》之前所持有的宗教哲学立场，因为后者写下的《基督教的权威性》亦以揭示被宗教的“权威性”所遮蔽的真实精神为主旨。更令人惊讶的是，施氏与青年黑格尔之间的这种相似性甚至已经深入到很多细节中去了：比如，没有读过《基督教的实证性》的他竟然也像青年黑格尔一样将苏格拉底与其弟子的关系比照于耶稣与其门徒间的关系，并以一种类似于青年黑格尔的口吻赞扬了“雅典优良教育的书香气氛”，嘲讽了“相形之下昏暗迷雾般的犹太人的幻想”。^①另外，他还认为由于犹太文明的固有局限所导致的耶稣基督形象本身的不完美性^②也必须通过对于希腊—罗马文明的回顾而得到补充，而这也正是迷恋于古希腊文明的青年黑格尔所会说的话。

不过，黑格尔的思想在其生前毕竟是充满变化的，施特劳斯与其思想中某一阶段的接近，并不意味着与他思想中各个阶段的全面接近。若与黑格尔更晚时期的思想作对比，施氏与他之间的两点最大差异便是：第一，他只是致力于揭示《新约》故事中的种种“虚假”或“迷信”，却不像以后的黑格尔那样，在一个更深的层面上去致力于达成这些所谓的“死东西”与“活东西”之间的和解；第二，施特劳斯立论中的“知识”气味太浓，而没有像黑格尔那样的打通“知识”与“信仰”的自觉意识。从这个意义上说，施特劳斯的宗教哲学思想的丰富性，其实是不如其老师的。

尽管施特劳斯的观点是接近于后来成为官方哲学家的青年黑格尔的某一阶段的，但是前者的论点一经发表，却立即引起了社会保守势力的极大反弹。其缘由也不难理解：由于《福音书》本身在西方基督教文

① 《耶稣传》第二卷，第368页。

② 这具体体现在《新约》中的耶稣形象在家庭生活方面的匮乏，他与国家之间的消极关系，以及他对于贸易与艺术的重要性的无知等方面。请参看《耶稣传》第二卷，第371—372页。

化中所占据的重要的地位,施氏文本对于《福音书》中大量“迷信”的揭露,自然很容易为他自己招致“无神论者”的名声(在这个问题上黑格尔是足够幸运的,因为他的早年宗教哲学手稿在其生前是不为人所知的)。而围绕着对于施特劳斯的《耶稣传》的褒与贬——进一步的,围绕着“绝对本质与《圣经》现有形态间的关系究竟是必然的还是偶然的”这个大问题——黑格尔的弟子们也争辩不休,由此导致了彼此立场间的严重分化。其中持较激进立场,即认为神性与人性的和谐统一并不必然会推导出现有《福音书》之内容的青年学者构成了黑格尔派的左翼,即青年黑格尔派。

有意思的是,在与施特劳斯进行论战的保守人士中,有一位在不久后竟然也转到青年黑格尔派的立场上来了。此人就是布鲁诺·鲍威尔。他曾经在黑格尔与大神学家施莱尔马赫门下求学。在1829年还曾经因为写了一篇比较黑格尔美学与康德美学的论文《美之原理》(*De pulchri principiis*)而在老黑格尔本人的推荐下得到了官方的褒奖。施特劳斯的《耶稣传》出版后不久,此君便在正统黑格尔派的机关刊物《科学批判年鉴》(*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*)上多次撰文讨伐之。当时的他以黑格尔的正统传人自居,认为哲学与宗教都是以绝对的上帝为自己的把握对象的,因此《耶稣传》试图用知识化的方法来批判宗教的做法就是对于黑格尔的背叛。但鲍威尔批评施特劳斯的另一条理由却十分古怪。他否认特定宗教乃是人民无意识创造的产物,并认定主观化的“自我意识”在宗教的形成中一定扮演着十分关键的角色。不难看出,这个观点若要引申开来,其实比施特劳斯还要激进,而且此论与鲍威尔的“宗教—哲学—一体说”之间也有某种逻辑矛盾。

鲍威尔自己后来也发现了这一点。在1839年发表的《致亨格施腾堡博士阁下的书信》(*Herr Dr. Hengstenberg*)中,他便完全从主观性的自我意识原则出发来解释宗教的根源,并由此认定立足于外部强制规范的犹太人律法与从主观性原则出发的基督教精神是无法彼此调和的,因此犹太教的历史是没有资格充当基督教的历史前身的。这篇文

章是鲍威尔向“左”转的标志性文件,他本人也由此成为了青年黑格尔派的领袖。从1840年到1842年,他又分别出版了《约翰福音史批判》(*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*)与《对观福音^①和约翰福音史批判》(*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*)这两部著作,在书中他更为系统地阐发了自我意识是宗教来源的思想。随着这两本书的发表,鲍威尔也取代施特劳斯成为了保守的老年黑格尔派新的围攻对象。

不过,从这场争论的实际历史效果上看,鲍威尔所强调的自我意识原则似乎还是获得了更为广泛的影响。在这里有两个人的名字得略提一下。一个是麦克斯·施蒂纳,另一个是艾德加·鲍威尔。施蒂纳原名卡斯巴尔·施米特(*Johann Caspar Schmidt*),“施蒂纳”本是其孩提时的昵称,后被他自己用做笔名。他将布鲁诺·鲍威尔对于自我意识的强调进一步地强化为了一种唯我论,即认为一切权威(包括宗教、伦理、国家制度、人本主义的权威甚至鲍威尔所说的自我意识)都会阻碍个体自由的实现。从某种意义上说,施蒂纳是将个体自由抬高到了黑格尔原来赋予绝对精神的那种地位,并且将个体以外的一切外部存在视为个体精神的财产(顺便说一句,他的这个立场也对下面将要提到的费尔巴哈的人本学思想构成了威胁,因为费尔巴哈恰恰是非常看重超越于个体的人的“类本质”的)。在其代表作《唯一者及其所有物》(*Der Einzige und sein Eigentum*)中,施蒂纳将其唯我论的发展历程进一步地看成为了三个阶段的前后相继:对应于人生中的儿童时期或历史中的古代的“现实主义”阶段、对应于人生中的青年时期或历史中的近代的“理想主义”阶段,以及对应于人生中的成人时期或历史中的所谓“自由人”时期的“利己主义”阶段。换句话说,在他看来,个人与历史的发展都是以“利己主义”为最终归宿的——因此,成人的成熟并不首先体现于对于外部世界之独立性

① “对观福音”指的是马太、马可、路加三部福音书,在英文中的名称则是“Synoptic Gospels”。

的尊重上,而是体现于将自己的利益成功地凌驾于世界之上。在这本书的“前言”的末尾,他甚至以这样一种狂妄的语气来赤裸裸地表露自己的观点:“神的事业是神的事业,人的事业是‘人’的事业。而我的事业不是神的事,不是人的事,也不是真、善、正义和自由等等,而仅仅只是我自己的事。我的事业并非是一般的,而是唯一的,就如同我是唯一的一样。对于我来说,我是高于一切的!”^①

至于艾德加尔·鲍威尔,则将其兄长布鲁诺·鲍威尔的思想发展成一种片面强调否定性的“批判”性辩证法。这种更为激进的思想从“自我”出发,对一切现存事物提出彻底的批评,拒绝任何妥协与变通,尽管对于“自我”自身的批判反倒没有成为这种“批判”的题中应有之义。他的这种狂热思想传染给了一个脱胎于先前的博士俱乐部并主要活动于柏林的名叫“自由人”的小团体,并将这些年轻的知识分子“改造”成了一群以骂博名的轻狂之徒。由此看来,在所谓“青年黑格尔派”内部也是有稳健派与激进派之分的。若不按照“是否承认《圣经》的权威”这一标准来区分,而按照“是否承认超个体的‘绝对’理性”这一标准来区分,大卫·施特劳斯当属于其中的稳健派,而鲍威尔兄弟与施蒂纳则属于激进派。

二、费尔巴哈

从哲学史上的地位来看,施特劳斯、鲍威尔兄弟与施蒂纳都比不上路德维希·费尔巴哈。早在黑格尔本人还在世的1830年,他就匿名发表了一本题目为《论死和朽的思想》(*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*)的书,在书中他认为那种宣扬个体灵魂不死的传统宗教教义乃是胡说,只有人类的整体精神是不死的。保守势力立即得悉了此书作者的姓名,费尔巴哈一时间竟被他们排挤得连找份糊口的差事都很难。

^① 麦克斯·施蒂纳:《唯一者及其所有物》,金海民译,商务印书馆1989年版,第5页。

费尔巴哈的代表作乃是发表于 1841 年的《基督教的本质》(*Das Wesen des Christentums*)。这本书表面上讨论的是宗教的本质,但是其理论出发点却是人的本质。在该书的“导论”中,他将人与动物的不同界定为人具有“类意识”而动物则否。也就是说,人是在与他人的关系中生活的,对于这一点的意识使得人能超越当下的局限而具有“类存在”。这当然并不是说动物在自然界中乃是孤立地存在的(动物往往也群居),而只是意味着:动物缺乏对于自身类的意识。比如:“没有外在的另一个个体,动物就不能行使类的职能;而人,即使没有另一个人,仍旧能够行使思维、讲话这种类的职能……”^①那么人的类本质的具体内容又是什么呢?费尔巴哈将其归结为理性(与认识相关)、意志(作为品性之能量)与心(代表爱的力量)的结合。乍一看,这一三分法似乎很类似于休谟对于知、情、意的三分,但费尔巴哈至少是在两个方面说出了休谟未曾说出的新意:第一,休谟的三分法是对人类经验心理能力的三分,而费尔巴哈在这里所关涉到的乃是人类普遍的“类本质”;第二,在说到“心”时,费尔巴哈的强调点是放在“爱”上的,而“爱”必然会牵涉到一种主体际的关系(因为不可能有无爱之对象的爱。与之相比较,休谟所说的“情”主要还是一种主观性能力)。套用黑格尔式的术语来说,费尔巴哈眼中的类本质意识,也就是一种将“我们”包含在“我”之中的“我”。^②但费尔巴哈超出黑格尔的地方也很明显:

一方面,费尔巴哈对感性原则的强调已经超出了黑格尔的思辨哲学所能包容的范围。这一点在《基督教的本质》中体现得还不明显,但在 1842 年以及以后写就的哲学著述中却反复出现于费尔巴哈的笔端。在 1842 年,他写道:“哲学的开端是有限的东西、确定的东西和实际的东西。没有有限者,无限者是根本不能设想的……哲学的主观来源和进程,也就是它的客观来源和进程。当你思维到性质之前,你先感觉到

① 《基督教的本质》,荣震华译,商务印书馆 1984 年版,第 30 页。

② 请参看《精神现象学》第 122 页:“我就是我们,而我们就是我。”

性质。感受是先于思维的。”^①费尔巴哈的这段话对于黑格尔的影射是十分明显的,因为后者恰恰通过贬低感性的地位而将哲学的对象规定为无限的思维。但问题是:费尔巴哈的这番言论,是否会因为过度地贬低思维而倒向了贝克莱式的“存在就是被感知”的陈词滥调呢?恐怕也不能这样看。贝克莱的正面主张是将物理对象的存在还原为主观感知的组合形式,但费尔巴哈却认为物理对象的存在就是在意识中被感性地呈现的,因此感觉与意识只是实际存在的东西活动的场所,而非其基础。这也从另一个角度澄清了费尔巴哈的思想与抽象唯物主义的区别:后者将物质看成是可以独立于人的意识存在的抽象范畴(或者说,是引起人类感觉的超越原因),而前者则将物质看成是必须在人的感性活动中被把握的、活生生的东西。

另一方面,既然哲学的出发点是感性,那么超感官的绝对精神的地位就很可疑了。他写道:“黑格尔的绝对精神不是别的,只是抽象的、与自己分离了的所谓有限精神,正如宗教哲学的无限本质不是别的,只是抽象的有限本质一样。”^②这也就是说,在费尔巴哈看来,由于缺乏一个与有限的感性世界相联的合法谱系,黑格尔的思辨哲学的基础与宗教哲学的基础同样可疑。他进一步攻击道:“黑格尔的逻辑学,是理性化和现代化的宗教哲学,是化为逻辑学的宗教哲学。宗教哲学的神圣实体是一切实在性,亦即一切规定性、一切有限性的理想总体或抽象总体,逻辑学也是如此。世界上的一切事物可以在宗教哲学的天国里再现,自然中的一切事物也可以在神圣的逻辑学的天国里再现:例如质、量,度量,本质,化学作用,机械精造,有机体。在宗教哲学中,我们对于一切事物都是作二次考察,一次是抽象的,一次是具体的。而在黑格尔的哲学中,对一切事物也是作二次考察:先作为逻辑学的对象,然后又

① 《费尔巴哈哲学著作选集》(上卷),荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第107页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》(上卷),第104页。

作为自然哲学和精神哲学的对象。”^①

不难看出,费尔巴哈对黑格尔发出的如此严厉的批评,已经充分暴露出了他本人试图脱离黑格尔的哲学体系的羽翼而独立活动的强烈意向。但有意思的是,这种批判并没有引导他彻底地放弃宗教与哲学。他虽然嘲笑上帝的观念,认为上帝的本质即是人自身的本质的异化,但是他同时却又将人类解放的希望寄托在一种所谓“爱”的宗教上,即一种没有传统上帝概念的新宗教。^②他对于此种“爱的宗教”的抬高既充分说明了他对于黑格尔的形而上学体系的反叛所具有的某种不彻底性,又表明了他在骨子里还没有摆脱那个一直支配着黑格尔以及施特劳斯的思维方式,即:克服现实异化的道路在于对于宗教异化的克服。很显然,正是本着这个思维方式,他才将克服基督教异化现实的宝押在一种已经克服了异化的“爱的宗教”上,就像黑格尔与施特劳斯将克服近代异化现实的宝押在对既有基督教形态的更深入改革之上,而试图对于这一思维模式提出挑战的,乃是卡尔·马克思。

三、青年马克思

众所周知,马克思是黑格尔以后西方思想史上的又一思想巨匠,其历史地位乃是青年黑格尔派与费尔巴哈所不能够比拟的。然而,受制于本书的主题,我们在此只能对他在1845年写下《关于费尔巴哈的提纲》以前的思想发展历程进行一番简要的提示。在下面的介绍中,我们将尽量简化那些在一般马克思思想传记与马克思主义哲学发展史教材中都能找到的内容,而将重点介绍青年马克思与黑格尔以及青年黑格尔派哲学之间的思想传承关系。下面的讨论将围绕着如下文献来展开:

① 《费尔巴哈哲学著作选集》(上卷),第103页。

② 这实在太容易让我们联想起青年黑格尔在《基督教的精神及其命运》中对于“爱”的宣扬了!——尽管青年黑格尔对于“爱”的强调恰恰是以对于“绝对”的敬畏为背景的,而费尔巴哈的“爱”却有更多的人本学色彩。

1. 《博士论文》

在青年黑格尔派内部的激进派与稳健派之间,前者的立场似乎对于青年马克思更具有吸引力。这一点也不难通过其成长环境来得到解释:马克思虽有明显的犹太血统,却在六岁时(1824年)受洗加入了新教,而他的故乡特里尔市则又处在天主教势力的控制之下。换言之,青年马克思本人是在一个相对开放的宗教环境下成长起来的。在这种环境的影响下,他一方面对于自己事实上的犹太人身份自然毫无认同感,另一方面则对于自己名义上所信奉的新教的态度亦不如黑格尔与施特劳斯来得认真。这同时也就为马克思接受青年黑格尔派中最激进的立场创造了相应的主观思想条件。

而黑格尔哲学对于马克思的影响在一定程度上也是经由青年黑格尔派这一中介而发生作用的。马克思迷恋上黑格尔哲学大致是在1837年夏,当时的他还是一个刚刚从波恩大学转学到柏林大学的法专业的学生,不过他不久后就改学哲学了。博士俱乐部的领导人布鲁诺·鲍威尔亲自指导他对于黑格尔哲学的学习。他的相关学习体会在其1841年于耶拿大学获得通过的博士论文《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》(以下简称《博士论文》)中得到了总结。^①在这篇试

^① 另外,此论文本身的选题本身也透露出了青年马克思与黑格尔本人之间在学术兴趣方面的巨大差异。马克思并没有像黑格尔那样流露出对于像柏拉图或亚里士多德那样的“主流”希腊哲学家的兴趣,而他所喜好的伊壁鸠鲁则被黑格尔本人批评为“缺乏体系性”,“把感性存在、感觉当做真理的基础和准则”(请参看《哲学史讲演录》中译本第三卷,第52页以下)。造成二者之间的这种反差的深层原因主要有两点:其一,诚如英国的马克思专家麦克莱伦(David Mclellan)所言,“在黑格尔的‘总体哲学’之后,青年黑格尔派感到他们处在与亚里士多德以后的希腊相同的情形……马克思选择这一题目是想通过考察希腊历史上相似的时期来阐明当代的后黑格尔哲学境况”[麦克莱伦:《卡尔·马克思传》(第三版),王珍译,中国人民大学出版社2005年版,第27—28页];其二,马克思本人恐怕也一直缺乏黑格尔式的那种继承西方哲学“道统”的自觉意识,相反,他对这个“道统”反倒一直有着强烈的颠覆意识。这种意识在很大程度上促使他对历史上的“非主流”哲学家投以了更多的关注。请参看他《神圣家族》中对于近代唯物主义的颂扬(详见后文)。

图重新解释伊壁鸠鲁哲学的博士论文中,深受激进青年黑格尔派影响的青年马克思紧紧抓住“自我意识”这个范畴来说明伊壁鸠鲁关于“原子偏斜”的思想,并由此指出:伊壁鸠鲁其实是想凭借这种自然哲学的表达方式来说明个体的自由,并由此挣脱德谟克利特哲学所铸造的那条贯穿于整个自然界之中的必然性之链^①。换言之,那为黑格尔所看重的“实体—自我意识”联姻已经被青年马克思所拆散了,“自我意识”本身变成为了“实体”原则的对抗者,而非其补充者。作为这种对抗的后果,那种代表“实体”的神灵或上帝自然就落在了高扬“自我意识”的青年马克思的敌对面,或借用他自己在《博士论文》开首援引普罗米修斯的自白时所作的评论来说:“‘总而言之,我痛恨所有的神。’这就是哲学自己的自白,是哲学自己的格言,表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。不应该有任何神同人的自我意识相并列。”^②不难想见,倘若青年马克思一直沿着这个方向走下去,就有可能成为另一个施蒂纳式的极端分子,但这只是《博士论文》的一个方面。从另一方面来看,青年马克思对“自我意识”的这种颂扬其实是有限度的。比如,在博士论文正文后的一个关于“对于上帝的本体论证明”的重要注释中,他再一次详细地阐述了他自己对于自我意识与上帝(或神)之间关系的看法,并由此流露出了他自己的“自我意识”观

- ① 青年马克思的诠释思路似乎是将原子在偏斜运动中所体现出来的偶然性与人的自由意志相提并论了,并用这种方式在伊壁鸠鲁的自然哲学与伦理学之间构建了他心目中的统一性。这个想法却好像经不起严格的概念分析的考察。请参看美国哲学家塞尔的这段评论(尽管他写下这段评论决非是针对马克思的《博士论文》的):“量子物理学已经展示了一种微粒的行为在亚原子的水平上所具有的不确定性。但这一点看上去并不有助于解决自由意志问题,因为量子不确定性是以随机性的形式出现的,而随机性与自由并不是一回事。”(John R. Searle, *Mind*, Oxford University, Oxford and New York, 2004, p. 24)
- ② 《马克思恩格斯全集》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,人民出版社1995年第二版(以下简称为“新版《马恩全集》”)第1卷,第12页。马克思写文章时非常喜欢用斜体表示对于某些词或词组的强调,中译本一般用黑粗体表示。我们这里改用着黑体表示。

的特殊性。他写道：“……对神的存在的证明不外是空洞的同义反复，例如，本体论的证明无非是：‘我现实地（实在地）想象的东西，对于我来说就是现实的表象’，这东西作用于我，就这种意义上说，一切神，无论异教的还是基督教的神，都曾具有一种实在的存在……在这里康德的批判也毫无意义。如果有人想象自己有一百个塔勒，如果这个表象对他来说不是任意的、主观的，如果他相信这个表象，那么对他来说这一百个想象出来的塔勒就与一百个现实的塔勒具有等价值……现实的塔勒与想象中的众神具有同样的存在……一个特定的国家对于外来的特定的神来说，就同理性的国家对于一般的神来说一样，是神停止其存在的地方。”^①

马克思在这里引用的康德的论点乃是我们在本卷讨论康德的章节中就已讨论过的。在康德看来，传统的关于神的本体论证明的最大失误就是从关于上帝的主观表象出发来证明其客观存在，殊不知从事物的主观表象的存在中我们是推论不出事物自身的存在的，就像想象中的一百塔勒的存在并不意味着口袋里真有钱一样。黑格尔并不赞同康德的见解，因为在他看来，将有限的一百塔勒比附于无限的上帝乃是用知性的思维来理解无限上帝的存在（请参看前文）。青年马克思同样不赞同康德，但他的反驳路数却与黑格尔完全不同。他的思路是：想象中的真实性其实是取决于一定的社会环境对于这个观念的接受度的，比如在一个恰当的社会环境下，一个具有金钱观念的人的确会按照这个观念而去真实地行动。从这个角度看，“康德所举的例子反而会加强本体论的证明”，因此批判哲学对本体论证明的反击是不成功的。^②但反驳康德并不是马克思的这段论证的真正重点。看得再深一点，既然在马克思看来，想象中的观念的真实性是取决于相关的社会环境的，既然“要是你把纸币带到一个不知道纸的这种用途的国家里去，那每

^① 新版《马恩全集》第1卷，第100—101页。

^② 新版《马恩全集》第1卷，第101页。

个人都会嘲笑你的主观表象”^①，那么他的真正用意与其说是对于“自我意识”的高扬，还不如说是对于“自我意识”与相关语言共同体之间的内在关系的提示。耐人寻味的是，从客观效果上看，这种提示其实已经削弱了“自我意识”这个概念本来所蕴涵的那种对于相对于社会而言的个体独立性的强调。而这也正是上面这段引文最后一句话向我们透露出来的信息：在这里马克思明确地说“理性的国家对于一般的神来说一样，乃是神停止其存在的地方”，却偏偏不说“理性的自我意识对于一般的神来说一样，乃是神停止其存在的地方”！然而，《博士论文》时代的马克思还没有发展出一种不同于青年黑格尔派的话语方式来准确地表达出他的上述本意。当他笨拙地使用青年黑格尔派的话语来说什么“对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明，对自我意识存在的逻辑说明”^②的时候，他真正想说的意思毋宁更应被表达成这个样子：对于神的存在的证明不外是对于相关的语言共同体使用“神”这个概念的用法的证明，也就是对这种用法本身效用的存在的逻辑说明。不过，在《博士论文》中，青年黑格尔派的语言形式与青年马克思的真实命意之间的这种冲突毕竟还是以一种前反思的形式存在的，他本人对于这种冲突的自觉意识还需要一个重要的催化剂的介入，这也就是现实的政治生活（而不是时隔遥远的晚期希腊哲学）对于他头脑中的青年黑格尔派观点的正面冲击。

2. 《论犹太人问题》与《〈黑格尔法权^③哲学批判〉导言》

从1842年开始，马克思开始为青年黑格尔派的喉舌《莱茵报》写稿，并逐步控制了该报的主编大权。在办报过程中，马克思清楚地看到了普鲁士当下最迫切的现实问题乃是政治—经济问题，而不是青年黑

① 在新版《马恩全集》第1卷，第101页。

② 新版《马恩全集》第1卷，第101页。

③ 在新版《马恩全集》第3卷中，《〈黑格尔法权哲学批判〉导言》被译为《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，基于前面论述黑格尔时我们已经说明了为何要将其“法哲学”译为“法权哲学”，故在此我们仍旧使用“法权哲学”这一术语。

格尔派所乐道的宗教问题(或者说,宗教问题至多只是作为更为根本的政治—经济问题的附庸而存在的)。为此,他充分利用手中控制的话语权力,竭力阻止柏林的“自由人”团体所撰写的那些空谈自我意识的清议文章在《莱茵报》上发表,并亲自主笔就普鲁士的书报检查制度、林木盗窃法、离婚法草案等现实问题与官方展开了斗争。不过,就像当年黑格尔在班堡的办报差事没有维持多久一样,像《莱茵报》这样的敢于针砭时弊的新闻媒体就更不可能在一个没有新闻自由的警察国家里长存了。1843年3月,已经被惹得恼羞成怒的政府终于查封了《莱茵报》,而已有所预感的马克思则赶在查封令下达之前在报纸上刊登了辞职声明。然而,不甘心就此认输的他又在同年10月转到了巴黎,并与卢格等青年黑格尔派的成员共办了一份叫《德法年鉴》(*Deutsch - Französische Jahrbücher*)的刊物,继续斗争。

而最早将青年马克思与青年黑格尔派领袖布鲁诺·鲍威尔之间的思想裂痕予以表面化的文献便是他写于1843年年末、后发表于《德法年鉴》上的论文《论犹太人问题》(“Zur Judenfrage”)。马克思写作此文的缘起是这样的:当时犹太人的政治权利在以基督教徒为主导的欧洲社会中处处受排挤,而1842年5月普鲁士政府颁发的限制犹太人政治权利的歧视性法令则引发了当时新闻界对于这个话题的激烈讨论。为了参与这场讨论,布鲁诺·鲍威尔于1843年分别发表了短篇著作《犹太人问题》(*Die Judenfrage*)与论文《现代犹太人与基督徒获得自由的能力》(“Die Fähigkeit der Heutigen Juden und Christen, Frei zu werden”),并在自己的著述中阐发了下列主张:有鉴于犹太人过于自我封闭的宗教形态与现代公民政治之间的尖锐冲突,犹太人最好干脆就放弃这种狭隘的犹太教,否则就很难获得政治解放。不过他也并不希望犹太人因此都去改宗基督教,因为基督教与犹太教一样都是对于自我意识自身的异化(尽管基督教的异化程度稍低一点)。鲍威尔最后的结论是:除非我们在整个政治领域内消除所有宗教(无论是基督教还是犹太教)的影响,否则犹太人与基督徒都别指望获得解放。一句话:

犹太人的解放以政治解放为前提,政治解放以宗教解放为前提。而马克思却在回应鲍威尔的论文《论犹太人问题》中对他的思路提出了质疑。其批驳思路可以被分解为以下五个步骤:

第一,犹太人问题并不像鲍威尔所说的那样只可能是宗教问题。比如,在法国这样的立宪国家它就会成为立宪制的问题,则北美的各自由州就会成为真正的世俗问题。^①

第二,更麻烦的是,若在政治层面上一个国家摆脱了宗教(即实现了政教分离),这也并不意味着该国内每一个具体的人也摆脱了宗教(如北美各自由州虽在法律上不规定国教,人民却普遍信教)^②。可鲍威尔却说只有每一个人都摆脱了宗教,国家才能获得宗教解放——他的这个说法又如何能在逻辑上与上述事实相容呢?

第三,也正因为鲍威尔对于上述事实的无视,所以他自然就不会理解现代社会的一个基本现象:作为教徒的张三与作为国家公民的张三之间的身份张力。马克思进一步将这种张力刻画为市民社会与国家之间的张力:“宗教信徒和公民之间的差别,是商人和公民、短工和公民、土地占有者和公民、活生生的个人和公民之间的差别。”^③

第四,至于宗教信徒与政治人之间的差别之所以**就是**市民社会成员与公民之间的差别,在马克思看来,则是由宗教与市民社会之间的微妙关系来保证的。他以犹太教为例说明了这一点。他认为犹太教的真正秘密并不是他们烦琐的宗教律法,而是他们的商业活动,或者说是一种贯穿在其商业活动中的自私自利的“犹太精神”:**“犹太人的神世俗化了,它成了世界的神。票据是犹太人的现实的神。犹太人的神只是幻想的票据。”**^④至于看似差异于犹太教的基督教,则只不过就是“犹太

① 新版《马恩全集》第3卷,第168页。

② 请参看新版《马恩全集》第3卷,第169—170页。

③ 新版《马恩全集》第3卷,第173页。

④ 新版《马恩全集》第3卷,第194页。

教的思想升华”。或反过来说，“犹太教是基督教的鄙俗的功利应用”^①。简言之，基督教的根基在于犹太教，犹太教的根基则在于市民社会的物质利益。由此看来，犹太人的问题不仅仅关涉到犹太人，而且还关涉到整个市民社会。

第五，经过上面的四步论证马克思便得出了他的结论：“社会一旦消除了犹太精神的经验本质，即做生意及其前提，犹太人就不可能存在，因为他的意识将不再有对象……犹太人的社会解放就是社会从犹太精神中获得解放。”^②马克思对于鲍威尔的上述驳斥显然在理路上受到了黑格尔的法权哲学的影响，尽管他对于黑格尔思想因素的吸取非常具有选择性。这种吸纳主要体现在以下两方面：一方面，按照黑格尔本来的思路，国家的普遍性是通过对于家庭与市民社会的特殊性的扬弃而被建立起来的，马克思则顺着同一思路指出：抹杀了出身、等级、文化程度、职业等区别的国家的存在的前提，实际上就是带着出身、等级、文化程度、职业等区别的市民社会的存在。这也就是说，他与黑格尔都赞同国家的普遍性是必须与市民社会的特殊性相对应才能够存在的。^③另一方面，我们在介绍黑格尔的法权哲学时已经提到，黑格尔是坚决主张政教分离（即国家自身的非宗教化）的，而马克思也颂扬这种意义上的政治解放，并说：“尽管它不是一般人的解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度内，它是人的解放的最后形式。”^④

但马克思与黑格尔的分歧也同样很明显。这种分歧集中体现在他们赋予市民社会的不同价值立场上：黑格尔首先赋予了市民社会以正面的价值——尽管他也并不是不知道市民社会具有自私自利的本性，但是他首先主张容忍这一点（这种容忍是与他捍卫私有财产的根本立

① 新版《马恩全集》第3卷，第197页。

② 新版《马恩全集》第3卷，第198页。

③ 新版《马恩全集》第3卷，第173页。

④ 新版《马恩全集》第3卷，第174页。

场密不可分的),其次认为这种自私自利本身就具有产生一种“共同福利”的辩证魔力,最后还主张在国家的普遍伦理运动中提升市民社会的思想境界。相比较而言,马克思的想法却对市民社会的基本原则具有极大的颠覆性,因为他将矛头直接指向了构成市民社会的观念前提:自私自利的犹太精神。耐人寻味的是,他却很少提到黑格尔赋予市民社会的另一个特征:对于共同福利的维护,也没有解释既然犹太精神已经是整个市民社会的精神法则了,为什么市民社会却还要排斥犹太人呢?既然基督教只不过就是犹太教的“升华”版本,那么为什么基督徒在现实生活中还要敌视犹太教徒呢?

不过,抛开《论犹太人问题》在论证上的这些暧昧之处不谈,从马克思自己思想发展的线索来看,该文献毕竟代表了他将注意力全面转向黑格尔法权哲学的开始。一同构成这个转折点的还有另外两个文献:一是他大约写于1843年3月中旬至9月底的《黑格尔法权哲学批判》(*Kritik der Hegel'schen Rechts - Philosophie*);二是他写于1843年10月中旬至12月中旬并在1844年2月发表于《德法年鉴》上的《〈黑格尔法权哲学批判〉导言》(“Zur Kritik der Hegel'schen Rechts - Philosophie. Eenleitung”,以下简称《导言》)。其中的前者乃是他对于黑格尔《法权哲学原理》§261—313(大约就是黑格尔对于“国家法”中的“国内法”的讨论)的批判性注释,后者则是他为前者所写的一篇在内容上完全可以独立成章的序言。由于《导言》对于马克思本人思想的表述比较集中,因此在后世的引用率反而要大大高于篇幅要相对大得多的《黑格尔法权哲学批判》。我们将主要介绍的也正是这篇《导言》。

《导言》的话题依然开始于宗教。马克思在文本的一开头就以总结青年黑格尔派的宗教批判工作的口吻写道:“就德国来说,对宗教的批判基本上已经结束;而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”^①需要注意的是,他在此之所以说“对宗教的批判是其他一切

① 新版《马克思全集》第3卷,第199页。

批判的前提”，并不是因为宗教问题本身就是所有其他问题的根据，而恰恰是因为宗教本身就是世俗异化形式的最极端的体现：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”^①在这里我们无疑已经看到了《论犹太人问题》一文的思路在这里的延续：对于宗教的批判实际上只是对于现实政治问题批判的前导，而决非其替代品，或用马克思自己的话说：“对天国的批判变成对尘世的批判，对宗教的批判变成对法的批判，对神学的批判变成对政治的批判。”^②

倘若按照上述理路来推断，马克思对于宗教的这种不留情面的态度自然也很可能会影响他对于德国既有的哲学理论的态度。比如，他很可能会像去批判使得宗教得以可能的现实生活基础一样去批判使得黑格尔法权哲学得以可能的现实生活基础，并以此来批判这种哲学本身。但出乎读者意料的是，《导言》对于德国哲学的批判却恰恰未按此思路展开。其缘由其实也很简单：在德国，根本就不存在着那使得黑格尔法权哲学得以可能的现实生活基础！马克思写道：“我们是当代的哲学同时代人，而不是当代的历史同时代人。德国的哲学是德国历史在观念上的延续。”^③换言之，黑格尔的法权哲学所描述的乃是德国的邻国所已实现的而德国人自己却只是在头脑里予以浮现的东西（即一个真正自由的资产阶级立宪国家的出现）。若依据此理路来推论，马克思反而引导读者得出了这样的结论：批判黑格尔法权哲学的第一个步骤也恰恰就是设法在生活中实现这种哲学：“你们不使得哲学成为现实，就不能够消灭哲学。”^④为了实现上述这个“实现哲学并消灭哲

① 新版《马恩全集》第3卷，第200页。

② 新版《马恩全集》第3卷，第200页。

③ 新版《马恩全集》第3卷，第205页。

④ 新版《马恩全集》第3卷，第206页。

学”的目标,马克思提出了“两步走”的革命战略:第一,“把德国提高到现代各国的正式水准”(这也就等于在现实生活中实现黑格尔法权哲学,扫除普鲁士王国政治统治的封建残余);第二,“[把德国]提高到这些国家最近的将来要达到的人的高度”(这也就等于对于黑格尔法权哲学的扬弃,即对于资产阶级国家的扬弃)。^①至于实现这个战略的具体办法,马克思的建议是走理论与实践相结合的道路。他认为德国人一向不缺乏理论批判能力,但是“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量才摧毁”。不过,好在“理论一经群众^②掌握,也会变成物质力量”^③。也就是说,理论是能够通过说服群众而发挥作用的。

但这里的“群众”的所指又是什么呢?马克思对胆小懦弱的德国市民阶层不抱希望,因为他们“未等庆祝胜利,就遭到了失败,未等克服面前的障碍,就有了自己的障碍……以致一个阶级刚刚开始同高于自己的阶级进行斗争,就卷入了同低于自己的阶级的斗争”^④。他只能将希望放在了对于这样一个阶级的形成上:“形成一个被戴上彻底的锁链的阶级,一个并非市民社会阶级的市民社会阶级,形成一个表明一切等级解体的等级,形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域。”^⑤总之,形成一个人的概念已经完全丧失,而只有通过人的完全回复才能够恢复其本身的阶级。而马克思心目中的这个无畏到敢于向全世界宣布“我没有任何地位,但我必须成为一切”^⑥的阶级就是年

① 新版《马恩全集》第3卷,第207页。

② “群众”(die Masse)这个词在德语中也有“不成形的团块”的意思,因此决非一个“高雅”的字眼。具有强烈颠覆意识的马克思却极为偏好此词。与之相比较,“高雅”的黑格尔则喜欢讨论“民族”(das Volk)。

③ 新版《马恩全集》第3卷,第207页。

④ 新版《马恩全集》第3卷,第212页。

⑤ 新版《马恩全集》第3卷,第213页。

⑥ 新版《马恩全集》第3卷,第211页。

轻的无产阶级^①。在他看来,只有哲学将无产阶级视为自己的物质武器,而无产阶级同时也将哲学视为自己的精神武器的前提下,“德国人就会解放成为人”。至此整篇《导言》也就接近了尾声。

若以黑格尔自己的哲学做经纬,《导言》所流露出的反黑格尔倾向乃是非常明显的。马克思在这里大谈的什么“人的解放”,其实就是明显的费尔巴哈的论调,而费尔巴哈的人本学正是用感性的人来对抗黑格尔的“绝对精神”的。《导言》对无产阶级革命的毫不掩饰的鼓动则离黑格尔哲学的旨趣更远了:作为政治改良主义者的黑格尔总是担心底层人民运动的失控,因此他信赖“有教养的”市民阶层远甚于信赖“粗鄙的”无产阶级。但青年马克思却根本不认为无产阶级只是黑格尔眼中的一堆无形式的质料。相反,它就是“一个并非是市民社会阶级的市民社会阶级”,因此它是能够被“哲学”这一形式加以完善的组织的。

然而,由于《导言》所牵涉到的理论问题过于复杂,马克思并没有在这篇文献中向读者足够清楚地阐明其论证中的一些模糊之处。比如,既然德国人“天真地分享了立宪国家制度的一切幻想,而未分享它的现实”^②,那么我们的革命为什么不能只满足于将这种立宪幻想付诸现实,而却要进一步将革命提高到“人的高度”的水平呢?难道建立一个真正的资产阶级自由宪政国家还不足以将人提高到“人的高度”吗?另外,那种与无产阶级相互结合的哲学理论到底是什么?看来它不太

① “无产阶级”(Proletariat)这个词本来是指生活在古罗马时代那些因为奴隶制的扩展而失去产业的最贫困的自由民。他们从来都不在社会政治生活中构成一个独立的阶级,而往往在比较富有的平民与贵族之间的政治斗争中被双方所利用。由于他们本身的工作已经被奴隶所取代,因此他们的存在本身就意味着一个巨大的经济累赘。至于马克思所说的现代“无产阶级”,则仅仅在低下的经济地位这一方面是类似于古代无产阶级的,而两者之间的本质差异则是:现代无产阶级是因为被纳入同时代的主流经济制度(资本主义的私人占有制)之中而贫困的,古代无产阶级则是由于被排除出同时代的主流经济制度(奴隶制)之外而贫困的。

② 新版《马恩全集》第3卷,第210页。

可能是黑格尔的或青年黑格尔派的哲学了,因为他们都不赞成发动物质领域内的革命,而马克思对这种哲学的正面规定性又是什么呢?

很显然,要回答这两个问题,就必须牵涉到对于资本主义的根本经济制度的批判,而那种不同于黑格尔法权哲学的无产阶级的新哲学的诞生只不过就是这种批判的副产品而已。这也正是在马克思随后写下的《1844年经济学哲学手稿》中所要解决的问题。

3. 《1844年经济学哲学手稿》

《1844年经济学哲学手稿》(*Die Ökonomisch - und Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*,以下简称《44年手稿》)大约写于1844年5月底6月初至8月。这既是马克思最早对资本主义的经济制度与资产阶级政治经济学作出批判性考察的文献,同时也是其青年时代最为重要的学术文献,尽管其正式发表要等到1932年。由于该手稿牵涉到的话题十分丰富,国内外的马克思主义哲学界近年来对于它的关注也比较多,我们在这里便主要就该文献与黑格尔思想之间的关系进行梳理,以期向读者提供一些新的研究视角。我们对于该文献的讨论将分为以下三个环节:

一是《44年手稿》中的黑格尔形象。《44年手稿》的原稿共分为三本笔记本,其中既包含有作者对于国民经济学家著作,如让·巴·萨伊(Jean - Baptiste Say, 1767—1832)的《论政治经济学》(*Traité d'économie politique*)与亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)的《国民财富的性质和原因的研究》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*,中文旧译名为《国富论》)的读书摘要,亦包含有作者本人的大段评论与独立性的阐述。《44年手稿》最关注的主题无疑是劳动、异化与财产,以及对于国民经济学家理论的批判,但马克思也没有忘记对于黑格尔的批判,因为在他看来,黑格尔的哲学在实质上无非就是对国民经济学所作的哲学辩护。在第三本笔记本里我们可以找到一大段他评论黑格尔的文字,后世的编辑者还为这一段起了个小标题:“对于黑格尔的辩证法与整个哲学的批判”。这段文字所体现出的相

关思想可以被概括为以下三大要点：

第一，马克思复述了费尔巴哈对于黑格尔的批判。依据马克思的概括，费尔巴哈乃是将黑格尔的辩证法看成了如下三个环节的结合：A. 黑格尔哲学的出发点是“无限的东西、抽象的普遍的东西”，或者说，“从宗教和神学出发”；B. 黑格尔随后又扬弃了无限的东西（即哲学与神学），“设定了现实的、感性的、实在的、有限的特殊的东西”；C. 他复又扬弃了刚才被肯定的东西，而“重新恢复了抽象、无限的东西”，即恢复了宗教与神学。^① 马克思大体上认可了费氏对于黑格尔哲学的这种描述，并称赞他说：“费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的人。”^② 他接过费氏的话茬继续批评黑格尔道：“他只是为历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达，这种历史还不是作为一个当做前提的主体的人的现实历史，而只是人的产生的活动、人的形成的历史。”^③

第二，不过，在细节上马克思依然认为费氏对于黑格尔的批判有一点粗疏，因为他并未注意到黑格尔的哲学的“非批判的运动所具有的批判的形式”。譬如，马克思就指出《精神现象学》依然具有一种“隐蔽的、自身还不清楚的、神秘化的批判”——具体而言：“关于‘苦恼的意识’、‘诚实的意识’，关于‘高尚的意识和卑鄙的意识’的斗争等等、等等这些章节，包含着对宗教、国家、市民生活等整个整个领域的批判的要素，不过也还是通过异化的形式。”^④ 马克思甚至这样赞扬黑格尔的辩证法：“黑格尔的《现象学》及其最后成果——辩证法，作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看做一个过程，把对象化看做非对象性，看做外化和这种外化的扬弃；可见，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人

① 新版《马恩全集》第3卷，第315页。

② 新版《马恩全集》第3卷，第314页。

③ 新版《马恩全集》第3卷，第316页。

④ 新版《马恩全集》第3卷，第319页。

理解为他自己的劳动的结果。”^①

第三,但马克思接着却又指出:黑格尔虽然正确地看到了劳动是一个辩证的、历史的动态过程(这一过程本身必然包含着主体自身的对象化或外化),但是他所承认哲学的主体只是抽象的意识或精神,却不包括感性的人——套用马克思自己的话来说:“人的本质,人,在黑格尔看来 = 自我意识。”^②因此,“站在现代国民经济学家立场上”的黑格尔“唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动”。作为其结果,他也就只能“看到劳动的积极方面”,却没有看到“劳动的消极方面”^③。那么,马克思在这里所说的这些与“抽象的精神的劳动”或“劳动的积极方面”相对立的“劳动的消极方面”到底是什么呢?对于这些“消极方面”,马克思在《44年手稿》中是用“异化”一语来予以概括的——但不是黑格尔意义上的那种精神的自我异化,而是发生在感性层面上的异化^④。它们自身则可以被进一步地分析为四个小环节:A. 劳动者同他的劳动产品之间的异化关系,即劳动者生产的产品越多,他占有的就越少;B. 劳动活动本身的异化,即劳动没有让劳动者感到快乐,反而让其受到精神与肉体上的折磨;C. 人同自身类本质的异化,即劳动者被贬低到动物的水平上并远离人的类本质;D. 人与人之间关系的异化,即人由于偏离其类本质所导致的人与人之间的紧张关系。

很显然,上述种种“异化”表现,乃是马克思对于当时的资本主义私有制的发展所造成的悲惨社会现实所作出的理论概括(这种现实的直接承载者则是年轻的无产阶级),而不是在书斋里空想出来的什么“精神的运动”。以上所呈现的,就是《44年手稿》视野中的黑格尔哲

① 新版《马恩全集》第3卷,第320页。

② 新版《马恩全集》第3卷,第321页。

③ 新版《马恩全集》第3卷,第320页。

④ 应当看到,即使在青年黑格尔的宗教哲学论述中,他所讨论的“异化”依然是指基督教所蕴涵的真实宗教精神被宗教的外在建制所剥夺的过程,而并非是指马克思意义上感性活动反过来被死劳动奴役的过程。

学形象。不过,若我们跳出马克思本人的思维框架而独立地对黑格尔自己的文本与《44年手稿》加以比较的话,我们不妨再来考虑这样一个问题:难道黑格尔真的对马克思所列举的这些感性层面上的异化现象完全无视吗?难道他“唯一知道并承认的劳动”真的仅仅就是马克思所说的“抽象的精神的劳动”吗?这就引出了我们对于下一环节的讨论:

二是黑格尔哲学与《44年手稿》之间的实质性分歧。从表面上看,一些文本证据似乎的确是可以用来帮助黑格尔豁免于马克思对于他的上述指控的。比如,我们可以这样申辩说:《精神现象学》对于主奴辩证法的讨论就已经向我们展现了黑格尔笔下的劳动异化现象:在奴隶的劳动过程与其对于劳动成果享受过程完全被割裂的情况下,奴隶劳动越多,主人反过来就对劳动成果的享受越多;同样的道理,主人对劳动成果的享受越多,奴隶对劳动过程的享受就越多。这样一来,奴隶的生产活动似乎就是为主人的,而主人的消费活动就似乎是为奴隶的,这不是黑格尔笔下的“异化”又是什么呢?同样的证据也出现在《法权哲学原理》与黑格尔在耶拿时期写下的《耶拿实在哲学》(属于1803/1804年体系残篇)中。在前一文献讨论“警察与行业公会”的部分中我们已经看到了黑格尔对于资本主义生产的发展所导致的贫困问题的担忧。而在后一文献中,我们甚至可以看到这样一段连行文风格也十分逼近于马克思的《44年手稿》的激昂文字:“在机器中人们所替代的只是其所拥有的形式上的活动,并让机器为人做所有的工作。但是这样一种欺骗——人面对自然进行着实践活动,并通过这一点稳固地保持着其独特性——却反过来报复了人。对于他在自然中所获取的东西而言,这些东西他驯服得越多,他自己就沉沦得越深。当他让自然界成为各种各样的机器的运作对象的时候,他其实并未消除他自己的劳作的必要性,而只是延迟了劳动,并使得劳动更远离于自然。他的活劳动不是作为活的东西而指向自然的——相反,否定的活力从中挥发而去,遗留给人的劳动却越来越像机器的活儿。[通过对于机器的使用,]只是

对整体而言人们才缩减了劳动,而对于单个的劳动者来说却并非如此。对于单个的劳动者来说,劳动毋宁说是增加了;而劳动越便变得像机器的劳动,则劳动的价值就越被贬低,并且劳动者就必须按照这个模式做越多的工。”^①

参看上下文可知,与青年马克思类似,青年黑格尔的这段评论亦是来自于他对于英国经济学家亚当·斯密的《国富论》的阅读体会(德国当时的工业化程度很低,还不足以向他提供关于资本主义机械化大生产的感性经验)。根据斯密的报告,黑格尔发现一个扣针工厂在引入劳动分工以后劳动生产率的确得到了惊人的增长——但是这种机器化的劳动方式却同时意味着劳动力价值的不断下降。^② 而上面的这段引文对于这种触目惊心的异化现象(即劳动产品的价值与创造这些价值的劳动力自身之价值的严重背离)的鲜活刻画,难道不正是耶拿时期的黑格尔对于马克思在大约40年后于《44年手稿》中所做的类似批判的预告吗?这样一来,一个更麻烦的问题就出现在我们的眼前了:既然有充分的文本证据证明黑格尔并不是对“劳动的消极方面”视而不见的,那么难道马克思在《44年手稿》中对于黑格尔的批判就因此而失效了吗?

对这个问题,我们的意见是:尽管马克思关于黑格尔“无视劳动的消极方面”的评论的确缺乏文献学方面的支持,但是这却并不意味着《44年手稿》的黑格尔批判在原则上是失效的。我们不妨再来设想这样一个问题:为什么黑格尔明明已经看到了资本主义社会中劳动的消极方面,并看到了贫困的无产阶级在工业革命中的生成,他却还要甘愿为这种经济制度辩护,而不像日后的马克思那样转向对于这个制度的总体结构的批判呢?

① G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, p. 248.

② 请参看 *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, p. 249。斯密的报告的原始出处请参看《国民财富的性质和原因的研究》(《国富论》),郭大力等译,商务印书馆1972年版,第6页。

答案其实也很简单：黑格尔写下的上述这些激昂文字只是出于一种偶然的道德同情心，而不是出于其哲学的一般原则。就经济学家所讨论的话题而言，黑格尔法权哲学的一般原则就是：一方面，他肯定劳动中的工具乃是所谓的“普遍性因素”，正是这种因素使得需要与满足之间的中介得以被建立起来（请参看前文介绍《伦理体系》的相关文字），但不幸的是，使得劳动变得十分悲惨的机械化大生产却恰恰就是这种“普遍性因素”被不断“普遍化”的产物；另一方面，他肯定人对物的私人占有的合理性，因为“所有权之所以合乎理性，并不在于它满足需要，而在于它扬弃了人格的纯粹主观性。人唯有在所有权中才是作为理性存在的。”^①但不幸的是，正是私有制导致了不占有财产的无产阶级的贫困化。在这里黑格尔无疑已经陷入了两难：作为一个有眼睛的正常人，他确实看到了“劳动的消极方面”；但作为一个哲学家，他却要忠实于自己的哲学原则。他到底该何去何从呢？

黑格尔的解决方案乃是调和主义的：他尽最大的努力，凭借他的哲学体系来消化这些让他头疼的“消极方面”，而不愿让后者威胁体系自身的安全。比如，在《精神哲学》的“主观精神”部分他避而不谈使得主奴斗争的发生得以可能的现实社会基础，而希望在一个更高的阶段——主奴之间的相互“承认”中扬弃这种斗争；在《伦理体系》中他希望国家的分配政策能够最大限度地限制贫困现象的蔓延，并希望统治阶层的德性能够有效约束有产市民的自私；在《法权哲学原理》中他则希望殖民活动的展开与海外市场的开拓能够缓解贫困现象。不难看出，所有的这些解决方案都是无批判地预设了他自己的哲学原则与哲学方法的有效性，具体而言，一方面，喜欢玩弄辩证法的他总是搬出一些更普遍的概念，如“承认”、“德性”、“国家”来消融感性领域内的冲突；另一方面，他总是对市民社会的财产权表示出或明或暗的维护，并不惜因此流露出其作为市民社会辩护士的自私本性。比如，《法权哲

① 《法权哲学原理》中文版 § 41 “补充”，第 50 页。

学原理》提出的那种通过将经济负担转嫁给外国以缓减本国贫困问题的论点,就显得相当自私(在这里黑格尔根本不去谈论剥夺本国的资本家以解放本国的无产阶级的可能性)。

现在我们再转回来看马克思。黑格尔那里的这对矛盾,即他所看到的劳动的消极方面与他的哲学所唯一所能够肯定的劳动的积极方面之间的矛盾,在马克思那里根本就不存在,因为马克思哲学是直接针对他所看到的東西的。换言之,黑格尔因为他所想到的东西而扬弃掉他所看到的,而马克思则因为他所看到的東西扬弃掉黑格尔所想到的;黑格尔的法权哲学以所有权为起点,而马克思对于黑格尔的法权哲学的批判则以摧毁这个起点为根本原则。

三是《44年手稿》对于共产主义的原则性阐述。《44年手稿》对于共产主义的阐述见于第三本笔记。这亦是马克思生平第一次对于该话题的集中讨论。这里需要引起我们注意的是,我们平常在将马克思的共产主义学说归结为对于私有制的废除的同时,却往往很少从哲学角度来详细阐述这一学说的内在学理。这种不问究竟的粗疏做法无疑在一定程度上为马克思的共产主义学说的敌对者留下了空子,因为历史上提出共产主义思想的第一人决非是马克思,而对于这种思想的驳斥同样是源远流长(我们当还记得黑格尔在《法权哲学原理》中是如何跟随亚里士多德而去攻击柏拉图在《国家篇》中提出的共产学说的!)。在这里我们不禁要问:《44年手稿》所提出的共产主义理论,难道就是对于柏拉图的原始共产主义的翻版吗?若不是,其哲学依据又是什么?

我们知道,柏拉图在《国家篇》中提出的共产学说乃是奠基于一种很朴素的想法:“世俗的金银是罪恶之源,心灵深处的金银是纯洁无瑕的至宝……[城邦的护卫者]要是在任何时候获得一些土地、房屋或金钱,他们就要去搞农业、做买卖,就不再能搞政治做护卫者了。”^①换言之,柏拉图对财富本身就怀有一种伦理上的厌恶,因此他自然就会希望

① 柏拉图:《国家篇》,417A—B。

灵魂中已有金银的护卫者远离于财产。但这种论调与马克思心目中的共产主义根本就不是一回事：首先，《44年手稿》对于私有制的批判虽然具有伦理批判的因素，但却有更深的根据；其次，柏拉图并没有否认城邦中除统治者与卫士以外的一般公民可以具有私产，因此其共产学说是彻底的；最后，柏拉图根本就没有也不可能像马克思那样对于人的感性活动与抽象财产之间的异化关系作出任何分析，因为这是在资本主义社会中才会发生的历史现象（相比较而言，在古希腊城邦的经济生活中，生产与消费之间的抽象中介其实是非常不发达的）。

至于以如下这种粗鄙的方式来理解马克思的共产主义学说的论调就更加离谱了。此论宣扬，我们必须以普遍的财产占有来反对财产被私人占有，必须以共享天下粉黛的方式来反对某某美女被某个男人所占有。为了划清与这种粗鄙的“共产主义”的界限，马克思一针见血地指出：这种共产主义其实只不过就是对于私有财产关系的“普遍化和完成”。比如，在这种所谓的“共产”中，“工人这个规定并没有被取消，而只是被推广到一切人身上”；在这种所谓的“共妻”中，妇女只是“从婚姻转向普遍卖淫”。一句话，那些宣扬这种共产主义的人，其实根本不想对财富的抽象形式提出任何批判，相反，他们正是出于对于较富裕的社会阶层的妒忌才去鼓动这种“革命”的。^①

通过上述两重澄清，我们也就渐渐接近了马克思自己的共产主义学说的核心：简言之，对于私有制的抗议只是这种学说的表层结构，其深层结构则是对于抽象财富统治感性活动的抗议，或者说，对于死劳动统治活劳动的现实的抗议。为了阐明这一点，不妨让我们再引入黑格尔来作为对比。我们知道，黑格尔的法权哲学是将财产看成是抽象的自由意志的外部显现的，或者说，他始终认为财产的占有者是主词，财产是宾词。但马克思却发现在一个高度异化的社会，财产成为了主词，财产的占有者成为了宾词，或者说，财产转变成为了资本，起到了黑

^① 新版《马克思全集》第3卷，第295页。

格尔赋予“国家”的那种实体—主体功能,并成为了真正意义上的“地上的上帝”。作为这种异化现实的抗议者,共产主义的正面规定性则在于以下五点:

第一,把人的感性活动从资本的统治中解放出来,从财产占有的关系中解脱出来,并恢复其尊严。我们知道,黑格尔就很少给予人的感性活动以尊严,因为他的理路无非就是:人越接近抽象的理念,就越接近自由,而越接近于感性活动,也就越接近于动物。但马克思却针锋相对地指出:“私有制使得我们变得如此愚蠢而片面,以致一个对象,只有当它为我们拥有的时候,就是说,当它对我们来说作为资本而存在,或者它被我们直接占有,被我们吃、喝、穿、住等等的时候,简言之,在它被我们使用的时候,才是我们的……因此,一切肉体的和精神的的感觉都被这一切感觉的单纯异化即拥有的感觉所代替。人这个存在物必须被归结为这种绝对的贫困,这样它才能够从自身产生出他的内在丰富性。”^①换句话说,在马克思看来,作为私有财产占有者的感觉本身就已经是一种异化的感觉了,他的吃、喝、穿、住都已然不是原来意义上的人的需要,而是国民经济学意义上的“需求”了。其实老黑格尔也曾经作出过类似的评论:“需求并不是直接从具有需求的人那里产生出来的,它反倒是那些企图从中获利的人所制造出来的。”^②但是他反而认为这是正常的现象,或者说,他以异化为正常。青年马克思却走上了一条与之南辕北辙的道路:“对私有财产的积极的扬弃,就是说,为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的作品的感性的占有,不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受,不应当仅仅被理解为占有、拥有。人以一种全面的方式,就是说,作为一个总体的人,占有自己的全面的本质。”^③

① 新版《马恩全集》第3卷,第303页。

② 《法权哲学原理》§191“附释”,第206—207页。

③ 新版《马恩全集》第3卷,第303页。

由此看来,依据《44年手稿》的理路,对于私有财产的扬弃,实质上就是对人对于物的片面的“占有”关系的扬弃。人虽然放弃了自己的财产,却能够赢得更多,因为他“占有了自己的全面的本质”。不过,马克思在这里所说的“[人]自己的全面的本质”到底又是什么呢?这就引出了《44年手稿》的共产主义学说的第二个规定性:

第二,共产主义所试图恢复的乃是人的“类本质”。很明显,“类本质”是马克思借自于费尔巴哈的术语,他在此使用该术语则很可能是为了防止读者对于其立场的如下误解:对于感性活动的尊严的恢复就等于将人贬低为了动物,毋宁说,这种误解之所以可能发生,恰恰是因为误解者已经将唯一可能的社会关系归结为异化关系了,却不愿承认一种非异化的社会关系的存在。对这个问题,马克思的看法是:A. 人的本质存在不可能不是社会性的存在:“甚至当我从事科学之类的活动,即从事一种我只在很少情况下才能同别人进行直接联系的活动的时候,我也是社会的,因为我是作为人活动的。不仅我的活动所需的材料——甚至思想家用来进行活动的语言——是作为社会的产品给予我的。”^①B. 社会的教化也并不仅仅意味着以财产关系确立为标志的异化,而完全可能在一种非异化的意义上意味着审美情趣的提高,比如,“人的眼睛与野性的、非人的眼睛得到的享受不同,人的耳朵与野性的耳朵得到的享受不同”^②,而这同样也意味着对于动物性的扬弃。C. 这种感性的社会关系依然在根本上差别于异化的社会关系,因为马克思特别告诫我们“首先应当避免重新把‘社会’当做抽象的东西同个体对立起来”,毋宁说,感性活动层面上的“社会”正是与“个体”水乳交融的:“个体生活的存在方式是——必然是——类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式,而类生活是较为特殊的或者较为普遍的个体

① 新版《马恩全集》第3卷,第301页。

② 新版《马恩全集》第3卷,第304页。

生活。”^①

第三,共产主义同样试图恢复自然界的尊严。在前文对于《哲学全书》的介绍中我们已经看到了,黑格尔赋予自然界的尊严比他施舍给人的感性活动的还要少:他认为“精神”是毫无疑问地高于“自然”的,“精神哲学”是毫无疑问地高于“自然哲学”的。无独有偶,资本主义社会的异化现实同样贬低自然:在国民经济学家眼中,自然界无非就是产生原料的来源、土地(作为经济要素)的供给者、机器发威的对象、分解各种令人恶心的工业废料的场所。但马克思既不同意黑格尔的自然观,也不同意国民经济学家的自然观。就他与黑格尔的分歧而言,他认为“人直接地是**自然存在物**”,人的自然力与生命力无非就是自然的存在,而作为人的欲望对象的自然界反过来又限制着人,^②或者说,“一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界,就不是**自然存在物**,就不能参加自然界的生活”^③。这无疑是清楚地肯定了自然在人类的感性活动中所具有的本体论地位(与之作对比,黑格尔却只愿意承认**精神**的本体论地位)。^④而就马克思与国民经济学家的分歧而言,他批评后者只是将自然界看成是资本压榨的对象,就像他们将工人也视为资本压榨的对象一样。在他看来,只要我们扬弃了私有财产的占有关系,那么我们也能够在解放人的同时解放物。用他自己的话来说:“当物按人的方式同人发生关系时,我才能在实践中按人的方式同物发生关系。因此,需要和享受失去了自己的利己主义性质,而自然界失

① 新版《马恩全集》第3卷,第302页。

② 新版《马恩全集》第3卷,第324页。

③ 新版《马恩全集》第3卷,第325页。

④ 不过这也并不意味着马克思因此就建立了一种**抽象**的物质本体论——恰恰相反,正是因为自然界的实在性乃是在人自己的感性活动中被确证的,所以马克思对于“那种脱离了人类感性活动的自然界是否存在”的问题也就完全没有兴趣。他批评这个问题“本身就是抽象的产物”(参阅新版《马恩全集》第3卷,第310页),因为“被抽象地理解的,自为的,被确定为与人分隔开来的自然界,对人来说也是无”(新版《马恩全集》第3卷,335页)。

去了自己的纯粹的有用性,因为效用成了人的效用。”^①简言之,共产主义要求我们就如同尊重人那样去尊重自然,并要求我们就像反对针对人的利己主义那样去反对针对自然的利己主义。

第四,共产主义呼唤自然主义与人道主义的统一。根据马克思的乐观预计,在扬弃了异化的“社会”中,自然与社会之间将呈现出一种真正的和谐关系,即:“自然界的人的本质只有对社会的人来说才是存在的;因为只有在社会中,自然界对人来说才是人与人联系的纽带,才是他为别人的存在和别人为他的存在,只有在社会中,自然界才是人自己的人的存在的基础,才是人的现实的生活要素。只有在社会中,人的自然的存在对他来说才是自己的人的存在,并且自然界对他来说才成为人。因此,社会是人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义与自然界的实现了的人道主义。”^②在另一个段落里他更清楚地写道:“……彻底的自然主义或人道主义,既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这二者结合起来的真理。”^③在这里,读者不妨将马克思所说的“唯物主义”理解为一种脱离了人的自然主义,将“唯心主义”理解为一种脱离了自然的人道主义。

第五,共产主义并不是一个现实的社会阶段,而是指导我们进入某个更为高级的社会阶段的原则。这是最容易被人误解的一点,因为根据很多人对于马克思主义的理解,共产主义应当代表着一个相续于奴隶社会、封建社会、资本主义社会等既有人类社会发展形态的一个未来的社会发展形态。但不幸的是,这种影响甚广的解释却在逻辑上根本无法相容于《44年手稿》的下面这段评论:“……由于人和自然的真实性(Wesenhaftigkeit),即人对人来说作为自然界的定在(Dasein)以及自

① 新版《马恩全集》第3卷,第304页。

② 新版《马恩全集》第3卷,第301页。

③ 新版《马恩全集》第3卷,第324页。

自然界对人来说作为人的定在,已经成为具有实践性的[事情了],成为了可以通过感觉而被直观到的[事情了]——所以,关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题,即一个蕴涵着对于自然界的和人的非实在性的承认的问题,实际上已经在实践中成为不可能的了。无神论,作为对这种非实在性的否定,已不再有任何意义,因为无神论是对神的否定,并且通过这种否定而设定人的定在;但是,这样的作为社会主义的社会主义^①已经不再需要这样的中介了;它就是开始于‘把人和自然界看作本质’这种理论上的和实践上的感性意识的。社会主义是人的积极的自我意识:这种自我意识不再以宗教的扬弃为中介——这就好比现实生活乃是人的积极的现实性:这种现实性不再通过对于私有财产的扬弃——即通过共产主义——为中介一样。共产主义是对于否定所做的否定再行施加的论断(die Position als Negation der Negation),因此,它对于人的解放和复原所具有的下一个历史发展环节来说,它既是现实的,又是必然的。共产主义是最近的将来所具有的必然形态(Gestalt)和动态的原则。但是,这样的共产主义并不是人的发展的目标,并不是人的社会的形态。”^②

概括一下,这段引文的大致意思便是:其一,共产主义是以否定私有财产的异化形式为根本特征的,就像无神论以否定神的异化形式为根本特征一样。因此,共产主义存在的必要性自然就是以相关的异化形式自身的存在为前提的。其二,一旦财产的异化形式消失掉了,那么我们自然就获得了对于人与自然之确定性的感性意识,而不再需要共

- ① “社会主义”(Sozialismus)这个词在当时就意味着将原先的私人财产交由社会去控制以谋求社会公正,而并不意味着要去建立一个完整的“社会主义国家”。另外,当时这个词与“共产主义”(Kommunismus)之间的差异也不像今天这么大。
- ② 新版《马恩全集》第3卷,第310—311页。此段文字汉译有些费解,在此我们根据德文《44年手稿》单行本(Karl Marx, *Die Ökonomisch - und Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, das europäische buch, Westberlin 1987, S. 92)修整了一下译文。

产主义去扬弃私有财产来寻找这种确定性了——就像直接开始于“把人与自然视为本质”这一感性意识的社会不再需要无神论这一否定的中介一样。其三,这也就在逻辑上预设了这样一种可能性:只要财产不反过来奴役人,那么现实生活中我们依然可以容忍财产,或者说:“现实生活乃是人的积极的现实性:这种现实性不再通过对于私有财产的扬弃——即通过共产主义——为中介”。其四,这种否定意义上的、动态的共产主义只是引导我们进入一个更高级的社会阶段的原则,它只是对于扬弃异化现实的必要性的提示(或用马克思自己的话来说,“对于否定所做的否定再行施加的论断”),而“并不是人的发展的目标,并不是人的社会的形态”。同样的道理,“扬弃私有财产”这一点本身也并不能概括对于这个社会的具体特征的正面刻画。从以上四点来看,马克思的共产主义原则所要求恢复的所谓“人与自然的本来面目”,并不指涉着任何一个幻想中的静态乌托邦,而其实本来就是此岸的东西,它本来就已经在人与自然的源初关系中被积极地证实了(只是它们被异化现实所遮蔽罢了),故而共产主义的原则也就只是一个“去蔽”性质的、动态的扬弃原则。

以上所呈现的,就是《44年手稿》在哲学方面的最重要的一些论点。毋庸置疑,《44年手稿》是一部伟大的哲学文献,甚至可以被列为马克思留给我们的最为深刻的哲学文献之一。若与青年黑格尔的思想发展历程作比较,该文献在马克思自己的思想发展历程中所占据的地位大致就相当于黑格尔的《伦理体系》与《耶拿实在哲学》在其耶拿时期中所扮演的角色——因为无论是在黑格尔的耶拿时期还是在马克思的1844年,这两位青年哲学家都试图对于自己以前方方面面的思想心得首次加以综合。所不同的是:青年马克思毕竟是踏在黑格尔哲学的肩膀上来进行这种综合工作的,因此他在受惠于黑格尔的很多理论洞见之同时,无疑还能看到一些前人未看到的東西,或至少比前人看得更清楚一些。

4. 《神圣家族》

我们对于青年马克思的学术建树的回顾将以《神圣家族,或对批

判的批判所做的批判——驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》(《Die Heilige Familie, oder Kritik der Kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten》, 以下简称《神圣家族》)为结尾。这部完成于1844年年底并于次年2月出版的著作也是马克思与恩格斯^①合写的第一本书,尽管文本的绝大部分还是出自于马克思的手笔^②。他们合写这本书的缘起乃是这样的:当时青年黑格尔派的领袖布鲁诺·鲍威尔在他自己新创办的报纸《文学总汇报》上宣扬了一种名叫“批判的批判”的论调,即主张通过对于“自我意识”原则的高扬来切入对于各种现实问题的批判。他的很多具体看法激怒了马克思与恩格斯,使得他们下定决心写出一本专著予以批驳。这也就是《神圣家族》的由来。不难料想,这本书的出版进一步激化了马克思与鲍威尔之间因此前《论犹太人问题》的发表而破裂的关系。

从总体上来看,《神圣家族》是一部结构散漫的论战性著作,而非正面阐发马克思自己思想的作品,其理论重要性既比不上马克思之前写下的《44年手稿》,也不及以后他自己写下的《费尔巴哈的提纲》(《Thesen über Feuerbach》)及他与恩格斯合著的《德意志意识形态》(《Die Deutsche Ideologie》)。尽管如此,这部著作依然具有几个令人关注的思想要点:

一是对无产阶级历史地位的评价。受到黑格尔思想影响的鲍威尔对于群众在历史上所起到的作用是十分轻视的——因为在一种黑格尔式思辨哲学的视野中,在历史中真正起作用的乃是某种神秘的“世界精神”或是某种抽象的历史范畴,而群众只是被前者利用的一些用以

① 青年恩格斯同样也是费尔巴哈哲学的信徒。1844年2月,他在马克思主编的《德法年鉴》上发表《国民经济学批判大纲》,得到马克思的赏识。二人在1844年8月在巴黎首次见面,开始了终生的合作。

② 不过,出于友情方面的考虑,马克思反倒让恩格斯的署名在该书德文首版(美茵河畔的法兰克福1845年2月版)扉页上居先。考虑到这个文本实际上基本上是由马克思完成的,我们在下面提到这个文本时将省略恩格斯这个名义上的作者。

实现自身目的的工具,或仅仅是一些“质料”而已。马克思则针锋相对地指出:“历史什么事情也没有做,它‘并不拥有任何无穷尽的丰富性’,它并‘没有在任何战斗中作战’!创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的,不是‘历史’,而正是人,现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^①马克思在这里所说的“人”是有特别指称的,即无产阶级(在此《神圣家族》无疑是继承了《论犹太人问题》褒扬无产阶级的既有思路)。在另一个段落中他对于无产阶级的历史地位作出了两点更为具体的规定:一方面,无产阶级与有产阶级都是被高度异化的阶级,二者有着共同的根源。但两者之间的区别是:“有产阶级在这种自我异化中感到自己是满足的和稳固的,它把这种异化看做自身强大的证明,并在这种异化中获得人的生存的外观。而无产阶级在这种异化中感到自己是被毁灭的,并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。”^②这也就是说,无产阶级是一个对自身的异化有自我意识的阶级,而有产阶级则无这种自我意识。另一方面,无产阶级的这种自我意识必然会导致真实的历史效果,或者说:“私有制在自己的经济运动中自己把自己推向灭亡,但是它只有通过不以它为转移的、不自觉的、同它的意志相违背的、为客观事物的本性所制约的发展,只有通过无产阶级作为无产阶级——这种意识到自己在精神上 and 肉体上贫困的贫困、这种意识到自己的非人性从而把自己消灭的非人性——的产生,才能做到这点……”^③

从表面上看来,通过以上两点规定,马克思在此依然是在用一种黑格尔式的说话方式来反对黑格尔—鲍威尔的历史哲学,比如,他所谈到的无产阶级对于自己真实历史地位的意识似乎正好扮演着黑格尔所说

① 《神圣家族》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,人民出版社1958年版,第118页。

② 《神圣家族》,第44页。

③ 《神圣家族》,第44页。

的“自为”的角色,而与无产阶级具有相同根源的有产阶级则代表着私有制的“自在”的方面。与之相对应,无产阶级所即将造就的扬弃私有制的真实历史运动则是一种作为两者之合题的“自在自为”。然而,这些隐隐透露出来的黑格尔色彩其实并没有掩盖马克思与黑格尔之间的根本分歧,即马克思眼中的无产阶级的“自我意识”并不是一个哲学范畴,而是一个经验历史概念——换言之,无产阶级对于自身历史地位的意识仅仅是其非人化的现实处境的强烈刺激所造成的经验后果而已。这也就在逻辑上蕴涵了这样一种可能性:只要无产阶级的非人化的生存环境得到改善,那么其要求改变私有制的自我意识就会丧失。需要注意的是,尽管马克思本人并没有明确提到这种可能性,但是随着马克思逝世后发达资本主义国家工人阶级生活水平的逐渐提高,这种可能性实际上已经被转变为了现实。这同时也就逼迫着当代的西方马克思主义者不得不在已被转变为中产阶级的无产阶级之外继续寻找扬弃异化现实的社会力量了。

二是对近代哲学的唯物主义遗产的梳理。青年马克思在《神圣家族》的第六章中集中讨论了近代的唯物主义思潮,这也是他生平第一次对于这个话题进行集中讨论。他写道:“……18世纪的法国启蒙运动,特别是法国唯物主义,不仅是反对现存政治制度的斗争,同时是反对现存宗教和神学的斗争,而且还是反对17世纪的形而上学和反对一切形而上学,特别是反对笛卡尔、马勒伯朗士、斯宾诺莎和莱布尼兹的形而上学的公开而鲜明的斗争。人们用哲学来对抗形而上学,这正像费尔巴哈在他向黑格尔作第一次坚决进攻时以清醒的哲学来对抗醉熏熏的思辨一样……费尔巴哈在理论方面体现了和人道主义相吻合的唯物主义,而法国和英国的社会主义和共产主义则在实践方面体现了这种唯物主义。”^①参看上下文可知,马克思在这里所说的“法国唯物主义者”大致包括像卡巴尼斯(Pierre Jean Georges Cabanis, 1757—1808)、勒

^① 《神圣家族》,第159—160页。

卢阿(Henri Le Roy)、拉美特利(Julien Lamettrie, 1709—1751)那样的机械唯物主义者(其中勒卢阿是荷兰人),同时还包括笛卡尔关于自然的学说(尽管他关于心灵与上帝的学说被马克思斥责为“形而上学”)。他同样赞扬历史更为悠久的英国的唯物主义,说“唯物主义是大不列颠的天生的产儿”,甚至赞扬像邓·司各特这样的中世纪唯名论者的理论是“唯物主义的最初表现”^①。接下来他还将弗朗西斯·培根、霍布斯、洛克等英国唯物主义者的学说也都统统评价了一番,并认为洛克的唯物主义通过孔狄亚克(Etienne Bonnot Condillac, 1751—1780)而构成了法国唯物主义的一个源头(另一个源头则是笛卡尔的自然科学)。

马克思的这些评价是直接针对他的老对手鲍威尔对于法国唯物主义的批评意见的。后者依据黑格尔的思路,认为法国唯物主义学说实际上就是“斯宾诺莎的实体的实现”,或者说就是一种被颠倒了了的唯心主义。马克思则认为他根本不理解法国唯物主义的革命意义。^②有意思的是,其实马克思本人在《44年手稿》里也曾表达过与鲍威尔(甚至黑格尔)类似的见解,比如他曾经在那里清晰地厘定过他自己的“彻底的自然主义或人道主义”与抽象唯物主义之间的分别(请参看前文),而抽象唯物主义难道指的不正是像拉美特利那样的机械唯物主义者的学说吗?马克思为何这么快就改口了呢?除了故意与鲍威尔“较劲”等私人方面的因素外,依据我们的分析,马克思在《神圣家族》中高度评价近代英法唯物主义的缘由大致有四个:

① 《神圣家族》,第163页。

② 《神圣家族》,第168页。鲍威尔的这个观点在黑格尔那里确有出处。我们不难在《哲学史讲演录》中文版第四卷第217页上找到黑格尔的原话:“思维是物质的存在方式——真正来说,法国哲学是在这个主题上完成了的斯宾诺莎的实体。”马克思似乎并未查到鲍威尔所引证的这段《哲学史讲演录》中的原文,但是他却知道黑格尔在《精神现象学》讨论近代启蒙思想的部分中曾将近代唯理论与唯物主义看成是一体两面的事情(请参看前文)。于是,马克思在《神圣家族》中便摘引了《精神现象学》中的相关引文,并反讥鲍威尔为什么不像他那样去引用《精神现象学》。

第一,英法唯物主义本身就包含着针对形而上学与宗教的怀疑论因素,这一点至少对于一向自我膨胀的德国唯心主义的思辨传统来说是具有“解毒”功用的。譬如,在马克思看来,比埃尔·培尔(Pierre Bayle, 1647—1706)对于形而上学的怀疑论思想就对神学与形而上学构成了威胁,“从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础”^①;马克思甚至认为“自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了”^②。

第二,近代的唯物主义者大多都与实验科学密切相关,而实验科学本身就是改造历史的现实力量,而不是任何一种形而上学的观念力量。凭借《44年手稿》褒扬自然科学的既有思路(请参看《44年手稿》所说的:“自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活,改造人的生活,并为人的解放作准备,尽管它不得不直接地使非人化充分发展。”^③),马克思便在《神圣家族》中大力颂扬了培根(Francis Bacon, 1561—1626),并说他是“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖”^④。另外,马克思认为17世纪的形而上学之所以还有一点可取之处,就是因为“它在数学、物理学以及仿佛与它有密切联系的其他精密科学方面都有所发现”^⑤。

第三,马克思认定唯物主义与共产主义之间有着天然的联系。他写道:“并不需要多大的聪明就可以看出,关于人性本善和人们智力平等,关于经验、习惯、教育的万能,关于外部环境对人的影响,关于工业的重大意义,关于享乐的合理性等等的唯物主义学说,同共产主义和社会主义之间有着必然的联系。”^⑥为此,他还专门引用了爱尔维修

① 《神圣家族》,第162页。

② 《神圣家族》,第165页。

③ 新版《马恩全集》第3卷,第307页。

④ 《神圣家族》,第163页。

⑤ 《神圣家族》,第161页。

⑥ 《神圣家族》,第166页。

(Claude Adrien Helvétius, 1715—1771)、霍尔巴赫(Paul Henry Holbach, 1723—1789)、边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)的文字作了例证。^①

第四,与《44年手稿》对于抽象的物质本体论的批评相一致,青年马克思在《神圣家族》中其实也并没有否认近代唯物主义的物质观念是非常抽象的——但是此时的他却附加上一个重要的补充说明:这种唯物主义的形成并不是唯物主义本身的错,而是唯物主义被片面发展的错。他写道:“唯物主义在它的第一个创始人培根那里……物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑”,但是“霍布斯把培根的唯物主义系统化了。感性失去了它的鲜明的色彩而变成了几何学家的抽象的感性。物理运动成为了机械运动或数学运动的牺牲品;几何学被宣布为主要的科学。唯物主义变得敌视人了。”^②

从纯学术的角度来看,青年马克思对于近代唯物主义的上述这些评价还是有一些让人困惑之处的。比如,为什么他在大力褒扬自然科学的同时,却又认为霍布斯将几何学方法引入唯物主义的做法导致了唯物主义自身的片面化呢?难道引入数学工具不正是近代科学的一个重要特征吗?另外,为什么青年马克思宁可去亲近于片面化的唯物主义,却不愿给黑格尔的思辨哲学以好脸色呢?难道黑格尔的价值还不如机械唯物主义吗?而青年马克思将爱尔维修、霍尔巴赫、边沁等人的社会理论看成是自己的共产主义学说的同类,这是否在客观上又淡化了他自己的伟大理论发现与一般意义上的社会主义或集体功利主义思想之间的界限了呢?很可惜,受限于《神圣家族》自身的论战性文体,这些重要问题都未待及作者认真展开。不过,这些立论上的暧昧处在一定程度上也暴露了唯物主义在西方哲学史中事实上的弱势地位:除了费尔巴哈以外,青年马克思其实是很难在历史上找到任何一个足够强大的同盟军的,因此他也只好通过大力抬高近代唯物主义的方式来

^① 《神圣家族》,第169—170页。

^② 《神圣家族》,第163—164页。

给本派壮声势了。然而,他的这种不得已的“结盟”策略本身倒也从反面映衬出了他自己思想的原创性与革命性。所以,对于青年马克思的这个做法,后人应当尽量抱理解之态度。

三是对黑格尔与青年黑格尔派哲学思想实质的评论。《神圣家族》最后一个值得关注的要点乃是马克思对于黑格尔与青年黑格尔派哲学的总评。这段总评的行文要比《44年手稿》对于黑格尔哲学的同类评论文字要通俗得多,在后世的引用率亦相当之高。我们不妨就将其全部摘引如下:“施特劳斯和鲍威尔关于实体和自我意识的争论,是在黑格尔的思辨范围之内的争论。在黑格尔的体系中有三个因素:斯宾诺莎的实体,费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一,即绝对精神。第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的统一,即现实的人和现实的人类。施特劳斯和鲍威尔两人十分彻底地把黑格尔的体系应用于神学。前者以斯宾诺莎主义为出发点,后者则以费希特主义为出发点。由于在黑格尔那里,上述两个因素之中的任一因素都由于另一因素的渗入而被歪曲了,所以他们两人就都批判了黑格尔,可是他们使每一个因素都获得了片面的、因而是彻底的发展。因此,他们两人在自己的批判中都超出了黑格尔哲学的范围,但同时他们两人都继续停留在黑格尔思辨的范围内,而他们之中无论哪一个都只是代表了黑格尔体系的一个方面。只有费尔巴哈才是从黑格尔的观点出发而结束和批判了黑格尔的哲学。费尔巴哈把形而上学的绝对精神归结为‘以自然为基础的现实的人’,从而完成了对宗教的批判。同时也巧妙地拟定了对黑格尔的思辨以及一切形而上学的批判的基本要点。”^①这段引文的字面意思极为明晰,已不需要引者再作任何解释了。在此值得加以深入考察的倒是青年马克思在这里体现出来的“黑格尔观”(我们不难发现,引文对于

^① 《神圣家族》,第176—177页,译文有改动。

青年黑格尔派的评价实际上是以作者对于黑格尔的评价为基底的)。概而言之,上述引文对于黑格尔的评价大致具有如下三个特征:

第一,青年马克思刻意淡化了黑格尔哲学中的宗教因素。在前文的讨论中我们已知,黑格尔的哲学研究本来就是从宗教哲学入手的,而即使在他创立了以《哲学全书》为代表的哲学体系之后,他依然认为逻辑学的对象就是上帝。在小结《精神现象学》的时候我们也曾提到过,黑格尔哲学的根本关涉乃是信仰与知识之间的关系。但在马克思所罗列的黑格尔哲学的三大因素中却根本没有基督教的影子。他还说:“施特劳斯和鲍威尔两人十分彻底地把黑格尔的体系应用于神学。”言下之意无非是:黑格尔哲学本与神学无关,只是其弟子将其哲学原理运用于了神学领域之内,但正如我们在分析施特劳斯的《耶稣传》时所曾指出的那样,施特劳斯的许多相关言论都可以在黑格尔早期的宗教哲学遗稿中找到渊源,因此在严格的意义上并不能够算是对于黑格尔哲学的“运用”,而只是前者解体后所遗留的碎片而已。

第二,青年马克思刻意淡化了黑格尔的古希腊情结。在前文的讨论中我们已经反复看到了,无论是黑格尔对于古希腊城邦和谐生活的某种怀古式的向往,还是柏拉图尤其是亚里士多德哲学对于他的明显影响,都足以证明他不仅仅是德国古典哲学与近代哲学的集大成者,同时也是古希腊以来整个西方哲学“道统”的集大成者。但马克思同样没有提到这一点。

第三,青年马克思刻意淡化了黑格尔的“绝对维度”。受到费尔巴哈影响的马克思非常明确地将黑格尔的“绝对精神”解释为“现实的人和现实的人类”。但“现实的人和现实的人类”乃是处于时间领域内的有限存在者,黑格尔所说的“绝对精神”本来是指涉无限领域的。马克思的这种解说毋宁说是根本消灭了黑格尔所说的“绝对精神”。对于那些没有预先接受费尔巴哈哲学的读者来说,要接受他的这一解说方案无疑是有一定障碍的。

然而,我们所归纳的以上三点决不意味着青年马克思的黑格尔观

是“错误”的。必须要看到的是,马克思是原创性的思想家与实践的革命家而非哲学史家,我们自然不能以学院哲学史家的标准去要求像马克思这样的世界历史的伟人(更何况他当时能够看到的关于黑格尔的一手材料肯定没有今天的我们来得丰富)。相反,对于既有思想史的个性化解释恰恰是伟大的原创型思想家在开辟自身的新道路时所经常采用的办法,甚至就是其伟大性的外在表征之一。譬如,《神圣家族》所体现出的黑格尔观的上述三个特征,其实就可以被解读为马克思对于自身理论创见的三点意味深长的提示。具体而言:(1)我们可以将其中的第一个特征解读为马克思对于一个已经扬弃了异化阶段的社会所具有的非宗教特征的清楚预告,换言之,在他看来,对于异化的扬弃与对于宗教的坚持在逻辑上是彼此不相容的;(2)第二个特征则可以被解读为作为纯粹工业文明的产儿的马克思的当下意识的体现,换言之,按其思路,对于当下资本主义社会异化现实的批判根本不必像黑格尔那样动辄到社会历史条件迥异于今人的古希腊人那里去寻找思想资源,因为怀古过甚必然会导致刻舟求剑的结果;(3)第三个特征则直接就是青年马克思对于费尔巴哈—马克思的新哲学原则的展现,此即天上的“绝对”的死亡是地上的感性活动得到解放的前提,“解放”必然将取代德国古典哲学所津津乐道的“自由”而成为未来的新思想的关键词。

就此,我们便完成了对于《神圣家族》乃至整个马克思的青年阶段的思想建树的介绍,而本卷对于整个德国古典哲学的介绍也将由此画上句号。从总体上看,以《神圣家族》的完成为终点,青年马克思凭借着费尔巴哈所提供的感性人本学的思想工具,已经完成了对于黑格尔哲学与青年黑格尔派哲学的双重扬弃,并由此初步奠定了以对于异化的扬弃为根本宗旨的共产主义学说的哲学基础。不过,对于费尔巴哈哲学本身的全面清算毕竟还没有被提上这一时期的马克思的行动日程,因此该阶段他所遗留下的思想文献依然不能够被视为对于其最终立场的成熟表达。有鉴于学界一般将他于1845年写下的《费尔巴哈的

提纲》视为他进入成熟阶段的标志,故而我们就将对于此后马克思思想发展的介绍的任务留给专业的马克思主义哲学研究者去做了。

外文参考书目

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1997.

I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by Lewis White Beck, The Liberal Arts Press, 1956.

I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press, 2000.

I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by Mary J. Gregor, from *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996.

I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. by Lewis White Beck, The Bobbs-Merrill Company, INC., 1969.

I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by Mary J. Gregor, from *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996.

I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. by Mary J. Gregor, from *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996.

I. Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, trans. by George di Giovanni, from *Religion and Rational Theology*, edited by Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1996.

I. Kant, *Philosophical Correspondence, 1759 - 1799*, trans. by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1967.

I. Kant, *Lectures on Metaphysics*, trans. by Karl Ameriks & Steven

Naragon, Cambridge University Press, 1997.

I. Kant, *Lectures on Ethics*, trans. by Peter Heath Cambridge University Press, 1996.

Cassirer, Ernst : *Kant's Life and Thought*, trans. by James Haden, Yale University Press, 1981.

M. Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, 2001.

S. Körner, *Kant*, Yale University Press, 1955.

H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.

H. Allison, *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, 2001.

R. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, 1989.

A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999.

Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, 1998.

L. Beck, *Essays on Kant & Hume*, Yale University Press, 1978.

L. Beck , *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960.

G. Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, trans. by Tomlinson and Habberjam, University of Minnesota Press, 1984.

K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, Oxford University Press, 2000.

Longuenesse: *Béatrice Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, 1998.

R. Pippin, *Kant's Theory of Form*, Yale University Press, 1982.

M. McCloskey, *Kant's Aesthetic*, State University of New York Press, 1987.

D. Morgan, *Kant Trouble*, Routlrdge Press, 2000.

P. Guyer edited, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge Uni-

versity Press, 1992.

P. Guyer, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., 1998.

P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987.

D. Henrich, *The Unity of Reason*, Harvard University Press, 1994.

F. Beiser, *The Fate of Reason*, Harvard University Press, 1987.

E. Förster, *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, 1989.

J. G. Fichte, *Grundlage der Gesamten Wissenschaftlehre(1794)*, verlag von Felix Meiner, 1961.

F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, Trans. and Edited by Richard Crouter, Cambridge University Press, 1996.

F. Schleiermacher, *Hermaeneutics and Criticism, and Other Writings*, Trans. and Edited by Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1998.

F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werk (in 14 Bd.)*, Hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart & Augsburg: J. G. Cottascher Verlag 1856 – 1864.

F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werk (in 12 Bd.)*, Hg. von M. Schröter, München 1927.

F. W. J. v. Schelling, *Ausgewählte Schriften (in 6 Bd.)*, Hg. von M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985.

M. Frank und G. Kurz, Hg., *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1975.

M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1985.

W. Marx, *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, München 1977.

A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, London and New York, 1993.

G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, trans. by T. M. Knox, The University of Chicago Press, 1948.

G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life(1802/1803) and First Philosophy of Spirit(1803/1804)*, edited and trans. by H. S. Harris and T. M. Knox, 1979.

G. W. F. Hegel, *Faith and Knowledge*, trans. by W. Cerf and H. S. Harris, 1977.

G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller, Oxford University Press, 1977.

G. W. F. Hegel, *Political Writings*, edited by L. Dickey and H. B. Nisbet, Cambridge University press, 1999.

G. W. F. Hegel, *G. W. F. Hegel Werke (in 20Bd.)*, Suhrkamp Verlag, 1986.

F. C. Beiser edited, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1996.

J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology*, Northwestern University Press, 1974.

J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, Oxford University Press, 1976.

K. Marx, *Pariser Manuskripte*, Verlag das europäische Buch, 1987.

K. Marx, *Early Political Writings*, edited and translated by J. O'Malley with Richard A. Davis, Cambridge University Press, 1994.

中文参考书目

莱布尼兹:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆 1996 年版。

莱布尼兹:《新系统及其说明》,陈修斋译,商务印书馆 1999 年版。

莱布尼兹:《莱布尼茨自然哲学著作选》,祖庆年译,中国社会科学出版社 1985 年版。

莱布尼兹:《莱布尼兹与克拉克论战书信集》,陈修斋译,武汉大学出版社 1983 年版。

罗素:《对莱布尼兹哲学的批评性解释》,段德智等译,商务印书馆 2000 年版。

麦克唐纳·罗斯:《莱布尼兹》,张传友译,中国社会科学出版社 1987 年版。

陈乐民编:《莱布尼兹读本》,江苏教育出版社 2006 年版。

休谟:《人性论》,关文运译,郑之骧校,商务印书馆 1991 年版。

马丁·路德、约翰·加尔文:《论政府》,贵州人民出版社 2004 年版。

《马丁·路德文选》,马丁·路德著作翻译小组,中国社会科学出版社 2003 年版。

梅列日科夫斯基:《路德与加尔文》,杨德友译,学林出版社 1999 年版。

莱辛:《汉堡剧评》,张黎译,上海译文出版社 1998 年版。

莱辛:《拉奥孔》,朱光潜译,人民文学出版社 1982 年版。

莱辛:《历史与启示:莱辛神学文选》,朱雁冰译,华夏出版社 2006 年版。

莱辛:《莱辛剧作七种》,李健鸣译,华夏出版社 2007 年版。

维塞尔:《莱辛思想再释》,贺志刚译,华夏出版社 2002 年版。

康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2004 年版。

康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版。

康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2004 年版。

康德:《康德著作全集》(1—6 卷),李秋零主编,中国人民大学出版社 2003—2007 年版。

康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆 1982 年版。

康德:《论优美感和崇高感》,何兆武译,商务印书馆 2001 年版。

康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零译,中国人民大学出版社 2003 年版。

康德:《康德论上帝与宗教》,李秋零编译,中国人民大学出版社 2004 年版。

康德:《康德美学文集》,曹俊峰译,北京师范大学出版社 2003 年版。

康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社 2002 年版。

康德:《康德书信百封》,李秋零编译,上海人民出版社 2006 年版。

康德:《自然科学的形而上学基础》,邓晓芒译,三联书店 1988 年版。

康德:《法的形而上学原理》,沈书平译,林荣远校,商务印书馆 1991 年版。

康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆 2005 年版。

康德:《逻辑学讲义》,许景行译,杨一之校,商务印书馆 1991 年版。

康德:《永久和平论》,何兆武译,上海人民出版社 2005 年版。

康德:《实用人类学》,邓晓芒译,上海人民出版社 2002 年版。

康德:《论教育学》,赵鹏、何兆武译,上海人民出版社 2005 年版。

康蒲·斯密:《康德〈纯粹理性批判〉解义》,韦卓民译,华中师范大学出版社 2000 年版。

A. B. 古留加:《康德传》,贾泽林等译,商务印书馆 1981 年版。

瓦·费·阿斯穆斯:《康德》,北京大学出版社 1987 年版。

卡尔·福尔伦德:《康德生平》,商务印书馆 1986 年版。

克朗纳:《论康德与黑格尔》,关子严译,同济大学出版社 2004 年版。

亨利·阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,辽宁教育出版社 2001 年版。

约翰·华特生:《康德哲学讲解》,韦卓民译,华中师范大学出版社 2000 年版。

奥特弗里德·赫费:《康德:生平、著作与影响》,郑伊倩译,人民出版社 2007 年版。

吉尔·德勒兹:《康德与柏格森解读》,张宇凌、关群德译,社会科学文献出版社 2002 年版。

加勒特·汤姆森:《康德》,赵成文等译,中华书局 2002 年版。

罗杰·斯克克拉顿:《康德》,周文彰译,中国社会科学出版社 1989 年版。

安倍能成:《康德实践哲学》,于凤梧、王宏文译,福建人民出版社 1984 年版。

桑木严翼:《康德与现代哲学》,余又荪译,商务印书馆 1945 年版。

卡西尔:《卢梭·康德·歌德》,刘东译,三联书店 2002 年版。

詹姆斯·施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东、卢华萍译,上

海人民出版社 2005 年版。

陈元晖:《康德的时空观》,中国社会科学出版社 1982 年版。

张世英:《康德的〈纯粹理性批判〉》,北京大学出版社 1987 年版。

齐良骥:《康德的知识学》,商务印书馆 2000 年版。

郑昕:《康德学述》,商务印书馆 2001 年版。

李泽厚:《批判哲学的批判》,人民出版社 1979 年版。

杨一之:《康德黑格尔哲学讲稿》,商务印书馆 1996 年版。

杨祖陶、邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉指要》,人民出版社 2001 年版。

杨祖陶:《德国古典哲学逻辑进程》,武汉大学出版社 2003 年版。

邓晓芒:《康德哲学诸问题》,三联书店 2006 年版。

朱高正:《朱高正讲康德》,北京大学出版社 2005 年版。

邓晓芒:《康德哲学讲演录》,广西师范大学出版社 2005 年版。

韩水法:《康德物自体学说研究》,商务印书馆 2007 年版。

刘晓竹:《康德〈纯粹理性批判〉评析》,中国妇女出版社 2002 年版。

张政文:《从古典到现代——康德美学研究》,社会科学文献出版社 2002 年版。

俞吾金:《从康德到马克思》,广西师范大学出版社 2004 年版。

谢遐龄:《康德对本体论的扬弃》,湖南教育出版社 1987 年版。

温纯如:《认知、逻辑与价值:康德〈纯粹理性批判〉新探》,中国社会科学出版社 2002 年版。

黄裕生:《真理与自由:康德哲学的存在论阐释》,江苏人民出版社 2002 年版。

陈嘉明:《建构与范导:康德哲学的方法论》,社会科学文献出版社 1992 年版。

李梅:《权利与正义:康德政治哲学研究》,社会科学文献出版社 2000 年版。

刘小枫等主编:《康德与启蒙》,华夏出版社 2004 年版。

费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版。

费希特:《人的使命》,梁志学等译,商务印书馆 1982 年版。

费希特:《伦理学体系》,梁志学等译,中国社会科学出版社 1995 年版。

费希特:《论学者的使命 人的使命》,梁志学、沈真译,商务印书馆 2003 年版。

费希特:《现时代的根本特征》,沈真等译,辽宁教育出版社 1998 年版。

费希特:《极乐生活指南》,李文堂译,辽宁教育出版社 2003 年版。

费希特:《对德意志民族的演讲》,梁志学、沈真、李理译,辽宁教育出版社 2003 年版。

费希特:《论法国革命》,李理译,贵州人民出版社 2001 年版。

费希特:《激情自我——费希特书信选》,洪汉鼎、倪梁康译,经济日报出版社 2002 年版。

费希特:《费希特著作选集》第一卷,梁志学主编,商务印书馆 1990 年版。

费希特:《费希特著作选集》第二卷,梁志学主编,商务印书馆 1994 年版。

费希特:《费希特著作选集》第三卷,梁志学主编,商务印书馆 1997 年版。

费希特:《费希特著作选集》第四卷,梁志学主编,商务印书馆 2000 年版。

费希特:《费希特著作选集》第五卷,梁志学主编,商务印书馆 2006 年版。

威廉·格·雅各布斯:《费希特》,中国社会科学出版社 1989 年版。

梁志学:《费希特青年时期的哲学创作》,中国社会科学出版社

1991年版。

梁志学:《费希特耶拿时期的思想体系》,中国社会科学出版社1995年版。

梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,中国社会科学出版社2003年版。

谢地坤:《费希特的宗教哲学》,中国社会科学出版社1993年版。

郭大为:《费希特伦理学思想研究》,中国社会科学出版社2003年版。

李文堂:《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》,江苏人民出版社2002年版。

谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆1997年版。

赫尔德:《论语言的起源》,姚小平译,商务印书馆1998年版。

赫尔德:《赫尔德美学文选》,张玉能译,同济大学出版社2007年版。

A. B. 古留加:《赫尔德》,侯鸿勋译,上海人民出版社1985年版。

歌德:《歌德自传:诗与真》,刘思慕译,人民文学出版社1983年版。

歌德:《歌德的格言和感想集》,程代熙等译,中国社会科学出版社1982年版。

爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年版。

彼得·贝尔纳:《歌德》,李鹏程译,中国社会科学出版社1992年版。

席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司1984年版。

《荷尔德林文集》,戴晖译,商务印书馆1999年版。

孙凤城编选:《德国浪漫主义作品选》,人民文学出版社1997年版。

弗·施莱格尔:《浪漫派风格:施莱格尔批评文集》,李伯杰译,华夏出版社 2005 年版。

恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,李伯杰译,三联书店 1991 年版。

《德国浪漫主义诗人抒情诗选》,钱春绮译,江苏人民出版社 1984 年版。

海涅:《浪漫派》,薛华译,上海人民出版社 2003 年版。

利希滕贝格:《格言集》,范一译,辽宁教育出版社 1998 年版。

F. W. 卡岑巴赫:《施莱尔马赫》,中国社会科学出版社 1990 年版。

汉斯·昆:《基督教大思想家》,包利民译,社会科学文献出版社 2001 年版。

邓安庆:《施莱尔马赫》,台湾东大图书股份有限公司 1999 年版。

威廉·冯·洪堡:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,姚小平译,商务印书馆 1997 年版。

威廉·冯·洪堡:《洪堡语言哲学文集》,姚小平编译,湖南教育出版社 2001 年版。

威廉·冯·洪堡:《论国家的地位》,林荣远、冯兴元译,中国社会科学出版社 1998 年版。

谢林:《艺术哲学》,魏庆征译,中国社会科学出版社 1996 年版。

海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社 1999 年版。

A. B. 古留加:《谢林传》,贾泽林、苏国勋、周国平、王炳文译,商务印书馆 1990 年版。

邓安庆:《谢林》,台湾东大图书股份有限公司 1995 年版。

王建军:《灵光中的本体论——谢林后期哲学思想研究》,南开大学出版社 2004 年版。

黑格尔:《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差别》,宋祖良等译,商务印书馆 1994 年版。

黑格尔:《黑格尔早期著作集》上卷,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,商务印书馆 1997 年版。

黑格尔:《哲学科学全书纲要》,薛华译,上海人民出版社 2002 年版。

黑格尔:《逻辑学》(上下卷),杨一之译,商务印书馆 1981 年版。

黑格尔:《逻辑学(哲学全书·第一部分)》,梁志学译,人民出版社 2002 年版。

黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆 1980 年版。

黑格尔:《自然哲学》,梁志学等译,商务印书馆 1980 年版。

黑格尔:《历史哲学》,王造时译,三联书店 1956 年版。

黑格尔:《精神哲学》,杨祖陶译,人民出版社 2006 年版。

黑格尔:《美学》(三卷),朱光潜译,商务印书馆 1981 年版。

黑格尔:《法哲学原理》,范扬等译,商务印书馆 1979 年版。

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

黑格尔:《宗教哲学》(三卷),魏庆征译,中国社会出版社 1999 年版。

苗力田译编:《黑格尔通信百封》,上海人民出版社 1981 年版。

W. T. 斯退士:《黑格尔哲学》,鲍训吾译,河北人民出版社 1986 年版。

汤姆·罗克摩尔:《黑格尔:之前和之后》,柯小刚译,北京大学出版社 2005 年版。

罗伯特·皮平:《黑格尔的观念论》,陈虎平译,华夏出版社 2006 年版。

A. B. 古留加:《黑格尔小传》,商务印书馆 1978 年版。

查尔斯·泰勒:《黑格尔》,张国清等译,译林出版社 2002 年版。

科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社 2005 年版。

张世英主编:《新黑格尔主义论著选辑》(上下卷),商务印书馆

1997、2003 年版。

中国社会科学院哲学所西哲史研究室编：《国外黑格尔哲学新论》，中国社会科学出版社 1982 年版。

洪镰德：《黑格尔哲学之当代诠释》，台湾人本自然文化事业有限公司 2007 年版。

费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，商务印书馆 1995 年版。

《费尔巴哈哲学著作选集》（上下卷），荣震华等译，商务印书馆 1984 年版。

大卫·弗里德里希·施特劳斯：《耶稣传》第一、二卷，吴永泉译，商务印书馆 1995、1996 年版。

麦克斯·施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，商务印书馆 1997 年版。

汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》（上下卷），洪汉鼎译，上海译文出版社 1999 年版。

于尔根·哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东译，译林出版社 2001 年版。

詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈会议》，何光沪译，赛宁校，四川人民出版社 1999 年版。

洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社 2001 年版。

洪汉鼎：《诠释学：它的历史和当代发展》，人民出版社 2001 年版。

金惠敏：《后现代性与辩证法解释学》，中国社会科学出版社 2002 年版。

奥康诺主编：《批评的西方哲学史》，洪汉鼎等译，东方出版社 2005 年版。

艾尔弗雷德·韦伯：《西洋哲学史》，詹文滢译，华东师范大学出版社 2007 年版。

文德尔班：《哲学史教程》（上下卷），罗达仁译，商务印书馆 1996

年版。

罗素:《西方哲学史》(上下卷),何兆武等译,商务印书馆 1981 年版。

梯利:《西方哲学史》(上下卷),葛力译,商务印书馆 1975 年版。

撒穆尔·伊诺克·斯通普夫等:《西方哲学史》(第七版),中华书局 2005 年版。

理查德·塔纳斯:《西方思想史》,吴象晏等译,上海社会科学院出版社 2007 年版。

安东尼·肯尼:《牛津西方哲学史》,韩东晖译,中国人民大学出版社 2006 年版。

朱光潜:《西方美学史》(上下卷),人民文学出版社 1995 年版。

李醒尘主编:《十九世纪西方美学名著选》(德国卷),复旦大学出版社 1990 年版。

靳希平、吴增定:《十九世纪德国非主流哲学——现象学史前史札记》,北京大学出版社 2004 年版。

A. B. 古留加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,中国社会科学出版社 1993 年版。

张慎主编:《德国古典哲学》,江苏人民出版社 2005 年版。

格奥尔格·G. 伊格尔斯:《德国的历史观》,彭刚等译,译林出版社 2006 年版。

蒋孔阳:《德国古典美学》,商务印书馆 1981 年版。

埃里希·卡勒尔:《德意志人》,黄正柏等译,商务印书馆 1999 年版。

斯达尔夫人:《论文学》,徐继曾译,人民文学出版社 1986 年版。

斯达尔夫人:《德国的文学与艺术》,丁世中译,人民文学出版社 1981 年版。

张汝伦:《德国哲学十讲》,复旦大学出版社 2004 年版。

高宣扬:《德国哲学通史》(三卷),同济大学出版社 2007 年版。

杨河、邓安庆:《康德黑格尔哲学在中国》,首都师范大学出版社
2002年版。

《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版。

《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版。

《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版。

《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版。

[General Information]

书名=德国古典哲学

作者=

页数=707

SS号=12364851

出版日期=

出版社=

目录

总序

分卷序

第一章 德国古典哲学产生和发展的历史文化背景

- 第一节 路德与宗教改革的影响
- 第二节 莱布尼兹—沃尔夫的哲学遗产
- 第三节 莱辛、赫尔德与德国的启蒙运动
- 第四节 歌德和席勒：德国文学艺术的杰出代表
- 第五节 牛顿、休谟和英国文化的渗透
- 第六节 斯宾诺莎主义的入侵
- 第七节 卢梭与法国革命的多棱镜

第二章 德国古典哲学的奠基人——康德

- 第一节 康德的认识论
- 第二节 康德的伦理学
- 第三节 康德的美学与目的论
- 第四节 康德的宗教哲学
- 第五节 康德的历史哲学和政治哲学

第三章 德国古典哲学的主观化——费希特

- 第一节 生平与思想发展
- 第二节 费希特的知识学
- 第三节 费希特的宗教哲学
- 第四节 费希特的伦理学体系
- 第五节 费希特的历史哲学
- 第六节 费希特的法哲学和政治哲学

第四章 德国古典哲学的变数

- 第一节 弗里德里希·施莱尔马赫
- 第二节 威廉·冯·洪堡

第五章 德国浪漫主义运动的“掌柜”——施莱格尔兄弟

- 第一节 德国浪漫主义运动概述
- 第二节 奥·威·施莱格尔
- 第三节 弗·施莱格尔

第六章 德国古典哲学的客观化——谢林

- 第一节 谢林的同一哲学体系
- 第二节 谢林的自然哲学
- 第三节 谢林的先验哲学

- 第四节 谢林的艺术哲学
- 第五节 谢林的自由哲学和历史哲学
- 第六节 谢林的神话哲学和启示哲学
- 第七章 德国古典哲学的集大成者——黑格尔
 - 第一节 青年黑格尔的宗教研究
 - 第二节 青年黑格尔的哲学探索
 - 第三节 《精神现象学》的问世
 - 第四节 黑格尔成熟时期的哲学体系
 - 第五节 精神哲学
 - 第六节 青年黑格尔主义者
- 外文参考书目
- 中文参考书目