

黑格尔与启蒙

——纪念《精神现象学》发表 200 周年

张 汝 伦

启蒙运动构成了黑格尔思想发生和形成的一个主要思想背景和语境。按照黑格尔的第一个传记作者罗森克朗茨的说法，黑格尔的教育结合了启蒙的原则和古典研究。（Rosenkranz § 19—21）黑格尔著作的编纂者霍夫麦斯特也指出，启蒙运动的整个传统构成了黑格尔教育的背景。启蒙对黑格尔成熟的思想有更微妙的影响：“18 世纪的思想不仅是他体系的原材料、主题——它是他继承的思想财产。”（Hoffmeister § VIII）这些说法当然不是想当然，而是有着坚实的历史证据。

启蒙运动还应区分法国、英国和德国的启蒙运动，它们彼此之间有着重要的区别，但黑格尔却是对这三个启蒙运动都有深入的研究和接受。（cf Avineri pp 2—12）启蒙思想构成了他思想中的一条潜流。（cf Waszek p 17）这在他后来有关启蒙的论述中得到充分的证明。然而，黑格尔自己从来没有承认启蒙对他的影响。相反，在他成熟的著作中，找不到康德对启蒙的那种肯定和热情，而是对启蒙提出了深刻的批判。这使得黑格尔研究中关于他与启蒙的关系形成了两种对立的意见：一种意见着重启蒙思想对黑格尔的影响和黑格尔对启蒙思想的接受；另一种意见则是强调黑格尔对启蒙的批判。^①

其实，启蒙思想对黑格尔的影响是毋庸置疑的；黑格尔对启蒙的批判态度也是毋庸置疑的。Waszek 说人们只是强调了黑格尔对启蒙“扬弃”（Aufhebung）的不同方面（Waszek p 19），这似乎无可挑剔。但从哲学上看，接受或受到影响与批判地回应不能视为同一层面上的两个不同方面，而应视为两个不同范畴的问题。康德受到经验论的影响，并且这种影响可以在他的著作中看出来，但这不等于康德就是经验论者，更不能否定康德是经验论的坚定批判者。这种批判恰恰构成了康德批判哲学的起点。同样，启蒙思想对黑格尔的影响乃至他对启蒙思想的一定接受，并不能使我们像对康德那样，把黑格尔看作是一个启蒙人物。（cf Oehmke）

黑格尔对启蒙的批判态度从一开始就是明显的。在他早期关于人民宗教和基督教的手稿中，他已经把启蒙定性为通过知性追求实效的意愿（Wirkerwollen）（Hegel 1969 § 21），以不屑的口吻谈到“启蒙的空谈家”。（ibid § 27）在 Waszek 认为是以启蒙精神写的、并且体现了启蒙价值的《耶稣传》中，黑格尔让他笔下的耶稣得出这样的结论：生活在愉快地享受自己各种愿望的满足中，即使人们占有这些东西的用意只是为了达到人类的福利，其后果也不外降低自己的品格，屈从于自己的和异己的情欲，忘记了自己较高的尊严，弃绝了自我的尊重。（黑格尔，1997 年，第 151 页）而这恰恰是黑格尔后来对启蒙教化的世界的一个主要批判：只追求欲望的满足，而放弃了永恒的伦理

^① 有关这个问题可参见 Nohert Waszek 的综述（Waszek pp 15—31）。
?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

法则。

黑格尔的确从启蒙思想中吸取了很多东西，就像他从西方思想传统中吸取了很多东西一样，但这不等于可以否定他对启蒙基本的批判态度。当然，在黑格尔这样的辩证法大师那里这种批判从来就不是简单的否定，而是扬弃；黑格尔的历史思想也不允许他完全否定启蒙，而是把它作为历史（自我意识）发展的一个并不完善的阶段。批判意味着扬弃和克服。本文的目的主要不是探索启蒙对黑格尔的影响，而是论述黑格尔对启蒙的批判。之所以如此，是因为黑格尔把哲学理解为在思想中把握它的时代。黑格尔的时代实际上还是启蒙的时代，有人认为，黑格尔哲学最好被理解为对启蒙的一个回应（Smith p. 57），是很有道理的。此外，在某种意义上，整个现代都可以视为“启蒙的时代”，即启蒙思想占支配地位的时代。当哈贝马斯说启蒙是一个“尚未完成的计划”时，他实际上就是把我们的时代仍然理解为上述意义上的“启蒙的时代”。因此，黑格尔对启蒙的批判对今天的人们仍具有宝贵的现实相关性。

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

—

与卢梭一样，黑格尔是他那个时代对现代性问题最敏感的人。他几乎一走上哲学道路就发现，现代的特征是分裂（Entzweiung），表现为精神与物质、灵魂与肉体、信仰与理智、自由与必然、理性与感性、才智与自然、存在与非存在、概念与存在、有限与无限的对立。（cf Hegel 1970, § 21—24）而所有这些分裂，其根源恰恰在于启蒙。启蒙本身就是精神自我分裂或者说自我异化的产物。启蒙的特征就是“自我”作为一个否定的活动从物我混一中分化出来，从我自身中排除一切非我的东西而成为为我自己（自为）。这种精神的自我分裂在智者和苏格拉底那里已初露端倪，所以黑格尔把近代的原则（现代性）一直追溯到伯罗奔尼撒战争（见黑格尔，1997年b第3页），而将智者对教养的传播就视同启蒙。（同上，第9页）^①

但是，主体性原则的真正确立还是在近代，从笛卡尔将世界区分为思维的实体和广延的实体时开始。笛卡尔“我思故我在”的彻底怀疑使得思维可以抽去一切内容而达到一个纯粹自我。正是“自我”从世界的抽离造成了精神的自我异化或分裂。这个自我异化的精神的世界分裂为两个世界：“第一个是现实的世界和精神自己异化而成的世界，而另一个则是精神于超越了第一个世界后在纯粹意识的以太中建立起来的世界。”（黑格尔，1983年，下卷，第41页）这两个世界也就是人们平时所讲的物质世界和精神世界、客体和主体。

与此同时，思维成了一个对立于现实世界、与之根本有别的精神活动，实际上成了知性。当康德第一次将知性使用的有效性限于知觉经验时，他的知性概念实际上体现了那个作为否定活动的“自我”的特征，而他的现象与本体的二元论实际意味的也正是黑格尔所谓精神自我异化的两个世界。康德把知性规定为能用于经验对象的规则和范畴的能力，而把与知性有别的理性的目标定在“无条件的综合”上，表明康德并不满足于两个世界的分裂，而试图最终使两个世界复归统一。

黑格尔抓住了康德知性和理性的区分，但把“理性”保留给思辨的同一。他认为知性是一种只

^① 这也说明黑格尔实际上把启蒙基本等同于近代的原则和现代性。
?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

关涉有限规定的能力：“有限是……知性最顽强的范畴。”（Hegel 1986^a § 140）“这种将具体分离为抽象和掌握区分深度的能力必须被重视为知性的无限力量。”（*ibid* 1986^b § 286）“分解活动就是知性的力量和工作。”（黑格尔，1983年，上卷，第20—21页）黑格尔也说过：“知性的原则是同一性，即简单的自相联系。”（同上，2002年，第153页）但这意思是说，知性的作用是将它的对象的某个方面或性质固定为自我同一的，从而与它的其他方面相区别。把知性规定为一种区分的能力并不是抹杀知性在思想中的合理性。相反，黑格尔认为，没有知性抽象在感官知觉的流动现实中设定人为的分殊界线的话，就根本不可能有任何明确的思想。所以他把知性称为“最惊人的和最伟大的，甚至是绝对的力量”（同上，1983年，上卷，第21页；译文有改动）。知性不是与理性对立的東西，而是理性的条件或本质要素。（cf Hegel 1986^b § 288）

但倘若知性不能超越被它区分的因素而把握世界的统一的话，知性就分裂了世界。近代世界的分裂就是知性将它的种种分殊、分析和分隔绝对化的结果，黑格尔将这种独断的或绝对的知性叫作反映知性：“反映是绝对的分离。”（Hegel 1970 § 98）黑格尔在《小逻辑》中对 Reflexion（反映）有如下说明：“反映这个词原创是用来讲光的，因为光以其直线进展的方式射到镜面上，又从镜面反射回来。”（黑格尔，2002年，第216页；译文有改动）这样，同一个对象就一分为二：一是作为当下直接的东西，一是作为间接反映（思）的东西。在我们思维中，反映的观点导致人们把存在分为本质和现象。“本质的观点全然是反映的观点。”（同上）反映的观点一般也要与原因和结果、力和其种种表现、整体和部分这些相对的观点一起起作用，它们迫使我们以直接—间接的双重方式来看存在。康德的二元论就是这种双重看存在的方式的或许不自觉的表现。

正是这种精神的自我分裂及其造成的存在的分裂和世界的分裂产生了哲学的需要：“当统一的力量从人们的生活中消失，种种对立失去了它们活生生的相互关系和彼此影响时，哲学的需要就出现了。”（Hegel 1970 § 22）哲学的任务是要重建分裂的世界的整体性。（*ibid* § 24）哲学必须恢复人类生活的整体感，虽然只是在思想的平面上。

但启蒙的哲学由于是知性和反映的观点，本身不可能完成这个任务。启蒙的哲学虽然从认识论上可以分为经验论和唯理论，在存在论上可以分以为唯物论和唯心论，但它们本身都是精神自身分裂的产物。经验论认为一切知识来源于经验，唯理论认为我们的经验必然会揭示理性原则在认识中起作用，至少经验要符合理性原则。但启蒙哲学家的经验概念和理性概念都是不充分的。经验论最终证明的不是经验是知识的起源，而是经验服从理性解释。即使是声称从纯经验开始的经验科学，“这些经验科学想要达到和创造出来的主要东西，却是一些规律、普遍原理或一种理论，换句话说，是一些关于现存事物的思想。”（黑格尔，2002年，第39页）而启蒙哲学家的理性，其实只是知性，或者说工具理性。唯物论和唯心论只是把精神的分裂各执一端，而没有看到，“存在和思维两者自在地是同一个东西”。（同上，1983年，下卷，第110页）自然与精神或上帝“完全是同一个概念”（同上，第109页）。既然他们片面地把自然与精神或上帝截然分开，“那么自然，作为在自己本身中进行无意识的编织，就会缺少发挥展开的丰富生活，而精神或上帝，就会缺少对其自身进行区别的意识”。（同上）对启蒙的批判必然同时也是对启蒙哲学的批判和克服。

二

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

黑格尔在《精神现象学》中把现代世界称为“教化”(Bildung)。Bildung一词在德语中一般有“教育”、“教养”、“文化”等意思,因此,有人认为黑格尔在这里用这个词与古希腊的 Paideia 观念有关,是像柏拉图在《理想国》等著作中强调的那样,指开发既有的天分,将形式赋予不完全的事物。当然黑格尔还有自己的意思,就是指通过教化使人脱离本能的当下性而成熟到接受伦理规则。(cf Smith pp 175—176)这种解释是成问题的,它忽略了黑格尔是在“异化的精神”这个标题下论述“教化”的。在《精神现象学》中,黑格尔是把“教化”作为现代自我异化的精神的一种特殊表现来讨论的,因而它基本上是一个贬义的概念:教化“就是现实和思想两者的绝对而又普遍的颠倒和异化;……人们在这种纯粹教化世界里所体验到的是,无论权力和财富的现实本质,或者它们的规定概念善与恶,或者,善的意识和恶的意识、高贵意识与卑贱意识,统统没有真理性”。(黑格尔,1983年,下卷,第65页)

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

黑格尔把卢梭的“异化和去天性化”作为整个现代的标志。但他和卢梭一样,都不是怀旧的、个人主义的浪漫主义者。他们都看到人的异化和去天性化是一个长期发展的既成事实。对黑格尔来说,人不是被迫异化和去天性化的;就像在卢梭那里人将自己的自然权力让渡是为了融入作为一个道德整体的公民社会或社会共同体一样,教化是有意识的自我异化的形式,它是有意识地放弃自己的特殊性(自然存在和倾向)以获得一个“第二天性”:“虽然自我作为特定的个体在这里也知道它自己是现实的,但它的现实性毕竟完全在于扬弃它的自然的自我;经过扬弃,原始的特定自然就降低为量的大小,降低为意志力的强弱这样一些非本质的差别。但是自我的目的和内容则完全属于普遍的实体本身,只能是一种普遍的东西。”(同上,第42—43页)这里的“普遍”,意味着是“社会的”。

自我意识只有通过自身的异化,才能成为普遍性的东西;具体而言,“这个自我意识把它自己的人格外化出来,从而把它的世界创造出来,并且把它存在的世界当作一个异己的世界看待,因而,它现在必须去加以占有。”(同上,第42页)这是说,近代人创造了一整套的社会政治经济制度, Bildung 这个词本身也有“构成”和“形成”的意思。与霍布斯和洛克等人不同,黑格尔并不认为现代人声称的种种权利是天赋的,而认为是人的概念本身迫使我们承认这些权利(cf Hinchman, p 105),我们创造种种社会制度保障这些权利。而个人只有通过自身异化由自然人变成社会人,放弃种种自然倾向,克制种种天然本能,无一例外受自己创造的种种制度约束,也就是所谓“成为普遍性的东西”(黑格尔,1983年,下卷,第42页),才有其社会的存在。换言之,现代人作为人和公民的身份是社会赋予的,在此意义上,它完全是一个“人为的”身份。

也就是说,这种“普遍性的东西”(公民身份、人格、社会义务等等)只是外在嫁接到特殊性上去的;第一本性并未被第二本性消灭,而是以异化的第二本性的合法身份扭曲地实现的。于是,变成了“普遍的东西”的个人正是自身异化的个人:“法权的人格独立性毋宁也还是同样的普遍混乱和相互消除。因为,被承认为绝对本质的东西就是作为个人的纯粹而空虚的一的那个自我意识。与这个空虚的普遍性相反,实体的形式里面是具有充实的内容的,而且现在这充实的内容完全是自由散漫、

杂乱无章；因为当初管制它并约束它在自己的统一性里的那个精神已经瓦解，已不复存在了。——因此人格的这种空虚的一，就其实在性而言，乃是一种偶然的特定存在，一种无本质的运动或行动，它不会有持续存在。”（黑格尔，1983年，下卷，第35页；译文有改动）

与个人异化同时，善恶的观念也异化为权力和财富。“权力和财富是自我的两个最高努力目的。”（同上，第70页）占有异己的世界，就意味着占有权力和财富。作为经济活动者，现代人是资产者（bourgeois）；作为政治人，他又是公民（citoyen）。这两种身份在他那里经常互换，但不可能统一。对待权力和财富有两种态度：一种是贵族的态度，认为权力与财富是和自己同一的，黑格尔把这种态度称为“高贵意识”；另一种态度与之相反，认为权力与财富和自己不同一，黑格尔把它称为“卑贱意识”。“卑贱意识”是资产者的意识，它“视国家的统治力量为压迫和束缚自为存在的一条锁链，因而仇视统治者，平日只是阳奉阴违，随时准备爆发叛乱。——卑贱意识借助于财富而得以享受其自己的自为存在，但它同样把财富视为与它自己不同一的东西，即是说，因为它从自己的持存的本质出发来考察，发现财富与自己不同一。”（同上，第51页）“财富于是使享受它的主顾也从它这里得到被抛弃之感。”（同上，第63页）财富占有给人的感觉不是充实，而是空虚：“财富所直接面临的是这样一种最内心的空虚，它感觉在这个无底深渊中一切依据一切实体都消逝得荡然无存，它看到在这个无底深渊中所唯一仅有的只是一种卑鄙下流的事物，一种喜笑怒骂的游戏，一种随心所欲的发作。它的精神只落得是完全无本质的意见，是精神丧失后遗留下来的躯壳。”（同上）占有的结果不是充实，而是虚无。先于尼采喊出“上帝死了”的黑格尔，分明看到虚无主义是现代的必然现象，启蒙孕育了虚无主义恰恰是启蒙的辩证法之一。

现代人的人格分裂和世界分裂特别表现在语言中。与哈贝马斯等交往理论的鼓吹者相反，黑格尔并不认为语言体现了健全的理性。在颠倒、异化的教化世界中，语言最准确地表达了这个世界的分裂性。“表示分裂性的语言乃是表示这整个教化世界最完全的语言，乃是这整个教化世界的真的现实存在着的”（同上，第64页）这种语言毫无真诚可言，只是指鹿为马，颠倒黑白。“被规定为好的成了坏的，被规定为坏的成了好的。”（同上，第65页）“精神所述说的有关它自己本身的那种话语，其内容，是一切概念和一切实在的颠倒，是对它自己和对于别人的普遍欺骗，而正因为内容是普遍的欺骗，所以述说这种自欺欺人的谎言骗语时的那种恬不知耻，乃是最大的真理。”（同上，第66页）

黑格尔把狄德罗笔下的拉摩的侄儿当作这种分裂话语的典型。这种话语不失精神和机智，但却是“明智和愚蠢的一种狂诞的混杂，是既高雅又庸俗、既有正确思想又有错误观点、既是完全情感错乱和丑恶猥亵，而又是极其光明磊落和真诚坦率的一种混合物”。（同上，第67页）这种分裂的语言既不是没一点正经，也决不是一本正经。它在肯定的同时也在否定，而在否定的同时又肯定了被它否定的东西。实际上它是在瓦解：“在这种述说和论断面前，一切算得上是真实本质和可以当成整体的现实成分的那些环节，都陷于瓦解，而且，它们甚至跟自己也玩弄同样的手法，从而使它们本身也陷于瓦解。”（同上，第66页）黑格尔在这里说的不仅是近代教化世界的分裂语言，而且也惊人准确地预见后现代的语言。如果确实是这样的话，那么至少表明了两点：其一，后现代是对现代的颠倒，但不是颠覆；后现代只是颠倒了现代。其二，后现代的拉摩侄儿式话语恰好证明人类仍然处于启蒙肇始的分裂世界之中，人类的生活及人类自身仍然处于分裂的状态。

三

启蒙是以破除迷信、解放思想的姿态出现在人类历史舞台上的。其实，在近代西方哲学确立了理性和主体性原则之后，在中世纪高居于理性和知识之上的宗教信仰就必然成为该原则的颠覆对象。然

而，被它颠覆的宗教信仰只是在表面上是它的对立者，实际上却是它的“颠倒”的镜像。因为作为异化精神的一个表现，信仰也已近代化了：在黑格尔眼里与启蒙相对的信仰是宗教改革后的信仰。自我意识在现实的世界中发现的只是自己的对立面，只好去“彼岸”寻找自我同一。不是世界一部分的上帝于是被视为意识同一和世界统一的最终保证。启蒙所要颠覆的宗教信仰，其实只是自我意识在分裂的世界中寻求自我同一的另一种努力。它同样属于知性的思维框架；它和它的对立面只是自我异化的精神分裂的两个环节。

启蒙思想家总是将理性与（宗教）迷信相对立，可是在黑格尔看来，他们所谓的“理性”实际上是知性，是一种不完全的思想。黑格尔把它叫“纯粹识见”。纯粹识见“是集中于自我意识中的这样一个精神过程，这种过程以肯定性事物的意识，以对象性和表象的形式为自己的对方，并且将自己跟这种对方对立起来”。（黑格尔，1983年，下卷，第74页）可见“纯粹识见”就是先验的主观意识和反思的主观意识。之所以称为“纯粹”，是因为它的对象不是现实的财富和权力，而是纯粹自我。纯粹识见是纯粹意识从分裂的教化世界中返回寻求自身的同一。而信仰也是精神从教化世界那里返回。它们是异化的精神寻求自我同一的不同道路。因此，它们共有异化精神的基本特征。

当然，纯粹识见与信仰还是有明确的区别：前者是概念，后者是思想。纯粹识见本身并没有内容，而信仰则有内容而无识见。信仰实际上是对本质的一种纯粹意识。（同上）黑格尔坚持认为，上帝实际上是一个思想，但这个信仰的主要环节常常被人忽视。人们总以为宗教是以表象的方式来对待信仰的对象，实际上那是神话而不是宗教。黑格尔在他晚年的哲学史课上曾说：“认为是教士为了他们自己的自私目的发明了宗教以欺骗人民是荒谬的。将宗教看作是一个怪想或欺骗的事情既肤浅又违背常情。……（在绝对存在的观念中）不仅有理性本身，而且有普遍无限的理性。”（Hegel 1966 S 43）黑格尔之所以要坚持信仰的对象是思想而不是内心的表象，是因为唯有如此，精神才可能恢复它的原始统一，现代人才可能最终生活在一个心与脑统一的世界里。

如果启蒙和信仰是内在地同一的，那么启蒙对信仰的任何指责和批判都将可以反过来用于它自身。启蒙认为宗教信仰是迷信的一个理由就是上帝是人心的创造。像霍尔巴赫这样的唯物论启蒙哲学家，就倾向于把上帝看作是纯粹的虚构的存在。（参见霍尔巴赫）黑格尔虽然不同意这样极端的观点，但他在一种不同的意义上也同意上帝是意识的产物：信仰的对象是“信仰自己意识的纯粹本质”（黑格尔，1983年，下卷，第87页）。在此意义上，可以说上帝是人的意识的创造，但这个人不是偶然的经验的人，而是纯粹自我。因此，也不能像唯物论启蒙哲学家那样以经验的方式理解上帝，而应以思辨的方式理解上帝。可是纯粹识见却不及见此，没有看到它自以为是与它对立的信仰，早已被它“传染”了，并且，“传染并不是作为一种与它要去感染的那种无差别的元素相反的东西预先就能被注意到的，所以它是不能防范的。”（同上，第83—84页）因此，启蒙不知道它反对的乃是与它“在本质上即是同一个东西”（同上，第83页）。“纯粹识见所说的他物或对方，它所说的谬误或谎言，不是什么别的正是它自己；它只能惩处即是它自己的那种东西。”（同上，第86页）这也是启蒙的辩证法。

纯粹识见把它反对的对象宣布为谬误，实际是看不清自己：它不清楚自己的对象就是它自己，而认为是与它自己截然相反的东西。既然它自己是纯粹识见，它就试图以经验的、偶然的的东西来动摇它的对方。启蒙对宗教信仰批判的成功很大程度上是靠它的经验主义方法，它诉诸偶然的历史事实来颠覆宗教信仰。此时，经验材料的绝对性已经得到了广泛的接受，以至于信仰也被迫采用知性经验主义的标准来为自己辩护。结果，它的辩护甚至在信徒看来也是混乱和矛盾的。在黑格尔看来，宗教信仰的确定性不能寄托在历史见证和偶然条件上，它只能是精神从个别意识的内心深处自己见证自己。

“如果信仰想当然地以历史事实为根据给自己的内容提供像启蒙所说的那种论据，或者退一步说通过证明，仿佛关键确实就在这里，那么，它就是已经上了启蒙的当；而且它以这种办法来论证自己或巩固自己的种种努力，只不过是一些见证，证明它已经受了启蒙的传染。”（同上，第93页）

启蒙对宗教信仰的批判之所以成功的另一个主要原因，是它诉诸近代流行的欲望原则，指责信仰扼杀人的自然欲望。即使是“怀有信仰的个体之因它真实地舍弃自然享乐从而取得了解脱自然享乐的桎梏的较为高尚的意识，以及它之通过实际行动来证明它对自然享乐的蔑视并不是一句谎言而确是真心实意，……，启蒙都认为是愚蠢不智的”。（黑格尔，1983年，下卷，第93页）虽然启蒙（纯粹识见）也主张超脱自然物和超脱那追求这种自然物的贪欲，但它却把将此付诸实施的行动看作是“多余的，愚蠢的，甚至不正当的”（同上，第94页），“因为它已把享乐和占有视为完全本质性的东西”（同上）。换言之，贪欲不是一种生理本能，而是“有内在的根源，是一种普遍的东西”；因此，“贪欲的乐趣既不会随同寻乐工具的消逝而消逝，也不会因戒绝了个别欲求而消逝”（同上，第104页）。这是一个非常深刻的思想，它表明纯粹识见并不那么“纯粹”；作为一种自在否定物，它实际上“是一个非常不纯粹的意图”（同上，第94页），它蕴含着贪欲。这里，黑格尔用非常思辨的语言揭示了近代哲学中“自我”自身的矛盾和异质性。作为一个普遍原则，它必须是一个消除一切经验因素和区别的“纯粹识见”；是一个空洞的概念。但作为一个现世的原则，它必须相似于和占有它的对象才能证明它是现实的原则，而不是它要反对的“彼岸”的原则。启蒙对信仰的批判不可避免有自利的因素。有用成了启蒙的基本概念。

一般而言，启蒙并不想彻底铲除上帝。伏尔泰甚至说，即使没有上帝也要造一个出来。启蒙对待上帝的态度是抽空它的一切内容或宾词，让它成为一个“真空”或纯粹抽象同一。另一方面，它严格遵照知性的原则，回到所谓“肯定性实在”，“把绝对精神的一切确定性亦即一切内容一般地都理解为一种有限性，理解为人的本质和人的表象”（同上，第95页）。但现在意识研究不是一种直接的自然的意识，而是一种特殊的反思的意识。近代的经验论不是标志着前哲学意识特征的那种对于感性世界的素朴信任。它是一种人为的感性确定性，旨在将一切彼岸的东西归结为虚无，而确定识见（主观性）为绝对真理。

但纯粹识见并不清楚自己的纯粹性，相反，它觉得只有与感性事物发生关系它才不是空虚的。近代人不仅意识到了这种关系，而且由此产生了人的本质和人的地位。在纯粹识见看来，“人，就其直接性而言，作为一种自然的意识，他是自在的，……，作为一种个别的意识，他是绝对的，而别的一切都是为他的，……，一切都是为了他的愉快和欢乐而存在的，而他，就像刚从上帝手中制造出来的天之骄子，逍遥于世界之上如同游逛于一座专门为他而培植的花园里一样。”（同上，第97页）人类中心论在启蒙思想中达到了极致。事物的意义和价值只在于对人有用，甚至宗教也纳入了有用性的范畴：“宗教乃是一切有用之中最有用的东西。”（同上，第98页）法国唯物主义哲学家和后来的革命者都坦率承认，对于保持他们希望建立的私有财产和交换体系宗教是有用的。有用不仅仅是物质意义上的，但主要与物质的占有和享受有关。只要不有损自己的本性，享乐其实是无度的。“尺度的规定就在于防止享乐在繁复性和持续性上受到阻挠或限制，这就是说，尺度的规定是无尺度。”（同上）

值得注意的是，黑格尔实际揭示了启蒙思想中含有某种社会主义的指向。“一个人自己享受时，他也在促使一切都得到享受，一个人劳动时，他既是为自己劳动也是为一切人劳动，而且一切人都都为他而劳动。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的东西；这种想象并不能把自己所设想的东西真正实现出来，即是说，并不能真实地做出某种只于自己有利而不促进一切人的福利。”（同上，第47页）粗心的人可能从这段话中听出斯密“看不见的手”的意思。

但斯密“看不见的手”一般被理解为是指市场的自我调节的力量；^①而黑格尔这段话的意思显然是指现代人的消费和生产都是社会性的和相互需要、相互依赖的。正因为如此，“正如对于人一切都是有用的，同样，对于一切人也是有用的，而人的规定、人的使命也就在于使自己成为人群中对公共福利有用的和可用的一员。他照料自己多少，他必须也照料别人多少，而且他多么照顾别人，他也就在多么照顾自己；一只手在洗涤另一只手。……；他利用别人，也为别人所利用。”（黑格尔，1983年，下卷，第98页）按照这个描述，社会主义同样也是纯粹识见，即现代性思想的产物。

在黑格尔看来，启蒙把信仰的一切环节都歪曲了，把它们歪曲成一些与它们在信仰中的真实情况大不相同的东西；但启蒙所进行的颠倒和歪曲，有其正当性，是出于“人世的权利”和“自我意识的权利”。由于信仰本身也是意识，“信仰就不能拒绝承认启蒙有它的权利”。（同上，第99页）所以在启蒙和信仰的斗争中启蒙总是占上风，也因为这样，启蒙同样具有某种专制性，它“主张它的绝对权利”（同上）。它只是“把信仰意识自己的一些不自知地分散孤立着的思想联系到一起呈现给信仰意识而已”（同上）；“但对它自己本身却也还同样是没有启开蒙昧”（同上，第108页）。它没有看到它不是用它自身特有的原则，而是用信仰意识本身中原有的原则对信仰施暴。也因为这样，信仰才承认它的绝对权利。也就是说，由于信仰也已经“现代化”了，与纯粹识见有相同的原则，所以才承认纯粹识见的绝对权利。

启蒙虽然取得了胜利，但它自己却分裂成了两派，即自然神论和唯物主义。自然神论把上帝规定为最高的存在，除了它存在之外我们对它就一无所知了。唯物主义则干脆不要上帝，将物质作为它的绝对原则。黑格尔并不认为自然神论与唯物主义有多大的不同：它们的争论都是空谈，因为这两种关于绝对本质的原则都只是“纯粹思维本身”。（同上，第108页）自然神论不用说，在它那里上帝是一个主观的设定。而“物质”在黑格尔看来也只是一个主观的抽象，它并不指任何具体的经验规定，而是设定了一种事物超感性的内在性质，这种内在性质是完全抽象和空洞的。这个超感性的内在性质是思维的创造而不是世界的直接经验。“这样一来，这种存在就变成了无宾词的简单东西、纯粹意识的本质；它是自在地存在着的纯粹概念，或在自己本身之中的纯粹思维。”（同上，第109页）所以黑格尔说这两派启蒙都还没有达到笛卡尔那种形而上学概念，没有理解思有同一。（同上，第110页）笛卡尔至少还把上帝作为存在和思维之外的第三种实体提出，它保证思维与自然秩序的一致。

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

作为启蒙的教化一方面把人变成赤裸裸的“自然人”，变成只会算计对自己的物质目的是否有用的“经济人”；另一方面，它又通过把人变成自利的“原子人”，通过切断给历史提供意义和连续性的宗教和哲学的联结，使人失去其自然本性，即使其异化。这是又一种启蒙的辩证法。就像经验论把感性的具体撕裂成简单抽象的规定而不试图在思想中重建整体一样，启蒙的教化剥夺了人的传统根基而把他变成了一个抽象的无形无根之人。如果我们把构成我们具体存在之经纬的种种社会、宗教、家庭联系视为人之自然的话，那么启蒙的教化的确是一种去自然化，它使人“人为地”成为经济人或公民。（cf Hinchman p 140）

^① 这种一般理解未必正确，参见许宝强《自由竞争的意义》载《读书》2007年第4期，第5—6页。

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

启蒙的胜利意味着信仰和理性一起在有用性中得到实现。启蒙以感性世界的表象使信仰相信我们可以在地上创造天堂。理性（其实是知性）的普遍自我取代或否定了信仰的纯粹思维，信仰必然要归于消失。同时，纯粹识见变成了工具理性（知性）的识见，它把教化的世界和信仰的世界变成了一个功利的世界。“有用的东西，就是对象，这是因为，自我意识透视对象，并且从对象那里得到它自身的个别确定性，得到它的享受。”（黑格尔，1983年，下卷，第113页）自我意识丧失在有用性中，变成了朴素的自然主义和享乐主义。另一方面，“有用的东西直接即是意识的自我，并且因此已为意识所占有。”（同上，第114页）个人存在的偶然方面和他的传统的“神圣纽带”都消失在一个“既是它自己的自我又是对象的自我”的普遍自我中。这个普遍自我就是普遍意志。在它那里，没有道德，只有计算理性的合理性。一个典型的例子就是法国大革命时刺杀马拉的 Charlotte Corday。她读过许多卢梭的著作，是一个自觉的美德和正义的殉道者。她这样来证明她刺杀马拉的合理性：“我杀一人救千万人；杀一个恶棍救无辜者；杀一头野兽使我的国家安宁。”至于她的牺牲者和她自己的个人自由应该得到无限尊重的对待，则不在她的考虑之内。“自由”对她来说就意味着：只要理性计算下来表明杀人对一个共同体来说是有用的，就要去杀。（该例引自 Harris P. 382）这样一种建立在计算理性（知性）基础上的普遍自由，“既不能产生任何肯定性事业，也不能作出任何肯定性行动；它所能做的只是否定性行动；它只是制造毁灭的狂暴”。（黑格尔，1983年，下卷，第118—119页）众所周知，这是指法国大革命的恐怖。

黑格尔是乐观的：虽然对大革命和恐怖有种种批判，他仍然相信大革命为人类生活的重新统一铺平了道路。但是，对于生活在200年后今天的人们来说，恐怕很难有他那种乐观。过去的那个世纪中种种远过于法国大革命的“毁灭的狂暴”和“恐怖”，以及今天人类面临的种种“恐怖”，与启蒙究竟有无关系？有什么关系？恰恰是那些认为启蒙尚未完成的人，常常断然否认现代恐怖与暴行和启蒙的关系。如果启蒙是现代普遍的精神特征的话，这种否认不是太勉强和一厢情愿了吗？

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

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

参考文献

- 黑格尔, 1983年:《精神现象学》, 贺麟、王玖兴译, 商务印书馆。
 1997年 a 《耶稣传》载《黑格尔早期著作集》上卷, 商务印书馆。
 1997年 b 《哲学史讲演录》第2卷, 贺麟、王太庆译, 商务印书馆。
 2002年:《逻辑学》, 梁志学译, 人民出版社。
 霍尔巴赫, 1972年:《袖珍神学》, 商务印书馆。
 Avineri Shalom 1972 Hegel's Theory of the Modern State Cambridge: Cambridge University Press
 Harris H S, 1997, Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
 Hegel 1966 Einführung in die Geschichte der Philosophie Berlin: Akademie Verlag
 1969 Frühe Schriften Werke 1 Frankfurt a M.: Suhrkamp
 1970 Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie Werke 2 Frankfurt a M.: Suhrkamp
 1986 a Wissenschaft der Logik I Werke 5 Frankfurt a M.: Suhrkamp
 1986 b Wissenschaft der Logik II Werke 6 Frankfurt a M.: Suhrkamp
 Hindman Lewis P, 1984 Hegel's Critique of the Enlightenment Tampa: University of South Florida Press
 Hoffmeister Johannes 1936 Dokumente zu Hegels Entwicklung Stuttgart
 Oetliker Willi 1979 Die unbefriedigte Aufklärung Frankfurt a M.
 Rosenkranz Karl 1963 Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben Damsstadt
 Smith Steven B, 1989 Hegel's Critique of Liberalism Chicago & London: The University of Chicago Press
 Waszek Norbert 1988 The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society", Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers

(作者单位: 复旦大学哲学学院)

责任编辑: 鉴传今

(上接第 23页)

面前感到尴尬, 不得不“硬套公式”, 从而被冠以“公式主义”和“教条主义”的恶名。现在看来, “这样做确实缩小了否定之否定规律的范围, 仅把它的一种典型表达式当成了一切现象表达式, 那就仍然无法复归于整个现象界去。”(温振宇, 第 51页)造成这种现象的原因当然是复杂的, 但其中最根本的一条, 就是对辩证法本身没有采取辩证的态度, 没有把辩证否定的原则贯彻到辩证法自身中去, 辩证法本身倒成了形而上学的“最后的避难所”。这样, 辩证否定的原则在公式“ $A—B—A^1$ ”面前就停止作用了, 公式“ $A—B—A^1$ ”成了一个永恒的、绝对的东西, 它本身是不能被否定的。于是, 辩证的否定之路在这里走到了尽头。这种理性与知性的“二律背反”, 严重地偏离了辩证法的轨道, 窒息了辩证法的生命力, 从而埋下了教条主义和形而上学的种子。因此, 若要使辩证法从形而上学的桎梏之中解脱出来获得生命力, 就必须把隐藏在辩证法理论中的知性思维这个“不和谐的音符”清除出去, 让辩证法的原则贯彻到底, 即用辩证的态度来解读辩证法。

参考文献

- 黑格尔, 1980年:《小逻辑》, 商务印书馆。
 《列宁全集》, 1990年, 人民出版社。
 马克思, 2004年:《资本论》, 人民出版社。
 《马克思恩格斯全集》, 1979年, 人民出版社。
 《马克思恩格斯选集》, 1995年, 人民出版社。
 温振宇, 1994年:《新易学》, 华夏出版社。

(作者单位: 中山大学社会科学教育系)

责任编辑: 华敏

ABSTRACTS

Historical Materialism and Philosophy of Politics

Wang X insheng

The historical materialism has established a kind of epistemological theory grasping the society life. However, this does not imply that Marx disproves of inspecting social life with standard way. When Marx establishes his philosophy, he reveals the different tiers and dimension of social life with the dimension of moral principle and of truth. But with the development of Marxist philosophy, political philosophy as a kind of normative theory has been lost because of a variety of cause. At the same time, to normative dimension, it must be known that how to handle ideal justice and political justice is one of the distinguishing point between Marxist Philosophy of Politics and the Liberalism as well as other contemporary political philosophy. This is also important to understand Marxist Philosophy of Politics. This paper tries to discuss the above two aspects.

On the Presentation of Intuitive Knowledge

Cheng Zhihua

Xiong Shi-li argued with Fung Yu-lan about the proposition "intuitive knowledge is present or not" at the beginning of 20th century. Although both of them had clear standpoint on it, none of them developed it in detail. However, Mou Tsung-san, Xiong's follower, kept the question "firmly in mind" and achieved the proof of the proposition. Mou thought that we had to justify three statements before the proposition "intuitive knowledge is present" was concluded. Mou's demonstration includes the following aspects: moral laws are constituted by intuitive knowledge; moral laws are realized by intuitive knowledge; intuitive knowledge is present in the worldly world. Mou's achievement not only embodies the proposition put forward by Xiong thirty years ago, but also enriches the content of modern Confucianism.

Hege l's Critique of the Enlightenment

— Commemorating the Publication of Hege l's Phenomenology of Spirit over 200 Years

Zhang Ru lun

The Enlightenment is the intellectual context of the genesis and is becoming of Hege l's thought. The Paradox of the Enlightenment takes us to the heart of Hege l's Philosophical enterprise. Hege l's true Philosophy differentiates itself from the Enlightenment precisely in its attempt to construct, in the dimension of thought, the wholeness of life that the Enlightenment has undermined. In order to accomplish this task, Hege l shows us that the isolated self of the Enlightenment is untenable theoretically and practically, and that utility is the principle of the Enlightenment. The phenomena revealed by Hege l are indeed of modernity. For this reason, Hege l's critique of the Enlightenment is still relevant to us today.

W ittgenstei n's Reconsideration on the Problems of Intentionality

Zhang Qingxiong