

从黑格尔的康德批判看黑格尔哲学

张汝伦

【提要】 黑格尔对康德哲学的批判是理解黑格尔哲学的极好的入手处。黑格尔通过对康德哲学广泛而深入的批判，彰显了他自己哲学最主要的特征和贡献。黑格尔对康德哲学的批判涉及多个方面，其中最根本的目标是批判康德哲学的主观主义二元论，因为这种二元论反映了现代世界和人的种种严重分裂。黑格尔把康德哲学称为“主观观念论”，把自己的哲学称为“绝对观念论”；“绝对观念论”的目的就是要从根本上克服现代性造成的种种二元分裂。另外，对康德哲学的批判构成了黑格尔哲学的积极动力；他一直为人诟病的形而上学及其各个核心概念，只有在此背景下才能得到正确的理解。

【关键词】 黑格尔 康德批判 形而上学 现代性 **【中图分类号】** B516.35

哲学是批判的事业，哲学是在批判中发展的。在哲学史上，许多哲学家往往通过对前辈或同时代哲学家的批判来确定自己的哲学立场和态度：亚里士多德对柏拉图的批判、康德对经验论和唯理论的批判、费希特对康德的批判、海德格尔对胡塞尔的批判，都可如是观之；黑格尔对康德的批判亦然。正如一位美国学者所指出的：“黑格尔对康德的批判能帮助我们理解黑格尔，他的整个哲学明显表明了他对其青年时代这位最重要德国哲学家的吸收。甚至在我们认识黑格尔如何处理种种特殊问题之前，我们都能看到，他对自己与康德关系的定位，将是他整个哲学规划的一个索引”^[1]。正因为如此，在国际学界，黑格尔对康德的批判一直是一个热门的研究领域，有关文献指不胜数，并且还在不断增加中。^[2]

一

研究黑格尔对康德的批判，一般存在两种不同的目的：一种是要为康德辩护；另一种则是要通过对主题的研究，说明黑格尔哲学的立场。^[3]持前一种目的的人主要认为，黑格尔对康德的批判根本就没有遵循康德哲学本身的理路，没有证明康德哲学的前提是不完善的，或者没有证明从其哲学前提中不能有效地得出他所欲表述的结论。尤其是黑格尔没有检验康德何以给予自己哲学主观主义特征的理由，因而既不能表明康德主观主义的考虑是无效的，也没有表明他自己的观点何以能超越康德。总之，黑格尔对康德的批判是外在的，他对康德哲学的说明是不准确的和歪曲的。^[4]持这种观点的人基本上是康德主义者，他们研究黑格尔对康德的批判是为了替康德辩护，从而证明黑格尔的批判无效。

持后一种研究目的的学者对黑格尔与康德关系的认识，一般而言观点并不一致，概括起来分为两种不同的态度。一种态度认为，黑格尔哲学基本上沿袭了康德的哲学路线，或是最终回到康德，或是康德哲学的接续与完成。这种观点始自最早的黑格尔研究者罗森克朗茨和海姆。在老一辈学者中较有代表性的人物当数理查德·克隆纳（Richard Jacob Kroner），他认为：“取消黑格尔哲学中的康德成素就正有如

在亚里士多德哲学中取消其柏拉图成素一样。黑格尔一旦体会到康德批判哲学的革命性意义之后，便马上成为康德的一个信徒。虽然他以后发展的哲学有许多论点，甚至他的基本立场是与康德相左的，但是黑格尔终其一生所显出的大方向仍然是接续康德的。假若没有康德的《纯粹理性批判》中的‘超验辩证’的话，则黑格尔就根本无从谈论他自己的‘辩证法’。”^[5]近年来持这一观点的代表人物当数罗伯特·皮平，他在《黑格尔的观念论》中明确提出，应该把黑格尔解读为“完成”康德，“黑格尔完成康德的规划，尤其从与形而上学传统的先验决裂来看，其所包含的连续性要比此前承认的多得多”^[6]。

当然，反对上述观点的声音也始终伴随。在秉持这一态度的学者看来，黑格尔与康德代表了两种根本不同的哲学立场，他们在哲学的根本问题上存在原则分歧，所以黑格尔绝对不是回到、接续或完成康德哲学，而是要批判、克服与超越康德哲学。持这种观点的有克隆纳的同时代人、新康德主义殿军卡西尔。卡西尔在《黑格尔的国家理论》一文中，针对克隆纳在《从康德到黑格尔》中提出的“黑格尔体系是对康德创造性思想中原已包容但未能展开的所有假定的概括与完善”这一观点，明确地反驳道：“我不能接受这个观点。我不认为我们能建构一个连续的思想过程，我们可以通过这个思想过程从康德批判的前提被引向黑格尔形而上学的原则和结果。相反，在我看来，我们必须强调两个体系之间基本的、内在的和不可消除的对立，而不是黑格尔与康德之间的和谐。”^[7]持这种看法的除卡西尔外，还大有人在。有人甚至说：“黑格尔整个哲学纲领和概念都有赖于拒绝康德对理性的限制。”^[8]德国著名的黑格尔哲学家霍斯特曼对“黑格尔的康德批判”与“康德哲学”本身的不可调和性，说得更为透彻。他认为黑格尔对康德哲学的批判是根本性的，它并不满足内在地反对康德的各个特殊论断，仿佛是深入到康德所接受的种种预设的架构中来瓦解康德的论题，它的目标是对康德的整个出发点提出疑问。同时，黑格尔对康德的分析讨论，其目的是要证明：康德并非因为他自己的原则不能保证他的许多哲学论题而导致了那些论题的失败，而在于这些失败是与康德主张的那些原则关联在一起的。因此，对黑格尔来说，对康德的批判是原则性批判，而原则性批判在他看来是对一个基本误导的哲学思考世界方式的批判。^[9]

上述两种对黑格尔的康德批判的截然相反的判断，从根本上说，源于对黑格尔哲学本身的理解的不同；确切地说，在如何看待和处理黑格尔的形而上学上存在根本分歧。形而上学问题一直是黑格尔研究中最有争议的问题，在此问题上大致有四种态度：（1）彻底否定黑格尔的形而上学，认为它纯粹是非理性的胡说八道或神秘主义的玄学呓语，罗素、逻辑实证主义者和卡尔·波普为其典型代表。（2）与上一种态度相反，有研究者完全根据黑格尔文本的字面意义，主张黑格尔哲学基本还是一种传统形而上学，他是要用理性来证明某些基督教的基本信仰，如上帝存在、天意和三位一体等——虽然这不等于说黑格尔的形而上学是非理性的。持这种态度的学者希望揭示黑格尔形而上学背后的理念，尽管他们未必认同它。较早的黑格尔研究者如海姆、狄尔泰、海林（Theodor Haering）、克隆纳等往往持这种看法。（3）虽然当代学者也还有人秉持第二种态度，如芬德莱、查尔斯·泰勒等，但当代比较流行的做法是将黑格尔的形而上学搁置起来，仿佛它不存在：或者将它与黑格尔的其他哲学进行切割，从而对黑格尔作非形而上学的解释，即不是将黑格尔哲学解读为一种范畴理论，就是将它解读为某种新康德主义的认识论，抑或某种社会认识论、社会理论；或者将它解释为一种反基督教的人文主义或生存哲学。我们看到，主张“对黑格尔哲学进行非形而上学解读”的学者大都相信：康德已经宣判了形而上学的死刑，形而上学是拖累黑格尔哲学的“祸水”，是黑格尔哲学中的“死东西”；只有把它切割掉，黑格尔哲学的“活东西”才能显示出其应有的当代意义。（4）有一个基本的事实是，黑格尔毕竟曾不厌其烦地重申形而上学的重要性，甚至说，若一个有文化的民族缺失形而上学，“就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”^[10]；他也从不讳言哲学就是形而上学。因此，问题不在于黑格尔哲学是否是或有形而上学，而是如何看待他的形而上学。这就是持第四种态度的人的立场。他们不但肯定

形而上学对于黑格尔的根本意义，而且认为若离开形而上学便不可能很好地理解黑格尔哲学。在这点上他们的态度与持第二种态度者表面上相类似，但他们认为黑格尔的形而上学根本不是康德批判的那种传统形而上学，而是一种后康德的形而上学。^[11]

总之，对黑格尔的康德批判的理解，实际上直接或间接地是对黑格尔哲学本身的理解。黑格尔对康德的批判绝不单纯出于学术事业的需要，而是出于他思想体系的需要；他需要通过批判康德来彰显自己独特的哲学立场，克服西方哲学到他为止的根本弊病，开辟一条超越此一传统的哲学新路。

二

康德哲学在黑格尔眼里极具重要意义。在《哲学史讲演录》中，黑格尔在论述了康德哲学后说，康德哲学“是很好的哲学导论”^[12]。按照斯蒂芬·普里斯特的说法，黑格尔这里的意思其实是在表明：康德哲学是他自己（指黑格尔）哲学的先导。^[13]但“先导”的意思绝不是说黑格尔把自己的哲学视为在康德哲学的原则基础上，完成康德哲学没有完成的任务。黑格尔说过：“费希特的哲学是康德哲学的完成”，“完成”在这里的意思是“并没有超出康德哲学的基本观点，最初他把他的哲学看成不过是康德哲学的系统发挥罢了”^[14]。由此可见，罗伯特·皮平将黑格尔哲学解读为对康德哲学的完成是相当牵强的。黑格尔绝不会认为自己的哲学像费希特哲学一样，只是康德哲学的完成而已。相反，在黑格尔早年，即法兰克福时期，便已经开始对康德哲学进行批判了，并且此批判直指康德哲学的根基，“即拥有认知能力的精神与‘物自体’之间的对立，转而倾向某种哲学一元论”^[15]。“他拟了一个大纲，出发点是生命概念，生命被理解为无限，他把生命概念等同于精神概念。从此告别了康德！”^[16]更为重要的是，现存的有关黑格尔思想发展的原始资料也并不支持“黑格尔哲学是康德哲学的完成”这一说法。

事实上，黑格尔不仅从未认同过康德的基本观点，相反，他从一开始就把批判康德作为阐明自己观点的一种特殊方法。黑格尔不但在相当程度上把康德看作到他为止近代西方哲学的最高成就和“近代德国哲学的基础和出发点”^[17]，而且还把康德视为把握和克服整个西方哲学根本问题的枢纽；认为只有从根本上克服和超越康德哲学，哲学的根本问题才能得到解决。^[18]所以，黑格尔对康德哲学的批判不但是根本性的，也是全方位的：包括康德的三大批判，康德哲学的所有领域，如知识论、形而上学批判、实践哲学、判断力理论，乃至康德的自然哲学、法哲学和国家理论，无不涉及。同时，黑格尔的康德批判始终从他自己的哲学思想和原则立场出发来展开阐释和批评，许多康德主义者对此甚为不满，认为黑格尔这样做，对康德无疑是不公平的。当然，还应当看到，黑格尔对康德哲学的批判虽然是全方位的，但因为他的批判不是从所谓“学术”出发，而是从真正的根本问题出发，所以，不可能真正做到面面俱到。因此，他批判的主要对象聚焦在二元论：“康德哲学的所有领域中，黑格尔关心的主要被告是二元论。”^[19]这其中有着极为深刻的历史原因和哲学原因。

虽然黑格尔的哲学以晦涩著称，但他的哲学却丝毫不是当今世界流行的学术游戏。他在《法哲学原理》中将哲学称为“被把握在思想中的它的时代”和“有关世界的思想”^[20]，清晰地表明了他对哲学功能的理解——思考世界和时代（历史）。而他的哲学之所以自产生起至今仍然具有巨大的影响和活力^[21]，实乃他哲学的实践特质与历史相关性所造就。任何关心人类命运并能进行深入哲学思考的人，都会感到黑格尔的“幽灵”与我们相伴左右，也就是说，黑格尔是我们的同时代人。

一定意义上可以说，黑格尔与我们一样，是生活在现代世界的现代人。现代人挥之不去并且构成了现代人宿命的根本问题，是现代性问题。黑格尔哲学之所以至今仍具有巨大影响力和生命力，与他对此问题的思考相关。在此问题上，黑格尔本身就是辩证的，他既是现代性思想的集大成者^[22]，又是现代性最早的批判者之一^[23]。他的哲学的复杂性、深刻性和当代性使得有人认为，若没有受到黑格尔辩证

分析的熏陶，就无法充分研究当今世界的生存问题和政治问题。^[24]

在黑格尔第一部完整的哲学著作《费希特与谢林哲学体系的差别》中，黑格尔是从解决康德哲学遗留的问题（当然也是近代西方的根本问题）——主客体二元分裂来分析并评判费希特与谢林二人哲学体系的高下的。但对此问题的深入思考将他引向了对哲学本质和目的的一般反思。在他看来，哲学的根本任务是要克服表现在文化中的种种二元对立与分裂（Entzweiung）。^[25]“二元分裂是哲学需要之源。”^[26]在黑格尔看来，虽然二元对立与分裂在任何文化中都会出现，是一切文化的必然现象，但却构成了他那个时代的文化教养（Bildung），是那个时代结构状态不自由的、给定的方面。这种二元对立与分裂表现为精神与物质、灵魂与身体、信仰和理智、自由与必然等具体形式。^[27]在现实世界中，人与世界都是分裂的，并且，这种分裂本身似乎变成了绝对。近代哲学从笛卡尔开始，无论是经验论还是唯理论，实际上都以此二元分裂为基础；而在康德哲学中，此种二元对立与分裂从哲学上得到了最终的肯定。康德哲学可以说就是建立在现象与本体、主体与客体、主观性和客观性、自然和自由、感性和理性、知性和理性等二元分裂（或者说二元论）基础上的。然而，哲学如果将恢复世界的和谐统一作为自己的目标，当然首先应该克服上述这种二元论（它在康德哲学中发展到了极致）。由之即可理解：黑格尔的康德批判何以围绕着批判康德的二元论展开，并以克服和解决二元论问题为根本旨归。

黑格尔对康德的系统批判主要体现在《信仰与知识》、《小逻辑》、《哲学史讲演录》和《法哲学原理》这四部论著中（《法哲学原理》主要批判康德的实践哲学），在其他著作中也多有提及，但都是零碎、个别的评论，不够系统。黑格尔对康德哲学的批判是一以贯之的，上述四部著作虽然出现在他一生的不同时期，但涉及康德批判的观点，前后几乎没有什么明显的变化。

黑格尔对康德的态度基于他的哲学史观念。按照黑格尔的哲学史观念，哲学史是理性自我认识的过程，哲学史上的每一种学说都是处于此过程的某一阶段，它们并没有绝对意义上的错误或谬误；从理性认识自己的整个过程来看，它们都是片面的；后人对前人的批判并非绝对的否定，而只是扬弃。因此，黑格尔虽然从根本上不同意康德的基本立场，但他对康德先验观念论却给予了很高的评价。在《逻辑学》的一个脚注中他写道：“不管对它（康德哲学）可以有什么非难，它的功绩并不因此而削减。”^[28]在黑格尔看来，康德哲学在许多地方几乎接近了（黑格尔）自己主张的观点；但由于康德哲学的主观主义和形式主义，尤其是他的二元论立场，使得康德成为旧哲学的集大成者，而不是新哲学的先驱；他的许多深刻洞见也因此而功败垂成，无法建立他要建立的“未来的科学的形而上学”。

黑格尔对康德的批判，主要集中在对他的主观主义和形式主义的批判上。黑格尔在《信仰与知识》中讨论康德哲学的部分，一开始就指出，康德哲学的原则是“主观性和形式思维”^[29]，主观主义、主观性和形式主义是他二元论立场的必然结果。康德区分了现象和物自体，认为虽然我们能思维物自体，但却不能认识它们，而只能认识现象；我们可以有关于现象的先天知识和经验知识，但不管是何种知识，都以我们的主观性为基本条件，没有人的主观性及其产物（直观形式与先验范畴），关于现象的知识就不可能；在此意义上，现象本身便具有主观性。这就是康德的主观主义。因为事物本身不是知识的对象，哲学不可能认识事物本身，所以它的任务就是阐明现象知识的形式条件。批判哲学的理性批判其实就是以此为目的的。

黑格尔称康德哲学是“批判的观念论”。^[30]从他稍后所说“康德哲学的功劳就是成为观念论”^[31]看，“批判的观念论”这个称呼很大程度上是对康德哲学的肯定。“批判”是指康德哲学的目标不再是认识传统形而上学的对象，如上帝，而是考察理性的能力；“观念论”指的是在康德看来，“实在”部分是由精神建构的，直观形式与范畴或概念使“实在”得以成为我们的认知对象。黑格尔尤其称赞康德提出的下列观点：直观与概念互相依赖，缺一不可，单纯直观是盲目的，单纯概念是空洞的。总之，

观念论从根本上表明：世界不是直接给予我们的，而必须要通过精神的中介。

但是，黑格尔又把康德的观念论称为“主观观念论”，以与他自己的“绝对观念论”相区别。“主观观念论”这个对康德哲学的断语，一方面是指康德“认为自我或能知的主体既供给认识的形式，又供给认识的材料。认识的形式作为能思之我，而认识的材料则作为感觉之我”^[32]；另一方面是指康德哲学总是从人类认知主体的观点来描述世界，未能像“绝对观念论”那样把握全体的真理，或者说，“绝对的客观性”^[33]。康德虽然区分了知性和理性，却把它们都视为人的主观能力，并且将知识限于知性。这样，哲学就不可能将把握全体作为自己的根本目标，哲学的任务仅只是研究和阐明主观性的诸形式，善与美、主体与实体、自由与神圣等也都不是知识的对象。但在黑格尔看来，善与美、主体与实体，自由与神圣等才是哲学真正的内容。说康德哲学是“形式思维”，首先即是指它缺乏真正的内容。另外，在黑格尔看来，“知性”总是就事论事，总是孤立地思考事物，从来不会在事物的本质关系中思考它们。这种思维方式无疑是“形式的”或“抽象的”。相反，辩证思维则是具体的，因为它总是在事物的本质关系中思考它们。

黑格尔引用了洛克在《人类理解论》中的一段话，来证明康德与洛克一样是经验主义者：

“因为我想，要想来满足人心所爱进行的各种研究，则第一步应当是先观察自己底理解，考察自己底各种能力，看看它们是适合于什么事物的。我们要不先做到这一层，则我总猜疑，我们是从错误的一端下手的。我们如果使自己底思想驰骋于万有底大洋中，以为无限的境界，都是理解底自然的确定的所有物，其中任何事情都离不开它底判断，逃不了它底识别——则我们休想安闲自在确定不移地把握住我们所最关心的真理，以求自己底满足。人们既然把自己底研究扩及于他们底才具以外，使他们底思想漫游在他们不能找到稳固立脚点的海洋中，因此，我们正不必惊异，他们妄发问题，横兴争辩了，而且那些问题和争辩既是永久不能明白解决，因此，我们亦就不必惊异，它们能使人底疑惑，继长增高，并且结果使他们固守住醇乎其醇的怀疑主义。反之，人们如果仔细考察了理解底才具，并且发现了知识底范围，找到了划分幽明事物的地平线，找到了划分可知不可知的地平线，则他们或许会毫不迟疑地对于不可知的事物，甘心让步公然听其无知，并且在可知的事物方面，运用自己底思想和推论。”^[34]

当然，有人会说，凭这段话只能证明康德与洛克有共同的哲学目的，但不能证明康德是经验主义者。但在黑格尔看来，将哲学限于研究人的有限知性，就是经验主义者：“批判哲学与经验主义相同，把经验当做知识的唯一基础。”^[35]不过，黑格尔并不仅仅根据对知识来源的看法来区分经验主义者，还根据“哲学是否以全体为目标”来判定是否是经验主义者。在他看来，不懂得“人的有限知性需依靠一个无限、并且这个无限是有限与无限的综合或统一”的哲学，都是经验主义，因为它们必然停留在人的经验上，而不能到达存在本身或全体（无限）。不过，黑格尔承认，康德凭借先天综合判断彻底告别了洛克和休谟的经验主义；这既是他最欣赏康德哲学的地方，同时也是对康德哲学批判得最彻底的地方。

黑格尔之所以“欣赏”，是因为先天综合判断已经非常接近他的绝对观念论要达到的目标——绝对同一性：“在综合判断中，主语是特殊的东西，谓语是普遍的东西，主词以存在形式出现，谓词以思维形式出现，——这两个不同的东西是先天，即绝对同一的。”^[36]以康德在《纯粹理性批判》中提过的综合判断“世界必然有一个最初的开端”为例，主词“世界”当然是个特殊物，是存在的东西，即属于存在的范畴；谓词“开端”却是一个普遍物，不仅世界有开端，无数别的东西都有开端，开端是个思维的形式，即概念。一般人都会认为，上述这个综合判断中的主词与谓词有根本的区别，说它们是绝对同一不啻胡言乱语、违背基本常识和基本思维逻辑。但是，我们从《精神现象学》中看到^[37]，黑格尔认为，并没有绝对的特殊；我们在思维某物时，总是思维它是某一种或某一类物。用西方哲学传统术语

说, 质料是不可能与形式相分离的, 质料与形式是一体的, 即同一的。当我们说“世界”如何时, 不可能不知道“世界”是什么, 而是至少知道它的某些规定; 而这些规定, 当然都只能是普遍物, 即概念。如果对“世界”一无所知, 就不可能有对它的任何判断。黑格尔赞赏康德的“直观与概念相互依赖”, 因为他觉得这已经预示了他主张的质料与形式的绝对同一。黑格尔也赞赏康德的产生直观与概念之综合的生产性“想象力”概念, 认为它是“一个真正的思辨的观念”^[38]。按照黑格尔的规定, 思辨思维产生一种复杂的综合: 对立物的统一与它们的对立的综合, 即绝对同一。康德的统觉的综合统一也是思辨的, 因为它既区分了主体和客体, 又将它们统一在一起。

然而, “在康德那里, 这个统一无疑只是自我意识的绝对、原始的统一性, 它先天绝对地从自身提出判断, 或毋宁说, 作为主观与客观的统一性, 它作为判断显现在意识中。这种统觉的原始统一被称为综合, 恰恰是因为它的对立双方在它之中绝对为一”^[39]。二元论恰恰是从这种真正的综合统一或理性同一中产生的: “作为思维主体的我和作为身体与世界的杂多, 首先是从这个原始综合中分离的。”^[40]黑格尔承认康德的统觉的综合统一的思想是一个真正的哲学洞见, 但却未能产生任何积极的结果, 这是因为康德片面地、主观主义地解释了这个观念, 并因此造成了哲学的混乱。具体而言, 康德实际上是把理性理解为经验性意识, 在他那里, “经验性意识的自在就是理性本身”^[41]。也就是在此意义上, 黑格尔认为康德哲学是经验主义的、甚至心理学的。黑格尔后来指出: “那使感觉的杂多性得到绝对统一的力量, 并不是自我意识的主观活动。我们可以说, 这个同一性即是绝对, 即是真理自身。”^[42]这个对自我意识统一性的理解, 显示了黑格尔与康德的根本区别: 构成世界的统一性或一体性的, 不是人的主观意识, 而是绝对!

经验主义哲学总是以二元论为基本预设, 认为世界本身不是有机统一的, 而是分裂的, 它的统一源于人类的主观意识: “世界本身是分裂的, 由于具有理智的人类的自我意识的善举它才有客观整体一贯性和坚定性、实体性、多样性, 乃至现实性和可能性。”^[43]应该是客观的规定性变成了人主观视角和观念的投射, 因此先验观念论也变为了心理学观念论。^[44]对于这种主观观念论来说, 无论事物本身还是人的感性, 都没有客观规定性。因此, 范畴的客观性也在于经验, 它们之间关系的必然性也是偶然的和主观的。^[45]总之, “康德哲学在这个意义下被叫做观念论: 我们只是与我们的规定打交道, 不能达到自在存在; 我们不能达到真正的客观事物”^[46]。

除了“批评康德哲学是主观的”之外, 黑格尔还批评康德哲学是独断的而不是辩证的和思辨的, 这也是产生二元论的根本原因。康德的知性认为事物是绝对对立的, 尤其是精神与物质, 它们或许仅在本体界是同一的, 但这也仅只是猜测(或许), 在现象界它们肯定是不同的。所以康德虽然主张直观与概念相互依赖, 却永远也不可能建立一个特殊中的普遍的学说。康德将理性规定为只有调节功能, 不能给予关于事物的知识, 即不是建构性的。这对康德哲学本身来说是正确的, 因为康德哲学没有形而上学对象。但理性不能是空洞的, 理性应该是建构性的、有内容的。

康德理性概念的空洞性直接导致了其伦理学的形式主义。虽然康德认为实践理性与理论理性不同, 它不是空洞的而是具体的, 它给道德行为立法。但这无疑是自相矛盾的^[47]。因为根据康德, 理论理性和实践理性不是两种理性, 而是同一个理性在不同领域的运用。正因为如此, 实践理性产生道德律也是空洞的, 它除了可普遍化外, 没有任何实质的规定; 它只要求我们的动机和行动符合可普遍化的要求。所以, 在康德那里, 义务并不告诉我们具体该做什么和怎么做: “义务所保留的只是抽象普遍性, 而它以之作为它的规定的是无内容的同一, 或抽象的肯定的东西, 即无规定的东西。”^[48]绝对命令只是命令我们的经验天性服从实践理性, 而我们的经验天性绝不能是义务的基础, 因为它的目的和兴趣不能普遍化。康德的实践理性是要证明人的自由意志, 但由于康德哲学的形式主义, 他没有规定自由意志的内容, “因此, 当其说人应当以善作为他意志的内容时, 立刻就会再发生关于什么是意志的内容的规定性

问题。只是根据意志须自身一致的原则，或只是提出为义务而履行义务的要求，是不够的”^[49]。

黑格尔对康德的二律背反学说评价极高：“这必须被认为是近代哲学界的一个最重要的和最深刻的一种进步。”^[50]在他看来，二律背反实际上揭示了辩证法，将辩证法视为“理性的必然行动”^[51]，“这方面是他（指康德，引者注）的功绩中最伟大的方面之一”^[52]。但是，这只是指二律背反本身蕴含的意义，“康德在纯粹理性的二律背反中所作的辩证法的表述，……诚然值不得大加赞美”^[53]。因为康德并不认为矛盾是事物本身的必然性质，而是人类理性一种主观的错误，“他使矛盾成为某种主观的东西”^[54]。这样就错失了进行辩证思维的机会，即正面肯定矛盾的积极意义，而不是纯粹否定它。另外，矛盾也不是康德说的那样只有四种，而是事物的普遍性质：“认识矛盾并且认识对象的这种矛盾特性就是哲学思考的本质”^[55]。

黑格尔认为康德在《判断力批判》中提出的“反思判断”“是康德体系最有意思的地方”^[56]。因为康德认为反思判断是一种思维包含在普遍中的特殊的能力，因此，在黑格尔看来，反思判断能综合经验杂多和绝对抽象的统一以及自然概念和自由概念这两对对立，它是它们各自对立双方的“中项”。当然，这也是指反思判断拥有的潜力，而不是康德对反思判断的认识。黑格尔将反思判断力理解为“直观的理智的原则”^[57]，直观的理智就是康德予以否认的理智直观。黑格尔认为，只有作为直观的理智的原则，反思判断才能综合普遍与特殊。但是，在康德那里，反思判断被局限于审美领域，不属于知识范围；它是一种知性的活动，而不是理性的活动。而唯有理性，才能把握对立的统一和同一性。“但这种同一性，只有它才是真正、唯一的理性，根据康德，不是对理性而言的，而只是对反思判断力而言的。”^[58]也就是说，在康德那里，对立面的统一只存在于人主观的审美活动中，而非事物的本质特征。这样，康德就错失了打通自由和必然的机会。

黑格尔认为，“美”这个概念本来也可以实现自然概念与自由概念的综合统一的，因为美是被经验者，是被直观到的理念，直观与概念对立的形式在美中是没有的。^[59]因此，美是自然概念和自由概念的同一性。^[60]但是，由于康德否认形而上学对象，理念在他那里是没有内容的纯粹形式，因而不可能统一自然概念和自由概念。另外，康德现象-本体的二分也阻碍了他对美有任何真正辩证或思辨的说明。感性和超感性的对立永远是基础性的^[61]，美就像理性本身一样，是“有限的和主观的东西”^[62]。这样，它就不可能是感性和超感性、自然概念和自由概念的同一性。

黑格尔将《判断力批判》中的“内在目的性”概念解读为“直观的理智”，也就是康德否定的理智直观，他认为：“只有在这方面的思想里，康德哲学才算达到了思辨的高度。”^[63]如前所述，思辨就是将对立双方看作一个更高的统一体的两个不同面相。在非此即彼的知性思维看来，黑即是黑，白即是白，不同即是绝对不同；指说它们的统一，更进一步指说它们的同一，这种指说是绝对荒谬的。然而，思辨性思维却正是要把握对立双方的同一性。这种思维方式不可能是知性逻辑的，而只能是直观理智的，即能把握在知性思维看来绝对“冰炭不同器”的东西，它“提示给我们一种共相（普遍），但同时这共相（普遍）又被看成一种本身具体的东西”^[64]。这种直观的理智，就是先验想象力。^[65]康德经验主义地假定认识能力就是如它们在经验和普通心理学中显示的那样，这使他无法看到：“在理性的理念中，可能性与现实性是绝对同一的”^[66]。

在《小逻辑》中，黑格尔明确赞同康德对旧形而上学的批判：康德要求在求知以前先考察知识的能力是值得肯定的；但是，这种考察还必须是动态的，“我们必须在认识的过程中将思维形式（即范畴）的活动和对于思维形式的批判，结合在一起。我们必须对于思维形式的本质及其整个的发展加以考察。思维形式既是研究的对象，同时又是对象自身的活动”^[67]。这种“对象自身的活动”就是辩证法。这已经超出了康德哲学了。

如果说《信仰与知识》的康德批判焦点在于揭示康德的二元论和知性思维方式并使他理解对立面的绝对同一性,那么《小逻辑》的康德批判则更直接地指出康德无法掌握绝对知识。一方面,由于康德认为感性与范畴都是绝对主观的,“因此知性或通过范畴得来的知识,是不能认识物自体的”^[68]。另一方面,由于物自体被抽去了它与意识的一切联系、一切感觉印象,以及一切特点的思想,它就和范畴一样,“只是一个极端抽象,完全空虚的东西”^[69];它只是一个心理学的建构。

黑格尔也肯定康德对知性与理性的区分,认为“这不能不说是康德哲学之一重大成果”^[70]。但是,康德将理性的功能理解为超越知性中有限的或有条件的事物,却暴露了他的无限概念的问题之所在。不过,在黑格尔看来,“真正的无限并不仅仅是超越有限,而且包括有限并扬弃有限于自身内”^[71]。这种真正的无限,就是绝对,也就是上帝。康德否认这个上帝可以在经验中找到——无论是外部经验还是内部经验,这就决定了他的哲学是一种主观性的哲学。^[72]

但是,尽管如此,康德哲学还是体现了启蒙运动的基本精神,即理性、自我意识和自由。黑格尔认为康德哲学尤其在自我意识上作出了重大贡献:“我们看见现在在德国出现的就是这样的一种自己思维的、自己深入自身的绝对概念,即让一切存在(Wesenheit)都归入自我意识,——这是一种观念论,这种观念论把自在存在的一切环节都归属在自我意识里,不过这自我意识的本身最初还带着一个对立,它和这种自在存在还是分离的。”^[73]需要指出的是,黑格尔认为康德的“自我意识”只是个人的意识,“康德所描写的只是经验的、有限的自我意识”^[74];而他自己的“自我意识”概念却是全体的本质特性,他更愿意称为“精神”。

黑格尔肯定康德的这一观点:理性以把握无限、无条件者为目的。理性的产物是理念,康德于是便把理念理解为无条件者、无限,因为“无限者是在世界中、感性知觉中给予的”^[75];若借助只能用于感性直观的范畴去规定无条件者(即无限)的话,就会陷于谬误推理和二律背反,就会陷于矛盾。由于康德将经验、知性的知识与无限者截然隔离,无条件者在他那里只能是一个抽象。在黑格尔看来:“只有无条件者和有条件者的结合才是理性的具体概念。”^[76]这个理性的具体概念,就是绝对和全体意义上的无限或无条件者,它正是理性要把握的对象。

康德虽然反对传统的上帝存在的存在论,而坚持上帝的理性的设定,但他理解的上帝仍是传统神学的那个超验的、作为宇宙万事万物根本原因的上帝。黑格尔对上帝的理解与此有相当不同,上帝对他而言基本上是一个哲学概念,上帝就是存在本身^[77];上帝就是综合一切辩证对立,包括自然与自由的绝对。但康德的上帝概念却不能统一自然与自由,“这样的上帝只是一个公设,只是一个信仰、一个假想,这只是主观的,不是自在自为地真的”^[78]。也就是说,康德的上帝只是主观的设定,而非“概念与存在的统一”^[79]。康德试图以“至善”概念来克服自然和自由的对立,但在黑格尔看来,他的“至善”只不过是上帝的又一种说法而已。康德看到了真正的问题,却不能适当地完全解决它。在康德那里,“幸福只是感性的自我感觉或作为这个个人的直接的现实性,并不是自在的普遍的实在性”^[80]。这意味着对于康德来说,自然和自由的统一只是应然,而非实然。究其原因,当然是康德的二元论:“公设本身永远在那里;善则是一个与自然相对立的彼岸,两者被设置在这种二元论中。……必然性的规律与自由的规律相互乖异。”^[81]由于康德认为“存在不是一个实在的谓语”,所以他不能理解“上帝存在,具有现实性和存在(er ist, Wirklichkeit, Sein hat)”^[82]。

三

从上述黑格尔的康德批判我们可以看到,他一方面看到康德哲学的确有许多深刻的洞见,另一方面康德哲学也可以说是把握在思想中的“世界的分裂”。而从小热爱希腊文化的黑格尔,对古人万物一体

的宇宙观和世界观心领神会，将统一的世界或世界的统一作为哲学的根本目标。然而，“道术将为天下裂”（《庄子·天下》）是现代世界的根本特征，黑格尔身后之所以成为“死狗”，是因为世界按照现代性的逻辑加速分裂和碎片化。多元性、相对性、去中心化、差异、反本质主义、反基础主义、反整体主义、反逻各斯中心论、反形而上学、上帝已死，在所有这些标志着黑格尔逝后至今近二百年现代性文化特征的名目背后，只有一个基本事实——世界的分裂和人本身的分裂。当今世界众声喧哗、毫不妥协的态度、不分青红皂白诉诸暴力、普遍反对既定权威、普遍放弃传统形式、各种无政府主义，都不过是这种分裂的社会文化的表现。这种分裂的一个必然结果便是真正哲学的死亡。延续了一个多世纪，且愈演愈烈的哲学的危机，即根源于此。毕竟，哲学起源于人类对“一”和“全”的追求。

黑格尔对现代性的这一根本危机洞若观火，认为这种分裂的危机既然是精神文化层面的，那就需要依靠哲学来予以克服。康德哲学作为近代哲学的集大成者，一方面极具想象力地肯定了这种分裂；另一方面，作为一个伟大的哲学家，他也曾试图通过沟通自然和自由来克服这种分裂，但由于他的二元论哲学立场，他的这种努力不可避免地以失败告终。黑格尔早年曾为谢林的同一哲学所吸引，因为他在同一哲学中看到了哲学追求统一的精神和努力。但由于谢林的同一哲学未能将同一视为同一与差异的辩证统一而使黑格尔极为失望，以至于最终与之分道扬镳。黑格尔把自己的哲学称为“绝对观念论”，“绝对”就是差异中的同一或有差异的同一，也就是充分尊重差异的同一；它也是上帝、精神和理性。在黑格尔意义上的经验主义大行其道的现代世界，以上述这几个关键词为核心的绝对观念论，遭遇了无尽的讥讽与嘲笑，甚至污蔑和谩骂。

可是，黑格尔毕竟是哲学史上的巨人，他的哲学被称为“智慧的科学”；他对后世思想文化的巨大影响，更是不争的事实。于是，就有人出来区分黑格尔哲学中的“死东西”和“活东西”。无论这些人各自的立场有多么不同，有一点却是一致的，就是坚决摒弃黑格尔的形而上学，且唯恐避之不及。然而，这是对黑格尔哲学赤裸裸的阉割。黑格尔明确表明：“真理是全体”^[83]；“真理只作为体系才是现实的”^[84]。这当然也可以看作是他的夫子自道。黑格尔的哲学以其体系性著称，忽略其哲学的这一特点，各取所需地从中切割出某些部分（如法哲学、美学或历史哲学等）加以阐述和发挥（如现在流行的那样），这种盲人摸象式的研究方法势必会妨碍我们对黑格尔哲学进行系统、深入的把握，更无法将黑格尔哲学的真正意义呈现在世人面前。

即便基于上述理由，也不能将黑格尔的形而上学从他的哲学中切割或悬置起来，更何况黑格尔自己始终给予形而上学以最高的地位。在《逻辑学》第一版“序言”中，针对近代以来科学与常识携手合作、导致形而上学崩溃^[85]的情形，黑格尔写道：“一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”^[86]；在《小逻辑》和《宗教哲学讲演录》中，他将形而上学理解为与逻辑学（他自己意义上的）是一回事。^[87]由此可见，拜塞尔所言并不尽然。拜塞尔认为，当黑格尔使用“形而上学”这个术语时，几乎总是在否定的意义上指唯理论为过时的学说或方法，指笛卡尔、莱布尼茨和沃尔夫的形而上学^[88]，对这一说法需作深入的分析与检视。

黑格尔对康德批判的旧形而上学同样持坚决批判态度，他同样认为这种形而上学是一种独断论，是知性思维的产物。^[89]但他并非像当代哲学家那样完全抛弃形而上学，而是和康德一样，追求“真正的形而上学”；当然，在对“真正的形而上学”的理解上，他与康德判然有别。黑格尔的形而上学既不是像许多人误以为的那样，是要回到旧形而上学，或只是旧形而上学的变种，也不是康德所谓的纯粹先天知识的系统^[90]；黑格尔与谢林在后康德时代提出了一种新的形而上学，这种形而上学不以某种特殊的超验物，如上帝、本体、太一、灵魂等为对象，而是关心“绝对”，但他们的“绝对”不是某种物。谢林和黑格尔都像康德那样警告要当心上帝人格化的谬误^[91]，他们也都坚持他们的形而上学与超自然的东

西无关。^[92]总之，他们的形而上学是一种从未有过的形而上学。

可是，从黑格尔有关“绝对”的文字上看，似乎他的形而上学是一种如假包换的传统形而上学。黑格尔在《小逻辑》中说，哲学的对象与宗教的对象是相同的，都以真理为其对象，而“唯有上帝才是真理”^[93]。黑格尔经常把“绝对”与“上帝”作为同义词来使用^[94]，在《宗教哲学讲演录》中，他明确表示“绝对”与“上帝”具有相同的意义：“绝对者就是思想中所理解的上帝本性，就是我们想拥有的同一东西的逻辑知识。”^[95]甚至连拜塞尔这样对黑格尔哲学有相当理解之同情的人，也把他的“绝对”解释为相当于传统的“实体”概念。^[96]如果黑格尔的“绝对”只是传统“上帝”或“实体”概念的同义词的话，那么黑格尔哲学当然只是又一种早已被康德的批判哲学超越了的旧形而上学。

但是，黑格尔完全认同康德对形而上学的批判，但他并不认同康德给形而上学的定位。康德哲学的问题恰恰在于“这个哲学的全部任务和目的不是认识绝对，而是认识主观性或批判认识能力”^[97]。按照黑格尔对哲学任务与目的的理解，只有从形而上学着手，哲学问题才能得到真正的解决。黑格尔的形而上学是他对自己所面临的根本问题的回答，而不是他的哲学体系的一个外在配置。在《费希特与谢林哲学体系的差别》中，黑格尔明确提出“哲学的任务是为意识建构绝对”^[98]，也就是认识“绝对”。这个结论不是随意得出的，而是建立在他对时代的哲学问题的长期思考基础上的。

康德在《纯粹理性批判》第二版“序言”中，根据他的二元论立场，以启蒙的精神把知识和信仰截然分开。^[99]知识与信仰的二分当然不是源于康德，康德只是表达了他对此二分的哲学处理。青年黑格尔深受康德道德哲学的影响，他的早期著作《耶稣传》就是根据康德的道德哲学来解释耶稣的福音的。他认为，唯一可承认的权威就是理性，外部强加的东西对于人没有道德和宗教的有效性，外加的权威是反道德的。但是，他发现耶稣爱的宗教与有组织的基督教（教会）的外在性和实证性^[100]是矛盾的。于是，在图宾根时期写作的“手稿”中，黑格尔就已经对主观宗教和客观宗教作出了区分：所谓客观宗教是指教条、教义，法典化和体制化的宗教，它是知识的问题；所谓主观宗教则是人身体力行的宗教，不是教条的事，而是感情和行动的事。黑格尔当时完全主张主观宗教，认为“一切都取决于主观宗教；这是有内在和真正价值的东西”^[101]；客观宗教则使人与上帝疏离。

然而，黑格尔很快就觉察到，主观宗教与客观宗教的区分不仅反映了信仰和知识的区分，而且也隐含有有限与无限、个别与普遍、主体与客体的二分。这是他不能接受的，因为他始终受到希腊人万物一体哲学的巨大影响。于是，他开始拒绝康德的做法，因为这种做法（区分知识和信仰）是建立在主客体分裂的基础上的。他要用“爱”这个来自基督教的概念来克服主客二元分裂与对立，以及一切以此二元分裂为基础的二元分裂。

康德的后来者费希特、谢林、荷尔德林，都已经非常自觉要解决主客体二元对立的问题了。他们认为，主客体同一只能在自我意识中实现，因为只有在自我意识中，意识的主体和客体才是同一个东西。黑格尔接受了这种主客体同一性；但他同时主张，这样的主客体同一，以及这样的自我意识，全然只存在于“爱”中。在“爱”中，自我（主体）发现自己在他人（客体）中，就像他人发现自己在自我中一样。在“爱”的经验里，主体和客体、自我和他人，通过彼此实现了它们的本性，此外，它们每一个都通过他人认出了自己。“爱”不仅包含同一性，而且也包括一个差异的环节；它是一个差异中的同一性。差异中的同一性是同一与不同一的同一性^[102]，这构成了黑格尔后来成熟时期哲学的一个重要主题。^[103]如果差异中的同一或有差异的同一可以成立的话，那么现代精神文化形态中的种种二元对立都将最终得到克服。

但是，这绝非易事。在知性（日常思维）看来，主客体分裂天经地义，“你”与“我”怎么可能是一回事？只有白痴或彻底的唯心论者才会认为“我”和“我的思维对象”原为一体。黑格尔当然不

会不知晓此理。但是，他认为人与禽兽的根本区别就是人能超越这种素朴思维，上升到思辨性思维。思辨性思维承认差异，但又将差异视为一个包容此差异甚至对立的统一体的两个不同环节或方面。辩证法就是思辨性思维的一个基本模式。

随着黑格尔的思想兴趣从宗教、政治、法学转向纯粹哲学，他也逐渐放弃了“爱”这一原本被他作为克服主客体二元分裂的基本概念。因为他发现“爱”太狭窄了，它只是男人和女人之间的自然纽带，只限于家庭范围，甚至都不能包括公民间的相互承认。而要统一知识和信仰、主体和客体、感性和理性、自我与他人、抽象和具体、普遍与特殊、个人与社会、有限与无限、必然与自由、精神与物质、身与心，不是“爱”这个狭隘的概念可以实现的；为此，必须要上升到“绝对”概念。

“绝对”概念首先是在耶拿时期提出的，它的提出并不是偶然发生的。耶拿时期是黑格尔思想正式转向哲学并开始形成从而走向成熟的时期，而“绝对”概念也从此时开始，成为他哲学的核心概念和基本概念；同时，此前将信仰置于理性之上的做法，也于此时开始消失。“绝对”概念体现了黑格尔哲学的基本特征（他把自己的哲学称为“绝对观念论”）。因此，无论我们如何看待黑格尔哲学，这个概念都是不能回避的；不但不能回避，而且是要首先予以理解的。

要正确理解黑格尔的“绝对”概念，必须把它纳入黑格尔哲学的语境中来考察。在《信仰与知识》中，黑格尔批评康德、费希特和雅可比“将信仰与知识截然二分”的做法，认为他们之所以如此，是因为他们的知性思维方式使然，即认为信仰与知识的对立是绝对的，同时将理性理解为知性，理解为只限于有限物的领域，而无限即真正的绝对，则只是信仰或感情中的一个绝对彼岸，能为非理性所认知。^[104]当然，知性所造成的对立并不仅限于这一种，而是在生活的每一领域都造成了二元对立；由于人们不可能生活在这样的普遍的二元对立和冲突中，那么必然导致人格的分裂和生活的分裂。事实上，人格、生活、世界、宇宙都应该是一个整体，而“绝对”就是这样一个整体；它不是彼岸世界的一个超验者，它就在这个世界上。

“绝对”这个概念不是黑格尔的发明，他的同窗兼一度合作者谢林就使用过这个概念。根据谢林的定义，“绝对”是“自在和通过自己存在的东西”，或“其存在不是被某个其他的东西决定的东西”^[105]。黑格尔对“绝对”概念的界定亦然。自在和通过自己存在，不被他物决定，这就是无条件者或无限（者），所以黑格尔也把“绝对”称为这一意义上的无条件者和无限者。按照基督教教义，上帝就是这样自在或通过自己存在，其存在不是被其他任何东西所决定的，由此，黑格尔经常把“绝对”与“上帝”同样看待。但这绝不意味着黑格尔的“绝对”是像基督教的“上帝”那样的超验者。

黑格尔接过谢林的“绝对”概念，但同时批评谢林的“绝对”（同一性）是抽象的同一性，即不包括差异的绝对同一。“绝对”不是任何意义上的超验者或超自然者，它是世界内在的总体性结构，是“一”和“全体”；这个结构的特征是差异中的同一，或有差异的同一性。“绝对”这种同一性不是从主体和客体中抽象得来的^[106]，它显示为一个主观和客观的主体-客体。^[107]也就是说，它是主体与客体有差异的统一体，兼具主观性和客观性，是主客二分的辩证超越与克服。

黑格尔在把“绝对”作为世界内在的总体性结构的意义上，又把“绝对”理解为“整体”（das Ganze）和“大全”（die Totalität）。与海德格尔的“世界”概念相仿，作为“绝对”的“整体”或“大全”绝不是宇宙万有的全体或总和，而是一个整体性的结构，即宇宙万有必然分有此结构特征（差异中的同一，或有差异的同一）。它绝不是一个空洞的主观设定，而是最具体的东西，体现在一切具体事物之中。它正如海德格尔所说的存在，无形无状，却涵盖万有，无处不在。^[108]

就“绝对”体现在“万有”中而言，它是具有普遍性的；而且它是具体的普遍性，而非抽象的普遍性。抽象的普遍性是从特殊向反方向设定的，它以特殊为条件，它是有条件的。具体的普遍性先于特

殊性，整体性先于部分，并使它们（特殊、部分）成为可能；它（具体的普遍性、整体性）是它们（特殊、部分）的条件，它本身则是无条件者。黑格尔把“绝对”称为上帝，目的是为了挪用传统上帝概念的无条件性和普遍性特征。但是，基督教的上帝是抽象的“绝对”，即不包含差异的“绝对”；上帝还与人有根本的区分，上帝是超越者，为人所不可及，三位一体的概念并不能消除人与神的根本不同。所以，我们绝不能把黑格尔的上帝概念简单地理解为基督教意义的上帝；而应该看到，在很大程度上，黑格尔是在隐喻意义上使用“上帝”概念的。

与谢林一样，黑格尔也把“绝对”称为“实体”^[109]。他们二人都深受斯宾诺莎实体概念的影响。^[110]但是，黑格尔虽然给予斯宾诺莎的实体概念以很高的评价，但他的“绝对”概念却绝不是斯宾诺莎意义上的实体概念。黑格尔还曾批评过斯宾诺莎的实体概念：“他的哲学讲的只是死板的实体，还不是精神。”^[111]而黑格尔说的“实体即主体”，其实就是绝对即精神：“说实体在本质上既是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念”^[112]。

黑格尔的“精神”与其“绝对”一样，是极易引起误解的概念。这在很大程度上是由于黑格尔在多个不同的意义上使用过它。基于本文的目的，本文讨论的只是作为绝对的精神。美国老一辈黑格尔研究者芬德莱指出，黑格尔的哲学是希腊式的，而不是康德式的。^[113]这意味着，像精神、理性、意识和自我意识这样的概念，具有从古希腊逻各斯概念延续下来的客观意义，而不只是与人的意识的主观性有关。《精神现象学》“序言”中有这样的论述：“惟有精神的东西才是现实的；精神的东西是本质（das Wesen）或自在存在的东西，——自身关系着的和规定了的東西，并且它是在这种规定性中或在它的他在中仍然在自身中的东西；——或者说，它自在自为地存在。”^[114]精神是超个人的客观存在，它不是一个简单的超验物，而是事物的本质，是事物得以可能的条件，所以是现实的。^[115]它包含了自在（同一、自我或主体）和他在（差异、他者或客体），自在与他在只是它自身的两个不同的环节，是它们的差异中的同一（即它在这种规定性中或在它的他在中仍然在自身中）。

“把绝对叫作精神”与“把绝对叫作主体”有一个相同的考虑，就是强调它不是超验物，而是现实的、以自我认识和展开为目的的活动过程：“精神仅仅是它所做的事，而它的行为就在于把握自己，在这里是作为精神，变成它自己意识的对象，并在对自己解释自己中把握自己。”^[116]在此意义上，精神就是存在。思维与存在的同一性（“思有同一”）也只能在此意义上去理解，它绝不是一个贝克莱式的哲学命题：世界是我的思想，或为我思想所创造。思维（Denken）在黑格尔那里有两种不同的用法：一种是指人的主观思维；另一种则是指自我认识的精神。思维与存在的同一不是同质性意义上的同一，而是由差异和相互否定构成的一个结构性系统。“绝对”就是这个“思有同一”的结构性系统。“同样在本质这一因素中，精神就是简单统一性的形式，这形式也同样主要地是一个转化为他物的过程。”^[117]这个“简单统一性的形式”就是“思有同一”，它不是固定物，而是一个不同环节不断相互否定（转换）、发展而展开的过程。

精神作为黑格尔哲学最核心的概念之一，与黑格尔哲学的另一个核心概念——理性有密切关系。“当理性确信其自身即是一切实在这一确定性已上升为真理，亦即理性已意识到它自己即是它的世界、这世界即是它自身时，理性就是精神。”^[118]理性与意识、自我意识、精神等概念一样，在黑格尔那里有不同层面的用法，即形而上学层面的用法和认识论层面的用法。在后一种用法中，理性指与分析性的知性相区别的、将事物作为一个整体来把握的主观能力。而前一种用法则秉承了古代逻各斯概念的遗意——具有目的论意味的宇宙与历史的过程及其内在的合理性，一切事物只有在此过程中才有可能得到最终的理解与解释。正是在此意义上，黑格尔把理性理解为“现实”（Wirklichkeit）。

德国哲学家霍斯特曼曾概括黑格尔形而上学意义上的理性概念有如下三个要点：（1）只有一个理

性,无论什么现实的东西,都是这一理性的表达;(2)必须将此一理性思考为思维与存在的同一;(3)此一理性作为现实的全体(die Gesamtheit)将在一个认识过程的架构内变得清晰可见。^[119]作为思维与存在的统一体和现实的全体理性,就是绝对。^[120]“绝对”是一个包罗万象的概念,上面述及的所有那些黑格尔哲学的核心概念,都是它的不同面相和说明。

当然,“绝对”本身并不是上述那些概念(当然,黑格尔哲学的核心概念还可以添加若干)的机械总和,或它只是一个涵盖所有这些概念的形式总名;我们只要弄清楚黑格尔的那些核心概念,对“绝对”特征的描述就一目了然了。“绝对”概念本身是一个差异中的同一性,作为这样的同一性,它本身是值得我们对它作进一步的了解和考察的。为达此目的,必须从《逻辑学》入手,因为逻辑学在黑格尔的心目中就是“真正的形而上学或纯粹的思辨哲学”^[121]。《逻辑学》是黑格尔本人在世时出版的仅有的两部著作(专著,而不是讲稿)之一,其重要性不言而喻。

在《逻辑学》中黑格尔郑重指出:“哲学具有和艺术与宗教相同的内容和相同的目的;但它是了解绝对理念最高的方式,因为它的方式是最高的,是概念。因此,它在自身中把握了实在的和观念的有限性以及无限性和神圣性的形态,并且理解它们和自己本身。这些特殊方式的演绎和认识,是以后特殊的哲学的科学的事业。绝对理念的逻辑的东西,也可以称为这些方式中的一种方式;但当方式标识着一个特殊的样式,一个形式的规定性时……一切特殊的东西都扬弃了,并且包盖起来了。”^[122]这里的“绝对理念”实际上就是“绝对”,因为理念是概念与实在、主观与客观的统一,是精神的最高真理。^[123]绝对理念的逻辑的东西,就是存在的“形式的规定性”。

黑格尔对康德的批判,最终指向了他的主观主义,而二元论则是主观主义的必然结果。如上所述,黑格尔曾对康德有过很高的评价,因为他的观念论真正超越了素朴意识,证明了人无法获得关于事物的直接知识,人类的知识都是中介性的,即必然要通过概念或范畴的中介。但是,不能把这种概念或范畴的中介性理解为把我们与事物本身的结构彻底隔开,从而使事物成为不可知的超越者的东西。相反,概念或范畴不仅仅是主观的,而是主观-客观的,“我们的概念、范畴结构与世界自身的结构是同一的,从而,它也揭示了世界自身的结构,因为我们自己就生于我们遭遇到的这个世界之中,因而也享有它的特性”^[124]。

黑格尔要解决的根本问题始终是思维与存在、主体与客体、主观和客观、自由与必然、自然和历史的截然二分。《逻辑学》在相当意义上,即是要通过将“绝对”作为事物的形式规定性来论述,以此证明这两个领域具有根本的一致性。黑格尔像许多当代分析哲学家一样,认为经验和世界有同样的逻辑结构,而这一逻辑结构并不取决于经验多样的内容;正是这个结构使得历史多样性成为一个概念上自洽的、完整的对人类经验的理解。但是,与分析哲学家根本不同的是,对于黑格尔来说,逻辑是存在论性质的;而存在论是辩证的,即存在结构各原子或要素是内在地相互关联的,并不单单存在于认知中。也就是说,世界的逻辑结构不是思维的产物,而首先是对存在的规定(包括对思维的规定)。最后,对于黑格尔来说,历史不是在我们哲学理论之外的东西,任何外力都不可能以某种无意义的方式任意调换它;相反,历史是构成经验的概念结构在人类世界的显现。在此意义上,黑格尔可以说是维特根斯坦辈的先驱。他们都认识到:历史、自然、人类理智及其活动在逻辑上是同构的;事物只有在它们的彼此关系中才有它们的同一性(意义),即它们之所是(存在)。

哈特曼曾经把黑格尔哲学“非形而上学地”解释为“一种纯粹的范畴理论”^[125],这一观点在国际学术界颇有影响。^[126]根据他的解释,黑格尔是要说明实在或存在者的种种规定,即用思维的术语把“被发现的”东西或“经验到的事实”变成思维的呈现或重构,变为一种理性必然性的重构。重构的载体就是概念或辩证法;这个过程则是辩证的。这个程序把各范畴连结起来产生一个满足理性的体系,这个体系又把实在的任何主要向度整合成一个重构的图式。^[127]黑格尔哲学至少在两个重要意义上是非形而上学的:(1)它

并不思考超验物；(2) 它根本不谈论特殊事物，它试图提供的是使谈论事物可能的一般概念结构或架构。如果黑格尔的哲学是一种形而上学的话，那么它只是康德意义上的形而上学：一种关于一般对象的存在论，或一种关于普遍的一般对象的概念体系。哈特曼由此把黑格尔哲学视为康德哲学的继续，它试图要实现康德先验哲学的理想——一个所有可能经验之条件的体系。^[128]

哈特曼显然对黑格尔的康德批判对于他自己哲学体系的意义没有给予足够的重视。如前所述，“绝对”不是一切经验的条件，而就是存在（不是任何个别的存在物）；事物总是在一个整体中存在的（黑格尔把它叫作全体，早期海德格尔把它叫作世界），这个整体不是个别事物的机械总和，而是它们的关系总体；事物之所是，即它们的同一性，是由这个关系总体（大全）决定的，具体而言，是由它们与其他事物的种种关系（不同、差异）决定的；事物只有在这个作为绝对的大全（因为它是事物存在的条件，所以叫作“绝对”）中才是其所是，才有意义；范畴或概念表达的是事物种种关系的结构性意义，所以范畴不仅仅是纯粹主观的，它是思维形式，也是存在的形式，否则，“我们只是与我们的规定打交道，不能达到自在存在；我们不能达到真正的客观事物”^[129]；我们必须通过思维的形式达到事物，但达到的不是主观建构的事物，而是事物本身。这些便是黑格尔哲学与康德哲学的根本区别。所以，当哈特曼说“当黑格尔把自在之物（或物自体）本身‘置于’一个释义学的语境中，而康德否认能认识事物本身但谈论它时，黑格尔并不比康德‘认识’得更多”^[130]时，他似乎真的忽略了他们哲学的这一根本区别。

最后，“绝对”作为存在的形式，它是宇宙论意义和存在论意义的，而不仅仅是认识论意义上的合理性。这种合理性，笔者宁愿把它理解为“可理解性”，而不仅是合规律性。这个世界上的任何事物，即便是非理性事物，也是可理解的。《逻辑哲学论》说：神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的。“绝对”，就是世界之“是这样的”之结构性关系全体。对我们人来说，世界只能“是这样的”，这个“是这样的”不是出于人类的约定俗成或任意规定；相反，它规定我们的存在。另外，对于黑格尔来说，他不认为“绝对”是个静态的结构性系统，而更愿意认为它是一个自我展开的历史过程：“这些范畴和范畴的总体（即逻辑的理念）并不是停滞不动，而是要向前进展到自然和精神的真实领域去的，但这种进展却不可认为是逻辑的理念借此从外面获得一种异己的内容，而应是逻辑理念出于自身的主动，进一步规定并展开其自身为自然和精神。”^[131]当然，逻辑理念展开其自身为自然和精神，这绝不是“把思维规律强加给客观世界”^[132]，因为那正是黑格尔明确批判过的康德的做法。至于逻辑理念如何“出于自身的主动，进一步规定并展开其自身为自然和精神”，那是一个相当困难而复杂的问题，只能留待以后的研究来解答。

注 释

[1] John McCumber, *Understanding Hegel's Mature Critique of Kant*, Stanford University Press, 2014, p. 1.

[2] 根据笔者有限所见，单是以《黑格尔对康德的批判》为书名的书就有两部，一部是斯蒂芬·普利斯特（Stephen Priest）编的论文集（*Hegel's Critique of Kant*, Oxford University Press, 1987）；另一部是萨拉·赛奇维克（Sally Sedgwick）的专著（*Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, 2012）。约翰·麦克库珀（John McCumber）的《理解黑格尔对康德的成熟的批判》也是一部以黑格尔对康德的批判为主题的专著（见注释[1]）。至于研究此一主题的论文，更是不可胜数。

[3] 本文即持此目的。因此，它对黑格尔的康德批判的叙述与考察不会是面面俱到、巨细无遗的，而是围绕此一目的进行的。

[4] Cf. Paul Guyer, "Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. by Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1993, pp. 171 ~ 172; Karl Ameriks, "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVI, 1 ~ 35; Graham Bird, "Hegel's

- Account of Kant's Epistemology in the Lectures on the History of Philosophy", *Hegel's Critique of Kant*, ed. by Stephen Priest, pp. 65 ~ 76.
- [5] 理查德·克隆纳:《论康德与黑格尔》, 关子尹译, 台湾联经出版事业公司, 1986, 第 171 页。
- [6] 罗伯特·皮平:《黑格尔的观念论》, 陈虎平译, 华夏出版社, 2006, 第 20 页。
- [7] Ernst Cassirer, "Hegel's Theory of the State", *Symbol, Myth, and Culture*, ed. by Donald Phillip Verene, Yale University Press, 1979, p. 109. 美国著名德国古典哲学专家弗雷德里克·贝瑟尔 (Frederick C. Beiser) 在他的一篇书评中将卡西尔在黑格尔与康德关系问题上视为克隆纳的同道, 显然是错误的 (Cf. Frederick C. Beiser, "Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic Review of H. T. Enghardt and Terry Pinkard (eds) *Hegel Reconsidered*", *Hegel Bulletin* 16, p. 2)。
- [8] Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago University Press, 1969, pp. 48 ~ 49.
- [9] Rolf-Peter Horst, "Kant und der 'Standpunkt der Sittlichkeit'", Special issue, *Revue internationale de philosophie*, 53/4: 567.
- [10][17][28][51][52][53][86][121] 黑格尔:《逻辑学》上册, 杨一之译, 商务印书馆, 1966, 第 2 页; 第 45 页黑格尔原注①; 第 45 页; 第 39 页; 第 38 页; 第 39 页; 第 2 页; 第 4 页。
- [11][96][103][110] Frederick Beiser, *Hegel*, Routledge, 2005, p. 55, p. 315, pp. 113 ~ 114, pp. 59 ~ 60.
- [12][14][46][72][73][74][75][76][78][80][81][82][111][129] 黑格尔:《哲学史讲演录》第 4 卷, 贺麟、王太庆译, 商务印书馆, 1997, 第 307 页; 第 308 页; 第 274 页 (译文有改动); 第 255 页; 第 257 页 (译文有改动); 第 273 页; 第 276 页; 第 276 页; 第 293 页; 第 292 页; 第 293 页; 第 282 页 (译文有改动); 第 102 页; 第 274 页。
- [13] Stephen Priest, "Introduction", to *Hegel's Critique of Kant*, p. 48.
- [15][16] 雅克·董特:《黑格尔传》, 李成季、邓刚译, 上海人民出版社, 2015, 第 162 页; 第 166 页。
- [18] 黑格尔哲学不仅要解决现代性引起的近代哲学问题, 也要解决西方哲学传统的一些根本问题。有关这点, 可参见 Stanley Rosen, *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, 1974.
- [19] Sally Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, p. 7.
- [20][48][116] 黑格尔:《法哲学原理》, 范扬、张企泰译, 商务印书馆, 1982, 第 12、13 页; 第 137 页; 第 352 页。
- [21] 一位美国哲学家说:“当代的困惑, 普遍的道德和政治混乱, 我们已经在其中迷失方向的到处流行的种种问题和危险, 在许多情况下已经被黑格尔预见到了, 他提供了解决我们许多困难的指导线索。” Errol E. Harris, *The Spirit of Hegel*, Humanities Press, 1993, p. 2.
- [22] 斯坦利·罗森说, 笛卡尔标志现代哲学的开端, 而黑格尔则是它的终结 (Cf. Stanley Rosen, *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, p. 10)。
- [23] 有关黑格尔的现代性批判, 可参见 David Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, Chicago University Press, 1986.
- [24] A. White, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio University Press, 1983, p. 158.
- [25] 在这方面, 对黑格尔有严厉批评的尼采却是他的同道, 尼采也说:“人们认为有文化的民族, 只应当在一切现实性上是某种有生命的统一体, 不应当如此可怜地分裂为内在的和外表的, 分裂为内容与形式。谁要追求促进一个民族的文化, 他就要追求和促进这个更高的统一。” 尼采:《历史学对于生活的利与弊》, 参见《不合时宜的沉思》, 李秋零译, 华东师范大学出版社, 2007, 第 170 页。
- [26][27][98][102][106][107][109][120] Hegel, "Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie", *Jenaer Schriften 1801 - 1807*, Werke 2, Suhrkamp, 1990, S. 20, SS. 20 ~ 21, S. 96, S. 25, S. 57, S. 94, S. 10, 49, S. 17.
- [29][30][31][33][36][38][39][40][41][43][44][45][47][54][56][58][59][60][61][62][65][66][97][104] Hegel, "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", *Jenaer Schriften 1801 - 1807*, Werke 2, S. 301, S. 301, S. 303,

- S. 302, S. 304, S. 306, S. 306, S. 307, S. 308, S. 309, S. 311, S. 313, S. 318, S. 320, S. 322, S. 322, S. 323, S. 324, S. 324, S. 324, S. 325, S. 326, S. 303, S. 388.
- [32][35][42][49][50][55][57][63][64][67][68][69][70][71][77][79][93][94][131]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆,1981,第123页;第116页;第122页;第144页;第131页;第132页;第144页;第144页;第144页;第118页;第125页;第125页;第126页;第126页;第140页;第140页;第37页;参见第57、377页;第125页。
- [34]洛克:《人类理解论》上册,关文运译,商务印书馆,1983,第5页。
- [37]参见黑格尔《精神现象学》“导论”和“感性的确定性”这两部分。
- [83][84][112][114]黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1983,第12页;第15页;第15页;第15页(译文有改动)。
- [85]这种情况延续至今,黑格尔哲学的时代相关性也于此可见。
- [87]黑格尔:《小逻辑》,第79页;《宗教哲学讲演录I》,燕宏远、张国良译,人民出版社,2015,第226页。
- [88][92]Frederick C. Beiser, “Introduction”, to *The Cambridge Companion to Hegel*, pp. 3~4, p. 5.
- [89]有关黑格尔对旧形而上学的分析批判,可参见《小逻辑》第95~110页。
- [90]有关康德对形而上学的定义,可参见《纯粹理性批判》,A841/B869 - A845/B873。
- [91]Cf. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Werke II, ed. Manfred Schröter, Beckische Verlag, 1927, S. 105、130、167.
- [95]《黑格尔著作集》第16卷,《宗教哲学讲演录I》,燕宏远、张国良译,人民出版社,2015,第17页。
- [99]参见康德:《纯粹理性批判》,BXXX。
- [100]“实证性”(Positivität)指一个外在的权威机构或统治者将命令强加于人,如教会将道德训诫强加于人。
- [101]Hegel, *Frühe Schriften*, Werke 1, S. 16.
- [105]Schelling, *System der gesamten Philosophie*, Sämtliche Werke VI, Stuttgart: Cotta, 1856~1861, S. 148.
- [108]斯坦利·罗森就认为,黑格尔哲学中对应于海德格尔存在的,不是黑格尔《逻辑学》中讲的存在,而是绝对。Cf. Stanley Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago University Press, 2014, p. 103.
- [113]J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, Oxford University Press, 1958, p. 22.
- [115]在黑格尔那里,“现实”(Wirklichkeit, wirklich)不是指事物偶然的存在,而是指事物的必然存在。
- [117][118]黑格尔:《精神现象学》下册,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1983,第244页;第1页。
- [119]Rolf-Peter Horst, “Kant und der ‘Standpunkt der Sittlichkeit’”, S. 579; Rolf-Peter Horst, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain, 1991, S. 165ff.
- [122][123]黑格尔:《逻辑学》下册,杨一之译,商务印书馆,1976,第530页;第447~454页。
- [124]斯蒂芬·霍尔盖特:《黑格尔导论——自由、真理与历史》,丁三东译,商务印书馆,2013,第4页。
- [125][127][130]Klaus Hartmann, “Hegel: A Non-Metaphysical View”, *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. by Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press, 1972, p. 116, p. 103, p. 117.
- [126]参见恩格尔哈特(H. T. Engelhardt)和特里·平卡德(Terry Pinkard)编的 *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State* (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1994)一书。
- [128]Frederick C. Beiser, “Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic Review of H. T. Englhardt and Terry Pinkard (eds) *Hegel Reconsidered*”, pp. 1~2.
- [132]杨祖陶:《康德黑格尔哲学研究》,武汉大学出版社,2001,第306页。

(作者单位:复旦大学哲学学院)

责任编辑 贾红莲