

导 论

在国内黑格尔学界，黑格尔的宗教哲学目前仍然是一块未经开垦的处女地，这对于黑格尔哲学研究不能不说是一个极大的缺憾。黑格尔的思辨唯心主义是从神学开始的，虽然它最后终结于哲学。像他那个时代的所有德国唯心主义哲学家一样，青年黑格尔把神学当作表述哲学思想的最合适的场所。在黑格尔的早期神学著作中，他起初是用康德的道德语言、继而又用他自己刚刚萌芽的思辨语言来谈论神学问题，神学成为黑格尔的绝对唯心主义哲学和辩证法的孕育地。因此黑格尔神学也就是黑格尔哲学。而在他晚年的哲学著作中，建立在绝对精神自我实现基础上的思辨哲学实际上是一种概念化了的神学体系。黑格尔剥夺了基督教的上帝的权威，却把概念、精神当作哲学的上帝加以崇拜；他扬弃了建立在浅薄的表象基础上的传统神学，却构建了奠基于概念运动之上的思辨神学。因此，当黑格尔把神学变成了哲学时，他也就把哲学变成了神学(尽管是在更高的层次上)。

理性与信仰的关系问题自中世纪以来始终是哲学和神学共同关注的焦点。中世纪基督教神学最初是以新柏拉图主义作为理论基础的，它的基本特点是反理性的神秘信仰。到了中世纪中期，安瑟伦试图在信仰与理性之间寻求同一性，从而开创了对神学教义进行逻辑证明的经院哲学之源流。然而由于这些证明所借助的只是知性的抽象同一原则，它们不仅没有真正克服信仰与理性的对立，而且使得神学形而上学向着形式化发展，最终堕入粗鄙浅薄的直观表象中。中世纪神学发展的逻辑终点就构成了近代神学和哲

学发展的逻辑起点，既然从形而上学方面来实现理性与信仰的同一性的努力最终流入了直观表象，经验性原则就成为近代哲学的绝对原则。而经验本身又分裂为外在经验和内在经验，双方各自偏执于理性和信仰之一端，其结果典型地表现为启蒙运动与虔信主义之间的对峙，从而使理性与信仰的抽象同一以知性的方式转变为二者的抽象对立。康德试图通过把宗教建立在道德之上的做法来调和这种矛盾，然而他的批判哲学却使理性与信仰、知识与宗教陷入了更加壁垒森严的对立之中。在批判哲学中，思维或理论理性终于证明了自己对于自由、上帝、真理等形而上学内容的无知，并且“把这种对永恒和神圣对象的无知当成了良知”^①。因此真理作为某种超验的东西就留给了精神的另一种形态，留给了直觉、信仰和神秘的洞见，于是就引出了建立在“理性恨”之上的德国神秘主义或直接知识论。经验理性执著于外在经验，直接知识则执著于内在经验，二者貌似相异，实质上都是知性思维的结果。当直接知识（神秘主义）从一个端点（理性）跳到另一个端点（信仰）时，它并没有扬弃知性思维所导致的抽象对立，而是仍然坚持着这对立。因此，扬弃理性与信仰的抽象对立，使二者在更高的基础（思辨哲学）上达到辩证统一，就成为黑格尔宗教哲学所面临的主要任务。

黑格尔的宗教哲学是其整个哲学体系中的一个重要组成部分，它本身也经历了一个发展过程。在黑格尔早期神学著作中，启蒙思想、神秘主义、道德主义等成分相互混杂。在经历了一个痛苦的“疑病状态”（法兰克福时期）之后，思辨思想和辩证方法逐渐形成。这些在神学外衣包裹下的萌芽状态的思想和方法，到了《精神现象学》中，开始凝结为体系化的哲学形态，并最终在《精神哲学》和《宗教哲学讲座》中形成了绝对唯心主义的宗教哲学理论。

黑格尔宗教哲学的实质就是要在宗教表象背后揭示出真理的

^①黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第34页。

内容,并且用真理自己的形式或语言——思辨的概念——来表达这个内容。对于黑格尔来说,只有一个概念,只有一个方法,方法是用概念本身来规定的。因此概念既是它自身的内容,也是它自身的形式。

黑格尔宗教哲学的最终目的就是要通过概念自身的辩证运动来论证理性与信仰的同一性,把神等同于精神和理念本身,把真理说成是人对上帝的认识或上帝在人身上的自我认识,从而实现知识与宗教、哲学与神学的统一。黑格尔对宗教的本质、内容、历史以及基督教的基本教义进行了系统性的阐释,认为宗教与哲学所反映的是同一个真理,只是反映的形式有所不同。宗教的历史就是绝对精神以表象形式所进行的自我认识的历史,这种认识在宗教发展的最高形态——天启宗教或绝对宗教(基督教)中最后得以实现。黑格尔宗教哲学的最大特点就在于始终坚持从宗教的表象形态或经验现象背后去把握概念内容和真理,把宗教的发展过程看成是概念自身运动的规定性和历史表现形式。“对于黑格尔来说,宗教和哲学都不能根据经验的标准来进行说明和评价,而只能根据概念,即根据在它们之中发挥作用的内在的合理性原则来进行说明和评价。真理是宗教和哲学共同的内在内容。我们不应该仅仅满足于研究宗教和哲学的各种形式,而必须把这些形式理解为一个有机的统一体,它们通过一些变化着的阶段而表现着一个单纯的真理。”^①

黑格尔的宗教哲学乃至他的整个思辨哲学一方面与西欧近代的理性主义传统有着深刻的渊源关系,另一方面也与德国的神秘主义传统有着微妙的内在联系。因此,在黑格尔哲学中,既体现了

^① 斯蒂芬·洛克:《宗教与哲学在黑格尔哲学中的整体联系》,参见戴维·科布编:《黑格尔宗教哲学新论》,纽约州立大学出版社1992年版,第28页。

严密的逻辑性和客观的理性精神，又体现了德国唯心主义特有的主观狂妄性和精神的睥睨一切的妄自尊大。这种妄自尊大表现为：精神敢于直接把自身提升到自在自为的绝对实体与绝对主体的同一的高度，并且把整个有形世界当作自身的一种被扬弃了的痛苦而加以藐视。在宗教哲学中，黑格尔一方面对种种神秘的宗教教义和表象进行了合理化释阐，完成了对神秘主义的理性化改造；另一方面又把概念、精神提高到绝对，使之成为真正意义上的上帝，从而实现了理性的神秘化历程。关于“上帝”的神话消失在理性之中，然而理性本身却构成了新的神话。神学由于获得了合理性而成为哲学，哲学则由于获得了神秘性而成为更为精致的神学。

马克思精辟地指出：“意识的对象(在黑格尔看来)无非就是自我意识；或者说，对象不过是对象化了的自我意识、作为对象的自我意识(把人和自我意识等同起来)。”^①既然黑格尔哲学从未真正地超出自我意识、思维或主观性自身，所以当黑格尔把理性之外的神秘性变成理性本身的神秘性，从而认为他已经从根本上消除了神秘性时，他仅仅只是在思想中消除了神秘性，或者说，仅仅只是消除了关于神秘性的思想，而不是神秘性本身。神秘性作为一种超理性的和不可说的“意境”，是不可能最终被纳入理性之中甚至等同于理性本身的。从这种意义上来说，哲学的最高使命并非在自我意识或精神的自身同一之中实现自我认识，而是在主体与客体之间把握“天人合一”或主客相融的无上境界。

^①马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第117页。

第一章 前黑格尔时代神学思想的发展

第一节 中世纪神学思想的发展

一、超理性的神秘主义

基督教在最初产生的几个世纪里,在思想上是凭藉着信仰、在实践中是凭藉着道德而最终战胜了深陷于外在性的律法主义禁锢中的犹太教和囿限于同样外在性的自然主义藩篱中的罗马多神教的。基督教的圣教历史和部分教义虽然来自于犹太教,但是它的基本精神渊源却是以否定的方式产生于希腊自然主义宗教(多神教)中的希腊唯心主义或唯灵主义。这种希腊式(而非希伯来式)的唯灵主义最初滥觞于希腊民间神秘祭(奥尔弗斯教)的粗陋的灵肉二元论,然后在毕达哥拉斯、柏拉图等人的哲学理论中得到系统化的提炼,并通过斯多葛学派和新柏拉图主义的进一步神秘化改造,最终汇入基督教的神学体系^①。因此在基督教早期神学中,新柏拉图主义的狂信色彩尤为显著。

与自然主义的希腊罗马多神教和形式主义的犹太教不同,基督教一开始就显示出神秘主义的特点。如果说在《新约》的三部“同观福音书”(即《马可福音》、《马太福音》和《路加福音》)中尚带有朴素的和自然的色彩,那么在《约翰福音》(该福音书和《保罗书信》共

^①关于希腊多神教、希腊唯灵主义与基督教之间的内在联系以及基督教与犹太教的关系,我曾在拙著:《神旨的感召——西方文化的传统与演进》(武汉大学出版社 1993 年版)第二章“基督教的起源”中作过较详细的论述。

同构成了基督教信仰的真正理论基础)中,超自然的神秘主义已经成为一种明显的基调。关于这一点,最具有说服力的就是耶稣身分的变化。在《马太福音》中,耶稣是亚伯拉罕的第 42 代孙^①;在《马可福音》中,耶稣在约伯河受洗之后才从上帝感受到圣灵,成为上帝之子^②;在《路加福音》中,天使加百利奉上帝的旨意向童贞女马利亚传达了圣灵受胎的福音,不久后耶稣降生人间。关于童贞女受胎的故事,虽然已经包含了神秘的色彩,但是这种神秘主义只是一种东方式的粗浅的神秘主义,我们在中国神话和西亚神话中都可以找到这种说法的原型。神秘主义在这里仍然局限在直观的自然形态中,借用黑格尔的话来说,尚未上升到精神的高度。然而在《约翰福音》中,一开始我们就看到了这样的语言:“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。……道成了肉身,住在我们中间,充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光。”^③在这里,唯灵主义的逻各斯基督论已经取代了自然主义的基督嗣子论而成为福音书的基调。基督不仅是人子,也不仅是上帝子,而日本身就是道,就是逻各斯(道即逻各斯),就是圣灵。基督是道成肉身,他既是人,也是神;他既具有双重身分,同时这两重身分又是不可相互分立的。上帝(圣父)、道(逻各斯、圣灵)和基督(圣子)既是同一的,同时又是三种不同的位格。“基督神人性”和“三位一体”教义中所包含的这些玄奥的思想、这种逻各斯神秘主义,构成了基督教神学的本质精神,而这些具有浓重的神秘主义气息的教义则在公元 4 世纪的尼西亚宗教会议上被确立为基督教的不可动摇的基本教义。

这种“道”的或“逻各斯”的神秘主义对于理智和常识头脑来

① 《新约·马太福音》第 1 章,第 1—17 节。

② 《新约·马可福音》第 1 章,第 9—11 节。

③ 《新约·约翰福音》第 1 章,第 1—14 节。

说，是难以理解的。然而正因为如此，它构成了信仰的基础。相对而言，单纯的多神教和单纯的一神教都是容易理解的，无论是具有血肉之躯的朱庇特、阿波罗、维纳斯，还是威严的惩罚者耶和华，对于罗马人和犹太人的感觉或理智来说都称不上神秘。即使是在基督教中，常识和理智也更倾向于接受阿利乌派的基督人性论或西里尔派的基督神性论，而不是晦涩玄奥的基督神人同性论。然而基督教的生命和本质恰恰就在于超越感性直观和经验理性的神秘主义信仰，这种信仰就体现在对“基督神人性”“三位一体”等一系列超理解的神学教义的确信中。在确立超理性的信仰权威方面，德尔图良、奥古斯丁等早期教父派通过对基督教基本教义的阐发而奠定了坚实的基础。

“三位一体”的概念最初是由德尔图良提出的。在《驳普拉克西亚》一书中，德尔图良阐发了“三位一体”教义的基本思想。他在解释圣父、圣子、圣灵的关系时说道：“通过实质的合一，全部合为一体；这个整体又一分为三，这个奥秘的划分仍然是严守的秘密。这三者接着顺序是：父、子、圣灵。但是，所谓一分为三，并不是从实质上而是从形式上，不是从能力上而是从现象上。因为他们是同一实体、同一本质、同一能力。因为上帝是一位，只是以父、子、圣灵为名被认为有这些等级、形式和面貌。”^①这种表述对于理性来说无疑是玄奥的和不可理解的，然而在德尔图良看来，这种超理解性恰恰是信仰的基本特点。基督教信条表现了上帝的大智若愚，它比人类最高的哲学智慧还要高深得多。有限的理性是不可能洞见上帝的奥秘的，对于无限的本质或上帝，人类唯一可依凭的途径就是信仰。理性是人类制定的准则，信仰却是基督制定的准则，如果基督教的教义（三位一体、死而复活等）在理性看来是荒谬的和不合理

^①德尔图良：《驳普拉克西亚》第2章，转引自威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第81—82页。

的，那只能表明理性本身的局限性。理性意义上的不可能性恰好说明了信仰的超越性，“正是由于荒谬，所以我才相信。”

“基督神人性”的问题也是早期教会争论不休的重大问题，它同样体现了超理解的信仰特点。容易为理性所接受的阿利乌的基督人性论、聂斯脱利的基督神人两性分立论（认为基督有两位，一位是神，一位是人）和西里尔的基督神性论先后在尼西亚宗教会议、以弗所宗教会议和查尔西顿宗教会议上被斥为异端，而不可理解的基督神人同性论却被《尼西亚信经》确立为基督教的正统教义。这种观点认为，基督同时存在于双重本性中，一为神性，一为人性，这两种本性是同等完整且互不可分的。“按神性而言，他和父本质相同；按人性而言，他和我们本质相同，除了他没有罪以外，他的其他各个方面都和我们一样。从神性来说，他是在万世之先，为父所生；按人性来说，他是在这末世中，由‘上帝之母’童贞女玛利亚所生；这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两个性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，相反，每一属性仍保持其特点，并汇合于同一性质和同一本体之中。”^① 基督神人同性论所具有的这种模棱两可的、难以揣摩的特性使得理性根本无法对它进行理解，从而为信仰开辟了广阔的驰骋场所。

早期基督教神学关注的第三个主要问题是“原罪”问题，对于这个问题的经典性诠释是由奥古斯丁作出的。在犹太教的圣经《旧约》的“创世记”中，已记载了人类祖先亚当、夏娃偷食禁果而犯罪的故事。但是《旧约》并未过分地渲染“原罪”思想，亦未对人类祖先所犯的原罪与人们所犯的本罪作出严格的区分。在基督教中，“原罪”的地位非常明显地突出起来，乃至成为整个基督教信仰的起点

^①张绥：《中世纪“上帝”的文化》，浙江人民出版社 1987 年版，第 34 页。

和前提。把人类始祖所犯的“原罪”当作整个宗教神学的出发点,并使这种“原罪”意识深深地植根于人的主观世界中,成为信仰的一种痛苦的心理保证,这是基督教的一个重要特点,它使基督教具有强烈的悲剧色彩和狂信特点。基督教信仰决不是一种轻松的享乐和安逸的超度,而是一种悔罪的迷狂和深沉的痛苦,诚如海涅所说:“基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的极乐之中。”^①

奥古斯丁的预定论的“原罪”说是针对裴拉鸠斯在这个问题上的自由意志说而提出来的。奥古斯丁认为,亚当的堕落固然是他滥用自由意志的结果,但是由于他的犯罪而造成的“从恶”的倾向却从此在他的子孙的天性中扎下了根,这种世代相袭的“原罪”是任何人、包括刚刚呱呱落地的婴儿也不能避免的。人类祖先亚当的一次自由意志的堕落构成了人类永难逃脱的“原罪”的宿命。由于“原罪”对于亚当的后代来说是一种与自由意志无关的必然性或决定论,因此源于个人自由意志的善功和德行并不能使人从“原罪”中得救(它们充其量只能救赎个人所犯的“本罪”)。要想摆脱万劫不灭的“原罪”,只有依靠上帝的恩典。基督的蒙难和死而复活已经向世人昭示了上帝救恩的“初熟之果”,但是基督并没有把所有的人都从“原罪”中解救出来,他只是向人们预示了上帝的恩典。人们可以通过对基督的信仰而恢复善意和爱心,但他并不一定会处于蒙恩状态。善意只是获救的必要条件,上帝的恩典才是获救的充分必要条件。善意本身就是上帝的恩典,而获救则是上帝的双重恩典。上帝在创世之前已经根据凡人无法揣度的理由把人分成被拣选和不被拣选两部分,对于这种预定的拣选,理性无法追问它的根据,人们只能对救恩抱有信心。上帝的拣选和恩典虽然是白白施予的,但是这恩典同时也伴随着一种从善的信仰之光,蒙恩者心中必然会产生出“从善的倾向和行善的愿望”。上帝的预先拣选是与个人

^① 亨利·希·海涅:《论浪漫派》,人民文学出版社 1979 年版,第 5 页。

的自由意志完全无关的决定论和宿命。由于排除了自由意志在拯救中的作用，善功被置于次要的地位，信仰却被突出出来，因为对于那种个人意志无能为力的决定论和宿命，只能寄托于信仰。纯粹的信仰永远只是惶恐的心灵对外在决定论的一种忐忑不安的诚服和期待，这种外在的决定论是超自由意志的，超理性的，唯有信仰的渠道可以通向它那神秘的境界。

从基督教神学发展的最初阶段来看，新柏拉图主义的狂信色彩浓重，超理性的神秘主义渗透于教义之中，信仰具有绝对的权威。这种权威不仅是表面上的，而且也是实质上的。信仰不是与理性相协调，而是超越于理性之上，对理性加以排斥。基督神人同性论和三位一体等教义深受斐洛的“隐喻”神学和普罗提诺的神秘主义哲学的影响，理性是无法对它加以把握的。上帝的恩典和拣选也无法根据个人的理性和自由意志来确定，纯属信仰的范围。这种新柏拉图主义的狂信传统直到经院哲学的时代才开始受到亚里士多德的审慎的理性主义的挑战，而最早明确表示要用理性来论证信仰的，就是安瑟伦的上帝存在的本体论证明。

二、寻求信仰与理性和解的形而上学

信仰如果仅仅停留在对不可理解的信条的盲信水平上，那么它只是一种形式主义的信仰。同样，神秘主义如果仅仅只是指排拒理性的盲从和狂信，那么这种神秘主义不过是一种浅薄而狂妄的神秘主义，是一种盲信神秘主义。上帝既然是全能的和完善的，他必定不会把自己仅仅局限于信仰之中，而把理性留给魔鬼^①。如果上帝的本质只能被信仰，而不能被理解，那么上帝的完善性就是有缺陷的，因为我们可以想象一个更完善的上帝，他既是信仰的对

^①在失乐园的故事里，已经暗含着魔鬼诱人获得理性（偷食知识之果）的思想。

象,也是理性的对象。因此,基督教的教义不仅是信仰的启示,而且也应该是理性的真理。神秘主义必须超越常识,这是毫无疑问的;但是神秘主义不应该超越哲学。换言之,神秘主义只是超越了知性思维和常识头脑,而非超越了思维本身。“只有对于那以抽象的同一性为原则的知性,神秘的真理才是神奇奥妙的。”^①而对于思辨哲学来说,神秘真理就是理性真理。盲信神秘主义只是神秘主义发展的一个低级阶段,而真正的、气势磅礴的、合理的神秘主义是理性神秘主义或思辨神秘主义,即作为理性自身发展的一个中介或环节的神秘主义。在中世纪基督教神学界,力图超出盲信神秘主义的狭隘性,把信仰与知识、启示真理与理性真理相统一的最初尝试出现在经院哲学的形而上学中。这种形而上学固然不可能达到思辨的水平,但是它试图用理性来把握信仰的对象,并因此而导致了从逻辑(尽管是形式逻辑)上证明而非从直观中感悟思维与存在的同一性的做法,这一点却是值得嘉许的。

黑格尔认为,达到思维与存在的统一的途径有两条:或者从存在到思维的抽象物,或者从思维的抽象物到存在^②。前一种是自然神学的途径,它的前提是经验性的,结论却是形而上学的,它的典型形式是托马斯·阿奎那关于上帝存在的宇宙论证明。后一种则是纯粹形而上学的做法,即从抽象的概念到抽象的存在,它的典型形式是安瑟伦关于上帝存在的本体论证明。

按照历史的顺序,我们先从安瑟伦的证明开始。在早期基督教神学中,上帝存在是一个毋庸置疑的事实,其他一切教义都是建立在这个“事实”的坚信之上。然而这个不可怀疑的“事实”在安瑟伦那里第一次被当作有待证明的问题。存在从前提变成了结论,而思维却成为绝对的前提。“在以前,主要问题是什么是上帝,共相好

① 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆 1980年版,第 184 页。

② 黑格尔:《小逻辑》,第 135 页。

像只是被认作上帝、绝对存在的宾词；但现在这个问题的提法却正颠倒过来了，即存在变成了宾词，而绝对理念却被设定为主体，不过是思维的主体。因此如果上帝的存在已停止其为第一性的前提，而被设定为一个被思维的存在，那么自我意识就走上回复到自身的道路了。于是现在问题的提法是：上帝是否存在？”^①

与早期神学以直接知识或信仰来排斥认识的倾向相反，安瑟伦坚持理性对于神学教义的重要意义。在他看来，仅仅满足于神秘主义的信仰乃是人性的一种懒惰。安瑟伦说：“主啊，我不敢图洞察你的尊严，因我绝不以我的理解力来和你的尊严相比拟；但我切盼多少能够理解你那为我所信所爱的真理。因为我不是为要相信始寻求理解，乃是为要理解而相信的。因为我深信，除了我相信了，我决不会理解。”^②但是仅有相信是不够的，信仰只是理解的前提，它还有待于进展到理解本身。“当我们在信仰上有了根基之后，如果我们对所相信的不努力追求进一步的理解，就未免是一大缺陷。”^③因此，“基督徒应该由信仰进展到理性”。上帝存在的本体论证明就是这种进展的初步尝试。

这个证明的具体内容是众所周知的，在此无须复述（参见安瑟伦：《上帝存在论》第 2、3 章）。它的特点是思维与存在（在思维中）的抽象统一。在这种论证中，思维一方面通过反思把抽象的名词概念（“存在”）当作独立的范畴与绝对的主体（上帝）相对立，然后再通过论证把外在性的“存在”作为宾词加诸到主体之上；另一方面用最贫乏的空洞范畴（“存在”）对能动的无限者（上帝）加以限制，

①黑格尔：《哲学史讲演录》第 3 卷，商务印书馆 1959 年版，第 291 页。

②安瑟伦：《上帝存在论》第 1 章，载《中世纪基督教思想家文选》，金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社 1962 年版，第 181 页。

③安瑟伦：《神何故化身为人》第 2 章，载《中世纪基督教思想家文选》，第 208 页。

从而我们即使知道了上帝是存在的，我们仍然对上帝一无所知。最重要的是，在这个证明中思维与存在的统一始终没有超出思维自身，上帝的存在虽然是由“上帝是最伟大的”（即最完善的）这一前提来保证的，但是无论结论还是前提本身都仍旧囿限于主观思维之中。此外，前提本身也是一个信仰命题，它又有待于证明，这种追溯过程必然会陷入无限的恶循环。这样一来，理性的论证就成为两个信仰命题之间的一种空泛的形式推演，一种毫无内容的抽象而枯燥的逻辑游戏，“这只是一种无穷的自问自答和在自身内绕圈子”^①。尽管如此，安瑟伦的证明却具有两个不容忽略的意义：一是试图在思维与存在之间寻求统一，二是试图在信仰与理性之间寻求统一。就此而言，黑格尔认为该证明比起康德对其所进行的批判（这个批判的目的在于割裂思维与存在、理性与信仰之间的同一性），要更胜一筹^②。

由于把存在当作一种外在性的抽象范畴加诸到上帝之上，而不是从上帝的概念中引申出存在，而且由于把上帝这种无限的可能性仅仅局限在最贫乏最单调的“存在”范畴中，思维必然要把上帝的概念当作表象来加以把握。“试对旧形而上学的理性神学细加考察，便可看出这种神学不是探讨上帝的理性科学，而只是知性科学，其思维仅仅活动于抽象的思想规定之中。这里所要探讨的是上帝的概念，却以上帝的表象作为关于上帝的知识的标准。”^③形而上学的理性神学不是把上帝存在当作概念运动的起点，而是把它当作知性思维的终点。当我们被告知上帝存在时，我们仅仅只能产生一个关于上帝的表象。既然上帝存在是思维的终点，既然思维只

①黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第287页。

②关于康德对本体论证明的批判以及黑格尔对康德的批判所作的批判，在本文的第四章中还将论及。

③黑格尔：《小逻辑》，第107—108页。

能把上帝规定为一个表象，那么对这个表象的进一步规定只能在思维之外，即从存在方面来进行。这样就导致了另一条途径，即从存在到思维的途径。严格地说，这条途径并不是从存在到思维，而是从存在到存在，即从有限的存在到无限的存在、从个体化的存在到普遍性的存在，而无限的存在和普遍性的存在则被定义为思维。这种从存在到思维的思想途径在中世纪神学中典型地表现为关于上帝存在的宇宙论证明。

宇宙论证明的出发点不是抽象的思维而是具体的经验事物。形而上学的前提被经验论的前提所取代（虽然形而上学仍旧是目的），演绎让位于归纳，分析让位于综合。相对于形而上学的证明，从经验世界出发的途径更易于接近上帝的表象。既然论证的目的只是为了说明上帝是存在的，而存在又是一个如此贫乏的经验性范畴，那么越是贴近经验世界和常识，其论证就越容易被理解。

宇宙论证明从经验世界的受动性、结果性、偶然性和不完善性出发，试图推出一个不动的推动者、第一原因、绝对必然的存在和至善至美的存在，这就是上帝。该证明基于两点假设之上，一是“没有首项的级数是不可能的”，即事物序列必有一绝对起点；二是理性可以从经验的现象世界溯寻入形而上学的本质世界，从而达到与启示真理的一致。关于第一点，罗素曾举了以负一为末项的负整数级数没有首项为例子来驳斥阿奎那关于事物序列必有一个首项存在的假定，这一类的例子还可以列举许多。但是正如经验理性不能证明事物序列的终极性一样，经验理性同样也不能确切地证明事物序列的无限性（这里谈论的不是抽象的数学级数序列，而是以级数形式存在的事物序列）。因此对于经验的事物序列是否有一绝对起点的问题，只能归诸于信仰。就此而论，阿奎那并不是在探求结论，而是要通过理性来印证结论，由于这结论事先已被确信无疑，因此整个论证就显得形式化和滑稽可笑了。罗素对这一点看得很清楚，他评论道：“阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不像柏拉

图笔下的苏格拉底那样，始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前，早已知道了这个真理；这也就是在天主教信仰中所公布的真理。若是他能为这一信仰的某些部分找到些明显的合理的论证，那就更好，设若找不到，他只有求助于启示。给预先下的结论去找论据，不是哲学，而是一种诡辩。”^①

关于第二点假设，休漠和康德进行了反驳。这种反驳概括而言就是：正如思维不能从概念中推出存在一样，思维也不能从经验世界上升到上帝的概念。经验和理性（知性）只能适用于自己特定的范围，思维不能超越现象，知识不能僭越信仰。对于这种本体的不可知论和知识与信仰相对立的二元论，黑格尔一向怀着深切的憎恶，斥之为“理智上的软弱与无能”“人之贬抑的最后阶段”；然而对于试图在思维与存在、信仰与理性之间寻求同一性的种种努力（尤其是形而上学方面的尝试），黑格尔却往往投之以温情。事实上，宇宙论证明与本体论证明一样，其意义并不在于它们实际上证明了什么，而在于它们坚持了从理性角度证明信仰内容的可能性。这种证明代表了神学思想发展的一个阶段，这个阶段的精神特征就是寻求信仰与理性的和解。这一精神特征不仅是与早期神学中的盲信神秘主义背道而驰的，而且也是与近代的自然神论、怀疑论、批判哲学以及浪漫主义神学针锋相对的。

三、向经验性原则的转化

关于上帝存在的各种证明，无论是从思想本身出发，还是从经验世界出发，其所欲证明的结论或所欲达到的目的都是超越性的。就此而论，它们都属于形而上学。然而，由于这种形而上学所凭藉的是知性的抽象同一原则，它不是从概念自身的矛盾运动出发，而

^①罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆 1963 年版，第 562 页。

是把概念当作一个现成的结果，当作自身同一的抽象物；它不是把存在当作概念运动的一个环节，当作概念自身的他物，而是将其设定为概念之外的一个东西，一个绝对的他物或宾词，它关注的是两个名词（主词与谓词）之间的无矛盾性，因此它必然要把上帝的概念规定为一个凝固的既成事实，规定为存在的表象，而不是把上帝的概念理解为一个发展变化的过程。其次，这种形而上学把上帝界说为“一切存在中的最真实的存在”，这个绝对的存在由于排斥了任何否定性和差别（规定性），因此成为一个缺乏具体内容的抽象存在，从而转向了它的反面，即空洞无物的贫乏概念。“如果上帝的概念只是被认作抽象的或万有中最真实的存在，则上帝将因而对于我们只是一缥缈的他界，更说不上对于上帝可能有什么知识。因为如果没有规定性，也就不可能有知识。纯粹的光明就是纯粹的黑暗。”^①形而上学旨在完成从有限（有限的思维或有限的存在）向无限的过渡，然而它却把无限限制在最空疏贫乏的有限（抽象存在）之中。它企图用理性来说明或论证信仰，然而这理性不过是被信仰牵着绳索绕圈子的傀儡。超越性的目的既然不能实现，理性之舟既然不能真正达到信仰的彼岸，形而上学就开始转向经验性原则。

事实上，宇宙论证明已经把论证的起点从形而上学的方面转向了经验的方面，思维已开始从现象世界的直接性入手。经验既被确立为证明的出发点，经验的方法也就越来越成为占主导地位的方法。由于上帝的存在已经得到了形式上的证明，上帝的概念已经被思维规定为表象，下一步的工作就是对这种表象的内容进行具体规定。在这一点上，知性的同一原则是无能为力的，因为它永远只能停留在关于本质的抽象概念上，而不能进入具体的内容。对于这种不是由概念自身所规定而是由形式化的证明所强加的抽象存在的具体化诠释，只能付诸于感性的任意想象。从而，经院哲学家

^①黑格尔：《小逻辑》，第 108 页。

“不仅把一切可能的理智的形式关系带进教会的教义，而且又把这种自身灵明的对象、理智的表象和宗教的观念（教条和幻想）表述为直接地感性的现实的东西，并把它们拉下到完全感性关系的外在性，而且按照这些感性关系予以系统考察。……于是在这里我们看见了那种最坏意义下的世俗性。”^①

对上帝的表象以及作为信仰对象的教义的种种细节进行追问，必然会流于庸俗的琐碎和野蛮的粗鄙。于是各种荒诞不经的问题就纷至沓来。例如，创世之前上帝在哪里？天使们被创造出来后呆在什么地方？上帝是否有胡子？上帝是否可能具有女人的形象？天堂里的玫瑰花是否有刺？亚当是在多大年岁被创造的？亚当和夏娃有没有肚脐眼？如果亚当夏娃当初没有犯罪，人类将以什么方式繁衍后代？为什么只是圣子，而不是圣父或圣灵变成了人？死去的人将在多大年龄上复活？那些在今生脱落了指甲和须发的人在复活后是否会重新长出指甲与须发来？……经院哲学家们起初试图用知性的抽象同一原则来规定神学信条，继而必然地要把这些束缚于知性形式中的信条置于外在的感性关系中来直观。在知性的论证中，神学信条丧失了似真性的内容，成为空洞而枯燥的形式；在感性的直观中，宗教信条陷入令人啼笑皆非的荒唐问题和结论。具有超越精神的基督教信仰完全被非精神地加以处理了，形而上学被拽入感性直观的泥淖中，关于上帝的庄严肃穆的故事演成了一场具有讽刺意味的滑稽剧。黑格尔对此愤怒地说道：“这种理智的野蛮作风乃是完全无理性的。看起来这就有点像给猪的颈上戴上一条金项链。基督教的理念乃是太一，高贵的亚里士多德的哲学也是如此；两者都已遭到极度的污蔑。基督徒亵渎他们的精神理念竟然到了这样的地步。”^②

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第314—315页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第318页。

纵观中世纪基督教神学思想，可以看到一条明显的发展线索，即由反理性的盲信神秘主义进展到试图在信仰与理性之间寻求统一的形而上学，这形而上学最终又由于知性的局限而堕入粗陋浅薄的感性直观。神学发展的历史线索同时也是思维发展的逻辑线索。思维总是从自身的直接性出发，在虔信的迷狂中实现有限思维向无限思维的融会贯通。然而这种统一只是思维的蒙昧状态，思维在虔信的迷狂之后发现自己并未超出自身，而存在却如同严峻而冷酷的美杜莎面容在外面与思维顽固地对峙着。于是思维试图与存在达成和解。然而由于思维仅仅把存在当作一种外在的东西，当作一个与主词(思维本身)相对立的谓词，因此当思维窥视存在时，它立即就变成了一块僵硬的石头，变成了知性的抽象同一原则。这原则在论证上帝(思维)的绝对完善性的过程中把上帝束缚在最贫乏空洞的存在表象中，在试图克服从有限向无限过渡的困难时把无限降低为有限，在实现形而上学的历程中一头扎进了经验性的泥淖。于是思维就从直接思维通过思维与存在的抽象同一而转向了直接存在，神学就从神秘信仰经过理性证明而转向了感性直观。

企图达成信仰与理性的和解的各种逻辑证明是对早期神学的盲信神秘主义的一种偏离。但是，由于这些证明所借助的只是知性的抽象同一原则，它们不可能达到思辨或理性神秘主义的高度(这种思辨神秘主义建立在信仰与理性的具体同一之上)，因此它们并没有真正克服信仰与理性的对立。感性直观对信仰内容的任意想象使得这种对立更加尖锐化和触目惊心，它那肆无忌惮的粗俗不仅预示着中世纪神学的结束和形而上学的终结，而且也意味着经验性原则被确立为近代思维的绝对起点。随着神学形而上学体系的坍塌，理性与信仰就公开地分道扬镳：理性转入自然的和感性的经验方面，经过自然神论和泛神论而最终发展为无神论和怀疑论；信仰则潜入另一种经验，即精神的内在经验领域，在所谓的直接知识或神秘主义的精神迷狂中自我陶醉。知性的抽象同一以知性

方式转向了它的反面——知性的抽象对立，于是我们就看到了近代意义上的理性与启示、知识与信仰之间壁垒森严的对立。由于在经验主义时代理性和信仰分别采取了外在经验和内在经验的形式，因此这种对立可以形象地表述为盎格鲁撒克逊（以及法兰西）的自然理性与德意志的神秘直观之间的对立。

第二节 从自然神论到道德神学

一、自然神论

从宗教神学的角度来看，理性在近代开始要求自己的独立权利时，最初采取的是一种怯生生的形式，即自然神论的形式。自然神论的哲学基础是经验主义，同时它与宗教战争之后出现的宗教宽容精神以及新兴的启蒙思想也有着不解之缘。自然神论的最显著的特点是企图把上帝变成一个合乎理性的上帝^①，把一切神学教义尽可能地纳入理性的范围内来加以解释，从而限制甚至根本取消启示的作用。因此自然神论又被称为理性主义神学。自然神论者通常都把自然界与上帝分成两个相互独立的世界，虽然从理论上来说自然界是上帝创造的结果，但是上帝创世之后一般就不再干涉自然界的事务。在自然神论者看来，“世界是一部巨大的机械装置——一只放大的表，为一位全智者所制造，制成之后他便不再干涉它的运转。”^② 自然神论并未否定上帝的存在，而是把上帝推出经验世界之外，把上帝置于“第一因”或太上皇的位置。其

^①需要说明的是，“理性”一词在这里是从日常经验的意义上来使用的，即人们通常所说的经验理性。这种理性与上一节中所谈及的旧形而上学的理性都只是知性意义上的理性，与黑格尔的思辨理性是不可同日而语的。

^②威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 554 页。

次，自然神论者坚持认为上帝是按照一种理性原则来创造世界的，因此，“自然的”东西就是“合乎理性的”东西，就是符合上帝“本性”的东西^①，从而也就是与启示相一致的东西。上帝作为“第一因”一次性地创造了世界之后，就任凭世界按照理性、按照牛顿的力学原理运行。上帝与牛顿分了工，上帝管世界的设计和创造，牛顿管世界的运行；上帝主宰高贵的精神，牛顿主宰卑微的物质。自然界按照牛顿力学原理进行机械运动，而世界的一切和谐、美以及最高的光荣均归于上帝！人们高唱赞美诗：

自然和自然律隐没在黑暗中。

神说“要有牛顿”，万物俱成光明^②。

黑格尔在谈到经验主义产生的思想前提和基本特征时指出：“为了补救上述形而上学的偏蔽，开始感觉到有两层需要：一方面的需要是要求一具体的内容，以补救知性的抽象理论，因为知性自身无法从它的抽象概念进展到特殊的规定的^③事实。另一方面的需要是寻求一坚实的据点以反对在抽象的知性范围内，按照有限思想规定的方法，去证明一切事物的可能性。这两层需要首先有助于引导哲学思想趋向经验主义。经验主义力求从经验中，从外在和内心的当前经验中去把握真理，以代替纯从思想本身去寻求真理。”^④经验主义的这个具体内容和坚实据点——从最切实的当前经验（感觉或反省）出发来检验知识和真理的可靠性与确实性——

^①在英语中“自然”与“本性”是同一个词(nature)。

^②这是英国诗人波普为牛顿所写的墓志铭体诗。牛顿逝于1727年，该诗于1735年发表。原诗的格调和口吻均仿照《旧约·创世记》第一章前三节的模式。

^③黑格尔：《小逻辑》，第111页。

也正是自然神论的基本要求。这种经验的内容和基点与当时盛行的实验科学的方法（主要是分析法）一起被称为自然理性，因为这种理性被确信为与自然的法则是一致的。

英国哲学家爱德华·赫伯特勋爵（1583—1633年）被后来的自然神论者们称为“自然神论之父”。针对当时人们由于对圣经解释的分歧而导致教派纷争和宗教战争的弊端，赫伯特认为最基本的宗教原则是上帝永久性地印在人心之上的，这是一些根本不需要也不接受证明的公理。关于人心固有的基本宗教原则，赫伯特列举如下：“1. 上帝存在。2. 上帝应受崇拜。3. 德行是崇拜上帝的主要方面。4. 人总是憎恶罪恶，并且应该为自己的罪过忏悔。5. 死后将有报偿和惩罚。”^① 这些原则无疑是启示的，但是它们的目的却在于道德，因此它们是与理性的要求相一致的。

自然神论在其最初的形态中表现为“理性的超自然主义”，它的特点是在自然理性的真理之外仍然保留了启示真理的独立性。属于自然理性范围内的真理与启示真理是完全一致的，而超出自然理性外的那一部分真理只有靠启示的力量才能被人们所领受。洛克就是理性的超自然主义的主要代表之一，他在《人类理解论》中，明确地把命题分为三类：

（一）合乎理性的各种命题，我们可以凭考察自己的感觉观念和反省观念来发现它们的真理，并且可以借自然的演绎知道它们是正确的，或可靠的。（二）超乎理性的各种命题，我们并不能凭理性由那些原则推知它们的真理或概然性。（三）反乎理性的各种命题，是与我们那些清晰而明白的观念相冲突，相矛盾的。就如唯一上帝的存在是与理性相合的。两个以

^① 参见詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第23页。

上的上帝的存在是反乎理性的；死者的复活是超乎理性的^①。

洛克认为，信仰与理性各有自己的范围，对二者的界限含混不清，是各种宗教纷争和谬误产生的重要原因。就理性的范围而言，虽然凡是自然理性能够发现的观念和真理，启示也能够发现和传达，但是由于来自自然理性的知识比来自启示的知识更清晰明白，更具有确定性，所以在此范围内我们宁愿听从自然理性而不听从启示。而且“任何命题只要和我们的明白的直觉的知识相冲突，则我们便不能把它作为神圣的启示。……它们不论借启示的名义，或借任何别的名义，都不能引动我们的同意，信仰并不能使我们承认与知识相反的任何命题。”但是对于自然理性所不能确定、且与理性知识本身并不相违的那些命题（如有一部分天使曾背叛上帝、失去乐园、死者复活等等），我们就只能求助于启示和信仰了。“因为理性的原则如果不能证明一个命题是真是伪，则明显的启示应该来决定，因为启示也正是另一条真理的原则和同意的根据。因此，在这里这种启示，就成了信仰的事情，而是超乎理性的。”在这里，理性与信仰的界限是很分明的，这界限是从理性的角度来划分的，即凡是理性能够提供确定的知识的地方，信仰就不要干预。信仰如果僭越了这个界限，以启示的名义来排挤理性，就必然导致狂热。在狂热中不仅理性消失了，而且连真正的启示也消失了，剩下的只有无根据的幻想。“人如果取消了理性，而为启示让路，他就把两者的光亮都熄灭了。他这种做法正好像一个人劝另一个人把眼睛拔了，以使用望远镜来观察不可见的星体的辽远光亮似的。”^②

洛克的这种理性的超自然主义不久之后就受到了自然神论者们的改造，超自然的神秘启示彻底被纳入理性的范围内。自然神论

^① 洛克：《人类理解论》下册，商务印书馆 1959 年版，第 686 页。

^② 洛克：《人类理解论》下册，第 691—692、694—695、698 页。

者拒绝接受任何超理性的启示真理，他们确信凡在启示中的无不在理性之中。以洛克的信徒自居的约翰·托兰德把洛克的三大类命题简化成两大类，即合理性的与反理性的，而超理性的一类则完全合并入合理性的一类中。托兰德直截了当地否定了启示的神秘性，强调启示和奇迹必须合乎理性，信仰同时就是认识。“信仰远远不是对任何超越理性的东西的一种盲目的赞同……如果所谓认识即是对于所相信的东西的了解，那么我同意这种看法，信仰就是认识：我始终坚持这种看法，而且信仰和认识这两个词语在《福音书》中是交互混用的。”^①通过对《福音书》的历史考证及其神秘化过程的辨析，托兰德断言：福音书的教义作为上帝的语言，是不可能违背理性的，“在基督教或最完善的宗教中不存在任何神秘”。另一个自然神论者马修·廷德尔则力图说明自然宗教与启示宗教的一致：“我想，对于自然宗教，怎么强调也不为过分。我认为，除了在传达的方式上不同而外，自然宗教与启示宗教没有区别。二者都是一个在任何时候都同样无限智慧无限善良的存在物的不变意志的启示，只不过前者是内在的启示，后者是外在的启示。”^②廷德尔认为宗教的目的在于保证道德的完善和纯洁，从而把宗教的基础从理论理性转向了实践理性。

在自然神论者那里，理性被确立为信仰的基础，上帝之所以是上帝，只是因为他是一个无限的理性。自然神论者承认神圣本质是可以被认识的，启示是可以被理解的，但是这神圣本质与认识者、实体与主体是截然对立着的，它们不是同一个东西，而是外在地或抽象地对立着的两个。当主体认识神圣本质时，其情景正如同在牛顿力学中把物体放入空间一样，这空间与被放入的物体始终是不

^① 约翰·托兰德：《基督教并不神秘》，商务印书馆 1982 年版，第 80 页。

^② 转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 43—44 页。

同的东西。实体与主体互为他物的这种抽象对立并不因为说理性本身也是上帝的本质这种外在性的统一而消除。因此，这种理性主义宗教观的思想基础仍然是知性的原则，不过与中世纪神学的不同之处在于，反思和抽象对立原则取代了形而上学和抽象同一原则，思维的间接性取代了直接性。思维首先通过反思把上帝与自然、启示与理性截然对立起来，然后再采取一方剥夺另一方、吞食另一方的方式来消除对立。矛盾的这种解决方式并不是辩证的和解，而是通过剥夺一方的具体内容而使其成为抽象的存在物，成为虚无，从而我们看到一面是感性而具体的自然界，另一面则是高高在上形同虚设的上帝。自然界越是丰盈完善，上帝就越是贫乏干瘪；理性越是气宇轩昂，信仰就越是形态委琐。自然神论“一方面按照它有限的方式，将无限者作为一个确定的东西，作为一个抽象的无限者来把握，因而另一方面发现一切特殊的特质都不适合于这无限者。它借此以它的方式使宗教的内容毁灭，使绝对的对象变为极端的贫乏。”^① 上帝的无限性既然被经验的有限性所蚕食，启示的内容既然被理性所抽空，这抽象的绝对堡垒（上帝）就不得不最终化解于具体的自然之中。于是我们就看到了上帝在自然神论之后所面临的两种命运：它或者完全等同于自然，这就是泛神论；或者干脆被彻底取消，这就是无神论。

二、从泛神论到无神论

近代泛神论的典型形态是斯宾诺莎主义。在斯宾诺莎的《伦理学》中，神被说成是唯一的实体，广袤与思维是神的两种属性，“一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。”同时神也在一切广袤和思维的东西之

^①黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，山东大学出版社 1988 年版，第 26 页。

中，万物都是神的样式，都为神的本体的必然性所决定。实存与关于实存的观念不仅在神之中完全同一，而且它们与神本身也是完全同一的，“神、神的理智、神的理智的对象乃是同一的东西。”^①这作为唯一实体与万物同一的神就是自然本身，实体、自然和神是三位一体的。“斯宾诺莎所说的‘实体’，就是指统一的、无所不包的整个‘自然界’，他又把它称为‘神’。实体、自然、神只是同一个东西的三个不同名称而已。”^②“泛神论通常具有这样的意义：万有，万事万物，宇宙，一切实存事物的这个集合体，这无限众多的有限的事物就是神。”^③

自然神论把神看作在自然之外，泛神论则把神看作在自然之中；自然神论把神说成自然的创造者和设计者，泛神论则把神等同于自然本身。在自然神论那里，神只是万物存在的初始因或“第一因”，而使万物继续存在的原因则是力学规律；在泛神论那里，“神不单是使万物开始存在的原因，而且是使万物继续存在的原因。”此外，神不仅仅是万物的抽象的“存在因”，同时也是“万物的本质的原因”，万物的必然性的原因和“万物的自由原因”，唯独不是万物的目的因，因为“自然并没有预定的目的，一切目的因都只不过是人心的虚构。”^④在泛神论中，由反思所导致的抽象对立在表面上得到了统一，然而这统一仍然是在单方面的基础上进行的。上帝或神由绝对的虚无变成了涵容万物的唯一实体，而这唯一实体不过是自然本身。

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1975 年版，第 252、280 页。

② 陈修斋、杨祖陶《欧洲哲学史稿》，湖北人民出版社 1987 年版，第 304 页。

③ 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 83 页。

④ 参见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，第 260—270 页。

黑格尔的思辨哲学曾不止一次地被虔信主义者指责为斯宾诺莎的泛神论,对此黑格尔颇为恼火,并在《宗教哲学讲座》中用大量篇幅来反驳这种指责(事实上,黑格尔 1827 年宗教哲学讲座的基调就是反驳这种指责)。对照一下泛神论与思辨哲学的区别,有助于说明泛神论的实质和特点,二者的区别主要体现在下述三个方面:

第一,在泛神论中,神这个唯一实体直接等同于它的样式、它的经验实存,等同于直接存在的个体事物的无限多样性。概言之,神就是万有,就是全体,就是自然本身。在思辨哲学中,神作为实体是自在自为的普遍性,是“一切个体实存之概括”,是“一切个体事物之根据”。概言之,神是万有的本质,是“类”或普遍性。神并非自然本身,自然只是神所产生并加以扬弃的一个环节^①。

第二,泛神论把神当作抽象的统一性,在实体中没有真正的差别。斯宾诺莎虽然在实体与样式、神与人、善与恶之间作了形式上的区分,但却极力使这形式上的差别成为无价值的。样式不过是实体的“特殊状态”,是实体的实存形式,实体与样式的差别仅在于存在状态(“在自身内”与“在别的事物内”)和被认识的方式(“通过自身而被认识”与“通过别的事物而被认识”)不同。恶则被视为虚无,视为善的匮乏,“所谓恶是指我们确知那阻碍我们占有任何善物的东西而言”^②。人“不希望坚持这差别,而以向着神作为他唯一的倾向”。思辨哲学则把差别看作实体所固有的,看作实体自身运动的必要环节。神不是抽象的统一,而是精神的具体的统一。这统一性不是永远不变的,而是“继续不断地进一步加以规定的统一性”,这规定就是差别。恶也并非虚无和匮乏,而是具有现实必然性的东西,是真理的片断,是自我意识和差别本身,因而统一是包含着差

①参见黑格尔:《宗教哲学讲座·导论》,第 83 页。

②《十六——十八世纪西欧各国哲学》,第 322 页。

别的具体的统一^①。

第三,最重要的区别在于:在泛神论那里,神仅仅是实体,这实体缺乏能动性,它只是一个现存的、永恒不变的、静态的自在物或自然。对于认识着的主体来说,神作为实体性的表象永远都是一个对象性的东西,是一个异己的他物,虽然主体不断地在道德实践过程中向着这个他物提升。在思辨哲学中,神作为精神不仅仅是实体,同时也是主体。神不是一个永恒不变的自在物,而是一个能动的过程,是一个不断地规定自身并不断地扬弃各种规定而无限返回自身的自在自为的精神。这精神在自身的发展运动中同时也实现着自我认识,因此它就是真理本身。“绝对主体,精神,也保持为实体,然而精神不仅是实体,而且在自身中被规定为主体。那些说思辨哲学是泛神论的人们,通常并不知道这个差别。”^②

从西方神学思想的发展过程来看,斯宾诺莎的泛神论具有两个重要的划时代性意义:其一是把历史主义的考证方法引入了神学,其二是把神学的基础从知识论转向了道德论。第一点导致了对基督教的种种神迹和迷信的科学批判,从而引出了18世纪法国战斗的无神论;第二点则确定了信仰对于实践理性的依赖性,最终发展为康德的道德神学。

就第一点而言,斯宾诺莎在《神学政治论》中用科学的、历史的方法对《圣经》进行了深入细致的考察,他在序言中宣称:“我决定要谨慎地,公正地,以无拘无束的精神来把《圣经》重新研究一番。若无充分的根据,不设假定,不立臆说。”^③在此书中,斯宾诺莎恪守根据《圣经》的历史来研究《圣经》的基本原则,对《圣经》中所载的各种奇迹均作出了合乎理性的解释。在他看来,所谓奇迹无非是

^①参见黑格尔:《宗教哲学讲座·导论》,第86页。

^②黑格尔:《宗教哲学讲座·导论》,第83页。

^③斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆1963年版,第14页。

一些被大众称为“异乎寻常的现象”，这些现象之所以被当作奇迹，一半是出于虔信，另一半是出于无知。因此奇迹不过是尚未被认识的自然现象。斯宾诺莎坚定不移地相信：“凡《圣经》中真实记述的事情，像别的事情一样，都是循自然律必然发生的。若是《圣经》中以明确的话叙述某事，确与自然界的规律相违反，或不能由自然界的规律推知的，我们必信其为无宗教心的人蒙混插入到圣书里面的。因为凡与自然相背的也就与理智相背，凡与理智相背的就是荒谬的，事实上是要加以弃绝摈斥的。”^①在传统的基督教信仰中，超理性的和反理性的奇迹构成了神学教义的重要基础。把奇迹从神学中加以驱除，必然会导致对信仰和神学本身的怀疑和否定，因此斯宾诺莎对《圣经》内容的历史主义批判就为18世纪法国无神论的产生准备了思想前提。

另一方面，斯宾诺莎又认为，确实有一些基本教义是仅属于信仰的，这些教义不要求真理性，只要求虔敬心。这是一些最基本最简单的教义，概括而言无非就是基督教的两条“金箴”，即当顺从上帝和爱人如己^②。“这个箴言是天主教的整个的信仰的唯一标准，所有需要相信的教条只应以此为定。”至于神学的其他教义则是通过理智从这基本教义中合理地演绎出来的。而信仰和顺从上帝的全部意义就在于爱人，“信仰离开善行是死的”。上帝是爱，“凡据有爱的人就真据有上帝的心灵。……除了爱这个性质，（因为我们共享上帝的爱）没人能了解上帝的任何性质。”仅就对于这种基本教义的信仰而言，我们不是通过理智达到真理，而是通过顺从和爱达到与上帝的合一^③。虽然斯宾诺莎对理智和神学的范围作出了区分，认为“理智的范围是真理与智慧，神学的范围是虔敬与服从”，

①斯宾诺莎：《神学政治论》，第101页。

②参见《新约·马可福音》第12章，第30—31节。

③斯宾诺莎：《神学政治论》，第195—198页。

二者各有其独立的领域；此外他也承认神学的基础（即只有归依上帝才能得救）是不能用理智来证明的，唯有靠启示来领悟，但是他却坚持把一切神迹、启示和预言的确实性都建立在“一颗向往正义和美德的心”之上。一方面，固然“对神的爱乃是我们依据理性的命令所追求的至善”；另一方面，对神的知也同样是为了提高人的道德境界。斯宾诺莎明确地表示：“我们的一切行为唯以神的意志为依归，我们愈益知神，我们的行为愈益完善，那么我们参与神性也愈多。所以这个学说（指他的伦理学——引者注）不仅足以使心灵随处恬静，且足以指示我们至善或最高幸福唯在于知神，且唯有知神方足以引导我们一切行为都以仁爱 and 真诚为准。”^①认识上帝的最终目的在于增进人的仁爱之心和善行，神学的基础是道德，信仰是达到至善的基本要求。在这里我们已经隐约可以看见康德的神学上的“哥白尼式革命”（即宗教的道德化）的思想前兆。

从某种意义上来说，斯宾诺莎的泛神论和道德神学与西方近现代的各种理性神学都有着一定程度的渊源关系。

在泛神论中，神作为唯一实体既然已等同于自然本身，这神实际上已成为一种多余的东西，成为一块怯懦的遮羞布。因此当英国的审慎的自然神论通过荷兰的羞答答的泛神论的中介而转到酷爱自由和热情浪漫的法国人手中时，它马上就变成了一种机敏的无神论。法兰西自高卢时代起就深受那种对宗教信仰采取功利态度的拉丁文化之浸润，与日耳曼民族深沉的虔信精神相反，法国人和意大利人素来就把天主教当作一种虚浮浅薄的形式而加以崇奉。在中世纪，当德国人抛弃一切外在的宗教形式而一味沉溺于与上帝的直接性的神秘交往之中时，法国人（和意大利人）却把天主教精雕细镂成一种具有繁褥仪式的精神奢侈品。因此在文艺复兴时代，当意大利的雍容华贵的感觉主义（人文主义）与德意志的阴郁

^① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》，第 307 页。

晦冥的唯灵主义（宗教改革）相对峙时，法国人毫不犹豫地倒向了意大利一边，成为人文主义思潮的第二故乡和宗教改革运动的坚固鹿砦。在 17 世纪，当西班牙和奥地利的哈布斯堡王朝忙于欧洲内部的宗教战争和抵御奥斯曼土耳其人的外部压力，当英国人关起门来进行“光荣革命”和发展经验科学时，法国人则再度利用天主教的庇护把自己的国家迅速发展成为欧洲大陆最强大的专制主义国家。然而到了 18 世纪，法国知识精英的注意力开始从意大利和西班牙转向了英吉利，从感觉主义转向了理性主义，于是他们就以法兰西人特有的机智狡猾和偏激狂热一下了从虚假的天主教信仰转向了战斗的无神论。如果说洛克和牛顿把上帝从自然界中赶出去，而斯宾诺莎又把上帝消融于自然之中，那么狄德罗和霍尔巴赫们就干脆把这个四处流浪的上帝同时从自然之中和自然之外加以驱逐，彻底剥夺了上帝的立足之地。

法国无神论以其机智尖刻和犀利无情而著称，然而它却如同一切法国的时髦思想一样缺乏深刻的哲学基础。它崇尚一种骄矜的启蒙理性，这启蒙理性把上帝和一切宗教仅仅看作是一个肤浅的骗局。伏尔泰把神说成“第一傻子所遇见的第一个骗子”，梅叶认为，一切宗教“都是先由奸猾狡诈的阴谋家虚构出来，继而由伪预言家、骗子和江湖术士予以渲染扩大，而后由无知无识的人盲目地加以信奉，最后由世俗的国工和权贵用法律加以维持和巩固。”^①霍尔巴赫说：“宗教常常是一种行为的体系，被想象和无知发明出来……一句话，世界上一切宗教体系都是放在这些粗陋的基础上的；它们最初被一些野蛮人发明出来，但现在仍支配一些最文明的民族的命运。”^②当启蒙理性把宗教仅仅当作一种肤浅的欺骗时，

^①梅叶：《遗书》，转引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆 1963 年版，第 676 页。

^②霍尔巴赫：《自然的体系》下卷，商务印书馆 1964 年版，第 16 页。

它自己也同样陷入了肤浅之中，因为宗教这种具有极其深刻和丰富的精神内涵的文化现象决不是“欺骗”二字所能解释的。法国启蒙思想家们对基督教和一切宗教进行了辛辣刻薄的讥讽嘲弄。然而这种批判仅仅只停留在感觉和表象的水平，停留在文学和政治的层面，并没有真正深入到哲学思维。无论是伏尔泰的“犹抱琵琶半遮面”的法国式自然神论，还是狄德罗、霍尔巴赫等人的无所畏惧的无神论，在对于宗教的批判方面，其深刻程度并没有超过薄伽丘和拉伯雷多少。思维在近代法国往往都披着一件华丽典雅的时髦外套，哲学概念常常通过优美的文学语言来加以表述，正如同思维在近代德国往往披着一件艰涩晦暗的旧式衣衫，哲学概念通常以粗糙的神秘主义语言来表述一样。如果说德国式的艰涩晦暗导致了思维的深刻性，导致了深邃玄奥的唯心主义，那么法国式的华美典雅则造成了思维的浅薄性，造成了明朗妩媚的感觉主义。然而，启蒙思想的这种浅薄性归根结蒂还是由知性或经验理性的片面性所决定的。因此 18 世纪的法国无神论并没有成为宗教神学的真正终结，而是成为自然神论向道德神学转化的过渡形态，成为两种神学体系之间的一个否定性和自我否定的中介或必要环节。它的直接后果不是自然理性的最终凯旋，而是对自然理性的批判和扬弃。从法国启蒙思想和无神论的卵中孵化出来的是手执怀疑论利斧的参孙——休谟、卢梭和康德，并且通过后者以否定的方式转化为黑格尔的思辨神学。

三、怀疑论与浪漫主义

启蒙思想的本质特点在于把(基于日常经验的)理性看作是人类至高无上的秉赋，这理性能够使人获得普遍必然性的知识和真理，而知识和真理则是实现自由的唯一途径。当启蒙思想执著于经验理性的至上性时，它武断地把自己的根基建立在两个基本前提之上，一是认为从经验的出发点可以毫无问题地达到普遍必然

的知识^①，二是认为知识可以毫无问题地满足情感和意志的特殊需要。对于启蒙思想的这两个基本前提的置疑成为怀疑论和浪漫主义的起点。

休漠怀疑论的整个支点是：经验虽然是我们知识的唯一来源，但是从经验中却达不到任何具有普遍必然性的知识。所谓事物之间的“必然联系”只不过是一种习惯联想的产物，是我们把想象中的习惯联系转移到外物之上的结果。感觉经验是一切知识的极限，超出这个界限，无论是自然界自身的规律，还是作为创世者的神明，都是我们所无法认识的。“我们不能了解最粗重的物质的作用，我们也一样不能了解最高神明的作用。……我们所知道的，只是我们在两种情形下的完全无知。”^②对于那些超出经验范围之外的东西，理性是完全无能为力的。如果理性硬要去说明这些东西，其结果必定会“陷于不能拔除的困难中，甚或矛盾中”。休漠一方面用经验来反驳任何神迹，认为神迹之所以是神迹，正是由于它与经验理性相抵牾；另一方面又认为神迹构成了信仰的基础，它可以在“别的情形下”存在。休漠明确地把理性与信仰划分为两个相互平行的领域，理性的作用仅限于经验的知识世界，而“我们的最神圣的宗教是在信条上建立着的，并非是在理性上建立着的”。休漠敏锐地意识到，如果把信仰的内容当作知识的对象，其结果不是导致宗教的消亡（从自然神论到无神论），就是导致理性的窒息（中世纪经院

^①这种一般性的经验出发点不仅是针对经验论而且也同样是针对唯理论而言的，关于这个问题·黑格尔有过精辟的论述。黑格尔认为，狭义的经验论与唯理论之间的对立不过是一种“次等的对立”，“因为即便那种只肯承认内在思想可靠的哲学理论，也并没有取得按一定方法从思维的必然性中推演出来的东西，而是仍旧从内在的或外在的经验中取得其内容（然后通过反省和沉思使之抽象化）；形而上学的方面也同样采取经验主义的做法。”参见黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第61页。

^②休漠：《人类理解研究》，商务印书馆1957年版，第59页。

哲学)。理性与信仰是格格不入的，上帝的性质是理性无法认识的。在正确的推理达不到的地方，唯有依赖纯正的虔诚。“只有理性并不足以使我们相信基督教的真实；任何人如果受了‘信条’的鼓励来相信基督教，则他一定会亲身体验到有一个继续不断的神迹，这个神迹会推翻他的理解中的一切原则，并且使他来决心相信最反乎习惯和经验的事情。”^①

与古代怀疑论对感官事物的真实性加以怀疑的做法相反，“休漠根本上假定经验、感觉、直观为真，进而怀疑普遍的原则和规律，由于他在感觉方面找不到证据。”^②如果说古代怀疑论的思想根基是形而上学，那么休漠怀疑论的思想根基则是彻底的经验论。然而这种彻底的经验论和怀疑论的最微妙之处并不在于它对上帝和各种超验的宗教信条的否定，而在于它对这些东西的不置可否。对于那些形而上的事物，经验理性既无法肯定，亦无法否定。这样就为另一个精神领域（即宗教信仰）的独立性和超越性提供了可能。利文斯顿指出：“休漠与一切现代信仰主义者一致的地方，就在于他们相信，理性既无力确证也无力驳倒宗教的信念。这是休漠在神学著作中具有现代性和持久重要性的一个原因。”^③这种怀疑论固然限制了理性的作用范围，挫伤了启蒙思想的不可一世的骄矜；但是它同时也“承认宗教无权对于世界作形而上的判断”，使得理性可以不必再小心翼翼地顾忌来自宗教方面的种种诽谤和干涉。

知性曾企图通过理性(经验理性)的片面性的扩张来克服理性与信仰之间的抽象对立，然而它最终不得不承认这种企图彻底失败了，于是它再一次退回到对抽象对立的反思之中。知性超越对立的结果，是使自己陷入了更加不可调和的对立。思维现在自甘屈辱

①休漠：《人类理解研究》，第108页。

②黑格尔：《小逻辑》，第116页。

③利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第124—125页。

地把自己局限于经验的范围内，局限于反思，而把另一个博大精深的领域宣布为知识的禁地，宣布为理性的米诺斯迷宫。精神既然已经在知识方面承认了自己的怯懦和无能，它就必定向着情感和意志方面去寻求进一步发展的场所。于是我们就看到了从启蒙理性向浪漫主义的转化，而作为先驱者走在浪漫主义思潮最前列的就是让·雅克·卢梭。

休漠与卢梭曾有过一段非常有趣的友谊。当卢梭因其偏激的“自然状态”主张和平等自由思想在欧洲大陆四处碰壁、走投无路时，素来对他抱有仰慕之情的休漠在英国热情地接待了他。尽管此时卢梭已被接二连三的迫害弄得有些神经失常，竟至于猜疑休漠善待他是别有用心，但休漠仍以英国绅士特有的含蓄和宽容原谅了卢梭的被迫害妄想。

休漠是启蒙时代的最后一个经验主义哲学家，卢梭则是批判时代的第一个浪漫主义诗人。休漠和卢梭虽然都对启蒙理性的至上性表示了怀疑，然而他们的精神气质、思想基础和行为风格却是迥然而异的。在休漠的思想中，透露着英国式的优雅、沉静和高贵理智，“尽管休漠持有怀疑论的悲观主义，他却完全超然于浪漫主义的狂飙之上。他能够带着奥林匹斯诸神一般的平静沉入怀疑主义的深渊。”^① 在卢梭身上则表现了法国式的狂热、偏激和躁动不安，在他的心灵中，忧郁的感伤、澎湃的激情和平民式的嫉忿远远多于冷静的哲学思考。休漠曾公允地评价卢梭：“他在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐的感觉。他好像这样一个人，这人不仅被剥掉了衣服，而且被剥掉了皮肤，在这情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。”^② 如果说

① 利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 126 页。

② 转引自罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1976 年版，第 232 页。

休漠的怀疑论是为了防范理性过于狂妄，使之不至于去僭越信仰的权威，那么卢梭对理性的怀疑则是由于理性过于冷静和偏狭，不足以满足情感和信仰的需要。

卢梭的整个思想正如同他的宗教信仰一样，长期处于一种飘忽不定的游移状态中。但是在一些基本观点上他却是始终如一的，这些观点主要表现在关于人类社会发展的系列悖论之上，例如自然状态与文明状态的对立，科学的进步必然导致道德的堕落，理性和知识的增长加重了人类的不自由和奴役状态等等。与启蒙思想崇尚理性、知识和科学进步的基本倾向针锋相对，卢梭旗帜鲜明地站在自然状态和情感道德一边，乃至伏尔泰用诙谐的口吻说：读了卢梭的著作使人禁不住想四肢着地地爬回原始状态去。梯利指出：在卢梭那里，“道德和宗教不是推理思维的事，而是自然的感情问题。人的价值不在于他有智慧，乃在于他有道德的本性，这种本性本质上是感情：唯善良的愿望具有绝对的价值。卢梭强调情操作为精神生活因素的重要性，否定理性的发展能够使人完善。”^①

卢梭在其《爱弥儿》第四卷的“萨伏依副主教的表白”该文也是卢梭本人的“信仰宣言”中明确表示，信仰是完全奠立于个人的内心体验之上的，宗教的基础是良心而非知识，神学无非就是道德神学。“一颗正直的心，就是上帝的真正殿堂。”任何宗教教义和信念，都建立在人的切身体验和道德良知之上，而“良心的活动并非出于判断，而是出于感情”。“认识善并不等于爱好善：人对于善并无天赋的认识，而是人的理性使他一认识善，他的良心就立刻使他爱它；这种感情乃是天赋的。”使人类有别于兽性而趋向于神性的东西，不是理性，而是这天生的良知情感，它是引导人通往天国的唯一阶梯。在“表白”中，卢梭满怀激情地讴歌道：

^①梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆 1979 年版，第 155 页。

良心！良心！你是神圣的本能，不朽的天堂呼声；你是一个无知而且狭隘的生物的可靠的导师；你是理智而且自由的；你是善与恶的万无一失的评判者，你使人与神相似；是你造成了人的天性的优越和人的行为的道德；要是没有你，我就在我心里感觉不出任何东西使我高于禽兽了，我就只有一种倒霉的特权，借助于一种无规范的理智和一种无原则的理性，弄得错上加错，不知伊于胡底了①。

宗教是完全属于个人的道德良知的事情，这就是卢梭在皈依天主教时所带人的新教成分，这种信念使他后来又重新恢复了童年时代的新教信仰。人与上帝的交往不是在外在性的宗教仪式中，甚至也不是在对《圣经》文字的理解中，而是在个人内心深处的情感体验中。“一个人应去寻求上帝法度的地方，不是几页零散的纸张，而是人的心，在人心里，上帝的手屈尊写道：‘人啊，不论你是什么人，都请你进入你自身之中，学会求教于你的良心和你的自然本能，这样你将会公正、善良而具有美德，你将在你的主人面前低首，并在永恒的福祉里分享他的天国。’”②卢梭的这种贬抑知识理性、崇尚道德情感的宗教思想成为从英法的理性神学向德国的道德神学和浪漫主义神学过渡的重要契机。

四、批判哲学与道德神学

休谟的怀疑论宣布了知性在面对超验的上帝时的无能为力，卢梭的浪漫主义则把对于上帝的信仰当做道德良心的专利。康德的整个思想体系就建立在对休谟怀疑论和卢梭道德神学的批判的

① 《十八世纪法国哲学》，第 184 页。

② 《卢梭通信全集》第 3 卷，第 490 封，转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 89 页。

综合之上（事实上，康德本人也承认对他影响最大的两个人就是休谟和卢梭），在《纯粹理性批判》中他通过理论理性把上帝从科学领域中赶了出去，在《实践理性批判》中他又通过实践理性把上帝请回到道德领域中来。

康德批判哲学的基础仍然是经验，然而这时的经验已不再像17世纪那样表现出目空一切的高傲，而是陷入捉襟见肘的窘迫和自卑之中。知性在休谟那里就已经承认了自己的有限性，现在它仅仅把自己的范畴局限在现象世界。“批判哲学与经验主义相同，把经验当做知识的唯一基础，不过不以基于经验的知识为真理，而仅把它看成对于现象的知识。”^①在《纯粹理性批判》中，康德完成了对休谟的经验知识和莱布尼茨的天赋观念的批判性改造。所谓批判性的含义在于：一方面，经验的感觉材料本身并不是知识，它需要与先天的直观形式和知性范畴结合才能构成经验知识。经验（Erfahrung）知识并不等于经验的（empirisch）东西，而是感性与知性的统一。这样康德就使休谟的狭义的经验知识超出了单纯的感觉观念而具有了普遍必然性。另一方面，知性先天具有的并不是关于对象的现成观念，而只是能够普遍适用于一切经验对象的认识形式，关于这种先天的认识形式（而非“天赋观念”）的知识即“先验的知识”。这样康德就把莱布尼茨的天赋观念改造成为抽象的先天认识形式（先天直观形式和先天思维形式），正是这种先天认识形式把客观的普遍必然性赋予了感觉对象。

然而先天认识形式的这种客观性仅仅只适用于经验的现象世界，先天的范畴虽然超出了感觉对象的主观个别性而达到了一种客观普遍性，但是这种客观性仍然是在主观范围内的客观性。“康德所谓思维的客观性，在某意义下，仍然只是主观的。因为，按照康德的说法，思想虽说有普遍性和必然性的范畴，但只是我们的思

^①黑格尔：《小逻辑》，第116页。

想，而与物自体间却有一个无法逾越的鸿沟隔着。^① 在这些貌似客观性的先天范畴之外，矗立着一个绝对的客观性——自在之物。

知性的范畴只能运用于经验的现象，不能运用于超验的自在之物。尽管如此，知性却明确地告诉我们自在之物是存在着的，因为它为感性提供了对象(现象)。“事实上，既然我们有理由把感官对象仅仅看做是现象，那么我们就也由之而承认了作为这些现象的基础的自在之物，虽然我们不知道自在之物是怎么一回事，而只知道它的现象，也就是只知道我们的感官被这个不知道的什么东西所感染的方式。理智由于承认了现象，从而也就承认了自在之物本身的存在。”^② 同时，理性由于其对知性中的各种知识、原则、定律进行“综合统一”的能力而先验地具有三个关于“本体界”的统一体的“理念”——“灵魂”(一切精神现象的统一体)、“世界”(一切物理现象的统一体)和“上帝”(上述两个统一体的最高统一体)。这些理念乃是并无任何实在对象与之相应的主观概念，“乃是超验的且超越一切经验之界限”的，然而理性却试图借助知性范畴对这些理念所指示的超验对象进行认识。“为此种所已证明之理性能力所误，渴望知识扩大之心遂不知有所限制。轻捷之鸽翱翔空中，感遇空气之抗阻，遂悬想在真空中飞行，当更畅适。”^③ 结果竟似希腊神话中法厄同之悲剧，惹火烧身，终致弄出了一系列二律背反或矛盾。

知性以有限的和有条件的事物为其对象，理性则以无限的和无条件的事物为其对象。然而当理性在对无限的和无条件的事物进行认识时，所借助的却是知性的范畴，因此矛盾就成为不可避免

①黑格尔：《小逻辑》，第 120 页。

②康德：《未来形而上学导论》，商务印书馆 1978 年版，第 86 页。

③康德：《纯粹理性批判》，三联书店 1957 年版，第 32 页。

的。旧形而上学关于上帝存在的本体论证明和宇宙论证明以及自然神论关于上帝存在的设计论证明之所以不能成立，就在于这些证明或者试图从无限的普遍概念出发以达到其经验性的存在，或者试图从经验事物出发以达到无限的普遍概念，然而这种在无限概念和有限事物之间建立知识论的桥梁的企图到头来只能是一种徒劳。因为知性范畴既不能从理念(概念)中分析出存在，也不能超验地应用于本体界^①。知性范畴不能填平现象与本体、经验世界与形而上学之间的沟壑这一事实，使得上帝之类的理念在知识论或理论理性中仅仅具有一种(对于知识的)范导作用或调整作用，而不涉及一个对象性的客体的具体内容。这类理念只是一个“先验图式”，只是在经验地运用我们的理性时用来获得最大限度的可能的系统的统一性，它并不提供关于某个客体的知识，而只是调整我们经验知识的结构和关系。

在《纯粹理性批判》中，上帝看起来是被架空了，但是该书的真正用意并不在于摒除信仰，而在于限制认识。用康德自己的话来说，即“必须否定认识，以便为信仰留下地盘。”因此当康德在第一批判中完成了对认识范围的限制之后，他开始第二批判(《实践理性批判》)中着手建构信仰的基础。当康德从事前一部分工作(即限制认识的范围)时，他基本上是沿着休谟的道路在前进；而当他从事后一部分工作(即重建信仰的权威)时，他就转向了卢梭的立场。

正如同康德在认识论中完成了“哥白尼式的革命”(即从传统哲学的“认识必须符合客体”的思想向批判哲学的“客体必须符合认识”的思想的转变)一样，他在神学上也进行了一场“哥白尼式的革命”。这场革命的实质就是颠倒了信仰与道德的关系，即从以神

^①关于康德对上帝存在的各种知识论证明的批判，我将在第四章中结合黑格尔对本体论证明的分析进行论述。

学来说明道德转向了以道德来说明神学，从以神来说明人转向了以人来说明神。与卢梭相同，康德把自己的道德学说建立在唯动机论的基石之上。道德的行为，不是迫于外在的限制，而是遵循先验的理性原则。这先验的理性原则具有普遍必然性，是一种“普遍的立法原理”，它采取“绝对命令”的形式，即指示意志“应当”如何行为。道德律的普遍立法原理仅只涉及命令的形式，而不涉及命令的内容，即“不论做什么，总应该做到使你意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理。”^①由于这“绝对命令”是发自内心的，它导致了一种“自律”的道德，即“自己立法，自己遵守。”由于道德是理性的自律，康德就否定了伦理学的神学基础，也就是说，对于上帝的认识并不是道德的基础，我们并不是因为认识了上帝才成为善的。“道德学原理并不是由于神学来的，而乃是纯粹实践理性自身的自律，因为这种道德学并不拿关于神和神意的知识作为这些律令的基础。”^②在《单纯理性范围内的宗教》一书中，康德对以神的命令来保证道德义务的启示宗教和把道德义务当作神圣命令的基础的自然宗教(或理性宗教)进行了区分，他说道：“宗教（在主观方面被看作）是把所有的义务当作神圣命令而予以承认。在一种宗教中，如果我必须预先知道某种东西是一种神圣命令，以便把它当作我的义务，那么这种宗教就是启示宗教。相反，如果在一种宗教中，我在把某种东西当作一种神圣命令接受之前，首先必须认识到它是我的义务，这种宗教就是自然宗教。”^③康德本人显然是站在自然宗教或理性宗教的立场上，即把道德义务当作神圣命令的基础。然而，尽管道德并不依赖于神学，理性仍然(出于道德

①康德：《实践理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 30 页。

②康德：《实践理性批判》，第 130 页。

③康德：《单纯理性范围内的宗教》英译本，Harper & Row, Publishers, 1960, 第 142—143 页。

的需要)具备了上帝的理念。关于上帝的理念并非来自于种种外在的途径,而是先天地置根于人的理性之中。“康德把我们关于上帝的理念看作一种天赋的启示,因为他相信我们并不能从其他地方得出关于上帝的合适概念。‘关于上帝的概念以及对上帝存在的确信只能在理性中得到;它们仅仅来自于理性,而不是来自于神灵的启示或任何福音,无论后者具有多么大的权威。’”^①

康德把上帝的存在当作实践理性的一个基本要求,宗教信仰是“对道德律之承诺的信任”,这种承诺即实践理性对“至善”的追求。于是康德就在从理论理性方面对思辨神学和自然神学的各种上帝存在的证明进行了批判之后,又从实践理性即道德方面来论证上帝存在的根据。康德认为,理性在实践方面的全部对象和最终目的是道德与幸福的统一即“至善”,然而在现实生活中道德往往是与幸福相分离的,“至善”在此岸中是不可能达到的,因此必须设置上帝的存在作为“至善的可能性的必然条件”。为了达到彼岸世界的“至善”,实践理性必须作如下几个必要的悬设(所谓悬设即指理论上不能证明,但却建立在先天的和无条件的实践法则之上的命题),即永生(灵魂不朽)、自由和神的存在:第一,“至善只有在灵魂不朽的这个假设之下,才在实践上是可能的。”第二,“我们必须假设有一个摆脱感性世界而依理性世界法则决定自己意志的能力,即所谓自由。”第三,“这个至善是只有在神的存在的前提下才能实现。”^②关于最后一个假设,即神的存在,康德论证道:

只有在我们假设一个无上的自然原因具有与道德意向相契应的原因性的范围以内,然后世界上才会有至善存在。但是

^① 艾伦·W·伍德:《康德的自然神论》,载菲利普·J·罗西等编:《康德宗教哲学新论》,印第安纳大学出版社 1991 年版,第 19 页。

^② 康德:《实践理性批判》,第 125、135、128 页。

一个能够依照法则表象而行事的存在者就是一个灵物(Intelligenz) 有理性的存在者), 而且这样一个存在者依这种法则表象而有的原因性就是他的意志。因此, 自然的无上原因, 就其必须作为至善的先设条件而言, 乃是凭着理智和意志而为自然之原因(因而也为其创造者), 即神明的一个存在者。因此, 我们一悬设了最高派生的善(极善世界)的可能性, 同时也就悬设了一个最高原始的善(即神的存在)的现实性……因为这个至善是只有在神的存在条件下才能实现, 所以它就把有关这种存在的假设与义务不可分地结合起来, 那就是说, 假设神的存在, 在道德上乃是必要的。

在这个论证中, 上帝存在成为“至善”的基本根据和必要保证。虽然康德强调神的存在在道德上的必要性“只是主观的”(即它只是一种需要), “而非客观的”(即它不是一种事实), 而且这种假设若是仅在思辨理性方面被当作一个说明原理就只能称为臆说, “但是就道德法则给我们所立的对象(至善)以及实践目的所有要求之合情合理而言, 这种假设就能够称为信仰, 并且还真可以称为纯粹理性的信仰, 因为只有纯粹理性(不论是在它的理论运用方面, 或在它的实践运用方面), 才是这个信仰所由以出发的源泉。”^① 通过这种论证, 康德就使神学成为一种真正意义上的道德神学。昆廷·劳厄评论道: “对于康德来说, 宗教在原则上从属于道德。唯一可言的宗教教义就是道德学说, 宗教有助于把这种学说当作‘上帝的意志’来加以阐述。所谓的上帝不过是善的原则的人格化概念, 而宗教就在于把道德理性的要求当作神圣的命令来认可。”^②

① 康德:《实践理性批判》, 第 128—129 页。

② 昆廷·劳厄:《黑格尔的上帝概念》, 纽约州立大学出版社 1982 年版, 第 25 页。

康德在他的《纯粹理性批判》中使用理论理性的大斧不仅砍下了旧形而上学或思辨神学的上帝的头颅，而且砍下了自然神论的上帝头颅。在那里，他扮演了一个慷慨激昂的悲剧英雄，一个无所畏惧的赫拉克勒斯。这个勇猛的赫拉克勒斯一只手挥舞着先天直观形式，另一只手挥舞着先天知性范畴，把上帝这个剔净了现象之肉的骨头踢进了自在之物的黑暗深渊。然后向整个哲学界宣布：上帝在科学和知识的领域里已经永远地死去了！

然而，这只是故事的前半截……

你们以为现在我们可以回家去了吗？绝不！现在还有一出戏有待上演。悲剧之后要来一出笑剧。到这里为止康德扮演了一个铁面无私的哲学家，他袭击了天国，杀死了天国全体守备部队，这个世界的最高主宰未经证明便倒在血泊中了，现在再也无所谓人慈人悲了，无所谓天父的恩典了，无所谓今生受苦来世善报了，灵魂不死已经到了弥留的瞬间——发出阵阵的喘息和呻吟——而老兰培（康德的仆人——引者注）作为一个悲伤的旁观者，腋下挟着他的那把伞站在一旁，满脸淌着不安的汗水和眼泪。于是康德就怜悯起来，并表示，他不仅是一个伟大的哲学家，而且也是一个善良的人，于是，他考虑了一番之后，就一半善意、一半诙谐地说：“老兰培一定要有一个上帝，否则这个可怜的人就不能幸福……但人生在世界上应当享有幸福——实践的理性这样说——我倒没有关系——那么实践的理性也不妨保证上帝的存在。”于是，康德就根据这些推论，在理论的理性和实践的理性之间作了区分并用实践的理性，就像用一根魔杖一般使得那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体复活了。

康德使自然神论得以复活也许不仅是为了老兰培，而且也是为了警察吧？或者他当真是出于确信才这样行事吗？难

道他毁灭了上帝存在的一切证明正是为了向我们指明，如果我们关于上帝的存在一无所知，这会有多么大的不便吗？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，这人打碎了葛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^①。

自然神论的上帝死去了，道德神学的上帝却诞生了。“通过把宗教从科学的领域中驱逐出去，同时把科学从宗教的领域中驱逐出去，康德使科学和宗教各自获得了自由和独立。”^②自康德以后，在德国，那个在自然中被一棍子打死了的上帝，又披着传统的神秘主义和新兴的浪漫主义的外衣在精神中复活了。

第三节 德国神秘主义与浪漫主义

一、德国神秘主义传统

在批判哲学中，思维终于证明了自己对于自由、上帝、真理等内容的无知，并且“把这种对永恒和神圣对象的无知当成了良知”^③。批判哲学是经验理性所能达到的最高阶段，同时也是精神的贫血症，它把认识局限于苍白乏力的现象世界，而把自在之物、神圣对象和真理看作认识的绝对的彼岸。当思维用抽象的概念或范畴把自己捆绑在纯粹的先验状态中时，它就不得不设置一个同

① 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 112—113 页。

② 保尔森：《伊曼内尔·康德的生平与学说》英译本，1902 年，第 7 页

③ 黑格尔：《小逻辑》，第 34 页。

样纯粹的自在之物与自己对立，于是我们就看到了一种现象与本体的二元论。在这种二元论中，思维不能超越经验，因此真理作为某种超验的东西就留给了精神的另一种形态，留给了直觉、信仰和想象。“当思维对于依靠自身的能力以解除它自身所引起的矛盾表示失望时，每退而借助于精神的别的方式或形态(如情感、信仰、想象等)，以求得解决或满足。但思维的这种消极态度，每每会引起一种不必要的理性恨(misologie)……对于思维自身的努力取一种仇视的态度，有如把所谓直接知识当作认识真理的唯一方式的人所取的态度那样。”^①这样就导致了“思想对客观性的第三种态度”，即所谓直接知识。这种观点宣称思维不能认识真理，它只会把人引向歧途，唯有当下体验的直觉、情感和信仰才能达到真理。在这里，经验理性就转向了神秘主义。

从表面上看，直接知识与经验主义是针锋相对的，然而实际上，直接知识和经验主义同样都是知性思维的结果，而且直接知识说到底不过是另一种经验，即直觉或内在经验。当直接知识从一个端点(理性)跳到另一个端点(信仰)时，它并没有扬弃知性思维所导致的抽象对立，而是仍然坚持着这对立。旧形而上学试图借助知性的同一原则来跨越有限与无限之间的鸿沟，经验主义和批判哲学试图以抽象的有限范畴来限制无限和排斥无限，直接知识则试图用无限来否定有限范畴。旧形而上学致力于寻求理性与信仰的统一，经验主义和直接知识则各持理性与信仰之一端。三者均未能超出知性的片面性，或陷入抽象的同一性，或陷入抽象的对立。

直接知识的思想形式在近代虽然是作为对经验主义的抽象否定而出现的，但是它在德国却另有其深远的精神根源，这根源就是自艾克哈特(甚至更早)以来的神秘主义传统。

基督教在本质上来说是与希腊罗马多神教的美丽明朗的感性

^①黑格尔：《小逻辑》，第 51 页。

特点相对立的，与身体健美、面容姣好的希腊罗马诸神相比，那个被钉在十字架上的瘦骨嶙峋、凄楚阴惨的基督形象是不美的，他仅仅象征着对罪孽的一种深沉而痛苦的道德上的反省和忏悔。基督教的魅力不在于它的美感，而在于它对心灵所引起的那种“恐怖的快感”和“痛苦的极乐”。基督教的本质精神就是灵与肉的二元分裂，就是这种分裂所引起的痛苦，就是在这痛苦中所产生的精神迷狂和陶醉。这种灵肉分裂、痛苦和精神迷狂对于拉丁文化来说，在本质上是陌生的和格格不入的。因此，当基督教唯灵主义这剂猛烈的泻药终于使深陷于物欲的放纵之中的罗马帝国命归黄泉以后^①，在整个中世纪，名义上代表着基督教精神的拉丁教会就把天主教变成了一种纯粹的形式，这种形式由于与其所代表的本质精神处于尖锐的矛盾之中，所以必然导致普遍的虚伪。为了达到天国，拉丁教皇和主教们不惜动用种种外在性的、甚至最具有魔鬼气息的世俗手段——密室忏悔、买卖圣物、通过惨无人道的屠杀来开辟通向基督圣寝的道路、用沾满血腥味的赎罪券来建造拯救灵魂的教堂等等，唯独不擅于在心灵深处直接体验基督教的真精神，体验那痛苦的迷狂，通过“心灵之光”与上帝达到本质上的合一。然而这种特殊的禀赋却为日耳曼人的“野蛮的暗晦”的心灵所具有，黑格尔断言：“日耳曼民族的使命非他，便是要做基督教原则的使者。”^②如果说在“炽热的意大利的晴空下”容易产生明朗欢快的感觉主义，那么北方的寒冷气候则造就了阴郁神秘的唯灵主义。在中世纪，文明的拉丁头脑忙于营建繁褥复杂的基督教形式，愚钝的日耳曼心灵则力图感悟简单直观的基督教本质。所以当意大利和法国的经院哲学家们煞费苦心地企图通过形式逻辑来证明上帝的存

^①吉本在其《罗马帝国衰亡史》中认为，杀死罗马帝国的真凶并非那剽悍勇猛的日耳曼蛮族，而是阴郁柔弱的基督教。

^②黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆 1936 年版，第 543 页。

在时，德国的神秘主义者却在直接体验中去追求与上帝的精神合

发勒于艾克哈特等人那里的德国神秘主义不同于早期教父派神学中的盲信神秘主义，它的基础不是精神对权威教义的盲目信仰，而是精神在个人内心体验中与上帝的直接合一。因此它可以被称为一种直观神秘主义，这种直观神秘主义的基本特点在于它永远以个人的真实心情作为其根据。当直观神秘主义丧失了这种真实心情的根据而专注于某种权威性 or 实定性的信条时，它就堕落为一种形式上的或虚假的神秘主义，即盲信神秘主义，正如德国新教经院主义者所做的那样。就此意义而言，艾克哈特和马丁·路德是真正的神秘主义者，而严守《奥格斯堡信纲》的路德派正统神学家们不过是一些教条主义者。

直观神秘主义因其微妙的个人体验而显得高深玄奥，同时也因其排斥理性而显得粗野浅薄。这种粗浅的玄奥构成了康德以前德国哲学乃至整个德国文化的基本特点，关于这一点，雅各·波墨就是一个最好的例子。莱布尼茨也许是一个例外，但是，“莱布尼茨虽然是德国人，差不多总是用拉丁文或法文著述，他在自己的哲学上简直没受到德国什么影响。^①在狂飙突进运动产生之前，当整个欧洲先是被意大利的人文主义，继而被英国的经验科学和法国的启蒙理性所激动时，只有德国能够始终沉醉在神秘主义的宗教迷梦中。

在 13、14 世纪，正当经院哲学家们疯狂般地援引亚里士多德的逻辑和范畴来证明上帝存在和争辩“共相”问题时，艾克哈特和他的学生们却一头扎进了新柏拉图主义的神秘体验中。在艾克哈特看来，上帝是不可思议、不可规定和不可通过逻辑来证明的精神实体，他存在于个人的沉思默想和神秘直观之中，人通过灵魂的火

^①罗素：《西方哲学史》下卷，第 264 页。

花(“心灵之光”)与上帝相融合。灵魂的最高职责是认识,认识包括三种能力:记忆、理性和意志,其中意志是最高的能力。“凡理性束手无策的地方,意志就跃然而出,引来光亮,提供高贵的信仰。”意志的这种高贵性依靠于信仰的扶助,“信仰之光也就是意志中的活力之源”。当灵魂一旦拥有了对上帝的信仰,它就会“涌出一股神灵般的爱的泉流”,从而使人向着崇高的神性升华,返回到上帝之中,达到最高的完满。艾克哈特强调,灵魂与上帝的交融是“无词无音的言说”,上帝不具有任何定形或固定的表象,他是心灵之言、朝霞之光、烈火之焰、花朵之芬芳、永恒之泉涌。上帝的存在无须任何逻辑证明,上帝、爱和“我”(灵魂)是完全同一的。“上帝就是他的存在;他的存在亦为我的存在(Was er ist, das ist mein);我的存在亦为我所爱,我所爱的必爱我,使我进入其怀抱,也就是说,把我纳入其自身,因为我应当归属于它而非归属于我自己。”上帝用仁爱浇灌灵魂,使灵魂充溢,并在仁爱中把自己交付给灵魂,从而携灵魂超升,直观到上帝。”^①在艾克哈特思想的影响下,在14世纪德国西南部和瑞士等地出现了许多神秘主义者,他们自称“上帝之友”,组成“自由圣灵的兄弟姐妹”团体,鄙视教会礼仪和圣事,以虔敬的心情和神秘的体验来过自己的宗教生活。这些人因此而被正统的天主教会视为异端。

到了16世纪,当阿尔卑斯山以南的拉丁文化圈中的人们(意大利人、法国人、西班牙人等等)纷纷跻身于喧闹一时的人文主义热潮中时,在贫穷而僻陋的德国,一个质朴而虔诚的神学家——马丁·路德——在维滕堡大教堂的门口贴出了震惊整个基督教世界的《九十五条论纲》,从而拉开了宗教改革的序幕。路德神学思想的核心是“因信称义”,信仰被当作灵魂得救的唯一条件,当作人与上

^①参见艾克哈特:《论自我认识》,载《德国哲学》第2辑,北京大学出版社1986年版,第185—190页。

帝沟通的直接手段。针对罗马教会所倡导的种种形式化教仪和虚假的善功得救理论,路德明确地表示:“只是信,不是行为,才使人称义,使人自由,使人得救。”“信将心灵与基督连合,有如新妇与新郎连合。”^①每个人只须凭藉自己的信仰,只须根据《圣经》的语言,而无须借助任何其他中介者(神职人员和教会)的力量,就可以实现与上帝的自由交往。在路德看来,“信者就是上帝”,人与上帝在信仰中融为一体。凭着这种坚定的信念和神秘的体验,路德第一次使宗教成为个人的事,成为精神的自由。“这就是路德的宗教信仰,按照这个信仰,人与上帝发生了关系,在这种关系中,人必须作为这个人出现、生存着:即是说,他的虔诚和他的得救的希望以及一切诸如此类的东西都要求他的心、他的灵魂在场。他的感情、他的信仰,简言之全部属于自己的东西,都是所要求的,——他的主观性,他内心最深处对自己的确信;在他对上帝的关系中只有这才真正值得考虑……这样一来,这个基督教的自由原则就被最初表达出来,并且被带进了人的真正意识中。”^②这信仰既成为纯粹个人的事情,它就必然与神秘的直观和感悟联系在一起。因此无论是在沃尔姆斯帝国会议的阴风凄雨中,还是在离群索居的孤僻境遇里,路德都能泰然处之,因为上帝始终与他同在。“我自己的血和肉坐在上帝的右边,掌管万物。”^③路德从不因为寻找上帝存在的证据而苦恼,因为上帝就在潺潺的溪流中、如血的残阳中和峥嵘的峰峦中,就在脉搏的跳动中和神秘的直观中。沃尔克在评价路德的历史作用时说道:“他之能打动人心是靠出自心底的宗教信仰的力量,

^① 《路德选集》上册,金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社 1957 年版,第 356、360 页。

^② 黑格尔:《哲学史讲演录》第 3 卷,第 378—379 页。

^③ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆 1984 年版,第 87 页。

这种信仰导致对上帝不可动摇的信赖，与上帝建立直接的、个人的关系，对得救深信不疑。这就使中世纪那一套复杂的教阶体系和圣事制度没有存在的余地。”^① 不仅如此，这种出自真实心情的神秘主义信仰也使一切关于上帝的逻辑证明和理性知识没有存在的余地。

路德破除了罗马教会的权威，然而他所缔造的新教信条却被他的追随者们奉为新的权威；路德埋葬了天主教的经院哲学，但是他却无意中开创了新教的经院哲学。路德的基于真实心情的活生生的直观神秘主义在路德正统派那里被凝固为一种盲信的教条主义，路德思想中的个体性原则和自由精神被扭曲成一堆繁杂而僵死的教仪和教义。在这种情形下，神秘主义在新教神学中就以虔信主义的形式再现，并且第一次以德国哲学的名义表现在雅各·波墨的用最粗鄙的语言表述的深刻思想中。

雅各·波墨被黑格尔称为“第一个德国哲学家”和“条顿民族的哲学家”(Philosophus teutonicus)，“他的哲学思想的内容是真正德国气派的”^②。当弗兰西斯·培根在英国用外在经验来批判“不生育的”经院哲学和种种妨碍科学知识的“假相”时，雅各·波墨在德国发展了内在经验的神智学。那位英国的贵族把高贵的哲理表现在精致的经验科学中，这位德国的鞋匠却把深涩的概念表述在粗陋的行业术语(如硝石、水银、酒精、酸等)里，正如同他通过走方缝鞋的方式来领受圣灵一样。波墨把神称为“伟大的硝”或“永恒太一”(后一概念显然是来自普罗提诺)，他说：“在这神圣的大观园里，主要要看两样东西：一样是硝或神圣的力量，它产生出所有的果实；另外一样是水银或声音”，即事物的性质。这伟大的硝是原初的圣父或统一，它包含一切尚未分化的矛盾于自身之中，然后通

① 沃尔克：《基督教会史》，第 381—382 页。

② 参见黑格尔：《小逻辑》，第 16 页；《哲学史讲演录》第 4 卷，第 34 页

过“圣言”、“痛苦”或“分离”而产生出宇宙、圣子、“某物”(Ichts),并在对某物的知识中直观到自身。从圣父到某物产生的过程被粗野地描述为神的震怒,酸、辣、刺、猛的变化过程,收敛的作用和电光一闪。“这个根源可以被伟大的叱责和踊跃所点燃。通过收敛,就形成了被创造的东西。”酸“为踊跃所点燃(这件事只有那些用硝造成的造物才能作),那它就是神的震怒的燃烧本源了。”由燃烧迸发出闪电,“闪电是光明之母,因为闪电诞育出光明;闪电也是凶猛之父,因为凶猛存留在闪电中,有如父亲身上的一颗精子。这闪电又诞育出声音或音响。”光明是使痛苦或分离“神圣化的香膏”,而声音则构成了万物的性质^①。波墨的这种神秘主义思想尽管十分深刻(黑格尔认为“波墨要比那种对最高本体的空洞抽象看法不知高明多少倍”),然而他所使用的粗糙语言却使这种思想变得无法理解,因此使得神秘主义更加神秘化了。据海涅所述,英王查理一世对波墨的神秘的接神术产生了浓厚的兴趣,他派了一个使者到德国去向波墨学习。后来当查理一世在英国被克伦威尔的冰冷的断头斧砍掉了头颅时,他的使者却由于学习波墨的狂热的接神术而丧失了理智——英国的高贵而富有条理的经验头脑一旦容纳了德国的粗鄙而玄奥的神秘主义,其结果大凡只能如此!

黑格尔认为波墨的深刻之处在于他把握住了产生的过程(“这是最生动的辩证法”)和“神的自身离异”的思想,摸索到了“最大的深度”,即对立的统一。然而他那粗俗不堪的表述方式却极大地限制了他的深刻思想。“这种深刻思想生硬粗糙,缺乏概念,是一种顿悟,一种发自内心的说法,——在内心中掌握一切,认知一切。此外还应当提到他的虔诚真挚,一字一句无不发自肺腑。”^②当精神这样沉潜到纯粹的主观性中时,它的深刻性就以一种浅薄的形式表

① 参见黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第40—51页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第57—58页。

现出来，即表现为一些飘忽不定的意象。这些意象由于缺乏内容、缺乏概念，因而不是真理，仅仅只是一些主观性的“嘘气”（波墨的术语）。这种浅薄（或粗俗）的深邃、虔诚的偏执不仅是波墨神智学、同时也是康德以前整个德国神秘主义的基本特征。

二、浪漫主义与直接知识

浪漫主义是对启蒙思想的反动。如果说启蒙时代是一个充溢着创造性的时代，那么浪漫主义时代则是一个单纯的批判时代。在法国和英国，浪漫主义以淳朴的自然情感和良心来反抗矫揉造作的理性，因此浪漫主义的主题常常与蛮荒的美洲丛林、幽静的湖畔草场和东地中海的海盗联系在一起。简言之，英法浪漫主义者把眼光投向神秘的大自然和毫无虚饰的天然情感。然而在德国，浪漫主义也像其他舶来品一样，一上来就被打上了德国特有的阴森诡秘的烙印。德国的浪漫主义不仅具有一种理性恨的特点，而且还具有一种现实恨的特点；它不仅仇视赫尔德、莱辛和歌德，而且也仇视拿破仑，却与一种狭隘而充满嫉恨的民族主义和萎靡不振的怀古幽思结下了不解之缘。它极力想从德国式的古堡幽灵和阴魂鬼怪中去寻觅那半是破碎的旧梦、半是虚构的幻觉的“中世纪月光朦胧的魔夜”。德国浪漫主义者崇尚的不是神秘的大自然，而是神秘的精神。当法国浪漫主义者赞美杏仁树的幽香和娇娜时，德国浪漫主义者却从杏仁的硬壳、纤维和果仁中看到了三位一体的精神或上帝，并由那果仁（圣子）联想到孕育果仁的杏仁花玛利亚，联想到这纯洁的花瓣下所隐含着的各种美德和贞操……①

与法国浪漫主义透露出来的轻盈而优雅的忧郁情调不同，德

①在文学上通常把浪漫主义划分为“积极的”和“消极的”两类，而德国本土的浪漫主义更多地具有“消极”怪诞的色彩，即使在“狂飙突进”运动中，也带有显著的伤感和自闭的特点。

国浪漫主义焕发着深沉的恐怖和痛楚。“它是一朵从基督的鲜血里萌生出来的苦难之花……这是一朵稀奇古怪，色彩刺目的花儿，花萼里印着把基督钉上十字架的刑具：铁锤、钳子、钉子等等。这朵花绝不难看，只是鬼气森森，看它一眼甚至会在我们心灵深处引起一阵恐怖的快感，就像是从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

康德以后，德国传统的神秘主义穿上了浪漫主义这件时髦的新装。这浪漫主义不仅泛滥于德国文学中，而且渗透于整个德国文化中。在神学领域，它用谦虚的口气把自己称为虔信主义；在哲学领域，它却用狂妄的口气把自己称为直接知识。

德国浪漫主义哲学和神学的三剑客是耶柯比、谢林和施莱尔马赫，而从康德的知识与信仰相对立的二元论到浪漫主义三剑客的直接知识论之间的一个重要的过渡环节就是费希特。费希特早年曾表现出比康德的道德神学更激进和更接近无神论结论的宗教思想，他把宗教完全等同于道德，把上帝看作是道德世界的秩序，强调理性对于信仰的绝对至上性和优越性。康德的怯懦的二元论被费希特发展为高傲的主观唯心主义，先验的理性被称之为“自我”，而自在之物则被说成是由“自我”所设定的“非我”。在这里隐含着一种无神论的思想，即认为上帝作为某种“非我”对象或否定者，只不过是“自我”设定的东西，甚至是“自我”的产物。在经历了“无神论事件”的挫折之后，费希特的主观唯心主义的狂妄气焰逐渐收敛，并日益由主观的“绝对自我”转向了客观的“绝对”或上帝。在1800年出版的《人的使命》中，费希特对以往的主观唯心主义反省道：“一切实在都变成了一场在关于自身的梦中编织起来的梦。直观是梦；思维，这个一切存在和一切实在的根源，这个我所想象

^① 亨利希·海涅：《论浪漫派》，第5页。

的根源，这个我的存在、我的力量和我的目的的根源，则只是关于这场梦的梦。”^①以往的那个建立在梦之上的体系由于绝对的空虚性而不能提供真理，因此需要寻找一种作为万物（包括思维）的基础和根据的绝对实在，这绝对实在因其超越了绝对自我而达到了客观性，因此它就只能是上帝。“唯心主义体系把这个恰恰表示本质特征的绝对自我设定为绝对，其余一切东西都衍生于这个绝对，对这个体系来说，知识学现在的情况被认为好多了。”^②在这个新建立的唯心主义体系中，思维、反思“绝对自我”只是绝对知识，而不是“绝对”本身；它们的真实性建立在“绝对”所具有的“真实性的真实性”（die Wahrheit der Wahrheit）之上。因此，这个“绝对”或上帝就不再局限于道德和信仰之中，而且必然成为一切知识的根据、起点和终结，“绝对的最纯粹的表述就是知识”。宗教超出了伦理学而与知识学相结合，哲学的本质就是天启。晚年的费希特认为，思想只是生活的形式，信仰才是生活的内容。这样一来，费希特就从早年的理性高于信仰转向了信仰高于理性和知识，“绝对”取代了“绝对自我”而成为知识学体系的最终根据。费希特哲学的基础性命题“自我设定自身”被重新解释为自我在对绝对（上帝）的明晰洞见中与绝对所保持一致，而“自我设定非我”则是指世界产生于自我的绝对知识。从而，以自我的绝对知识为出发点的主观唯心主义就转化为“世界出于知识，知识本于绝对”的客观唯心主义。

费希特哲学的终点恰恰就是浪漫主义神学的起点。哲学的整个大厦既然建立在思维、自我与绝对本身的关系，即绝对知识问题之上，那么如何解释这种关系，如何说明绝对知识的性质，就自然而然地成为了根本性问题。在耶柯比等虔信主义者看来，康德、费

①费希特：《人的使命》，商务印书馆1982年版，第76页。

②费希特：《1804年知识学阐述》，汉堡1975年版，第137页，转引自谢地坤：《费希特的宗教哲学》，中国社会科学出版社1993年版，第114页。

希特所侧重的那种反思性的知识(包括道德反思)只不过是有限知识,而对于上帝、不朽、自由的绝对知识只能来自纯粹的信仰和直觉。耶柯比直截了当地宣称:“人们不可能认知上帝,而只可能信仰上帝。”^①信仰或直觉被耶柯比称为“更高的理性”,即 Vernunft,这个词来源于 Vernehmen,它的原意是“领悟”、“听见”,它是比科学上的理性 Verstand(“理解”)更高的禀赋。通过 Vernunft,上帝等超验的实体就直接呈现在我们眼前。耶柯比像康德一样把世界分为现象和本体两个部分,但是他却认为我们不仅可以凭借感性和理智 Verstand)认识现象,而且也可以凭借“更高的理性”(Vernunft)直接认识本体。这种更高的理性能力正是康德认为只有在神身上才具有的“理智直观”,它是一种可以直接认识上帝和真理的理性能力。“耶柯比主张真理只能为精神所理解,认为人之所以为人,只是由于具有理性,而理性即是对于上帝的知识。但因间接知识仅限于有限的内容,所以理性即是直接知识、信仰。”^②

这样,耶柯比就把人的精神世界分成两个相互独立的部分,一边是思维、理智、科学认识,另一边是直觉、情绪、宗教信仰。这种区别导致了两种不同的知识:间接知识和直接知识。在耶柯比看来,证明的知识是有限的知识,而“上帝、绝对、无条件者是不能证明的。因为对于一个东西加以证明、理解,就是寻求条件,根据条件把它推论出来。但是一个被推论出来的绝对、上帝等等,便已不是一个绝对、一个无条件者、一个上帝了。”^③上帝的存在是一个无须证明的事实,它只能诉诸于人的良知。上帝的存在与我们关于上帝的思想是不可分割地联系在一起,正如“我在”与“我思”不可分割

① 《耶柯比文集》第3卷,达姆施达特1980年,第41页,转引自谢地坤:《费希特的宗教哲学》,第154页。

② 黑格尔:《小逻辑》,第154页。

③ 参见黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第247—248页。

地联系在一起一样。我们通过自我意识确知了自己的存在，也就同样确知了上帝的存在。对于上帝的这种直接知识，就是信仰，它并不来源于理智，反而往往被理智所玷污。直接知识与间接知识是格格不入的，唯有抛弃各种科学的成见和认识手段，我们才能达到对上帝的直观。刘易斯·P·欣奇曼评论道：“就耶柯比把休谟的经验主义当作自己的出发点而言，他无疑是启蒙运动之一员。但是就他坚持认为宗教问题不应受科学的检验而言，他又完全不同于所有的经验主义者和一般的启蒙运动。他在理性而有限的科学探究和力求达到对绝对的直观(而非概念)的非理性信仰之间设置了一条不可逾越的鸿沟，试图藉此来拯救上帝和宗教。”^①就此而论，耶柯比与其说是一个智慧的哲学家，不如说是一个虔诚的布道者，“他一再重复演唱的老调不外乎：哲学，通过理性的认识，只是妄想，理性本身也不知道自己到哪里去；它会把人们带到错误和矛盾的黑暗迷宫里去，只有信仰才能正确地引领人们。这个土拨鼠！他看不见理性像那永恒的太阳，当它高高在天空稳步前进的时候，用自己的光明照耀着自己的道路。”^②

谢林是浪漫主义神学三剑客中最具有传奇色彩的人，他早年对基督教神秘主义的激烈批判态度曾极大地感染了黑格尔，然而在黑格尔生前的最后一段时间和黑格尔死后的 20 余年里，他又站在“一个虔诚的天主教徒”的立场上用近乎偏执的神秘主义激烈地抨击黑格尔的理性主义，并且“活像个皮匠”一样到处诉说黑格尔“剽窃了他的思想”。1804 年，谢林发表了《哲学与宗教》，该书标志着谢林从先验唯心主义向天启神学的过渡。海涅认为，当谢林企图以智力直观绝对者时，他的哲学生涯就结束了。然而就在那一年，

^① 刘易斯·P·欣奇曼：《黑格尔对启蒙运动的批判》，佛罗里达大学出版社 1984 年版，第 178 页。

^② 亨利·希·海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，第 75 页。

29 岁的谢林与德国浪漫主义文学领袖奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔的前妻卡罗林纳·伯麦尔结为伉俪,开始了他的新生活。这样一位过早地结束了哲学生涯的年轻人,在日后的 50 多年的时间里,眼巴巴地目睹曾仰慕过自己思想风采的同学黑格尔在德国哲学舞台上独领风骚,其内心的酸涩苦楚自然是旁人难以体会的。或许正是这种江郎才尽的辛酸,促使他转向了那种“哭哭啼啼、不冷不热、淡而无味的虔诚主义”^①

谢林的同一哲学说到底是对康德的绝对的自在之物和费希特的绝对自我的综合。当谢林把他的哲学建立在绝对的、无差别的同一上时,他以为自己已经在更高基础上一劳永逸地结束了主观与客观、先验主体与超验实体相互对立的二元论。他声称:“这种更高的东西本身既不能是主体,也不能是客体,更不能同时是这两者,而只能是绝对的同一性。”^②即“主体与客体的绝对无差别”。然而正是这种被说成是绝对理性的“绝对同一”,造成了理性本身的困难,蕴含着从理性思维向神秘直观转化的契机。“当谢林把真理了解为主观与客观的绝对的、无差别的同一时,他就已经打开了通向神秘主义和非理性主义的道路了,因为,没有主观与客观的一致符合,固然谈不上认识的真理性,然而这种一致符合只有在一种间接的、无限接近的、具体的发展过程中才是可理解的,取消这一过程,把符合当作绝对静止的无差别的等同,也就失去了认识和理解的手段和可能性,而不得不依赖某种神秘的直接体验和静观了悟,依赖于那只有主观心知而无外在确证的个人天才和灵感了。”^③

在《先验唯心主义体系》中,谢林就提出只有“理智的直观”能

① 亨利希·海涅:《论浪漫派》,第 101 页。

② 谢林:《先验唯心主义体系》,商务印书馆 1977 年版,第 250 页。

③ 杨祖陶:《德国古典哲学逻辑进程》,武汉大学出版社 1993 年版,第 181 页。

够克服反思与活动、理想与现实之间的二元对立而达到同一，并且更进一步认为只有在“审美的直观”即想象力的审美活动中才能最终超越主体与客体的两极性，真正实现“绝对同一”，从而把艺术看作自我意识发展的最高阶段，把艺术哲学推崇为哲学的“整个大厦的拱顶石”。在《哲学与宗教》中，谢林把绝对者说成某种单纯的东西，绝对者因其单纯性而成为超认识的直观对象，因为“只有复合的东西才是可以通过描述认识的，而单纯的东西则是直观的。”而且这直观已不再是理智的直观和想象力的审美活动，而是纯粹的信仰。“在《哲学与宗教》中，谢林不再把‘绝对’当作通过理智直观来理解的物自体宇宙，甚至不当作艺术化了的哲学理念，而仅仅是人们直接通过信仰去把握的上帝了。”^①上帝不再是理性神学和哲学中的逻辑理念，而是一个直接呈现于人的现实感受中的“行动着的”精神性存在。在谢林晚年的神话哲学和启示哲学中，这种虔信主义倾向更是发展到极端。乖戾的命运、郁闷的心境和直接知识的理性恨使谢林开始面对巴门尼德的古老问题：“为什么存在者存在而非存在(虚无)则不存在？”并且把该问题转变为：“为什么一般地存在着理性而非理性则不存在？”在理性神学和哲学中，存在一直被当作思维的结果，本质先于存在，而本质就是思维本身。谢林试图颠倒这种关系，在他看来，思维不应先于存在，相反，存在先于思维。上帝或绝对是一切存在之源，然而上帝并非一个现成的存在者(Seiende)，而是存在本身(Sein selbst)。这“存在本身”是一种先于、高于并包含和实现着存在的无限可能性，一种面向未来的存在源泉，在某种意义上它与虚无是相通的。它包含着“能在”(Seikönnend)、“应在”(Seinsollend)和“必在”(Seinmüssend)三种原始性能或环节（这是启示神学的上帝的真正的三位一体），是一个以“能在”为根基、在自由创造活动中实现自己的现实存在（本

①邓安庆：《谢林》，台湾东大图书股份有限公司1995年版，第149页。

质)的过程。因此,“上帝不再是一个僵死的神,而是一个有生命力的神。”谢林认为,以往理性神学和哲学总是企图寻找一个上帝来作为理性的基础,然而它们的上帝却是从理性思维中依据形式逻辑先验地推论出来的,这样就不可避免地陷入了理性的危机——作为理性前提的上帝竟是理性推论的结果!纯粹理性科学的“巨大的、最终的和真正的危机在于,上帝,这个最后的支撑,是从理念推导出来的,理性科学本身因此而被抛弃了。”上帝这个有生命力的、行动着的“存在本身”既然是一切存在(包括人的理性存在)的终极根源,它就不应被局限在理性思维的僵化而有限的范畴之中,而只能付诸于超理性或非理性的神秘启示。这启示是上帝的自由意志和生命运动在人之中的展现,它本身就是与理性的必然性相对立的自由。“启示不是一种必然的事件,而是最自由的、神性的最富个性的意志的显示。”^①谢林不仅否定了上帝作为认识对象的可理解性,而且也否定了理性本身的至上性,从而彻底与康德的“理性范围内的宗教”相决裂而走向了非理性主义的神秘信仰。

浪漫主义神学在施莱尔马赫那里达到了辉煌的顶点。如果说在现代西方宗教思想中有一个人的神学思想比康德的道德神学具有更大的影响,这个人就是施莱尔马赫。在 20 世纪,施莱尔马赫已经被他的支持者和反对者们公认为是自路德、加尔文以来最重要的新教神学家,传统神学与现代神学的分水岭。然而在黑格尔时代,施莱尔马赫的“绝对依赖感”却被黑格尔贬损得分文不值。黑格尔尖刻地挖苦道,如果宗教仅仅建立在对上帝的绝对依赖感上,那么狗就是最好的基督教徒了,因为它完全生活在对主人的依赖感中。黑格尔明确地表示,宗教的基础不是感情而是理性,“上帝在本质上存在于思维之中”。他曾不止一次地嘲笑施莱尔马赫的那种自以为不屑于使用概念的直观和诗性思维是想象力的任意拼凑,是

^①参见邓安庆《谢林》,第五章。

一些“既不是鱼,也不是肉,既不是诗,也不是哲学”的虚构^①。

在《论宗教:对有教养的蔑视宗教者的讲话》一书中,施莱尔马赫力图把宗教信仰建立在一种与旧形而上学的知识论和康德神学的道德论全然不同的基础之上,这个新基础就是心灵对无限者的直接感受。在他看来,以往关于上帝存在和性质的各种争论仅仅只涉及到宗教教义,而没有深入到宗教本身。施莱尔马赫认为人的精神生活由三个基本要素构成,即知觉、行动和感受。知觉导致认识,行动导致道德行为,感受则是宗教的独特根据。他反复强调,宗教的本质在于感受,知识的量并不能增加虔诚的质,信仰的意义也不在于指导人们的道德行为。虔诚与知识是风马牛不相及的事情,宗教亦不等同于道德,“虔诚不可能是对一大堆形而上学的和伦理学的残渣碎屑的本能渴求”。宗教问题既不属于理论理性的范围,也不属于实践理性的范围,它的独特功能只是感受和直观。因此对于宗教生活来说,重要的不是去进行那些冷冰冰的逻辑证明或做出种种虚假的善功,而是在对上帝的直观中灵魂的虔敬和升华。在灵魂的虔敬和升华中,所有间接性的知识和活动都被搁置一旁,“整个灵魂都消融在对无限者与永恒者的直接感受之中”。施莱尔马赫进一步把“虔敬之自我同一的本质”定义为人对上帝的“绝对依赖的意识”,这种意识只能产生于个人的真实感受(在强调个人的真实感受方面,他与德国神秘主义者是一脉相承的),而非产生于教条知识和道德规范。针对谨守教义教规、奉《圣经》文字为宗教圭臬的新教经院哲学和教条主义,施莱尔马赫像马丁·路德一样再次把个人的情、体验和感受确立为宗教信仰的基础:

每一部圣书本身都是宗教上的英雄时代的光辉产物,一

^①参见黑格尔:《精神现象学》上卷,第47页;《哲学史讲演录》第4卷,第337页。

座会说话的纪念碑,但是,由于一种奴性十足的尊敬,它会变成一座纯粹 的陵墓,一座伟大的精神曾在其中而现已消失的纪念碑……并非每一个相信圣书的人都有宗教,只有对圣书有一种活生生的直接理解,因而就其自身而言可以完全不要圣书的人,才拥有宗教^①。

宗教是属于心情的事情,一个有宗教气质的人必定是一个爱好沉思的人,一个富于想象力的人,一个苏格拉底式的具有神秘倾向的人。真实的心情和体验一旦凝固为圣书和圣事的“纯粹的陵墓”,宗教就丧失了自由灵感,不再是活生生的主观感受,而成为历史中的客观而僵化的实定宗教。这实定宗教由于与国家的特殊利益相结合,因而极大地玷污了教会的灵性和使命,因为教会本应该为虔敬心灵的超功利的自由结合的场所和产物。

施莱尔马赫在现代神学思想中的重要意义在于他实现了宗教观从形而上学向心灵哲学即他所谓“心理学”的转化,就此而论,真正完成了神学领域中的“哥白尼式的革命”的人是施莱尔马赫,而不是康德。在康德那里,作为宗教基础的道德仍然置根于一种普遍必然性的绝对命令之上,内在的道德律令虽然被认为应该是主观自由的产物,但是这主体性毕竟只是一种主体间性,主观自由仍然是某种普遍必然性的表现和结果,是对具有内在强制性的绝对命令的自觉和遵从,而不是活生生的自由心灵和感性个体性。在施莱尔马赫那里,宗教真正成为个人的事情,成为自由心灵的真实感受。宗教信仰被归结于心理学,一种建立在切身体验和感受之上的主观主义的宗教观由此产生。在这里,每个具有虔诚信仰的人只须对自己的活生生的心情负责,而无须服从种种外在性的权威和内

^①施莱尔马赫:《论宗教:对有教养的蔑视宗教者的讲话》,转引自利文斯顿:《现代基督教思想》上卷,第 199 页。

在性的刻板律令。绝对的依赖感和神秘的体验不仅取代了理论理性，而且取代了实践理性成为宗教的唯一可靠的根基，心灵成为人与上帝交往的唯一场所。宗教不再关注形而上学和道德实践，上帝直接把充满爱情的目光投向人们内心的希望与失望、欢欣与郁悒、安恬与恐惧。自从施莱尔马赫把内在的体验确立为整个神学的出发点以后，“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。现在神学有了一种新的感觉，它可以在体验之中进行自我证明。”“正是由于浪漫主义者们重新发现了上帝在自然界和历史中的内在性，才使得人们有可能再次对上帝产生一种更为深刻的切身体验。上帝不再被排斥在世界之外，遥远而不可企及，而是被体验为就呈现在日常生活的最为普通而平凡的事情中。”^①

然而施莱尔马赫也使宗教成为缺乏客观规定性的抽象感受，成为一种肤浅的直观或直接知识。真理也因为缺乏概念和确定性的客观内容而成为一种主观随意性，成为意识和确信本身。“这种缺乏概念的、预言式的讲演用神谕的方式肯定绝对本质是这样，是那样，并且要求每个人都可以直接从自己的内心里找到绝对本质。关于绝对本质的知识成了一件内心的事情。”^②由于否定了神学的知识论前提，施莱尔马赫和康德一样把宗教信仰变成了一个空洞的主观性的皮囊，所不同的在于，在康德那里这皮囊中装着抽象的道德要求，在施莱尔马赫那里则装着抽象的“绝对依赖感”。二者固然有所区别，但是在否定宗教的客观内容和知识论基础，把信仰对象（上帝）从形而上学的高高云端拉入到主观性范围这一点上，它们却是殊途同归的。无论是实践理性，还是内心感受，都否定上帝是具体概念，是客观真理，是运动和自我认识着的精神本身。

① 利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 220 页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，第 337 页。

知性的抽象思维原则既造成了先验的片面性，也造成了经验的片面性。当神学发展到黑格尔时代的前夜，我们一方面看到先验理性在试图用有限范畴来规定无限者时所必然面临的困窘，这困窘表现了反思、间接知识的局限，因为当理论理性把上帝交付给实践理性时，它已经承认了自己对于真理的无能为力；另一方面，我们又看到了直观感受固守着理性恨而心甘情愿地沉溺在贬抑反思的浅薄之中，这浅薄表现了直观、直接知识的局限，因为它把真理完全等同于主观体验，剥夺了真理的绝对(或客观)内容。于是我们就看到了知性思维的一种无可奈何的尴尬：一边是理性的怯懦，一边是深切的理性恨；外在经验和先验范畴垂头丧气地默认了自己的有限性，内在经验则趾高气扬地宣称自己就是无限的真理本身。双方顽固地对立着，这一方嘲笑着那一方的苍白羸弱，那一方嘲笑着这一方的狂妄无知。在这种抽象对立的尴尬中，精神似乎已经眺望到这样一个时代的曙光，这个时代的哲学将不再是知性的抽象对立，而是思辨理性的具体的统一。在新时代的哲学里，思维把知性的反思和神秘的直观作为中介性的环节包含在自身中，并通过概念自身的运动和自我认识来扬弃二者的抽象对立。这哲学自认为是“最后的哲学”，是绝对真理，它以否定和扬弃的方式包含着一切较早的哲学成果。“这个具体的理念是差不多二千五百年来（泰勒斯生于公元前 640 年）精神的劳动的成果，——它是精神为了使自己客观化、为了认识自己而作的最严肃认真的劳动的成果。”^①

这“最后的哲学”就是黑格尔哲学。

^①黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，第 373 页

第二章 黑格尔早期神学思想的发展

第一节 情感主义与道德主义

一、“希腊情结”与情感主义

恩格斯在谈到 19 世纪 30、40 年代德国思想界的情况时说道：“在当时的理论的德国，有实践意义的首先是两种东西：宗教和政治。……但是，政治在当时是一个荆棘丛生的领域，所以主要的斗争就转为反宗教的斗争。”^①在 18 世纪下半叶的德国，情况亦是如此。英法的启蒙运动传播到分裂落后的德国马上就变成了一场具有显著的宫廷色彩和贵族色彩的宗教改良运动，其情形正如同 16 世纪的人文主义传播到德国后立即就变成了宗教改革运动一样。当狄德罗、霍尔巴赫等法国启蒙者已经走向了战斗的无神论和唯物主义的时候，莱辛和歌德等德国启蒙者们才仅仅达到了一种暧昧羞怯的泛神论和“理性宗教”的水平；而当丹东、罗伯斯庇尔们用锋利的断头斧无情而坚决地砍掉了路易十六的头颅时，康德和费希特们充其量只是在有限的范围（知识论范围）内缚住了上帝的手脚。然而，尽管德国思想家们对宗教的批判方面远远不如法国启蒙主义者那样激烈，他们对宗教的本质和历史根源的理解却往往比后者深刻得多。如果说近代法国人在思想领域中是浮躁浅薄的，在实践领域中却是气度恢弘的，那么近代德国人则恰恰相反，在思想

^① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1972 年版，第 216—217 页。

中是伟人，在行动中是侏儒。这种差异固然可归因于社会经济发展水平的高低，然而精神和文化传统的差别也不失为一个重要原因。在一个普遍变革的历史时代中，具有拉丁功利主义文化传统的法国人首先会把目光投注到社会生活的实践方面，即政治领域；而具有日耳曼唯灵主义文化传统的德国人必然把目光投向社会生活的精神方面，即宗教与哲学领域。“由于唯灵主义是中世纪德国人的最典型的世界观，所以唯心主义在近代德国人那里获得了最精致、最完美的表现形式。正如英国是近代唯物主义的故乡一样，德国是近代唯心主义的故乡。唯心主义在德国具有一种压倒一切和睥睨一切的疯狂劲，近代德国分裂落后的社会现实恰恰成为唯心主义茁壮成长的良好土壤，物质的贫困造成了精神的傲慢，因此德国唯心主义表现出一种破落贵族式的孤芳自赏和目空一切。在德国这个‘庞大的奥吉亚斯的牛圈’里盛开着唯心主义的鲜花，这朵鲜花自认为是世界上最美丽的花朵，它把整个人类历史都看作是德国‘精神’的外化形式，把法国革命看作是德国哲学的印证，把拜伦当作浮士德的私生子，把拿破仑说成‘骑在马背上的绝对精神’。近代欧洲的任何一次物质进步，都加深了德国人自惭形秽的感觉，但是德国唯心主义却能够迅速地把这种自惭形秽之感转化为不屑一顾的轻蔑和自鸣得意的孤傲，然后继续关起门来在纯粹的灵性世界中剔精究微。”^①

如果说在法国大革命爆发以前康德还能够把纯粹的知识论问题作为自己的哲学批判的起点，那么法国大革命的警钟则迫使德国唯心主义迅速地把精神生活的核心问题——宗教批判确立为社会批判的出发点。因此，无论是费希特、谢林还是黑格尔都把宗教问题当作自己哲学思考的开端。事实上，在 18 世纪末期的德国，哲

^①拙著：《神旨的感召——西方文化的传统与演进》，武汉大学出版社 1993 年版，第 283—284 页。

学首先并且在本质上就是宗教，哲学与宗教的关系就如同人与自己的影子一样不可分割。黑格尔之所以从宗教问题进入哲学的领域并非仅仅由于他是图宾根神学院的一名学生，而是因为他从一开始就唯心主义地认为，社会问题说到底是社会精神的问题，社会批判必须以精神批判为前提^①。在德国，精神生活首先表现为宗教信仰，精神批判首先表现为宗教批判，因此宗教问题不仅构成了黑格尔哲学的出发点，而且还如同幽灵一般萦绕着黑格尔的整个生涯，成为绝对唯心主义或思辨哲学的一个重要组成部分。古留加认为：“在相当长的时期内，宗教问题一直在他的精神世界中占有主要地位，他是通过宗教问题的棱镜去观察其他许多世界观方面的问题的。”^②

当黑格尔与他的青年时代的好友谢林和荷尔德林一起在图宾根种植自由树并高唱《马赛曲》时，他那颗年轻的心灵确实曾为法国大革命的激情所感动，然而雅各宾专政的残酷现实却使他很快就陷入了对平民革命的怀疑之中。在这一点上，黑格尔与其说是一个卢梭主义者，毋宁说是一个孟德斯鸠主义者。此后他虽然对拿破仑的伟大业绩甚至对拿破仑对德国的征服抱有赞誉之情，但是他对法国革命的极端激进派却始终持否定态度。黑格尔在年轻时远不如谢林激进，在晚年时也远不如谢林迷狂，黑格尔始终是一个冷静而富于理性的唯心主义者。在早年一直激励着他的与其说是法国大革命的现实，不如说是两个理想——希腊城邦制的社会理想

^①这一唯心主义的基本观点在黑格尔那里是始终不渝的，他晚年在柏林大学讲授历史哲学时又一次重申了这个观点，他说：“要知道这是一个虚伪的原则，以为‘公理’与‘自由’所受的束缚桎梏能够不经良心解放而打破，——以为不经一番‘宗教改革’就能有一番‘政治革命’。”（《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第720页。）

^②古留加：《黑格尔的宗教哲学》，载《国外黑格尔哲学新论》，中国社会科学出版社1982年版，第378页。

和康德《实践理性批判》的道德理想“青年黑格尔不是把古希腊的城邦共和国视为在一定具体条件下曾经产生而已经消逝了的一种历史上的社会现象，而是把它视为当前的社会和国家具体改造的一种永久的标本和榜样。”^① 由于站在唯心主义的立场上，黑格尔认为，重建这个“榜样”社会只能从宗教批判开始，而在批判“实证性”的基督教时他所借助的手段和参照的模式就是康德的道德主义和希腊宗教(多神教)的情感主义。

当青年黑格尔开始面对宗教问题时，他同样陷入了知性思维所造成的尴尬之中。在黑格尔最初的几篇神学著作中，可以看到交替出现的情感主义和道德主义的基调，以及对待基督教的似乎是自相矛盾的态度^②。理智、道德和情感各自在宗教中应占有什么地位？这个问题使黑格尔颇感头痛。尽管在他的第一部神学著作《民众宗教与基督教》中，黑格尔把宗教区分为客观宗教与主观宗教，前者指拘泥于僵化教义的神学或形式化的宗教，后者指基于内在情感的宗教或真实的宗教，但是他仍然对宗教的本质深感困惑。在写作提纲中，黑格尔写道：“应该如何来评判宗教是主观宗教或是客观宗教？主要是考虑其情感成分吗？……为了保持宗教仍然是

^①卢卡奇：《青年黑格尔》，商务印书馆 1963 年版，第 32 页。需要说明的是，即使在黑格尔已经发展了一种历史主义的方法论以后，他仍然为一种深沉的“希腊情结”所纠缠，乃至于一谈到希腊就好像回到了精神的家园。在黑格尔哲学中固然有不少神秘主义的成分，但是黑格尔所崇尚的那种明朗欢快的希腊式理想与德国神秘主义者们所魂牵梦萦的阴郁幽渺的“中世纪月光朦胧的魔夜”是截然不同的。

^②黑格尔早期神学思想的这种不成熟性和模糊性给后来的解释者们造成了极大的困难，卢卡奇根据《民众宗教与基督教》和《基督教的权威性》两文认为青年黑格尔的“基本倾向是反对基督教的”，而狄尔泰则根据《耶稣传》认为青年黑格尔完全处于基督教观念的支配之下。参见古留加：《黑格尔的宗教哲学》，载《国外黑格尔哲学新论》，第 379 页。

宗教,理智推论可在多大程度上掺入其中呢?”^①

虽然存在着这种困惑,但是在《民众宗教与基督教》中黑格尔的基本倾向依然是明显可见的。在那里,理智主要被归诸于客观宗教一边,而主观宗教基本上属于情感和道德的范围。宗教的主要成分不是知识,而是情感和意志。黑格尔强调:“宗教不仅只是历史性的或者理性化的知识,而乃是一种令我们的心灵感兴趣,并深深地影响我们的情感,和决定我们意志的东西。一方面因为我们的道德义务和规律从宗教那里获得一强有力的敬畏之情,从而被我们看作神圣的义务和规律;另一方面因为上帝的崇高性和至善的观念使我们内心充满仰慕之意以及卑谦和感恩的情感。”^②在黑格尔看来,宗教是完全不同于神学的东西。神学即所谓的客观宗教,它是“大众所信仰的宗教”,在那里起作用的力量是理智和记忆,它寻求知识和透澈思维,并把所知和所思的结果凝固为一个权威性的体系或一本书,强迫人们去信仰。总之,客观宗教或神学是一种缺乏个人真实心情的“抽象的东西”,是知性将主观情感客观化或凝固化的结果。与此相反,主观宗教是一种真正意义的宗教,它“只表现其自身于情感和行为中”,它是活生生的个人心情,在人的内心本质中起作用,并影响着人的行为。如果说主观宗教是“自然之活书”,它展示着万象的盎然生机,那么客观宗教则是“自然教师的标本室”,在那里一切具有生命的东西都被制成标本保存在酒精瓶中。针对主观宗教与客观宗教、宗教与神学的这种区别,黑格尔明确地宣称:“宗教乃是心情(Herzen)的事情”,它专注于生动具

① 《黑格尔早期神学著作》,商务印书馆 1988 年版,第 410 页。

② 《黑格尔早期神学著作》,第 3、5 页。

体的内心感受和道德行为，拒斥僵硬刻板的抽象知识：

当我说到宗教时，我总是完全从其中把关于神的一切科学的知识，或者毋宁说形而上学的知识、人与神以及全世界与神的关系等等的知识都抽掉了。这种仅仅为抽象论证的理智所从事寻求的知识，只是神学。而不复是宗教^①。

当黑格尔把记忆和理智归于神学、把意志和情感归于宗教时，我们可以明显地看出艾克哈特关于灵魂的三种能力（记忆、理性和意志）的划分、康德关于宗教的本质是实践理性的道德要求以及浪漫主义神学（卢梭等）关于情感是宗教的唯一基石等思想的影响，同时亦可看到青年黑格尔对旧形而上学的思辨神学和启蒙理智（经验理性）的至上性的怀疑。“卢梭和耶柯比对情感生活的捍卫使黑格尔摆脱了启蒙运动和理性主义的戒律的狭隘性，他把这些戒律视为锁链。但是，被黑格尔看作民族精神解放动力的，则是康德的意志自由的思想。”^② 在《民众宗教与基督教》中，黑格尔反复强调宗教是心情的事情，心情并不遵从理智和记忆的教条，宗教存在于“充实深情的信仰中”，而反对“冷冰冰的知识和粉饰的语言”；“宗教很少凭借理智而取得胜利，相反，理智的活动、理智的怀疑只能使心情冷淡，而不能使它热烈。”理智仅服务于客观宗教或神学，理智的启蒙固然可以使人更聪明，但却不能使人更有道德和更富于高尚情操，“启蒙的理智力量，对于促进人的改善、教导人具有伟大坚强的意向、达到高尚的情操和坚决的独立自主，并不起多大的作用”。因此，理智的启蒙无助于灵魂的提高和心灵的净化，“在价

^① 《黑格尔早期神学著作》，第 7 页。

^② 安德烈·威勒曼：《科学的动力》，载 A·威勒曼编：《黑格尔论伦理生活、宗教和哲学》，卢汶大学出版社 1989 年版，第 2 页。

值上它无限地低于内心的善良和纯洁’^①。在这里,青年黑格尔显然是用卢梭的口吻在说话。

在区分了客观宗教与主观宗教之后,黑格尔又对民众宗教和基督教进行了比较。民众宗教的首要职能是根据人的情感这“美妙的自然纤维”去编织信仰的高贵纽带,给灵魂灌输力量、热情和精神。从教义方面来说,民众宗教必须具备如下三点:第一,它的教义须建立在人的普遍理性之上,从而使人们感到有义务去遵守;第二,这些教义必须是简单明了的,无须渊博的知识和繁琐的证明,因为简单的教义能够对心灵和行动产生更深的印象和更大的作用;第三,这些教义必须是符合人性的,即“适合于一个民族所赖以立脚的精神文化和道德所达到的阶段”。总之,在教义或宗教内容方面,“每一个算得是民众宗教的宗教,必定应该具有使心情和幻想得到满足的特点”。在教仪或宗教形式方面,民众宗教应当防止僵化为拜物教,避免繁缛的仪文主义和排斥精神的机械主义,“仪式的目的必须只在于提高献身的信念和圣洁的情绪”。如此被定义的民众宗教是黑格尔心中的理想宗教,亦即前面所说的主观宗教,它的典型的表现形态是希腊宗教(多神教)。基督教虽然在产生伊始也曾是一种民众宗教,但是在以后的发展演变过程中,它却越来越偏离了民众宗教的宗旨而堕落为精神的外在性的桎梏,转变为客观宗教^②。基督教把自由心灵的欢愉的希望变成了负罪灵魂的痛苦的期待,把充满了明朗的感性光辉和友爱之情的神明变成了十字架上绝望挣扎着的殉难者——他的血和肉以一种令人战栗恐惧的方式转化为圣餐。在希腊宗教的圣典中,希腊人头戴花冠、身披彩衣,以充满爱情和友谊的愉快心情走上神明的祭坛,在狂欢中

^①《黑格尔早期神学著作》,第10—18页。

^②黑格尔在稍晚所写的神学著作(如《基督教的权威性》)中,把这种凝固为外在性的刻板规范的客观宗教称为“实证宗教”或“权威宗教”。

与神融为一体。在基督教的宗教仪式上，信徒们把自己全身裹在阴沉沉的黑色衣衫中，满脸悲哀和忧郁的神情，战战兢兢、心神恍惚地接过圣餐杯，以一颗负罪的谦卑之心祈求神灵的宽宥和救赎。在对待生与死的问题上，希腊人采取一种超然的态度，生活固然是美好的，而死亡则同样被看作“美的天使”和“睡眠之友”。对于希腊人来说，死犹如生；对于基督徒来说，生犹如死。在基督徒眼里，现实生活只不过是未来生活的预科学校，生命成为对于死亡的永恒的准备和悲切的渴望，而死亡则被渲染上一种恐怖的气氛，因为等待着死后灵魂的可能是燃烧着硫磺之火的地狱。整个信奉基督教的民族都在一种“缺乏大丈夫气”的凄苦中忐忑不安地等待着死亡时刻的来临，与希腊民族坦然面对死亡时的潇洒超脱形成了鲜明的对照。在基督教中没有希腊宗教的那种生机勃勃的幻想，只有东方式的悲苦和阴郁。基督教的信念不是建立在自由心灵对感性的美好生活的向往之上，而是建立在蒙昧心灵对魔鬼、惩罚以及骇人听闻的地狱图景的恐惧之上。基督教把人搁置于天堂与地狱之间的一种悬浮状态中，对于人来说，未来不是永恒福祉，就是永劫不复，现世生活的“这种不确定性在其不完善感支配下永远是摇摆在对世界的裁判者的恐惧和对那位仁慈宽容的天父的希望之间”。这种同时处于希望与失望双重撕咬之下的不确定状态，这种痛苦的自我分裂，使人在幻想中神经错乱和发疯，在绝望中异想天开和迷狂。在基督教中，即便是精神的迷狂也伴随着澈心透骨的凄楚，从未曾达到过希腊宗教迷狂中的那种令人心旷神怡的陶醉和欢畅：

如果说希腊的酒神侍女们的幻想曾醉到发狂的程度，以为看到了神明本身的现身，并爆发很多粗犷之极的、神魂颠倒的狂欢，那也应当说这是一种快乐的狂热热情，欢呼的热情，一种马上又返归正常生活的热情。但是那些宗教的幻象（指基督教的幻象——引者注）的滥施却是极凄苦的、极可怕的绝望

的发作，这种绝望情绪会使官能彻底解体，而且每每不可救药^①

总而言之，在《民众宗教与基督教》中，黑格尔把我们引入了希腊宗教的明朗欢乐和基督教的阴郁悲凄的鲜明对照之中。在希腊宗教中，起作用的东西是内在而真实的自由心情；在基督教中，起作用的则是强制性的信仰和外在而虚伪的崇拜仪式。“在这个时期，黑格尔对基督教的看法以及与此相对的宗教理想是由于下述两个相互作用的因素的影响而形成的：他对古典希腊的研究与热爱，以及他对当代基督教的感受与轻蔑。”^②在这里，康德的道德主义的主题虽然也偶有出现，但全文的基本格调却是希腊宗教的情感主义。而且黑格尔所崇尚的希腊宗教并不是那种在希腊城邦生活中占统治地位的奥林匹斯宗教，而更可能是那些流传于民间的神秘祭，如埃琉西斯崇拜、狄奥尼索斯崇拜和奥尔弗斯崇拜等等。这些神秘祭由于更富于精神迷狂的特点和更注重情感因素，因而与后来的毕达哥拉斯主义、柏拉图主义、新柏拉图主义乃至早期基督教都有着内在的渊源关系^③。黑格尔所赞美的民众宗教无非就是指情感和幻想在欢乐气氛（而不是基督教的阴郁气氛）中的升华、净化以及由此所导致的精神迷狂状态，是生命在情感和幻想的自由抒发中与大自然以及“崇高的精神”的同一。这一点在黑格尔1796年写给荷尔德林的一首名为“埃琉西斯”的诗中得到了尽情的发挥，在这首诗中，黑格尔表述了“我献身于无限，我即在其中，

① 《黑格尔早期神学著作》，第60页。

② 雷蒙·基思·威廉森：《黑格尔宗教哲学导论》，纽约州立大学出版社1984年版，第13页。

③ 关于这种渊源关系，请参阅拙著：《神旨的感召——西方文化的传统与演进》第二章第二节。

我就是一切，我只不过是无穷”这种与神性同一的思想，而这同一是在幻想中实现的：

幻想使永恒接近感觉，
使它与形态结合。
——欢迎你们，崇高的精神，高尚的幽灵，
你们容光焕发，无所畏怯。
我感到这也是我故园的苍天，
森严光辉缭绕在你身边^①。

这种在情感和幻想中与神性同一的思想尽管是肤浅的、粗糙的而且带有浓厚的神秘主义色彩，但是在它里面是否已经以某种萌芽的方式包含着成熟的黑格尔哲学关于理念在具体的辩证发展过程中的自身同一的思想呢？这种超逻辑的、非逻辑的神秘同一表现了一种希腊宗教文化中所固有的追求自身更高存在的冲动或“努斯”精神。在完成了的黑格尔哲学中，情感主义的形式被放弃了，但是在希腊情感主义中所蕴涵的神秘的“努斯”冲动却被保留下来，并被改造和升华为理念自身辩证发展的内在动力。黑格尔本人就明确指出过，辩证法并不是知性的（形式）逻辑，因为它包含着这种逻辑所排斥的神秘主义^②。黑格尔辩证法作为一种逻辑，它的起点既非经验的事实，亦非先验的范畴体系，而是具有自身能动性

^① 转引自库诺·菲舍尔：《青年黑格尔的哲学思想》，吉林人民出版社1983年版，第41—42页。

^② 参见《小逻辑》，第184页。值得一提的是，在贵州人民出版社新近出版的《顾准文集》中，顾准先生在1973年所写的《辩证法与神学》一文中已经看到了辩证法与神秘主义之间的联系。顾准先生的论述虽然尚未深入到对黑格尔辩证法内在本质的具体分析，然而考虑当时中国思想界的沉闷状况和专制局面，顾准先生的这种看法不能不说是难能可贵的。

的神秘理念。这理念在自身发展过程中所经历的每一步骤都是按照严格的“逻各斯”程序或逻辑方式来推进的，它的每一环节都以反思的确定性形式表现出来；但是理念的运动本身、一环节向另一环节过渡的动力却来自于知性思维或知性逻辑所不理解而目之为“神秘主义”的理念的自矛盾或自否定原则^①。在黑格尔看来，没有这种神秘主义，逻辑就只不过是僵死的形式逻辑，而不是辩证法。而这种神秘主义的根芽可以说已经孕育在青年黑格尔所表现的情感主义倾向中了。

二、道德主义与“实证宗教”的对立

如果说在《民众宗教与基督教》中黑格尔主要是以一个希腊情感主义者的面貌出现，那么随后在伯尔尼时期所写的《耶稣传》（1795年）中，黑格尔则成为一名典型的康德道德主义者。理性主义的基调产生了，美的情感和充满激情的诗性语言让位于善的德行和冷静琐细的《圣经》诠释（这种诠释说到底就是用康德的语言来改写福音书），对基督教的阴郁气氛的攻击转变为对作为道德楷模的基督本人的教诲和事迹的赞美。对理智的贬抑不复出现，而理性则成为道德律的根据。缪勒说：“黑格尔的耶稣传阐述了‘理性的理想’。”狄尔泰指出：“《耶稣传》具有实践的目的，并服务于实现他的‘人民宗教’。基督的教义被改造为康德的道德信仰，而基督的榜样应该向这种理性信仰转达热情和力量。”^② 在此文的开篇，第一次出现了黑格尔哲学的基本信念——上帝就是绝对理念——的胚

^①关于“努斯”精神和“逻各斯”精神在黑格尔辩证法中所起的不同作用，邓晓芒先生在《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》一书中作了精辟的论述。

^②转引自宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》，湖南教育出版社 1989 年版，第 45 页。

芽,并强调理性是真理的唯一源泉。黑格尔写道:“那打破一切限制的纯粹理性就是上帝本身。因此世界的规划一般讲来是按照理性制定的。理性的功能在于使人认识他的生活的使命和无条件的目的。”“理性的修养是达到真理和宁静的唯一泉源。”^① 这理性是上帝赋予人的“神圣的火花”,是人的尊严的内在依凭,它的直接表现形式就是永恒的道德律。基督耶稣的楷模意义和宗教感召力就在于他所提供的“纯真道德的知识”,对上帝的纯洁的崇敬并非表现在形式化的行为和仪节中,而是体现为道德的精神。“上帝的真诚崇敬者已经用宗教上真正的精神去崇敬那普遍的圣父。因为圣父只欢喜这样的人。理性和理性之花——道德律,只是在精神中起作用,对上帝的真诚崇敬只能建立在精神的基础上。”^②

在《耶稣传》中,黑格尔用康德式的道德主义语言对《圣经》进行了重新阐释。威廉森指出:“现在对于黑格尔来说,基督教的问题是耶稣已经被他的追随者们神性化了,从而他的真实面貌和他的使命的性质遭到了曲解;但是理性(Vernunft)一旦把神性的面纱扯开,呈现在 1795 年的黑格尔面前的耶稣就只是一个康德的理想的道德导师。”^③在那里,耶稣被解释为一个唯动机论的伦理导师,一个在犹太教的外在性的律法主义氛围中孤军奋战的道德圣贤,一个古代希伯来文化中的康德。基督教的“金箴”(“无论何事,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人。因为这就是律法和先知的道理。”^④)被改造为康德的普遍立法的道德命令:“凡是愿意人人都遵守的普遍规律,你本人也应该按照那样的通则行事,——这是伦理的基本规律,这是一切立法和所有各民族的圣经中的主要

① 《黑格尔早期神学著作》,第 79 页。

② 《黑格尔早期神学著作》,第 86 页。

③ 威廉森:《黑格尔宗教哲学导论》英文版,第 22 页。

④ 《新约·马太福音》第 7 章,第 12 节。

内容。”^① 道德的基础虽然是理性，然而这理性却并非是后天学习的结果，而是与生俱来的普遍人性和良知。道德不在于对外在诫命的被动服从，而在于对正义、仁慈和忠诚的自觉遵守，这种道德自觉构成了理性的自由和宗教的真正本质，因为“天国乃是道德律在人类中的统治”。在上帝眼里，人的价值水准就体现在他对道德律的遵守程度上，凡听从理性的神圣法则的——“只有对于善的爱才是理性的人们内心中的最高法则”——就是上帝所喜悦的人。《约翰福音》中有这样的话：“耶稣大声说，信我的，不是信我，乃是信那差我来的（上帝）。”“我对你们所说的话，不是凭着自己说的，乃是住在我里面的父作他自己的事。你们当信我，我在父里面，父在我里面。”^② 在黑格尔的笔下，福音书中的这些文字完全按照康德道德自律的思想加以改写：“（耶稣说道：）难道，我要你们尊敬我个人吗？或者信仰我个人吗？或者难道我愿意强加给你们一个估量和评价人们价值的标准，并把这个标准当作我自己的一个发明吗？不是的，尊敬你们自己本身，信仰你们理性中的神圣法则，注意你们心坎中的内在审判官，注意你们的良心，良心是一个标准，这标准也是上帝的标准，这就是我要在你们心中唤醒的东西。”^③ 在《耶稣传》中，不久前曾主宰着黑格尔的热情奔放的希腊情感主义荡然无存，一种枯燥而冷漠的理性和道德教诲充斥于全文之中。这种道德主义诚然是反对各种奇迹、迷信和外在性的权威崇拜的，然而与《民众宗教与基督教》相比，它却明显地缺乏真实的心情，更多地具有理论和道德说教的特点。古留加评论道：在《耶稣传》这部“出自黑格尔之手的福音书”中，“一字不提报喜节、圣灵妊娠、奇迹和死者复活等等。黑格尔笔下的基督是一个诉诸人的理性的道德家。从

① 《黑格尔早期神学著作》，第 93 页。

② 《新约·约翰福音》第 12 章，第 44 节；第 14 章，第 10—11 节。

③ 《黑格尔早期神学著作》，第 133 页。

中也可以看出，这位青年神学家的观点有了变化；一年以前，他还在颂扬感情，而今感情让位于理性了。”^①

《耶稣传》写于 1795 年夏，几个月以后，黑格尔又完成了另一篇神学论著——《基督教的权威性》。在这篇文章中，康德《实践理性批判》的道德主义虽然仍旧是基调，但研究的对象已经由耶稣本人转向了基督教这个宗教实体。《民众宗教与基督教》中的反基督教倾向再度出现，然而批判的根据已不再是单纯的“心情”和情感因素，而是对基督教权威化或实证化过程的历史主义分析。在这里出现了一些新东西，如对“权威性”或“实证性”(Positivität)概念的侧重、历史主义的方法、对基督教产生和发展的社会背景的探讨等等。从《民众宗教与基督教》中对压抑心情的基督教的抨击，到《耶稣传》中对基督本人的道德典范作用的赞美，再到《基督教的权威性》中对权威化的基督教的批判，这中间似乎表现了从反基督教到亲基督教，再到反基督教的变化轨迹。这种游移不定的现象使黑格尔的解释者们陷入了混乱和对立之中。狄尔泰和卢卡奇各持一端，前者颠倒上述三篇论著的时间顺序，依据《耶稣传》的基调来说明另两篇文章，从而认为青年黑格尔是亲基督教的；后者则完全对《耶稣传》避而不谈，一味在《民众宗教与基督教》和《基督教的权威性》上做文章，从而得出青年黑格尔是反基督教的结论。古留加则认为，黑格尔写这几篇文章“并不是为了发表，而只是为了弄清楚自己的立场”，黑格尔在伯尔尼时期还没有形成一个统一的立场。在古留加笔下，青年黑格尔成为一个朝秦暮楚的怀疑论者，一个在亲基督和反基督的态度之间来回摇摆的人：“黑格尔笔下的基督的不同的人格，意味着他自己的立场的变化和信念的演变。在《民众宗教》中，基督是‘实证性’的体现者，在《耶稣传》中，基督则是‘实证性’的反对者。在《基督教的实证性》中，黑格尔又回到了最早的

^①古留加：《黑格尔小传》，商务印书馆 1978 年版，第 17—18 页。

观点,而在《基督教精神》(即法兰克福时期所写的《基督教的精神及其命运》——引者注)这一著作中则又放弃了这种观点。”^①

究竟应该如何看待黑格尔在伯尔尼时期的几篇神学论著?青年黑格尔在对待基督教的态度上果真是游移不定的吗?我认为伯尔尼时期黑格尔的“游移不定”并不表现在亲基督或反基督的态度上,而是表现在情感主义与道德主义的基调上;换言之,表现在“心情”与“理性”的矛盾上。黑格尔从来就不是一个无神论者,在他心目中,宗教(尤其是真正意义上的基督教)始终占有重要的位置。

“虽然黑格尔否定了德国启蒙运动的二元论前提,他却赞赏它在理性思维的新世界中为宗教寻找地盘的做法。”^②在上述几篇文章中,黑格尔从来没有攻击过基督本人和基督教的真精神,他攻击的只是基督的门徒和实证化的基督教(即中世纪的天主教)。黑格尔在1795年1月底致谢林的信中写道:“理性和自由永是我们的口号,无形的教会是把我们联系在一起的共同目标。”^③所谓“无形的教会”就是康德在《单纯理性范围内的宗教》(发表于1793年)中所提出的基于纯粹理性之上的“伦理共同体”。在《民众宗教与基督教》中,黑格尔明确地表示,民众宗教的教义亦即“基督教教会的主要教义”,这些教义的精义就在于“对上帝的无限向往的爱”。“对基督的信仰是对一种人格化的理想的信仰……如果我们在这位神人身上发现真正神性的东西,对我们说来也并不直接就在于他是神明的第二身,他是由永恒之天父派来的等等,而是在于他的精神、他的意向可以同道德律一致。”^④如果说基督教后来成为一种缺乏真

*^① 古留加:《黑格尔的宗教哲学》,载《国外黑格尔哲学新论》,第384页。

^② 欣奇曼:《黑格尔对启蒙运动的批判》英文版,第184页。

^③ 《黑格尔通信百封》,上海人民出版社1981年版,第38页。

^④ 《黑格尔早期神学著作》,第25、74—75页。

实心情的宗教，责任应归咎于基督的十二门徒和教会权威人士，他们把对上帝的爱和对内心善的爱变成了对基督个人的崇拜，变成了一套丧失了精神的虚伪仪节。当黑格尔将希腊宗教与基督教进行比较时，他指的是实证化了的基督教，这种实证化了的基督教不仅是与希腊宗教的情感主义精神相对立的，而且也是与理想中的基督教（无形教会）或基督本人的道德主义精神相对立的。因而在接下来所写的《耶稣传》中，黑格尔对基督本人的道德楷模作用大肆渲染，通过强化基督言行的道德意义来扩大基督本人与实证化的基督教之间的反差。基督的形象越是高尚完美，实证化的基督教就越显得猥劣丑陋。基督的崇高形象和楷模意义一旦被确立，下面的工作就是来说明这种崇高的东西是如何走上了堕落之路，上述反差是如何历史地形成的。在基督教创立时是否已经包含着某些历史的偶然性因素，这些因素后来成为基督教实证化或权威化的滥觞之源？或者说，“是否在基督教的直接起源里包含着促使它成为权威宗教的因素”？而这项工作正是《基督教的权威性》一文的基本任务。

实证宗教或权威宗教是作为一个与自然宗教（即希腊宗教）相对立的概念而提出来的。卢卡奇认为：“对于青年黑格尔，实证的基督教是专制与压迫的一种支柱，而非实证的古代宗教则是自由与人类尊严的宗教。”^①“实证性”（*Positivität*）一词是一个颇费猜解的概念，关于这个词的中文译法，宋祖良先生在对照了缪勒、狄尔泰、卢卡奇、哈里斯等人对这一概念的解释之后指出，“实证性”是对 *Positivität* 的直译，它的意思在字面上并不明确，根据卢卡奇等人的解释，该词的含义大体上是指主体性的自由精神的丧失或凝固化；而“权威性”则是对该词的意思译，它可以从字面上直接表达出该词的基本含义，因此在贺麟先生翻译的《黑格尔早期神学著作》

^①卢卡奇：《青年黑格尔》，第 49 页。

中,一般都将 *Positivität* 译为“权威性”^①。威廉森对“实证性”一词的含义解释道:“基督教的实证性就是它的专制主义性质。而真正的道德是自由的和发自内心的德行修养,它是出于自身的缘故,而非屈从于权威或惧怕惩罚。”^②所谓“实证宗教”或“权威宗教”即是指一种把历史的偶然性和暂时性的东西加以普遍化和永恒化的宗教,它以一种权威为根据,“完全不把人的价值或者至少不完全把人的价值放在道德里面”。黑格尔在《基督教的权威性》的附录中写道:“权威信仰是这样一个宗教原则的体系:它所以对我们来说具有真理性,乃是由于它是由一种权威命令给我们的,而这权威我们不能拒不屈从,不能拒不信仰。在这个(权威信仰)概念中,首先出现的是一些成体系的宗教原则,或宗教真理,它们不管我们是否认为它们是真的,总归应被看成是真理;这样一些真理,即使从来没有人熟悉它们,没有人认为它们是真的,它们却仍然不失其为真理,而且它们因此经常被称为客观真理;而这些真理现在也要成为我们所认为的真理,成为主观真理。”^③从上述引文中我们可以看出权威宗教的几个特点:第一,它把偶然性的东西加以普遍化;第二,它以一个外在的权威来代替内在的道德;第三,它把一套客观性的原则体系强制性地变成人们的主观真理。

基督教的实证化是一个历史过程。在基督教创立之初,基督所代表的道德精神由于种种具体原因不得不与一些偶然性的东西混杂在一起,例如他个人的人格、某些带有奇特色彩的事迹(这些事迹后来被神化为“奇迹”)等等,此外为了抵制犹太教的那些权威性律法,基督必须树立起自己的权威性。然而这些偶然性的因素后来

①参见宋祖良:《青年黑格尔的哲学思想》,第32—33页。除了“权威性”和“实证性”之外,该词在中文里还有“实定性”等译法。

② 威廉森:《黑格尔宗教哲学导论》英文版,第22页。

③ 《黑格尔早期神学著作》,第273—274页。

却演变为基督教信仰的权威性基础，基督也由“一个道德宗教的教师”转变成“一个权威宗教的教主”。对基督个人的崇拜建立起来了，而基督所代表的道德精神反而丧失了。黑格尔引用莱辛的诗剧《哲人纳丹》中的一段话来说明这种异化现象：“凡是他们的教主教导的具有人道主义意义的信仰，都是基督徒所喜爱的；他们之喜爱这个信仰并不是因为它是人道的，而是因为它是基督教导过的，实行过的。”尽管《耶稣传》中的基督曾反复用康德的口气强调，人应该遵从自己内心的道德律令，然而在出自基督门徒之手的福音书中，基督却开始用权威性的命令方式说话，并且以奇迹作为这种权威性的保证。一种行为，在作为道德教师的耶稣本人那里采取了爱和友谊的形式，在早期基督教的少数人社团中转变为神秘崇拜，而到了普遍性的基督教会中则进一步转化为权威性的虚假仪式。权威性既已成为普遍教会的基本特点，所有的基督徒就不得不把服从权威当作信仰的首要条件，从而将客观的权威教义仪节主观化为自己的内在世界，以此来压制一切意志自由和理性精神。其结果必然导致普遍的虚伪，这虚伪不仅像在犹太教中那样体现于行为方面，而且甚至也体现在情感方面。这种虚伪的情感造成了基督徒的自我欺骗和深沉痛苦：

主张命令情感的必然后果是而且必定是：自我欺骗，这就是说，一个人相信自己具有那被规定的情感，相信自己的情感与圣书上所描写的情感相符合，但是像这样人为地产生出来的情感在力量和价值上都不可能与真实的自然情感相比拟。这种自我欺骗的结果导致一种虚假的满足，这种满足对在精神的温室里制造出来的这些情感给予很高的评价，并且妄自尊大了这些情感的力量，因此在它应该强有力的地方却反而是它最薄弱的地方，如果一个人自己认识到这一点，他就会沉陷于毫无办法、惶恐(Angst)和自我不信任之中，这一种心理状

态常常会发展到发疯的地步^①。

在权威宗教中，道德不再从主体内被唤醒，而成为外铄于人的；道德的立法者不再是主体自身，而是权威性的教会：“基督教宣称，道德律是在我们外面并且是某种现成的东西，因此教会必须用一些别的方法来创造对于道德的尊重。”^②结果就造成了主体向外寻觅道德的一系列闹剧——朝觐、圣战、买卖圣物、购销赎罪券等等，最不道德的行为获得了道德的名义。这种虚假道德所引起的不自由状态更由于教会与国家的狼狈为奸而进一步深化，教会剥夺了人的精神自由，国家就趁机来剥夺人的政治自由。“只要教会当局一旦消灭了一切意志的自由，权威统治立刻就会盛行一时。教会教导人们轻视公民的和政治的自由，认这种自由与天上的福祉和永恒生命的享受比较起来连粪土都不如。”^③这种轻视现世生活的宗教态度必然导致政治上的孪生物——专制制度。

在《基督教的权威性》中，黑格尔不仅从道德主义的角度分析了基督教权威化的过程，而且从历史主义的角度把这一过程与社会制度的演变联系起来。他在该书中继分析了基督教权威化的道德必然性之后，又进一步探讨了基督教权威化的历史必然性。这时的黑格尔显然还没有能够对希腊世界与罗马世界之间的差异作出区分，还没有像后来在《历史哲学》中那样把希腊世界看作自由与美的客观性，而把罗马世界看作抽象的普遍性和绝对的主观性。青年黑格尔把希腊人和罗马人的宗教统称为“自由民族的宗教”，这种宗教建立在自由心灵的幻想之上，它与民主政治、公民权利、对公共事务的责任感等因素紧密联系在一起。然而随着经济政治条

① 《黑格尔早期神学著作》，第 246—247 页。

② 《黑格尔早期神学著作》，第 250 页。

③ 《黑格尔早期神学著作》，第 244 页。

件的变迁，这种自由宗教日益丧失了自己的社会根基：

希腊罗马宗教是一种只属于自由民族的宗教，随着他们的自由的丧失，他们的宗教的意义、力量和适合性也就必然消失。这种自由丧失的主要原因是经济的和政治的：战争，还有财富与奢侈的增长，导致了贵族政治，导致了内部的衰败。忠诚和自由，对公共生活的愉快的参与，全部消失了……一切活动，一切日的，现在都归结于个人；再也没有一种活动是为着一个整体，为着一种观念的理由而存在的了^①。

当素以维护共和国的民主原则而著称的伽图——伽图家族在某种意义上就代表着罗马共和国的原则——也由于他的共和国、他的世界以及他从前为之奋斗的最高秩序的被摧毁而转向了柏拉图的《斐多篇》时^②，自由宗教的基础就崩溃了。到了罗马帝国时期，自由精神完全被专制所扼杀，罗马英雄主义在柔靡风气的侵蚀下逐渐蜕化为普遍的懦弱和腐败，生活的希望转变为绝望。“罗马皇帝的专制把人们的精神从地上驱逐到天上去了，剥夺了人们的自由，迫使他们的永恒的、绝对的东西逃避到神那里去求庇护。剥夺自由带来的广泛苦难迫使他们在天国里去寻求和仰望幸福。相信神的客观存在是和人的腐化与奴役以同样的步伐进行的，前者只不过是这个时代精神的一种启示、一个现象罢了。”^③ 在这种普

^① 诺尔：《黑格尔早期神学著作》，转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 284 页。

^② 关于小伽图在罗马共和国根基动摇的形势下，读完柏拉图论灵魂的文章后自杀身死的情节，请参阅阿庇安：《罗马史》下卷，商务印书馆 1976 年版，第 183—185 页。

^③ 《黑格尔早期神学著作》，第 269 页。

遍的绝望之中，基督教以它对天国幸福的承诺赢得了人们的信仰。

卢卡奇认为，青年黑格尔与康德、费希特甚至谢林的最大不同之处在于，他一开始就不仅仅把宗教问题看作是认识论问题和伦理学问题，而且更把它看作是社会历史问题。“客观现实在他看来诚然也是一种与道德意识不同并与它的活生生的主观性相对立的客观的和‘僵死’的外在世界。但黑格尔的对立与在康德及其追随者那里不同，它不是‘永久的’，不是哲学的，不是认识论上的对立，而是一种历史的对立。”^① 民众宗教、自然宗教与权威宗教的对立不仅仅是道德与非道德、主观世界与客观世界的对立，而且更是社会历史的对立，即古代城邦民主制与中世纪封建专制的对立。在这里，固然表现了“希腊情结”的巨大力量，但是它也蕴涵着从主观心情走向客观理念、从个人的道德实践走向精神的历史实践的潜在可能性。主观宗教诚然离不开个人的真实心情和道德，但是它却不仅仅停留在个人心情和道德中，而是必须“外化”为客观的社会现实、物化为一种历史形态。在青年黑格尔那里，主观宗教的“外化”结果就是希腊社会和多神教。但是到了成熟的黑格尔哲学中，这一“外化”过程就成为(客观)精神或理念自身的外化，而它的结果则是整个自然界和人类社会。

伯尔尼时期黑格尔神学思想的最显著的特点就是对立，这种对立仍然采取了一种知性的反思形式——对立双方处于一种不可调和的、绝对的敌对状态中，并且分别代表着伦理学意义上的善与恶。对立的结果不是在一个第三者——这个第三者同时也就是自身——中扬弃对立本身，不是辩证的统一，而是一方彻底地消灭、吞噬、否定另一方。在这里还没有出现对立统一的辩证法思想，只有扬善惩恶的伦理学。主观宗教与客观宗教、希腊情感主义（民众宗教）与基督教、康德道德主义与权威宗教之间的对立带有明显的

^①卢卡奇：《青年黑格尔》，第 54 页

价值论色彩和主观性倾向，此时的黑格尔仍然囿限于康德的主观性的二律背反或矛盾之中，仍然把对立和矛盾看作是理性的错误和道德的堕落，并企图通过心情或者实践理性从主观方面来克服矛盾。关于矛盾是客观存在的普遍本质的思想、关于对立的扬弃和辩证统一的思想、关于精神发展的“曲折的圆圈式”运动和三段式模式的思想，以及关于真理是过程和全体的思想等等，在伯尔尼时期的黑格尔神学著作中尚未表现出来，这些思想要到法兰克福时期的手稿中才初现端倪。

第二节 超越道德主义

一、爱扬弃道德

1797年初，27岁的黑格尔在离开伯尔尼并在家乡乌登堡小住了数月后，来到德国的商业中心城市法兰克福，在那里他一直住到1801年初。法兰克福时期是黑格尔思想发展的重要时期，在那里他开始摆脱康德道德主义的影响，并且越来越深切地体会到矛盾在思想中特别是在现实生活中的重要地位。这种认识一方面使他经历了一生中最大的精神危机，一度陷入了“不幸的疑病状态，自我摧毁和自我崩溃状态”^①；另一方面也使他改变了对矛盾的消极

^①关于这种痛苦的疑病状态，黑格尔在当时的一些通信和后来的回忆中都毫无隐讳地予以承认，例如在1810年的一封信中，黑格尔对法兰克福时期的精神危机回忆道：“这种疑病状态，我遭受了好几年，以至精神上几乎陷于瘫痪。一般地可以说，每一个人在其一生中都要经历这样一个转折点，这是他的本质上的一个昏暗的收缩点；他要通过这一关，才能达到安全境地，从而确信他自己，确信普通的日常生活，而如果他已经没有能力以日常生活来充实自己，则通过这一关才能确信一个更内在更高贵的生存。”诸如此类的表白还有许多，请参阅卢卡奇：《青年黑格尔》，第93—96页。

态度，开始把矛盾看作思维与存在的共同基础和动力，从而发展了辩证法思想的萌芽，并提出了许多重要的范畴，如命运、和解、扬弃、对立统一等等。这些范畴有的后来被放弃了，另一些则成为黑格尔哲学的基本范畴。这一时期的另一个重要变化是，黑格尔开始注意到“客观性”的重要性，这客观性不仅构成了对矛盾进行积极理解的前提，而且也构成了和解思想的前提，这种态度与他在伯尔尼时期一味沉溺于主观性的情感和道德之中的倾向是截然不同的。如果说爱对道德的超越和扬弃还仅仅只是表现了一种主观范围内的发展，那么宗教对爱的超越和扬弃则表现了黑格尔企图在主观与客观之间实现真正和解和统一的愿望（然而这种愿望却由于他当时对理性和概念的拒绝而未能实现）。卢卡奇认为，黑格尔在法兰克福时期的精神危机促使他把矛盾提高到客观性的阶段。正是这种提高使得黑格尔克服了康德的理想状态或“应当”状态的道德主义而追求与充满矛盾的现实生活本身的和解。

黑格尔在法兰克福时期最重要的著作就是《基督教的精神及其命运》。在这部论著里，黑格尔一改他在前几篇文章中对权威化基督教的激烈批判态度。现在，权威化的宗教已不再是基督教，而是犹太教了。在这里，对于实际存在的基督教的现实特征很少直接论及，谈得更多的是基督教的精神本质（这种变化明显反映了黑格尔与现实生活的逐渐妥协）。理想对现实的单方面否定转变为现实与理想的统一，抽象的普遍概念（此时概念仅仅被当作主观的）作为精神或生活的一个环节在与特殊性的存在的和解中被扬弃了。我们看到的不再是耶稣对摩西的批判或者道德主义对权威化的基督教的批判，而是裹藏在“爱”、“生命”等情感主义概念外衣下的刚刚萌芽的思辨神学对康德的道德神学的批判。这种批判也是青年黑格尔的自我清算，它标志着黑格尔从早期神学思想向思辨神学和思辨哲学的转化。威廉森评论道：“黑格尔思想随后的发展使得三个非常相似的概念相继突出出来：爱、生命、精神。这些概念为黑

格尔提供了手段，借助它们可以超越反思知性的破碎世界，克服世界的分裂和对立，消除一切异化现象。”^①在这里，既可以看到希腊情感主义和康德道德主义的瑰丽余辉（希腊情感主义在法兰克福时期仍然发挥着重要的作用，爱对道德的扬弃在某种意义上可以说是希腊情感主义对道德主义的一种“报复”），也可以看到《精神现象学》的辩证思想的熹微晨光。

在《基督教的精神及其命运》的开端，我们看到的仍然是与《耶稣传》相同的主题：对犹太教的律法主义的批判。但是这里出现了一个重要的概念，即“命运”。这命运代表着一种内在的异己力量，表现为人“受制于比他更强有力者的镣锁的形式”，它是一种异化行为的结果。在犹太民族那里，最初的异化行为就表现在他们的始祖亚伯拉罕对家人和故园的离异（*estrangement*）中，亚伯拉罕为了一个异己的力量（耶和華）而背井离乡，并且甚至准备牺牲自己唯一的儿子^②。“亚伯拉罕所以能成为一个民族的始祖，其第一个行动就是对家庭的爱和民族的共同生活之纽带的决裂，这是同他前此和人与自然一起生活的关系之全体的分离；他一脚踢开了他青年时期的这些美好关系。”^③在离异的过程中，亚伯拉罕和其他先祖们把命运这种内在的异己力量、把生命自身分裂的敌对方面客观化和绝对化了，使之成为一种外在性的权威（律法），从而使思想与现实处于直接的对立之中。当亚伯拉罕赶着牛羊在无边无际的土地上漫游时，他使自己的民族与整个世界分离开来，并且在肉体上打下了分离的永久性烙印（割礼）。在这绝对的分离和对立之中，犹太人与世界之间的唯一的联系纽带就是神，然而这神也由于缺乏爱而成为嫉妒的和排他性的。从而使亚伯拉罕及其子孙们产

① 威廉森：《黑格尔宗教哲学导论》英文版，第 39 页。

② 参见《旧约·创世记》第 22 章。

③ 《黑格尔早期神学著作》，第 283—284 页。

生了一种偏狭的狂妄，竟以为只有他们的神才是神，只有他们的民族才是唯一具有虔诚心和受神青睐的民族。这种偏狭导致了普遍的仇恨和暴虐——当犹太人处于逆境中时，他们就诅咒和憎恨其他民族；而当犹太人建立了自己的统治时，他们陷入了灭绝人性的暴政专制。“这样的普遍的敌对性所剩下的只能是对物质的依赖和一种动物的存在，这种存在只有牺牲其他事物才能保证自身的存在，而犹太人便把这种存在当作生命。”^①这种存在状态使犹太人把自由让渡给一个客观性的回忆和象征——摩西，并把律法（这是摩西代表他们的意志与神立约的结果）当作无限的客体与自己相对立。这些律法固定在各种禁忌和礼仪中，并物化为圣幕和庙宇。“摩西以一种东方式的、美好的威胁来保证他所制定的法律”，从权威性的律法中，犹太人的奴役的心灵感受到的不是真理而是命令，不是自由而是依赖。如果说希腊人的平等建立在普遍的自由和独立之上，那么犹太人的平等则建立在“所有的人都没有独立自存的能力”之上。这种普遍的无权状态、这种（对律法的）依赖性的平等，就是犹太人的命运，“这个命运是他们创造出来反对他们自身的不可克服的无限力量”。

在《基督教的精神及其命运》的以下章节中，反对外在律法主义的主题开始转变为反对内在道德律令的主题，耶稣与摩西的分歧变成了黑格尔与康德的分歧。与《耶稣传》中将道德与律法相比较的做法不同，在这里，我们看到的是爱、人的需要与律法的对立：“犹太教的命令要求单纯地对主的崇拜、直接的奴役、无欢乐、无人情、无爱的服从，亦即与崇拜神的命令正相对立，耶稣提出了人的冲动、亦即人的需要。”^②耶稣为了反对律法、反对纯粹客观的命令，提出了某种与它针锋相对的东西，即“主观性一般”。这种主观

① 《黑格尔早期神学著作》，第 288 页。

② 《黑格尔早期神学著作》，第 304 页。

性一般就是普遍的道德命令，它与律法的区别在于，律法是基于异己的权力的外在规定，道德律令则是基于主观的普遍概念——康德往往喜欢把这种主观的普遍性看作是客观性——的内在规定。

“前者限于处理有生命的存在与有生命的存在之间的对立，后者限于处理一个有生命的存在的一个方面、一个力量与同一有生命的存在的另一个方面、另一个力量之间的对立。”^①然而，尽管有这种区别（即外在性与内在性、客观性与主观性的区别），道德律令仍然是片面的和抽象的，因为它缺乏具体的和特殊性的内容。道德命令是人的普遍性的理性能力和主观理想，在它里面，外在的、异己的和权威性的律法被扬弃了；但是人摆脱了外在主子的奴役，却又成为内在主子的奴隶，成为普遍的理性能力、概念、理想、“应当”状态的奴隶。“对特殊的東西：冲动、嗜好、病态的爱情、感性或其他种种说来，普遍的东西必然地而且永远地是一种异己的东西、客观的东西。那里面总残留着一种不可摧毁的权威性，足以激起人们的反感，因为普遍的义务命令所获得的内容、一种特定的义务，包含着同时既是有限制的又是普遍的这样一种矛盾，为了这种普遍性的形式，它提出片面的、极其顽固的自负的要求。”^②

外在性的异己力量（律法）被摈除了，然而人现在又陷入了内在的分离和对立之中：一边是普遍性的理性和合理意志（Wille），另一边是具体的嗜欲或任意（Willkür）；一边是“应当”，另一边是“存在”，而道德命令就是以这种内在的分离为前提的。在康德那里，道德命令作为一种绝对的义务，要求 Willkür 把 Wille 接纳为行动的内在根据和准则，然而这种统一仍然是一种“应当”状态，它忽略乃至扼杀了“存在”本身。面对着这种知性的分裂，《基督教的精神及其命运》中的耶稣——这个耶稣已不同于《耶稣传》中那个

① 《黑格尔早期神学著作》，第 307 页。

② 《黑格尔早期神学著作》，第 308 页。

以康德的口吻说话的耶稣——提出一种“较高的和解的天才”爱的意向。在爱的意向中，法规（包括外在的律法和内在的道德命令）失去了普遍性、嗜好则失去了特殊性，双方消除了对立，而达到统一或和解，抽象的理性概念被活生生的生命所取代。关于爱与道德命令之间的根本性区别，黑格尔写道：

每一个命令只能表达一个“应当”，因为它是一个普遍的东西，从而立即表明了它的缺点，因为它没有说出存在。对于这样一种命令像：“不要杀人”，耶稣提出了一种道德、人的爱的意向与它对立，这种爱的意向不仅使得那个命令就内容说来成为多余的，而且也打破它作为命令的形式，因为命令的形式意味着一个命令者与一个抗拒命令者之间的对立；爱的意向排除了任何关于牺牲、毁灭、压制情欲的思想，它同时比起理性的冷酷为命令是一个具有更丰富更有生命的充实内容^①。

与康德实践理性的决裂是黑格尔思想发展中的一个重大转折。早在 1795 年甚至更早的时候，谢林就已经表现出对道德主义泛滥的强烈不满，他在写给黑格尔的信中多次表达了这种不满。谢林写道：“一旦在勿宁说是上帝把他们（指康德主义者——引者注）带到的那个地方住定了，他们就制造出某种康德体系的肤浅杂拌来，从这里他们源源不断地把浓厚的哲学菜汤喂养着神学。于是，本来已经衰萎下去的神学，很快就以更加强壮的姿态出现了。一切可能的神学教条，都被贴上实践理性公设的标签，并且没完没

^①这一段具有显著的情感主义和反道德主义色彩的语言后来被黑格尔本人从《基督教的精神及其命运》中删除了，从这件事中可以看出黑格尔对“理性的冷酷的命令”的犹豫态度。

了地做着上帝存在的神学历史证明。图宾根式的实践理性真是左右逢源,无往不利。”“如果那种道德专制主义再延续几年,还不知要造成多大损害,我们祖国的思想自由,受到道德专制主义的压迫要比政治专制主义大得多。无知、妄信、狂热都渐带上了道德面具。”^①谢林的这种态度不可能不对黑格尔产生影响。当然,黑格尔主要是从自己的哲学思考过程中达到反道德主义的结论的。在法兰克福时期,希腊情感主义的形式仍然是一个重要的批判武器,但是对康德道德主义的批判并没有单纯地退回情感主义,而是出现了新的内容,即辩证思想的萌芽。邓晓芒先生指出:“事实上,在黑格尔摆脱康德的影响而实现其思想中的‘重大转折’的法兰克福时期,他的思想首先就是以批判康德的伦理学、提出人的自我分裂(自我否定)和这种分裂的重新统一问题、提出‘生命’和‘爱’的概念为标志的。”^②在这里,爱、生命等范畴虽然仍被黑格尔看作精神的内容,但是实际上它们已经开始同形式方面转化,而它们所包含的命运(生命的分裂与重新和解)、对立统一则成为精神的真正内容。

当黑格尔提出爱、生命来扬弃道德时,他已经开始自觉地把矛盾、对立统一当作生活和思维的基本原则来对待,而不是像康德那样把矛盾仅仅看作理性的谬误。在爱和生命中,法规与嗜好、普遍性与特殊性、抽象概念与具体内容之间的对立达到了统一,从而实现了命运的和解。普遍的法规、道德命令、概念本身只不过是一种客观(康德意义上的客观)的纯粹可能性或理想状态,是空洞的抽象,与这些抽象范畴相对立的是特殊的和具体的存在、嗜好等等,而生命的和解作为一个辩证的结果,是对上述矛盾的扬弃,是对立

^① 《黑格尔通信百封》,第 33-34、46 页。

^② 邓晓芒:《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》,湖南教育出版社 1992 年版,第 60 页。

面的统一。威廉森指出：“早年对康德哲学中的二元论的不满，现在在黑格尔的著作中成为非常明显的——揭示康德的思想并不适合于消除分裂和异化，因为它预先假定了理性与嗜欲的分裂，将人置于一种奴役状态，成为他自己的理性的奴隶。因此，这种局限于反思水平的哲学应该被超越，以便达到‘生命’的高度，而‘生命’的特征则是统一、和解和合理性。”^①虽然爱和生命仍然采取了一种情感主义的形式，即仍然被限制在主观性之中，尚未被提升到客观概念、绝对理念或精神的高度^②，而且爱只是作为一个纯粹的第三者，以一种外在性的、平面的方式把法规和嗜好统一在一起，但是在这里已经包含着明显的辩证思想。在爱的和解的思想中，不仅孕育着黑格尔思辨哲学关于对立统一的辩证法的一般原则，而且也孕育着黑格尔思辨神学关于圣父的王国与圣子的王国统一于圣灵的王国的三位一体信条的基本原理。

在《基督教的精神及其命运》中，爱的和解是针对犹太人的惩罚观念而提出来的，它表现在基督教的“命运”概念中。当犹太人把法规当作一种绝对的和客观的异己力量时，权威律法与现实生活之间的对立就只有通过惩罚来克服，然而惩罚并不能真正导致精神的和解，它只能导致一种出于恐惧的屈从。对外在性的异己力量的惩罚的恐惧，这就是犹太人不幸意识的心理根源。在基督教中，对命运的敬畏取代了对惩罚的恐惧。对惩罚的恐惧是对一种外在性的异己力量的屈服，对命运的敬畏则是生命的内在悔悟和良心

^①威廉森：《黑格尔宗教哲学导论》英文版，第 48 页。

^②邓晓芒先生认为，这种“爱”即使表示理性，它也决不是“逻各斯”意义上的理性，而是“努斯”意义上的理性，它表现了“用个体生命存在的努斯精神突破形式主义的逻各斯的外在束缚，以便能找到一种富有内容和生命活力的新型的逻各斯(理性)”的努力。参见邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，第 60 页。

发现。“惩罚假定了一个异己的存在为这种现实性的主宰。对于惩罚的畏惧就是对于这个异己的主宰的畏惧。与此相反，在命运里，这个敌对的力量乃是敌对化了的生命的力量，因此对命运的畏惧不是对于一个异己力量的畏惧”，而是“害怕生命的分离，是对自己本身的敬畏。”^① 在命运中，对立的東西对于人来说已不再是一种外部的异己力量，而是生命自身分裂的两个方面之间的对立。这种生命自身内在的分裂、这种命运，构成了生命的重新统一与和解的可能性，因为和解并不是对于一种冷漠的异己力量的屈从，并不是迫于惩罚而达到的一致，而是“使分裂了的敌对的生命重回到它自身”，是生命在更高阶段上的自我实现。这种生命的统一或和解就是爱，在爱中生命重新发现了自己，“在爱中命运得到了和解”。爱使生命放弃对自我异化和分裂的固执，凌越于一切对立之上。基督教的命运就是生命在自身分裂为二之后在爱中的重新统一与和解。在基督教的福音所昭示的“灵魂之美”的崇高境界中，爱的和解使丧失权利的被动忍受成为对权利的一种自由的放弃，生命不再表现为对异己力量的抗争，而是表现为对生命本身（以及各种权利）的自觉放弃；

“灵魂之美”以最高自由（解脱）为它的否定的属性，这就是说，为了保持自己可以放弃一切。但是谁想要保持生命，他将要丧失生命（《马太福音》第 10 章，第 39 节）。因此极大的罪过可以与极大的无罪、至大的最不幸的命运可以与超出一切命运统一起来。一个超出一切权利关系、不受任何客观事物束缚的心灵，没有什么东西可以宽恕那侵犯者，因为侵犯者并没有损害它的权利，因为它已经放弃了它对侵犯者所要掠夺的对象的权利。对这样一种心灵来说，和解之门是开着的，因为

^① 《黑格尔早期神学著作》，第 327 页。

它有可能立刻重新恢复每一种重要的关系，重新进入朋友的关系、进入爱，因为它并不曾伤害生命本身。从它自己这一方面没有敌对情绪、意识阻碍和解的道路，没有要求别人恢复被损害的权利，没有盼望别人在较低下的范围内即权利的领域内承认从属于它的那种骄傲^①。

这种爱的和解不仅超越了外在强制性的法规，而且也超越了内在强制性的道德命令。爱是比道德更高的层次，它构成了道德的基础和原则，勿宁说，它就是一种真正的道德。黑格尔写道：“如果爱不是道德的唯一原则的话，那末每一种道德就同时是一种不道德。与完全奴役于一个异己的王子的法规相反对，耶稣所提出来代替的并不是一个部分地奴役于自己的规则，并不是康德式的自我强制的道德，而乃是没有统治、没有屈从的道德，即作为爱的特殊样态的道德。”^②如果说(康德式的)道德曾经作为对律法的一种补充和扬弃，那么爱则是对道德的补充和扬弃，在爱中，道德的一切片面性和限制都被扬弃了。爱并非只是像道德命令或义务那样克服了敌对的一方，而是从根本上克服了敌对性本身。康德的道德命令以普遍性的思想(“应当”)与特殊性的现实(“存在”)之间的对立以及前者对后者的压制为前提和内容，“义务命令是一种普遍性，它始终与特殊的东西相对立；普遍性统治时，特殊的东西就受压迫。”^③黑格尔的爱则表现了精神的统一性，它扬弃了思想与现实、普遍性与特殊性之间的对立，作为一种更高意义上的和解的道德呈现出来。“义务与嗜好的对立在爱的各种特殊形态，亦即在道德

① 《黑格尔早期神学著作》，第 332—333 页。

② 《黑格尔早期神学著作》，第 341 页。

③ 这段话出自《黑格尔早期神学著作》1907 年德文版第 265 页注②，中译本漏译了这个注释。参见宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》，第 62 页。

里找到它们的统一。”^①(康德式的)道德与爱的差异不再像道德与律法的差异那样,仅仅只是两种不同的片面性之间的差异,而是片面性与全体之间的差异、分离与分离之和解之间的差异。在这里,黑格尔决不仅仅只是用情感主义扬弃了康德的道德主义,而且也在更深刻的意义上以思辨理性(虽然仍旧采取了情感和直观的形式而尚未达到概念思维的高度)扬弃了知性的反思,以辩证的统一扬弃了形而上学的对立。而这一点才是法兰克福时期黑格尔神学著作中最有价值的东西,才是“法兰克福时期的神秘性”——对于该时期的这种“神秘性”,狄尔泰和卢卡奇等人都曾强调过——的真正内容。

二、宗教扬弃爱与“苦恼意识”

在爱的和解中,精神超越了道德命令的片面性而达到了全体。然而从另一个角度来说,这种全面性仍然是一种片面性,即主观的片面性,因为它始终局限于爱、局限于情感的范围之内。爱超越了道德的界限以及由于这种界限而设定的客观性的领域,把一切对立都消融在绝对的主观性中在《基督教的精神及其命运》中,黑格尔已经意识到爱的片面性并且试图超越这种片面性,然而他却由于对康德的理性(普遍性的抽象理性)的拒斥而找不到一个令人信服(而且令他自己信服)的最高统一物。宋祖良先生指出:“康德在理性与嗜好、普遍与特殊、无限与有限、主体与客体之间处处造成割裂。黑格尔认为,这些对立的观念被绝对地割裂开来。是单纯反思的产物,因此,他故意避免使用通用的一些概念,以求跟康德划清界限。”^②虽然黑格尔试图把这个最高统一物说成是宗教,并且提出了宗教是“反思和爱在思想中的统一、结合”这个公式,但是这

^①《黑格尔早期神学著作》,第 321 页。

^②宋祖良:《青年黑格尔的哲学思想》,第 65 页。

宗教本身却由于缺乏概念的规定性而流入神秘，成为直观的对象；这种统一也由于缺乏体系而成为一种偶然性的“特殊心情”，仍然未能真正扬弃主观性^①。因此，我们在这里看到了一种真正意义上的“苦恼意识”，即由于不能在主观性的爱与客观性的反思之间实现真正统一而产生的苦恼。

被爱所扬弃的对立不过是一种主观范围内的对立，是普遍的主观性(理性的道德命令——虽然康德坚持把这种普遍的主观命令当作客观的)与特殊的主观性(嗜好)之间的对立。当爱克服了道德的局限而达到了统一时，它并没有克服主观性的局限而达到主客观的统一，因此它同样面临着被反思和客观性再度扬弃的可能性。对于这一点，黑格尔是有着清醒的认识的，为了克服爱的这种主观片面性，他提出了宗教作为更高统一体的观点。黑格尔说：“爱扬弃了道德范围的限制；不过爱本身仍然是不完善的本性。在幸福的爱各个瞬间里没有客观性存在的余地。但是每一个反思都扬弃了爱，又恢复了客观性，有了客观性又开始了有局限性的事物的领域。因此宗教就是爱的完成(πληρωμα) 它是反思和爱在思想中的统一、结合)。”^②“这种爱是一种神圣的精神，但还不是宗教。要成为宗教，它同时还必须表现其自身于一种客观的形式里。爱作为一种情感、一种主观的东西必须与观念的东西、普遍的东西溶合在一起，才能够赢得一个可以祈祷并值得祈祷的存在形式。这个需要：把主观和客观结合起来、把情感和情感对于对象的要求结合起来、通过幻想把理智在一个美里面、在一个神里面结合起来，——这个需要，人类精神的最高需要，就是向往宗教的冲动。”^③在他的另一

^①黑格尔后来在《小逻辑》中指出：“哲学若没有体系，就不能成为科学。没有体系的哲学理论，只能表示个人主观的特殊心情，它的内容必定是带偶然性的。”(《小逻辑》，第 56 页。)

^②《黑格尔早期神学著作》，第 350—351、386 页。

部手稿中,他把道德、爱和宗教作为三个不同的层次,认为“信念扬弃权威性、命令的客观性,爱扬弃信念的界限,宗教扬弃爱的界限。”^①那么宗教这种更高的统一体在法兰克福时期的黑格尔那里到底意味着什么呢?关于这一点,黑格尔并没有给出明确的说明。事实上,由于拒绝从理性和概念本身来说明这种更高的统一,由于拒绝反思哲学而导致了拒绝哲学和思维本身^②,黑格尔只能把宗教看作主观情感和想象力的对象化,只能把神说成爱的实体化或客观化——“爱为想象力加以实体化,就是神”(这个思想倒是与费尔巴哈的宗教观颇为接近)。因此神虽然被勉强地披上了一件客观性的外套,然而它却仍然缺乏本质的或客观的规定性,它的内容仍然只是主观的情感,是有限的生命对于自己所设定的自身之外的无限的生命崇拜。“神的客观的方面,它的形态只有在这样的范围内才是客观的,即它只是把社团联合起来的爱的表现,只是那个爱的纯粹的对立面,除了在爱本身之内的东西不包含任何东西(但是在这里它只是作为爱的对立面),除了同时是情感外,也不包含任何东西。”“如果人把无限的生命设定为全体的精神,并同时设定为在他外面的有生命之物(因为他本人是有限制的),并且当他要提高其自身以达到这有生命之物并同它有最亲密结合时,同时又设定他自己自身为在他外面(即在他这有限制者外面),那么他就在崇拜上帝。”^③

与后来的绝对唯心主义体系和宗教哲学的客观性路线相反,法兰克福时期的黑格尔完全是从主观性方面来定义宗教和神的。

^①参见《黑格尔早期神学著作》附录,第 456 页。

^②“当黑格尔在法兰克福从事新的理论探讨时,流行的哲学都渗透着反思的分离作用。为了跟反思哲学划清界限,他故意不提‘哲学’这个词。”(宋祖良:《青年黑格尔的哲学思想》,第 66 页。)

^③《黑格尔早期神学著作》,第 390、403 页。

由于神只不过是爱的实体化，宗教只不过是“情感和情感对于对象的要求”的结合或统一，所以对于宗教的认识也只能以纯粹主观性的方式即直观的或神秘的方式进行。因此，黑格尔一方面认为“神圣的东西的作用只是一种各个精神的合一。只有精神能理解精神”；另一方面又强调反思的形式是不适合于表述精神的，“关于神圣东西只能以高度兴奋感动的词句来表达”。他一方面说：“神是精神，那些崇拜神的人必须在精神和真理中崇拜”；另一方面又说：“耶稣的本质，作为儿子对父亲的关系只有从信仰着手才能得到真正的理解”，“能直观者与被直观者的对立，亦即主体与客体的对立，在直观本身中消逝了。”^① 宗教是有限生命提高到无限生命时所达到的精神统一，这种最高形态的统一是超出思维的，因为思维是以对立为前提的，只有在直观和信仰中才能达到这种统一。因此，宗教就成为超哲学的，成为对思维本身的扬弃。在《1800年体系残篇》中，黑格尔写道：“有生命之物的这种部分(片面性)存在在宗教中得到扬弃，有局限的生命被提高到无限……正由于这样，哲学必须停止在宗教前面，因为哲学是一种思维，因而一方面以非思维为它的对立面，一方面又有能思维者与被思维者的对立。”^② 这种观点与成熟的黑格尔体系中关于宗教必须停止在哲学面前、直观和表象必须上升为思维和概念的观点是截然相反的，它表明了神秘主义成分在青年黑格尔思想中的优势地位。在下面这段文字中，我们可以看到德国神秘主义者(如艾克哈特、陶勒尔等)的“神性之光”思想对青年黑格尔的明显影响：

信仰神只有在这样条件才可能，即信仰者本人也有神性，这种神性在它所信仰的对象里重新发现它自己的本性，即使

① 《黑格尔早期神学著作》，第 352、362、366 页

② 《黑格尔早期神学著作》，第 404 页。

它没有意识到它所发现的就是它自己的本性。因为在每个人自己里面都有光明和生命，他是光明的所有物。他将不会为光明所照亮，像一个黑暗的物体那样，它只能接受外来的光，反之，他自己固有的燃料着了火，他是他自己的火焰。黑暗（距离神很远、为现实性所束缚）与自己整个神圣生活、自己信赖自己之间的中间状态，就是对神的信仰。信仰是对神的预感、认识和想要与神为一的渴望、对神圣生活的热烈的企求。但是他还没有达到那样的神圣的坚强性，即神浸透了他的意识的各个脉络，他对世界的一切联系受到神的调整，神吹煦了他的整个本质。所以对神的信仰是根源于自己本性的神性。只有神的一个变形能够认识神性^①。

正是这种把直观置于思维之上的观点和“神性之光”的思想，使得狄尔泰认为法兰克福时期的黑格尔陷入了“神秘主义的泛神论”，使得卢卡奇认为青年黑格尔的“生命”概念不仅在形式上“由于没有解释说明而是模糊不清的，并且内容上也充满了神秘气息”^②。

然而，也正是这种神秘主义的因素使黑格尔摆脱了康德的道德主义和一般知性反思的抽象对立原则，形成了辩证统一的胚芽。如果说在《耶稣传》和《基督教的权威性》中道德主义和反思理性（知性）超越了《民众宗教与基督教》中的希腊情感主义，理性和道德克服了心情和幻想，那么在《基督教的精神及其命运》中顽强的希腊情感主义则与德国神秘主义结成联盟而超越了道德主义，在直观中实现的爱的和解和生命统一克服了理性（知性）和反思所导致的各种对立。情感主义的主题再度出现，然而却在神秘的形式中

^① 《黑格尔早期神学著作》，第 362—363 页。

^② 卢卡奇：《青年黑格尔》，第 88 页。

包含着辩证思维的内容。神秘主义固然是一种片面性，即直接知识的片面性，但它却是克服知性片面性，即间接知识的片面性的最便利快捷的手段。在神秘主义的直观中，反思所造成的主客观对立消失在狂妄的和绝对的主观统一之中。如果说知性的反思造成了形而上学的分离，那么神秘的直观则孕育着辩证的统一。但是神秘主义只有当其扬弃了直观和直接知识的片面性而上升到概念、理念、思维和精神的高度才能成为思辨哲学，神秘主义的旺盛生机只有当其与逻辑的规定性相结合后才能发展为活生生的辩证法。

在法兰克福时期，黑格尔尚未为“生命”和“爱”寻找到概念体系，精神、神还缺乏规定性。卢卡奇指出：“在黑格尔的任何其他时期，含混不清、意义不明的术语名词都没有像他这个时期里这样占有重要地位。在这个时期里，他愈来愈强烈地体验到生活的基础是矛盾性，而这种矛盾性几乎表现成为矛盾的一种悲剧性的不可消除性。所以，有些临时性的范畴如命运等等，变成了他从思想上掌握世界的中心环节，并且恰恰在这个时期里，有一种关于宗教生活的神秘观念变成了他的哲学的最高峰。”^①然而，黑格尔并不像德国神秘主义者们那样陶醉于那种无规定性的精神本质中，而是孜孜不倦地试图建立体系，寻找规定性，从纯粹的主观性藩篱中摆脱出来，真正达到主客观的统一。他已经意识到客观性的重要意义。正是这种试图走出主观的“生命”和“爱”然而却又达不到客观理念和全体性的真理的迷惘、焦虑、痛苦，正是这种“苦恼意识”^②，导致了法兰克福时期的黑格尔在“精神上几乎陷于瘫痪”的思想危机，

①卢卡奇：《青年黑格尔》，第93页。

②苦恼意识就是“精神再次努力企求客观化其自身但又未能达到自身的客观化而感到的痛苦”。参见黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第179页。显然，当黑格尔描述“意识经验”的历史发展时，也处处渗透了他对自身意识发展的切身体验。

成为他的“本质上的一个昏暗的收缩点”。这一点一直延续到 1800 年的著述中。

“苦恼意识”的概念虽然是黑格尔在耶拿时期（那时他已经走出了那个“昏暗的收缩点”）所完成的《精神现象学》中才提出来的，但是对“苦恼意识”的深切感受却构成了法兰克福时期黑格尔思想的一个重要特点。在《精神现象学》中，“苦恼意识”从意识形态的发展角度来看是对斯多葛主义的纯粹的思维和怀疑主义的否定的思维的统一，然而从黑格尔本人的思想发展史角度来看，这个概念则是对其早期思想中道德主义与情感主义的统一。这种统一由于仍然局限于自我意识、局限于主观性的范围之内，所以是一种虚假的统一，而“苦恼意识”正是对这种统一的实际上不统一的尴尬情形的意识，是对这种狂妄的主观统一的虚弱性的痛苦感受。“苦恼的意识就是那意识到自身是二元化的、分裂的、仅仅是矛盾着的东西。”这个苦恼的自身分裂为二的意识，因为它的本质的这种矛盾是包含在一个意识里，于是在一个意识里必定永远也有另外一个意识，所以当每一方面自以为获得了胜利、达到了安静的统一时，那末，它就立刻从统一体中被驱逐出来。”^①在苦恼意识中，抽象的纯粹思维的片面性和单纯的不安息的思维的片面性固然在统一中被扬弃了，但是这种统一和和解并没有达到概念的高度，它仍然局限于纯粹的主观性的方式（直观、感受）中。苦恼意识表现为一种“纯粹心情”和缺乏任何现实性内容的内心情调，这种纯粹的心情或情调由于缺乏概念，所以还不是思维。“它对它的对象的态度不是思维的，但是由于它自身当然潜在地是纯粹思维着的个别性，而它的对象正是这种纯粹思维，然而它们本身彼此的关系又不是纯粹思维，因此可以说，它不是在思想，而只是在默想，——它是虔诚默祷的默想。它的思维不过是无形象的钟声的沉响或一种热薰薰

^①黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆 1979年版，第 140 页。

的香烟的缭绕，换言之，只不过是一种音乐式的思想，而没有达到概念的水平，只有概念才是唯一的、内在的、客观的思维方式。这种无限的、纯粹的、内心的情调当然有它的对象，不过这个对象不是以概念的形式出现，而是以一个外在的、异己的东西出现。于是这里我们就有了纯心情的内在运动，这种心情感到自身，不过感觉到自身处于痛苦的分裂状态中，而它的运动是一种无限的仰慕之情。”^①这种由于自身无力真正克服分裂而对异己的外在对象所产生的“仰慕之情”，必定使精神把宗教当作最终的栖息所，把对神的信仰当作跨越主观与客观之间的巨大沟壑的唯一桥梁。萧焜焘先生说道：“它（指苦恼意识——引者注）意识到自身处于分裂的、困斗的痛苦状态之中，完全无以自拔，而绝望悲观，因而切盼托庇一个东西，帮助它解脱矛盾得到安宁。这正是一种宗教式的感情。”^②黑格尔在《精神现象学》中对“苦恼意识”的这些描述，正是对于他本人在法兰克福时期的精神困惑和迷惘的理论总结。

在《1800年体系残篇》中，黑格尔认为“不快活的民族”（指犹太民族）的基本特点就是对主客观的分离和独立性的固执，而这也正是康德哲学和费希特哲学的基本特点^③。黑格尔写道：“它们的

①黑格尔：《精神现象学》上卷，第144-145页。

②萧焜焘：《精神世界掠影——纪念《精神现象学》出版180周年》，江苏人民出版社1987年版，第100页。

③在后来所写的《小逻辑》中，黑格尔认为费希特和康德一样把思维或认识仅限于有限的范围，在他们那里，自我、精神、理性等主体始终面对着一个异己的独立存在的他物，“刺激的性质永远是一个异己的外力，而自我便永远是一个有限的存在，永远有一个‘他物’和它对立。因此，费希特也仍然停滞在康德哲学的结论里，认为只有有限的东西才可认识，而无限便超出思维的范围。康德叫做物自体的，费希特便叫做外来的刺激。这外来的刺激是自我以外的一个抽象体，没有别的法子可以规定，只好概括地把它叫做否定者或非我。”（《小逻辑》，第151页。）

最大的骄傲在于必定坚持这种分离，并保持其一个方面（的独立性）。现在我们可以从主观性这方面把它当作独立性来考察，或者也可以把另一方面（客观性）作为异己的、疏远的、不可企及的客体来看。两者看来彼此并不矛盾的，虽说两者的分离愈强烈，则各个的自我愈益纯粹，同时客体也就愈益高高在人之上，远离于人之外，——这乃是两者必然的联系。内心世界愈益伟大和孤立，则外部世界也愈益伟大和孤立……如果这种分离是无限的，那么无论你固执着主观一面或客观一面，那都是无足轻重的。但是在任何一种情况下，两者的对立仍然保持着：绝对有限之物与绝对无限之物相对立……这种对立并没有在美妙的结合（指宗教——引者注）中得到扬弃。反之，两者的结合却被扬弃掉了，而对立便是自我的一种虚悬在一切自然之上，或者是自我依赖，也可以说，关联于一个超出一切自然的本质。这种宗教可能是崇高的、令人敬畏的，但却不是美丽的、人道的。”^①在这里，黑格尔对“不快活的民族”或对康德哲学、费希特哲学的批判同时也是他自己的“苦恼意识”的自然流露，因为他虽然已经意识到对分离和独立性的固执所导致的局限性，然而他却同样无力真正克服或扬弃这种分离和片面的独立性。他的批判仅仅是否定性的，由于缺乏概念，他仍然停留在寻找不到真正统一的中介的苦恼之中。

三、辩证法的孕育地与“黑格尔哲学的真正起源和秘密”

尽管法兰克福时期的黑格尔受到那种尚未被反思到的“苦恼意识”的困扰，只能把主客观的统一局限于神秘的直观，而未能提高到概念和思维的水平，但是，他却通过精神或生命的“原始合一”“分离”和“发展了的重新合一”的三段式运动表达了精神的自否定特点，并且已经开始意识到真理就是过程和全体、就是被“理

^① 《黑格尔早期神学著作》，第 408—409 页。

解了的生命”。他说：“无限与有限的结合当然是一种圣洁的神秘，因为这个结合就是生命本身。那分裂生命的反思作用可以把生命区别为无限的生命和有限的生命，并且只是就限制、有限事物本身来看，才得出与神相对立的人的概念；在反思作用之外，就真理本身来说，是没有那种限制的。”“精神的关系……把原始的合一、变形（分离）和发展了的重新合而为一在生命和精神里（不是在概念里）联系起来。”^① 在这个时期的另一些手稿中他又写道：“生命必须从这种未经发展的合一出发，经过曲折的圆圈式的教养，以达到一种完满的合一。分离的可能性和世界（的多样性）与那种未经发展的合一相对立。在发展的过程中反思总是越来越多地产生对立物（这些对立物在满足了的情欲里得到统一），直至它把人的生命的整体与客体性对立起来。最后，爱扬弃了反思，消失于完全无客体性中，取消了对立物的一切异己性格，因而发现了没有进一步缺陷的生命本身。”这个萌芽从原始的统一性分化出来，越来越走向对立，并开始发展。它的发展的每一阶段就是一种分离，其目的在于重新获得生命自身的全部财富。由此足见其发展过程是这样的：统一、分离、重新结合。”^② 在这里，我们可以看到对立统一已经不再是静态的和平面式的，即通过一个绝对的第三者从外面来调和矛盾，而是一个发展的过程，是精神或生命的自否定运动，即生命自身在发展过程中呈现出来的统一、分离和重新统一。对立和统一对于生命来说已不再是外在的东西，而是它自身发展的历程，是它自己的真理。在这里黑格尔已经明确地提出了“曲折的圆圈式的”运动的思想，并且已经确定了精神发展的三段式模式。生命的原始合一由于反思的分离作用而获得了规定性，而精神的行为则是对规定性的一种无限的扬弃。规定和规定的扬弃都表现了精神

① 《黑格尔早期神学著作》，第 358、370 页。

② 《黑格尔早期神学著作》附录，第 443、446 页。

或生命的自我否定特点，然而这种无限的扬弃过程同时也就是精神向自身的无限的返回的过程，唯有通过这种自我否定精神才能真正实现自身，因此它同样也表现了精神或生命的自我肯定特点。在这种同时既是自我否定又是自我肯定的发展过程中，精神完成了对变形、分离、对立的重新合一，从而达到了全体和真理。菲舍尔指出：“早在法兰克福时期，在黑格尔体系最初的轮廓中，下面这些概念就已具有同样的意义：绝对的存在=绝对的东西=上帝=绝对精神=理性(绝对理性)=自我认识(自我区分)=绝对的东西的自我二重化。……自此以后，绝对精神及其在世界发展过程中的显示，就一直是黑格尔学说的基本观念和基本主题。”^①

然而在法兰克福时期，这个辩证的发展过程尚未以概念的形式来表达，而是以表象的形式表现在刚刚萌芽的思辨三位一体的神学思想中。圣父被看作那原始的合一；圣子被看作圣父的“一种变形”，他“作为变形，作为一种有限制的东西，就能产生(审判者与被审判者的)对立，并能够把普遍东西与特殊东西分离开。”^②圣灵则是对圣子的否定，唯有通过圣子之死圣灵才能活。圣子渴望着死亡，渴望着对分离、对立的扬弃，“我应当受苦难的洗礼，在经历这苦难之前，我心里多么焦急不安！”^③在复活的耶稣里，生与死、神与人之间的对立最终被扬弃了，一切分离物都在精神(圣灵，Spirit)中实现了真正的统一，“精神(圣灵)将要引导你们进入一切真理。”^④关于精神向着这种至高的统一、全体和真理的发展过程，黑格尔写道：

①非舍尔：《青年黑格尔的哲学思想》，第61页。

②《黑格尔早期神学著作》，第359页。

③《新约·路加福音》第12章，第50节。

④《新约·约翰福音》第16章，第13节。

信仰的完成、回复到神性，从神性中降生了人，结束了人的发展的圆圈。一切事物都生活于神性，一切有生命的东西都是神的儿女，但是小孩子把与神的合一、联系、和声带进完全谐和的状态，未受到破坏，尽管本身还是未发展的。小孩子开始于以恐惧的情绪相信神灵，直到他自己愈来愈通过他的行为，与神灵分离开了，但是他又在寻求与神合一的过程中回复到那原始的统一，但这现在已是发展了的、自我产生的、感觉到了的统一。并且现在他认识神了，这就是说，神的精神在他内部了，超出他自己的许多局限了，扬弃了特殊的形态，并且恢复了全体。圣父、圣子、圣灵^①

在这种以圣父、圣子、圣灵的神学三位一体的表象形式所表述的辩证法中，已经包含着成熟的黑格尔哲学关于绝对精神自身、绝对精神外化为世界、绝对精神作为真理返回自身的思辨三位一体的概念体系的雏形。费尔巴哈后来称黑格尔哲学为“理性神学”，实际上，黑格尔哲学正是从他的神学中诞生的。

关于法兰克福时期黑格尔的思想转折，最后还须提及一笔的是他对启蒙思想的批判。黑格尔在 1800 年 9 月对伯尔尼时期的《基督教的权威性》一文所写的修改稿中，明显地突出了批判启蒙思想的肤浅性这一主题。在修改稿中，黑格尔虽然仍把权威宗教与自然宗教相对立，但是他此时的动机与其说是继续发扬伯尔尼时期单纯的反权威宗教思想，不如说是企图超越权威宗教与自然宗教各自的片面性以及二者之间的知性对立，既反对权威宗教，也反对从自然宗教的角度对权威宗教所进行的批判。换言之，既反对中世纪形态的权威化基督教（天主教），也反对启蒙思想家们（包括康德）在自然宗教与权威宗教之间所设置的知性对立，而且尤以后者

^① 《黑格尔早期神学著作》，第 370 页。

为重。卢卡奇指出：“文章开头处的一些评论包含着对启蒙哲学的广泛批评，尤其批评启蒙运动对宗教及其历史的理解。就在开头的评论中，黑格尔有力地反对启蒙哲学在权威宗教和自然宗教之间所造成的生硬对立。”^①

启蒙思想以“自然”“理性”(知性)和抽象的“人性”等概念作为批判基督教的武器，简单地把基督教和一切宗教说成是愚昧和欺骗的结果。针对这种肤浅的理解和批判，黑格尔在修改稿中指出，启蒙哲学关于“人性的一般概念未免太空洞了，不能够给宗教情绪的特殊的、必要的各式各样的需要提供一个标准”，宗教作为许多世纪中“千百万为之而生、为之而死的人认作义务和圣洁的真理的东西，至少就其主观方面来说，并不是单纯的毫无意义和不道德。如果整个神学教条的体系按照人们喜爱的一般概念的方法把它解释成为在启蒙时代站不住脚的黑暗中世纪的残余，那末人们自然还要人道主义地问：那样一个违反人类理性的并且彻底错误的体系何以竟会建造起来呢？”^② 启蒙思想把宗教说成纯粹的迷信、欺骗和愚昧是一种脱离了“各民族、各时代的风俗习惯和性格”的非历史主义态度，在宗教中固然包含着偶然性和暂时性的因素（把这些偶然因素永恒化往往会导致权威性），但是在宗教中也同样包含着永恒的和必然性的东西。黑格尔写道：“人的本性永远地并且必然地以宗教情感作为他的一个较高需要，而且他用以满足这种方式，这就是说，他的信仰、他的崇拜、他的义务的体系决不能是纯粹的愚昧，也不能是为一切不道德的行为留活动余地的不纯粹的愚昧（即欺骗——引者注）。”“假如一个宗教把暂时的东西与永恒的东西相结合，如果理性只固定地看那暂时的东西，因

^①卢卡奇：《青年黑格尔》，1954年柏林版，第272页，转引自宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》，第49—50页。

^②《黑格尔早期神学著作》，第158、160页。

而大叫那是迷信，那末应该责备的是理性，它认识得太肤浅，它忽视了永恒的东西。”^①关于启蒙思想家们在自然宗教与权威宗教之间所设置的绝对对立，黑格尔认为，二者的对立只是相对的、在一定条件下可以相互转化的，一种看起来是权威性的宗教就其“符合它那个时代的自然状态”而言，同时也是“自然的”。判别自然宗教与权威宗教的标准不应该是抽象的人性，而应该是具体的历史条件下的人的意识。任何一种宗教教义，对于不自觉的人性意识来说，是自然的；而对于被唤醒的理性来说，则是权威的。因此问题不在于教义的内容，而在于这些内容所表现的具体形式。黑格尔明确地指出：“关于一个宗教是否权威的一问题，取决于它的教义和命令的内容较少，而较多取决于它证明它的教义的真理性并要求实践它的命令的形式。每一种教义、每一个命令都可以成为权威的。因为每一种教义或命令都可以压制自由的强迫方式表达出来；没有一个教义不是在一定情况下有其一定的真理性，没有一个命令不是在一定情况下可以成为义务，因为即使一般被当作最真纯的真理，为了它的普遍性，在应用于各特殊情况时，也需要有一定的限制，这就是说，不是在任何情况下都有效准的无条件的真理。”^②在这里，我们不仅可以看到关于真理的普遍性与特殊性的辩证关系的说明，而且也可以看到真理不是抽象的而是具体的这一黑格尔哲学的重要思想。

国内黑格尔学界一般都根据马克思的说法把耶拿时期的《精神现象学》看作“黑格尔哲学的真正起源和秘密”，所谓“真正起源”是指“精神现象学已经包含着后来黑格尔全部哲学的雏形、萌芽和主要的观念，也就是说，黑格尔以后著作都是精神现象学某些思想的发挥、发展，都可以在精神现象学中找到它们的源头”，而所谓

① 《黑格尔早期神学著作》，第 161、165 页。

② 《黑格尔早期神学著作》，第 160 页。

“秘密”则是“指其异化原理和否定性的辩证法”^①。然而对法兰克福时期黑格尔思想的发展变化进行细致分析之后，我们就会发现黑格尔哲学在《精神现象学》之前尚有其更为隐蔽的起源和秘密，这个更为隐蔽的起源和秘密只能从《基督教的精神及其命运》、《1800年体系残篇》等手稿中去发掘。当马克思把《精神现象学》说成是“黑格尔哲学的真正起源和秘密”时，黑格尔在法兰克福时期的神学手稿尚未被公诸于世，因此马克思就不可能提出进一步追溯其“真正起源和秘密”的任务了。然而根据本文前面的分析，我认为，黑格尔哲学（包括他的辩证法）的真正诞生地应当是黑格尔神学（尽管它的成熟形态不是在神学中）。在黑格尔那里，宗教与哲学虽然存在着认识形式和表述方式上的差异，然而它们的内容却是同一的，即都是那个以辩证的方式发展运动和自我认识着的绝对理念或精神^②。而这个内容最初是在法兰克福时期的神学手稿中崭露头角的，虽然它在那时还没有上升为概念，而是仅仅表现为意蕴朦胧的“生命”和“精神”。《精神现象学》中的许多重要思想，例如关于辩证的否定（自否定和否定之否定）、异化、扬弃、对立统一、精神发展的圆圈式运动、真理是全体和过程、真理是具体的等等，都可以在法兰克福时期的神学手稿中找到思想原型。因此笔者认为，如果我们的着眼点是要从黑格尔个人思想发展的全历程来研究其最终成熟的哲学思想的原始萌芽和秘密，那么就必须进一步追溯到法兰克福时期的神学思想；如果我们的着眼点仅仅是在哲学（概念的或思维的认识）的范围内来研究黑格尔最终成熟的哲学思想的起源和秘密，那就确实应到《精神现象学》中去寻找。然而，这两个着眼点并不是平行的，因为如果我们把《精神现象学》看作是一

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，译者导言，第30页。

^② 关于这一点，黑格尔在后来的许多著作（如《精神现象学》、《小逻辑》、《精神哲学》和《宗教哲学讲座》等等）中都反复强调。

个发展的结果（辩证法要求我们这样看），那么我们就不能不说它的真正起源和秘密必须且只能进一步追溯到黑格尔的神学思想。追溯到黑格尔早期神学著作所表现的那些神秘主义范畴中。在人类思维发展的过程中，神话、宗教是先于哲学的，后者则来源于（当然是辩证地）前者。就此而论，黑格尔个人思想的发展也可以看作是人类思想发展的一个“缩影”。

通过对黑格尔早期神学思想的分析，我们可以得出如下结论：第一，黑格尔哲学是从黑格尔神学开始的，黑格尔在神学中经受了希腊情感主义、康德道德主义和德国神秘主义等种种思想的洗礼之后，才最终以自我否定和扬弃的方式走向了思辨哲学。第二，黑格尔思辨哲学的核心思想——自否定的辩证法，与神秘主义有着不解之缘，辩证法的思想萌芽最初表现在“爱”“生命”等神秘范畴中，正是借助于这些神秘范畴，黑格尔克服了知性对立的片面性而走向了辩证的统一。这些范畴不仅是对康德的道德主义和知性反思的理论扬弃，同时更是黑格尔早期神学思想自我扬弃的结果——自否定的辩证法本身就是自否定的结果，而这自否定的动力和源泉最初来自于超越知性的神秘体验。只是到了黑格尔哲学体系（在《精神现象学》中）确立之后，这种自否定的辩证法才由直观的神秘体验发展为思辨的概念体系，主观的神秘冲动才获得了它自身的客观的和合逻辑的规定性，神秘主义的神学范畴（“爱”“生命”等）才转变为理性主义的哲学概念（“概念”“理念”“精神”等）。但也正因为如此，黑格尔哲学的逻辑概念和理性范畴中一开始就积淀着神秘主义和生命体验的深层要素，这一点也就不难理解了。

第三章 黑格尔宗教哲学体系的形成

第一节 思辨哲学的一般体系

一、精神的“日出”

如果说伯尔尼时期的黑格尔神学思想执著于知性的对立，执著于主观性的心情和道德命令，那么法兰克福时期的黑格尔则力图达到辩证的统一，实现从主观性向客观性的过渡。然而由于贬抑概念和缺乏体系，这种统一和过渡只能在神秘的直观中进行，因此事实上造成了统一的虚假性和过渡的蹇滞，从而陷入了“精神再次努力企求客观化其自身但又未能达到自身的客观化而感到的痛苦”即“苦恼意识”之中。到了耶拿时期所写的《精神现象学》中，黑格尔才在思辨中真正实现了主客观的统一：一方面扬弃了反思的客观性，另一方面扬弃了直观的主观性。在作为其整个哲学的“导言”的《精神现象学》中，黑格尔既批判了康德的“图表式的知性”和形式主义的“推理思维”，又批判了谢林的缺乏概念的“直观的和诗意的思维”，认为“科学只有通过概念自己的生命才可以成为有机的体系”^①。这概念是肯定与否定、实体与主体、存在与思维的具体统一，是具有“自在的存在、自为的存在、自身同一性等等规定”的“纯粹自身运动”^②，它把对立双方作为发展的环节包含在自身中，通过对立面的统一和对片面性的扬弃而达到“全体的综观”，从而

①黑格尔：《精神现象学》上卷，第 35 页。

②黑格尔：《精神现象学》上卷，第 39 页。

成为真理。

罗布·德沃斯说道：“在《精神现象学》中，我们不应该期待一种详尽阐述的宗教哲学，甚至不应该期待一个在以后的《宗教哲学讲座》中才被制定出来的纲要。现象学对于宗教哲学就像对于一般哲学一样，诚如黑格尔所言，它本身只是导论的第一部分，还没有进入问题的核心。因此，关于宗教的现象学问题可以进一步被表述为：《精神现象学》把宗教当作对宗教意识的经验。《精神现象学》作为“意识的经验科学”虽然只是黑格尔哲学的一个导言或开端，概念运动在这里虽然还只是表现为经验的意识形态运动或精神的现象过程，而不是表现为绝对理念的抽象的逻辑运动——外化或异化——异化的扬弃和无限地返回自身的整个三段式发展过程，但是思辨的体系在这里却已经形成，“黑格尔全部哲学的雏形、萌芽和主要的观念”不再像在法兰克福时期的神学著作中那样以直观的表象形式神秘地表现出来，而是以思辨的哲学概念形式系统地加以阐发。因此，《精神现象学》对于全部黑格尔哲学的最重要的意义并不在于它第一次表现了辩证法的雏形、核心和主要观念，而在于它第一次以系统的方式把这些雏形、核心和主要观念运用于意识发展的研究，从而建立了一个“意识的经验科学”的完整而有机的概念体系。

在黑格尔哲学中，《精神现象学》构成了一个重要的关节点，同时也注定成为黑格尔研究者们纷争不休的一个歧义点。《精神现象学》的文本因诠释者的观点、见解的分歧而被赋予了不同的、甚至截然相反的寓意，马克思主义者认为《精神现象学》“包含着后来黑格尔全部哲学的雏形、萌芽和主要的观念”；“包含了他后来整个体系中唯心主义抽象思维的源泉”；“是黑格尔哲学全书的袖珍本，是

① 罗布·德沃斯：《启示宗教在现象学中的意义》，载 A·威勒曼编：《黑格尔年论伦理生活、宗教和哲学》英文版，第 200 页。

马克思哲学最直接的理论先驱”^①；新黑格主义者则认为：“精神现象学的总的精神是使得浪漫主义成为合理的”，“现象学可以叫做心灵向往上帝的旅程”^②。这种分歧恰恰说明了《精神现象学》在整个黑格尔哲学中所具有的里程碑意义——无论从哪方面来说，《精神现象学》都构成了黑格尔思想发展的一个重要转折点。

探讨《精神现象学》的真正含义并非本文的宗旨，本文所要探讨的是《精神现象学》在黑格尔宗教哲学思想发展中所具有的意义，因此，在这里我的目的仅限于考察《精神现象学》对于《黑格尔早期神学著作》和《宗教哲学讲座》的中介作用；具体地说，就是考察《精神现象学》如何通过概念思维而扬弃了早期神学思想中的直观神秘主义和情感主义（以及因缺乏概念和体系而达不到真正的主客观统一所产生的“苦恼意识”），进而形成宗教哲学的一般体系的过程。

在《精神现象学》的序言（《精神现象学》通常被看作黑格尔哲学全书的序言，而《精神现象学》的序言则被看作“序言的序言”）中，黑格尔首先对当代文化背景进行了考察，而这个文化背景就是甚嚣尘上的德国浪漫主义思潮。在序言的第一部分“论科学认识”中，黑格尔把目光集中在对那种认为可以不通过概念，而单凭直观、情感就能把握绝对和达到上帝的浪漫主义的批判上。这种批判虽未点名，但当时的学术界都明白这是针对浪漫主义在哲学上的代言人谢林的。其实，这种批判不仅仅只是针对谢林的，它同时也

^①参见贺麟、王玖兴先生的《精神现象学》译者导言，第30页；邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，第116页；萧焜焘：《精神世界掠影——纪念〈精神现象学〉出版180周年》序言，第4页。

^②克朗纳：《从康德到黑格尔》，图宾根1924年，第272页；克朗纳为《黑格尔早期神学著作》英译本所作的序言，芝加哥1948年，第43页，转引自黑格尔：《精神现象学》上卷，译者导言，第34页。

是黑格尔本人的自我批判，即对法兰克福时期的“爱”的宗教的批判。因为，“毫无节制的热情”“回避规定和确切”“回避概念和必然性”、放弃反思和知性而与上帝在神秘的直观中实现合一，这种“无概念的实体性的知识佯言”不仅是谢林哲学的一般特征，而且也是法兰克福时期黑格尔神学思想的一般特征。科学的任务恰恰是对这种缺乏概念的浅薄直观的超越，黑格尔在序言中明确宣称：

“我在本书里所抱的目的，正就是要促使哲学接近于科学的形式，——哲学如果达到了这个目标，就能不再叫做对知识的爱，而就是真实的知识。”真正的思想和科学的洞见，只有通过概念所作的劳动才能获得。只有概念才能产生知识的普遍性，而所产生出来的这种知识的普遍性，一方面，既不带有普通常识所有的那种常见的不确定性和贫乏性，而是形成了的和完满的知识，另一方面，又不是因天才的懒惰和自负而趋于败坏的理性天赋所具有的那种不常见的普遍性，而是已经发展到本来形式的真理，这种真理能够成为一切自觉的理性的财产。”^①

“真理的存在要素只在概念之中”^②，然而这种识见并非一开始就被人们所意识到，它是通过对当代文化的批判和扬弃才达到的。在浪漫主义者（包括法兰克福时期的黑格尔本人）那里，“真理只存在于有时称之为直观有时称之为关于绝对、宗教、存在（不是居于神圣的爱的中心的存在，而就是这爱的中心自身的存在）的直接知识的那种东西中”，而“绝对不是应该用概念去把握，而是应该予以感受和直观”的对象。浪漫主义者死死地抱着绝对、本质、自由和直接知识，狂妄地弃绝一切具体的规定性、形式、必然性和反思，弃绝概念和体系。对于他们来说，“美、神圣、永恒、宗教与爱情都是诱饵，所以需要它们，乃是为了引起吞饵的欲望；保持并开拓实体

①黑格尔：《精神现象学》上卷，第3、48页。

②黑格尔：《精神现象学》上卷，第4页。

的财富所依靠的力量，据说不是概念而是喜悦，不是事实自身冷静地循序前进的必然性而是我们对待它的那种激扬狂放的热情。”^①这种“先知式的”热情和狂妄表现了精神的蒙昧状态，精神在黑暗中匍匐而行，把光明的希望仅仅局限于主观性的神秘体验、感受和直观之中——在晦冥的“心灵之光”之外便没有客观的太阳。然而，这种神秘的直观性的黑夜终于随着它所赖以产生的那个时代的结束而被精神的日出所驱散，这新升的精神的太阳就是那扬弃了以往的一切片面性并作为全体而呈现出来的“单纯概念”。黑格尔热情洋溢地讴歌道：

我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂，正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。事实上，精神从来没有停止不动，它永远是在前进运动着。但是，犹如在母亲长期怀胎之后，第一次呼吸才把过去仅仅是逐渐增长的那种渐变性打断——一个质的飞跃——从而生出一个小孩来那样，成长着的精神也是慢慢地静悄悄地向着它新的形态发展，一块一块地拆除了它旧有的世界结构。只有通过个别的征象才预示着旧世界行将倒塌。现存世界里充满了的那种粗率和无聊，以及对某种未知的东西的那种模模糊糊若有所感，在在都预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所中断，升起的太阳就如同闪电般一下子建立起了新世界的形相。

……新精神的开端乃是各种文化形式的一个彻底变革的产物，乃是走完各种错综复杂的道路并作出各种艰苦的奋斗努力而后取得的代价。这个开端乃是在继承了过去并扩展了

^①黑格尔：《精神现象学》上卷，第4、5页。

自己以后重返自身的全体，乃是对这全体所形成的单纯概念^①。

“单纯概念”的这个艰难的分娩过程不仅表现了时代精神变革的阵痛，而且也表现了黑格尔本人思想变革的阵痛，历史形态的发生学同时也就是个体精神的胚胎学。恩格斯指出：“在思维的历史中某种概念或概念关系（肯定和否定，原因和结果，实体和变体）的发展和它在个别辩证论者头脑中的发展的关系，正如某一有机体在古生物学中的发展和它在胚胎学中（或者不如说在历史中和在个别胚胎中）的发展的关系一样。这就是黑格尔首先发现的关于概念的见解。”^②而黑格尔之所以能够“首先发现”关于概念的这种见解，是因为他本人曾经以个体胚胎学的方式痛苦地经历了（或重演了）“单纯概念”的概念的历史发生过程。“单纯概念”的概念作为以扬弃的方式把一切片面性包含在自身之内的全体，它既是知性的反思与神秘的直观之间的长期对立的历史和解的结果，是康德的形式主义的“推理思维”与谢林的神秘主义的“诗意思维”的历史统一的结果，同时也是黑格尔本人伯尔尼时期的神学思想（以知性对立为特征）与法兰克福时期的神学思想（以神秘统一为特征）的逻辑和解和心理统一的结果。这个概念的产生，从当代文化背景来看，是具有历史必然性的；从黑格尔本人的思想发展来看，则是具有逻辑必然性的。精神的历史形态发生即是精神的个体心理发生，历史的即是逻辑的。

二、概念思维与科学体系

“单纯概念”作为“新精神的开端”还只是科学体系和绝对知识

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，第 6—7 页。

^② 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1971 年版，第 200 页。

的一般基础，“新世界的最初表现还只是隐藏在它的单纯性中的全体，或者说，最初所表现的还只是全体的一般基础。”^①这个一般基础尚有待于在自身运动中展开。然而，“一般概念的先行出现”对于科学知识体系的建立却是绝对必要的，因为这一般概念已经潜在地把实体与主体、存在与思维、自在与自为、肯定与否定统一在自身之中。

概念首先就是实体与主体的统一体，它“不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。”^②然而在概念中，实体性并非那“无差别不运动的”绝对实体，主体性并非那囿限于主观范围内的知性思维，实体与主体的统一亦非两个漠不相干的东西在直观中的直接统一。实体与主体并非两个东西，而是同一个真实的东西（精神）在运动中所呈现的两个方面，每一方都是对方在自己的他物中的自身反映，而二者的统一则是概念在分裂为二的过程中所实现的自身统一。黑格尔说：“活的实体，只当它是建立自身的运动时，或者说，只当它是自身转化与其自己之间的中介时，它才真正是个现实的存在，或换个说法也一样，它这个存在才真正是主体。实体作为主体是纯粹的简单的否定性，唯其如此，它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程，而这种过程又是这种漠不相干的差别及其对立的否定。所以唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物中的自身反映，才是绝对的真理，而原始的或直接的统一性，就其本身而言，则不是绝对的真理。真理就是它自己的完成过程。”^③

由于真理是过程和全体、是以起点为终点和目的的圆圈式运动，所以概念在其开端处就已经潜在地包含了它的结果，概念本身

①黑格尔：《精神现象学》上卷，第7—8页。

②黑格尔：《精神现象学》上卷，第10页。

③黑格尔：《精神现象学》上卷，第11页。

就已经包含了“纯粹的现实”。然而。开端毕竟不是结果，“纯粹的现实”毕竟不是具体存在的现实，它们只有在运动中才能成为结果和具体存在的现实。这种引起运动的力量就是概念自身所具有的“自为存在或纯粹的否定性”。开端只有在走出开端之后、精神只有在对“自身”(das Selbst)的纯粹性进行否定之后，才能重新回到开端和实现目的。“实现了的目的或具体存在着的现实就是运动，就是展开了的形成过程；但恰恰这个运动就是‘自身’，而它之所以与开端的那种直接性和单纯性是同一的，乃因它就是结果，就是返回于自身的东西。”^① 概念作为自在的东西必须同时成为自为的东西，作为对自身的肯定必须同时成为对自身的否定。“真正地展开开端固然是对开端的一种肯定的行动，同时却也是对它的一种否定的行动，即否定它仅仅才是直接的或仅仅才是目的这个片面性。”^② 因而，概念是自在存在与自为存在的统一、肯定性与否定性的统一，它的无限超出自身的运动同时也就是无限返回自身的运动。正是在概念发展的这个“圆圈式的教养”中，精神不仅使自身成为全体和过程，而且也实现了对成为全体和过程的自身的认识。就精神对于我们而言，它是自在而自为的存在，是精神的实体；就精神对于它自身而言，它是“关于精神的东西的知识和关于作为精神的自身的知识”，是自在而自为的思维，是精神的主体。因此，精神是实体与主体的统一，这种统一表现为精神的“一切内容都是它自己对自己的反思”，精神的存在从本质上来说就是思想，因此“存在即是思维”。

概念的辩证运动构成了科学知识的体系，“科学只有通过概念自己的生命才可以成为有机的体系。”^③ 在科学的体系中，规定性

①黑格尔：《精神现象学》上卷，第 13 页。

②黑格尔：《精神现象学》上卷，第 15 页。

③黑格尔：《精神现象学》上卷，第 35 页。

不再像在康德哲学中那样是从外在的范畴表中贴到实际存在之上的，而是概念内容借以展开的必然形式和逻辑结果。萧焜焘先生就此说道：“科学作为概念系统，决不是用僵死的概念根据某种外在的表面的理由拼凑起来的。它有其自身的逻辑一贯性，概念的流动性，概念体系的发育生长性。简言之，只有概念具有自己的生命，科学才能成为一个有机体系。”^①科学知识的发展说到底就是概念或精神自身的运动和自我认识过程，这个过程是通过一系列的内在规定性以及对外规定性的扬弃而最终完成的。这是一个漫长而充满艰辛的过程，它一方面表现了精神发展的必然性，另一方面也要求精神必须具有耐心，因为在其中每一个环节都是精神的一种现象，或者说，是一种意识形态。对于绝对知识的这个漫长的道路，精神既不应该像在知性的间接知识论中那样望而生畏，也不应该像在神秘的直接知识论中那样一蹴而就，而应该充满信心和耐心地经历每一个环节，因为每个环节对于精神的自我认识的全体来说都是必不可少的。黑格尔说道：

科学既要描述这种形成运动的发展经过及其必然性，又要描述那种已经沉淀而为精神的环节和财产的东西所呈现的形态。目标在于使精神洞悉知识究竟是什么。没有耐心就会盼望不可能的事，即盼望不以手段而达取目的。要有耐心，一方面，这是说，必须忍耐这条道路的辽远，因为每个环节都是必要的；另一方面，这是说，必须在每个环节那里都作逗留，因为每个环节自身就是一个完整的个体形态，而且只当它的规定性被当作完整的或具体的东西来考察时，或者说，只有当全体是在这种规定性的独特性下加以考察时，每个环节才算是得

^①萧焜焘：《精神世界掠影——纪念〈精神现象学〉出版 180 周年》，第 40 页。

到了充分的或绝对的考察^①。

知识和真理“只有作为体系才是现实的”，而知识和真理的科学体系只不过是一系列的环节、规定、区别和阶段的总和和辩证统一。在《精神现象学》中，这些环节、规定、区别和阶段就表现为各个意识形态（“全体的各个环节就是意识的各个形态”），具体地说，表现为意识、自我意识、理性（这是主观精神的三个环节）、精神（即客观精神）和绝对精神等环节，其中每一个环节同时又是一个整体。因此，精神现象学就是意识的经验科学或意识形态学，“精神的直接的实际存在作为意识具有两个方面：认识和与认识处于否定关系中的客观性。精神自身既然是在这个意识因素里发展着的，它既然把它的环节展开在这个意识因素里，那么这些精神环节就都具有意识的上述两个方面的对立，它们就都显现为意识的形象。叙述这条道路的科学就是关于意识的经验的科学。”^②并且由于意识形态的嬗变本身即是“意识自身向科学发展的一篇详细的形成史”，故而精神现象学或意识形态学同时也就是意识发展史。在《小逻辑》中，黑格尔对《精神现象学》的逻辑进程说明道：“在我的《精神现象学》一书里，我是采取这样的进程，从最初、最简单的精神现象，直接意识开始，进而从直接意识的辩证进展（Dialektik）逐步发展以达到哲学的观点，完全从意识辩证进展的过程去指出达到哲学观点的必然性（也就因为这个缘故，在那本书出版的时候，我把它当作科学体系的第一部分）。”^③

哲学作为绝对知识或绝对精神是意识发展的最高阶段，它以意识发展的各个具体的形态如道德、伦理、艺术、宗教等为前提，它

①黑格尔：《精神现象学》上卷，第 19 页。

②黑格尔：《精神现象学》上卷，第 23 页。

③黑格尔：《小逻辑》，第 93 页。

的对象是在意识形态或意识发展的形式中最终显现出来的内容。在哲学中，实体与主体、精神的具体存在与本质、知识与客观性之间的抽象对立被克服了，存在被绝对中介了，成为“实体性的内容”，成为概念。“精神在(绝对)知识中结束了它形成形态的运动，尽管精神在这些形态形成的过程里是同意识的已经得到克服的（主客）差别或对立相伴随的。精神已获得了它的特定存在的纯粹要素，即概念。……当精神达到概念时，它就在其生命的这种以太中展开它的定在和运动，而这就是科学。在科学中，精神运动的各个环节不再表现为各种特定的意识，而是由于精神的差别已经返回到了自我，它的各个环节就表现为各种特定的概念及这些概念的有机的、以自身为根据的运动。”^①至此，精神现象学就终结了。而在精神现象学终结的地方，逻辑学就开始了。那个作为意识形态发展的最终结果和“实体性的内容”的“存在”概念，现在成为《逻辑学》的开端“存在论”中所出现的第一个概念。概念已经在精神现象学中获得了真理的形式，现在它开始在逻辑学和思辨哲学中展开它的内容的运动。

《精神现象学》对于黑格尔思想发展的最重要的意义在于，它第一次形成了概念思维和思辨哲学的一般体系。在概念和体系中，黑格尔最终摆脱了伯尔尼时期的知性对立的肤浅和法兰克福时期的直观统一的“苦恼”而达到了主客观的辩证统一。概念思维和思辨哲学的一般体系既已建立，宗教作为精神的“现象形态”，作为一种特定的意识形态，其本身也成为了一个完整的体系（在《精神现象学》中，宗教与哲学共同构成了绝对精神，但是在这里哲学不再终结于宗教之前，恰恰相反，宗教终结于哲学之前）。在宗教中，精神不仅以表象的形式表现着同一的内容，而且“精神的个别环节：意识、自我意识、理性和精神必须回归到并且曾经回归到宗教作

^①黑格尔：《精神现象学》下卷，第 272 页。

为它们的根据”^①。因此在宗教中，我们再一次看到了意识从直接性到反思和知识的整个发展过程，这些不同的意识形态的演变过程在宗教中表现为不同的宗教形态的阶段性运动或一般宗教的发展，这种运动和发展就构成了宗教哲学的一般体系。

第二节 宗教哲学的一般体系

一、宗教形态的演变与自然宗教

在《精神现象学》第七章即关于宗教的一章中，黑格尔首先扼要地回顾了从意识的直接感受性到道德宗教的整个发展过程。在意识阶段，作为知性的意识虽然已有了“关于对象性定在的超感官或内在本质的意识”，但是这种意识由于缺乏自我性而把本质看作某种陌生的、异己的东西。在自我意识阶段，精神则陷入了“努力企求客观化其自身但又未能达到自身的客观化而感到的痛苦”即“苦恼意识”之中，因而在此阶段，个别自我意识与不变之本质的统一始终是一种虚假的统一，是一个“达不到的彼岸”。在理性阶段，“苦恼意识”虽然被克服了，但是宗教本身也随之被抛弃，因为理性只把眼光投注到它的特定存在，只“在直接的现在中认识或寻求它自身”。在精神阶段，首先出现的是伦理世界的宗教，这是一种“阴间的宗教”，是对恐怖的黑夜和死去的精神的复仇的信仰，它表现了一种纯粹的否定性——在普遍性的命运中没有自我和意识，而个别的自我则是无本质的东西。在个别的自我与普遍的命运的对立中，自我屈从于不可知的命运而完全扬弃了自身。启蒙意识驱散了这种恐怖的黑夜，恢复了“知性的超感官的彼岸”，然而在启蒙思想中，苏醒的自我意识把这个彼岸世界束之高阁，它完全陶醉于现实

^①黑格尔：《精神现象学》下卷，第 183 页。

世界之中。最后,在道德的宗教中,“绝对本质重新恢复了作为一个肯定的内容”,但是这个内容仍然是“一个具有差别性的内容”,在它里面,自觉的东西与现实的东西、自我与存在仍然处于在差别中相互否定的状态,尽管表现着这种矛盾运动的那个命运是“一个意识到它自身是本质性和现实性的命运的自我”。命运与自我、本质与现实之间的对立最终在完成了的宗教里被扬弃了。在完成了的宗教中,自己知道自身的精神“直接就是它自己的纯粹的自我意识”,精神的特定存在与精神的自我意识这两个方面得到了统一,“宗教的完成在于这两个形式彼此是同一的,即不仅精神的现实性为宗教所把握,而且与此相反,精神作为意识到它自身的精神成为现实的精神,成为它自己的意识的对象。”^①在这里,那个以自身为对象的绝对精神一方面意识到自身是对象,是“自由独立的现实性”,另一方面又在对象中或现实性中意识到自身。

宗教以精神诸环节的经历过程为其前提,“并且是这些环节之单纯的全体或绝对自我或灵魂。”^②在宗教中,精神的各环节现象化为各个特定的宗教形态。换言之,一般宗教的发展具体表现为各个特定宗教形态的阶段性运动,而各特定宗教形态均以一个特定的意识形态作为自己的现实的精神。因此,宗教的历史就是以表象形式所表现的精神的历史,在宗教的演化进程中,精神重新经历了从直接性到对自身的知识的全部发展过程。精神各环节的发展过程与宗教的发展过程在时间上是平行的,二者之间只有逻辑的先后而无时间的先后^③,因此意识形态的演变同时就是宗教形态

①黑格尔:《精神现象学》下卷,第179—181页。

②黑格尔:《精神现象学》下卷,第182页。

③黑格尔强调:“这些环节所经历的过程与宗教的关系是不可以被认作在时间中的。只有整个精神才是在时间中,而且那些作为整个精神本身的诸形态才表现出一个接一个的次序。”(《精神现象学》下卷,第182页)

的演变。在意识形态中，精神经历了自在的精神、自为的精神和自在自为的精神等发展阶段，经历了意识、自我意识和绝对自我意识等现象形态，这些发展阶段和现象形态同样也是一般宗教和宗教形态的内容。在《精神现象学》中，宗教发展的三段式为：自然宗教，艺术宗教和天启宗教。自然宗教是（宗教形态中的）精神发展的自在阶段或在意识形式中，艺术宗教是这种精神发展的自为阶段或在自我意识形式中，天启宗教则是这种精神发展的自在自为阶段或在意识与自我意识的统一的形式中。关于宗教发展的这个三段式，黑格尔写道：

精神最初的实现是宗教本身的概念，亦即直接的或自然的宗教。在这里，精神认识到它自身在直接的和自然的形态下。但是精神的第二现实必然是这样的精神，作为自己的对象，它认识到它自己是在一种被扬弃了的自然性形态内，或者在自我的形态内的。这就是艺术的宗教。因为，这个形态由于意识的创造活动而提高到自我的形式，于是意识就可以在它的对象中直观到它自己的活动或者自我。最后，精神的第三现实性扬弃了前两个现实性的片面性：自我既是一个直接的东西，而直接性也同样是一个自我。如果精神的第一现实性可以说一般是在意识的形式内，第二现实性是在自我意识的形式内，那末，精神的第三现实性就是在前两者的统一形式内；精神具有自在和自为存在的形态，而且既然它被表现为像它是自在自为的那样，那末，它就是天启的宗教^①

自然宗教作为直接性的宗教，其自身内也包含着三个环节，即“光明之神”（波斯拜火教）、“植物和动物（崇拜）”（图腾崇拜）和“工

^①黑格尔：《精神现象学》下卷，第185—186页。

匠”即对被工匠所加工的自然物的崇拜或埃及宗教)。王树人先生指出：“在‘自然宗教’中，人们所崇拜的对象在层次上是清楚的。作为光明之神的太阳是无机的自然物，植物和动物是有机的或有生命的自然物；而工匠所加工的，则是人创造的具有象征意义的自然物。在黑格尔看来，崇拜对象的不同，表明了人的认识和发展水平的不同。”^①在光明之神中，精神的形态“具有属于直接意识或感性确定性的那种规定。……这种充满了精神的概念的存在因此就是精神自己与自己简单地相联系的形态，或者无形态性的形态。”^②光明之神作为精神的自在存在和直接性、作为无形式的本质，一方面表现了概念自身发展的最初水平，另一方面也表现了人类思维发展的原始状态。

随着精神向自身的深入，它必定要为本质寻求形式，必定要超出自在存在而达到自为存在。“具有自我意识的精神超出无形式的本质回到自身，或者把它的直接性提高到自我的水平，于是它就使得它的简单性成为自为存在的杂多性，并且成为精神性的知觉的宗教，在这种宗教里精神分散为无数多的或弱或强、或丰富或贫乏的精灵。”^③这就是最初的泛神论，即对杂多的自我状态——植物和动物——的崇拜。精神向自身的深入或主体化过程经历了从“安静持存状态”的植物精灵向“自身敌对运动”的动物精灵的转化，经历了从“无自我观念的自我”（植物宗教）向“具有破坏性的自为存在”（动物宗教）的转化。在植物和动物崇拜中，精神扬弃了直接的自在存在的片面性，又陷入了抽象的自为存在的片面性中。因此精神发展的下一个环节必定是对抽象的自为存在的扬弃，这种扬弃

①王树人：《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》，中国社会科学出版社1988年版，第154页。

②黑格尔：《精神现象学》下卷，第189页。

③黑格尔：《精神现象学》下卷，第190页。

就是自我在劳动中的对象化，即“成为事物的自我”或扬弃自身而成为自己的创造物的自我。于是我们就看到了自然宗教的第三种形态，即“工匠”。

在工匠(的活动)中，精神既超出了直接的自在存在，也超出了抽象的自为存在，人们崇拜的对象既不再是那简单的、无生命和无形式的本质，也不再是那杂多性的自我，而是被赋予了生命的自然物，是融入到本质中的自我。然而，精神在工匠那里尚未达到意识的自觉性，工匠的劳动虽然是自我的对象化过程或思想与自然的统一，但是工匠对这个过程或这种统一并没有达到反思，因此他的劳动乃是一种本能式的、盲目的活动。对于他来说，自我意识的客观化是“无意识的”，正如蜜蜂构筑蜂房一样。工匠的精神是从自在存在(工匠加工的材料或自然物)与自为存在(工匠的自我意识)的分离出发的，并在作品中把这种分离客观化。因此在工匠的作品如狮身人面像中，我们看到了自我与自然的未被反思的统一呈现为一种相互撕咬的痛苦：

工匠在混合自然形态和自我意识形态的过程中把两者结合起来，而这种意思双关的、自身带有神谜性的本质：有意识的一面与无意识的一面相挣扎、简单的内在本质与多种形态外在表现相伴随、思想的暗昧性与表现的明晰性相并行，所有这些情况都迸发在一种深刻的难于理解的智慧之语言里^①。

这种以无意识的方式把思想和自然混合在一起的做法在精神的进一步发展中必须被放弃，直接的自然形态有待于提高到精神性的形态，精神不仅要使自我意识呈现为客观化或对象化的形态，而且还要把这种形态提高到意识自身的形式，即使客观化或对象化的

^①黑格尔：《精神现象学》下卷，第194—195页。

自我意识在意识中被反思。当有自我意识的精神“意识到它是它自己的意识的形态和对象”时，它就达到了自身与自身的对象、自我意识与作品的统一。于是工匠就成为艺术家，自然宗教就转变为艺术宗教。

二、艺术宗教

在《精神现象学》中，黑格尔还没有像在后来的《精神哲学》中那样把艺术看作绝对精神的三个环节之一，在这里，绝对精神仅仅只是由宗教和哲学两个部分构成，而艺术则被当作宗教发展中的一个形态来对待。因此在《宗教哲学讲座》中被称为“精神个体的宗教”的那个环节，在这里以“艺术宗教”的形式出现。而且就内容来说，“艺术宗教”仅限于希腊艺术的题材，而不是像“精神个体的宗教”那样经历了崇高的宗教（犹太教）、美的宗教（希腊宗教）和合目的性的宗教（罗马宗教）的三段式发展。因此王树人先生认为，黑格尔在“艺术宗教”中主要讨论的问题，与其说是宗教，不如说是艺术^①。换言之，黑格尔在《精神现象学》中是把意识形态的发展中没有获得独立地位的艺术当作了宗教的一个环节来加以论述。

艺术宗教的最基本的特点就是精神或意识“在它的对象中直观到它自己的活动或自我”。在艺术宗教中，具有自我意识的精神“从它的纯粹自我里产生出它的本质并提高它自身超出现实性”，从而使“本能式的劳作”转化为“绝对的艺术”^②。艺术宗教的发展经历了三个环节，即“抽象的艺术品”、“有生命的艺术品”和“精神的艺术品”，每个环节又包含着一些更小的正、反、合题的圆圈，这些大大小小的圆圈共同构成了从直接性的神像到精神的自身确信

^①王树人：《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》，第162页。

^②黑格尔：《精神现象学》下卷，第197页。

的喜剧的整个(希腊)艺术发展史。

直接性的神像是工匠的本能式劳作所达到的最后阶段，同时也是“抽象的艺术品”的第一个形式。在神像中，“艺术的精神使它的对象性形态和它的能动的意识彼此间有最远的距离，甚至可以说它的形态就是一般存在在那里的东西。”^①人们把自我意识的生命活动凝固于自然物的形态中，把个别的民族精神物化在个别的偶像中。最初的神像只是直接性的自然因素的化身，如天、地、海洋、雷电、太阳等，但是在它的发展中又逐渐超出自然的存在而转变为伦理的精灵或神明，如法律、战争、商业、文艺等神灵。这个过程恰恰就是希腊多神教从自然神族向社会神族演化的过程^②。然而这些伦理实体的现实性仍然建立在静止的不变性之上，自我意识的活动或“行动的规定”被淹没在静止的艺术作品或“事物的规定”中。神像这种形式使神“从它创造力的黑夜的深处堕落到它的对方、外在性，堕落到无自我意识的物的规定中”，因此神需要另外一种形式来体现它的本质，这种形式作为与直接的自然物相对立的直接的自我意识、作为“纯粹的活动性”，就是语言。“以语言作为表达神的形态的媒介就是自身具有生命的艺术品，这艺术品在神的存在里直接具有纯粹的活动性，这活动性和那作为‘物’而存在着的神相对立。换句话说，自我意识在它的本质变为客观对象的过程中正是直接地和自身相同一。当自我意识在它的本质里和自身相同一时，它就是纯思维或默祷，它的内在性同时便在赞美歌里面有其具体表现。”^③于是艺术就从神像发展到赞美歌。赞美歌表现了精神的流动性和生命的特征，它以活动的形式（语言）与雕像的

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 199 页。

② 关于希腊多神教的这个转变过程，请参阅拙著：《神旨的感召——西方文化的传统与演进》，第 14—15 页。

③ 黑格尔《精神现象学》下卷，第 202 页。

静止形式(物)相对立。在赞美歌中,精神获得了自我意识的特定存在,然而这种特定存在由于是一种“消逝着的存在”(语言),由于过分专注于活动着的自我,所以不能使自身在形象化的对象中停留,不能获得客观的表现形态。“在雕像里对象性得到表现,没有表露出自己的直接自我,反之在语言的艺术品里则对象性过多地和自我或主体相联结,过少地得到形象化的表现,而且就像时间一样,当它刚是在那里时,立刻就不再在那里。”^① 雕像与赞美歌因其各自的片面性而处于尖锐的对立中,对这种对立的扬弃就是崇拜:

崇拜包含着两方面的运动:一是在自我意识的纯感觉因素中运动的神的形象方面,一是在事物性的因素中静止的神的形象方面,这两方面在运动中相互放弃它们的不同规定,并使两者的统一性亦即它们的概念得到特定存在。在崇拜中自我使得它自身意识到神圣本质从其彼岸性下降到它自身,这样一来,神圣本质从前是非现实性的并且只是对象性的,就获得了自我意识所特有的现实性^②。

崇拜作为“抽象的艺术品”的第三种形式,它的基本特点是“现实的行动”。在现实的行动中,自我意识与本质、崇拜者与被崇拜者融为一体。通过崇拜,对象返回自我,自我返回对象。因此崇拜是一个双重扬弃的过程:一方面扬弃本质的普遍性和抽象性,使其下降为现实的和具体的东西;另一方面扬弃自我的个别性和现实性,使其提高为普遍性。在崇拜的仪式中,不仅包含着默祷的活动,而且也包含着“对象性的持久存在”(修建庙宇),从而把赞美歌的活动性和主观性与雕像的静止性和客观性结合在一起。在奉献牺牲

① 黑格尔:《精神现象学》下卷,第 204 页。

② 黑格尔:《精神现象学》下卷,第 204—205 页。

的崇拜仪式中，作为牺牲品的动物和谷物本身就是本质或神的象征，自我通过献祭这种行动而与本质在一种迷狂状态中融为一体，这种迷狂状态中实现的合一在希腊的谷神祭和酒神祭中达到了淋漓酣畅的极点。因而，这种双重扬弃同时也就是一种双重放弃：自我在本质或神面前放弃自己的人格和一切权利，把自己的行动归于普遍的本质；本质也在自我放弃的过程中同样放弃了自己的本质性而消融于自我之中。

当人把抽象的艺术品(神的偶像)作为崇拜的对象时，他尚未意识到这对象就是他自己的本质力量的对象化。然而在崇拜仪式中，人已经开始把神与自身联系起来，并且意识到：“神的庙宇和厅堂是拿来供人们享用的，而且在庙宇中所保存着的宝物，在需要的时候也是属于人的。在艺术装饰中神所享有的光荣就是富于艺术天才和宏伟气概的民族的光荣。”^①当人们在崇拜谷神和酒神的仪式中纵酒狂欢时，他们把对某种陌生的、异己的东西(神)的崇拜转变为对面包和酒的崇拜。在崇拜仪式中自我与本质(神)的对立被扬弃了，双方都消失在那作为人与神的中介物的面包和酒(对谷神和酒神的祭品)之中，消失在享用这种中介物而引起的狂欢热情之中。审慎而惶恐的雕像崇拜让位于热情奔放的仪式本身和在这种仪式中所体验到的自我陶醉，日神精神转变为酒神精神^②，崇高典雅的奥林匹斯神族崇拜转变为阴郁晦冥而又狂放不羁的民间神秘祭。然而，“那面包和酒的神秘崇拜还不是血和肉的神秘崇拜”，而且那种飘忽不定的狂热情感还必须以“对象的形式”固定在一种艺术品中，这种艺术品“对意识说来，不是一个无生命的东西，而是一个有生命的自我。——这样的宗教崇拜是人为了他自己特有的光

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 208 页。

② 关于希腊的阿波罗精神与狄奥尼索斯精神之间的区别，请参阅尼采：《悲剧的诞生》，湖南人民出版社 1986 年版。

荣所举行的庆祝仪式”，在这种庆祝仪式中，“人就把他自身作为达到了受过教养、受过陶冶的形象的完全自由的运动来代替雕像。”^①神的雕像虽然是按照人的模样做成的，神虽然具有人的特点（神人同形同性是希腊多神教的基本特点之一），但是神毕竟还不是人本身，而只是人的本质力量的对象化。因此，精神的进一步发展必然要把这种对于人的对象化了的本质力量的崇拜变为对于现实的人的崇拜，即对于人的力量和肉体本身的崇拜。于是意识的崇拜对象就由异己的东西转变为活生生的现实的人自身，由抽象的神转变为有血有肉的英雄。从而，“抽象的艺术品”就过渡为“有生命的艺术品”。

“有生命的艺术品”是黑格尔在“抽象的艺术品”和“精神的艺术品”之间所插入的一个过渡环节，之所以插入这个环节主要是为了满足三段式的发展模式。“有生命的艺术品”就是指那些在战场上凯旋的英雄和在竞技场上获胜的人^②，它表现了人对自己肉体的赞美和骄傲。黑格尔指出：“当每一个个人至少作为火炬的高举者知道如何表现他自身时，其中一个人就会突出地涌现出来，这个人就是这一运动的体现者，就是所有一切成员之顺畅的展开和流动的力量，他就是一个富于灵魂的活生生的作品，这个艺术品既美丽又坚强有力；对于这样一个人就给予他以（隆重的）装饰作为对他的伟大力量和光荣的赞扬，就像（在前一种宗教里）制作雕像以表示崇敬那样，并且归给他在他的人民中以这样的光荣，——不是

^①黑格尔：《精神现象学》下卷，第 211—212 页。

^②在希腊人眼里，竞技场上的得胜者具有与战场上凯旋的英雄同样的光荣。丹纳说道：“在他们眼中，理想的人物不是善于思索的头脑或者感觉敏锐的心灵，而是血统好，发育好，比例匀称，身手矫捷，擅长各种运动的裸体……得胜的运动员回到本乡，受到凯旋式的欢迎；他的体力与矫捷成为一邦的荣誉。”（丹纳：《艺术哲学》，人民文学出版社 1963 年版，第 43—44 页。）

把他崇敬为石头的神，而是把他当作整个民族的本质之最高的肉体的表现。”^①“有生命的艺术品”是对“抽象的艺术品”的否定，它使自我返回到自身之中，然而同时它也使本质被置于自身之外。在神像中和在酒神崇拜的狂欢热情里，自我消失了；而在有生命的形体中，本质却消失了。精神在前者那里表现为一种脱离了自我的普遍性，在后者那里则表现为一种脱离了本质的个别性。因此，“有生命的艺术品”仍然是一种片面性，尽管这种片面性与“抽象的艺术品”的片面性是针锋相对的。对于这两种对立的片面性的扬弃有待于一种“完善的要素”，在它里面内在性的自我与外在性的本质相统一，这要素仍旧是语言。“但这里所说的语言既不是其内容极其偶然和个别的神谕式的语言，也不是出于情感的、只是歌颂个别神灵的赞歌那样的语言，更不是那狂热的酒神崇拜中内容模糊不清的语言，而乃是赢得了清楚的普遍的内容的语言。”^②这种语言克服了美丽形体的个别性，它所表达的是“人的特定存在的普遍性”。它超越了对英雄肉体的崇拜，扬弃了感性直观的崇拜形式，深入到普遍的人性、命运和特定的社会历史背景中去说明英雄的行为，这就是史诗、悲剧和喜剧，就是“精神的艺术品”。王树人先生认为：“‘精神艺术品’就是在更深的意蕴上和更广阔的历史背景上，去认识、去把握、去表现上述英雄人物及其复杂的社会关系。”^③

于是，我们就进入了艺术宗教的第三个环节，即“精神的艺术品”的领域^④。在“精神的艺术品”的第一个形式“史诗”中，歌唱者

①黑格尔：《精神现象学》下卷，第 212 页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 212 页

③王树人：《历史的哲学反思——关于(精神现象学)的研究》，第 178 页。

④由于“精神的艺术品”所讨论的问题更是具有“与其说是宗教，不如说是艺术”的特点，所以在这里我仅仅只对其发展变化的逻辑线索进行简要的分析，而不探讨其所涉及的艺术哲学方面的内容。

“所表现的情调不是使人惊愕若失的自然力量，而是对于以往直接的伟大的传奇人物之记忆、回想、追念并使其在内心中活着。”在这里，作为个别性的歌唱者与作为普遍性的神通过一个特殊性的中项即“歌唱的史诗内容”而被联系起来，“这里的中项是民族中的英雄，这些英雄也同歌唱者一样都是个别的人，不过只是被表象出来的（作为代表或典型），因而就同时是普遍的人。”^① 英雄作为典型就是普遍性与个别性的统一，他们成为荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》中被讴歌的主角。然而这种统一并非一种有机的结合，而是一种“混合”，这种混合使得“这一方的行为不必要地被归给另一方”，因此我们既在神身上看到了人的特点，又在人身上看到了神的特点，而英雄恰恰构成了这种混合（神人同形同性）的契机。而且那些作为普遍性而与个别性的人相对立的神，以及作为特殊性的中项而使神与人混合起来的英雄，都共同面临着一种更为严峻的普遍性力量的威胁，这个更高的普遍性和“抽象的非现实的东西”作为一种纯粹的否定的力量，就是那如同达摩克利斯之剑一般高悬在诸神和英雄头顶上的“命运”。对于这“命运”的不可抗拒的力量自觉就是悲剧意识——“这个英雄却感觉到他生命的力量和华美遭受破坏，并且眼看着自己的死亡就要过早地到来而感到悲伤。”^② 于是史诗就转化为悲剧。

悲剧是以一种“较高的语言”把本质世界中分裂了的诸环节更密切地联系起来的精神艺术品。在悲剧中，英雄作为主角不再像在史诗中那样被叙说，而是以悲剧主人公的形式自己诉说自己的命运，因此英雄同时就是那个知道自己的权利和目的以及知道如何表述这权利和目的艺术家（悲剧演员）本人。当演员扮演悲剧英雄时，他把英雄从记忆中的人变为现实的人；另一方面，听众也不

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 214—215 页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 217 页。

再是单纯的听众，而是以合唱队的形式参与到悲剧的命运中。悲剧表现了两种对立的伦理力量在英雄身上的冲突，当英雄自觉地遵循某种伦理力量而展开他的行动时，另一种伦理力量就作为复仇女神自在地发动起来，并最终导致了英雄的悲剧命运。英雄知道神谕并且遵循神谕而行，然而这神谕的知识却是与它的概念（本质）恰恰相反的，而对于这个潜藏的概念英雄往往是无知的，因此遵循神谕的结果最终竟是违背神谕。神谕的双关性一方面使英雄成其为英雄，另一方面则促成了英雄的毁灭，“他是迎春的花朵，却冻死于冬之尽头。”^①在这里我们看到了 一种关于命运的极其深刻的二律背反，黑格尔写道：

（伦理实体的）本质按照它的形式或者按照知道与否来说又区分为二。那行动的精神作为意识就和它的行动所指向的对象相对立，从而对象便被规定为这能知的主体的否定物。这行动的主体因而就发现他自身陷于知道与不知道的对立。他由他的性格决定他自己的目的，并且知道这目的是符合于伦理本质的。但是由于性格的规定性（局限性），他知道伦理实体的一个力量，而另一个力量对他是潜藏着的。因此那客观的当前的现实，一方面是自在的东西，另一方面是对意识而存在的东西；那上界的法则和下界的法则，在这个关系里，就意味着那知道的、启示给意识的力量与那自身潜藏着的、在后面隐伏待发的力量。一个力量是光明面、是颁发神谕的神……不过这个说出真理之神的命令和它对存在着的事物的宣示，却是有欺骗性的。因为这种知识按它的概念（本质）说，简直就是无知，因为在行动中的意识本身就是这种（知与无知的）对立。那

^①王树人：《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》，第 187 页。

有力量解答斯芬克斯(Sphinx)之谜的人俄狄浦斯和那天真地信赖神灵的人都由于神灵所启示给他们的话而导致毁灭^①。

这种深刻的二律背反构成了英雄的既悲壮又美丽的宿命，而悲剧的意义恰恰就在于通过英雄毁灭的历史命运来使人的情感得以净化、灵魂得以升华、人性得以高扬。在悲剧中，艺术家作为悲剧主人公从毁灭中体验到崇高，然而作为合唱队的普遍人民却由于仅仅只是“传统的和被动的材料”，他们所感受到的只是对不可知的命运的恐惧和对毁灭了的英雄的同情。“就普遍人民来说，面对着这种过程，所感到的就只能首先是目瞪口呆的震惊，然后是无可奈何的怜悯，最后是空虚的平静，即听命于必然性摆布的平静。”^②在这里，我们看到的仍然是一系列的分裂：首先是悲剧主人公与合唱队、个别的自我意识与普遍意识的分裂，然后是主人公或英雄的假面具与演员、剧中人与现实的自我的分裂，最后则是作为光明面而“给予人们以启示的神的形态”具体的神谕之神(如宙斯、阿波罗)与作为阴暗面而“保持其自身潜藏着的复仇女神的形态”抽象的命运)的分裂。这些分裂在精神的进一步发展中必须被克服：“悲剧中的主人公的自我意识必须从它的假面具里显露出来，并且表现其自身为知道它自己既是合唱队的神灵的命运又是诸绝对力量自身的命运，并且不复同合唱队、普遍意识相分离。”^③这种使现实的自我意识与神灵的命运(本质)相统一的形式就是喜剧。

如果说悲剧表现了人在不可知的命运面前的无能为力和惶恐不安，表现了人的悲壮美丽然而却又徒劳无功的挣扎，那么“喜剧则已超脱于现实之上，无视命运的摆弄，揶揄嘲笑讽刺社会人生的

①黑格尔：《精神现象学》下卷，第220—221页。

②黑格尔：《精神现象学》下卷，第219页。

③黑格尔：《精神现象学》下卷，第225页。

丑恶现象。”^① 喜剧的基本特点就在于以轻松的甚至恶作剧的方式把那些被假象所遮蔽着的真实本质揭露出来，从而使那个在悲剧中显得无比神秘和可怖的抽象命运成为一个滑稽可笑的东西——它不过是自我意识在未知世界这面巨大的哈哈镜中的一个狰狞丑怪的映象。通过喜剧，“抽象的普遍本质(神灵)的这种夸张和大吹大擂在现实的自我这里就被揭露出来了。正当普遍本质想要作出某种神圣正大的事情时，它却被表明为世俗的现实所束缚住，并摘下了假面具。那带着假面具作为有重大意义的现实东西，在这里登台的自我，扮演着它一度想要充当的人物；但是它同样很快又摆脱了这种假象，而表露出它自己赤裸裸的平常面目，它并且表明它的赤裸裸的平常面目与真正的自我、演员以及观众是没有差别的。”^② 在喜剧中，曾一度与自我意识相分裂的命运现在与自我意识结合在一起了，而曾经以种种形态存在的诸神灵也都消融在个别的自我中。神圣本质在轻松的笑声里化为一片“云”或烟雾，自身确信的自我意识则上升为绝对的本质。悲剧所确立的各种权威性的伦理格言、规则、义务由于其抽象性和无概念性而成为被嘲讽的对象，“艺术的宗教在个别的自我里完成其自身并且完善地返回到自身……这是一切普遍的东西之返回到自身确信，有了这种自身确信，一切异己的东西就完全不显得可怕并失掉其独立存在。”^③

精神在“艺术宗教”里从实体性的雕像开始，经过曲折的发展，终于在喜剧中达到了自身确信的主体性形式。自我现在成为“绝对的本质”，而那个曾经把自我仅仅当作它的偶性的本质或实体反而被贬低为自我的谓语。喜剧说到底就是“直接的个别性对于普遍秩

① 萧焜焘：《精神世界掠影——纪念(精神现象学)出版 180 周年》，第 182 页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 225 页。

③ 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 228 页。

序的嘲笑”，那个别的自我乃是一种否定性的力量，在这种力量面前，神灵和它们的各个环节都以一种猥琐滑稽的形象迅速萎缩和消失。于是我们就看到了那种古代形态的无神论，这种无神论的特点恰恰就在于自我意识的无限膨胀，而这一特点从历史形态上来看也正是希腊城邦制衰落时期和希腊化时期的普遍精神特征。喜剧所嘲讽的不仅是关于命运的宗教或希腊多神教，而且也是一般的宗教精神；不仅是崇高的偶像，而且也是崇高本身。由于拒绝超越性的宗教精神、拒绝崇高，喜剧意识所开创的希腊后期文化就开始向着那种消极的世俗性方面发展，狭义的个人自我完善成为整个社会的一般精神状态和实践原则^①。神、本质和彼岸性的东西都被淹没在个别性自我的冷漠的倦怠之中，淹没在希腊世界的“后现代”的调侃之中。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导着少数一些大无畏的真理追求者们前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗争的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护车。”^②

喜剧意识克服了实体的片面性，却陷入了主体的片面性。因此，为了扬弃这种片面性，精神必须寻找到这样一种形态，“这形态同时将包含把那个命题加以颠倒、把自我降低为谓语并把实体提高为主体的运动过程。”^③而且在这种形态中，主、谓语的颠倒或转换不是自在的，即不是简单地使精神返回到它的开端（自然宗教），而是通过自我意识的有意识地放弃自身而实现的。由于这种自我

^①关于这种狭义的个人自我完善精神与希腊化时期的文化的关系，请参阅拙著：《神旨的感召——西方文化的传统与演进》第一章第二节第四目：“希腊哲学的堕落”。

^②安古斯：《剑桥古代史》第7卷，第231页，转引自罗素：《西方哲学史》上卷，第291页。

^③黑格尔：《精神现象学》下卷，第229页。

放弃是有意识的，所以自我意识仍然在它的外在化形态中保持着自身，仍然是主体，即作为实体的主体。“这样一来，精神既是把自身当作自己的对象性实体的意识，又同样是一种保持在自身之内的简单的自我意识。”^①因此，这形态就是实体与主体、意识与自我意识真正统一的形态，就是那绝对自我意识的形态。

这个完成了的意识形态作为宗教形态就是天启宗教。

三、天启宗教

在喜剧中，个别性自我成为绝对的本质，而那个客观的本质、实体却丧失了其规定性，成为自我的无足轻重的谓语。喜剧意识以嬉笑怒骂的调侃面目出现，斯多葛主义则以悲凄阴郁的痛苦面目出现，二者貌似殊异，实质相同，即都深陷于一种绝对的主观性之中，都执着于抽象思维的个别性或下人。这种对外部世界的轻蔑和冷漠构成了希腊化时期哲学的一般特征，黑格尔在《历史哲学》中指出：“那时候的各种哲学系统——斯多葛派、伊壁鸠鲁派、怀疑派——虽然他们各不相容，却具有一个共同的出发点，这就是，要使心灵对于实际世界所提供的一切漠不关心。”^②然而，个别性自我的过分膨胀不仅必然导致本质性（实体）的丧失，而且也必然导致自我（主体）本身的丧失。由于一味沉溺于纯粹的否定性，沉溺于对崇高和神圣事物的嘲笑，其结果必定会走向对自我自身的否定和嘲笑。这种普遍的否定意识在怀疑主义的“绝对的辩证的不安息”中已经表现出来，“在怀疑主义面前，所消失的不仅是客观事物本身，而且自我意识对客观事物为客观的和有效准的根本态度也消失了，这也就是说，它的知觉，以及它对于它有失掉的危险的东西加以稳定下来的努力，它的诡辩，和由它自身规定的并固定下来的

①黑格尔：《精神现象学》下卷，第 229 页。

②黑格尔：《历史哲学》，三联书店 1956 年版，第 362 页

真理也都一起消失了。”^①在对象本身和对待对象的态度的一种双重丧失中，那个在主观性与客观性、主体与实体之间痛苦地挣扎的“苦恼意识”就出现了。

“苦恼意识”不仅是一种绝对的绝望，而且也是对这种绝望的清醒意识：“从认识上看，‘苦恼意识’或‘苦恼的自我意识’，并非是不清醒的，相反，它是太清醒了，以致清醒到具有看破红尘之感。”^②而且，它不仅看破了红尘，同时也看破了那个看破了红尘的自我本身：“它是丧失了一切本质性(一切价值和意义)，甚至是丧失了自己关于本质性的这种自身知识的意识，——换言之，它是丧失了实体和自我(主体)的意识；苦恼意识是痛苦，这痛苦可以用这样一句冷酷的话来表达，即上帝已经死了。”^③这上帝不仅是作为客观的本质，而且也是作为主观的自我，因此，“上帝已经死了”同时也就意味着：自我已经死了。

现在精神的发展已经到了这样一个黑暗的极点，这个极点在思想上表现为实体与主体的双重丧失，在现实生活中则表现为希腊化晚期和罗马帝国时期的那种百无聊赖的绝望。在这最深沉的黑夜里，在这恣肆放纵的肉体和痛苦绝望的灵魂相互撕咬的血淋淋的精神殉难地，一个崭新的精神形态正在濒临崩溃的旧时代母腹中悄无声息地孕育成长。精神在自然宗教和艺术宗教中、同时也是在东方(波斯、埃及)文明和希腊罗马文明中，曾经经历了从“感性意识的存在着的对象”(光明之神)到“对自身的纯粹确信”的表象形态(喜剧)的各个发展环节，同时也经历了从斯多葛主义的抽象思维到“苦恼意识”的双重丧失(对实体和主体的丧失)的艰难历

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，第 137 页。

② 工树人：《历史的哲学反思——关于(精神现象学)的研究》，第 202 页。

③ 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 231 页

程，所有的这些发展环节或形态共同构成了精神辩证运动的“圆圈式的整体”。现在这些已经完成了的圆圈又开始成为一个新的、更高的圆圈的起点，精神的自否定原则再一次显示出它那神秘的力量，一种最高形态的宗教——绝对宗教或天启宗教——作为一个单纯的概念即将出现在新生的地平线上：

这些形态都企望着，拥挤着以便走进那逐渐取得自我意识的精神的周围而吸取新的生命。而浸透苦恼的自我意识一切痛苦和渴望就是它们的中心点，也是精神赖以出现的共同的分娩阵痛，——这个精神是一个包含那些形态作为它的各个环节的简单、纯粹的概念^①

绝对宗教作为包含前此各个环节在自身之中的“简单、纯粹的概念”是一个合题，在这个合题中，外在化其自身而成为自我意识的实体与外在化其自身而成为普遍本质的自我意识得到了辩证的统一。在精神的血统中，既包含着潜在性的实体的因素，也包含着现实性的主体的因素，“精神有一个现实的母亲，但是却有一个潜在的父亲。因为现实性或自我意识和作为潜在性的实体是精神的两个环节，通过两者的相互外在化，每一方变成另一方，精神就以作为它们的统一而有其定在。^②但是精神的出发点并不是“现实的母亲”，不是那在“狂诞情绪”中自我陶醉的自我意识，而是“潜在的父亲”，即自在的和直接性的存在、本质或客观概念。精神必须从它的自在状态自觉地发展到自为状态，而不是相反。就此而言，绝对宗教的出发点恰恰就是对艺术宗教的终点（喜剧意识）的直接否定。关于客观的概念从自在的实体向自为的意识的（逻辑）发展过

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 233 页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 233 页。

程，黑格尔说道：“首先它必须对意识来说是从概念发生并且以必然性的方式而出现的。……第二，这个概念，由于是直接的概念，也以直接性的形态为它的意识的对象，它自在地亦即按照概念的必然性而具有自我意识的形态，像存在或直接性（直接性就是感性意识的没有内容的对象）外在化其自身，并对意识说来成为自我那样。”因此，“那采取自我意识形态的精神之直接的自在存在并不是别的东西，而即是现实的世界精神达到了这种关于自身的知识。然后这种知识才又进入它的意识，并且作为真理而进入它的意识。”^①在这段文字中，我们可以看到，概念作为直接的存在同时也就是对这种直接存在的意识，概念从自在的实体外在化其自身而成为自为的自我意识，实际上只是它的自觉的自我认识过程，这个过程在概念中具有内在的必然性。概念作为精神一方面是自己的对象、是实体；另一方面又是对对象的认识，即主体。因此概念作为自在的东西同时也就是自为的东西，精神作为意识同时也就是自我意识。概念或精神的这种自身统一在绝对宗教中采取了表象的形式——那作为自在的实体的上帝在一个现实的人（耶稣）身上呈现为自我意识，概念由自在状态向自为状态的逻辑发展在宗教的表象形态中就表现为上帝的道成肉身。“这种神圣本质之变成肉身，换句话说，神圣本质直接地本质上具有自我意识的形态，就是绝对宗教的简单内容。……绝对宗教就是神圣本质对自己的认识，意识到自己是精神。因为精神就是在自己的外在化中对自身的认识，也是在它的异在（*Anderssein*）中保持与自身相等同的运动的本质。”^②精神的这种“外在化”就是道成肉身，精神的“异在”就是那作为现实的神圣本质的耶稣，即在自我意识中的神圣本质。

在绝对宗教中神圣的本质是被启示出来的，因为在这个宗教

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 234 页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 235 页。

里神圣本质和那个认识神圣本质的意识是同一个精神，“这个对象在其和意识的关系中，是作为自我而存在的；这就是说，意识在对象中直接认识到自己，或者意识在对象里启示给它自己。”^① 精神作为对象给予意识的唯一启示就是自我，通过这个启示意识知道了它自身就是精神、就是自我意识。因此意识对神圣本质的认识就是神圣本质在意识中的自我认识，启示者、被启示者和启示本身是同一个东西，即都是那个绝对自我意识。“精神是作为自我意识而被知道，并且是直接地启示给自我意识的，因为它就是自我意识本身。”^② 因此，绝对宗教同时也就是天启宗教，即精神自己启示给自己的宗教。

在那一个存在着的自我意识(耶稣)中，主体与实体、存在与思维达到了统一。本质作为对象同时也就是自我意识本身，它既是直接的存在，也是纯粹的思维，“这个存在同样直接具有纯粹思想、绝对本质的意义”。圣子作为一个特定存在，同时也是普遍的本质，存在、本质和思维是同一个东西。这种统一是在天启宗教的知识即“玄思知识”中实现的，“玄思知识认识到神是思维或纯本质，认识到这种思维是存在，是特定存在，并且认识到特定存在是它自身的否定，从而是自我、这一个(个别的)和普遍的自我。”^③

但是这种玄思知识并不是在那一个个别的人(耶稣)身上完成的，因为在这个个别的人那里，精神固然已经知道了自身就是精神，但是这种知仍然停留在个别的自我意中，停留在直接的感性存在中，或者具体地说，停留在耶稣本人之中。耶稣作为一个直接的感性存在，只是一个个别性的自我，还不是普遍的自我，因此耶稣作为一个“排他性的一”是与其他的自我相区别和相对立的。在

①黑格尔：《精神现象学》下卷，第 236 页。

②黑格尔：《精神现象学》下卷，第 236 页。

③黑格尔：《精神现象学》下卷，第 238 页。

其他的自我那里，仅仅把耶稣看作是精神，而没有意识到他们自己也是精神。只有当这个个别性的自我放弃其直接性的感性存在时，即只有当他完成了感性存在并从存在过渡到已经存在（Gewesen-sein）时，精神才能从个别性返回到普遍性，才能达到普遍自我的形式即概念的形式。换言之，只有当个别的自我意识作为牺牲而被扬弃时，普遍的自我意识才会产生——圣子之死即是圣灵之生，在圣灵的团体即宗教社团中，众多的自我才会意识到耶稣的精神或圣灵（Geist）已经进入了他们之中，成为他们自己的精神，或者说，意识到他们自身就是精神。因此，由于耶稣之死，精神转化为（宗教）社团的精神，即普遍的自我意识。在社团中，精神完成了自己在表象形态中的运动而成为真理。关于精神从个别的自我意识（耶稣）到普遍的自我意识（社团）的转化，黑格尔阐述道：“有如神从前作为感性的存在出现在意识前面那样，现在已是出现在精神里了。——因为那在感性上看见、听见神的意识本身只是直接的意识，它没有扬弃与对象的不同一性、没有使之返回到纯粹思维，而只是知道这一个对象性的个体是精神，但不知道它自身即是精神。在那个被知道作为绝对本质的直接定在的消逝里，直接意识便取得它的否定的环节；精神仍然是现实性的直接自我，不过已是作为（宗教）社团（Gemeinde）的普遍的自我意识，而这普遍的自我意识是它自己固有的实体的主体，正如这实体在普遍的自我意识中是普遍主体那样。”^①

这样，绝对宗教的概念的发展就以自否定和扬弃的方式包含着三个环节：首先是在纯粹思维中的精神或作为纯粹实体的精神，然后是下降为特定存在的精神或精神的表象过程，最后是精神从表象返回到自我意识自身而成为真理。在概念的这个发展过程中，表象既构成了纯粹思维与自我意识本身之间的中项或一个特殊的

^①黑格尔：《精神现象学》下卷，第 239—240 页。

规定性（即纯粹实体的外在化或道成肉身的环节），同时又作为一种“综合的联结的特性”而散布在各环节之中，成为所有环节的共同的规定性。也就是说，绝对精神的运动一方面可以用概念的语言表述为：在自身中的精神——外在化的精神——在自己充实状态中的精神；另一方面也可以用表象的语言表述为：圣父的王国（内在的三一体）——圣子的王国——圣灵的王国。

“在自身中的精神”或“内在的三一体”是抽象的本质，这本质虽然尚未外化为特定存在，但是却已经在自身中经历了本质的自在存在、自为存在和在他物中自为存在（即在他物中认识自身）的发展过程。这个过程是在纯粹思维中的过程，即绝对精神发展的纯逻辑阶段，它相当于概念在《逻辑学》中从存在论到概念论的全部发展过程。在这里，概念已经以纯逻辑的方式预演了绝对精神的整个发展过程。简单的绝对本质或永恒本质在自在存在中是直接的自身同一，是一个自身肯定的东西，“但是简单的本质因为是一个抽象，事实上它本身就是否定的东西，当然它是思维的否定性或自在的本质中的否定性，换言之，它是自己与自己的绝对区别或自己纯粹转化为他物。”^①因而本质就转化为自己的他物，即自为存在。然而由于这他物只是本质自己的他物，因此本质的自为存在同时就是本质在他物中的自为存在，即本质对自身的认识。“本质只是在它的自为存在中直观到它自身；它在这种外化中只是在自身内；那把自己从本质排斥开来的自为存在即是本质对它自身的知识。”^②因此绝对本质在自身中的同一同时就是区别，而它在自身中的区别同时也就是同一。绝对本质在自身中的这种运动表明它就是精神，但是这精神仍然局限在自身之中，它必须经历外在化的洗礼；即把内在本质或内容下降为一个历史的表象或特定存在。

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 242 页

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 243 页

于是我们就看到了“外在化的精神”或“圣子的王国”。概念作为抽象的纯粹思维，其本身就已经包含着对这种抽象的纯粹状态的否定或扬弃，包含着概念的异在；在外在化的精神或圣子的王国里，概念的这种异在由纯逻辑形态转变为现实的历史形态，精神外在化为一个真实的他物，这个外在化的过程用表象语言来表述，就是上帝创造了一个世界。这世界作为特定存在着的精神就是一个个别的自我，就是那处于自然存在或伊甸园状态中的亚当。但是，“当这个个别的自我最初那样直接地被设定时，它还不是自为的精神；因而它就不作为精神而存在，它可以叫做天真的，但还不能严格地叫做善的。它为了在事实上成为自我和精神，它首先必须成为它自身的他物……它的变成他物一般就是深入于自身。”^①而这个深入于自身的过程就是个别的自我对自身的自我意识，并且由于有了自我意识，个别的自我成为与本质不同的另一个存在。意识的这个深入自身的过程用表象语言来表述，就是偷食善与恶的知识之果，就是原罪和失乐园的故事。因为个别的自我意识作为自为的精神就是自身与本质的分裂或不同一，而分裂、差别、不同一就是恶，因此恶就成为“意识自身深入的第一个特定存在”。上帝的第一个儿子亚当因偷食知识之果而“眼睛明亮了”，他开始对自己赤身裸体的自然状态有了羞耻之心，这羞耻之心正是自我意识。而且他因自己的赤身裸体而躲避上帝，因为他已经开始意识到他与上帝是有差别的^②。因此，当他深入自身时他就失却了天真状态而堕落了，产生了恶（分裂、差别、不同一）之意识。然而这恶正是精神重返自身的必要环节，精神只有在失乐园之后才能复乐园，只有在否定天真状态之后才能达到充实状态。当堕落开始时，救赎也就开始了，“那光明之神的第一个儿子当他深入于自身时，便堕落了，但立

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 245 页。

② 参见《旧约·创世记》第 3 章，第 6—10 节。

刻就有另一个儿子产生出来代替他的地位。”^①这第二亚当就是基督·耶稣,他是善的化身,象征着与堕落之路相反的救赎之路。“正如恶不是别的,只是精神的特殊自然存在之深入自身,与此相反,善便是进入现实生活,并表现为一个特定存在着的自我意识。”^②亚当的堕落象征着神圣本质的自我放逐、异化和外在化,在这个自我放逐的过程中,神圣本质丧失了它的抽象性和非现实性;基督的救赎则象征着神圣本质的自我复归,在基督身上,精神的简单思想取得了它的现实性的直接定在。如果说恶是异化,那么善就是对异化的扬弃;如果说恶是差别和分离,那么善就是同一和和解。然而,恶与善既是不同的东西,又是同一个东西,因为绝对区别即是自身同一,对立双方只有作为两个被扬弃的环节、作为过程和全体才能构成真理。“单是一方或对方都不具有真理性,真理性乃是双方的(辩证)运动,在这个运动里简单的同一是抽象,从而也是绝对区别,而绝对区别即自身区别、自己从自己区别开,因而就是自身同一。”^③

但是在外在化的精神或圣子的王国里,神圣本质的直接定在的表象还只是一个特殊的自我^④,这个特定存在的表象只有当其重新抛弃它的直接形象或感性存在而返回到本质中时,才能真正

①黑格尔:《精神现象学》下卷,第246页。

②黑格尔:《精神现象学》下卷,第247页。

③黑格尔:《精神现象学》下卷,第251页。

④在《精神现象学》中,黑格尔尚未在特殊性和个别性之间作出明确的区分,亦即尚未像在《精神哲学》和《宗教哲学讲座》中那样用概念的普遍性、特殊性、个体性(或概念自身、判断、推理)的三段式来说明宗教的发展,在这里,特殊性和个别性都是作为与普遍性相对立的东西而不加区别地使用的。由此可见黑格尔在《精神现象学》中还没有达到真正意义上的概念思维,或者更确切地说,还没有真正确立起概念思维的一般逻辑基础.这个一般逻辑基础要到《逻辑学》中才得以确立。

成为精神或普遍的东西。“只有返回到自身的本质才是精神。”^①因此作为本质的外化形式的个别的自我意识必须再次外化自身而返回本质，圣子必须通过死亡而达到圣灵或精神（Geist）。精神的和解不能仅仅停留在个别的自我之中，它必须成为精神的普遍和解，这种普遍的和解只有在精神的现实性的直接定在或圣子死亡之后的圣灵的社团中才能实现。因此，精神就发展到它的第三种形态，即“在自己的充实状态中的精神”或“圣灵的王国”。精神通过第一次外化（异化）而成为现实性的直接定在，这是纯粹本质之死亡和个别的自我意识之诞生；精神通过第二次外化（异化的扬弃）而返回自身，这是个别的自我意识之死亡和普遍的自我意识之诞生。一个个别的人（耶稣）之死就是恶之意识的最终扬弃，特殊性死了，普遍性就活了。因此基督死而复活的宗教表象的精神含义就是：特殊性的扬弃和返回概念。在精神的这种返回自身中，“死”已经失掉了它的自然意义，“这个自我意识实际上并没有死，并不像那个特殊个人被表象为实际上死了那样，实际上乃是他的特殊性消亡在他的普遍性里，这就是说，消亡在他的知识里，这知识就是那自己与自己和解的本质。因此那最初出现的表象的要素在这里就被设定为扬弃了的东西，换言之，被设定为返回到自我、返回到概念了。”^② 那个别的人（耶稣）作为中介者，他的死不仅是神圣本质的特殊的自为存在之死，而且也是神圣本质的抽象物之死。不理解精神之“死”的这个真正含义，把神圣本质的抽象物之死或神圣本质的特殊性之死当作神圣本质本身之死，就是那宣称“上帝已经死了”的“苦恼意识”的痛苦之源。而精神或神圣本质正是通过自身运动的各形态和各环节的死亡或扬弃而达到了对自身的知识，克服了实体的抽象性而成为“现实的、简单的和普遍的自我意识”，

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 250 页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 254 页。

从而实现了实体与主体的辩证统一，成为真理。

然而这个真理现在还只是潜在的，因为它在宗教中并没有获得它的最合适的形式，表象的内容虽然是绝对精神，但是这绝对精神只有在扬弃了表象的形式并上升为概念时，才真正地是真理。在天启宗教中，实体固然已经成为绝对自我意识，然而“这绝对自我意识，在虔诚的意识看来，却是一个（外在的）他物。”^①绝对自我意识仍然停留在表象阶段，尚未达到“作为概念的概念的精神的自我意识”。正如“苦恼意识”把绝对自我意识（上帝）看作是自我的虚无一样，虔信意识把绝对自我意识看作是自我的彼岸。因此在宗教中，本质与自我的统一只是潜在的。由于把内在的本质外在地加以表象，宗教意识把和解推向了遥远的彼岸。正如在个别的自我（耶稣）那里和解是作为一个遥远的过去一样，在社团的自我里和解被看作一个遥远的将来。在宗教意识中，潜在的和解与现实的破裂仍然顽固地对立着：一方面是未来才能实现的美好的彼岸或天国，另一方面是充满罪恶的现实世界，和解始终是一种永恒的期待，一种焦虑的渴望，而不是现实本身。“精神本质在此岸和彼岸世界上还沾染有不可调和（*Entzweiung*）的形式。内容是真理的内容，但是它的各个环节在表象的范围内表达出来，便具有没有经过概念式的理解的性格，而只是表现为完全独立的外在地相互联系的各个方面。”^②因此精神需要把自己的真内容表现在真形式中，即从表象提高到概念。意识的这种“较高的教养”只有在作为绝对知识的思辨哲学中才能真正达到，因而以表象形式反映绝对本质的宗教就过渡到以概念形式反映绝对本质的哲学。

与《1800年体系残篇》中“哲学必须停止在宗教前面”的观点相反，在《精神现象学》中，黑格尔第一次表述了宗教必须提高到哲

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 256 页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第 240 页。

学的思想。这种转变不仅表现了绝对精神在意识形态中发展的逻辑必然性，而且也表现了黑格尔本人思想经历的历史必然性——从法兰克福时期的黑格尔神学提高到耶拿时期的黑格尔哲学。现在哲学已经不再是那种仅仅停留在知性的反思形式中的哲学，不再是执著于有限与无限、思维者与被思维者的对立的哲学，而是在思辨的概念中实现了一切对立面的统一的哲学。它一方面克服了对立的僵硬性，另一方面（也是更重要的方面）克服了在宗教表象形式或神秘的神学范畴中所实现的同一的直观性，而把这种精神的同一在更高的基础上，即在概念中予以实现和完成。这种转变也表现了在概念体系中获得了规定性的辩证法对停留于神秘直观中的辩证观念的扬弃，说明黑格尔已经开始把辩证法建立在概念和思辨理性的基础上。精神在现象学中的意识形态运动正是黑格尔本人思想变化的历史过程的理论缩影，精神发展的每一种经验形态都是黑格尔自己亲身经历并曾一度滞留于其中的思想形态。“各个个体，如就内容而言，也都必须走过普遍精神所走过的那些发展阶段”^①，因此，绝对精神在《精神现象学》中从宗教形态向哲学形态发展的理论过程，与黑格尔思想从神学向哲学、黑格尔辩证法从神秘直观向思辨理性发展的现实过程是完全一致的。只有从这种意义上，我们才能够真正把握《精神现象学》的思想根源，才能够历史地理解黑格尔哲学发展的逻辑必然性。就此而言，我们似乎不应该仅仅只是单方面地从黑格尔哲学的角度来解释他的宗教思想，而且也同样应该从黑格尔神学来说明他的哲学思想的根源^②。

通过对《精神现象学》中的宗教思想的梳理，我们可以看到黑

^①黑格尔：《精神现象学》上卷，第18页。

^②国内黑格尔学界长期以来不重视并很少从黑格尔的神学思想来探讨黑格尔哲学的起源，只是视其宗教思想为其哲学在精神领域中的某种应用（虽然《精神哲学》的确也是所谓“应用逻辑学”），这至少是不全面的。

格尔早期的缺乏概念和体系的神学思想在这里已经上升为一般性的宗教哲学体系，这个宗教哲学体系成为黑格尔从神学表象向哲学思维过渡的重要契机。黑格尔思想是从神学开始，但是却终结于哲学，而《精神现象学》中宗教哲学体系的形成即意味着黑格尔从神学向哲学转化的基本完成。宗教和神学是用表象的语言来表述思想，哲学是用思想自身的语言(概念)来表述思想，而宗教哲学则是揭示表象语言所掩饰着的概念内容，或者说，揭示表象背后的精神内涵，因此宗教哲学构成了神学与哲学之间的桥梁。质言之，宗教哲学就是对神学教义进行哲学解释，因此宗教哲学的一般体系同时也就是思辨哲学的一般体系。黑格尔宗教哲学的基本思想，如神就是精神，以宗教形态呈现出来的绝对精神发展的正、反、合题三段式，宗教与哲学具有同一个内容，理性与启示在神或精神的自我认识中的统一等等，在《精神现象学》中已经得到了系统化的阐述。此外，宗教形态的运动也体现了逻辑与历史相统一的思想，即精神在意识形态中的逻辑运动同时就是精神在现实形态中的历史运动——从自然宗教到天启宗教的每一个环节既代表着精神自身演进的一个逻辑阶段，也代表着现实宗教发展的一个历史阶段。但是在《精神现象学》中，由于概念运动的一般逻辑结构尚未明白表达出来(虽然黑格尔当时已经是“成竹在胸”，但是《精神现象学》毕竟只是作为整个黑格尔哲学的“第一部分”或“导言”，而不是逻辑学本身)，因此绝对精神的运动还仅仅只是表现为意识形态的经验运动，而不是概念自身的逻辑运动；宗教表象固然已经找到了它的意识形态的对应物，然而却还没有体现为逻辑范畴的对应物。后一点只有当《逻辑学》制定了概念运动的一般逻辑结构之后，才最终得以完成。

第四章 黑格尔宗教哲学的结构与内容

第一节 宗教哲学的知识使命与理性基础

一、知识与宗教的关系

如果说在黑格尔的《精神现象学》中，宗教哲学还仅仅表现为运动发展着的意识的经验形态；那么当黑格尔的整个思辨哲学体系的大厦确立之后，在《精神哲学》和《宗教哲学讲座》中，宗教哲学则明确地以运动发展着的概念或逻辑范畴作为基础。在完成了的黑格尔体系中，概念自身、判断、推理的逻辑“三位一体”取代了意识、自我意识、绝对自我意识的意识形态“三位一体”，逻辑学取代了精神现象学或意识形态学而成为宗教哲学的基础，从而使黑格尔哲学成为名副其实的“逻辑泛神论”（马克思语）。在《精神哲学》和《宗教哲学讲座》中，黑格尔一方面对虔信主义、理性神学（经院哲学和自然神论）、无神论以及泛神论等种种割裂理性与信仰、知识与宗教的神秘直观和知性反思进行了批判，另一方面从概念自身运动的角度论证了神就是精神，天启宗教就是绝对精神在自身中的自我启示，宗教哲学是理性与信仰、概念内容与表象形式的绝对统一。黑格尔具体考察了概念在宗教形态中发展的三个环节，即概念自身（宗教的普遍概念）、判断（特定的宗教）和推理（天启宗教）之间的辩证关系，这种辩证关系构成了整个宗教哲学的逻辑结构。由于概念是按照思辨理性的逻辑必然地展开的，所以宗教神秘主义被消解了；然而，由于概念自身是脱离人的头脑的自在自为的精神实体和主体，它的自否定和扬弃的运动本身就具有一种更为

玄奥幽冥的神秘色彩，因此概念（或理念^①）神秘主义又在宗教神秘主义的废墟上被建立起来。

黑格尔的《宗教哲学讲座》是从对当时知识与宗教“分裂为二”的哲学现状的批判开始的。在前面（见本文的第一章）我们已经看到了精神发展到黑格尔时代前夜的那种分裂为二的状况：一方面是局限于经验世界和现象世界的知识，另一方面是局限于意志、情感世界和神秘直观中的宗教。“精神把认识、科学局限于世俗方面，而把感受、信仰留给宗教范围。”^② 启蒙理性洋洋得意地陶醉在目空一切自我意识中，自以为已经成为一个独立自主的有限领域的绝对主宰（虽然它也承认在这个独立行事的有限领域背后还有一个形同虚设的无限存在）；虔信意识则极其谦卑地诚服于那神秘的无限存在，使缺乏自我意识的信仰在纯粹的宗教感受中达到同样缺乏内容的绝对本质。科学把自己的眼光限制在特殊事物的范围内，在这里它可以获得具有确定性的知识，这是一个丝毫不带有崇高特点的平凡世界，然而它却能够给人们提供切实可靠的经验知识和行动指南。另一方面，宗教则关注着那个高高在上的神圣世界，这个世界充满了理想的美、和谐与完善，然而这美、和谐与完善的世界对于现实来说只是一个空洞的抽象，一个海市蜃楼，它缺乏确定性的内容。在这种固执的对立中，科学攻击宗教的空乏，宗教则指责科学的肤浅。

这种知性的对立已经走到了这样一个地步，双方谁也不能用

^①黑格尔认为，理念（Idee）就是作为真理的概念，是概念与客观性的统一，“理念的理想的内容不是别的，只是概念和概念的诸规定；理念的实际的内容只是概念自己的表述，，“它是自己决定自己，从而自己实现自己的自由的概念”。在黑格尔那里，理念、概念、精神和理性（思辨理性）都具有同样的含义（参见黑格尔：《小逻辑》，第 397—400 页）。

^②黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，山东大学出版社 1988 年版，第 8 页。

自己的片面性来淹没另一种片面性，于是和解的要求就出现了。在和解中双方各自放弃自己的独立性而达到辩证的统一，“使无限者在有限者之中，而有限者在无限者之中表现出来，并使双方之中的任何一方不再构成一个特殊的王国。”^①这辩证的统一就是返回自身的精神，它作为一个合题并没有丧失任何东西，在它里面知识与宗教是同一的，认识即在宗教之中，而宗教即在认识之中。精神的这种返回自身在基督教中得以实现。在基督教里，关于绝对本质的各个表象自在地或直接地就是必然展开的各个思想，而这种表象与思想(或概念)的统一就是(黑格尔的)宗教哲学。

在宗教哲学中，神就是精神、理念或绝对。黑格尔在其著作中多次强调：“上帝就是那普遍的、绝对的、本质的精神。”^②在以往的时代里，神与精神是相互分裂的，神被看作客观的绝对本质，精神则被狭隘地理解为主观的自我意识。这种分裂也造成了近代宗教与哲学的对立——宗教成为对绝对本质进行整体把握的神秘直观，哲学则被贬谪为对有限知识进行区分的知性反思。只有在思辨哲学中，直观与反思的抽象对立才被扬弃，“思辨的工作”恰恰就在于在差别、对立中抓住统一。“思辨哲学就是理念的意识”，而这“理念的意识”同样也是宗教的内容，“宗教本身就是自在自为的真理之意识的观点；因而它也就是以思辨的内容一般作为意识对象的精神阶段。”^③宗教与哲学具有同一个内容或对象，所不同的只是它们表现这个内容的形式相异——宗教通过表象、哲学通过思想来反映同一个真理，这个真理就是自己规定自己、自己认识自己的理念、精神或神。“黑格尔认为宗教和哲学在内容上是同一的，但是在形式上却有所差别。宗教借助于表象形式来联系人与神的精神，

①黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第15页。

②黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1959年版，第72页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第20页。

这些形式在某种程度上总是外在于它们的内容的；与此不同，哲学则通过思想来联系人与神的精神，在思想中绝对真理在真理的形式中被认识。”^①所谓“表象”(Vorstellung)是介于感觉和思想之间的东西，正如宗教是介于艺术和哲学之间的东西一样。表象是有形的思想，或用图像所表现的思想，它的形式具有感觉意象的特性，它的内容却是普遍性的思想。司退斯解释道：“Vorstellung(表象)虽然一定是用图像表示的，却总是具有普遍的意义。它是纯思想，不过被赋予了感觉意象的特性。它是用图像表现的关于某种理性真理的象征。”^②例如关于上帝创世的表象，不过是对概念外化为自然的思想的图像化解释；关于三位一体的表象，则是对绝对精神的整个自我分裂和自我和解的发展过程的图像化说明。在黑格尔看来，宗教是属于常识或普通头脑的，因此它只能用表象的形式来反映思想的内容；而哲学对于常识头脑来说则是难于理解的，它仅仅是思辨头脑的专利，它可以直接用思想的形式(概念)来反映思想的内容。就此而言，只有在哲学中，形式与内容才真正地达到了统一。宗教与哲学的内容都是同一个思想、概念、真理，然而它们表达这个内容的形式却迥然而异，形象地说，宗教采取了下里巴人的形式，哲学则采取了阳春白雪的形式。关于宗教与哲学的同一性与差别性，黑格尔明确地指出：

宗教的对象与哲学的对象一样，都是永恒的真理、神，而且除了神和对神的说明之外别无他物。哲学当其说明宗教时

^① 斯蒂芬·洛克：《宗教与哲学在黑格尔哲学中的整体联系》，参见戴维·科布编：《黑格尔宗教哲学新论》，纽约州立大学出版社 1992 年版，第 29—30 页。

^② T·W·司退斯：《黑格尔哲学》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 434 页。

仅仅是在说明自身，当其说明自身时就是在说明宗教。由于渗透于这本质和真理中的就是思想着的精神，正是思想享有真理和净化主观意识，所以宗教与哲学是同一的。事实上，哲学正如宗教一样是神的仆役。但宗教和哲学各以自己的方式为神服务，它们的区别仅在于它们关注神的独特方式^①。

伯契尔对于宗教与哲学在黑格尔体系中的这种同一性和差别性评论道：“当我们把宗教作为形式和内容来加以理解时，我们不得不认识宗教表象和哲学内容之间的区别，这个内容只能被恰当地表现在它自己的形式中、在普遍性的思想规定和概念中，即在哲学的形式中。由于宗教是准哲学(quasi-philosophy)，是宗教表象和哲学内容的一种混合，因此把宗教看作是与哲学根本对立的，这乃是一种极大的错误，在某种意义上，这就是把哲学看作是与哲学根本对立的。哲学与之对立的并非宗教，而是宗教的表象，即对那个内容的图像化表现。”^② 斯蒂芬·洛克也强调，在黑格尔那里，“宗教与哲学是不可分离的，至少在根本上是不可分离的，它们毋宁说是统一的，只是作为思想的形式有所不同罢了。”^③

说明宗教与哲学的这种内在统一性，就是宗教哲学的使命。宗教哲学就是要在关于神的表象形式中揭示出精神的概念内容，在信仰背后揭示出知识内容，或者说，在神或精神的“显示形式”与“思想形式”之间建立同一性。质言之，宗教哲学就是对宗教表象的

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，加利福尼亚大学1984年版，第152—153页。

^②B·C·伯契尔：《黑格尔对宗教的批判》，参见罗伯特·斯特恩编：《G·W·F·黑格尔：批判的评价》第4卷：《黑格尔的自然哲学和精神哲学》，Routledge，1993，第498页。

^③载戴维·科布编：《黑格尔宗教哲学新论》英文版，第32页。

哲学反思，这反思使思维从表象深入到概念，从而产生关于神或精神的知识。“对于黑格尔说来，宗教哲学就是达到反思式的自我觉知自我理解的宗教。”^① 黑格尔说道：

当我们从神的表象开始时，宗教哲学就必须考虑它的这个意谓，即神就是理念，绝对，在思想和概念中被理解的本质，而且它同逻辑哲学共同拥有这个；神就是逻辑理念，正像他是自在的一样。然而神不仅仅是自在地存在着的这个，他同样是本质上自为的，是绝对精神，这精神不仅是使自己持存于思想之中的本质，而且是显现者，给予自己客观性的给予者^②。

这作为绝对本质的自在自为的精神或神就是宗教和哲学的共同内容和对象。

二、宗教哲学的理性基础

宗教既然与哲学具有同一个内容（即绝对精神），因此宗教就与哲学一样成为精神自我规定和自我认识的场所，而不同的宗教形态则成为精神的这种自我规定和自我认识的不同环节或发展阶段。由于精神是自我认识的，所以这种认识同时就是启示，即自在自为的精神在人身上的自我实现。神只有当其作为自为的存在、只有当其不再是抽象的本质而是自我规定和自我认识着的本质时才是精神。因此认识成为神或精神的本质规定性。黑格尔在《精神哲学》中指出：“这个宗教——它的内容是绝对精神——的概念必然地包含着它是被启示的，或者更确切地说，是被神所启示的认识

^① 弗里德利克·C·柯普莱斯顿：《黑格尔与神秘主义的理性化》，载施泰因克劳斯编：《黑格尔哲学新研究》，商务印书馆 1990 年版，第 233 页。

^② 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 22—23 页。

(它是实体赖以成为精神的原则)作为无限的自我实现的形式,是一种自我确定的原则——从而它也是神秘现象的完全的具体化。精神只有当其是自为的精神时才是精神,在绝对宗教中它是绝对精神,它表现的不再是本质的抽象物而是自身。”^①

在绝对宗教或天启宗教(即基督教)中,神是自我启示的。黑格尔认为,那种断言人不能认识神的观点是不合逻辑的,它直接与天启宗教的含义相矛盾。真正的知识能够并且必须从神那里开始,因为一切知识说到底都是神或精神关于自身的知识。如果神不能被人的理性所认识,那么他就只剩下妒忌了。然而,“黑格尔强调启示学说的全部要点恰好在于上帝不是妒忌,而是希望自己为人所知的。”^②如果“神”“精神”这个词还有所意味的话,那么它就意味着认识活动本身、意味着一种能动的生命力量^③。精神或神说到底就是一种活动,这活动说到底就是精神或神自我规定并在规定中实现自我认识的过程。黑格尔说道:“上帝只是就其认识自身而言才是上帝;进一步说,上帝的自我认识是他在人身上的一种自我意识以及人对上帝的认识,这种认识继而成为人在上帝中的自我认识。”^④在基督教中,人就不再是通过直观、而是通过认识与上帝相

①黑格尔:《精神哲学》英译本,牛津大学出版社1971年版,第297—298页。

②沃·考夫曼:《黑格尔——一种新解说》,北京大学出版社1989年版,第277页。

③考夫曼指出:“Geist(精神),像拉丁文的spiritus,希腊文的pneuma和希伯来文的ruach一样(但不像头脑[mind],智力[nous]和逻各斯[logos])也具有呼吸和气息的意思,本质上是一种能动的力量和生命的精髓。从词源学上讲,它也与‘酵母’(yeas)和‘喷泉’(geyser)有关,从概念上看则与一种发酵(ferment)和一种喷发力的说法相联系。”(沃·考夫曼:《黑格尔——一种新解说》,第278页。)

④黑格尔:《精神哲学》英译本,第298页。

同一。黑格尔反复强调，“基督教在它本身之中本质上拥有认识”^①。因此基督徒对上帝的信仰就是对上帝的认识，这认识同时也是上帝在人身上的自我认识。“黑格尔把基督教意识当作他的出发点，根据这种意识，神的自我显示的最合适的场所就是人的精神，因为只有人的精神中上帝才能被当作精神来认识。”^② 只有当上帝在有限意识中认识自身时，有限意识才能认识上帝。每一个个体对于上帝的知识固然不能直接等同于上帝的绝对知识本身，但它却构成了后者通过自我反思返回自身的必要环节。因此人类关于上帝的知识与上帝关于自身的知识是同一种知识。

对神或精神的认识，更确切地说，精神的自我认识，是一个历史的过程，上帝是在历史中揭示自身的。在黑格尔看来，以往的神学之所以排斥理性是因为时代的发展尚未达到对上帝进行认识的水平，对上帝的认识经历了一个从神秘的启示到理性的理解的历史过程，这个历史过程既是认识从表象向思想、从宗教向哲学（和宗教哲学）发展的过程，同时也是世界历史的过程，而它归根到底是精神自身发展的历史过程。世界历史、宗教的历史说到底就是精神的自我实现、自我认识的历史，在这里我们可以看到黑格尔的以绝对唯心主义的形式表现出来的巨大历史感。在《世界史哲学讲演录》中，黑格尔再一次明确地表现了这种历史感：

在基督教中，上帝启示了自身，就是说，他让人们理解了他是什么，这样他就不再隐蔽，不再是一个秘密。这种认识上帝的可能性，把去认识他这样一项责任加诸我们。从这个基础出发，从神圣存在的启示出发的思维着的“精神”的发展，最终必然要开始去在思想中掌握那起初在感受与表象中显示给精

① 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 17 页。

② 昆廷·劳厄：《黑格尔的上帝概念》英文版，第 145 页。

神的東西。理解的時代是否已經來臨，就取決於那作為世界終極目的的東西是否已經以普遍有效和有意識的方式最終進入了事實性。

於是，使基督教與眾不同的地方就在於：這個時代已經隨着它來臨了。這造成了世界史上的絕對紀元。……因此，我們作為基督徒就認識了什麼是上帝。現在上帝不再是未知的了——假如我們還說上帝不可知，我們就不是基督徒。基督教要求謙卑……以求領悟上帝，並不是根據自身的條件說的，而是根據上帝自己的認識和領悟說的。基督徒被引入了上帝奧秘之殿堂，因此，世界歷史的鑰匙也就交給了我們。在此也就對於神意及其計劃得到了一種確定的領悟^①。

總而言之，在以往的各种宗教中通過神秘啟示、通過歷史的表象所表達的東西，現在在基督教（指狹義的基督教即新教）中已經可以通過思想來把握了。

在黑格爾看來，精神、神作為絕對知識或真理，其基本特點就是自我認識。而這種自我認識之所以是可能的，是因為精神或神的本質就是理性。理性既是神的本質，也是人的本質，它是神、人、世界的共同本質。“理性是世界的靈魂，理性居住在世界中，理性構成世界的內在的、固有的、深邃的本質，或者說，理性是世界的共性。”^②正是由於理性是世界的共性，所以神對人的啟示或人對神的認識才是可能的和必然的，“理性乃是神向人啟示自身的精神場所”^③。黑格爾“堅信上帝的本質是能夠為人類理性所認識的。事實

^①黑格爾：《世界史哲學講演錄》第 1 卷第 45 節，漢堡 1955 年版，轉引自利文斯頓：《現代基督教思想》上卷，第 294—295 頁。

^②黑格爾：《小邏輯》，第 80 頁。

^③黑格爾：《宗教哲學講座·導論》，第 38 頁。

上，说黑格尔给哲学家提出的任务就是通过哲学反思去获得中世纪神学家们称之为上帝的福像而留给天堂的东西，并不是完全没有道理的。”^①

这样，黑格尔就在理性的基础上把知识与宗教、哲学与神学统一起来了，从而建立起他的宗教哲学体系。他既反对虔信主义者把宗教看作是一个只有在神秘的直观中才能达到的领域，也反对启蒙思想家把宗教简单地归之于主观的虚构和欺骗，而认为宗教本身就是一种理性的知识。“他宣称：宗教是理性最高最合理的作品，必须确认并承认宗教是合乎理性的。并断言‘人是要信奉一个宗教的’。企图建立一种所谓‘理性主义宗教’。”^②正是由于宗教与哲学一样基于普遍性的理性，所以宗教对于人来说并非一种“外在的感受”，并非由外部强加的，而是人的精神本性。“宗教被假定为每一个人中的根据。不应该把实体作为新的东西引进人；如果那样做，就像一个人让一条狗咀嚼刊印的作品，以便把精神引进它一样荒唐。如果一个人的心胸没有超脱这有限世界的奔波，没有在对永恒者的渴望，或者预感，或者感觉之中，完成自己本身的提高，并且没有察觉到灵魂纯粹的以太（精气）那末，他就没有占有在这里应该加以领悟的素材。”^③因此宗教对于一切民族和个人来说，都应该其获得最终满足与解脱的内在的灵魂安息所，是一个“永恒真理、永恒宁静、永恒和平之领域”。然而在以往各民族和各个人那里，宗教仅仅停留在表象水平上，人们关注的仅仅只是神的理念的“显现形式”，尚未能够从这“显示形式”背后去发现神的理念的“思

① 弗里德利克·C·柯普莱斯顿：《黑格尔与神秘主义的理性化》，载施泰因克劳斯编：《黑格尔哲学新研究》，第 244 页。

② 杨寿堪：《黑格尔哲学概论》，福建人民出版社 1987 年版，第 339—340 页。

③ 黑格尔：《宗教哲学讲座 导论》，第 4 页。

想形式”，即以概念形式表现的精神。换言之，在那里，宗教尚未达到反思的高度，因此理性在那些宗教中往往是受到排斥的。只有在（黑格尔的）宗教哲学中，内在性的宗教才开始以同样内在性的方式来加以理解，从而使神的理念不仅有其显示和定在，而且有其概念和思想；不仅有神的表象，而且有对这些表象的反思、理解，即深入于神的理念本身。从这种意义上来说，只有宗教哲学才是真正的宗教。马克思对此评论道：“如果只有宗教哲学等等对我说来才是真正的宗教存在，那么我就只有作为宗教哲学家才算是真正信教的，而这样一来我就否定了现实的宗教信仰和现实的教徒。但是同时我又肯定了它们……因为我认为它们不过是它们自己的真正存在亦即我的哲学的存在之虚假的异在、譬喻、隐蔽在感性外壳下面的形式。”^①由此可见，黑格尔的宗教哲学是在思辨理性和哲学的基础上对以往一切宗教的辩证否定的结果。

三、对时下流行的各种宗教观的批判

黑格尔认为，时下流行的各种宗教观点尽管互不相同甚至相互对立，但是它们在“反对力求理解以认识宗教的权利”方面却是完全一致的，也就是说，“当代教养”的一个基本特征就是割裂哲学与宗教、理性与信仰的同一性。在当下时代中，对有限事物的知识越是伸展得漫无边际，对无限事物（神）的知识就越贫乏。“我们的时代具有知道所有一切，知道无穷数量的对象之优越性，惟独不知道神。……塔西佗曾经对古代德国人有个断言，即他们乃是 *securi adversus deos*（无神民族），现在就认识而言，我们再次变成了 *securi adversus deum*。”而且更有甚者，“我们的时代再也不因为对神的无知而产生忧虑；毋宁说，普遍当作最高洞见的，却是这样一

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第126页。

种见解，即认为对神的认识甚至是不可能的。基督教当作最高的、绝对的诫命宣告的一句话，即‘你们要认识神’，被普遍看作一种蠢行。”^①在黑格尔看来，这种对神的不可知论，乃是“人之贬抑的最后阶段”，而哲学的使命恰恰就在于摆脱这可耻的自我贬抑，引导宗教深入到自身之中，使精神得到真正的解放。

在《宗教哲学讲座》的“导论”中，黑格尔考察了“当代教养”为阻止对宗教教义进行认识而设置的几种障碍，对这些障碍的清除则成为宗教哲学的“先决问题”。首先是实证宗教（权威宗教），“这种宗教被公认为是上帝所启示的，是建立在比人类权威更高的一种权威之上的，因而是一种至高的、超越出人类理性范围之外的宗教。”^②实证宗教把教义看作是至高无上的，理性从原则上来说不应该与这些教义发生关系。即使在有限的范围内允许理性存在，理性的权利也仅仅只在于形式化证明，在于对那些实证的宗教教义进行注释性的“合理化论辩”。这就是中世纪理性神学或经院哲学的做法。这种对宗教教义的理性注释是一种抽象的知性形而上学，它一方面按照有限的方式把无限者当作一个确定的东西来加以把握，另一方面却发现一切特殊的特质都不适合于这无限者本身，因此使得无限者成为一个绝对的抽象物，成为一个“根本不具有任何特性的本质”，即虚无。“当它把神当作最高本质来把握时，实际上它已经使他变得空洞，虚无缥缈和贫乏”；“神被它理解为一个抽象名词，而这样的名词就是空洞的理想化，并且有限的东西同这样的名词外在地对峙着。”^③而且，由于这种注释性的“合理化论辩”纷纷从圣经中寻找论据（圣经被理性神学当作最高的权威），每个注释者根据自己的理解从圣经文字中引申出各种正好相反的观点，

①黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第31—32页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第133页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第26—27页。

从而使神圣的经文变成了一个可以任意揉捏的“蜡鼻子”。异端和教会双方都援引圣经来为自己的观点辩护，结果就陷入了无休止的繁琐论证和无聊纷争之中。

在《小逻辑》中，黑格尔把知性形而上学称为“思想对客观性的第一种态度”，而理性神学正是形而上学的一个组成部分^①。理性神学的一般特点就在于把上帝的概念表象化和抽象化，其结果使上帝成为一个空洞的存在。黑格尔说道：“自由思维的结果与基督教的教义应该是一致的，因为基督教的教义就是理性的启示。但理性的神学却说不上达到了这种一致。因为理性神学所从事的，在于通过思维去规定上帝的表象，因此所得到的关于上帝的概念只是些肯定性和实在性的抽象概念，而排斥一切否定性的概念，于是上帝就被界说为一切存在中的最真实的存在。但是任何人也易于看出，说这个万有中的最真实的存在没有任何否定性，恰好是他应当如此，和知性以为他是如何的反面。他不仅不是最丰富最充实的存在，由于这种抽象的看法，反而成为最贫乏最空虚的东西。”^②与理性神学的这种抽象的思维方式相反，宗教哲学把上帝或真理看作一个具体的东西，一个包含着丰富内容和有限事物的规定性作为其必要环节的过程和全体。“对于思维着的理性来说，神并不是虚无缥缈者，而是精神；同时，对它来说，精神的这个规定并不仅仅保持为一个词，或者一个外表规定；恰恰相反，精神的本性会为它而发展，因为它本质上把神作为三一体来认识。于是，神被理解为他使自身成为他自己本身的对象；而且在这种情况下，对象在它的这区分中保持与神同一，神在其中热爱自身。”^③在宗教哲学中，与抽

①关于黑格尔对中世纪经院哲学和理性神学的批判，我在本书的第一章中已经作过论述，请参阅。

② 黑格尔：《小逻辑》，第 108 页。

③ 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 27 页。

象的无限本质相对立的有限事物就不再是一个绝对的他物，而是被包含在本质自身中的他物，或者是被中介的本质自身。这个被中介的过程就是三一体的规定性，就是思维或认识本身的运动。“要想使神学成为科学，首先必需进而对于宗教达到思维的把握，这就是哲学的任务了。所以真正的神学本质上同时必是宗教哲学。”^①

如果说实证宗教和理性神学最终表明了理性不能认识最高真理，那么“当代教养”的另一种观点则进一步认为理性甚至不能认识一般真理。这种观点可以被称为现时代灾难的症结所在，根据这种见解，“理性根本不能从认识上来把握真理。它断言，如果认识涉足于自在自为的精神、生命、无限，它就只能产生谬误；理性必须放弃一切以肯定方式来理解无限的任何方面的要求和尝试，因为无限一旦进入理解就会丧失自身，从而被降低为有限。关于理性的这个结论，即对理性的否定，被看作是理性认识本身的一个结果。因此，我们首要任务就是事先研究认识主体，以便从认识论方面确定它是否具有认识上帝的能力，进而确定一种宗教哲学的可能性。”^② 这种观点即康德的批判哲学，它的一般特点就是要在认识过程发生之前首先批判认识能力本身，然而这种批判却导致了否定性的结论，即（理论）理性是不能认识上帝、自由和一般真理的。从形而上学研究向认识能力批判的转化使康德认为自己已经实现了哲学上的“哥白尼式的革命”，这场革命继而深入到康德的实践理性（道德）领域和神学领域，从而引起了一系列的类似革命（总的特点是从客观性原则向主观性原则、从必然向自由的转化）。这些革命性的结论曾一度轰动了整个欧洲思想界，批判认识能力不仅成为当代哲学的一个基本姿态，而且也成为当代神学的一个基本姿态。这种倾向必然使得对于上帝本性的探讨即形而上学被弃置

① 黑格尔：《小逻辑》，第 107 页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 135—136 页。

一旁，人们仅仅关注于上帝与人的关系，关注于上帝对于改进人的道德状况的实践意义；或者说，仅仅关注于上帝的实用价值，对于上帝自身的性质却不予理睬，这样就导致了道德神学的泛滥。康德的批判哲学一方面拒绝从知识论方面来认识上帝，另一方面却倡导为了道德的利益而信仰上帝，这种态度既表现了人类（理论）理性的怯懦，又表现了人类（实践）理性的自信。

对于康德哲学，黑格尔已经在《小逻辑》和其他著作中进行了一般性批判（参见《小逻辑》中关于“思想对客观性的第二种态度”的部分和《哲学史讲演录》第4卷中关于康德的部分）。在《宗教哲学讲座》中，黑格尔再次对康德脱离认识过程来考察认识能力的做法进行了批判。黑格尔指出：“理性应该被研究——但是如何研究呢？它必须合乎理性地予以研究，即它必须被认识。这只有通过理性的思维、通过理性认识才是可能的；此外的任何其他途径都是不可能的，它只能使研究理性的要求成为一个取消它本身的要求。如果我们在没有合乎理性地认识理性时，就不应该开始哲学思维，那么我们就根本不会有任何开端，因为我们正是在认识中合理地进行理解的。但是我们却被期望去放弃这种合理的理解，因为我们应该加以认识的只是理性本身。这种要求就像加斯康人（Gascon）的要求一样，他在学会游泳之前决不下水。然而一个人要学会游泳必须下水，同样，一个人只有在进行认识活动时才能使认识成为自己的对象。”^①与康德哲学把认识主体与认识对象、认识过程相割裂

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第138—139页。在《哲学史讲演录》中，黑格尔也曾说道：“考察认识能力就意味着认识这种能力。因此这种要求等于是这样的：在人认识之前，他应该认识那认识能力。这和一个人在跳下水游泳之前，就想要先学习游泳是同样的（可笑）。考察认识能力本身就是一种认识，它不能达到目的，因为它本身就是这目的，——它不能达到它自身，因为它原来就在自身之内。”（《哲学史讲演录》第4卷，第259页。）

的做法相反，在宗教哲学中，上帝和理性既是作为认识的对象，又是作为认识的主体，而且同时也是作为认识过程本身。“当我们对宗教进行哲学思维时，我们其实是在研究理性、理解力和认识，只是我们在这样做时并不认为我们要脱离真实的对象，事先进行这种研究；恰恰相反，理性认识就是对象本身，就是它所关注的东西。”^①有限精神、有限理性与无限精神、无限理性之间的关系在宗教哲学中得到了合适的处理。使自己成为自己对象的无限精神对于有限精神呈现为一种表象的形态，在这形态中，精神作为为他的存在同时即是自为的存在。在这里只有一个精神、一个理性，即自己认识自己的精神或理性，而且“进行认识的理性就是力求理解和思维的活动”^②。这理性通过反思来规定自身和区别自身，又通过对规定和差别的扬弃而超越反思，达到辩证的统一，从而使自身成为认识对象、认识主体和认识过程的统一体，成为真理本身。

由康德哲学的怯懦的(理论)理性必然会导致“当代教养”的第三种偏见,即直接知识的观点(这也正是黑格尔在《小逻辑》中所批判的“思想对客观性的第三种态度”)。“由于对上帝的认识不能从理性的理解范围内获得，于是就迎合了这样一种观点，这种观点认为关于上帝的意识毋宁只能在感觉的形式中寻求——宗教应该把感觉作为它的根源，人类精神与上帝的联系应该仅仅被限制在感觉的范围内，而不应被移植到思想或理解之中。”^③由于这种观点把宗教仅仅局限于感觉的范围，所以它在否定对上帝进行理性认识(或间接认识)的可能性的同时，也否定了上帝本身的客观性和实体性。因为，“如果论及到上帝时我们只能诉诸于感觉，那么我们就不能不置疑：还有什么样的客观性能够被赋予这个内容、赋予上

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第139页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第27页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第136页。

帝？”^① 上帝被剥夺了必然的和客观的确定性，而成为主观性的任意的和偶然的产物，即成为感觉的产物，成为我的弱点——痛苦、希望、恐惧、快乐、贪婪以及其他种种欲望——的产物。在这一点上，神秘直观与唯物主义是殊途同归的，即都把上帝归结于感觉，否定他的客观性，其结果往往导致无神论。因为缺乏客观性的上帝并不是一个独立存在的和自在自为的精神，而只是某种依附于我的感觉的东西，是为他的上帝。然而，上帝首先必须作为一个客观的东西，然后才能成为我所感觉到的东西；他必须首先作为自为的存在，然后才是为他的存在。因此，“似乎有必要首先证明：上帝不仅仅植根于感觉中，他不仅仅是我的上帝。故而，以往的形而上学通常总是一开始就要证明存在着一个上帝，这个上帝不仅仅植根于感觉，他不仅是某种主观性的东西，而且也是某种客观性的东西。”^②

这种固执于感觉的宗教观对于理性认识和思想抱着一种敌视的态度，或者说怀有一种偏执的“理性恨”。上帝、绝对本质等等被当作一种超证明、超理解的东西，因为据说无限的东西一经证明和理解，就立即会变成有限的东西。在这里，对于上帝的意识只能是直接知识，这直接知识同时也被说成信仰，它是超越一切反思认识的间接性的当下直觉和感悟。这种直接知识由于否定了任何中介性的内容，因而必定陷入空泛的主观任意性中。黑格尔在《小逻辑》中就已经指出了直接知识论的三种必然后果：其一，直接知识论把真理的标准当作意识的事实，而非内容的本性，从而使真理成为单纯的主观确信；其二，由于主观确信的任意性，一切迷信和偶像崇拜均可被宣称为真理，一切违背道德内容的意志要求均可得到辩护；其三，直接知识由于缺乏中介性的内容，只能告诉我们上

① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 136 页

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 137 页

帝存在，而不能告诉我们上帝是什么，从而就把上帝缩小为一个空泛的神，把宗教内容缩减到最小限度^①。

与坚持间接知识的知性反思的谦卑恰成对照，坚持直接知识的神秘直观表现出目空一切的狂妄，它坚信排斥一切中介性的直接知识就是真理。然而，任何所谓的直接知识说到底都是教育和教养的历史结果，是长期经验的一种心理效应，当一种真理直接呈现于我们的意识中时，它只不过是以往的教养的中介化的成果。黑格尔曾经明确指出：“凡是在直接认识中启示出来的，乃是普遍的东西。但直接认识是自然的、感性的认识；如果人们已经认识到上帝，把他当作精神的唯一对象，那么这种结果就是通过教义的媒介、通过长期不断的教养才达到的。埃及人也同样直接地知道上帝是一条牛、一只猫；印度人直到现在还具有更多类似这样的知识。……因此认识精神性的上帝，本质上乃是通过间接过程、通过教育的后果。”^②“就宗教和伦理而论，尽管它们是一种信仰和直接知识，但仍然完全是受中介性的制约，所谓中介性，是指发展、教育、和教养的过程而言。”^③在《宗教哲学讲座》中，黑格尔再一次强调真理是直接知识与间接知识的统一，二者孤立而言都是一种片面性，而真理作为二者的统一是一个“被中介了的、直接的知。”而且从思辨的角度来看，直接知识即包含着间接知识，因为直接知识只不过是被中介了的间接知识的结果。关于上帝的知识不能仅限于直接的感受，而应该提升到思想的高度。“神并不是最高的感受，而是最高的思想；即使他被降到表象，但这表象的内容仍属于思想的王国。我们时代最愚蠢的偏见就是认为：思想对于宗教是有害的，而且放弃的思想越多，就越可靠地坚持了宗教。这种曲解是由于根本误解了

①参见黑格尔：《小逻辑》，第164—166页。

②黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第251页。

③黑格尔：《小逻辑》，第161页。

较高的精神关系。”^① 直接知识作为上帝对人的启示，不过是精神的自我启示，即精神通过自我区分和自我规定的环节而对自身的认识，所以这种启示同时就是间接的认识和思想，而对上帝的信仰同时就是(精神)对精神的认识。“在作为精神的精神之中，对于神的意识是直接同精神本身的意识在一起的。”而“理性乃是神向人启示其自身的精神场所。”^②

除了上述几种偏见之外，黑格尔在《宗教哲学讲座》的“导论”中还对虔信主义的目的论和历史主义的教义处置方法进行了批判。黑格尔把虔信主义的目的论斥之为一种“不确定的、肤浅的”观点，因为目的作为一种有限内容，只是偶然性的，它很快就会由于前后不一致而丧失其有效性。虔信主义“从关于一目的、一善的普遍思想出发，进行理论思维，从而把各个现存的事物都包摄于这些普遍思想之中。然而这种合理化论辩却使虔诚陷于窘境，因为在自然物的直接现象之中，它能揭示多少适合目的的东西，多少有益的东西，就有同样多的不适合目的的东西，同样多的有害的东西可以被举出来，与之相对抗。”^③ 因此，目的最终会因为前后不一致而破坏普遍的规定性，成为一种虚假的和主观臆断的东西。对于当时盛行的历史主义的教义处置方法（即考证基督教的各种教义和学说产生的历史背景的做法），黑格尔认为这是时代肤浅性的另一种表现，因为历史考证的方法仅仅专注于那些与精神需要无关的史实，却忽略了教义本身的精神含义。这种历史考证把宗教教义和学说的真理性内容置之度外，而把所有热情都倾注到关于这些教义、学说的外在性的发生方式的争论中。换言之，它关心的只是这些教义（如三位一体等等）在教会史上是从何而来的，而不管这些教义

①黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 55 页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 37、38 页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 11 页。

本身是否自在自为地真，是否昭示着精神性的内容和真理。黑格尔鄙夷地将那些把宗教认识历史地加以领会的神学家们称为“货栈里的一些管帐员”，他们的职责仅仅是登记和管理他人的财产，而不是谋求自己的财产。“这样的神学根本不再处于思想园地之内，不再处理自在自为的无限思想，而是把思想作为一个有限的事实、印象、表象等等来加以处理。历史从事于曾经是真理的真理，即对于各个他者而言的真理，而不从事于那种会成为从事于此的人们之私有财产的真理。这样的神学家们根本不处理真正的内容，不处理神的认识。他们对于神知道得，跟那手握画框的盲人对于那幅油画看见得一样少。”^① 他们向我们讲述了关于某条教义的产生过程、演变经历以及诸如此类的历史知识，然而他们对这条教义的精神内容却一无所知。因此宗教哲学的任务并非去整理那些关于教义的外在性知识的流水帐，而是揭示出这些教义本身所包含着的真理性内容，使精神在一种内在关系中达到对自身的认识。

至此，“当代教养”在信仰和认识之间所设置的种种障碍已经被扫清，宗教哲学的“先决问题”已经得以解决，宗教哲学可以展开自己的内容了。宗教哲学的开端就是那客观的上帝和精神，即在自身的单纯性中的概念，就是对这客观存在的上帝之证明（就此而论，宗教哲学与中世纪形而上学的出发点是一致的，然而它们的方法却大相径庭）。宗教哲学必须“首先证明存在着一个上帝——不仅仅是对于上帝的种种感觉，而是一个客观的上帝，这个上帝存在着，他是一个客观的东西。对上帝的证明进而成为对宗教哲学的呼唤；因此我们的研究也应该从这里开始。”^② 宗教哲学的这个起点（上帝的形而上学概念和关于上帝存在的证明）也正是绝对宗教（基督教）的第一个环节——圣父的王国——的起点。

① 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第 36 页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 137 页。

第二节 宗教哲学的逻辑结构及其历史表象

一、宗教哲学的一般逻辑结构

宗教哲学的对象就是在宗教表象背后运动发展的精神和概念。这精神和概念作为自在自为的实体与主体之统一，经历了一个从纯粹的思想状态或概念自身向实存转化，并扬弃有限的实存形式而达到绝对精神的过程。这个过程在《哲学全书》中以哲学的形式表现为概念自身(即逻辑学)、自然界(即自然哲学)和人类社会历史(即精神哲学)发展的三段式，在《宗教哲学讲座》中则以宗教的形式表现为宗教的普遍概念、特定宗教和绝对宗教发展的三段式。在这里，形式虽然是不同的，但是作为出发点的概念或精神，以及所用的方法却是同一的，黑格尔明确地表示：“在一切科学和知识中只能有一个方法。方法只不过是自我阐释的概念，并非其他的东西，而概念只有一个。”^①因此，概念在《宗教哲学讲座》中的运动与概念在《哲学全书》中的运动是同一个运动，它们的方法、步骤、过程都是同一的，只是所采取的形式不同罢了。

在《精神哲学》中，虽然论及宗教的篇幅很少，但是黑格尔已经概括性地阐明了绝对精神在宗教形式中发展的基本模式，这个模式是由概念自身的功能决定的，它同时就是宗教哲学的逻辑结构。

“在形式中概念的不同功能分解为特定的阶段或中介，绝对精神在每个阶段或中介中显示自身： (α) 作为持续的自我关注的永恒内容，即使是在它的现象中； (β) 作为永恒本质与它的现象的区别，通过这种区别它成为内容所进入的现象世界； (γ) 作为无限的返回，作为它所放弃的世界与永恒本质的和解——永恒本质从现象向它

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第174页。

的全体的统一性的回归。”^①绝对精神发展的这个三段式简单地说就是:普遍性(概念自身)特殊性(判断)和个体性(推理)。

普遍性阶段是纯粹思想的领域和本质的抽象形态,在这个阶段里,上帝作为纯粹思想和预先设定的原则并不是僵硬、冷漠的东西,而是一个充满生气的精神。他已经在思想中预演了精神的外化、扬弃和返回自身的全过程。他把自己作为自己的儿子产生出来,并与之对立,同时却在这差别和对立中保持着原始的统一;他通过与普遍本质或自身的区别而永远地扬弃了区别本身,通过这种自我扬弃的中介,最初的实体必然转化为具体的个体性和主体性,转化为圣灵或精神。然而这一切运动都是在思想中发生的(相当于绝对精神在《逻辑学》中的发展),精神尚未转化为实存本身,因此特殊性阶段就出现了。在特殊性阶段,上帝通过他的活动创造了现象世界,并转化为实际存在的和具体化的圣子,从而就使自身分裂为两个相互对立的方面:一方面是具体的自然,另一方面是能动地对自然作出反应的有限精神。在这个阶段,精神通过它的内在否定性的环节而获得了自我意识,成为有限精神,成为恶。这有限精神作为特殊的东西一方面在现实中与普遍性的无限精神相对立,另一方面在思维中被引向了无限精神,但是它与无限精神的接触始终是以一种外在性的方式(即通过一个具体的第三者即在历史中感性存在的耶稣)进行的。普遍性与特殊性的对立在绝对精神发展的第三个阶段即个体性阶段最终被克服了,在这里普遍性的实体已经扬弃了它的抽象性而在一个个别的自我意识中得以实现。这个个别的人与普遍本质是同一的(在上帝那里他被称为圣子),在他身上恶已经被内在地克服了。他最初是作为一个特殊的存在出现在时间的世界即历史之中,但是这个特殊的感性存在很快就在审判中展现了自身的本质,通过否定性的痛苦(即殉难)而

^①黑格尔:《精神哲学》英译本,第 299 页。

扬弃了他的感性特点或特殊性，成为普遍性和特殊性相统一的圣灵，成为每一个个别的人的信仰中的精神。在这个过程中，“他作为无限的主观性保持着自身的不变，从而作为从否定性中的绝对返回和作为普遍本质与个别本质的普遍统一，将其存在实现为永恒的、活生生的和现存于世的精神理念。”^①

上述三个阶段或环节构成了精神的绝对的自我和解的三段式，这个三段式在宗教中呈现为三一体的表象形态，即圣父的王国、圣子的王国和圣灵的王国。在这个三段式中，精神或概念由自身中的纯粹思想分裂为某些处于暂时性和外在性联系中的有限形态，并最终通过对这些有限形态的扬弃，在结果中实现了与自身的和解。然而很明显，在《精神哲学》中黑格尔所论及的宗教仅仅是指基督教或所谓绝对宗教，虽然这个三段式（即普遍性、特殊性、个体性的三段式）同样也是一般宗教发展、甚至整个绝对精神发展的共同模式。因此在《宗教哲学讲座》中，概念的运动进一步被扩展为一般宗教发展的逻辑结构，宗教形态的演进说到底是由概念自身的发展所决定的，关于一般宗教发展的过程或阶段，黑格尔说道：

第一阶段是一般宗教自身的概念；第二阶段是必然的或特定的宗教，即在其限定性中的宗教；第三阶段是在其无限性中的宗教，作为实存的绝对宗教。从实存的观点来看，宗教概念还不是宗教，而特定的宗教因其是限定的，故而还未能与概念相一致。宗教在自身中包含着无限的绝对内容，特定的宗教未能与这个内容相一致，因为它是有限的。第一次与概念达到了一致的是无限的宗教；它就是完善的宗教，即基督教^②。

① 参见黑格尔：《精神哲学》英译本，第 299—300 页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 141 页。

概念成为宗教哲学的开端，因为概念就是事物的本质。纯粹概念不仅是一般思维的基本规定，而且也是一般存在的基本规定。黑格尔曾说：纯粹概念“是对象的核心与命脉，正像它是主观思维本身的核心与命脉那样。”^①概念与实存事物之间的关系就如同树种与树的关系，在树种中已经潜在地包含着树的全部特性，如树的树液类型、枝芽样式等等。“同样地，概念包含着对象的全部性质，而认识不过是概念之发展，即那个被包含在概念之中尚未呈现为实存、尚未展开和显示的东西之发展。”^②因此在一般宗教的概念中已经内在地包含着它自身的否定，即特定的宗教。这种限定不是从外面加到概念上的，而是概念自己对自身的限定。特殊性的东西只是作为普遍性的东西的一个环节，从普遍性中发展出来的。由于限定是概念自身的结果，所以特定的宗教就是处于其限定性之中的宗教概念，即有限宗教。概念的进一步发展将是扬弃它的特定的有限形态而重返自身，“这个重建的概念就是无限的和真正的概念，就是绝对理念或者真正的宗教”^③

这个三段式的演化过程首先是在概念自身中完成的，然后才外化为实存。换言之，精神经历了两次同样的过程：一次是以纯粹概念或思想的形式经历的，另一次则是以实存的形式经历的。只有当概念首先在自身中即在纯粹思想中预演了整个发展的三段式之后，它才会外化为以实存形式体现的三段式。纯粹的概念或思想还不是真理；同样地，在其普遍概念中的宗教还不是真正的宗教。概念只有当其走出纯粹状态而实现自身之后，它才成为绝对精神和真理。精神如果仅仅只是直接的、单纯的和抽象的思想，那么它就不是精神，因为“精神的本质(特点)就在于它是完全能动的。更确

①黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆 1974 年版，第 14 页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 175 页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 176 页。

切地说，它是自我展示的能动性。不展示或显露自身的精神只是某种死东西。”^①而展示自身就是把自身限定为某物，限定为自身的他物，因此就是进入(与自身的)差别、对立。精神通过限定自身而进入实存，赋予自身以有限的和特殊的存在。然而与普遍概念对立的有限实存（即特定的宗教）也同样不是真理，因为它们不能达到与概念的一致。所以精神必须再次通过否定对自身的限定而重返自身，使自身的显示与其概念相一致，从而现实地成为其潜在地所是的东西。这种在自否定的过程中所进行的“圆圈式的教养”^②就是精神自身运动的基本旋律和永恒生命。

二、宗教的普遍概念

我们首先来看看在自身中的宗教概念即普遍性阶段的情况。黑格尔认为，宗教就其概念而言就是主体或主观意识与作为精神的上帝之间的联系。如果我们把概念叫做“精神”，那么这个概念的实现就是意识。精神作为概念或普遍的精神在意识中实现自身，而意识之所以能够成为精神实现自身的场所，是因为它本身就是精神性的，就是自我实现了的精神。宗教的一般概念作为概念或精神发展的普遍性阶段，其基本特点就在于精神与意识的内在一性。黑格尔说道：“宗教因而就是在意中实现自身的精神。然而，在任

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第176页。

^②众所周知，黑格尔的整个哲学体系就是由一些大大小小的“圆圈”构成的。在宗教哲学中，概念运动的普遍性、特殊性、个体性的三段式不仅构成了宗教哲学的一般逻辑结构，而且也构成了宗教的普遍概念自身和一切特定宗教以及绝对宗教（即基督教）自身发展的逻辑结构。也就是说，这个三段式不仅成为整个宗教哲学的基本框架和一般纲领，而且也成为宗教概念和各实存宗教发展的基本程序——宗教概念和每一种实存宗教都在逻辑上经历了一个从宗教的普遍概念到具体的表象，再到崇拜的发展过程。正是这些大大小小的三段式圆圈，构成了宗教哲学的丰富内容。

何一次实现中都须考虑两方面的联系：一方面是人向上帝的提高，即对上帝的精神意识；另一方面是在意识中实现自身的精神。这两个方面是相互联系着的……所以理念的第一个要素就是实质性的统一，即自在自为的普遍的东西，它是纯粹精神性的、没有进一步限定的。普遍性是基础，只有在特定的宗教中我们才会有限定的内容。”^①

精神与意识、实体与主体的这种潜在的、原始的统一构成了理念的普遍性，而对这种未加限定的普遍性的规定或限定就是宗教的普遍概念的第二个要素，即特殊性或差别的要素^②。在这个要素中，思想中的原始统一被扬弃了，而代之以两者（精神与意识、实体与主体）在思想中的差别。于是第一个方面的因素，即人向上帝的提高、人对上帝的意识被突出出来了，这就是人对上帝的认识、人与上帝在理论上的联系；而第二个方面的因素，即精神在意识中实现自身、精神的能动性、人与上帝在实践中的联系，却被忽略了。因而在这里，人与上帝、意识与精神彼此作为不同性质的东西被联系在一起，这种联系是一种“理论的联系”，即人知道了上帝，有了关于上帝的知识，而宗教最初就产生于这种联系。在这种理论的联系中，主观性的自我意识产生了，但是这个自我意识首先是作为对自身与上帝的差别的意识、作为与普遍的东西相对立的他者和特殊的东西而出现的。它把精神置于各种特殊的限定中来加以考察，这些限定方式首先是感觉，然后是表象，最后是思想。也就是说，自我意识与精神的联系经历了从感觉形式、表象形式到思想形式的发

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 178 页。

^②需要说明的是，在这里，特殊性要素只是普遍概念之中的特殊性，即纯粹思想中的特殊性，而不是表现为特定宗教的实存的特殊性阶段。特殊性和差别在此仅仅停留在逻辑或主观意识中，尚未外化为时间中（即历史中）的实存形式（即特定宗教）。

展过程，这个过程也正是作为主体与实体相统一的绝对精神自身发展的逻辑线索。

自我意识与上帝、精神之间的差别在第三个要素中被扬弃，这个要素就是个体性。所谓个体性就是特殊性向普遍性的复归，是对所出现的离异的复原，在宗教中这种复归表现为人与上帝的和解，这和解是在崇拜中进行的。黑格尔说道：“第一阶段（即普遍概念或一般宗教概念的阶段——引者注）的第三个要素是对主体与上帝之间的这种对立的扬弃，对主体与上帝的分离、疏远的扬弃。其结果是，人作为人在他自己的主观性中内在地感受到和认识到上帝，作为主体他把自身提高到上帝，并因为在心中拥有上帝和与上帝相同一而使自己获得确信、满足和愉悦，诚如神学术语所表述的那样‘承受上帝的恩典’。这就是崇拜。”^①崇拜就是对主体与实体、意识与精神分裂为二的状态的扬弃。在崇拜中，自我意识开始把自己的有限性作为虚无而加以否定，并使自己与那绝对的东西相和解、融合，以求达到更高的统一。崇拜不仅是外在的行为即一般的崇拜仪式，它更是心灵的内在活动。“我们将把崇拜理解为这包括内在性和外在表现的活动，这活动毕竟促成同绝对的统一性之复原，因而本质上就是精神和心灵的一个内在悔改。”^②因此，崇拜根本就是主体使自己跟其本质同一的永恒过程。”^②

在崇拜中，一方面绝对实体或精神放弃了自己的抽象性而进入意识，另一方面自我意识放弃了自己的有限性而提高到绝对精神或上帝。在宗教发展的每一个具体形态（即每一种特定宗教）中，都把崇拜作为人与神相融通的最高方式，而且崇拜的方式与该宗教形态的表象形式是相互适应的，“神的概念内容或者意识是怎样被规定的，主体对他的关系也就是怎样被规定的，或者说，崇拜中

① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第180页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第59、62页。

的自我意识也就是怎样被规定的。”^①因此在自然宗教中我们看到的是对自然现象（日月星辰）的崇拜，在精神个性的宗教中我们看到的是对人自身的理想化形态的崇拜，而在绝对宗教（基督教）中我们看到的则是对圣灵或精神的崇拜。崇拜不再是人与上帝的“理论的联系”或者人对上帝的单方面的认识，而是精神的活动，是人与上帝的“实践的联系”。通过这种联系，人从与对象的对立状态走向了统一。黑格尔认为，在崇拜中，“我不仅必须认识对象、为对象所渗透，而且也必须认识被对象所渗透的自我；既认识在我之中的对象，也认识在作为真理的对象之中的自我——从而认识在真理中的自我。产生这种统一的就是活动，或者是崇拜的方面。主观性与客观性的这种终结首先在实践的联系和意志中有其合适的开端。……在意欲中我为我自己而存在；其他的物体与我相对立，因而是对我的限制。意志有一个目的，并向着这个目的运动；这就是扬弃这种有限性、扬弃这种矛盾、扬弃对象对我的限制这一事实的能动性。”^②崇拜是这样一种实践活动和意志活动，在这活动中人会产生一种与上帝相互渗透、合而为一的感觉——人在对上帝的信仰中与上帝同在，而上帝的精神同时活跃在人之中，由此而产生了人与上帝相融合和相和解的满足意识，“这种感觉是崇拜的最内在的特征”^③

在崇拜所达到的主体与实体、意识与精神的和解中，宗教的普遍概念阶段结束了，概念已经在自身之内发展到了终点，成为绝对的宗教概念。这个终点也正是概念在《逻辑学》中所达到的终点，即绝对理念。概念在自身中的发展结束了，现在概念必须外化为实存形式，外化为崇拜活动的各种具体形式，即历史中的特定宗教，因

①黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第59页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第442页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第445页。

为绝对精神不仅是思想中和逻辑中的主客体统一，而且也是现实中和历史中的主客体统一。或者更确切地说，绝对精神是思维与存在、逻辑与历史的统一。因此，宗教哲学的第二个阶段，即特定宗教或判断的阶段就在宗教的普遍概念终结的地方开始了。黑格尔在《宗教哲学讲座》的第一部分即“宗教概念”的结尾处写道：

简略地说，宗教是我们与上帝的联系。我们已经论述了在思想之中的这种联系。上帝是对于思想而言的，因为上帝就是自在自为的普遍的东西。这种内在的和直接的普遍东西的最初分裂（或判断），或者创造，是自我区分，即区分出特殊精神与绝对精神相对立。我们考察的第一种联系是认识的联系、理论的联系。第二种联系是实践的联系或者对于这种提高（这提高本身就是认识）的认识。第三个阶段则是对于这种认识的认识。这就是现实的宗教^①。

三、宗教概念的历史表象或特定的宗教

概念的逻辑内容在实存的宗教中达到了它的历史表象或者历史的认识，从而实现了历史与逻辑的一致。这个过程是以判断的方式进行的，而且这判断是概念自身的判断，即概念自己对自己的规定。黑格尔强调：“上帝、概念的判断或区分，就是上帝的限定。只有在这种限定的范畴中，我们才有实存着的宗教……宗教同时就是特定存在的宗教。”^②精神不仅是自在的，而且也是自为的；不仅是实体，而且也是主体。精神从根本上来说乃是自己产生自己和自己中介自己的运动。当精神通过对自在的普遍状态进行否定并前进到特殊的实存时，它实际上是按照它的概念中的规定在展开和

^① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 448—449 页。

^② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 181 页。

生产着自身。它只有通过自身的分裂为二、通过差别、通过成为为他的存在，才能最终实现自身，成为自在自为的绝对精神。因此精神在其外化、异化和实存化的道路上所走过的每一点都是它向着目标亦即向着自身逼近的必要环节，就此意义而言，各种特定宗教都不过是精神为了自我实现和自我认识而设置的一些必要的“跳板”或“着脚点”，是“精神的教育之道路”。对此，黑格尔明确地表示道：

精神生产自己的这个过程，它的这道路，包含各个有差别的环节。但是，道路还不是目标，而且精神不经历整个道路，就不能达到目标，它并非原本就在目标那里；为了力争达到目标，即使最完全者也必须经历到达目标的道路。在这过程的各个站上，精神还不是完全的，它关于自己本身的知，或者意识，还不是真理，它对于自己还不是启示的。因为精神本质上是自我生产的活动，所以由此发生了它意识的各个阶段；然而它永远只能按照这些站来意识到自己。于是这些阶段就产生特定的宗教；……这每个阶段的精神之意识就是精神之特定意识，精神的教育之道路^①。

在这段话里，一方面表明特定的宗教作为精神实现目标途中的一些“站”只是有限的宗教、不完全的宗教，道路并非目标本身；另一方面表明精神必须经历这些有限的宗教形态才能最终实现自身，因此这些特定的宗教有其存在的历史必然性。仅仅停留在纯粹概念或普遍性中的精神还不是真理，精神必须经历漫长的发展路途才能成为真理，因此作为真理的精神就是过程；而特定的宗教作为精神的有限形态包含着真理的片断，这些片断在精神的完成形

^①黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，第66—67页。

态即绝对宗教中以合题的形式最终成为绝对真理，因此作为真理的精神就是全体。

特定的宗教作为“精神之特定意识”的实存形态就是历史的宗教，而这些特定的宗教按照精神发展的逻辑必然性依次展开的序列，就是宗教的历史。当实存的特定宗教在历史中一个接一个地发生时，它们决非偶然地和任意地出现的，而是有其深刻的概念规定性和逻辑必然性。黑格尔强调：“一般概念只是第一个环节。第二个环节是它的自我限定的活动，是进入实存、成为为他的存在、使其环节彼此区别和超出自身的活动。这些差别只不过是概念自身内在地包含着的各种限定而已。就宗教的概念而言，就宗教精神的活动而言，这种自我限定产生了特定的或民族的宗教。”^①具体地说，人类各区域、各民族和各时代的宗教形态尽管千差百异，但是在这表面的杂乱性背后却潜藏着深刻的逻辑统一性。宗教形态的发展演变说到底是由概念自身来规定的，即使在那些看起来毫无关系的宗教之间，仍然具有某种逻辑上的内在联系。实存的历史是由概念的逻辑来规定的，这是黑格尔思辨哲学的基本思想之一。司退斯评论道：“不论各种宗教在空间和时间上可能分开多远，把自己展现在这些宗教里的正是唯一的理性这个概念本身，即同一个概念。”^②

黑格尔把实存宗教的发展划分为三大阶段，即自然宗教、精神个性的宗教和绝对宗教^③。这种划分是根据精神或概念自身运动的规定而进行的，即遵循自在的精神、自为的精神、自在自为的精

^① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第182页。

^② 司退斯：《黑格尔哲学》，第438页。

^③ 在这三种宗教中，前两者属于特定的宗教，即概念发展的特殊性阶段；而绝对宗教（基督教）则属于超越了特殊性阶段的最高的宗教形态，即向普遍性复归的个体性阶段的宗教。

神或者实体、主体、实体与主体的统一这个三段式而发展。在黑格尔以概念的方式所描述的各种特定宗教的相互关系中，我们一方面可以在总体上看到历史与逻辑相一致的深刻思想，另一方面也可以在细节上发现许多牵强附会之处，即为了逻辑的需要不惜任意地解释历史。在这方面可以列举的例子有许多。首先，黑格尔始终坚持认为精神的自身发展在空间上或地域上必然表现为从东方向西方发展的途径和模式，在这一点上，精神在特定宗教（《宗教哲学讲座》）中的演化程序与精神在历史形态（《历史哲学》）和艺术类型（《美学》）中的演化程序是完全一致的。其次，黑格尔往往为了逻辑的需要而任意地改变真实的历史顺序，或者有意地忽略某些历史现象，并且常常把共时性发生的文化现象解释为历时性嬗变的精神演化过程。例如就特定宗教的演化过程而言，概念发展的逻辑顺序与真实存在的历史顺序并不是完全吻合的——中国宗教作为继直接宗教（巫术）之后的一切现实的特定宗教（包括从印度教、佛教、波斯宗教、叙利亚宗教、埃及宗教等“自然宗教”到犹太教、希腊宗教和罗马宗教等“精神个性的宗教”）之逻辑开端，决非这些宗教的现实的、历史性的开端。再如黑格尔在《宗教哲学讲座》的“特定的宗教”这一部分中，对于最后出现的一种世界性宗教——伊斯兰教采取避而不谈的态度，而以罗马宗教作为绝对宗教产生的历史前夜，司退斯认为“这是黑格尔所作出的非常难以理解的省略”。实际上，这种省略只是为了避免历史顺序与逻辑顺序的直接矛盾。最后，在黑格尔对各种特定宗教的具体解释中，存在着许多牵强附会之处，而且他对于中国宗教、佛教等东方宗教的了解是非常有限的，往往掺杂着一些误解和偏见。尽管如此，我们却不能不承认，黑格尔试图在历史与逻辑之间寻求同一性的思想在总体上是非常深刻和具有创见的。

自然宗教是宗教概念现象化的最初的历史形态，是特定的宗教的第一个环节，它的基本特点是“精神的东西与自然的東西的统

一,在这里,上帝还是被理解为自然的统一性”^①。神在自然宗教中还没有被当作自为的主体和精神,而只是仅仅被看作自在的实体和力量。

自然宗教包含着三种显现方式,在第一种显现方式中,自然宗教表现为“直接宗教”,即巫术。巫术的特点是精神与自然、普遍性与特殊性的混同。在巫术中,处于直接性中的自我与作为自然对象的精神相联系,这种联系从表面上看来似乎是精神性的,“但这种精神的东西还不是作为精神的东西而存在,还不是达到了它的普遍性,反之,这种精神的东西还只是人的个别的、偶然的、经验的自我意识。”^②“这种控制客体的精神也还没有被想象为精神,也就是说还没有被想象为理性和共相,而只是被想象为特殊冲动的主体和感情。”^③因此,这种冲动和感情并不属于精神方面,而是属于自然方面。

意识在自身中的分裂、普遍性与特殊性的区分构成了自然宗教的第二种显现方式,即“实体宗教”。在实体宗教中,人开始把共相、普遍性的东西当作绝对真实的本质存在、实体、力量,而把特殊性的存在、自我当作虚无。实体宗教又具有自身的三个发展阶段,即中国宗教、印度教和佛教。中国宗教是“实体关系的最早的历史实存,实体被认为是本质的存在的范围,被认为是度;度表示自在和自为存在的东西、不变的东西,而天就是对这种自在和自为存在着的东西的客观直观。”^④这“天”虽然具有精神的意义,但是它却

①《黑格尔著作》理论版第16卷,第254页,转引自张世英:《论黑格尔的精神哲学》,上海人民出版社1986年版,第239页。

②《黑格尔著作》理论版第16卷,第278页,转引自张世英:《论黑格尔的精神哲学》,第240页。

③司退斯:《黑格尔哲学》,第440页。

④《黑格尔著作》理论版第16卷,第319页,转引自张世英:《论黑格尔的精神哲学》,第242页。

表现为特殊的经验存在或表象，这就是皇帝其人。因此在中国宗教中，皇帝作为天的代表就是那绝对的实体和力量，而一切其他的个人则成为没有独立性的、依赖性的东西。这种没有独立性和内在规定性的个体存在实际上是一种非存在，是虚无，因此在实体宗教的下一个阶段即印度教中，个体的存在就成为否定的东西。同样地，在印度教中实体也成为无定形的东西，即具有三位一体的形式却无三位一体的实质性内容（即正、反、合题的否定性联系）的梵天、毗湿奴、湿婆。这三位一体的实体是抽象的统一体，同时也是唯一真实的本质存在，一切事物都从它之中产生，并复归于它之中。然而在印度教中，实体由于其无内容性和抽象性而陷入杂乱和粗野，“当印度教是个纯粹的一神教的时候，它同时还是最杂乱、最狂热的多神教。”^① 作为对这种粗野的杂乱状态的否定，实体宗教发展的第三个阶段——佛教就出现了。佛教又叫作“己内存在的宗教”或“自在的宗教”（Die Religion des Insichseins），“这种己内存在的宗教是精神的专注与安静，它从印度教的粗野的纷乱中回到了自身，回到了本质的统一。”^② 在佛教中，精神、实体、绝对就是寂灭，一切特殊的存在、规定性和区别都消失了，存在就是虚无。因此佛教徒的崇拜对象就是那作为虚无的存在，即超脱一切尘世烦恼的灵魂与肉体之寂灭，这就是涅槃^③。

自然宗教的第三种显现方式是（从自然宗教）转化为精神个性

① 司退斯：《黑格尔哲学》，第 443 页。

② 《黑格尔著作》理论版第 16 卷，第 374 页，转引自张世英：《论黑格尔的精神哲学》，第 246 页。

③ 由于黑格尔对佛教的情况不甚了解，他认为在佛教中，实体具体地体现在特殊的经验意识中，即体现在佛和达赖喇嘛身上，从而使后者成为佛教的崇拜对象。司退斯批评道：“在显然是创立人的纯原始的教义的小乘佛教里，并不崇拜如来佛，也没有达赖或什么的喇嘛的地位。”（司退斯：《黑格尔哲学》，第 445 页注释③）

宗教的“过渡性的宗教”。在这些过渡性的宗教(它包括波斯宗教、叙利亚宗教和埃及宗教)中,神虽然还不是完全的精神,但是却已经开始逐渐显露出自己的精神特征。如果说在实体宗教中意识已经在自身之内对精神和自然、无限实体和有限存在(被当作虚无)作出了区别,并且使后者完全淹没在前者之中,那么在过渡性的宗教中,精神与自然则开始处于直接的对立之中。在这里,精神、主体性的东西“企图在其统一性和普遍性中恢复其自身”,虽然它仍然没有能够摆脱自然因素的影响。精神与自然的对立在波斯宗教即祆教中表现为善与恶的二元论,但是由于恶(阿利曼、黑暗)只是善(奥默兹德、光明)的纯粹的他物,它不是从善中产生的,而是一开始就与善处于一种绝对的、永恒的对立之中,所以善与恶(它们分别代表精神和自然)的对立是一种外在性的对立。到了叙利亚的宗教中,这种外在性的对立成为实体或精神内部的对立,“叙利亚宗教的基本教义是:上帝在他自身中有了自己的对立物,并在他自身中被加以区分,因此斗争是内部的,是在神自己的实体内进行的。”^①黑格尔把叙利亚宗教称为“痛苦的宗教”,这痛苦表现为主神阿多尼斯的死而复活(在叙利亚宗教中,阿多尼斯的死而复活象征着植物的生生不息的繁衍)。阿多尼斯之死是精神的自我否定,而他在死后第三天的复活则是精神对这否定的再否定。这样,否定的因素就成为实体、神之中的力量,他物和对立面也就成为普遍性的精神自身之内的东西。复活的观念在过渡性宗教的第三个环节——埃及宗教中得到了强调,这不仅表现在埃及主神欧萨利斯本身曾经历了死而复活的过程,而且也表现在埃及人对死后生活的重视上,其结果就是对金字塔和木乃伊的崇尚。黑格尔把埃及宗教叫做“谜的宗教”,它是一种类似泛神论的信仰,即相信在一切感性事物之中都具有神性或精神性,极力要在种种有生命的东西(如

^①司退斯:《黑格尔哲学》,第443页。

猿、猴子、猫等等)中寻找精神的内容。这种从自然物中发现精神,或者精神从自然物中渴望解放的最典型的例子,就是斯芬克斯(狮身人面的怪物)。这半兽半人、半是自然物半是精神的怪物正是埃及宗教的象征,“它象征着精神开始从自然的东西中得到提高,从而能够比较自由地昂首环顾,但又没有完全从自然的束缚中解放出来。”^①

在过渡性的宗教中,精神已经试图超越自然,然而它却并未能最终摆脱自然的束缚。所以诸神仍然表现为某种自然物,而不是作为独立的精神、作为人而存在。代表着善的奥默兹德就是光明,死而复活的阿多尼斯象征着植物崇拜,而埃及的那些半兽半人的怪物则象征着动物崇拜,并且把这种崇拜固定在工匠的制作品——金字塔等巨大建筑——中(这个发展过程恰好与《精神现象学》中自然宗教从光明之神经过植物和动物崇拜到工匠的发展过程相一致)。但是到了“精神个性的宗教”即“自由主体性的宗教”中,精神对自然的超越得以实现。现在精神终于挣脱了自然的桎梏,走出了抽象的实体形态,成为自由和自为的主体,成为人身上帝。“正是在这里,开始了主体的精神性自为存在(das geistige Fuersichsein des Subjekts),思想成了起支配作用和决定作用的东西,而自然性只是一种被保存的环节,只是作为相对于实体的东西而言的偶然的東西而降低为映象(Schein),”^②

精神个性的宗教包含着三个发展环节,首先是犹太教,即“崇高的宗教”。在犹太教中,上帝或耶和华已经超出了感觉形式而成为精神、思想(在犹太教的圣律“摩西十诫”中,明确反对敬拜偶像)。上帝是自由的精神,他作为共相而产生出一切特殊的事物(即

① 张世英:《论黑格尔的精神哲学》,第 248 页。

② 《黑格尔著作》理论版第 16 卷,第 255 页,转引自张世英:《论黑格尔的精神哲学》,第 248 页。

上帝创世),并且赋予这些特殊的、有限的事物以存在的权利。但是有限存在的这种权利只是上帝的仁慈的表现,他终究要收回这权利,以体现他的公正。上帝始终作为一种可畏的力量站在有限存在的对面。因此,上帝在犹太教中仍然是一个抽象的精神(虽然具有人格的形式),而不是在自身中区分出特殊的、具体的精神。上帝是崇高的、神圣的和威严无比的,而具体的个人却是不自由的、微不足道的和惶恐不安的,他在上帝面前只是一个唯唯诺诺和小心翼翼的奴仆,尚未成为自由的主体性。“人对上帝的态度基本上是敬畏的态度。上帝是主,要敬畏主。由于没有实在的权力,人是主的奴隶。他是不自由的。上帝的臣民是在敬畏和服务的条件下根据契约与合同选定的人民。”^① 由于这种敬畏感,整个犹太民族都充满了浓重的不幸意识。

希腊宗教或“美的宗教”构成了犹太教的对立面。在犹太教中,有限的东西被当作精神所否定的东西;在希腊宗教中,这些有限的东西却成为精神的表现形态。“自然的、有限的东西则在精神中、在精神的自由中,得到了变形,其变形在于,自然的、有限的东西成了精神的东西的符号……本质性、实体性、上帝是自由的主体性,而有限的东西对于自由主体性不过是作为上帝、精神所显现于其中的符号而被设定的。”^② 与犹太教所崇拜的唯一的抽象的无限精神相反,希腊宗教崇拜的是诸多的理想化了的有限精神。在希腊宗教中,神以感觉的形式、优美的艺术品形式出现,他们的基本特点就是美的个性。黑格尔在《历史哲学》中指出:“希腊人的神尚非那绝对的、自由的‘精神’,而是在一种特殊方式里的‘精神’,为人类之各种限制所拘束的——依然是依赖于外界情形的有定的个性。诸

① 司退斯:《黑格尔哲学》,第 452 页。

② 《黑格尔著作》理论版第 17 卷,第 47 页,转引自张世英:《论黑格尔的精神哲学》,第 249—250 页。

凡客观地美丽的个性，便是希腊人的神祇。那个神圣的‘精神’在这儿受到种种条件限制，尚不能被目为抽象的‘精神’。”^①在希腊宗教中，人对神的崇拜不是在敬畏和服务中进行，而是在友善的气氛和娱乐活动(歌唱、游戏、艺术创作)中进行的。神就生活在人身边，神与人通过英雄(神与人结合的产物)这个中介而联系在一起，因此，希腊宗教就是人性的宗教。然而在与人类同形同性的、欢快活泼的诸多的有限神明背后，却潜藏着一种绝对的力量、一种“根本的统一体”，众神不过是被这统一体所操纵的傀儡。在希腊宗教中，“这背后的统一体被隐约地感觉到了，被模糊地看见了。但既然一切内容都在众神身上，那么便没有任何东西留给这个统一体。因此这个统一体是空虚的、抽象的、黑暗的子宫。众神就是从这个空虚的、抽象的、黑暗的子宫中生出来的，而且这个子宫最后支配和控制众神。这个唯一的甚至统治着众神的力量是纯粹的空虚、黑暗。它是不能理解的、盲目的、无理性的。”^②然而它却作为一种必然性的力量在无形中发挥着作用。这个必然的、普遍性的力量就是命运。命运是希腊宗教中真正具有精神性的东西，但是在这里它还没有达到自觉的程度，只是作为一种盲目的、未可知的力量在起作用。希腊宗教尚不能自觉地理解精神和主体性，神还没有被当作唯一的精神，“那种高等的思想，‘上帝’就是‘统一’的知识——上帝为‘唯一的精神’——超过了当时希腊人所达到的那个思想阶段。”^③

在这里需要指出的是，犹太教与希腊宗教之间的逻辑关系和历史关系在《宗教哲学讲座》中与在《历史哲学》中是不一致的。在《宗教哲学讲座》中，犹太教至少在逻辑顺序上(同时也很明显地在

①黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆 1936 年版，第 387—388 页。

②司退斯：《黑格尔哲学》，第 453 页。

③黑格尔：《历史哲学》，三联书店 1956 年版，第 291 页。

历史顺序上)被当作希腊宗教之前的环节;在《历史哲学》中,希腊世界是紧接着埃及宗教之后出现的,犹太教却没有独立的章节,而是被当作“与罗马世界的普遍的命运相对待的”逻辑环节,放在罗马世界之后的基督教中加以论述的。因此,如果说在《宗教哲学讲座》中精神的发展是遵循从抽象的统一(犹太教)到具体的诸多(希腊宗教)的路线,那么在《历史哲学》中精神的发展则是遵循从具体的诸多到抽象的统一的路线。如果我们再对照一下黑格尔的艺术哲学,那么这种自相矛盾的情况就更明显了,司退斯指出:“尽管黑格尔在宗教哲学里介绍了犹太教,然而他在艺术哲学里却把犹太人的观念与印度人和埃及人的艺术一道放在东方的象征主义的领域内。象征性的艺术大致相当于自然宗教,而各种精神个体宗教同样相当于古典艺术。”^①这样一来,犹太教或犹太人的观念又被提前放置到东方世界中去了。这种自相矛盾和混乱状况恰恰暴露了黑格尔思辨哲学的一个最重要的特点,即主观地规定逻辑,然后再把这主观规定的逻辑说成客观的。从根本上说,不是绝对精神的发展过程决定了黑格尔哲学(黑格尔始终认为自己的哲学代表着绝对精神发展的最高阶段),而是黑格尔哲学决定了绝对精神的发展过程。

犹太教的绝对的唯一与希腊宗教的有限的诸多在罗马世界中达到了合题,这合题就是“合目的性的宗教”。一方面,罗马主神朱庇特取代了犹太教的无限精神(耶和华)成为普遍目的;另一方面,罗马公民取代了有限的希腊众神成为特殊目的,这两种目的在一个共相——国家中达到了统一。罗马人崇拜的对象就是国家、法律、功利(这些现实的东西的宗教表象就是朱庇特),罗马宗教的主要标志就是实用性。因此罗马宗教完全是实践性的,罗马的诸神都是“实践的诸神(Praktische Goetter)而非理论的,是散文式的

^①司退斯:《黑格尔哲学》,第453页。

(Prosaische)而非诗意的。”^① 罗马的神虽然大多是从希腊照搬过来的(只是改用了罗马名字,例如宙斯改为朱庇特、雅典娜改为密涅瓦、阿佛洛狄忒改为维纳斯,等等),但是这些神一到罗马人那里就失去了“自由的狂想”的成分,失去了美感,而掺入了赤裸裸的功利目的,成为“一种冷淡的‘理智’以及模仿的产物”。“罗马宗教的主要特征乃是一种肯定的意志目的的巩固,他们认为这些意志目的是绝对地存在于他们的神明身上,他们要求这些神明有绝对的权力。他们便是为了这目的而崇拜神明,为了这样的目的,他们就在一种有限制的方式下,从属于他们的神明。由此可见罗马宗教乃是一种完全不含诗意的,充满了狭隘、权宜和利用的宗教。”^② 在现实的罗马社会中,个人与国家达到了一种抽象的统一,这种统一是以“个人在其伦理生活中为国家牺牲”为代价的,是以活生生的生命的窒息和个人被精神所抛弃的痛苦为代价的。与此相应,在罗马的万神殿中,众神与主神朱庇特达到了一种抽象的统一,从而开始了从多神教向一神教转化的过程^③。

随着精神的进一步发展,“罗马世界……由于它绝望的处境和被上帝摒弃的痛楚,终于跟现实发生公开的分裂,明白表现出那种普遍的要求一种满足的渴望,这种满足只能在精神中内在地达到,

① 《黑格尔著作》理论版第 17 卷,第 163 页,转引自张世英:《论黑格尔的精神哲学》,第 251 页。

② 黑格尔:《历史哲学》,三联书店 1956 年版,第 336—337 页。

③ 从逻辑上来说,罗马宗教的下一个发展环节应该是犹太教的抽象的唯一上帝。就此而论,《历史哲学》的论述顺序是合逻辑的,然而却不合历史。相反,《宗教哲学讲座》的论述顺序是合历史的,但是却不合逻辑。然而既然黑格尔的思辨哲学具有主观地规定逻辑的特点,因此他常常可以把不合逻辑的东西解释得看起来符合逻辑,这正是黑格尔的思辨神秘主义的魅力所在。这种思辨神秘主义的特点就在于它不是表现为直接的、浅薄的和排斥理性的神秘表象,而是表现为一种逻辑或理性

并且给高等的‘精神世界’做准备的^①工作。……它整个的情况就像一个诞生的地方。它的痛苦就像诞生另一个高等的‘精神’的痛苦，这个‘精神’和基督教连带地启示出来。”^①至此，精神走完了特定宗教的历程，开始进入绝对宗教的新纪元。

第三节 绝对宗教与神秘主义的理性化

一、作为合题的绝对宗教

我之所以要另辟一节来专门探讨黑格尔关于绝对宗教（基督教）的思想，一方面是因为基督教是黑格尔最熟悉的宗教形态，他对这种宗教的精神内容的论述最为精辟；另一方面则是由于基督教在黑格尔的宗教哲学中被当作宗教发展的最高形态和完成形态，它以合题的方式包含着前此一切宗教所具有的真理片断，并且以最为典型的方式表现了概念运动的普遍性、特殊性和个体性的辩证关系。此外更重要的是，在黑格尔关于基督教教义的解释中，我们可以最清晰地看到他对宗教神秘主义的理性化改造。因此可以说，黑格尔宗教哲学的真正精髓就体现在他关于基督教的思想中。基督教与思辨哲学具有同一个内容（即绝对真理），因此，“黑格尔主义是奥秘的基督教”^②。

基督教作为一种实存的宗教形态，既是继自然宗教和精神个体的宗教之后特定宗教发展的第三个阶段，同时也是对特定宗教本身的扬弃——它作为全部宗教发展的一个合题，表现了特殊性的宗教向其普遍概念的复归。“在这里，自在自为的精神不再像它在以前的发展阶段中那样具有种种独特的形式或对自身的限定，

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店 1956 年版，第 363 页。

② 司退斯：《黑格尔哲学》，第 455 页。

不再把自己看作有限精神、看作在某种限定性或局限性中的精神。相反，它已经克服了这些局限性，现实地成为它潜在地所是的东西。精神对于自身作为潜在地所是的东西的认识，就是精神之成为自在自为的东西，即完善的、绝对的宗教；在这种宗教中，什么是精神、什么是上帝，都是启示的；这个宗教就是基督教。如同在其他领域中一样，精神必须在宗教中走完它的路程，这乃是精神的概念之必然。它只有自为地作为对一切有限形式的否定、作为这种绝对的理想，藉此才能成为精神。”^① 由于这种否定是辩证的否定、是扬弃，所以基督教作为对一切特定宗教所包含的真理片断的综合，就是精神实现自身、把绝对真理作为自己的内容的最后场所（虽然在基督教中，精神还没有找到对绝对真理的最合适的反映形式，这形式要在哲学中才能达到）。在基督教中，概念在经历了一系列有限形式的变形和束缚之后终于回归到自身，完成了它的圆圈式运动而成为精神。“精神最初只是一种预先假定的东西；它只有通过自我分裂和自我复归的圆圈运动才能成为精神。绝对理念是概念与现实（客观性）的潜在统一，当这种统一被实现时它就成为精神。”^②

基督教作为一切特定宗教发展的最后阶段和完成了的宗教形态，就是绝对宗教(Die absolute Religion)。在这个宗教中，精神成为自为的，或者说：宗教或宗教概念成为自身客观的（即自己对自己客观地显示出来），因此它同时也就是“启示宗教”（Die offenbare Religion）。黑格尔在 1827 年的讲座中说道：“我们现在正在探讨的是自为的宗教概念，即启示的宗教。当宗教概念成为自为的时候，也就是说，当宗教或其概念成为自身客观的时候——不是在

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 1 卷，第 183 页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，加利福尼亚大学 1985 年版，编者导言，第 38 页。

限制的、有限的客观性中，而是成为与其概念相一致的自身客观的——宗教就第一次成为启示的东西、被显示出来的东西。”^①在这个宗教中所展现的东西正是上帝的自我显示，即上帝在自身中产生差别并且扬弃差别而自我复归的过程。因此，启示的(offenbare)内容同时就是被启示的(geoffenbart)东西，也就是说，上帝既是为他的(把自身显示于人，使人产生关于上帝的知识)，也是自为的(把自身显示于自己，上帝的自我认识)。同时，由于在绝对宗教中精神成为自为的或为精神的，它的对象就是它自身(即自身客观的)，精神就是与自身的统一，或者说是主观与客观、主体与对象在历史中的具体的统一。因此，“这个宗教就是真理的宗教和自由的宗教。因为‘真理’意味着在对象性的东西中我们并不是与某种异己的东西相联系，‘自由’则是以一种否定的逻辑规定表达了真理所是的东西。”^②

宗教就其一般概念而言，乃是人对上帝或绝对本质的意识。这意识曾在自身中区分为两个方面：一方面是意识自身或有限意识，另一方面是上帝、绝对本质或精神，双方在一种有限的形式中对立着。因此，在一切特定的宗教中，当意识在其有限性的形式中与上帝相联系时，它仅仅是把上帝或绝对本质理解为某种有限的东西。但是在基督教中，当宗教把握了自身时(即成为自身客观的)，“它的内容和对象就是全体——意识将自身与其本质相联系，把自身理解为其本质，把它的本质理解为它自身——这就是精神的宗教。

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第250页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第171页。需要说明的是，在1821—1831年间，黑格尔曾先后四次在柏林大学讲授“宗教哲学”课程，每次讲授的内容在细节上都有所不同。在这里，我的目的只是一般性地分析黑格尔关于基督教的基本思想，而不是对那些细微差别作出比较，因此本节中所引文字一般以1824年和1827年两次讲座中的内容为主，并参考其他各次讲座中的一些思想。

……在这里精神自身第一次成为宗教的对象和内容，精神成为仅仅为精神的。”^① 从而绝对宗教不仅是人对上帝的意识，而且也是上帝的自我意识，即自己以自己为对象的精神的意识。

关于绝对宗教或基督教与前此一切特定的宗教的联系，黑格尔从精神或意识自身的规定方面论述道：

首先我们有自然宗教，即单纯从意识方面而言的宗教。在绝对宗教中，这个方面仍然（存在），然而仅仅是作为一种过渡性的要素暂时地存在，而在自然宗教中它却是本质性的规定。在自然宗教中，上帝被表象为一个在自然形式中的他物——太阳、光明、山岳、河流——从而（神）被规定为一个他物；换言之，宗教仅仅具有意识的形式。

第二种形式是精神宗教（即精神个性的宗教——引者注），但是它仍然是有限地被规定的精神的宗教，就此而言它是自我意识的宗教。在这里，我们看到了绝对的力量和必然性：唯一者是绝对力量，这个在抽象意义上是唯一的神智的东西还不是精神，因为他只是抽象的绝对力量——不是与其内容相关的绝对主观性，而只是抽象的必然性和简单的、抽象的自我占有。抽象性构成了有限，它是特殊的力量和神明，这些神明是根据他们的精神内容来规定的，他们共同构成了全体。

我们现在正在讨论的第三个形式是自由的宗教、自我意识（或意识）的宗教，它是自我包含的，因为它里面同等地具有精神的客观性和自我占有的自由这两个方面：这就是（它的）对意识的规定。自由是对自我意识的真正规定^②。

① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 251 页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 173 页。

简言之，在绝对宗教中，以往分裂为二的精神重新达到了统一。“作为自身对象的精神构成了现实、概念、理念：这就是真理。”^①

二、思维与存在的同一——关于上帝存在的本体论证明

黑格尔曾在许多地方强调过他在《小逻辑》中提出的一个重要思想，即“理念……是概念和客观性的绝对统一”^②。同样地，在绝对宗教中他再一次重申了这一观点。上帝作为理念、精神，其本质特点就是概念与客观性、思维与存在的同一。这种同一并非形而上学的抽象同一，更非知性的反思所能理解的，而是辩证的同一，即在精神的自身运动中、在差别和对立中实现的同一。在宗教哲学中，黑格尔关于上帝（理念、精神）是概念与客观性、思维与存在的同一性的说明是在对上帝的形而上学概念的考察中，即在对上帝存在的本体论证明的考察中进行的。

黑格尔认为，精神把自身区分为两个方面，即概念与现实、思维与存在，这两个方面孤立地看都是一种片面性，只有当它们统一起来才是理念。纯粹的抽象概念由于缺乏具体内容，因此还不是真理：真理只有在概念的具体化、即概念实现自身的过程中才能达到。但是在（关于上帝的）形而上学的概念中已经潜在地包含着实现自身的可能性，“我们把形而上学的概念定义为实现自身的概念，它本身就是现实的；一切有限的东西都存在于它之中。上帝是绝对理念，是现实与概念相称的事实。”^③因此概念本身就是现实，或者说，概念被定义为与自身相对的存在。概念的基本规定就是存在（在《逻辑学》中，纯粹概念的第一个环节就是“存在”），而关于上

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第171页。

②黑格尔：《小逻辑》，第397页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第185页。

帝的形而上学概念的内容就是纯粹概念与现实的统一，“形而上学的概念就是上帝的概念以及这个概念与现实的统一”^①。所谓本体论证明无非是要证明，上帝的存在是包含在其概念中的，即实现从概念向存在的转化。

在本体论证明中，存在是直接地从上帝的概念中引出来的，向存在的转化须从内容或概念中得到说明。但是我们立即就会看到，在这里，“存在”这个范畴是一个极其贫乏的概念，“它是自身同一的联系，与自身的抽象同一，极端的抽象性”^②，从这个没有任何规定性的“存在”概念中我们得不到丝毫具体的内容。如果说上帝仅仅是“存在”，那么我们对上帝就一无所知。因此概念必须走出这种抽象的存在，通过限定自身和具体化自身而成为现实的存在，并通过复归自身或否定之否定的扬弃过程而达到与现实的存在的具体统一。

安瑟伦的证明是从这样一个假设出发的：上帝是最完善的东西；如果上帝仅仅只是一个表象或思想，那么他就不是最完善的，因此上帝是思想与存在的统一，他必然包含着存在。但是如前所述，这个缺乏任何规定性的存在只能是一个最空虚的抽象概念。在这里，上帝的概念并没有被理解为自为的精神，没有被理解为一个自我实现的过程，他只是他自身，只是完善的东西（而“完善的”这一概念由于是不能进行任何限定的绝对的肯定概念，所以本身就是一种片面性或不完善性），只是概念与存在的抽象统一，上帝缺乏能动性。本体论证明已经看到了概念与存在之间的差别，而且试图说明二者的统一，这是值得肯定的。但是它并不是从差别中、从对立面的否定中达到统一的，而是一上来就把统一作为前提加以设定。把统一当作前提，这本身并不错，因为对立已经潜在地被包

① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第174页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第176页。

含在自身统一的概念中。但是本体论证明却没有进展到对立，而是仅仅停留在统一中，从而只是静态地从概念中分析出存在，而不是从概念的自我限定和自我复归的运动中最终达到统一。在这里，结论已经预先包含在前提中，因此这种证明不过是同语反复。

本体论证明把思维与存在在概念的主观性中的抽象同一当作前提(同时也当作结论),然而在黑格尔看来,需要说明的恰恰是概念如何扬弃自己的主观性而走向客观性或现实,换言之,思维与存在是如何达到具体的同一的。概念与现实、思维与存在的同一不仅仅是一个逻辑证明的前提,更应该是一个现实活动的过程。从根本上来说,概念就是一种决定自身去存在的运动,它是“自决去存在”的过程,它实现自身,自为地使自身客观化。“概念就是运动,通过运动它决定自身存在;它自我规定为存在、规定为自己的对立面的辩证运动——这个符合逻辑的方面是(概念的)进一步发展,而这一点我们在本体论证明中却找不到,这正是本体论证明的缺陷所在。”^①在《哲学史讲演录》中,黑格尔也强调:“所谓概念、真正的证明并不是通过抽象理智的方式而进展,而是即从思维自身的本性指出单独就思维本身而论,它就会否定它自己,而存在的规定即包含在它里面,或者说,思维自身注定了要过渡到存在。反过来说,同样可以指出,存在自身即包含它自己的辩证法,自己扬弃自己,进而建立自身作为共相、作为思想。——这种真正的内容,存在与思维的统一,才是安瑟尔漠(安瑟伦)心目中的真实的内容,不过他是用理智的形式来表达的。”因此,“他的论证的内容是正确的,形式却有缺点。”^②

安瑟伦的本体论证明在近代重新出现在笛卡尔关于上帝存在的论证中,笛卡尔把这个证明建立在知性的同一性原则之上——

①黑格尔:《宗教哲学讲座》英译本第3卷,第181页。

②黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,第294、292页。

上帝是最完善的观念，是绝对实体，他包含着一切现实；而存在是一种现实，所以上帝也包含着这种现实、包含着存在。换言之，上帝作为思维与存在之统一的绝对实体，必然地包含着存在。“真理和存在是一回事情”，上帝就其本质而言就是真理，因此他必然存在。“当我更加仔细地思想到上帝时，我却明显地发现存在并不能与上帝的本质分开，就像……山的观念不能与谷的观念分开一样；因此，设想一个并不存在的上帝，亦即设想一个没有什么完满性的最为完满的实体，是和设想一座没有谷的山同样不合理的。”^①然而，与安瑟伦的证明一样，在这里，被当作前提的东西（上帝是思维与存在相统一的绝对实体、上帝在其本质中就包含着存在等等），恰恰就是有待于证明的东西。

康德第一次看出了这个问题，他对本体论证明的批判在当代引起了普遍的附和。康德的批驳是建立在“依据同一律的分析命题并不能增加新知识”这一基本原理之上的，或者用康德自己的话来说，即“警告吾人勿直接自概念之逻辑的可能性以论证事物之实在的可能性”^②。康德认为，当我们有一个关于“绝对必然的存在者之概念”时，这概念乃是一纯粹的理念，这理念所指称的对象之客观实在性远非概念和理性本身所能证明的。当本体论论证企图证明上帝的存在时，它实际上不过是一种循环论证和“同义异语之辞费而已”——上帝之所以存在是因为他是绝对必然的（或最完善的）存在者，而“此种存在者之为绝对必然的，乃因此种存在者之存在，已包含于所任意假定之概念中”^③。在分析命题中，“存在”(Sein)这一概念作为逻辑的宾词是与其主词（“绝对必然的存在者”或上

①笛卡尔：《形而上学的沉思》，“沉思第五”，参见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，第174、175页。

②康德：《纯粹理性批判》，三联书店1957年版，第429页注释。

③康德：《纯粹理性批判》，第428页。

帝)直接同一的,它并非一实在的宾词,而只是一“判断之系词”。“上帝存在”(Gott ist)与“上帝是全能的”(Gott ist allmächtig)是两个完全不同的命题,在后者中,“全能的”作为一个真实的宾词给主词增加了新知识;而在前者中,“存在”作为一个系词并没有给主词增加任何新知识,它只不过是主词(绝对必然的存在者、上帝)之同语反复而已。康德认为,本体论证明的要害恰恰在于把“逻辑的宾辞与实在的宾辞相混”,把概念之可能性推广为实在之可能性。他批判道:“任何事物苟为吾人所欲,皆能用为逻辑的宾辞;乃至主辞亦能为其自身之宾辞;盖逻辑乃抽去一切内容者也。但规定之者之宾辞,乃自外加于主辞概念且扩大之者之宾辞。故此种宾辞非已包含于其概念中者。”^① 概念中的存在并不等于现实中的存在,一百个可能的“泰拉”(货币单位)并不等于一百个实在的“泰拉”,虽然二者具有同一内容。关于现实的存在知识只能来自于经验世界,来自于综合命题,而不能从概念中先验地分析出来。“盖以对象现实存在,非分析的包含于我之概念中,乃综合的增加于我之概念(此为我之状态之规定)之上。”^②

但是,如果说安瑟伦的论证在内容上是正确的,只是形式上有缺点,那么康德的批判在黑格尔看来则代表了另一种片面性——它反驳了本体论证明在形式方面的抽象性,但是却把概念的内容(即思维与存在的统一)也否定了。当康德认为我们欲以存在为对象则必须超出概念之外时,他无疑是正确的。但是他却把存在与概念截然对立起来,把存在仅仅归于经验范围,从而在理论理性的领

^①康德:《纯粹理性批判》,第 430 页。需要指出的是,以往人们在介绍康德对本体论证明的批判时,仅仅只是从一般意义上说康德认为“存在”不能作宾词。实际上康德的真正意思是说,“存在”作为分析命题的逻辑的宾词(这个宾词同时也是系词),是不能推广为综合命题的实在的宾词的。

^②康德:《纯粹理性批判》,第 431 页。

域中把上帝的存在当作不可证明的禁区。康德明确地表示：

在论究纯粹思维之对象时，吾人绝无知此对象存在之何种方法，盖此种对象应以完全先天的方法知之也。吾人所有关于一切存在之意识（不问其直接由于知觉，或间接由于使某某事物与知觉相联结之推论），皆专属于经验之统一；任何在此领域外之所谓存在，虽非吾人所能宣称为绝对不可能之一类，但亦为吾人所绝不能证实其正当之一种假定性质。

最高存在者之概念在许多方面诚为一极有实益之理念；但正以其为一纯然理念，故仅由其自身绝不能扩大吾人关于实际所存在者之知识。……且因综合的知识所以可能之标准，除在经验中以外绝不能在他处求之——而理念之对象则为不能属于经验者，——故在一事物中所有一切实在的性质之联结，皆为综合的，其可能性则为吾人所不能先天的决定之者也①。

也就是说，在对“上帝”这一理念的先天分析中，并不能得出上帝现实存在的结论。

在黑格尔看来，康德的这个批判的最主要的特点就是坚持概念与存在的对立，从而把二元论当作最后的东西。在康德哲学中，“一方面我们有上帝的概念——但是我们却不能从这个概念中‘挖掘出’存在来，因为存在是某种不同于概念的东西。二者被区分并相互对立着；因此概念并不能包含存在；‘存在’与概念相对立。”②真实的存在并不包含在上帝的概念中，上帝的理念只是一个先验的假定，从而必然引出如下结论：“我们对于上帝没有认识，我们丝

① 康德：《纯粹理性批判》，第 432 页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 178 页。

毫也不了解他；我们当然可以形成对他的概念，但是我们对这个东西形成一种表象的事实并不意味着这些概念就是如此。这就是康德破坏这个证明（指本体论证明——引者注）所导致的结果。”^①黑格尔认为，康德哲学的要害就在于，仅仅把概念当作主观的东西，而把存在和客观性当作完全外在于概念的东西。然而（思辨）哲学的任务恰恰就是要证明，主观的或有限的概念，不是真正的概念。存在固然是外在于概念的，但是它只不过是概念自身的外在化。如果我们老是停留在主观的概念中，那么我们必定会坚持存在与概念的分离和对立；然而思维的本性正在于否定和超出自己的主观性而走向实存。“一个单纯的表象，亦即一个单纯的想象的东西是不真的；一百元想象的钱是而且永远是想象中的钱。但是老停留在想象中的钱上也不是健康常识……如果一个人有了足够的勇气要获得一百元钱，他志在获得一百元钱，那么他必定要动手去工作，以便获得这一百元钱。这就是说，我们必须超出想象，不可老停留在想象里。这种主观性并不是最后的、绝对的；真理不是一个仅仅主观的东西。”^②实践、行动就是扬弃概念与存在的分离和对立的最有效的手段，而实践、行动正是思维和概念的本性。“思维、概念必然地不会停留在主观性里，而是要扬弃它的主观性并表示自身为客观的东西。”^③康德由于坚持“纯全抽象的思维”、坚持“纯粹的自我同一性”，所以他只能把理性理解为主观的东西。在康德那里，“理性除了只是它自己的（纯粹）同一性、统一性的形式外，什么也没有；而这种形式也只能达到对各式各样的知性规律和知性关系的系统化罢了。……在《纯粹理性批判》里，我们看到对诸阶段的描述：自我作为理性、表象，而事物便在外面；两者彼此外在，互相反

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第179页。

②黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第284页。

③黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第285页。

对。这就是康德最后的观点。”^①

黑格尔在 1824 年的宗教哲学讲座中还专门将安瑟伦的观点与“我们自己时代的观点”进行了比较。所谓“我们自己时代的观点”主要是针对以施莱尔马赫为代表的直觉主义观点而言的（在此之前，施莱尔马赫的代表作《基督教信仰》已经分为两部于 1821 年和 1822 年发表，在思想界造成了一定的影响），“根据这种观点，说我们思想就是说我们直观和我们意欲……其次，我们被告知，上帝的概念——这个无限的、未被限制的一般理念——仅仅是我们为自己所制造的一个概念；我们将不要忘记它仅仅是一个概念，它的位置就在我们心中。”^② 直觉主义坚持从主观性的东西（感觉）出发，而安瑟伦的或形而上学的观点则反对把主观性的感觉当作某种独立的和坚实的东西来加以确立，坚持从主观与客观的统一（虽然是抽象的统一）出发。“现代的观点基于具体的东西，而形而上学的、安瑟伦的观点却基于绝对思想、绝对理念，即概念与现实的统一。就其不是把具体的东西看作经验的人和经验的现实而是把它看作思想而言，旧的观点（即形而上学的或安瑟伦的观点——引者注）要更胜一筹。”^③ 黑格尔之所以偏袒安瑟伦，是因为安瑟伦坚持思维与存在相同一的观点，坚持从概念到存在的路线，而这也正是思辨哲学所采取的基本观点和路线^④。

思想发展的历史进程同时也就是思想发展的逻辑进程，哲学

①黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，第 286 页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 182 页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 184 页。

④黑格尔虽然始终认为对立的出现是必然的、合理的，但是在态度方面他似乎更同情同一因此黑格尔在许多地方都流露出这样一种思想倾向，即认为康德及其以后的观点（思维与存在的分离、对立）是对安瑟伦的观点（思维与存在的抽象同一）的一种“堕落”和退步。

史是由概念自身的运动来规定的。在安瑟伦、笛卡尔等人的本体论证明中，我们看到了思维与存在在概念自身中的抽象同一，这是概念发展的普遍性阶段，即在其主观性或纯粹思想中的概念，在这里，思维与存在是潜在地同一的。在康德和“直接知识”论者那里，我们则看到了思维与存在的同样抽象的分离、对立，这是概念发展的特殊性阶段，即一方面是扬弃其主观性而成为客观的东西，并以这自身外在化的客观形态（实存）与自身相对立的概念（但是康德并不是从这种意义上来理解的，而是把这种对立看作绝对的、外在性的抽象对立）；另一方面是回到抽象主观性并执着在那里的概念。在这两种情况下，思维与存在都是现实地对立着的。概念的进一步发展必然要进入它的第三个阶段，即合题阶段、绝对个体性阶段（代表概念运动的这个最高阶段的理论形态就是黑格尔的思辨哲学），在这个阶段，思维与存在的对立被最终扬弃了，二者达到了具体的同一或现实的同一。黑格尔明确地表示：“存在与思维、真实的东西与观念的东西、现实与理想是相互区别和彼此反对的。真实的差别也就是对立，因而现在的任务就是要扬弃这个对立。两个限定方面的统一必须以这样一种方式来得到证明，即它产生于对对立的否定，并且显示出存在是被包含在概念之中的。……因此，首先是限定的存在作为必定被包含在概念之中的东西而显现出来；其次是概念与存在的统一。”^①概念与存在的统一必须是一种否定的（或自我否定的）统一，即双方各自扬弃自身的片面性——概念扬弃自己的主观性而进入实存，存在扬弃自己的特殊性而进入共相、进入思想。双方互以对方为自己的前提，一方面，概念是存在的前提，因为在概念中已经内在地包含着存在；另一方面，存在是概念的前提，因为存在是概念的最初的、最简单的规定；而且概念只有通过实存、通过成为自己的他物，才能最终成为理念。“概念与存

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第180页。

在(特定的存在、世界、有限的东西)双方都是片面的规定,只有在理念中它们的真理才会被发现,这是为它们双方而设定的真理。它们之中并没有哪一方可以被单独地确定为开端或起源;它们毋宁必须被描述为向对方的转化,即每一方必须是一个被设定的方面。在这种情况下每一方把自身表现为向对方的一种过渡,或者作为一个要素……在这种转化中每一方都把自己当作某种暂时性的东西,而非真正的本原性的东西。对方是从它里面产生出来的。从而一方是运动、是从有限向无限的过渡,而另一方同样如此。”^①通过这种双重扬弃的运动,思维与存在的潜在的抽象同一转变为现实的具体同一,转变为真理。

思维与存在的这种从抽象的同一到分裂、对立,再从分裂、对立到具体的同一的发展,在基督教的表象形式中就表现为由普遍性的圣父到特殊性的圣子,再由特殊性的圣子到绝对个体性的圣灵的演变过程。

三、圣父的王国——内在的三位一体

对神秘的基督教教义的理性化阐释是黑格尔宗教哲学的重要内容,在黑格尔看来,宗教教义不过是哲学概念的譬喻和表象。黑格尔根据概念从抽象到具体的发展过程来建构基督教教义的内在逻辑关系,并在此基础上再次论证了思维与存在之间的辩证统一。精神、理念从普遍性到特殊性再到个体性的运动就是基督教的一系列教义的理性内容。在宗教哲学中,“三位一体”、“创世”、“堕落”、“原罪”、“道成肉身”、“蒙难”、“复活”、“升天”、“救赎”等基督教教义都得到了合理化的重新解释,对这些合理化了了的教义的信仰就是对真理的主观拥有。早期神学著作中的和解的思想再次被强调,这和解是人与上帝(从而也就是人与自身、上帝与自身)在圣

^①黑格尔:《宗教哲学讲座》英译本第3卷,第175页。

灵中或在宗教社团的信仰中的和解，同时也是精神在绝对的个体性或主观性中的自我和解，它的最终实现场所就是基督教（以表象形式）和思辨哲学（以概念形式）。在宗教哲学中，理性与信仰、启蒙运动与教会之间的对立被扬弃了，对上帝、精神的认识（或上帝、精神的自我认识）就是宗教和哲学的共同的终极目标。神秘的信仰由于得到了合理化的阐释而成为知识，宗教神学由于获得了理性基础而成为哲学。

与一般宗教的逻辑结构一样，在基督教中，概念运动也经历了普遍性、特殊性、个体性这三个发展环节。在一切特定的宗教中，这个基本的三段式表现为神的抽象概念、神的具体表象和崇拜活动；在基督教中，这个三段式则表现为自在自为的上帝理念（内在的三位一体）理念的分裂或区别（自然界的创造和有限精神的出现），重返自身的绝对精神（基督复活、救赎、宗教社团中的和解），简言之，即圣父的王国、圣子的王国、圣灵的王国。这个以宗教表象形式所表现的三段式与黑格尔哲学的整个大圆圈的三段式运动——逻辑理念、自然、精神——也是完全一致的。普遍性、特殊性、个体性的三段式不仅是概念的抽象运动的一般模式，而且也是精神在每一具体领域或阶段中发展的现实模式，每一种特定宗教和基督教作为一些较小的圆圈，都同样经历了这种三段式的发展过程。因此，这个正、反、合题的三段式构成了一切科学知识发展的普遍模式。黑格尔明确地说道：“这永远是科学知识的模式：首先是概念，其次是概念的特殊性——现实，客观性；最后则是这样一个阶段，在这个阶段中，最初的概念对于它自己来说是一个对象，是自为的，它成为自身客观的，与自身相联系的。”^① 在这里，我们再一次看到了黑格尔思辨哲学的那个基本思想：在一切科学知识中只有一个方法，方法是概念的自我阐释，它是由概念自身来加以规定

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第249页。

的,而只有一个概念。

在基督教中,普遍性、特殊性和个体性构成了主体与上帝相联系的三种方式,或者是上帝对于主观精神所呈现的三种定在形式。关于这三种定在形式的宗教表象,黑格尔说道:

(1)首先是自在自为的状态,在其永恒性中的上帝,在创世之前和在世界之外的上帝。

(2)其次,上帝创造了世界并且设定了分离。他创造了自然和有限精神。这种被创造的东西首先是一个被设定在上帝之外的他物。但是上帝在本质上就是从自身中分离的东西、异在的东西、特殊的东西与自身的和解,他必须使异在的东西、在理念的自我分裂和自我背离中已经背离了的东西重返自由和真理。这就是和解的道路和过程。

(3)第三,通过这个和解过程,在其最初的区分活动中与自身相区别的精神已经达到了与自身的和解,从而它就是圣灵(出现)在它的社团中的精神。

这些并不是外在的划分……毋宁说,它们是绝对精神自身的能动性和发展的生命力。发展以及这种发展的返回自身,这就是精神本身的永恒生命①。

在绝对宗教中,精神、上帝的发展不仅一般地表现为普遍性、特殊性、个体性的逻辑三段式,而且也同样以正、反、合题的形式体现在意识、空间、时间等范畴体系中,试看下表②:

①黑格尔:《宗教哲学讲座》英译本第3卷,第273—274页。

②本表译自黑格尔:《宗教哲学讲座》英译本第3卷,编者导言,第27页。关于黑格尔本人对上帝在逻辑、意识、空间、时间四个范畴体系中发展变化的文字说明,请参见《宗教哲学讲座》英译本第3卷,第186—188页。

逻辑	主观意识	空间	时间
普遍性 永恒的存在， 在自身之内 和呈现于自身	思想 在纯粹思想中 呈现于自身	在世界之外 在自己的位置 中的自在自为 的上帝	永恒 在时间之外，自 在自为的时间
特殊性 现象，分裂为二， 为他物（自然的 和精神的他物） 的存在	表象 关于他物的意识	世界 作为现实的神 的历史，上帝在 世界中的实存	过去 在纯粹的历史 中的存在， 一种“显现”
绝对的个体性 返回自身，绝 对呈现于自身， 通过他物的自 在自为的存在	主观性 自由精神的思想	精神的处所 社团，崇拜：有 限精神与绝对 精神的联系	现在+未来 个体和社团的 神圣的现在+在 普遍性中的未来 的尽善尽美

黑格尔正是根据这些三段式的范畴体系和相互关系来对基督教的神秘教义进行理性化改造的。

让我们先来看看普遍性的阶段即圣父的王国，在这里讨论的主要问题是“三位一体”教义所包含的真理内容。在其永恒理念中的上帝虽然处于抽象的思想阶段，但是作为共相或普遍性的东西，他在自身中已经包含着特殊的东西和个体的东西，即包含着自身的他物以及对这个他物的扬弃。共相不仅是共相，而且也是特殊和个体；它对自身的包含就是对自身的他物的包含，它对他物的包含

也就是对自身的包含。这个在自身的纯粹思想中就已经内在地包含着自身的对立面及其扬弃的永恒理念就是三位一体的上帝。“上帝是观念、概念。这个概念是三重的;所以,上帝在本质上也是三重的。作为共相,他是圣父上帝。共相从它自身中产生出特殊,即圣父上帝生圣子上帝。返回到共相中的特殊便是个体,即圣灵上帝。……尽管概念包含三个要素,但它仍然是一个未分开的概念,因为每一要素都是整个概念。这在基督教中表现为三位一体的教义。上帝是完整的独一无二的,然而上帝又有三位。圣子、圣灵和圣父并没有什么不同。因各自都不是上帝的一部分,而是整个上帝。因此,在上帝是精神的断言中必然包括上帝是三位一体之神。”^①黑格尔用思辨的范畴对三位一体的上帝下了一个概括性的定义:“处于其永恒的普遍性中的上帝是一个区分自身、限定自身、设定一个他物于自身,并且扬弃差别从而继续呈现于自身的东西。”^②这种包含在差别中的同一或包含在同一中的差别可以用“爱”这个概念来表述,“上帝就是爱”,因为“爱是两个人的一种区别,然而他们又是绝对不能彼此相区别的。对两者的同一性的意识和感觉——在我自己之外和在对方之中——这就是爱。我不是在我自身之中,而是在对方之中据有我的自我意识。我只有在这个对方之中才感到满足和与我自己和解……而这个对方由于同样存在于自身之外,所以也只有在我之中才据有其自我意识,对方和我都不过是对‘存在于我们自身之外’的意识和对我们的同一性的意识而已。”^③简言之,爱既是差别,同时又是对差别的扬弃。而处于永恒理念中的三位一体的上帝也同样如此。

在黑格尔看来,揭示三位一体的表象中所包含着的关于差别

①司退斯:《黑格尔哲学》,第455页。

②黑格尔:《宗教哲学讲座》英译本第3卷,第284—285页。

③黑格尔:《宗教哲学讲座》英译本第3卷,第276页。

与同一的辩证思想，这是哲学的重要使命。对于三位一体，知性仅限于数一、二、三，并且说三不等于一。于是“理性主义者”就宣称三位一体是与理性相违背的，感觉主义者（直觉主义者）则断言三位一体是超理性的神秘信仰和感受。针对上述看法，黑格尔指出，三位一体的真理决非用一般的数量范畴所能把握的，因此对于感性和知性来说，三位一体永远是神秘的和不可理解的东西。然而，“在纯粹思辨的、逻辑的范畴中，三位一体的真理作为同一、分化和复归的辩证法最恰当地得到了理解。这是一个神秘的概念，然而却是合理的神秘——理性和思想本身的神秘。”^① 知性习惯于说上帝是这个、是那个，习惯于用宾词来限定上帝，被宾词所限定的上帝成为一些特定的或特殊的性质，如公正、仁慈、全能等等。然而宾词作为一些特殊的性质并不能表达上帝的本质，“宾词并不构成上帝与其自身的联系，而只是构成了上帝与一个他物、与世界的联系。因此它们是有限制的，并且导致了彼此之间的矛盾。”^② 不同宾词之间所出现的这些矛盾是不可克服的，只有在理念中矛盾才能得到解决，因为在理念中上帝自决地区别自身并且同时永恒地扬弃差别。“理念本身就是对其所设定的矛盾的解决。它的固有内容、它的规定，就是去设定这种差别，然后再绝对地扬弃差别；这就是理念自身的生命力。”^③ 而当知性用各种宾词来对上帝进行限制时，它恰恰窒息了这种生命力。那种思辨的理念，即认为差别一经作出立即就被扬弃了、认为他物同时就是自身，在感性和知性看来是全然神秘的东西。对于感性和知性来说，一个事物只能是它自身，不能是其他的东西；两个有差别的东西是相互反对的，它们不能成为同一个东西；肯定不能是否定，原因不能是结果，如此等等。简言

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，编者导言，第16页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第277页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第278页。

之，感性和知性坚持每一个事物的绝对独立性和每一个差别的绝对外在性，在这里，差别与同一是截然对立着的。相反，“在绝对理念中，在思想的因素中，上帝是完全具体的普遍的东西，他把自身设定为他物，但是在这里这个他物直接就被规定为自身，区别只是观念性的，它立即就被扬弃了，并没有采取外在性的形式。”^①

精神、概念、理念以及生命本身就是矛盾和矛盾的扬弃，就是差别中的同一。正因为这种思辨的观点是知性完全不能理解的，所以知性就在三位一体的教义面前、在差别与同一的辩证关系面前大叫“神秘”。然而对于理性（思辨理性）来说，这种被知性叫做“神秘”的东西恰恰就是它自身——理性在概念中的辩证发展对于知性而言就是“神秘”。当知性把“神秘”当作一种与理性（经验理性或知性）相悖逆的东西加以贬抑时，当直观把“神秘”当作一种比理性更高的东西加以褒扬时，它们都把“神秘”看作是与理性格格不入的东西。然而在黑格尔那里，“神秘”与理性是同一的，理性正是因其“神秘”才成为思辨理性。真正意义上的理性（思辨理性）是理性（知性意义上的）与“神秘”的统一或合题，没有“神秘”，理性只不过是僵化的知性；没有理性，“神秘”只不过是肤浅的直观。

黑格尔指出，雅各布·波墨第一次把三位一体当作普遍性的东西来加以理解，但是他所采取的形式和方法却是粗野的和怪诞的。波墨认识到了三位一体的理性内容，然而却用一种非理性的方式来表达这个内容。因此在波墨那里，理性的东西仍然是神秘的。对于思辨理性来说，三位一体再也不是什么不可理解的神秘教义，

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第279页。在这里，黑格尔所谈的只是“内在的三位一体”，即在创世之前和世界之外的普遍性阶段（圣父的王国）中的差别与同一，在这个纯粹思想的阶段中，三位一体的上帝恰恰说明了差别即是同一，同一即是差别。但是在这里差别尚未超出概念自身而获得实存形式，这个外化过程要到特殊性阶段即圣子的王国中才出现。

而是理性和精神自身的一般规定。三位一体的真正含义就在于：一不能始终是一、是自身，它毋宁是对自身的否定，是一般性的运动和区别，是这些区别的普遍联系和同一，是对差别的扬弃和对自身的无限返回，从而也就是对自身的积极的（真实的）肯定。它肯定自身只是在其否定自身的意义上而言的，反之亦然。因此，一既是一又是三。上帝采取了不同的位格，然而不同的位格仍然是他自身，而且每一种位格都并非他的部分，而是他的全体；他成为自己的他物，成为区别，然而这他物却在自身之中，所以他同时也是同一。这种区别和同一虽然还只是在纯粹逻辑或思想中进行的，但是这种内在的三位一体却构成了以实存形式出现的三位一体的前提和基础（前面已经说过，只有当理念首先在纯粹思想中预演了整个发展的三段式之后，它才会外化为以实存形式体现的三段式）。因此，“从真理的观点来看，三位一体是一切事物的普遍根据。”^①

四、圣子的王国——分离与和解

黑格尔强调：“认识事实上就是对于在其规定性之中的东西的认识，这个东西的性质就是规定性本身的性质，而后者就是在理念中已经被阐明了的东西。”^② 现在，当理念已经在自身中呈现为内在的三位一体时，它必然要使自身外化为实存形式的三位一体，从而真正地实现自身和完成对自身的认识，因为真正的自我认识就是对在规定性中的自身的认识。

理念作为内容首先是在其普遍性之中，也就是说，上帝是无处不在的。但是在自身之中的理念或无处不在的上帝必须进一步出现在意识和知识之中，必须现象自身。因为，在抽象的普遍状态中的精神还不是知识，它只是知识的前提和可能性；精神要成为知

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第289页。

^②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第290页。

识必须首先成为具体的精神或限定的精神，成为一个结果。一方面，进入现象之中的理念作为一个结果，本质上就是在自身之中的东西，就是开端或前提。“理念的内容正是如此，以致于最后的东西就是最初的东西，最初的东西就是最后的东西，因此作为一个结果而出现的東西同时就是前提，就是在自身之中的东西，就是基础。”^①另一方面，开端只有在结果中，理念只有在其表象或具体的规定性中，才能最终返回自身，完成自身发展的圆圈运动。

于是精神就超出了它的普遍性和无限性而进入有限的规定之中，这就是精神发展的第二个阶段，即特殊性阶段，理念的表象或现象，圣子的王国。

在这个阶段中，理念、上帝将自身区别为一个他物，这个他物就是“圣子”，而这个自身区别的过程在表象中就是上帝创造世界的活动。“与‘精神’成对峙的那个形式，从纯粹的观念性上去理解时，便是上帝之‘圣子’；化为有限的与特殊的概念时，便是‘世界——自然’与‘有限精神’。”^②世界作为一种自为的存在，虽然是外在于上帝或与上帝相分离的，但是它与上帝的同一性、它向着那个自在自为的完善状态的永恒复归，却是在理念自身的抽象同一性中就已经被决定了的。世界的真理仅仅在于它与上帝的同一性。

“它的本质是存在，然而这只是在一种理想的意义上而言的；它并非某种自在的永恒的东西，而是某种被创造的东西，它的存在仅仅是被设定的。对于世界来说，存在就意味着仅仅拥有瞬间的存在，

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第289页。在《精神现象学》的序言中，黑格尔也曾说过：“结果之所以就是开端，只因为开端就是目的；或者换句话说，现实之所以就是关于此现实的概念，只因为直接性的东西，作为目的其本身就包含着‘自身’（das Selbst）或纯粹的现实。”（参见《精神现象学》上卷，第13页。）

^②黑格尔：《历史哲学》商务印书馆1936年版，第514页。

或者说，意味着扬弃它对上帝的分离和异化。它意味着复归它的起源，进入与精神和爱的联系……通过这个过程它从堕落和分离过渡到和解。”^①

一方面，世界作为上帝的对立面、作为对上帝的异化和分裂的结果而存在着；另一方面，圣子就是圣父，世界与上帝具有内在的同一性。因此，这个有限的世界本身也分裂为对立的两个方面，即自然世界与有限精神的世界。前者代表着世界对上帝分离、异化的方向，在那里人作为主观性的东西还没有意识到自己就是精神；后者则代表着世界向上帝复归和和解的方向，在那里精神表现为一个现实的精神（耶稣），并通过这个现实的精神而进入人的主观意识。

关于自然世界，我们首先面临的就是自然人性的问题。在这个问题上素来有两种针锋相对的观点，即人性本善和人性本恶。黑格尔认为，对于这个问题必须辩证地加以考察。人性本善的观点在黑格尔的时代是比较盛行的（这是启蒙思想的结果），但是黑格尔认为这种观点由于把人当作一种自身融洽的东西，因此取消了和解的必要性。根据人性本善的观点，人是按照上帝的形象被创造的，上帝是善，因此人作为上帝的精神和上帝的摹本，也就是潜在地善的。但是这个命题的关键之处恰恰在于“潜在地”这个规定上，“人是‘潜在地’善的：这意味着人是善的仅仅只是在内在的意义上、或者只是按照概念而言的，而不是根据人们的现实性而言的。然而就其是精神而言，他们必须在现实性中、即必须现实地是他们在真理中所是的东西。……‘性本善’意味着‘直接善’，而精神恰恰不是自然的和直接的东西。相反，人类作为精神就是对自然生活的超越，并过渡到其概念与其直接存在的分离状态中。”^②“人性本善”这个

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第293页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第297页。

命题本身并不错，但它只说出了问题的一个方面，因为人作为精神恰恰就在于对自然本性的超越。超出潜在性和直接性，这就是分裂，“分裂就是对自然生活和直接性的超越”，而这种分裂和超越正是恶。“恶首先出现在破裂或分裂的范围内；它就是对自为存在的意识，这个自为存在是与外在的自然相对的，而且也是与那个在概念或理性意志的意义上是内在的普遍东西的客观（现实）相对的。”^① 由于人是精神，所以在其潜在状态中人已经内在地包含着超越这潜在状态和直接性的因素，因此毋宁说人的本性就是超越和恶。于是我们就转向了第二个命题，即“人性本恶”。“当人类仅仅按照自然状态而存在时，它就是恶。”^② 人类之所以在本性上是恶的，只是因为它是一种受自私的意欲或自我意识所驱策的东西。没有自我意识的自然状态乃是一种天真的状态、动物的状态，“天真意味着没有意志的存在——从而也没有恶，然而同时也没有善。自然的东西和动物都是善的，但是这种善并不适宜于人类。”^③ 自然状态本身既非善亦非恶。人是凭藉着意志——这是他作为一个主体而存在的基本标志——使自己摆脱自然状态而进入自为存在的，人作为一个自然的主体就是这一个个别的主体，因而自然意志就是个别的意志，而个别的意志就是与普遍的意志和理性相对立的自私的意志，因此就是恶。就人类是潜在的或概念上的统一而言，它是善的；但是就人类作为精神必须超出这抽象的统一而进入分裂而言，它是恶的，然而这恶恰恰是重返善的必要条件，因为只有产生了分裂才会出现和解的要求，因此它同时也是善的。善与恶是互为条件的，抽象地谈论人性的善恶是无意义的。“追问人类在本性上究竟是善是恶，这是不正确的，它是一种错误的提问方式。

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第206页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第298页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第298—299页。

同样地，断言人类同等地具有善恶两种本性也是肤浅的。按照其概念，人类潜在地是善，但是这种潜在性只是一个方面；另一方面则是这个事实，即现实的主体、‘这一个’，只是一个自然意志。从而善与恶这两者都被设定了，它们在本质上处于矛盾之中，然而双方又互以对方为自己的前提。”^①

这就是对于自然人性概念的基本规定。但是这种规定不能仅仅停留在概念中，它还必须以一种表象的形式出现，以便对于大众来说这种辩证的规定成为可直观的和可感受的，成为某个曾经发生过的事件。于是就有了基督教关于“堕落”（失乐园）的故事。这是《圣经·创世纪》中的一个众所周知的故事：上帝按照自己的形象创造了人，人类始祖生活在伊甸园（黑格尔将其称为“动物园”）中，这种生活是一种天真状态。在伊甸园中有一棵关于善恶的知识之树，人类始祖违背上帝的命令偷吃了树上的果实，从而被上帝逐出乐园。按照《圣经》上的一般说法，人类的罪过在于违背上帝的命令；然而黑格尔认为，这个故事的真正含义是：人类的罪过就在于他已经像上帝一样有了关于善恶的知识或意识^②，这种知识或意识本身就是恶。“它实际上意味着人类已经把自身提高到关于善恶的知识之中；这种认识、这种区别（指对善与恶的区别——引者注），就是恶之根源，就是恶本身。恶置根于认识活动之中，置根于意识之中。……认识是恶的根源。因为认识或意识一般意味着一种判断或区分、一种在自身之内的自我区别。动物没有意识，它们不能在自身之中进行区别，它们没有与一般的客观性相对立的自由的自为存在。分裂就是恶，它是矛盾，它包含着两个方面：善与

① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第300页。

② 蛇在引诱亚当夏娃时说，如果吃了善恶知识之果，“你们便如上帝能知道善恶”。这一点后来也被上帝所证实，上帝说：“那人已经与我们相似，能知道善恶。”（参见《旧约·创世纪》第3章）

恶。只有在这种分裂中恶才被包含，所以分裂本身就是恶。因此，说善与恶首先是在意识中被发现的，这是完全正确的。”^①在《历史哲学》中，黑格尔再一次从精神发展史的角度阐释了“堕落”的真正含义：

罪恶生于意识，这是一个深刻的真谛：要知道禽兽是无所谓善或恶的；单纯的自然人也很无所谓善或恶。意识却使那任性任意、具有无限自由的“自我”，离开了“意志”的纯粹本质——换言之，离开了“善”。“认识”，唯其取消了单纯“自然”的统一，便是“堕落”，这“堕落”并非随随便便的概念，而是永恒的“精神”历史。因为那种天真的状态，乐园的生活，乃是禽兽的生活状态，“天堂”是唯有禽兽，而非人类，所能勾留的园囿。禽兽仅仅隐然（而非有意识地）与“上帝”为一。唯有“人类精神”才取得一种自我认识的生存。这种自己为自己的生存，这种意识，同时又脱离了那个“普遍的与神圣的精神”。假如我守着我的抽象的“自由”，我便违背了“善”，而选择了“恶”。所以这“堕落”乃永恒的“人类神话”——事实上人类即从这种过渡而成为人类^②。

在这个故事中，亚当被表象为“第一个人”（上帝的第一个儿子），但是亚当的真正含义却是“人类本身”，所谓“第一个”只是就其抽象意义而言的，即在概念自身中的人类或人类的概念。因此亚当的堕落并非某个“第一人”的堕落，而是人类从其“第一个状态”即抽象的概念或自然状态中的“堕落”，从其普遍性中的分离、异化。这种“堕落”或分离既然是属于作为整体的人类而非属于某一

① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第301页。

② 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第510页。

个人的,所以罪就成为“原罪”,即由人类世代相承的罪过,因为那关于善恶的知识、那分裂的意识本来就是整个人类的自我意识。在中世纪教会人士眼里,“原罪”是由于亚当的“堕落”而置根于人类本性中的永恒的犯罪倾向,亚当的一次自由意志的滥用造成了人类万劫不复的罪的宿命。在黑格尔看来,“原罪”的真正含义却在于:自我意识作为一种本质规定性而成为整个人类的基本属性。就此而言,“原罪”恰恰成为人之所以为人的基本规定,因为正是自我意识、恶之意识使人与禽兽生活的自然状态告别,踏上了那条充满艰辛然而却是向着神性复归的必由之路。因此,中世纪教会对“原罪”的痛悔和启蒙思想家对自然状态的赞美都是一种浅薄的认识。

恶是分裂、异化、对立,是对分裂和对立的意识,而这种意识正是自我意识。精神在本性上就包含着恶的方面,这恶的方面表现为精神与自身的分离,从自在存在向自为存在的转变。然而,正是由于有了分裂,才产生了和解的要求。因为恶、分裂和自我意识必然导致苦恼和不幸,苦恼产生于对无限与有限、善的上帝与恶的人之间的不可逾越的鸿沟的意识,不幸则产生于对人类不能在有限的和世俗的世界尽头发现真正幸福的失望。因此当异化状态或恶的意识已经加剧到极端的程度时,“那时候已经真正来临时”,自我意识与上帝、精神相和解的要求就会应运而生。知识和意识既造成了“分离的创伤”,又治愈了它。恶是人的精神化或神性化过程中的一个必要环节,精神必须经历这个环节才能重返自身:

精神生活在其素朴的本能的阶段,表现为无邪的天真和淳朴的信赖。但精神的本质在于扬弃这种自然素朴的状态,因为精神生活之所以异于自然生活,特别是异于禽兽的生活,即在其不停留在它的自在存在的阶段,而力求达到自为存在。但这种分裂境地,同样也须加以扬弃,而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。这样赢得的统一乃是精神的统一。而导

致返回到这种统一的根本动力，即在于思维本身^①。

分裂、对立并不是真理，真理是通过对分裂、对立的否定而达到的统一。和解的要求建立在对异化的克服之上；而和解之所以是可能的，是因为神性与人性之间的对立在上帝的理念中就已经内在地被扬弃了。“对立内在地被扬弃了这一事实，构成了主体也应该现实地扬弃这种对立的条件、前提和可能性。……在永恒的神的理念中可以发现这个真理：上帝作为对自身进行区别的活生生的精神，设定了一个他物，并在这个他物中继续保持与自身的同一。”^② 对立从根本上来说是一种不协调，正是这种不协调成为和解的要求产生的起点。但是对立的双方不仅仅只是不协调的，它们同时也是同一的、协调的。“他物存在、有限性、人性的缺陷和弱点并不会损害构成和解的本质的神圣统一。这一点在神的理念中就已经被看到了。因为圣子是不同于圣父的，这个他物就是差别——否则它将不再是精神。但是这个他物(也)就是上帝，它在自身中充满了神性。他物的性质并不妨碍如下事实：即这个他物就是上帝之子，从而就是上帝。这个他物就是不断地设定自身并且不断地扬弃自身的东西；他物的自我设定和扬弃就是爱或精神。”^③ 恶的人性构成了否定的方面，善的神性构成了肯定的方面，两方面抽象地对立着。然而这只是表面现象，因为在否定的东西中就包含着肯定的东西，反之亦然。

主体意识到不协调，产生了和解的要求，但是仅仅靠它自身并不能达到和解。和解既然是神性与人性的和解，它就必须表现为一种“神—人”的确定性形式。和解的可能性虽然已经在思想中被决

①黑格尔：《小逻辑》，第 89 页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 310—311 页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 311—312 页。

定了，但是和解的必然性却必须超出抽象的思想而体现在一个具体的个人身上。换言之，神人统一的必然性对于人类来说首先并非一个思辨的思想，而是必须表现为一个确定的东西，表现为一个可以直接地被感受到的历史事实——它曾经在这个世界上被人们所看到或经验到。“为了使它(这种神一人统一)对于人类来说成为一个确定的事实，上帝必须以肉身的形式出现在世界中。上帝以肉身形式呈现于世这种必然性是一个基本的特点——这种必然性是从我们前面已经论述过的东西(即神人统一的可能性——引者注)中演绎而来的，并被它所证实——因为只有在这种方式中它对于人类来说才会成为一个确定的事实：只有在这种方式中它才是在确定性中的真理。”^①而且上帝的“道成肉身”并非表现为一般的个别性，而是表现为一个具体的、可感受的单一的个人，这个单一的个人就是基督—耶稣。在教会中基督被称为“神一人”(God-man)，这个奇特的复合词是知性难以理解的，但是它的真正含义则是指神性与人性的统一；确切地说，即指无限与有限、善与恶、自身与他物，以及种种对立面的统一。而神之所以要显现为人，是因为“在可感受的和世俗的世界中，只有人是精神性的；所以如果精神性的东西要采取一个可感受的形体，它就必须是一个人形。”^②

最后是关于和解或神人统一的现实性问题，即“这个人是谁？”在这个问题上存在着非宗教的观点与宗教的(精神的)观点的分歧。非宗教的观点把耶稣看作一个苏格拉底式的导师和道德圣贤、一个真理的殉道者。这样就必然陷入一种琐细的训诂和考证之中，即考证历史上的耶稣究竟是一个什么样的人，从而忽略了基督的精神意义。“假如基督仅被看做一个超凡人圣、甚至白璧无瑕的个人而已，这就是漠视了‘思辨的观念’，漠视了‘绝对的真理’之概

① 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第313页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第316页。

念。但这点正是我们必须从而出发的考虑之点。任凭你在训诂方面，批判方面，历史方面，怎样去解释基督……唯一攸关的问题只是：那个自己在自己、自己为自己的‘理想’或‘真理’是什么东西？”^①黑格尔强调，神人和解的现实证据并非历史的证据，而是精神的证据。耶稣并非一个普通的导师，而是一个精神的先知，“他只是为了真理、为了宣告真理而生活；他的活动只在于完成人类的更高的意识。”^②他就是他所教导的内容本身，他的本质就在于他的教诲之中。基督作为一个直接表述上帝的呼唤的先知在说话，通过他，上帝本身在说话和在证实。他带来了一种新宗教，这种新宗教就是一种新意识——对人类与上帝和解的意识，从而把上帝的国度呈现于人类面前。这种新宗教潜在地包含着与现实世界相决裂的要求，它要求人类摆脱有限事物，把自身提高到无限境界。

对现实世界的潜在的否定或决裂是通过基督蒙难和复活而转变为现实的。上帝必须显现为肉身，显现为感性的人形，但是这肉身和感性的人形并非精神的永恒形式，它只是精神重返自身的中介。肉身是精神的否定形式，精神必须通过再次否定（或者更确切地说，通过对否定的扬弃）才能回到自身，“精神只有作为否定之否定才是精神”^③。这个否定之否定用表象的语言来说，就是基督之死。在东方宗教中，精神也曾化身为人形，但是在那里精神却永远地滞留于人形之中，所以我们在喇嘛教中看到喇嘛不断地“重新递补”。然而在基督教中，精神不仅只是一次性地显现为一个唯一的人形，而且精神最终还必须超出这个人形，返回自身。“‘精神’所寄托的那种感觉的生存只是一种过渡的阶段。基督死；唯有死了，他才高升到天堂，安坐于上帝之右；唯有死了，他才是‘精神’。他自己

①黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第517页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第317页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第132页。

说得好：‘一旦我离开了你们，精神将引导你们去取得一切真理。’^① 精神必须向死而生。从精神方面来理解，基督之死构成了“拯救的手段、和解的焦点”。在路德宗(黑格尔的宗教信仰就属于该宗)关于“上帝本身死了”的观点中表现了一种精神的解释，它意味着人的一切脆弱性、有限性和否定性都只是神性的一个瞬间，它们是在上帝自身之中的；而基督之死则意味着对人的这些有限性因素的“剥夺”，意味着向天国的荣耀和精神自身的复归。

当基督的生与死的故事获得了一种精神的解释时，“基督复活和向着上帝之侧上升的历史”就开始了。当历史被超历史地（即思辨地）加以说明时，真正的历史（精神的历史或圣灵的历史）才开始。感性历史的终点正是精神历史的起点，圣子死了，圣灵就活了。如果说圣父的场所是在思想中，圣子的场所是在世俗世界中，那么圣灵的场所则是在宗教社团中，因此基督复活的历史就是社团的历史。社团建立在对神人统一和神圣和解的意识和确信之上，它本身就是神与人、天国与现世相联系的唯一枢纽。在社团中开始了从单纯的人向“神一人”的转化，在那里基督由直接的感性存在转化为曾经存在，由历史中的人转变为信仰中的精神、圣灵。基督的生与死不再是某个具体的个人的历史，而是精神的自我分裂和重新统一的“永恒的运动”。“对于社团来说，这就是上帝显现的历史。这个历史是一个神圣的历史，社团由此而达到了对真理的确信。”^② 在基督的死而复活中，精神扬弃了他物和分离而最终返回自身，这就是关于神人和解的现实性的精神证明。

五、圣灵的王国——宗教社团

如果说在关于圣父和圣子的章节中，黑格尔完成了对基督教

^① 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆 1936 年版，第 516 页。

^② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 327 页。

各主要教义的理性化阐释，那么在关于圣灵或社团这一部分中，黑格尔则对信仰本身以及圣事进行了理性化说明。

基督的死而复活构成了精神发展的第二阶段（圣子的王国）的终结。黑格尔站在理性主义的立场上对基督复活和升天的奇迹予以精神性和合理性的解释，拒绝一切感性证明和超自然的证明。在黑格尔看来，复活和升天毋宁就是“死亡之死”，是“人类向神的理念的欢乐上升”^①。复活和升天的真正含义并非指基督一人上升到上帝之侧，而是指整个圣灵的社团都复归到精神之中——只有当许多个别的人都被带入圣灵（精神）的统一体或社团信仰中时，或者说，只有当特殊的东西同时就是普遍的东西时，神的理念才趋于完善。

因此，精神发展的第三个阶段就是作为普遍性与特殊性的合题的个体性阶段，即圣灵的王国或社团。在精神发展的第一个阶段，在其理念中的上帝是内在的三位一体的思想，他在自身中进行区别并扬弃差别，在差别中实现同一。然而这一切都是在抽象的纯粹思想中进行的。在精神发展的第二个阶段，理念从纯粹思想进入了实存，上帝在世界中显现，以确定性的感性形象呈现在主体面前。但是这个感性现象（耶稣）是唯一的、排他的，他对于其他的主体来说是客观的东西。其他的主体把这个唯一的、特殊的人（耶稣）当作一个崇拜对象，他们并没有意识到这个人就是他们的精神或他们自身。而现在，在精神发展的第三个阶段，主体开始把那个“神一人”的历史当作在自身中的精神的过程来加以体验。他通过忏悔和赎罪而扬弃了恶和自然意志，产生了与上帝相统一、相和解的信念，使自己与上帝或精神融为一体。“这意味着主体本身成为精神，从而成为上帝国度中的公民。”^② 这就是精神发展的个体性

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第131、132页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第329页。

阶段或领域。在这里，三位一体的抽象思想与表象的确定性、普遍的东西与特殊的东西在每一个主体中得到了统一。“这个第三个领域是表现为个体性的理念，它的形象首先是作为一个单独的个人——神圣的个体性，普遍的个体性，自在自为的个体性。一就是全体。”^①现在不仅是那一个唯一的人，而且是每一个个别的主体都通过自身之内的和解而使自己充满了神圣的精神（圣灵），这种自身之内的和解就是信仰。信仰是对真理的内在的、主观性的拥有，它建立在这种确信之上：和解已经以一种确定的和自在自为的方式完成了。信仰虽然最初只是一种个人的行为，一种主观范围内的事情，但是由于在社团中上帝已经进入人的主观性之中，或者更确切地说，作为圣灵（精神）的上帝本身就是绝对的主观性，真理本身就是信仰，因此社团中的主观性是一种升华了的、理想化的和集体性的主观性——这种绝对的主观性用现代的术语来说，实质上是一种普遍的主观间性（intersubjectivity），即已经转化为或者包含着客观性的主观性。

黑格尔认为，宗教社团的发展也经历了一个内在的三段式，即起源、持存和消亡（1821年手稿中的“社团的消亡”一目在1824年和1827年的讲座中被改为“信仰的实现”或“社团精神性的实现”）。社团滥觞于真理在即这个事实，滥觞于对真理的信仰；信仰则建立在如下两个前提之上：一是上帝曾经作为一个感性的人而显现，二是对这种显现的精神性理解。上帝的现象或表象还不是真理，真理在于对这个现象或表象的精神性理解。换言之，圣子本身还不是真理，真理在于圣灵之中。“圣灵”（Geist）这个词指那种生发于无限痛苦之中的神圣统一和精神之爱，这爱曾经客观地表现在基督所承负的十字架上，现在它却成为一种内在的和主观的东西，成为人的主观意识；而它的现实存在就是作为新人的结合体的

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第133页。

宗教社团。当精神、上帝从感性的现象转变为精神性的东西（以及对这东西的认识）时，信仰和社团的历史就开始了。在信仰中，耶稣已经由时间中或外在历史中的人变成了上帝之子。黑格尔承认，“可感觉的历史构成了精神的出发点”，宗教社团的信仰开始于个别的创教者。但是黑格尔强调，这个个别的人在宗教社团已经被改造，由感性的人转变为精神性的圣灵，他与有限的和短暂的历史的牵连被抛弃了，他以可感觉的方式所调解的内容被转换为精神的普遍的真理。“精神已将这个出发点置于身后”，它提出了一种与感性证明全然不同的证明，这就是圣灵的证明。对于基督的神圣使命的感性证明建立在奇迹之上，而这种证明本身就有待于证明。但是圣灵的证明则是一种思辨的理解，即对基督生与死的历史所包含的精神意义的理解。在这种理解中，精神进入主体的意识，成为绝对的主观性的精神。这种理解、这种“从圣灵中奔涌而出”的坚定信念或信仰，就是社团的起源。社团的存在本身就是基督神圣业迹的证据。精神在本质上当然是一个历史过程，宗教信仰当然要有一个可感觉的历史基础，但是信仰和精神的真理并不能通过对往事的考证来证实，唯一的证明只能是圣灵的证明、精神的证明。“基督的‘神性’，其真实的证明要由一个人自己的‘精神’来证明的，——而非各种‘奇迹’所得证明的；要知道唯有‘精神’才能认识‘精神’。”^①这种证明所要揭示的事实是：基督的教诲、生活、死亡以及复活的历史是“完全符合理念”的，它并非关于某一个历史人物的偶然业绩的故事，而是精神自身发展的必然运动的历史表象。“这个单纯的内容只能被哲学所证实，而不能被历史所证实。精神所处理的并非历史。精神仅仅只关心自在自为的东西，并非以往的东西，而只是现在的东西。这就是社团的起源。”^②

①黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆 1936 年版，第 517 页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 232—233 页。

“社团是一个永恒的形成过程。”^① 社团首先是作为一个信仰和教诲的团体而持存的。信仰作为对真理的内在的、主观的意识，不仅仅只是一种主观的感受，而且具有客观的内容。这种客观的真理内容必须通过客观的形式来传授，而传授真理的客观形式就是各种教义。在教义中，存在于个人主观意识中的信仰成为一种客观的和自在自为的真理，并呈现于每个人面前。因此，教义被教会当作普遍有效的和权威性的东西而设置、确立，并通过教会的教育（各种训练和修习）而传授于人，从而使信仰的内容从个人的直接体验（内在的圣灵奔涌）变为普遍性的真理。“教义通过教会的权威而进入个人。我们一切知识的开端都是而且必须是权威性的。……我们所熟悉的那些表象形式都是权威性的，从它们中我们开始我们的哲学化改造。它们作为真理性的东西被给予我们；它们并不是我们自己的见识。我们自己的见识只是后来通过对这些东西的重温、吸收、借鉴和回顾才产生的。”^②

社团的中心活动就是崇拜，崇拜体现在一系列教仪之中，它的

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第233页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第233—234页。在这里，黑格尔对“权威性”的态度已经与其早期神学思想迥然不同了，“权威性”已经成为教义和信仰的一个必要条件，成为“客观性”或“普遍性”的同义词。这是黑格尔反对施莱尔马赫等人把信仰仅仅归结于个人的神秘感受的观点的必然结果。黑格尔在1831年的最后一次宗教哲学讲座中明确指出：“社团就在于，这种信仰作为一个前提对于每一个人来说都是有效的——这就是说，精神是普遍存在的。与此相反的观点则认为，我们都拥有只属于我们自己的教义；这仅仅是一个偶然性的问题，在宗教中信仰的这种隐秘性被消除了。”（同上书，第373页。）当然，黑格尔对中世纪天主教的僵化的权威性教义仍然持批判态度，他所说的“权威性”的真实含义在于：真正的信仰必须通过一种权威性的教育而成为普遍有效的客观真理，从而使得信仰不仅是个人的内在体验，而且也是整个社团的共同信仰。

核心是圣事，特别是圣餐。在教仪和圣事中，教会成员通过对基督生活、蒙难、复活等事迹的重复和“分享”而达得精神上的理解，从而在自身之内实现神人和解。“通过洗礼，个人成为社团的成员，在社团中他们必须过一种精神性的生活。”^①通过圣餐，个人在自己的主观意识中“分享”了神人统一。关于圣餐的意义，不同教派之间有着极大的分歧。天主教徒持“变体论”，即认为基督的肉血直接以一种可感觉的和有形的形式变体为饼和酒，人通过领受圣餐而分有了神性。黑格尔认为这是对圣餐的一种外在性理解，天主教教义的整个不自由和非精神性都基于这种理解。路德派信徒持“同体论”，即认为饼与酒虽然并非就是基督的肉血的实体，但是基督的肉血却与饼酒联结在一起，犹如熔炉中火与铁既结合于一体又互不相同一样。信徒在领取圣餐时通过饼酒而领受到基督的精神，主体在信仰中将可感觉的东西精神化，从而使自己与上帝相统一。

“这种解释的关键点在于，化体仅仅发生在圣餐的共享和信仰中，仅仅发生在精神的形式中。”^②茨温利派和加尔文派则主张“象征说”，即认为基督的肉体并没有临在于饼酒中，圣餐只具有一种象征性的意义，只是对过去发生的事情的一种生动的回忆，它仅仅表现了“一种纯粹的道义上的联系”。黑格尔在圣事问题上明显地倾向于路德派的观点，即强调发掘圣事活动背后的精神含义。他明确地指出：“圣事活动的内容也就是精神的发展。……内容是从基于可感觉的东西之上的表象开始的；但是在崇拜中，对这种感性因素的扬弃才是关于圣灵恩典的确定知识。”^③

社团虽然最初只是一个神秘崇拜的小团体，但是它很快就发展为一个普世性的宗教组织——教会。黑格尔把教会称为“基督

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第372页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第236页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第236页。

‘精神’里的一种真实的现世的生命”，他说道：“基督——依一个人来说——他一身里表现了上帝与人类之合一，他的死亡与他的全部历史里表现了‘精神’之永恒的历史，——这一部历史是每个人必须在他自身内完成，然后才能生存为‘精神’，才能成为上帝的儿女，上帝王国中的公民。基督信徒，他们在这个原则下联合，以这种精神生活为目标，而有‘教会’的组织，这教会便是上帝的王国。……所以‘教会，乃基督‘精神’里的一种真实的现世的生命。”^①教会不仅只是信仰的场所，而且也产生出公民和政治生活的种种原则，其中最重要的两个原则就是平等观念和自由原则。

当和解已经在心灵中实现时，世俗世界仍然作为一种外在的现实与心灵相对立。因此，真正的和解不应该仅仅停留在个人心灵中和教会中，它也必须是在世俗世界中以同样合理的形式实现。所以继社团的起源和持存之后，“第三(方面)就是社团精神性在普遍现实中的实现。它同时也包含着社团的改革。”^②在1824年以后的讲座中，黑格尔认为社团不仅仅是教士的社团，而且也应该成为一个普世性的社团，狭义的社团的消亡同时就意味着广义的社团的实现，即社团精神在世俗世界中的普遍实现。社团精神的普遍实现是由精神的本性，从而也是由人的最本质的属性——自由——所决定的。“主体的这种自由就是它的合理性……这自由具有实现自身的冲动和确定性。奴役状态与基督教相冲突，因为它是与理性相对立的。因此，必然会产生这种要求，即和解也应该在世俗世界中被完成。”^③

社团精神与世俗生活的和解可以分为三种形式或阶段，它们不仅是逻辑的阶段，也是历史的阶段：1. 直接性和抛弃世界的形式

①黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第521—522页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第339页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第340页。

或阶段。在这种形式中，社团只是在自身中达到和解，而完全放弃世俗世界，“将自己置于与世界从而与自身的否定关系中”。世俗世界受着自然情欲的支配，而僧侣则彻底退出世界，其结果使精神仅仅局限于世界之外的心灵中、局限于自身中，成为一种不发展的东西。这是与精神的本性——发展自身、区别自身——相违背的。这种形式或阶段从逻辑上来说，就是精神在自身中的抽象统一；从历史上来说，就是原始基督教社团。

2. 宗教虔诚与世俗世界彼此保持外在性的形式或阶段。在这种外在性的联系中，一方压倒另一方，从而根本就谈不上什么和解。教会作为已和解的一方，凌越于未和解的世俗世界之上，但是同时它却把世俗世界的种种邪恶的情欲吸收到自身之中，从而在教会中产生了缺乏精神的世俗性。于是我们看到一种普遍的不自由，在人的一切生活领域中都出现了分裂，人类陷入一种普遍的奴役状态。“与世俗世界、与人的心灵的和解以这样一种方式出现，以致于它恰恰就是对和解的否定。和解自身之内的这种不和状态的进一步发展，就是教会的腐败，精神的东西自身的绝对矛盾。”^① 这种形式或阶段从逻辑上来说，就是精神自身的分裂为二和相互对立；从历史上来说，就是中世纪天主教会。

3. 这种矛盾在伦理世界中被解决，或者自由原则渗透进世俗世界的形式或阶段。在这里，世俗世界已经达到了与概念、理性和永恒真理的一致，自由已经成为具体的和合理的意志。伦理生活的制度就是神圣的制度。在伦理世界中，神圣的东西不再是中世纪天主教所推崇的独身、贫穷、服从等虚伪美德，而是道德美满的婚姻和家庭、合法而合理的积极的自我致富、自由的服从或对伦理生活的服从。“因此在伦理世界中宗教与世俗生活和现实的和解产生了并且被完成。”^② 这种形式或阶段从逻辑上来说，就是精神在现实性中

①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第341页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第342页。

的具体统一或自我复归：从历史上来说，就是为新教伦理原则所渗透的资产阶级市民社会。

上面所谈的只是和解的一个方面，即生活中的和解；另一方面则是“观念的东西明显地出现在宗教意识中”，即思想中的和解。最终的和解是精神与自身的和解，这和解只能在思想中完成。因为绝对理念就是思维着纯思想的纯思想。“理念作为主观和客观的理念的统一，就是理念的概念。——这概念是以理念本身作为对象，对概念说来，理念即是客体。——在这客体里，一切的规定都汇集在一起了。因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思维着自身的理念。”^① 思想、概念即是起点，也是终点。在作为起点的纯粹思想中，最初的和解只是一种抽象的和解，它是与具体的东西相对立的，正如它是与外在的东西相对立的一样。但是精神在经历了与它自身的他物的现实的和解之后，必然要重新返回思想中，因此最终的和解仍然必须在思想中、在绝对的主观性中实现。然而这时的思想和主观性已经不再是抽象的东西，而是包含着具体内容的思想和主观性。在当今时代，这思想和主观性本身也经历了一个发展过程。它首先依然采取了抽象的同一性或者知性的形式，即与客观的东西截然对立的思想和主观性，这种（对客观性的）否定的思想方式就是启蒙运动。“这种思想首先表现为抽象的普遍性，它不仅针对外在的东西，而且针对一般的具体。由于这个原因，它也针对上帝的理念……对于这种抽象的思想和知性来说，抽象的同一性是至高无上的法则。真正的同一性是具体的真理。然而当上帝的一切具体内容都被取消了的时候，人们就说：‘我们不能认识上帝。’”^② 与此相反的另一个极端是虔信主义，这是一种狂妄而空虚的主观性，它执著于缺乏任何规定性的内在感觉或所谓的“感受

① 黑格尔：《小逻辑》，第 421 页。

② 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 343 页。

性”，不仅否定宗教的教义和客观内容，而且否定一切客观真理。

“这种与主观性和感觉的自负联系在一起的虔信，激烈地反对试图进行认识活动的哲学。这种主观性的结果是一切东西都消失在主体之中，没有客观性，没有可靠的确定性，上帝本身也没有任何发展可言，从而也就根本不再具有任何内容。^①黑格尔认为，虔信主义不过是“精神在自身中的一种内在的迂回”，虔信主义者们只知道“枯燥地崇奉我主基督的名字，只凭成见去轻蔑并讥嘲学理的发挥，殊不知学理才是基督教会信仰的基础。”^②这种狂妄白负的主观性从表面上看来与启蒙思想是格格不入的，实际上这相互对立的两端都具有一些共同的基本特点：“其一是精神在绝对自由领域中的不自由和奴役状态，其二是抽象的主观性或缺乏内容的主观性。”^③因此，二者不过是殊途同归罢了。在 1830 年所写的《小逻辑》第三版序言中，黑格尔再一次指出了启蒙思想与虔信主义的共同特点：

宗教上的虔诚派与它所直接作为攻击和排斥的对象
的启蒙派，都同样缺乏科学的和一般精神的内容。注
重抽象理智的启蒙派凭借它的形式的抽象的无内容
的思维已把宗教的一切内容都排除净尽了，与那将
信仰归结为念主呀主呀的口头禅

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 344 页。反对虔信主义是黑格尔 1827 年宗教哲学讲座的一个显著基调，这是因为虔信主义指责黑格尔的宗教哲学是一种泛神论或无神论。黑格尔在 1827 年的讲座中之所以要特别强调绝对宗教的内容不仅是启示的而且也是被启示的，强调宗教教义的权威性（即具有客观内容的教义通过权威性的教育从外面进入人的主观意识），正是针对虔信主义的“空虚的主观性”而言的。在 1827 年的讲座中，他用对虔信主义的批判代替了 1824 年讲座中在同一地方对伊斯兰教的评论。

^②黑格尔：《小逻辑》，第 26 页。

^③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 344 页。

的虔诚派之空无内容，实并无二致。谁也不比谁较胜一筹^①。

主观性的第三阶段或最高阶段是从自身中必然地进展到内容的主观性，即超出自身而与客观内容相一致的主观性，这就是绝对的主观性。“它认识和承认内容是必然的，这个必然的内容是客观的、自在自为的。这就是哲学的观点，根据这个观点，内容在概念中找到了庇护所，通过思想而获得了自己的合理性。”^② 内容根据概念的必然性而发展，并证明自身的真理性，这就是自由的理性。在哲学中，思想不再是抽象的，而成为具体的思想，成为绝对精神、真理。在基督教或绝对宗教中（宗教的）内容是与必然性和理性相一致的东西，这内容作为自己认识自己的上帝，就是思维着的精神；形式则是内容自身的发展、自身的规定性，或者说是内容的证据。内容作为思维着的精神，它只能被精神的证据所证实，而精神的证据正是思想本身。因此，内容与形式乃是同一个东西。这种认识唯有在哲学中才能达到，“借助于哲学的支持，宗教从思维着的意识中获得了自己的合理性。”^③

在哲学中，宗教与理性、信仰与知识达到了真正的和解，“就此而言，哲学就是神学。”^④和解说到底是上帝、精神与自身的和解。

①黑格尔：《小逻辑》，第 28 页。

②黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 345 页。

③黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 346 页。

④黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第 3 卷，第 347 页。需要指出的是，在 1831 年黑格尔所作的最后一次宗教哲学讲座的结尾处，他甚至不再像以往那样强调哲学是比宗教更高的东西，而是认为哲学只是比信仰的表象形式更高的东西。他说道：“信仰包含着真理的内容，然而却是在表象的形式中；现在需要将思想的形式赋予这内容。哲学做到了这一点，因此哲学并非将自己置于宗教之上，而只是将自己置于作为表象的信仰形式之上。”（同上书，第 374 页。）

这和解的最终实现一方面是因为自然、他物和有限精神都是潜在的神性，它们在自身中就渴望着和解，它们的必然性或本质就是重返无限的精神；另一方面，这和解只有在世界历史中、只有通过一个漫长的过程才能达到，因此世界历史就是精神与自身和解或实现自身的场所。而和解的最终形式就是对和解的自觉或认识，就是自在自为的精神和思想，就是绝对的主观性，具体地说，就是思辨哲学。思辨哲学通过揭示宗教内容与理性的一致而驱散了宗教内容的神秘性，证实了宗教的合理性，从而最终实现了理性与信仰的和解。“这种和解是上帝的和睦，它并非‘超越一切理性的’，而是作为真理通过理性而被认识和思维的。”^①启蒙思想偏执于抽象的理性(知性)，虔信主义偏执于空洞的信仰，它们都是与(思辨)哲学相对立的。因为在(思辨)哲学中，理性与信仰原本就是同一个东西，二者之间的差别并不能取消它们在本质上的同一性。而二者的对立统一、二者在差别中达到同一的运动，正是思辨理性自身的内容。这样，黑格尔就在思辨理性的基础上完成了对宗教神秘主义的合理化改造。

黑格尔对宗教神秘主义的合理化改造不同于一般的理性神学(如自然神论)和历史主义的做法，后者往往只是把宗教神秘主义当作一种“错误的感觉”或有意的欺骗，当作历史过程中以讹传讹的结果，因此它们对宗教神秘主义的合理化改造就是要从神秘的宗教表象(奇迹)背后去发掘符合自然理性(或经验理性)的事情“真相”。这些“真相”与神秘的宗教表象是截然对立的，因此神秘主义完全是对自然理性的一种有意或无意的歪曲。黑格尔的做法则相反，他不是把宗教神秘主义与理性绝对地对立起来，而是力图在二者的对立之中去证明它们的同一性。他不是把神秘主义完全排除在理性之外，而是把它消融于理性之中，使之成为理性本身的基

^①黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第3卷，第347页。

本特点，从而把超理性和超思维的神秘性变成了理性和思维自身的辩证法。对于黑格尔来说，神秘性就是理性本身的思辨性。当基督教的教义和信仰用表象的语言来加以表述时，它们是神秘主义的；但是一旦这些教义和信仰被纳入到思辨哲学和宗教哲学的体系中，通过概念的语言来加以表述，它们立即就变成了理性自身的辩证法。在黑格尔那里，只有一个概念，整个世界和“超世界”都不过是这个概念自我实现和自我认识的环节，在这概念之外便没有任何东西。或者更恰当地说，对于概念而言，根本就不存在“之外”。因此神秘性的东西就从概念之外转向了概念之中。神秘性是概念运动的根本动力和内在源泉，范畴则是概念运动的各种规定和表现形式。神秘性构成了概念运动中的自身同一性，范畴构成了概念运动中的差别、对立和阶段性；神秘性构成了概念运动的连续性，范畴构成了概念运动的间断性。通过神秘性，范畴超越了知性的抽象同一原则而成为思辨的范畴，成为运动中的规定性，从而成为对自身的否定和扬弃；通过范畴或规定性，神秘性超越了无内容的直观而成为辩证逻辑，成为理性、思维从抽象到具体的运动过程，从而也同样成为对自身的否定和扬弃。由于把概念之外的神秘性变成了概念自身的神秘性(或思辨性)，因此，对宗教神秘主义的理性化改造过程同时也就是理性本身的神秘化历程。

第五章 黑格尔宗教哲学的 实质及其历史命运

第一节 理性的神秘化历程

一、内容方面的神秘化

理性与宗教、知识与信仰的关系问题自中世纪以来始终是哲学和神学关注的焦点之一，而且迄至黑格尔时代，双方基本上处于一种水火不容的对立状态中扬弃二者的抽象对立，使它们在思辨理性的基础上达到辩证统一，这就是黑格尔宗教哲学所面临的主要任务。黑格尔宗教哲学的基本任务和核心思想就是要通过概念自身的辩证运动来论证理性与宗教、知识与信仰的同一性，把上帝等同于精神和理念本身，把真理说成是人对上帝的认识或上帝在人身上的自我认识，从而实现哲学与神学的统一。在黑格尔那里，理性超出了经验理性或知性而成为思辨理性，这思辨理性同时也是对浅薄的直观神秘主义的否定，但是其本身却具有更深刻的神秘特点。黑格尔在对各种宗教形态的发展和基督教的神秘教义进行合理化解释的同时，使理性成为不仅在内容上、而且在形式上都充满了“神奇奥秘”的色彩的思辨理性，从而在对神秘主义进行理性化改造的同时，完成了理性的神秘化历程。

具体地说，黑格尔的宗教哲学具有两个层次：表面层次是对神秘的宗教教义进行理性化或合理化阐释，从而使得宗教内容不仅仅是信仰的对象，而且也成为知识；深层层次则是实现理性的神秘

化历程，使得理性成为具有神秘特点的思辨理性（这一点不仅仅是宗教哲学的特点，而且也是整个思辨哲学的一般特点）。而且这两个层次是不可截然分开的，它们毋宁说是对同一个过程进行分析时的两个着眼点。如果黑格尔的宗教哲学仅仅只是对宗教的神秘内容进行理性化说明，那么黑格尔并没有太多地超出自然神论和对《圣经》的历史主义考证；黑格尔宗教哲学的特点恰恰在于：他在对神秘的东西进行理性化阐释的同时，也把理性变成了神秘的东西。站在理性主义和无神论一边的人们往往爱强调黑格尔对神秘主义的理性化改造，新黑格尔主义者却大力渲染黑格尔哲学的神秘化倾向，然而在黑格尔那里，理性与神秘性原本就是同一个东西。马克思在评价马丁·路德的历史作用时曾说，路德“把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣”^①。同样地，黑格尔把神秘主义变成了理性，但又把理性变成了神秘主义。黑格尔哲学就是路德神学的思辨表现，正如同路德第一次打破了人与神、俗界与天国之间的藩篱而实现了人与神的内在统一一样，黑格尔第一次打破了理性与神秘主义的绝对对立而实现了二者的辩证统一。

黑格尔自己曾多次强调：“思辨真理……其意义颇与宗教意识和宗教学说里所谓神秘主义相近”，“一切理性的真理均可以同时称为神秘的”^②；“神秘的东西作为一个整体就是思辨的东西，或者说，是对于知性隐而不见的东西”^③；“神秘作为思辨的内容，就它的性质说来，只是对于理智是不可知的秘密，而不是对于理性；从思辨的意义看来，神秘的正是那合理性的。”^④当然，当黑格尔这样强调的时候，他是有所限定的，即针对“以抽象的同一性为原则”的

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第9页。

② 黑格尔：《小逻辑》，第184页。

③ 黑格尔：《宗教哲学讲座》英译本第1卷，第445页。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第79页。

知性来说，思辨理性的真理就是神秘真理，因为知性坚持认为，理性(知性)的东西一定不能是神秘的。另一方面，神秘主义则站在相反的立场上说，神秘的真理一定是超理性的。因此这种限定也可以反过来用在直观神秘主义上面，即针对同样以抽象的同一性为原则的直观来说，神秘的真理就是理性真理。知性把理性等同于思维本身，而把神秘的东西看作是在思维范围之外的；神秘主义则从相反的方面肯定了这一点，但是它却强调，神秘的东西属于比思维更高的范围，属于直观或直接知识。然而对于黑格尔来说，理性作为一种具有内在的和神秘的自否定冲动的东西，同时就是超知性的，就是神秘；而神秘的东西作为一种具有内在规定性和必然发展环节的东西，同时就是超直观的，就是逻辑和理性。神秘的东西是超知性的，但是它并非超思维的，因为思维并不等于仅仅遵循 $A=A$ 的同一律的知性思维。所以神秘的直观和反思的知性一样，都只不过是(思辨)理性的环节而已。

传统的神秘主义对于思辨理性的最大贡献就在于它抓住了主体与实体的同一。然而这种神秘主义所把握的同一只是一种没有任何规定性的东西，它缺乏逻辑环节和运动，因此它仅仅是对同一的一种神秘洞见和朦胧感悟，而不是关于同一的具体知识。前黑格尔时代的神秘主义(主要是德国神秘主义)都是在直觉、静默、冥思中实现主体与实体的同一的，主体和实体被当作两个不同的东西，但是这两个不同的东西却在绝对同一的晕眩中丧失了差别。对于这种神秘的晕眩状态或自负的主观性来说，理性和认识完全是多余的，甚至是实现同一的障碍，因为认识首先就会使人陷于认识者与被认识者的差别和对立之中，而主体与实体的绝对同一恰恰就是在非理性或超理性的状态中超越差别和对立。简言之，当神秘主义一头扎进同一中时，它完全抛弃了差别、对立。与这种静止状态的同一相反，黑格尔的思辨神秘主义始终把差别、对立和同一看作彼此不可分离的统一，并把逻辑、从而把知识看作这种有差别的统

一或对立统一的运动和发展。对于思辨哲学来说，主体与实体从根本上并非两个东西，而是同一个精神、概念在自身运动中的自我区分。精神在自我区分和自我复归的过程中完成对自身的认识，因此同一既是开端，更是过程的结果。在这里，理性和认识不仅不被排斥，而且还是实现具体同一（差别中的同一）的基本前提，因为那个唯一的精神、理念只有在把自身区别为主体和实体，从而实现自己对自己的认识时，才能成为具体同一的精神、理念。

神秘主义所否定的东西——差别、对立——恰恰为知性的反思所强调。然而差别、对立在知性那里正如同同一在神秘主义那里一样，被当作了绝对的东西。对于知性的反思来说，主体与实体不仅是两个有差别的东西，而且更是两个截然对立的东西，它们之间的鸿沟是不可跨越的。因此主体、思维、理性就自甘屈辱地把自己限制在狭小的经验范围内，而把超验或形而上的实体留给了信仰。这一点在康德哲学中表现得最为明显。与这种抽象的对立（它仍然是抽象的同一原则的另一种表现形式，因为“A是A”这个同一性命题在逻辑上的必然结果就是“A不是非A”）相反，思辨哲学坚持认为对立的东西既是对立，同时也是对对立的扬弃，因而就是同一。精神的本性就在于不断地设置对立并扬弃对立，而知性的反思与神秘的直观一样，仅仅只抓住了精神发展的一个片断，并把这个片断当作全体。黑格尔指出，康德所谓的思维客观性仍然只是主观的东西，因为在康德那里真正的客观性或实体只有那个与主体或思维严峻地对峙着的自在之物^①。然而黑格尔之所以指责康德，并非由于康德把主观的东西（概念、范畴）说成是客观的东西，而是由于康德没有把主观的概念、范畴同时也当作绝对的和唯一的实体，当作主客观统一的理念或精神，从而造成了主、客体之间不可克服的对立。黑格尔说道：“这些范畴，如统一性、因果等等，虽说是思维

^①参见黑格尔：《小逻辑》，第120页。

本身的功能，但也决不能因此便说，只是我们的主观的东西，而不又是客观对象本身的规定。但照康德的看法，范畴却只是属于我们的，而不是对象的规定，所以，他的哲学就是主观唯心论。”^①概念、范畴在康德那里仅仅只是主观的（虽然也是普遍的）东西，在黑格尔那里却被当作绝对的（即主客观统一的）东西；而在康德那里被当作绝对的客观性或实体的东西（自在之物），在黑格尔那里却被纳入概念这个唯一的实体之中，成为概念本身运动中的一个环节。从这种意义上来说，黑格尔的哲学就是绝对唯心论。这种绝对唯心论的最大特点就在于：把主观的概念同时也当作客观的、绝对的和唯一的实体（“只有一个概念”），从而扬弃和超越了主客观之间的抽象对立。就此而论，与其把黑格尔哲学称为“客观唯心主义”，不如将其称为“绝对唯心主义”，因为后者更为准确。黑格尔的唯一实体——精神、概念、理念——固然是一种客观的东西（这正是他超越康德之处），然而它同时也是一种主观的东西^②。

①黑格尔：《小逻辑》，第 123 页。

②黑格尔固然不同于巴克莱把精神当作纯粹主观的主体，但是他也不不同于宗教唯心主义者把上帝（精神的异化和外化形式）当作纯粹客观的实体，在他那里，精神、理念或者上帝是主体与实体、主观与客观的统一。对于这种最初以纯思想的方式包含着主客体的抽象统一，而后又通过否定和扬弃的现实运动而达到主客体的具体统一的精神，如果仅仅冠之以“客观精神”，显然是意犹未尽的，尚未深入到黑格尔的“绝对精神”概念的实质。因为在黑格尔那里，当精神是“客观精神”时，它同时也就是“主观精神”。这种兼具主客观性的特点，使得我们在论述黑格尔哲学时，往往难以从通常的意义上使用“主观”和“客观”这两个概念，而且执著于主观与客观的抽象对立，正是黑格尔所坚决反对的。黑格尔说：“我们最好抛开主观性和客观性的区别，而着重对象内容的真实性，内容作为内容，既是主观的，又是客观的。”（黑格尔：《小逻辑》，第 124 页。）从“内容的真实性”方面来看，精神、理念作为主体与实体相统一的东西就是“绝对精神”和“绝对理念”。因此“绝对唯心主义”才是对黑格尔哲学的最准确的表述，黑格尔本人也正是这样来称谓自己的哲学的。

绝对唯心主义的上述特点（即把主观的概念同时当作客观的、绝对的和唯一的实体）正是黑格尔的宗教哲学乃至整个思辨哲学在内容方面的神秘性所在。概念不仅是主观的，更是客观的和绝对的，由它之中发展出整个自然界和人类社会——这样一种思辨神秘主义是比宗教神秘主义更为玄奥的神秘主义。当黑格尔用概念发展的辩证法来诠释基督教的教义时，他固然使神秘的宗教表象合理化和合逻辑化了；然而，这个表面上看来是按照严格的逻辑程序发展的概念^①，由于是一个绝对的和自在自为的东西（而非仅仅是头脑中的东西），所以这种对神秘教义的合理化解解释反而变得更为神秘了。王树人先生指出：“父与子的关系，诚然是一种血缘的自然关系，但它毕竟是世间普遍存在的。基督教以此类比和晓喻，虽然也是虚伪之说，但却易于为人们所理解。相反，黑格尔的绝对‘概念’或‘精神’，能够外化出自然，乃至人类社会，则使人连类比的迹象都无处可寻，所以也更加神秘而不可捉摸。”^②在基督教中，我们听到的是关于唯一的上帝如何由自身变形为他的儿子以及他和儿子的精神（圣灵）的故事；在黑格尔的宗教哲学中，我们听到的则是关于唯一的概念如何从自身中产生出它的特定的他物，然后再扬弃这个他物重返自身的故事。前一个故事虽然是神秘的，但它所具有的感性色彩却容易为我们的情感和常识所接受；后一个故事虽然看起来是逻辑的，然而它那艰深晦涩的内容却把人们引入更加不知伊于胡底的茫然中。当黑格尔用概念来说明以表象形式所表现的宗教内容时，他把神学变成了哲学。然而这哲学却由于内容的神秘性（绝对理念的自在自为的存在和发展），因此“哲学不过是用

^①关于这个逻辑程序即思辨哲学的形式方面的神秘性问题，我将在下面进行分析。

^②王树人：《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》，第 214—215 页。

思想表达出来的并且得到合理的论述的宗教”^①，从而黑格尔哲学同时就是“逻辑泛神论”或者理性主义神学。如果说路德把人从外在宗教中解放出来，又把宗教变成人的内在世界；那么黑格尔则把人从外在的宗教表象中解放出来，并试图把以概念形式所表述的宗教(思辨哲学)变成人的内在世界。

德国思想自艾克哈特以来一直具有一种神秘主义的倾向，这种倾向更由于“第一个德国哲学家”波墨的既粗鄙又玄奥的神智学的影响而染上了一股妄自尊大的狂傲气和故弄玄虚的晦涩味。德国是近代神秘主义的真正故乡，与英、法的纤巧柔腻的神秘主义不同，德国式的神秘主义具有一种气度恢宏、空灵幽邃和桀傲狂妄的特点。英、法神秘主义充其量只是把客观的自然现象加以神秘化，而德国神秘主义则直接把主观精神神秘化和对象化，使主、客观之间的差别和对立消失在一种“物我合一”的晕眩中（这正是波墨的“电光一闪”的接神术之所以能够使英国人丧失理智的奥秘所在），因此它通常表现为一种既晦涩又深刻的唯灵主义。这种唯灵主义始终保持着对经验的现实世界的超越姿态，它不仅使精神本身成为精神性的，而且也能够使最顽固的物质立即具有精神性和灵性。德国思想的这种神秘主义和唯灵主义的基本倾向不可能不对黑格尔的哲学产生重要的影响，而且在黑格尔的早期神学思想——这正是他的整个思辨哲学的发祥地——中，我们已经明显地看到了这种影响的痕迹。罗素对黑格尔的哲学评论道：“在青年时代，他非常热中于神秘主义，他后日的见解多少可以看成是最初他以为是神秘洞察的东西的理智化。”^②从某种意义上来说，黑格尔的宗教哲学乃至整个思辨哲学就是要把神秘主义者在直观中所达到的同一改造为合逻辑的和通过差别的环节而被认识（或自我认识）的概

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第111页。

② 罗素：《西方哲学史》下卷，第276页。

念运动。摩尔认为，黑格尔的所有哲学努力旨在“把埃克哈特和波墨等人所主张的神秘主义的天人统一理性化并公诸于世，以显出它是以整个世界为其证明的通过差别的统一”。柯普莱斯顿认为这种说法是“十分正确的”，他接着说道：

黑格尔无疑反对在哲学中诉诸直觉或神秘的洞见而不用耐心的努力去系统地理解和表达真理这种走捷径的做法。此外，他在《精神现象学》序言中挖苦谢林用“否定的方式”去了解绝对，更是众所周知的。不过决不能由此得出结论，说黑格尔没有认为神秘主义作家已经表现了（即使是似是而非的形式）有效的洞见，这种洞见正是哲学家力图使之概念化以显示其普遍意义的东西。事实上，他引了埃克哈特的话，意思是“上帝用以看我的眼睛正是我用以看上帝的眼睛；我的眼睛跟他的眼睛是一个眼睛……如果没有上帝，也就没有我；如果没有我，也不会有他。”黑格尔还提到，较早的神学家们（他把埃克哈特算在里面）较之他们的现代继承者对于“此中深义”（用他的话说）有更好的理解。所以我并不认为说黑格尔力图给神秘的洞见以哲学的表达就完全是牵强附会^①。

在黑格尔的绝对唯心主义哲学中就焕发着唯灵主义的浓重气息，与偏执于实体或主体之一端的心胸狭窄的英、法唯心主义不同，绝对唯心主义敢于直接把主体等同于实体、把精神等同于神，从而把主观性、概念和精神放大为世界的本体。当巴克莱把存在等同于被感知时，他仅仅只是在狭小的经验范围内给予主观性以统治权；一旦超出了经验范围，他就求助于上帝这个“宇宙的大心

^① 弗里德里克·C·柯普莱斯顿：《黑格尔与神秘主义的理性化》，载施泰因克劳斯编：《黑格尔哲学新研究》，第 237—238 页。

灵”，从而又搬出一个外在的实体来与主体相对立，使得主观性的权力成为一种自我讽刺。休谟也是由于囿于经验的主观性而走向不可知论的。然而在黑格尔那里，主体与实体、主观性与客观性之间的抽象对立被取消了，精神成为绝对的（即主客观统一的）东西。这精神由于其绝对性同时就是上帝，而上帝之所以是上帝只是因为他是思想着的神。因此，精神、概念不仅是经验的，而且也是形而上的和思辨的。思想、逻辑这些主观性的东西成为客观存在的基础和前提，然而这并非从经验论的意义上来说的（如巴克莱那样），而是从本体论和形而上学的意义上来说的。所以我们在黑格尔那里看到了一种远比巴克莱之流的主观性更为气势磅礴和狂放不羁的主观性，这是一种绝对的主观性，即本身就是客观性的主观性。它是无须另一个自身之外的东西——无论这东西被叫做“宇宙的大心灵”还是被叫做“自在之物”——来支撑自己的，因为它自己就是无限和绝对。黑格尔虽然也批判主观性，然而那只是由于主观性过于猥琐、过于谦卑，不敢超出狭隘的经验范围而走向“形而上”的领域，不敢将自身客观化而成为真实性的内容、真理。因此黑格尔对主观性的批判恰恰表现了主观性的妄自尊大，这种主观性的妄自尊大不仅是德国神秘主义和唯灵主义的一般特点，也是黑格尔的绝对唯心主义的基本特点。

实际上，精神、概念本来属于人的主观世界，虽然它可以指导人们去进行实践活动，并以物化的形式转变为实存的东西，但是它本身却并非脱离人的头脑的独立实体。因此，当思辨哲学把精神、概念当作自在自为地存在的实体时，精神、概念就成了神秘的东西。这实体如果采取一种表象的形式（如人格化的神、上帝等等），它还具有几分天真质朴；如果它直接呈现为精神、概念本身，那么它则成为一切神秘性中最令人困惑的神秘物。这种客观化的精神实际上只不过是哲学家在自己的主观意识中无限放大的怪物，是一个把主体的头颅嫁接在客体的身躯上的斯芬克斯。借用波墨

的术语,这精神是一团主观性的“嘘气”,这团“嘘气”由于笼罩在客体之上,于是它就以为整个客观世界都是从它之中产生的。在这团异化为绝对实体的狂妄无比的主观性“嘘气”面前,现实世界和人(有限精神)反而变得渺小卑微,其情形正如一个人在自己映在哈哈镜中的硕大无比的怪相面前反而显得矮小单薄一样。然而,现实世界和人在精神面前的卑微恰恰正是精神本身的自卑的逆反现象——正是由于德国精神在现实世界面前自惭形秽,它才把自己吹成一个巨大的气泡,吹成目空一切的绝对实体和主体,从而至少在观念中或思维中使自己凌驾于客观现实之上。自17世纪以来,法国产生了强权国家和政治革命,英国产生了牛顿力学和产业革命,德国在实践领域中却一无所获,因此它就只好专心致志地去发展精神、概念,在哲学的迷梦中实现充当世界精神领袖和无冕之王的宏伟抱负。当牛顿已经在自然领域、拿破仑已经在社会领域中夺取了上帝的权柄时,黑格尔却仍然于1829年在柏林大学开设“上帝存在的证明”这一新课程。对于这种奇妙的、具有深刻讽刺意味的反差,至少有一个德国人已经感觉到了,他就是年迈的歌德。当歌德听说黑格尔开设这一新课程的消息时,他对爱克曼抱怨道:“当德国人正在以解答哲学问题折磨自己的时候,英国人却以他们伟大的实践的理智嘲笑我们,并且赢得了这世界。”^①

二、形式方面的神秘化

下面我们再来看看思辨哲学在形式方面的神秘化特点。

精神、理念之所以成其为精神、理念,就在于它不仅仅是单纯的内容(如果是这样,思辨哲学就与神秘洞见没有区别了),而且也是与内容相一致的形式,这形式就是精神、理念自我展开和自我认

^①参见贺麟:《黑格尔的时代》,载《外国哲学史研究集刊》第一辑,上海人民出版社1978年版,第63页

识的方法，就是它的逻辑规定性。仅从内容方面看，作为唯一实体的客观化的精神本身是神秘的。但是在思辨哲学中，由于这内容具有了自己运动的逻辑形式，所以神秘的东西看起来却成为有着严格的规律和合乎理性的东西。

“逻辑”(logic)一词源于希腊文的“逻各斯”(logos),原义为思想、言语、理性、规律性等。作为哲学术语,“逻各斯”一词在希腊最早出现于赫拉克利特的著作中,意指世界的普遍规律性。在斯多葛派那里,“逻各斯”表示蕴藏在万物中的理性灵性本元,是智慧、自然、神和宇宙的“命运”和“灵魂”。斐洛和新柏拉图主义者认为,“逻各斯”既是充斥于整个世界的普遍理性,也是凌越于万物之上的上帝的灵智或“理念”。在早期基督教的经典(如《约翰福音》)中,“逻各斯”成为与上帝同一的“道”^①。在“逻各斯”一词的发展演变中,我们可以看到一个从世界之中到世界之外(或之上)的抽象过程:主观世界与客观世界同样都必须遵循一定的规律而运动,我们可以把这规律称为理性。然而在斯多葛派和新柏拉图主义者那里,这个概念就不仅仅只是指世界的规律性,而且更具有规律性的赋予者、创造者的含义,从而就成为凌驾于世界之上的“客观精神”。事实上,“逻辑”一词既具有客观规律性、也具有思维规律性的意思。在唯物主义者看来,思维的规律性只是从客观事物的规律性中提炼出来的;然而在唯心主义者那里,程序恰恰相反,客观世界的规律性是由思维所赋予的。当康德根据思维的范畴来为对象“立法”时,他还仅仅只是谨慎地把“立法”的范围控制在经验的现象世界之内。范畴不超越现象世界,这是康德为思维规定的绝对界限。黑格尔克服了康德哲学的狭隘性,在他那里,逻辑范畴不仅是主观思维的形式,而且也是客观世界运动发展的形式。如果黑格尔是从客

^①参见《简明不列颠百科全书》第5卷,中国大百科全书出版社1986年版,第517页。

观逻辑（即客观世界自身的规律性）出发来实现这种主客观统一，那么他无疑是正确的；然而黑格尔恰恰是从相反的端点，即从主观逻辑出发来实现这种统一的。在黑格尔那里，“既然万有是绝对按照一切思想所遵循的规律的发展过程，所以思想的规律便是事物的规律。”^① 因此，黑格尔的整个逻辑都是头足倒置的。

正因为黑格尔是从思维和主观逻辑，而不是从存在和客观世界出发的，所以他就把思维的结果当作存在的前提，把客观世界建立在逻辑学之上，从而从概念推出存在、从思维的规律推出存在的规律。众所周知，黑格尔的思辨哲学是一个庞大的演绎系统，它从最简单的思维规定性——“存在”推演出整个逻辑学、自然世界和人类社会。为了演绎的需要，黑格尔可以任意地搓揉客观世界，使其符合逻辑。而这逻辑——它的核心就是差别中的同一和通过否定与扬弃的运动而展开的三段式——虽然也从一个侧面反映了客观世界的规律性（正如形式逻辑从另一个侧面反映了客观世界的规律性一样），但是它却更多地来自于在康德的逻辑辩证论中被激发起来的黑格尔早年的神秘洞见，因而主要是基于对上帝、神性和概念思维本身的思考。在经验主义时代，占主导地位的知性往往坚持从具体的经验事实出发，依赖科学分析的方法，把世界分割为许多相互区别和对立的部分；而把整个世界（经验世界和形上世界）当作一个整体来把握的做法通常是神秘主义这方面的做法。当黑格尔坚持概念必须从同一出发并最终返回同一这种思辨的思想时，他显然是深受神秘主义影响的。虽然黑格尔也常常批判神秘主义，但那只是因为神秘主义过于简单和肤浅，尤其是因为神秘主义拒斥知识，仅仅只龟缩于直观的窠臼之中。在黑格尔心中，像古代的普罗提诺、近代的波墨之类的神秘主义者要远远比坚持主客观的抽象对立、坚持形上世界或自在之物的不可知论的经验理性主

^① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第 615 页。

义者们高明得多。罗素指出：“由于他早年对神秘主义的兴趣，他保留下来一个信念：分立性是不实在的；依他的见解，世界并不是一些各自完全自立的坚固的单元——不管是原子或灵魂——的集成体。有限事物外观上的自立性，在他看来是幻觉；他主张，除全体而外任何东西都不是根本完全实在的。但是他不把全体想象成单纯的实体，而是想象成一个我们应该称之为有机体的那类的复合体系……所有这一切，最初想必都是在他心里产生的神秘的‘洞察’；他的书中提出来的理智精制品一定是后来才有的。”^①

我在前面已经说过，黑格尔的思辨哲学从实质上看，就是在主观中规定逻辑，然后再把这主观规定的逻辑说成客观的。这种主观逻辑一旦被客观化之后，就呈现出一种合乎理性的外观。看起来一切过程似乎都是按照理性或逻辑的规定有条不紊地发展变化的，但是这逻辑本身却是神秘地和主观地加以规定的。如果这一切只是一种主观的思维训练，它无疑是既深刻又引人入胜的；但是一旦把它当作绝对的原则强加于客观世界之上，就必然会流入神秘。就这一点而言，黑格尔的辩证法与神秘主义的确有着深刻的内在联系。当黑格尔把宗教的神秘内容解释为概念自身运动的逻辑过程时，他确实是把神秘主义理性化了；但是这概念运动一旦被当作实存的现实运动，其形式本身就是神秘的——世界的发展为什么一定要经历正、反、合题的三段式？为什么必须是自否定和自我扬弃的（这种普遍的自否定冲动归根到底来自于神秘主义和唯灵主义的万物有灵论思想）？为什么一定要按照普遍性、特殊性和个体性的程序发展？这些规定或逻辑形式与其说是以世界本身为根据的，不如说是以思辨理性和概念本身为根据的；与其说是客观世界的本性，不如说是黑格尔本人的最内在的神秘灵感的产物。

黑格尔的“逻辑泛神论”不仅表现在他把逻辑客观化，而且也

^① 罗素：《西方哲学史》下卷，第 276—277 页。

表现在他把逻辑绝对化，即认为从逻辑中可以推演出一切。但是任何一种逻辑系统都不可能最终地或绝对地解释世界。形式逻辑从静态方面来描述世界，辩证逻辑从动态方面来描述世界，尽管后者更富于生命力，但它仍然不可能囊括和预言整个世界。在这里，我们可以引用歌德的一句名言：“理论是灰色的，而生命之树长青。”如果把一种逻辑夸大为绝对的原则，认为它可以包容客观世界的形形色色的运动和变化，甚至进一步认为世界本身只不过是逻辑的衍生物，这就是一种主观性的轻狂。黑格尔恰恰就陷入了这种主观性的轻狂之中，以至于他踌躇满志地相信，从他的逻辑中就可以演变出整个自然和世界历史。

我丝毫也无意于否认客观世界中存在着辩证的规律，我也无意于否认黑格尔的辩证逻辑与客观世界的现象之间有着密切的联系，我只是想说明，黑格尔的辩证法更多地来自于他早年的神秘洞见，这种源于神秘洞见的辩证法造成了思辨哲学的一个基本特点，即根据思维的规律或主观逻辑来规定存在的规律或客观逻辑，而不是相反。正因为如此，我们就会经常看到，虽然黑格尔特别强调逻辑与历史的一致，但是他却常常为了保持逻辑形式的纯洁性而不惜任意地取舍或修改历史（关于这一点，我已经在本文第四章有关特定宗教的部分中谈到过）。黑格尔的世界是一个纯逻辑的世界，历史的东西只不过是涂抹在逻辑的干瘪憔悴的面容上的几片胭脂，整个世界历史不过是对事先已经编写好了的逻辑脚本的一次彩排而已。

毋庸置疑，辩证逻辑是对形式逻辑的一种超越，因为它把内容，从而把运动发展本身与单纯而静态的逻辑形式结合起来。但是，辩证逻辑借以超越形式逻辑的东西，正是在后者那里被当作神秘的或超逻辑的东西。对于形式逻辑来说，每一个范畴仅仅只是它自身的肯定形态，即 $A=A$ 。然而对于辩证逻辑来说，每一个范畴不仅是它自身的肯定形态，同时也是它自身的否定形态： A 既是

A,又是非 A。就 A 只是作为概念运动中的一个环节或规定性而言,A 就是它自身;就概念的运动终究在超出和扬弃它的这个环节或规定性而言,A 就是对自身的否定,从而就是非 A。概念的这种无限地超出自身(同时也就是无限地返回自身)的运动构成了辩证逻辑的基本特点,而这种自否定的冲动或生命源泉(在黑格尔那里)恰恰就体现了概念和思辨理性本身的神秘性。

对于黑格尔来说,神秘的直观、洞见既然是比知性的反思更高的东西,所以曾一度以知性面目出现的理性,只有经过神秘化的历程,提高到神性,才能成为真正的理性(即思辨理性)。黑格尔的理性是把神秘主义当作一个必要环节包含于自身之中的思辨理性。理性如果不能把神秘主义作为自身发展的一个环节,它就不是真正的理性,而不过是知性而已。与康德的知识与信仰相对立的二元论以及当时流行的“上帝是不可认识的”观点相反,黑格尔宗教哲学的最主要的特点就是坚持对神圣本质或上帝的认识,而且认为这认识不过是精神的自我认识。这个特点表现了神秘主义的理性化。然而由于这种认识同时就是精神的自我认识,在其中自然和有限精神只不过是一些被扬弃的中介,这自在自为的精神严格地按照三段式(或三位一体)的规定来实现自身和认识自身,所以在这里又表现了一种更加气度恢宏的神秘主义。“黑格尔担负着把基督教义非神话化的任务。不过他自己的哲学研究的结果只是一团形而上学神秘化的乌云。”^①在黑格尔那里,信仰是对精神、理性的信仰,而理性则是神秘的理性,因此,神秘主义的理性化过程同时就是理性的神秘化历程。这种理性的神秘化历程一方面是从内容上进行的,即把主观的概念、精神客观化为绝对的实体;另一方面则是从形式上进行的,即要求客观世界的运动遵循思维或主观逻辑

^① 弗里德利克·C·柯普莱斯顿:《黑格尔与神秘主义的理性化》,载施泰因克劳斯编:《黑格尔哲学新研究》,第 245 页。

的规定(僵硬刻板的三段式)。仅仅只对神秘主义进行合理化解释,这只不过是历史主义的做法。黑格尔是不满足于仅仅停留在历史主义之上的,思辨哲学归根到底是超历史主义的,它的最本质的特点并不是神秘主义的理性化,而是理性对神性的渴望,理性对神秘主义的经历、包含和融通,质言之,即理性的神秘化。

黑格尔破除了表象的神秘主义,却建立了概念的神秘主义;他剥夺了直观在宗教中的权威地位,却树立起思维在宗教中的权威地位。他削弱了对有形上帝的崇拜,却加强了对无形上帝(精神、理念)的崇拜;他拆除了宗教教义的迷信基础,却把这些教义重建在思辨理性的基础上。

整个黑格尔哲学就是一部精神的苦难史,而绝对理念就是从痛苦的磨难中升华出来的精神的极乐。精神只有在经历了它的自我分裂、异化和外化的炼狱之后才能重返它的天国,而这整个苦难的历程仅仅只是精神自身的单纯的自在自为的历史。这是一种博大精深而又玄奥无比的理性神秘主义,这种理性神秘主义同时也是理性或精神自身的辩证法,它是沉潜于直观的自然形态之中的英、法神秘主义所无法望其项背的。保尔·蒂利希认为,“最鲜明地展示了人类精神从‘上帝’到上帝的运动的,正是宗教神秘主义者。”^①在黑格尔的宗教哲学中,作为表象的“上帝”死了,而作为概念和理性的上帝却活了,这复活了的理性上帝不过是背上了理性十字架的神秘主义和经受了神秘主义洗礼的理性。

三、理性与神秘性

神秘主义的理性化和理性的神秘化作为黑格尔的宗教哲学乃至整个思辨哲学的双重特点(这是同一个过程的两个方面),只是

^①参见弗里德里克·C·柯普莱斯顿:《黑格尔与神秘主义的理性化》,载施泰因克劳斯编:《黑格尔哲学新研究》,第247页。

站在黑格尔哲学之中而言的，也就是说，只是从黑格尔本人的角度而言的。黑格尔自己很清楚地知道，当他对神秘主义进行理性化阐释的时候，他实际上也在完成理性的神秘化历程。然而，当我们要对黑格尔宗教哲学的实质进行分析时，我们必须站在黑格尔哲学之外，或者说，站在黑格尔哲学之上，才能真正地做到。这个立场，是黑格尔本人以及“批判的批判家”（鲍威尔兄弟）所不能达到的，这就是费尔巴哈和马克思的立场，它的基本特点是从感性的和现实的人而不是从抽象的精神（或自我意识）出发。

由于黑格尔是“从绝对的和静止的抽象物出发的，说得更通俗些，他是从宗教和神学出发的”^①，所以在他那里，精神的整个异化和扬弃的过程本身就是异化的结果，是现实的人的异化过程在思维中的颠倒的影象。当黑格尔把人的本质等同于自我意识、把现实的和感性的人与自然当作自我意识的异化形态时，他只是用异化的语言颠倒地表述了人的现实的异化过程。在黑格尔那里，精神既然是唯一的主体和实体，所以一切运动说到底不过是精神在自身中绕圈子，但是这在自身之中的运动却被黑格尔说成同时也是在自身之外的运动。黑格尔明确地说道：“天地间只有一个精神，普遍神圣的精神，——这并非仅因为它无所不在。它不是散漫杂凑的多数独立个体之外在的全体或共同体，而是浸透一切事物，是它自身和它对方的假相的统一，它是主观性和特殊性的统一。”^②当精神把自己当作立足点以产生和认识作为自身的异化（或外化）形态的对象（现实世界）时，它并没有真正地超出自身，因为被当作在它之外的对象性的东西仅仅只是它自身的自我膨胀的怪相（这才是黑格尔的“精神在他物之中也就是在自身之中”这一思想的真实意义）。黑格尔哲学是头足倒置的，思维被当作绝对的主词，因此一切

①马克思：《1844年经济学·哲学手稿》，第111页。

②黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第72页。

现实的物质活动都被幻化为抽象的思维活动，一切对象性的东西都不过是“物相”即“抽象的物”，从而是“对象之假象”。对象的存在只是为了证明自己的虚假性，只是为了否定自身，并通过“抽象的物”的否定而达到对“抽象的思维”的肯定，通过对对象性的东西的扬弃而达到对非对象性的东西（绝对精神）的证实。

正因为如此，所以被黑格尔看作是现实地存在的东西，实际上只是在思想中存在的东西，客观世界不过是关于客观世界的知识。对于黑格尔来说，“我的真正的属人的存在是我在哲学中的存在。因此，宗教、国家、自然界、艺术的真正存在，就是宗教哲学、自然哲学、国家哲学、艺术哲学。”^①从自我意识或纯粹概念中外化而出的自然界和人类社会，仅仅只是关于自然界和人类社会的抽象思想和意识，仅仅只是“精神的环节即思想物”。因此，黑格尔始终停留在自我意识与意识、思维本身（主观思想）与关于对象的思想（客观思想）的对立统一中，质言之，停留在抽象的思想自身同一中。当黑格尔在自然哲学和精神哲学中把逻辑学中的抽象概念演化为具体的、实存的对象时，他只是在认识论中有意识地再现了概念在逻辑学中的抽象运动，并且主观地把概念的抽象运动说成是现实的具体运动，把思想物说成是实存物。逻辑学、辩证法和认识论三者的统一并没有超出思想本身。在黑格尔那里，只有抽象的知识论，而没有现实的存在论（他的“存在论”仅仅是关于存在的思想、概念，即抽象的存在论）。如果说，把主观思维与客观存在彼此外在地对立起来是康德哲学的“最后的观点”，那么把客观存在仅仅等同于关于客观存在的思想或意识，并把这思想或意识最终归结于主观思维，则是黑格尔哲学的“最后的观点”。马克思精辟地指出：在黑格尔那里，“意识，也就是作为知识的知识、作为思维的思维，直接地把自己冒充为有别于自身的他者，冒充为感性、现实、生命，——

^①马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第126页。

在思维中超越自身的思维。”“主词和宾词之间的关系是绝对地颠倒的：这就是神秘的主体—客体，或包摄客体的主体性；就是作为过程、作为把自己外化出去并且从这种外化返回自身、同时又使外化回到自身的主体的绝对主体，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的旋转。”^①

如果说黑格尔哲学的一般实质就是在主观性中超越客观性、在思维中超越存在（这种超越活动是通过自我意识的异化以及对异化的扬弃而实现的），那么，黑格尔宗教哲学的实质就是在理性中超越非理性、在概念中超越神秘性。但是正如同在思维中对存在的超越只是一种虚假的超越一样，在概念中对神秘性的超越也只是一—种主观性的自欺。当黑格尔把神秘性从概念、理性之外和之上拉入到概念、理性之中，使之成为概念和理性自身的基本特点时，他以为自己已经一劳永逸地解决了神秘性的问题。黑格尔始终反对超越理性和排斥知识的神秘性，他通过自己的哲学把神秘性完全消融在知识论中。他的哲学终结于关于绝对的知识（即绝对知识），而绝对之所以为绝对，正在于它是无所不包的，因此绝对唯心主义哲学作为关于绝对的知识已经把一切东西都囊括在内了。绝对唯心主义哲学就如同牛顿的绝对空间，对于它来说是不存在“之外”这个概念的，因而也就根本不存在任何超知识（或超理性）的神秘性。黑格尔不是简单地用理性来否定神秘性（像启蒙思想家所做的那样），而是用理性来包摄、涵容神秘性，把神秘性变成（思辨）理性自身的本质特征，变成理性的辩证法。在黑格尔的宗教哲学中，神秘性由不可确定的东西变成了可以确定的东西，由“不可说”变成了“可说”，由超概念和超思维的直观对象变成了概念自身的否定之否定运动或思维自身的辩证运动。黑格尔哲学既然从未真正地走出思维自身，它就必然要把只有当主观世界与客观世界在极

^①马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第124、129页。

深处相遇时才能感悟到的神秘性（它实际上就是人类对终极关怀的永恒悬设或天人合一的至高境界）仅仅说成是思维本身的神秘性，把形而上学仅仅归结于思维科学即逻辑学^①。

然而，问题因此就真正地被解决了吗？黑格尔哲学真的就一劳永逸地消除了超理性的神秘性吗？

要回答这个问题，我们首先必须弄清楚神秘性究竟是什么，或者说，关于神秘性我们到底能说些什么？

然而当我们这样说时，我们已经陷入了一种悖论之中，因为神秘性之为神秘性，正在于它是不可说的。我们只能通过语言间接地“折射”“烘托”它，而不能通过语言直接地对它进行解说。概念语言只能烘托出神秘性的“意境”，而不能揭示出神秘性的内涵，因为这内涵只有在概念语言停止的地方才真正地开始展开。所谓“神秘性”就是主客体在极深处——即主体在思维的尽头、客体在存在的尽头，或者说，主体在自由的尽头、客体在必然性的尽头——相遇时的一种不可言说的“意境”，这“意境”对于主体的自由来说是一种永恒的命运，对于客体的必然来说是一种至高的自由。用中国哲学的意蕴性术语（它不同于西方哲学的实指性概念）来说，这“意境”就是“天人合一”的无上境界，就是“物我两忘”的主客相融。对于这种神秘的“意境”，只有通过超理性的感悟、直观才能领受，而一切概念式的语言充其量只能对其起到“烘托”和暗示的作用。因为对于这种不可言说的东西，任何语言都是“言不尽意”的。张世英先生指出：“所谓‘说不可说’，乃是上面所说的烘托（‘反映’、‘折射’）之意，即用日常概念式的语言烘托不可说的领域，而不是指用这种语言去直接陈述不可说者。不可说者是不可能用这种语言去

^①就此而论，黑格尔的思辨哲学虽然与逻辑实证主义有着表面上的巨大反差，但是它们之间也有着微妙的内在联系。正是由于黑格尔在实质上把形而上学归结为逻辑学，逻辑实证主义才干脆彻底地摈弃了形而上学。

说的。……我以为哲学之为哲学，就在于以日常概念式语言的方式（这才是哲学的方式）去烘托（‘指出’、‘意味’）神秘的、超理性的东西，就在于以逻辑的东西去烘托超逻辑的东西。”^①

神秘性的根本就在于主客、人天不同而又相通，思辨理性的根本则在于主客、人天相同而又相分。前者的特点是合二为一，后者的特点是一分为二。对于前者来说，主体与客体是两个不同的东西，但是它们可以在一种至高的境界（超理性的神秘境界）中达到相互融通；对于后者来说，主体与实体（客体）本身就是同一个东西（概念、理念），这同一的东西在自身的发展过程中将自己分为两个东西，并在认识中重新回到同一^②。神秘主义旨在于在本体性的不同中把握相通，思辨哲学旨在于在现象性的不同（这现象性的不同实际上是本体性的同一自身分裂的结果）中认识相同。在康德哲学中，主体与客体、人（先天直观形式和先天思维形式）与天（自在之物）是不同且不相通的，因此康德哲学最后的观点就是二元论。在德国神秘主义者（艾克哈特、耶柯比、谢林等）那里，主体与客体这两个不同的东西在神秘的直观中达到了相通，但是这种相通却更多地具有反理性而非超理性的特点。如果说康德哲学表现了知识论与神秘性的对立，那么德国神秘主义者则表现了神秘性对知识论的否定。到了黑格尔哲学中，主体与客体在本体论上的对立变成了同一，这同一的主体—实体在运动中分裂为二，并通过自我认

^①张世英：《说不可说——再论哲学何为》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版）1995年第1期，第48页。

^②黑格尔说道：“在精神理解其自身的过程中产生二分化，精神就是了解者与被了解者的统一。……精神的这种只是自己与自己发生关系就是绝对的使命。”（黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第72页。）

^③关于“相同”与“相通”的关系，张世英先生在《相同与相通——兼论哲学的任务》一文载《北京大学学报》1995年第4期）中作了精辟的论述，请参阅。

识而复归同一。因此对于黑格尔来说,就不存在不同的东西相通的问题,因为根本就不存在不同的东西——一切他物都在自身之中,一切他物都是自身。由于绝对(所谓绝对即无所不包)就是在自身之中的自我认识、就是关于绝对的知识,所以在黑格尔那里,知识论完全包摄、涵容了神秘性。然而真正的神秘性恰恰是超知识(而非反知识)的,张世英先生说道:“我不同意完全否定外在认识,而主张超越外在认识。哲学家的最高任务应该是把握万有相通的整体,或者用王阳明的话来说,做到‘大人能以天地万物为一体。’(大学问)‘能以天地万物为一体’,是一种境界,非无穷追逐的认识和知识所能为力,而须通过内在的体验,但这种内在的体验不是抛弃认识、抛弃知识,而是比认识 and 知识更高。……所谓‘神秘的’,我把它理解为超理性的,而不是贬意的神秘主义。”^①

德国神秘主义者执著于排斥理性和缺乏知识的内在体验,就此而论他们只是一些“贬意的神秘主义”者。黑格尔用理性的外在认识和知识扬弃了这种浅薄的内在体验,把一切不可说的东西都纳入到可说的“陈述的领域”中。然而当黑格尔认为他已经通过把神秘性变为理性自身的神秘性从而从根本上扬弃了神秘性时,他实际上只是扬弃了“贬意的神秘主义”的肤浅的神秘性。在黑格尔哲学中,概念就是一副“绝对”的胃,这副狂妄无比的胃自以为它已经把整个外部世界全部吞食掉了,然而它所吞食的仅仅只是在它(概念)自身之中的东西。真正的神秘性是始终处于概念之外的,它毋宁是包摄、涵容、扬弃了概念和知识的神秘性,即超理性的神秘性,因而是超越了黑格尔哲学的神秘性。因为“天人合一”的神秘性境界本来就是比主客二分的知识论境界更高的哲学境界。

哲学的最高目标并不是探询那些已经确定的或者可以确定的

^① 张世英:《相同与相通——兼论哲学的任务》,载《北京大学学报》(哲学社会科学版)1995年第4期,第58页。

问题(如果是这样,哲学就与科学没有区别了),而是探询那些从根本上来说无法确定的问题。哲学的神圣使命就是“说不可说”,哲学的本性就是“无定论”。陈修斋先生说道:“我认为,无定论正是哲学的本性,只有无定论的问题才是真正的哲学问题,而真正的哲学问题总是无定论的。如果一旦有了定论,则它就是科学问题,而原本并不是或不再是哲学问题了。……这些问题中,有些只是暂时无定论而随着人类认识的发展最终可达到定论的;但另有一些问题是原则上无法用实践来检验而达到最后的定论的。这后一类问题我称之为‘真正的哲学问题。’”^①与哲学相似,宗教乃是人类把握自己的神秘命运的永不停息的努力,是对潜藏在现实世界背后的终极关怀的永恒追问。宗教与哲学在最深处是一脉相通的,它们追求的最高目标都是不可言说的和无定论的问题,差别只在于二者探询和表述这些问题的方式不同(宗教通过信仰直接地感悟神秘性的意境,哲学则通过思维间接地“烘托”神秘性的意境)。

黑格尔宗教哲学的本质特征就是要把不可说的和无定论的问题变为可说的和有定论的,把宗教的意境变为宗教的概念或宗教哲学,并且把这哲学当作“最后的哲学”、当作“科学”。然而,当黑格尔这样做时,他并没有提高哲学的品味,而是降低了哲学的品味。当他踌躇满志地宣称在(思辨)哲学之外更无神秘性、在概念之外更无哲学时,他只是采取了一种掩耳盗铃的做法,因为黑格尔从来就没有真正地走出过思维、自我意识和主观性自身,在他那里被当作绝对的统一体的东西“乃是在自我意识内能知的本体,这自我意识无限化其自身,并与普遍性相联系”^②。因此,概念在绝对世界中的孤芳自赏说穿了不过是概念在狭隘的主观世界中顾影自怜的变

^①陈修斋:《关于哲学本性问题的思考》,载段德智选编:《陈修斋哲学与哲学史论文集》,武汉大学出版社1995年版,第36—37页。

^②黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,第72页。

了形的或自我膨胀的倒影。当黑格尔宣布他消除了神秘性时，他仅仅只是在思维中消除了神秘性，或者说仅仅只是消除了关于神秘性的思想。正如同当巴克莱宣称他消除了客观性时，他仅仅只是在感觉中消除了客观性，或者说只是消除了关于客观性的感觉。

然而，神秘性之为神秘性，恰恰在于它是超思维的；正如同客观性之为客观性，恰恰在于它是超感觉的一样。巴克莱不可能消除感觉之外的客观性，黑格尔也不可能消除思维之外的神秘性。“即使是那些不承认有不可知、不可说的领域的西方传统形而上学哲学家，他们和任何人一样，也都有自己的天人合一的境界，他们把他们的最高者说得淋漓尽致，一干二净，而实际上（即在实际的人生中）都保留了一个未说出的神秘境界，因为这种境界本是不可说的，但他们所说的一切（包括认识论以至对最高者所说的本体论）都‘反映’、烘托出他们未说出的神秘境界。”^①因此，黑格尔有时也不得不说：“哲学家是突然被推进到与最内在的神圣东西在一起的神秘之中的人。”^②

如果说黑格尔以前的德国神秘主义（即“贬意的神秘主义”）是反理性的神秘主义，它的基本特点是在尚未“说”之前就认为不可说。那么黑格尔的神秘主义则是理性的神秘主义，它的基本特点是试图用概念、理性的语言把一切不可说的东西都说尽。而真正的神秘主义应该是超理性的神秘主义，它的基本特点是在“说”之后揭示出始终有一些东西是不可说的，而“说”恰恰是为了烘托不可说。因为只有在“说”之后，我们才能真正地知道有不可说或说不尽的东西，才能真正地体验到——这种体验是在一种“审美意识”而非

^①张世英：《说不可说——再论哲学何为》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版）1995年第1期，第48页。

^②《黑格尔著作集》理论版第19卷，第489页，转引自同上文，第44页。

认识活动中进行的——不可说的神秘“意境”。

现在，当我们全面考察了黑格尔的宗教哲学之后，可以得出如下结论：第一，黑格尔的辩证法起源于他早年神学思想中的神秘主义，黑格尔哲学是从黑格尔神学中发展出来的。第二，当黑格尔哲学的一般体系建立之后，他开始在宗教哲学中对神秘主义进行改造，这种改造的基本特点是把概念、理性之外和之上的神秘性转变为概念、理性自身的神秘性。因此这个改造过程一方面是神秘主义的理性化，另一方面则是理性的神秘化。第三，由于黑格尔哲学从未真正地走出主观性和思维本身，所以当黑格尔把神秘性变为理性自身的神秘性时，他仅仅只是消除了关于神秘性的思想，却并没有也不可能真正地消除神秘性本身。真正的神秘性永远都是在理性停止前进的地方展开自己的领域的，因此，把神秘性变成理性自身的神秘性正如同一个人宣称他可以用牙齿咬住自己的鼻子一样，只不过是一种自负的自欺欺人罢了。

第二节 黑格尔宗教哲学的历史命运

一、施特劳斯和鲍威尔

伯契尔在谈到黑格尔宗教哲学的历史影响时说道：“在黑格尔的早期‘神学’阶段和后来的哲学著作中，宗教批判以不同的形式作为一个中心问题而出现。但是黑格尔的宗教批判决不像休谟在其《自然宗教对话录》中所作的宗教批判那样容易被人们吸收和理解。对于一些评论者来说，黑格尔的宗教批判在否定基督教和捍卫基督教这两种立场之间表现出一种不可克服的矛盾心理。”^①正是

^① B·C·伯契尔：《黑格尔对宗教的批判》，载罗伯特·斯特恩编：《黑格尔的自然哲学和精神哲学》，Routledge, 1993, 第 494 页。

这种模棱两可的“矛盾心理”，导致了黑格尔右派与左派之间旷日持久的分歧和争论。

黑格尔并非一个神学家，而是一个宗教哲学家，因此他对神学界的影响主要不是表现在神学内容方面（黑格尔历来对教义的神学内容、对福音书故事的历史真实性不感兴趣），而是表现在思想方法方面。在他看来，宗教教义所表述的东西不过是精神、理念自身发展的表象形式，这些表象本身并不是内容，它们的内容是那个唯一的概念。因此，追问这些表象本身的历史真实性是没有意义的。这种思想在黑格尔关于和解的现实性的论述中明确地得以表现。简言之，黑格尔关心的不是关于基督神迹的历史证据和神学意义，而是在这些神迹背后所隐含着的精神内容和哲学意义。正因为如此，黑格尔的宗教哲学思想对于正统的神学界没有产生什么显著的影响。但是他的方法，即通过正题、反题、合题的形式来论述宗教表象的思辨内容的辩证法，却被一部分神学家所继承。沃尔克指出：“尽管黑格尔是宗教哲学家，不是神学家，但他的方法对神学的影响甚深。他的见解虽然不久便受到激烈的挑战，但在整个 19 世纪下半叶继续吸引了许多诠释家，尤以在英国和美国为甚。”^①

黑格尔的宗教哲学既然具有把神秘主义的教义理性化和把理性本身神秘化的双重特点，所以他的宗教哲学体系就遭到了来自两个方面的批判。一方面，黑格尔的“思辨神学”受到了基督教正统派的抵制，原因是它把信仰的实证性内容完全消解在概念发展的逻辑中；另一方面，黑格尔的宗教哲学又成为费尔巴哈和马克思对整个黑格尔主义和德国现实生活进行批判的出发点，原因是它给精神和理性（从而也就给国家和新教）加上了太多的神秘色彩。与此相应，双方又都从黑格尔宗教哲学中吸取于己有利的东西，寻找自己的理论根据，从而使得黑格尔宗教哲学的实质成为一个扑朔

^① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第 615 页。

迷离的问题。“在后黑格尔哲学中，在关于黑格尔哲学的本质特征问题上存在着极大的分歧：它究竟是为基督教提供了一种合理的论证和辩护呢，还是从人本主义无神论的立场上摧毁了基督教？”^① 罗维特在谈到黑格尔宗教哲学的两面性特点时指出：

将宗教与感受和想象的形式予以区别，并从而将宗教提高到概念的形式，这些手段，黑格尔既用来完成他为基督教所作的积极的论证，同时又用来进行他对基督教的批判。这种区别的两面性，就构成了黑格尔时代以后所有的宗教批判的背景。它甚至造成了黑格尔学派的垮台，并分裂为左翼与右翼……教会正统宣称，黑格尔的“翻译”是非基督教的，因为它破坏了信仰的实定内容；另一方面，黑格尔保留了教条的基督教，虽则是以他的概念的形式保留的，这又使得青年黑格尔派很不舒服^②。

但是从根本上来说，“黑格尔的宗教哲学是属于无神论史的。它必然代替启蒙运动者的幼稚的无神论，那些启蒙运动者是把宗教仅仅看作欺诈和招摇撞骗的。”^③ 正如同对于把神与人、神的本质与人的本质相对立的启蒙运动的批判必然会导致黑格尔的宗教哲学一样，对于把神与人、神的本质与人的本质相同一的黑格尔宗教哲学的批判必然会引出费尔巴哈和马克思的无神论。前面已经

① 罗布·德沃斯：《启示宗教在现象学中的意义》，载 A·威勒曼编：《黑格尔论伦理生活、宗教和哲学》英文版，第 195 页。

② 卡尔·罗维特：《从黑格尔到尼采》，纽约 1964 年版，第 333 页，转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 309 页。

③ 古留加：《黑格尔的宗教哲学》，载《国外黑格尔哲学新论》，第 403—404 页。

谈到,恩格斯认为 19 世纪 30、40 年代在德国思想界具有实践意义的东西首先是宗教和政治,而由于“政治在当时是一个荆棘丛生的领域,所以主要的斗争就转为反宗教的斗争。”^① 青年黑格尔派对德国社会现实的批判是从对基督教神学理论的批判开始的,他们“对于运用黑格尔的观念来保护基督教的堡垒并无兴趣。正相反,这个团体中比较激进的成员反而从黑格尔哲学中看出了取消或克服基督教传统的可能性。”^② 施特劳斯首先运用黑格尔宗教哲学所反对的历史主义观点对基督教的起源和福音书所载神迹的历史可靠性进行了深入细致的剖析,把关于基督的一切超自然的神迹都归结为早期基督教团体成员的神话思维的产物。布鲁诺·鲍威尔从罗马时代的“苦恼意识”中分析基督教产生的思想背景,把宗教看作人的“自我意识”的分裂和异化。费尔巴哈进一步提出了宗教是人性的异化形态的观点,把黑格尔关于“人是上帝的自我异化”的思想转变为“上帝是人的自我异化”的思想,从而创立了人本主义宗教学。马克思则把费尔巴哈的抽象的人转变为历史的人和社会的人,从对宗教产生的人性根源的考察转向对宗教产生的社会经济根源的考察,并把唯物主义实践观引入哲学,从而不仅说明了异化产生的社会原因,而且为异化状态的最终消除提供了思想武器。

施特劳斯把黑格尔所有意回避的问题,即基督教的历史根源问题,当作自己研究的对象。黑格尔宗教哲学所关注的只是基督教的逻辑根源,只侧重于从实证性的教义背后去发掘思辨的概念意义,对于这些实证性教义本身的历史真实性问题却不置可否。而施特劳斯恰恰要说明,那些被教会当作实证性教义的基础并记载在福音书中的神迹到底是否具有、或者在多大程度上具有历史的根

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷,216—217 页。

② 利文斯顿:《现代基督教思想》上卷,第 310 页。

据，它们的历史原型究竟是什么。在施特劳斯之前，对于神迹有两种截然对立的说法：一种是理性主义（或神学唯理主义）的解释，即把基督的神迹说成目击者们的误解，从而使福音书中所记载的超自然的神迹获得一种合乎自然的说明。例如德国理性主义神学家保罗斯在其《耶稣传》中认为，基督在海上行走的神迹实际上是由于迷雾的笼罩使众门徒误把在岸边行走的基督看成是在水面上行走；基督使 5000 人吃饱的神迹实际上是由于基督奉献出自己仅有的一点食物而引起了在场群众的普遍慷慨奉献；基督死而复活则是由于基督并没有真死，他在坟墓中被地震所惊醒，又回到众门徒中，如此等等。另一种是超自然主义的解释，这是正统教会和神秘主义者所坚持的观点，即把福音书中所载的神迹归因于基督本人的超自然的神性禀赋。然而不论是理性主义的解释还是超自然主义的解释，都坚持把福音书的一部分或全部当作真实的历史来看待。在理性主义和超自然主义这两种对立的解释之间采取折衷立场的施莱尔马赫认为，在自然性的范围内，超自然的力量完全可以通过自然的手段来达到其目的；但在此范围之外，则是纯粹的神迹在发挥作用。然而不论在何种范围内，福音书（尤其是第四福音即《约翰福音》）的记载都不可能是“诗歌式的虚构”，施莱尔马赫明确地表示：“在新约里没有神话——神话是史前时代的产物。”^①然而施特劳斯却深信全部福音书中充满了神话，要想超越理性主义和超自然主义释经学的“过时的体系”，真正打开耶稣故事的奥秘之锁，唯有启用神话方法这把钥匙才能做到。施特劳斯的两部《耶稣传》（分别出版于 1835 年和 1864 年）的共同纲领就是要用神话方法来检验新约福音书中关于耶稣事迹的历史可靠性，他在第一部《耶稣传》中表示：

^①转引自施特劳斯：《耶稣传》第 1 卷，商务印书馆 1981 年版，第 42 页。

笔者把神话概念运用于耶稣生平的全部历史之中，在每一部分里面去辨识神话或神话性的润饰之处，不仅把那稣幼年时期，而且把他的社会生活之中的奇异事件，不仅把施于耶稣的，而且把他所造成的奇迹都归于神话的范畴之下^①。

而施特劳斯的研究结论则是：福音书中关于耶稣生平和事迹的记载，只不过是犹太人关于弥赛亚（即救世主）的神话传说在新约中的再现，是史前时代的前科学性的神话思维的投影，早期基督教团体的成员以及福音书的作者们无意或有意地接受了这些神话。因此，除了把已经形成的弥赛亚神话移植到耶稣身上之外，新约福音书中并没有什么新鲜的东西。

黑格尔把宗教教义看作是绝对精神的表象形式，把福音书中的故事看作是概念运动的譬喻和象征，施特劳斯认为这是一种错误的理解。施特劳斯既反对正统教会对基督神迹的神秘化渲染，也反对黑格尔对基督神迹的概念化解释，而坚持对这些神迹的历史主义的说明。在施特劳斯看来，“基督并不像黑格尔认为的那样是一种象征，是绝对观念发展中的一个环节，他是——不管他过去实际是什么人——当时最懂得下层人民要求的天才个人。”^②施特劳斯力求在历史中的耶稣和信仰中的基督之间、在“真正的历史”和“用救世主精神整理过的历史”之间作出区分——耶稣是人，而不是神，他是一个具有高尚道德的教人从善的导师。而附加到耶稣身上的种种超自然的神迹不过是犹太民族和早期基督教团体的集体思想的产物，是群众无意识的神话思维的结果。宗教团体的这种无

^①转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 344 页。

^② B·A·马利宁等：《黑格尔左派批判分析》，社会科学文献出版社 1987 年版，第 64—65 页。

意识的神话思维结果在历史中客观化为一种“实体性”的精神即神，因此神的性质无非是人类精神的客观化和实体化。“在施特劳斯看来，《圣经》里有关耶稣的记载绝非历史的真实，而是神话，是以历史的形式和譬喻式的语言叙述出来的思辨真理，即人类就是人本身的救世主。”^①宗教在黑格尔那里是自在自为的绝对精神的一种表象形式，在施特劳斯那里却是无意识的群众精神的一种客观化形式。然而施特劳斯却深受黑格尔关于精神在世界历史中漫游这一思想的影响，从而把宗教的历史看作是精神客观化和实体化(神话化)的历史。“人类灵魂在历史中不断被客观化。这个灵魂体现在人民的精神中，或者，如果是指早期基督教的话，体现在基督教团体的神话中。因而宗教并不像黑格尔认为的那样是无个性的绝对精神的一种形式，而是人民精神的一种特殊流射。这个精神在早期历史阶段就获得多神教或基督教的神话形式。”^②然而在近代德国，这个精神正在发物于 16 世纪的宗教改革活动中逐渐觉醒和获得自由。德国人民是“进行宗教改革的人民”，对于这样一种把宗教改革事业当作自己的根本使命的人民来说，要想获得政治上的自由，首先必须获得宗教上的自由；要想把奴役从现实中驱除掉，首先必须把神迹从信仰中驱除掉。“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，任何一种和宗教改革没有联系——不是实质上由人民的理智和道德修养中产生的人民事业，决不会有成功的希望。我们德国人在政治上的自由，只能随着我们在精神上、道德上和宗教上的自我解放而增长。”^③

施特劳斯针对施莱尔马赫在理性主义和超自然主义之间走钢

①杨祖陶：《德国古典哲学逻辑进程》，第 304 页。

② B·A·马利宁等：《黑格尔左派批判分析》，第 66 页。

③施特劳斯：《耶稣传》第 1 卷，序言，第 14 页。

丝的折衷态度说道：“以任何这一类的处理方式把信仰和今日的科学调和起来都是不可能的。”^①这个论断同样也是针对黑格尔的，因为黑格尔宗教哲学的基本特征就是要把宗教信仰与科学知识在概念的基础上调和起来。自施特劳斯之后，反对这种调和就成为青年黑格尔派的一个重要特点。如果说施特劳斯还仅仅只是把批判限于对基督教起源和福音故事的历史考证范围内，避免使之发展为对基督教信仰的批判^②，那么在布鲁诺·鲍威尔那里，对耶稣生平的历史批判则发展为对基督教信仰的宗教批判。施特劳斯把基督教看作是犹太民族的集体无意识的神话思维的实体化，鲍威尔则把基督教看作是罗马时代哲学家和僧侣们的有意识的欺骗和创作活动的结果，是福音书作者本人的‘自我意识’的产物。他认为，福音书尤其是《马可福音》的作者是最先编织基督神话的人，他们不仅是福音故事的记录者（像施特劳斯所认为的那样），更是福音故事的创造者。鲍威尔和施特劳斯虽然在确认福音故事并非历史事实这一基本观点上是一致的，但是在基督神迹到底是犹太民众的“弥赛亚”观念的无意识积淀还是福音书作者的“自我意识”的有意创作这一点上却存在着明显的分歧。

黑格尔关于实体与主体相同一的思想在施特劳斯和鲍威尔那里被分割为两个相互对立的方面：施特劳斯单方面地发展了实体的方面，鲍威尔则单方面地发展了主体的方面。施特劳斯把黑格尔

①施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第43页。

②施特劳斯在1835年的《耶稣传》中强调：“笔者意识到：基督教信仰的本质，是完全不依他的批判为转移的。基督的超自然的诞生、他的奇迹、他的复活与升天，都依然是永恒的真理，不论关于这些东西作为历史事实的实在性，可能会有怎样的怀疑……耶稣的生平在教义上的意义，仍然是完整无损的。”（转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第342页。）这种模棱两可的态度使施特劳斯停留在斯宾诺莎泛神论的水平，而没有走向彻底的无神论。

的自在自为的绝对精神改造为集体性和客观性的“群众精神”，鲍威尔则把绝对精神改造为个体性和主观性的“自我意识”。恩格斯对施特劳斯和鲍威尔的分歧总结道：“两人之间的争论是在‘自我意识’对‘实体’的斗争这一哲学幌子下进行的。神奇的福音故事是如何发生的，是在宗教团体内部通过不自觉的、传统的神话发生的途径形成的呢，还是福音书作者自己虚构的，——这个问题竟扩展为这样一个问题：在世界历史中起决定作用的力量是‘实体’呢，还是‘自我意识’。”^①如果说黑格尔的绝对唯心主义在施特劳斯那里被片面地表述为客观唯心主义，那么在鲍威尔那里则被片面地表述为主观唯心主义。

1842年出版的《对观福音书作者批判》使布鲁诺·鲍威尔成为德国“神学界的罗伯斯庇尔”。在这本书中，鲍威尔提出“无限的自我意识”与施特劳斯的“宗教奇迹剧式的实体性”相抗衡，主张用单一性的“自我意识”代替普遍性的神话思维以说明基督教的起源。鲍威尔直截了当地把福音故事说成是福音书作者的主观虚构，甚至连耶稣本人也是虚构的产物。福音书作者由于深受罗马时代的“苦恼意识”的困扰，所以他们使福音书中充满了蒙难的气氛和神秘的色彩^②。鲍威尔对基督教的批判不仅仅只限于方法，而且也深入到内容本身，也就是说，他不满足于仅仅指责宗教观念的缺陷，而是进一步揭示了宗教的本质——宗教是“自我意识”的异化现象。在鲍威尔看来，黑格尔体系不仅是泛神论，甚至也是无神论的，它的实质是要用“无限的自我意识”来最终摧毁宗教观念，而不是维护这些观念。“真正的黑格尔”对于青年黑格尔派的启示就是

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第217页。

^② 在这里可以看出鲍威尔深受黑格尔《精神现象学》关于自我意识发展阶段中的“苦恼意识”思想的影响。马克思认为，鲍威尔在说明基督教起源方面所做的工作，实际上不过是对黑格尔的“苦恼意识”思想的诠释。

“无神论、革命和共和主义”。鲍威尔对“真正的黑格尔”的立场阐发道：“宗教的关系只是自我意识的内在的自我关系，所有那些看来是独立于自我意识的力量，无论是实体还是绝对观念，都不过是被宗教幻想所对象化了的自我意识的不同阶段。”^① 因此通过对“自我意识”的历史批判就能够最终消除宗教。

在对待基督教的态度上，鲍威尔曾一度代表着青年黑格尔派中最革命的倾向（虽然在 1839 年以前他曾站在正统神学家一边指责施特劳斯，而在 1844 以后他又开始走向保守），他用“纯思想领域的恐怖主义”把施特劳斯的温和的泛神论推向了激进的无神论。鲍威尔在宗教批判方面最大的贡献在于他首先提出了“自我异化”（Selbstent-fremdung）的思想。“鲍威尔论证说，宗教本质上是意识的一种分裂。自我意识把自己变成一个对象、一个想象的独立存在，一个与意识相对立的独立力量，甚至觉得自己在那个独立力量面前微不足道而对之崇拜，这就是宗教意识。……上帝是人创造出来的。然而是一个非人性的神。走到这一步，就达到了青年黑格尔派宗教批判运动的根本结论：宗教是人性的自我异化，神是人的创造。”^② 鲍威尔承认基督教作为“自我意识”发展过程中的一种异化现象有其历史合理性，但他并不像黑格尔那样把基督教的历史合理性永恒化和绝对化，而是认为基督教已经与现代的“自我意识”处于不可调和的对立之中，基督教信仰是与当代世界的自由概念和人性原则相悖逆的。“他的著作就是把基督教与自我意识的当前阶段相对照而揭露其不合理性。因为基督教在开始的时候不论如

^① 布鲁诺·鲍威尔：《对无神论者和反基督者黑格尔的最后审判》，转引自戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，商务印书馆 1982 年版，第 62 页。

^② 吕大吉：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 493 页。

何革命,但是现在已经过时了而且成为进步的障碍了。”^①

二、费尔巴哈

鲍威尔把宗教看成自我意识的异化,费尔巴哈则把宗教看成人的本质的异化,而人首先就是以身体为基础的思维与存在、精神与肉体的统一体,人的本质无非就是人的自然本性。从而费尔巴哈就把宗教批判的基础从精神性的“实体”和“自我意识”转向了“自然的人”,从唯心主义转向了唯物主义,并且把神学归结为人本学。马克思把施特劳斯、鲍威尔和费尔巴哈的宗教批判理论加以对比道:“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。他们两人都就上述两个因素之中的每一个因素在黑格尔那里由于另一个因素的渗入而被歪曲这一点批判了黑格尔,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。”^②

鲍威尔认为“真正的黑格尔主义”的实质是无神论,费尔巴哈则认为“黑格尔哲学是神学最后的避难所和最后的理性支柱”,是企图采用现代方法来重建已经被打败了的基督教的“最后一次雄心勃勃的尝试”。费尔巴哈明确地说道:“谁不扬弃黑格尔哲学,谁就不扬弃神学。黑格尔关于自然、实在为理念所建立的学说,只是

^① 戴维·麦克莱伦:《青年黑格尔派与马克思》,第65页。

^② 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第177页。

用理性的说法来表达自然为上帝所创造、物质实体为非物质的、亦即抽象的实体所创造的神学学说。”“黑格尔的辩证法的秘密,最后归结到一点,就是:他用哲学否定了神学,然后又用神学否定了哲学。开始与终点都是神学;哲学站在中间,是作为第一个肯定的否定,而神学则是否定的否定。”因此,黑格尔的以三段式形式所表述的整个思辨哲学“乃是转化为一种逻辑过程的神学史”^①。黑格尔的思辨哲学同时就是思辨神学,而这种思辨神学的特点就在于对主词与宾词关系的颠倒。在黑格尔那里,思想就是存在,思维是主词,存在则成为宾词,这种表述方式与基督教以及一切宗教的表述方式是完全一致的。对于黑格尔来说,人是自我异化的上帝;然而在费尔巴哈看来,情况恰恰相反:上帝是自我异化的人。因此,对黑格尔哲学的“改造性的批判”就是要把这种被颠倒了的关系重新颠倒过来:

只要在每一个地方都用述语取代主语,就是说,把思辨神学颠倒过来就够了,这样,我们就可以达到处于不加掩饰的、纯粹的、明白的形式中的真理。黑格尔是这样来表述他的上帝论的:人是已经揭示的上帝:在人里面,神的本质第一次实现了自身,展示出自身。在创造自然时,上帝走出了自身,他同那并非他自己的东西有着联系,但在人里面,他又返回了自身——人认识上帝,因为在人里面,上帝找到了自己,认识了自己,感到自己就是上帝。

思辨神学的这种真理只须颠倒过来,就成为人本主义的真理:

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,商务印书馆1984年版,第115、114、149、164页

如果只是在人的感受和需要里，神的“虚无”才变成了某种东西，获得了种种性质，那么，便只有人的存在才是真实的上帝存在——人才是真正的上帝。如果只是在人对上帝的意识中，上帝的自我意识才第一次出现，那么，人的意识本身就是神的意识。……真实的表述是这样的：人对上帝的认识就是人对自我的认识，对自身性质的认识……在有对上帝的意识的地方，也就有上帝的存在——因此在人里边有上帝的存在。在上帝的存在里，只有你自己的存在对于你才是客体，将自身呈现在你的意识面前的东西，不过就是藏在你意识后边的东西，如果神的性质是人的性质，那么人的性质也就是神的性质^①。

费尔巴哈认为，上帝的本质无非就是人的本质，就是人的异化了的自我。人的所谓上帝，就是他自己的精神、灵魂、心，就是人的“公开的内心”和“坦白的自我”，因而，“属神的本质之一切规定，都是属人的本质之规定”。基督教和一切宗教所敬拜的神就是人的本质之异化：人把自己的本质当作与人相对立的另一个本质、当作神来加以崇拜；“人使他自己的本质对象化，然后，又使自己成为这个对象化了的、转化成为主体、人格的本质的对象。这就是宗教的秘密。”^② 因此，不是上帝按照他的形象创造了人（像《圣经》上所说的），而是人按照自己的形象创造了上帝。人怎样思维和行动，上帝

^① 这两段文字转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第 355、356 页，是对费尔巴哈《小哲学文集》和《基督教的本质》中的观点的综合。引文的部分内容可参见费尔巴哈《基督教的本质》，商务印书馆 1984 年版，第 299、302 页。

^② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆 1984 年版，第 38、39、56 页。