

向黑格尔学习如何做中国哲学

——“古代中国无哲学”魔咒之解魅

赵敦华

(北京大学 外国哲学研究所, 北京 100871)

黑格尔承认东方有哲学,但给予很低评价,他把中国哲学归于东方宗教的一个分支,评价更低。按照他的历史哲学,“凡属于‘精神’的一切——在实际上和理论上,绝对没有束缚的伦常、道德、情绪,内在的‘宗教’、‘科学’和真正的‘艺术’,一概都离他们很远”^①。按照他的逻辑体系,东方哲学被归于简单、贫乏的“无”的范畴,只是“表面的抽象游戏”,“造成以无开端(如中国哲学),那就连手都不用转了”。^②按照他的哲学史,孔子是“中国人的主要哲学家”,《论语》讲的只是一种道德常识,“在哪一个民族里都找得到,可能还要好些”;黑格尔挖苦说:“为了保持孔子的名声,假使他的书从来不曾有过翻译,那倒是更好的事。”^③这些话事实上否定了中国哲学的存在,在西方世界制造出“古代中国无哲学”的舆论。岂止是舆论,简直就是一道“魔咒”:无论中国传统文化的贬损者或褒奖者,无论激进的后现代主义者或传统思想保守主义者,都按照这道“魔咒”同步共舞,合奏否定中国哲学合法性的交响曲。^④公允地说,这道“魔咒”不能全归咎于黑格尔,康德其实是始作俑者。^⑤黑格尔把康德否认中国哲学的观点纳入他自己的体系,加以牵强附会、削足适

履、生搬硬凑的解释,这才把一个本来无足轻重的咒语扩大为一个世界舆论,先在西方世界传扬,现在又深入到中国学界。

我同意俞吾金的说法,中国哲学的合法性问题是一个“虚假而有意义的问题”^⑥。我们一般不会严肃认真地对待虚假问题,但对于“中国哲学”是否有“合法性”这一虚假问题,我们不但有必要、而且有可能加以认真而有理性的讨论。本文使用的理性方法是揭露矛盾的辩证法,即用黑格尔的《精神现象学》来解除他在《历史哲学》、《逻辑学》和《哲学史讲演录》中制造的“古代中国无哲学”的“魔咒”。

恩格斯说得好:“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方,就是他的思维方式有巨大的历史感作基础。形式尽管是那么抽象和唯心,他的思想发展却总是与世界历史的发展平行着”,“在《现象学》、《美学》、《哲学史》中,到处贯穿着这种宏伟的历史观,到处是历史地、在同历史的一定(的虽然是抽象地歪曲了的)联系中来处理材料的”。^⑦如果说,黑格尔在“抽象和唯心”或“抽象地歪曲了”的形式中对中国哲学做出“魔咒”般的判断,那么他以“有巨大的历史感作基

收稿日期:2010-06-25

作者简介:赵敦华,男,江苏南通人,北京大学哲学系、外国哲学研究所教授。

- ① 黑格尔:《历史哲学》,北京:三联书店1956年版,第148页。
- ② 黑格尔:《逻辑学》下卷,北京:商务印书馆1976年版,第90页。
- ③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,北京:商务印书馆1981年版,第119、120页。
- ④ 德里达在2000年访华时说:“中国没有哲学,只有思想”。(《中国图书商报》2000年12月13日)
- ⑤ 可参阅成中英、冯俊主编:《康德与中国哲学智慧》,北京:中国人民大学出版社2009年版,第52—67页。
- ⑥ 俞吾金:《一个虚假而有意义的问题——对“中国哲学学科合法性问题”的解读》,《复旦学报》2004年第4期。
- ⑦ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社1995年版,第42页。

础”的思维方式或“宏伟的历史观”处理的材料,恰恰证明中国也存在“与世界历史的发展平行着”的哲学思想。本文使用的文本材料取自《精神现象学》第六章“精神”的第一篇“伦理”之(a)“伦理世界”和(b)“伦理行为”,以及第三篇“道德”之(c)“良心”。黑格尔没有想到,他用现象学描述和分析方法加以认真讨论的伦理生活(Sittlichkeit)和“良心”(Gewissen),与他后来根据道听途说所轻佻闲聊的中国哲学是多么不一致。

一、希腊城邦的神人规律与中国哲学的阴阳之道

《精神现象学》在经历“意识”、“自我意识”和“理性”阶段的运动,到达最后阶段,即“那种自在而又自为地存在着的本质(Wesen),就是精神”(第2页)^①。精神最初是“伦理实体”,在世界历史中表现为希腊城邦。在希腊城邦中,“精神乃是一个精神——这个个体是一个世界——的伦理生活”(第4页)。“民族精神”(Volksgeist)的意思是“人民的精神”。希腊城邦公民还不是分裂的自我,而是共享伦理精神的“人民的公民”(第7页)。黑格尔在《历史哲学》里说:“希腊世界的丰富,只是寄托在无数美丽、可爱、动人的个体上”^②;希腊人不知道抽象的国家,他们的目标是活的、素朴的大地,是这个雅典、这个斯巴达,这些神庙、这些祭坛,是这些人民的生活。希腊城邦具体、单纯和人民的精神是自然和精神、家庭和城邦的和谐。

希腊城邦伦理生活是“处于直接的真理状态”的精神(第4页)。“直接的真理”指人直接与精神符合,而不经任何中介。希腊人直接与符合的精神是两种不同的伦理原则,黑格尔分别称之为“神的规律”和“人的规律”。神的规律是家庭成员直接与家庭相等同的原则,人的规律是公民直接与城邦相等同的原则。就是说,家庭和城邦是并存的两个共同体。问题是,一个人如何同时与这两个共同体直接相等同?

黑格尔分析说,家庭共体的本质,不在于“情

感关系或爱的关系”(第8页),也不在教育和援助,而“只涉及血缘亲属的整个存在”(第9页)。从自然角度上讲,家庭的本质在于家族的延续,一代代存留的家族成员为城邦提供公民。从精神角度上讲,家庭通过死亡成为了一个精神共同体。黑格尔说“死亡是个体的完成”(第10页);个体死亡“把自然的事业打断,把血缘亲属从毁灭中拯救出来……这样一来,就连死了的存在、普遍的存在,也成为一种返回于自身的存在,一种自为的存在”(第11页)。黑格尔对死亡所作的精彩分析,堪称海德格尔在《存在与时间》第46至53节对死亡所作的存在论分析之先声。黑格尔所说“死了的存在、普遍的存在”有其特殊的、具体所指,表示死去的人获得不朽,成为家族保护神,或与保护神相等同。保护神把世代家族成员凝聚为一个共同体,每个家庭成员活着时崇拜保护神,死后在葬礼和祭祀中与保护神共同被纪念。因此,黑格尔说,家庭的本质“不再涉及活着的人,而只涉及死了的人”(第10页)。这也是《论语》中“慎终追远,民德归厚矣”(学而)的意思。

如果说,死亡使人与保护神代表的家庭共同体直接等同,那么战争使人与政府代表的城邦直接等同。战争是一种否定的力量,一是对其他城邦共同体的否定,一是对本城邦内部公民的独立性和行会制度的否定。为了不让内部分裂力量“瓦解整体,涣散精神,政府不得不每隔一定时期利用战争从内部来震动它们,打乱它们已经建立起来的秩序,剥夺他们的独立权利”(第13页)。黑格尔不是在鼓吹“战争合理论”,而只是解释希腊城邦为什么经常挑动战争的原因。

“神的规律”和“人的规律”是差异,但本身并不必然冲突,原因有二。其一,政府使公民在“战争任务中体会到他们的主人是死亡”(第13页),就是说,统治家庭共体的力量也统治着城邦共同体,城邦“是在神的规律的本质中和阴间的或地下的王国中取得它的真理,并在其中加强它的权力”(第13页)。其二,人的规律是从地上到地下的“下降运动”,“地上”指城邦的公共精神,它最

① 本文括号内页码是《精神现象学》下册(贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆1997年版)的页码。

② 黑格尔:《历史哲学》,第161页。

后建立在家庭崇拜的死人的基础之上;神的规律是从地下到地上的“上升运动”,“地下”指那些阴间的家族保护神,它要上升为城邦的崇拜对象(第12页)。两种规律的双向运动相互补充和支持,“两种规律的任何一种,单独地都不是自在自为的,都不自足”(第17页)。

令人费解的是,黑格尔说人的规律是“男性的”,而神的规律是“女性的”(第20页)。按照他的分析和解释,家庭中有三种关系:夫妻关系、父母和子女的关系、姐妹和兄弟关系,女人是这三种关系的纽带。通过女人的纽带,家庭关系成为一般共同体关系:女人一般,面对丈夫一般,子女一般和兄弟一般(第15页)。女人一般于是“变成家庭的主宰和神圣规律的维护人”,而丈夫一般、兄弟一般就要超越(Aufhebung)家庭,“朝向另一领域发展”(第16页),就是说,男性成为城邦公民。“这样,”黑格尔总结说,“男女两性就克服了他们的自然的本质而按照伦理本质具有的不同形式表现出两性的两种不同的伦理性质来”(第16页)。

黑格尔谈论“女人一般”和“男人一般”以及两性的两种伦理性质,令西方人感到希奇和难以理解,但对中国人却是老生常谈。中国哲学中的“阴阳”两性是赋予世界万物的伦理秩序和性质。与希腊城邦同时代的先秦哲人把世界视为伦理实体,人的伦理生活按照阴阳差异承担不同功能和分工,和谐一体。男和女、国和家、天和地、生和死、人和神、道德和自然,等等,所有这些阴和阳的差异,不正是黑格尔所说“自然差别物的定在(Dasein)”^①吗?“一阴一阳之谓道”,不正是黑格尔所说“男性与女性的联合统一”(第19页)吗?

黑格尔说:“伦理王国在它的持续存在里始终是一个无瑕疵、无分裂而完美纯一的世界。”(第19页)“伦理王国”指理想世界,是希腊城邦追求“人民精神”的伦理实体的理想。同样,中国哲学也追求这样的伦理理想。先秦百家争鸣,儒家和道家的关系代表了“和而不同”的发展方向。儒家和道家表现了“尊阳”和“贵阴”两种伦理原则的差异,比如,儒家提倡刚阳行健的君子人格和“修齐治平”的进取精神,而道家主张抱雌守柔的

自然立场和“无为而治”的自由态度。但两者的差异本身并不必然意味冲突,完全可以按照“阴阳互补相济”原则和谐统一。事实上,中国哲学史上儒释道的合流趋势表现了“伦理王国”的统一理想。中国古代社会和希腊城邦的伦理理想是一致的,黑格尔对后者的精彩分析有助于现代人对中国哲学精神的理解。

二、德国道德哲学的良心论和中国心学的传统

伦理实体在开始的希腊城邦阶段是没有分裂的人民精神,但在以后的世界历史中被分裂为“自我”。黑格尔提到三种自我:第一种是罗马帝国中原子式的市民,“自我是在他自己的存在元素中静止不动的点”(第148页);第二种是法国大革命时的积极公民,“是绝对自由”,但“趋于分裂”,“没有取得积极内容,没有成为世界”(同上);第三种自我是从“道德自我意识”独立出来,是有了“自身确定性”的良心(同上)。为了理解第三种自我,有必要区分“道德意识”(das moralische Bewusstsein)和“良心”(Gewissen)这两个先后阶段。前者是康德的“道德世界观”。在康德的哲学体系中,道德意识和现实世界充满矛盾:纯粹义务是没有现实性,现实世界中没有道德意识。康德企图在“公设”中消除矛盾,但导致适得其反的“颠倒”(Verstellung),不但道德意识中矛盾越来越多,成为“整个一无思想的”大杂烩(第136页),而且把纯粹义务的完成推到是“永远达不到的”(第141页)无限。“道德世界观”被颠倒为“伪善”的空谈,精神“怀着厌恶逃回自身来了。它是纯粹的良心”(第146页)。

黑格尔说:“这种良心的自我,亦即对其自身之即是绝对真理和存在具有直接确信的精神”(第147页)。“直接确信”实现了义务和现实、知和行的统一。良心一旦确信什么是正确,就会立即行动。良心的直接确信,不需要经过“道德世界观”的论证;良心确信的是绝对真理,不接受其他声音的审核和质疑。道德主体只接受发自内心的

^① 黑格尔:《精神现象学》下册,第16页,中译本作“客观存在”。

的良心声音,所以黑格尔说:“良心是在自己本身内的自我的自由。”(第147页)

自我的内在自由是相对于服从义务的外在自由而言的。良心虽然确信它的义务并自觉地服从自己的义务,但自我确信的信念是最重要的,行为只是直接确信的信念的一种自动的翻译,并且不需要中介,尤其不需要道德律规定的环节。康德曾用“自律”为道德律和自我自由的统一辩护,黑格尔提出何者先在的问题:“规律为了自我而存在,而不是自我为了规律而存在。”(第152页)就是说,良心的自我是自在自为的存在,而服从义务则是为他人存在。良心论从根本上说不是义务论,而是一种信念论。

自我的内在自由并不是一种主观的意识,良心更充分地体现了古希腊的人神规律所体现的伦理实体。黑格尔说,良心是“自在而自为的存在。但是,当时直接表述这个概念的那种意识形态是诚实的意识,诚实的意识当时是跟抽象的事情自身打交道的,这种事情自身在那里只是一个宾词;它只是在良心这里才第一次是一个主词”(第153页)。在黑格尔的描述中,良心开始作为与“伪善”相对立的“诚实”而出现,开始只是对立的意识形态的一个环节,只是伦理实体的一个属性(宾词)。在后来的运动中,良心通过主体运动实现了实体的一切属性,“在良心这里,事情自身就是主体,亦即主词,主体知道这些环节都在他自己本身中”(第153页)。

黑格尔的“良心论”与中国哲学的心学传统有着密切相关性。心学传统开始于思孟学派。孟子用“沐惕恻隐之心”(《孟子·公孙丑上》)表明良心的直接确信;用“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》)肯定行动的心性把万物作为环节包含于自身。“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”(《孟子·离娄上》,《中庸》二十章),说明了“诚”的本体意义:“诚”一开始只是个人的德性,但经过主体的行动而变成了自为自在的实体,故曰“唯天下至诚为能化”(《中庸》二十三章),“诚者自成也”(二十五章),“诚于中,形于外”(《大学》),等等。

黑格尔的“良心论”与王阳明的“四句教”甚

为契合:“无善无恶心之体”指“道德世界观”认识的非现实的伦理实体;“有善有恶意之动”指由感性“冲动的发动弹簧”推动的动机(第140页);“知善知恶是良知”指良心的自我确信,“为善去恶是格物”是体用合一、知行合一的道德行为。

三、黑格尔相关批判的启示

我曾说,当今的中国哲学与黑格尔笔下的19世纪初的德国哲学竟有惊人的相似之处,黑格尔对充斥当时德国哲学界的“天才作风”、“诗化言谈”、“信赖常识”等风气的批判对我们很有启发。^①本文认为,黑格尔用批判的眼光看待希腊伦理生活的悲剧命运和德国道德哲学的枯萎结局,对我们看待中国社会的类似精神现象,不乏借鉴意义。

黑格尔承认希腊伦理生活的“美好”,但是,“美好”不等于现实,正如柏拉图的“美好城邦”只是“理想国”的代名词。黑格尔说,精神“必须扬弃美好的伦理生活并通过一系列的形态以取得关于它自身的知识”,成为“一个世界的这种形态”(第4页)。人的规律和神的规律、男性和女性、城邦和家庭的互补和谐是美好理想,从原则上说,一个人可以同时与两个规律直接等同,一个好公民同时也可以是一个好父亲,好丈夫;一个好女人同时也必须服从城邦法律。但是,在人的具体行动(Tat)中,这两个规律必然发生冲突,因为人与规律直接等同,当一个人的行动不能同时符合两个规律时,这个人不可能同时与两个规律相等同,不与神的规律相等同,就与人的规律相等同,没有缓冲的中介,两个规律的分裂和冲突是不可避免的悲剧。悲剧《安提戈涅》形象地说明了悲剧如何先在城邦内部的两兄弟波吕刻斯和厄忒俄克勒之间展开,然后在克瑞翁代表的人的规律和安提戈涅代表的神的规律之间展开。这种冲突的悲剧在于冲突双方都坚持自己认同的规律,他们中没有胜利者,过失是他们的共同命运。黑格尔区分了两种过失:一是明知故犯的过失,以安提戈涅为代表,这是不惜承受痛苦的伦理意境(第26

^① 赵敦华:《向黑格尔学习如何做哲学:〈精神现象学〉的启发》,《学术研究》2008年第1期。

页);二是无知的过失:以俄狄浦斯为代表,这是一种悲怆的情愫,命运“从埋伏中一跃而起,揪住这个完成了行动作为的伦理自我意识”(第25页)。

希腊城邦伦理生活的命运是这样的悲剧:只要有伦理行动,就有冲突;只要有冲突,就会过错。“只有不行动才无过失,就像一块石头的存在那样,甚至一个小孩的存在,也已不能说无过失。”(第24页)在普遍过错和命运的支配下,美好城邦解体,过渡到罗马法权状态;再经过基督教的“罪”的观念,发展到教化世界,教化世界的圣俗分裂,产生出启蒙和法国大革命。如此等等,黑格尔描述和解释了世界精神的运动环节和发展过程。

虽然我们看到中国古代哲学中有不亚于希腊城邦的美好理想,但类似的出发点却没有产生等值同效的历史解释。与黑格尔的巨大的历史感和批判精神相比,很多当代中国学者陶醉在几千年前的美好伦理王国之中,似乎历史上没有分裂、冲突、罪过和暴力,好像从古到今都一成不变地生活在天人合一的社会、人与自然和谐的环境和温情脉脉的家庭之中,古代社会的理想似乎依旧可以指导现在的和谐社会。即使承认历史上的过错,那只是偶然的过失,与不幸的命运和美好的理想无关。如果毫无批判精神和历史眼光,关于中国哲学和谐之道的良好言谈连中国的古代世界都不能解释,遑论改变和指导现在的世界呢?

再看黑格尔对德国哲学良心学说的批判。费希特的自我和行动相统一的良心和谢林、席勒、歌德等人的浪漫主义的“优美灵魂”,虽然克服了康德道德世界观的颠倒,但也有自身缺陷和矛盾。良心自我确信的任意性、偶然性和不能针对不同环境的信念进行决疑。如果各人都照自己的良心行事,就会发生类似于阳明后学的轻浮狂傲。

“优美灵魂”可向两个方向发展:一是崇拜“道德天才”或把爱情、创造、自由等价值纯粹化、

神圣化;二是对他人施行“道德判断”。第一个方向发展的结果是孤芳自赏,回避现实,贫乏、苦恼、憔悴,最后“如同一缕烟雾,扩散在空气之中,消逝得无影无踪”。(第167页)我看歌德的《少年维特之烦恼》,讲的就是这么一个优美灵魂憔悴消亡的过程。“道德判断”的发展方向是从良心变成了坏良心,这是用行为的自私动机否定任何道德行动的“硬心肠”(第173页)。黑格尔说:“谚语说,‘侍仆眼中无英雄’;但这并不是因为侍仆所服侍的那个人不是英雄,而是因为服侍英雄的那个人只是侍仆。”(第172页)这话是为拿破仑辩护,回击法国大革命之后泛道德主义的复辟思潮。黑格尔斥之为“其本身就是卑鄙的”(同上)。德国哲学的几个发展方向最后都指向“宽恕与和解”。就是说,哲学在其发展的最高阶段——德国哲学也不能解决的矛盾,需要宗教精神来化解,精神于是从道德发展到宗教阶段。

《精神现象学》说明黑格尔对康德道德哲学的批判同时也超越了良心学说和浪漫主义,这也为我们比较康德哲学与中国哲学提供了一个参照系。比如,台湾新儒家代表牟宗三用“智的直觉”建立比康德道德哲学更加高明的“道德的形上学”。^①姑且不论如何理解“智的直觉”在康德哲学中的原义,牟宗三所说的“智的直觉”没有超出中国古代的心性学说传统,只不过使用“本心仁体”、“性体”、“诚体”、“神体”等等新术语。这种“道德的形上学”是否避免了黑格尔对康德“道德世界观”的批判?是否可以完全不顾黑格尔关于“良心”、“优美灵魂”或“道德判断”等与中国心学传统相关的学说的论述?这些问题大可商榷。我们不要求台湾新儒家同意《精神现象学》中的方法和观点,但如果完全置黑格尔不顾,认为中国心学传统可以超越康德的道德哲学,或以为牟宗三实现了“对康德哲学的转化”^②,那就未免陷入“道德天才”式的浪漫主义了。

① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,北京:中国社会科学出版社2008年版。

② 参见成中英、冯俊主编:《康德与中国哲学智慧》,第125—139页。