

*** [文章编号] 1000 - 3541(2002)02 - 0038 - 07

黑格尔的秘密与解构

——从黑格尔对本体论证明祛魅与神化谈起

章 忠 民

(上海财经大学人文学院, 上海 200433)

[摘 要] 如果仅限于传统形而上学的视界,黑格尔对安瑟尔谟的本体论证明的批判与继承可谓是使其失魔祛魅。但是,跳出传统形而上学,站在现当代哲学的视界看,它则恰恰意味着神化。对此问题的考察不仅呈现出黑格尔哲学秘密及与神学的微妙勾连,更是显露出现当代哲学与传统形而上学差异之所在。

[关键词] 本体论证明;实证性;神秘观念;神学-逻辑学-形而上学;天地神人四重映射

[中图分类号] B516.35 **[文献标识码]** A

整个西方文明由近代向现代进发的过程中,与现代化进程相伴随的是哲学自身的失神祛魅。黑格尔哲学在这一进程中,扮演了重要而又特殊的角色。黑格尔哲学首先是作为传统形而上学的集大成,一个主要代表,一种终结。但是,在这种终结中它却释放出当代意义。在整个近现代西方哲学的失神祛魅的进程中,黑格尔哲学这种双重性表现尤为明显。一方面,黑格尔在其早期思想发展中就觉察出上帝之死,并开始了他对神学的理性化过程,上帝经过“理性的硫酸液”清洗后,失却了神圣的光环。可以说,黑格尔在尼采之前不仅觉察出上帝已死的迹象,而且在不知不觉中成了参与杀死上帝的元凶。但是,另一方面,黑格尔哲学本身却又是神学的最大的避难所,并且他的绝对理性实际上成了上帝的上帝,其神圣性和魔力与上帝相比,有过之而无不及。黑格尔哲学这种双重性,给后人带来的影响是特殊而微妙的,后人从黑格尔哲学中所获得的思想要素亦是双重的,而后人对黑格尔哲学的评价则更是多重的。黑格尔哲学的这种思想张力,成为黑格尔这条死狗不断挨打又不断复活的重大原因。黑格尔哲学消解了一切的一切之神秘性的光环,但却于此同时,制造了最大的神秘。

如果仅限于传统形而上学的视界,黑格尔对安瑟尔谟的本体论证明的批判与继承可谓是使其失魔祛魅。但是,跳出传统形而上学,站在现当代哲学的视界看,它则恰恰意味着神化。对此问题的考察,不仅呈现出黑格尔哲学秘

密及与神学的微妙勾连,更是显露出现当代哲学与传统形而上学差异之所在。

安瑟尔谟关于上帝存在的本体论证明,与其说是证明了上帝存在的确实无疑,不如说是,为上帝的信仰找到了理性的根据,或进一步说,它开创了神学理性化的道路。然而,与此同时,它却也让理性与信仰,哲学与神学的勾连显山露水。安瑟尔谟的本体论证明一问世,因其蕴含浓厚的理性证明的倾向及理性证明所特有的视(存在的)观念与(观念的)存在为等同性质,而遭到高尼罗、托马斯·阿奎拉等神学家的反驳与摒弃,同样,亦因其从观念推出存在的做法而遭到康德的驳斥。但是,安瑟尔谟自己万万没有想到,他的本体论证明所蕴含的精神原则与理性证明思想方法,却为笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨等人发扬光大,直至黑格尔将其作为自己整个思想体系的基石,最终将理性嬗变为上帝。青年马克思对安瑟尔谟本体论的批判,对康德就本体论所作的反驳的批判,对黑格尔本体论的展开所作的批判,都是一针见血、无比尖锐的。在现当代西方哲学中,叔本华、尼采、罗素等人批判和揭露了以黑格尔为代表的近代形而上学与本体论证明无法逃脱的干系。海德格尔则就此“与黑格尔对话”,既显露出哲学与神学之间包含了绝对区别的“可能共性”,并由此指出了人类终结关怀的新方向。可以说,不对本体论证明的实质及其得失作彻底的清算,既无法真正领会和把握西方哲学中哲学与宗教、理性与信仰的微妙、重要的关联,亦难以把握整个西方

* [收稿日期] 2001 - 12 - 26

** [作者简介] 章忠民(1962 -),男,安徽宣城人,复旦大学哲学系博士后,上海财经大学人文学院副教授,主要从事西方哲学研究。

哲学发展的来龙去脉。

一、黑格尔对神学实证性的批判与对宗教生活的神秘观念

黑格尔本人对于基督教神学的态度,纵观其一生的心路历程,前后是有很大变化的。如果说成年(及老年)黑格尔对基督教神学较为宽容并始终保留着对宗教神秘力量的敬畏和体验。那么,青年黑格尔则与此不同,正如卢卡奇指出的那样,“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。对于黑格尔来说,恢复古代宗教是他那个时代的人要求其实现的一个革命目标。”^{[1](p.49)}在青年黑格尔看来,真正尊重人的尊严,维护人的自由的宗教,是非实证性的,而这种非实证性宗教的原型,在黑格尔心目中即为古代希腊宗教。但是作为占统治地位的基督教却是实证性的,因为基督教的一系列的宗教命题,对于我们来说是真理“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”^{[2](p.307)}。在黑格尔看来,在基督教那里,实证即意味着法规性、法定性,也即它的强制性、奴役性和压迫性。黑格尔对此展开了尖锐的批判。

青年黑格尔一方面继承了康德、费希特颂扬道德主体力量的传统,另一方面却不同于康德因觉得神学的对象不可认识,而想从知识中把一切神学的因素清除出去。反之,青年黑格尔之所以要将一切神学因素从道德中清除出去,乃是因为,他认为“实证性首先意味着主体的道德自主性的扬弃”^{[1](p.49)}。黑格尔反对康德把在《纯粹理性批判》认识论中被排除的不可知的神学的东西,又以“实践理性的公设”名义重新搬回到世界观之中。青年黑格尔甚至不无极端地断言:判断一个人的堕落程度,主要看他自安于自由丧失到了何种程度,看他在解决世界观问题上坚持自由或屈从于实证性到了何种程度。而“基督教向我们宣称,道德规律是外在于我们,被给予的东西,……在实证的宗教这种概念里就已经包含着这样的意味:它是把道德律当作某种被给予的东西强加给人们的。”^{[2](p.55)}他把基督教的盲目信仰及其信条、律令等外来僵死的“被给予性”,视为实证性的致命弱点而与人的自由与尊严格格不入。在他看来,任何人都绝对不能放弃自己给自己制定法律及自己负责处理法律的权利,如果“他放弃这种权利时,他就停止是一个人”。青年黑格尔这种说法尽管有其主观、片面倾向,但是,他却深刻揭露出基督教的实证性的本质:即将一套外在的、僵硬的“给予性的东西”冒充神圣的真理而强加于人,这也即意味着对道德的自主性的消解,意味着对自由的褫夺。

对于基督教专制、反动的实证性的批判,并没有让黑格尔彻底弃绝宗教。他还批判康德(包括费希特)把宗教推到不可知的彼岸世界,屈从于无奈的信仰。他认为康德和费希特割裂实践理性与理论理性、认识与道德的关系,

“都不过是使基督教的实证性得以变相地继续下去”^{[1](p.52)}的花样而已。青年黑格尔像卢梭一样,憧憬人类曾有过的道德黄金时代,他认为希腊精神就是历史的道德理想,在此,个别主体的道德自主性与整个民族的民主集体性相互一致,二而为一。青年黑格尔认为,只是由于古希腊民主政治的崩溃,才使得特殊个人的主体性与社会整体的集体活动之间的矛盾不可解决,“罗马帝国的腐化是基督教诞生的摇篮”^{[2](p.337)}。也正因此,实证的基督教才由此生发。于是,基督教与个别主体对立起来,成为一种客观的、实证的东西。青年黑格尔的革命目标,就是要恢复非实证的古代宗教,恢复主体的道德自主性,恢复人的自由和尊严。

黑格尔对基督教的实证性的揭露和批判对其日后的哲学发展有着重大意义,“他的哲学绝大部分独特的东西都是从这个实证性与道德主观性的对立中有机地发展出来的”^{[1](p.54)}。黑格尔既然明确地指出了实证的宗教与人的自由之间不可解除的矛盾,那么,他对主观宗教与客观宗教的区分就有其特定意义。在他看来,“主观宗教是属于善良人们的宗教。客观宗教几乎可以说要具有什么色彩,就可以具有什么色彩,所以完全是千篇一律的。”^{[2](上卷,p.69)}此时的黑格尔对他所谓的客观宗教相当敌视,甚至于将(客观)宗教的记忆、祈祷与停尸的墓穴、死人的行动联系在一起。反之,黑格尔称“主观宗教是一种真实的‘人民宗教’”,在他看来,人民宗教是以理性为基础的一切生活需要的汇集点,在此,想象、心灵和感觉都可各得其所。因此,这是一种民族自我解放的宗教,它能提高一个民族的精神,唤醒民族自尊心。

从青年黑格尔对基督教的实证性的严厉批判及他对这种实证的宗教之专制与反动的本质之揭露来看,如果我们简单地将黑格尔的哲学等同于基督教神学的避难所,显然失之肤浅,即便认为黑格尔是最大的神学家,也只能说他是一个使(基督教)神学祛魅、失魔的神学家,而如果从信仰的角度说,黑格尔反倒成了最大的反神学家。不弄清楚这一点,我们就会在黑格尔究竟是神学家还是反神学家这个问题上困惑不解。

青年黑格尔对于基督教中所宣扬的爱、生命等却抱有浓厚的兴趣,黑格尔一生都坚信没有不可和解、统一的矛盾与对立,青年黑格尔从基督教中读出了耶稣“主张在爱之中、在充沛的生命之中去寻找和解,他(耶稣)差不多在每一个场合都以很少变动的形式表达这种见解”^{[2](上卷,p.407)}。耶稣发现罪恶与宽恕罪恶、从神异化与同神和解之间的联系就在人的本性即生命之中,这一点对黑格尔最终所完成和达到的思维与存在、灵与肉、心与物等对立统一的和解影响至深。正因如此,黑格尔的理性和解(功能)的实现其最深厚的基础实即基督教神学。福柯亦强调黑格尔的“辩证法是一门关于异化和调和的哲学,……因此可以说辩证法使人类有可能变成了名符其实的人”^{[3](p.79)}。

从表面上看,黑格尔对宗教的实证性的批判与他所持有的宗教神秘观念相互矛盾,仿佛对宗教的实证性的驳斥即意味着对宗教神秘观念的消除,而他对宗教神秘力量的相信又与他对宗教实证性的批判精神相违背。其实不然,黑格尔对宗教的实证性批判,正是出于他对人类自由和尊严的追求和向往。然而,在黑格尔看来,人类对于自由和尊严的无限追求却与现实的社会历史现状相冲突、矛盾,要消除这种矛盾、冲突却只有凭借宗教的神秘力量,只有借助对宗教神秘观念的确信,才能实现人类对自由追求的彼岸世界与人类现实的不自由状况的矛盾的和解。正如罗素指所说:“在青年时代,(黑格尔)他非常热衷神秘主义,他日后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”^{[4](p.276)}。黑格尔面临的难题是,所有的宗教都有其自身的实证性(其实,如果按照黑格尔的批判标准来严格要求,他所谓的非实证性的古希腊宗教,也不例外),但他却又要消解宗教的实证性的同时,保留宗教的神秘的和解功能。黑格尔这样做有道理吗?他真的可以这样走上思想的道路吗?这些问题便把黑格尔与安瑟尔谟的本体论证明联系在一起。黑格尔正是于此间领悟出人类精神的最崇高的冲动,并引申出思辨的辩证法,而最终将蕴藏于宗教深处的神秘的和解力量,用理性的概念运动的形式加以表达、呈现。由此,便有了黑格尔对宗教的理性化与对理性的神圣化。正因如此,说黑格尔是最大的神学家与说他是最大的反神学家,其实都只是一个问题的两个方面而已。

二、黑格尔对安瑟尔谟的证明改造与应用

黑格尔得以消解宗教的实证性质,却又保留宗教的神秘的和解功能,首先得益于他对安瑟尔谟关于上帝存在的本体论证明所蕴含的关于人类精神本性的揭示之深刻的领悟,同时更是得益于他对安瑟尔谟的证明彻底的改造和应用。

首先,针对高尼罗、康德等对于安瑟尔谟的本体论证明所作的批驳,黑格尔进行了严厉地批判。黑格尔反对高尼罗、康德等认为安瑟尔谟的本体论证明是主观臆造的说法,而强调它是“潜存于每一素朴的心灵中,并且不断返回到每一哲学中”^{[5](p.294)}。无论人们怎样在表面上反对本体论证明,并反对安瑟尔谟对最完善的存在(上帝)的规定,都是无济于事的。第一,安瑟尔谟的证明并非仅局限于一般的关于上帝存在的论证(如宇宙论证明、目的论证等),而是由此揭示、折射出人类精神、理性的本性。黑格尔指出,安瑟尔谟的证明并非像康德以为的那样,首先假定了存在与思维的同一是完善的东西,而是因为上帝的观念代表了思维本身最根本的特性,纯粹的思维,真正的概念必定要过渡到存在,实现自己的存在。第二,黑格尔认为高尼罗、康德之所以竭力对安瑟尔谟的论证,主要在于他们未能分清上帝观念是不同于其他一切有限事物的无限事物(进一步说,未能领悟到人类精神、理性的伟

力),而执著于思维与存在的差异,殊不知,这“正是一切有限事物的特征,而且是唯一的特征。”但是,“上帝的概念即包含他的存在。这种概念与存在的统一构成上帝的概念。”其实,高尼罗、康德因为“缺乏思维与存在在无限者统一这个见解”^{[6](p.376)}。因此,他们所驳斥的并非安瑟尔谟证明中的上帝,而只是他们自己眼中的那混同一切有限事物的上帝。

黑格尔亦指出安瑟尔谟证明的缺陷,批评它只是“按照形式的逻辑方式推论出来的”。因而,安瑟尔谟还未能达到这般见解,“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,思维自身注定要过渡到存在”。也即,安瑟尔谟还不能进一步将他的本体论证明看着是上帝观念自身的推演,看作是思维本性通过本体论证明来表达自身,从而达到“承认真实的东西不仅是思维,而且又是存在”^{[5](pp.293-294)},而不只是仅仅把思维理解为单纯主观的东西。

同时,在黑格尔看来,安瑟尔谟的证明改变了问题的提法,将从前的“什么是上帝”?改为“上帝是否存在”?现在存在变成宾词,而绝对理念却被设定为主体,不过是思维的主体,而在以前,共相被认作上帝、绝对存在的宾词。黑格尔高度评价安瑟尔谟的这一颠倒,认为这表明了安瑟尔谟已经在抽象思维的层面自觉到共相(概念)与存在的对立,“把最高的对立提到意识前面,具有着高度的深刻性”,“而且也开始寻求对两者的结合”^{[5](p.291)}。这就初步打破了古希腊罗马以来,有关思维与存在、观念与实在的(总体上)笼统不分的状态(当然,真正确立起思维的绝对主体性并导致思维与存在真正对立的还是笛卡儿,而笛卡儿亦继承了安瑟尔谟的证明的衣钵)。安瑟尔谟在其本体论证明中,实现了上帝观念与其存在的同一与和解。但是,在黑格尔看来,他只是达到了思维与存在抽象的同一,而这种同一会由于两个规定的不同而对立起来,“事实上把有限事物的概念和存在与无限的东西对立起来了。”黑格尔认为,对安瑟尔谟的证明有所发挥的笛卡儿、斯宾诺莎均有此缺陷。要克服消解这种对立,首先必须认清有限事物所谓的客观性,是与它自己的目的、概念并不同时相符合的,而是有差异的。进一步说,就是要指出“有限事物为不真,并指出这些规定,在自为存在[分离]中乃是片面的虚妄的,因而就表明了它们的同一就是它们自身所要过渡到的,并且在其中可得到和解的同一”^{[6](p.376)}。黑格尔由此出发,认为要达到上帝的观念与上帝的存在的一致与和解,达到思维与存在的具体的同一,就必须扬弃事物的有限性,而进入无限性之中。也即,从追问上帝的定在,把他的存在及客观形式认作一个宾词,到认识到上帝是理念,进而达到认识绝对即是思维着的自我意识,是每个能思的主体。这样,当有限与无限统一之际,上帝便由其(有限的)定在,回复到他自己,返回到自身(概念)的无限性。

前人对安瑟尔谟的证明,无论是批判还是继承、发挥,

以及安瑟尔谟本人的表达,在黑格尔看来,都言犹未尽,不足以道出本体论证明及上帝的本性,或者说,都未能充分显露出人类精神、理性的本性。因此,黑格尔要进一步道说,他彻底地改造了安瑟尔谟的证明,这具体地体现于他在其整个心路历程中对本体论证明的逐步深化与应用,并由此生发出他的三个著名的哲学命题(或原则)。

首先,黑格尔用绝对理念替代了上帝(观念)。黑格尔揭示出贯穿于安瑟尔谟本体论证明及后人一次次对此批判或发扬中的一条重要线索,认为它是人类追求至善至美至真,要求绝对确定性,向往超越于一切有限者之上的而追求绝对无限的一种折射和反映。其实,人类的这种终极追求,无论是以哲学,还是神学,或是伦理学等方式表达出来,其本质都只有一个,也即,人类需要基础、中心和支点。这样,上帝在黑格尔那里就是“作为一切存在的共同本质和根据的无限的、客观的、无人身的思想、理性或精神”。绝对理念通过不断的自我否定的矛盾运动证明自己,绝对理念一方面在自身的不断演化和发展中外化出自然、社会和人的思维,另一方面又由此不断返回到自身。由此,观念与存在的对立、矛盾得以不断的调和和统一,原来,绝对的观念中就包含着存在,而绝对的存在也即是观念。黑格尔改造了上帝的观念,同样也改造了理性的观念,绝对理念这一新“上帝”,实际上就是绝对化和神化了的理性思维活动及过程。

第二,黑格尔由此提出“实体即主体”的著名论断。他认为,应从上帝的定在,从把上帝的存在、上帝的客观形式认作宾词,认上帝是理念,进发到“认绝对本是我即我,是思维着的自我意识,不是宾词,而是:我,每个能思的主体”(51)(p.295)。我们理解和把握实体尤其是实体性自身,这一既包含共相(普遍)又包含着存在(实在性)的唯一实体即上帝,就更应“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”(71)(p.13)。在黑格尔看来,安瑟尔谟要达到这种视界“还有很大一步”。因而,安瑟尔谟在其本体论证明中所达到的上帝的观念与上帝的存在的一致,或者说思维与存在的同一,只能是抽象的同一,观念与实在的矛盾与对立还只是被调和。这种致命的局限在于,观念与实在、思维与存在相互还是异在的东西,存在还是思维的异在物,仿佛是加在思维之上,或者说,总有从上帝的观念“推导出”上帝的存在之意味。还未能达到观念与实在、思维与存在,你中有我,我中有你,存在即是思维,思维即是存在之真理性认识,未能进入“实体即主体”的境界。在黑格尔看来,观念、思维作为主体,与实在、存在作为实体(客体),其实,只是同一片树叶的正反两面,是一而二,二而一的东西,它们的真理不在两者的对立,也不在两者之一,而在于它们有差别的同一。只有达到“实体即主体”的认识,才能达到本体论证明中所欲求的上帝的观念与上帝的存在的具体的同一。

第三,黑格尔由安瑟尔谟的证明引申出:“凡是合乎理性的东西就是现实的;凡是现实的东西就是合理

的”(81)(p.11)。这一代表了人类精神、理性本性与伟力的著名命题。一方面,这一至理名言道破了黑格尔万能的理性主义的实质,其实也集中反映出整个古典理性主义的特质。黑格尔把整个人类精神发展,其中,人类的法律、道德、伦理,人类的艺术、宗教、哲学等等实际的、现实的发展、进步的历史,都看作是这一真理的注释、实践和显现。他说:“哲学的任务在于理解存在的东西,因为存在的东西就是理性”(81)(p.12)。理性主义就是确信只有有其至高无上、绝对根据的存在,才有其价值,才是真正的存在,它要为一切(有意义的)存在寻找其合理性,就像安瑟尔谟要从有限的存在中找出无限的根据(上帝);另一方面,凡是被确认为绝对的东西、无限的东西,合乎理性的东西,也就是存在本身,或者说它必定是与存在同根同源,并要通过不断的自我否定的矛盾运动外化自己、实现自己。简言之,最完满的观念(上帝)与实在,(绝对)理性与现实(存在),只是一分为二,二而为一的东西。在黑格尔看来,只要囿于感性、知性的藩篱,束缚于常识、习俗,便无法认清也没有勇气承认这一点。反之,认识并把握了这一点,也就进入了理性的视界。哲学的最高目的即在于“确认思想与经验的一致,并达到自觉的理性与存在于事物中的理性的和解,亦即达到理性与现实的和解”(61)(p.43)。

综上所述,我们看到,如果把黑格尔看作是最大的神学家,那么,他对神学的辩护和发扬,无异于辩护律师为了使他的诉讼委托人免于被判刑先要“亲自把他们杀死”(马克思语)。黑格尔对安瑟尔谟的证明之继承与发展可谓太完美了,以致于黑格尔在使得这一证明变得天衣无缝,使得上帝绝对合理性的地位无可怀疑的同时,却使得这一证明彻底变质,而宣布了上帝的退位。因为,理性因此由原来用以证明上帝完满的中介、手段、工具和途径,嬗变为它要证明的对象——上帝本身,理性反倒成了上帝的上帝。理性因其自身可以颠倒一切并和解一切的巨大功能荣登上帝的宝座,或者说,理性杀死了上帝(其实,在尼采宣布“上帝死了”之前,黑格尔已做了这件事)。然而,黑格尔并没有让上帝倒在血泊中痛苦地死去,而是用理性吞食了上帝,上帝一切本质性的特性与功能,却又神奇地活在了绝对理性之中。黑格尔的确使传统的神学祛魅失魔,然而他的这种祛魅失魔,却又是有史以来最大的“造神运动”(使理性绝对神化)。这样,在现当代哲学家的视野中黑格尔形而上学的存在-神-逻辑学性质遭到普遍而严肃的质疑和批判。

三、黑格尔形而上学的存在-神-逻辑学性质的批判与反省

黑格尔认为,哲学要超出其时代,就像一个人要超出他的皮肤一样,显然是不可能的。然而,同样不可能的是,

此文转引自《中国大百科全书》哲学卷[1]中国大百科全书出版社,1987年版,第387页,“绝对理念”词条,杨祖陶撰写。

谈论黑格尔哲学也完全无法摆脱神学。正因为如此,现当代哲学大师叔本华、尼采、孔德、罗素、波普尔、阿多尔诺、哈贝马斯、海德格尔、德里达,对以黑格尔为代表的传统哲学所具有的形而上学的存在神-逻辑学,作了严厉的批判和深刻的反省。正是在这种意义上,我们说,黑格尔之后的西方哲学发展就是失魔祛魅的演进,正像哈贝马斯指出的那样,西方社会历史的现代化进程与失魔祛魅是紧密相联的^{[9](p.306 p.311)}。黑格尔对安瑟尔谟的本体论证明有其祛魅失魔的一面,黑格尔完成了神学的理性化过程,用绝对理性取代了上帝。但是,这一进程本身却同时也是将理性绝对神化的过程。我们说黑格尔的绝对理性是上帝的上帝,不会有人感到吃惊和困惑不解,而顶多只会引起神学家的愤怒。

马克思在其博士论文的附录里曾经讨论过黑格尔与安瑟尔谟的本体论证明的奇异微妙的勾连。在马克思看来,与其说黑格尔为这一证明进行辩护,不如说黑格尔亲自杀死了它,因为黑格尔要使它免于受罚,只有先杀死它。黑格尔杀死它也即“把这一神学的证明完全弄颠倒了”^{[10](p.284)}。在马克思看来,黑格尔对安瑟尔谟的本体论证明的改造及发挥“不外是对人的本质的自我意识存在的证明,对自我意识的逻辑证明,例如,本体论的证明。当我们思索‘存在’的时候,什么存在是直接的呢?自我意识”^{[10](p.285)}。马克思从无神论的立场解读本体论证明,一语道破了黑格尔(自我意识)的哲学与神学(本体论)的无法逃脱的干系,也即两者是相互颠倒的证明。然而,不论是安瑟尔谟的本体论证明,还是黑格尔对此的发挥,其结果只有一个,那就是“对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明,都是对一切关于神的观念的驳斥”^{[10](p.285)}。因为理性的本性是革命的,在理性的辩证法强力面前,没有任何固定不变的东西。在本体论证明本身,以及在其后的发展中,理性由本来论证上帝存在的中介、工具和途径,逐步显露、发展中出反客为主的颠倒功能,逐步取代了它原本要论证的东西——上帝,而上帝倒成了显现理性强大的颠倒功能的证明。“当这个黑格尔发现,他借助理性不能得到另一个凌驾于人之上的真正的上帝时,他是多么为理性而感到自豪,以致他干脆宣布理性为上帝”^{[11](p.276)}。黑格尔无论是杀死上帝(本体论证明)也好,还是用理性取代上帝也好。他对安瑟尔谟的证明祛魅失魔其功效是强烈而显著的。但是,黑格尔杀死的只是前人的仅限于感性、知性领域和常识、信仰王国里的上帝,而与此同时他却用理性吞食了上帝,重又确立起一个新的、更强大的理性的上帝。而且,此上帝又因其僭越于常识、信仰、感性、知性等一切领域之上,因而越发无所不能也越发可怕。这就是黑格尔在对本体论证明改造和应用中,在对其祛魅失魔的同时,所完成的理性神圣化的重大意义之所在。黑格尔的思辨哲学被(费尔巴哈)看作“是神学的最后支柱”^{[12](p.162)}其秘密与关键皆在于此。

叔本华对于近代西方哲学的神学性质始终持有批判

的眼光,对黑格尔的神学性质更是深恶痛绝。他一针见血地指正黑格尔说,“他的整个伪哲学不过是对本体论证明的一具古怪的补充”^{[13](pp.13-14)}。尼采更是对传统哲学所表现出的理性万能的特征进行了猛烈的抨击,并将理性与神学链结在一起作为推毁的目标,他要消解绝对理性,进而宣布“上帝死了”^{[14](p.139)}!。叔本华、尼采对理性与神学及其关系的批判和揭露,引发了西方思想领域的一场革命,人们开始重新审视:理性能否代表人的本性而备受推崇与赞颂,基督教神学是否非但不能给人类带来福祉反而会戕害人的本性。由此,个体的情感、本能、欲望、意志等非理性、非逻辑偶然性的因素开始得以关注,并成为哲学探讨的重要内容。尼采更是在对传统哲学和基督教神学的本质的猛烈批判和推毁的基础上,“手握一柄神性之锤”^{[15](p.73)},破坏旧哲学,建立起新型的未来哲学,“企盼一种新类型哲学家的出现”^{[15](p.6)}。

如果说,叔本华、尼采是从非理性主义角度来批判黑格尔哲学的神学性质,旨在揭露其对人的本能、情感的敌视、压制之虚伪与苍白。那么,罗素、波普尔等对黑格尔哲学的神学性质的批判与揭露,则主要从科学主义立场展开的,其主要目的是揭露黑格尔哲学神学性质的伪科学性,嘲讽其对生活、常识,对科学的“歪曲与无知”。罗素明确指出,安瑟尔谟的本体论证明“构成了黑格尔及其学派哲学体系的基础”^{[16](p.510)}。在他们看来以黑格尔为代表的思辨哲学其性质与科学相背离,而与神学却一脉相承。波普尔认为,黑格尔的辩证法由于其“模糊而灵活”,足以解释任何意外的情况,“不管事情怎样发展都合乎辩证法的图式,辩证法家永远不必担心未来经验的反驳。”^{[17](p.475)}黑格尔辩证法的神学性质首先表现为它是永远也不会有错的绝对正确性,它可以有力地反驳一切对自己不利的批评,它的命题和理论永远也不会被证伪,就像人们既无法证明上帝存在,也无法证明上帝不存在一样。因此,其科学内容为零,它是形而上学,是伪科学。与本体论证明一样,辩证法正反合题,肆意歪曲、消解正题与反题、主词与宾词之间的界限,并将反题、宾词作为正题、主词的内在否定性环节而包括于其自身,这样实际上就取消了反题、宾词自身的独立性,因而也就消解了正题与反题、主词与宾词的非此即彼的界限,这就是黑格尔辩证法矛盾学说可怕的亦此亦彼的魔力所在。波普尔强调:“如果我们准备改变这种态度,决定容忍矛盾,那么矛盾一定立即失去任何效果。矛盾再也不会导致智力进步”^{[17](p.452)}。显然,在他们看来,黑格尔哲学中所散发出浓厚的本体论证明气味,不仅因其用逻辑的普遍必然性打压个别的、偶然的经验事实置现实生活不顾,而与现代社会中所倡导的个体的价值、自由相违背,更因其似是而非、模棱两可及其不可证伪性,而与科学的实证性相抵触。

在现当代西方哲学发展中,海德格尔对黑格尔形而上学的存在-神-逻辑学-性质的揭露、批判最为深刻而有意义。海德格尔保持“与黑格尔对话”,追根求源,揭示出

以黑格尔哲学为代表的整个传统形而上学与神学在对存在的问题探究上的一致与区别。同时,与其他对黑格尔哲学的神学性质进行批判的思想家不同,海德格尔不是简单、草率地视传统形而上学及黑格尔哲学为神学加以批判再抛弃便了事,而是期待着“作好准备随时迎候上帝的到来或者缺席”,他相信“只还有一个上帝能救渡我们”^{[18](pp. 1306 - 1307)}。这位伟大的无神论思想家,最终还画出“天地神人四重整体的映射游戏”,以期实现对人类的终极关怀。

海德格尔首先将神学看作是一门实证科学,而作为这样一门实证科学,神学便与哲学绝对地区分开来。在此基础上,他要“澄清神学与哲学——与神学有着绝对区别的哲学——的可能关系”。海德格尔认为“信仰是人类此在(Dasein)的一种方式”,信仰在真正的生存论上的意义便是“信仰=再生”^{[18](p. 379)},但是,在海德格尔看来,“毋宁说,神学本身原初地由信仰来论证,尽管从形式上看,它的陈述和证明过程源自自由的理性行为”^{[18](p. 745)},神学乃是一门完全独立的存在者状态上的科学。信仰不需要哲学,而作为实证科学的信仰科学却需要哲学,它要求自己要以其要领来证明和测度它已经作为任务接受下来的要解释的存在者,通过纯粹合理的方式,以概念的方式去把握本质上不可把握的东西。因而,“哲学乃是对神学概念的存在者状态上的、而且前基督教的内涵所作的可能的、形式上显明着的存在论上的调校(Korrektion)。但哲学只能是它所是的东西,而不能实际地充当这种调校。”^{[18](p. 750)}真正说来,正是人的此在在两个不同维度上的展现,也即此在“在信仰与自由的自我承当之间的生存论上的矛盾,……恰恰必然包含着作为科学的神学和哲学的可能共性”^{[18](p. 751)}。不是由于神学和哲学的发展、勾连形成了此在这一生存论的矛盾,而是相反,这一矛盾早在神学和哲学之前就已经存在了。从这一点看,其实,神学与哲学都只是此在的一种展现(方式),并一直行进于此在的不断延伸之中。由此,再回头看安瑟尔谟的本体论证明,与康德的对立关系,与笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨的承继关系,与黑格尔的直接勾连,不就显山露水了吗?原来,它们都只是此在的不同道说与步伐,有着绝对区别却又相承一脉。正是在此情境中,海德格尔说出了公开的秘密:(哲学)“形而上学是存在-神-逻辑学(Onto - Theo - Logic)”^{[18](p. 829)}。“上帝如何进入哲学之中,不仅进入近代哲学之中,而且进入哲学本身之中”^{[18](pp. 829 - 830)},带着这种追问,海德格尔引导我们进入了“与黑格尔的对话”。黑格尔既是在存在的最空虚的空虚中(无之无中),也即在最普遍性中来思考存在,亦是在存在的完成了的完全的丰富性中来思考存在。我们在黑格尔所思考的辩证历史程序中听到了存在,在此,存在在“自行明亮了的光线中给出自己”^{[18](pp. 830 - 831)}。为此,黑格尔并没有把思辨哲学即真正的哲学,称为存在-神学,“而是把它称为逻辑学”。因为“存在显示自身为观念”,存在者之存在就在其自身的存

在中显示自己即是那个自我探究和自我论证的根据,“按其本质来源看,根据 Ratio 就是:聚集着的让呈现意义上的逻辑斯”。海德格尔认为,对黑格尔来说形而上学(哲学)之所以是逻辑学,是因为“存在就占用着作为论证(Begründen)的思想”,因为思想的事情始终是存在。形而上学既探究存在者之存在的最普遍的东西的统一性,又论证其作为万物之上的最高者的大全的统一性。“这样,存在者之存在先行被思考为奠基性的根据了”⁴⁴。当我们了解到黑格尔的逻辑学普遍地从作为根据(逻辑斯)的存在方面来探究和论证存在者为存在者整体,了解到形而上学的基本特征被看做存在-神-逻辑学,我们或许便得以说明,上帝如何进入哲学之中。逻辑学乃是思想的事情,乃是存在的事情,存在在根据之本质方式中显示自身。因此,只有当根据被表象为第一根据之际,思想的事情,即作为根据的存在,才彻底被思考。“原始的思想之事情呈现为原因(Ur - Sache),呈现为第一原因(causa prima),后者符合于那种对终极理性(ultima ratio)的论证性追溯。在根据意义上,存在者之存在完全仅仅被表象为自因(causa sui)。借此道出了形而上学的上帝概念”。这样,形而上学必须从上帝来思想存在者之存在,“因为思想的事情乃是存在,而存在以多重方式现身为基础,作为基础,作为实体,作为主体”^{[18](pp. 832 - 833)}。形而上学的本质机制植根于(逻辑学)普遍的和(神学)最高的存在者之为存在者的统一性。

在海德格尔看来,通过黑格尔的形而上学的存在-神-逻辑学给我们绽放出来的存在之考察,真正说来,无论是那种积极向上帝靠拢的哲学,或是必须背弃哲学的上帝,作为自因的上帝的失去神性的思想,也许更切近于神性的上帝,对上帝更为开放。

海德格尔没有局限于对黑格尔哲学的神学本体论证明作一般的批判或发挥,而是通过“与黑格尔对话”而解说出以黑格尔为代表的传统形而上学的存在-神-逻辑学的特质,在一定意义上消解了信仰与理性、神学与哲学的关系之谜。我们很难设想,在海德格尔这一劳作之后,人们再问黑格尔是神学家还是反神学家究竟还有何意义?除非他将海德格尔这位无神论思想家视为最后一个神学家。

海德格尔读解出神学-哲学的无法挣脱的锁链,既要保持他贯有的无神论者的品格,又要给人类以终极关怀,由此,他走上了“天地神人四重整体之统一的映射游戏(Spiegel - Spiel)”,也即大地和天空、诸神和终有一死者(人类)这四方从自身而来,出于统一的四重整体的统一性而共属一体,四方中的每一方都以自己的方式映射着其余三方的现身本质,同时又都以它自己的方式映射自身,映射在照亮四方中的每一方之际,居有它们本己的现身本质,而使之进入纯一的相互转让之中,每一方都与其他各方相互游戏。“天、地、神、人之纯一性的居有着的映射游戏”,海德格尔称之为世界(Welt),世界通过世界化(das Welten von welt)而成其本质^{[18](pp. 1180 - 1181)}。世界通过世

界化(das Welten von Welt)而成其本质。在此世界中,既没有了宗教意义上的最高的唯一的神,而由此造成神人对执,众人匍伏于威严的神的足下之状态;亦没有了传统形而上学因其对象化思维杜撰出普遍的绝对(逻各斯、理性),因此也就没有了人所设置的人与神的对立、人与世界的对立。无论是神的中心地位,还是人的中心地位都被边缘化了。海德格尔这种天地神人四重映射游戏,在当代哲学发展中颇有感召力,也许,它代表了现代文明重压下的人类为寻找适于自身生存与发展的家园所做的努力。也正是在这种意义上,我们同意说海德格尔是最后一位神学家,如果说神学的最高目标是人类的终极关怀的话。

海德格尔不仅对黑格尔乃至整个传统形而上学的存在-神-逻辑学品性加以解密、消毒,更为可贵的是,他还沿着人类精神自我发展的道路,道说着人类的未来,他在消解传统形而上学的秘密的同时,却又精心地呵护精神家园应有的神秘。因为,没有任何一个对人类未来有责任心的思想者,希望出现一个缺失了上帝(至善、至美、至真),缺失了思想(理性)的人类家园。

[参 考 文 献]

- [1]卢卡奇.青年黑格尔[M].王玖兴.北京:商务印书馆,1963.
 [2]黑格尔早期著作集[M].贺麟,等译.北京:商务印书馆,1997.
 [3]福柯集[M].杜小真编选.上海:远东出版社,1998.
 [4]罗素.西方哲学史:下卷[M].马元德译.北京:商务印书馆,

1997.

- [5]黑格尔.哲学史讲演录:第3卷[M].贺麟,王太庆译.北京:商务印书馆,1983.
 [6]黑格尔.小逻辑[M].贺麟译.北京:商务印书馆,1981.
 [7]黑格尔.精神现象学:上卷[M].贺麟,王玖兴译.北京:商务印书馆,1996.
 [8]黑格尔.法哲学原理[M].范扬,张企泰译.北京:商务印书馆,1982.
 [9]哈贝马斯.交往行动理论:第1卷[M].洪佩郁,蔺青译.重庆:重庆出版社,1994.
 [10]马克思恩格斯全集:第40卷[M].北京:人民出版社,1973.
 [11]马克思恩格斯论集:第41卷[M].北京:人民出版社,1973.
 [12]马克思恩格斯论集:第2卷[M].北京:人民出版社,1973.
 [13]叔本华.充足理由律的四重根[M].陈晓希译.北京:商务印书馆,1996.
 [14]尼采.快乐的科学[M].余鸿荣译.北京:中国和平出版社,1986.
 [15]尼采.超善恶—未来哲学序曲[M].张念东,凌素心译.北京:中央编译出版社,1999.
 [16]罗素.西方哲学史:上卷[M].何兆武,李约瑟译.北京:商务印书馆,1976.
 [17]波普尔.猜想与反驳[M].傅季重,纪树立,等译.上海译文出版社,1986.
 [18]海德格尔选集[M].上海:三联书店,1997.

[责任编辑:丛 人]

Hegel 's Mystery and Unscramble

Zhang Zhong-min

(Shanghai Finance and Economics University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Hegel has dispelled its apotheosis when he commented on Anselm 's ontological argument, but has gone beyond the scope of traditional metaphysics. We can see what Hegel did is nothing but apotheosis. By studying this problem we can not only present Hegel 's secret and joint with theology, but also show up the difference between the contemporary philosophy and the traditional metaphysics.

Key words: ontology; demonstration; mystery